



中国社会科学院文库·哲学宗教研究系列  
The Selected Works of CASS·Philosophy and Religion

# “批判佛教”与佛教批判

“CRITICAL BUDDHISM” AND CRITICISM OF BUDDHISM

—  
周贵华  
著  
—

中国社会科学出版社

 中国社会科学院创新



中国社会科学院文库·哲学宗教研究系列  
The Selected Works of CASS·Philosophy and Religion

# “批判佛教”与佛教批判

“CRITICAL BUDDHISM” AND CRITICISM OF BUDDHISM

周贵华 著

中国社会科学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

“批判佛教”与佛教批判 / 周贵华著. —北京: 中国社会科学出版社, 2018. 8

ISBN 978-7-5203-2828-9

I. ①批… II. ①周… III. ①佛教—研究 IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 160972 号

---

出版人 赵剑英  
责任编辑 冯春风  
责任校对 张爱华  
责任印制 郝美娜

---

出 版 中国社会科学出版社  
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号  
邮 编 100720  
网 址 <http://www.csspw.cn>  
发 行 部 010-84083685  
门 市 部 010-84029450  
经 销 新华书店及其他书店

---

印刷装订 北京君升印刷有限公司  
版 次 2018 年 8 月第 1 版  
印 次 2018 年 8 月第 1 次印刷

---

开 本 710 × 1000 1/16  
印 张 41  
插 页 2  
字 数 628 千字  
定 价 168.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换  
电话:010-84083683

版权所有 侵权必究

## 《中国社会科学院文库》出版说明

《中国社会科学院文库》（全称为《中国社会科学院重点研究课题成果文库》）是中国社会科学院组织出版的系列学术丛书。组织出版《中国社会科学院文库》，是我院进一步加强课题成果管理和学术成果出版的规范化、制度化建设的重要举措。

建院以来，我院广大科研人员坚持以马克思主义为指导，在中国特色社会主义理论和实践的双重探索中做出了重要贡献，在推进马克思主义理论创新、为建设中国特色社会主义提供智力支持和各学科基础建设方面，推出了大量的研究成果，其中每年完成的专著类成果就有三四百种之多。从现在起，我们经过一定的鉴定、结项、评审程序，逐年从中选出一批通过各类别课题研究工作而完成的具有较高学术水平和一定代表性的著作，编入《中国社会科学院文库》集中出版。我们希望这能够从一个侧面展示我院整体科研状况和学术成就，同时为优秀学术成果的面世创造更好的条件。

《中国社会科学院文库》分设马克思主义研究、文学语言研究、历史考古研究、哲学宗教研究、经济研究、法学社会学研究、国际问题研究七个系列，选收范围包括专著、研究报告集、学术资料、古籍整理、译著、工具书等。

中国社会科学院科研局  
2006年11月

# 自序

## 一

《“批判佛教”与佛教批判》一书源于笔者2005年立项的国家社科基金课题“日本‘批判佛教’思潮的佛教批判思想研究”，最初构思主要涉及日本“批判佛教”思潮以及中国支那内学院的佛教批判思想，后来在课题完成后，笔者考虑到中国现代佛教对从印度到中国的整个佛教传统都有十分丰富和复杂的反思、批判与抉择，所以又增加汉藏教理院的佛教批判思想。但近几年研究头绪太多，写作一直断断续续，不曾想拖到了今年才告完成，已经是在立项十余年后了。在其中，“批判佛教”思潮与支那内学院的佛教批判思想中有一小部分内容曾在拙著《唯识、心性与如来藏》（宗教文化出版社2006年）中已有所反映。

本书分为了三编。第一编是支那内学院对佛教的反思，以欧阳竟无、吕澂与王恩洋的言论为代表。另外，其师（也是释太虚之师）杨仁山，作为现代佛教复兴的发起者，其相关思想也有所叙述。第二编是汉藏教理院对佛教的反思，以释太虚与释印顺为代表。第三编是“批判佛教”思潮中松本史朗对佛教的反思。其中，第三部分绝大部分以及第一部分的一部分在十余年前已经写就，其余部分是近两年陆续完成的。由于这些大家皆著述浩繁，思想丰富复杂，因此笔者主要梳理他们对佛教的反思与抉择，虽力求系统、客观，但不当之处必不少见，望各位方家批评指正。

## 二

虽然本书的写作过程不无曲折，但相关内容确实是笔者极为关注的。  
试读结束：需要全本请在线购买：[www.ertongbook.com](http://www.ertongbook.com)

