

佛法與現實

——太虛大師佛陀現實主義思想論

李廣良

雲南師範大學經濟政法學院副教授

提要：太虛大師的佛陀現實主義思想是其人生佛教思想的理論基礎，在中國近代佛教思想史上具有重要意義，體現了中國近代佛教的入世精神和廣闊視野。這一思想體系由宗依論、宗體論和宗用論三個部分構成，宗依論闡發了認識現實的方法和所知現實的事理；宗體論從四個層面闡發了「真的現實」之理；宗用論則是對各種現實問題的回應。總的說來，這是一個宏大的思想體系，在細節上或許有不夠完善之處，從總體構架上卻看是成功的，其「即人成佛」的基本精神也是契合近代佛教發展的需要的。

關鍵詞：佛法 現實主義 現實 現量

一、佛法與現實

(一)

對佛教的一種普遍看法是以為佛法主張虛無寂滅，對現實採取消極逃避的態度。從佛教尤其是大乘佛教的理念來說，這種看法自然是錯誤的。但從佛教在中國社會歷史中的展開來說，這種看法也有其部分的道理[註 1]。從佛教傳入中國以來，佛教的影響在文化心理的層面固然非常深遠，但在群體的社會生活層面，始終沒有發揮大的作用，也未能成為全民的普遍信仰。僧人作為中國社會的少數人群，極少參與社會歷史實踐，所以大乘佛教積極入世的精神實際上只停留在哲學思辨的層次上，並未能成為全體國民的精神信念。中國佛教的近代復興運動曾努力改變這一情況。太虛大師領導的佛教改革運動至少曾試圖推進佛教界整體上的變革，以使佛教能積極地服務於社會人群的發達和進步。他的人生佛教理論的建立，即是出於恢復大乘佛教真精神，為佛教入世提供理論論證的主觀願望。他在《真現實論》等論著中提出的「佛陀現實主義」思想，為其人間佛教理論提供了一個哲學基礎。

《真現實論》是一部未完成的著作，但從大師的全部著作看，他的佛陀現實主義思想的體系架構實際上已經成型。無論是從佛學史的角度看，還是從思想史的角度看，這一體系都是十分獨特的。從佛學史的角度看，這一體系是一個以唯識學為基本資源，而容納了天台宗、華嚴宗、禪宗等各派佛學精華的完整的新佛學體系，大師試圖以之作為其佛教改革運動的理論指南，在理論和實踐兩個方面都表現出突破中國傳統佛學的傾向；從思想史的方面看，這一體系以佛家的建立於現觀實證經驗基礎上的「現實」概念為標準，對當時思想界所流行的現實主義、實用主義和實證主義進行了抉擇，而所謂「真現實主義」的提法，是只有在近代思想史的語境中才會出現的。「真現實主義」或「佛陀現實主義」的提出，表明中國近代緇眾佛學至少曾經努力過要建立符合近代理性要求的理論體系，以打破以禪、淨為核心的中國傳統佛學格局。

(二)

大師認為，「佛法純粹是真實和注重現實的學問」[註 2]。他的佛陀現實主義是佛教思想和近代思潮相互作用的產物。換言之，近代思想中的現實主義思潮，刺激了他根據佛陀教義，說明一切存在事實的真相，並從而建構佛教現實主義的動機。

在大師看來，可以代表近代思潮的，就是理想主義和現實主義。這兩種主義，是笛卡兒和培根哲學在人生實際和社會上的應用。理想主義的根據，是理性主義的哲學，注重推論，用演繹法求事物的實在。現實主義的根據，是經驗主義的哲學，注重經驗事實，用歸納法求事物的真理。理想主義近於哲學，偏於社會方面；現實主義近於科學，偏於個人方面。這兩種主義，互為消長。

大師認為，近代思想的特色，在於專重現實方面。各種科學的發明進步，是受到了經驗派的影響，近代思想的進步，也是因為專重現實。所以在兩種潮流中，現實主義是近代的主流，科學上如此，哲學上也是如此。大師說，早期哲學的重點是理想一面，英國哲學家洛克繼培根之後，提出人類知識論，以為人類精神初如白紙，後由經驗而成種種知識。經驗以前的神秘事物是不可知的，實際上經驗到的事物都只是現象界的事情，這才是現實的。法國的哲學家近於理想派，英國的哲學家近於經驗派，康德對兩方加以調和而成為新理想派。但是康德受了經驗派的影響，其著重點也是現實一方面。其後，以達爾文的生物進化論為基礎的各派進化論，也是以現實為根基的，以現實為價值判斷的標準。這種思想應用到人生實際的社會運動上去，就是謀求改造進步，以達到現實的滿足，在將來的人間實現黃金世界，而理想的超自然的天國，則成了現實主義者所反對的迷夢。

