

晚明狂禅思潮下的丛林危机与革新

——以融合修证实践为中心

华海燕

(重庆师范大学 文学院,重庆 401331)

摘要:明中期以来,朝纲废弛,社会危机日重。在思想界,王阳明力图振作,援禅宗心性以救程朱理学之弊,士人心态亦随之而变。阳明后学逃禅者甚众,儒释交融达到新高度,狂禅思潮渐次形成。狂禅思潮的典型表现即批判名教、质疑礼法,在当时思想界有一定的积极作用,即促进了宋明理学的昌明,这也是以往思想史研究关注的重点,然对狂禅思潮与佛教的互动却多有忽略。狂禅思潮与南宗禅“不执文字”,轻渐修、贵顿悟的思想进一步结合,对晚明丛林震荡颇大,其消极表现是戒律松弛、狂荡不羁,然客观上却打破了明代佛教的沉滞局面。对此状况,丛林高士作出了积极回应,其应对主要是以儒释融合、禅教净戒融合、世法佛法融合等纠正狂禅倾向;在实践层面,主要从融合修证入手,参禅与持戒并重、参禅向念佛转变、参禅与放生仪轨相结合,为佛教朝向人间化、简易化、平民化发展指明了路径,藉此亦可窥见晚明狂禅思潮下佛教之发展生态、其与世俗的关系,以及居士佛教的独特个性。

关键词:狂禅思潮;丛林危机;融合修证;居士佛教

中图分类号:B248

文献标识码:A

文章编号:1673-0429(2026)04-0132-10

DOI:10.19742/j.cnki.50-1164/C.260412

一、问题的提出与研究综述

禅本是一种修行方式,随佛教传入东土,在道信、弘忍、慧能等僧众的改造下,与中国传统思想文化,特别是老庄思想等进行融合,形成了迥别于印度佛教的中国特色佛教宗派——禅宗。禅宗在中国化进程中,逐渐舍弃头陀苦行、游方乞讨等禅修方式,南岳怀让、马祖道一等人提倡的农禅也成为程式化的“普请”。宋明以来,禅与士人关系越发紧密,止观双修、禅净双修的修证方式要求极严,需经历戒、禅定,而后生发智慧,但逐渐被文字禅、默照禅、看话禅、棒喝禅所取代。丛林从重视实践走向脱离实践,忽略戒、定渐修,直接顿悟,故成狂慧,此即宗门狂禅。王学左派(泰州学派)以佛教如来藏清净心阐释儒家心性,言行狂悖、行为乖张,以反叛程朱理学,“他们更为强调哲学智慧表达上的高超与精致,而不是戒律和虔敬的崇拜行为”^{[1]54},与呵佛骂祖、不重修习、专讲顿悟的宗门之狂正相契合,故被蔑称为狂禅,由此形成对儒门和丛林均产生重要影响的狂禅思潮。本文对有关学者提出的狂禅内涵持商榷态度,丛林诸师语录虽少言狂禅,却多言狂慧、狂病等语,部分学者仅以狂禅作为关键词检索,就认定“狂禅所指称的对象主要是晚明一些反抗程朱僵化的思想教条与假道学的卓立不群的思想者”^{[2]47-48},此一说法并不全面,忽略了大量的佛教文献。本文所涉狂禅既指儒林的狂儒,亦指丛林轻古藐今、自用自专的禅师,

收稿日期:2025-08-16

作者简介:华海燕,女,文学博士,重庆师范大学文学院副教授,主要研究方向:佛教文献与文学。

基金项目:国家社会科学基金一般项目“新发现的明清川东地区佛教文献整理与研究”(19BZJ025)。

还代表了影响晚明社会、文化的思潮。

目前学界主要从思想和文学艺术层面考察狂禅思潮。其一,儒释互释思想层面。学界均认可王阳明吸收佛、道思想而引领的思想革新运动打破了佛教界的沉滞状态^{[3]59},士大夫禅学活跃^{[4]567},为禅宗重构注入活力^{[1]87},狂禅思潮的形成,是儒门对封建专制制度和文化的突围^[5]。另有学者关注到晚明狂禅现象的风行,“客观上提醒丛林关注佛法修学、修证的实效性”^[6]。其二,狂禅思潮影响晚明文学、艺术。从整体观照的如赵伟《晚明狂禅思潮与文学思想研究》,较为全面地探讨了狂禅思潮的形成背景、行为方式,与性灵文学、唯情文学之间的关系^[2]。从个人层面的研究则更为丰赡,如左东岭《李贽与晚明文学思想》,从李贽狂与真的人格心态分析其哲学、文学思想以及对晚明文学的影响^[7]。何宗美《李贽与“侠”略论》,以李贽为例,说明晚明文学中“侠”文化与狂禅的关系^[8]。相较而言,学界在丛林修证实践这一领域的探讨,稍显薄弱。重视修习的圣严法师考察晚明丛林各宗高僧和居士的著作,认识到晚明高僧重视修证方法,“乃为中国禅史上从未有过的盛况”^{[9]68},但未能与儒释思想融合的宏观背景形成有效关联。另有学者聚焦于具体的修行实践,如认为礼忏仪是天台宗标志性修行实践^[10],探讨净土宗思想及修证实践^[11],放生实践与律学思想^[12],放生会与净土实践^[13],等等。

既有研究在儒释思想交融、文学艺术融合方面取得了显著成果,但在宗派修行实践研究上局限于特定宗派和历史阶段,尚未形成贯通性、整合性的研究视野,呈现出分途而行、各自为政的研究状态。从修行实践角度观照晚明狂禅思潮,以救丛林之弊的研究尚付阙如,故笔者不揣谫陋,试以晚明时期念佛统摄参禅、持戒、放生等融合修证为论述核心,检视丛林对狂禅思潮影响下各种危机的应对方式和革新实践。

上述独特的研究视角能够打破目前佛教思想和丛林修证实践研究分裂的局面,将狂禅思潮、居士佛学与丛林修证实践结合起来,促进晚明儒释交流研究推向思想和实践双重维度,实现二者双向联动与互证。并得出结论:晚明丛林对实证实修的提倡不仅促进佛教从出世向人间演进,还助推明代理学向清代实学转变。

