

DONGGYA

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

IV

——佛教制度与实践

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

东西佛教研究

IV

——佛教制度与实践

目 录 | CONTENTS

日本佛教的实践	[日]末木文美士(1)
略论马祖禅法的实践特色及其影响	洪修平(18)
慧思的忍辱思想	
——以《法华经安乐行义》为中心	[日]菅野博史(30)
中国大陆佛教传戒活动的回顾与反思	温金玉(51)
作为关系性体认系统的佛教的实践	
——以净土教和三阶教的实践为中心	
.....	[日]西本照真(93)
咒愿及其展开	侯 冲(112)
禅观与石窟	[日]山部能宜(145)
华严宗的修行实践与其教义思想的关系	王 颂(173)
所谓“见佛性”	
——唐代禅宗的实践	[日]斋藤智宽(195)
现代性视域中的大乘三系说与性寂性觉说	刘成有(220)
附录:第四届中日佛学会议日程表	(238)

日本佛教的实践

末本文美士

[日]国际日本文化研究所 教授

一、日本佛教的实践

一般认为,佛教的实践由戒定慧三学构成。佛教的目标就是通过修习三学走向觉悟之路。但在现实中,佛教的活动并不完全限于以上三种。特别是当佛教与世俗社会发生关系时,除了追求觉悟而进行的纯粹的修行之外,还有多种多样的活动。在上座部佛教中,我们就可以看到这一现象,而在大乘佛教中,由于其救度众生的宏大目标,所以除了修行之外,还广泛开展各种社会活动。而日本佛教很早就与世俗社会有着密切关系,所以这样的社会活动开展得很频繁。考虑到这一背景,我们下面考察日本佛教的实践时,也将一并考察这些三学之外的社会活动。

但我们要网络一切佛教的实践加以概观是困难的。这里只就近年学术界比较关注的几个问题为中心进行考察。具体而言,主要考察以下三个问题。

第一,考察相当于三学中的“定学”的修行法。众所周知,日

本佛教的代表性修行法是禅和念佛。但实际上除此之外还有种种其他的修行方法。原来的研究认为,日本佛教的修行论的特征似乎是专修禅或念佛,但据最近的研究发现,除了禅与念佛,密教颇值得引起关注,且密教所倡导的诸行兼修的立场也很重要。从这一立场出发,本文首先要对中世的佛教实践进行考察。

第二,在佛教的实践方面最近受到瞩目的是关于仪式的问题。在日本佛教史上,曾发展出种种法会和密教的修法,但历来对此的评价都不高。最近的研究表明,仪式所具有的意义和功用备受瞩目。在这方面,密教发挥了重要的作用。因此本文第二部分将介绍最新的相关研究成果,同时从身体论的观点出发考察佛教仪式的意义。

第三,佛教实践的另一个重要方面是社会实践。近年来,所谓“社会参加佛教”中的佛教者的实践引起世人关注。从外在形式看,社会实践是以行为的方式表现出来的活动,在三学中“戒学”关系密切。而在佛教的原初教义的戒律中,社会活动是被禁止的。但在日本佛教中,戒与社会活动却似乎并不矛盾。因此本文第三部分将从历史的角度考察日本佛教的社会活动,同时对其思想根据也一并进行考察。

二、专修与兼修

在当今的日本宗派中,曹洞宗、临济宗等禅宗系统重视禅,净土宗、净土真宗等重视念佛,而日莲宗系统则重视唱念《法华经》

“南无妙法莲华经”的七字经题。此外,真言宗进行密教的修行,天台宗除了密教的修行之外也修念佛法门等,修验道则在山岳修习苦行。日本佛教的特征之一就是各宗派皆有各自独特的修行法门。

