

神聖與世俗的相輔相成 ——人間佛教的幾個理論問題

麻天祥
武漢大學哲學學院教授

中文摘要

本文認為：佛教的入世轉向，神聖和世俗的相輔相成，造就了當代人間佛教的興起。本文據此對人間佛教的以下幾個重要理論問題，即：（一）一闡提人皆有佛性；（二）平常心是道；（三）禪與生活；（四）內聖外王；（五）心與境，提出了自己較為系統的理論詮釋。

關鍵字：人間佛教 神聖 世俗



Complementation between Sacred and Secular: Issues Concerning the Theory of Humanistic Buddhism

Ma Tianxiang
Professor, School of Philosophy, Wuhan University

Abstract

Discussions of this paper: Buddhism's shift towards the secular world, and the complementation between the sacred and secular have contributed to the rise of contemporary Humanistic Buddhism. This paper attempts to offer a more systematic theoretical analysis on the following points about Humanistic Buddhism, namely: 1) Icchantikas have Buddha nature, 2) the Ordinary Mind is the Way, 3) Chan and life, 4) Inner sage outer king, and 5) mind and environment.

Keywords: Humanistic Buddhism, Sacred, Secular

一、前言

佛稱覺悟，以覺悟大千世界因緣和合而生，破除人相、我相、眾生相為終極追求。這是擺脫了世俗世界的羈絆，進至超現實的涅槃境界，即神聖的境界。佛教傳入中國，與中國傳統文化交融滲透，既保持了神聖的超越性質，又同世俗的社會生活保持了密切的聯繫。佛教的入世轉向，神聖和世俗的相輔相成，造就了當代人間佛教的興起。其中的幾個理論問題，尤其值得注意。

二、一闡提人皆有佛性、皆能成佛

這是典型的中國佛教哲學的命題，應當說，最早由道生提出，並在佛教界，也在中國佛學史上掀起了軒然大波。於其時，道生雖然寡不敵眾，但是，雖敗猶榮，最終還是以此成就了中國佛教哲學的人性論，而同性、命、道合一的中國心性哲學殊途同歸，將神聖的佛性落實到人皆有之的人性。於是，佛性在人性，佛教也就在人間。人間佛教不僅有它的現實意義，而且同樣具有神聖的依據。

如此說起來簡單，實行則非易事。事實上，這一命題包含了「一闡提人有無佛性、能否成佛」的兩難選擇，或者索性說「是不是所有的人都有佛性、都能成佛？」持肯定之說者自然認為，既然眾生皆有佛性、皆能成佛，一闡提人也是眾生，邏輯上講，佛性、成佛無疑也不能排除一闡提人。否定此說者則強調，一闡提斷盡善根，即無佛性，自然不能成佛。表面上看，二者各執一詞，都不乏邏輯上的依據，但在理論上也只是「是其所是，非其所非」，故長期以來，爭論不息。其實，這裡涉及的理論問題至少有如下三個方面：

何謂佛性？佛性是因還是果？或者說是有了佛性才能成佛，還是成佛之



後才有佛性。下一個問題，順理成章的便是：若佛性是成佛之因，眾生皆有佛性，人皆能成佛，何用修證？又何必談論能否成佛？若佛性是成佛之性，或者說只有成佛才有佛性，那麼，就不能說眾生皆有佛性，更不能講一闡提人皆有佛性。

首先，簡單地說，佛性就是佛之性，就是覺性，覺悟大千世界緣起性空、無我無常。所以，一切諸佛以佛為性，佛即佛性。具體講就複雜的多了。比如，吉藏有如此界定：

佛性有二種，一是理性，二是行性。理非物造，故言本有。行藉修成，故言始有。¹

從理這方面講，理先於物，故言佛性本有；就行而言，修而後成佛，佛性皆修而得，佛性只能說是修而後有，即所謂「始有」。由此又引出「因佛性」和「果佛性」。為了說明佛性本有，早在道生之前，法護就以「自然」譯「真如」，即以自然為佛性，凸顯佛性本有。道生顯然注意到上述缺乏邏輯的推證，因此轉借道家「道法自然」的觀念，引入「法」和「自然」的範疇，提出「法即佛性」的佛性論——法冥合自然，佛亦冥合自然，故法即佛；自然本在，法亦本在，故佛性本有。這裡又是以道釋佛的傑作。道生還說：

