

明末佛教复兴运动历史背景探析

刘红梅

(合肥工业大学 人文经济学院,安徽 合肥 230009)

摘要:本文从四个方面探讨了明末佛教复兴运动的历史背景:其一,明中后期宗教政策对佛教产生了消极的影响;其二,“心学”的流行,刺激并带动了明末佛教的复兴;其三,明末天主教和罗教的盛行,促进了佛教对自身的反思;其四,明末佛教复兴内因在于求变之内在动力。

关键词:明末佛教;复兴运动;历史背景

中图分类号:B948

文献标识码:A

文章编号:1004-3926(2005)12-0306-03

明末是中国思想史上一个特殊的历史时期。说它特殊,是因为在这短短几十年间,“一方面是从宋明道学转向清代朴学的枢纽,另一方面又是中西双方文化接触的开端。其内容则先之以王门诸子的道学革新运动,继之以东林派的反狂禅运动,而佛学,西学,古学,错综交织于其间。”^[1]在这一思想转型期中,明末佛教以复兴的形式,完成了由宋明佛教向近代佛教过渡的历史使命。明末佛教复兴的历史背景相当复杂,涉及外因、内因多个层面,以下试图从四个方面略加揭示。

一、明中后期宗教政策对佛教的消极影响

针对元代佛教的流弊,明太祖朱元璋制定了一系列政策,对佛教进行有效监督和管制,客观上起到了恢复和整肃佛教的积极作用。明朝后来的君主,虽基本遵行这一保护与限制并行的政策,但是一些具体政策上的不当,使佛教面临着巨大的困境。其中,鬻牒制度和官禁戒坛两项政策,直接导致了明中叶以后佛教的衰微。景泰年间,为救济饥荒、解决财政困难,明代宗一改太祖无偿发放度牒的政策,开始实行出卖度牒的政策,这一制度一直沿袭至明朝末年。鬻牒制度的恢复,使大量并无正信的社会闲散人员得以跻身丛林,致使僧尼数量剧增。一时僧团内部龙蛇混杂,僧众素质大为下降,丛林规范、戒律仪形同虚设。明末四大师之一的莲池株宏曾指摘这一现象:“僧尼暴横,灭法之由。司世道者从而抑之,佛法乃得久存而无弊,是正以安僧,非以病僧也。”^[2]显然,他认为贤明君主的政治干预实非破法,反有革除佛教弊端的作用,而僧众的杂滥并非佛法兴盛之象征,反正是导致佛教衰落的直接原因。

明世宗是明王朝唯一排佛的帝王,他在位中后期,对佛教进行了一系列压制和打击。其中禁开戒坛的政策,给佛教丛林带来了巨大的负面影响。嘉靖二十五年(1546),下诏锦衣卫捕系京师天宁寺受戒人众。四十五年(1566),诏禁僧尼戒坛说法,并管制游方。戒坛不开,受戒轨则遂遭废弛,戒法久湮不传;经论禁讲,难启僧俗正信正行,外道之徒得以

惑众。在此情形下,丛林僧品愈加芜杂混滥,丛林秩序荡然无存。明末曹洞宗禅师湛然圆澄,在其《慨古录》中就说:“太祖将禅教瑜伽开为二门。禅门受戒为度,应门纳牒为度。自嘉靖(1566)迄今(1607)五十年,不开戒坛。而禅家者流,无可凭据,散漫四方,致使玉石同焚,金籀莫辨。”^{[3](P.731)}临济宗禅师汉月法藏也在其《弘戒法议》中感叹:“自戒坛一闭,仪法尽亡,相顾讥诃,难于和合。”^{[4](P.988)}

