

专题一：东亚现代思想的困境

——以日本“批判佛教”思潮为聚焦中心的讨论

【编者按】20 世纪 80 年代，由日本驹泽大学的袴谷宪昭和松本史朗为代表的“批判佛教”运动声称，在东亚佛教（主要是中国和日本）中具有主流形态的如来藏思想不是佛教。这种听起来颇有些骇人听闻的批判纲领，不仅要颠覆东亚，特别是中国和日本化了的佛教意识形态，而且要指向由此而支撑的，更为广泛的整个日本政治和社会伦理观念。为了寻索现存日本政治、社会结构中各种不平等问题的深层理据，他们从文化的视角，对影响日本观念至深的佛教进行了重新审理和清算。不管“批判佛教”这种文化决定论的观念有多大程度的合法性，通过对于中国，特别是日本佛教史的观察，他们达成了这样一些基本的共识：以中日佛教为代表的东亚佛教严重背离了印度佛教的路线，这种“本土化”了的佛教是植根于与印度佛教缘起观念完全不同的，以根源实在论为基本范式的基础主义或场所哲学观念上的，他们称之为“本觉论思想”。他们提出，流行于中日佛教中的华严、天台和禅宗等学派都是本觉论思想的不同表现形态，因而根本上说是反佛教精神的。

“批判佛教”的学者大多有良好的语言和佛教史的训练，他们考索的所谓印度佛教原本意义究竟是否可能，以及具有吊诡性的

是，他们的学术方式如何可能掉入他们所批判的那种基础主义等问题，都是有趣和值得批判的。我们这里所选文章的考量，更多的不是关心“批判佛教”在佛教内部所达成的效应和理据（除非那些论文对于了解“批判佛教”基本观念和立场是必要的），而是它如何由对传统佛教的批判延伸出对于日本现代政治和社会意识形态的批判，这里面有日本特殊的文化和知识问题，也可以切入到中国或东亚的问题意识中来加以反思。“批判佛教”认为，现代佛教已不可能宣称他们的思想、活动只限于宗教事务的内部而与政治社会的实践无关，他们恰恰必须对日本政治社会意识形态的塑造负责。

首先，对于“本土化”观念批判的真正措意在于，“批判佛教”学者意识到在所谓“和”的东方哲学精神的掩饰下，“本土化”隐含了文化民族主义的自大狂及与此深刻关联的各种类型的右翼日本主义、军国主义及天皇制度。表面看来有些矛盾的问题是，中日本土化的佛教一般以“融通教义”的特有判教系统容纳来自各层次的意义，试图避免冲突性的意识形态的产生，而它又何以可能关联到自我扩张的意识形态？文化民族主义命题的制造和产生可能如伯林所说，是一种受创伤的文化自豪感与一种哲学—历史的幻象——这种哲学通常是关注内心，倾向于神秘主义的性质——结合在一起，试图制止伤痛并创造出一种抵抗性的内在中心。20世纪以来，日本“本土化”佛教的高涨正具备了伯林在分析德国民族主义时所指示出的那些性格，判教只是在自我优先性的前提下而容纳“他者”的一种策略，其本身就潜藏了对于他者的歧视。尽管“批判佛教”把批判的对象主要集中在像梅原猛、川端康成、本居宣长和三岛由纪夫所主张的“日本主义”观念，而实际也并入到对包括铃木大拙在内的京都学派进行深刻的检讨。20世纪80年代，因着西方海德格尔与纳粹关系事件的揭发，以前从来未引起人们注意的，被假定为非政治化的哲学家和学者的政治实践问题推到了前台。正是在这一背景下，作为东方二战策源地的日本佛教与军国主义之间的关系

问题也引起了学者们的讨论。人们发现，铃木和以西田为代表的京都学派从文化道德主义，即东西方传统的文化冲突来为大东亚战争的合法性所进行的辩护，说明他们的思想与军国主义的理念之间存在内在的，而不是偶然的相应关系。如 Alfred Koestler, Rene Etienne 以及 Bernard Faure 等学者指出，铃木等援引西方神秘主义向西方推广的所谓禅佛教在一种“好战的比较主义”（*militant comparativism*）的范式内，以本土化（*nativism*）的形式抵抗西方的挑战，其中所渗透的日本精神在“本体论上的特权”（*ontological privilege*）实在可以称之为“禅帝国主义”（*zen imperialism*），他们认为这些非道德的因素导致了对法西斯主义的支持。我们看到，本土化的观念是怎样酝酿出文化上的民族主义，而最终又结合了意识形态，形成危险的国家主义的帮凶。同时，“批判佛教”还意识到，本土化了的佛教，由于历史而形成的制度化结构潜在了非常专制的和排他性的意识形态，为了解消这种异化了的佛教意识形态的宰制，“批判佛教”希望再生出原始佛教中不断“自我批判”的性格和伦理意义上的拥抱“他者”。反照历史上那些被体制化的意识形态而自称的“正统”（与非体制化的异端对应）都不过是在一种虚假的真理修辞外表下，兜售一种控制他者的权力意志。

