

正觀雜誌第一期·本文自頁 28 至頁 44

1994 年 6 月 25 日出版

# 對古典語文獻學在當代華人佛 學研究中的角色問題之省思

劉宇光 撰

## 目次

【前言】

【壹】對空間性橫向分株的土壤分析

【貳】對改革傳統內文獻學角色的分析

【參】結論

## 【前言】

隨著佛教近年在台灣社會以文化—宗教運動的方式蓬勃地發展，佛教學術研究也日漸活躍。以過去十年來說，佛學界在學術人材的培訓工作上所投注的龐大人力財力，已使得台灣的佛學研究水平逐漸走上合乎國際要求的規模。就佛學研究所課程涵蓋面的廣泛性及完整性來說，台灣恐怕在現階段，是整個中文學術世界佛學研究中最具規者。我們可以合理的猜想，以這種潛力，台灣佛教界可能在可見的將來是站在整個漢語佛學界的領導地位上。本文的目地，是試圖在這一切無限可能性尚待進一步發展的時刻，提出一些對文獻學在現代華人佛學研究中角色之反思，以期拋磚引玉，讓學界同仁們共同來發展出更具潛瞻性與宏觀性的方法論視域。

所以要提出對方法論的反思，前設的理由是：如果我們從知識社會學的觀點去看待台灣“突然蓬勃”起來的佛學研究，即不書面地只將這種興盛孤立地理解為學院內學者們個人的突發興趣或偶然的巧合，與學院所處的歷史時空及社會脈絡無關；卻反之將這種研究的興盛視作相應於社會上整個佛教文化—宗教運動而出現時，則我們不難發現，儘管是在做著同樣的研究工作，但其視野與意義已是完全被改觀了。本文的目標，就是從現階段台灣佛學研究是佛教宗教運動整體中的一環這種社會宏觀的角度，來思考以西方為原型的現代佛學研究方法，被時下華人學者採納為標準工具後，要如何重新定位這些學術工具

在新處境中的角色。接著下來，我試圖以橫切及縱貫兩個向度來分析古典語文獻學從西方佛學界手中被分株到漢語佛學界後所面臨的新處境。(a)·橫切是指此一方法被作了空間的橫向移植後，它遇上了原先產生這一方法的土壤所不會遇上的新氣候，我作的一個比論是：在原先靜態的溫室中，古典語文獻學已是充足有餘的養份去滋養佛教的研究，但當這小草被移離溫室置身於千變萬化的大自然中時，原先那營養素已不足使這小草面對大自然的狂風暴雨。(b)·當原先單純只作為學院研究工具的古典語文獻學被置身於一個宗教改革的歷史脈絡時，它原先的功能會被改變，它的新角色可能會為改革本身帶來不同的效果，並使古典語文獻學的作用被誇大。

## 【壹】對空間性橫向分株的土壤分析

由於現代佛學研究的前身是十九世紀歐洲學者們發展出來的印度學、蒙藏研究或西藏學、及梵文學，所以古典語文獻學便順理成章成了現代佛學研究最基本及最先被使用的學術工具。吳汝鈞先生在《佛學研究方法論》一書中已詳細介紹了此一方法的優點，故在此不再多冗言<sup>1</sup>；總言之任何一個現代佛教研究的歐洲學派，不論是維也那學派、魯汶大學法比學派、聖彼得堡學派還是倫敦巴利文聖典會都必定以古典語文獻學作為基本工具，其重要性是無容置疑的。

