

從生命的轉化看中國人間佛教的開展

吳怡

加州整體學研究所教授

一、何謂生命的轉化

(一)生命的有限與無奈

生命兩字分開來看，「生」是指宇宙萬物的生生不已，《易經》〈繫辭上傳〉所謂：「生生之謂易」（〈上傳〉第五章），這句話中第一個「生」字指天道的生物，第二個「生」字指萬物的化生。所以就這個「生」的本質來說，是連綿不斷，無窮無盡的。這就同物理學上所謂的能量不滅，永遠在那裡轉換變動。但這個「生」不能自生，它必須借形而生。當這個「生」進入了形體之後，便有了物體，便有了生命。於是這個「生」便為形所限，便為命所定。

生的有形，是氣化的作用。氣化，即氣運，即是氣的自然運行，就如雨露之所施，有多有少，因此生命受氣化所被，也有長有短，這便是年命的壽夭。無論是壽是夭，生命都有一個大限。誰都無法突破這個大限，這就是生命的無奈。

在這段有限的生命中，由於這種氣化作用，左右了外在的環境，而形成了各種不同的遭遇。我們不喜歡的，如貧賤、災患，卻揮之不去，甚至禍不單行；而我們追求的，如富貴、幸福，卻好景不常，人生沒有不散的宴席。這些都因命定而形成，所以稱為命運。這也是生命的一種無奈。

(二)生命的層次與提昇

萬物同具生命，卻有不同的層次。人是萬物之靈，他們和一般的動物不同。一般動物為形軀所限定，雖有肉體上的感覺，卻不知生命的大限。牠們只是渾渾噩噩的，由生到死，完全是平面的發展，而無法向上提昇。可是人的生命雖然有大限，但卻不是平面的，而是立體的，而是向上不斷提昇的。譬如由凡人而君子，而聖賢，而神，而佛。這向上一路是永遠開放的。

這種生命的向上提昇，既不受制於生命的有年限，也不受外在氣運的影響。任何人都有這種自由，都可以這樣做。儒家所謂：「人人皆可以為堯舜。」佛家所謂：「人人皆可以成佛。」就是這個意思。

(三)心是生命的主體

能讓我們生命往上提昇的，不是天上的神靈，不是地下的氣化，而是我們自己的心。生命雖有年限，但能突破這個年限，超越這個年限，賦予生命以意義，轉變生命為不朽的，乃是我們的這個心。

在西方的文字和思維上，心臟的心 (heart) 和心知的心 (mind) 是兩個字，而且互不相關。可是在中國的文字和思維上，兩者都是一個「心」字。不僅如此，在中國的哲學和修養工夫上，這個「心」還有四個互相隸屬，相互作用的層次，就是「血」、「意」、「知」、和「神」。

第一個層次的「血」，即是心臟，專管血脈循環，是完全由氣化而成，即是所謂的血氣。第二個層次的「意」，是意識的心，或意欲的心，是由血氣所產生的欲念。這在佛學上，是指前五識，第六意識，及第七意識的作用。在西方心理學上，概括的稱為意識 (consciousness)。但他們所指的意識常和心知相混，譬如他們把佛學的「唯識」，翻譯成 consciousness only，或 Mind only。不過在這裡，我們把這一層次稱為「心意」與第三層次的「心知」不同，這層的「心意」雖然不是純肉體的心臟，而屬於意念，但仍然為氣化所左右。所以是血氣的意欲，即孔子所謂「血氣未剛」、「血氣已剛」、「血氣既衰」的血氣所牽動的欲念。

第三個層次的「知」，即知性的作用。先秦儒家荀子主張性惡，但對於這個心卻是正面的肯定。因為心有理智，有意志力，如他說：「心有徵知」（正名），這種心知，可以反思我們的情念，意欲而加以抉擇，加以修正。這一層次的「心知」，已脫離了氣化的控制，它的作用在於腦。腦本身雖然和心臟一樣由血氣所成，但腦中所累積的知識，如果善加運用，便會幫助我們的思想清明，擺脫欲念的糾纏。最上一層的「神」，即心神的境界。如果按照身體的部位來說，這裡的心神也是屬於腦的部份。譬如道教的《黃庭內景經》便以腦為上丹田，又稱為泥丸宮，其中有神人居住。這可以看出心的最高一層有神化的作用。《易經》〈繫辭上〉所謂的「陰陽不測之謂神」即是指心神超然於血氣之上，能「物物而不物於物」（《莊子》〈山木篇〉）所以這個「心」由最下一層的心臟，向上提昇到最上一層的心神，便能打破形軀，而與天地精神往來。

(四)生命轉化的角色

針對以上所述，所謂「生命的轉化」就是要轉有限的生命為無限，軀體的生命為精神，而主導這個轉化作用的就是我們的心。關於如何用這個心去作生命的轉化，古來的聖哲們都

有他們不同的理論和工夫，本文將會介紹佛陀和中國哲人們在這方面的思想。在這裡僅先提出幾點有關生命轉化的共同特色：

(1)把握心的主導性：前面我們把心分為四個層次，最下面的兩個層次都受血氣的影響，因此容易為物欲所染，所以哲人們都把這個心拘於物，作負面來看。第三個層次的心知如能擺脫物欲，而往上提昇，便上通於神，這第四個境界的心神，也被稱為性。這是把「心」當作正面來看。所以同為一個心，可正可負，完全在我們是否能把握住心的主導性。這個心的由下而上，就是心的轉化作用。

(2)正視生命的意義：生命轉化的第一個前提就是確認生命的意義。如果生命像斷滅論者，或機械論者的看法，毫無意義的話。那裡還有生命轉化的工夫？一般來說，生命至少有兩個層次，一是肉體的生命，一是精神的生命。就肉體的生命來說，非常具體而單純，它本身不能自具意義，它的意義是被賦予的，一是來自於天，所謂天生萬物必有其用；一是來自於自己精神的生命。因為精神的生命比較超越而複雜，包括了德性、智慧、情感等，這些精神生命的熱力，豐富了肉體的生命。所以我們肉體的生命，因精神生命的賦予，而有特殊的意義。這種賦予，就是生命轉化的作用。

(3)奠基於人間的生活：生命的轉化是向上的提昇，而向上提昇時也必須在下面有所依托，才有著力處。就像我們要向上躍，必須先向下踩。生命不是一個空虛的概念，也不是一個空洞的間架，而是具有豐富內容的無限活動體。它的內容就是人間的生活。當然每個人都有自己特殊的生活，而且都可以選擇自己要過的生活。然而無論如何，他們生活的一切，就是他們整個生命的代表。這並不是說俗世的人在紅塵中打滾，嚐盡人間酸甜苦辣，就比哲學家、宗教家的平淡生活來得多姿多彩，轟轟烈烈。相反的，哲學家和宗教家的關懷眾生，救世救人。他們的生命中包含了所有人間的生活，他們是「有終身之憂，無一朝之患」（《孟子》〈離婁下〉），終身之憂是憂天下，一朝之患是患自己。他們飲盡人間的悲哀，吐出來的是一片慈心。《維摩詰經》中描寫如來佛顯現在人間的污穢的土地上，一踩腳，立刻污穢的世間，變成佛國淨土。其實佛國的淨土就在污穢的世間中，這一踩腳，就是生命的轉化。所以生命的轉化不能離開人間的生活。

(4)轉化是一種生命的突破：生命的轉化有兩個層次：一是平面的，就是形骸之間的突破，也就是不把生命局限在自己的形軀內，而能突破人與人，及人與物的間隔。譬如儒家所謂「民胞物與」的情懷，和佛家所指「大慈大悲」的無量心。這不只是一般人所說的那種微弱的同情心、憐憫心，而是一個生命進入另一個生命中的那種深切的同體共鳴的感覺，這是人我和物的生命的一種突破垂直的，是向上的突破。也就是不使自己的生命局限於自己的小知小識，或過去的經驗中，而能向上。另一是開放，無限的提昇。譬如儒家所謂的「下學而上達」的工夫，佛家所謂「轉識成智」的修持。這是使我們的生命由轉變，而達到大化的境界。

二、佛陀對生命轉化的實證

(一)佛陀生命轉化的歷程

在佛教史上，佛陀有兩位。一位是歷史上的佛陀，即在印度誕生於迦毘羅衛國，曾為王子的釋迦牟尼，出家證道後，傳教四十五年，成為佛教的創始人。另一位是宗教經典上的佛陀，即釋迦牟尼入涅槃後，成了佛。走進了宗教的領域。於是講法四十五年的釋迦牟尼，只是在無窮無盡的世界中，佛的一段因緣現世而已。過去有燃燈佛，未來有彌勒佛，還有佛經中無數的「佛曰」、「佛曰」，以及《華嚴經》中那無數微塵中的億萬佛。總之，這為位佛陀乃是神化了的釋迦牟尼。本文雖然尊稱釋迦牟尼為佛陀，但避免宗教上的神化描寫，直接從佛陀的歷史事跡上，作理性的分析。

