

我與梶山雄一教授：一點關係與哀思

中央研究院文哲所 研究員吳汝鈞

近日一些佛學研究方面的朋友來探我，其中一位提及日本的佛教學者梶山雄一教授逝世的事，我表面顯得冷靜，內心卻感到陣陣的震驚。這種反應，顯然與我跟梶山教授的交往與他在印度佛學上的學養與研究成果有關。這點且擱下不表。翌日我即打電話給從紐約大學水牛城校園退休的美籍日裔中觀學者稻田龜男（Kenneth K. Inada），求証此事，原因是稻田與梶山兩位教授對中觀學都有相當深刻的學養，稻田教授必知此事的來龍去脈。但稻田回應說對此事未有所聞，並表示感謝我通知他這個信息，云云。我於是又打電話給由京都大學退休多年的服部正明教授，求証此事。可惜服部教授不在家，他去了東京。不過，我與服部夫人閒聊了一陣，其間我提到梶山教授去世的傳聞，向她求証。服部夫人說梶山教授的確已於近日因病去世了。服部和梶山教授在京都大學共事多年，兩位都是長尾雅人教授的高足。

梶山雄一教授的突然去世的新聞，是我很不願意聽到的。一方面是基於我和他的特殊關係，最重要的是他在印度佛學研究方面的卓越成就。在日本以至國際佛學研究界，他都被視為一個“很強的學者”（a powerful scholar）。

大約三十年前，即一九七四年四月，我申請得日本政府教育部（文部省）頒發的獎學金到日本留學，先在大阪外國語大學留學生系（掛）學習日本語，半年以後，即同年十月，我到京都大

學報到，以研修員的身份，學習梵文與研究佛教邏輯與知識論。當時我被安排在佛教學部掛單，指導教授正是該學部的教授梶山雄一。當時梶山正在盛年階段，與印度哲學史學部教授服部正明與梵文學部教授大地原豐鼎足而立，這三個學部的研究生共用一個研究室，一個圖書館，一切以梵文典籍為主。所謂學部，有系（department）與課程（program）的意味。京大的學系的分法，有點特殊，與一般的不同。關於哲學方面，它有西洋哲學史學部、中國哲學史學部、印度哲學史學部、佛教學部，和傾向宗教方面的宗教學部。當時這些學部的人才非常鼎盛，宗教學部先有西谷啓治，他退下後，由武內義範和上田閑照接上；佛教學部有長尾雅人，他退下後，由梶山雄一接上；印度哲學史學部有松尾義海，他退下後，由服部正明接上；中國哲學史學部有牧田諦亮。至於西洋哲學史學部，由誰人掌舵，我不大清楚，但京大文學院的院長山田晶，是希臘哲學權威，大概有關西方哲學的事，都是他管的。由於佛教學部、印度哲學史學部和梵文學部的課，都以梵文為主導，因此，梶山雄一、服部正明與大地原豐有很密切的來往。牧田諦亮則很低調，中國哲學也不受重視。研究中國學問的，如平岡武夫、小川環樹和日比野丈夫等都跑到京都大學人文科學研究所方面去，連禪宗史與典籍研究的權威學者柳田聖山，也去了。京大人文研以藏有豐富漢學研究資料，而知名於當時，能夠和它比的只有哈佛大學的圖書館。

京都學派哲學在宗教學部和西洋哲學史學部有很大的影響力。上面提及的西谷、武內、上田諸人都當過教授。另外還有研究海德格（M. Heidegger）的辻村公一，他算是半個京都學派成

員，或學派的邊緣人物。我來往較多的是西谷先生，另外還有阿部正雄先生。阿部先生在奈良教育大學任教，他始終進不了京大，這是很可惜的。另外，懷德海（A. N. Whitehead）專家山本誠作也在京大，他也被視為京都學派的一位成員。

