

论人间佛教的世俗性与超越性

高永旺

摘要:当代人间佛教是与《维摩诘经》、禅宗一脉相承的思想体系。自太虚大师倡导以来,因其契理契机,已经成为当今佛教的发展方向和主流思潮。文章依据《维摩诘经》的“不二法门”思想,详细阐释了佛本与人本、神圣与世俗、超越性与人间性等当今佛教的重要问题,消解了它们之间的对立与矛盾,认为佛教理论并非二元对立的矛盾性结构,而是超越一切对立的圆融性体系。

关键词:人间佛教 《维摩诘经》 出世与入世 不二法门

中图分类号:B949 **文献标识码:**A **文章编号:**1001—2338(2011)02—0111—05

作者简介:高永旺,男,哲学博士,南京大学政治系博士后。研究方向:佛教哲学、政治社会学。

近代人间佛教的兴起是佛教根本教义与特殊社会历史条件相结合的产物,是一场轰轰烈烈的佛教革新运动。自太虚大师倡导以来,因其契理契机,已经成为社会各界的普遍共识,被誉为“二十世纪中国佛教最可宝贵的智慧结晶”,成为当今佛教的发展方向和主流思潮。人间佛教以中国传统的“缘起性空”、“真常唯心”、“菩萨行”等为理论基础,以现实人生、现世人间为基点,以“五戒”、“十善”、“四摄”、“六度”等为主要内容,以建设人间净土、成就佛菩萨果位为目的。与传统佛教相比,人间佛教要点有二:一是注重“人本”,提倡做人即作佛;二是强调“入世”,世间即出世间。而《维摩诘经》的“菩萨行于非道,是为通达佛道”、“心净则佛土净”、“一切烦恼,皆是佛种”等思想,认为“非道”、“烦恼”等是成就众生、建设净土的必要条件,“譬如高原陆地不生莲花,卑湿淤泥乃生此华”,从而打通了出世与入世的界限,圆满解决了人间性与超越性的矛盾,促进了大乘佛教的兴起与佛教的世俗化转向。禅宗继承了《维摩诘经》这一思想,主张“即心即佛”、“生佛不二”、“不离世间觉”等,丰富和发展了人间佛教的思想体系。这些都很好地解决了人间佛教的超越性与世俗性问题,在佛教思想史上占有重要地位。

在当今构建人间佛教理论和推进这一思想的实践当中,人间佛教的世俗性与超越性,以及与之相关的佛本与人本、神圣与世俗等一系列问题又逐渐凸显出来,常常会听到质疑甚至反对的声音。对此,本文尝试论之。

一、佛本与人本

佛教以解脱成佛为最高目标,其出发点和落脚点都是佛,“佛”也就成为佛教中的最高范畴,因此,从传统佛教的根本教义来看,佛教无疑是以佛为本的。然而,在“什么是佛”、“谁去成佛”这一问题上,佛教又是不能脱离众生而存在,离开了众生,佛教还有什么意义呢?因此,大乘佛教一般都主张生佛不二,调和了佛本与人本的关系问题。《维摩诘经》认为,从实相的角度来看,一切众生即菩提相,佛与众生是平等无二的,“诸佛知一切众生,毕竟寂灭,即涅槃相”,“一切众生皆如也,一切法亦如也”,“夫如者不二不异”。如此对待佛与众生,乃至一切法,就是悟入不二法门。因此,在佛本与人本问题上,《维摩诘经》以“不二法门”的理论,消解了佛与众生的二元对立。

慧能则直接继承这一思想,常常以心说佛,提倡众生是佛,即心即佛,把生佛归于一心,“若识众生,即是佛性;

