——兼談佛教現代化課題

（七十九年元月六日下午講於慧炬社印光祖師紀念堂）

偉勳教授簡介：

台灣新竹人，台大哲學系畢業，美國伊利諾大學學博士。曾任台大哲學系客座教授、美國伊利諾大及俄亥俄大學哲學系教授。一九七一年起，擔任費天普（Temple）大學「佛學與東方思想」博士班研究主持人。在國際佛教學術研究方面，深獲各國學者讚賞與認同。近年在美、日、中國大陸及台灣一直推動國際佛教學術的交流及佛教現代化的研究。中、英、日著作很多，並得國際學術界頗高評價。除英、日文著作外，中文部分已出版者有《從西方哲學到禪佛學》、《文化中國與中國文化》二書，近期又將出版新書《創造的詮釋學與大乘佛學》。

傅教授關注大乘佛法及其現代化的問題，尤其希望中國佛教能夠以新面貌迎接一九九〇年代的來臨。

大乘佛法的教義多門性與辯證開放性

傅偉勳博士　講

二十門

1.不二門（眞空門、中道門）
2.二諦門（般若門）
3.實相門（妙有門）
4.緣起門
5.解脫門（涅槃門、救濟門）
6.心性門
7.迷悟門（實存門）
8.心識門
9.業報門（輪迴門）
10.教化門（方便門、法施門）
11.應病門（治療門）
12.時機門（歷史門）
13.禪定門（修行門）
14.戒律門（道德門）
15.教團門（社會門）
16.生計門（財施門）
17.五明門（學術門）
18.審美門（藝術門）
19.文化門
20.教判門（評價門）

展現佛法的永恆性與普遍性

我很樂意將個人二、三十年來的研究經驗與大家分享。今天所談，大體上是對過去的演講內容做一總結，所以將詳細說明我個人研究大乘佛法的建構方法。

作爲現代人，研究佛法、佛學，首先要考慮：如何以現代社會的立場來看佛法？此中有很多複雜的問題。

大家皆知，佛法的根本精神，是永遠不變的。例如，大乘佛法的菩薩道、慈悲心……等，以及我開出的二十門中的第一門：「不二門」，即所謂不可思議、超越一切名相言詮的根本中道。諸如此類的觀念，即屬佛法中不會改變的根本精神。

但隨著時代變化、社會變遷，佛法也不能不隨每個時代、地區及語言的變異，而以新的表達方式來發展。

純心奉持佛法者，當然相信佛法的根本精神具有永恆性與普遍性，可是具有普遍性及高度智慧的宗教，如佛法，在不同地區當然會有其特殊性、獨特性的展現。

例如，西藏佛教與中國佛教確實不同；禪佛教在中國形成而不在印度發展，雖然「禪」（dhyana）的觀念在印度當時早已存在。由唐到宋，且再進一步，演變成臨濟義玄等受道家老莊思想影響而表現得極具日常性、人間性、大地性甚至藝術性。傳到日本，禪道的藝術性意味更濃。這是由禪佛教到禪道的發展過程。

由以上之例，可知大乘佛法的普遍性在不同時代、地區將展現其特殊性格與風貌。基於此，我個人以二、三十年來所受西方「方法論」的影響，轉而研究當以何種方法來對無量無邊的大乘佛法重新分類、了解，以順應現代社會，且看出大乘佛法的未來發展方向。這是我近三、四年來的探討主題。

在一一舉例之前，首先說明此研究方法的構想過程，並解釋基本觀念。

伸縮性的模型建構

第一：爲了解佛教教義的多門性，我個人分類出二十門。

這二十門就是一種「模型建構」（Model construction）。其優點爲：必有伸縮性，且有次序組織。

我個人大體將大乘佛法歸類爲二十門，此二十門是整體性的、超越各宗派的。此非指大乘佛法永遠只有二十門，而是我個人立足於現代社會，重新探討大乘佛法，並且依個人的了解與心得，在浩瀚無涯的大乘佛法裡找出二十門，並排出次序，它具有伸縮性，可再增減、改變。

在科學方法中，設立模型建構有其基本要領：絕不僵化，否則以後很難改變。

此有排列次序的二十門，可在數目上多加一、二門或減少一、二門；或是一大門再細分爲數小門，如：藝術在佛教文化中有重要地位，藝術門可再細化爲

繪畫、雕刻、音樂……等細門。應考慮的關鍵是：分類的正確性、對現代社會的效應性、是否能展望未來發展等要素。

首先說明此二十門之伸縮性。

按時代需要，當然可伸縮、可增減。例如：生計門（財施門）在古代並不很重要，但在現代社會則很重要。經濟不發達，佛教亦無法發展。尤其是在台灣，佛教的繁榮是配合著經濟的繁榮而來。

雖說佛教教義由「一切皆苦」爲始，但佛教的目的不是爲了永遠苦，而是轉苦爲涅槃、解脫、成佛。佛教可因經濟發展而更發展，由此正可於現代社會看出佛教的普遍性，在古代反而不易看出。這種證明，不僅可見於台灣。

例如，我小時候的台灣佛教，連買本《心經》、《法華經》都不容易。當時的社會問題也使人不容易接觸佛教，去念佛、修持。而目前到處有演講會、座談會，證明一切都在進步。日本、美國社會亦是。我在美國廿年，觀知美國現在正蘊釀「美國佛教」（American Buddhism），未來發展將很可觀。

日本一基金會，預計將在廿一世紀結束當年，完成大藏、續藏經的英譯。這是浩瀚鉅作，要動員全世界數千位學者。我有一日籍學生參與此鉅作。

在美國，對佛教——尤其是西藏佛教及禪宗——有興趣者，多屬高等知識分子，如大學教授及學生。從這點可以窺探世界未來宗教的發展。三年前，《大英百科年鑑》有一篇文章說道：未來天主教將發展於最窮的國家，如非洲等第三世界、第四世界國家；而佛法將在經濟較發達、知識分子較多的國家發展。其實，世界的發展走向正是經濟越繁榮、社會越發達、知識分子更多、文化程度越高。佛法能通過公平的競爭，正表示它在世界的眞正地位。佛法漸漸能在歐美經濟繁榮、社會發達的國度生根、流傳，發展威力，是非常可喜的，是前所未有的。以我們中國來說，自宋、明以下，國勢越衰弱，佛法就越衰微。反觀日本，明治維新後，佛法反而產生很多世界性的發展（新興宗教的發展略去不談）。

當然，佛法在各個時代、各個地區的發展，也會產生一些問題。譬如：某個宗派是否有發揮佛法的根本精神，如慈悲心、菩薩道、不二法門、根本中道等。但我們並不因某些宗派的教義偏差而懷疑或誤解根本佛法。

