

民国佛学讲记系列

圆觉经讲义

附亲闻记



谛闲法师 / 讲述
江味农 / 记

上海古籍出版社

圆觉经讲义 附亲闻记
上海古籍出版社

圆觉经讲记系列

圆觉经讲义

附亲闻记

帝闲法师／讲述
江味农／记



上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

圆觉经讲义附亲闻记 / 谛闲法师讲述;江味农记.
—上海:上海古籍出版社,2014.1
(民国佛学讲记系列)
ISBN 978-7-5325-6989-2

I. ①圆… II. ①谛… ②江… III. ①大乘—佛经②
《圆觉经》—研究 IV. ①B942.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 194146 号

民国佛学讲记系列

圆觉经讲义附亲闻记

谛闲法师 讲述

江味农 记

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 上海展强印刷有限公司印刷

开本 787×1092 1/32 印张 15.25 插页 5 字数 232,000

2014 年 1 月第 1 版 2014 年 1 月第 1 次印刷

印数 1—3,100

ISBN 978-7-5325-6989-2

B·837 定价:58.00 元

如发生质量问题,读者可向承印公司调换

非“依他起”的民国佛教

(代出版前言)

民国佛学，无论是放在两千多年的中国佛教史中考察，还是置于近现代中国思想文化系统内比照，都是那样地特色鲜明而不容忽视。然而，我们对还不及百年的民国佛教，真的有清晰的认识了吗？在出版界、文化界所呈现的一片“民国热”中，民国佛教是否真正得到了应有的重视？答案则是不尽人意的。这两方面的不相应，触发了我们以民国佛教界的佛教著作作为主体，选编一套丛书的想法。

应当说，民国佛教所具有的丰沛意涵，它在当时文化生态中所表现出来的那种特有姿态，以及对今人所能带来的诸多启迪，绝对不局限于佛教界。然而，在佛教的价值被严重低估的今天，今人对佛教，尤其对是民国佛教的了解与认识，





多囿于非个中人套用西学模式的阐释。因此,选编以民国教界为主的佛学著作(以教界的立场,佛学即是佛教),就是希望另开一扇窗,让读者能够看到反映那个时代佛教原生态的文本,从而能更全面地在当时的历史文化大背景中去回顾与考量民国佛教的历史,体味它的精神价值与特色所在。

结合历史文化的背景论衡民国佛学的价值与特色,契入的角度应该很多,可以是历史的,也可以是社会的;可以是思想的,也可以是学术的。但无论哪个角度或者是综合的考察,都可以明显地感受到,那是一个正处在剧烈变化动荡中的时代,用时兴的语言来说,就是正处在一个前所未有的转型期中。

时人身处于这种处处求“变”,处处在“转”的大环境中,虽有自觉或不自觉,主动或随流之分,但大都明显地交织着中与西、传统与现代之间的纠结与困惑,还多少带有一种“随风飘零”、“无可奈何”的况味在。这种状态,即使不能完全说是“做不得主”,但自信度不足则或多或少应该是有的。而思想文化界在那种被动语态下所生发的思考及对应性研究,也往往都是外缘性的,也多少让人觉得有“气短”之感。

所谓外缘性,其具体的表现往往有以下这些方面:在讨

论问题、寻求原因时，其基本的问题意识总体上偏重于时代性、文化性，而缺乏超越性与本质意义上的思考，即因过于注重功利实效而遮蔽了理念理想这些根本性的问题；夸大工具理性的作用，而对价值理性常有忽视；太在意于向西学靠，习惯于套用人家的话语来说自家的问题；因刻意追求所谓的学术规范，致使本质性的问题反被忽略；过于强调以某一类单一的学术规范（也是西化的）为标准，来替代学术表达的多样性；重学术而轻思想，强调技术性专业性而掩盖思想的欠缺与贫乏，如此等等。虽然，这些表现在民国时代，较之现今还不算十分突出，但性质相近。就此而言，可以借用挑战—回应模式来概括晚清民国时期思想文化界的特点。又因为，那些外缘性的研究虽然类型各有不同，有中西论衡式的，也有取现代与传统相对峙的框架做比对考量的，更有将两者同构叠加的，然而在本质上，都可以归结为是在某种压力下的被动式，所以，又可借用佛教唯识学“依他起”的概念为其定性。在此，我们无意讨论这种为迎合而有的调适或策略究竟会带来怎样的结果。指出上述文化现象，是企望先为读者提供民国佛教（学）所处时代的历史文化背景，从而可以在比较之中更深切地了解佛教界在那个时代其弘教风格的特色所在。





