

略论中国佛教与人文精神

张家成

(浙江大学 哲学系, 浙江 杭州 310028)

[摘要] 佛教作为世界三大宗教之一,与其他任何宗教一样,其宗旨是追求出世解脱,是与人文精神相对立的。然而佛教自传入中国内地之后,通过与中国本土的儒道思想及中国社会生活相结合,逐渐中国化。而中国化的佛教的一个重要特征便是其鲜明的人世精神。通过辨析“中国佛教”与“人文精神”这两个概念,通过中国佛教(尤其是禅宗)与印度原始佛教、传统佛教与中国儒、道文化的异同比较,从佛性与人性、出世与入世、理想与现实等方面可发现中国佛教与人文精神有着密切关系,中国佛教有既出世又入世的思想性格,这将为当代中国佛教的现代化提供有益的启示。

[关键词] 中国佛教;禅宗;人世与出世;人文精神

[中图分类号] B948;B82 - 055 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1008 - 942X(2001)03 - 0045 - 07

A Brief Comment on Chinese Buddhism and the Spirit of Humanism

ZHANG Jia-cheng

(Department of Philosophy, Zhejiang University, Hangzhou 310028, China)

Abstract: Like any other religions, The tenet of Buddhism which is one of the big three religions in the world is in pursuit of standing aloof from worldly affairs, and is opposite to humanism. But when it was imported into China and combined with Chinese vulgar culture of Confucianism, Taoism and social life, it gradually got Chino-nationalization. The important character of Chinese Buddhism is its vivid agreement with worldly affairs. This paper first analyzed the two concepts of “Chinese Buddhism” and “the spirit of humanism”, comparing Chinese Buddhism with the original Buddhism, Buddhism with Chinese vulgar culture of Confucianism, Taoism; then expatiated on the close relation between “Chinese Buddhism” and “the spirit of humanism” in the aspect of the nature of Buddhism and human nature, standing aloof from worldly affairs and agreement with worldly affairs, ideality and reality, in order to clarify the idealistic character of Chinese Buddhism, and thus to provide the useful revelation for the modernization of the present Chinese Buddhism.

Key words: Chinese Buddhism; Zen; agreement with worldly affairs and standing aloof from worldly affairs; the spirit of humanism

在正式论述“中国佛教与人文精神”这一主题之前,有必要对“中国佛教”与“人文精神”这两个概念略作说明。在学术界,虽然对“人文精神”这一概念的内涵有着不同的意见和争论,但对于“人文精神”的基本价值取向应当是一致的:无论是中国文化还是西方文化,“人文”所指应是关怀人(类)、关注社会、关乎人性的,是与神鬼、上帝等超越性的存在相对立的。这一点在中国文化那里表现得尤为明显。“中国佛教”这一概念是指“中国的”或曰“中国化的”佛教,它有别于“在中国的”佛教。佛教产生于印度,作为世界三大宗教之一,它与其他任何一种宗教一样,是追求出世解脱的,一般认为应是与“人文”对立的。但佛教自传入中国内地之后,通过与中国本土的儒、道思想及中国社会生活相结合,逐渐形成有别于印度佛教的中国佛教各宗,从而中国化。中国化的佛教,尤其是中国禅宗的一个重要特征便是其鲜明的人世精神。由此使得中国佛教与人文精神达到了沟通。本文即通过中国佛教(特别是中国禅宗)与印度佛教、传统佛教与中国本土固有的儒道思想的异同的比较,从佛教哲学的角度对中国佛教与人文精神的密切联系作一简略的阐述。

[收稿日期] 2000 - 06 - 30

[作者简介] 张家成(1965 -),男,安徽宁国人,浙江大学人文学院哲学系副教授,主要从事中国哲学及宗教方面的研究。

一

修行成佛,是信徒信仰佛教的最终目的和核心问题。在此,出发点是人,人性,而终极目标是佛。“人能否成佛以及人怎样成佛”,可以说,整个佛教学说都是围绕着这一问题而展开的。

