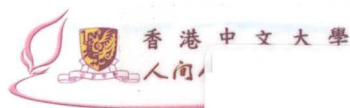


人间佛教研究丛书

主编◎ 学愚 赖品超 谭伟伦



主编◎ 学愚

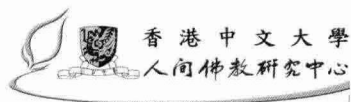
# 出世与入世

## 佛教的现代关怀

中国社会科学出版社

人间佛教研究丛书

主编◎ 学愚 赖品超 谭伟伦



# 出世与入世

## 佛教的现代关怀

中国社会科学出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

出世与入世 / 学愚主编. —北京: 中国社会科学出版社,  
2010. 2

ISBN 978-7-5004-8443-1

I. ①出… II. ①学… III. ①哲学 - 中国 - 文集  
IV. ①B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 012698 号

策划编辑 冯春风  
特约编辑 施言  
责任校对 王峰  
封面设计 王华  
技术编辑 王炳图

---

出版发行 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮编 100720

电话 010—84029450 (邮购)

网址 <http://www.csspw.cn>

经销 新华书店

印刷 北京君升印刷有限公司

装订 广增装订厂

版次 2010 年 2 月第 1 版

印次 2010 年 2 月第 1 次印刷

开本 710 × 960 1/16

印张 22.75

插页 2

字数 378 千字

定价 46.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究

## 《人间佛教研究丛书》编辑委员会

### 策 划：

香港中文大学人间佛教研究中心

### 学术顾问：（按姓氏拼音序）

方立天教授 中国人民大学

郭丽英教授 法国远东学院

何建明教授 中国人民大学

黎惠伦教授 美国加州大学戴维斯分校

威廉·波威教授（Prof. William Powell） 美国加州大  
学圣塔巴巴拉分校

保罗·士温新教授（Prof. Paul L. Swanson） 日本南  
山大学

保罗·威廉斯教授（Prof. Paul Williams） 英国布里  
斯托大学于君方教授 美国哥伦比亚大学

### 主编：

学愚 赖品超 谭伟伦

### 执行主编：

觉 毓

## 总 序

2005年4月18日，人间佛教研究中心在香港中文大学诞生了！星云大师和刘遵义校长主持了开幕仪式，来自佛教界和学术界的二百多位嘉宾见证了这一历史时刻。中心是由佛光山与香港中文大学联合创办，本着以文化弘扬佛教、以学术启迪佛学研究、以佛教服务社会人生的宗旨，促进中西佛教界和学术界同仁思想沟通和学术交流，共同探讨和开发人间佛教的新思想与新实践。因此，中心的主要任务是从事与人间佛教相关的研究和出版工作。《人间佛教研究丛书》的推出就是此主要任务具体落实的表现之一，它的出版将标志着人间佛教研究中心的工作已经进入了一个新的发展时期。

佛法，如同中国固有文化中的“道”，是通往解脱的道路，而此道路的终点就是解脱的证得，亦即是觉悟。因此，佛法既是解脱和觉悟之真理，又是觉悟和解脱的方法。方法和目的统一，成就了佛法应世的万千法门，揭示了一切能实现最终觉悟解脱之（方）法，皆是佛法。作为方法的佛法，其价值在于应用中体现真理。佛法的价值就是不断衍生出契应时代、社会、个人的方便法门，引导人们离苦得乐、觉悟真理。释迦牟尼佛觉悟了宇宙人生之真理，契应当时的印度社会，创立了佛教；历代佛弟子承先启后，不断地开发佛法新“道”，创立其应化“当时当地当人”的入世法门，造就了佛教文化的辉煌。在两千五百多年的历史长河中，佛法与时代俱进，与社会共振，分别以原始佛教、部派佛教、大乘佛教和金刚乘佛教的形式，契合各时空因缘，对不同根机的众生，传播解脱之真理。20世纪初。由于社会发展的转型，佛法应世的方法和模式也相应地出现变化。一种新型佛教——人间佛教诞生了。它既是对传统佛教的继承和批评，又是对佛法的进一步开发和创新。它的“新”表现于契合了时代社会的发展，因而蕴含一股强盛的生命力。经过一个世纪的不断耕耘，

