

論華嚴學在中國近現代思想史上的復興

南京林業大學 講師

丁海虎

摘 要

當代學者常把中國近現代佛教復興視為唯識學的復興或人間佛教的興起，實際情況卻遠為複雜，待發之覆所在多有。中國近現代佛教思想界的著名人物如楊文會、章太炎、釋太虛、歐陽漸以及支那內學院學人都與華嚴學有深刻關聯。晚清參與洋務事業的楊文會將其佛學宗旨概括為“教宗賢首，行在彌陀”，以法藏《大乘起信論義記》為師的楊文會最早從日本取回了英譯相宗典籍與唐疏，並最早鼓勵門下弟子從事唯識學研究，促成了唯識學在我國近代的復興；章太炎初以“華嚴之行，法相之理”後以“與華嚴、瑜伽相會”概括其實踐哲學，作為革命派的哲學家，章太炎嘗試綜合相宗唯心義與賢首圓融論以建構革命者的哲學體系是華嚴學說在中國近現代思想史發生影響的重要表現之一。此後，太虛為代表的革新派在佛學思想上對華嚴宗有深刻的繼承關係，支那內學院是近代唯識學復興的重鎮，但也是某種新的華嚴學的發軔者。總之，華嚴學在現代中國佛教思想發展史上曾發揮過承上啟下的重要作用，是中國近現代佛教復興的重要環節。

關鍵字：楊文會 章太炎 支那內學院 華嚴學

當代中日學者對華嚴學的研究多聚焦於古典時代的法藏、澄觀及宗密等人，但我以為華嚴學在中國近現代思想經驗中也曾發揮了重要作用。華嚴學不但為中國近現代政治革新思潮提供了重要的理論支援，^①而且為現代新儒家的文化保守主義提供了重要的思想資源。^②甲午戰爭以後，中國的激進知識份子大都喜好佛教，但是激進的知識份子主要是對唯識學情有獨鍾，作為文化保守主義的新儒家學派對華嚴學似乎更加青睞。^③華嚴學確實是中國近現代佛教思想史上曾經存在過的一條重要的思想線索，遺憾的是，這條線索“未壯而夭”，沒能像唯識學或新儒家那樣形成廣闊的理論示範效應，這其中的緣故很值得當代學者反思。

一、楊文會：從“教宗賢首”到“建立馬鳴宗”

楊文會（1837-1911），字仁山，是公認的晚清佛教復興之父。一位西方研究者評論楊文會在中國佛教史上的地位稱：與其說在於他在多方面做了嘗試，不如歸結為他的努力給後世帶來的深遠影響。他創辦的金陵刻經處刻印了上百萬卷的佛學書籍；他的門徒中湧現了一大批在下一代中帶有領袖性的僧人和居士；他重新喚起了佛教界對法相宗的重視。最為重要的是，他是第一個到歐洲，瞭解歐洲的科技文明，並把佛教作為一個世界性宗教放在科學至上的世界中加以考察的中國佛教徒。^④上述評論雖無言過其實，但過於側重楊對中國佛教事業貢獻的外在經驗方面，而忽略了楊對佛理的認同和簡擇。無法想像，一個對佛學缺乏深刻思考的凡夫能夠為佛教事業作出重大貢獻。^⑤梁啟超曾評論楊文會：“晚清所謂新學者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真信仰者，率皈依文會。”^⑥由此可見，楊不僅是一位佛教實業家，而且是在修行實踐和佛學理論方面有所成就的居士長者，他對於晚清佛教界“不學無術，安於孤陋”的狀況十分不安，他對自己的佛學理念曾有“教宗賢首，行在彌陀”的明確概括，也曾提出建立“馬鳴宗”的構想，而“馬鳴堅慧宗”曾是法藏對華嚴宗的自指之詞。

