

Damien Keown 著 郑柏铭 译

牛津通识读本

佛学概论

Buddhism

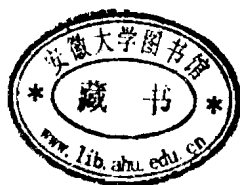
A Very Short Introduction

凤凰出版传媒集团

译林出版社

[英国] Damien Keown 著 郑柏铭 译

牛津通识读本 · **佛学概论**
Buddhism
Very Short Introduction



凤凰出版传媒集团

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据,

佛学概论 / (英) 关大眠著; 郑柏铭译. —南京:
译林出版社, 2011. 1

(牛津通识读本)

书名原文: Buddhism: A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-0475-5

I. ①佛… II. ①关… ②郑… III. ①佛教—概论
IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 229945 号

Copyright © Damien Keown 2000

Buddhism was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2010 by Yilin Press

著作权合同登记号 图字:10-2007-046 号

Buddhism: A Very Short Introduction by Damien Keown was originally published in English in 2000. This translation has been adapted for the Chinese Market and is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the Mainland (part) of The People's Republic of China only.

书 名	佛学概论
作 者	[英国]关大眠
译 者	郑柏铭
责任编辑	於 梅 何本国
原文出版	Oxford University Press, 2000
出版发行	凤凰出版传媒集团 译林出版社(南京湖南路1号 210009)
电子信箱	yilin@yilin.com
网 址	译林出版社 http://www.yilin.com
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印 刷	徐州新华印刷厂
开 本	787×960 毫米 1/32
印 张	8.25
插 页	2
版 次	2011年1月第1版 2011年1月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-0475-5
定 价	18.00 元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话: 025-83658316)

序言

赖永海

关大眠(Damien Keown)的这本《佛学概论》(Buddhism: A Very Short Introduction)英文原版问世已有多多年,颇受读者欢迎。这本小书篇幅不大,却是一本优秀的佛学入门作品。作者的写法并不像一般的入门作品那样,只是简单地罗列资料、介绍学科历史,而是有重点、有创见地对佛学领域的一些重要主题进行了梳理。佛陀的教义、业与轮回、佛教伦理、禅定,佛学与日常生活的融合、佛教思想在过去许多世纪中的演变、佛教对当今时代人类所面临的困境的回应,这些在书中都有富有洞见的探索。

全书开篇即以一个载于《百喻经》中的盲人摸象的故事来描述佛学研究的现状。舍卫国那些眼盲的臣民被分成小组,然后各自去触摸大象躯体的某个部位,有的摸头,有的摸身,有的摸腿,有的摸尾。于是,在他们的各自描述中,大象便或者像水壶,或者像箩筛,或者像石柱,或者像门闩;因此,便有了无休无止的争论。

的确,受到主观态度、文化背景、思维方式或者研究方法等等因素的影响,不同的研究者对佛学往往会形成相当不同的看法,得出的结论也常常各有殊异。应该说,这种现象是正常和合

理的,因为佛教本身是一个复杂的多面体,各个人用不同的方法,从不同的角度去看佛教,得出的结论自然不会完全一样,例如,仅就研究方法而言,除了传统的“以佛学研究佛学”的方法之外,还有诸如哲学诠释方法、历史考据学方法、宗教社会学方法、宗教心理学方法,乃至现象学、分析哲学的方法等等。不同的方法对于揭示佛教的某一方面或某一层面的思想特质都有其特殊的作用,它们之间并非一定就是情同楚汉、相互矛盾与对立,而往往可以相互发明、相得益彰,如果人们能用尽可能多的方法、从尽可能多的角度去研究佛教,那么,对于佛教的了解和认识就会更全面和具体,从而使自己的认识更接近于真理。

佛学确实是一座博大精深的人类思想宝库,不同的人都可以从中获得自己想要、对自己有用的东西。例如,对于那些喜欢思辨哲学的人来说,佛学应该说是一个相当不错的栖身之所。德国古典哲学家黑格尔对中国古代哲学颇有微词,认为她的思辨性不强。实际上,要么黑格尔不了解佛学,要么他没把中国佛学纳入中国古代哲学范围。实际上,佛学的思辨性绝对不亚于世界上任何一种哲学体系,而中国佛学不但是中国古代传统学术文化的一个重要组成部分,我甚至把它视为中国古代哲学的主干所在!而对于那些较多着眼于现实人生,希望探寻某种人生智慧或者某种调适身心法门的人们,佛教中的思想资源更是取之不尽、用之不竭!

