



华严学与现代 新儒学

Hua-yen Buddhism and Modern Neo-confucianism

许宁 等 著

陕西新华出版
陕西人民出版社



华严学与现代 新儒学

Hua-yen Buddhism and Modern Neo-confucianism

许宁 等 著

陕西新华出版
陕西人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

华严学与现代新儒学 / 许宁等著. —西安: 陕西人民出版社, 2023. 9

ISBN 978-7-224-14592-2

I. ①华… II. ①许… III. ①《华严经》—研究 ②新儒学—研究 IV. ①B942.1 ②B244.05

中国国家版本馆 CIP 数据核字(2023)第 011350 号

责任编辑: 王倩 慕鹏帅

封面设计: 朵云文化

华严学与现代新儒学

HUAYANXUE YU XIANDAI XIN RUXUE

作者 许宁等

出版发行 陕西新华出版传媒集团 陕西人民出版社
(西安市北大街 147 号 邮编: 710003)

印刷 广东虎彩云印刷有限公司

开本 787mm×1092mm 1/16

印张 17.5

字数 291 千字

版次 2023 年 9 月第 1 版

印次 2023 年 9 月第 1 次印刷

书号 ISBN 978-7-224-14592-2

定价 78.00 元

如有印装质量问题, 请与本社联系调换。电话: 029-87205094

国家社科基金后期资助项目出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目,旨在鼓励广大社科研究者潜心治学,支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审,从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学工作办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式,形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学工作办公室

论佛教与国学的融通(代序)

任何外来的文化对于中国人来说,都是“用”,不可能成为“体”。中国人自己才是“体”,无论古人留下的思想资源,还是外来的思想资源,都是“用”,都不可能照着讲,而只能接着讲,即根据自己的精神需求来讲。对于佛教自然也是如此。佛教传到中国后,同国学相结合,逐渐形成有别于印度佛教的中国佛教。中国佛教不是印度佛教的移植,而是中国学者以国学为底色所取得的创新性理论思维成果。这些成果推进了国学的发展,并且已经成为国学的重要组成部分。佛教与国学融通的过程,既可以说是佛教的中国化,也可以说是国学的丰满化。

一、佛教被接受的原因

佛教虽然在魏晋之前就传入中国,但到魏晋以后才融入国学发展的长河。中国人之所以引进并接受佛教,根本原因在于当时有方方面面的精神需求。

(一)

中国人对于佛教的精神需求,来自文化精英层面。对于文化精英来说,精神解放是一种普遍的诉求。在先秦时期,中国的文化精英拥有独立的话语权,可以自由地思考;可是,进入独尊儒术时代以后,一切皆在皇权的掌控之下,文化精英已经丧失了独立的话语权。

经学衰微以后,玄学家讨论名教与自然的关系问题,试图突破名教的话语系统,找回不受皇权限制的独立的话语权,但是他们并未获得成功。除了少数玄学家之外,大多数人仍旧以名教为主流话语,仍被限制在政治哲学的范围之中。

佛教为文化精英们指出了一条寻回话语权的道路,那就是借助寺院的力量与皇权抗衡。僧侣出家之后,意味着不必再受纲常伦理的束缚,尤其不必受“君为臣纲”的限制,甚至可以站在皇帝面前,抬起头来说话,理直气壮地维护自己应有的尊严。慧远写了一篇《沙门不敬王者论》,讲的就

是僧侣为什么不必向君王下跪的道理。僧侣们谈论佛法,拥有独立的话语权,不必像儒者那样,受到朝廷的干预。由于佛教有这样的优势,自然会对文化精英形成吸引力。即便不出家,在谈论佛法的过程中,也会体味到言论自由的快乐。