智解十二因緣，是因佛性也。今分為二：以理由解得，從理故成佛果，理為佛因也。解既得理，解為理因，是謂因之因也。²

理為佛因，成佛乃從理之果；成佛得大涅槃是佛性，又是果之果。由是理為佛因，解為因之因，為本有，為常在，為成佛之正因；而成佛得大涅

1. 隋·吉藏：《大乘玄論》卷3，《大正藏》第45冊，頁39b。

2. 見於梁·寶亮等集：《大般涅槃經集解》卷54，《大正藏》第37冊，頁547c。

槃為修正之果，前者是果佛性，後者則是果之果，即果果佛性。如此不憚煩難，詰屈聱牙，詮釋佛經因之因、果之果，³顯然是《莊子》有始無始之說的翻版，是對佛性本有和始有調和，當然也表現了佛教哲學無盡因果學理的辯證思維，以及緣起性空（無我）與佛性實有（有我）之悖論的消解。如此，佛性無論是本有，還是始有或當有，都可以視為正因佛性，也就是佛性本有。這裡同樣可以看到道生自覺建設中國佛教哲學的理論素養。

其實，佛學在中國，無論是本有，還是始有或當有，無論是因佛性還是果佛性，只是邏輯上的辯說，目的不外是論證人皆有佛性、皆能成佛的命題，所以，與其說這是一個理論問題，不如說是一個實際問題。神聖的佛性與非神聖形象是緊密結合在一起的。也就是說，神聖的佛性，無論本有、始有，還是因佛性、果佛性，都是要說明人而能佛的可能性或必然性。道生的邏輯是：佛性是成佛之因，成佛還需有緣。一闍提人雖具佛性，但成佛還需要條件。如此，成佛的必然性事實上轉化而為成佛的可能性。「譬如七人浴恆河中，而有沒有出，則因習浮與不習浮也。故眾生成佛，必須藉緣。」⁴換句話說，眾生雖有佛性為成佛之因，但仍需有緣，即有條件方能成佛。這就是道生的「應有緣論」，實際上是有條件的成佛論。如此不僅彌合了一闍提有無佛性的衝突，同時也以佛教「緣生」的基本理論，消除了涅槃實相、佛性實有和般若性空的悖論。

「應有緣」的本質是：眾生皆有佛性，一闍提人也有佛性，因此，任何人皆有成佛的可能性，和成佛的必要條件，但不等於成佛。成佛還需要

3. 「佛性者有因，有因因；有果，有果果。」北涼·曇無讖：〈師子吼菩薩品〉，《大般涅槃經》卷27，《大正藏》第12冊，頁524a。

4. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史（下）》，中華書局 1983年，頁465；武漢大學出版社2008年，頁440。



條件。需要什麼條件，道生沒有具體說明，只是說「應必在智」，「有心而應」，為了說明成佛的有條件性，即「應有緣」，道生提出了「心」和「智」這兩個概念，強調成佛必借助「心」、「智」。在這裡，心、智僅僅是作為「緣」（條件）而同佛性相互呼應的。根據湯先生的解釋，「應必在智」、「作心而應」實際上是不作而作。他依據「均正」原文解釋說：「佛智異於眾生，無心於彼此，應無作心。但聖人之智，方便應物，任運照鏡，即為作心，非同二乘凡夫有相之心。故聖人忘彼此，而心能應一切。」⁵顯而易見，心、智之辨還是對佛學的中國化詮釋，而忘彼此、應一切則又見老莊思想的痕跡，這裡的「心」無疑是「應無所住而生其心」之心了。

儘管如此，但是，作為成佛的條件還是在隱顯之間。直到智者大師出，據北本《大涅槃經》卷二十八，立三因佛性說，進一步充實了佛性和成佛的理論。其中佛性論向心性論轉變的痕跡也就昭然若揭了。

三因佛性，即正因、了因和緣因佛性。智顛解釋說：

云何三佛性？佛名為覺，性名不改。不改即是非常非無常。如土內金藏，天魔外道所不能壞，名正因佛性。了因佛性者，覺智非常非無常，智與理相應，如人善知金藏。此智不可破壞，名了因佛性。緣因佛性者，一切非常非無常，功德善根資助覺智，開顯正性，如耘除草穢，掘出金藏，名緣因佛性。⁶

