



刊 叢 術 學 學 禪

【第六輯】

人間佛教與惠能南宗

宋代宏智正覺及其默照禪

禪的語言

宋代士大夫禪學

羅祖的虛空觀及其佛禪特點

印度大乘心性論

摩訶迦葉與第一結集

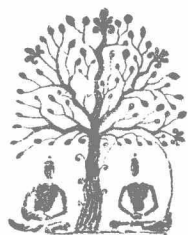
『人類最重要的宗教體系』

佛教禪定與武術內功

禪學研究

鳳凰出版傳媒集團
江蘇人民出版社

禪學學術叢刊



禪學 研究

【第六輯】

鳳凰出版傳媒集團
江蘇人民出版社

圖書在版編目(CIP)數據

禪學研究. 第六輯/賴永海主編. —南京:江蘇人民出版社, 2006. 10

ISBN 7-214-04152-9

I. 禪… II. 賴… III. 佛教-研究-文集
IV. B948-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2006)第 122477 號

禪 學 研 究
(第六輯)

主 編 賴永海
責任編輯 府建明
特約編輯 王 劍

出版發行 江蘇人民出版社(南京市中央路 165 號 郵編 210009)
網 址 <http://www.book-wind.com>
集團地址 鳳凰出版傳媒集團(南京市中央路 165 號 郵編 210009)
集團網址 鳳凰出版傳媒網 <http://www.ppm.cn>
經 銷 江蘇省新華發行集團有限公司

照 排 南京凱建圖文制作有限公司
印 刷 者 揚州鑫華印刷有限公司
開 本 787×1092 1/16
印 張 24
字 數 480 千字
版 次 2006 年 10 月第 1 次出版 2006 年 10 月第 1 次印刷
標準書號 ISBN 7-214-04152-9/B·137
定 價 50.00 元

(江蘇人民出版社圖書凡印裝錯誤可向本社調換)

目錄

● 卷首專論

人間佛教與慧能南宗……………賴永海(一)

● 禪天禪地

宋代宏智正覺及其默照禪……………楊曾文(一二)

禪的語言……………

——兼與維根斯坦的語言哲學比較……………

霍韜晦(二九)

論菩提達摩的禪法特點及其……………

對惠能南宗禪的影響……………洪修平(三八)

僧稠的禪系及其禪法思想……………

聖凱(四九)

『五位君臣頌』的禪學意境……………

蘇樹華(六九)

● 儒釋道綜論

宋代士大夫禪學……………麻天祥(七五)

羅祖的虛空觀及其佛禪特色……………

徐小躍(八二)

論劉宗周的儒佛之辨及其……………

思想效應……………陳永華(九二)

徹悟禪師的心性論……………李勇(一〇八)

憨山德清老莊解……………夏清瑕(一一八)

中國佛教孝道觀特點探討……………

劉立夫 劉忠於(一二六)

敵對與中庸……………

——宋代天台山家、山外對『中』的……………

不同詮釋……………吳忠偉(一三六)

試論禪學對王陽明思想的……………

特殊作用……………王麗梅(一四六)

《中論》與《老子》思想比較……………

探微……………趙銳華(一五四)

● 經論解讀與佛理探微

印度大乘心性論……………陳兵(一六四)

近代世界與中國語境中的……………

《大乘起信論》……………龔隽(一七五)

不是『體用』，而是『體相用』……………

——中國佛教中的『體用』論再思……………

陳堅(一九一)

《如來藏經》的結構及其……………

思想論析……………楊維中(二一一)

楊文會與《大乘起信論》……………張華(二二八)

龍樹中觀學的涅槃學說……………單正齊(二六一)

南朝的『十誦律學』……………王建光(二七四)

寧瑪派與慧能禪心性思想之異同……………朱麗霞(二八四)

華嚴法界觀淺析……………劉鹿鳴(二九一)

真如緣起與法界緣起之比較……………習細平(三〇四)

慧觀的判教思想及其影響……………高永旺(三一三)

空觀的形成及其對佛教的變革……………

——從原始佛教到中觀學派……………

佛史勾沉……………金小方(三二〇)

摩訶迦葉與第一結集……………徐文明(三二六)

西邸僧人及其活動之考略……………譚潔(三三四)

●西方哲人眼中的佛教

『人類最重要的宗教體系』……………戴文麟(三四六)

——叔本華論佛教……………

●佛法與武功

佛教禪定與武術內功……………喬鳳杰(三六四)



卷首專論

人間佛教與慧能南宗

◎ 賴永海

內容提要： 論文主要探討如下一些問題：中國漢地為何大乘佛教盛行且經久不衰而小乘佛教幾無市場？隋唐之後諸宗大多式微而禪宗何以能一枝獨秀並成為中國佛教的代表？近現代以來中國佛教何以會朝着「人間佛教」的方向發展？這種人間佛教能否適應現、當代社會的需要？能否與當今世界的潮流相適應？對於這些問題，論文從佛教自身和中國特定的社會歷史條件（其中包括儒家文化背景）兩個方面進行了探討，較深入揭示了人間佛教與禪宗思想及儒家學說之間的內在聯系。