華嚴宗學是楊文會佛教事業的思想基礎。其《會刊古本起信論緣起》雲：“大藏教典，卷帙浩繁，求其簡要精深者，莫如《起信論》。而解釋此論者，自隋唐以

^①葛兆光：《西潮又東風（晚清民初思想宗教與學術十論）》，頁 113。

^②景海峰：《熊十力哲學研究》，頁 97。

^③姚彬彬：《近現代新儒家的華嚴學思想探析》，頁 17-23。

^④霍姆斯·惟慈著，王雷泉等譯：《中國佛教的復興》，頁 9。

^⑤參閱江燦騰：《中國近代佛教思想的爭辯與發展》，頁 408-412。

^⑥梁啟超：《清代學術概論》，頁 90。

來無慮數十家，雖各有所長，然比之賢首，則瞠乎其後矣。”^①又其《與呂勉夫（佩璜）書》雲：“入門方法以研究內典為本。須將《大乘起信論》讀誦純熟，再看《纂注》、《直解》、《義記》三種注解。由淺而深，次第研究。此論一通，則一切皆有門徑矣。”^②又其《與陳大鐙、心來書》雲：“《大乘起信論》一卷，為學佛之綱宗，先將正文誦讀純熟，再將《義記》《別記》悉心研究，於出世之道，思過半矣。”^③在《答釋德高質疑十八問》結尾，楊文會提出佛教理論學習的基本進路曰：“須將《大乘起信論》讀誦通利，深究賢首《義記》（《起信論》者，馬鳴菩薩之所作也。馬鳴為禪宗十二祖，此論宗教圓融，為學佛之要典。）再看《楞嚴正脈》、唯識述記，楞嚴唯識既通，則他經可讀矣。”^④我們知道，楊文會於 19 世紀 60 年代因讀《大乘起信論》即傾心佛學，後來一直將《大乘起信論》作為基本的佛學典籍進行整理研究：“學佛以來近四十年，始則釋、道兼學，冀得長生而修佛法，方免退墮之虞，兩家名宿，參訪多人，證以古書，互有出入，遂舍道而專學佛。如有年，始知佛法之深妙，統攝諸教而無遺也。”“以《大乘起信論》為師，僅萬餘言，便能貫通三乘聖教。”^⑤（《與鄭陶齋書》）歐陽竟無《楊仁山居士傳》稱：“仁山居士，學賢首，遵《起信論》，刻賢首《起信論義記》及《釋摩訶衍論》，而集志福等注以作疏。博求日韓，得賢首‘十疏’之六，與藏內十餘卷，都二十種，匯而刊之，曰《賢首法集》，刻《玄文本論》，而詳論五位以籠罩一切法門。”^⑥楊文會在《賢首法集敘》中雲：《大乘起信論》古疏傳至今者，“僅見三家，隋之淨影，唐之賢首，海東之元曉，稱《起信》三古疏，雖各有所長，而以賢首為巨擘。後世作者，何能企及。今于東瀛得賢首原本，會而刊之，實為學摩訶衍之要門也。”^⑦由此可見，楊文會確實是把賢首的《大乘起信論》詮釋作為其佛學綱領來看待的。《賢首法集》雖未能最後刻成，但楊文會以法藏學為華嚴學圭臬的思路卻十分明確，其《佛教初學課本注》雲：“馬鳴大士宗百部大乘經造《起信論》，以一心二門總括佛教大綱，學者能以此論為宗，教律禪淨莫不貫通，轉小成大，破邪顯正，允為如來真子矣。”^⑧

^①周繼旨：楊仁山全集，頁 370。

^②同上，頁 464。

^③同上，頁 466。

^④同上，頁 412。

^⑤周繼旨，楊仁山全集，頁 446。

^⑥歐陽竟無：內學雜著，下冊。

^⑦周繼旨，楊仁山全集，頁 377。

^⑧同上，頁 118。

法藏《大乘起信論義記》“顯教分齊”章云：

現今東流一切經論。通大小乘，宗途有四。一、隨相法執宗，即小乘諸部是也。二、真空無相宗，即般若等經、中觀等論所說是也。三、唯識法相宗，即解深密等經、瑜伽等論所說是也。四、如來藏緣起宗，即楞伽、密嚴等經、起信、寶性等論所說是也。此四之中，初則隨事執相說，二則會事顯理說，三則依理起事差別說，四則理事融通無礙說，以此宗中許如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理徹於事也。亦許依他緣起無性同如，此則事徹於理也。又此四宗，初則小乘諸師所立，二則龍樹提婆所立，三是無著世親所立，四是馬鳴堅慧所立。然此四宗亦無前後時限差別。于諸經論亦有交參之處。宜可准知。今此論宗意當第四門也。^①

由此可知，在法藏看來，《大乘起信論》是闡發華嚴學圓融哲學的基本經典。其《華嚴經探玄記》及《華嚴五教章》判佛陀一代教法為五教十宗，所謂“以理開宗，宗乃有十”，“以義分教，教類有五”，所謂“五教”者，“一小乘教、二大乘始教、三終教、四頓教、五圓教”。這是從理論深淺所作的劃分，不拘於歷史順序。“五教”的重心在大乘及一乘：“初、小乘可知，二、始教者，以《深密經》中第二第三時教同許定性二乘俱不成佛故，今合之總為一教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘‘始教’。三、終教者，定性二乘無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為‘終教’。然上二教並依地位漸次修成，俱名‘漸教’。四、頓教者，但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說。故立為頓，如《思益》雲‘得諸法正性者，不從一地至於一地’，《楞伽》雲‘初地即八地乃至無所有何次等’。又《十地品》中‘十地猶如空中鳥跡。豈有差別可得’，具如《諸法無行經》等說。五、圓教者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等。依普賢法界帝網重重主伴具足故，名‘圓教’，如此經（即《華嚴經》——引注）等說。”五教劃分雖然沒有統一的標準，但體現了由低到高的價值序列，理論展開也有差別：

“初、‘小乘’法相有七十五法，識唯有六，所說不盡法原，多起異諍。如小乘諸部經論說。二、‘始教’中廣說法相少說真性，所立百法，決擇分明故無違諍，所說八識，唯是生滅法相，名數多同小乘，固非究竟玄妙

^①法藏：大乘起信論義記，大正藏冊 44，第 1846 號，頁 243 中。

之說。如《瑜伽》、《雜集》等說。三、‘終教’中少說法相廣說真性，以會事從理故。所立八識通如來藏隨緣成立具生滅不生滅，亦不論百法，名數不廣又不同小亦無多門。如《楞伽》等經《寶性》等論說。四、‘頓教’中總不說法相，唯辯真性，亦無八識差別之相，一切所有唯是妄想，一切法實唯是絕言，呵教勸離，毀相泯心，生心即妄，不生即佛，亦無佛無不佛，無生無不生。如《淨名》默住顯不二等是其意也。五、‘圓教’中所說唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，如因陀羅網重重無際微細相容主伴無盡。十十法門各稱法界。”^①

