

佛
门
旧
踪
FOMENJIUZONG

佛 门 旧 踪

陈天华 刘蔚 著
江
西
教
育
出
版
社

J
JIZONG

佛 门 旧 踪

麻天祥 刘蔚 著 江西教育出版社

旧踪
JIANXING

图书在版编目(C I P)数据

佛门旧踪/麻天祥、刘蔚编著. —南昌: 江西教育出版社, 2000. 12

(旧踪丛书; 11)

ISBN 7-5392-3559-4

I. 佛... II. ①麻...②刘... III. 佛教史-史料-中国 IV. B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 57660 号

佛门旧踪

麻天祥 刘蔚著

江西教育出版社出版、发行

URL: <http://www.jxeph.com>

E-mail: jxeph@public.nc.jx.cn

(江西省南昌市老贡院 8 号 330003)

各地新华书店经销

江西科佳图书印装有限责任公司印刷

880 毫米×1230 毫米 24 开本 7.5 印张

字数 170 千 印数 1-2600 册

2001 年 1 月第 1 版 2001 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 7-5392-3559-4/G·3376 定价: 14.00 元

赣教版图书如有印装质量问题, 可向我社出版科调换

前言

前言

记不清是哪个老外曾说过：“佛家说理，八面玲珑。”如此评价佛教，虽然有点大不敬的味道，但不能说没有一点道理。建立在因缘和合、共存共生基础上的佛家理论，既讲“上求佛道”，又要“下化众生”，如是也就不能不求理无碍、事无碍、圆融无碍，否则又怎么能称之为“圆教”呢？

佛本觉悟。追求觉悟，必须破除我执、法执，超越包括生、死在内的一切二元对立。这是佛的境界。既要救世，必须入世；既不能恋生惧死，又不能不执著于济世度人的理想，故要有“我不入地狱谁入地狱”的献身精神。佛家谓之菩萨的境界！近代佛教就是依此圆融的佛法，理直气壮、全方位参与社会生活的——无论是经济，还是政治和军事。削发的僧尼，在家的居士，或披着袈裟，奔走人海；或刻经兴学，利益众生，为醉生梦死、生灵涂炭、多灾多难的近代中国社会增添了无尽的异样光彩。

尽管圆融无碍，但以觉悟大千世界本质为终极关怀、超现实的高妙佛法与不离现世、入世救世的社会运作，断灭知障的认识途径与契合理性的逻辑思维，超越与参与之间，毕竟还有太多的冲突或者背离，因此也就难免引起人们的非议。青年党党魁曾琦曾以执著、爱憎、杀戮三个与佛教教义针锋相对的基本问题问难太虚，可以说切中了佛教超现实的理论同参与社会的实践互不相容这一要害。然而太虚巧言应对。他说，佛家忌异端，故不能无执著；如来对善男信女甚喜说教，亦非全无爱憎；至于杀戮，太虚则举某寺有巨蛇残害生灵，

老方丈斥责巨蛇恶贯满盈并以杖毙之，以此说明佛门并非全无杀戮。如此郢书燕说佛家理行，显然尽出太虚己意：破执之理不排斥执著之行；泯冤亲爱憎一变而为爱憎分明；戒杀之律兼容杀戮。一切的一切，都受佛家——当然也是太虚的“契机的原则”的支配，近世佛法在太虚这里也就更加圆通了。不过，这确实又契合虽有非有、虽无非无的“遮诠”之法，即否定之否定的方法。更何况，综观文化发展的历史，世俗化本身无疑都具有反宗教，具体说就是淡化终极关怀的倾向。近世佛教直面惨淡人生，以己意进退佛说，全方位介入社会生活的世俗化色彩，既让人惊喜，更让教徒感到困惑。

执著、爱憎、杀戮种种与世俗无异的理念，显然是对佛教入世转向的合理化论证。于是，与世无争的庄严净土开始热闹起来，以青灯黄卷解名缰利锁的释迦弟子也被卷入了熙熙攘攘的红尘浊世之中：