二、狂禅思潮与晚明丛林的戒律危机

晚明丛林凋敝,戒律荒疏为其突出表现。一方面,一宗独大的禅宗重视内心的体悟,对于外在的形式束缚秉持着不以为意的态度,这种理念与方式,打破了戒一定一慧渐次而成的修证次序;另一方面,晚明狂禅思潮具有鲜明的打破传统、解放自我的特点,也对丛林的修证方式产生了直接的影响,进而冲击了原本的戒律持守传统。

(一) 戒律弱化的历史脉络

1. 明以前佛教戒律传统

自佛法东传,《十诵律》《四分律》《摩诃僧祇律》《五分律》等律学著述陆续译出。至唐代,律宗形成“三大派”,仅道宣开创的南山律宗得以传承,宋代元照继之,元朝以后,律宗式微。虽有律宗对戒律的提倡,但在实践层面,历代僧传间有记载僧人不合教仪规范之事。沙门不与王权,但晋佛图澄谏止好杀的石虎、石勒,支道林赞“澄公其以季龙为鸱鸟耶”^{[14]卷六,522}。刘宋求那跋摩烫伤己身劝母持斋,以慈悲劝宋文帝止杀,但又将戒律与王权进行了调和,云:“道在身,不在事。法由己,不由人。且帝王所修,与匹夫异。”^{[15]卷二,80}善政、顺应天时、风调雨顺,即是持斋不杀,求那跋摩不拘泥于名相,将原本固化的戒律进行了权变处理。齐梁宝志劝止齐武帝废止酷刑,与梁武帝对坐食鱼鲙却吐活鱼,吃鸽肉而吐活鸽;后秦鸠摩罗什犯邪淫吞针而无伤碍。六朝时期,佛教这一外来宗教进一步融入中国社会,为使佛教得以顺利传播,高僧多以神通道术吸引信众,以显示灵验,故官方多集中于探讨接纳或抵制的政策,如禁兴寺院、沙汰沙门、禁绝不依经律的僧尼道士挟邪左道,佛道之争、儒佛之辩、废佛兴佛之议成为此时期的讨论热点。

至唐宋,违戒行为常表现在禅师特立独行的行为方式上,这一现象与禅宗的兴盛存在直接关联,如南泉斩猫、丹霞烧佛,布袋和尚“手把猪头、口诵净戒,趁出淫坊、来还酒债”^{[16]卷十九,396}。道济(济颠)饮酒

啖肉、潦倒猖狂,却应现各地助人;原肇嗜酒肉,呕唾唾佛身,实为佛贴金。虽有百丈怀海制定丛林清规,将佛教戒律学进行了“中国化”的改造,其后禅林亦有如《禅林宝训》《幻住清规》等戒条规范,但多是因时制宜、因地制宜,基本等于同住规约。此时期僧传所载僧人犯戒行为多与应现相关,而官方对于犯戒的处罚主要在未领度牒私自入道、娶妻妾、施异术邪道等方面,均与维护律法、稳定相关。

2. 明代丛林戒律松弛的具体表现

明代佛寺分为禅、讲、教,不置律寺,且北京、南京戒坛长期处于关闭状态。明成化间,为充实国库,官方多次出售度牒,全国僧道数量激增。有无赖之徒、为世法不容者自行剃度,“使白衣见其荤酒淫污,亦不为奇特,无复讥嫌。官法收摄不到,佛法无人举扬”^{[17]卷下,612},遂致公然犯戒、邪说肆行,清净法门成为藏污纳垢、包藏祸种之地。虽然国法对于犯戒律者,发还原籍为民,但在宗门内部,“精舍祇园变为屠居酒屋肆,方袍圆顶不啻贩客征夫”^{[18]卷十三,742},戒律荒疏到无人地在意的地步,“击鲜烹肥,种秫酿酒,甘脆充满香积厨中。间一扣扉而入,则酒气拂拂”^{[19]序,366}。宗门之人图方便、从便宜,稍有所入,便讨现成去,不愿真参实悟,“且言饮酒食肉无非宗旨、持戒习定俱成系缚”^{[20]卷三,484},晚明居士参禅之风颇盛,佛教表面呈现复兴之态,但实际面临着巨大的危机,满地狂禅收拾不住。虽有诸大师企望再弘律宗以救丛林之弊,但终如强弩之末,难有大成^{[21]73}。

明以前诸师虽也偶有违背戒律的行为,但多与神通应现相关,晚明则不然,饮酒啖肉成为丛林常见现象。密云圆悟被弟子汉月法藏批评“将淫不作淫用,乃至酒埕满库”^{[22]卷二,56},密云为自己辩解:因汉月说用酒煮川牛膝可以治疗痢疾,故开酒戒;后又因人主天童寺劳累、身体不适等原因继续用酒疗病痛。汉月又指天童寺僧人“相聚拳荒,小唱行歌,赤虾白鸽,占断天童古寺”^{[22]卷二,56},密云对此并不理论有无,而是嘲讽汉月眼界太小,自己乃开悟后饮酒,则一切有情、无情世界皆能为自己(心)所运转,而不会受物(包括酒)迷惑。雍正则指汉月居心叵测,设计诱导密云饮酒,随后又传播诸方,目的是煽惑当时士人,抢夺其护法。雍正还罗列汉月弟子违戒诸行,“今其魔子魔孙,至于不坐香、不结制,甚至于饮酒食肉,毁戒破律。唯以吟诗作文,媚悦士大夫,同于娼优伎俩,岂不污浊祖庭”^{[23]191}? 密云弟子破山海明饮酒亦有经年,“初嗜醇者为恙中侑药饵也,日居月诸,遐迩馈送,推之不已,故双桂有醉溪、醉楼、醉佛之语,蜀称酿祖。伪李一阳残忍好杀,故有救佛、救僧、救人之言,俗云‘血斋’”^{[24]卷十二,222}。弟子丈雪通醉亦说破山饮酒是因为病中,所施之药需有酒作为药饵;病愈后饮酒是因为别人馈赠而无法推脱;再加之李占春以杀戮相逼,故破戒止杀。但丈雪认为学人应另具眼目,勿需执着于饮酒啖肉之名相,此乃权变而已。据此可见,明末清初无视戒律约束的种种狂禅行为确实较为普遍,而饮酒只是其中最常见的表现。

