

日本近一百年来的佛教研究

张文良 贾学霄

[提要]近一百年来,日本学术界在引入欧洲实证主义研究方法基础上,综合运用语言学、历史学、思想史等方法,在印度佛教、中国佛教、日本佛教研究领域取得了丰硕成果。同时,这种研究范式的局限乃至弊端也开始引起反思。另外,围绕“大乘非佛说”“大乘佛教的起源”“《大乘起信论》的真伪”“如来藏思想是不是佛教”等问题展开激烈争论,深刻影响到东亚乃至世界佛教学术界的研究走向。进入 21 世纪之后,日本学术界在佛教福祉学、佛教生死学方面进行了新的开拓,力图挖掘佛教学新的可能性。

[关键词]日本佛教;大乘佛教《大乘起信论》;批判佛教

中图分类号: B948

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2021) 06—0105—07

作者简介: 张文良,中国人民大学佛教与宗教学理论研究所教授,博士生导师,研究方向: 中国佛教; 贾学霄,中国人民大学哲学院博士生,研究方向: 中国佛教。北京 1000872

在东亚地区,日本自 19 世纪末率先引入欧洲的现代佛教学,构筑了有日本特色的佛教学体系,并诞生了一大批大师级的学者如和辻哲郎、木村泰贤、宇井伯寿、中村元、镰田茂雄、平川彰、高崎直道等。日本现代佛教学历经百余年的学术积累,形成了以文献学为基础的思想史研究的方法论。历代学者运用此方法论在印度佛教、中国佛教、日本佛教研究领域取得了举世瞩目的成果,日本也成为世界佛教研究的重镇。

日本现代佛教学自诞生迄今,大约经历了三个发展阶段: 第一阶段自 19 世纪末至第二次世界大战结束,日本学术界系统引进欧洲的实证主义研究方法,在佛教文献学、佛教历史学领域进行了新探索; 第二阶段自第二次世界大战结束至 20 世纪末,日本学术界综合运用语言学、文献学、历史学等方法,在佛教通史、佛教断代史、佛教地域史和佛教宗派史领域取得丰富成果; 第三阶段是 21 世纪以来,日本学术界在传统研究领域继续开拓的同时,探索新的研究方法、开拓新的研究领域,其主要成就在于佛教福祉学、佛教生死学等新学科的建立。

在历史上,日本佛教与中国佛教有长期的互动和交涉,特别是 20 世纪 80 年代以来,中日佛教学术界的交流日益频繁和深入,可以说,日本的佛

教研究方法论和研究成果对中国当代佛教研究影响巨大。在中国佛教学术界追踪世界学术前沿、推进学术研究国际化之际,回眸日本的佛教研究,总结其理论得失,对我们探索中国佛教研究现代转型不无裨益。

一、日本现代佛教学的建构

日本大学中最早开设佛教学的是原坦山(1819—1892)。1879 年,原坦山担任东京大学文学部和汉文学科的佛书讲读课程。前现代的佛教研究主要是佛典注释和讲解,这些活动一直在寺院进行,东京大学的佛书讲读课程的设置,标志着佛教研究登上了国立大学的讲坛,并成为现代学术体系的组成部分。1882 年,从德国留学归国的南条文雄(1849—1927)担任东京大学讲师,教授梵文。1890 年,村上专精(1851—1929)担任东京大学讲师,开展佛教学的教学。1901 年,高楠顺次郎(1866—1945)担任梵文学教授。1907 年,由于安田财团的捐助,东京大学设立了印度哲学第一讲座教授。1921 年,由于释宗演(1859—1919)的捐助,设立第二讲座教授。1926 年,由政府出资设立了第三讲座讲授。至此,以梵文佛教文献研究为中心的佛教学研究成为东京大学乃至整个日本佛教研究的主流,而东京大学也逐渐发展成为日本佛教研究的最重要基地。^①在此前后,1906 年,

京都大学设立印度哲学史讲座,^②1910年,设立梵语梵文学讲座。^③1923年,东北大学设立印度学讲座。^④1926年,九州大学设立印度哲学史讲座。从近代的学术立场出发、以梵文文献为中心的佛教研究,遂成为国立大学中佛教研究的主要内容。

