

沒有終極的超越

——論佛教菩薩行的特色

鄧子美*

摘要：

宗教的特質在於其超越性，世界各大宗教的共性也在於其超越性。但除了東方宗教重內在超越與西方宗教重外在超越的不同之外，各宗教間的超越性之差異似很少有人有研究。首先，從與唯一神論的有終極的超越(人不可能逾越神)相對，彰顯出佛教宇宙觀「無始無終」特色，因而與神創論宇宙觀不同，佛教追求的超越沒有終極。佛教菩薩行「度盡眾生方成佛」的心量也是無限的。其次，西歐新柏拉圖主義也提出了「不斷超越」論，似乎亦無終極，但其仍立論于柏拉圖哲學的理念論（先驗論）基礎上。佛教的「不斷超越」論，則彰顯出與理念論相對的「經驗論」特色。其三，人間佛教主張從歷時性與即時性的人生有限經驗出發，不斷超越自我乃至無我，正如太虛所言，「故『人生佛學』者，當暫置『天』、『鬼』等於不論。且從『人生』求其完成，以至於發達為超人生、超超人生，洗除一切近於『天教』、『鬼教』等迷信；依現代的人生化、

*江南大學宗教社會學研究所教授

群眾化、科學化為基，於此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓漸的大乘佛學。」印順導師強調的「人菩薩行」乃其完善。最後，佛教「淨土」的懸照，乃為推動佛教菩薩行實踐的動力之一，也是對世俗社會的超越。以慈善事業為例，如果沒有「淨土」的懸照，沒有「人菩薩行」作為當代佛教慈善行為的導航，作為其個體人生意義追求的動力源泉；那麼，當代慈濟人許多超乎常人的作為就不可理解，慈濟基金會與社會上許多慈善機構的行為就毫無二致了。

關鍵詞：宗教的超越性、「人菩薩行」、利他主義、「不斷超越」論、人間佛教

There is Transcendence without Limits: on the Characteristics of the Way of the Buddhist Bodhisattva

Deng, Zi-mei *

ABSTRACT:

Religious qualities is its transcendence, the world's major religions are common in its transcendence. But in addition to Eastern religion weight inner transcendence and Western religion weight external transcendence, the differences between them have been less studied. This article points out the demonstration, firstly, the Unitarianism has ultimate transcendence (people cannot go beyond God) opposed to Buddhist cosmology with the “timeless” feature, which does not have a certain end in the Buddhist pursuit. Furthermore, the Buddhist Bodhisattva's mind which is to be a Buddha after delivering all living creatures from torment is unlimited. Secondly, the Western European Neo-Platonism also proposes a theory of “constantly go beyond”, it seems no ultimate, but it's still argument in Platonic theory of Ideals (apriorism) basis; while the “Constantly go beyond” of Buddhism makes the characteristics of the relative empiricism obvious. Thirdly, Humanistic Buddhism advocates from Historical and immediacy limited life experience starting, constantly better ourselves and even without me, as Master Taixu said, “Therefore, ‘Life Buddhism’ should temporarily make ‘heaven’ and ‘ghost’ regardless, seek its completion from ‘life’, that life developed ultra, ultra-life, eliminate everything superstitious just like

* Professor, Institute of Sociology of Religion, Jiangnan University, China

‘heaven religion’ or ‘ghost religion’, and base on the the modern life of the masses and scientific consciousness for the group to construct the Mahayana Buddhism which is of this positive trend over the supreme sense of the completion gradually.” Master Yinshun emphasized “the human way of the Buddhist Bodhisattva” is its perfect. Finally, the hanging “Pure Land” photo of Buddhists is not only one of the engines to promote the Buddhist bodhisattva practice, but also shows the transcendence to secular society. To charity, for example, if there is no “pure land” hanging photos, there is no “one Bodhisattva” as a guidance of contemporary Buddhist philanthropy and as the power source of the meaning of life as an individual pursuit, many contemporary Tzu-Chi extraordinary would not be understood, Tzu-Chi charity behavior and its foundation will indistinguishable from the many.

Keywords: religious transcendence, the human way of the Buddhist Bodhisattva, the constantly go beyond theory, the thought of Master Yin-shun, altruism

一、與唯一神論的有終極的超越相對，彰顯出佛教「不斷超越」特色

宗教的特質在於其超越性，世界宗教的共性也在於其超越性，然而除了東方宗教重內在精神超越與西方宗教重仰賴神的外在超越的不同之外，各宗教間的超越性之差異似很少人有研究。因此本文具有原創性，亦因此論證缺失與粗疏在所難免，有待補正。

首先，對人而言，唯一神論的超越性是有終極的，因為依據其神學，人、神間具有不可逾越的鴻溝，人可以超越自我，但有其終極，「終極關懷」來自神。而大乘佛教雖也懸置著成佛目標，眾生皆可成佛既顯示了超越自我的無限可能，也顯示了人、佛之間沒有不可逾越的鴻溝，但人由菩薩成佛，必須度盡眾生，斷盡煩惱，而眾生無邊，煩惱無量，法門無盡，故而發菩提心沒有終極，超越自我沒有止境。這也彰顯了佛教宇宙觀「無始無終」特色，佛教人生觀的「無常」特色，佛教緣起論「無我」特色。

