

引 论

第一节 本论题的基点和研究方法

一、本论题的基点

近代中国（约 1840～1949 年）佛教文化的新变化，是继隋唐以来中国佛教文化的又一次重要发展。^① 它是中国传统佛教文化，在逐渐自觉地适应近代中国社会与文化的过程中，艰难而曲折的蜕变与更新，既继承和发扬了中国古代佛教的优良传统，同时也富有成效地进行了创造性建设中国佛教现代新形象的历史性尝试。因此，它对于在新的历史条件下中国佛教文化如何面向未来、走向现代化具有重要的意义。

早在民国时期^②，日本佛教学者常盘大定、铃木大拙、道端良秀等人就已经来华考查中国佛教状况，发表了一些关于中国佛教史迹与现状的作品。与此同时，中国的佛教学者如巨赞、乐观、靖居、大醒等人也相继发表了一些评述当时佛教状况的论著。在今天看来，这些作品对于我们全面深入地探讨近代中国佛

① 本文所谓近代中国佛教主要是指西藏、西北地区藏传佛教以外的。

② 本文所谓民国时期，时限均指 1912 年至 1949 年。

教历史问题，不仅提供了极好的参考，而且也是十分珍贵的第一手史料。

自本世纪 50 年代以来，美、日、台、港和大陆学者对于近代中国佛教的历史研究，已取得了不少成绩。^①总的说来，已涉及到近代中国佛教的教制、教史和教理等诸多方面。尤其是关于太虚、杨文会、胡适、康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎、杨度、汤用彤、熊十力、圆瑛、印光、弘一等著名人物的佛教活动和佛学研究方面，发表的论著较多。这些都为进一步开展近代中国佛教学术研究提供了一定的基础。但同时我们也应当看到，这些研究也存在一些不容忽视的缺憾：

其一，近代中国佛教文化的勃兴与发展，是僧俗两界和社会有识之士共同努力的结果，而已有的有关研究论著明显地表现为重在家、轻出家的倾向。近代佛教中的许多高僧大德，如来果、月霞、虚云、谛闲、法尊、宗仰、应慈、倓虚、常惺、巨赞、震华、大醒、芝峰，等等，对于近代中国佛教僧伽制度的革新和佛教学术文化的发展，作出了在当时其他人无可替代的、彪炳千秋的历史贡献，而他们常常为研究者们所轻视或忽视。此外，许多重要的在家佛教人物和佛教学者仍然未能引起研究者的足够重视，如唐大圆、张化声、韩清净、文廷式、丰子恺、史一如、缪凤林、刘仁航、梅光羲、王一亭、戴季陶、黄忏华、蒋维乔、王小徐、王恩洋、周叔迦、温光熹，等等。这些佛教人物和佛教学者在近代中国佛教史上的地位和作用并不比研究者们所热衷的人物逊色多少。只是人们抱着这样或那样的偏见将他们轻视或忽视了。

^① 参见附录中的参考论著目录。

其二，晚清民国时期的佛教史料极其丰富，就我本人已知道的情况看，仅民国时期的 37 年间，大陆出版的佛教报刊已达 170 多种，其中像《海潮音》《内学》《现代佛教》《佛学丛报》

《觉群周报》等有较大影响的，至少有数十种。这些都是研究近代中国佛教史的第一手重要史料。除了太虚和印光等少数人物的论著后来结集出版外，绝大数人物的作品仍保留在初始发表的报刊之中。令人遗憾的是，已有的研究论著除了极少数征引过一两种或三五种近代佛教报刊以外，绝大多数论著竟无一征引。另外，在中央和各地方档案馆中，都保存着数量不等但总量十分可观的晚清和民国各级政府有关佛教问题的重要档案。这些原始档案的重要价值是不言而喻的，可是已有的研究论著几乎没有涉及。再就是新中国成立以后，各级政协文史办公室都编辑出版了数量可观、参考价值较高的有关近代佛教人物和事件的回忆文献，这也是研究者们所轻视或忽视了。当然，在来过中国的近代西方传教士的一些著作中，也有不少他们眼中的近代中国佛教若干现状的记载。这方面只有少数美国学者注意到其史料价值。^① 还有一些近代编撰的各地山志、方志、寺志等，也是近代佛教史料的一个组成部分，人们注意的就更少了。

