

● 近人学术述林 主编 王元化

太虚 学术论著

印永清 编



中国佛学
佛教各宗派源流
整理僧伽制度论

浙江人民出版社

近人学术述林 主编 王元化

太虚 学术论著

印永清 编

浙江人民出版社

丛书策划	绿林书房	☐
责任编辑	蒋 恒	☐
责任校对	李 育 智	☐
装帧设计	池 长 尧	☐

太虚学术论著

印永清 编

出版发行 浙江人民出版社
(杭州体育场路 347 号)
排版印刷 浙江印刷集团公司
经 销 浙江省新华书店

开 本 850 × 1168 1/32
印 张 10
插 页 2
字 数 23.3 万
印 数 1—6000

版 次 1998 年 6 月第 1 版
1998 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 7-213-01549-4/G·399

定 价: 16.50 元

丛书总序

王元化

浙江人民出版社拟出《近人学术述林》，托吴俊君前来索序。因时间匆促，来不及撰写，姑由吴俊君从近著《清园近思录》中摘出有关文字，集成一篇，以为代序。一九九八年四月二十六日记。



百余年来历史上的每次改革都以失败告终。鸦片战争后，以曾、张、李为代表的洋务运动，希望从西方引进船坚炮利、声光化电等科学技术。可是甲午一战，惨遭失败。继起者认识到不经过政治制度的根本改革，科学技术是不可能孤立地发展的，于是出现了康梁维新运动。辛亥革命成功，以共和代替了帝制，但政治情况却并未改善。军阀割据，连年混战，民不聊生。在共和制下，竟出现了议会贿选、政客收买猪仔议员的丑剧。继起者再一次认识到共和政治制度只能在一定的社会背景和思想基础上形成，于是“五四”的思想革命诞生了。这些不断更迭的改革运动，很容易使人认为每次改革失败的原因，都在于不够彻底，因而普遍形成了一种越彻底越好的急躁心态。

这种要求彻底的态度一直延续到数十年后的政治批判运动

中。由于矫枉必须过正，以致形成以偏纠偏，越来越激烈，越来越趋于极端。

对激进主义的批判是我这几年的反思之一。这种认识不止我一个人，学术界还有别人也对激进主义思潮作了新的评估。过去我并未接触这方面问题，也许无形之中对激进主义倒是同情的。仔细分析，这也是由于受到“五四”庸俗进化观的影响。达尔文的进化论对二十世纪的思想家发生过深远的影响，它不仅仅限于科学领域。伟大的科学学说，都会影响到整个思想界。恩格斯在马克思墓前的演说中，把达尔文和马克思并列，予以崇高的评价。后来有些马克思主义理论家甚至更进一步阐发了马克思主义与进化论的共同性。可以说进化论的影响在本世纪衣被了几代人。从严复的《天演论》译本开始，夹杂了斯宾塞观点的社会进化论在我国成为一种主导思想，“五四”时代几乎没有一个思想家不信奉进化论，尽管他们在其他观点上分歧很大，甚至是属于互相敌对的流派。过去我们对进化论的积极意义谈得太多了，至于消极方面则很少谈到。鲁迅在二十年代下半叶说，他过去认为青年必胜于老年，大革命的血腥屠杀才使他纠正了相信进化论的偏颇。鲁迅也许是在我国现代思想史上最早对进化论进行反省的人。不过这种反省只限于指出进化论缺乏阶级观点；至于“新的必胜过旧的”这种观点，则并未触及，甚至毫无改变。（例如纠正只信进化论偏颇的是“唯有新兴的无产阶级才有未来”，这里所肯定的无产阶级，是因为它是新兴的缘故。——作者补注）如果要探讨当时所形成的庸俗进化观对二十世纪中国思想界带来的消极影响，就应着眼于今天仍在支配思想界的新与旧的观念。这种观念认为新的都是好的，进步的，而旧的都是不好的，落后的。所以谈论旧的就被目为保守，批评新的就被目为顽固。在进化论思潮下所形成的这种新与旧的价值观念，更使激进主义享有

不容置疑的好名声。这种影响在今天的思想界和文艺界也同样存在。任何一种新思想新潮流，不论是好是坏，在尚未较深入研究前，不少人就一窝蜂地赶时髦。推其原因，即来自长期所形成的“越彻底越好”和“新的总比旧的好”这种既定的看法，并以这种看法去判断是非。

