



中國佛教文化的獨特性 ——兼論中國佛教的契理與契機¹

洪修平

南京大學特聘教授

習近平主席 2014 年 3 月 27 日在巴黎聯合國教科文組織總部發表演講時曾指出：「中華文明經歷了 5 千多年的歷史變遷，但始終一脈相承，積澱著中華民族最深層的精神追求，代表著中華民族獨特的精神標幟，為中華民族生生不息、發展壯大提供了豐厚滋養。中華文明是在中國大地上產生的文明，也是同其他文明不斷交流互鑑而形成的文明。」

他特別提到了佛教：「佛教產生於古代印度，但傳入中國後，經過長期演化，佛教同中國儒家文化和道家文化融合發展，最終形成了具有中國特色的佛教文化，給中國人的宗教信仰、哲學觀念、文學藝術、禮儀習俗等留下了深刻影響。……中國人根據中華文化發展了佛教思想，形成了獨特的佛教理論，而且使佛教從中國傳播到了日本、韓國、東南亞等地。」

習近平主席在這裡提到了「中國特色的佛教文化」和「佛教同中國儒家文化和道家文化融合發展」。那麼，中國佛教文化的特色是什麼？它的形成與佛教同儒道文化的融合發展之間是什麼關係？如何來看中國佛教文化的特色及其與儒道文化的關係？下面就這些問題談一些自己的體會。

1. 本文為 2015 年 4 月 10 日在北京大學「虛雲講座」上所作講座的文字整理稿。

一、中國佛教的獨特性

中國佛教的獨特性表現在許多不同的方面，例如「農禪並重」就是中國佛教在小農經濟的中國社會中，形成不同於托鉢化緣的印度佛教的鮮明特點。這裡主要從中國佛教作為一種思想文化表現出的主要特點、作為「哲學的宗教」表現出的中國佛學精神、作為一種宗教表現出的信仰特點等三個方面來談。

（一）從思想文化的角度看中國佛教的特點

從思想文化的角度看，中國佛教的特點主要有以下一些方面：

一是形成了以融會般若性空論為特色的心性學說。這種思想的理論表達因與印度佛教的根本教義「無我」說不合，而在印度佛教中並未得到充分的發展，但它與中國傳統的靈魂不死觀念、儒家的心性論有著異曲同工之妙，受到了中土人士的歡迎，從而在中國佛教思想中占據了主流地位。

二是肯定人人皆有佛性，人人能成佛，鼓勵每個人靠自己的努力來實現解脫，這與儒家無論是「性善」論，還是「性惡」論，都強調「人皆可以為堯舜」或「塗之人可以為禹」，都將主體自身的為善去惡作為道德完善和人的本質實現的基本條件是一致的。

三是重「頓悟」的直觀思惟方式，這與中國道家所倡的重直觀、重體悟的思惟方式不謀而合，因而在中國佛教中成為主流。

四是崇尚簡易性。佛教傳入中國後，其理論和實踐雖然都有更進一步的發展，但在中國得到最廣泛流傳的，卻是印度佛教中所沒有的禪宗和淨土宗，而這兩個宗派都以理論簡要和修行方式簡易為特色，特別適合中國普通民眾的需要。

五是對傳統思想文化的調和性。佛教傳入中土，十分懂得「入

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第十五期

鄉隨俗」的重要性，而且本身也具有適應環境的內在機制，因而以「隨機」、「方便」為理論依據，努力調和與儒、道等思想的矛盾衝突，不斷援儒、道等傳統思想入佛，從而形成了它顯明的調和性的特點。

六是佛教內部的融合性。印度佛教有大小乘、空有宗等的區別，傳入中土後，又受不同地域文化的影響，形成了不同的學風或學派宗派，但中國佛教通過各種「判教」，對佛教內部各種理論學說進行了調和與融合。

七是禪的精神和修行方法深深地浸淫到中國佛教的方方面面，影響教、淨、律各派的發展。天台、華嚴、唯識和禪宗的思想奠基人或創宗者，都與禪有著密切的關係，有的本身就是修習禪定的禪師，後來才向教理方面發展。宋代以後，教與禪的融合更是成為中國佛教的重要特點之一。

八是中國佛教與社會政治和倫理有密切的關係。佛教雖然是一種以出世為最終目的的宗教，但在注重現實生活的中國這塊土地上，在宗法性封建專制集權強大的社會環境下，出世的佛教不僅強調「出世不離入世」，而且還表現出對政治的依附，並積極主動地與傳統的倫理道德相協調和融合，從而帶有一定的政治和倫理色彩。

（二）哲學的宗教：中國佛學的精神

佛教一向以高超的思辨和深邃的思想著稱於世，以至於有「哲學的宗教」之稱。博大精深的佛學傳至中土後，經與儒、道為主要代表的中國文化融合發展，形成了中國佛學思想和中國佛學的獨特精神。富有中國特色的中國佛學成為「國學」的重要組成部分，中國佛學的精神則是中國佛教文化特色的精神體現。