其三，在各种关于近代中国佛教历史问题的论著中，以探讨近代佛学思想为主题的占绝大多数，如上面提到的那些为研究者们所热衷探讨的著名人物及其佛学思想，几乎成为所有有关论著的主要或全部内容。虽然各有千秋，但是，它们几乎都是对一个个具体人物的佛教活动和佛学思想进行较全面的介绍和评价，很

^① 如已故美国哈佛大学教授 Holmes Welch 在其所著《近代中国佛教制度》和《佛教在中国的复兴》等论著中就利用了这方面的史料。

难使人对近代中国佛教思想有一种较全面而深入的把握。比如说，论者几乎都把面向现实人生作为近代佛教的重要特征加以重点论述，然而中国佛教从古代传统走向近代的内在思想理路如何？近代佛教面向现实人生的历史与逻辑相统一的发展进程如何？等等这些不可回避的重要问题并没有得到合理的阐释。其实，近代佛教思想又何止关注现实人生问题，近代政治问题、科学与迷信问题、宗教和哲学及文化问题等，都是其关注的重点。论者虽然在论述各个人物的佛教思想时或多或少涉及到这些问题，然而难免零散或片面。

已有的研究成果为我们进一步开展近代佛教历史问题研究，提供了重要的基础；同时因各种主客观原因，它们所留下的诸如上述的种种缺憾，也给予我们难得的经验与教训。我的这篇拙文，正是以此为起点。

二、本论题的研究方法

任何一种有意义的学术研究，都有其特殊的研究方法。近百年来，国内外学者对佛教历史问题开展研究的方法多种多样，据吴汝钧先生归纳，主要有文献学方法、考据学方法、思想史方法、哲学方法、维也纳学派方法、京都学派方法、实践修行法和白描法等。^① 这些方法除了实践修行外，大都是以非佛教的方式来探讨佛教历史问题的。这种非佛教式的研究虽然大大拓展了佛学研究的思路，产生了大量的“现代科学”成果，但是，不能否认，其中不乏非佛教式的“门外谈”。

^① 参见吴汝钧：《佛学研究方法论》，台湾学生书局 1983 年版。此种归纳是否合理，尚值得商榷，因为至少还应加入马克思主义方法。

俗话说：旁观者清。若从字面上去理解，意谓局外人亲眼所见局内事一定是清楚明白的。事实上，眼见虽然清楚，但不一定真实。不是还有一句俗话说：内行看门道，外行看热闹吗？所谓内行，并非仅仅懂得某些佛教历史事件或一些哲学理论等，而是要能真正把握住佛教的根本问题和佛法流播的基本原则。实际上，真正合理的科学研究，并不是执拗地使用某种所谓“符合现代科学规范”的研究模式，而是追求真实合理。拿佛教的话来说，就是要“如法”。马克思主义所强调的具体问题具体分析实事求是原则，也就是这个意思。

当然，我并不是说，只有采取修行实践法才能真正把握佛教的根本问题。当年铃木大拙就曾批评胡适在没有“先获得我（指铃木——引者注）称之为般若直觉的能力”的前提下，却“着手去研究它（指禅学——引者注）所外现的一切”，实是“根本不知禅为何物”。此种“对禅的本身尚且没有讨论的资格，更不必说去讨论它的诸般历史背景了”^①。在中国历史上，也不乏强调此种方法的，如明末云栖株宏就认为：

大藏经，所诠者不过戒、定、慧而已。然阅藏者，二种过失：一者执文字而迷理致，二者识理致而不会心。徒废光阴，只成缘种耳。若能体达戒定慧熏修，则一大藏经教，所谓念念常住，即念百千千亿卷经者此也，亦复识此戒定慧，即是念佛法门。……如是念佛，即是戒定慧一也，何必随文

