

## 【書評】

# 淺評方立天先生的《中國佛教哲學要義》

宋立道

中國社科院研究員

方立天先生是國內著名的佛教學專家。其煌煌巨著《中國佛教哲學要義》在二〇〇三年初問世。筆者有幸成爲第一批讀者之一。欣喜之中，匆匆讀完《要義》一書，初步得到以下一點認識，願貢獻給尙未閱讀本書的朋友，希望引起學界的重視。

眾所周知，佛教哲學只是龐大的佛學範疇下面的一個名類。佛學還可以有佛教的歷史學、地理學、文獻學、邏輯學等。對於傳統的佛學作這樣的區分，本身就是非常「現代化」的事情。傳統的中國佛學研究並無這樣細分的門類，這是最近約二百年來，西方學術傳統遭遇東方宗教以後的現象，是西方的學術方法來處理佛教這個文化傳統之後分解出來的下屬學科。在古代，佛學被稱作內學，佛學是研究佛法的學問，「內學」，意思自然是區別和對立於「外學」或者「世學」的，因此它在佛教傳入中國後的兩千餘年中，一直被認爲是緊緊地同生死之學聯繫在一起的，它聯繫於我們內在生命的需求，解決的是生死大事。直到上一世紀初期，由於西方文化的東漸，由於西方學者也研究佛教，這才出現了置身佛教外部以非信徒身分來考察與探求佛教內在本質的學術活動與學術現象。這樣佛教學也就出現了。它從開始就區別於佛學。但是，在我們中國，直到上一世紀初，我們似乎還沒有理清宗教與哲學的關係。例如大學問家如章太炎輩，就認爲佛學是哲學而不是宗教。太炎先生亡命日本時曾有過一篇討論佛法與宗教和哲學關係的講話[註 1]說過：「佛法只與哲學家爲同聚，不與宗教家爲同聚，在他印度本國與勝論數論爲同聚，不與梵教爲同聚，試看佛陀菩提這種名號，譯來原是『覺』字。一切大乘的目的，無非是『斷所知障』，『成就一切智』，分明是求智的意思，斷不是要立一個宗教，勸人信仰。細想釋迦牟尼的本意，只是求智，所以發明一種最高的哲理出來。發明以後，到底還要親證，方才不是空言。」這裡太炎先生有意無意地把「智」混淆於「科學理性」，迴避了佛法中的智是出離生死的解脫智。在我們看來，佛法也好，佛學也好，其根本的目的在於導人出於生死海，而不是傳授知識或者培養智識。後者至多只是世間智了。近百年後的今天，這似乎早已不再成爲問題了。方立天先生在這裡說的佛教哲學，當然是作爲宗教的佛教中的哲學思惟。

說到「佛教哲學」，這是一個非常後起的概念。佛教徒的思惟，無疑是作為宗教的佛教進入人類精神生活領域的結果。其初衷當然是為了掙脫和解決人類千百年為之不滿、為之困惑的那種不自由的狀況。從這個背景上看待佛教和它的思想觀念，形而上的玄想雖是服務於宗教目標的探求的，但它既是為了克服不合理的現實，也就成為了人類追求解脫和自由而不斷探索和創造的積極行動。這也正是宗教的、以至宗教情緒的文化具有積極意義的根據所在。本書勾勒的中國佛教哲學體系，其背景是以另外一種視角，從一個不同於傳統的立場來描述自古以來中國社會所特有的中國氣派、中國風格的精神生活內容。這裡，佛學與哲學是相互滲透的。但作者抓住的是佛教信仰當中的抽象精神活動，考察的是佛教的名相（在西方哲學學術傳統中，它指的是概念和範疇）的延續與發展。據作者的看法，他認為佛教哲學首先研究的是佛教經典中的思想。他認為作為文化形態存在的佛教，有精英階層與世俗大眾兩個層面。佛教哲學也關注的是前者，而不是後者。這樣的看待佛教的方式，當然是以分析（自然也包括綜合在內）為主導的西方科學研究的路子。

這就使我們得到這樣一種感覺：本書的內在結構上，採用的是西方哲學體系建構中慣用的組織方法，真正是「他山之石可以攻玉」的意思。作者用這種有分析有歸納的概念研究法來處理中國傳統的佛教思想，建立起一套有機的哲學體系。這個體系中是我們所熟悉的本體論、認識論、實踐論、人生論，當然它也包括了富於中國特色的「心性論」。正因為如此，本書將會受到國內廣大讀者，尤其其中青年讀者歡迎。近現代以來由於西學東漸的影響，中國人從小學到中學到大學，所習染的基本上都是西方哲學的理性主義原理與邏輯思惟方法。在西方教育體制環境中長大的我們這一代人，對於傳統的佛教義理，尤其是義理的表達形式，無論是經典的結構，還是名相概念的特異，都會感覺生疏、隔閡並生出敬畏。這樣的感受，只需隨便翻開一部佛經，你立刻就能體會到。筆者捫心自問，多年前，當開始學習佛教經典和義理時，在很長的時間內，一直是徘徊於龍宮洞府外面不得門入的感受。不要說讀不懂佛經原典，就是解釋經典的章疏科判，讀起來也還是雲裡霧裡的感覺。

