

## 西方天文学宇宙观念的传播与中国近代华严哲学\*

姚彬彬◎

**内容提要:** 19世纪中叶前后,由明代西方传教士所输入的以地球为中心的“九重天”及“十二重天”之天文学宇宙观念渐被日益普及的哥白尼之“日心说”所取代,近代维新思想群体中若康有为、杨文会、谭嗣同等利用主张“一即一切,一切即一”的佛教华严哲学作为接引和消化“日心说”宇宙观念的中介理论,康有为早年通过接触天文学感悟到宇宙之浩瀚无尽,并以此印证于佛教华严宗之说,最终由“大小齐同”而得出“世界大同”的思想。杨文会与其弟子谭嗣同则将天文学与华严哲学杂糅为一体,代表了近代文化新旧交融的思想特质。

**关键词:** 天文学 宇宙观念 华严宗 维新派

**作者简介:** 姚彬彬,武汉大学中国传统文化研究中心副教授。

晚清民初之际,宋明以来本已渐趋衰微的佛学,在文化思想界中异军突起,呈现出复兴之势。正如当时的学者张相所观察的:“清代之季,物极而变,识微之士,张皇幼眇,咸以群治之弗整,由于教旨之弗昌……十年以来,手梵文,口大乘者蜂起,彬彬雅雅,不懈益奋,盖学术风气又将一变矣。”<sup>①</sup> 需要注意的是,近现代中国佛学之复兴,往往并非在传统的宗派信仰意义上,而更多是在思想文化意上。当时的“先进知识分子”们对于佛学的选择,更多是因为佛学中的一些学说在形态上颇为类似于正在大举输入中的西方新思潮。无论当时的佛学,还是与之类似的诸子学等方面的发展,都与西学东渐的时代文化背景密切相关。岛田虔次指出,在当时“打破了二千年来儒教独尊的诸子学、佛教乃至其他东西一齐出现在了历史舞台上。这正是以堂皇的阵容和传统自负的中国之‘学’,在攻进来的欧洲学术、思想面前不愿屈服,动员和集结了所有能够动员的‘学术’部队,试图进行的彻底抵抗和最后决战,实乃一个壮观而豪华场面。”<sup>②</sup> 颇为形象地道出了当时佛学整体上的思想特质。

梁启超在《清代学术概论》中说:“晚清所谓新学家者,殆无一不与佛学有关系,而凡有真信仰者,率归依文会。”<sup>③</sup> 此所谓“文会”即有近代佛学“复兴之父”<sup>④</sup> 之称杨文会居士(1837—1911),杨文会早年在曾国藩幕府时期已颇关注西方科学技术,尤擅工程营造之术,中年以后则专注于佛学,维新派思想家谭嗣同即杨文会弟子,谓其“佛学、西学,海内有名。”<sup>⑤</sup> 杨文会于佛学以华严学为归依,谭嗣同正是他华严学的继承者。在杨文会的佛学影响下,谭嗣同汲取华严义理而撰成《仁学》,成近代思想界之重要著作。——值得注意的是,华严学在维新派思想家们的影响,有一定普遍性,根据梁启超的介绍和后人的研究,康有为的《大同书》亦与华严学有直接关系,他旨在“否定个体的存在,而将之包摄在全体之中”,“说明这样的一大同世界,以佛教的华严思想来说明一切。视孔子的理想世界与华严法界是同

\* 本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国现代宗教学术史研究”(批准号14JZD034)阶段性成果。