与此相关，必须透过现代性的脉络叙述才能呈现“批判佛教”自身的立场。铃木和京都学派对于西方的抗拒，可以看做是对于西方启蒙以来现代性的批判。他们也引西方，特别是德国哲学（主要是尼采、海德格尔）和基督教神秘主义对现代性的批判为援手，试图显示东方传统，尤其是佛教禅宗在克服现代性虚无主义方面所能提供的超越之道。在进路上他们采取了哲学批判为主的方式，因而直指笛卡尔“我思”哲学所带来的现代性根源上的二元分裂。“批判佛教”把这种反抗笛卡尔意义上的哲学统称为“场所哲学”，并指出这种推崇直觉、贬责语言的“场所哲学”恰恰是导致反智主义和反现代性的思想基础。所以，“批判佛教”在彻底清算日本主

义思想根源的同时，必然诉求于一种“现代性的计划”，而在哲学的立场上则努力恢复以笛卡尔为代表的，他们称之“批判哲学”的旨趣。于是，从佛教的内部，他们力图把原始佛教的精神打量成批判的和分别智的，而把那些被传统理解为直觉和神秘的般若智一概诠释成“本土化”思想的赘物。仔细审查“批判佛教”的哲学批判，我们将不难发现，他们在对“场所哲学”所奉行的多少有些审美主义的批判中来明确自己现代性的立场，而他们对于问题双方（现代性和反现代性）的理解都过于简单，特别对于“场所哲学”批判现代性中的某些洞见似乎视而不见，打发得也太轻率，尚未可能与西方维持现代性的同道一样，可以较成熟地面对和处理现代性所表现的各种困境和复杂性。如他们过于强调启蒙理性的解放意义，却并没有意识到哈贝马斯所说的现代性过程中被揭发为主体的理性本身所发生的悖论，这表明东方语境中的现代性辩护或许还缺少充分的知识储备，让我们难免担心，他们的批判本身是否会变成一种简单的修辞和主义的宣传。

由于“批判佛教”在中国大陆尚没有引起思想界的注意，我们这次为《学术思想评论》所选的文章，在考虑到“批判佛教”的佛教、哲学立场和学术方法论等背景知识的介绍外，特别注意向《评论》的读者推荐他们社会批判的观念，以期从与我们语境略近的东亚思想中寻找切入我们问题的参考。既然我们考虑的问题主要是“批判佛教”对于一般思想史的意义，所以有关其更加专门的技术性问题（特别是佛学上的），我们并没有纳入到这个专题中来讨论。这些选文，除了林镇国的论文选自他的专著《空性与现代性》（台北：立绪文化事业有限公司，1999年初版）一书外，其他论文均译自夏威夷大学出版社1997年出版的 *Pruning the Bodhi Tree: the Storm Over Critical Buddhism* 一书。这次组织专题，不仅得到大陆学者的支持，也得到日本国际交流基金会的大力支持，在翻译上，更有港台同仁的共襄笔业，在此一并申谢。

“批判佛教”思潮

林镇国

佛教哲学可以是一种批判哲学吗？

佛教能成为一种批判哲学？更明确地说，佛教哲学在现代情境中是否能够作为批判性实践的思想资源，抑如许多佛教思想史学者所指出，佛教思想在历史上仅扮演一种保守性意识形态的角色，在政治与社会实践上，完全缺乏批判的能力？这是佛教在当前所面临的问题。

这个问题的现实迫切性可从 20 世纪东亚佛教文化圈的发展看出，特别是在日本、韩国、台湾等地区，佛教面对急速的政治经济变迁时无可避免地需要采取某些对应的立场，也因此导致来自佛教内部与外部的反省声音。这些反省指出，现代佛教已不可能宣称他们的教理与活动只限于纯粹的宗教层面而可以与政治社会的实践分开。^① 在这些新发出的反省当中，由两位日本佛教学者袴谷宪昭与松本史朗在 80 年代中期所引发的“批判佛教”争论最受注目，连 1993 年“美国宗教学会”年会也都安排了专组讨论，回响甚为

