

晚近新儒家的華嚴思想探析

武漢大學中國傳統文化研究中心 副教授
姚彬彬

摘 要

華嚴學本為近代佛教思潮之一重要構成部分，若章太炎、康有為、譚嗣同等啟蒙思想家們，皆頗受華嚴思想的感召。但自支那內學院歐陽竟無一系傾向理性主義的唯識學研究興起後，華嚴、天臺等中國傳統宗派的學說頗受衝擊。但如果我們更加全面地考察近代思想學說的幾大流派，會發現近代華嚴學的思想史學統於晚近新儒學中獲得發展。在晚近新儒家中，深受華嚴學影響和啟發，並給予華嚴學極高評價的學者頗不乏人，故以馬一浮、熊十力、方東美、唐君毅的華嚴學思想為視角，考察華嚴學在新儒學領域的發展和流變。要之，新儒家對於華嚴學的理解，可以說是一種「道德理想主義」的進路，他們對華嚴學進行的「創造性詮釋」，其中蘊含了挺立中國文化慧命於世界哲學之林的歷史使命感。

關鍵詞：華嚴學、新儒學、佛學復興、文化思潮

華嚴學本為近代佛教思潮之一重要構成部分，自「教尊賢首」的楊文會居士始，若章太炎、康有為、譚嗣同等啟蒙思想家們，皆頗受華嚴思想的感召，其中特別是曾在金陵刻經處就學於楊文會的譚嗣同，其所撰寫的「維新運動的聖經」《仁學》一書，正是以華嚴法界觀為其理論框架。但自支那內學院歐陽竟無一系的唯識學研究興起，特別是在 1920 年代後，日本《大乘起信論》辨偽研究被梁啟超介紹至中國，支那內學院一系的學者若王恩洋、呂澂等以之為契機，立足於英傳唯識，深入展開對《起信》義理的批判，甚至認為其「非佛說」，因之，以華嚴為首的深受《起信》影響的宗派亦受到支那內學院一系學者的強烈攻擊。歐陽竟無甚至提出「自天臺、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦。」¹ 內學院一系的這種佛學態度對當時的佛教知識界影響頗大，故我們現在凡提及「近代佛教復興」這一歷史現象，首先想到的多是頗投契於當時大舉傳入中國的西方理性主義的法相唯識學的發展，而深受近代早期啟蒙思想家推崇的華嚴學則頗少有人論及。²——實則，如果我們更加全面地考察近代思想學說的幾大流派，會發現近代華嚴學的思想史學統於晚近新儒學中獲得了意想不到的發展。在晚近新儒家中，深受華嚴學影響和啟發，並給予華嚴學極高評價的學者頗不乏人，因之，從為了更加全面地理解「近代佛學復興」這一思想史命題的角度出發，本文以下將對晚近新儒家的華嚴思想加以探討。

一、馬一浮與華嚴學

馬一浮 (1883-1967)，為近代新儒家之奠基人，被學界尊為新儒家中最具傳統本色且承接宋明儒學最醇正的學者。其學術之體大思精，學問之淵深廣博，在當時的學界中已有盛譽。馬一浮對儒佛皆有甚深造詣，亦以佛學命家，後來成為弘一大師的李叔同的出家因緣，便頗受他的影響和促成。

就馬一浮傳世著作來看，所涉佛學範圍極廣，於傳統的各宗派皆有所造，尤以深通華嚴知名，時人謂之「深達華嚴旨趣」³。——馬氏所提出的「六藝眩攝一切學術」，欲以儒家「六藝」來涵蓋古今中外一切學術的體系設想，便依據華嚴大師賢首法藏「小、始、終、頓、圓」的判教，將佛教亦納入儒家六藝的範疇。他認為，儒佛兩家「同本異跡」；由於一心之「本」無異，屬於「跡門」的經典著作

¹ 歐陽竟無：《唯識抉擇談》，見黃夏年編：《歐陽竟無集》，北京：中國社會科學出版社，1995 年，90 頁。

² 有代表性的論述若陳榮捷先生謂「20 世紀佛教唯識學的發展就等於是佛教思想的發展」，「華嚴宗在哲學上所作的努力對當代佛教的哲學貢獻不多」云云，見其《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987 年，121，129 頁。

