

理性与正信

——略论内学院一系佛学的修学观

□ 姚彬彬

根据近年所发现的一份吕澂先生写于1959年的自述材料,其中吕先生自谓其“本无宗教信仰”,整理者高山杉指出,吕先生在另一份涉及政治的自述中,也再次表明了此点^[1]。读过吕先生佛学著作的人,应都会对这种说法提出疑问,因为,他的佛学写作一向具有强烈的宗教情怀。比如,吕先生曾在与熊十力的论学书信中自道心曲,强调其于佛学有“心教交参,千锤百炼”^[2]之功行。事实上,他不仅是广治经论的佛教学者,更是一个真修实证的大德居士。因此,吕澂先生“本无宗教信仰”的言说,当视为特殊政治环境下的特殊表白。但进一步思考,我们可以发现,吕先生的言说也是巧妙的,因为,吕先生所立足之内学院一系的佛学修学法门,向不倡导世俗宗教普通意义上的“信仰”而别具印度佛教理性为胜的旗帜,更具深刻的思辨含义。故而,笔者拟就欧阳竟无先生所开创,并为其后学吕澂先生等所承继和开展的内学院一系的佛教修学观略加介绍与探讨。

一、佛法非宗教非哲学

晚清至民初,面临国势凌夷,列强压境之“三千年未有之变局”,中国佛教于此种文化环境之危机下,亦彰显出自身的诸多问题。晚清佛教大德杨仁山居士(亦欧阳竟无之师)面临此种状况,充满忧患意识地指出当时佛教界“盖自试经之例停,传戒之禁弛,以致释氏之徒,无论贤愚,概得度牒。于经、律、论毫无所知,居然作方丈开期传戒。与之谈论,庸俗不堪,士大夫从而鄙之。西来的旨,无处问津矣。”^[3]“支那境内,禅宗一派,空腹高心,西来大意,几成画饼。台教一派,尚能讲

经,惟泥于名相,亦非古法。且诸方名刹,向无学堂造就人才,所以日趋于下也。”^[4]号称“八指头陀”的名僧敬安,亦慨叹“嘉道而还,禅河渐涸,法幢将摧。咸同之际,鱼山辍梵,狮座蒙尘,池无九品之花,园有三毒之草。”^[5]针对当时所流行的已然背离释尊遗教的种种世俗迷信,对佛法向有好感的梁启超亦指出:

中国人中迷信之毒本甚深,及佛教流行,而种种邪魔外道惑世诬民之术,亦随而复活,乱坛盈城,图讖累牒。佛弟子曾不知其为佛法所诃,为之推波助澜。……率此不变,则佛学将为思想界一大障,虽以吾辈夙尊佛法之人,亦结舌不敢复道矣。^[6]

如是种种,加之因近世西学东渐,西方理性主义于中国日渐勃兴,包括佛学在内的当时中国固有之文化体系,无不面临其冲击。佛教方面,不仅在制度上面临“庙产兴学”等来自社会的诸多打压,五四以降,更有一些著名学者持“唯理性主义”的态度,对于包括佛教在内的所有宗教文化,均持强烈的批判态度。身为新文化之倡导者,同时又以治禅宗史命家的胡适先生的佛学研究,便以此种学术视角为立足。佛教界面临种种危机,如何在新的社会文化环境中振衰起弊,如何建立其可与西学抗衡的学术话语,成为彼时教界有识之士所关注的首要问题。欧阳竟无先生所揭出的“佛法非宗教非哲学”,便是佛法于近代应时对机的一种新的理论建构。

“佛法非宗教非哲学”是欧阳竟无于1923年10月在南京高师哲学研究会上所发表的题目,他在此文中,极力辨明佛法中的理性取向,强调佛法以“依法不依人;依义不依语;依了义经不依不了义经;依智不依

识”之四依四不依为根本原则,而与世间以有神论为特征的一切宗教绝非同流。他指出:

一者崇卑而不平,一者平等无二致;一者思想极其锢陋,一者理性极其自由;一者拘苦而昧原,一者宏阔而真证;一者屈己以从人,一者勇往以从己。二者之辨,皎若白黑,而乌可以区区之宗教与佛法相提并论哉!^[7]

