

開擴與融鑄

(下)

趙汝明

《二十世紀中國佛學問題》一書論衡

三、義理的融鑄

說二十世紀中國佛學問題的理解與認知，可以置於甚麼層域來推判？這個疑問，吾人當可以順應相關的義理精神，而給予確定。此間無疑地亦會涉及思想體系的開顯與證成。若要探問這個意涵何在？倒實都有明顯的綱格可見，此中適切的因由大抵就是，若干實質的義理精神，可以視為重要的認知依據。筆者揭示這個意思，具體而言，即是要指出：中國佛教義理的發展至近代這一階段，之所以呈現另一嶄新的格局，都有非常顯豁的徵兆可尋。佛教義理的融鑄，可以視為這個發展歷程的一大關節，主要理由就是，中國近代佛教義理的發展方向，實質而言，都是明顯地與現實情勢結合。這種結合，亦並非偶然而來，而是植根於自覺精神的流衍。職是之故，說二十世紀中國佛學的一大特質，義理的融鑄這個表徵，確實可以視為此中顯豁的依據。而所謂嶄新的格局，究竟有何特殊的意涵？這個問題，吾人自可以

就相關的綱格，而有所標定。「佛教哲學」此一層域而為認知的綱格，大抵已經成為教內學人的共識，作者對這個講法，倒實亦是非常肯定。就相關的論題解說上，作者於該書的前後章節，都有很明確的提揭，此中，就是佛教哲學研究與思想體系的建立這個課題。究竟中國近代佛教義理此一層域，投置於哲學的理解向度上，關涉到的範疇與觀念又是怎樣呢？究竟二十世紀中國佛學研究的名士之中，能夠開顯一套適切時代與人生的理論，而為眾人所共識或肯定。若是如此，則又是怎樣呢？關於此等疑問，作者都很順應地給予解說。這些見解，涉及到的義理範疇與觀念層域，依作者看來，無疑地都是需要的，且細閱一下這些解說：

佛教哲學在很大程度上，影響到他（按：作者援引梁啟超為例）的宇宙觀、人生觀、認識論和方法論，也滲透到他的政治思想、學術思想、社會觀念、文化觀念之中和研究領

域。當然，他也對佛學進行了經世性的改造。

（其一，頁一〇七）

在進行佛教哲學研究的同時，梁啟超還將其同西方哲學進行了比較，或援西入佛，或以佛詮西，冥冥枯索，欲以構成一種「不中不西，即中即西」，「似佛非佛，非佛是佛」的新學派、新思想，從而改善傳統的思維方式，並作為其經世致用的武器。

（其二，頁一一四）

章太炎無疑也發現佛學理論上的漏洞，他說般若家說「心境皆空」，「到底無意境，不能成立一切緣起」，因此依照法相宗的思維方式，從「性空」到唯識，並結合中國傳統哲學，由人事追溯人心的道路，求是求真，確立了他的真如本體論。（其三，頁

一二三）

從此等相關的論點而言，吾人自會有足夠的理由對佛教哲學的時代意義，予以順應的判解。而作為這個大時代的領軍人物，吾人亦會有足夠的理由對他們的事功與理想，予以如實的肯定。晚清以來的佛教名士，如梁

啟超、章太炎諸賢，他們都有非常顯豁的氣度而為之，這種具有士人抱負的革新風尚，明顯地影響到中國近代佛教思想、發展的模式，亦從而開拓另一嶄新的局面。而邁向二十世紀的中國佛教，以此也成為有識之士尋求革新的一大趨勢。熊十力建構新唯識論，以及歐陽竟無主持下的支那內學院，都可以視為這個時代改革的表徵。因為從客觀的情勢來推判，熊十力、歐陽竟無諸賢的舉措，之所以取得成效，都是有它特殊的機緣。唯識宗再興的因由，當今許多教內學人，都作出過很具體而通透的探究，筆者在此無意把相關的理據申述出來，但仍要指出的是唯識宗再興的機緣，就一時代思潮而言，都會有它特殊的意涵可尋。此間自可以從文化的、思想的層域來理解，也許亦可以從學理究竟的層域來推判。依此，說唯識宗的學理能夠與現代學術相應，以及這種學理能夠獨樹一幟。大抵而言，都是確切的。然此間涉及到的義理範疇或觀念層域，這二位領軍人物：熊十力與歐陽竟無，他們各自對唯識學理的闡釋，到底有何意涵可見呢？作者於該書相關的篇章中，曾有這樣明確的析述：