中國佛教文化的獨特性——兼論中國佛教的契理與契機

中國佛學的精神表現為圓融精神、倫理精神、人文精神、自然精神、實踐精神等多個方面，其中圓融精神、倫理精神和人文精神是中國佛學精神的最主要方面。

中國佛學圓融精神的主要內涵，表現在中國佛教的儒佛道三教融合思想、「立破無礙」、「會通本末」等判教思想，以及中國佛教「三諦圓融」等理論學說等方面。

中國佛學的倫理精神則在中國佛教倫理的善惡觀、戒律觀、修行觀和孝親觀中均有具體體現，特別是中國佛教對孝親觀的強調，成為中國佛學倫理精神融合吸收儒家倫理精神的突出表現。

中國佛學的人文精神是最值得關注和加以強調的。印度佛教本是強調出世解脫的宗教，其根本宗旨是把人從人生苦海中解脫出來，其立論的基點是對人生所作的「一切皆苦」的價值判斷。但佛教的終極理想，仍然是為了追求永超苦海的極樂，其業報輪迴觀念中，也透露出靠自己的努力來實現人生永恆幸福的積極意義。只是這種積極意義在印度佛教中並沒有得到充分的彰顯，但在中國傳統文化重視人和人生的氛圍中卻獲得了新的生命力，並得到充分拓展。中國佛學的人文精神，突出地體現在禪宗和人間佛教的理論和實踐中。

（三）作為一種宗教：中國佛教的信仰特點

佛教雖有「哲學的宗教」之稱，但它畢竟是宗教，信仰無疑是其最核心的內容，對人能夠覺悟解脫的信仰，構成了佛教的本質特徵。但佛教與一般宗教的重要不同之處在於，它的解脫是「慧解脫」，佛教的全部學說，都是圍繞著如何通過信奉佛法修行，從而獲得智慧，實現解脫這一根本目標展開的。中國佛教在信仰方面有三個特色也值得注意。

一是三世輪迴的善惡報應論。佛教正是通過三世業報輪迴說，把人們引向「諸惡莫作，眾善奉行」的人生道德實踐，以追求永超苦海的解脫。中土原有的「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」（《周易·坤·文言》）的善惡報應論，認為父母作善惡、子孫會受報，以及賞善罰惡乃「天地罰之，鬼神報之」（王充：《論衡·禍虛》），即有外在的力量或主宰不同；而佛教強調的是過去、現在、未來三世輪迴的業報，以及業報的「自作自受」，並沒有外來的賞善罰惡者，是「本以情感而應自來，豈有幽司？」（慧遠：《明報應論》）。這種教義經過中國佛教思想家融會中印思想，而形成天堂地獄那一套輪迴報應說，成為中國佛教的基本信仰。這種信仰蘊含著中國佛教的獨特精神，即強化道德行為的責任感、每個人須對自己的行為負責。這表明，弘揚優秀中華傳統文化，需要我們深入挖掘包括佛教在內的各種文化內蘊的積極文化精神，並進行適合現代需要的創造性轉化。

二是佛菩薩崇拜。由於中國傳統宗教有著神靈崇拜的悠久歷史，當人們用傳統的宗教觀念去理解並接受佛教時，就會把佛教視為神仙方術的一種，認為佛陀能分身散體，飛行變化，通過祭祀能向佛陀祈求福祥，這具體表現為延續至今的民間菩薩信仰和燒香拜佛活動。在中國，四大菩薩（文殊、觀音、普賢、地藏）及其顯靈說法的四大名山（五台、普陀、峨嵋、九華）幾乎家喻戶曉，其中觀音菩薩的形象更是深入人心，發展到後來，觀音菩薩不僅救苦救難，而且還會顯靈送子、有求必應，因而在民間更受到普遍的信仰，這既表達了人們對生活的美好願望，也體現了中國傳統宗教和哲學，都以現世現生的生存、幸福為出發點和歸宿的中國文化的獨特精神。

三是人的解脫即心的解脫。中國佛教與儒、道有著很強的互補

中國佛教文化的獨特性——兼論中國佛教的契理與契機

性，分別在經國、修身和治心方面發揮各自獨特的作用，如古人說：「以佛治心，以道治身，以儒治世。」雖然這種區分只是相對的，因為儒佛道三教在歷史的演變中，往往形成了你中有我、我中有你的複雜性，但中國佛教在印度佛教強調「人的解脫即心的解脫」的基礎上，進一步對人心、佛性和解脫作了特別的發揮，從而創立了禪宗這一「心的宗教」。大家知道，禪宗也稱「心宗」，



