

近现代新儒家的华严思想探析

姚彬彬

(武汉大学哲学学院,湖北武汉 430072)

摘要:华严学本为近代佛教思潮之重要构成部分,但自支那内学院的欧阳竟无一系倾向理性主义的唯识学研究兴起后,华严学的思想史学统流入了近现代新儒学中,故以马一浮、熊十力、方东美、唐君毅的华严学思想为视角,考察华严学在新儒学领域的发展和流变。

关键词:华严;新儒学;佛教;启蒙

中图分类号:B94 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5099(2012)02-0017-07

华严学本为近代佛教思潮之重要构成部分,自“教尊贤首”的杨文会居士始,若章太炎、康有为、谭嗣同等启蒙思想家们,皆颇受华严思想的感召,其中特别是曾在金陵刻经处就学于杨文会的谭嗣同,其所撰写的“维新运动的圣经”《仁学》一书,正是以华严法界观为其理论框架。但自支那内学院欧阳竟无一系的唯识学研究兴起,特别是在1920年代后,日本《大乘起信论》辨伪研究被梁启超介绍至中国,支那内学院一系的学者若王恩洋、吕澂等以之为契机,立足于奘传唯识,深入展开对《起信》义理的批判,甚至认为其“非佛说”,因之,以华严为首的深受《起信》影响的宗派亦受到支那内学院一系学者的强烈攻击。欧阳竟无甚至提出“自天台、贤首等宗兴盛而后,佛法之光愈晦。”^[1]内学院一系的这种佛学态度对当时的佛教知识界影响颇大,故我们现在凡提及“近代佛教复兴”这一历史现象,首先想到的多是颇投契于当时大举传入中国的西方理性主义的法相唯识学的发展,而深受近代早期启蒙思想家推崇的华严学则颇少有人论及。^②——实则,如果我们更加全面地考察近代思想学说的几大流派,会发现近代华严学的思想史学统事实上并未断绝,而是流入了近现代新儒学之

中。在近现代新儒家中,深受华严学影响和启发,并给予华严学极高评价的学者颇不乏人,因之,从为了更加全面地理解“近代佛学复兴”这一思想史命题的角度出发,本文以下将对近现代新儒家的华严思想加以探讨。

一、马一浮与华严学

马一浮(1883-1967),为近代新儒家之奠基人,被学界尊为新儒家中最具传统本色且承接宋明儒学最醇正的学者。其学术之体大思精,学问之渊深广博,在当时的学界中已有盛誉。马一浮对儒佛皆有甚深造诣,亦以佛学命家,后来成为弘一大师的李叔同的出家因缘,便颇受他的影响和促成。

就马一浮传世著作来看,所涉佛学范围极广,于传统的各宗派皆有所造,尤以深通华严知名,时人谓之“深达华严旨趣”^[2]。——马氏所提出的“六艺赅摄一切学术”,欲以儒家“六艺”来涵盖古今中外一切学术的体系设想,便依据华严大师贤首法藏“小、始、终、顿、圆”的判教,将佛教亦纳入儒家六艺的范畴。他认为,儒佛两家“同本异迹”;由于一心之“本”无异,属于“迹门”的经典著作若

*收稿日期:2012-01-12

基金项目:中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“近现代佛教华严哲学源流探析”(项目编号:201111301020007)阶段性成果。

作者简介:姚彬彬(1981-),男,山东龙口人,武汉大学哲学学院宗教学系博士生。

^② 有代表性的论述若陈荣捷先生谓“20世纪佛教唯识学的发展就等于佛教思想的发展”,“华严宗在哲学上所作的努力对当代佛教的哲学贡献不多”云云,见其《现代中国的宗教趋势》,台北,文殊出版社,1987年,121,129页。

《诗》、《书》、《易》等则可融摄佛教的相应教理。“《诗》次风雅颂正变得失,各系其德,自彼教言之,即是彰依正之胜劣也。《书》叙帝王伯虞夏商周各以其人,自彼教言之,即是示行位之分圆也。《春秋》实兼《诗》、《书》二教,推见至隐,拨乱反正,因行事,加王心,自彼教言之,即是摄末归本,破邪显正,即俗明真,举事成理也,终顿之义,亦可略摄于此。”^[3]而关于《易》,马氏则认为“自佛氏言之,则曰变易者其相也,不易者其性也。故《易》实摄佛氏圆顿教义。”^[4]——而“六艺”在马一浮看来,复又可统摄于一心,他说“一切道术皆统摄于六艺,而六艺实统摄于一心,即一心之全体大用也。”^[5]这种“心生万法”的理论模式,显然颇可见华严“法界缘起”学说的影子。——关于儒家之心性学说可会通于华严法界,马一浮亦曾明确指出:

学者须知,此实理者,无乎不在。不是离心而别有,所谓总赅万有,不出一心。在华严以法界缘起不思议为宗,恰与此相应。^[6]

马氏亦曾以华严四法界之说来说解其“六艺”体系,他指出:

佛氏华严宗有四法界之说:一、事法界;二、理法界;三、理事无碍法界;四、事事无碍法界。孔门六艺之学,实具此四法界。虽欲异之,而不可得,先儒只是不说耳。^[7]

马一浮认为古今中外一切事物,皆备于理事的这四种关系中,“事物古今有变易,理则尽未来无变易,于事中见理,即是于变易中见不易。若舍理而言事,则是滞于偏曲,离事而言理,则是索之杳冥。须知一理该贯万事,变易元是不易,始是圣人一贯之学。”^[7]

马一浮对于华严学的吸纳,亦可见于对于《易经》的解说上,他认为“《易》多言贞,贞者,正也……华严谓之一真法界,与《易》同旨。”^[8]他在《太极图说赘言》一文中,复以华严法界缘起之说来说解太极图的奥义,他说:

太极即法界,阴阳即缘起,生阴生阳,乃显现义。生生为易,故非断非常。……又法界有四种义:一、事法界,界是分义,一一差别有分齐故。二、理法界,界是性义,无尽事法同一性故。三、理事无碍法界,具性分义,性分无碍故。四、事事无碍法界。一切分齐事法,一如性融通,重重无尽故。《易》教所显如此。《太极图说》所示,正属后二义也。^[6]

不仅如此,在马一浮看来,华严宗总、别、同、异、成、坏之“六相圆融”义,亦通于《易》理,他指出:

已知法界缘起一多相,即更须明六相一相

义,然后于《太极图说》,方可洞然无疑。六相者,总、别、同、异、成、坏也。一含多德为总相,多德非一为别相。总为别之所依,离总无别;亦为别之所成,离别无总。同相者,多义不相违,同成一总。故异相者多义相望,各各异故;成相者,由此诸缘和合成故;坏相者,诸缘各住自位,不相到故。六相同时而具。在《太极图说》所显《易》教义中,前二义显(总、别义显),后二义隐(成、坏义隐)。此亦学者当所知也。^[6]

《易》与《华严》互证的思想路数,在中国华严学的历史上渊源有自,唐代大居士李通玄的《新华严经论》中便不乏类似的说法,这种解经方法影响到了澄观、宗密等正统华严宗人的《华严经》注疏的写作^[9]。马一浮借华严义理说明《易》,显然受到了他们学说的启发。

与重视华严哲学的态度相契应,马一浮对当时已被内学院一系定性为“伪经”的《大乘起信论》亦推重有加,他认为“《起信论》一心二门,与横渠心统性情之说相似”^[10]。——横渠即宋儒张载,其学说认为性善情恶,而统摄于一心。而《起信论》则认为一心同时开出作为净法的真如门与染法的生灭门,马一浮则认为二者的模式显然是类似的。他明确指出:

要知《起信论》一心二门方是横渠本旨,性是心真如门,情是心生灭门。心体即真如,离心无别有性,故曰唯一真如。^[11]

综上所述,可见马一浮以华严哲学几乎处处可通于儒家,这种态度从他本人承接宋明儒的学术路数上看,显然与宋代理学中华严哲学的成分有关。宋儒程、朱提出的“理一分殊”、“人人有太极,物物有太极”的观点,与华严宗“理事无碍”、“一多相容”、“一入一切,一切入一”的观点,有直接的思想渊源关系。——不过,宋儒对于佛家,总体来讲采取的是“辟佛”,也就是批判的态度。而在马一浮的思想中,华严与儒学则体现出融合无间的一致性。如其弟子曾记录其所言的:

先生尝谓《华严》以文殊表智,普贤表行,犹《中庸》言智仁勇三达德,以大舜表智,颜子表仁,子路表勇。勇者所以行仁智也,证文殊智者必修普贤行,普贤万行悉是悲心,悲心即仁,运之则智也。如来念念不舍众生,故谓“能仁”……尽性者本与天地万物浑然一体,圣人无己,靡所不已,不见有众生可舍,亦不见有众生可度,盖莫非自己性分内事也。^[12]