正是聯繫到這點，筆者才深切地對本書的平易文風有所感觸。本書的語言平實，敘述不厭其煩，尤其年輕的讀者真有堂下受教如見其人如聞其聲的感覺。這同作者多年執教的經歷是密不可分的。就全書言，前有「序論」，然後是「總論」；就每一編而言，前有小引，總敘編要旨，然後行文至每一章末又有多寡不一的總結。這樣的反覆叮嚀，作者的中心思想當然是清楚明白地表達出來了。凡治佛學的人，都知道佛教的名言從來以繁瑣聞名，其意義隨經典與宗派而多有遊移，難以確定其內涵，自然也就難以用現代語言精確地傳述。但本書周到體貼之處就在於：每有引文，均會加以樸實的逐字逐句的解說，其解說又都能夠化繁為簡，轉深奧為平易但卻不失原旨。其立論引述，承上啓下，完全是有理有據。作者自言，為本書寫作，已傾十餘年的功夫，深入原典，廣泛地批判吸收他人學術成果，洞幽發微，思考總結，對於佛教義學體系早已成竹在胸，故其發言立論，往往舉重若輕，充分顯示了作者高屋建瓴總覽全局的大家氣度。記得作者在一篇談他治學經歷的文章中說過，他自己進入佛學研究領域，在成為行家裡手之前的那一段艱苦甚至痛苦的個人體驗。一個觀念、一個命題，

甚至經典上的一言一語，往往思考多日而不得門出，一旦豁然了悟才有如釋重負的感受。作者寫作本書時，顯然在心中是時時不忘讀者可能會有的困惑的。

方先生這本書，在某種意義上，也許正是爲了解決現代讀者的這種困惑才產生的呢！當然，本書的優勝之處不僅在於其深入淺出而明白的語言，這對國學基礎薄弱的讀者肯定是有益的；本書的另一特點在於其研究的視角和思考方法，它以冷峻的目光、精密的思考，透過紛紜繁複的敘述，把中國和印度的佛教宗派的重要著作從細部分析定位，再從整體上思考它們在佛教哲學大廈內各各應有的地位。這樣的研究，就是對那些治佛學多年的朋友，也必然會是大有益處的。換一個角度，聽取另外的一種詮釋讀解，只會加深我們對於佛教思想的瞭解。本來，用什麼語言和方法只是形式問題，思想史研究最重要的是對內容的考察與整理，是發現不同觀念間的聯結關係，這裡既有時間上的先後，也有邏輯上的先後。方立天先生的學養功力當然並不僅僅體現在本書的組織方法上。

眾所周知，佛教哲學同其他宗教哲學一樣，首在關心人的生存。人生於世，究竟什麼東西可以稱爲真實或者實在的呢？究竟什麼東西可以把握得住，可以成爲依靠呢？其次，人如何達到這個真實呢？這一問題是宗教與哲學的結合點，也是宗教的思考轉向宗教實踐的關節點。簡單地說，宗教哲學的目的在於揭示真實，說明真實。宗教哲學的目的不僅僅在於描述人的生活環境，不僅僅是爲了描述人所須與不能離開的自然與社會。在一般的意義上，宗教哲學對於世界的真假的價值判斷是傾向於否定的。無論西方的基督教，還是東方的佛教，說到底，都沒有把現世的這個世界看作真實的或永恆的。既然這世界不真，不那麼持久，那麼哪裡才有真實和牢靠呢？如何才能尋求到與天地日月一樣的永久呢？在佛教和一些東方宗教看來，就是天地日月也不那麼牢靠的呢。但一句話，我們總得先說什麼是真，再說如何證真實，因爲證真是思想上的覺悟，也就是佛教的菩提道。證真才能得道。如何證真，是實行與實踐的過程，也就是宗教的修持、作爲的磨礪和宗教心境的培養。宗教的實踐，最終目的在於「契合實在」，達到宗教哲學從理論上說明與論證過了的理想境界。宗教理論的討論，乍看上去，雲遮霧罩，連篇累牘，浩若煙海，好像在三界之外，其實還是在六道之中的。簡單而直截地表達，它涉及的是「宗教中的真實論或實在論」的問題，它的內在邏輯指向是引人向上，引人走向行動，通過主觀的努力達到對虛假的否定，與真實的同一，這也就是解脫。

