



## 印顺大师眼中的佛教中国化

徐 攸

**摘要：**印顺认为，佛教在中国化过程中产生的几个特征，如无往而不圆融的至圆，只求离此浊世的至简，不事渐修和藉师自悟的至顿，以及老庄化、玄学化等等是导致佛教在近代陷入危机的内在原因。为了对治这些问题，他按照印度初中二期佛教以人为中心的原则，在太虚人生佛教的基础上进一步提出了其人间佛教的论题核心与理论原则。

**关键词：**印顺；佛教；中国化；反思

佛教在中国原本是一个“外来宗教”，可是在与本土宗教和文化的长期交融中，它逐渐变成了一个完全中国化的宗教，并奠定了儒释道三教合流的中国文化格局。然而，对于佛教在中国的流行史，在海峡两岸佛学界都有着很高声望的印顺大师（1906—2005）却提出了一些较为中肯的批评。他认为，佛教在近代中国一度走向衰败的原因，除了庙产兴学的冲击、西方科学的传播和基督宗教的扩张等外部因素外，更主要的内在原因则是由于佛教内部长期累积的一些弊端，如逃禅避世、义学凋敝和偏重天神死鬼等等。

印顺对中国化佛教的反思并不是标新立异的产物，而是以其“契理契机”的人间佛教原则为基本方法的。为了“契机”，他当然要适应佛教现代化的时代要求而批判中国佛教内部存在的诸种偏重“天神死鬼”而不重现实人间的倾向；为了“契理”，他又要把释迦佛所传的根本教法作为其人间佛教思想的来源，并试图以印度后期佛教由于过度的“圆融方便”而一步步偏离纯正佛法的教训为借鉴，来探求当代中国佛教的复兴之路。

在这种“契理契机”的方法论原则指导下，他首先在《印度佛教思想史》、《印度之佛教》、《佛教史地考论》等论著中指出，印度佛教走向衰亡的原因除了 8 世纪印度教复兴和 14 世纪回教入侵外，还有更重要的内在原因，即后期印度佛教（秘密大乘）一步步脱离初期和中期佛教“以人为中心”的原则，蜕变为以“欲界的低级天神”为中心的佛教。造成这种蜕变的思想根源有三：（1）从对西方阿弥陀净土的信仰中衍生出的消极避世思想；（2）从婆罗门教的神我观中发展出的“真常唯心论之末流”及其“佛梵一如”倾向；（3）从其他邪门外道中吸收来的鬼神迷信<sup>①</sup>。

借鉴印度佛教的兴衰来纵观中国佛教之流行，印顺发现，汉传佛教原本没有像藏传佛教那样，从一开始就有“完全天化”的倾向，而是更多表现出印度初期和中期佛教的“声闻倾向”和“人菩萨法”，但唐宋以后直至清朝末年，由于专修“往生西方阿弥陀净土”的法门和如来藏一系的经典凭借其简便易行和教说通俗而在中国广传，从而导致中国化佛教的义理思想和思辨之风日下，而“只求离此浊世”的消极态度和“简陋贫乏如田舍郎”的修持方

<sup>①</sup>印顺：《印度之佛教》，正闻出版社 1992 年，第 320～327 页。

法则大行其道<sup>①</sup>。受其影响,后来的佛教各宗派均或多或少地表现出理论上的“至圆”、方法上的“至简”、修证上的“至顿”三个典型特征<sup>②</sup>。这三个典型特征的共同点在于:它们都幻想以极少的功德修行来证得无上的果位,而不愿遵循从“人菩萨”入手的平实艰苦的修行法门。在他看来,它们与“印度禅成为中国禅”的过程中出现的老庄化、玄学化一起,构成了佛教在近代走向衰败的内在原因。