³ 馬一浮：《答某上座》中所引來書，見滕復編：《馬一浮新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社，1995 年，540 頁。

若《詩》、《書》、《易》等則可融攝佛教的相應教理。「《詩》次風雅頌正變得失，各系其德，自彼教言之，即是彰依正之勝劣也。《書》敘帝王伯虞夏商周各以其人，自彼教言之，即是示行位之分圓也。《春秋》實兼《詩》、《書》二教，推見至隱，撥亂反正，因行事，加王心，自彼教言之，即是攝末歸本，破邪顯正，即俗明真，舉事成理也，終頓之義，亦可略攝於此。」⁴而關於《易》，馬氏則認為「自佛氏言之，則曰變易者其相也，不易者其性也。故《易》實攝佛氏圓頓教義。」⁵——而「六藝」在馬一浮看來，又可統攝於一心，他說「一切道術皆統攝於六藝，而六藝實統攝於一心，即一心之全體大用也。」⁶這種「心生萬法」的理論模式，顯然頗可見華嚴「法界緣起」學說的影子。——關於儒家之心性學說可會通於華嚴法界，馬一浮亦曾明確指出：

學者須知，此實理者，無乎不在。不是離心而別有，所謂總賅萬有，不出一心。在華嚴以法界緣起不思議為宗，恰與此相應。⁷

馬氏亦曾以華嚴四法界之說來解說其「六藝」體系，他指出：

佛氏華嚴宗有四法界之說：一、事法界；二、理法界；三、理事無礙法界；四、事事無礙法界。孔門六藝之學，實具此四法界。雖欲異之，而不可得，先儒只是不說耳。⁸

馬一浮認為古今中外一切事事物物，皆備於理事的這四種關係中，「事物古今有變易，理則盡未來無變易，於事中見理，即是於變易中見不易。若捨理而言事，則是滯於偏曲，離事而言理，則是索之杳冥。須知一理該貫萬事，變易元是不易，始是聖人一貫之學。」⁹

馬一浮對於華嚴學的吸納，亦可見於對於《易經》的解說上，他認為「《易》多言貞，貞者，正也……華嚴謂之一真法界，與《易》同旨。」¹⁰他在《太極圖說贅言》一文中，復以華嚴法界緣起之說來解說太極圖的奧義，他說：

⁴ 馬一浮：《與蔣再唐論儒佛義》，見劉夢溪編：《現代學術經典·馬一浮卷》，河北：河北教育出版社，1996年，670頁。

⁵ 馬一浮：《論語大義七（易教下）》，見滕復編：《馬一浮新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社，1995年，205頁。

⁶ 馬一浮：《論六藝統攝於一心》，同上書，23頁。

⁷ 馬一浮：《太極圖說贅言》，同上書，509-510頁。

⁸ 馬一浮：《舉六藝明統類是始條理之事》，同上書，30頁。

⁹ 同上，30頁。

¹⁰ 馬一浮：《擬浙江大學校歌》，同上書，115頁。

太極即法界，陰陽即緣起，生陰生陽，乃顯現義。生生為易，故非斷非常。……又法界有四種義：一、事法界，界是分義，一一差別有分齊故。二、理法界，界是性義，無盡事法同一性故。三、理事無礙法界，具性分義，性分無礙故。四、事事無礙法界。一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。《易》教所顯如此。《太極圖說》所示，正屬後二義也。¹¹

不僅如此，在馬一浮看來，華嚴宗總、別、同、異、成、壞之「六相圓融」義，亦通於《易》理，他指出：

已知法界緣起一多相，即更須明六相一相義，然後於《太極圖說》，方可洞然無疑。六相者，總、別、同、異、成、壞也。一含多德為總相，多德非一為別相。總為別之所依，離總無別；亦為別之所成，離別無總。同相者，多義不相違，同成一總。故異相者多義相望，各各異故；成相者，由此諸緣和合成故；壞相者，諸緣各住自位，不相到故。六相同時而具。在《太極圖說》所顯《易》教義中，前二義顯（總、別義顯），後二義隱（成、壞義隱）。此亦學者當所知也。¹²

