

DONGYA

FOJIAO  
YANJIU

主 编 方立天 [日]末木文美士

副主编 张风雷 [日]菅野博史

# 东亚佛教研究

III

——佛教论争与佛教发展

DONGYA

FOJIAO  
YANJIU

主 编 方立天 [日]末木文美士

副主编 张风雷 [日]菅野博史

# 东亚佛教研究

III

——佛教论争与佛教发展

## 目 录 | CONTENTS

|                                                |              |
|------------------------------------------------|--------------|
| 日本的佛教论争 .....                                  | [日]末木文美士(1)  |
| 佛教对“外道”的批判及其意义 .....                           | 姚卫群(17)      |
| 二谛与三性——印度中观、瑜伽行派的论争<br>及其背景 .....              | [日]斋藤明(40)   |
| 慧远鸠摩罗什之争与晋宋之际中国佛学思潮的<br>转向 .....               | 张风雷(55)      |
| 吉藏论佛教论争与批判的方法<br>——以关于《法华经》宗旨观的论争为<br>中心 ..... | [日]菅野博史(71)  |
| 判教与佛教宗派的形成<br>——以早期宗派佛教为中心的考察 .....            | 华方田(89)      |
| 唐朝初期的唯识学派与佛性论争 .....                           | [日]吉村诚(105)  |
| 论不空的政教思想 .....                                 | 吕建福(126)     |
| 中国佛道教围绕元始天尊的论争 .....                           | [日]神冢淑子(147) |
| 风潭对中国华严思想的批判及其理论<br>意义 .....                   | 张文良(163)     |
| 附录:第三届中日佛学会议日程表 .....                          | (181)        |

## 日本的佛教论争

末本文美士

[日]东京大学教授

### 前 言

本论文不是针对日本佛教的特定论争进行深入探讨,而是对日本佛教历史上的主要论争进行概观,以期明确日本佛教论争的特征。与其它地域的情形一样,日本围绕佛教进行的论争也分为佛教内部的论争以及佛教与其他宗教、其他思想之间的论争。古代和中世的论争以佛教内部的论争为中心。在古代(12世纪以前),平安时代初期(9世纪)出现的围绕佛教基本教理的论争,奠定了日本佛教理论的基础。在中世(13-16世纪),12世纪末,法然开创了净土宗这一新的实践佛教,但围绕法然之说的论争最为激烈。随着中世末期基督教(天主教)传入日本,以及近世(17-19世纪前叶)以来儒教势力渐盛,佛教论争扩大到了佛教与天主教以及儒教等其它思想和宗教之间。在佛教内也兴起了改革运动,围绕其得失也出现了各种各样的论争。在近代(19世纪后叶以后),为应对新传入日本的欧美哲学和科学对传统佛教的批判,

日本佛教界也开始探讨佛教如何才能现代化的问题,由此产生了激烈的论争。关于近代的问题这里姑且不论,下面以古代到近世的论争为中心进行探讨。

## 一、古代的论争(12世纪以前)

据说佛教传到日本时,曾出现崇佛派与排佛派之间的斗争。这在多大程度上符合历史事实仍不明确,但即使有过斗争也非思想理论上的论争。在佛教传来以前,日本并不存在可以与佛教展开论争的成熟的宗教和思想。日本的这种状况,与佛教在印度和在中国的状况是不同的。在印度,佛教通过对传统宗教的批判而诞生,在中国,佛教经过与传统思想的论争成为中国思想文化的一部分。而在日本,则是佛教最先将成熟的宗教和思想带到了日本。

由此之故,在佛教与其他思想、其他宗教展开论争之前,首先出现的是佛教内部的论争。一般认为佛教传入日本是538年,但真正的教理研究是进入8世纪以后的事情。8世纪中叶,出现了所谓南都六宗(俱舍、成实、律、三论、法相、华严)。其中影响最大的是法相宗和三论宗,据说两宗之间也有论争。

不过,真正的论争发生在9世纪初最澄(767-822)传入天台宗、空海(774-835)传入真言宗之后。特别是最澄挑起了与南都既成诸宗之间的两次大的论争。其一是与法相宗德一之间展开的一乘对三乘的论争。这一论争是唐朝的一乘对三乘论争的继续。最澄站在一乘主义的立场,与站在三乘主义立场的德一之间数度