至于这种外缘性的研究表现在佛学上的特点，往往是依西学的分科法，将佛教视为一外在的、客观的对象，予以被尊之为纯学术的研究。较有代表性的如汤用彤先生、吕澂先生等（他们的前辈欧阳竟无居士类型较复杂）。虽然这些前辈与二十世纪后叶大陆佛教学者有所不同，他们对佛教的内在价值并非视而不见，也不排斥，但总体上还是将佛教信仰一路置于视线之外的。与前一类不同，另一类则保持传统佛学之一贯，谨守佛教立场，依佛法的内在理路，结合着人生及时代问题来阐说佛法佛理，始终以信仰与解脱为中心与重心，以佛教固有的话语来阐扬佛教的精神与价值。这个特色，就是非外缘性的、即非“依他起”的弘教风格。与前者其影响多在部分之学术界有异，后者则在更广泛的社会层面上发生作用。应该说，两者各有形态，各有特色，也各有范域，共同构成了民国佛教的整体。但真正能体现佛教之内在精神，则还是应以后者为代表。

当然，以上的划分只是一个大概，或者说是一种方便说法。就当时而言，两者的影响或作用也常常会交替地发生。且学术研究并非与信仰对立，顾此也并非必然失彼，两者兼顾而一样地能有卓越成就如印顺导师者，即是二十世纪佛教

研究的典范。再如江味农居士的《金刚经讲义》，既保持了传统讲经的特色，在教言教，凸显佛教第一义，又注重对现代学术成果的汲取及现代学术方法的活用，同样是两不相碍的。可惜的是，这种学风，传承者鲜，以致当今学界与出版界，对民国学术界的佛学研究虽不乏重视，而对教界的成果却几无关注、甚至缺乏基本的了解；尤其是对那些纯以弘法为务的讲经说法类著作，似乎根本不在其视域之内。然而，我们恰恰认为那类弘法性著作，以其非“依他起”的性质，才能彰显佛教的精神，也最能代表民国佛教的特色，舍此必不能全面地认识当时的佛教何以能立足于当代，也不能真正看清民国佛教的价值所在。

还需指出的是，将民国佛教定性为非外缘性，并不等于说民国佛教的姿态都是“独来独往”，与世隔绝地“自说自话”；也并非无视资取西方现代学术方法和理论从事佛学研究所获得的成果。在世间范围内，任何存在的价值都是相对的，究竟以何种方法来阐发佛学更为有效，非三言两语就能说清，因此，对民国期间所存在的两种研究倾向之高下暂不予评说。在此仅想说明，在思想文化界主流的话语都是外缘性，亦即“依他起”的大背景下，佛教界却始终以自己的方式





说着自己要说的话，而这种看似“异样”其实正常的叙事方式，很显然地透现，在那个“大转型”的时代，另有一种“不转”的可能性与存在维度；后者在展现其独特的价值及风采之同时，更为我们提供了在世界格局下不同文化之间交流的经验。

以下，试就本丛书第一辑所选的读本作具体的申论。

先说作者。首辑四种，除上文已提到的江味农居士的《金刚经讲义》外，还有谛闲法师的《圆觉经讲义附亲闻记》、太虚法师的《药师经讲记》和黄智海居士的《阿弥陀经白话解释》。所选作者，都有一定代表性。如谛闲法师既为晚清民国佛学泰斗，又被视为“旧派”佛教的代表人物，在当时即倍受教、学两界推崇；而相对“旧派佛教”，太虚法师则为民国“新派佛教”的领袖人物，且在国际上也有相当的影响，是研究现代中国佛教绕不过的人物。另两位江味农居士和黄智海居士，则是民国佛教居士界的重要人物；而居士佛教的勃兴，实乃民国佛教之一大特色。取两僧两俗为代表，不乏典型意义。

再说文本。如《圆觉经》为大乘佛教的重要经典，自唐佛陀多罗译出后，历代各宗各派多有疏解讲习。此经因主张一切众生皆有“如来圆觉妙心”（《普贤章》），被后世判教者划为

华严部。谛闲法师以一天台大家(四十三代传人)详解是经,且不说内中称性发挥,俯拾可见的精彩思想,仅其依循台宗家法,严守法度的讲经风格,读者便能一见佛学研究的原生态。谛闲法师一生讲经无数,风格始终一贯,据当时教界媒体记载,法师每讲经,听众往往以千记,时有轰动,效果之佳,或能令当今在“大讲堂”上走红者歆羨。

