

人間佛教與普世倫理

蒲長春

北京大學哲學系博士生

提要：人間佛教是中國佛教自我批判的結晶，而普世倫理是全球化趨勢的一種回應。中國佛教自我批判的動因是近代中西方文化的碰撞。全球化趨勢的形成也與中西方全方位的互動息息相關。人間佛教和普世倫理的聯繫在於：都以中西文化的對話作為大背景。中西文化對話的問題核心是「現代性」問題。在一定程度上，人間佛教和普世倫理都是「現代性」問題不同角度的折射。試圖喚回佛教理性的人間佛教，是中國佛教運用印度佛教的理智傳統進行自我超越的一種革新形式；而普世倫理，則需要對以啓蒙理性為核心的西方理性主義造成的全球化問題，作出回答。儘管理論淵源不同，但是二者有著某種歷史同構性。人間佛教的理性特質和對工具理性的超越，不但可以為中國文化的理性自救輸入鮮活的精神血液，而且也能為普世倫理的「現代性」突圍提供很好的參照。

關鍵詞：人間佛教 普世倫理 全球化 現代性

引論：兩個問題

討論一種宗教與倫理的關係，有兩個前提性問題，這兩個問題構成了討論這一關係的理論視野。這兩個問題是：一、一種宗教能否是一種倫理？二、一種宗教能否全球化？

第一個問題關涉宗教與倫理的關係問題，在這一點上，歷來的看法就很多。大致有三種觀點：宗教是一種倫理，倫理是一種宗教，宗教高於倫理[註 1]。糾纏這個問題的實質是神聖與世俗的關係問題。人類的終極關懷是人類自我超越的一種體現，不論是宗教還是世俗倫理，都少不了一種價值理想，從這一點上看，宗教無非是一種倫理最高價值的追求形式。其實，世俗倫理也考慮最高價值，而宗教倫理也關注世俗問題。神性和人性在本質上只是意義探求的不同形式。對宗教與倫理的絕對分野，往往是一種世俗的見解，或者是研究的方便。但是，這並不意味著，宗教沒有其為宗教的特質，可以混同世俗倫理，這只是表明，作為一種倫理的宗教是可能的。

第二個問題談宗教和宗教的關係問題。世界宗教林林總總，每一種宗教，都有其產生和發展的機緣，有著不同的生活世界，屬於不同的話語體系，解決不同的人生問題，稟有不同的生長屬性。在這一切要素都沒有達到統一之前，如果妄談以一種宗教統攝其他宗教或消融其他宗教，都是不現實不必要的，都可能形成一種話語霸權，造就一批世界教主，唆使一種文化壟斷。血跡斑斑的世界宗教史不僅預示著神聖和世俗的永恒張力，而且還清晰地顯示出宗教派系紛爭的殘酷歷程。但是，另一方面，隨著全球化程度的不斷加深，生活世界相同或相似的因素越來越多，每一種宗教在自身發展的同時，都可能面對相同的問題，因此，不論在客觀上，還是在主觀上，都需要加強與其他宗教的聯繫和溝通，世界宗教在總體趨勢上是力尋共識、謀求生存的。這一點，在經濟和政治領域早有預示。然而，這並不意味著宗教可以一體化或全球化。事實上，就真正的宗教對話而言，我們都尚且距之遙遠。

一、人間佛教：在理性與信仰之間

佛教傳入中國至今有兩次大的文化對話，第一次是印度佛教與中國傳統文化的對話，第二次是中國佛教與西方文化的對話。兩次對話都對佛教的發展至關重要。如果說第一次對話，最終獲得了中國自己的佛教，那麼第二次對話，則是誕生了人間佛教。

(一)緣起

人間佛教的緣起有很多的因素，最大的因素有兩個：一是中國近代的「現代性」遭遇，二是佛教自身在近代的衰敗。而這二者中其實最重要的是前者。關於這一點，人間佛教的最初發起人——太虛大師認識得很清楚，他說「中國在近六七十年，本身既不足以自強；同時，對於外來的文化的侵入，又患了排除不能、消化不得的病症，不能溶化與排泄」[註 2]，「佛教在中國歷史上，曾有不少的演變。自從隋、唐一度的隆盛後，宋、元一降，漸漸就消沉下去；至清朝末年，更是佛教最衰頹的時期，也就是佛教興亡的一個重要關節。這也是由於國家政治的變革，致形成這樣情況」[註 3]。所以，太虛大師發願道：「我對於佛教改進的思想，就是要怎樣根據佛教的真理，適應現代的國家和社會，使衰頹的佛教復興起來。」[註 4]其實，當時不單中國佛教如此，「佛教復興差不多均是在已淪為殖民地、即將淪為殖民地或深切感到西方殖民勢力威脅的國家與地區發生的」[註 5]，「這一點從根本上決定了近代佛教復興運動必然是帶有明顯抗拒西方文化影響色彩的社會運動，佛教自身的發展倒是只能位居次要」[註 6]。

