

# 复兴近代佛教之先行者

## ——杨仁山居士佛学思想研究

◎吕建福



清末杨仁山居士，以其创办金陵刻经处的弘法利生事业而闻名于世，他的精印佛经、广为流通及创办“祇洹精舍”培育佛教人才的事业，为推动近代中国佛教的复兴起到了极为重要的作用，杨仁山因之被尊为中国近代佛教的先行者和振兴者。关于杨仁山居士的研究，人们也就较多关注在他的弘法事业及其对近代佛教复兴所起的作用上，关于仁山居士的佛学思想虽有述及，但很少较为系统、全面的论述。事实上，杨仁山刻经讲学四十余年，对近代佛教复兴贡献厥伟，而其弘法事业成就之基础，正在其佛学研究及修持的境界和功夫。

本文将从六个方面尝试对杨仁山居士之佛学思想作一较为全面的介绍，其中任何一个方面均可作专题专论，就此而言，本文只是关于杨居士佛学思想相当初步的研究。

杨仁山自二十七岁入佛，在佛学上逐渐深入。他不仅悉心研究佛学，还亲自践履，解行并重，佛学造诣相当精深。从其《十宗略说》及《答释德高质疑十八问》、《与释幻人书》等许多论佛学书及经叙中可见杨仁山之佛学修养博大而精纯，既不拘于一宗一派之见，而又有其一贯之统绪，非如有的学者所认为的“不精深”或“比较驳杂”。他在佛教教理上尊崇华严，在修持实践上践行净土，同时对唯识、天台、禅宗等宗派也

有相当研究。杨仁山曾自述其学佛历程：

大乘之机，启自马鸣，净土之缘，因于莲池，学华严则遵循方山，参祖印则景仰高峰。他如明之憨山，亦素所钦佩者也。（《等不等观杂录·与日本南条文雄书二》）

《杨仁山居士别传》中谓：“居士之学发寤于《起信》，充之以《法华》，大而化之以《华严》，会而通之以《唯识》，而归其墟于净土。”（张尔田，《杨仁山居士别传》，载《金陵刻经处历史资料点滴》第一册）杨仁山接引学人，也向无门户之见，不拘宗派，逗机设教，故其门下多才。谭嗣同善华严，黎端甫善三论，桂伯华善密宗，章太炎、孙少侯、李证刚、梅光羲、蒯若木、欧阳渐等则善法相唯识。从中也可见杨仁山佛学气象之博大，十宗并弘，性相圆融，堪称一代佛学大家。

### 一、佛学概论

杨仁山在《十宗略说》、《佛教初学课本》、《佛法大旨》、《学佛浅说》及一些演说中阐述了他的佛教观。在《南洋劝业会演说》中，杨仁山考察各国宗教源流，“以婆罗门教为最古”，而“佛教出兴”，“婆罗门高尚之士，咸舍本教而学佛，盖自知其道义之不如也。”他认为，佛教之所以“胜于他教”，“在倡明真性不灭，随染缘而受六道轮回。世间苦乐境界，皆是过去世中，因起惑而

造业,因造业而受报。”由此可见杨仁山之尊信佛教,是认为佛教说明了世间“六道轮回”、因缘果报而真性不灭的真相,其义理高于他教。在《学佛浅说》中,杨仁山阐述了佛教与一般世间法的不同:

先圣设教,有世间法,有出世法。黄帝、尧舜、周孔之道,世间法也,而亦隐含出世之法;诸佛菩萨之道,出世法也,而亦该括世间之法。世间法局于现生,不脱轮回;出世法透彻根源,永脱轮回。兼之世界成坏、群生变化,凡情所不能测者,佛门修士朗然大觉,普照无遗,岂不大快乎哉!

杨仁山当时,西方文化已经传入,颇有人致力于西方哲学和心理学,以此为高,或与佛法比附者。杨仁山于西洋哲学有相当的了解,在《佛法大旨》中,他认为佛法之境界不是一般哲学所能企及的:

如来设教,义有多门,譬如医师,应病与药,但旨趣玄奥,非深入研究不能畅达。何则?出世妙道,与世俗知见大相悬殊,西洋哲学家数千年来精思妙想,不能入其堂奥。盖因所用之思想是生灭妄心,与不生不灭常住真心全不相应,是以三身四智、五眼六通,非哲学家所能企及也。

