

圓融與還原

—晚明佛教復興的思想主題及其特質

陳永革 撰

*浙江省社會科學院哲學所助理研究員

目次

【壹】前言

【貳】晚明思潮與佛教思想的多元取向

【參】改革叢林的現實圓融與回歸傳統的歷史還原

【肆】晚明佛教思想的特質與佛教復興

【伍】結語

【提要】

本文認為，晚明時期（1567-1644）佛教叢林繼承中國化佛教本身所固有的圓融思想，呈現出多元分化、多頭並進的現實情形，如禪淨合流、教禪互通、顯密並舉、性相融會、佛儒對話、佛道溝通等等。而晚明時期社會轉型時代所表現出來的思想變遷與觀念變更，也使晚明佛教叢林的圓融思想表現出深刻的現實意蘊，以期對其所面對的現實處境作出種種思想回應。面對中印二大佛教傳統，晚明佛教叢林則又面臨著如何結合叢林現狀與佛教傳統的現實課題，促使明末叢林轉為關注佛教傳統，從而表現出向佛教傳統回歸的歷史還原傾向。晚明佛教還原思想構成明末佛教復興的方向選擇，而佛教圓融思想則構成為叢林振興的道路選擇。佛教圓融與佛教還原二大相資為用、互補關聯的思想取向，成為晚明佛教復興的二大思想主題，並最終落歸於改革叢林的現實理念，從而使明末佛教叢林呈現復興景象。訴諸晚明佛教復興與叢林改革的歷史實存，晚明佛教復興思潮具體表現為如下四方面的思想特質，即多元分化、多頭並進的紛雜性，基於現實立場的圓融性，回歸佛教傳統的歷史還原性，以及歷史還原與現實圓融相結合的改革性。正是上述思想特質使晚明佛教叢林呈現出復興景象，而當今學界所稱之“萬曆佛教”（1573-1620）則具體標明了晚明佛教的復興情形。

關鍵詞：晚明佛教、佛教圓融、佛教還原、佛教復興、佛教世俗化

Synthesis and Reduction: the Topics and Characteristics of Buddhism Renewal in Late Ming Dynasty

Abstract

In this article, the author tries to forward a suggestion that in Late Ming Dynasty(1567-1644)the Buddhism in China has succeeded to a synthetic spirit which is inherited in the Chinese Buddhism tradition that makes it demonstrate a special situation of synthesis such as the confluence of Zen Buddhism and Pure-land, the interaction between Buddhist theory and its practice, the connection of exotic and esoteric schools, the dialogue between Buddhism and Neo-confucianism, and even the communication between Buddhism and Taoism. Facing a variety of social trends of thought, the Buddhism has tried to give its own response in thought to the reality of Late Ming Dynasty. However, confronted with the two Buddhist traditions of India and China, the Buddhists in Late Ming Dynasty had to concern with such a question of how to reunite the social reality and the Buddhist tradition. Thus, the author believes the Buddhism in Late Ming Dynasty generally expresses an evident inclination of historical reduction to the Buddhist tradition. It is this inclination which becomes the basic orientation of the Buddhist renewal movement, and it is the Buddhist synthetic spirit which becomes the basic way of the renaissance. Therefore, the synthesis

in Buddhist theories and the historical reduction to the Buddhist tradition are the two significant topics in the renewal of Buddhism in Late Ming Dynasty. Based on their interaction and mutual complement, the idea resulted from them to reform the Sangha in reality has eventually made the appearance of a vision prosperity in the Buddhist reformation.

Resorting to the historical process, the author points out that there are four specific characteristics of thought in the Buddhism Renaissance movement in Late Ming Dynasty: 1)the complexity of multi-polarities in thought trends ; 2)the synthetic or associated orientation of ideas based on the reality ; 3)the inclination of historical reduction to the Buddhist tradition ; 4)the reformation combined with the historical reduction and the synthesis in the Buddhist reality. It is the four characteristics of thought that have prompted the revive of the Buddhist renewal in Late Ming Dynasty. And the vision of prosperity of Buddhism, which is called by scholars as “Buddhism in Wan-li” (萬曆佛教 1573-1620) , specifically represents the accomplishment of the movement.

Key words: 1. Late Ming Buddhism 2.Buddhism synthesis 3. Buddhism reduction 4.Buddhism renewal 5.Buddhistic secularism

【壹】前言

晚明這一歷史時段的劃定，據嵇文甫《晚明思想史論》的看法，“大體上斷自隆（慶）萬（曆）以後，約略相當於西曆 16 世紀的下半期以及 17 世紀的上半期。”¹所謂晚明佛教，主要是指明神宗萬曆一朝（1573-1620）而言²。這其實也就是學術界常稱的“萬曆佛教”。聖巖《明末佛教研究》則涉及自 1500 至 1702 二百餘年佛教歷史³。本文所稱的晚明社會及晚明佛教，從嵇文甫晚明斷代說，而以萬曆佛教復興及其思想演歷為論述主體。

晚明時期，從明穆宗隆慶元年（1567 年）至清世祖順治元年（明思宗崇禎 17 年）（1644 年）明皇朝覆亡，時間尚不滿九十年。在此期間，大明皇朝更替了五任皇帝，並最終遭致改朝換代的歷史重創。國運的多艱與社會的轉型，不能不影響到晚明時代思潮的變遷與轉向。就晚明佛教叢林所處的時代環境而言，確為佛教所稱的末法時代。末法時代佛教又將何去何從？這一現實難題擺在佛教叢林力圖改革叢林、振興佛教的有志之士面前。

從歷史上看，佛教中國化的歷史進程呈現出多元化的思想取向和道路選擇。中國佛教在其多元化的歷史演進過程中，

¹ 嵇文甫：《晚明思想史論》頁 1，（北京：東方，1996）。

² 江燦騰：《人間淨土的追尋》頁 148，（台灣：稻鄉，1989）。

³ 聖巖：《明末佛教研究》頁 2，（台灣：東初，1987）。

充分體現出佛教義理思想的圓融性特徵。從某種意義上幾乎可以說，佛教圓融思想乃是中國化佛教或佛教中國化的基本內容及其具體表現。由於佛教中國化的歷史進程呈多元並存的歷時形態，晚明時期中國佛教並非表現出單一而呆滯的實存形態，而是同樣呈露出多元分化和多頭並進的豐富情形：禪淨合流、禪教互通、顯密並用、性相融會、佛儒對話、佛道溝通。晚明佛教叢林對廣大民眾日常生活的普遍影響，同時亦表明中國佛教在現實層面上向民間生活滲透的世俗化傾向。此一歷史實存情形，較為充分地表明晚明中國佛教具有鮮明的現實取向，而這一取向的最初源頭即出於佛教源遠流長的圓融思想。

晚明叢林繼承中國化佛教本身所固有的圓融思想，特別是繼承唐圭峰宗密禪師“禪教一致”論，以及五代永明延壽禪師“禪淨合流”論等堪稱範式的佛教圓融思想。就其向度來說，佛教圓融大致上可歸結為內在向度與外在向度二種類型。就佛教圓融的內在向度而言，其表現為佛教內部諸宗派之間的相互影響、相互滲透的交互關係，如上述“禪教一致”論、“禪淨合流”論等；而佛教圓融的外在向度則指向與其他思想意識形態類型之間的交互關係，如與儒家思想形態、道教思想形態之間的相互影響、相互滲透的交互關係。佛教圓融思想在歷史上具有動態的表現形式，這一動態形式使中國佛教具有及時調整自身的功能，從而能夠體現出上述既內

在亦外在的思想圓融性。晚明佛教叢林的主導思想同樣表現為明顯的圓融特徵，如叢林內部表現出的禪教歸淨、禪律一體、顯密並用、性相會通思想立場及方法論取向，都莫不是明末叢林佛教圓融思想的具體體現；與此同時，晚明叢林在與當時社會的主導思潮—陽明心學的思想對話與學術交往中，則表現出佛教圓融的思想原則和多元分化的紛雜特徵。

