

HOUXIANDAI

YUJINGZHONGDE  
ZHONGGUOFOXUE

# 后现代

## 语境中的中国佛学

石义华 / 著

吉林人民出版社

HOUXIANDAI

YUJINGZHONGDE  
ZHONGGUOFOXUE

# 后现代 语境中的中国佛学

石义华 / 著

吉林人民出版社

## 后现代语境中的中国佛学

---

著 者:石义华

责任编辑:隋 军

电子信箱:sj@jlpph.com 电话:0431-5378017 13009119751

吉林人民出版社出版 发行(长春市人民大街7548号 邮政编码:130022)

印 刷:长春市南关区太平彩印厂

开 本:850mm×1168mm 1/23

印 张:9.875 字 数:250千字

标准书号:ISBN 7-206-03511-6/B·62

版 次:2004年10月第1版 印 次:2004年10月第1次印刷

定 价:22.00元

---

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

# 目 录

## 引 言

- 一、后现代主义只存在于后现代吗? ..... (004)
- 二、后现代主义与佛学的契合点..... (014)
- 三、解构：从后台运行走向前台..... (017)

## 第一章 本体的“踪迹”

- 第一节 实体本体论的颠覆..... (030)
  - 一、“空论”：本体的缺场..... (031)
  - 二、法界缘起：本体的“踪迹” ..... (034)
  - 三、“即事而真”：本体的消解与泛化..... (036)
- 第二节 “踪迹”的“踪迹” ..... (038)
  - 一、有无之间..... (038)
  - 二、以名为本：概念本体论..... (042)
  - 三、本体的内化..... (044)

|                        |       |
|------------------------|-------|
| 第三节 一心开二门：非同一性的本体····· | (047) |
| 一、真如与无明·····           | (048) |
| 二、不变与随缘·····           | (050) |
| 三、空相与实相·····           | (052) |
| 四、觉与不觉·····            | (053) |

## 第二章 主体的涅槃

|                         |       |
|-------------------------|-------|
| 第一节 主体的否弃·····          | (056) |
| 一、“假名人”：一个“伪主体”·····    | (057) |
| 二、“无位真人”：主体的否定性·····    | (063) |
| 第二节 主体的复活·····          | (070) |
| 一、从无神到神不灭·····          | (070) |
| 二、从无我到真我·····           | (079) |
| 三、“不与万法为侣”：主体的重新挺立····· | (088) |
| 第三节 主体复活的策略·····        | (116) |
| 一、自我剥夺·····             | (116) |
| 二、替补与置换·····            | (128) |
| 三、自我理解与诠释·····          | (133) |

## 第三章 理性的零度

|                                  |       |
|----------------------------------|-------|
| 第一节 佛学的异质性思维方式·····              | (141) |
| 一、“二道相因”与“性具善恶”：拒斥同一性思维<br>····· | (144) |

|                           |       |
|---------------------------|-------|
| 二、天台宗“恶”的楔入·····          | (148) |
| 三、不定原则·····               | (153) |
| 第二节 否定性思维·····            | (161) |
| 一、本体论化思维的转向·····          | (162) |
| 二、作为否定性的“空”与“无”·····      | (164) |
| 三、清除前见与成见·····            | (171) |
| 第三节 零度思维·····             | (176) |
| 一、般若：得无所得·····            | (176) |
| 二、止观：定慧合一，进入澄明之境·····     | (180) |
| 三、“截断众流”：终止判断与推理·····     | (183) |
| 第四节 生活化思维·····            | (189) |
| 一、“削平神圣”·····             | (190) |
| 二、弥合此岸与彼岸·····            | (195) |
| 三、由玄思到行动·····             | (204) |
| 四、人间佛教与人生佛学：回归现实生活世界····· | (208) |

