

常
峥
嵘
著

佛学反对对象性思维

思想源于不接受，甚至是源于敌意。任何真正开创了未来的思想者，都是他的传统的异类。释迦牟尼之所以成为思想者中的思想者，是因为他自觉地在方法上与一般思想对立，他倡导一种新的思想方法——反对象性思维，并给予它较对象性思维更根本的意义。



常
崢
嵘

著

佛学反对对象性思维

思想源于不接受，甚至是源于敌意。任何真正开创了未来的思想者，都是他的传统的异类。释迦牟尼之所以成为思想者中的思想者，是因为他自觉地在方法上与一般思想对立，他倡导一种新的思想方法——反对象性思维，并给予它较对象性思维更根本的意义。

图书在版编目(CIP)数据

佛学反对对象性思维/常峥嵘著. -北京:宗教文化出版社,2011.6

ISBN 978-7-80254-389-8

I. ①佛… II. ①常… III. ①唯识宗-研究 IV. ①B946.3

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第112868号

佛学反对对象性思维

常峥嵘 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095201(编辑部)

责任编辑: 王鸣明

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230毫米 32开本 15印张 400千字

·2011年6月第1版 2011年6月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-389-8

定 价: 36.00元

教育部人文社会科学研究青年项目
“佛教唯识学的批判性研究”
(09YJC730009) 成果

引言

佛学与佛教在概念上应有所区别,至少在这里,佛学之为学,不仅在于它以理论的纯粹与那历史现实的芜杂区别开来,更在于它以一种自觉的价值诉求与各种自愿或无奈的思想妥协划清界限。然而,理论的纯粹与价值持守诚为不易,尤其是当它丧失或以为自己丧失了对手的时候。

“天之道其犹张弓欤”(《老子》第77章),当佛学以印度文化的异类出现,它理论的纯粹与价值诉求就是它存在合理性的显然论证;而当它“兼容并包”、丧失对手时,它就理所当然地淡出了印度的文化与历史。值得注意的是:一方面,中国佛教也有一种“兼容并包”,称为“三教合一”或“三教合一”的趋向;另一方面,也许正是前一方面的一个重要原因,佛教在进入中国的时候,并没有将它的对手一并清楚地介绍过来,先天地对自己的

对手认识不清。“中国佛教”向来有“中国化佛教”的意味，中国佛学的理论与价值诉求多端而杂然，无论这是忧是喜，都有必要向“对手不明”这里找原因。

思想源于不接受，甚至是源于敌意。任何真正开创了未来的思想者，都是他的传统的异类。只不过，释迦牟尼之所以成为思想者中的思想者，是因为他自觉地在方法上与一般思想对立，他倡导一种新的思想方法——反对象性思维，并给予它较对象性思维更根本的意义。

佛学是理论体系，但更是思维方法，当佛学发展到唯识学，这一点就变得非常明显。将佛学理解为体系，当然有其理由与必要，因为恰如唯识学所表明的，能观与所观相待而立，种子与现行辗转相生，若不通过体系之锚，将那永恒的变动暂时固定下来，以致思想不相信，或以为自己不相信任何东西，不能尊重思维对象的自身法则，就不能有任何理解与表达，即不能思想。体系化的实质是对象化，思想藉由体系化而将自己的内在价值树立为外在对象，思想的稳定性由此而得以保证；作为“学”的佛学必然首先是思想体系。但亦如唯识学“自证”概念所表明的，思想以自身包摄从而自身超越为本性，体系形成之日，也即被和应被扬弃之时；作为“学”的唯识学又必然更深刻地要求自己作为思维方法而在思想体系的不断被扬弃中实现自己的意义。不离名言

体系,佛学是以名言表达缘起根本思维方法的体系;也不落名言体系,佛学要求以缘起根本思维方法超越一切(包括自身)名言体系之局限;佛学在方法与体系的张力中安排名言(唯其超越于名言,故能安排于名言)世界应得之意义,探寻生命自身超越之途径。与其说佛学是有方法的体系,不如说它是有体系而反体系的方法。正是在体系与方法的张力间,佛学有了自己的理论纯粹性与稳定价值诉求:反对象性思维。

从体系的角度来看,佛学并不单纯,在大小乘分派、空有宗对诤、真妄心差别的地方,可以看到惊人的差异。但差异是否已经到了这样的程度,以至于如有些人主张的那样,不得不提出真伪佛学之辨呢?我们相信,一旦将方法与方法所处理的对象区别开,引入体系与方法之张力的观念,就会有不同的理解。比如,如果我们并不认为佛陀一出世,世间就应完全清净(如果那样,佛的教导也就不再有意义),那么佛学思想体系的复杂甚至混杂就不足以否定佛学方法的纯粹性,因为它正可被视为佛学方法所处理对象之复杂,以及此种处理之艰难,而得到理解。在如何理解佛学的问题上,若可多角度、多标准,那就不应轻易否定这样一种设想的合理性:从思维的角度来考察佛学,描述一个从名言体系性标准向方法原则性标准的转变。