人间佛教已经成为佛教在世界各地发展的一大主流。

人间佛教的理念由太虚大师最早提出，主要是为了对治当时的鬼神佛教，旨在回归正法，建立以人为本、以五戒十善为基础、由人行菩萨道而成佛的思想和实践体系。印顺法师从理论上论证了“佛在人间”的真实性，强调佛陀是人间的佛陀，佛陀的“所说所行”都在人间。他批评了“天化”佛陀的异说，主张回归“原始佛教”的纯朴。星云大师则认为，一切佛教皆是人间佛教。人间佛教起始于释迦牟尼佛，也是历代高僧大德继承佛陀的实践之道。虽然，他们对人间佛教的思想和实践看法不同，但是，普遍地都认为人间佛教就是佛法，更是佛法在现代社会应世的最佳工具，也是佛教自身建设的最佳模式。人间佛教来自于佛法大海，它的价值在于把佛法传播和运用到现实社会，在现实人生中体现佛法的真实性。因此，人间佛教的思想具有丰富多彩、博大精深的特征，其实践则贵在契应时空因缘，不断改进。思想与实践并重完整地体现了人间佛教的精神。

现今，人间佛教的发展已经远远超越了其在 20 世纪初的思想和实践，深入社会的各个层面、人生的每一个阶段，在世界和平、社会和谐、人心安宁、慈善救护、生态环保、道德提升和信仰纯净等方面发挥着深远的影响力。但是，随着佛教入世步伐的加快，人间佛教的发展也面临了一些新问题：例如佛法的去“圣”化、僧团的“摩登化”、缘起思想的边缘化、慈悲的庸俗化、信仰的纯理性化，以及佛教的商品化、信众的功利化等。当前乃至今后佛教界和学术界共同关心和探讨的新课题将是：如何在依法不依人的原则下，正确处理入世与出世、世俗与神圣、理智与信仰、佛教与科学、人性与佛性、僧团与居士等问题；如何进一步开发佛法应世法门，保证人间佛教的佛法性；以及如何把握佛教终极觉悟特色，以完成佛法化人间的使命。有关这些方面的研究正是人间佛教研究中心的工作重点，也将是《人间佛教研究丛书》的主题之一。我们将以佛教发展的历史为借镜，以经典佛教理论为基础，以公正、客观、批评的学术态度和方法，探讨佛教与当代社会和人生的关系。

在思想和实践方面，人间佛教与当前流行于东南亚、西方佛教界和学术界的参与佛教之间，有许多共同之处。但是，这些地区的佛教徒和学者一般不用“人间佛教”（Humanistic Buddhism）来表述佛教

与人和的关系。这也许是因为他们对“人间”或 Humanistic 的含义有着不同的理解。英文的 Humanism 带有以人为本的人文主义色彩，或称人本主义或人道主义。人文主义根源于古希腊哲学思想，14 世纪时成为西方文艺复兴的主要特征之一。它对西方人的世界观和人生观的建立，产生了深远的影响，构成西方社会以人为本、追求个人主义的特征。虽然人文主义对欧洲的宗教改革也产生了积极推动作用，但是，基督宗教并未因此被人文主义所同化，而是对人文主义作出批判性的吸纳，保持了宗教的神圣性。同样地，我们也应注意到，人间佛教虽然扬弃“神化”和“天化”的佛陀，但是并没有否认佛陀的神圣性、佛法的出世性以及僧团的高尚性；倡导“佛（法）在人间”，但是也不可忘却人间的超越、做人与成佛的统一。人间佛教的实践，不是单纯地满足人类自我主义和物欲主义的膨胀，而是以佛法缘起、无我、无常的智慧，来消弭和对治当代社会人生的“自私物欲”；以慈悲喜舍、四摄六度，来完成从人性到佛性、由人间至净土的成就。如此，人间佛教才能永保其神圣性，发挥其人间性，实现佛法人间化和化人间的双重功能。

