



晚清政治与佛学

蒋海怒 著

上海古籍出版社

晚清政治与佛学

蒋海怒 著



上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

晚清政治与佛学 / 蒋海怒著. —上海: 上海古籍出版社, 2012. 12

ISBN 978 - 7 - 5325 - 6699 - 0

I. ①晚… II. ①蒋… III. ①政治思想史—研究—中国—清后期②佛学—思想史—研究—中国—清后期 IV. ①D092.52②B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 245887 号

晚清政治与佛学

蒋海怒 著

上海世纪出版股份有限公司 出版

上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销 常熟文化印刷有限公司印刷

开本 635 × 965 1/16 印张 18.5 插页 3 字数 258,000

2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1—1,800

ISBN 978 - 7 - 5325 - 6699 - 0

B · 800 定价: 48.00 元

如有质量问题,请与承印公司联系

目 录

导 论	菩提萨陲身影里的邦国和族群/ 1
一	丙申映像:晚清思想遗影/ 1
二	新学家群体的宗教“偏至”期/ 3
三	佛学·经学·西学/ 9
四	知识—信仰共同体/ 14
五	语境与修辞/ 17
第一章	由尼山而入灵山:彭绍升淑世思想探微/ 21
一	彭绍升与清代中期的学术传统/ 22
二	反抗朴学:戴彭之争与所牵涉儒佛论衡问题/ 32
三	发皇心曲,代下注脚:《居士传》中的历史与政治/ 41
第二章	衰世莫若学佛:龚定盦公羊学佛学合论/ 49
一	积思释道:定盦家世交游与嘉道士大夫学佛风气/ 51
二	和会汉宋:定盦学术思想之融通特质/ 56
三	考据与批判:定盦天台学订正/ 62
四	世运与劫运:公羊学与佛学/ 68
第三章	兴佛与兴邦:杨文会经世思想探源/ 73
一	幕客身份与入道因缘/ 75
二	体与用:经世思想的两个层面/ 78
三	新与旧:宗教与政治伦理论述/ 83
第四章	从《忘山庐日记》看清季佛学清谈风尚/ 90
一	丙申映像:近代佛学的一个剪影/ 91
二	忘山庐主人及其日记/ 94
三	佛学清谈诸元素/ 96
四	佛学清谈诸议题/ 101
五	佛法与政治/ 110

- 第五章 公羊学与佛学:康有为托古改制的异域思想资源/ 113**
- 一 思想认同的困境/ 113
 - 二 康有为思想中的公羊学和佛学/ 118
 - 三 以佛证经的类叙法/ 123
 - 四 宗教大一统:从信仰到意识形态/ 126
 - 五 佛学与制度变革思想/ 132
 - 六 太平世与极乐世界:《大同书》制度安排中的佛学关怀/ 135
 - 七 天人新说与乐感政治/ 142
- 第六章 出乎天天,入乎人人:谭嗣同政治佛学阐微/ 148**
- 一 三年·三人·三种学问/ 149
 - 二 仁学与佛学/ 155
 - 三 浏阳之牵合公羊学与佛学/ 163
 - 四 唯识学与科学主义问题/ 169
- 第七章 自由主义的佛学格义:以梁启超群学思想为视角/ 174**
- 一 自由与群学/ 176
 - 二 “公德”与“群治”/ 178
 - 三 自由与真如/ 182
 - 四 迂而乖本的格义/ 185
- 第八章 佛徒与国士:宋恕的“处士横议”/ 187**
- 一 处士横议:论宋恕学术气质/ 188
 - 二 宋恕与永嘉思想传统/ 191
 - 三 宋恕之学术批评/ 194
 - 四 宋恕与晚清士大夫佛教信仰/ 198
 - 五 空有之间:以《佛教起信篇稿》为例/ 203
 - 六 结论/ 206
- 第九章 朴学与佛学之间:论章炳麟佛学三变/ 208**
- 一 世道权辞:章炳麟早年之佛学思考(1894—1899)/ 209
 - 二 作为革命道德的佛学想象(1900—1908)/ 216