若不识众生,万劫觅佛难逢。吾今教汝:识自心众生,见自心佛性。欲求见佛,但识众生”^①,”佛知见者,只汝自心”。这就是说,众生与佛是不二的,在本质上是平等的。本无差别,区别只是迷悟的不同,“自性若悟,众生是佛,自性若迷,佛是众生,自性平等,众生是佛”^②,”不悟,即佛是众生;一念悟时,众生是佛”^③,”前念迷即凡夫,后念悟即佛”^④。因此,他倡导明心见性,顿悟成佛。慧能的心性论将超越的佛性改造为具体现实之人性,并落实于当下现实之人心,强调自心佛性、即心即佛、众生自心本来是佛,从而把“如来藏自性清净心”变成具体之人心,将对佛的崇拜变为对心的皈依,将外在的佛教变为心的宗教,打通了世间与出世间、生死与涅槃之间的界限,进一步推动了佛教的世俗化转向。^⑤因此,慧能的思想本质上是以“众生心”为本,体现了一种人本主义倾向。当然,这里所谓的人本主义绝非是脱离了佛教超越性的世俗之学的人本。

太虚大师认为,学佛须先学做人,从做人开始,现实生活中做成一个完善的、有人格的人,然后再逐步向上,“增进成佛”、“进化成佛”,这也就是他常说的“仰止唯佛陀,完成在人格;人圆佛即圆,是名真现实”。可以说,太虚大师的人间佛教具有“由人至佛”的人本倾向。在佛、人、众生三者关系方面,太虚大师说“佛法虽普为一切有情类,而以适应现代之文化故,当以‘人类’为中心而施設契时机之佛学;佛法虽无间生死存亡,而以适应现代之现实的人生化故,当以‘求人类生存发达’为中心而施設契时机之佛学”^⑥。佛教是令一切有情普皆成佛之究竟圆满法,现在提倡以“人类”为中心的人间佛教只是不得已的方便施教。故太虚大师强调“人本”佛教的契机性。

印顺法师的“人间佛教”思想以“诸佛世尊皆出人间”为张本,“佛法以人为本,也不应天化、神化”。印顺法师认为,人间佛教的核心,就是“人·菩萨·佛”——从人而发心学菩萨行,由学菩萨行而成佛。^⑦佛是我们所趋向的目标,但佛不是神,是觉悟了的人。据此,印顺对佛教传统的说法进行了重新解释:“如为畜生说、鬼说、天说,那么用什么语文编集?谁翻译而成为人语?”^⑧印顺将神圣化的佛陀变成现实的人,将佛教完全限定于人间,是绝对“人本主义”的人间佛教。印顺法师过于强调人间佛教理性化、人本化,必然弱化了佛教的神圣性与超越性,抹杀了佛教的终极关怀,淡化了宗教情感,难免流于世俗之学的人本主义。对此,太虚对印顺提出了批评:“佛法应于一切众生中特重人生,本为余所力倡,如人生佛教,人间佛教,建设人间净土,人乘直接大乘,由人生发达向上渐进以至圆满即为成佛等。然佛法究应以‘十方器界一切众生业果相续的世间’为第一基层,而世间中的人间则为特胜之第二阶层,方需有业续解脱之乘及普度有情之大乘。”因而在解脱的对象里,不能将“人间”单纯地割裂出来,“原著以《阿含》‘诸佛皆出人间,终不在天上成佛也’片言,有将佛法割离有情界,孤取人间

为本之趋向,则落人本之狭隘。但求现实人间乐者,将谓佛法不如儒道之切要……;但求未来天上乐者,将谓佛法不如耶、回之简捷;而佛法恰须被弃于人间矣。”^⑨太虚大师强调人生,注重人本,但又反对落入人本之狭隘,体现出其一贯提倡的契理契机的根本原则。

二、神圣与世俗^⑩

与上面问题紧密相关的是关于人间佛教的神圣性与世俗性问题,也就是说,人间佛教的入世性是不是世俗化,世俗化究竟是什么含义,其对佛教的神圣性产生了何种影响。这一问题本属于西方宗教的概念范畴,然而国际化的宗教学理论对人间佛教的提倡进行了种种考量,也使诸多学者在此问题上混淆不清。

形成于欧洲启蒙运动的宗教“世俗化”概念,本身也具有多种含义。贝格尔指出:“世俗化意指这样一个过程,通过这种过程,社会和文化的一部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制。”^⑪因此,西方宗教是二元对立的神俗关系,其世俗化就是政教分离,撤出过去控制与影响的领域,使国家政治及社会文化等从宗教制度、宗教思想控制下解放出来,不再受宗教摆布。另一些学者则认为世俗化是人类思维的转变,是理性化、去神圣化。^⑫席勒尔概括出“世俗化”的六种含义:一是宗教衰退;二是注意力从超自然者转向现世问题;三是与社会的分离,不再对外在社会产生重大影响;四是宗教信仰和制度转化为非宗教的形式;五是非神圣化;六是理性化和功利化。^⑬总之,西方宗教学理论的世俗化就是宗教的大撤退,大规

① 元宗宝编.六祖大师法宝坛经[A].大正藏:卷四十八[M].第361页下.