① 80 年代台湾小说家宋泽莱在《被背叛的佛陀》（自立报社出版，1989）一书中从原始佛教与本土意识的立场，对中国大乘佛教展开严厉的批判，是值得注意的文化现象。宋氏并非严格意义下的佛教学者，却更能敏锐而直接地反映出传统中国大乘佛教在现代情境中的困窘。

热烈。^① 本章的考察即拟从袴谷与松本两氏的“批判佛教”谈起，并进一步检讨同样的问题如何出现在现代中国佛教思想的论述脉络中，特别是“内学院”的吕澂批判《起信论》、禅宗与华严，与持马列主义立场的大陆佛教学者批判传统佛教意识形态，最后提出个人认为“佛教的确可以开发成为一种批判哲学”的看法。

批判佛教与场所佛教

首先，80年代日本“批判佛教”的争诤肇始于驹泽大学的松本史朗与袴谷宪昭，他们提出“本觉思想”不是（真正的）佛教，“如来藏思想”不是（真正的）佛教等充满争议性的主张，甚至于将这些属于汉语系佛教特征的佛教思想称之为“伪佛教”，在社会实践上维护现状，保守反动，无法正视社会不义，更遑论社会改革，与他们所认为的“真佛教”背道而驰。可以想见的，他们的批评甫提出，立即引起日本佛教学界的强烈反应，许多著名学者如高崎直道^②、平川彰，甚至于德国学者史密斯豪先（Lambert Schmithausen），都发表无法赞同的意见。^③

该学会有两场佛学论文，分别讨论“批判佛教”与“本觉思想”，为北美佛教学界对日本“批判佛教”争论的首度回应，回响十分热烈。其中部分与会的论文，承台湾大学释恒清教授提供，于此谨申谢意。在这两场讨论会的基础上，“批判佛教”的相关文献与讨论于1997年正式编辑出版。见 Jamie Hubbard and Paul Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997)。

② 高崎直道，《最近十年的佛教学》《佛教学》第三六号，1994年10月。

“批判佛教”文献已结集出版者有：(1)松本史朗，《缘起与空——如来藏思想批判》（东京：大藏，1989），(2)松本史朗，《禅思想的批判研究》（大藏，1994），(3)袴谷宪昭，《本觉思想批判》（大藏，1989），(4)袴谷宪昭，《批判佛教》（大藏，1990），(5)袴谷宪昭，《道元与佛教》（大藏，1992）。对于“批判佛教”发展始末的介绍，包括日本佛教学界与文化界（如女性主义）的反应，可读 Paul L. Swanson, “Zen Is Not Buddhism – Recent Japanese Critiques of Buddha – Nature,” *Numen*, Vol. 40 (1993), pp. 115 – 149。此文为至今为止最完整的报导。此文经过增订收入 *Pruning the Bodhi Tree* pp. 3 – 29。

对熟悉佛教思想史的学者来说，此争议在佛教史内部早已存在，并延续至今，可以说一点也不 鹬。以早期出现“如来藏思想”的《楞伽经》与《腾鬘夫人经》为例，它们当时就已经清楚地意识到该概念被混同为“梵我”的危险，声称两者（如来藏与梵我）不同，也不违背佛陀的“无我”理论。^①但是问题并不因此声称而解决，在印度思想史上以“如来藏”或“佛性”为基调的思想仍然继续受到大小乘学派（如中观学派）的质疑。在汉传佛教则情况不同，如来藏、佛性思想在传入之后很快地成为主流，形成中国佛教的特色，而源于《起信论》的本觉思想甚至于成为日本佛教的基本性格，结合其固有的土著思想，但说“山川草木，悉皆成佛”。^②虽然针对此种“众生悉有佛性”的思想在历史上有过批评的声音，如惟识宗坚持“五姓各别”，然毕竟影响有限。这要等到二十世纪惟识学再度复兴之后，此争论才又在中国与日本受到重新的审视。支那内学院欧阳竟无（1871—1943）与王恩洋（1897—1964）、吕澂（1896—1989），从 20 年代起对《起信论》、《楞严》与禅宗的批评，最为人所熟知，而精研梵藏中观学与惟识学的袴谷与松本两氏的“批判佛教”，也显然是传统争论的延伸。^③

