

富永仲基与日本“东洋学”的起源

王向远

(北京师范大学 东方学研究中心,北京 100875)

摘要:日本18世纪前期的学者富永仲基在《翁之文》尤其是《出定后语》中,以理性的学术研究,改变了以往以“信仰”为前提基础的日本佛学与儒学的基本格局。他从儒学介入中国文化,由佛学介入印度文化,又把印、中、日三国进行比较分析,以“幻”“文”“纹”(质)三字概括三国的不同特点,同时提出了“加上说”及“言有三物五类”等一套理论方法,使日本学术史从国别研究进入了亚洲区域研究及“东方学”领域,并且在东方三国综合研究的基础上,提出了“诚之道”,来综合东方三道,使得日本的儒学、佛学由信仰的体系而转换为学问的体系。富永仲基对东方传统文化既有理性的分析批判,也有自觉的认同与继承,是近代前期日本第一个有着自己明确方法论的学者,其研究成为近代东洋学和现代东方学的滥觞或源头,产生了深远影响。

关键词:日本东洋学;佛学;儒学;富永仲基;《出定后语》

中图分类号:K01 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-1505(2020)04-0041-10

DOI:10.14134/j.cnki.cn33-1337/c.2020.04.004

从日本近代东洋学和现代东方学的学术史的角度看,德川时代早期,即18世纪前期到中期是其起源阶段。如果说以伊藤仁斋、荻生徂徕等为代表的德川儒学为近代日本东洋学提供了日本式的、批判的立场,那么可以说,日本德川时代天才而又短命的学者富永仲基(1715-1746),则凭着大阪町人(工商业者)所特有的不拘旧说、求实求是的自由思考,在没有接受西方文化影响的条件下,对以儒学为中心的中国文化、以佛学为中心的印度文化、以神道为中心的日本文化做出了深入的思考研究,提出了新颖的见解,为日本近代的东洋学乃至现代东方学奠定了较为科学理性的方法论基础。他的研究成果,尤其是代表作《出定后语》,成为日本近代东洋学和现代东方学的滥觞。现在看来,这一点无论做出多高的评价都不过分。

一、富永仲基与东洋学发轫的时代契机

我们说富永仲基的研究是日本近代东洋学和现代东方学的滥觞,也许会有人疑问:作为大阪町人

收稿日期:2020-03-24

基金项目:国家社会科学基金重大项目“‘东方学’体系建构与中国的东方学研究”(14ZDB083)

作者简介:王向远,男,北京师范大学东方学研究中心、文学院教授,博士生导师,教育部“长江学者奖励计划”特聘教授,主要从事比较文学、东方学、日本文学、中日关系等研究。

(工商业者)家庭出身的富永仲基,既不是像当时伊藤仁斋、荻生徂徕那样专门治学的儒学家,也不是佛寺中的僧侣或神社中的神职,而且仅仅活了三十二岁,他为何读书写作,如何最早进入东方研究领域,又缘何会有那样大的理论与方法的创新呢?这一点大概可以从三个方面去看,第一是个人的原因,第二是时代的契机,第三是日本“町人”(工商业者)的特有的立场。

富永仲基出身商人家庭,据说他的父亲富永芳春是大阪有名的酱油铺“道明寺屋”的老板,也是给町人私塾“怀德堂”提供资金的五个商人之一。少年时代的富永仲基就在怀德堂读书,在那里学习作为官学的儒学(朱子学),学习儒学必然也要学习汉语,此时他便打下了汉语及阅读汉籍的基本功夫。但他学习了解儒学以后,对儒学中的保守主义以及一味祖述和模仿中国儒学的日本儒学者感到不满,写了名为《说蔽》一书加以反省批判。《说蔽》在当时未出版,手稿也散佚了,但在后来失而复得的他的另一本著作《翁之文》中,有专节谈到《说蔽》的主要思想观点。据说富永仲基因写《说蔽》,触犯了《师说》而被怀德堂逐出师门。后来,富永仲基又有机会转向佛学,他应邀帮助校对《藏经》(《黄檗藏经》),得以将其中的经典一一阅过,并且肯定是做了笔记摘抄的,这一点能从《出定后语》中充分表现出来。在该书中,各种佛典资料他随手拈来、旁征博引、如数家珍,同类史料征引不厌其烦、丰富多彩。若没有广泛涉猎、没有超人的记忆力是很难办到的。所以现代东洋学家内藤湖南反复感叹富永仲基真是一个了不起的、罕见的“天才”人物。上述的求学经历,使得富永仲基打下了儒学、佛学的基础,也激发了他对中国、印度历史文化的兴趣。与此同时,富永仲基又时时注意把中国、印度文化与日本文化,特别是日本的神道文化做比较,如此,“东方学”的视野也就自然形成。他在其代表作《出定后语》的序言中写道:自己著书立说,本来就没有打算只局限于日本,而是希望传遍包括中国、印度在内的整个东方世界,“所愿,则传之其人通邑大都焉,及以传之韩若汉焉,韩若汉焉,及以传之胡西焉,以传之释迦牟尼降神之地,使人皆于道有光焉,是死不朽”^{[1]106}。①遍读东方之书,也造就了他宏阔的东方视野。