真诚希望今后有更多的人来研究佛学,也真诚祝愿不同的人都能从佛学中受益,能从这本佛学著作中受益!是为序。

引文出处例释及发音

读者阅读本书时不时会遇到这样的引文标注,例如:“D. ii. 95”等等。这些是指佛教经典,特指早期佛教正典的巴利文经卷学会文本。其标注规则例释如下:首个字母指称结集佛陀说法的经文典藏之一,即

D 《长部》

M 《中部》

A 《增支部》

S 《相应部》

罗马数字“ii”则指卷数,而阿拉伯数字“95”是页数。因此“D. ii. 95”就是指“《长部》第二卷第95页”。还会碰到少量引文包括前缀“Vin-”,即“律”,都是关乎禅院寺庙清修生活的规条戒律。全部巴利文正典悉由巴利文经卷学会译成各种语言出版,而其他更近期的译文则在“作者推荐书目”中列出。

语言及其发音

佛经成文和传播的过程所涉及的语言文字包括巴利文、梵

文、藏语、泰语、缅甸语、汉语、日语以及朝鲜语。根据习惯,但凡引用经文术语,或用巴利文或用梵文。本书中多用巴利文,除非梵文形式已为英语接纳,诸如“karma”(羯磨)和“nirvana”(涅槃)等等。专名拼写若在其他文本中习见(如Ashoka)亦将保持原貌。重要概念术语凡巴利文和梵文互见者,皆以括弧示之。

梵文和巴利文的拼写均需使用助音符号,如“ā”和“ṃ”等等,皆因英文二十六个字母不足以摹写亚洲语言如许大量之字符。元音之上的短横(长音符号)意为长音,如此则“ā”读如“far”中而非“fat”中的元音。其余助音符号对读音影响不大,可以忽略不计。以下则属于例外:

c 读如“ch”,例如在“choose”中;

ś或ṣ 读如“sh”,例如在“shoes”中;

ñ- 读如“ny”,例如在西班牙语之“mañana”中。

辅音下的点(比如ṭ、ḍ等)表示发音时舌尖触到上腭,有印度口音的人发来,好似英文腔调。

目录

引文出处例释及发音 I

- 1 佛教与象 1
 - 2 佛陀 14
 - 3 业与轮回 27
 - 4 四圣谛 39
 - 5 大乘佛教 59
 - 6 佛教在亚洲 82
 - 7 禅定 74
 - 8 佛教伦理 88
 - 9 佛教在西方 97
- 年表 110
- 索引 113
- 英文原文 119

佛陀曾经讲述过一个盲人摸象的故事(《百喻经》^① 69及下页)。他说舍卫国旧君命令所有的盲目臣民集合并分成小组。各组盲人被分别领到大象身边,要他们摸索大象躯体的某一部位,如头如身如腿如尾等等。然后再让他们分别描述大象的形状。摸过象头者就说大象如水壶,摸过象耳者则说如箩筛,抱持过象腿者称大象如同石柱,而碰过象牙者则断定大象跟门闩一样。众人争论不休各持己见,认定只有自己的判断才是正确的,而其余议论都是谬说。

过去一个世纪的佛学研究在许多方面颇与这群盲人和大象的际遇相似。某些佛教的研究者往往专注于佛学传统的某一细节,借此推导出足以涵盖全部事实真相的结论。他们所把握的细节多少有点跟象牙一样——虽然引人注目,却并非大象身上最具有代表性的部分。结果他们就对佛学研究妄下结论,断言佛教“消极”、“弃世”、“悲观”,不一而足。尽管这种妄下结论的倾向近年来稍见收敛,但在一些较旧的经籍文献中仍可找到;这些作者总想过分强调佛学传统的某些特征,或者假定某种文

