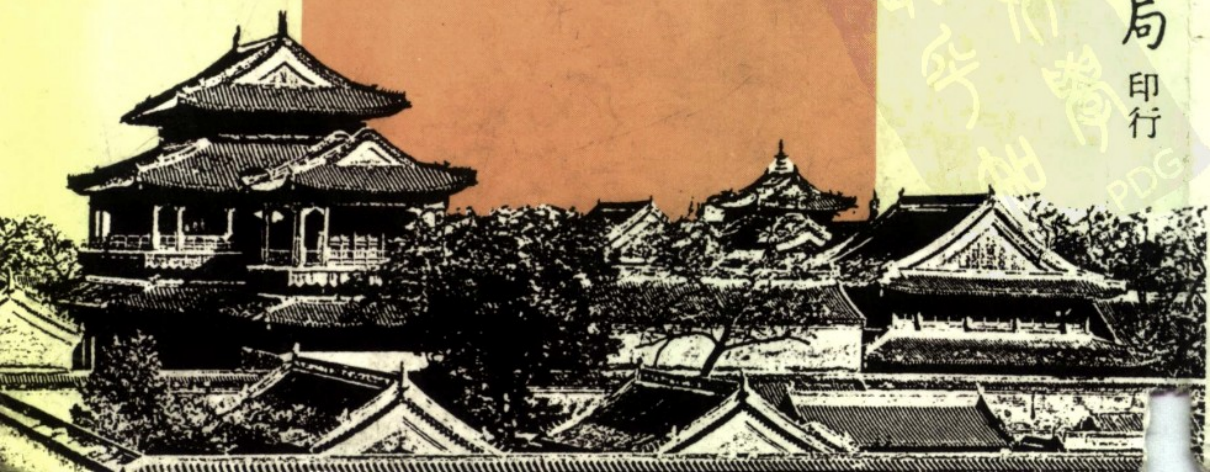


佛學研究方論

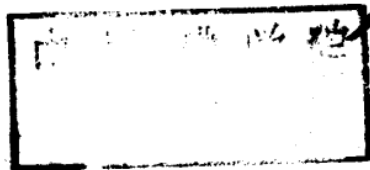
著／鈞汝吳

學生書局 印行



吳汝鈞 著

佛學研究法論



臺灣學生書局 印行



佛學研究方法論（全一冊）

著者：吳 汝 鈞

出版者：臺灣學生書局

本書局登記：行政院新聞局版臺業字第一一〇〇號

發行人：丁 文 治

發行所：臺灣學生書局

臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號二四六六號
電話：三三四一吳・四四四六・三三〇六

定價
精裝新臺
平裝新臺

中華民國七十二年三月初版

2203

究必印翻・有所權版

「佛學研究方法論」序

冉雲華序
岑溢成譯

中國的佛學歷史悠久，成就輝煌；環視天下，在這方面差堪比擬的國家實在少之又少。可是，回顧我國最近一兩個世紀的佛學著作，成績就大不如前了；不論在數量上和貢獻上，較諸其他國家，尤其是毗鄰的日本，真不啻有天壤之別。語言訓練之缺乏，外國書籍之不流通，對政治思想之偏重、社會之動盪、民生之困乏、戰火之連綿，對中國人的（學術）生活產生了深廣的影響。學術著作之稀少，就是這種處境帶來的後果之一。

在現代學者心目中，方法論是一切科學的研究之管鍵。但我國對佛學研究之方法論，却談不上有任何重大的貢獻。自呂澂的「佛教研究法」在一九二六年出版以來，這方面的努力便難得一見了。報導固然不同於研究，可是方法論已不復是一門無關重要、毫不相干的學科了。我無意把方法論吹捧成萬應良藥，更無意把方法論譏貶為一無用處。在研究過程中，方法論對年輕學者的思維尤其重要，它在提供系列問題方面有很大的幫助。它更促使學者在資料之脈絡中思考和勘察這些問題。這些問題一旦從資料得到實質支持，則新知可期。否則，進行研究的學者就必須重新檢討他的設想或資料了。無論是那一種情況，方法論均能激發學術性思維。作為一種處理程序，方法論可以限定考察某一課題所用的邏輯和方式，由此確定問題的意義和結構，有時甚至由此達致問題的解決。

