

自家宝藏的失而复得

——晚清久佚唯识典籍由日本反传中国之影响

葛兆光

(复旦大学 文史研究院 上海,)

中国现代佛教史上的一大事因缘,即晚清民初以来,唯识之学逐渐超越传统的禅宗思想和净土思想,在僧、俗两界成为佛教知识的主流。1953年,陈荣捷(Wing-tsit Chan)在其所著 *Religious Trends in Modern China* 一书第三章就说到,“二十世纪中国佛教的发展,主要表现在佛教唯心论的发展”,他还以欧阳竟无、太虚、熊十力为例,指出唯识学的复活、争论和发挥,形成了现代中国佛教史上一个重大趋向。然而,晚清民初唯识学的兴起,又与一大批久已失传的、包括唐代唯识和因明著作在内的佛教经典,在晚清民初从日本反传中国有关,谈到这批佛教典籍的反传,则又需要从中国的杨文会(1837-1911)与日本的南条文雄(1849-1927)的佛典因缘说起。¹

一、19世纪末杨文会与南条文雄的佛典因缘

1878年,后来被称为“当代昌明佛法第一导师”的杨文会随着曾纪泽出使英、法,此前,他在上海曾经听日本在华开教的松本白华说起,日本有“真宗高士”在英国留学,这次有机会到伦敦,他便通过日本公使馆书记生,也是后来日本重要汉学学者的末松谦澄,听说了正在英国牛津大学跟随比较宗教学家马克斯·缪勒(Friedrich Max Muller, 1823-1900)学习的南条文雄。南条是日本净土真宗京都东本愿寺的佛教学者,对于汉传佛教的经典目录之学与西方方兴未艾的比较宗教学,均深有了解。杨文会与南条文雄很快成为朋友,虽然他们要到1881年才在伦敦第一次见面,但是在这之前,他们就彼此通信,至今在杨文会的遗著中,还保留着他们数十封通信,而杨文会在通信中谈到最多的话题之一,就是请南条文雄为他从日本搜集和邮寄中国佛学逸书。²

南条文雄非常热心,很快一批一批书就寄到中国,后来杨文会曾给南条氏写信感谢道,“比年以来,承代购经籍千有余册,上自梁隋,以至唐宋,并贵国著述,罗列满架,诚

¹ 参看陈荣捷(Wing-tsit Chan) *Religious Trends in Modern China*。此处用福井重雅日译本,题『近代中国における宗教の足迹』、東京:金花舎、1974年、第97頁。关于这一佛书流通历史的叙述,最早见日本水野梅晓所撰:『支那佛教近世史の研究』、東京:支那时报社、1925年、第55-56頁;以及尉迟酣(Holmes Welch, 中译本题作霍姆斯,维慈) *The Buddhist Revival in China* 一书的第五章第三节“出版事业”和第九章第一节“与日本的交往”,见王雷泉等中译本《中国佛教的复兴》,上海古籍出版社2006年版。而有关这批佛书的详细情况,请参见陈继东:《清末日本传来佛教典籍考》,原载《原学》第五辑,中国广播电视出版社1996年版,后收入(清)杨文会撰,周继旨校点:《杨仁山全集》,黄山书社2000年版,第639-678页;肖平:《近代中国佛教的复兴》第四章《佛经刻印事业的振兴与中日学人的交往》,广东人民出版社2003年版,第131-145页。

² 这批书,据说至今仍有190种860册保存在金陵刻经处深柳堂。

千载一时也，非阁下及东海君大力经营，何能衰集法宝如此之广耶”。¹这些在宋元以后陆续在中国遗失，而在晚清又从日本反传回来的佛教逸书，数量约二百余种，其中重要的若干种，在 1890 年到 1894 年间，陆续由杨文会刻印出来，这些书籍直接刺激了当时知识人的佛学兴趣。其中，特别是中国早已亡逸却在日本重见天日的唯识学著作，特别是窥基的《成唯识论述记》、《因明入正理论疏》等，²更刺激了 20 世纪初唯识学的短暂复兴，正如杨文会所说，“法相一宗，晦而复明，非上人购寄之力，曷克臻此”。³

