

法相唯识学复兴的回顾

(下)

□

佛

日

对西方文化的回应

晚近法相唯识学的复兴, 实质上是东方传统文化对近代西方文化挑战的一种回应, 弘扬唯识的人士, 不少怀有佛学救国、学术救国的热忱, 对面临的时势挑战, 具有较清醒的认识, 对唯识学所具的优势和弱点, 也不无反省。太虚大师从俯瞰时代思潮、纵观全体佛学的高度, 提出应时契机弘扬“新的唯识论”之口号。此所谓“新”, 便新在对西方文化挑战的回应。这种回应, 在唯识学复兴运动中大致表现在以下几个方面:

一、强调唯识学为当今时代所必需。

晚近学者, 率多从时代潮流着眼, 强调唯识应时契机, 论证弘扬此学堪以针治时弊。欧阳渐 1922 年在南京高师所作的讲演《佛法为今时所需》中, 认为时势人心混乱不堪, 武力专横, 金钱骄纵, 贫富悬殊, 怨毒潜伏, 皆西学泛滥、信仰崩溃所导致的恶果。全球面临着被暴力宗教所压服的厄运, 觅一能力挽狂澜、预防大祸者, 非佛法尤唯识学莫属。太虚在《新的唯识论》开首, 纵观新近世界文化潮流, 指出宗教与哲学, 已为科学所穷, 而科学本身亦挈襟露肘, “正犹专制君主、立宪君主, 皆为民主政治所推陷, 而民主仍无以治平, 致心海茫茫, 莫知奚届!” 詹姆士之“实际主义”、罗素之“新实在论”、柏格森之“直觉论”, 皆有局限, 无济于事。人类文化思想需求之倾向, “展转逼近到新的唯识论边, 有山穷水尽疑无路, 柳暗花明又一村之概。”章太炎指出: “盖近代学术, 渐趋实事求是之途, 自汉学诸公分析条理, 远非明儒所能企及。逮科学萌芽, 而用心益复缜密矣。是故法相之学于明代则不宜, 于近代则甚宜, 由学术所趋然也。”(《章太炎全集》第四册 370 页) 桂柏华说: “今世科学理论日益昌明, 华严、天台, 将恐听者藐藐”, 今世弘法, “非法相不能引导”。唐大圆认为: “佛教中之有学, 且足以纠正今世科学之误, 匡西洋哲学之谬而特出者, 则莫如唯识。”(《十五年来中国佛法流行之变相》) 霍韬晦在《中国近代唯识宗再兴的机遇》一文中论述说: 法相唯识学具兼宗教与学术二任于一身的性质, 系统精致, 条理井然, 运用逻辑和知识检验的方法进行推论, 具科学之长而无中国化佛学尚直觉、崇圆顿、玄深 伺、疏于逻辑思辩等缺点, 且早就输入中国, 由华人发扬, 在国人心理上常视之为中国传统文化, 这使它在东西文化对垒中占有有利条件, “在西潮冲击之下, 藉唯识学以应西学, 是当时许多学者的愿望。”唯识学正是趁时代文化思潮的这种趋向和需求而应运复兴的。

二、力图用现代语言和现代学术思想阐明唯识学。

唯识学作为古印度佛寺中产生的一种僧侣文化, 名相繁多, 用语艰深, 带有浓厚的经院哲学、玄学气味, 与现代人之间无疑存在着深深的鸿沟。唯识学者率多认识到了唯识学的这一弱点, 力图改进讲解方式以适应时势。太虚大师强调新的唯识学需“用新近之思想学术以阐明”, 人心趋向之形势既殊, 顺应之方法应随之而变。尤其是名句文义碍格尤大, “故非用现代人心中所流行之活文学, 以为表显唯识学真精神之新工具。”(《新的

