

近代佛教复兴的社会根源——正统儒学处处破绽——儒、佛文化的第二次撞击——发展不平衡的佛教近代化起点：“头重脚轻”——古代佛教中国化的三大趋向

绪 论

一、时代的呼召

近代中国社会遭遇了亘古未有的剧烈震荡，在外来文化的巨大撞击下，文化传统的基本框架分崩离析。传统文化必须创造性地实现转换，舍此没有出路。

对佛教而言 中国 19 世纪需要的是济度大众的救世宗教。儒门 * 理学家与今文经学家纷纷提倡经世之学，连已极度衰竭的道教也开始用“经国济民”之说号召人心。^①传统佛教那套提倡避世面壁修行以脱苦海的老办法显然已不敷应用。普遍的苦难启发人们思考普遍的救济世道的途径。面临这一挑战，佛教怎么办？是抓住统治思想——儒学崩溃与社会失序——人心仰望苍天的机遇力谋进取呢？还是固守儒学有意留下的出世地盘止步不前？

前者意味着发挥佛教之所以成为世界性宗教本具的兼容性与适应性，发展隋唐以来中国化佛教的入世趋向，适应近代工商社会的需要，兼取近世世俗文明，以利与同时乘虚而入的其他宗教争胜，从而使古老的中国化佛教获得新的生命。后者意味着继续充当正统儒学的婢女，为正统儒学对抗近代文明助一臂之力，这样也

儒家思想一般作为学术对待，但宋明理学具有严厉的禁欲主义倾向与整套的偶像崇拜仪式、轨范 亦可作为宗教对待。

可谋得一时的进展，博得统治者的喝采，但终究归于消亡。当然，历史的进程并非如此简单。正如中世纪的基督教在近代必然产生分化那样，中国佛教界也难免两途兼取，甚至佛教复兴的先驱思想上也往往难免两种趋势并存。但是，应该看到，佛教毕竟是外来宗教，其因袭的重负比本土文化要少，因此实现自身转换的有利条件较多。同时，中国佛教也不同于日本佛教在幕末处于统治思想的地位。明清时佛教虽被容忍；但正统儒学仍视之为“异端”。统治思想的衰败对所谓异端是好事：一方面儒学就此丧失了箝制佛教发展其入世趋向的能力；另一方面使人在对儒学失望之余转向其他宗教、学术，从而为佛教佛学思想的丰富与开拓留下了广阔的空间。

这样看来，向着近代化的目标努力，应是中国佛教的主流。十九世纪的中国大乘佛教正是犹豫着、蹒跚着，向这一方向行进，又不时地注视着历史的变局。

1. 传统社会的崩解

如果把古代中国大一统主导局面比做缓缓流动的历史长河，那么近代中国社会的解体与重组则如同急流飞湍，其变化之剧，涉及之深，遭遇之惨均为古今罕见。

早在清道光年间（1821—1850），一位清醒而放浪不羁的观察家龚自珍描绘当时景象道：“自京师始，概乎四方，大抵富户变贫户，贫户变饿者。四民之首，奔走下贱。各省大局，岌岌乎皆不可以支日月 奚暇问年岁？”^②所谓“四民”指士、农、工、商。其依次排列，体现了中国宗法社会的等级秩序。龚自珍作为社会地位正下滑之“士”，尤其对商品经济发展带来的贫富分化眼光敏锐。他深切感受到这将危及宗法统治之基石，因而力主变革。