目 录

三	庄释互证与文本政治:《齐物论释》(1909—1916)/ 224
四	没有着落的政治佛学/ 243
第十章	严复的译学与佛学/ 247
一	翻译理论与晋唐译经传统/ 247
二	西学概念与佛教名相对勘/ 249
三	从《天演论》案语看赫胥黎和严复佛学理解的差异/ 254
第十一章	帝道真如:杨度出入禅学因缘考论/ 257
一	近代禅宗的衰歇与复振/ 258
二	丁酉明心:政治理想断裂中的连续/ 260
三	无我宗与无政府主义/ 265
四	结论:作为思想史范式的“入佛”/ 270
结 语	政治佛学的终结/ 271
参考文献	/ 275
后 记	/ 287

导论 菩提萨陲身影里的邦国和族群

我国向来治佛学者，大抵穷愁郁抑不得志之徒，以此为派遣之计，故堕于空也。若能真治佛学者，其慈悲热力，不知增长若干度，救世之心愈切矣。救世之心切，则一切有益于群之事，无不慷慨担任，且能勘破生死一关，如谭浏阳其人者，谁谓佛学之空哉！且以经济著名如康梁辈，皆研治佛学之人，如谓习佛便空，则此一辈人皆当息影空山，为方外人，何必抢攘于庙堂之上，以图变法救国耶！

——孙宝瑄《忘山庐日记》

一 丙申映像：晚清思想遗影

光绪二十二年(1896年)丙申八月十九日(阳历9月25日)，甲午战争带来的压抑氛围尚未在士林中消散，而维新变革又处于未雨绸缪之际，梁启超、谭嗣同、汪康年、宋恕、孙宝瑄、吴嘉瑞、胡惟志等七位新派士大夫相约在“海上(上海)”光绘楼影棚里合影。他们“或跌坐，或倚坐，或偏袒左臂右膝着地，或踞两足而坐，状类不一”，〔1〕其中梁启超结跏安坐，谭嗣

〔1〕孙宝瑄：《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983年1版1印，第263页。

同则合掌而立,大异于他们在我们心目中的“热血干政”的印象。表面上看,这张照片呈现给我们的是一幅佛门景象。实际上,前此数日,他们曾在“一品香”、“金谷香”、“西酒楼”等酒楼中多次畅谈政治、科学、佛学,甚至风月:“纵谈近日格致之学多暗合佛理,人始尊重佛书,而格致遂与佛教并行于世。”〔1〕记载此事最详细的要数当事人孙宝瑄的日记。这七位人物,从籍贯出身到学林渊源乃至政治立场均存在巨大差异,却因佛学的嗜好而成为莫逆之交。在当时,文士间的聚谈、合影留念本是士人群体中很寻常的举动,然而在一年后,随着政坛的腥风血雨,这几个人或慷慨就义、或飘零海外,或郁郁而终,世事的无常让几位当事人嗟叹不止。随着时间的推移,这一事件愈发显得重要,最终成为晚清时局、政治、佛学、西学的重要象征。

一年后的三月二十八日,受吴嘉瑞之命,孙宝瑄为此相片作跋语道:“其人多喜圆教统,志游觉海,一日皆于光学中现身。”他并赞以一首偈子:“幻影本非真,顾镜莫狂走。他年法界人,当日竹林友。”此种景象,另一当事人宋恕曾喻之为“小灵山会”。又一年之后的1898年八月,此时距戊戌志士群体巢倾卵覆才十四天,而仲愚至交谭嗣同亦于前十日引颈受戮。十天之后的二十四日,孙宝瑄于夜间成七绝二首挽谭嗣同:“慷慨悲歌气若虹,志扶赤县有陈同。可怜变法须流血,莫让先生血独红。樽酒谈禅把臂豪,久于生死等鸿毛。何期当日竹林友,坐看先游法界高。”〔2〕这并不是孙宝瑄一个人的情怀,宋恕在三年后赠梁启超的诗歌中也言:“块独伤心阮嗣宗,竹林旧梦了无踪。死生离合人间事,中散琴声洛海东。”〔3〕章太炎在1899年写信给汪康年,里面亦有“竹林旧好,公宜一修”的劝导。〔4〕夏曾佑《吊谭复生》一诗中也有关于此事记载:“我识英灵闻我哭,未归净土弃君亲。”〔5〕