^① 铃木大拙：《禅：敬答胡适博士》，《禅宗：历史与文化》，黑龙江教育出版社 1988 年版，第 50—51 页。

逐字，阅此藏经？^①

此种方法当然有其优越性，但是，它的局限性也很大。比如说，它将一切无所谓佛法修行实践的人都排斥在外，似乎只有坐禅或念佛的教徒才能研究佛教，甚至连佛教徒也根本用不着去进行历史研究。再说，真有所谓修行实践的人，如果执迷于他自己的理解，也不一定就真正能把握佛法的真谛。

佛教研究也不能完全等同于西方基督教的研究。基督教的重要理论基石是亚里斯多德哲学等西方理性主义，而佛教基于佛陀的教诲。因此，《大智度论》云：

佛欲入涅槃时语诸比丘：从今日应依法不依人，应依义不依语，应依智不依识，依了义不依未了义。^②

这也就是说，真正的佛法不能依持于某个人、或经典字句、或世俗之见、或随机所说之法，而是佛教的根本观念，是佛陀的智慧。

因此，开展佛教（尤其是教理、观念）的研究，对于没有所谓修行实践的非佛教徒来说，首先应当对佛法或佛教具有一定的“了解之同情”，而不能带着有“色”眼镜，应当把佛教或佛法当作人类文明发展历程当中一种合理的文化存在形式。另一方面，对于有所谓修行实践的佛教徒，尤其是出家修行的寺僧来说，也

^① 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第3卷第2册，中华书局1991年版，第280页。

^② 《大智度论》卷九。

不应当拘泥于某种特殊的修行实践方式而一概排斥教外真诚关心佛教或佛法的有识之士以他们的方式来研究佛教历史问题。佛陀在世时并没有执着于某种单一的修行实践方式，他也没有告诫佛门弟子必须执著于某种特殊的修行实践方式。他总是随机说法、随处修行。因此，一切法都是佛法，一切自利利他之行，又何尝不是修行！

要研究佛法或佛教的历史问题，就必须了解佛法的根本观念和演进原则。佛教的根本观念就是以缘起说为中心的“三法印”，即诸行无常、诸法无我和涅槃寂静。“法印”意即标志、准则。“三法印”即指佛法区别于其他说教的三大根本标志或准则，因而是佛教特有的根本观念。不仅如此，佛法的演进，也必须以此“三法印”为基本依托。历史上所形成的诸多法系和宗派，都不过是依此根本观念而作出的种种适应不同时期的阐发。正是由于佛教在不同时期、地域和社会文化背景中依其根本观念而有种种适应时期的阐发，从而使佛法不断得到充实和发展而更加圆满。梁漱溟先生晚年在评价大乘佛法的时候就曾明确地指出：

（大乘佛法）应该说是原始佛教十分可惊的的一大发展变化，它表现为一大翻案文章。……但实则是翻而不翻。大乘佛法正是建立在原始佛法之上的，既不是离开这一基础，却又反过来指点说：不生不灭、不垢不净、不增不减；在实践上菩萨不住涅槃，不舍众生，原本是出世问法，却又出而不出，不出又出。我们可以说，若没有大乘佛法，那么，

佛法是不圆满的。^①

这也说明了佛法在历史演进过程中不仅要根依于佛法的根本观念，同时还必须适应时机。这也就是所谓佛法演进的“契理契机”原则。它是佛法在文化历史长河中一直能够“常新”的根本保证。

关于佛法的“契理契机”原则，太虚法师有过精辟的阐释。他说，佛法所应契合的常理，是佛陀所体悟的真实之理。但是，他又指出：

若不随顺世间巧施言说，以应其时而投其机，则宜于此者或失于彼，合于过去而不合现在，故佛法有适化时机之必要。夫契应常理者，佛法之正体；适化时机者，佛法之妙用。综斯二义，以为原则，而佛法之体用斯备。若只应常理而不适化时机，则失佛法之妙用，适化失机而不契应常理，则失佛法之正体，皆非所以明佛法也。^②

这说明契理契机原则，是把握佛教历史问题的根本原则。

不过，佛法演进的这一“契理契机”原则，并不意味着佛法的发展，是排斥其他善法的。事实上，佛法的产生，就是释尊自觉吸收和改造了当时流行的婆罗门教思想和其他思想的结果。而对于注重利他的大乘佛法来说，也是在融摄了世间善法的基础上