本文論生命的轉化，而佛陀的真實生活正好是生命轉化最佳的說明。

佛陀貴為王子，就世俗的眼光來看，他享受人間的榮華富貴，毫無遺憾。可是他卻視權位如敝屣，富貴如浮雲，而堅持要出家苦修。這一大轉變，在外面來看，已是驚世駭俗，可是在佛陀的內心，那種掙扎與煎熬的情感可能比我們想像的還要驚心動魄。這一大轉變，雖然與他個人的智慧、性向有關，但導火線卻是在他遊城時，看到人民生老病死的痛苦，因而產生出世以求解脫的念頭。我們研究這一現象對他發生如此大的衝擊，可能有以下的三個原因：

(1)他生活在宮廷內，錦衣玉食，無憂無慮，可是民間生活的痛苦，卻與他的生活形成了非常強烈的對比，突然之間，使他難以接受。

(2)人類的生老病死，沒有一個時代沒有，沒有一個人生沒有，直到今天，我們仍然無法擺脫這種規律。可是我們可以想像得到佛陀生活的當時，印度有四種姓的歧視，社會的貧窮，所以他看到的，是生的淒慘、老的可怕、病的痛苦、死的恐懼。

(3)佛陀有非常敏銳的觸覺，能對一般人所視為理所當然之事，有極深度的感應，有極強烈的反思，而產生了一種悲天憫人的情懷。

由以上三點，使佛陀的生平中產生了第一個大轉變。這個轉變是由於他突破了人與人之間的隔閡，使他把自己的生命融入了人民生老病死的痛苦中，而產生了極大的動力，使他對自己的動力作一逆轉，由富貴的宮廷，轉入苦修的山林生活。如辟穀、瑜珈等，這是他對生命的痛苦，有意地下了一劑猛藥。

佛陀出家那年，據說是二十九歲。他先拜訪兩位修習仙道的老師學習禪定，接著更進入深山中苦修，整整六年，使他骨瘦如柴，體力無法支持，幾乎瀕於死亡。幸虧一位牧羊女用乳糜救了他，使他恢復了體力。後來走到恆河中游南岸的鬱毘羅村的一棵菩提樹下禪思靜想，豁然而悟，在這時，他證了道。

這六年的苦修，對佛陀的生命來說，是一大轉變。雖然在史書的記載中，對他這段生活付之闕如。而在以後編集的許多佛經中，由於都描寫他證悟之後的思想，因此把他這段修行當作負面的經驗而捨棄不談。事實上，佛陀這段被人們忽略的生活，在他的生命中，並不像禪定那樣平靜，也不能用苦行兩字便可概括；而是在他心中，思潮起伏，波濤不已。結束這段苦修生活的是在菩提樹下的悟道，因此這六年的苦修和菩提樹下的悟道有密切的因果關係。這個關係可由正反兩方面來看。

反面的看法也許認為佛陀的這一悟，是悟到這種苦修方法的錯誤，而找出了新的解脫之道。相反地，正面的看法是認為在這段期間，他一直在苦行中禪思，菩提樹下的悟道，是他禪思的成熟，達到最高的境界。至於根據早期的一些經書的記載，佛陀悟道的內容，大致可分兩種：一是他在菩提樹下，順逆的思索十二因緣的循環，也就是說他悟出了，和建立了十二因緣的道理（《律藏》〈小品〉，《聖求經》等）；一是在菩提樹下的禪定，從四禪悟出了四聖諦的智慧。（《中部經論》、《怖駭經》、《雙考經》等）（見佐佐木教悟等著《印度佛教史概說》）

綜合以上所說，無論是反面看法、正面看法，或經典所載，我們可以推斷從這六年的苦修，到菩提樹下的悟道，這在佛陀的生命歷程中，又是一大轉變。這一轉變與六年的苦修，無論是直接或間接都有極大的關係。因為生活像一條流水，其中每一段都是往同一方向流去，都有推波助瀾之功。黃檗希運禪師有詩說：「塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場；若非一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香。」佛陀六年的苦修生活，豈不正是「一番寒徹骨」嗎？

我們試想，佛陀自二十九歲到三十五歲，正是生命的黃金時代，是最富有活力、最富有衝勁，也最富有思考能力的時候，他卻從一位要什麼有什麼的王子，到一位什麼都沒有，而且連維持生命最起碼的物質都困難的苦行者，這是一個多麼大的突破！用前面提到生命轉化的兩個層次來分析，這是生命平面的突破，就是打破形軀的間隔，從王子到苦行者的突破。

以前佛陀遊城看到生老病死的痛苦，因而出家。可是他現在捨棄了一切外在的物質，可說一無所求，但生老病死的痛苦依舊。這時他唯一能做的就是對生命本身的反省思考。即使在禪定時，他要一無所思；可是在出定後，他開眼所見，順耳所聽，無論是花開花落，蟲鳴鳥啼，都是生命的事實。他逃得了物質的拖累，仍然脫不了生命的衝擊。直到他在菩提樹下悟道，雖然我們無法得知他在這一段時日，悟的是什麼？但試著去推求，至少有三個方面：一是他這時對生命有了新的體證，新的詮釋。二是他已悟到了掌握生命變化之道。因為人們都描寫他這時是悟道、證道、或成道。所以這個「道」乃是他這時參悟的要點。三是這時他

的生命必然有一個新的轉變。如用生命轉化的兩個層次來看，這時他的生命是向上的突破，就是突破自我的知識、經驗的封閉。以前他從王子轉到苦行者，仍然是屬於自己的不同生活，所求的也是自我的解脫。而這時他突破了自我的生命，進入了大我的生命、宇宙的生命，這是生命的向上提昇。

這一生命的轉變，很顯然的，使佛陀由個人的苦修，又回到了痛苦的人間，去面對生老病死。現在，他得到了解脫生命痛苦的鑰匙，他自己不會再像從前一樣有生命苦短的感覺。他要把所得到的方法，去拯救流轉於痛苦的眾生，這就是他悟的道，證的道，成的道。

這是佛陀生命的兩大轉變，自此以後，他宣揚他的思想，教導眾生。他成立僧團，共同修持。他用所悟的道，去幫助更多的人。所謂「轉化」的「化」，不僅自化，尤在於能點化別人。所以他也從釋迦牟尼轉化成了佛陀。如果我們不以神跡的眼光來看「佛」字，那麼他的成道，就是成佛。

(二)佛陀的言教與思想

佛陀悟道後，便開始傳法救人。最先他傳法的對象乃是在深林中曾和他共修的五位苦行者，地點是鹿野苑。這便是他四十五年傳法生涯中最初成立的教團。據史學家的考證，佛陀的教化活動，除了最初的幾個月，和最後的幾個月外，都不可考。至於他教化的區域，就後期經書裏面的記載，關係較多的是鹿野苑、舍衛城、王舍城、毘舍離等地，範圍不出恆河中游南部地區。

在佛陀四十五年傳法中，他的教言都是口傳的。當他涅槃後，才有結集；而編訂成經律論的三藏。經藏被認為是佛陀親自說法的資料。最早期的幾部經書，就是《雜阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》、和《增一阿含經》等。從這些經書的內容中，可以概括佛陀主要的言教不出三法印、四聖諦、十二因緣、和八正道等。這些思想不是互不相關的理論，也不是概念性的知識，而是在佛陀生命的熔爐中提煉出來的，是一個整體的智慧。在佛陀六年的苦修期間，時時都有體驗，只是等他悟道後，融成一體而已。而且在他以後四十五年的傳法中，更不斷的深思，不斷的體驗，使這些思想有更多、更廣的生活基礎、人生經驗。現在我們把它們綜合起來分析如下：

(1)生命的無常與無我

所謂生命的無常與無我，就是「三法印」中的「諸行無常、諸法無我」。我們觀看外在的物體，發現一切都在遷流變化之中，如《雜阿含經》上說：

如無常，如是過去無常，未來無常，現在無常，過去未來無常，過去現在無常，未來現在無常，過去未來現在無常八經。

這裡說無常都與時間有關。也就是說因時間的變化而有無常的現象。我們再看外物的本質，都沒有實存的體性，如《雜阿含經》上說：

諸所有受，若過去，若未來，若現在，若內，若外，若粗，若細，若好，若醜，若遠，若近。比丘！諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固，如病，如癰，如刺，如殺，無常，苦，空，非我。所以者何，以受無堅實故。

