

從佛教中國化過程 看「人間佛教」的歷史定位

董 平

(浙江大學佛教文化研究中心主任)

一、我們如何看待原始佛教

由釋迦牟尼所創立的佛教，既是一種宗教，也是一種哲學。佛教作為一種宗教，有它獨特的信仰體系、組織結構以及把信仰體現出來的實踐方式，包括禮拜儀式，但相對於其他宗教而言，佛教又有它顯著的特殊性。

任何一種宗教，都有一個最高的神作為其信仰的核心與教義結構的核心，也是信徒崇拜的對象；信仰的目的則是為了罪惡的救贖。但佛教卻在最為普遍的意義上貫徹了「無我」的教義，既否定了任何外在神靈的存在，也否定了內存靈魂的存在，因此信仰的目的也不是為了獲得罪惡的救贖，而是為了實現生命苦難的「解脫」。

「救贖」需要「依他」，而「解脫」則必須「依自」。正是在依自而得解脫的意義上，佛教整體的教義系統又呈現為一個十分複雜的哲學體系；對教義系統的實踐，則又轉換為信徒一種關於生命的態度與生活方式。

佛教的信仰體系代表了釋迦牟尼關於宇宙、社會、人生之終極實相的透澈的整體領悟。「空」是關於世界現象之本質的智慧觀照，「緣起」是關於「存在」的結構性分析，只要是以某種結構來呈現其「存在」的任何現象，便必然內在地包含其自身的被結構性，「存在」與

從佛教中國化過程看「人間佛教」的歷史定位

它的反面，也即是「虛無」，是同時共在於一切以現象來呈現的「存在」本身的。一切現象的存在物（諸法）都必然存在著其自身存在的否定性，所謂事物的「存在」，作為一個過程，恰好就是其「存在」被不斷否定的過程，這就是「空」。在空間——時間的無限連續性之中，一切「存在物」本身所內含的「空」性將以任何力量都不可阻遏的方式來呈現其自身，所以物無常住，諸法皆無自性。事物的「存在」過程，即是「空性」被實現的過程，只有「空性」才標誌了事物「存在」的最終究竟，所以「空即實相」。

因此在佛教的語彙之中，所謂「存在」便不過是在空間——時間中所呈現的一連串的現象賡續而已。諸法如是，人生自然也如是。生命存在之本質的「空」，便是生命之「苦」的本源。凡對一切法之「空」的本質無有了解，對諸法的流行僅為現象在空間——時間結構中的表象連續這一事實無有洞達，生命便即處於「無明」的暗昧與沉淪之中，並且這種暗昧的沉淪同樣是連續無盡的，是「輪迴」的。

「輪迴」的狀態，即是生命處於不間斷的、連續的、周流的墮落與沉淪的狀態，這就是本質意義上的生命之「苦」。洞達世界現象的畢竟空性，了達生命自體的無自性而實現「無我」的觀念轉進，並由此而突破「我」之自體的局限，在生活的實踐中實現「空」的體證，便是超越生命之「苦」而轉進自由幸福之境的必經之路。「苦」的超越、「輪迴」的突破，即是生命本然自在狀態的實現，是為「解脫」。就此而言，佛教實在是以人生苦難的現實境況之冷靜、嚴肅、理性的深沉觀審為基礎，而又以人生苦難的根本消除為終極目的的。它以「苦」的揭示為導向自由幸福的前提。

但事情的另一方面是，釋迦牟尼的佛教並沒有單純從人的角度來思考生命之苦的解脫，而是以普遍的生命形態（一切衆生）為本位來

解決生命之苦的解脫問題，「輪迴」的觀念正體現了普遍生命形態的普遍平等觀念。全部的、普遍的生命形態構成了「六道」，「六道」所在的空間處所則構成「三界」。三界之中的一切衆生無不是苦，因此解脫的境界就必須是超越於「六道」、「三界」的。超越於「六道」、「三界」的境界即是佛的境界，即是「彼岸」的境界。

因此在原始佛教之中，解脫所帶來自在的自由、極樂的幸福，畢竟是歸屬於超越此岸的衆生世間的「彼岸」，「彼岸」因此也就成為佛教的根本價值世界。正是這一作為根本價值世界之願景的「彼岸」的揭示，才使佛教體現了作為宗教的超越性內涵，否則它很可能就僅僅只是一種「哲學」了。