唯识论》)他力图翻新唯识旧学,重组唯识学的阐述结构,分为“宇宙人生的唯识论”等七义,易阿赖耶识为“生化体识”、末那识为“意念性识”。在其《法相唯识学概论》中,将唯识学义理重新整理为虚实、象质等十四个问题,创立了一种从六识到八识、从共不共变到自他形成、从现行果到种子因、从现象差别到生命差别、从染唯识界到净唯识界的讲授法。《文化人与阿赖耶识》一文则从社会教育的角度,把人们引向唯识学。慈航的《唯识学ABC》、默如的《唯识学概要》、黄忏华的《唯识学的轮廓》、摩尼的《唯识哲学》、唐大圆的《唯识的科学方法》等,都用通俗易懂的现代语言,深入浅出地讲述唯识学的艰深义理,力求让一般人能看懂、听懂。不少人在讲解唯识时,尽量利用、联系现代科学、哲学。如张化声《见色之研究》,引述西方心理学关于视觉形成来源的散出、波动、以太诸说,及生理学的眼球解剖图、视网膜成像图,说明唯识所说眼识形成的原理,既契科学而又有对科学中难题的解答。熊十力《新唯识论》、缪凤林《唯识今释》、朱宝昌《唯识新解》等,都多处引证西方哲学之说以释唯识。如《唯识新解》参照怀特海哲学,将唯识学所讲的“识”解释为“经验的动作”,谓唯识所言“种子”便是怀特海所谓“使一个经验动作显现的‘主观要求’”,经验动作便是怀特海所谓“主观要求得到了个体满足”。至于利用科学成果如显微镜下的观察证实佛经所言水中、人身中诸多微虫,以光学电学知识证明佛经所说一切刹那生灭等,更是晚近唯识学著述中论证唯识学符契科学的老生常谈。

三、对西方宗教、科学、哲学的批判。

面对西方文化的强劲挑战,晚近唯识学者们讲述唯识时,往往依唯识学对西方宗教、科学、哲学予以反击、批判。欧阳渐的著名讲演《佛法非宗教非哲学》,论证佛法与世界所有宗教(其实主要指基督教)有质的不同,“纯以科学证实之方法立理破邪”,鼓舞人依智慧、依自力勇往奋进,自求解脱,与宗教委己

以依人者大异。太虚《破神执论》、王恩洋《成立唯识义》运用佛学破“自在所作论”的传统方法,破斥神教尤西洋宗教信仰的核心——上帝创世论,析理颇为透辟。太虚大师依据佛法之智慧,广泛评论当代文化,其《宗用论》所收184篇文章,评论的对象遍及耶教、西洋诸家哲学、新物理学、行为派心理学、侯尔特意识学、科学、美学、教育学等,多据唯识学以立论,多居高临下,一言中的。欧阳渐批评西方哲学家虽在破除迷信上比宗教家进步,但未能真不迷信,未能不谬执。如笛卡尔怀疑世上一切事实悉非真理,然随即迷信一个能怀疑一切的“我”为真;罗素能破一切唯物唯心论非真理,然而随又执定一切现象是真。柏格森之直觉论则“盲参瞎证,取舍用情”。总之,西方诸家哲学,皆堕于我、法二执,全凭意识推论,“有研究而无结论”,佛法唯识学则要在破执,虽言万法唯识,即复此识也都是妄,旨在教人离诸妄执,现量亲证真如,乃“结论后之研究”。缪凤林《唯识今释》对从亚里士多德到新实在论的西方诸家哲学,皆依唯识学进行批判,谓“西方哲学家多凭小慧以立言,当其顺逻辑之理论,觉其说有不能通时,则请出上帝以解围,而不自知其丧失哲人之态度。”唯识家虽多论述唯识学与现代科学相符契,而一面又批判科学,揭露科学的局限性和崇迷科学之弊端。太虚说科学虽发达了物质生活,而“徒严饰地球而不能获人道之安乐。”(《新的唯识论》)欧阳渐指责“科学因果律展转比量,不能超量,物理推至原子电子而术穷。”(《与章行严书》)景昌极指出:“彼科学家之与佛法异者,不在其立理原则,而在其执此原理原则为实有”,不知一切物质及人们认识到的原理原则自性本空。王季同以科学家的身份,运用科学知识揭示科学的局限,说种种科学问题与其所基之常识,“皆不过吾人夙生同业所感之总报而已。而即此业报亦无实体,唯是心识,故曰万法唯识。”(《科学之根本问题》)

