

## 【書評】

# 中國佛教哲學研究的里程碑

——喜讀方立天新作《中國佛教哲學要義》

方廣鋁

中國社科院佛學研究中心主任

佛教自兩漢之際傳入中國，與中國傳統文化相互矛盾、相互吸引、相互衝突、相互融攝。其深入協調的結果，既深深地影響了中國傳統文化的面貌，也極大地改變了自己的形態。正是在這樣的過程中，外來的印度佛教，逐步演變成與中國傳統文化緊密契合的中國佛教，並與儒、道兩教一起，成爲支撐著中國傳統文化之鼎的三根主要支柱，成爲中國意識形態領域一支不可忽視的力量。

佛教傳入中國大約兩千多年，已經溶化到中國人的血液中。說起中國人對佛教的研究，應該說從佛教傳入之日起就開始了。但那時的研究大都具有很強的「黨性」，或者爲了信仰而研究，或者爲了反對而研究。真正把佛教作爲一個客觀對象，並在現代科學的意義上進行學術性的研究，則是上世紀才出現的。

上世紀中國的佛教研究，其實也有各種各樣的形態。有些承古代的餘緒，其研究的目的仍爲信佛或反佛。當然，時代不同了，表現的方式也有不同。如以楊仁山、歐陽漸爲代表的金陵刻經處系與以韓清淨爲代表的三時學會系，就是爲信仰而研究。但他們不是單純爲個人的信仰，而是企圖由此找到一條挽救積貧積弱的中國的良方。范文瀾爲反對而研究，這是把佛教當作神權的代表，不破不立，破除神權是爲傳播馬列主義開路。真正把佛教當作客觀對象的，在上世紀上半葉，則主要有梁啟超、胡適、湯用彤、馮友蘭等。當然，世界上的事情是複雜的，絕對的純也是不存在的。承古代餘緒的，不少人接受了現代的研究方法；而把佛教當作客觀對象的，本人有時則不免對佛教產生這樣那樣的感情。更有一些人的立場大體處於上述兩者之間，典型的如周叔迦先生。他既是一個虔誠的佛教徒，又是一個嚴謹的學者；既爲信仰去從事研究，也不懈追求學理的真實。

上世紀上半葉，在把佛教作爲客觀對象進行科學研究的學者中，湯用彤是從史學角度研究佛教的代表，胡適實際上也把精力主要放在史學的考據與研究上。從事佛教思想研究的，有梁漱溟、馮友蘭及熊十力等。梁漱溟止步於資料的羅列與簡單的歸類，僅是初步涉獵。馮友蘭有進一步研究，但正如他自己所評價，「對於佛學沒有學通，所以也不能講透」[註 1]。

熊十力則是借佛教的名相，建自己的體系，與其將他歸入佛教研究者，不如歸入獨立的哲學家。真正在思想研究方面卓有成就者，自五、六〇年代起，先是呂澂與任繼愈，然後又有印順。如果要作評價，上述三位的立場、方法、取得的成果乃至對社會的影響自然又各有不同，但這不是本文的任務。八〇年代以來，佛教研究成果燦爛，人才輩出。而最早嶄露頭角的是黃心川、杜繼文、方立天、樓宇烈、楊曾文、高振農、張春波等一批人。他們大體在五、六〇年代進入大學，其中不少人當時已經在佛教研究方面起步，並取得引人注目的成績，但因為「文化大革命」的干擾，不得不中止研究。改革開放以來，這批學者隨著國家的撥亂反正而得以煥發活力，以往在佛教學術方面的長期深厚積累，這時像火山一樣噴發，成為佛教研究界繼往開來的一代中堅。

方立天先生長期從事中國哲學、佛教思想研究，前此已經出版《魏晉南北朝佛教論叢》、《佛教哲學》、《中國佛教與傳統文化》、《中國古代哲學問題發展史》等著作及發表不少論文，在學術界有著較大的影響。方立天先生的上述著作，我都曾經有先睹之快。也曾經為《魏晉南北朝佛教論叢》及《中國佛教與傳統文化》寫過書評，分別發表在《中國社會科學》與《人民日報》上。這次捧讀方立天先生的新作《中國佛教哲學要義》，第一個感覺是，方立天先生以前的所有著作與論文，實際上都是在為現在的這本書做準備，奠基礎。而這本《中國佛教哲學要義》可謂作者站在時代的高峰，學術的前沿，集中國百年研究的精華，集個人數十年研究之大成，為中國的佛教哲學研究，樹立了一塊里程碑。