以这样一个题目为研究对象，并非偶然。笔者在 20 世纪 90 年代最初通过作为中国如来藏思想代表的禅宗接触到佛教，但不久就亲近了现代著名唯识学家及翻译家韩镜清先生，在其门下开始学习唯识学。通过《摄大乘论》的初步学习，以及参与校对韩先生的《成唯识论述翼》，笔者选定唯识学为自己修学佛教义理的入门途径。韩先生抗战前在北京大学读佛学研究生，其导师汤用彤先生乃欧阳竟无先生弟子，那时曾由汤先生带领去南京支那内学院参访，受过欧阳竟无先生的提点，后又与韩清净先生主持的北京三时学会来往较多，因而与民国时期南北两大唯识重镇皆有颇深的渊源，不过在思想上受支那内学院影响最大。支那内学院在唯识方面所宗为护法—玄奘唯识学，并且主要以此为基础，对中国化佛教（天台、华严、禅、净土宗为代表）从教据（教典）与教理角度予以了系统的抉择、深入的反思与猛烈的批判。盖因他们认为，传统中国化佛教，不仅自身在佛教性质上相似化，而且带动近世中国佛教整体相似化，并趋于颛臾僮侗、凌空蹈虚。由于中国化佛教及其所依的主要经典《大乘起信论》、《楞严经》、《圆觉经》等乃印度传统心性如来藏思想的一类变异形态，支那内学院试欲消解印度如来藏思想中可能导致中国化佛教的思想路径，而从护法—玄奘唯识学角度予以重新解读，但这事实上也就在相当程度上否定了印度传统如来藏思想。笔者在深受这些思想影响的同时，也偶感疑惑与不安，就是，为什么中国化佛教即中国传统佛教一无是处？这其中是否有什么东西是我们理解错误了？不过，当时的浅陋学养还不足以支撑我做深入与系统的思考。

在进入新世纪后，笔者辞职进入北京大学哲学系攻读哲学博士学位，同时也开始认真反省与思考中国化佛教问题。反省的方法论前提暗符我现在已经明确化的“佛教宗派同情心”，<sup>①</sup> 思考的思想基础仍是护法—玄奘唯识思想，而以《大乘起信论》的本觉说与真如缘起说为主要对象。在笔者当时看来，虽然此二说被后来的一分中国化佛教解释与发展为有违印度唯识思想（当时我以护法—玄奘唯识为印度唯识本身），但实际是可以

---

<sup>①</sup> “佛教宗派同情心”意指，在处理不同宗派之见时，对具体佛教思想对象，必须从假定其符合佛陀经典圣教量的角度予以观察、分析、抉择，如果进一步发现其似乎有所差异时，再审慎判定这些部分是符合佛陀意趣的发挥，还是混入的世学之见。

在印度唯识思想的框架中得到理解的。在《大乘起信论》中，本觉是真如离念，即离分别，这与唯识学的真如的无差别、无分别是一致的，只不过“觉”不能解释为有为性的功能作用。而其真如缘起说的核心即真如与无明的互熏也不是不可在唯识学中得到说明。无明熏真如可解读为“心性本净”说中的客尘杂染（杂染有为法/无明）对真如的染覆，即真如在缠；而真如熏无明相当于“心性本净”说中的真如可出染覆，即真如出缠，具体而言，真如作为无为法与一切有为法不一不异，因此有为法变化无常，而其中杂染有为法（无明）最终可以去除，真如（摄一切清净有为法而作为法身）可圆满显现。所以，真如与无明的互熏可以看作并不违背“心性本净”说原意趣的一种新表述。由于在印度唯识典籍上有“心性本净”思想，笔者就认为这种意义上的真如无明互熏不违唯识学。但我随后又认识到，《起信论》直接在无为性真如上建立“觉”以及“熏习”这种具有有为性功能作用色彩的观念，无论如何是不能完全在唯识学乃至在全体印度佛学的意义上消化的。在此意义上，《起信论》的出现，具有划界的历史性作用，标志中国佛教理论发展的真正转折，宣告佛教的中国化达到了系统理论化的阶段。从笔者现在的立场看，中国化佛教属于印度如来藏思想的流变类型，其中有大体随顺印度如来藏思想意趣的一分（如禅宗六祖师的思想），也有发生变异的一分（如《起信论》、《楞严经》、《圆觉经》等），还有彻底异化的一分，如完全走向了“梵我论”类型的那种本觉说与真如缘起说。