中國民間菩薩信仰普遍，尤以觀世音菩薩形象深入人心。

傳禪也稱「傳心」，解脫的境界就是心的開悟，並由「唯其心淨，則佛國清淨」發展出人間佛教和建立人間淨土，從而為佛教更好地與社會主義社會相適應，提供了重要的思想基礎。

二、中國佛教特點的形成：佛教的中國化與儒佛道三教關係

以上種種中國佛教的特點及其精神的形成，原因是多方面的。其內在的根據主要有佛教「應病與藥」、「隨機設教」的方便法門等，其突出的外因則有中國自給自足的小農經濟的生產方式、王權政治

力量的強大、宗法倫理影響的深遠和思想文化的現實主義、人文主義精神等。正是諸多的內因與外緣，促成了中國佛教的獨特發展。下面主要從佛教的中國化和儒佛道三教關係這兩個方面，略談一些個人的看法。

（一）佛教的中國化

所謂佛教的中國化，簡單地說，是指印度佛教傳入中國以後，在適應中國社會政治、經濟和文化的過程中，演變發展成為具有中國特色的中華民族自己的宗教——「中國佛教」。

佛教的中國化是一個十分複雜的問題。由於中國傳統文化內涵豐厚而廣博，而佛教本身也是一個由眾多要素構成的複雜體系，因此，佛教的中國化呈現出極其錯綜複雜的情況，通過各種不同的途徑和方法，不僅表現在宗教信仰、哲學理論等方面，而且還表現在禮儀制度、組織形式和修行實踐等許多方面。就佛教中國化的途徑與方法而言，也可以從佛典的翻譯、註疏和佛教經論的講習等不同的方面來理解。

同時，由於中國是個多民族的國家，中華民族是個多民族的大家庭，不同的民族有不同的文化傳統和習俗等，因此，如方立天教授曾經說過的，「印度佛教傳入中國後，形成了漢地佛教、藏傳佛教和傣族等地區佛教三大支，佛教的中國化，一定意義上也可說就是佛教的漢化、藏化和傣化」²。

我這裡主要就漢地佛教與漢文化交融的角度，談一下佛教思想理論的中國化問題。我認為，從思想理論的層面上看，漢地佛教的中國化主要可以概括為方術靈神化、儒學化和老莊玄學化等三個方

2. 方立天：〈佛教中國化的歷程〉，《世界宗教研究》，1989年第3期。

中國佛教文化的獨特性——兼論中國佛教的契理與契機

面。當然，這三個方面是相互聯繫、並存並進的，但在不同的歷史時期、不同的人物和不同的思想體系中又各有側重。下面先從佛教的方術靈神化說起。

1. 方術靈神化

佛教的方術靈神化，主要是說佛教對中土黃老神仙方術的依附，和對靈魂不死、鬼神崇拜等宗教觀念的融合吸收。

佛教的方術靈神化既與佛教本身的特點相聯，也與佛教傳入中土後所面對的文化環境相關。從歷史上看，佛教來華之時，正是中土社會上各種方術迷信盛行之際。特別是黃老神仙方術更是盛極一時。到東漢末年，道教也逐漸形成。道教的呼吸吐納等許多修道方法，都與佛教的禪定等修習有某些相似之處。而且早期道教以符籙治病、煉丹延命為主，其教義學說比較簡單，儀軌戒條也不很完備，像佛教這樣各方面都比較成熟的宗教傳入，對道教的進一步發展是有借鑑意義的，因而道教最初往往將佛教引為同道。

在這樣的文化背景下，初傳的佛教也就被中土人士理解為是黃老道術的一種，人們往往把黃老與浮屠並提。社會上還出現了所謂的「老子化胡說」，客觀上把佛與道納入了同一個華夏文化系統之中。而佛教也利用這樣的機會和條件，表現出一定程度的迎合，以求在中國更好地生存發展。例如，印度佛教中雖然也有神通等內容，但一向不占重要地位，因為信奉佛法、勵志修行是為了解脫，若以神通為追求的目標，那屬於佛教所斥的外道。但佛教剛傳入中國的時候，卻往往有意識地將這一方面的內容突現出來，藉以迎合並依附中土的種種神仙方術，而中國人也往往對佛教的這部分內容特別感興趣。

因此，在傳為中土第一部漢譯佛典的《四十二章經》中，就出現了把佛陀描繪為「輕舉能飛」的「神人」，把小乘佛教修行的最高果位「阿羅漢」描繪為「能飛行變化，曠劫壽命」的作法。牟子《理惑論》中，也以道家神仙家之言來解釋佛陀，認為「佛乃道德之元祖，神明之宗緒」，能夠「恍惚變化，分身散體」，「蹈火不燒，履刃不傷」，極似神仙道術之士所講的「神人」、「真人」。為了迎合當時社會上流行的神仙方術，早期來華傳教的僧人也常借助一些道術醫方來拉攏信徒，擴大佛教的影響。

