

回歸·圓成·超越

——論大乘佛法與現代人生

王覺溟

自由撰稿人

緒論：大乘心行在近代的回歸

清末民初，中國遭逢二千年未有之劇變：社會動盪、戰亂連年、傳統文化式微、國民素質低劣；國家危如累卵、民眾困若倒懸。作為傳統文化重要一系的佛教，自明清以降已呈江河日下之頹勢，其時愈發衰朽不堪、百弊叢生；僧團戒綱廢弛、腐敗竄濫；教義陳滯蛻化、厭世消極；出家眾往往心存利養，唯知趕經做懺，在家眾普遍愚昧迷信，僅求祈福薦亡；少數品行高潔的僧俗，只能無奈地棲隱山林，自證解脫。流洶在中華文化深層血脈中、滋養了國人性靈近二千年的佛教，與國家民族一樣，率皆瀕於崩潰絕滅之邊緣。

「我勸天公重抖擻，不拘一格降人才。」

至今我們依然能夠想見龔自珍當年仰面蒼穹時那悲憤孤絕的神情。菩薩戒品沾身、教宗天台、行歸淨土的龔自珍，僅以六品頂戴的一介卑官，置身於陰霾密布、「萬馬齊喑」的帝國暮年中，自有其「忽然擱筆無言說，重禮天台七卷經」的無奈和苦楚，他與亦受菩薩戒、亦棲心淨土的摯友魏源一樣，「但開風氣不為師」，雖無甚政績、失意一生，卻以其「可能十萬珍珠字，買盡千秋兒女心」的高瞻之志與殷切之期，開啓了以大乘佛學沖決僵化儒教之藩籬匡時濟世的近代進程。他們的身後並不寂寞——就在龔自珍籲請蒼天的那聲浩歎旋即沒入西方列強的重炮聲中、幾成絕響的半個世紀之後，「九州」終於激蕩起振聾發聵的「風雷」。佛教界內外的仁人志士紛紛奮起，發海潮音、作獅子吼，致力於以大乘菩薩心行勇猛、救國濟民的事業。誠如梁啟超所言：「見大眾生性與佛性本同一源，苟眾生迷而曰我獨悟，眾生苦而曰我獨樂，無有是處，譬諸國然。吾既托生此國矣，未有國民愚而我可以獨智，國民危而我可以獨安，國民悴而我可以獨榮者也。知此義者，則雖犧牲藐躬種種之利益以為國家，其必不辭矣。」[註1]維新義士譚嗣同更以其大雄無畏之行，深切踐履了「救人之外無事功，度眾生之外無佛法」[註2]的無上悲願。一八九八年深秋菜市口鋸下的那一刀，濺起的豈止是烈士的鮮血，那是從超絕凡夫肖小之言思情見的菩薩血脈中噴湧而出的大乘精神。

針對傳統佛教厭世自了的千年積弊，近代佛教改革領袖太虛大師慨然揭起「人生佛教」之大纛，藉以喚醒萎靡不振的教界僧俗和社會民眾，旨在療救病入膏肓的近代佛教和中國社會。追根溯源，太虛大師指出：「中國雖代有高僧名士相繼輩出，說法玄妙，理論深幽，然考其平昔修行，不外觀輪迴苦求脫生死而求自利……若真正發菩薩心……即求之古德亦猶希焉！類皆口說大乘圓頓之教，身行小乘偏權之行……以是沿習成風，一見學佛而兼行利濟眾生之事業者，便譏笑其為非真正之佛教徒，殊不知此正是大乘即俗即真之妙行也！」[註3]

然而「曲高」終究「和寡」，畢生為佛教改革奔走呼號、鞠躬盡瘁的太虛大師竟被譏為「政治和尚」，其改革事業亦屢屢受挫。拒絕並不僅僅源於自命清流的佛教界保守勢力，亦來自民眾思想的「大腦」——擁有與太虛大師一樣的摯誠心靈、憂患意識與縝密思辨的知識精英。二十三歲即以一篇佛學文章〈究元決疑論〉而倍受各界矚目，尤為北大校長蔡元培賞識垂青，於次年進入當時的文化重鎮北大執「印度哲學」教鞭的梁漱溟，就曾多次斷然地說——「不」！據梁漱溟自述，梁啟超曾向其詢問如何改造佛教以適應社會大眾，梁漱溟當時的回答是：「改造是做不到的事，如果做到也必非復佛教。」[註4]梁漱溟認為佛法是「專談現世生活以外的事，不談現世生活」[註5]。其見地論諸小乘佛教，誠不為過，但用以觀大乘佛教，實在有失偏頗。太虛大師當年即為之扼腕：「自梁漱溟說佛法為『反身消滅』之後，不少的人皆受了他的暗示，動不動都看成佛法是以消滅人生世界為究竟的。」[註6]當代佛教學者鄧子美亦指出：「梁漱溟拒絕佛教改革的佛學依據與文化理由均不足，……梁漱溟學佛之始，就僅從小乘佛教出世面加以領會，拘泥於印度佛教的現成詞句，還未深入，還未及理解大乘佛教精神。」[註7]日後成為現代新儒學開山鼻祖的梁漱溟自己，亦直到去世的前一年，即一九八七年，才在出席中國佛教文化研究所成立大會上說：「大乘佛法……是原始佛教十分可驚的一大發展變化……在實踐上菩薩不住涅槃、不捨眾生，原本是出世間法，卻又出而不出，不出而又出……若沒有大乘佛法，那麼，佛法是不圓滿的。」「要弘揚佛法，就要有一種救世的精神，心裡頭沒有自己，只有眾生。」[註8]