## 一、印顺大师对无往而不圆融的反思

印顺认为:“佛教之末流,病莫急于‘好大喜功’。好大则不切实际,偏激者夸诞,拟想者附会,美之曰‘无往而不圆融’。喜功则不择手段,淫猥也可,卑劣也可,美之曰‘无事而非方便’。”<sup>③</sup>这种“无往而不圆融”的倾向首先表现为后期印度佛教的如来藏学和真常唯心论对神我观和梵我观的“圆融”。例如,在反映当时佛教主流思想的《大涅槃经》里,由于神我色彩太浓,以至把“如来藏”、“我”和“佛性”变成了“异名而同一意义”的同义词,甚至公然宣称“我者,即是如来藏义”;而在另一部对后来的中国禅宗产生了重要影响的《楞伽经》里,虽然只把“无我如来之藏”作为一种“诱化外道”的方便,但它的如来藏说与婆罗门教的神我说仍然有着密切关联。因为正如印顺在《印度之佛教》一书中指出的那样,“《楞伽经》以外道之真常不思议,但由推论比观得之,即观生灭无常而推论想象有真常超越之本体,为大梵,为小我。佛教之真常妙觉,则以圣智现证得之。《涅槃经》以外道常、乐、我、净之大我,系远闻古佛真常大我而误解者,彼实未尝见我。然就印度思潮观之,则佛梵综合之势已成。”<sup>④</sup>

令他感到可悲的是,一些中国佛教徒非但没有汲取印度后期佛教因为“无限的宽容性”走向衰亡的教训,反而将这种无原则的“圆融方便”及其导致的“佛梵一如”或“天佛一如”倾向当作法宝加以继承,发展到最后竟然把中国旧有的一切鬼神崇拜之术以及占卜、咒术、护摩、祈求等民间迷信都当作种种方便而融摄进来,从而严重背离了释尊所创的原始佛法“不共一般神教”的特性和《增一阿含经》中“诸佛世尊皆出人间,终不在天上成佛”的精神。在他看来,《增一阿含经》的这句话不仅足以反驳当代国学大师梁漱溟等人对佛教“不关心此地、此人”的批评,而且说明了纯正的佛法必须是立足于现实人间的人乘正法,而绝不是秘密大乘的“天菩萨法”<sup>⑤</sup>。

对中国化佛教的这一特征及其造成的天神化倾向,印顺在《契理契机之人间佛教》等论著中加以了深刻的反思,他指出:“释尊的原始佛法,宽容是有原则的。如不否认印度的群神,而人间胜过天上,出家众是不会礼拜群神的,反而为天神所礼敬;……大乘佛教的无限宽容性(印度佛教老化的主因),发展到一切都是方便,终于天佛不二。中国佛教的理论,真是圆融深妙极了,但如应用到现实,那会出现怎样情形?……夜叉、罗刹会对佛教引起怎样的负面作用?大乘佛教的宽容性,在有利于大乘流通的要求下,种种‘方便’渐渐融摄进来,终于到达‘天佛一如’的境界。我不反对方便,方便是不可能没有的,但方便有时空的适应性,也应有初期大乘‘正直舍方便’的精神。……一般的发展倾向,近于印度晚期佛教的‘天佛一如’,中国晚期佛教‘三教同源’的现代化。为达成个己的意愿,或许是可能成功的,但对佛法的纯正化、现代化,不一定有前途,反而有引起印度佛教末后一着(为神教侵蚀而消灭)的隐忧。”<sup>⑥</sup>

## 二、印顺大师对只求离此浊世的反思

印顺认为,佛教在近代中国陷入衰落的另一个内在原因在于,某些中国佛教徒因为崇尚简易的心理及其对净土信仰的片面理解而产生的一种“至简”的修行方法,即尽可能地“少求福慧双修”和“不求自他兼利”,而一心只想着通过念佛等简易法门来求得阿弥陀佛或弥勒佛的“他力护持”,进而达到“只求离此浊世”的目的。