## 第四章 语言的解构

|                            |       |
|----------------------------|-------|
| 第一节 佛法：说不可说·····           | (217) |
| 一、“名实无当”：言与意的断裂·····       | (217) |
| 二、“方圆默契”与“绕路说禅”：不说破原则····· | (222) |
| 三、“一指头禅”与“德山棒”：动作性语言·····  | (225) |
| 第二节 逃脱语言的牢笼·····           | (228) |
| 一、此中读出彼·····               | (228) |
| 二、默照禅：不落言诠的思·····          | (230) |
| 三、荒诞语：不循理路的言说·····         | (237) |

|                         |       |
|-------------------------|-------|
| 四、法空：佛学的解毒药·····        | (244) |
| 第三节 遮诠：否定性言说·····       | (248) |
| 一、所说皆是可破·····           | (248) |
| 二、“道”与“非道”·····         | (253) |
| 三、遮诠：否定性言说·····         | (256) |
| 第四节 言默之间：宗果、德宝与真可等····· | (259) |
| 一、两面作战的宗果·····          | (259) |
| 二、即语言即道·····            | (266) |

## 第五章 修养方法的流变

|                        |       |
|------------------------|-------|
| 第一节 从出世到入世·····        | (269) |
| 一、从自渡到自渡渡人·····        | (270) |
| 二、佛学的伦理化·····          | (274) |
| 三、有为与无为·····           | (275) |
| 第二节 禅法的嬗变·····         | (277) |
| 一、由追求枯寂到追求神异与智慧·····   | (277) |
| 二、由限制行为到限制动机·····      | (282) |
| 三、悟空与悟心·····           | (284) |
| 四、从渐修到顿悟·····          | (286) |
| 五、禅净合一·····            | (288) |
| 第三节 从偶像崇拜到偶像的黄昏·····   | (292) |
| 一、从智慧到信仰——佛学的偶像崇拜····· | (292) |
| 二、偶像与教法的边缘化·····       | (297) |
| 参考文献·····              | (300) |
| 后 记·····               | (305) |

# 引言

后现代主义伴随着一种叛逆的形象崛起并流行于上个世纪后半叶的西方。它以其新颖的面目吸引了许多学科如艺术、文学、政治学、社会学、历史学以及哲学研究者的目光，在普通民众中也不乏赞同与追随者，它也引起了不少中国学人的兴趣。但由于后现代主义自身的复杂性，以及文化传统及文化环境的关系，其真正思想、性质与意旨尚需我们做进一步的研究。但它在今天的中国思想界居于某种显学的地位却是不争的事实。学界似乎也对它有点饥不择食，大批有关后现代主义的外国著作被译介出版。中国学者自己研究后现代主义的著作、文章也不断问世。这使得人们认识了福柯、德里达、拉康、巴特尔等一大批后现代主义思想大师，学会了一些新名词如系谱学、话语、解构、碎片以及零度写作等。为了更好地了解后现代主义，人们甚至还认识或进一步加深了对他们的前辈的认识，如鼓吹权利意志的尼采，现象学大师胡塞尔，存在主义哲学家海德格尔，提倡“否定的辩证法”和“星丛”的哲学家阿多诺等。

（众所周知，中国佛学流派众多，典籍浩如烟海，思想奥妙难懂，其主张前后异说，要完全地把握它，其困难可想而知，而后现代主义也较难理解，不仅是由于其思想的深奥，对于中国读者来说，更由于其背景和思想异质于中国哲学，常常使对它的解读

变成“误读”。如何读懂佛学，又如何读懂后现代主义，笔者以为，二者的互释与比较不啻是一个可行之法。中西哲学的互释、互破实际上是一种古已有之的方法。这种方法在中国古代被称为“格义”。佛学刚传入中国时，时人为了理解的方便，常常使用本土思想如儒学和道家思想去解读佛学。难免有人会发问：佛学是起源于两千多年前的思想，后现代主义则是上个世纪后半叶才兴起的理论。二者之间有可比性吗？我以为，佛学与后现代主义虽然是不同地域、不同时代的思想，但这决不意味着二者之间“风马牛不相及”。细察佛学与后现代主义，人们不难发现二者在本体论、语言观、思维方式等方面的相近之处。这说明二者之间仍然有进行相互比较的可能性。是的，东西方在空间上相去甚远，古代与当代在时间上跨度很大，佛学与后现代主义在形式上，使用的术语等都大不相同，但中西哲学的比较会通工作难道不正是要寻找各种思想体系之间的“同中之异”与“异中之同”吗？同时人们可以在种种不同思想、学说的相互对话中，寻找其运行与演化的轨迹，寻找不同哲学思想的特质之所在，实现古今中西不同哲学板块间的理论碰撞。工作或许艰巨，但我们不能就此止步不前。

