

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

朗宇法师 清修法师 主编

近世中国佛教思想史

陈永革



宗教文化出版社

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

主编 朗宇法师 清修法师

副主编 圣凯 道坚 黄夏年



近世中國佛敎思

陈永革 著

论

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

近世中国佛教思想史论/陈永革著. - 北京:宗教文化出版社,2012.12

(宝庆讲寺丛书.中国佛教学者文集/朗宇法师、清修法师主编)

ISBN 978-7-80254-642-4

Ⅰ. ①近… Ⅱ. ①陈… Ⅲ. ①佛教史-思想史-研究-中国-近代 Ⅳ. ①B949.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第313415号

近世中国佛教思想史论

陈永革 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

策划组稿: 黄夏年

责任编辑: 卫 菲

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168毫米 32开本 18.75印张 430千字

2012年12月第1版 2012年12月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-642-4

定 价: 58.00元

总 序

从佛法本身来说,教、理、行、证的修学次第,已经为佛弟子指明了修学的道路。但是,佛弟子因为自己的资质、喜好的不同,往往有所偏向,于是形成不同类型的佛法,有重义理、重实践等区别。但是,作为佛弟子来说,义理的探讨是为了将佛陀所要开示的真实事理,充分、完整地表达出来,如“阿毗达摩”虽然着重于论证“法”的自性、定义、关系等,但是其本意仍然在于“谛理的现观”,最终归于修证。那么,重修证的佛教,主要是从利益众生的角度,重视佛法的适应性、实效性,所以对事相的分别比较少,如初期大乘经典以“般若”、“三昧”、“解脱门”、“陀罗尼”、“菩提心”等作为中心,来表达从发趣、修行到证入的历程。虽然存在着种种不同的侧重,但都是佛法的根本,都是以义理知识与实践经验相结合为中心。中国佛教其实已经非常明显地表明了这一点,如天台智者大师的教观并重,这是中国佛教的优良传统。《高僧传》将古代僧人分为十科,其中翻译、解义、读诵便属于义解门;而习禅、明律、感通、遗身、护法、兴福,都是属于实践门;最后一科“杂科”则是指出家人的外学修养,旁及世间经书、治世语言、礼乐

文章等，无不兼通。

但是，传统意义的佛教义解，主要是注疏经、律、论，在“述而不作”中表达自己的理解与观点，当然也有一些专门性的著作。而且，这些佛教义解僧，都是从自己的信仰与经验出发，通过注疏、论著，来达到实践与弘法的目的。南北朝佛教的兴盛、隋唐佛教的辉煌，都与义解的繁荣是分不开的。而禅宗的发展则为中国佛教注入新的生命，重视主体的体认、自己身心的解脱；净土法门的流行，激发了信仰佛教的感情，为佛教走入社会提供了方便。但是，我们也应该看到，随着禅、净的流行，在这种“简单”、“不立文字”的潮流下，中国佛教徒逐渐失去探讨高深佛理、考察繁琐戒律的兴趣。于是，中国佛教重视义理研究的优良传统便丧失殆尽。

另一方面，佛学研究在佛教界之外却成为一门世界性的学问。近代意义上的佛学研究，应该是开始于欧洲殖民主义者侵入亚洲地区，殖民者为了维护自己的殖民统治，必须要深入研究亚洲的宗教及其文化。于是，通过接触梵文、巴利文等东方语言，开始了解佛教的理论，消化佛教的教义。在“理性主义”、“科学主义”思想的影响下，这些学者注重现代佛学研究的客观性、纯学术性，形成了佛学研究的现代传统，于是佛教便成为一种学问——佛学。19世纪后期，日本佛教界开始运用西方的学术研究方法，从而推动了日本佛学研究的兴盛与发达。随着“西学东渐”、日本佛教对中国佛教的影响增强，中国开始有了近

代意义上的佛学研究,这在当时中国佛教界引起很大的反响与回应,如《大乘起信论》、《楞严经》的辨伪,“大乘佛教非佛说”的讨论,“佛教非宗教非哲学”之辩等。同时,佛教界受时代流行的学术方法的影响,尤其是以太虚大师为首的“人生佛教”运动,佛教理性主义思想的高扬都直接推动了佛教界从事佛学研究,其中以印顺法师的成就最大。但是,相对来说,学术界则在佛学研究上取得举世瞩目的成就,像吕澂、陈垣、汤用彤等,皆为一代学术大师。

