

鈴木大拙與東亞大乘觀念

的確立——從英譯《大乘起信論》（1900 年）

到《大乘佛教綱要》（1907 年）

龔雋*

提 要

本文以鈴木大拙於 20 世紀初用英文譯注的《大乘起信論》與撰著的《大乘佛教綱要》兩文本為例，分析了鈴木早年英文佛教學著述中有關大乘的論述。論文把鈴木早期大乘觀放置於 19 世紀末 20 世紀初日本佛教與西方交涉的脈絡下進行討論，解讀其大乘觀形成的原委、主要內容和思想特點，並對其大乘觀在西方產生的效應作了分析與評論。本文討論了鈴木大乘論述的歷史脈絡，特別是其大乘論述與芝加哥世界宗教議會、歐洲佛教學狀況及其與保羅卡洛斯之間的關係，闡明鈴木早年英文大乘佛教觀背後，其實隱含了文化與政治等權力論述。本文意在表明，理解鈴木大乘思想，不能夠僅從其有關大乘觀的表面論述，而要從其論述的修辭策略中去加以分析。該研究無論對國際鈴木大拙之研究，還是近代東亞佛教思想史的研究都具有貢獻。

關鍵字：鈴木大拙、大乘佛教綱要、《大乘起信論》、保羅卡洛斯、日本東方主義

2011.10.37 收稿，2012.01.10 通過刊登。

* 作者係中國中山大學哲學系教授

前言

20 世紀初，兩部英譯本《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）各自在太平洋兩岸的美國與中國出版。這看似有些巧合的歷史事件，背後卻隱含了許多鮮為人知的故事，並反映了 19 世紀末到 20 世紀初，以東亞為代表的大乘佛教已悄然登上了世界舞臺。雖然這兩種《起信論》譯本幾乎在相近的時間範圍內同時出現，而有趣的是，他們卻完全朝著不同的方向在進行解讀與延伸。¹

鈴木大拙於 19 世紀末西行美國，並開始了他西傳大乘佛教的使命。一般印象中的鈴木好像只是把禪譯介到西方，他的英文禪學論述在西方世界產生了相當大的影響，以至於他被認為是西方禪學的教父和「理解禪佛教的唯一源泉」，²而他關於大乘佛教的論述卻終未在西方留下重要的印跡。

鈴木英文佛教學論述其實包含了兩個方面：一是禪學的推介，二是關於大乘佛教的譯介與論述。實際上，他最初要向西方傳弘的還是大乘佛教，特別是東亞大乘佛教的傳統。如 1898 年他就用英文發表了「論中觀哲學」與「中國之中觀學派」兩篇文章。1900 年在翻譯出版英譯《起信論》前，他先行在卡洛斯（Paul Carus）主持的刊物 *The Monist*（第 10 卷，第 1 號）上面發表了「馬鳴，第一位大乘佛教之弘傳者」；同年接著發表了《起信論》英譯注。在

¹ 鈴木大拙以中文唐本（新本）《起信論》為底本，對該論進行譯注，並於 1900 年在美國出版。而 19 世紀來華的英國新教傳教士李提摩太根據梁代舊本《起信論》也於 1907 年在上海出版了他的《起信論》英譯本。與鈴木不同，李提摩太英譯《起信論》幾乎要把大乘佛教基督教化，他們譯本背後存在著各自不同的宗教政治的修辭。關於李提摩太英譯《起信論》分析，可以參見拙作〈譯經中的政治——李提摩太與《大乘起信論》〉，《新史學》第 2 輯（北京：中華書局，2007）。

² Larry A. Fader, "D.T. Suzuki's Contribution to the West", Masao Abe ed., *A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered* (New York: Weatherhill, 1986), p95.

譯注《起信論》同時，他還在著手寫作關於大乘佛教的通論之作，並於 1907 年發表了他第一部英文著作《大乘佛教綱要》。³在他這些大乘論述中，《起信論》英譯注和《大乘佛教綱要》代表了鈴木早期最重要的思想成果，而學界尚未對此作深入討論。東西學界大都把研究重點聚焦於鈴木的禪學論述上，而忽略了他早年關於大乘的著述。實際上，他的禪學觀念不少就是從其初期有關大乘的論述中發展出來的。⁴鈴木英文著述的大乘觀念與禪學這兩方面不僅互相配合，而且背後都有意識地在向西方傳授和強化東亞文明價值的優越性。於是有必要把他早期關於大乘論述的文本放置於具體的歷史情景當中，去作思想史的分析考察，揭示其背後所透顯出的意識形態修辭和指向。

一、東亞大乘觀念的興起與芝加哥世界宗教議會

日本為代表的東方佛教走向世界是從 19 世紀下半葉開始的，此時正值進入明治時期（1868-1912）的日本努力於把自己建設成一個現代國家。特別到明治中後期，作為日本精神傳統之一的佛教也試圖重振精神進行自我改革，希望伴隨著日本現代民族國家的崛起，逐漸在世界文明排序的角逐中獲得一席之地。而 1893 年於美國芝加哥召開的第一次世界宗教議會，構成日本佛教走進西方世界的一次重要歷史事件。這場被當時最有影響力的東方學家繆勒（Max Muller）稱為「世界歷史上最值得紀念」的一次大會，

³ 均見桐田清秀所編〈鈴木大拙「著作年表」〉，收於久松真一、山口益、古田紹欽編，《鈴木大拙全集》第四十卷（東京：岩波書店，2003），第 145-150 頁。

⁴ Masao Abe 就認為，鈴木從 1897 到 1909 這十二年美國生活期間發表了包括《起信論》翻譯等許多大乘思想的論述，這些都對他今後思想學術形成重要的影響。均見其文：《The Influence of D.T. Suzuki in the West, A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered》，p110-111.

⁵對於正在興起中的日本佛教來講，可謂一個不可錯失的歷史時機。

鈴木大拙就是作為他師父宗演(1859-1919)——日本第一位來美傳弘大乘佛教的學僧——參會論文的翻譯而首次接觸到西方世界的。鈴木雖然不是這次會議的正式代表，但是他作為宗演的英文翻譯很瞭解這次會議的背景及其所產生的效應。鈴木曾經明確表示，宗演赴美參加這次會議對於日本佛教界來說是「一次偉大的事件」，⁶這標誌著日本佛教——作為還活著的一種大乘宗教——開始展現於國際舞臺。1909年鈴木在《布教》第一卷九號上發表的一篇題為「歐美佛教之現狀」的文章，開宗明義就闡明1893年芝加哥萬國宗教大會的意義，並說這標誌著「東洋之心靈光明」的東亞大乘佛教傳入西方的一次新機運的來臨。⁷這次會議一個重要的結果，可以說就是觸動了宗演、鈴木等一批日本開明的佛教徒打開了世界性的眼界，從而努力於向西方世界推展東亞大乘佛教的價值。

日本在明治中期以後與西方的接觸中，同時也萌動了民族主義的情緒。日本的現代化一直充滿了學者們所說的「二重性」，即一面是資本主義與市場的新要求，一面是來自於傳統歷史和文化的強大反彈，形成了一種可以稱之為「反抗的現代性」(reactionary modernity)的社會類型。⁸這種傳統與現代之間「非同步的同步性」

⁵ Thomas A. Tweed, Stephen Prothero ed., *Asian Religions in America: A Documentary History* (New York: Oxford University Press, 1999), p127.

⁶ D.T. Suzuki, "A Glimpse of Paul Carus", Joseph M. Kitagawa ed., *Modern Trends in World Religions—Paul Carus Memorial Symposium, Introduction* (La Salle: the Open Court Publishing Co., 1959), p 1.

⁷ 鈴木大拙，〈歐米に於ける仏教の現狀〉，久松真一、山口益、古田紹欽編，《鈴木大拙全集》第四十卷，第26頁。

⁸ Andrew Feenberg, "the Problem of Modernity in the Philosophy Nishida", James W. Heisig & John C. Maraldo ed., *Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994).

(*synchronicity of the non-synchronous*) 所構建出的悖論，在近代日本就表現為這樣的一種緊張：現代主義尋求逃離歷史，而同時又依靠於一種更古老的文化和歷史的具體性和完整性表述，作為對現代性所造成的抽象和碎片式生活的替代。⁹於是，學習西方的同時也在批判西方。日本近代「廢佛毀釋」實際也引發了佛教復興，特別是明治中期以後日本佛教的興起與國家主義之間的關係非常密切，其佛教革新運動背後都存在深刻的民族主義色彩。而到了 20 世紀初，佛教成為日本思想界重要的反西方近代化的一種思想資源，即一種「近代之超克」。¹⁰在批判歐化主義思潮中，佛教與國家主義、國粹主義經常結合在一起，¹¹弘傳佛教的論述背後都多少意味著日本主義的抬頭。明治末的日本流傳著一個觀念，西方以物質文明取勝，而宗教是西方人自認為唯一不如東方民族之所在。他們相信，明治時期所復興的佛教不僅可成為日本與西方較量高下的知識與精神財富，甚至可以成為超越西方文明，而代表日本向世界文明提供的一種饋贈。所以這次芝加哥世界宗教議會對他們來說「正是向西方廣弘佛教（大乘佛教）的一次絕佳時機」。¹²鈴木自己在 1940 年代的一篇文章裡就這樣回憶，他認為日本自明治以後在吸收西方文明的同時，必須積極地作出回應。

⁹ Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*(Princeton: Princeton University Press, 2000).

¹⁰ 關於此問題的論述，分別參考吉田久一，〈近代仏教の形成〉、柏源祐泉〈近代仏教の発展と課題〉收於《近代仏教 概説編》第一卷（京都：法藏館，1963），第 61-92 頁，118-124 頁。

¹¹ 參考何勁松，《近代東亞佛教——以日本軍國主義侵略戰爭為線索》（北京：社會科學文獻出版社，2002），第 53 頁。

¹² 見 1892 年日本週刊 *Japan Weekly Mail* 關於宗演等應邀參加芝加哥世界宗教大會之評論，轉引自 Martin J. Verhoeven, "Americanizing the Buddha: Paul Carus and the Transformation of Asian Thought", in Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka ed., *The Face Of Buddhism in America*(Berkeley: University of California Press, 1998), p217.