问题是，如果只是老问题的重复而已，现代的“批判佛教”争论岂是值得吾人积极地回应？须知“批判佛教”之所以能够成为新的论述焦点，引发广泛的回响，乃在于它是从新的历史脉络来重新

宋译《楞伽经》卷二：“佛告大慧，我说如来藏不同外道所说之我……如来应供、正觉为断愚夫畏无我句，故说离妄想无所有境界如来藏 门。”大正一六·四八九·中。

日本的本觉思想有其特殊的发展性格，与中国佛教的本觉思想不尽相同。略言之，日本本觉思想是天台性具学说与华严性起学说的极端综合，形成绝对性的一元论。参见田村芳朗著，释慧岳译，《天台思想》（台北：华宇出版社，1988），34—45 页。

袴谷与松本受到山口瑞凤的影响，见山口瑞凤的论文，收于 *Pruning the Bodhi Tree*, pp. 220—241。

诠释传统论题，并触及到了理论与实践的核心问题：现代日本佛教，从战后世代的松本与袴谷看来，和整个当今日本思想界一样，已经沦为丧失社会批判力的传统主义与调和主义，表面上虽然强调一切平等与无分别，然而由于一元论形上学（如来藏思想、本觉思想）的支配，在实践上却无法真正尊重殊异的个体与人权。^①他们这种明显地来自自由派立场的批判，比起脱离社会现实的纯粹学究式研究，自然更容易引起各方面的讨论了。

从理论与实践关系的角度来反省，袴谷宪昭也认为有必要从当前所流行的“现代”与“后现代”的争论脉络重新审视佛教思想的定位。就其立场而言，袴谷对于当前许多学者抢搭“后现代”与“脱构筑主义”列车，将佛教思想诠释为“反现代主义”与“反笛卡儿主义”，如京都学派哲学，深表无法苟同。特别是 80 年代中期日本思想界也跟着西方流行反笛卡儿理性主义的维柯（Vico, 1668—1744）思潮，倡导“场所”（topos）理论，更令他感到不安。^②

在这里，姑且不论袴谷对“后现代”与“现代”之争的了解是否妥切，他显然认为“后现代”诸流派的“反现代”倾向在实践上具有神秘化和美学化的危险，势必会阻碍如哈贝马斯所言的“现代性的计划”。他还进一步类比地发现，这种“现代”与“后现代”的对峙实其以“批判哲学”（critical philosophy）与“场所哲学”（topical philosophy）的对峙形态普遍存在于东方与西方的历史上；明显的例子，在西方前者以笛卡儿（1596—1650）为代表，而后者则以维柯为代表，而在西方前者以他所谓的“批判佛教”为代表，

袴谷与松本两氏皆同情日本“部落解放”运动，批判军国主义与日本主义，即是例证。

见袴谷宪昭，《批判佛教序说——“批判哲学”对“场所哲学”》，《批判佛教》，6 页。

而后者则以本觉思想、禅宗，以及京都学派的“场所哲学”为代表；整体而言，前者代表富批判性的“外来思想”，而后者则是保守的“土著思想”的化身。

代表“土著思想”的场所哲学，其特色可从维柯对笛卡儿哲学的反动看出。笛氏强调以“证明”（*demonstratio*）的方法获致“真理”，而维柯则侧重修辞学，强调以“发现的艺术”（*ars inveniendi*）推赏“盖然真理”（*verisimilis*）。^① 笛氏视数学与自然科学为知识的典范，而维柯则认为绘画、诗学、辩论术、法学等人文学科更能激励人的想象力与创造力。维柯对笛卡儿的批评主要在于笛氏视自明的“我思”为第一原理，而认为吾人只能明确地认识到吾人本身所造者（*verum factum*）。因此，如何推溯到发现第一原理（演绎的前提）之前丰富而不可化约的历史文化脉络，才是首要之务。^② 对比于笛氏所强调的论证与演绎，维柯则更重视“发现”（*inventio*）的必要性。换言之，维柯认为“发现”先于“论证”，“场所论”（*topica*）先于“批判论”（*critica*）。

在这里有必要先说明袴谷宪昭如何将维柯哲学规定为“场所哲学”。在现代日本哲学，由西田几多郎所提出的“场所”概念可说是渗透广泛，蔚成潮流。西田的“场所”理论甚为复杂，略言之，它是指本体论先于“能”所“对偶性”能知／所知、能见／所见），全然不能对象化的主体性的“自觉”，亦即是实在，称之为“绝对无”。此“场所”既非主观，也非客观，而是超越语言对立之实在本身的绝对呈现。^③ 此“绝对无”的场所概念影响京都学派对佛教

袴谷宪昭，《本觉思想批判》，292页。

② 参考 Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967). Vol. 8, “Giamattista Vico,” pp. 247–251.