二、如何理解佛教的中國化

「彼岸」的超越性相對於中國文化的固有性格是陌生的。自從佛教傳入中國，這一具有濃厚異域色彩的宗教形態便從來沒有停止與中國傳統文化的碰撞、互動、交流、融合，最終成為中國文化整體構成之中不可或缺的有機部分。

自一世紀前後到六世紀末，以儒家、道家為典範的中國傳統文化與佛教之間的這種互動的交融歷史，無論如何都是中國文化史上最為波瀾壯闊而又動人心弦的思想圖景。佛教彼岸的價值指向及其關於宇宙、人生之實相的本原性洞察，為中國傳統文化關於生命存在及其價值的觀審注入了一個全新的維度，但佛教之彼岸的超越內涵，最終被中國文化所固有的內在的超越性所轉化，彼岸的價值指向最終被此岸的現實生命所涵攝，世間、出世間以及六道的分野最終在「中道」的圓融之境當中獲得其終究統一，一切諸法之無自性的「空」、其現象

從佛教中國化過程看「人間佛教」的歷史定位

呈現之「有」以及圓攝生滅、一異、來去、常斷的「中」，「空」、「假」、「中」三諦的圓融統一被重新界定為一切諸法之「存在」的本然真實。

智者大師的偉大貢獻，正在其以前所未有的宏大境界打通了世間與出世間、眾生界與佛界、此岸與彼岸、超越與內在。「解脫」這一佛教最為根本的宗教目的的達成，不再是屬於彼岸境域的，而是此岸世間可以當下達成的，因為心為迷本，也是悟本，既為無明的沉淪之本，也為解脫的智慧之本；「心即實相」，其存在的狀態既是內在的，又是超越的。心體自身這種內在超越性的闡明，實質上即消解了佛教原所固有的那種彼岸的超越性，解脫不再是必屬於彼岸的世界，而全然可以是當下之心體的洞然澄明。

天台宗之理論體系的宏大圓融，我們稱之為佛教中國化之完成的典範性標誌，正由於它在根本的解脫理論上消解了彼岸的超越性，而將解脫的本體確認為眾生本然內在的心體自身，因而解脫的自在之境即是心體還歸其自身真實的本然狀態而已，是為對一切世相皆全然無所攀緣、對一切世網之罣礙繫縛皆超然擺脫的心體的本然自在。

此後的中國佛教史表明，天台宗所開創的這一以心體為迷悟之本的解脫道路，也即以內在的心體為解脫的本原性根據，而以心體之內在的澄明為解脫之境，遂成為中國佛教所遵循的一貫之旨，到了禪宗那裡，心體之內在的超越性或超越的內在性終於獲得了前所未有的彰顯，彼岸的超越性在「明心見性」的直覺觀悟之中遂幾乎被消解殆盡了。

正是「解脫的內向性」構成了中國佛教的鮮明特色。這一內向性的解脫道路，恰與儒、道二家以性為天道在人的內在、因而人具有本原性的超越根據的觀念全相接契。事實上，我們甚至可以說，佛教的這種解脫的內向性道路的形成，原是以儒、道傳統對佛教原有的解脫

的彼岸性進行消解的結果。作為一個文化間互動的過程，佛教思想體系之引入中國，也即是佛教這一異域文化在中國文化的整體語境之中的重新植入。這一植入的過程，不可避免地會呈現出一種雙向的互動關係：一方面，佛教作為脫離了其母體文化語境的異域文化形態，它不可能全然保持其純粹的印度形式而融入中國文化的新語境，而必然有一個與中國文化語境相適應、相調合而重新被語境化的過程。這一重新被語境化的過程，同時也即是其異域性不斷被消解的過程；而另一方面，佛教在中國文化語境中的重新被語境化，也即是中國文化本身對佛教這一「有意義的他者」作出回應直至容受的過程，其結果便必然導致中國文化語境之整體格局的變動。

就這一歷史運動的實跡來看，如果以禪宗的出現作為一個大致的分界，那麼禪宗出現以前的佛教在中國的歷史，就主要體現為佛教在中國文化語境中不斷被重新語境化的歷史過程，其中天台宗的出現代表了佛教被重新語境化的最初的完善形態，並為此後佛教的發展建構了新語境體系；而禪宗出現之後的歷史，則為佛教以其新語境體系或文化形態取得其相對獨立的形式而獲得重新發展，並因此而改變中國文化語境之整體格局的歷史過程。