① 天竺僧伽斯那著,南朝齐求那毗地译。集譬例九十八则阐明佛教基本教义。——本书注释均由译者添加,以下不再一一说明。

化或某个历史时期对佛教的描述和定义可以放之四海而皆准。

因此,盲人摸象的故事给我们的第一个教训就是:佛学广泛而复杂,任何人面对它时都必须慎之又慎,切勿只是根据自己对局部的一知半解便轻下断言。尤其是一些动辄便以“佛教徒认为……”或者“佛学教导说……”开头的说法,实在应该谨慎对待。我们应该使这些命题言之有物,问清楚何为“佛教徒”,他们遵循什么佛教传统,各自又分属何宗何派等等,这样才能使之较有价值。有些学者走得更远,宣称对西方而言,作为跨文化现象的“佛教”(在西文中,“佛教”一词之立迟至19世纪30年代)并非单一实体,而是许多亚传统的集合。若果真如此,则应该以复数形式称呼佛教为“诸佛教”而不仅是“佛教”而已。只不过以这种方式“解构”佛教的倾向,至多可以看作是一种反拨,所针对的只是将佛教本质化的早期倾向,即假定佛教只不过是单一组织,天下却又只此一家。在这个问题上的中庸之道,是把佛教看作盲人摸象故事中的象:它是看似互不相关部分的奇妙结合,又借一个中心令各个部分互相关联。

我们应该从故事中吸取的第二个教训未必显而易见,却未必不重要。这个教训就是,盲人的类型也是多种多样的。视知觉实验显示了观念心态对于所见事物的重要影响。在很大程度上,人类只是见其所愿见者——或曰想见其所愿见者,而将与其现实模型不相符者过滤掉。不同文化养育幼儿的方式不同,幼儿观察理解事物的方式也不同,这可以解释何以某种风俗习惯在局外人看来稀奇古怪,而对文化背景相同的人来说则自然而然。与其他文化打交道的时候,人们很容易凸显自己的观念和价值,随即便在该文化中变戏法一样地将它们“发掘”出来。于是乎“佛教”就成为我们希望(或者害怕)它成为的东西。这种

倾向即使专家亦难避免，他们常常将自己的见解阴差阳错地“读入”研究资料；故此许多西方学者在解读佛教时与其说是基于佛教本身，不如说是更依赖于自己的个人观点和文化背景。

除了个人感受的不确定性和形形色色的主观态度产生的影响之外，还存在着一种危险，即人们会受到和“他者”相遇时所浮现的文化定式的影响。当代作家如爱德华·萨义德已经注意到这一倾向，西方在其文学艺术中构造出的“东方”多半是后者阴暗面的折射，而非真实存在的精确摹写。我们不必认同萨义德的那种精心炮制的阴谋理论，说西方在处心积虑地将东方定型，作为在政治上殖民东方的先声。我们可以认识到人们在对其他文化进行研究的时候，往往会不自觉地受几乎意识不到的自身文化的成见和臆断的影响。因此谈到佛教研究，我们必须保持警觉，以避免“文化盲点”的危险，并且避免由这种臆断导致的误解，即西方的概念和范畴可以毫无保留地应用在其他文化和文明之上。

佛教是不是一种宗教？

一旦试图为佛教下个定义，类似的问题便会接踵而至。佛教是宗教？是一种哲学？是一种生活方式？是一种伦理制度？要对它进行归类绝不容易。它向我们提出挑战，要我们重新思考这些范畴。举例来说，我们说的“宗教”到底是什么？人们多半会说所谓宗教总是跟对上帝的信仰有关。上帝又被理解为创造世界上万事万物的至高存在。而且，上帝对人事盛衰具有莫大兴趣（或许至少说迄今仍是），他与人类结盟，广泛显示自己的意志和存在，在关键时刻以神迹示人。

如果信仰上帝在这个意义上成为宗教的要义，佛教就不可

能是一种宗教。佛教从不坚持这种信仰，倒是与此相反，根本否认造物主的存在。如果按照西方惯用的范畴进行描述，则佛教会被看作是“无神论”的。只不过这种定性仍有问题，因为佛教认可上帝以及诸神这样的超自然存在。另一方面，佛教也确实跟其他无神学说，比如马克思主义，并无多少相似之处。故此，“有神论”和“无神论”这样的范畴在这里似乎并不真正适用。有人甚至提出需要一种新的范畴，即用所谓“非有神论”宗教来描述佛教。另有人认为我们原先的定义太过狭窄。莫非所谓造物主这一某种宗教甚至是某类宗教的中心概念，其实倒并不是所有宗教的定义性特征？若是这个概念对于所有“亚伯拉罕”或“闪族”诸教，即犹太教、基督教以及伊斯兰教来说至关重要，那么世界上就一定存在着别样的信仰系统——例如儒、道，它们在很多方面与西方宗教大体相同，却又缺少这一关键成分。