促使富永仲基走向东方研究的,还有时代的契机。他所处的时代正是所谓德川盛世,公家文化、武家文化、町人文化三足鼎立,相互影响,言论思想相对活跃自由,日本的学术史进入了总结旧学问、生发新学问的学术鼎盛时代,这种氛围影响了富永仲基。反过来,像富永仲基这样的平民、民间学者的思想著述,又影响了那个时代。富永仲基先是在《说蔽》中大胆地反思日本儒学的保守禁锢,又在《出定后语》中用学术史的理性方法考察佛学史,提出了“大乘佛学是后来所出,并非佛言”(大乘非佛说)的论断,动摇了长期以来日本佛学特别是华严宗、法华宗等大乘佛教对经典神圣性的信仰,于是招致佛学界群起而攻之。有人当时就写了《出定笑语》等,给予揶揄与反驳,富永仲基本人也为此付出了代价。他在《出定后语》付梓出版两年后英年早逝,想来跟这些社会压力不无关系。

更重要的是,富永仲基作为那个时代町人中的文化人,他的一些思想不是来自书本典籍,而是来自生活实践的感悟。看得出,他是自觉地站在町人立场上,力图在中国儒教、印度佛教、日本神道的批判性考察的基础上,为町人建立一种新的道德与行为规范或者说伦理体系。这个规范的建立有两个前提。第一是町人的伦理必须具有实践性,而不能像佛学、儒学那样,胶着于宗派论争、门户之见,论而不做,说而不行。例如,他指出:“最近,伊藤仁斋说:只有孟子一人真正继承了孔子衣钵血脉,其他皆是邪说;荻生徂徕说:孔子之道直通先王之道,子思、孟子之类,都不合孔子之道。”^{[2]67}认为诸如此类的争执完全是门户之见,有害无益;第二是这个新的理论与规范必须是知性的、理性的,而不能建立在非理性信仰的基础上,因而不能经典上说什么就信什么,要加以理性的学理的分析。换言之,研究的目的,不是为了信仰,而是为了求知。这就使得日本的传统学问,在研究目的和宗旨上发生了根本的转变,也使得日本的儒学、佛学,由信仰的体系而转换为学问的体系。

为了做到第一点,富永仲基在《翁之文》中,提出了“诚之道”加以统贯总括。所谓“诚”(日语“まこと”),本来是一个儒学的基础概念,后来日本人做了自己的理解。“诚”既是一个美学观念,也是一个

①原文用古汉语写成,标点符号为引者所加。版本下同。

伦理学观念,日本历代学者都有论述。而“诚”之为“道”,亦即“诚之道”,则是富永仲基第一次作为一个概念明确提出来的。

“诚之道”是什么呢,在富永仲基看来,它不是中国之道,不是印度之道,也不同于日本的古道。他认为佛是天竺之道;儒是中国之道,国不同,道不同,这些都不是日本之道。他对当时日本的佛学者、儒学者崇拜印度与中国的做法提出了批评,认为他们无论何事都想模仿印度或中国,例如日本的佛学家以会说梵语为荣,家居摆设都搞成印度人的样子,穿衣服也露出一只胳膊;日本的儒者,也有人穿中国式高领衣服(深衣),戴着中国儒者之冠,模仿中国语的发音。他认为这些都是完全不合乎“道”的。实际上,即便是在中国与印度,风俗习惯、语言也因地理、时代的不同而有所不同,丢掉自国的风俗习惯,去模仿印度与中国,实则与真正的佛之道、儒之道相去甚远。

不仅如此,富永仲基还对日本的神道提出批评,他指出:“野野宫宰相公说过:‘如今的神道,都是神事(关于祭神的仪式——引者注)而已,不是诚的道。’的确,如今世间所行之道,都是神事、儒事、佛事的游戏活动而已,不是诚之神道、儒道、佛道。”^{[2]62}他主张“诚之道”必须是实行的、实践的——

国家不同,时代不同,道就有所不同。本来,“道”这个词的意思就是所走的道路,它是从实践行动中提炼出来的。不能践行的道,不是诚之道。因此可以说,三教(佛、儒、神)若在今日的日本不能运用于实践,那就不是今天的道^{[2]59-60}。

那么,这种能够践行之道,其具体内容是什么呢?从《翁之文》中可以看出,其实还是佛教中提出的行五戒、十善、戒三毒,“诸恶莫做、诸善实行”之类,儒教的仁义礼智信孝悌,或者智仁勇三德之类,还有日本神道的“清静、质素、正直”之说。看来,富永仲基的“诚之道”的具体内容,还是来自东方三教的基本伦理。他对儒释道三教的反省与研究,不是对儒释道价值观的否定,而是要从陈腐的学问学说中摆脱出来,取其精华,付诸实行。

从日本社会思想史的角度看,富永仲基的“诚之道”,是新兴的日本町人阶级思想家注重实践、讲求实用、追求理性、又力求反思超越的思想意识的集中反映。从根本上说,富永仲基不是一个狭隘的民族主义者,他对当时流行日本的神道的批评,甚至比对儒教、佛教的批评更为尖锐。但是,他当然不是要否定神道本身,也不是要否定佛教、儒教本身,而是要人们不盲信盲从,要理性地看待之,学术地分析之。而且,他一再批评基于信仰的狭隘的宗派观念,反对不同宗教及其宗派各说各话、党同伐异,主张东方儒释道三教根本上是相通的,就是都教人向善,都包含着“诚”。这种认识是他的中印日认同,亦即“东方认同”的思想基础。为了做到这一点,他就必须打破国学、儒学等单纯的国别研究的藩篱,而将东方宗教文化融为一体加以综合性的考察研究。富永仲基对以佛学、儒学为中心的东方文化是分析批判的,又是认同的;他的立场既是日本的,也是东方的。他的治学方法更是“东方的”和“东方学的”。这一点,从他的代表作《出定后语》中更集中地体现出来。

二、《出定后语》与“加上”的学术方法论

关于《出定后语》这个书名,现有的关于富永仲基的文章,只是说此名很难懂,但到底是什么意思,大都语焉不详。富永仲基在《出定后语》卷下第十八则,有这样的话:

余又尝蔽之曰,空有之说久矣,皆非佛意,而皆有理,不仿佛意。佛说内外中间之言,遂即入定。时有五百罗汉,各释此言。佛出定后,同问世尊:“谁当佛意?”佛言:“并非我意。”又白佛言:“既不当佛意,将无得罪?”佛言:“虽非我意,各顺正理,堪为正教,有福无罪。”此事出于《成实论》,此则似之。

《大论》亦云:“问曰:‘上种种人,说般若波罗密、何者为实?’答曰:‘有人言,各各有理,皆是实。如经说,五百比丘各各说二边及中道义,佛言皆有理。’”

以是观之,此事本经说,然而不知是何经说。“出定”之义,实出于此^{[1]127-128}。

看来,对于“出定”,他自己是做了解释的,但解释似有两种。第一段话,有“佛出定后”,指的是佛从禅定状态走出来之后。这个“出定”,似乎是“入定”的对义词。“入定”就是进入禅定的状态。“出定后”三字连用,显然与“出定后语”这个书名有关,是说佛在“出定后”说的“虽非我意,各顺正理,堪为正教,有福无罪”这段话,这段话及“出定后语”这一词组,对于理解本书的书名及富永仲基的思想是非常关键的,也与富永仲基在本书中的论题,乃至他认为东方儒、释、道(包括日本的神道)三教虽不同但都是教人向善的,都本于“诚之道”的看法,是完全一致的。

第三段中所谓“出定之义,实出于此”,指的是本书《出定后语》的“出定”之义。联系整个语境,富永仲基援引的是《大智度论》中的话,是说佛学各个学派都有自己不同的言说,但在佛看来都各有道理。一段话符合佛之意,但究竟出自哪部经,倒是并不清楚。富永仲基的“‘出定’之义,实出于此”。也就是说,在这里的“出定”,又有出自佛经之后而定(确定、固定)的含义。这个解释,与全书的主题是吻合的。富永仲基就是要阐明:佛经有大乘小乘,流派各异,众说纷纭,但都声称是“佛说”(释迦牟尼所说),实则不可信。虽作为事实不可信,但都提倡为善,都是可取的。佛教史上为这些问题而展开的争论,都是无谓的。而需要做的,就是不从信仰者的角度,而是从学者的角度,重新看待佛学及其遗产。

为了说明这一点,富永仲基的《出定后语》用上下两卷二十五章的篇幅,较为全面而有重点地对佛学史上的重要问题加以以历史学、语义学的理性研究。上卷十三章,从不同角度,包括佛教起源及经说的形成,“如是我闻”及佛教的语体表达方式,“须弥山”及佛学的世界观,三藏、阿毗昙、修多罗、伽陀、八识、四谛、十二因缘、六度、七佛、三阿僧祇劫等的语义形成,九部经、十二部经、方等以及《涅槃经》《华严经》等经典的形成先后,并在研究实践上提出了“言有三物”的理论命题。下卷从历史风俗学的角度,通过佛典提供的材料,研究了印度的及佛教史上的戒律、婚姻制度(室娶)、肉食及素食、有宗与空宗、“南三”与“北七”、禅家祖承、曼陀罗学派、外道、佛出世的年代、儒释道三教之关系等问题。

研究上述问题的一个基本的原则方法,富永仲基用一个词加以概括,那就是“加上”。

“加上”是一个汉语词,就是在原有事物的基础上再增添一些东西。而“加上”,是有时间先后顺序的,“加上”就是逐渐地、一层层累积起来的。这是历史文化发展演变的基本现象,也是一个基本规律。富永仲基“加上”的观念方法,就是历史学的观念方法,就是要对佛学的发展演进进行纵向的历史梳理。这对佛教佛学而言是极为重要的。众所周知,因为古代印度人信奉宏大的宇宙观与时间观,不屑于用人间社会的具体年月日来讲述和看待事物,因而严重缺乏历史观念。表现在佛经的叙述中,就是空间与时间往往混在一起,过去现在未来交织在一起。这看起来固然十分哲学,但却不包含精细可靠的历史学。如何将汗牛充栋的佛典的形成勾勒出一个历史的大概线索,不仅会转换看待佛典的角度与目光,也事关现代佛学的发展。富永仲基使用“加上”的观念与方法,所要做的正是这一点,这在佛学史上是一个崭新的尝试。之前无论在印度、中国、还是在日本,都没有人系统地做过。究其本质,富永仲基的《出定后语》是一种佛教史、佛学史的研究,尽管篇幅有限(汉语原文三万六千字),不可能做到全面系统,但其思路与线索较为清楚,问题意识鲜明突出,可以作为一份佛学史的大纲来看。

富永仲基的佛学史研究从佛教起源开始。在《出定后语》第一章中,他指出,佛教本身就起源于“外道”(佛教以外的哲学思想流派),也就是说佛学不是凭空产生的,也是在别的学说上“加上”的结果。他指出,在佛教形成之前,印度当时号称有九十六种学说,九十六种学说的共同之处都是“宗天”(崇信天神)的,而且对于“天”的表述不一,有所谓“二十八天”,最后无以复加。在这种情况下,释迦牟尼不得不开辟蹊径——

释迦文(释迦佛——引者注)欲上于此,难复以生天胜之。于是,上宗七佛,而离生死相,加之以大神变不可思议力,而示以其绝难为,乃外道服而竺民归焉,是释迦文之道之成也。

释迦文既没,僧祇结集,迦叶始集三藏,而大众亦集三藏,分为两部,而后复分为十八部,然而其言所述,以有为宗,事皆在名数,全无方等微妙之义,是所谓小乘也。于是,文殊之徒,作般若以上之,其言所述,以空为相,而事皆方广,是所谓大乘也。^{[1]107}。