以人体知识解剖猴体是马克思所倡导的一种进行科学研究的方法，它的好处就是可以使人们更深刻地认识猴体。我要说，以猴体知识解剖人体，也同样对我们深刻地认识“人体”不无裨益。这里，我们用不着争论佛学与后现代主义谁是“人体”，谁是“猴体”，哪一个更高级，哪一个更优秀。不管谁是“人体”，谁是“猴体”，有一点可以说，人体与猴体的互相比照，可以让人们更好、更深入地理解二者以及二者之间的相互关系。我想做的工作就是用后现代主义的思想诠释佛学，用后现代主义的思想作为观察中国佛学的显微镜与放大镜，作为折射中国佛学的三棱

镜，从而多方面多角度地考察佛教，在“原色”层次上观察佛学与佛教，从而找寻出佛学的真正面目。把佛学放在后现代主义的语境中去考察，使我们得以站在一个新的立足点上，以新视角重新审视佛教，充分挖掘佛学的内涵，更好地理解佛学，也更好地理解后现代主义。撇开佛学起源于印度不论，事实上，今天所谓的“中国哲学”甚至中国佛学本来就已经有外国哲学的因素，或是有共同关心、讨论的话题。尤其在近现代，不少哲学家的思想已经包含有西方哲学的因素。比如，冯友兰先生的新理学就包含有康德哲学的因素。熊十力的新唯识论也同样如此。当代新儒家的代表人物之一牟宗三也是以康德的思想“格义”理学。东方哲学、中国哲学和外国哲学、西方哲学的比较研究，异质哲学的相互对话，可以促进不同哲学视阈的融合，拓展哲学的视界。王国维先生就肯定“欲完全知此土之哲学，势不可不研究彼土之哲学。异日发明光大我国学术者，必在兼通世界学术之人，而不在一孔之陋儒固可决也。”<sup>①</sup>

今天我们所处的时代，是一个重视对话与交流的时代。在这个对话的时代里，中西哲学的比较会通工作进行得热烈而急迫。在国外，日本的铃木大拙，阿部正雄等都曾经对佛学和西方哲学如海德格尔存在主义进行过比较研究。一些海外华人学者也做过类似的工作，虽然他们中的许多人尚未接触后现代主义，但他们的工作为我们进行中国佛学与西方后现代主义的比较研究提供了卓越范例。国内虽未出现专门致力于对中国佛学和后现代主义二者进行比较研究的学者，但不少研究者在一些文章中也常使用后现代主义的一些思想在本体论、语言观、思维方式与方法论等方

<sup>①</sup> 王国维：“奏定经学科大学文学科大学章程书后”，《王国维文学美学论著集》，北岳文艺出版社，1987年，第56页。

面对佛教进行阐释。在他们的文章、著作中也能显示出他们对于佛学思想的解构态度。

### 一、后现代主义只存在于后现代吗？

如前所述，后现代主义（严格地讲，称后现代哲学为“主义”，是不符合后现代哲学的原则的，后现代思想拒绝所有“主义”，当然也不承认自己的思想是“主义”。这里称其为“主义”乃是老子在命名“道”时的“强为之名”。）兴起于上个世纪，人们虽然以“后”标志其思想，但是也有一些后现代主义的代表人物并不乐意接受这样的称号。比如德里达先生就认为自己的哲学思想仍属于结构主义的范围。事实上，后现代主义之“后”非是一个时间概念。后现代主义与现代以至古代哲学思想并非只是一种“断裂”或叛逆关系，我以为它仍然与其所有前代哲学保持着扯不断的联系。尽管后现代主义消解了“大写的哲学”，而代之以“小写的哲学”甚或“拟文学的哲学”，还有的后现代主义者认为哲学已经“终结”。但旧哲学的终结又何尝不是一种新哲学的“开端”呢。解构主义认为一切阅读都是“误读”，解构主义自身也同样难逃遭人“误读”的命运。与人们通常的印象有所不同，德里达认为解构并不仅仅意味着“终结”与摧毁，它也不以消灭“传统”为己任，解构的无尽空间恰恰表明这个世界并不存在任何“终结者”。同时，在现代甚至是古代哲学中也不乏后现代主义因素，说后现代主义不仅仅存在于后现代当非过激之辞。