以梵文文献学为中心的佛教研究范式的形成,与日本近代佛教学诞生的时代背景有密切关系。日本自明治维新之后,就开始派遣留学僧赴英国和德国留学,学习欧洲的近代佛教学研究方 法,其代表性人物有南条文雄、高楠顺次郎、木村泰贤、宇井伯寿等。而发端于欧洲的近代佛教学的特征是以语言学和文献学为核心的历史学研究。这种研究方法传到日本之后,经由和辻哲郎、中村元、平川彰等学者的吸收和改造,在日本佛教学术界成为一种范式,直到如今仍然是日本佛教研究的主流。

这种基于语言学和文献学的研究有以下几个基本特征:其一,重视梵文、巴利文文献的挖掘、整理。以往在东亚地区展开的佛教研究主要以汉文文献为主,由中国古代的鸠摩罗什、真谛、玄奘、不空等大翻译家翻译的汉译经典成为从事佛教研究的基础文献。这种状况不仅在中国是如此,而且在日本也是如此。而随着欧洲近代佛教学研究方法的传入,梵文、巴利文佛教典籍受到普遍重视,特别是在原始佛教研究领域,梵文、巴利文文献的地位远远超过汉文,成为最具权威性的文献资料。如在当今日本佛教学术界,基于梵文、巴利文文献的研究几乎占据所有研究成果的半壁江山,梵文和巴利文也成为佛教学专业学生们的必修课。这方面的代表性成果,早期有铃木大拙《梵文楞伽经梵汉藏索引》^⑤、宇井伯寿《究竟一乘佛性论研究——梵汉对照》^⑥、辛岛静志《法华经汉译研究》^⑦、长谷冈一也《华严经入法界品梵藏汉对照索引》^⑧。近年,马场纪寿的《上座部佛教思想的刑成——从佛陀到觉音》^⑨等基于巴利语文献对南传上座部佛教的研究得到国际学术界的较高评价。

值得注意的是,基于梵文、巴利文的文献学研究主要集中在印度哲学、印度佛教领域,而在中国佛教和日本佛教研究领域,所谓文献研究仍然是以汉文经典为中心。如塚本善隆(1898-1980)、镰田茂雄(1927-2001)、木村清孝(1940-)、末木文美士(1949-)等的相关研究就基于汉文文献而完成。即使如宇井伯寿等主要利用梵文文献的研

究,也并不是如欧洲学者那样仅限于梵文文献,而是多方面参照汉文翻译文献,通过梵汉比较等从事佛教研究。这是欧洲的佛教研究者所不具备的优势。日本学者正是凭借这种独特的研究方法论,在原始佛教和大乘佛教研究领域取得了引人瞩目的成果,并在世界佛教学术界占有了重要的一席之地。

这一时期,文献学研究的最高成果无疑是以高楠顺次郎为中心而编撰的《大正新修大藏经》。此大藏经吸收江户以来大藏经诸本对校的成果,应用欧洲印度文献学的方法,进行了新的校注。并在当时历史条件下,对汉文与巴利文、梵文的原典进行了比较研究。限于历史条件,该藏虽然在文献收录、编排体例、句读校注等方面存在诸多问题,但其开创之功不可磨灭,直到如今它仍然是世界佛教界应用最广泛的大藏经。

其二,重视原始佛教的研究。近代佛教学在东亚诞生之前,佛教学研究就是中国佛教研究(包括藏传佛教研究和上座部佛教研究)、韩国佛教研究和日本佛教研究,限于资料的缺如,印度佛教在整个佛教学中所占比重不高。虽然在中国佛教诸宗派中的教义中也涉及到原始佛教、部派佛教的内容,但在中国佛教者的心目中,只有《阿弥陀经》《法华经》《华严经》《般若经》《大般涅槃经》等大乘经典才是佛教的圆满教义,初期佛教的五戒十善等作为“人天教”在中国的教判体系中并不占有重要地位。而近代佛教学研究则具有佛教原教旨主义的倾向,即认为越是接近佛教的原点,佛教思想越纯正,而在佛陀涅槃之后,随着佛教的传播,大量的民间信仰的因素如轮回说等渗透到佛教之中,佛教变得越来越不“纯正”。而佛教传播到中国、朝鲜半岛、日本之后,随着佛教的本土化进程,佛教的这种“不纯”度更是越来越高。我们在日本的佛教研究著作中可以看到对所谓“根本佛教”的强烈追求。如木村泰贤(1881-1930)的《原始佛教思想论》^⑩等就力图追寻原始佛教的思想体系。著名学者中村元在《真实的佛陀——〈法句经〉研究》中,就认为只有在早期的《法句经》中才能发现佛陀真实的思想^⑪。这种观念在当今的学术界仍然有很大市场,如20世纪80年代兴起的“批判佛教”思潮,实际上就是一种强调原始佛教的真理性、否定后来在东亚地区流行的如来藏思想教义合法性的原教旨主义。