富永仲基从“加上”的角度,考察大乘小乘两大宗派的形成史。他援引《大智度论》:“佛后百年,阿输迦王作般闍于瑟大会,诸大法师,论议异故,有别部名字。”认为当时虽然有不同的论议争论,但佛教本身是统一的,是没有异执与宗派的。佛灭一百十六年后、二百年后乃至四百年后,才各各分别为二十一部,五百年后又为五百部,都是小乘三藏学者,都属于“有”宗。而“大乘”的出现,主张“空”说,形成“空”宗,则是在佛灭后五百年。对此,他援引佛经,做了大量考辨论证。他的结论是,“空”说虽是后来出现的,并不是释迦佛本来的意思,“皆非佛意,而皆有理,不妨佛意”;又引《成实论》中的话:“佛言:‘虽非我意,各顺正理,堪为正教,有福无罪’”^{[1]127-128}。

关于佛教起源,还有大乘小乘产生的基本历史顺序,这在今天已经是常识。但是,在当时,这个问题并不十分清楚。富永仲基发现,在佛教文献中,其实并不说明这样的历史先后顺序,也很少说明哪些东西是借助“外道”即其他宗教学说的。例如,佛教中“须弥山”或“须弥诸天”,佛教认为这本是佛教的说法,是佛陀的宇宙观念,但实际上它来自梵学及婆罗门教关于天地宇宙之形的观念。而且,有关说法也是不断变异的,如关于天地的形状大小,诸佛经说法不一。例如关于大地的深度,世界形成的元素空、风、水、金、地及其次序的表述,关于“天”的数量多少,等等,各有不同。关于“世界”,最初是婆罗门教的“须弥世界”,后来佛教的“所谓小千世界、中千世界、三千大千世界,又三千世界外别有十世界者,是皆以后加上者也。《梵网》所谓莲华藏世界者,又一层加上之说。”富永仲基的结论是:“诸经论所说,有异同者,皆异部名字,各立一家言者已。”“诸经论无复一定,要皆异部异言,不必牵合可也。”

关于各经典出经的年月,他列举了大量不同佛经的不同说法,发现众说纷纭,无有先后。信奉小乘的声称“从转法轮经,至大涅槃、集作四阿含”,而后起的以般若经典为信仰的大乘佛教声称,般若经是从释迦牟尼起就一直宣讲的。例如他引用大乘经典《法华经》中的一段话:“(释迦牟尼)从成正觉来,过四十余年,无数方便,引导众生,我所说诸经,法华最第一,但为菩萨,不为小乘,观诸法实相,是名‘菩萨行’。”富永仲基认为这是《法华经》从自己宗派角度提出的说辞——

然而后世学者皆不知之,徒宗《法华》,以为世尊真实之说经中最第一者,误矣!年数前后之说,实昉于法华,并吞权实之说,亦实昉于法华。广大方便力,荧惑古今人士者,何限!呜呼!孰蔽之者?非出定如来不能也^{[1]108}。

意思是说,关于诸佛经出现的年数先后这个问题,是《法华经》最早提到的,而把“权教”(方便之教)“实教”(真实之教)两者合为一谈的,也始于《法华经》,关于《法华经》是释迦所说最早的“第一”之经的说法,是为了排斥之前的小乘,不知迷惑了多少古今人士。这个错误谁来发现和纠正呢?在富永仲基看来,“非出定如来不能也”!“出定如来”,显然是富永仲基的自许,也表现了他的自信乃至自负,自然也引起了当时一些人的讥讽。

接下来,富永仲基列举了多条史料,证明各流派经典因互相排斥和竞争,都声称自己早出,是释迦所言。而从有关概念用语出现与使用的先后,可以见出这些经典的出现实际上是有着年代上的先后顺序的。富永仲基对佛经中的开篇套话“如是我闻”四字加以分析:

“如是我闻”。“我”者何?后世说者,自我也;“闻”者何?后世说者,传闻也;“如是”者何?后世说者,传闻如是也。契经或云:“阿难登座,称我闻,大众悲号(《处胎经》)。”非也!阿难亲受如来,不当云“我闻一时”,或解之云:“阿难得道夜生,侍佛二十余年,未侍佛时,应是不闻。”亦非也!然则既闻之后,何以复言闻乎?是不通之说也^{[1]110}。

富永仲基指出:佛经常用的“如是我闻”不合逻辑,也不合事实。实际上,当时阿难亲闻于佛陀,并加以整理的,只是《阿含经》数章而已,其他以下,都是后人所托,并不是阿难所为。

富永仲基的看法是,各派兴起出现,都是“加上”的结果——

是诸教兴起之分,皆本出于其相加上,不其相加上,则道法何张!乃古今道法之自然也。然而后世学者,皆徒以谓:诸教皆金口所亲说,多闻所亲传。殊不知其中却有许多开合也,不亦惜乎!^{[1]109}