《易》與《華嚴》互詮的思想路數，在中國華嚴學的歷史上淵源有自，唐代大居士李通玄的《新華嚴經論》中便不乏類似的說法，這種解經方法影響到了澄觀、宗密等正統華嚴宗人的《華嚴經》注疏的寫作¹³。馬一浮借華嚴義理說明《易》，顯然應受到了他們學說的啟發。

與重視華嚴哲學的態度相契應，馬一浮對當時已被內學院一系定性為「偽經」的《大乘起信論》亦推重有加，他認為「《起信論》一心二門，與橫渠心統性情之說相似」¹⁴。——橫渠即宋儒張載，其學說認為性善情惡，而統攝於一心。而《起信論》則認為一心同時開出作為淨法的真如門與染法的生滅門，馬一浮則認為二者的模式顯然是類似的。他明確指出：

要知《起信論》一心二門方是橫渠本旨，性是心真如門，情是心生滅門。心體即真如，離心無別有性，故曰唯一真如。¹⁵

¹¹ 馬一浮：《太極圖說贅言》，同上書，510頁。

¹² 同上。

¹³ 參見魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年。

¹⁴ 馬一浮：《涵養致知與止觀》，見滕復編：《馬一浮新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社，1995年，93-94頁。

¹⁵ 馬一浮：《示張立民》，同上書，379頁。

綜上所論，可見馬一浮以華嚴哲學幾乎處處可通於儒家，這種態度從他本人承接宋明儒的學術路數上看，顯然與宋代理學中華嚴哲學的成分有關。宋儒程、朱提出的「理一分殊」、「人人有太極，物物有太極」的觀點，與華嚴宗「理事無礙」、「一多相容」、「一入一切，一切入一」的觀點，有直接的思想淵源關係。——不過，宋儒對於佛家，總體來講採取的是「辟佛」，也就是批判的態度。而在馬一浮的思想中，華嚴與儒學則體現出融合無間的一致性。如其弟子曾記錄其所言的：

先生嘗謂《華嚴》以文殊表智，普賢表行，猶《中庸》言智仁勇三達德，以大舜表智，顏子表仁，子路表勇。勇者所以行仁智也，證文殊智者必修普賢行，普賢萬行悉是悲心，悲心即仁，運之則智也。如來念念不捨眾生，故謂「能仁」……盡性者本與天地萬物渾然一體，聖人無己，靡所不已，不見有眾生可捨，亦不見有眾生可度，蓋莫非自己性分內事也。¹⁶

這種圓融儒佛的思想態度，乃是晚近新儒家不同於他們的先輩宋明儒者的一個明顯取向，茲後的新儒家們亦多深入研究佛學並頗有所造，馬一浮當是一個重要的開風氣者。

二、熊十力與華嚴學

熊十力(1885-1968)，為近代新儒家中影響後世思想界之最大者，他平生以「體用不二」、「翕辟成變」立宗，將佛家唯識義理統歸於《易》，開創其「新唯識論」體系，後來居於港臺地區號稱「第二代新儒家」的牟宗三、唐君毅、徐復觀諸氏皆其門人。1920-1922年間，熊十力曾在支那內學院師從歐陽竟無學習佛學。後赴北大任教，講授唯識，在隨後的數年中，漸對佛教傳統唯識學體系發生不滿而欲以修正之。1932年，出版代表其哲學體系形成的《新唯識論》。《新唯識論》問世後，在當時的佛學界曾產生熱烈爭論。