這一代之後，京大在有關這些學部方面的人才，顯然走向式微，雖然各方面都後繼有人，但在學養或學問的功力方面，都遜於他們的前輩。如御牧克己接替梶山雄一，赤松明彥接替服部正明，德永忠雄接替大地原豐。在京都學派方面，人才顯得凋零，只有藤田正勝任教授之職，但所在的學部，是他自己所組織的日本哲學史學部。其他成員，則散在其他大學。如大橋良介在京都纖維大學，花岡永子在大阪府立大學，後者退休後又受聘於奈良產業大學情報學部。很多很具潛力的學者，都不能入職於京都大學或東京大學等一流大學。例如在佛教知識論特別是法稱

（Dharmakīrti）理論的研究方面，桂紹隆在廣島大學，岩田孝則在早稻田大學。

如上面所說，我初到京大，在梶山教授的指導下做研究，後來覺得梶山一人，不能滿足我在學問上的需求，又要求服部也作我的指導教授。我初見梶山教授，所得的印象是充滿自信和傲慢，對我提出的問題，以批判性的態度回應。跟著幾次談話都是一樣。例如，他對我說，我的哲學知識可能不錯，但顯然缺乏佛教文獻學的基礎。這是因為在討論中，我們涉及原始佛教問題，當時我說不出阿含文獻的名稱，甚至 Āgama 這個字眼也說不出來。他又說我不懂梵文、藏文，怎能研究中觀學呢？他又批評窺基的邏輯學養，說玄奘可能還懂一些因明學，但窺基在這方面的基礎則嫌

薄弱。他又提到中國人的現代佛學研究難有成就可言，只是法尊翻譯了一些藏文的典籍為可取。他又說曾留意印順的中觀學方面的解讀，覺得完全缺乏文獻學的工夫。他對我的提問，基本上都以負面答覆來回應。不過，在很罕有的情況下，他也說些勸勉的話。例如，他說藏文知識對印度晚期的佛教發展的研究非常重要，並且說，有了梵文的學養作為根基，不難學習藏文的文法，甚至在半年內便可以掌握了，云云。他又帶我參觀他們的研究室，即上面說過的佛教學部、印度哲學史學部與梵文學部的研究生所共用的研究室，說他的學生都非常用功，天天都在研究室中苦讀。他特別指著一個年紀不輕的洋人，說他非常勤奮好學，是比利時人，說法文的，他的梵文與藏文知識進展得非常快。他又強調一個佛教學者需要能掌握最少八種語文，才算合格。這八種語文是梵文、藏文、巴利文、漢文等原典或古典翻譯的語文，和英文、日文、德文、法文，這是佛學研究的溝通語文。言談間明顯地傳達要我必須把語文文獻學學好的訊息。他又盛讚研究生御牧克己和助教桂紹隆的藏文了得，特別是御牧克己，他不單能看、能辨析古代的藏文殘卷，還能說流利的藏語。

梶山教授也曾帶我參觀上面提到的三個學部共用的圖書館，內中藏有很多梵文與藏文的古典佛教與印度哲學的文獻，又有大量現代學者以英文、法文、德文和日文來寫的研究著書。其中自然也有大量在日本與歐美各地編集與印行的學報。各種語文的大藏經更是少不了的。他又帶我去見梵文學部的小林信彥副教授，委託他負責我在京大研習梵文的事。結果小林教授找了當時的研究生頓宮勝作我的私人導師，跟進我學習梵文的事。到了後期，

小林教授又教我演讀梵文《薄伽梵歌》(Bhagavad-gītā)和《奧義書》(Upaniṣad)。費用是由文部省代支的。

關於我在京大學習梵文的事，梶山和小林兩位教授，總是抱怨我進展得太慢，特別是小林教授，不止一次地督促我要加快步伐來學。他並說他們的學生（指本科大學生，不是指研究生或日本人所說的大學院生）學習的速度是我的兩倍至三倍！我心想這樣比較並不公平，我當時已經二十八歲，滿腦子是佛學、儒學與德國觀念論的概念、理論，又花了不少時間學習德文，他們的學生的腦袋仍是空洞的，自然容易把梵文裝進去。而且，他們比我年輕了幾乎十年，記憶力自然比較強。不過，我的確比他們慢了很多拍，小林教授這樣說我也沒有惡意，便只得硬著頭皮，加倍努力學習。不過，效果仍是不顯著。我顯然缺乏學習語文的天分與興趣。