方先生的《要義》一書，是抓住了宗教哲學的共性特徵的。在這一點上，本書以佛教學說的人性——也即是佛性、佛心、本性等——邏輯的中心樞紐或邏輯重心，將各個哲學主題或體系組織起來、貫穿起來。因爲宗教的哲學，所思考與所欲解決的問題，無疑是人與自然、人與社會、人與自我的關係，也是人在自然與社會中的位置。本書中的「人生論」、「宇宙論」、「實踐論」都是從佛教的「心性論」即「人性論」或「佛性論」上呈放射狀地衍伸出去，並聯繫起來的。解脫是目的，修行則是手段。眾所周知，在爲求解脫而付諸修行之先是對於宗教目標的認識，認清方向才能修道。因此宗教如果有哲學，是爲了服務於宗教修行的

實踐。在此意義上，宗教思想先天地就是服務於實踐的。實踐性是宗教哲學的應有之義。這也是佛教哲學與後來從西方傳來的理性哲學有所不同的地方。

筆者揣測，本書的結構可以從邏輯與歷史兩方面來看。理論的邏輯性決定了我們所見的《要義》一書的篇章結構。隨便說一句，《要義》這本書並沒有放棄、甚至可說很重視思想觀念的發展歷史，也就是處於思想過程中的佛教觀念（名相概念）。於是，在邏輯地劃分本書為宇宙論、人生論、本體論、實踐論與心性論五部分後。而在具體的每一個篇章中間，方先生又循著概念或問題的歷史脈絡，回溯並整理了印度的佛教哲學的形成與發展史，仔細觀察了印度思想在中國的轉向、變革以至被「曲解」，思考何以會有這些變化或變革。歷史過程與理論的內在邏輯兩者，在《要義》一書中，從縱橫兩方面將整個中國的佛教哲學體系編織起來。這樣來處理研究對象，是把一個在中國發展已經有兩千年歷史的宗教和它的觀念系統，用一種先分解，然後再組合的方法，放到一個新的詮釋系統中去。這樣的思想理路，對於佛學研究說來也許不能說以前無人嘗試過，但像這麼一部鴻篇巨帙的作品，把佛學對生死問題的拷問，轉換為哲學視角的觀念源流的討論。把艱深甚至晦澀的特殊宗教語言，轉換為一種人們普遍能夠接受的現代哲學語言，肯定是一種非常艱苦和創造性的工作。要知道，就是在中國佛教內部，在不同的宗派中間，同一個概念或說法其內涵意義往往也是相去千里萬里的。隨舉一例，就禪宗祖師言，大家都在說「去妄歸真」，都在說「直指本（真）心」，但仔細一想，牛頭法融說的是「無心合道」的那種真心，而道信、弘忍則說是「即心即佛」才達真心（見本書第十五章第三六七—三九五頁）。又如，凡讀一點佛書的朋友都知道，「實相」是佛學當中的重要甚至根本性的概念。《金剛經》說實相無相乃一切相。但「實相」究竟是什麼？從常識上理解，我們以為：實者，實在、如實、實際。如果不經過幾番周折，我們恐怕猜不出這實際之相是什麼。但看了方先生的書（第二十四章，尤其是其中的第二節，第六六五—六七八頁），經過分析，我們知道了天台宗的「中道實相」或者「實相中道」，既不是《法華》說的諸經之體，既不是世出世法的法性，也不是《大智度論》中說的一再申述的「空」。「空」在《智論》中是絕對的和無待的，西方人通常稱之為「絕對的相對性」或「絕對的條件性」。它被看成是一切現象藉以顯示、又支持一切現象的真實本身。因此「實相」與《中論》說的「心行語言斷，無生亦無滅」的「寂滅如涅槃」相關而又不是簡單等同，智者大師眼中，它應該有宗教性的也有認識論的意義，前者使其傾向於「佛性」，後者近於語言判斷關係上的「中道」。

筆者孤陋寡聞，據我所知，佛學的著作，像這麼一部總字數達九十餘萬的著作，完全採用範疇問題式的組織方法來寫的，好像國內還沒有過。這是當代中國學者研究佛教哲學的重要著作，其價值在於它結構上的嚴整與嚴密，它概括了佛學體系中所欲表明的基本問題。它並不是我們以往見過的「華嚴宗思想史」、「中國禪學史」等等那樣的體裁和結構，類似這樣的思想史作品，人們多半的是對經典本身的扼要複述，在時間上大致依據經典問世的先後秩序，在思想上是引述一組思想家，或者就是某一宗派的諸位祖師的論說，從上而下將其一一串起來。這樣的著作，一般缺乏抽象歸納以後再複述的功夫。很難說就是真正研究思想發

展史的作品，因為它們缺乏對於思想觀念內涵集中論述，尤其缺乏概念間差異的辨析發掘。而我們眼前的《要義》這本書，其新穎同時又於把握的地方在於：其中的人性論、實踐論、宇宙論一類的說法絕不是傳統意義的佛學名相，而其內在關係的清理最終引導出來的又是一個由觀念而命題，由命題而結成體系的思想大廈的建立與完成。