① 张相:《佛学大纲序》,见谢无量:《佛学大纲》,扬州:广陵书社,1994年版,第1页。

② [日]岛田虔次:《中国思想史研究》,邓红译,上海:上海古籍出版社,2009年版,第373页。

③ 梁启超:《清代学术概论》,见朱维铮编:《梁启超论清学史二种》,上海:复旦大学出版社,1985年版,第81页。

④ [美]霍姆斯·维慈:《中国佛教的复兴》,王雷泉等译,上海:上海古籍出版社,2006年版,第1页。

⑤ 谭嗣同:《上欧阳中鹄书十》,见蔡尚思,方行编:《谭嗣同全集》,北京:中华书局,1998年版,第468页。

一的。”<sup>①</sup>事实上,无论杨文会、康有为还是谭嗣同,对华严学的阐扬,都格外重视作为其核心宗旨的“法界缘起”之论。

所谓“法界缘起”,华严创宗人法藏谓:“夫法界缘起,无碍容持,如帝网该罗,若天珠交涉,圆融自在,无尽难名。”<sup>②</sup>在华严宗看来,诸法就是宇宙的森罗万象,具足一切法,叫作法界。法界的一切法相即相入,互为缘起,以一法成一切法,以一切法起一法,相资相待,互摄互容。他们认为,无论是时间还是空间,至大可推演至无穷,至微也可推演至无穷,所以大小只是世俗观念上相对的概念而已,而在本质上,世界万物如印度神话中的“因陀罗网”,重重无际,微细相容,故谓“一即一切,一切即一”。华严宗又分别从四个方面说明法界圆融无碍的义相,即四法界:一、事法界,二、理法界,三、理事无碍法界,四、事事无碍法界。其中事事无碍法界更具体的表现了法界缘起。方立天先生指出,这种认为事物与事物、现象与现象之间是圆融的,无矛盾的,彼此互为因果,互为依存,互相渗透的基本看法,是“从佛教修持出发阐述的宇宙现象论。”<sup>③</sup>由此可见,华严学的法界观,立足于对世界时空“无限”的假想,针对宇宙论问题进行了充满了想象力的逻辑推演。显然,这可以说是佛教哲学,甚至说整个中国哲学中与当时所流行的西方天文学宇宙观最为相似的理论,而看似有些巧合的是,上述杨文会、谭嗣同、康有为诸位,皆不同程度地涉猎过西方天文学,这也许说明了,近代佛教华严哲学的一度隆盛,与西方天文学的观念冲击颇有关联。

### 一、康有为所了解的西方天文学宇宙观念与其华严哲学

康有为著有思考天文学问题的著作《诸天讲》,自称撰写于1886年,据自其序称:“二十八岁时,居吾粤西樵山北银河之澹如楼,因读《历象考成》而昔昔观天文焉。因得远镜见火星之火山冰海,而悟他星之有人物焉。因推诸天之无量,即亦有无量之人物、政教、风俗、礼乐、文章焉,乃作《诸天》书。”<sup>④</sup>此书中,他征引了《明史·天文志》所载由利玛窦等传教士所介绍的古希腊托勒密(Claudius Ptolemaeus)“九重天”之说,并予以批判,谓:“崇祯时,徐光启以改定中国之历,中国自古测天术遂革,然尚未知哥白尼地绕日说、奈端吸拒力说在,欧人天学,以今比之,犹是大辘椎轮也。”<sup>⑤</sup>认为哥白尼之日心说、牛顿(即奈端)之万有引力说出现后,天文学之发展远较旧说精密先进。

托勒密“九重天”之说早在明代时由利玛窦(1552—1610)传入中国,其《乾坤体义》一书中描述宇宙是一个有九层的圆球状体系,以地球为静止不动的中心,地球以外,则依次有月球、水星、金星、太阳、火星、木星、土星、恒星诸层,最外层名“宗动天”,且“此九层相包如葱头皮焉,皆硬坚。而日月星辰定在其体内,如木节在板,而只因本天而动,第天体明而无色,则能通透,光如琉璃水晶之类,无所碍也。”<sup>⑥</sup>稍后传教士阳玛诺(1574—1644)在《天问略》中又介绍了天主教据托勒密说所修改的一个模型,增加为十二重天,谓“最高者即十二重,为天主上帝诸神处,永静不动,广大无比,即天堂也。其内第十一重为宗动天”<sup>⑦</sup>这类说法。李约瑟总结说:“耶稣会传教士带去的世界图式是托勒密—亚里士多德的封闭的地