大乘終始和一乘圓頓加上小乘六宗就構成爲“十宗”，其中小乘六宗分別是：

“一、法我俱有宗，謂人天位及小乘中犢子部等。彼立三聚法，一有爲法，二無爲法，三非二聚。即初二是法，後一是我。又立五法藏，一過去，二未來，三現在，四無爲，五不可說，此即是我，以不可說是有爲無爲故。二、法有我無宗，謂薩婆多等。彼說諸法二種所攝，一名，二色。或四所攝，謂三世及無爲。或立五法，一心，二心所，三色，四不相應，五無爲，此即但有此法無別有我。三、法無去來宗，謂大眾部等說。有現在及無爲，以過未法體用俱無故也。四、現通假實宗，謂說假部等。彼說無有去來二世，於現在法中在蘊可實在界處爲假，隨應諸法假實不定。《成實論》及經部別師亦同此類。五、俗妄真實宗，謂說出世部等。彼說世俗法假以虛妄故，出世法實以非虛妄故。六、諸法但名宗，謂一說部等。一切我法唯有假名都無實體，此又通于初教之始。”^②

“五教十宗”是法藏的判教理論，歷來學者對這一理論評價不高，它不像天臺宗的“五時八教”那樣，有統一的分類標準和嚴密的邏輯體系，也不像慧觀的“二科五時”那樣指教反應當時佛教主流思想走向，也不像禪宗那樣區分宗教，把本宗與以往一切佛學涇渭分明的分別開來。法藏弟子慧苑就指稱五教淵源於天臺四教，十宗淵源於窺基八宗。^③雖然如此，楊文會著《十宗略說》也許正淵源于法藏的“十宗”之說。《十宗略說》寫到：

^①法藏：華嚴經探玄記，大正藏冊 35，第 1733 號，頁 115 下。

^②同上。

^③魏道儒：中國華嚴宗通史，頁 160。

“出世三學，以持戒為本，故首標律宗。佛轉法輪，先度聲聞，故次之以小乘二宗。東土學者，羅什之徒，首稱興盛，故次以三論宗。建立教觀，天臺方備，賢首闡華嚴，慈恩弘法相，傳習至今，稱為教下三家。拈花一脈，教外別傳；灌頂一宗，金剛密授，故列於三家之後。以上各宗，專修一門，皆能證道。但根有利鈍，學有淺深，其未出生死者，亟需念佛生西，以防退墮，即已登不退者，正好面覲彌陀，親承法印，故以淨土終焉。”^①

關於淨土宗與其他九宗的關係，楊文會認為：“以前之九宗分攝群機，以後之一宗普攝群機。隨修何法，皆作淨土資糧，則九宗入一宗；生淨土後，門門皆得圓證，則一宗入九宗。融通無礙，涉入交參，學者慎勿入主出奴，互相拮抗也。”^②楊文會這樣處理佛教各宗派的關係顯然是根源于華嚴宗的圓融論。楊文會晚年更提出“以《大乘起信論》為本，依《大宗地玄文本論》中五位元判教總括釋迦如來大法”之“馬鳴宗”的構想。所謂“五位”指“金剛五位”：

“以眾生無量劫來，業果相續，非三僧祇修證之功，不能盡除，故立無超次第漸轉位。以眾生一念相應，即同諸佛，故立無餘究竟總持位。以眾生心含法界，普融無盡，故立周遍圓滿廣大位。以眾生念念著有，違解脫門，故立一切諸法俱非位。以眾生棄有著空，趣於斷滅，故立一切諸法俱是位。上之五位，為佛法之總綱，攝盡一切破障法門，概括一切稱性法門，纖毫無遺。”^③

如何在金剛五位的基礎上整合全體佛法，楊文會並未能實現，所作《大宗地玄文本論注》只有略說並未實現，文中依據《大乘起信論》解釋了“金剛五位”的意義：“第一第五兩位就生滅門說，第二第四兩位，就真如門說，第三一位，就真如生滅二門和合說。”^④按照楊文會的歸類，《大宗地玄文本論》隸屬於賢首學。（見《釋氏學堂內班課程》）因此，楊氏所構想的“馬鳴宗”不妨稱之為新華嚴宗。其實，如前所引，法藏即自名“馬鳴堅慧學”。徐文蔚《楊居士事略書後》表彰楊文會整理刊刻華嚴文獻：“經緯於《疏鈔》之海，華嚴奧旨已如日麗中天。故惟弘揚佚書，不

