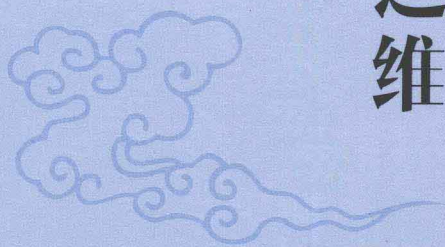


唐忠毛 著

中国佛教近代转型的社会之维

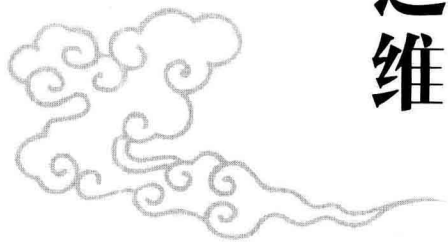
民国上海居士佛教组织与慈善研究



唐忠毛 著

中国佛教近代转型的社会之维

民国上海居士佛教组织与慈善研究



广西师范大学出版社·桂林·

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教近代转型的社会之维：民国上海居士佛教组织
与慈善研究 / 唐忠毛 著. —桂林：广西师范大学出版社，
2013. 12

ISBN 978 - 7 - 5495 - 4860 - 6

I. ①中… II. ①唐… III. ①居士-佛教-研究-上海
市-民国 IV. ①B948

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第296332号



出品人：刘广汉

责任编辑：刘冬雪

装帧设计：林超

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路22号 邮政编码：541001)
网址：<http://www.bbtpress.com>

出版人：何林夏

全国新华书店经销

销售热线：021-31260822-882/883

江阴金马印刷有限公司印刷

(江阴市滨江西路803号 邮政编码：214443)

开本：690mm×960mm 1/16

印张：18 字数：260千字

2013年12月第1版 2013年12月第1次印刷

定价：46.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷单位联系调换。

目 录

导 言	1
第一章 近代居士佛教的复兴与社会组织化运动	9
第一节 近代寺院佛教的衰落与居士佛教的抬升	11
第二节 近代居士佛教复兴思潮与居士社会组织化运动	38
第二章 民国上海居士佛教的发展与居士组织的建立	54
第一节 民国早期上海地区的佛教境况	55
第二节 沪上居士佛教的复兴	63
第三节 民国上海居士佛教组织的建立与发展	76
第三章 民国上海居士佛教的组织形态与地域性特征	94
第一节 民国上海居士佛教组织的类型及其近代转型	95
第二节 民国居士佛教组织形态与弘法形式的个案考察	107
第三节 民国上海居士佛教组织的地域性特征	126

第四章 民国上海佛教居士群类及其核心成员分析	143
第一节 民国上海的知名居士及其核心成员	143
第二节 新兴工商居士群体佛教信仰的动因	162
第五章 民国上海居士佛教慈善及其实证考察	169
第一节 民国上海居士佛教慈善兴盛的內因与外因	171
第二节 民国居士佛教慈善的主要形式及其实证考察	183
第三节 居士慈善资金来源、慈善运作模式及慈善特点	212
第六章 社会学视域中的居士佛教近代转型	231
第一节 民国上海居士佛教发展的社会基础	232
第二节 居士佛教近代转型的社会学意义	242
参考文献	254
附录	264
《世界佛教居士林章程》	264
《世界佛教居士林办事细则》	269
后记	276

导 言

鸦片战争以来的内忧外患,使得中国社会出现了“三千年来未有之大变局”。随着近代社会生产方式与生产关系的转型以及“古今中西”的思潮激荡,中国传统社会赖以维系的价值结构与权威秩序终于难以支撑,这为晚清以来佛教复兴思潮与复兴运动提供了契机。^① 晚清的佛学之兴,诚如梁启超在其《清代学术概论》中所言:“晚清所谓新学家者,殆无一不与佛学有关系。”^② 民国以后,由佛教知识分子与思想家倡导的佛学思潮,逐渐演变成一种群体性的佛教运动,并进而发展为社会化层面的佛教实践活动。不过,就整个佛教史的纵向考察而言,所谓“近代佛教的复兴”只是佛教从低谷向上的反弹,并非真正意义上的全面恢复与振兴。值得注意的是,与近代社会的变革相应,近代佛学和佛教与其古代传统相比也发生了重大的变革,甚至有人将之称为自慧能“禅宗革命”以来的中国佛教的“第二次革命”。有关中国