關鍵詞： 人間佛教 慧能南宗 儒佛交融

作者簡介： 賴永海，南京大學哲學系教授，財政部、教育部哲學社會科學創新基地——南京大學宗教與文化研究中心主任。

人間佛教是現、當代佛教的主流，這一點於教界、學界應幾無異議。基於此，有幾個問題值得進一步深入探討：第一，近現代以來，人間佛教為什麼會崛起？第二，人間佛教是否符合佛教的基本精神？第三，人間佛教與中國歷史上的佛教思想，特別是慧能南宗的思想有什麼關係？第四，其發展前景如何？

歷史是一面鏡子，要探討以上幾個問題，簡要回顧一下中國佛教的歷史進程也許不無裨益。

佛教之東漸，原是大小二乘兼傳的，但是，小乘佛教在傳入中國之後，始終成不了氣候，且自魏晉以降，更是日趨式

微，與此相反，大乘佛教自傳人中土後，先依傍魏晉玄學，後融匯儒家的人性、心性學說而蔚為大宗，成為與儒道二教鼎足而三、對中國社會各個方面產生着巨大影響的一股重要的社會思潮，這是一個客觀的歷史事實，但長期以來大家對它多少有點熟視無睹——因為至今仍很少有人去進一步追問——為什麼會出現這種歷史現象？

要回答這個問題，筆者以為有三個問題是值得特別關注的：一是佛教的基本精神，二是佛教發展過程中出現的不同的傳統（如小乘、大乘），三是中國的國情，或者進一步講，中國的社會條件和文化背景。

佛教的最基本精神之一，是着眼人生、關注人生，對此，大家當不會有異議——因為不論原始佛教，抑或後來的大乘佛教，不論北傳佛教，抑或南傳佛教，不論印度佛教，抑或中國、日本、東南亞佛教，其着眼點無一例外地都是人生問題。釋迦牟尼之創立佛教，乃發端於對人生問題的思考和關注，因衆生把此因緣幻化之五蘊身視為實有，導致人我之執著，故爾產生了生、老、病、死等諸多苦患。佛陀創教的主旨，在於把衆生從這生死輪回的苦海中救出，初轉法輪「四聖諦」之第一諦——「苦」，即是悲憐衆生之各種苦難，而作為最終目標之「入滅」，也是以拯救衆生為旨趣；「集」、「道」二諦作為探究人生苦難之原因及尋找擺脫苦難的方法，也都是以救度衆生為目的，因此，佛陀創教之着眼於人生實勿庸置疑。

佛教在其往後的發展過程中，因着各種不同的社會歷史條件而出現了衆多的流派和各種不同的表現形式，但不管哪種流派、哪種表現形式，都無法離開人生這一主題，如果離開了人生這一主題，也許就不再成其為佛教了。但是，圍繞人

生這一主題而出現的不同佛教宗派，在對人生的價值取向及解脫方式等，却因着時間與地域的不同而出現了一些明顯的變化，例如，小乘佛教對於人生，一般地說，比較取消極的態度，而大乘佛教則比較肯定現實的人生，對人生取一種相對積極的態度；第二，小乘佛教一般地說，比較注重自我解脫，以自了為終的，而大乘佛教則以利他濟世為召號，把慈航普渡、廣濟群生為目的。這一思想分野導致了大、小乘佛教在中國走上了完全不同的兩條發展道路。

這里我們又碰到一個問題，亦即為什麼提倡利他濟世，比較肯定現實人生、對人生取相對積極態度的大乘佛教在中國會比較受歡迎，而注重自我解脫，對人生取相對消極態度的小乘佛教在中國會受冷遇呢？要較好回答這個問題，無疑必須把佛教放到中國的社會歷史條件和文化背景下進行考察——因為，從歸根結底的意義上說，任何一種思想、文化，乃至宗教，決定其發展程度的，是社會對它的需要程度。至於中國社會何以更需要大乘的思想？本文將結合禪宗和人間佛教的歷史命運和發展態勢作進一步的探討。

二一

與大乘佛教在中國境遇相類似，中國佛教史上還有一個重要的事實，即自隋唐之後，禪宗幾乎成為中國佛教的代名詞。這里人們同樣碰到一個問題，即禪宗何以能够成為中國佛教的代表？

要回答這個問題，首先同樣有必要弄清楚禪宗思想的特質。

而深入地考察禪宗的思想，其最核心的東西當是把一切諸法包括諸佛與衆生都歸結於自心、自性。如果說，籠統地稱自心、自性容易造成把印度佛教的心、性與中國佛教的心、性混爲一談，那麼，中國禪宗所說的自心、自性，在相當程度上還可進一步歸結爲現實的人心、人性。——這一變化之富有「革命」意義，以致後人把慧能對傳統佛教的變革稱爲「六祖革命」。

「六祖革命」的實質，決不是改變某一佛教術語之稱謂，更重要的改變了此一稱謂的內涵。具體地說，慧能以人心、人性取代傳統佛教的自心、自性之實質，乃在於把佛歸結於人之同時，把人變成了佛。慧能之後，其法子法孫們更直言佛即是人，人即是佛，人佛無異。如果人們有機會去讀讀後期禪宗的「公案」、「話頭」、「機鋒」、「語錄」，更會發現，禪師們所苦苦尋覓的東西，原來都是「自家寶藏」，禪師們所說的「主人公」，實際上也就是他自己，而那些大徹大悟了的禪師，其最大的收獲，不外是發現原來「佛即是我」，「我即是佛」。此一情形唐代某尼之一《悟道》詩寫得最是生動真切、淋漓盡致。詩曰：「盡日尋春不見春，芒鞋踏破隴頭雲，歸來偶捻梅花嗅，春在枝頭已十分。」——此謂翻山越嶺、踏破鐵鞋苦苦尋覓未着之佛，原來就是自個心性。

