

太虚 及其人间佛教

李明友 著



C55



太虚 及其人间佛教

李明友 著

浙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

太虚及其人间佛教/李明友著. - 杭州:浙江人民出版社, 2000.12

ISBN 7-213-02147-8

I.太… II.李… III.佛教-研究 IV.B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 74509 号

太虚及其人间佛教

李明友著

- 出版发行 浙江人民出版社(杭州体育场路 347 号)
经 销 浙江省新华书店
责任编辑 杨淑英
封面设计 池长尧
责任校对 张振华
激光照排 杭州天一图文制作有限公司
印 刷 浙江印刷集团公司(杭州环城北路 41 号)
开 本 850×1168 毫米 1/32
印 张 6.625 插 页 2
字 数 15.2 万
印 数 1-4000
版 次 2000 年 12 月第 1 版
2000 年 12 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 7-213-02147-8/B·78
定 价 15.00 元
如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换

导 言

在中国近代佛教复兴运动中，太虚法师倡导的佛教革新运动及其人间佛教，尤以其鲜明的个性而令世人瞩目。

佛教在中国有过辉煌的历史。如魏晋南北朝时期，以道安、慧远、僧肇、道生等为代表的一批杰出的僧侣和佛学家相继涌现；一批由中国僧侣和佛学家独立撰写的具有中国佛教特色的佛学论著开始问世；以佛为主，融摄玄学，佛玄合流的佛教般若学风靡一时；并形成了本无、即色、心无、识含、幻化、缘会六家以及本无异七宗的佛教学派，开始呈现出发达兴盛的景象。尤其到了隋唐时期，高僧辈出，各家争胜，形成了天台宗、法相唯识宗、华严宗、三论宗、密宗、律宗、净土宗、禅宗等佛教宗派。天台智顗的“止观并重”、“三谛圆融”，华严法藏的“法界缘起”、“圆融无碍”，法相玄奘、窥基的“万法唯识”、“三性三无性”等佛学理论，对中国思想文化有过广泛而深刻的影响。特别是惠能创立的禅宗，以涅槃佛性论和般若空观为依据，吸收孔孟的心性论和老庄的天道自然论，而形成的“直指人心，见性成佛”的顿悟说，不仅在中国佛教史上掀开了崭新的一页，使佛教的传播更为广泛，更为深入，而且对宋明道学的形成、发展及整个中国思想文化的影响和作用，尤为显著、深远。宋代以降，佛教虽不绝如缕，但总体上呈衰微之势，除禅宗、净土宗外，其他宗派均一蹶不振，每况愈

2 太虚及其人间佛教

下,不过,经数百年的传播,佛教已渗透入中国社会各阶层,无论是帝王学士,还是农商工兵,其中不少人都在不同程度上信仰佛教,而佛法与儒道思想一起,对于中国人的心理性格和生活习俗的形成和陶冶,起着重要的作用。直至清末,佛门戒律松弛,义学荒废,修持懈怠,颓败之象有增无减,其时的佛教,山林气息浓重,教徒隐遁潜修,与社会严重疏离,当时如太虚法师曾斥之为“鬼的佛教”、“死的佛教”。加之屡屡遭受“庙产兴学”风潮的冲击,佛教的前景更为渺茫。要摆脱困境,挽救危机,重振昔日的雄风,中国佛教非改革不可。

近代佛教复兴事业的开拓者当首推杨文会(1837—1911)居士。他创办金陵刻经处,广搜亡佚佛典,刻印流通;建立近代佛教学校——祇洹精舍,研习以佛学为主,兼读英语、国文、近代自然科学和社会文化知识,培养新型的佛学人才。他提倡佛学研究,于1910年发起组织佛学研究会。当时因流行维新,有人问他该会是不是也以维新为宗旨,他的回答是“既不维新,又不守旧”,“志在复古”,即“本师释尊之遗教耳”。有人认为,方今梵刹林立,钟磬相间,难道这不是释尊之遗教吗?他说:“相则是矣,法则未也。禅门扫除文字,单提念佛的是谁一句话头,以为成佛作祖之基,试问三藏圣教有是法乎?此时设立研究会,正为对治此病。顿、渐、权、实、偏、圆、显、密种种法门,应机与药,浅深获益。”(《佛学研究会小引》,《杨仁山集》中国社会科学出版社1995年12月出版,第14页)就是说,杨文会之所以立志恢复和发扬佛教创始人的本来的教义,就在于他要力求纠正、革除佛教流播过程中出现的种种不良现象。如禅宗末流不学无术的倾向。可见,杨文会的佛教复古主义,实质是一种以复古言变革的思想主张。此外,杨文会以其对近代文明进步的了解和东西方文化差异的比较,认定佛教乃济世之方,与世间法相辅而行,绝非虚无寂灭

