

觉群 佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

修剪菩提树

“批判佛教”的风暴

[美] 杰米·霍巴德 保罗·史万森 主编
龚 隽 冯焕珍 周贵华 刘景联 等译

上海古籍出版社

佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

修剪菩提树

“批判佛教”的风暴

[美] 杰米·霍巴德 保罗·史万森 主编
龚 隽 冯焕珍 周贵华 刘景联 等译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

修剪菩提树：“批判佛教”的风暴/(美)霍巴德,
(美)史乃森主编;龚隽等译. —上海:上海古籍
出版社,2004.11

(觉群佛学译丛)

ISBN 7-5325-3887-7

I.修... II.①霍...②史...③龚... III.佛教-
研究-文集 IV.B948-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第098068号

© 1977 University of Hawai'i Press/This edition of Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism, by Jamie Hubbard and Paul Swanson is published by arrangement with University of Hawai'i Press, Honolulu, Hawai'i, USA.

本丛书由觉群编译馆主持编译
责任编辑 罗 颢

觉群佛学译丛

修剪菩提树——“批判佛教”的风暴

[美]杰米·霍巴德 保罗·史万森 主编
龚 隽 冯焕珍 周贵华 刘景联 等译

世纪出版集团 出版、发行
上海古籍出版社

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 高福印务馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 787×1092 1/18 印张 25 $\frac{10}{18}$ 插页 5 字数 454,000

2004年11月第1版 2004年11月第1次印刷

印数:1—2,500

ISBN 7-5325-3887-7

B·469 定价:56.00元

如有质量问题,请与公司管理部联系。T: 56628900×813

总 序

佛教源于印度，而发扬光大却在中土。自东汉时输入，经诸多朝代之努力，将原为梵文（或巴利文）等古天竺文字的佛经译为汉语，并通过手工抄写到印刷技术之运用，终于使佛法深入人心，广大信众，同沾法益，此功德无量之善举前后持续了千年有余。特别是我国国民与天竺人民早有往来，其思想趋向也颇为接近，复经魏、晋、南北朝数百年与中国传统思想文化之相互激荡、磨合，乃至酝酿、吸收，至隋唐而大成，创宗立派，鼎盛繁荣，前所未有的。影响所及，朝鲜、日本、越南等邻邦亦多流行大乘佛法。以后，历经宋、元、明、清各代，我国始终为大乘佛教之重镇，有“佛教第二故乡”之誉。此殆与我国僧俗两界人士究心于佛法义理密切相关。

佛理探究，自古以来即有僧伽、居士之分，虽无“研究”之名，而出于信仰之诚，寻求佛教精义者，彪炳史册，所在多有。降及近世，因科技发展之刺激，佛法潮流，亦屡有扩张。自十九世纪德国学者马克斯·缪勒提出“宗教学”概念以来，欧美之宗教学研究方兴未艾。佛教，作为古老的宗教之一，海外研究也日见蓬勃，从东瀛至南亚，从德意志、法兰西至英吉利，于研究南传佛教圣典及历史文化方面卓有成效。尤其是在美利坚，自 C. R. 莱曼等创办《哈佛东方丛书》、奠定美国佛教研究基础以来，从地域上说，其研究范围已囊括南传佛教、印度佛教、中国佛教（包括藏传佛教）、东亚佛教，举凡教理、经典、仪式、经济、政治等无不涉及，成果斐然。目前已发展至巴利文、梵文及藏文，横跨文献学、社会学、人类学、哲学、伦理学、语言学、历史学等多门学科，在宗教学界已呈后来居上之势。就佛法源流而言，佛教从印度本土向南、北方向分别传播，菩萨高僧，筭路蓝缕，而成北传大乘、南传上座二极，于今因缘增上，不断发展，已趋于世界佛法之域，可谓千载一时也欤！

因此之故，时有台湾蓝吉富氏主编出版《世界佛学名著译丛》一百册，介绍国际佛教学术界之研究成果、研究方法与研究工具等，内容广泛，对于国内学界拓



展学术视野,提升佛学研究水准,甚有裨益,可喜可贺!惜其著作多属近代,且以日文为主,时过境迁,欧美近代以后之佛学研究日新月异,相关成果不断涌现,将此类新知卓见译为汉语,嘉惠学林,已成迫切之势。

藉此因缘,敝寺故有觉群编译馆之设立,集思广益,斟酌权衡,适时推出《觉群佛学译丛》,实欲借古人译梵为汉之经验,取信、达、雅之准则,推陈出新,俾在家出家,两俱得益。佛法虽重在行持实证,佛经所说理趣,亦无不以求证生死大事之门径,若依文解义,理事分途,则徒成慧业,殊失佛法之宗旨。然此乃针对僧伽悟道而言,非指俗世传教之事,况时际浊世,佛法传扬端赖因缘,适应时会,则日以广信,僧伽寄质尘寰,岂可遗世而独立者乎!