從梁漱溟拒絕佛教改革到圓融地看待大乘佛法，時隔將近七十年，幾乎跨越了整個二十世紀，時間上也幾乎等同於一部中國現代史。客觀上究竟有多少知識份子和社會民眾因此加深了「佛法即出世法」的傳統意識，我們不得而知。但有一點可以肯定，時至今日上述知見在佛教界仍然根深抵固。當然，我們並非因之歸咎於梁老。實際上梁漱溟的一生正是大乘菩薩無我利眾的一生，其高尚人格與不屈不撓救國救民的行止絕不亞於同時代的仁人志士，亦絕不是吾儕所能望其項背的。其當年的文化抉擇固可商榷，然其深重的民族憂患感正是淵源於「不忍眾生苦」的大乘悲願則勿庸置疑。

時光流轉到二十一世紀，近代關於佛教改造的孰是孰非已然化為歷史的煙塵，然而論辯雙方所共同踐履的菩薩道精神卻標誌著大乘心行在近代的回歸。中國佛教若要在二十一世紀成功地實現現代轉型，必然要承繼近代的大乘心行，且要真正落實到現代佛教徒的知見和行持上。

邊緣——主流

自明清迄今，由於諸多歷史成因，佛教徒、尤其是在家居士的絕大多數，一直呈現出「信眾年齡老化、文化程度低下、社會地位卑微」的「邊緣化」狀態，致使一般社會民眾極易誤解、甚至歧視佛教。一般人總認為佛教徒就該具備上述幾項「特徵」，筆者因年未而立，且概無其餘「表徵」，所以當多次在不同場合無意中「暴露」佛教徒「身分」時，對方都會瞠目結舌，半晌才說：「啊？你學佛」其驚詫莫名的表情背後有著太過「豐富」的內容，一言不足以蔽之。筆者揣想許多佛教青年都有過類似的經歷。剛開始也許還會言簡意賅地「澄清」幾句，後來也唯有苦笑作罷。

聖教衰頹至此，每每思及，總覺悲涼。誠然，佛教作為宗教存在，最基本的功能就是撫慰由於衰老、疾病、貧困、天災人禍等諸多不幸而彷徨無助的人們，且給予他們解脫的途徑和希望。然而，佛教在任何時域都不應僅僅成為「弱勢群體」的避難所。觀諸佛教流傳的歷史：佛陀時代，皈依的出家弟子多為王族貴胄出身，佛陀姨母摩訶波闍波提、異母弟阿難、子羅睺羅；其餘大弟子如大迦葉、舍利弗、目犍連等均屬婆羅門種姓；居士、護法亦多帝王和大富長者，如頻婆娑羅王、波斯匿王、摩羅斯王、須達多（給孤獨長者）、迦蘭陀等。佛教傳入中國後亦多為歷代、尤其是隋唐的帝王和士大夫所崇信。且「釋尊及佛門多數高僧大德都是青年求道，釋尊成正覺時，才剛過而立之年。歷來證聖果、弘法利生的法門龍象，多出青壯年」[註9]。佛教二千多年來在人類社會廣傳弘布，率多是以先攝受主流、後波及大眾為其弘傳模式的。社會主流（以中青年為主的、具有較高社會地位的高素質群體）一旦學佛，其「福智雙圓」的身教恐怕比千經萬論的言傳還更能讓社會大眾見證學佛的殊勝。

筆者認為，造成今日佛教現狀的根本原因之一，在於具備圓融無礙精神的大乘佛「法」與充滿高度智慧的大乘佛「學」，被傳統的封建宗法化佛「教」嚴重束縛，無法與疾速嬗變的時代精神接軌。所謂「宗法化佛教」，肇端於宋元，強化於明清，即歷代統治集團或者出於統治需要刻意強化佛教「出世」、「治心」的一面，或者崇重儒道而冷落、排擠佛教，致使佛教弘法人才奇缺、社會地位驟降、信眾素質窳劣、教義陳腐扭曲。因此現代社會的精英和大眾均「不得其門而入」，無法真正瞭解佛法的本來旨趣與佛學的究竟理念。筆者以為，二十一世紀的中國佛教亟需構建一套大乘佛法（佛學）的現代詮釋系統，藉此攝受現代社會精英和智識精英，使社會發展的中堅力量同時亦成為大乘菩薩行者。誠如太虛大師所言：「今菩薩行的實行者，要養成高尚的道德和品格，精博優良的佛學和科學知識，參加社會各部門的工作——如出家眾可參加文化界、教育、慈善界等工作，在家眾則政治界、軍事界、金融界、勞動界……都去參加……佛教的細胞散布於社會各個階層，不和國家社會民眾疏遠分隔」[註10]，方能於傳統佛教「超生度死」的基本功能之外，為現代佛教拓展出更為積極而多元的社會功能，以滿足時代及社會各階層民眾的多樣化需求。庶幾可望使中國佛教從社會「邊緣」回歸「主流」，使盛唐佛教之大乘氣象回歸於二十一世紀中國。