② 同上.

③ 元宗宝编.六祖大师法宝坛经[A].大正藏:卷四十八[M].第351页上.

④ 元宗宝编.六祖大师法宝坛经[A].大正藏:卷四十八[M].第350页中.

⑤ 参见赖永海.禅宗前后期思想比较研究[J].中国社会科学院研究生院学报,1987(5).

⑥ 太虚.人生佛学的说明[A].黄夏年主编.太虚集[M].北京:中国社会科学出版社,1995:228.

⑦ 印顺.人间佛教要略[A].佛在人间[M].北京:中华书局,2010:67-85.

⑧ 印顺.人间佛教绪言[A].佛在人间[M].北京:中华书局,2010:19.

⑨ 太虚.再议印度之佛教[A].太虚大师全书:第25册[M].51-52.

⑩ 本论文所论的世俗化是指佛教不断调整自身适应现实社会、深入现实生活,而非西方宗教学意义上的宗教世俗化.

⑪ 贝格尔.神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素[M].上海:上海人民出版社,1991:128.

⑫ 奥戴.宗教社会学[M].北京:中国社会科学出版社,1990:165.

⑬ 孙尚扬.宗教社会学[M].北京:北京大学出版社,2001:129-130.

模撤出已占据的大部分领地。

中国宗教学者对“世俗化”有着截然不同的理解:一是倾向于以非神圣化来界定世俗化,宗教日益理性化,社会各个领域逐步摆脱宗教;二是指宗教自身不断调整以适应世俗的社会生活。第一种观点显然是基于西方宗教学理论,认为现当代人间佛教就是佛教“世俗化”的产物,太虚和印顺的人间佛教思想“最为鲜明地体现出世俗化在佛教中的影响”。佛教放弃了神圣性与超越性,从其他的领域大规模撤出,直接冲向社会生活领域。这种论断受到了尖锐的批评:(这种“‘人间佛教’是一种人文主义化的佛教,有以慈善替代超度的倾向;是一种将‘生死置之度外’的佛教,在宣传中常有淡化三世因果、六道轮回的特点,过分强调现世化,似乎要努力洗清佛教‘迷信’的嫌疑;……导致‘超越性’思想资源的流失。”^①实际上,这种佛教“世俗化”的观点从根本上否定了人间佛教,否定了佛教终极归旨,致使佛教的超越性与神圣性荡然无存。就此而言,“人间佛教就是佛教‘世俗化’的论点是完全站不住脚的,所有的疑点不过是以世俗与神圣的两极对立的陈说推论而已”^②,也“无可讳言,由于大陆并未厘清‘人间佛教’与‘人乘’的界限,……误以为‘人间’就是世俗,提倡人间佛教就是佛教世俗化。这种庸俗化的理解在台湾也有,贻害非浅。”^③

至于宗教自身不断调整以适应社会时代的变化,这是任何一种宗教乃至任何一种文化生存与发展的不二选择。当然,这种世俗化的观点必须以肯定宗教的神圣性与超越性为前提。任何一种宗教或文化都有其时代性特征,佛陀创教本身就是对种姓制度和神创说的反动,以及对人间苦难的无限悲悯和彼岸极乐世界的无限向往,表达了佛教对人生终极解脱与永恒幸福的不懈寻求,体现了佛教的人文主义与生命关怀,完美展现了佛教的神圣性与世俗性的统一。后数百年,大乘佛教的崛起形成了一股汹涌澎湃、波澜壮阔的社会思潮,与早期流行的佛教思想(当时盛行的部派佛教)出现了一些本质的区别,成为佛教史上一场重要的思想革命,标志着佛教社会化运动的蓬勃开展。佛教向大乘的转向有着深刻的社会政治经济背景、佛教自身的原因以及佛教与其他宗教之间错综复杂的诸多因素。大乘佛教的兴起与发展是佛教与社会双向选择的结果。佛教之所以向大乘转化,最根本的原因是其必须适应社会和时代的需要,必须改变其离世为宗、出家禁欲、涅槃无生的厌世人生观,发扬佛出世间与佛在人间的精神内涵,“任何一种宗教,如果脱离社会,脱离社会和时代的需要,要想长期存活下去,是根本不可能的。……从部派中酝酿成熟起来的大乘思潮,说到底,是佛教大规模涌向社会,参与社会生活而形成的。与小乘相比,大乘的基本特征,就是它的社会性。”^④小乘佛教厌世人生观不可能长期得到社会的支持,而从部派中酝酿成熟起来的大乘思潮也正是佛教大规模参与社会生活而形成的。《维摩诘经》以不二法门立论,一方面宣