玄学家既追求言论自由,也追求精神自由。在如何实现精神自由方面,玄学家找到的办法,无非是清谈、喝酒、吃药,做一些与众不同、索隐行怪、放浪形骸、旷达任诞的事情。这些办法固然能暂时满足精神自由的需求,毕竟并不能从根本上解决问题。佛教为他们指出一条比较彻底的路径:放弃世俗生活,出家为僧,真正过一种另类的精神生活。由于这个缘故,魏晋以后,佛教的影响力很快超过玄学。一些文化精英放弃玄学,转而从佛教中寻找精神自由。如道安、慧远这样一些出生于望族的文化精英,出家当和尚,显然不是为生活所迫,也不是身陷逆境,就是为了找到精神自由。

(二)

中国人对于佛教的精神需求,拥有广泛的社会基础。

中国哲学在发端时期,就走上了精英文化的路向,只关注上层社会的理论需求,热衷于“治国平天下”之类的政治哲学问题,并不关心大众的精神安顿。先秦诸子百家学说,都属于精英文化类型,都是为上层社会着想的,没有为普通民众着想的。儒家鼓励人到朝廷去做官,对于精英有强大的激励功能。道家鼓励人到山林去修行,只是对文化精英有安慰作用,而对原本就在山林中辛苦劳作的贫苦大众来说,毫无意义。中国的原始宗教在春秋时期就被解构,既没有从中发展出理论形态的宗教,也没有形成独立的宗教组织系统。在中国早期的理论构成中,大众文化一直处在缺位的状态。

魏晋以前,政治哲学是主流话语;魏晋以后玄学兴起,转向人生哲学。但玄学家只讲出土大夫的人生哲学,没有讲出有普适性的人生哲学,普通民众的精神安顿问题,依旧无人问津。在古代社会,由于生产力水平低下,普通民众在生活上痛苦得很,在精神上也痛苦得很,特别需要用一种“精神鸦片”来安慰,来缓解一下精神上的痛苦。可是,在中国固有文化中,找不到这样一种精神安慰剂。由于这个缘故,当佛教传到中国以后,自然会受到劳苦大众的欢迎。它从生、老、病、死等人生中的痛苦讲起,形成一种适应大众精神需求的宗教文化。佛教所描绘的佛国、净土、极乐世界,有强大的精神安顿功能,可以暂时缓解人的痛苦,对深陷苦难之中的普通民众有

极大的吸引力。

佛教的这种精神寄托功能决定了佛教在中国具有非常广袤的市场。人的精神需要有个寄托之所,佛教恰恰为中国人提供了这样一个寄托之所。

(三)

中国人对于佛教的理论需求,除了精英层面和大众层面以外,还来自上层统治集团。正是有了上层的大力推动,佛教才能在中国畅行无阻。

东汉灭亡以后,傍依着皇权的经学趋于衰微,儒家所倡导的纲常名教的根基已经动摇,社会影响力大大减弱,整个社会的道德水准下滑。为了解决这个问题,玄学试图引入道家的自然学说,希望以此加固名教的理论基础,可是并没有达到目的。道家原本是儒家伦理说教的批评者,怎么可能为名教提供理论支持呢?玄学家纳道入儒的努力实际上是徒劳的。他们沉溺于过分思辨的哲学话语,对于提升名教社会影响力,没有任何帮助。以皇帝为首的统治集团,出于维系政治统治的需要,必须找到强化伦理约束力的有效途径。既然玄学无能为力,就不得不另辟蹊径。这个蹊径就是扶植佛教。

佛教有强大的精神安慰功能,还有强大的维护社会道德的功能。在佛教中,有一个以戒律为核心的完整的宗教伦理体系,发挥着劝善止暴的作用,对于净化社会风气极有帮助。佛教倡导不杀生、不奸淫、戒贪、戒嗔、戒痴等戒律,讲究善有善报,归根结底是劝人做一个善人,而不参与造反之类的事情。佛教虽然否认现实世界的真实性,但抱着一种顺世主义的生活态度。这对统治者来说,自然有益而无害。同纲常伦理相比,佛教伦理还有自身的优势。纲常伦理是一种权威主义的伦理诉求,建立在规范上面,侧重于他律,有强制力,但感召力差;佛教伦理是一种信仰主义的伦理诉求,建立在“觉悟”上面,侧重于自律,有很强的感召力。另外,佛教的地狱构想和报应理论,具有强大的威慑力,这也是纲常伦理所缺少的。由于佛教具有这样的优势,自然会吸引统治集团的目光。正是在统治者的扶植下,佛教才在中国迅速传播开来和发展起来。