从宗教社会学视角看，这种整个社会的失范无序状态与历史性的动荡变迁，造成了人们原先依仗宗法伦理保护的安全感的

遍失落；贫富分化加剧造成的个人命运变化无常与功业追求无望之相续，使人们心灵慰藉的要求进一步强化。这形成了宗教之树发育茂盛的社会土壤。

中国传统宗教文化历久已形成儒主入世，佛、道主出世的格局。至清代，道教衰落已甚，唯儒、佛可相颉颃。儒教虽被尊为统治思想，但清代最高统治者自清世祖至清高宗对佛教也世代提倡，加以利用。以儒教起家的达官贵人下野后亦多潜心佛学，以资心理补偿。上有所好，下必甚矣。加以中国大乘佛教已承传悠久，特别是禅宗与净土宗，历来在下层社会深有根基，可以说，佛教在近代社会崩解之时，已占据有利地盘。而且，中国佛教僧团也不同于儒教，它有独立的密布全国的寺院组织，僧尼人数也相当可观。据统计，乾隆初，清廷发放僧道度牒 34 万余份，其中大部份为僧人。后因滥入僧尼太多，“查办适以滋扰”而废除了度牒制，让各地律宗寺院以戒牒相代，仅宝华山一地，受牒戒子即以数十万计。至嘉道年间（1796—1850），僧尼总数已逾五十万，虔诚佛教徒则远逾此数。佛教不少寺庙具有丰厚的庙产。如镇江金山寺占有良田万亩，常州天宁寺有文字记载的寺田即达 8500 亩。这除用以弘法之外，对社会崩解之际生计维艰的穷苦下层人民也颇具吸引力。事实上，贫苦农家子女因生活所迫投寺出家者亦不在少数。诸如此类，当时道教、伊斯兰教与刚开禁的基督教、天主教都难以望其项背。

然而，当时传统佛教中出世与救世的悖论并未能较好互补，这是近代佛教改革屡遭挫折的原因之一。社会崩坏，下层多数民众糊口不敷，哪有心绪悟解出世之道？其宗教需求自然重在救世。

2. 思想界的“饥荒”

此时，与传统社会的崩解相伴，宗法统治思想正日趋衰落。随着西方自然科学蕴含的宇宙观与本体论的涌入，儒家世界观受

到致命的打击。在光绪年间(1875—1908)讲求自然科学的新思潮中成长起来的新一代代表谭嗣同说：“今日欲讲各种学问，宜从何处讲起？则天地首务也。”在自然科学的立足于近代天文学、地质学、物理学的实证世界观面前，一切“天圆地方”、“天人合一”诸说都站不住了。自孔子以下，孟子、董仲舒、何休、郑玄、陆德明、朱熹、王守仁等的天道观都一一露出了破绽，自古独尊的儒家的根本动摇了。

但是，由于宗法社会对近代社会观本能的拒斥，以及语言与交通的阻隔，西方近代文化在中国仍被困在自然观一隅。在社会历史观方面，唯独西方近代进化论与儒家《易经》的变易思想、《公羊春秋》的三世说杂糅起来的今文经学盘踞了另一角。今文经学虽不失为儒学中最具开放性的一派，其基础却仍在古老的儒学。而历史观如果缺乏宇宙论、本体论、认识论、方法论等范畴体系的有机配合支撑，那必然是牵强附会的、贫乏的、不能长久地抓住人心的。于是，偌大思想界出现了大片“真空”。

然而，社会现实的反激与西方文化的冲击尽管对传统儒学自身发展具有重大影响，却不是根本威胁。若不是其自身患有致命之疾，只要基本依据原有思想体系，成功地回答社会现实与西方文化提出的新问题，传统儒学完全可能衰而复振。但恰恰在儒家价值观的根本——“终极关怀”上，二千五百年儒学自身通过思潮更迭实现的演进已证明其破产。儒家的终极关怀即顾炎武所谓“三代之治可复”，④亦近于孟子所谓“王道”“仁政”。可是，历史昭示人们，西汉末年王莽、北宋王安石等历次以复古为旗帜的改革最后都以失败告终，被人笑为“迂阔”。有清一代士大夫对此感受尤为真切，遭受亡国之巨痛的明末清初实学家曾经仔细研究了以往种种失败教训，提出种种补救方案。颜元、李塨的规复古代礼乐的“内圣”之道固然不通，黄宗羲、王夫之寄望于鲁王、桂王的“外王”