这种圆融儒佛的思想态度,乃是近现代新儒家

不同于他们的先辈宋明儒者的一个明显取向，兹后的新儒家们亦多深入研究佛学并颇有所造，马一浮当是一个重要的开风气者。

二、熊十力与华严学

熊十力（1885—1968），为近代新儒家中影响后世思想界之最大者，他平生以“体用不二”、“翕辟成变”立宗，将佛家唯识义理统归于《易》，开创其“新唯识论”体系，后来居于港台地区号称“第二代新儒家”的牟宗三、唐君毅、徐复观诸氏皆其门人。1920—1922年间，熊十力曾在支那内学院师从欧阳竟无学习佛学。后赴北大任教，讲授唯识，在随后的数年中，渐对佛教传统唯识学体系发生不满而欲以修正之。1932年，出版代表其哲学体系形成的《新唯识论》。《新唯识论》问世后，在当时的佛学界曾产生热烈争论。

在关于围绕熊氏《新唯识论》的论争中，太虚大师当时已敏锐地察觉到，熊氏的思想体系及其针对奘传唯识进行批判的理论风格，颇近于华严学，他指出：

顷熊君之论出，本禅宗而尚宋明儒学，斟酌性、台、贤、密、孔、孟、老、庄、而隐摭及数论、进化论、创化论之义，殆成一新贤首学。^[13]

大概在太虚大师看来，熊十力既然不满于唯识学系统，自然应与中国传统的“如来藏”一系华严、天台诸宗义理有所契合。今人孟令兵先生则明确指出：

（《新唯识论》哲学体系中）本体必须是能动的、具有生化机能的，用熊氏的话说是“无为而无不为”的，只有这样才能当下转化、显现为万用，此之“转化”当然不是通常的含义，而是法尔如是、自然而然的“恒转”，“即”之为言，于中乃得体现，同时本体还要本具纯善而真实的特性。在中印佛学诸宗派中具备这种哲学思想特征者，或许只有中国的华严宗最符合熊氏的理论期望，所以，熊氏体用相即的思想能够处处显现出与华严法界缘起思想若合符节，就是题中应有之义了。^[14]

按照孟先生的意见，熊氏平生所常言的“吾学贵在见体”，在其著作中，其“体”或表述为法界、一真法界、性海、真如、真心、本心等，这些都是华严宗所习用的与法界具有等同意义的名相。《新唯识论》中规定本体的如下诸义：（一）本体是备万理、含万德、肇万化，法尔清净本然。（二）本体是绝待的，若有所待，便不名为一切行的本体了。（三）本

体是幽隐的，无形相的，即是没有空间性的。（四）本体是恒久的，无始无终的，即是没有时间性的。（五）本体是全的，圆满无缺的，不可割割的。（六）本体是显现为无量无边的功用，即所谓一切行的，所以说是变易的，然而本体虽显现为万殊的功用或一切行，毕竟不曾改移他的自性。他的自性，恒是清淨的、刚健的、无滞碍的，所以说是不变易的。”^[15]——熊氏新唯识体系中的本体论特征，几乎皆与华严法界缘起或性起说的义理一一对应。

不仅如此，熊十力在其著作中，对于华严哲学亦屡有佳评。首先，在华严、天台这些中土诸宗的理论来源上，他不同意内学院一系学者将之归诿为承袭“伪经伪论”的看法，他指出这些宗派的义理，仍不出于空、有二宗之范围：

佛家自小迄大，只分空有两轮。小宗不及大宗，小有不及大有，故吾只扼住大乘而谈也。虽中土自创之宗，如天台、华严等，其渊源所自能外于大有大空乎？^[16]

而熊氏对于华严体系，则往往出以激赏的态度述之：

杜顺之法界玄境，理事圆融。龙树无著两家，于此似都未及详……此须大着眼孔，能于空有二家学各会其总要，然后知理事圆融之旨。要至中土杜顺诸师圆融理事（理即法性，事即法相），然后玄旨畅发无余矣。……言即于一微尘中而不坏此一微尘之相，却即此已是全法界也。此义深微，学者宜忘怀体之。于一尘如是，一切法亦尔。略举此门，已足会意。谁有智者玩心高明，而于此等妙义，乃不能契入耶？……觉其中自有许多胜义，甚可推崇。^[17]