佛教在中国大行其道,还有一个偶然的原因,那就是武则天作了皇帝。女人做皇帝,不可能从纲常伦理中找到“合法性依据”,她求助于佛教伦理,自然在情理之中。

佛教不但能满足统治者的政治需求,也能满足统治者的精神需求。佛教关于极乐世界的构想以及关于来世的承诺,对于统治者同样有强大的吸

引力。梁武帝曾三次试图出家为僧,并不仅仅是作秀,而是在他的眼里,和尚在精神上的高贵程度超过了帝王。统治集团的理论需求,对于佛教在中国“走俏”,起到了至关重要的作用。倘如没有统治者的扶植,佛教作为一种外来文化,不可能在中国扎下根来。

二、对教理的中国式诠释

中国僧人对于佛教教理的诠释,经历了一个由接受理解到创造性发挥的过程。这一过程发端于东晋的道安,中经僧肇和华严宗的实际创宗人法藏的推动,到唐代禅宗的实际创宗人慧能那里,达到了高峰。

道安的贡献之一,在于接受佛教“两个世界”的世界观,突破了固有哲学“一个世界”的世界观,把玄学中关于体用关系问题的探讨,引到关于真俗关系问题的探讨,引到关于彼岸与此岸关系问题的探讨,实现了固有哲学思维模式与佛教哲学思维模式的对接与转换。

玄学是道安接受佛教的前提,但他的理论思维深度显然超过了玄学。玄学家的本体论追问,涉及如何建构人的精神世界的问题。可是,他们沿袭“一个世界”的思路,仍然搭建不起单独的精神世界。玄学家所说的“无”“有”“独化”之类本体,尽管相当抽象,但还在实际世界之中,还是对世界的肯定,并没有充分地讲出超越性。他们没有树立永恒的价值目标,没有找到“终极关怀”之所,没有找到消解人生苦恼、净化心灵空间的有效途径。人既是一种肉体的存在,又是一种精神的存在。人需要精神生活,需要建构精神世界。正是出于这种精神需要,道安才会接受佛教。

道安的世界观同玄学家的世界观相比较,根本的区别在于,他选择的讲法,不再是“一个世界”的讲法,而是“两个世界”的讲法。他把佛教的教理归结为一个“无”,提出本无论。他说:“明本无者,称如来兴世,以本无弘教,故方等深经,皆云五阴本无。本无之论,由来尚矣。”本无论与王弼的贵无论相比,似乎只有一字之差,其实意思完全不同。“贵无”论所讲的“无”不是对“有”的否定,而是对“有”的肯定。王弼《老子注》第四十章注写道:“天下万物,皆以有为生;有之为始,以无为本;将欲全有,必反于无。”这样的“无”,显然不是虚无,而是“全有”的意思。本无论所讲的“无”乃是对“有”的否定。“无”属于彼岸世界,是绝对真实的本体;“有”属于此岸世界,是执取色、受、想、行、识等“五阴”(五蕴)生成的假象;二者不在一个层次。贵无论讲的是抽象本体论,而本无论讲的是超越本体论。

道安接受了佛教超越本体论思想,也接受了佛教缘起性空的论证方

式,以分析的进路论证“无”的本体性,改变了玄学家综合的进路。佛教为了证成彼岸世界的真实性,势必否定此岸世界中事物自身的真实性。佛教否定事物自身真实性的主要手法,就是缘起性空。龙树在《中论》里说:“众因缘生法,我说即是空(无)。”宇宙万物既然都是缘起的,那就是没有自性、没有自体的,必须以“空”为体。“空”的意思是说,任何现存事物无自性、无自体,因而都不是真实的存在。道安在阐述本无论的时候,把事物的成因归结为五阴(五蕴)聚合,采取的也是分析的方法。本无论比贵无论的深刻之处在于,不仅树立“以无为本”的观点,而且找到论证的方法。王弼显然没有做到这一点。

