

佛家思想的積極性與消極性

無可否認，佛家思想在世界文化大流之中實在是源流長遠的一支；無論在天竺華夏，乃至在寰宇五洲之上，無論在君主倡導的過去，乃至在萬怪熒惑、眾說紛紜的今日，佛家思想仍能發揮其或大或小的影響。然而佛教的推崇者，篤信佛家思想是積極解決人生的不二法門；非難佛教的人，卻以其為耽空滯寂的消極虛無主義；於是各是其所是，各非其所非，而對佛家思想的積極性與消極性，終不肯心平氣和地與客觀地探求其真相所在。此文非欲以評其高下，論其價值，實旨在辨事析理，疏導沉塞，還其本來面目於有志研究文化思想的讀者之前。

(一)

思想的自身，無所謂積極，亦無所謂消極。思想的積極性與消極性只能就該種思想之對某種目的或某種事態所採取的行動與態度所能發揮的作用相對而言。如果某種思想對某種目的或事態發揮作用，使人採取勇往直前、力圖進取的行動與肯定的態度的，則該種思想對某種目的或事態所採取的行動與態度便是積極的了，猶民族主義之對於獨立自主國家之建立，帝國主義之對於領土的擴張，都可為例；如果某種思想對某種目的或事態發揮作用，使人採取保守的、後退的行動與否定的態度的，則該種思想對某種目的或事態所採取的行動與態度是消極的了，猶無政府主義之於一黨獨裁的政體，自由主義之於極權政治，亦可為例。由此可知，一種思想對甲種目的可能是積極的，而同時對乙種目的則可能是消極的了；思想的積極與消極的相對性亦由此可見。

思想的積極性或消極性既然必有所指的目的或事態然後可以立論，則斷然泛指佛家思想是積極或消極的都變成無的放矢而近乎狂

妄；且佛學思想究何所指？是小乘學派呢？抑是大乘學派？若是大乘，則是空宗呢？抑是有宗？這都先要有所抉擇，然後可以論斷其餘。此文所謂「佛家思想」是通觀大小二乘而言，所指的「積極性」與「消極性」是就其對人生和宇宙的意義與態度所發揮的作用而論。今先討論其對人生的一面。

佛家思想究竟是一種宗教的思想，宗教思想總有一種普遍的局限性，那就是多談出世，少談入世；佛家思想亦不能例外。雖然，佛教典籍之談人天乘者不少，如《佛說善生子經》之論父道，《佛為優填王說法政論經》之論君道，與夫《玉耶女經》、《因果經》、《優婆塞戒經》等之論夫婦、朋友以及治生之道，但皆類戒條之屬，鮮有如儒家《大學》之「三綱」「八目」的詳實，亦鮮有如柏拉圖《理想國》的規模體系之宏大，究其精神不在「外王」而在「內聖」，不在「淑世」而在「解脫」。觀夫佛教思想的創立，實由於體會人生的痛苦，而欣求「出離」。最可靠的早期佛典《四阿含經》，便反覆申明此種道理，如《長阿含大本經》之述太子見老、病、死而生起出家意念；《中阿含經》之述「五熟解脫想」乃至「五根」、「五力」、「七覺支」、「八支聖道」與夫「四聖諦」等出離生死的解脫方法。其間都是徹頭徹尾否定現有人生的意義，依「苦、集、滅、道」的「四諦義」，說現有人生是一大苦聚，由過去的「愛與欲相應，心恒染著……」而引致「生苦、老苦、病苦……五盛陰苦」（文字依《增一阿含經》的〈四諦品〉），故求出離眾苦，有賴「無常想、無常苦想……一切世間不可樂想」（文字依《中阿含經》的「五熟解脫想」）。如是或從「三苦」（即「苦苦、壞苦、行苦」），或從「八苦」（即「生、老、病、死、求不得、愛別離、憎怨會、五盛陰」等苦惱）以說明現有人生的不可樂欲，「諸行不當樂著，當患厭之，當求捨離，當求解脫……」（依《中阿含經》語）。我們不應從佛家的對現實人生的痛苦之親切和深入的體會，而遽下「佛家思想是消極的」的斷語，但我們卻可以依涵蘊義，從佛家對現實人生之痛苦的體會後，隨而對現實的人生產生一種「不當樂著、厭患」、「捨離」的態度，更於行動