^① 这一宏观的论断将宗教史与社会、政治背景结合起来考察,考虑到了佛教思想史与社会、政治史之间的紧密关联。不可否认,政治与社会史在相当大的程度上影响着宗教史与思想史,在近代,由于西方列强的入侵,中华民族的危亡是那时最重要的问题,“自改革”的思潮因此笼罩着整个中国的思想界,佛教的复兴思潮也不例外。不过,佛教史有其自身的发展逻辑,它也并非与社会政治史呈现简单的“刺激反应”与完全同步的关系。

^② 梁启超:《清代学术概论》,中国人民大学出版社,2004年,第220页。

近代佛教的研究,国内外已有不少著作问世。^① 概括而言,近代佛教的主要变革之处有以下四方面:(一)在佛学取向上,由传统的“出世脱俗”追求,转变为积极的“入世化俗”,并由此将佛教的复兴与民族、国家的振兴,甚至民国以后的公民意识密切结合起来。此时的佛学不仅是自我解脱的智慧,也是拿来为我之用、为社会之用的“思想源泉”。(二)在佛教主体上,除寺僧之外,大量的新兴工商业者与知识分子对佛学产生兴趣并投身于佛学的研究与信仰的实践之中,他们分别以居士、学者、思想家,甚至革命家的身份进行佛学研究,并将佛教带向现实社会生活之中。^② 居士阶层已经成为近代佛教复兴运动的发起者与主力军,并使得居士在佛教共同体中的地位与影响力发生了历史性的改变。(三)在佛教组织上,除寺院佛教为保庙产而谋求全国性的组织之外,出现了诸多形式的居士佛教组织;这些居士组织开始独立于僧团之外,积极从事讲经说法、佛教文化传播以及各种社会慈善事业,并在全国性佛教事务中不断扩大影响力。(四)在佛学研究方面,出现了大量的佛学会与佛学院,并印刷出版了大量的佛教刊物与图书。同时,佛学研究开始走出寺院,走向社会与高等学府。

① 其中,大陆学者有关近代佛教研究的论著主要有:郭朋等著《中国近代佛教思想史稿》(巴蜀书社,1989年);高振农著《佛教文化与近代中国》(上海人民出版社,1992年);江灿腾著《明清民国佛教思想史论》(中国社会科学出版社,1996年)及《中国近代佛教思想的净辩与发展》(台北:南天书局有限公司,1998年);麻天祥著《晚清佛学与近代社会思潮》(1992年,台北:文津出版社,1992年初版,2005年河南大学出版社再版);李向平著《救世与救心——中国近代佛教复兴思潮研究》(上海人民出版社,1993年);邓子美著《传统佛教与中国近代化》(华东师范大学出版社,1994年);何建民著《佛法观念的近代调适》(广东人民出版社,1998年);陈兵、邓子美著《二十世纪中国佛教》(民族出版社,2000年);刘有成著《近现代居士佛学研究》(巴蜀出版社,2002年);黄志强等编著《近现代居士佛学》(巴蜀出版社,2005年);李少兵著《民国时期的佛学与社会思潮》(佛光山文教基金会,2001年)。国外英文著作中,如Wing-tsit Chan(陈荣捷),*Religious Trends in Modern China*. Columbia University Press, New York, 1953, p. 62; C. K. Yang(杨庆堃),*Religion in Chinese Society*. California University Press, Berkeley, 1961, pp. 358-360; Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*. Harvard University Press, Cambridge, 1968, p. 264,等等。

② 对于近代佛学的参与主体,麻天祥将其划分为三种类型——寺僧、居士、思想家佛学。对于不同类型的佛学旨趣,麻天祥指出:“寺僧佛学重在卫教,突出表现为佛教的入世转向。居士佛学意在弘法,直接导致近代佛教文化的勃兴。思想学术界的佛学研究宗旨则在于利生,因此称为经世佛学,它不仅实现了近代的中国哲学革命,而且在一定程度上促进了整个社会革命。正是由于佛教和佛学思想上的革命,近代佛教文化除宗教信仰外,还有经世致用、哲学研究和其他方面的文化研究的内容和意义。”参见麻天祥:《晚清佛学与近代社会思潮》,河南大学出版社,2005年,第277页。