按佛教戒律所言,酒能使人失智迷乱,为五戒之一。其中,淫、杀、盗、妄语为“性戒”,饮酒属于可以用悔法进行去除的“遮戒”。就其严重性而言,饮酒是最轻的。另外,丛林允许僧众以酒治病,“依《四分律》,实病余药治不差,以酒为药者不犯”^{[25]卷九十三,973},故持戒甚严的云栖株宏亦云:“除有重病,非酒莫疗者,白众方服;无故,一滴不可沾唇,乃至不得酿酒。”^{[26]727}治病饮酒即为不犯戒,故当时丛林以药酒调身为由,畅饮之风盛行。

(二) 思想根源:狂禅对“不立文字”的极端化表现

1. 禅宗“即心即佛”与反形式主义的异化

在中国传统文化影响下,丛林修证方式逐渐从强调苦行累修转变为以智解顿悟为主。文化程度不高的獮獠慧能,以较易理解的、讲性空的《金刚经》取代义理艰深的《楞伽经》,亦“容易导致狂禅”^{[27]133}。慧能驳斥神秀的北宗参悟方式,“汝师(神秀)戒定慧,劝小智人;吾戒定慧,劝上人,得悟自性,亦不立戒定慧”^{[28]96},倡导不执文字、从心自求,“故知本性自有般若之智,自用智慧关照,不假文字”^{[28]66}。慧能认为下等根器之人才需按戒一定一慧的顺序渐修而悟,而上根之人则可直接顿悟,无需渐修,故对其后宗门的修证方式并无显著帮助。稍后于慧能的元圭禅师先持戒甚为谨严,后习禅开悟,遂对五戒有新阐释:“以有心奉持而无心拘执;以有心为物而无心想身……若能无心于万物,则罗(罹)欲不为淫,福淫祸善不为盗,滥误混疑不为杀,先后违天不为妄,昏荒颠倒不为醉,是谓无心也。无心则无戒,无戒则无心,无佛无众生,无

汝及无我,无我无汝,孰能戒哉?”^{[29]卷十九,475}若能勘破名相,以无心观物,即能转物,终会成佛,戒律只是名相,修证方式不应受其束缚。晚明狂儒言行突破礼教,笃信人人皆可成圣,其思想亦根源于此。

唐末五代以来,在南宗顿悟思想的影响下,禅林遂不断生出各种打破传统的修行方法,马祖道一提出的三段式修行,从即心即佛到非心非佛,再到平常心是道。临济义玄、德山宣鉴的棒喝禅、呵佛骂祖禅震彻禅林,正如黄宗羲所说:“禅学至棒喝而又大坏,棒喝因付嘱源流,而又大坏。”^{[30]卷三十三,748}禅已不再是曹溪六祖之禅,“儒流文士,乐其简便,不识字髡徒,习其狂滑”^{[31]第六辑,385}。从树立偶像到打破偶像,从“不执文字”到“不离文字”(看话禅、公案禅),禅宗内部一直在进行反形式主义的变革,新鲜思想不断注入,禅林得以持续保持其活力。但是此种打破传统到极致,就显现出忽视经教、轻视戒律的弊端。至明清,禅宗逐渐呈现出反形式主义而致异化的态势,或走向笼统之狂禅,或走向支离之曲学。思想逐渐僵化,禅宗遂丧失了直达心源的力量,而演变为瞎棒盲拳的颠狂行为,“上堂示众,譬优人之登场,礼拜印可,类偃童之剧戏”^{[32]卷四十二,1110}。扬眉瞬目、竖拂拈椎,曾经机锋激荡的禅宗上堂已成为程式化的表演。张岱亦甚反感仪式化的上堂说法,在访密云圆悟时直接告知:“勿劳棒喝,勿落机锋,只求如家常白话,老实商量,求个下落。”^{[33]卷六,113}以棒喝著称的密云竟也欣然同意。宗门之狂恰好契合了泰州学派的思维和行为方式,唐鹤徵《桃溪劄记》云:“后来宗门更生出一种议论,谓一悟便一了百当,从此使人未少有见,辄以自足,儒为狂儒,禅为狂禅。”^{[30]卷二十六,611}相较于其他后学,泰州学派尤其关注禅学,以此作为其精神养料。他们醉心于禅宗顿悟,“释氏一棒一喝,当机横行,放下拄杖,便如愚人一般。诸公赤身担当,无有放下时节,故其害如是”^{[30]卷三十二,703},故被清初王学修正者揭之若此。