扬佛教的神通、净土,一方面提倡“世间性空,即是出世间”这一“世间与出世间不二”的命题,反对把出世间同世间割裂开来,并以此作为自己行动的指南。佛教传入中国后,汲取中国传统文化的思想营养,不断革新,逐步走上了中国化的道路,最终成为中国古代文化的一个重要组成部分。佛教的中国化是佛教在中国生存和发展的必要条件,外来佛教与中国社会的调适,本身就是佛教世俗化的历程。在与世间法及王道政治关系上,中国佛教表现出极大的圆融态度和开放性。中国古代社会制度有一个显著的特点,即王权高于一切,历代政治家、思想家所以要煞费苦心去论证“天命”的神圣不可侵犯,就是为了说明王权之至高无上。中国佛教徒们从大量的历史事实中,深深体会到,“佛不自佛,惟王能兴”^⑤,“不依国主,则法事难立”^⑥。为了适应这样一种社会历史条件,中国佛教一改印度佛教对现实政治唯恐避之不及的态度,改而主张“教法委在王臣,苟与王臣不接,还能兴显宗教以不?”^⑦从而走上一条先适应现实政治,再谋求自身发展的道路。因此,在中国佛教史上,从未出现过佛教凌驾于王权之上,相反,佛教一直处于政权的掌控之下,甚至佛教自身承认“佛法据王法以立”,完全臣服于王权之下。因此,佛教也根本不存在从政治、社会、思想等领域撤出。恰恰相反,人间佛教的提倡正是要走入社会,走进人民大众,接触政治,维护自身的权利。

在与世俗伦理的关系上,中国佛教的包容性与开放性也表现得非常突出。佛教本来最注重出家、出世。但中国古代的宗法制度、纲常伦理,向来最重忠孝仁义。佛教想在中国立足进而求得发展,这是一个无法回避和不能逾越的问题。从魏晋南北朝高僧慧远提出的“大孝”,即出家修道有成,则“道洽六亲,泽流天下,虽不处王侯之位,亦已协契皇极,在宥生民”^⑧,说明佛教内无天属之重而不违其孝,外阙奉主之恭而不失其敬。把出家在家、方内方外、佛教学说与传统伦理机智地统一起来;到唐宋时期的许多宗派和高僧把佛教的“五戒”与传统的“五常”统一起来,进而提出“夫孝,天之经也,地之义也,民

① 蒋劲松:“人间佛教”与“科学主义”摘要[Z].电子版.

② 邓子美、陈卫华、毛勤勇:《当代人间佛教思潮》[M].兰州:甘肃人民出版社,2009.7.

③ 邓子美:《二十世纪中国佛教智慧的结晶——人间佛教理论的建构与运作》[J].法音,1998(7).

④ 杜继文:《汉译佛教经典哲学》[M].南京:江苏人民出版社,2008.4-5.

⑤ 唐道宣撰:《广弘明集》卷十[A].大正藏:卷五十二[M].第155页中.

⑥ 梁慧皎撰:《高僧传·释道安》[A].大正藏:卷五十[M].第352页上.

⑦ 宋赞宁撰:《宋高僧传》卷六[A].大正藏:卷五十[M].第743页上.

⑧ 梁僧祐撰:《弘明集》卷五[A].大正藏:卷五十二[M].第30页中.