^①周繼旨校點《楊仁山全集》本作“故以淨土為焉”，誤。黃山書社，頁156。

^②楊仁山全集，頁149。

^③楊仁山全集，頁6。

^④同上，頁19。

更有所撰著。然於其他經論，與夫儒家、道家言，悉以華嚴真俗圓融、理事無礙、事事無礙之旨通之。說者謂有清一代賢宗鉅子，柏亭大師而外，斷推先生焉。”^①

楊文會的思想基礎雖然是華嚴學，修行實踐卻是以淨土為歸。淨土實踐與華嚴學如何結合？據楊自述，他早年對淨土的“著相莊嚴”是不以為然的，後來卻欲令現在未來一切眾生皆能瞻禮供養諸佛菩薩勝妙相。這一轉變據稱是受雲棲株宏之啟發悟得著相淨土的華嚴圓旨之後，“以一切佛法入念佛一門，即《華嚴經》融攝無礙之旨也。”^②此後，楊文會以華嚴圓融無礙之學闡釋淨土易行道之實踐，強調淨土修行中的華嚴宗旨，特別提倡《華嚴經》的《普賢行願品》而非宋代以來流行的與淨土結合的《淨行品》。這是魏源晚年所編《淨土四經》的特點。眾所周知，因早年提倡“師夷長技以制夷”已成為洋務派的戰略思維，魏源在 19 世紀 60 年代的中國士大夫階層中頗有影響力，因此曾參與洋務運動的楊文會對魏源的理解和接受是順理成章的。

二、章太炎：從“法相之理、華嚴之行”到“與華嚴、瑜伽相會”

章太炎（1869-1936），名炳麟，字枚叔，我國近現代史上著名的古典學大師，“中遭憂患，而好治心之言，始窺大乘，終以慈氏、無著為主”，在中國近代學術思想史中極有影響。梁啟超稱章氏為清代正統派學術之殿軍大師，晚清思想四大重鎮之一。姜義華先生認為，章太炎建立了一個相當龐大而又複雜的哲學體系，其範圍之廣，程度之深，超過了近代中國其他所有思想家。^③應當指出，佛學是章太炎思想發展的一個重要階段和思想體系的重要組成部分。與楊文會一邊辦洋務，一邊刻經弘法頗為相似，章太炎作為晚清著名的革命思想家，其融合“法相”和“華嚴”的佛學理論與其革命實踐是深刻聯繫在一起的。郭朋先生謂：“章氏之研究佛學，他最初的出發點，還不是基於哲學，而是基於從事于現實政治鬥爭的需要。”^④此言得之。

章太炎接受佛學特別是唯識學是由於提倡革命被逮後的偶然因素促成的。儘管章太炎早年參與維新派活動時已經受到夏曾佑、宋恕等人影響，初步接觸到《法華》、《華嚴》、《涅槃》等經典，並且有讀《中論》、《百論》、《十二門論》等“三論”的經歷，但章氏稱自己“亦不甚好”，但偶得《大乘起信論》，“一見心悟，常諷誦之。”^⑤

^①張華：楊文會與中國近代佛教思想轉型，頁 156。

^②楊仁山全集，頁 437。

^③姜義華：章太炎思想研究，頁 227。

^④郭朋，中國近代佛學思想史稿，頁 360。

^⑤太炎先生自編年譜，頁 5。

對《大乘起信論》一見如故，章太炎這一點與楊文會也十分一致。雖然如此，真正使章太炎對佛學有深入研究和認同的還是由於宣傳民族革命的“《蘇報》案”而系獄上海期間（1903-1906）對《因明論》、《瑜伽論》以及《成唯識論》等佛教經論的深入研讀。“余嘗觀《因明入正理論》，在日本購得《瑜伽師地論》，煩擾未卒讀。羈時友人來致，及是，並致金陵刻經處所刻《成唯識論》，役畢，晨夜研誦，乃悟大乘法義。”^①也許由於對《華嚴經》和唯識學的研習，章太炎一到東京就鼓吹佛教，他在1906年東京留學生歡迎會上給自己提出兩大任務，其中“第一”是“用宗教發起信心，增進國民的道德”。按此所謂“宗教”即佛教，章氏認為：“佛教的理論，使上智人不能不信；佛教的戒律使下愚人不能不信；通徹上下，這是最可用的。”眾所周知，佛教歷史複雜，宗派繁多，章太炎所特別欣賞者是所謂“華嚴宗”和“法相宗”，他認為：“這華嚴宗所說要在普度眾生，頭目腦髓，都可施設與人，在道德上最為有益。這法相宗所說，就是萬法唯心，一切有形的色相，無形的法塵，總是幻見幻想，並非實在真有。……。在哲學上今日也最相宜，要有這種信仰，才得勇猛無畏，眾志成城，方可幹得事來。”由此可見，章太炎所謂“華嚴宗”及“法相宗”並非真正意義上的宗派，而是《華嚴經》和唯識學的某些理論觀點。章太炎認為，“佛教裡面雖有許多他力攝護的話，但就華嚴、法相講來，心佛眾生，三無差別。我所靠的佛祖仍是靠的自心，比那基督教教人依傍上帝，扶牆摸壁，靠山靠水的氣象豈不強得多嗎？”^②章太炎不但批判基督教，而且批判明清以來民間“通行”的淨土宗，“因為淨土一宗，最是愚夫愚婦所遵信的。他所求的，只是現在的康樂，子孫的福澤”，至於將《太上感應篇》以及《文昌帝君陰騭文》與淨土信仰融合的結果，佛教就完全淪落為燒紙、拜懺、化筆和扶箕之類的附庸，在經典上毫無依據，喪失了獨立性，“所以信佛教的，只有那卑鄙惡劣的神情，並沒有勇猛無畏的氣概”。由此可見，章太炎與楊文會之間的一個重大差別是前者對淨宗十分反感，後者則提倡諸宗歸淨。楊文會早年對於淨宗並不讚賞，但後來接觸晚明雲棲的論述，態度發生了轉變，並將自己的佛學定位為“教宗賢首，行在彌陀”。與楊文會相比，章太炎則沒有經歷這樣的轉變，他一直強調所謂“華嚴宗”與“法相宗”的綜合，不同的階段還有一些差別。具體言之，章太炎主持同盟會機關刊物《民報》期間（1906-1908）主張將“法相之理”與“華嚴之行”結合起來以加強革命者的道德修養；同盟會分裂（1908）之後，章太炎對華嚴學的吸收發生了轉變，正如辛亥革