梶山教授在京大開了兩門課，一門是梵文佛典的解讀，我既不懂梵文，聽日語又有困難，自然不能旁聽。我選了他的另一門課來旁聽，那是佛教概論，佛教史性質的。課室很大，最初出席聽課的人很多，其中有些看來顯然不是京大的學生，他們年齡不輕，我揣測是慕名來旁聽的。梶山作為本來是帝國大學的京大教授，又有著作，應該具有一定的名氣。奇怪的是，最初課室聚集了二、三十個聽課的人，相當熱鬧，但聽下去，人數越來越少，不但那些慕名來聽課的人看不見了，學生本身也少了。學期未到一半，已剩下幾個人了，“小貓幾隻”。但梶山並不介意，他根本不理會，還是沉悶地講下去。到了我出席的最後一次，只有兩個人在聽課，在我之外，是一個傻兮兮的小伙子。梶山還是不理，

照樣悶悶地講課，他好像也未有察覺，我也來聽他的課，而且是稀有的兩個捧場客中的一個哩。那次以後，我也耐不住沉悶，沒有再去了。這門課結局如何，是否因沒有人來聽課而中途被腰斬，我不知道。我只是想，梶山能坐上京大教授的位子，學問與研究成果（著作）應該是不錯的，至於講課的情況，大學的行政高層大概不會很注意。我也想到，有些教授是一個很好的學者，但不是很受歡迎的教師；有些教授不是一個很好的學者，但很能說話，能討學生歡喜。梶山教授大概是屬於前一種。

梶山教授給我的印象是自信心強、嚴刻、說話不大考慮別人的處境與感受，對別人不是 *considerate*。起碼這是我最初所得的印象。我有時甚至有這樣的想法，他是佛學專家、學者，但好像總是那樣的質實 (*rigid*)、無情，好像在他的學問方面不受用，沒有佛教教義所倡導的那種慈悲、容讓、謙虛的懷抱。他的所學與他的生活，特別是待人處世方面不協調，有明顯的撕離。後來我想，梶山教授可能太專注於學術研究，致沒有足夠的思想的空間去反思人生的立身處事的問題。他所弄的學問，本來要求便很高，你需要弄懂多種極度難學，但已失去生命力的語文，如梵文、巴利文與藏文（他所熟習的藏文是譯經性格的，不是西藏人日常所講的藏語），同時，他所專研的佛教邏輯與知識論又要你鑽入概念思維的坑洞之中，這種學問與我們的日常生活有一定的距離，你需要以很理智、客觀與冷靜的心態去做研究，不能沾上情緒因素，不管是熱情也好，激情也好。一個人整天關在研究室中探究高深、煩難但缺乏實用性、遠離生活的學問，一出來時難免會對世界有陌生的感覺，對人生情緒上的波動起伏感到麻木。一句話說了：

學問（專技的學問）無情而生活有情。梶山所研究的佛學，不是用世的學問、生命的學問，而是技術性格的、光板的，甚至是悽冷的學問。你在這種研究中鑽探得愈深，你的生命會變得愈是僵硬化，你的動作會變得愈是機械化，而缺乏生活氣息，缺乏現實感，更不要說儒家的悲憫情懷與佛教的普渡眾生的悲願了。當時我想，梶山教授可能是一個很好的學者，但也是一個很普通的人，只是 a man in the street。我的結論是，倘若我的這種想法是正確的話，則他仍有值得自己學習的地方：作為一個一流的佛教學者的學問。我又認為倘若我們能妥善地處理這樣的學問，它仍可以是對生活、人生大有裨益的。