不但如此，這也映射了人之所以需要宗教之緣由（而不一定都需要超自然、超社會的神。大乘佛教雖也含神聖性因素，但早期佛教以及唐代禪宗的自心即佛都屬無神論，儒教儘管也稱天命，然則主要崇拜聖賢、祖宗。受此影響，中國化佛教也崇拜高僧人格），此一因個體肉身有限而仰望無限，二因每個人認知的有限而追求無限，三因人需要高於自身的超越性參照。

因而，就自我超越而言，面對的是終極還是無限，乃唯一神論宗教與大乘佛教的差別之一。正因面對著無限，佛教也把從發增上心求福報到發出離心求斷煩惱，再到發菩提心，由人而菩薩……，看作是一步步不斷超越自我的階梯，悲智雙運，邁向無我。

奠定佛教根本的「空」義，則通過宇宙人生都無主宰（無我）的緣起論，把宇宙「無始無終」，處於不斷的無窮變化之中與人生「無常」統一起來。前者與未知的無限，以及人類的認知與潛能也由此難以設限相一致，後者（「無常」）則與隨著人的視野不斷擴展，交往不斷擴大，雖然資訊也愈加豐富，但相對於確定性而言，不確定性因素更大的概率吻合。因此，不斷超越有限（相對於既往而言）—「自我」的有限、人生把握知識的有限、個體所處時代的局限、世俗社會的有限、各學科學術之間似乎不可逾越的知識論界限等等，基於人特有的超越性都是有可能的。西方理性主義、自由主義哲學雖然很少用「超越」一辭，但其寓意往往包含在對「自由」的詮釋中，這是由於追求自由同樣意味著對束縛人的種種有限的突破。在這一層面上，佛學與西方哲學（不限於宗教）的對話同樣大有空間。然而佛學雖推重理性，卻並非與西方唯理論（二元論）者那樣，主張知識本身有其超越性，即知識超越於可觀察的現象，可觀察的物之外還有「自在之物」，現實世界之外還有理念世界。²

當然，對一般佛教徒而言，設置「成佛」作為高遠的目標是必要的，沒有明確的目標會缺乏精進動力，方向也難以把握。佛教「眾生皆能成佛」論也特別地對有情眾生指明「成佛」多樣化的無限可能。是的，必須為它們的也許是卑微的企求容留可能，決不可剝奪它們對未來的希望。但是，就以把緣起論作為根本，對宇宙與人生具有深刻洞見的佛學本身而言，既然宇宙無始無終變化無窮，有限人生也不過是從無限中來到世間走一遭，那麼不妨稱之為過程論。這正與唯一神神學的目的論相對，正如佛教強調自力救度的業力論與唯一神教強調神力的命定論構成了宗教的兩大不同類型一樣。因為「佛」的本義就是「覺」，成佛就是成

² [美]萊興巴哈，《科學的哲學之興起》，（臺北：水牛出版社，2001年），頁276-277。

為覺者，正如認識無止境，覺悟也同樣無止境，一層更比一層高。因而設定目標帶有暫時性，達致目標也不過是一時的休整，接著就應該向更高層次邁進。「覺者」可期，但覺悟本身即超越性智慧的認知與把握則不存在終極。進而，如果確把佛學作為過程論的指導，禪的「把握當下」不但具有認識論由把握一點而窺知無限的意義，也有審美觀的即時珍惜人生，享受當下的意義。相反，由於人仰望無限嚮往美好而具體目標總有限，以致達到人生任何具體目標之後，總難避免失望或迷茫，而成佛高遠的目標則不大會導致使人跌落於如此困境。最後，不斷超越當會吸引勇者或不倦的精進者超越自身一個個局限，前仆後繼地不斷探索宇宙與人生的無限奧秘。

二、與新柏拉圖主義的「不斷超越」相對，彰顯出佛教「經驗論」特色

對宗教而言，不但在意義指引上幫助著個體不斷地超越自身一個個局限，其本身也具有超越凡俗、超越世間、超越社會的特性。因而佛教早在西元前 4 世紀，即提出了「淨土」圖景，以與世俗的汙濁相對照，淨土世界也是佛教的理想世界。這與柏拉圖（西元前 427—347）於西元前 3 世紀提出的「理想國」有美好理想的相似性，但也有宗教的「超驗」與哲學的先驗之間的不同。所謂超驗，指這一圖景是否確實存在，難以通過歷史經驗或科學實驗證明或證偽。所謂先驗，則意為把某些認識規定作為經驗概括的前提；而存在之先驗的規定，表示存在著普遍的，超感覺的，在一切經驗以前被知覺認識到的某些思維支點。散亂的經驗反而有賴其存在才得以整理，知識體系也有賴其支撐才得以填充，而柏拉圖的理念論正是西歐哲學先驗論的典型。理想國這一古希臘理想城邦的