在写作博士论文《根本唯识思想研究》的过程中，从中国化佛教的唯心性以及其与印度如来藏思想的关系角度回溯反观，笔者发现印度唯识学本身在性质上并非那么纯粹，是有不同的思想倾向的。也就是说，从护法—玄奘唯识可知印度唯识学的一种类型，而从唯识经典中有如来藏思想，可知印度唯识学有另一种类型。简而言之，在唯识性统摄下，有以有为性阿赖耶识为中心的一分，还有以无为性心性真如为中心的一分。前者可称纯粹唯识思想类型，后者则是与如来藏思想合流所成，以唯识意义上的心性真如为如来藏，可称非纯粹（即杂糅）唯识思想类型。这是从思想史角度的外在观察。简而言之，从说一切有部、经量部思想到瑜伽行思想，是一种显示唯识思想即纯粹唯识思想的显现路线；从早期如来藏思想（摄“心性本净”说、常住涅槃说、佛性说、如来藏说、一乘说）到瑜伽

行思想，是另一种显示唯识思想即杂糅唯识思想的显现路线。当然，在根本上，瑜伽行学，不论纯粹唯识思想还是杂糅唯识思想，皆是依于佛陀圣教建立的。纯粹唯识思想所宗经论是《阿毗达摩大乘经》、《解深密经》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《显扬圣教论》、《大乘阿毗达磨集论》、《唯识三十颂》等，而杂糅唯识思想所宗经论主要有《楞伽经》、《密严经》、《大乘庄严经论》、《辩中边论》、《辨法法性论》等。<sup>①</sup> 后来笔者称这两种唯识思想所成的印度唯识思想全貌，为印度完整唯识思想。<sup>②</sup>

这两种唯识思想从逻辑上看，是在唯识观下通过说明一切法而阐释流转与涅槃思想的两门。一切法可区分为有为法与无为法，后二者在唯识观下分别摄为依他起性与圆成实性法。由于依他起性与圆成实性不一不异，二者可以互摄。正是在此意义上，对一切法可建立依他起性即有为门，与圆成实性即无为门。在唯识观下，依于有为门，通过建立一切法的有为性根本所依即第八识而立说，即是纯粹唯识学，又以有为法为根本所依，故可称为依唯识思想；依于无为门，通过建立一切法的无为性根本所依即心性真如而立说，即是杂糅唯识学，又以无为法为根本所依，故可称为依唯识思想。在后者中，如进一步立唯识意义上的心性真如为自性清净心、佛性、如来藏，即是唯识学中的如来藏思想，可称心性如来藏思想。<sup>③</sup>

在同时，笔者又根据印度唯识思想的展开过程，区分了三个阶段，即根本唯识思想时期、体系唯识思想时期与流变唯识思想时期。在印度早期即根本唯识思想时期，以弥勒、无著、世亲三大宗师为代表，有为依唯识学以及无为依唯识学二分皆具，但到中期即体系唯识思想时期，以十大论师为代表，唯凸显有为依唯识学，而将无为依唯识学边缘化，形成独尊。在印度晚期唯识阶段，有为依唯识思想或者向带有强烈俗化色彩的量论转

① 可见拙著《言论与意趣——佛教义学研究》，中国社会科学出版社2012年，第5—13页。

② 可见拙文《〈大乘起信论〉的“一心二门”说：与唯识学相关的一个比较》，载《比较经学与〈大乘起信论〉》2014年第3辑，宗教文化出版社2014年。

③ 见拙著《唯心与了别——根本唯识思想研究》，中国社会科学出版社2004年；《唯识、心性与如来藏》，宗教文化出版社2006年。在后者的自序及正文中，明确阐释了“心性如来藏”提法。



化，或者与经部，以及中观派合流，发生异变，成为末流。在这个阶段，无为依唯识学的传承也没有消失，其作为心性如来藏思想，在佛教密宗中有了新的系统开展。

根据这样的分析，笔者更清楚地梳理出了中国唯识思想的传承与中国化佛教的源流。在中国弘传的唯识思想，存在两个阶段，即真谛大师所传代表的旧译阶段，以及玄奘大师所传代表的新译阶段，二者恰分属无为依唯识学与有为依唯识学。具体而言，玄奘大师所传的唯识学，直接源自印度中期唯识，是有为依唯识学的护法形态，所以称护法—玄奘唯识学。<sup>①</sup>又由于是通过其所译经论所传，称奘译唯识学。而在此前，中国还有真谛、求那跋陀罗、菩提流支、勒那摩提等所译的唯识典籍，其内容大多属无为依唯识学，即心性如来藏学。此二者分别称为新译唯识学，与旧译唯识学。