我設立此模型建構，基本上欲以此有伸縮性的二十門分類，來研究無量無邊的佛法。非將之簡單化，而是將佛法歸類，以了解其教義的多門性與辯證的開啓性——隨著時代發展，永遠像鮮活的河水，在揚子江宣流不盡，最後匯歸無限的大海。我是以此心情與了解來探索佛法的基本道理。這是我爲何做此模型建構的第一點說明。

層面分析法：多層遠近觀

第二：此二十門分類，在方法論上，運用了我個人編創的「層面分析法」（Method of Dimensional Analysis）。基於此法而認爲：佛法是既有深度又有廣度的，能夠教導我們從整體的、全面的「多層遠近

觀」，由各種角度與層次來了解甚至追尋人生、社會的意義與價值。因爲佛法之根本中道是非數學性的，是遠離兩種邊見（或說是偏見）的，是智慧的，無任何偏差或獨斷的看法，所以我用整全的多層遠近觀的現代語言，來描寫佛法的基本精神。

根據對「不二法門」不可思議、超越名相言詮及各個宗派教義的了解，我們可根據佛法根本中道的原理，展現佛法整全多層遠近觀的深度與廣度。

例如：在大海洋邊蓋一棟一百層的大樓，於各樓遠望海平線，可知於越高樓望得的海平線之深、廣度，皆大於低層樓。回到內在精神來說：比較兩個人的心靈，若A可含蓋B且B不能含蓋A，則A優於B。這是個規準。我是由此來了解佛法的永恆與整全性，並透視宇宙、人生的意義與價值。

雖然越高層次的觀點越具深、廣度，但佛法又不抹殺第一、二層次的基本看法，只是更上層樓，甚至更進一步。如禪宗，由不憑藉層次的另一種不是特殊觀點的觀點來透視宇宙、人生。「中觀論」及禪宗的實踐，皆有此看法。

這第二點是說明：在此基本上，以整全的多層遠近觀來看世界、人生、生命的意義與價值。由此可知，佛法不但是無量無邊，而且其辯證的開放精神是隨著教義的多門性而展現。

比較分析各宗教義的深層結構

第三：透過此層面分析，根據我所提出的二十門，我想已能作到一點：跳出各個宗派教義的囿限或個人偏好，以此二十門來比較、分析大乘佛教各宗的深層結構。

基本上，代表中國佛教最重要的是華嚴、天台、禪、淨及唯識、三論。其中有很多觀念，印度佛教也有，但在中國才蔚然成風。到日本，又產生日蓮宗、空海的眞言宗、淨土眞宗等，這些是中國佛教所沒有的。若傳至歐美社會，則未知將有何適應歐美社會的新發展。但可肯定的是：不可能一陳不變的完全以中國舊有方式來推廣、弘揚，否則將很困難。我們要了解，他們的生活習慣畢竟與我們不同，在不違背佛法根本精神的基本條件下，必准許具有伸縮性、合乎西方生活習慣的佛法表現方式。沒有理由不如此發展。佛教本來是印度的，若主張需完全佛教印度化，認爲印度佛教才是唯一的，則不必再談中國佛教、韓國佛教、日本佛教或西藏佛教，遑論歐美佛教。

雖然佛法隨不同時代、地區而有不同演變，但就佛法根本原理、精神而言，則要能超出本身所屬宗派的限制或個人的偏好，由普遍性的觀點來了解整個佛法如何在各宗各派展現其風貌。這種研究精神需要培養，而且它並不違背自己所屬宗派的基本要求。

因此，個人認爲可以此二十門來比較、分析大乘佛教各宗表面結構下的「深層結構」（deep structure）。這是我從MIT學派語言學家喬姆斯基（Chomsky）所得到的靈感。一般小孩子學講話，不知文法，但二、三年後，就不太會有文法上的錯誤。由此探索其理：在語言的表象之下，是否隱藏著一種普遍性的語法深層結構？做此抽象思考的語言學家，

如電腦般將語法結構找出，而且整理得很清楚，來說明幼兒學語的現象。我非語言學家，語言學只是我的副修。我的靈感是：如果將此表面結構與深層結構的分辨應用於佛法研究，是否可發現各宗教義表面結構下的深層結構，並將之提取出來？最近我又發現，以層面分析法歸納出的二十門，正可用於比較各宗教義的深層結構。

例如：我參加佛光山的「禪學會議」，苦讀《六祖壇經》及許多相關的日、英參考資料，寫了近二萬字，才發現研究禪宗好多年，自以為很了解禪，但未能眞正表達其教外別傳的宗旨及其與他宗的眞正差異。去年當我在寫這篇論文時，才在語文表達上有新的感悟與體會。例如：禪宗的出發點是「迷悟門」，中觀論的出發點是「不二門」，唯識論的出發點是「心識門」。用此二十門的分析，可比較各宗教義的基點（基本道理、出發點）及終點。例如，淨土宗有一重要處：「時機門」，而此門在禪宗等其他宗派則不重要。所以，在比較分析各宗教義時，必可知其深層結構是不同的。

永恆與適應

第四：大乘佛法若具有永恆性，則亦應具有配合時代的適應性。由此，必談到大乘佛法理論與實踐二者的多面性。大乘佛法非但具教義多門性，也因此而同時帶有辯證與開放的性格。若大乘佛法不具辯證開放性，則無法隨時代而進一步發展。我個人相信，大乘佛法具有辯證開放性，由此則牽涉到本次所談的副題：「大乘佛法現代化」。

如何能在不同時代（今指現代社會）完美、圓滿地展現佛法的根本原理、精神？其可能性如何？此則涉及於理論與實踐雙層如何重新探索、解釋大乘佛法？

將勝義諦落實於世俗諦

最後第五點：以此具伸縮性的二十門，可用於了解佛法在每個時代、地區的發展過程中，各法門間的重要層次為何？一方面用以考察各時代發展與重視的法門，一方面給今人提示：於現代社會，發展重點應在那些法門？由此以了解現代社會的需要，並解決現代社會問題。

舉此二十門來說：一至六門（不二、二諦、實相、緣起、解脫、心性六門），若以華嚴之理、事來看，方便上暫時視之為「理」的世界。此高層次理論部分與世俗界未有直接關聯。不二門之下為二諦門，有了二諦之後，世俗諦就可於心性門之下。大體上說，我覺得在傳統佛法裏，「理」方面的哲理、思想探討比較重要，如不二門、二諦門、實相門（中國之天台、華嚴）、緣起門（原始佛教的業感緣起、唯識論的阿賴耶緣起、起信論的如來藏緣起、華嚴宗的一心法界緣起）、解脫門、心性門（如來藏思想），進而日本道元禪師的〈有時論〉（being-time）觀念等，以上部分傳統佛教均已有許多開展。而今現代社會，世俗諦（事的部分）的問題越來越多，例如：「戒律門」中佛法與世法有無衝突？其對立或關聯如何？這些問

