

百家学术与中国心态文丛

佛 觉悟与迷悟

袁勇著

广东人民



A0618670

责任编辑：余小华

封面设计：迪 赛

佛

——觉悟与迷情

龚 隽 著

广东人民出版社出版发行

广东韶关市金启彩印有限公司印刷

厂址：韶关市陵南路8号

787×1092毫米 32开本 10印张 194,000字

1996年8月第一版 1996年8月第一次印刷

印数1—6,000册

ISBN 7-218-02208-1/B·55

定价 16.80 元

如发现印刷质量问题，影响阅读，请与承印厂联系调换。

引言：从一段公案说起

本世纪 50 年代，胡适与日本著名佛教学者铃木大拙，就有关佛学研究等问题，展开了一场激烈的辩论。胡适在他的题为《禅宗在中国：它的历史和方法》一文中，对铃木大拙以非逻辑、非理性的研究方法去研究禅佛教，表示深感失望。胡适认为，铃木主张“禅是超越时空关系的，甚至自然地超越历史事实”这一看法，^①是存心抛弃理性和历史的方法。他提出要彻底理解禅佛教的意义，就必须出乎其外，对之进行纯客观研究。也就是说，必须从价值中立的态度，从“知性和理性的了解”入手，^②并把禅佛教“放在它的历史背景中加以研究”。^③

对于胡适的批评，铃木给予了非常机智而又毫不留情的反击。他在《禅：敬答胡适博士》一文中，对胡适纯以理性和历史主义研究禅佛教的方法，表示颇不以为然。在铃木看

① 转引自《禅宗在中国：它的历史和方法》，《胡适说禅》，东方出版社，1993 年版。

② 同上。

③ 同上。

来，胡适尽管对禅佛教的历史所知甚多，但对禅，他仍是一个门外汉，他全然不能领会禅佛教在历史背后的真实意义。铃木认为，禅的历史背景，并非禅的本身。历史虽说是可供学者们用以揣摩研究的材料，但作为历史的“行为者或创造者——历史背后的角色，是不容历史学者作纯客观的处理的”。^①要窥见历史背后“一种无可复制的独特存在”和最深意义，必须是以直觉觉之^②，而这种直觉，也就是说要从禅佛教的里面去体会、了解。所以铃木提出，对于禅佛教，最好是杜口沉默，而不要化作知性的语言符号去表现，如果实在要说，就必须先取得谈禅的资格，否则，无论如何用心尝试，终是徒费心力。他认为胡适没有了解这一点。

对于铃木的反击，胡适几无回手余地，而这也透露出胡适理性和历史方法在禅佛教解释上，所表现出来的许多局限性。真正深入研究和体会中国佛教的学者，也许不难理解铃木的用意。中日学者这段发生在40年前的佛学研究公案，至今仍有许多东西值得我们去吟味。

一、理性的僭越

胡适所理解的理性，是一种科学的理性；他所说的历史

① 《禅：敬答胡适博士》，原文见《禅宗：历史与文化》，黑龙江教育出版社1988年版。

② 同上。

方法，也是一种具有实证意义的朴学方法。他之所以如此推重理性和朴学的方法，在于他和同时代的许多中国学人一样，得到了这样一个信念上的支持：科学方法是万能的，^①科学的理性原则可以进行无限制地推广，任何信念如未被科学地证实，便不值得尊重。胡适相信，只要采用恰当的方法，再排除主观上的成见，史学家们就可以准确无误地通过对史料的研究和分析，填补历史与当代的距离，重现过去历史的本来面目和内在意义。胡适心目中历史的“知识”一词，与关于自然界和物理世界“知识”的概念，几乎是等同的。这种对科学理性和方法越界地使用，已日益受到来自哲学解释学、新史学等理论的严重挑战。

值得注意的一个现象是，当近代以来的中国学人，热情地执著于科学理性和经验实证方法所带来的文明，试图以一种与个人的理解、生活完全分裂的客观方法，去完成人文科学的理想时，西方学者却正在努力寻求一条摆脱科学理性和独立的人文科学方法。他们认为，自康德把自然科学限定在现象界以来，就在哲学中结束了自然科学的独霸地位，使之从启蒙时代的绝对合法地位，下降到一种相对合法的地位。^②但是康德并没有具体地给出一种人文科学——文化科学的方法。康德之后的巴登学派以及19世纪中后期以来的许多人文