這是指每事每物都沒有固定的本質。「無常」和「無我」是佛陀對外物存在與變化的觀察與分析，這是在他六年苦修過程中早已有的經驗和認識。

(2)人生的痛苦與悲哀

生命的無常與無我，本是自然界的現象，即客觀的事實。花開花落，花兒沒有感覺，並不知道痛苦。物生物滅，一般動物雖有感覺，但對於病死僅有短暫的痛苦，而沒有長期的恐懼。可是人卻不然，他們不僅對「生老病死」的肉體遭遇有痛苦的銳敏感覺，而且對人生許多不如意的無常變化，更有長期不安的感受。如佛家所謂「八苦」，除了「生、老、病、死」外，其餘四者：「愛別離、怨憎會、求不得、諸蘊熾盛」。這些也都是人生所不可避免的。所以這些痛苦本是人生的事實。如果我們能夠勇敢地面對它們，了解它們，也許可以儘量減少和減低製造這些痛苦的原因和程度。可是人們非但不去消除這些痛苦的原因，反而因無知和欲望，增多了不必要的痛苦，甚至加深了痛苦的程度，這就是人類的悲哀。

(3)痛苦與悲哀的製造者

「苦」是「四聖諦」中的第一諦。第二諦是「集」。「集」是生起、聚集的意思，也就是「苦」的原因，或製造者。有關佛陀在菩提樹下悟的道，有的說是四聖諦，有的說是十二因緣。這兩說並不衝突，因為佛陀的悟道，必然是悟出人生一切痛苦悲哀的原因，提出一套解決的方法，而他自己也能如實地得到解脫。

由這點來說，「四聖諦」的「集」正是十二因緣的緣起法。在《雜阿含經》中，佛陀明白地說出他悟道時，對十二因緣的思考：

爾時，世尊告諸比丘：「我憶宿命未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念：何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟，生如實無間等：生有故老死有，生緣故老死有，如是有、取、愛、受、觸、六入處、名色。何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟，如實無間等生：識有故名色有，識緣故名色有。我作是思惟時，齊識而還不能過彼，謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生、老、病、死、憂、悲、惱苦，如是如是純大苦聚集。」

這是佛陀第一步的思惟，得出了由識、而名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老死等十個因緣。這是以「識」為一切痛苦煩惱緣生的起點。接著佛陀又進一步思惟而說：

我時作是念：何法無故老死無？何法滅故老死滅？即正思惟，生如實無間等：生無故老死無，生滅故老死滅。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行廣說。」

這是從如何消除老死著手，依次推衍，而在識上，又多了個「行」，「行」又是識緣起的動能。接著佛陀又進一步思惟而說：

我復作是思惟：何法無故行無，何法滅故行滅。即正思惟如實無間等：無明無故行無。無明滅故行滅。行滅故識滅、識滅故名色滅，名色滅故六入處滅，六入處滅故觸滅、觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老、病、死、憂、悲、惱苦滅。如是如是純大苦聚滅。

這段話中，又在行上，找出了最後的主導者，就是無明。什麼是無明？佛陀解釋說：

云何義說，謂緣無明行者，彼云何無明？若不知前際，不知後際，不知前後際，不知於內，不知於外，不知內外，不知業，不知報，不知業報，不知佛，不知法，不知僧，不知苦，不知集，不知滅，不知道，不知因，不知因所起法，不知善不善，有罪無罪，習不習，若劣，若勝，染污，清淨，分別緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知；於彼彼不知、不見、無無間等，癡闇、無明、大冥，是名無明。

從這段話裡，總結「無明」就是「不知」。不知四聖諦、不知十二因緣、不知痛苦的原因，也不知如何去解脫痛苦。這裡的「無明」，與不知不覺的「不知」是不同的，因為這個「無明」的不知，由於它的愚昧，反而助長了欲望的產生，推動了妄識的緣起。

這個「無明」在十二因緣的鏈環上，好像是十二因緣的首端，由它而生行，行就是業。因此有的人把十二因緣劃成三世二重因果來看。其實這個無明貫串了其他十一個因緣，由無明起行，而起妄識，由無明而妄著名色，由無明而妄用六入，由無明而妄觸，妄受、妄愛、妄取、妄有，而妄執生，妄執老死。總之，不待前世之業，此時此刻，一念無明，便把我們由妄想妄執，而引入痛苦悲哀。本來，由無明而生行，起識，以至老死，是我們軀體生命的必然因果和痛苦。可是一念無明，隨時隨地所產生的妄識，則是在我們的生活上，心理上所產生的悲哀與煩惱。

(4)消除痛苦與悲哀的方法

「四聖諦」中的「滅」諦就是消除痛苦和悲哀的方法，這也是「三法印」中的「涅槃寂靜」。這個「滅」字按巴利文的原義，為滅除眾苦煩惱的清涼境界，亦即「涅槃」的異名。而「涅槃」的本義也是滅，或吹滅的意思。

「滅」個什麼？如果一切痛苦悲哀的製造者是無明的話，那麼當然就是滅這個無明。然而「無明」是不知，是闇昧，它本身是黑暗，要如何滅法？如果由無明而行，而識，而有身心，而有生，有老死的話，這是生命的現象，我們滅了無明，豈非斷滅了生命？豈非「滅」變成了灰身滅己。所以「滅」無明的意思，不是對生命的熄滅。事實上，「無明」乃是一片烏雲，它遮蓋了我們的智慧，使我們在黑暗中，產生了錯覺，產生了欲望、妄想。所謂「滅」就是吹走這片烏雲，熄滅了欲望、妄想。所謂「涅槃」正是一面吹掉烏雲，一面在消除欲望後而得到的安靜清涼的境界。試看佛陀在《雜阿含經》中對「涅槃」兩字的描繪：

今聞法已，心生憂苦、悔恨、矇沒、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為，無為。有為

者，若生、若住、若異、若滅。無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。

可見「涅槃」作為方法來說，就是吹開無明，吹熄一切的欲望、妄想。這並不是說，我們到了最後才能達到「涅槃」的境地，而是強調我們在生活，隨時隨地都要用「滅」的方法，都要下「涅槃」的工夫。

(5)生命的正道與轉化

「四聖諦」中的「道」諦是在「滅」諦之後，可見「滅」不是最後的目的，否則便易流於斷滅。「道」在「滅」後，說明了在熄滅欲望、妄想之後，還有更積極的正道，即是所謂的「八正道」，即：「正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定」。就這八正道來看，都是生活上的實際修養，都是切切實實以生命為主體的工夫。關於佛陀對八正道的看法，我們只舉其中之一的「正見」來作例子，《雜阿含經》上說：

何等為正見？謂正見有二種。有正見，是世、俗、有漏、有取，轉向善趣；有正見，是聖、出世間，無漏、無取、正盡苦，轉向苦邊。何等為正見有漏、有取、向於善趣？若彼見有施、有說……乃至知世界有阿羅漢、不受後有，是名世間正見，世俗、有漏、有取、向於善趣。何等為正見是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦，轉向苦邊。謂聖弟子苦苦思惟，無漏思惟相應，於法選擇、分別推求，覺知點慧，開覺觀察，是名正見是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。

佛陀接著描寫其他七正道，都是以同樣的方式，把正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定等各分為兩種。一是世俗的，是求世俗眼光中的好，或善。一是出世間的，是在苦上去思惟，而轉苦為聖道。

在這裡可以看出，佛陀一面不廢世間法，認為世俗的追求，本來也是為了達到善的，如果能用合理的方法，也無可厚非。只是不夠究竟，到頭來，仍不免落空，或有煩惱的苦果。而另一面他強調出世間法的聖道，但這聖道並非離開人間道，所以他一再強調「轉向苦邊」，從人生的痛苦處，思惟、體驗，使苦諦成為我們生命向上提昇的動力。這種「轉向苦邊」，也就是生命的一種轉化工夫。

三、中國哲學對生命轉化的工夫

中國哲學是生命的哲學，這與西方的生命哲學只研究生命的觀念、意識不同。中國的生命哲學是一種實證與實踐的工夫，是把自己的生命由物質的層面轉化成性靈的層面，再由小我的生命轉化成宇宙生生不息的生命。以下我們綜合的來看看中國哲學裡，對生命轉化的工夫。

(一)生命的肯定

生命的肯定就是對生命存在意義的肯定。生命的存在包括了形體的存在，以及存在期間的一切生命活動。《論語·先進篇》上曾記載：

季路問鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」

「事人」、「知生」合起來，就是重視人生。也就是說不要離開人世去談鬼神，不要忽略生命應盡之責任去論死後。這是儒家以人生的事實和責任去肯定生命存在的意義。

《莊子》在〈大宗師〉上也說：

夫大塊載我以形，勞我以生、佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

這是指我們的形體乃是自然所賦，也可說是人身難得。雖然有了形體，就有形勞，就有老死。但有了生命，就要肯定生命對我的意義，要好好地盡我生命之所有，不必畏生，不必懼死。

(二)生命的提昇

生命的提昇就是在此有限的軀體存在期間，使自己的德性、精神，不斷地向上提昇。這種工夫，一方面是對物質，或物欲的超脫；一方面是使自己的修養，「日日新又日新」。《孟子》在〈告子篇〉上有段對話說：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。從天之所與我者，先立乎其大者，則小者不能奪也，此為大人而已矣！」

