

丛书主编
麻天祥



• 20 世 纪 佛 学 经 典 文 库 •

胡适卷

胡适 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

20 世纪佛学经典文库

丛书主编 麻天祥

胡 适 卷

胡 适 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS
武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

胡适卷/胡适著. —武汉: 武汉大学出版社, 2008. 12

20 世纪佛学经典文库/麻天祥主编

ISBN 978-7-307-06693-9

I. 胡… II. 胡… III. 胡适(1891 ~ 1962)—佛教—文集

IV. B948-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 180739 号

责任编辑:王军风

责任校对:刘 欣

版式设计:马 佳

出版发行: **武汉大学出版社** (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷: 通山金地印务有限公司

开本: 720 × 1000 1/16 印张: 39 字数: 560 千字 插页: 2

版次: 2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-06693-9/B · 225 定价: 69.00 元

版权所有, 不得翻印; 凡购我社的图书, 如有缺页、倒页、脱页等质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

科学与理性的佛学百年（代序）

佛教自传入中国，至今 2000 余年，作为制度化的宗教，在组织上蓬勃发展，在思想理论上的诠释也层出不穷；尤其自宋以下，佛教文化的渗透无所不在。思想家游走儒、释之间，士大夫玩习庄、禅，风流余泽，丰富了每个时代的精神风貌。虽然，佛教作为一种制度化的宗教，同样需要坚固信仰，以凝结教团而求其发展，觉悟的追求异化为对十方诸佛的顶礼膜拜，而求福田和瑞应；但是，佛教毕竟以“觉悟”为终极追求，表现了高度理性思辨的哲学特征。初传与鼎盛时期，中国思想家也多在佛门，至少同佛门有着割不断的思想上的纠葛；西行求法，也不同于基督、伊斯兰教礼拜耶路撒冷、麦加，而在于学问。正因为如此，近代思想家一再强调，“佛教乃智信而非迷信”，佛教思想的广泛渗透也导致其自身由缁衣而流入居士长者之间，至 20 世纪，以科学理性为显著学术特征的知识分子，公然与往圣大德同气相求，而研究佛学。他们弄潮涛头，以“为往圣继绝学”为使命，以科学和理性的学术精神，考校史迹，辨析源流，厘正文献，梳寻义理，“同情理解，广搜精求”，续佛慧命。显而易见，近百年的佛教研究，是建立在历史和逻辑相结合的基础上的现代科学和现代文明，佛教哲学、史学、文学、艺术等也就堂而皇之登上“赛先生”的讲台，作为系统的学术思想也在百年的科学领域焕发异彩。

这是佛教文化理性的百年，是佛学科学研究的百年！

17 世纪，整个西方文明在文艺复兴运动的基础上，以欧洲为中心，孕育而成一股工业革命的浪潮。新兴的资产阶级作为一种社会力量登上了历史舞台，把一切封建的，宗法的，田园诗般的社会关系荡涤殆尽。它日甚一日地消灭生产资料、财富和人口的分散状态，使物

质文明突飞猛进的膨胀和发展，思想学术也变成了公共产品，而表现多元并存的状态和世界化的趋势。然而，曾经辉煌，具有悠久历史文明的中华帝国，却又上演了一出朝代更迭的“易姓革命”，直到18世纪初，虽然历经了鲜花着锦、烈火烹油的康乾盛世，但也在多元和世界化文化的大潮中，再也不能维系其自诩为天朝上国的封闭格局，而呈现出每况愈下的末世光景。值得庆幸的是，封闭的精英集团，早已不满足这种封闭的格局和封闭的文化，尤其当以扩张为主要特征的西方殖民主义文化，及其赖以发生的资本主义生产方式，借鸦片和坚船利炮，撞开中国的封闭之门时，他们痛定思痛，幡然醒悟于歌舞升平，妄自尊大的酣梦之中。传统的忧患意识，经邦济世的救世思想，使他们意识到，不仅要“师夷长技以制夷”，尤其要“用宗教发起信心”，“用国粹增进国民道德”，藉以救亡图存；在学术上，对西方文化的挑战，以及文化多元化、世界化的趋势，以理性的思维和科学的方法给予全面的，积极的回应。原本外来的，向全人类开放的，以救世为己任的佛教文化，在这千古未有的变局中，更是捷足先登，脱颖而出，从哲学、史学、语言文字、翻译和比较文化等学术领域，给予佛教文化全面的整合，与以儒家思想为代表的传统文化、科学民主的西方文明成鼎足之势。由晚清伏流到民国时期全面复兴的中国百年佛学，以新的姿容彪炳于世，继往开来。