自西方寺閱藏以來，大師的思想日漸走上了現實主義的方向。隨著對近代思潮的深入瞭解，大師的佛陀現實主義思想也逐漸成熟起來。在他看來，佛陀現實主義和近代現實主義兩者都以現實的一切事物為根據，佛陀現實主義用「法爾如是」去解決宇宙人生的究竟問題，法爾如是的含義是：諸法性相原來如此，還他如此。根據這一道理，真理不在現前的事物之

外，當下便是。近代現實主義也注重從現前的事物證明出真實，這是二者的同的方面。不過，現實主義的辦法，總不外乎用五官感覺，及意識知覺——概念思想及歸納、演繹種種方法來推論，終究脫離不了分別戲論的遍計所執。所以現實主義是凡人之有限的、不完全的知識經驗所得的結果，並不是宇宙的究竟真相，而佛則是無上正等正覺者，他所經驗到的是無限的圓融的現實境界。這是佛陀現實主義和近代現實主義的不同。

(三)

佛陀現實主義的邏輯起點是「現實」的定義。根據大師的論述，「現實」有四義：

第一、現實即宇宙：

宇宙者何？現實而已。現實者何？宇宙而已。有變斯有現，無現則無變。無變非現，無現非變，續變續現，續續自住攝十世，曰永宙；一念眾念自住永宙，非永宙莫觀乎變現。有事斯有實，無實則無事，無事非實，無實非事，各事各實，各各互徧入十界，曰大宇；一相眾相互徧大宇，非大宇莫觀乎事實。觀各事於續變，是謂宇宙；觀永宙於大宇，是謂現實。[註 3]

現實即宇宙，宇宙即現實。此所謂現實是指在無限時空中普遍聯繫而互相攝入的客觀存在，之所以不稱宇宙而稱現實者，是因為宇宙曾被說成方體、時刻，或被說成爲世界而與人生對稱，容易導致誤解。而且，現實一詞中包含著宇宙一詞所不能詮解的意義，如法界義、現變義、真實義等。

第二、現實即法界：

法界者，一切法之總和。……又法界者，一一法之分函，任何一法皆徧入於諸法，任何諸法皆攝住於一法。……法界即現實，現實即法界。[註 4]

現實即法界，法界即現實。此處之所謂法界，是從三層意義上說的。

一是就諸法的總相而說的：

諸法中無論任何一法，皆諸法之總相，以皆能攝一切法故。此總相即為法界，故曰隨舉一法皆為法界。如鉛筆可統一切法，以依眾緣成故。眾緣之眾緣展轉無盡故，故一攝一切，一入一切，此法界義也。[註 5]

二是就諸法之因而說的：

又界者因義，法界者，即諸法之因。法法雖互入，然不失其自相。此不失其自相者，以一一法有不同種子為之因，此因種各各不相雜亂，故現行亦各各差別。[註 6]

三是就諸法之交互相遍義而說的：

然此因種雖各各差別，而又交互相徧，故——因種，一徧一切，以阿賴耶識中之能力，無方所邊際故，明此諸法各別種因，謂之法界。[註 7]

第三、現實即現實：

現變實事曰現實，無始恒轉故。現事實性曰現實，無性緣成故。現性實覺曰現實，無相真如故。現覺實變曰現實，無元心樞故。現實即現實，現實唯現實，更無他名能詁之也。[註 8]

此處所說現實，實即「真的現實之理」，其具體詮解留待下文。

第四、現實主義乃佛陀無主義之主義：

除佛陀外，莫不為「非現實而有主義之主義」故，宗教執唯神故，哲學與科學執唯我或唯物故。實驗主義（或實際主義、實用主義，又現實主義、實證主義）似為現實主義然未脫唯我或唯物之執。孔家哲學似為現實主義，然未窮現實之量而猶有拘局。故唯佛陀為無主義之現實主義者。而現實主義一名雖鏡涵萬流，含容一切，要非佛陀不足以正其名也。[註 9]