小體即是軀體，和軀體所追求的物欲。大體即是精神，或德性。我們的心如果為軀體所限，只跟著五官而動，便被物欲牽著鼻子走，愈走愈下墜。這就是小人。相反地，我們的心如果能檢視五官，非但不受五官所限，逐於物欲；而且超越五官，使五官受心的化導，向上發展。在儒家，就是由小人，而君子，而聖賢；在道家的莊子，就是由凡人，而至人，真人。總之，離物欲，超德性，就是生命向上提昇的動力。

(三)生命的突破

生命的突破就是不受自己軀體所限制，而能突破自我的意識範圍，進入別人的軀體，意識到別人的感覺，所謂感同身受。亦即儒家所謂「人溺己溺，人飢己飢」的情懷。

這種突破個體形骸的拘限，不是任何動物所能為，就連一般的人類也不易達到。但不易達到，並非不可能。就人類的情感來說，父母對子女的關愛常有這種突破軀體的現象，所謂父母子女的連心。譬如子女挨餓受凍，或有病痛的時候，父母不僅感同身受，甚至比兒女更痛苦。這就是由於至情能突破軀體的間隔。

除了至情外，在儒家還有一種由惻隱之心引申出來的仁心，也有這種作用，如《孟子·梁惠王篇》上的一段故事：

（齊宣王）曰：「德何如，則可以王矣？」曰：「保民而王，莫之能禦也。」曰：「若寡人者，可以保民乎哉！」曰：「可。」曰：「何由知吾可也？」曰：「臣聞之胡齡曰：王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之曰：牛何之？對曰：將以繫鐘。王曰：舍之，吾不忍其觶觫，若無罪而就死地。對曰：然廢繫鐘與？曰：何可廢也？以羊易

之。不識有諸？」曰：「有之。」曰：「是心足以王矣，百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也。」

這段話說出齊宣王當時看到牛將被宰，而有不忍之心。這不忍之心雖然是暫時的，不常有的，但卻是打破人與牛，甚至帝王與畜牲之間形體的隔閡，這是非常重要的這一點突破，所以孟子要宣王好好把握，再把它推出來，如他說：

古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣！今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？

從不忍之「心」，到「推」恩，就是把這點突破形骸的惻隱之心，轉化為「民胞物與」的仁民愛物的情懷，這是生命與生命之間的相連相融。

(四)生命的光大

生命的光大就是把有限的軀體的生命化為熱，化為光，去光被四表，照耀千古。人類肉體的生命年限，最多一百餘載，聖賢英雄與凡夫走卒沒有一個人能跳得出這個範圍。道教的神仙丹鼎，希圖長生不死，二千年來，似乎渺不可驗。今日科學的研究，企圖永固人命，究竟是否成功，也還遠不可期。即使在人的軀體上有所增長，也無非像海龜一樣，多活幾百年而已。如果人類不能在質地上有所改善，那麼惡人長壽，豈非更禍延千年。

傳統中國哲學提出一套生命不朽的看法，即所謂「立德、立功、立言」的三不朽。當人的生命向上提昇之後，由於在德性上有所建立，可為楷模，如孔明的忠，關羽的義；在功業上有所建立，能造福人類，如大禹的治水；在文教上有所建立，能移風易俗，如孔孟老莊的哲學。這些人士本來都是有軀體的，可是卻因為他們能把生命化為火光，利益群生，所以他們也都被後人尊奉為神明，祭祀不絕。

(五)生命的延續

生命的延續是指個人的軀體雖然有死亡，可是子孫的血脈繼承，卻似同生命的永續。這種祖宗的祭祀，與孝道的傳承，也是中國文化的一大特色。

祖宗祭祀乃是中國傳統的宗教信仰，祖先猶如神明，可以福祐子孫。子孫對祖先的祭祀，「祭神如神在」（《論語》〈八佾〉），好像祖先一直與子孫共存。因此當我們離開這個世界時，也可以想見子孫對我們的祭祀與懷念，使我們感覺到永恆的存在。

在其他國家，宗教的力量非常大。人們對宗教的感情非常強烈。因為他們對死後的問題，無法解決，沒有交待，所以只有求助於宗教。可是傳統的中國文化重視祭祀與孝道，沖淡了人們對死後的恐懼。很多人在臨終前，念念不忘的，不是死後往何處去，而是自己有否子嗣，及子孫是否有出息，自己是否對得起祖先。這種觀念強烈得有如一種信仰，成為中國人的人間宗教，倫理宗教。

四、中國佛學的人間意義

(一)重視人間和樂的中國文化

中國文化從源頭開始，一直都是強調人間的生活。就以最早的三皇五帝的傳說來看，有巢氏教民巢居，伏羲氏教民畜牧，神農氏教民農耕。接著黃帝的發明火藥、指南針，以及垂衣裳而治，都是有關人生實用的。其後再傳到堯舜禹湯文武周公，這段孔子以前二千多年的歷史，可以說都是以人文為主。孔子繼承了這段文化，所編的六經，無不是以政治、倫理、人生日用為唯一的範疇。這比起同一時期的印度古代文化，以宗教的吠陀、森林書、奧義書為主軸，顯然是截然不同的。

由於中國文化重視人生日用，所以發展出一套以政治、倫理為中心的思想系統，筆者稱之為中國整體的生命哲學，這是以生生的天道、聖人的哲理，和生活的實踐為等邊三角形的三個角，而互相循環，相輔相成的一套文化模式。筆者曾有好幾篇文章解說此一體系，此處不擬詳述。唯相應於本文的主旨，僅簡述其中心意義，以便與印度文化及佛學作一比較。

中國古代聖哲體承天道的生生之德（《易經》〈繫辭傳〉），而「繼天立極」（《朱子》〈中庸章句序〉）以建立一套做人處事的標準，去指導人們如何運用於日常生活中。這也正是中庸開端的三句話：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。天命就是生生的天道，這是我們人性之所本。「率性」就是率人性的至善，以為做人處世之道。「修道」就是聖人體承天道，本乎人道，以求移風易俗的教化。也就由於這種天人合一的教化，使得中國文化自古以來，強調生命，重視人間。無論是聖賢，無論是凡人，大家所追求的，乃是人間的和樂。

人間的和樂，並不是一個高不可及的理想，也不是需要我們窮畢生精力才能達到的境界。我們畢竟生活在人間，我們都隨時隨地的在製造和樂，享受和樂。這種中國人追求的人間和樂，比起印度的苦觀文化來，顯現了以下的五個特色：

(1)以和為樂的特質：中國人一般追求的快樂，不是高超得變成虛無飄渺的離世之樂，也不是粗濁得完全是肉體官感的享受之樂。中國人的快樂可以說是世俗的，但卻是中庸的，是以和為樂的。說得清楚一點，就是沒有強烈的刺激性，大家能夠接受，自己也容易滿足的。

(2)強調內心的和樂：中國人一般都知道，快樂不是外在的，萬物中沒有一個名字叫快樂。快樂完全是內心的感受。快樂是以和為本質，因此內心的中和，或平和，才是快樂的源頭。

(3)重視家庭的和樂：中國文化重視家庭倫理，古代的禮制都以倫理為依據。「禮之用，和為貴」（《論語》〈學而篇〉），倫是關係，次序。理是禮，也即是和。所以倫理就是家庭的和諧。中國人所追求的快樂，都是以家庭的和樂為主。

(4)促進政治社會的和樂：中國古代政治社會的結構，除皇族外，有士農工商的等級，但這四個等級不像印度古代的四種姓那樣的封閉，而是自由開放的，一個農家的子弟，可以憑十年寒窗的苦讀，而入仕為官，甚至封侯拜相，變成皇親國戚。如果某些國君太過暴虐，也有湯武的革命，傳為美談。歷史上的改朝換代，也斑斑可徵。因此中國人的最高理想似乎已很滿足的在政治社會的體制內尋求。即使世俗的宗教，也建立了一個玉皇大帝所統治的天堂，可是玉皇大帝根本無需關心天上之事，他所管理的，完全是人間的事務。所以整個中國的文化、哲學，甚至宗教，都是以人間的政治社會為依據。而政治社會所強調的就是人間的和樂，所謂「協和萬邦」（《尚書》〈堯典〉）、「政通人和」都是為了促進政治社會的和樂。

(5)培養追求和樂的智慧：中國智慧所追求的人間和樂是在於政治、社會、和家庭。中國古代的聖哲早就替「智慧」兩字下了定義說：「知人則哲，能官人；安民則惠，黎民懷之」（《尚書》〈皋陶謨〉）。由於中國的政治社會是以家庭為基礎，所以這種智慧的成就，早在家庭中已經培養出來。由於中國古代是大家庭制度，倫理和人際關係複雜。一個人從小便學會了處理這種人際關係的能力和經驗。從正面來說，培養了許多美德，如遜讓、自反和恕道；從反面來說，使我們懂得人情世故，使我們心理早熟，而易於適應周遭的環境。無論是正反兩面，總之，中國人從小便培養出一種處世的智慧，好像從小便種下了對外界痛苦煩惱免疫的抗體。