古典語文獻學的工作是藉由專門的原典語知識在原文的文本

---

<sup>1</sup> 吳汝鈞《佛學研究方法論》(台北：台灣學生書局 民國 72 年)。

中解讀出其「原意」。對於文獻學者（特別是早期的印度學或梵語學者）來說，若能周詳地運用古典語知識解決文本上的原文疑難，進而能有典據地重述原文的觀念時，其基本任務就算完成。古典語文獻學在十九世紀的歐洲隨著西方國家向美洲、亞洲及非洲的擴張而獲得豐富的發展，除了印度學及藏學外，還演變出埃及學、漢學及伊朗學等。儘管不同的學者們再這些過程中建立了多種精密而又能有效地解釋原典文本的古典語文獻學技術，但發展出這種學問的政治背景同時亦規定了它們基本態度、方向與界限。這些學科除了直接或間接地服務於當年西方國家的殖民主義擴張外，在態度上抱的是對古文明的精神化石或遺骸作考古學式的發掘工作，所以早期以文獻學為主要工具的西方學者在從事佛教古籍研究時，其時與從事埃及學、伊朗學等並無分別，都只是在研究一些被視為已死亡的古文明。儘管在研究過程中偶然會出現一些帶觀賞性的驚歎，但基本上都只是將之看待為由研究者規定對象以滿足知識欲望的關係。

雖然實際從事研究工作者不見得會自覺地或明顯地對被研究的對象表現蔑視的態度，但對象並不被視為對研究者個人，或研究者所身處的社會有任何積極意義？偶然個別的研究者也許是例外，但在此的重點不在於有沒有人是例外者，卻是在於那一類的態度才在研究者、知識份子及政治決策者當中有影響力成為一種公認的行規。儘管百多年前，印度學及西藏學已有F. Max Müller及A. Csoma de Kődös等人立下很好的研究基礎

<sup>2</sup>，然而他們的成果完全沒有為當時學院內的主流知識份子帶來任何文化衝擊，雖然他們的成果肯定在相當程度上已被當時具時代前瞻性的學院精英所知曉。例如黑格爾在其《哲學史演講錄》<sup>3</sup>中一方面顯示出他對當時歐洲的「東方學」（不包括埃及學、伊朗學、印度學或漢學）成果及進展有所認知，但同時，他仍然如當時的歐洲中心論一般，將東方思想皆視為前歷史甚至是前哲學階段，黑格爾作為十九世紀歐洲哲學的領導者，他的觀點反影了當時歐洲知識界普遍地以什麼想法看待亞洲。

隨著十九世紀西方向世界上每一個角落的擴張，所有要生存下去的國家被迫進入現代化的革新，當中包括學術研究的態度與方法。於是從十九世紀上葉始到二次大戰為止，執梵藏及印度學研究牛耳的德語系學者的佛學研究模式亦隨之成為東亞地區佛教改革派學者的學術典範，明治維新的日本學者及清末民初的唯識學者們皆是如此。二次大戰後，在佛教研究上急起直追的美國學人們亦以此為典範，時至今日全球所有正規的學院佛教研究都視原典語文獻學為任何合格的最起碼要求，不論是西方或東方皆是如此。

基本上現階段台灣佛學研究亦明顯是以此一典範來安排研究生的訓練內容，由於目前才剛踏出第一步，仍要為充份實現此

---

<sup>2</sup> J.W. de Jong 著，霍韜晦譯《歐美佛教研究小史》（香港：法住學會 1983）p.25。

<sup>3</sup> G.W. Hegel 著，賀麟譯，《哲學史演講錄》卷一，（北京：商務 1985）。

一典範而作各種相關的奮鬥，所以這一典範在整個研究方法論的討論中仍佔著幾乎是一面倒的絕對優勢，其他可能的方法典範都處在相對弱勢中。我們在此完全無意質疑文獻學在佛教研究中的重要性，但卻要說服讀者們去思考一個觀點，其他的方法典範是否可能擁有與文獻學同等的合法性，儘管在典籍研究上，文獻學在解讀有著時間上的先行性，但卻不因而是有最後的權威，而典籍研究又僅只是佛教哲學研究的其中一步。