在依附神仙方術的同時，外來的佛教也十分注意對靈魂不死、鬼神崇拜等中國傳統宗教觀念的吸收。例如，佛教是主張「無我」的，認為人是「五蘊」和合而成，死後也沒有不死的靈魂。但中國卻自古以來就盛行著靈魂不滅、鬼神報應的觀念，認為「人死為鬼，有知，能害人」（王充：《論衡·論死》），人的善惡報應，都是「天地罰之，鬼神報之」（王充：《論衡·禍虛》）。外來佛教對這種思想和觀念也有所融合。例如三國時的康僧會在所譯的《察微王經》中，就使用了「魂靈」一詞，並與中國傳統的元氣說相結合，提出「魂靈與元氣相合，終而復始，輪轉無際，信有生死殃福所趣」。³

在漢魏時的佛教譯經中，「無我」（同時否定肉身之我與精神之我）就被譯成了「非身」（僅否定肉身之我）。這樣的譯經，又進一步影響到人們對佛教的看法。據《理惑論》記載，當時的中土人士就認為「佛道言人死當復更生」，「魂神固不滅矣，但身自朽爛耳」。由於當時許多人都認為「佛之有無，寄於神理存滅」（蕭琛：《難神滅論》），因而在南北朝時，佛教徒與反佛者曾圍繞著神滅

3. 《大正藏》第3冊，頁51下。

中國佛教文化的獨特性——兼論中國佛教的契理與契機

與神不滅，展開了一場思想理論上的大論戰。

外來佛教對神仙方術的依附，對中國傳統宗教觀念的融合，在客觀上為佛教在中土的廣泛傳播開拓了道路。

2. 佛教的儒學化

佛教的儒學化主要表現在兩個方面：一是對儒家倫理名教的妥協與調和；二是對儒家人文精神和心性學說的融合與吸收。

佛教的根本宗旨是要助人出世求解脫，這與儒家的重視君臣父子之道、仁義孝悌之情，以及修齊治平的道德政治理想等都是不一致的。而佛教徒不娶妻生子，見人無跪拜之禮的出家修行方式，也被認為與傳統的社會倫理不合。因此，佛教傳入中國後，就受到了以儒學為代表的傳統思想文化的排斥和攻擊，被斥之為不忠不孝，違禮悖德。佛教在中國的發展，對儒家倫理名教採取了妥協調和的態度，大致表現在三個方面：

其一是尋找相似點，以說明「釋教為內，儒教為外」（北周道安：《二教論》），「內外兩教，本為一體」（《顏氏家訓·歸心篇》）。例如把佛教的「五戒」比同於儒家的「五常」，認為兩者是「異號而一體」（契嵩：《輔教編》上《原教》）的。

其二是調整自己或適當變通，以求與儒家倫理相適應。有關這方面的突出例子，就是中國佛教對「孝道」的闡揚。重視孝道，突出孝道，成為中國佛教倫理的一大特色。

其三是溝通不同點，努力從兩者都有助於社會教化的角度，強調「周孔即佛，佛即周孔」（孫綽：《喻道論》），兩者可以並行不悖。當然，如果兩者的差異太大，中國佛教也會以「苟有大德，不拘於小」（牟子：《理惑論》）來回答。

隨著佛教在中土的傳播發展，佛教的儒學化也逐漸從表面層次的對儒家綱常名教的妥協調和，進一步發展為深層次上的對儒家重現世現生的人文精神和思惟特點、思想方法的融合吸收，特別是通過與儒家心性論的交融，而形成了中國佛教的心性論，成為中國佛學的主幹之一。

3. 老莊玄學化

佛教的儒學化主要表現了外來佛教與中國正統思想的合流，有「哲學的宗教」之稱的佛教在中國的發展，還經歷了十分重要的老莊玄學化的過程。

佛教的老莊玄學化也可以追溯到佛教的初傳之時。漢譯佛經從一開始就借用了許多傳統道家的術語。例如，最早來華傳教的譯經大師安世高，在其所譯出的《安般守意經》中，就用「氣」來概括「四大」，代指「人身」，用「無為」來表示涅槃義，以至於有的中國人就以道家思想去理解佛教了。牟子《理惑論》中就說：「佛與老子，無為志也。」認為兩者本質上是一致的。

魏晉時期，玄學盛行，佛學與玄學合流，產生了玄學化的佛教般若學六家七宗。正是通過與玄學的合流，佛教正式登上了中國學術思想的舞臺。

這裡想說明的是，佛教中國化是佛教與傳統思想文化相互影響的過程。外來佛教在傳統文化的影響下，為適應中國社會的需要而不斷改變自己，傳統文化也在外來佛教的影響下不斷發生變化，這兩方面是緊密連繫、相互交織在一起的。在強調佛教中國化的同時，傳統文化的佛教化也不應被忽視。只有從兩者的雙向互動中，才能更好地把握中國佛教的發展。