参见 Masao Abe, “Nishida’s Philosophy of ‘Place’,” *International Philosophical Quarterly*, XXXVIII. 4 (1988), pp. 355, 371. 关于“场所”概念，以提出“场所论”闻名的中村雄二郎另有解说：不同于笛卡儿以自我意识为主体，场所论指出主体是以共同体、无意识和固有环境为其存在的基盘，此基盘即是场所。中村氏以希腊悲剧中的主角与伴唱队为例，说明现代的主体犹如主角，而场所即伴唱队。见中村雄二郎著，卞崇道、刘文柱译，《西田岁多郎》（北京：三联书店，1993），50–52页。

的理解甚大，袴谷称之为“场所佛教”实源于此。^①然而，西田的理论与维柯哲学并没有直接的关系。维柯哲学被称为“场所哲学”乃在于其主张在真理判断之前应该先从事“论题”（*topics*）的发现与学习。^②于此，维柯强调“论题”的优先性被袴谷引申为“场所”（*topos*）的优先性，以对比于笛卡儿哲学中论证与判断（批判）的优先性。^③袴谷进一步引述三木清（1897—1945）的观点，指前者（场所哲学）是“修辞学的思考”，而后者（批判哲学）是“理论的思考”，而“修辞学思考”的主要特色是不限于论理问题，更是主体的、伦理性的思考。^④

以上袴谷对“批判哲学”与“场所哲学”的区分与抑扬可以帮助吾人了解他的原初意图：导正他所谓“场所佛教”的歧出，提倡佛陀本义的“批判佛教”。于此，先略述袴谷对后两者区分的基本观点。

首先，对袴谷来说，“场所佛教”与“本觉思想”是同义的，在《本觉思想批判》《序论》，他总结“本觉思想”与真正佛教立场相异的三项特征：

（一）本觉思想的前提是，一切存在皆被涵摄于“单一的本觉”；此前提无法藉由语言予以论证，因此也就与信、知性无关。由于在言诠之外，此“单一的本觉”，具有“权威主义”的作用。袴谷认为这种思想是各传统固有的土著思想之表现，如印度奥义书

关于京都学派的佛教哲学诠释，见下章。

袴谷宪昭，《批判佛教》，5页。维柯所指的“论题”是修辞学的一部分，用来教人如何构作论证，支持结论。维柯认为“论题”的学习可提供创造性心灵所需的一些基本范畴与常识。参见 Vico: *Selected Writings*, ed. and trans. by Leon Pompa (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 37–39, 特别是译注⑦。

从创思（*ingenuity*），隐喻（*metaphor*）与共通感（*sensus communis*）三方面讨论维柯的“场所”（*topos*）概念，可参考 Donald Phillip Verene, *Vico's Science of Imagination* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), pp. 167–177。

袴谷宪昭，《本觉思想批判》，274页。

中的“梵我”思想与中国老庄的“道”或“自然”思想。不论“梵我”、“自然”或“本觉”，均不外是指土著思想中辅育万物的“场所”。相反的，真正的佛教则否定空间的、不变的、单一的“场所”，主张惟有时间的“缘起”才是真实。基于缘起论，佛教强调“因果”法则，不于同于老庄之不谈因果，纯任自然。

(二) 由于本觉思想立足于土著思想，其自我肯定的性格也就不免趋向于夸耀自家传统的权威主义；因自我肯定，理论与实践上也就不可能“利他”。而主张“缘起”，否定“场所”的佛教，持“无我”说，批判权威主义，自然是以“利他”为导向。

(三) 本觉思想受到老庄的影响，崇尚无为自然，得意忘言，如《起信论》所言：“所言觉义者，谓心体离念。”由于强调无念，轻视语言活动，袴谷称之为“体验主义”，全然不同于佛教重视语言、“信仰”(sraddhā)与“知性”(prajñā)的“知性主义”。^①