實際上，禪宗對於傳統佛教的一個重要改革，即是調整了佛教對於人生的態度。他一改傳統佛教之厭離和否棄現實的人生，而易之以對人生價值、人生意義取積極肯定的做法。在禪宗看來，人之與佛，並不是一成不變的，之間不存在不可逾越的鴻溝，區別僅僅在於「迷」還是「悟」，「迷即凡夫悟即佛」，因此，重要的並不是一味地厭離、否棄此現實人生，而

是應該致力於破迷開悟，一旦開悟了，衆生即是佛。此等同於佛之衆生的價值和意義，是勿容置疑的，因而非但不應該厭離、否棄，而且應該給予積極的肯定。這種對人生現實價值和意義之積極肯定，使得人們不是從遙遠的來世和彼岸獲得精神的寄托和安慰，而是在當下之現實生活中「給人歡喜，給人信心，給人希望，給人力量」。

不管從歷史的還是從現實的角度看，禪宗的改革都是成功的。在歷史上，禪宗從一個「在野」的、本來不很起眼的宗派，自我發展成能够與當時最高統治者大力支持之諸如天台、華嚴、唯識等各大宗派相抗衡並最終取代它們的「天下第一大宗」，此中之原因雖然是多方面的，但其思想比其它各宗之更能適合國人之需要當是最根本的原因。

把佛歸結於人，把人變成爲佛的思想何以能增強禪宗的生命力，使之風靡天下呢？這里面涉及到一個人人生的價值取向問題——可以說，這也是禪宗與傳統佛教（特別是小乘佛教）之最大殊異處：傳統佛教之看待人生，首先視此五蘊身為衆緣和合之假相，並認爲一切苦難正是源於對此虛幻之五蘊身的愛欲執著，因此主張對現實的人生取厭離、否棄之態度——誠然，「緣起性空」是佛教之基本理論，但是由此理論不一定就要得出對現實人生取厭離、否棄之態度，此中還有一個方便、究竟及隨機說教等問題，在近現代中國佛教史上，也曾經出現因不能妥善處理好這個問題而使佛教變成一種與人生了不相關的或是非人生的「超亡送死之教」，導致佛教與人生日隔，佛教自佛教，人生自人生，從而使佛教走上衰落、式微的道路，這種教訓是很慘痛和深刻的，當時的不少高僧大德及有識之士對此曾深有認識並提出過尖銳的批評，例

如太虛大師就曾尖銳指出佛教之脫離、遺棄人生乃是「致佛法不揚，為世垢病之一大原因」。太虛大師對於佛教的改革，一個重要的方面就是把傳統佛教的注重「佛本」變成注重「人本」，他在《佛陀學綱》中就說：「現在講佛法，應當觀察民族心理特點在何處，世界人類的心理如何，把這兩種看清，纔能够把人心所流行的活的佛教顯揚出來。現在世界人心注重人生問題……應當在這個基礎上昌明佛學，建設佛學，引人到佛學光明之路，由人生發達到佛。小乘佛法，離開世間，否定人生，是不相宜的。」

注重人生的人間佛教，近幾十年來逐漸形成一股強大的思想潮流，甚至可以說，今日已成為中國佛教的主流。這種局面的出現，客觀地說，是一種合力的產物。所謂「合力」，亦即各方共同努力的結果。大陸佛教界近幾十年來，一直提倡富有人間色彩的「莊嚴國土，利樂有情」，以趙樸老為會長的中國佛教協會一直把人間佛教作為中國佛教的發展方向，在臺灣，佛光山、法鼓山、慈濟功德會等許多佛教團體也一直在提倡弘揚人間佛教，特別值得指出的是，星雲大師在推廣與實踐人間佛教方面，更是做出世人有目共睹的重大貢獻，把人間佛教發展到一個新的階段。

星雲大師一直十分重視佛法與人生、佛法與生活的關係，他一再強調：「佛法是人生的學問。」（《星雲大師講演集》第一集，第六一八頁）他認為，「佛法的主要精神是提高我們的人格」（同上，第七二三頁），教我們怎麼樣做人，怎麼樣做一個「有人格」的人。同時，星雲大師的人間佛教還十分注重把佛教與生活緊密結合起來，認為「今日佛教的最大毛病，是把佛教與生活分開」（同上）。他指出：「在我們的日常生活

中，在在處處有佛法，吃飯、穿衣、睡覺，處處有佛法」（同上，第七二五頁）。另外，星雲大師的人間佛教也十分強調佛教的人間性，注重「利他濟世」。尤其值得一提的是，星雲大師近幾十年來，進一步把人間佛教的思想和理論付諸實踐，建立了國際「佛光會」，在全球創立了數百個人間佛教道場，使佛光山的人間佛教真正具有「國際」的品格，並逐步朝着「佛光普照三千界，法水長流五大洲」的方向發展。

