

佛学的东方属性及亚洲核心思想之地位

——高楠顺次郎的佛学价值功能论

王向远

(广东外语外贸大学 东方学研究院, 广东 广州 510420)

摘要:日本“东洋学”家高楠顺次郎站在亚洲整体观及东方学的立场上,对佛学之于印度的“文化清算”功能做了深入系统的分析阐述,认为佛学的出现标志着来自西方的印度雅利安人的文化由物质性的文化改造为精神性的东方文化,指出佛学从十五个方面对以往婆罗门教文化做了彻底的“文化清算”,从而与雅利安人固有的“西方思想”分道扬镳,实现了佛学的东方化,不仅改变了印度的历史文化的发展进程,而且逐渐成为“亚洲的核心思想”;他还进一步对印度、中国和日本的佛学特色做了比较。高楠顺次郎关于印度佛学的研究贯穿着“东方—西方”意识,表现了“亚洲核心思想”的认同,富有理论东方学的价值,值得我们进行批判的分析研究。

关键词:日本“东洋学”;东方佛学;高楠顺次郎;亚洲核心思想

中图分类号:K01 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-1505(2021)04-0005-09

DOI:10.14134/j.cnki.cn33-1337/c.2021.04.001

日本第一代“东洋学”家,印度学及梵学、佛学研究的开创者高楠顺次郎(1866—1945)是具有世界影响的学者,他“为日本的印度学、佛教学发展至世界水准起了主导作用……在这个领域,没有任何人不直接或间接地受其影响”^[1]。高楠顺次郎主导编纂的《大正新修大藏经》(1924—1934)共计一百卷,对汉译佛典的整理保存与传播可谓功德无量,直至今日仍是佛学研究的案头必备书,《观无量寿佛经》等经典的英译,在英语世界也影响甚广。除了佛典编纂、翻译之外,高楠顺次郎的最大贡献是站在亚洲整体观的立场上,对佛学之于印度文化及东方文化的重大意义做了系统阐述,特别是其代表作《亚洲民族的核心思想》一书,立足于世界视野与东方学学科意识,对佛教思想及印度思想文化进行了系统性创造性的阐发,极具学术价值。虽然高楠顺次郎生前与中国佛学界交流较多,但由于专业难度等原因,迄今为止高楠顺次郎的著作译为中文的甚少,《亚洲民族的核心思想》也未有汉译。因此有必要对其代表作予以评析研究,以促请学界对他的学术观点予以注意。文章旨在日本东方学(“东洋学”)与佛学的结合点上,对其代表作《亚洲民族的核心思想》一书的思路、论法与结论加以剖析,希望以此把

收稿日期:2021-02-22

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,广东外语外贸大学东方学研究院教授,博士生导师,文学博士,主要从事比较文学、东方学、日本文学、中日关系等研究。

握高楠顺次郎东方学与佛学研究的特色,并为中国的东方学与佛学研究提供参照。

一、印度与西洋种族的同一性及文化上的分道扬镳

《亚洲民族的核心思想》是1935年在霞山会馆的同名系列讲座(共二十六讲)讲稿的基础上整理而成的,由《印度篇》(1937年)与《中国日本篇》(1939年)两卷组成。此书(特别是《印度篇》)可以说是高楠顺次郎佛学与佛学思想、东洋研究与东方学思想的集大成,后来他关于佛学研究著述中的主要内容与观点,大多可见于此书。书中包含着两个基本概念,一个是“亚洲民族”,一个是“核心思想”。高楠顺次郎对这两个概念,从一开始就没有做明确的解释和界定。实际上,通读全书,便会发现这两者既相互联系,又彼此区别。

所谓“亚洲民族”,在思想史层面上他主要指印度、中国和日本。出于篇幅上的考量,高楠顺次郎将《亚洲民族的核心思想》全书分为两篇(两卷),第一卷是“印度篇”,第二卷是“中国、日本篇”。他所谓的“亚洲民族的思想”可以理解为印度、中国、日本这三个民族的思想。在高楠顺次郎看来,在所谓“亚洲民族的核心思想”之外还存在着各个民族的“民族的思想”。否则,就不用再提“核心思想”了,而亚细亚三国的“民族思想”与“亚洲的核心思想”的关系是特殊与一般的关系。