简略言之，袴谷认为“批判佛教”的立场有三：(1) 主张“时间”义(而非逻辑义)的缘起论；(2) 利他的社会实践；(3) 强调语言与知性，而“场所佛教”则反是，(1) 肯定超越时间的“本觉”或“场所”(ālaya)；(2) 自我肯定的权威主义；(3) 强调言语道断的神秘体验。^②

袴谷以上的结论中最重要的是批判“场所佛教”将“空性”、“真如”、“本觉”、“如来藏”视为一切存在之“场的实体”，他认为这种一元论形上学绝非佛教本义。和袴谷持同样观点的松本史朗则称这种“非佛教”的形上学为“基体论”(dhātu-uōda)。

松本早于 1938 年提出基体论，并为袴谷倡言“批判佛教”时

袴谷宪昭，《本觉思想批判》，9—10 页，亦可参见 Paul Swanson, pp. 126—127。关于本觉思想受到老庄玄学的影响，现代中国学者已多有阐发，吕澂亦于《中国佛学源流略讲》“序论”中指出。亦见伊藤隆寿，《中国佛教批判的研究》(东京：大藏，1992)。

^② 袴谷宪昭，同前注，12、16 页。

所援用。大体上，松本对佛教的理解与袴谷十分契合，认为佛教的主要教义是缘起论与无我说；缘起论并非是后来如华严宗所谓之“重重无尽”的法界缘起、相依相待的的同时的空间的缘起，而是佛陀于菩提树下证悟时顺逆所观的十二支缘起。此十二支缘起应从时间的观点来了解，而此时间既非“日常的现实”的时间，也非“纯粹持续”的时间，而是“濒临危机之人类的宗教的时间”。^① 简言之，缘起即是指“法”（*dhama*）与法之间的时间的因果关系，否定有任何法界（*dhātu*）作为诸法之存有论根据（*ontological ground*）。^②

对反于佛陀的缘起论，如来藏思想（本觉思想、佛性思想）则妄立惟一的实在（*dhātu*）作为复数的“法”的基体（*locus/topos*）。松本特地为此造了新词“*dhātu - uāda*”，来指称这种思想，有时也称之为“发生的一元论”或“根源实在论”。^③ 关于“*dhātu - uāda*”的结构，松本曾略述其特征：（1）“界”（*dhātu*）是诸“法”（*dharmā*）的基体；（2）“界”生诸“法”，或“界”是诸“法”的原因；（3）“界”是单一，“法”是多数；（4）“界”是实在，诸“法”是非实在；（5）“界”，是诸“法”的本质（*ātman*）；（6）诸“法”虽非实在，然由于为“界”所生，具有某种程度的实在性。^④

松本认为，对基体论来说，诸法差别，不论是三乘差别或种姓差别，并不成问题，也是基体论构造上不可缺少的因素，因为事像的差别（如社会阶级的差别）正可在“界”的单一性（平等性）中获得形上学层面上的解消。若套在如来藏思想模式里，现实上五姓各别的存在还可因“一切众生悉有佛性”的形式上肯断而获得理论

松本史朗，《缘起与空》，17、27 页。

② 同上，67 页。

同上，6 页。

同前注，5 页。松本以图式说明“基体说”与“缘起说”的根本不同，见 67 页。

(意识形态)上的支持,这正是基体论为何在社会实践上反动保守的主要原因。^①

袴谷与松本的“批判佛教”真正的意图即在于揭露“场所佛教”(或“基体论”)一元论形上学的意识形态意涵。基于他们所认为的“真正”佛教立场,他们对右翼的“日本主义”——不论是梅原猛的“间接日本主义”或是川端康成、本居宣长、三岛由纪夫的“纯粹日本主义”——展开激烈的批评,指出作为日本主义核心的“和”的思想与军国主义、天皇制度之间具有密切的关系。^②他们的社会批判最后都将造成这些保守思想的原因归之于场所佛教的形上学。

内学院与吕澂的“批判佛教”

当日本“批判佛教”论争引起了国际学界的回应时,更早以前出现在中国佛教学界的类似讨论则未曾被注意到,因而“批判佛教”并非孤立偶发,而是属于整个现代东亚佛教文化现象之一环的重要特征就被忽略了。这里有必要将这现代东亚佛教思想史的共同特征提出讨论,特别是借着当前日本的“批判佛教”论争来重新检视现代中国佛教学界——特别是“内学院”与后来的马克思主义者——对传统佛教的一些批判性反省,进而引发吾人思考佛教思想与现代处境之关连的问题。