有以禅入诗的卫教、爱国诗僧，有推进佛教革新运动的政治和尚；

有反对以庙产兴学而自办教育的释迦弟子，有捐资刻经、弘法利生的白衣居士；

有反对袁世凯复辟称帝的天台尊宿，有投身革命与末代王朝对垒的佛门龙象；

有著书立说、年轻有为的学问僧，有慈悲普度、德高望重的大法师；

有浴血沙场、除却戎装而着袈裟的将军，有历尽沧桑、心仪佛门而披剃的洋人；

有顶着博士头衔、蜚声学界的和尚，有远离青灯黄卷、致力于科学与哲学的尼姑；

有交涉于碧眼黄发之间的活佛，有与中央政府合作的喇嘛；

当然，也有混迹佛门的游子，有坐享寺观清福的“富婆”；

有认敌为父的汉奸，有与商贾竞利的住持；

还有国宝之丢失、佛典之流通、名僧逸事、名寺风采，皆显示了近世佛门美不胜收的斑斓色彩。

这本小册子，追求的是能引导读者对近世佛教获得一点粗浅的认识。作为历史，自然不是让读者重温秦淮旧梦；作为知识，或许能启迪人们洞察社会、人生的智慧；而作为一本类似散文性质，记事兼说理的小书，当然也希望能给读者留点温馨，生一点美感。

目 录

前 言	(1)	由风华才子到云水高僧	(53)
出家与在家之争	(1)	相约百年	(59)
虎禅师擅改菩提偈	(4)	弘一大师的遗墨	(63)
湘僧印魁,缘留后世	(8)	弘一屡开现代艺术先河	(66)
虚云结缘澳门佛教	(11)	书家弘一	(70)
杨仁山的情缘与佛缘	(14)	梁漱溟的今生与前世	(74)
祇洹精舍及其门下弟子	(18)	梁启超“笃信佛教”	(78)
洋和尚照空	(21)	谭嗣同堕入轮回与复生	(81)
洞庭波送一僧来	(26)	稔君狱读《瑜伽论》	(83)
敬安燃二指供佛	(30)	出世精神与入世事业	(86)
敬安学佛不愿成佛	(33)	“鬼城”佛联	(90)
敦煌莫高窟逸事	(36)	陈独秀眼中的苏曼殊	(93)
响堂山佛雕流落华盛顿	(39)	才华横溢的曼殊和尚	(96)
无际禅师真身东走日本	(42)	忏尽情禅的佛门弟子	(99)
是超时空的智慧还是发 疯的方法?	(46)	僧中鸾凤——震华法师	(103)
关于中印禅学差异的两 则故事	(50)	由将军到和尚	(106)
		显密双弘太平僧	(110)
		上马杀贼,下马学佛	(113)

一肩担却古今愁	(117)	倭虚弘法东北	(143)
持松复兴密教	(121)	晚节不忠的铁禅和尚	(147)
广度众生,齐成佛道	(124)	“水”漫金山	(151)
正果法师的无上菩提	(127)	孙中山宣讲佛法	(155)
三民主义与佛教革命	(129)	毛泽东谈佛法	(159)
一到梅岭浑不忆,炉香		朱德将军游昙花寺	(162)
经梵自晨昏	(132)	英雄到老多归佛	(164)
太虚的六和主义	(135)	近世佛联	(167)
佛门博士印顺	(137)	佛门两大劫难	(173)
台湾“尼姑王”——如		后 记	(175)
学禅师	(141)		

出家与在家之争

出家与在家之争



欧阳竟无

说起“弘法利世之才”与“出家自利之士”这两句话，不能不让人想起本世纪初发生在太虚与欧阳竟无之间的一场笔墨官司。

被章太炎称誉为“其识足以独步千祀”的欧阳竟无，于民国初年承其师业，在金陵刻经处的基础上创建支那内学院，三年后改为法相大学。抗战期间，他率弟子入川，建内院蜀院于重庆，直至1943年病逝。其讲学刻经，弘扬唯识，集佛法教育、居士道场、佛经出版事业为一体，苦心孤诣，惨淡经营二十余年，在中国佛教思想史上写下了重要的一页。其所办内院、法相大学，由于各种原因难以为继。然而，桃李不言，下自成蹊，

学界名流多有闻法于其门下者，支那内学院一时为佛法弘扬之重镇。其所以能如此，皆因其宗旨明确，志在利生救世，且集古今中外僧法之长，有一整套教学方法、教育内容和管理制度，而无意于哗众取宠，故其门下多才俊之士，并藉此形成一支以内院为中心的居士佛学的劲旅。