作為佛教徒，他提出大乘佛教應該作為日本的國粹而實現其「國際化的使命」，這是時代能夠給予日本佛教「唯一的希望」。他甚至批評傳統日本佛教徒缺乏基督徒那種在異域傳教，而不惜客死異鄉的殉道熱情。¹³正如柯特勒爾（James Edward Ketelaar）在分析日本東方佛教的意識與芝加哥世界宗教大會的關係時所發現的，日本並不只是在模仿西方，而是有意識地利用西方，這是一種「策略化的西方主義的實踐」。¹⁴顯然，鈴木向西方傳介佛教的背後其實也同時在進行民族主義的論述，我們從宗演和後來鈴木的佛教論述中可以明確地體會到這一點。¹⁵

不過，這次芝加哥世界宗教議會對日本佛教徒也產生了不小的刺激。日本佛教界原本是希望借此機會把日本為代表的東方佛教，作為大乘佛教之典範推向西方，而結果恰得其反。宗演與這次議會的重要組織者布勞斯（John Henry Barrows）和艾琳伍德（F.F.Ellinwood）關於大小乘佛教問題的論辯就表明，日本所欲傳達的大乘觀念在當時完全不為西方主流學界所接受。¹⁶西方學者仍然堅持 19 世紀歐洲佛教學所建立的那種嚴格的知識譜系和歷史學觀念，認定「只有遠離北傳佛教之發展而回歸於更古老的經典教義中（即巴利南傳佛教系統）」才能夠理解佛陀的真實教義。於是，他們在建構巴利佛教正統性的同時，而把包括日本在內的大乘佛教一概判為「異端」（heresy）。

¹³ 見其著，“The International Mission of Mahayana Buddhism”, *The Eastern Buddhist* 39:2(2008):84.

¹⁴ James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan Buddhism and its Persecution*(Princeton: Princeton University Press,1990), p137.

¹⁵ 關於鈴木向西方傳介佛教與民族主義關係，可參見 Michael Pye “Feature: Suzuki Daisetsu and Communicating Buddhism-Suzuki Daisetsu’s View of Buddhism and the Encounter between Eastern and Western Thought”, *The Eastern Buddhist* 39:2(2008):2-3.

¹⁶ 關於這段論辯材料，詳見 *A Controversy on Buddhism*, Open Court11(1897), 43-58.

我們不妨簡要敘述一下當時西方佛教學對於大乘佛教的意見。19世紀下半葉，歐洲佛教學研究最蓬勃地表現在巴利語佛典方面，而於大乘梵典研究雖然自布爾努夫（Eugene Burnouf）以來間有續出，但直到20世紀初期的進展都不算太大。¹⁷繆勒主持100多卷的東方聖典譯叢也只是一部是關於大乘佛典的。19世紀歐洲佛教學研究中，最初一兩代佛教學者象布爾努夫、衛伯（Albrecht Weber）、聖西賴爾（Jules Barthelemy Saint-Hilaire），一直到布爾努夫高足繆勒等，都還是重視大乘佛教及語言文本之研究。不過光陰不長，19世紀70年代起，歐洲佛教學轉向了以巴利佛典為主導的潮流。可以說自德爾維斯（James D’Alwis）、切爾德斯（Robert Caesar Childers）開始，以巴利佛教為主的佛教學研究統治了歐洲的佛教學，一直到戴衛茲（T.W.Rhys Davids）仍然堅持巴利傳統代表了純粹佛教的核心觀念。¹⁸他們普遍堅守的說法是，巴利佛典再現了原始佛教精神，因而比大乘佛典更準確真實地反映了佛教原貌。所以「真實的佛教只存在於巴利傳統中」，甚至學界流傳這樣一種等號：「巴利學家就是佛教學家，佛教學家就是巴利學家」。

實際上，19世紀由歐洲建立發展起來的佛教學也逐漸作為一種西方的知識對象，而成為薩伊德（Edward W.Said）所說的「東方學」（Orientalism）。就是說，雖然歐洲近代佛教學的研究建立在較嚴格的語言、文本與歷史學基礎之上，但其學術的論述並沒有像他們所期許的那樣客觀，其背後仍然充滿了殖民主義的論述霸權。由這種東方學所宰製下的佛教學規則，決定著以哪些語言和

¹⁷ 參考狄雍著，霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》（香港：法住學，1983），第28-30頁。

¹⁸ Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), p129-130, 138, 150, 225.

傳統的佛教經典作為佛陀的真實言教，同時也決定著哪些經典傳統應該受到否定和排除於佛教知識之外。¹⁹特別是他們受基督教神學研究的影響，而把研究重點放在對宗教創始人的關注上面，而應用到佛教學方面就是重視對佛陀生平、教義之研究，而把佛陀作為「耶穌之人性對應」(the human counterpart of Jesus)。於是在研究立場和觀念上面有一傾向，即以南傳巴利語系統的佛教為正統、原始之「純佛教」，而把所謂北傳「大乘」佛教理解為後出的，看作是對原始佛教曲解與墮落的產物。²⁰大乘佛教就這樣被認定是非正統和低等的佛教形式了。

這些歐洲的東方學家大都還進一步指斥東亞所代表的大乘佛教傳統。如戴衛茲就認為，東亞的大乘佛教融入了本地信仰與文化，從而流為與「原本」佛教「相敵對的信仰與實踐」。甚至對大乘素有研究的繆勒(Max Muller)也特別表示，日本佛教是不純潔而混雜化了的一種宗教形式，並斥之為「可怕的異端」。²¹對東亞佛教的批判也經常暗藏了對東亞佛教學的不信任與歧視，這些歐洲的東方學家提出，只有他們西方人才能夠真正掌握「由經典文本所闡揚的真佛教」，而亞洲只「不過是些有名無實的佛教徒，他們幾乎就不瞭解經典中所闡揚的真佛教」。這類帶有鮮明東方學傾向的觀念已不單純是一個關於佛教歷史和思想史的論述，而表

¹⁹ Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*(Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), p4-7.

²⁰ 19 世紀以來，在巴利佛教學研究方面，佛陀傳研究成為其重要的內容，這也最能反映他們對佛教的認識與理解過程。關於此可參考李四龍，《歐美佛教學術史：西方的佛教形象與學術源流》(北京：北京大學出版社，2009)，第 146 頁。

²¹ 參考 James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan Buddhism and its Persecution*, p160,161. 雖然也有為大乘佛教合法性進行辯護的學者，如法國佛教學家普桑(La Vallee Poussin)就挑戰巴利傳統的說法，但這些畢竟在當時沒有成為主流。詳見 Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, p256-260.

示了歧視性的政治內涵。²²於是，挑戰這一歐洲中心主義的佛教學觀念，辯明和維護包括日本在內的大乘佛教傳統的合法性，就成為日本明治後期佛教學人一項重要的任務。

由於宗演對西方佛教學的意見並不太熟悉，他所理解的西方還是一個籠統的現代化觀念。所以他在芝加哥大會所提交的論文——「佛陀的因果律」——還沒有從大小乘方面去作發揮，而試圖從佛教與現代性關係的立場去辯護佛教的正當性。他在會議所發表的論文主要還是用現代性觀念去闡釋佛教的因果觀念，以一種「去魅化」的現代論述來獲取西方的認同，並藉以反抗基督教的上帝創世說。如他論文中這樣總結道：「我們神聖的佛陀並不是自然因果律的創造者，而是這一律則的第一發現者，由此他引導他的信徒們走向道德完美的高峰。」²³一直到芝加哥大會之後的1896年，宗演在給布勞斯的一封信中，還是堅稱佛教之因果是堅不可摧的律則，「佛陀的教義正與現代科學的學說並行不二」。²⁴宗演的看法並沒有很深刻的洞見，不過，他用更近於近代科學和理性的觀念來解讀「因果」，並以此來判釋佛教與基督教之不同，這些說法都暗含了一種東方宗教優越論的論述策略。

實際上，宗演早年遊學錫蘭時曾經對於小乘佛教略有瞭解。他雖然堅持大乘優越之觀念，而對大小二乘的判釋則採取了比較溫和和折衷的立場。²⁵不過宗演的這一溫和論調主要還是針對日本國

²² 參見 Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, p85-87.

²³ 見其著“The Law of Cause and Effect, as Taught by Buddha”, Richard Hughes Seager ed., *The Dawn of Religious Pluralism: Voices From the World's Parliament of Religions* (La Salle: Open Court Publishing Co, 1993), p409.

²⁴ 見宗演, “Reply to A Christian Critic”, 該信收錄於 Thomas A. Tweed, Stephen Prothero, *Asian Religions in America: A Documentary History*, p138-140.

²⁵ 在當時日本有關大小乘辯論很激烈，甚至有一種觀念，認為小乘優於大乘，

內而作的闡述。²⁶當宗演赴美參加芝加哥會議之後，他開始意識到抬高大乘，而不是簡單融通二乘，這一點對日本大乘佛教所具有的重要性。如他後來在向日本讀者推薦卡洛斯《佛陀福音書》（the Gospel of Buddha）日譯本時，就特別有策略性地稱讚該書對大乘的肯定，以回應佛教界對大乘的批判。²⁷宗演的許多說法，到了他的學生鈴木那裡獲得了更完整的發揮。鈴木在西方直接面對佛教學界對於大乘合法性的質疑，所以他初到西方所作的佛學論述，一開始就把重點放在對大乘，特別是東方大乘佛教的辯護上面，鈴木試圖解構歐洲中心論調中那種南傳為正統的意識。

需要向日本輸送小乘佛教。如日本僧釋興然一從錫蘭回國立刻就結成世尊正風會，向錫蘭輸送後進，以此嘗試向日本輸入小乘僧團。但是宗演去錫蘭前後，對相對小乘而言的大乘優勢地位之信念並未動搖。他在堅持大乘為上的前提下，認為大小二乘各有所長。另外，宗演也分別以大乘長於禪法，小乘優於經教等而主張融合兩者。他提出關於戒律和教相的正確與否應該求之於佛典。在這一點上，要承認依據原始語言的小乘佛教有優勢，因其典籍不會與原初佛陀教義相矛盾。但以心傳心，不靠言語而以禪定為成就的東方佛教與此不同，其「成就了東北佛教之正脈」。在所謂「實際與皮相」，「心與口」的關係結構內，禪被作為東方佛教之精華而獲得定位。當時的宗演認為，只有把大乘禪法與南傳巴利佛教聯繫在一起，才是完整地構成佛教觀念的中心。上述均參見山口輝臣，〈釋宗演——その〈インド〉體驗〉，收於小川原正道編《近代日本の仏教者——アジア體驗と思想の変容》（東京：慶應義塾大學出版會，2010），第191-198頁。

²⁶ 江戶時期的町人思想家富永仲基已經有「大乘非佛說」的說法，明治以後，日本佛學界流行一種較為自由的研究之風，對傳統之說更是敢於提出批評。其中不少學人對東亞傳統的大乘佛教重新提出質疑，「大乘非佛說」再度流行。如村上專精（1851-1929）就著《大乘佛說論批判》（1903年）、姊崎正治（1873-1949）之《佛教聖典史論》都作此主張，而「新佛教運動」中之古河勇（1871-1899）、西依一六、境野哲、渡邊海旭等，也主張以自由懷疑的精神來重新討論佛教，更宣導「大乘非佛說論」，這些意味著佛教學走出「獨斷時代」。分別參見，魏常海，〈日本近現代佛教新宗派研究〉，該文收錄在樓宇烈主編，《中日近現代佛教的交流與比較研究》（北京：宗教文化出版社，2000），第94，95頁；楊曾文，《日本佛教史》（杭州：浙江人民出版社，1995），第596，597頁。明治時期日本佛學界關於「大乘非佛說」的討論，可以參考柏源祐泉，《日本仏教史-近代》（東京：吉川弘文館，1990），第87，88頁。

²⁷ 參見 Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, p248.