^① 《佛法大意》，《什么是佛法》，中国佛教协会出版，1990年，第2页。

^② 《佛乘宗要论》，上海佛学书局1930年版，第24页。

才充实和圆满了佛法的。因此，印顺法师特别指出，真正的佛法，除了佛的法、佛弟子依释尊本教所觉所说的法，还应包括“融摄与释尊本教不相碍的善法。”千百年来流行于人间的佛法，即契合这三者而构成。”对于第三种善法，他说：

释尊说：“我所说法，如爪上尘，所未说法，如大地土”（《升摄波经》）。这可见有益身心家国的善法，释尊也多有不会说到的。释尊所觉证而传布的法，虽关涉极广，但主要是究尽法相的德行的宗教。佛法是真实的、正确的，与一切真实而正确的事理，决不是矛盾而是融贯的。其他真实与正确的事理，实等于根本佛法所含摄的、根本佛法所流出的。所以说：“一切世间微妙善语，皆是佛法”（《增壹阿含经》）。这可见，“著文沙门，执著文字，离经所说，终不敢言”（《大毘婆沙论》），实在不够了解佛法！在佛法的流行中，融摄与释尊本教不相碍的善法，使佛法丰富起来，能适应不同的时空，这是佛法应有的精神。^①

这种“佛法应有的精神”，实际上充分体现了佛法演进的“契理契机”原则的开放性与融贯性。这种开放性与融贯性，使我们在研究佛教（尤其是佛法观念）的历史问题时，必须打破对佛教根本观念的迷执，努力避免对“契理契机”原则的狭隘理解，清除佛法与世间善法之间的人为界限。

早在 20 年代中期太虚法师就曾针对当时的佛学研究状况明

^① 印顺：《佛法概论》，中国佛教文化研究所印行，1990 年，第 2—3 页。

确指出：

今世研究佛学者，大致可分二派：一、训诂派，二、义理派。训诂派之研究，依诂训解释文句，然泥守陈言，少有发挥。义理派之研究，类皆望文生义，穿凿附会。以是二因，研究佛学者虽然，而佛之教理，茫昧难知如故。故今从事佛学：一、应研究立说者之地位及立说者之思想，与当时所流行各种学说之关系；一、应研究教理发展之程序，及因袭推衍之途径，与变迁沿革之因果；三、后世传承佛教者，每有误会教理之弊，故学者必持依法不依人之态度，而辨别后人对于教理之误解，于佛说亦认识其为了义与不了义；四、佛教在流传上亦有为后人改易加入者，宜慎辨别。凡坛所传与得于梦中、山谷等种种不经之谈，无智之佛教徒，亦多承认认为是而信从者。^①

此处所谓的训诂派方法，类似于上面谈及的文献学方法和考据学方法。此处所谓的义理派方法，类似于上面谈到的思想史方法、哲学方法、维也纳学派方法、京都学派方法和白描法等。40年代欧阳竟无所提出的“结论后之研究”法，虽然容纳了文献学法和考据学方法，但是，他特别强调“六经皆我注脚”的义理派方法，即“从亲证法尔入手，则十二分教皆我注脚。”^②

太虚所提出的上述主张，为我们有效地开展近代中国的佛法

^① 《太虚文集》，台湾文殊出版社 1984 年版，第 172 页。

^② 黄夏年主编：《欧阳竟无文集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 33 页。

观念的研究，提供了可资参考的基本思路。后来，他的学生印顺法师在此基础上提出了“以佛法研究佛法”的方法。印顺指出：“以佛法最普遍的法则，作为研究佛法（存在于人间的史实、文字、制度）的方法，主要是‘诸行无常、诸法无我、涅槃寂静’。”这是“研究佛法者的究极理想。”“诸行无常”，就是要“从佛法演化的见地中，去发现佛法真义的健全与正常适应”。“诸法无我”，“就是不固执自我的成见，不（预）存一成见去研究”。他还说：“要重视其宗教性”；“重于求真实”。总之，“真正的佛学研究者，要有深彻的反省的勇气，探求佛法的真实而求所以适应，使佛法有利于人类，永为众生作依怙。”^①