并与马一浮一样，熊十力亦以华严义理可通于儒家，他说“华严四法界归于事事无碍。到此，与吾儒无二致。会通四子、六经，便见此意。”亦认为《华严经》义理可通于《易》：

（《华严经》）此经于现前所见的一一事物，皆说为神，就是泛神论的意思。又示人以广大的行愿，可以接近入世的思想。佛家演变殊繁，此经却别具特色。……与儒家的大易，有可以融会贯通的地方。^[15]

对于与华严学相关的《起信论》问题，熊十力虽亦接受该书非为印度人撰述的意见，但绝不同意就此便将其义理价值全然抹杀的态度，他曾批评依据“本觉”与“本寂”划分中印佛教并据以批判《起信论》的吕澂说：

伪论如《起信》，其中理，是否无本于梵方

大乘,尤复难言。此等考据问题,力且不欲深论。但性觉与性寂相反之云,力窃未敢苟同。般若实相,岂是寂而不觉者耶?……吾以为性觉、性寂,实不可分。言性觉,而寂在其中矣。言性寂,而觉在其中矣。性体原是真寂真觉,易言之,即觉即寂,即寂即觉。二亡,则不见性也。主性觉,而恶言性寂,是以乱识为自性也。主性寂,而恶言性觉,是以无明为自性也。即曰非无明,亦是枯寂之寂,堕断见也。何可曰性觉与性寂相反耶?^[18]

晚年的熊十力在所撰写的《原儒》中,在阐述其宇宙论的四句义时仍说“一为无量,无量为一,全中有分,分分是全。”^[19]这显然仍脱胎于华严“一入一切,一切入一”的法界缘起世界观。——熊十力倾向华严等中国佛教宗派的思想态度,为其弟子牟宗三、唐君毅诸氏所继承,牟、唐后来皆深究佛学,并对华严、天台诸宗的义理大加推崇和阐发。

三、方东美与华严学

方东美(1899-1977),为新儒家中广泛涉猎西学并颇具诗人的浪漫情怀者。他早年游心于中西哲学诸学派,最终融汇百家而归于中国文化本位,以《易》“生生不息”的哲学精神为基础建构起他的本体哲学架构。方东美认为,在佛教哲学中,华严宗以其“理事圆融”的本体论和“内具圣德”的人性论,典型地体现了中国大乘佛家的哲学智慧,乃是印度的佛学思想与中国哲学完美交融的产物^[20]。1975年9月至1976年6月间,方东美在台湾辅仁大学主讲“华严宗哲学”,系统阐发其华严学思想,于逝后由其学生整理成书。

方东美认为,佛学亦宗教,亦哲学,而对于佛学而已,“人一体悟到极其深微的奥妙处,那便是超越语言文字,超越一切思想理路的最高的宇宙真理……华严宗的佛教思想,更可充分地表现出这种特色。”^[21]——《华严经》历来被华严宗人尊为“经中之王”,是“如日出先照高山”的“称法本教”,乃佛陀成道后直抒本怀的根本教法。方东美亦认为“佛陀一旦成道,自证无无上圣智,即先说《华严》,宣示广大悉修圆融无碍之究竟真理,并持续不断,以迄最后《法华》与《大涅槃》时止。若佛陀弟子与闻者在精神上能相契等,则其说法实不啻一字不说,盖毋须费辞也”^[22],故以华严为佛教最高和最究竟之学。

在《华严宗哲学》一书中,方东美通过梳理中国佛教哲学的发展历程而总结华严宗产生的意义,

他认为中国早期大小乘佛学中,依据印度小乘佛学的“业惑缘起论”发展出一套不彻底的唯实论或唯心论,“经过如此演变以后,到了大乘始教的佛学里面,再把印度的空宗,也就是般若中观的思想引进来。然后便针对那一套因果循环的主张,重新透过方便般若的观照,文字般若的给予假名,……势必还要摄相归性来谈空。这样子一来,便从原始的成实论,半边唯实论、半边唯心论,才渐渐引导出以这个大乘空宗的佛学为媒介,而成立了法相唯识学的主张,即非空非有,亦空亦有的中道观。”——但这样问题仍然未解决,方东美继又指出“小乘佛学到法相唯识这一系统,都认为整个的世界可以把它展现在时间之流里面,然后便可以看它的生灭变化。……整个宇宙都不断地在生灭变化中,只是无常。假使这个宇宙只是无常,那么宇宙另一方面所谓‘常’或永恒性,我们又将怎么去安排呢?”^[23]——由此而引出《大般涅槃经》中的“涅槃佛性”与唯识学系统中的“如来藏”来解决此宇宙之“常”的问题。而在涅槃、唯识各派之间,如来藏又有染净、与阿赖耶同位异位的争议,这些问题导出了《大乘起信论》的出现来解决。