① [日]镰田茂雄:《中国佛教通史》第1卷,关世谦译,高雄:佛光出版社,1994年版,第1页。

② (唐)法藏:《华严经明法品内立三宝章》卷下,《大正藏》第45册,第620页。

③ 方立天:《中国佛教哲学要义》(下卷),北京:中国人民大学出版社,2003年版,第686页。

④ 康有为:《诸天讲》,北京:中华书局,2012年版,第2—3页。

⑤ 康有为:《诸天讲》,北京:中华书局,2012年版,第9页。——此处原书断句标点有误,引文标点系笔者改正。

⑥ (明)利玛窦:《乾坤体义》卷上,据《文渊阁四库全书》电子版。

⑦ (明)阳玛诺:《天问略》,北京:中华书局,1985年版,第1页。

心说；这种学说认为，宇宙是由许多以地球为中心的同心固体水晶球构成的。”<sup>①</sup> 不过江晓原则认为这种看法不精确，实际情况是，直至中世纪末期，托马斯·阿奎那（T. Aquinas）将亚里士多德学说与基督教神学全盘结合起来时，始援引托勒密著作以证成地心、地静之说。<sup>②</sup> 虽这种球状模式或来源于基督教神学，但九重天的说法则肇始于托勒密则应是没有争议的。传教士所介绍的天有多重之宇宙模式，于后世深入人心，最早介绍哥白尼日心说的清康熙年间的黄百家（1643—1709）在提及十二重天之说时，亦谓之为“西人古法”。<sup>③</sup>

虽有种种史料说明，哥白尼之日心说的简单原理，在清初已通过一些传教士的转述，个别的中国士人已对其有所了解，但却一直未得到社会主流的认可，甚至被视为异端邪说。<sup>④</sup> 不过，由于传教士所传之“古法”在观测天象时，时时出现纰漏，逐渐已有人怀疑“十二重天”之说，清代学者郑光祖（1776—约1848）便曾质疑道：“诸人（指利玛窦等传教士）不谓地之旋于中，而谓天之旋于外，则不敢知；且分天为十二重，以最上一重为天圣上帝所居之处，亦不敢知；又，既以为地球不动于内，第十二重天不动于外，却以其间各重天或自东旋西、或自西旋东，尤不敢知；又以为日月五星之丽诸天如木节在板，诸天自内及外如葱白、层层包裹，然日与金水火三星彼此上下无一定，此四重天何以忽内忽外、错杂并行，则愈不敢知，余学浅，未敢轻辩，姑候质之高明。”<sup>⑤</sup> ——哥白尼学说的系统介绍和普及工作，是由李善兰与伟烈亚力（Alexander Wylie）翻译英国天文学家侯夫勒（F.W.Herschel，1792—1871）的科普著作《谈天》（原名《天文学纲要》）所完成的，全书共十八卷，内容系介绍以哥白尼学说、开普勒定律和牛顿万有引力定律立基的天文学体系。该书1859年初版于上海，李善兰在为该书所撰之序中已开宗明义，谓：“恒星与日不动，地与五星俱绕日而行。故一岁者，地球绕日一周也。一昼夜，地球自转一周也。”并批判了时人对日心说的误解，明确指出“余与伟烈君所译《谈天》一书，皆主地动及椭圆之说，此二者之故不明，则此书不能读。”<sup>⑥</sup> 《谈天》出版之后，受到对“新学”感兴趣的士人的极大欢迎，前后重印13次，后又以活字印刷，并有增补版问世。康有为的《诸天讲》中所立足的日心说及颇多天文学知识，便是直接来源于《谈天》一书的介绍。