晚明社會轉型時代所表現出來的思潮轉向與觀念變遷，反映到佛教叢林中使佛教思想的圓融性具有現實的意蘊，從而更能體現出當時中國佛教叢林對其所面臨的現實處境作出的種種思想回應。就此而言，佛教圓融思想乃是晚明佛教叢林基於現實主義取向的主導觀念，並且表現出多元分化、多頭並進的紛雜性。那麼晚明叢林佛教圓融這一現實取向與晚明社會思潮變遷之間有何關聯？佛教圓融對所謂晚明佛教復興思潮這一時代現象的出現又有何作用？對於上述問題的理性解答，將充分表明對晚明佛教叢林思想圓融性的深入理解和把握，既離不開整個晚明社會存在的現實背景，同時亦離不開晚明時代社會思潮之變遷對其所產生的深刻影響。

面對中印二大佛教傳統的深厚資源，晚明佛教叢林同時還面臨著如何結合叢林現實與佛教傳統的現實課題。這一現實課題的提出，使晚明佛教叢林比以往任何時代都更關注佛教傳統問題，並表現出一種回歸佛教傳統的歷史傾向，這一思想傾向可稱之為晚明叢林“佛教還原”思想範式。晚明叢林

所表現出的“佛教還原”與上述“佛教圓融”二大思想範式，構成一種相資為用的互補關係。現實的佛教圓融中有佛教還原，而於回歸佛教傳統的歷史還原中又體現出圓融性的方法取向。晚明佛教復興思潮正是佛教圓融與佛教還原的雙重主題下所演繹出來的變奏曲。晚明佛教思想多元分化、多頭並進的紛雜性，基於現實圓融與歷史還原的方法取向，晚明佛教最終落歸於改革叢林的現實理念，從而使晚明佛教叢林呈現出復興景象。

【貳】晚明思潮與佛教思想的多元取向

晚明時期，中國佛教正遭逢一個前所未有的末世時代，叢林正經歷著末法時代的危機處境，晚明叢林著述中充斥著大量有關叢林式微的描述文字，可見其惡化程度幾乎達到了極限。對於晚明佛教叢林衰微種種表現及其原因，江燦騰在《晚明佛教叢林衰微原因析論》一文中有著相當詳盡的分析，並特別援引晚明曹洞宗師湛然圓燈（1561-1626年）在《慨古錄》一書中所描述的晚明佛教叢林弊端，使後人透過明代佛教政策、寺院經濟結構、明末社會轉型及時代思潮變遷、諸宗教思想形態之間的交互關係、佛教禪學思想的僵化等等，深入地了解明末佛教叢林之所處的時代際遇，從而能夠較為全面地把握晚明佛教現實處境及其思想難題⁴。

⁴ 參見江燦騰：《明清民國佛教思想史論》頁48以下，（北京：中國社會科學，1996）。

有明一代的佛教政策出於儒釋道三教互補的意識形態結構，在確立儒家學說正統地位的前提下對佛教加以利用。如明太祖朱元璋明確提出，以三綱五常為核心的孔孟之道乃是萬世永賴的立國之本，而佛教則不僅因其能夠“暗理王綱，於國有補無虧”⁵，而且可以“暗助王綱，益世無窮”⁶。明朝的佛教政策可以說正是以儒為主而三教互補的意識形態格局下，強調佛教去惡揚善的倫理功能和穩定社會生活的社會功能。但在具體操作上，明朝政府卻利用行政手段直接干預佛教事務，不僅控制佛教僧人出家度牒，而且隨時禁講經論。至於在對待佛教寺院經濟的問題上，官府常有違規課稅、侵占寺產的行為，甚至導致一些明末佛教出家僧人喪失基本的生存條件，修行活動無從談起，從而影響了明末佛教在社會中的整體形象。但明代王朝官府與佛教的密切關係，亦使佛教叢林有可能充分利用官方政治勢力乃至皇室力量來達到自身的目的，如德清創建牢山海印寺曾利用皇太后的信任，即是著名一例。但在另一方面，晚明佛教叢林與現實政治的密切關係，也常使叢林生活充斥著世俗生活的利益衝突和權力之爭，從而更加重了晚明叢林動蕩紛亂局面。

⁵ 朱元璋：《釋道論》，引見石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第三卷第三冊頁 231，（北京：中華書局，1989）。

⁶ 朱元璋：《三教論》同上頁 230。

晚明叢林所依存的明朝社會一意識形態，雖說仍以程朱理學（所謂宋學）為其官方意識形態，是以三綱五常為核心的孔孟人倫之道，但隨著明末時期貨幣經濟這一新型方式的出現，明末正處於社會轉型、時代變遷之中，使政治觀、社會觀、人生觀、自然觀等觀念形態也處在變異之中，從而使時代思潮由一元論思想趣向多元化，在現實與理想、人生與社會、價值與利益、情感與倫理之間，出現了多元化的價值選擇和人生取向。與此同時，晚明社會學術思潮亦出現了多元分化的現象，由棄朱而尊陸，再申朱而絀陸。此誠如紀曉嵐（1726-1805）所論：“朱陸二派，在宋已分。洎乎明代，弘治以前，則朱勝陸，久而患朱學之拘。正德以後，則朱陸爭話。隆慶以後，則陸竟勝朱。又久厭陸學之放，則仍申朱而絀陸。講學之士亦各隨風氣以投時好。”⁷

與時代思想變遷相適應，晚明學術思想同樣處於多元分化的格局。明中葉王陽明致良知的心學話語針對朱熹理學形態的話語轉化，標誌著有明一代學術思想的一大變更，從而改變了當時學界“此亦一述朱，彼亦一述朱”的單調學風。陽明心學全面確立了根植於內在良知的學術理想與道德理想。內在良知這一具有雙重意義的主體性原則，對於明中葉以後的學術思想及學風產生了重要影響。明末時期陽明良知之學發生嚴重分化，衍變成為所謂王學左派、“王學末流”。對

⁷ 紀曉嵐：《四庫全書總目提要》卷九十七，頁2006，（台灣：商務）。

此，黃宗羲曾精闢地概括說，“陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣”。⁸明末時期陽明之學漸失其於事上磨煉的為學宗旨，把陽明良知之學的主體性原則推向極端化，“學者以任情為率性，以媚世為與物同體，以破戒為不好名，以不事檢束為孔顏樂地，以虛見為超悟，以無所用恥為不動心，以放其心而不求為，未嘗致縻毫之力者多矣。”⁹晚明學界率情任性、媚世矯俗的學風，表明晚明學術思想所表現出來的無根性。對此後世多有評論。如全祖望曾評述說：“明中葉以後，講學之風，已為極敝，高談性命，直入禪障，束書不觀，其稍平者，則為學究，皆無根之徒耳。”¹⁰

明代學術思想被學者稱為“無根的一代”¹¹。明代思想之所謂無根，確切地說即是無儒家經學之根、無儒家史學之根，這也就是說，所謂明代思想的無根性乃是基於正統儒家的五經學觀和《春秋》史學觀所作出的評判。更進一步說，明代思想之所以無根，正因其思想中並不突出“古”與“聖”的權威性。古則以三代為高，聖則以周孔為尊。復古當力究

⁸ 黃宗羲：《明儒學案》卷三十二，頁703，（北京：中華書局，1985）。

⁹ 黃宗羲：同上卷二十，頁483。

¹⁰ 全祖望：《甬上證人書院記》，引見黃雲眉：《鮑琦亭文集選注》頁347（齊魯書社，1982）。

¹¹ 趙令揚：《無根的一代：從明代思想談起》。引見《國故新知：中國傳統文化的再詮釋》（北京大學，1994）。

諸經，尊聖應效法諸經。基於此，經歷明末社會“天崩地解”之慘痛巨變的王夫之（1619-1692）痛斥陽明後學為“陽儒陰釋誣聖之邪說”¹²，顧炎武（1613-1682）更直斥之為“禪學”¹³。晚明學術思潮中王學末流的異端化、禪學化的非主流反正統傾向，同時也導致晚明學風的另一轉向，這就是在晚明時代注重道德經世、學以致用的學者如東林學派轉為關注尊經和復古的為學取向。晚明學術思想針對陽明後學空談心性既狂且蕩之學風的反思、不滿與批評，形成了晚明學術思想的又一變更與轉向。這一變更與轉向表現在晚明學術思想積聚著朱熹理學與陽明心學融通合流的為學傾向，同時也潛存著力究尊古崇聖經世之學的思想能量。