誠如傅偉勳先生在《創造的詮釋學到大乘佛學》中曾指出，若論佛教古典語文獻學，日本學界上百年所累積的成果恐是全球現代佛學研究之冠，華人學者能否在這方面追得上，乃至超過日人是一大疑問<sup>4</sup>，而更根本的問題是：我們到底應以日人的成果為踏腳石去另闢天地？還是應將精力花在與別人競爭已被別人成熟開拓的領域上？更直接地問是：佛學研究是否能還原為佛教文獻學研究？文獻學方法自有其在實際操作上的嚴格性及特殊的效能，但是它的限制卻也是不能被忽視的。

近年，台灣社會上佛教的文化—社會服務—宗教事業大幅成長，並構成幾個大教團為中心的大型社會宗教運動，這種社會現象自然可藉宗教社會學、社會心理學及台灣的政治社會處境分析來論述其背後的因由，然這些皆非本文主旨。我們只是要指出，上述這些現象反影了台灣社會正急切於尋找價值觀上的出路，宗教及政治活動的活躍參與都是這種探索的集體表現方式之一，而佛教在台灣得以大規模地復興實亦是這種背景下的

---

<sup>4</sup> 傅偉勳《創造的詮釋到大乘的佛學》(台北:東大書局 民國 80 年)。

產物。目前台灣佛學界的教研工作所以可能動員那麼龐大的經濟資源，故然代表了社會上宗教生活對學院內研究工作的支持，但同時亦是對學術工作的期望，期望學院的研究最終是連繫於社會上正在關懷的問題，並能提供具啟發性的觀念。故，在這意義下，包括古典語文獻學在內的所有學術研究工作都不能不作為廣義的公共生活的一個環結。

假如這樣的理解是有據的話，則同樣的從事古典語文獻工作，但卻可以有著完全不同的視野與意義。如前所述，由於早期以文獻學為主要工具的歐洲佛教學者所抱持的態度使他們將文本的原典語成功解讀視為工作的完成，根本不存在研究者個人及其所身處的社會與此等經籍中的觀念世界間的生活關係。雖然這樣的態度很難說得上有什麼不妥，但顯然的，它既不會產生，也不會回應那種只有將思想內容視為與個人或所處的社會的生活世界相干者才會出現的問題，再進一步來說，它亦不會對原典上的觀念有理論方面或實踐方面的批判性探討，更別論再詮釋的問題了。也許，古典語文獻學本來就不負責這種工作，這樣批評它似乎並不公平，此言故非不當，但這裡要提出的擔憂卻是針對文獻學在佛教哲學的研究方法論討論中被過度強調，變成壟斷佛教哲學開放討論合法性的汎文獻學強調，但不是針對古典語言學或文獻學本身。

假如我在前段中所提的兩個論點—1.佛學研究方法論當從單純的學術被移植進與社會文化生活密切相關的土壤後，新的土壤會構成對原先的方法典範的討挑戰與重組；2.學術世界是生

活世界其中一個環節一都可被接納的話，則文獻學只是佛教學術社團為了回應社會上對意義探索之需要，在提出構想的觀念之過程中的其中一項預備工作，它的性質不在於透過原典語去找出古代價值系統如何可解決今日的問題，而只在告訴我們古代價值系統解決他們那個時代的困難時的經驗是怎樣記錄在古籍上。

解決了古籍文獻上有關「無明妄執」一課題的原典語文本疑難跟解決了真實的「無明妄執」之間相去甚遠，後者才是佛教真正的工作，前者只是解決後一問題的其中一項預備工作，事實上第一個問題最後是要經得起第二個問題挑戰才能站得住。所以如果古典語文獻學在佛教哲學研究中被推舉為最具決定性的方法典範時，它在兩個意義上與社會上的佛教文化一宗教運動脫節：1.與現代的生活世界及現代人的價值探索脫節；2.與現代人自己去處理這些困難時所獲得的成果一現代的人文知識世界脫節。