《中國佛教哲學要義》，洋洋九十多萬字，磚頭一樣厚厚兩冊，但是很耐看。有人評論這是由於方立天先生的文章文風樸實，平易近人。的確，現在有些學術著作或者行文艱澀，很難卒讀；或者花裡胡哨，以玩弄新名詞來掩飾自己的淺薄。所以，文風樸實、深入淺出、言之有物，當然成為吸引人的原因之一。但我說耐看，主要不是指文風，還在於這本書不僅在觀點方面新見迭出，而且在論述方法方面，在資料的處理方面，很多地方都能夠耐人琢磨。我自己讀這本書時，其感覺正如前人所說，入山陰道中，目不暇接。時而思索，時而疑惑，時而會心，時而恍然。讀一本好書，是一種享受。這些年佛教的書出得真不算少，但這樣的享受卻很難得到。而讀這本書，的確是一種享受。

九十多萬字的書，不可能在短短的一篇小文章中作全面的評價。在此從如下幾個方面談談我讀這本書的若干體會。

**第一，進一步奠築中國佛教哲學的基礎。**「哲學」這一辭彙是近代從西方傳入的。某些西方的哲學家，站在西方哲學的背景上，曾經認為古代中國沒有哲學。現在這種「中國無哲學論」已經銷聲匿跡，大家都認識到古代中國也有自己的哲學，只是這種哲學與西方哲學不同，有自己獨特的範疇，有自己關心的命題，有自己發展的形態。

從古代中國有哲學，是否可以自然地推演出古代中國佛教也有自己的哲學呢？我以為不能。因為佛教是從印度傳入的，古代中國的佛教哲學家討論的許多問題，如佛性、因果，本

來是印度佛教的範疇。而古代中國的佛教哲學家討論的另一一些問題，如孝，本來是中國傳統哲學的範疇。因此，我們需要回答，什麼叫中國佛教哲學？如何區分它與印度佛教哲學及中國傳統哲學的區別以及聯繫？如何把握中國佛教哲學本身的基本特徵？所以，雖然說「中國佛教哲學」已經是一個人們熟知的名詞，但古代中國佛教有沒有自己的哲學，仍然是一個需要論證的命題。

從任繼愈的《漢唐佛教思想論集》，到呂澂的《中國佛學源流略講》，研究者已經認識到中國佛教哲學既不同於印度佛教哲學，也不同於中國傳統哲學，並開始致力於把握中國佛教哲學的基本特點。方立天的《中國佛教哲學要義》進一步指出：

在中國固有文化和哲學的強大影響力的作用下，印度佛學在中國流傳過程中，在體用觀念、心性理論、倫理學說、修持方法和思惟方式等一系列重大問題上的確發生了偏離，乃至發生性質的改變，有的甚至是與印度佛教教義完全相反的。（第八頁）

從這一基本認識出發，他將中國佛教哲學定義為「中國佛教哲學是中國佛教學者闡發的哲學思想」（第五頁）。「是印度佛教傳入中國以後形成的，是印度佛教與中國古代社會實際相結合的產物」（第六頁）。並主張：

凡是中國佛教學者撰寫的與印度佛學完全相同的哲學內容，不應作為中國佛教哲學思想，而凡是與印度佛學內容不同的部分，包括繼承後的發展、發揮、改造，以及離開印度佛學的獨立創造，即印度佛學在中國的一切變異，都應視為中國佛教哲學。（第八—九頁）

方立天還對中國佛教哲學的形成作了全面的分析，指出它的形成途徑在於翻譯經典、講習經義、編撰佛典、判教創宗等，而它之所以形成的根源，則在於中國特有的地理環境、自然經濟、政治結構與文化環境。從而在什麼叫中國佛教哲學？它是怎樣形成的等基礎性問題上，作出比較全面、完整、豐滿的回答。