关于《大乘起信论》的成书问题,方东美亦认为其文字“从头到尾一气呵成没有翻译的痕迹”^[23],为中国人的撰述应无疑问,但与众多新儒家的看法一致,方东美亦未因此而减少对《起信》义理的推崇,他指出:

《涅槃经》和如来藏系的经典,在理论上虽是完全对立的:——一个契入永恒;一个着重生灭变化。一个倾向完美;一个在里面尚存留有污浊与罪恶……设法要把他们调和或折衷,其结果就产生了《大乘起信论》。……《大乘起信论》就是要肯定佛法具有两种法门:一个是永恒不变的法门,它那里的最根本范畴,就是真如,从真如里面显现出来的本性是空性,所表现出来的相是具有伟大的生发作用。而事实上面,他的本身、本性不变,是永恒的,就是《起信论》中的“心真如门”,这是《涅槃经》的中心思想;至于第二方面,是说明宇宙是怎么样子来的,人生的出发点在什么地方,在其变化过程里面,它并不是没有意义的……所以这第二个法门……是“心生灭门”了。……这是体用兼备的思想体系。所以《大乘起信论》虽然是一部伪书,但这一部伪书却把中国从北魏以来,一直到梁陈时代,以及隋唐时代,这一个长时期里面,中国大乘佛

学冲突的理论,给予一个旁通统贯的调和。^[23]

然在方东美看来,《起信论》之“一心二门”说尚有“体用对立”的问题,尚未圆满尽善,至华严宗的“法界缘起”出现,才真正是“二而不二,即体即用,无所不赅的形上学体系”,他指出:

(华严宗法界缘起)不仅笼罩一切理性的世界,而且可以说明这个理法界才真正能够说明一切世俗界的事实构成。然后才能形成事事无碍法界,成立一个广大无边的、和谐的哲学体系。希望能透过这一观点,把从前佛学上面所讲的十二支缘起论的小乘佛学,原始佛教的缺点给修正过来。如此也能将对所谓赖耶缘起,如来藏藏识缘起,那一派理论对立的矛盾性,都给一一铲除掉,然后《大乘起信论》里面体用对立的状态,所迫切需要那种桥梁,也把它建设起来,最后可以建议一个“二而不二、不二而二”的“即体即用、即用即体”无所不赅的形而上学的体系。^[23]

以上方东美通过回顾中国佛教哲学的逻辑历程而阐发华严宗哲学出现的重大意义,就事实上的佛教史而言,毋庸讳言,方氏的阐述不乏不尽不实和用历史迎合己意的主观之处,但这种“六经注我”的做法,是哲学的,而非史学的,乃是建构其华严哲学合理性的一种努力。

方东美之所以如此推崇华严哲学,在于他对《华严》“华藏世界”宇宙观的独特理解,他认为这种宇宙构造“是引用隐喻的语言,根据诗意幻想奔放驰骋,以及高度的诗韵幻想,而流露出这么一个结构”^[23]——这种带有诗人气质的理解方式,显然亦是方东美的“诗哲”人格气质之流露。进而,方氏认为这种宇宙观的奥妙在于:

虽是从器世界出发,但他不停滞在物质上面,在其领域中,它也可以讲物理,也可以讲化学,但不论是物理或化学,它^①是“基础科学”。以这个基础科学,便可以发现宇宙里面更新奇的现象,生命的现象……所以在这里面有所谓生命的创新,心灵的创新,证明这一个宇宙是一个创造的秩序。^[23]

显然,在方东美看来,华严哲学乃是一个可涵盖世间一切学术的圆满体系,这种体系优于现有的一切哲学,若以华严哲学为视野,来“判断精神生命的价值,然后不仅仅是产生知识,再把它化作智慧;不仅仅是智慧,更要把这一种智慧融贯到我们生命的核心里面去,所谓精神中心里面,把哲学智