多元与整合

佛教传入中国，与儒道传统文化拒斥、渗透、融合，集数百年之英华，至隋唐完成自身中国化的过程，不仅形成了天台、华严、法相、禅、净等分宗并弘的寺僧佛教与寺僧佛学，而且，援孔孟老庄入佛，把觉悟的终极追求转向人的心性问题的探究，超越一切，普度众生的心外佛，一变而为人心本具，“心佛众生三无差别”的心内佛，外在的超越转向内在超越，实现了中国佛教的第一次革命。宋元以降，经历了鼎盛时期的中国佛教，思想理论的发展已臻极致，佛门的清规戒律，世俗的逻辑思辨留在了彼岸，清通简约、直接明快的方法

也发挥殆尽，关注的目标也就转向整个社会。于是重铸了华夏民族的人生哲学，丰富了传统哲学的理性思维，陶冶了文人学士的审美观念，特别是禅宗直觉体悟、凝思寂虑、超二元对立的非理性、非逻辑的思维方式，物我两忘的精神境界，随缘任运的生活态度，澹泊自在、亦庄亦谐的审美情趣，直接影响了整个知识阶层，并向社会全面渗透，日复一日，积淀在中国文化的各个层面，以中国传统文化的一个组成部分面向世界，继往开来。在组织形态上，丛林寺院，星罗棋布；禅僧衲子，急抱佛脚^①。佛门香火鼎盛，禅风炽如烈火，理论上虽无新的建树，方法上却花样翻新，从而把佛家义理推向“窄而深”的发展方向。简易直截的方法一变而为神秘主义；斗弄机锋，绕路说禅，目标置换而趋向奇诡怪戾之途。尤其自百丈怀海创禅院清规以下，僧人尽洗云游乞食，不事劳作之习，既以寺产奠定了佛门发展的经济基础，同时进一步巩固了佛教制度化的组织形式。“朝参暮请”之礼，“集众作务”之法，“一日不作，一日不食”的律己精神和自食其力的住寺原则，虽然维护了佛教组织自身的独立，保持了与佛教传统大体一致的戒律，凸显和合、民主乃至超世俗的追求，但寺产与宗门成固定的所有关系，使原本追求解脱的释伽弟子难免为寺产所累，封建宗法的社会关系乘虚而入，寺院因此成生利之所，僧人也便自然而然、心安理得地处运筹之境，登利禄之场。也就是说，宋元以下的中国佛教，一方面肯定了自身参与世间活动的价值，另一方面却又不能不削弱伽蓝的超越和民主意识。于是，或超亡送死，与鬼为邻；或厌世逃禅，神道设教，也流入左道而成奇衰。诚如汤用彤所言，虽有宋初之奖励，元代之尊崇，明清诸帝对佛教的诱掖或逢迎，然则佛教精神非旧，寺僧多乏学力，宗风衰颓，隋唐时期教理昌明过

^① 宋《刘贡父诗话》载：“王丞相好嘲谑，尝曰：老来欲依僧。客对曰：急则抱佛脚。丞相曰：‘投老欲依僧’是古诗。客曰：‘急则抱佛脚’亦是俗谚。”亦可见时人对佛教极度膨胀的认识。

于六朝的景象丧失殆尽，“破戒僧人”层出不穷^①。不过，佛教文化的全面渗透，显而易见蔚成士子学人研习佛典之风，佛学自然也就由缁衣而流入居士学者之间，佛教文化之花既烂漫于中华，也结成华夏文明之果。当然，佛教思想的全面渗透，及其导致的儒释汇通的思想整合，无疑强化了佛学的人世转向和参与精神。

