

方東美論華嚴宗「亦宗教亦哲學」

東海大學哲學系 退休教授
俞懿嫻

摘 要

當代中國哲學家方東美(1899-1977)於《華嚴宗哲學》上冊的「序說」中，開宗明義地指出佛學(教)傳入中國，無論從哪一種哲學觀點看，都具有極重要的哲學思想體系。佛學「亦宗教、亦哲學」，尤其是華嚴宗的佛教思想，更充分表現這種特色。方東美的看法和民國初年弘揚法相唯識宗的歐陽竟無(1871-1943)提出的「佛法非宗教非哲學」大相逕庭。他認為「宗教」和「哲學」是西洋名辭，勉強比附佛學，意義各殊，範圍不同，與佛法廣大，並不相符。因此他說：「正名定辭，所以宗教、哲學二名都用不著，佛法就是佛法，佛法就稱佛法」，因而提出了「佛法非宗教非哲學」的主張。方東美則以為歐陽竟無會如此論斷，是因為他對西方哲學缺乏系統了解，沒有完整接觸，以之僅重知識論。然而西方哲學不僅限於知識論，還有本體論(ontology)、宇宙論(cosmology)、價值論(axiology)等，這些思想與佛學的內涵頗多相關。另一方面，人一體悟到佛學深微奧妙之處，便覺那是超越語言文字、一切思想理論的最高宇宙真理，不可言說，不可思議。但若有這樣的思想能導人入於真善美聖之境，也可稱之為宗教了。而大乘佛學華嚴宗傳入中國，既有「能詮之教」，即《華嚴經》諸種譯本(六十、八十、四十等不同譯本)，又有「所詮義理」，即華嚴諸祖(杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密)所著經論。方東美因而說，若要了解華嚴宗或華嚴宗哲學，就先要把華嚴宗當宗教來看，了解華嚴經典。他不接受歐陽竟無的說法，反而認為佛學是高級的宗教，且有深厚的哲學理念。本文擬就方東美「佛學亦宗教亦哲學」與其所批評歐陽竟無所言「佛法非宗教非哲學」的說法，各自理據進行剖析，深入了解兩者之間：(一)「佛法」與「佛學」概念的異同處；(二)有關「宗教」與「哲學」概念的異同處；(三)各自論斷的脈絡異同處；從而理解方東美以「佛學亦宗教亦哲學」為研究華嚴宗哲學起點的意義與價值。

關鍵詞：華嚴宗、方東美、歐陽竟無、哲學、宗教。

一、方東美與佛學

當代哲學家方東美先生(1899-1977)對華嚴宗的研究與闡發，在哲學界可說少有人能出其右。方東美出身桐城古文方氏家族，自幼浸潤於中國傳統儒家；天性超塵離俗，雅好老莊；抗戰期間，深入經藏，專研華嚴；早年曾赴美求學，受到新實在論(neo-realism)、美國實用主義(pragmatism)和黑格爾哲學的影響。故先生曾自道：「在家學淵源上，我是個儒家；在資性氣質上，我是個道家；在宗教興趣上，我是個佛家；此外，在治學訓練上，我又是個西家。」¹ 由此可見，方先生並不認為自己是個佛教徒，僅就「宗教興趣」而言，說自己是個佛家。

東美先生在 1938 年間，曾與熊十力書信往返，就「落實見性」和「亡言默識」的問題進行討論，即所謂〈與熊子貞先生論佛學〉一文。文中提到熊十力在出版《新唯識論》一書時，曾致函方，請他表示意見。方則答以：「當時美正研習西哲要籍，於佛家微言未暇體認，寧負託略之罪，不願以支字奉答，正虞出我研究範圍，侵他專精領域，七談八談，渺無是處耳」，又說「既承不棄，殷勤以落實見性相勸勉，而美又適覽佛書數種，乃遂忘其淺陋，闖入佛學領域，妄參末議，我固自視為門外漢，匪為不怪詫先生直言糾謬，且盼先生平情證理也」。² 由是可知，方東美對於佛學的研究興趣，早自 1930 年代便已發端倪。那時他雖自承無暇體認佛家微言，自視為門外漢，卻又說「適覽佛書數種」，或是已始發心鑽研中國大乘佛學了。

抗戰之後，1948 年，方東美遷台任教於台灣大學，至 1973 年退休。之後應輔仁大學邀請，擔任講座，直至 1977 年逝世。先生先前，除了撰寫厚重艱難的英文著作³和中西哲學的多篇論文外，他在輔大講座期間，開始發表有關大乘佛學的論文。從 1976 年起，分別於《哲學與文化》、《中國佛教》、《華岡佛學學報》、《中國文化月刊》、《普門學報》等刊物發表了近八十篇論文，廣泛涉及三論宗、般若空宗、天台宗、法相與唯識宗，其中與華嚴宗有關的竟有四十餘篇。這些論文大多是《華嚴哲學研究》(1992) 一書⁴作者楊政河教授整理 1974 至 1976 年間方先生在輔仁開設「中國大乘佛學」和「華嚴宗哲學」講座的授課內容。1981 年先生逝世