改革开放后,中国佛教进入了一个新的发展阶段,经过二十年的努力,佛教界基本上完成了修复寺院、重塑佛像的工作,寺院呈现出游人如织、香火旺盛的现象。于是,培养人才、弘法、学术研究等工作提到首要位置。然而,人能弘道,非道弘人,各方面人才的紧缺无形中遏制中国佛教事业的发展。而人才的成长与培养,这又与佛教界的观念与重视程度是成正比的。

近代佛教学术研究的发展,由于受到欧美治学风气的影响,文献学、考据学、思想史、语言学、社会学、人类学等方法被大量地使用,对佛教进行理性地分析,定性定量,促使人们对佛教认识更加深入。学术研究作为一种工具,用来剖析佛教的历史与思想等等领域,扩大了佛教的知识面,更凸显了佛教的悠久历史和文化积淀。学术研究利用各种先进的研究方法,通过对各种文献的比较研究,不断挖掘利用新出土的资料,显示其优胜之处。通过学术研究,使佛教的思想体系与历史发展脉络更加清楚,提高了

人们对佛法的正确认识。从事学术研究的社会学者本身就是社会的精英,对社会了解非常透彻,其思想观点往往能够补充僧界的不足;同时,他们作为佛教界与社会沟通的桥梁,圆融转化佛教的思想,向社会表达佛教的看法,这些都是有益于社会与众生的活动。

因此,佛教学术研究的根本意义,不仅是了解存在于一定时空中的佛教发展形态,而且更是从现存的文献、文物中,去伪存真,去粗取精,探索其前后延续,彼此关联的因果性;从而更清楚地认识到佛法的本质,及其因时、因地的适应。以了解过去,承受根本的佛法特质,作为我们信行的基础,这也是非常有意义的事情。中国佛教协会第七届代表大会便提出要契理契机地弘扬“人间佛教”思想,其中一项重要内容便是“以文化阐扬佛法,佛教文化是中国传统文化的重要组成部分,契理契机地以文化阐扬佛法是实现佛教中国化、本土化、现代化的权巧方便。”现代中国佛教界,应该认真地认识学者们的新观点,吸收其中的有用之处,通过转化与变通,仍然能够落实到佛法的信仰与实践,佛教才具有更大的潜力。

宁波宝庆寺始建于北宋端拱二年(989),至今已有千余年的历史。嘉定十五年(1222)宋宁宗赐名“宝庆讲寺”。寺里历代住持及僧众均有重视义理、尊重学术、礼待学人的优良传统,一直讲法不辍。曾在中国历史上流传最广,现已被联合国教科文组织指定为世界性启蒙教材《三字经》的作者王应麟曾为宝庆寺撰写了《宝庆讲寺

记》。大儒黄震为寺里撰写了《宝庆寺观音殿记》。此二文的碑刻至今仍然保存完好,高高地耸立在寺里。现在宝庆全寺僧众十分重视自身素质的提高,在日常事务、早晚功课、坐禅念佛等之外,勤于读书,研究经论。我本人自从出家以来,参访名山大寺,受到多位高僧大德善知识的指点,喜欢研读经论及现代学者的研究著作。因此无论到哪里,我都会带上一些书,也经常 would 到各地的书店去逛逛,看到佛教书籍经过十多年的出版,蔚为大观,感到欣慰。但是,对于社会的需求和佛教文化的发展,目前出版的书籍远远无法满足人们对佛法的需求,而且现有书籍之中,难免良莠不齐,精品佛教图书仍然少见。有感于此,我和道坚法师、圣凯法师、黄夏年先生进行一些交流,得到他们的赞同与支持。于是,我们决定以本寺的名义出版一套丛书,希望能够推进佛学研究的发展,让佛法能够深入社会人心,达到净化人生的效果。

