

【學術報導】

失寵的偶像

——二十世紀八〇年代以來日本的佛教研究及其困境

何燕生

郡山女子大學教授

提要：日本的佛教研究，迄今已有百餘年的歷史。百餘年來，日本出版了被認為是目前最可信賴的《大正新修大藏經》和《望月佛教大辭典》等佛學工具書，反映了日本的佛教研究水準。在學科建制方面，日本將佛教研究確立為相對獨立的學科——「佛教學」；「佛教學」，在日本得到了長足的發展，並形成了龐大的學術隊伍。如果說十九世紀是歐洲「發現」了佛教，並開啓了佛教研究的風氣之先的話，那麼二十世紀的佛教研究並不在歐洲，而是在日本。

然而，近一個世紀以來一直獨佔鰲頭並業已成為世界各國佛教研究者試圖效仿的、具有「偶像」地位的日本的佛教研究，特別是其以文獻學為主流的方法論，在進入二十世紀八〇年代之後，卻不斷地遭受到批判，日本作為佛教研究的「偶像」形象似乎開始出現了「失寵」的情景。這些批判，有的來自歐美，有的則來自日本國內，在日本佛教學術界產生了較大的反響。本文主要介紹了後者，其中特別對「批判佛教」思潮的主要觀點和「佛教作為生活宗教」的言說，進行了評介。通過對這些言說的介紹，本文旨在說明：日本的佛教研究，迄今雖然取得了巨大的成就，但在其方法論上，同時還存在著一些問題，面臨著從未經歷過的困境；如何回應這些問題，走出困境，可以說是擺在當前日本佛教學術研究中的重要課題。

前言

如果將明治十七年（一八八四）南條文雄的歸國視為日本近代佛教研究之開端的話，那麼，日本基於近代科學方法的佛教研究，迄今已有一百二十餘年的歷史了。

百餘年來，日本的佛教研究，可以說，在世界上一直處於領先地位，所取得的成就，我們甚至可以用「輝煌」二字來形容。姑且不說他們在對佛教經典、教義、歷史等問題的研究領域所取得的一系列學術性的具體成果，就拿他們出版的《大正新修大藏經》作為例子，就足以得到充分的說明。我們知道，目前，《大正新修大藏經》被認為是世界上最可信賴的

藏經文本，自大正十三年（一九二四）第一卷出版迄今，其學術價值，一直得到世人的肯定；在當代世界各國，無論是佛教信徒還是佛教學者研讀佛教時，一般都使用《大正新修大藏經》，可以說，《大正新修大藏經》是二十世紀日本誇耀世界佛教學術之林的一大「金字塔」。日本學者自己甚至強調說：「《大正新修大藏經》的出版，讓世界的佛教研究中心由原來的倫敦轉移到東京。」[註 1]此話，並不誇張。

其實，從純學術的觀點來看，還須指出的是，日本是當今世界上唯一將佛教研究確立為一個具有獨立學科地位的國家。對佛教研究略有涉獵的人便知道，在英文裡，佛教研究被稱為 **Buddhist Studies**，但是在西方，**Buddhist Studies** 一詞只是一個總稱，泛指對佛教的文獻研究和歷史研究，一般是附屬在印度學或中國學之中，作為印度學或中國學中的一部分，並未形成為一個獨立的學科。這種情況迄今仍然如此。然而，在日本，佛教研究自十九世紀末由南條文雄從西方引進之後，很快形成為一個獨立於印度學之外的專門性學科領域——「佛教學」。可以說，「佛教學」是日本的獨創。[註 2]「佛教學」的特色，大致說來，主要表現在以下三個方面。第一，在資料上，它主要強調對梵文、巴利文和藏文的運用，力求廣泛使用第一手資料，同時也重視對漢文文獻的利用。第二，在方法論上，它積極採用西方的學術方法，不受任何宗派的制約，用批判性的態度進行歷史的、文獻學的或教義的研究。第三，在研究目的上，它以純粹的學術研究為主旨，與為了滿足於宗教要求的佛道修行大相徑庭。[註 3]

另外，在日本，「佛教學」，自其創立伊始，一直作為人文科學的一個分支學科，得到國家的承認和護持，以東京大學為首的著名國立大學，比如京都大學、東北大學、北海道大學、九州大學、大阪大學和名古屋大學都設立有「佛教學」專業，配備專職教員，招收本科、碩士和博士課程的學生。有些私立大學也設有佛教學專業，至於佛教各宗派自身創辦的大學，像駒澤大學還設立了「佛教學部」（日本的「學部」，相當於我國大學的學院或系），授予的學位為「佛教學」。據統計，日本最大的佛教學術團體「日本印度學佛教學會」，自成立迄今已有五十餘年的歷史，會員達二千六百餘人；會員數之多，可以說是日本文學科之最。

因此，無論從其「輝煌」的研究成果，還是從其龐大的研究隊伍來說，日本在二十世紀作為佛教研究的「大本營」地位，應該說是當之無愧的；他們確立的以文獻學研究為特徵的「佛教學」，在很大程度上已經成為當今世界各國試圖研究佛教的學人們熱衷效仿的「偶像」。因此，如果說十九世紀是歐洲「發現」了佛教，並開啓了佛教研究的風氣之先的話，那麼，二十世紀的佛教研究並不是在歐洲，而是在日本了。

然而，歷史是在不斷變化中的。近一個世紀以來一直獨佔鰲頭並業已成為世界各國佛教研究者試圖效仿的、具有「偶像」地位的日本的佛教研究，特別是其以文獻學為主流的方法論，在進入二十世紀八〇年代之後，卻不斷地遭受到批判，日本作為佛教研究的「偶像」形象似乎開始出現了「失寵」的情景。這是近百年來，日本的佛教研究首次遭遇到的一次讓人頗感「尷尬」的場面。

這些批判，有的是站在詮釋學（hermeneutics）或解構主義、後／殖民主義等學術視域，對日本的佛教研究，特別是禪宗研究中所隱藏著的國家主義、種族主義和殖民主義等思想傾向以及歷史主義、文獻學方法論進行批判，帶有濃厚的後現代意味，其中，特別是基於佛教詮釋學方法論的批判，尤其顯得格外地突出，且具有挑戰性。這方面的批判，主要是來自歐美。[註 4]