宗教七维

自从战后比较宗教学的研究真正开始以来，佛教已经出过一些难题来考验那些学者，他们一直在试图为自己的课题给出令人满意的定义。多人曾对这个问题做过成功探讨，尼尼安·斯马特是其中之一。他并不勉强给出定义，而是试着将宗教现象条分缕析，归纳为七个主要方面。如其所说，则所谓宗教就有如下维度：（一）实用性和仪式性，（二）经验性和情感性，（三）叙述性和神话性，（四）教条化和哲学性，（五）伦理性和律法性，（六）社会性和组织性，以及（七）物质性。这种方法的好处显而易见：它没有将宗教削减为简单化的教条或者信仰，也不暗示所有宗教信仰者必有某种共同之处。不同文化和不同历史时期的资料都显示出各种不同宗教一般而言并不存在这种共同的东西。然

而,似乎又确实有一些事实汇聚成我们称之为“宗教”的这一现象。佛教如何由此七维构成?对于这七个方面逐个加以分析,或可使我们避免成为那些盲人,可以把握住并讲述出大象的七个方面,而不仅仅只有一个。

实用性和仪式性

较之强调祭仪的宗教诸如犹太教、东正教等等,佛教在实用性或仪式性方面不算张扬。但是佛教的祭仪典礼兼具公众和私人两种性质,其中有许多更是关乎禅院寺庙生活的。出家为僧须经过披剃仪式,如落发;还有定期仪式,如每月朔望之时集体修持的律条(丛林清规)。还有一个重要的年度仪式就是“斋僧法会”,即僧人结束雨季静修之后,俗众向僧众布施衣物的仪式。但是僧众并不经常为俗众举行祭礼,也很少主持婚礼和洗礼。这些祭祀仪式通常都被当做家事,而不是宗教事务,尽管礼成之后众人亦会前往庙观寺院祈福以及酬神偿愿。佛教僧侣并不负有祭师之责——他们并非神、人之间的中介,也未受命具备超自然的能力或权威。只不过僧侣经常出入葬礼,因为死亡是通往未知世界的门径,正是在面对未知世界时佛教有话可说。佛教徒亦相信,人们临终时的心理状态因为可以影响来生而显得分外重要。

没有上帝的宗教?

有些学者否认佛教是一种宗教,因为佛教徒不信仰至高无上的存在,也不信仰个体的灵魂。这种判断所依据的“宗教”定义是否有褊狭之嫌?据斯马特称,所谓宗教具有下列“七维”,若其言之成理,则佛教仍可归入宗教之列:

- (一)实用性和仪式性,
- (二)经验性和情感性,
- (三)叙述性和神话性,
- (四)教条化和哲学性,
- (五)伦理性和律法性,
- (六)社会性和组织性,
- (七)物质性。

佛家不同部派礼拜方式各有不同。当地风俗习惯和传统的影响,加上俗家信众(包括西方佛教徒)的愿望要求,使得不同部派发展出新的仪典(例如婚礼),以便与其他宗教提供的类似服务相匹敌。佛教也会对其他宗教产生影响。曾有迹象表明,某些佛教祭仪——例如日本文化中人工流产之后进行的“水子供养祭”——正在被西方祭仪所吸收。

经验性和情感性

佛家的经验和情感维度——作为生活经历——显得至关重要。佛陀证悟得道的个人体验是全部佛教传统的基石。佛陀曾经三番五次宣示其经验是其教义的根源,并且暗示,所有教诫若未经个人体验加以证实便毫无价值。佛陀的明心见性也包括了情感领域,体现为深刻的慈悲。正是这种慈悲为怀的动机促使他传播他的教诫,或称“法”。出于对人间苦难的悲悯慈爱,他的大半生都在传经布道之中度过。他所宣扬的教义正是他认为“难得见之明之,精微奥妙,唯智者或可体验之”的东西,好处就是让那些“一叶蔽目者,不会因为未闻其说而光阴虚度”(M. i. 168)。

体验之于佛教之所以非常重要,是因为佛教视宗教生活为一种自我转化的途径。修行方法,如禅定之类,可以激发起多种意识,从而促进精神的发展。其重要性或与基督教的“祈祷”相似,尽管两者所面对的东西完全不同:举例来说,佛教徒禅定时并非在向上帝要求应许,而是在努力修炼自己的智慧和慈悲之心。

对宗教实践内在体验的强调,使得佛教与古印度的神秘传统如瑜伽互相关联。瑜伽的修炼——诸如体位以及呼吸控制等等——旨在获取控制身心的能力,以便驾驭潜能。在下一章中我们会看到佛陀本人也对这种方法有所体验。这种方法在印度并不新鲜,就是在世界的其他地方亦时时可见。有迹象显示,对于基督教神秘性的兴趣也在日渐复苏。这一发展部分或与当代人对印度精神学说的兴趣有关。