倘能以此译丛为契机,重视我国古代传译之汉文圣典,探悉诸宗玄义,同时摄取世界各地佛法之优长,融贯现代国际佛学界之研究成果,“他山之石,可以攻错”,深信国内会有更好的研究成绩出现,佛教亦将进一步充实与光大,余之愿也,因序之而随喜赞叹云尔!

二〇〇四年八月佛欢喜日觉醒序于般若丈室

译者序

翻译或者死亡,这听起来颇有些耸人听闻的言论,是美国语言学家恩格尔于1985年发表的。他的意思是说,翻译已经成为当今所有民族生存的方式,没有翻译意味着一个民族的生存成为问题。^①帕兹(Octavio Paz)也提出,翻译是我们理解我们所生活的这个世界的主要方式。^②回到学术研究的领域来看,问题就更为清楚。就现代汉语佛学的研究而言,佛教早已经成为“我们”的传统,而这一点使我们现在几乎忘记了汉传佛教的形成本来就是伴随着历代学僧不断翻译经论的艰苦过程。佛教由一个西来的“他者”而成为“我们”传统的一部分,这期间也不知道经历过多少次不断变化着形式的“夷夏之辨”。有趣的是,当佛教不再被视为外来传统的今天,一种只有中国人才得到佛教真传,了解佛教玄义的声音却经常萦绕在我们的耳边。佛教(包括佛学)在“我们”传统的意义上,使我们的叙述获得了一种特权,这是现代形式下的“夷夏之辨”。借当代著名佛教学者弗雷(Bernard Faure)的话说,这是一种“反向的东方学”。^③它产生了这样一种看似很有自尊的论述:洋人的佛学研究本来就先天不足,他们尽管把各类佛教的语言用到极致,对佛法的真谛来说,他们还只不过是雾里看花。他们没有生活在佛教的传统中,所以佛学究极而言是中国人的志业。

我知道,在一面是处于莫名的自尊(也许是自卑),而对他者的佛学研究不闻

① 转引自李河,《处于传统与现代紧张关系中的文本流通》,《开放时代》2002年,第6期。

② 见 Susan Bassnett and Harish Trivedi, ed., *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*, London: Routledge, 1999, p. 2.

③ Faure发现萨义德东方学所批评的西方殖民话语中那种不可救药的否定性的“本质”,同样出现在非西方的学术话语中。如他认为,铃木禅以及以禅为基础构建哲学系统的京都学派,都以“过度的方式”表达了“另类的东方学”立场,即通过禅叙述一种理想化的和排他主义的日本文化优越论。“反向的东方学”这一观念就是指一种东方优越主义的立场。参见 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, 1993. 第二章,第一节。



不问,一面又正逢“后殖民翻译”(post-colonial translation)时代的双重语境下来讨论翻译西方佛学的著述,特别是在汉语佛学还没有进入普遍主义的叙述之前,就遭遇到当前人文学本土化的风潮,在这样的情形下疾呼翻译的重要,鼓吹通过“他者”的叙述来解读自我,将可能面临怎样的困难和需要如何复杂的解释。我并不想在“译者序”这样一个本来不太适于讨论问题的场合对此进行详密的论述。我想简单表达的是,不管我们多么自豪于我们拥有一种传统上的先天优势:内在于我们文化的生活经验(这确实是一非常重要的因素,但问题是,实际上现在汉语佛学的研究大都已经失去了这样一种经验,传统意义上的“我们”已经瓦解)、历史所形成的佛学研究的问题和知识叙述的方式,但实际发生着的情况却是,我们在国际佛学研究话语中的缺席程度,与我们每年生产的,足以让人沾沾自喜的佛学论著的数量之间,是多么的不协调。不仅是有关印度、南传佛教、藏传佛教的研究,甚至近来关乎着“我们”汉传佛教问题的讨论,国际学界也很少听到“我们”的声音,而大都是在日本学者,或者透过日本学者的成果而获得转述的。这种佛学研究中的不对称,并非由于那些帝国主义的洋人们缺乏汉语言的训练(据我的浅见,西方严肃的中国佛学研究者都有很好的汉语研读能力),也不是他们无法读到我们的研究成果,毋宁说是我们当前佛学研究的问题和方式还进入不了他们的“想象”和视域,因而无法被普遍地接受。我们现代佛学研究中的“自我想象”方式已经变得有点模糊:它既不再是纯粹传统式的自我叙述,也不是现代的和学科专业性的。