有趣的是，這種「脫節」倒反而沒有出現在歐洲學界，儘管他們亦曾將古典語文獻學視為具壓倒性支配力的方法典範。雖然早期西方佛學學者因只滿足於依原典語重述原典思想而與他們的生活世界無關，但那卻也免除了古代思想被目為對現代生活世界具有規範根源時所產生的緊張關係，及在這種張力中被凸顯出古賢的「脫節」與無力感。在這個意義上，古典語文獻學所作的僅只是一個安於本份的事，即古代文化的文字保管工作，無意於以古籍上的理想世界牽扯我們生活的世界。

但當我們將西方這種學術方法移植過來後，我們對原典語文獻學的期望，自覺或不自覺地給予它的角色卻是有所改變。首先，我們將古典語文獻學目為佛學研究得以「現代化」的首要工具；其次，我們再進一步相信藉由文獻學，我們可以「回歸」原典，揭示聖域，為社會上的佛教宗教運動之方向找到指導的來源，於是上述的兩種脫節便會在這種對古籍的期望中充份暴露出來。

隨著我們採納古典語文獻學作為台灣佛學界主要研究工具之一，這門工具已被置身於遠比它原先所來自的溫室更為複雜的土壤上。原先在一個與社會大環境完全孤立的隔離狀態下，佛教典籍中的思想只是一種被博物館化、被精緻地標本化的化石。在這樣的情況下，古典語文獻學壟斷方法典範後所產生的缺點並不顯眼，因為所關心的是典籍上的原文說過些什麼，而不是這種說法是否在生活世界中仍然有意義。但當東方學者們試圖透過採納古典與文獻學來直接參與佛學研究的現代化，並間接旁及較宗教改革時，佛學要面對的已絕不只是文本上、原典語解讀的挑戰，而是真實生活世界對文本上觀念的活生生挑戰。故此儘管原典與研究曾壹度等同現代佛學研究，但時至今日，這種過分簡化所產生的侷限便使得佛學研究的分工問題及文獻學的再定位問題具有了現實的迫切性。

故，總結本節而言，當我們移值了西方早期佛學研究發展出的文獻學過來作研究方法典範後，假如我們進一步企圖將它變成佛學研究現代化及社會上佛教改革運動理據的證明工具時，

我們固然是打破了早期西方佛學研究與社會生活間的疏離，但卻同時又陷身在這種疏離所不會產生的另一種危險中：將佛學研究化約成佛教古籍原典與研究，這會未社會上的佛教宗教運動帶來倒退回原教旨主意的危機。

## 【貳】對改革傳統內文獻學角色的分析

古典語文獻學被華人佛學界引入，固然一方面是出於研究工作的重要功能，但如果我們將這一引入改進現代中國佛教史的宗教改革傳統的縱貫向度來看時，原典語文獻學的角色應不只是單純的學術舉動。回顧人類的宗教史，每次由一個宗教的內部所發動的改革運動幾乎都是以譴責既存宗教背離原旨，故應以「回歸」原先草創階段的理念為發出改革口號的模式，而「回歸」原先理念的方法是以回歸最早期或發源階段的典籍來達成，假若改革派所反對的既存宗教體制的經典語文並不是原創階段的早期經典語時，這種回歸原典便可能再進一步變成回歸原典籍，相信唯有再原典語典籍中才保存了「真正的本義」。

現代中國佛教史中，古典語文獻學的引入從早期階段開始，便已被放置在上述這種改革派的脈絡中，清末民初以來不論是倡導梵、巴或藏語佛教典籍及思想的學者，基本上都對中國佛教表示極度質疑與不滿的態度，並認為上述三種非漢語典籍的思想恐怕都來得比正統中國佛教更合乎真正的佛教，他們都試圖重新宣稱自己是站在印度佛教的立場，作為一個回歸原本真

義的改革派去挑戰已「變質」的中國佛教思想。不論世宗印度唯識學的支那內學院系或宗印度中觀學的漢藏教理院系，乃至於由此引申出來歸宗南傳巴利語獲西藏格魯派的僧俗學者都認為中國佛教識「偏離」佛教「本義」的傳統。而原典與文獻學究是為了達成回歸「本義」，完成改革識命的重大工具之一。