從佛教當時自身的情況來看，危機主要體現在三個方面：一、念佛淨土的發達和僧尼素質的低下；二、佛教修行的功利化和庸俗化；三、對佛教義理探索的倦怠。這些危機突顯出佛教的神聖價值和世俗價值之間的張力。僧眾表面的增加不是佛教的發展，而是佛教的妥協。印順大師對此憂心忡忡。在印順大師看來，當時佛教自身的流弊就是，「方便道」成了「究竟」法，由「正見」而生「信」成了對「天教」的迷信。他說「真正的入菩薩行，要認清佛

法不共世間的特性，而『適應今時今地今人的實際需要』」[註 7]，「如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已」[註 8]。

太虛大師對當時佛教的流弊也深有體會，例如，在因果報應論的問題上，他說：「良以因果一道，範圍最廣，故祈福避禍去苦求樂，亦足以挽回風化，於是以因果報應吉凶禍福之說，深印於中下人民之心，然於佛法真義，不啻雲泥之判焉！」[註 9]因果報應之說，說到底，也是佛法的「方便」，與「第一義」是完全不同的，執著於此，不僅不得佛法的真髓，而且，慢慢地可能讓佛法墮落為功利之學。丟掉了「第一義」，執著於「方便」，不能在真俗之間把握佛教的超越性，這是當時佛教危機的根源。

人間佛教的當代踐行者——星雲大師，針對台灣宗教界，也曾說：「台灣的宗教界一片重於祈求的現象，要求佛菩薩保佑他添丁發財，要求神明賜給他功名富貴，把宗教的信仰建立在個人的私欲、貪求之上，使宗教的格調不能特出，人性無法透過宗教的薰陶而提高昇華，我以為現代化的佛教應該發揚服務、奉獻的精神，為大眾付出一片熱誠，為社會奉獻上一份關愛。」[註 10]星雲大師可謂是大覺而慈悲。

(二)對治

面對外來文化的入侵和自身的頹廢，中國佛教界需要開出一份時代的和佛教的對治。人間佛教的興起就是這種努力，這一點，體現出人間佛教的強烈的現世訴求。這個對治至少包括四個問題：1.我們有什麼？2.他們有什麼？3.我們需要什麼？4.他們需要什麼？前兩個問題是認識現狀，對中國佛教和西方文化定位；後兩個問題則是找到漏弊，為中國佛教和西方文化解困。這四個問題的回答就是對中國佛教「現代性」遭遇的回應。

限於本文的論題和篇幅，本文以人間佛教理論開拓者之一的印順大師為主，圍繞這四個問題，作一些討論。印順大師與太虛大師不同，太虛大師的立足點是中國佛教，而印順大師則是從印度佛教入手的。這一點，印順自己也說：「宣揚『人間佛教』，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同……大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。台、賢、禪、淨（本是『初期大乘』的方便道）的思想，依印度佛教思想史看，是屬於『後期大乘』的。」[註 11]為什麼印順大師要回溯到印度佛教，他說：「（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後來）來越嚴重。」[註 12]又說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗練之，願自治印度佛教始。」[註 13]

「歪曲」、「失真」的是什麼？他說：「佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。」[註 14]「佛法是理性的德性的宗教，以解脫生（老病）死為目標的。這是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。這是佛法的本源，正確、正常而又究竟的正覺。修學佛法的，是不應迷失這一不共世間的特質。」[註 15]又說：

「由於『佛弟子對佛的永恒懷念』，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然多了一分共同性。」[註 16]可見，「依正見而起信」這是印順對佛教的基本態度。

這個態度不是無中生有的，印順是在認真研究過印度佛教的基礎上，真正認識到佛教是「理性」的。這個「理性」的傳統一直被中國佛教所「歪曲」，加進了更多的「信仰」，這一點還可以從印順對佛教的判教看出來，印順認為大乘佛法分為三系：「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」[註 17]，他認為：「『真常唯心』是佛德本有論，正是『秘密大乘』的理論基礎：眾生本有如來功德，才有成立即身成佛——『易行乘』的可能」[註 18]，而「『秘密大乘佛法』時期，『大乘佛法』也還在宏傳，只是已退居旁流了。」[註 19]