〔1〕《梁启超年谱长编》记1896年八月任公行事,节录孙仲愚《日益斋日记》。

〔2〕孙宝瑄:《忘山庐日记》,上海古籍出版社,1983年1版1印,第263页。

〔3〕宋恕:《寄怀饮冰子》,《宋恕集》,胡珠生编,中华书局,1993年2月1版1印,第823页。

〔4〕章太炎:《章太炎书信集》,马勇编,河北人民出版社,2004年1月1版1印,第92页。

〔5〕夏曾佑:《夏曾佑诗集校》,赵慎修编,收入中国社会科学院文学研究所编《近代文学史料》,中国社会科学出版社,1985年12月1版1印,第41页。

发生在晚清这幕“竹林交游”的景象所负载的意涵足以引起我们的兴味。如果我们把目光投注到 1895—1906 十余年间,大量的带有浓重佛教氛围的政治论说逐次进入我们的视野。佛教的名相被广泛地使用于政治辞令,佛学的义理被巧妙地赋予新的解释以润饰政治的诉求,佛教的思想成为新学家群体沟通中西学问,建构“义谛牢结”(ideology)的触媒。佛学脱离了它的传统信仰者,远离了兰若和经堂。在讲求“夷夏之防”的 1895 年以前,这种局面是不可思议的;而在民国肇建之后,佛教褪去了它的神圣政治学的外衣,佛学最终返归于它的固有的宗教和学术场域。

二 新学家群体的宗教“偏至”期

中国知识界一向有自我反思传统,其中一个重要结论是认为“世运”与“学运”有直接的联系。学术思想的脉络和政治道路的演进存在某种历史的相似性,简单来说,一代有一代的政治,一代有一代的学问。在此种“国家与学术为存亡”的学术思想史的视角下,王国维界划出清代国初、乾嘉和道咸三个分水岭,并揭明“国初之学大,乾嘉之学精,道咸以降之学新”的历史走向。蒙文通则将这个学术发展阶段描述为穷则思变:“浮丽之论张,儒者侈谈百家之言,于孔氏之术稍疏。”〔1〕亦即王国维所言的道咸以后的“新学”“途辄稍变,言经者及今文,考史者兼辽金元,治地理者逮四裔,务为前人所不为”。在上列学术轨辙中,今文经学的发展最受观堂注目:“道咸以降,学者尚承乾嘉之风,然其时政治风俗已渐变于昔,国势亦稍稍不振,士大夫有忧之而不知所出,乃或托于先秦西汉之学,以图变革一切。”〔2〕王国维的观点仍可增益,即以其所称赞的沈曾植而言,除在经学史地的创获外,佛学也是其思想的重要方面。梁启超曾指出在公羊学政治化语中蕴含着佛学的种子,他在列举了彭绍升、龚自珍、魏源、杨文会、康有为、谭嗣同、章太炎和自己这一长串兼修佛学的思想家名单后,

〔1〕 蒙文通:《经学抉原》,上海人民出版社,2006 年 8 月,第 48 页。

〔2〕 王国维:《沈乙庵先生七十寿序》,《王国维遗书·观堂集林》,上海书店出版社,1983 年,第 2 册,第 583—584 页。

将佛学称之为“晚清思想的伏流”，尤其指点出“今文学家多兼治佛学……晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系”。在此我们可看到，“佛学”与“世学”，“政治话语”、“学术话语”与“佛学话语”同声相应，同气相求，在近代政治思想史上相辅翼而行。^{〔1〕}

在政经制度和格致之学而外，新学家们普遍认为宗教思想是西方的富强背后的人文动源，对中国固有思想宗教维度的挖掘因之遂成为新学家的一个重要使命。事实上，晚清政治思想大多受到佛学的熏染，佛学义理成为政治思想的参考框架、理论基础和语料武库，这种情况在 1890—1910 年间尤为明显。陈垣曾言：“宗教每为文化之先锋。”^{〔2〕}面临外来政治军事威慑的局势，欧洲思想成为晚清新学家们亟需消解的压力，传统思想资源的枯竭使得他们急于寻找到可行的沟通途径，朴学被视为琐碎、理学被视为空虚，而一向被斥为异端的公羊学和佛学则成为他们容纳西方的可选津梁。梁启超曾自省“当时吾辈方沈醉于宗教，视数教主非与我辈同类者，崇拜迷信之极，乃至相约以作诗非经典语不用。所谓经典者，普指佛、孔、耶三教之经”。^{〔3〕}这种对宗教的“崇拜迷信”我们可以证之于彼时新学家群体的行事交游、言论和辞章。