上追求一種「生死已盡、梵行已立、更不受有」的「無餘涅槃」境界（依《增一阿含經》語），因而推定「佛家思想對現實的人生是採取一種否定的態度與一種後退的行動」這一判語；據上述對消極性與積極性所下的定義，便可以正確無疑地從這一判語而推出「佛家思想對現實人生的行為和態度都是消極的」這結論來。依此理趣，我們的對宋明儒者之與釋教不兩立，自然不難了解，即使對熊十力先生謂佛家「其道出世，而反人生，不可為常」之說（見熊先生所著《新唯識論》之〈明心上〉），以及梁漱溟先生謂「假使佛化大興，中國之亂更無已」之語（見梁先生所著《東西文化及其哲學》一書中所重引「唯識述義序文」），亦自可不言而喻。

（二）

我們於此宜再追尋：何以佛家體會人生諸苦後，不在現實人生中以求改進、建立理想樂園於「娑婆世界」之上？何以唯是求取一個沒有生命的「無餘涅槃」境界？（依此梁先生於《東西文化及其哲學》中說佛徒「非怕死」、「實怕活」；但日本學者木村泰賢氏於其所著《原始佛教思想論》此書中懷疑「無餘涅槃」並非一種全無生命的寂寥境界。今作者依傳統義，不取彼未經考定的新說。）此等疑問，應從各方面探研，以求解答，然而今為題義所限，只從佛家對宇宙的觀點以予伸說。

原來佛家認定現實的人生是植根於世間「有為法」上的。宇宙世間的「有為法」都是「變易法」、都是「無常法」，「剎那生滅」，「不恒常住」。以「變易」故，以「無常」故，所以是苦，如《中阿含經》云：「大王於意云何，色（物質）為有常？為無常耶？答曰：無常也，世尊。復問曰：若無常者，是苦非苦耶？答曰：苦，變易也，世尊……」可見「無常即苦」乃印度思想的通義，是以佛家於「苦」、「壞苦」之外，更立「行苦」（「行苦」是由一切法之遷流無常而生苦惱義）。現實的人生既然必須植根於現實世界的「有為法」中，而依佛家的思想，「有為法」正以「無常」、「流轉」為其特徵，

正是「行苦」的根源，所以「常、樂、我、淨」的理想人生實無從在「變易的」、「無常的」、「引致行苦的」、「有為的」現實世界中建立起來。於是不特痛苦的現實的人生必須厭患，必須捨離，即彼所認為由煩惱業因所招引的無可救藥的現實的世界亦須厭患，亦須捨離，因而作出「一切世間不可樂想」來，因而希求與追逐一個寂然不動的出世間的「無餘涅槃」的境界。

上述《中阿含經》，從「有為法」是「無常」、「無常是苦」，因而推得「一切有為法皆苦」的「行苦」的結論；若就論理學的觀點言，這是站不穩的。所以者何？「有為法」的「變易性」、「遷流性」、「無常性」是經驗觀察所得，再經歸納而抽取其共通性的原理，此原理自古迄今通行無阻，無有矛盾，遂成為極成的客觀真理。至於「無常是苦」則大有問題，因為「無常」是「有為法」的普遍而客觀的特徵，而「苦」卻是主觀的、各別的個人精神的感受。依法稱在《正理滴論》所提出的「同一性原理」來看，「無常」實不涵「苦」，因為彼此所指謂的對象不同故；依法稱的「因果性原理」來看，「無常」之因實沒有必然性來引致「痛苦」的果，因為我們看見花飛葉落，容或有憐香惜玉之懷，但眼見奸人正法，則難免有額手稱慶之心。所以佛家以世間的一切「無常」為「苦」，儒家卻以「大化流行」為「樂」，所謂「天行健君子以自強不息」，所謂「生生之謂易」，所謂「小德川流，大德敦化」，都是對宇宙生生化化（「生化」與「變易」、「無常」是同義詞）的頌讚。既然佛家的「無常是苦」這個全稱命題沒法在「同一性原理」與「因果性原理」獲得其客觀的和必然的肯定，則自然喪失其作為推斷「有為皆苦」的可靠依據；如是「無常是苦」既不可為據，則「有為皆苦」的結論在論理學上亦不能成立。