從事學術研究，首先應該搞清研究對象的內涵與外延，即搞清對象的定義。但在學術發展史上，很多定義往往從人人都以為沒有疑問的「當然」中產生疑問，通過討論、研究後，

從模糊中逐漸突現、逐漸清晰。這可以說是一種規律，「中國佛教哲學」也是一例。從二十世紀上半葉那場佛教到底是宗教還是哲學的討論以來，至今已經將近一百年。我以為，方立天的《中國佛教哲學要義》在近百年來前人研究的基礎上，進一步奠築了中國佛教哲學的基礎。可以說，以方立天的《中國佛教哲學要義》為標誌，為中國佛教哲學奠築基礎的工作已經基本完成。

由此，我以為方立天的這本書也可以看作是中國的佛教學者對日本佛教學者提出的「批判佛教」的一個回應。所謂「批判佛教」是二十世紀末日本部分佛教學者提出的一個理論。他們認為中國佛教建築在儒家的「理」與道家的「道」的基礎上，與建築在緣起論基礎上的印度佛教性質完全不同。他們忽略了事物發展的階段性。在他們看來，當長江匯攏沿途的支流浩浩向下時，由於它的水質與水量已經不同於巴顏喀拉山南麓那清清的溪流，因此也就不再是長江。而《中國佛教哲學要義》則清理、說明了起源於印度的佛教，怎樣在中國這一具體的時空背景中，吸收中國的營養，成長壯大起來。論證了佛教雖然起源於印度，卻是在中國發展，中國是佛教的第二故鄉這一歷史事實。

**第二，為中國佛教哲學建立了一個完整的體系。**從上個世紀初起，中國學者就開始把佛教哲學作為一個對象進行研究。但佛教思想極為龐雜。在印度，它分為初期佛教、部派佛教、大乘佛教、密教等不同發展時期，除了初期佛教外，每個時期的佛教又分為若干不同的派別。這些派別各有各的理論傾向，各有各的學說範疇。這些思想，既有共性，又有個性，有的可以共容，有的相互矛盾。佛教傳到中國，受到中國文化的影響，形態更加複雜。它既不同於印度佛教的思想體系，也不同於中國傳統的儒、道兩家的思想體系。特別是南北朝佛教學派與隋唐佛教宗派的出現，使得佛教的思想理論顯出更加紛繁複雜的局面。

面對這樣一個對象，以往中國學者研究佛教，基本上採取一個一個人物、一本一本典籍、一個一個宗派（學派）進行研究，逐步攻城奪地打攻堅戰的方式。或者採取歷史的觀察進行縱向的梳理。這樣做當然是必要的，沒有這樣一種漸進的、分析的研究階段，不可能出現綜合的、全面的體系的建立。但把握全局，從來是研究一個對象的基礎。不能正確地把握全局，就不可能正確地把握每一個局部。從這個意義上講，建立中國佛教哲學的體系，在中國佛教哲學的研究中，帶有全局的、指導的意義。

但體系的建立，畢竟是一個極其困難的問題。在這裡，首先必須總體把握中國佛教區別於印度佛教、中國傳統思想的內在特徵，還必須仔細分析中國佛教哲學的基本思想元素、結構層次、思想核心、相互聯繫、功能作用。這些問題不解決，建構體系無從談起。前些年，已經有學者，比如北京大學哲學系的姚衛群教授，相當注意逐一梳理中國佛教、印度佛教乃至印度哲學的一個一個的問題點，企圖尋找其中的聯繫與區別。這種努力已經超越了前此所謂的漸進的、分析的階段，進入初步的綜合的階段。雖然姚衛群教授的工作離佛教哲學體系的創立還有相當的距離，但這一方向值得贊許與肯定。這也說明，中國佛教哲學的研究，已

經內蘊一種力求突破的動力，已經在向研究者提出克服單純的分析及簡單的綜合，建立體系的邏輯要求。

《中國佛教哲學要義》呼應這一時代的要求而面世。該書主張中國佛教哲學的思想體系可以分解為人生論、宇宙論和實踐論三大部分。探討了組成這三大部分的不同思想元素，分析了這些元素在佛教哲學體系內部的相互聯繫與作用方式，以及與外部的儒、道等傳統思想的相互聯繫與作用的方式。研究了中國佛教哲學體系對整個中國佛教及其文化體系的地位與作用，乃至在整個中國哲學及其思想文化體系乃至社會政治領域的地位與作用。首次從總體上構建起中國佛教哲學的完整體系。從這一點上講，《中國佛教哲學要義》的出版，標誌著中國佛教哲學研究一個舊時代的結束與一個新時代的開始。