成「佛」——成「人」

中國自漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」後，儒學思想成爲國家統治秩序和社會、人生的道德倫理規範。佛法自東漢傳入中國後，佛法中的人乘、菩薩乘之旨趣與儒學思想交相關涉、足堪印證。如儒學「仁、義、禮、智、信」之「五常」與佛教「不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒」之「五戒」；如儒學「修己安人」經世濟民之士君子人格與大乘佛法「自覺覺他」、「莊嚴國土，利樂有情」之菩薩道精神都極其相似，故佛教之於中國文化和社會民眾自始就有融洽的「親和力」，因此促進了佛教在中國的流傳。然而也正因爲相似，中國人便極易忽略佛法的入世精神，而尤重佛法中具強烈出世意味的天乘、聲聞乘。因爲小乘佛教能提供儒學所不能給予的終極關懷和解脫路向，滿足了不少中國民眾和士大夫內心潛藏的、超越的宗教需求。故而與其說「入世度生」的大乘佛教爲中國文化所繼承並發展，毋寧說源自印度小乘佛教的「出世解脫」之於中國人才有著獨一無二的宗教價值。古代中國社會終久凝成的「儒管治世，佛管出世」的格局絕非偶然，自有其宗教人類學意義上的必然性。僅從該格局的字面表述上，我們便可體會到佛法菩薩乘中本自蘊含的積極入世、關懷人生的精神從此失落的蒼涼意味。

辛亥革命後，隨著中國二千多年宗法統治的崩潰，儒學式微，社會人心飄蕩失守，世出世法之間出現了難以彌縫的巨大斷裂。印光法師正是有見於此才極力倡言「儒佛合則雙美，離則兩傷」。因爲「做人之道」一旦喪失，原初通向，「解脫成佛」的坦途必然爲歧路所誤導，爲深淵所障絕。印光法師雖用心良苦，卻未曾充分意識到當時中國社會的無情現實：儒學與二千餘年的宗法統治有著淵源甚深、千絲萬縷的糾葛而遭到新文化運動的強烈批判，即使當年舉國上下口誅筆伐的「封建禮教」並不必然等同於真正意義上的儒學，然而，「覆巢之下，焉有完卵？」在摧枯拉朽般的時代浪潮的巨大衝擊下，儒學自身早已斑駁支離，其「維繫世道人心」的功能更是斫喪殆盡。中國近代自此陷入「社會失範、人心失衡」的空前困境。太虛大師「人生佛教」的倡導正是鑑於當時的社會現實，其「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」、「發達人生，進化成佛」等核心理念，旨在重續「人生此岸」與「成佛彼岸」之津梁，以大乘佛法「生佛不二」的精神將追求涅槃、成「佛」的修持融貫於「完善人格」的成「人」行履中。令人痛惜的是「人生佛教」未及深入實踐即逢抗戰，太虛大師以方外之身毅然投入抗日救亡運動，勝利後卻因常年奔波積勞成疾而不幸英年早逝。轟轟烈烈的近代佛教改革運動隨即漸趨消歇，雖多有弟子如趙樸初居士、印順、演培等法師勉力傳承，然而，在近代曾盛極一時的大乘精神終如流星一閃，旋即隱入歷史的沈沈夜幕中。

中華人民共和國成立後，中央政府效法前蘇聯大力推進工業化，教育體制偏重於自然科學尤其是應用技術，對於負有文化傳承及國民人格塑造之使命的人文科學和素質教育極度忽視；加之一九五七年後歷經「左傾」政治運動和史無前例的「文革」十年對傳統文化的嚴重摧殘，以及改革開放後商品經濟大潮對社會道德倫理的不斷侵蝕，時至今日，國民的道德素

質已分化為嚴重悖離的兩極：一邊是為數不少的社會民眾——對佛法懵懂無知，視宗教信仰為迷信神權，視道德良心如棄物敝屣，膜拜「金錢」為上帝，以自私自利為靈魂構成，以追逐感官愉悅為生命取向；另一邊是佛教徒中的大多數——對世間文化、知識、科學不屑一顧，對少數信眾及一般民眾建設人生服務社會的行為嗤之以鼻，以「不造惡業」、「不求名聞利養」為理由獨善其身，於現世人生之外安設一個「涅槃成佛」之所，汲汲以求了脫生死……。

觀諸西方，基督教自十六世紀在歐洲成功地脫離中世紀羅馬教廷的束縛，由宗教改革家路德、加爾文等人創立新教並完成近代轉型之後，基督新教至今仍是西方社會的主流信仰以至全民信仰。從社會功能的角度的言，新教倫理為西方的社會發展提供了巨大的內在推動力，並作為社會道德規範確保了西方現代政治、經濟制度在社會實踐中的有效運作；從宗教信仰的角度的言，新教教義將教徒在世間獲取的成就（財富、名望、地位）肯定為「增加上帝的榮耀」，並以其作為上帝「選民」的資格。這種理念極其有效地緩解了傳統教義中今生與來世、人間與天國、人生的基本欲求與宗教的清規戒律等兩極間的張力，把教徒人生價值的實現與追求彼岸天國的宗教理想完美而有機地融為一體——人生的幸福既得以實現、人生的苦難又得以超越。筆者認為，此乃新教之所以能成功轉型、並廣為西方民眾信受奉行、從而不斷發展完善的根本原因，這對二十一世紀中國佛教的現代化實在有著十分重要的借鑑意義。太虛大師在〈人生佛教之目的〉一文中亦指出：「舊行之佛教，厭離現實人生之心切，每重求後世之勝進或無生之寂滅，……與現實脫節，不能圓顯佛法之功效。今倡人生佛教，旨在從現實人生為基礎，改善之，淨化之，以實踐人乘行果，而圓解佛法真理，引發大菩提心，學修菩薩勝行，而隱攝天乘二乘在菩薩中……即人即菩薩而進至於成佛。」[註 11]其宏旨與西方新教之教義可謂異曲同工。