中国化佛教思想的形成虽然有般若中观思想的重要影响，但从根本上看是源于旧译唯识。唯识旧译家们所翻译的唯识典籍，大多或者直接即是无为依唯识典籍如《楞伽经》等，或者是改译为无为依唯识性质即无为依化的典籍如真谛所译《摄大乘论》、《转识论》等，它们与中国化佛教的关系大致是这样的：首先，通过地论师、摄论师等，形成了心性如来藏思想即无为依唯识思想的变异形态《大乘起信论》；其次，经过与般若中观思想的融合以及转化（理体依于心性如来藏思想/无为依唯识思想建立，但以般若中观门开显），形成了中国化佛教的代表宗派如天台、华严、禅宗的基本思想。结果，中国化佛教在性质上就非常复杂，既有随顺印度心性如来藏思想的一面，又有随顺印度般若中观思想的一面，甚至还有相当浓重的“梵化”色彩的一面，后者几近印度吠陀奥义书传统思想“梵我论”类型，或者，中国道家玄学的“道论”类型。

笔者还看到，玄奘法师去印度取经的原因，实际正是对当时广泛传播的旧译唯识思想即心性如来藏思想类型不甚满意，感到有些重要问题无法解决。如来藏思想以真如为佛性，为如来藏，成就佛果的途径乃去染显净，即令本有的如来藏去缠去蔽，而如来藏一旦出缠，则为法身，即入佛位，但在其中并没有具体说明清净因果的直接发生机理，显然言意未尽。

<sup>①</sup> 西藏唯识则传自于印度晚期唯识。

而且，毕竟真如如来藏是无为性的，不具直接的发生性功能作用，如何安立因果机制也不是那么简单的问题！玄奘法师在困惑的同时，认为印度应该还有更为了义的经论存在。恰此时波罗颇迦罗蜜多罗法师告知印度那烂陀寺正传习《瑜伽师地论》，答案即在其中。玄奘法师为此西行取经，最终获得了《瑜伽师地论》，心愿才觉实现。大师旅印期间，正处于体系唯识思想时期的后期，有为依唯识思想已与无为依唯识思想分流，而成唯识思想的唯一代表。玄奘法师以此为宗，回国后，选择性地翻译唯识典籍，以彰显自宗，即有为依唯识学。因此，其唯识译籍基本上是有为依唯识经论，而无为依唯识经论几乎不翻，如后者的代表性经论《楞伽经》、《密严经》、《大乘庄严经论》等，虽然属于印度唯识学共宗的“六经十一论”中的重要经论，但都没有翻译。这鲜明地显示了玄奘法师的思想倾向。在此意义上，我们说玄奘法师的系统翻译是针对其自宗立场而言的。

玄奘法师彰显自宗的立场，为其弟子们所遵循。结果，在玄奘新译所传的有为依唯识思想与真谛旧译所传的无为依唯识思想即心性如来藏思想的立场之间，事实上形成了鸿沟。也因此，玄奘系对唯识旧译典籍的激烈批判态度，就不难理解了。在这里面无疑有翻译理解和技术方面的差距问题，但不可避免地掺杂着这两种思想倾向间的对立情绪。从这种紧张关系中，已经很难看出在印度唯识学中这两种思想原本同属一支的事实。到此阶段，这种对立已经开始变质，慢慢从印度唯识学中有为依唯识思想与无为依唯识思想的了义非了义间的内部法义关系，转变成为了中国唯识学中正误间、正统非正统间的内外是非关系。特别是源于作为心性如来藏思想的旧译唯识思想形成了《大乘起信论》乃至中国化宗派佛教思想，与印度佛教渐行渐远，更引起了玄奘学派的警惕与批判。玄奘法师的三传弟子智周法师对《大乘起信论》的真如缘起思想的质疑与批评即是其中典型的一例。

护法形态的有为依唯识学在玄奘法师的弘传后成为中国唯识学的正宗，但其特质与中国本土文化精神不易融合，因而其命运多舛，只三四传就告消歇。而无为依唯识学却扎下根来，成为中国化佛教的主要思想来源。这是因为，无为依唯识思想以心性真如为一切法的根本所依及根本因，与中国本土形而上学的代表道家玄学的“道论”以道作为一切事物的最终本体与发生因的思想相似，所以有合适土壤，其或者被随顺发挥，