一言以蔽之,贯穿于以上所有的变革之中,居士扮演了至关重要的角色。居士作为佛教在家信徒,并非近代产物,而是在原始佛教阶段就已经存在,释迦牟尼住世的时候,在印度就出现了不少在家奉佛的大居士。佛教自东汉传入中土,佛教传播首先走的是一条上层路线,许多官僚、士人往往率先成为一些高僧身边的护法居士群体。早在南北朝时期,居士们就已经在僧人的帮助下形成了一定的组织形式,并达到了一定的活动规模。^① 相对于古代传统的居士佛教,近代居士佛教在复兴的同时,已产生了明显的“近代转型”。就组织而言,近代以前的居士佛教结社,基本上都属于佛教寺院的外围性组织,与寺院佛教有着不可分割的密切联系,居士们大多在寺僧的控制和领导之下,并对寺院的宗教生活和经济生活产生直接作用。及至民国,居士佛教已经建立了独立于僧团之外的自身组织形式。民国居士佛教的组织形式,主要表现为两种独立的新型形式:第一种类型是各种形式的佛学研究會。该类型的组织以研究佛学、振兴佛教为目的,其活动包括进行佛学义理研究、佛经辨伪,以及刊印、流通佛经等,其核心成员是居士知识分子。第二种类型是各种形式的居士林、净业社和功德会。此类型的组织主要以佛教实践、共同修持为目的,其活动包括积极参与各种社会慈善救济活动、举办各种念佛讲经法会、流通佛学刊物等。这一类型的居士主体包括广泛的普通居士,但其核心成员往往是有产工商业者与社会名流。在这两种新型居士组织中,第一种类型的中心在南京,代表组织是“近代佛学之父”杨文会开创的佛学研究会及其弟子欧阳竟无创办的南京内学院——这个当时规模最大的居士佛教组织集中了大量的抱有各种佛学研究目的的知识精英。第二种类型的中心在上海,其中规模和影响最大的就是上海佛教居士林(后分为世界佛教居士林和上海佛教净业社)。这个以工商资本家、社会名流为核心,广泛吸纳各阶层民众参与的居士佛教组织,在修持佛法的同时还广泛地

^① 黄忏华先生指出:“北朝一般社会上的佛教信仰,从北魏初年起,北地盛行一种一族一村等的佛教组织,叫做‘义邑’,由僧尼和在家信徒构成,而以信徒为主。”(黄忏华:《中国佛教》,知识出版社,1980年,第51页。)隋唐时期,居士佛教组织继承并发展了“义邑”的形式,并建立了以净土念佛为主的“法社”。隋唐之际的居士佛教组织,在活动范围上有所扩大,由过去单一的造像、建斋、诵经而扩大到佛教事业的方方面面,并特别重视斋会活动。

参与到各类社会慈善事业之中,并且具备了现代意义上的管理模式与慈善运作模式以及积极的社会参与意识。上海佛教居士林这一新型居士佛教组织的出现,表征了中国佛教“近代转型”的组织特征与社会化特征。因此,对其组织形式、核心成员、慈善实践形式、慈善运作模式的分析研究,可以揭示近代居士佛教组织及其社会慈善救助功能和特征,进而分析居士佛教近代转型的社会机制。

事实上,近代居士佛教的复兴,也直接导源于寺院佛教的衰微。唐宋之后,唐时受印度佛教影响的各大宗派化佛教逐渐式微,佛教“中国化”加速。宋明以后,“禅净合流”导致了佛教义学不振,而度牒买卖与滥度僧尼,使得寺院佛教在整体上直转而下。及至晚清,度牒制度的废除、宗法子孙庙的恶性循环、太平天国的毁寺以及庙产兴学的兴起等,更使得近代寺院佛教迫近日暮途穷,日渐沦为超度荐亡的“鬼教”,其昔日的理性智慧光芒几于湮没。民国期间,僧人们或致力于毁坏寺庙的重建,或奔走于庙产的保护;虽也有些激进派新僧希望进行佛教丛林规制的改革,但却屡屡遭到保守派僧侣的阻挠,从而只能走出寺院转而倚重居士的支持。相对于寺院佛教的衰微,近代居士佛教则相对活跃。近代居士佛教复兴的历史脉络,可溯及宋明时期的士绅与佛教的互动以及清季“明遗民居士”的人世情节与民族情结。及至晚清,随着中国社会的激烈巨变,以杨文会为代表的一些具有民族情结与世界眼光的居士知识分子振臂而呼,力图革新旧制、振兴佛教,并怀抱“宗教救国”的美好愿景。^①在居士佛教复兴思潮的影响下,佛学被广泛地带进社会与高等学堂。与此同时,佛教结社也演变成为一种群体化的社会运动。民国居士们不仅开始独立地讲经说法,还组建了属于自己的居士佛教组织,并通过积极参与社会慈善活动,将佛教进一步引入现实生活之中。由此可见,近代居士佛教已经成为近代中国佛教复兴运动的中坚力量。诚如章太炎先生