佛法是一切众生的佛法，遍及大千世界，但主要是为了觉悟和解脱人生，弘化的中心是在人间，其主要实践者是人，故佛教是以人为本的宗教。佛教重视人和人间，不是认为，只要做好人就达到了学佛的终极目的；而是说，人有无限的觉悟潜力，并只有在人间才能彻底地开发。因此，只有人才能成佛。佛教重视人和人间，不是因为其主张人对其他众生乃至自然界有一种主宰和统治权，而是认为人类既具有智慧和慈悲，又有实践这种智慧和慈悲的时空因缘。因此，佛教强调了每一个人对其他众生乃至自然界应负的责任；人类应在缘起性空原理的指导下，创造一个与其他众生乃至自然界和谐共生的净土世界。因此，人间佛教的研究，就是探讨佛教的社会人生使命，以佛教缘起法门，阐发人对社会、自然和生态的义务和职责。

《人间佛教研究丛书》将陆续出版人间佛教研究中心的一系列研究成果，希望以此来加深国内外学者和佛教界同仁对人间佛教的认识，相互交流人间佛教研究和实践的经验，加深佛教界与学术界的合作。本丛书将以多种层次和多方视野，从事这方面的工作：

首先，我们将本着学术研究的精神，以多种宗教研究方法，如历

史学、诠释学、现象学、社会学，乃至心理学和其他科学方法，论述人间佛教的理论和实践。同时，我们将兼顾佛教的宗教性和人间关怀，做到八宗齐放、大乘和上座部佛教共融。

第二，在宗教趋向于多元和入世的今天，我们也注意到，佛教有必要同其他宗教共同探讨宗教与现代社会人生的问题，虚心学习其他宗教的研究与其入世的经验和教训。为此，本丛书也将展开宗教对话，探讨宗教的社会本质和价值，研究佛教与其他宗教的关系，寻求宗教维护世界和平、社会和谐、人民幸福的“和而不同”之路。

第三，随着佛教不断地深入社会民间，人们对佛教的理解进一步多样化，佛教界和学术界有必要更广泛地了解 and 探讨佛教与中国传统文化以及与民间信仰的关系。因而，《人间佛教研究丛书》也将陆续出版有关这个方面的研究成果。

第四，人间佛教研究中心计划每年举办一次年轻佛教学者研讨会，鼓励与栽培国内外优秀的年轻佛教学者共同参与及延续人间佛教的研究。为此，本丛书将为这些年轻佛教学者走上世界佛学论坛铺设通道，专题出版他们对于人间佛教在伦理价值、社会关怀、政经发展、自然环保等议题的研究作品。

如果说，人间佛教研究中心的工作是推展人间佛教的理念，那么《人间佛教研究丛书》将是这一理念的文字蓝图，它将成为人间佛教的论坛、中西佛学研究交流的平台。因此，我们诚邀十方贤德及各界有识之士，共同参与和支持人间佛教研究中心的成长，确保《人间佛教研究丛书》的质量和持续出版，共同关心和建设人间佛教的未来。

学 愚

2006年11月

香港中文大学



# 目 录

试论佛教的社会批判立场 .....	程 曦 ( 1 )
缘成史观与进化主义	
——传统佛学现代转化的一个范例 .....	李虎群 ( 13 )
星云模式及大陆人间佛教建设 .....	李海峰 ( 28 )
全球化视角下的人间佛教	
——以星云模式为中心 .....	胡孝忠 ( 41 )
一曲碧湖水，悠悠万古情	
——试论新女性吕碧城的人间佛教思想与实践 .....	王文斌 ( 57 )
寺院经济的发展与人间佛教的理念	
——以佛光山为例的研究 .....	张蕾蕾 ( 70 )
明代佛教的社会救济、公益事业及其现代启示 .....	王红蕾 ( 84 )
从寺庙到教团	
——太虚大师人间佛教建设的制度构想及其实践 .....	马兆珍 ( 97 )
契理契机 继往开来	
——略论人间佛教关于戒律的近现代调适 .....	葛瑶瑶 ( 113 )
弘一大师：人间佛教视角下的居士戒律 .....	韩 敏 ( 128 )
权利的缺失	
——丛林和清规为何没有开出现代民主？ .....	陈 洁 ( 140 )
佛教的心本史观与心本的佛教史观	
——对人间佛教人本化的反思 .....	孙劲松 ( 157 )
隋唐五代佛教的环境保护 .....	明成满 ( 174 )
华严宗哲学与深层生态学	
——佛教对当代环境危机的启发意义 .....	梁 容 ( 188 )
从《央掘魔罗经》看佛教积极的慈悲精神 .....	乔 宇 ( 199 )