2. 儒释交融背景下的“礼法”质疑

晚明士大夫参禅普遍,一方面是避世逃禅,追求禅悦体验;另一方面是寻求儒释融合以救儒学之困。不少居士认为透彻儒学必先融通佛学,他们参禅,欣赏禅宗自由不羁、不拘一格的精神,并不在意丛林规则与戒律,其言行往往表现出故意违背传统礼法的一面,故此时期狂人、异人、怪人、畸人、痴人尤多。耿定向为异人邓豁渠、狂人何心隐(原名梁汝元)、怪人方湛立传,名《里中三异传》:“梁也,孔慕而侠行,吾哀其志;方也,玄修而臃逐,吾惜其姿;邓也,释崇而言秽,吾悯其陷而离也。”^{[34]卷十六,628-629}相率为狂禅者,即有何心隐、颜钧、王艮、邓豁渠、方湛、李贽等人,他们行为乖张、张皇、奇异,言论颠覆传统名教,引人侧目,“以破戒为不好名,以不事检束为孔颜乐地,以虚见为超悟,以无所用耻为不动心”^{[30]卷二十,482}。罗汝芳、李贽等人学禅师上堂说法,却并不持戒。李贽认为持守戒律乃低层次的禅修,穷究真乘才是参禅的终极追求。他对汾阳(善昭)腥秽、布袋街头的狂荡行为表示认可,甚为推崇游戏三昧,“今渠谓酒色财气,一切不碍菩提路,有此便宜事,谁不从之”^{[30]卷十六,345}?初跟随李贽学道的袁宏道对自己参禅不持戒、目无诸佛的狂狷行为亦甚为自得,“余不能斋,而莲公复不强我。凡锅甑瓶盘之类,为仆子所膾,亦无嗔怪,二可喜也……余弟最粗豪,莲公不厌;余性狂僻,多诳诗,贡高使气,目无诸佛,莲公不以为妄,五可喜也”^{[35]卷十,497-498}。狂儒借禅释儒,非为禅,而实为儒。其对礼法的质疑,是反程朱理学,并非反对孔孟之礼,是对儒学的修正。但此礼法已被晚明心学家异化,是心之本体的礼,并非程朱所言规范人的思想、行为的外在价值评判标准。袁宗道以禅宗心性阐释“克己复礼”:^{[36]卷十七,249}“己、礼非一非二,迷之则己,悟之则礼。己如结水成冰,礼如释冰成水。”将神圣、外在的礼与个体的耳目心知、视听言动等同起来,更为重视人的主体性,故礼不必外求。狂儒们援引禅宗心性观阐释礼为心之体,挑战存天理、灭人欲的朱子礼法,故其行为不仅不为儒门所容,亦为丛林指责,祿宏说李贽乃游戏法门的假儒,“卓吾负子路之勇,又不持斋素而事宰杀,不处山林而游朝市,不潜心内典而著述外书”^{[26]1488}。永觉元贤亦认为儒门狂禅会导致禅门学者盲惑相从,实无益处。

三、狂禅思潮下丛林对佛教转型的思考

狂禅思潮席卷晚明思想界,禅不成禅,儒不成儒:“近代之禅,所以有此流弊者,始则阳明以儒而滥

禅,既则豁渠诸人以禅而滥儒。禅者见诸儒汨没世情之中,以为不碍,而禅遂为拨因果之禅;儒者借禅家一切圆融之见,以为发前贤所未发,而儒遂为无忌惮之儒。”^[35]卷二十二,853 儒禅互滥,引起思想界的极大震动,在儒门,则有王学内部和东林派予以修正;在释门,则有万历三大师、藕益智旭、湛然圆澄、无异元来、汉月法藏、袁宏道、钱谦益等有识高僧和护法群体积极作出回应,倡导融合修证,以拯救丛林特别是禅林之弊。“至明末狂禅满街,识者扶之以教、观、律、净,已颓然末流矣!”^[37]第十六卷,438

(一) 阳明及后学对儒家思想秩序的重构

宋明理学的革新深受佛教特别是华严宗和禅宗的思想滋养,“二氏之学,程朱辟之,未必廓如,而明儒身入其中,轩豁呈露”^[30]序,7。明代理学家将儒家思想改造为“儒表佛里的新哲学”“道学的体系未破,但其内部成分却已变更”^[38]19。王阳明藉禅宗心性和陆九渊心学,提出良知人人皆有,人人有作圣之路,使儒学发生了从关注天到关注人的转变,引起思想界极大震动,开启儒释合融的新风气,士大夫趋之若鹜,因为他们“深切地感受到生命尊严和喜悦的‘人心’”^[3]64。王阳明认为良知并非固化不变的,而是“活泼泼”的,随着时代不断变化的,并将程朱的二元论归为一元,提出知行、心物、性理、动静、体用、功夫本体等皆当合一,格物与致知本是一回事。因而“它在思想史上的革新意义非常重大,好比宣告沉闷鄙俗的程朱理学厄运的来临”^[4]566。虽然提出心之本体即为天理,但阳明并不认可昏昧放逸、非僻邪妄的行为方式,认为致良知最重要的仍是遵守儒学之戒慎恐惧。

王学左派认为良知现成,本体即是工夫,认同禅宗“定慧一体”,将修证实践与本体等同。认知偏差导致儒门亦不重修习,而以言行的狂放应对修证阙如,他们批判媚世的假道学、乡愿,“反不如市井小夫,身履是事,口便说是事,作生意者但说生意,力田作者但说力田,凿凿有味,真有德之言,令人听之忘厌倦矣”^[39]卷一,160,甚至推崇“不蹈故袭,不践往迹,见识高矣”^[39]卷一,145 的狂狷之士。名教中人目之为狂悖之徒、道德堕落的典型,东林派、黄宗羲、梁启超等从实证实修角度均对狂禅多有批判。但狂禅也体现了淳朴的民本思想,对封建专制制度和文化起到了一定的冲击作用,“李贽希望通过论战争夺话语权,改变‘以理杀人’的社会环境和士风的腐化,激发儒家的人文主义思想,解构专制主义,重构儒家新民本理念”^[5],晚明思想风气为之一变。容肇祖认为李贽的思想是解放的、革命的,“他几乎把一切古圣贤的思想或偶像打破了,到了极自由、极平等、极解放的路上”^[40]256。牟宗鉴认为泰州学派批评正统派僵化虚伪,正是要恢复发扬中华文明的真精神,惜失之过激^[41]338。从阳明到左派狂禅,再到东林派,虽路数不同,但对程朱假道学的批判一直未曾停歇。可见,程朱理学在晚明已被彻底解构和改造,价值体系的评判标准亦从外在伦理道德逐渐向个人、人心、民生转变。

(二) 佛教被迫回应的身份焦虑

儒门这股离经叛道的思潮波及丛林,禅林诸师的表现亦更虚狂,如卖弄证悟、蔑视礼法,诋经讲为烦琐,诽律为执相,谤戒为小乘。“针对良知说过于左倾化的现象,不仅在阳明学派内部,引发了甚为激烈的争论,在佛门中,更是到处都可听到对这种现象的反省之声。”^[3]73 有识高僧和居士加强儒释融合,努力向王权靠近,企图以此唤起世俗社会对教界的尊重和认可。