然而，事實上中國佛學的很多觀點明顯是有梵文典籍的文本根據以及思想上的淵源，與其認為改革派「回歸原典」比傳統中國佛學更符合「本義」，倒不如說改革派藉復古之名去重新詮釋教義，故此改革派若比傳統中國佛學更具洞見，那不一定是因為它比正統中佛更接近、符合本義或“純粹的”佛教思想，而是因為他更能正視當下生活世界的處境來再詮釋教義。事實上即使回歸了原典語，若其觀念不能經受生活世界的挑戰時，義不外是文字遊戲。故改革派語傳統者爭論時，與其借原典語「本義」知名去證其詮釋的有效，倒不如以詮釋為生活世界所帶來的洞見與意義上作評價準則，因為即使是原典語文本，仍然可以存至性質互異，甚至矛盾的論點，使得日後完全相反的詮釋架構都可能獲得同樣有力的典據，不見得一定可如想像中般樂觀，憑所據文本或古典語即能決定何者更符合「本義」，甚至「本義」這種帶有本質實體性的想法恐怕亦難於經受佛教講求能所未蘊互持的知解關係的考驗。

在佛教哲學研究上，最典型的例子就是對龍樹中觀思想的爭論，儘管有關學者皆共同以梵本為據，但所得出的理解往往仍

然是反影了作者們各自的背景立場，彼此的詮釋模式差距之大，使得龍樹「本義」更見難以確定。例如早期的Murti帶著吠檀多背景視中觀為絕對論，稻田龜男帶著日本禪宗的背景視中觀為反智主義，D. Kalupahau帶著英國經驗論背景適中觀為經驗論，J. Hopkins, E. Napper, P. Fenner, J. Cabenzón, R. Thurman, A. Klein及D. Lopez等一批帶著強烈西藏格魯派背景的學者又視中觀為經院論式的智性主義，如此林林總總，不一而足。故儘管古典的適用仍然是無可置疑的工具之一，但再哲學層面的討論上，它並不見得可以如一般所預期般，能提供一個平息分歧的終極根據。<sup>5</sup>

總結本小節來說，若改革派學者將古典語文獻學視為新詮釋的證立工具時，不但有訴諸權威，失卻佛教哲學重批判思考的精神，且更嚴重的問題是：相信千年前的原典語文本可為今日的問題帶來解決方案的想法最後必會走上原教旨主義的路線，

---

<sup>5</sup> 對於中觀哲學理論上的嚴重分歧，可以在下列著作中見到有關的綜合性評論及回顧：

<1>A.P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship : On the Western Interpretation of Nāgārjuna's*, New York : Oxford University Press 1990)。

<2>E.Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, New York : Snow Loin, 1989) P.67-143。

<3>R.Hayes, "Nāgārjuna's appeal", *Journal of Indian Philosophy*22, 1994, P.299-378。

<4>J.Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, New York: Oxford University Press 1995, P.87-99。

使本來應容受開放性的改革運動走向封閉<sup>6</sup>，因此古典語文獻學並不是改革派「回歸本義」的工具，原典語文本的觀點與日後引伸出來的任何詮釋系統，不論其高下，都是維根斯坦所說得一種「家族類近性」的鏈扣關係，而不是不斷對抗「污染」，回歸「純粹的」佛教本質的實體一貫地延續的關係。

## 【參】結論

基本上，在人類世界將進入下一個千年之際，傳統的任何一套價值觀還到底有多大能耐，讓人類面對各種各樣前所未有的困境實屬堪疑，透過回歸原典語文本去重新詮釋教義是否就必定比傳統中國佛學更有成果恐亦屬有待考驗之事。隨著六〇年代北美民權運動的衝擊，佛教不論作為知識份子文化運動或是作為民間的宗教運動都備一些西方佛教徒想像為比基督教有更樂觀的前景，然而美國一位藏傳佛教哲學工作者Roger Jackson在賈曹杰·達瑪仁清的《善顯解脫到》→《法稱釋量論本頌解》「成量章」藏一漢譯本的「譯者前言」中，首次在現代佛教學者間深切地表達了對包括在國際佛學圈上公認以智性見長的格魯派<sup>7</sup>在內的各種傳統佛教思想，在面對現代世界時，這有多