二，作为新资源：佛教唯识知识在晚清思想世界

杨文会是有信仰的佛教居士，和他一道学佛者，如真定王梅叔、邵阳魏刚己、阳湖赵惠甫、武进刘开生、岭南张甫斋、湘乡曹锺初等也大都是发愿学佛之士，他们对佛典的理解方向，与后来对社会与政治抱有兴趣的知识人如夏曾佑、汪康年、梁启超、章太炎等不同，因而在最初，杨文会也许并不一定很清楚这批深奥繁复的唯识学著作，究竟能够在思想世界有多大作用。“论疏流传日本，今始取回”，也许，他只是希望这些唯识学知识在西风东渐的大势下，一方面促进佛教界追踪世界潮流，一方面改变当时中国佛教界缺乏知识，满足于笼统含糊之说的弊病。他曾说，“地球各国，于世间法日求进步，出世法门，亦当讲求进步”，⁴可是这“进步”是什么呢？作为一个佛教信仰者，什么是佛教自己可以依仗以求“进步”的资源呢？他觉得虽然“出世妙道，与世俗知见相悬殊，西洋哲学家数千年来精思妙想，不能入其堂奥”，⁵但是他可能也已经意识到，禅宗“空腹高心，西来大意，几成画饼”，而天台“泥于名相，亦非古法”，⁶只有“宋以后提倡者渐稀”的法相知识和久逸的唯识著作，才可以与西洋传来的精细严密之学抗衡，因此他

¹（清）杨文会撰：《等不等观杂录》卷八《与南条文雄书十九》，原载金陵刻经处本《遗著》第十册，现收入周继旨校点本《杨仁山全集》，第 498 页。

²以上两种，是 1891 年前后京都书店直接寄给南京杨文会的。其中，《成唯识论述记》二十卷，唐代窥基（632—682）撰，系注解《成唯识论》之著作。书中以佛教论理学（因明）破斥小乘、外道，并说明万法乃由阿赖耶识之所现。本书为我国唯识学之根本圣典，极受推崇，但自元代以来在中国即告失传。《因明入正理论疏》三卷，也是唐代窥基所撰，疏解《因明入正理论》者颇多，有净眼、神泰等十一家，均称“因明入正理论疏”，其中，窥基亲承玄奘，故此疏甚为重要，除注解《因明入正理论》一书外，并叙述有关因明之一般事项，分叙所因、释题目、彰妨难、释本文四门，为研究因明之指南。

³（清）杨文会撰：《等不等观杂录》卷八《与南条文雄书二十六》，（清）杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》，第 505 页。欧阳竟无在《杨仁山居士传》中又说，明末佛教大师，通过《宗镜录》来研究唯识学，所以《相宗八要》有很多错误，因为杨文会重新刊刻了日本传回的《唯识述记》，然后“圭臬不遗，（玄）奘、（窥）基之研讨有路”，参见（清）杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》，第《杨仁山全集》586-587 页。

⁴（清）杨文会撰：《等不等观杂录》卷一《般若波罗蜜多会演说四》，（清）杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》，第 342 页。

⁵（清）杨文会撰：《等不等观杂录》卷一《佛法大旨》，（清）杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》，第 325 页。

⁶（清）杨文会撰：《等不等观杂录》卷八《与日本南条文雄书第二十二》，（清）杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》，第 502 页。

在给桂伯华的信里说，因明、唯识是使学佛者不至于颠顶笼侗的“要门”。¹这个意思，他在《十宗略说》里又说了一遍，他觉得法相之学是“末法救弊之良药也，参禅习教之士，苟研习此道而有得焉，自不至于颠顶佛性，笼侗真如”²。