四、据新思想对唯识学作改造与新释。

受新学影响,有些弘讲唯识的人不完全墨守佛典旧说,而参照西学,大胆改造发挥。如李廬卿《唯识新论简述》从相信唯识学与科学皆是真理出发,认为唯识学在当今时代“必须通过科学的难关”,悟出“物皆有识”,乃至无生物、无机物、原子、电子也都有识,将世界的最后因归结为“能”,谓“能”即是阿赖耶识的能力,亦即唯识学所称“种子”。统合科学知识 with 万法唯识说,提出一种由无始无边识海动念而形成宇宙万类的假说。熊十力则统合唯识思想与易学,组建成一套本心由翕辟二力作用形成心物的“新唯识论”。此类创新发挥的新唯识论,尽管算不上现代唯识学的主流,却也影响不小,表现出唯识学在现代社会传扬的一种崭新趋向。

总结与反思

几成千载绝学的法相唯识,在合宜的文化气候下,得以一度再兴,被不少教界、学界人士深入研究、热情弘扬,呈现出一派欣欣向荣的景象。现代唯识学者们对唯识学教典作了大量精细的整理、校订、增译、诠释、研究,并怀着文化救国的热忱,适应时势,对唯识义理作了较为明白易晓的阐述,立足唯识学,对西方科学、哲学、宗教等的文化挑战作出回应,使唯识学盛况空前,在宗教与学术两大领域大放异彩,在社会多元文化中担当了重要角色,越出佛教范围,作为一种学术思想传播于社会,对文化繁荣、社会进步,起了不容忽视的积极作用。唯识学给世人提供了一种安身立命之本,帮助不少人建立起坚强的精神支柱,获得人生智慧,提升精神境界,其鼓舞向上、安慰人心、平衡社会心理,功不可没。晚近文化豪杰中,如梁启超、谭嗣同、章太炎、梁漱溟、熊十力、欧阳渐、杨度等,皆曾研习唯识学,其精神、智慧、人格,与唯识学的陶铸关系甚深。

在现代多元文化中,在佛教诸宗思想中,唯识学有其特具的契理契机的优点。它崇重理性自觉,依智慧自我变革以直趋向上的精

神,表现出一种阳刚之气,与时代文化思潮及中国儒学颇相契合;它重视逻辑思辨、严谨不苟的学风,及其广泛认识论、宇宙论、本体论、心理学等的庞大、精深、系统的思想体系,有助于深化国人的哲学思辨、理性探讨,提高民族的思维水平,针治中国传统文化畸重直觉、疏于逻辑的弊端,至今尚被不少从事哲学、心理学、物理学、人体科学等学科研究的学者们所关注、珍视;唯识学所弘扬的不畏生死、常住世间,愿历无数劫精进不息,以无私奉献、利乐众生、庄严国土的精神,可以陶铸出高尚勇毅的人格,有淬砺民族精神、促进精神文明建设的有益作用。

和唐代慈恩宗的兴盛未久即趋衰绝一样,唯识学在本世纪初的再兴,也是好景不长。专弘唯识的机构团体支那内学院、三时学会、法相学社等,都于五十年代初相继停止活动,人才渐趋凋零,后继乏人。若从1910年杨文会创佛学研究会提倡研习唯识算起,唯识学再兴的时间,总共才四十年。虽然五十年代以前培养出来的一批唯识学人才尚在海内外继续讲习弘扬,在港台地区还有一些专弘唯识的机构团体,各佛教院校都将唯识学列为重要课程,学界研究唯识者也不乏其人,但风靡一时的唯识热已成过去,一个有力量、有影响、传承不绝的唯识专宗几乎不复存在。这自与中国的社会环境有关,但更为根本的原因,大概还要从唯识学本身及它在现代的弘扬方式上找去。唯识学产生于印度佛教兴盛期的大寺巨刹中,本是专业瑜伽师禅思的产物,在国主供养的优越生存条件下,在教内、教外理论论战的环境中,形成其严谨宗风,其学义理艰深,名相繁多,倡三大阿僧祇劫精进修行方臻成佛,佛道悬运,闻者生畏,自难被广大民众普遍接受。终身专门研习者,尚未必能透彻,奔忙挣扎于挠挠红尘中的民众,更难入其门径。传入中国后,又面临与中土人士尚简易圆顿,不喜烦琐思辨的文化心理相碍格的问题,并终以难于符契中土文化传统而绝传。这一问题,直到今天,仍然是