「有為皆苦」只不過是一種主觀心理投影到客觀宇宙去的一個述辭而已，而不同於「諸行無常」的客觀真理。我不能從佛家之體會到「有為法」的「無常」特徵，而遽下「佛家對現實世界的態度是消極的」這斷語，但我們卻可以從佛家對「有為皆苦」的感受，隨而對

現實的世界產生一種「不當樂著」、「厭惡」、「捨離」的態度，更於行為上追求一種「寂然不動」的「無餘涅槃」境界，因而依涵蘊義推定「佛家思想對現實的世界是採取一種否定的態度與後退的行動」這一判語；更依上述定義可以正確無疑地推出「佛家思想對現實世界的態度與行動是消極的」這結論來。

(三)

我們在上兩節的引證中，已經嚴格而正確地推斷出「佛教思想對現實的人生與現實的世界所採取的態度與行動是消極的」的結論；然而，我們於此並不遽下「佛家的人生觀與宇宙觀（亦名世界觀）是消極的」這斷語，因為「現實的人生與世界」跟「人生和宇宙」在外延上（即在指謂上）是有寬狹之別。人生可有現實的人生和理想的人生；宇宙也有現實的宇宙和理想的宇宙。佛家所追求的是理想的人生，此種理想的人生卻非建立在現實的世界之上，而是表現於佛家的理想世界之中。雖然佛家小乘的理想人生是一種「生死已盡、梵行已立、更不受有」的沒有生命的人生，這種死寂的人生觀到大乘佛教的思想體系中卻轉化而成為一種璀璨輝煌的、富有生氣的理想人生觀，因為大乘佛法不以成「阿羅漢」、入「無餘涅槃」為理想，而相反地以「證佛果」、「不住生死涅槃」為歸趣。如此人生具「三身」、「四智」（可參閱一切唯識宗的經典，如《解深密經》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》與玄奘大師糅合十大論師所成的《成唯識論》等，便得其詳），一方面享受「不思議、善、常、安樂」的「內聖」境界，一方面又發揮其「無邊功德，窮未來際，饒益一切有情」的「外王大業」。為要達到這種理想的人生境界，大乘佛教信徒篤修「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若」等「六種波羅蜜多」（可以參考《攝大乘論》施、戒、忍、精進、靜慮、慧等「六度差別」），歷「三無量劫」的非算數所能及的悠長時間，經「資糧、加行、通達、修習、究竟」等五種階位（依《成唯識論》），這決非具有無比意志與排除萬難、勇往

直前的精神所能為力。此種對理想人生的肯定與追求，正無疑地反映出「佛家思想對其理想人生的積極性」。

雖然小乘佛教以「寂然不動」的「涅槃」境界為其理想的世界，但到了大乘之後，除了體證「真如」本體之外（「真如」境界與「涅槃」境界同義），並提出「自受用土、他受用土、變化土」（見《成唯識論》、《佛地經論》等）為理想的世界。此等世界（指自、他受用土言）「最勝光曜、七寶莊嚴，放大光明普照一切無邊世界，無量方所，妙飾間列，周圓無際，其量難測……」（依《解深密經》語）。此等大用流行的清淨世界，是篤修「六度」，歷「三無量劫」，經「五階位」，然後證得。如是思想，對其理想世界的肯定與追求，亦可以正確地反映出「佛家思想對其理想世界的積極性」。