建構理念，也源於他把普遍善的規定作為發端，結合親身經歷的伯羅奔尼撒戰爭給社會帶來的極度混亂，故而他厭惡使戰爭歸於失敗的雅典民主制，進而考慮到各城邦的地理條件、人口因素等，概括出社會分工、社會規範等概念，然而作出哲學抽象，構成整套理念體系，演繹出民主統治不如精英統治，而哲學家才是精英中的精英，至善「理想國」的統治應該由哲學王承當的結論。當然，這一烏托邦早已被歷史經驗證偽。以至有人說，如果柏拉圖的理想國成為現實，那要麼是哲學被敗壞，要麼是政治被敗壞，而最大可能則是哲學和政治都被敗壞。

但是一方面，柏拉圖的思想根基在先驗論與由觀察古希臘各城邦成敗的歷史經驗之結合。另一方面，其概念的演繹已遠遠領先於實踐經驗，由此推出了應然論，即社會實踐應該接受其理念的指導，才是他所認為的正確的向善。儘管這並非必然，但柏拉圖由此被認為是歐洲哲學史上與經驗論相對立的「唯理論」的鼻祖，後世更有很多思想家由善的理念出發，構想了不少「烏托邦」，但即使按其理念作小規模的實驗，也無一不遭致失敗。至近代，由於「地理大發現」極大擴展了思想家的視野，以黑格爾為代表的一派哲學家更把當時有限的科學知識也概括進其思想體系，建構了龐大的由絕對精神主宰世界的理論，強調所謂人類歷史發展似乎存在唯一「必然」的路向，並由不同程度接受了其影響的思想家、社會活動家推向歷史上空前規模的社會實踐，把幾乎占世界面積與人口三分之一以上的國家拖入了新烏托邦理想的大規模試驗場，數億人民淪為犧牲品，釀造了世界歷史上從未有過的大災難。從哲學家、思想家的善念出發，竟鑄成大惡。當然，這一後果不能僅由他們的思想為之負責，但其思想上的獨斷論、人類歷史發展的必然論否定了認識的相對性、在一定範圍內的有限性，歷史演化的複雜性、多樣化的無限可能性等，則應為此負相當大責任。由此可見，古今烏托邦思想之善的出發點

的邏輯推演之所以釀成大惡，共同點在其大前提或出於先驗，或源於經驗之概括受到了當時認識的局限而不可能完整，因而在實踐中總是挫敗，被歷史經驗證偽。儘管先驗論也懸置著人需要的超越於自身之上的規定，所以在哲學史上不可否認其地位。

相反，佛教「無始無終」變化無窮宇宙觀則包含著肯定認識的相對性、在一定範圍內的有限性，多樣性演化的無限可能性。佛教「無常」人生觀與歷史觀強調了人生與人類歷史演化中存在的不確定性作用遠遠超過我們已認識到的少數法則之確定性，但並未因此否定人類及眾生美好的向望。相反，佛教這一「空」觀肯定了多樣化的超越存在著無限的可能，這就為人類眾生展現了未來的希望所在。佛教緣起論主張「無我」、「無主宰」，認為宇宙萬物現象都是因緣的會聚所成，除了種種因緣的聚散，不存在人類自我或神對宇宙萬物的創造與主宰。所以儘管對非信徒而言，與佛教宇宙觀、人生觀相結合的「淨土」懸照所標榜的真善美之理想化性質與烏托邦類似，但既因其超驗特質不可能被證偽，也因其宇宙觀、人生觀肯定未知無限，人類的認知無限，對自身與社會的超越也同樣無限，故較之烏托邦終究會破滅，各大宗教共趨的真善美卻長存。

或有人以為佛教的趨向無限的不斷超越論並不獨特，古希臘新柏拉圖主義者早就提出過。確實，新柏拉圖主義是從古希臘哲學到中世紀神學間的仲介，其最突出的表現是將柏拉圖哲學神秘化。新柏拉圖主義堅守柏拉圖思想中精神與肉體二元對立的傳統，認為物質與精神之間的界限是絕對存在的；唯有「太一」是超越於所有二元的，超越人類認識範圍與經驗描述的絕對存在，即柏拉圖的最高理念就是太一即上帝。新柏拉圖主義確也提出了人可以不斷超越自身的思想與路徑，認為人可以通過某種方式與神合一，也可以追尋上帝太一創生世界的路徑。這表面上