印順對「秘密大乘佛法」的批判其實就是對佛教在中國的流弊的批判，大乘佛法原本是由「正見而起信」，但是，到了「秘密大乘佛法」，就把「正見」略去了，由此造成很多的歪曲，印順以「牧女賣乳」[註 20]為喻，批評道：「這樣的不斷適應，不斷的加入世俗的方便，四階段集成的聖典，如在乳中一再加水去賣一樣，終於佛法的真味淡了，印度佛教也不見了。」[註 21]印順認識到，沒有理性覺解的信仰，與流俗只有一線之隔，佛法在世俗化的同時走向了庸俗化。信仰加上了「天教」[註 22]的成分，失去了真正的人間佛教，本應對「正見」的信仰變成了對神的信仰，表面上的佛法的人間化，不過是「天教」的一種變形。

(三)追溯

對於佛法「理性」的傳統為何在中國被歪曲了，印順沒有深刻的探討，他只是說「印度『後期佛教』與『秘密大乘』，非常契合於老年心態」[註 23]，這似乎是佛教自我發展的自然規律。然而，這個原因卻隱藏著一個思想傳接的秘密：中國佛教是中國傳統文化重視「天人合一」的思路與印度後期佛教的結合產物。「佛性我」在印度佛教中是不了義，它不契合「無我」和「緣起法」的「究竟」，但是在中國佛教中，「佛性我」卻是整個中國佛教的基礎。「天人合一」中人性的實體化以及人性中「天一人」的先天結構，慢慢地統攝了印度佛教中「本性空寂」的佛性。「天」與「人」沒有經歷過西方理性自我的傳統，直接在一體化的「天一人」系統中，拉開距離。「天命之謂性」（《中庸》），對天的敬畏與對人性的信心是一體的兩面。

再來看看作為「理性」的印度佛教。印度佛教是在與婆羅門教的對抗中形成的，而這二者都從不同程度上繼承了印度最早的哲學奧義書的思想。在奧義書中，關於「梵我」的理論是其重要部分，它直接影響到後來佛教與婆羅門教的「無我」、「有我」之爭，以及他們的思惟模式。在奧義書中，占主導地位的觀點是「梵我一如」[註 24]的思想，認為宇宙的本體和人的本體在本質上是同一的，世間其他事物不過是現象。這可以說是印度本體論的最初萌芽，這種思惟方式，一直貫穿於佛教思想的始終，儘管在理論的目的上，佛教是反對有本體的，但是，從原始佛教開始，就有端倪，比如：上座部的「有分心」、化地部的「窮生死蘊」、犢子部的「補特伽羅」、說一切有部的「三世實有」，這時還主要是「我」的實體化傾向，

本體的色彩不濃，不過，到了大乘佛教，就比較明顯了，例如：龍樹的「唯假」和無著、世親的「阿賴耶識緣起」論，就有了本體論的樣子。

這種本體論的傾向直接影響到了中國佛教。賴永海先生認為：「中國佛教就思惟方法說，主要是大乘佛教的思惟方法，亦即本體論的思惟方法。這種本體論的思惟方法突出地表現在把某個抽象的本體作為整個佛教的出發點和落足點。」[註 25]「佛已被本體化，因此，抽象的本體就成為中國佛教始終環繞的核心」[註 26]。

但是，第一、中國佛教繼承的主要是認識本體的直觀方法，對於本體論的另一種發展——邏輯思想(因明學)的繼承卻毫不得力。這一點，與中國先秦名家的衰落在邏輯上是一貫的——中國哲學本身就未能開出一個理智或理性的思路，以致後來中國文化一直被道德哲學和政治哲學壟斷，而在科學發展上卻毫無建樹。第二、印度佛教本體思惟的另一股力量——對本體的消滅和反抗，即理智的自我反省，未能被中國佛教所汲取。中國文化有著驚人的消化力，但是，總是根據自己的胃口選擇東西。從總體上講，中國佛教丟掉了印度佛教的知性傳統和理性的自我批判力。印順大師直覺到了這一點，才有了他對印度佛教的重新認識。印順大師的人間佛教為中國佛教注入的精神，其實就是古印度的理性批判力。

二、普世倫理：面對理性的悖論

就像倫理學一下子似乎變為顯學一樣，普世倫理一下子成了熱門話題。或論證其有，或論證其無，見仁見智，莫衷一是。在理論喧囂的背後，是否真有問題？如果沒有，理由何在？如果有，這個問題是什麼？