杨仁山专门指出他是针对当时“每以佛法与哲学相提并论”而指出这一段的。他认为哲学是“生灭妄心”、“精思妙想”的产物,乃“世俗知见”,而佛法则是与“不生不灭常住真心”相应的,旨趣玄奥,乃“出世妙道”。而这一“不生不灭常住真心”,是法界真如之体,是须“悟”得、“亲证”的。这也是佛学的基本真理观。杨仁山在《佛教初学课本》中开宗明义地表达:“无始终,无内外,强立名,为法界。法界性,即法身,因不觉,号无明。空色观,情器分,三世间,从此生。迷则凡,悟则圣,真如体,须亲证”。而“悟”、“证”这一“真如体”,便是学佛实践,也即是佛教之修行过程。杨仁山认为学佛修行之过程“随人根器,各有不同”,大致有三种:

第一种:

利根上智之士,直下断知解,彻见本源性地,体用全彰,不涉修证,生死涅槃,平等一如。此种根器,唐宋时有之,近世罕见矣。

第二种:

从解路入,先读《大乘起信论》,研究明了,再阅《楞严》、《圆觉》、《楞伽》、《维摩》等经,渐及《金刚》、《法华》、《华严》、《涅槃》诸部,以至《瑜伽》、《智度》等论,然后依解起行,行起解绝,证入一真法界,仍须回向净土,面觐弥陀,方能永断生死,成无上道。此乃由约而博、由博而约之法也。

第三种则是普度法门:

用普度法门,专信阿弥陀佛接引神力,发愿往生,随己堪能,或读净土经论,或阅浅近书籍,否则单持弥陀名号,一心专念,亦得往生净土。虽见佛证道有迟速不同,其超脱生死,永免轮回,一也。(《学佛浅说》)

集中体现了杨仁山的佛教实践思想。从杨仁山接引学人的大量书信及其一生学佛实践来看,杨仁山特别重视的是第二种学佛方法,即由信解入门、解行并重、体证佛法。针对当时佛教界的实际情况,他特别反对禅宗末流空腹高心、不重经典、扫除文字、妄谈般若之流弊,而提倡重视义学研究、解行并重的学佛方法,在《佛学研究会小引》中他也倡导:“顿渐权实,偏圆显密,种种法门,应机与药,浅深获益,由信而解,由解而行,由行而证。”

杨仁山特别注重佛经之搜集、整理、广泛印行流通,与他的这一佛教实践思想是有密切关系的,杨仁山自己的学佛实践也是由《起信》开始、一生解行并重而最终导归净土。尊崇《起信》、归心净土为杨仁山佛学思想的重要之点,这在他《学佛浅说》的佛教实践思想中也已体现。

## 二、尊崇《起信》

杨仁山之学佛因缘来自《大乘起信论》,他后来研究佛学、融汇各宗,基本也是沿着《起信论》的思想体系而展开的。他接引学人也处处推荐《起信论》,认为“此《论》一通,则一切经皆有门径矣”,(《与吕勉夫书》)“通达此《论》,则《楞严》、《楞伽》、《华严》、《法华》等经自易明了。”(《与李澹缘书》)杨仁山认为《大乘起

信论》乃“学佛之纲宗”、为“学佛之要典”，(《与陈大灯、心来书》、《答释德高质疑十八问》)自谓：“鄙人常以《大乘起信论》为师。仅仅万余言，遍能贯通三藏圣教。凡习此《论》者，皆马鸣大师之徒。”(《与郑陶斋书》)马鸣造《大乘起信论》，在近代佛教学者多有争论，后来酿成一场更大的法义之争，即对《起信》、《楞严》、《圆觉》等许多中国佛教天台、华严等宗所尊奉的经典及“真如缘起”思想的怀疑和贬斥。杨仁山当时丝毫未受影响，尊崇《起信》乃其一生佛学思想之重要特点。他甚至欲“以《大乘起信论》为本，依《大宗地玄文本论》中五位判教，总括释迦如来大法”而“建立马鸣宗”。(《与李小芸书》)

杨仁山之所以如此重视《起信论》，是因为《大乘起信论》所建立的“一心二门”体系可以总括佛教大纲、贯通教宗、融汇性相，为大乘佛教之重要典籍。中国佛教之华严宗和天台宗，皆奉《起信论》为宗论。唐代贤首法藏以《大乘起信论》发挥《华严经》之义理而建立华严宗教理，杨仁山在佛教教理上由《起信论》而“教宗贤首”，正是受了法藏的影响。在《佛学书目表》中他写到：