也與大乘佛教的眾生皆可成佛之論斷一致，但實質上存在相當大差異。

在此，不妨以新柏拉圖主義創始人普羅提諾（西元 204—270 年）之學說為例，指出兩者間的主要異同。普羅提諾曾計畫在康帕尼亞建立一座「柏拉圖城」，以實現柏拉圖的政治理想。當然這一計畫被現實擊得粉碎。但他認為「太一」作為一切存在的產生者，本身不是存在，也不是一切。正因為「太一」空無一物，所以萬物由它產生。這一神創論與佛法根本的緣起論是相悖的，佛教「空」觀也並非空無一物。普羅提諾認為，「太一」超越了「是」所指示的屬性，沒有任何肯定的特徵，因而不可言說和名狀。如果非要言說，也只能說它「不是」什麼，「沒有」什麼。這與佛教認識論的「遮詮」方法論倒有相似之處。他還認為，凡屬「是」和「有」的東西，都有對立面，都是區分的結果，所以都是「多」而不是「一」，都是部分而不是全體，都是缺欠而不是完滿。但「太一」既不尋找什麼，也不擁有什麼或缺欠什麼，它是極其完美的。這其實就是神學中萬能的上帝，而佛教恰由批判婆羅門教的萬能的梵天中誕生。普羅提諾說，「太一」在本性上雖然不「是」什麼，但是我們可以通過形容和比喻來肯定它。從肯定的方面講，「太一」是絕對的同一體，是單純而單一的神本身和善本身，是存在物的最高和終極原則，是完滿自足的源泉。它因完滿而流溢，因其流溢而產生萬物。太一首先流溢出努斯（*Nous*：理智、心智、理性），努斯又流溢出世界靈魂，並將靈魂帶入物質，那麼作為靈肉對立體的人自然就可以憑藉其自身所天然具備的理性、靈魂去領悟太一，回到太一，與神成為一體。「流溢」是普羅提諾哲學的重要概念之一，他用以說明「一」生萬物的方式。「一」由於自身充盈，故而自然要溢出，但這種流溢卻無損於自身的完滿。這種流溢說雖有濃厚的神秘色彩，但卻具有重要的理論意義。他不僅用內在的流溢關係解決了柏拉圖因分有或摹仿而遭遇的難題，而且從根本上

改變了早期希臘哲學的「生成補償」觀念，因為生成不缺失什麼，所以不用生成物的復歸作為補償。普羅提諾繼續說，「一」流溢出努斯後，「理智」就成了「一」的影像，也是「一」惟一的直接產物。「理智」作為被產生的本體，不再保持「一」的絕對同一性，包含著原始的區分，因而具有多樣性和差異性，可用最一般的範疇表述它。在此，新柏拉圖主義的「先驗」特徵表露無遺。當然，「理智」仍然享有「一」的統一性，所以，多樣性又是統一的，知與被知的差異內在於其中。這樣，它就既是知識的真正對象，又是知識的主體。思想與存在，異與同，動與靜等範疇也適用於「理智」。普氏認為，「理智」也像「一」一樣能夠流溢。它流出的影像是「靈魂」。靈魂存在于理智中，猶如理智存在於一中。靈魂作為一之間接產物的第三種本體，已不是絕對同一體，也不像理智那樣是一與多的統一體，而既是一又是多。當它轉向理智和一，併與他們相通時，復歸於原初的統一，但當「靈魂」轉向自己的創造物即可感世界，被分割在個別事物中時，就成了多。靈魂是能動的，不朽的，他可以輪迴，也可以流溢。從輪迴等看，新柏拉圖主義也受到了東方哲學的影響。他還說，靈魂的流溢物是可感世界。可感事物有形式和質料兩個方面。形式是存在于理智之中的理念形式的影像，質料本身是獨立存在的，沒有任何規定性的漆黑一片的混沌。質料不是無，而是非存在，它本身不變，卻作為載體承受形式的變化。當靈魂進入人的肉體之後，就因為受到污染而墮落了。因而人的使命就是改造自身，「不斷超越」自身，使自己的靈魂經由理智達到與「一」結合。這過程就是靈魂的回歸或上升之路。

普氏哲學的上升之路即不斷超越之路有兩條，包括德性修養和辯證法。對應於靈魂，理智和一，德性也有三種，即公德，淨化和觀照。三者是依次上升的關係。「公德」即公民德性，目標是使人類仁愛交往，

撫平激情，順從本性，所以它是實踐性和否定性的德性，指導公眾生活，限定欲望情感。「淨化」為沉思德性，目標是使人們從肉欲中解脫出來，在理性靜觀中獲得真正的自由與幸福。「觀照」是最高的德性，他使人在突如其來的一剎那靈魂出竅，捨棄肉體而與「一」處於一種合而為一，不可名狀而又無與倫比的巔峰狀態，這種狀態就是「解脫」(ekstasis)。在這種神人合一的狀態中，靈魂獲得了寧靜，享受著至福，體驗著奇妙無比的歡悅。由此可見普羅提諾哲學中有明顯的印度文化影響，與佛教所繼承的印度傳統相近。但是，他體驗到「觀照」的境界是罕見的，因此認為只有少數聖賢之士方可達到，(普氏高足波斐利說，他與普羅提諾相處 6 年，普羅提諾曾有過四次觀照經歷，而他自己在 68 年中僅有一次)，且是可遇而不可求的。不過，「公德」和「淨化」階段的努力是「觀照」的準備，雖然這些努力並不必然導致觀照，但若不努力，觀照必不可能。普氏的經德性修養走向超越與佛法的戒學、定學不無相似處。