(一)根據

普世倫理如何可能？這是首先要面臨的問題。這個問題還可以這樣來發問：其一，普世倫理是否存在？其二、普世倫理如何存在？

「普世倫理」是「全球倫理」(Universal Ethics)的另一種提法，比後者包含更多的宗教訴求和世俗許諾，後者則強調了「全球化」問題這一促成因素。一九九〇年，「全球倫理」作為宗教運動的一個口號，由德國神學家孔漢思在《全球責任》[註 27]一書裡首次提出，它的最初意向是通過整合宗教與倫理，解決全球性的問題。從純學理上講，倫理是否是普世的，涉及到對倫理學的基本看法。一種觀點認為，倫理從來就是具體的，倫理應該面對具體的社會生活，解決具體的生活問題，「倫理學在很大程度上是一種技術性思考」[註 28]，它考慮的是「一種價值能夠被接受的條件和各種價值之間的次序」[註 29]；另一種觀點認為「倫理道德自然是普遍的，沒有普遍性的道理或規則不能是倫理」[註 30]，一種不具有形式超越性的倫理是不可能的倫理，往下不能形成生活必需的倫理規則，往上不能鑄就人們心裡頭的「絕對命

令」，所以，「『道德』主要是社會的道德、規範的道德，至於生活的問題、生命意義的問題，應交由各種人生哲學以不同的方式去處理」[註 31]。兩種觀點分歧的焦點是：倫理的實質在其形式，還是其內容？形式是抽象和超越的，而內容是具體和當下的。這個問題從表面上看，只是一個理論問題，然而，在其背後隱藏的卻是一個具有歷史性的現實悖論：普遍性的倫理與專制一線相隔，而具體化的倫理與相對主義天然相關——倫理好像是鋼絲繩上的冒險。

從普世倫理的現實背景來看，毋寧說普世倫理的真正存因是：全球化的趨勢和全球性的問題。一個問題不管具有如何的學術價值，如果現實沒有提出要求，那麼只能是書齋裡的談資。普世倫理體現出的現實要求是，在全球範圍內達成相當程度的解決全球性問題的共識。自然，不可否認的是，倫理問題不是全部問題，有時甚至不是核心問題。所以，倫理的解決不是唯一的解決，甚至也可能不是關鍵的解決，更不是最終的解決。但是，倫理解決是解決方式中的重要組成部分，而且，倫理問題是問題體系的一個折射鏡，它能縱深到文化的最頂端和最低端。

第二個問題，可以換一種問法：誰的普世倫理？一種具有典型性的流行觀點認為，普世倫理由西方人提出，它代表的是西方的價值觀，用一種並不「普世」的價值理念來「普世」，是居心叵測的文化霸權。其理由是：第一，當前的生活世界並不「普世」，普世倫理至多不過是一個未來式的理想；第二、西方社會已經走過了「現代」，他們面臨的問題是如何消除「現代性」的負面影響，而中國面臨的是如何「現代化」，總之，西方和中國有著各自不同的問題序列，在西方是核心問題的不一定在中國是核心問題，如果強加問題，就有著不可告人的目的。

然而，這種觀點混淆了兩個關係：一是，誰提出問題和有沒有問題之間的關係；二是，普世倫理是什麼和普世倫理面臨的問題是什麼之間的關係。

概念的內涵顯然不能根據提出者是誰來斷定，何種普世倫理不是一個人或者一些人說了算。其實，普世倫理的內涵是一種有待充實和擴展的可能性，一個不可規約的動態結構，因為它首先針對的不是「普世」的生活世界（當前有「普世」的生活世界嗎？）——普世倫理從一開始就並不期望建立一個「放之四海而皆準」的倫理框架——而是「普世」的問題，即全球化問題，全球化問題不能簡單規定，普世倫理也不能簡單規定，任何對普世倫理一勞永逸的鎖定都意味著對普世倫理的某種歪曲和削減。所以，問題雖然是別人先問的，但是，顯然不能因此就束之高閣或者拒絕參與解決。

問題似乎明明白白，但是解決的途徑卻隱晦不明，所謂的西方式的普世倫理的價值觀與其說是解決，不如說是問題。這一點，後文將展開討論。儘管普世倫理的內涵還只是一個可能性，實現也還只是一種可能性，但是，與倫理學本身一樣，這是一種探險。這種探險在所難免。

(二)實質

那麼，普世倫理到底指什麼？幾條「金規則」提出的不過是對全球宗教衝突和倫理危機的初步思考。它並不指稱普世倫理的全部，甚至也不代表普世倫理的核心。普世倫理是普世問題出的一份考卷，答案可以是千差萬別的，但是問題卻是相同的。從問題本身入手解析普世倫理，比對著幾個答案作形而上學的概念分析要切實得多。普世問題是什麼？其實質是什麼？這樣的問法才可能逼問出普世倫理的實質。