（四）

對「佛家思想的積極性與消極性」，到這兒我們可以獲致一個正確無疑的結論，那就是：「佛家思想對現實的人生和宇宙是消極的，但對其理想的人生和宇宙卻是積極的」。我們是否可以站在靠高的層次，於現實與理想的相對的人生觀與宇宙觀之上，取其貫通發展的意義，即從現實發展到理想而言，因而說「佛家的人生觀和宇宙觀是積極的」呢？假若現實與理想都是植根於同一的基礎之上，則這是可行的，譬如園主不滿於原來花園的荒蕪而慇懃耕作，希望把它理想化、美化起來，則園主對花園的態度可說是積極的，因為原來現實的與理想而尚未實現的花園都是植基在這可經驗的現實世界之上，而且從常理推之，慇懃耕作確實可以把理想的美化花園實現於可經驗的世界之中；在這同一基礎上，現實與理想並不對立，只要時間不同，理想可變為現實。假若現實與理想是植根於不同基礎之上的，則上述的貫通義便不可行了。譬如園主不滿於原來花園的荒蕪，卻不去慇懃耕作，只是勤修善行，祈求理想美化的花園出現於空中。如是園主對花園的態度則斷不可說是積極的了，因為勤修善行雖是積極的行為，但是原來的與理想的花園都非植根在同一基礎上，因

為一是現實，一是幻想，而且從常理推之，勤修善行實無由把理想的空中花園實現於可經驗的世界之中；在這不同基礎上，現實與理想是對立的，可驗證與不可驗證相矛盾故，理想與現實並無通道故。是以於此，我們必須對佛家的現實人生觀和宇宙觀跟其理想的人生觀和宇宙觀加以進一步的考察，看看其理想與現實是否植根於同一基礎之上。

關於這個問題我們應該至少從兩個立場、三種角度來考察。那就是佛家的傳統立場與現代思想的立場；至於佛家的立場又有聖者與凡夫的不同角度。原來印度對於判斷是非真偽的學問叫做「因明學」，類似西方的邏輯學和中國先秦的「名學」。後期的佛學大師，如陳那、法稱、法上等，都是偉大的因明學家，所以後期的佛家典籍，其立論多依因明為基礎。陳那著《集量論》，廢「聖教量」，主張一切知識真偽的判定唯依「現量」（經驗）與「比量」（推理）（見呂澂先生所譯的《集量論釋略抄》，見《內學》第四輯）。就凡夫的角度來看，佛家所指的「無常」、「苦」、「空」、「無我」的「現實的人生和宇宙」都是「現量」可得，是比較客觀地真實；至於「常」、「樂」、「我」、「淨」的「理想人生和宇宙」，則非凡夫「現量」可以認知，亦非「比量」可以推出，故非客觀的真實，非經驗之所能驗證，無法論斷其有，亦無法推斷其無。如是佛家所指的「現實的人生和宇宙」跟「理想的人生和宇宙」，一是可經驗的，一是不可經驗的，一是真實，一是玄想，其基礎不同，實不應混為一談而遽然下「佛家捨離痛苦的現實人生和宇宙，趨向安樂的理想人生和宇宙，故此佛家的人生觀和宇宙觀是積極的」這種不正確的結論。

然而就聖者的角度來看，「現實的人生和宇宙」固然是「現量」可證，「比量」可得，即「理想的人生和宇宙」（指佛果所證的「身」、「土」與「四智」所行的無量功德），亦是「現量」可證（此間所指的「現量」是「聖者現量」；蓋「法稱」於其所著的《正理滴論》中分「現量」為四類，其間有「聖者」與「凡夫」之別）。如是「聖者」

所認知的現實與理想的人生和宇宙」，俱是可驗證的真實，都非妄想所得、妄情所生的幻象，其「現實」與「理想」俱以可經驗界以為基礎，於是「聖者」可歸結到「佛家捨離痛苦的現實人生和現實宇宙，趨向安樂的理想人生和宇宙，故此佛家的人生觀和宇宙觀是積極的」這個論斷而沒有多大的邏輯謬誤。

可是，站在我們「凡夫」的立場，是否可以接受「聖者的論斷」呢？這便成為「宗教的信仰」和「真理的認知」的問題。若就純信仰言，這「論斷」是可接受的，因為這非凡夫經驗所及，無從找出其矛盾之所在；若就「真理的認知」而言，這「論斷」是不能接納的，因為我們無法證明「聖者」所謂「現量」所得的「理想人生及宇宙」的境界是真確而不騙人的。《大般涅槃經》也說：「依法不依人，依義不依語」（卷六）故我們在判別知識的真偽方面，不應盲目依從「聖者語」，這正是陳那論師在「新因明學」上廢棄「聖教量」的歸趨所在。現在我們所要探求的與判斷的是知識的真偽，而非信仰上的善惡問題，所以對上述有關「聖者」對「人生與宇宙」的論斷便成無法接納的了。