熊十力以「識」為心，釋「唯」為萬化之原，即獨具「宰物而不物役」的特殊性，

故名之爲本心。這和法相宗「萬法唯識」的觀念，顯然是一脈相承的。所以，他以「唯識彰名」，就是要表明《新論》自有其佛學上的理論淵源，所謂「觀會通而握玄珠者也」。……

(其一，頁一四四)

熊十力援佛入儒，努力在中國本位文化中，爲佛學尋找新的出路，就是要通過對體用不二的本心本體論的構建，達到自識本心，重新塑造內聖外王理想人格的目的。所以，他不僅窮究冥探，反觀自心，而且返本體仁，站在本體的高度，把佛學研究作爲一條反觀人生的玄覽之路。…… (其二，頁一五二)

法相唯識之學，因爲保留了太多的印度文化色彩，其思維方式與中國傳統心理不大相合，繁難艱澀的名相分析，以及超科學，玄妙難言的第七識、第八識的設立，尤其難以憑借通常的智慧去理解。歐陽的法相唯識學雖承繼玄奘之學，但卻力圖上追印土諸師，意在領宗得意，分宗、抉擇之說，又多有詮釋性發揮，雖然開近代佛學研究之新風，於近世學術貢獻殊偉，但概念生澀，措辭詰屈

聾牙，說理玄奧難解，亦不在唐慈恩弟子之下，故也行之不遠。

(其三，頁二一九至二二〇)

關於佛教理論之中的另類實質性課題，也許就是指涉科學觀這個層域上。中國近代唯識宗再興的因由，依作者給予的理據來看，普遍地都爲在佛教理論之中，含藏著很多科學認知性的實質材料。而唯識宗的學理特質，正好爲這認知性的層域，提供了一項非常重要的理解向度。這種理解向度，亦可以與現代學術相應。因此，中國近代佛教思想的發展，便呈現出一種相當特殊的形態，更從而在唯識宗的學理究竟所驅使之下，開顯出「佛教的科學觀」這樣的格局。關於此等理論的證成，牽涉諸多義理上的辨正，筆者亦無意逐一給予解釋，但就認知性的層域而言，所謂「佛教的科學觀」，到底有何應然的意義可尋？這也是筆者關注的焦點所在。於該書相關的論題上，作者也曾就佛教與科學的認知性這方面，給予一系列的表述與徵解。這些理據，不僅涉及時代背景，同時也關涉到生命哲學的辨正。此等見解究竟是怎樣？筆者依此引介一二，以供讀者諸君參詳：

佛教與科學，尤其在新的歷史條件下，攜手

聯袂，竭力為佛學尋求「實驗的證據」，在有限的程度上，使佛教文化煥然一新。以佛家的思維方式探索社會與心性問題，借自然科學的成果與科學方法，為佛學提供理性認識的依據及先驗的論證。

（其一，頁二四一）

與「了生死」相應，尤智表特意解釋說，生命如瀑布，「一息不停，一息不斷」，和物體的生住異滅，世界的成住壞空一樣，「人生是連續性的，生老病死只是人生的現象，不生不滅才是人生的本體因此，人生就是生滅與不生滅的統一體」。

（其二，頁二六七）

四、論旨的辨正

二十世紀中國佛學問題的指涉論域，除了唯識宗的學理得以重視，以及佛教的科學觀得以開顯之外，致使當今中國佛教界有識之士關注的另一大論題，到底是甚麼呢？此間若順應實質的理趣而言，則自可以就某一宗門的義理論旨，而給予判取。是故投置於中國佛教思