宗教分歧、民族壓迫、政治霸權、經濟侵略、環境污染這一系列的問題，都是全球化問題。宗教分歧的原因在於宗教的排斥論（認為自己的宗教是唯一合理、唯一正確、唯一真正的宗教，其他的宗教都是異端），民族壓迫則由民族沙文主義肇始，政治霸權根植於社會形態的自我優越感，經濟侵略來源於資本的自我膨脹，環境污染是工業發展的代價。單獨分析的結果免不了「支離」。問題體系的核心是什麼？所有問題的交集在哪兒？

自我中心主義——這是藏在問題背後的那隻手。自我中心主義是西方社會自啓蒙運動開始的理性傳統的必然結果。啓蒙理性把人類從宗教壓迫和專制統制下解放出來，讓「思惟的悟性成了衡量一切的唯一尺度」[註 32]。但是，啓蒙理性在推倒神權和皇權的同時，又把理性推上了寶座。理性獲得至上權的一個理論基礎是：理性是全知全能的。下一個推論是：人是理性的，所以人是萬物的立法者。這實際承接了文藝復興對人的發現。由此過渡到啓蒙理性的另一個特徵——工具性——因為它是人的理性，是為著人的。對著理性膜拜不一定是理性的。理性人的樹立很可能造成另一種權威，爭取到自由的同時很可能又跌進另一個陷阱。這其實就是理性的悖論——理性無法保證自身是理性的。

這裡需要問另一個問題：為什麼這是一個西方文化的發展思路？全球化問題解析的路線為什麼不能在東方？這個問題的隱含條件是：假如沒有西方的介入，以中國為代表的東方國家可能自己發展出資本主義。但是「中國為什麼沒有產生資本主義？」[註 33]，中國自己有沒有造就普世問題的動力？沿著這個思路還可以繼續追問，問題的複雜性來源於：固有的歷史性因素和突來的外來性因素糾纏在一起。但是，可以肯定的是，沒有西方強勢文化的入侵，就不會有普世問題，普世問題在很大程度上，是西方把自我發展的問題轉嫁給全球，並在全球因素的催化下，釀造而成的。西方的文化發展格局是普世倫理的問題體系的核心。關於歷史的假設很多，然而，客觀的歷史只有一種。

三、人間佛教對普世倫理的啓示

試圖喚回佛教理性的人間佛教，是中國佛教運用印度佛教的理智傳統進行自我超越的一種革新形式；而普世倫理，則需要對以啓蒙理性為核心的西方理性主義造成的全球化問題，作出回答。儘管理論淵源不同，但是二者有著某種歷史同構性，可以互為借鑑。

(一)佛教理性

人間佛教的努力是找回佛教本來的理性，但是，這個「理性」與西方近代的「工具理性」是大相異趣的。

佛教的理性如果簡單的說，就是「緣起性空」。「性空」是「緣起」的推論。不過，「性空」還開啓了另一個空間，那就是「色即是空，空即是色」、「世間即涅槃」。這一空間肯定了兩件事：一是在世俗生活中完成超凡價值的可能性，二是在世俗生活中成就超凡價值的必要性。「緣起性空」否定了關起門來修行和離群索居的形式，那是不得佛法精髓的，正如僧肇針對小乘執著於「無常」，而故意作〈物不遷論〉[註 34]一樣。萬物本是緣起而無「自性」的，對任何一方面的執著（不論是對「空」，還是對「色」，不論對「出世」，還是對「入世」），都是與佛法相背的。

「不執著」是根植於「緣起」論的自然態度。所以，佛教的理性天然地就包含了一種自我批判的力量，這種批判力形成了佛教本體論的一種相張的結構。這是與古希臘不同的。同是理智傳統，古希臘的理智傳統發展到近代啓蒙，加入了「主體性」原則，又慢慢地演變出「工具理性」和「自我中心主義」，前一種結果導致科技的片面發展和對人性的壓抑，後一個結果導致政治和經濟霸權以及環境破壞（當然，這其中還有經濟發展的自身規律）。而佛教的「理性」卻是「理性」內部的自我超越。它繼承了古印度哲學形而上學的氣質，然而又沒有發展出片面的「主體性」，造成人與人、人與自然的尖銳對立。在佛教理論的內部，一直有著「我」與「無我」之爭，這其實就是「本體」與「無本體」之間的張力，這一張力儘管有為著「方便」的不得已（如佛教的「我」是作為宗教實踐和究竟境界的承受者），但是，在佛教理論發展中，仍可以清晰的看到，形而上學與反形而上學、本質與反本質、實體與無實體、主體與無主體的二元對抗。這種對抗就是根源於古印度哲學理智傳統的自我批判，批判的工具就是佛教的理論基礎——「緣起論」。「緣起論」是「理性」的自我反動。它消解「本體」、「本質」，但又不執著於其反面。這又是與「後現代」對「現代」的批判所不同的。