道安接受佛教的超越本体论,用分析的方法论证本体的超越性,讲得比较到位。不过,本无论的讲法,以“无”为般若学的核心范畴,尚未把“空”放到核心的位置,多少还有一点格义的影子,有不够准确之嫌。他讲出了本体的超越性,树立起彼岸世界的观念,却未论及本体与实际事物之间的联系,未论及彼岸世界与此岸世界的关系,也未完全跳出玄学的话语系统。比道安晚一些的僧肇,对般若学的理解又加深了一步,找到了“解空”这样一种更新的理解方式。

按照僧肇的理解,佛教般若学的核心范畴不应该是“无”,而应当是“空”。他不赞成道安提出的本无论,认为道安过分凸显“无”的超越性。他对本无论提出的批评和质疑是:“本无者,情尚于无多,触言以冥无。故非有,有即无;非无,无亦无。寻夫立文之本旨者,直以非有非真有,非无非真无耳,何必非有无此有,非无无彼无?此直好无之谈,岂谓顺通事实,即物之情哉?”把本体说成“无”,固然表达了般若学反对执取“有”的意思,却不能给实际事物提供哲学依据。“无”只能表示对“有”的否定,不能表示对“有”的肯定。倘若本体完全不对实际事物表示肯定的话,便切断了本体与实际事物之间的联系;而切断了这种联系,本体变成了无用之体、空洞之体。因此,不能把本体仅仅安置在彼岸世界,必须看到本体的此岸性。在僧肇看来,对本体的称谓,不能是“无”,而应当为“空”。使用“空”这个本体论范畴,既可以表示对“有”的否定,也可以表示对“有”的一定程度的肯定。

在“解空”的时候,僧肇没有像道安那样采用表诠的方法,改用遮诠的方法,即从反面来讲本体不是什么,以此表现“空”的哲学意涵。在他看来,本体“非有非真有,非无非真无”。意思是说,万物“非真有”,乃因缘和合而成,却没有自性和真实性可言:就万物不真实而言,本体为空。然而,万物又是“非真无”,换句话说就是“假有”。“假有”毕竟不等于空无所有,

也是一种“有”。对于无与有,不落任何一边,才符合佛教般若学的中观原则,才是“空”的确切意涵。他在《不真空论》中所表达的主要意思是,万物尽管存在,但不真实,故而本体为“空”。然而,“空”不等于“无”,而是把“有”和“无”统一起来,把彼岸世界与此岸世界联系起来。僧肇既看到本体的彼岸性,也看到本体的此岸性,理论深度超过了道安。由此也反映出,僧肇的理论兴趣,已不放在论证本体的超越性,而转向论证本体的本根性;不在强调本体的彼岸性,而在强调本体的此岸性。他已把目光从彼岸世界转向此岸世界,贴近了中国哲学肯定世界的传统,启动了佛教中国化的进程。

法藏对般若学的理解,比僧肇更为重视本体的本根性。他把中国固有哲学的天人合一的思维模式,同印度的讲究超越的哲学思维模式结合在一起,实现了佛教般若学的中国化,创立了法界缘起说。

法藏认为,每种事物只存在于全部事物所构成的整体之中,不可能单独存在,因而才没有“自性”。处在整体普遍联系中的任何事物,皆由因缘构成,呈现为虚幻的“事相”。就具体事物自身来说,没有本质的规定性可言,但它存在于整体的普遍联系之中。世界万物作为客体,又同主体相联系,“尘是心缘,心为尘因。因缘和合,幻象方生”。通过否定世界万物自身的真实性,来凸显本体的绝对性,在这一点上,法藏同佛教是一致的,但他并没有停留在这一点上。他并不着意凸显本体的超越性,而着重强调本体与现实世界同在。他指出,法界有四相,即事法界、理法界、理事无碍法界和事事无碍法界。事法界相当于形式繁复、多种多样的现象世界,理法界则是规定现象世界的本体界;理事无碍法界表示本体界与现象界之间的圆融关系,事事无碍法界表示现象与现象之间的圆融关系。法界虽有四相,其实还是一体,这叫做“一即一切,一切即一”。