在關於圍繞熊氏《新唯識論》的論爭中，太虛大師當時已敏銳地察覺到，熊氏的思想體系及其針對奘傳唯識進行批判的理論風格，頗近於華嚴學，他指出：

頃熊君之論出，本禪宗而尚宋明儒學，斟酌性、台、賢、密、孔、孟、老、莊、而隱摭及數論、進化論、創化論之義，殆成一新賢首學。¹⁷

¹⁶ 馬一浮：《示語一》，同上書，384頁。

¹⁷ 太虛：《略評〈新唯識論〉》，見《太虛大師全書》，據印順文教基金會光碟版。

大概在太虛大師看來，熊十力既然不滿於唯識學系統，自然應與中國傳統的「如來藏」一系華嚴、天臺諸宗義理有所契合。孟令兵指出：

（《新唯識論》哲學體系中）本體必須是能動的、具有生化機能的，用熊氏的話說是「無為而無不為」的，只有這樣才能當下轉化、顯現為萬用，此之「轉化」當然不是通常的含義，而是法爾如是、自然而然的「恆轉」，「即」之為言，於中乃得體現，同時本體還要本具純善而真實的特性。在中印佛學諸宗派中具備這種哲學思想特徵者，或許只有中國的華嚴宗最符合熊氏的理論期望，所以，熊氏體用相即的思想能夠處處顯現出與華嚴法界緣起思想若合符節，就是題中應有之義了。¹⁸

按照孟氏的意見，熊氏平生所常言的「吾學貴在見體」，在其著作中，其「體」或表述為法界、一真法界、性海、真如、真心、本心等，這些都是華嚴宗所慣用的與法界具有等同意義的名相。《新唯識論》中規定本體的如下諸義：「（一）本體是備萬理、含萬德、肇萬化，法爾清淨本然。（二）本體是絕待的，若有所待，便不名為一切行的本體了。（三）本體是幽隱的，無形相的，即是沒有空間性的。（四）本體是恆久的，無始無終的，即是沒有時間性的。（五）本體是全的，圓滿無缺的，不可剖割的。（六）本體是顯現為無量無邊的功用，即所謂一切行的，所以說是變易的，然而本體雖顯現為萬殊的功用或一切行，畢竟不曾改移他的自性。他的自性，恆是清淨的、剛健的、無滯礙的，所以說是不變易的。」¹⁹——熊氏新唯識體系中的本體論特徵，幾乎皆與華嚴法界緣起或性起說的義理一一對應。

不僅如此，熊十力在其著作中，對於華嚴哲學亦屢有佳評。首先，在華嚴、天臺這些中土諸宗的理論來源上，他不同意內學院一系學者將之歸諉為承襲「偽經偽論」的看法，他指出這些宗派的義理，仍不出於空、有二宗之範圍：

佛家自小迄大，只分空有兩輪。小宗不及大宗，小有不及大有，故吾只扼住大乘而談也。雖中土自創之宗，如天臺、華嚴等，其淵源所自能外於大有大空乎？²⁰

而熊氏對於華嚴體系，則往往出以激賞的態度述之：

¹⁸ 孟令兵：《論熊十力哲學體系中的華嚴宗思想特徵》，見《中國文化論壇》2004年3期，124頁。

¹⁹ 熊十力：《新唯識論》，北京：中華書局，1985年，313頁。

²⁰ 熊十力：《新唯識論問答》，見《熊十力全集（卷八）》，武漢：湖北教育出版社，2001年，209頁。

杜順之法界玄境，理事圓融。龍樹無著兩家，於此似都未及詳……此須大著眼孔，能於空有二家學各會其總要，然後知理事圓融之旨。要至中土杜順諸師圓融理事（理即法性，事即法相），然後玄旨暢發無餘矣。……言即於一微塵中而不壞此一微塵之相，卻即此已是全法界也。此義深微，學者宜忘懷體之。於一塵如是，一切法亦爾。略舉此門，已足會意。誰有智者玩心高明，而於此等妙義，乃不能契入耶？……覺其中自有許多勝義，甚可推崇。²¹

並與馬一浮一樣，熊十力亦以華嚴義理可通於儒家，他說「華嚴四法界歸於事事無礙。到此，與吾儒無二致。會通四子、六經，便見此意。」亦認為《華嚴經》義理可通於《易》：

（《華嚴經》）此經於現前所見的一一事物，皆說為神，就是泛神論的意思。又示人以廣大的行願，可以接近入世的思想。佛家演變殊繁，此經卻別具特色。……與儒家的大易，有可以融會貫通的地方。²²

對於與華嚴學相關的《起信論》問題，熊十力雖亦接受該書非為印度人撰述的意見，但絕不同意就此便將其義理價值全然抹殺的態度，他曾批評依據「本覺」與「本寂」劃分中印佛教並據以批判《起信論》的呂澂說：