但是,高楠顺次郎开篇伊始,就使用了“世界的文化”这一观念,并且认为:“世界上的文化,无论怎么说,都是中国、印度、西洋三种文化。”所谓“世界上的文化”,他日语原文的表述是“世界に現にある文化”,这除了可以译为“世界上的文化”之外,还可以理解为“世界现有的文化”或“具有世界性的文化”,日本文化未包含其中。这就意味着高楠顺次郎把日本固有的文化看作“民族文化”,而不是“世界文化”,因为世界文化是具有世界性的文化,具体而言是具有世界性影响的文化,高楠顺次郎就是据此将世界文化分为三种的。实际上,三种世界文化的提法,是近代以来东西方学界的共识,确切地说,这三种世界文化是现存于世界的三大文化体系。我们在此辨析这个概念,是为了说明高楠顺次郎对“亚洲民族核心思想”的论述是具有“世界”视野的。值得注意的是,高楠顺次郎在世界三大文化体系中,没有提到中东文化或阿拉伯—波斯文化居何位置。显而易见,至少在思想史层面上,他没有将中东文化看成东方文化的一部分,而将其归于西方文化。通常,在日本近代学界,中东文化被看作介于东洋与西洋之间的东西方的中间地带,即现代日本比较文明学家梅棹忠夫所说的“中洋”。但是,在《亚洲民族的核心思想》中,代替中东,处在东西方之间的文化却是印度文化。这一点是高楠顺次郎的独创,特别值得我们注意。

那么,高楠顺次郎为什么将印度文化放在这一位置来看待呢?他认为,在世界三大文化中,“印度文化与西洋文化具有密切的关系。因为作为民族,印度人与西洋人属于同种,同为雅利安(Arya)族,由此便与西洋形成了关联”^{[2]3}。又说:“约言之,印度通过与西方民族上的关系,而跟西方产生了联系。其证据便是他们的语言。而在东方,印度则通过中国及相关各国,而与东方产生了联系。印度与东方各国历史上的关系,是从某一历史时期开始的宗教上显而易见的联系,印度以东的中国是拥有悠久文明的人种,印度是在历史与宗教上与其形成联系的。也就是说,印度与东西两方都有关系,像这样的国家在世界上没有第二个。”^{[2]4-5}在这里,高楠顺次郎就明确地指出了世界三大文化在空间上的布局:西洋文化在西方,中国文化在东方,印度则居于其中,并且与东西方都有关联。

照这么说,在种族与语言上都属于西方的印度,其历史文化属性应该主要是西方的,那么印度文化的东方属性又应该如何解释呢?高楠顺次郎正是从这里,切入了他的核心论点。他认为,以雅利安人为主体的西方人的文明,其根本性质是“物质的”,印度文化的创造者主要是从西方入侵而来的雅利安人,其文明当然也必然带有物质的倾向。但是,当时日本学界的东西方文明比较论者普遍认为,东西方文明性质上的显著区别,就在于西方文明是“物质的”,东方文明是“精神的”。照这么说,居于东西方

之间的印度文明,自然既有“物质的”一面,也有“精神的”一面。高楠顺次郎即按照这个思路,把印度古代文明分为两种:一种是“山林文明”(“森林文明”),一种是“平原文明”。他认为,印度的“平原文明”带有雅利安人强烈的物质倾向,宗教上则带有更多的迷信色彩,是迷信的、密咒的,而哲学上是“唯物的”、物质的。但是,久而久之,印度的雅利安人被印度的自然环境所同化和征服,与原来物质性的文化分道扬镳,在山林中养成了喜欢空想、幻想、冥思的性格,并成为其主流的文化。最早从山林中产生的婆罗门教,其哲学著述通称“森林书”,具有精神性的特征。所以,“在印度,人类文化的进步不是始于对自然的征服,而是始于被自然同化。这便是森林生活的结果。对自然的征服,是与印度文明完全不相干的……人间之爱在印度进一步变为动物之爱,动物也与人相亲,印度可谓动物的乐园。同化于自然是文明的根本,他们的思想就建立在这个基础上”^{[2]26}。在高楠顺次郎看来,是否同化于自然,或者更准确地说,是否同化于印度的自然,是印度雅利安人与西方雅利安人的根本区别。

现在看来,高楠顺次郎关于印度与西方雅利安的人种论、印度的“平原文明”与“森林文明”的分别论,是种族论与地理环境论的结合,而他更多倾向于用地理环境论来解释问题。但是,就印度而言,“平原文明”与“森林文明”在历史过程中是如何形成、如何分别的,高楠语焉不详。历史事实应该是:西方雅利安人入侵印度后,首先占领的是平原,包括印度河与恒河流域的平原,也主要在平原地带孕育了印度雅利安人的文明。高楠顺次郎还进一步指出了印度人与西方人两种不同的生活空间,即西洋是“城市中心”的社会,印度是“森林中心”的社会。印度没有像样的城市,所谓城镇其实也不过是部落。但“平原”与“森林”是什么关系?重物质的“平原文明”与重精神的“森林文明”这两种性质不同的文明是如何形成的?这里面有没有一个历史过程,即先有了平原文明,后来由平原走向森林,而产生了森林文明?为什么“森林”的地理环境就决定了文化的“精神性”?可惜对这些重要问题,高楠顺次郎都轻轻带过,未作深究。