從現實層面上說，晚明學術思想回歸朱子學的變異和思潮的轉向，具體表現為晚明學術話語演變為學術當為現實社會服務、有益於現實人生。如東林學派顧憲成（1550-1612）對朱王之學作如下反思性評論說：“以考亭為宗，其弊也拘；以姚江為宗，其弊也蕩。拘者有所不為，蕩者無所不為。拘者人情所厭，順而決之為易；蕩者人情所便，逆而挽之為難。昔孔子論禮之弊，而曰：‘與其奢也，寧儉。’然則論學之弊，亦應曰：與其蕩也，寧拘。此其所以遜於朱子也。”

¹⁴東林學派對於朱子學和陽明學的評判乃是基於社會—倫理

¹² 王夫之：《張子正蒙注·序論》，（北京：中華書局，1975）。

¹³ 顧炎武：《亭林文集》卷三，《與施愚山書》。

¹⁴ 顧憲成：《小心齋札記》。

學的價值評判，兩相比較之下，寧拘勿蕩，取朱子而捨陽明。必須指出的是，晚明學界對陽明心學的評價往往與對佛教禪學的評論相關。對此，明末大儒劉宗周（1578-1645）曾說：“今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良為賊，亦用知之過也。夫陽明之良知，本以救晚近之支離，姑借《大學》，使《大學》之旨晦；又借之通佛氏之玄覽，使陽明之旨復晦。”¹⁵依戢山之見，陽明後學中主良知的當下現成派與佛學的狂禪派相類，全然背棄了陽明良知之學的學脈意旨，而流於狂禪之學。撇開學派門戶之見勿論，上述思想立場表明，陽明後學與佛教禪學之間有著剪不斷理還亂的密切聯繫，乃至有所謂“陽明禪”之說。

晚明學術思潮中空疏狂蕩妄談心性的狂禪傾向，當時社會思想界多有抨擊，既有來自佛教叢林內部或基於佛學立場對所謂狂解之徒的批評，更有出於儒家現實立場的道義譴責。如袁宏道曾說：“有一種狂禪，於本體偶有所入，便一切討現成去。…往往利根上智者得之不費力，遂生容易心，便不修行，多被目前境界奪將去，作主宰不得。”¹⁶又如如紀曉嵐評議焦竑與李卓吾之學說：“（焦竑）友李贄，於贄之習氣沾

¹⁵ 劉宗周：《劉宗周全集》第二冊頁 325，（台灣：中研院文哲所，1996）。

¹⁶ 袁宏道：《黃檗無念禪師復問》卷五，轉引自江燦騰：《明清民國佛教思想史論》頁 223。

染尤深，二人相率而為狂禪。贅至於詆孔子；而竑亦至崇揚墨，與孟子為難。”¹⁷大致來說，狂禪的主要特徵即是以悟廢修、以本體取代工夫，以精神境界取代思想義理，以知覺情識認同於現成良知，於道德觀上則以心善置換性善、以念善取代善行，模糊了道德上的唯動機論和道德虛無主義二者之間的界限，並終將趨歸於對儒家倫常理念的超越性否定。自晚明以來，對狂禪的指責每與王學末流相提並論，同時還存在著進一步把狂禪與祖師禪並稱的傾向。如黃宗羲就曾聯繫祖師禪與泰州學派而比較說：“所謂祖師禪者，以作用見性。諸公掀天翻地，前不見有古人，後不見有來者。釋氏一棒一喝，當機橫行，放下柱杖，便如愚人一般。諸公赤身擔當，無有放下時期，故其害如是。”¹⁸這裏牽涉到許多問題：基於儒家道德實用主義立場對自得於心的道德理想主義的批判，是否必須取消道德修養的主體性原則？與此相關的問題則是，自得於心的自我證悟如何才能臻達道德修養論上的自我完善？與晚明佛教思想相關的問題是：佛教修證解脫如何與現實人生的道德修養相結合而不至於淪落為妄執狂解？落歸於現實人生的道德理想又如何與超越生死的佛教理念保持一致？鑒於陽明後學末流過分強調自得於心的超現實主義為學傾向，提醒晚明佛教叢林應當更加關注佛教世俗化

¹⁷ 紀曉嵐：《四庫全書總目提要》卷 125，同上。

¹⁸ 黃宗羲：《明儒學案》卷 32，頁 703，同上。

過程的具體情形：現實佛教所面對的社會現實，如何才能保持宗教性的距離所不至於淹沒在世俗濁流之中？另一方面則是佛教又將如何面對世俗濁流而對實現社會有所作為？

如上所述，明末時期學術思想界對於儒家傳統的不同解讀方式和價值評判，不可避免地導致其學風表現出著多元化傾向：一是束書不觀、游談無根狂解之徒或狂禪派；一是如李贄等人的“自少至老，惟知讀書”，¹⁹卻最終選擇了非主流的反傳統道路；還有就是明末東林學派繼承書院講習學風，本於儒家經旨進而推致現實政事。另一方面，明末學風的變異和時代思潮的變遷，還導致了當時教育的平民化、鄉村化和凡俗化傾向。這一傾向正是把陽明所鼓吹的人人皆可成為聖人的凡聖一體平等思想推向實踐的結果。具體地說，陽明後學泰州學派的平民化與生活化的現實進路，使明末儒學出現樵夫學者、陶匠學者，農夫學者，行動高於理論、實踐先於義理思辨，而成為另一種意義下的實學：學問生活化、體驗化，從書院走向社會、從科舉走向生活。但極端平民化不可避免地導致反智論，如泰州學派的健將人物顏山農即“讀經書不能句讀，亦不多識字，而好意見，穿鑿文義，為奇表之談。”²⁰

如果說陽明心學所主張的是“在良知面前人人平等”，經由

¹⁹ 袁中道：《李溫陵傳》，轉引自《李贄研究參考資料》第一輯頁15，（福建人民：1975）。

²⁰ 引自容肇祖：《明代思想史》頁222，上海書店《民國叢書》第二編第七冊。

當下現成良知的轉化，就完全可能轉向情欲自然實在論，而在凡俗層面則趨向在“財富面前人人平等”。明末社會對於生命“情感”的注重，一反程朱嚴分天理人欲而否定人欲的倫理準則，使存天理滅人欲轉向為存人欲中之天理，傾向於肯定人生之欲的價值合理性。如泰州學派的何心隱（1517-1579）試圖以孟子的“寡欲”說揚棄宋儒周敦頤的“無欲”說²¹，為人生欲望的合理性張本，又如李贄（1527-1620）公然宣稱“穿衣吃飯即是人倫物理，除卻穿衣吃飯，無倫物矣。”²²，呂坤（1536-1618）則稱：“世間萬物皆有所欲，其欲亦是天理人情。”²³明末社會理欲觀念的轉變，從否定情欲論轉向情欲自然實在論，使晚明社會價值觀上表現出不同於傳統的義利觀，並導致了明末社會風氣中瀰漫著某種末世論情緒。更具體地說，晚明社會轉型和時代思潮的變遷使晚明社會風氣表現出趨俗化和媚俗化的時代趨向，“奢靡相高”、“貴賤相輕”勢利世風日益盛行，而在貨幣經濟相對發達的江南地區更是如此。“由嘉靖中葉以至於今，流見愈趨愈下，

²¹ 何心隱說：“孔孟之言寡欲，非濂溪之言無欲也。欲惟寡則心存，而心不能無欲也。欲魚欲熊掌，欲也；捨魚而取熊掌，欲之寡也。欲生、欲義，欲也；捨生而取義，欲之寡也。欲仁非欲乎？得仁而不貪，非寡欲乎？從心所欲，非欲乎？欲不逾矩，非寡欲乎？此即釋氏之妙有乎？”引見《明儒學案》卷三十二，頁705。

²² 李贄《焚書》卷一《答鄧石陽書》。

²³ 呂坤：《呻吟語》卷五《治道》，引自王國軒等注本頁296，（北京：學苑，1993）。

慣習驕吝，互尚荒佚，以歡宴放飲為豁達，以珍味艷色為盛禮。”²⁴趨俗和媚俗的社會風化導致了封建名教禮數日益喪失其規範社會的權威性和影響力，並使追求財富滿足消費欲求成為社會發展基本驅動力。明末社會風氣的轉變，出現了由傳統名教引導轉向財富引導的人生價值觀，在張揚感性與拒斥名教的二極夾縫裏透顯出在財富面前人人平等的非主流化願求，現實利益高於一切似乎成了晚明時代社會人生更為基本的價值關切。