以上論述旨在說明這樣一個問題，亦即今日的佛教改革究竟應該朝什麼方向發展？佛教的現代化應該走什麼樣的道路？——禪宗和近現代以來人間佛教的發展和廣泛流行，至少告訴我們：建立和發展現代化的佛教，可以而且應該走禪宗和人間佛教肯定現實人生之價值和意義的道路，換句話說，在當今時代，能够在中國乃至世界上發展起來、流傳開來的現代化佛教，當是以肯定現實人生之價值和意義為基點的活生生的、積極的佛教，而不是那種主張遠離社會、否棄人生乃至專事「超亡送死」的消極的佛教。

三

如同人生的價值取向對於現代佛教的發展具有舉足輕重的影響一樣，對於出、入世問題的態度，也在相當程度上決定着現代中國佛教的命運。

基於對人生的厭離和否棄，傳統佛教、特別是小乘佛教在出、入世問題上基本上是站在出世的立場。傳統佛教的這種出世主義，使得佛教在其往後的發展過程中，屢屢遭到挑戰和挫折。如果說，佛教在印度的衰微實有其特定的社會原

因和歷史條件，不能完全歸結於佛教的出世主義，那麼，小乘佛教在中土的始終不成氣候，其出世主義則不能不說是一個重要的因素；如果說，六祖慧能之前的禪宗雖然也能師師相承、法脉不斷，但始終不能有較大的發展，其重要的原因之一就是其注重隱思空山、離世隱修的山林風格，那麼，慧能之後禪宗的蓬勃發展，其重要原因之一即是其即世間求解脫的人世精神。

人們不妨翻閱一下中國佛教發展的歷史。

佛教傳入中國後，其受到非難和攻擊最多的，就是其離世、出世的主張有悖於儒家倫理、有害於王道政治。起初，佛教徒經常以「在家出家」、「方內方外」等說法分而辯之，認為，在家之民，自然應順化隨俗，但方外之賓，則應該遁世求宗。這種主張雖然可以為佛教的存在提供理論的根據，但該理論本身就將佛教局限在「方外」，而如果佛教始終居於「方外」而不介入社會，那麼，其發展餘地也就很受限制。

鑒於古代中國的經濟政治條件和社會歷史背景，許多高僧大德和有識之士都清醒地認識到，如果中國佛教還是循着印度佛教出世主義的老路，不敢越雷池半步，那麼中國佛教想取得較大的發展就是根本不可能的，因此他們紛紛從不同的角度提出中國佛教應該在與儒家倫理和王道政治的相互關係上，採取較實際、靈活的態度，這些主張主要表現為以下幾個方面：

首先，中國佛教常根據佛經所言「佛為一大事因緣出現於世」以及大乘佛教「慈悲普度」的精神，認為佛教不應該只講自身之解脫，而應該更加注重利他益世、廣濟群生。基於這一思想，中國佛教史上的有為高僧和有識之士，常主張佛

教不應一味潛形山谷，泯迹人間，巖居穴處，隱遁修行，而應該走出山林，投身社會，把佛法推向世間，使佛教大衆化。

其次，中國佛教不像印度佛教那樣，過分強調佛教應該遠離政治、不問世事，而是能够根據古代中國社會的實際，利用世俗社會經濟、政治等條件，為佛法的弘揚、傳布提供方便，尋找助緣。例如，鑒於古代中國是一個王權高於一切、王道政治具有至高無上權勢的特點，清醒地提出「佛不自佛，唯王能興」（《廣弘明集》卷十）、「不依國主，則法事難立」（《高僧傳·釋道安傳》）的主張，這一主張對於佛教在中國的傳揚發展的意義，人們可以從天台、唯識、華嚴等幾個較大的佛教宗派的形成和發展得到有力的證明。不難想象，如果沒有隋、唐二個封建王朝及隋煬帝、唐太宗、武則天等最高統治者的大力支持，智顗、玄奘、法藏之建立全國統一的佛教宗派幾乎是不可能的。唐代名僧宗密在解釋佛教之必須依靠世俗的王公大臣時說了一段很耐人尋味的話。他說：「教法委在王臣，苟與王臣不接，還能興顯宗教以不？」（《宋高僧傳·宗密傳》）這段話既道出了中國佛教與王道政治的相互關係，又為中國佛教的發展指出了一條雖屬「方便法門」但又頗具實際意義的道路。

再次，中國佛教所以能够比較順利地發展，還在於它較好地處理了佛法與世間法的相互關係。在這個問題上，中國佛教的成功之處有二：一是適當地調整了佛教與中國傳統的倫理綱常的相互關係，使得佛教非但不與封建倫理綱常相悖，而且能佐教化。例如隋唐之後的中國佛教非但大講孝道，而且「勸臣以忠……勸國以治，勸家以和。」（李師政：《內德論》）其二，中國佛教能够善於隨順世法之需要，既講

「治心」，也講「治世」，把佛之「治心」與儒之「治世」合理地統一起來，此誠如宋代名僧契嵩所說的：「儒佛者，聖人之教也。其所出雖不同，而同歸乎治。」（《禪津文集》卷八，《寂子解》）這樣，佛教非但無損時政，而且有益國治。