康有为言其通过天文学而体悟到“诸天之无量”，后来在致沈增植的信中又自述：“其后兼读西书，穷心物理，二十七所悟，知诸星之无尽而为天。诸天，亦无尽也。”<sup>⑦</sup> 这其中显然已体现了对“宇宙无限”的构想。——虽然日心说虽打破了以地球为宇宙中心的盲目信仰，使人类得以认识到自身存在的有限性，但就哥白尼的学说而言，他并未对宇宙有限还是无限问题加以断言，“宇宙无限”的观念在西方本为布鲁诺（Giordano Bruno，1548—1600）在《论无限、宇宙和诸世界》等书中首先明确提出。因为目前尚无资料显示布鲁诺的学说在当时已被中国思想界所了解，故康有为“诸天之无量”之说，更可能直接来源于佛教哲学的启发（“无量诸天”一词为佛典中习用）。康有为在其《自编年谱》中叙述了他认识“无限”的思想历程：“因显微镜之万数千倍者，视虱如轮，见蚁如象，而悟大小齐同之理。因电机光线一秒数十万里，而悟久速齐同之理。知至大之外，尚有大者，至小之内，尚包小者，剖一而无

① 李约瑟：《中国科学技术史》，北京：科学出版社，2003年版，第643页。

② 江晓原：《天文学史上的水晶球体系》，《天文学报》，1987年第4期。

③ 杨小明：《哥白尼日心地动说在中国的最早介绍》，《中国科技史料》，1999年第1期。

④ 席泽宗，严敦杰，薄树人等：《日心地动说在中国——纪念哥白尼诞生五百周年》，《中国科学》，1973年第3期。

⑤（清）郑光祖：《一斑录》，北京：中国书店，1990年版，第16页。

⑥ 李善兰：《序二》，[英]侯夫勒：《谈天》，伟烈亚力、李善兰译，上海：商务印书馆，1930年版，第1—2页。

⑦ 康有为：《康子内外篇》，北京：中华书局，1988年版，第193页。

尽，吹万而不同，根元气之混仑，推太平之世。……以勇、礼、义、智、仁五运论世宙，以三统论诸圣，以三世推将来，而务以仁为主。”<sup>①</sup> 这种“齐同”之理，于佛教的《华严经》中多见，可以相互印证，若《华严经》中说：

知微细世界即是大世界，知大世界即是微细世界。知少世界即是多世界，知多世界即是少世界。知广世界即是狭世界，知狭世界即是广世界。知一世界即是无量无边世界，知无量无边世界即是一世界。知无量无边世界入一世界，知一世界入无量无边世界。知秽世界即是净世界，知净世界即是秽世界。于一毛孔中，悉分别知一切世界；于一切世界中。悉分别知一毛孔性。知一世界出生一切世界，知一切世界犹如虚空。<sup>②</sup>

梁启超后曾坦言乃师康有为“先生之于佛学也，纯得力大乘，而以华严宗为归。华严奥义，在于法界究竟圆满极乐，先生乃求其何者为圆满，何者为极乐。以为弃世界而辱法界，必不得为圆满，在世苦而出世乐，必不得为极乐，故务天地世间造法界焉。又以为躯壳虽属小事，如幻如泡，然为灵魂所寄，故不度躯壳，则灵魂常为所困，若使躯壳缺憾，则解脱进步事半功倍，于是原来佛说舍世界外无法界一语，以专肆力于造世界。”<sup>③</sup> 要之，康有为早年通过西方天文学感悟到宇宙之浩瀚无尽，并以之印证于佛教华严宗之说，最终由“大小齐同”而得出“世界大同”的认识，是其思想发展逻辑的一条主线。——有意思的是，布鲁诺的“宇宙无限”观念，也曾颇受到与华严“法界缘起”思想有些相似的古希腊巴门尼德“一切皆一”思想的启发<sup>④</sup>，类似这种古今中西思想之发展“闭门造车出而合辙”的现象，颇值得深思。