¹ 孫智燊主編，俞懿嫻校訂，《廣大和諧比較哲學與文化紀念方東美先生誕辰雙甲子》(台北：時英出版社，2021 年)，頁 241。

² 方東美，〈與熊子貞先生論佛學〉，《中國大乘佛學》(台北：黎明文化事業公司，1981 年)，頁 1-2。

³ 主要是《從宗教、哲學與哲學人性論看人的疏離》(*The Alienation of Man In Religion, Philosophy, and Philosophical Anthropology*, 1970)、《中國人的人生觀》(*The Chinese View of Life*, 1980)、《人與自然中的創造》(*Creativity in Man and Nature*, 1980)，以及巨作《中國哲學精神及其發展》(*Chinese Philosophy: Its Spirit and Development*, 1981)。

⁴ 楊政河，《華嚴哲學研究》(台北：慧炬出版社，1992 年)。

之後，這些論文編入《東美全集》，共有《中國大乘佛學》、《華嚴宗哲學》上下兩冊，加之《中國哲學精神及其發展》中譯等著作中，皆盛讚《華嚴經》是經王。⁵ 就《華嚴宗哲學》的部分來看，其中涵蓋《華嚴經》的傳譯與版本、《華嚴經》宗旨、宗教內涵與內容、哲學精神與體系、杜順五教止觀與法界三觀之意義、華嚴法界觀的理論架構，還有智儼、法藏、澄觀、宗密對華嚴宗哲學的貢獻，⁶以及華嚴宗機體統一、事理圓融的無礙哲學在解決大乘佛學和西方哲學種種難題上的啟發與作用等等。所論課題無不切中華嚴宗要旨，所言無不在推崇華嚴宗既為宗教又是哲學的佛學特色。

二、方東美與歐陽竟無

方東美在《華嚴宗哲學》的「序說」中，開宗明義地指出佛學（教）傳入中國，無論從哪一種哲學觀點看，都具有極重要的哲學思想體系。佛學「亦宗教、亦哲學」，尤其是華嚴宗的佛教思想，更充分表現這種特色。⁷ 他的看法和民國初年弘揚法相唯識宗的歐陽竟無(1871-1943)提出的「佛法非宗教非哲學」之說大相逕庭。1921年10月，歐陽竟無在南京高等師範學校哲學研究會上，以〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉為題發表演說，他認為「宗教」和「哲學」是西洋名辭，勉強比附「佛法」，並不相符，因而提出了「佛法非宗教非哲學」的主張。⁸ 方東美則以為歐陽竟無會如此論斷，是因為他對西方哲學缺乏系統了解，沒有完整

⁵ 除了在《中國大乘佛學》、《華嚴宗哲學》兩書中外，方東美在其英文著作 *Chinese Philosophy: Its Spirit and Development* 中也曾盛讚華嚴，後由孫智燊譯為中文。參見方東美著，孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展（上冊）》（台北：黎明文化事業公司，2004年），頁452-487。《華嚴經》（全名《大方廣佛華嚴經》）中譯本有三：一是東晉佛跋陀羅（亦名覺賢）(359-429)譯《大方廣佛華嚴經（六十卷）》，三十四品；二是唐武則天時實叉難陀(652-710)譯《大方廣佛華嚴經（八十卷）》，三十九品；三是唐德宗時般若三藏譯《大方廣佛華嚴經（四十卷）》，只有「入法界品」一品，亦名《入不思議解脫普賢行願品》。現有英文譯本，參見 Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture A Translation of The Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala Publications, Inc., 1984)。《華嚴經》是部大經，有三十四至三十九品，向為大乘各宗奉為「諸經之王」。有關《華嚴經》是「經王」的說法，最著名的可見於《高僧傳》中記載唐朝孫思邈回答唐太宗的一段話。唐太宗問隱士孫思邈：「佛經以何經為大？」孫曰：「《華嚴經》為諸佛所尊為大。」帝曰：「近玄奘三藏，譯《大般若經》六百卷，何不為大，而六十卷《華嚴經》獨得大乎？」孫曰：「華嚴法界具一切門，於一門中可演出大千經卷。《般若經》乃華嚴中一門耳。」太宗乃悟，乃受持華嚴。見方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁144。另見方東美，《中國大乘佛學》（台北：黎明文化事業公司，1981年），頁185、207、254、435。

⁶ 方東美提及華嚴諸祖主要代表著作，杜順有《華嚴五教止觀》、《華嚴法界觀》，智儼有《華嚴經搜玄記》，法藏有《華嚴經探玄記》，澄觀有《華嚴經隨疏演義鈔》，宗密有《華嚴法界觀門註》等。參見方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁25-28。

⁷ 除了在「序說」之外，書中還一再提及方東美這一立場。參見方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁2、12、331-332。

⁸ 歐陽竟無，〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，《歐陽竟無內外學》（北京：商務印書館，2015年），頁572-592。