19世紀末與20世紀初，不僅西方以他們為中心想像和構造了所謂「佛教」及「佛教學」的論述，以日本為主體的佛教學人也同時在不斷地製造「他者」，並以「西洋」為背景而突顯「東洋」（或東方）的思想傳統。如有學人發現，這段時期以「東洋」對置於「西洋」來組織論述的日本作品非常多，鈴木也是這一運動的積極推動者。²⁸他曾經說過「當我們隨意講到東洋與西洋兩個詞的時候，好像他們是密切關聯在一起的，實際上，這兩者背後存在很大的差異」。²⁹鈴木也正是在強調「差異」和他者的意趣上來進行他關於大乘佛教和禪學的書寫，所以他開始用英文進行闡解大乘佛教時，就明確是在與西方佛教學相對立的意味上來建立新的論述。³⁰無論是在他所傳弘的主題還是他書寫的方法，鈴木都試圖與歐洲東方學家的佛教學觀念對抗。鈴木在1943年總結日本佛教推向世界的策略時，特別提到以「日本化」的大乘佛教去推向西方。在書寫方法上面，他一面承認歐洲19世紀以來以比較語言為主的專業化文本研究佛教的價值，同時也指出這一方法論需要改革。他認為西方佛教學所創立法式是把佛教作為「死的研究物」，而他強調東亞大乘佛教是活的存在形式，因而必須用活的，即強調體驗式的論述來加以取代。³¹

²⁸ Michael Pye, "Suzuki Daisetsu and Communicating Buddhism-Suzuki Daisetsu's View of Buddhism and the Encounter between Eastern and Western Thought", *The Eastern Buddhist* 39:2(2008):2-3. 關於此，亦可參考友江守屋，〈鈴木大拙における東洋と西洋：在米中の思想変遷を中心に（明治仏教の国際化と変貌，パネル，〈特集〉第六十八回學術大会紀要）〉，《宗教研究》83：4(2010)，第1233-1234頁。

²⁹ 見其1909年所發表的論文"The Prospects for Buddhism in Europe and America", *The Eastern Buddhist* 39:2(2008):69.

³⁰ 鈴木如何在英文著作中表示「東洋」與「西洋」論述的複雜性，可以參考 Ueda Shizuteru, "Outwardly, Be Open; Inwardly, Be Deep: D.T. Suzuki's Eastern Outlook", *The Eastern Buddhist* 38:1; 38:2(2007):8-40.

³¹ 見其文，"The International Mission of Mahayana Buddhism", *The Eastern*

鈴木比宗演更瞭解日本要向西方傳送佛教的策略重點所在，可以說，他應對的不只是一般聽眾，他的英文佛教學論述在很大意義上還要針對歐美東方學家所建立的那套佛教學觀念。他的英譯《起信論》正是在這一脈絡中產生的，而到 1907 年出版《大乘佛教綱要》，可以看作是他早期英文佛學論述中關於大乘論述的一次較完整的總結。鈴木初期的這些大乘論述，雖然帶有大乘求正統的意識和衝動，不過寫法上面已不像芝加哥會議期間那些日本傳教徒那樣，對佛教只停留於作簡單地適合一般大眾口味的宣教式論述，而是比較注意展示他博學的語言和文獻學養，他對很多概念的解釋也都盡量照顧到文本研究所要求的規範。有學者認為，鈴木譯注的《起信論》就充分應用了他那時代「科學的佛教學規則」(the rules of scientific Buddhism)。³²不過，這一看法也只是說到鈴木初期大乘書寫的一面。鈴木這一時期對大乘的闡釋，其實都是在西方的語境中回應西方的佛教學議題。他書寫大乘的方法也不單是語言文本加歷史考證，而更傾向於哲學思想的闡釋。他對大乘的解讀一開始就不僅限於嚴格的文本，而是帶入了他作為信徒的體驗。他的大乘寫作可以用佛爾 (Bernard Faure) 的話說，是一種「行事的學術」(performative scholarship)。就是說，他對大乘思想的譯傳和論述當中都包含了一種「隱喻的敘事」(metaphorical discourse)³³，即他書寫大乘是很有針對性和目的地征服歐洲佛教論述的這個「他者」，而為東亞佛教，特別是日本佛教尋求世界認同。

值得注意的一個現象是，芝加哥宗教議會前佛學界對佛教的

Buddhist 39(2008), no.2, p84,88.

³² Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, p260.

³³ 參考 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversight: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*(Princeton: Princeton University Press,1993), p122.

劃分主要是「南傳佛教」與「北傳佛教」這兩個概念，而參加會議的日本學人則帶來了第三個概念，即「東方佛教」。由「大乘佛教」到「東方佛教」這兩個語詞變化的背後有著意味深長的舉動。大乘雖然包括日本佛教，但並非日本為主軸，中國、韓國的大乘佛教都蔚為大觀。於是，在這些近代日本佛教傳教士的筆下，曾幾何時大乘的概念逐漸為「東方佛教」所取代。而「東方佛教」不僅是大乘，直接點說，就是大乘發展的極致，或者說是「釋迦牟尼的最高教義」。「東方佛教」這一概念想要傳遞的，無異於說就是特指日本佛教的傳統。正如學者指出的，「東方佛教」概念的提出表明 19 世紀末日本民族主義優越意識的抬頭，以及他們對世界權力地位的覬覦，這一佛教語言中隱含了「政治的急迫性」。³⁴可以說，這一論述的內在邏輯基本決定了他們書寫大乘真正動機，鈴木基本就是在這一思想邏輯下來展開他的大乘論述。鈴木在他 1907 年出版的《大乘佛教綱要》一書的「導言」中，就打破歐洲佛教學論述中一般的大、小二乘，或南傳、北傳等二分方式，而提出他的三分法，即在南傳、北傳之外，把「東方佛教」從北傳中獨立為單獨的一支，並指出大乘教義只有發展到「東方佛教」的階段才出現鮮明的宗派特色。這無異於說，大乘佛教到東亞才發展為巔峰。他在「導言」最後的結論當中，表示他之所以要對大乘法義作系統的闡釋，乃在於這一還活著的大乘佛教「今天只存在於遠東（東亞）」。³⁵雖然鈴木對大乘的闡釋所應用的資料和文

³⁴ 從「大乘佛教」到「東方佛教」的觀念發展，見 Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, p10, 206, 198-201.

³⁵ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism* (New York: Schocken Books, 1963), p4, 30. 關於鈴木用語由「大乘佛教」(Mahayana Buddhism)轉向「東方佛教」(Eastern Buddhism)變化，有西方學者認為，鈴木最初使用「大乘」概念，逐漸到 20 年代才更多使用「東方佛教」概念來代表大乘。(參見 Thomas P. Kasulis, "Reading D.T. Suzuki Today", *The Eastern Buddhist* 38:1; 38:2(2007):44, 45.) 其實

本大都是漢語文獻，這是不得已的辦法。但從應用大乘（包括中國在內北傳佛教）為主軸，而逐漸過渡到用「東方佛教」加以替代，這些都暗示了日本精神的特殊價值。

二、鈴木大拙的大乘論說與保羅卡洛斯 (Paul Carus)

近代日本佛教學者最終能夠成功地把東方大乘佛教譯傳到西方，對他們來說，其中有一位不能不提的貴人，這就是保羅卡洛斯。卡洛斯是位有基督教背景而信奉新康得主義的哲學家。在宗教的立場上，他還是一位堅定的科學宗教論者。就是說，他完全要以近代啟蒙以來的理性主義和科學觀念作為衡定一切價值——包括宗教——的標準。³⁶這一信念使他對西方傳統神學方式支援下的基督教信仰有所不滿，他力圖把信仰建立在科學而不是神學的基礎上面。如他把傳統基督教神學意義上的上帝觀念去魅化地進行了道德化的改造，上帝對他來講已經不再是「舊教義觀念」上的「超自然的人格」，而勿寧是「道德責任之典制」。於是，「對上帝的信仰必須是堅定地服從於道德律則」。³⁷這是卡洛斯在 1893 年芝加哥世界宗教大會上所提出的觀念。而這種把上帝觀念道德化的做法，正好與宗演把佛教因果律解釋為道德理性的觀念非常吻合。也正是由於這一點，讓卡洛斯感到他的思想可以在東方宗教，特別是這些日本東方佛教徒的所謂大乘觀念中找到援手。同樣，來自日本的佛教代表，在這次會議中一直身處「邊緣化」的境地。

這一說法不太準確，如果仔細閱讀這本《綱要》就可以確定，鈴木最初論述大乘之義就有意識地要顯明「東方佛教」的立場。

³⁶ 如他說在宗教中並不可能有外在於科學之外的方法來確定真理。---使人成為上帝影像的正是理性，而科學正是人類這一最高貴之理性的運作。見 Paul Carus, "Science a Religious Revelation", *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions*, 1893, p301.

³⁷ Paul Carus, "Science a Religious Revelation", *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions* (1893), p299.

可以說，卡洛斯成為他們所能影響的，而且對他們海外弘法非常有益的少數人選之一。因此他們之間建立了良好的互助關係。

³⁸1893年芝加哥大會之後，卡洛斯接著就專門邀請宗演和其他幾位日本佛教代表來到伊利諾斯的拉塞爾（LaSalle）進行了為期一周的討論，而他們之間也有了一些共同平臺。如他們都傾向於宗教理解應該建立在科學，而不是神學的基礎上面。這些來自日本的佛教徒策略性地把佛教塑造成與啟蒙傳統下現代自由思想一致的思想形式，使卡洛斯由批判傳統基督教的宗教觀而經由理性科學，找到東方佛教作為他理想中「科學之宗教」的替代物。他甚至忘記了佛教中也存在大量超越理性的內容。³⁹

鈴木大拙正是在這樣的背景下經由他老師宗演的推薦，赴美國協助卡洛斯翻譯東方經典。他們從1897年到1908年共同工作了十一個春秋，此間卡洛斯對鈴木的影響是可以想見的，鈴木早期關於大乘的寫作就明顯受到卡洛斯的啟發。如鈴木選擇英譯《起信論》，其中一項理由就是為了更明確地支持他當時在美國的老師卡洛斯。卡洛斯很喜歡《起信論》所表述的思想系統，他在《起信論》思想中發現了與他自己哲學之間「非常驚人的相似性」，而稱他自己在《佛陀福音書》中所要表達的思想也大都在這部《起信論》中獲得了證實。⁴⁰

卡洛斯實際是用近代西方的觀念把佛教「西方化」了的學者。他自己就公開承認，需要把佛陀這位東方開悟者的理想形象進行

³⁸ 詳見 Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, p222, 227-244.