我於是開始留意梶山教授的學問歷程與著作。他畢業於京大佛教學部，受學於長尾雅人。畢業後留校任教，其間曾被當時京大的權威的中國佛教史學者塚本善隆賞識，邀請參加後者所主持的《肇論》（僧肇著）研究計劃。其後遊學印度與英國，在那爛陀（Nalanda）佛學研究中心研究中觀學（Madhyamika）的清辨（Bhāvaviveka, Bhavya）的思想；在倫敦亞非學院作特別研究。特別是，他在印度進行的清辨研究，引起了學界的注意。他又曾留學奧地利，在維也納大學（Universität Wien）聽法勞凡稱納（E. Frauwallner）的課。法氏是維也納學派（Wiener Kreis）的倡導者，強調文獻學與哲學分析的雙軌研究法。當時聽課的，群英雲集，除梶山外，還有舒坦恩卡爾納（E. Steinkellner）、維特（T. Vetter）和舒密特候遜（L. Schmithausen）。梶山年齡較大，亦不為意，他只在求學問而已。有一段時期，他曾離開京大，到美國加州大學柏克萊校園研究與講學，那裏有一所佛學研究的中心

（Program of Buddhist Studies），由般若文獻學者蘭卡斯特（L. Lancaster）主持，在我那個年代，收生很嚴，梶山能被邀往講學，並不簡單，這表示他的研究受到國際學術界的認同。

由上面所述看到，梶山教授在學術研究上的確很具上進心。日本一直是世界最大的佛學研究中心，梶山能入讀京大，已是得天獨厚。他還不滿足，還到印、歐、美留學，吸取外邊多方面的養分，成為國際學者。我自己後來在日本研究期滿後，又先後到德國和加拿大留學，恐怕也受到他的一定的影響。特別是，他提到藏文文獻的重要性（主要是就印度後期大乘佛學的發展言），勸勉我留意藏文，並表示半年便可以掌握到它的文法，這是推動我後來自費多留在京大半年專攻藏文的動力之一。

作為文部省獎學金的 holder，有義務跟他的指導教授保持密切的聯繫。我自然不能例外，要定期找梶山教授討論和提出問題，報導自己的研究進展。我總是覺得，梶山對中國佛學缺乏好感，特別是在比較印度佛學與中國佛學方面。實際上，他對中國佛學的所知也不多，不夠深入。他和很多日本的佛教學者一樣，當論及整體的佛學發展時，是印度佛學中心論者，他們甚至推崇西藏佛學，以比較地貶抑中國佛學。不過，他們對中國佛學的理解，始終是限囿於前期的發展，例如僧肇、竺道生、六家七宗，及初期的佛性思想與涅槃思想而已。一涉及天台與華嚴，便顯得含糊，說不出其中的要旨，只能順著哲學史或思想史的脈絡來看。這與我後來以中道佛性來解讀天台，為它建立中道佛性詮釋學，完全不同，不能比較。不過，我們主要還是圍繞著印度佛學為中心來談，梶山教授在這方面的學問的確很強，他對以下幾個論師的思

想，尤其嫻熟：龍樹（Nāgārjuna）、清辨、月稱（Candrakīrti）、寂護（Śāntarakṣita, Śāntirakṣita）、蓮華戒（Kamalaśīla）、寶作寂（Ratnakaraśānti）與脫作護（Mokṣakaragupta）。這基本上是中觀學的脈絡，龍樹是早期的，清辨與月稱是中期的，其他則是後期的。印度佛學發展到了後期，中觀學與唯識學（Vijñānavāda）已有合流的傾向，成為瑜伽行中觀派（Yogācāra – Mādhyamika）。他對龍樹與脫作護的哲學，尤其精熟。特別是脫作護，他以綜合的形態，把佛教知識論發展到圓熟階段，即以現量、比量和辯證思考來概括我們的認識能力。梶山曾把他的資料同時翻譯為日文與英文，我把梶山在這方面的研究都吸收進來，把它放入正在撰寫中的《佛教知識論》一書中。