内院简章申明，“阐扬佛法，养成弘法利世之才，非养成出家自利之士”，

言简意赅，道明了与普通丛林教育不尽相同的办学宗旨和发展方向。然而，就因为这一条虎虎而有生气，且符合现实社会要求的简章，引起了寺僧的不满，挑起了一场非关原意的出家与在家之争。作为当时佛教界领袖的太虚，对此自然不能袖手旁观，于是他率先发难，作《支那内学院文件摘疑》，直接反驳欧阳竟无的“出家自利”之说。他强调：

阐扬佛教，果无须出家之士乎？弘法利生，果有不可出家之意乎？出家之究竟果为自利乎？出家人中果不能有弘法利世之才，以阐扬佛教乎？予意佛教住持三宝之僧宝，既在乎出家之众，而三宝为佛教之要素，犹主权、领土、公民之于国家也……出家之士，以无家人之累，而减少谋生之计，弥可专志阐扬佛教、弘法利世，亦因与群俗形制隔离，于弘法利世间或有难以通假便宜处。

显然，太虚是站在出家之众的立场上，力图证明出家比在家更有利于阐扬佛法，利世济人。事实上，欧阳竟无“非养成出家自利之士”的话，并没有什么错误，他更没有说出家者一定自利或自利者皆出家之士。太虚对明末以来僧众素质愈降愈滥的倾向和佛教末流极端的厌世、出世心理，不也是采取激烈的批评态度么？而这里，太虚却强调出家胜于在家，不是又同他那只只要信奉佛法，实行五戒十善的人间道德，便可以做佛教徒，而无须出家的新僧派观念和人生佛学大相径庭吗？其实，近代高僧也多有强调信奉佛法，无须出家者。如印光就指出，可做“戴发高僧，居家佛子”，其“外尽人伦，内消情虑，使复本有真心，是名为佛养子，岂在两根头发上论也”（《复林介生书》）之语，也曾被佛家奉为至言。

一个在居士和佛学界惟其马首是瞻，一个于寺僧中领袖群伦；一个是弘扬佛法的老居士，一个是改革佛制的新僧派，无论在弘法利生问题上，还是在出家在家问题上，二者本无根本冲突，甚至可以说实属同调，何以剑拔弩张，付诸舆论，争论不休？

我以为，首先是由于语言逻辑上的歧解。

弘法利世与出家自利，虽系对立的两种观念和现象，但并非界定居士与寺僧的两个范畴。弘法必利世，出家则不一定自利。从语言上分析，弘法与利世既可以并列，亦可以为因果关系，即弘法是利世的前提，利世是弘法的

结果。出家与自利则不同,它们只能并列,而不可为因果。“出家自利”意即出家人中的自利行为,或出了家的自利者,而并非说所有的出家人都是自利者。太虚对此理解显然有误,把阐扬佛教与无须出家相联系,把出家与惟自利相联系,进而把弘法利世与出家人相对立,如此三段论完全曲解了简章的本意,从而引发了这场实无冲突的笔墨之争。正因为如此,最后由邱晞明出面致函太虚,说简章“措辞未圆,易启疑虑”,将其改为“非养成趋寂自利之士”,表明“非简出家,乃简出家惟知自利者”,还是从措辞上平息了这场争论。“趋寂”二字的选用,实际上与原意并无不同。至于“非简出家”的解释,更有点画蛇添足。太虚此举,实在有点“子在濠上”、偷换概念的味道。

其次便是由于文字后面的心理差异。

欧阳竟无确实有贬抑某些出家人的意思,出家自利之说也不只是泛泛而谈。欧阳竟无在究心法相,重视方法论研究的同时,也突出了他欲以居士道场代替丛林制度的倾向。他这种微妙的心理,在语言上或有意或无意会流露出来。心理上更为敏感的僧人一见之下,难免骤起风声鹤唳、草木皆兵之感。更何况,本来欧阳竟无所代表的宁系佛学与太虚麾下的汉系佛学,在许多地方轩輊其间,而有门户之见。据此分析,太虚的回应也不能说是无风起浪。太虚固然也是社会精英,但毕竟是一个与常人有异的僧人,虽然在实行佛教改革时,自己可以口诛笔伐丛林之腐败、寺僧之低劣,但让“外人”揭佛门的疮疤,似乎有失体面,所谓家丑不可外扬,故起身而党同伐异了。这大概也是“为亲者讳”的意思。至于他认为只有出家人才能“专志阐扬佛教、弘法利世”,并有主权、领土、公民与国家关系之比喻,尤其反映了他与欧阳竟无心理上的差异——尽管他也同意不出家同样能弘法利世。