另一方面是來自日本國內的「左翼」思潮的批判，這方面，尤以「批判佛教」思潮為代表。如後所述，「批判佛教」將批判的焦點直接對準文獻學佛教研究的客觀主義方法論，認為真正的客觀主義是不存在的；對「本覺思想」和「如來藏思想」等，進行嚴厲批判，認為它們不是佛教，並提出必須區分「真正的佛教」和「非佛教」的觀點。

「批判佛教」關於如何詮釋佛教的這些言說，無疑具有挑戰性，因此，在歐美學界也引起了不小的反響，紛紛予以回應，日本有學者甚至稱他們是「遲來的左翼」[註 5]。總之，「批判佛教」是二十世紀八〇年代以來佛教學術研究中最受關注的熱門話題，對日本的整個佛教研究產生了巨大的反響。

與此同時，進入九〇年代之後，日本國內佛教學術研究中還出現了對日本「佛教學」的方法論展開批判性研究的新動向。他們之中，有的學者結合近年來歐美的研究成果，從印度佛教研究的角度，批判近代日本的「佛教學」的方法論，認為近代日本的「佛教學」因受到十九世紀西歐文獻學的影響，試圖從文獻中「發現」佛教的研究方法，過分地強調文獻學，特別是強調梵文、巴利文佛教文獻研究的重要性，而忽略了佛教作為一般宗教所具有的生活性層面，提出佛教研究應該留意佛教賴以存在的現實生活世界的主張。[註 6]有的學者則結合近年來日本國內「中國學」中的新觀點，從研究日本佛教的角度，提出「作為方法的佛教」的主張，認為佛教可以作為日本人認識日本自己和瞭解包括中國、印度在內的亞洲的一種方法，應該從亞洲的視域理解佛教。[註 7]這些觀點，在目前日本的佛教學術界，也頗具代表性，產生了一定的影響。

關於上述歐美學界的研究動向，我國台灣和大陸學者曾進行過一些介紹，有些較有影響的著作，據說目前正在著手組織翻譯之中，因此，本文擬不打算對他們進行詳細敘述。本文擬著重介紹的是上述日本學者的研究動向。關於「批判佛教」思潮，我國儘管已有過一些介紹，但似乎還存在著一些誤解的地方，有進一步介紹的必要。至於「佛教作為生活宗教」的觀點，在我國似乎還沒有被介紹過，我國學者對其瞭解的，應該並不算多。本文通過對這些言說的介紹，旨在揭示：日本的佛教研究，迄今雖然取得了巨大的成就，但在其方法論上，同時還存在著一些問題，面臨著從未經歷過的困境；如何回應這些問題，走出困境，可以說是擺在當前日本佛教學術研究中的重要課題。

一、批判性的詮釋：「批判佛教」的主要觀點

「批判佛教」，最早是由執教於駒澤大學的佛教學者袴谷憲昭提出的一個旨在探討圍繞如何理解道元禪思想、佛教應該如何回應社會各種歧視問題的學術思潮。然而，在這裡，首先需要特別指出的是，這裡的「批判」一詞，是日語，儘管同樣是漢字，但其語義與現代漢語中的「批判」不盡相同。此外，它在這裡是一個動名詞，因此，我們不能依照漢語的習慣，將其作為動詞來理解。[註 8]

「批判佛教」的最早宣導者袴谷憲昭指出，當前日本出現的各種社會歧視的根本原因在於佛教的「本覺思想」，並對「本覺思想」進行嚴厲批判，認為它不是佛教本有的思想。袴谷同時強調，「佛教是一種批判」，「只有批判才是佛教」。[註 9]袴谷的觀點，後來得到袴谷的同事松本史朗的積極回應。松本在繼承袴谷的觀點的基礎上，提出「如來藏」思想不是佛教的說法。與袴谷著力於社會倫理問題的討論相比，松本則傾向於佛教學術語境的思想研究。他們的觀點，雖在當時的日本學術界成為一大熱門話題，但在一段時間內一直沒有得到正面的回應，可以說冷嘲熱諷者居多。後來，由於得到歐美尤其是美國學者的積極回應，「批判佛教」才在日本學術界受到重視。總之，「批判佛教」所涉及的問題非常廣泛，既有曹洞宗宗學和佛教學方法論的問題，同時也有哲學和社會問題。這裡僅介紹其中對佛教學方法論批判的言說。

(一) 袴谷憲昭的本覺思想批判言說

如上所述，「批判佛教」的代表人物是袴谷憲昭，而袴谷憲昭有關佛教學方法論批判的言說，則以「本覺思想批判」為其代表。[註 10]

按佛教一般的理解，所謂「本覺思想」，即主張一切人類都已開悟，不須修行；它承認在現象世界的基體中存在著某種永久普遍性的實體，它也常常被稱為佛性，認為一切事物由此而產生。袴谷認為，這種「本覺思想」，違背了釋迦牟尼佛提出的「緣起」說。他指出，釋迦牟尼佛提出的「緣起」說，否定一切獨立存在的普遍性實體，主張一切事物因緣而生，一切現象都是依據各種各樣的條件而產生出來的，一切現象，不斷變化、生滅不息。袴谷的這些言說，散見於他先後出版的《本覺思想批判》、《批判佛教》等專著之中，尤其主要反映在他的著作《本覺思想批判》一書之中。

《本覺思想批判》一書，其實是一篇論文集；所收集的，主要是一些袴谷已經發表過的論文。第一篇論文是〈本覺思想批判的意義〉，也是全書的序論部分。袴谷在其開頭，開門見山地指出：「說到底，本書的出版，只有一個目的，即為了主張『本覺思想不是佛教』。」[註 11]

袴谷所謂的「本覺思想」有其獨特的含義，用他自己的話說，即是：

將全一的「體」和作為「真如」的「本覺」置於一切法的根底，其中只要是表現著包含了一切合劑的構造，那麼就可以看作是同一的「本覺思想」，我甚至認為，在這種情況下，姑且應該不管其程度的差異了。[註 12]

我們知道，佛教一般所說的本覺思想，具有特定的範圍和思想內涵，在日本佛教中，一般所指的是日本中世天台宗的本覺思想，所以學術界經常用「天台本覺思想」來稱呼它。據日本學者末木文美士的考察，所謂「本覺思想」，其實是近代由日本學者命名的一個思想術語，並不見於傳統佛教經論。[註 13]總之，袴谷對「本覺思想」的界定，顯然具有更為寬泛的涵義，泛指一種思想傾向，並不僅僅限於日本佛教了。正因為這樣，他的批判範圍也就更為寬廣。這也許是袴谷的事先安排，一種思想策略。