人能否成佛?这里首先涉及到佛性与人性的关系问题。所谓“佛”,原是“觉者”、“圣人”之意;而佛性则是指佛的体性、本性,是众生觉悟之因,亦即众生成佛的可能性和内在根据。在原始佛教那里,“佛”就是指释迦牟尼。而释迦牟尼则自称“吾在僧数”,说明他也是众比丘之一,佛也是人,只不过是一位具有更高德行和精神境界的“觉者”、“圣人”。后来,随着佛教的发展和佛学理论的完备,“佛”作为佛教修行中最高层次的果报,被逐渐神化,开始成为一个具有“十力”、“四无畏”的超人、上神,并产生了具有超越性、本体性的“法身”之说。但是,在大乘佛教思潮出现之前,原始佛教认为,成佛者仅限于释迦一人,其他人不具佛性,也不能作佛,僧伽修行的最高果位只能是罗汉。唐释法藏曾说:“若小乘中,但佛一人有佛性,余一切人皆不说有。”^[1]因而,在大乘佛教出现之前的原始佛教那里实际上无佛性之说。

在印度大乘佛教思潮出现之后,佛教的佛性思想才有长足的发展。一般认为,大乘佛教主要有中观、唯识和如来藏三系,其中对中国影响最大的是“如来藏系”(真常系)^[2]。对中土佛性论有重大影响的大乘佛学经典,如《涅槃经》、《胜鬘经》、《如来藏经》以及《华严经》、《法华经》、《维摩诘所说经》等均主张“一切众生有如来藏”、“一切众生皆可成佛”。然而,正统的印度大乘佛学主要是中观和唯识二系,如来藏系则为“旁系”。中观学派即大乘空宗讲一切法“无自性”,以“缘起”论“性空”,讲“毕竟空”,否认“法身”、“法界”之作为实体、本体的存在。因而严格讲来,大乘空宗亦无佛性之说。大乘有宗(瑜伽唯识学)的经典、论典如《解密深经》、《瑜伽师地论》等则以“种子”来说明佛性(如来种性),把有无“无漏种子”作为能否成佛的依据,主“五种种性说”。其主要内容是在佛性问题上把一切众生分成五类:一是“声闻乘种性”,具此种性者,依佛教教义而修行,可证阿罗汉果;二是“缘觉乘种性”,具此种性者,可从观察“十二因缘”中证得辟支佛果;三是“菩萨乘种性”,具此种性者,将来可证佛果;四是“不定种性”,具此种性众生将来既可证罗汉,辟支佛果,亦可成佛;五为“无姓种性”,此类种性众生不具佛性,永远不能成佛。需要说明的是,在印度本土,由于小乘佛学几乎不讲佛性(以证阿罗汉为目的),在印度大乘佛教中,中观学派讲“缘起性空”,实际上也否认了佛性的存在,而瑜伽唯识学(大乘有宗)的“五种种性说”则将一部分众生排除在成佛的大门之外,因而,在印度佛教史上,“一切众生悉有佛性”的佛性思想不占主导地位。

由于印度小乘佛学在中土的影响甚小,中国佛教(学)主要继承和发挥了印度的大乘佛教特别是如来藏系(真常系)的思想和教义。在晋宋之后,随着中国佛教各宗派的相继建立,中国佛教更多地以“六经注我”的方式来阐述“己胸中所行法门”,使得佛教逐渐中国化。而中土佛性论思想的确立和完善,则是佛教中国化进程中的一个重要环节。

在东晋之前,《涅槃经》已陆续传入中国。但《涅槃经》(当时译作《泥洹经》)诸译本均言“阐提无佛性”(阐提,又称一阐提,是指断绝善根,无可救药之人)。晋宋之际,竺道生在讲解小本《泥洹经》时,不滞守经文,孤明始发,在中国首倡“一切众生悉有佛性”,“一阐提亦可成佛”,一时为僧众非难。但时过不久,《大本涅槃经》传来,果言“阐提可成佛”,“众生有佛性”,与竺道生说法相合。竺道生这一说法从而赢得中国佛教界的服膺。以此为契机,中土佛学进入了一个以“众生悉有佛性”思想为主流的阶段。此外,像《华严经》、《法华经》、《维摩诘所说经》等对中国佛学有重大影响的大乘佛教经典,虽然在阐发佛性问题上各具特点,但均主张“一切众生悉有佛性”。至隋唐时期,分别以上述