其三,将佛陀从宗教家抽象、归约为哲学家。

佛陀基于自己的修行和开悟的经验,建立了苦、集、灭、道的思想体系和修行体系,并通过早期的佛教僧团将这种思想和理念付诸实施,从而诞生了作为思想体系同时作为社会组织的宗教——佛教。佛陀的教义中有缘起说、因果说、解脱说等,这些学说包含有深邃的哲学思想,这些思想直到今日仍然给人们以智慧的启迪。在这个意义上,我们可以说佛陀是一位大哲学家、大思想家。但佛陀首先是一位宗教家,其创立佛教的目标并不是建立一套精致的哲学体系,而是将自身体悟到的宇宙间真理传播给芸芸众生,让大家从俗世的痛苦和烦恼中解脱出来,获得精神上的涅槃寂静。但近代的佛教学从一开始就力图将佛陀从有开悟经验的宗教家还原为单纯的思想家。这种努力,我们在和辻哲郎的《原始佛教的实践哲学》^⑫中可以清晰地看出。在本书的序言中,和辻哲郎就指出,他的目的不是探索作为伟大宗教家的佛陀的开悟经验,而是在现存的文献资料中找到其间所蕴含的哲学思想及其发展轨迹。正因为如此,佛教文献中的带有神话色彩的传说、故事、譬喻等,由于与哲学思想没有关涉而被抽象掉,律藏等与佛教徒的宗教生活密切相关的文献也被排除到研究视野之外。

在佛教的戒、定、慧三学中,日本佛教从佛教传入日本之始就重视“慧学”而轻视“戒学”和“定学”,学问僧无论在佛教界内部还是在社会上都得到较高评价,而如果不能讲经说法、著书立说,即便持戒谨严、修行有道也难以获得名誉和地位。这种情况一直到现在也没有根本改变。这种重视学问的传统,一方面催生了日本现代佛教学的诞生,并使日本的佛教学研究成为一种显学;但另一方面,这种学问导向的价值观挤压了纯粹修行者的生存空间,形成整个日本佛教界重学问而不重修行的风气,以致于有日本学者发出日本有佛教学而无佛教的感叹。直到最近,东京大学的佛教学者蓑轮显量出版《佛教禅定论》^⑬,综合运用文献学、历史学和社会学的方法,对佛教禅定的理论和实践、历史和现实进行了综合考察,这种偏向才得到若干矫正。

二、关于若干重大理论问题的讨论

日本的现代佛教学研究除了在佛教文献的整理、佛教思想史研究领域做了多方面开拓,也曾针对佛教史上的重大理论问题展开争论,这些争论溢出日本一国佛教界的范围,影响到中国、韩国乃

至欧美的佛教学术界,成为近现代佛教学术史上影响深远的课题。这些课题直到现在仍然是学术热点问题,成为佛教研究理论创新的重要生长点。

(一) 大乘非佛说

大乘非佛说,是说大乘佛教的经典如《法华经》《华严经》《般若经》《大般涅槃经》《大阿弥陀经》等不是佛陀亲口所说,而是后世编纂而成的。佛教经典的开头一般皆云“如是我闻”,表示经文内容是从佛陀那里听到的。从佛教信仰的角度看,一切经典都是佛陀所说,不容置疑。但早在江户时代就有哲学、历史学者富永仲基(1715—1746)提出所有大乘佛教经典都不是佛陀所说,而是后世不断创造出来的,真正属于佛所说的经典仅限于阿含类经典的一部分,这可以说是日本最早的“大乘非佛说”。而在欧洲实证主义研究方法导入之后,日本佛教界从新的角度再次提出大乘佛教经典的来源问题。如村上专精的《佛教统一论》^⑭《大乘佛说论批判》^⑮就明确提出大乘佛教经典非佛说的结论。