但是,高楠顺次郎主要是想说明,印度的思想是在与西方雅利安种族疏离的过程中、在适应印度特有的自然环境的过程中逐渐形成的。这个过程,就是印度文化的“亚洲性”逐渐形成的过程,就是印度雅利安人文化逐渐东方化的过程。他也承认在这个过程中,印度的民族宗教婆罗门教起了相当重要的作用,但是婆罗门教并没有完成与西方雅利安文化彻底决裂,直到佛教出现之后,印度的文化、宗教与思想,才完全与西方雅利安人的思想分道扬镳,从而形成与西方思想相对立的印度思想,乃至“亚细亚核心思想”。这种看法在当时乃至此后,都有相当的启发性,令人耳目一新。

二、佛学的“文化清算”十五论

众所周知,佛教是作为印度正统婆罗门教的异端而出现的,因此在许多方面与婆罗门教是悖逆的。学界关于这方面的论述已有不少,有许多已经成为佛学的常识。在佛学研究中,高楠顺次郎较早从东洋学、东西思想史及东西方思想比较的角度,不仅把佛教对婆罗门教的悖逆看作一种宗教与宗派现象,而且也将其看作东方与西方两种思想文化的斗争,更视为“亚洲核心思想”得以确立的关键环节。他认为佛教从十五个方面对婆罗门教做了“清算”,从而确立了自己独特的思想观念。

“清算”本来是个经济学词汇,指具有经济上的债务债权的计算清理,通过清算来明确双方关系的界限,终结已有的关系。将“清算”这个词用于佛教对婆罗门教的关系上,十分生动形象,既可表明佛教在许多方面与婆罗门教有继承关系、连带关系,也表明了在许多方面佛教有意识地与婆罗门教划清关系。关于佛教对婆罗门教“清算”的论述,不仅是《亚洲民族的核心思想》中最富有新意与理论思辨性的部分,也是东方近代佛学研究中最有启发性的思想观点,至今仍值得我们认真分析玩味。

在高楠顺次郎看来,佛教对婆罗门教的第一个清算,是与婆罗门教的种姓观念与奴隶制度的决裂。他指出:在西方雅利安人征服印度土著的过程中,将印度土著总体上看作奴隶阶级并加以奴役。他

们把奴隶制度带到印度,在印度制造了四个种姓,以及作为四个种姓之下的“不可接触的贱民”。在征服过程中,还形成了“民族本位”的思想以及“排他思想”。在西方雅利安人看来,把被征服者视为奴隶并且加以奴役是天经地义的事,这也是西方人固有的文化习惯。在古希腊人对外征服的过程中,都是将被征服者加以奴隶化的。斯拉夫地区则一直保留着农奴制度,而且一直到晚近,西欧人仍然把非洲人作为奴隶进行贩卖。在印度,直到佛陀出世,才开始直面这个重大的社会问题。佛陀提倡众生平等,认为不应该有人种的歧视,也不应该有人与人的差别歧视,从而对印度社会盛行了两千多年的种姓制度、奴隶制度加以清算。高楠顺次郎把这一点作为佛教对印度既有文化制度清算的第一条,足见其重要性。一般而论,在东方其他国家,也有民族差别意识,但总体上确实不曾存在西方那样的奴隶制度。只有在印度那样的长期存在种族压迫与人种歧视的地方,才有物极必反的思想与文化。也就是说,在印度历史上,乃至在人类历史上,佛教是第一个明确主张种族、种姓平等的宗教。在这一点上,佛所代表的印度的新思想、新文化,与西方雅利安思想文化实行了决裂。

佛教的第二个清算,是对无视“个人”的印度历史的清算。高楠顺次郎指出:在佛出世前,“印度两千五百年的历史上,从来没有一个人,作为个体的人格而知名,被推崇”^{[2]54}。高楠的这个发现与概括也相当有启发性。的确,佛教以前的印度典籍中的人物,没有一个是真实的、普通的“个人”,而大都是传说中的神之化身。高楠顺次郎分析道:“要问为什么出现这种情形,是因为一切都是作为整体的种族来进行的。诗歌是种族之歌,《梨俱吠陀》十万颂,标明具体作者的是极少数,大多是全体种族之歌。这些作品肯定是由优秀的个人创作的,但是由于种族的伟大,而且受到神的启示,个人在社会上不可能出头”;而“直到佛陀出世后,历史的色彩完全变化了,文明的方向也改变了……历史成为个性化、真实的历史”^{[2]54-55}。释迦牟尼就是作为个人、作为“圣者”以其伟大的人格而被推崇的。“不是因为人种,而是因为人格才可受到尊重,这是释迦牟尼最早的教诲。他以人格向上的教诲,从根本上打破了、清算了人种优越的思想。”^{[2]60}高楠顺次郎的这个概括也同样振聋发聩,表明尊重人格、尊重个人的思想,实际上本来就是佛教的思想、东方的思想,而不是西方的思想。