題必需探討，不能躲在山林中，逃避世法，不繳稅、不做事。大乘佛法不是逃避的，必須將勝義諦落實在世俗諦，此二諦永遠得如此發展，因二諦本來就是如此。

原本無二諦之分，本是「不二門」，一旦分化，一方面勝義諦與世俗諦似乎隔絕，價值不同，可是勝義諦的實現必經過世俗諦而落實。如此，理想才有實現的可能。二諦的關係是如此的弔詭、複雜。

尤其是從第十「教化門」以下到最後「教判門」。若談大乘佛教現代化課題，首先遇到的是後半部有關「事」的部分：教化、應病、時機、禪定、戒律、教團、生計、五明、審美、文化、教判等十二門。透過此後半部法門的了解，如何針對勝義諦落實到世俗諦，而研究佛法於現代社會的新展現——有關「事」方面的探討，就變成了很重要的課題。

在此過程中，我們必須回頭論及「理」的世界——傳統大乘佛法精到之處，而它的現代意義爲何？例如：緣起門、解脫門在現代社會如何表現？

以下將提出我個人的研究結論。大家不一定要同意，但若以我的結論爲出發點，各位的出發點爲何？做一個現代人，談解脫、成佛，是否有新的意義？

此部分原是屬於「理」的世界，好像是永遠不變的，然而在不違背佛法根本原理的精神下，抽象道理在現代社會應有新的展現，沒有理由不如此。

以上五點，大體說明我以「二十門」對各宗教義歸類、分析的理由。

以下先說明我個人所了解的「二十門」，然後再談如何以此二十門比較分析各宗教義的深層結構。例如：禪與淨的差別？天台與華嚴的爭執所在？再進一步根據對新時代的體驗，具體探討並研究「佛法現代化」。於此，將提出「戒律門」（道德門）來做探索的例子，因爲我認爲在後半部的各法門中，最重要的就是「戒律門」。

以下簡單分析「二十門」的基本道理。

空而又空的根本中道

一、不二門（眞空門、中道門）。空而又空，破一切空，即是超越一切名相言詮，這是最無法表達的世界。語云：「佛陀說法四十九（四十五）年，未說一字。」其實他說了很多很多，但爲何說「未說一字」？禪宗利用此觀念，强調「默」的重要性——「不可言詮」，而以種種公案、禪機來解決問題。

「根本中道」就是智慧的中道，這是一種不可「思」「議」的超越境界，無法透過任何普通的思念、想法，或邏輯、理性的探討而達到。

當然，若要了解大乘佛法各宗教義的發展，就必須盡量接近「根本佛法」。可是一旦落於名相言詮，則又非屬眞理——「第一義諦」，而與不可思議的根本中道有一段距離。有此了解，再來看「不二門」，它是空而又空、一切又空的根本中道，所以說是「不二」。

「不二」此字眼絕好絕妙！它具有完全的伸縮性，若是「單一」則無法展現多元世界，若說「不二」則是非單純的一。

德國哲學家海德格（Heidegger）晚年有一書Identity & Difference《一致與相異》，他於一九二〇年代因受日本研究生的影響，對空的哲學、佛法、道家發生興趣。我覺得海德格在該書中並沒有眞正了解如何超越一致與相異的對立，未能以不二法門的觀點容許名相言詮、邏輯思想、理論實踐各層次、一與多的對待。但這是佛法所准許的。

惟有「不二法門」之根本中道才可能開展「一即一切，一切即一」，同時又能分辨一與多。

若一開始即言「一致門」，則不容許相異。只有「不二」才能容許相異。

有一點很遺憾的是：因近代政治社會的發展，以歐美爲先，東方人包括我在內，均受西方影響，也承認對西方不得不研究，我個人也寫過一本書：《西洋哲學史》。反之，西方人士對東方的研究則稍有不足。例如，哲學大師海德格僅是在某個下午聽一、二位日本學生談到佛教，就以爲佛教也不過如此，自認爲其思想接近老莊、空的哲學。東西思想的平等交流尚屬遙遠，因爲基本上西方人的態度仍覺得東方不過爾爾，至今仍有此想法。當然這要靠東方人將東方眞正第一流的思想推銷到西方，如此才能使西方學者眞正處於平等地位來交換意見。目前這種時代尚未到來。我個人在美國二十多年，或許比較有資格說此個人的體會。

落實的二諦

第二：一旦「不二」，就可能有二，接著就是「二諦門」（般若門 Prajña）。在分成二諦之前，要先有般若智。有了般若智、無分別智的佛陀或大乘菩薩，本身會有一種需要——尤其是在大乘佛教，涅槃、成佛不屬一人、不在個人，而是大乘化的，所有衆生一定要涅槃、解脫。不然，大乘不具其意義。

大乘一定具有圓教之「圓」，完成一切衆生皆涅槃解脫的需求。這種宗教精神與西方基督教很接近。例如，耶穌說：有九十九個很健全的羊，不需要特別幫忙，我願去找那唯一迷途的可憐羔羊，那隻最沒辦法的羔羊。淨土宗也有這種觀點，連一闡提亦可解脫，只要徹底懺悔，亦可解脫、成佛。基本上，因爲大乘佛教的要求是人人成佛。

當然，事實上大多數的人並未成佛，所以有唯識論方面的分析。大乘佛法可由「理」與「事」不同面向來分析。

不論如何，有了「不二門」，就可分爲「勝義諦」（第一義諦）、「世俗諦」二者之對待，由此而依「無分別智」產生「道種智」、「一切智」、「一切道種智」之「分別智」——如何處理人間世的智慧。佛法並未逃避世俗界的問題。十九世紀以來，西方歐美佛教學者多研究小乘佛教，認爲佛教是宗教上的逃避主義，此種誤會存在達一百年之久。他們不了解佛教的厭世觀及所謂「一切皆空」只是起點，並非終點。有此誤會是因爲對佛法（尤其是大乘佛法）不了解。未了解到「勝義諦」與「世俗諦」分別之後，勝義諦若不落實於世俗諦，則勝義諦本身就失去存在的意義。《中論》對這個重點描述得很清楚：二者是相關性

，非一致性；相關而不可分離。以此二諦爲理論基礎，影響到後半部有關世俗界處理「事」的法門，它的根基即在二諦門，而二諦門的根本基礎即是「不二門」：既容受發展勝義方面（理）的探討，又容受世俗諦（事：現實社會）的安排。

眞空必妙有

第三：實相門（妙有門）。加上「妙有」，是爲表現空非指死空、頑空，而是指：一旦有「空」的體現，自然必在具體的現實社會顯現妙有。所以，「眞空妙有」實是一體兩面。

嚴格來說，實相門本來屬不二門，是不可思議的境界，尤其是天台宗據《法華經》說「諸法實相」只有佛陀才了解，一般人不得而知。但我今天別於不二門而另置實相門，是爲了要凸顯「眞空顯妙有」，故不以實相爲不二門。於此，稍爲打些折扣，將實相定義爲「眞空具體表現於現實界的眞象」，是假定有涅槃後，如何從此高層次觀點回看此世間？且所看世間爲何？