出家在家之争,如是而已。

虎禅师擅改菩提偈

虎 禅 师 擅 改 菩 提 偈

众所周知，杨度不是和尚，既未出家，更未落发，但他却告诉人们他已“披发入山”，“遁而之佛”，自称是“成佛之人”，并有号曰虎禅师、虎头陀。不过，那都是在他成为帝制祸首，名在遁逃之中以后的事了。

据杨度自己说，其归心向佛是在民国十年七月，夜登庐山时，他“仰首视天，云开月出，此心忽然大彻大悟。遇机而通，应缘而解，不思而知，不行而能，无心而悟，自然而得”。于是，他由纵横捭阖的帝王之学转向谈空说有，华妙难知，并以超越心物、“心超世界”为终极关怀的新佛教的探索中了。

杨度的新佛教以超越心物为主要特征，大谈心即物，无即心；即心即境，无境无心；心即世界，世界即心；心外无物，物外无心，故有不离身以求心，不着身以求心，不积极以求心，不消极以求心的四不法门，以及“三心”、“四谛”之说。撇开其他不言，仅取“三心”之说，即可见其新佛教的特色。

“三心”者，杨氏谓之相对心、非相对心和绝对心。相对观念显然来自佛理，而以相对、绝对划分心相则是其创造。具体表现，便是他说的“菩提三偈”，由此可见杨氏心物相对、随缘自在的精神追求。

慧能得法于黄梅，以一偈“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”名垂后世。此则故事，家喻户晓，耳熟能详。神秀虽为上座，但所作偈语“身是菩提树，心是明镜台，时时勤拂拭，勿使染尘埃”未见空义，慧能则以空破有，遂得受法于密室，后人谓之六祖。其实慧能才是禅宗的真正创始



杨 度

人。然而，我们的虎禅师却不以为然，他以前无古人，后无来者，即心超世界的气概，指出神秀执有而未见空，慧能见空却未能识有，距佛家非空非有、即空即有的中道观尚远，进而提出他自己的偈语：

身是菩提树，心如明镜台。

尘埃即无物，无物即尘埃。

杨度说：

六祖菩提一偈，虽云以空破有，未能即空即有；虽云去妄即显真，未能即妄即真。故其偈义偏空，未彻圆明实性。其后夜半入帷，密传心法，直指本心，顿明自性。非空非有，非妄非真，空有全消，妄真双泯。

他的意思是说，不仅神秀之偈未能见性，慧能之偈也高明不到哪里去。一个执有，一个偏空，皆不得入佛家见性之堂奥。所以慧能夜入密室，由弘忍耳提面命，授以心法，才把握了禅门的真精神。他的解释应当说与传说相符，他的偈语也有非有非无、即有即无、不着两边的佛家思维的特点，切中肯綮，无师自通，大彻大悟，比慧能有过之而无不及。难怪他常告其妹杨庄及他人，他是“成佛之人，语语皆为佛语”。换句话说，我就是佛！

杨度的话不能说完全不对。依禅宗义，觉悟本心便得成佛。杨氏既把握了大千世界的相对性，并以超越相对为终极追求，与佛家教人的本旨无不相契，说是成佛，又有何不可？他说他学佛有八字可明：身是凡夫，心超世界。这也正是禅宗“于相离相”，“于言离言”，超越生死、常断、有无、色空、荣辱等一切相对，并做一个“随缘任运”，“但行直心”，以平常心做平常事的平

常人的生命智慧。当然,他这话不是泛泛而论,更不是对人不对己。他以其一生的经历,说明事物的相对性,以及超越相对的心便可以海阔天空地任意驰骋的道理。他说,自己以今日与十年前相比,是由富而贫;与二十年前相比,则是由贫而富。自己与当时的军阀们比,是人富我贫;与社会底层的人比,便是人贫我富。如此可见,现在尚且不真,更何况过去、未来。过去的已过去,何必追念;未来的还未来,何必打算。所以他的结论是:“只求自心,不求于外;只求平常,不求奇怪。”“我心终至逍遥”,“毫无不足之感”。作为一个政客,特别是对一个曾在宦海中翻云覆雨,搅得周天寒彻的政客,学佛能学到这个份上,实在不是一件轻而易举的事。单是能将往日的辉煌、如丧家之犬的遁逃以及寄人篱下的恹惶轻轻放下,就不是任何人都能做到的。更何况,杨度还经常会众说法,由家人而至朋友,由朋友而至洋人,要么讲“一切心法,终是物理”的心物相关论以开启洋博士的心性;要么讲“放下此心,轮回立尽”以普度迷津,不仅自觉,而且觉他;不仅度己,而且度人,可以说是居家道场、亲朋法眷了。