唯识学弘扬所面对的巨大障碍。晚近学者在弘扬唯识学的过程中,未具足顺利排除这一障碍的方便,其弘扬方式,存在着重大缺陷:

一、阐述尚不够新。太虚大师提倡顺应新文化而建立“新唯识学”,自是真知灼见。然旧学之翻新,须大智慧,非属易事。教内学者,率多认唯识典籍所示义理为“圣言量”,后学只能做“结论后的研究”,因此很难离古人规矩而创新。其阐扬多循传统路径,主要整理解释教典,其诠释解说,仍显艰涩古奥,甚至将本来就过于烦琐的唯识学诠释得更为烦琐,有的人阐释唯识仍用古佛典用语,这使唯识学的传习不能不局限在一个佛教知识分子和一些治文史哲的学者的狭小圈子里。多数人讲唯识,还是墨守旧说而且只是护法系唯识学旧说,尽管有适应时势的自觉,但学力难臻,深度不足,对现代文化提出的一些尖锐挑战,未能作出有力的应答。实际上,从佛教史看,印度系统的法相唯识学,是古德应当时之机,宗依一类佛经中若干简略浑沦的说法发挥组建,是流非源,从无著到护法,唯识学一直处于发展完善之中,护法之后也还在发展。唯识十大论师、今学、古学,及地论师、摄论师、慈恩系、西明寺派等,在不少问题上看法便非一致,甚至诸经中的唯识说,也不无歧异。法本无法,应机而说,是说法的根本原则。当此人类文化高度发达、西方心理学对心识的研究日益深入,多门前沿科学与佛法遥相接轨之世,唯识学的弘扬,理应适应世间法而大胆翻新。墨守古人应当时之机而说的唯识学为佛法准绳,认流为源,未免有食古不化之嫌。

二、修证方面之不足。唯识学既为瑜伽观行的产物,以瑜伽的实证为根本依据,以指导人生为宗旨,则研习方法,应是解行相应,以实证为准则,并为世人提供可行可证、符契机宜的修行方法。而晚近的唯识学者,较忽视瑜伽实证,多数只在文字义理上下功夫,只说不行,甚至用学术界研究文史哲学的方法治唯识学,其研究不能不失去源头活

水,堕入文字窠臼。慈恩宗的致命弱点——观修方法、操作技术的相对薄弱,未能被现代的唯识学弘扬者所改变。

三、入世运用之不足。古德弘扬唯识,着眼于出世间了生死,对如何运用唯识利益人们的世俗生活,谈得不多。现代学者弘扬的唯识学,仍未能改变旧唯识学畸重出世间的倾向。实际上,唯识学内含许多可以现实地利益众生、造福人类的因素,可以而且应该灵活运用于世俗生活。如运用于心理分析、心理咨询、精神病治疗、教育、气功、潜能开发、罪犯改造等。“佛法在世間”,只有融入世人的生活,在人间起到利益众生的现实作用,唯识学才能在广大民众心中成为源头活水,千年不腐,万劫不绝,导入涅槃大海。

四、圆融之不足。诸法一味,圆融不二,乃佛说法之特点,为中国佛教的长处。现代唯识学者,颇有执一非余、乏圆融不诤之雅量者。唯持一护法系唯识学为纯正佛法之准绳来衡量一切,贬唯识古学,证伪《起信》、《楞严》,断“真常唯心”为婆罗门教之见,乃至绝口不谈天台华严,绝口不谈唯识以外的一切佛法,虽不无活跃学术、深化思路之功,而违背圆融不诤之旨,轻易否定中国佛学,动摇中国佛教之根柢,其破坏作用,盖与弘扬佛法之旨趣相悖。

五、对切要问题研究之不足。唯识学本用于指导修行,与修行、运用相关的问题,对学佛者来说最为切要。如唯识与禅宗、密教、净土等的关系、顿悟与渐修说的矛盾等,为学佛人所关注思择而多迷惑不决者,唯识学者恰好研究最少。

现代唯识学弘扬中的这些缺陷,弥补解决确实不大容易。本文不敢妄自责咎前贤、时贤,旨在总结反思,唤起对这些问题的重视,与同好者致力于探索解决,完成“新唯识学”的组建,使唯识学发扬光大,万古常新,永远发挥其应有的利益众生、庄严国土的作用。