我國青年學人如果決意增廣自己的（佛學）知識，加強他們對佛學研究的貢獻，唯一有

效而且快捷的途徑就是方法論的進路。循着這條進路，我們就能從一個正確的起點出發，朝着一個正確的方向推進，這才不致有浪費光陰之虞。基於這樣的想法，我覺得吳教授這部新作，對佛學研究將有重大的震激作用。

跟我國學者有關這個課題的已刊行著作相比較，本書有許多優點。首先，吳教授這部書規模宏闊，內容豐富。書中第一部份屬於概論，內容主要是當今世界佛學研究範域之概覽。以此概覽作為背景，讀者即能認識到佛學研究的既有工作和成績。這也顯示出這部書之架構是在堅實的基礎和批判性的分析之上樹立起來。通過這些概覽和分析，作者反映出種種佛學研究方法的進路。作者更依照方法的差異，將當今的佛學研究分成若干類別，由此讀者可以大致得悉當世一些特出的研究中心在這方面的重大進展。本書所鋪陳的著作和方法論，清清楚楚地證實了自呂澂之著作出版以後，在不同的學問部門中，在不同的研究中心裏，佛學研究均有長足的進步。與呂澂的著作相比，本書所蒐羅的有關資料，顯然是較為全面。而本書的分類也很謹慎，討論亦很細膩。

本書的第二個優點就是分析極有深度，這表現了一種創造性的努力。我們再以呂澂的著作為例。此書將佛學研究分成四個副標題：三藏的結集（藏經）、佛陀的生平（佛傳）、佛學史（教史）和各宗義理的研究（教理）。用術語來說，它們分別代表文獻的、歷史的和哲學的佛學研究。這種研究的規格很明朗，很有學術味。可是作者在書中却全心全意介紹他所見及的有關書籍；相對之下，關於方法論本身的討論却少得不成比例。還有一個很好的例子可以展示出此書在這方面的局限，那就是：在論述哲學性研究的大約八頁半的篇幅裏，只有不足一頁是用作討論哲學研究方法的。假如我們追問甚麼是佛教哲學的研究？呂著只會給我

們指出：到他那個時候為止，佛理之研究「通用訓詁及達意之二法」。所謂訓詁法指典籍的比較和語文的訂正；達意法則指通過一特定時代的一般哲學史來批判地研究一人或一家之基本哲學。對於佛教哲學之要理，呂澂綜合爲四個詞語：染、淨、因、果。這些無疑是佛教哲學的主要問題，可是它們却肯定地不像呂澂的綜述所鋪陳的那麼簡單。

懷着這樣的心理背景，我們就會覺察到吳教授的新著較呂書詳盡和明晰許多。就佛理而言，本書包羅了對佛教真諦的歷史的、哲學的、認識論的、比較宗教的和修行方法的研究。在每個副標題下面，作者都一一介紹有關方面的主要著作，權威學者所使用的方法和他們所達致的結論。這種進路有它的優點，也有它的限制。其中一個優點是讀者可以通過具體的實

例來學習方法論。那麼，方法便不是空泛的、無意義的理論。這個優點對我國的讀者尤其重要，因為中國哲學總愛透過具體的例證來理解抽象的真理，透過特殊來理解普遍。然而，這學科的概念却每每不大明確，有時甚至沒有給予系統性加以界定，這是此種進路的限制之一。