³⁹ 參考 Martin J.Verhoeven, "Americanizing the Buddha: Paul Carus and the Transformation of Asian Thought", in *The Face Of Buddhism in America*, p215.

⁴⁰ D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*(Chicago: Open Court Publishing Co.,1900), piv.

美國化的處理，而成為「美國式的佛陀」。這種在 19 世紀末，由美國與東方佛教徒共同塑造和「想像」出的現代佛教圖式，與 19 世紀歐洲佛教學在語言-文本和歷史學基礎上所建立起的佛教觀念之間存在很大的出入。如繆勒就認為，對古典東方的理解必須保持從東方內部，而不是外部來表述。於是，他堅決反對用一種西方所熟知的方式去譯讀東方聖典，而主張為西方人保留住東方這一「他者」的某種陌生感。⁴¹

鈴木譯注《起信論》不僅受到卡洛斯影響而大量引述德國近代哲學中的觀念來傳接《起信論》的思想，⁴²更有甚者，他直接引述卡洛斯的哲學觀念對《起信論》加以詮注。如鈴木在解釋《起信論》中最為核心的「一心二門」之「一心」或「眾生心」這一概念時，就說這個心並不能夠從二元論意義上解釋為一種存在的實體，而要象卡洛斯在他的《人之靈魂》（*The Soul of Man*）最後一章所定義的，解讀為「創造及塑造這一存在世界的構成原理」。⁴³此外，鈴木在《大乘佛教綱要》中的許多論述也直接受到卡洛斯作品的影響，而不是出於佛教的文本。這裡不再詳舉例證。可以

⁴¹ F. Max Muller trans., *The Upanishads*, in Max Muller ed., *The Sacred Books of the East* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1965), pxxxvi, xxxvii.

⁴² 卡洛斯在哲學上曾經受教於叔本華，他的思想傳統主要源自近代德國哲學。在鈴木英譯《起信論》中，很多注都是援引近代德國哲學，包括應用叔本華哲學來格義，這些都是受到卡洛斯的影響。如卡洛斯解釋《起信論》真如概念時，曾比較柏拉圖的理念說與歌德《浮斯德》中的一些觀念，鈴木英譯《起信論》注解也引柏拉圖與歌德《浮斯德》中的思想來比證。分別見 D.T.Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, pv, 71 注 2.

⁴³ D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, p53, 注 1. 鈴木英譯《起信論》注解中不只一次直接引述卡洛斯的思想和經證。如在解釋《起信論》「執名等相」的概念，他以卡洛斯所謂「純粹形式」來說明《起信論》「展示了佛教的唯名論的階段」；在闡釋《起信論》阿賴耶識與真如關係，鈴木也是引卡洛斯的「純粹形式的思想」觀念來作解。參考 D.T.Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, p73 注 1, p77 注 2.

說，鈴木早期有關大乘的論述本身就是東方佛教與西方觀念混合的產物。⁴⁴他是一位「西方化的本土主義者」(a westernized nativist)，⁴⁵鈴木於19世紀末20世紀初關於大乘佛教的英文論述並非純潔單一的東方佛教傳統，而更表示了東西合璧的具有近代形式與觀念的新佛教。

卡洛斯堅信科學的宗教觀，不過他並沒有完全接受19世紀西方東方學家對佛教學所應用的那套知識理念和語言-歷史學方式，而更多沿續一種理性哲學的方式來討論包括佛教在內的宗教學議題。這也使得他的論述方式更接近於鈴木這樣的東方佛教徒。卡洛斯在他頗受一般讀者歡迎的名著《佛陀福音書》中，就一反當時歐洲東方學家那種佛教學的書寫方式和規則，其所參用的材料並不拘於歐洲學界所信奉的巴利藏，而是包含了後期大乘經典的說法。這就使得他的《佛陀福音書》一直不為歐洲東方學家所接受，而反在日本大受歡迎。作為這本福音書的日本傳譯者，鈴木為這部書的書寫方式作了這樣的辯護，他指出「在《佛陀福音書》出版之前，佛教的主題要麼被處理的過於學術化，要麼就過於俗化，而卡洛斯則把科學與哲學精神融為一體，他對（佛教）的同情理解已經不只是停留在一般趣味的水準」。⁴⁶就是說，卡洛斯之作雖然不是嚴格的學術史著述，但是也絕不是西方東方學家所指的一般流俗之作。⁴⁷鈴木為卡洛斯的辯解背後，表示了他們在學術

⁴⁴ 關於這一問題，可以詳見 Martin J. Verhoeven, "Americanizing the Buddha: Paul Carus and the Transformation of Asian Thought", in *The Face Of Buddhism in America*, p207, 208, p218-220.

⁴⁵ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, p65.

⁴⁶ 見 A. Irwin Switzer, *D.T. Suzuki: A Biography* (London: The Buddhist Society, 1985), p11.

⁴⁷ 1895年起，鈴木大拙就陸續在《四明餘霞》刊物上發表卡洛斯這部《佛陀福音書》的日譯，把他介紹到日本。（參考桐田清秀，〈鈴木大拙著作年表〉，收

與論述方式上面的某種一致性。

實際上，鈴木自己理想中的佛教學書寫也經常遊移於「學術與思想」之間，他對單純地從語言文本到歷史的西方佛教學模式並不認同。這除了學術的旨趣不同外，與當時日本佛教界在芝加哥大會的處境頗有關係。繆勒以其完美的語言才能所建立的現代宗教學研究成為一時之典範，而深刻影響著 1893 年芝加哥宗教大會關於宗教論述的方式。日本幾位大乘「佛教鬥士」在大會上的發表卻停留於一般通俗性的論述，而與繆勒在西方宗教學研究所建立起的那種批判文本和歷史學敘述的風格頗為捍格，因而頗受冷遇。⁴⁸可以說，西方東方學家的學術規則排除了日本佛教傳道士關於自身傳統的話語權力。卡洛斯是少有的例外，與他同時代的西方佛教學者不同，卡洛斯對佛教傳統的理解和確認，公開地援手於來自日本的實踐佛教徒，而不是單一的經典文本。這一點使他與這些東方的佛教佈道士之間存在更多的共同點。他們與歐洲東方學的對置，不僅表現在對大小乘的不同看法，他們所注重和理解的佛教形式——是作為歷史存在的物，還是活著的現代宗教；是已成為陳跡的古代文本，還是現存的宗教經驗——也存在相當大的差異，這成為一種作為東方學的佛教學者與哲學家 and 佛教佈道士之間的典範衝突。

三、《起信論》譯注與大乘觀念的新詮釋

於《鈴木大拙全集》第四十卷，第 142-145 頁。）有學者研究指出，卡洛斯這部書為歐洲佛教學者所不屑，而反能夠在日本獲得重視，源於當時日本內部佛教學者希望借重這位西方的知識份子告訴日本的讀者，西方也對大乘有興趣。因此，正如薩伊德所發現的，現代東方人本身也參與的東方學的建構。參見 Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, p11.

⁴⁸ 關於此，詳見 James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan Buddhism and its Persecution*, p145-152.

19世紀西方的東方學家批評佛教的一項重要內容，就是指斥佛教的思想為虛無主義。鈴木要為大乘佛教正名，在選譯和傳注大乘論典方面有意識地偏向那些在哲學思想上具有實體論色彩的論典。《起信論》以如來藏思想為中心來開展大乘法義的建構，該論在融通空有諸大乘教義的前提下，比較鮮明地體現了真心一元論的實體主義觀念，因而正是可用以反擊虛無主義說最有力的經證。鈴木向西方傳譯大乘就首選了這部《起信論》作為出發點。⁴⁹

《起信論》不僅是大乘的入門論典，更重要的是《起信論》的思想表現的不是印度佛教，而恰恰是東亞大乘的特色。實際上，《起信論》在思想性質上融合了東亞大乘各家的思想，因而向來被認為是具有統括一切大乘精義的特點，在東亞大乘佛教史上被稱為「諸論之祖宗，群諍之評主」。⁵⁰於是為東亞佛教各宗奉為主臬，圍繞著《起信論》而形成了豐富的解經史。唐宋以後天臺、華嚴之教學，甚至禪宗的思想都無不深刻地受到該論的影響。⁵¹《起信論》對日本佛教的思想構架也產生了深遠的影響，這一部被廣泛應用和注意的論典也滿足了日本明治時期佛教學者的要求。關於《起信論》在大乘佛教中的重要性，當時的鈴木就指出，該書幾乎囊括一切大乘教義，「為第一部系統組織大乘佛教根本思想」，並「可視為大乘學派的代表性論典」。⁵²柯特勒爾敏銳地發現

⁴⁹ 關於鈴木與《起信論》關係，可以參考浩子嶋本，〈鈴木大拙と『大乘起信論』(第六部会，<特集>第六十八回學術大会紀要)〉，《宗教研究》83:4(2010)，第1417-1418頁。

⁵⁰ 元曉，《大乘起信論別記》卷一，《大正藏》第44冊，226頁上。

⁵¹ 關於《起信論》對天臺、華嚴、禪宗影響等，可參見《大乘起信論與佛學中國化》第七章（修訂版），收錄於《中國佛教學術論典》第31輯（高雄：佛光出版社，2001）。

⁵² D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, p45.

到，日本明治時期的佛教學人正是在形構「東方佛教」(Eastern Buddhism)這一大的問題意識裡去刻意而謹慎地安排《起信論》來作論述。他認為，《起信論》在明治時期不僅作為日本佛教內部一統諸宗的要典，也可以成為引領世界不同民族共同信仰「普世佛教」(universal Buddhism)之論典。可以肯定，鈴木譯注《起信論》正是沿著建立「東方佛教」這一基本脈絡意識中進行的。而這一「普世佛教」理想，也是鈴木在向西方弘傳大乘時所特別需要考慮的。⁵³

在東亞有關《起信論》的詮釋史上，梁朝真諦舊譯《起信論》幾乎成為所有注家所採用的底本，而只有極少數的注家以唐代實叉難陀這部新譯本為底本來作詮解。⁵⁴鈴木譯注《起信論》為什麼偏偏採用東亞佛教歷史中非常少用的《起信論》新本作為底本，這應該作何理解呢？

鈴木自己在譯文導言中對此有略作說明。他認為梁、唐之新舊兩譯本雖然不是源於同一梵文底本，不過比照兩本的思想並沒有根本的不同。而且他提出以新譯為底本實際還是仔細比照了梁

⁵³ James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan Buddhism and its Persecution*, p184-187. 此外，Ketelaar 還認為，鈴木在美國跟卡洛斯學習並協助其翻譯東方經典，背後也是延續日本明治佛教所力行的以佛教作為世界普遍化的宗教這一理念，而卡洛斯正好也有宗教一統融合的觀念，鈴木才有意識地選擇《起信論》來達成這些目的。見其著，*Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan Buddhism and its Persecution*，p187-190.