之行也。至哉大矣，孝之为道也夫！”^①“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。”^②都是为了回答和解决这一问题。

在中国佛教史上，最成功的莫过于禅宗。而禅宗的最大特点就是儒学化。这种儒学化集中体现在人性化、心性化。禅宗把佛变成人，把佛性诉诸心性，从根本上把佛教由一种外在的宗教变成一种内在的宗教，由一种外来的宗教变成一种中国的宗教。人们在探讨中国佛教从唐宋之后所以会出现诸宗式微而禅宗独盛的根本原因时，虽然也可以从政治社会条件的变化等方面去寻找其中的缘由，但从思想层面上说，儒学化无疑是禅宗所以能成为中国佛教代表的最根本的原因。实际上，这种现象一直延续到现、当代的人间佛教。人间佛教之所以会在现、当代崛起并逐步演化为中国佛教的主流，其最根本的原因仍在于它较好地溶摄、吸收了中国传统的思想文化，较好地适应了现、当代中国社会的需求。二千多年来佛教所以能够在中国经久不衰且持续发展，佛教自身的包容性、开放性，中国佛教在思想方面的兼收并蓄、与时俱进，乃是其中最根本的原因。^③

从上面可以看出，佛教的世俗化运动是一个长期的历史发展过程，贯穿于整个佛教史，近代人间佛教的蓬勃发展正是沿着这个基本方向前行的，其本质内涵与西方宗教学理论的世俗化范畴不可同日而语。“中国佛教与中国社会，是一种特殊的相互嵌入关系。所以，世俗化概念作为西方启蒙运动的产物，本非中国宗教与社会矛盾关系的运动结果，自然就不适用于中国佛教与中国社会的内在关联。”^④因此，如果非要以世俗化来界定佛教走向社会大众，那也绝非西方宗教理论的世俗化概念。依据《维摩诘经》的“不二法门”对待佛教的神圣性与世俗性，依据契理契机的基本原则建设和发展人间佛教，才是当代佛教发展的不二法门。

三、人间性与超越性

佛教的人间性（入世性）与超越性（出世性）问题是佛教的基本问题，在佛教发展的不同历史阶段而各有侧重。佛陀基于“众生皆苦”的价值判断而出世修行，其本身就彰显了佛教对世间苦难众生的无限悲悯以及对拯救众生出离苦海的不懈努力，体现了“诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世”的佛陀本怀。大乘菩萨不以个人解脱为究竟，而以成就众生为归趣，这就注定了佛教不是离世的、厌世的，而是积极入世的。《维摩诘经》以“生死涅槃不二”、“世间出世间不二”、“如来种”等立论，提倡“不住无为，不尽有为”的大乘菩萨行，展现了大乘佛教慈悲普渡、济世利他的入世精神，并具体论证了“心净则土净”、“发心即是出家”、“众生尘刹是如来种”、“菩萨行于非道，是为通达佛道”等重要思想，从而确立了佛教深入世间的基本方向，完美展现了世间性与超越性的统一。慧能继承了《维摩诘经》的入世精神，发挥不二法门的思维方式，消除世间与出世间的分别对待。在禅宗看

来，入世与出世是圆融无碍的，没有分别的。禅宗强调“佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角”，“正见名出世，邪见是世间；邪正尽打却，菩提性宛然”^⑤，“不动意念而超彼岸，不舍生死而证涅槃”，后期更是倡导“运水搬柴，无非妙道”，进一步把佛法的出世性与入世性统一起来。所有这一切，无不说明佛教的人间化与超越性的圆融无碍。因为一切佛法都是世间法，都是为了成就众生的，“一切修多罗及诸文字，大小二乘、十二部经，皆因人置”，“若无世人，一切万法本自不有”^⑥。