現在轉從現代的思想方法來看這個問題。若依「語意學」的觀點言，則哲學上的述辭必須是有意義的述辭，然後可以論斷其正偽，所謂「有意義的」即是能被經驗所證明的意思；不能被經驗所證明的辭語都是「無意義」的，都是「空」的：所以一切「玄談」落入「語意學」的「天平」上都要變成全無意義的「空話」，都難逃被揚棄的「厄運」。佛家所指的「無常」、「苦」的「現實的人生和宇宙」是可被經驗證明的，所以是「有意義的辭語」；至於所指的「常、樂……」的「理想的人生和宇宙」則非我們經驗所能證明（佛家的理想的人生必須依「輪迴」之說然後可立，但「輪迴」亦非我們所能驗證），所以是「無意義的辭語」，是不可證明其有、亦不可證明其無的「空類」。如是一為「有意義」，一為「無意義」；一為「可被驗證」，一為「不可驗證」，彼此乖角，互不

相通，則佛家所說的「現實的人生和宇宙」跟其「理想的人生和宇宙」的立論基礎截然不同。因此依現代「語意學」的觀點立論，則不但「佛家的人生觀和宇宙觀是積極的」這論證不能成立，即使「佛家思想對其理想的人生和宇宙是積極的」這一論證亦被推翻，因為就嚴格的「語意學」言，佛家所說的「三身」、「四智」、「淨土」等語都屬「空類」，都「無意義」，都應「揚棄」呢。從現代的思想方法從事推究，唯有「佛家思想對現實的人生和宇宙的態度是消極的」這結論可以成立，以是「可被驗證」的緣故。

(五)

我們於上文從不同立場、不同角度反覆論證「佛家思想的積極性與消極性」，其目的不在對其思想有預設的褒揚或貶抑，亦非在論斷其價值的高下，而在顯示其真相，辨析其真偽，（真理的探求與價值的評定究屬兩種不同的範疇。）所以我們於此，再轉一個角度，站在「現實」與「理想」之上的較高的層次，從佛家思想遞變之流，以觀察佛家的消極精神與積極精神的演變之跡。我們的觀點是動態的而非靜態的，我們所謂佛家思想非專指原始的「四阿含」的思想，亦非專指「毘曇」的思想、「空宗」或「有宗」的思想，而是指從佛陀以至中國禪宗這千餘年間的佛家一脈相承的不斷補充、不斷修正的思想之流。

原始佛學的積極精神，固不在現實人生的追求，亦不在「涅槃」的憧憬（於《四阿含經》中只說「涅槃」是「生死已盡，梵行已立，更不受有」，而沒有較詳盡的描述），其積極精神實表現於佛陀對「生死」問題的深入而精微的省察方面，這種省察所採的態度雖然有消極的偏差（其重點全偏於「苦」、「無常」的一面，可知），但這種省察的深度，便大大超過其他的宗教和其他的哲學體系。由於對「生死」問題的態度發生偏差之故，則其對「現實的人生與宇宙」的觀點不能發揮其積極的意義，構成了「佛家思想對現實人生與宇宙的消極性的固定形態」。這種「消極的固定形態」對後期佛學的發

展路向產生極其重要的拘束力量。雖然如此，佛家思想的發展，從「毘曇」而「空宗」，從「空宗」而「有宗」，乃至中國的「禪宗」思想，無不試圖從「消極的固定形態」衝破出去。「毘曇」的「大天五事」啟其端（見《阿毘達磨大毘婆沙論》及《異部宗輪論》等），其積極精神已經表現於其對「生死已盡、梵行已立」的理想人生境界與「餘所誘、無知、猶豫，他令人，道因聲起」的現實人生境界間的關係、和對此種關係的關注方面。