后现代主义的主要思想是反对基于同一性的基础主义、本质主义和绝对主义，反对二元论，反对中心论，对文本的解构态度与策略等等；其思想的根本特征是讲求“差异”和“不确定性”；其外在风貌是叛逆性、游戏色彩，平民化，喜欢嘲笑与调侃。说后现代主义不仅存在于后现代，是因为后现代主义的这种种思想与表现，我们完全可以在后现代主义以前的哲学中发现其“踪迹”。

### (一) 拒斥形而上学

后现代主义一大景观就是对形而上学的拒斥，事实上，非形而上学的哲学在古代哲学中并不鲜见。在古希腊，智者学派用自己的相对主义质疑“客体本原论”。赫拉克利特哲学有一个著名命题，就是“一切皆流，无物常住”。事实上赫拉克利特的这个命题就否认了具有永恒性的本体的存在，它和后现代主义否认有凝固不变的事物存在，主张概念与思想的流动性非常相似。

就中国古代哲学说来，众所周知，中国哲学的面貌是伦理色彩浓厚。许多哲学思想并不关心对外在永恒本体的探讨，而多是境界论、心性论。比如老子哲学事实上是一种价值哲学，可是经常有人对它进行实体主义的解读，把“道”看成是一个认识对象。这种观点，无论把“道”解释为有还是无，都无法圆满地解释老子的思想，而对老子的异质性解读则可以避免悖结的产生。也就是说老子的“道”并不是简单地要寻找万物的本体，它也决非一个自我同一之物，而是一个在永不停息地自我更新、自我解构的东西。庄子就很好地理解和发挥了老子哲学的思想。他的“道在万物”的命题，把道化为具体的世界万物，就完全消解了“道”的本体性，不再把“道”视作万物存在的本原或最终依据。因此，我完全有理由这样说，庄子哲学绝非一种为现代和当代哲学（其中当然包含马克思主义哲学）一致讨伐的形而上学思想。而是一种存在着后现代主义因素的哲学，梁燕城先生就明确肯定“老庄和德里达思想均有对语言系统之解构”<sup>①</sup>。

谈及道家哲学，梅良勇在其《中国古代哲学论稿》一书中“认为在老子哲学中重要的不是它的自然主义，也不是它的治世

<sup>①</sup> 梁燕城：《破晓年代——后现代主义中国哲学的重构》，东方出版中心，1999年版，第40页。

之术”，“老子道论的始点和归宿都是人。是对人生现实问题的深切忧虑，以及对人生境界的渴望和追求，而绝不是关涉宇宙的科学兴趣”。<sup>①</sup>梅氏从境界论的角度，而非本体论去解读老子，从而正确地揭示出老子道论的旨趣“是出于一种人类学的关怀”，为的是恢复本真的人性，实现“人生圆满的境界”。梅氏在这里更明确指出，“道”“不能被理解为一个独立的实体性概念”。<sup>②</sup>拒斥实体主义的思维方式，越出对老庄道论传统理解，以境界论取代本体论，也许这才能更准确地把握老庄哲学的“本意”，避免本体论化思维追踪万物本原的理论陷阱。老庄哲学所追求的道是一种境界，一种自然而然，不着物欲的生命之境。自然也就是可以称为“朴”的那种“未经雕琢和加工”的状态。以及摒除物欲，从物化世界中超拔出来后的那种“无欲”状态，这种境界正是今天消费社会中的人们所需要的。

这里只借道家思想作挂一漏万的说明，事实上，孔学、董仲舒的经学直至理学，佛学，现代新儒家，都无不具有价值论的特质，儒、道、佛三家理论中都存在着在当代思想中依然活跃着的因子。总而言之，价值性和非指实性体现了中国古代哲学的自身面貌，它为我们展现了老庄哲学以致儒家哲学本体论等中国哲学思想的非本体性。

