

中国的现代性与人文学术丛书

佛教本觉思想论争 的现代性考察

唐忠毛 著

觉
平
和
著

上海世纪出版股份有限公司

上海古籍出版社

佛教本觉思想论争 的现代性考察

唐忠毛 著

东方知学

上海世纪出版股份有限公司

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

佛教本觉思想论争的现代性考察 / 唐忠毛著. —上海:
上海古籍出版社, 2006. 3

(中国的现代性与人文学术研究)

ISBN 7-5325-4299-8

I. 佛... II. 唐... III. 佛教—宗教哲学—研究
IV. B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 157433 号

中国的现代性与人文学术丛书

佛教本觉思想论争的现代性考察

唐忠毛 著

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海展强印刷有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 9.75 插页 2 字数 227,000

2006 年 3 月第 1 版 2006 年 3 月第 1 次印刷

印数: 1—2,250

ISBN 7-5325-4299-8

B·534 定价: 28.00 元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

序“中国的现代性与人文学术”丛书

高瑞泉

现代性研究在当今中国可谓方兴未艾,尽管“现代性”本身已经绝对算不上新鲜的话题。坊间正流行着各种各样翻译介绍西方学者的现代性批评论著,从哈贝马斯到查尔斯·泰勒,从福柯到夏尔·波德莱尔,说明“现代性研究”本身作为对现代现象的总体性反思,如何引起了中国知识界的关注和热情。同时也展示了现代之后的世界,精神之芜杂和意向之分歧。不过,我们组织编纂出版这一套“中国的现代性与人文学术”丛刊,并非只是泛泛地参与到对时代核心问题的讨论之中,而是自觉地意识到现代性研究中两个相互勾连的环节:第一,“中国的现代性”;第二,现代性视域中的人文学术。它们构成了本丛书所措意的核心对象,希望以此为中心来贡献我们对现代性问题的研究和思考。

“中国的现代性”的概念,以多元现代性或多重现代性之存在为前提。与早期的现代性研究者的观点不同,今天越来越多的人承认单一性不是现代性的正确摹写。哈贝马斯说黑格尔是第一位意识到现代性问题的哲学家。不过 18 世纪的黑格尔不仅是一位

欧洲中心论者,而且是德国中心论者,中国则完全在他的总体历史之外。本世纪第一年,哈贝马斯应邀访问华东师范大学,在午宴上盛赞中国,说他站在东方明珠顶楼眺望上海,感到自己正在“世界的中心”(the center of the world)。让人领略这位理论大师在社交场上的机敏与魅力,也让我们这些东道主的虚荣心得到无伤大雅的满足。当然“中国的现代性”之被重视,并不仅仅因为中国经济起飞或“中国崛起”成为一个流行的话题,还因为我们对中国经验具有的文化反省和文化自觉。经济现代化的历程,不但使得中国人对自己的文化传统有了更合乎辩证法的理解,而且真正面对了哈贝马斯所说的那个历史节点:只有当经济合理性和官僚合理性(即认知—工具合理性)明显占据统治地位时,现代社会的病症才会暴露出来。

这样说,并不意味着与世界日益被普遍的市场秩序殖民化相比,使用文化概念来重塑本土现代性的努力是无足轻重的。譬如詹姆逊就认为,人们谈论拉丁美洲的现代性、印度的现代性、非洲的现代性和儒家的现代性等的时候,会忽略了现代性的资本主义全球化本质。当讨论到全球化中的民族文化的时候,许多人会实际上承认存在着多种多样的现代性:詹姆逊就几乎同意约翰·格雷(John Gray)的说法,即世界经济的增长,并不一定引起普遍的文明,如像斯密和马克思所认为的那样。相反,它允许种种本土资本主义的发展,它不同于理想的自由市场经济,彼此之间也互不相同。它造就的政权通过恢复自己的文化传统来获得现代性,而不是模仿西方国家。因此有多种不同的现代性,就像在现代化过程有多种失败的方式一样。