由此可见欧阳先生高屋建瓴的学术视野,他多方面深入揭橥佛法真正精神与世俗宗教间的“不共”特征,发扬了佛法的理性成分,在涉及佛法与世俗之“宗教信仰”的差别时,他着重指出:

凡宗教家类必有其宗教式之信仰。宗教式之信仰为何?纯粹感情的服从,而不容一毫理性之批评者是也。佛法异此。无上圣智要由自证得来,是故依自力而不纯仗他力。依人说话,三世佛冤,盲从迷信,是乃不可度者。^[8]

他认为,佛法中之“正信”之意义,乃“智人之乐欲”,亦“乃丈夫勇往奋进之精神”,为对人生解脱沉沦而达超越境界之坚定信心,固非世俗中必须无条件接受之“宗教信仰”也。综观欧阳之全篇宗旨,在于强调佛法非西方学术话语中的“宗教”、“哲学”诸概念所可限定,为更高深宏阔之智慧,更广大精微之学说。他说:

宗教、哲学二字,原系西洋名词,译过中国来,勉强比附在佛法上面。但彼二者,意义既各殊,范围又极隘,如何能包含得此最广大的佛法?正名定辞,所以宗教、哲学二名都用不着,佛法就是佛法,佛法就称佛法。^[9]

从欧阳竟无的论述中,我们明显可见他挺立佛法之主体性与彼时流行的西方学术话语争衡之苦心。他否认了佛法是世俗所理解的“宗教信仰”而发挥佛教中以“无漏智”为依托的“正信”。吕澂先生自谓其“本无宗教信仰”的深意亦当在此。欧阳竟无论证“佛法非宗教非哲学”的方式,应来源龙树中观学中“遮诠”的逻辑形态,在他看来,无论是宗教还是哲学,都仅仅是

世俗学问,是无法与作为“第一义”佛法相比的,通过“遮俗显真”,揭出“佛法就是佛法”,是为了维护佛法的独立性与完整性。然而,面对尚未证得无漏智的世间众生,如何来说解佛法?则必然又离不开“不依世俗谛,不得第一义”的“以俗说真”,仍要借助世间理性去诠解作为方便之道。欧阳竟无在《以俗说真:佛之佛法谈》中认为,释尊说法之方式,亦是“以俗说真”,因为,佛智本为难以世间语言文字表述的独境,而为众生说法,则仍不得不借助世间智慧,也就是“所说者俗而所指者真,此之谓以俗说真也。盖凡言说,必依事物而发出,若无事物可依,则此言说无从发出”^[10]。这就是说,佛法虽高于世间法,但仍需以世间法为普被众机所权借之舟航,这样,既坚持了佛法对于“无漏智”的“正信”之高于世间学问的主体地位,又可纳入世间理性作为其理论工具,这一点,落实到内学院的修学观上,则是其“结论后之研究”。

二、结论后之研究

佛教修学之本质,历来都是希图超越“世智”去企及“出世智(佛现量)”,而这中间的鸿沟是不可能仅靠世俗之人的经验手段或能力达到的,在这个终极性的飞跃上面,任何人都需要由“正信”而入道,必须以“佛法深似海,唯信方能入”作为先验律令。这样,从理性主义的角度去看,问题就出现了:我们为什么去信?依据何在?这也是历来的宗教哲学处理信仰与理性二者关系时多会遇到的两难问题。欧阳竟无在《佛法非宗教非哲学》中对此问题的解说,是将佛家之圣言喻为类似于笛卡尔哲学中几何算术公理那样的先在真理。他说:

所谓圣言量者,非如纶音诏旨更不容人讨论,盖是已经证论,众所公认共许之语耳。譬如几何中之定义公理,直角必为九十度,过之为钝角,不及为锐角,两边等,两角必等之类,事具如此,更又何必讨论耶!此而不信,则数理没从证明。^[11]