此论总括群经要义，法藏作记，曲尽其妙，学者熟读深思，自能通达三藏教海。

在众多《起信论》注疏中，他特别推崇贤首法藏的《大乘起信论义记》：“大藏教典，卷帙浩繁，求其简要精深者，莫如《起信论》。而解释此《论》者，自隋唐以来无虑数十家。虽各有所长，然比之贤首，则瞠乎其后者矣。”(《会刊古本起信论义记缘起》)杨仁山还认为《起信论》之体系可以融通性、相二宗，“《起信论》虽专论性宗，然亦兼唯识法相。盖相非性不融，性非相不显。”(《起信论疏法数别录跋》)因此他盛赞：

马鸣大士宗百部大乘经，造《起信论》，以一心二门，总括佛教大纲。学者能以此论为宗，教律禅净莫不贯通，转小成大，破邪显正，允为如来真子矣。

(《佛教初学课本注》)

从杨仁山对《大乘起信论》的推崇备至及其对贤首、清凉、高峰、莲池、憨山等中国佛教高僧的景仰，可见杨仁山接受的是中国大乘佛教传统，而其佛学思想也是纯正的中国大乘佛教思想。《十宗略说》即体现了杨仁山

中国大乘佛教思想之概要。

### 三、归心净土

杨仁山在佛教教理上尊崇《起信》及华严宗的思想，在学佛实践上则特别重视净土法门。在《般若波罗密多会演说》中杨仁山说：

如来设教，万别千差，末法修行，难进易退。有一普度法门，速成不退，直趋佛果者，即念佛往生净土法门也。

在《学佛浅说》中，他称净土为“普度法门”，三根普被，为末法修行“速成不退、直趣佛果”之妙法，“一生成办，径登不退……此系最捷之经也。”(《佛学会小引》)

杨仁山对净土法门的理解相当深入，并非一般以为末法时代、人根陋劣，故不得不仰仗他力而须念佛，靠弥陀救度故提倡净土一门。杨仁山认为，“佛学之广，莫如净土！”(《佛教初学课本论》)“证入一真法界，仍需回向净土，面觐弥陀，方能永断生死，成无上道。”(《学佛浅说》)

在《与李澹缘书》中他说：“净土一门，括尽一切法门；一切法门，皆趋净土一门。”

杨仁山之归心净土与他在教理上崇奉《起信》及华严思想是完全一致的，可以说，他践履上“行在弥陀”正是教理上“教宗贤首”的结果。在《十宗略说》中他指出：

《华严经》末，普贤以十大愿王导归极乐……厥后马鸣大士造《起信论》，亦以极乐为归。

在《与陈仲培书》中他也说：“以一切佛法入念佛一门，即《华严经》融摄无碍之旨也。”

可见杨仁山是在华严教理“一即一切，一切即一”、理事圆融、事事无碍之境界上来理解净土法门的。《在观无量寿经略论》中杨仁山以华严教理阐释观相念佛：

菩萨行门，不出二种：一种上求佛道，二者下化众生。……前之观法，全以自心投入弥陀愿海；后之观法，全摄弥陀愿海归入自心。如是重重涉入，周遍

含容,谁谓华严、极乐有二致耶?

他解释念佛观行:

观行者,从无始时来,具有种种善恶之业,无量差别,于一念观中,九品往生而度脱之。所谓法界众生即自性众生,无二无别,非一非异。如此妙法,非入不思議解脱境界,其孰能与于斯!

由此可见杨仁山对念佛法门阐释之深入,观想念佛至深妙处,与华严境界无二无别,同入不思議解脱境界。同时也可见杨仁山倡导的净土念佛法门,不只是一般所理解的“持名”或“称名”念佛。杨仁山指出,“念佛与称名有异,心中忆念,名为念佛,口称名号,名为称名。”(《观经略论》)而“《观经》所说十六法门,无一不是念佛法门”。“念佛有多门:念佛名号,念佛相好,念佛光明,念佛本愿,念佛神力,念佛功德,念佛智慧,念佛实相”(《阐教编》)。杨仁山批评日本真宗有违经义,原因之一即是真宗教理唯以称名为念佛,而将观想等种种念佛法门排斥在念佛之外。