之清谈。他在出访欧洲诸国之后说：“泰西各国振兴之法，约有两端：一曰通商，一曰传教。通商以损益有无，传教以联合声气。我国推行商业者，渐有其人，而流传宗教者，独付阙如。设有人焉，欲以宗教传于各国，当以何为先？统地球大势论之，能通行而无悖者，莫如佛教。……今欲重兴释迦真实教义，当从印度入手，然后遍及全球，……不但与西洋各教并驾齐驱，且将超越常途，为全球第一等宗教，厥功岂不伟哉！”（《支那佛教振兴策》，《杨仁山集》第8页）他立下振兴中国佛教之宏愿，就是因为他认定通过弘扬佛教，可以振兴中国，救治人心。尽管杨文会一生倾全力于刻经办学，不与政治往返，不可能直接参与救治世间人心的活动，但他的佛教救世主义思想，对于革除清末佛教与社会脱离的弊端，密切佛教与世间法的关系，起到开风气的作用，其影响深远，如梁启超所说，“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系，而凡有真信仰者率皈依文会。”（《清代学术概论》三十）

与杨文会远离社会政治活动的倾向不同，康有为（1858—1927）是个积极热情的社会改良家。康有为推崇孔教，以孔教为救世救心之本。在此前提下，他又十分重视佛教，主张以佛教辅助孔教，为救世治国服务。他说：“孔子之伦学民俗，天理自然者也，其始作也；佛教之去伦绝欲，人学之极致者也，其卒也。孔教多于天，佛教多于人；孔教率其始，佛教率其终；孔教出于顺，佛教出于逆；孔教极积累，佛教极顿至；孔教极自然，佛教极光大。无孔教之开构成务于始，则佛教无所成名也。……人治盛则烦恼多，佛乃名焉，故舍孔无佛教也。佛以仁柔教民，民将复愚，愚则圣人出焉，孔教复起矣，故始终皆不能外孔教也。然天有极也，地有裂也，世有绝也，界有劫也，国有亡也，家有裂也，人有折也，皆不能外佛教也，故佛至大也。是二教者终始相乘，有无相生，东西上下，迭相为经也。”（《康子内外篇》，《康有为全集》第一集，第

179)这是康有为对孔佛二教的长短、作用及关系的分析,指出“孔教率其始,佛教率其终”,二者“终始相乘”,“迭相为经”,互补互补,所以人们既“不能外孔教”,也“不能外佛教”,应该“尊孔不舍佛”。康有为的佛学思想有以下几个特点:其一,他吸收大乘佛教救世主义精神并将其与儒学圣人救世精神结合起来。康有为认为,佛教作为一种出世之学,是不适用于改造社会的,但大乘佛教“救世人出苦海”的救世精神可成为一个改革家从事社会改革事业的精神源泉之一。他曾自白道:“我专为救中国,哀四万万人之艰难而变法以救之,……惟来人间世,发愿专为救人起见,期皆至于大同太平之始,将来生生世世,历经无量劫,救此众生,虽频经患难,无有厌改”。(《戊戌轮舟中绝笔书及戊午跋后》,《康有为政论集》下册)康有为的强烈的救世主义,当然主要来源于儒学圣人治世的思想,但读上引一段文字,我们则真切地感受到康有为来源于佛教救世主义的菩萨心肠。其二,他糅合佛教宣扬的西方极乐世界与儒家的大同理想,构成了以拯救人类脱离苦海为目标的“大同”学说。他的《大同书》以佛教的根本教义“四谛”(苦谛、集谛、灭谛、道谛)说为理论根据,通过充分揭示人类所遭受的种种苦难,分析造成这些苦难的原因及摆脱苦难的办法,为人类指出了理想的极乐境界——大同社会。在《大同书》中,没有佛教本来意义上的解脱观,而充满了对现实社会不平等现象的抨击和对理想社会的追求。从根本上说,《大同书》不是教人消极出世遁入空门之作,而是教人积极入世救国救民之作。梁启超在《南海康先生传》中曾说:“其为学也,即心是佛,无得无证,以故不歆净土,不畏地狱。非惟不畏也,又常住地狱;非惟常住也,又常乐地狱;所谓历无量劫行菩萨行是也。以故日以救国救民为事,以为舍此外更无佛法。”就是说,佛法只是康有为维新变法,救国救民的工具而已。