(二)印度佛學的中國化

印度佛教自漢明帝時傳入中國以後，為了要植根在中國的土地上，它的發展有兩種路線：一是走學術的路線，就是譯經、注疏，走進中國哲學的園地，為知識份子所接納。一是走民間的路線，就是以佛教較為淺近的基本教義，如輪迴，因果報應等，走進中國的社會，為一般善男信女所接受。前者都和道家思想發生關係，因為翻譯梵文經典的許多術語和觀念，與道家的老莊思想非常接近，因此初期傳入的佛教，是由道家思想來迎接的。後來，從小乘的毘曇宗，到大乘的般若，甚至中國禪宗的興盛，都是由道家思想護航，為背後推動的力量。所以這一條路線走得很順暢，很自然地便形成了中國的佛學。後者由於走入中國社會，而中

國社會的基礎是儒家的信仰。因此佛教義理必然和儒家思想及傳統的風俗習慣發生磨擦。因為印度文化和中國文化的不同，所以印度佛教必須作許多調整，才能融入中國的文化。譬如對倫理的強調，對人生快樂的追求等。

在這種佛教的中國化過程裡，其間的相沖相和，呈顯了以下三個現象：

(1)佛學和中國倫理思想的逐漸融和，使佛教更重視人性、人情，及人間的生活。好的方面，使佛教易於為民眾所接受，產生更大的影響力，勸善規過，成為中國人信仰裡最重要的一部份。而缺點方面，卻是佛教逐漸的世俗化、庸俗化，變成了迷信。

(2)佛學藉倫理走進了中國的家庭，所謂「家家觀世音」。本來，中國的家庭是儒家的，而自此以後，中國的家庭裡，儒佛的信仰可以同時和平共存。譬如嚴父是儒家的學者，慈母也許是佛教的信徒。有的儀式，如婚慶，和日常生活是儒家的制度；有的，如喪葬等，卻摻雜了佛教的色彩。在印度佛教傳入以前，我們講外儒內道，都是就政治運用來說的。自印度佛教傳入之後，我們可以講外儒內佛，都是就日常生活來說的。這說明了儒佛的平衡，使中國文化，中國人的生活裡，更增加了許多異彩。更憑添了許多內容。

(3)佛教與中國文化的相融，這是一個大趨勢。但在相融的過程中，仍然有不少的磨擦，一直持續到現在。這些磨擦，較大的，有時候變成了一個政治的，或是教派相爭的問題，譬如歷史上三武一宗的排佛。然而這些都是外在的，暫時的，最後的趨勢還是走入合的路子。不過小的衝突仍然偶有發生，如一九九四年台灣某禪寺處理大批青年學子出家的問題，引起家長的反抗，鬧成了社會新聞，這都顯示出在某些方面，人們的觀念仍然有許多差異。佛教要走入中國的人間，還需要下更大的努力。

(三)出世入世的爭論

綜合前面所述，我們剝去了那些外在的磨擦與衝突，將會發現還有一個根本的問題，就是出世與入世之間的爭論。這一爭論有兩個方面，一是僧尼的出家與傳統以倫理為中心的社會產生了衝擊，因此僧尼常被視為化外之民。另一是佛教那套無常、無我的思想，總帶有消極的色彩，所以歷史上有夷夏之辨，宋明理學家也批評佛家不能用世。總之，這兩點都以為佛教是出世的，不能入世。

這種觀念反映了，也影響了佛學與佛教的分歧發展。這是說佛學由於經典的艱深，義理的繁瑣，走入了高妙的形而上境界。雖然佛學需要實證，但也屬於個人的參證，如華嚴、天台、唯識宗的論疏深奧難讀，而禪宗雖然有意要反過來，講求易簡，可是它主張的明心見性、一超直入，到後來更是玄妙莫測。所以這一發展成為佛教哲學家的象牙之塔，而與人間世的佛教脫了節。另一面世俗的佛教信仰沒有上層佛學的指導，愈走愈庸俗，以致變成了求籤、燒香的迷信。那些到處去寺廟膜拜的信眾，不知上面供奉的神像是佛是道，都只求一己的升

官發財，或添丁賜福。這樣名之為佛教走向人間，事實上卻遠離，甚至違背了佛教的基本精神。

五、中國人間佛教的唱導與理論

佛教兩字本是指佛陀的教言，或教化。自佛陀在菩提樹下悟道後，即回到社會，走入人間。他所提出的那些理論，四聖諦、三法印、十二因緣、和八正道等，都是為了指導人們解決人間的痛苦和煩惱，所以佛陀的教言本來就是人間佛教，只是在印度根本無需特別標明人間佛教一詞。

佛教到了中國之後，才與中國的人間發生了關係。由於中國的人間與印度的人間對政治、社會、倫理的強調不同，所以才有出世入世的爭論。事實上，這種爭論只是歷史上、政治上、教派上的一些是非觀念的爭執而已。真正的中國佛教承繼佛陀救世的精神，本來就是人間的。所以中國的佛教並不在於出世與入世的問題，而是在於如何真正負起移風易俗，改善社會的人間意義。

事實上，在歷史上早就有許多對佛教本身改革的諍言和努力，如道生的「善不受報」、「佛無淨土」論，以及對印度某些戒行的修改。惠能的「天堂就在目前」、「若欲修行，在家亦得」，以及建立以人的自性為本的中國禪宗。百丈懷海的「叢林清規」，以及提倡耕種的自食其力等等，都是使佛教走入人間。然而真正提出「人生佛教」或「人間佛教」的名稱，而有系統、有計劃、有組織、有實際行動的來開展中國「人間佛教」的，卻是近百年來的發展。

(一)太虛大師對「人生佛教」思想之唱導

太虛大師生在清末民初的一個大轉變時期，無論在政治上、社會上，都是在講革命，求革新。因此他所領導的佛教也必須適應時代的需要，以圖振作，而有新的發展。太虛大師被譽為「中國佛教史上最淵博的佛學家，也是近代史上第一流的思想家。」（東初《中國佛教近代史》），他對近代佛教復興的貢獻非常鉅大。此處我們僅就他所提出「人生佛教」的重點，介紹如下：

(1)參與社會活動：

傳統佛教雖然重視救世救人，但對於社會活動總保持距離，欠缺積極參與的熱情。太虛大師有鑑於此，呼籲所有僧侶都應參與社會工作，尤其當時正值日軍侵華，太虛大師更組織僧侶救護團等深入軍中。所以凡是對國家社會有益的工作，太虛大師都鼓勵僧侶積極參與。

(2)強調僧侶教育：

傳統佛教只有僧侶的修行生活，念經持戒，以求成佛。太虛大師強調菩薩的行願，認為僧侶要救世救人，必先有救世救人的風範。就像社會上的各行業，如律師、醫生、會計師等，都有他們本身的專業和形象。因此太虛大師努力整頓僧伽體制，創辦佛學院，培養適應時代需要的弘法人才。

(3)確立人生佛教的精神：

太虛大師以「人成即佛成」一語宣示了人生佛教的精神。「人成即佛成」一語著重在「人成」。「人成」，在儒家來說，就是「成人」；在一般中國人的觀念，就是「做人」，做一個成色十足的人。要做到「人成」，必然涵蓋了中國文化裡「做人」的一切重要的、基本的德行，如忠、孝、仁、愛、禮、義、廉、恥等。太虛大師曾為僧伽的修養提出四個字的標準，即澹、寧、明、敏。雖然這四字也和佛家的持戒、禪定、智慧、精進相合，但太虛大師用了這四個中國的修養德行，也涵蓋了儒道兩家的思想。澹即淡泊，寧即寧靜，偏於道家；明即明理，敏即敏於行，偏於儒家。由此可見太虛大師「人成」的工夫，是契合了中國人間的人生佛教修養。

太虛大師雖然高瞻遠矚，勇於改革，但迫於當時的環境，始終未能如願，他在四十九歲時，曾寫〈我的佛教革命失敗史〉一文，自陳遭受挫折的原因。到了五十九歲，便因病而逝。天未能假以年命，這也是他「人生佛教」的理想，未能實踐的主要原因了。

(二)慈航法師對「人間佛教」理念之響應

儘管太虛大師的佛教革新運動功敗垂成，但由於他注重教育播種，將「佛教走出山門」的理念灌注到僧青年的八識田裡，終於在若干年後，開花結果。

像曾於一九二七年入閩南佛學院就讀的慈航法師，正因為受到太虛大師的精神感召，一生對於興教利眾之事業不遺餘力，一九四〇年時，他跟隨太虛大師訪問東南亞國家，繼而留居馬來西亞，在新加坡、檳榔嶼等地組織佛教會、設立佛學院，並發刊《人間佛教》雜誌（見慈航法師著《菩提心影·佛教是正信積極而利生的》），南洋佛教由是大興。

慈航法師對於太虛大師向來尊崇有加，他在成立彌勒內院時，甚至供奉太虛大師的法相，並一再強調「以佛心為己心，以師志為己志」，當初他在南洋發行雜誌，將之訂名為「人間佛教」，即使不是太虛大師親授之意旨，相信也應得到太虛大師的首肯吧！