朗 宇

2004年6月21日于宁波宝庆讲寺

Contents

目录

001 / 总 序 朗 宇

001 / 论晚明佛教的复兴困境及其反思

041 / 论晚明禅学的中兴

070 / 论禅教归净与晚明佛教的普世性

090 / 论晚明佛教的禅戒一致

110 / 论永明延寿与晚明吴越佛教

126 / 晚明天台幽溪大师的净土思想述评

147 / 论楚山绍琦与晚明的禅学中兴：以念佛禅为中心

167 / 论云栖株宏与晚明吴越佛教复兴

183 / 论儒佛交涉与晚明佛教的经世思潮

211 / 论晚明居士佛学的思想特质及其效应

232 / 论“阳明禅”与晚明的“狂禅”之风

269 / 知/善之诠释：以王阳明与释德清之解《大学》
为中心

-
- 291 / 修性与修命：论晚明的佛道性命之辨及其效应
- 315 / 晚明佛教与天主教义的思想论难
- 331 / 论刘宗周的儒佛之辨及其思想效应
- 359 / 论明清之际的三教交涉及其思想效应
- 367 / 论佛教弘化的现代转型与人间佛教思潮
- 395 / 论印光法师的佛教修持及其弘法取向
- 437 / 论弘一法师的信仰特质及其思想渊源
- 458 / 太虚法师的佛教社会观析论
- 480 / 论真禅法师与华严禅的当代实践
- 496 / 民初显密关系论述评：以密教弘传浙江为视角
- 528 / 论马一浮的般若会及其“知性佛学”取向
- 546 / 论儒佛关系的现代展开与人间佛教思潮
- 566 / 非中国化与非宗派化：日本批判佛教论
及其效应
- 583 / 《宝庆讲寺丛书——中国佛教学者文集》
已出书目

论晚明佛教的复兴困境及其反思

一、引 论

圣严法师在评价明末佛教的历史地位时指出：“明末佛教，在中国近代的佛教思想史上，有其重要的地位，上承宋元，下启清民，由宗派分张，而汇为全面的统一，不仅对教内主张‘性相融会’、‘禅教合一’以及禅净律密的不可分割，也对教外的儒道二教，采取融通的疏导态度。诸家所传的佛教本出同源，渐渐流布而开出大小、性相、显密、禅净、宗教的局面，到了明末的诸大师，都有敞开胸襟，容受一切佛法，等视各宗各派的伟大心量，姑不论性相能否融会，显密是否同源，台贤可否合流，儒释道三教宜否同解，而时代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，乃是事实。是故明末诸大师在这一方面的努力，确有先驱思想的功劳。”^①这种对明末佛教在中国佛教思想

① 圣严：《明末佛教研究》自序，台北，东初出版社，1987。

史上地位的肯定评价,是符合历史原相而恰如其分的,值得重视和借鉴。但对晚明所关注的佛教处境化思考,却更值得总结与反思。

在全面探讨以“万历佛教”(1573 - 1620)为主体的晚明佛学复兴思潮中,每每感受到在佛教丛林的思想深处,充满了末世佛法与普世佛教之间的内在张力,教化救世与德化度人之间的种种难题,特别是佛教现实救世的世间关切与出世解脱的觉心智慧这一佛教世俗化与宗教化双重并进中的两难意识。正是上述张力,使晚明丛林成为展现佛法人格的精神炼狱和思想熔炉,呈现出以世法互救而以出世解脱为己任的佛教形象。然而,在一个充满末世特征的末法时代,佛法救世是否必将以伦理关切取代其修证解脱的宗教承诺?关注经世的佛法人格形象,是否可以直接认同于儒家思想为主导的道德化的经世人格?出世佛教如何最终摆脱儒家观念的纠缠而另辟蹊径?所有这些问题,应该说都是晚明佛学复兴的历史困境所带给我们的现实追思。

必须指出的是,晚明佛学复兴所展现出复杂而独立的思想品格,根植于相对自主的寺院经济,以及因之而确立的社会地位。佛教丛林制度的全面确立,既是明代封建政府制订相关政策的现实依据,同时亦决定了佛教僧人社会角色的自我定位。佛教丛林学僧参访诸方的游学经历,不仅加强了佛僧间的相互交往,同时亦扩大了僧人对社会民生的体察与了解,特别是那些时常游化于京师之地的学僧,甚至有可能接触社会政治的最上层。另一方面,佛僧们参学游世的丛林风习,对于佛教丛林学修生活的影响亦是多重的,不仅造就了晚明丛林中一些具有特立独行人格的高僧,如真可紫柏、憨山德清、雪浪洪恩等人,而且亦养成一批游手好闲的观光客僧,以及无以直面现实人生的退隐山林闭关自修之徒;更为重要的是,一些丛林名僧卷入现实政治的权力中心,使明末佛教思想表