或者被过度诠释，乃至被异化，而在中国迅速流传开来。在作为心性如来藏思想的流变物的中国化佛教视野中，作为有为依唯识思想且自视为唯识正统的护法—玄奘唯识思想自然逐渐被边缘化，在后世顶多作为方法论的宝库与名相分析的思想资源发挥作用，但更多时候是被视为说食不饱、入海算沙的琐碎教学的典型而遭置疑甚至批判。最终，中国化佛教与奘传唯识思想的立场间在相当意义上变得水火不容。这种对立，在现代通过支那内学院对中国化佛教的反思、批判，得到了集中爆发。

### 三

正是在这样的思考过程中，笔者开始研究支那内学院对中国化佛教的批判。近现代西学兴起，其挟带军事、政治、经济与科学技术、人本精神的强势与中国传统文化猛烈碰撞，反衬出后者的没落，包括中国化佛教在内的整个传统文化遭到了普遍质疑。作为中国化佛教信奉者的杨仁山先生，首先批评中国化佛教之末流有“颯预佛性，笼统真如”之弊，应对佛教的衰微与世俗化负责，提倡通过具有西学色彩的唯识学来抉择、解决中国化佛教的问题，同时提倡教界办学，以焕发佛教的精神，激起佛教的活力，复兴佛教的殊胜传统。杨仁山的弟子欧阳竟无先生遵师愿成立了专弘唯识学的支那内学院。支那内学院在现代最先提倡基于佛教本位的内学，即佛教义学，最初宗奘传唯识，但期在接续印度大乘中观唯识整个学统，其代表除欧阳竟无外，还有吕澂与王恩洋先生等。在他们那里，对中国化佛教表现出两重批判性警觉。一是继承并大大强化了玄奘系的立场，判定中国化佛教作为变异性心性如来藏思想与印度唯识思想（即有为依唯识思想）性质不同，并将这种差别抬升到正似法间的佛教意识形态对立的地位；二是继承并大大强化了其师承的立场，判定中国化佛教应对近世中国佛教的衰微与世俗化负责，由此更深入地展开对中国化佛教的考量、抉择与批判。

支那内学院主要从两方面批判中国化佛教。第一从典籍角度，试图考定中国化佛教所依的主要经典如《大乘起信论》、《楞严经》、《圆觉经》等并非印度所传，而是中土自己所撰造，属于伪经或者伪论。这以吕澂与王恩洋为代表。王恩洋作《大乘起信论料简》，通过教理分析，判《起信论》

是“梁陈小儿所作”而朋“数论”的伪论。吕澂撰《楞严百伪》，通过带有考据性质的全面分析，判《楞严经》为伪经似说，同时对《起信论》有系统研究，判其为依于魏译《楞伽经》的讹解错译建立的、如同《楞严经》、《圆觉经》等一样的“伪书似说”。他还进而判摄《起信论》乃中国相似佛学的鼻祖，《楞严经》为中国相似佛学的集大成，而依于这些经论而建立的中国化佛教思想本质上相违于印度佛教，属于相似佛教。第二从教理角度，论证中国化佛教的理论核心，即“性觉说”与“真如缘起说”，实际是外道学说性质。这其中，王恩洋指出，“真如缘起说”将真如视为缘起的亲因，如同印度外道“数论”中的自性（prakṛti），但这是一种不平等因，违背了因果平等道理，是不能成立的。吕澂则区分“性寂说”与“性觉说”，试图表明印度佛教与中国化佛教在核心的心性论方面具有相对立的特质，由此指出，“性觉说”将真如等同于正智，将无为等同于有为，而法相倒乱，又倡本来觉悟、自性菩提，从而试欲返本还原，消解了佛教的批判性，抹杀了佛教菩萨道的真精神，也是不能成立的。

可以看出，“本觉说”相当于本体论与认识论维度所立，“真如缘起说”相当于本体论与发生论维度所立，由此，支那内学院就从本体论、认识论与发生论在真如上的合一角度，判定中国化佛教是相似佛教。而吕澂更将二者与修行论联系起来，对因此而建立的“返本还原”的修行路径与实践精神予以了彻底否定，乃为支那内学院中对中国化佛教反思与批判最坚决者。<sup>①</sup>