## 二、杨文会改写旧本《释教三字经》的宇宙论意涵与其华严哲学

与用于儒学开蒙之书的《三字经》一样，佛家亦有《释教三字经》，旨在介绍佛教基本历史与教义，为明末禅师聚云吹万（1582—1639）所撰，流传二百余年，清末印光（1861—1940）将之修订重印，为晚清民初的通行版本。1906年，杨文会见印光重治之《释教三字经》后，评价其“考据精详，文辞圆润，超胜旧作”，但大概觉得其详于事而略于理，内容已不甚符合彼时之文化环境，故自谓“予不揣固陋，率尔改作，兴新旧二本，迥不相同。事略而法备，言简而义周。人有劝予易其名者，因名之为《佛教初学课本》云。”<sup>⑤</sup> 杨文会之《佛教初学课本》虽亦以吹万《释教三字经》为蓝本，思想内容与所侧重者则已大有同异，其开篇言佛教之宇宙论部分，尤其可见新旧思想分野之所在。

《释教三字经》与杨文会《佛教初学课本》之开篇，皆为阐述佛教之宇宙论，亦万物生成之根由。《释教三字经》谓：

空劫前，混沌内，有一物，先天地。<sup>⑥</sup>

这一论述，当应出自南朝著名佛教居士傅翕之名偈：“有物先天地，无形本寂寥。能为

① 康有为：《康南海自编年谱》，北京：中华书局，1992年版，第12页。

② 《大正藏》第9册，第450页。

③ 梁启超：《南海康先生传》，见夏晓虹编：《追忆康有为》，北京：三联书店，2009年版，第25页。

④ 参见孟根龙：《论布鲁诺对宇宙本原的探究》，见《北京第二外国语学院学报》，2000年第2期。

⑤ 王孺童校注：《佛教三字经汇解》，北京：中国人民大学出版社，2008年版，第75页。

⑥ 王孺童校注：《佛教三字经汇解》，北京：中国人民大学出版社，2008年版，第69页。——笔者于2016年曾寻见一册刊刻于“同治壬申年”（1872年）的，也就是在印光修订之前的《释教三字经》，此本应为吹万原本，其中此句并无不同。

万象主，不逐四时凋。”<sup>①</sup>以真如佛性为万物之缘起，这种宇宙观念，追溯佛教自身的思想渊源，自仍本于印度如来藏一系佛学的基本理路，但若将视野放宽到中国哲学思想传统的大背景中，至少就字面上看来，显应脱胎于道家《老子·二十五章》中所说的：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天地母。”是一种本体论的思维方式。<sup>②</sup>而印证于中国古代人的宇宙论思想，则又与设想“天地混沌如鸡子，盘古生其中”<sup>③</sup>的创世神话，乃至“浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡子中黄，孤居于内”<sup>④</sup>的“浑天说”具有一定相似，代表了中国古代佛教对于宇宙生成的一般观念。

杨文会《佛教初学课本》之开篇则将旧本全然改作，谓：

无始终，无内外，强立名，为法界。<sup>⑤</sup>

杨文会以无始终内外、“一即一切，一切即一”的“华严法界”能代表佛教的宇宙论，应与康有为所论“诸天之无量”具有相似的理论思考。早在1878年，杨文会作为清廷驻英法大使的曾纪泽的随员出使欧洲，考察西欧“政教生业”，那时候他已在欧洲直接学习了天文学等自然科学。据其后人杨步伟回忆，当时杨文会“自己除办公外，就研究各种科学仪器，买了一大些天文仪，天文镜，地球仪，地上望远镜，照相镜，钟表等等。他就尽所有的薪水都买了仪器，打算回国办学校等等之用。”<sup>⑥</sup>杨文会平生尚撰写过《地球图说》《天球图说》《舆图尺说》等自然科学论文。他曾以哥白尼之日心说直接印证于佛学，谓：