关于大乘佛教经典出现于释迦牟尼涅槃500年之后(公元前)的结论,现在已经成为学术界的共识。日本佛教界也最终认同学术界的研究结论,只是认为大乘佛教经典虽然不是佛陀亲口所说,但由于其中的教理教义符合佛陀创教的本怀,所以仍然是佛教徒信仰的依据和行动的指南。近年来,随着南传上座部佛教在日本影响的扩大,许多人认为南传佛教才是最接近佛陀教义的正统思想和修行体系。^⑯那么,在这一时代背景下如何定位大乘佛教在整个佛教史中的位置,或者说如何确定大乘佛教的主体性就成为学术界面临的一大课题。大竹晋所著《超越大乘非佛说——大乘佛教因何而生?》^⑰就是回应这一严峻问题的力作。那么,大乘在什么意义上符合佛陀精神呢?大竹晋提出“体证式大乘佛说论”,即大乘佛教经典之所以是佛说,并不是通过文献学和历史学的考证而得出的结论,而是基于佛教徒依据大乘佛教经典修行开悟的体验,属于“自内证”的范畴。这实际上是从体验主义、信仰主义的立场破解学术界从实证主义立场对大乘佛教经典合法性的质疑。

近代的“大乘非佛说”只是强调大乘佛教经典是一种历史存在,对其作为宗教的独特价值强调不够,结果面对从信仰立场出发的种种质疑,无力反击。大竹晋则从正面肯定大乘佛教是一种与历史上释迦牟尼所创立的佛教不同的另一种形态的

佛教。它以“利他”教义为基本特征,基于对人性高贵性和复杂性的洞察,激励众生不断追求更高的精神境界。正因为如此,它超越了将历史上的释迦牟尼视为至上存在的“权威主义”,也超越了所谓回到佛陀、回到原始佛教的“原教旨主义”。大竹晋的主张也可以说是一种“大乘非佛说”,但他不是把“非佛说”视为一种消极的、否定性的主张,而是视为一种积极的、肯定的主张,即大乘不是佛陀亲口所说,并不意味着大乘佛教不具有合法性。恰恰相反,它意味着大乘佛教完成了佛教的根本转型,即从追求个人解脱的解脱型宗教,转型为追求众生解脱的救度型宗教。

(二) 大乘佛教起源

日本学术界之所以关注大乘佛教起源问题,其直接的动因是为了对抗“大乘非佛说”。村上专精、姉崎正治等提出的“大乘非佛说”,给日本佛教界和学术界带来极大的冲击。要准确定位大乘佛教,需要说明大乘佛教与原始佛教在思想上的延续性与断裂性。日本学术界最早关注的是大乘佛教与部派佛教之间的延续性问题。如前田慧云提出的大众部起源说^{[1] P.53-63},就是基于部派佛教的“空”与“大乘佛教的”空“之间的关连等,提出大乘佛教从大众部佛教发展而来的结论。

前田慧云之说一直到上世纪60年代,一直得到日本佛教界和学术界的认同。但此说只是说明了大乘佛教与部派佛教之间的延续性,而没有说明两者之间的断裂性。1968年平川彰在《初期大乘佛教的研究》中,提出大乘佛教源于以佛塔信仰为中心的在家佛教团体的新说,这意味着学术界开始从社会背景的维度重新思考大乘佛教诞生的问题。

平川彰通过研究律藏发现,《四分律》《五分律》《摩诃僧祇律》《十诵律》《根本有部律》等律部经典中多有关于佛塔供养的规定和说明,而《巴利律》则没有任何相关的记载。但根据《岛史》《大史》以及法显的《佛国记》等的记载,在斯里兰卡地区自古以来就有佛塔建造和佛塔崇拜的传统。为什么有佛塔崇拜的社会现象存在,而在《巴利律》中却没有任何记载呢?平川彰推测,自原始佛教时代始,僧侣就被禁止直接参与佛塔的运营和管理。因为佛塔供养需要舞乐供养以及金银花鬘的庄严,而戒律中的僧侣不可观歌舞以及不蓄私财的戒条限制了他们参与其中。平川彰由此推测,《大般涅槃经》等大乘经典的出现,与参与佛塔