若与“个人”相联系,就必然涉及哲学上的“我”这一概念。高楠顺次郎指出:婆罗门教哲学的核心概念是“我”,是印度人森林生活的产物。古代印度人在山林中冥想,向外寻求宇宙的支配者、宇宙的本体时,就发现了“宇宙我”或称“梵”或“大我”;又转而向内,追问自身,便发现了个体的“我”,亦即“小我”,并且认为小我来自大我,小我死后回归大我,两者是同一的,这就是所谓“梵我不二”论,也是婆罗门教的最高原理。但是佛陀出世后,对此提出了严重的质疑:我是什么?我在哪里?我是我的心,还是我的眼,抑或其他什么东西?这些都不可能确有确切的回答——

于是佛陀认为,“我”是实际存在的这种想法是一种迷误,所以佛陀用“诸法无我”这一“无我”的哲学对印度传统中“我”的哲学做了彻底的清算,以“无我”的理论从根本上打破了它。当这种主张表现为实际生活的时候,就成为一种实践伦理。佛法宣称“无我”,就是一种实践伦理,其现实作用是巨大的。如果印度的实在哲学、“我”的哲学继续发展下去的话,那么印度将和西方一样,成为个人主义的、实利主义的、利己主义的社会。然而,佛陀从根本上对此做了否定,并代之以“无我”的思想,以“无我”的哲学对“我”的哲学做了彻底的清算,从而使印度的思想不再唯“我”独行。“我”的哲学在印度流行了两千五百年,直到佛陀出来与之对抗,才得以避免利己主义的、个人主义的思想泛滥^{[2]66-67}。

在这里,高楠顺次郎把佛教的“诸法无我”看成是对印度既有的“我”的哲学及“梵我合一”思想的一种反叛与清算,这无疑是正确的。但是他在这里对佛学的“诸法无我”这个哲学命题,做了伦理学、社会学层面上的解释。佛学的“诸法无我”是否定一切物质现象(包括人)的真实性或自主性,认为它们都没有自我规定性、没有自我支配性,只是因缘和合的结果,因而是无常的、暂时的、虚幻的。高楠顺次郎当然懂得这些,但他仍然从社会学、伦理学做出解释,把“有我”的哲学,与西方的个人主义、实利主

义、利己主义联系起来,目的是要把“有我”和“无我”视为东西方思想文化的根本区别,并把佛的“无我”哲学看作是对传统婆罗门教“我”的哲学的第三个方面的清算。这个思路虽然并不完全合于佛之本意,但也是新颖的。

传统的婆罗门教“我”的哲学,必然会产生“造物主”的观念与思想,就是相信宇宙是由梵(大我)所创造,并认为这是宇宙形成与由来的“第一原因”,高楠顺次郎将其称作“第一原因的思想”或“一因主义”。他指出,佛陀出世后,以“自我创造”的观念,彻底否定了“一因主义”,佛陀既不承认造物主的存在、神创世造人论,也不承认有“第一原因”之类的存在,认为任何事物只有“第一原因”是不可能成立的,万物都是“因”与“缘”和合的产物。“那么究竟谁是造物主呢?答案是自我创造,是自己创造自己;换言之,就是自己的过去造就了自己的现在,现在的我造就了将来的我。‘我’是什么?这不是问题,自己做怎样的事情,才是问题。”^{[2]68}宇宙的“成、住、坏、灭”的循环运动都是因缘和合的结果。高楠顺次郎认为这是佛对传统婆罗门教思想的第四个“清算”。正如高楠顺次郎所说,佛陀对“造物主”思想的清算,就是佛教关于宇宙生成与运动的“缘起”论,这与西方犹太教、基督教等一神教共同主张的“神创世说”格格不入,显示了佛教作为东方人的宗教,其哲学思想与西方思想有着根本的不同。

在佛陀出世之前,印度婆罗门的传统思想既然有了“造物主”的观念、梵神创世的观念,那么就必然会伴随着对神的崇拜及祭祀,于是便以杀死牛羊作为“牺牲”,贡献给神。高楠顺次郎将其称作“牺牲思想”。他指出这本来是《旧约全书》中的思想,是西方人的传统思想,但在古代印度也曾一度流行。佛陀出世后,针锋相对地提出了“不杀生”的戒律,提出了“无伤害”的主张,对以往的“牺牲思想”加以挑战 and 清算,这也是佛对传统思想的第五个方面的清算。后来佛教在印度虽然式微,但佛提出的“不杀生”的观念却感化了印度人,并被广泛接受。现在看来,高楠顺次郎指出这一点很重要,可以帮助我们理解印度人“不杀生”文化是怎样逐渐形成的。本来,吠陀—婆罗门教的基本教义是“祭祀万能”,包括种种复杂的祭祀礼仪,而向诸神贡献祭品是最为重要的。祭品中有酒、谷物,也有牛、马、羊等动物牺牲,但后来的印度各派宗教普遍倾向于不杀生,在这个转变过程中,佛教反对祭祀牺牲的“不杀生”的主张无疑起了相当重要的推动作用,高楠顺次郎则完全归因于佛教的感化。