近时天文学家所测者，可以比量而知，其说以日为宗，有多数行星绕日而转，地球其一也。自体无光，仗日光以为明照，即以此绕日之多数地球，作为一小千世界。空中之恒星与日相同，每一恒星有多数地球绕之，即是中千世界。推而至于大千世界，莫不皆然。凡地上之人目所能见者，通为娑婆大千世界。西人谓之一星林。用最大天文镜窥之，空中有无数星林。即是无数大千世界。又有镜中但见白迹，不能察知星点者，西人谓之星气。更有极大天文镜所不能见者，尤不可思议。经中所谓十方微尘数大千世界，可于凡夫眼中略见端倪矣。<sup>⑦</sup>

此所言“小千世界”“中千世界”“大千世界”者，是佛教自其印度早期以来的传统宇宙观，杨文会在其著中已有介绍，谓“世人所居之地为一世界，数此大地至一千，名为小千世界；

①（宋）普济《五灯会元》卷二，《卍新续藏》第80册，第79页。

② 傅翕传世著述，学界多以为“文中不无唐宋时人附会增益之处”，若其最著名的两首偈颂“其一曰：空手把锄头，步行骑水牛，人从桥上过，桥流水不流。其二曰：有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。及《心王铭》、《心王颂》，皆宗门提倡之极则”（《续修四库全书总目提要》），颇近惠能以以后唐宋禅家之语言风格。事实上，无论是南北朝佛教还是后来的禅宗，都不乏道家玄理的影响，若太虚指出的，彼时中国“一般士夫之思想，皆尚简括综合的玄理要旨。在言谈上也推尚隽朴的语句，或诗歌之类，要言不繁，能实在表示出精义。……如此适于士人习俗之风尚，遂养成中国佛学在禅之特质。”（《中国佛学》）胡适甚至说“中国禅之中，道家自然主义成分最多”（《答汤用彤教授书》）。故傅翕此偈用语脱胎于《老子》之文，并亦契合老子的本体论思想，当有此因。（以上引文及有关禅宗与道家思想渊源关系的学术研究史情况，可参见姚彬彬：《禅宗与佛教中国化的研究启示》，见《中国禅学》第九卷，北京：宗教文化出版社，2019年版，第510—515页。）

③ 《艺文类聚》卷一引《三五历纪》，据《文渊阁四库全书》电子版。

④ 《唐开元占经》卷一引《张衡浑仪注》，据《文渊阁四库全书》电子版。

⑤ 王孺童校注：《佛教三字经汇解》，北京：中国人民大学出版社，2008年版，第162页。

⑥ 杨步伟：《一个女人的自传》，长沙：岳麓书社，1987年版，第83页。

⑦ 杨文会：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年版，第142页。

又数小千至一千，名为中千世界；又数中千至一千，名为大千世界”<sup>①</sup>。此则借之以形容不同等级的天体。而杨氏所提到的佛经中谓世界如“微尘数”之多，其说则多见于《华严经》中，若：

此不可说佛刹微尘数香水海中，有不可说佛刹微尘数世界种安住；一一世界种，复有不可说佛刹微尘数世界。诸佛子！彼诸世界种，于世界海中，各各依住，各各形状，各各体性，各各方所，各各趣入，各各庄严，各各分齐，各各行列，各各无差别，各各力加持。<sup>②</sup>