谭嗣同(1865—1898)是个冲决封建网罗的维新斗士。冲决封建网罗,实行变法维新,是需要一种大无畏精神的,他以为这种大无畏精神只有从佛学中汲取。他说:“佛一名‘大无畏’。其度人也,曰‘施无畏’。无畏有五,曰:无死畏,无恶名畏,无不活畏,无恶道畏,乃至无大众威德畏。”(《仁学》)他认为,佛教的“精意”即是所谓“威力”、“奋迅”、“勇猛”、“大无畏”、“大雄”之意。因此,“善学佛者,未有不震动奋厉而雄强刚猛者也”。(《仁学》)谭嗣同在比较儒、佛、耶三教后,认为佛学是无所不包、无所不能的,“佛能统孔、耶”,“六经未有不与佛经合”,就连当时欧洲的自然科学知识,佛经中也早已有之。他又说:“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。尽虚空界,何况此区区之一地球。故言佛教,则地球之教,可合而为一。”(《仁学》)他将佛学看做兼容并包,威力无穷,其目的是想凭借佛学中某些积极因素,为其变法维新活动服务,他曾考察佛教在日本维新运动中所起的作用,认为:“日本变法之易,紧惟佛教隐为助力”,(《仁学》)中国要变法图强,佛学是最理想的思想武器。

梁启超(1873—1929)前期的佛学思想,也是以佛学为变法维新的思想武器。他在《论佛教与群治之关系》一文中宣扬佛教的平等主义,抨击封建社会的不平等现象,说:“吾尝见迷信者流,叩以微妙最上之理,辄曰是造化主之所知,非吾侪所能及焉,是何异专制君主之法律,不可以与民共见也。佛教不然。……自初心以迄成佛,恒以转迷成悟为一大事业。其所谓悟者,又非徒知有佛焉而盲信之之谓也。”他认为,佛教的信仰是“智信而非迷信”、“入世而非厌世”、“无量而非有限”、“平等而非差别”、“自力而非他力”。在他看来佛教是号召人们依靠“自力”推翻封建专制,改造社会,求得人人平等的精神武器。

无论是康有为,还是谭嗣同、梁启超,他们都没有就中国佛教如何革新问题发表意见,但是,他们发掘佛学中如慈悲主义、平等主义及大无畏精神的积极因素,并使其在变法维新的实际活动中发挥作用。因此,在他们那里,佛学不再是消极遁世的,而是积极入世的。这就从社会改良家的角度改变了佛教与社会疏离的倾向,密切了佛教与救世的关系,客观上促进了佛教的改革。

早在1906年,曾以佛学鼓吹革命的章太炎(1869—1936)在《建立宗教论》中便提出了革新佛教的主张。他认为,判定宗教的“高下胜劣”,有两个标准,一是“上不失真”,二是“下有益于生民之道德”,审察世界各民族之宗教,惟独佛教完全符合这两个标准。他批评那种佞谀上帝、宣扬鬼神之道的宗教,尤其是基督教。他提倡佛教,对历史上的佛教各宗派除净土宗、密宗有所不取外,其他则皆尊奉,尤其尊奉法相宗。他不仅提倡弘扬传统佛教,还主张对传统佛教加以修正、改造。他说:“然则居今之世,欲建立宗教者,不得于万有之中,而横计其一为神,亦不得于万有之上,而虚拟其一为神。”他要建立一种无神宗教,即是佛教。因此,他主张革去传统佛教中的神学成分,发扬佛教“自贵其心,不依他力”的精神,以增进国民道德,挽救近代中国民智衰弱之弊。为此,他主张适应近代社会的佛教,在教义上“以唯识为宗”,在教规上“不得如云门之猖狂,亦不可效天祠之神怪,若百丈之所建立,庶几可乎!”百丈即怀海,他制定了“禅门规式”,其中“普清法”规定实行“一日不作,一日不食”的农禅生活方式。章太炎以为,佛教在教规上,“百丈清规”还勉强可以,但仍要继续探索、革新。可以说,章太炎的《建立宗教论》,实际上是一篇有关革新佛教的论纲。