①印顺:《佛教史地考论》,正闻出版社1992年,第2页。

②印顺:《华雨集》第4册,正闻出版社1993年,第45页。

③《印度之佛教》,第1页。

④《印度之佛教》,第285页。

⑤《印度之佛教》,《自序》第1页。

⑥《华雨集》第4册,第65~67页。

为了从思想根源上纠正这种“至简”的修行方法及其导致的逃避现实的态度，他首先对净土信仰在印度佛教中的起源加以了历史性的考察。他明确指出，净土的土字在梵语中的原文是刹土(Ksletra)，即世界或地方，所以净土的本意是没有污染的地方。而净土信仰作为佛教的一个重要法门，并非为大乘所独有，而是分为三大类型。首先是世人共知的“五乘共土”，如印度人所说的北俱卢洲或儒道两家所追求的理想境界等；其次是佛教各派共说的“三乘共土”，如降生人间之前的释迦佛和弥勒佛所在的兜率净土，以及弥勒佛将来所要实现的人间净土等；再次是不可胜数的“大乘不共土”——既不见于初期声闻佛教也不为大乘所共信的各种净土，如东方阿柴佛净土、西方阿弥陀净土、中国佛教徒注重的东方药师如来净土、密宗传说中的香跋拉净土等<sup>①</sup>。

他的这些分析表明，净土本是佛教三乘所共说的甚至是全人类所共知的追求，只不过在大乘中得到特别重视和发扬而已。因此，中国佛教徒在追求净土时，不应该只像小乘那样重视身心清净，而应同时强调对世界的清净要求。只有庄严世界，福慧双修，才能逐渐达到圆满。然而，很多中国佛教徒在谈到净土时，一心只想着往生代表佛果的西方阿弥陀净土，却不愿关注代表因位时修行的东方阿柴佛净土，从而也看不到无量的佛果必须从菩萨的智证和理性的彻悟中慢慢修来，变得“与一般神教的唯重信仰一样了”<sup>②</sup>。

除了属于“大乘不共土”的西方阿弥陀净土和东方药师如来净土外，对中国佛教影响较大的还有属于“三乘共土”的弥勒净土。本来在印度佛教中，弥勒净土具有两大特性，一是降生人间之前的弥勒佛所在的兜率净土，二是他将要从兜率天下生来到人间而实现的人间净土。但由于中国统治者长期实行罢黜百家、独尊儒术的制度，以至佛教徒很难在人间实现净土的理想，从而也有意无意淡化了弥勒净土所包含的人间特性。到了明代，由于朱元璋为巩固其极权统治而进一步压制这种建立人间乐土的美好愿望，以至有些佛教徒干脆遗忘了这个难以实现的人间净土，而只剩下求生兜率净土的愿望，甚至认为求生兜率净土比求生西方阿弥陀净土还容易。在此思想的支配下，他们变得越来越“少求福慧双修”和“不求自他兼利”，并最终变成“只求离此浊世”的逃避现实者<sup>③</sup>。

### 三、印顺大师对不事渐修和藉师自悟的反思

除了“无往而不圆融”的至圆和“只求离此浊世”的至简外，印顺大师还批判性地分析了佛教在流传中国过程中出现的第三个特征，即在“真常唯心论之末流”的经典的影 响下产生的“不事渐修”、“不立文字”和“藉师自悟”的心态。

为了揭示这一现象产生的根源，他首先将大乘佛教判定为“性空唯名论”、“虚妄唯识论”、“真常唯心论”三系，并将中国化佛教的主要宗派禅宗和华严宗皆归于“真常唯心论”一系。对于“真常唯心论”本身，他并没有全盘否定，但是对于带有“佛梵一如”特征的“真常唯心论之末流”，他则在总体上持批评态度。对于这种特征在中国化佛教的某些宗派（尤其是禅宗末流）中的畸形发展，他更是感到痛心疾首。如他指出：“吾于《印度之佛教》，于真常唯心论，间致微词，则以印度真常唯心者之末流，其病特甚耳！然真常唯心论者，虽不中于性空唯名之正见，然意向端而戒行洁者，亦非无其人。……中国达摩之禅，即其流亚。及其翕然成风，意向不端，戒行不净者，多求有所成就，病态乃渐著。脱略名迹者，何妨声色庄严！精苦卓绝者，与禅乐大可并行。承真常论者融化梵我之倾向而扩充之，真常唯心论乃有不可告人之秘密。”<sup>④</sup>