当然,我们并非一定要透过“他者”来构造自我的认识。况且,西方的佛学研究确实还流行着萨义德所批评的那种东方学叙述。这种具有殖民主义倾向的佛学研究,其基本预设的,仍然还是那句著名的咒语:他们(东方)不能表述自己,他们必须被表述。但当我们不想被人表述的时候,或者甚至压根地说,我们不可能被人表述的时候,我们实际上是在传达一种什么意义上的民族主义呢?这里面存在着一种紧张,我想这是现代汉语佛学世界严肃的工作者所不能不面对的一种共业。从当年欧阳竟无的佛学研究中,我们就已经深刻地感受到这一紧张。^①

^① 如欧阳竟无在佛学研究方法上一面受欧洲佛学研究方法的影响,提倡由文字历史而节节近真,并主张借助于梵、藏、巴利等比较语言学的“异文研求”的方法来校释经义;但另一方面,他有时候又坚持传统的“离言行义”的原则,认为“依文缀字,三世佛冤”,对比较语言学在佛法研究中的地位表示质疑。详见拙作《严于染净真俗之界:欧阳竟无思想三论》,《佛学研究》第8期,1999年。



而对那些并不满足于只是关起门来讲自己的话,并期望我们的佛学传统也能够成为一种布尔迪厄(Bourdieu)所说的“流通”观念的人而言,我们目前所能选择的,就只有通过“他者”论述的了解来消解我一他关系的对立,并在“对话”中不断重新塑造出“自我的想象”。按卡姆普斯(De Campos)的说法,翻译就是一种对话,译者即是全能的读者,同时也是作为作者的“代理人”(agent)。^①于是,翻译多少就具有了“拯救”的意义,不管我们现在是多么不愿意接受这一“普遍主义的语言压力”。^②

日本是个可以参考的例子。作为翻译大国的日本从佛学研究上说,现代已经成为一国际上佛学研究的“输出”大国。自南条文雄给日本带来欧洲佛学研究的典范和刺激,日本也经历过“师夷长技”的历史阶段;南条的朋友,中国近代佛学研究开拓者杨文会曾详订书目,广刻章疏,“博求日韩”,并于金陵刻经处办精舍。他特别提出的“以梵文为课”的观念,^③显然是在“翻译”欧洲佛学的方法,表示他当时对佛学振兴有一种开放性的期待。他的传承,到了欧阳竟无,特别是吕澂的一代,则更能重视和善用西方佛学研究之法,同时又深入地结合到“我们”的传统经验中,可谓对国际佛学的研究有所“会通”而“超胜”之,^④可惜这一学脉的光景不长。内学院的气数二传而止,颇似当年玄奘学的命运。由于我们佛学教育体制长期存在的问题,反使我们这些现代佛学研究的学者所受的教育经常是先天不足。通常是精通经典语言的学者对佛学缺乏深入的体会,而对佛学有所心得的人,多半又不能博通语言,真出现了梵文自是梵文,佛学自是佛学的分裂,语言与思想兼善的研究在当前大陆汉语佛学研究中,还是非常难得的例外。于是,在翻译中学习成长,应该不失为一条正路。尤其是当前,我们佛学研究还缺乏有系统的翻译。翻译并不限于语言的行为,它本身就体现在文化、政治和历史的要求当中。

① *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*, p. 5.