杨仁山净土思想的另一重要之点是对自、他二力的辨析,倡导自力、他力并重,反对将净土法门纯粹作为他力救度法门的倾向。杨仁山认为净土法门“既信他力,复尽自力”,(《十宗略说》)“往生虽仗他力,而仍不废自力,故以修学勉之。”(《般若波罗密多会演说》)因此杨仁山提倡研读经论,“以深妙经论清去妄情,策励志气,勇锐直前”,(《学佛浅说》)可防止单持名号、日久生懈,中途退堕甚至走入歧途之弊。自力、他力,“如车两轮,如鸟两翼,直趋宝所,永脱轮回。”(《般若波罗密多会演说》)这对后来净土宗之纯依他力、仰仗弥陀、不重经论等倾向是有所警示的。杨仁山著《十宗略说》而以“净土”殿后,正是其“归心净土”的表现:

以上各宗,专修一门皆能证道。但根有利钝,学有浅深。其未出生死者,亟须念佛生西以防退堕。即已登不退者,正好面觐弥陀,亲承法印,故以净土终焉。

#### 四、佛教教育

佛教教育是杨仁山佛学思想的一个重要部分,也

是他创办僧学堂、讲学以培育人才的思想基础。传统佛教之培育僧才,主要靠早期寺院的译经讲学及唐以后建立的丛林制度。丛林制度为中国佛教所创,所谓“马祖创丛林,百丈立清规”,它改变了印度佛教游方乞食等不适应中国文化与社会的制度,僧众可以自食其力、安居修道。传统佛教之僧才,大多出自丛林佛教。学院式的佛学教育,是近代以来西学东渐后才开始的。传统丛林佛学教育,融宗教生活与教育为一体,可以说是“知行合一”的教育,如禅堂修行、上堂开示、解答疑问、相互辨析、读诵经典、二堂功课等。丛林培育出来的僧人,大多熟习佛教基本仪规及基本经典,优秀者既有禅功,也能深通经论。但法久弊深,明清以后,丛林渐趋没落,清规渐渐弛缓,许多僧众不事修行坐禅或讲经说法,研阅经论,而是终日闲居,或忙于经忏法事。东初在《中国佛教近代史》中描述:

明清以来,不特宗门寥落,成为野狐禅,即丛林寺院,亦多变了质,仅剩了一个躯壳……标榜禅宗的丛林制度,并不参禅;标榜律宗的丛林寺院,亦不持律,形成龙蛇混杂,有其名而无其实,或虽参禅而不求开悟,兼传戒法,经营经忏,舍本逐末,此为其缺处者一。由于保守陈规,不求进取,而缺乏现代知识,虽能说法,亦不能适应时机,只是依样画葫芦,此为其缺处者二。

这也正是杨仁山所指出的“近世以来僧众安于固陋,不学无术。”(《般若波罗密多会演说》)因此,杨仁山以佛教教育、培育人才为振兴佛教之关键,“诸方名刹,向无学堂造就人才,所以日趋于下也。”(《与南条文雄书二十二》)

1898年张之洞在《劝学篇》中提出以佛道寺观产业的十分之七充作社会教育之资,后获朝廷允准,由此兴起“庙产兴学”运动,佛教顿时陷入危机,却由此激发起佛教界以寺产兴办僧教育兼办普通社会教育的热潮。杨仁山在《支那佛教振兴策》中也说:“不如因彼教之资,以兴彼教之学,而兼习新法。”并“请政务处立一新章,令通国僧道之有财产者,以其半开设学堂。”在《释氏学堂内班课程刍议》中他也说:“今拟乘此转动之机,



由各省择名胜大刹,开设释氏学堂。经费由庵观寺院田产提充。”由此可见杨仁山之重视僧教育,也有时势激发之影响,其内因则在佛教丛林之衰落。在办学方式上,他受到西方天主教、基督教及日本佛教传教方式的影响,主张新式佛教学堂“分教内、教外两班”,外班以普通学科为主,学习“新法”,兼习佛学;而内班以佛学为本,兼学普通学,“如耶稣天主教之设学课程。日本佛寺,也扩充布教之法,开设东文学堂,处处诱进生徒。”“如是,则佛教渐兴,新学日盛,世出世法,相辅而行。”(《支那佛教振兴策》)