^① “宗教救国”也在当时知识分子的思考视线之内。杨文会在《支那佛教振兴策》中说道:“泰西各国振兴之法,约有两端:一曰通商,二曰传教。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,能通行无悖者,莫如佛教。”(参见黄夏年主编:《杨文会集》,中国社会科学出版社,1995年,第8页。)

所说：“自清之季，佛法不在缁衣，而流入居士长者间。”^①

值得注意的是，近代居士佛教是在知识分子与新兴工商业者为核心的居士群体倡导下兴起的，它是以拯救、振兴佛教为己任，并试图从理论、教育及组织、实践等诸多方面谋求佛教的近代转型，因此近代居士佛教运动不同于古代传统的底层民间居士佛教活动。在某种意义上，近代居士佛教彰显了一定的主导性与理性化倾向，它开始自觉谋求佛教与近代观念和社会发展相一致，进而引导佛教与社会现实生活的融合。近代居士佛教社会地位的抬升、居士佛教组织的独立发展及其开展的社会慈善事业也具有明显的现代观念史背景。可以认为，自杨仁山以来的全国各地独立于僧团之外的居士佛教组织的建立，也正是中国佛教自身现代化成长的过程。在此过程中，作为佛教神圣性代言人的僧侣在信仰共同体中地位不再是绝对的主导者，而居士则由世俗的身份抬升到与僧侣几乎平等的地位，并进而承担起过去只有僧人才能担任的带有神圣性的佛事活动。居士代替僧侣从事佛事活动，事实上就建立了一种世俗化的教团组织。

综观迄今之近代中国佛教研究状况，其中有关居士佛教的研究仍显得很不够，这与近代以来居士佛教的历史地位不太相称。此外，就现有的关于近代居士佛教研究的少数成果来看，研究者的兴趣又集中于居士佛学思想与思潮层面，并将目光聚焦在代表性的佛教思想家、佛教知识分子以及南京内学院及其唯识学复兴运动上。同时，其中大多佛教思想史的书写方式也都以单个人物为线索逐一展开，难以窥见近代佛教发展的社会史视野。尤其值得注意的是，近代佛教研究对于以净土信仰为主，具有社会组织化、市民化、民间化特征的近代居士佛教发展的社会之维关注不够。目前为止，关于上海佛教居士林的组织形式、弘法模式及其社会慈善功能的系统研究几成空白。^②事实上，南京内学院与上海佛教居士林这两种居士佛教组织恰

^① 章太炎：《支那内学院缘起》，《中国哲学》（第六辑），三联书店，1981年，第311页。

^② 目前关于上海居士佛教这一课题的研究非常薄弱，且无专著出现。目前，仅有两篇硕士学位论文所涉及的上海居士佛教还比较集中。即台湾政治大学历史所钟琼宁的硕士论文《民初上海居士佛教的发展（1912—1937）》（《圆光佛学学报》1999年第3期），上海大学文学院寻红霞的硕士论文《上海的佛教组织——世界佛教居士林研究》（2005年）。就这两篇论文来看，寻红霞的论文主要考察了世界佛教居士林的组织结构，对其他内容未曾涉及；而钟琼宁的论文则主要勾勒了民（转下页）

恰代表了近代居士佛教组织的两种不同类型,它们分别从居士佛教的“学”(形上义理)与“教”(体制组织)这两个层面,反映了近代居士佛教的发展以及中国佛教的近代转型。相对于南京一系的“佛学”研究而言,以上海为中心的“佛教”居士林组织在其组织形式、社会功能及市民生活特征等层面上,更具近代化特征和社会学意义。