首先,我们要了解在本世纪初由杨仁山“金陵刻经处”与欧阳竟无“支那内学院”所推动的惟识学复兴运动,其思想史意义不仅

同上页注。

^② 松本史朗,《佛教与神——反日本主义的考察》,特别是注⑪见《缘起与空》,114—116页;袴谷宪昭,《“和”之反佛教性与佛教之反战性》,《批判佛教》。另参见ツヨアキメ・モソティロメ,《天皇制佛教批判》(东京:三一书房,1998)。

是在一般所谓之回归奘传惟识学而已，更有与当时社会上革命求变的风潮相应合之处。若忽回答这一点因素，仅从佛学宗派的内部争议来诠释内学院的惟识学运动，则无法给予较为客观的思想史评价与定位。

当时的中国社会一致认为“西学”是获致变革图强的途径，其中尤以西方知识之辨析精审与富逻辑性最为中土所缺；相较之下，中土之学惟有法相惟识学与因明足以作为接引西学的知识桥梁，并在此方向下淘汰旧说，重新抉发佛学在社会实践中较为积极性的成素，以作为回应现代处境的凭借。欧阳竟无与吕澂的“批判佛教”，即应在这背景上来了解。

先从结论来说，吕澂承接欧阳竟无之绪，力复惟识学与佛家本义之外，并抨击《起信》、《楞严》及台、贤、禅、净等中土“相似佛学”^①，并与熊十力（1885—1968）书信往返，驳斥熊氏“完全从性觉（与性寂相反）立说，与中土一切伪经、伪论同一鼻孔出气”，指出“性寂”（自性本寂）与“性觉”（自性本觉）之分，有“革新”与“返本”之根本差异，认为主张“返本还源”的本觉思想，不论是华严、禅宗或是熊氏《新惟识论》，皆不解惟识学的“革新”义。^②此革新义的强调与吕澂的社会批判意识有关，值得吾人注意。

吕澂与熊十力的书信辩论发生于1943年欧阳竟无逝世之时，距熊氏发表《新惟识论》（1932年）已有十年余。熊氏甫发表《新惟识论》即引发内学院与佛教界的强烈抨击，吕澂当时因专注于梵

^①“相似佛学”一词，见吕澂，《禅学述原》（1943）刊于《中国哲学》（北京）第十三辑，1985年，174页。有关欧阳竟无对天台、贤首、禅宗的批评，见其《惟识抉择谈》参考蓝吉富，《现代中国佛教的反传统倾向》见氏著《二十世纪的中日佛教》（台北：新文丰，1991），3—5页。笔者在本文初稿完成后始读到此文，颇有先得我心之感。

^②吕澂与熊十力在1943年的论学函稿原刊于《中国哲学》第十一辑，题为《辨佛学根本问题》。

藏文献之译解考订，未见其反应。此番因熊氏先批评欧阳竟无“从闻熏入手”，“虽然大心，而不如反在自心惻隐一机扩充去，无资外铄”，才引起吕澂的严厉批评。^①熊氏的思想在当时援儒入佛，而至于归宗儒家大易之学，已经完全定型成熟。《新惟识论·明宗》开端即言：“今造此论，为欲悟诸究玄学者，令知实体非是离心外在境界，及非知识所行境界，惟是反求实证相应故。”^②即由此本体论立场出发，熊氏责欧阳惟识学只从闻熏入手，“未去发现自家宝藏”。吕澂则回函指斥熊说只是中土“性觉”伪说之遗绪而已，根本不了解佛教的本义为何。他接着说明“性寂”与“性觉”的根本区分：

一在根据自性涅槃（即性寂），一在根据自性菩提（性觉）。由前立论，乃重视所缘境界依；由后立论，乃重视因缘种子依。能所异位，功行全殊。一则革新，一则返本，故谓之相反也。说相反而独以性觉为伪者，由西方教义证之，心性本净一义，为佛学本源，性寂及心性本净之正解（虚妄分别之内证离言性，原非二取，故云寂也）。性觉亦从心性本净来，而望文生义，圣教无征，讹传而已。……中土伪书由《起信》而《占察》而《金刚三昧》，而《圆觉》，而《楞严》，一脉相承，无不从此讹传而出。流毒所至，混同能所，致趋净而无门；不辨转依，遂终安于堕落。（1943年4月12日函）