建造及运营管理的在家居士集团有直接关系,这样的集团也是大乘思想产生的社会基础。

针对平川彰的观点,虽然在学术界也出现了批评意见^⑧,但直到20世纪90年代,其结论在学术界都有很大影响。直到下田正弘的《涅槃经的研究》问世,平川彰的观点才受到颠覆性的批判。

下田正弘在《涅槃经的研究》中,从大乘经典成立的角度,对大乘佛教的出现及其与部派佛教的关系重新做了梳理。下田正弘提出,大乘佛教的信仰形态确实与佛塔信仰及其信仰团体有关,在这一点上,平川彰的研究有积极意义。但大乘佛教起源于在家佛塔供养群体的说法是站不住的,因为佛塔崇拜在原始佛教时期就已经出现,并且广泛流行于在家居士和出家僧侣中间,历史上并不存在一个独立于僧团之外的所谓在家佛塔崇拜群体。大乘的思想出自原始佛教时期就存在的林居者集团。他们与僧院住者在生活方式、价值观和追求目标上的不同,使他们在传统的口传佛教之外,以书写的方式创造出了包括《大般涅槃经》在内的大量大乘经典,在追求自我解脱的声闻乘之外,开创了以利益他者为最高追求的菩萨乘。

下田正弘特别重视“口传”向“书写”的转变在大乘佛教出现过程中的意义。在既成的僧团中,佛教的传承靠口传而完成,而这必须依靠团体的力量才能实现。而林居者作为反体制派,他们要将自己的理念、自己的思想传承下来,书写就是最有力的手段。书写的优势在于不依靠僧团的力量就能够达到思想传播的目的,而且很方便将革新的思想纳入个人化的书写之中。“声闻”一词的出现就有很深的历史内涵。在只有口传的僧团内部,是不可能出现带有贬义的“声闻”的概念的。大乘佛教中作为批判对象而出现的“声闻”,很显然是指以口传形式传播佛法的正统派僧人。佛塔信仰确实与大乘思想具有亲近性,但它们毕竟只是信仰的对象物;阿兰若的修行是大乘佛教特别是瑜伽行派的实践基础,但如果没有合适的媒体,也很难文字化、经典化。只有出现了超越僧伽口传形式的“书写”这种新媒体,佛塔信仰、林下修行才与大乘经典的成立结合在了一起。

(三) 《大乘起信论》真伪

关于《大乘起信论》真伪的讨论,古已有之,成书于公元594年的《法经录》就将其归入“众论疑惑部”,怀疑其是否为真谛三藏所译。但作为一个重大学术问题而对其真伪进行考辨,则是随着近

代佛教学的诞生才开始的。在这场争论中,最引人注目的成果有以下三种:1922年出版的望月信亨的《大乘起信论之研究》¹⁹、1986年发表的高崎直道的《起信论研究的问题点——兼论实叉难陀译〈起信论〉的特点》²⁰、2017年出版的大竹晋的《〈大乘起信论〉成立问题之研究——基于汉文文献的考察》²¹。

望月信亨在《大乘起信论之研究》中系统考察了《起信论》的用语和内容,发现其相关表述并不符合真谛三藏在其它著作中的用语习惯,如关于佛的三身的名称、修多罗的用例、烦恼碍智碍的说法等皆为北方地论师的说法,显示出《起信论》与北方地论师关系密切。望月信亨还进一步推测,《起信论》为北方地论师昙尊口述、昙迁整理而成。后来的竹村牧男在1985年出版的《大乘起信论读释》一书中进一步发展了望月信亨的观点,并提出“道庞撰述”的假说。望月信亨的著作问世之后,在东亚佛教界引起极大反响,特别是刺激了中国学术界对《起信论》真伪的关注和研究,梁启超的《大乘起信论考证》可以说正是在参考望月信亨等日本学者的相关研究基础上完成了自己的研究。