## 2 出世与入世

### 行佛与自我调御

——从汉译《念身经》谈起 ..... 释妙贯 (217)

福建普庵信仰和普庵教初探 ..... 黄建兴 (238)

### 佛教“意义系统”现代转型考察

——以无锡地区十年间三次调查为中心 ..... 王 佳 (257)

太虚大师的美术观与人间佛教 ..... 尚 荣 (275)

### 禅悟与审美

——《坛经》禅法的美学诠释 ..... 潘永辉 (288)

### 佛性与人生的内在超越

——方东美论中国佛教的生命精神 ..... 李春娟 (313)

昙鸾净土思想中的往生得益观念 ..... 魏 农 (325)

中国佛教“家”观念略析 ..... 郭锦鸿 (338)

# 试论佛教的社会批判立场

程 曦

佛教是佛陀基于解脱的实践而亲证的宗教，产生于印度，弘大于中国。在传播过程中，佛教渐渐从出离世间转向融会世间，而在中国佛教史上，佛学救济世俗、融通世间的品质更得以显扬。但另一方面，其批判世间、批判社会的立场则被有意无意地淡化了。

佛教的社会批判主要表现在：一、对一般的社会生活的真相的揭示及对非理的社会生活的批判；二、在对真俗关系的探解中显露出对世俗的批判；三、由意识批判、学术批判而透显其社会批判的立场。佛教的社会批判立场集中反映了佛陀救世的本怀，辨析此一立场既有利于我们认清佛教的解脱本旨，又有利于我们甄别世俗化过程中以佛教为方便的庸俗行为。

## 一 佛教对社会人生的批判性观照

佛教的产生既基于对当时印度婆罗门教的教义和婆罗门的堕落生活的批判，也是对现实人生观照反思的产物；佛教以解脱为目的，但她对世间生活并非采取弃绝的态度，而是予以适当的定位，并在价值上有所导引。

佛教本是公元前6世纪印度沙门思潮之一支，佛陀生活的时代，印度古老的婆罗门教已发展到烂熟的程度，其教义本以吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上等为根本，至此已充分暴露出其迷信、落后的面目。婆罗门教所维持的等级制度的腐朽性引起了各阶层人们的强烈反感，而婆罗门僧侣的生活也已普遍堕落，不能再给世俗社会提供道德生活的示范。于是，各种以批判婆罗门教教义及婆罗门僧侣为职志的思潮兴起，佛教

## 2 出世与入世

即是这种思潮中之一种。

佛陀以为古代的婆罗门是一种各方面皆合乎理想的阶级，但到他的时代，婆罗门阶级已经堕落了，所以佛陀常常提到一种“真婆罗门”。《长阿含经》卷六《小缘经》中提出一种婆罗门种性起源的说法：

时彼众中独有一人作如是念：家为大患，家为毒刺；我今宁可舍此居家，独在山林，闲静修道。即舍居家，入于山林，寂默思惟。至时持器入村乞食，众人见已，皆乐供养，欢喜称赞：善哉。此人能舍家居，独处山林，静默修道，舍离众恶。于是世间始有婆罗门名生。彼婆罗门中有不乐闲静坐禅思惟者，便入人间，诵习为业，又自称言：我是不禅人。于是，世人称不禅婆罗门。由入人间故，名为人间婆罗门。于是，世间有婆罗门种。<sup>①</sup>