⁵⁴ 柏木弘雄認為，《起信論》新譯的原文大概因為已公認的真諦舊譯本而不顯眼了，實際上也幾乎不被採用。在《起信論》的各種注釋著作中，最早的是成立於 750 年前後的曇曠的《大乘起信論廣釋》(大正八五、No.2314.僅存卷三、四、五)融合了新譯進行解釋，但是，它所解釋的本文也仍是真諦所譯舊本。只有明朝藕益智旭的《大乘起信論裂網疏》是以新譯本作為對象的注釋著作。參考其文〈中國・日本における『大乘起信論』研究史〉，平川彰編《如來藏と大乘起信論》(東京：春秋社，1990)，第 309 頁。

譯本的內容，並大都在注解中作了比較說明。⁵⁵鈴木這一說法其實並沒有清楚解釋他選擇唐本為底本的真正原因。在沒有找到更明確的說法之前，我們不妨對於鈴木選擇新本《起信論》來進行譯注作一些推斷。

首先，梁譯《起信論》譯者被傳統認定為真諦，而真諦是六朝唯識學著述的重要譯傳者。唐本是實叉難陀所譯，與《華嚴經》(80卷)是同一譯者。鈴木在大乘的思想立場上面傾向於《華嚴》等經論的傳統，而於唯識學傳統有著較大的距離。這大體緣於唯識更有印度佛教的思想傾向，並不像《華嚴經》思想那樣深入影響到東亞大乘佛教，相對來講，華嚴才更具有鮮明的「東方佛教」色彩。鈴木對大乘佛教的論述體系中，一向重視《華嚴》、《楞伽》等思想系統的經論。他在譯解《起信論》時就多次引述到《華嚴》為經證，甚至認為《起信論》本身就是《楞伽》、《華嚴》等大乘經典有關如來藏思想的發展。⁵⁶於是，鈴木在《起信論》底本的選擇上更傾向於唐譯本是很自然的。

另外，鈴木傳譯《起信論》到西方與實叉難陀翻譯《起信論》時的處境有非常類似的地方，翻譯《起信論》的背後動機都是為了應對來自於「他者」對自宗教義的批判。鈴木的導言中引用到

⁵⁵ Teitaro Suzuki, *Agvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana*, p38-41.

⁵⁶ D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, p51, 注 1。在 1907 年出版的《大乘佛教綱要》一書中(實際這本書是在 19 世紀末開始思考與部分寫作)就多次引《華嚴》作為教證，特別討論大乘佛教重要的法身觀念時，主要就是引《華嚴經》來說明。雖然鈴木所引是佛駝跋陀羅所譯六十《華嚴》，而不是實叉難陀八十華嚴本。參見 D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p 223,224. 又，鈴木在 1930 年代所發表的禪佛教文集(第三)討論禪學時，特別論述了《華嚴》大乘的意義。參考該書第 77, 78 頁；又其於 50 年代發表的《印度大乘佛教》則詳細論述了《華嚴》作為大乘宗趣的意義，詳見該書第七章。

新譯《起信論》前無名氏的序文，雖然引用的文段是討論新舊譯本的內容。⁵⁷實際上，該序對實叉難陀翻譯《起信論》的背後情懷有著很生動的描述。其大義是說，唐譯《起信論》乃是為了針對當時盛行的法相唯識學派對如來藏說的偏見而發。序文中說「夫理幽則信難，道尊則魔盛，況當劫濁尤更倍增。故使偏見之流，執成唯識誹毀此論。真妄互熏，既形於言，遂彰時聽。方等甘露，翻為毒藥。故經云：唯佛與佛乃能究盡諸法實相，豈可輒以凡心貶量聖旨。」即是說，當時唯識學甚囂塵上，《起信論》這樣的如來藏思想受到嚴重排擠。唯識學在形式上重於名相的細密分析，而與如來藏傳統對經典文本的理解方式不同。這種「言越規矩動成戲論，自貽聖責深可悲哉」的情況，⁵⁸與日本佛教學當時受到西方歧視的境況非常類似。正如上文所分析的，西方 19 世紀以來的佛教學建立了規範嚴格的學術標準，通過對佛教文本、語言與歷史的細密探究，而傾向於認為「東方佛教」所信奉的教義及其證成教義的論述方式都過於籠統含混，因而不受信任。鈴木不滿於西方佛教學的那些「規矩」也就是認為其不能夠切入宗教生活的經驗與核心，而成為鈴木心目中的「偏見之流」。這與當時實叉難陀翻譯《起信論》的想法很一致。可以說，鈴木向西方世界譯注《起信論》與實叉難陀之漢譯《起信論》之間存在著非常相似的悲情意識，正是這一同理悲情掩埋了他們之間歷史時空的差距，把他們的思想與情感緊密聯繫在一起。

鈴木當時要向西方譯解《起信論》的大乘法義有許多困難。最重要的一點是在不同語言的宗教與文明之間進行傳譯，很難找到合適的思想概念作為參照系。鈴木對此有深刻的感受和認識。

⁵⁷ Teitaro Suzuki, *Agvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana*, p40.

⁵⁸ 引文均見《新譯大乘起信論序》，《大正藏》第 32 冊，583 頁中。

特別是對大乘佛教而言，如何讓沒有大乘觀念的西方讀者理解大乘的法義確實讓他頗為費心。他在譯注《起信論》前曾經協助卡洛斯翻譯《道德經》，那時他就特別注意到中文經典之語言與印歐語系之不同。如中文不像印歐語那樣講究語態與時態等，所以他一直提醒卡洛斯注意中文特性是表達具體的人類經驗感受，而印歐語則重於抽象觀念的表達，對於中文經典進行英譯時，一定要努力傳達中文文字背後的隱微之意和玄外之音。⁵⁹當時的鈴木認為，這種玄外意旨是可以經由東方與西方哲學觀念之間的互詮來加以表現的。雖然這種互詮在理論上要作出說明還非常困難，但是鈴木與卡洛斯當時都有這樣的信念。這一點在鈴木英譯和解讀《起信論》時已經具體落實下來。他在譯注《起信論》時，提出譯者應該同時具備大乘佛教和西方哲學的知識才有能力從事這一譯事。⁶⁰這勿寧說，大乘佛教的英譯解讀，是可以轉借援手於西方哲學的觀念來進行格義。實際上，哲學特別是西方近代哲學在當時日本開放的知識學人心目中，被理解為近代化或現代性的同一詞，在他們看來，哲學而不是宗教才是思想進步的標誌。於是，能夠用近代西方哲學的觀念來會通佛教學的經典，這在當時日本學人看來，恰恰反映了佛教學在思想上優於其他宗教，體現了佛教更為進步的方面。鈴木的譯注《起信論》就是在這樣觀念下開展的。他對《起信論》許多觀念的解釋就是採用西方哲學，特別是近代德國哲學的觀念來會通的。如他把《起信論》思想的基本架構，即體、相、用三大類比於斯賓諾莎哲學觀念中的實體（substance）、屬性（attributes）與樣式（modes）。又如他以叔本

⁵⁹ D.T. Suzuki, *A Glimpse of Paul Carus, Joseph M. Kitagawa, Modern Trends in World Religions—Paul Carus Memorial Symposium, Introduction*, pxi, xii.

⁶⁰ 參見 D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, pxiii, xiv.

華哲學中之「對象物與主體相互依存」的觀念來解釋《起信論》中的「一切諸法皆由妄念而有差別，若離妄念則無境界差別之相」。以康得《判斷力批判》之「藝術生產應猶如自然」的觀念解讀《起信論》「以如是大方便智，滅無始無明證本法身，任運起於不思議業，種種自在差別作用，周遍法界與真如等，而亦無有用相可得」為一種宗教生活本質詩化或藝術化之思想。⁶¹

由於《起信論》在鈴木看來最有系統而又標誌性地代表了大乘佛教，特別是東亞佛教的觀念，所以他首先英譯《起信論》就是要挑戰西方佛教話語中那種排斥大乘的傾向，而向西方世界表明大乘佛教的合法性。鈴木在該譯本的長篇導言中，明確表示自己要譯解馬鳴思想最重要的意義，就在於區分大乘與小乘教義的不同。他還分別從真如、佛三身論、信仰解脫論等三方面對此加以闡明。⁶²關於譯傳《起信論》與大小乘之關係，從他英譯本的「譯者前言」中講得非常明白，可以說，這個前言就是一篇捍衛大乘的宣言書。

鈴木一面承認歐洲 19 世紀以來比較宗教科學給佛教學所帶來知識上的成就，接著就指出歐洲的佛教學並沒有讓人們充分瞭解佛陀的教義。這主要表現在他們對佛教經典的研究偏面地導向巴利傳統，而對散見於梵、藏、蒙、中等語言的佛教文本缺乏系統研究，從而不斷地對大乘佛教進行「虛假的指責」，導致「混淆視聽而輕信其說」。因此，他的這一英譯《起信論》，正是要「清除那些如此粗暴地強加在大乘佛教身上的各類（錯誤的）指責」。⁶³從

⁶¹ D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, 分別參照：p53 注 3, 56 注 2, 9 注 4.

⁶² D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, p43,44.

⁶³ D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*,

他英譯本的學術性注疏中，我們處處可以看到他廣引西方東方學家，而且基本是當時權威學者的佛學論述，而又大都表示了不同的意見，很有華山論劍的意味。如對於《起信論》的看法，他就引當時歐洲北傳佛教研究的權威貝爾（Samuel Beal）與瓦西爾尤（Wassiljew）為例，說這些西方最高的北傳佛教學權威是如何對《起信論》的觀念無知。又如他舉貝爾為例，批評他誤讀馬鳴思想中「法界」為「北傳佛教中神秘或理想的世界」的做法。⁶⁴鈴木還根據《起信論》中法身的觀念，特別區隔了大乘法身與小乘法身觀念的不同，認為西方佛教學者所理解的法身，只局限於初期南傳佛教的觀念，而把法身理解為「佛陀的言教」。他提出，大乘所說「法身」則不限於此，而包括了「一切存有的終極基礎」，即一種「絕對的在」（the absolute）。⁶⁵

最明顯的是，鈴木借解《起信論》而反擊歐洲東方學家對大乘虛無主義的批評。19世紀歐洲佛教學對大乘思想有一種流行的看法就是，認為大乘宣揚了一種消極的虛無主義。特別是他們對佛教的核心概念「涅槃」進行解讀時，自布爾努夫以來，其主流意見都把「涅槃」解釋為一種寂滅式的虛無主義。⁶⁶鈴木在注解《起信論》涅槃觀念時，就專門回應和反駁了歐洲佛教學中這一流行的謬見。他指出，涅槃並非時下一般觀念所認為的是絕對靜寂和虛無之義，《起信論》之謂寂滅意味著滅除我執，脫離分別心，而

px-xii.

⁶⁴ D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, p41,42,55.

⁶⁵ D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, p62 注 1.