高楠顺次郎所指出的佛陀对印度传统思想清算的第六个方面,是所谓“唯物思想”。他用的这个“唯物”一词不是现在我们所说的“唯物主义”的“唯物”,而是指印度“平原文明”所产生的一种物质主义思想,就是对现实与物质的执着与注重,对精神与心灵的轻视,主要表现为农民与商人的实利思想。高楠指出,这种“唯物思想”来自西方雅利安人根深蒂固的观念,许多思想都是由这种“唯物”思想派生出来的,例如上述人种差别歧视的思想、奴隶的思想、祭祀牺牲的思想等,更由此产生了现世主义与享乐主义。佛陀对此很是忧虑,于是针锋相对地提出了“由心主义”。“所谓‘由心主义’,就是一切出于心,一切从心出,可以称为唯心思想或由心主义,但不能说佛是完全的唯心主义……因为身心是一体的,并非只注重心”,所以他认为佛陀的“由心主义”所提倡的也是一种“理想主义”^{[2]76-77}。佛陀用这种“理想主义”清算了以往大盛于印度的“现世主义”(这是第七个方面的清算),教导人们不能仅仅看到现世,还有过去与未来,三者互相联系,互为因果,即“三世因果”,由此又对“现世主义”带来的“享乐主义”做了清算(这是第八个方面的清算),提出了“三界皆苦”,同时以“忍苦”的思想来取代浅薄的享乐主义。接着,佛陀又进一步提出了“因果报应”论,来清算以往的顺其自然、托付偶然的“自然主义”(这是第九个方面的清算)。相应地,以往人们认为人一死了之,现世的一切事情从此断绝,佛陀则提出了“轮回转生”论,来清算这种“断见主义”(这是第十个方面的清算);既然是轮回的,轮回的结果取决于因果报应,那么人间一切都是不确定的、佛用“诸行无常”论,清算了以往的“常见主义”(这是第十一个方面的清算);与此相联系,以往的人相信“灵魂不灭”,佛陀则提出“业力不灭”来清算“灵魂不灭”论(这是第十二个方面的清算),认为促使生生流转的不是灵魂,而是“业力”。佛陀还反对以往印度人中流行的“苦行主义”。苦行主义者因对自己、对身体某一部分不满意,便自我折磨,故意破坏损

伤,佛陀反对这样的苦行主义,认为修行绝不能是折磨身体,而应使身心得到愉快,高楠顺次郎称为“乐行主义”,以此对苦行主义加以清算(这是第十三个方面的清算)。佛陀出世前,与苦行主义同时盛行的,还有以占卜、诅咒等迷信活动为能事的歪门邪道,高楠顺次郎称之为“邪命主义”,佛陀对这些邪门歪道加以制止,进行了清算(这是第十四个方面的清算)。最后,也就是第十五个方面的清算,佛以“人间的世界”对以往的“神的世界”加以清理清算,也就是使佛教成为“人间宗教”。在这里,佛就是觉悟的、完全的人、理想的人,人人皆可以成佛。佛只是至高无上的“大觉位”,因而佛陀也不教人拜神拜天,“神在佛教中是空位,佛教是无神主义”^{[2]188};高楠顺次郎强调:“佛教主张的心佛众生无差别,佛与众生没有根本的差别,佛与众生以心为媒介,三者平等。佛与众生的差别只表现于心,心完成的是佛,未完成的是众生……‘佛就是已成之人’,那么人是什么呢,‘人就是未成之佛’。”^{[3]94}

上述高楠顺次郎在《亚洲民族的核心思想》中关于佛对印度以往传统思想宗教的十五个方面的清算的论述,颇得佛学精髓,极为精当,至今仍能令人耳目一新,给人以启发。倘若没有对印度历史、哲学思想史的上下贯通,没有比较宗教学的方法论自觉,就不可能发出这样的高见妙论。

高楠顺次郎的基本逻辑思路是:佛陀出世之前的两千五百年印度文化的创造者基本上是从西方人入侵而来的雅利安人,因此,雅利安人在印度创造的以婆罗门教为核心的宗教文化,一方面带有西方文化固有的种种性质与色彩,一方面也受印度风土自然的感化,具有了东方印度的一些特点。然而,还没有从根本上摆脱西方文化的桎梏,特别是西方特有的奴隶制度、种族主义、阶级差别、造物主观念、自我中心主义、物质主义等,这些在佛陀诞生以前的印度文化中处处可见。直到佛陀出世之后,才从上述十五个方面对这些西方人根深蒂固的东西加以清算决裂。而且,高楠顺次郎反复强调:被佛所清算的那些两千五百年前的东西,也正是“欧洲现在所具有的思想”^{[3]87};那些思想在西方从来没有被清算过,“西方一直保持着。以上所说的那些,在今日的西方几乎全都存在”^{[2]88}——