我们虽然不必完全苟同于印顺“为佛法而研究”，但是，我们也完全不必为“反佛法”而研究。只要我们从具体问题具体分析实事求是原则出发，就不能不“重视”佛教或佛法在历史上作为一种合理的文化存在形式的“宗教性”，并自觉地以“不（预）存一成见”但必不可少地带着我们的“主见”，^②去探讨中国“佛法真义”在近代历史演化中的“健全与正常适应。”

当然，我们在考虑到佛教或佛法在中国历史演进中的特殊性的同时，还应当扩大视野，将佛法的演进放到东亚历史之中，甚至将佛教与西方的基督教放在同样或是相近的历史进程之中，通过比较考察，发现其间的异同之处，再加以分析，或许能够得出若干有意义的启示，这无疑会使我们所要探讨的问题更深入一

① 黄夏年主编：《印顺集》，中国社会科学出版社，1995年，第92页

② 参见金岳霖：《中国哲学史》审查报告。冯友兰：《中国哲学史》下册，附录，中华书局1984年版，另参见拙文《哲学史二重性格的双向透视》，《中州学刊》1988年第5期，第45—49、54页。

步。在这方面，西方和日本学者已取得过不少成绩，但是，他们的重点通常放在古代，近代历史转型期的中国佛教与日本佛教和西方基督教等的比较研究，尚处在初始阶段，需要我们去进行开拓与深入发掘。

第二节 近代中国社会转型与更新佛法观念的历史自觉

近代中国社会是中国历史上前所未有的大变局。从这里开始，中华民族要告别持续了数千年的社会经济、政治和文化结构，同时也要尝试建构新的历史格局。著名近代史专家陈旭麓先生曾比较恰当地称之为“新陈代谢”。^①然而，中华民族在这短暂而又漫长的“新陈代谢”历程当中，以种种丧权辱国的沉重代价，艰难而又曲折地前行着。在 110 年中，各种新的、旧的、东方的、西方的东西，在这片广阔的土地上交汇、冲突、融合，演奏了一曲人类文明史上极其悲壮而罕见的交响乐。它充满了水与火、血与泪、死与生。它让世界重新了解了中国，也让中国重新了解了世界。

就在这曲极不平凡的交响乐声中，中国人民不仅逐渐重新认识了世界，而且也逐渐重新认识了自我。当时，一股以资本主义、人本主义和科学、民主为主流的狂飙大潮，以坚船利炮为先锋，从西方到东方，浩浩荡荡，势不可挡。“顺之者昌，逆之者

^① 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，上海人民出版社 1992 年版。

亡。”当泱泱的中华晚清帝国的官民们无可奈何地接受扑面而来的严酷事实时，他们很快把目光也同时转向过去，盯在了数千年的传统文化上。他们发现，儒学是中国文化和专制统治所赖以维系的根基，虽陈旧尚可修补，而佛教不仅追求逃禅避世，无益于社会；而且蛊惑迷信，显背新潮。更有甚者，寺僧坐食终日，庙堂藏污纳垢。而当时传入中国的基督教，很注意兴办新式教育和其他有益于社会的事业，因此，对于佛教，不如强行提拨庙产，兴办新式实业与学校。于是，在清末的全国各地掀起了“庙产兴学”风潮。这场运动的鼓动者，既有张之洞等耆宿，^①又有谭嗣同等先进。^②它使本来就破败不堪、岌岌可危的中华佛教，犹如屋破又遭连夜雨，已是生命垂危。

民初虽有民国宪法和寺庙保护条例的相继颁布，但是，辛亥革命和军阀混战，都给佛教界带来很大的破坏。民初基督教在中国得到迅猛发展，一些基督教人士明确提出中国的宗教只是盏破灯，已不能适应现代的需要了，因此，他们认为，应当以基督教代替中国传统宗教。^③与此同时，以科学和民主为旗帜的新文化运动，更是对已不能适应新时机的佛法观念以沉重打击，并预示着更大规模的排佛浪潮即将到来。于是，20年代中期至抗战前夕，各地以反迷信、兴科学为由开展了各种形式的“庙产兴学”运动，佛教在稍有恢复之时，又一次遭受沉重的打击。随