從宗教發展史看，佛教的「緣起論」同時也融進了感性的成份，以構成宗教形成的必要因素。「十二因緣」的起點是「無明」，指心的迷暗無知。對什麼迷暗無知呢？對萬物人生的「緣起」無知，而執為實有。為什麼迷暗無知？因為人心有「貪」、「瞋」、「癡」，這也是「苦」的根源。從人的感性欲望入手，運用「緣起論」的理智手段（儘管證得的方法多用直觀），解決現世的苦難。

這一點，和基督教有著相似的路數。希臘哲學理神論和基督教人格神崇拜的結合，形成了基督教內在的矛盾。《約翰福音》的「道成肉身」之說，即在啓示通過理性抵達感性超驗的可能。不同的是佛教並沒有截然分開「彼岸」與「此岸」，並不把解脫放在來世，也並不

懸空設定一個神（就佛教的究竟而言），佛教的信仰不是向外、向上的，而是向內、往裡的。同是信仰，信什麼和如何信，就成了不同宗教間的分野。

(二)現代性

西方轉嫁過來的問題就是「現代性」的問題。「現代性」問題就是普世倫理所要面對的問題。「普世」問題是「現代性」問題的縱截面。

什麼是「現代性」？這又是一個懸而未決的概念。它像幽靈一樣在各個學科的邊界和各種問題的上空遊蕩——誰都能碰到它，但是誰都不能實實在在地抓住它。討論這個概念，意味著一種冒險。但是，為什麼冒險如此的普遍？這顯然不是為了滿足「清談」的快感。「現代性」的突圍是一個關乎文化前途的性命攸關的大事，它不僅是一個學理上的探索。「現代性」是表徵文化體系交往的狀態的一個詞。

這個文化體系既指不同空間的文化，又指不同時間的文化。從空間上講，主要有西方文化和東方文化兩種特質的文化；從時間上講，有前現代文化、現代文化（後現代文化和現代文化具有共時性，沒有嚴格的時間界線）。古今中外的文化因素似乎聚在了一起。那麼，「現代性」表徵的是這些體系交往的什麼狀態？

「現代性」的起點是啓蒙運動。啓蒙運動中高舉的理性帶來了西方世界整體生活理念和方式的改變。啓蒙理性不僅繼承了自古希臘以來的理性傳統，而且，加入了新的內容——即「主體性」。「主體性」是「現代性」中具有標誌性的詞語。由「主體性」開始，才有「工具理性」、「歷史理性」、「個人主義」等等現代性的特徵。「主體性」原則在「主—客」思惟模式下，發現和確立個體的權威性，神性和人性的強烈張力被摧毀，個體的終極價值被拉回到現世。同時，個體的理性和感性都獲得了正當性。理性一方面具有了質問一切的力量，另一面，理性也成爲個體價值在現世落實的保障工具。而感性一方面把古典的神性超越感轉化爲審美，另一方面，又以信仰的方式建立起一個神聖的「烏托邦」——原本超驗的形式主義在「烏托邦」的追求中重新獲得了生命力。全知的理性個人和全善的「烏托邦」是啓蒙理性建立起來的兩座高山——理性意欲打破個體壓抑的美好計畫似乎又落空了。這就是「現代性」的困境。

「現代性」的困境根植在以主客二分爲根基的主體性原則中。主體性原則至少具有兩個先天的危險性。第一、理性的形式的慢慢僵死，成爲束縛具體人性的鐵籠子。打著普世大旗，行著個人私欲；或者將「烏托邦」極端理性化，終究造成集體的非理性。第二、理性的徹底個體化，個體先天的交往性結構被打破，剩下孤獨的個體，他人全部變成地獄。個體的自由倫理在相對主義和虛無主義中煎熬。或者，理性成爲私人的工具，在理性之上，沒有限制。膨脹的個體欲望完全可以通過理性予以滿足——這是工具理性的致命傷。

(三)同構性

理析人間佛教和普世理論，表面上是兩個互不相關的問題，既沒有嚴格的共時性，又沒有相同的理論淵源。但是二者卻具有某種歷史同構性，這是因為二者面臨同樣一個基礎問題——「現代性」問題。在一定程度上，人間佛教和普世倫理是「現代性」問題不同角度的折射。