^①太炎先生自編年譜，頁10。

^②章念馳：章太炎演講集，頁3-4。

命後，章本人所指認的，這一階段主要是闡揚“與華嚴、瑜伽相會”的“齊物論”，其基本結論恰恰是華嚴學的無盡緣起論。

主持《民報》期間，章太炎多次聲明自己提倡佛教的目的是為道德立根基。他認自己所處的時代人民道德滑坡，周孔遺言已經失去力量，宋明理學同樣不能維繫那個時代的道德，因此提倡宗教以維護道德。但是，章太炎認為基督教崇拜上帝矮化人類，淨土信仰又不利於以天下為己任的救世理想，而如果像日本佛教徒那樣，僧人可以娶妻食肉，否定戒律，無異於將佛教帶向毀滅，章氏寫到：“自非法相之理，華嚴之行，必不能制惡見而清汙俗。”（《人無我論》）^①基督、淨土、周孔之教、宋明理學都不足以為用，並不能由此得到華嚴、法相就合用的結論。同盟會分裂前夕（1908），章太炎又一次談及自己選擇佛教法相、華嚴二宗的思考：“為光復諸華，非不顧厲害，蹈死如怡者，則必不能以奮起；就起亦不能持久。故治氣定心之術，當素養也。”“僕於佛學，豈無簡擇？蓋以支那德教，雖各殊途，而根源所在，悉歸於一，曰‘依自不依他’耳。”“佛教行於中國，宗派十數，獨禪宗為盛者，即以自貴其心，不援鬼神，與中國心理相合。故僕於佛教，獨淨土、秘密二宗有所不取，以其近於祈禱，猥自卑屈，與勇猛無畏之心相左耳。”（《答鐵錚》）^②由此可見，章太炎選擇佛教各宗的理論標準或尺度是“依自不依他”，此一尺度之核心是“自心”，從這一核心理念出發，章太炎除從佛學選取相宗予以肯定之外，還肯定了禪宗，因為禪宗與相宗在肯定自心方面是一致的，“其為惟心一也。”章氏認為，天臺宗雜糅涅槃學與般若學，理論不及法相理論的細密和一貫，實踐不及禪宗簡捷。值得注意的是，章太炎在這一時期對所謂“華嚴之行”基本未曾論及。我們知道，《華嚴經》帶來的普賢信仰是中國佛教的重要內容，一般推崇普賢菩薩信仰的人們往往把《華嚴經普賢行願品》當做全部《華嚴經》的概略和總結，因此，所謂“華嚴行”其實是“普賢行”。歐陽竟無先生認為，普賢行較菩薩行還要高一層，“前周成益有量，後周成益無邊，前周所得為分證果，後周所得為畢竟果。”（《華嚴經十回向品敘》）^③杜繼文先生指出，由於作為《華嚴經》總結的“入法界品”只講行者應該深入眾生，向眾生參學，卻沒有指示具體的實踐方法，《普賢行願品》滿足了人們實現普賢願望的方式，使全部“普賢行”有了落實處。^④《普賢行願品》一開端就提出普賢菩薩十種廣行願：“何等為十：一者、禮敬諸佛。二者、

^①章太炎全集（四），頁 429。

^②章太炎全集（四），頁 369。

^③歐陽竟無：《藏要》經敘。

^④杜繼文：漢譯佛教經典哲學，下卷，頁 219-220。

稱讚如來。三者、廣修供養。四者、懺悔業障。五者、隨喜功德。六者、請轉法輪。七者、請佛住世。八者、常隨佛學。九者、恒順眾生。十者、普皆回向。”滿足這十大願望，遵照這十大願望實踐，就是真正的佛教徒。在普賢的行願中，對諸佛的信仰必須落實到“利樂有情”的實踐上，為此要勸諸佛“住世”，以慈悲世間眾生；勸請一切善知識“莫入涅槃”以免脫離世間眾生，所謂佛般涅槃不過是菩薩的一種方便示現，不可執著，面對無量眾生：“于諸病苦為作良醫。于失道者示其正路，於暗夜中為作光明，於貧窮者令得伏藏。菩薩如是平等饒益一切眾生。何以故？菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛；若于眾生尊重承事，則為尊重承事如來；若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜。何以故？諸佛如來以大悲心為體故，因于眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。……是故菩提屬於眾生，若無眾生，一切菩薩終不能稱無上正覺。”總之，普賢行的核心是“利益一切眾生”。^①