书信往来,激烈争辩。两者的论争主题不限于一乘对三乘的问题,还包括对《法华经》的解释以及对止观的理解等。在此之后一乘、三乘论争,仍然是天台宗与南都佛教之间论争的主题,在963年的应和宗论中,天台宗的良源等与法相宗的仲算等之间仍然就此展开了论争。但此后随着一乘主义成为佛教思想界的主流,围绕这一问题的论争就告一段落,即使原来坚持三乘立场的法相宗也转向了一乘主义的立场。

另一场大的论争则围绕大乘戒坛的设立而展开。鉴真将具足戒传到日本(753)之后,以《四分律》为基础的具足戒得以流行。但最澄却提出,具足戒是小乘佛教的戒律,大乘佛教必须有大乘独自戒律的主张。最澄所采用的是基于《梵网经》的梵网戒,他向朝廷提出在比叡山延历寺设立戒坛,传授大乘戒。这一主张当然受到南都佛教界的反对,两者之间展开了论争。双方的主要观点见于最澄的主要著作《显戒论》(820)。最终,在最澄去世之后的822年,朝廷批准了在延历寺设置大乘戒坛的要求。

梵网戒作为体现大乘菩萨精神的戒律,虽然也在中国传授,但往往并不单独使用,原则上要与具足戒一起被传授。梵网戒也可以授予在家者,所以单独作为出家者的戒律是不充分的。鉴真到日本时,曾为圣武上皇等在家者也授予梵网戒。由此之故,只是根据大乘戒很难区别在家者与出家者。但最澄认为梵网戒的精神就是“真俗一贯”,这也是大乘戒的特征。根据最澄的说法,大乘菩萨中有出家菩萨与在家菩萨,相对于在家菩萨满足世俗世界人们的利益,出家菩萨则作为精神世界的指导者而发挥化导众生的作

用。因此,在根本精神上,在家与出家没有区别。只是出家菩萨为了能够发挥其救世的目标,需要首先在比叡山闭关修行十二年。

大乘戒的采用,体现了最澄的理想主义。但日本佛教后来并没有按照最澄的理想发展,相反大乘戒的采用招致了戒律的松弛。从真俗一贯的立场出发,出家者与在家者的区别变得模糊,在日本将出家者看做与在家者完全不同的群体的想法几乎不存在,所以也不看重对戒律的严格遵守。特别是在净土真宗中,宗祖亲鸾公开宣称非僧非俗,还娶妻生子,主张戒律无用论。

由于大乘戒的采用,在戒律方面,日本佛教走上了与其他亚洲地区的佛教不同的独特的道路。13世纪前后,从日本到宋朝留学的僧人因为大多只受了大乘戒,所以在中国不被看做是合格的僧人。为此,留学僧或者在留学前到东大寺受具足戒,或者虽然没有实际受戒,也会通过伪造戒牒而伪装得戒。

因为戒律松弛,在近世,僧侣的娶妻成为普遍现象。到近代,僧侣的蓄发、食肉、娶妻得到法律许可,当今日本的佛教僧侣基本上都娶妻、食肉。这种现象在亚洲佛教国家中属于独特的形态,发展成了日本特有的佛教。虽然这种独特性经常成为人们批判的对象,但也因此使这种转变,佛教在世俗社会中得到发展,渗透到人们的日常生活之中,这也可以说是其积极的方面。

本来,从印度传入的戒律就与日本的实际状况不相符合,为此,日本的佛教并不重视戒律。但这种轻视戒律的态度走向极端,就招致佛教教团的堕落。在这种情况下,往往兴起恢复严格戒律的复兴运动。戒律轻视与戒律复兴,这两个方向往复交替出现,反

映出日本佛教既有日本化、与日本社会相适应的一面,也有力图恢复佛教的本来面貌的复古化的一面。日本佛教就在这两种倾向的紧张关系中发展起来。

与最澄进行论争的法相宗德一曾著《真言宗未决文》,批判空海的密教。其中也包括对即身成佛等密教的根本教义的批判。但空海并不像最澄那样与南都佛教直接对立,而是吸收南都六宗和天台宗思想,将真言密教视为优于上述两家的更高级的体系。这意味着新的教判(判教)的形成。空海是在其主要著作《秘密曼荼罗十住心论》(830)、《秘藏宝钥》(830)中阐释其教判思想的。