“四大从何祝悲悯，哀哉天下国家身。”^{〔4〕}康有为“以己意进退佛说”（《清代学术概论》）。康有为自同治年间即“搜合诸教”“探儒佛之微旨，参中西之新理”，思考儒佛异同之理。而在 1896 年南海康先生口说抄

〔1〕 福柯曾揭橥知识发展的历史类型学。在对欧洲知识发展史进行一番“考古学”透察后，提出了“知识型”（epistemes）概念。受到福柯的启发，艾尔曼（Benjamin A. Elman）曾援引福柯（Michel Foucault）在《知识考古学》中提出的“话语理论”，认为乾嘉考据学这种“话语”乃是一种学术性的谱系和意义，而从“训诂”到“政治”的转换反映了公羊学派学术话语（后新儒学）的形成，它们构成清季思想史上不同的“学术范式”。本书进而认为，晚清佛学思想其实也塑造了独特的“政治佛学话语”，不同时代的居士身份的政治思想家亦构成了不同的佛学研究的“范式”。艾尔曼的相关论述请参见《从理学到朴学》的序言和第一章、《经学、政治和宗族》的第九章和结论部分。

〔2〕 陈垣：《明季滇黔佛教考》，中华书局，1962 年，第 81 页。

〔3〕 《新民丛报》1903 年 3 月。

〔4〕 夏曾佑：《夏曾佑诗集校》，赵慎修编，收入中国社会科学院文学研究所编《近代文学史料》，中国社会科学出版社，1985 年 12 月 1 版 1 印，第 242 页。

本里,出现大量比附诸宗教异同的内容。在里面,康有为以六经注我的方式杂取诸教,以佛教为公羊学论证“佛制度与孔子相反,虚理无不同”。长素治学不完全遵循“章句训诂”旧辙,其目标在“经邦致用”。这种“隐秘”的思想在戊戌前后维新派中流传开来。另一位佛教“先觉”夏曾佑曾有长达十年的宗教思考,他曾经写信给杨文会,认为“近来国家之祸,实由全国人民太不明宗教之理之故所致,非宗教之理大明,必不足以图治也。至于出世,更不待言矣”。〔1〕1894年梁启超携夫人入京,开始与夏曾佑往来频繁。两人分别住在粉头琉璃街新会馆和贾家胡同,“衡宇望尺咫”,他们各自操着广东官话和杭州腔开始交流。夏曾佑将自己理解那套佛学向梁启超介绍,被后者称为“少年做学问有力的一位导师”。〔2〕梁氏认为夏曾佑“对于佛学有精深的研究”,是“近世第一位认识唯识学价值的人”。此时,梁启超亦结识了汪康年,汪也嗜好佛教。1895年,谭嗣同在北京结识了梁启超,从后者那里知道了康有为的公羊学说和革新政见,谭氏也经由梁启超介绍结识了夏曾佑,从后者那里听到了佛教的思想,此外,谭嗣同还认识了吴嘉瑞、沈曾植、严复等推崇佛学的新学家。1896年,谭嗣同至南京杨文会处,遍览三藏,吴嘉瑞、夏曾佑后也至此,与谭嗣同切磋唯识学。“政治与起居,不容复思议。”〔3〕谭嗣同朝修止观,饗而治事、演算、工艺、体操、诵肄。〔4〕由此可见,佛学兴趣也体现在谭嗣同这样有真正佛学信仰的知识人的日常行事中。另一位著名的清末“公子”孙宝瑄在其《忘山庐日记》中记载了大量新学家群体的佛学“清谈”,自称:“余家佛学二百余种,余丙申年在海上所购也,皆金陵杨仁山刻本。是时谭复生、吴雁舟同过海上,聚谈甚乐。余之佛经,皆彼两人所代购。”〔5〕笔者注意