经典为依据来阐扬其佛学思想、从而形成的天台宗、华严宗、禅宗等中国三大佛教宗派亦继承了这一佛性思想，从而使之成为中国佛性论的主流。相反，在中国佛教诸宗中，仅三论宗、唯识宗较合乎正统的印度佛教“中观”、“唯识”之义，但恰恰是该二宗在中国最短命。另外，中国佛教诸宗的佛性理论还有一个重要特点，也即它们所讲的“佛性”（不论是天台宗所谓的“实相”，华严宗所谓的“如来藏清净心”，还是禅宗所谓的“自性”）之内涵已与印度传统的大乘佛教不尽相同，逐渐地从关注抽象的本体转向以“心”、“觉心”、“本心”来讲佛性^[3]。特别是中国禅宗，主张“自心是佛”、“明心见性”，进一步将佛性落实到人心、人性层面，从而在成佛根据上将佛性与人性统一起来了。

中国佛教在佛性论上之所以会吸收并接受传统佛教中的大乘佛学的“一切众生悉有佛性”论为主流，个中原因很多（如佛教的“法难”致使许多佛教典籍散佚），但其中根本的原因当为中国本土文化传统的影响和制约，特别是与对中国化的佛教——禅宗产生了重要影响的儒家人性论思想密切相关。在儒家人性论中，虽然有荀子持“性恶论”的观点，但其主流仍是思孟一系儒学所主张的人性本善，并由此进而主张“人皆可以为尧舜”、“人皆圣贤”。在成就圣贤的可能性（资格）方面，人人都是平等的。儒学这一人性（德性）平等的思想，显然与具有森严种姓等级制背景的印度文化大异其趣，它与视“道”为宇宙万物之恒常不变的本体的道家思想相结合，从而构成中国佛教佛性论思想及其发展趋势的文化背景和历史依据。

二

“一切众生皆有佛性”，也即从本原和根据上来讲，每个人都有成佛作圣的可能。那么，在现实层面上，众生怎样修行才能成佛，得到解脱？这里涉及到修行、解脱的方法和途径问题。

佛教的基本教义主张：人类所生存的世间万事万物，都是因缘和合而成，因而都是无自性的，而只是一种假相，即“空”。但由于人们不懂得这一真谛，反而虚妄地执著于世间的一切事务及自身，故有生、老、病、死等种种痛苦。“一切皆苦”是佛教对于人类现实生活的一个基本的价值判断。因此，如何从现实人生的“苦海”中解脱出来，到达佛国净土（出世）的彼岸，即成就佛陀，就构成佛教解脱论和修行论的基本内容。传统佛教所讲的修行法门很多，号称“八万四千法门”，其中主要的有“八正道”、“三十七道品”等等，这些方法又被进一步概括成戒、定、慧三学。本文在此不欲对这些具体的修行方法展开论述，仅就中国佛教的修行及解脱论涉及到的世间与出世间、世间法与出世间法之间的关系问题略作分析，由此来说明中国佛教在修行、解脱论上所表现出来的统一世间与出世间、世间法与出世间法的入世倾向。