這種歷史同構性體現在兩個方面：第一、人間佛教是佛教理性的自我超越，而普世倫理需要「現代性」的理性超越；第二、佛教理性的內在結構是本體論與反本體論之間的相張格局，而現代性的內在結構是理性與非理性之間的相張格局。

先看中國文化和中國佛教的「現代性」問題的特點。中國哲學的本體論（不論是儒家的「仁」本體還是道家的「道」本體）一直未能從「天人合一」的框架中走出來，徹底地把現世的決定權交給個體。所以，中國的文化具有泛宗教的特性，這種特性不如純宗教的神性純粹，但是，與純粹的個體理性相比，又有其宗教的成分。這樣造成了兩個結果。一是個體的生存責任可以隨時交給「天道」，二是「天道」的神聖性也可以隨時附體於個人。神聖性和世俗性在中國文化中是可以根據個人的需要自由置換的兩個同位數。

因此，中國文化的現代性問題具有兩重性：一是要樹立起個體理性，二是為理性設限。就中國文化天人合一的特點而言，前者是有先天的薄弱環節，我國文化即使在個人人才情倍受重視的魏晉，其狂放灑落的背後仍然有著聖人情結和仙人氣質，天人合一的特質要不表現在儒家「家一國」一體化的宗法體系中，要不表現在道家「有一無」連續性的自然次序中。個體理性長期被「聖」和「仙」掩埋著，個體生存的支撐始終不能割斷聯繫在整體有機體上的臍帶。

而中國佛教，正如呂澂先生所言，根在中國[註 35]。因此中國佛教的本體論的基本特點仍是「天人合一」的。中國佛教修行中對本根的追求，換成了對佛性的追求，佛性似乎成了可以實體化的本體。中國文化很不適應無可把捉的否定式的佛性（就佛教看來，老莊的否定性顯然是不得精髓的，因為他們有所執著，仍有本根的追求衝動，是有所得），以至於在佛教初傳時，劉遺民問僧肇[註 36]，如何既觀「不真」，又觀「空」，「不真」和「空」實化爲了兩個東西。「不真即空」傳達的「緣起性空」的思想在中國文化的框架內是不可理解的。

由此可見，印順大師對中國文化和中國佛教的認識是深刻的。面對中國的「現代性」的特點。人間佛教一方面可以為中國文化個體理性的發掘找到突破口，另一方面，其反本質反中心主義的特質又可以作為個體理性的警報器，為理性的校正提供依託。

再反觀西方的「現代性」問題。如上文所析，集中表現在「自我中心主義」。西方的理性傳統並非沒有自我批判的精神，啟蒙理性在康德那兒就開始了批判，「具有新教色彩的康

得『認識論的唯心論』，不僅抵制理智決定論的教義式形而上學的自然主義立場，也抵制感覺——經驗論的心理主義立場」[註 37]。到了後現代主義，更是站在藝術的浪漫主義立場對主體性的理性缺陷發起狂轟濫炸。然而，「後現代主義」作為一種範式的轉換，「元話語」的更替種類繁多，沒有一種統一的意見。而且，「後現代主義」有著一個基本的錯位，認為可以全然拋棄理性，來治癒理性的創傷。對非理性的依賴和對理性的依賴，從本質上而言，都是一種中心主義。理性的傷痛當然需要理性的治療。治療的途徑有兩種：一種是從理性內部由自我革新帶來新生，這一直是西方哲學和宗教界努力的方向；一種是從理性外部，用具有同構性的反思理性，輔助主體理性的修復，在這一點上，佛教理性具有優先權。

佛教理性的優先權體現在：第一、佛教理性是從本體論思惟的模式中發展出來的，與西方的理性傳統有相似性；第二、佛教理性是對個體理性和整體權威的反動，能為西方的「工具理性」和「歷史理性」設限。因為具有歷史的相似性，佛教理性可以從內部入手；由於具有批判性，佛教理性又能夠從外部制衡。

四、結語

對於人間佛教與普世倫理的討論，只是人間佛教的一個側面，本文也只是一個開始，正如佛法所示，人間佛教也是「緣起性空」的，它的生命力就在於「不執著」。太虛大師的規創力、印順大師的批判力和星雲大師的踐行力和慈悲心，構成了人間佛教的精神力量。我相信，有著這些精神力量，後行的高僧大德必然勇猛精進，為人世的暢達和普世的幸福疏通和發揚人間佛教的精神。