本書既是佛教哲學，便同一般的宗教哲學有共通的地方，因此這一主題可以借鑑非傳統佛學的方法和立場來重加敘述。宗教的哲學雖然開始有神學性質，但它歸根結底還是人學。這一點取決於佛學的或佛教哲學的目的。佛為什麼要說法？《法華經》於此點得甚透。《法華經》有其「宗眼」——即該經的根本目的和精髓。用一句話來說這目的：佛以一大事因緣出現於世，令眾生悟入知見。悟入什麼樣的知見？悟入佛的知見。這知見是什麼？是真正瞭解三界如火宅，生出離之心。佛對這個世界、對漂浮其中無根無底的人的處境的描繪，對眾生悲苦地位的描述，佛所勸導的避惡從善的苦口婆心，目的只是導眾生出離生死海，達涅槃境界。佛的教法（佛法、佛教）只是服從這樣一個目的。從此意義上說，無論是印度還是中國，佛教的哲學的根本宗旨是沒有差異的。但中國與印度不同，不僅地理與自然環境不同，更有文化與傳統的，以及民族心理上的差別。因此往往中印佛教使用同一名詞，好像形式相當，但其實哪怕最基本的佛教名相，中國人與印度人在領會它們時，不知不覺中已經賦它們以不共的內涵了。它們在中印兩邊喚起的是不同的意象。通觀方立天先生的《要義》一書，就是在不斷地爬梳和整理這種混淆之處，其用意在於尋出中國佛教哲學的殊相來。哲學的研究，其實也就是在歷史的長河中搜尋出名稱上同一的概念，考察其在前後各個時期中，在同時或異時的思想家那裡的內涵差異。差異的發現就是本質的顯示。這在印度佛學當中是絕不為人們所陌生的，陳那的概念詮釋法中的「遮詮」一法，它主張從負面、也就是從「不是」的一面來說明觀念的內涵。差異法就是否定性思維的一種形式。

《要義》一書，處處都留意通過否定摘發出這種差異。對此，但看作者在「中國佛教本體論」一篇中[註 2]所做的工作就可以一目了然。為了說明一個「本體」（現代意義上的「本體」，還不是中國哲學背景下的「自然自爾」的「本體」），我們再認真看一下二十五及二十六兩章「中國佛教本體論」。我們不禁會得到這麼一個印象：在釋氏那裡，佛法本體或者法之本性，至多只是「無我相，無人相」，但稍後的說一切有部那裡，它已具有了更實在的內容，被稱為「法有」、「實有」；到了漢譯經典中又成為「法體」。在大乘的般若空觀哲學裡面，「無我相無人相」的「無」，已經離開了現象界、經驗界的有無之「無」，它轉化為人們觀念世界中關於有無判斷的先驗的邏輯設定，一種純粹的思想前提，當大乘學者引進因緣性（條件性），並以之作爲有無論斷的依據時，這「無」，理所當然地，便成了既有且無的東西。說其爲有，是因為條件性、相待性而不能一筆勾銷；說其爲無，是因為相待性、條件性僅僅是一時的湊合聚集而已。它自身沒有一點點穩定性，承認這既有且無便是中道。到此，這都還是印度的思想。至於中國人如何理解這個「無」或「空」呢？方先生認爲，中國人的理解背景一開始就涉入了固有的思想和實在論傾向，中國人考慮一切存在者的依賴時，思想深處先已有天道的「道」，也有「氣化」的「氣」。這裡既有作爲最高理性原則和

規律的意思，也有本源材料的含意。在這種實在論的或肯定世界真實的思惟傾向向下，一旦涉及印度思想中的本體如像空（或無／shūnyāta）或涅槃之類，不免要為其真正內涵感到困惑。「本無」被用來傳達「性空」，「道」被用來傳達「最高的實在」，儘管在《道行般若經》中，那「道」當初只是清淨「涅槃」的意思。問題還不僅止於此，「本無」一開始就浸透了道家的「無」，浸透了玄學家的「有生於無」的命題涵義，所以東晉高僧道安才說「無在萬化之先，空為眾形之首」。如果說「本無」起初還只是「本來是無」的含義，到晉宋時代，佛學家們理解的「本無」大抵成了「本體之無」的意思。[註 3]觀《要義》一書，在研究所有基本的名相概念時，都是經過了這麼一番追本溯源和條分縷析的功夫。