接觸，僅就其中知識論之思想分歧而言，無以開展佛學的內在智慧。另以西方宗教多他律，不同於佛學自律。論及精妙處，佛學總要提到不可思議的現量境界，⁹顯不能侷限於理智和理性範圍。然而西方哲學不僅限於知識論，還有本體論(ontology)、宇宙論(cosmology)、價值論(axiology)等，這些思想與佛學的內涵頗多相關。另一方面，人一體悟到佛學深微奧妙之處，便覺那是超越語言文字、一切思想理論的最高宇宙真理，不可言說，不可思議。但若有這樣的思想能導人入於真善美聖之境，也可稱之為宗教了。而大乘佛學華嚴宗傳入中國，先有「能詮之教」，即《華嚴經》諸種譯本(六十、八十、四十等三種譯本)，又有「所詮義理」，即華嚴諸祖(杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密)所著經論。方東美因而說，若要了解華嚴宗或華嚴宗哲學，就先要把華嚴宗當宗教來看，了解華嚴經典。他不接受歐陽竟無的說法，反而認為佛學是高級的宗教，且有深厚的哲學理念。¹⁰ 在此擬就方東美「佛學亦宗教亦哲學」與其所批評歐陽竟無所言「佛法非宗教非哲學」的說法，各自理據進行剖析，深入了解兩者之間：(一)「佛法」與「佛學」概念的異同處；(二)有關「宗教」與「哲學」概念的異同處；(三)各自論斷的脈絡異同處；從而理解方東美推崇華嚴宗亦宗教亦哲學的價值。

三、歐陽竟無論「佛法非宗教非哲學」與方東美的回應

清末民初，西風東漸，中國傳統思潮深受挑戰。當此之際，楊仁山居士(1837-1911)於 1866 同治年間在南京成立了「金陵印刻處」，一面刊印佛經，一面提倡法相唯識，影響甚鉅，人稱「現代中國佛教復興之父」。¹¹ 歐陽竟無深受影響，遂繼承楊的志業，於 1922 年成立「支那內學院」，繼續推廣佛教教育。就在這前一年，1921 年，歐陽竟無在南京高等師範學校哲學研究會上發表了〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉的演說，轟動一時。演講首先釐清何謂「佛」？何謂「法」？何謂「佛法」？並答以已得無上正等菩提的人為「佛」，「法」範圍最廣，凡一切真假事理、有為無為，皆包含在內。則「佛法」為正覺者所證，求覺者所依。至於宗教、哲學二字，原係西洋名詞中譯，勉強比附，二者意義既殊，範圍極狹，無法包含佛法之廣大。因此他說：「正名定辭，所以宗教、哲學二名都用不著，佛

⁹ 現量是唯識所用術語。量，即尺度、標準之意，指知識之來源、認識形式，以及判定知識真偽之標準，就心、心所量知、所緣對境而立。現量則是指五官對外界現象的直接覺知，是知識的基礎。在現量的基礎上有比量，亦即由已知比附量度，且能正確地推知出未知。在這兩者之上，還有聖教量(即歐陽竟無文中所言「聖言量」)既非由五官感知，亦非推比得來，但篤信聖者教言而有知。參見(日)武邑尚邦、楊金萍、肖平，《因明學的起源與發展》(北京：中華書局，2008 年)，頁 268。

¹⁰ 方東美，《華嚴宗哲學(上冊)》(台北：黎明文化事業公司，1981 年)，頁 1-3。

¹¹ 郭朝順，〈論歐陽竟無「內學」與太虛「真現實論」對西方哲學的批判與融攝〉，《重探五四：分歧與轉捩點專輯》(台北：中央研究院文哲研究所，2020 年)，頁 19。

法就是佛法，佛法就稱佛法。」¹² 換言之，歐陽竟無認為「佛法」與「宗教」和「哲學」無涉，主要理由為：一、後二者是西洋名詞的中譯；二、後二者與「佛法」意義不同，且範圍狹隘，無法與涵蓋廣大的佛法相容。他詳述其緣故如下。

（一）歐陽竟無論佛法非宗教

首先，佛法非宗教，以世界宗教所具之四條件，皆與佛法相忤不容。這四個條件，一是崇仰一神或多神及創教之教主，以之為神聖不可侵犯，主宰一切賞罰，受到依賴。二是有其奉行之聖經，自固其教義，以把持崇拜者之信心。三是有其必守之信條與戒約，作為立教之根本。四是必有宗教式之信仰，要求信眾純粹感情的服從，不容一毫理性之批評。而佛法與這四個條件正好相反。一是佛法所求者，依法不依人，主張心佛眾生三無差別。諸佛但為導師善友，而非無上權威。二是佛法依義不依語，依了義不依不了義，重在實而非語，不以佛說為究竟語。所謂「聖言量」（即「聖教量」）亦經論證而公認共許，即因明中之因喻；而因明固科學實證、立理破邪，固不懼迷信。三是佛法以求得菩提、自覺覺他之正覺智慧為目的，戒定二學則為達到目的之方便法門，不同於宗教之以戒約為本。四是佛法無上聖智由自證得，非純仗他力，更非出於情感服從。佛法言「信」，非愚人之盲從，而是智人之樂欲。信是信無上菩提，信自覺覺人，而非無理性地信仰不容批評的權威。歐陽竟無因而結論道宗教與佛法：「一者崇卑而不平，一者平等無二致；一者思想極其錮陋，一者理性極其自由；一者拘苦而昧原，一者宏闊而真證；一者屈己以從人，一者勇往以從己。二者之辨，皎若白黑，而烏可以區區之宗教與佛法相提並論哉！」¹³