与单一现代性理论所依靠的历史单线进化论预设相反的是,二次大战以后全球化的进程同时出现了另一种状况,渐渐实现现

代化的非西方国家或社会,大多拒绝了与现代西方完全同质化的道路。一方面市场经济、民主化、个人主义、家庭变化、都市化、工业化、现代教育、大众传媒,到处都看到西方化的影子。另一方面,正如艾森斯塔德所说的那样:这些东西得到的定义和组织方式,以及由此产生的建制类型和意识形态并不相同,所以多重现代性是对这样的客观情势的一种肯定性描写;诸多文化规划不断得到建构和重构。从全球看,在现代和现代化的社会里,在现代化的各个阶段甚至可以看到更加多样的具体的制度类型。作为一个东方大国,近代中国尽管饱受帝国主义的欺凌,但并未真正沦为殖民地国家;她的悠久而富有生命力的传统在与殖民主义对抗的过程中,成为民族意识的强化剂,它曾经与意识形态的目标相结合,或者直接诉诸文化创新的力量,来改写现代性的社会设计。更进一步说,现代性研究本质上是现代社会及其发展前景内在问题的知识化过程,是人类对自身存在的基本和永恒的若干问题在当下条件中的自觉,是人类对未来社会的理性规划的努力的一部分。因此,中国的现代性研究,应当在它的历史向度中表达当代人的批评精神和理论创造。已经有不少学者意识到深入研究“中国的现代性”之迫切与重要,并且已经有若干重要著作问世;但是迄今为止,学术界对“中国的现代性”的专门研究,总体上远不及对西方现代性理论的介绍和翻译之规模。因此,将中国的现代性作为本丛书的研究对象,自然表示了一种提倡和一份努力。

把中国的现代性研究与人文学术发展联系起来,是本丛书的又一重目标。众所周知,现今中国的人文学术,从传统的经史子集四部之学,经过20世纪的转变,尤其是取法西方文艺复兴以来的人文科学,由此纳入现代学院体制,成为现代学术形态的知识系统。如果我们同意现代性是特定社会现实和特定世界观的结合的

话,那么人文学术多多少少就是现代性的一部分,是现代性的自我确认,至少表达了现代性自我确认的努力。我们知道,现代人文学科的形成与西方自文艺复兴以来的人文主义传统密切联系,现在汉语称做“人文学”,英文翻译为 the Humanities 的那些科目,在 15 世纪意大利指的是语法、修辞、历史、文学、道德哲学这一套科目,它们当然也包括了要学这些科目就必须具备的拉丁文和希腊文知识。虽然直到 19 世纪初才出现“人文主义”一词,但是后来人们普遍接受了像布克哈特那样的历史学家的观点,将人文主义用于他们认为与古典学问的复活有关的新态度和新信念上,即将现代人文学科中的新态度和新信念称做文艺复兴时期的人文主义。显而易见,西方人文主义,不管其普遍性如何,都不是价值中立的知识。事实上,数百年来,以欧洲现代性为中心的世俗化人文主义无论在知识上还是在道德上都发生了复杂的变动。

另一方面,中国固有的人文学术当然有她悠久而伟大的传统,但是以古代“四部”之学为内容的传统学术,早就经历了 20 世纪的巨大变革,虽然并未完全变成绝学,毕竟已转变为现代学术的知识形态。且不说,当代中国精神的主流已经是这两股变动之流的不同程度的融合,即使是人文教育中引人注意的中国经典阅读的新实验,也实际上总是有意无意地在对古代经典做现代诠释。这种诠释或者是强调中国的人文传统具有民族特点的人文主义原则,或者是用一种普遍的人文主义来解释中国经典。无论是关于重写学术史的呼声,还是若干年前开始的对 20 世纪中国学术的回顾,其实都体现了对人文学术的反省意识和现代性语境中的人文创造。它的最近走向似乎与中国的现代性研究之旨趣有某种内在的契合。