二、“心学”的流行刺激并带动了明末佛教的复兴

明代开国后大倡程朱理学,虽有效地加强了中央集权,但亦明显削弱了儒家知识分子的主体自觉精神,本意为选拔人才的科举制度渐沦落为士人们追名逐利的工具。时至明末,面对内忧外患的严重社会危机,被定为官学的程朱理学并不能从思想方面提供积极有效的支持。而阳明心学张扬禅宗自信、自立、自强的主体精神,对生活在动荡不安的明末社会、处于思想苦闷状态中的士大夫们,起了极大的鼓舞作用,心学一时成为他们安身立命的精神家园。这些士大夫们沉醉于心学,出入于儒佛之间,谈禅论道。儒佛之间的界限,霎时模糊起来,很多人由此机缘而皈依佛门,走向出离生死的道路。如心学泰州学派传人或其有紧密关系的陶望龄、焦弱侯、李贽、袁宏道等,他们或身居要职,或是时代思想的先锋,最终都是归心禅宗、净土,成为明末居士界中较有影响力的人物。可以说,心学的普及和深入,为明末佛教特别是居士佛教的发展和兴盛提供了重要的契机。陶望龄曾说:“今之学佛者,皆因‘良知’二字诱之也。”^[5]

但是,泰州学派向禅宗的所谓“逼近”,乃至最终的背离,致使心学的流行对佛教的影响不仅仅是正面的。泰州学派的颜、何一系列到后来的李贽,以激烈、狂放的形式异化了阳明心学的主体精神,被讥为“狂禅”派。“狂禅”之“狂”,主要表现在对传统礼制和道德观念的叛逆。其率性狂放、不拘戒律的行为,事实上正是长期在理学名教压制下的士人们要

收稿日期:2005-08-28

作者简介:刘红梅,女,合肥工业大学人文经济学院,讲师,哲学博士。

万方数据

求思想解放和人格独立的另一极端反映。它似儒非儒、似佛非佛,既在某种程度上偏离了正统儒学伦常为本的心性说,又与以因果为纲、持戒为本的禅宗背道而驰。万历以后,这种“狂禅”运动风靡一时,促进了儒佛两家对其进行纠弊。在儒家,东林学派以稳健、笃实之风,倡导经世致用的实学,对王学末流的玄虚浮躁之弊进行修正。在佛教,莲池等则对阳明心学进行了全面的反省。

阳明心学虽然在精神和气质上处处散发着禅宗的气息,但在最终目标和根本旨趣上与禅宗毕竟是不同的。禅宗以般若性空和因果轮回思想为理论基础,参禅明心见性之后,仍然要通过修行去除烦恼习气,达到永超轮回而获解脱自在的目标。而阳明心学毕竟是以儒为本的,其理论前提是肯定物质世界的实在性和现实存在的合理性,其关怀的焦点仍然局限在现世的人伦世界,旨在通过心性的修养工夫而成圣成贤。所以,阳明心学也许可以无限制地接近禅学,却永远不可能等同于禅学。莲池曾锐利地指出,心学的“良知”仍然属于妄心、妄识,与佛教“真知”有着质的区别。事实也是如此,王阳明虽受禅宗思想熏习很深,但出于入世的儒学立场,与程朱理学一样,对佛教的理解时有偏颇。比如,他并没有理解佛教体用不二、空有相即的中道深义,批评佛教了生脱死、上求下化的出世理念是逃避现实,“只是成就他一个私己的心”,“所以不可以治天下”。不过,尽管心学在根本精神上与禅宗相悖离,但其反求诸己的理路,相较外化天理且日渐教条的程朱理学来说,显然具有补偏救弊的时代效应。因此,明末佛教的许多高僧对心学也给予了很高的评价,满益称“明朝功业士,远不及汉唐宋,理学则大过之,阳明一人,直续孔颜心脉。”^[6]麦浪明怀禅师亦认为:“阳明夫子,以应化大权,创良知之说,揭禅宗语,和会融通,使儒门英杰,始知趣向。”^[7]对良知说在引导儒者学佛方面做出的重要贡献,给予了充分的肯定。