本书以上海居士佛教组织与慈善为中心的研究,除了意在弥补民国上海一系的居士佛教的组织形态、社会形态研究之不足,也意在凸显近代佛教研究的地域性差异。近代以来的中国佛教发展具有较强的时空分异性,佛教发展的区域性特征十分明显。这种区域性差异不仅表现在北方与南方的差异、城市与乡村的差异、红区与白区的差异等,即便是同在长三角地区的南京与上海之间也具有明显的差异。关于近代中国佛教研究的地域性,美国佛教学者 Holmes Welch(霍姆斯·维慈)也深有体会,他认为研究中国佛教,掌握地区性差异因素相当重要。Holmes Welch 以西方人為例,指出西方人早先之所以对中国佛教形成诸多扭曲的印象,其原因之一就是他们多以

(接上页)初上海居士佛教发展的几个阶段的大致脉络,对组织形态、居士群类及慈善等均未作专门考察。此外,近些年来中国慈善研究似乎渐成学界的一个小热点,仅大陆就出版了不少明清至民国乃至现当代的慈善研究论著,且以慈善为主题的博士论文也逐渐增多,但宗教慈善研究则几成空白。这些慈善类著作如:梁其姿的《施善与教化——明清的慈善组织》(河北教育出版社,2001年);田凯的《非协调约束与组织运行——中国慈善组织与政府的个案研究》(商务印书馆,2004年);周秋光、曾桂林的《中国慈善简史》(人民出版社,2006年);蔡勤禹的《民间组织与灾荒救治——民国华洋义赈会研究》(商务印书馆,2005年);卢汉龙编著的《慈善:关爱与和谐》(上海社会科学院出版社,2004年);徐麟主编的《中国慈善事业发展研究》(中国社会出版社,2005年);杨团、葛道顺编著的《和谐社会与慈善事业》(社会科学文献出版社,2007年)。博士论文有:李国林的《民国时期慈善组织研究(1912—1913)》(华东师范大学博士论文,2003年);孙善根的《民初宁波慈善事业的实态及其转型(1912—1937)》(浙江大学博士论文,2005年);杨守金的《中国特色慈善事业发展研究》(东北师范大学博士论文,2006年);等等。不过,综观这些有关中国慈善研究的论著,其中关于宗教类慈善的研究则非常之少。就佛教慈善研究方面,在全汉昇的《中古佛教寺院的慈善事业》开山之作以后,此类系统之研究似乎沉寂下来。及至今日,除日本学者道端良秀在台湾出版过《中国佛教和社会福利事业》(1986年)与极个别的博士后报告外(上海大学朱贻强的博士后报告《佛教慈善组织的功能及其社会定位——以福建厦门N寺慈善为中心》,2005年),罕见有佛教慈善类专著问世。究其原因,一则佛教慈善的资料难以收集,一则从事慈善研究的学者对佛教史知识的掌握比较薄弱;而另一方面,从事佛教研究的人,虽然发表了一些佛教慈善类的文章,但主要涉及佛教慈善理念的论析,其中实证性研究极少,而涉及居士佛教的慈善研究则几成空白。

北京佛教为典范进行考察,而此时北京佛教恰恰又正处没落状态,于是形成了先入为主的观念,甚至以此概括中国近代佛教的整体。^①毫无疑问,近代中国佛教的重心已经南移至长江中下游的江浙地区,辛亥革命后则以上海和南京中心,而1927年后南京中心已不复存在。^②即便上海与南京,其居士佛教的差异性也非常明显。其中,南京一系依托佛教知识精英,侧重于佛教理论研究,以重振佛教义学与抉择佛教之“真伪”为己任;而以上海为中心的一系,则以上海的工商名流、绅商名流为核心,其在佛教社会组织化以及佛教社会慈善救助等方面占据了绝对优势。从佛教的社会之维来看,率先进入商业资本社会的上海一系的居士佛教在组织形式、弘法形式、慈善模式等方面,与传统佛教相比更明显地出现了“近代转型”的特征。

就研究方法而言,在近年来的佛教研究、慈善研究以及城市史研究中,人们喜欢借鉴西方流行的“公共领域”(public sphere)或“市民社会”(civil society)的视角^③,本书在研究之中虽也提及这一视角,但不打算将其作为考察的重点。当然,近代居士佛教组织,虽是居士们表达私人信仰的平台,但由于它广泛的社会慈善活动,确实也被打上“公共性”的痕迹。不过,由于中国佛教与政治之间一直恪守着一定的距离,所以这种“公共空间”所表达的政治态度比较微弱,并不具备典型意义上的哈贝马斯所言的“公共领域”。因此,笔者意在结合近代上海城市的经济文化之风,试图探讨一下居士佛教与近代上海的社会生态之间的一些微妙关联。