不过，在杨文会的影响下，一些聪明深思的学者开始热心佛学，他们开始把佛学兴趣从佛门之内，引向佛门之外，特别是在甲午之后，戊戌之前，这种向外的趋向越加明显。1897年3月28日，孙宝瑄在后来的日记里回忆说，当时上海聚集“同学七子”在“饮于外国酒楼，共谈佛理”之余还一起照相留念，这七个人是吴雁舟（嘉瑞）、谭甫生（嗣同）、宋燕生（恕）、梁卓如（启超）、汪穰卿（康年）、胡仲逊（惟志）、孙仲愚（宝瑄），“其人多喜圆教镜，志游觉海”。³几年后孙宝瑄清理家中藏书，有佛书二百余种，这些正是他在1896年在上海所购，全都是杨文会所刻，他回忆说，当年“谭复生、吴雁舟同过海上，聚谈甚乐，余之佛经，皆彼二人所代购”。这批佛书在相当大的程度上刺激了他们的思想，这些自后世来看很激进而前卫的学者发觉，大乘佛教那种不断瓦解固定视角和固执立场，向原初之处追问根本依据的方式，可以瓦解固有思想与文化的唯一合理性。佛教所谓真正唯一的真实自性“空”，既不是此也不是彼，不是有也不是无，不是过去，也不是现在，如果说，现象世界的各种“有”是从其缘起而言，本来“无”是从它的因缘而言，彼此高下之分只是一种固定于一个视角的“执”，那么，绝对与本原的真正理解，应该是“不有不无”、“亦有亦无”和“非此非彼”、“即此即彼”，而这种思想的意义就是为了让入不执着于一种思想。根据这种思路推下去，没有什么是一定要固守的，也没有任何一种思想是天经地义的。正如谭嗣同所说，一切都在这个基础上生成的，“法界由是生，虚空界由是立，众生由是生”，⁴也正是在这这种一切都在同一起点的终极处，有绝大的思想自由空间，这似乎给当时处于思想危机和传统束缚之中的知识人，提供了一个冲决传统罗网、重建思想世界的精神基础。⁵

本来，在杨文会那里，自日本反传中国的这些唯识知识，是否可以延伸到佛教之外，成为思想世界的新资源？似乎还不易说，至少杨文会还没有这样的想法，但是，在这些唯识典籍反传中国并被杨文会印出广泛流通之后，很多学者却把它的思想与变革意义扩展到佛学之外，正如陈荣捷所说，“如此伟大的佛教古典的出版，带来的宝藏失而复得的魅力，当然会立即唤起极大的兴趣”，⁶前面提到的这批知识人恰恰是当时中国最重要也是最敏感的一批思想者，之所以他们敏锐地抓住来自东瀛的唯识学这一原本已经很陌生的知识、思想和信仰资源，是因为他们自己原有的中国传统思想在面对由于西力东渐而剧烈变动的社会时相当无力，他们从心底里觉察到了思想和知识资源的匮乏。

在这些敏感的知识人中，首先值得提出来的，是夏曾佑（1863-1924）。据说，夏曾佑对“慈恩诸论，晨夕肆力，其旨幽深，其例绵密，其文奥衍”，⁷这时大概是在1896年，年，他一方面与严复日夜讨论天演论、群学、静重学等等，一方面随杨文会潜心研究唯

¹（清）杨文会撰：《等不等观杂录》卷六《与桂伯华书二》，（清）杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》452页。