（二）儒佛道三教關係與 中國佛教的發展

前面提到佛教的儒學化和老莊玄學化，正好就是儒佛道三教關係的重要內容。佛教在中國的傳播發展，始終與中國固有的以儒、道為主要代表的思想文化處在相互衝突和相互融合的複雜關係之中。儒佛道三教在衝突中融合，在融合中發展，構成了漢代以後中國思想文化發展的重要內容。也正是在三教的衝突和融合中，中國佛教不斷得到了發展。佛教在中土傳播發展的歷史，在一定程度上，也可以看作是一部三教關係史。

漢代佛教，最重要的佛事活動是佛經的翻譯。當時的譯經中，就借用了大量儒、道的思想觀念和名詞術語，儒化和道化的傾向十分明顯。例如：用道家的「無為」來表示涅槃義（《安般守意經》）把「釋迦牟尼」譯為「能仁」（《修行本起經》），以迎合儒家的聖人觀念。這種對儒、道思想觀念的依附，和對儒、道名詞概念的借用，為漢魏間「格義佛教」的流行創造了條件。

隨著佛經的大量譯出和人們對佛教的全面把握，魏晉以後，「格



明代《儒釋道三教和諧圖》——美國納爾遜·阿特金斯博物館藏。

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第十五期

義」逐漸被廢棄不用。但也有一些比配仍被保留了下來，成為中國化佛教的一部分。例如以儒家「五常」來比擬佛教「五戒」的做法，後來就幾乎成為中國佛教的一種定論。

三國時期的佛事活動，仍以譯經為主。這個時期最著名的佛經翻譯家是支謙和康僧會，他們的譯經也都善於用儒、道等傳統的名詞術語和思想理論來表達佛教思想。特別是康僧會編譯的《六度集經》，大量借鑑吸收了儒家仁義孝親的倫理觀和仁政德治的社會政治思想。其中不僅大講「惻隱心」、「仁義心」，而且極力主張「治國以仁」，認為「為天牧民，當以仁道」，還大力提倡「孝順父母」，歌頌「至孝之行」等等。

兩晉時，玄佛合流，出現了受玄學影響的「六家七宗」等佛教般若學派，並出現了一批從事佛教理論研究的中國佛教學者，他們都精通儒、道，例如慧遠「博綜六經，尤善老莊」（《高僧傳·慧遠傳》），僧肇自幼「歷觀經史，備盡墳籍」、「每以莊老為心要」（《高僧傳·僧肇傳》），他們對傳統文化的熟悉，為融會佛道儒三教、推進佛教的中國化奠定了重要的思想基礎。

在儒佛道三教融合發展的過程中，也開始出現對三教關係的辨析。就現有資料看，最遲在三國時，社會上已出現了儒佛道三教一致論，這在成書於漢末或三國時的牟子《理惑論》中有清楚的記載。三教一致論的提出，不僅對三教關係，對佛教在中國的進一步發展，而且也對整個中國思想文化的發展，都產生巨大而深遠的影響。

南北朝時期是儒佛道三教關係全面展開的時期。三教之爭，特別是佛道之爭也在這個時期突出了出來，「三武一宗」滅佛事件有兩次出現在這個時期，而這兩次滅佛事件都與佛道之爭有一定的關係。

南北朝時期，由於南北社會政治和文化背景的不同，南北佛教

中國佛教文化的獨特性——兼論中國佛教的契理與契機

也形成了不同的特點和學風，三教關係在南方和北方的情況也有所不同。在南方，三教之爭有時雖然很激烈，但大都僅停留在理論的論爭上。正因為如此，南方才有夷夏之辨、佛法與名教之辨，以及神滅與神不滅等理論上的大論戰，也才会有釋慧遠為「沙門不敬王者」所作的辯解。

在北方的情況卻不太一樣。與南朝相比，北朝的君權更為集中，因此，在北朝出現了帝王利用政治力量滅佛的流血事件。三教的爭論，特別是佛道之爭，也與南方的理論爭論不同，往往更多的是借助於帝王的勢力來打擊對方。所以在北方，非但沒有出現沙門該不該禮敬王者的爭論，反而出現了拜天子即為禮佛的說法（《魏書·釋老志》），這從一個側面，反映了三教關係和佛教的發展受社會歷史條件的影響。

從歷史上看，自牟子《理惑論》提出最早的三教一致論以來，三教一致的觀點在三教關係論中一直占有重要的地位，為佛教在中土的發展提供了良好的氛圍。例如兩晉南北朝時期，名士、佛教徒和道士，都從不同的角度提出了三教一致、三教融合的思想。「三教雖殊，勸善義一，途跡誠異，理會則同」（北周道安《二教論》引），成為當時一股比較普遍的思潮，佛教正是在這樣的背景下，得到了迅速發展。