19世纪末，国势凌夷，附庸风雅、浅斟低唱的宣政风流早已是明日黄花，威加海内、歌舞升平的康乾气象转瞬成过眼烟云。年少气盛之士无不疾首扼腕，倡言变法，以济时艰。然而，入清以来在严酷政治氛围禁锢中的传统文化，寻章摘句，成六经之奴婢；渐次输入的欧美文明，来源浅陋，且同民族心理格格而不相入，均不足以起衰振弊，承担救亡图存之重任。于此“学问饥荒”之时，思想界的有识之士，尤其是所谓新学家无不祈向佛学，欲冶中西、儒佛、新学旧学于一炉，以成“不中不西，即中即西”的新学问，从而使海蹈山埋，佯狂放荡，玄渺难测，凝思寂虑的佛学与当时社会思潮谐振，谱写出愤世嫉俗的慷慨悲歌。反观内照，以心性问题为中心，追求内在超越的佛学，“顿悟”而成关注国家兴亡，关注社会政治和人生问题的经世之学。历史上长期为僧团独家经理，且为释伽弟子终极追求、行为准则的中国佛学，率先走出封闭，索性由“山林”步入“闹市”，上契无生，下教十善，源出佛典，饰以南华，既补传统心性学说和经世之学理性思维之不足，亦表现对社会无痕换骨的期盼。正所谓“佛法不在缁衣，而流入居士长者之间”^②，于是以居士、学者和寺僧三种不同形态的佛学，直接参与当时学术界古今中西文化之争，与传统、西学成鼎足之势。佛学的多元化，实际上标志着20世纪中国佛教与以往不同的多元发展的趋势。

可以这样说，在形式上，由单一的寺僧佛学，衍化为居士、学者佛学三种形态，呈多元发展之趋势，推动了近现代社会的变革；在思

① 汤用彤：《五代宋元明佛教事略》，《隋唐佛教史稿》，中华书局，1983年。

② 章太炎：《支那内学院缘起》。

想内容上，超越回归参与，出世呼唤入世；高蹈佳遁，空灵幽隐一变而为回真向俗，救亡图存。如此世俗化的总体态势，显然根植于佛教理论上的系统整合，自然也就推进了中国哲学的革命。中国近百年的佛教和佛学，就是在多元发展和系统整合中，将晚清佛学的伏流汇聚而成系统的理性思维和科学思潮，在新的社会环境中与时俱进，并走上复兴之路的。

毫无疑问，20世纪佛教的复兴，以及多元与整合的形式和内容，是佛教顺应文化发展的总体趋势，按照时代的需要所进行的科学与理性的自我调适，而非与历史断裂的全面创新或重建。佛学的双相否定，双向价值取向，宗教社会功能的二律悖反，同样为佛学百年的涉世精神奠定了理论基础。佛家追求超现实的觉悟，关注的却是“有漏皆苦”的芸芸众生及“如梦幻泡影”的现实社会；佛说“无常”、“无我”，却又强调反求自心，不仅超越个体，而且寄心于与本体合一，包容一切，创造一切的主体意识；佛门“缘生”之理，假、空、中三观之论，以超二元对立的创造性思维，谈超时空、超世俗的无尽因果，同时公然取儒道心性之学，承负之说，宣扬善恶果报的行为准则，及扬善惩恶的社会道德。它以人生为苦，对彼岸世界的向往，既是对社会、人生的否定，表现为遁世思想，又批判俗界，以济世度人为己任，熔铸了强烈的人世精神；既以“无明”否定人性，追求“觉悟”的佛性，再由佛性复归“本净”的人性；否定现世而趋向净土，并将净土置于现世；既以灰身灭志的绝世思想企求自我解脱，又以入世之激情，点燃觉悟，普度众生。正是如此系统的理性思维，八面玲珑的说理形式，为百年来的佛教提供了入世转向的理论基础，为佛教文化研究开拓了更为广阔的领域。

佛门三宝，僧是宝中之宝。他们既是佛的继承人，又是法的载体和弘扬者，无论从哪个意义上讲，历史的还是现实，思想的还是组织的，寺僧都是佛教和佛教文化的主体。然而，自宋以下，与佛教文化广泛渗透的同时，佛教组织迅速膨胀，僧之素质却良莠不齐，僧材摧萎，每况愈下，早已非六朝隋唐光景。入清以后，诸帝尊崇佛法，至乾隆十九年（1754），又通令取消官给度牒制，在社会上为出家大开