慧、宗教热诚,融贯起来产生一个大的思想体系”^[23]——这种利用东方智慧来统摄世间学术的体系构想,亦是近现代新儒家多有的文化致思方向,若马一浮的“六艺统摄论”、牟宗三的“二层存有论”皆作出了类似努力,体现了他们挺立中国文化主体慧命于世界哲学之林的民族自尊意识。——由于将这种文化意识援入其华严学研究,使方东美的华严哲学更具有时代特征,可谓是近现代新儒家中华严思想的典型代表。

四、唐君毅与华严学

唐君毅(1909-1978),是“第二代新儒家”中与牟宗三齐名的代表人物,早年颇受梁启超、梁漱溟、熊十力学术的影响,平生以道德理想主义贯穿始终,1977年出版《生命存在与心灵境界》一书,以“一心通三界九境”为宗旨,熔中西印哲学系统于一炉,最终归于心灵和生命的超越之境,是为其晚年定论。劳思光先生认为,唐君毅的思想体系乃是一种“华严哲学”,华严学在其思想体系的形成中具有关键的作用。

唐君毅在其哲学史巨著《中国哲学原论》中给予华严哲学极高的评价,对于华严哲学的探讨,亦占据该书的《原道篇》《原性篇》中的很大篇幅。唐君毅认为:

华严宗本其四法界、十玄、六相之论,以展示“无尽法界,性海圆融,缘起无碍,相即相入”,如因陀罗网重之无际“微细相容,主伴无尽,十十法门,各摄法界”,而以之成观,则可以拓学人之心量,以致广大;由华严之教观以通于禅,以直契一念之中“明明不昧,了了常知”之灵知,则可以导人于极高明。^[24]

在《原道篇》第十一章中,唐君毅对华严宗的思想渊源作了系统疏理,认为是由地论宗之相州南道一系与南方般若学思想合流,以慧光为其开祖,历经传承至智俨,又承杜顺弘华严。若向上推究印度佛教的渊源,则又可归于西北印的弥勒、无著、世亲一派。法藏则华严宗真正意义上的开创人,他上承杜顺言五教止观、智俨所敷之十玄、六相、与同别二教之义,又取《起信论》之义,以通《华严》。在经其后澄观、宗密师徒继之弘扬,华严宗始蔚为大观。——而法藏之华严学说的意义在于融通此般若与法相唯识二大宗,乃中国佛学思想中昔所未

① 笔者按,此“它”指华严哲学。

有,而为法藏之一思想上之创造。——以上内容,学界研究中目前已颇丰富,这里不再赘述。归根结底,在以华严宗哲学为佛教哲学发展最高顶点之方面上,唐君毅与方东美的意见是一致的,他指出:

华严宗之精神,即在紧扣佛在自证境界中,只证此自性清净之法界起心,为第一义,以立教。由此而在观工夫上,即必然为由诸法之相摄相入之法界缘起,以求佛所自证之唯一之真心……此直接契入之所以可能,则在吾人众生之真心,原即佛所证之真心;心佛众生,乃三无差别。^[24]

华严宗之义理模式亦参与建构了唐君毅“心通九境”的哲学系统,“心通九境”得之于华严法界观及华严宗判教方法的影响,据说这是唐君毅本人也承认的。^[25]——所谓“心通九境”,乃唐氏借用《起信论》中之体、相、用三分,以明心灵观照的客观对象和心灵自身的主观活动。不同的体、相、用三观相应于客观、主观、超主客观三界,以此展示出心灵活动的九种境界,九境依次是:万物散殊境,依类成化境,功能序运境,感觉互摄境,观照凌虚境,道德实践境,归向一神境,我法二空境,天德流行境。——这其中类于华严“万法唯心造”之法界缘起的圆融模式之处,无疑亦甚为明显。

五、结论

上述诸新儒家之华严思想,他们或以华严哲学为借鉴而建构自己的思想体系(如马一浮、熊十力、唐君毅),或径以华严寄托自己最高的哲学理想(如方东美)。近现代的新儒学界之所以如此推重佛教华严,当非偶然,其深层原因,应结合华严哲学的理论性格和近现代思想文化背景进行探寻。