让我们怀抱这个设想，追忆一下佛陀创教之本怀。

释迦种姓不详，但当时迦毗罗卫国面临被吞并的威胁是确定的。这就无怪乎传说有善占相之阿私陀仙人，预言他不作转轮王在政治上有所作为，亦当成佛而以思想力量对现实大有改益。另外，关于释迦终于出家的因缘，常见说法是，因观察到生老病死的痛苦和出家沙门的自在，而生起厌世之心。这两个说法有深刻关联：真正的宗教家总是善于和乐于推己及人，悉达多若看到自己身为王子的苦痛与其他生命的苦痛只有种类上而无本质上的差别，那么就会知道苦痛在单纯政治上的解决不会是最最终的解决，因为那只是转移了苦痛，而不是消灭了苦痛；悉达多王子也许可以只面对自己的苦痛而成为转轮王，但只有面对苦痛本身，感受到形上之苦，才可能为众生有所担当，成为佛陀。

转轮王之志向是从体系低层走向高层，对体系本身并不反对；佛陀基于对普遍苦痛的关注却质疑体系本身。这个质疑可以有两个层次，世间政治的和思想文化的。前者并非从来也没有进入佛陀的视野，只是佛陀看到了前者根源于后者，故主要在后者上用力。结果佛陀不但反对种姓，亦反对它的理论支持即梵的学说；更为重要的是佛陀进一步反对一切类似学说的思维基础——对象性思维。

不立不破，佛陀对对象性思维的反对决非泛泛。缘起论确为佛学的不易理论核心，但从来解缘起，都不能明确强调缘起论的反对象性思维本质。大致说来，缘起论可分两个层次：第一个层次说明法无自性、因缘而起；第二个层次说明法之自性实由认识赋予，它不过是认识在活动中构造出来的认识对象，所谓“心为法本，心尊心使”——后来唯识学将这个层次明确表述为“唯识所现”。这后一层次，至少在中国佛学语境中是长期没有被足够重视的，那占中国佛学统治地位的真如缘起说，难道不正是纯从第一层次立言，以为认识对象比认识行为更占据理论优先地位，从而局限于对象性思维而不自知的结果吗？无论怎样强调万物之间的互为因缘，只要在这种互为因缘中只见对象，不见主体，从而本质上不见创造性的认识活动本身，那它就局限于对象性思维，最终整个世界对于这种思维来说就不过是一对象而已，所谓“万物归一”。反观印度佛学，也许正是因为有个以梵论为代表的强大对手立在那里，佛学也许会在自己应该怎样的问题上犹豫，但在自己不应该是什么的问题上从来清醒，从来要求于任何的“万物归一”再问一个“一归何处”。观察印度佛学的三大缘起论，分别爱非爱缘起、受用缘起、分别自性缘起，有哪一个不是从认识行为本身立论，并以此明确反对着单从认识对象一边

立论的倾向的呢？真正的思想，真正的精神，从来都是批判性优先于统一性。真如缘起与梵论在偏于对象性思维这一点上实在是太像了，欧阳竟无批评真如缘起说智如不分，并非没有根据，也并非无的放矢。

吕澂先生曾说佛法全立基于“心性本净”^①，这个“心性本净”从佛学的反对象性思维角度而言，说的无非是：认识本至少有认识对象与认识行为这两个层面，并且前者只作为后者的一个环节或相关项而存在；认识行为规定甚至构造着认识对象，不管对此承认与否，它都是一个事实，就此而称为本净。若只承认对象的才是真实的，那就是在本净心性上起不净的意见；若要于本净上还它一个净，则须向内转，有反对象性思维的自觉。《阿含经》中处处说“当自归依，归依于法，勿他归依”，也不是说有个“自”作为一物与“他”对立着，而毋宁是“自”包含了“他”，“自归依”作为一种趋向也不过是要求于一切对象与对象性思维持一种批判态度，从而返回到活泼泼的作为行为的精神中来，而非安眠死寂于某个对象性精神偶像中。以反对象性的、批判的精神来谈“一切法”，《杂阿含经》卷13讲：“佛告婆罗门：一切者，谓十二入处。眼、色、耳、声、鼻、香、舌、味、身、触、意、