《要義》一書，總結起來，還有一些值得我們注意的特點。首先，是其研究立場的科學與客觀。方先生是在歷史唯物主義的教育下學習佛學與從事佛學研究的。但他卻沒有一般長期習染這種理論體系而故步自封劃地為牢的毛病。我們始看一下他的前言，就可以通過他的遣詞造句，瞭解這個古稀之年的老人，是非常關心時代，關心學術進步的，否則他如何會用諸如「文化生態學」、「哲學生態」一類的詞語呢？其實方先生在內心裡又是服膺於歷史唯物主義的方法論的。看一下他在第一篇總論（第三—七十頁）中的思想，我們明白他何以竭盡全力地要把握經濟對於社會發展的影響，對像禪宗這樣的佛教宗派——從僧伽制度到修持實踐，甚至對義理態度的影響；思想的發展是有繼承性的，佛教哲學在中國環境當中發展就不能不首先上續於中國固有的思想，思想的發展又是有變異性的，變異的根據主要在社會條件的變化，用佛教的話說，這叫共業所成。因此方先生在本書逐步展開的過程中，一貫地把握傳統中國思惟模式和價值取向對中國義學僧人可能產生的影響；重視固有的儒老思想對於東來的佛教思想的強制性詮釋作用；思索中國人的社會生活和社會問題、中國風格和中國氣派的人生觀對外來宗教會如何迎合與改變。這樣來看，歷史唯物主義並不像某些人認為的那樣是一堆教條，而是一個在東西方都經過檢驗了的社會科學理論，是一種科學研究的方法，是觀察歷史現象和文化現象的前提和指南。方先生的在本書中的研究顯示，歷史唯物主義是一種讓人信服的、平實合理而可以掌握的治學工具。歷史唯物主義並沒有將人類思想發展與精神企求與吃喝生產等物質活動簡單地聯繫起來，它更沒有否定人的心力（精神力量）的偉大創造作用。其實，歷史唯物主義的經典作家早就注意到了唯心主義哲學的創造性力量[註 4]。佛教的禪宗被證明更是具有這種創造力的。作者所抓住了的，正是佛教哲學的思辨的首先是「人的感性活動」，把它們當作一種實踐（當然只是宗教徒的實踐）；此外，顯而易見地，作者還看到了實踐的另一層意義，即任何思想都不會只是人們頭腦當中的純粹觀念意識，而是社會存在的反映（這裡，它首先反映為中國與印度兩國的，歷史的、社會的、文化的不同背景。由此，也才有了中國和尚、義學僧人對於印度思想的損益取捨與發展創造）。作者始終重視的，是佛教哲學思想的發展過程中，人的主觀能動的一方面（這點可見於作者在全書中處處所表達的對於禪宗及天台等哲學具有極大主體性的評價，也見於作者在書中反覆強調指出的：佛教哲學心性論對於主觀能動原則的發揮）。所有這些都突出地表現了作者對於佛教這一唯心主義哲學體系中透露出來的能動性的重視。當然，方先生在強調佛教哲學的主體

性和能動性的同時，絕沒有忽視「客觀性」這一面，也即是將宗教哲學看作社會歷史的產物，而不是「人的頭腦中的自由的純粹產物」。

所謂客觀有「出發點的客觀」與「過程當中的客觀」。出發點的客觀，是以理解和態度來看待古德先賢的佛教立場。值得一提的是方先生在寫本書時的感情以至激情，他肯定了古代佛教思想家們的思惟成果，把他們視為中國文化的精英，認為他們推動了中國哲學和中國精神生活的發展。作者立足於文化的發展本身，對中國文化的——傳統與現實的——必然性和積極性充分地加以肯定。作者對於千百年來的佛教學說發展史上，那些虔心地為出離生死之惑、滿懷熱情而進行精神創造的佛教學者（包括義學僧人和世俗知識份子）充滿應有的敬意，耐心地梳理他們的主張，探求重要的佛學概念範疇的歷史與現實內涵。這一點也可以透過作者在「序論」所引的湯用彤先生的一段話：「佛法，亦宗教，亦哲學。宗教情緒深存人心，往往以莫須有之史實為象徵，發揮神妙之作用。故如僅憑陳跡之搜討而無同情之默應，必不能得其真。哲學精微，悟入實相。古哲慧發天真，慎思明辨，往往言約旨遠。取譬雖近而見道深弘，故如徒於文字考證上尋求，而乏心性之體會，則所獲者其糟粕而已。」（《漢魏兩晉南北朝佛教史·跋》）

這種「客觀」意味著作者立足於文化的發展本身，對中國文化的——傳統與現實的——必然性積極性充分地加以肯定。作者不是宗教徒，其眼光始終冷靜而實事求是，但作者對於千百年來的佛教哲學的成果，對於那些虔心地為破除生死惑、為饒益眾生滿懷熱情進行精神創造的佛教學者（包括義學僧人和在家知識份子）都充滿應有的敬意。他耐心地、細心地梳理他們的學說主張，探求發展每一個佛學概念範疇的歷史與現實內涵；所謂「科學」，指作者憑著對整個中國哲學發展史的熟悉，考察社會存在對於社會意識的決定作用。考察宗教觀念、宗教意識對人的現實生存狀態的服務作用。由此而在一個泛文化的廣大空間內看待印度的和中國的思想創造，思考佛教對中國思想的深刻與豐富所產生的重要作用。