现代哲学的主流倾向更是要摒弃形而上学。连接古代与现代哲学的重要节点是康德。有人把康德哲学比作一个蓄水池，所有古代的哲学都流入这个蓄水池中，所有现代哲学又都从这个蓄水池中流出来。康德在哲学上的伟大贡献之一就是以自己著名的“二律背反”推翻了实体主义的种种玄想，论证了形而上学追寻

① 梅良勇：《中国古代哲学论稿》，吉林人民出版社，2002年版，第32页。

② 同上，第36页。

作为万物存在的最终依据的“本体”的所有努力的“无意义性”。现象界就是康德为人类的知性思维所划定的不可逾越的界限。康德把自己完成的这项工作比之为哲学上的“哥白尼革命”。

康德的哲学变革逐渐为康德以后的哲学界所接受，拒斥形而上学成了主流思想。孔德把知识限定在经验范围以内，认为只有经验才是知识的可靠来源。除此以外的“知识”都被孔德视作没有根据的形而上学玄想，不符合实证主义的原则，因而是非科学的。实用主义也拒不承认有任何人之外的本体，它认为本原是主观的，是纯粹经验，是一种“思想流”。把本原归之于思想，事实上是取消了那种能够产生万物、作为万物存在基础的本原，也实际上取消了以寻求世界本原为己任的形而上学。实证主义的第二代，也就是马赫的经验批判主义，把物视为要素的“复合”。虽然马赫没有象贝克莱那样公然声称这个要素是纯粹主观感觉的，但不可否认的是，它确实存在着主观主义的成分。沿着这条认识路线走下去，结局必然会投入主观主义和相对主义的怀抱。而事实也正是这样，马赫的经验批判主义，通过“要素”说拆解了物质的客观实在性，并且把运动、时间、空间也都视作感觉要素的复合，这使马赫的经验批判主义否定了物质及其运动的客观性、否定了运动着的物质的存在方式也就是时间和空间的客观实在性，同时也否定了真理的客观性与绝对性，为相对主义和多元论打开了通道。

意志主义也是反对形而上学的急先锋。叔本华把世界作为意志的表象，认为它没有任何客观性，主观意志较之“客观世界”是更为根本性的东西。尼采也是把世界看成是意志的表象，他把那些寻求现实性的设想统统称为“形而上学”。与此相近，生命哲学也否弃外在的本体，把生命流当作最根本的东西，主张只有自我才是唯一实在的东西。其认识方式也是一种反理性、反科学的神秘直觉。

为了避免形而上学的陷阱,保证人文知识的科学性,弗雷格和罗素在本世纪初发起了一场语言学转向,希图用一种数理逻辑化的人工语言来代替日常语言。但人们很快就发现这种方法的致命伤。其问题就在于分析学派认为只有建立在经验与逻辑基础上的判断才是科学的,但对于全称判断人们却常常无法去一一验证。这也说明建立严格科学的语言体系的空想性。我认为,逻辑主义的难题不仅存在于判断中,与判断相联系的全称概念(姑且让我先这么称呼它)所指代的事物也同样是难以一一列举的,于是词与物的关系也就不那么坚不可摧了。所以罗素的学生维特根斯坦在早期和他的老师们一样鼓吹“全部哲学是语言批判”,而在其后期他走得比他的老师更远,他坚定地反对形而上学,主张“把语言从它们的形而上学的用途带回到它的日常用途中来”,从而在语言分析中开始了反对基础主义的尝试。后期维特根斯坦认为,不能认为每个语词都有指称,也不能认为每个指称都有意义。这事实上割裂了词与物的联系,抽掉了词的意义基础,从而给予词语以至整个语言体系以极大的灵活性。当后期维特根斯坦不再把语言建立在语义学的基础之上,而代之以语用学基础,就使语言摆脱了语言本体,也摆脱了固定语法形式的限制,从而使原本严肃的语言分析变成了“游戏”。维特根斯坦的“语言游戏说”直接启示了后现代主义词与物关系断裂,文本的狂欢,即文本的随意解释等观点。后现代主义的代表人物声称马克思、尼采、弗洛伊德的思想是他们思想的来源,但正如后现代主义者所认为的那样,敞开同时也是遮蔽,后现代主义者的“真情告白”也遮蔽了他们思想的另一重要来源——维特根斯坦的语言哲学。事实上维特根斯坦给予他们的一点也不比上述三位思想家给予他们的少,甚至还更多。