²（清）杨文会撰：《十宗略说》，（清）杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》152页。

³孙宝瑄：《忘山庐日记》，上海古籍出版社1983年版，第94页。

⁴谭嗣同：《仁学》，谭嗣同著，蔡尚思，方行同编：《谭嗣同全集》（增订本），中华书局1981年版，第293页。

⁵参看葛兆光：《从无住本，立一切法——戊戌前后知识人中的佛学兴趣及其思想意义》，《二十一世纪》，1998年2月号，总45期，香港中文大学。

⁶福井重雅日译本：『近代中国における宗教の足迹』、第109頁。

⁷上海图书馆编：《汪康年师友书札》第二册，上海古籍出版社1986年版，第1325页。

识之学。当时刚刚传回中国的唯识典籍，也许给了他极大帮助，1924年，夏循■（土十自）撰《夏先生穗卿传略》时就说，“时内典由日本东渡，如窥基《唯识》、嘉祥《三论》、光宝《俱舍》，皆中土久佚之书，先生皆尽见之，与嘉兴沈子培曾植、同邑张孟劬尔田谈佛，昕夕不倦……当西方科学哲学未大输入以前，能以意知其治学之法，综合与分析兼而有之”。¹

夏曾佑与杨文会谊兼师友，从金陵刻经处那里，他应当看到很多这些从日本反传中国的佛教逸书，对这批逸书的热情研读，不仅关涉到清末最有学问的沈曾植与张尔田等人，而且也直接影响到颇有革命精神的章太炎、孙宝瑄、宋恕等人。

先看章太炎（1869-1936）。大概是在1897年前后，受到夏曾佑的影响，读《瑜伽师地论》，开始信奉唯识之学，以支持其“转识成智”的思想。²而在苏报案入狱后，据他自己说，正是在上海狱中“专修慈氏、世亲之书”，深刻体会到“知瑜伽为不可加”。为什么？因为“从入之涂，与平生朴学相似，易于契机，解此以还，乃达大乘深趣”，而且与西学之康德、萧宾柯尔之书相对照后，“益信玄理无过《楞伽》、《瑜伽》者”。³再看孙宝瑄（1874-1924）。据前引孙氏日记的记载，大约在1897年他们就在上海开始热心读书，⁴到了1901年，孙宝瑄曾向夏曾佑请教，究竟学习唯识应该读什么书，当时夏氏就向他建议，应读《俱舍论》、《唯识论述记》和《瑜伽师地论》三种，而这些书“皆购自日本”。⁵当时所谓“海上七子”中热心阅读唯识著作的还有宋恕（1862-1910），据章太炎的说法，宋恕读唯识书很早，而且很有心得，他在给宋恕的信里就坦率地说，宋恕治《瑜伽师地论》，他觉得“梵方之学，知微者莫如平子，视天台、华严诸家深远”。⁶

三，唯识学与因明学：回应西洋科学与哲学

可是，这批知识人对于唯识学和因明学的理解，已经超出了佛教或佛学本身。一方面，他们试图用佛教唯识之学，来回应和理解西方科学。因为传统中国以体验终极意义为最高目的的格物观念和以维护秩序为基本内容的宇宙观念构成的旧学说，似乎不能提供一个完整和全面理解西方科学思想的基础，可他们发现，有极其琐细严密的佛教尤其是唯识之学可以。谭嗣同（1865-1898）在《仁学》中有一段话说得很清楚，不仅“佛能统孔、耶”，而且可以“极地球上所有群教群经诸子百家，虚如名理，实如格致……无不异量而兼容，殊条而共贯”。⁷另一方面，他们又试图以佛教唯识义理来回应和理解西方哲学。建立在宇宙论和逻辑学基础的西洋哲学，虽然在论理的严密和推理的层次上远远超过了儒家学说，可是，佛教尤其是唯识学与因明学却可以媲美西学。因此，如谭嗣同等人，就常常用佛教思想来理解西洋哲理的宇宙论，以佛教之说来理解西洋的医学