之路更是处处碰壁。种种挫折使实学家对复古理想未免有所怀疑。然而数千年文化积淀哪能轻易销溶？它通过自身所铸造的士大夫群体意识氛围强有力地否定了任何偏离意向。孔圣、亚圣的话自然不会错。那么，是否后人对此的理解有偏呢？顾炎武、黄宗羲等在把复古理想著书立说、藏之名山、留诸后人的同时，开辟了考据学的道路，企图搞清“三代典制”的本来面目。清儒沿此历宋、唐而溯东汉，自东汉而直追西汉、战国。虽如阮元所说，愈逼近古代，“乃愈得其实”，^⑤但正如道光中（1821—1850）许宗彦所说：若孔子生于当世，“当不远追三代为无征之言而质之于世无一可用也。”^⑥方东树也说：“井田礼乐诸大端，三代圣人已不沿袭，又何论后世而欲追古制乎？”^⑦当落第秀才洪秀全喊出：“推勘妖魔，指清廷作怪之由，总追究孔丘教人之书多错！”^⑧这不过道出数十万落第学子思想中闪过而不敢言的怀疑而已。当然，洪秀全不过是极少希望破灭，铤而走险的读书人代表。拜上帝会的终极关怀，即在地上建立平均主义的“天国”，也只是在贫苦农民中激起强烈反响。但是，在多数中国人心目，代表儒家终极关怀的复古旗帜已经确然褪色，尽管他们也许并未自觉意识到。而在无比深刻的历史动荡与社会变迁面前，深重的民族与社会危机逼迫人们去思考，去寻找救国救民之道，去探求新的“终极关怀”。在传统农业社会近代化的转折关头，复以面临强虏，没有新的“终极关怀”就不可能提供新的社会认同，就不可能凝聚起小农的一盘散沙，对抗内外种种压力；没有它，也难以提供新的有效价值参照系，难以摸到中国未来的路向，解答乱世中人的生存意义问题。在新的尚未出现而旧的已经褪色之际，佛教的成佛或者净土彼岸则发生了异常炫目的光彩。

梁启超所说的“对内（指儒家）的厌弃愈炽，对外（指儒家之外的百家之学与新学）之求索愈烈。”^⑨正生动地表现了十九世纪后

半期思想界的“饥荒”状态。

3. 乘间而起

思想界的饥荒使佛教思想获得了更为广大的生存空间。由于佛教思想极其丰富而庞杂，又处于人类辩证思维的较高发展阶段上。^⑩因此它比较能适合社会崩解之际的广泛需要。对下层民众而言，它以劫运说解释了社会无序状态产生的原因，以报应说回答了贫富悬殊问题，以轮回说维持了人们残存的一线希望，以修持说满足了变化中的社会强烈的维护伦理要求；对知识阶层而言，佛教思想体系中以往未被重视的深层内涵，此时也显露出它不仅在彼岸，而且在人间的锋芒。

历史上，印度佛教传入中国是中外文化的第一次撞击。如果说，佛教文化在中国古代第一次与儒家文化碰撞之时还比较隐忍，处处容留儒学，仅在出世一面与道家文化发生了正面冲突，为自己闯出了大块的生存根基。那么在近代，由于若干条件的具备，它已不甘屈居人下，开始在儒家思想露出破绽之处，与之争夺士大夫人心。或许可以将此称为儒佛之间的“第二次撞击”。在这次撞击中，儒家天命史观首先露出破绽，以龚自珍为代表的近代第一代士大夫知识层也在此首先借助佛教业感缘起说起而抗争。这种认为历史是由业力所造的思想，显然比天命论更能解释近代社会剧变之因。此前儒家价值观的核心“复古”思想虽然最早受到抨击，但直到康有为才吸取佛教思想，展现新的大同理想。继而，谭嗣同批评儒家僵硬的天地观与理、气二元论，吸取佛教华严宗一体多面的宇宙论与大乘佛教“慈悲为怀”思想，塑造了以“仁”为核心的新自然观与本体论。章太炎扬弃了儒家“格物致知”的笼统说法，代之以佛教唯识论与因明学的逻辑方法，从而在认识论、方法论上与近代思想开始接轨。佛教超脱的人生观则远较儒家拘守的人生观有吸引力，近代思想家大多以此为归宿。尽管佛教的循环变易史观在