三、如何定位「人間佛教」

（一）「人間佛教」是佛教「中國化」歷史發展過程中的一個新階段

從佛教在中國歷史發展的內在脈絡來考察，佛教的「中國化」，即是佛教在中國文化固有體系之中的重新語境化。如前所說，這一重新語境化的過程，在文化結構的深層次上，是必不可免地要與中國原有的思想文化體系，尤其是儒家與道家，發生文化觀念、價值理想、

從佛教中國化過程看「人間佛教」的歷史定位

修行方式諸方面的調適與融合的，就思想歷史運動的實跡來看，這種調適與融合，實質上即是儒、道、釋三家互為思想資源而獲得其各自體系的重新發展。五代以後不斷倡導的「三教合一」，實際上就正是這種三家互為借鑑、互為思想資源、互為「有意義的他者」之文化現象在價值上的本原性訴求。

就佛教本身來說，它在中國文化之整體格局當中的重新語境化，實在的說，是包含著印度佛教之固有的一些理論元素的「懸置」甚至「消解」的。我個人覺得，其中被「懸置」的最主要元素，恰恰就是成佛的彼岸性，從而促使中國佛教把核心價值領域的關注由彼岸轉向了現實世間，同時把解脫的理想轉向了當下心性本體的開明；這一解脫的內向性轉變，與大乘菩薩道精神的充分融合，便使中國佛教呈現出了充分關注現實人生、以人格的完成為導向佛陀境界之階梯的鮮明特色。

太虛大師的「四句教」：「仰止唯佛陀，完成在人格；人成即佛成，是名真現實。」即最為簡潔地表達與體現了以人的現實生命的充沛與發達、以人格的完善成就達成佛陀境界的真實精神。當代以星雲大師為典範的「人間佛教」，是充分沿著佛教中國化的內在理路而發展的，關注現實人生、關注現實生命的充沛與發達而提升生命的人格境界、以人格的培養與完善作為佛教的事業，以生命境界的不斷轉進而導向佛陀境界的最終實現，是「人間佛教」的經驗實踐所體現出來的本質精神。

星雲大師推動人間佛教的精神無疑是契合於佛教義理的，是契合於中國文化之固有的內在精神的，是契合於佛教中國化的內在理路的，因此也就成為佛教中國化歷史過程中的一個新階段。

（二）「人間佛教」是中國化佛教展開其自身歷史的一種新形態

歷史地來看，隋唐之際佛教中國化的完成，即意味著佛教在中國的發展已經取得其相對獨立的形式，從而開始了中國化佛教的自身發展歷史。中國佛教在古代社會的發展，既保持著它與儒、道諸本土文化的適度張力而深度介入了中國思想文化歷史的整體建構，又以其獨特的文化魅力而流播域外，對「漢文化圈」的歷史形成做出了重大貢獻。

當代以星雲大師為典範的「人間佛教」，在中國文化的整體格局發生根本性變更的時代條件之下，繼承中國佛教關注現實的歷史傳統，以圓融的佛理而深契於時代的根機，創造性地轉化了古代佛教的傳播方式，從而使中國佛教以其獨特的面貌而融入世界文化的大格局，無論是在深度上還是在廣度上，都為中國文化的世界傳播作出了前無古人的巨大貢獻，把中國佛教的發展推向了一個全新的時代高度。就中國化佛教的自身發展歷史而言，星雲大師所實踐的「人間佛教」，便典範地標誌著中國化佛教之歷史形態的更新，而成為契合於時代需要的一種新形態。

（三）「人間佛教」是以「方便法」而開顯佛陀之本懷的新實踐

「人間佛教」的當代實踐，就其表現形式而言，確與古代的形式有諸多的重大差別，但佛教對一切眾生的慈悲喜捨、拔苦與樂的精神並無絲毫走作，而實踐上、形式上的新改變，則是為契於時代根機而開顯的方便之法。

不僅佛教本身重視「方便法」，中國文化原本是重視因時代條件的變化而對制度做出隨時調適的，這也即是「方便」。如《禮運》說：「禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。」

從佛教中國化過程看「人間佛教」的歷史定位

正是在「方便法」的意義上，當代以星雲大師為典範的「人間佛教」，便是以其獨特的當代樣式，而重新開顯佛陀之本懷的卓有成效的新實踐。



佛陀俯身安慰傷心的周利槃陀伽（度魯／繪）