^① 张之洞：《劝学篇》《外篇·设学第三》，《劝学篇·劝学篇书后》，湖北人民出版社1991年，第146页。

^② 谭嗣同：《思纬 甄甄台短书 报贝元征》，《仁学》，辽宁人民出版社1994年版，第200页。

^③ 参见陈荣捷：《现代中国的宗教趋势》，台湾文殊出版社1987年版，第229—230页。

后，抗日战争和解放战争相继爆发，佛教界所遭受的打击就更为不言而喻了。

在国家和佛门都深遭内困外迫的严酷境遇当中，也是在社会上人们对世界重新认识并重新反省自我的浪潮影响下，一批又一批先进的佛门弟子和关心佛教的社会有识之士，逐渐认识到革新佛教、适应社会，从而振兴佛教文化的历史必然性和紧迫性。他们在认识到对教制和教产等方面实行改革的同时，还特别针对社会上对佛法观念不能适应、甚至完全背离时代的发展要求的种种批评，认为必须对教理——佛法观念进行适应时代的全新阐发。

在辛亥革命之前，中国佛门先进和关心佛法的社会有识之士，主要是针对当时佛教在社会上所受种种责难而进行辨驳，阐明佛教对现世的有用性和存在的现实合理性。最早力辟俗见、阐明佛法有益于现世的，可能是清末佛教文化中兴的领袖人物杨文会。他在十九世纪末明确反对“庙产兴学”等摧残佛教的作法，认为“地球各国，皆以宗教维持世道人心”，而佛教的“度他不休”弘愿，乃“救世之方”，“并非虚无寂灭之谈”，实远胜于其他宗教，因此假“使人从深信善恶果报”，“则改恶迁善之心，自然从本性发现，人人感化，便成太平之世矣。”^①夏曾佑居士甚至针对当时有人将国家贫弱和遭受外侵之祸，归咎于佛教蹈空之理，明确指出：“近来国家之祸，实由全国民人太不明宗教（佛教——引者注）之理之故所致，非宗教（同前）之理大明，必不足以图治也。”^②

当时的资产阶级改良派人物康有为、谭嗣同、梁启超、孙宝

① 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第3卷第4册，第19页。

② 《中国佛教思想资料选编》第3卷第4册，第36页。

瑄、宋恕等，也都积极响应。康有为盛赞释尊，是“人道之至仁也，无以逾之矣”，^①并在集中阐发其社会政治理想的（大同书）中，自觉吸取佛教思想中的平等、自由和戒杀等观念。谭嗣同虽不满当时的寺院佛教，批评佛教末流求合空寂，但对“佛法以救度众生为本根”^②“慈悲为心力之实体”^③等思想甚为赞赏，认为“佛教能治无量无边不可说不可说之日球星球、尽虚空界无量无边不可说不可说之微尘世界”，^④并以佛学作为其建构“仁学”体系的基石。梁启超批评那些责难佛法的人，其实并不真懂佛学，因为“佛学广矣大矣，深矣微矣，岂区区末学所能窥其万一！”^⑤他认为佛学讲兼善、讲智信、讲自力、讲平等，“切入人事，征于实用”，对于振兴中国社会政治极有价值。^⑥孙宝瑄以日本近代佛盛国兴之事例，驳斥所谓“中国亡于佛教”论，认为“此皆浮妄不究事理之论。”^⑦宋恕则认为：“近年所谓新旧两派，交攻儒、佛，使俗益坏，祸烈洪猛”，主张儒、佛均有益于德育，不可废弃。^⑧