空海依据《大日经》住心品,将人的“心”的发展分为十个阶段,并分别将之与诸宗相配。

①异生羝羊心(错误的外道、凡夫) ②愚童持斋心(儒教等的道德立场)

③婴童无畏心(在家的生天论) ④唯蕴无我心(小乘的声闻)

⑤拔业因种心(小乘的缘觉) ⑥他缘大乘心(法相宗)

⑦觉心不生心(三论宗) ⑧一道无为心(天台宗)

⑨极无自性心(华严宗) ⑩秘密庄严心(真言宗)

第十阶段的真言宗即密教,而之前的九阶段则称为显教。密教与显教相对立而又高于显教,称为“九显一密”,与此同时,密教又包含一切显教的内容在自身之内,称为“九显十密”。这种将显密诸宗分层化的做法是中国佛教所未有的,是日本佛教新的发展。

空海在写作以上著作时,天台宗与真言宗也得到官方承认,与南都六宗一起形成八宗体制。在八宗体制中,此八宗被认为涵盖

了佛教的一切教理。在日本僧侣看来,八宗只在印度或中国,留下其中的一部分,而日本则传入了所有八宗,而且都有研究,这被认为是日本佛教的优点。对于八宗,人们既认为它们皆为佛说而加以尊重,但同时诸宗之间为孰优孰劣又展开了论争。人们甚至认为论争越热烈证明佛教越繁盛。

终结诸宗论争的是天台宗的安然(841-957)。安然在其早期的著作《教时争》、《教时论争》中,列举了从印度到日本佛教的论争与种种教判论,力图将这些理论加以统合。其融和思想主要体现在其所著的《真言宗教时义》中。安然在本书中,从密教的立场出发提出了“四一教判说”。四一教判说即认为一切佛在一切时、一切处所说的一切法,从终极的意义上说,无外是一佛在一时、一处、所说之一教。如此一来,一切佛说都被统合于四个“一”之中。在这里,以上诸宗失去了对立的意味,皆平等地融合到了密教的大日如来之中。

安然提出此说之后,迄今为止的诸宗论争就偃旗息鼓了。虽然说平安时代中期仍然出现了“应和宗论”那样的论争,但再也没有出现平安时代初期那样大规模的论争。

## 二、中世的论争(13-16世纪)

在中世,在传统的八宗之外,兴起了新的佛教运动。其中,引起很大论争的是如何看待禅宗与净土宗等实践佛教。这些宗派脱离传统的诸宗而以新的方式开展活动。创立禅宗的荣西(1141-

1215)所著的《兴禅护国论》与创立净土宗的法然(1133-1212)的《选择本愿念佛集》(《选择集》)皆在1198年问世。荣西和法然都是天台宗出身,他们的活动虽然没有完全脱离天台宗,但他们新的活动形态仍然对既成教团造成很大冲击,因而受到猛烈的批判。既成教团向当时掌握实权的院(禅让天皇位的上皇)请愿,要求禁止禅和念佛,但这并没能阻止其流行。

在这当中,如果说禅宗在某种程度上还能够被传统势力所接受的话,那么法然净土宗受到的批判则十分严厉。虽然净土念佛已经广泛流行,作为一种实践法门也没有任何问题,但净土宗能否作为一个独立宗派而成立则受到了质疑。关于禅,安然已经在八宗之外增加了佛心宗、成为九宗(《教时争》),即禅作为“宗”得到了承认,而净土宗却从来没有作为独立的“宗”而存在过。正因为如此,法然受到了严厉的批判。据说出自法相宗贞庆(1155-1213)之手的《兴福寺奏状》(1205),就从八宗的立场出发,对净土宗的立宗进行批判,要求上皇禁止其传播。其批判内容分为以下九部分:

第一,立新宗失,第二,图新像失,第三,轻释尊失,第四,妨万善失,第五,背灵神失,第六,暗净土失,第七,误念佛失,第八,损释众失,第九,乱国土失。

“立新宗失”被首先提出来,说明设立新宗被认为是最大的问题。奏状云:“夫佛法东渐后,我朝有八宗”,提出只有原有的八宗才是在日本得到公认的宗派。这些“宗”得到承认的条件是什么呢?“凡立宗之法,先分义道之浅深,能辨教门之权实,引浅兮通

深,会权兮归实”,即判断教法之浅深和权实的判教思想是立宗的必要条件。与此同时,“或异域神人来而传受,或本朝高僧往而请益”,即传入日本时要有权威性。还有,“自古相承,不始于今”,即自古以来就有明确的传承体系。在此基础上,“纵虽有功有德,须奏公家以待勅许”,即必须得到朝廷的勅许。

实际上,法然在写作《选择集》时,预先就想到了这些批判,并力图做出回答。本书由十六章构成,在第一章自设问云:“夫立宗名,本在华严天台等八宗九宗。未闻于净土之家,立其宗名。然今号净土宗,有何证据也?”,即提出了从来没有得到承认的“净土宗”作为“宗”如何可能的问题。法然在第一章中依从道绰提出了圣道门、净土门的判教说,而在末法时期依靠圣道门得悟几乎不可能,所以劝人们修行净土门。在第二章中,法然又依据善导之说指出,虽然在净土门中,往生净土有种种“行”,但最终要舍弃“余行”,唯取称名念佛。

那么,净土宗有怎样的传承体系呢?法然提出了菩提流支—昙鸾—道绰—善导—怀感—少康的系谱。但在此之后,对于净土宗是如何传到日本的问题,法然没有给出明确的答案。这一点,与重视相承谱系的禅宗有很大不同。另外,关于勅许,法然根本就没有积极去活动以谋求朝廷的支持。可见,法然的《选择集》虽然在受到《兴福寺奏状》的批判之前就提出了相关问题,力图说明创立“净土宗”的合理性,但实际上并没有对有关问题做出完满的回答。

华严宗的明惠(1173-1232)在《摧邪轮》中,对《选择集》从理

论上做了更详细的批判。明惠原本很尊敬法然,但在法然去世后,读过《选择集》才发现“种种邪见,皆起自此书”,于是著书加以反驳。其论点主要包括“拨去菩提心过失”与“以圣道门譬群贼过失”两点。菩提心一向作为佛道修行的出发点而受到重视,但法然在《选择集》中却主张即使不发菩提心,只要称名念佛也可以往生。明惠针对《选择集》的有关部分,举出各种经论的说法以论证其错谬。在其第二“以圣道门譬群贼过失”中,主要是关于《选择集》第八章引善导的《观无量寿经疏》的二河白道譬喻的内容。在这里,善导以此譬喻念佛行者在弥陀和释尊二佛的引导下通向彼岸时,此岸的群贼(别解、别行、恶见人等)欲加以妨害。法然直接将群贼解释为圣道门的修行者。对修行圣道门的明惠来说,法然的解释是难以接受的。

明惠的法然批判确实有切中肯綮之处。如上所述,法然的净土宗主张与传统的净土理念有很大差异,而法然否定圣道门的教判也有很多牵强之处。但正是通过这种牵强的解释,突出称名念佛的价值,日本的净土教才有了很大发展。中国的净土念佛法门是从禅净一致的立场出发,将念佛视为诸种实践法门之一,而在日本,念佛则是独立的实践法门。

法然与明惠的这种关系,与平安时代初期最澄与南都佛教的对立关系相类似。最澄主张推广中国所没有的大乘戒,而南都佛教界则主张维护传统的具足戒。这种对立也可以看做是推进佛教的日本化还是复归佛教的原始形态两种立场的对立。在法然与明惠的论争中,法然提出传统中所没有的日本化的净土念佛,而明惠

则从传统的立场出发进行批判。法然的佛教日本化与否定菩提心、否定修行的本觉思想联系在一起,而明惠则坚持修行主义的立场。从这一点来看,这一问题也可以理解为日本本觉思想的发展及其批判。