如果說中國佛教的其它宗派在出、入世問題上多表現於某些較具體的觀點和實際的做法，那麼，禪宗在這方面則大大向前推進了一步，它已不局限於某些具體的觀點或做法，而是作為自宗的一個基本思想。而禪宗思想的這一轉變，也是以「六祖革命」為標幟，此誠如玄覺在《永嘉證道歌》中所唱的：「游江海，涉山川，尋師訪道為參禪；自從認得曹溪路，了知生死不相關。」也就是說，在慧能之後，禪宗才真正起真正做到把生死與涅槃，出世與入世融為一片。而也祇是在這個時候，禪宗才得到長足的發展。

慧能之前的禪宗諸祖師，還有着重林谷、遠人間的傾向，在修行方法上都以獨宿孤峰，端居樹下，終朝寂寂，靜坐修禪為特點，例如，作為中土禪宗始祖的達磨，其禪法是以「壁觀」著稱於世的，二祖慧可也以注重靜坐聞名於佛教史，三祖僧璨禪法的特點是「隱思空山，蕭然靜坐」（《楞伽師資記》卷一），四祖道信更以山林是托，提倡「閉門坐」，諄諄教誡門人以「努力勤坐為根本」，五祖弘忍對於隱遁潛修更有一套理論，當有人問及修行何以「要在山居」，「學問何故不向城邑聚落」，弘忍說：「大廈之材，本出幽谷，不向人間有也。以遠離人故，不被刀斧損斫，長成大物，後乃堪為棟梁之用。故知栖神山谷，遠避囂塵，養性山中，長辭俗事，日前無物，心自安寧，從此道樹花開，禪林果出也。」（《楞伽師資記》卷一）此說與莊子的「不材之材，無用而大用」的說法相類似，都以遠離

人間不被刀斧故終成希世之大材，棟梁之大用。據說弘忍就是本着這種精神「自出家處幽居寺，住度弘愍，懷抱真純，緘口於是非之場，融心於色空之境，役力以申供養，法侶資其足焉。」（同上）在《修心要論》中，弘忍還說：「但能着破衣，餐粗食，了然守心，佯痴，最省氣力而能有功。」

慧能之後，禪風為之一變，由原來的注重穴處巖居、山林是托，逐漸發展到提倡先識道，後居山，進而更發展為既在紅塵浪里，又在孤峰頂上的既出世、又入世的「人間佛教」。此一「先識道後居山」說，一定程度上反映了當時佛教界對於處理隱世潛修與入世修行相互關係的態度，亦即修行之關鍵不在於孤栖遠遁，而在於開悟識道。不識道，山中亦喧，識道開悟，人間亦寂，因此，學佛修行，大可不必遠離人間，能做到「門前擾擾，我且安眠」，巷里三云云，余無警色。」（《廣弘明集》卷二十四）才算是一等功夫，上乘法門。禪宗後學基本上是沿着慧能的路綫走的，如神會就不止一次地指出：「若在世間即有佛，若無世間即無佛。」不動意念而超彼岸，不舍生死而證泥洹。」（《荷澤神會禪師語錄》）大珠慧海也一再強調「非離世間而求解脫」（《大珠禪師語錄》），黃檗希運禪師則更視世間與出世、衆生與諸佛「元同一體」，進一步把世間與出世間打成一片。

能否處理好佛法與世間法、出世與入世的關係對中國佛教發展的至關重要性還可以從近、現代中國佛教發展的曲折過程得到說明。

由於社會政治、經濟等各方面的原因，中國佛教進入近代以來——正如有些佛教學者所指出的——是「最黑暗的時期」，此一時期的中國佛教界，除有少數僧人、居士仍在為了

「延續慧命」而進行不折不扣的抗爭之外，整個中國佛教「幾乎是剩下空白的一頁」（無言法師語）。造成這種局面的原因是什麼呢？太虛大師對此有清醒的認識和深入的分析。他認為，佛教所以衰落到這步田地，主要原因之一，是許多僧徒或隱遁潛修，或賴佛求活，佛教不但不關心社會，介入生活，相反地與世日隔，佛教自佛教，社會自社會。佛教冷落社會的結果，是社會也冷落了佛教。嚴酷的現實使太虛大師意識到，不對這種離世、避世的佛教進行一番徹底的整頓和改革，佛教之生存已成問題，又遑論發展。太虛大師於是有「整理僧伽制度論」等諸多佛教改革的主張。其中，關於佛教應走入世道路方面，太虛提出了以「舍己利他」、「饒益有情」為重心的「菩薩行」，主張「佛教佛學通一切出世世間真諦俗諦而言」（《味庵讀書錄》），「禪宗與一切佛法通為世出世間底善法的……佛法本是透徹出世，而亦利益世間盡未來際的」（《論胡適之中國哲學史大綱》上卷）。號召舉凡欲實行菩薩行者，應該參加社會各部門的工作，如出家的可以參加文化界、教育界、慈善界等工作，在家的則可以服務於政治界、軍事界、實業界、勞動界等，使國家、社會和民衆都能得到佛之利益。

所謂強調入世者，則提倡出世法與世間法的融通，反對把出家變成不食人間烟火。太虛大師就說：「所謂菩薩，雖是出凡人聖的超人，但絕非是遠離塵俗、不食人間烟火的，『入世度生不離人間……若離人間而談大乘佛教者，直魔事耳，或仍不出外道二乘也。』（《法舫》：《人間佛教史觀》『世法皆是佛法，佛法不是佛法，善識此意，任何經論皆可讀也。』（引自胡樸安《太虛大師不可及》）這種「人間佛教」思想，也是