這有點接近《老子》第一章：「道可道，非常道，……」到最後演成「衆妙之門」。這是所謂「妙有法門」，在這點上，道家與佛法很有契接之處。難怪在魏晉南北朝，若沒有老子等道家思想，恐怕中國人不易吸收印度中觀論、唯識論如此深奧的哲理。道家思想確實幫助中國人花了幾百年慢慢消化了印度大乘佛教。於此，老莊思想的貢獻，在歷史上自有高度價值。

動態的緣起論

第四：緣起門。若淺顯而言，實相門大約是就靜態觀點來透視眼前現實世界的生命本質、本來面目，而緣起門是從動態觀點來看，約略等於西方人的「宇宙論」。當然，佛法談緣起論，與宇宙論並無關鍵，這只是借用西方名詞來比照緣起論中時間流轉的問題。

日籍教授水野弘元的《原始佛教》一書中談原始佛教的十二因緣有兩種解釋：㈠從邏輯的、論理的觀點來看十二因緣，由無明、汚、識……完全是邏輯性的相關，非時間的流轉。㈡由時間變化的過程來說：後來小乘佛教的三世兩重因果。

水野弘元本人與一般日本學者較偏好論理相關性的說法，大概是受到《中觀論》的影響。

緣起門也是很複雜。單是由時間相關性、論理相關性二者來看，歷史上也發展出七、八種緣起，包括密宗的緣起論。

「實相門」與「緣起門」不但是並存的，而且是相輔相成的。日本一流學者宇井伯壽有一大作《佛教泛論》，其中有「實相論析」與「緣起論析」。

基本上，我認爲佛教與基督教最大的不同在於：在佛教中，天台、華嚴、中觀論、禪宗等各宗派從未因義理而產生衝突。據我了解，佛法是跳過各宗爭議，而以整全的多層遠近觀來探討、解決問題。所謂各宗教義的衝突，其實並非眞正在客觀眞理上有不同論

點，而是各宗所探討的問題不同。這就是我個人所謂的「問題探索法」，之後將舉例說明。起初各宗所探討的問題不同，所要解決的問題層次亦不同，探討的面向（dimension）也不同，所以不能於同一平面定論何宗對錯。佛教並未如基督教與猶太教可因爭議耶穌是否爲基督而形成二個不同宗教，並且水火不容。在佛教，不需存在水火不容的情形，因爲這只不過是各宗在各種不同層面上透視問題。所以，實相論析與緣起論析是相輔相成的。

第五：解脫門（涅槃門、救濟門）。涅槃、解脫是終極目標。加上「救濟門」，是因淨土宗有救濟的觀念存在。不過，基本上還是在解脫、涅槃。

第六：心性門。必需特別提起的是，安心之上是否有眞心？是否有所謂「佛心佛性」、「本心本性」等眞如之心、眞如之如來藏？如來藏思想的主要目的有二：一是爲了說明如何保證人人皆有成佛的可能（潛能），二是使人樂觀，即使沈淪再深，永遠有可能獲救，即：假設人人皆有往上求菩提心的潛能存在。

人生十字路的決策

第七：迷悟門（實存門）。此門是爲對照西方存在主義而提出。

每個人一生下來原本都是在生命的十字路口，或迷或悟、未迷未悟。之後自己下決心：是向上發菩提心？抑或隨波逐流？前者是「悟」的路線；後者是「迷」的路線，往上、往下的觀念皆無，無價值觀念。在決定往那邊走的那一剎那，是人生重要關頭。每人在迷悟未辨時，都拋露在此十字路口，然後自己想辦法、自己做決策。求佛法，就向上，就能悟。我研究禪宗有一心得：此「迷悟門」一定要分出來。禪宗是先有迷悟門的觀念，然後才「轉迷開悟」。此觀點接近西方存在主義的問題。

法國沙特（Sartre）的存在主義，認爲每一個體需有絕對的自由，不論在政治上或道德善惡取捨上，都有絕對自由的選擇與發揮。他所談的，只是個別自由的展現。沙特所代表的自由，是法國特有的、永遠追求的絕對自由。自由是西方的第一道德觀念。

以前日本學者翻譯 freedom、liberty 時，苦思不得，後來從道家文獻找出「自由」一詞。道家、禪宗所講的自由，與西方的個人自由完全不同，是指「超越個人的解脫境界」，如揚子江，自然無爲，法爾如是、超越個體存在的高度智慧。這種自由觀念才是代表道家、佛法高度智慧的自由。

此處並非在說明個體自由如何在現實社會展現，展現個體自由只是自由的必需部分或必然條件，而非充分條件。充分條件不得以個別自由來展現，需進一步談到整個人格的轉化。例如，禪宗所謂「大疑大悟」、「大死一番」，之後才有悟道的可能。西方存在主義並沒有這些內涵，但我個人一者研究過西方存在主義，一者欲了解佛法，故借用此名詞。日本人譯存在主義爲「實存主義」。「實存」有二義：㈠眼前自己現在確實存在；㈡以此現實存在，同時追求自己眞實的存在。意即：「實存」含蓋「現實存在」與「眞實存在」二者。借用此名詞當作大乘佛教的存在主義

，以相對於西方的存在主義。在此，迷悟門就顯得很重要。尤其在禪宗，此門相當重要。

虛妄的現象界

第八：心識門。迷悟門有理與事間的拗執，忽迷忽悟，有理（勝義諦）與事（世俗諦）二層面。心識門談八識等妄心，均是在說明世俗界從根本無明產生的微細相乃至粗相。《大乘起信論》、《唯識論》中描寫很多。

心識門是唯識論最精到之處。唯識論主要以妄心來分析人生問題，精巧之至沒有其他大乘教義可敵。我等百分之九十九的人，爲何還在苦海中掙扎、摸索、浮沈，難能涅槃解脫？由此方面分析，彌補了《中觀論》對現實世界、靈肉掙扎等現象學描述的不足。這是屬於「事」而非「理」的探討。

若談學術比較研究，則可與西方的精神分析、心理學做出有趣的研究課題。

漂泊流轉的世界

第九：業報門（輪迴門）。這完全是討論生死流轉的世界。當然這是由心識門出發，產生妄心種種世界，隨之而有。人生種種執著，而有輪迴。這是往負向的發展。但若是發菩提心，則可能於最後消滅根本無明，從業報輪迴中涅槃解脫。

教學相長

第十：教化門（方便門、法施門）。如此稱呼，是因爲在六波羅蜜之外，尚有十波羅蜜，其第七爲「方便」波羅蜜，謂：菩薩一者要自利，再者要利他，且要通過「教學相長」一面訓練自己的修行，一面行菩薩道，又與他人分享自己的修持，所以一定要參與教化工作，故屬於方便門。