正因佛性，就是覺性，覺悟一切非常非無常，三諦具足，是成佛之正因。了因佛性：了因即覺智，由正因，發此照了之智，智、理相應，為了因佛性。簡單地說就是學與修，以智啟理。緣因佛性：緣即緣助，由一切功德

5. 同上註。

6. 隋·智顛：《金光明經玄義》卷1，《大正藏》第39冊，頁4a。

善根，資助了因，得開發正因之性，為緣因佛性。

總而言之，眾生，包括斷盡善根的一闍提人，皆有成佛的必要條件——正因佛性，但是若要成佛，除此之外還需以學、修為啟迪，以善業為助緣，三者缺一不可。如此既滿足了人們成佛的神聖追求，又指出了通向神聖境界的方法和路徑。也就是說，神聖在世俗之間，但世俗不等於神聖。

爾後禪宗興起，大眾化的價值取向把一切繁難的辯說都丟棄在時代的彼岸，當然也是在原有理論探索的基礎上，拋開了所有本有始有當有、理性行性，以及緣性等艱深的思辨，破門而出，直截了當地說，「自性清淨，見性成佛」。如此「般若常在，不離自性」的佛性說，引導人們只要返歸自心，就能夠成佛而為神聖。中國佛教，特別是禪宗，就是如此將神聖植入人心，用心性消弭或者說融彙了神聖與世俗的悖論。人間佛教同樣是以此在崇尚功利主義的現代社會中翹然獨秀的。當然，對心性修養的出離，顯然是對人間佛教理論的背離，也是對神聖的褻瀆。

撇開繁瑣的論證，簡單地說，中國佛學的佛性論與中國傳統性善論遙相呼應，總體上強調，本性是善、是覺、是誠，人皆有佛性，人皆能成佛，包括斷盡善根的人也不例外，都能夠通向神聖的覺悟之路。返本，或者說回歸本性便是直接的方便之門。但是，這並不等於說，無論什麼人都一定能夠成佛，佛性只是成佛的可能性，是前提和必要條件，由世俗走向神聖還需要學習、修正，還需要心性的全面修養，還需要善業的積累，否則世俗永遠無法企及神聖。如是神聖立足於世俗，世俗淨化、昇華而為神聖；世俗是神聖的世俗，神聖是世俗的神聖。神聖和世俗相即相離，不即不離，也都是在心性的陶冶和觀照中實現的。一闍提人皆有佛性的意義正在於此。



三、平常心是道

禪宗既然說「自性是佛」、「直心淨土」，那麼，平常心合道，平常心是道便是順理成章的結論。馬祖道一繼惠能之後，公開倡導「平常心是道」，把禪宗「見性成佛」的思想推向新的階段。這既是禪宗大眾化形式，又同儒家「率性之謂道」的命題相互資證，異曲同工。

不過，言心、性是道，不難理解，若言平常心是道，則又成神聖與世俗的悖論。道是超越的神聖，平常心則是難免有世俗情欲之嫌。可見，作為「道」的平常心，與通常的理解不同，其實是禪宗揭示非神聖形象本質的特殊概念。

那麼，何謂平常心？其實也是一個不可說的說法，不僅禪宗，整個佛教都有很多的表述，比如本心、淨心、不染心、真如心，也就是實現了超越並回歸的平常心。或者說就是自然、本然之心，也就是沒有人為造作之心，佛家謂之父母未生前的本來面目，其指向實在於超世俗的神聖。馬祖道一的界定是：「無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。」這裡雖然強調超越凡聖，其意在於不執著凡聖、非凡非聖的平常。所謂「但盡凡心，不求聖解」，並非消解神聖，而著眼於凸顯植根於凡心的神聖性。譬如，心性如海，情欲如浪，波不興，浪不起，是謂平常，而非放縱情欲，為所欲為的平常。

單純說理是枯燥的，現實中的人間佛教更關心的是現實。君不見，如今，經濟發展了，生活也變得富裕起來，成功人士如過江之鯽。富裕、發展、成功是我們這個時代的關鍵詞，但是，很多人反而失去了幸福感。通往幸福的道路變得愈來愈擁擠，也愈來愈坎坷。顯然，不幸福，甚至不幸，並非因為貧窮，也不是因為艱難困苦，而是因為情欲太盛，因為執著於自我利