〔1〕《杨仁山居士文集》,黄山书社,2006年,第343页。

〔2〕梁启超:《亡友夏穗卿先生》,《饮冰室合集·文集44》,第18页。

〔3〕夏曾佑:《寿林琴南七十》,《夏曾佑诗集校》,赵慎修编,收入中国社会科学院文学研究所编《近代文学史料》,中国社会科学出版社,1985年12月1版1印,第60页。

〔4〕谭嗣同:《日颂》,《谭嗣同全集》,蔡尚思、方行编,中华书局,1981年1版1印,第287页。

〔5〕孙宝瑄:《忘山庐日记》,上海古籍出版社,1983年1版1印,第651页。

到,1893—1894年的孙宝瑄日记中,佛教的内容只有一二条,然而《忘山庐日记》在1897年后关于宗教的内容突然激增了。对于这一弥漫于新学家群体的现象,梁启超曾概括道:“当时吾辈方沈醉于宗教,视数教主非与我辈同类者,崇拜迷信之极。”然而对于章太炎,其佛学兴趣的发展则有些蜿蜒,1897年3月14日,章太炎与孙宝瑄聚谈“以酒醉失言,诋康长素教匪,为康党所闻,来与枚叔斗嘴,至挥拳”。〔1〕1897年,章太炎与宋恕结交。“三十岁顷,与宋平子交,平子劝读佛书……渐近玄门。”〔2〕此后章氏又见闻了谭嗣同《仁学》,然而对于他等新学家的“杂糅”有所指责。只是在入狱后,章氏才真正开始其佛学阅读生涯。自1903年入狱后,章氏专攻法相唯识学,出狱后一发不可收拾,在《民报》连载一系列佛学论文,号召革命党要“以宗教发起信心”。

值得注意的是,除了谭嗣同而外,杨文会并未对新学家产生主要影响,他与他们之间的交涉似乎在购买科学仪器和书籍方面,思想上的交流并不频繁。康有为、梁启超、宋恕都有阅读杨文会所刻经典的经历却并没有接受杨文会净土佛教思想,这也从侧面证明新学家佛学兴趣并非受佛教固有传统激发。而对于苏曼殊、黄宗仰〔3〕、蒋智由(“邃于佛学,尤好

〔1〕 孙宝瑄:《忘山庐日记》,上海古籍出版社,1983年1版1印,第89页。

〔2〕 章太炎:《自述学术次第》,《章太炎年谱长编》,第44页。

〔3〕 黄宗仰并没有留下专著和署名佛学论文,其诗文以各种笔名散见于清末民初的《江苏》、《选报》等现在已属绝对“罕见”的报刊中,这些报刊或散佚,或收录不全。以至于很长时间,我们除了跟随梁启超感叹一声“我国佛教界中第一流人物”之外,对于其事迹和思想言之寥寥。相比于民国年间太虚和欧阳竟无,其知名度和被研究的范围不可以道里计。与其相类似的或许还有夏曾佑。这位最初推动清末民初法相唯识学研究的新学家,曾经强烈影响了梁启超、谭嗣同、宋恕等人,出于类似的原因,我们对夏曾佑的了解也非常寡浅,这不能不是我们感叹历史惊人的湮没力量。进入二十一世纪,经由沈潜的爬梳整理和发皇心曲,凝结成《宗仰上人集》和《出世入世间:黄宗仰传论》黄宗仰的文字和事迹得以首次呈现于学苑。尽管如此,在近代佛学研究领域,黄宗仰依然没有受到重视。其实,黄宗仰对于佛学与政治、佛教制度革新方面的思考可以为我们提供一个观察近一个世纪以来盛行的“人间佛教”的一个视角,他与章太炎等人的交往也可以给我们带来当时佛教界和文化思想界声气相通、意见相和的气息。