我对于激进主义的认识是用了半年多时间仔细阅读了大量资料而形成的。当时并没有想到激进主义问题，我的反思主要还在其他方面。但读了这些资料以后，我认为激进主义纵使不是极左思潮的根源，也和它有着密切的联系。这意见就写在谈杜亚泉的那篇文章中。读过这篇文章的人都可以看出，我的意见和海外某些学人的说法不尽相同。一九九一年海湾战争时期，我参加了夏威夷举行的文化中国研讨会，在会上有人把现代知识分子划分为：激进主义的、自由主义的、保守主义的三类。我说我不能同意这种划分，它使我想到国内所习见的把知识分子划分为左、中、右那种使每个人都穿上号衣的做法。如果硬要按照这样干脆省事的划分来站队，我不知自己应该站在哪里。最近有一篇青年友人写的号称反省的反省的文章把反对激进主义的人一概视为保守主义者，甚至把“五四”时期一些国家主义者也看作是反对激进主义的保守派，这是按照政治上的派别划分，把激进主义局限在左的范围之内。实际上，用政治派别来划分，把左说成是激进派，把右说成是保守派，类似的做法过去也有，虽然说的人的用意不同。“四人帮”粉碎后，就有过“四人帮”是“右得不可再右了”的说法，因为左是革命的，右是反动的，所以“四人帮”也就不代表极左思潮了。但我对激进主义一词的用法与此不同。我是把激进主义作为采取激烈手段、见解偏激、思想狂热、趋于极端的一种表现，它并不是专属哪一个政治党派的。在这种意义上，“四人帮”是激进主义，在政治上被称为极右的希特勒的纳

粹党和墨索里尼的棒喝团，也都是激进主义。将政治上的概念套到思想上，就如过去将党派性、两条路线斗争等等政治概念套到哲学上一样是不妥的。

激进主义发生在“五四”以前，“五四”和“五四”以后的思想界都或多或少受这一思潮的影响。“文革”时期的“大乱才有大治”、“破字当头，立在其中”、“两个彻底决裂”等等，都是这股思潮愈演愈烈的余波。我的反思是想要发掘极左思潮的根源，这和意图否定八十年代是不相干的。不过我对于所谓八十年代是重思想，九十年代是重学术，因而九十年代的反思就形成了“学术出台，思想淡化”，或今天更进一步的“学术压思想”诸如此类的意见，是不能同意的。我仍旧认为今天应该多一些有学术的思想和有思想的学术。如果有人反对，硬要将思想和学术截然分开，这是他的自由。我不想强人从己，也不可强己从人。我说的只是我以为然的道理，我把它写下来只是希望它或许对读者尚不无借鉴之处。

二

我深深服膺德国古典哲学自康德以来所倡导的批判精神。这里说的批判精神，就是对过去各个哲学范畴重新衡量与估价，也就是对那些未经过追究的范畴进行考核，探讨这些范畴在什么限度内具有价值与效用。批判是不接受未经考察过的前提的。它具有反对盲从、反对迷信、提倡独立思考的意义。十七、十八世纪的启蒙学者开启了批判精神的先河。他们不承认任何外界权威，不管这权威是宗教、自然观、社会、国家制度，一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护。这种批判精神给予了我很大的影响。直到这两年，当我对黑格尔哲学进行反思时，我还是以

它去清理由惰性和习惯所形成的偏见和谬误。这不仅限于对黑格尔本身的再认识，而且也是对“五四”以来在进化论思潮下所形成的新与旧、激进与保守、进步与反动等等既定观念的重新估价。这些观念至今仍作为知人论事的标准，牢牢支配着思想界，成了遮蔽历史真相的难以破除的偏见。