吾人回顾近代佛教文化的复兴的缘起,当以杨仁山主持的金陵刻经处的开创为一重要起点,杨仁山对华严的阐发弘唱,在晚清启蒙思想者中,无论是维新派人士谭嗣同,还是革命派人士章太炎,均受到其重要影响。这种现象,揭示了华严哲学与近代启蒙思想间应具有某些相契应的成分。——从谭嗣同的《仁学》思想来看,华严学“一入一切,一切入一”之理念,引发其视群体如自我,视世界如己身的担当情怀,构成其人生救世理想之基石;章太炎则由《华严经》发扬的菩萨救世诸行,寄托其向往中的完美道德人格,并开出其平等自由之社会理想。^[26]——华严学之所以投契于近代早期“新学家”们的革命理想,应如杜继文先生指出的:

第一,现实即理想,理想入现实,将彼岸的净土落实到此岸的浊土。时空的相即相入,成为通向“人间净土”构想的理论桥梁之一。第二,一即一切,一切入一,把个人责任同民族的安危紧密结合起来,从而深化了“国家兴亡,匹夫有责”的社会呼唤。^[27]

要而言之,作为近代思想启蒙文化环境下出现的华严学,体现出一种能够契合时代的理想主义色彩,在这种背景下,无论是“心佛众生,三无差别”,还是“一即一切,一切入一”的华严教理,皆被赋予了契合于自由平等启蒙理念的入世意义。

在中国近代以“启蒙”为主线的时代精神背景下,这些被后来的学术界称之为“文化本位主义者”们的新儒家们,也不同程度地接受了西方科学与民主观念的内容。近代新儒家的思想中有一共同特色——即注重“返本”而言“开新”,所谓返本,非仅言固守、守成,而是试图继承中国传统文化中的精神力量,确立儒学的文化本位,以之统摄和容纳西方新学问,这至少在事实上已在启蒙精神的背景下作出了对传统儒学的革新和改造。——从这个角度而言,新儒学一系思想本身,亦构成近代启蒙文化中别具特色的一大流。由此,新儒家们在重视华严学思想这一点上,能够投契于早期的启蒙思想家,继承这个佛学的理想主义传统,也就是顺理成章的了。

近代佛教思想的重心转向唯识,应以支那内学院的欧阳竟无为理论导引,这个转向以唯识学中体现的理性主义成分为旗帜,加之由于他们对《大乘起信论》进行的“辨伪”工作,使得推崇《起信》的天台、华严学说颇受冲击,华严思潮随即在以学人、思想家为主体的近代居士佛教中渐告衰歇。而对于近现代新儒家而言,《起信》是否为中国人所作是无关紧要的,他们的看法,正如梁启超所言的“本论是否符合佛意且勿论,是否能阐宇宙唯一的真理更勿论,要之在各派佛学中能撷其菁华而调和之,以完成佛教教理最高的发展;在过去全人类之宗教及哲学学说中,确能自出一头地有其颠扑不破之壁垒,此万人所共认也。”^[28]——华严等宗的学说中所体现出的一定的中国文化背景,恰恰与他们的儒学本位思想相投契,这也就是为什么熊十力等新儒家坚定反对他们的唯识学立场,反而着力阐扬内学院所反对的华严等宗派^①的根本原因。

如果说早期启蒙思想家章太炎、谭嗣同是将华

① 近现代新儒家中牟宗三更推崇天台,是唯一一个例外。

严学理解为一种变革社会的理想主义,新儒家对于华严学的理解,可以说是一种“道德理想主义”,他们对华严学进行的“创造性诠释”,其中蕴含了挺立中国文化慧命于世界哲学之林的历史使命感。——我们可否认为,如果说唯识学的复兴,与近现代启蒙文化中的理性主义遥相呼应;则华严学则对应的是启蒙文化中的理想主义,华严与唯识,当如鸟之两翼,车之两轮,构成“近代佛学复兴”的重要两极。

参考文献:

- [1] 欧阳竟无. 唯识抉择谈 [M] // 黄夏年. 欧阳竟无集. 北京: 中国社会科学出版社, 1995: 90.
- [2] 马一浮. 答某上座(来书) [Z] // 滕复. 马一浮新儒学论著辑要. 北京: 中国广播电视出版社, 1995: 540.
- [3] 马一浮. 与蒋再唐论儒佛义 [Z] // 刘梦溪. 现代学术经典·马一浮卷. 河北: 河北教育出版社, 1996: 670.
- [4] 马一浮. 论语大义七(易教下) [Z] // 滕复. 马一浮新儒学论著辑要. 北京: 中国广播电视出版社, 1995: 205.
- [5] 马一浮. 论六艺统摄于一心 [Z] // 滕复. 马一浮新儒学论著辑要. 北京: 中国广播电视出版社, 1995: 23.
- [6] 马一浮. 太极图说赘言 [Z] // 滕复. 马一浮新儒学论著辑要. 北京: 中国广播电视出版社, 1995: 509 - 510, 510, 510.
- [7] 马一浮. 举六艺明统类是始条理之事 [Z] // 滕复. 马一浮新儒学论著辑要. 北京: 中国广播电视出版社, 1995: 30, 30.
- [8] 马一浮. 拟浙江大学校歌 [Z] // 滕复. 马一浮新儒学论著辑要. 北京: 中国广播电视出版社, 1995: 115.
- [9] 魏道儒. 中国华严宗通史 [M]. 南京: 江苏古籍出版社, 2001.
- [10] 马一浮. 涵养致知与止观 [Z] // 滕复. 马一浮新儒学论著辑要. 北京: 中国广播电视出版社, 1995: 93 - 94.
- [11] 马一浮. 示张立民 [Z] // 滕复. 马一浮新儒学论著辑要. 北京: 中国广播电视出版社, 1995: 379.
- [12] 马一浮. 示语一 [Z] // 滕复. 马一浮新儒学论著辑要. 北京: 中国广播电视出版社, 1995: 384.
- [13] 太虚. 略评《新唯识论》 [Z] // 印顺主编. 太虚大师全书(光盘版). 新竹: 印顺文教基金会, 2006.
- [14] 孟令兵. 论熊十力哲学体系中的华严宗思想特征 [J]. 中国文化论坛, 2004(3): 124.
- [15] 熊十力. 新唯识论 [M]. 北京: 中华书局, 1985: 313, 408.
- [16] 熊十力. 新唯识论问答 [Z] // 萧蓬父主编. 熊十力全集(卷八). 武汉: 湖北教育出版社, 2001: 209.
- [17] 熊十力. 十力语要·与汤锡予 [Z] // 萧蓬父主编. 熊十力全集(卷四). 武汉: 湖北教育出版社, 2001: 235 - 236.
- [18] 吕澂. 熊十力. 辩佛学根本问题 [Z] // 吕澂. 熊十力往复函稿. 中国哲学(第11辑) [M]. 北京: 人民出版社, 1984: 172.
- [19] 熊十力. 原儒 [Z] // 萧蓬父主编. 熊十力全集(卷六). 武汉: 湖北教育出版社, 2001: 323.
- [20] 方东美. 生生之德 [M]. 台北: 台湾黎明文化事业公司, 1980: 311.
- [21] 方东美. 华严宗哲学(上册) [M]. 台北: 台湾黎明文化事业公司, 1981: 2.
- [22] 方东美. 中国哲学之精神及其发展 [M]. 台北: 成均出版社, 1984: 172.
- [23] 方东美. 华严宗哲学(上册) [M]. 台北: 台湾黎明文化事业公司, 1981: 388, 398, 402, 413, 420, 425, 429.
- [24] 唐君毅. 中国哲学原论·原性篇 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005: 181, 172.
- [25] 单波. 心通九境——唐君毅哲学的精神空间 [M]. 北京: 人民出版社, 2001: 266.
- [26] 章太炎. 东京留学生欢迎会演说录 [Z] // 姜玠. 章太炎文选. 上海: 上海远东出版社, 1996: 145.
- [27] 杜继文. 中国华严宗通史序言 [M] // 魏道儒. 中国华严宗通史. 南京: 江苏古籍出版社, 2001.
- [28] 梁启超. 大乘起信论考证 [M]. 上海: 商务印书馆(民国), 1934: 5.

(责任编辑: 闵 军)

The Study of Huayan – Thought of Neo – Confucianism in Modern China

YAO Bin-bin

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan, Hubei, 430072, China)

Abstract: The Buddhism School of Huayan is one of the most important parts in modern Chinese Buddhism. But, after Ouyangjingwu who founded the Chinese Metaphysical Institute in Nanjing advocated Consciousness – only theory in line with rationalism, the Buddhism School of Huayan has been classified into the modern neo – Confucianism. The present paper reviews the development and change of Huayan – thought in the neo – Confucianism based on the views held by Ma Yifu, Xiong Shili, Fang Dongmei and Tang Junyi.

Key Words: Huayan; neo – Confucianism; Buddhism; enlightenment