此處所謂現實主義不同於世俗現實主義，是超越了其他一切主義的局限性的「無主義之主義」，故稱之為「真現實主義」。大師在此明確提出其佛陀現實主義的提出是為了針對實用主義、實證主義、唯物主義等近代西方思潮。這表明在時代大潮的衝擊下，大師本著「契理契機」的原則，力圖從佛家本位的立場回應來自各方的挑戰，並對各種哲學問題予以佛家的回答。

大師的「現實」觀念是直接取資於佛教經論的佛法現實觀，不同於哲學史上任何一家的現實觀念[註 10]。從大師的論述中可見，大師現實觀的真實意旨在於：

首先，從「現實即宇宙」的規定可以看出，大師的現實觀的出發點是經驗層面的「事」相，即顯現在時空中的事物現象的存在。整個宇宙無非是事相的變現，「宇宙間一切存在的事事物物，都可以謂之現，這些一切存在的事實，就叫做現實」[註 11]。所謂現實主義，就是完全、徹底地揭示一切存在事實的真相，「洞見諸法實相」。大師試圖以唯識學的依他起法為理據，建立一能說明「法爾如是」的存在現象的存在論。《真現實論》所提供的正是這樣一個以唯識學的存在理論為主要資源的存在哲學。

其次，「現實即法界」的規定來自於華嚴宗的「法界緣起論」。華嚴宗以法界緣起萬法，萬事萬物，相即相入，渾然無礙，以一法攝入一切法，一切法還入一法，構成一重重無盡的緣起關係。這樣的「現實」雖來自於華嚴學的存在論，但在大師看來，卻並不與唯識學相矛盾。一即一切，一切即一，萬法之所以相互交遍而不雜亂，正是因為阿賴耶識中含藏著無量數的事物種子之故。

第三，大師的「現實」觀是立足於佛學的現量證知、如實觀照上的。佛法之所以是真正的現實主義，就在於此。大師說：

現實真是如此，契知事現實真是如此；現實真是如此（法爾如是，亦曰「本來面目」，亦曰真如），宣說現實真是如此。知亦現實真是如此，不知亦現實真是如此；說亦現實真是如此，不說亦現實真是如此。知、不知等，說不說等，知即無所知，說即無所說，不同其餘任何主義，別有所執，別有所立。……現量實相雖無可知，由現量如實相而知（根本智境）；實相現量雖無可說，仿實相如現量而說（後得智境）。雖自無可說而隨機有說，雖隨機有說而契理應真（如實或如如）。[註 12]

大師的這一觀點有其充分的佛理依據。從原始佛教以來，佛家即重視契入存在的真實，以打消主客體的二元對立及由此對立所引起的無益戲論。大乘佛教般若學的觀空，就是要除破一切實體性的概念及其所引生的迷執，而證入諸法空性。《金剛經》所謂「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」、「如來者，即諸法如義」等皆是此義。而唯識學的「勝義現量」、「究竟現觀」更明確地揭示了直證存在實相的旨趣。「勝義現量」即因明學上的真現量，是一種現前的、直接的不含藏有思考分別的認知能力，可以證知事物的自相而不為日常的心理、意識所染污。在此「勝義現量」的觀照下，一切法「現現別轉」，現證現得，沒有任何虛妄分別涉足其間，一切哲學的思辨和世俗的意識形態更是與之毫不相干。所以大師說「現實主義即是無主義之主義」。大師的目的在於以佛家所說的最高智慧活動來體證存在、親證存在，把握「真現實」，並破除各種世俗的不了義之教。

那麼，這種能夠現證真理的最高智慧活動究竟是否可能呢？對大師來說，這是不言而喻的。在西方哲學傳統中，一般人不承認存在一種區別於一般感性直覺的所謂「智的直覺」或「理智的直觀」（intellectual intuition），但在東方哲學傳統中，這種智的直覺或理智的直觀卻是得到普遍承認的，不但在理論上可能，而且可以在實踐上落實之。中國哲學中的道家、儒家即皆有此種智慧。老子所謂「致虛極、守靜篤」、莊子所謂「心齋」、「坐忘」、荀子所謂「虛壹而靜」等都說明自我修練可以達致此種智慧。而佛家從各種角度講的各種智，更是把這種智慧的存在理路和實踐路徑發揮到了極致。大師在此傳統的熏陶下成長，又有幾次近乎現觀的體驗，由此而建立一套植根於現觀的存在哲學是完全可能的。