法界缘起说强调本体与现象同在,强调现象只有与本体相联系才成其为现象。法藏以金狮子为例说,“一一毛中,便摄尽无边狮子”。金狮子好比是本体,每根金狮子的毛都是金狮子的体现。法界缘起说的特色在于论证本体与现象的同一性,强调“理彻于事”“事彻于理”。二者相彻相存,理就是事,事就是理,融为一体。在这里,法藏已经成功地把佛教的超越本体论改造为本根本体论。他的哲学思路,不再是印度式的真俗对立,骨子里是中国式的天人合一;不再是印度式的条分缕析,而是中国式的整体综合。他在不违背佛教教理的前提下,强调此岸世界与彼岸世界的整体性,不再把人们的目光引向彼岸世界,而是拉回归到此岸世界。按照法藏的法界缘起说,诸佛与众生的关系,不再是对立的关系,而是同在的关系。诸佛不在

虚幻的彼岸世界,就在此岸世界之中,就在众生之中。诸佛与众生交彻,净土与秽土熔融,彼岸世界与此岸世界相即相入,生死即涅槃,烦恼即菩提。法藏已把印度式的出世的佛教,改造为中国式的入世的佛教,开启了中国特有的人生佛教或人间佛教的发展方向。

法藏完成了对佛教般若学的中国式诠释,而禅宗的实际创宗人慧能则完成了对佛教涅槃学(或称解脱学)的中国式诠释。同华严宗相比,禅宗又向前迈进了一步。他们所关注面对的问题是:如何把超越的本体转化为内在的本体,如何从内在性的角度领悟佛性,如何看待佛与众生的关系。为了解决这些问题,他们不再把理论重心放在本体论方面,而转向了价值论,以“佛性”为核心范畴。禅宗的哲学思考,更加贴近天人合一的模式,突出了“价值主导”的意向。在中国哲学天人合一的视域中,从“天”的角度看,本体是宇宙万物存在的终极依据;从“人”的角度看,本体是人生意义价值的终极依据。价值本体对于人来说,不可能是外在的关系,而只能是内在的关系。

禅宗在人生佛教或人间佛教的向度上,走得比华严宗更远。他们不但要把超越的真如本体根植于此岸世界,还要进一步根植于人的内心世界,化超越于内在。慧能对印度佛教外在超越路向提出质疑:“东方人造罪,念佛求生西方,西方人造罪,念佛求生何国?”在慧能看来,佛性作为本体,作为成佛的依据,不能在众生的本性之外。倘若设想佛性在众生的本性之外,岂不意味着众生不必以佛性为本体、为归宿了吗?岂不意味着众生没有成佛的可能性吗?岂不意味着佛教对于众生没有价值范导的意义了吗?因此,不能设想佛性在众生的本性之外,必须承认佛性就在众生的本性之中。慧能的结论是:“我心自有佛,自佛是真佛;自若无佛心,何处求真佛?”由于佛性内在于众生的本性之中,因此佛和众生的关系是统一的,而不是对立的。“自性迷,佛即众生;自性悟,众生即佛。”这意味着,修行者成佛的路径,不能选择外求,只能选择自悟。于是,慧能便从印度佛教外在超越的路向,转向中国式的内在超越的路向。

三、佛教融入国学

被禅宗纳入内在超越路向的佛教,与其说是一种宗教,毋宁说是一种精神安顿方式。这种精神安顿方式,不仅可以为佛教信众所接受,也可以为佛教外的人所接受。就其受众的广泛性来说,已经成为国学的组成部分。