一方面,丛林积极回应儒家对释家“破国坏家”的指责。王阳明曾批评佛教虚寂、背离儒家人伦,不承担国家和家庭责任,缺乏儒家之事功。憨山德清以佛教自利利他、心怀世间众生为辩护核心,指出佛教解救众生之苦与儒家人道观不谋而合,积极寻求儒释互通之关键。德清认为佛法是以君臣、父子、夫妇等人道为基础的,但人因爱欲而生财、色、名、食、睡五欲,造成社会政治的混乱,佛因而应现出世,“且不居天上,而乃生于人间者,正示十界因果之相,皆从人道建立也”^[42]337。诸佛菩萨示现人间,正是为助力人道,而非背离人道,君臣、父子、夫妇等人伦关系需要借助佛教的力量,解除其欲望根本,才能维持社会、国家的持续稳定。云栖株宏亦具有强烈的儒家忠孝、女性节烈、克己复礼观念,他批评李贽,亦因其言行打破传统,背叛名教:“乃至以秦皇之暴虐为第一君,以冯道之失节为大豪杰,以荆轲、聂政之杀身为最得死所。而古称贤人君子者,往往反摘其瑕颡。甚而排场戏剧之说,亦复以《琵琶》《荆钗》守义持

节为勉强,而《西厢》《拜月》为顺天性之常。”^{[26]1488}

另一方面,佛教传入东土,曾有“沙门不敬王者”“僧尼禁入宫内”等体现教权独立性的言论,但与发达的封建经济、中央政权高度集中的世俗权威产生冲突,为寻求发展与传播,佛教思想逐渐与王权、世俗社会进行融合。至晚明,面对末法乱象,丛林又重提此类言论,追忆古德、古制,表达对佛教兴盛期的向往,但又被迫寄希望于现世王权介入整顿丛林狂颓现状。如湛然圆澄在《慨古录》中重提古之僧人不拜君王、不礼父母、不敬鬼神,反而获得俗世的尊重,但今之僧人为衣食之资而各处跪拜,毫不自重,但最终圆澄仍通过对明太祖朱元璋的佛教政策怀念,希望王权加强僧人度牒、通行证等的管理,“若非国王大臣,整此颓纲,此世此弊,莫能救矣”^{[19]371}。藕益智旭也提到明初佛法兴盛,实因国运昌盛,而当今佛法衰微,民生惨怛,实因国家衰厄,对王权寄予极大期盼,以期利用世俗王权来绍隆佛种。吹万广真编《显佛集》,以对明太祖开国后佛教昌兴的回顾,反衬当下皇权(君臣)对国家治理的失当。

通过对盛世的回想、对古德的赞叹、对王权的期盼,以期抑制丛林狂禅继续暴走,故丛林高士提倡儒释融合,切实糅合各种修行实践,以纠正明末狂禅影响下的空疏宗风,正同于儒门以实学纠正空疏学风。

四、晚明佛教实践层面的自我调适

晚明狂禅席卷儒门、丛林,迫使上丛林高僧以实证实修救之,故丛林从参禅、持戒、念佛、放生等融合修证入手,以简易化和平民化方向,对狂禅之风进行实践性的自我调适,此种方式亦是符合中国传统文化“具有强烈现实性和实践性性格”^[43]特质的。

(一) 丛林清规的重建

其一,针对狂禅泛滥,戒律松弛,寺院住持、宗派祖师制定严格的丛林共住合约,丛林诸师编纂、疏解律学专书。万历年间,戒坛重开,在云栖株宏、汉月法藏等人的提倡之下,戒律学重兴,形成三大弘传系统:以古心如馨为代表的律宗系;以云栖株宏、藕益智旭为代表的净土系;以汉月法藏、永觉元贤和在惨弘赞为代表的禅宗系^{[44]40}。戒行严格的云栖制定《云栖共住规约》,憨山德清面对曹溪寺无复清修之业、不异编氓的僧众,立下《曹溪宝林禅堂十方常住清规》。汉月法藏为重开戒坛有法可依,撰《传授三坛弘戒法仪》,永觉元贤撰《律学发轫》。《梵网经菩萨戒略疏》《四分戒本如释》(在惨弘赞)、《梵网经合义》(藕益智旭)、《梵网经直解》(三昧寂光)等大量律学古书被重新疏证、笺注。云栖还对繁杂的戒律进行简化,以适应初学者,如《具戒便蒙》;并将戒律落实到具体的仪轨,如《施食仪轨》《水陆仪轨》。

其二,通过对历代古德持守清规的回顾,借以批判狂禅,重塑丛林规则。比如如昙续补《缁门警训》、湛然圆澄《慨古录》、云栖株宏《缁门崇行录》、铁壁慧机《庆忠集》等。《缁门崇行录》以历代古德高僧的事迹为榜样,警醒僧众注重自己的品行,分清素、严正、尊师、孝行、忠君等十门,有云栖株宏自己的论赞(评价),“该书对仅是口才便捷,但却无实证实修的狂禅之士,也给予严厉的批判”^{[3]123}。

(二) 以念佛统摄持戒、参禅

士大夫好参禅而不重修持,主要原因在于:参禅不须做工夫,一顿棒喝之下,即可宣告自己悟了,别人亦难测其高下真伪;参禅了悟乃上根之人,念佛乃参不得禅的“禅门落第生”不得已之解脱方式,故晚明狂禅、魔禅之风愈演愈烈,丛林诸师积极倡导持守戒律,希望重塑戒一定一慧渐次修行的法则。即使很少采纳净土修证的临济宗师,如汉月法藏、吹万广真亦以著作和戒行倡导戒律对于参悟的重要作用。汉月法藏指出禅、律并不矛盾,“幸勿以禅不挽律,戒不谈禅之论为诋可也”^{[17]576}。由禅归净的“公安三袁”意识到参禅、念佛都需戒律的护持,袁宗道认为持戒利于参悟,“种种戒行,总为悟设。故未悟则藉戒资熏,已悟则藉戒成长”^{[36]321}。