說到寂護、蓮華戒、寶作寂、脫作護、寶稱（Ratnakīrti）、智勝友（Jñānaśrimitra）、寂天（Śāntideva）、智作護（Prajñakaragupta），甚至法上（Dharmottara）與法稱（Dharmakīrti）這些晚期印度佛學的重要的思想家，我們中文學界對他們的認識實在太貧乏，在這方面我們委實有很廣大的努力的空間。梶山是這方面的研究的權威學者，他的逝去，無疑義地在這方面發出一個負面的訊號：能夠從梵文原典與西藏文翻譯來正確而深入地理解後期印度佛學的發展的強有力的學者越來越少了。

我每次見梶山教授，都預備了一些問題來請教他。他回應的態度並不一樣、一致。在牽涉到文獻學的問題方面，他顯得很嚴刻，很 harsh，認為我作為一個已擁有碩士學位（在當時來說）的年輕學者，不應該提這樣的問題，他甚至說，連他們京大的佛教學部的本科生都不會提出這樣的問題。對於一些關乎義理特別是

具有辯證性格的問題，他則有時顯得困惑，好像不知怎樣回應的樣子。很明顯，我在香港中文大學的學習與研究背景和指標與他們京大方面的很不相同。在京都大學，你要寫一篇有關印度佛學的修士（碩士）論文而不懂梵文，是不可思議的、不能接受的。在中大，原典語文的知識不是那麼重要，只要你提的問題有研究的價值，論證有據，懂不懂原典語文或用不用原典文獻，是不太重要的。在我的年代，沒有一個有資格指導學生寫研究院論文的老師是懂梵文的，甚至連日文也不懂，你仍可以提交一篇研究印度佛學的碩士論文，不必涉及梵文，也不必理會日本學者的有關研究，仍可以通過，甚至拿很高的分數。我的〈唯識宗轉識成智理論問題之研究〉便是一個明顯的例子。對於梶山教授的回應，在牽涉文獻學問題的負面的回應，我初時不能接受，覺得被歧視，甚至有被羞辱的感覺。後來我漸漸了解到，這不是歧視，也不是羞辱，而是日本的大學（特別是國立大學，這是帝國大學，自然是國立的）在佛學研究方面的作風，他們很重視文獻學、原典的研究；在義理的分析上，他們看得比較輕，而中文大學則剛好相反。一篇在義理的闡發上很有突出表現的哲學論文，特別是佛學論文，在京大的這種重視文獻學的學術傳統下，可以被評為不值一錢。

我有了這種理解後，便沒有介懷梶山教授，對我提的問題的負面回應。在他來說，所謂歧視、羞辱的問題是不存在的；他只是直腸直肚，以他們國立大學的學術作風與標準來回應。你聽後感受如何，他是不理的。這個心結解開後，我反而覺得梶山教授的負面意見對我來說具有正面的、積極的作用。我於是開始留意

梶山教授的著作，試圖理解它們的可取之處。大體來說，梶山的著作有些是以日文來寫的，有些是以英文來寫的，也有是以德文來寫的，但那是少數。他以英、德文來寫的東西，幾乎全是標準的、合乎國際學術規格的學術論文，其中很有一部分是涉及佛教邏輯，亦即是因明學的。（他的學生和接班人御牧克己在一九八九年將他在這方面的論文搜集整理過，以《佛教哲學研究》（*Studies in Buddhist Philosophy*）名義出版，很有利於學者對有關問題的研究。）不過，我所特別留意的，不是因明學方面的著作，而是他在有關龍樹哲學方面的研究。這則主要見於他與上山春平合著的《空の論理》一書，其中的主體部分〈冥想と哲學〉是他獨自寫的，成稿於上世紀六〇年代末期，介紹以龍樹的《中論》