杨仁山在《释氏学堂内班课程》及《刍议》中规划了佛教教育的内容,其教育思想和体制在当时是相当先进的。其中包括佛学及普通学,并规定了每日课程及课时。其中普通学包括“本国文理、史学、地理、算法、梵文、藏文、东文”,外语占有相当大的比重,这是由于杨仁山一直有向西方国家弘传佛教的愿心。在佛学课程上,杨仁山曾通过南条文雄了解日本“佛教各宗大小学校种种章程”,(《与南条文雄书二十七》)来规划佛学课程内容。在体制上,参照社会学校的体制,“仿照小学、中学、大学之例”,各为三年,乃九年制学校。前三年学习基础经论,如《四十二章经》、《佛遗教经》、《八大人觉经》、《唯识三十颂》等,学成为“初等”,可准受沙弥戒。后三年学稍深之经律论,学成可准受比丘戒,为“中等”,并给度牒。最后三年研修教、律、禅、净等专门之学,学成能讲经说法者,为“高等”,可准受菩萨戒,并换牒。杨仁山认为,九年学成,“方能作方丈,开堂说法,升座讲经,登坛传戒,始得称大和尚”。仅受初等、中等僧教育者,只能任寺院一般职事。而未受僧教育者,不准出家。不能学者,仍命还俗。(《释氏学堂内班课程刍议》)

由此可见,杨仁山所构想之僧学堂,已不仅仅是一般的佛教教育、培养人才而已,而是将佛教的教育制度与僧伽制度结合在一起,出家、受戒、任职等资格与教育制度有相应的关系。未经三年初等教育、学习普通知识及基础经论,不得受沙弥戒。若三年初等教育也不能完成者,则令其还俗。这样佛教教育制度就为僧尼的基

本素质提供了保证。而必通达教理、专精一宗或数宗之高等教育后,方能作方丈、升座讲经,更成为佛教高级人才之纯正无讹的保障,可以杜绝以盲引盲、“滥附禅宗、妄谈般若”等大弊。杨仁山居士深察当时佛教界习弊而有此构想。这一将佛教教育制度与僧伽制度结合起来的机制,在当时实是一种创见,也是对传统僧制的大胆改革,杨仁山认为如此方能提高全国僧尼素质。这对后来的佛学教育颇有影响,在今天仍不失其价值,值得重视。

另外值得重视的是,杨仁山倡导的佛学教育与后来一些佛学院“以学为主”的倾向有所不同,他相当重视佛教的修行实践。在他所规划的九年制课程中,不仅列有学习课程,也列有修行内容,将朝暮课诵列为前三年之例行功课。后几年由中等至高等之学习,研修“专门学”,也注重学修并重,并非纯学术之研究。他在《释氏学堂内班课程刍议》中强调:

专门学者,不但文义精通,直须观行相应,断惑证真,始免说食数宝之诮。

杨仁山后来又创办“佛学研究会”继续讲学,于《小引》中也强调“由信而解,由解而行,由行而证”,遵循佛法“信、解、行、证”之次第。杨仁山本人于公务繁忙之际仍“诵经念佛或静坐作观”,“教宗贤首、行在弥陀”是他一生学修并重的写照。解行并重是修学佛法的原则,也是传统佛教丛林教育的一大优良传统。杨仁山所倡导的新式佛学教育,在形式上虽参照社会学校的教育制度,在内容上仍继承了传统丛林制度佛教教育知行合一的优良传统,非如后来一般佛学院虽也强调学修并重,但大多受了新式学院教育的影响,重学而轻修。这也是杨仁山佛学教育思想中值得重视的一个方面。

## 五、批斥真宗

杨仁山的印经事业,颇得日本南条文雄等人的帮助,而日本藏经书院编修《续藏》,杨仁山也颇多赞助,为其开列书目,提供善本,此为近代中日佛教交流史上的一段佳话。在与日本净土真宗僧人和学者的交往中,杨仁山逐渐了解到日本净土真宗的教义有违佛经,便

开始批斥。杨仁山对日本净土真宗教义的批斥,既为近代中日佛教交流史上的重要事件,也体现出杨仁山佛学思想之纯正及其护法之虔诚。从其与日本真宗僧人往返论辩法义之过程和态度,更能看出杨仁山作为一位中国佛教大德之风范。

杨仁山接触的日本佛教人士许多是真宗僧人,在共同的佛教事业中结下深厚的友谊。在《金陵本愿寺东文学堂祝文》中,杨仁山对真宗致力弘扬弥陀教法颇多赞许。但由于本愿寺委托杨仁山在金陵刻经处印行其七祖著作,其中包括日本源信《往生要集》、源空《选择本愿念佛集》,杨仁山非常审慎,仔细研阅,“见得此集与经意不合处甚多”,(《评〈选择本愿念佛集〉》)便加以评语,希望改正,同时也希望对方有不同见解“请逐款驳诘”。