关于中国佛教的精神安顿方式,禅宗的概括是“放得下”。这种提法来自一则禅宗编写的故事。有一个富家子弟,带了一大笔钱,为了成佛遍访名师,终于遇到了一个高僧。这个高僧是一位禅师,他告诉那个小青年:“你不想成佛吗?我告诉你有一个地方,你到那里就能成佛!”小青年迫不及待地问:“在哪儿?”禅师说:“你没看见远处有一个粗木竿子吗?你爬到那竿子顶上,你就成佛了。”小青年信以为真,把钱袋子放在地上,赶紧就往上爬。等他爬上竿子的顶端,回头一看,那个老禅师把他的钱袋子背起来走远了。老禅师回头问那小青年:“成佛了吗?”小青年一下子领悟到:把什么都放得下(包括成佛的念头),那就是成佛了!在禅宗那里,“放得下”的精神安顿方式有以下三层意思。

第一,“放得下”就是“不执着”。一方面去掉对“小我”的执着,开启对“大我”的仰慕;另一方面去掉对“有限”的执着,开启对“无限”的仰慕。只有放得下、不执着,方能进入“涅槃寂静”“常乐我净”的精神境界,在那里找到人生终极的、永恒的安顿之所。把精神追求的目标定位在彼岸的极乐世界,也就是对世俗世界“放得下”。“诸行无常,诸法无我,涅槃寂静”为佛教的三法印,“放得下”就是把三法印落到实处。

第二,“放得下”就是“去无明”。“无明”是对世俗世界观和价值观的称谓,“明”是对佛教的世界观和价值观的称谓。放得下同看破红尘、跳出六道轮回是一个意思。“去无明”的不二法门就是“顿悟成佛”。慧能指出,不必借助于坐禅、布施、诵经、做功课等佛教通常的修行方法,只要从自心本有的佛性出发,去掉种种妄念,就可以“见性成佛”。顿悟是一种自悟,即自己认同佛教世界观和价值观,而不必向别人求教。

第三,“放得下”就是保持“平常心”。“放得下”的心态,既是超越的,又是内在的。马祖道一说:“若欲直会其道,平常心是道。谓平常心无造作,无是非,无取舍,无断常,无凡无圣。”领悟佛教真谛的人,不需要作与众不同的事情。慧能指出,佛与凡夫的区别,仅在于所信奉的世界观和价值观不同而已。修行者成佛之前,担水砍柴;顿悟成佛之后,依旧担水砍柴。不过,这时担水砍柴有了新的意义:“担水砍柴,无非妙道。”

经过中国僧人创造性的诠释,佛教对国学的走向产生极大影响。由于出现了中国化的佛教,国学的主题因之发生了改变,即从以政治哲学为主题,进展到以人生哲学为主题。中国佛教构成国学发展必不可少的中间环节。

从先秦到两汉,国学一向以政治哲学为主题。哲学家探讨哲学问题,通常以“治国平天下”为落脚点。讲政治哲学着眼于人的群体性,而不是

人的个体性,主要讲社会现象学,可以不必顾及个人的精神世界如何搭建的问题。讲人生哲学着眼于人的个体性,主要讲精神现象学,当然不能不论及个人的精神世界如何搭建的问题。可是,在中国固有哲学中,主要话题是政治哲学,其理论基础为“一个世界”的世界观。按照这种思路,只讲此岸世界,不讲彼岸世界。而没有彼岸世界的观念,便没有独立的精神世界的观念。换句话说,中国固有哲学没有搭建出一个个人的、独立的精神世界。没有搭建出这样的精神世界,对于人生中遇到的一些困惑,就难以化解。王充无法化解“福德不一致”的困惑,就是一个例证。为什么道德高尚的人未必得到好的回报?而品行低下的人反倒可以小人得势?对于这个中国固有哲学无力回答的问题,佛教却可以拿出一种解答方式,那就是“三世报应”说。佛教突破了实际的时间观念,虚构出往世、现世、来世三个时间观念,以此解释福德不一致的情形:现世中做好事未得到好报,原因在于往世做过坏事;现世做坏事未得到恶报,来世定会得到报应。佛教倡导彼岸世界的观念,为人们提供了一个精神安顿之所。中国人原来只看重现实世界,追求福禄寿,佛教帮助人们拓展出一个彼岸世界、一个精神的天空。佛教认为,人生的终极价值目标不在此岸,而在彼岸;彼岸世界才是一个心灵净化的世界,一切烦恼在那里都能得到化解。在彼岸世界中,无所求,故而也就无所得,烦恼自然随之消散。佛教给人的告诫是:不要把现实世界或此岸世界当成真实的世界。讲人生哲学不必接受佛教哲学中此岸与彼岸对峙的观念,但可以借鉴佛教搭建独立的精神世界的理论思维成果,从精神生活的视角化解人生中的困惑。