如果说谛闲法师是一位倾向于传统型的高僧,他习惯于旧有的讲经论学的方法,乃情理中事,那么,思想和眼界都很“新潮”的太虚法师,一贯强调要以人间佛教的理念弘法传教,著作中也每多谈论西学,但在讲经时却全取传统的科判方式,条分缕析,一板一眼,而全无“新潮”之态,那就很值得玩味了。这是否意味着,在虚大师的眼里,那种“新潮”的表述方式,于弘法说教、续佛慧命之实践并非对机、适宜,或至少是效果欠佳,难尽人意呢?其实,虚大师在《评(梁启超)大乘起信论考证》一文中就有过这样明确的说法:“吾以哀日本人西洋人治佛学者,丧本逐末,愈趋愈远,愈走愈歧,愈钻愈晦。”虚大师实际上指出了,适应时代的内涵阐发与坚守传统的讲学理路,不仅可能兼容不悖,而且可以相得益彰。新有新的意义,但坚持(或保守)更有坚持(或保守)的价值。如本丛书





选其《药师经讲记》，从目录上看：甲乙丙丁、悬论、叙请(序)分、正说(宗)分、流通分……层次历然，格式完全是旧式的，毫无“现代感”可言。而在内在的理路上，则始终以佛教信解行证、教理行果来组织问题并展开说明，同样显得很“不现代”。

然而不得不要说的是，虚大师此书所透出的理念，又是很现代的。在佛教契理契机的原则指导下，大师始终认为，现代社会对佛教的开展首先应着重于现实人生问题的关注，即生死解脱的实践首先得从“生”的对治开始。而一切“生”的问题，都是现实问题。所以，佛教的弘法手段及其自身的生存发展，不仅应有与现代社会相契合的特点，而且尤需注意佛教与“现代人类生活相资相养之关系(参见《药师经讲记》“悬论”一“缘起”)”。虚大师这种对于佛教践行的开放性、现代性与对于佛学研究的保守性，看似矛盾，其实透现出大师级教内佛学家优游于现代又不为现代压力所动的那份从容与自信。而这种自信与从容，并不仅仅体现于一二高僧身上。如江味农居士在《金刚经讲义》中这样说：“今日欲救人心，挽回世运，惟有弘扬佛法，以其正是对症良方故也。”(页349)且“正以对病之故，恰与人情相反”(同上)，所论明确宣示了不迎合，不媚俗之佛教精神。也因此，秉承佛教传统，用

佛教自己的话,说佛教该说的事,所谓“在教言教”,在当时的佛教界,也实在是最自然不过的事。于是便有了那份淡定从容、自重自信。这一点,在黄智海居士的《阿弥陀经白话解释》中也有同样的体现。

《阿弥陀经》,是中国佛教净土宗的一部重要经典,在大众社会影响很大。此经为引导、提振信众的信心,对西方佛国殊胜的描述具体详尽。如对于没有佛教信仰,或未能全面了解佛教的读者来说,佛国的奇特完全超出常识,会感到不可思议,甚至难以信受。“白话解”的受众当然大都并非深于佛学者,然而作者并没有回避那些与世俗常识不一致的内容,因为他深知《阿弥陀经》中的佛国胜景所示的是先觉者功德圆满的果报,亦即佛教实践逻辑的应然与必然,它启迪着人们因信仰而敞开其实践生命,并使之有无限拓展的可能性。而就信仰者言,西方佛国的殊胜也正是其美好的愿景。也因此作者不刻意去考虑修辞策略,依然严格按佛教的知识体系来解释其中的名相,不讨巧,不迎合,纯粹而又坚定;唯一的随缘变通,就是用白话形式作为方便,而方便的目的,也正是为了使受众便于接受经典的精义。

站在佛教角度看,这本得到近代高僧印光大师肯定并推





荐的著作，其表达方式的纯佛教化，内容的合法（佛）理化，在在彰显了佛教自我存在的理由与价值指向，这对于一位弘法者而言，本来平常，但放在近代以来科学主义当令的大背景下看，如果没有信仰的坚定与知见的精到，那实在是很难做到的。有幸的是，这本“白话解”，与江味农居士的《金刚经讲义》，在当时即被视为民国居士讲（解）经著作的双璧，并一版再版，其受欢迎的程度，已足以说明问题。而如果我们超越信与不信那种简单的价值分判，扩大到更广泛的文化层面，从诸如宗教现象学、宗教社会学、知识社会学等角度去理解把握佛教信仰系统及其知识谱系的特点，那么，像“白话解”这类著作，对于以宗教为核心的多学科研究，无疑也是一类相当有价值的文本。这也就是说，民国佛教界这类讲经弘法著作，它所提供给我们的信息是多重的，即从这个层面上讲，也足以作为一种经典传世。

从以上对文本的述介中，读者或已能看出，民国佛学非依他起的特质，其表征，首先体现在表述形式，即语言的表达上。

我们知道，语言是思想的载体，语言表达思维；但同时，语言也影响思维，甚至能决定思维的方式。而思维方式的改变，会对一个人，乃至整个社会的发展方向发生影响，虽然这

个过程可能是缓慢的。换言之，人既是通过语言来理解、认识世界，又是藉着语言来解释、建构世界，并在语言建构的世界中安顿。因此，海德格尔说“语言是存在之家”（《关于人道主义的书信》），伽达默尔更是把人定义为具有语言的存在；顺着这一理路，西方现代语言学明确将语言定性为具有“思想本体性”。这些提法都相当深刻，对于我们理解民国佛教非依他起阐述的必要性与合理性也很有启发。