至于心学狂禅派,其在敦伦、持戒诸方面的“细行不修”,必将对儒、佛两家都带来众多的流弊。因此,明末佛教人士对其基本持批判的态度。莲池曾严厉地指出,狂禅派如李贽的极端行为,“恐有害于佛法,无益于佛法。”^[8]并对“好同儒释者”的盲目性作出批评:“只据良知门下诸君子,以有减无增、一切现成等语,便欲和会儒释,而谓达摩直指之禅亦止于此,宁知佛法不是这个道理。谈何容易,切勿自误误人,为害不小。”^[9]显然,他认为将心学与佛教进行简单比附、盲目和会,只会造成对佛教义理的错解,对修行不利。莲池还对周汝登等心学末流极力主张的“无善无恶”说,进行过周详严正的辩驳,并力倡“止恶行善”以对治“狂禅”的疏狂空虚之弊。不仅莲池,憨山、满益等明末佛教复兴运动之中坚人物,对心学狂禅派给佛教带来的流弊皆有痛切的认识。他们对明末佛教改革的重点之一,就是对狂放、伪滥等禅弊的反思和纠正,而心学狂禅派运动恰恰推动了此类流弊的蔓延。因此可以说,王学末流狂禅派运动,在某种程度上刺激了明末佛教的改革。

综上,“由阳明所完成的思想史上的变革运动,不仅改造了儒教本身的结构,同时也成为打破佛教界沉滞状态的一个契机。”^[10]更准确地说,心学是从

正反两方面,刺激和带动了明末佛教的复兴。

三、明末天主教和罗教的盛行,促进了佛教对自身的反思

明末思想界的复杂性,不仅展现于“三教合一”的文化融合运动中,亦突出表现在中学、西学的交涉上。明末,西方天主教再度传入中国,与历史上前两次基督文化的输入相比,此次输入无论从规模到影响都很大,以致形成了一场较大的中西文化交流与冲突。此次冲突主要表现为儒学与天主教、佛教与天主教之交涉两个方面。就佛教与天主教来说,天主教为争取政治和上层知识分子的支持,采取“补儒易佛”的传教政策,对佛教缘起性空、六道轮回、戒杀放生等思想大加批判,以图取而代之。天主教的迅速传播及其对佛教猛烈批判,造成了佛教信众的部分流失,使明末佛教受到了一定程度的冲击。如被称作明末天主教三柱石之一的杨廷筠,本为莲池门下居士,后改奉天主教,并转而批判佛教。在这种情形下,佛教出于护教之目的,掀起了一场辟天运动。莲池及其在家弟子虞淳熙是首批辟天的代表人物,后继者有密云圆悟、费隐通容、罗川如纯和明末四大师最后一位的藕益智旭。他们对天主教的创世说、人性论、灵魂说、天堂地狱说进行了破辟,并以儒佛配合的原则,从为人熟知的儒家学说中寻求有关佛教轮回、戒杀等思想的支持。

佛教、天主教在明末特定历史时期展开的一场论辩,反映出两种不同宗教在宇宙、人生根本问题上的理论分歧,以及由此展开的修行实践上的差异。徐光启、杨廷筠等人从维护和改进儒家伦理学说的立场出发,对儒学和天主教进行多方面的融会贯通,希图以天主教来补足儒学在终极关怀方面的欠缺。而对于佛教,他们则指责其“空谈心性”、“幽渺无当”、“与世无补”,希冀以天主教“实学”乃至西方先进的科学技术来革除时弊,重振朝纲。不论他们对佛教的理解正确与否,其倡导“实学”、批判“玄虚”的立场,其实也从一个侧面折射出明末佛教丛林“偏虚不实”的弊病。实际上,明末佛教人士在反击天主教辟佛的同时,亦持一种达观的理性态度,希望能藉此外教攻击促使佛教内部的觉醒,从而推动其复兴和发展。藕益即说:“若谓彼攻佛教,佛教实非彼所能破。且今时释子,有名无义者多,藉此外难以警悚之,未必非佛法之幸也。刀不磨不利,钟不击不鸣,三武灭僧而佛法益盛,山衲且拭目俟之矣!”^[11]

建立于明成化年间,发展于正德、嘉靖年间的罗教,又称无为教。其以通俗简易的语言宣扬救世理念,吸引了生活在动荡不安之明末社会中的中下层民众,一时于万历朝大行于世,成为明末与白莲教齐名的民间宗教。罗教以“无为”为特征,具有“似佛非佛性”。在教义上,杂糅了佛教禅净思想和道教清静无为思想,虽依附佛教但又对佛教的因果思想加以批判;在修行方法上,宣扬“无修无证”,指斥佛道的修行方法为有为法,虽以禅为依托,但实质上又与佛法的“空有不二”之中道精神相背离;在旨趣上,塑造出一个“真空家乡”,虽仿效净土宗的西方净土,却与净土教义完全不符。罗教的似佛非佛性,对正信不足的佛教徒具有很大的迷惑性,甚至许多