各派的兴起是这样,佛经(经说)的形成也是一样。富永仲基引述了《大智度论》中的话:“佛灭百年,阿输迦王,作般闍于瑟大会,诸大法师,论议异,故有别部名字。”又云:“佛法过五百岁后,各各分别,有五百部。”“问:经说有五道,云何言六道?”答:“佛去久远,经法流传五百年后,多有别异,部部不同。又引《婆娑序说》:“如来灭后四百年初(古论作六百年),北印度境,健驮逻国王,每习佛经,日请一僧,入室说法。僧说莫同,王用深疑,问胁尊者。尊者答曰:‘如来去世,岁月逾邈,弟子部执,据闻见为矛盾。’因问曰:‘诸部立范,孰最善乎?’答曰:‘莫越有宗。’王曰:‘此部三藏,今应结集,须召有德共详议之。’于是,世友等五百人,释三藏,凡三十万颂,即大毗婆沙是也。”又引《法显传》:“法显本求戒律,而北天竺诸国,皆师师口传,无本可写,是以远步,乃至中天竺。于是得一部律,是摩诃僧祇众律,复得一部抄律,可七千偈。是萨婆多众律,亦皆师师口相传授,不书之于文字。”但是后来的一些佛经,如《金刚般若经》《金光明经》《大品经》《法华经》《华严经》《法鼓》等,都自称是最早的,而且都是释迦所说。对此,富永仲基指出:

今以此六者推之,是知佛灭久远,人无定说,亦无可依凭之籍,皆随意改易,口相传授,宜哉!一切经说,皆不胜其异,亦其不可信从如是也!禅家之言曰“不立文字”,意岂在此乎?^{[1]109}

接着,他又举了中国明代毛元仁《寒檠肤见》中的一个故事说明:从前有个名叫秦缓的名医,他的长子医术与父亲齐名,但次子三子则“各为新奇”,目的是胜过他们的哥哥,但又各自都说其医术继承了父亲。后来他们的邻居拿出来他们发现的秦缓的“枕中书”,才证明只有长子才是继承父亲的。但这不能说明次子三子的医术就不行。富永仲基的这一发现,在今天已是佛学的常识,但在18世纪中期,人们更多的是从不同流派信仰的角度看待佛经,而不可能从学术角度辨析经说出现的先后。

富永仲基的“加上”说,既是对东方佛典形成历史的一个基本判断,也是他溯源辨伪的一种方法论。他指出大乘佛典并非出自释迦牟尼,而是后人“加上”的结果,但是他并没有因此而否定大乘佛典的价值,他把作为一种观念的“历史”与作为一种客观事实的历史,两者清楚地划分开来。作为一种客观的历史事实,大乘佛典不可能出自佛陀,大乘佛教徒声称皆是佛言,是不真实、不可信的;但是另一方面,作为一种观念史,大乘佛学也是佛教思想观念发展演变的一个历史阶段,在这一点上,它又是可信的,不可否定的。这种方法对研究思想史而言,犹有启发性与参考价值,特别值得称道。

从东方学学术史上看,富永仲基的“加上”说具有一定的疑古色彩与辨伪的性质。在中国,对历史史料进行考信辨伪,形成了史学上的一种传统,唐宋以降,特别是清代史学及其代表者崔述(1740-1816年)的《考信录》,在这方面都有众所周知的作为。但是,崔述出生晚于富永仲基二十多年,富永仲基又早逝,不可能受到清代崔述的影响。两者高度接近,到底有什么关系,对此可以做考辨研究或平行比较研究。另外,中国现代“古史辨”派史学家顾颉刚在20世纪初年提出了“层累地造成的中国古史”观,简称“层累说”,主张把传世与真实的历史区分开来,认为不能轻易相信上古史上的传统解释与说法。这些都与近二百年前日本富永仲基的“加上”说高度相似,两者的关系也值得做比较研究。

三、“言有三物”论与语言语义变异论

“加上”说,是研究佛典之形成的基本方法论,而“言有三物”论,则是从语言词语的辨析入手的具体方法论。

富永仲基在上卷第十一章《言有三物》中,集中论述了佛经中词语术语的歧义与变异问题。他指出,不同佛经中的许多术语词汇大都是“加上”的结果,各宗派用语很不同,一些后世看来很重要的词,在相关重要经典中却看不到。例如《般若经》中无“佛性”语,《阿含经》中无“陀罗尼”名。一些相近的词说法也各各不同,例如《金光明经》的“三身”,《佛地经》《本业经》作“二身”,《楞伽经》《摄论》作四身,《华严》二种十身,《大智度论》是四魔,《骂意经》作五魔,《大智度论》是三天,《涅槃经》作四天,《维摩经》叫“不可思议”,《金刚》叫“无住”、《华严》叫“法界”、《涅槃经》称“佛性”、《般若经》叫“一切种

知”、《金光明经》叫“法性”、《法华经》叫“诸法实相”等等,不一而足。哪怕是同一条恒河,罗什译为“恒河”,玄奘译为“殒伽”;须弥山,罗什译为“须弥”,玄奘译“苏迷卢”。这种情况非常多见。

这是由什么原因形成的呢?富永仲基总结为三个因素(三物),一是“人”,二是“世”,三是“类”,这叫作“言有三物”。

所谓“言有人”,就是不同的人使用语言的习惯不同。同一事物,不同的人解释不同。对此富永仲基没有过多解释,大致相当于中国《史记》中所谓“言人人殊”的意思。

富永仲基所谓的“言有世”,指的是因时世不同,语言就有不同。不同时代的佛经,有不同时代的语言表达,也有不同的翻译。这个没有对错的问题,而仅仅是时间上的新旧问题。在唐代大翻译家玄奘看来,他以前的旧译都属于“讹”或“旧讹”,只有他的新译是正确的。但在富永仲基看来,不能断定旧译就是错讹的。因为印度各地的语言差别较大,发音不同,加上时世推移,更有不同。而不同时代中国的佛经翻译,也受到时世的制约,用当时当地的发音对应于佛经词语的发音,在音译的时候更是如此。例如“和尚”这个词,旧译为“比丘”,新译为“苾刍”,很难说哪种翻译是对的还是错的。富永仲基的“言有世”的观点,是他佛学研究中梳理历史发展之前后顺序的一个重要环节与方法论。