顯而易見，“華嚴行”與章太炎所宣導的革命者應具備的無私無畏的美德是一致的。不過，這一切又都建立在實踐者的“自心”或“自覺”之上，“僕所奉持，以‘依自不依他’為臬極。佛學王學雖有殊形，若以《楞伽》‘五乘分教’（卷二）之說約之，自可熔鑄唯一。王學深者，往往涉及大乘，豈特天人諸教而已；及其失也，或不免偏於我見，然所謂我見者，是自信而非利己（宋儒皆同，不獨王學），猶有厚自尊貴之風，尼采所謂超人，庶幾相近（但不可取尼采貴族之說。），排除生死，旁若無人，布衣麻鞋，徑行獨往，上無政黨猥賤之操，下作懦夫奮矜之氣，以此揭橥，庶于中國前途有益。”但是，隨著中國近代革命的發展，章太炎從對革命者道德修養的關心轉向對革命實踐面臨的更大困境，在《答鐵錚》的文末，章太炎即提到自己提倡佛教，“而吾黨亦有信基督教者，豈能要之使改，顧理論有相伐耳。至於社會相處之間，稍有信仰，猶逾於無執持。今之所志，但欲姬、漢遺民趨於自覺，非高樹宗教為矜旗，以相陵奪。況約《楞伽》‘五乘’之說，而基督教正在天人二乘之間，是則即而用之可矣。”^②（《答鐵錚》）這時華嚴學扮演的角色就走出了“行願”的範圍轉向更加廣闊的實踐空間，即致力於面對革命黨內部的意識形態差異、戰略分歧乃至組織上的分裂。1906年，三十七歲的章太炎參加中國同盟會並主持《民報》大力宣傳革命，不久即遭遇革命黨內部“亦漸有同異”的現實。1909年，以章太炎為首的光復會與同盟會公開分裂。一年之後，1910年，章太炎完成

^①大方廣佛華嚴經，大正藏第冊10，第293號，頁844中。

^②章太炎全集（四），頁374。

《齊物論釋》。1908 年以降，在經歷由“《民報》事件”造成的同盟會分歧乃至分裂之後，章太炎開始與革命保持距離，一方面把主要精力轉向古典語文學或古典文獻學研究，先後完成《新方言》、《文始》、《國故論衡》等著作，另一面則深入探討《齊物論》的“玄理”，反思革命的政治實踐。《齊物論釋》正是章太炎後來所說的，“端居深觀，以釋‘齊物’，乃與‘華嚴’、‘瑜伽’相會”的成果（《葑漢微言》結語）。章太炎的“新齊物論”並非如人們通常所理解的那樣僅僅是“新唯識論”或“新齊物論”，至少，就太炎本人的指認來看，還可以是“新華嚴學”。不過，這裡所謂“華嚴”的思想重心已經不是前述所謂《華嚴經》的“普賢行”而是華嚴宗的無盡緣起論。《齊物論釋》曾引述法藏《法界緣起章》、《華嚴經旨歸》以及《華嚴一乘教義分齊章》等文本來闡釋章氏辯證同異的“新齊物論”。章太炎在辛亥革命前夕的一次演講中說到：“賢首暗取莊子意思來說佛法，原是成得一種理論（即無盡緣起論——引者注）。但如來藏緣起說，阿賴耶識緣起說，都是以心為本因，無盡緣起說，到底以什麼為本因？還是無量物質互為緣起？還是無量心識互為緣起？或者無量物質無量心識互為緣起呢？到底說來暗昧，沒有根源。”^①郭朋先生認為，按照華嚴宗義，無盡緣起亦即法界緣起，法界即一真法界亦即法性、實性、真如、如來藏，等等，所以法界緣起其實就是真如緣起，因為宇宙萬有都是由“一真法界”而“緣起”的，所以舉宇宙萬有都是一真法界，也就是“觸事而真”，正是在這個意義上，才有所謂重重無盡，事事無礙的思想。^②華嚴宗義不是沒有根源的，華嚴宗的無盡緣起理論在《華嚴經》是可以找到依據的。^③這裡應該指出的是，章太炎的《齊物論釋》雖然對華嚴宗及其無盡緣起理論多所批判，^④實際卻又十分推崇華嚴宗“理事無礙、事事無礙”的基本思想並聲稱將後者吸收到自己的“新齊物論”之中。^⑤

章太炎作為中國近代著名的革命思想家，對佛教的認識存在許多偏頗，但是，他卻是最早一批對中國現代佛教建設提出明確建議的現代思想家之一，他對民國時期佛教界的幾位領袖人物都有重要的影響，我們過去談到章太炎佛學思想往往側重其唯識學思想，這是有合理性的，因為章太炎曾多次以無著為本師立言，但是從實際情況來看，章太炎對中國佛教的涉獵顯然超出了唯識學或法相宗的範圍，我認為在相宗之外，對章太炎而言，最重要的正是華嚴學，因為無論早期重