在当今日本佛教中,势力较大的宗派是净土真宗、曹洞宗、日莲宗、净土宗、临济宗等。由于这些宗派的祖师都活跃于镰仓时代(1185-1333),所以这些宗派被统称为“镰仓新佛教”。其实践特征被认为是“专修”,即要获得开悟或往生净土,只要单纯修行一个法门就足够了。这一特定法门或是坐禅或是念佛或是唱题。而且,这些祖师们都认为自己所倡导的法门是唯一正确的,其他的修行都是错误的。如法然创立了净土宗,主张只有念佛才是末法时代的凡夫的唯一可能的修行,而自力求悟的修行立场被称为圣道门,法然认为在末法时代圣道门几乎不可能开悟。道元在《正法眼藏·辩道话》中则批判念佛如青蛙在田野乱鸣,毫无意义。另外,日莲在《立正安国论》和《守护国家论》中,对法然的念佛法门进行了彻底批判,认为正是念佛的流行才把日本社会带入危机的状态,请求政府取缔念佛法门。

正因为如此,学界多认为镰仓新佛教的祖师都持排他的、专修的立场,专修的实践形态构成日本佛教的特征。但这种观点在最近的二、三十年中发生了很大变化。实际上,日本佛教的修行形态多种多样,而且并不都是排他的,也具有强烈的兼容性格。

如前所述,日本天台宗就包含了种种的修行法门。其祖师最澄有“四种相承”,即在中国学习了圆教(天台法华之教)、戒律、

禅、密教之后,在日本实践四种不同的法门。此外,天台宗的圆仁传承了中国五台山的念佛法门,从而使日本的天台宗具有了净土教的实践。日本天台宗的这些特征是中国天台宗中所见不到的。

镰仓时代的佛教在实践上也并不都是排他的。当时也有对各宗的偏执立场持批判态度的佛教者。如无住一圆(道晓,1226-1312)就是一个典型^①。无住曾广泛学习律、禅、密教、念佛等诸法门,著有白话文学的杰作《沙石集》等。在《沙石集》中,无住对佛教的实践有如下评论:

大凡人心各异,若好此道,必忘万事。是故,入佛道时亦有所好。如来教法立种种法门、佛法圣者建立诸宗者,根机不同之故也。任取一宗,好而修行,必有利益。唯以自心而定是非,徒劳无益也。……无论何法,行必有益。但止偏执、舍戏论而修行可也^②。

可见,无住主张破除偏执,无论何种法门,只要修行皆可得到利益。过去认为,这种承认诸行合理性的立场相对于“新佛教”的“专修”,反映了旧佛教的保守立场,所以对此多否定性评价。但在当代由于价值观的偏执而导致纷争乃至战争不断,无住这种承认价值观和实践观多样性的立场就显得难能可贵,值得重新评价。

在佛教的诸种修行中,无住对密教的评价最高。然而,在中

① 末木文美士:《无住的诸行并修思想》,《镰仓佛教展开论》,トランスビュー,2008年。

② 参照小岛孝之编:《沙石集》(小学馆《日本古典文学全集》,2001年),原文为古文。

世,密教的修行常常与禅和念佛法门结合在一起。密教在中国唐代曾流行一时,后来影响力逐渐衰落。而在西藏、契丹(辽)等汉族之外的地区则逐渐发达起来,最终经由高丽传到日本,对日本的佛教形态产生了很大影响^①。

密教在日本发展和流行起来大约是在12至13世纪。宣扬禅教一致的永明延寿,其《宗镜录》在日本镰仓时期影响很大,而无住在评论此书时却云:“最近的宋朝几乎没有真言教。禅门中人亦不习(真言教)。《宗镜录》虽有诸宗法门,委细不见密宗”(《圣财集》下),由此可以看出日本佛教的特征之一在于密教拥有强大的势力。

圆尔(弁圆,1202-1280,无住曾从之学禅)曾入宋学禅,并嗣无准师范之法,但其所学也受到密教思想的影响,曾著有《大日经见闻》等密教著作。镰仓时期,圆尔系统的圣一派在禅宗诸派中势力最为强大,当时的禅与密教曾有着密切的关系^②。密教也强调在三昧状态下追求佛的境界,故而与禅有近似之处。可以说两者发生密切的关系并不牵强,而是具有某种必然性。