随着全球化的浪潮,现代性的自我矛盾、自我分裂,在人文学

术的处境变化中获得充分的表露。西方人文主义并未能幸运到能逃避其内在矛盾的发展,因而它自身就是分裂的。文艺复兴运动的主题是“人”,它转变成现代性的哲学表达就是主体性,但是后现代主义今天不但宣称哲学基本上要放弃追求那个大写的“真理”,主体性消失了,甚至说“人已死了”。与此相伴的是所谓“生活世界的殖民化”:自然科学特别是技术与市场机制的扩展,迅速地改塑着人文学科的空间,即使是学院体制内部也不能幸免。人文学术今天的悖论是:一方面人类因为迫切需要生产一种创新文化和提供作为选择的独特生活方式而特别需要非凡的知识上的努力;另一方面,这种知识生产不仅受制于内部的观念冲突,而且受制于外部的生存条件。如何破解这个悖论,实在是现代性研究的关键之一。

毫无疑问,“中国的现代性与人文学术”提示了巨大的研究空间,本丛书以此为目标,并不表示怀抱着短时间内就对它展开全面研究的雄心,而只是在提倡以一种持续、局部的具体问题之研究,尝试从不同侧面、不同角度地逼近这个目标。对于中国的人文学者而言,无论是中国的现代性,还是现代性语境中的人文学术,都是道地的“为己之学”。所以我们不但相信,假以来日,这项研究一定可以积微为著,有助于我们整体理解现代性而且相信即使是局部的,以个案为中心的工作,也自有其内在的价值。

目 录

导 言	1
第一章 本觉思想的义理渊源及其结构特征	17
(一) 本觉思想的提出与阐扬	18
(二) 本觉思想对印度佛学的传承	25
(三) 本觉思想与儒、道之关系	31
(四) 本觉思想的结构特点与思维特征	39
第二章 20 世纪的佛教本觉思想批判与论争	46
(一) 吕、熊的“性寂”、“性觉”之争	48
(二) 各方回应与义理分梳	56
(三) 日本的“批判佛教”风潮	64
(四) 批判的回声与“真佛教”的追问	71
(五) 现代性视域的开启	78
第三章 现代学术背景下的佛学进路之歧出	84
(一) 乾嘉余绪与西方实证主义背景下的唯识“性寂”之学	

.....	87
(二) 心学传统与西方生命哲学影响下的“性觉”说	96
(三) “批判哲学”与“批判佛教”的诠释	107
(四) “场所哲学”与“场所佛教”的诠释	114
第四章 以科学、民主为线索的本觉思想批判与重构	122
(一) 以科学、民主为入口的佛学理论反省	123
(二) 吕澂佛学“转依”与“革新义”的社会批判意识	129
(三) “批判佛教”对社会歧视与不公的佛学理论反省	134
(四) “返本开新”与科学、民主的位置	140
(五) “场所佛教”的科学、民主态度	147
(六) 如何看待佛学与现代科学、民主之关系	152
第五章 “理性化”背景下的佛教本觉思想批判与论争	161
(一) 现代性的“理性化”	163
(二) 本觉思想与中、印的理性传统	172
(三) 理性化“祛魅”与本觉直观	184
(四) 容受现代性与反思现代性	202
第六章 本觉思想的现代价值、界限及其诠释	218
(一) 本觉思想的“合法性”问题	220
(二) 现代性困境与佛教本觉思想的诊疗价值	227
(三) 本觉思想的界限及其现代诠释	241
结语 走出中国佛学的现代困境	258
(一) 义理的澄清与立场、方法论的反省	259