在明惠之后,对法然的批判仍然没有停止,而法然门下则针对这些批判提出了反论。不仅如此,法然教团在法然生前的 1206 - 1207 年、去世后的 1227 年遭到政治迫害。到 13 世纪后半叶,日莲(1222 - 82)在《守护国家论》(1259)中对《选择集》进行了批判,主张以《法华经》为中心谋求佛教的复兴。在《立正安国论》(1260)中,日莲认为当时日本接连不断的灾害的原因就是作为邪法的净土宗的流行,希望国家加以禁止。到了近代,日本佛教向中国布教之时,中国的代表性佛教者杨文会(1837 - 1911)在读到《选择集》时,发现法然的观点与传统佛教完全不同,于是对之进行了严厉批判(《评选择本愿念佛集》)。有意思的是,杨文会的批判与贞庆、明惠的批判有许多相似之处。

虽然不断受到批判,净土宗与禅宗还是逐渐被作为一个宗派而得到承认。到 13 世纪后半叶,逐渐有学者在传统的八宗之外加上净土宗与禅宗,提出十宗说。13 世纪后半叶的大学者凝然(1240 - 1321)著有《八宗纲要》(1268),对八宗的学说做了概括。本书的内容虽然以八宗为主,但在附录部分,加入了禅宗和净土宗。在凝然的另一部著作《内典十宗秀句》(1293)中则明确提出了“十宗”的概念。同时也出现了像无住道晓(1226 - 1312)那样兼修禅、律、念佛、密教等诸宗的僧人,产生了新的实践佛教的形

态。另一方面,日莲不仅对净土念佛进行了批判,而且认为禅、律、密教等皆非释尊本来的教说,所以不是佛教。为此日莲受到迫害,被流放到了佐渡。日莲的门下继承了日莲的态度,与其它宗派积极展开论争,这些论争被称为“宗论”。

### 三、近世的论争(17世纪-19世纪前叶)

15至16世纪,禅宗、净土宗、日莲宗等各宗的实力得到发展,宗派之间相互对立。而随着神道的独立,这种对立不再局限于佛教内部。在此之前,以神佛融合为前提,神道借助佛教理论构筑自己的信仰体系。到十五世纪,神道逐渐从佛教中独立出来。吉田兼俱(1435-1511)在唯一神道理论中,在基于神佛融合立场的本迹缘起神道、两部融合神道之外创立元本宗源神道,认为神道比佛教更本源。但在中世,神道与佛教还没有产生真正意义上的论争。

日本佛教最初卷入与异宗教的论争,是在基督教(天主教)传来之后的事情。基督教由耶稣会士的弗朗西斯克·扎比埃尔(1506-52)在1549年传到日本,这意味着日本出现了与以往的宗教完全不同的新的宗教。扎比埃尔当初对日本抱有好感,然而在他准备在日本布教时,却遇到了佛教僧侣和一般民众的质疑,而他必须对建立在完全不同思想基础上的疑问作出回答。例如,全知全能的神为什么会允许恶的存在?永劫的地狱不是太残酷了吗?等等疑问。另一方面,基督教会也将佛教视为恶魔的宗教,对佛教加以彻底否定。扎比埃尔之后的宣教师们也热衷于与佛教辩

论。1587年,基督教被禁止,虽然之后有一段时间得到承认,但1612年以后又被严格取缔,除了少数地下基督教徒之外,基督教在日本绝迹。

在这样的时期,日本人传教士不干斋巴鼻庵(1565-1621)出版《妙真问答》(1605),从基督教的立场对日本的佛法、儒道、神道进行了全面的批判。巴鼻庵原来是大德寺的禅僧,在改信基督教以后著书反对佛教等,而在基督教徒受到迫害时,又舍弃基督教信仰,出版了批判基督教的著作《破提字子》(1620)。即巴鼻庵在最初的著作中站在基督教的立场批判日本思想和宗教,而在后来的著作反过来从佛教、儒教的立场出发批判基督教,两种截然相反的思想出现在同一个人身上。为此,巴鼻庵被认为是浅薄之徒,缺乏深刻的思想和信仰。但当时除了巴鼻庵之外,没有人能够兼通东西方的思想、宗教,比较这两部著作,可以了解当时人们关心的问题所在,也是很有意思的。