隨著晚明思潮的變遷和社會風氣的趨俗化和媚俗化，與此同時則有明末俗學的出現，諸如通俗小說、戲劇及講唱性質的寶卷等，從明代中葉後即得到相當興盛的發展；而商業化印刷業的出現，得以刊刻、印刷大量通俗讀物以適應大眾化的文化消費。1600年（萬曆二十九年），南方的人口數估計達到了一億幾千萬，其高峯值甚至可能將近二億之巨²⁵。如此龐大的人口數，其文化需求必將涉及到不同層次、不同方面。泰州學派平民化的講學，其實也就是通俗化和普及化的講學，由此而適應世俗社會不同階層，不同層次精神文化需求。晚明叢林正是基於當時社會不同階層的不同需要，力倡方冊藏經及不同類型的佛教言述刊行與流通，同時重視叢林培養造就僧才的知識化教育，表現出甚為重視通俗教化的

²⁴ 轉引自尚蓮父、許蘇民：《明清啟蒙學術流變》頁39，（遼寧教育，1995）。

²⁵ 參見葛劍雄：《中國人口發展史》頁241，（福建人民，1991）。

自覺意識，以便強化佛教叢林的社會影響，延攬更多的佛教信徒，與當時並存的道教、羅教、天主教等其他宗教類型爭取信眾。

正是基於上述晚明社會思潮的變遷和社會風氣的轉變，晚明佛教叢林主動介入世俗社會，對處於“天崩地解”前夜的明末社會時運變遷表現出不亞於世俗的敏感性，並體現於現實時運與叢林法運相結合的思考之中。如紫柏、德清與蕩益等明末叢林尊宿們對儒家五經之一《易經》的闡發和解读，試圖在這一關於應變和求變的經典中找尋佛教叢林擺脫困境的出途；又如憨山德清關注《春秋》左氏心法，在時世命途中“究心於忠臣孝子之實”²⁶，於命途多舛中仍不忘探究佛法的社會關懷，而不計較於個人際遇。所有這些都表明佛教叢林尊宿在晚明社會變遷及思潮轉向中，密切關注佛教出世思想與儒家經世之學之間的對話和相互溝通，結合現實時運來思考叢林法運問題，從而體現出明末佛教思想時代性和世間性的現實特徵。

更為具體地說，佛教作為出世之學必須尋求如何與關注現實人間生活的儒家學說相互溝通的思想途徑，進而達到如晚明高僧雲栖株宏所說的儒佛“不當兩相非，而當兩相讚”的“儒佛配合”觀²⁷，這種思想義理之間的相互溝通只有基於

²⁶ 德清：《春秋左氏心法序》，《憨山老人夢遊集》卷十九頁 1018，（台灣：新文豐，1992）。

²⁷ 雲栖：《竹窗隨筆·儒佛交非》條。

儒佛思想圓融性方成實現之可能。換言之，晚明佛教叢林面對現實政治的巨大影響力量，以及程朱理學思想形態的官方地位，關注佛教義理如何與儒家學說相互溝通的現實途徑的探討，就不得不面對並接受援佛入儒、以佛解儒的思想情境，為此就不得不通過引儒入佛、以佛解儒的方法加以盡可能有效地克服儒佛之間的思想隔閡。無論是基於儒家思想立場的以儒解佛，還是基於佛教立場的以佛解儒，二者其實都隱涵著相信儒佛之間可以相互溝通與對話這一預設。這一設定既來自於儒佛交融的歷史傳統，同時更出於儒佛對話的現實考慮。但從某種更為基本的意義上說，儒佛溝通性對話這一信念則源自於佛教圓融萬法的世界觀與圓融理事的方法論。正是基於佛法圓融一切萬法的世界觀與方法論，晚明佛教叢林能夠以相當積極、主動而全面的姿態介入世俗生活形態，展現不同以往的思想趣向，表露不同以往的叢林性格。由此可以說，佛教圓融思想乃是晚明佛教叢林的主導思想觀念，在某種意義上可以說構成了明末佛教叢林改革的外在推動力。明末叢林試圖藉儒釋思想之間的相互溝通、相互激蕩，以期重振佛教、改革叢林。而明代儒家學者如羅欽順、東林學派等對佛教心性之學的深刻批評、對叢林流弊的強烈不滿、對禪學末流猖狂妄行的猛烈抨擊，也刺激佛教叢林正視末世佛教的危機處境，整治並重建叢林規範，喚起末法時代對佛教正法的正信，使佛教走出困境，走向全面復興。

【參】改革叢林的現實圓融與回歸傳統的歷史還原

晚明佛教叢林對自身所處的末法時代具有自覺意識，並且比以往任何時代都更強烈地意識到末法佛教的危機感。當時的情形是，一方面表現出觸目驚心的叢林凋弊景象，而另一方面則又是佛教最為廣泛地深入民眾，佛教思想的普及與廣為流傳。這種相反相成的宗教實存現象，只有結合宗教世俗化的歷史進程才能得到合理的說明與解答。

所謂宗教的世俗化過程至少包括兩層意思：其一表現為世俗社會存在對宗教的影響或控制，此為宗教世俗化的客觀向度；其二則是基於宗教立場對此所作出的回應或反應，此為宗教世俗化的主觀向度。不同於西方中世紀政教合一的社會體制，中國歷史上的宗教形態多為依附於封建皇權的思想意識，佛教當然亦不例外。因此討論中國佛教的世俗化問題，並不能照搬西方基督教世俗化理論。西方宗教學界以基督教為考察對象的世俗化理論不僅不完全適用於中國佛教世俗化現象，而且有時甚至於需要從相反的角度來加以理解。如貝格爾在定義基督教世俗化時曾指出：“所謂世俗化意指這樣一種過程，通過這一過程，社會和文化的一些部分擺脫了宗教制度和宗教象徵的控制。”²⁸然而，由於中國佛教的歷史發展是一個多元化的過程，加之中國社會存在本身的多樣

²⁸ [美] 彼得·貝格爾：《神聖的帷幕》頁 128，高師寧譯，（上海：上海人民，1991）。

性，因此中國佛教的世俗化具有豐富多樣的表現形式。所謂中國佛教的世俗化過程，在某種程度上就是指中國佛教回應世俗社會並主動介入世俗社會生活的歷史過程，從而與西方意義上的基督教世俗化表現出相反的世俗化取向。中國佛教世俗化不僅不存在使社會和文化的某些部分擺脫佛教制度和佛教象徵的控制這一過程，相反倒是表現為力圖使佛教主動介入世俗社會生活的過程。

另一方面，宗教的世俗化過程還取決於宗教對於自身的合理化論證。宗教的合理化論證乃是宗教世俗化的理論上必要前提。中國佛教的世俗化過程同樣需要面對佛教自身進行合理化論證的問題。我們可以看到，佛教圓融思想不僅為明末中國佛教提供了較為充分的合理化論證，並且成為這一時期中國佛教世俗化過程的主導思想和方法立場。所謂宗教的合理化論證，就是要為宗教終極實在及其思想觀念提供合理而有效的理論解答，或者說要為宗教信仰找尋超越性的終極根基。因此，所謂宗教關於自身的合理化論證其實隱涵著宗教對其宗教性、神聖性的內在要求，從實踐的層面上來說，這就意味著宗教自身對神聖化或宗教化的要求，意味著向宗教性原初理念的復歸。據此，所謂佛教的合理化論證，就是要為佛教所探究的生死解脫及其思想義理提供合理而有效的解答，並且最終為佛教確立生死解脫和生命超越的終極根基。與此相關的現實問題則是佛教在對其自身進行合理化論證過

程中，所必須面對的佛教傳統問題，這也就是佛教還原問題。佛教還原與佛教圓融構成晚明時期中國佛教世俗化進程的二十大主題，同時也成為晚明中國佛教復興思潮的二十大基本傾向。