袴谷認為，「本覺思想」的特徵，具體表現在以下三點。

1. 所謂包含一切的「全一本覺」，因為它是無條件地被當作了前提，所以它所指的，是人類自太古的動物時代以來，無意識之中與作為自己的「場所」(topos)在此生長、死去的固有的本土思想相結合的思想。

2. 不經過任何論證，自我肯定式地將本土思想作為前提的本覺思想，只不過是僅僅誇耀自身傳統悠久的一種權威主義而已。(中略)自我肯定式的本覺思想，在理論上，不可能建立利他。

3. 本覺思想，(中略)崇尚無為自然，只不過是覺悟「得意忘言」的體驗主義而已。[註 14]

與此「本覺思想」相對，袴谷認為，佛教與「本覺思想」不同，佛教「否定在空間上有一個不變的全一性的『場所』，主張只有『緣起』(paticcasamuppāda, pratīyasamutpāda)才是真實」，同時，佛教還「表明『無我』(anātman)學說，以否定權威主義，自我否定式地面向利他，重視對語言的選擇」，因此，佛教「不外乎是基於『信仰』與『知性』而主張『緣起』的一種理智主義」。[註 15]

袴谷如此解釋「本覺思想」，並試圖將「本覺思想」與佛教相區別，其中還涉及到「本土思想」、「權威主義」和「理智主義」等問題，說明袴谷的著眼點並不僅僅限於對本覺思想的批判本身，其批判的範圍也並不僅僅限於日本佛教。作為「本土思想」的例子，袴谷列舉了印度的「梵」和「我」、中國老莊的「自然」，認為應該站在與印度和中國相同的角度

看待「本覺思想」。基於這一立場，袴谷在《本覺思想批判》一書中，對印度佛教的《維摩經》、如來藏思想進行批判，對日本曹洞宗的現狀和佛教與神道教相融和的問題，尤其是對最具「本土思想」的禪，當然也毫不留情。

其實，袴谷憲昭很早就提出「禪不是佛教」的主張，他認為禪承認「佛性」和「本覺」思想，否定對文字語言的使用，所以，不能承認它是佛教。袴谷站在道元的立場，認為真正的佛教必須是對因果深信不疑的，而「禪是老莊的嫡子，它讚美『自然』，撥無因果」，所以不是佛教。[註 16]袴谷認為，標榜「教外別傳，不立文字」的禪，是一種融和妥協主義，不是真正的佛教，是「批判佛教」所要批判的對象。他指出：

我說過「禪不是佛教」，但沒有說過「中國禪不是佛教」。此差異也許算小，但很重要。這是因為，不能明示基於「知性」的「批判哲學」，單單只是強調禪（dhyāna, bsamgtan）的體驗主義者，不僅在中國，即便在印度也好，在西藏也好，無論在哪裡，它決不可能成為一種佛教。[註 17]

袴谷在其論文中，對鈴木大拙在《禪與日本文化》一書中所表露的一些國家主義、文化排他主義立場進行強烈批判，甚至對日本曹洞宗澤木興道禪師在日本軍國主義侵略戰爭中的言行，也毫不隱瞞自己的態度，予以強烈的抨擊。如他說：

如果我們得知被稱為代表曹洞宗的澤木興道禪師曾說過「念彼天皇力，念彼軍旗力」的話語，將感到不寒而慄。每當我們讀到迄今再版多次的澤木禪師的《禪談》中〈話說「和」〉或〈武禪一味〉之類的章節時，儘管我們理所當然地承認它是戰爭時期澤木風格的口號，但正因為如此，證明了澤木不僅不是一個佛教徒，甚至可以斷定他是向道元拔弓射箭的人。[註 18]

袴谷的意圖在於強調我們必須嚴格區分「佛教與反（非）佛教」。

袴谷之所以強調區分「真正的佛教」與「反（非）佛教」，這與他同時又是日本曹洞宗的門徒有關。因此，無論是對「本覺思想」的批判，還是對禪的批判，作為一個信念始終支撐著他的，無疑即是道元的思想。道元是曹洞宗的祖師，早年曾留學中國，其著作有《正法眼藏》等[註 19]。在收入《正法眼藏》卷首的〈辨道話〉中，見有被認為是批判「本覺思想」

的言說。有鑑於此，袴谷在〈辦道話的讀法〉一文中，強調道元批判「本覺思想」的意義，並指出，道元在〈辦道話〉中所批判的對象，是日本中世的天台宗本覺思想。我們不妨來看一下〈辦道話〉中的相關言說。原文由問答形式構成。

問曰：或言：「莫歎生死，出離生死，有疾速之道，謂知心性常住之理也。其旨謂此身體者既有生，必被滅所遷，然此心性則無滅事。若能知我身中有不被生滅所遷之心性，是本來性故，此身即是假相也，死此生彼無定。心即常住，過去、未來、現在，無有變異。如是知者，稱脫離生死。凡知此旨者，從來之生生死死永絕，離此身時，即入性海。潮流於性海時，如諸佛如來，具玄妙德相。今雖知之，因前世之妄業所造之身體故，不與諸聖相等。未知此旨者，當久回生死。是故，當速了知心性常住之旨。而只管閑坐，了卻一生，有何可待？」如是之言，誠契諸佛諸祖之道乎？如何？

示曰：今所言之見解，全非佛法，先尼外道之見也。

曰：彼外道之見，謂於己身中有一靈知，其靈知遇緣則分辨好惡，分別是非。知癢痛，知苦樂者，皆彼靈知之力也。然彼靈性，此身壞時，即移住他處，是故見之雖此處已滅，然實則他處有生，永不壞滅而常住。彼外道之見，如是也。

然則，習此見而為佛法者，比之持瓦礫以為金寶者更愚。迷癡可悲，無物可喻。大唐國之慧忠國師尚有深訓。今計心常相滅之邪見，以為與諸佛之妙法等同，作如是之生死本因，以為脫離生死者，豈不愚乎？最可悲矣！但知是外道之邪見也，不得觸耳。