晚明丛林极其重视净土,以之作为挽救各种禅病的灵丹妙药,大量净土文献在高僧和居士的积极推

动下面世,如对《阿弥陀经》《观无量寿经》《无量寿经》的疏解,撰集《往生集》《净土资粮全书》《念佛直指》《西方合论》等指导修行实践的净土专书,藕益智旭选编《净土十要》,等等。因此,净土信仰得到发展,从权顿教而判为圆顿教,摄受十方一切有情,丰富了净土的思想内涵,故更为圆融,可统摄宗门、教门。但毕竟晚明丛林仍崇尚临济宗风,故净土念佛又多涉体究、参悟。另外,中晚明狂禅满地的乱象,似已到后五百岁斗争坚固之世,人之根器日劣,宜以持戒、净土救之,丛林高士普遍认为重实证实修的净土法门更利于纠正空浮之狂禅。无明慧经说:“念佛人,要真切,切心念佛狂心歇。歇却狂心佛现前,光辉一似澄潭月。”^[45]卷四,213 憨山德清劝醉心参禅顿悟者以净土之净想救尘世之染想,才可得真悟:“但参禅定要死尽世心,不容一念妄想,其念佛是以净想转染想,以想除想,乃博换之法,就吾人根器易为耳。”^[42]317 云栖株宏编纂《禅关策进》为学人提供具体的参究方法,避免修习者堕入魔禅、狂禅,是“抑制禅者的高慢,以及拉住其足,按住其颈的著作”^[3]134。如他举黄檗希运令学人参“狗子还有佛性也无”公案之“无”字,后评:“此后代提公案看话头之始也,然不必执定‘无’字,或‘无’字、或万法、或须弥山、或死了烧了等、或参究念佛,随守一则,以悟为期,所疑不同,悟则无二。”^[26]773 云栖株宏虽提倡念佛,但并未丢弃唐宋以来流行的公案禅、看话禅等参禅方式,提倡用参究念佛的方式进行贯摄,可见其会通多种修证方法的态度。云栖还对容易滑入狂禅的日用禅予以警示:“其自叙中所云饥来吃饭困来打眠,是发明以后事,莫错会好。”^[26]779 特别强调切实做工夫的重要性;又认可经教文字对于修证的重要作用,“不可见怎么说,便谤经毁法。盖此语为着文字而不修行者戒也,非为不识一丁者立赤帜也”^[26]774。云栖的警示确实很有见地,经教文字可以作为引发疑情的工具和参悟的印证,如吹万广真就是反复参读大慧语录不断引发疑情,憨山德清亦是以《楞伽经》和《楞严经》进行印证的,而这一切都建立在脚踏实地的学习、参问和实修实证上。曹洞宗僧湛然圆澄编《宗门或问》以回应学人对多种修证方式拣选的迷惑,他批评单一的修证,如一向避喧求静的枯木禅、只重顿悟的狂禅,提倡先苦修,而后可融会文字禅、生活禅、静默禅,也展示出对念佛修证的接纳态度。

在诸大师的倡导下,部分狂儒以自己亲身经历开始悔悟顿悟禅,转向净土念佛、禅净双修。坐断一时禅宿舌头的袁宏道逐渐意识到顿悟虚浮不稳,“以为悟修犹两穀也,向者所见,偏重悟理,而尽废修持,遗弃伦物、偈背绳墨,纵放习气,亦是膏肓之病”^[35]1799。又谓“余十年学道,堕此狂病;后因触机,薄有省发,遂简尘劳,归心净土”^[46]388。袁宏道反省到过去生命中的病痛在于重悟乏修,堕入狂禅,遂听从从云栖等高僧建议,遵守五戒、修持净土。其兄袁宗道更自述梦中亲历地狱,“见所熟谈空破戒亡僧,形容尪羸,跛足而过,哭声震地,殆不忍闻”^[46]388,寤后即潜心修习净土。袁中道也因定中临西方净土,受袁宏道告诫:“弟之般若气分颇深,而戒、定之力甚少,夫悟理不能生戒、定,亦狂慧也。归至五浊,趁此色力强健,实悟实修,兼之净愿,勤行方便,怜悯一切,不久自有良晤。”^[46]389 他们既为儒门精英,亦是宗门巨擘,现身说法,极具可信度和说服力,袁宏道“箴诸狂禅而作”^[36]卷二十二,316《西方合论》,“使上两般人(禅、儒)不能不屈骄折傲,俯从而窥。才一俯窥,心胆俱寒,肺腑尽夺,匪仗阿弥神力,未易有此也”^[47]433。儒门之狂和宗门之狂均得到一定程度的遏制,这恐怕也是藕益智旭将《西方合论》选入《净土十要》的重要原因。丛林高僧也多从早期寄希望于戒律、教讲复兴逐渐转向专修念佛,义学和律学的复兴都如昙花一现,至崇祯年间已少有人论及。

因此,丛林高士选择以念佛这一简单易行的修证方式为核心,辅以参禅、持戒、放生,再加以居士助推,如袁宏道撰《西方合论》救狂禅,一念居士撰《西方直指》救狂儒,狂禅风潮稍受遏制,众多居士纷纷回头,从狂禅流连处,迷途知返。净土一门在居士的积极参与和推动下与参禅相结合,禅净双修、禅教归净成为晚明居士修行实践论中相当盛行的主导内容,佛教也因此找寻到一条能继续前行的道路。

(三) 居士助推下的平民化之路

对于阳明心学、狂禅思潮推动佛学复苏之认识,在晚明即有人提及,如曹洞宗僧麦浪明怀在《宗门

设难》中已有所表述。袁宏道认为：“及于近代，宗门之嫡派绝，而其脉乃在诸儒。”^{[35]卷四十一,1329} 晚明居士逃禅风行，与当地高僧往来密切，众多古寺也在他们支持下重建而大兴。周汝登、陶望龄等积极支持云栖株宏、密云圆悟，黄端伯助力密云圆悟复兴天童寺、阿育王寺，祁彪佳家族支持密云圆悟和湛然圆澄扩大宗派势力。随着宗教的世俗化，阳明后学又以禅学阐释儒学，提出百姓日用、穿衣吃饭、生意买卖皆可致良知，儒学亦朝着简捷化、世俗化的方向前进，高高在上的圣人也走下神坛，人人皆可成圣。简明、便捷，但需切实奏效，是晚明思想界进行改革实践的根本原则。同时，儒释道思想又与世俗礼仪、民间信仰融合，以放生、念佛为主题的民间集会、结社与诗文社一样普遍流行。藕益智旭认为儒家虽有“君子远庖厨”的仁爱悲悯，但因人之贪欲，却常常不能显现，而佛教认可万物有灵，皆具佛性，放生是助其“尽证无生”，正是慈悲、忠孝、仁智思想的体现^{[48]357}。