偽論如《起信》，其中理，是否無本於梵方大乘，尤復難言。此等考據問題，力且不欲深論。但性覺與性寂相反之云，力竊未敢苟同。般若實相，豈是寂而不覺者耶？……吾以為性覺、性寂，實不可分。言性覺，而寂在其中矣。言性寂，而覺在其中矣。性體原是真寂真覺，易言之，即覺即寂，即寂即覺。二亡，則不見性也。主性覺，而惡言性寂，是以亂識為自性也。主性寂，而惡言性覺，是以無明為自性也。即曰非無明，亦是枯寂之寂，墮斷見也。何可曰性覺與性寂相反耶？²³

晚年的熊十力在所撰寫的《原儒》中，在闡述其宇宙論的四句義時仍說：「一為無量，無量為一，全中有分，分分是全。」²⁴這顯然仍脫胎於華嚴「一入一切，一切入一」的法界緣起世界觀。——熊十力傾向華嚴等中國佛教宗派的思想態度，

²¹ 熊十力：《十力語要·與湯錫予》，見《熊十力全集（卷四）》，武漢：湖北教育出版社，2001年，235-236頁。

²² 熊十力：《新唯識論》，北京：中華書局，1985年，408頁。

²³ 呂澂、熊十力：《辯佛學根本問題：呂澂、熊十力往復函稿》，見《中國哲學》第11輯，北京：人民出版社，1984年，172頁。

²⁴ 熊十力：《原儒》，見《熊十力全集（卷六）》，武漢：湖北教育出版社，2001年，323頁。

為其弟子牟宗三、唐君毅諸氏所繼承，牟、唐後來皆深究佛學，並對華嚴、天臺諸宗的義理大加推崇和闡發。

三、方東美與華嚴學

方東美(1899-1977)，為新儒家中廣泛涉獵西學並頗具詩人的浪漫情懷者。他早年遊心於中西哲學諸學派，最終融匯百家而歸於中國文化本位，以《易》「生生不息」的哲學精神為基礎建構起他的本體哲學架構。方東美認為，在佛教哲學中，華嚴宗以其「理事圓融」的本體論和「內具聖德」的人性論，典型地體現了中國大乘佛家的哲學智慧，乃是印度的佛學思想與中國哲學完美交融的產物²⁵。1975年9月至1976年6月間，方東美在臺灣輔仁大學主講「華嚴宗哲學」，系統闡發其華嚴學思想，於逝世後由其學生整理成書。

方東美認為，佛學亦宗教，亦哲學，而對於佛學而已，「人一體悟到極其深微的奧妙處，那便是超越語言文字，超越一切思想理路的最高的宇宙真理……華嚴宗的佛教思想，更可充分地表現出這種特色。」²⁶——《華嚴經》歷來被華嚴宗人尊為「經中之王」，是「如日出先照高山」的「稱法本教」，乃佛陀成道後直抒本懷的根本教法。方東美亦認為「佛陀一旦成道，自證無無上聖智，即先說《華嚴》，宣示廣大悉修圓融無礙之究竟真理，並持續不斷，以迄最後《法華》與《大涅槃》時止。若佛陀弟子與聞者在精神上能相契等，則其說法實不啻一字不說，蓋毋須費辭也」²⁷，故以華嚴為佛教最高和最究竟之學。

在《華嚴宗哲學》一書中，方東美通過梳理中國佛教哲學的發展歷程而總結華嚴宗產生的意義，他認為中國早期大小乘佛學中，依據印度小乘佛學的「業惑緣起論」發展出一套不徹底的唯實論或唯心論，「經過如此演變以後，到了大乘始教的佛學裡面，再把印度的空宗，也就是般若中觀的思想引進來。然後便針對那一套因果迴圈的主張，重新透過方便般若的觀照，文字般若的給予假名，……勢必還要攝相歸性來談空。這樣子一來，便從原始的成實論，半邊唯實論、半邊唯心論，才漸漸引導出以這個大乘空宗的佛學為媒介，而成立了法相唯識學的主張，即非空非有，亦空亦有的中道觀。」——但這樣問題仍然未解決，方東美繼又指出：「小乘佛學到法相唯識這一系統，都認為整個的世界可以把它展現在時間之流裡面，然後便可以看它的生滅變化。……整個宇宙都不斷地在生滅變化中，只是無常。假使這個宇宙只是無常，那麼宇宙另一方面所謂『常』或永恆性我們將