僧人都将其视为上乘禅法而转修罗教,这不但淆讹、混滥了佛教的义理,亦在一定程度上扰乱了佛教的丛林生活。明末佛教将人佛背佛、扰人正见的罗教定性为外道,莲池、密戴道开禅师等人对罗教的本质,进行了严厉而深刻的批判和揭露,以确立佛法正见,并提起僧俗对佛法的智信。

以上看来,天主教和罗教的流行,虽对明末佛教丛林造成了一定程度的冲击,同时也为丛林加强自身的反省、为明末佛教的复兴提供了一个历史契机。

四、明末佛教复兴内因——求变之内在动力

明中叶以后佛教之衰败,究其原因,虽有政策不当等外在原因,其决定因素实在于佛教僧团内部之不治。湛然圆澄在《慨古录》中,以古今对比的形式,对明末佛教丛林积弊进行了全面细致的检讨。大体来看,明末佛教丛林衰微之表征,不出禅学衰微、戒律松弛、伦常无序三个方面。

禅宗以其独特的心性论和直捷简要的修行方式,非常适合中国人的传统文化心理,成为唐以后中国佛教的主流和代表。与教下依经典文字立义不同,禅宗强调“教外别传,不立文字”,即以参禅之法直捷明悟己之真如本性。然而在长期的发展过程中,一些参禅者常常借口“教外别传”而轻视经教,滋生出狂禅、野狐禅等弊病,此遂成为佛教丛林衰败的主要原因之一。南宋末年,禅学逐渐走向衰微,至明末,禅宗已凋弊至极:以追求心性解脱为宗旨的禅法,已演变为“辄云达磨不立文字,见性则休”^[12]、不学经教、轻视戒律的狂禅,或者是信口乱发“种种无义味语”、“以打人为事”的伪禅。此外,禅宗学人自恃直指单传,喜谈理性,厌说事相,“唯图语句尖新,喜谈即秽即净”^[13]。禅门颓败、禅法堕落之情形,不唯在莲池、憨山、圆澄等佛门高僧的著述中随处可见,明末清初大思想家黄宗羲,对明末禅风的衰颓也多有揭示:“万历以前,宗风衰息。云门、汾仰、法眼皆绝;曹洞之存,类室传帕;临济亦若存若没,什百为偶,甲乙相授,类多堕魔之徒。紫柏、憨山别树法幢,过而唾之。”^[14]

佛教修学门径众多,约之即戒定慧三学,三学之中又以戒为根本,所以戒律的存亡关系着佛教的兴衰大事。明代度牒的失控和长期的戒坛不开,致使出家人数剧增。明末丛林出家众来源相当复杂,圆澄说:“或为打劫事露而为僧者,或牢狱脱逃而为僧者,或悖逆父母而为僧者,或与妻子斗气而为僧者,或负债不还而为僧者,或衣食所窘而为僧者。或妻为僧而夫戴发者,或夫为僧而妻戴发者,谓之双修。或夫妻皆削发而共住庵店,称为住持者。或男女路遇而同住者。以至奸盗诈伪,持艺百工,皆有僧在焉。”^{[3](P.731)}在社会动荡的年月,寺院成了许多人的避难所,这些为生活所迫而涌入佛门的人,实无多少佛学修养,更谈不上有佛法正信和上求下化的出世追求。僧众的杂滥和素质的低下,使明末丛林戒律的松弛达到了令人触目惊心的地步:“今时沙门,视丛林为戏场,眇规矩为闲事。乍入乍出,不受约束。其犹如世人拼一死,而刑政无所复施矣。”^{[3](P.740)}“如此之辈,既不经于学问,则礼仪廉耻皆不之顾,唯于