## (二) 反对二元论与反中心

后现代主义是二元论的坚定反对者,他们有自己的特有的避免

二元论的方法。后现代主义消除传统的二元论观点，如思维与存在、精神与物质、人与世界相对立思想的方法，就是把着眼点放在文本中，而不是“客观世界”上，从而使传统的中介变成了研究的“对象”，人们开始居留在“桥”上。

在文本的解释方面，后现代主义普遍地反对文本与意义的二元对立。福柯认为知识与真理不过是一种话语形式。这种话语也常常是一种以词对物的强暴。德里达坚持“一切都在文本中”。巴特则向往一种意义的虚无境界。在拉康那里，则干脆否认文本能表达什么自己的意义。如果说有什么意义的话，话语的意义反映的也是来自他者即源自潜意识的内容。拉康用镜象理论来阐明自我的虚幻性，也阐明了文本所传达的意义的虚幻，他通过对意义的消解，以避免出现文本与意义内容二元对立的现象。

二元论为后现代主义所坚决反对。那么什么是二元论呢？和哲学史上的许多概念一样，二元论的含义是非常复杂的。其内容原是指对世界本体或本质的一种观点，即认为世界的本质是物质的，同时也有精神的方面。后来逐渐扩展，把所有存在与意识，物质与本原，人与自然，中心与边缘相对立的观点都称为二元论，二元论意味着对象化与等级制思维方式。

像反对形而上学一样，历史上也同样不乏反对二元论的声音。这也就是说，后现代主义的这种非二元论或反二元论思想，我们同样可以在后现代主义以前的哲学观念中找寻到其“踪迹”。在古希腊哲学中，我们发现，在赫拉克利特那里，本原是逻各斯，“‘逻各斯’也就是‘永恒的活火’”<sup>①</sup>，是一个靠有限的感官所难以认识的大全。对这样的大全之物，因为万物包括人都在它

<sup>①</sup> 余德华：《赫拉克利特哲学不是二元论——与徐开来同志商榷》，《长春师范学院学报》2001年9月。

之中，所以就不能用对象化思维方式去理解它。所以，对于逻各斯，人们“即便听到了它，也不理解它，就像聋子似的。”

不但赫拉克利特的逻各斯是一个用主客对立式思维无法把握的概念，古代印度的“梵”也同样是一个自我同一，不可分割的整一式的东西。“梵”在古印度哲学中是渗入万物的东西，具有万事万物的所有属性，当然，它与人之间也是不一不异的。这就是奥义书所标榜的“梵我一如”观念，“梵我一如”观念是和二元论完全不同的思想。

在中国古代哲学中，道家、儒家与佛家思想，其主流也同样是是非二元论或是反二元论的。首先，就道家思想来说，道家哲学的核心范畴“道”和奥义书中的“梵”有很多相似之处，它和“梵”一样是无处不在的，是一个大全性的存在，而不是一个可以用分析性思维捕捉其意义的概念。庄子就认为“道”遍在于一切事物之中，他用“道在万物”这一命题取消了本体与万物的二元对立。在道家哲学中，“道”本身是不能被对象化看待的，它决非一个可以向外追寻的“物”，决非一个实体性的存在。它对于人来说是有亦无，非有非无的，是“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”的。所以，老子说它的形象是“恍惚”的。这里老子或许是在暗示人们要摆脱实体主义思维方式，因为“道”不是一个以主体为中心的认识对象，它坚拒一切知性化的扣问。也就是说，人们要认识“道”，要达到与“道”同在的境界，就要摆脱一切二元论的思维模式，这正是老子和庄子煞费苦心地向人们告诉人们的。

其次，就儒家思想来说，在中国古代，它是封建社会的统治思想，也被人们认为是伦理色彩浓厚的一种哲学。孔孟思想的价值就在于其对人的关注，而较少涉及宇宙论。孔子以其仁学理论开创了儒家思想的价值论而非实体性进路。应该说，在孔子的后