尽管有些学者（如慧吉祥居士）对他把达摩禅归于“真常唯心之禅”的说法表示怀疑，但他仍坚持认为，达摩所传的“实相之心”乃至后世禅师所说的“自心是佛”和“即心即佛”等词句都体现了“即心即性、即寂即照”的真常唯心论的本意。就此而论，他们与华严宗并无根本区别。至于后世禅宗不像达摩那样

①印顺：《净土与禅》，正闻出版社1987年，第6～8页。

②《净土与禅》，第29页。

③《净土与禅》，第19～20页。

④印顺：《无净之辩》，正闻出版社1990年，第114页。

用真常唯心论的重要经典《楞伽经》来印心,也不意味着他们已然放弃了《楞伽经》中的唯心论,而只是因为禅宗在六祖之后“道流南土,多少融摄空宗之方法而已。日子一久,不免数典忘祖而已”<sup>①</sup>。

“真常唯心论之末流”对中国佛教的影响,还不仅仅限于其“融化梵我”和“意向不纯,戒行不净”的弊端,而且在于它所导致的“不事渐修”、“不立文字”和“急求自证”的浮躁心态。例如,他在《中国禅宗史》中指出,达摩所传的禅法乃至后来慧能等人的法门在实质上都是源自印度的“如来藏”法门,都是《楞伽经》中的“如来禅”,或者更确切地说,是一种“如来藏禅”<sup>②</sup>。这种“如来藏禅”之所以能得到后世禅师的青睐,一方面是因为它所依据的如来藏经典中某些与神我说相似的言论比龙树菩萨的一切皆空说更容易为一般信众所接受,另一方面是因为它对传统的繁琐禅法的简化迎合了中国各阶层民众崇尚简易的心理。在这种心理下,后世禅师接受并进一步简化了“如来藏禅”强调众生身中的“佛性”和“佛心”并试图通过体悟真性和自性觉悟来实现解脱的法门,从而发展出一套注重方便融摄而不注重律制经教的“直指人心”的禅法。

这类禅法早在禅宗“五代相承”的时期便初步形成,并在五祖弘忍的东山法门中得到正式确认。东山法门的禅法有两大特征,首先是开始重视禅宗法统之传承;其次便是正式确立“不立文字、教外别传”的“以心传心”原则<sup>③</sup>。当六祖慧能开创的南宗禅法兴起之后,中国禅宗虽然在表面上出现了一种把《楞伽经》中的“如来禅”与慧能弟子所说的“祖师禅”区分开来的趋势,但在事实上,这种趋势却是对东山法门的两个特征的进一步强化。因为一方面,肇始于南宗泐山灵佑门下的“祖师禅”反映了慧能之后的南宗弟子更加注重其“祖师”的地位从而把佛陀本身的律制经教置于次要地位的事实。另一方面,对藉师自悟的“祖师禅”的强调和对出自经文的“如来禅”的轻视又进一步强化了禅宗“不立文字、教外别传”的“以心传心”原则。

对于六祖慧能及其所开创的一代宗风,印顺并没有贬损之意,但他暗示了后者在“不立文字、教外别传”的条件下可能出现的越传越偏的危险。他指出:“中国佛教之流行,且千九百年。自其承受于印度者言之,可分为二期:……上起李唐,下迄清季,为延续笃行时期。即所知而行之证之,其特色为简易平实。得则浑朴忠诚,失则简陋贫乏,如田舍郎。确树一代之风者,岭南卢慧能也。”<sup>④</sup>在这里,他一方面肯定了慧能禅法“得则浑朴忠诚”的优点,另一方面又表达了他对可能出现的“失则简陋贫乏”的担忧。