这其中值得注意的是，为了进一步表明中国化佛教的相似佛教性，吕澂对中国化佛教的奠基性著作《起信论》的思想来源以及撰造因由进行了系统与深入分析，试欲论定《起信论》的基本思想源自于魏译《楞伽经》等的错译及其误读与引申。而且他们通过重新解读印度心性如来藏思想经论的思想来割断中国化佛教思想与这些真经真论的正面关联。不过，他们在判断中国化佛教的误失方面大多不无道理，但具体的解决方案却并不那么成功。比如在中国化佛教中谈真如作为如来藏含藏或者本具一切如来智慧功德，而在《楞伽经》等经典中也谈如来藏含藏或者本具一切如来智慧功德，但支那内学院予以了切割处理。他们认为，《楞伽经》

<sup>①</sup> 参见拙著《唯识、心性与如来藏》。

的如来藏并非指真如，而是本有无漏种子或者阿赖耶识，即非无为而是有为性法，如此一来就意味如来藏本具或者含藏一切如来智慧功德，是就可能性、当来性而言的，而非就现实性、本然性而言的。不过，这样的解释实际也是一种误读，因为在《楞伽经》等印度心性如来藏经典中，如来藏本来就是真如。在此意义上，笔者认为，中国化佛教所发生的一些理论问题的关键，不在如来藏是否是真如上，而是在对真如作为如来藏的进一步解读上。具体而言，真如对智慧功德的“本具”本是不一不异意义上的“摄有”，却被错误地理解为“直具”，即真如既无相、无差别又具种种法，既无为又是正智而具种种功能作用。

支那内学院对真谛法师的旧译唯识思想的想法也落入了类似的误区。吕澂看清了玄奘法师的弟子们对真谛译典的指责的过激性质，认为真谛译典虽然有误译，但大多并非能力不足的误译，而是有意的改译，甚至编译。在他看来，真谛大师这样做的目的，是为了使译文符合一种特定的思想路线。这种思想路线也是属于印度唯识思想的一部分，主要体现在《大乘庄严经论》中，实际就是无相唯识观。出人意料的是，他指出玄奘法师也有类似的做法，以使其译作更能符合自己所宗的思想意趣，也就是有相唯识观。这样一来，他不再将旧译唯识与新译唯识的差别看成是传统所说的正误之别，而是思想意趣的不同，二者都属于唯识思想范畴。甚至他认为，旧译唯识所代表的是印度早期和合一味的唯识，如《大乘庄严经论》所示，可称为唯识古学，而新译唯识所代表的是早期唯识的转变形态，在《成唯识论》中有集中体现，可称唯识今学。

吕澂基于有相、无相唯识观所作的这种判定，有得当也有不得当之处。旧译唯识与新译唯识思想特征有别，其唯识观分别为无相与有相唯识观，这点无疑是正确的，但二者的根本差别在于前者是无为依唯识性质，即心性如来藏思想性质，后者是有为依唯识性质，而唯识观只是二者的从属差别之一，这点吕澂并未看到。还有一点也是如此：唯识古学与唯识今学实际指无相唯识与有相唯识，但二者并非如吕澂所说那样是阶段性差别，实际在最早唯识著述中都已经反复出现，因此，“古学”、“今学”的名称是不当的。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参见拙著《唯识明论》前编，宗教文化出版社2011年。

既然旧译唯识思想已经归在了唯识学的范畴，即划在了中国化佛教的范围之外，也就不再对中国化佛教的相似佛教性质负责。也正是在此意义上，吕澂他们才将《起信论》的基本思想的来源判为旧译唯识典籍中的误译及其进一步误读与发挥。他们同时又将旧译唯识中的心性如来藏观念<sup>①</sup>用有为依唯识思想重释，这就相当于将旧译唯识的基本思想与作为印度心性如来藏思想流变物的中国化佛教思想的关联完全割断。由此支那内学院希望，他们对中国化佛教的批判，就不会伤及印度唯识思想以及印度如来藏思想。以此逻辑路线，他们确信，通过对中国化佛教的批判，即能回到印度佛教代表的纯正法一边。