基於上述所論，佛教叢林的世俗化過程意味著對於佛教自身進行合理性論證的內在要求。佛教叢林的世俗化既是所面對的現實處境問題，同時也是一個思想意識層面的理論課題。晚明叢林對所處時代的佛教世俗化現象具有多角度的理解，有的以“法病”或“禪病”視之，如對於禪宗末流“狂禪”“偽禪”即作如是觀；有的則視之為“人病”，如對佛教叢林僧人的素質水平、學識人品、才具志趣等等方面的指責，即屬此類；有的則以為人法俱病，交錯並存。總之視佛教的世俗化現象為末法佛教的危機處境。從明末佛教叢林對世俗化現象所作的種種責難中，表現出強烈的危機感和困境意識，如湛然圓澄在《慨古錄》中悲嘆道：“叢林之規掃地盡矣！佛日將沈，僧寶殆盡，吾懼三武之禍，且起於今日也，能無嘆乎？”²⁹晚明佛教叢林戒律鬆馳行為失範，而僧伽隊伍中又充斥著無知亦無德的無能之輩，禪門中常有“飽食終日、遊談無根”的非愚即狂之徒，教下則講宗競立而修行無方，如此等等。明末佛教的危機處境，促使叢林中人全面反省佛教

²⁹ 湛然圓澄：《慨古錄》，續貳 19 之 4 冊。

傳統和傳統佛教，尤其是對影響最為廣泛的禪宗作出深刻反思。禪宗參究一頓悟解脫論思想，作為直指人心明心見性的有效法門，經由超佛越祖的五家分燈，從如來禪到祖師禪，從祖師禪到宗風各異、門庭各別的分燈禪，禪宗基於心性而頓悟解脫的教外別傳之旨，逐漸喪失其直探心源、頓見自性的穿透性力量，而演變為或枯寂或顛狂、或豎指或棒喝等玩弄機鋒的遊戲行為。同時在禪宗形式化、遊戲化衍變中交雜著宗門派系之爭，成為明末叢林的嚴重問題，乃至有人明言“不許參禪”³⁰。曾超越佛教諸家稱為“教外別傳”的禪宗，如今正面臨著自身也被超越的現實危機。晚明叢林惡化之現實，宗門欲墜之現狀，以及外在的種種壓力，都刺激著佛教叢林改革願望，而改革叢林必須自禪宗始。

超越漸失活性力量的禪宗傳統，同時也就是克服因禪宗形式化、遊戲化而導致的種種禪病。晚明叢林對禪宗傳統的超越，主要表現為把禪教一致基本原則進一步落歸於關注佛教經典聖言量功能的文字禪思想，體現於曹洞宗及叢林尊宿所倡導的如來禪與祖師禪合一化思想，通過參究念佛禪而整合皈依淨土信仰，以及藉佛教戒律規範而唱禪律一體等等。晚明佛教叢林的禪學趨歸如來禪與祖師禪的會通整合、文字禪與念佛禪的圓頓整合，充分體現了晚明禪宗改革叢林的現實

³⁰ 永覺元賢：〈與僧論不許參禪〉，引見《永覺元賢禪師廣錄》卷十一。

圓融與回歸傳統的歷史還原相結合的思想特徵。

智旭大師曾深切反思中國禪宗的傳統與現實而慨嘆說：“達摩西來，事出非常，有大利必有大害。嗚呼！先輩幸得大利，今徒有大害而已。”³¹中國禪宗初祖菩提達摩西來東土以四卷《楞伽》作為心印，並說“我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。”³²而《達摩論》“藉教悟宗”即出於四卷《楞伽》思想，這表明達摩直指心性的“自得之學”最初即是以經教為印證勘驗的。明末禪宗佛教所面臨的痴禪暗證、枯禪默修的叢林現狀，全然有別於唐宋時代禪學全盛時期宗門明眼知識輩出的情形。因為綱宗不明而祖令不行，使祖師禪法面臨前所未有的危機挑戰。因此明末佛教叢林特別關注佛教綱宗，或辨明禪學宗旨問題，並表現出不同的方法取向，有的通過擴展了涵義的文字禪來辨明，如真可紫柏；有的則對中國禪學宗旨的歷史反思而復明，如曹洞宗及臨濟宗的禪僧們。

明末佛教叢林對中國禪宗傳統的超越，在某種意義上說乃是對禪宗悟修關係論反思的結果，而並非為對禪宗心性論反思。明末禪宗佛教並沒有拋棄禪宗傳統的心性本體論思想結構，而只是對明心見性悟修工夫論作出必要的調整。這一調整首先意味著對禪宗傳統本身的現實反思和歷史還原，具體

³¹ 智旭：《西方合論序》，《靈峰宗論》卷六。

³² 《續僧傳》卷十六（慧可傳）。

地說，就是反思祖師禪法在佛教修證解脫論上的有效性，還原到達摩藉教悟宗、以心印心且圓攝六度之禪的如來禪。明末佛教叢林對於中土禪宗初祖菩提達摩曾以四卷《楞伽》印心的歷史性事件念念不忘，每每提起，並藉此喚起禪門對經教言述印證心悟的這一聖言量功能的高度重視，最大限度地清除禪修過程中容易出現的內在暗證的種種弊端，從而達到振興禪宗的目的。晚明佛教叢林一方面主張“以悟為期”、“以悟為則”，強調佛教修證工夫論親證體悟的優先性；另一方面又認為“悟後正好修行”提倡悟後修行、歷境驗心、事上修行的保任工夫，既重見地亦重行履，既貴眼明又貴實修，在此基礎上進一步關注禪悟經驗對於生命解脫的切實受用。這也就是說，明末佛教叢林基於佛教現實主義對禪宗傳統的形式主義所作的反動，乃是對佛教修行解脫論進行反思的基調所在。

晚明佛教叢林基於佛教修行解脫論所探究的宗與教關係論思想，具體表現為宗教圓融的禪教一致觀，從歷史上看，這一思想主張繼承了圭峰宗密禪教一致論。但晚明佛教叢林對於宗門禪學的理解，卻具有多元分化的特徵：其一表現為如密雲圓悟等臨濟禪僧固守傳統的保守傾向，對禪學宗旨的理解拘限於宗派法系的門庭設施，既缺乏著眼於現實時節因緣的靈活性，更沒有對傳統禪學思想加以發揚光大的創新性；其二則表現為通過深究佛教綱宗，切實領悟禪學的心性之

旨，對如來禪法與祖師禪風加以會通整合，從而體現出相當程度的靈活性和創造性，如叢林尊宿紫柏、憨山等人；其三則是源於禪淨合流的歷史趨勢，把參禪引歸淨土念佛法門，使禪學更具有實修意味，免於流歸談玄說妙的虛浮空洞既狂且蕩的禪弊，如明末叢林尊宿雲栖株宏及曹洞宗師永覺元賢等。

明末佛教叢林對文字禪的再唱，是晚明佛教向達摩藉教悟宗的如來禪傳統回歸的還原論思想的重要表現。值得注意的是，在明末再唱文字禪的主要為不詳法嗣的叢林尊宿，如真可紫柏、憨山德清等禪僧，以及居士們所持，如錢謙益即明確認為：“非反經明教，遵古德之遺規，其道無由也。”³³由明末叢林對文字禪的再唱，進一步引發了叢林對僧史及禪學宗統的關注，以及對當代尊宿文字言述的編輯整理和刊行流通。明末佛教叢林著述甚豐，遠過於以往世代。不僅明末四大師的著述得到完備的流存，而且當時的宗門禪僧“語錄”也得以廣泛傳布³⁴。這一現象雖然得益於明末社會印刷業的高度發達，但也說明叢林文字禪思想的社會效應。