佛教的唯心主義的確發展了人的感性活動的能動方面。也許佛教的古德們在進行思想創造的同時並不瞭解「真正現實的、感性的行動本身」，因此也未形成後人所說的「實踐論」。他們的實踐也就只是宗教的針對個人的而不是改變現實社會的實踐。這裡，顯然易見地，作者心中還有另一層「實踐」含義，即任何思想都不會只是人們頭腦當中的純粹觀念意識，而是社會存在的反映——它首先反映為中印度之間的，歷史的、社會的、文化的不同背景。由此，也才有了中國和尚、義學僧人對於印度思想的損益取捨與發展創造。作者的工作也就是尋出宗教初中的當中的修持者的主觀能動性。作者不斷地指出佛教哲學的心性論包含了極大的主觀能動原則。所謂「客觀」，另一含義是歷史的實在。中國佛學、佛教哲學是在古代中國社會的具體條件下形成和發展直起來的。正是在這樣的思想基礎上，作者精闢地尋出了印度的佛教哲學在中國化的過程中，是如何同中國的固有思想逐步同一化的。例如：作者講到天台宗的無情有性說時，以具體的分析說明了佛教的佛性如何與中國人固有的天人感應、萬物一體和自然神論觀念相互融和、相互滲透的（第十二章第五節，第三二〇頁以下）。作者

在分析為什麼中國先民並沒有的因果報應思想很快就隨佛教進入中華而很快流行於社會的上下層，融化到生活和心理的層面（見《要義》第二編第四章「中國佛教的因果報應」及第五章「中國佛教的神不滅論」。該書第七十六—一四七頁）。作者在此尋找到了宗教的社會功能這一理論切入點。《要義》一書在研究當中又堅持了文化比較的立場，始終注意到中印文化的差異和造成這種差異的社會背景、歷史條件。作者堅持了一個思想體系，包括一個外來的宗教只有本地化才能被接納吸收，才能獲得立足與發展的機會。只有一個具有民族特色的宗教才是真正有生命力的宗教體系。作者在本書的行文中，多處表現了對於佛教中國化的敏銳觀察。例如其論述印度的關於神識的思想，如何有選擇地受到中國人的重視，成為南北朝時代的中國佛教的主流觀念之一，在某種程度上取代了佛性的觀念（如在梁武帝那裡，參見本書第二二九頁）。

國內大陸以往的佛教哲學論著本來不多，此次方先生的本書無疑是一個重頭的作品。它的體系龐大、思想深刻、論述廣泛。這是大陸佛教哲學研究的一個很大的飛躍。首先，本書的理論探討廣泛而全面，其研究的對象已經包括了所有中國佛教派別。但由於它是佛學觀念的發展研究，所討論的是每一基本哲學範疇在佛教哲學大廈中的位置與相互聯繫，它不是一個一個宗派的個別思想的再現，突現出來的是一個宗教的整體面貌。正是在這裡，本書充分體現出作者對於佛教哲學體系的高屋建瓴般的駕馭，對名相概念及其各家說法的準確把握與嫻熟的傳達能力。思想觀念的發展史是中國佛學研究要關注的本來含義。作者顯然地重視的是概念自身的歷史。以往的宗派史思想研究，說起來是以具體的華嚴、天台、禪等為對象，但在敘述過程的展開上，敘述者是被動的始終處在消極轉述的立場，跟在經典或祖師的後面。而方先生的《要義》，是將所有經典與師教一律打散，認真考校、琢磨、排列、對比，然後讓它們各歸其位。這裡才有研究者的真正主體地位，佛教的名相也就真正處在對象的客體的位置上。始終注意觀察每一基本範疇的內涵歷史變化，並將它們放到佛教的宗派發展史上，放到具體的思想交涉、衝突、批駁、比較中，以確定其具體價值內涵，是作者的基本做法。例如作者在研究禪宗心性論、修養論時，其對禪宗個性的理解和把握就是這種方法的集中體現。作者抓住了禪學思想的總相與別相（一般與個別）這兩個方面，全面地、充分地，儘量如實地再現禪學思想史本來的發展軌跡（見《要義》第十五—二十章，第三六六—五二一頁）。讀者可以看到禪宗的一般思想特徵，更可以看到同樣的觀念與命題在不同禪師那裡的往往迥異的涵義區別。本書的又一特點是真正把哲學思想的發展史寫成了概念的發展史。從縱的方面看，作者抓住了印度佛教的名相如何在中國文化和中國思想背景發展變化。從中國思想發展的客觀性出發，只能把印度的佛學置身於中國固有哲學的文化背景下去看待，在研究當中時時回過來，緊密聯繫中國人的觀察立場、中國人的思想特點。例如，他先是縱向地描述心性的發展過程，列舉這個概念可能的內涵意義，它從古代印度到中國各宗各派出現的變化與改造。他也沒有忘記概念的橫向關聯，例如在談到「界」這一名相時，他也涉及了相關的「種子」、「因」以及「本性」這些思想。以作者對於禪之自心、本心、自本心的研究為例（見該書第四〇二頁以下）。在反覆介紹惠能所執的人心的染淨對立統一關係的同時，作者抓住的是宗教解脫的本源依據。在《壇經》的具體文字背景上，方先生對自性範疇發掘了五