#### 四

笔者从如来藏思想在旧译唯识与中国化佛教思想中扮演了核心角色角度出发，进一步思考其在印度大乘佛教思想中的位置，由此将印度大乘佛教经教思想的传出略分为三个阶段。一是般若思想阶段，二是早期如来藏思想阶段，三是瑜伽行思想即唯识思想阶段。其中的瑜伽行思想阶段最为复杂，除有纯粹唯识思想，即有为依唯识思想外，还有与如来藏思想合流的无为依唯识思想，即心性如来藏思想。由此大乘思想可分为三种基本类型：一者般若思想，谈空、无所得，重破不重立；二者如来藏思想（包括早期如来藏思想与唯识学中的心性如来藏思想），以无为性真如为中心立说；三者纯粹唯识思想，以有为性第八识为中心立说。此三学后来笔者根据是否建立根本所依的角度区分为无所依与有所依之学。般若思想是反本体论之学，不在本体论与发生论意义上建立一切法的根本所依，可称无所依学。如来藏思想与纯粹唯识思想都是有所依学。前者所立根本所依是无为性真如，可称无为依学，后者所立根本所依是有为性第八识，可称有为依学，实即有为依唯识学。<sup>②</sup>

这其中的如来藏思想类型，在印度大乘佛教史上略分为三个阶段显

<sup>①</sup> 在佛教中，“法”、“真如”、“烦恼”、“解脱”、“觉悟”等等皆称“名相”，本文中一般称“观念”，而一般哲学上的术语，则多称“概念”，如“基体”概念。

<sup>②</sup> 参见拙著《唯识通论——瑜伽行学义论》（上册），中国社会科学出版社2009年，第44—47页。

现。第一阶段是譬喻如来藏类型，即以众生本来具有内在佛体为喻，成立佛性、如来藏，如《大般涅槃经》、《如来藏经》等所述，可称譬喻如来藏思想，或者，佛体如来藏思想。第二阶段是法性如来藏类型，即以真如为佛性、如来藏，其中真如是包括众生、佛在内的一切法的平等法性（法界等），所以可称法性如来藏思想。法性如来藏思想在《胜鬘经》、《无上依经》、《不增不减经》等中有述，而在《究竟一乘宝性论》得到集大成式的总结。第三阶段是心性如来藏类型，即以唯识性的真如为佛性、如来藏，其中由于一切法是唯识性，而为心识所摄，其平等真如，即成心识的心性真如，所谓唯识性的心性真如，在性质上不同于非唯识性的一切法的法性真如，也不同于非唯识性的心性真如。这样的如来藏思想是与唯识思想相融贯而成，因此，从唯识思想角度看，可称无为依唯识思想，而从如来藏思想角度看，可称心性如来藏思想。如前所述，这种思想主要可见于《楞伽经》、《密严经》、《大乘庄严经论》等中。<sup>①</sup>

印度如来藏思想以真如为一切法的根本所依以及根本因，同时以其为如来藏，而含摄一切如来智慧功德，这在形式上与印度吠陀奥义书传统的“梵我论”相似，因此，带有一种似“梵化”色彩，而在印度佛教史上屡被误以为是“梵我论”在佛教思想中的混入物，确实，如来藏思想的末流就堕入了这样的梵我执中，而将真如释为了“梵我”形态。但如来藏经论通过更为了义的开显，如以真如法界为如来藏，或者显示其非凡夫所执“我性”，如称如来藏为“无我如来之藏”，来拒斥这种“梵化”色彩。<sup>②</sup> 印度心性如来藏思想在通过旧译唯识典籍以及译师们传入中国后，落地生根，本土化为中国化佛教思想，在此过程中，经过诠释与转化，有如法的开展，如天台、华严、禅宗中一分以般若中观思想消解似“梵化”色彩，但也有似“梵化”色彩在一些人那里得到强化而变异为“梵化”色彩，乃至成为了一种中国化的“梵我论”。在后者的意义上，心性真如是常、一、自在的实体，且本为觉性，清净澄明，而能作为最终因生起一切染净法。<sup>③</sup>