方便之门。寺院也顺水推舟，滥剃度、滥传戒、滥住持，三滥不绝，寺僧既乏学力，又多破戒，半起白徒，何论经教？甚至以贩卖如来家业，饶取货利为常事。诚如敬安所言，“池无九品之花，园有三毒之草”^①，佛教自身发展已成强弩之末。庙产兴学之风潮，豪强、军人对寺产之侵夺，犹如雪上加霜，使原本趋于衰颓的佛教，尤显出下世光景。如此，内部就衰，外部国势危殆，加之学术上避虚趋实之风，佛教也就非变革无以图存，非与时代潮流相结合无以求发展。于是僧宝也在千古未有的变局中，以复兴佛教为己任，在科学理性和文化多元发展的态势中，藉佛法净心、救世的道德理想和社会功能，实现对佛教度人济世思想的科学和系统的整合：

变成佛的超越追求，为成菩萨的救世精神；

融上求佛道的终极关怀于下化众生的实践理性之中；

对彼岸净土的关注反归人间净土的建设。

总之，20世纪的中国佛教与寺僧佛学同样以理性的思考，在自救的“救僧运动”中，致全力于人间佛教的崛起，以回应西方文明的挑战和文化发展的科学趋势，表现出忧国忧民、救亡图存、全方位参与社会生活的社会意识和进取精神，以及鲜明的保教扶宗，即“卫教”的特色。如虚云、敬安、印光、太虚、弘一、能海等，在佛教复兴和人间佛教建设方面各领风骚，影响及于今日而绵延不绝；对湮灭不传的法相宗繁难艰涩的名相分析也起到了推涛助浪的作用。

居士长者研习佛典，也是佛学理性化的推助力量。以金陵刻经处为中心的居士道场，独树一帜，桃李悉在，跻身弘扬佛法之前列，大有取代僧宝而为佛教文化主体的趋势。

居士佛学导源于雍乾年间，雍正以超等宗师自居，自号圆明居士，编撰语录，干预僧净；至乾隆时彭绍升开其端绪；龚自珍、魏源受菩萨戒推波于前，杨文会“栖心内典”，“专以刻经弘法为事”而助浪于后，不仅今文经学家，包括康（有为）门弟子顶礼佛法，乃至治学严谨，以科学考据为长的社会精英，“凡有真信仰者，率皈依

^① 敬安：《衡山清凉寺碑》。

文会”，“往往推挹佛法”，“殆无一不与佛学有关系”^①。徐蔚如创北京刻经处于北方，在京城发起讲经会，1935年后，每晚讲经天津功德林。南杨北徐，遥相呼应，僧俗各界尊称之为华严二大师。杨门弟子欧阳竟无在金陵刻经处、祇洹精舍的基础上建支那内学院、法相大学，专弘玄奘之学；韩清净设三时学会于北京，亦倡导唯识。南欧北韩，均以唯识学饮誉当时，但方法进路迥异。欧阳力主抉择，扼其大意；韩氏则穷究瑜伽，旁及十支，即所谓一本十支。另有蒋维乔显密兼备，首先于东南大学讲授佛学；刘洙源晚耽禅悦，创佛学社于成都，独领讲筵十余载。如此南北东西，性相禅净，交相辉映，蔚为居士佛教、居士佛学之大观。清末维新派、革命派思想家，以至民国时期的著名学者，如康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎、杨度、熊十力、汤用彤、梁漱溟、周叔迦、米芾煌，以及胡汉民、陈独秀等，也都公然为佛弟子而兼治佛学，促使专重信行的佛教，跻身于并重知解的大雅之堂。居士佛教和居士佛学，刻经、兴学，而立足于“弘法”，推动了近代佛教文化的长足发展。

