

現代佛教學術叢刊 ③
主編 張曼濤

佛
教
與
人
生

大華文化出版

現代佛教學術叢刊 ⑥2
主編 張曼濤

佛 教 與 人 生

大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊 ②
第七輯 二

佛教與人生

全書（壹百冊）定價：新台幣三萬六千元

主編：張

曼

濤

編輯者：現代佛教學術叢刊編輯委員會
督印：現代佛教學術叢刊督印委員會
發行人：張 曼 濤

出版者：大 乘 文 化 出 版 社

地 址：臺北市慶城街十八號

臺北郵政五八〇八三號信箱

電 話：七 一 一 一 七 四 四 五

郵政劃撥：臺北市二六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十八年二月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回換。

編輯旨趣

一、本集的題目，就所收的文章內容說，應該叫做「佛教人生與人間佛教」，或「人生佛教與人間佛教」，但編者未採用此二題的原因，乃覺得從廣泛的意義看，此二題反不若「佛教與人生」來得既通俗而又具較廣的涵蓋性。換言之，以後者亦即可涵蓋前二題的旨義，並易引起讀者的注意。不過就本書所收的內容說，編者亦應在此說明，人生佛教與人間佛教，在含義上，仍有兩種不同的層次，亦即兩題所標的旨義，仍有差別。其差別在，人生佛教是指個別的普遍性，人間佛教是指共同的普遍性。亦即一以「人」的個體主體性為對象，一以「人」的共同羣體性為對象。人間包含有文化、社會既定的生存世界，人間佛教的旨趣，亦即如何改造此既定的不圓滿的生存世界，人生佛教則在如何改造個人的生存意義，和生存價值。由於主體與客體的差別，故兩者仍有其各自的所指和所範不同。但從較廣的含義說，人生，亦可將此二者一同含入，故書題亦即勉強採用了此一寬泛性的主旨，以圖醒目。

二、正如上面所言，人生與人間各有所指和所範不同，在本集所收的內容上，亦即包含了兩個不同內涵範圍，人生佛教或佛教與人生，此一部分內容在主談生命的意義或生存的價值，指出佛教對待人生的態度，或佛教本身一種人生觀。人間佛教則是佛教的一種世界觀，或佛教的一種理想社會。此一理想社會的提倡者，在近代則以太虛大師為最力，亦可說，此一口號完全由太虛倡創而來，欲了解近代佛教對於社會的積極意義，必須先了解此一口號的內容和其所指的積極的「人間」觀念不可。本書對批評佛教為一消極思想，或逃避型的宗教信仰者，可說是一最好的正面答覆。「人間佛教」原是早期海潮音所出的一次專號。本書除了收羅該次專號，並也從其他處搜來了若干同一性的文章，加上佛教的人生問題，相信在此一題旨上，已經是一本非常充實而又具有完全代表性的專集。關心佛教的存在價值和佛教應積極發展的方向者，本書當是一本最好的參考藍圖和指標。

佛教與人生 目錄

人生之意義與價值·····	李石岑·····	一
佛教與人生·····	李榮祥·····	二三
佛教如何觀察人生·····	竺摩·····	三三
佛教對人生的看法·····	法舫·····	四三
佛教與人生的關係·····	竺摩·····	五五
人生觀之了義學·····	淨禪·····	六三
人生與佛教·····	寄塵·····	六九
永恆生命的探討·····	巴怡南·····	七九
有情存在之價值論·····	木村泰賢·····	九七
佛法的人格觀·····	唐大圓·····	一〇三

人生的歸趣與禪·····	木村泰賢·····	一〇九
略闡人生佛教的眞義·····	勤勇·····	一一一
怎樣來建設人間佛教·····	太虛·····	一二九
依據聖言量來建立人間佛教·····	法舫·····	一五一
我們理想中之人間佛教的和樂國·····	大醒·····	一九七
人間佛教之意義·····	李慧空·····	二一五
人間佛教的互助基礎·····	虞德元·····	二二一
人間佛教之道德基礎·····	李一超·····	二三三
人間佛教的一個習定方法·····	寧墨公·····	二三五
律儀基礎上之人間佛教·····	塵空·····	二三九
禪宗的人間佛教·····	談玄·····	二四七
大乘積極精神的人間佛教·····	岫廬·····	二六五
從他方淨土說到人間佛教·····	唯方·····	二七三
人間佛教的面面觀·····	默如·····	二八七
現代思潮與人間佛教·····	張汝釗·····	二九九