（二）歐陽竟無所謂宗教

這裡歐陽竟無從根本上以「佛法」是自覺者求菩提、信解行證的求法過程，因而否定佛法是宗教。究其理，「宗教」一詞本是西文中譯，就本源而言，確實與「佛法」多有不合之處。首先就字源學而言，「宗教」即英文的“religion”，源自拉丁文“religare”，意謂綁束(binding)，亦即指「人神約定的關係」。¹⁴ 故就本源而言，西洋「宗教」一詞顯然是以「基督教」(Christianity)為範型，內含對於創造世界、超自然的人格神或上帝的信仰（如亞伯拉罕(Abraham)對於神的虔信），從而衍生出《聖經》（有關人神之間約定的記載，含舊約與新約）、傳教佈道發展出的儀式與組織（如禮拜和教會），以及教徒對於神與宗教權威的順服與依賴等等。如此，歐陽竟無闡明佛法以「心佛眾生，三無差別」的基本立場，實與西方宗教扞格不

¹² 歐陽竟無，〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，頁 572。

¹³ 同上，頁 575。

¹⁴ Sarah F. Hoyt, “The Etymology of Religion,” *Journal of the American Oriental Society* 32, no. 2 (1912): 126-129.

入，並非無據。對信仰佛法者而言，「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，「佛法在世間，不離世間覺」，追求自覺自證，求得菩提淨智，才是信仰佛法的目的。其次，佛法強調自覺自證，而西方宗教則強調唯有通過對於神的信仰，才能得到救贖。或因此之故，歐陽竟無認為西方宗教靠他力，是他律的，而佛法靠自力的，是自律的，亦無不當。

不過歐陽竟無所言的「宗教」，可說只是形式宗教(formal religion)的要件；也就是指世界宗教（如猶太教、基督教、回教等）無不具備教主、教義、教規教儀和教眾等四個因素。然就這四點而言，佛教也若合符節：以釋迦摩尼為教主，以三藏十二部為教義，以戒律和禮敬三寶等為教規教儀，以出家眾和在家眾為教眾；就形式而言，和大多數的世界宗教差異不大。

（三）方東美反對「佛法非宗教」之說

相較於「佛法」一詞是佛教固有的用語，「佛學」本是後起的學術性用語，可說是研究佛法或佛教的學問，即使非信仰者也可致力於佛學的研究。而歐陽竟無以「佛法」一詞指稱中國大乘佛教，顯然是出於信仰者的立場。佛學是有關佛法的研究，而佛法則是佛陀演說的教法，含三藏十二部所有經典，以及所有受持這些經典信眾的修持實踐，可說與「佛教」同義。就這個脈絡而言，方東美似乎沒有考慮到些差異。或許因為在他所處的時代，佛學等於是佛教的進階研究，類似基督教的神學，是宗教的理論思想部分。無論在《中國大乘佛學》還是《華嚴宗哲學》中，他皆以「佛學」傳入中國，等同「佛教」傳入中國。之後隨著千年佛教經律論藏的傳譯，在中土也發展出般若空宗、三論宗、唯識宗、華嚴宗、天台宗、禪宗等等宗派。但他並未區分這些宗派之為佛學與之為佛教的不同。因而他在《華嚴宗哲學》的「序說」中，方東美反對歐陽竟無「佛法非宗教非哲學」的論點說：

……他（歐陽竟無）又認為佛學不是宗教，因為宗教多數是他律的，佛學卻是自律的，自然也不是以知識論為中心的那種理性主義。而且佛學講到極其精微奧妙處，總是要提到不可思議，對這個不可思議的現量境界，顯然是不能夠將它含攝在理智主義的範圍之內，甚至於拘限在理性主義的範圍之內。對佛學來說，人一體悟到極其深微的奧妙處，那便是超越語言文字，超遠一切思想理路的一種最高的宇宙真理，它當然是不可言說、不可思議。他說佛學不是宗教，其實倘若有一種思想能夠導人入於真、善、美、聖的不可思議境界，你也可以稱為宗教了。總之，對於這麼一種最高價值