（*Mādhyamaka - kārikā*）為主的中觀哲學。我當時已經能讀懂用日語寫的文字，便很仔細看這一部分，覺得梶山教授有他自己一套方法，去剖解龍樹的論證方式。關於這點，我在自己一些別的學術論文中和拙著《龍樹中論的哲學解讀》中有較周延的交代，有興趣的讀者可以找來看看，我不想在這篇悼念性質的文字中談論太多學術性的問題。當時我又追蹤梶山解讀龍樹的始末歷程，發現他很能利用前賢或時賢學者的研究成果，加以吸收、消化，又自己埋頭經營，最後發展出自己的解讀來。這些學者包括宇井伯壽、中村元和李察·羅濱遜（*R. Robinson*）。梶山的這種做學問的方法，正符合現代學者所強調的所謂學術性研究（*scholarship*）觀念。即是，要研究某一問題，你先周遍地吸收既有的對這問題的學術研究的成果，以這些成果為資糧，開發自己的研究來。這樣，你便可為自己的研究成績定位：你所說的，哪些部分是自己

的創見，哪些部分是前人已經說過了。學術研究便依著這種方式不停邁進，知識便會愈累積愈豐富起來。最後，我覺得梶山教授的這篇篇幅不算少的文字對我國學者和有興趣的朋友在理解龍樹及在他之後的論師的中觀學的思想很有幫助，便把它翻譯成中文，這便是《龍樹與中後期中觀學》（台北：文津出版社）一書的來由。

這樣，我便對梶山教授有了好感，繼續看他的其他著作，包括很具專技性的佛教邏輯的研究的論文，和一些較一般性的、較輕鬆的討論般若思想、空觀念、輪迴和淨土問題的書。由於這篇東西不是學術性的文字，梶山在這些方面的研究與看法，便擱下不贅了。自此之後，我去看他，即使他對我的提問，發出很不客氣的、令人難受的回應，我也能處之泰然，並能反省一下，他的說法有沒有道理。

我的《龍樹中論的哲學解讀》初稿成立於上世紀八〇年代初期，所承接的研究，除了梶山教授的《龍樹與中後期中觀學》外，還包括由上世紀六〇年代末期至上世紀八〇年代初期的研究，特別是在歐美和印度方面的，那是梶山書所未提及收入的。另外，我亦透過把龍樹的中觀學思想與中觀學在中國的發展，特別是僧肇、智顛與法藏的闡發，作比較而提出來，在這裏面，包含有很多具啟發性的解讀內容，最明顯的是智顛把龍樹的二諦論發展為三諦論，從三諦論特別是中道或中道佛性的觀念來看龍樹的二諦論，你會較清晰地看到龍樹中觀思想的特性與極限，這是對比著智顛對龍樹學的解讀與發揮才能抓到的。這是拙著超過梶山教授的《龍樹與中後期中觀學》的地方。不過，我不想做一個中觀學

學者或中觀學專家，因而未有留意由上世紀八〇年代初期至目前的中觀學的研究，特別是歐、美、印方面的學者所獲致的。在這個意義下，我們可以說，拙著比日下的中觀學研究落後了超過二十年，梶山教授的著作更不用說了。他在這二十多年之間，未闡有發表過研究龍樹中觀學的重要著作。不過，拙著中所表現的對龍樹中觀學的解讀，在方法論上肯定受到梶山教授的《龍樹與中後期中觀學》的影響、啓發，即是，先吸收已有的研究成果，然後再提出自己的新的解讀與詮釋。

時光飛逝。我從日本文部省拿的獎學金到一九七六年三月底便期滿，若要繼續留在日本做研究的話，便需申請續期，要向文部省呈上續期申請書，說明續期的原因，主要是你還要留在日本要做些甚麼研究。我也跟其他留學生一樣，申請續期，並把寫好的申請書的初稿拿給梶山教授看，讓他批閱修改。這是我第一次也是最後一次，以日文來寫申請文字或報告。我是依足日語文法來寫的。梶山看後，問了一句：“這真是你自己寫的嗎？”我說“是”。他說寫得還不差哩，只是語句有點生硬，讓人讀起來感到不自在。這是梶山教授給我的第一句也是最後一句的讚詞。於是他替我作了些修改，然後便呈上文部省審查，等待結果。