人前假装善知识,说大妄语。”^{[3](P.732)}甚至“僧有饮食肉,驰猎于声利之场,而恬然不以为异者”^[15]既无正信,不务修本,多营杂术,“僧又有作地理师者,作卜筮师者,作风鉴师者,作医药师者,作女科医药师者,作符水炉火烧炼师者,末法之弊极矣。”^[16]更有甚者,转修道教内丹或崇奉罗教。

戒律不振,佛教徒行为无所依从,和合共住的丛林生活荡然无存。“今也未法浇漓,真风坠地,上下之名分混滥,丛林之礼义绝闻。”^{[3](P.733)}明末佛教丛林伦常的混乱,集中体现在师徒关系方面。中国自古有尊师重道的传统,在佛教,师长是引导学人走向菩提正道的善知识。“净业三福”是三世诸佛净业正因,其第一福云:“孝养父母,奉事师长,慈心不杀,修十善业。”可见,恭敬师长、奉事师长有其深刻的内涵所在。对于修学佛法的人来说,奉事师长、报答师恩是做人学佛,乃至出离生死的必要前提。然从《慨古录》中可以看到,明末佛教丛林存在着师徒伦常的危机:“前辈师资之间,亲于父子。今也动辄讥诮,自行不端,学者疑惮。”^{[3](P.726)}“今为师徒者,一语呵及,则终身不近矣。”^{[3](P.741)}明末佛教丛林不仅存在徒弟不敬师长的现象,甚至出现徒弟报复师长的不正常事件,“或师范诫训过严,或道友议论不合,便欲杀身以报之也。或造揭贴,或捏匿名,遍递缙绅檀越,诱彼不生敬信,破灭三宝。”^{[3](P.734)}

禅学衰微、戒律松弛、伦常混乱等弊,导致丛林制度下开发智慧、陶铸圣贤的教育精神不得发扬,丛林寺院很难担负起觉世明心的教育重任。佛教丛林极度颓败、陈腐的现状,实为明末佛教复兴运动之内在动力。

参考文献:

- [1] 稽文甫. 晚明思想史论[M]. 东方出版社, 1996: 1.
- [2] 戒疏发隐(卷五)[A]. 莲池大师全集[M]. 莆田广化寺影印本: 596.
- [3] 慨古录[A]. 卍续藏经(第114册)[Z]. 台北新文丰出版公司, 1996: 731.
- [4] 弘戒法仪序[A]. 卍续藏经(第106册)[Z]: 968.
- [5] 辛丑人都寄君爽弟书. 歇庵集(卷一六)[C]. 转引自潘桂明. 中国居士佛教史(下)[M]. 中国社会科学出版社, 2000: 770.
- [6] 西方合论序[A]. 满益大师全集(第六册)[M]. 莆田广化寺影印本: 1004.
- [7] 云门麦浪怀禅师宗门设难[A]. 卍续藏经(第127册)[Z]: 1009.
- [8] 杂答[A]. 遗稿(卷三)[M]. 莲池大师全集[C]: 4705.
- [9] 答江山朱居士[A]. 遗稿(卷三)[M]. 莲池大师全集[C]: 4683.
- [10] 近世中国佛教的曙光——云棲株宏之研究[M]. (日) 荒木见悟著, 周贤博译, 台北慧明文化公司, 2001: 59.
- [11] 辟邪集·际明禅师复柬[A]. 满益大师全集(第六册)[M]: 1622.
- [12] 经教[A]. 竹窗随笔[M]: 3695.
- [13] 弥陀疏钞·答净土四十八问[M]: 1565.
- [14] 三峰禅师塔铭[A]. 稽文甫. 晚明思想史论[M]. 东方出版社, 1996: 111.
- [15] 云棲本师行略[M]: 5162.
- [16] 僧务杂术[A]. 竹窗三笔[M]: 3940.