關於道元在這裡的批判對象，以往大多數學者也都認為是日本天台宗的本覺思想。筆者針對此問題，進行研究，提出了新的看法，即認為道元在這裡的批判對象並非日本中世天台宗的本覺思想，而是中國禪宗的南宗禪，特別是洪洲宗。因為，道元在敘述對方的觀點時，指出對方強調「靈知」、「靈性」等概念，而這些概念常見於中國禪宗南宗禪中，並不見於日本天台宗的文獻。至於其批判的背景，筆者認為，主要是因為在當時道元的弟子中有不少是日本達磨宗出身的人，他們與當時已傳入的日本的臨濟宗一道，宣導中國禪宗的南宗禪，特別是主張「靈知」說等。道元批判的目的，即在於強調自己從中國所傳的禪法的正統性，使自己的禪法能夠在日本紮根，發揚光大。因此，主張道元的批判對象是日本天台宗的本覺思想的說法，似乎欠妥。[註 20]

總之，袴谷提出的「本覺思想批判」的論點，與他對道元禪的理解和研究，有密切關係。關於此問題，這裡不想深入探討，只是指出來，以引起我們的注意。筆者認為，道元的思想，始終是支撐著以袴谷憲昭為首的「批判佛教」運動的思想依據；我們要想全面瞭解「批判佛教」運動，有必要瞭解道元及其思想。

下面我們來看一看「批判佛教」的另一位代表性人物松本史朗的觀點。

(二)松本史朗的如來藏思想批判

與袴谷相比，如前所述，「批判佛教」的另一位旗手松本史朗的言說，似乎更加傾向於學術語境上的重要問題的思考層面。松本在相同時期，提出「如來藏不是佛教」的主張，認為「緣起」說才是佛教的真正教義。松本的這些觀點，早期的，主要反映在其代表作《緣起與空——如來藏思想批判》一書中。

《緣起與空——如來藏思想批判》，也是一部論文集，其主要觀點，主要是說明「如來藏不是佛教」；收入該書的第一篇論文也就是用它作為題目的。松本史朗在該論文中表白了自己的立場，指出：「我認為，所謂佛教，就是無我說，就是緣起說。」松本認為，釋迦牟尼佛所悟的，不外乎是「十二緣起」，並指出：「十二支緣起是賦予我們的佛語，因為是佛語，所以如果沒有佛的語言，佛教就不可能成立。」[註 21]強調語言在佛教中的重要性。但與此同時，松本又反對那種盲目地輕信佛經中所說的全部就是佛陀語言的觀點。如他說：

因此，重要的是，無論關於什麼階段（層），我們不能原封不動地將原始佛典之教說視為「佛教」，必須區別什麼是「正確的佛教」，或者換一句不怕誤解的話說，那就是必須充分地考察什麼是「正統的佛教」。

松本甚至還指出：「在釋尊其人的說法中，甚至還殘存和混淆著一些非佛教的要素（非緣起說的要素），這是足以想像得到的。」[註 22]因此，他要求我們不能毫無批判地輕信經典中所講的東西，應該依據自己的價值判斷，嚴格地區分「正確的佛教」和「非正確的佛教」。基於這一立場，所以，松本對「緣起」下了如下的定義：

所謂緣起，是一個知性，是明確的「哲學」，是理應死守的信條（dogma），進一步說，它只不過是作為憧憬的「信仰」。

這種解釋，與我們通常解釋「緣起」是一種自然法則或客觀規律，無疑大相逕庭。松本進一步指出，「法」並不具有「基體」（dhātu），在時間上不斷生滅的，即是「緣起」，因此，「緣起」是一種「宗教時間論」，所以稱為「不具有確鑿依據的危機性的生」.[註 23]松本將

「如來藏」與「緣起」相對比，指出「如來藏」則處在一切法的根底，並且是主宰一切法的唯一的實在。因此，「如來藏」與「緣起」是截然不同的，是佛教所否定的東西，並非佛教。

縱觀松本在該書中的言說，儘管我們看到他在對一些經論的解釋上，提出了不少新的說法，但與此同時，我們又不難發現，該書其實又是作者松本個人的一部信仰告白書。松本的目的是試圖對近代以來所謂客觀主義的學問研究進行批判，他認為真正的客觀主義並不存在……等等。正因為如此，可以認為，松本的觀點，卻又落入了另一個極端——信仰主義。

松本在後來出版的幾部著作中，似乎改變了這種形象，儘可能地讓自己的觀點顯得更具學術性。比如他對禪宗的研究方面，反對傳統的理解，提出問題說：「如果我們理解禪是意味著『思考之中止』的話，那麼，禪思想就是對佛教自身的一種否定。」[註 24]他的《禪思想的批判性研究》一書，就是正面回應這一問題的專著。

該書的第一章，直接探討「禪思想的意義」，考察禪究竟是否意指「思考之中止」；第二章從思想層面考察《金剛經義解》的作者，提出了《金剛經義解》的真正作者是惠能的主張。他認為，惠能的思想立場是主張「念念相續」，而神會的思想立場是主張「無念」；神會的「無念」思想源於《大乘起信論》，產生了「頓悟思想」……等等。接下來第三章考察臨濟義玄的基本思想，特別對「赤肉團」和「無位真人」的含義進行了論述，認為所謂「赤肉團」，其實就是指「心臟」(hṛdaya)，所謂「無位真人」，其實就是意指「梵我」(Ātman)。由此，臨濟所說的「赤肉團上有一無位真人」，其實就是闡述了「心臟之中有一個梵我」這一印度古來的梵我論。這一「梵我」，經過密教傳入中國，後來給禪宗以極大影響，所以，八世紀以後，散見於禪宗文獻的「以心傳心」、「心地法門」、「即心是佛」等語言，都是基於對作為「梵我」場所的心臟的重視而形成的思想，臨濟的「赤肉團上」之說，其實就是闡述這一思想的說法。接下來各章分別考察了「如來藏」與禪宗的關係、吉藏的思想和道元《正法眼藏》〈深信因果〉卷的思想。松本認為，中國禪宗的思想，其實就是如來藏思想；吉藏的思想雖給禪宗以較大影響，但他否定緣起說，宣導非佛教的「基體說」(dhātuvāda)；道元早年批判主張「心常相滅」的「本覺思想」，晚年的根本立場是「深信因果」，強調「深信因果」是佛教「緣起」說，但晚年的道元仍未擺脫「如來藏」思想的傾向。