二、宗依論

（一）

佛陀現實主義的體系架構由宗依論、宗體論和宗用論三部分構成。「宗」依因明學的用法，是立論者所要論證的主要命題，表示自家的基本意向。大師的意向在把握「真現實」，這是他的佛陀現實主義的基本主張，這一主張的憑藉或依據，從能所關係分析，即是能知的方法與所知的事理，這就是「宗依論」的內容；通過「宗依」以認識存在之理，對「現實」

作存在論的證明，從而開拓現觀境界，這便是「宗體論」；再以此現觀經驗為根據，回應現實的社會問題、人生問題、文化問題、知識問題等。從邏輯結構上說，構成一含攝方法和體用的規模廣闊、內容豐富的現實主義哲學體系。

「宗依論」主要論述能知現實的方法和所知現實的事理。大師認為，欲對現實有正確的認識，必須有能知現實的方法。他為此建構了一個完整的方法論體系。他的思路是：首先從自我對現實的認識來說，所用的思惟方法只能是因明學所謂的現量、比量，這裡有真現量、真比量與似現量、似比量的分別。「今欲求能知現實的方法，即在如何辨別真、似，離似而即真耳」[註 13]。所用的工具，一為形數度量，二為言語文字，所以緊接著量論之後，是數學和語言學的工具論。自己對於現實有了確切的認識、而且具備了所用的工具之後，則可以發表來啟發、覺悟他人。這表現在破其似而立其真，一方面破斥錯誤的主張，一方面建立正確的主張。由此而對傳統的教義，進行真、妄和偏、圓的評判。最後是方法的評判，即把上述認識現實的方法與古代和今天的認知方法進行比較研究，以完成一系統的認識論和方法論。在這一方法論體系中，最重要的量論。

大師認為，能知量只有現量和比量，因為現實的認識對象只有作為自相的「事」和作為共相的「理」兩種。現量認識對象的自相，比量認識對象的共相。現量是對事相的顯現證知，比量是對事理的推比決知。真現量是對事相恰當的顯現證知，似現量則只是貌似顯現證知而不符合事物自相的認識。真比量是對事理的正确推理，似比量則是不符合邏輯、不符合共相的錯誤推理。近代科學認識論對比量有細緻而深入的瞭解，而對於現量的深刻瞭解，則是佛法的事情。

就現量來說，能知的現量心是實證對象自相的心識，可分為因明現量與內明現量兩種。

因明現量有四類：

1. 依色根而起的前五識現量心（官覺），依眼、耳、鼻、舌、身五根覺知色、聲、香、味、觸五種自相。
2. 依意根而起的第六識現量心，是與前五識同時而起的第六識，能夠明瞭覺知色、聲、香、味、觸的自相。
3. 諸識心及其相應的心所，在了別對象的同時所具有的自我證知的現量心。
4. 依意根識定心相應心品之現量心，這是與禪定狀態相應的現量心。這四種現量是世俗之人與佛學內明共通的現量心。

內明現量有兩種：

1.一切種識的現量心，能夠分別了知第八識所攝持的一切種子及所變現的根身、器界的自相。

2.解脫了我、法二執的淨智相應的現量心，即成所作智、妙觀察智、平等性智和大圓鏡智四智現量心，能夠了別對象的事體、事義的自相。

內明現量是真現量。但因明現量是比量的根據，對普通人和佛陀都有重要的意義。為了正確地認識現實，必須以人們共同承認的現量作為裁判是非的標準。所以在以內明現量作為根本宗旨的同時，也必須兼顧因明現量。

大師以為，求學的目的，在於求得與真現實相應不二的「知能」，即所謂「大菩提」的智慧。具體說來，就是求得「知得現實圓常之真義」的根本無分別智，「能得境相確適之實事」的後得正分別智，以及「等得性相理事圓常確適」的無上正遍覺知。其中的關鍵在於獲得真現量智。真現量智的獲得有兩個條件：一是人心中所有的真現量之無漏種，二是已經獲得真現量的佛陀。人們若能依據佛陀所開示的真理，裁斷自身從各種渠道所獲得的知識，掃除一切謬誤的思惟，在自心中形成真比量，再憑藉真比量的力量，摧伏依附現量所生的一切謬誤情識，便可以得到真現量智。在真現量智和正比量智的基礎上，最終達到究竟圓滿的正覺。從實踐論的角度說，有兩條途徑可獲出世現量：一是用禪宗的方法去深深地參究，二是由如理思惟經教義理的真比量智而引發，即是通過聞、思、修而形成現觀智。《瑜伽師地論》對此有系統的論述。大師由此確定了獲得正確知識的歷程為：