的領域上看來，佛學是亦宗教亦哲學，尤其是我們現在所討論的華嚴宗的佛教思想，便可充分的表現出這種特色。¹⁵

原則上，「學」之一字意指學問，而「教」之一字則包含信仰與踐行之意。所謂「信解行證」，基於正信，有菩薩行，以求成佛，才是完整的佛教內涵。方東美對於「佛法」、「佛教」和「佛學」這三個詞，似乎完全沒作區分。於是他以「佛學」一詞取代了「佛教」和「佛法」，作出上述的結論。從中可見他所了解的「佛學」——即佛教的內容——是極其崇高的思想與精神境界，能導人入於真善美聖的價值之域，與宗教並無差別，亦可見他的宗教概念頗不同於歐陽竟無形式宗教的概念；可說方東美的宗教是「非形式或實質的宗教」(informal or material religion)，所重者不在宗教活動必備的要素，而在於宗教的精神思想，及其對個人與社會實踐發揮的實質作用。

(四) 歐陽竟無論「佛法非哲學」

有關「佛法非哲學」的主張，歐陽竟無在〈佛法非宗教非哲學〉一文中，提出三項理由。首先，哲學追求真理本質，然從上帝有何性質？是誰所造？如上帝不待他造，則世界何須上帝創造？等等問題開始，西洋哲學家無不各持己見。有破除人格神後信仰無人格的上帝，有破除獨神論後的泛神論，還有主張唯物、唯心或唯事（唯實）的。笛卡爾以普遍懷疑否定世界，卻迷信一個我為真。羅素則破一切唯心唯物，卻執現象唯真。若言世間無真理，復陷於虛無主義，更是斷滅惡取，危害更大。其次，哲學探討知識之起源、效力、本質以及認識論中種種主張，無不出計度分別。其三，哲學家探討宇宙事物性質，過去有唯心、唯物、一元、二元之論，現今又有原子、電子論。相對論出，始知宇宙非實物，不但唯心、一元之論不存，即物質實在論亦難以成立。科學探究唯數學方程式，世界實有惟事件而非物質。羅素等分析心物，只有現象，不見本體。但既無本體，現象何由而生？且執現象唯實有，亦離識有境。¹⁶就上述三理由，歐陽竟無分別說明如下。

哲學追求真理本質，而「佛法」首在破執，不求真理，但須息妄，而妄之過，正生於執。可說執破為佛，破執為法，非別有佛，非別有法。其次，「佛法」依智不依識，哲學探討之知識，虛妄分別而已。所謂「智」有二：一是親緣真如無分別智，二是依他起、緣一切智，即法相學所言真妄虛實、五法（相、名、分別、正智、如如）、三性（遍計所執性、依他起性、圓成實性）、八識（眼耳鼻舌身意、末那、阿賴耶）、二無我（人無我、法無我）等方便學。據此，論知識之起源，西

¹⁵ 方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁2。

¹⁶ 歐陽竟無，〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，頁575-584。

方有先天論、經驗論等不同主張。「佛法」則言阿賴耶識藏一切名言種子，從無始以來，種（種子）現（現行）熏習，能了能別，是知識源起。識有自種，不同於經驗論只執法塵。諸識現行熏習成種，復能生識，故既不同於先天論，亦不同於經驗論。就知識效力而言，西方有獨斷論、懷疑論、積極論（應指實證論，positivism）等不同主張。而唯識言知識範圍，限於六識法塵和七識所得，轉八識為四智（成所作智、妙觀察智、平等性智、妙觀察智），不屬獨斷論、懷疑論、積極論等。就知識本質而言，西方有觀念論、現象論、實在論等主張。而唯識所言見分（能取）、相分（所取）、自證分（自知）、證自證分（知自知，如統覺）等四分，見謂能識，相謂所識，自證謂見相二分所依自體，證自證謂自知自證，不同於觀念論、實在論以及現象論。故在歐陽竟無看來，西方哲學談知識問題，不但不知知識的來源、效力、本質而已，即使說知道，也只是散亂意識的一部分，不及自性、所依、所及、所伴，更不及七識八識。如此相較於唯識，哲學所研究者，不過是無結果之學。¹⁷

歐陽竟無反對佛法是哲學的第三個理由，因哲學探討宇宙，過去有唯心、唯物、一元、二元等理論，後來有原子、電子論。自科學進步，相對論出，不但唯心一元論不存，即使唯物實在論也不立。又如萬有引力定律，世所共認。但自愛因斯坦相對律出，萬有引力定律便受到動搖。又如歐幾里得言三角形內角和為二直角，但非歐幾何出，便言三角形內角合或大於或小於二直角者。總之，科學分析但及現象，不見本體，是離識有境。而唯識家只說唯識，不言宇宙。所謂三界唯心，萬法唯識，離識則宇宙即非實有。而識無自性因緣合和，剎那生滅，復有永恆藏識種子，是故既不同於現象論，亦不同於斷滅論。哲學家故局其慧，與「佛法」相較，諸佛菩薩自發無上菩提心、廣大心、無邊心，以真知渡有情，覺後起。一狹一廣，不能等同。¹⁸