所谓“言有类”,较为复杂,富永仲基分为五类。这里先引用他的原文:

夫言语随世而异,音声与时上下。其讹云者,非真讹也,所谓言有世也。维摩云:“一念知一切法,是道场。”《禅要》云:“性定自离,即是道场。”是乃变幻张大之说。道场自道场,固不与念性相关。譬之神道者流,以高天原为心体。又如《增舍》《起世》等所谓四食,唯“段食”乃人中所食,可食啖者。其他更乐食、乃衣裳、伞盖、香华、熏火等,念食乃意中所念所想所思惟等,识食乃意之识,以识为食,是岂皆食之真哉!张大食而然,譬之俗云“吃棒”“吃拳”等之吃,又如《大论》以经卷为法身舍利。舍利自舍利,固不与经卷相关,是亦张舍利而然。

又如其芥子纳须弥,毛端现宝刹云者,是张理而然,凡如此类、皆张说也。凡说仍实而不滥者,所谓偏也。偏乃实也。古今说道者,张说殊多,学者知之,何啻一尺一尺。

如来之义,如而来也。本是心体之名,善恶未分,于类为泛。《楞伽》云:“如来藏者,是善不善因。”《般若》云:“一切众生皆如来藏。”是也。

或就以为成德之名,众妄既止,如如而来也,于类为矾。《胜鬘》云:“如来法身,不离烦恼藏,是如来藏。”《如来藏》云:“一切众生,瞋痴诸烦恼中,有如来身。”是也。

又如翻“钵刺婆刺拿”为“自恣”者,自恣之语,本在恶,而此局善,于类为反。

凡此五类、所谓言有类也^{[1]120}。

富永仲基的这段汉文原文,正如《出定后语》全书及当时大部分日本人写的汉文一样,带有强烈的“和臭”(日本气味)或“和习”(日本人的习惯),许多地方表达不规范,佶屈聱牙之处甚多,令人费解。即便在这里加上了现代句读和标点,也很难懂。但仔细分析,他说的言有“五类”,是用五个字加以表示的,即:一是“张”,二是“偏”,三是“泛”,四是“矾”,五是“反”。

所谓“张”,即夸张之意,富永仲基也表述为“张大”,或“变换张大”。是说佛经中,有许多夸张、夸大之词,如“一念知一切法,是道场”,是为夸张。是为了说明舍利的重要性,把经卷说成“法身舍利”,实则经卷与舍利两不相关。再犹如所谓“以识为食”,“识”何以“食”?属于“变换张大”。有的则属于比喻,例如“吃棒”“吃拳”之类的。

第二个语类,是“张”的反义词“偏”。富永仲基对“偏”字的解释是:“凡说仍实而不滥者,所谓偏也。偏乃实也。”这样的界定显然并不符合汉语“偏”的通常用法。但是“偏”字原指一部分、不完全,与“张”的四面扩张、无所不至形成对立,倒也可以理解。“偏”指的是“狭义”。

所谓“泛”,指的是词义没有仔细分化之前的泛义,也即是通常所说的“本义”。富永仲基举的例子是:“如来之义,如而来也。本是心体之名,善恶未分,于类为泛。”说的是“如来”这个词。就是“如来”,作为“心体之名”,没有善恶好坏之分;又举例说:“《楞伽》云:‘如来藏者,是善不善因。’《般若》云:

‘一切众生皆如来藏。’是也。”这些都是“如来”这个词的“泛义”，没有褒贬善恶之分，实际上也就是本义。这里顺便说一下，日本现代著名汉学家、东洋学家内藤湖南所写的《大阪的町人学者富永仲基》一文，在解释“泛”字的时候这样写道：“第一是‘泛’。任何事物的名称都是固有名词，后逐渐变化成为普通名词。最初事物都是一个最贴近本意的、固定下来的名称，后来其意义逐渐扩展，带有更为普遍的意义，这就叫‘泛’。”^{[3]359}这就把作为“本义”的“泛”之义，理解为“宽泛之义”的意思了，似值得商榷。

第四个语类，是“矾”，这也是很日本式的用法。“矾”字在日语中的意思与汉语一样，是指岩石质的海岸，相对而言海水和海浪是流动不固定的、变形变化的，而“矾”是固定的。富永仲基所谓对“矾”的解释是：

或就以为成德之名(有的词语已经达到了完成状态的词)，众妄既止(各种各样的虚妄的理解都消失了)，如如而来也(就像“如来”就是“如其所来”那样)，于类为矾(对此加以分类的话，可以叫“矾”)^{[1]120}。

这里对“矾”的解释说明还是比较清楚的。意思是：对于一个词，众说纷纭、莫衷一是的理解已经没有了，也就达到了语义的固定统一的状态。因此，这种语类就是“矾”。换言之，“矾”就是语义的“固定义”，使用“矾”字来形容语义的固定状态，是一个很形象的比喻用法。但是，对于这个问题，内藤湖南的理解仍然很值得商榷。他写道：“‘矾’大概出于《孟子》中的‘不可矾也’这句话，其义为言辞激烈，语气强烈，但还没到夸张的程度。语意可以有些变化。”^{[3]359}估计他广阅中国古籍，找到了《孟子·告子下》中的一段话：“亲之过小而怨，是不可矾也。愈疏，不孝也；不可矾，亦不孝也。”这个“矾”字，历来注家联系上下文，大都注释为“激怒”或“刺激”之类。内藤湖南没有联系富永仲基的上下文来理解，而从孟子中的“矾”字极为个例的用法及其注释加以勉强解释。而且“矾”的“激怒”意，似乎在中国古籍中难以找到另外的旁证。用“激怒”来解释富永仲基的“矾”，是不着边际的，与富永仲基原意的本来指语义的“固定义”不相符合。