无论在西方,还是在印度,上述那些思想都存在。佛陀出世后,来自西方的印度的物质主义思想,以及由此派生的种种思想都清算过了。然而在西方,不仅没有得到清算,那些物质主义思想却又被披上了科学的外衣,还被赋予了哲学的基础。宗教对此虽然也有反对,但却无济于事反而促成、激发之。其结果是,这些都变成了今日的西方思想。被佛教清算的那些思想,在西方一直被反复运用,被人们不断研究,致使物质主义思想几乎成为坚不可摧的、牢不可破的东西。

这是站在东方佛学的立场上,运用比较哲学的方法,对西方思想的历史本质做出的独特论断。在高楠看来,能够对西方思想加以针锋相对的批判与清算的,在历史上只有佛学了,而佛教对印度婆罗门教思想的清算,也就是对印度的西方思想的清算,标志着佛所代表的东方思想对西方思想的批判、否定与超越。如此说来,佛的这些清算,就不仅具有印度思想文化上的意义,而且具有了东西方思想文化史、乃至世界思想文化史上的意义^{[2]100}。

三、佛学作为“亚洲中心思想”

在上述“十五个清算”概括的基础上,高楠顺次郎还进一步指出了佛教的出现之于印度文化史的意义:一是佛教给了印度人以“历史观念”;二是佛教使印度人有了文字典籍。

关于印度人没有历史观念的问题,这是世界历史的常识与共识。对印度无限热爱的印度独立后第一任总理贾瓦哈拉尔·尼赫鲁在《印度的发现》一书中,曾遗憾地写道:“不像希腊人,也不像中国人和阿拉伯人,印度人在过去不是历史家。这是很不幸的,因为这使我们难以确定历史中的时代和制定精确的年表。因史迹互相穿插交错而呈现出极度的紊乱。”^[4]同样地,高楠顺次郎也指出:印度人完全缺乏历史记载的观念,“不可怀疑它实际上有五千年的文明,但对此加以记载的历史书连一册也没有。没

有历史记载的印度遂淹没在历史中。但佛出现后,给了无历史之国以历史”^{[2]136}。他指出,佛教形成以后,印度才有了可靠的历史记载,包括佛灭的年份,阿育王传教的历史记载等,使无历史的印度有了历史记载。与此相关的,高楠还指出佛教首次在印度创立了实际上的户籍制度,即“度牒”(自己何年何月何时出家的牌牌),首次有了法律意义上的法典、有了会议与投票制度、有了团体自治制度,特别是有了佛塔、雕像等独特的艺术形式。只有具备了这些“历史意识”,才能产生记载与标志历史的这些制度文化与艺术文化,才能走出印度式的“紊乱”,才能使印度走入亚洲的历史,也使佛教具有了一个作为“亚洲核心思想”的必备条件。

关于印度原本没有文字典籍这一问题,高楠顺次郎指出,佛出现之前,印度雅利安民族包括吠陀经、森林书、奥义书在内的圣典,都是作为秘密圣典,口耳相授,不形诸文字,因此婆罗门教文化显得散乱,是一种“既缺乏形式、也没有组织的文明”。而佛出现后,才开始把一切经都文字化,于是有了一万两千八百多卷佛经,形成了震惊世界的佛典“大文学”,从而“使印度文明的方向为之改变”。高楠顺次郎的这一判断,是站在推崇佛教的价值立场上的,也带有“书写中心主义”的价值观,但他所指出的却是一个基本事实。印度婆罗门教的典籍,包括《摩诃婆罗多》《罗摩衍那》那样流传甚久、甚广的大史诗,一直是口耳相承的,直到晚近才开始形诸文字。高楠顺次郎把有无文字典籍,视为一种文明有无形式、有无组织的表征,而在印度,唯有佛教才算是“有形式、有组织”的文明。据此他做出自己的判断:“我说这话,印度人也许不愿意听,西方人也不愿听,但我还是要说:假若没有佛的出现,一切都不会这样。如果除去了佛教,印度的文明就没有什么价值可言。”^{[2]101-102}这样的判断,如果是站在印度雅利安民族及民族文化的立场上来看,可能是难以被接受的,但是如果站在“亚细亚的”或“东洋的”区域立场上来看,则是颇有道理和见地的。口耳相传的民族语言不可能跨越民族文化的藩篱而成为区域的文化,只有像佛经这样的文字典籍才可能突破民族文化的局限,才可能被其他语言所翻译,得到更广泛的传播。这一论证,也为佛学思想是“亚洲核心思想”论断做了进一步铺垫。

事实也正是如此,由于佛教具备了上述的文字典籍、历史记载、艺术文化等文化传播的条件,所以才能向外传播。在分析佛教为什么能够传播到中国的时候,高楠顺次郎认为,在佛教传来之前,中国有文字而且是文字大国,有自己的绘画雕刻等艺术,因此佛教的引进具备了非常合适的条件,中国的既有文化以佛教的观念与方式加以表现,使得中国的文化更加伟大了。另一方面,在佛进入中国之前,中国的道德风俗、社会结构早已在民众中牢固确立,佛教很难对此有所撼动,它传入中国后,其价值功能接近于老庄的思想,因而中国人“多用老子的观念与语言解释佛教。而且,也主要是去老子向往的地方——山林去发展。在印度,佛的价值体现在从印度人的森林生活走出来而进入民间生活,所谓出山的释迦,就是从山间出来到民间去。在中国则不然,佛教几乎全在山上。天台山、五台山、四川的峨眉山,这些山都有佛教。在中国人看来,山上是仙境,是高尚深邃的所在之处”^{[2]146}。