由於我用了相當的篇幅來比較呂澂的著作和本書，可能會令人產生一個錯誤的印象，以爲我在貶抑呂著以顯揚本書。我是絕無此意的。呂教授是我國佛學研究少數幾位先驅人物之一；在這個範域裏，他曾經有過鉅大的貢獻，許多學者在不同的方面多多少少都受過他的影響。在早期的學術生涯中，初入佛學之門時，我閱讀呂教授此書，實在得益不淺；後輩學人，多有同感。因此，我所以將兩書加以比較，不過想表現出這門學科的進展而已。呂書的局限並非呂教授的過失。在過往的五十年裏，佛學研究本身有了長足的進步。在範圍上，在程度上，方法論及其成果都已跨越呂書出版時的二十年代。

批判的精神，是知識進步的條件。我寫作這篇序言時，正抱着這樣的精神。我對本書的

讚賞，並不意味我完全同意作者所說的一切。我認爲作者之將佛學研究劃爲一門學科，仍需有進一步的清楚交待和學理上的證成。而方法論的論證，也有改善之餘地。撇開這些看法上的差異，我仍認爲吳教授這本書是很有價值，而且適合時宜，讀者們，尤其是我國年輕一輩的學人，將可從本書得到益處，因爲書中鋪列了這門學科的一些尖銳問題。此外，他們還可以從本書認識到新近的研究成果，並可學習如何去分析這些作品。

通過本書，讀者將會發覺佛學研究就像其他的學科一樣，在近數十年間經歷了鉅大的變化。因爲這種持久不懈的努力，這門學科才能發展下去。在變化和發展的過程中，新問題和新方法發現了，新學術和新研究完成了，而新知識也積聚了。就當代學術而言，歐洲的佛學專家的貢獻最重要，他們對學術界的影響也極鉅大。

在許多歐洲的研究中心裏，佛學研究雖然原是東方研究的一個分支，這並不等於這門學科就能從其他學科中割離出來。在上古和中古西方宗教的研究中，方法和思考得到了發展，而哲學也在有意無意間注入了佛學研究之中。在這個知識背景上面，我們就可追問佛學研究目下的趨勢如何。佛學研究可說是逐漸接近宗教研究。過去，宗教研究大多在基督教的聖經學院或神學院中進行；在那些機構裡，基督教以外的宗教研究，不易有容身之所。然而，二次世界大戰之後，局面就大不相同了。在沒有宗教背景的學術機構中，例如北美以至西歐的大學和學院裏，宗教研究日趨蓬勃，而佛學研究更成爲宗教研究的主要部份。從許多方面來看，這種新方向是可喜的發展，因爲佛教畢竟是一種宗教，它與其他宗教所面對的，有不少是共同的問題。即使佛教與其他傳統之間並無平行的或歷史的關聯，比較性的探討依然常給佛學研究帶來重大的成果。總之，宗教與宗教之間固然有許多差別，可是它們總有不少相通

的地方。

宗教學術的研究通常將學科的進路分成幾類，如：宗教哲學、文獻學、宗教史、宗教心理學等。這樣的分類大致上可以應用於大部份的宗教上面，佛教也不例外。換言之，我們很容易就能將佛學研究的種種作品劃入這些類別之中。事實上，這些方法只是從存在已久的傳統學問中發展出來的科學的成果。除此之外，社會科學對宗教研究也有新的增益。宗教社會學和宗教人類學就是這些新發展的最佳例證。人們也許會認為這些新興的社會科學與佛教這樣古老的傳統並不相干。但是，從社會科學的角度去研究佛教——尤其是亞洲的南傳佛教——的結果，處處證明這些進路對我們認識和理解佛教，都有新的啓發。傳統的和科學的研究經驗之結合，豐富了我們的知識，加深了我們的理解，促進了我們的研究技巧。佛學研究的科學的發展，雖然已超出本書的範圍和目的，但是這個方向的發展肯定會在全體宗教研究中特別是佛學研究裏，佔有基要的地位。從事佛學研究的學者們討論到佛學研究的方法論時，實在不容忽視這些重要的新發展。幾年以後，當有更多同類的作品出版，以及本書增訂再版的時候，希望佛學之科學研究的成績會成爲書中的一部份。