另外，六波羅蜜中第一度爲「施」，分爲財施與法施，精神教化即屬法施。

今所謂佛教教育或一般的教育工作，亦屬「事」法界（世俗界）的重要工作。在現代化課題中，不能不注重。

佛教的精神分析與治療

第十一：應病門（治療門）。若教化門是積極的教化工作，則應病門是指對想不開的煩惱先應病予藥。佛陀對衆生就是應病予藥，針對某個問題，爲想不開的病人想辦法。這是屬於精神治療，與西方的精神分析、精神治療、精神醫學，可有很大的關係。

我個人這一年來在這方面做的研究較多，也開了一門在美國尚未有人開過的課：「佛教精神分析與治療」，很受美國學生的喜歡。我用比較間接的戰術，使美國學生慢慢了解佛法的高妙。

這部分可發展成大乘佛教的精神醫學、精神治療。在這方面，台灣的研究者可能已經注意到了，但尚未有系統地發展出一套佛教的精神醫學。在座有醫學方面的知識者，或可嘗試於此研究發展。若有成果，

將對佛法的現代化有很大的貢獻。

無路時的要道

第十二：時機門（歷史門）。這是淨土宗特有的一門，在他宗不重要，而在淨土宗很重要。

這並不是指其他宗派無此門，而是說佛教的歷史觀與一般世俗的歷史觀不同，即：正、像、末三時的歷史觀。三時是佛教歷史觀的重要項目。

淨土宗容易發展於人心惶惶、無路可走、貧窮困乏的動亂時代，如中國的南北朝。日本曇鸞的淨土宗，則是發生在鎌倉時代。日本自平安時代到鎌倉時代，武士階級打鬥不止，一般農民何去何從？無路可走時，則專修阿彌陀佛淨土來解決人生問題。

對淨土宗而言，時代與根機（二者配合稱爲時機門）很重要，但對他宗則不重要。如日本曹洞宗的第一祖道元，他根本否定淨土宗所强調的正、像、末三時說，他認爲禪宗的「本正妙修」、「頓悟」，是超越時代的，每個時代皆可兌現，根本不需分辨正像末三時。

禪宗談「機根」，不談歷史，超越歷史，超越所有各宗教義，宗旨只有一個：回到釋迦牟尼佛卅五歲時，在菩提樹下證得的涅槃解脫之心。「涅槃妙心」就成爲禪宗教外別傳的宗旨。

忙碌中的禪修

第十三：禪定門（修行門）。這是指狹義的修行。廣義的修行是戒定慧三學，但在這裡，我將它限定爲禪定。因我認爲戒律門（道德門）很重要，應另外開出一門。

禪定是屬於每一個人自我的修持，戒律則涉及整個社會及其道德，故將之分爲二門，當作兩項重要的現代化課題。

禪定門在現代化課題中很重要，因爲現代人生活很忙碌，若要像古代天台大師修圓頓止觀、六妙門、廿五方便等等，則一輩子難能解脫。我們面臨的現代化課題是：如何按照不同的根機、需要，導出一套方便修行法，以適應各種不同類型的忙碌現代人。

行出家道者比較有時間做修持，一般世俗人有妻子，或有小孩七、八個，較不可能有時間修持。但他是否仍該修行？若他要修行，應使用怎樣的簡易禪定法？是否應考慮這些人的需要？

希望經過共同討論後，能制定出不同層次的修行法。尤其是出家道者，有責任替在家道構想種種不同的修行法。這也是一項現代化課題。

安心禪堂

我曾聽說：日本經濟極度發展，很多總經理、工作人員每天打天下，很緊張，從早到晚甚至吃飯時間還要繼續談論工作問題。在此情況下，即使是佛教徒也需每天找卅分鐘「安頓自心」。他們有人四點卅分下班後並不回家，馬上到禪堂作卅分鐘簡易的「安心」、禪修。

這種「安心禪堂」的設備，在台灣可能很重要。若能向此發展，一般人就可少去卡拉ＯＫ、Piano bar了。

由此可知，佛教對社會文化很有貢獻，但各方面的發展須要靠大家多思考、多實踐。

第十四：戒律門（道德門）。此門最後再特別說明。

社會慈善與福利工作

第十五：教團門（社會門）。教團即僧伽（Sangha），狹義上多指出家道，但廣義方面則泛指整個佛教教團，而且還進一步談到：現今大乘佛法的現代化，必得考慮勝義諦如何落實在世俗諦層面中，需做很多福利事業、慈善事業等社會工作。例如：花蓮的慈濟功德會蓋慈濟醫院、辯護專等作爲，已經有別於古代傳統佛法的表現方式。今天大家都知道：在現實社會若不以現代方式展現佛法，而只表現混沌模糊的傳統佛法，其意義值得懷疑。所以，特別畫出此門。

此門又稱爲「社會門」，因爲這不只是佛教圈內本身的問題。出家道、在家道等一切佛教徒，在解決佛教本身問題之外，還要爲非教徒服務，整個社會都需要佛法。既是行菩薩道，非佛教徒當然也是佛教徒幫忙的對象，這才是慈悲心根本精神的表現。今天談社會工作，已經沒有教內教外的嚴格區別，一切社會大衆皆是被服務的對象。

財經與企管

第十六：生計門（財施門）。經濟發展對佛法的衝擊、刺激作用是很大的。所謂「生計」，包含日常生計的經營、管理（企管）。「財施」是比較古代的名詞。

綜合的高等教育

第十七：五明門（學術門）。五明亦是傳統名詞，有五種：內明（佛教學術）、聲明（語言文字）、因明（如邏輯）、工巧明（如科技）、醫方明（如醫學、醫藥、道教養生長壽術、氣功、功夫等）。將此五明的觀點擴大了，就等於佛教現代化後的各種學術研究。在這方面，日本、韓國做得比我們成功。日本有十幾所綜合大學皆是佛教所辦，但設有醫、法等各學院。韓國的圓光大學亦是如此。台灣尚未有佛教創辦的綜合大學，這方面我等佛教學術界尚須努力。

另外，我們一定要暫時將以信心爲本的佛教研究

與以學術爲主的佛教研究分開。若未能將二者分辨，佛教學術難有發展。以信心爲本的研究，範圍很有限，對佛教本身及以佛法爲基礎的種種科技、醫藥研究無甚貢獻，而後者確是佛教徒非做不可的。若只是以自己小小的信心去放眼世界，是會有困難的。故仍得將學術研究的範疇釐清，該談學術就談學術。於此，佛法沒有理由不能有學術界的發展。所以，此門在台灣現代化社會中也是相當重要的。

學術門與教化門不同。教化門是宏法工作，希望人人成爲佛教徒；而學術門不一定要人人皆成教徒，譬如增立大學、研究所，不論是否爲佛教徒皆可進入就讀，接受高等教育，或進一步做學術研究工作。這些對佛法本身亦很有意義，且具現代化的意義，故將之畫爲一門。