《妙真问答》共三卷,上卷是佛法批判,中卷是儒道、神道批判,下卷则是基督教概述。上卷首先介绍佛教的三界说和释迦的生涯,之后又分别对八宗以及禅宗、净土宗的教义进行了分析和批判。其佛教批判的内容很庞杂,但要点可最终归结为佛教皆归于“无”。该书认为即使在净土宗中,极乐净土或阿弥陀佛也最终都是非实在的存在。从基督教的立场来看,只有基督教的神才是实在的、是价值的源泉,而归结于“无”的佛教则只能是否定的。另外,关于儒教,巴鼻庵认为究极而言,也与佛教一样归结于“无”,而关于神道,巴鼻庵认为既然日本人原本就是从邻国渡海而来,其

神话也非究竟的存在。

可见,巴鼻庵在《妙真问答》中是在佛教等日本思想和宗教最终归于“无”,而基督教则建立了神的绝对性的意义上,论证基督教的合理性的。但在巴鼻庵舍弃基督教之后所写的《破提字子》一书中,其立场产生了180度的大转弯,对基督教的非合理性进行了攻击。例如,认为“无”之一字有甚深含义,而基督教信徒则对此全然不知,对“无”的价值做了高度评价。西欧的“有”与东洋的“无”的对立问题,被近代的西田哲学等所继承,而早在巴鼻庵时代,这已经成为一个问题,所以相当引人注目。

因为基督教被镇压,所以与基督教的论争没有充分展开。另一方面,儒教对佛教的批判(排佛论)则不断出现,佛教也被迫作出响应。儒教的批判,主要集中在佛教是超世俗的存在,无视现世的伦理这一点。儒教与佛教之间引人注目的论争有林罗山(1583-1657)与松永贞德(1571-1653)之间的论争。林罗山是朱子学者,服务于幕府,是日本近世儒学的奠基者。而论战的另一方松永贞德则是俳句作者,也是京都的市民、在家的日莲宗信徒。两者之间主要围绕儒佛的经典何者具有正统性、是否承认超越现世的因果、如何评价日本历史上的佛教等基本问题而展开。这些论争的主题皆为近世思想史上的重要问题。

后来不仅是儒教,也有人从国学、神道以及新的科学思想的立场出发展开对佛教的批判。其中,富永仲基(1715-1746)的佛教批判与大乘佛教的成立论相关联,具有重要意义。仲基在《出定后语》中否定佛教经典皆为佛说,认为其中包含着不同阶段成立

的经典。仲基认为,后代的思想通过增添前代的思想中所没有的新的要素而具有新的意义。这称为“加上”。如此一来,如果能够明了后人是如何在前人思想基础上“加上”的,就可以知道经典的成立顺序。这可以说是科学的思想史的方法。

根据这一方法,富永仲基提出大乘佛教的经典不是佛直接所说,而是通过后代的“加上”而完成的作品,此即大乘非佛说论。在今天,这已经成为佛教学的常识,但在相信一切经典皆为佛说的当时的人们看来,这是谁都无法想象的新说。当然,此说受到佛教界的激烈批判,而反佛教的势力则借此攻击佛教。这一问题一直延续到近代。如对于村上专精(1851-1929)等提出的大乘非佛说论,佛教教团激烈反对,发展为很大的社会问题。可见这一问题与近代的信仰与学问有着密切关系。

富永仲基自身并不是排佛者,而是认为无论是印度还是中国皆有基于文化的差异而产生的思想差异,在明确这一点的同时,仲基指出只有发展各自国家的文化才是有意义的。即仲基以“加上”说在时间的纬度上使思想相对化的同时,以文化的差异在空间的纬度上使思想相对化。最后的结论则是,最符合当时日本的思想状况的应该是“诚之道”。

在近世,除了佛教与其他宗教之间的论争之外,在佛教内也兴起了改革运动,围绕改革问题也展开了论争。代表的论争有天台宗的安乐之争。妙立慈山(1637-1690)对最澄以来的大乘戒提出批判,提出依据四分律而恢复具足戒,其弟子灵空光谦(1652-1739)在比叡山的安乐律院弘扬此说。对此,坚持大乘戒立场的