結果下來了，申請不獲通過。那是文部省第一次要在支助外國留學生在日本進修這一事項上縮減經費之故。所有以研修員身分的申請，都被駁回，只有在讀或即將讀博士課程（不是博士學位）的留學生的申請才有被考慮的機會。這是我們始料不及的。申請既不獲通過，我仍決定自費留在京大半年，目的只有一個，便是學習西藏文。校方要我找保證人，擔保我在這半年之內生活

沒有問題。前此我留在京大，是由文部省作保的。關於擔保的事，我自然又去找梶山教授，請他作擔保。豈料他一口拒絕，表示自己不想涉入任何可能發生的錢銀方面的問題中。我大感詫愕，心想梶山怎麼會恁地冷酷，在這點上對我也不信任。結果我只得找阿部正雄先生作保。後來我回想這件事，覺得梶山教授的這種做法，可能有他的個人理由，他是要保護自己，不想背上任何金錢上的風險。不過，他也太小看了我，我即使在這半年中生活有問題（日本的生活指數不低），也絕對不會找他幫忙，我有自己的辦法。

半年的西藏文學習完畢，我便返回香港。翌年我又飛到德國，繼續自己的佛學研究了。此後我和梶山教授便逐漸疏遠，只是在有機會到日本旅行或作訪問研究時去看他。最後一次跟他見面，是在二〇〇二年夏天。他來酒店看我，我請他到附近的京都飯店晉午膳。他變了很多，身體消瘦，步履不穩，像是在生病的狀態中。他告訴我年前曾罹心臟病，在醫院留醫了一個多月。一切學術研究幾乎全部終止，也沒有到佛教大學教課了（他在京大退休後，一直在離自己住宅很近的佛教大學兼課）。不過，他的頭腦仍然非常清醒，思維敏捷，談起學術問題，還是很具批判性。這便是我所認識的梶山雄一教授。

這不是一篇學術性的文字，因此我很少談及學術性研究的問題。我只想說，梶山教授的逝去，響起了日本的印度佛學研究界實力派時代的終結的警號。在此之前，是大師的年代，其中有中村元、金倉圓照、上田義文、長尾雅人、山口益、水野弘元，都是能獨當一面的學者，著作等身。梶山這一代，如他本人、北川

秀則、服部正明、宮坂宥勝、戶崎宏正等，實力很強，但有惜墨如金的傾向，著作不多，但每有論著出來，幾乎都是佳作，在國際佛學研究界享有一定的地位，他們幾乎都受過維也納學派的文獻學、哲學雙軌研究法的影響，著作的國際性很強。梶山教授的功力，尤其深厚；他的所有的學術性論文，幾乎都受到國際學術研究界的關注。美中不足的是，他未有集中時間與精力寫出一兩部有分量的巨著，像他的同輩北川、服部與戶崎那樣，這可能與他具有多方面興趣有關，像佛教中的女性問題和中國佛學的一些小問題也寫。不過，這無損於他的學術地位與貢獻。他們這一代可說是名師。再下一代，與我的輩分相若的，便不大成了。單就京都大學而言，佛教學部的御牧克己，印度哲學史學部的赤松明彥和梵文學部的德永忠雄，基本上都往文獻學方面鑽。在他們眼中，佛學研究幾乎等同梵典與藏譯的佛學典籍的解讀。御牧克己則特別有興趣，向藏文殘卷中鑽，比他的老師梶山教授差得遠了。

二〇〇四年四月十六日。

* 後來我終於與服部教授聯絡上，他說梶山教授是死於胃癌的。