^① 吕澂：《内院佛学五科讲习纲要讲记》，《吕澂佛学论著选集》卷2，齐鲁书社，1991年版，第609—610页。

法,是名一切。若复说言此非一切,沙门瞿昙所说一切我今舍,别立余一切者,彼但有言说,问已不知,增其疑惑。所以者何?非其境界故。”^①一切法只是“心”之“境界”,以后唯识学又发展出分别自性缘起说来,更强调了这一点:无纯粹外在性(所谓心解脱),从而无纯粹对象性(即法无自性)。为了觉悟于真实,须保持方法上的精神自身批判,如果精神不可避免地要有一个对象性思维环节的话。对象是认识的构造物,认识要达到真实,就必须反过来再批判这个自身的构造物,这是精神的自身批判;这里蕴含着精神对象的无限丰富与精神本身的无限进展,这是佛陀所倡导思想的最根本、最伟大之处。

思想的伟大常常可由它对手的巨大来说明,佛学所反对的对象性思维有深且固的根基。思维所面对现象的无以计数与纷繁杂乱,总是带来忧虑甚至恐惧;思维作为克服忧虑和恐惧的努力,一般有两个工作。其一是忽略细节与变化,将思维所关注的东西从它的背景中突出出来,使问题成为一个对象——这虽常表现为对象认识,但实质上还是以生命的自身认识为基础,虽然常常于此不自觉;考虑到问题有时确实需要相当的关注度与

^① 《大正藏》第2册,第91页上。

严肃性,这种不自觉甚至就是必需的。其二是在前者基础上通过对比和分类突出主题性差别,为有目的之选择性行动提供依据。前者为“一”(统一),后者为“二”(差别)。在对象性思维所见的世界中,后者以前者为前提,所谓一生二,乃至生万物,对象性的世界就这样出现了。但在对象性思维的真实运行中,前者反而一开始就是基于后者才出现的,也就是说,一个对象总是相对于其他对象才被突出出来,或者是相对于也被视为对象的主体,或者是相对于与它平列的、作为它的背景的其他对象。但无论是对象性思维之所见,还是它的真实运行,都是通过将意义与符号相关联(命名),才使瞬息万变或刹那灭的现象作为思维对象固定起来。为了使固定的“名”也能说明本来的流动,再于“名”之间建立层次与因果,最终形成意图作为真实世界之摹本的思想体系。这个体系依据主体理解能力而设计,因而也就更合乎主体理解能力。黑格尔说“真理只作为体系才是现实的”^①,道理在此。这可称为体系建设性的文化策略,它通过种种“命名”,最后归结于对一个或多个纯粹抽象物的信任,以之为对象性基点来解释一切,形成相当稳固以致常常让人相信是不变的体系;结果,精神融入

^① 黑格尔著,贺麟、王玖兴译:《精神现象学·序言:论科学认识》,商务印书馆,1979年第2版,第15页。

了对象,成为了对象。与之相对,佛教则倡导可称为方法持守性的文化策略,它以缘起法则破坏对象的外在性(唯识无境),破坏现象的对象性(“似境相所量,能取相自证,即能量及果,此三体无别”^①),要求意识对象时时返回精神,从而保持精神的自由。

生命意义是托付于作为创造结果的思想体系,还是那创造了思想体系的创造力?面对这样清楚的问题,我们当然会选择后者。但事实上,往往由于没能清楚分别被造物与创造力而选择了前者,佛教称此为无明盛行。它至少有两个表征:一是降低生命的丰富性而偏重抽象与统一,这以“我”与“我所”之思维为基础与动力。未知创造之精神,只在对象世界中索取,结果只能是对自身的抽象空虚理解,及无以餍足的对象追求(由于将与自身对立的对象当作了精神,所以每有一次对精神的追寻,就获得一种对立,感到一种空虚,总是处于欠缺状态;因而越追求这种精神,就越感到对象的强大,自己的空虚)。所以佛教反其道而行,发露作为对象性甚至自然性的“我”概念的虚幻本质,将“诸法无我”作为它的法印之一。再一个表征是将精神成果的效用无限夸大,满足于过去的成功,只在精神的结果即对象中看到精

① 《成唯识论》卷2所引《集量论》,《大正藏》第31册,第10页中。

神，而忽视了积极的创造行为才是精神本身，最终形成文化偶像崇拜。佛教清醒地看到精神一味对象化的危害，认为对象并不是精神的永恒居所，所以又将“诸行无常”作为它的法印之一。这个无常不是在对象自身表现为无常时，才承认它的无常，而亦是一种观察方法，要求即使对象表现为常时，也要看到它的无常，这即精神的自觉回返，及通过这种回返而得到的自由，或直接就是自身批判着的精神。“缘起”与“空”的精神即秉持方法以与体系保持张力，时刻要求从对象返回到自身的精神。