當然，不同的研究者，對《中國佛教哲學要義》提出的體系及其論證，對書中的一些具體觀點，可以贊同，可以商榷，可以補充，也可以反對。但無論如何，《中國佛教哲學要義》吸收與總結了百年來中國佛教哲學研究的成果，適應時代的要求，作出作者的創新，在佛教哲學研究領域中，樹立了一塊里程碑。今後，無論何人要想進一步研究中國佛教哲學，都不能忽略這個體系。

**第三，探究與把握中國佛教哲學的真義，進行現代的詮釋。**佛教哲學自來號為難治。究其原因，既有中印兩種文化的不同，也有古今時代的不同；既有佛教名相範疇的難解，也有佛教宗教體驗的隔閡。古代，中國人因為不能真正懂得印度佛教的真意，曾經用中國傳統的概念與理論去比附佛教的思想，形成所謂「格義佛教」。格義佛教固然歪曲了印度佛教，但究其底蘊，也可以說正是佛教中國化的表現方式之一。只不過這種中國化是無意識的，因而是低層次的。道安發現格義的不足，力圖糾正之。他的方法是禁止弟子們閱讀非佛教的書籍，以為就此可以肅清儒、道思想的影響。這猶如抓住自己的頭髮，想把自己拔出泥潭一樣，自然是不可能的。所以，道安不久廢止了不准閱讀俗書的禁令。道安的上述舉動，有著典型的意義。學習佛教哲學，採用「六經注我」的辦法固然不對，而完全採用「以經註經」的辦法，也很難讓人完全把握其中的精義。

近代以來，各種各樣新的理論不斷面世，佛教哲學研究也產生新的局面。在我國，特別是新中國成立以後，隨著馬列主義的普及，用馬列主義理論來研究佛教也成為學術界的主流。辯證唯物主義與歷史唯物主義的確是我們分析、認識佛教的利器，由此也取得一批得到公認的，被視為鳳毛麟角的成果。但在全社會都被左傾思潮籠罩的情況下，覆巢之下，沒有完卵，佛教研究也被左傾思潮影響，成為重災區。這不僅表現在成果稀少，更表現在冷靜地分析被粗暴的批判取代，佛教哲學的真義被有意無意地歪曲。實際上，人們所批判的，已僅僅是他們自己心目中的那個「佛教」，而不是在中華文明史上曾經發揮過重大作用的那個真正的佛教。這種情況的出現，應該說與學術界本身的學風也有相當大的關係。學術研究，本來應該在如實把握研究對象之後進行，這需要研究者付出艱苦的勞動。但不少研究者往往先入為主，

用一個固定的理論框架，或一個自創的所謂新觀點，到佛教中尋覓適合自己立論的資料，然後洋洋灑灑地寫出大塊文章，大部專著。這樣的研究與批判，往往開口就錯，自然無法讓人心服。於是我們經常聽到來自佛教界的反彈，認為那些研究者實際上並不懂得佛教。

改革開放以來，隨著全民族的思想解放運動，上述情況已經得到很大的改變。但我們能否說已經有了根本的改變呢？我看還不能。我們不是還經常能夠看到那種文章與專著嗎？如果說以前這種情況的出現主要歸咎於客觀的政治環境的話，則現在這種情況的出現，應該歸咎於作者本人。歸咎於作者缺乏艱苦奮鬥的鑽研精神、缺乏沈潛篤實的良好學風。

如果說，以經解經曾經是中國佛教哲學研究的一個階段，用某種理論框架先入為主地去框限佛教也是中國佛教哲學研究的另一個階段的話，《中國佛教哲學要義》則依照事物螺旋式運動的軌跡，達到否定之否定的更高階段。

該書明確指出：「中國佛教哲學的中心問題是人生解脫論，是關於把握生命方式的學說。」簡潔明瞭地說明了中國佛教作為一種宗教，它的全部哲學理論都是為它的宗教目的服務的。這是作者幾十年從事佛教哲學研究的全部經驗的昇華。正是基於這一認識，作者用人生論、宇宙論、實踐論三大板塊，構建起中國佛教哲學的體系。並把人生論的要點歸結為因果報應論、神不滅論、心性學說、人格理想、最高境界；把宇宙論歸結為宇宙結構論、宇宙現象論、宇宙本體論、把實踐論歸結為倫理觀、修禪論、真理觀。粗看上述體系，我們會有一種幾曾相識的感覺。這不就是佛教所說的苦集滅道，所說的境行果嗎？但仔細閱讀方立天教授的論述，可以發現我們完全不能再拿傳統的苦集滅道、境行果理論來看待《中國佛教哲學要義》的體系。比如，作者雖然建立上述體系，但在論述時，把心性論專門單設一編，特意撥出全書五分之二篇幅來著重論述，就因為這是中國佛教理論的中心問題，是印度佛教與中國傳統思想的主要契合點，也是中國佛教哲學最具特色的部分。