太虚大师继承传统佛教的思想与方法，直截了当地说“世法皆是佛法，佛法不是佛法，善识此意，任何经论皆可读也。”^⑦这完全是《维摩诘经》和禅宗关于世法与佛法关系的另一种辩证的说法。人间佛教注重入世性，但佛法的世间性不仅仅是人间，而是整个有情世界。为了防范佛教入世化出现偏差，太虚提出应把握好出世入世的关系，把出世三乘纳入人间佛教的体系之中，主张：“五乘共法，以净化人间，进善来生。三乘共法，以出离世系，解脱苦本。大乘特法，以圆觉悬示最高目标，唯识统贯始终因果，性空提示扼要观行，由此以发达完成一切有情至上之德能。”^⑧并强调他所主张的革新佛教“是以佛教为中心，而适应现代思想文化所成的新佛教”，如果“失去了佛教中心的思想信仰”，流于极端世俗化，就失去了佛教存在的意义。^⑨太虚大师以现代视角精确阐释了人间性与超越性的关系，与《维摩诘经》、禅宗的思想是完全一贯的。

印顺法师强调“虚大师说‘人生佛教’，是针对重鬼重死的中国佛教。我以印度佛教的天（神）化，情势非常严重，也严重影响到中国佛教，所以我不说‘人生’而说‘人间’。希望中国佛教，能脱落神化，回到现实人间。”^⑩“真正的佛教，是人间的，唯有人间的佛教，才能表现出

① 宋契松撰·孝论[A]·大正藏：卷五十二[M]·第660页下。

② 宋契松撰·孝论[A]·大正藏：卷五十二[M]·第660页上。

③ 以上参见赖永海、高永旺·佛教与开放[J]·江苏社会科学2009（1）。

④ 李向平·社会化，还是世俗化[A]·佛教信仰与社会变迁[M]·北京：宗教文化出版社2007.35。

⑤ 元宗宝编·六祖大师法宝坛经[A]·大正藏：卷四十八[M]·第351页下。

⑥ 元宗宝编·六祖大师法宝坛经[A]·大正藏：卷四十八[M]·第351页上。

⑦ 胡朴安·太虚大师不可及[A]·佛学与儒学[M]·杭州：浙江人民出版社，1992.224。

⑧ 太虚·再议印度之佛教[A]·太虚大师全书：第25册[M]·64。

⑨ 太虚·新与融贯[A]·黄夏年主编·太虚集[M]·北京：中国社会科学出版社，1995.74。

⑩ 印顺·游心法海六十年[A]·印顺法师佛学著作集·华雨集：第5册[M]·印顺文教基金会电子版，19。

佛法的真义。”^①“正确的出世观,是必然地配合着世间的净化。”^②“大乘法——以出世心来做入世事,同时就从入世法中摄取众生向出世,做到出世与入世的无碍。菩萨行的深入人间各阶层,表显了菩萨的伟大,出世又入世,崇高又平常。”^③印顺法师很强调佛教的人间性,主张以菩萨正行,实现人间净土,但他的出世观是出离三界烦恼,因而淡化了佛教的神圣性、超越性。

人间佛教注重人生,提倡入世,强调佛教应适应时代的需求,其人间性非常突出。但在人间佛教的入世(人间性)与出世(超越性)关系问题上,学界和佛教界至少有以下三种倾向:一是过于强调入世,强调人本,淡化佛教的神圣性、超越性,流于世俗之学的人本主义;二是虽然强调入世(契合佛陀之本怀),但更强调佛教本质上是一种出世的宗教,是以超脱轮回、解脱成佛为目的;三是出世与入世并重,二者不可偏废。第一种情况上文已有所论及。第二种情况倡导佛教的终极指向是出世的,佛教是以超脱轮回解脱成佛为目的,其本质上是一种出世的宗教。^④佛教是超验的、超人间的、出世的,“佛教在本质上是一种追求出世的宗教。……中国佛教的入世化倾向并不影响它从本质上说仍然是一种讲求‘出世’的宗教,因为它毕竟不是以入世为最终目的,而是视入世为方便法门,以出世解脱为旨归的”^⑤。另有学者在提倡人间佛教的同时,极力强调佛教的超人间性,维护佛教的神圣性与超越性,对于正确把握真正佛法起到了积极作用。^⑥这类学者以出世为“契理”、入世为“契机”辩证对待出世与入世的关系。第三种观点主张出世与入世无所谓孰轻孰重,二者是同价等值的,偏重于任何一方都是以偏概全。佛教的超越性“不一定非要脱离现实而实现”,对二者都应积极弘扬。佛教的出世与基督教的出世有着本质的区别,基督教的出世是在否定地上之城的基础上而赋予上帝天上之城特殊意义。^⑦