害而失去了自我。用恩格斯的話說就是「沒有獲得自己，或者再度喪失自己的自我意識和自我感覺」，⁷換個角度說就是缺乏一顆波瀾不興、平靜如水的平常心。

現實中，所謂平常心就是：超越成敗榮辱的淡定，超越是非得失的寧靜。它要求人們，無論何時何地，都要以一顆清靜自然、無適無莫、知足常樂之心，不以物喜，不以己悲，善待自己，善待別人。

平常心就是無造作的自然之心，就是不染執著，不染分別之心。無造作的自然，破除執著的無分別就是平常、就是神聖。非唯神聖，則不能放下；非唯平常，則不能輕鬆、自在的應世應物！

古往今來，有多少的煩惱、痛苦，從根本上說，都是由於分別與執著。現在也不例外。其實，神聖和世俗是一體兩面的事，破除分別，放下執著，就是神聖。放下不快樂就是快樂，放下不幸福就是幸福。禪家說「放下即是！」放下就是不執著，就是無造作，看似平常，實乃神聖。平常心就是這種看似平常的神聖。

《莊子》裡曾經講過一個朝三暮四的故事，就是引導人們破除「分別心」（「名實未虧而喜怒為用」），有了分別，就會產生執著，就不能放下。還有一個關於猴子的事實，更能夠在現實生活中發人深省。某地有捕猴子的方法，置一箱子於荒野中猴子出沒的地方，箱內放大個的鮮果，箱子旁開小洞，僅可讓猴子手臂伸進去。猴子伸手到箱子裡抓住水果，手就退不出來，除非把手中的水果放棄。但是絕大多數的猴子是不甘心放棄心中期盼的甜美的水果，於是也就不得脫身。捕猴子的人才能陰謀得逞。也有採用椰子

7. 《馬克思恩格斯選集（一）》，人民出版社，1995年，1月。



捕猴的辦法，先把椰子挖空，然後用繩子綁在樹上或固定在地上，椰子上留了一個小洞，洞裡放了一些食物，讓猴子空著手伸進去，而無法握著拳頭退出來。工具雖然不同，方法實無不同。其實，猴子想要獲得自由，唯一需要做的，就是將手裡的東西放下！顯然，猴子是被自己，或者準確的說，是被牠自己執著而不肯放下的心所俘虜。

用這樣的故事比喻人的貪心，看起來有些荒唐，實際上，人類有多少悲劇顯然都是由於「放不下」而造成的，放不下名，更放不下列，整天嫌錢少，嫌房子小，嫌職位低，怨天尤人，春恨秋悲，無病呻吟，到頭來無非是自尋煩惱；更有甚者，機關算盡，巧取豪奪，把手伸到永遠縮不回來的地方，像《紅樓夢》「好了歌」的註解，「因嫌紗帽小，致使枷鎖扛」，如此飛蛾撲火，自取滅亡，哪裡還有幸福可言。所以說「事若求全何所樂」，「得放手時須放手」。更何況，撒手西歸，到頭來終究是要放手的。可見，平常是同日用密切相關，而又遠離世俗誘惑的神聖。

毫無疑問，平常心並非「想幹什麼就幹什麼，想怎麼樣就怎麼樣」的世俗之心，而是天真、淳樸的自然之心，是返歸原始的赤子之心。道生等稱此為「自然」就是這個道理，禪宗常說「父母未生前的本來面目」顯然也是「自然」的意思。自然、赤子，或者說嬰兒，顯然是無造作、無分別的意思。這裡不僅可以看出「以老解佛」的思路，同樣說明平常心超現實的神聖性。就是說，從根本上講，人之生原本無所謂榮辱、無所謂貴賤，也無所謂利害得失，因此，無論在任何時候，任何情況下，都不應謀虛逐妄，追求那些生不帶來，死帶不去的身外之物，尤其不能為了滿足個人的情欲，追求那些原本不屬於自己的東西。此即：安心是福，吃虧是福，知足常樂。換個角度講，平常是不生世俗之見的平常，是本來神聖的神聖。平常心的神聖性正在於此。