因此，二十一世紀的中國佛教無論是慮及自身的興衰，還是對社會、民眾應負的責任，均需刻不容緩地讓「勝義諦」（成佛）回歸、落實到「世俗諦」（成人）的層面上，為二十一世紀的佛教信眾與社會民眾建立「二諦圓融」的新型人生觀；將人生價值的實現與生死輪迴的超越有機地整合。對佛教界而言，可藉此大乘佛教即世間而出世間、即人而成佛的中道義促使厭世偏執的佛教徒回歸積極入世、關懷人生的大乘菩薩行，並使其圓成高境界之精神生活（慧）的同時，完善高質量的物質生活（福）；對社會民眾而言，通過佛教信眾福（物質成就：財富、名望、地位）慧（精神成就：道德、信仰、智慧）雙修的榜樣作用，積極意義上可攝受廣大民眾建立中道圓融的大乘佛教信仰，消極意義上亦可適度地矯正許多民眾以道德墮落為代價追逐名利的錯誤行為。若此，則現代人生佛教便能普利一切民眾，彰顯佛法之特勝，亦暢佛陀之本懷。

信仰——理性

佛教是智慧的宗教，其教義源自佛陀對於宇宙、人生之真相的詰問、求索與實證。從釋迦牟尼自菩提樹下站起的那一刻開始，佛教便以其「立足現世人生、崇尚懷疑思辨、依靠自

力、注重實證」的獨特精神展現於世。這種極富人文理性的精神特質被中國佛教所承繼。其中，唯識宗以深切辨析宇宙萬有、歸納演繹「五位百法」為宗義，最具理性思辨色彩。然因其論證過於繁瑣細密，不契合中國人尚簡約、重直覺的根性，故一度興於盛唐，傳承未久即於晚唐衰落。另外，把佛教的理性精神推向極至的，概非禪宗莫屬。禪宗以其「不立文字、教外別傳、直指人心、見性成佛」的宗旨鮮明地反對教條主義並昭示信眾：三藏十二部皆乃標月之指、渡河之筏，在深入研習經論的基礎上，必須進而打破名相和法執的束縛，方可徹見圓明自性；《六祖壇經》所示之「佛法在世間，不離世間覺」，旨在根除信眾厭世之錮弊，彰顯立足現世、即人成佛的佛法本旨；禪門經典之訓「大疑大悟，不疑不悟」，旨在策勵信眾以懷疑精神參究生死真相，徹悟本來面目。然而，法久生弊，宋元以降，禪宗末流將「反對教條」的精神又執為教條，以至廢棄經教，空疏鄙陋；原初之現實理性、懷疑精神亦流為不守戒律、恣意妄為的「狂禪」。許是見於禪門流弊，歷代高僧多倡「禪淨雙修」以糾其偏。以簡易平實為宗風、以佛力救拔、橫超生死、三根普被、利鈍全收為特勝的淨土宗，確實廣泛地攝受了各階層民眾，歷代傳承不絕。淨土行人臨終蒙佛接引、自在往生者亦代不乏人。然而，自明清迄今，仍有大量淨土信眾因不具圓融知見，以「老實念佛」為由否定一切世間智識，甚至發展到除淨土經論之外的三藏十二部亦盡皆摒棄的狹隘立場，其消極影響與禪門流弊正相頡頏，連同上節所述之傳統「宗法化」佛教的積弊，共同導致時下佛教徒的信仰偏狹空疏、外在化、偶像化傾向強烈，而佛法本具之內在人文理性則嚴重缺失。

眾所周知，大乘佛教一旦喪失了對國家民族、人類社會的熱切關懷，喪失了對人生萬相、世間萬物的冷靜思辨，其「悲智雙運」的菩薩道精神便無所立足。《解深密經》卷四云：「如實了知世俗諦義，謂於五明處，如實了知勝義諦義。」佛教一旦脫離了與「世俗諦」的積極對話和良性互動，則「勝義諦」亦無從體現。《大莊嚴經論》卷五云：「如不勤習五明，不得一切種智故。……內明為求自解學，因明為伏外執學，聲明為令他信學，醫明為所治方學，巧明為攝一切眾生。」^[註12]隨著人類社會的飛速發展，二十一世紀的各種文化學術和科學技術，均日益複雜、精密而多元，換言之，現代所應「勤習」之「五明」，已不能再拘於傳統內涵，而要有更為深廣的外延。故現代菩薩行者「求正法時」，不但要專修「一切菩薩藏法、一切聲聞藏法」，亦須廣學二十一世紀的「一切外論、一切世間工業處論」，以現代人的思惟方式和語言模式，將卷帙浩繁、語義艱深的佛典進行創造性的轉換，以現代人文理性再造二十一世紀佛教信仰。

首先是面對廣大社會民眾，建立新型的「俗諦」信仰。一般民眾由於文化素質、時間精力、年代隔膜等因素的限制而罕讀佛教經典，以至迷信盲從，流於低層次的神權膜拜。現代俗諦信仰應當融入利益人生、關注現世等人文理性，以啓引民眾從「偶像崇拜」回歸「人格建設」，從「祈求神明賜福」回歸到以「提昇智慧，精誠勞作」而獲取世間成就。其次是與現代智識精英（人文、科技學者）就世出世法共通的理性精神——「懷疑思辨、客觀實踐、公正審慎、道德良知、人類關懷」等深入交流、有機融合，藉此建立新型的「真諦」信仰。以此為橋樑，接引東西方精英重新認識歷久彌新的大乘佛法。作為主導現代以及未來文明的

智識群體，如果能契入大乘菩薩道，並運用佛法的高度智慧，應對人類由於科技物質文明片面畸形發展所導致的現實困境與潛在危機，則「現代真諦信仰」既能超越「信仰」與「理性」二元對立的古老而深刻的矛盾，又可望為人類文明的未來走向作究竟圓滿之司南。