1.揀擇一切學者的學說，形成圓滿無缺的「至教量」。

2.依據所得的至教量，破除一切社會性的或自我性的謬執，形成殊勝的正比量。

3.依據所成的正比量，在一切平常見聞、日用行持中開發真覺。

4.依據真覺正思，祛除殘餘的妄惑，開顯究竟的實相。

5.依據真現量的智境，施設正比量的教義，令尚未覺者藉之走上覺悟之路。這就是現實主義的認知方法。

(二)

宗依論的第二方面內容是所知現實的事理，包括三個方面：所知現實之成事、所知現實蘊素和所知事素之關係。這既是對認識對象的說明，也是對存在世界的系統描述。

所知現實之成事，是已經生成的客觀世界，包括「器界」（無機世界）和「有情」（有機世界）。「有情」是指一切有情識的生物而言。一切有情，皆具「一切種識」，各有一個

「永續統攝自覺進化之生命系」，在六道之間數數往來，故又可稱之為「補特伽羅」。大師廣引佛家經論，系統論述了佛家的生命觀。內容涉及：有情的分類，有情的生起，有情的流轉與進化，有情及人身的生理構造，有情身的生活資具，有情與有情的關係，有情的教育等問題。

所知現實蘊素，是現實成事中所含蘊的素材，即心、心所和色等世界和生命要素。具體說來，即是四大、六大、五蘊、十二處、六根、二十二根、十八界、五位百法等一切存在者及其組成要素。由此而構成一系統的世界圖景。

必須說明，這裡所說的現實蘊素，不同於自然科學所說的「元素」。從本體論上說，科學把身、器等看作「實在體之變成物」，另有一本原的實體為因，由此而產生了考求其「原始之實質」的化學和考其「原始之實力」的物理學。這是不對的。在現實的身、器之外並沒有其他的「原始實在體」及其質力以為「本元」，「現變實事即實在，亦現變實事即本元也」。在當前現變實事的相續相攝中，各別含蘊著種種關係，這些關係，即是其所含蘊的素材。就這些素材與現變實事的關係而言，素材為因、為緣，現變實事為果。其實因緣即果，果即因緣，果非在於因緣之外，因緣非在果之外。所以科學的實體思惟不同於真現實論的緣起思惟。從認識論上看，科學從數學、邏輯學、化學、藥學、機械學等角度分析世界，真現實論則從能知、所知的關係入手，對「能知」所相對的「正所知相」進行分析。大師認為，科學為「物體（我法所執之實我、實法）之元子論」，真現實論為「知能（能知、所知）之蘊素論」。所以前者為唯物主義的世界觀，後者為佛陀現實主義的世界觀。

所知事素之關係，是所知現實成事（有情、器界）和所知現實蘊素（心、心所、色等）之間的關係，其所表現的規律性即是因果律。因果律就存在於所知現實成事和所知現實蘊素的關係上，並非在所知事、素之外別有獨立的存在。因果律是佛學的基本規律，從原始佛教到大乘佛教對此都作了細緻的探索，其中以說一切有部和唯識學對因果律的論述為最嚴整。大師即依據有部和唯識學的豐富思想資料，對因果律作了細密的論說，使之納入到真現實論的體系中。

嚴格說來，能知現實的方法是對認識主體的說明，所知現實的事理是對認識客體的說明。一個是能知智，一個是所知境。大師說：

最低淺智，直觀一團和合、一期相續之成事故（一個有情身或一個器物），執整個我或整個物是實在體。次高深智，觀成事之和合相續可以解散割斷，一方從所執整個我出發，析觀我體，以推求最終體，由是有唯我之哲學；一方從所執整個物出發，析觀物質，以推求最先質，由是有唯物之科學；一方從所執整個物我為出發，推觀諸我、諸物，以求統一之最高神，由是有唯神之宗教。再高深智，現觀無整個我及整個物，

但有五蘊等法之和合相續聚；雖不無因緣所合成之諸法，而絕無整個之「有情我」，當然亦無統一諸我、諸物之神，是為小乘無實我之諸法。極高深智，現觀無我，而緣生諸法亦空無自性，皆眾緣現，皆唯識現。初為凡情，次為異學，三為二乘，四為大乘。以能知智程度不同，使所知境（現實）重重差別，此可見能知與所知之關係矣。[註 14]