(责任编辑 尹钧禄)

明末佛教复兴运动历史背景探析

作者：[刘红梅](#)
 作者单位：[合肥工业大学, 人文经济学院, 安徽, 合肥, 230009](#)
 刊名：[西南民族大学学报 \(人文社科版\)](#) PKU CSSCI
 英文刊名：[JOURNAL OF SOUTHWEST UNIVERSITY FOR NATIONALITIES \(HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCE\)](#)
 年, 卷(期)：2005, 26(12)
 被引用次数：0次

参考文献(16条)

1. [嵇文甫](#) [晚明思想史论](#) 1996
2. [戒疏发隐](#)
3. [概古录](#) 1996
4. [弘戒法仪序](#)
5. [潘桂明](#) [中国居士佛教史](#) 2000
6. [西方合论序](#)
7. [云门麦浪怀禅师宗门设难 已续藏经](#)
8. [杂答 遗稿](#)
9. [答江山朱居士 遗稿](#)
10. [荒木见悟, 周贤博](#) [近世中国佛教的曙光——云棲袾宏之研究](#) 2001
11. [辟邪集·际明禅师复柬](#)
12. [经教](#)
13. [弥陀疏钞·答净土四十八问](#)
14. [三峰禅师塔铭](#) 1996
15. [云棲本师行略](#)
16. [僧务杂术](#)

相似文献(1条)

1. 学位论文 [朱继臣](#) [憨山德清以“宗”解“教”的思想](#) 2008

明末憨山德清继承了宋代以来禅教并重的传统,即重视禅,也重视教。他的理论和实践,在当时都是相当出色的。憨山虽出身于禅门,但他精通教典,对天台、华严、唯识都有精深的研究。其对宗(禅)与教的认识和把握在明末佛教丛林中具有代表性,他不仅认为宗、教一致,而且用宗来解教。本文主要是以憨山对华严、唯识和净土的理解和运用来说明他的以宗解教的思想。

憨山大师是晚明佛教复兴运动的中坚人物,他一生的宗教活动和对晚明佛教丛林的改革事业与其充满改革意识的以宗解教的思想密不可分。本文试图通过对憨山大师以宗解教思想的研究,展示憨山在晚明佛教丛林颓废的情况下,是如何以宗解教、对分歧的诸宗派加以整合的。

本文主要从四个方面来探讨憨山大师的以宗解教的佛学思想。

第一部分首先考察宗与教的概念并介绍“以宗解教”的命题。使人们认识到在中国佛教史上,宗与教的概念的分离与统一是指判教意义上的,并不是指宗教学层面的。这一部分是了解憨山以宗解教思想的前提。

第二部分分析介绍憨山的禅宗本位立场。禅的立场是憨山佛学思想的根本立场,他是立足于禅来看待教的,只有清楚了憨山的禅宗立场,才能更好地理解他的以宗解教的思想。在这一部分里,主要介绍了憨山对于禅学的见地和修养以及他的如来藏思想。这是憨山用宗来解释教的基础。

第三、第四部分是本文的主体部分,也是本文的重点,着重分析憨山的以宗解教的思想。

第三部分先探析了憨山的教禅一致的主张,憨山大师的以宗解教的思想是以教禅一致为基础或前提的。我们要了解憨山大师的以宗解教的思想,就必须清楚他是如何认识宗(禅)、教关系的。只有在他认为宗与教存在统一的前提下,他才会以宗去解教。其次,在这一部分主要以憨山与华严和唯识的关系来具体分析憨山是怎样以宗来解教的。

第四部分是从憨山以禅会净的角度来说明憨山以宗解教的思想。在这一部分,首先介绍了憨山极力弘扬净土的原因,在禅净关系上认为禅净一致,在实践主张禅净双修。其次又从唯心净土与西方净土的同异以及理事关系来说明憨山以宗解教的可行性。本文通过对憨山以宗解华严、以禅观唯识、以禅会净土的以宗解教思想的具体分析和探讨,反映了憨山在晚明佛教丛林改革中具有较高的理论水平,为佛教的振兴做出了积极地贡献,也从侧面反映了晚明佛教界人士面对巨大的社会变革和思想文化的冲击,在思想理论层面是如何对内努力做出调整、对外进行积极回应的。同时也显示了他的以宗解教的思想是佛教发展到晚明时期衰落一定程度而在思想领域必然出现的产物。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_xnmzxyxb-zxshkxb200512084.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：33ed7756-e061-422d-8c2b-9e4d00761bd1