<sup>6</sup> 對於現代中國佛教史上的思想改革派的自我矛盾性，可參考周志煌，民初佛學「唯識」與如來藏之交涉（台北：輔仁大學中文研究所，民主 84）。第五章第三、四節，P.268-198。

<sup>7</sup> 有關西藏格魯派（Ge-luk-pa School）的嚴格智性學風，自七〇年代中期以後，飲譽整個國際佛學界。不要說自唐末以後力主以直觀取代智性的中國佛教難與相比，即使是原印度佛教亦只能退居二位。就對智性的要求上來說，不單居佛教內各大傳統之冠，有學者指即便作跨

少回應能力的疑惑態度。<sup>8</sup>這儘管使信徒不安與難堪，但卻也是任何一個真誠的佛教知識份子不能不承認的事實。故古典語文獻學是否真在「回歸本義」？而「回歸本義」是否又真有那可扭轉大局，實在地去面對真實問題之能耐，這一切恐怕都不

---

文化—宗教比較，能相伯仲的其他傳統亦屬屈指可盡。單從英語佛學界以 *Monastic University* 即日語佛學界以「大學寺」來翻譯藏語中格魯派「寺院」一詞以可見其氣度。國內外學者對此隻評價早已不在少數，英、德、日語在這方面的論著可謂部冊繁多，難以在此盡列。即使在中國，官方當局常指摘西藏原政教合一所拈毛病甚多，但另一方面，中國的藏傳佛教研究者及藏學家仍不得不對格魯派學風推崇有加。近期對此種智性學風最具系統及深入探試的專家是 J. Cabezón 的 *Buddhism and Language-A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, SUNY, 1994。

<sup>8</sup> 世紀初當西藏剛接觸西方文明時，整個格魯派政教上層（即拉薩三大寺的堪布們）的頑固反應可見於 M. Goldstein 的名著 *A. Modern History of Tibet 1913-1951: The Demise of Lamaist State* 上半冊各章（Berkeley: University of California Press, 1989）。當然，對於「西藏如何現代化？」一問，作為傳統西藏社會智識份子及精神階層大本營的格魯派內部是有異議的，例如有傾向社會主義路線的（見劉文璞，劉成剛著《桑熱嘉措傳》，青海人民，西寧，1994）；也有傾向西方式民主制（見索南嘉措著，康鼎譯，《達賴喇嘛自傳》，聯經，台北，民國 83 年）；亦有思想上兼取上述二者，但在行動上取革命姿態的四〇代「西藏革命黨」（見格敦群佩著 J. Hopkins 譯 *Tibetan Arts of Love*, Snow Lion, 1992）；最後亦有激烈的傳統保守者。同樣的情況亦見之於南傳巴利語佛教 Peter Jackson, *Buddhism. Legitimation and Conflict: The Political Function of Urban Thai Buddhism*, Institute of Southeast Asian Studies, Studies, Singapore, 1989。又見 Roger Jackson, *Is Enlightenment Possible? Dharmakirti and Rgyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-self and Liberation*, Snow Lion, NY, 1993, P.9-13, P.36-42 及 P.99-0107。另亦見從教義內部作理論批判者，如 Paul Griffiths 的 *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood* 一書，SUNY, 1994。

能一廂情願地作過分樂觀的肯定。

如果我們從E. Fromm在《心理分析與宗教》一書中對宗教類型學的分類來看，佛教教理與一個佛教的實踐者之間，到底是以「符合」為目的之「極權」宗教關係？還是以「成長」為目的的「人文宗教」關係？一切宗教典籍乃至古典語文本到底應被看待為要被我們所「符合」的、具神聖性的指示？還是讓我們參考前人經驗去自我成長的補助工具？<sup>9</sup>這都值得將原典語研究視為「揭示異域之工具」者去深思。