⁶⁶ 布爾努夫就認為佛教涅槃觀念是「絕對的虛無」（the absolute nothing）與「寂滅」（annihilation），繆勒也說佛教思想的巔峰就是「無神論」與「虛無主義」。參見 Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*,

進入真如或認識萬物一體的境界。此外，鈴木在解釋《起信論》真如「真實空」與「真實不空」這一對概念時也著意發揮了這一層意思。他提出，歐洲學人誤解大乘空義，把空解讀為空無一物。實際上，大乘所謂空是排遣和否定感性經驗與二元世界的觀念幻相，超越於分別妄念，從而達到「最高之實在」(the highest reality)，這就是「真實不空」。因此，大乘之空義絕不是寂滅一切的虛無主義，而包含對更高真實境界的肯定。他甚至認定，被那些「佛教的基督徒學子們」所討論的龍樹中觀「空」義，也不是要否定一切，而保留了真實世界的存在。⁶⁷

關於歐洲佛教學界所認定的大乘晚出，而只有巴利佛教才代表了原始佛教真義的說法，鈴木也試圖在譯解《起信論》中作出反駁。他質疑西方佛教史這種歷史學的認定，指出印度佛教史的許多問題其實都還處於霧雲籠罩的地步，很多問題遠沒有得到澄清和解決。儘管只有很少梵本佛典被發現，但是並不能夠就此確定大乘晚出。雖然《起信論》代表了西元一世紀左右的大乘思想，但是鈴木認為，大乘思想應該與那些巴利學者所說小乘佛教一樣，同時發生於更早的原始佛教觀念之中。⁶⁸我們可以說，這些都是鈴木注解《起信論》的玄外之音了。

20 世紀最初幾年的東西方基督教與佛教學人同時譯傳《起信論》到西方世界，這是一個很有分析價值的思想史事件。與同一

p60,62,109.

⁶⁷ 參見 D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, p58,59 注 1,87-88 注 2. 又，在《大乘佛教綱要》中，鈴木也針對西方佛教學者瓦德爾 (waddell) 把龍樹中觀學確定為「詭辯之虛無主義」(sophistic nihilism) 的說法進行反駁。參考 D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p21,22.

⁶⁸ D.T. Suzuki trans., *The Awakening of Faith In the Mahayana and Its Commentary*, p145,146 注 2.

時期在中國出版的李提摩太的英譯《起信論》比照來看，雖然鈴木譯本無論從譯語還是思想形式上面都更貼近於原始文本，而兩個譯本的背後都同樣暗示了不同意識形態的政治論述，反映著東亞與西方文明的較量。《起信論》的英譯本只有放在其生產的特殊歷史情境中去加以分析，才可以見出其真實的端倪。有反諷意味的是，就在鈴木譯傳《起信論》後的幾年，在他本國的佛教學界就發起了一場關於《起信論》疑偽的大辯論。鈴木關於馬鳴及《起信論》的許多歷史論述都需要接受來自東方佛教內部的嚴峻挑戰與考驗。⁶⁹鈴木自己後來也意識到他初傳的《起信論》有很多問題，並明確表示自己對舊譯之不滿而意在重新譯注。⁷⁰儘管鈴木重新譯解《起信論》的宏願一直沒有實現，而正是這一現在看似充滿問題的《起信論》譯傳本，才讓我們更真實地體察出 20 世紀初那段東亞佛教西傳的複雜歷史面相。

四、《大乘佛教綱要》所論述的大乘議題

19 世紀以來西方佛教學者根據基督教的背景，對佛教思想所持的一種主流看法是，一方面指斥佛教充滿了虛無主義，同時又認為佛教為無神論。⁷¹日本的東方佛教徒也大致在西方佛教學所劃

⁶⁹ 在明治晚年，日本學界就《起信論》是否為支那中國撰述展開了激烈論爭，最初緣由，是由舟橋一哉於 1906 年發表《起信論》為中國撰述的看法。關於此，詳見呂澂〈大乘起信論考證〉一文，《呂澂佛學論著選集》第一冊（濟南：齊魯書社，1991），第 305 頁。

⁷⁰ 鈴木大拙於 20 世紀 30 年代左右給加達德（Dwight Goddard）書信，討論加達德注解他英譯的《起信論》時作這番表示的。關於此，參見 Dwight Goddard, *The Principle and Practice of Mahayana Buddhism: An Interpretation of Professor Suzuki's Translation of Ashvaghosha's Awakening of Faith* (Reprint of the original published 1933 in Thetford, Vermont., p.ix-xi.

⁷¹ 如 19 世紀末美國對佛教的解釋主流意見也是把佛教理解為「無神論」。最有代表性的是這一時期的韋伯斯特詞典（webster's dictionary）關於佛教詞條的解釋。如 1849 版的佛教條說佛教「實際就是一純粹的無神論」；1864 年版佛教

定這些問題意識中來為自己辯護。於是，他們一面在大乘論述中，有意識地突出大乘存有與實體主義的法流。如鈴木早期所譯傳的大乘觀念，主要都是以如來藏思想為中心，以闡明大乘思想並非虛無主義。從他的《起信論》譯注到《大乘佛教綱要》的書寫，都鮮明體現了這一方向。而另一方面，佛教是無神論的說法，在當時也可以作積極的引申，特別是與近代啟蒙和理想主義去作某些契合。東方佛教徒巧妙地利用了這一點，而為佛教之超越基督教進行辯解。鈴木就提出宗教與科學，理智與想像要並行不悖，如果缺乏一方就會成為不健全的「單邊」(one-side)效應。所以他在為大乘辯解時，就宣稱大乘佛教是一種理智主義的宗教，表示佛教「涅槃的思想無疑比基督教愛之福音更為理智」。⁷²

《大乘佛教綱要》出版於 1907 年，雖然在發表的時間要晚於《起信論》譯注，而鈴木實際在 1898 年就開始思考和從事該書的寫作。⁷³本書很多基本原則和主題都與《起信論》譯注的思想非常一致，比較明確地反映了鈴木早年關於大乘論述的思考。鈴木在譯注《起信論》時對許多大乘思想的解釋與辯護只能夠略作闡明，等到《綱要》的出版，《起信論》譯注中的重要原則與主題則獲得了較為全面和細緻的開展。甚至可以說，這本《綱要》所闡發的大乘義蘊基本就是以《起信論》譯注的思想為綱骨，突出了大乘系統中如來藏思想的法流。鈴木自己就明確表示，他於 19 世紀末 20 世紀初翻譯《起信論》就是為了配合他同時思考書寫的這部《大

詞條也稱佛陀為亞洲「第一位無神論者」。見 Thomas A. Tweed, Stephen Prothero, *Asian Religions in America: A Documentary History*, p111.

⁷² 參見 D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p58. 一直到晚年，鈴木對於大乘佛教看法仍然堅持這一主張，如他在後期出版關於大乘論述中堅稱，相比於基督教經常壓迫理性而言，佛教「比其他任何宗教都更強調宗教中的理性因素」。見 *On Indian Mahayana Buddhism*(New York: Harper and Row. Publishers, 1968), p26,79-81.

⁷³ 關於此，見 A. Irwin Switzer, *D.T. Suzuki: A Biography*, p17.

乘佛教綱要》一書而作。⁷⁴

在鈴木看來，《起信論》不只是佛教史上第一部大乘論典，而且該論囊括了從佛陀到馬鳴時代一切大乘佛教的精義。於是，他早年對大乘觀念的理解和解釋，基本就是照著《起信論》的思想來開展。最明顯的如鈴木在討論大乘佛教之阿賴耶識這一概念時，更傾向於從《起信論》如來藏思想系統去作說明，而並沒有本著印度瑜伽行派的立場進行闡釋。⁷⁵他深知正是如來藏的傳統，而不是一般唯識傳統才能夠比較鮮明地體現東亞佛教思想的性質。無論從其所使用的經典文本或是主要議題，都不是印度或藏傳系統的法流，而突出了東亞佛教的思想傳統。這本綱要性質的著述具有鮮明的時代性，反映了鈴木當時之所以急於書寫這部大乘性質的著作，其目的還是要為「東方佛教」張目。我們比較其後期所撰寫的《印度大乘佛教論》一書來看，這本《綱要》顯然充滿了論戰的意識。可以想見，鈴木早年有關大乘的論述是密切關聯到東亞和日本意識的。

仔細解讀這部《綱要》，不難發現其結構篇章及主題的展開，都還是預設了小乘佛教這個「他者」——特別是歐洲 19 世紀以來東方學所建構的巴利佛教論述——作為背景而展開的。而該書論述大乘佛教所使用的主要原典資料也是以漢文藏經文本為主，這對於西方佛教學界長期歧視東亞佛典的做法也是一次公開的挑戰。如該書「導言」開宗明義就把大乘與小乘作為一組對待範疇而提出討論，在說明大乘殊勝的法義之後，接著就對西方學界有關大乘的「誤讀」作出回應。《綱要》全書所側重討論的所謂大乘

⁷⁴ Masao Abe, *A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered*, p24.

⁷⁵ 參見 D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p128-131.

佛教的一些中心觀念，如真如、如來藏、無我、業力說、法身說，三身說、菩薩及涅槃等，無不是在針對西方佛教學所強調的南傳系統而論說大乘教義之優越。

鈴木的《綱要》擇取了大乘佛教觀念中一些重要的關鍵字，主要根據東亞漢傳佛教文獻對這些概念作了較為系統的釋義。值得注意的是，他在一般解讀的過程中都著意區分這些概念在大小乘佛教系統中的不同意含，突出大乘教義的殊勝；而同時他也是策略性地針對西方東方學家對大乘的誤判而作出回應與反駁。如講到「無我」這一概念，鈴木指出，雖然這是大小乘共有的一個概念，但是他要強調的是「大乘在這一學說的闡解中比小乘更為發展了一步」。⁷⁶又如，討論法身這一概念時，鈴木認為在巴利為代表的小乘傳統中，把法身理解為「佛法之身」(body of the law)，即佛陀教義的具體化。而大乘佛教，尤其是東方佛教則傾向於把法解讀為一種「實體」或「實在」等存在體，即一種生命化的靈魂或靈性存在，並非小乘所指那種「抽象的形而上學原理」。鈴木據此批評說，像繆勒這樣的大家都因為錯解法身的意思而無法理解大乘佛教的重要性。他說西方學者「對法身一詞的解釋並不非常準確，從而產生對大乘基本學說的嚴重誤解。歷史地看，把法身理解為佛法之身，很可能是從一些小乘經典的通常用法中推繹出來。但是東方佛教徒對法身的理解，則獲得了全新的意義，即法身與佛陀所建立的宗教教義之體並沒有什麼關係」。⁷⁷這一點是可圈可點的，切斷法身與佛陀之間的歷史關聯，把法身抽象為一永恆的和超越歷史的存在，這對西方佛教學以歷史起源的方式來追述佛教的真義是一種顛覆。如果接受這一說法，則東方

⁷⁶ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p41.