有朋友问我，为什么你这样重视对于“五四”的反思？我想在这里简略地谈谈我的一些想法。在二十世纪中，“五四”新文化运动是一股最具影响力的思潮，其覆盖面之广，持续时间之长，是这时期其他思潮不能比拟的。直到今天它仍在支配许多人的思想，甚至对一些和“五四”精神并不一致的人来说也是一样，尽管他们并不自觉这一点。这里所说的影响不仅是指“五四”时期所提出的那些观点，比如个性解放、自由精神、独立意识、人性与人道、民主与科学等等。这些人已经脱离了“五四”的思想轨道。他们用群体意识来代替个性解放，用集中来代替民主，用暴力来代替人道。可是在思想方式和思维模式方面，他们和“五四”时期所盛行的意图伦理、激进情绪、功利主义、庸俗进化观，却是完全一致的。

东西文化问题论战中的一个插曲：关于新思想问题的争论，是值得注意的。这一争论涉及到理性与感情问题。

这一问题的讨论，具有普遍意义。许多人至今仍相信思想取决于立场、态度的正确。解决思想问题，不是依靠理性的认识，而是先要端正态度，先要解决爱什么，恨什么，拥护什么，反对什么的立场问题。这种立场、态度决定认识的观点，正是马克斯·韦伯所说的意图伦理（an ethic of intentions），我们都十分熟悉意图伦理的性质及其危害，它使学术不再成为真理的追求，而变成某种意图的工具。这种作为意图工具的理论文章，充满了独断

和偏见，从而使本应具有的学术责任感沦为派性意识。

忧患意识长期以来促成中国知识分子的思想升华。太史公所谓“西伯拘而演《周易》，孔子厄而著《春秋》，屈原放逐乃赋《离骚》，左丘失明厥有《国语》……”可以说是对一部中国思想史所作的钩玄提要的说明。我以为不能单单列举“五四”时代那些把学术当成实现某种意图工具的学人，作为维持“救亡压启蒙”这一观点正确性的惟一依据。我们应该从他们的思想本身去寻找问题的答案，纵使当时没有救亡的压力，他们也不会做出其他的选择。直到今天还有人把这一时期和他们不同的另一些人，如王国维、陈寅恪等，看作只是一些从事纯学术研究的冬烘学者，殊不知他们对独立思想和自由精神的追求，并不比前面所说的那些人逊色。他们以为学术而学术的观点，宏扬传统，重建中国文化，未始不含有救亡图存的动机，但这并没有损害他们的学术研究。

三

在“五四”前后所发生的东西文化论战中，和《东方杂志》主编杜亚泉持近似意见的人，大多认为作为中国传统骨干的道德伦理（有时即以纲常名教去概括）是有继承性的。我们不要因此简单地讥笑他们的保守态度。这些人是杜亚泉、陈嘉异、梁漱溟、钱智修，以及未参加论战而观点和他们十分接近的王国维、陈寅恪等，都是吸取了西学中的民主主义的或自由主义思想的学者，他们在中西学术上造诣很深，决不是维新运动时期迂腐冬烘、愚昧无知的顽固派。倘用激进的态度把两者混为一谈，则未免感情用事，是很不公允的。他们主张继承过去的道德伦理，并不像陈独秀所理解的那样，是在维护君主专制，以图复辟封建王

朝。我想用梁启超在那个时期所写的《欧游心影录》中的一段话来说明他们在这个问题上容易引起误会的不够明确的提法。梁启超对于时代的思想作了这样的区分：“须知凡一种思想，总是拿它的时代来做背景，我们要学的是那思想的根本精神，不是学它派生的条件，因为一落到条件，就没有不受时代支配的。”显然，这里将思想的“根本精神”与其在一定时代所“派生的条件”作了严格的区别。明白了这一点，我们就可以说明陈寅恪在《王观堂先生挽词》中，以《白虎通》三纲六纪作为中国文化的定义，不是指它的“派生条件”，而是指它的“根本精神”，而这根本精神也就是挽词中所说的柏拉图所谓的理念，即“抽象理想的最高之境”。这理念实际上也就是排除了封建时代的派生条件，而从道德主体中抽象出来的“和谐意识”。当时杜亚泉所说的“纲常名教”以及梁漱溟引的孔子的絜矩之道，都从此可得理解。梁漱溟《东西文化及其哲学》说得很清楚，传统道德中所体现的封建时代的派生条件，只是“一些古代礼法，呆板教条，以致偏敲一方，黑暗冤抑，痛苦不少”。但是传统道德所显示的理念——“和谐意识”却是中国传统留给我们的一份宝贵遗产。我并不是说上述种种观点都是可取的，我只是认为过去我们对当时的保守思想采取了简单否定态度是不对的。