自序

一、

我因生命問題而涉足佛學。不過，我與佛學發生了關係，基本上還是在學院中進行的。這是十多年以來的事了。初期的進路，完全是哲學的理論的；即是說，我把佛學當作一種哲學理論來處理，把它和西方哲學、中國哲學和印度哲學放在一起，作比較的研究。這種做法，可見于拙作「唯識哲學」一書中。這是闡述和批判以護法爲代表的唯識宗哲學的作品，批判的焦點，在它的「轉識成智」的成佛理論。

寫完這書後，便沒有繼續鑽研唯識學了。我的感覺是，作爲一種解脫的哲學看，唯識的理論（不限于是護法），根本站不住；它以無漏種子來說覺悟的基礎，以因果律來限定衆生的本質，是一條死路。這是如是的唯識系統的必然結果。要轉出生路，便涉及對整個系統以至于整個思想方向的改造。多研究幾部論典，在支節上做一些修補的工作，根本無濟于事。

我在學院中的學習，基本方面，是在勞思光、唐君毅、牟宗三諸先生的指導下進行的。他們都是當代中國卓越的思想家，具有哲學慧識與思辯能力。我自覺很榮幸，能忝列門牆，蒙受他們很多的好處。

我選定了佛學，作爲自己的終身學問。同時，自己又強烈感覺到，以我國目前的現實條

件來研究佛學，是很脆弱的；這主要是就缺乏文獻學的基本訓練言。從本質方面說，佛學是宗教與哲學結合起來的學問，它自然不是文獻學；但由于特殊的歷史與地理的因素，使它的發展，外在地與文獻學有特別密切的關聯。關於這點，我曾詳論于「佛學研究與方法論」一文中。一言以蔽之，漢譯的佛學資料，相當有限，要從學術方面全面理解佛教，必須深入梵文巴利文原典、西藏文翻譯，再輔以現代學者（特別是日本及歐美方面）所作的研究成果，才能竟其功。這基本上都是文獻學的問題，是現代佛學研究的工作中心。我有見及此，便毅然跑到日本去，接受文獻學的基本訓練。

在日本的兩三年中，我學習得很起勁，多方面接觸現代佛學研究的面相，和日本學者的質實的學問風格。我在京都大學隨小林信彥習梵文，閱讀印度古代聖典，隨梶山雄一習中觀學和隨服部正明習陳那；後二者都是維也納學派的學者。另外，我又游于阿部正雄之門，接觸到京都學派的佛學研究作風。

日本的學習，使我受益很大，最低限度，我嘗到所謂現代學術的味道，和體會到文獻學在現代佛學研究中的重要性。我國的學問傳統，特別是在佛學的講習方面，便極為缺乏這種養分。

其後我又到歐洲去，在德國進修，接觸西方的佛學研究風氣，又留意起宗教哲學的問題來。在我所遇到的學者中，有維也納學派的舒密特侯遜（L. Schmitthausen）和文獻學家邊爾（O. Benl）。我與後者有更頻繁的往來，我們每星期都聚會一次，一起研讀公案禪。平心而論，在知識方面，我從邊爾教授處並沒有實際的收益，但通過他，使我對歐洲學者的文獻學式的研究作風，留下鮮明的印象。

回來後，我一方面安頓下來，另外，對於今後在學問的途中所走的路向，也漸漸明朗。據我的淺見，從學術思想方面看我國佛教的發展，或學術研究，必須走哲學與文獻學雙軌並進的道路。哲學是文獻學的內涵，文獻學是哲學的方便；兩者必須同時具足，抑只有在這兩方面，才能在佛學研究中有突破的表現。這個意思，我在「佛學研究與方法論」一文中，有頗詳盡的表示。

但文獻學總是外在的學問，哲學也只止于思想，這都是「文字勝相」，不是究極的學問，不能了脫生死。生命問題，畢竟不能從這裏面找到徹底的出路。儘管如此，在一定程度上，學術研究自有它自身的價值。我自己便是在這樣的考慮下，提出哲學與文獻學雙軌並進的佛學研究的方向。