^①中國哲學，第六輯，頁 305。

^②郭朋：中國近代佛學思想史稿，頁 368。

^③呂澂：中國佛學源流略講，頁 365。

^④章太炎全集（六），頁 92。

^⑤章太炎全集（六），頁 108。

視“法相之理、華嚴之行”以“制惡見而清汙俗”的道德哲學，還是後來“與‘華嚴’、‘瑜伽’相會”時吸收無盡緣起論闡釋的“新齊物論”，這都表明華嚴學在章太炎思想中並非可有可無。如果再考慮看到章太炎對歐陽漸、釋太虛、梁漱溟、熊十力等人的巨大影響，那麼，章太炎對華嚴學對中國近現代思想的影響發揮了十分積極的推動作用。

三、支那內學院：從“華嚴宗義”批判到《華嚴經》研究

楊文會是華嚴學在中國近現代思想史上得以復興的最初推動力，稍後的章太炎對華嚴學在我國近現代思想史上發揮影響力也有相當貢獻。但是，正當華嚴學在近代中國出現復興機會的時候，我國佛教的另一重要傳統法相宗及其唯識學卻展現了更大活力。這不但體現在章太炎身上，而且在楊文會本人身上已經有所萌芽。歐陽漸在回顧楊文會學術歷程時指出：“由《起信》而淨土，由淨土而《華嚴》，《華嚴》遵《疏鈔》，《疏鈔》以唯識釋義，由是暮年深探法相。”^①歐陽對楊文會的解讀雖不免過甚其辭，但是，如前所述，楊文會既自稱“教宗賢首”，又主張建立號稱“馬鳴宗”的圓融佛教，那麼他攝取唯識學甚至重視法相宗也並不令人驚訝。實際上，楊文會《等不等觀雜錄》及《十宗略說》等多次談到唯識學的重要性。其弟子亦間接傳遞過此類消息（如桂伯華）。至於章太炎，曾直接標榜自己“獨尊法相”。但真正在楊文會門下將法相宗及其唯識學在近代中國發揚光大的恰恰是歐陽漸的支那內學院（1922-1952）。^②也許正是由於支那內學院的興起，中國近代佛教思想史上的華嚴學復興變得難以為繼。一般認為，支那內學院是近代中國唯識學復興的重鎮。但是，從某種意義上說，支那內學院是也我國現代華嚴學的開端，其根本趣向是從“華嚴宗義”批判轉向“華嚴經學”的建構，即一方面站在唯識學立場批判華嚴宗學說，另一方面則以古典學方式開展華嚴經批判研究（包括文獻學的、歷史學的、哲學的，等等）。

眾所周知，支那內學院的創始人歐陽漸在支那內學院開辦之初即激烈抨擊台、賢二宗之學，儘管他曾聲稱自己“絕口不談”台、賢，但實際情形並非如此。^③支那內學院的前身是歐陽先生創辦的“金陵刻經處研究部”，黃懋華指出：歐陽先生竟無思想可大別為三時期，初期明瑜伽，瑜伽既明而中期遂弘般若，晚期更會歸密嚴、涅槃。“在研究部時代，則師盛弘法相唯識學之時期也。在此時期，師率教門

^①歐陽竟無：《瑜伽師地論敘緒言》第六。

^②呂澂：《支那內學院簡史》，頁 229。

^③郭朋，中國近代佛學思想史稿，頁 100。

人先治《攝大乘論世親釋》，為入法相唯識學業堂奧之門。又嘗教門人先治小乘阿毘曇，《六足》、《發智》、《婆沙》、《俱舍》、《順正理》乃至《成實》等論，以銜接大乘阿毘曇《集論》等焉。然在此時期之最初，又嘗教門人治《釋摩訶衍論》、《大宗地玄文本論》及《中觀論疏》三書，嘗謂‘圓頓未精，遽治分析（指小乘阿毘曇學），伏害匪淺’。此雖非師之定論，未幾即決口不提，然記之亦可見師學說思想演進之一斑也。”^①由此可見，歐陽在專弘法相宗唯識學之前，還是延續楊文會的華嚴學在前行，並且把“圓頓”作為一個重要的價值觀接受過來，然而，“未幾，即決口不提”，這一段思想史實錄揭示了作為中國近代佛學思想復興重鎮的歐陽在佛學上曾經歷一個重要的理論轉向，這一轉向造成楊文會有關“馬鳴宗”的設想最終被放棄而代之以新的理想。《瑜伽師地論敘》（1917）的完成標緻著歐陽完全轉向法相唯識學的理論立場，《瑜伽論敘》也是歐陽先生籌建後來舉世聞名的支那內學院的學術基礎。經過艱苦卓絕的努力，1922年7月，支那內學院終於在南京建立，歐陽率先開講唯識學即對華嚴宗學說多所批判。

歐陽竟無認為：中國佛教各家常以判教而立異，“或主一教或二或三乃至主六，或應法感機，融通可取，或迷執成見，痼弊非常。而賢首、天臺兩家更因判教貽誤學人，有待糾正。”^②歐陽認為，天臺四教、賢首五教，實無大異，賢首所謂“小、始、終、頓、圓”與天臺所謂“藏、通、別、圓”，歐陽引證法藏弟子慧苑《華嚴刊定記》：小=藏、始=通、終=別，圓、頓=圓。既然台、賢判教差別不大，或者如慧苑所說，華嚴宗判教是在天臺宗判教基礎上的略作修改，那麼批評天臺四教，“則賢首五教之失相例可知”。那麼，天臺四教存在哪些過失？歐陽認為立“藏教”即有五失：