想的發展範疇上來觀察，無疑地是有其應然的因由。這些因由，若要考問是否與認知或理解的向度有關？則吾人亦自可以就某一派系的理念論旨，而給予確定。禪宗此一宗門系統，從中國佛教義理發展的大方向上說，確實具有相關而應然的意涵。太虛大師對此就有非常徹底的說法，其認為：禪宗是中國佛教思想特質。推判這句話，固然是有它極致而現實的意義可尋。依太虛大師的推判，禪宗之所以成為中國佛教一大法脈，乃是源於對自性（真心）的肯定。這個意思，大抵就是要指出，禪宗要肯定自性（真心）的存在，此中最重要的關節，亦在於肯定一切眾生本具佛性之故。當然，就禪宗的究竟理趣而這，這種肯定，都是超越的、內在的提揭。不過，儘管如此，禪宗仍在認知這個格局上，凸顯其特殊的工夫進路，而這種進路，都有它相當確切的跡象可見：躍過文字思辨的曲折與限制，從而直指眾生的實存本質。關於禪宗的認知格局或理解向度，必然地亦會涉及諸多論旨與理趣，此中就是方法論的標別。由於篇幅所限，筆者就此亦不欲作相關的解釋。但對於當今中國佛學問題的究竟認知這方面而言，依筆者之見大抵都可以就該書的相關論題，得到很顯豁的理解。

確實，禪宗此一宗門，於當代中外佛教界似乎亦成為時賢關注的課題。而最使學界名士尋問的焦點，深

信就是禪宗這個論題。筆者就此作這樣的推判，亦在於當今中國佛學問題的究竟認知，可以順應禪宗的精神底蘊，而給予標別。胡適與鈴木大拙這二位學壇時賢，曾各自試就禪宗的究竟認知，而作出一番驚動中外學界的爭辯，爾後教內大德印順法師，亦相繼提出其高見。從諸多的文獻資料得悉，二十世紀中國佛學問題的另一大論旨，禪宗研究無疑地便成為探尋的焦點。這種趨勢，之所以有它應然的意義，固然亦可以就義理脈絡的層域來探尋，但從中國佛教思想的特質這方面而言，內在的歸趨應如何置定？這也許是重要的辨正依據。關於禪宗的研究與思辨此等問題，作者亦有很周詳的析說。這些論點又是甚麼呢？筆者現茲引述如下：

佛教自印度移入中國之後，接受了中國文化的洗禮，因革損益而成爲獨具特色的中國佛教，尤其是簡易直捷，以反觀內省，見性成佛爲特徵的禪宗，在佛教中國化的思想轉型中，具有極其重要的地位。

（其一，頁二七七）

尤其是禪宗不立文字，道斷語言的非邏輯體悟的方式，更不能昭示一種直達其內核的共識。也就是說，無論在歷史方面，還是在思

想實質方面，探討起來，都不是一件容易的事。研究者在認識和採用方法上的不同，實在也就不可能沒有歧見和爭執。

（其二，頁二七八）

中國佛教是印度佛教的中國化，禪宗是典型的中國式佛教，這是從事佛教史、思想文化史研究的學者們的共鳴。他們幾乎一致肯定，禪宗的真正創始人慧能，在佛教中國化的過程中所起的決定性作用。但是，思想的發展固非驟潰，實在有一個緩慢變化的過程。……

（其三，頁三一五）

統括上述，吾人倒實不難理解這些肯定：禪宗作爲中國佛教思想的特質，它所開顯的認知性或共識性，語言文字的指涉，是此中理解的重要關鍵。所謂印度佛教的中國化，就其認知性或共識性的層域上來辨正，則是否需要順應思想本身的發展，而給予證成呢？這樣的推判，可能必然地涉及根本的精神底蘊，因爲禪宗這一法脈，最初的依據是相當明確的，此即是：不依傍教，亦不立文字。當然，這樣的標別，大抵可以歸結於實踐的立場而爲說，但此間亦應恪守佛教思想的大脈絡中來理