佛教为中国人提供了一种新的哲学思维模式,一种有别于中国固有哲学的哲学思维模式。中国固有哲学的思维模式是天人合一,认为天与人都是真实的,以肯定世界为特征。但是,采用这种模式无法在现实世界之上搭建超越的精神世界。佛教的思维模式强调真与俗的对立、此岸世界与彼岸世界的对立,认为此岸世界不真实,认为人生是不值得过的,真正讲出了一个超越的精神世界。这种讲法对中国学者颇有启发。佛教在中国大行其道之后,宋明理学家把天人合一同真俗对立两种讲哲学的讲法结合起来,完成了精神世界的搭建,从儒家政治哲学讲出有普适性的人生哲学。倘若没有佛教哲学的引进,他们不可能从政治哲学话语,直接转到人生哲学话语。玄学家从政治哲学话语转向人生哲学话语,把如何搭建精神世界的问题突出出来了。可是他们无法解决这个问题,必须引进外来的思想资源。这个资源就是来自印度的佛教。宋明理学家之所以能超越玄学家,一个重要的原因在于,他们吸收了中国佛教的理论思维成果,经过深入的思

考,终于把“两个世界”合成“一个世界”,告别宗教哲学,重新返回人生哲学,把国学发展推向高峰。

以往儒学注重关于“生”的学问,而不重视关于“死”的学问。子路向孔子请教鬼神问题,孔子回答说:“未能事人,焉能事鬼?”子路又向孔子请教关于死的问题,孔子的答复是:“未知生,焉知死?”对于鬼神以及死后的情形,孔子讳莫如深,“敬鬼神而远之”,不愿意谈论怪、力、乱、神之类的事情。佛教的诉求与儒家正好相反,注重关于“死”的学问,而不重视关于“生”的学问。宋明理学家把两者融会贯通,既谈论关于“生”的话题,也谈论关于“死”的话题,讲出了生与死的辩证法。他们拓宽了儒学的论域,讲出了更为丰满的国学。张载在《西铭》中说:“存,吾顺事;没,吾宁也。”这可以说是对国学视阈中健全心态的写照。他所说的“事”,就是干事,涵摄儒家“拿得起”的趣旨;他所说的“顺”,是指化逆为顺,涵摄道家“想得开”的趣旨;他所说的“宁”就是无所求、无愧疚,涵摄佛教“放得下”的趣旨。他主张“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,比较成功地把儒释道三教整合在一起了。

儒家好比是粮食店,为人们提供常态下的精神支柱;道家和道教好比是药店,构成人们非常态下的精神安慰系统;中国佛教好比是精品店,为人们指示超常态下的精神寄托之所在。三者共同构成的国学系统,可以满足中国人方方面面的精神需要。儒家告诉人如何堂堂正正地度过一生,道家告诉人如何轻轻松松地度过一生,而中国佛教则告诉人如何干干净净地辞别尘世。经过约二千年的互动,三家相互融合,相得益彰,各以其自身的文化特质发挥着各自的优势,相互补充,都成为培育中华民族精神不可缺少的文化资源。