這本書便是幾年來我在外國學習的結果。全書分兩部份。第一部份關於現代佛學研究的資料與理論，而以理論方面尤為重要，這即是所謂研究的方法論。在這部份中，我對日本與歐美方面的現代佛學研究成果，以方法論為線索，作了一個初步的省察：評論其研究方法的特點、作用、優點與限制。我把這些研究方法，歸納為文獻學的、考據學的、思想史的、哲學的、白描的方法，和維也納學派研究因明學的方法，與京都學派的宗教哲學方法。從學術的角度言，我比較肯定維也納學派的作風，那便是文獻學與哲學雙軌並重的方向。這些意思，都較詳盡地表現於「佛學研究與方法論」一文中；故這篇文章是我對現代佛學研究的思想的總的表示，是全書的骨幹。

第二部份是研究方法之運用示例。在這部份中，我選取了若干佛學研究的論文，包括日文、德文和英文方面的，都譯為中語。這些論文都是有代表性的，都是分別用上面所列舉的

研究方法寫成的。透過這些作品，我們可以大略窺見作者如何運用某一方法，去做他的研究，這是具體地了解現代佛學研究的成果的有效方式。這些文字都是翻譯，唯有胡適的「楞伽宗考」是例外。這篇文章原來是用中語寫成，不必翻譯。另外，胡適以考據學方法來研究禪宗史，成果相當可觀；這篇文章，很能表示這種研究方法的運用情況，故我們便就地取材，選取了它作為考據學方法之運用示例，不再翻譯其他文字了。

後面附錄一篇「論我國佛學研究的現代化問題」，討論到一些具體的做法，也談到我自己的理想，這與第一、二兩部份的內容，不無關係，故收入在附錄中。

二、

本書所收入的各篇文字，著譯時間都不一致，也多在一些刊物發表過了。有些譯作，曾得到原作者的幫助，才能完成；也有些得到原作者的書面同意翻譯。以下謹在這些方面交待一下，並附帶對原作者略作介紹。

「日本及歐美之佛學研究點滴」一文，寫于一九七六年夏天，其後發表于「佛光學報」第二期，經修補後，又在「內明」雜誌轉載。這次收入在本書中，我又作了一些修補。

「德國之佛學研究」是我在歐洲進修時在餘暇寫成的；其後發表于「內明」。其中有關德國之禪學研究部份，又曾在「佛光學報」第三期登載過。

「佛學研究與方法論」是本書最重要的文字，我對佛學研究的看法，包括觀念與理論，都在這篇文章中表示出來。這篇東西，開始撰寫于一九七八年六月，當時我還在西德；回香港後又繼續撰寫，至一九七九年一月完成。其後發表于「佛光學報」及「內明」；其中論京

都學派的部份，又曾在香港的基督教雜誌「景風」發表過。在收入本書前，又略作改動。

「現代佛學研究書目」收入出版成書的佛學研究用書多種，分門別類安排出來，包括以中文、日文、英文三種現代語文寫成者。透過這個書目，我們大體可以看到現代學者研究佛學的廣度與專精度。日本學者在這方面所做出的努力，可見一斑；相反地，我國學者的表現，便相當貧乏。

「佛教『愛』之釋義」，大部份曾在「內明」發表過。該文字譯自幾本具有學術水平的佛學辭典，由此可以窺見現代文獻學方法之運用。由於原文來自幾本佛學辭典，故原作者亦有多人：中村元是日本當代傑出的印度學及佛教學學者，又精于比較思想的研究，他的作品，時常顯出濃厚的文獻學風格。中村氏任東京大學教授多年，目前已退休，任東方學院院長。宇井伯壽是日本的文獻學大師，專長于印度哲學與佛學的研究，他為學的規模與魄力，東西方學者恐怕都難出其右。宇井氏原是高楠順次郎的高足，在東京大學主講座，已故。橫超慧日是中國佛教史專家，舟橋一哉則是原始佛教專家，兩人都曾在大谷大學任教。