佛门又称“清静沙门”，佛教徒则自称“出家人”、“方外之人”。虽然释迦牟尼是由关注和力图解答现实人生问题而创立佛教学说的，但由于其对现实人生从根本上作了否定的价值判断，因而修行的目的是为了摆脱世间的一切，以达到涅槃的彼岸世界。这使得传统的佛教学说充满了悲观厌世的色彩。断绝情欲，脱尘离俗，遁世潜修成为佛教修行论的基本特点。在修行方法上，传统佛教尤其是小乘佛教主张脱离大众，远离社会的苦行（头陀行），要求严格按照经典教义的规定出家修行，以自度为旨趣，以出世为目的，使得个人与社会、理想与现实、世间与出世间呈现出完全对立状态。因此，佛法也就是“出世间法”。也正因为此，佛教在传入中国之初，便遭到了具有鲜明的人文特色的以儒家文化为主流的中国传统文化的猛烈攻击，被指斥为自私自利、违背人伦纲常、危害王朝政治。佛与儒、道的三教论争在隋、唐时期的《弘明集》、《广弘明集》这两部文集中有集中的记载。早期的中国佛教与世俗社会及中国本土文化处于尖锐的矛盾对立之中，如晋高僧慧远就明确主张“沙门不敬王者”。

不过,慧远在坚持佛教出世之教义的同时,就已开始尽可能地附会中土传统的伦理道德观。他在《沙门不敬王者论》一文中同时指出:佛教的两大任务是“一者处俗弘教,二者出家修道”。前者教人忠孝之义,奉上尊亲;后者在于隐居求志,变俗达道。二者在形式上相悖,实则相互为用。这说明儒佛在冲突的一开始,同时也产生了融合的萌芽。由于中国人以儒学为根本,虽然儒学也不否认天命鬼神,但“神道设教”乃为治世的传统手段,因而,一旦佛教理论为中国人所掌握,佛教的理论面貌也必然发生相应的变化。

在入世、出世的关系上,大乘佛教主张自度度人,自利利他,普度众生乃其最终理想。而要利他济世,就不能一味消极避世,必须走向社会,走向大众。中国人所崇拜的地藏菩萨有句名言:“我不入地狱,谁入地狱”,“地狱未空,誓不成佛”,这正是大乘佛教为救度一切众生而赴恶趣的菩萨精神的生动体现。在具体修行方法上,相应而言,大乘佛教为普度众生不拘泥于经典文句,主张开“方便法门”,以便随机应变,随时施教,乃至主张学佛不必出家,在家亦可,不脱离世间的实际,在现世中求得解脱。毋庸置疑的是,无论是大乘佛教还是小乘佛教,也不论是在家还是出家(修行),在终极意义上,佛教各派各宗都是一致的,即认为一切世间法皆是因缘和合而成的幻影假相,现世人生乃至人天六道皆不足恋,成佛作菩萨,出世解脱方是最终目的。

在“人如何成佛”即佛教的修行方法及途径上,中国人亦最终选择了大乘佛学,特别是选择并改造了强调慈悲济世、以善巧方便来摄化众生的如来藏法门以及强调以智慧为解脱的般若中观思想。鲁迅先生曾说过,“晋以来名流,每个人总有三种小玩意,一是《论语》和《孝经》,二是《老子》,三是《维摩诘经》”^[4],《维摩诘所说经》是佛经中将般若与“方便”相结合的典型,维摩诘乃印度一吠舍出身、有“无量资产”的在家居士,他既拥有可与佛比肩的般若正智,又有无限灵活的“善权方便”,其形象深受中国知识分子的欢迎。由此可以看出大乘佛教对中国的影晌以及儒、道、释三教合流的演变趋势。而《大乘起信论》则首开佛教理论中国化的先河。“一心开二门”是《起信论》的总纲。“二门”是指心真如门,心生灭门,是从一心之体用、动静而言。心真如门是指恒常清静不灭的如来藏(佛性),心生灭门是指统摄世间、出世间一切染净之阿赖耶识。前者乃宇宙本体,而后者则依真如心“能灭亡一切法,能生一切法”,二门不相即,亦不相离,平等随顺。一心二门之说,其要点在于对现象存在的合理性提供本体论依据,从而为佛教入世打开方便之门。中国佛教各宗大多沿此思路建立各自的理论体系。如华严宗“法界缘起”义,以法界(真如、实相)随缘生三界六道之相;天台宗“性具实相”、“性具随缘”义,认为一切现象当体即是实相。而禅宗则单刀直入,直指人心,“明心见性”,一悟而至佛地。至唐代,随着完全中国化的禅宗的出现,中国佛教的入世精神亦更加鲜明、突出。