此外,就本书的研究方法而言,笔者也意在将佛教史、社会史与城市史结合起来,尽力避免过去宗教史的研究太偏重教派、教义与思想,希望走出纯粹宗教史的书写模式。民国上海居士佛教既是近代中国佛教史的一部分,也是近代中国社会史的一部分,同时也是上海城市史的一部分,因此,对它的分析应该与上海所在区域的社会形态以及政治、经济状况密切结合起

① [美]霍姆斯·维慈:《中国佛教的复兴》,上海古籍出版社,2006年,第168、205—209页。

② 南京内学院在1927年以后遭北伐军的侵占而停办,后迁入四川江津成为内学院的“蜀院”。

③ 如,小浜正子在其《近代上海的公共性与国家》(上海古籍出版社,2003年)一书中就通过描述近代上海的慈善事业,勾勒出近代上海民间慈善社团承担的公共性,以及上海“公共空间”在慈善组织中的发育过程。

来。如陈三井所言:“城市史的研究,固然有它丰富的内涵和错综复杂的一面;但从宏观的角度看,它不能与国史切割,独立发展,而必须摆在国史的脉络中,才能找到适当的定位。”^①与此相应,上海宗教史研究亦然。应该说,考察民国时期的上海居士佛教组织与慈善,不仅可以把握近代中国佛教近代转型的某些特征,同时也可以考察佛教在社会动荡时期的特殊社会功能,以及宗教与政治、宗教生活与城市生活的关系。民国上海,华洋杂处、中西交融、古今相汇、主义繁多,它既是中国率先进入现代社会的“东方巴黎”,也是充满罪恶与病态的渊薮。事实上,由于租界的出现,西方现代资本主义的管理模式、生活模式,以及西方教会的传教方式和各种现代传媒文化等都率先进入上海,这一切对于上海居士佛教的社会组织形式与慈善发动形式以及佛教弘化模式等,都产生了不可忽视的影响。这些影响,既使得上海居士佛教组织与慈善成为中国佛教现代转型的先锋,也使其极具地域性特征。

当然,要避免纯粹宗教史的书写方式,做到宗教史、思想史、社会史、城市史相结合并非易事,这不仅意味要在这几者之间找到“交集”,同时也需要有较系统的佛教史与宗教社会学理论的背景,同时也需要尽可能多地占有相关文献资料与档案资料。由于民国时期的上海居士佛教人物众多,头绪复杂,文献资料大多散落,不易搜寻,本书在资料占有方面肯定还不够全面。尽管如此,笔者还是希望能在现有资料的基础上考察民国上海居士佛教组织与慈善所展现的中国佛教近代转型的社会之维,以及近代佛学思想与信仰实践之间的交互影响。

① 陈三井:《近代中国变局下的上海》,台北:东大图书公司,1996年,第198页。

第一章 近代居士佛教的复兴与社会组织化运动

佛教共同体的构成主要有三个方面：佛教僧团、佛教居士与普通佛教信众。其中，佛教僧团是指职业的僧侣，他们拥有寺院经济与经典解释权，起到核心领导作用。佛教居士虽然一般广义上是指所有的在家佛教信徒，但传统狭义理解的居士主要是指向那些富有家产、社会地位较高，或者有着较高文化教养、信仰佛教、通晓教义的在家信众。^① 不过，本书所指的“居士”虽以狭义居士为主，但也包括广义上的一般在家佛教信徒。所谓寺院佛教，顾名思义是指以僧团为主体，以佛教寺院为主要弘法地点的佛教活动形式与组织形式。相对于寺院佛教，居士佛教是指居士们的佛教活动形式与组织形式，它包括居士们的佛教信仰、佛教思想、佛教组织与佛教活动等。一般来说，居士佛教处在联系僧团与社会一般信众的中间环境，起到了承上启下的连接作用。近两千年的中国佛教史证明，居士佛教不仅维系了僧侣佛教的正常开展，而且在特定历史阶段还起到承续佛教慧命，使之不至于灭亡的作用。不过，近代以前，中国佛教始终是由出家僧侣主导佛法、主持道场，居士佛教并没有形成独立于僧团之外的自身组织形式，其活动也主要是为寺院佛教提供种种支持。而自晚清民国以来，居士佛教地位则逐渐凸显出来，