叙述性和神话性

跟其他宗教一样,佛教也有自己的神话和传说。在本书中,所谓“神话”并非虚妄,而是一些具有不可思议力量的本生故事,可以在各个不同层面上发挥作用。这些神话通常都有叙事性内容,亦如寓言含有寓意,可以作多种多样的理解和阐释。举例来说,弗洛伊德认为杀父娶母的俄狄浦斯的神话就包含着人类性倾向和潜意识中重要而普遍的真相。有时候我们很难清楚知道,某个神话的内容到底应该按表面上来理解抑或相反。相信基督教《圣经》字面真实性的人在阅读《创世记》中上帝创世的故事时往往视之为世界起源的事实陈述;而其他人则可能宁可相信有关世界起源的科学解释,但同时又接受这种说法:《创世记》对世界起源的阐释揭示了上帝与宇宙之间存在着内在联

系的深刻道理。在《阿含经》中，早期佛教有自己的“创世神话”，还有许多所谓“佛本生”，讲述一些含有寓意的佛陀本人的前生故事。一些故事中的主角是动物，跟伊索寓言没什么不同；而到故事结束时，佛陀往往会挑明自己才是前生故事中的真正主角。

许多充满戏剧性的故事片断包含在超自然的生动活泼的佛教文献里，随着岁月流逝变得日益夸张、日益精致。甚至在最早的文献资料当中神灵也经常出没其间。在佛教文学艺术作品中神灵通常都被描述为听众的一部分，现身在佛陀一生的关键时刻。有一个生动的故事讲述了恰逢证悟得道之前，佛陀如何与恶灵魔罗大战，又如何大获全胜并且驱散了魔罗的爪牙。还有一些更为世俗的传说以及故事，大都详细叙述了不同文化中佛教的发展历史，尽管其中依旧包含大量的幻想成分。

教条化和哲学性

亚洲的佛教徒在描述自己的宗教信仰时并不使用“佛教”(Buddhism)这一名词，而是称之为“法”或曰“佛陀教诲”。有些人在谈及信仰时不乐意使用“教条”(doctrine)这个字眼，觉得它有浓厚的西方宗教色彩。然而“教条”一词就我们的理解而言，不过是指一种以智慧和条理的方式系统表达的宗教性教诲和训诫，用来指称佛陀的言说并无不妥。佛教的核心教义由创始者归纳成为一套互相关联的基本原理，被称作“四圣谛”。对教义进行研究、阐述和澄清显然是饱学之士的责任。在佛教中守护经文典籍并加以阐释则是僧伽的职责。但是并非所有僧人都是哲学家，在佛教传统中有些僧人认为神秘体验——通过禅定获得——较之研读经籍更是一条通往证悟解脱的稳当道路。

尽管如此,佛教几个世纪以来倾注大量人力物力在佛学研究之中,这一点从卷帙浩繁的经律论藏在许多亚洲语言中得以保存便可看出。至今只有一小部分经藏已经被译成西文,尽管经藏中最为重要的部分大多已经可以从英文和其他欧洲语言中读到。

伦理性和律法性

佛教作为世界上最具伦理性的宗教之一而得到广泛认同。佛教伦理的核心就是所谓的“不害”原则,它表明了对生命的尊重,这一点正是佛教声名远播的原因。佛教徒爱一切生命,无论人畜,认为蓄意杀生是不可饶恕之大错。这种人生态度使得许多(当然不是全部)佛教徒成为素食者并且把和平主义当做自己的生活准则。这个“不害”原则所起的积极作用还体现在僧俗四众的实际贡献上,他们修建医院、学校、庇护中心并创立各种各样的慈善组织。

对大多数佛教徒而言,任何暴力活动都是令人厌恶的;即使为了宗教目的也是不可思议的。这并不是说佛教历史毫无瑕疵,在亚洲历史上也有过很多史实可以说明佛教曾经被利用,以达到某些政治目的或者掩饰某些军事行动。但是这些都不能与欧洲中世纪和现代早期的宗教战争相提并论。

如上所述的五个方面所涉及的大都是宗教的抽象本质。其余两个方面则具体表现在社会和物质的层面。

社会性和组织性

阿尔弗雷德·诺斯·怀特海将宗教定义为“人在孤独中的所作所为”,但宗教所包含的远较个人的内心体验为多(以这里所