明末佛教叢林對禪學宗旨的歷史還原論取向，同時還表現

³³ 錢謙益：《北禪寺興造募緣疏》，見《初學集》卷八一，（上海：上海古籍，1985）頁860。

³⁴ 參見聖嚴：《明末佛教研究》頁25-31《明末禪籍一覽表》。

為宗門內部即曹洞宗和臨濟宗對五家旨宗所作的反思³⁵。如明末曹洞宗師無明慧經述其傳法偈說：“五宗極則機齊貫，三藏精微理共圓，不礙古今凡聖事，如來禪合祖師禪。”³⁶而永覺元賢曾作《洞上古轍》試圖對“曹洞綱宗，從上遭濁智謬亂者，皆楷以心印，復還古轍。”³⁷又如明末臨濟宗禪僧漢月法藏之作《五宗原》，而其師僧密雲圓悟則作“辟書”及《辟妄救略說》加以回應³⁸。所有這些都莫不反映了明末佛教叢林對於禪宗傳統特別是分燈禪五家宗旨的還原反思。儘管這些反思中間有著許多涉及到法系之爭、義理之辨，但卻表明了當時佛教叢林試圖把握清理禪宗佛教本來面目的還原取向，把基於佛教現實的圓融思想與基於佛教傳統的還原思想進一步落歸為改革叢林現狀的佛教復興理念。

總之，明末佛教叢林的上二種歷史還原論方法取向，或回歸經典，返經以明教；或探究五家宗旨，趨歸於如來禪即祖師禪的本源性思想，一方面表明了當時叢林把宗教相互圓融思想體現在歷史還原之中的思想趨勢，另一方面則與當時學

³⁵ 明末叢林宗門禪師對五家宗旨的歷史反思，其主要著述可參見法藏《五宗原附臨濟宗頌語》一卷，圓悟、真啟《辟妄救略說》十卷，元賢《洞上古轍》一卷等。

³⁶ 劉日杲：《博山和尚傳》，引見《無異元來禪師廣錄》卷三十五，續貳 30 之 2。

³⁷ 引見林之藩：《永覺和尚行業曲記》，同上。

³⁸ 參見連瑞枝：《漢月法藏與晚明三峰宗派的建立》，台北《中華佛學學報》1996 年第九期。

術風氣所體現出來的尊經復古經世致用的思潮變遷具有相同的進路，說明作為佛教出世之學的叢林思潮離不開現實社會思潮的時代氛圍。

晚明佛教叢林對佛教傳統的歷史還原論取向的另一重要表現是對佛教戒律傳統的復歸，試圖藉回歸佛教戒律規範而重建佛教叢林的僧伽規範和叢林秩序，最大限度地克服整治明末佛教叢林之諸病症。明末佛教叢林中出現了以雲栖祿宏和古心如馨（1541-1615年）為代表人物所發起的弘揚佛戒運動，較大幅度地恢復了中斷已久的傳承佛教戒律傳統，影響深遠。明末高僧紫柏曾提出末法佛教當“以僧為本源”、而僧伽當“以戒為本源”的思想主張，³⁹使傳統佛教的佛、法、僧三寶一體而落歸持戒守律。晚明佛教叢林對佛教戒律傳統的重視，使佛教僧人較為關注對於佛教戒經的疏解詮釋，特別是對《梵網經》菩薩戒義理思想的闡發與弘揚，如雲栖曾著《〈梵網經心地品〉菩薩戒義疏發隱》，蕩益智旭著《梵網玄義》及《梵網合注》等等，都對大乘佛教菩薩戒義理思想進行或融淨土或通台宗的詮解闡釋。晚明佛教叢林同時還注重在家佛教徒的戒律思想、關注沙彌戒律儀，呼籲僧眾持守戒律的自我約束並制訂僧規寺約，以期實現佛教叢林秩序和僧伽規範的全面改觀。明末佛教叢林對佛教戒律傳統的

³⁹ 《紫柏老人集·法語》卷四，《示東西雲居寺僧眾》。

回歸與重建叢林規範，其重要效用還表現於強化了佛教戒律的倫理意味，不僅試圖與儒家孝道思想加以結合，而且在止惡揚善的日常行為中加以具體落實，體現了晚明佛教世俗化程度的深入。佛教“孝名為戒”這一經典表述成為佛教叢林戒律思想與儒家世俗孝道相互溝通的根本理據，宋代明教契嵩名著《孝論》試圖會通佛家出世之孝與儒家世間之孝，晚明佛教叢林同樣亦是如此。明末叢林強調佛教修行生活的德行化和倫理化，體現了叢林生活世俗化的教化度世、德化度人的現實取向。

上述晚明佛教叢林強調佛教戒律思想的倫理意味，實即反映了晚明佛教還原思想的另一特質，即對大乘佛教關注現世人間的教化傳統的回歸。大乘佛教菩薩行、菩薩道思想本身具有自上而下教化世間、救度眾生的實踐意蘊。晚明佛教叢林提倡並關注“利世濟生”、“涉俗度世”大乘佛教情懷，把大乘佛教的覺心智慧落歸為現實人間的救世悲願，把佛教信仰生死解脫的終極關懷落歸於現實人間的倫理教化之中，表明佛教涉及社會層面的世俗化程度的擴展。印度佛教在反對婆羅門教的宗教特權和種姓歧視中，基於生死解脫而倡行種姓平等；晚明叢林基於佛性平等論思想，同樣主張成佛面前人人平等，把成聖作佛的宗教理想落歸於切近的世俗人間，如密雲圓悟宣稱：“若據大道因緣，不論男女貴賤，人人平等一如，個個本來成現。不能緣契無生，即便四生流轉，自

須返照回光，悟徹本來面目。” “耳聞與目睹，不問僧與俗；選佛與選官，同體不同服；不以服飾觀，便見真面目。”⁴⁰儘管從這些表達中，我們可以看到佛教強調眾生心性覺悟的重要，其實卻是佛教叢林把自身的利生度世的宗教追求化歸為世間芸芸眾生的心性自覺，把佛教度世悲願化歸為眾生的內在覺悟。同時在另一方面也可以發現上述論調與陽明在良知面前人人平等的思想具有同構性，使晚明叢林思想極易與陽明心學溝通融會。

明末佛教叢林參究念佛禪思想的風行，同樣體現了當時叢林現實圓融與回歸傳統的歷史還原相結合的思想特質。念佛禪既是禪門參究話頭“公案禪”方法與淨土法門的持名念佛修行方法的圓融整合，反映明末佛教禪淨合流的現實情形；同時也是對禪宗固有的念佛傳統的一種回歸，並進一步回應明末禪宗祖師與如來禪合流的趨勢，如錢士升曾說：“夫禪有如來禪、祖師禪也。祖師禪且置。佛語禪那，華言靜慮，所謂四禪八定也。念佛三昧曰：一心不亂，都攝六根，淨念六根，非靜慮耶？……《觀經》金口所宣，而曰：是心作佛，是心是佛。觀心即是觀佛也，觀佛即是念佛也。極而言之，念本無念，佛亦無佛，能念空，所念亦空，如來禪即祖師禪

⁴⁰ 見道忞《密雲圓悟和尚年譜》，《密雲圓悟禪師語錄》卷十三。

也。”⁴¹從另一角度來說，明末參究念佛念佛禪思想，儘管當時在叢林內部曾引起論爭，而且在一定程度上還存在著某些難以調和的矛盾與衝突，但念佛禪思想在明末叢林的風行，卻充分表明了當時叢林修行生活趨歸務實的宗教化轉向。這與時代道德經世、學以致用的思潮變遷也具有相關性，可以說明晚明佛教出世之學經世思想的具體落實。

晚明佛教叢林對於佛教修行解脫論所作的反思並沒有背離固有的佛性論傳統，不僅仍然堅持大乘佛教“心佛眾生三無差別”的佛性平等論思想主張，而且進一步將之闡釋為無善無惡的佛教理想主義，並藉此回應明代儒學形態的道德理想主義。

【肆】晚明佛教思想的特質與佛教復興

聖嚴法師評價明末佛教說：“明末佛教，在中國近代的佛教思想史上，有其重要的地位，上承宋元，下啟清民，由宗派分張，而匯為全面的統一，不僅對教內主張‘性相融會’、禪教合一’以及禪淨律密的不可分割，也對教外的儒道二教，採取融通的疏導態度。諸家所傳的佛教本出同源，漸漸流布而開出大小、性相、顯密、禪淨、宗教的局面，到了明末的諸大師，都有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派