儒家今文学的进化变易史观面前显得不合时代，然比起理学家的循环不变论还是稍胜一筹。佛教思想对面临西方文化咄咄逼人攻势的中国士大夫最大的吸引力还在于它可以满足这一群体的自尊。中国传统士大夫出于一向以文化优势自豪的心态，即便面对传统文化被西方近代文化打得一败涂地的事实，也不甘心坦然接受西方近代文化。所谓“中学为体，西学为用”说起来很好听，可是牛之体焉可求马之用，退而求其次，即中即西，非中非西的佛学未尝不可一试，即未能用之治国平天下，亦足以修身养性。于是，不但比较开明的今文学者纷纷在佛陀面前顶礼，一向拘守家法的古文学者多有额首称许，甚至历来以反佛标榜的理学家营垒中也不乏束手趋归者。可见，佛、儒之间的第二次撞击的规模在思想界决不逊于第一次，是一场在历史观、价值观、自然观、人生观、本体论、认识论、方法论等方面的全面较量。这次震荡的结果不能简单地仅以胜败衡量。但毫无疑问，它极大地推动了中国近代学术文化的发展。另一方面，即以纯粹的宗教意味而论，在维新与革命高涨的年代，佛教菩萨行精神曾经极大激励了新一代的奋进勇气。许多维新志士皆为名居士，许多僧人曾经投身或同情辛亥革命。

总之，传统社会的崩解促成了佛教一度普遍复兴，思想界的普遍饥荒导致佛学在精英层中流行。以此为背景，在经历了太平天国所予重创之后，中唐以来一直盛行的禅宗与晚明以后振兴的净土宗最先恢复了生气；源远流长的天台宗、律宗亦竞相踵随；华严之学在清王朝鼎盛时期曾一度中衰，至此复挟其世界观、本体论圆融之长，有后来居上之势；连玄奘、窥基之后不久即一蹶不振的法相宗也藉认识论、方法论之独到，大获复兴之契机。早被冷落一边的三论宗、《阿含经》等也有人开始重新研究。藏传佛教流传至汉族地区最晚，然曾一度保持了迅猛传播的势头。当然，佛教与佛学在清末民初的复兴，包含着传统佛教的恢复与转换两个层面。在民

间，传统佛教的恢复对于近代佛教改革之舟的启航既有推动作用，也给它载上了沉重的负荷。尤如丰厚的庙产既可用于兴办近代僧教育，也使处于闭塞之乡的僧尼满足现状，不思进取，甚至群起阻挡佛教改革。同时，由于佛教本身的庞杂，正如谭嗣同所说：“佛教精微者极精微，诞谬者极诞谬。”^⑪ 先进的人们利用或运用发挥其一端，作为救国救民之资，蚩迷之众上至慈禧太后，下至深山贫妇，仍以经忏作为丧亡超度之具……对此不可一概而论。与此相应，尽管佛教的教义中确实存在着比宗教改革之前的天主教教义浓厚得多的不利于资本主义精神发展的因素，然而并没有在有文化的僧侣与倾向佛教的知识阶层中对佛教改革形成很大障碍。大量史实证明，传统农业社会所造就的大量愚昧的下层信众的宗教需求远远落后于时代，使固守传统佛教的僧侣不想变也不必求变。这就是传统佛教的基础，即“脚”。而恰恰是丰富庞杂的中国大乘佛教的教义体系及其可塑性，成为近代佛教改革者取之不尽，用之不竭的源头活水。这就是近代佛教的“头”。两者之间相互脱节，头重脚轻，这才是中国近代佛教改革步履维艰的主要原因。

二、不中不西即中即西

“先生讲学不朱不王 先生著书不《孟》不《庄》 先生吟诗不宋不唐 先生为人不猥不狂 先生处世不圆不方。”清代名居士汪缙的自画像，生动地勾勒出发离传统又跳不出传统的中国失意士大夫转向佛教后不中不西，即中即西的人格特征。如果说“圆”体现了东方儒教注重人际关系的特色，那么“方”正与西方由商品簿记制度发展起来的斤斤计较对应。众所周知，以印度为中心的佛教文化圈处在儒家文化圈与基督教文化圈之间，佛教教义确为不中不西之说。然而，中国大乘佛教已把取自“西天”的经义与中