普氏認為，了達辯證法是靈魂回歸的另一條超越之路，也是引導我們到達解脫的技術，方法或訓練。這是哲學的高貴部分，不僅由一套理論和規則組成，亦涉及事實，知道真理，首先要知道靈魂的作用。「這條道路有兩個階段。第一階段是改變低級的生活。第二階段為已經上升到理智領域，已在那裏留下了足跡但尚需在那個領域繼續前進的人所享有。他一直延續到他們把握那個領域的終極為止。」那麼，什麼樣的人能到達終極呢？「肯定是那些已經明白全部或大多數事物的人，那些在一出生時就已經具有了由此可生長出的哲學家，音樂家或愛美者的生命胚芽的人。哲學家喜歡這條路是出於本性，音樂家和愛美者則需要外在的引導。」普氏的了達辯證法也與佛法的慧學不無相似，但新柏拉圖主義的「不斷超越」之「生命胚芽」不外乎命定論，也是有終極的。

「一」向下的流溢過程和靈魂向上的回歸過程，構成了普羅提諾哲學的完整框架。第一個過程是他哲學的形而上學基礎，第二個過程才是目的。與晚期希臘哲學其他學派一樣，他也把倫理學問題作為關注重點和核心。他把人生的最高境界視為靈魂從肉體中解脫出來，不斷超越自身，過一種人神合一的內在的神聖生活。區別在於，其他希臘哲學家與唯一神論都強調人神之間不可逾越的界限，而他受東方神秘主義的影響，主張人神存在合一之可能。³

由此可見，普羅提諾哲學的「不斷超越」不但與唯一神論一樣有終極，而且具有「先驗」前提。佛教要求的不斷超越自身則無須借助先驗規定，不脫離人生經驗，也須重視人生德性修養，在此基礎上不同根器的人可選擇或（人、天乘）發增上心求福報，或（聲聞、緣覺乘）發出離心求斷煩惱，或（菩薩乘）發菩提心，由人而菩薩……趨向無上菩提。佛教的個體選擇論與唯一神教的命定論也顯然不同。

同時，這三個面向也可看作是個體一步步不斷超越自我的階梯。人間佛教主張，學佛先從做人起，先以做個堂堂正正的人，無愧於寶貴人生的人作為起點。發增上心所求得的福報可視為做好人不易的應得報酬，也是由理性引導與驅動難以擺脫怠惰的動物本能向上的動力。而這一切既立于人生經驗之上，也有賴於對人生經驗的反思。發出離心求斷煩惱則聯繫著正視而不是無視社會之陰暗，直面人生難免的困頓煩惱之清醒認知為基礎的正確面向，這種清醒認知的獲得，既需一定人生經驗，也是對簡單的為逃避煩惱去修行的反思。無數高僧大德的修行體驗都證明，出離世間不是逃避世間而是超越世間，也不是避世隔絕，跑到深山老林

³ 思哲，《思哲的日記：新柏拉圖主義》，豆瓣網：<http://www.site.douban.com/178913/widg...8451639/2013-05-24>

裏去獨自苦行，單純地去斷煩惱，為斷而斷恰恰很難斷絕煩惱，何況當今市場經濟與便利的通訊已滲透到包括深山老林在內的每一個角落，即要逃也幾乎無處可逃。因此，在超越性智慧的觀照之下，化煩惱為菩提才是更切實有效路徑。所以，通過發菩提心，由人而菩薩，立足于初地菩薩……層層趨向無上菩提已成為實踐人間佛教的階梯。菩薩行原則上是悲智雙修，即既由大悲心出發去幫助他人，又通過超越性智慧引導，使自己身心獲得解脫感體驗。但也可依各人根器不同，分別著重于「智增上行」或「悲增上行」、「信增上行」。就解脫而言，其實普羅提諾曾有的由觀照帶來的歡悅體驗，雖逾越了「初禪」，但只相當於定學的「二禪」境界，離「三禪」、「四禪」尚有距離。這正是由於他承繼柏拉圖唯理主義的「先驗」論所帶來的局限。因此，與新柏拉圖主義相比，佛教的不斷超越無疑具有經驗論特色。自然，這種經驗論與英美實證主義哲學的經驗論依然有著很大不同。

三、以人生作為出發點的不斷超越自我——「人菩薩行」的針對性

菩薩行源於西元一世紀前後的大乘運動，主要由部派佛教的大眾部發動，具有廣泛的群眾性，正因如此當然會浮現多種傾向，蔚為主流的大體有兩支，其中主要由彌勒、龍樹等精英擔當的一支從反思「聲聞」以及上座部佛教的局限，特別是拘守「阿羅漢果」，其末流走向「灰身滅智」以至於否定超越性智慧的弊端出發，因而提倡菩薩行果，克服僅僅注重於個人修行，忽視淨化自然與社會、幫助他人之必要的偏向。他們認為，如果不能發心普渡眾生，個人也很難獲得根本解脫。因而菩薩要度盡眾生才成佛。「智增上行」與「悲增上行」由此得以相輔而行。另一支則反映了大眾願望，即在強大的自然與社會力量面前，個人生命