① 如近代学者丁文江，在《玄学与科学——答张君劢》一文中就说：“科学的万能，不是他的材料，是在他的方法”。

② 参见李凯尔特：《文化科学和自然科学》中译本，第9页，商务印书馆1986年版。

哲学、史学新思潮，都致力于这方面研究，希望借此找回自己的根和自己的家园。如李凯尔特就对自然科学方法和文化科学（人文科学）方法进行了严格区分，主张把两者分离开来。他认为，如果硬行使用自然科学的普遍化方法去研究文化科学，无疑是“生搬硬套地凑成一种僵死的普遍性。”

历史学的研究，并不是对各种材料进行剪贴，或对历史作纯客观的描述，而应渗透史家对历史的理解。历史原本是什么，史料的存在，并不能直接回答这个问题。史家由史料而理解的历史，才是史家对“历史原本是什么”的答案。^①所以李凯尔特说“对于主观随意的历史构造，特别是要强调指出尊重事实的必要性。但是，这并不意味着历史的客观性在于单纯地重视事实”，^②“对于一个抹煞掉自我的历史学家来说，就没有任何科学的历史，而只有一堆没有意义的，由许多简单和纯粹的现象组成的混合物”。^③柯林伍德也认为，要了解一种思想的历史，除了那思想必须是表述出来的外，重要的是历史学家必须重新思想他努力解释的那一思想，即就是说，历史知识就是历史在自己心灵里的重演，是对自己思想的思考和理解。这也就是他用“一切历史都是思想史”这句话，来表述的新的历史观念。^④

① 殷鼎：《理解的命运》，第110页，三联书店1988年版。

② 《文化科学和自然科学》，第75、76页。

③ 同上。

④ 参见柯林伍德：《柯林伍德》中译本，第129—131页，中国社会科学出版社1993年版。

历史研究离不开理解，而理解最终又源于生活。理解历史就是理解生活，这是解释学为我们提供了解历史的一把钥匙。狄尔泰认为，自然科学研究，我们可以是站在外面来观察的旁观者，而在人文科学中，我们则必须从内部来认识主题材料，通过亲身经历去把握其实在性。历史学家只有“重新生活”在那些历史人物的体验之中，才是最充分意义上的理解。对宗教思想的理解尤其如此，宗教作为一种超验的实在，我们不可能拥有有效的知识，因此历史应该根据其自身的生活形式来理解。尽管现代解释学不完全同意狄尔泰的看法，认为人类无法跨越时空的距离，回到过去历史人物的生活，而主张理解历史，只能是寻求历史与我们心灵之间的一种视界融合，但这种理解，也是基于个人的生活体验而对历史作类比的推测。因此，生活成了理解的必要前提。

而胡适提倡的佛教研究法，正是要从生活的体验中游离出来，以一种君临其下的理性姿态，“客观公正”地超越生活，去理解禅佛教的实质。所以，当他从考据中走出来，要对禅佛教的意义进行断案，其浅陋也就十分明显。如他把神会禅学中“灵知不昧”的“知”，解释为“Knowledge”（知识），这一错误显然不是出在他历史知识的疏漏，而在于理解上的误读。

如果从本质主义的立场看，铃木对禅的解释当然还有许多问题，但他强调从禅的生活上去理解禅，这一点无疑比胡适更具有现代人文意识的睿智。本书对于中国佛学的研究，侧重于一种哲学上的解释，而我必须事先说明的是，我的解释