在这里,高楠顺次郎所讲的佛教传入中国的背景与功能,大体没错,但是他却把问题片面化、简单化了。佛教自东汉开始传入中国,在魏晋南北朝至隋唐的七八百年间大盛,其势力决不仅仅“在山上”。而是从乡村到城市、从平原到山林,寺院遍布各地,佛教渗透于上至士大夫下到普通民众生活的方方面面,并对中国思想学术文化与日常生活都产生了深远的影响,这是中国佛教史的常识。高楠顺次郎片面强调中国的佛教在山上,其目的是证明日本佛教与中国的不同,说明佛教虽然自中国传入日本,但是中国的山上的佛教不具有民众性,并不符合佛教的精神,而日本佛教从一开始就与中国不同,虽然从中国学习归来的弘法大师、传教大师都在山上,但圣德太子一开始就反对在山上佛教,因为“山上的宗教不符合圣德太子的精神,也不符合释迦如来的精神”^{[2]149}。日本的佛教是宫廷贵族与民众共同信仰的,佛教成为“镇护国家的道场”。在这样的逻辑思路中,一个结论就自然得出来了:佛教是“亚洲核心思想”,而真正能够继承、保持、发扬这一“亚洲核心思想”的,只有日本佛教。而在日本佛教中最有代表性的是禅宗,且“在日本禅被视为一个专门的宗派而保留下来。禅就是东洋思想的根柢……从

佛教的各派思想来看,虽然禅只是其中一部分,但是部分既是全体,一即一切……佛教思想之所以高、深、大,都是因为有了禅”^{[3]6}。

至此,高楠顺次郎论述的逻辑思路可归结为:佛教使得来自西方的印度雅利安人创造了不同于西方文化的印度文化、东方文化;由于佛教具备了历史意识、文字典籍、社会组织管理功能等文化上的优势,使它传到了亚洲各地,其中传到中国的大乘佛教与中国文化一拍即合,得以发扬光大,然后传到日本,克服了“山上的佛教”之局限性,成为日本国家民族的宗教,一直繁荣至今,并形成了禅宗这一保留了佛学精华的宗派。而禅宗又集中体现了“日本精神”,即通常所认为的“朴素性”“单纯性”“清静性”;高楠又在此基础上强调了四点,即“普遍性”(国民普遍具有)、“永久性”(传承悠久)、“彻底性”(决非不生不熟、半途而废)、“没(mò)我性”(自我服从集体与国家),以及包括“包容性”“选择力”“消化力”“超进力”在内的种种“优越性”^{[3]16-74}。在高楠顺次郎看来,正因为这一切特性,日本化的佛教得以成为与西方基督教文化完全不同的“东洋的宗教”,更成为“亚细亚民族的核心思想”。

应该说,高楠顺次郎对佛教流转路径的揭示大体是对的,但他刻意弘扬、抬高日本佛学,就不免有意无意地低估中国佛学。实际上,即便中国的佛学及禅学在“普遍性”“永久性”“彻底性”“没我性”方面也许不及日本,但日本佛学及禅学无论到近世后怎样繁荣发达,怎样渗透于日本民众生活,其基本宗派、修行方式、基本思想、基本典籍以及佛学禅学的基本概念、术语,全都来自中国。日本禅宗只不过是以前中国佛学、禅宗禅学为基础的一种延伸,一种日常化、生活化与实践化。这一历史事实是无论如何也难以否认的。总体看来,在日本近代佛教思想与佛教研究界,持这种论调的不仅是高楠顺次郎一人,中国读者所熟悉的铃木大拙也持类似看法。在日本民族主义、国家主义意识高涨的1930年代,高楠顺次郎的思路与结论带有明显的时代烙印。