治心——治境

「以出世的精神做入世的事業」不僅是中國古代士大夫的人格理想和實踐路向，更是大乘菩薩行者的根本理念，然而迄今卻湮沒不彰。時下大多民眾均認為佛教純粹只是心性之學、無涉於國計民生，連不少佛教僧俗亦抱此心態，故「坐而論道」者比比皆是，「起而行之」者寥寥可數。《摩訶般若經》卷二十六云：「菩薩摩訶薩不淨佛國土，不成就眾生，不能得阿耨多羅三藐三菩提。」大乘佛法最重「解行相應」，其修行的範疇絕不應僅僅局限於一己的心性修養和生死解脫（治心），而應「具行眾善，淨諸世界」[註13]，「如有情世間、器世間未淨」，大乘菩薩行者應將其「修治成清淨」[註14]（治境）。

在古代社會，「治境」之「治」只是「人治」，即落實到「個體人格」層面，其最終指向是造就治境者的「道德人格」。如中國古代，百姓總是把社稷蒼生的福祉寄託於聖主明君，歷代大儒亦總試圖通過喚醒帝王的道德良知，從而施行王道仁政澤被萬民；佛教僧俗亦更多地是把「莊嚴國土，利樂有情」直接訴諸高僧大德的說法勸化及居士護法的善行義舉。在古代宗法社會，「治境」便只能局限於上述之傳統義；而如今則應根據時代機宜探尋「治境」的現代義：現代條件下，「治境」之「治」應屬「法治」，即落實到「社會制度」層面，其指向是通過治境者參與社會秩序的設計和運作，最終實現普遍的「社會公正」。

古代「人治」社會中，傳統治境義針對的是眾生的「個體苦」（生老病死、愛別離、怨憎會、所求不得、五蘊熾盛等「八苦」），古代大乘行者以慈善救濟、說法勸化等方式為眾生「拔苦與樂」，於今仍有其重要價值。然而，現代菩薩行者面對的，卻是今日民眾在社會轉型期遭受的「社會苦」（體制性失業、權力腐敗、經濟資源分配不公、社會保障滯後、貧富兩極分化等引起的各種困苦）。此刻傳統治境義對治「社會苦」已然鞭長莫及，只能治其「標」，故現代菩薩行者應運用現代「法治」社會的制度保障，減輕甚至根除民眾之「社會苦」，方算治其「本」。

誠然，佛教界任何時候都應如太虛大師所言：「議政而不干治。」因為佛法畢竟不是世間法，二者保持各自的獨立範疇和獨立價值是絕對必要的。但對佛教信眾，尤其是居士群體而言，則應以大乘心行積極參與締造現代的「法治」社會，「本佛法之精神以從事」：「社會經濟、教育、法律、政治乃至國際之正義公法」，使之「臻于至善，減少人生之缺憾與痛苦」[註15]。大乘聖典《維摩經·方便品》中亦曾詳示在家菩薩維摩詰入世利生的種種情狀，誠為現代菩薩行者之楷模。其中，「資財無量，攝諸貧民」，傳統義當指慈善救濟，現代義則應指從事於經濟領域的活動，以創獲「無量」財富之「欲鉤牽」，攝受廣大社會民眾「入

佛智」；「執持正法、攝諸長幼」之「正法」，傳統義當指佛教戒律，現代義則應指現代社會各種政經、法律制度；「遊諸四衢，饒益眾生」應指廣泛地參與社會各界的活動；「入治政法，救護一切」特指參政議政，以社會改革促進民生福祉；「入講論處，導以大乘」昭示大乘行者不但要將佛教界導歸大乘，而且要「入」於宗教界、甚至世間各種文化學術之「講論處」，弘揚大乘佛法；「入諸學堂，誘開童蒙」指大乘佛學應融入教育領域，而且應從「童蒙」起，直至貫穿人生全程。

太虛大師在〈即人成佛的真現實論〉中說：「菩薩即社會改良家之別名，……人生佛教之大用則寄託于社會改良家。」[註16]此言可謂別開佛法之生面，亦誠乃現代「治境」義之先聲嚆矢。

「終」極關懷——「多」極關懷

一九九五年三月，聯合國在丹麥召開首腦會議，一百八十多個國家首腦和代表在會議文件上把「消除貧困」的目標列為人類跨入二十一世紀的最優先專案，而且在會上把一九九六年定為「國際消除貧困年」。人類社會雖然在此之前的「五十年內使世界財富增加了七倍」，但直到二十世紀末，「全世界仍有十三億貧困人口，且每年以二五〇〇萬人的速度增長」；「每年約有一八〇〇萬人死於饑餓、營養不良及與貧困有關的其他原因，遠遠超過戰爭造成的死亡」。作為發達國家之首的美國，仍「有百分之十五的人口生活在貧困線以下」，中華人民共和國作為發展中國家，在改革開放十五年以後的一九九四年，仍有「八〇〇〇萬絕對貧困人口」尚待解決溫飽問題。

毋庸置疑，在二十一世紀以至將來更長的一段歷史時期內，「消除貧困、創造財富」注定始終是人類社會發展的恒久主題與首要任務，而中國更是把「以經濟發展為中心」做為堅定不移的國策。[註17]

在這樣的時代大背景下，佛教若仍堅持以了生死求解脫的終極關懷為唯一指向，只會加速自身的衰落。因此二十一世紀的中國佛教，既要闡揚大乘「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的菩薩道精神，亦須秉承佛陀「對機說法、應病與藥」的弘化方便，締造現代人生佛教的「多極關懷」：首先是幫助社會民眾謀求物質生活的改善（初級關懷），其次是促進精神（道德）生活的臻勝（次級關懷），最後是實現生死輪迴的超越（終極關懷）。