松本關於禪的言說，雖並不限於這些，但我們從中可以看出，他和前述袴谷一樣，二人所探討的問題，內容非常深刻，既有禪宗史上的一些古老話題，也有如何認識禪這類根本性的問題。研究範圍也十分廣泛，涉及到印度、藏傳佛教、中國禪宗和日本禪宗。他們批判「本覺思想」，否定「如來藏」(佛性論)，旨在從思想上試圖反思「真正的佛教是什麼」的問題。他們二人同是曹洞宗的門徒，所以，他們有關禪的批判性言說，很大程度上是站在日本曹洞宗祖師道元禪師的立場，針對應該如何閱讀道元的觀點而發的。但同時值得我們留意的是，他們二人的言說，同時又包含著一種對社會批判的意蘊，即他們認為，禪宗中的「本覺思想」和「佛性論」，不能給我們提供對社會的「不良」現象和「不公平」事物提出批判的依據，反而在歷史社會發展過程中，產生種種歧視，形成了一種對社會不能採取批判態度的

機制。因此,「批判佛教」對禪的批判性言說,並非停留在對名詞概念的分析,而是廣泛地探討日本社會及其思想根據的一種嚴肅的理論,這十分重要,值得我們留意。其實,「批判佛教」之所以能夠成為二十世紀八〇年代以來佛教學術研究乃至日本文化研究中的一個熱門話題,其主要原因,可以說也就在這裡。

日本學界對「批判佛教」的回應,如前所述,起初並不太積極,在相對長的一段時間內,可以說一直處於一種「禁忌」狀態。支持他們二人觀點的學者,主要是他們二人所在的駒澤大學的同事,除此之外,那些「局外」的大多數學者則採取「視而不見」的態度。這種「尷尬」的局面,持續到九〇年代初期才得到解除,即一九九四年日本佛教思想學會於該會成立十周年之際,組織紀念專號論文,發表在該會刊物《佛教學》上,一些權威學者在自己的回顧文章中,首次將袴谷和松本二人的觀點納入十年來日本的佛教研究成果。由於權威學者的回應,「批判佛教」的言說終於得到學術界的正面回應,引起廣泛的探討。

與日本學界的情況相比,歐美學者的反應則完全相反,他們及時地對「批判佛教」的言說進行了介紹,且最早使用英文 *Critical Buddhism*, 予以積極的回應。特別需要指出的是,一九九三年在華盛頓召開的美國宗教學會(AAR)年度大會上,設立了專門討論「批判佛教」的特別分會,引起了較大反響。其次是一九九七年彙編出版了有關「批判佛教」的論文集 *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*。該書同時也收集了對「批判佛教」持不同看法的論文,比較全面地反映了「批判佛教」的全貌。[註 25]

但值得注意的是,在歐美,「批判佛教」的衝擊波遠遠不只是停留在對「批判佛教」是否認同的討論上,其實已經波及到了「批判佛教」所討論的各個層面,比如日本的宗教、日本文化論、「日本人論」和日本社會論等,可以說,它給歐美學術界帶來了一次全面反思所謂「日本學」的重要契機。關於這方面的情況,這裡不打算介紹,待日後專文論述。

二、反思梵巴中心主義：關於「佛教作為生活宗教」的言說

無論是十九世紀以來西方的佛教研究,還是二十世紀以來日本的佛教研究,在方法論上都擁有一個共同的特徵,即對某一種類的資料來源表現出一種異乎尋常的「偏好」。比如,研究印度佛教的學者,一般只是使用文本資料,或者往往被文本資料所主導,而忽視或曲解碑文和考古學上的遺物。美國學者紹本指出,這是「一個奇妙而又不可置疑的特異現象」[註 26]。

的確,作為印度學一部分的近代佛教研究,主要是以梵文和巴利文為中心的文本資料研究,而且其目的主要在於對佛教的思想性探討。這種研究,依據文獻學的分析方法,在對於古代印度佛教世界的教義和思想的瞭解方面,無疑取得了重大的成果,可以說,這是傳統的佛教研究所無法媲美的。但與此同時,又不得不承認,這種研究也有一個弊端,即研究者容

易忽視教義、思想以外的眾多的重要層面。佛教之中，教義和思想固然至關重要，但是，如果我們要想正確地把握佛教在歷史的積澱中所形成的原貌，只是再現經論中的規範性、理念性的文本記敘，那是遠遠不夠的，必須理解佛教在生活之中以何種形式實際地發揮具體效能的問題。神聖世界只有與世俗世界一起，才能顯示其存在的真正意義；我們如果只是強調其中的任何一方，並不能完全地表達其全貌。也就是說，近代佛教研究所採取的方法論的偏向性和特異性，造成了我們對佛教形象的片面理解，這是值得引起我們深刻檢討的重要問題。

基於以上認識，在歐美學者的新近研究的影響下，二十世紀九〇年代以來，日本學者開始從方法論上反省百年來的佛教研究，特別是近代佛教研究的時代背景和其中所存在的問題以及今後應有的走向。在這方面，頗受矚目的學者是下田正弘。下田正弘現為東京大學文學部印度學佛教學研究室的教授，主要研究印度大乘佛教，已出版的專著有《涅槃經之研究——大乘經典的研究方法試論》（春秋社，一九九七年），而其關於這方面的觀點，則主要反映在如下幾篇論文之中：(一)〈生活世界的複權——邁向新的佛教學〉（載日本宗教學會《宗教研究》第三三三號，二〇〇二年）、(二)〈近代的佛教學與「佛教」〉（載大谷大學《佛教學》第七十三號，二〇〇一年）、(三)〈何謂佛〉（載《駒澤短期大學佛教論集》第五號，一九九九年）。

下田認為，明治維新以後日本從西方引進的近代「佛教學」，基本上是以「闡明歷史佛陀的教說及其展開」作為唯一的課題，以一個觀察者的角度，通過從「外部」分析性地敘述古代佛教文獻中所闡述的內容來描繪佛教世界的。在其過程中，不自覺地卻將佛教把握為一個過去的現象，被封閉在古代印度的文獻之中，並未將歷史現實中生成變化著的佛教作為考察的對象。下田認為，這種態度，不僅使得「佛教學」的對象和方法過於狹隘，而且還限制了研究者對文獻的客觀、自由性的解讀；而要想改變這種現象，有必要回溯到近代佛教學誕生的起點上，反思產生這一現象的歷史背景，明確其中的得與失。前述〈生活世界的複權——邁向新的佛教學〉一文，系統地闡述了下田正弘對此問題的觀點。以下的介紹，主要依據於這篇論文。