再如中国近现代史上的传奇人物杨度(1875—1931)也主张

革新佛教,并宣布他自己开创了佛教的新宗派——无我宗。他于1928年8月的《新佛教论答梅光羲君》一文中说:“此无我法门,又成为性相合一,教宗合一之法门。所有从前佛教一切难决问题,今皆一时解决,实于佛学界开一新纪元。”又说:“此无我宗所立教义,一切合于论理科学,所有迷信神秘之说,如灵魂轮回等义,以及违反生理之诸戒律,概与扫除,若与旧义相比,直为佛教革命。昔者德人路德革新耶教,分为旧教、新教,以此为例,则予所论,即为佛教革新,应即命曰新佛教论。”尽管杨度所说的新佛教即是他的无我宗,但他主张像马丁·路德改革基督教一样,改革中国佛教,建立新佛教,是符合时代要求的。

从僧界而言,太虚法师是公开树起佛教革新旗帜的高僧大德。太虚深切地感受到近代中国社会的变化和优胜劣汰的危机,佛教如不改革必遭新时代淘汰的命运。他说:“优胜劣败,强存弱亡,虽非慈祥、平等、通博之德音,固亦五浊恶世中一难逃之大例。……欲将入苦海而登之觉岸,就不能不藉优强之势先自固而获战胜。……能群者优胜强存,不能群者劣败弱亡。……若非团结我全体佛教徒为一心,以求自保存之策,即欲居林下为一无事道人,亦将为不可能之事矣。”(《宁波佛教会之成立》,《太虚大师全书》第34册第341—342页,下引简称《全书》)社会在剧烈的变动,优胜劣汰,强存弱亡,各个领域都在以变革求生存,佛教的改革势在必行。此外,在变革的形势下,佛教所处的环境尤为恶劣,这就是由“庙产兴学”所致。太虚指出:“因为在光绪的庚子年(1900年)后,有所谓变法维新的新政,国家对于一切都实行改革,尤以办学校为急进;教育当局往往藉经费无出为名,不特占庙宇作校址,且有提僧产充经费的举动。这种占僧寺,提僧产,逐僧人的趋势,曾为一般教育家热烈地进行着;故当时章太炎先生有《告佛子书》之作,一方面叫僧众们认清时代,快些起来自己办

学；一方面劝告士大夫们，不应该有这种不当的妄举，应该对佛教加以发扬。”（《我的佛教改进运动略史》，《全书》第 57 册第 70 页）这就是说，佛教如不自身改革求生存，必将在“庙产兴学”的风潮中被摧残殆尽。对于时代的趋势和佛教自身的境况，太虚和当时不少高僧大德均主张佛教非改革不可。当然，太虚的佛教改革思想的形成有一个过程，正如他自己所说：“在光绪三十四年（1908 年）以前，我那时专门在佛学及古书上用功夫；或作禅宗的参究，或于天台教义及大藏经论的研讨。后来受了中西新思想的熏习，把从前得于禅宗、般若的领悟，和天台宗等教义的理解，适应这个时代思潮，而建立了我改进佛教的思想。”（《我的佛教改进运动略史》，《全书》第 57 册第 70 页）太虚在《我的佛教改进运动略史》中自述：“余在民国纪元前四年起，受康有为《大同书》，谭嗣同《仁学》，严复《天演论》，《群学肆言》，孙中山、章太炎《民报》，及章之《告佛子书》、《告白衣书》，梁启超《新民丛报》、《佛教与群治关系》，又吴稚晖、张继等在巴黎所出《新世纪》上托尔斯泰、克鲁泡特金之学说等各种影响，及本其得于禅与般若、天台之佛学，尝有一期作激昂之佛教革新运动。”（《全书》第 57 册第 69 页）1913 年，在寄禅和尚追悼会上，年轻的太虚即提出佛教三种革命：教理革命、教制革命、教产革命，而震动了整个佛教界。自此，太虚牢牢把握佛教如何适应变化了的时代思潮的关键问题，百折不挠地开展佛教革新运动。他提出，以中国二千年来传演流变的佛法为根据，在适应中国目前及将来的需要上去吸收采择各时代各方域佛教的特长，以成为复兴中国民族中的中国新佛教。

太虚所说的“中国新佛教”，即是他提出并为之奋斗了近半个世纪的“人间佛教”。他要革除传统佛教中的鬼神迷信，使佛教切近人生，切近现实，为人类生活服务，发挥救心、救世的作用。