杨氏“尘埃即无物,无物即尘埃”的偈语,很有些文字游戏的味道,每句话还是落于一边,当然也可解作“染即不染”。而慧能的无物和清净之说,意在强调“无染”,于是否定性的“随缘”,在杨度那里则变成了肯定性的“任意”,这既是禅宗理论上的不确定性,也是禅宗末流在世俗社会中随波逐流的弊端所在。从哲学上分析,无物作为一个概念,与尘埃相对,这明显有二元论的倾向,与佛学缘生论和超二元对立的观念不同。事实上,杨度正是以心物二元的观念看待世界的。固然他讲“心统万物,无二元之说”,但他认为“自人类言之,一切唯心;而自宇宙言之,一切唯物。人生哲学应为唯心,宇宙哲学应为唯物”。如此唯心唯物的共存,恰恰反映了他对三起三落,跌宕起伏的人生历程进行深刻反思后的内在冲突。唯物可解释其前半生以帝王之学实现其帝师王佐梦想的功利思想;唯心则可以借禅门的超然精神慰藉其后半生在穷困潦倒的生活中孤寂而又无可奈何的心理。“帝师王佐都抛却,换得清闲钓五湖”,“旷古圣人才,能以逍遥通世法;平生帝王学,只今颠沛愧师承”,一诗一联,进一步烘托出他是如何用心物二元的方法,支撑他那处在得失、荣辱、达困之间的人生经历,以实现其超越心境的。

它使我想起《红楼梦》中贾雨村看到的那副对联：“身后有余忘缩手；眼前无路想回头。”用它来说明杨度的人生，不是更显得生动一些吗？

还有一点需要说明，除了杨度认为慧能偈并非见性之至言外，陈垣先生多方考证，指出此偈从佛意上说，心是菩提，身是明镜，譬喻不当；若为误写，身是菩提又无从解释，故意义不完备，“以文法及文意，俱不可通，然古今传诵，以为绝妙好词，更无疑之者，其不异哉”？然而就是这一“俱不可通”的偈语，一千多年来以讹传讹，被奉为经典流传至今，无论僧界还是俗界，甚至在学术界，大多以其为顿悟之美谈而津津乐道，实在是思维的惯性为之。杨度改偈，也就更不能视之为离经叛道了。

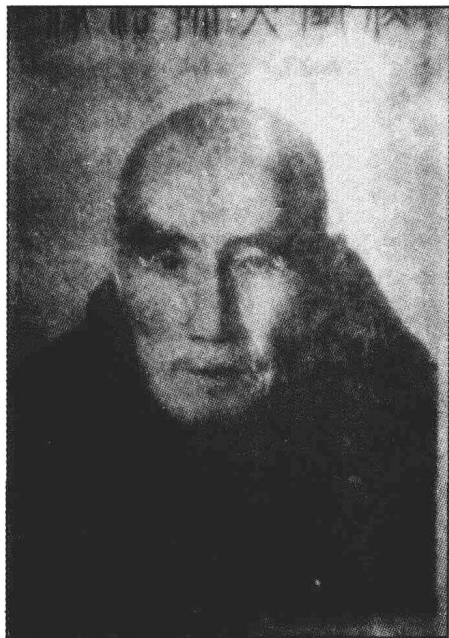
湘僧印魁,缘留后世

湘僧印魁,缘留后世

太平天国时,由曾国藩率领的湘军英勇善战,为朝廷立下赫赫战功。随着湘军的日益强盛,湘中大德们也逐渐步出湖南,其中,印魁是颇引人注目的。

印魁师俗姓杨,湖南人,清咸丰六年(1856)出生。他幼年读过几年私塾,后因家中贫困,11岁时在家乡的高明寺依宝觉和尚剃度出家,做了小沙弥,学习打鼓撞钟,打扫佛堂。到20岁时他受具足戒,自思出家人当学法问道,于是行脚参访,投依京兆怀柔的红螺山,担任职事之余,诵《法华经》、《华严经》,昼夜精勤不懈,历经六年,此后又到九华山、翠峰山等地参访。