（五）方東美反對歐陽竟無「佛法非哲學」之說

有關上述歐陽竟無「佛法非哲學」的主張，方東美認為是出於他對西方哲學缺乏系統了解，僅就其中知識論之思想分歧，無以開展佛學內在智慧之故。方東美說：

譬如說他〔歐陽竟無〕不能上溯到希臘帕米尼得斯、柏拉圖、亞里斯多德，他不了解這一個主要的希臘哲學傳統；而同時對於中世紀，不管是所謂的聖奧古斯丁，或者是聖多瑪斯，阿奎那等，他們都帶有極豐富的宗教性的哲理，此點也不能了解。他所了解的乃是從民國以來對西方近代哲學上面從笛卡兒起，經斯賓諾莎、萊布尼茲一直發展到康德，……固然在哲學上

¹⁷ 同上註。

¹⁸ 同上註。

面，也有許多本體論的思想體系，宇宙論的思想體系，但是這些從中國人的翻譯看來，近代西方思想的著重點，從笛卡兒到康德，乃至到新康德學派，好像都偏重在知識論問題上。假使把哲學重心擺在知識論上，那麼近代西方的哲學思想，顯然無法概括西方的全體哲學，因為在西方的全體哲學上面有 ontology (本體論)，有 cosmology (宇宙論)，有 axiology (價值論) 等，許許多的思想問題涵蓋在裏頭，而知識論只不過是這些眾多思想中的一個重要趨勢而已。……所以他以為西洋哲學的中心只是擺在知識論上，因而佛學這種由內心彰顯的智慧，在知識論的分歧思想上便無從開展。¹⁹

就歐陽竟無「佛法非哲學」的三項理由而言，方東美的批評並非無據。首先歐陽竟無提到的西方哲學的一神論（獨神論）、泛神論、人格神(personal God)、非人格神(impersonal God)、一元論、二元論、唯物論、唯心論、唯實（唯事）論、現象論、虛無主義、獨斷論、懷疑論、實證（積極）論、觀念論、實在論、先天論、經驗論，以及科學的原子論、電子論、萬有引力論、相對論、歐幾里得幾何和非歐幾何等等，確如方東美所言，只涵蓋了近代西方哲學與科學的流行學說。其次，歐陽竟無談西方哲學僅及知識論的部分，未及本體論、宇宙論和價值論等，還稱「唯識家只說唯識，不言宇宙」。由此可見，歐陽竟無所謂的西方哲學只是局部的，未及全體，而他所說的「佛法」專指唯識，並不及中國大乘佛學的諸宗各部。

又查「哲學」一詞的中譯，出於 1873 年日人西周(Nishi Amane, 1827-1897)依據《爾雅》中的「哲，智也」，將希臘語 philo-sophia 翻譯為「哲學」。希臘語之 philo 是愛，sophia 是智慧，philo-sophia 即「愛智」(love of wisdom) 之意。回歸此字源之義，肯定有「智慧」存在，哲學家愛而求之之意。就此義而言，「佛法」與「哲學」相去不遠，「佛法」所求在證得無上菩提，般若智慧，而據古希臘哲學之原意則在追求理性智慧。

（六）歐陽竟無所謂「佛法」限指唯識內學

這裡，方東美再次直接以「佛學」取代了歐陽竟無的「佛法」一詞。就表面看來，歐陽竟無所言「佛法」，確實不同於方東美所言「佛學」。然而歐陽竟無所言「佛法」，就如他自己承認的，主要限於法相唯識宗，對於其他大乘宗派，頗多貶抑批評。這可見於他 1922 年發表的〈《唯識》抉擇談〉一文中所言：「……先明今時佛法之弊……自禪宗入中國後，盲修之徒以為佛法本屬直指本心，不立文字，見性即可成佛，……漫謂佛性不在文字之中；于是前聖典籍、先德至言，廢而不用，而佛法真義浸以微矣。自天台、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦。……佛

¹⁹ 方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁 1-2。

法之不明宜矣。」²⁰ 故在歐陽竟無看來，中土佛教如禪、天台、賢首之興盛，反而是印度佛法不明的徵兆，而他倡「內學」之意，便在以唯識法相，廓清中土迷霧，以恢復印度佛法本貌。

四、「宗教」與「哲學」概念與「佛法」異同

根據上述，歐陽竟無主張「佛法非宗教非哲學」，主要在以區別西方之宗教和哲學概念與「佛法」之不同，以衛護本國固有之「佛法」信仰。若針對「宗教」與「哲學」的字源義而言，西方「宗教」一詞顯然指人神之間的約定縛束關係，預設了一神信仰以及信仰者與神之間的守約順服關係。這有神論與創造論的宗教觀，當然與「佛法」所言，佛是覺者，而非造物主，學佛者所求為自覺覺他，涅槃寂靜全然不同。故佛教言人人皆有佛性，人人皆可以成佛，生佛平等，但西方的宗教概念便不容許「人人皆可以成神」、人神平等的說法；以其信仰一神至高，神永遠高高在上，信仰者憑踐行與神之約定而得救贖，豈能人神平等。就這點而言，歐陽竟無主張「佛法非宗教」並非無據，畢竟佛教並不主張有神論，甚而可說是一種無神論。