杨文会谓通过天文望远镜之观测，“十方微尘数大千世界，可于凡夫眼中略见端倪”，由此推演，以“无始终，无内外”的“华严法界”为宇宙总相，固为其题中应有之义。

杨文会之佛学思想，其平生虽志在并弘佛教各宗学说，更以“教尊贤首”而知名，“贤首”即华严宗之学（其创宗祖师法藏号“贤首”）。杨文会对华严思想的推崇，在他看来，“夫论道之书，莫精于佛经，佛经多种，莫妙于《华严》”<sup>③</sup>，杨氏认为，华严之学，乃佛法中之最高与最究竟者，他推崇《华严》为经中之王，“无尽教海，皆从此经流出。”<sup>④</sup>另从杨文会的《十宗略说》诸文中可见，杨文会的佛学思想能够容纳佛教内部的不同学说，以圆融无碍的态度兼容并包，当是看重华严宗“法界缘起”学说中所体现的“融通无碍，涉入交参”的思想境界，如他在《佛教初学课本》中又谓“《华严经》，最尊胜……小与始，终与顿，至于圆，五教振。四法界，十玄门，暨六相，义最纯。因该果，果切因，摄万法，归一真。”<sup>⑤</sup>华严的圆教“一位即一切位，一切位即一位。依普贤法界，性相圆融，主伴无尽，身刹尘毛，交遍互入，故名圆教”。<sup>⑥</sup>由此在杨文会看来，不仅佛教内部之不同学说，包括中国的儒家、道家乃至西方科学，均可在华严境界的观照下，如万流归海一样相容无碍。杨文会诸门人中“谭嗣同善华严”<sup>⑦</sup>，谭嗣同在其《仁学》中亦以华严哲学融合西方天文学宇宙论立基，其谓：

遍法界、虚空界、众生界，有至大、至精微，无所不胶粘、不贯洽、不管络、而充满之一物焉，目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰“以太”……与身至相切近莫如地，地则众质点粘砌而成。何以能粘砌？曰惟以太。剖其质点一小分，以至于无，察其为何物所凝结，曰惟以太。至与地近，厥惟月。月与地互相吸引，不散去也。地统月，又与金、水、火、木、土、天王、海王为八行星；又与无数小行星，无数彗星，互相吸引，不散去也。金、水诸行星，又各有所统之月，互相吸引，不散去也。合八行星与所统之月与小行星与彗星，绕日而疾旋，互相吸引不散去，是为一世界。此一世界之日，统行星与月，绕昴星而疾旋。凡得恒河沙数成天河之星团，互相吸引不散去，是为一大千世界。此一大千世界之昴星，统日与行星与月至于天河之星团，又别有所绕而疾旋；凡得恒河沙数各星团、星林、星云、星气，互相吸引不散去，是为一世界海。恒河沙数世界海为一世界性。恒河沙数世界性为一世界种。恒河沙数世界种为一华藏世界。<sup>⑧</sup>

由此可见，谭嗣同亦接受了哥白尼“日心说”，并援入在物理学上一直颇具争议的“以太”假说，结合华严法界之说来建构其宇宙论。谭嗣同在《仁学》之开篇便谓：“凡为仁

① 杨文会：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年版，第142页。

② 《大正藏》第10册，第41页。

③ 杨文会：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年版，第142页。

④ 杨文会：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年版，第125页。

⑤ 杨文会：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年版，第105页。

⑥ 杨文会：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年版，第126—127页。

⑦ 欧阳竟无：《杨仁山居士传》，见《欧阳竟无佛学文选》，武汉：武汉大学出版社，2009年版，第379页。

⑧ 谭嗣同：《仁学》，北京：高等教育出版社，2010年版，第57—58页。

学者，于佛书当通华严及心宗、相宗之书；于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书。”<sup>①</sup>显然，杨文会与其弟子谭嗣同的有关论述，将科学与宗教哲学相互杂糅一体，今日看来或失之牵合附会，却代表了晚清文化启蒙中的一个思想特质。