下田在該論文中，首先對美國學者紹本近年來圍繞佛教研究方法論的問題，特別是關於佛學作為歷史研究的意義所提出的質疑和批判，表示肯定，認為紹本所提出的佛教研究方法論的特異性這一看法，其實也適用於日本。他同時認為，日本國內迄今對紹本的研究並未引起注意，說明當前日本的佛教研究所存在的問題，比歐美更為深刻。接下來，分別對目前佛教學研究的方法論問題、時代背景和今後的展望等，分別進行了論述。

下田認為，當前日本佛教學之所以偏重於文本，與近代西方成立的印度學、佛教學有密切關係。我們知道，西方對於印度的研究，起始於近代歐洲對亞洲的殖民統治；有關亞洲宗教的研究，主要由當時的傳教士和一些政府官員進行，到後來才出現了一些專門學者，十九世紀以後，將印度學、佛教學確立為一個獨立性學科。然而，就佛教研究而言，一直存在著一個讓西方學者頗感棘手的難題，即佛教儘管散見於亞洲諸國，但在印度卻早已消失了，他

們很難獲得佛教曾經存在於印度這一認識。面對這種情況，當時的西方學者只能採取從亞洲各國收集有關佛教的一些很不系統的資訊資源，再將這些資訊資源進行整理、重構的方法。下田將西方學者這種研究佛教的方法，比喻是類似於「描繪一個沒有中心的圓」，認為他們為了在佛教並不存在的印度確定佛教的中心點，確立「佛教是單一的」認識，走過了一條迂迴曲折的路程。經過不斷地摸索，西方學者最終注意到「佛教」的存在，是認識到釋迦牟尼是一位歷史人物，並在歷史上曾經處於亞洲宗教的中心位置。這是西方學者獲得的一個新的認識。下田強調指出，這種理解，並不是什麼「歷史事實的發現」，而是「認識的誕生」。而且，還須指出的是，當時的西方學者並未將處於佛教中心地位的釋迦牟尼佛視為神，也不看做為預言家，而是視為與基督教無關的哲學家或者道德家。這樣一來，在亞洲各國被崇拜為神的釋迦牟尼，變成了一位古代的賢聖，一位闡說合理思想的歷史人物。下田認為，這一認識的誕生，對後來的佛教研究起到了決定性作用：第一，認為佛教是人闡說的哲學，所以佛教的研究，不外乎對佛教哲學、思想的研究；第二，認為構成佛教研究對象的，當然是那些文獻史料，特別是那些被認為最為古老的梵文、巴利文文獻；而從這些文獻中理應解讀的，無疑是與聖賢的哲學思想相符的合理性內容；至於古代印度所闡說的教義，理所當然地就被看做是佛教的本來面貌了。這些，都是表現在目前日本的佛教研究中的一個顯著的特徵。

的確，日本近代「佛教學」中的文獻偏重傾向及其研究者所表現的態度與西方近代學者對「佛教」的這種認識有密切關係。但與此同時，當時歐洲思想界的哲學和基督教研究也與近代「佛教學」的誕生具有深厚的關係。我們知道，基督教是西方思想史的中心，特別重視對《聖經》語言的研究，無論是歷史性研究、詮釋學研究，還是進行文本復原，或者是進行高層次的批判性研究等，都是針對文本本身來進行的。因此，不難想像，西方的這種「聖經學」，深深地影響到當時的佛教研究，造成研究者們將「真實的」、「正確的」、「本質的」佛教從現實的生活世界中切割開來，向思想性、教義性較強的文本中去探尋的態度。也就是說，研究者們不自覺地進行著將佛教封存於過去的文本之中的同時，又將佛教從該時代的生活世界中進行徹底切割這一雙重操作。然而，毋庸諱言，現實生活中的佛教是在不斷地與變化中的歷史、文化相互影響而延續下來的，因此，研究者們所進行的這種雙重操作，其實也就在無形之中犯下了雙重的過失。

下田同時強調指出，明治維新時期日本從西方引進佛教研究方法的時期，恰恰是西方的這種研究態度已在歐洲紮根的時期，而且是徹頭徹尾地全面接受他們重視文獻、將佛教從現實生活中切割開來的做法，儘管後來日本的佛教研究在很短的時間內發展到幾乎可以凌駕於西方的地步。下田認為，這樣的結果，造成了日本的佛教研究已徹底地走上了西方的佛教研究的路子，形成了給予文獻研究以特權性或獨佔性地位的研究機制。而且，這種文獻研究，並不是平等地對待各地區的佛教文獻，而是以古代印度的梵文、巴利文為中心的價值架構；所有的研究工作，也都是為了古代印度的復原而展開的；佛教研究的成果是否具有意義，可以說是與古代印度佛教的距離遠近成正比的。下田指出，目前日本的「佛教學」之所以不再將日本自己的佛教作為研究對象，現代的佛教之所以只是成為宗教學、社會學或民俗學的研

究對象，而未成為「佛教學」的研究領域，其原因就在這裡。這正是值得引起日本佛教學者深思和反省的問題。

的確，我們如果從生活世界探討思想是如何發揮作用的話，那麼，解讀思想文獻，對我們來說，的確是一件極其困難的事情，而且也是一項極其變幻不定的工作。因為，在瞬息萬變的客觀世俗社會中，我們一方面既要確定變化不定的詮釋，同時在另一方面又必須繼續著應該確定的文獻的意義和其中的各種矛盾葛藤。這是一項僅僅運用業已得到認可的意義來整理、記述教義遠遠不能得到完成的作業。我們知道，某個教義是否具有意義，我們只有將其還原到該意義賴以存在的世界進行檢驗，才能得到客觀的瞭解。正如下田正弘所指出的那樣，目前日本的「佛教學」的方法，基本上是視歷史上某一個時代成立的佛典為一個完成體，並將其封閉起來，而對於其後誕生的龐大的佛教典籍，用時代的順序或地區之別，進行位次排列；解讀這些文獻，則帶有一種類似於由下向上不斷升級的金字塔式結構。所以，下田正弘批評說，主張與古代印度佛教的距離越近，佛教的價值愈高的觀點，其實，可以說就是一種現代版本的「判教」，與近代以前佛教中常見的「教相判釋」的觀點並不二樣。下田呼籲，佛教研究應該結合現實的生活世界，從現實生活的角度，去理解佛教經典。他認為，歷史地探討某一部佛經成立於何年何月並不一定重要，重要的是要去考察該經典在現實生活中實際上發揮了什麼樣的作用。