将临济禅传入日本的荣西(1141-1215)原本是天台密教的僧人,他在第二次入宋师从并嗣法虚庵怀敞之后才转向以禅为中心。回国后,荣西于1198年著《兴禅护国论》。在此著作中,荣西提出“禅宗以戒为先”,可见比之禅的问题荣西更强调戒的重要

① 横内裕人:《中世日本佛教与东亚》,搞书房,2008年。

② 关于圆尔,请参考《季刊日本思想史》68,《特集·阅读中世的禅:圆尔弁圆及其周边》(ぺりかん社,2006年)。

性。荣西在后来还著有《日本佛法中兴愿文》(1204),力图以戒为基础振兴整个日本佛教^①。

从当时佛教的情势看,在平安时代末期的内乱中,1181年平重衡主导烧毁了东大寺等南都奈良的所有大寺院,使日本佛教界遭受沉重打击。但自重源(1121-1206)担任东大寺大劝进职以来,东大寺等南都佛教很快得以复兴。在重源之后,荣西担任东大寺大劝进职,圆尔也曾担任此职。正因为他们都曾处于这样的地位,所以能够突破宗派的局限,站在复兴整个日本佛教的立场立论。因此荣西的《日本佛法中兴愿文》也应该放在这样的背景下看待。

由此看来,过去那种认为日本佛教的实践特征在于专修禅或念佛的看法并不确切,日本佛教中也存在着从整体上考虑并加以实践的流派。在这一点上,密教发挥了很大作用,这也是日本佛教与中国佛教或韩国佛教的不同之处。

即使到近代,太虚还认为中国佛教的特征在于禅,日本佛教的特征在于密教^②。此外,在赴日留学的中国僧人中,学习真言宗、向中国传播真言宗的僧人也不在少数。如在上海的静安寺还保存着上世纪20年代赴日学习真言宗的持松法师留下的密教坛场。但在日本当代的主流学界,许多人把禅或念佛等专修主义视为日

① 末木文美士:《荣西的密与禅》,前出《镰仓佛教展开论》。

② 太虚:《中日佛法之异点——在京都市政公所》,《海潮音》,1925年第12期。梁明霞提供。

本佛教最为优越之处,轻视密教,将密教视为咒术迷信^①。意识到密教研究的重要性还是在上世纪 80 年代之后的事情^②。

三、仪式和思想

如前所述,说起佛教的实践,人们一般认为就是戒定慧三学。但实际上,还应注意那些并非在此框架内的实践科目。如《法华经》“法师功德品”中有受持、读、诵、解说、书写等五种法事。这是关于经典的修行科目,不仅针对《法华经》,而且对于其他大乘经典也有类似的实践要求。原始佛教的经典因背诵得以传世,大乘经典则由于重视书写而流传。中国文化本来就重视以文字书写来表意,这与大乘经典的流传倾向相契合,从而使得有关经典的实践在东亚地区广为流行。

关于经典实践,除了应用于祈愿国家安定的仪式活动外,也多见于祈愿个人的现实利益、为死者追善等活动。特别是以经典的读诵、讲说、讨论为中心的法会,不仅作为研习经典的平台促进了佛教思想的发展^③,而且在文学发展史上也具有重要意义。其例之一,为使听众为经典所感动,讲经者就需要提高讲经的技巧,久

① 如日本代表性思想史研究家丸山真男就指出:“密教将现实福祉与祈祷相结合”是“向最堕落的宗教形态的堕落”,而对于密教思想家空海,丸山认为他“直接迎合体制权力,其思想与原型性的咒术的志向纠缠在一起”。《丸山真男讲义录》4,东京大学出版会,1998年,191-192页。