第五个语类是“反”，就是把语义弄反了。富永仲基举的例子是，在翻译“钵刺婆刺拿”这个梵语词的时候，把它译为“自恣”。然而“自恣之语，本在恶，而此局善，于类为反。”这就造成了“反义”。

这样一来，富永仲基的五种语类，就是：

张：夸张义；偏：狭义；泛：本义；矾：固定义；反：反义。

由此基本概括了佛经形成过程中的各种语言流变现象，这样研究佛学，也就在语言学上有了一个判断的基本原则。对此他很自信地总结道：

凡言，有类、有世、有人，谓之“言有三物”。一切语言，解以三物者，吾教学之立也。苟以此求之，天下道法，一切语言，未尝不错然而分也。故云：三物五类，立言之纪是也^{[1]120}。

他认为，一切语言现象，用“三物五类”的概念加以解释与研究，就会弄得分分明明、清清楚楚。这是他的学问教学传授的立场，也是他著书立说时遵循的基本规律（“立言之纪”）。

他进一步举例，说明“言有世”“言有类”这个现象及如何利用这个方法对词义加以辨析。如“卢舍那”与“毗卢舍那”，有新旧两种不同的译法，这两个词本来是赞美释迦佛的，但最后成了名号，就好像儒者称尧为“放勋”一样。而后世学者，却据此错误地认为佛分为三身；又如“那落”“捺落”，也是音译的不同，《大毗婆沙论》《顺正理论》中并未确定的译词，后世学者却有人按音译字的字面加以解释，那就错了。再如印度对中国的称呼“真丹”“震旦”等词也是一样的。而有一个叫法琳的法师却据此说“东方属震”，也是因字生解，是很可笑的；“洛叉”“俱底”，都是表示数量极大的词，汉语翻译为“亿”字，反过来以“亿”字去理解印度，就很不合适，甚至有人据此说“西国有三种亿，有四种亿”。“亿”本是汉字概念，印度哪来的三种亿四种亿呢？这都是错误的理解。还有用“阿僧祇”一词来指数量，也是各部派的托言，用来篡改对方的言论，攻击他人的学说，对此没有必要加以逻辑化的解释。玄奘师在论“五种不翻”时，谈到“薄伽梵”一词具有六种语义，而无知者却说：“梵语多含、实非他方所及”，其实大不然。打开词典看看，就知道汉语也是一词多义的。日语也是一样，如有一个词“たわけ”(tawake)，并不是以

“放荡者”这一种解释所能尽者。

四、论佛教之“神通”及印中日三国文化之特点

在对佛教形成的历史过程进行辨析研究的时候,富永仲基还对印度、中国、日本三国的文化心理及其特点进行了概括,提出了一个基本论断:

竺人之俗,好幻为甚,犹之汉人好文。凡设教说道者,皆必由此以进,苟非由此,民不信也。《阿毗昙》云:“不如支佛但以神通,以悦众生,不能说法。”《大论》云:“菩萨为众生故,取神通现诸希有奇特,令众生心清净。”又云:“鸟无翅不能高翔,菩萨无神通,不能随意教化众生。”是也^{[1]115}。

这里提出了天竺(印度)人好“幻”,汉人好“文”的论断。关于“幻”,富永仲基认为,它本来就是佛之前的印度人早就有的特点,是当时的人,还有佛教之外的“外道”的习俗爱好,释迦牟尼只是在传教过程中加以利用而已。

富永仲基又引《大智度论》云:“有恶邪人,怀嫉妒心,诽谤言,佛智慧不出于人,但以幻术惑世,断彼贡高邪慢意故,现无量神通,无量智慧力。”又引《宝积经》云:“如来为调伏骄慢众生,故现诸神变。”来说明佛就是为断绝人的“贡高邪慢”,才借此幻术来“神通无量智慧力”。在佛这里,佛经中这种“幻”“幻术”往往被称为“神通”“神变”或“神验”。其实,“外道谓之幻,佛谓之神通,其实一也”^{[1]115}。

在这种情况下,释迦弟子们在传教过程中,有十分之九的人都借助神通提出或宣扬自己的学说。就佛教的十二部经(十二分教)而言,阿浮陀达磨说的“未曾有”,使用的完全就是神通幻术;伊帝越伽说“本事”,阇陀伽说“本生”,和伽那说“授记”、尼陀那说“因缘”,也都是“幻”。毗佛略说“方广”“幻”也居其半。又大众部、三藏之外,《集禁咒经》《地持论》、四部《陀罗尼》中有咒,而起咒术,是因为有神验,所言也是“幻”。而且诸经藏中,有关“幻”的比喻也偏多。三十二天六道生灭之说,也是“幻”。佛诸弟子,都托称是释迦佛所言,也都采用“幻”。佛教中所说的梵天出现,来向佛请教,其实也是幻术幻言。所以富永仲基说:“竺人之学,实以幻济道,苟不由此以进,民亦不信从也。”^{[1]116}