四、生活禪——禪與生活

談及禪，眾說紛紜，即便不說是南轅北轍，也可以說是郢書燕說。原因乃指向不同，自說自話，人說人殊也就不難理解了。諸如如來禪、祖師禪、安般禪等等，其實不外「離相、離念」的思想與以「定、靜、止」為特徵的方法。禪宗興起之後，宗密面對繁複的禪的不同解釋，據實把禪釐清為外道禪、凡夫禪、大乘、小乘禪，以及最上乘禪，目的不外是彰顯《壇經》及惠能以下的禪宗思想。事實上，惠能及其後嗣弘揚的，風靡全國乃至世界千數百年的禪宗思想才是我們通常說的禪。禪如是，生活禪亦如是，都是以《壇經》為宗經、聖經，以惠能思想——大眾化的莊老哲學為理論基礎，作為中國傳統文化的重要組成部分的禪，而非其他。

因此，禪，或者說禪宗思想，追求的不是如死灰枯木的靜、定之法，不是遠離生活的面壁枯坐，而是在現實生活的「一切時中，行住坐臥，常行直心。」直截地說就是，在日用中不住相、不住念，返歸本心，見性成佛。《壇經》有名言曰：「佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角」，⁸意在強調「覺在世間」，禪在日常行事之間，其實講的就是神聖與世俗的辨證關係。當然，這裡顯然突出的是神聖的世俗性，意在說明神聖是世間的神聖，離開世間無所謂神聖。但是，神聖性的佛法、菩提畢竟還是有它的終極關懷和本質特性，離開了神聖性也就無佛法可言了。所以，世間是孕育神聖的世間，非神聖的世間就是世俗。人間佛教倡導的生活禪就是引導人們在行住坐臥的日常生活中實現對世俗的超越而臻至神聖。可見，生活禪是禪，而非生活；是生活的神聖化，而非生活的本身。所謂「擔水劈柴，無非妙道」，說明的是禪要在擔水劈柴之類的日常生活中實現，是在世俗中對世

8.元·宗寶：《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁351c。



俗觀念的昇華，是生活的神聖化，而非通常的擔水劈柴。

總之，生活禪關注的是，在生活日用中每時每刻的感悟。它不是戰場上的金戈鐵馬、硝煙瀰漫；也不是情場上的愛恨情仇、悲歡離合；更不是利祿場上機關算盡、縱橫捭闔、生死予奪，而是同我們日常生活中的柴米油鹽、言談舉止、行住坐臥休戚相關的大智慧，是破除分別、擺脫了利害得失，興衰榮辱、生死淨垢的精神羈絆的大自在。

還有，禪門說禪，諸如「饑食困眠」、「吃茶去」、「佛是乾屎橛」等諸多公案，無非是《莊子》「道在螻蟻」、「道在屎溺」、「每況愈下」的翻版。如此以卑下相高尚，寄托的是同樣的道理——神聖在世間，在世俗生活的每一個角落。不過，需要注意的是，雖然說道無處不在，但並非處處是道。這又是生活禪推廣中的理論問題和參照係數。

五、內聖外王

《莊子》在《天下篇》中提出並詳細地論述了「內聖外王」的理想。儒家援道入儒，以三綱八條目牢固地確立了中國傳統文化內而修身，外而治國平天下的終極關懷。「內聖外王」遂以儒家學說彰顯於世。據此，梁啟超說，中國文化可以用「內聖外王」四字予以概括。如是，中國文化的核心價值不言而喻。佛家也不例外，人間佛教的路徑更是如此。自覺覺他，自度度人，上契無生，下教十善，同樣表現出佛教對中國傳統正心誠意，修齊治平的聖王人格的終極關懷。

毫無疑問，佛教以成佛為終極追求，成佛以內在覺悟為依據，因此可以說成佛就是成聖。中國佛教尤其關注心性修養，見性成佛，即心是佛，這就是通向覺悟的內聖之路。所謂三教不同，同於一心，說的就是這樣的道理。另一方面，佛教還以普度眾生、濟世救人相號召，尤其在家國倒懸，民族危