⁷⁷ 參考 D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p220-224.

大乘法義的合法性自然不容置疑。

西方近代佛教學討論佛教最重要的一個概念就是「涅槃」，而且對佛教，特別是大乘佛教的批判也多集中在對涅槃概念的解讀上。⁷⁸所以鈴木在《綱要》中有意識地一再對涅槃觀念詳加解釋，並發揮《起信論》譯注中的基本說法而努力糾正西方對「涅槃」觀念的虛無主義定性。鈴木批判西方佛教學者太缺乏佛教徒的立場，而總是對涅槃的概念作「非佛教徒式的沉思」，於是得出許多對於理智的佛教徒完全不能夠接受的結論。他在《綱要》中辟有專章較細密論究大乘涅槃的教義，而開宗明義就表示他對大乘涅槃義的解釋，乃是要逆轉西方學界所流行的「虛無主義的觀念」。他認為西方對涅槃的解讀多是依據巴利文本的說法，而巴利小乘經典對於涅槃的闡釋只不過是有關涅槃諸多意義當中的一種而已，並不能夠就此確定是佛陀教義的正統解釋。鈴木說，以南傳為正統而視東方佛教或北傳佛教為歧出，這一結論「實際是不合邏輯的」。他認為，佛陀自己對涅槃並沒有已成陳規的說法，對涅槃的解讀是隨著歷史而不斷變化發展的。他發現涅槃同時具有否定與肯定雙重含義，即涅槃的寂滅義只是就其否定義上表示對自我和欲望的棄絕，而同時涅槃的觀念也積極地肯定了一切眾生擁有慈愛與同情。於是，被西方批評家所指斥的涅槃虛無說實際只是對自我主義的消構，「而對黑暗的驅散並不是帶來頹廢，而意味著開悟、秩序與和平」。

鈴木還從涅槃概念的發展史來說明佛教涅槃說的積極意義。他指出所謂涅槃寂滅的消極觀念，是流傳於佛陀之前印度宗教的

⁷⁸ 西方佛教學 19 世紀以來對涅槃概念之解讀史，可以參考 Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters* 一書。

一種思想形態。佛陀提出八正道的觀念，正是要對這樣一種帶有消極意味的涅槃觀念作積極方面的扭轉。可以說，只有到佛陀才給作為寂滅的涅槃觀貫注了新的生命意義，使之可以通過人們的道德實踐來加以完成。因此，涅槃是「人類生活的充實和開展」。⁷⁹鈴木對涅槃觀念的解釋，不惜筆墨而如此繁複地特別標舉出「涅槃是積極的」(Nirvana is positive)一句話頭來詳加參究，其旨趣是很明顯的。

歐洲佛教學以巴利南傳為正統的一個歷史學根據就是大乘為晚出經典，故其思想為後人所偽造。為了對抗歐洲佛教學以巴利南傳為至上的觀念，明治以來具有世界意識的日本佛教學者不僅要證明日本大乘就是佛說，而且更欲說明大乘包含了小乘的一切教義。如土宜法龍與大部分明治時期佛教學者一樣特別弘揚大乘的價值，他試圖表明作為代表「日本精神」的佛教不僅是大乘，而且是更為優越的「一乘」。土宜法龍還提出過大小乘同源說的理論，不過對大乘經典晚出的歷史學難題則多加以搪塞。⁸⁰而這一點，在鈴木關於大乘佛教的論述中也可以鮮明地感受到。

鈴木為大乘辯護的重要一招，就是力圖證明他所謂的大小二乘同源說。鈴木認為，大小乘教義的指向雖然略有不同，如大乘偏向自由、進步；小乘則偏於保守、單純而理性的倫理原則等。不過，他認為從本源上看，大小二乘都是佛陀教導的一源異流，都出於同一精神旨趣而之間並無本質性的差別。鈴木還力圖回到印度初期佛教史去肯定這一論斷。他說佛陀滅度後幾百年間，佛教所分化出的二十多種宗派都自稱是佛陀「正統教義」的傳承。

⁷⁹ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p49-55,331,340-341,348-349 注 2.

⁸⁰ James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan Buddhism and its Persecution*, p160,161.

不過，由於史料所缺，鈴木承認無法對這一歷史作細密的考究。於是，他把原本歐洲佛教學那裡屬於歷史考論的問題一轉而為歷史哲學的問題，並建立這樣一種動態的歷史哲學觀念：即歷史是不斷發展的，「沒有發展就沒有生命」（no life without growth）。鈴木提出，作為佛教奠基者佛陀的教義本身就具有多元和綜合的性質，而允許其門徒作自由的詮解與發揮，從而發展出不同宗派的佛教思想系統。他這樣說「正是大乘佛教受進步精神之感召，在不違背佛陀教義內在意義的同時，而擴充了其原始的規模」。「對於大乘佛教來說，不管其在歷史發展中如何的變化，它的精神和中心觀念都是與其創始者無二的」。⁸¹所以大乘經典從歷史時間序列上來看雖然是晚出，但其思想不僅是源頭觀念的沿續，更是一種提升與發展。因此大乘思想的意境不僅是佛陀精神的本懷，而且是比小乘更高遠和充實的一種佛教形式。

正像有的學者所發現的，從歷史批判學轉向哲學性的方式討論佛教，恰恰是許多僧侶或信仰式佛學研究為了保持其傳統的合法性免於批判而共同採用的一種策略。⁸²鈴木並沒有興致對原始佛教的經典文本與歷史作細密考說，而是在他的這種類似進化論的歷史觀念下，以「一種活著的信仰」（a living faith）去為他規避歷史學的求證打圓場，並說明大乘法流的至上性。他這樣意味深長地說，「大乘佛教並不會滿足歷史的好奇心，它的生命力與活潑性仍然存在於我們日常生活當中，它是一種偉大的靈性有機體，其道德與宗教力至今還在影響著數百萬人的心靈，它的發展將肯

⁸¹ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p1-6, 10, 14.

⁸² Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, p91.

定對宗教意識的世界化進程產生非常有價值的貢獻」。⁸³這顯然是一種信仰哲學的宣誓，而不是一種學術史的闡明。

鈴木批判西方的東方學家歧視大乘佛教的合法性，認為他們這樣做是建立在一種充滿「偏見」與「不幸的假設前提下」。在反擊西方佛教學界對大乘歧視性的論述中，鈴木深刻地發現了這些西方論調的背後具有一種東方學的傾向，即一種基督教的意識形態。就是說，對大乘的批判大都是由一批具有基督教背景的東方學家和佛教學者所發起的。鈴木指出，這些「基督徒的批判者們」忘記了基督教的發展本身也不單純是耶穌基督原始意義上的教義，而是混合了不同的傳說而成。但是他們卻肯定自己信仰宗教的真實性，而經常誤判那些他們並不熟悉的思想與傳統的價值，並指責「作為其對手的宗教（大乘佛教）之為墮落」。鈴木把這些批判大乘的西方東方學家貶稱為「持有偏見的人」或是「宗教狂熱分子」。⁸⁴不過，鈴木很少公開判釋佛教與基督教之高下，而通常是很有策略性地在他有關大乘的英文論述中，以佛理去會通基督教思想來向西方表明大乘佛教的合理性。他認為真正的基督徒與開悟的佛教徒可以在宗教感的最深處找到一致性，他甚至確信「如果佛陀和基督互易他們的出生地，那麼釋迦摩尼可能成為一個反猶太傳統的基督，而耶穌也可能成為一位宣導無我、涅槃和法身說的佛陀」。他還對比過許多大乘佛教觀念與基督教思想之間的相關性，如他認為大乘佛教的法身說就在某種程度上可與基督教的上帝觀相比較。

從鈴木對大乘觀念的不同闡釋來看，可以清晰地表明他是有策略性地向西方輸傳東方大乘佛教的意識。他早年對大乘中心概

⁸³ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p15.

⁸⁴ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p11, 15-17.

念的詮讀都有相當成分的隱喻，最明顯的是，他把佛教的許多重要概念都進行了實體主義的解讀與延伸。這一方面是由於他在 20 世紀初期有關大乘的論述還主要籠罩在《起信論》為標誌的如來藏思想的系統內，一切大乘的教義多少都被他處理為《起信論》或如來藏化了；同時也是更為重要的是，鈴木初期有關英文大乘的論述都是有意識地針對西方佛教學把大乘思想進行虛無主義引申而進行的駁正。於是，他對大乘的英文論述具有更多意味深長的論辯修辭。難怪連對鈴木頗有好感的西方著名佛教學家孔澤（Edward Conze）也被鈴木早年所作的這部大乘綱要弄得很糊塗，說該書的英文措詞極為怪僻，甚至認為有「社會主義的傾向」。⁸⁵孔澤並沒有意識到《綱要》寫作的脈絡，鈴木並非一般意義上的反對資本主義，而勿寧說他有策略而針對性地批判西方的東方學論述，建立東方佛教的地位。從鈴木對大乘佛教根本教義的解釋中，我們確實感受到鈴木早期大乘佛學書寫中有一種「好戰的比較主義」（*militant comparativism*）。⁸⁶如果不能夠理解到鈴木早期大乘論述中所隱喻的修辭性，我們對鈴木早年英文譯傳的大乘書寫就無法獲得一個比較深入的體認。

五、餘論

在 19 世紀末 20 世紀初東方佛教徒的筆下，「大乘」已經不再是簡單意義上一個標誌著北傳佛教宗派的關鍵字，而是被賦予了更豐富和複雜的內涵。「大乘」對應著「小乘」——而且是被西方東方學家所定義的小乘——而逐漸被修辭性地演化為一種可與西

⁸⁵ 參見孔澤為鈴木《論印度大乘佛教》一書所寫導言，見 *On Indian Mahayana Buddhism*, p12.

⁸⁶ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, p62.

方文明相抗衡，甚至可以成為具有普世性價值的東方文明與日本精神的替代品。明治末期的日本佛教學界在面對歐洲東方學強大論述的壓力下，急於向西方輸送大乘或所謂「東方佛教」優越論的觀念，以顯明其精神價值的特殊性。這種刻意要與西方佛教論調叫板，高調進行具有東方佛教意味的大乘論述，實際反映了他們本處於「邊緣性的焦慮」(boundary anxiety)而欲躋身於中心話語的一種努力。⁸⁷無論是堅持小乘才是正統，或是大乘包含小乘而又優於小乘的大乘正統論，都是把佛教教義「本質主義」化為單一的形式而加以曲解，這體現了 19 世紀以來佛教學論述背後東西方在話語權力上的爭奪，也表示佛教學論述的背後隱含了不同政治意識形態的角逐。日本試圖向西方表明他們東方佛教傳統的優越性，而頗為吊詭的是，他們對東方佛教的整體論述，恰恰都是在西方佛教學語境所設定好的框架裡來進行的。他們在建構大乘論述的同時，實際在窮於應對西方同行們所預設好的那些問題意識和挑戰。可以說，這類本來意在反西方東方學論述的「另類東方學」(secondary orientalism)最終仍然跳不過舊有東方學的宰治。⁸⁸

鈴木關於大乘的翻譯與論述遠不像他的禪學那樣在西方有影響力。原因在於，他有關大乘的譯傳是以佛教文本為中心的。語言與文本是歷史發展中的產物，因而對大乘佛教文本的學術思想討論都必須經過語言、文本與歷史批判學的嚴格過濾。鈴木有關

⁸⁷ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, p65.