一九四八年，慈航法師至台灣中壢，應妙果法師之邀，主持台灣佛學院，僧俗兼收，開台灣佛教之新紀元；在弘法上，他對於太虛大師之主張亦有具體的闡發，茲舉犖犖大者如下：

(1)強調佛教應走向人間：慈航法師亟力呼籲「文化、教育、慈善是佛教的三個救命圈」，因為——

有文化，可以宣傳佛教的教義；有教育，可以栽培弘法的人材；有慈善，可以得到社會上的同情而信仰。（《菩提心影》〈佛法就是佛法〉）

以上是就大方向而言，在方法上，他則主張佛教應當民間化，大眾化，教會化，教育化，工作化，系統化，文藝化，慈善化，律儀化，革命化（《菩提心影》〈佛法就是佛法重建大陸佛教的芻議〉），凡此一言以蔽之，就是要發揮佛教的人間性。

(2)提倡建設人間淨土：宣揚人間佛教的目的，在於建設人間淨土。慈航法師首先釐清：

淨土並不是自然而成的，也不是「神」所造，還是出於人為的。拿西方燦爛莊嚴的極樂淨土來說吧！也就是阿彌陀佛所發的四十八願與念佛的眾生而成功的啊！「心淨則國土淨」，可見人人皆有創造淨土的本能；只要能毅然的把這一股潛勢力發揮出來就成功了。（《菩提心影》〈建設人間淨土〉）

他同時認為：

佛法是唯一無上利人濟世的良方，它能夠補助國家政治法律之不及，從事「心理建設」，以期實現「人間淨土」。（《菩提心影》〈佛法就是佛法〉）

這正是筆者在前文中一再強調：人的生命應奠基於人間的生活，進一步有所提昇與轉化。而佛陀的八萬四千法門，正足以超越人間的缺陷與人性的弱點，達到和樂安祥的境地，苟能人人奉行，則淨土即在眼前，何須人間之外另求淨土呢？

(三)印順法師對「人間佛教」理論之溯源

印順法師是在一九三六年巧遇太虛大師，遂奉其命入武昌佛學院，繼赴漢藏教理院研讀佛理。四十二歲時曾主編《太虛大師全書》，他也受到太虛大師很深的影響，近幾十年來，專門從事佛教義理的寫作和教學，由理論和歷史事實上去證明「人間佛教」的重要，以下介紹他的兩個中心旨趣：

(1)發揚佛陀和人間本懷：

印順法師爲了證實人間佛教是佛陀傳法的本懷，近年來對於印度佛教史，及佛教原始的經典，作了廣博而深入的研究，寫了不少精湛的著作，如《印度佛教》、《印度佛學史》、《雜阿含經研究》等，他自敘這種研究的動機：

在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣「律」，有現實人間的親切感、真實感，而不是部份大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」「以人類為本」的佛法。也決定了探求印度佛法的立場與目標。（《契理契機之人間佛教》）

(2)強調原始佛教的人間意義：

由於印順法師對印度佛教史的研究，看到佛教在印度由盛而衰的變遷，因而特別強調原始佛教的人間精神而說：

我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛教。（《契理契機之人間佛教》）

這段話很清楚地說明了印順法師對人間佛教的看法，他認為佛教不是鬼神膜拜的庸俗宗教，也不是天神信仰的理想追求，而是在人間的切實修持和傳法，使人們在人間得到解脫。

從太虛大師到慈航法師及印順法師，我們可以看出從「人生佛教」的提出，與「人間佛教」理論探索的這一發展。他們三位都是近代佛學史上德高望重，博學慎思的高僧學者。由於他們的強調，使我們更有信心的確認「人間佛教」是佛陀傳教的本懷，也是佛教和佛學最原始、最基本的精神。

不過由於他們三位高僧都是生長在中國，必然受到中國文化的影響，而且又都生活在社會變遷，知識發達的現代，這與佛陀當時的環境不同，因此縱使他們推源佛陀的本懷，在理論上一致，但在「人間佛教」的實踐和弘傳上，必受「人間」的影響，而有許多新的成份，新的思維，和新的發展。

六、中國人間佛教的實踐與弘傳

這種新的發展，對應佛陀傳教的本懷來說，根本是一致的，因為兩者都是針對人間的佛教。人間有新的環境，新的變遷，因此自然會有新的方法，新的精神。否則只拘泥佛陀當時言教的表面意義，一成不變，又怎能適應今天的社會，解決今日人間的問題。

在佛教的實踐上，凡是高僧大德都有他們各自的修養工夫，也都有他們救世救人的不同方法。南傳的「小乘」有它們「人間」的特色；北傳的「大乘」當然也有它們「人間」的精神。太虛大師的「人生佛教」，在他當時的環境，自有特殊的意義。而在台灣近幾十年來蓬勃的發展，每一宗派，每位高僧都有他們在某一方面實踐人間佛教的貢獻。在這裡，我們特別以星雲大師所領導的佛光山「人間佛教」為例，來說明今天「人間佛教」在台灣實踐與弘傳，因為他們的教團以「人間佛教」為主旨，努力而積極地為佛教開創出一個新的境界，新的局面。

關於佛光山的「人間佛教」，可以從硬體和軟體兩方面來介紹。所謂硬體方面，就是指他們使佛教人間化所做的實際工作。這在他們出版的《佛光山三十周年特刊》中，已記載得非常具體，在這裡僅扼要的歸納為三方面：

(一)佛教寺院社團的多元性功能

傳統的佛教寺院都是在深山叢林中，或郊外偏僻處，它們的目的是躲避塵世的煩擾，或吸引信眾來歸依。可是佛光山設立了很多寺院及道場，走進城市的中心，把佛法帶到社會的

每個角落。即所謂「從獨居的佛教到大眾的佛教」、「從山林的佛教到社會的佛教」、「從法會的佛教到活動的佛教」。目前據統計佛光山在台灣的分院有五十餘所，在世界各國的分院有九十餘所，這也是他們自期的「法水長流五大洲。」

由於強調「人間佛教」，這些道場除了作法事，講佛法外，更從事不同的活動，如舉辦義診、捐血、推動藝文活動、環保、及書法、健身、幼兒照顧、職業輔導等。所以這些道場無異是多功能的活動中心。而道場的主持者，都是佛光山近三十年來培養出來的弘法人才。他們不僅都受過嚴格的僧伽教育，教理與教儀兼修，而且都有現代教育的訓練和知識，同時兼有經營管理的才能。唯有這樣才能把這些分院道場，不僅推擴到社會，而且推入人心中，真正負起了佛法在人間的任務。

(二)佛教文化事業有系統的推廣

佛光山對佛教文化事業最重要的貢獻就是對大藏經的重新編訂。這件工作自一九五五年即開始宣傳，由星雲大師帶領青年弘法團環島遊行，宣揚重編大藏經的理想，以捐募編纂基金。至一九七七年，成立「佛光大藏經編纂委員會」，進行工作。將各種版本的藏經重新整理，加以新式標點、分段、注釋和校勘。字跡大而清晰，可以抽出某本經書當作單行本來閱讀，這是使大藏經現代化、大眾化的工作。這部新式的大藏經於一九八三年完成阿含，一九九五年完成禪藏，一九九七年完成般若藏，一九九九年完成淨土藏。這是佛學研究上使佛學更接近人間的一大事業。

在編纂《佛光大藏經》的同時，佛光山還編了一部《佛光大辭典》，比起相沿用了幾十年的丁福保《佛學大辭典》來，顯然是更為詳細而明晰，因為它是用白話文寫的，不僅適合學者，更適合於一般初學者。最近這部辭典又製成光碟版，走入了現代的電腦世界中。

為了接引初學者，佛光山又編了一套大藏經的精選，邀請了三百多位海內外學人，替經書作精選、題解、注釋，和白話翻譯。最近還編了一套十二冊的《佛光教科書》，提供學佛者作為教本之用。由這些編纂的工作上可以看出佛光山是在根本上為人間佛教的人間佛學奠下切實而長遠的基礎，使佛學的弘傳不只是寄託在幾位博學高僧們的講授，而是希望人人可以憑自修由淺入深，登堂而入室。

(三)佛化教育制度的革新

傳統佛教只注重僧伽的修行，其目的在維護教團，或教派。太虛大師已注意到有制度、有系統的培養僧伽的專修和通才的教育，以從事佛教參與社會工作的任務。佛光山繼承了太虛大師的這一理想，在一九六四年創設高雄「壽山佛學院」，招收對佛學有興趣的青年，以培育弘法人才。直到今天，佛光山的叢林學院同期有數百人之眾。這些學子們除了佛教的經論戒律外，也兼習世學，如哲學、心理學。這些學子們畢業後，如不願為僧伽，仍然可以回