“一、他語自認失。小乘本自宗語，三藏系他宗語，不可隨順而說。二、濫涉大乘失。三藏是他宗，大小通有。三、大無三藏失。若判藏教為小乘，則大乘應無三藏。四、特違至教失。《法華》雲不得親近小乘三藏學者，《闍王經》、《入大乘論》皆不許小立三藏。五、不定失。薩婆多部立經律論三藏，經量部減一止經律二藏，大眾部加雜為四藏，犢子部加咒為四藏，成實宗加雜、菩薩為五藏。若判三藏為教，是只承認薩婆多而棄置各部矣。”至於通教、別教、圓教亦多過失，如“所謂華嚴是圓教應並為小乘說，然

^①黃懺華：記金陵刻經處研究部，歐陽大師紀念刊，頁229。

^②歐陽竟無：唯識講義，頁3。

何以解于華嚴座上二乘如聾如啞？”不過，歐陽又認為，儘管如此，天臺、賢首二家亦非無可取之處，就華嚴宗而言，“賢首有三事，曰六相、曰十玄門、曰四法界，皆甚精微之談也。”^①

由此可見，儘管歐陽先生在《唯識抉擇談》中有“自天臺、華嚴二宗興盛而佛法之光愈晦”的批評，^②但是完全抹殺中國人在佛教領域的創造性並非歐陽的用心所在，因為他一方面批評天臺、華嚴等中國古典佛教宗派，另一方面，對天臺、華嚴所賴以建立的經典又提出重新加以研究的要求。

與太虛主要繼承了華嚴宗的佛學不同，我國真正遵循語文學批判方法對華嚴經加以研究正是從歐陽主編的《藏要》開端。^③1930年4月，《華嚴經·十地品》梵漢對勘本作為《藏要》第一輯第三種正式出版，該經校勘包括譯校和刻校兩種形式，其中“刻校”用南宋刻為底本，對勘麗刻訂正文字，附注曰“原刻云云，依麗刻云云。”其中南宋刻、麗刻悉依日本弘教書院縮刷正藏本及大正大藏經本之校注。《藏要》本的主要價值在於其“譯校”，其所用資料包括六種：（1）*Daśabhūmika-sūtra*（梵本《十地經》）J.Rahder 校本（1926年，巴黎）；（2）《漸備一切智德經》，晉法護譯（日本弘教書院縮刷正藏本）；（3）《十住經》，秦鳩摩羅什譯（刊本同上）；（4）《大方廣佛華嚴經十地品》，晉佛陀跋陀羅譯（刊本同上）；（5）《佛說十地經》，唐屍羅達摩（刊本同上）；（6）《十地經論》，魏菩提流支譯（金陵刻經處刊本）。“譯校”的主要內容包括四項：各本品目文句歧異者擇要注出曰“某本云云”；各本文義較暢者擇要注出曰“勘某本意云云”；因對勘各本而見今譯文義未愜者則並注按語曰“今譯云云”；又今譯名語應行訂正者亦為注出曰“勘某本此語應譯云云”。^④“藏要”本《華嚴經十地品》也許是二十世紀中國佛教界對《華嚴經》所做的古典學研究的第一個重要成果。

^①歐陽竟無：《唯識講義》，頁9-10。

^②歐陽竟無：《唯識抉擇談》（1922）。

^③參閱《內學》第四輯“本院事紀”（1928）。

^④歐陽竟無編：《藏要》（一），頁757。

參考文獻

1、原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》，T10，no.273。
 《華嚴經探玄記》，T35，no.1733。
 《大乘起信論義記》T44，no.1846。
 《華嚴經回向品》，《藏要》（一），上海書店出版社，1991。
 《楊仁山全集》，黃山書社，2000。
 《章太炎全集》（四）、（六），上海人民出版社，1985。
 《太炎先生自編年譜》，上海書店出版社，1985。
 《歐陽竟無內外學》，金陵刻經處，2002。
 《歐陽大師紀念刊》，江津，1944。
 《呂澄佛學論著選集》，齊魯書社，1991。

2、專題文獻

- 梁啟超（1996），清代學術概論，東方出版社。
 郭朋等（1989），中國近代佛學思想史稿，成都：巴蜀書社。
 魏道儒（1998），中國華嚴宗通史，南京：江蘇古籍出版社。
 江燦騰（1998），中國近代佛教思想的爭辯與發展，臺北：南天書局有限公司。
 葛兆光（2006），西潮又東風（晚清民初思想、宗教與學術十論），上海：上海古籍出版社。
 霍姆斯·維慈（1968），王雷泉等譯（2008），中國佛教的復興，上海：上海古籍出版社。
 杜繼文（2008），漢譯佛教經典哲學，南京：江蘇人民出版社。
 張華（2004），楊文會與中國近代佛教轉型，北京：宗教文化出版社。
 姜義華（2010），章太炎思想研究，北京：中國人民大學出版社。
 程恭讓（2000），抉擇於真偽之間——歐陽竟無佛學思想探微，上海：華東師範大學出版社。
 景海峰（2010），熊十力哲學研究，北京：北京大學出版社。
 姚彬彬（2012），近現代新儒家的華嚴學探析，貴陽：貴州大學學報（社會科學版）2012（3）：17-23。