并不可能完全给出传统佛教的“原义”。因为按照英格的说法，^① 宗教与哲学的完全融合，取决于一个人不仅是学者，而且还应是门徒。

二、从历史看现在

佛陀说法 40 多年，但他说自己一字没说，可见印度原始佛教对于经教并不甚在意。在印度佛学传统中，并没有出现过强烈的历史学兴趣，他们始终没有做出一部像样的佛史编年或佛史疏证。当佛教传入中国，虽然不少中国学僧试图为佛教传承，制定出各种法系或谱系，受儒家影响，对经教的重视和研习也日见风靡。但严格地说，中国佛学并没有发展出像汉儒那样一套治经的历史方法。佛教内部明显的争论，只是禅教之争。禅者讲教外别传，不立文字，注重于在生活的体会中，去契悟玄旨。所谓洒扫应对，担水砍柴无非妙道。义学之僧崇尚经教，但对经教的研究，并非出于知识的兴趣或考据的癖好，更多的是想从义理中，去体会圣贤所传的真谛。所以，从严格的史学角度看，中国传统佛学中的“信史”成分，也许并不太多。佛教史上，因夸饰而失实，因争道统而有意杜撰的情况，可以说是屡见不鲜。僧侣们感到至为重要的，并非文字上的依凭，而意在扬善以取信，对史

^① 威廉·拉尔夫·英格 (1860—1954)，曾任剑桥大学教授，伦敦圣保罗大教堂教长。

学家来说可能是十分重要的事，对于信徒而言，未必视如珍宝。要从纯粹科学理性或考据方法去研究宗教史，大概都会遇到类似难处理的问题。

近代以来，中国佛学研究的重任已从僧侣转移到居士肩上。这些曾受过儒学训练的知识分子，大多对清代朴学记忆尤新，而西方实证主义思潮的传入，更加激活了他们对经教研究的史学信念。^① 他们大都坚信，圣贤寄托在经典中的原意，是可以通过历史考证，语言学的分析（如梵文研究）等方法得到真传的。如近代中国居士佛学的大师欧阳竟无，在晚年自述其治学方法是“由文字历史求节节近真，不史不实，不真不至”，^② 这显然是朴学方法的引入。近代以来中国编撰的几部佛学史，基本上都可以看成这一方法下的产物。胡适的佛学研究，亦不过是这种朴学复兴运动中一支而已。以支那内学院的代表的居士佛学研究，考证了许多历史问题，也整理了许多佛教文献，其功不可没。但是，他们在对佛学进行一种几乎带有卫道情绪的历史“还原”中，忽视了解的意义，也丧失了理解的宽容精神。^③

如果说近代知识分子研究佛学，大多还带有信念的成分，那么现代佛学研究的主流，基本上是纯粹出于知识上的兴趣，站在外围来观察佛教的。现代佛学研究，从方法上讲，大体

① 参见本书第七章。

② 吕澂：《亲教师欧阳先生事略》。

③ 如吕澂对熊十力批评，几乎是以本质主义的立场，否定理解的多元性。参见《中国哲学》第十一辑《辨佛学根本问题》。

沿袭了内学院以来的历史学作风，只不过在解释的立场上有所不同。从佛学之外看佛学，有一个长处，即可以免去许多宗派成分的干扰，但也有明显的弱点，这主要表现在其缺乏理解和解释的生活经验，难免有隔靴搔痒的意味。特别是当这一理解和解释，被赋予某种意识形态的意义时，就更让人感到不知所云了。

我丝毫没有怪罪以历史方法研究佛学的意思，我甚至认为，对佛教文献的整理和考证，使我们在佛学知识的方面受惠无穷。我只是认为，对于一种宗教文化的理解，不应胶着于文字，而应深入其背后的意义。不应把科学理性和历史考据的方法当成普遍原则无限泛推，而应注意到还有一种来自于生活的意会的知识。

柯林伍德说过一段非常意味的话，他认为历史学家不能仅仅靠夸耀自己编年史的记忆与对历史细节的渊博知识而过活，他必须浸润在历史的生活里，切实地体验历史精神的运动。近代以来佛学史的研究，最缺乏的，不是有关佛史的各种知识，而是一套成熟的解释理论和话语方式。中国传统对儒经的研究中，虽然玄学的言意之辨，触及到语言和意义理解的问题，但并没有发展为严格意义上的意义理论和解释理论。西方近代以来的学者，则在研究宗教经典（主要是《圣经》）的过程中，繁衍出各种意义问题的解释理论。如他们通过对《圣经》文本的研究，发现了宗教语言的层次理论，像《圣经》中的语言，有象征意义、道德意义、崇高意义等不同区分，故而主张不能只从字面意义去解读它。其实，佛