解。禪宗思想的發展史，究竟與禪宗的問題有何關聯？這也可以就思想脈絡方面，而作出實質性的探問。作者對此給予的解釋，基本上都沿著思想脈絡這個進路，而有所確認。於該書的中段，就有頗為周洽而扼實的說明：

通過研究緣起，對禪宗核心觀念的認識，研究方法以及研究的一些具體內容的比較，我們不僅可以看到作為一個現代禪者鈴木的禪，與歷史學者胡適的禪學、宗教家印順的禪史各自的特點，同時也顯示了近代禪宗研究的多樣性，和逐步深化的特徵。從這個意思上講，他們所理解的禪宗，既非六朝以來的禪學，也非轉化中的禪理，還不能說就是一花五葉完全中國化了的禪宗。

佛教的開合演變，在中國近代佛教思想史上，大抵亦備受華夏傳統以來的儒道學說所影響，這倒實都是離不開客觀的文化情境，然此間若要恰切地明白：到底在中國近代佛教思想邁向所謂「開合演變」的過程中，客觀而顯著的文化情境，對於這些具有改革性的舉措，有何重要的含義？復次，說此一客觀而顯著的文化情境或社會情勢，對於推衍或營造佛學的契機，是否可以順

適地從這「開合演變」的過程中，而得以標別？依此，有關於具體的認知或理解如何可能？這固然可以就整體的文化內涵、思潮趨勢，乃至學術動態，而給予推判或辨正。當今中國佛教界不乏若干睿智之士，也曾試就多個層域，如文化情境、思潮趨勢等，作出許多甚有啓迪意味的解說。此中，包括教內一代宗匠太虛與印順二位。關於中國近代佛教思想的發展問題，自可以從多個層域或方位，予以推判或探究。職是之故，作者亦在該書的下半部，把「佛學的繼往開來」這個論旨臚列出來。說所謂「繼往開來」的究竟意涵如何？這個意思，固然是離不開其論旨，而有所辨正。此間無疑地亦會關涉到義理綱維的衡定，若要推問這項意義何在？則亦應當有確切的論旨可見。這些涉及整體的理解向度如何的問題？作者大抵亦有很周詳的解說，其相關的論點如下：

佛教傳入中國，與儒道傳統文化拒斥，滲透、融合，集數百年之英華，至隋唐完成自身中國化的過程，不僅形成了天台、華嚴、法相、禪、淨等，分宗並弘的寺僧佛教與寺僧佛學。而且，援孔孟老莊入佛，把覺悟的終極追求轉向人的心性問題的探究，超越一切，普度眾生的心外佛，一變而為人心本

具，「心佛眾生三無差別」的心內佛，外在的超越轉向內在的超越，實現了中國佛教的第一次革命。

(其一，頁三二五)

中國學者，因傳統文化的孕育，立身立事，夙以天下為己任。立天地之心，立生命之命，繼往聖之絕學，以開萬世太平於當時，於是乎憂國、憂民、憂世紀之蒼生，與以往不同。……於是，屢經喪亂的知識分子，逐漸由皓首窮經，以經學形式論證王治問題，轉向談空說有的辨證思維，藉形上之學探討心性問題和經世理論，並在不同的學術領域，以同情理解的態度，平情立言，鉤深致遠，為釋氏之學廣搜精求歷史和實驗的證據……。

(其二，頁三三一)

筆者援引這二則內容，相信可以就文化歷史的淵源方面，而給予具體的徵說。二十世紀中國佛教學的思辨方向，誠如作者所強調的，「逐漸由皓首窮經」此一特質中轉向。這個意思，究實而言，都是相當適切的。中國近代佛教義理的發展方向，自有其非常特殊的因由可尋。此中，端賴文化歷史的因由而為發展的依據，這是作者申述此項論旨：「佛學的繼往開來」的究竟歸趨。