后又读小栗栖香顶《真宗教旨》,“觉与经意不合处颇多”,遂逐细批驳,指出其中与佛教古来经论不合之处。杨仁山之批斥真宗,纯为护法,一片婆心,“真心论道,不避忌讳”,希望能有益于真宗。在《阐教刍言》中杨仁山自陈:

鄙人护持正法,过于身命,故不避忌讳,冒昧陈言。

日本净土真宗创始于亲鸾(1173—1262),本为日本净土宗的一个支派,但由于其教义的独特性和组织的独立性,实际已成为一个独立教派。其教旨依亲鸾之《教行信证》为基础,主张“信心为本”,立足于绝对的弥陀他力信仰,尤其强调末法时代依自力修“圣道门”难以解脱,必须靠弥陀本愿他力才可往生。杨仁山通过阅读真宗著作,认为真宗教义有违经义,“直欲驾佛经而上之,立义在三藏教典以外。”(《评小栗念佛圆通》)

杨仁山对净土真宗的批斥,涉及到弥陀本愿、他力与自力、圣道门与净土门、念佛与称名等许多问题。净土真宗以阿弥陀佛第十八愿为弥陀真实本愿,以十九愿为方便愿。杨仁山则认为弥陀四十八愿,愿愿真实,不应偏取一愿而废其他诸愿:

盖佛之本愿,愿愿真实,互摄互融,取一愿为宗,可也;判余愿非真实,不可也。(《与日本后藤葆真

书》)

净土真宗以弥陀第十八愿为本愿,与其提倡纯依弥陀他力、“一念净信”即可往生成佛是一致的,可谓“纯他力教”。杨仁山对这种“纯他力教”批斥甚力:

纯他力教,一家之私言,非佛教之公言也。……贵宗概以自力弃而不取,另立一种往生之法,以驾于三辈九品之上,名曰纯他力教,此乃贵宗独创之教,非通途之教也。盖佛教所说接引往生,皆是他力之教,而仍不废自力。废自力,则有无穷过失……。 (《评日本僧一柳纯他力教》)

净土真宗认为“信心从他力而发,名他力信心。佛力为他力,明信佛智为信心。祖师曰:归命之心非从我生,从佛教生,故名他力信心。自力之徒,修杂行杂修;他力之徒不修之……”(《真宗教旨》)杨仁山则认为,他力固是往生净土之重要因素,但绝不可废弃自力,而发心往生西方,即是“自力”,“若不仗自力,全仗他力,则十方众生,皆应一时同生西方,目前何有四生六道流转受苦耶?”(《评真宗教旨》)对日本净土真宗将净土门与圣道门对立起来,杨仁山也予以驳斥。净土真宗认为佛教已至末法,众生已无能力修圣道门、赖自力解脱,只有靠弥陀净土法门,以信心为本,主张舍弃圣道门,并斥“自力之徒”修圣道门为“杂行杂修”。杨仁山则采取了圆融的态度,认为:“专修净土之语可说,不修圣道之语不可说。盖净土亦是圣道无量门之一门,修净土即摄一切圣道入一门。”(《评真宗教旨》)对《选择本愿念佛集》中“舍圣道,正归净土”之说,杨仁山指出:“此一舍字,龙树、道绰皆不说,说之则有病。盖圣道与净土,一而二,二而一者也。”(《评选择本愿念佛集》)

杨仁山还认为真宗只主张净土门而全废佛教其他教说(圣道门)甚为危险,“暗藏灭法之机”!(《评小栗栖念佛圆通》)由此可见杨仁山对净土真宗的批斥是相当激烈的。

对净土真宗惟以“称名”为念佛且只许专修“称佛名号”,反对修圣道门之其他法门且称之为“杂行”,杨仁山也予以辨析。他认为“称名本在念佛之内,若执定

念佛必局于称名,则于经意不贯。”(《评〈选择本愿念佛集〉》)杨仁山还特别指出:

现当末法之初,实证者虽觉罕见,而信解观行者不乏其人。若除称佛名号外,一概遮尽,是行末法万年后之道也。岂非将释迦遗教,促短七千余年哉!(《与日本后藤葆真书》)

这是极有见地、令人发省的!