²⁵ 方東美：《生生之德》，臺北：臺灣黎明文化事業公司，1980年，311頁。

²⁶ 方東美：《華嚴宗哲學》上冊，臺北：臺灣黎明文化事業公司，1981年，2頁。

²⁷ 方東美：《中國哲學之精神及其發展》，臺北：成均出版社，1984年，172頁。

怎麼去安排呢？」²⁸——由此而引出《大般涅槃經》中的「涅槃佛性」與唯識學系統中的「如來藏」來解決此宇宙之「常」的問題。而在涅槃、唯識各派之間，如來藏又有染淨、與阿賴耶同位異位的爭議，這些問題匯出了《大乘起信論》的出現來解決。

關於《大乘起信論》的成書問題，方東美亦認為其文字「從頭到尾一氣呵成沒有翻譯的痕跡」²⁹，為中國人的撰述應無疑問，但與眾多新儒家的看法一致，方東美亦未因此而減少對《起信》義理的推崇，他指出：

《涅槃經》和如來藏系的經典，在理論上雖是完全對立的：——一個契入永恆；一個著重生滅變化。一個傾向完美；一個在裡面尚存留有污濁與罪惡……設法要把他們調和或折衷，其結果就產生了《大乘起信論》。……《大乘起信論》，就是要肯定佛法具有兩種法門：一個是永恆不變的法門，它那裡的最根本範疇，就是真如，從真如裡面顯現出來的本性是空性，所表現出來的相是具有偉大的生發作用。而事實上面，他的本身、本性不變，是永恆的，就是《起信論》中的「心真如門」，這是《涅槃經》的中心思想；至於第二方面，是說明宇宙是怎麼樣子的，人生的出發點在什麼地方，在其變化過程裡面，它並不是沒有意義的……所以這第二個法門……是「心生滅門」了。……這是體用兼備的思想體系。所以《大乘起信論》雖然是一部偽書，但這一部偽書卻把中國從北魏以來，一直到梁陳時代，以及隋唐時代，這一個長時期裡面，中國大乘佛學衝突的理論，給予一個旁通統貫的調和。³⁰

然在方東美看來，《起信論》之「一心二門」說尚有「體用對立」的問題，尚未圓滿盡善，至華嚴宗的「法界緣起」出現，才真正是「二而不二，即體即用，無所不賅的形上學體系」，他指出：

（華嚴宗法界緣起）不僅籠罩一切理性的世界，而且可以說明這個理法界才真正能夠說明一切世俗界的事實構成。然後才能形成事事無礙法界，成立一個廣大無邊的、和諧的哲學體系。希望能透過這一觀點，把從前佛學上面所講的十二支緣起論的小乘佛學，原始佛教的缺點給修正過來。如此也能將對所謂賴耶緣起，如來藏識緣起，那一派理論對立的矛盾性，都給一一剷除掉，然後《大乘起信論》裡面體用對立的狀態，所迫切需要那種橋樑，也把

²⁸ 方東美：《華嚴宗哲學》上冊，臺北：臺灣黎明文化事業公司，1981年，388頁。

²⁹ 同上，398頁。

³⁰ 同上，402頁。

它建設起來，最後可以建議一個「二而不二、不二而二」的「即體即用、即用即體」無所不賅的形而上學的體系。³¹

以上方東美通過回顧中國佛教哲學的邏輯歷程而闡發華嚴宗哲學出現的重大意義，毋庸諱言，方氏的闡述不乏主觀之處，但這種「六經注我」的做法，是哲學的，而非史學的，乃是建構其華嚴哲學合理性的一種努力。

方東美之所以如此推崇華嚴哲學，在於他對《華嚴》「華藏世界」宇宙觀的獨特理解，他認為這種宇宙構造「是引用隱喻的語言，根據詩意幻想奔放馳騁，以及高度的詩韻幻想，而流露出這麼一個結構」³²——這種帶有詩人氣質的理解方式，顯然亦是方東美的「詩哲」人格氣質之流露。進而，方氏認為這種宇宙觀的奧妙在於：