② 李河,《处于传统与现代紧张关系中的文本流通》。

③ 欧阳竟无,《杨仁山居士传》,石峻等编,《中国佛教思想资料选编》,第三卷,第四册,中华书局,1990年版。

④ 吕澂对国外佛学研究的重视,只要稍读其《佛教研究法》即可了解。此书见江苏广陵古籍刻印社出版本,1991年。



翻译同时作为“作者”，是要求翻译承担的不仅是传递消息，更重要的是有选择地进行思想创造。翻译的活动只有切入到我们思想的语境和创造活动中才是有意义的。我们这次组织翻译的“批判佛教”，以及西方学者对“批判佛教”运动的再批判，不仅希望带给中国佛学界一些新鲜的气息，更深的意图，是这些源自于日本的所谓“批判佛教”运动所涉及许多主题，恰恰都深刻地关联着“我们”的佛教处境，即关系到对中国传统佛教思想的重新检讨。如他们所批判的中、日佛教传统主流的如来藏思想，特别是以《大乘起信论》为代表的本觉论思想传统；佛教的道教化；禅观念中的反知识主义；佛教内如来藏主导的传统与缺乏批判性的调和主义和现代社会伦理之间的关系等等，都对我们反省“我们”的佛教传统与现状有相当的启发。还应该指出的一点是，翻译与译者的思想立场表达之间并不像多数人所认为的，是那样简单的相应。译介“批判佛教”并不表示我们接受或认同于其思想立场和方法。正如我在组织该专题所写的“编者按”中所说，我一直认为“批判佛教”过于简化地打发了思想史上复杂的学术问题，也正如本书论文作者格里高瑞和拉斯豪斯等抱怨其方法为本质主义的“神学”，对某些本该进行细微分辨的问题处理得过分粗糙，以及其过于日本式的循环论证，累赘、含糊其词，和经常充满情绪化的性质等。我更关注的是他们所提出的问题，以及这些问题背后的批判性指向。这些与中国近现代佛教运动之间可以激发出许多意味深长的话题。

该文集所收论文，包括了“批判佛教”代表人物直接阐发他们思想主题的重要文献，以及东方和西方佛教学者对这些主题的回应。可以说，本书比较系统地反映了英语世界对“批判佛教”研究的现状，只有少量后续英文论文没有被收入。^①关于“批判佛教”的主题、产生的背景和该书各篇论文的观点，霍巴德的“导言”和史万森的“他们为何说禅不是佛教”两文中都有详细的交代，勿用我赘言。我只想就“批判佛教”在中国的译介和研究作些说明。

在该文集出版前后，汉语世界最先作出反应的是台湾的学者。林镇国、释恒情、吕凯文等都著有专文，分别从不同的立场和方法对“批判佛教”的论题进行了

^① 与此相关英文文献可参见圣凯《1990年以来日本学界中国禅宗研究热点述评》，《中国禅学》第二卷，第307页，注1所列书目。



回应。^① 特别是林镇国把“批判佛教”运动切入到近代中国佛教思想,主要是欧阳竟无与吕澂为代表的内学院的佛学思想中进行比较,这一点对我有所启发。感谢镇国兄把他的论文惠寄给我,使我能够在比较准确地了解他的论述之后,又试图在某些问题上提出不同的意见。1998年,我正在研究欧阳竟无,也阅读到我们现在翻译的这部论集,于是就有了我在1999年发表于《佛学研究》第8期上的《严于染净真俗之界:欧阳竟无思想三论》那篇文章。在该文中,我专门讨论了“批判佛教”与欧阳思想的异同;接着,自己研究议题转入唐代禅思想史的研究,我又针对“批判佛教”有关如来藏、禅以及佛学研究方法论等方面的思想作出了批判性的回应,在2000年出版的《中国学术》第4辑(商务印书馆,2000年版)中发表了《禅是佛教吗?——批判佛教关于禅的观念检讨》一文。2002年,为了让国内学界能够比较系统地了解“批判佛教”运动,我又选择了该文集中的一些论文,组织学者把它们翻译成中文,其中也收入了林镇国的两篇相关研究,汇编成一专题:东亚思想的困境——以日本“批判佛教”思想为聚焦中心的讨论,发表在贺照田主编的《学术思想评论》第七辑上(吉林人民出版社,2002年版)。我为该专题写的“编者按”,扼要地反映了我当时对“批判佛教”的基本态度。请读者原谅,我在这里介绍的主要是我自己的工作,这并不是因为这些工作很重要,而是因为这是我最了解的部分。