现出不同于以往的取向。

晚明宗教互通、三教共学的佛教圆融,既是即世成佛这一修证理念的现实根据,同时又是教化度世这一经世取向的现实表达。但是,如果离开了对佛法本源的深刻体认,就不可能为佛法教化的现实合理性提供论证。因此,任何意义上的佛教圆融,最终都将回归到对佛教或佛法是什么这一本源性问题的究诘。从历史上看,佛教圆融乃是佛教与中国文化传统交互作用的衍化产物,是佛教中国化的历史结果,并非完全为佛教本身所固有。从解释学的视界圆融来观照,历史与文化传统是具有开放性的话语系统,人们在历史与传统之中创造历史并形成传统。佛法的圆融性是佛教在历史与传统中如何适应并调整自身的客观反映,并非佛教本身的内在需求。正基于此,晚明佛学复兴思潮中所体现出来的圆融思想,如果不能真正触及到佛教是什么的终极意义问题,就不可能为佛教或佛法的现实合理性提供论证,因而也就不可能证明皈依者何以安身立命于佛法的终极意义之所在。因此,晚明佛教所面对的一切己问题,乃是对佛法本源的传统回归和历史还源问题。当然,佛教的历史还源,并非简单地回归或复归,而必须是具有某种改革意识来重新审视何为佛教或佛法之本源。正是在此意义下,我们可以阐明,佛教还源是晚明佛学复兴的方向选择,而佛教圆融则是晚明佛学复兴的道路选择;只有二者的现实结合,才能真正对中国佛教的合理性做出根本的回答,才能真正融入佛教传统的创造活动。否则,只能随顺于沉重的传统,并最终湮没于传统之中。

二、末世佛法与普世佛教

万历十年(1582),权倾一时的首辅大臣张居正卒后,朝政纲纪

废弛,内乱外患与时并兴。就晚明丛林来说,法病、世病与人病共存,度牒混滥,僧品芜杂,寺院荒废,佛教正遭逢末世的末法境地。

社会转型与时代变迁,使正处于“天崩地解”之际的晚明社会,普遍弥漫着一种末世感或末世意识。社会末世感与佛教特有的末法感的现实并存,致使晚明佛教丛林面临双重危机:即面对世法的末世感与面对佛法的末法感。这正是晚明佛学复兴的现实处境之所在。如何重兴末世时代的末法佛教,佛教丛林必须担当现实救世与出世解脱的双重使命,才能真正实现佛教的全面复兴。更具体地说,晚明丛林必须肩荷着现实救世的时代使命与觉心解脱的佛法慧命,以佛法无我性空为体、以佛教利生经世为用,使世法与佛法一并走出末世,使佛教能够为现实世间提供生命意义的终极价值,使佛教理念成为一种具有普世性的价值信念。

真可紫柏(1543-1603)对明末世法与佛法曾有过一个的基本判断,那就是世法与佛法皆处于“变极之时”,并明确表达了世法与佛教出世之法相资互救的思想立场。他说:“盖世法变极,不以出世法救之,则变极莫止;出世法变极,脱不以世法救之,则其变亦不止。”^①针对世法之变极,紫柏主张以出世佛法救治变极之世法;而面对变极之佛法,紫柏又转归藉世法以救出世之佛法。从表面上看,紫柏的上述立场明显地自相矛盾,难以自圆其说。既然世法与出世佛法同样正处变极之时,又何以能够相资互救?为此,紫柏重拈佛教法王与人王之说。法王为大乘佛教的特有思想,是对作为圣证者佛、菩萨的尊称。如《无量寿经》中说:“佛为法王,尊超众圣,普为一切天人之师。”^②另外,《法华经》、《圆觉经》等大乘佛

① 紫柏:《紫柏老人集》卷21《法王人王说》,《卍续藏》第126册,第1006页下-1007页上。

② 《佛说无量寿经》卷下,《大正藏》第12卷,第275页中。

经都有关于法王之说。但紫柏对于法王却提出了援儒入佛、以佛摄取儒的独特解说：

《易》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，故主其道者为法王，主其器者为人王。……有土为之长，谓之人王；有道为之长，谓之法王。土有形埒，则尊有所不尊；道无边际，故无所不尊者也。……（法王）无所不尊，则不可以人主之法绳之矣。……人王以仁义为理，法王以性为理。……故知顺逆之理者，则人王法王有所不尊、无所不尊，皎若日星，又何待辩？^①

据上所引，紫柏一则通过形而上与形而下的道器之别，辨析人王主器与法王主道之不同；另则强调了人王与法王之间的有无限度之别，人王有所不尊，而法王则无所不尊，相对于人王而言，法王更具普适性；再则，人王以世间仁义为理据，乃是儒家的圣人理想；而法王以性为理，是佛法出世的超越象征。同理，法王相对于人王的超越性，就是佛教出世之法相对于儒家世法的超越性。应该指出，紫柏重拈法王与人王之说，固然表达了儒佛之别，但更重要的是表明了紫柏试图通过大胆介入现实社会政治生活的佛教经世立场。具体地说，就是以法性之王引导人道之王，以出世佛法之救治现实世法。

从上述紫柏重拈法王、人王之义的僭越性语脉中，我们可以解读出，佛法救世的根本关键在于佛法用世、佛教经世。从晚明丛林著述中，出家佛僧常以涉世、用世、经世、干世之类的用语，可见其弘法的世间取向。然而，诉诸晚明佛教丛林的纷杂现状，无论是佛法用世还是佛教经世，却都难以应付救世与教法兼顾并举的复杂