種本體性質（清淨性、智慧性、真如性、空寂性與含藏性），四種功能（功用）性質（涵容、觀照、思量自化、生三身佛）；而在共相方面，他的研究又聯繫到之前的楞伽師傳統、曹溪之後的洪州荷澤傳統。正是從這種既有歷史考察也有內在思想追尋的方法上，作者總結：惠能的自性有本體的、先驗性善的含義，體現了「大寫的人」的精神。也是對中國化的宗教精神的一種讚歎吧！

正是在這種兼顧縱橫兩方面的思想梳理中間，他描繪了一個印度佛教為中國人接受，在玄思層面上如何一步步中國化、民族化的圖景。作者對於天台宗的「性具善惡」的宗派教說，以不到七千字的篇幅（見書稿第二四七—二六三頁）就清楚地交代了這一思想的邏輯結構，作者抓住天台宗所特有的辯證對立相即相入的思想原則，連貫地討論了性之善惡、佛性中道、以及無情有性等說法，層層披析，直到究裡。天台宗的認識訣竅在於從對立面去把握對象，並克服自身的迷誤，其實這也是佛教哲學的精義所在，作者通過對天台的思想敘述，引入了宋代以後天台山家山外兩支的爭端，把「理毒性毒」的爭論放到這樣一個思想原則和歷史背景下，從「敵對種」一個基本觀念上尋求解答！方先生這裡對天台哲學的敘述，正是從對立統一的角度去把握性具善惡，實際再現了天台思想的發展脈絡。對於不熟悉佛教哲學的人來說，真正是大有教益的。本書中這樣的精彩章節比比皆是，不勝枚舉。

可以這麼說，本書對每一佛教問題的研究與敘述，既有單向的、單面的深入突進，也有總體的聯繫各個方面的描述，最終完整地體現出該問題在佛教哲學體系中的位置。借用作者自己在前言序說中說的，這是「從不同切入點進行」的研究，涉及了歷史學、思想史、社會學、政治學等方面，是多樣化方法研究的結果。作者抓住的是哲學思想層面的剖析，它包括了分析與綜合、描述與總結的過程。前者是真正的哲學研究方法，後者是適合中國讀者的寫作方法。如果以「空」這一概念為例，我們知道佛經裡有二空、三空、四空……直到十八空、二十空等的說法。作者從積學多年，得出一個體會，只有用現代表述方法，多層面地揭示空的含義，才能理清其間的關係，說明其自身意義。關於「空」，作者分為這麼樣的四個層面：(一)從存在論上說的空性。一切因緣而有的東西都無自性，這是空性。(二)認識論上說的空理。一切因緣而有的東西的本質，本相。(三)從境界論上說的空境。修持者體悟出來的精神境界，它是澄明的，是契合佛教真理的感受。(四)從方法論上說的空觀。是一種趣證存在實際、獲取澄明感受的工具或標準。這樣的解說，讀者在《要義》一書中是隨時都會看到的。作者在研究和整理以往的佛教哲學成果時，總是用力於下面幾個方面：其一，搜尋具體某一概念在中國佛教思想中的本來意義，把握其精神實質，體會其命題展開的動機，考量其社會效果。其二，由於宗教的哲學概念，也就是佛教的哲學概念，其本意是宗教修持的，並不純然是哲學的語言，而同宗教修行者的個人經驗或體驗有關。例如禪宗祖師用的許多觀念與辭彙都同他們個人的實踐有關。為此必須注意搜尋概念哲學意蘊之外的東西。其三，總結中國佛教理論思惟的成果，研究佛學概念或佛教哲學概念如何從經驗層面躍向理性層面，有的如何從經驗的直觀躍向理性的直觀。這樣的條理化、系統化本身就說明了中國思惟發展的進向，有極豐富的理論意義。作者尋求的是中國哲學的中國佛學的發展規律。其四，作者不是純粹的思想

考古工作者，而有深刻的關懷現實的意識，因此其研究活動力圖聯繫現實，發掘出佛教思想在當代社會中的價值意義。作者認為人類在這個世界上面對著三種矛盾：與人自身的、與社會的、與自然的不和諧。尋求這三個方面的和諧與調適，就是中國思想和宗教的道德修持目的，在這今天的社會中也仍然是重要的具有現實意義的。

最後，筆者對方立天先生的《中國佛教哲學要義》一書有這麼一個印象：

**首先，作者的治學的功夫非常扎實。**非常熟悉中國哲學的與佛學的思想史料。對於其中的有些典籍、對有些思想發展階段也有深入而精到的研究，如對《弘明集》、華嚴諸論書、《大乘大義章》等；對於南北朝時期、對於魏晉玄學、三論宗等，顯而易見，在過去的多年中，作者是有過分別而具體的研究的。有的已經形成了研究的成果為我們所知，有的這次才公諸於世。