慈恩宗,因号因明子。”〔1〕)这样的革命僧学代表人物,在当时只能算佛门“另类”,他们并非佛教主流人物。新学家对佛学的兴趣更多地来自政治的意欲,蔡元培在读井上圆了著作后感悟到:“国无教,则人近禽兽而国亡,是故教者无不以护国为宗旨者也。”〔2〕黄遵宪也认为日本“一切国政皆出于神道”“日本之国化为佛国”,〔3〕明治以后,“斯文不坠于地,赖儒僧也”。〔4〕而黄遵宪之所以花大量笔墨来撰写日本历史,“不是出于宗教信仰,而是一种政治的需求”,“总是从政治和社会的框架去理解和阐释宗教”。〔5〕宋恕也一直主张“儒佛同声苦劝仁,众生受惠数千春”。〔6〕他在给俞樾的信又言及日本教育情况,包括佛教教育。“儒佛合教兴邦之速度大胜基督”。从中可以看出,宋恕的佛教论说后来无疑有一个日本样板在心上,亦以兴佛来兴邦。他曾言:“嗟乎!自华严之学不讲于世,禅宗流弊绝尽慈悲,小乘滞拘遂成迂腐,均为政治家所摈斥,而岂知海内外政治家之源皆出于佛乎?”〔7〕这种固陋的认知有其为政治情势所激仓促而发的原因。

在新学家的诗文唱和中,这种政治的意欲也分外显豁,黄遵宪曾形象地描述新学士大夫彻夜聚谈佛教、西学的情景:“兼综九流能说佛,旁通四邻善谈天。红灯夜雨围炉话,累我明朝似失眠。”在古典文史传统中,诗歌具有充分的“言志”和“缘情”作用,所谓“情发于声”、“在心为志,发言为诗”(《毛诗序》)。而在晚清新学家群体的诗文唱和中,我们不难发现宗教对于士林才子情趣的影响。在1894—1906年间,许多佛学内部的名相

〔1〕 梁启超:《广诗中八贤歌》,《饮冰室合集·文集45》,第13页。

〔2〕 《蔡元培全集》(一),高平叔编,中华书局,1984年,第105页。

〔3〕 黄遵宪:《日本国志·礼俗志四》,《续修四库全书》,第745册,第37卷,第380—381页。

〔4〕 黄遵宪:《日本杂事诗》,《黄遵宪集》,天津人民出版社,2003年,第72—73页。

〔5〕 李海东:《黄遵宪的宗教观——兼谈他趋时实用主义色彩》,《客家研究辑刊》,2005年第2期。

〔6〕 《宋恕集》,中华书局,1993年,第857页、第599页。

〔7〕 宋恕:《佛教起信篇稿》,《宋恕集》,胡珠生编,中华书局,1993年2月1版1印,第263—264页。

成为新学家政治立说、诗文著述的常用词。梁启超在其《饮冰室诗话》中有言：“昔尝推黄公度、夏穗卿、蒋观云为近世世界三杰。”〔1〕三人之中，夏曾佑曾创设一种融各宗教语言入诗的新诗体，并为谭嗣同等人效仿；黄遵宪则以一首《锡兰岛卧佛》被梁启超称为诗史，欲题之为“印度小史”、“佛教小史”、“地球宗教论”、“宗教政治关系说”；蒋智由邃于佛学，尤好慈恩宗，被称为“因明子”，虽留存诗歌不多，但梁启超称之为“驱役教典庖子刀，何况欧学皮与毛”。〔2〕凡事都是“孳乳而浸多”，新学家逐渐发明了一种融贯各种宗教概念于诗歌的新诗体。这些概念、名相原来在佛学内部已经普遍使用，但是新学家们赋予其政治伦理的含义，这些词汇的关键内涵发生了改变。梁启超作为这种新诗体的见证，曾说过“因为他创造许多新名词，非常在一块的人不懂”。〔3〕梁启超言夏曾佑“穗卿自己的宇宙观、人生观，常喜欢用诗写出来”。徐世昌《晚晴簃诗汇》言夏曾佑“深通释典，博涉宗教家言”。汪国垣《光宣诗坛点将录》论夏曾佑善以“哲理、新理、西事入诗”。如夏穗卿有诗言：“冥冥兰陵门，万鬼头如闾；质多举只手，阳乌为之死。”这四句诗采用了“质多”的佛教典故，“兰陵”指荀学和朴学，其意为佛教扫荡儒学。又如“曾读阿含郁单越，尚居人道未为天。太平景象如斯是，《礼运》从来岂一篇”。〔4〕如谭嗣同《金陵听说法》言：“纲伦惨以喀私德，法会盛于巴力门。穗卿有绝句十余章，专以隐语颂教主者。……其余似此类之诗尚多，今不复能记忆矣。当时在祖国无一哲理、政法之书可读，吾党二三子号称得风气之先，而其思想之程度若此。今过而存之，岂惟吾党之影事，亦可见数年前学界之情状也。梁启超自己在所作的古诗《书感四首寄星洲寓公仍用前韵》中也言“欲教一国培元气，要使人人解重魂。佛即众生因不昧，相还四大我何存。君近避地为蛮