② 其契机是黑田俊雄提出的显密体制论。关于显密体制论,参见末木文美士的《镰仓佛教形成论》(法藏馆,1998年)第一部。

③ 蓑轮显量:《日本佛教的教理形成》,大藏出版社,2009年。

而久之就形成了“唱导”这一专门机构^①。

一方面从僧人的立场来看,为在家信众举行的各种佛教仪式是一种利他实践,而另一方面对于在家的信徒来说,参加法会、听闻佛法、供养僧众则是一种功德,同时这些活动也具有某种娱乐的因素。随着书写经典、建庙造像等种种佛事活动的开展,佛教的种种仪式也得以完备。

这些仪式虽然多以显教的仪式为主,但在日本中世,密教的仪式也曾广泛流行。密教的仪式具有强烈的现实利益的色彩,人们通过这些仪式祈愿国家安定、个人健康、出人头地、妇人安产等。在平安时代,这些仪式主要是为贵族举行,但后来对象逐渐扩大到社会各个阶层。

这些密教仪式过去被视为咒术的、迷信的对象被否定,并未对此有专门性的研究。但后来人们注意到这些仪式背后有密教的思想,其中反映了与当今的科学合理主义不同的中世思维,因而渐渐引起人们的关注。对仪式的研究之所以出现于在上世纪80年代,与对寺院资料(称为“圣教”)的综合性调查研究的开展有密切关系^②。在密教寺院中虽然保存有庞大的文献资料,但由于这些资料多是关于修法的记录或关于密教做法的传授,所以被认为是没有价值的东西,无人进行相关的调查和研究。上世纪80年代起,由于在调查方法上确立了“悉皆调查”的方法,即记录寺院所藏的

① 小峰和明:《中世法会文艺论》,笠间书院,2009年。

② 永村真:《中世寺院史料论》,吉川弘文馆,2000年。上川通夫:《日本中世佛教史料论》,吉川弘文馆,2008年。

所有文书并作成相关目录,因此关于密教仪式的研究获得了很大进展。

现在,仪式研究已成为中世佛教研究的重要组成部分。代表人物之一的阿部泰郎就曾指出,“要真正理解日本中世宗教的特质,与其从教理和思想的概念层面去理解,不如从仪式这一现象的层面更能把握其特质”^①。而且即使是教理和思想也只有作为仪式体现出来时才具有意义。

密教仪式主张修行僧成就佛果或者与佛一体化,可作为佛发挥力量。在这一过程中,前提是即身成佛即修行者成佛。空海的《即身成佛义》是关于即身成佛的基本经典。在这部著作中,空海以六大、四曼(四种曼陀罗)、三密理论阐明即身成佛的教义。

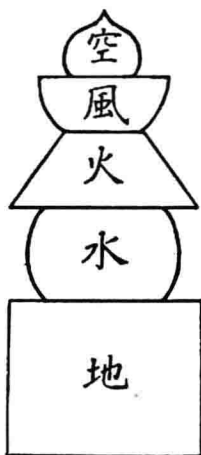
根据“六大”说,地水火风空识是这一世界,也是个人身心的六大构成要素。又因为这一世界是佛的法身,所以佛的法身与个人身心在本质上是同一的。

“四种曼陀罗”指大曼陀罗、三昧耶曼陀罗、法曼陀罗、羯磨曼陀罗。曼陀罗,是指在感觉层面表现世界的真理,人们只有通过曼陀罗才可能接近世界的根源。

在此基础上的实践即三密加持。三密即身结印契,口诵真言,心(意)住三昧境地。由此三密加持,修行者的身、口、意三业即与佛的身口意的作用达到一致,从而实现即身成佛。

^① 阿部泰郎:《仪式与宗教文本》,松本郁代编《仪式的力量》,法藏馆,2010年(包括这篇论文在内的《仪式的力量》一书,是收集了当代关于中世仪式研究最前沿成果的论文集)。

空海的上述思想在觉鑊(1095-1144)那里得到进一步发展。觉鑊在其代表作《五轮九字明秘密释》中,以五轮塔表征“五大”(从“六大”中去除了“识”),并将其与人的身体相对应。其对应方法有多种,而以下面的说法最为典型:



《大正藏》79 卷第 12 页下:

方形 = 地轮 = 肝脏 圆形 = 水轮 = 肺脏 三角形 = 火轮 = 心脏 半月形 = 风轮 = 肾脏 宝珠形 = 空轮 = 脾脏

觉鑊此说的特征在于将修行者的身体与具体的世界的要素分别对应。他还将身体的要素与四方神联系起来:即

青龙 = 肝脏 = 青 = 木 朱雀 = 心脏 = 赤 = 火 黄龙 = 脾脏 = 黄 = 土 白虎 = 肺脏 = 白 = 金 玄武 = 肾脏 = 黑 = 水

在觉鑊那里,身体与诸神的对应关系并不是固定的,但这些说法表明,他重视修行者的身体并主张通过控制自己的身体而与世界的真理相契合。

这种对身体性的关注始于 10 世纪末。当时,裔然(938 - 1016)入宋参访五台山,在回国时曾于台州摹刻开元寺的释迦像并带回日本(987)。据传,他在回国时偷偷将摹刻的佛像与寺院的佛像调换,将寺院的佛像带回了日本。这尊像据说是由印度传来的释迦生身之像,在日本被尊为京都清凉寺的本尊而广受崇拜。被认为是释迦生身的根据之一,在于此像按宋代的形式在胎内植入了布制的五脏六腑。对释迦生身的关注就意味着对身体的关注。可见,当时人们已经意识到成佛或开悟不单是“心”的问题,反而更是“身”的问题。密教仪式因为追求身体的、物质的结果,所以极为重视身体的力量。

佛教与世俗社会一旦发生关联,就会为世俗信徒举行仪式。那么,佛教仪式就不单纯是为了超越世俗,还具有了迎合世俗的倾向,即承认世俗的烦恼,从而为了满足世俗的欲望而频繁地举行。其典型的例子就是关于性的言说也进入佛教之中。在日本社会中,关于性方面的禁忌本来就薄弱,即使在佛教界,僧侣的娶妻生子也很常见。另外,在贵族社会中,流行安产的祈祷活动,对于胎内的胎儿发育也极为关心。因为要保证胎儿顺利生产,所以也不得不承认男女性交的正当性,由此对性的问题更为关注。

密教中有一称为立川流的派别重视性,曾被作为异端而受到批判。但现在的研究表明,在日本的中世,不仅仅是存在立川流这

一特定的派别,在密教界还有着多种关于性的言说^①。男女二元的构成,在《易经》中以阴阳的形式被视为根本性存在,在日本的密教中则表现为金刚界曼陀罗和胎藏界曼陀罗。中世的密教还经常以不动明王与爱染明王来表示此二元构成^②。荣西也有一部密教著作《隐语集》,在这部著作中,荣西用金刚界和胎藏界的合一来说明男女的合一^③。

综上所述,在中世,日本佛教通过密教的仪式实践加深了对身体的关注,并由此出现了重新评价“性”的新动向。在此背景下还出现了像亲鸾那样公然娶妻生子的僧侣。一方面日本佛教出现了戒律崩坏、僧侣失范的现象,但另一方面不可忽视的是,佛教获得了在世俗社会中开展活动的新的能量。

三、世俗化与社会参加

在当今学界,“社会参加佛教”在世界范围内引起了人们的关注。所谓“社会参加佛教”,即佛教积极参与解决世俗问题,其名称源于英文“Engaged Buddhism”,最初由越南僧人释广德于1963年提出。在越南战争中,佛教僧侣曾积极参加反战运动,甚至不惜以烧身自焚表达反战意志。释广德将这种积极参加社会活动的佛