胡適的「楞伽宗考」，由柳田聖山所編的「胡適禪學案」（正中書局）中選取出來。在收入本書前，我曾作了些校對的工夫，加上一些必要符號。原文則悉維持原狀。作者胡適，是我國著名的史學家，在運用考據學方法與新資料來研究佛教史特別是禪宗史方面，很有貢獻。其他我想不必介紹了。

「初期的中國佛教」一文，譯自柳田聖山所撰「禪思想之成立」中第三、四、五諸章（柳田氏的原文載于同氏與梅原猛合撰的「無之探求——中國禪」（角川書店）一書中，為該書的主體部份），是一篇思想史的文字。譯文曾發表于「內明」，在收入本書前，我又把它全

部改譯一遍，並分別把第三、四、五章改爲第一、二、三章，以顯示爲獨立的文字。原文的翻譯，曾得到柳田氏的書面同意。柳田氏爲日本當代禪佛教思想史家，曾任花園大學教授及禪文化研究所所員，現任京都大學人文科學研究所教授；他的代表作是「初期禪宗史書之研究」。

「龍樹之邏輯」譯自梶山雄一所撰「瞑想與哲學」一長文（該文載于梶山雄一與上山春平合撰的「空之論理」——中觀（角川書店）一書中，爲該書的主體部份），相應于原文第二章第二節。譯文曾刊載于「內明」雜誌。又我曾譯了梶山氏整篇的「瞑想與哲學」，以單行本的形式，交由佛光出版社出版。故這篇譯文，亦可說是自該單行本中取出者。不過，在把這篇譯文收入在本書前，我會把它全面改譯。這篇文章基本上是用哲學方法寫成，以西方的傳統邏輯作爲工具，來全面處理龍樹的思想方法，最後導出龍樹的邏輯不是現象的邏輯，而是實相的邏輯的總的意思。

梶山雄一爲後期印度論理學研究專家，特別以研究脫作護（Mokṣāśāraṅguta）的哲學而冠絕一時，他曾受日本學士院賞，現任京都大學哲學部佛教學科講座教授。按梶山氏早年畢業于京都大學，其後遊學印度與英國，又在維也納受學于法勞凡爾拿（E. Frauwallner），深受維也納學派學風的影響。

「陳那之認識論」一文，是用維也納學派的方法來寫的典型作品，強調文獻學與哲學兩者的重要性。原文題爲「中期大乘佛教之認識論」，服部正明作，載于「講座佛教思想：認識論、論理學」（理想社）一書中。由于原文內容主要是着力于闡述陳那的知識理論，故譯後逕改其名爲「陳那之認識論」。原文由三部份構成，譯文則擴充爲十四節，每節又加上小標

題，此純爲理解上方便計者。譯文的翻譯，曾蒙原作者的指導及書面允許；譯就後曾于「鵝湖」發表，這次收入本書前，我又將之充量修改過，發表于「內明」。

服部正明是傑出的維也納學派的學者，熟悉西方哲學的思路，現任京都大學印度哲學史講座教授。服部氏年輕時曾留學印度，其研究興趣在印度哲學，于陳那之認識論，特具心得。「從『有』『無』問題看東西哲學的異同」譯自阿部正雄（Abe Masao）的「非存有與無——東西方思想在否定方面的形而上的格局」（Non-being and Mu: the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West, Rel. Stud. II）一文，原文爲英語。譯文曾發表于「內明」；在收入本書中前，我曾修改過譯文，加上分節的名目，以方便讀者理解內容，同時，爲清楚表達起見，我又把原文題目改爲「從『有』『無』問題看東西哲學的異向」。

「禪與西方思想」，亦是阿部正雄原作；日文原文載于「講座禪：禪之立場」（筑摩書房）一書中。譯文曾在「哲學與文化」月刊發表過。在收入于本書中前，我曾修改過譯文，並加上分節的名目，俾便於理解，發表于「內明」。這篇文字的翻譯，也得到原作者的書面同意。原文又另有英譯本，譯者爲 David A. Dilworth，譯文載于 *International Philosophical Quarterly*, X 中；我在翻譯原文時，也曾參考過英譯。