中国禅宗提出了几乎完全世俗化的修行方法。其创始人惠能有一首著名的偈语:“佛法在世间,不离世间觉。离世觅菩萨,恰如求兔角”^[5],认为只有把世间法干得停停当当,才能作为出世的资粮。由这一认识出发,中国历史上许多佛教徒常常大胆地走出山林、寺院,投身社会,甚至涉足政治。此类事例不胜枚举,如前秦释道安与国王苻坚,南北朝时有黑衣宰相之称的释慧琳与宋文帝,智顗与陈文帝、隋炀帝,法藏与武则天等,他们之间的关系都非同一般,异常密切。释道安甚至明言:“不依国主则法事难立”^[6],宋圆悟克勤禅师则直截了当地声称:“世法佛法,打成一片”^[7]。唐宋以后,随着三教关系的进一步融合,佛教界很多高僧对佛法的社会功能也有了新的认识。佛教也开始在儒学“用世”的思想旨趣中找到了自身的位置,出现了所谓“佛可治心,道可治身,儒可治世”的说法。北宋名僧契嵩以为,儒、佛及百家学说皆有其存在的合理性。具体而言,儒为“圣人之大有为者”,其作用为“治世”;佛为“圣人之大无为者”,其作用为“治心”,因此,“儒佛者,圣人之教也,其所出不同,而同归于治。”^[8]而且,他还在《上皇帝书》中说,他之所以作《辅教篇》,主旨就在于“推会二教圣人之道,同乎善世利人矣”^[9]。契嵩本人亦因此论得到了宋仁宗的嘉赏,敕令将该著编入藏经,并赐号“明教大师”。在由唐代百丈怀海禅师始制、宋元历代皆有所损益的作为禅门规式的《百丈清

规》中亦明确提倡“忠”“孝”等儒家伦理观念。现存本《百丈清规》系元代禅僧德辉奉朝廷之命编定，其首二章“祝釐”、“报恩”讲“忠”；次二章“报本”、“尊祖”言“孝”，几乎完全仿效儒家的口吻，儒学的一些伦理观念几乎成了佛教的立言宗旨。而且，在百丈怀海之后，禅宗也一改以往佛教依赖布施、化缘的生存方式，提倡“一日不作，一日不食”的农禅风尚，这一传统一直延续至今。中国佛教的农禅制度，既有利于寺院经济的自给自足，改变僧人懒散等不良习气，也有助于心与境的融合，有助于将佛法与世事打成一片。

通过阐述“治心”与“治世”的关系，并且在实践中改革禅僧的生活方式（实行农禅制度），从而将出世与入世、世法与出世间法统一起来，这是唐以后特别是禅宗出现以后中国佛教在人世问题上的一个重要发展。

三

中国佛学主张佛性根源于人性，修持佛法不应脱离世间事务，那么，中国佛教所追求的理想目标及理想境界——佛及佛国世界又具有怎样的特征呢？

“四圣谛”、“三法印”是原始佛教最基本的教义，其中的“灭谛”（即“涅槃归寂”）是指人生苦难的灭寂，生死轮回的解脱，这是佛教教人追求的方向所在，亦即人生的最高境界、理想归宿、最终目的。原始佛教借用婆罗门教的“涅槃”概念来表明佛教的最高理想境界。“涅槃”又称“泥臼”、“泥洹”，其意译，鸠摩罗什译为“灭”或“灭度”，唐玄奘译为“圆寂”。所谓“圆寂”，圆者圆满，不可增减；寂者寂静，不可变坏，意即涅槃体相周遍一切，永恒不灭。原始佛教对涅槃的分类很多，但主要有“有余涅槃”和“无余涅槃”之分。“有余涅槃”是指断除贪欲，断绝烦恼，即已灭除生死之因，但作为前世惑业所造成的果报即肉身还存在，仍然活在世间，且仍有思虑活动，因此常被认为是不彻底的涅槃。“无余涅槃”是相对于“有余涅槃”而言，具有更高一层的境界。在这种境界之中，不仅生死之因已灭除，连生死之果，即原来的肉身及其思虑也尽数灭除，所谓“灰身灭智”是也。这是灭度的最高境界。至于究竟寂灭之体相，传统佛教认为“甚深最甚至深”，离四句，绝百非，言语道断，是人类心灵和语言难以描述的问题。