如果我以當代西方基督教神學發展作參考，會發現從希伯來、希臘及拉丁語聖經原典語研究是應不能囊括整個神學討論，而事實上最具前瞻性與啟發性的神學家都不見得定要與古典語扯上不可分的關係，反之，能使他們成為舉足輕重神學領袖的原因，卻主要是在於能克服我們先前提到以古典語文獻學做為一面倒的方法典範時所產生得兩類脫節。他們除了傳統的經驗及神學訓練外，對於現代生活世界的處境，乃至現代人為面對這些處境而發展出來的現代思潮都有非常透徹的反省。舉例來說，神學家們如P. Tillich, D. Bonhoffer, M. Scheler, R. Niebuhr, E. Moltmann-Weudel等都從康德、現象學、存在主義、馬克斯、哲學詮釋學、社會學、女性主義心理分析等身上吸收養分<sup>10</sup>，去回應現代處境，如帝國主義在殖民擴張上對第

---

<sup>9</sup> E. Fromm 著 林錦譯《心理分析與宗教》(台北：慧炬，民國 81 年)。P.23-66。

<sup>10</sup> 劉小楓著，《走向十字架上的真理：二十世紀神學引論》(香港：三聯，1990)。

三世界的剝削、民族主義演變成種族屠殺、高度資本主義化下人的異化、工業化及都市化下的社會人的「異化」問題乃至極權制度的出現等等。從而發展出解放神學、現世神學、女性主義神學、存在主義神學、世俗神學、新多瑪斯主義，上帝缺席後的神學，乃至非宗教化的基督教神學。這一切都不是單平原典與文獻學作為主流方法典範能產生的。

筆者在此絕非質問古典語文獻學的重要價值，而只是要避免將古典語文獻學在佛典解讀乃至佛學探索上的功能被過度地誇張，將佛學研究化約成佛教古籍的原典語文獻學研究。畢竟，佛陀本人就明確鼓勵弟子用母語、方言去探討佛法，反對將佛法雅語化，此不僅只為著佛教之方便，卻更象徵著佛法及佛學在根本上，世來自對生活世界的反省及時健兒不儘是在學院的古籍上。最後就原典研究問題，提供給樂觀地相信原典研究可使佛教現代化者去思考的現實例子是：儘管日本佛教研究的學術出版品在量上佔全球研究的七成，當中絕大部份是原典語或相關的研究，而原典語又被部份學界相信為「能真正回歸」佛教本義的幹道，但這卻都不能為日本社會上的佛教帶來有影響

---

<sup>11</sup> 見：

- <1> Isamu Nagami(永見勇) “Aum Shinrikyo and the Japanese Mass Communications”。
- <2> Manabu Watanabe (渡邊學) “After the Sarin Attack: Aum Shinrikyo and the Japanese” 二文來自第三屆國際亞洲哲學與宗教年會，政大哲學系，台北，1996年6月。
- <3> 高洪著，《日本當代佛教與政治》(北京：東方出版社，1995)。P.96-101。

力的健康回應。不但無歷史社會上要藉助信仰來維繫生活秩序的人免於成為問題教派的滋長養分及犧牲品<sup>11</sup>甚至在面臨嚴峻的群體道德抉擇時，成為極端民族主義及軍事擴張的幫兇。<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> 參見：

- <1> Shiro Matsumoto (松本史朗), *Critique of Tathagatagarbha Thought in Buddhist Philosophy*, P. 17-20, 來自註 11 同一會議。
- <2> 呂凱文,《當代日本批評佛教研究》(台北:政大哲研究,民國84年)「第四章:批判佛較之社會批判」, P.106-121。
- <3> 高洪,《日本當代佛教與政治》, P.16-29。
- <4> 村上重良著,張大柘譯,《宗教與日本現代化》(高雄:佛光出版社,民國82年)。見與佛教相關的諸章節段落。