然而「宗教」一詞不僅限於字源學上的意義，還有其實質義。如前所言，佛教有教主、教義、教儀、教眾等宗教必備的條件，廣大普及影響整個東亞文明，本為世人所認定為四大世界宗教之一（其餘三者為基督教、回教、印度教）。又如前所言，方東美所謂「佛學亦宗教」，這「宗教」並不限於考慮其形式條件，而看重其實質作用與精神價值。故他肯定只要能導人入於真善美聖的價值之域者，便是「宗教」。質言之，高級精神性的宗教即人對超卓存有與神聖價值的信仰。這神聖信仰不僅規範信徒現世今生所當為者，也提供人何所從來的解釋，以及何所從去的安頓。這裡顯然方東美是將「佛學」等同「佛教」，並以普遍的宗教概念肯定「佛學亦宗教」。這尤可見於他說：「佛學既是具有很高級的宗教，又具有很深厚的哲學理念。其實它是含藏有很高深又幽玄的哲學理念，是從佛學的宗教實踐中所體驗出來的境界，必須要有這種宗教實踐與體驗的人才能了解。」²¹

考諸文明歷史，宗教是人類特有的現象。其中提升人類精神性的高級宗教，即在關切人何所從來、何所從去的終極議題，並透過追求至善至聖的信仰，提供現世人生一切思慮云為的軌範。就佛教而言，這終極關切是死生大事，如何脫離生死輪轉，入於究竟涅槃。就基督教而言，即如何在此生透過與神的誓約，以期來生升登天國。故即使如歐陽竟無所言，西方宗教是他力的，佛法是自力的，但

²⁰ 歐陽竟無，〈《唯識》抉擇談〉，《歐陽竟無內外學》，頁 357。

²¹ 方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁 12。

這只說明是兩者結合超卓存有(Supreme Being)和人類的內存世間性 (internal sociality)上的根本不同。西方宗教的神是絕對必然的存在，一切萬有所依附者。至於佛法中的佛不是以超自然人格神的意義受到崇拜，而是以啟發一切有情眾生解脫生死的精神導師受到崇拜。這連接佛與人的普遍關係，立基於佛對所有眾生皆具備潛在佛性的智慧觀照，以及佛對眾生無知於這可貴人性的悲憫。即使佛雖早已脫離生死輪轉，安入涅槃寂靜，然而為了引導無明的眾生進入自覺的道路，佛仍乘願再入世間，隨順眾生，分擔所有他們遭受的苦難，普渡眾生。²² 由此可見，即使佛教和西方宗教在世間性上有所差異，但也不可因此否定佛教是宗教。至於歐陽竟無主張「佛法非哲學」，更無理據。畢竟無論是佛法還是哲學，皆以追求無上智慧為人生鵠的，兩者之間顯有極大的交集。

五、方東美對華嚴佛學「亦宗教亦哲學」的推崇

清末民初，面對西方譯名衝擊，歐陽竟無之前，章太炎曾於 1911 年〈論佛法與宗教、哲學以及現實之關係〉(參見《章太炎卷(中國近代思想家文庫)》)一文中，²³主張佛法不敬鬼神，離常斷見，不是宗教(不過他肯定佛法是理論極成、聖智內證的哲學)。他們選擇維護固有佛法，反對將之與西方宗教一詞混淆，是有其理據的。只是歐陽竟無既然反對「譯名」，卻不知何故將其內學院取名「支那」？而其內學獨倡唯識法相，意在崇揚印度佛學，排斥貶抑中國大乘佛學其他宗派，實有不可取之處。而方東美將「佛學」等同「佛法」與「佛教」，或出於他選擇以佛學充實西方宗教的概念、肯定佛教作為最高等級世界宗教的價值，又或出於佛學崇尚般若智慧、求證菩提的本質，與西方哲學追求理性智慧頗有交集之處。雙方主張就不同的脈絡而言，各有理據，但就世界宗教交流互通的趨勢而言，方東美的選擇無疑是有先見之明的。

無論我們是否接受方東美以佛學等同佛法與佛教的觀點，他對華嚴宗佛學的推崇還是值得大家的重視。從他認定佛學既是高級宗教，又有深厚哲理，且是從佛學的宗教實踐中所體驗出來的境界可知，他心目中的佛學確實是「亦宗教亦哲學」，而華嚴宗佛學更是深具此特色。為說明華嚴宗的特殊思想，方東美先依唐朝李通玄所造《華嚴經合論》大科四分說明全經大旨。²⁴ 次論華嚴所詮之義理五周

²² 俞懿嫻，〈神聖相對性：論佛的世間性〉，《華嚴學報》第 9 期(2015 年 12 月)，頁 119-120。

²³ 章太炎，〈論佛法與宗教、哲學以及現實之關係〉，收入《中國近代思想家文庫：章太炎卷》(北京：中國人民大學出版社，2015 年)。取自 https://baike.baidu.com/reference/55754241/34devRtYP5uCWssHdq46fBXWtPeotjIGLNCiS-ZxCo1emElrU8ZU_rmtgVUssHtdHlkCI2_L1gJnsKvJznBM6X472a8_N_XmDFGyCvG_TbMfA。