下田在該論文中最後強調指出，生活在具有悠久傳統歷史的佛教世界的日本，與西方有著鮮明的區別，本來應該擁有從「內部」觀察與現實生活密切相關的佛教的機會，建立與只能從「外部」分析佛教的西方佛教學絕然相異的日本「佛教學」的可能性，然而，近代日本的「佛教學」卻失去了這樣的機會。下田呼籲，應該建立日本自己的「佛教學」，認為日本將來當然應該還保留著這種可能性，而要使這一可能性得以實現，則需要現代的「佛教學」去發現與明治維新以前的佛教研究之間所具有的內在關聯，並用新的文脈有效地結合起來，只有這樣，才能建立真正意義上的日本自己的「佛教學」。

此外，下田還結合上述觀點，在前述幾篇論文中，對「佛陀觀」在近代形成的歷史背景，對「佛教」概念在近代誕生的文化機制和歷史背景、近代佛教研究與「亞洲想像」等問題進行了論述，頗有新意，在日本學術界也引起了注意。

當然，必須指出的是，當前日本的佛教研究，其主流，仍然是文獻學；基於文獻學方法的佛教研究，可以說依然是日本的優勢，在這方面，自八〇年代以來，他們還陸續取得了許多具有突破性的新成果。比如對以名古屋七寺發現的古代漢文寫經為主的一系列研究，即是最具其代表性的成果。以享有元老級地位的著名中國佛教史學者牧田諦亮教授作為牽頭人，由牧田教授的高足弟子、著名中國佛教文獻學專家落合俊典教授具體主持的對奈良平安時代古寫經的發現和研究，反映了目前日本以文獻學為主流的佛教研究的「健在」。然而，從整個日本國內和國際佛教學界的反響和回應來看，他們的「格鬥」，又似乎顯得有點孤寂，並不像以前那麼「受寵」了。

結語

如前所述,無論是「批判佛教」思潮,還是「佛教作為生活宗教」的言說,它們的出現,在不同程度上,都受到了二十世紀八〇年代興起於歐美的詮釋學的影響。

我們知道,上世紀八〇年代興起於歐美的詮釋學,主要是批判文獻學所謂的客觀主義方法論。究其根源,在根本上它其實是一種基督教的聖經詮釋學對其他宗教、思想的新的應用。詮釋學認為,每一部文獻作品都蘊涵著該文獻作品作者的意圖,而研究文獻作品時,我們不能忽略作者的寫作意圖,需要在以文獻作為對象的同時,還必須超越文獻本身,不能被該文獻所局限。他們認為,特別是對於宗教文獻,這更是不可或缺的態度。也就是說,他們認為,十九世紀以來的文獻學方法,過分地基於從文獻中尋找歷史事實,而往往忽略了考察該文獻為何成立的問題。尤其是在研究聖人的傳記時,往往刪除其中的神化性部分,力圖從中「發現」活生生的人的形象。針對十九世紀以來的這種所謂的科學的方法論,他們展開猛烈的批評,認為宗教徒的傳記並非單單是一種「Biography」,而是具有作為「聖傳」(Hagiography)的性格,研究它們時,必須將其成立的動機包括在視域之內。在這方面的研究,早期的,如德國學者亞歷山大·L·梅亞(Alexander Leonhard Mayer)有關玄奘傳記的研究成果,即是其代表成果之一。[註 27]另外,羅培茲(Donald S. Lopez, Jr.)主編的會議論文集《佛教詮釋學》(*Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii press, 1988)和九〇年初期由他主編的論文集《佛陀的監護者們——殖民主義下的佛教研究》(*Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995),則將佛教詮釋學的研究推向了高潮。特別是後者,該書所收有的美國學者沙夫(Robert H. Sharf)的論文,則直接將批判的鋒芒對準日本的佛教研究,特別是鈴木大拙的禪學研究。法國學者弗雷(Bernard Faure)在九〇年代相繼出版的幾部關於禪學的著作,廣泛吸收結構主義、解構主義、人類學和詮釋學等學術思潮的言說和視域,試圖對禪學進行新的詮釋,引起學界不小的反響,特別是其《禪的洞見與隘見——禪宗傳統的知識論批判》(*Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, 1993),對日本禪學研究中存在的意識形態,如法西斯主義等進行了分析與批判。與此同時,美國學者馬克瑞(John R. McRae)有關中國禪宗北宗禪的研究,也將矛頭直指柳田聖山等人,對注重文獻考察的戰後日本的禪宗研究路向以及批判歷史學的研究方法,進行批判反思,試圖對禪宗的結構和系譜進行重新的詮釋。[註 28]當然,歐美學者基於詮釋學的反省性佛教研究,大都不同程度地受到了薩義德的《東方學》和傅柯的系譜學的影響,但同時又得承認,他們並不是一味地追隨流行的思潮,而是有自身的問題意識,即對十九世紀以來以歷史主義、文獻主義為中心的佛教研究的方法論和基於此方法論所生產出來的有關佛教的知識進行顛覆性的反省。

日本的「批判佛教」所呈現的問題意識,則更為鮮明,在一定程度上,可以說它其實是一個思想運動。如前所述,它的起因與其後來的發展,自始至終並不是純粹地圍繞學術問題

在討論，因為它認為，客觀的學問是不可能存在的。因此，「批判佛教」與歐美的佛教詮釋學之間，可以說一脈相承，帶有濃厚的後現代意味。日本著名學者末木文美士稱「批判佛教」為「遲來的左翼」，的確耐人尋味。至於上述下田正弘從印度佛教研究角度所提出的反思梵巴中心主義的主張，儘管自始至終立足於學術語境，圍繞學術問題進行探討，呈現出與「批判佛教」不盡相同的路徑，甚至對「批判佛教」的某些觀點間接地表示批判，但從其所強調的所謂「佛教作為生活宗教」的言說來看，其問題意識同樣鮮明。誰的佛教研究？佛教研究到底應該為誰？這可以說是貫穿其全部言說的主要問題意識。因此，結合當代歐美的佛教詮釋學的思惟路徑，宏觀地分析日本二十世紀八〇年代以來日本佛教研究的新動向，或許有助於我們更加客觀地把握「批判佛教」運動和反思梵巴中心主義的學術思潮。關於這個問題，有待今後進一步的探討。