晚明以来，在丛林高僧的坚持下，修证方式亦从参禅为主向修净为主转变，丛林多数高僧认为一心一意持名念佛最为简明便捷，云栖寺成为晚明最大的念佛结社地。戒杀放生是云栖株宏净土往生思想的重要一环，放生实践则是戒、净结合最好的方式之一，云栖株宏撰《戒杀文》《放生文》《放生图说》《放生仪》等文对放生的思想根源、仪式进行明白切当的说明。居士对云栖株宏的放生倡导积极回应和实践，如陶望龄撰《放生诗》《放生解惑篇》助其说，明清时期江浙地区著名的放生会有22个，其主要组织者多为云栖的在家弟子，西湖成为结社念佛、放生的集中地，“如陶望龄放生会、冯梦禎的莲胜社等，云栖株宏则创建了上方善会，每到放生之日，各居士弟子齐聚西湖进行放生活动”^{[13]18}。其他放生会还有诸如杭州生生社、万工池放生会、苏州城西阊门放生会、苏州天宫寺放生会、祁彪佳家族放生会等。云栖不仅组织放生社，还对放生仪轨进行修订，使放生形式上固定化和制度化。新建和复建的寺庙也顺时开凿放生池以方便信众来寺参加放生。

为有更多人参与，云栖株宏将固定的放生会进行便利化、简易化处理，提倡各寺开凿放生池和建置牛栏羊圈、豚栅鸡栖，信众就近送往放生；信众不必参加放生会，亦不必参加莲社，身忙者、财歉者都可随机放生，“今更立简易一法佐使并行，不拘时日，见即买放，于某月下书某日放生若干。巨生以个数计，细生以斤数计，岁终总算，存以自考”^{[26]1778}。随见随放，不必拘泥于时间、地点、财力等因素，以当时流行的经佛教改造的功过格进行统计，可谓为民众考虑周全，吸引了大批信众参与，将上根之人的参禅逐渐下移至全民参与的平民净土信仰。戒杀放生亦与民间劝善积德、因果报应、功过记录等流行的信仰结合起来。

五、结语

中国佛教在修证理念上，经历了“行理并重—重理—重行”的演进轨迹；修证实践的取向则表现为“多元—一元—多元”的辩证发展过程。阳明及其后学援禅释儒，儒释交互影响，理学得以昌明。狂禅思潮，激荡晚明思想界，亦打破了佛教长期的沉滞状态。虽然儒者之狂掺和宗门之狂，为丛林带来消极影响，诸如戒律松弛、滥行棒喝之禅、单提向上一路，但不少高僧和居士意识到狂禅思潮对儒门和丛林造成的不良影响，对之进行反拨和修正，促使晚明丛林进行多方面的尝试和改革。在丛林高士的带领、大量具有独立和批判精神的士大夫居士参与下，大量寺院得以恢复与重建，以念佛、持戒、放生等实践之“行”纠正丛林重“理”的传统，对狂禅，特别是居士界的修行实践多有改变。但随着晚明政治的落败和大师的去世，“云栖逝而净业微，绍觉亡而讲席燬，魔外交作，而盲禅盛行，未有盛于此时者也”^{[32]卷四十二,1110}。虽仍有钱谦益等居士倡导净土念佛、天台讲教以辟文字禅、棒喝禅等伪禅，然已是颓然末势，可见临济禅对宗门之固化坚守。但晚明风行的狂禅思潮，客观上为其后经世致用的人间佛教作好了思想和实践的准备。清雍正以后政局逐渐稳定，随着皇权干预、禅宗自身具有的独立性与批判性丧失，佛教亦从出世向现世转进，与世俗、人间生活融合一体，逐渐成为一种民众所创造的新信仰。

[参 考 文 献]