眾所周知，佛法修學的最高境界是覺行圓滿的佛果，必經之路是大乘菩薩道。雖縱觀佛教弘傳的歷史，其不同時期不同地域的弘化方便幾經轉換、多方適應，但殊途同歸，最終都要讓——藉不同善巧攝入佛門、經不同途徑修學的信眾——回歸「上弘下化」的菩薩心行。

在印度原始佛教時期，由於「釋迦應化之印度，其人民於衣食住資生之具皆極豐富，故於世間生活之經營異常淡泊」。當時印度修習禪定、厭世苦行等風尚普遍流行，故佛陀「乃方便先說適合當時機宜的聲聞乘法」[註 18]，即越過人生的初級關懷和次級關懷，直接以佛法的終極關懷做為教化重心攝受眾生，至法華會上才將應化本懷和盤托出：「汝等所行是菩薩道」，引導信眾發起大乘心，「回小向大」——進趣菩薩行，以證佛果。

到中國傳統佛教時期，由於中國古代農業社會大一統的格局和長期的相對穩定，除卻天災和朝代更迭之際戰亂的侵擾，古代中國民眾的物質生活在一般情況下是相對富庶的。誠然，任何時代都存在一定數量的貧困人口，古代中國概莫能外，但在儒學道德倫理思想的長期熏染和詩書禮樂的陶冶下，中國人逐漸養成「知足知止、安貧樂道、崇尚儉約」等注重現世精神生活的民族性格。故而大乘八宗均不約而同地越過人生的初級關懷，融攝六度萬行的大乘菩薩心行於日常人生的道德倫理生活（次級關懷）中。然而，「取法乎上、僅得其中」，傳統佛教終究還是傾向於終極解脫，致使大乘心行長期失落。

時至今日，中國佛教仍遠未完成契理契機的現代轉型，處於一種「上無以頂天，下無以立地」的「懸浮」狀態。

「上無以頂天」即未能契理，其表現是「高推聖境」：至今仍有大量信眾認為「菩薩」就該是「神通自在三十二現」，而對經典中在在皆是的「初發心菩薩」義卻視而不見，以末法眾生業深障重、煩惱習氣熾盛，不堪發菩薩大心、不堪任度生大行為藉口，以所謂「清淨心」、「安詳心」悠悠卒歲，不思進取，以至連自身的安身立命都成問題，予人謗譏佛法的口實，更談不上「弘法利生」。殊不知「一切福德無有不入初發心中」[註 19]，「有智之人發菩提心已，即能破壞惡業等果如須彌山」[註 20]，甚而「以是發心當得佛故，應知此人即與三世諸佛如來境界平等，即與三世諸佛如來功德平等」[註 21]。當代佛教界大德陳兵居士亦曾指出：「生為人身，特別是這正法衰微、人心惡濁時代的人身，最有條件修學、最易修學而功德又最大者，莫過於發菩提心。」[註 22]菩提心堅固後，即應真實踐履六度四攝的菩薩行，其修行「不僅可逐漸伏斷自心煩惱，使智慧、才幹、忍力、定力、德行逐漸增長，獲世俗事業的成功，得到現法樂住的受用，而且可廣結人緣，受到尊重，奉獻社會，弘揚正法、利濟群生，世出世間的功德雙全、福智雙全」[註 23]。

「下無以立地」即未能契機，其表現是「綆短汲深」：部分信眾偏狹地以為，人格高尚者必然要安於貧困，功成名就者必定是德行有虧。少數人於此不具圓融知見固然不值一駁，但毋庸諱言，傳統佛教對追求人生價值、創獲世間成就的行為所持的「否定、貶斥」的傾向，至今依然普遍存在於佛教界。而本節開頭曾述及：「消除貧困、創造財富」是二十一世紀人類尤其是中國社會發展的當務之急；民眾置身於今日的工商業社會中渴望世間成就也是有目共睹的客觀現實。傳統佛教教義與今日社會思潮已日趨悖離——如果說佛法是度脫眾生出離苦海的繩索，那麼傳統教義之「綆」，於今似乎已然「短」得無法企及隨時代潮流席捲而去愈溺愈「深」的末法眾生了……。《虛空藏菩薩經》卷一云：「菩薩宜應先知眾生善根及了

彼心，隨其所堪次第說法。」《禪林寶訓》卷一載黃龍慧南禪師告王安石語：「凡操心所爲之事，常要面前路徑開闊，使一切人行得，始是大人用心。」故而二十一世紀中國佛教必須改變傳統教義對世俗事業的傾向，甚至不能僅停留在太虛時代「允許、隨順」的立場上，而應運用現代菩薩行者「雖知世間之樂虛妄非真，而亦能造世樂因緣，……爲欲利益諸眾生」[註 24]的方便善巧，通過「求諸世間工業智處，爲少功力多集珍財，爲欲利益諸眾生」[註 25]的行動現身說法，對信眾及民眾如理如法地追求人生價值、創獲世間成就的行爲持「肯定、激勵」的積極態度，庶幾可使現代佛教重新取得社會的認同與廣大民眾的普遍信仰。

綜上所述，現代佛教在契理一面必須「頂天」——即上契佛陀應化娑婆之本懷，尋求大乘菩薩心行的回歸；在契機一面必須「立地」——即發展佛教的宗教關懷：從形而上層面的終極解脫、道德說教，主動下探至人生的物質層面，將傳統佛教單一的終極關懷完善爲現代佛教涵攝人生各層面的「多極關懷」。