**其次，作者知識廣博。**這對於本書這麼一個體系建設的巨著是必不可少的。方先生所研究的對象，涵蓋了從古代印度到中國先秦以來的各種思想派別。僅在佛教宇宙論一編中，作者所挑出的明代僧人仁潮做為個案來研究，就說明了作者用功之細。宇宙論在中國佛教哲學中應該不占重要地位，但從體系的完整來說，又不能不說。作者在《要義》中尋出的三個例子，代表三個不同歷史時代。它們是梁·寶唱的《經律異相》、唐·道世的《法苑珠林》和明·仁潮的《法界安立圖》。這些章節中討論的宇宙結構論和宇宙發生論思想，對於研究中國思想史、研究中國人興趣取向並考察其這種趣向的潛在動機，都是具有深刻意義的。

**第三，作者的學風極其踏實。**這突出地表現於幾個方面：凡有立論必有證據，不說憑空輿論的話；再者，作者的遣詞造句平易清楚明白，從來不說一句故弄玄虛的話。例如作者敢於明快地宣稱：整個中國佛教宗派的重要理論基石有兩個，一是出自龍樹〈中論〉的「三是偈」，即「因緣所生法，我說即是空，一為是假名，一是中道義」；另一是僧肇的〈不真空論〉中關於「不動真際」的本體含義（「不動真際為諸法立處。非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉？觸事而真！聖遠乎哉，體之即神！」）。要作諸如此類的結論，當然是要以深厚的學養為前提的。

當然，如果本書有什麼不足，以我的淺見，作者應該對於法相宗所推崇的因明學有點交代。或者放在第五編「實踐論」的後三章（直覺論、語言觀、真理觀）中，或者放敘述唯識學說的章節中去交代。也許作者認為因明部分不是中國佛教哲學的一個部分。如果是這樣，也可以在第一編的「總論」中有個交代，至少說明為什麼它不受中國的佛教哲學家所重視。其實玄奘大師及其門下都是重視它的。玄奘有極為重視印度佛學的思想傾向，但唯識和法相思想恐怕並不純是印度翻版呀！這裡的話頭就扯遠了。

**最後，作者的文風極端樸實**，樸實到了有時會令讀者覺得抱屈的地步。《要義》中沒有「以文害義」的現象，在有的段落中，作者的行文過於樸素，讓人讀上去覺得「文遜於義」。

這也正從一個方面，反映出方先生的本書不是趨時之作，沒有大陸時下某些「思想史家們」透出的那種惡習：除了華而不實的語言，抄襲窠臼的資料，從前輩學者那裡販來再改頭換面的觀點，透出來的也就是思想的蒼白、貧乏。而讓人覺得悲哀的是，如此平庸空洞的東西竟然橫行於世！兩相比較，本書思想深刻，語言平實如話，決無虛張聲勢，表現出一個佛學思想史家的風範和氣質；而其材料翔實、條疏細密、探究深入、分析準確、體系周博，因此，本書是一部很有份量的重要的佛教哲學巨著。

本書勾勒的中國佛教哲學體系，其背景是在描述自古以來中國社會所特有的中國氣派、中國風格的精神生活內容。這裡佛學與哲學是相互滲透的。在冷峻而細膩的描述這個哲學大廈的同時，我們看見了作者對於傳統中國文化精華的肯定以及一份期待先進文化產生的熱情。中國文化在二十一世紀甚至更遠的將來會呈現如何的景象？中國文化對於人類社會的精神方面有什麼樣的貢獻？都取決於我們如何清理現有的家當，正確地評價包括佛教哲學在內的傳統文化。這當中也包括了如何處理傳統中儒、釋、道三個文化成分的工作，怎樣看待中國佛教在過去兩千年中間的思想創造與寶貴結晶，只有通過認真踏實的一點一滴推進的研究，才能恰如其分地總結傳統的也包括佛教的遺產。方立天先生的本書就是這一方面的重大成果。

### 【註釋】

[註 1] 此文後來刊載時被加上標題〈論佛法與宗教、哲學與及現實之關係〉。該文收入中國社會科學出版社的《近現代著名佛教學者文集》（叢書）中的《章太炎集·楊度集》（一九九五年）。

[註 2] 這是該書的第二十五、二十六兩章，上下部分。見《要義》第七一八—八四五頁。

[註 3] 聲明一句，這裡的理解與轉述是筆者對方先生著作的一種讀解，並不是方先生這麼敘述的。有心人大可以通過仔細閱讀《要義》第四篇的第二十五章來驗證筆者的理解。

[註 4] 〈關於費爾巴哈的提綱〉一文中這麼說道：「從前的一切唯物主義——包括費爾巴哈的唯物主義——的主要缺點是：對事物、現實、感性，只是從客體的或者直觀的形式去理解，而不是把它們當作人的感性活動，當作實踐去理解，不是從主觀方面去理解。所以結果竟是這樣：和唯物主義相反，唯心主義卻發展了能動的方面，但只是抽象地發展了，因為唯心主義當然不知道真正現實的、感性的行動本身。」（《馬克思恩格斯選集》第一集，人民出版社，一九七二年）