隋唐時期，儒、佛、道逐漸形成了三教鼎立的局面。儒、佛、道三教中許多重要的思想家，都從自身發展的需要出發以及迎合大一統政治的需要，提倡三教歸一、三教合一，主張在理論上相互包容，這成為佛教宗派在這個時期創建各自思想理論體系的重要背景條件。

入宋以後，儒佛道三教之間的相互影響和相互滲透進一步加深，

唐宋之際形成的三教合一的思潮，逐漸成為中國學術思想發展的主流，以儒家學說為基礎的三教合一，構成了近千年中國思想發展的總畫面。

儒佛道三教從早期強調「三教一致」（都有助於社會教化以維護封建統治秩序），到唐代的「三教鼎立」、「三教融合」（三教各成體系，皆立足於本教而對另外兩教加以融合吸收，以充實抬高自己），進而發展為入宋以後思想上的「三教合一」，這標誌著三教關係進入了一個新階段，儒佛道三教在中國這塊土地上，最終找到了它們的共同歸宿，找到了以儒為主、以佛道為輔的最佳組合形式。

三、從契理契機看中國佛教的發展

我的基本看法是，中國佛教的思想理論具有儒學化、道學化的特色，這是基本事實，但並不能由此而否定或不承認其對印度佛教的繼承及與之根本上的一致。從契理與契機的角度看，中國佛教的儒道化色彩，並不影響中國佛教仍然是「佛教」。而中國佛教的未來發展，也必須繼續處理好契理與契機的辯證關係。下面從四個方面略作說明。

（一）從中國佛教的如來藏思想說起

如來藏佛性論系思想，是在印度中觀學和唯識學之間出現的一股大乘佛教思潮，在各種相關經典中，《涅槃經》的思想對中土影響最大。

為了更好地說明「一切眾生，悉有佛性，皆可成佛」，《涅槃經》等提出了「如來藏」的概念，更突出了「如來即在眾生身內」（《佛說無上依經》卷上），是一切眾生成佛的根據。同時，如來藏也有

中國佛教文化的獨特性——兼論中國佛教的契理與契機

「我」的含義，《涅槃經》中明確提出：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」隨之出現的《勝鬘經》、《不增不減經》等，曾進一步把「如來藏」與真如法性或自性清淨心連繫起來。這種思想與早期佛教的「無我說」，理論表達確實並不完全一致，因此，這種思想在印度沒有得到廣泛流傳並產生很大的影響，相反，它很快就被無著、世親的唯識學所代替。但是，依佛教的方便施教和真俗二諦義，這裡的「我」和「如來藏」，不能與「外道之我」簡單相等同。

如來藏佛性論思想傳到中國後，受到了中土人士的歡迎，經晉宋時著名佛教思想家竺道生等人的倡導，這種思想經過不斷闡發而成為中國化佛學的主流。對之如何看待，近代以來有許多變化。特別值得注意的是，近年來出現了對以如來藏佛性思想為主流的中國佛教全盤否定的傾向。

近代以來，支那內學院歐陽竟無、呂澂等人對「本覺」的批評，和日本學者對《大乘起信論》的「疑偽」，就已初露對中國傳統佛教的批評。至上個世紀八〇年代，日本佛學研究界更出現了「批判佛教」思潮，認為如來藏思想和本覺思想都不是佛教，實際上是徹底否定了幾千年來的中國佛教的合法性。這是不符合實際的。



談心性的如來藏思想，在結合儒道思想後發揚光大，最終成為漢傳佛教理論的主流。

我們先從印度佛教的發展來看。如來藏佛性理論是從原始佛教、特別是部派佛教發展而來的，圍繞著眾生解脫成佛的問題，把心與法性、佛性、解脫聯在一起作了新的發揮。例如明確提出「如來藏常住不變」、「佛性常恆無有變易」等說法。但《大般涅槃經》同時也說：「從般若波羅蜜出大涅槃」，⁴並以非有非無的「第一義空」來解說佛性，認為「中道者名為佛性」。⁵這表明，從佛教的緣起、無我、智慧解脫的根本立場和離言掃相的表達方式而言，佛性如來藏可以是一種方便說，它與般若和實相說可以互為發明、相互補充。中國佛教正是如此來理解並接受這種思想的。

我們來看中國佛教。有中土「解空第一」美譽的僧肇，曾經從離言掃相的角度來說佛教的「我」與「無我」：「如來言說，未嘗有心，故其所說法未嘗有相。……去我故言無我，非謂是無我……可謂無言之教，無相之談。」⁶「涅槃聖」竺道生則從「佛性我」的意義上來說「我」，認為「無我本無生死中我，非不有佛性我也」。⁷正是從方便言教角度來理解的佛性如來藏思想，在晉宋以後，經歷代中國僧人結合儒家本善的心性論和道家本真的道性論而發揚光大，發展成為漢傳佛教理論的主流。