在欧阳竟无看来,佛法既然为真理,则我们必须

依教修行,因为,佛教之所依为无漏智,乃佛菩萨现量证得,而对于尚未见道的普通修行者,必然要以之为前提。吾人在修学过程中,则须以圣言量为依托,作“结论后之研究”,他在《支那内学院研究会开会辞》中指出:

吾人现在研究,乃结论后之研究,推阐发挥,皆不能外于已定之结论,非由研究遂别得一新结论也。此非迷信之谈,处有漏而究无漏,其理则然耳。设不尔者,必须见道以得其教,再用因明以成其理,始得别作主张也。^[12]

他并借因明学理论指明,“结论后之研究”,乃是“假圣言量为比量。此虽非现量,而是现量等流,可以因藉。”^[13]这里所谓的“现量”,乃是陈那菩萨所说的“瑜伽现量”,是对于佛教真理的直观亲证,亦称“现观”、“现证”。也就是说,吾人既知圣言之所指,乃佛智所证之“现量”,在佛教看来这一定是可靠的,故“可以因藉”,然佛智虽高于世间智,吾人亦只能且用世智先做深入理解,先将圣言量作为比量(推理知识)去研究证实,运用理性去辨析,以为方便权宜之入道之基。

由此可见,欧阳竟无所倡导的“结论后之研究”的修学方法,显然与作为彼时教内修学主流的只倡实证体悟而以佛智为全然为不可言说之境的禅、净诸法门不同,他认为佛家之“正信”不能废弃抉择教理的佛学研究,他认为“教理皆为研究探讨之所取决,故公认熟于教理者有批评之职,乃属当然之事。”他所提出的“假圣言量为比量”,在本质上,实为欲借世间理性来证成佛智的最高真理性质,这一点,颇与西方神学中托马斯·阿奎那处理“信仰”与“理性”二者关系方式有一些相似之处。托马斯·阿奎那认为透过理性的正确运用所能获得的知识,与透过信仰所得到的知识,归根结底是相通的,因此,理性以正确的方法所获得的真理,不仅不会损害信仰,还可以佐证信仰之为最高的真理。当然,阿奎那这里的“信仰”乃是基督教的“天启知识”,与佛教作为最高智慧的“无漏智”自然不是同一个系统的问题,但在寻求理性与信仰的会通这一

点上,欧阳竟无的“结论后之研究”所欲解决的问题与之是有共同的视角的。有论者指出阿奎那神学在西方思想史上的意义是:“这种对信仰问题的理性证明代表了中世纪基督教哲学发展的一个阶段,这个阶段的精神特征就是寻求信仰与理性的和解。”^[14]笔者认为,欧阳竟无之“先结论之研究”修学观的提出,在中国佛教史上的意义或亦当在此。

当然,我们如站在客观立场的学术视野上,仍不得不感到,欧阳竟无以“结论后之研究”会通理性与作为佛教先验真理之“正信”,仍然存在其难以回避的矛盾,正如今人龚隽先生指出的:

作为一套不证自明的公理系统何以可能及必要取得作为经验形态的历史学知识的合法性支持,这里有方法论上难以解决的困难。竟无想为佛学的合法性重建先验的依据,但他又不满足于纯粹直观的呈现而要勉为其难的处处为这种依据寻求经验知识的辩护。这种方法上的二难和双重性格不仅表现了他内心深刻的悖论,也展示出他在近代西方科学强势话语下为振兴佛学而进行的一种知识上的努力。^[15]

不过,吾人综观印中佛教之思想史,可以发现,佛教思想发展的一重要特色,即其自发生始,已出现了一方面要运用理性思辩去探寻宇宙人生之终极真理,另一方面则需要维护释尊言教的自明性与先验性。二者相辅相成与矛盾统一的长期共存亦构成佛教理论的不断自我演变发展乃至宗派分支的内在原因。在某种意义上,佛家浩繁经籍的内容在很大程度上都是在通过各种方面的诠释以弥合这种两难。而如何超越此种矛盾,则是历代佛学家们一直需要面对的问题^[16]。也就是说,欧阳竟无所面临的理论难题,乃是一个佛教思想史上久已存在的两难问题,他的解答是否圆满本身并不重要,这种迎合西学冲击的理论尝试的本身,开辟了佛法现代化之转型的先路,已经给予我们甚多启迪。