這兩篇文字，題材雖然不同，但都以同一的比較哲學比較宗教的方法寫成，這便是所謂京都學派的方法。原作者阿部正雄，是京都學派目前的重要成員，在有關宗教遇合問題的探討方面，表現相當活躍，被認爲是當代日本向西方闡釋東方思路的理想人選。阿部早年曾留學美國，現任奈良教育大學哲學教授。

「如何閱讀禪籍」一文，譯自「講座禪：禪之古典——中國」（筑摩書房）一書中芳賀洞然的文字。譯文曾發表于「內明」，在收入于本書中前，我也曾作過些微的修改，並加上分節的名目。原作者芳賀洞然，本來專習日本中世史，其後參禪。現任大東文化大學教授，及人間禪教團師傳。

「雲門禪」節譯自柴山全慶題為「雲門」一文，原文載于「講座禪：禪之歷史——中國」（筑摩書房）一書中。譯文曾發表于「景風」雜誌。原作者故柴山全慶氏，為日本著名禪僧，前為臨濟宗南禪寺派管長，曾任禪門高等學院、花園大學、大谷大學教授，又數次巡迴赴歐美講學，為與外國接觸最頻密之日本僧人。

按佛教特別是禪的實踐修行，本來不是學術研究，而是一種直截的接觸宗教的方式。不過，它既然是外于學術研究的另一通往真理之路，我們也不妨了解一下，故也在本書中另置一欄，題為實踐修行法，以示實踐與學術的不同，上面兩篇文字，都出自在禪中實參實證的人士手筆，是他們身歷其境的經驗之談。

「南宗禪」是一篇白描的文字，譯文曾獲原作者杜默林（H. Dumoulin）的書面允許，發表于「佛光學報」第三期。有關該文的翻譯及其他詳情，請參閱我在該譯文前頭所附的「譯者按語」。原作者杜默林是德國的宗教哲學家，對東方的宗教，特別是禪佛教，有很廣博的研究。杜默林現居于東京，在愛智大學主持遠東宗教研究所。

附錄中的「論我國佛學研究的現代化問題」，曾發表于「內明」，其後又轉載于「覺世」雜誌。

三、

以上是本書所收的文字。這裏我想再三強調一點，我們的重點並不在乎報導那一方面的資料，或翻譯那一篇文字；而是要在觀念與理論方面，把現代佛學研究的整個輪廓及其方法論，系統地整理和介紹出來，俾對我國佛教界在建立自身的學術研究風氣，在方向與方法上，或有參考的價值。我國一向缺乏學術研究的傳統，而我們的佛教界，一向更是不重視客觀的理性的研究，不講方法論，不重視文獻學，而多以信仰為主。這實是我國佛教在學術思想方面衰落的原因。要振興我國佛教，要回復玄奘智顗法藏他們的黃金時代，使得認真正視學術研究與思想開拓的問題，要重視文獻學與哲學，要走這兩者雙軌並進之路。關於這點，我們在本書第一部份已有充量的討論，這正是本書所要提倡的。

本書對現代佛學研究在方法方面的區分，是就我自己的所觸所涉而作成的；這個所觸所涉的範圍，有限得很，不夠全面。而區分的方式，基本上也出于自己不成熟的見解；是否客觀，正確，還待請教高明。所選擇的研究方法的運用示例的文字，是否的當，恐怕也有可商榷之處。總之，本書的缺點必定很多，我誠心期待着讀者的指正。

最後，我要向上面提出過名字的人士表示謝意；沒有他們，這本書便不可能出現。我還要特別提到為本書作序的冉雲華教授。冉教授是曾留學印度的資深佛教學者，目前主持加拿大McMaster大學的宗教系。我們雖未謀面，但他在來往的書信中，却語多指導與勉勵，這次賜序的盛意，都使我感激不已。友人岑溢成先生把冉序譯為流暢的中語，亦一併致意。