¹夏循■（土十自）：《夏先生穗卿传略》，《史学月报》，第三卷第三期，燕京大学历史系1940年版，第143-144页。

²参看汤志钧编：《章太炎年谱长编》卷二，中华书局1979年版，第197页；王汎森：《章太炎的思想》，时报出版公司1992年版，第37-38页。

³这是《葑汉微言》和《自述学术次第》中的话，参见汤志钧编：《章太炎年谱长编》卷二，第198页。

⁴孙宝瑄：《忘山庐日记》，第86、94、263页。

⁵孙宝瑄：《忘山庐日记》，第304页。

⁶宋恕：《交平阳宋恕平子》，宋恕著，胡珠生编：《宋恕集》下册附录，中华书局1993年版，1031页。

⁷分见谭嗣同《仁学》的自叙与卷二，谭嗣同著，蔡尚思，方行同编：《谭嗣同全集》（增订本）、第289、349-350页。

心理学，以佛教想象来拟测西洋科学和技术，几乎是全面揉合西洋之说与佛教之说。¹

这似乎成为一种学说的时尚或时尚的学说。粗粗看上去，它确实可以回应（挽回自信，捍卫传统）和理解（借助格义，接受新知）西方“新学”。因为，西洋那种噜嗦繁瑛的逻辑，如果有同样复杂的因明就可以套上，而西洋对于人类心理的严密分析，如果借了同样分析人类意识的唯识学就可能理解。特别是一向自信不输于外人的哲理领域，当时一些知识人更借助唯识之学来面对西学。比如 19、20 世纪之交，文廷式（1856—1904）就开始用佛陀来揣摩堪度（康德），用龙树来比拟来普尼仔（莱布尼兹），用马鸣来想象士批诺揞（斯宾诺沙），更以佛教经典来解读不拉度（柏拉图）的《会话篇》，²他在日本见到杨文会的老朋友南条文雄时，还劝南条文雄“著一书，以唯识遍摄近日哲学各派宗”。³显然这是因为面对西洋哲学后，对东方哲理产生的忧虑，但同时也是对唯识之学有些了解之后，对唯识学回应西学的自信。差不多同时，章太炎读了《瑜伽师地论》，觉得这里的哲理相当深刻，似乎与西洋哲学有互通之处，所以他会“参以康德、萧宾柯尔之书”，加以认真思考，也引进了《庄子》尤其是《齐物》的思想，与它互相参照；⁴1903 年宋恕到日本时，也与南条文雄讨论印度因明论之三法，觉得“颇与希腊哲学家之三句法相似，然彼则二因一宗而无喻耳”。⁵同一年，梁启超（1873—1929）在译介康德的学说时，也要引述佛教唯识学来格义，因为在他看来，“康氏哲学大近佛学”，所以当他面对康德学说所谓“真我”、“现象之我”的时候，就认为佛教的“真如”和“无明”与康德的概念接近，而且唯识所谓真如与无明两种子“含于性海识藏之中而互相熏”，凡夫俗子以无明熏真如，学道者以真如熏无明，所以可以“转识成智”的说法，比起儒家如朱熹“明德”不能区分识与智来要高明得多。⁶直到梁漱溟（1893—1988），他的《究元决疑论》还在说佛教相宗之说与西学中的康德、穆勒的“可知”、“不可知”论相似，⁷但是，值得注意的是，他特别不满当时一些对唯识之学仍然以自己方式进行曲解的人，1920 年，梁漱溟在《唯识述义》的序言中就左右开弓，批评两种人，一种是把佛法当作哲学来讲的人和佛法好尚的人（如刘仁航、蒋维乔），一种是以《庄子》来解释唯识的人（如马夷初和章太炎）。⁸

杨文会去世三十多年之后，1948 年 5 月一个叫何逸林的人在《中央日报》写了一段关于为他立传的文字，这段文字并不很准确，不过据他说，这段短文是经吕澂审订，请周叔迦修改，然后再由吕澂复审过的，意思大概可以代表他们的想法，文中说：

（杨文会）最显著之功德，尝于国内外广求吾国已逸古本，自东京南条文雄氏家取回《唯识述记》等遗籍多种，刊行流通，大开讲席，当时梁启超、谭嗣同诸君子曾预法庭，礼事问道；而欧阳渐、梅光羲两大居士为先生嫡传弟子，亦众所知识。今有聪慧学人而好习“唯识”学，得窥其书之全豹，而谓此学堪与西来科、哲学互