(二) 以“批判”为契机的中国佛学自身省察	267
(三) 深入展开中国佛学与现代性的对话	277
主要参考文献	289
后 记	296

导 言

作为中国佛教核心观念的“本觉”思想，在 20 世纪分别遭遇了中、日佛学界内部的两次猛烈批判与论争：其一是肇始于 20 世纪 40 年代，在吕澂与熊十力之间展开的“性寂”与“性觉”之争；其二是出现于 20 世纪 80 年代，由日本的跨谷宪昭、松本史朗等人为代表掀起的“批判佛教”风潮。在“性寂”、“性觉”之辨中，吕澂依止瑜伽唯识学，主张“心性本寂”反对“心性本觉”，并进而将《起信论》、《楞严经》以及台、贤、禅等具有“本觉”思想的中国化传统佛教经典统统判为“伪经”。与此相应，日本“批判佛教”则认为，流行于日本佛教中的“场所佛教”^①在本质上继承了“本觉”和“如来藏”思想，因而带有一种“基质”之实体论倾向，并严重背离了印度佛教的路线，是一种反佛教精神的“非佛教”。由此可见，这两场佛学事件的共同点是围绕中国传统佛教中的本觉与如来藏思想展开批判和争论。批判者们不满意自《起信论》以来，以本觉思想为主流的中国佛教台、贤、禅的会通圆融，认为经过“本土化”（汉化、日本化）了的

^① 跨谷宪昭等将维柯哲学定为“场所哲学”，而把“场所哲学”立场的佛教称为“场所佛教”。在跨谷等看来“场所佛教”与“本觉思想”是同义的，而京都学派由于受西田几多郎的“场所哲学”影响，因而也是典型的“场所佛教”立场持有者。

佛教本觉思想违背了印度佛教的本义,是“伪佛教”和“非佛教”;同时,批判者们希望通过回归印度佛教的原始教义、大乘中观及唯识学而返回到“真佛教”。客观而论,本觉思想确是中、印思想的混血儿,它既承传了印度佛教的义理范畴,也吸收了中土儒、道之思想传统。就其印度佛教的渊源来看,本觉思想的形成与印度佛教的心性论、如来藏思想、般若中观思想以及佛性说有着密切的内在关联;而在佛教史上有关心性论、如来藏思想、佛性说的批判与争论也是渊源久远的事情。^①那么,发生在20世纪,针对中国佛教本觉思想的批判是不是古老的佛教论争的现代翻版和简单重复?除了传统的佛教义理之辨外,还有没有另外的原因和视角可以用来审视这场针对中国佛教的反传统倾向?在此基础上,究竟应该怎样理解“佛教的真实”或“真实的佛教”?中国佛学及本觉思想在佛教史乃至现代思想史中的地位究竟应该怎样看待?这些问题构成了本书的思考切入点。

表面看来,20世纪中、日佛学界针对中国佛学本觉思想的批判与论争的焦点是辨别佛教的真伪,重新甄别中国佛教的正统地位,特别是佛教真常心系的正当性。事实上,20世纪的这两场佛学争论,除了延续古老的佛教义理之争外,还有着明显的“现代性语境”。这个“现代性语境”既涉及到西方的文化现代性对中国佛

^① 在部派佛教时期,大众部与说一切有部就有“心性本净”与“心性本染”之争。而后来以如来藏和佛性为基调的思想也受到大小乘学派的质疑,如《楞严经》和《大般涅槃经》中的“如来藏”、“实我”之观念就受到中观和瑜伽行派的“缘起性空”与“依他起义”的批判。及至如来藏学传入中国,南北朝有“本有、始有”之争,东汉有竺道生的“阐提成佛”说与《小本涅槃经》的“阐提不得成佛”之对峙。后来唐朝的玄奘也注意到中国佛教思想与印度佛教思想的差异性,他从印度搬回的后期唯识学强调了“一分无说”,这种以“种子”与“转依”来解释佛性的进路与如来藏佛性说也产生了分歧。在某种意义上,上述争论问题都构成了20世纪佛教本觉思想批判的义理渊源。