實在很邈小、脆弱，個人能力也極其有限，如果不借助神力，解脫實在太難。因而印順導師認為：「從『佛法』而發展到『大乘佛法』，主要的動力，是『佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念』。佛弟子對佛的信敬與懷念，在事相上，發展為對佛的遺體、遺物、遺跡的崇敬；如舍利造塔等，種種莊嚴供養，使佛教界煥然一新。」從對佛陀的懷念出發，佛、菩薩的象徵意義也被普遍闡發出來，佛教據說達八萬四千之多的方便法門也被開發出來，「信增上行」也得以廣大開展。⁴兩支的共同趨向則為克服部派的分立局面，因此漸漸合流，也使大乘佛教成為印度與北傳佛教主流。

人間佛教繼承了大乘佛教菩薩行的精髓，包括其所強調的社會性、利它性，主張從歷時性與即時性的人生有限經驗出發，不斷超越自我乃至無我，正如太虛所言，「故『人生佛學』者，當暫置『天』、『鬼』等於不論。且從『人生』求其完成，以至於發達為超人生、超超人生，洗除一切近於無上正遍覺之圓漸的大乘佛學。」⁵這一主張，面對著近代中國佛教在 20 世紀前期的社會形勢，即源自歐美經驗的解答現代化與傳統問題的思路被擴展應用至東方，作為新文化運動的餘波的「非宗教」運動挾科學主義的威力，在衝擊外來宗教的同時，把傳統宗教都作為迷信對待，必欲盡除之後乃快。而中國化佛教在適應中國宗法社會需要，吸收中華文化傳統精髓時也不可避免地染上晚期宗法社會的痼疾，包括巫術迷信，許多寺院淪為被社會詬病的「死人佛教」、「遁世佛教」，喪失了佛教本有的積極精神。當此之時，太虛大師與一代僧俗精英提出人

⁴ 釋印順，《初期大乘佛教的起源與開展·序》，（《印順法師佛學著作集》光碟版，新竹：印順文教基金會，2002 年。）下同不注。

⁵ 釋太虛，《人生佛學的說明》，《太虛集》，（北京：中國社會科學出版社，1995 年），頁 228。

生佛教、人間佛教作為思想旗幟，為佛教贏得了生存空間，拓開了發展面向。太虛提出的「超人生」就是從初地菩薩出發的菩薩行，繼承了大乘佛教精髓，並提出「今菩薩行」，⁶從而為古老的佛教義理注入了現代內涵。

印順導師進而強調「此時，此地，此人」，即現代人在所在的環境下應有何作為？他針對著梁漱溟「佛教是根本不能拉到現世來用的」論斷，提出「佛在人間」，主張「人菩薩行」，「菩提薩埵譯為覺有情，有覺悟的有情，不但不是普通的動物，就是混過一世的人，也配不上這個名稱。必須是了知人生的究竟所在，而且是為著這個努力前進的，」也就是說，菩薩必須努力了知人生究竟，不斷地超越自身。他還說：菩薩「致力於人生究竟的獲得，起大勇猛，利濟人群以求完成自己，就是吃苦招難，也在所不計。所以（佛）經裏常常稱讚菩薩不惜犧牲，難行能行。以堅毅的力量求完成自己的理想——覺悟真理、利濟人群，淨化自己，這才不愧稱為菩薩。又，覺是菩薩所要追求的，有情是菩薩所要救濟的。上求佛道，下化有情，就是這覺有情的目的與理想。由此看來，菩薩並不意味著什麼神與鬼，是類似於聖賢而更高尚的。凡有求證真理利濟人群的行者，都可名菩薩。」⁷顯然，印順導師所講的菩薩行突出了人，與神、鬼作了明確區分，但並不是單以人類為本，孤取人間而已。而在於「出家、持戒、修行、了生死、成佛，也唯有人類才有可能。」⁸而菩薩行之所以以人類為主要對象，是由於只有人類的知情意已上升至可

⁶ 釋太虛，《從巴厘語系佛教說到今菩薩行》，《太虛大師全書》第35冊（臺北：善導寺1980年），頁13。在這裏太虛已糾正了歷來以小乘貶低南傳佛教的說法。

⁷ 釋印順，《般若經講記》。

⁸ 釋印順，《成佛之道》。

領略佛法、修行佛法。「人是升沉的樞紐」，⁹就精神與道德而言，任何流轉生死的眾生之知情意都不能排除有其超越自身（即便是局部），提升至為人甚至在人之上的可能。相反，即使肉身為人，其知情意也可能墮落於被貪瞋癡掌控境地，甚至禽獸不如。印順「人菩薩行」思想回答了太虛的質疑，是太虛「今菩薩行」思想的進一步完善。