¹谭嗣同：《致汪康年》三，谭嗣同著，蔡尚思，方行同编：《谭嗣同全集》（增订本），第 493 页。

²文廷式著，汪叔子编：《文廷式集》下册，中华书局 1993 年版，第 953—956 页。

³文廷式著，汪叔子编：《文廷式集》下册，第 1166 页。

⁴汤志钧编：《章太炎年谱长编》卷二，第 198 页。

⁵宋恕著，胡珠生编：《宋恕集》上册，第 360 页。

⁶梁启超：《文集》十三《近世第一大哲康德之学说》，《饮冰室合集》，中华书局 1989 年版，第 47—66 页。

⁷石峻等编《中国佛教思想资料选编》三卷四册，中华书局，1990 年。

⁸梁漱溟：《唯识述义》卷首，北京大学出版部 1920 年版，第 1 页。

相发明，研究分析自能至于极微者，无不盛称先生远涉扶桑，搜得遗籍，重宏斯学之殊胜功德。¹

后来的唯识学之研究，的确很兴盛，²1920年代之后，欧阳竟无为代表的内学院居士群体，和太虚为代表的僧侣群体，都已经对唯识法相之学有了更多的研究，人们对于唯识知识，不仅较世纪初已深刻和全面得多，而且还引出了“法相”与“唯识”、“新译”与“旧译”之间，以及有关《大乘起信论》真伪的更深刻和更复杂的争论。可是，这个时代尽管研究日益深入和兴盛，人们的注意力已不再集中在唯识学知识是否可以回应西洋科学或哲学的问题上，它渐渐又回到了佛教知识世界。

四，余波：作为一种学问和方法的唯识学

1932年，蔡元培在《新唯识论序》中说，当时佛学研究有两个“新趋势”，一个是钢和泰、陈寅恪等人以历史学和语言学对勘佛典，这是对佛教典籍的历史研究与文献整理；一个就是欧阳竟无内学院的提倡“相宗”，这是思想的微言大义。而“相宗”是“由论理学、心理学，以求最后之结论，与欧洲中古时代之经院哲学相类似”。³

从后来的情况看，唯识逸籍反传中国，对中国学术的直接影响似乎表现在三方面。第一，唯识学的兴盛间接促进了佛学研究的近代转型，人们不能再仅仅拘泥于汉译佛典，必须通晓多种语言知识，对巴利文、梵文、藏文的佛典也有所涉猎⁴，同时最好对心理学和逻辑学有所了解，这促进了佛学研究的国际化视野与语言学取向，这尤其表现在杨文会、欧阳竟无一系的居士学者身上。杨仁山之后，欧阳渐（竟无，1871—1943）、梅光羲（擷芸，1880—1947）和蒯若木（寿枢）分别在南京、济南、北京弘法，宣讲唯识学，这些学者以及他们的弟子辈如黄建、吕澂、大勇等等，既有现代国际佛学界的研究视野，又精通各种必须的语言，研究立场也偏向于科学和客观，这已经和传统中国佛学研究者尤其是僧侣的知识很不相同了。第二，在僧俗两界推动了蔡元培所说的“经院哲学”式的唯识研究。前引小岛惠见《民国现在の唯识学》中曾经介绍，除了前述欧阳竟无系的居士研究者外，还有太虚以及法舫、大醒等在《海潮音月刊》为主的刊物上的唯识研究，有北平三时学会韩清净、徐森玉、韩哲武等人的唯识研究，他在这篇文章中开列出中国当时的唯识著作，如韩清净的八种十七册、欧阳竟无的三种四册、太虚的六种七册、梅光羲的八种九册等等。⁵同时，他也指出当时讨论的热点，是唯识的新旧两译，居士学者多遵新译，僧侣如普寂、寂、戒定则尊旧译。⁶

¹ 原载《中央日报》1948年5月15日，后收入（清）杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》“附录”，第622页。