国本土文化融贯。在这一意义上，它又是即中即“西”之说。中国大乘佛教本身来自“西方极乐世界”，因而比纯粹的中国本土文化即儒、道两家较少对外来文化拒斥。然而，自唐、宋以来，它已经中国化了，相对西方理性主义与自由主义在中国生根不易而言，在儒家思想统治地位被打破后，它为中国近代社会各阶层更广泛地接纳实在很自然了。不仅如此，在语言诠释方面，佛教思想还曾经对近代中国人理解欧美文化起着中介作用。

1. “圆融无碍”

中国佛教尽管宗派繁衍，分歧众多，其共有的而且恰恰在中国获得发扬的特色是大乘菩萨道精神——普渡众生。这一特色也决定了它内在具有兼融性。用《华严经》之语言就是“圆融无碍”。它在学理上，首先以出世法兼摄入世法。因此，它传播到汉族聚居区，对其他各家之说，主要取兼摄态度。例如，融会儒家伦理与宗族制度，建立了丛林宗嗣继承制；有取于道家自然主义，形成了汉传佛教特有的佛性论；甚至把儒教圣人、道教神仙一并罗列在其庙宇中，这在基督教、伊斯兰教等一神教中是绝对不可能的。它对内部各宗派，主要取调和态度，如西方天主教徒与胡格诺教徒之间、伊斯兰教内部逊尼派与什叶派之间势不相立，甚至争至血流遍野的局面，是从来没有的。虽然大乘各宗派之间争正统，禅宗各宗门之间争地位，甚至同宗之下为争夺个别寺庙继承权而火并等现象也非仅见，但各宗派间相互吸取彼此之长，求同存异仍为主流。中唐之前，天台宗、华严宗的创立本为集诸师说之长的结晶。中唐以后，禅、教合一，禅、净合一也是主要趋势。以至于倡导释、儒合一，释、儒、道三教合一代有其人。总之，佛教教义的兼容性、适应性与严密性、正统性是又一对互补的悖论。没有前者，佛教就难以广为传播与发展。没有后者，佛教各宗派也难以维持自己的世系传承。前者居于主导地位，是佛教的传统，也是佛教一大长处。

有所长必有所短。一方面，中国佛教史是一部由印度传来的外来文化不断适应中国社会，不断摄取社会中对其发展有益的学说制度等文化养分的历史。由此推论，在中国社会向近代形态转折之机，它应该也能适应时代要求，兼容西方近代科学。另一方面，兼容意味着庞杂，有先入之见的人可能不以为然。但在中国近代学问饥荒 莫衷一是的状态下 人们也可各取所需 去芜存菁 为把传统佛教改造成为近代佛教提供了可能。

2. 简化与分权

能够掌握人心的宗教思想体系与哲学不同，哲学要求理论体系完备而严密，宗教思想除此而外，还要求其终极关怀切近、修持方法简易可行。在社会转折关头尤其如此。不能设想，可望而不可即的彼岸对于已深深陷于现世苦难的大众能有很大的吸引力。中国佛教在这方面亦颇具特色，以禅宗而论，自中唐以来，禅宗宗师为使禅学在中国生根作出了极大努力，自慧能的顿悟说获公认后，无住祖师继此反对以往佛教的礼拜、祈祷、忏悔、读经、写经、画佛等外在修行，而以无忆、无念、无妄为要旨；神会和尚主张生灭本无，不假禅修；牛头派乃声称打倒包括佛在内的一切偶像。至马祖乃集诸大成 只要空其身心 连禅定也不必了。马祖认为：“所作所为 皆是佛性。贪嗔烦恼 亦是佛性 扬眉动睛 笑欠声咳 或动摇等 皆是佛事。”其弟子甚至把印度佛教流传下的四禅、四念处、六神通等等一律革除，唐代的禅学革新不但为禅宗的盛行奠定了基础，而且被马祖嫡传一向肯定的“平常心即道”之说，实质上已蕴含了近代强调在家修行的学理依据。其他在近代勃兴的宗派如净土自称“横超出世”、“带业往生”，有一分实修获一分受用。藏传佛教密法提倡“即生成佛”等 亦莫不以切近逼真的终极关怀 简易可行的修持方法为号召。