众所周知,《大乘起信论》在历史上有两个译本,一个是署名真谛三藏所译的“梁译”,一个是实叉难陀所译的“唐译”。关于“唐译”的原本,道宣的《续高僧传》记载玄奘到古印度之后,曾将真谛三藏的汉译又译回梵文。近代的太虚法师甚至猜测“唐译”的原本就是玄奘的梵文本。如果“唐译”真是从梵文译为汉文的,那么就可以逆推真谛三藏的译本也是真实的。但高崎直道参照梵文《宝性论》等内容,对新译《起信论》的译文进行分析,发现译文不符合印度如来藏系经典的原意,或者是建立在对原文误解基础之上的。如关于如来藏与无量性功德之间的关系,《宝性论》等皆规定为“不离不断不异”,而新译《起信论》则翻译为“非同非异”。又如,新译将旧译的“乐求涅槃”改为“求涅槃乐”,将“水相风相不相舍离”改为“海水与波非一非异”等,皆是如此。由此,高崎直道判断,“唐译”《起信论》不可能是由梵文译出而是中国人撰述。

《起信论》研究的最新成果是大竹晋的《〈大乘起信论〉成立问题之研究——基于汉文文献的考察》。本书在对《起信论》研究史进行批判性考察的基础上,对《起信论》的思想素材特别是与北朝佛教有关的思想素材进行了细致的考察,对《大

乘起信论》的成立给出了最新的答案。大竹晋认为,由于《起信论》中包含着印度佛教绝对不可能出现,只可能出自当时中国人的种种奇异的思想,所以《起信论》是北朝人的撰述,而不可能是印度人的撰述。关于问世的时间,从种种背景资料看,成立于公元543年至549年之间。日本写本系(七寺一切经、兴圣寺一切经、松尾社一切经)的《马鸣菩萨传》中出现了马鸣菩萨在撰写佛教论书时喜简不喜繁之说,而《起信论》本文中也有类似说法,而南北朝时期流行的《马鸣菩萨传》即是此写本系。由此推定,在《起信论》问世之时,撰述者已经假托“马鸣菩萨作”。《历代三宝记》记载,真谛三藏曾著《起信论疏》,如果这一记载属实,所谓《起信论》“真谛译”之说,是在公元550年之后形成的说法。与此相类似的是,《佛说仁王般若波罗蜜经》是在北朝人撰述的经典,传到南朝之后,真谛曾为此经作疏,后世就一直流传真谛翻译此经。同样地,《起信论》在北朝出现之后,很快传到南朝,并由真谛三藏作疏。之后,真谛翻译《起信论》之说被大家所普遍接受。²²日本学者石井公成在此书的书评中,认为此书的结论为1400年以来围绕《起信论》真伪的争论画上了句号。

(四) 批判佛教

“批判佛教”是上世纪80年代日本佛教界出现的理论思潮,以松本史朗²³、袴谷宪昭²⁴等为代表的日本学者通过对印度佛教、中国佛教、日本佛教的批判性考察,认为无论是印度的大乘佛教还是中国和日本的佛教,实际上都背离了原始佛教的教义,已经变成非佛教甚至反佛教的思想体系。特别是对于在中国佛教和日本佛教中占有重要位置的如来藏思想,松本史朗等进行了集中批判,认为这一思想体系是完全背离佛教的缘起和空的根本理念的。从这一立场出发,批判佛教论者进而对于印度和中国西藏的密教、中国和日本的禅宗、乃至日本佛教的本觉思想都进行了否定性评价,并在此基础上构筑出原教旨主义的佛教史观,即只有释迦牟尼佛觉悟到十二支缘起时的思想才是真正的佛教,后来的佛教则越来越背离佛教的真理。我们需要做的就是回到佛陀、重新发现佛教的真理所在。

“批判佛教”思潮的出现具有历史的必然性,从世界范围看,作为宗教世俗化浪潮的反动,要求回到宗教的原点、强化信仰纯洁性的原教旨主义在世界各大宗教中出现。无论在日本还是在世界