传统佛教的涅槃学说也有一个发展和演变的过程。原始佛教（尤其是小乘佛教）视人的躯体及其物欲为人生苦难之源，只有当人体及其思虑消失了，人生的痛苦方能得到解除。因此，小乘佛教将人死后焚骨扬灰、思虑断灭、不留痕迹的消灭状态视为涅槃的一个重要标志。而且，小乘佛教还认为，人只有经过历劫累世修行，不断精进超越，提升所证果位，方能最终达到解脱，证得涅槃境界。正因如此，这种彻底否认人生价值的涅槃学说传入中国之初，便遭遇到注重生命价值的中国传统儒道思想的攻击，被斥责为“修死之道”。

大乘佛教反对小乘佛教的“无余涅槃”学说。大乘中观学派的创始人龙树曾说，“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。”“涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。”^[10]龙树认为，世间与涅槃之“本性”（即实相）是完全一致的，都是“空”，亦即“妙有”。众生只要正确地认识到一切事物的“实相”即其本来面目，显示实相，即可实现所要成就的目标——成佛。因此，这种涅槃学说又可称之为“实相涅槃”。大乘中观学派（即空宗）还强调自度度人，行菩萨行，因而，即使自身觉悟已达到佛的境地，可以进入无余涅槃也决不进入，而是转而入世以智慧（般若）开启众生。这也称为“无住涅槃”。而大乘瑜伽行派则提出“转识成智”说，主张以“转依”代替解脱。在修行中，若果使清静的观念（识）代替染污的观念（识），进而由意识、观念的转变影响，导致主体行为和客观环境的转变。这样，人生也就由染趋净，终至染尽净满，也就实现了转依，达到了涅槃境界。大

乘佛教的一些派别还对小乘佛教否定常、乐、我、净为人生基本要求的看法表示反对,强调指出涅槃境界具有常、乐、我、净四种美好属性。这种说法实际赋予理想的涅槃境界以现实(人生)的内容。

可以看出,大乘佛教的涅槃学说不再将灰身灭智作为修行的目标,而是开始把涅槃与人(众生)对宇宙实相(真理)的悟解结合起来,以人(众生)之心体之返本归极、证悟佛性为旨趣。由此,大乘佛教发展出了其“般若”学说。“般若”是梵文音译,乃“智慧”之意。此所谓“般若智慧”不是普通的智慧,甚至与普通的智慧相对立(如晋代高僧僧肇就有所谓“般若无知”之说),而是指能够了脱生死、超凡入圣的大智慧,此即标志着涅槃的自觉。这是佛教所讲的精神境界的另一方面。

就中国佛教而言,自魏晋南北朝以后,占主导地位的是大乘佛教。受印度大乘佛学及中国传统的影响,中国佛教的涅槃学说又有了新的发展,形成了自身的特点。中国佛教涅槃学说的特点主要表现在这样两方面:第一,中国佛教涅槃学说的重点在于对般若学说即涅槃的自觉(悟)方式的探讨,主要体现为“顿悟”与“渐悟”之争。中国佛学的主流(特别是南禅)不再将证得涅槃说成是必须经过历世累劫的修习过程,而主张顿悟见性,顿悟成佛。这样,“涅槃成圣”也就变得简易直接;第二,中国佛学特别是禅宗主张悟之所得之涅槃之体相,即佛之精神境界并非如传统佛教所描述的“甚深甚深”,神秘难测,而是与世间凡人并无二致,所谓“平常心即道”就是指向这样一种精神境界。