接下来系统向中国读者译介“批判佛教”的是我的两位研究上的同事,肖平教授和他的夫人杨金萍,他们分别翻译出版了松本史朗的《缘起与空——如来藏思想批判》(香港经要文化出版有限公司,2002年版)和伊藤隆寿的《佛教中国化的批判性研究》(香港经要文化出版有限公司,2004年版),从而使汉语世界研究“批判佛教”提供了更完整的资料。值得注意的是,在《佛教中国化的批判性研

① 另外,高崎直道也在2000年于《日本宗教研究杂志》(Japanese Journal of Religious Studies, 2000 27/1-2)上用英文发表了“如来藏理论再思考:近期日本佛教研究一些动向的反思”(the Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies)一文,该文是他头一年论文的扩展。其通过对如来藏思想的解释回应了“批判佛教”提出的问题。另外,杜正民在《如来藏学研究小史——如来藏学书目简介》(上、下),《佛教图书馆馆讯》,第10、11、12期,1997年;和《当代如来藏学的开展与课题》,《佛学研究中心学报》,第三期,1998年两篇文章中,就各种有关“批判佛教”的研究书目,有比较详细的列举,可以参考。



究》的“代译者序”中，译者还就“批判佛教”与日本社会部落民的歧视问题之间的关系，作了比较系统的梳理。尽管“批判佛教”还有许多重要的文本有待我们继续译介，特别是袴谷和田村芳朗的有关著作，但在中国佛学译业目前还处在非常艰难的时期，我们能够对“批判佛教”——这样一个在汉语佛学研究中很不显眼，甚至不受欢迎的主题作到这种程度的译介，我们已经感到很欣慰了。

翻译是项吃力不讨好的工作，通常是翻译不易讨巧，工作做得很辛苦，而毛病却总是容易被人挑剔的。在现行学术体制下，翻译也通常被看作是次一等的研究，于是大多有研究能力而又聪明的学者，往往都不太愿意去碰翻译这种麻烦的事情。本书的翻译是集体合作的成果，虽然由于大家的协作，我们可以在比较短的时间里完成这一工作，但不同译者有各自不同的语言风格和翻译规范，更何况还有来自台湾、香港译者的加盟，于是，在同一本书中如何协调这些不同的风格，实在是件很棘手的事情。好在原书就是论文集，不同作者的文风本来就不相同，所以我们这次统稿的过程中，除了统一重要的译名和体例之外，其他的方面都保留了不同译文的原貌，基本做到文责自负。这里要向读者交代一点的是关于 dhātu-vāda 这个词的翻译，不同译者对用“基体论”，还是遵循传统的“界论”来译，存在不同的意见。我本来想用“界论”一词来统一全书的译法，但有的译者坚决不同意，所以为了尊重译者本人的想法，我们还是保留了这个词的不同译法，但这并不影响读者在文本脉络里对该词意义的理解。此外，原书中有的论文是从日文翻译成英文的，原书的主编之一史万森教授通过镇国兄转告我，希望以日文原文进行校对。我们没有找到所有的日文原本，但其中几篇重要的文本，我们都请译者自己，或者我们帮助请人进行了日文本的校对。这里要特别感谢肖平兄，他不仅帮助把原书中大量英译的日本词汇（原书索引所没有列出的）还原成日文，而且还用日文文本帮助翻译和校对了该书中的几篇译文。我与所有参加这一翻译工作的译者都有愉快的合作，在此，我深表谢意。我感到愧疚的是，我们虽然希望——但实际不可能——把十几位参加翻译的朋友姓名全都列在书名页上（译者姓名列在每篇论文的后面），但我相信读者在阅读中自会对每个参与者的的工作给出公正的评价。在收到所有译文后，由我与我的同事冯焕珍兄统一了全文的体例，焕珍兄还就有关译文进行了逐句的校改，他的认真细心让我这位名誉上的负责人感到欣慰和惭愧双至。最后还要感谢我的学生江泓和秦钰小



译者序

姐,他们为本书统一体例中的一些技术性工作和整理该书索引花费了大量劳动。翻译本来应该伴随着审美的活动,严复所谓信、达、雅兼善,而我们对翻译工作还缺乏足够的经验,才学涵养也不足以担此胜任,因而译文还一时做不到文质彬彬。我们的努力是唯求忠信而已,这也是我们要请求那些苛严的读者谅解的。古人译经有云:“经之巧质,有自来矣。唯传事不尽,乃译人之咎耳。”^① 吾等以此自勉。