教诠释的方法论影响,也关乎中国和日本各自面临的传统与现代之思想变局。换句话说,佛教本觉思想之所以能够进入“现代性”视野,是因为佛教本觉思想在近现代承担了一种表征中国(也包括日本)传统与现代思想之转换的一个角色。尤其关键的是,东方世界这种传统与现代间的转变已无法离开东、西思想碰撞的视野。在20世纪的这两场佛教论争中,争论的各方都不可避免地借用西方“入侵”的现代性思潮和知识资源来重新审视自己的佛教立场,然后作出各自不同的回应。此外,就这两次争论所涉及的内容而言,它们已经超出了纯粹的佛教义理之辨,而开始将佛教与伦理、佛教与社会实践乃至佛教与科学、民主、自由、人权的关系纳入到争论的视野。因此,20世纪的“佛教批判运动”表面上看来好像是向“原始”佛教本义的回归,寻求所谓的“真佛教”,事实上却是企图谋求佛教理论与现代性思想的某种“共契”。对佛教批判者而言,他们在某种意义上希望把佛学建构成一种经受理性批判的现代性的东西,其对“本土化”佛教的否定,同时也就是基于外来思想而对本土思想传统的否定;对本觉思想的坚持者而言,他们面对现代性的挑战时,希望立足中国佛教的传统思想资源来反思、批判以及超越现代性。因此,抛开纯粹的佛教义理之辨,我们可以看出争论各方是以“佛教本觉思想”为舞台,而将其面对现代性挑战的复杂态度展示出来,其佛学取向的“根源化”、“中国化”、“西化”、“日本化”等等,都烙上了强烈的现代性痕迹。

所谓“现代性”(Modernity),概括而言是指一种新的时代意识,该时代意识将其所处的时代区别与之前的不同时代。“现代性”首先是对“现代”意识的觉悟,它既包含着对历史事实的陈述,又包含着价值诉求和规范意味。就起源来看,现代性意识首先起源于西方文化的“内源性”变化。根据不同的论域,参照不同的观

点,“现代性”的历史时间的确定是不同的:在编年史上,人们往往把文艺复兴、宗教改革和地理大发现看作是现代性开始的标志;在哲学上,人们一般把17世纪笛卡儿的“我思故我在”和现代性联系起来;然而在社会思想史上,学者通常把18世纪的启蒙运动作为现代性的真正开端。尽管历史学、哲学、社会学对“现代性”的理解不尽相同,但西方“现代性”通过漫长的过程,还是形成了属于它自身的核心内容:人道主义的历史进步意识和理性主义的批判精神,并以之为支撑牢固地建构了现代社会中人的主体性原则、理性至上与自我肯定。现代性的启蒙理想确立了自由、平等、民主、人权等现代进步观念,不过实践证明,它所设计的这些理想方案并没有得到真正完全地实现,相反,在现代性的进程中却出现了困境和危机。因此,在关于西方“现代性”的描述中,除了科学、民主、自由、平等、人权这些正面语词外,还有异化、破碎、虚无等负面的语词,这正构成了“现代性”的矛盾性和复杂性。

如果说西方的现代性是其历史发展的内在逻辑结果,那么东方的现代性意识则是在和西方思想文化遭遇的过程中形成的,也就是说它是“外源型”的。高瑞泉先生将19世纪中叶以后的中国现代性过程称为“学习型的现代性”,意指中国现代性是在对西方现代性的学习和追求中进行的。当然,“学习型的现代性”并不意味着“现代性”是单一的、固定的西方模式,而是承认其多元性和流动性为前提的。首先,我们虽无法否认西方启蒙现代性对非西方的普遍影响,但我们绝不能将西方现代性看作是“唯一”的模式;因为,非西方的民族国家毕竟有其不同于西方的文化传统和价值诉求。其次,现代性毕竟还是一个“未竟的方案”,它还需要不断地认识和修改,而在此过程中不同的文化传统必然有其独特的视角和诊疗方案。因此,东方的现代性追求不仅是学习和模仿的过程,同