### 三、结语

在近代维新思想家群体中，佛学被作为接引和消化西方自然科学的中介而出现。究其原因，或由于佛教中的哲学思辨成分比较突出，与现代科学理性间容易找到对话的契合点，佛教哲学的这一特质，不仅在中国，也被当时欧美学人所注意，若19世纪末期英国“巴利圣典学会”的创始人，赖斯·戴维斯（Rhys Davids）在其《佛教：历史与文献》便认为，佛教乃是一种理性的，甚至是科学的宗教。<sup>②</sup>虽然，戴维斯应该主要就其所较侧重的巴利语佛教而论，但在维多利亚时代的英国，像马克斯·缪勒（Friedrich Max Müller）等亦已对大乘佛教有所关注和研究，正如有论者说，当时的“英国学者对巴利语佛教比较偏重，但他们仍然没有忽略大乘佛教。”<sup>③</sup>也已有不少汉传大乘佛教典籍被陆续译（缪勒本人于此致力尤多<sup>④</sup>）。佛教留给当时的欧洲知识分子的印象，应是整体性的，甚至已成为一种文化符号，“在某种程度上成为了欧洲人的建构之物，被欧洲事务加以塑造了”。<sup>⑤</sup>在这一印象中，佛教作为欧洲知识界对自身文化“批判的武器”，其常被描述为先天与科学观念相一贯，尤其与孔德的实证主义、达尔文主义、斯宾塞的社会进化论、毕希纳（Buchner）的唯物主义和海克尔（Haeckel）的一元论相契合，若埃德温·阿诺德（Edwin Arnold）便说：“佛教和现代科学之间存在紧密的智力联系。”包括尼采、赫胥黎都把佛教和实证主义联系起来。而因佛教的平等观念和强烈的自我反思意识，其开创者佛陀也多被视为一个伟大的文化英雄，也成了现代人可资效法的道德楷模。<sup>⑥</sup>事实上，汉传大乘佛教在更早的时候已被欧洲人所知，在17世纪耶稣会士的传教士那里，华严思想中“佛性作为人、动物、植物和矿物的内在原则”的成分，已被他们看成而类似于启蒙思想先驱斯宾诺莎的泛神论式的学说。<sup>⑦</sup>康有为、杨文会、谭嗣同等以天文学宇宙观念与华严哲学互诠，并促成华严哲学在近现代中国的重兴，正可反向印证西人的类似说法。当然，现在看来，佛教的那些思想成分显然不能直接等同于科学理性，简单进行比附恐怕也是有些牵强的。<sup>⑧</sup>近现代维新思想家对科学和佛教哲学关系的理解方式，毋宁说是一种诠释学意义上的、“六经注我”式的解读，不过，对于佛教而言，存在能够使近人产生这种诠释向度的成分，本身已颇值得进行研究和思考。

（责任编辑 周广荣）

① 谭嗣同：《仁学》，北京：高等教育出版社，2010年版，第55页。

② [美] 克拉克：《东方启蒙：东西方思想的遭遇》，于敏梅、曾祥波译，上海：上海人民出版社，2011年版，第113页。

③ [斯里兰卡] 威廉·派利斯：《西洋佛教学者传》，梅迺文译，见《世界佛学名著译丛》第84册，台北：华宇出版社，1987年版，第20页。

④ 除了翻译大乘佛典之外，南条文雄（1849—1927）在缪勒的指导下于1883年英译出版《大明三藏圣教目录》，可见至少于此，欧洲学界已应对汉传佛教文献有了全面的了解。——参见李四龙：《欧美佛教学术史》，北京：北京大学出版社，2009年，第219—220页。

⑤ [美] 克拉克：《东方启蒙：东西方思想的遭遇》，于敏梅、曾祥波译，上海：上海人民出版社，2011年版，第119页。

⑥ [美] 克拉克：《东方启蒙：东西方思想的遭遇》，于敏梅、曾祥波译，上海：上海人民出版社，2011年版，第120—123页。

⑦ [法] 梅谦立：《耶稣会士对中国佛教的早期研究》，《汉语佛性评论》第二辑，上海：上海古籍出版社，2011年版，第213—216页。

⑧ 姚彬彬：《以佛学比附科学之思想误区分析》，《科学与无神论》，2017年第3期。