在中国佛教史上,东晋竺道生首倡“顿悟成佛”说,史称“大顿悟”。晋慧达《肇论疏》曾述其义曰:“竺道生法师大顿悟云,夫称顿者,明理不可分,悟语极照。以不二之悟,符不分之理。理智悉释,谓之顿悟。”道生认为,一切众生皆具涅槃佛性(理),而佛性作为真理是不可分割的,以能悟之智,契符不二之理,故为顿悟,不能分为几个阶段进行,即所谓“不容阶级”。道生以此说批评此前支遁、道安所主张的“顿悟于七住”的“小顿悟”说。道生的“大顿悟”说在南北朝时颇受推崇,虽然当时及此后仍有不少人主张“渐悟”,但从此顿悟法门日渐受到佛教界重视,并逐渐成为中国佛学的主流思想。至隋唐时期,天台、华严各宗虽不废渐修法门,但往往通过判教,将顿、渐两种思想纳入同一体系,以顿悟为深、为实、为了义,而以渐悟为浅、为权、为方便说。到了禅宗那里,“明心见性”、“顿悟成佛”几乎成为南禅创宗的基本原则。如《六祖坛经》所云:“我于忍和尚处,一闻言下便悟,顿见真如本性,是以将此教法流行,令学道者,顿悟菩提,各自观心,自见本性。”“若自悟者,不假外求——若起真正般若观照,一刹那间,妄念俱灭,若识自性,一悟即至佛地。”“前念迷即凡,后念悟即佛。”“不悟即佛是众生。一念悟时,众生是佛。”“迷闻经累劫,悟则刹那间。”^[5]惠能在此所说的“顿悟”较此前的顿悟说更进一步:禅宗主张不立文字,不假修习,亦可当下大悟,立地成佛。证得涅槃佛性,不必灰身灭智,更无需历世艰修,累劫枉苦,而成佛也并非另有佛身。自性是佛,佛在吾心,西方就在眼前,迷悟也只在一念之差,凡圣仅为刹那之间,生死与涅槃本可融于一片。这种学说简易直截,比较平民化,因而使得禅宗得以迅速而广泛地传播流行,甚至成了中国佛学的代名词。

禅宗的顿悟说,将生死与涅槃、凡夫与圣佛统一起来,佛也被说成是“寻常无事人”,而佛所具备的精神境界即涅槃境界之体相也就不再神秘,变得平常实在。什么是禅?什么是佛?什么是道?圣人之心如何?乍一看,这些问题玄之又玄,深奥难测,非常人所可解析。而禅宗则讲“平常心是道”,“担水砍柴,无非妙道”,圣人之心也就是平常心,圣人的生活无异于平常人的生活。修道之人于悟道之前,穿衣吃饭,屙屎送尿,担水砍柴,所做的是此等平常之事,于悟道之后,“不异旧时人,只异旧时行履处”^[11],圣(佛)所做的亦是此等平常之事。不过,圣(佛)与平常人所做的事并无不同,但圣(佛)与凡夫却有自性之“迷”与“悟”的本质区别。因此,圣(佛)虽做平常人所做之事,却不受凡夫俗子所得的生死轮回中的果报。因而,禅宗又言(悟道者)“终日吃饭,未曾咬着一粒米,终日行,未曾踏着一片地”^[11],也就是说,圣(佛)虽做平常人所做之事,但不沾滞于事务,不为各种俗世事务所累,圣(佛)也就是这样的自在人,自由人。对于这种精神境界,我们可称之为“生死一如”,“圣(佛)凡合一”,它从理论上最大限度地将入世与出世统一、协调起来。