时也是反思和批判的过程。正因如此,中国(或者说东方)追求现代性的过程,始终伴随着“古今中(东)西”的文化争论。也就是说,中国(东方)的传统与现代之转换与中(东)、西文化之碰撞交错在一起,形成了一种古、今、中(东)、西的跨时空叠加和交错。总体看来,20世纪的这两次佛教本觉思想批判与论争就置身这样一种复杂的“古今东西”文化格局之中。其“中西之辨”主要指涉中国佛学与西方现代性观念之间的冲突,而“古今之辨”,则既指涉印度佛学到中国佛学的流变,也指涉中国佛学在现代的价值调适。同时,古今之辨与中西之辨之间又相互纠缠在一起,并溯及到中、西、印文化各自的理性传统。正由于中国佛学的现代性遭遇面对着古今东西的跨时空纠结,处于不同价值、观念和不同理性传统的交错之中;因此,东方佛教思想家和学者在对作为东方传统文化的本觉思想的现代阐释中充满了焦虑和紧张。我们看到,佛教思想家们基于不同的现代性态度而对传统佛教思想作出了不同的理解和抉择,同时他们对待西方现代性的态度往往也处于拥抱与批判、迎接与拒斥以及介于迎、拒之间的复杂状况。他们中有人无比崇敬地接受了西方现代性观念中的科学、民主思想,并以此为尺度来重写自身的传统文化包括中国佛教思想,但同时也有人希望立足东方的传统文化思想包括中国佛教本觉思想,从而对现代性带来的负面危机和虚无进行超越和诊疗。

结合佛教史、学术史、近现代思想史的脉络,现代性视域中的佛教本觉思想批判与论争主要体现为以下几个方面:

首先,西方现代性学术思潮和知识资源的入侵影响了20世纪中、日佛教研究的方法和进路。这个所谓的“西学东渐”过程,从时间上看始于明清之际。在19世纪中期,西方思潮已经开始影响日本,日本自明治维新起就由“虚学”转入“实学”。在佛教研究上,日

本学者不仅吸收了西方的文献史学及实证方法,而且明显地借用西方哲学作为其佛学诠释的根据。及至“场所佛教”与“批判佛教”,则更是以西方的不同哲学流派作为其佛学诠释的基础。到了19世纪末,通过西方和日本,西方现代思潮也开始在中国发生重大影响,并导致20世纪中国的“中西古今”之辨。在西方自然科学的宇宙观、进化论以及民主、自由思想的冲击下,儒家的世界观遭受了致命的打击。而此时的佛学,恰恰迎合了时人需要的否定精神和社会批判意识,并由于其自身的思辨性而填补了当时中国思想界的饥荒。佛学(尤其是唯识学)在中西文化激荡、世界潮流交汇中再度“复兴”。但是,此时复兴的佛学已经不再是传统的佛学,而是佛学在西学和现代性学术背景下的一次新的诠释。一开始,提倡“革命佛教”的思想家们将佛教作为一种工具和方法加以利用。这种利用一方面由于佛教自身存在着思辨的特质;另一方面,思想家们在借用佛教理论作为和西方学术思想沟通桥梁时,又有意将理性和逻辑的成分注入佛学的诠释之中,使传统的“信、解、行、证”的佛教成为一种可提供思想方法和思维工具的实用哲学。因此,西方现代性思潮的入侵对当时中国佛学研究的方法论产生了深刻的影响,加剧了佛教的“证”与“学”的矛盾。由于中国佛教重综合、重直觉、重圆顿,并各自判教,不重理论系统,而印度佛教重分析、重逻辑,恪守经纶,理论系统分明;所以回归印度佛学在一定意义上意味着能够将其客观“学术化”。内学院、太虚、熊十力、胡适等都对西学耳濡目染,并因此影响了他们的佛学研究进路。如,胡适开始用西方历史考古学的方法研究佛教(如对《坛经》的考证),而内学院复兴“唯识学”也带有明显的文献实证之风。倪梁康先生就指出:内学院唯识学研究,不论是在其内向意识的课题方面,还是在其操作方法方面都与近代欧洲哲学基本特质(包含在