① 弥永信美:《关于立川流与心定的〈受法用心集〉》,《日本佛教综合研究》(2),2004年。同《密教仪式与‘念’的力量》,前出《仪式的力量》所收。

② 卢切:《二元原理的仪式化》,前出《仪式的力量》所收。

③ 末木文美士:《〈隐语集〉〈无名集〉解题》,国文学资料馆编《先德著作集》,《真福寺善本丛刊》第二期3,临川书店,2006年。

教形态称为“社会参加佛教”。这一术语在八十年代被广泛使用。而在1990年,美国宗教学会召开以“社会参加佛教”为主题的讨论会,并于1996年出版由CH·奎因和S·金共同主编的论文集《社会参加佛教》(Engaged Buddhism),终于使“社会参加佛教”成为学界研究的重要课题^①。

“社会参加佛教”之所以引人注目,是因为相对于历来以超越世俗为目的的亚洲各地的佛教,近代以来的佛教或积极参与社会,或开展政治活动或开展服务社会的活动,因此得到了社会的正面评价之故。中国大陆和台湾的“人间佛教”的说法与此相当。

如上文佛教仪式的部分所见,在日本,佛教虽然在形态上与近代的社会参加佛教有所不同,但从很早开始就与世俗社会有着密切关系。日本佛教之所以在世俗社会能够积极开展活动,其背景源于最澄(767-822)采用大乘戒。最澄是日本天台宗的创立者,在戒律问题上,他认为一直以来佛教基于《四分律》的具足戒是小乘戒律,日本佛教既然是大乘佛教,自然应该采用大乘戒。为此最澄提出采用《梵网戒》的十重四十八轻戒并设立大乘戒坛等主张,并因此而与遵从具足戒的南都诸宗发生激烈争论。在最澄去世之后,大乘戒坛的主张终于被天皇批准。

梵网戒既存在于中国佛教,也存在于最澄之前的日本佛教。因其代表大乘的菩萨精神,所以不仅出家者应受此戒,在家者也可

^① Ch. Queen&S. King(ed.): Engaged Buddhism, State University of New York Press, 1996. 关于日本的“社会参加佛教”,参见Ranjana Mukhopadhyaya:《日本的社会参加佛教》,东信堂,2005年。另参见末木文美士:《佛教的可能性》,末木文美士编《现代与佛教》,佼成出版社,2006年。

受此戒。一般来说,出家者在受具足戒的同时也当受梵网戒。最澄否定具足戒,力图只把梵网戒当成出家者独自の戒。应该说,最澄的想法虽然具有独创性,但并没有佛教教理的根据。问题是最澄的主张后来不仅得到官方的承认,而且还设立了专门的大乘戒坛。这表明,所有这些都超出了思想的范畴,很大程度上直接改变了现实的佛教教团的存在形态。但在之后的日本佛教中,不是南都的具足戒而是天台宗的大乘戒成为戒律的主流,日本佛教也因此具有了与亚洲其他地区佛教不同的特征。

最澄指出梵网戒的优越之处在于出家者与在家者共有的“真俗一贯”(《山家学生式》四条式)。梵网戒不能体现出家者和在家者之间的区别,但最澄却对此给予正面的评价,从而为佛教参与世俗社会的活动开辟了道路。根据《山家学生式》六条式,天台宗的修行者在完成12年的修行和学习之后,最优秀者作为“国宝”可以指导后进,其他的修行者作为“国师”和“国用”则派遣到地方担任地方上的领导。这些僧侣将国家所供用于凿池修桥、植树造林等利国利民的活动,由此社会参加活动得到很高的评价。

最澄所期冀的理想未必能够完全实现,反而由于僧俗之间的区别变得模糊,带来了佛教世俗化的后果,如严格的戒律变得松弛,僧侣娶妻生子以及僧团内部出现等级制等。但从另一方面看,采用大乘戒缩短了佛教界与世俗社会的距离,为佛教者参与社会活动创造了较为有利的条件,这是应该给予肯定的。

然而在中世的日本佛教中,积极开展社会活动的并不是天台宗而是南都律宗。南都的戒律在中世几近荒废,对此产生危机感