四、佛教菩薩行對世俗社會的超越與個人精神的提升——利他與自利的合一

佛教菩薩行首先是對世俗社會的超越。佛教一般都肯定世俗社會倫理，如中華傳統的忠孝仁愛信義和平，現代的民主自由誠信正義等，但它對佛教徒提出的倫理標準比世俗社會更高，從基本的五戒十善¹⁰（所以初地菩薩又稱十善菩薩），到四攝六度，¹¹到極嚴的比丘戒 250 條，特別是菩薩戒，雖僅三聚淨戒，¹²卻包容最廣，乃是菩薩行的倫理基礎。太虛本人就「行在瑜伽菩薩戒本」。這些都超越於世俗倫理之上。佛教的大慈悲也含容世俗之愛而超越之，即慈予安樂，悲以拔苦。但從出發點看，種福田，求福報傳統乃佛教吸引一般善男信女做善事的最廣大因緣。丁仁傑的實證研究指出，流行於民間的功德積累、功德回向、消災

⁹ 釋印順，《成佛之道》。

¹⁰ 即戒殺生、盜、淫、妄語、飲酒，應放生、救生、護生，行施捨，修梵行，說實話、質直語、調解語、柔軟語，修不淨觀，修因緣觀。

¹¹ 即行佈施、說愛語、（作）利（他）行、同事（與道友同止同作同學同修），以佈施度慳貪、以持戒度毀犯、以忍辱度瞋忿、以精進度懈怠，以禪定度散亂，以般若（智）度愚癡。

¹² 即律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，實則包含了早期佛教所有戒律儀規，並更注重利它。（《瑜伽師地論》卷 40）。

延壽、植福田等觀念在其中起了非常重要的作用。¹³丁仁傑從心理學的集體行動框架理論出發，運用診斷框架、治療框架、動機框架尤其是認知框架工具解釋了慈濟社會動員的強大說服力和共鳴機制，在於集體行動框架與慈濟參與者日常生活具有十分密切的相關性，參與者個人也促進對集體行動框架的調整。¹⁴這具有一定說服力。但具有超越性的依「大慈悲心」的做善事並不求回報，甚至不求「宗教性的回報」（包括宗教團體內的緊密依戀和互動等）。¹⁵如針對著認為佈施者付出金錢、時間與精力是犧牲的說法，證嚴法師卻說「布施就是眾生有所欠缺時，我能補足他。能有實施的機會就可完成菩薩道；如此說來，為慈濟工作，其實是為自己完成菩薩道，怎麼說是犧牲呢？」在談到募捐時，法師是這樣開示的：「當你將五毛錢投入竹筒裏，心裏便會想著：這五毛錢是要救人的。只要有這一念救人的心，就是救自己的心靈；表面上是救助別人，其實，這分愛，救的是自己，也就是啟發自我的本性」，「我常告訴委員們，富有愛心的人要感謝窮人的貧苦，因為他們貧苦，才有機緣讓大家當好人」。¹⁶在這裏助人行為成就自己的菩薩道，不應該是犧牲而應該是感恩的提法，闡明瞭「大慈悲」正是超越性的無緣大慈，同體大悲。因此，如果沒有「人菩薩行」作為初地菩薩們慈善行為的導航，作為其個人人生意義追求的動力源泉；那麼，當代慈濟人許多超乎常人的作為就不可理解，慈濟基金會與社會上許多慈善機構的行為就毫無二致了。

¹³ 丁仁傑，《文化脈絡中的積功德行為：以臺灣佛教慈濟功德會的參與者為例，兼論助人行為的跨文化研究》，《社會脈絡中的助人行為》，（臺北：聯經出版公司，1999年），頁398-473。

¹⁴ 丁仁傑，《社會脈絡中的助人行為》，頁165-198。

¹⁵ [美]斯達克，《信仰的法則》，（北京：中國人民大學出版社，2005年），頁228、229。

¹⁶ 釋證嚴，《在佈施中學習感恩》（1984年6月24日），《慈濟年鑒》頁478。

歐美利他主義自然也形成了其超過兩千年的博愛傳統，也有其超越性內涵，即由柏拉圖的普遍善擴展到純粹的利他。而且至近現代，利他主義已建立在維護普遍人權，即肯定自我合法權利（不侵犯他人同樣的權利）的基礎之上。但與佛教的利它即由人擴及眾生包括愛護環境的利它仍有區別。中國式的禁欲主義也有其悠久傳統與超越性內涵，即由愛自己的親人、鄰人擴展到普遍的「仁愛」，由「克己復禮」到「存天理，滅人欲」再到極端的「毫不利己，專門利人」。但這種趨於極端的提倡與實行很難持久，很容易流入虛偽，並被「家天下」、「黨天下」所利用，成為一家一黨之私的裝飾品。