到世俗，去繼續他們的學業，或工作。他們在這幾年來所經歷精神的教育，和潛修的生活，到了社會中，每個人都是一顆顆人間佛教發展的種子。

接著我們再看看軟體方面。所謂軟體是指在這些鉅大的事業和事功的背後，有一股推動的力量。這股力量不像那些有型的建築、道場、和圖書，可以用有形的數字來表達。它是柔性的、無形的，卻是推動了佛光山「人間佛教」的力量。這股軟體方面的力量，也來自於佛光山開創者本身的性格與才能。這一點可以證之於佛光山所編「佛教」叢書中的一冊，題名「人間佛教」的書。在該冊書中，除了星雲大師為「人間佛教」所寫的藍圖，基本思想等文字外，耐人尋味的是，還列入了七十六則題名「我的人間佛教性格」，及九十九則題名為「人間佛教的人情味」的各種他切身經驗的小故事。這些故事才真是「人間佛教」的內容，也是佛光山「人間佛教」推動的力量。現在從以下三方面來看看這股柔性的力量。

(1)深入淺出的文字般若：

星雲大師一九五五年出版的名著《釋迦牟尼佛傳》是以白話文和故事的體裁描寫佛陀的一生，文筆淺顯易讀，內容引人入勝。直到今天，四十多年來，他所有的作品都是深入淺出的，其中，如《心甘情願》、《一半一半》、《有情有義》等著作，即使是在文藝界，也是一流的散文。

這一點之所以重要，是因為傳統佛教的經書艱深難懂，再加上魏晉南北朝的許多注疏，比原著還難讀。近代學人雖然有現代知識，雖然用白話文，可是摻合了西洋哲學艱澀的術語，把佛學詮釋得變成觀念的遊戲，只供某些學者把玩而已。今天「人間佛教」的目的是傳法度人，度人最起碼的條件是所說的話，別人聽得懂；所寫的文字別人喜歡看。否則連最起碼的文字溝通都沒有，又如何能接引眾生。

(2)真實生活的隨緣教學

佛教是人間的佛教，佛陀的思想都是取材自人間生活的事實。我們看早期的佛學，如阿含部的各種經典都來自佛陀生平的經驗，和許多動人的故事。星雲大師出版了一連串的生活小品，都是寫他近幾十年來做人處事的經驗，這些真實的故事把許多和星雲大師交往過的信眾都變成了主角，使他和信眾們在真實的生活中產生了共鳴。所以佛光山的很多信眾不是研讀那些大經大論才信佛；而是被那些感人的故事所吸引，走向佛光山的。

其實，整個人間是一篇文章，人的一生就像一篇小品文。生活中的一點一滴，都是生命的結晶。就禪宗來說，都充滿了禪機、禪理。古代的禪師們，要參這個機，悟這個理，常常用了畢生的工夫。可是後來，禪宗走到極端，亂用公案與棒喝，使禪宗脫離人間，走向衰微。星雲大師是臨濟宗第四十八代傳人，他用這些生活上的真實故事代替公案與棒喝，又重新把禪宗帶回人間。

(3)正視人生的思維準則

佛陀的教言本是為了人間的，他所講的「諸行無常，諸法無我」，是從反面的說法，來引導我們走向正途。所以他真正的旨趣乃是強調「八正道」。可是對於「無常」、「無我」的反面說法，易於產生共鳴，而很多人便誤解佛教是出世的。

為了避免人們的這種誤解、誤導。「人間佛教」應該多從正面著手，這即是所謂的「正視人生」，也就是從正面去肯定人生。從小乘的「無常」、「苦觀」、「無我」、「穢土」，到大乘的「常」、「樂」、「我」、「淨」，已是一大大轉變，已是從正面去諦觀。中國佛學一開始便把握住「常」、「樂」、「我」、「淨」的精神，建立了中國的「人生佛教」。而進一步，「人間佛教」的弘揚，更要積極地去正視「常」、「樂」、「我」、「淨」中的人生事實。

星雲大師在《人間佛教》一書中除了以《維摩詰經》的人間淨土為藍本外，更正面的，積極的以「人間佛教」的理境為標準去討論「財富觀」、「道德觀」、「女性觀」、「福壽觀」、「政治觀」、「忠孝觀」、「未來觀」；甚至把一超直入的「禪」，也和現代人的生活連在一起。這也就是說「人間佛教」是正面的肯定人生的意義和價值。

從以上所述來看，佛光山這三十年來，配合了台灣的經濟發展，人們對精神生活的需要，而積極地把佛教帶入社會，奠定了「人間佛教」的基礎。他們的努力和成就，也正標示了此後佛教開展的大趨勢。

七、中國人間佛教開展的新世諦

為了秉承佛陀人間佛教的本懷，今天我們面臨新的時代，更應深入到今天的人間，去發揚生命的真諦。本文強調「生命的轉化」，就是希望能把佛陀的思想與中國哲學的工夫融合起來，以迎接人間佛教的新開展。現在對應佛陀四聖諦「苦、集、滅、道」，我們把「生命的轉化」一語也分成「生、命、轉、化」四個要點，來說明今天的「人間佛教」除了推廣社會的活動，文化的事業外，更應在思想觀點上有新的詮釋，才能促進未來「人間佛教」的大開大展。

(一)生：

佛陀講「苦諦」，不是說苦是真理，更不是說人生充滿了苦，生命就是苦。所謂「苦諦」，是苦的諦觀，就是要我們面臨人生的許多苦，去參透苦。藉對苦的了解，使苦反而成爲一種動力，使我們的生命往上提昇。佛陀所謂「轉向苦邊」就是正視苦，以苦來使自己清醒，這與孟子「生於憂患」之意有異曲同功之妙。人生畢竟有苦有樂，但很多人誤解苦諦，或錯用

苦諦，以苦來概括一切，把所有人間之樂都變成了苦之因，把人生看得非常悲觀，了無生趣。爲了針砭這種病態，我們在這裡特別強調「生」，就是正視人生的全部，了解有苦也有樂，告訴人們如何避苦而趨樂。這個「樂」不是粗俗之樂，不是有苦果的樂，而是真正的人生之樂。這個「樂」並非純粹精神的，形而上的，也是有形質的，如身體的輕安舒適，食物的清淡可口，以及男女真愛之樂，家庭倫理之樂等。

相對這個「生」字，在佛學上有「無生」，或「無生法忍」的術語。「無生」本是指「不生不滅」的涅槃境界，這不是一般人所能達到的。由於不易達到，反而變成空想，以致被誤解爲「無生命」之生。其實「不生」不是滅；「不滅」卻是生。所以「不生不滅」即是永遠不滅的生。這是形而上的境界，不是一般人所能把握的。因此落在現象界來講工夫，「無生」可解作不生欲望，不執著虛妄的生相。從苦觀到無生，這是傳統佛學的一套修養工夫，但運用得不好，常使人有消極悲觀、出世之想。對於這點，中國近代佛家們常用「以出世的精神，做入世的事業」來爲此解套。然而有了「出世」、「入世」的二分法，便始終存在著不易統一的對立。因此今天佛教強調「佛法在人間」，是入世的事業，也是入世的精神。根本無「世」可出，也無需標明「出世」。所以在此處特別強調這個「生」字，從正面去肯定人生。當然人生中有苦，有欲，我們正視人生，必須了解苦因，消滅私欲，所以仍然需要苦諦和無生的工夫。但人生還有許多真正的快樂，高尚的理想，等待我們去充實和完成。所以在今後的「人間佛教」上，我們肯定這個「生」，不僅付予人間以「生」意，而且也使我們推動「人間佛教」的工作者有無比的「生」力。

(二)命

佛陀提出「集諦」乃是爲了說明苦的原因。就十二因緣的理論來說，這個苦的始作俑者是無明。由無明而產生「行」之後，直到老死，幾乎環環相連，很難自拔。再加以這十二因緣又有三世因果的關係，那麼無明是前世的因，由這個因造就了前世的業，而支配了今世的我，這在中國的語言文字來說，就是「命」。但今世的「我」，對於前世的業，雖然只有承受，只有認命，但對於未來的業，卻可以憑自己現在的願力、智慧來改造，這就叫做改命。

佛學的這套無明業力的理論的確非常周延，可以解釋許多人生的現象。但這個無明的業力非常大，雖然在理論上說，我們可以改變它，但如果它潛伏在我們身心中，那麼的久遠深入，這也即是一般佛教徒知道業由自造的道理，可是總常有使不上力的無力感，而仍然必須求神拜佛，寄託外在的力量來爲我們改命。

在印度佛學的業力思想傳入中國之前，我們社會人心所講的是「命」，這個「命」的觀念自古至今一直左右中國人的思想信念。中國語文的「命」字，包括了「生命」、「運命」、和「天命」的三層主要意義。當然引申的意義，還有性命（性之命）、德命，和慧命。性命和德命可歸入天命。慧命爲佛學語，另當別論。