所知境的差別，是由能知智的差別所決定的。太虛從認知心的角度立論，即從能知心上觀所知法，而重重提昇真實的層次和生命的境界。這是整個「宗依論」的歸趣之所在。整個「宗依論」的體系進展，從能知方法到所知事理，再到最後的抉擇，非常類似於《瑜伽師地論》之先出本地分，再出抉擇分，也類似於《正理經》的十六句義，先出量，再出所量。總體架構是非常牢固的。今天看來，大師建立完整佛學認識論和方法論的意圖是值得嘉許的，其基本思路也是可取的。

三、宗體論

佛陀現實主義體系的第二部分是「宗體論」，這是對「真的現實之理」的闡發。除了《真現實論》以外，大師在〈佛學的現實論〉、〈佛法之四現實觀〉、〈自由史觀〉等著作中，多次對此做了闡述。大師說，通常所用的「現實」一詞，是「現前事實」的意思。「真現實論」所說的現實，雖不離現前事實的本義，但比較通常所謂現實要深刻得多，有四個層次：

第一、「現變實事」曰現實者，唯現在顯現而變動變化著的，始為實有之事，故曰「現實」。此理與平常所云之現實，已較精深，然其義尚不止於此。

第二、現變實事縮稱之為「現事」，明現變實事真實理性之「現事實性」，始曰現實。

第三、縮現事實性曰「現性」，於此現性能實證覺，謂之「實覺」。如是現性實覺始曰現實。

第四、復將前義縮為「現覺」，即一切法現正等覺。於此現覺圓成實際上窮神盡化之變用，謂之「現覺實變」，乃盡真現實論所明現實之理。[註 15]

如此層層遞進，透徹地發揮了佛家現實觀的真義。此即大師所謂的「四現實觀」。

第一、現變實事，如實變化著的一切現實的事物（「無始恆轉故」）。這是指現象意義的「事」。有兩個特點：一是現起，在時間上非過去、未來的而是現在的，在空間上又非隱藏的而是顯現的；二是變動，剎那變化、遷流不息，轉換無常、生滅不停。凡是不符合這兩個特點的，如我（靈魂）、自在（上帝）、極微（原子）、覺（精神）等常住不變的本體，皆非現變實事。古今東西的學說中，頗有能發明現變實事之義理者。近代的哲學中，唯物辯證法對現變實事的說明與佛法有近似之處；古代的哲學中，「易」的哲學是最能說明現變實事的哲學。

從佛法的觀點認識現變實事，大師在《真現實論》中有非常詳細的分析和說明。總括其意思，大致是說一切的事物都是顯現，而一切顯現的事物，都是生滅起伏、流行變化的，是非斷非常的生命之流。所以全宇宙一切存在的事實，都是大小相通，前後相生，剎那生滅相續的。這種流變之理，為近代科學的發展所證實。不過科學是根據感覺經驗，而佛學是直接覺知的。而常人或者持斷見，覺得人生沒有意義；或者持常見，執著於不滅的「本體」或所謂上帝，這都是不符合宇宙真相的。只有認識到現行實事無始無終的真相，才能把心量放大到無邊無量，心量放大就沒有執著，而與宇宙真相契合。人生之所以有不朽的價值者，亦在於此。過去的一切行為為因，現在為果，現在一切行為又發生將來的果，因果重重，相續無盡，所以人生有不朽的價值。這種道理，不但學佛成佛要知道，就是要做有人格的人，有道德的人，也都應當明白，否則會生出許多煩惱來。照大乘道理說，先要做一個完善人，然後再進到超人的菩薩，再進到超超人的佛。想做一個完善人，對於現行實事，就不可不先明白。

第二，現事實性，即現變實事之緣起性空的真實性（「無性緣成故」）。這種真實性並不是現變實事中的某個具體事物，以某種具體事物作為存在的固定不變的真實體性，當然是不合理的。所以，所謂「現變事之真實性」，就是現前剎那生滅變化的事物中之普遍如此、永久如是的體性。一般人皆不能正確認識現變實事的真實性，古今、東西的世間學說，如辯證法的世界觀和易學的宇宙觀等，雖有所認識而不徹底，只有佛法才徹底地揭示了存在的真實性。

佛法認為，一切事物都是因緣所生，是非有非空。眾緣所生，故無自體，這是「非有」；雖無自體而不無眾緣，這是「非空」。事物之成為事物，乃是事實上一切條件關係完備之時所顯現，因此而沒有固定不變的實體。這就是存在的實相，是事事物物所顯現的真理。唯識學的三性說，天台及賢首的空假中三觀之說，都是據此而立說的。