雖是從器世界出發，但他不停滯在物質上面，在其領域中，它也可以講物理，也可以講化學，但不論是物理或化學，它³³是「基礎科學」。以這個基礎科學，便可以發現宇宙裡面更新奇的現象，生命的現象……所以在這裡面有所謂生命的創新，心靈的創新，證明這一個宇宙是一個創造的秩序。³⁴

顯然，在方東美看來，華嚴哲學乃是一個可涵蓋世間一切學術的圓滿體系，這種體系優於現有的一切哲學，若以華嚴哲學為視野，來「判斷精神生命的價值，然後不僅僅是產生知識，再把它化作智慧；不僅僅是智慧，更要把這一種智慧融貫到我們生命的核心裡面去，所謂精神中心裡面，把哲學智慧、宗教熱誠，融貫起來產生一個大的思想體系」³⁵——這種利用東方智慧來統攝世間學術的體系構想，亦是晚近新儒家多有的文化致思方向，若馬一浮的「六藝統攝論」、牟宗三的「二層存有論」皆作出了類似努力，體現了他們挺立中國文化主體慧命於世界哲學之林的民族自尊意識。——由於將這種文化意識援入其華嚴學研究，使方東美的華嚴哲學更具有時代特徵，可謂是晚近新儒家中華嚴思想的典型代表。

四、唐君毅與華嚴學

唐君毅(1909-1978)，是「第二代新儒家」中與牟宗三齊名的代表人物，早年頗受梁啟超、梁漱溟、熊十力學術的影響，平生以道德理想主義貫穿始終，1977

³¹ 同上，413 頁。

³² 同上，120 頁。

³³ 筆者按：此「它」指華嚴哲學。

³⁴ 同上，125 頁。

³⁵ 同上，129 頁。

年出版《生命存在與心靈境界》一書，以「一心通三界九境」為宗旨，熔中西印哲學系統於一爐，最終歸於心靈和生命的超越之境，是為其晚年定論。勞思光先生認為，唐君毅的思想體系乃是一種「華嚴哲學」，華嚴學在其思想體系的形成中具有關鍵的作用。

唐君毅在其哲學史巨著《中國哲學原論》中給予華嚴哲學極高的評價，對於華嚴哲學的探討，亦佔據該書的《原道篇》、《原性篇》中的很大篇幅。唐君毅認為：

華嚴宗本其四法界、十玄、六相之論，以展示「無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入」，如因陀羅網重之無際；「微細相容，主伴無盡，十法門，各攝法界」，而以之成觀，則可以拓學人之心量，以致廣大；由華嚴之教觀以通於禪，以直契一念之中「明明不昧，了了常知」之靈知，則可以導人於極高明。³⁶

在《原道篇》第十一章中，唐君毅對華嚴宗的思想淵源作了系統疏理，認為是由地論宗之相州南道一系與南方般若學思想合流，以慧光為其開祖，歷經傳承至智儼，又承杜順弘華嚴。若向上推究印度佛教的淵源，則又可歸於西北印的彌勒、無著、世親一派。法藏則華嚴宗真正意義上的開創人，他「上承杜順言五教止觀、智儼所敷之十玄、六相、與同別二教之義，又取《起信論》之義，以通《華嚴》。」在經其後澄觀、宗密師徒繼之弘揚，華嚴宗始蔚為大觀。——而法藏之華嚴學說的意義在於「融通此般若與法相唯識二大宗，乃中國佛學思想中昔所未有，而為法藏之一思想上之創造。」——以上內容，張雲江先生在其有關研究中述之頗詳³⁷，這裡不再贅述。歸根結底，在以華嚴宗哲學為佛教哲學發展最高頂點之方面上，唐君毅與方東美的意見是一致的，他指出：

華嚴宗之精神，即在緊扣佛在自證境界中，只證此自性清淨之法界起心，為第一義，以立教。由此而在觀工夫上，即必然為由諸法之相攝相入之法界緣起，以求佛所自證之唯一之真心……此直接契入之所以可能，則在吾人眾生之真心，原即佛所證之真心；心佛眾生，乃三無差別。³⁸