亡，生靈塗炭的環境中，高揚「地獄不空，誓不成佛」的菩薩行，淋漓極致地表現了為眾生立命的外王之道。

從理論上講，無論是道家，還是儒家、佛家，首先推崇的是內聖，是修心，是向內用功，從而達到與天地同參的神聖境界。如是，才能夠經緯世界，為萬世開太平。也就是說，唯有內聖，方能外王。內聖是因，外王是果，也可以說內聖、外王是一體兩面、相輔相成的事情。這正是莊子說的「知天之所為，知人之所為者，至矣！」⁹「賚萬物而不為義，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為老。」¹⁰以及「獨與天地精神往來，而不傲倪於萬物。」¹⁰但在日常行事中並非完全如此，特別是頂著儒者帽子的政治家，往往著眼於事功，輕忽心性修養，而以經邦濟世為己任；不是以內聖鑄就外王，常常是以外王而體現內聖。憂國憂民，居安思危，「苟利國家生死以，豈因禍福趨避之」，如此國家禍福，生死趨避，大體上代表了儒家思想孕育出來的政治家們對現實的關懷。也就是說，內聖雖為其所依賴，但並非關注的焦點。

從表面上看，佛教更重視內在的心性修養，重視超越的神聖性。亙古及今，亦有「儒主入世，佛主出世，道主忘世」之說，世出世入，佛、道與儒有顯著的不同。但是，無論怎樣，一種思想，一種理論，在現實社會實現的程度，總是取決於滿足社會需要的程度。在現實社會中產生，並希望在現實社會中發展的佛教教團，自然也不能遺世獨立，不能完全同佔據主導地位的儒家思想分庭抗禮，因此，它的佛性和聖王人格，同樣趨向於對世俗的關懷。人間佛教的倡導更是如此。不僅重在人生、重在人間、重在世的神

9.《莊子·大宗師》。

10.《莊子·天下》。



聖，而且把追求成佛的神聖境界，轉向成菩薩的「次神聖」的境界。慈悲救世的菩薩行，溝通或者說融會貫通了神聖和世俗，割臂飼虎、「有一眾生不成佛，誓不成佛」的奉獻精神，把經世致用、外王的世俗活動完全籠罩在神聖的氛圍之中。人間佛教就是如此表現對世俗的關懷，並實現它的神聖。

進一步說，現實中，儒家對內聖的要求，多在個人之修身、在個人之名節，雖有「明德」、「止於至善」之說，但強調的是個人的立德、立功、立言，甚至有「君子疾沒世而名不稱焉。」佛家重視的反而轉向濟世救人、普度眾生，以覺他實現自我成佛的神聖之路。與儒家相比，人間佛教的積極參與精神，無疑洋溢著更多的神聖色彩。這是萬萬不可輕忽，尤其不可褻瀆的。

六、心與境

宗教是對有限的超越，從社會學上講，無疑是對現實社會的批判和否定，並在此基礎上，構畫人類理想社會的藍圖。如儒家的三代、基督教的天國、佛教的淨土世界，以及西方的烏托邦、太陽城，康有為的大同。諸如此類，它們誘人的美麗，以及杳不可及的虛幻，既使人類的希望永不褪色，又激發了人們在茫然中回歸現實，積極參與、改造社會的悲天憫人的淑世情懷。儒家恢弘三代，一變而為治國平天下；基督教的天國轉換而為現世的救贖；佛教物質豐盈，九品往生的極樂淨土，無論是西方、東方，還是彼岸，都轉向人間淨土的建設。無論歷史上，還是現實中的制度化的宗教，對超越的終極之境的關懷，昭示的還是同人類生存直接相關的現實之境。用宗教社會學的話來說就是：制度化的宗教對境的關注，其實也是對現實世界、現實

政治的妥協。¹¹

佛教亦然，人間佛教對淨土的追求，由彼岸轉向此岸，自來世回歸今生，實質上就是將超越的終極追求，回向人生、回向現實。換句話說，人間佛教對淨土的關注，即對境的關注，是以現實世界為神聖的，於是也就構成了神聖與世俗的悖論，或者說兩難選擇。

毋庸諱言，佛教以緣生為性，視外境為虛幻，而以心為生成萬物的本體，所以有「心生則萬法生」的心性哲學。因此，在中國佛教哲學史上，對外境的關注，終究還是以心性為本根，而包容境、生成境的。就心境關係而言，雖然說心境圓融，但心的神聖性是無可非議的。故有「心淨則佛土淨」的「自心淨土」之說，用一心消解了超越與參與、天與人、神與人，也就是神聖與世俗的悖論。如此心境圓融，對心的關注，雖然在於調和、溝通終極同現實、宗教和政治的關係，但其著眼點還是神聖的終極關懷，是「心」的神聖性。心的神聖方能造就境的神聖。褻瀆了心的神聖，或者心的神聖缺失，就是對世俗的徹底妥協，境也就不成其為淨土。如此即心是佛、自心淨土與西方淨土、彼岸淨土以及人間淨土，本質上就是心、境問題，是神聖和世俗的辯證關係。人間佛教對人間淨土關注如是而已。