不幸的是,随着片面强调“不立文字”的“祖师禅”的盛行,他的忧虑在一些后世的禅宗末流中成为了现实。因为这种只重视师徒之间的自由心证而不屑于经教文句的风气不仅不利于佛教对外界的各种批评做出系统有力的抗辩,而且妨碍了禅师们去潜心研究佛教的义理精髓,从而只能给后人留下一堆难以把握的无头公案和传灯语录。在一些“意向不端、戒行不净”的禅宗末流中,由此导致的各种混乱粗俗状况显得尤为突出。例如,从“师徒互打”发展到“呵佛骂祖”,甚至发展到“逢佛杀佛,逢祖杀祖”等<sup>⑤</sup>。

#### 四、印顺大师对老庄化和玄学化的反思

在探讨“佛教中国化”过程中出现各种偏差时,印顺大师不仅考虑到了来自秘密大乘的影响,更考虑到了来自中国本土宗教和传统哲学的影响。而老庄化和玄学化的佛教及其不问世事、不重实践的“山林气息”便是由后者的影响所导致的弊端。

不过,印顺大师对这种老庄化和玄学化倾向的探讨不是从般若思想之中国化的先驱僧肇(384~414年)和他的三论宗入手,而是直接从达摩禅在唐宋以后“从印度禅成为中国禅的演化历程”入手。他指出:“会昌以下的中国禅宗,是达摩禅的中国化,主要是老庄化,玄学化。慧能的简易,直指当前一念本来解脱自在(‘无住’),为达摩禅的中国化开辟了通路。完成这一倾向的,是洪州,特别是石头门下。达摩

①《无诤之辩》,第171~172页。

②印顺:《中国禅宗史》,正闻出版社1994年,第15~20页。

③转引自《中国禅宗史》,第73~74页。

④《佛教史地考论》,第2页。

⑤《中国禅宗史》,第410页。

门下的不重律制,不重经教,(不重他力),是禅者的一般倾向。‘即心即佛’,‘无修无证’,是大乘经的常谈。荷泽下的‘无住之知’,洪州下的‘作用见性’,也还是印度禅者的方便。达摩禅一直保持其印度禅的特性,而终于中国化,主要是通过,融摄了牛头禅学。”<sup>①</sup>

众所周知,中国佛教与黄老和老庄思想的结合,早在两汉魏晋时代就已现端倪,而且魏晋玄学中的一些大家也曾受到佛教般若思想的启发,如玄学始祖何晏的“无所有”观念便受到汉译佛经中空的概念的启发<sup>②</sup>。那么,深谙佛教史的印顺大师为何偏要从“达摩禅的中国化”入手来说明佛教的老庄化和玄学化呢?依笔者的愚见,大师的这一做法主要有三方面原因。首先,从总体上看,佛教与玄学在魏晋时代的交流更多的是玄学家向佛教高僧学习,而不是佛教高僧以玄学家为师,所以当时的玄学对佛教产生的影响仍然相当有限;其次,东晋时代的佛学家僧肇等人虽然对印度佛学与中国玄学进行了初步会通,但他们并未像后世的某些僧人那样使佛法玄学化,而只是以“拿来主义”的态度,利用玄学的逻辑形式来论证佛学义理;第三,印顺本身并不排斥佛学的中国化,而只是反对让佛教因为过于中国化而丧失自我,甚至变成纠缠于繁琐明相、得意忘言的经师之学而无法自拔。因此,在他看来,只要流行于中国的佛教能够坚持自身的基本原则,那么多多少少地适应一下中国文化也未尝不可。