虽然，在究竟的层面上，佛教认为，语言的基本属性是“假名”，是一种“性空”之有，并不具有本体的性质。但佛教因世间而有，在世间层面上，佛教主要还是依靠文字语言的方便来建立并开展整个教法。这是因为，全部佛陀的经教，最终都是由文字语言才得以保存。其次，以手指月，后来的学佛者，因有佛法教理的指示、引领，才能有效地去探究、体认佛法的理体。复次，佛教在世间的开展，文字语言也是历代高僧大德弘教传道的主要工具。总而言之，千百年来，佛教正是在这样的因应发展过程中，形成了一套稳定的话语体系。而佛教正是有了这套稳定且又体系宏大的的言语系统，使其成为一个世界大教，使其能有效地摄受众生。

应该说，每一种文化，都有自身的言语系统，从而使其在





与其他文化部类相处中，具有独立的地位与存在价值。同理，佛教如果丢失了自己的一套话语系统，不要说佛教在世界的开展无法进行，甚至不能成其为佛教了。此所以，如历史上像道安大师对格义佛教的批评，鸠摩罗什大师、玄奘大师等高僧对寻求最佳佛经翻译语言的实践探索，如此等等，无一不是为建立佛教自己的言语体系所进行的努力。而出现在民国高僧大德身上那种非依他起的弘教风格，同样具有这样的意义与性质。需要指出的是，这种非依他起的弘教实践，也确实成功的。试看新文化运动以来，作为中国传统文化重要组成部分的佛教，相比其他传统文化，其稳定性明显高了许多，其很大一部分原因就是传统佛教的那一套话语体系基本上还得以保持着一种稳定态势，即始终以“内在性”的话语谈论佛教有关明心见性、生死解脱的核心问题。这一点，只要稍稍考察一下台湾佛教的情况，就能得到说明。因此，如何维护或建立一套能真正体现自身价值系统的话语体系，如何保持语言的净化与纯化，应是关乎佛教乃至其他文化生存与发展的重大问题，颇值得我们去探索、深思。

罗 颢

原序

三藏十二分教，能诠所诠，千派万别，而同归于一。一者何？一如来净圆觉心也。无染之谓净，无漏之谓圆，无无明之谓觉。合净圆觉三，而为如来妙明之真心，亦为众生同具之本体。而即背心迷体者，起悟进修之不二妙门也。然而修多罗中，求其直指此一妙门，破二障而除四病，摄五性而被三根，机无不投，义无不显者，惟一圆觉了义经。虽然，末世众生，障深业重，读诵已鲜，何论受持，如目盲人，对日月轮，虽光照大千，亦熟视而无所睹焉。

乃有乘大愿船，击大法鼓，教以凡夫之所迷者迷此，贤圣之所修者修此，无上法王之所证者证此，智无不照，理无不彰，语必透宗，义皆显体，揭真性而示真修，提挈流浪生死众



生，一一导归如来大圆觉海中，其惟我 帝公大师乎。大师秉止观之法印，澈佛祖之心源。慨大法之沉冥，悯众生之苦恼。于是纘灵峰遗志，演畅宗风。继圭峰弘文，别出手眼。长途跋涉，而振锡于上都。暑汗纷披，而焦音于法座。讲演历两阅月之久，成圆觉经讲义数十万言。其间一科一判，一句一味，一色一香，无不从无上法王大陀罗尼门中，自在流出。且以士夫积垢之深也。研教乘者，则除烦恼之障，或犹易于所知。不得意者，则拒妄念之生，又如以石压草。 大师曰：所知本非障，道在不执而已矣。妄念不必除，道在不为所转而已矣。毗笈摩药，拔诸惑箭，真济世之医王也。然而恶缘既众，尘事方殷，三学不易齐修，四依又难恒值。 大师复惻然愍之，而教以念佛法门。其始也，以净念治其染念。其继也，以一念冥其杂念。尘想销融，则不止之妙止也。佛号分明，则不观之妙观也。如是念兹在兹，至于念而无念，无念而念。空有双超，理智一如，则即空即假即中。不知不觉，而入平等本际，圆满十方，神通大光明藏。于不二境，现诸净土，岂非不思议解脱也哉！凡此所谈，无非妙谛，则又 大师于讲义外，称性发挥，应机开示者也。煦与蒋子显觉，黄子显琛，日侍讲席，耳无停听，手不停书，录成两卷，亦不下数十万