并批评一类婆罗门说：

汝观诸人愚冥无识犹如禽兽，虚假自称：婆罗门种最为第一，余者卑劣；我种清白，余者黑冥。我婆罗门种出自梵天，从梵口生，现得清净，后亦清净。婆悉吒。今我无上正真道中不须种姓，不恃吾我骄慢之心。俗法须此，我法不尔。若有沙门、婆罗门，自恃种姓，怀骄慢心，于我法中终不得成无上证也。……婆罗门不得独称：我种清净，最为第一。<sup>②</sup>

佛教以觉悟真理、超脱生死为目的，佛陀及其门徒出家离俗自成僧伽团体而过着清净梵行。毫无疑问，佛教本质上是出世的宗教。

经载佛陀通过对缘起的顺逆观照而悟道，并首先以四谛说组织自己的教理。他对世间一切苦难的根源加以揭示，说到“苦、无常、无我、空”，都是从否定方面来看待世间的。

“缘起”说的是“此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭

---

① 《大正藏》卷1，第38页下。

② 《大正藏》卷1，第36下—37页上。

故彼灭”。这是适用于宇宙间一切现象的规律，而佛陀则是通过观察有情众生的生死缘起而觉悟的。所谓“十二缘起”中最值得注意的是“无明缘行”，《俱舍论》说：“谓诸愚夫，于缘生法，不知唯行，妄起我见，及我慢执，为自受乐非苦乐故，造作身等各三种业。谓为自身受当乐故，造诸福业。受当来乐非苦乐故，造不动业。受现乐故，造非福业。如是名为无明缘行。”（卷九）<sup>①</sup> 无明是宿世烦恼的总称，又“无明者，名不了一切法”（《菩萨瓔珞本业经·贤圣学观品》）<sup>②</sup>，既然以无明为有情世间生起的因缘，这就从根源上对世间予以了负面的价值定位。

《杂阿含经》卷二第三十三经云：

如是我闻。一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“色非是我。若色是我者，不应于色病、苦生，亦不应于色欲令如是、不令如是。以色无我故，于色有病、有苦生，亦得于色欲令如是、不令如是。受、想、行、识亦复如是。比丘，于意云何？色为是常，为无常耶？”比丘白佛：“无常。世尊。”“比丘。若无常者，是苦不？”比丘白佛：“是苦。世尊。”“若无常、苦，是变易法。多闻圣弟子于中宁见有我、异我相在不？”比丘白佛：“不也。世尊。”“受、想、行、识，亦复如是。是故，比丘，诸所有色，若过去、若未来、若现在、若内、若外、若粗、若细、若好、若丑、若远、若近，彼一切非我不、异我不相在。如是观察。受、想、行、识，亦复如是。比丘。多闻圣弟子于此五受阴非我、非我所，如实观察。如实观察已，于诸世间都无所取，无所取故无所著，无所著故自觉涅槃，我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。”佛说此经已。诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。<sup>③</sup>

这段话从本质上对世间予以了负面的价值定位。

① 《大正藏》卷1，第51页上。

② 《大正藏》卷24，第1016页中。

③ 《大正藏》卷2，第7页中、下。

另一方面，佛陀对修行佛法者的世间生活又给以了一定程度的肯定，此乃基于他的教理偏于慧解的特点。“佛陀”之意即为“觉”，他更重视慧解而反对迷信，佛教“三学”（戒、定、慧）相资而成，由戒生定，由定发慧，由慧得解脱。“戒”是皈依佛教者所应遵守的规范，行其所当行，不行其所不当行。遵守“戒”，并未舍弃世间、残害身命，相反，在佛经中还提到佛陀曾亲自为弟子治病，因为佛法是由人去觉悟的，如果随便地丢弃生命，靠什么去觉悟呢？

在佛陀时代的印度，流行着两种极端的生活方式：纵欲与苦行。如顺世外道主张人生的目的在于享受快乐，“最不信智慧，蔑视神权，力持死后无我，而举一切归之自然，遂以纵欲为解脱之正道也”。<sup>①</sup>而另一方面，又有诸如“自饿外道”、“投渊外道”、“赴火外道”、“自坐外道”、“寂默外道”、“牛狗外道”等苦行外道，以苦行为解脱的正道。