〔1〕 钱仲联编《清诗纪事》（四），江苏古籍出版社，1989年，第3652页。

〔2〕 同上书，第3652页。

〔3〕 梁启超：《亡友夏穗卿先生》，《饮冰室合集·文集44》，第23页。

〔4〕 《夏曾佑诗集校》，中国社会科学院文学研究所编《近代文学史料》，中国社会科学出版社，1985年，第32页。

长,我劝随缘礼世尊。且学度他且自度,大同界即大乘门”。此外梁氏还有《澳亚归舟赠小畔四郎》一首,言“劳劳器世间,众生盖云苦。吾侪乘愿来,学道贵达旨。自度与度他,斯事一非二。投生救五浊,且勿惮生死。回心阿佛陀,明镜净无滓”。在撰于 1899 年世纪之交的《20 世纪太平洋歌》中,梁启超表达了悲喜交集的政治抱负,他描述自己处在“正住华严第三观”观照“天演界中复几劫”,并将世界描绘成一个“华严场”,将公羊学称为“庄严净土无尽藏”。而在称赞康有为的一个诗作中,他将自己的老师描绘成释迦牟尼一样的教主:“出入三千界,乘愿来尘浊。”而对于苏曼殊、黄宗仰这样有佛门背景的人物。诗歌就更是表达内心的工具了。

三 佛学·经学·西学

从学术思想史角度看,“佛学”与“世学”、“政治佛学话语”与“学术话语”同声相应,同气相求,在晚清政治思想史上相辅翼而行。晚清学术思潮“蜕分”的朴学全盛期,发生在戴震与彭绍升之间的 1777 年的“汉宋之争”,“彭戴之争”是 18 世纪末的一个重要的学术事件。这次争论在晚清佛学史和政治思潮史上的重要意义,在于它使得彭绍升将宋学对“天道性命”的探索转而求之于佛学(彭绍升以来的儒佛关系中,佛教不再是某种调适性资源,而成为建构之主力)。嘉道以后的政治危机激发了学术思想的自我更新,随着朴学、公羊学及桐城派经世理学间的互动,佛学也成为清季学术思想传统的一个重要的思想成分,其中的脉络也甚为清晰。

嘉道年间的龚自珍于嘉庆二十四年(1819 年)遭遇江沅,发心学佛之际,正值其赴京从刘逢禄习公羊学之时。龚自珍公羊学所含具的历史变迁意识、“借事明义”的义理演绎方法等方面受到了其在佛学中获得的启示;到了同光时期,杨文会接触到曾国藩父子及其幕下学者的桐城派“经世理学”思想,遂转向探研阐发佛教经世理念,并在中西体用之争的历史思想氛围中思考了佛教与现代性的关系;在 19 世纪的最后十年,随着各种维新思潮的涌现,佛学作为思想变化的“亲历者”参与到“新旧”、“中

西”的各种政治思想的论争中。其中尤以康有为、谭嗣同、孙宝瑄、唐才常等人援取佛学接引“西学”，并将佛教的宇宙观、历史观与公羊学改制、拨乱之学结合起来。佛学、西学、经学，三者虽不同物，其源流脉络亦有极大差异，但是新学家长于“异中求同”和“同中见异”，最后竟然形成了“齐异同”、“合古今”的理论境界，并以此为思想土壤，为其变法维新寻找理论根据；章炳麟与佛学的关系最为复杂，章炳麟的学术传统本来自“正统派”朴学，他最初曾试图“期以故训声韵，拥护民德”，但是最终发现“穷研训诂，遂成无用”，这使其利用佛学“发起信心，增进国民道德”，为资产阶级革命提供精神力量。即使到了20世纪的民国初年，杨度也将佛教禅学作为从无政府主义向共产主义的过渡。倭仁有一个观点具有相当的代表性，他认为“根本之图，在人心不在技艺”。这种侧重“人心”的思考路向不仅可以笼罩“中体西用”的中西认知范式，甚至在某种层面上亦可涵融康、梁、谭、章等人的思考，晚清政治佛学也是如此。