⁴¹ 引自錢士升：《蓮宗寶鑒序》，引見《大正藏》卷四十七，頁302下。

的偉大心量，姑不論性相能否融會，顯密是否同源，台賢可否合流，儒釋道三教宜否同解，而時代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，乃是事實。是故明末諸大師在這一方面的努力，確有先驅思想的功勞。”⁴²聖嚴法師對明末佛教在中國佛教思想史上重要地位的肯定性評價，是恰如其分的觀點，值得我們應有的重視和借鑒。

晚明佛教從佛教史的角度來看，大致表現為如下叢林特色：禪淨兩宗獨盛，叢林高僧多有禪淨雙修的倡導者和實踐者；宗教融合思想極為普遍且有成熟的理論詮釋；佛教經典的普及化和佛教理論的普及化；佛教所表達的社會關懷與現實批判取向等等⁴³。但從另一角度來說，明末佛教叢林在思想形態上的特質又為如何呢？以往學界常視明代佛教為思想呆滯的歷史時期，即所謂佛法凋零時期；但若從宗教社會學的角度，晚明佛教思想則可以說是很能為後人提供可資分析和借鑒的豐富內容。當今日本學者所關注的晚明佛教的世俗化問題，明末佛教的庶民化或平民化問題，從晚明佛教思想演歷過程中，我們又可從中發現什麼呢？

從晚明佛教復興思潮的歷史演進中所表現出來的思想特質，大致來說具有以下四個方面：首先，明末佛教思想表現出多元分化、多頭並進的紛雜性。明末佛教叢林所處的時代

⁴² 聖嚴：《明末佛教研究》自序。

⁴³ 參見江燦騰：《明清民國佛教思想史論》頁 45-46。

正處於社會轉型乃至解體時期，社會思潮一變再變的動蕩，社會風氣的趨俗化和媚俗化的衝擊，政府制訂叢林禪、講、教三分的佛教政策，都莫不對處於這一末法時代的佛教叢林社會產生深刻影響，使晚明佛教思想表現出多元分化的時代傾向，以及多頭並進的態勢。具體地說，晚明時期佛教講宗仍保持既有傳統，並且不斷拓展著佛教講習領域，加之正統禪宗雖然反對“以習講為究竟”的宗風，但當時叢林尊宿們卻仍然表現出再唱文字禪，並且擴展了傳統文字禪的涵義，從而深化圭峰宗密的禪教一致論思想。就禪宗而言，曹洞、臨濟二宗因有法統相承，故更加能夠承緒既有法門而不至於中斷，而臨濟宗人更為如此。就教而言，明末佛教叢林不僅中興天台、講習華嚴，而且大都弘揚淨土，同時還顯密並用，同唱念經、持咒、拜懺、施食禮儀等修持方法，而佛教末流則更與民間宗教趨同。另一方面，晚明佛教社會出現了一批專門弘揚毗尼的比丘僧人，匯成明末佛教戒律復興思潮。

其次，明末佛教思想表現出基於現實主義立場的圓融性。明末叢林社會面對積弊現狀，極為關注佛教思想的圓融性。明末時期佛教叢林出現文字禪的再唱，禪教歸一，念佛禪的風行，禪淨合流，祖師禪法與如來禪風的結合，禪律一體，教戒同源，戒淨同一等思想取向，莫不都是明末佛教叢林基於現實主義的圓融性思想的具體表徵。儘管晚明佛教叢林涉

及到儒、釋、道中國思想文化三大傳統時表現出不同的思想立場，但都仍能以人間世為中軸而加以統合性處理，或以涉世、出世、忘世來判分儒、釋、道⁴⁴，或基於本源相通的思想立場加以三教一致論的融會。晚明佛教叢林社會在相對寬鬆的思想環境中，於儒佛交涉則進行對話和融通，並對宋明儒學的重大熱點問題如朱陸異同問題、格物致知問題、陽明良知問題、本體工夫問題、心性情理問題等都具有較為深刻的論究，說明當時叢林社會對宋明儒學思想的極大關注。明末佛教叢林儒佛圓融思想還表現在，明末叢林尊宿注重對儒學經典進行基於佛教思想立場的詮釋解讀⁴⁵。明末叢林尊宿如雲栖祿宏、永覺元賢、蕩益智旭出儒入佛的思想轉向，以及如憨山德清援佛解儒、以佛解道的思想立場，都為明末佛教叢林理解儒、佛、道三教關係問題提供了較深廣的學術支持和解釋視界，從而豐富了晚明時期的學術思想。從佛教世俗化意義上講，明末佛教叢林圓融思想同時也是論證佛教合理性的具體表現。

再次，晚明佛教思想表現出回歸佛教傳統的歷史還原性。在某種意義上可以說，晚明佛教思想的圓融性乃是通過對佛

⁴⁴ 德清：《學要》，《夢遊集》卷三十九。

⁴⁵ 明末叢林尊宿如憨山德清、蕩益智旭都甚為重視對儒家和道家經典的佛學化理解。德清曾作《大學直指》、《中庸直指》、《大學綱目決疑》及《觀老莊影響論》、《道德經解》、《莊子內篇注》等；而智旭則著有：《周易禪解》、《四書蕩益解》等。

教傳統的回歸與還原來加以表達或深化的。晚明佛教思想的歷史還原性，具體表現為通過對明末叢林現狀的深切反思，回歸到佛教傳統的戒、定、慧三學一體的思想，回歸到對現實人生生死苦難的切實關注。就明末佛教叢林的禪學思想而言，把神秀北宗的注重禪定的傳統與慧能南禪的注重慧的傳統相結合，並進一步走向如來禪與祖師禪的合流，同時還重視佛教經典聖言量的印證功能，注重佛教藏經的權威性，從而表現出“尊經”、“崇聖”的復古傾向。明末佛教思想把回歸佛教傳統的歷史還原與對佛教進行合理化論證結合起來，關注佛教思想的社會效用和現實功能，強調佛教思想的倫理性和普世性，並且把回歸佛教傳統資源的歷史還原與現實的叢林改革相結合，從而使明末佛教思想具有基於現實的改革性。

最後，晚明佛教思想表現出歷史還原和現實圓融相結合的改革性。明末佛教叢林所處的危機時代，使佛教面臨嚴重的內外交困的現實壓力，如何有效地整治叢林積弊達到振興叢林的目的？這正是明末叢林尊宿和高僧大德們所縈懷不已的現實憂慮。反映在明末佛教思想中，則表現為通過基於現實主義的佛教圓融和從歷史主義出發的歷史還原二重途徑，試圖從佛教傳統資源的本源性還原以及現實化圓融中，重建叢林規範，重新樹立佛教叢林的整體形象，在救世與覺心、教化度世與德化度人中全面改觀佛教叢林的現狀。如雲栖株宏

力主體究念佛論，以救有禪無淨土之病；而永覺元賢則更是“剛將傲骨救儒禪”⁴⁶。明末佛教叢林普遍關注福慧雙行、悲智雙運的佛教社會功能，無不是其改革性思想的具體表達。

明末佛教叢林思想的上述特質，使晚明佛教呈現出復興景象，而當今學界稱之為“萬曆佛教”（1573-1620年）則具體標明了晚明佛教復興情形，當其時，佛教叢林不僅涌現出如蓮池、紫柏、憨山三大師，同時還出現了雪浪洪恩（1545-1607）盛弘華嚴於吳中，無明慧經（1548-1618）弘揚曹洞於壽昌，密雲圓悟鼓唱臨濟於天童，古心如馨、三昧寂光（1580-1645）復興戒律於古林和寶華。其間尚有如杭州真寂寺的聞谷廣印（1566-1636），紹興雲門顯廣寺的湛然圓悟，磐山的天隱圓修，車溪的無幻性衝等，亦是一方所重的名僧大德。其中江浙閩贛江南一帶尤其是明末萬曆佛教的鼎盛地區，這是與晚明社會經濟文化整體環境相應的。而無明慧經門下出無異元來和永覺元賢，使明末曹洞宗分列為博山禪與鼓山禪二系，與江浙密雲圓悟一系的臨濟禪構成呼應的叢林形勢。

明末佛教叢林極為重視佛教寺院的重建，如紫柏達觀“每見古剎荒廢，必志恢復，‘終其一生共重興梵剎一十五所’