谈到传统伦理道德时，必须注意将其根本精神或理念，与其由政治经济及社会制度所形成的派生条件严格地区别开来。不作这样的区分，任何道德继承都变成不必要的了。每一种道德伦理的根本精神，都是和当时由政治经济及社会制度所形成的派生条件混在一起的，或者也可以说，前者是体现在后者形态中的。倘使我们不坚持形式和内容是同一的僵硬观点，就应该承认它们两者是有区别的、可分的。冯友兰于六十年代出于担心要全盘否定道德继承性的考虑，提出了抽象继承法，就是依据上述可分性的

原则。不过，他用了一个很容易引起误会的说法，以致遭到非难。可分与不可分这两种不同的观点，导致了道德可以继承与不可以继承的分歧。如果认为是不可分的，传统道德观念中的根本精神及其由当时社会制度所形成的派生条件是等同的，那么在古代一些杰出人物身上还有什么崇高精神、优秀品格、善良人性？任何一个人都不能完全超越他的时代，完全摆脱由当时社会制度所形成的派生条件。不能要求他们活在和我们一样的社会制度中，从而在派生条件上具有和我们完全一样的道德观念。如果坚持思想的根本精神和当时的社会制度所形成的派生条件两者是不可分的，那么道德继承问题也就不存在了。

四

东西文化融会调和是极其复杂的，其中不少问题至少仍悬而未决。持调和论者多主张开发传统资源，使之与西方文化接轨。但是在许多方面，传统资源十分贫乏，比如，民主是一种思想，也是一种制度。不少学者谈到民主和人权，举出孟子的君轻民贵、黎民不饥不寒类，这是很不够的。

中西文化的分野是内在超越者必重道德而轻法律，外在超越者必重法律而轻道德。这是两种不同模式的文化。如何使之融合，是十分困难的。目前海外学者在对付这一难题时，也常常陷入困境。至于在个性、人权等等问题上，中西文化也存在很大的分歧。西方重个人，张个性，故这方面十分发达，但在中国传统中则很难寻觅这方面的资源。

研究中国文化不能以西学为坐标，但必须以西学为参照系。中国文化不是一个封闭系统。不同的文化是应该互相开放、互相影响、互相吸取的。我不赞成所谓万物皆备于我的返本论。尤其

当有些人假借东方主义的理论，只承认文化传统的特性，不承认各个民族由人类共性所形成的相等的价值准则，因而拒绝遵守国际公法和人性原则的时候，这个问题就更为突出了。今天不应该再出现清军在常胜军协助下攻破太平军据守的苏州城，因杀降而遭到戈登将军责问时，以“国情不同”为借口来搪塞的荒唐事了。我愿再一次援引拙著《清园夜读》后记中所揭示的那种诡辩术以为殷鉴。这些诡辩者只要对自己有利，可以根据不同时期的不同需要，出尔反尔，不惜把惠施说的万物毕同毕异分割开来；时而只承认万物皆同，时而又因碰到相反情况而只承认万物毕异。上述以国情为借口而藐视国际公法和普遍人性的诡辩即其一例。

研究中国文化，现在更需要的是多做些切实的工作。自从自由、民主、人权等等名词由西方传入中国以来，人们都会说，可是却很少有深入的钻研，结果在人们头脑中只剩下一个朦胧的概念。就以民主作为一种政治学说来说，它的起源和发展流变，它在英美经验主义和大陆理性主义的不同思潮中形成怎样的学说和流派，以及当它传入中国以后，我国思想家对它作过怎样的诠释与发挥……这些问题都是建立现代民主社会、民主体制所必须弄清楚的。可是迄今很少有人关心这类问题，以致援引孟子“黎民不饥不寒”，说民主就在于吃饱饭的言论，竟很少听到反驳的声音。似乎很多人都把注意力放在从宏观去开发海外流行的观点和问题上去了。记得小时候一位学圣品人（基督教牧师）的长辈对我说《圣经》上说的“你要做世上的盐”比“你要做世上的光”更好，因为光还为自己留下了形迹，而盐却将自己消溶到人们的幸福中去。作为中国的一个学人，我佩服那些争做中国文化建设之光的人，但我更愿意去赞美那些甘为中国文化建设之盐的人。无私的精神总是值得尊敬的。