普泛地讲，当时佛教学者多为居士，但他们与纯粹的居士不同，对佛学立足于求知而非基于信仰，是历史、理性的分析而非“结论后的研究”，重在知解而非信行。不过，他们对佛学的知解也有两个不同的进路，即直接关涉人生、社会，重铸圣王人格的人生观，济世度人、救亡图存的通经致用之路，与以历史、理性，考据、诠释佛教和佛教义理的探赜索隐之路。前者如康有为的佛教救世主义，梁启超的东方人生哲学，蔡元培的佛教护国论，杨度的逃禅，大多是从普遍的意义上彰显佛教陶冶心性，突出表现为佛教对人生观和经世思想的影响。后者则是对佛教历史、哲学、语言文字的研究，而表现为纯粹理性的学术性格。

整个20世纪佛教之复兴，有得于寺僧以“卫教”为重心的人间佛教建设，有得于在家居士志在“弘法”的刻经兴学，更有得于思

^① 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超全集》第5册，北京出版社，1999年。

想家对佛教全面、深入的条分缕析。复兴的佛教，除涵育直面惨淡人生的参与精神外，原本重信行，即修证型的佛教，越来越趋向于知解。以求知、求真为不懈追求，在无涯的学海中长袖善舞的知识分子，也就祈向佛学，在汪洋恣肆的佛教历史、典籍中纵横捭阖，学者型的佛教应运而生。他们不仅重视佛法的思想内容和社会功能，而且着意于佛教的历史演变与文化的渗透和积淀，于是通经致用，于是探赜索隐，分途并进，表现与前此以往任何时期不同的，重知解的鲜明特征，使佛教登上了科学研究、现代化教育的大雅之堂。一位日本历史学家说，清末学者“公然为佛弟子以研究佛教者，实最近八十年内所起之新现象”^①，一语道破独辟蹊径的学者型佛教，但开风气的历史功勋。

中国学者，因传统文化的孕育，立身行事，夙以天下为己任。立天地之心，立生民之命，继往圣之绝学，以开万世太平于当时，于是乎忧国、忧民、忧世纪之苍生。与以往不同，清末民初，朝代更迭，“万代不易”的“家天下”，超稳定的封闭结构——封建政体寿终正寝；西方文明进逼，多元文化兴起，打破了封闭地域的封闭文化，动摇了思想界传之数千年“经学一尊”的地位^②。“姬孔之言，无复挽回之力，即理学也不足以持世”^③，现实世界的没落为新思想的诞生清扫出一块空旷之地，社会革命呼唤着哲学革命。于是，屡经丧乱的知识分子，逐渐由皓首穷经，以经学形式论证王治问题，转向谈空说有的辩证思维，藉形上之学探讨心性问题和经世理论，并在不同的学术领域，以同情理解的态度，平情立言，钩深致远，为释氏之学广搜精求历史和实验的证据，推动了新时期佛教哲学、历史、语言文字多学科的发展以及科学方法的建设。他们或以己意进退佛说，“六经注

① 稻叶君山：《清朝全史》。原文说“公羊派多公然为佛弟子以研究佛教”，其实何止公羊派。

② 详细内容参考拙著：《中国近代学术史》绪论，第一节《封闭格局的解体与传统的嬗变》。

③ 章太炎：《无我论》，《章太炎全集》四，上海人民出版社，1985年。

我”，借佛家无常、无我，即“空”的否定性思维，浇胸中之块垒，于佛法中求世法：识心见性，独善其身，普度众生，兼善天下；或以系统理性思维诠释佛学，“我注六经”，以三性、六尘、八识、缘生、因果、真如，诸如此类佛家之范畴，以及有无之辨，宗、因、喻三支说法的因明逻辑，探求人的本质，人在社会自然中的位置，人的认识来源和藉以实现认知过程的形式，由是建立以人为本位，以心识为本体，并从本体高度反观人生的新学问，即以佛学“淬砺其本有而新之”^①的新的世纪哲学。前者是“回真向俗”，下教十善；后者乃“转俗成真”，上契无生；皆以济学，进而利生为特征，为复兴的百年佛学增添了异样的光彩。

寺僧、居士、学者不同形态的佛教与佛学，在中国近代佛教史上成鼎足之势，或重在卫教，或志在弘法，或意在济学^②，济思想革新之学。形式不同，重心不同，但皆以入世思想整合释尊之教，在发起信心，救亡图存的社会革命，以及淬砺本有，弃旧图新的哲学革命的社会思潮的洗礼中，以通经致用，探赜索隐两条道路复兴并通向未来。