第三，現性實覺，即對現事實性的親證或「現量證知」（「無相真如故」）。大師認為，對於諸法存在的真實性，必須能在主體上明證，從主體上保證真實性的存在。西方哲學的懷疑論者與理性論者爭論不休，即是由於未能解決對存在的現性實覺問題。大師在分析各種不同層次的證知方法之後，把佛家的現量智視為把握現實的真實性的最高智能。

大師認為，一般人的常識理智，大部分都是非量的，要得到現事實性的真實證覺，世間的一般學說，皆不足以依賴。對於學理的、聖教的比量，也須加以分析。學者的理智，雖然多是非量的，但仍有部分的比量，這就是世間學說中那些不錯謬的。聖者常常借助世間名言等以為設施方便，其中的世間真實、道理真實仍然屬於比量。聖教，作為從聖者親自體證得的淨智所流露出的清淨言教，必然是屬於真比量的。我們要得到現事性的實證覺，必須從聖教中去研究，得了正確的比量智，以為升進現量智境的階梯。

關於現量，有凡情的現量，也有聖教的現量。前者是世俗現量，後者是勝義現量。要真正的了達現事實性，必須得到聖者的勝義現量，才能究竟真實的覺知。太虛多次表述過同樣的意思。說得最明白的是下面一段話：

一切事物皆是緣成的，而以非有非空為其性，但是非有非空的理性，猶是假智證上的共相道理，其自相實體究竟又是怎麼樣的呢？我們要想證得他，如果用言論思想來推考，斷沒有得到的可能。因為言論思想，終於與實體是隔離的，他們是永遠不能見面的。這條路達不到的，只有走另一條路，就要根據佛法裡面修慧親證的辦法，要辦到止觀並行，引出無分別智，將平常有對待的分別知識突然遣盡，這樣始可以證得非有非空理性所顯的諸法真體。[註 16]

第四，現覺實變，是現性實覺中的存在世界之實際變化（「無元心樞故」）。證得言絕思絕的實體以後，始見無量的真實功能都是唯識所變。也就是說，一切存在事實的生滅變化皆為唯識所現，心識的力量是能變的力量。太虛說，萬有都變化，而真實變化的力量，是人心乃至一切眾生心。人人有心，所以人人自己能變化，都能自由自主，只要自己對宇宙真相有相當的認識，立志力性，即可達到目的。大聖大賢，英雄豪傑，乃至發大願成佛，都能自由自主，不過看認識到何種地位元元而已。太虛批評唯物史觀只看見唯物一方面的道理，而不知道欲望知識進步、發現發明漸多的因緣。由心識變化，而人生行為變化，以致生產方法亦從而變化；乃至民族心理，人類知識，都是世界轉變的原因。總起來說，事物變化的能變力在心，以心識為出發點。因為人人都有心，故此人人都能自由自主的向上發達到最高成佛地位。

從現變實事到現覺實變，是層層遞進的關係。概括地說，現變實事是有為相，現事實性是無為性，這兩者是相和性的關係；現性實覺是體，現覺實變是用，這兩者是體和用的關係。但這四者都不出現實一詞之所指。從眾生現下一剎那的生存事實，到究竟的佛果，都不能越此。所以說「現實是唯一一大總持」，「無論凡愚、菩薩、佛。都不能超出現實這一詞的範

圍」[註 17]。為與一般所謂現實區別起見，名為真現實。「真現實只是就現下一剎那事實而言，故無內無外，無始無終，即內即外，即始即終」[註 18]。由此，太虛提出發展教育，淑善人間，改造現實，由開發個人而達乎全宇宙的真進化之途。

四、宗用論

「宗用論」乃印順法師輯大師平日應世文字構成，這一做法可以說忠實地體現了大師「真現實論」的思想體系構架。綜觀「宗用論」的全部內容，可以看到其中涉及文化觀、宗教觀、國學觀、哲學觀、道德觀、科學觀、社會觀、教育觀、審美觀等中國近代生活和思想（「現變實事」）的各個重要方面。此處沒有必要覆述這些論著中的具體觀點，我只想指出：