在中國思想裡，「生命」和「運命」都是氣化的運行，非人力所能控制。除了道教的行氣煉丹的神仙之學外，中國人的心理多半是以「存而不論」的超然態度對付它們。在這方面，佛學的業力說卻提供了很多理論，也為中國人所接受，影響我們的生活思想，這是佛學對「命」的貢獻。可是關於「天命」的思想卻是中國哲學的一大特色。「天命」並不是上帝的命令，而是天道自然的流行，對人來說就是稟賦。「命之謂性」（《中庸》），這是以性為命。「天生德於予」（《論語》〈述而篇〉），這是以德為天所賦，也即以德為命。這兩者都強調人的德性來自於天道，也就是純然至善的，這與印度佛學以無明為十二因緣的首端的理論不同。所以在中國哲學裡，天人之間沒有任何阻礙，人性既然是天命的，因此只要發揮人性，就可以天人合一，這是中國哲學裡的「立命」之學。「立命」就是建立精神的生命，道德的生命。

今天，我們強調「人間佛教」，似應少談前世的無明與業力，而須多肯定今世的智慧與努力。對於一個肢體殘缺的人，我們能說那是前世造的惡業，讓他憑添雙重的愧疚嗎？我們也許該效法莊子，讓那些人間的遺憾用一個「命」字一筆勾消，而就在這當前的形體上，建立起不為任何痛苦煩惱所搖撼的精神的生命，道德的生命。

(三)轉

在四聖諦中的「滅」是吹熄欲望的工夫，欲望吹熄得最徹底，不留一點復燃的火星，就是「涅槃」的境界。這種工夫和境界容易使人誤解和誤用，以為「滅」是消極的出世，而「涅槃」是進入世界之外的另一個樂園。

在中國思想裡，沒有和「涅槃」相當意義的字，而我們的方法和工夫也不用「滅」字。所以此處我們強調這個「轉」字，一方面它也是佛學的思想，它貫通了大小兩乘，如原始佛教的「轉法輪」，大乘佛學的「轉識成智」，另一方面，它也是中國的哲學修養。如《易經》的「復」、《老子》的「反」、孔孟的「恕」、及「反求諸己」都是「轉」的工夫。「轉」對欲望，或當前的困境，有消除的作用，如「滅」諦；但「轉」必轉出一個更高的境界，而不是斷滅的空無。我們對人生的許多痛苦，如生老病死，非但不逃避，而且面對它們，去轉變它們。「生」雖然有痛，但人身難得，值得慶賀；「老」雖然不樂，但經驗的累積，值得我們敬重；「病」雖然多苦，但病中深思，更能體恤他人；「死」雖然可怕，但慎終追遠，令人更知善盡其生。這就是「轉」的工夫。即是面對問題本身，改變對它的認識，加深它的意義，而創造了更高的價值。所以這一轉變，不是消極的，而是積極的；不是吹滅的，而是春風吹又生的。但所生的不是欲，不是穢，而是一片安詳自在的淨土。

(四)化

在四聖諦中的最後一諦是「道」。「道諦」以八正道為主，這不是寂滅的靜止，而是人間的活動。對於四聖諦，很多人會有一種看法，即是認為「滅」是工夫，也是涅槃的境界，而八正道即是通向涅槃的道路。因此八正道也就變成和「滅」同樣的作用了。我們此處強調

這個「化」字，是爲了說明八正道是一種人間的教化，是在「滅」，和「涅槃」之後，再回到人間的說法。所以「道」是人間道，「化」是回到人間的工夫和境界。

就中國哲學來說，特別強調「化」字的，是《莊子》和《孟子》。莊子說：「（是非）兩忘而化其道」（《莊子·大宗師》），「化其道」就是與道合一，與道俱化。但這個境界不是離世獨立，而是一面「與天地精神往來」，一面「與世俗處」（《莊子》〈天下篇〉）。至於《孟子》一面說：「大而化之之謂聖。」（《孟子》〈盡心下〉），這是生命向上的超凡入聖；一面又說：「夫君子所過者化」（《孟子》〈盡心上〉），這是君子在人間的教化，亦即是「觀民設教」（《易經》〈觀卦〉），在人間建立起善良的風俗信仰。

在這裡，我們把中國哲學的「化」與佛家「四聖諦」的道相應，也就是爲了使佛學更中國的人間化，因爲今天我們面臨的是中國的社會，而佛陀說「八正道」的時候是針對當日印度的社會。那麼今天「八正道」用到中國的社會上，便必須與中國的許多道德觀念相應，譬如我們傳統思想的八德：「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平」，正可以作爲實踐「八正道」的內容。否則很多中國佛教徒聽到「八正道」，往往把它看作一個很高的理論，或空洞的概念，而忽略了入手處，正是中國代代相傳的道德教育。所以在這裡，我們特別強調這個「化」字，就是要使佛學真正成爲人間的教化，能切切實實地化導人生。

以上「生、命、轉、化」分開來是四個要點，是筆者爲了承接佛陀「四聖諦」，而把它變成中國化了的「新四諦」。這四點合成一條，就是「生命的轉化」一語，這是貫通了佛學和中國哲學的一個共通的工夫，也是今天我們人間佛教積極地正視人生，發揚生命的一個相同的目標。筆者姑妄稱它爲「新世諦」。因爲傳統佛學總對世諦有負面的看法，認爲是假相。現在「人間佛教」的人間就是俗世，我們要深入其中，轉而化之。所以負面的世諦，也能轉爲正面的「新世諦」。

八、結語

本文以「生命的轉化」爲主旨，就是爲了說明無論是以宗教爲本的佛教，或以哲學爲本的中國思想都是以生命爲主體，正視生命，強調生命，成全生命。而它們的方法也許各有不同，但基本的特色，仍然不外於以心爲主導，使生命往上提昇，由物質的、世俗的層面，提昇到精神的、德性的層面。

爲了證明佛教在源頭上，就具有這個特色，所以本文特別從佛陀的生平和主要學說中去尋求這條線索。我們發現佛陀是真正的追求生命，才會出家到深山中苦修；真正熱愛生命，才會回到人世來傳法救人。他是真正徹悟到「常」才說「諸行無常」；真正把握住「我」，才說「諸法無我」。他在自己生命結束時的那麼安詳自在，就說明了他心中很清楚的了解，他已把生命交給了人間。

印度佛教到中國來之後，必然和中國的文化思想產生密切的關係，所以本文必須在源頭上把中國的哲學提煉成生命轉化的工夫。雖然在介紹這些工夫時，都以儒道兩家思想為主，並沒有用佛家的教義作比較。其實這些工夫與佛陀的思想根本是一致的。佛陀講「八正道」就是對生命的肯定，「自覺覺他」就是生命的提昇，「慈悲」的無量心就是生命突破的力量，「菩薩」的行願就是生命的光大。至於「生命的延續」，如果是以孝道為主的話，佛陀的言教也是提倡孝親的。在本質上說，真正尊重生命的宗教家、哲學家絕對不會違反孝親的倫理精神；但在運用上，由於孝道變成了禮教，進入了中國的社會後，而產生了很多複雜的風俗習慣，在這方面便會有許多差異，這也是本文在標題上特別強調「中國人間佛教」的意義。

印度佛學到中國來，很自然地必須適應中國的文化，調整它的方法，而成為中國的佛教和佛學。當然在某些理論和實踐上，有越出印度佛教的思想，這就同大乘佛學有很多方面是超出了原始佛教的範圍，這也是任何宗教和學術發展的必然趨勢。在這個趨勢中，也必然會產生好或不好的兩種現象，好的方面是更能適應當時當地的特殊環境；不好的方面，則由於不能把握和主導這個適應，就會流於庸俗化，失去了真精神。針對這點，便有近代中國人間佛教的建立。「人間佛教」一詞之所以被強調，就是為了承接佛陀傳教的基本精神，而積極的走入人間，去正視人生，面對流俗，這樣反而能使佛家的真精神成為主導，產生移風易俗的功效。

今天「人間佛教」的弘傳已有相當的成就，但社會上的積習已深，而且社會風氣一波又一波，推陳出新，很難於應付。「重視人生」應是什麼樣的人生？「強調生命」該是什麼樣的生命？拿捏之間也頗為不易，稍一不慎，隨波逐流，反而失去了主導性，所以本文特別以「生、命、轉、化」四個字作為新世諦。其目的，一方面呼應佛陀傳教的本懷，再融合中國哲學的工夫，一方面也為「人間佛教」的未來開展，提供一些在精神方面的原則。如果有讀者感覺本文在某些方面似乎越出了佛學的傳統思路，增加了許多儒道的理論，事實上，這也正是本文的用意所在。佛家如果只墨守傳統教義，那麼它最多只是一條河川，橫過中國的土地，它的影響只能及於它流過的區域。但今天的「人間佛教」是以人間的大海為範圍，「有容乃大」，大海必須能容納百川，所以「人間佛教」，必須能兼容各家思想的優點特色，才能真正進入早已兼受各家思想影響的中國人心，也才能真正迎接未來思潮澎湃的多元性的社會。