大陸佛教界幾十年來一直在提倡的基本理念和思想，所謂「莊嚴國土，利樂有情」，就是把實現四化、建設祖國作為佛教徒們的其中一個重要任務，臺灣佛教界近幾十年來也一直大力倡揚「人間佛教」，其中的一個重要代表是星雲大師。

星雲大師十分注重把佛法與世間法統一起來，他常常把「事業看得比寺院更重要」（《星雲大師講演集》第一集，第五八八頁）。提倡以出世的精神做人世的事業，他有一句意蘊非常深刻的話：「在家容易出家難，出家容易出世難，出世容易入世難。」（同上，七二四頁）。意思是說，離家出世，深居山谷，隱遁潛修，並不難，亦非上上乘，難的是做到「既在孤峰頂上，又在紅塵浪里」身居山林之中，心存天下有情，把大眾、社會看得比個人、寺院更重要，只有這樣，才算是菩薩道，上上乘。

實踐證明，近現代以來的這種人間佛教的主張是正確的，自此之後，中國佛教開始出現轉機並取得了較大的發展。

回顧歷史上乃至近幾十年來中國佛教的發展歷程，人們可以從中得到一些什麼啟示呢？——首先，中國佛教的現代化發展，無論如何不能重走以往那種只講自我解脫、注重離世隱修的老路，而應該注重入世，介入社會，走利他濟世的道路；其次，佛教的「入世」與世間法的「入世」并非全然無別，如果說世間法多是在全然否定「出世」的前提下講「入世」，那麼，現代佛教則應當既講「出世」，又講「入世」，把「出世」與「入世」合理地統一起來，如提倡「以出世的精神做人世的事業」等；第三，佛教作為一種宗教應該保持自身的相對獨立性。世間法如經濟、政治、法律等多注重現實的利益，而

佛教所強調和注重的是精神的境界，因此，現代佛教既應該「應時勢之所趨，而適機緣之所宜」，又應該保持佛教的基本精神，保持自身的相對獨立性，這樣纔能使佛教富有生機和生命力。

四

這裡人們碰到一個問題，即中國佛教為什麼自唐、宋之後，會朝着「人間佛教」的方向發展？這種人間佛教能否適應現、當代社會的需要？能否與當今世界的潮流相適應？要回答這些問題，自然得聯系唐宋之後的社會歷史實際，特別是近、現代以來的中國特定的社會歷史條件，包括經濟、政治、思想文化傳統等等，對於這樣一個重大問題，限於所討論範圍，本文不擬作全面、系統的闡述，而只準備從思想文化背景的角度，對此作一些力所能及的探討。

談論佛教發展的思想文化背景，自然要提到儒學。儒家思想雖也浩瀚廣博，但有兩個最基本的特點，一是強調人本，二是注重入世，自孔子、孟子而明清之際儒者，概莫能外。

從思想內容看，儒家自孔子開始就十分注重人。孔學的核心是「仁學」。所謂「仁」，從語源學的角度說，是二人的組合。《說文》曰：「仁，親也，從人二」。孔子就是用「仁」來論述人與人的相互關係。在《論語》中，孔子對「仁」的說法很多，或曰「愛人」，或曰「己欲立而立人，己欲達而達人」，或曰「己所不欲，勿施於人」，等等，但不論哪一種說法，都是指己與人、人與人的相互關係。可見，「人」一直是孔學的立足點。對於孔學在中國思想史上的地位，也許至今還沒有一個統一

的看法，但孔子注重「人」，抬高「人」的地位，則是無可置疑的。

在儒門中，孟子是僅次於孔子的「亞聖」。孟子之學，重心在人性理論和仁政學說。仁政理論的核心是倡「有不忍人之心，斯有不忍人之政」，人性理論則致力於對於人的本性的探討。二者都以人為對象和歸宿。後來的儒家，多循着孔孟的思路走，凡所立論，多不離人，把人作為「天地之德」、「天地之心」、「五行之秀氣」（《禮運》），至漢代之董仲舒，思想路線有所偏移，倡「天人感應」。但所講仍不離於人，仍把人作為超然於萬物之上而最為天下貴者。

儒學至宋又起一高潮。宋儒一改前儒罕言「天道」的思想傳統，大講「道之大原出於天」，大講「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」。但是，理學家「推明天地萬物之原的目的，是為了說明「人」，說明「人性」，說明人倫道之常規。理學家千言萬語，無非教人如何修心養性，如何「存天理，滅人欲」，如何成賢作聖，其出發點和落足點仍然是「人」。

總之，儒家學說在相當程度上是一種關於人的學問，是關於人與人相互關係的學說，是一種以人為本的人生哲學。這一點對於今日的學術界，也許幾成共識。

儒家學說的另一個重要特點，是強調入世，這一點從其創始人孔子起就表現得十分突出。孔子為了「用世」，曾大聲疾呼：「苟有用我者，期月而可，三年有成。」（《論語·子路》）為了「濟世」，老夫子更親率弟子「斥於齊，逐於宋，困於陳蔡之間」（《史記·孔子世家》），「累累然若喪家之犬」（同上）。他雖然對管仲的越禮行為頗有微辭，但却推崇其「桓公、一匡天下，民至今受其賜」，子貢問：「如有博施於民