- [1] 吴疆. 禅悟与僧净:17 世纪中国禅宗的重构[M]. 孙国柱,等,译. 上海:中西书局,2023.
- [2] 赵伟. 晚明狂禅思潮与文学思想研究[M]. 成都:巴蜀书社,2007.
- [3] 荒木见悟. 近世中国佛教的曙光——云栖株宏[M]. 周贤博,译. 台北:慧明文化事业有限公司,2001.
- [4] 潘桂明. 中国佛教思想史稿:第 3 卷[M]. 南京:江苏人民出版社,2009.
- [5] 王凯,成积春. 儒家的突围与失落:阳明心学之发生及其狂禅化问题探究——以制度与文化为视角[J]. 学术探索, 2021(8):39-47.
- [6] 陈永革. 论晚明居士佛学的思想特质及其效应——兼论晚明“狂禅”现象[J]. 世界宗教研究,2004(4):41-52.
- [7] 左东岭. 李贽与晚明文学思想[M]. 北京:人民文学出版社,2010.
- [8] 何宗美. 李贽与“侠”略论[J]. 西南大学学报(人文社会科学版),2007(1):33-41.
- [9] 圣严法师. 明末佛教研究[M]. 北京:宗教出版社,2006.
- [10] 徐爽. 礼忏仪:宋代天台宗标志性修行实践[J]. 法音,2020(10):35-41.
- [11] 陈楠楠. 《安士全书》净土实践思想研究[D]. 厦门:华侨大学硕士论文,2013.
- [12] 杜悦. 智旭的律学思想研究[D]. 西安:陕西师范大学硕士论文,2014.
- [13] 李邹强. 明清时期江浙地区放生会研究[D]. 温州:温州大学硕士论文,2022.
- [14] 释念常. 佛祖历代通载[M]//大正藏:第 49 册. 东京:大正一切经刊行会,1922—1934.
- [15] 释昙噩述. 新修科分六学僧传[M]//卍新续藏:第 77 册. 东京:株式会社国书刊行会,1975—1989.
- [16] 释普济. 五灯会元[M]//卍新续藏:第 80 册. 东京:株式会社国书刊行会,1975—1989.
- [17] 释法藏. 弘戒法仪[M]//卍新续藏:第 60 册. 东京:株式会社国书刊行会,1975—1989.
- [18] 释普定编. 三山来禅师语录[M]//嘉兴藏:第 29 册. 台北:新文丰出版公司,1987.
- [19] 释圆澄. 慨古录[M]//卍新续藏:第 65 册. 东京:株式会社国书刊行会,1975—1989.
- [20] 释灯来重编. 吹万禅师语录[M]//嘉兴藏:第 29 册. 台北:新文丰出版公司,1987.
- [21] 劳政武. 佛教戒律学[M]. 北京:宗教文化出版社,1999.
- [22] 释圆悟. 密云圆悟禅师天童直说校注[M]. 成庆,校注. 上海:上海古籍出版社,2024.
- [23] 清世宗. 御制拣魔辨异录[M]//卍新续藏:第 65 册. 东京:株式会社国书刊行会,1975—1989.
- [24] 王路平,龚晓康. 丈雪禅师语录诗文[M]. 贵阳:贵州大学出版社,2018.
- [25] 释道世. 法苑珠林[M]//大正藏:第 53 册. 东京:大正一切经刊行会,1922—1934.
- [26] 明学. 莲池大师全集[M]. 上海:上海古籍出版社,2011.
- [27] 南怀瑾. 南怀瑾选集:第 7 卷[M]. 上海:复旦大学出版社,2003.
- [28] 郭朋. 坛经校释[M]. 北京:中华书局,2012.
- [29] 释赞宁,等. 宋高僧传[M]. 范祥雍,点校. 北京:中华书局,1997.
- [30] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 沈芝盈,点校. 北京:中华书局,2008.
- [31] 龚自珍. 龚自珍全集[M]. 王佩诤,校. 上海:上海古籍出版社,1999.
- [32] 钱谦益. 牧斋初学集[M]. 钱曾,笺注. 钱仲联,标校. 上海:上海古籍出版社,2009.
- [33] 张岱. 陶庵梦忆[M]. 淮茗,评注. 北京:中华书局,2008.
- [34] 耿定向集[M]. 傅秋涛,校. 上海:华东师范大学出版社,2015.
- [35] 袁宏道集笺校[M]. 钱伯城,笺校. 上海:上海古籍出版社,2018.
- [36] 袁宗道. 白苏斋类集[M]. 钱伯城,标点. 上海:上海古籍出版社,2007.
- [37] 释太虚. 太虚大师全书[M]. 北京:宗教文化出版社,2004.
- [38] 嵇文甫. 晚明思想史论[M]. 北京:北京出版社,2016.
- [39] 李贽. 焚书[M]. 张建业,译注. 北京:中华书局,2018.
- [40] 容肇祖. 明代思想史[M]. 郑州:河南人民出版社,2016.

- [41] 牟宗鉴. 儒释道三教关系简明通史[M]. 北京:人民出版社,2018.
- [42] 释德清. 憨山老人梦游集[M]. 曹越,主编. 孔宏,点校. 北京:北京图书馆,2004.
- [43] 楼宇烈. 中国文化中的儒、释、道[J]. 佛学研究,2017(1):20-32.
- [44] 鲁海军. 明清佛教戒律思想研究[M]. 北京:商务印书馆,2018.
- [45] 释元贤. 寿昌无明和尚语录[M]//卍新续藏:第72册. 东京:株式会社国书刊行会,1975—1989.
- [46] 袁宏道. 西方合论[M]//大正藏:第47册. 东京:大正一切经刊行会,1922—1934.
- [47] 智旭. 净土十要[M]. 于海波,点校. 北京:中华书局,2015.
- [48] 释智旭. 灵峰藕益大师宗论[M]//嘉兴藏:第36册. 台北:新文丰出版公司,1987.

The Sangha Crisis and Reformation under the Mad Chan Trend in the Late Ming Dynasty-Centered on Syncretic Cultivation and Realization Practices

Hua Haiyan

(College of Arts, Chongqing Normal University, Chongqing 401331, China)

Abstract: Since the mid-Ming Dynasty, the imperial court had fallen into disorder, and social crises were intensifying. In the intellectual sphere, Wang Yangming sought to revitalize Confucianism by drawing upon Chan Buddhist notions of the mind-nature to remedy the shortcomings of Cheng-Zhu Neo-Confucianism, which in turn prompted a shift in the mindset of the scholar-official class. Many of Wang's later followers withdrew into Chan practice, leading to an unprecedented height of Confucian-Buddhist integration and the gradual emergence of the "Mad Chan" (kuangchan) intellectual trend. The Mad Chan trend was characteristically manifested in the critique of established moral norms and the questioning of ritual propriety. Nevertheless, it played a certain positive role in the intellectual climate of the time by revitalizing Song-Ming Neo-Confucianism—an aspect that has been the primary focus of previous intellectual-historical research. However, the interaction between the Mad Chan trend and Buddhism itself has been largely overlooked. The Mad Chan trend, in further conjunction with the Southern School Chan principle of "not relying on words and letters," its de-emphasis on gradual cultivation, and its valorization of sudden enlightenment, produced considerable upheaval within the late Ming Buddhist sangha. Its negative manifestations included moral laxity and unrestrained behavior, yet objectively, it broke the stagnant situation that had characterized Ming Buddhism. In response to this crisis, eminent monastic figures actively engaged in corrective efforts, primarily through Confucian-Buddhist syncretism, the integration of Chan, doctrinal study, precepts, and Pure Land practice, as well as the fusion of worldly and transcendent Dharma, all aimed at rectifying the excesses of the Mad Chan tendency. On the practical level, the approach centered on syncretic cultivation and realization: balancing Chan meditation with precept observance, shifting from Chan meditation to Pure Land recitation, and combining Chan meditation with animal-release rituals. These measures charted a path for the development of Buddhism toward greater world-engagement, simplification, and popularization. Through this study, we may also gain insight into the developmental ecology of late Ming Buddhism under the Mad Chan trend, its relationship with the secular world, and the distinctive characteristics of lay Buddhist practice during this period.

Keywords: Mad Chan trend; Sangha crisis; syncretic cultivation and realization; lay buddhism

[责任编辑:陈忻]