对于佛教出世与入世问题的看法,自然是见仁见智。不过,上面所述的观点基于佛教义理框架内的二元矛盾性结构。然而,佛法是不二法门,佛教义理并非“二元矛盾性”结构,而是超越于二元对立的,佛法是圆融性的而非矛盾性的。不二法门与“二元性”也并非同一序列的概念范畴。什么是不二法门?“不二法门”就是以“无分别”的观点和方法去观察和对待一切事物。“不二法门”之体,即诸法实相。“实相”就是如实的相状,也就是空,《文殊师利问疾品》中论及一切诸法皆空,“诸佛国土亦复皆空”,“一切诸法亦复如是,无在无不在”。在佛教哲学领域,实相与如来、真际、法性、空等同起来,不一不异,无此无彼,无生无灭,不来不去;不可以智知,不可以识识,不可以言说。因此,“不二法门”之相的内涵则是“于一切法,无言无说,无示无识,离诸问答”,“乃至无有文字语言,是真入不二法门。”如果有了分别性的认识,就会有“受”、有“得”、有“见”。所以唯一通达实相之路,就要做到心“无所住”、“无所得”、“无分别”;《维摩诘经》以“无住为本”,而且“无住则无本”,世间出世间诸

法,是从“无住”上确立起来的。故《维摩诘经》以“无所得”为宗及“从无住本立一切法”。这是进入不二法门的解脱途径。由“无分别”、“无所得”形成的新观点,用于佛教实践,即是“不乐涅槃,不厌世间”,“烦恼即菩提”,“生死即涅槃”,“一切事皆是佛事”,“一切烦恼皆是佛种”,“世间性空,即是出世间”,要求人们不住世间、不离世间、不住生死、不住涅槃,将出世间与世间打成一片,为佛教走向社会提供理论先导。这是“不二法门”之用。

因此,出世与入世在本质上是不二的,如同非有非无之空,即空即假之中。它们并非事物的一体两面,而是即体即用,体用一如,圆融无碍。无论提倡出世还是注重入世都是方便法门,它们是互为手段、互为目的、互为因果的。入世不是达到出世的手段,入世本身就是目的。反之亦然。佛教的神圣性与世俗性、佛本与人本问题也是一样,并不是“二元悖论”,而是与“生死与涅槃不二”、“烦恼与菩提不二”、“世间与出世间不二”等理论一样,也是不二的。如果执着于哪一方更加契理契机,那样就会离佛陀之本怀愈行愈远。《维摩诘经》提倡心净则佛土净,并非离开此世间而别寻净土,此间即是净土,世间即是出世间,出世在于心,在于悟,在于大乘菩萨行。人间佛教不仅仅强调“净心”、“心灵环保”,还强调关怀社会、服务人群,以出世的心做入世的事业,把治心与治境完美地结合起来,突出了创造人间净土的理想信念。因此,主张既出世、又入世,提倡不违现实生活而行现实佛事,强调随顺吐间、利乐有情,把“利他”、“济世”作为学佛的根本,这是近、现代“人间佛教”的一大特色。^⑧

① 印顺. 人间佛教绪言[A]. 印顺法师佛学著作集·佛在人间[M]. 印顺文教基金会电子版. 22.

② 印顺. 人间佛教[A]. 印顺法师佛学著作集·佛在人间[M]. 印顺文教基金会电子版. 8.

③ 印顺. 人间佛教要略[A]. 黄夏年主编. 印顺集[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995. 166.

④ 临霁. 人间的佛教提倡“人间佛教”的逻辑及其意义[J]. 宗风, 2009(2); 洪修平. 关于人间佛教的理论与实践的若干思考[J]. 宗风, 2009(2).

⑤ 洪修平. 关于人间佛教的理论与实践的若干思考[J]. 宗风, 2009(2).

⑥ 除了本文的引文外, 又如李利安. 佛教的超人间性与人间佛教[J]. 哲学研究, 2005(7).

⑦ 王颂. 把握佛教的本质是契理契机的前提[J]. 宗风, 2009(3).

⑧ 赖永海. 佛学与儒学[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1992. 225.