生活藝術家

第十八：審美門（藝術門）。佛教產生了多少藝術文化！我每年到中國大陸一次，今年是第四次，每次都感動於佛教藝術！雖說中國傳統爲儒家，其實中國大陸的名山勝地都爲佛教所擁有。由此可知，佛教徒並非逃避於山林，而是要在人間創造「妙有境界」。涅槃解脫後的實相境界，在現實世界如何表達？最好的方式即是以藝術表達。又，「不二門」——佛法不可思議、超出名相言詮的根本，若以文字般若來表達，則永遠有限，最好仍是以藝術表達。於此，我個人認爲佛教並未要求人人都做眞正的藝術家，尤其是禪佛教，受莊子的影響，要在日常社會生活中創造「美」，讓人人都成爲日常生活的「生活藝術家」，如：中國禪發展到日本後的茶道、花道、書法、詩歌、山水畫的表現。之後行有餘力，才做「佛教藝術家」——以藝術手法表達出實相妙有的境界。但最根本的是：人人皆成眞正的生活藝術家。

時代文化的總檢討

第十九：文化門。此門是總括性的。特別畫出此門，是因爲文化的範圍很廣，不能只限於一、二門內，故最後有一門以概括藝術、社會道德、教育工作、……等。這些都是文化的乘數（multiplier），將之總結，故應立對文化總檢討的法門。

就現代化課題而言，尤其是在今天的台灣社會，最需要的是「共識」。大家需要的是那種社會文化（Social Culture）？並未有共識。好像有一百條路，卻又沒有路。故我認爲一定要特別畫出「文化門」，以做一個總結。

嚴格的自我批判

最後，第廿門：教判門（評價門）。此門躍過所有的「理」與「事」，大乘各宗皆有，傳統上稱爲「教相判釋」，是中國佛教、日本佛教的特色。若用西方的名詞，則稱爲「評價門」（evaluation）。此門是指：在每個時代，從最初之發展到最後，對思想的理論與實踐做一總評價，以便展望未來。佛法本身帶有自我評價的作用，最具嚴格的自我批判精神，所以，自古以來佛法產生了小乘、大乘各宗教義。那一宗於某一方面講得不夠週到，馬上有另一宗來彌補；而該宗疏漏之處，亦有另一宗來彌補。所以，中觀而後有唯識，並發展出禪、淨等諸多法門、派別。

這種强烈的自我批判，是爲了要無限地表現佛法的根本中道。每個時代不僅，維持了基本教法，更進一步展現於未來。我認爲，如果將「教相判釋」現代化，就是對佛法本身的總檢討、總評價。如此，才有辦法發現未來的路。

各宗教義的深層結構

以此二十門比較分析，可以看出各宗教義深層結構的不同。

一、中觀論：由「不二門」出發，接論「二諦門」，假定人人皆已涅槃解脫，從佛的觀點來看人生、宇宙的眞理。

二、唯識論：從「心識門」出發，談「業報輪迴」。從唯識論的觀點來看，中觀論似嫌不夠慈悲，一開頭就以「緣起性空」看人生，談何容易？我等明明在世俗界內，有無明、妄心，攪得團團轉，這雖是世俗世界，但也需要佛法的分析。在此，唯識論彌補了中觀論所做不到的，由另一層次來分析人生、宇宙問題。所以，「不二門」、「二諦門」雖是佛法的根本原理，唯識論卻不由此二門出發，而由「心識門」出發。

若論及與正統唯識（如玄奘介紹的成唯識論系統）不同的唯識論另一大宗旨——「如來藏」思想系統的不同，則需加一層「心性門」在心識門之上。

三、天台宗：較接近中觀論，也是從「不二門」、「二諦門」出發。在天台宗後期有「山家」、「山外」兩派之爭，涉及何者才是眞正維護「不二法門」的根本論點。最後，因爲山家派環繞《大乘起信論》的解釋，執守「不二門」，故成爲正統。

天台宗的深層結構是：先依中觀論，再連貫不二門，以不二門爲根本，於二諦展開空假中三諦——加上「假」：談實相論的妙有世界，而提出「三觀三諦」。此可與以下華嚴宗的深層結構區辨。

四、華嚴宗：沒有一派大乘佛教敢違背不二法門，因爲不二法門是根本中道。

本宗論點始於「緣起門」，而將之改爲「性起門」。在心性方面肯定高層次的佛心佛性，將之轉化爲「法界」，很樂觀地將此一心法界套到現實世俗界，是完全以眞心觀爲基礎的性起門世界，與天台宗的「妄心說」、「性俱論」不同。

因今天演說的題目較大，故只能簡單說到此兩派

的爭執重點與出發點，未能細說。

五、禪宗：其出發點爲「迷悟門」，然後論及「解脫門」、「禪定門」。若行「頓悟頓修」、「本證妙修」、「修證一如」，則「解脫門」與「禪定門」合爲一門，並無前後之差，一坐禪就是頓悟，坐禪姿勢就是頓悟。如日本道元禪的解脫與禪定二門，在時間上合爲一致。

六、淨土宗：淨土宗由「時機門」開始，之後論「業報門」。自覺凡夫業障深重，無法自力解脫，故必需信念阿彌陀佛。

從「時機門」與「業報門」出發的淨土宗，是否完全與自力勝道門的禪宗不同？禪、淨二者基點雖不同，但於終極卻有合致的可能。

此合致點爲何？禪始初說發菩提心，而後若是「修證一如」，就是心之頓悟。而信仰阿彌陀佛，尤其是發展至日本眞宗，說「當時接受阿彌陀佛、感謝的一念，本身就是淨土」。如此則將淨土的觀念徹底化：感謝當時即是淨土，不必等到死後。精神上已經完全肯定彌陀淨土，至於之後只是感謝阿彌陀佛的信念的延續。此徹底化的淨土，即所謂「一心、深心」，與禪宗修證一如的「一心、佛心」幾乎一致。雖然二者一由自力發生，一由他力而來，但很可能只是表面上的不同，就宗教本身有關「心」的發展，所謂「大乘起信」之觀點而言，禪與淨二者在修持上很可能比與他宗更爲接近。

以上是大體而言，未能一一細說，只是舉例說明，可以用門類的分辨，來探索各宗教義的深層結構，及比較分析各宗的特點。

問題探索法

最後，進一步以「問題探索法」（Problem searching method）討論原始佛教與禪宗，說明佛教本身具有無限的探索問題的精神。

首先以原始佛教四聖諦爲例，列表如下：

四聖諦　探索法

苦：一切皆苦——問題診斷—診斷（diagnosis）表面問題

集：十二因緣——問題分析—診斷（diagnosis）問題本質

滅：涅槃解脫——解決目標—治療（psychotherapy）終極目標

道：解脫進路——解決方法—治療（psychotherapy）八正道

我認爲，釋迦牟尼佛是人類思想史上第一位問題探索專家，大家可以看出四諦的邏輯結構很清楚。四諦屬於「應病門」在歷史上，給予衆生精神治療最有貢獻者，佛陀是第一位。

此問題探索法之最簡單模式有三層次：㈠了解問

題的本質。㈡分析問題。㈢解決問題。

由此可知，若欲發展佛法的現代精神醫學（Psychiatry），應考慮什麼？

診斷與治療

佛教本身就是一門高妙的醫學。由此方面可發展何種因明門的精神治療法？原始佛教只是個開端，在現代社會可有何種發展？這些問題都很具體。我們需要西方醫學與治療方面的實際知識，之後是否能產生佛法的醫學？我認爲可以。因爲佛法本來就如醫學般存在。