典中类似的情况，可以说是举不胜举，光是一部《涅槃经》，对佛性的提示，就用到如“贫女宝藏”、“力士额珠”、“暗室宝瓶”等多种暗喻方式。现代中国的佛学研究，在经历了科学理性和历史主义的熏陶之后，如果能重新回到对意义的生命理解和解释上来，也许会另有一番天地。

第一章 说佛教汉传

关于佛教传入中国的具体时间和事件，就像佛教始祖释迦生平一样的扑朔迷离，难于考定，至今仍无一说可定独尊。

印度本是一个不注重历史的国度，其对历史上许多事件的记载，都没有详细的历史记年，且多糅入神话的成分，尤其对宗教言，如佛陀的应迹垂世，自当不限于时空。而这些对信徒们来说不证自喻的信仰，却必须受到历史学家们严厉的质问。对历史学家来说，研究佛教最大的困难，就是怎样处理历史所遗留的各种传说，特别是这种传说把历史的叙述和神迹的显现杂揉在一起而使问题变得异常复杂的时候。

佛教何时传入中国的记载，现存的史料中大致可分为两类：一类是佛史所记；一类是正史所传。无论是从佛教所叙述的故事，还是传统正史所记载的各种传说，对于这个问题的说法，可谓异说纷纭，疑议丛生。如何解释这一历史现象，是本卷思考的第一个问题。学术界对这一问题惯用的方法，大多是历史文献考证的方法，我并不否认这种方法的合理意义，问题在于这种方法是否为解读佛教古史之谜的唯一方法？尤其是当这一方法所依靠的经验判据本身就存在多种解释的空

间，当人们对宗教文本的特殊语言，如非认识语言、语言的寓意等问题还没有找到一种合理的、令人信服的解说的时候，我们很难相信这一方法是唯一“达诂”（标准解释）的方式。我们断不能对各种传说简单地疑其虚妄而根本推翻，释迦垂迹，神话繁多，孔子出世，谶纬叠出，但我们不能因神话谶纬而根本否认释迦行化于天竺，孔子宣教于华夏。对于各种宗教传说，因书卷缺载，本不宜强为之解，立于一说，而应容忍解释的开放性、多元性，这也许是我们现代佛教学者所应戒慎恐惧的。基于这一看法，我先拟对古来关于汉传佛教的各种传说加以简单叙述，然后再对这一问题作一历史哲学的诠释。

一、佛教传入中国的种种异说

佛教于何时传入中国，古来传说歧义甚大，现按各传所说佛法传入的时间先后，拣数例述之于下：

（一）三代以前已知佛教

史学界一般认定，印度佛教大约产生于公元前6世纪末到5世纪初，正相当于中国春秋战国时代，然而却有佛教文献说虞舜时即知有佛，这不仅把中国人知道佛教的传说推至远古，竟把佛教的产生也前推了一千六七百年。刘宋时宗炳的《明佛论》即持此说：

伯益述《山海》：“天毒之国，偃人而爱人。”郭璞传：“古谓天毒即天竺，浮屠所兴”。偃爱之义，亦如来大慈之训矣，固亦闻于三五之世矣^①。

“三五”，即指三皇五帝，“三五之世”也就泛指三代之前。照这种说法，唐虞时代协助大禹治水的伯益在所著《山海经》一书中，已经知道了印度（天竺）佛法之兴。后来，唐代名僧道宣在《归正篇·佛为老师》中也接受了这种说法，并进一步说，早在黄帝，就曾远“陟昆仑之墟，即香山（佛教所传阎浮提洲——世界的最高中心，即昆仑山）也”^②，到达佛国。这些令史学家们看来不可思议的传闻，却始终没有遭到来自佛教内部的质疑，而且这些记载又恰恰出于有名文人和严谨学僧的手笔，这不能不使人们更添几份惊奇。

史学家对这段史料的怀疑主要出于这样的思考：《山海经》不可靠，从其书内容推断，应成于战国之后，而不是唐虞时伯益所作。而且现本《山海经》中所记“天毒”国之地理位置，亦在“东海之内，北海之隅”，与实际印度所处相去甚远，所以，此文不可信从。而道宣依据《列子·黄帝篇》所发挥的黄帝游佛国的故事，更是找不到史料依据，且属有神话色彩，本属子虚乌有，不值一提。