“结论后之研究”的修学观的理论形态,实是一种

“经院哲学”(欧阳虽反对用哲学比附佛法,但我们为了论述方便,仍需要借用这些西方术语),目的在立足于佛教经典的神圣性,去梳理和论证佛法义理。同时也通过解析经典之原义,辨明何为纯正之佛法,以去伪存真。欧阳竟无在“结论后之研究”的前提下十分注重经典的真伪辨别,他指出:

真伪之简别,在不轻信,在读书细心,终于无漏引生,知其相应与否。至为此初基者,则多闻也。多闻乃胆大,乃心细,乃眼明,而有判别。^[17]

在中国学术传统上,这种回归原典,注重辨伪的态度与清儒的“经学”也有相似。正如清儒们回归汉学而论证宋明儒学是“非道即禅”的伪学一样,欧、吕师弟回归印度大乘有宗义理并以之为立足点,认定中土台、贤、禅诸学为伪学,并断定《起信》、《楞严》、《圆觉》等经典为汉地伪造。这种在“结论后之研究”前提下的辨伪,后来吕澂先生名之为“义据批评法”。

三、义据批评法

欧阳竟无先生高扬佛学中“四依四不依”之理性精神,此中之根本,为首句之“依法不依人”。然藏经浩瀚,法门多途,佛教史上亦向来宗派林立,贯彻“四依四不依”,无疑必须首先抉择清楚何者为释尊遗教之纯正佛法,并以之立基,方能对佛教史上林林总总的学说作进一步的判断而安立“正信”。

欧阳之学以唯识为宗,并以此为最圆满究竟之学而揭出印度佛教之根本精神,他认为佛学之根本,在于以“寂”之一义为宇宙人生之终极真实状态,他指出:

原夫宇宙人生,必有所依以为命者,此为依之物,舍寂之一字,谁堪其能?是则,寂之为本体,无可移易之理也。寂非无物也。寂灭寂静,即是涅槃。^[18]

夫真实自我者,寂灭寂静是也。譬如江海,涛势排山而水势寂然;譬如日月,光辉流转而辰次寂然;譬如明镜,万象纷呈而镜体寂然;譬如逆旅,估客奔驰而逆主寂然;譬如虚空,一切所依而空体寂然。^[19]

在此“性寂”之基础上,欧阳十分重视唯识学中的“转依”之义。他说:

体不离用;用能显体。即体以求体,过则无边;但用而显体,善巧方便。用当而体现,能缘净而所缘即真,说菩提转依即涅槃转依;唯识所以巧妙莫阶也。诸有不知如是义者,每以现法乐住为涅槃,如初禅之离欲、二禅之离苦、三禅之离喜、四禅之离乐,乃至神我周遍、自然(道家以用为体)、自在(上帝造物之类)、哲学真理、儒家世乐(暂时息机),此皆误以体为可求,妄构似相执著之;然此似相转瞬即非,乐且无常,况云涅槃。^[20]

他这里的意思是说,在佛法之修学过程中,“转依”是一个即体(涅槃)即用(菩提)的功能,而世间的其他哲学、宗教,多以本体为可求而能显现,按他的理解,佛法之所以高于此者,在于发菩提心后不断对治无明的“转依”过程本身即是本体(涅槃),这种二元(转依与无明)对立动态的紧张关系,对于修行者来说,是不可穷尽和懈怠的。后来,吕澂先生写《观行与转依》,比较透彻地解说了“转依”之意义,他认为,主观方面,“转依”是由认识的质变,即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象的变革;事象的变革“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,事象实相的显现益加了然,这再引起行动,革新事象,使它更和实相随顺地发展。”^[21]

在内学院一系佛学的逻辑系统中,“转依”必然要依托于“性寂”,吕澂先生曾在《试论中国佛学有关心性的基本思想》一文中解说了“性寂”的本质含义。他说:

印度佛学对于心性明净的理解是侧重于心性之不与烦恼同类。它以为烦恼的性质嚣动不安,乃是偶然发生的,与心性不相顺的,因此形容心性为寂灭、寂静的。这一种说法可称为“性寂”之说。……从性寂上说人心明净,只就其“可能的”“当然的”方

面而言。^[22]

这里所讲的从性寂上说人心明净,只能是“可能的”,“当然的”,因此“转依”的过程只能在这种人生不断精进而对治无明的紧张关系中才得以发用,若本体一开始就可以彰显无余,成为“现实的”,“已然的”,则转依也失去了其与无明的对待关系,其作用也就无从发挥了。内学院佛学也正是在这种对待关系上安立其“不住涅槃”的大乘菩萨道精神。总之,“性寂”与“转依”,应是内学院佛学修学体系中最核心理念,判定某种学说是否合乎释尊正教,他们也是以此作为判断标准的。

欧阳竟无断定《大乘起信论》的思想为中土疑伪的“相似佛学”,其重要理据,便是认为其违背了作为佛法根本的“转依”之义。他指出:

《起信》无漏无种,真如自能离染成净,乃合正智真如为一,失体亦复失用也。《深密》平说八识,故八识可以同时而转,以是俱有依故;又识各有种,种生现行不妨相并故,因缘增上二用俱有故。《起信论》竖说八识,三细六粗次第而起,几似一类意识,八种差别遂不可立矣。从史实与理论观之,《起信》与分别论大体相同也如彼;以至教正理勘之,《起

信》立说之不尽当也又如此;凡善求佛法者自宜慎加拣择,明其是非。^[23]

他甚至进一步断言:“《起信论》出,独帙法坛,支离僮侗之害千有余年,至今不息”^[24]。并认为承袭《起信》义理的中国台、贤、禅诸学“乃无一纸切当示要之论”。

后来,吕澂先生承继了欧阳竟无的上述判教思想,将《起信》、《楞严》、《圆觉》一系经典的思想判定为违背了“心性本寂”的“本觉”之伪说,并结合文献考据的方法作用于其辨伪,这种方法,吕澂先生以“义据批评法”名之^[25]。其运用于治学,是先判断义理是非而再作考证,很明显,这应是从“结论后之研究”之修学观中发展而来的。当然,这种“义理先行”的考据是否全然符合历史真实,其对“伪经”所作的价值判断是否公允,近世以来争议不绝。不过,欧、吕师弟的这种教理批判意识,建立在发扬佛教的理性思辩精神的基础上,其对于何为“纯正佛法”的探索并坚持“去伪存真”的尝试,客观上是在试图颠覆宋代以来佛教诸宗以“圆融调和”为主调的思想传统。事实上,综观佛教思想史,如果不同宗派间的调和多了,争议少了,反而会影响其本身的发展活力,因为,任何思想的推进,都多

发生在不同学派因义理矛盾而产生的动态的争鸣上,思想间若没有争鸣,则易成死水而停滞不前。中国佛教史上的黄金时代,同时也正是诸学派间激烈争鸣的时代(从南北朝到唐初,莫不如是),任何学术过于讲“圆融”的时候,都会出现章太炎在《论诸子学》中所说的“强相援引,妄为皮傅,愈调和愈失其本真,愈附会愈失其解故”^[26]的种种弊端。从近代乃至至今,也许我们的佛教界比任何时候都更需要这种争鸣意识的寻回,内学院佛



学坚持于本学派义理的“义据批评法”,其意义也当在于此吧。

四、结 论

近世以来,因西学东渐的冲击,佛家之学如何从自身的体系中寻找并发展新力与之抗衡,谋求学理上的合理地位,成为晚清民初佛教界有识之士共同的致思方向。此一期间,若章太炎将佛学比附于康德哲学,梁启超提出的“佛教心理学”,太虚大师提出的“佛法可涵盖哲学、科学”,王季同、允智表等人提出的“佛法是科学”等论述,无不体现了这种文化思潮与彼时佛教思想的发展趋向。而欧阳竟无的“佛法非宗教非哲学”,既维护了佛家“正信”的神圣根基,又能给予世间理性以合理地位,独张一帜,比较系统地回答了这一问题。