① 参见拙著《唯识、心性与如来藏》相关章节。

② 见《不增不减经》、《楞伽经》和《究竟一乘宝性论》等。

③ 《宗镜录》序，《大正藏》第四十八册，第415页中一下。

## 五

在思考如来藏思想的同时，我接触到了日本“批判佛教”思潮，参与翻译了《修剪菩提树：“批判佛教”的风暴》一书。日本“批判佛教”思潮起源于对日本普遍存在的部落民歧视这个社会现象的批判，在经过一番追根寻源后，袴谷宪昭、松本史朗先生认为日本“和”文化应负此责，而支撑“和”文化精神的日本佛教更是罪魁祸首。但日本佛教是中国化佛教的流变，而中国化佛教又是印度如来藏思想的变异，因此，他们把批判的矛头渐次指向日本佛教与中国化佛教，并最终指向印度如来藏思想。在此过程中，通过简单的因果溯源，他们就将一个社会问题批判，直接转化为文化思想批判，又迅速转化为宗教思想批判。在后者中，以对印度如来藏思想的批判，达到了“如来藏思想不是佛教”的结论。这就是说，从对部落民歧视的否定，最终表现为对如来藏思想的否定，而且是对其“佛教性”的大拒绝！依据他们的立场，如来藏思想不论其印度形态还是中国形态，都是通过内在的平等性去支撑、固定现象的差别性，是一种“基体说”（dhātu - vāda）或者说“场所哲学”（Topical Philosophy），具有“一元论的发生论”的基本特点，而与佛教的基本精神相违背。在他们看来，佛教的基本思想是“缘起与空”说，其根本精神是迁变性与批判性。但如来藏思想作为“基体说”类型，其基本精神是静态性与圆融性，所以非佛教。

对如来藏思想的反省与批判，导致他们对与如来藏思想有亲缘关系的唯识学也予以了反省与批判，乃至对全体佛教予以了反省与抉择，由此他们试图凸现出全体佛教中的真正佛教思想与非佛教思想。同时，他们也试图阐明佛教作为宗教思想与宗教修行的批判精神，以及作为社会思想与社会实践的批判精神。在“批判佛教”思潮的代表人物中，松本史朗注重前者，而袴谷宪昭强调后者。也正是基于此，他们的反省与批判虽然并不局限在佛教范围，但仍自冠以“批判佛教”（Critical Buddhism）之名。

显然，“批判佛教”之名表达了两种意趣，一是对全体佛教予以反省与批判，二是显示真正的佛教必定是批判性的。在其中，试欲通过前者抉择出真正的佛教思想，而通过后者恢复佛教作为修行实践与社会实践的积



极意义。从此角度说，他们的发心无疑是值得赞叹的。但从结果看，他们的具体做法不能不说较为偏颇。

在“批判佛教”思潮的代表人物中，笔者最关注松本史朗。首先，松本史朗的注意力集中在佛教的反省与批判上；其次，他构造出了佛教中非佛教思想的一个精致模型；再其次，他依据其主观性的佛教观，抉择全体佛教，几乎将全体佛教全盘否定，走向了一直激进的佛教虚无主义；最后，他的思想在现今有相当代表性，在中国也最有影响。

具体来看，松本史朗借助于梵藏汉文献的比较，说明如来藏思想与唯识思想都是围绕“界”（dhātu）观念建立的，所以可称为“界说”（dhātu - vāda）。从这里可看到松本史朗作为一个学者的深厚学术功底。但他的进一步诠释出现了问题。他认为，如来藏思想与唯识思想中的界观念，不论是法界、法性、真如、空性、实际、佛性、如来藏等 dhātu 类观念（简称“法界等” dhātu 类观念），还是唯识学中的阿赖耶识、种子、界、种姓、本性等 dhātu 类观念（简称“阿赖耶识等” dhātu 类观念），都显示的是“基体”这样的存在，即常、一、自在的实有，这样，如来藏思想与唯识思想作为“界说”（dhātu - vāda），即是“基体说”。在其中，“基体”作为唯一的恒常、自足与独立的存在，是一切现象法生起的发生因，也就是唯识学所说的亲因（直接因）。

可以看出，这样的“基体说”（dhātu - vāda）实际即印度吠陀奥义书传统的“梵我论”（Brahma - ātma - vāda）。梵（Brahman）作为一切事物的本体，又是一切生命的主体即阿特曼（ātman），是常、一、自在的超越性存在，一切事物生起于它，坏灭又归于它。所以，“基体说”属于“梵我论”类型。在这个意义上，将如来藏思想与唯识思想判为“基体说”，也就是将二者视为“梵我论”在佛教中的混入物，若果真如此，二者自然属于非佛教性质。

松本史朗对“基体说”的安立，是依据于“梵我论”与如来藏思想的比较建立的，但遗憾的是，从其对如来藏思想、唯识思想的判定看，是将相似性误作同一性的结果。因为如来藏思想与唯识思想作为大乘思想，都要遵守大乘的无我原则，也就是无众生我与法我的原则。换言之，不论是“梵我”、“神我”还是“基体”，作为常、一、自在的实体，都是大乘所要破除的“我”的范畴，而且在因果上属于不平等因，不符合因果