佛陀先也曾致力苦行，甚至于日食一麻一米，险些丧命，但他最终觉悟到苦行并不能获得解脱，他认为纵欲与苦行都以情意妄识为本，应予以否定，而主张一种不苦不乐、以智为本的人生观，即“中道”，“中道”观认为简单地自我摧残、离世独处是不能够觉悟的。因为苦行者表现出了极端的弃世的色彩，所以“中道”观就体现为对世间生活的一定认可。

同时，佛所觉悟的真理是平等慈悲的，佛陀深观缘起，悟到世上万事万物，包括人自身都是由诸多因缘和合而成，故我、万物都没有自我主宰者（诸行无常、诸法无我），万物是相互依存、平等的，人我一如。观察众生苦难的真相，便自然会生起慈悲救度之心，行菩萨行，所以佛陀觉悟后游行人间说法四十五年，试图劝说众人依其学说修行。

并且，佛陀说法的对象除了随行的出家众外，还有在家的居士和一般俗人，因此也必须对世间生活予以适当的定位。

对于在家人，佛陀并没有劝他们弃世，而是告诉他们要过一种正当的生活。这种正当的生活包括组织好政府，尊敬父母、老师，善待

---

<sup>①</sup> 汤用彤：《印度哲学史略》，载《汤用彤全集》卷3，河北人民出版社2000年版，第44页。

妻子儿女朋友仆人，不做坏事，不要染上赌博等恶习，要尊重他人、尊重生命等等。

在《中阿含》的《梵志品·鸚鵡经》中，还记载了佛陀与一位婆罗门讨论是出家有出息，还是在家有出息的问题，佛陀认为，此事不可执一而论。<sup>①</sup> 在多种场合，佛陀表现出对外在形式的淡漠，而更重视人心的善良与行为的得当。虽然一般地说，在家生活更有可能有“染”，但某些佛经，如《维摩诘经》也承认（甚至带一种欣赏的语气承认）“菩萨行于非道，是为通达佛道”，主张“心净则国土净”，因此对人在世间生活的外象采取了一种不加执着、在染离染的态度。

同时，由于佛及其弟子所组成的僧团，也是现实世间的一部分，在印度社会沙门靠乞讨为生，如果没有世间的存在，那么担负住持佛法大任的僧伽组织也就不能够生存下去了，所以佛教也鼓励俗人向出家众布施，并主张这种布施能净化世人的心灵，提升其对人生、宇宙的悟解。

总之，在佛陀看来，正当的世间生活是解脱的准备（资粮），是觉悟者的当然举措，而且为了利他、亲近众生及护持佛法在人间流传，必须采取随顺世间、教导世间的立场。但我们不能因此而忘却佛陀出离世间的本怀。

## 二 佛教在融通真俗中彰显其社会批判立场

佛陀涅槃后，印度佛教经历了部派佛教、小乘佛教、大乘佛教、大乘空宗、大乘有宗、密宗的发展过程，在此过程中，佛教“中观”思想渐趋发达，从而为解决“世间”与“出世”的关系提供了一种完整的世界观。

龙树在《中论》中有著名的“三是偈”：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”指出世间诸法皆由各种因缘和合而成，并无固有的自性，人所认识的实在事物，皆为施設之名言概念，自性则空无所有；对因缘所生法既承认其假名的一面，又见及其性空的一面，此即中道观。中道观是不执有、无二边的一种

<sup>①</sup> 《大正藏》卷1，第666—667页。

智慧，佛陀时代对苦行与纵乐的看法已体现了这种思维特点，不过佛陀更重视考察现实人生的缘起之理（十二缘起），尚未明确地将此思维方式普遍用之于宇宙万物，自龙树、提婆以后，“中观”成为一切佛教宗派的思维武器。

在中观的观照下，“世间”与“出世”这对看似相反的概念间的关系，便可以以一种新的眼光来透视。我们不能执着于“世间”，因为“世间”乃假名，“世间”是有漏的，而出世间乃指出离有漏系缚的无漏解脱。但也不能离开世间而求解脱，本来在佛陀那里，在“世间”行正道是作为解脱的准备的，现在则有可能出现必须在世间方能出世间的说法，即“佛法不离世间觉，离世求法求兔角”，但这种说法的真正流行则是在佛教传入中国而中国化的过程中。