⁸⁸ 關於鈴木佛教論述中的「另類東方學」概念是由佛爾提出的，他意指一種針對西方東方學立場的反向論述。即西方東方學表示了對東方的一種歧視，而佛爾發現，不僅西方東方學對東方有傲慢的態度。實際上，東方人關於自己傳統的論述有時候也會表現出對西方文明的不屑，這就是他所說的「另類東方學」的立場。佛爾認為鈴木等向西方所宣揚的禪，就包含了大量「另類東方學」的傲慢。關於此，可以參見拙著《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯書店，2006），第 410-415 頁。

大乘論述在語言文本與知識方面還存在不少弱點，這些在擁有強大學術傳統的西方佛教學看來，大都不堪一擊。⁸⁹西方自 19 世紀以來建立起的佛教學研究傳統對包括大乘經典在內的佛教語言、文本與歷史都進行了較為嚴密的科學研究，而此時日本佛教學還沒有完全走出傳統的論述形態，缺乏嚴密的比較語言與文本分析方法。鈴木雖然在佛教語言、文本等方面受過較好的訓練，而對於文本作細密的語言分析與歷史考究既不是他的興趣，也非其所長。特別是他當時對大乘的討論並不是出於純粹學術史的考量，而多少帶有宣教的意味。在研究策略上也沒有就單一文本或傳統作專題性研究，而是傾向於作結構性、綜合性的思想論辯，這些宏大敘事都與西方東方學所建立起的那種佛教知識學信念大為不同。⁹⁰這也許就是他英文大乘論述在西方不被看好的原因之一。

比較之下，鈴木向西方所傳介的禪，則恰恰意在突顯東方佛教傳統特有的反知識主義、反文本讀解的傾向。鈴木禪的這一論述策略，正好因應了當時西方本身的需要。⁹¹另一面，由於當時西方學界對禪學知識史還準備不足，只能在鈴木禪的敘述中去想像東方禪的圖式。因而鈴木禪與他的大乘論述在 20 世紀上半葉的西方完全遭遇了不同的命運。有趣的是，到了 20 世紀下半葉，當西方累積了足夠的禪學史知識和文本研究時，作為知識的禪學史研

⁸⁹ 孔澤(Edward Conze)在評論鈴木早期對大乘佛教學的貢獻時，就指出他的《大乘佛教綱要》有許多不足，特別是其對《起信論》的判斷方面有嚴重的錯誤，以至於影響其整個大乘論述的價值。見孔澤為鈴木《論印度大乘佛教》一書所寫導言，見 D.T. Suzuki, *On Indian Mahayanan Buddhism*, p12,13.

⁹⁰ 孔澤說，20 世紀上半葉以前，用英文撰述綜合性大乘佛教的著述只有兩部，鈴木這本《大乘佛教綱要》最早出版，另外一部是杜特(N.Dutt)的《大乘佛教諸面向及其與小乘之關係》(*Aspects of Mahayana Buddhism and Its Relation to Hinayana*)，該書 1930 年在倫敦出版。見孔澤為鈴木《論印度大乘佛教》一書所寫導言，見 D.T. Suzuki, *On Indian Mahayanan Buddhism*, p13.

⁹¹ 參見 Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, p272.

究也幾乎一邊倒地在重新審查和批判鈴木禪學史的流毒影響，使得鈴木在禪學上的偶像地位一度頻臨瓦解。⁹²

對鈴木英文佛教學論述在西方的效應，如果我們單方面地從知識史的角度來進行分析與評判，很容易發現鈴木書寫文本中的漏洞與錯謬，甚至會認為其毫無價值。實際上，如果把鈴木早年的大乘論述放到特定的歷史情境，作為思想史事件中的文本來進行閱讀，那麼我們對這些文本的價值就會獲得完全不同的認識。鈴木把《起信論》譯成英文，並在此基礎上對大乘所作的綱要性闡釋，都可以看成明治以來日本佛教學界試圖向西方推動「東方佛教」和日本精神價值合法化運動中一個有標誌性事件。於是，鈴木初期有關大乘佛教的論述在西方世界的銷聲，並不會消解這一事件本身的歷史意義。

⁹² 關於鈴木禪學 20 世紀在西方變遷，詳見拙著《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，第 403，404 頁。

引用書目

一、原典

（唐）實叉難陀，《大乘起信論》，《大正藏》冊32。

二、專書

鈴木大拙著，久松真一等編 Suzuki Daisetsu, edited by
Hisamatsu Shinichi et al.

2003 《鈴木大拙全集》第四十卷。東京：岩波書店。
Suzuki Daisetsu Zen Shu vol. 40. Tokyo: Iwanami
Shoten

何勁松 He, Jin-Song

2002 《近代東亞佛教—以日本軍國主義侵略戰爭為線索》。
北京：社會科學文獻出版社。
*Jin Dai Dong Ya Fo Jiao—Yi Ri Ben Jun Guo Zhu Yi
Qin Lue Zhan Zheng Wei Xian Suo.* Beijing: She Hui
Ke Xue Wen Xian Chu Ban She.

狄雍著、霍韜晦譯 Di, Yong, translated by Huo Tao-Hui

1983 《歐美佛學研究小史》。香港：法住學會。
Ou Mei Fo Xue Yan Jiu Xiao Shi. Hong Kong: Fa Zhu
Xue Hui

李四龍 Li Si-Long

2009 《歐美佛教學術史：西方的佛教形象與學術源流》。
北京：北京大學出版社。
*Ou Mei Fo Jiao Xue Shu Shi: Xi Fang De Fo Jiao Xing
Xiang Yu Xue Shu Yuan Liu.* Beijing: Bei Jing Da Xue

Chu Ban She

龔雋 Gong Juan

2006 《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》。北京：三聯書店。

Chan Shi Gou Chen—Yi Wen Ti Wei Zhong Xin De Si Xiang Shi Lun Shu. Beijing: San Lian Shu Dian.

小川原正道編 Ogawara, Masamichi

2010 《近代日本の仏教者——アジア體驗と思想の変容》，慶應義塾大學出版會。

Kindai Nihon no bukkyōsha: Asia taiken to shisō no henyō. Keiō gishuku daigaku shuppankai.

平川彰編 Hirakawa, Akira

1990 《如來藏と大乘起信論》，東京：株式會社春秋社。
Nyoraizō to daijō kishinron. Tōkyō: Kabushikigaisha shunshūsha.

Faure, Bernard

1993 *Chan Insights and Oversights : An Epistemological Critique of the Chan Tradition.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Harootunian, Harry D.

2000 *Overcome by Modernity : History, Culture, and Community in Interwar Japan.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Heisig, James W. and John C. Maraldo

1995 *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism.* Honolulu: University of Hawai'i Press.

Haar, Francis, and Masao Abe

1986 *A Zen Life : D.T. Suzuki Remembered.* New York:
Weatherhill.

Kitagawa, Joseph Mitsuo

1959 *Modern Trends in World Religions.* La Salle, IL: Open
Court Pub. Co.

Ketelaar, James Edward

1990 *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan Buddhism and its
Persecution.* Princeton : Princeton University Press.

Prebish, Charles S. and Kenneth Ken ichi Tanaka

1998 *The Faces of Buddhism in America.* Berkeley:
University of California Press.

Snodgrass, Judith

2003 *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism,
Occidentalism, and the Columbian Exposition.* Chapel
Hill: University of North Carolina Press.

Seager, Richard Hughes

1993 *The Dawn of Religious Pluralism : Voices from the
World's Parliament of Religions* (in Council for a
Parliament of the World's Religions, 1893.). La Salle:
Open Court.

Suzuki, D.T. trans.

1900 *The Awawening of Faith In the Mahayana and Its
Commentary,* Chicago: Open Court Publishing Company.

Suzuki, Daisetz Teitaro

1963 *Outlines of Mahayana Buddhism.* New York: Schocken

Books.

Suzuki, Daisetz Teitaro, and Edward Conze

1968 *On Indian Mahayana Buddhism*. New York: Harper & Row.

Switzer, A. Irwin

1985 *D.T. Suzuki: A Biography*. London: Buddhist Society.
Tweed, Thomas A. and Stephen R. Prothero

1999 *Asian Religions in America : A Documentary History*.
New York: Oxford University Press.

Welbon, Guy Richard

1968 *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters*.
Chicago: University of Chicago Press.

三、論文

呂澂 Lü Cheng

1991 〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學論著選集》第一冊。
濟南：齊魯書社。
“Da Sheng Qi Xin Lun Kao Zheng”, in *Lü Cheng Fo Xue Lun Zhe Xuan Ji* vol.1. Jinan: Qi Lu Shu She.

龔雋 Gong Juan

2007 〈譯經中的政治——李提摩太與《大乘起信論》〉，
《新史學》第2輯。台北：中華書局。
“Yi Jing Zhong De Zheng Zhi — Li Ti Mo Tai Yu Da Sheng Qi Xin Lu”, in *Xin Shi Xue* vol.2, Taipei: Zhong Hua Shu Ju.

Pye, Michael.

2008 “Suzuki Daisetsu’s View of Buddhism and the Encounter between Eastern and Western Thought”, *The Eastern*

Buddhist 39:2.

Shizuteru, Ueda

2007 “Outwardly, Be Open; Inwardly, Be Deep: D.T.Suzuki’s
Eastern Outlook”, *The Eastern Buddhist* 38:1 .



D. T. Suzuki's Conception of East Asian Mahayana Buddhism: An Investigation of Rhetoric Implications in his English Works

Gong, Jun^{*}

Abstract

This paper examines two of Suzuki Daisetz Teitaro's works in English, *The Awakening of Faith in the Mahayana* and *Outlines of Mahayana Buddhism*. This paper investigates the influence upon Suzuki of Carus's romantic thought of Buddhism, Suzuki's experiences at the World Parliament of Religions in Chicago in 1899, and Suzuki's reflections upon Japanese Buddhism during the Meiji period. Rhetorical expressions in Suzuki's works betray his sense of the nobility and superiority of (Japanese) Mahayana Buddhism in comparison to other religions. When Buddhist studies began in the West, Suzuki's works decisively influenced the later study of Mahayana Buddhism. This paper shows the hidden religious and political implications of Suzuki's works.

Keywords: D.T.Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, *The Awakening of Faith In the Mahayana*, Paul Carus, Japanese Orientalism

^{*} Professor of the Department of Philosophy, Sun Yat-Sen University.