中国佛教以为，“涅槃”作为成佛的精神境界不离现实人生，而佛所住的世界也是如此。作为佛教所向往的社会理想，佛所住之处称为“佛国”或曰“净土”、“净刹”、“净界”，而与世俗众生居住的所谓“秽土”、“欲界”相对。佛教经典所描述的“佛国净土”很多，有弥陀净土（西方极乐世界）、弥勒净土、药师净土（东方净琉璃世界）、莲花藏世界以及唯心净土等等。其中尤以属于彼岸世界的弥陀净土（西方极乐世界）最为有名，宋元以来它在中国民间的影响也很大。然而，应当说，秽界、欲界与净土相对立，净土属于超越现实、远在西方的彼岸世界的思想，它并非中国佛学的主流。就佛教教义而言，此岸与彼岸并不矛盾。如《维摩诘所说经·佛国品》云：“若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净。”只要内心清静，此岸（秽土）就是净土。《华严经·世界成就品》云：“染污众生故，世界海成染污劫转变；修广大福众生故，世界海成染净劫转变。”也认为只要众生修广大福，也可转变为净土。“心净土净”，这一思想经中国佛教徒的充分发挥，演变为禅宗的“即心即佛”，从而否认了在现实之外另有佛国净土之说。而“唯心净土”这一观念亦遂演绎为“禅净合一”的思潮，并成为宋元以后中国佛学思潮的主流。到了近现代，释太虚依佛教的上述教义，正式提出了“人生佛教”的思想。他在《人生佛教》一书中，系统阐述了建设人间佛教的方法、步骤和目标：在个人由奉行五戒十善始，渐而四摄六度，信解行证而成佛果；同时，以个人人格影响社会，“要去服务社会，替社会谋利益”，合力净化社会，达成建设人间净土的目标。而在当代中国，赵朴初居士提倡的“庄严国土，利乐有情”的“人间佛教”思想，亦已成为当代中国佛教的指导思想，成为中国佛教未来的发展方向。

综上所述，佛教自印度传入中国，与深具人文精神的中国传统文化相融洽或相冲突，已深深打上“人文”之烙印，从而具有了人文之特色。当然，我们不能说中国化的佛教已转变为入世的宗教，但建立人生佛教、建设人间净土显然已成为当代中国佛教发展的方向与目标。时代对中国佛教的要求是现代化，现代化的明显特征是走向社会，走进人生。在此仍需强调的是，佛教作为一种宗教，与人文思想毕竟有别：人文之于佛教，仅为“方便”、“善巧”，非为究竟。因此，如何在实现佛教现代化进程中保持自身的神圣性、超越性，乃是当代中国佛教不可回避的又一重大历史课题。

〔参 考 文 献〕

- [1] (唐)法藏.华严一乘教义分齐章(卷二)[A].石峻,等.中国佛教思想资料选编(第二卷之第二册)[C].北京:中华书局,1983.153.
- [2] 释印顺.大乘三系判教[A].黄夏年.印顺集[Z].北京:中国社会科学出版社,1995.19-33.
- [3] 赖永海.佛学与儒学(第三章)[M].杭州:浙江人民出版社,1992.30-43.
- [4] 鲁迅.吃教[A].鲁迅全集(第五卷)[Z].北京:人民文学出版社,1981.310.
- [5] (唐)慧能.六祖坛经(曹溪原本)-般若品第二[A].不慧.白话佛经[Z].北京:中国社会科学出版社,1992.45,43-44.
- [6] (梁)慧皎.高僧传(卷五)[M].北京:中华书局,1992.178.
- [7] (宋)克勤.佛果克勤禅师心要(卷上)[A].石峻,等.中国佛教思想资料选编(第三卷之第一册)[C].北京:中华书局,1983.429.
- [8] (宋)契嵩.寂子解.镡津文集(卷八)[A].(日)高楠顺次郎,等.大正新修大藏经(卷五二)[Z].台北:新文丰出版公司影印本,1990.686.
- [9] (宋)契嵩.上皇帝书[A].石峻,等.中国佛教思想资料选编(第三卷之第一册)[Z].北京:中华书局,1983.30.
- [10] (印)龙树.中论·观涅槃品[A].(日)高楠顺次郎,等.大正新修大藏经(卷三)[Z].台北:新文丰出版公司影印本,1990.36.
- [11] (宋)颐藏主.古尊宿语录[M].北京:中华书局,1994.15,54.

〔责任编辑 徐 枫〕