但是,作为一个严肃的学者,作为印度学、东洋学家,高楠顺次郎总体上保持了学术立场,而不同于当时为侵略战争呐喊服务的那些佛教人物。而且,虽然他强调“亚细亚核心思想”的价值,并站在这个价值立场上对西方思想有所批判,但也并非彻底否定西方思想的价值,或者要以东方思想战胜、取代西方思想,而是主张东西方思想的融合。例如,1943年,在日本国内一片反抗“英美鬼畜”的声浪中,高楠顺次郎在日本东北大学做了一场题为《东西思潮的合流》的演讲,主张东西方思想要“合流”。他对东西方思想史做了一番比较,认为以古希腊为源头的西方文化是以“物质性的自然观”为中心的,再加以逻辑化、数理化,并以“应理性对立观”作为文化创造的主动动力。与此相反,东方思想是以“生物性的自然观”为中心,是基于体验、内观的“现观性一体观”,并以此为文化创造的主动动力。高楠顺次郎所说的“现观性”的“现观”是一个佛学概念,主要是指观照与直觉的思维。他主张应该将东西方思想的“应理性”与“现观性”结合起来,认为“东西思想的合流就在这里实现。我们东方拥有现观性的丰富宝藏,可以给西方人精神上的滋养;而拥有应理性传统的西洋,也会给我们科学的强大力量,作为他山之石,可以给我们磨砺。无论如何,这两者是世界文化创造的两大原动力,若是偏于任何一方,都难免造成文化上的破坏”^[5]。这显示了一个东方学家不同于狭隘的民族主义者的世界主义的立场。

尽管受时代环境的制约、民族文化立场的局限,但总体而言,高楠顺次郎在《亚洲民族的核心思想》一书中对佛学“文化清算”功能价值的阐发是富有学术启发性和参考价值的。在这里,有他对佛教思想的理解、阐发与弘扬,更有他对东西方思想本质差异的把握,是他以佛学思想为本位的东西方思想比较论。在方法论上,他将日本的东方学的视域与佛学研究的视域相融合。此种视域融合不仅使他摆脱了一些佛学研究者就佛学论佛学的局限,还使他能够站在“东方—西方”二元世界的高度,时刻注意在“世界文化”的立场上对东西方的思想文化加以比较分析。同时,东方学特有的方法,又使得他严格区分“民族的”与“东方的”两种不同次元的文化单元。在此基础上,印度的婆罗门教思想文化被定位于印度雅利安人的文化,它只是印度民族的宗教文化,而佛学却在此基础上对既有的婆罗门教思想文化加以“清算”,从而突破其狭隘性,最终能够远播整个亚洲,并成为唯一在整个亚洲地区普遍流行

的、具有“东方性”的“东方思想”,进而成为一种“亚洲的核心思想”。上述思路与结论基本正确。但遗憾的是,受当时时代环境的制约,该结论还包含了一个潜台词:在东方,或者在亚洲,只有现代日本才很好地保留、继承了这个“核心思想”,带有当年流行的“日本是东洋文化的代表”“日本是亚洲文化中心”之类“日本主义”及“亚细亚主义”的论调,是近代日本“东洋学”的主流思想在佛学研究中的体现。这种日本民族主义意识与作者的东方立场、世界视野形成了深刻的矛盾,体现了日本的东洋学难以摆脱的时代局限性。但是,今天,站在中国立场上看,我们仍然可以批判地接受高楠顺次郎的一些观点,因为无论如何他承认了,佛学之所以能够成为“亚洲核心思想”,是因为中国人继承了它,改造了它,发扬了它。尤其重要的是,在印度佛教衰落、佛学原典大量散佚的情况下,是中国人依靠八九百年间的持续不懈的佛典汉译,使佛学这份遗产保留至今。否则,日本的佛教无从谈起,佛学作为“亚洲核心思想”的价值与地位当然也无从谈起。

参考文献:

- [1] 雲藤義道. 高楠順次郎[M]//江上波夫編. 東洋学の系譜. 東京:大修館,1992:67.
- [2] 高楠順次郎. アジア民族の中心思想・印度篇・第一輯[M]. 東京:大藏出版株式会社,1936.
- [3] 高楠順次郎. アジア民族の中心思想・印度篇・第二輯[M]. 東京:大藏出版株式会社,1936.
- [4] 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁. 印度的发现[M]. 齐文,译. 北京:三联书店,1956:117.
- [5] 高楠順次郎. 東西思潮の合流[M]//高楠順次郎. アジア文化の基調. 東京:万里閣,1943.

Oriental Attribute of Buddhism and Status of “Central Asian Thought”: Takakusu Junjiro’s Perspective on the Role of Buddhism

WANG Xiangyuan

(School of Oriental Studies, Guangdong University of Foreign Studies, Guangzhou 510420, China)

Abstract: This paper examines Takakusu Junjiro’s in-depth discourse of the role Buddhism plays in transforming Indian culture from an Indo-Aryan one to an Eastern one. According to Takakusu Junjiro, in detaching itself from Brahmanism in fifteen respects, Buddhism broke free from Western thought and gradually orientalized, so that it not only changed the course of Indian history and culture but also evolved into “central Asian thought”. As a Buddhist scholar, he also compared and contrasted the characteristics of Indian, Chinese and Japanese Buddhism. Seeing Asia as culturally distinct from the West, Takakusu Junjiro’ study of Indian Buddhism leads him to the idea of Buddhism as representing “central Asian thought” and thus finds its place in Oriental studies.

Key words: Japan’s Oriental studies; Eastern Buddhism; Takakusu Junjiro; central Asian thought



(责任编辑 杨文欢)