对于这些看法,似乎也是除富永仲基之外,当时一些日本学者的共同看法。富永仲基提到他有一个畏友、大阪人三好子熙(名栋明),也跟他议论过这个话题。子熙曾说:“竺人好无量无边等语,其性然。”用现在的话说,就是“民性”或“国民性”使然。富永仲基在此基础上展开比较,说:“汉人之好文辞佶屈语,东人之好清介质直语,亦其性然。”汉人喜好文辞,喜欢用铺陈的难字,而日本人(东人)则喜欢“清介质直”的语言,都是国民性使然。关于日本人的“清介质直”,富永仲基又用一个“绞”字来表示,有紧缩、勒紧的意思,也是说用词不夸张、不铺陈。在他看来:“说道作教,振古以来,皆必依其俗以利导,虽君子亦有未免于斯者。竺人之于幻,汉人之于文,东人之于绞,皆其俗然。”一切宗教在传教过程中,都是“依其俗以利导”,君子不可免之。富永仲基在援引《大智度论》中一段关于“神通”的一段文字,其中谈到了人可以飞檐走壁,可以令事物变化,如令地化作水、水化作地、风化作火、火化作风等,而且“神通”一旦发挥得好,自己凭空见到是水,也要使他人见到确实是水。

对此,富永仲基说:看来,对日本人而言,要显示这样的神通是很困难的。为什么呢?就因为“风气异也”。这个道理在王充的《论衡》中已经说得很透彻了,所以后来的禅佛虽然也在这方面偶一为之,也只是出于迫不得已。但是富永仲基没有说明,中国汉代王充的《论衡》及其“疾虚妄”的观点,是否影响到了日本。实际上,从平安时代王朝贵族文学《源氏物语》等作品中,可以看得在佛教盛行的那个时代,日本人还是很迷信“神通”和幻术的,包括使用幻术加害对手等等,颇似印度。尽管他没有解释,但无论如何,“风气”这个东西似乎有两面,既有固有的一面,也有受外来影响变化的一面。富永仲基强调的仅是固有的一面,其立足点是民族文化特殊性论,而不是普遍性论。

富永仲基还从“幻”的角度,来看待佛典中的一些问题。例如在第七章中,他对众经中出现的各种

佛名做了分析考辨。认为《阿含经》《毗婆沙论》中的所谓的包括释迦佛在内的“七佛”，是错误不可靠的，都是“加上”的结果；“又如其《华严经》说十佛、《佛名经》说二十五佛、《决定毗尼经》说三十五佛，《药王经》说五十三佛、亦异部名字然。以为迦文前实有之者，是为幻所使者已。”而众经中所说的佛陀修行开悟的时间，有“三阿僧祇劫”之说，后来又出现了“无量无边百千亿那由他劫”之类的多种“劫”的说法，实际上都是逐渐“加上”的产物。富永仲基指出，释迦佛“十年行苦乐，树下成正觉，是其实也，其以三阿僧祇者，是幻也，而又以无量劫者、幻之幻也”^{[1][19]}。

就这样，富永仲基在对佛典形成历史的考辨，也顺乎其然地越出了文献学、语义学的层面而进入了比较文化的层面。而东方学研究的重要方法是比较文化的方法，在这方面，富永仲基也是开了先路的。

总之，富永仲基及其《出定后语》，作为日本近代东洋学和现代东方学的源头，产生了深远的影响。富永仲基的著作及其价值也是东洋学家们最早发现并加以研究阐发的。上述日本近代东洋学的大家内藤湖南，曾在多篇文章与讲演中盛赞富永仲基的学问与理论的创新性价值。日本现代东方学家中村元在《富永仲基的人文主义精神》中，认为富永仲基的《出定后语》“作为实证的、批判的研究，明确了佛教思想史的发展轨迹，在世界范围内都是第一部著作”^[4]。现代思想史、文学史家加藤周一认为，富永仲基“是日本最早的、或者说直到最近恐怕也是唯一的、纯粹客观的思想史家”^[5]。斯言甚是！

参考文献：

- [1]富永仲基. 出定後語[M]// 富永仲基, 山片蟠桃. 日本思想大系 43. 東京: 岩波書店, 1973.
- [2]富永仲基. 翁の文[M]// 富永仲基, 石田梅岩. 日本名著 18. 東京: 中央公論社, 1972.
- [3]内藤湖南. 日本历史与日本文化[M]. 刘克申, 译. 北京: 商务印书馆, 2012.
- [4]中村元. 富永仲基の人文主義的精神[M]// 中村元. 中村元選集 7. 東京: 春秋社, 1965: 171.
- [5]加藤周一. 日本文学史序说: 下册[M]. 叶渭渠, 唐月梅, 译. 北京: 开明出版社, 1995: 85.

Tominaga Nakamoto and the Origin of Japan's Oriental Studies

WANG Xiangyuan

(Center for Oriental Studies, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: Tominaga Nakamoto, a Japanese scholar of the early 18th century, changed the basic pattern of Japan's Buddhist and Confucianist studies with his books *Shutsujō Kōgo* (Words after Enlightenment) and *Okina no Fumi* (The Writings of an Old Man). In the former book, based on his analysis of Chinese culture in terms of Confucianism and Indian culture from the viewpoint of Buddhism, he compared Indian, Chinese and Japanese culture and summarized their characteristics with the words “fanciful”, “elegant” and “simple” respectively. In the meantime, in combing through the development of Buddhism he put forward a set of key concepts in relation to his research methodology, extending his domain from country-specific studies to Asia regional studies and finally Oriental studies. In the latter book, he used the concept “makoto”, roughly meaning “practicing the good”, to synthesize the Way of the three nations. His study transformed Japanese Confucianism and Buddhism from a system of belief to an academic field. Despite his rational analysis and criticism of the traditional oriental culture, Tominaga consciously identified with it and inherited it. As the first scholar in early modern Japan who developed his own research methodology, Tominaga is the trailblazer of Oriental studies.

Key words: Japanese Oriental Studies; Buddhism; Confucianism; Tominaga Nakamoto; *Shutsujō Kōgo* (Words after Enlightenment)



(责任编辑 杨文欢)