⁴⁶ 林之藩：《永覺元賢禪師廣錄》卷三十，同上。

47。德清對於六祖慧能曹溪寶林禪寺的重振，則更具有明末禪宗中興的象徵意義；而雲栖株宏於古剎雲栖寺的弘法，成為莊嚴佛土利樂有情的現實化身；又如無明慧經禪師著名的“鋤頭禪”以及密雲圓悟住持寧波天童寺的作為，明末佛教叢林對於佛教復興的理想落實為具體化的現實過程，如此方使得叢林復興成為現實。

明末佛教叢林消極重視經典的整理刊行，把弘法與護教相結合，充分利用現實社會時代所提供的有效資源。紫柏、德清等人對方冊藏的刻印流通，極大地便利了佛教經典的普及和推廣，同時也對歷史上所流存的佛教著述盡可能加以搜集刻印，正如德清對紫柏的評論所說：“除刻大藏，凡古名尊宿語錄，若寂音尊者所著諸經論文集，皆世所不聞者，盡搜出刻行於世。”⁴⁸明末叢林尊宿的思考視野遍及不同層次和不同方面，經律論三藏並舉，戒定慧三學貫通，禪講律三教齊重，儒釋道三家會通串解。晚明佛教叢林著述，其內容遍及禪、淨、律、天台、賢首、法相唯識學及般若性空學，從經典注疏到義理闡釋，從教義詮解到思想貫通，從問道解惑到參請論辯，明末佛教叢林為後人留下許多思索空間。從明太祖敕集《楞伽經集解》到明成祖的《金剛經集注》，護教結合於弘法之中，而重視對佛教經典的闡發。舉凡大乘佛教的

⁴⁷ 引見德清：《達觀大師塔銘》，《紫柏老人集》卷首。

⁴⁸ 德清：《達觀大師塔銘》引見同上。

重要經論，明末佛教僧人都加以疏注解釋，如《金剛經》、《般若心經》、《楞伽經》、《楞嚴經》、《佛說阿彌陀經》、《梵網經》、《大乘起信論》等都留下了明末僧人的大量著述。這與明末叢林重視僧伽教育、注重講習經典的學風有關。尤為值得一提的是，由於當時對佛教經典的重視，推動了明末諸家研究並弘揚唯識學的思潮，從而出現了唯識法相學在明末盛極一時的復興景觀。

明末佛教叢林重視僧伽教育問題，而明代所制訂的禪、講、教三分叢林政策，使講習之風盛行，佛教知識啟蒙和傳授得以普及。如真可紫柏出家初志即為“貫通經旨，代佛揚化”⁴⁹當時叢林仿效儒家書院講學制度，提高僧伽的學識修養與理論水平，從而使僧寶問題得以全面改觀。如果沒有相對有效的僧伽教育制度，那麼像憨山德清、雪浪洪恩、湛然圓澄等少年出家的僧人⁵⁰，是極難培養成為叢林尊宿或著名禪僧的。而且明末佛教叢林的僧伽教育涉及面較為廣寬，內外典並學共研，使寺院培養的僧人同樣具備儒學訓練，日後皆能無礙地與儒家學者對話和溝通，極大地有利於明末時期儒佛交融，並對近代中國佛教思想產生了深遠影響。

明末時期的居士佛教同樣呈現出繁興盛行的局面。清朝彭

⁴⁹ 德清：《達觀大師塔銘》。

⁵⁰ 德清於嘉靖三十六年（1557）十二歲時即到金陵大報恩寺出家為“行童”；雪浪洪恩亦在十二歲之年（1556）出家於金陵大報恩寺；而湛然圓澄七歲即出家，完全在寺院接受啟蒙教育。

際清（1740-1796）所編著的《居士傳》五十六卷，其中自三十七卷至五十三卷，皆為明代居士傳記，除了四人是明萬曆以前者，其他六十七人的正傳及三十六人的附傳，均屬於萬曆年間至明朝亡國期間（1573-1661年）的人物⁵¹。明末時代，不僅出現了被時人稱為“二大教主”之一居士佛教思想家李卓吾（1527-1602），而且還湧現了如文學家袁宏道（1568-1610）、馮夢禎、湯顯祖、錢謙益（1582-1662），大學問家焦竑等大居士，同時還留下許多居士佛教護法著述，如袁宏道所著的《西方合論》被視為淨宗名著而列歸《淨土十要》中，表明明末居士佛教淵博精深的佛學素養得到了佛教叢林的全面肯認並接受。明末居士佛教的另一個表現，乃是佛學對於明末儒學的廣泛影響，如鄧豁渠、周海門、管東溟、陶石簣等儒家學者與晚明佛教叢林都有密切聯繫，並深受佛學思想的影響，從而體現了明末居士佛教廣泛的社會效應。

晚明佛教的復興，還表現在明末佛教叢林主動介入世俗社會生活，積極涉足社會事務。如與李卓吾並稱為二大教主的紫柏達觀，其經歷即表明晚明佛教叢林對社會問題的關注和重視。紫柏對於明廷重徵礦稅以及稅監的魚肉百姓深懷憤恨，他曾說：“礦稅不止，則我救世一大負。”⁵²因此他對

⁵¹ 參見聖嚴：《明末佛教研究》，頁239。

⁵² 德清：《達觀大師塔銘》。

南康太守吳寶秀因拒徵礦稅而遭逮捕之事深表同情，並為之奔走營救，從而使佛教叢林增添了社會關懷的現實色彩。儘管紫柏的行為及遭遇，受到了來自叢林內外的非議，並給晚明佛教叢林帶來很大震動，但紫柏的言行卻實實在在地表明佛教叢林對現實社會的關切、對人間苦難的關心，體現了佛教的救世悲願。儘管明末佛教叢林的復興與變革，面臨著如何擺脫困境的問題，面臨著如何最終重建叢林規範、確立僧伽秩序的問題，但明末佛教叢林正是在此過程中呈現出的復興景象。

【伍】結語

探討晚明佛教復興思潮離不開明末社會轉型時期的思潮變遷和社會風氣的變異，並且應當進一步聯繫明末政治、經濟、生產方式和生活方式來加以考察。作為宗教思想型態，晚明佛教思想同時又具有其獨特的表現形式。探討晚明佛教思潮既離不開明末時期的社會整體思潮，討論晚明社會思潮同樣離不開對晚明佛教叢林思潮變異的深切認識。明末佛教叢林思想儘管是明末時期社會思潮變遷和風氣變異在佛教叢林社會的反映與體現，但佛教叢林基於佛學思想立場對世俗思潮的現實回應，同時也體現了晚明佛教思想所具有的世俗化傾向。因此，從宗教社會學的理论構設出發，藉佛教世俗化的角度切入探究晚明佛教思想，並對晚明佛教思想進行共

時性的思想史闡釋，就不失為一種必要而有效的方法選擇。

明末時期社會轉型、思潮變遷和風氣變異的時代處境，使晚明佛教叢林表現出明顯的多元化思考取向。然而正是在此一多元化處境中，晚明佛教叢林思潮表現出基於現實主義的佛教圓融與基於歷史主義的佛教還原二大思考主題。佛教圓融思想作為中國化佛教的主導內容和具體表現，使晚明佛教呈現出多元分化、多頭並進的豐富情形：禪淨合流、宗教互通、性相融會、顯密並用、佛儒對話、佛道溝通，如此等等，不一而足。面對中印二大佛教傳統資源，明末佛教叢林面臨著如何結合叢林現狀與佛教深厚傳統的現實課題，促使明末叢林關注佛教傳統，並表現出一種向佛教傳統回歸的歷史還原傾向。明末佛教叢林思潮所表現出來的現實圓融與歷史還原二大思想取向，構成為相資為用的互補關聯，並最終落歸於改革叢林的現實理念，從而使晚明佛教叢林呈現出復興景象。

訴諸晚明佛教復興的歷史實存，明末佛教復興思潮表現出如下四個方面的思想特質：即多元分化、多頭並進的紛雜性，基於現實主義立場的思想圓融性，回歸佛教傳統的歷史還原性，以及歷史還原與現實圓融相結合的改革性。正是基於晚明佛教復興思潮的上述思想特質，晚明佛教叢林呈現出復興景象，而當今學界所謂的“萬曆佛教”（1573-1620）則具體標明了晚明佛教的復興情形。