苦、集二諦就是今日醫學上的「診斷」（diagnosis）、分析問題。診斷出「一切皆苦」就是問題。探索問題的本質，則要對集諦做分析。發現苦只是表面問題，眞正的問題是我們想不開，渴愛、執著人生眼前所見的因緣——十二緣起第七支的「受」。而問題眞正的本質是第一項：「無明」。涅槃解脫就是要去除根本無明。

只有透過分析，才能有解決的辦法。此治療方法（therapy）中，一者是終極目標，另一是進路（approach）。達成目標的進路即「八正道」。

解決人生問題：哲學、宗教？

由此馬上可知佛教與其他宗教的不同。宗教與哲學相同，皆因太廣泛而無法下定義。可是，所有宗教（包括佛教在內）至少具有九個要素：

㈠創始的人格：在佛教，是佛陀。

㈡終極的關懷：基督教哲學家田利克（Paul Tillich）說：這不是一般賺錢養小孩的關懷，而是對整個生命的突破、透脫、了生脫死；對生命最後價值、意義的探求，即是「生死觀」。佛教的終極關懷是：一切皆苦而如何能使一切衆生脫離苦海？

㈢眞理的探索：有前項之終極關懷，就需「求法」。例如分析、了解十二因緣，在佛教中很重要。

㈣終極的目標：探索眞理的結果，就有「終極目標」。

㈤解脫的進路：有終極目標之後，隨之有解脫進路。

㈥終極的承諾（終極的獻身）：個人生命完全爲此而存在，否則不具意義。

㈦世界觀：緣起門、業報輪迴門屬之。

㈧人生觀（心性論）：包括佛心佛性、解脫道、修行道、道德戒律、社會福利等均屬之。

㈨精神的共同體：在共同信念下，大家時常分享生命的體驗、分享佛法的內在精神。所以，佛教有教團產生，基督教也有教會產生。

如果多做佛法現代化的探討，或是由一般的宗教學來探測佛教，均會得到許多心得。我或許是唯一早年學習西方哲學、在三所哲學系任教，最後轉任於宗教系的佛教研究者。在哲學系與宗教系間走過，隨時光流逝，白髮增多，對宗教的體驗也較多。漸漸發現：哲學本身並未能解決人生問題，最後非用宗教來解決不可。宗教的信念無法用其他辦法證明，爲何必定如此？人人情況不同，尤其是在多元開放的社會更是

如此。

禪宗之「解消」

兩年前，我在講「禪佛教與精神分析、精神治療」時，另有一個有趣的體會。當時，亦使用「問題探索法」，從原始佛教解釋起，中間各宗教義的解釋省略，接說禪宗。忽然發現，若以問題探索法可知禪宗與其他大小乘各宗有一大不同點。從原始佛教起，到禪宗以前爲止，尤其是自力勝道門各宗，所要做的就是：探討問題、分析問題而後解決（solve）問題。禪宗要做的，不是解決問題，而是認爲：本來即無所謂問題，是個人自找麻煩才有問題，而後又要去解決。所以，禪宗用種種公案、機鋒等方法，就是要人了解：本來無所謂的問題，一切均是自擾擾人。禪宗要突破問題的分析與解決，使人了解：就本來面目來說，並無所謂的問題。所以，眞正的解決，即是無所謂的解決、無所謂的分析。在實踐上要做的，不是解決問題，而是「解消」（dissolve）問題。這是禪宗與他宗極重要的不同的深層結構。

世界上最簡單的，常常是最難、最複雜的。就遊戲而言，最簡單而又最困難的，是圍棋。唯一的規則是：佔地盤。規則越少，反而越難。禪本來是最簡單的，我們因時時製造問題，所以無法了透禪宗的要義：要我們了知本來就沒有問題，何來像解數學一樣拚命解決問題？佛法不是數學。

現今重要課題：戒律道德門

最後，特別說明第十四門：戒律門（道德門）。二十門之後半部中，最重要者即是「戒律門」（道德門）。此問題若不解決，其他問題則屬支節。台灣現代社會的文化問題，基本上都涉及道德問題。我個人最近寫了一篇檢討〈傳統戒律如何於現代社會展現大乘倫理道德〉的論文，談論大乘佛法現代化的課題。

我讀博士班時的專長是「現代西方倫理學」。今談佛法的現代化，我認爲佛法在現代社會的根本問題是：佛法（戒律，或擴而言及整個大乘佛教的倫理道德）不能只限於佛教圈內出家道與在家道的問題，而一定要涉及世法，與非佛教徒共同生存。而且，例如今在美國是「政教分離」，宗教欲干涉政治極爲困難。非指不能參與政治，而是不得干涉法治。例如，不能忽略繳稅、交通規則等世俗諦起碼之事物。在此情況下，佛法如何自我調節？

五對佛教現代倫理

於此，我以西方倫理學的訓練，分出五對倫理學上的模型。

㈠以教團爲本位的微小規模倫理，相對於政治社會本位的鉅大規模倫理。前者僅是教團內的戒律。此之相對，涉及佛法與世法，其關聯性如何？是否對立？如何解決？佛法如何自由調節，以適應世法，或者是影響世法，使世法更具道德？此部分若欲解決，

必要擴出佛教圈圍，論及世間的道德問題。

㈡具體人格的慈愛倫理，相對於抽象的公正倫理。過去菩薩道精神的發揮，基本上是面對完全的具體人格；今天的社會，面對的卻是超出家庭關係、朋友關係的抽象人格。如此，就得完全談公正，以公正的世法來解決。

㈢動機本位的菩薩倫理，相對於結果本位的功利倫理。過去行菩薩道，强調愛與慈悲的動機；今天的社會不能只談動機。眞正的道德倫理觀念是動機與結果並重，甚至結果比動機更重要。這並非否定動機的重要。行菩薩道者，其動機既爲慈悲心，爲何不在做決策前，充分運用客觀的世俗界知識，以使結果更符合現實的要求？中國人在動機與結果之間，尚未找到中庸之道。中國人偏向於訴諸人心動機，因而產生種種家庭問題或社會問題。若無結果，則動機之優劣純屬空談，除非願意進一步考慮：我需再多學客觀的世俗界知識，以能達到結果。在此方面，中國人尚需加强。此部分與一般功利沒有多大相關，而是在道德上超越動機與結果，因而有兩面齊全的新道德觀念，這應是合乎佛法的。