当然，这并非指中国佛教史上不存在终极关怀由近趋远，修持

方法由易趋繁的逆向运动。事实上，禅宗的“禅定”至明清又被反复强调。某一宗派在教义、教法上的创新也往往引起该派内外的强烈非议。然而，只要这些革新适应了社会需要，逆向运动就往往起着纠正改革走得过远的作用，成为有效的改革运动的必要补充。这样，古代的印度佛教中国化过程中伴生的成佛途经简化趋势的存在与发展，必然会推动近代佛教传播的新一轮普及浪潮。

自清乾隆（1736—1795）年间始，汉传佛教内部还产生了又一新有利于改革传统佛教的趋势，即教权的分解与居士佛教的兴起。依据传统佛教教义与习惯，僧人为七众之长，掌握主要教权。而居士不能开堂说法，不能在寺院之外另组佛教团体，更不能私下接受弟子传法后世。但由于明清以来，“禅宗末流，参话头，背公案，陈陈相因，自欺欺人，其实可厌。”明末莲池等所倡净宗，“从极平实的地方立足，做极严肃的践履工夫。比之耶教各宗，很有点‘清教徒’的性质”。这是修持方面的反拨。“不唯如此，他们既感觉掉弄机锋之靠不住，自然回过头来研究学理。”^⑫这是教义方面的反拨。于是，便有净土宗的进一步崛起与教门*各宗的重振。净土与天台、华严、法相等宗，较之禅门弃家游方或入寺参禅，当然更便于居士在家修行。居士中不乏如汪缙、彭绍升那样的弃儒归佛者，他们为了振兴衰微中的佛教，在乾隆中曾创建第一个居士所办的讲习佛学的建阳书院。虽为时未久，却无形中开了居士上堂说法的先例，并获僧界默认。近代居士纷纷承此余风，由重印佛经，办佛学教育始，建立居士团体，兴办其他居士佛教事业，并往往指定事业继承人。如果说集权于出家人的佛教事业是踽踽独行，那么，由于近代教权的分割，佛教事业形成了僧人，居士并驱的局面。

3. 千壑归川

禅宗自认为“教外别传”而称华严、天台等以教义取胜的宗派为教门。

千壑归川 万流汇海。综前所述 儒家文化的衰落与中西文化冲突的新时代正呼召着中国的新宗教，类似欧洲宗教改革那样的中国佛教改革的客观条件已初步具备。自汉唐以来印度佛教中国化的过程中也孕育了有利于改造传统佛教的三大历史趋势：即教义上兼容诸学 教法上简易化、平民化 教权上僧人、居士分立。这些都为近代佛教革新作了主观准备。然而，中国古代大乘佛教的基本教义（包括教法教规）中是否很少存在阻碍佛教革新，阻碍中国佛教近代化的基因呢？

我们认为 就教义而论 大乘佛教的教义纯驳不一 时代的呼召终将迫使顺应历史的人们发扬其中有益于近代化的观念、修持方法、戒规戒律，扬弃其中落后于时代的因素。而大乘佛教教义本身也内含着适应性 即所谓“顺俗随缘”。就载体而论 第一 近代各界居士是佛教革新的先驱。与许多居于深山僻壤缺少文化的僧尼相比 居士多生活于沿海沿江、交通方便之区 文化程度较高 又得自开放性的佛学之熏陶，受僵化的儒学锢蔽较少，因而自杨文会至南欧（阳渐）北轸（德清）居士在近代佛教教育中与佛学研究中一向作为先导。至于近代出身于工商界的居士，更把理性精神引入佛教界。第二，法师与游方僧是近代佛教革新的主要支柱。法师讲经本身需要一定文化素养，加上他们到处开经说法，穿梭于全国各地，甚至远及日本与东南亚、印度。其眼界之开阔，闻见之丰富，远超出一般儒生，不在名居士之下。他们并挟有居佛教界领导地位的传统优势。所以，当新儒家第一代的代表梁漱溟、熊十力刚开始研讨佛学之时，太虚法师已公开疾呼佛教革命。不能不看到，新儒学在很大程度上是受了佛教革新事业的启发而开始形成的。至于游方参学的僧人，他们较之拘守深山古寺者自然也开明得多，因之，常与法师遥相呼应，成为改造传统佛教的推动者之一。第三，由于传统佛教寺院拥有大量地产，其经济基础是封建租佃制，