菩薩行則主張由利他與自利的合一，當然這種自利如前文所言並非要求他人給予物質回報，而是通過利他行為使自己在精神上獲得提升，不斷地超越自我，趨向於無上菩提。如印順導師所說：「人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。」¹⁷從十善菩薩做起，進為賢聖菩薩，再至佛菩薩。然而不那麼贊同人間佛教者都會提出這樣的疑問，未能自度，焉能度人？印順導師回答：「這不是說要自己解了，成了大菩薩，成了佛再來利他，而是在自身的進修中，『隨分隨力』地從事利他，不斷進修（即本文之「不斷超越」意味），自身的福德、智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。」¹⁸他還引用《涅槃經》說，「『具煩惱人』，如能明真義的一分，也可以為人『依』（止師）。如瞭解佛法的真意義，

¹⁷ 釋印順，《佛在人間》。

¹⁸ 釋印順，《契理契機之人間佛教》。

不說給人現在安樂的利益，就是專論解脫樂，也決非『自己先大徹大悟不可』。¹⁹我們也經常有這樣的體驗：明明都是幫助他人；結果是幫了自己；或者自己得益比被幫助者更大。因此從行為動機上看，菩薩行主要是為普度眾生，但助人反而有利於從客觀效果上看的自度。印順導師進一步認為，「菩薩是要長期在生死（流轉）中度眾生的……所以說『菩薩不斷煩惱』。但不斷煩惱，只是不斷，而……能造作重大罪業的（煩惱），還是要伏除的。只是制伏了煩惱，淨化了煩惱（如馴養了猛獸一樣），（還必須）留一些煩惱，才能……利益眾生。這樣，對菩薩修行成佛來說，如有善巧方便（一樣），煩惱是有相當意義的。」²⁰正如《大般若經》所證：「如是煩惱相應作意，順後有身助諸菩薩，引發無上正等菩提。未證菩提不應求斷，乃至未坐妙菩提座，於此作意不應永滅。」²¹也就是說，在成佛前，不能斷盡煩惱，留些反而能激發自身不斷超越向上，也有利於幫助菩薩體驗眾生疾苦，以有效幫助眾生，即留惑潤生。再進一層，菩薩甚至發願在未度盡眾生之前決不成佛。印公說：「這不是說大乘菩薩沒有能力證入，而是他們不願意證入，因為他們要『留惑潤生』，救度眾生。」²²因此，《大般若經》說：「菩薩觀察生死多諸苦惱，起大悲心，不舍有情，成就本願……聲聞、獨覺所行之道，非諸菩薩摩訶薩道。何以故？聲聞、獨覺厭怖生死，欣樂涅槃。不能具足福德智慧。以是義故，非菩薩道。」²³所以，菩薩不像聲聞、獨覺那樣刻意地去做專門的

¹⁹ 釋印順，《學佛三要》。

²⁰ 釋印順，《印度佛教思想史》。

²¹ 《大般若經》卷 580，《大正藏》7，998b5-c6。

²² 釋印順，《佛法概論》。

²³ 《大般若經》卷 572，《大正藏》7，953b01-18。至此，印順導師已依據佛典，從理論上圓滿解答了如今仍爭議不休的初地菩薩應先自度然後才能度人，抑或在自度（雖尚未證果）的同時度人的問題，並為其當代實踐指明了方向。

避世修行，而是在利他的工作與生活中修行，其結果卻恰恰極大有助於自度，由於眾生無邊，煩惱無量，所以在覺悟之路上永不停步。

因為利它與自利合一，菩薩行給予自我以精神回饋的利它行為之提倡與實行能夠持久，也不易流入難度過高與虛偽。因為物質回報無論多豐厚也有限，而精神追求無限，精神回饋也同樣無限，即便一絲一毫，也往往足以振奮個體向上，更何況在不斷超越的行進中獲得的精神回饋，甚至還有個人根本沒去料想過的作為副產品的由社會所給予的物質回報都往往遠高於想像！對生命有限的個體而言，世事難料者往往十之八九，人生經驗無論正反皆如是。

參見郭鎧銘《試論「菩薩僧團」：以「人菩薩行」為出發的立論》，《第六屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集：印順導師與人菩薩行》，玄奘大學宗教學系等，2006-5，（十一）頁 1-16。

參考書目

一、藏經

《瑜伽師地論》，玄奘譯，北京：宗教文化出版社 2008 年版。
《大般若經》，收入《大正藏》冊 7。

二、專書

(美)萊興巴哈，《科學的哲學之興起》，臺北：水牛出版社，2001 年版。
釋印順，《印順法師佛學著作集》光碟版，新竹：印順文教基金會，2002 年版。
釋太虛，《太虛集》，北京：中國社會科學出版社，1995 年版。
釋太虛，《太虛大師全書》，臺北：善導寺 1980 年版。
丁仁傑，《社會脈絡中的助人行為：臺灣佛教慈濟功德會個案研究》，臺北：聯經出版公司，1999 年版。
[美]斯達克，《信仰的法則》，北京：中國人民大學出版社，2005 年版。

三、網路文章

思哲，《思哲的日記：新柏拉圖主義》，(豆瓣網)
<http://www.site.douban.com/178913/widg...8451639/2013-05-24>

(原載《第 14 屆印順導師思想之理論與實踐研討會論文集》，新竹：玄奘大學 2016-5，這次略有增補)