²⁴ 四分為：舉果勸眾生信分、修因契果生解分、托法進修成行分、依人證入成德分，參見(唐)沙門實叉難陀譯，李通玄造論，沙門志寧釐經合論，《華嚴經合論》上下(台北：新文豐出版公司，1977

因果周，闡釋其中的因果觀念不僅是物理、道德的，且是形而上精神的。通過五周因果周（所信因果周、差別因果周、平等因果周、成行因果周、證入因果周），完成信解行證的修行次第，方東美指出《華嚴經》便達到「宗教極致」，成為世界性的宗教。²⁵本經不僅顯示了最崇高的信仰，也展示了廣大和諧的哲學思想。不同於李通玄長者的合論意在保留華嚴大經的宗教情緒與志願，華嚴諸祖，杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密則不僅彰顯宗教經驗的秘密，還把秘密揭露出來，通過理性文字 (rational language) 和範疇思維解說經義，將宗教轉化為深層的哲學智慧。²⁶ 其中可見，「華嚴宗在求完美極詣的一真法界」，²⁷這是一統匯藝術、科學、哲學、宗教一切價值的神聖精神領域。²⁸ 這「一真法界」主要的精神首腦便是佛的法身，²⁹ 如《華嚴經》七處九會三十九品中第一品「世主妙嚴品」至第六品「毘盧遮那品」所述，他在「器世間」（物質世界或色界）、「眾生世間」（生物、生命、心靈世界或「有情世間」）之上，展開莊嚴的宗教精神世界「正覺世間」。³⁰ 依經中所敘，佛陀邀集生命世界中的各種生命、精神世界裏的各種精神主體，召開的一場宇宙會議 (a cosmic conference)；這世主 (Lord of the Universe) 便是色界、生命世界、心靈世界、精神世界裏的宇宙主宰，也就是佛陀。佛陀一出，不僅發出個人的精神力量，還將過去無量古佛集中起來，以毘盧遮那佛 (Kataka Typical Buddha) 為精神代表。釋迦摩尼是化身（報身）佛，毘盧遮那佛則是法身佛，他通體光明，從眉間、牙齒、胸部、腹部到足部皆可以放光。在第二會中，毘盧遮那佛從眉間放光，感應智慧第一的文殊師利菩薩站出來領導十會菩薩，討論如何啟發這偉大信仰。透過文殊最高智慧，再召喚一切世界裏的過去佛、現在佛、未來佛，一切精神力量，一切精神之光，都到菩提道場來。因此《華嚴經》可以代表一個宇宙會議、宇宙宗教會議 (cosmic-religious conference)、宇宙哲學會議 (cosmic philosophical conference)。其宗教境界即在透過「調伏方便界」，使人超脫種種物質界的束縛，由生命界、而心理界，終而進入充滿智慧的精神界——即統匯最高藝術、道德、科學、哲學與宗教價值的「正覺世間」。³¹ 這裡《華嚴經》採用的不是敘述文字 (descriptive language) 或者常識語言 (commonsense language)，而是隱喻的 (metaphorical)、詩的 (poetical)、以及象徵性語言 (symbolic language)，借以表達最高層次的精神意境，乃至於不可理解、不可思議、不可言說的神秘境界。³²

年)。

²⁵ 方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁 81-110。

²⁶ 同上，頁 147-148。

²⁷ 同上，頁 207、257-259、318-320。

²⁸ 同上，頁 12-20、103-104、162。

²⁹ 同上，頁 207。

³⁰ 同上，頁 53-54。

³¹ 同上，頁 14-20。

³² 同上，頁 231、254-255、283-284。

總上所說，對方東美而言，《華嚴經》是廣大賅遍的能詮之教，而華嚴宗則提供了哲學性的所詮義理，是中國大乘佛學發展的最高峰。華嚴宗諸多宗義對《華嚴經》理趣的哲學詮釋，使華嚴宗建立在形而上的普遍秩序之上，可發展為世界性的宗教。它可貫通各種宗教精神最美好之處，從知識性、道德性、藝術性等，發展出人的宗教性。佛教與佛學本在追求悟入無上正覺智慧，理當被視為哲學；在宗教修持上，則可達聖默然的神祕境界，使個人生命精神與宇宙生命精神合一，而華嚴宗佛學因而可說是「亦宗教，亦哲學」的最佳典範。³³ 方東美識見宏偉，他對華嚴宗之為能詮之教又有所詮義理的肯定，以及將佛學等同佛教的理念，已使他在不具佛教徒形式身分的情況下，成為華嚴宗的精神信徒！

³³ 方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁 331；方東美，《華嚴宗哲學（下冊）》（台北：黎明文化事業公司，1981 年），頁 138-139；方東美著，孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展（上冊）》，頁 453。