宋志明

2022年12月

目 录

导 论	1
一、华严学概述	1
(一)华严学的概念	1
(二)华严学的发展脉络	3
(三)华严学的学理特征	6
二、现代新儒学概述	9
(一)现代新儒学的概念	9
(二)现代新儒学的发展脉络	10
(三)现代新儒学的学理特征	13
三、现代新儒学“以佛解儒”的问题意识和诠释路向	16
(一)现代新儒学的问题意识	16
(二)现代新儒学的诠释路向	19
第一章 六艺圆融:马一浮华严思想研究	23
第一节 马一浮对华严学的研究与推重	24
一、与华严高僧的交游	24
二、创办般若学会	26
三、以华严教理撰述著作	27
第二节 华严学与马一浮哲学思想体系的建构与展开	28
一、法界缘起与六艺圆融	29
(一)六艺统摄于一心	30
(二)六艺统摄诸子	32
(三)六艺统摄四部	33
(四)六艺统摄西学	34
二、教相判释与六艺判教	37
(一)总别相即与统类一也	39
(二)据六艺判释	42
三、以华严释儒的诠释学向度	49
(一)诠释的目的:摭彼教之卮言,证儒家之孤义	49

(二) 诠释的依据:见性则横说竖说	50
(三) 诠释的向度:圆融不二与神会心解	51
(四) 诠释的实践:以华严释儒经	54
第三节 马一浮华严思想的价值与意义	60
一、六艺之道:现代新经学的本体论	60
二、六艺之教:现代新经学的教化论	62
三、六艺之人:现代新经学的境界论	63
第二章 体用不二:熊十力华严思想研究	65
第一节 华严学与熊十力的思想转折	66
一、从革命到革心	66
二、从唯识到真心	68
三、从归儒到造道	72
第二节 熊十力对华严思想的会通	74
一、熊十力对华严本体论的会通	74
(一) 体用不二	75
(二) 心物不二	81
二、熊十力对华严认识论的会通	85
(一) 性量不二	86
(二) 性修不二	88
三、熊十力对华严判教论的会通	91
(一) 判教观	91
(二) 判教实践	93
第三节 熊十力华严思想的特征与影响	101
一、熊十力华严思想的特征	102
二、熊十力华严思想的影响	104
第三章 广大和谐:方东美华严思想研究	108
第一节 方东美对华严思想的重视与推崇	109
一、方东美的华严际会	109
二、方东美讲授华严	110
三、承续中国文化精神的华严思想	111
第二节 华严学与方东美哲学思想体系的建构与展开	113
一、方东美对华严法界缘起观的诠释与重构	113
(一) 法界缘起观	114
(二) 和谐境界论	118

(三)真心统摄论	120
(四)特征及启示	122
二、方东美对华严圆融无碍思想的继承与发展	125
(一)广大和谐:方东美对圆融无碍的继承	125
(二)交相互摄:方东美对圆融无碍的发展	128
(三)圆融无碍与方东美哲学的开展	133
三、方东美对华严判教论的反思与超越	135
(一)方东美的判教观	136
(二)方东美的判教实践	140
第三节 方东美华严思想的价值和意义	148
第四章 圆善相即:牟宗三华严思想研究	153
第一节 牟宗三对华严学的研究与推重	153
一、牟宗三对中国佛教哲学的研究与重视	154
二、牟宗三对华严学的研究与重视	156
(一)牟宗三对《起信论》的推重	156
(二)牟宗三对华严宗的推重	158
第二节 华严学与牟宗三哲学思想体系的建构与展开	159
一、牟宗三对华严学的思想疏释	160
(一)对华严学义理的解读	162
(二)对华严学体用义的衡定	170
二、牟宗三对华严学的本体诠释	173
(一)从华严说“智的直觉”的全体大用	173
(二)由“一心开二门”到“道德形上学”的建立	176
三、牟宗三对华严判教思想的运用	182
(一)牟宗三的判教观	183
(二)牟宗三的判教实践	184
(三)牟宗三判教论的归趣	188
第三节 牟宗三华严思想的价值与意义	189
一、牟宗三华严学研究之所得	189
(一)彰显传统文化价值	189
(二)梳理华严发展脉络	189
(三)评析法界缘起理论	190
(四)建构“道德形上学”体系	191
二、关于牟宗三华严学研究的反思	192