在一個劇烈變化的世界上，大師作為一個新式的佛教僧人，以其獨到的思惟和眼光，展示了近代中國佛教思想家開闊的視野和其思想的廣闊適應性。大師之佛陀現實主義的思惟取向，其根本宗旨是應用「宗依論」所揭示的佛教的認識方法，對現實生活的各個方面進行分析，以期建立一既符合佛法根本原理，又符合近代潮流的新型社會。這一新型社會在經濟、政治、文化上皆達到了很高的發展程度。而建立這樣一個社會，既體現了大師作為一個近代公民的理想，也體現了一個大乘菩薩的胸懷。對我們來說，建設一個合理而美好的人類社會，是成佛的先決條件。

※

※

※

大師的佛陀現實主義思想體系，就表述的嚴謹性上說或許存在一些問題，但就整體架構而言是非常合理的。這一體系的基本思想是清楚的，那就是：從現變實事出發，層層提昇生命境界，便可以現性實覺，乃至解開個體的限制，而進至法界之全。即人而成佛，關鍵在於智能的升進，也就是對存在（現實）的深入掌握，這要靠進化主義的方法，由完成人格、做一個完全的人開始，經過十信、十住、十行、十回向、十地的進化，最後達到境智自由、業果自由、完全自由的佛果境界。而成佛也決不是棄絕現實，而是在現實中最徹底完全地掌握現實之真。[註 19]大師在四十八歲時說的著名偈語，透漏了此中消息：

仰止唯佛陀，完成在人格。

人成即佛成，是名真現實。

他後來對此解釋說：

以前我曾說過「仰止唯佛陀，完成在人格」的話，而一般人或又誤會成佛只不過是完成一般的人格罷了，因而把佛法低陷到庸俗的人類生活中。其實我要說的，乃是說：「從現實人生中，去不斷地改善進步，向上發達，以至於達到圓滿無上的人格。」[註 20]

【註釋】

[註 1] 太虛〈人生觀的科學〉：「人乘法，原是佛教直接佛乘的主要基礎，即是佛乘習所成種的修行信心位。故並非是改造的，且發揮出來正是佛教的真面目，此因釋迦出世的本懷，見於華嚴、法華，其始原欲為世人顯示一一人人生等事實三真相——若華嚴等所明，俾由修行信心（若善財童子等）進趣人生究竟之佛乘。……無如僅有少數大心凡夫——善財童子參一個一個善知識所學的解脫門，即是從一個一個專門科學家所學一門一門的科學，但皆以先發信解三真相之菩提心為本耳——，及積行大士若文殊、普賢等，能領受其意。其餘大多數科學幼稚、人情寡薄，……如聾如盲，不能同喻。」《太虛大師全書》第四十六冊，第三十九—四十頁。

[註 2] 太虛，〈佛學的現實論〉，《太虛大師全書》第四十二冊，第六七五頁。

[註 3] 《中國現代學術經典·太虛卷》（河北教育出版社，一九九六年十二月）第三頁。

[註 4] 同 [註 3]，第四頁。

[註 5] 太虛，〈佛學概論〉，《太虛大師全書》第一冊，第六十頁。

[註 6] 同 [註 5]，第六十一—六十一頁。

[註 7] 同 [註 5]，第六十一頁。

[註 8] 同 [註 4]。

[註 9] 同 [註 4]，第四—五頁。

[註 10] 霍韜晦，〈太虛《真現實論》略簡〉，《太虛誕生一百周年國際會議論文集》（香港：法住出版社，一九九〇年十二月，第一版）。

[註 11] 太虛，〈佛陀學綱〉，《太虛大師全書》第一冊，第二三一頁。

[註 12] 同[註 3]，第五頁。

[註 13] 同[註 3]，第七頁。

[註 14] 同 [註 3]，第三九〇頁。

[註 15] 同 [註 3]，第四〇〇—四〇一頁。

[註 16] 太虛，〈佛學的現實論〉，《太虛大師全書》第四十二冊，第六八〇頁。

[註 17] 太虛，〈真現實論宗體論〉，《太虛卷》，第五四九頁。

[註 18] 同 [註 17]，第五五〇頁。

[註 19] 呂澂在〈正覺與出離〉一文中說：「佛家在這一方面牽涉到世出世的問題，依著菩薩乘的踐行，是要投身於世間，滲透於世間，而求世間本質上的變革，並無脫離世間生活的說法。」我覺得這同《真現實論》的精神是一致的。

[註 20] 太虛，〈中國佛學〉，《佛學入門》第一四〇頁。又見《太虛大師全書》第三冊，第七五八頁。