其他地区,佛教也面临着世俗化的挑战。佛教的原教旨主义正是抗拒世俗化的一种路径选择。而从日本的文化背景看,“批判佛教”是佛教学术界力图从佛教的角度反思日本文化的劣根性,特别是从批判的立场出发对日本近代以来的文化批判的缺失、现代社会的文化保守主义等发出挑战,是日本的文化左翼思潮的一部分。从日本佛教学术源流看,它是日本佛教学术界近代以来追求“根本佛教”努力的延续,是日本学界站在现代学术立场反思传统的信仰主义、经院哲学式的“宗学研究”的积极成果之一。

学术界在肯定批判佛教论者的问题意识和批判精神的同时,也对其研究结论和研究方法提出质疑和反批判。从印度佛教史看,如来藏思想的出现是对“恶取空”“顽空”思潮的反动。在中观思想出现之后,一部分人不能正确理解“空”的确切内涵,走上否定一切的虚无主义。“如来藏”思想正是为了对治这种虚无主义而提出众生皆有如来法身,只是被烦恼遮蔽而不得显现。可以说如来藏思想的出现是印度佛教思想展开的逻辑必然。不能因为它与“缘起”“空”思想的逻辑不同,就认为它不是佛教。而从方法论上说,佛教不是一个既成的、封闭的思想体系,不是在某个时间点就终结的思想,而是一种活着的、不断展现出新的思想内涵的开放体系。而批判佛教把原始佛教视为真正的佛教,将后来发展出来的中国佛教和日本佛教等贬为非佛教,说明他们是把佛教理解为僵化的、教条的体系,而这也恰恰是他们所批判的所谓“实体化”的思想方式。此外,从特定的信仰立场来批判某些佛教思想是非佛教,混淆了信仰和学术的界限,侵蚀了学术研究的客观性和严肃性。

三、新的探索与展望

进入21世纪以来,日本学术界因应时代的变化,对以往的佛教研究范式进行了反思。建立在实证主义基础上的现代佛学研究本质上是一种历史研究,研究的出发点和最终目标是还原佛教的历史或者重构佛教思想史,找到佛教思想发展的内在逻辑。从这个意义上说,佛教学是一种思想考古学。这种研究不能说没有意义,比如它可以让人们更清晰地了解传统文化的内涵,并为建设新的文化体系提供借鉴和资粮,但如果把佛教研究仅仅局限于思想的考古,也会产生弊端。如佛教研究者往往满足于对古代文献资料的解读、整

理和诠释,躲在象牙塔中,缺乏对现实中的佛教的关注,以至于在当代思想的谱系中看不到佛教思想的光彩。

日本学术界的转型源自对近代以来佛教学研究范式的反思,转型的方向则是从以文献资料为中心的研究转向以现实问题为中心的研究。虽然传统意义上的语言学、历史学、思想史研究仍然是研究的主流,但一部分学者则开辟出了佛教福祉学、佛教生死学等新的研究领域和研究范式。在这种新的范式中,历史上的佛教和传统的佛教学研究只是一种知识储备和思想资源。新的佛教研究的出发点是如何利用这种思想资源去思考当代世界所面临的严峻的问题,如环境问题、和平问题、宗教对话问题、老龄化问题、临终关怀问题等,并从佛教的立场给出解决的方向。正是通过这种新的探索,佛教学寻找到新的学术增长点,也使佛教学获得了现代意义。

在这方面,淑德大学的田宫仁教授的关于佛教临终关怀的研究和实践值得特别关注。田宫仁早在1987年就提出基于佛教理念的“毘诃罗(vihara,僧舍)”^⑤理念,并将其付诸实施。说到临终关怀,人们一般会将其与基督教的相关理念联系起来。的确,最早提出这里理念的是欧洲的基督教。而田宫仁则参考佛教历史上的“毘诃罗”概念,提出建立佛教的临终关怀设施。按照田宫仁的解释,无论患者入院还是在家养护,宗教工作者都要关心他们的精神状况、减轻其苦恼,为了让他们带着尊严度过余生,与其家人一道为他们提供精神关怀。即不是佛教徒单独行动,而是与医疗团队、公共福利组织一道,以感同身受的态度与患者交流,尽可能地减轻其精神痛苦,使其有尊严地离开这个世界。田宫仁出版了《毘诃罗的理念与实践》,并以位于长野县的长冈西医院为据点开展佛教临终关怀和安宁治疗的实践。在日本历史上,佛教曾与亡者、墓地等联系在一起,近代以来被揶揄为“死人的宗教”。而“毘诃罗”事业则从积极的方面来面对现代人的死亡问题,借助现代医疗技术、心理咨询等,挖掘佛教作为一种重要的医疗资源和精神资源的优势,为人们直面死亡、超越死亡提供指导,在佛教生死学建构方面做了开拓。

注释:

⑤ 东京大学百年史编纂委员会编. 东京大学百年史 部局史 [M]. 东京大学出版社, 1986.