唯识学认为，任何一次被分析的识之现起都在逻辑上包含着能量与所量，并且必须同时有把能量与所量整合为整体的那么一个东西，即自证分。识之现起本身作为一个事件，不可能是孤立和静止的，而必须有一种内在的超越其本身去参与其后的识之现起的能力，这即自证。自证是任何现识所具有的一种能力，它提供着意识的非对象性的统一性；它非对象性思维（此即“心性本净”的一个含义），而为对象性思维之前提（可以将本不为对象之物作为对象来思维，才有思维之自由）；它亦非反对象性思维，因为反对象性思维尚以对象性思维为前提；它是对象性与反对象性思维的基地，是更深的意识原初；故准确地，它应称为前对象性思维。识之现起

总是伴随着“自证”作用才成其为现起。没有这个规定,就没有对象性与反对象性思维的相互转换,意义问题就不会产生,思维就不成其为思维。自证即体系与方法之间张力之所以升腾的深层意识基地。

如果一定要从主客分立角度来理解自证概念,那就是:真实不仅仅在于对象或主体一边,而更在于它们的相关互涉中。此种相关互涉,佛学常表达为二谛。对象性思维的最初或最基本表现是自然性思维。在对自然性理论态度的批判中,佛教确立起作为方法观念的二谛义。

“自然”,简单来说就是“自身本来这样”或“由于自身而这样”;作为哲学范畴,它以排除意识之自由内容、将意识等同于自然、以事物自身说明自身之存在为特点。完全的自然就是完全的与外界隔绝,就是完全的自在,没有理想与未来可为之奉献,也就没有它的意义。事物要获得它的意义,必须要与他者(它的理想、未来、实质等等)建立联系;自然性态度要获得它的意义,也必须向他的不自然性即自由建立联系才可能被思维与承认。自然作为自由的否定,它的被承认只是意识对自身不自由状态的一种确认。

自然态度常常表现为精神与自然的混淆。所谓混淆,一方面是万物有灵论,另一方面是视灵魂为自然物,

这是一枚硬币的两面。自然态度根源于对语言的信任，以为任何一个语词都意指着一个自然物。但是，对象虽然被说为自然，但这个自然却只是按意识的思路而被理解，实质上只是精神的自身理解。所有那些宣称只遵循自然原则而有的行动，后面必有关于什么是自然的意见在起着真正的作用。自然性态度之所以需要克服，并不在其本身，而在于它不经批判就扩展至主体精神世界。结果，“自然”概念就成为了一个万能的幌子，打着它既可以推销得过且过的懒惰，也可以叫卖鲜廉寡耻的贪婪；将行动的依据归为自然，其实也就是放弃了理性思维的力量。倡导反对象性思维的佛学认为，只要思维还被理解为行动的依据，还有自由的意味，那么纯粹的自然性即使有，也不可能被意识到。如果精神将自己理解为对象，它的命运就是虚无，因为任何对象性的存在都将成为不存在。但如果精神返回自身，将基于创造的可能性作为自己的内容，它就绝对不会是虚无，因为一种可能性的存在并不以其他可能性的不存在为前提，对象的不自然与被否定正是确证精神自由的不二途径，基于自身批判从而自身成就着的精神通向黑格尔意义上的真正无限。佛教将这个思路总结为二谛。俗谛是说精神必有其对象，此对象也必有其相对自成的逻辑；而真谛是说这个对象也必然返回精神，从精神方面才可得到

它真正的意义与理解。

二谛精神即佛教的方法持守精神：有什么的俗谛作为思维过分流向对象性的危险，就发展出相应的真谛来对治它；主张什么的真谛，也必须构建出相应的俗谛来言说它。以此观察佛教思想史，我们发现：

初期佛教以苦与无常的相互支持关系，从自然思维中挣脱出来，反对精神世界的纯粹自然性（人我），重视心解脱，凸显了精神的价值本性。部派佛教特别是有部，以发展了的理性精神深入到内在心世界，分别、整理经律，抉择法义，从对语言的信任开始，重视“所缘”这一概念，将对象拉回到了精神世界，将“人无我”这一法义向理性这一角度推阐开去，将反对象性思维向着抽象的方向发展下去，反对了“法”的自然性理解。但它又对象性地理解精神，赋予精神本身以自然性的意义；精神抽象地反对对象性，结果使自己变成了更为抽象的对象（抽象自然），认为“法体实有”。事实上，是以内在抽象的自然体系来反对外在纯粹的自然体系。为了维护这种抽象性，它不得不与感性即时间性世界保持严格的距离。而当这种抽象精神降到作用世界中来，试图以先验之“法体”来理解经验之“作用”，就出现了混乱。于是精神不得不对作为对象的精神有所怀疑，中观学作为有部俗谛之真谛，由之而大兴，不但讲“人空”，亦讲“法