可是在大师看来,达摩禅在唐宋之后的中国化却并非如此,而是一种彻底的老庄化和玄学化。他认为,这种彻底的老庄化和玄学化主要是通过后世禅宗对法融的牛头禅的“融摄”而实现的,因为,“牛头禅的标志,是‘道本虚空’,‘无心为道’。被称为‘东夏之达摩’的牛头初祖法融,为江东的般若传统——‘本来无’,从摄山而茅山,从茅山而牛头山,日渐光大的禅门。牛头禅与江东玄学,非常的接近。牛头宗的兴起,是与‘即心是佛’,‘心净成佛’,印度传来的东山宗相对抗的。曹溪慧能门下,就有受其影响,而唱出‘即心是佛’,‘无心为道’的折中论调。……曹溪禅融摄了牛头,也就融摄老庄而成为——绝对诃毁(分别)知识,不用造作,也就是专重自利,轻视利他事行的中国禅宗。”<sup>③</sup>

在大师看来,佛教的老庄化和玄学化带来的危害除了“诃毁(分别)知识,不用造作,也就是专重自利,轻视利他事行”外,还与前面提到的其他弊端一起导致了禅宗末流的“山林气息”。之所以说“山林气息”,是因为它“一向重玄理、重证悟、重(死后)往生,与老年的心境特别契合。尤其是唐、宋以后。山林气息格外浓厚”<sup>④</sup>。这种具有“山林气息”的禅宗末流与前面所提到的那种重来世和死亡而不重现世和今生的净土宗思想一起,导致中国佛教越来越脱离社会和悲观厌世,从而一步步走向衰老。因而他评价说:“净土的本质是重来世、重死后,而不注重今生今世的实际安乐,这可以称之为‘来生的佛教’。而禅宗则是趋向山林静修的‘山林佛教’,虽说什么地方都可参禅,但实际上所有禅宗的丛林都建立在人迹稀少的深山里。在这种情形下,重义理的宗派在多圆融、少批判的思想下衰落了,而禅、净这两个盛极一时的宗派,却一个倾向山林,一个倾向来生!也许我们不一定要用‘消极、悲观’的字眼来描写这种畸形的佛教,而实际上它的确是忽略现实、脱离社会的佛教!”<sup>⑤</sup>

需指出的是,印顺对达摩所传的“如来藏禅”与印度大乘佛教禅法之间的关系及其“从印度禅而成为中国禅的演化历程”的考证,在一定程度上受到了当代学者胡适(1891—1962年)的历史考据法的影响。虽然胡适本人并非佛教徒,更没有采用一种同情佛教的方式来研究禅宗史,而是仅仅把禅宗史作为中国文化的一部分来加以研究,但他在这种研究中提出的历史考证法及其通过这种方法得出的惊人结论都对当代的佛教界和佛学界构成了巨大挑战。正是为了积极地应对胡适的挑战,许多分属不同阵营的佛学大师,如太虚、印顺、欧阳渐和韩清净等人才开始从各自的立场致力于佛教和佛学的现代化运动,从而极大促进了后来佛学研究的发展。也正是因为考虑到胡适的这一历史功绩,印顺才在《中国禅宗史》中对于胡适的考据成果予以了批判性的继承。

①《中国禅宗史》,序第8~9页。

②王晓毅:《何晏评传》,载《王弼评传》前篇,南京大学出版社1996年,第124~141页。

③《中国禅宗史》,序第9页。

④印顺:《佛在人间》,正闻出版社1990年,第113页。

⑤印顺:《华雨集》第5册,正闻出版社1993年,第150页。

他一方面认为,胡适对禅宗史料的收集整理工作(尤其是对敦煌写本的收集整理),对后人切实了解神会的思想与早期禅宗史功不可没。如他在《中国禅宗史》的自序中写道:“读了胡适的《神会和尚遗集》,及《胡适文存》,《胡适手稿》中有关禅宗史的部分。……对新资料的搜集,处理,对我的研究,帮助很大!但觉得,有关达摩到会昌年间,也就是从印度禅到中华禅的演化历程(也许我的所见不多),似乎还需要好好的研究!”<sup>①</sup>另一方面又认为,由于胡适在佛教研究中过于强调历史考据法,而且总是把一切学术思想以至整个文化都还原为“方法”,所以他在具体运用这种方法的过程中,常常会得出错误结论。