龚 隽

2004年5月识于中山大学

^① 道安《毗婆沙序第十五》,《出三藏记集》,卷第十,中华书局本,1995年版,382页。

作者简介

彼特·N. 格里高瑞, 伊利诺斯大学宗教研究计划和东亚系教授, 黑田佛教与人类价值研究所所长。他的著作有:《宗密与佛教中国化》(Princeton University Press, 1991)、《原人论》(University of Hawai'i Press, 1995)。

保罗·J. 格里菲思, 芝加哥大学神学院宗教哲学副教授, 他的著作有:《为辩护而辩护》(Orbis Books, 1991)、《论无念: 佛教的禅定与身心问题》(Open Court, 1986)、《论成佛: 古典佛性学说》(Suny, 1994)。

鲁宾·L. F. 哈比托, 南卫理公会大学帕金神学院世界宗教和灵性教授, 他的著作有:《治愈生命: 禅之灵之于受创大地》(Orbis, 1993)、《本觉: 天台本觉思想与日本佛教》(Intentional Institute for Buddhist Studies, 1996)。

袴谷宪昭, 驹泽青少年学院教授, 他的著作除了有关批判佛教的论述外, 还包括:《阿毗达磨俱舍论释索引》(合编, 大藏出版社, 三卷, 1973-1978)、《玄奘》(合著, 大藏出版社, 1981)、《悟之域》(合编, 1989)、《大乘庄严经论译注》(合译, 大藏出版社, 1993)、《唯识的诠释》(春秋社, 1994)。

史蒂芬·海茵, 宾西法尼亚州立大学宗教研究与东亚史副教授。他的著作包括:《道元与公案》(Suny, 1994)及与人合编的《传统和后现代视野中的日本》(Suny, 1995)。

杰米·霍巴德, 司密斯学院沼田惠范佛教研究讲座教授, 他已经制造出了一部电视“山口的故事: 佛教与当代日本家庭”(British Broadcasting Corporation, 1988), 他的著作有即将出版的《论普遍性的生活: 一个佛教异端的诸面向》。



作者简介

莎丽·B.金,詹姆斯·麦迪逊大学哲学和宗教系教授,她的著作有:《激情人生:Satomi Myodo 自传》(Shmbala,1987)、《佛性》(Suny,1991)。

林镇国,台湾政治大学哲学系教授,1991年,他以论文《〈解深密经〉:一种解脱的诠释学》获得天普大学博士学位,分别以中英文发表了多篇有关佛教和哲学的论文。

丹·拉斯豪斯,佛罗里达州立大学宗教系副教授,他以《成唯识论的哲学研究》获得天普大学博士学位,他将出版的著作是《佛教现象学:以哲学的角度看成唯识论》。

松本史朗,驹泽大学佛教学部教授。他的(日文)著作包括《缘起与空》(大藏出版株式会社,1989)、《通向佛教之路》(东京书籍,1993)、《禅思想的批判性研究》(大藏出版社,1994)。

末本文美士,东京大学文学部教授,他的日文著作有:《日本佛教思想史研究论集》(大藏出版社,1993)、《平安初期佛教思想研究》(春秋社,1995)。

保罗·L.史万森,南山宗教文化研究所终身研究员,南山大学教授。他主编《日本宗教研究杂志》,著作有《天台哲学的要义》(Asian Humanities Press,1989)。

高崎直道,东京大学荣誉教授,鹤见大学校长。他的著作有:《宝性论研究》(Estremo Oriente,1966)(日文)、《如来藏思想的形成》(春秋社,1974)。

山部能宣,青年学院佛教研究部副教授,他的论文有《瑜伽行派先驱志贺雄》,《〈梵网经〉中的观想忏与观想类别》。



修剪菩提树——“批判佛教”的风暴

三口瑞凤,东京大学荣誉教授,佛教研究所研究员,他被认为是日本最权威的藏学专家。他的(日文)著作包括《吐蕃形成研究》(岩波书店,1983)和两卷本的《西藏》(东京大学出版会,1988)。

导 言

杰米·霍巴德

日本佛学内部的许多争传闻到西方已经有不短的历史,而(最近传来的)主要是围绕着日本著名学者袴谷宪昭和松本史郎关于佛教是什么,以及确切地说,佛教不是什么而开展的论辩。具体说就是,佛性论、本觉说(original enlightenment)和京都学派的哲学观念都不属于佛教思想;《维摩经》中有关“不二”的教法,以及主要流行于中日禅佛教和其他宗派思想中的“如”的观念都是不能接受的。那么,佛教究竟是什么呢?