曾有短文論及心、境關係，茲錄如下，或有助於此說。

心者，性也，亦眾妙之本，萬物之源矣。可造天堂，可為地獄，

11. 托馬斯·F·奧戴在他的《宗教社會學》中指出：「宗教組織對待現行社會無非有三種選擇，一是從精神和事實上同時否棄舊有的社會關係；二是直接認可並接受；三是在保持現行社會控制形式的同時，在精神上否定並予以改造。第一種和第二種顯然是不可取的，唯有第三種既避免了同現狀的對立，又彰顯了宗教組織的進取精神和超越性質。」詳見麻天祥：《中國宗教哲學史》第一章，人民出版社，2006年，頁32。



眾生之所迷者迷此，諸佛之所悟者悟此。所謂十方三世不離一心，百千法門同歸方寸者。故世間眾生，不可不重，亦不可不慎矣。

境者，心遊履攀緣之所也，總賅大千世界宇宙萬象者。境隨心轉，心逐境移。故心之修，境而成。內識自心清淨以見性成佛，外化娑婆世界為莊嚴國土，方為本末究竟，功德圓滿。

《維摩詰經》云：「隨其心淨則佛土淨。」¹²往聖大德無不以修心為第一要務。道生倡佛性本具，華嚴謂一真法界，天台說一心三觀，法相究萬法唯識，皆以心為本真，為樞紐者也。惠能說法，以煩惱即菩提，淨性在妄中，開「不二法門」，於自心頓現真如本性。爾後，曹溪子孫或主空寂之知，或言即心即佛，或以不修為修，尤有當頭棒喝，呵祖罵佛者，均不外《壇經》「菩提自性，本來清淨。但用此心，直了成佛」¹³之旨。

建立正覺世間，人類之理想，萬世之偉業。娑婆世界，三惡五趣雜會之處，亦為一佛攝化之境土也。奈何此界眾生，堪忍而受盡諸煩惱不肯出離，更兼千秋功過，因果難測，故非大智大慧而兼有大機大用而不能為，雖慈悲如菩薩者，亦僅言隨緣樂助，方便示現而化導眾生。故境亦多為關注者也。

漢末象教西來，至魏晉盛行。學派林立，宗風競起。慈風所及，人心傾慕。或祈求往生，或歸心彼岸；或托名轉輪聖王治國，或自稱彌勒下生，皆專注境之建者也。禪宗適逢其會，既以緣生為本根，又汲莊老為泉源，為心性本體之學推濤助瀾。然以農立國之社會，制度化之禪宗，也不能不隨境而遷，外則農禪並重，建人間淨土，內以平常心為道，融無上玄理於衣食住行

12. 姚秦·鳩摩羅什：《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》第14冊，頁538c。

13. 元·宗寶：《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁347c。

之中。如此涵育心性，已有心境並建之實矣。時至近世，更有以佛法為世法，以人生佛學建人間淨土之議，此即主客互資，心境並建之說也。

參考書目

一、古籍

1. 姚秦·鳩摩羅什：《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊。
2. 北涼·曇無讖：《大般涅槃經》，《大正藏》第12冊。
3. 梁·寶亮等集：《大般涅槃經集解》，《大正藏》第37冊。
4. 隋·吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》第45冊。
5. 隋·智顓：《金光明經玄義》，《大正藏》第39冊。
6. 元·宗寶：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊。
7. 《莊子》。

二、專書

1. 《馬克思恩格斯選集（一）》，人民出版社，1995年1月。
2. 麻天祥：《中國宗教哲學史》，人民出版社，2006年。
3. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史（下）》，中華書局，1983年。



佛教在人間實踐了二千多年，
落實了人間佛教的內涵與精神。
人間佛教旨在創造家庭的淨土，
創造社會的淨土，創造心中的淨土，
所以要散播慈悲的種子，
散發歡喜的芬芳，
散播人間的幸福與安樂。

～《迷悟之間》