导致某些僧尼安享供养。一些寺庙僧尼深受道教影响，唯作经忏寄生于社会。一般说来，这些人对佛教革新事业形成颇大一股阻力。从宏观上看，这三大层次的人们都借助于佛教经典的权威支持自己的主张，虽然居士层中不乏根本否认某些大乘佛教经论者，但他们所引用的恰恰是更古老的，流传有据的经典。尽管这些居士带有虔诚的原教旨主义倾向。但客观上却褪去了古代佛教经典裹上的神圣外衣，还其本来面目，为近代佛教革新开辟了道路，与倡导佛教革新运动的法师借复古而创新有异曲同工之妙。

综观中国近代佛教史，这三大层次三股力量相摩相激，相反相成，活跃在社会舞台上，不仅使传统佛教的面貌初步有了改观，而且予中国近代哲学、教育、文学、艺术、科学、卫生、经济、社会慈善事业等各方面以深刻的影响。对此，应摈弃以往简单化的作法，予以客观的评述。当然，居士层作为佛教界内部革新的先驱，并不意味着居士中就不存在保守势力；宗教史论者往往以是否追随太虚作为佛教界保守与革新的标志，这种以人划线的作法似不足取。相反，正是被认为保守的不少法师，在佛教革新呼声遍及大中城市时，曾至边远地区谋求发展，从而把近代兴办僧教育与慈善事业之风带到那里，从而在全国一度形成波波相续的佛教革新浪潮。有的名僧在口头上对佛教革新倡导者的某些言论、主张表示反对，但自身也不自觉受潮流影响，提出或折衷、或补充的主张，这些实质上对佛教革新也有所推进。

自然，也不必讳言大乘佛教基本教义与中国社会近代化的扞格之处，如信徒们多以不闻世事求得个人解脱为基本出发点、比较地缺乏明显的鼓励个人致富观念、受儒家影响形成的宗法伦理观等等。但是当社会的近代化进展到一定程度时，这些中世纪的遗存一定会被局限在某一范围内，而适应近代化需要，促进近代化发展的要素必将被有力地发挥。而明清佛教之所以未沿着唐宋

佛教世俗化的道路继续广泛拓展，其一由于中国农业社会缺乏培植韦伯所谓理性的土壤，其二由于统治思想对佛教入世的压制，其三由于佛教出世传统的积淀与构成古代佛教主要社会基础的弱者、失败者强烈的群体出世倾向。这些原因至近代有的已不复存在，有的已相当弱化，加上外来文化强大的冲击等，中国佛教近代化的一些障碍被除去了，中国近代佛教史就得以在比较广阔的地基上展开。

注释

参见《经济寻源》、《经济寻源后集》清同治七年（1868）白云山刻本、光绪十七年（1891）刻本。

龚自珍：《西域置行省议》，《龚自珍全集》上海人民出版社 1975 年版，后同不注。

⑪ 《谭嗣同全集》中华书局 1981 年增订本第 399、464 页，后同不注。

顾炎武：《读〈明夷待访录〉》，《亭林文集》朱氏槐庐校刻本。

⑮ 阮元：《诂经精舍记》，《研经室集》文选楼刻本。

⑯ 许宗彦：《寄答陈恭甫同年书》，《鉴止水斋集》咸丰八年（1858）重刻本。

⑰ 方东树：《汉学商兑》卷下 六安求我斋刻本。

⑱ 洪秀全：《太平天日》载向达等编《太平天国》（中国近代史资料丛刊），上海人民出版社 1957 年版第二册第 629—650 页。

⑲ 梁启超：《清代学术概论》复旦大学出版社 1985 年版《梁启超论清学史二种》第 59 页。后同不注。

⑳ 参见恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》人民出版社 1972 年版第三卷第 545 页。

㉑ 梁启超：《中国近三百年学术史》同注⑨第 101、102 页。

第一编 顺流而下

(约1830—1919)