「正」知「正」見——「圓」知「圓」見

現今的佛教信眾有一些傳統知見，雖未可厚非，仍屬「正知正見」，但在現代社會條件下顯得不夠圓融。大多數信眾所一貫堅持的「正知正見」，與現代佛教應具的「圓知圓見」之間的微妙差異，足以導致修學上的嚴重局限，甚至是弘法時的巨大障礙。茲舉兩例較爲重要的佛教知見：「善惡觀」和「義利觀」略作闡述。

「善與惡」：傳統佛教徒對「善」的理解無非是「善良」，即僅屬道德範疇。但在現代「效率至上、競爭激烈、複雜多變」的社會氛圍中，單純的老實「善良」對一己的立身處世、生存發展都是遠遠不夠的，何況面對日趨紊亂的價值觀念和日漸稀薄的人文「空氣」，單純的道德說教更是無法單獨荷負弘法利生的使命。因此，現代大乘行者應該對「善」作出更爲多元的詮釋。其實，同一個「善」字遇不同文字的組合，即可見其本自蘊含的極爲豐富的內容：如在「善策」中，有「高明」之意；在「善於」中，有「擅長」之意；在「善本」中，有「珍稀」之意；在「善巧」中，有「靈活」之意；在「完善」中，有「圓滿」之意。因此，所謂「眾善奉行」，於今則應在傳統的「高尚的道德行爲」之基礎上，涵攝「高度發達的智慧」、「特殊專長的技能」、「難能可貴的才學」、「靈活敏銳的秉賦」以及「全面發展的綜合素質」。反之，「惡」應不再僅指「惡行」，而要包括智慧拙劣、不學無術、愚頑木訥以及綜合素質的欠缺。

「善惡」一旦有了上述多層次、全方位的立體內涵，則孜孜爲「善」的佛教信眾在現代社會生活中自然富有極強的感召力和攝受力，再向大眾宣揚「善惡有報」，則可消除傳統佛教談因果報應必然不出鬼神賞罰的陳舊悖時的因襲，把二十一世紀佛教的善惡因果觀建立在人格魅力的塑造和綜合素質的全面發展之上。

「義與利」：古代的人類社會，無論東西方，其經濟活動均以農業為主，生產力發展在極大程度上受制於大自然，物質財富的產出依賴於有限的土地。在此條件下，一個人對生產、生活資料的過度占有，即直接導致另一個人、甚至是一群人處於貧困和被奴役的狀態。目此，東西方的傳統道德倫理見於在大多數情況下，「利他」（義）與「自利」（利）絕難兼顧甚至直接衝突，便幾乎都強調「義」，而一味否定、摒棄「利」。然而，自近代以來，隨著科學的發展、科技的發明和普遍應用，人類社會的經濟活動轉變成以工商業為主，原本束縛於大自然的生產力得到了空前的釋放、實現了巨大的飛躍。在同樣面積的土地上，由相同數量的人以工商業方式運作，其所產生、增值的財富則是古代農業社會的人們難以想像的；而到了當代，以電腦、網路等高科技為主的資訊產業在經濟生活中占有越來越大的比重，它所創造的經濟效益，與此前的任何時代相比又顯然有著天淵之別。在此前提下，現代的義利觀便與傳統截然不同。在現代，一個人追求財富的動機和活動（利）不但不會給他人和社會造成損害，反而從客觀上促進了整個社會的互利共榮（義）。古代，自利與利他不能兩全，故而對立矛盾；現代，自利與利他缺一不可，則是相反相成。

當然，正像傳統倫理學的義利觀全面覆蓋並「掌管」社會生活各個領域，形成明顯偏頗和過度強化的「泛道德主義」一樣，現代經濟學意義上的義利觀亦絕不能取代倫理學意義上的義利觀、從而削弱道德力量、流於「泛功利主義」。因為，無論人類如何發展、物質生活如何富庶，只要不幸和苦難依舊存在，傳統的義利觀便有著不可或缺的重要價值。任何一個人犧牲自我利益以完成他人利益的高尚行為，在任何時候都是值得讚賞和令人欽佩的。

但是，現代義利觀卻極有必要補充並完善傳統的義利觀，尤其對懷抱傳統知見的佛教徒而言。因為，今日仍有大量佛教信眾自命清流，對經濟活動鄙夷不屑，認為自利則必然損他，非佛教徒心行。這種狹隘的義利觀致使佛教在現代工商業社會弘法時觸處成礙，極大地削弱了大乘佛教之於社會和民眾本應彰顯的力用。究其實，大乘佛法最高境界之「義」，便是「自、他均獲現世、後世利樂和究竟解脫樂」，它既超越了傳統義利觀誓不兩立的矛盾，又矯正了現代義利觀可能偏向的功利心態，誠為究竟圓滿之中道義利觀。因而，「自他雙贏、互利互助、共同發展」的義利觀，理應成為現代人生佛教的信眾內心具足的、亦是向二十一世紀社會民眾弘法時所應闡明的「圓知圓見」。

結語：佛教青年在二十一世紀的使命

中國佛教在二十一世紀，機遇與挑戰並存。傳統佛教在今日所面臨的諸多危機前文已具述，而佛教在現代及未來的希望，則取決於大乘佛法的真精神——菩薩心行，能否真正「回歸」，並與時代精神「圓」融整合，生「成」現代人生佛教，藉此「超越」千年困境、開創嶄新紀元。在此，佛教青年起著舉足輕重的作用。太虛大師在〈現代青年與佛教之關係〉中言：「青年是時代前進的領導者，……應看現在趨向將來之要點何在，認清方向，就要向此走去，……舊來佛教徒之習慣，大概圖清閒而不做事，對於現實社會之文化、教育、政治等