再者，從佛教義學的理趣而言，知解與信行必然地都會關聯著某種精神的顯發，這就是所謂宗教精神。說二十世紀中國佛學的理趣有何獨特之處？這樣的徵問，倘若僅在於某一層域而為說，則似乎不甚適切。因為中國近代佛教義學的究竟歸趨，具體而言，並非僅穩定於某一層域中；反之，這種關聯著以知解與信行而為究竟的內在依據，卻可以呈現多元化的格局。作者對此大抵亦有一番很恰切的解說，而在相關，解說方面，作者認為佛教義理的究竟歸趨，完全可以置於知解與信行的層域上，而有所確定。這些見解倒實是怎樣呢？依此，筆者僅以略述一下：

從邏輯框架上看，二十世紀的中國佛學與佛教，呈現寺僧、居士，學者三種形態，分別以衛教、弘法，濟學為重心；存在知解，信行兩種方法，通經致用、探蹟索隱兩條道路，以及哲學、歷史、科學三個領域。就內容而言，知解重於信行，學理盛於教宗，也就是說，與僧團活動相比較，學術研究佔據主要地位。因此，中國近代佛教，尤宜謂之中國近代佛學。

(頁三三七)

五、餘語

佛教的改革這項具有極致性的舉措，它所彰顯的意義，固然不僅可以就「自覺精神」此一表徵，而得以肯定。同樣地，佛學的繼往開來這項具有究竟意涵的舉措，當然亦可以就理念的開擴與義理的融鑄這方面，而得以標別。二十世紀中國佛學的開演，從相關的理趣而言，吾人確實能夠窺見到此中必然存在的因由，包括：繼承佛教的批判精神，以及利樂有情的價值依據。中國佛教的歷史進程，具有非常特殊的意味。這個意思，誠然可以從文化層域方面，而得到明確的解答。然此間就是佛教文化何以能貫進中國？關於這個問題，指涉到的重要理由，非常繁冗，筆者在此無意作一微觀的探問，但就具體的意義而言，中國佛教從獨立到轉化此一歷程中，吾人自可以在特定的思想層域上來觀察。該書末頁備有作者的若干解說。這則解說的命題是：「佛教的革命與繼承」，其中的意思？就是這樣的：

然而，一脈相承決非一成不變，它們的思想內容尤其要與時間、地域相適應……只有與時俱進，有所損益，才能在新的歷史條件下謀求新的發展。可見，如何把對佛教選擇的可能性變成必然性，首先取決的不是現代或後現代的歷史條件和文化氛圍，而是佛教自

身因革損益的程度。

（頁三六四）

依上所言，甚有啓迪的意味。綜觀《二十世紀中國佛學問題》一書的解說，筆者覺得頗有一大明確的理趣可言，這就是把理念貫進到問題的核心，從而作出縱橫向度的辨正。這種解說方式，也許都是作者研究的歸趨。復次，就相關的課題而言，筆者亦覺得該書另有一大明確的義蘊可尋，這就是把思辨的格局開顯出來，從而作出非常關切的衡定。此等表徵，就該書一系列扼要而周密的解說中，讀者們的確可以清楚地窺見到。二十世紀中國佛學問題的衍生，有它相當特殊的因由，以義學而為辨正的依據，這是毫無疑問的。作者於該書逐一把這些辨正的依據指陳出來，這都是很重要的。二十世紀中佛學問題的發展歸趨，居士佛教的積極推動，也許都是值得深思的課題。作者在相關的著文中，曾提及：「中國近代佛教，尤宜謂之中國近代佛學。」這個意思，就是要肯定「佛學」的究竟作用。當今中國居士佛教的願景，確實都是值得思索的課題。作者在相關的論旨中，大抵已經作出宏觀的探問，但從整體的格局看來，筆者認為，還可以泛就若干微觀的論旨，諸如：居士佛教的任務如何給予適切的安立？以及中國佛教所說的「判教」，應當怎樣予以辨正？此等課題，料想作者亦有很明確的推判。筆者便中僅順此提揭一下。