可見，中國佛教的如來藏佛性理論，淵源於印度佛教，也與眾生的慧解脫這一佛陀創教的根本精神相一致，但它又在適合中國文化和民眾需求的過程中，隨機有了新的發展，體現了佛教契理與契機的有機統一。

4. 《大正藏》第12冊，頁449上。

5. 同註4，頁523中。

6. 《維摩經·弟子品注》，《大正藏》第38冊，頁353中。

7. 同註6，頁354中。

（二）契理與契機，是佛教中國化的基本原則

這些年來，「佛教的中國化」似已成為一個流行詞語，但對其態度卻很不一樣。有的認為佛教傳入不同的國家和民族，應該也必然「入鄉隨俗」本土化，並隨順時代的變化需求而革新發展，例如它來到中國，儒學化和道學化就是它契機的具體體現。不同的觀點則認為，既然是佛教，就是佛陀之教的一脈相承，不應該也不存在什麼被「化」的問題，否則就有違背佛教的根本之嫌。

這裡就有對「中國化」內涵的不同界定和理解的問題。在我看來，佛教的中國化，就是指印度佛教變成中國佛教。中國佛教在表現形式上當然不同於印度佛教。例如，中國佛教有宗派，但在印度佛教中卻並不存在。這裡的關鍵問題，並不在於中國佛教表現為怎樣的形式，披著怎樣的外衣，藉著怎樣的文化載體，其隨機教化的方便與印度是否一樣，而在於其根本的宗旨與佛陀創教的本懷是否一致。

佛教的「真俗二諦」和中國禪宗的「藉教悟宗」等，為我們作了很好的提示，大乘佛教強調的「隨機」和「方便」則是佛教「中國化」的內在理路和依據。佛教的中國化，其實就是佛教在中國傳播發展過程中的「契理」和「契機」。契理，從根本上說，就是它始終合乎佛法的根本道理，契合佛法的根本精神，這也就是禪宗強調的「藉教悟宗」、「以心傳心」。契機，就是隨順時代的變化和大眾的不同需要，而不斷地更新和發展，並應機接物，方便施教。佛教的緣起、無我、智慧解脫，可以通過儒道化的「法性論」（慧遠）、「法界論」（華嚴宗）或「見性論」（禪宗）來接引眾生，開示眾生。歷史地看，契理和契機如鳥之雙翼，車之雙輪，推動著佛教的中國化。中國佛教正是在契理的同時又契機，在契機的同時

又契理，從而才保持了它持久的生命力，一直從古代走向了現代。

從契理和契機的角度看，中國佛教宗派的理論以如來藏佛性思想為主流，具有儒學化、道學化的特色，但並不能由此而否定或不承認其對印度佛教的繼承及與之根本上的一致。佛教與儒、道構成的既有衝突又有融合的三教關係，推動了佛教在中國的發展，並使之具有了儒學化與道學化的色彩，但中國化的色彩，並不影響中國佛教仍然是「真佛教」。

（三）人間佛教的契理與契機

人間佛教現在已成為中國佛教發展的基本趨向。佛教在當代的復興，在很大程度上也得益於「人間佛教」理念的推展。但從人間佛教的實際發展情況來看，無論是在理論上，還是在實踐上，都有許多值得進一步反思的地方。這裡，我簡單講三點看法。

1. 人間佛教思想的淵源，可以追溯到佛陀創教的根本情懷。

2. 近現代的人間佛教運動，是秉承佛陀之本懷，以現實的人生為本位，以增進人間福祉為指向的佛教現代化運動，它是佛教界有識之士有感於自晚明以來整個中國佛教的衰敗，為順應現代社會與文化的急劇變化，而作出的積極回應與自覺調整，同時也是對唐宋以來，中國佛教人生化、入世化傾向的進一步發展。

3. 人間佛教，既在人間，又是佛教。中國佛教的入世化傾向，並不改變它本質上仍然是講求「出世」的宗教，因為它畢竟不是以入世為最終目的，而是視入世為方便法門，以出世解脫為旨歸的。中國佛教的入世化、人生化傾向，從佛教自身的發展來說，是大乘佛教的入世精神在中國社會文化歷史條件下的新發展。中國佛教所倡導的「出世不離入世」，實際上是印度佛教的「出世精神」在中

中國佛教文化的獨特性——兼論中國佛教的契理與契機

國文化中的一種特殊表現。因此，在提倡人間佛教、強調中國佛教「出世不離入世」特色的同時，還應該不忘加上「入世以求出世」。「出世不離入世」而「入世以求出世」，這既體現了佛陀創教的本懷，也更全面地揭示了中國佛教的重要特點，而這也應該成為「人間佛教」之理論與實踐的根本或基礎。不能在強調佛教的中國化或人間佛教的入世性時，忽視了佛教出世解脫的根本宗旨，以及中國佛教契合佛陀本懷的普世性意義和價值。佛教的中國化不應被片面地理解，佛教的根本宗旨和根本精神，不應在人間佛教的推展中被忽視。