【註釋】

[註 1] 參見趙敦華，〈也談全球倫理，兼論宗教比較的方法論——從孔漢思的《全球責任》談起〉，《哲學研究》，一九九七年第十二期。

[註 2] 太虛，《太虛集》（北京：中國社會科學出版社，一九九五年）第三三〇頁。

[註 3] 同 [註 2]，第四一五頁。

[註 4] 同 [註 2]，第四一〇頁。

[註 5] 王守常、錢文忠，《人間關懷——二十世紀中國佛教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，一九九八年）第七頁。

[註 6] 同[註 5]。

[註 7] 印順,《印順集》(北京:中國社會科學出版社,一九九五年)第十二、一三〇頁。

[註 8] 同 [註 7]。

[註 9] 同 [註 2]。

[註 10] 星雲大師,《佛教(十)人間佛教》(高雄:佛光出版社,一九九五年)第四五二頁。

[註 11] 同 [註 7]。

[註 12] 同 [註 7], 第九十一頁。

[註 13] 同 [註 12]。

[註 14] 同 [註 7], 第一一二頁。

[註 15] 同 [註 7], 第一一三頁。

[註 16] 同 [註 7], 第一一五頁。

[註 17] 同 [註 7], 第九十六頁。

[註 18] 同 [註 17]。

[註 19] 同 [註 17]。

[註 20] 同 [註 7], 第一一〇頁。

[註 21] 同 [註 20]。

[註 22] 同 [註 7], 第一〇八頁。

[註 23] 同 [註 7], 第一一八頁。

[註 24] 梵文爲 *brahma-ātma-aikyam*, 英譯爲 *I myself am he*, 依 Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore: *A source book in Indian philosophy*, Princeton University press, 1957。

[註 25] 賴永海,《佛學與儒學》(杭州:浙江人民出版社,一九九二年)第九頁。

[註 26] 同 [註 25], 第十頁。

[註 27] 孔漢思·庫舍爾著,何光瀟譯,《全球倫理》(成都:四川人民出版社,一九九七年)。

[註 28] 趙汀陽,《倫理學不是倫理》, <http://www.cae.pku.edu.cn/text/11xjb11/ybgh/3.htm>。

[註 29] 同 [註 28]。

[註 30] 趙敦華,〈關於普遍倫理的可能性條件的元倫理學考察〉,《北京大學學報》(哲學社會科學版,二〇〇〇年第四期)。

[註 31] 何懷宏,《一種普遍主義的底線倫理學》(《讀書》,一九九七年第四期)。

[註 32] 《馬克思恩格斯選集》(北京:人民出版社,一九七三年)第三卷,第五十六頁。

[註 33] 劉小楓,《現代性社會理論緒論——現代性與現代中國》(上海:上海三聯書店,一九九八年)第七十八頁。

[註 34] 呂澂,《中國佛學源流略講》(北京:中華書局,一九九八年)第一〇三頁。

[註 35] 同 [註 34], 第四頁。

[註 36] 同 [註 34], 第一〇五頁。

[註 37] 同 [註 33], 第一八三頁。

【參考書目】

1. 呂澂,《中國佛學源流略講》(北京:中華書局,一九九八年)。
2. 呂澂,《中國佛學源流略講》(上海:上海人民出版社,一九七九年)。
3. 太虛,《太虛集》(北京:中國社會科學出版社,一九九五年)。
4. 印順,《印順集》(北京:中國社會科學出版社,一九九五年)。
5. 星雲大師,《佛教(十)人間佛教》(高雄:佛光出版社,一九九五年)。
6. 佛光星雲,《佛光教科書 11 佛光學》(台北:佛光文化事業有限公司,一九九九年)。
7. 郭朋,《太虛思想研究》(北京:中國社會科學出版社,一九九七年)。
8. 郭朋,《印順佛學思想研究》(北京:中國社會科學出版社,一九九一年)。
9. 姚衛群,《印度哲學》(北京:北京大學出版社,一九九二年)。
10. 王守常、錢文忠,《人間關懷——二十世紀中國佛教文化學術論集》(北京:中國廣播電視出版社,一九九八年)。
11. 覺幻(滿耕),〈人間佛教的理念及其當代之實踐——以佛光山為例〉(北京:北京大學教材中心,二〇〇〇年)。
12. 賴永海,《佛學與儒學》(杭州:浙江人民出版社,一九九二年)。
13. 趙敦華,《西方哲學簡史》(北京:北京大學出版社,二〇〇〇年)。
14. 趙敦華,《現代西方哲學新編》(北京:北京大學出版社,二〇〇〇年)。
15. 劉小楓,《現代性社會理論緒論——現代性與現代中國》(上海:上海三聯書店,一九九八年)。
16. Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore: *A source book in Indian philosophy*, Princeton University press, 1957。