趋向知解的多学科研究

佛说觉悟，或者说觉悟真如，与道家之“道”亦多雷同，也是不可说的形而上的超越追求。所以法门强调“不立文字”、“说似一物即不中”，尽管有“不离文字”、“说不可说”之论，表现宗教组织在社会实践中的二律悖反，但突出的还是以心体道，识心成佛，倾向于非理性、非逻辑的直觉思维，而重在信仰和修持。20世纪佛

^① 梁启超：《新民说》，《饮冰室合集》。

^② 拙著：《晚清佛学与近代社会思潮》等认为，重在卫教、弘法、利生为三者的不同，虽然立足佛学谈它们的重心，但确如同仁批评，似不严密。这里从佛教史上看，突出以佛学济世学，故与前说不尽相同。思想上的犬牙交错，致分类的捉襟见肘，也是其他著作（如《民国学案》）中的困惑。

教不仅以入世整合释尊之教，而且由重信行的修证型佛教趋向重知解的研究型佛学。学者、居士皆以空有之说，心识之学，真伪之辨，游走僧俗之间，醉心三藏之中。释伽弟子亦步亦趋，修证与知解并重，在在以知解为觉悟真如，以及卫教的必由之路。他们同样以语言文字相高尚，诗词吟咏，义理词章，典籍考据，运斤成风，逞辩才于居士名流之间；即使闭关幽室，也不尽在修心，而热衷问学；并因与“庙产兴学”相抗，重言传、重知识、重理性的学校教育遍于江淮而风靡全国。佛学研究过于前朝，戒律禅定相形见绌。简单地说，百年佛学重知而不重行，重学而不重修，是以学术研究光前裕后，载诸佛教史册的。

如前所言，重知解的研究型佛教，分通经致用、探赜索隐两路并驾齐驱，从政治、伦理、心性等不同层面探索人与人、人与社会，以及人的终极关怀问题。前者着重藉佛教发起信心，纯化道德，以无我无畏、博施济众、为而不有、自强不息，崭新的佛儒结合的人生观，强化忧国忧民，救亡图存的忧患意识，打造自由平等的社会理想与政治制度，应当说是学以致用，故多以己意进退佛说，而表现儒释中西多文化的汲纳与兼包并容，或者说杂糅。后者走的却是“学以求是，不在致用”，“有学无术”^①的纯学术道路，而且是以现代的学术规范，在历史、哲学、科学等学术领域，高度理性的“我注佛经”之路。

不过，任何一种学术思想，虽然可以摆脱外在的偶然，呈现逻辑的必然性，但是决不可能离世或遗世而求独立存在和发展。它既是社会发展的超前觉悟，又是正在反思历史的时代精神。正如黑格尔的分析，一定的文化形态，一定的哲学，与它基以实现的民族形态同在，与受这一特定原则支配的旧国家的没落，新国家的兴起同在。通俗地讲，当一个国家或民族由盛而衰，盛筵难再，也就是整个制度和文明濒临没落的时候，民族的心理结构，将随着内在的追求与外在现实的

^① 章太炎：《规新世纪》，《民报》第二十四号。这里的“术”意指应世之用，与治学方法截然不同。

裂痕与日俱增而发生改变；现有的生活方式，共同奉守的伦理道德和传统信仰因之动摇。一个思想上的破坏期出现之后，便是新思想的酝酿，精神在空旷的学术领域中，开始营建新的理想王国。正因为如此，历史研究，总是借总结过去的经验，确立此岸世界以及现实社会的真理；既属于历史，又服务于未来的哲学，则通过对实在界的反思，揭示非神圣形象异化的本质；17世纪以来突飞猛进发展的自然科学，不仅用作改造自然，丰富物质文明的工具，而且在不同程度上，也为理论思维提供实验的证据。中国近代佛教也不能例外，同样在新旧交替，千古未有的变局中与时俱进，以多学科的学术研究闪亮登场。