而能濟衆，可謂之仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎。」（《論語·雍也》）用世之心，濟世之情，溢於言表。

孟子繼承孔子的傳統，主張「用世」，提倡「濟天下」。他曾對齊王說：「王如用予，則豈徒齊民安，天下之民舉安。」（《孟子·公孫丑下》）并把自己視爲「名世之士」，稱：「如欲平治天下，當今之世，捨我其誰也。」（同上）孟子的一句名言——「窮則獨善其身，達則兼濟天下」，後來更成爲中國士大夫的座右銘和行爲準則。

孔孟之後，歷代儒家均提倡「入世」、「用世」，就連董仲舒那樣的儒者，雖然一再聲稱「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，但仍強調：「聖人之爲天下者，興利也。」（《春秋繁露·考功名》）降至宋明，理學家們更把提倡「正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下」思想的《大學》抬到「四書」的地位。

宋明新儒學的學術重心，在於心性義理，講修心養性、成賢作聖。但是，修養到什麼樣的境界，才成其爲聖賢？朱子認爲：「士而懷居，不足以爲士，不是塊然守定這事物，在一室獨坐便了，便可以爲聖賢。自古無不曉事的聖賢，亦無不通變之聖賢，亦無閉門獨坐之聖賢。」（《宋元學案·朱子學案》）二程也主張聖賢應該是管事的聖賢，「入世」的聖賢，反對學佛者多要忘是非，認爲是非安可忘，自有許多道理，何事可忘，又說：「人惡多事，世事雖多，盡是人事。人事不叫人去做，更叫誰做。」陸九淵更以「同體大心」來說明「宇宙內事乃是己分內事，己分內事乃宇宙分內事。」（《宋元學案·象山學案》）南宋永嘉學派的代表人物葉適更把「憂世」看得比「仁」更重要，他說：「讀者不知按統緒，雖多無益也；爲文不能關教事，雖工無益也；篤行而不合於大義，雖高無益也；立

志而不存於憂世，雖仁無益也。」（《葉適集·贈薛子長》）。

兩宋之後，有感於宋之滅亡，儒門學者對於「憑空蹈虛、高談性命」更爲深惡痛絕，明之宋濂便宣揚「真儒在用世」，主張「生有補於世，死有聞於世」（方孝孺：《送方生還寧海》）；黃綰、方孝孺等更直接提倡「經世之學」，主張「以經綸天下爲己任」，明言「儒者之道……無有不達乎世務而可以爲儒者」。（方孝孺：《龐統》）明清之際及清代的一大批儒門思想家更大講「經世致用」，明確提出「天下興亡，匹夫有責」響亮口號。顧炎武主張：「君子之爲學，以明道也，以救世也。」（《文集卷四》）與人書二十五：「愚所爲聖人之道如之何？曰：博學於文，行己有耻，自一身以至於天下國家，皆學之事也。」（《文集卷三》）與友人論學書：把「爲學」與「天下國家」、「明道」與「救世」緊密聯繫在一起，并且認爲：「文不關於經術政事者，不足爲也。」（《國朝漢學私承記》）；朱舜水則提倡「經邦弘化，康濟時艱」。（《朱順水集》，中華書局一九八四年版，第三八三頁）清之汪中，承傅山、王夫之傳統，「有志於用世，而耻於無用之學」；（《述學》）別錄，《與朱武曹書》：龔自珍、魏源更大聲疾呼：讀書是爲了經世致用，探世變者，聖之至也。

縱覽儒學的歷史發展，自先秦至明清凡二千餘年，始終有一條主綫貫串其中，即志存天下，積極用世。中國儒家的這種入世精神，現在的有些學者亦稱之爲「憂患意識」。而最能體現這種「憂患意識」的，當是宋代范仲淹如下一段話。范仲淹在《岳陽樓記》中說：

不以物喜，不以己悲。居廟堂之高，則憂其民；處江湖之

遠，則憂其君。是進亦憂，退亦憂。然則何時而樂耶？其必先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」（范仲淹《岳陽樓記》）

中國士大夫的這種「憂患意識」，還有一副對聯對它作了一個十分生動、簡練的概括，曰：「風聲雨聲讀書聲，聲聲入耳；家事國事天下事，事事關心。」

儒家學說的這種人本意識和入世精神，對中國古代各種文化形態都產生了深刻的影響。唐宋以來乃至近現代出現的「人間佛教」在相當程度上可以說是這種文化氛圍中形成的。以近、現代人間佛教創始人之一的太虛大師為例，他的思想就深受儒家學說的影響。據有關資料記載，太虛其人，對於《四書》、《五經》、《老》、《莊》、《荀》、《墨》乃至康（有為）、梁（啟超）、嚴（復）、章（太炎）之書無所不讀，深諳中國傳統文化之底蘊，對於儒家的倫理學說，尤為精通并深表贊賞，認為，中國二千多年來文化之主流在儒，「屢言中國文化之特點，在於本人情為調劑之人倫道德」。（《附書仇張二君談話後》）且一再指出，儒家這種倫理學說與佛教的思想不但毫無「間隙詆排之端」，而且是遙相契合，甚至是「水乳交融」的，因此，「孔學與佛學，宜相嘉尚，不宜相排毀」。（《整理僧伽制度論》）在太虛的許多著述中，反復強調這樣一個基本思想，即孔子是人乘之至聖，儒學可以作為佛學、特別是「人間佛教」的基礎，并且認為，儒學是中國二千年文化的主流所在，所以在中國「不得不行此人生佛教」。同時，這種以儒家倫理學說為基礎的「人間佛教」，「亦最適宜為各國倡」，諄諄告誡西行學人，應該把中國文化之人倫道德「被四海、垂天下」。可見太虛對於儒家道德之學的贊賞和推崇。