^① 紫柏：《紫柏老人集》卷21《法王人王说》，《卍续藏》第126册，第1007页下。

情形。佛教以出世解脱、修证成佛为其最终的宗教理想,救法拯教的现实,必须落归于修证成佛出世之学。如果佛教经世可称为“为人之学”,那么佛教出世修证解脱则正属纯粹的“为己之学”。但晚明丛林对佛教修证出世解脱的“为己之学”,却表现出了令人惊讶的诠释。如满益智旭(1599-1655)曾开示佛教修学三种境界说:“佛法中行佛法,非难也;世法中行佛法,乃为难事。又佛法仍不坏世法,名难中之难。然第患认佛法不真不亲切耳。世法、佛法何尝不同一缘起哉?”^①依法如律修行,只是佛法修行的初始;更为根本的乃是佛法在世法之中,即世而修行佛法,佛行在现实人间。佛教出世之学最终将落归现实世法之中。也许最难者莫过于在末法时代弘化普世佛法。

在智旭的语意中,普世佛法意味着佛法对于现实世间具有终极而普遍有效性的价值和意义,而不只是相对或有限的价值与意义。普世佛法要求把人类不同类型的生活经验加以秩序化,为人类经验的生活世界提供终极性、普遍性的价值秩序和意义结构。这也就是说,普世佛法试图赋予现实社会以中心感或中心价值体系,藉此重新建构现实人生的具有超越性的精神意义和生命价值,影响并改造日常生活。因此,这种佛法普世性意识,是一种出自佛法修证理念与社会现实、为己与为人之间的困境意识。

正唯如此,满益智旭内心中充满着对丛林现状“言之可耻,思之可伤”的失落和无望,在身处佛法沦隐中痛感“唯诸佛与菩萨能知,亦唯诸佛菩萨能救耳”^②。智旭一生数度阅藏、弘戒倡净,力救末世佛法,但晚年却时常流露出独隐深山的念头。他说:“智旭反

① 智旭:《灵峰宗论》卷2之4《示朝彻》,《满益大师全集》第6册(福建莆田广化寺本,下同),第327页。

② 智旭:《灵峰宗论》卷1之4《祖堂结大悲坛忏文》,第180页。

覆自思：本以真实为生死心决定生大菩提心，绝不夹带利名，亦不牵染恩爱，如法出家，因地颇正，胡为堕落至此，久滞凡地，不预圣流？即欲名晦迹，独往深山。”^①时值世法并乱之时，作为一生以阐释教义弘扬佛法为职志的知识化学僧，智旭痛切地追忆一生说：“三十年来，自利既不究竟，利他又无所成。虽种种著述，仅与天下后世结般若因缘，而重兴正法之志，付诸无可奈何矣。”^②与紫柏等前辈龙象不同，智旭更注重学理化的知性追求，关注丛林教法，主张以教证禅、以教证法，乃至消禅归净。他所选择了以教救禅、以教救法的学僧道路，一则转归究心于台宗，以教救禅；一则“乃以参禅工夫求生净土”^③，转归净土往生信仰，从而表现出了与紫柏不同的佛学取向。

智旭教法以救世的佛教志行与紫柏世法互救的弘法志业，体现了晚明佛学两种不同的思想取向。这两种取向交互交存。因为在智旭内心深处，他一生都在关注着佛教丛林豪杰人格如紫柏大师者的复出再世。他每每称述紫柏达观护法忘身的豪僧风范。他说：“羨莲师而私淑，纲宗急辨；每怀紫柏之风，护法忘身。”^④而自己却由于时际而不得不选择了另一条学佛之路，“深痛末世禅病，方一意研究教眼，用补其偏”^⑤。智旭呼唤丛林豪僧人格的复出，当出于晚明儒家圣学精神式微、士子争相媚俗惑世的社会现实。对此，智旭曾指出：“世衰道微，由圣学不明；圣学不明，由功利惑志。不由豪杰振其颓，吾恐孔颜真脉不坠地者，几稀也。豪杰不过

① 智旭：《灵峰宗论》卷1之4《祖堂结大悲坛忏文》，第180页。

② 智旭：《示用晦》，《灵峰宗论》卷2之5，第390页。

③ 智旭：《灵峰宗论卷首》，《八不道人传》，第31-32页。

④ 智旭：《灵峰宗论》卷6之1《毗尼事义集要缘起》，第863页。

⑤ 智旭：《灵峰宗论》卷6之2《佛顶经玄文后自序》，第928页。