華嚴宗之義理模式亦參與建構了唐君毅「心通九境」的哲學系統，「心通九

³⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，北京：中國社會科學出版社，2005年，181頁。

³⁷ 參見張雲江的碩士、博士畢業論文《心通九境——唐君毅與華嚴宗》(2005)、《大乘佛學的融攝與超越——論唐君毅對中國佛教思想的哲學詮釋》(2008)。

³⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，172頁。

境」得之於華嚴法界觀及華嚴宗判教方法的影響，據說這是唐君毅本人也承認的。³⁹——所謂「心通九境」，乃唐氏借用《起信論》中之體、相、用三分，以明心靈觀照的客觀物件和心靈自身的主觀活動。不同的體、相、用三觀相應於客觀、主觀、超主客觀三界，以此展示出心靈活動的九種境界，九境依次是：萬物散殊境，依類成化境，功能序運境，感覺互攝境，觀照凌虛境，道德實踐境，歸向一神境，我法二空境，天德流行境。——這其中類於華嚴「萬法唯心造」之法界緣起的圓融模式之處，無疑亦甚為明顯。

五、結論

上述諸新儒家之華嚴思想，他們或以華嚴哲學為借鑒而建構自己的思想體系（如馬一浮、熊十力、唐君毅），或逕以華嚴寄託自己最高的哲學理想（如方東美）。晚近的新儒學界之所以如此推重佛教華嚴，當非偶然，其深層原因，應結合華嚴哲學的理論性格和晚近思想文化背景進行探尋。

吾人回顧近代佛教文化的復興的緣起，當以楊仁山主持的金陵刻經處的開創為一重要起點，楊仁山對華嚴的闡發弘唱，在晚清啟蒙思想者中，無論是維新派人士譚嗣同，還是革命派人士章太炎，均受到其重要影響。這種現象，揭示了華嚴哲學與近代啟蒙思想間應具有某些相契應的成分。——從譚嗣同的《仁學》思想來看，華嚴學「一入一切，一切入一」之理念，引發其視群體如自我，視世界如己身的擔當情懷，構成其人生救世理想之基石；章太炎則由《華嚴經》發揚的菩薩救世諸行，寄託其嚮往中的完美道德人格，並開出其平等自由之社會理想。⁴⁰——華嚴學之所以投契於近代早期「新學家」們的革命理想，應如杜繼文先生指出的：

第一，現實即理想，理想入現實，將彼岸的淨土落實到此岸的濁土。時空的相即相入，成為通向「人間淨土」構想的理論橋樑之一。第二，一即一切，一切入一，把個人責任同民族的安危緊密結合起來，從而深化了「國家興亡，匹夫有責」的社會呼喚。⁴¹

要而言之，作為近代思想啟蒙文化環境下出現的華嚴學，體現出一種能夠契合時代的理想主義色彩，在這種背景下，無論是「心佛眾生，三無差別」，還是「一即一切，一切入一」的華嚴教理，皆被賦予了契合於自由平等理念的人世意義。

³⁹ 參見單波：《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》，北京：人民出版社，2001年，266頁。

⁴⁰ 參見章太炎：《東京留學生歡迎會演說錄》，見《章太炎文選》，上海：上海遠東出版社，1996年，145頁。

⁴¹ 見魏道儒《中國華嚴宗通史》之杜繼文《序言》，南京：江蘇古籍出版社，2001年。

如果說早期啟蒙思想家章太炎、譚嗣同是將華嚴學理解為一種變革社會的理想主義，新儒家對於華嚴學的理解，可以說是一種「道德理想主義」的進路，他們對華嚴學進行的「創造性詮釋」，其中蘊含了挺立中國文化慧命於世界哲學之林的歷史使命感。——我們可否認為，如果說唯識學的復興，與晚近啟蒙文化中的理性主義遙相呼應；則華嚴學則對應的是啟蒙文化中的理想主義，華嚴與唯識，當如鳥之兩翼，車之兩輪，構成「近代佛學復興」的重要兩極。