欧阳竟无等内学院学者所主张的“佛法非宗教非哲学”与“结论后之研究”、“义据批评法”诸修学理念,相互间具有其内在联系,由“佛法非宗教非哲学”辨明了佛法为先验真理的“无漏智”而非世俗学问,旨在阐明佛法为注重理性的“正信”;进而立足于佛法与世间学术的差异,在如何处理理性与“正信”二者关系的问题上,借“以俗说真”开出其“结论后之研究”的修学法门;而“结论后之研究”落实到经典解析与抉择上,则成为其“义据批评法”。内学院一系佛学的修学观的建立,试图在近代文化环境的危机下振衰起弊,高扬佛教的主体性而争取其合法话语地位。回顾百年以来的中国文化走向,应该说,欧阳竟无、吕澂等先生当时所面临的问题,目前仍还在一定程度地延续着,因此,内学院一系佛学的修学观,对我们今天仍将有一定借鉴意义。

(本文获征文莲花奖。作者单位:贵州大学人文学院)

【注 释】

[1]吕澂《我的经历与内学院发展历程》(整理者:高山杉),见《世界哲学》,2007年3期,79页。

[2]吕澂、熊十力《辩佛学根本问题:吕澂、熊十力往复函稿》,《中国哲学》第11辑,北京:人民出版社,1984年,172页。

[3]杨仁山《等不等观杂录·释氏学堂内班课程刍议》,见《杨仁山居士遗著》,金陵刻经处版。

[4]杨仁山《等不等观杂录·与日本南条文雄书二十二》,见《杨仁山居士遗著》,金陵刻经处版。

[5]释敬安《衡山清凉寺碑》,见《八指头陀诗文集》,长沙:岳麓书社,1984年,471页。

[6]梁启超《清代学术概论》,见《梁启超论清学史二种》,上海:复旦大学出版社,1985年,85页。

[7][8][9][11]欧阳竟无《佛法非宗教非哲学》,见黄夏年编《欧阳竟无集》,北京:中国社会科学出版社,1995年,4,3,1,2页。

[10]欧阳竟无《以俗说真:佛之佛法谈》,见黄夏年编《欧阳竟无集》,北京:中国社会科学出版社,1995年,87页。

[12]欧阳竟无《支那内学院研究会开会辞》,见《内学》第一辑,1924年,2页。

[13][17]欧阳竟无《今日之佛法研究》,见黄夏年编《欧阳竟无集》,北京:中国社会科学出版社,1995年,24,25页。

[14]赵林《中世纪基督教哲学中的奥古斯丁主义与托马斯主义》,见《社会科学战线》,2005年1期,28页。

[15]龚隽《欧阳竟无思想中的三个论题》,见《哲学研究》,1999年第12期,52页。

[16]关于佛教史上的此种内在两难构成其发展动力的详细探讨,请参见拙文《宗教与哲学的两难:〈大乘起信论〉义理之争的百年回顾与反思》,收入麻天祥编:《佛学百年》,武汉:武汉大学出版社,2008年。

[18]欧阳竟无《孔佛概论之概论》,见《欧阳竟无先生内外学》,金陵刻经处版。

[19]欧阳竟无《〈大般涅槃经〉叙》,见《欧阳竟无先生内外学》,金陵刻经处版。

[20][23]欧阳竟无《唯识抉择谈》,北京:中国社会科学出版社,1995年,95-96,108-109页。

[21]吕澂《观行与转依》,见《吕澂佛学论著选集(3)》,济南:齐鲁书社,1991年,1378页。

[22]吕澂《试论中国佛学有关心性的基本思想》,见《吕澂佛学论著选集(3)》,济南:齐鲁书社,1991年,1417-1418页。

[24]欧阳竟无《杨仁山居士传》,见《欧阳竟无先生内外学》,金陵刻经处版。

[25]章太炎《论诸子学》,见《章太炎选集》,上海:上海人民出版社,1981年,354页。

[26]吕澂《起信与楞伽》,见《吕澂佛学论著选集(1)》,济南:齐鲁书社,1991年,293页。