为什么不少西方戏剧专家对于中国传统艺术精神与特征采取了尊重的承认态度，而我们自己反而拒而不纳，甚至表示厌恶态度呢？我以为这要归结为“五四”前后所形成的全盘欧化和反传统的影响。那时大量引进西学自然是好事，但同时无形之中也引进了以西学为坐标的西方文化中心主义。这使得当时许多从事所谓整理国故的学人，也以西学作为惟一的标准，而不承认共性之外，传统文化还有其自身的特性。因而在传统文化中，凡是西方文化中所没有的，或不同于西方文化的东西，一概划在这一标准的绳墨之外。于是出现了种种惊世骇俗之论：如汉字不合拼音文字规律所以不好，戏曲不讲三一律所以不科学等等，这种思潮影响了当时倡导戏改的某些专业工作者，甚至流传至今，这是值得注意的。

五

研究中国文化传统经过了怎样的渠道走进民间社会，甚至深入到穷乡僻壤，使许多不识字的乡民也蒙受它的影响，这是一个值得探讨的问题。中国的传统思想自然是直接表现在儒、释、道、墨、法那些思想家的著作里，而研究文化传统的学者也多半只探讨这些思想家的典籍。但是无论以前或现在，能阅读这些著作的人究竟有多少？大多数从来没有读过这些著作的人，为什么会受到它的影响呢？我小时在偏远的乡间曾见到不少的贞节牌坊，那些殉节的妇女大多并不识字，她们从哪里得到儒家的贞节观念并以它作为自己坚定不移的信念呢？这些问题不能不引起人们对文化传统问题的思考。我认为人类学者所提出的大传统和小传统的理论对于解决上述问题是很有帮助的。

据海外一位教授说，所谓大传统是指上层士绅、知识分子所代表的文化（相当“五四”时期所说的贵族文化），这多半是经由思想家或宗教家反省深思所产生的精英文化（refined culture）。与此相对应的所谓小传统，则是指一般社会大众，特别是乡民或俗民所代表的生活文化（相当“五四”时期所说的平民文化）。精英文化与生活文化也可称作高文化与低文化（high and low culture）。上面所用的后一称谓和我们过去所说的雅文化与俗文化，以及今天所说的高雅文化与大众文化是比较接近的。

从一九八六年起，我写了一系列探讨文化结构的文章，提出文化结构中的高层文化与大众文化所形成的这种关系：“高层文化的社会效益必须置于文化结构各层面的相互作用中去考虑。例如，一部美学著作的读者对象，只限于一些专业工作者：教师、作家、编导、建筑师、美术家等。通过他们把其中的审美标准、审美趣味融进自己的作品里，再由这些作品把它传播到群众中去。在文化结构中，高层文化起着导向作用，它影响着整个民族的文化水平和文化素质。但大众文化和高层文化是发生着互补互动关系的。大众文化直接来自民间，具有民间的活力，也往往推动文化的发展。从文学史上可以看到唐宋的传奇、话本、变文，元明的戏剧，明清的小说以及历代的民歌民谣等等都曾经对整个文化发生过巨大的影响。”这里没有涉及文化传统问题。但传统文化中的大传统与小传统的关系也是一样的。大传统即上面说的过去思想家所产生的高层文化或高雅文化，小传统即过去的民间文化，包括谣谚、格言、唱本、评书、传说、神话、小说、戏曲、宗教故事等。民间社会一代又一代，都是通过这个渠道承受了传统的影响。

民间社会是通过小传统去接受大传统的，因此不是直接，而

是间接地吸取了大传统如经史中的观念以及史实等等。今天许多人的历史知识不是来自正史，而是来自广为流传的小说戏曲，甚至知识阶层中的许多人也不例外。清末王梦生撰《梨园佳话》称“二十四史忽化声能语，自声入而心通”，即明此义。大传统既然以小传统作为中介传播到民间去，因此它就不可能完全保存其原来面目，而是经过民间的筛选和转述。在这一过程中，不仅有取舍，也有引申、修订、加工和再创造。李亦园曾举小传统把儒者心目中的非人格化的天和俗世的皇帝融合在一起，转变为人格化的玉皇大帝。在大传统的宗教文化中，儒、道、释的源流派别是分辨得清楚的，但在民间祭典文化中，就只有三教合一的民间信仰。小传统在民间信仰仪式（鸾堂等）中显示了对中国文字的尊重等等，都是说明这种情况。这是一项需要开发的极其细致的工作，有待今后的努力。