晚清政治佛学演进的最重要的推动力，有两部分最为重要，其一是经学，其二是西学。

1. 佛学之新变化 也许我们应该首先探讨一些佛学本身的变化。笔者注意到，清季佛学的一个重要变化是“新佛教”概念的诞生。梁启超曾屡次言及“新佛教”。如其言中国佛教自隋唐以来“发达太过，末流滋弊……而今后复活之佛教，亦必非复隋唐之佛教。质言之，则‘佛教上之宗教改革’”。〔1〕这正好与夏曾佑的想法相一致，后者亦言：“本朝文苑最苍凉，佛法师承更早亡；正好独开生面在，未须料理六朝唐。”〔2〕梁启超和夏曾佑对佛教发展阶段的划分自有其道理，本文不拟着重讨论。〔3〕

新必与旧相反对。出于对清代佛教传统中末流的否定，思想家们开

〔1〕 梁启超：《清代学术概论》，朱维铮校定，上海古籍出版社，1998年1版1印第106页。

〔2〕 夏曾佑：《夏曾佑诗集校》，赵慎修编，收入中国社会科学院文学研究所编《近代文学史料》，中国社会科学出版社，1985年12月1版1印，第48页。

〔3〕 克实而言，中国佛教史大致可分三段：东汉迄六朝佛教、隋唐迄清代中期佛教及近代以来佛教。而清代佛教基本上是沿袭隋唐佛教奠定的义理及社会基础的。

始描述“新佛教”的对立面。如梁启超曾说：“前清佛学极衰微，高僧已不多；即有，亦于思想界无关系。”夏曾佑《致杨仁山居士书》也言：“而此道之衰，则实由禅宗而起。”而作为佛教团体的“边缘”人物康有为也说：“佛学至今已无教矣。达摩如儒之刘歆，六祖如郑康成。”〔1〕在梁启超之后，章太炎也提倡某种“改良”的佛教，言“我们今日要用华严、法相二宗改良旧法”。〔2〕章太炎对当时僧界亦非常不满，他曾论道：“今之僧众，半起白徒；名字未知，何论经教。”〔3〕类似的话语方式在其他一些晚清佛学论述里也经常看到。

基于这样一种改革的意图，清季佛学家努力对佛教教理进行革新，佛教各宗派思想的发展于是也屡呈新义。彭绍升、杨文会对净土的推广和在新思想情境中的新解释作出了很大努力，这是净土法门的新解释，它的结果就是如沈曾植所言“净土普行于明末国初”；〔4〕就禅宗而言，谭嗣同、杨度等人发掘其中的意志主义要素，用以为扫清思想障碍、发挥“心力”。但是禅宗并非如一些晚清佛教史、思想史撰述所言最为重要，实际上晚清政治佛学的发展过程一直是伴随着对当时禅宗（禅病）净土法门（弃世）的抨击进行的。就华严宗而言，对它的新诠释在谭嗣同、康有为、章太炎那里表现得最为明显。章太炎在华严宗那里发现普度众生的菩萨道精神，而谭嗣同、康有为则更多地从“华严性海”的哲学境界和理想社会境界角度进行公羊学的解释。就天台宗而言，龚自珍研究最为深入，他将天台学视为笼罩中土各宗的至高学说，还将天台宗的性具之说与告子思想加以比较；就法相宗而言，章太炎、谭嗣同、宋恕等人研究最为有力。章太炎发挥了法相宗的革新和除旧的精神，意

〔1〕 康有为：《南海康先生口说》，吴熙钊、邓中好校点，中山大学出版社，1985年12月1版1印，第14页。

〔2〕 章太炎：《革故鼎新的哲理——章太炎文选》，姜玠编选，上海远东出版社，1996年1月1版1印，第144页。

〔3〕 章太炎：《告宰官白衣启》，章太炎：《章太炎书信集》，马勇编，河北人民出版社，2004年1月1版1印，第174页。

〔4〕 杨文会：《杨仁山居士文集》，黄山书社，2006年3月2版1印，第433页。