^① 潘桂林：《中国居士佛教史》上册，中国社会科学出版社，2000年，第4页。

他们不仅建立了属于自己的独立的组织形式,而且在佛学研究、佛教传播、社会慈善事业甚至独立的讲经说法等诸多方面,都已跃升到寺院佛教之上。因此,本书所指称的“居士佛教”,不仅表明在家佛教信仰者的身份,同时也是将其作为近代出现的一种特殊的信仰类型、教团现象而加以考察。

民国以来居士佛教地位的抬升,不仅折射了近代社会环境的巨大变迁,也表明了寺院佛教的严重衰微。历史上一般来说,如果寺院佛教兴盛的话,居士佛教的地位则只能处于附属地位。^①因此,在我们考察近代居士佛教的复兴时,只有联系到寺院佛教衰微的脉络以及僧侣与居士地位此消彼长的微妙关联,才能探寻其内在的逻辑。当然,对于近代中国佛教的“复兴”,笔者也无意将其完全归结为居士佛教,只是意在说明近代居士佛教相对于寺院佛教而言更加突出与积极。事实上,晚清民国以来,寺院佛教虽已衰败,但“高僧”^②或曰“名僧”却并不乏人。于凌波先生在其《中国近现代佛教人物志》中就录有虚云、敬安(寄禅)、冶开、月霞、谛闲、印光、宗仰、倓虚、太虚、圆瑛、弘一、来果、道阶、慈舟、应慈、月溪、守培、能海、仁山、大勇、持松、慈航、定西、常惺、显荫、法尊、巨赞、震华等五十多位名僧。就近代名僧大体活动方式而言,他们都有一个非常明显的共同特征:即开始走出闭塞的寺院空间,走向社会,不仅广泛地联络一般居士,还与当时的政界、军界、工商界人士取得较为广泛的联系。这种走向无疑也是近代居士佛教复兴的一个重要

① 当然,在僧侣占据绝对强势地位的区域,比如藏传佛教、南传佛教中,居士佛教则不可能产生,故此不论。

② 所谓“高僧”是指德行崇高之僧伽,相对于高僧,名僧除了个人修为外,主要是指其社会声誉而言。慧皎在《高僧传》序中曾言:“前代所撰,多曰名僧。然名者,本实之宾也。若实行潜光,则高而不名。寡德失时,则名而不高。名而不高,本非所记,高而不名,则备今录。”事实上,近人所言“高僧”有时也是相对的尊称,没有一个不变的衡量测度。就近代高僧大体而言,其与古代高僧相比确实具有不同的特点。因此,弘一法师甚至不敢以“比丘”自居,而自谦为“在家优婆塞”,他感慨地说:“我有一句很伤心的话要对诸位讲,从南宋迄今六七百年来,或可谓僧种断绝了!以平常人眼光看来,中国僧众很多,大有达至几百万之概。据实而论,这几百万人中,要找出一个真比丘,怕也不是容易的事情。”(参见于凌波:《中国近现代佛教人物志》,宗教文化出版社,1995年,第90页)弘一法师的自谦之说一方面道出僧界自宋以来的衰败实情,但另一方面主要也立足于古代高僧的高远淡泊、戒律精严、冥心契道的角度而言。不过,世易时移,高僧的特点在某些方面必然会有契理契机之变化。相对于高僧,名僧除了个人修为外,主要是指其社会声誉而言;若按弘一的标准,近代所谓的“高僧”中不少应以“名僧”谓之。

原因。可以说,近代“名僧”与居士群体之间的频繁互动,不仅为近代居士佛教复兴运动提供了必要的刺激,同时它本身也是近代中国佛教复兴的重要特征之一。

第一节 近代寺院佛教的衰落与居士佛教的抬升

佛教自东汉传入中土,经魏晋南北朝时期的译经与弘法小高潮,至唐代鼎盛时期,中国佛教的“八大宗派”^①均已形成,其中“禅宗”被指为中国化佛教的正式出现。由于唐末的战乱、丝绸之路的阻隔^②导致中土佛教与印度联系困难等原因,唐朝兴盛的佛教宗派自宋以后就直转而下。可以说,中国佛教经过北宋的整体维持、相对发展以后,自南宋开始便江河日下。近代以来的佛教式微,有其复杂的政治、经济、文化背景。概括而言,佛教义学衰微、度牒制度的存废、佛教丛林宗法制度的盛行、太平天国运动的毁寺、庙产兴学风潮的一波三折,等等,都是其衰微的主要原因。同时,在近代佛教衰微的背后,也隐匿着现代性“祛魅”的观念史根源。