编者叙意

本集选录太虚法师有关佛学著作三种。其中《中国佛学》一书是大师一九四三年在汉藏教理院的讲演稿，后又在《海潮音月刊》第二十五卷、二十六卷连载。该书为大师对于中国佛学作一纵贯之叙述。佛学本在外域，传来中国之后，中国的佛学更有所创造，并糅合传统文化而有新的特点，大师该书对此深有阐发。《佛教各宗派源流》是太虚法师一九二二年在武昌佛学院所编。武昌佛学院乃是年成立的新学院，梁启超为学院董事长。课程仿照日本佛教大学，管理采用禅林规则。佛教各宗派源流的研究又是佛教史研究上的一个重要方面，遂有大师此讲。《整理僧伽制度论》则是大师一九一五年在普陀山时所作，初题为《整顿僧伽制度论》，《海潮音月刊》刊登此文时，改为现名。大师鉴于寺庙管理条例的落后，审度时势，欲据教理教史以倡导佛教改进运动，乃作此书。本论内容共四品：一、论僧；二、论宗；三、论整理制度；四、论筹备进行。此书对僧制之改革，有非常重要的价值。

太虚法师的著作，大多刊载在各种佛学杂志上，商务印书馆、佛学书局和各佛教团体也出版了大师的一些讲演录和学术单行本，惜流传未广。鉴于此，佛学界人士即有心编印大师全书；大师生前，对此亦有所策划。一九四六年，由大师任董事长的“佛教文化社”开始征求预约，并邀杨星森居士编校全书。次年，大师忽遽示寂，又因当事人手艰断，资料收集困难，故暂停。五月，由大师弟子印顺法师率人在浙江溪口雪窦寺开始正式编纂。是年初稿成，

一九四八年开始出版，一九五六年“全书”完成出版。本书所采底本，就是由印顺法师编校，善导寺佛经交流处印行的《太虚大师全书》本。其间也参校了其他一些本子。对遗漏或误印处，略加补订，但因编者所见版本有限，佛学水平低拙，错误遗漏之处难免，恳请海内知者辨正。

大师生于一八九〇年（编者注：有说生于一八八九年，实误。如以阴历记，大师当生于是年十二月十八日，公历则为一八九〇年一月八日），俗姓吕，名淦森，出家后取法名唯心，号味龛，别号悲华。浙江崇德（今浙江桐乡）人。清光绪三十年（一九〇四年）在苏州平望小九华寺出家，从临济门下。后依师祖樊老于镇海玉皇殿，立表字太虚。同年在宁波天童寺依寄禅和尚受具足戒。一九〇八年赴南京入杨文会创办的“祇垣精舍”研究佛学，并从苏曼殊学文。一九一一年任广州白云山双溪寺住持。辛亥革命爆发，一度从事秘密活动。一九一三年五月任《佛教月报》总编。之后，他积极主张改革佛教教理、教制、教产，鼓吹佛教复兴运动，逐渐被视为佛教界的代表人物。

一九一八年，太虚在上海与陈元白、章太炎、王一亭等人创设“觉社”，主编《觉社丛刊》，一九二〇年二月改名为《海潮音月刊》。以后又编有《海潮音文库》。该刊历三十年而未尝中辍，是中国近代十分有影响的佛教专门刊物。

一九二二年，太虚在湖北创办武昌佛学院，讲授佛学。以后又在厦门、重庆等地创办佛学院，培养佛学人才。一九二五年，他曾率中国佛教代表团，出席在日本东京召开的“东亚佛教大会”。一九二八年，历游英、法、德、荷、比、美等国，宣讲佛学，并应法国学者建议，在巴黎筹组“世界佛学苑”，是为中国僧人到欧美传播佛学之始。

抗日战争期间，他曾率国际佛教代表团前往缅甸、印度、斯里兰卡、新加坡等国访问，争取国际佛教界对我国抗战的同情与支