尽管太虚倡导的佛教革新运动没有完全取得成功,但是他关于建设人间佛教的思想则提出了中国佛教发展的方向性问题。

太虚法师逝世距今已有五十余年。五十余年来,中国佛教发生了巨大的变化。不过,当人们考察这种变化时,往往不得不与五十余年前太虚所倡导的佛教革新运动联系起来。追溯这位佛教革新先驱在本世纪上半叶所走过的足迹,研讨他的佛教革新运动的得失,对于探索中国佛教的演变和发展的规律,是不无裨益的。

作者简介

李明友，浙江玉环人，1945年生，1968年毕业于北京大学哲学系，1981年毕业于中国社会科学院研究生院，获哲学硕士，现为浙江大学人文学院哲学系教授、浙江大学中国思想文化研究所所长、中国哲学史学会第五届理事会理事。曾参加任继愈主编的《中国哲学发展史》(七卷本)的撰写，发表专著《一本万殊》及论文多篇。

内容提要

太虚法师是我国现代著名的佛教革新家。他提出的“人间佛教”努力革除鬼神迷信，使佛教切近人生切近现实，为人类生活服务，真正体现了大乘佛教的基本精神。本书简述了他的生平事迹及其倡导的佛教革新运动的概况，探索了他提出的“新佛教”——人间佛教的文化背景、基本内容及其佛儒交融的特征，并考察了人间佛教思想的演变和发展，是一部较为系统研究人间佛教的专门著述。

目 录

1	导 言
1	第一章 太虚及其佛教革新运动
1	一、少年出家
4	二、首倡佛教三种革命
11	三、革新僧制，兴办佛学院
15	四、西游欧美，弘法世界
24	五、出访东南亚，宣传抗战
29	第二章 太虚的佛教观
29	一、宗教问题的争论
33	二、佛法是文化的总汇
38	三、中国佛学的特色
40	四、中国佛教本位的新
45	五、关于“人间佛教”
50	第三章 人间佛教(上)——人生佛学
51	一、人生佛学缘起
54	二、以人人为本
58	三、以现生为主
60	四、即人成佛的真现实论
75	第四章 人间佛教(中)——群众的佛教
75	一、将佛教细胞深入社会各阶层

2 太虚及其人间佛教

80	二、将学佛建立在尽职的基础上
85	三、佛化家庭
90	第五章 人间佛教(下)——建设人间净土
91	一、从弥勒兜率净土到人间净土
94	二、从“郁单越人间”到人间净土
96	三、怎样建设人间净土
105	第六章 人间佛教与佛儒会通
105	一、深研三教关系
110	二、孔子之道为人生在世最正当之办法
113	三、佛教人乘法即人伦道德也
119	四、人间净土与大同理想
123	第七章 《海潮音》与人间佛教
123	一、人海思潮中的觉音
126	二、《海潮音》的“人间佛教号”
133	三、发扬大乘佛法的救世精神
136	第八章 人间佛教与佛教的近代化
137	一、以佛法为发达人生的学理
140	二、即俗即真,佛法救世
144	三、是教团的而非家族式的
151	太虚法师年表
195	主要参考书目
197	后记

第一章

太虚及其佛教革新运动

一、少年出家

太虚，俗姓吕，祖籍浙江崇德（今属桐乡）。据传，崇德吕氏系明末清初思想家吕留良（字用晦，号晚村）的后裔（参见印顺《太虚法师年谱》第7页，宗教文化出版社1995年10月出版，下引简称《年谱》）。明朝灭亡时，吕留良曾散家财结客，图谋复兴明朝，失败后家居授徒，不与清廷合作。吕留良学宗程朱理学，又精通医学，曾与黄宗羲、高斗魁等名士交结。康熙五年（1666年），清朝政府举博学鸿词，38岁的吕留良誓死拒荐，被革去了秀才。后削发为僧，法名耐可，于1683年逝世。雍正时，因曾静一案受牵累，被剖棺戮尸，其后人自此被贬斥。

崇德吕氏，是否系吕留良后人，因无确凿材料证明，只能存疑。不过，自吕留良牵连而遭不幸后，崇德地方上的吕姓均不得发迹是确凿无疑的。太虚家便是如此，其上代务农，自食其力（参见《桐乡县志》）。而太虚的父亲吕骏发，自幼亦贫寒，十几岁只身到海宁县长安镇谋生，拜张其仁为师，学做泥水工，27岁时，入赘于张家，继承张氏工艺。