在當前有關「人間佛教」的理論和實踐中，與契機性的被強調相比，其契理性似乎略顯不足。「人間佛教」，不能只有「人間」而沒有「佛教」，它只是強調佛法在世間，不離世間覺。它一方面必須擔當「人間」使命，另一方面也必須有「出世間」的宗教性和神聖性，才能更好地實現「自覺覺他」、「自度度人」的人間「使命」。

現在人們常引用六祖惠能大師的名言來論證人間佛教。惠能大師說：「佛法在世間，不離世間覺。」其實，如果把這個句子反過來讀，我們就會看到，這裡既強調了佛法「在世間」、「不離世間」覺，同時也強調了「在世間」的「佛法」和「覺世間」。也就是說，在強調佛教的「人間」性時，不能忽視「在世間」的「佛法」，「不離世間」是要「覺世間」，也就是要「覺悟」人生、實現智慧解脫。這兩者應該是人間佛教必須重視的兩個側面，如鳥之雙翼，車之雙輪，不可偏廢。

人間佛教，依然是佛法而不是世間學，因為它契證的是佛陀的本懷，一旦遮蔽了其向上的維度，那它就將與一般的世間學如儒學等無異，那麼佛教的獨特價值也就難以得到彰顯和發揮。所以，我

們在強調人間佛教的入世性的同時，不能忽視佛教出世性和出世精神。「人間佛教」既應關注「人間」，更應強調「佛教」。

太虛大師當年在提倡人間佛教的同時，曾特別強調要在人生的道路上更進一步依佛的教法去信解行證，以「出離生死苦海」。⁸從契理和契機的角度來看，如果說「人間」表達的是契機，那麼「佛教」更多地就是要契理。如果離開了「出離生死苦海」的解脫目標，那麼佛教的人間事業就與一般的公益事業無異，佛教與其他宗教或理論學說的殊勝之處也就無從顯現。

（四）更好地發揮中國佛教在精神文明建設中的重要作用

習近平主席在巴黎聯合國教科文組織總部發表的演講中曾特別提到，中華文化積澱著中華民族最深層的「精神追求」，代表著中華民族獨特的「精神標識」。我想，這裡提到的積澱著中華民族最深層的「精神追求」和代表著中華民族獨特的「精神標識」，當然也包括了作為中華文化重要組成部分的中國佛教。

這就表明，中國佛教，是一種精神性的文化資源。我們弘揚中國佛教文化，特別應該要發揮佛教在精神文明建設中的作用。推展人間佛教，也不是簡單的從事人間事工，也不能僅滿足於建寺蓋廟，或參與到經濟建設中來，更不能像有些地方，簡單的佛教搭台經濟唱戲，而是要在社會主義精神文明建設中多作貢獻。

我最近一直在思考一個問題，繼承中華優秀傳統文化，當然包括中華文化三大基本組成部分之一的佛教。作為佛教信仰者，這完全沒有問題。問題在於：對於廣大非佛教信徒，從全體社會大眾的

8. 太虛：〈學佛先從做人起〉，收錄黃夏年主編：《太虛集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁234-237。

中國佛教文化的獨特性——兼論中國佛教的契理與契機

角度來看，如何繼承中國優秀的佛教文化？優秀的佛教文化如何轉化為對全民有益的文化資源？

我注意到，現在報紙、電台在講繼承中國優秀傳統文化時，在儒佛道三教中，講儒學的比較多，講道家智慧的也有，現在「國學」進課堂，編寫的中學教材中已經有《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》和老子《道德經》，但沒有同樣作為「國學」的中國佛教經典，例如《六祖壇經》。

現在談佛教與社會主義社會相適應，主要都是談佛教為經濟社會的發展作貢獻。這是不錯的，但我認為還應該思考的是：如何才能使中國佛教在今天人們建設精神家園中發揮更好的積極作用？這裡指的「人們」，不僅僅是就佛教信徒而言，而是指中華民族的全體大眾。

佛教畢竟是一種宗教，作為宗教，它更多的是一種精神性的文化資源，能為人的精神世界提供資糧，它應該在人的精神世界發揮更大的作用。例如，在物質財富和人的物欲都迅速同步增長的當今之世，在精神空虛、道德失範等各種社會和人生問題層出不窮的現實面前，佛教所提倡的不執著、去貪欲和自淨其心、智慧解脫等，都能在人們的日常生活發揮更大的積極作用。而有些宗教教義，例如，萬法無常和業報輪迴說，經過「創造性轉化」和「創新性發展」，其中所蘊含的發展變化的觀念，和每個人都必須對自己的行為負責，要承擔道德責任和法律後果，這對每個人不都是有意義的嗎？關於這個問題，因時間關係不展開了，但我認為，應該引起大家的重視，希望大家一起來思考。