① 《弘明集》卷二。

② 《广弘明集》卷一。

（二）周初已知有佛

周初知佛的说法，产生于佛道二教之间的意气之争。西晋道士王浮，为了与佛教一争高低，就在老子与释迦牟尼的生年先后上大作文章。他认为只要说明老子先于佛陀而生，就等于说明道教高于佛教，好像时间先后就成了价值上高低的判断。于是，他在伪撰的《老子化胡经》一书中，编造了老子在周幽王时已西渡流沙，入印度化为佛的故事。佛教徒对这一做法的反应，就是把释迦生年更往前推，说释迦早在周昭王时即已出世，并且当时中国已有人知道西方有“圣人”诞生。唐代法琳于武德五年（622年）就太史丞傅奕反佛而作《对傅奕废佛僧事》一文中引《周书异记》云：

周昭王即位二十四年甲寅四月八日，江河泉池忽然泛涨，井泉并皆溢出，宫殿人舍、山川大地，咸悉震动，其夜五色光气入贯太微，遍于西方，尽作青红色。周昭王问太史苏由曰：“是何祥也？”对曰：“有大圣人生于西方，故现此瑞。”昭王曰：“于天下何如？”由曰：“即时无他，一千年外声教被于此土。”昭王即遣镌石记之，埋在南郊天祠前。^①

周昭王二十四年，约为公元前 977 年，把释迦生年提到

^① 《广弘明集》卷十一。

这个时间，无异于将佛教的历史比史学界认定的时间往前推了四五百年。这一说法在中国佛史上却有相当影响，如《续高僧传》、《历代三宝记》的某些章节记述都采用此说，宋代志磐撰佛教史书《佛祖统纪》，说佛生于周昭王二十六年，元代念常《佛祖历代通载》，说佛生于周昭王二十五年的说法，也是由此演化来的。由于史学界普遍认为法琳所据《周书异记》，可能是流行于南北朝时期的一部伪书，所以也就根本否认了这一说法。

还有的记载则不仅认为周初已知佛，甚至认为佛教在西周穆王时，就已经传入中国。梁僧祐的《弘明集后序》，唐道宣的《简诸宰辅叙佛教隆替状》等文，都公然声称这一主张。他们所依据的典论，则是为现代史学界认为实际是由魏晋时人伪造的《列子》一书。如《弘明集后序》中说：

《列子》称：“周穆王时，西极有化人来，入水火，贯金石，反山川，移城邑，乘虚不坠，触实不碍，千变万化……穆王敬之若神，事之若君”。观其灵迹，乃开士（菩萨）之化；大法萌兆，已见周初，……^①

这里所谓西极化人，也就是指从印度来华化导群迷的“开士”，由于他们神通自在，变化无极，得到穆王的敬仰，也开始了佛法的传播。这种传说所使用的，不是常规的历史语

^① 《弘明集》卷十四。

言，而是夹杂了大量类似神话的语言，加之，其所引述的经典本身受到怀疑，所以，此说自然不为一般史家所认可。

（三）孔子与佛教

《列子》中载春秋时宋国的太宰嚭问孔子“孰为圣人。”并列举三皇五帝一一以询之，孔子皆未作正面回答。最后孔子才说：“丘闻西方有圣者焉，不治而不乱，不言而自信，不化而自行，荡荡乎人无能名焉”。^①于是，《列子》的作者从中引出结论说：孔子已知佛为大圣。西方的圣人超过中国儒家所尊奉的三皇五帝，且此话出自孔子之口，这不能不使史学家们深感困惑而一致认定，这是魏晋时期信仰佛教的老庄学者为了美化佛教而借孔子之口所编造的寓言。既然是寓言，从传统史学的眼光来看，当然也就无真实性可说，不过问题在于，魏晋老庄学者为何借孔子之口美化佛教而不是美化道教？再则，寓言是否等同于荒谬？

对这一传说，佛教徒自然欣而乐道之。如北周道安《二教论》中说了一句颇有趣味的话：“若老氏必圣，孔何不言？以此校之，理当推佛。”^②唐法琳反驳傅奕时也说：“若三皇五帝必是大圣，孔丘岂容隐而不说，便有愚圣之愆。以此较量，推佛为大圣也。”^③

① 《广弘明集》卷一。

② 同上，卷八。

③ 同上，卷十一。