此功利指社會公益，能產生越多的社會公益則越好，包括個人功益在內，是整體的功益。西方人所說的功利，沒有惡意。故稱此新倫理爲功利倫理。

㈣個人修行本位的戒律倫理，相對於規則本位的職責倫理。前者爲傳統佛教所關注，談個人於出家道、在家道應有的規律，如五戒、菩薩戒、比丘戒等。但這些均屬於佛教圈內的規律，不能適應於一般世界。今天的社會，更應考慮處於個人的工作崗位，應如何盡其職責？身爲佛教徒是否能適應其職責？此適應是否會與佛法衝突？於此應有新的探索，以安排社會生活，將佛法與工作職責結合，這也是佛教徒面臨的現代化課題。

㈤無漏圓善的成佛倫理，相對於最低限度的守法倫理。於前者，佛教談 成佛，儒家談聖人，基督教談隨基督背負十字架等，都是要求達到最高程度（maximum）的倫理道德。一般世間，尤其是以英美爲主的功利社會，並不要求高層次的道德，只要求最低限度（minimum）的道德，如：要求以守法治、維持社會秩序爲基本，除此以外，個人的人格優劣，社會並不過論。至少在美國是如此。

成佛、成聖人、背負十字架等，這種高層次倫理道德的實踐是無窮盡的。人人皆一定要達到最高程度，這是目標、理想。但如果只强調高層次倫理，則有其危險存在：若做不到，將如何自處？事實上，百分之九十九以上的人間有情還是成不了佛。這不能說「成佛後再說吧！」就因還未成佛，才談如何走向理想與目標。我們不否認有少數的高僧大德、一流法師、維摩詰居士可達到最高的境界，但更不能不考慮百分之九十九的大多數凡夫。這非抹殺理想的重要與正確性，而是退而求其次，談尚未成佛前基本上應有的倫理道德。

傳統要求最高層次的倫理道德，有如訓練人天天打全壘打（home run），而最低限度的守法倫理則是訓練人搶一壘、搶二壘，步步爲營。於此我們得警

惕：傳統倫理道德是否被講得太高了？於今社會，理想應如何落實於現實？我發表了另一文篇文章〈理想與現實的相即般若——理想落實與現實〉。我認爲理想是本有的，本來我們就得成佛、成聖，此理想本身無誤。另一方面，我們要了解人間非能如此成佛、成聖，故退而言之，「不談成佛，只做菩薩；不談聖賢，只做君子。」即：每天奮鬥做菩薩、做君子。

這不是毀棄高層次理想，也不是將理想降格；而是要了解：當理想落實於現實，則對整個涅槃、解脫的看法完全不同。

例如：大乘的解脫涅槃，要求人人皆解脫涅槃，不得爲自了漢。可是在實際修行的過程中，禪定功夫仍舊强調自己最重要。如此，不但違背涅槃解脫之原意，同時也曲解或抹殺涅槃解脫的更重要意義：當勝義諦落實於世俗諦時，每一秒的奮鬥過程，或成佛遙不可及的理想，何者較重要？

如果了解到涅槃解脫是大家共同的，做菩薩、君子是大家一共的，則在教育工作的每秒中、在此時演講與大衆聽講的每秒下——雲門禪師說：「日日是好日」，我說：「秒秒是好秒」。不自然地追求涅槃，還不如每天奮鬥的實現過程與功夫。此實現過程與功夫，即肯定了涅槃本身的基本道理——生死即涅槃。菩薩奮鬥的功夫，就是涅槃。除此之外，不談其他涅槃。

意即：在每秒的修行、工作中，了解：

㈠涅槃解脫非屬個人，我等待與所有人一同涅槃成佛。

㈡進一步言，每一秒的生活、每一個合乎佛法的生活本身，就是涅槃。除此之外，不談涅槃。

以上所說，是有根據的。例如，唐僧吉藏（嘉祥大師）談到：涅槃法空，就是無所得（no-thing to gain）。此非什麼都得不到，而是指沒有一特殊事件爲你所得（no particular thing to gain）。正因沒有任何一特別事物可得，所以沒有失掉什麼（no-thing to lose）。無得無失，即是涅槃，包括無有涅槃的得失。如此則心安理得，不必特別爲涅槃下工夫。而這就容易成爲自了漢，故我由此體會，我們應考慮如何將佛法現代化，使勝義諦眞正落實於世俗層次。

以上是個人由戒律倫理了解到的個人心得與結論。佛法與世法，於負面則屬摩擦，於正面則屬關聯。二者間的研究，尚待大家共同討論，以得解決與實踐。道德問題非屬一人，需要共同研究。

附錄：問與答

問：面對台灣佛教現代化，是否對青年學子有所建議？

答：㈠不能再以傳統方法研究佛法，否則太慢。佛教與基督教的差異，在於佛教非單只一部聖經，而是有幾千部聖經。佛教太深奧，故研究方法很重要。上述之二十門，就是方法論上的「方便」，不得將之視爲「眞實」，可是有此方便，研究可能較有成效。方法本無路，只有經過摸索才能走出路來。故建議學術界能有較現代的研究方法，但非走捷徑。由此現代方法，期

望縮短摸索的時間，且較能有成果。

又，方法與思想原本一併而存。例如，教相判釋在傳統上的目的乃在於自派標榜，每宗皆認爲自宗最高。如華嚴自認爲是「別圓教」，別於天台的圓教；禪宗則說「教外別傳」。我將傳統教相判釋的意義擴大，使之成爲佛法在每一時代、地域的總檢討、總評價，如此才能將佛法展現於未來。佛法本身才是勝利者，非專屬某宗派。

㈡打破山頭主義，團結教界各處的研究院、所，每三個月或六個月、九個月、一年，定期舉行座談、討論，交換資訊，並分工合作，研究重點不重疊，共同找出佛教學術文教研究的方向。

日本學者之所以有大成就，就是因爲分工合作。他們分成七大部門，由基層研究到最高的佛學思想的繼承與創造，之間尚有比較研究、歷史研究、譯著工作、專題專論、專家研究等各部門，除西藏佛教外，其他範圍幾乎已全研究完畢。我們應以此爲鑑，迎頭趕上。若不克服山頭主義，則二十年內不可能有很好的成績。這是我個人在了解日本、歐美佛教後很大的感觸。想想：若山頭主義不除，對現代化的迫切問題漠視不顧，而自言奉持佛法、宏揚佛法，這是不負責任的。來台近一個月，感受良多。觀今情勢，台灣佛教尚未有任何力量發動。台灣佛教前途尚需相當努力。

慧炬通訊(中英文周刊)

歡迎投稿・敬請訂閱

	全年	半年
台灣地區：台幣 470 元		250 元
其他地區：美元 35 元		18 元（航寄）

慧炬通訊社

地址：台北市建國南路一段270巷10號
電話：(02)7026772
郵政劃撥：0003484～5 慧炬雜誌社

本刊幫助您了解國內外的佛教訊息