光緒十四年(1888),法忍禅师在南京句容赤山结茅潜修,四方衲子皆闻风前来相投。印魁师闻之,也投止



侠虚

赤山。法忍在赤山，因依者日众，屋不能容，乃率众工作。一日，偶然被石块击到足上，他在惊呼中豁然开悟，由是，“深窥堂奥，结习尽除”。后来印魁师离开了赤山，而自结茅于庐山，专习禅定，胁不着席，道誉日播。南京的刘思训因仰慕其道风，故迎请他到南京住持毗卢寺。其实毗卢寺原本只不过是这个小庵，太平天国建都南京的时候，城内有规模的寺院遭毁殆尽，毗卢庵这个不起眼的小庙倒有幸被保留了下来。同治三年(1864)，曾国荃克金陵，曾国藩首任两江总督，南京制台衙门的官员和驻防的官兵多是湖南人。这时，湖南籍的海峰禅师住持毗卢庵，以乡谊的关系得到官员和军中官兵的施助，把小庵建为大寺院，使之成为南京城中的名刹。以这种关系，其历任住持都是湖南人。印魁师也因为他是湖南人，得以住持该寺。虽然其中不免掺入些人情，然大师本身，其德行、其向佛之心都是不容置疑的。后来的各种变故，更证实了这一点。变法后，各方倡议庙产兴学，毗卢寺的殿宇也在劫难逃。后经印魁师从中力挽狂澜，由两江总督魏光燾拨款别建学堂，毗卢寺在光绪三十年(1904)间得以恢复旧观。此后在官府中湘籍同乡的维护下，印魁师大阐宗风，一时四方仰其道风来学的人，差不多上千人，皈依的人极多。法缘之盛，为天下之冠。

宣统元年(1909)，印魁师忽然示疾，衣钵清池问他身后事，他说：

心愿身中主，意隐两家宾。

火后一堆骨，且休认为真。

是时，侍者宝山也在侧。宝山年纪尚小，童心未泯，正在座侧的假山旁拽舟为戏，或上或下，往来不辍。清池呼之曰：“错了，舟是水上行的，怎能上山？”印魁师闻之接口道：“不错不错。”因说偈曰：

参透人间世间禅，半如云彩半如烟。

有朝得遇东风便，直上山关驾铁船。

偈毕，合十环顾，以示告假，趺跏坐化，世寿 54 岁，在毗卢寺任住持九年。

印魁师圆寂后发生了两件大事。一是因印魁师未立法嗣,住持缺人。后来两序职事征得全体常住同意,请当时在寺中的谛闲法师继任。谛闲法师亦是一位受人敬仰的名僧,但却遭到宁波天童寺主持敬安禅师的干涉。敬安禅师与印魁师有同乡之谊,且是赤山的同参。印魁师也别号寄禅,八指头陀曾赠印魁师诗,有“西方既有两迦叶,东土何妨两寄禅”之句。八指头陀以为毗卢寺是湖南人捐款兴建,住持一向也由湖南人出任,而谛闲是浙江人,不应接湖南人的寺院。八指头陀亦是当时佛教中的显赫人物,他到南京与湖南籍的僧侣取得联系,向官府陈情,迫使谛闲退席。



倓虚坐像

谛闲见众情难违,不得已退出。当时正值江苏省僧教育会设立南京僧师范学堂,谛闲由杨仁山推荐出任该堂监督。一场风波方得以平息。

印魁师一生不收徒,但或许是缘分太深,在他坐化八年后,发生了一件收徒的事,倓虚师的《影尘回忆录》曾记下此事。倓虚大师当年欲出家,于是两次找清池和尚(即印魁师生前衣钵僧清池)要求剃度。清池和尚见他出家之心已定,再也不可遏止,答应让他出家,但清池说:“我小庙容不下你这位大神仙,你如决定要出家,我可以为你作介绍。现在南方有月霞、谛闲二位老法师;北方有静修、印魁(时已圆寂)二位老和尚。这四位大德中,有一位已经圆寂,其他三人俱在,而且都是德高望重,与我要好。你现在出家,无论想拜谁为师,我都可以替你介绍。”但倓虚当时也不知认哪位师父好,于是清池和尚让他在佛前拈阄,结果竟拈着了已经圆寂的印魁大师的名字。最后,由印魁师的师弟纯魁和尚代替师兄为倓虚落发,收下了这个徒弟。印魁师与倓虚师的阴阳师生缘,成为佛门里一段难得的佳话。不知印师参禅一生,可曾参出这一段后世的缘来?