中国文化具有鲜明的重视世俗生活的特点，佛教传入中国后，为适应本土文化，其肯定世间的一面便更多地获得青睐，而“真俗”二谛的讨论在中国尤其成为热点的原因也正在此。

二谛论本源于有、空的讨论，佛教认为凡夫所经验、观察到的事物（有）为世谛或俗谛，而圣人究竟体验事物的真实情况（空）为第一义谛或真谛。因此俗谛是指肯定事物所以存在的道理，真谛是指否定事物有其实质的道理。二谛是互成互破的，必须从空、有两方面来体认事物才能达致真理。

既然真、俗二谛不可偏废，那凡人所理解的世间就有存在的价值，这就使佛学可以统摄世间俗学，佛教在觉悟和拯济世俗方面的目的就可以达到。

但佛教并未因此而丢弃其批判世间的立场，其批判得以成立的根据在于它以第一义谛为世俗谛的根本。《维摩诘所说经·观众生品》云：

文殊师利又问：“菩萨欲依如来功德之力，当于何住？”答曰：“菩萨欲依如来功德力者，当住度脱一切众生。”又问：“欲度众生，当何所除？”答曰：“欲度众生，除其烦恼。”又问：“欲除烦恼，当何所行？”答曰：“当行正念。”又问：“云何行于正念？”答曰：“当行不生不灭。”又问：“何法不生，何法不灭？”答曰：“不善不生，善法不灭。”又问：“善不善孰为本？”答曰：



“身为本。”又问：“身孰为本？”答曰：“欲贪为本。”又问：“欲贪孰为本？”答曰：“虚妄分别为本。”又问：“虚妄分别孰为本？”答曰：“颠倒想为本。”又问：“颠倒想孰为本？”答曰：“无住为本。”又问：“无住孰为本？”答曰：“无住则无本。文殊师利。从无住本立一切法。”<sup>①</sup>

既云“以无住本立一切法”，则世界万物的根据是不可思议的真如，而“无住则无本”，所以从根源意义上看，从真实角度看，世间万象本质上是“空”。

其次，通过设置多种、多重二谛，不断超越，而彰显佛教的批判立场。如天台宗智顱有七种二谛说：（一）藏教之二谛，以“诸法为实生实灭之实有法”为俗谛，以“灭了此实有法而归于空无之理”为真谛。系指小乘教之说，又称生灭二谛。（二）通教之二谛，以“诸法为因缘所生之幻有法”为俗谛，以“既非实有，故即是空”为真谛。系指通于声闻、缘觉、菩萨等三教之说，又称无生二谛。（三）别接通之二谛，以“诸法为幻有”为俗谛，以“幻有即空、不空”为真谛。此系别教接于通教所说之二谛，又称含中二谛、单俗复真二谛。（四）圆接通之二谛，以“诸法为幻有”为俗谛，以“幻有即空而不空、诸法趣入空而不空”为真谛。此系圆教接于通教所说之二谛，与别接通二谛同称含中二谛。（五）别教之二谛，以“幻有、幻有即空”为俗谛，以“不有不空之平等法界”为真谛。此系别受大乘菩萨教说之二谛，又称复俗单中二谛、无量二谛。（六）圆接别之二谛，以“幻有、幻有即空”为俗谛，以“不有不空、诸法趣入不有不空”为真谛。此系圆教接于别教所说之二谛，与别教二谛同称复俗单中二谛。（七）圆教之二谛，以“幻有、幻有即空”为俗谛，以“诸法趣入有、趣入空、趣入不有不空”为真谛。亦即有空之外，别立中道，有空中三谛隔历，是为俗谛；不偏有空中，三谛相即，圆融无碍，是为真谛。此即天台圆教之二谛，又称无作二谛、和合二谛、不可思议二谛，其真俗二谛，互为一体，圆融不二，其体为中道。（法华经玄义卷二下）

中国佛教的三论宗则将真俗二谛开显为四重，吉藏（549—623）

<sup>①</sup> 《大正藏》卷14，第547页下。