“唯有批判才是佛教。”这是袴谷在他的著作《批判佛教》(Critical Buddhism)一书中非常直率地表述出的观念。基于此,他进一步把批判佛教的主张置于与“场所佛教”(Topical Buddhism)相对立的立场。所谓“场所佛教”这个词,是用于指涉一种不在真假间进行批判分析的审美式的神秘主义和不需要理性论证的思想图式。袴谷认为,这种思想图式实际上一直统治着佛教的传统。更确切地说,袴谷、松本以及他们的同道都感到,内含于许多佛教传统学说中的对于语言和理性的蔑视,消解了对于真理进行批判性的辨明,而这恰恰就是实现真佛教和社会正义的核心。袴谷和松本指出,释迦牟尼认识了一切存在的真义,消除了痛苦,然后为了利益一切众生而弘传真理和解脱之道。而后出的佛教传统则大多急于否定言说真理的可能性。不仅他们所批判的佛教传统,还有老庄所谓的道、西田几多郎所说的场所(topos),以及那些自称为客观和价值中立(value-free)的学术,包括那种怎么都行的粗漏和反动的后现代主义观念,都被看作是与佛教的批判精神——尽管这种精神通常还只是很微弱的——完全对立的场所哲学的典范。通过对大量已被接受的佛教思想传统进行严厉的批判,袴谷与松本已经开始把那些在日本和西方大多数佛教徒认为理所当然的事情问题化(problematize),并因此对那些他们认为有思想疾病的观念进行斗争,以一种批判的阐释真理的方



式,以及他们自己的思想表述,表明他们的佛教主张。

与他们要求以批判的思想方式从事佛教研究完全一致,袴谷和松本还在他们的工作中进行了许多社会批判。他们的研究明显地从重客观的描述转移到重主观的规范上面。他们毫不犹豫地应用他们关于佛教的真理概念作为尺度,去批判在日本经由佛教所伪装的的文化结构中的意识形态根源。日本化的本土观念以及其中所混杂着的佛教观念,已经被视为要对社会不公正、性别不平等、种族主义、制度歧视、帝国主义、政治压迫以及环境破坏等问题负责。特别是被视为佛教哲学最高成就的本觉学说、和的观念、京都学派以及流行的对日本至上论的迷恋,都被作为这种歧视和社会不公正意识形态的表现而受到批判。

本书中的每篇论文都以袴谷和松本所推崇的那种批判精神,考察批判佛教的观念以及他们所批判的观念。这部论文集的汇编,最初是缘于1993年11月在华盛顿特区所举行的题为“批判佛教:它的问题及其对一种新的方法论运动的反应”的美国宗教学术会议,在这个会议上,一个由斯蒂芬·海茵(Steven Heine)所主持的小组引起了与会者的强烈反响与兴趣,于是人们希望能够就批判佛教的观念以及对他们的争论进行更加充分的讨论。我们的目的就是要介绍(和批判)批判佛教的观念以及它所批判的对象,并且,对批判佛教方法的讨论,将结合到现行有关后现代学术的讨论,价值中立的学者和献身于宗教实践者之间的分离,以及学术领域内社会行动主义的地位等语境中进行。

在汇编这些论文的时候,我们一直努力在袴谷、松本以及他们同道的作品(这些作品大多以前从来没有翻译过)与那些旨在刺激对他们的作品进行生动讨论的论文之间取得平衡。由于这些批判佛教学者的作品不仅数量庞大,与日俱增,而且涉及的议题广泛而富有变化,所以选择哪些作品进行翻译是一项非常艰难的工作。因此我们决定对论文的择选并不限于某个单一的主题,与日本佛教学术传统中那种典型的文本分析不同,我们选择了另外一些类型的研究论文,这些论文的论域包括细密的语言学、社会评论、宗派争论、文化批判、对批判的回应和反回应,以及当代日本思想争论、哲学批判和学术方法等。

为什么这样一种争论在佛教宗派以外的语境中仍然显得有意义呢?关于这个问题的回答,首先,研究佛教徒之所思一直就是佛教学者所从事的工作。尽管袴谷和松本是否为佛教徒还存在争论,但他们无疑是传统意义上第一流的佛学