## 五、印顺大师的对治之道

在分析中国化佛教的上述特征及其弊端的基础上,印顺还为它们的“对治”指出了一条道路,即人间佛教的道路。关于其人间佛教思想的来源,学界有着不同看法。如台湾的杨慧南认为它有五个来源:对《三论》与唯识法门的研究心得;太虚的“人生佛教”思想;《阿含经》和广《律》所含的“现实人间的亲切感”;日本佛学家的治学方法;梁漱溟等新儒家学者的“辟佛风尚”<sup>②</sup>。而黄夏年在《印顺的人间佛教思想》一文中则重点指出其两个主要来源:一是《阿含经》中“诸佛世尊皆出人间,不在天上成佛也”的观点,二是太虚的“与时俱进思想”、“人生佛教”理论和“人间净土”理想<sup>③</sup>。另外,台湾的江灿腾在《从人生佛教到人间佛教》一文中也有与黄夏年类似的论述<sup>④</sup>。综合各家观点,我们认为,尽管他的人间佛教理论有着深厚的印度佛学渊源和特殊的时代背景,但其最直接的“殊胜因缘”却非太虚的“人生佛教”思想莫属。

那么,他为何没有沿用太虚的人生佛教一词,而要进一步提出人间佛教呢?因为在他看来,太虚的人生佛教具有两层意思,第一层是“对治”的意思,即对治中国佛教末流偏重“死”和“鬼”的特征及其引起的流弊。第二层则是“显正”的意思,即按照佛教的“人乘法”去理解和重视现实的人生,并由此修成大乘的菩萨行果。对人生佛教的这两层意思,他是基本赞同的,但他又认为太虚在对治方面做得不彻底,即仅仅对治了偏重死鬼的弊端,而未能彻底对治天神化的弊端<sup>⑤</sup>。因而在继承发展太虚人生佛教思想的基础上进一步提出,让中国佛教徒从传统的“神秘催眠状态中”振作起来的关键是找到佛陀所传的“纯正的佛法”,而确认佛法纯正与否的标准既不是宗派偏见和民族情感,也不仅仅是流传的佛典本身,而是处在现实世间的转化之中的“人间的佛教史实”。

按照这种思路,他终于为对治中国化佛教的弊端和回归纯正的佛法找到了一条“人间佛教”的道路。这条道路的出发点是人,而不是秘密大乘佛教所宣扬的“泛神化的佛法”。在《佛在人间》和《契理契机之人间佛教》等论著中,他把这一“人间佛教”的思想要旨归纳为四方面:(1)论题核心:“人,菩萨,佛——从人而发心修菩萨行,由菩萨行圆满而成佛”。(2)理论原则:“法与律合一”、“缘起与空性的统一”和“自利与利他的统一”。(3)时代倾向:充满生命力和增进向上的“青年时代”、以出世心做人世事的“处世时代”、以健全的组织来从事利他而自利的“集体时代”。(4)修持心要:“菩萨行应以信、智、悲为心要,依此而修有利于他的,一切都是菩萨行。”<sup>⑥</sup>

● 作者简介:徐 弢,武汉大学哲学学院副教授,哲学博士;湖北 武汉 430072。

● 基金项目:武汉大学“70后”学者学术发展计划之“跨文化哲学文本书写与哲学学科重建”项目

● 责任编辑:涂文迁

①《中国禅宗史》,《自序》第5页。

②杨慧南:《印顺之人间佛教的分析》,载《佛教的思想与文化》,法光出版社1991年,第96页。

③黄夏年:《印顺的人间佛教思想》,载《佛学研究》2005年,第34页。

④江灿腾:《从人生佛教到人间佛教:战前虚、印两师思想分歧之探索》,载《当代台湾人间佛教思想家》,新文丰出版有限公司2001年,第5、81页。

⑤《佛在人间》,第21~22页。

⑥《华雨集》第4册,47~49页。