此段可谓吕氏“批判佛教”之总纲领，终其一生所论皆不外阐发此义。

熊十力，《与梁漱溟论宜黄大师》，见上注。

② 熊十力，《新惟识论》（文言本）台北文景出版社影印版，1973），1页。

这里有几点必须进一步说明，其一，吕澂批判“性觉”主要是指承继魏译《楞伽经》讹误之《起信论》的本觉思想，违离印度佛教心性不与烦恼同类之“心性明净”本义，倡言真如“即是真心，常恒不变，净法满足”。^①此“真心”为一切众生所俱足，故实践上只要返本还源即可，十分简易。“性寂”与“性觉”的差别在于，“性寂”只就“可能的”“当然的”方面说心性明净，而“性觉”则强调心性本觉是“现实的”“已然的”。^②此两说实践意涵的差异，是分辨正伪最关键处。

第二，吕澂指出“本觉”思想之所以会流行于中国，主要是“经过了有意的变通迁就，采取调和的说法，肯定现实的一切（包括社会制度在内）之合理，既无所抵触于统治阶级的利益，自然就通行无阻。”^③吕澂在这里明白地指出“本觉”思想在社会实践上“肯定现实之合理”的保守性格。吕氏这种社会批判意识虽然在“熊吕辩论”时尚未如此明白地宣示，事实上并非无迹可循。吕澂在当时已经强调性寂说的“革新”义：“鹄悬法界，穷际追求，而一转捩间，无住生涯，无穷开展，庶几位育，匪托空言”，充分表现出积极的宗教性淑世精神；而“返本”之说，则“才具足于己之心，便毕生委身情性，纵有安排，无非节文损益而已；等而下之，至于禅悦飘零，暗滋鄙吝，则其道亦既穷矣”，十足流露出消极地自求解脱的性格。^④这显然才是吕澂批判“本觉”思想的主要原因。

第三，吕澂在 1943 年的《禅学述原》一文以“本觉绝不能成立”的强烈宣示，指出禅宗三系（楞伽禅、起信禅、般若禅）全是

① 《大乘起信论》真谛译 大正藏三二·五七六·中。

吕澂，《试论中国佛学有关心性的基本思想》（1962），《吕澂佛学论著选集》第三卷（齐鲁书社，1991），1417、1418 页。

同上，1417 页。

同 14 页注，吕澂四月十三日函。

本觉思想，“吾侪学佛，不可不先辟异端，以其讹传有损人天眼目之危险也。如从本觉着力，犹之磨砖作镜，其明何世？众生心妾，未曾本觉，榨沙取油，宁可得处？即还其本面亦不过一虚妄分别而已。”^①在这里吕澂把他反对“本觉”思想的理由再度十分清楚地说明。不过，这仍是从消极面说的；从积极面说，吕澂认为佛家的实践是以“转依”为依归。他指出，“转依”概念是到了大乘时期瑜伽行派用来替代小乘佛教的“解脱”概念，强调从根本上（所依）着眼，来消灭掉由错误认识所构成的一切对象，而建立起由正确认识构成的一切。^②在《观行与转依》（1954年）一文，吕氏更进一步说明“转依”的两面向：主观方面，“转依”是由认识的质变——由错误的认识转变为正确的认识，间接改变行为，而造成身心的全盘改变；客观方面，由于认识的质变而造成事像的变革；事像的变革“不是简单地从名想认识的转移便直接有了改变，却是由认识的不断矫正，事像实相的显现益加了然，这再引起行，革新事像，使它更和实相随顺地发展。”^③这也是吕澂所特别强调“认识的社会性”。^④从理论来说，佛教的社会批判与革新一定要建立在这“认识的社会性”之上。

吕澂从40年代的“熊吕论辩”到五六十年代，始终一贯地强调佛教的“变革”或“革新”的性格，批判“本觉思想”安于现状的保守性格，主要在于他深刻地掌握两者的差异：前者以认识论为佛教理论与实践的根本，而后者则倡说宇宙本体论。于“熊吕辩论”之中，熊氏（下及新儒家）喜谈宇宙论与本体论，谓“真如为万法实体（本体）”或“瑜伽宗之赖耶”是“宇宙论的说法”（1943

同 14 页注 吕澂，《禅学述原》，178 页。

② 同 16 页注② 1413 页，注。

吕澂，《观行与转依》，《吕澂佛学论著选集》第三卷，1378 页。

吕澂，《缘起与实相》（下），《吕澂佛学论著集》第三卷，1364 页。