如果說近、現代人間佛教之受儒家思想的影響的結果，是佛教儒學化的結果，在某種意義上說已是不爭的事實，那麼，現在更重要的問題也許還在於，為什麼這種儒學化了的佛教能够成為唐宋以來中國佛教的主流？

要回答這個問題，也許得首先回答儒學何以在中國古代幾千年能久盛不衰？何以能成為中國古代學術思想的主流？考諸中國古代諸子百家，儒家祇是其中之一支，其歷代之代表人物並不見得比各家高明多少，其思想也不是特別精深博大，體系亦非特別嚴謹，但是，他們有一個最大的長處，即適應時勢，符合國情，所提出的主張，能够適合時代的社會歷史條件，這也是儒學成功的根本原因所在。唐宋以來禪宗所倡導的人間佛教和近、現代以來的人間佛教亦然，他們的思想雖然不像天台、唯識、華嚴等宗派那樣博大精深，也沒有非常嚴謹的思想體系，但它却能為廣大民眾乃至士大夫所接受，能為當時的社會所接受，此中之根本原因之一，是因為那種儒學化了的佛教思想能符合當時的社會需求，從而為它們的流行和傳播奠定了基礎，這種現象從理論上說，亦即「理論在一個國家的實現程度，取決於理論滿足這個國家的需要程度」。（馬克思：《黑格爾法哲學批判》導言）

當然，說人間佛教深受儒家思想的影響，絲毫不排斥人間佛教的思想源頭在佛陀，是遠承佛陀本懷的。釋迦牟尼所以創立佛教，其出發點就在人生，其所說之法，也是針對居住在這個世間的人生，不論是四聖諦，還是十二因緣，出發點和落腳點都是在人生。就大乘佛教而言，人間佛教之注重人生，強調人間性，更與大乘佛教之關注世間，強調利他濟世的思想遙相符合，正因為這樣，儘管人間佛教與印度原始佛教

在表現形式上也許會有這樣那樣的差異，但其本質並沒有變，都屬佛法。所謂『歸元無二路，方便有多門』，此之謂也。

另外，就其基本點說，人間佛教與世界宗教和思想文化的發展潮流也是相一致的。考諸西方宗教，近幾個世紀以來，也一直在沿着注重人生和關注世間的方向發展，例如，基

督教的新教改革，其出發點，也是爲了縮短人與神的距離，省却人與神之間的一些不必要的中間環節，使基督教更能着眼於現世，而非高高在上的天國。基於此，近幾百年來，基督教也逐漸朝着人間化、倫理化的方向發展。從這一點說，太虛大師所謂人間佛教「亦最適宜爲各國倡」誠爲至論。





地禪天禪

宋代宏智正覺及其默照禪

◎楊曾文

內容提要：

南宋以後叢林開始盛行「看話禪」、「默照禪」兩大禪法。「默照禪」是曹洞宗禪僧宏智正覺在繼承自芙蓉道楷以來強調「休歇」的禪法的基礎上建立的，以大乘佛性論和解脫論為依據，主張通過坐禪默默觀察、審慮來體悟自性，借助心理調適活動斷除煩惱達到覺悟解脫。論文對宏智正覺的生平及其禪法進行系統考察和介紹。

關鍵詞：

宏智 正覺 默照禪 曹洞宗 看話禪

作者簡介： 楊曾文，生於一九三九年十二月，山東省即墨市人，一九六四年畢業於北京大學歷史系中國古代史專業，中國社會科學院世界宗教研究所教授、博士生指導教師，著有《日本佛教史》、《唐五代禪宗史》等。

禪宗在宋代最早興盛的是雲門宗，其次是臨濟宗，最後纔是曹洞宗。

曹洞宗由唐代洞山良價（八〇七—八六九）和他的弟子曹山本寂（八四〇—九〇一）相繼成立，在江浙兩湖一帶曾相當盛行，然而進入五代以後逐漸衰微。曹山本寂的法系只傳承三至四代，而真正將曹洞宗傳至後世的是洞山良價另一弟子雲居道膺的法系。

宋代曹洞宗實際自大陽警玄（九四三—一〇二七）肇始。

警玄上承雲居道膺——同安道丕——同安觀志——梁山緣觀的法系，死前囑托臨濟宗僧法遠代尋嗣法之人。法遠傳法於投子義青，自此曹洞宗才開始走向振興之路。後經大洪報恩、芙蓉道楷至丹霞子淳，真歇清了和宏智正覺幾代人的努力，曹洞宗才進入昌盛時期。

所謂「默照禪」正是由宏智正覺在繼承以往曹洞宗的「休歇」禪法的基礎上發揚光大起來的，成為宋代禪宗內部與臨濟宗大慧宗杲提倡的「看話禪」相對應兩大禪法之一。