从哲学上认识，佛教西来，与中国儒道传统相结合，以非空非有的辩证思维认识自然，认识社会，认识人生，并将觉悟真如，同登彼岸的超越追求，向内积淀为即心是佛，心净则佛土净的心性之学。百年佛学虽然由超越转向参与，但在哲学上还是更多地表现了反观内心的超越性质，并用以建构以心识为本体的心性哲学。

20世纪的思想家，无论学者、居士，还是寺僧，由于佛教无常无我、缘生实相、空有辩证思维，以及超二元对立、无差别境界的潜移默化，思想上倾向于对超越有限的终极问题的探索，倾向于将一切事物——自然的，社会的，人生的——即一切有为法，视作某种统一体，并消泯在人的心识之中，以实现个体、主体与本体合一，即神我合一的终极关怀。如此“借花献佛”的形而上思维，烘托出百年佛教哲学明心见性、反本为学，并重视认识论、方法论探究的显著特征。梁启超的佛教哲学研究虽然远不如其佛教历史、典籍研究贡献之大，但他同样强调，“欲使佛教普及于今代，非将其科学精神力图发展不可。质言之，则当从认识论及心理学上发挥而已”^①。梁氏此说应当是对上述特征的印证。远绍龚自珍晚年对天台法华心性论的初探而开启端绪，虽然他始终徘徊在“不可思议”的般若智慧门外；继而有谭嗣同冶科学哲学宗教于一炉，以禅之本心、华严真心、法相宗

^① 梁启超：《说大毗婆沙》。

的阿赖耶识，旁征博引“天文、地舆、全体、心灵四学”^①，融会贯通孔、释、耶古今中外之理，建立以心为本体，反本体仁，多环状经世佛学的逻辑结构，着重论述心本体的态势，心与心力、仁、以太的关系，以及体用、道器各种范畴的外延与内涵，尽管它洋溢着浓厚的政治色彩和应世哲学的特征；直到20世纪初，以理性主义为基本性格的章太炎，“中遭忧患，而好治心之言”^②，尤其强调“学”之目的在于求真、求是，虽然是向外追寻，确立佛家真如本体的本体论，但又突出“识”本自证，真如即识，进一步以“万法唯识”的方法论、以庄解佛的“齐物观”，即以“心”、“识”奠定其法相唯识哲学的理论基础；熊十力则在他们的基础上，“傍依章太炎的学说”^③，“评判空有二宗大义，而折衷于《易》”^④，同时征引西方哲学，突出“反本为学”、“反求实证”的创造性思维，用主体构建客体，并在新旧唯识的争论中，建设其本心本体的“新唯识论”的哲学体系。章太炎的法相唯识哲学、熊十力本心本体的“新唯识论”，应当说是百年佛教哲学研究的主线。还有梁启超的佛教心理学、比较哲学研究，严复的佛法不可思议说，也在这一领域或多或少地焕发出异样光彩。

就认识论、方法论而言，百年佛学偏重法相唯识学的钩深致远。毫无疑问，法相唯识宗义实在是比较纯粹的印度佛学，其种姓之说，思深义密、繁难艰涩的名相分析，偏重方法论探究的倾向，与以佛性为核心，而且日趋简易的中国佛教大相异趣，与传统文化心理亦多不合。故晚唐之后，禅宗日盛，法相益衰，而几致绝灭。近代科学思潮兴起，实证哲学、分析哲学风靡一时，学者心理为之一变，学术研究也弃空就实，而重客观考察。佛教界也一反禅宗束书不观之习，精细的名相分析更是趋之若鹜。法相唯识学则大契其机，在哲学领域中如日中天。中国近代，法相宗虽然淹没无闻，唯识学却尽显风流。思想

① 梁启超：《清代学术概论》。

② 章太炎：《支那内学院缘起》。

③ 巨赞：《评熊十力所著书》。

④ 熊十力：《船山学自记》。

家不仅藉以营造自己的哲学体系，诸如章太炎的法相唯识哲学、熊十力的新唯识论等，而且名僧、居士，以及德高望重的人文学者和科学家，对唯识学别开生面而作专门研究。前起杨仁山，后至吕秋逸的宁系居士，在北京创立三时学会的韩清净，与汉系的沙门弟子，以及佛教心理分析的梁启超，还有九智表、王季同等，都是玄奘之学在近代复兴的有功之臣。欧阳竟无的唯识抉择、太虚的科学唯识说显然也是佛学理性思潮的结晶。