早在古代中外文化的第一次撞击中，中国大乘佛教已承接印度佛教之成佛须破“我执”、“法执”之说，对印度佛教教义的基本点作了具有积极意义的初步转换。梁漱溟说：“观其改革之点，宗教式信仰之精神全亡，根本已摧；而安俗顺序之迹又殷殷可考。凡本土固有之思想、学术、传统、风俗、习惯皆一意容留而不相犯。”^①这一转换的主要功能发生在两方面：一是对神的崇拜被极大削弱，相应的人格感召便被格外强调。由此发展了较印度佛教更严格的中国大乘伦理，使中国佛教各宗派，都极其重视高行峻德。从而正如欧洲清教徒依凭人格感召，极大地影响于社会一样。但新教伦理继此而进，随顺社会的转变，除了要求理性的宗教生活之外，还发掘古希腊理性传统，对世俗行为的合理主义也加以鼓励。而古代佛教思想中虽也不乏理性闪光，由于社会条件的不具备，中国大乘佛教却难以迈出这关键性的一步。二是既然对来世的期待值已降低，那么顿悟成佛或“即身受用”便异常令人向往；既然神秘彼岸的吸引力削弱了，那么接引信徒非靠彻底圆融的教义或能获证验的修持不可。华严宗与法相宗强调教义，禅宗与净土强调修持，天台宗兼而有之。这样在对“成佛”含义作理性解释的前提下，宗教生活的合理化也有了基础。至于梁漱溟所谓“一意容留”，实际上指佛教

移植后对中国本土文化的吸取。所谓“不相犯”，则既指宋代以后占统治地位的儒家文化擅作的角色分配——儒主世间，佛、道主世出，入世领域不容佛教“相犯”；也指同时期佛教以依附儒家为满足，不敢“相犯”。总之，由于中外文化撞击的第一个回合之结果，印度佛教的出世倾向逐渐被中国大乘佛教的入世趋向所扬弃。只要顺流而下，继续关键性的航程，从理性的发展看来东方宗教改革也可能完成未竟之业。

时机终于到来了，近代的外势内因都有利于这航程的继续。佛教，首先是佛学终于对自己的依附表示不满了。它站立起来，依据已较少神秘主义的思想体系，提出了佛教救世说，与儒学、西学一争雄长，形成了中国近代文化三足鼎立的激荡局面。

从儒释互补到互为消长——儒、释文化“第二次撞击”的历史作用——从士大夫到近代知识分子的蜕变——异趣同归：龚自珍与魏源——先立其大：康有为与杨文会——儒、释复古趋向的不同际遇——谭嗣同：佛学可包含儒学吗？——梁启超：佛教教义与近代观念的接轨——思想利器：章太炎心目中的佛学——西方新教与东方大乘佛教入世基点比较——投身辛亥革命的佛教徒——三角组合中的优劣相对论。

第一章 逾越与化合

§1 殊途一辙：“离经叛道”第一代

如果说中印文化交融的“混血儿”在汉唐刚刚诞生，在宋元明清度过了少年时代。那么，时至近代，他已发育成熟了。从此，“儒释互补”的时代一去不复返了。即提倡儒释一致者，也不过互资利用而已。当然，在漫长的中国古代，释、道两家确实补充了儒家的不足。不过在那时，儒释互补只限于一定范围。历史上“三武一宗”^{*}灭佛典型地说明了超过所限，佛教的兴盛也会危及统治秩序。同时，它又限于专制统治较稳固的时期。在历代王朝的后期，兴盛的宗教都会被下层民众所利用，以资号召。许多宗教首领亦乐为其用。自汉末黄巾起义至清代白莲教起义无不打着道或佛的旗号，和尚道士参加农民军或任其首领者代有其人。再者，即使标榜与世无争的宗教思想也可能造成统治意识形态的混乱。中国传统的“礼治”社会与西方近代法治社会不同，尤其在宋以后，思想统治被强调至无以复加的程度。在近代欧洲，基督教伦理只是法治的

^{*}指北魏太武帝拓拔焘、北周武帝宇文邕、唐武宗李炎与后周世宗柴荣。