此外，關於末木文美士從日本佛教研究的角度提出的「佛教作為思想方法」的觀點，本文對其雖未進行介紹，但同樣重要。因為，他的觀點同樣來自日本的佛教學界，且帶有強烈的問題意識：即主張應該把佛教視為理解日本的方法，認識亞洲和解讀世界的方法。這一主張，對以梵文、巴利文文獻為中心的當今日本的「佛教學」研究，同樣頗具挑戰意義。期待今後有專文介紹。

【註釋】

[註 1] 下田正弘，〈近代佛教學的展開與亞洲認識——作為他者的佛教〉，載《岩波講座「帝國」日本的學知》（岩波書店，二〇〇六年）第三卷，第二〇四頁。

[註 2] 「佛教學」是一個日語詞語，中文習慣用「佛學」，但兩者意思不同，前者意指研究佛教的學問，同宗教學、倫理學、哲學、歷史學等一樣，是一個學科的名稱。而中文的「佛學」，儘管不見有人給它一個嚴格的定義，但就一般習慣性理解而言，它意指佛教本身的學問，與基督教的「神學」一詞的含義相近。不過，最近，在我國，好像也有人開始使用「佛教學」一詞，但不知其含義如何。

[註 3] 詳見櫻部建對南條文雄所著《懷舊錄》的解說。南條文雄，《東洋文庫三五九—懷舊錄》（東京：平凡社，一九九五年）第三二七頁。

[註 4] 這方面的著作很多，比如，針對近代佛教研究進行批評性研究的著作，有 Donald S. Lopez, Jr., ed., *Buddhist Hermeneutics*, (Honolulu: University of Hawaii press, 1988.) , Donald S. Lopez, Jr., ed , *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1995.) 。針對日本的佛教研究進行批判性研究的著作，有 Bernard Faure, *Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton University Press, 1991) , Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights* (Princeton University Press, 1993.) , Brian Victoria, *Zen at War*, (Weatherhill, 1997.) 等等。

[註 5] 這是末木文美士的說法，見氏著《近代日本與佛教》（東京：Transview，二〇〇四年）第一九一頁。

[註 6] 見下田正弘所著論文〈生活世界的複權〉，《宗教研究》（日本宗教學會，二〇〇二年）第三三三號。

[註 7] 末木文美士，《佛教——語言的思想史》（岩波書店，一九九六年）第二八七—二九五頁。

[註 8] 嚴格地講，「批判佛教」，其實應該翻譯為「批判的佛教」，或依照該運動前後的文脈語義，也可翻譯為「作為批判的佛教」。筆者認為，這樣的翻譯，似乎較能客觀正確地表達「批判佛教」的真正含義，同時也可讓同樣使用漢字的我國學人避免不必要的語言上的誤解。據筆者的接觸，中文圈內，不乏用動詞來理解這裡的「批判」的人。這當然是一個誤解。

[註 9] 袴谷指出，「批判佛教」一詞來源於相對於「場所（topos）哲學」的「批判哲學」。見氏著《批判佛教》（大藏出版社，一九九〇年）第四頁。

[註 10] 似乎須要再作說明。這裡的「批判」，是一個動詞，與前述「批判佛教」的「批判」一詞相區別。對日語略有通曉的人便知道，在日語中，動詞基本放在句子的最後。因此，「批判佛教」的「批判」，與「本覺思想批判」以及後述「如來藏思想批判」的「批判」，語意不同。

[註 11] 袴谷憲昭，《本覺思想批判》（大藏出版社，一九八九年）第一頁。

[註 12] 同 [註 11]，第七—八頁。

[註 13] 末木文美士，《鎌倉佛教形成論》（法藏館，一九九八年）第二七九頁。

[註 14] 同 [註 11]，第八—九頁。

[註 15] 同 [註 11]，第九頁。

[註 16] 同 [註 11]，第三八九頁。

[註 17] 同 [註 11]，第三七二—三八九頁。

[註 18] 袴谷憲昭，《批判佛教》（大藏出版社，一九九〇年）第二九七頁。

[註 19] 道元的《正法眼藏》，有中譯本出版，何燕生譯註（宗教文化出版社，二〇〇三年）。

[註 20] 筆者雖未直接參與到「批判佛教」運動之中，但因多年來研究道元禪的關係，對「批判佛教」的一些言說，一直表示關注，也發表過一些看法。也許是由於這一緣故吧，日本著名佛教學者末木文美士在回顧和總結「批判佛教」運動時，將筆者列入到「批判佛教」運動的研究隊伍之列，對筆者的觀點予以積極的回應，並表示肯定。見末木文美士著《鎌倉佛教形成論》所收〈批判佛教的再檢討〉一文。該文的英文版被收錄在 Hubbard, Jamie, & Swanson, Paul (ed.), *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. (University of Hawaii Press, 1997.)。最近，被視為「批判佛教」的批判者的花野充道，也在其英文論文中，對筆者的這一觀點進行回應，並表示肯定。

[註 21] 松本史朗，《緣起與空——如來藏思想批判》，第五十六頁。

[註 22] 同 [註 22]，第一五三頁。

[註 23] 同 [註 22]，第二十四頁。

[註 24] 同 [註 22]，第四頁。

- [註 25] 該書已被譯成中文，在中國出版。龔雋、馮煥珍、周貴華、劉景聯等譯，《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》（上海古籍出版社，二〇〇四年）。
- [註 26] Gregory Schopen, "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism," *History of Religions* Vol.31 No.1 (1991), pp.1-23. (收入 Gregory Schopen, *Bones, Stones and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Text of Monastic Buddhism in Indian*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, p.1-22)。
- [註 27] Alexander Leonhard Mayer, Xuanzangs Leben und Werk, Teil 1, *Xuanzang, Übersetzer und Heiliger* (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Band 34) . 1992 (in Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden) .
- [註 28] John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.)