因明学研究着重三支与三段论之比较，也占有一席之地。

中国佛教史研究也是近百年佛教复兴中新起之学科，是佛学的科学产品。追求超越，重视修证的释伽弟子夙乏历史观念，佛门虽曾有僧传之类的历史文献，但 20 世纪之前，绝无系统的中国佛教史著作。而且，僧传之类的资料中“往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作用”，如此神秘其说，自张其军，故真伪靡杂其间，史实与传说混为一谈，“中国佛教史未易言也”^①。20 世纪初，专重知解的研究型佛教日升月恒，新文化运动各壁垒中学深识广，四众弟子中博雅好古之士，皆属意于佛教兴衰变迁之迹，对佛教输入、发展、转化、融合条分缕析，探赜索隐，推动了佛教历史研究的开展。他们或承乾嘉风流，钩稽靡密，从不同角度考订佛教初传、兴起以及宗派源流之佚事，辨识一经一典之真伪与成书年代；或以义理之学，界说不同时期佛教宗风变革及其由致。历史资料的去伪存真，与传统的考据之学相得益彰。在佛教与社会，与固有的本土文化关系，以及经典翻译的考察中，既总结过去的经验，以资现实参考，又为思想文化的积淀作出显著的贡献。于是，中国佛教史著作相继问世，佛学研究也在历史的考辨中，于 20 世纪三四十年代蔚成显学。

其中有梁启超关于佛教初传、佛典翻译、西行求法、中国佛教的兴衰沿革，以及对中国天文、地理、历算、医药、语言文学影响的论文三十余篇。他确信佛法是“求得最大之自由解放而达人生最高之

^① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》。

目的者”^①，同时强调：“吾以为今后而欲昌明佛法者，其第一步当自历史的研究始。”^②显而易见，佛教史研究也是他独善其身，进行文化自由创造和人格自我完善的心路历程。

蒋维乔取诸东籍，断之己意，拾遗补阙的《中国佛教史》可谓中国第一部系统佛教史作，其虽以日本学者境野哲《支那佛教史纲》为依据，有人甚至认为是抄袭之作，殊为不雅，但也不能否认有他自己的创见。他广泛搜罗官书及私家著述，往来南北寺观，集清代以后的佛教史料，据《正续藏经》对《史纲》作了严格的校勘，“于其错误者改正之，缺略者补充之”^③，在原有的框架上予以增益，因此可以说大部分为创作而非译作，尽管不如同时及日后中国佛教史研究精详和影响之广。

汤用彤，幼承庭训，早年留学哈佛，深受白璧德新人文主义的影响，系统接受了西方学术思想、方法之训练，博学多识，于“中印欧三方思想同有造诣”^④。于佛教，汤氏但开风气，首先采取宗教学和比较宗教学的方法，系统研究佛教在中国传播和演化的历史，通过佛教内外因素的分析与比较，重点突出了已经系统化、中国化的佛教，从政治到经济，从学术到民俗，普遍向中国各社会阶层的广泛渗透。他的《汉魏两晋南北朝佛教史》、《隋唐佛教史稿》（包括《五代宋元明佛教事略》）及其他相关著作，以同情默应的心性体会，广搜精求，平情立言，多维比较的严谨方法，综合全史，多有创获，因而享有“价值至高的工具与导引”^⑤之盛誉。时至今日，依然是治斯学之导引，而无超越其成就者。汤氏尽管对宋元以下佛教只作了提纲挈领的论述，但是他特别指出，隋唐以前追求发展与创新的历史使命已经完成，加之宗法思想的影响，佛门已非昔日光景，佛法由缙衣

① 梁启超：《佛陀时代及原始佛教教理纲要》。

② 梁启超：《大乘起信论考证序》。

③ 蒋维乔：《中国佛教史·凡例》，上海商务印书馆，1935年。

④ 钱穆：《忆锡予》，《燕园论学集》，中华书局。

⑤ Zurcher, The Buddhist Conquest of China, Lei den, 1959.