②京都大学文学部编. 京都大学文学部五十年史[M]. 日本京都: 京都大学出版社, 1956.

③东北大学编. 东北大学五十年史(下)[M]. 东北大学出版社, 1960.

④九州大学创立五十周年纪念会编. 九州大学五十年史 通史[M]. 日本九州: 九州大学出版社, 1967.

⑤[日]铃木大拙. 梵文楞伽经梵汉藏索引[M]. 梵文佛典会, 1934.

⑥[日]宇井伯寿. 究竟一乘佛性论研究——梵汉对照[M]. 日本东京: 山喜房佛书林出版社, 1961.

⑦[日]辛岛静志. 法华经汉译研究[M]. 印度学佛教学丛书编辑委员会, 山喜房佛书林出版社, 1988.

⑧[日]长谷冈一也. 华严经入法界品梵藏汉对照索引[M]. 日本京都: 法藏馆, 2020.

⑨[日]马场纪寿. 上座佛教思想的形成——从佛陀到观音[M]. 日本东京: 春秋社, 2008.

⑩[日]木村泰贤. 原始佛教思想论[M]. 日本东京: 杏林社, 1923.

⑪[日]中村元. 真实的佛陀——《法句经》研究[M]. 日本东京: 岩波书店, 1984.

⑫[日]和辻哲郎. 原始佛教的实践哲学[M]. 日本东京: 岩波书店, 1927.

⑬[日]蓑轮显量. 佛教禅定论[M]. 日本东京: 春秋社, 2008.

⑭[日]村上专精. 佛教统一论[M]. 金港堂, 1901.

⑮大乘佛说论批判[M]. 日本东京: 光融馆, 1903.

⑯[日]前田慧云. 大乘佛教成立史论[M]. 日本东京: 文明堂, 1903. [日]平川彰. 初期大乘佛教的研究[M]. 日本东京: 春秋社, 1989. [日]下田正弘. 涅槃经的研究——大乘经典研究方法试

论[M]. 日本东京: 春秋社, 1997.

⑰[日]大竹晋. 超越大乘非佛说——大乘佛教因何而生?[M]. 国书刊行会, 日本冈山县, 2018.

⑱最早对平川彰的学说提出疑问的是高田修和上田义文。前者在『仏像の起源』(1969年)中, 依据考古学资料指出佛塔基本上与大乘佛教没有什么关系, 从平川彰的根本立场提出质疑。后者在1969年发表的“关于大乘佛教成立史论的疑问”(『福井博士頌寿記念—東洋文化論集』107-116)一文中, 对在家者是否有能力撰写出大乘佛教经典这样具有高度理论水准的著作表示怀疑。

⑲[日]望月信亨. 大乘起信论之研究[M]. 日本东京: 金尾文渊堂, 1922.

⑳[日]高崎直道. 起信论研究的问题点——兼论实叉难陀译《起信论》的特点[J]. 印度学佛教学研究, 总第35卷, 1986.

㉑[日]大竹晋. 《大乘起信论》成立问题之研究——基于汉语文献的考察[M]. 国书刊行会, 2017.

㉒[日]松本史朗. 缘起与空: 如来藏思想批判[M]. 日本东京: 大藏出版社, 1989.

㉓[日]袴谷宪昭. 批判佛教[M]. 日本东京: 大藏出版社, 1990.

㉔[日]田宫仁. 毘诃罗的理念与实践[M]. 日本东京: 学文社, 2007.

参考文献:

[1]前田慧云. 大乘仏教成立史論[M]. 日本东京: 文明堂, 1903.

收稿日期 2021-02-10 责任编辑 尹邦志