及「空有二宗」替興，一方面著重現實人生中所運用的語言文字的域限之探研，與語言文字的固障之釐清；一方面又建立一套唯心的玄學，以說明一切「現實與理想的人生和宇宙」的現象。其積極精神的重點已從對「生死的省察」轉移到對現實人生宇宙的現象之解釋之上（如「唯識宗」之立「阿賴耶識」、「末那識」和「種子說」），而不再拘泥於對「生死問題」的鞭策方面。但由於受原始佛家對「現實人生宇宙的消極的固定形態」所局限束縛，實不能建立其理想樂土於現實的人生與宇宙之中，但對現實的人生和宇宙，又不忍以絕對的消極態度來正視它們，於是後期佛家便立「理想人生、宇宙的層次論」。這理論是以《瑜伽師地論》的「五種種姓」為基礎的。所謂「五種種姓」者，即把一切眾生分為五大類別：

- 一、菩薩種姓——具成佛功能的眾生。
- 二、聲聞種姓——具成阿羅漢功能的眾生。
- 三、獨覺種姓——具成辟支佛功能的眾生。
- 四、不定種姓——具上述任何兩種功能或全具三種功能的眾生。
- 五、無種姓——不具前述各種功能中的任何一種功能的眾生。

於五類眾生中，其可能達到的人生和宇宙的境界是有高下的層次的，即以菩薩種姓最高，獨覺、聲聞次之，無種姓最低（不定種姓依類歸到前三種境界去）。於是大乘有宗以極華麗的文字把佛果的「三身」、「四智」、「淨土」等（此即菩薩種姓所能證得的）理想的人生和宇宙描畫出來，同時對其他種姓所能達到的人生和宇宙的

意義一一予以肯定。尤其對「無種姓」的建立，雖然引起其他宗派的紛紛評議，說大大違悖《大般涅槃》等經的「一闡提皆有佛性」之說，於是掀起「是否一切眾生皆可成佛」的千載不決的爭論。此種非經驗所能檢證的「玄論」，我們不便於此間予以釐清，我們卻應著眼於後期佛學肯定「無種姓」的精神所在，以及如此的肯定「有等眾生永不能捨離生死」之對現實人生和宇宙有何關聯的意義存在。我們知道「五種種姓」中前四類眾生所證的理想人生和宇宙都非「凡夫」的「現量」與「比量」所能驗證，都是「玄談」，都不是以經驗為基礎的，可是「無種姓」眾生所證的理想人生和宇宙，即是我們所能驗證的現實人生和宇宙，都是客觀真實，都以經驗為基礎。如是佛家的積極精神已經從理想的「涅槃界」轉移到「現實的人生和宇宙」中去，「不住生死涅槃」與「乘願再來」之說都是肯定「現實人生和宇宙」的一種積極表現。不但對人生和宇宙方面表現出其對現實的積極精神，即在知識論方面，亦給予現實的知識以肯定的地位，如《瑜伽師地論》在「四種真實義」中，肯定「世俗諦」的「世間極成真實」和「道理極成真實」，陳那「集量論」的廢「聖教量」獨依「現、比」為攫取真知的途徑，處處都反映出佛家積極精神所表現的方向的轉移。

及「禪宗」生於中土，竟然提出一反佛學傳統之論，《六祖壇經·決疑品》云：

「心平何勞持戒，行直何用修禪。
恩則親養父母，義則上下相憐。
讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。
若能鑽木取火，淤泥定生紅蓮。
苦口的是良藥，逆耳必是忠言。
改過必生智慧，護短心內非賢。
日用常行饒益，成道非由施錢。
菩提只向心覓，何勞向外求玄。」

聽說依此修行，天堂只在目前。」

此等語，極尚宋明儒學「不離日用常行外，直到先天未畫時」的境界；其積極精神早已淋漓盡致地流注於現實的人生和現實的宇宙之中。綜合上述各種的引論，我們不難歸納出一個結論，那就是：佛家諸宗各派，雖然或多或少、或深或淺受到原始佛學對現實人生和宇宙的「消極性的固定形態」之所束縛，但從佛家思想演變之流觀之，卻可以無疑地看見其「對現實人生和宇宙的態度之由消極精神趨向於積極精神」的痕跡。