² 参见小岛惠见：《民国现在の唯识学》，《日华佛教研究会年报》第一年，现代支那佛教研究特辑号，京都汇文堂1936年版，第10-15页。

³ 蔡元培著，高平叔编：《蔡元培全集》第六卷《新唯识论序》，浙江教育出版社1997年版，第207-208页。

⁴ 陈荣捷指出，中国佛教近代转型中，包括了实践、法仪、佛典、行为、指导力、未来观等方面的全面变化，其中佛典方面的近代转型，就表现在“从汉译佛典到巴利文、藏文佛典的关注”。见福井重雅日译本：『近代中国における宗教の足迹』、第75-76页。

⁵ 其中，太虚各种著作之外，还应当值得注意法舫的《唯识史观及其哲学》。

⁶ 如梅光羲有《相宗新旧两译不同论》，认为新译较好，而守培法师《读唯识新旧两译不同论后之意见》却

但是，更重要的是，在晚清民初它开创了借助唯识学知识来回应和理解西洋学说的新途径，甚至奇妙地成为中国知识人重建知识自信，用以超越西洋科学和哲学的新资源。我在《十年海潮音》一文中曾经说过，按照当时唯识爱好者很自信的说法，第一，它可以解决追根穷源的宇宙人生发生学问题，第二，它能包容并超越唯心唯物哲学的偏执，第三，它能涵盖并超越科学。¹这种类似信仰的自信心，不仅在僧侣之中流行，而且也成为居士学者的学术自觉，这种学术自觉延续很久，如 1920 年代初期，一些学者用唯识学来解释和批评柏格森的哲学，像吕澂写过《柏格森哲学与唯识》、梁漱溟写过《唯识家与柏格森》，²其实，李石岑（1892—1934）、景昌极（1903—1982）以及熊十力，也都有这种以唯识解释和超越西洋哲学的尝试。又如，他们也试图用佛教唯识学来嫁接西洋所谓美学，吕澂曾经对德国试验心理学派的美学作过这样的诠释，尤其是李普斯（Theodor Lipps，当时译为栗泊士，1851—1914）的“移情说”和摩依曼（Emst Meumann，1862—1915）的“美的态度说”，因为他有志于建立“唯识学的美学”。³在中国很多学者看来，唯识学包含了很多类似西洋哲学、逻辑学、宗教学、美学和心理学的内容，就连胡适也说，“你要想读佛家唯识宗的书吗？最好多读点论理学、心理学、比较宗教学、变态心理学”。⁴

回到本文的主题。19、20 世纪之交，面对西潮与东风，中国文化人在回应西方文化时原本已经面临捉襟见肘的窘境，但是，他们始终在上下寻觅求索，机缘巧合的是，由于日本反传回来唯识典籍等佛教逸书，却给了中国思想世界以佛学之外的新资源和新启发，晚清知识界兴起的唯识学兴趣，一半就是因为唯识著作的失而复得，一半则是因为唯识理论中对意识分析的细密思路和对世界理解的因明方法，这在中国知识人心中成了回应和理解西方科学哲学的知识资源，这倒也可以说是一段奇妙的思想因缘。

相反。

¹ 如太虚《唯物科学与唯识宗学》、真常《中国唯识学兴衰面面观》、法舫《唯识学与科学》、大圆《武昌中华大学开讲唯识记言》、王季同《唯识研究序》，寂声《唯识宗之人生观》等等，均见于《海潮音文库》各编，佛学书局，1932。以上参看葛兆光：《十年海潮音》，《西潮又东风：晚清民初思想、宗教与学术十论》，上海古籍出版社 2006 年版，第 135-138 页。

² 各文均见《民铎》3 卷 1 号，2 号。

³ 吕氏编译：《美学概论》卷首《述例》，转引自高山杉：《支那内学院和西洋哲学研究》，《世界哲学》，2006 年 3 期，53 页。

⁴ 胡适：《读书》，《胡适文存三集》，《胡适全集》第三卷，安徽教育出版社 2003 年版，第 163 页。