此外,杨仁山对净土真宗在教制上宗祖师而不本于佛经也予以批评,希望真宗知所先后,以经为本,疏为末;如来为本,祖师为末。本佛宗经,乃中国大乘佛教之优良传统,杨仁山正是中国大乘佛教的继承者。

在与日本净土真宗的这场法义之辩中,杨仁山表现出一位佛教大德依法不依人、“发心护教,愿粉身碎骨,在所不惜”的精神。(《与日本龙舟书》)他对净土真宗的批斥乃出于希望真宗能修正教义、有益众生的良好愿望。在与南条文雄的通信中他写到:

弟与阁下交往近二十年,于佛教宗趣未尝讲论。今因贵宗将遍传于地球,深愿传法高贤酌古准今,期与如来教意不相违,则净土真宗普度群生,无量无边矣。(《与南条文雄书二十二》)

而当真宗僧人执持己见、无可改变时,他觉得“闻者既不见信,则所言便为无益。若再置辩不休,岂非同于流俗争论是非乎?”(《与日本龙舟书》)于是不再往返置辩,表现出一位佛教大德“无诤之辩”的风范。

## 六、儒道旁通

杨仁山著有《论语发隐》、《孟子发隐》及《阴符》、《冲虚》、《道德》、《南华》四经发隐,旁通儒家和道家的思想,也可以说是以他的佛学思想来阐释儒道。在杨仁山的思想里,儒家、道家和佛家一样并是“先圣设教”,只不过有“世间法”和“出世法”之不同,但世间法中“亦隐含出世之法”,而出世法“亦该括世间之法。”(《学佛浅说》)故杨仁山编辑《大藏辑要》,除佛典部类外,专列有“旁通”、“导俗”两部,谓:

归元无二,方便多门,儒道心传,岂有隔碍耶?真俗二途,霄壤之别,不假方便,何由心发!(《大藏

辑要叙例》)

杨仁山认为儒释道三家可以相通,其中以佛理为最高,而儒道精深之处与佛理并无二致。在《与释惟静书》中,杨仁山说:

近年闭户穷经,于释迦如来一代时教,稍知原委,始信孔颜心法不隔丝毫,柱下漆园同是大权示现。

杨仁山认为,须透彻佛法方知儒道可以与佛相通,而不为一般浅见所局限:

若能进而求之,将如来一代时教究彻根源,则知黄老孔颜心法原无二致,不被后儒浅见所囿也。

(《与沈雪峰书》)

在《论语》、《孟子》发隐中,杨仁山以佛释儒,多有发挥。例如以佛教之“般若真空”释《论语·子罕》之“无知”、“空空如也”;以《维摩》、《坛经》之“对法”,释子质“闻一知二”;以《华严》“凡举一法,即具十门,重重无尽”释颜渊之“闻一知十”。杨仁山也以佛教教理阐释儒家的重要思想“克己复礼”:

己者,七识我执也;礼者,平等性智也;仁者,性净本觉也。转七识为平等性智,则天下无不平而归于性净本觉矣。盖仁之体,一切众生本自具足……

孔子斥樊迟高蹈弃世、作独善之计为“小人”,杨仁山认为孔子是在行菩萨道,“不许门人退入二乘”,是一种“慈悲行愿”。杨仁山甚至认为瞽瞍与象“均是太权菩萨,成全舜之全德”。对于孟子,杨仁山则认为“未入孔圣堂奥”(《与黎端甫书》),这可能是一般儒学者所难以认同的,但从佛家思想来看,这也是一种应有的解释,可供儒佛比较研究之参考。

对于后来之宋儒性理之学,杨仁山认为“不与孔子一贯之旨相同”,“所谓穷理者,正是执取计名二相也。”(《评方植之向果微言》)对通常以宋明理学附会佛学或引佛学附会宋明理学的现象,杨仁山颇多批评,认为:

将佛家实效尽行抹煞,单取性理之言与儒家拉杂凑泊,非赞佛也,实毁佛也。若佛法仅与宋儒相

等,则过量英豪谁肯舍身命以求之? (《评方植之向果微言》)

可见杨仁山之儒佛相通思想并不笼统,辨析甚精,且有其独到的见解。对于道家也是这样,杨仁山之以佛释道,并非泛泛比较汇通,而是有其研究及独特见解。如《道德经》杨仁山曾研阅各家注解,然后以佛理阐释:

予阅《道德经》至“出生入死”一章,见各家注解,无一合者,遂以佛教义理解之,似觉出人意表。

(《道德经发隐序》)

杨仁山之研究道家诸经,并不注重其著者、版本方面,主要在其义理。他读《阴符经》,并不考证其作者,而相信是“黄帝”所作,并觉其“立言甚奇,非超凡入圣者不能作,遂悉心体究,而后恍然于古圣垂教之深意,直与佛经相表里;但随方语言,文似各别,而义实相贯也。”(《阴符经发隐序》)也即是认为道家诸经之深义与佛理相通,不过随于中国此方语言而“文似各别”。他读《列子》也是这样,“如开宝藏,如涌醴泉,实与佛经相表里。”(《冲虚经发隐序》)在《南华经发隐》中,他认为永明判《老》、《庄》为通明禅,憨山判《老》、《庄》为天乘止观犹有未尽。在他看来,《老》、

《庄》之言,有世间法,也有出世法,而:

出世之言,或浅或深,浅者不出天乘,深者直达佛界!以是知老、庄、列三子,皆从萨婆若海逆流而出,和光混俗,说五乘法(人乘、天乘、声闻乘、菩萨乘、佛乘),能令众生随缘获益。

可见,杨仁山以佛教义理阐释道家经典,较之以前佛学会通佛道、以佛释道者,有发人所未发处。如对《道德经》中“出生入死。生之徒十有三,死之徒十有三,人之生,动之死地者亦十有三。”杨仁山以佛教《华严》论“十世一念”来解释,认为以前诸家之注“不能谓之确解”。而对“谷神不死,是谓玄牝”则以佛家“真空妙有”、“阿赖耶”解释,又以“无始无明”释“浑沌”、“空如来藏”释“天门”等。杨仁山以佛释道,在义理上可以说是相当深入的,足资儒释道三家义理比较研究之参考。

杨仁山以佛理旁通儒道,仍是站在佛教立场上的,虽然方便多门,而“归元无二”,仍以佛理为最高。在《代陈莲荪答黄掇焦书》中,杨仁山写到:“若论三教,儒道之高者始能与佛理相通。”

这与历史上永明、憨山等旁通儒道、以佛释儒、以佛释道是完全一致的。杨仁山实乃中国大乘佛学之继承者。

## 净然法师荣膺南京灵谷寺方丈

本刊讯 11月15日,南京灵谷寺举行净然法师荣膺方丈庆典法会。中国佛教协会副会长圣辉法师、江苏省佛教协会会长明学长老、安徽省佛教协会会长妙安长老、台湾佛光山开山宗长星云长老、世界僧伽会会长了中长老、中国佛教协会副秘书长蘧俊忠;国家宗教局副局长王哲一,江苏省政协副主席张九汉,省人大民宗侨委副主任方红梅,省委统战部副巡视员陶勇,省宗教局副局长沈祖荣、顾传勇、王在郑,南京市人大主任陈家宝,市政协主席廖合林、副主席俞明,市民族宗教局朱淮宁局长、马荣恩、居尔露、纪勤、宗志清副局长等有关部门领导及信众近万人出席了庆典法会。

在升座仪式上,净然法师沿山门、天王殿、大雄宝殿、法堂依次拈香说法,顶礼佛祖。圣辉法师、了中长老、明学长老、星云长老分别为净然法师送如

意、挂珠、送位、送座。

灵谷寺位于南京市中山陵东,原称蒋山寺。始建于南朝梁天监十三年(514),是梁武帝为安葬名僧宝志而建立的寺院,被称为钟山第一禅林。当时建有放生池、金刚殿、天王殿、无量殿、五方殿、毗卢殿、观音阁等殿堂。历史上先后易名宝公院、开善道场、太平兴国禅寺、十方禅院、蒋山寺、灵谷禅寺。灵谷寺现有大雄宝殿、玄奘学院、观音宝阁、藏经楼、弥勒殿、祖堂等建筑。

净然法师,俗名李后平,1994年于南京栖霞寺依辉坚老和尚披剃,1997年10月于云居山真如禅寺受具足戒,1997年毕业于中国佛学院栖霞山分院,随后就读于中国佛学院直至2004年研究生毕业。2003年至2007年担任南京灵谷寺监院,2007年6月至2008年8月任灵谷寺代住持。现任南京市青年联合会副秘书长、南京市佛教协会副秘书长。(灵谷寺)