事業，一概放棄而不肯為。現在青年佛教徒應該……充滿佛化的慈悲、智慧，加入群眾社會活動。……觀全世界人如一，必為之興利除弊，使全人類皆得安樂。」[註26]當代佛教界大德陳兵居士亦在〈與青年朋友談學佛〉一文中，再三勸勉佛教青年要觀正法衰微而發菩提心、行菩薩道。他說：「時代、社會、佛教，都急需佛教青年儘快成才。有志氣的佛教青年，應觀察佛教現狀，深發護法心，爭取作如來使者、護法良將，努力把自己鍛煉成才。當今之世，欲荷負弘法重任，不但須精通佛學，善於活用佛法，而且須通曉各種現代知識，熟知社會思潮與時勢人心，有弘法和服務社會所需的各種技能才幹，……或現僧寶相，講經說法、撰文著述，或在文化界、經濟界等做出成就，護持佛教，……多出一批太虛、虛雲、印光、弘一、楊仁山那樣的法將，出一些蓮花生、米拉日巴、岡波巴那樣的大成就者，推動中國佛教煥發青春，促使中華大地再現盛唐之繁榮。」[註27]

筆者十九歲經摯友慈悲攝化，學佛聞法，迄今十載。其間挫折困惑無數，難以一一形諸筆墨。所幸每當憂怖疑悔之際，近代以來的高僧大德關於人生佛教的著述，總讓筆者有甘露沐身、醍醐灌頂的覺受，從而深切領悟世出世法本自不二、人生與學佛圓融一如的大乘義趣。俟後在讀經研教、念佛做課、生活工作中以此大乘義趣「一以貫之」，漸漸體察到建基此上的現代人生佛教實乃：心廣大而行精微、理甚深而事平實，誠為現代青年、尤為佛教青年最宜踐履之學佛正道。以現代人生佛教的智慧觀照、以其正行修學，則青年人原初的許多學佛障礙，恰可轉化為大乘菩薩心行的特勝：如「為人處世時產生的困惑和煩惱」可轉化、臻進為「對宇宙、人生之真相的諦察和思惟」，如「企望建功立業的名利心和貪瞋心」可轉化、臻進為「入世弘法利生之熱忱心與勇猛心」，「家人親友、尤其是戀人夫妻間的熾盛情愛」可轉化、臻進為「利樂度脫有情眾生之無上悲願」，「眷戀人世與欣求解脫的矛盾」可轉化、臻進為「不著生死、不住涅槃之中道」……依此行去，則於自於他，於時代於人類、於眾生於佛教、於當世利樂於究竟解脫，俱有無窮之受用與裨益。

儒學之「宗聖」曾參的一句話曾彪炳百代：士不可不弘毅，任重而道遠。以「仁」為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？

比諸儒學之士，大乘行者尤為「任重道遠」。回眸二千五百多年的佛教歷史，前瞻未來「一萬年」的佛法，二十一世紀的佛教青年置身其中所肩荷的繼往開來的神聖使命，斷然不是盡此一生所能「畢其功於一役」的。因而，「仁」固重，「大乘」尤重；死而「後」已固遠，死而「未」已、歷三大阿僧祇劫生生行菩薩道以至盡未來際——更遠。

【註釋】

[註1] 《梁啟超集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第十八頁。

[註2] 《譚嗣同全集》（中華書局，一九八一年）第三七一頁。

[註3] 《太虛集》（中國社會科學出版社，一九九五年）第二九四頁。

[註4] 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（商務印書館，一九九九年）第二一二頁。

[註5] 同 [註4]。

[註6] 《太虛大師佛學精品》（安徽文藝出版社，一九九七年）第二八五頁。

[註7] 鄧子美，《傳統佛教與中國近代化》（華東師範大學出版社，一九九四年）第一三七—一三八頁。

[註8] 《法音》學術版，第一輯，一九八七年出版。

[註9] 陳兵，〈與青年朋友談學佛〉，《法音》月刊，一九九二年，第五期。

[註10] 同 [註6]，第九十六—九十七頁。

[註11] 同 [註6]，第一四四頁。

[註12] 《大乘莊嚴經論》卷五，《大正藏》第三十一冊，第六一六頁上。

[註13] 《華嚴經·明法品》，《大正藏》第十冊，第九十六頁下。

[註14] 《大般若現證莊嚴論》。

[註15] 同 [註6]，第一四三頁。

[註16] 同 [註6]，第一八七頁。

[註17] 此段引文具見何清漣，《現代化的陷阱》（今日中國出版社，一九九八年）第二四〇—二四一頁。

[註18] 同 [註3]，第四十五頁。

[註19] 《集一切福德三昧經》卷一，《大正藏》第十二冊，第九九一頁上。

[註20] 《優婆塞戒經·發菩提心品》卷一，《大正藏》第二十四冊，第一〇三五頁上。

[註21] 《華嚴經·初發心功德品》卷十七，《大正藏》第十冊，第九十一頁下。

[註22] 同 [註9]。

[註23] 同 [註9]。

[註24] 《優婆塞戒經·二莊嚴品》卷二，《大正藏》第二十四冊，第一〇四五頁中。

[註25] 《瑜伽師地論》卷三十八，《大正藏》第三十冊，第五〇三頁上。

[註26] 同 [註6]，第三二九—三三〇頁。

[註27] 同 [註9]。