又如，作者羅列的上述要點，就不能簡單地歸入苦集滅道、境行果體系，因為其中有新的思考與創新。至於作者的論述，更體現出本書是站在現代哲學的高度對古代佛教哲學的全新詮釋，是建立在對整個印度佛教與中國傳統哲學研究基礎上的對中國佛教哲學的全面總結。正是這種研究，體現了上文所說的否定之否定。

這一否定之否定的過程為什麼能夠在方立天教授的著作中完成？這不是偶然的。在該書的緒論中，作者闡明了自己寫作本書的一些基本原則，我對其中的「態度與方法」一節，感受尤深。作者指出，佛法同時包含宗教與哲學兩個方面。作為宗教，佛法具有深邃的哲學思想；作為哲學，佛法具有強烈的宗教情緒。因此，對佛法的宗教方面的研究，必須具有同情的默應。對佛法的哲學方面的研究，應該具有心性之體會。進而提出研究中國佛教哲學必須注意處理好的三個關係：研究與體驗的關係，研究與信仰的關係，研究與批判的關係。出於上述認識，作者進而從方法論角度總結了自己寫作本書的八點經驗之談，即：利用現代哲學發展的水平，構築古代佛教哲學的體系；運用現代語言，詮釋佛教哲學的範疇；尋究中國佛

教思想的原來意義；體會中國佛教某些哲學語言的言外之意；探索中國佛教哲學思想的發展規律；總結中國佛教哲學理論思惟成果；進行比較研究，以把握中國佛教哲學的思想特色；闡發中國佛教哲學的現代價值與意義等。上述問題，有些我過去也想到過；有些模模糊糊地意識到，但沒有想得那麼清楚、真切；有些根本沒有想到。看到作者的上述論述，當時的感覺，用一句佛教的話，真是「歡喜讚歎，得未曾有」。我以為，這既是作者治學的個人體會，也是中國佛教哲學研究發展到今天的全面總結，值得我們每個從事佛教研究的人仔細學習與思考。

《中國佛教哲學要義》還有許多值得評論與肯定的地方，比如，對每一個範疇，作者都首先釐清它在印度佛教哲學體系中的涵義，然後說明它在中國的變容與發展，並努力說明這種變容與發展之所以形成的原因。坦率地說，中國的佛教研究者，大抵對印度佛教缺乏全面深入的瞭解，這自然會對他們的研究，產生某種框限。《中國佛教哲學要義》的出版，對改變上述情況，想必也會發揮積極的作用。但我想，這本書最大的特點，大概可以用「以高覽全，從微入深」這八個字來概括。作者的起點高，眼界寬，對全局有充分地把握。正因為把握了全局，所以處理一個一個局部問題的時候，顯得成竹在胸，遊刃有餘。看該書第二八一頁所附的關於佛教心性論的圖示，當知上述八個字評價之不謬。

從一分為二的角度講，本書也有一些值得進一步斟酌的地方。比如，作者從倫理觀、禪修論、自覺論、語言觀、真理觀等方面來總結佛教宗教修持中的哲學問題，很有創見。但作者稱這些哲學問題形成了佛教的「實踐哲學」，並把這一部分總體命名為「實踐論」，這似乎可以商榷。因為「實踐論」一詞在我國的哲學語境中已經有固定的含義。因此，我想是否把佛教哲學的這一部分內容稱為「踐行哲學」及「踐行論」更好一點。

《中國佛教哲學要義》是對百年來中國佛教哲學研究的一次全面總結，並奠定了將來進一步發展的良好基礎。因此，這本書的出版，是我國佛教哲學研究的一塊重要的里程碑。

### 【註釋】

[註 1] 《三松堂自序》（人民出版社，一九九八年十一月）第二一四頁。