一、近代寺院佛教的衰落及其原因

(一) 宋明以降佛教义学的衰微

佛教称佛、法、僧为“三宝”,这三者构成佛教的完整系统。其中,佛是教主,即本师释迦牟尼佛;法是佛法,即佛教的义理系统;僧是出家僧众,包括比丘与比丘尼。佛陀圆寂之后,佛教便“以法为师”,可见佛法是佛教的核心与关键。而佛法的承传,有赖于“佛法之学”——“佛学”来维系。如果佛学不传,义学不兴,即便僧人与庙宇再多,佛教也徒有其形。因此,佛教义学的

① 八大宗派是指三论宗、法相宗、律宗、天台宗、华严宗、禅宗、密宗、净土宗。

② 当时中亚的“大食国”控制了丝绸之路,且吐蕃也时有战乱,所以丝绸之路受到严重阻隔,被迫转向水路。

衰微必然会导致整个佛教的衰微。

从学术思想层面来看,儒学经过与佛学的长期对峙与吸纳,至宋时已有融合的趋势。宋代理学家们虽然表面上一再辟佛,并强调儒学的优势与独立性,但实际上宋代理学成形之时已经在很大程度上吸收了佛教的思想。^①理学在宋明一统天下,占据绝对优势,这从客观上大大限制了佛教的思想阵地。程朱理学之后,陆王心学更加大胆地吸收了佛教思想,以至后人将心学的特征概括为“阳儒阴佛”。在阳明心学的系统中,“心”获得了“本体”地位,其所谓“致良知”的过程就是向“心”中去体悟的过程,且主张“个个心中有仲尼”^②。可见“心学”与禅宗的“即心即佛”、“自性顿悟”之说已渐趋近似。明代至清初阶段,陆王心学盛行,而佛学已经由盛转衰,以至明末甚至出现少数禅师和法师们,虽然身为僧众,有些还是从阳明心学才理解到佛法的心要。程、朱、陆、王之学一方面广泛吸收了佛学思想,一方面又极力排斥佛学的地位,其结果在一定程度上消解了佛学主体的独立性。而另一方面,佛学在宋之后也主张融合儒道之学,倡导“三教合一”的融合思想,这种三教融合的趋势更使得佛教强烈的理论个性逐渐趋于弱化。事实上,佛学的这些悄悄的变化,也使宋明时期成为当今佛教学者反思中国佛教,乃至东亚佛教思想传统时不可忽视的重要阶段。^③

就佛教宗派而言,南宋之后,除禅宗与净土之外,唐时兴盛的其他各大正统宗派大都逐渐零落,而禅宗倡言“不立文字”,净土主张“念佛往生”,故佛教义学逐渐衰微。南宋之后,佛教宗派的衰况大致如下:三论宗在中土弘传最早,然唐时为法相宗盛势所掩,且“会昌法难”将其主要论疏毁之不传;^④

① 事实上,程颐、朱熹都曾涉猎过佛学,特别是禅宗。先秦儒学没有“本体论”建构,宋代理学中的形上学“本体论”与“境界论”的建构都有吸收佛学思想的痕迹。

② 王阳明曾作《咏良知》一诗,诗曰:“个个人心有仲尼,自将闻见苦遮迷,而今指与真头面,只是良知更莫疑。”

③ 如日本的“批判佛教”(Critical Buddhism)学者跨谷宪昭在反思中日佛教的“本觉”思想时,就追溯到宋时的中国佛学思想,他说:“无论如何,明显地,因宋朝的知识分子把道家思想渗入了佛家,以致禅宗的思想使佛教批判性被动摇了。”([日]跨谷宪昭:《“批判佛教”对抗“场所佛教”》,《修剪菩提树——“批判佛教”的风暴》,龚隽等译,上海古籍出版社,2004年,第56—79页。)

④ 论疏主要是嘉祥大师的《中观论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》。后来,杨文会将嘉祥三经从日本请回,刻印流通。