以康有为、谭嗣同、梁启超等为代表的清末改良思想家，虽然为拯救佛教的积极思想而呼号，并采摘佛教的积极精神融入他

① 谭嗣同《大同书》，辽宁人民出版社 1994 年版，第 336 页。

② 谭嗣同：《仁学》，辽宁人民出版社 1994 年版，第 147 页。

③ 谭嗣同：《仁学》，第 97 页。

④ 谭嗣同：《仁学》，第 89—90 页。

⑤ 谭嗣同：《论佛教与群治之关系》，引自《中国佛教思想资料选编》第 3 卷第 4 册，第 56 页。

⑥ 同上书，第 55 页。

⑦ 孙宝瑄：《忘山庐日记》上册，上海古籍出版社 1983 年版，第 263 页。

⑧ 《宋恕集》上册，中华书局 1993 年版，第 619—620 页。

们的思想体系之中，甚至如康有为“往往以己意进退佛说”，^①谭嗣同以义举实践佛说，等等这些，在当时对于校正人们对佛法观念的不合理认识，确实起到了一定的积极作用，而且，对于佛教界的开明之士和关心佛教的有识之士来说，也提供了有益的启迪。但是，康有为们在当时并非站在佛教的立场，也无意于推动佛法观念适应时代，契理契机地进行形态更新。他们只是利用佛教中的某些内容，为其资产阶级改良思想服务。

晚清资产阶级革命家蔡元培、章太炎、黄宗仰和积极支持革命的苏曼殊等，也都大力宣扬佛教思想有益于现世社会。蔡元培以《佛教护国论》为题著文，批评唐宋明儒对佛教的攻讦，借以批评时人对佛教的种种责难，认为佛教之“最精义”，就是“禁肉食、推戒杀义”，倡导爱教护国。^②章太炎 1906 年出狱东渡，在东京留学生的欢迎大会上发表演说，认为“佛教最重平等，”“最恨君权”，极力主张“要用宗教（佛教）发起信心，增进国民的道德。”^③在随后发表的《建立宗教论》等文中，进一步说明了为发达社会而复兴佛教，是历史的必然趋势。他在与苏曼殊合写的《告宰官白衣后》一文中，全面系统地批驳了各种对佛教的责难，力主佛教有益于社会革新的观念。^④乌目山僧黄宗仰是清末著名革命家，他谙熟佛教积极精神，明确指出：

当混 梵 胥 嗟 之世，居淹 緘 老 血 之邦，群盲可哀，沉沦垂

① 《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社 1985 年版，第 81 页。

② 《蔡元培选集》下卷，浙江教育出版社 1992 年版，第 980—983 页。

③ 《东京留学生欢迎会演说辞》，《民报》第 6 号。

④ 《告宰官白衣后》，《苏曼殊全集》，上海中央书店 1947 年版。

及，则将奚从以措救乎？日道在张我佛如来之正法而已矣。^①

蔡元培等人也曾针对佛教积弊和时病，提出了适应时代的一些改革措施，诸如革除经忏佛事，取消衣钵传承制、实行公选住持僧制，兴学育才、显扬佛教真理和学习日本真宗的一些作法，等等。虽然，在他们当中，章太炎已明确地提出了建立新宗教（佛教），以增进国民道德的设想，并进行了有益的尝试。但是，这种努力，正如唐文权先生所言：“归根到底，是一种借题发挥。他高张勇猛无畏、救度众生的佛幡，是对资产阶级革命的理想主义的表达。”^②因此，他和蔡元培、黄宗仰、苏曼殊，与康有为等人一样，虽然为拯救晚清佛教，作出了诸多适应时代的努力，但是，他们所触及的，主要是教制和法事方面的，还没有真正自觉地认识到如何契理契机地建构新型佛法观念。

1911年的辛亥革命，以其划时代的巨大冲击波而震撼寰宇。它不仅唤醒了许多沉睡的中国知识分子，而且也开始唤醒中国的佛教寺僧。曾亲身耳闻目睹广州黄花岗起义，并深为感动的青年僧人释太虚，^③在清末维新和革命风潮的影响下，逐渐萌生了

① 唐文权、沈潜编：《黄宗仰集》，稿本，第54页。

② 唐文权、罗福惠：《章太炎思想研究》，华中师范大学出版社1986年版，第254页。其实章太炎明确提出过佛教革新方案，只是其中未涉及如何适应时代地建构新佛法观念。见其与苏曼殊合写的《敬告十方佛弟子后》，《苏曼殊全集》，上海中央书店1947年版。

③ 他当时曾写诗颂赞黄花岗烈士们的悲壮义举：“南粤城里起战争，隆隆炮声惊天地，为复民权死亦生，大书特书一烈字”。见印顺编：《太虚大师年谱》，台湾正闻出版社1984年版，第45页“案语”。