現代國際與人間佛教	普	培	三
人間佛教與社會主義	蜀	一	三二五
人間佛教史觀	法	舫	三三九
人間佛教的運動者	唯	方	三六九

目
錄

人生之意義與價值

李石岑

今天所要講的問題，是人生的意義與價值，這個題目很大，不容易講明，加以以人的地位談人生問題，好像自己想捉住自己的影子一樣，結果所談的未必盡符事實。現在不過述述個人對人生的看法，以與諸位商榷商榷，本講演分爲五項：第一、什麼是生？第二、什麼是人生？第三、什麼是人生問題？第四、幻影崇拜與人生之真相？第五、人生之意義與價值。現在依次講明。

一、什麼是生

現在先說到「生」，什麼是「生」？這「生」字要怎樣解釋？「生」就是「生生不已」「自強不息」的活動，易經說：「天行健，君子以自強不息。」又說：「生生之謂易」。這都是解釋「生」的。孔子說：「逝者，如斯夫，不舍晝夜。」這也可以看作是「生」字的注腳，人類生下來一直到老死都沒有休息的，沒有停止的，結果只是求怎樣的去維持着這生命，或延長着這生命

。任是怎樣疲癯殘疾的老夫，轉死流離的乞丐，沒有不想盡方法，以維持這生命，或延長這生命的，推而至於危崖下的草木，道旁的螞蟻，糞中的蛆，網中的魚，沒有不盡力掙扎，以求保持着這生命的，這種「不已」「不息」的現象，就叫做「生」。哲學家解說「生」的意義的也很多，中國哲學方面，照上面所說，我們可以知道一個大概，至於西洋哲學方面，在近代的哲學家，幾乎用盡心力，完全在解釋這個「生」，現在我們可以舉幾家來說說。

叔本華 (Schopenhauer) 是提出「生」的問題的第一個人。他認宇宙間無論有生物和無生物，都有一種「向生活的意志」(Wille Zur Leben)。他由自身體認到一切萬物，因為自身可分為內外二部：外部即肉體，內部即以衝動、本能、努力、欲求等而發現之意志。凡吾人肉體之發育，皆由意志為之先驅，意志欲攫物，則手指增長；意志欲食物，則胃囊擴大。推而至於牛欲拒敵則角生；虎欲捕敵則爪利。更推而至於植物欲取得光與熱，則向上生長；水欲取得水平位置，則四方泛濫。可知宇宙一切現象，皆不過為意志之發現，而此意志即向生活之意志。這樣解釋「生」是如何的顯明而切近事實，可知「生」是一種不可抗的欲求，是一種不得不然的理法。叔本華這種說明，影響到尼采 (Nietzsche) 又有一度新發展。

尼采本叔本華的「生活意志說」，遂進而發揮一種「權力意志說」。所謂「權力意志」即是「向權力之意志」(Wille zur Macht) 之意，亦可名「欲動」，或「權力之愛」，或「力感之欲求」

，或「向權力之努力」。他所謂「權力意志」即生生不已、自強不息之活動。尼采所用「意志」一語，乃用以表現自內湧出之力。又所用「權力」一語，乃含有戰鬥與征服之性質。故權力意志爲活力，爲有生命之力，爲自治之力。同時復爲生長、征服與創造之力。他以爲凡一切現象、運動、法則等等，皆不過爲權力意志之徵候。尼采意謂叔本華的生活意志，雖爲對於生活之綿延與生命之保存之努力，然生活既爲征服、同化、創造，與乎不息之流動以上，則其綿延與保存，實爲無意義之尤，吾人具體的捉住生活之時，其生活常爲昇進與創造之活動，又焉用保持現在之努力。尼采的說明，似乎比叔本華更進一步。

與尼采爲同調，更用他種方式去說明「生命」者，是爲柏格森(Bergson)，柏格森號稱現代倡導生命哲學者之第一人。他所獨用的標語爲「生的衝動」(Elan vital)。他以爲「生的衝動」是宇宙創造之原動力，其說明宇宙是創造的進化，便以此爲根據。他說：「一切有機體——最劣等至最高等，生命之原始至現在——無論何時何地，皆具有一種醇一不可分之衝動力，其力以抗拒物質爲最顯之功能。凡生物悉相結合，羣聽命於此偉大之衝動力。動物立於植物之上，人類立於動物之上，而全體之人類性，宛如一大軍勢，橫向而前，排萬難，歷百險，別具有一種不可思議之神力，其力並死亦得衝破之。」這樣說明「生」是何等的具有卓識與特解，他用這種見解批評達爾文(Darwin)之進化論，達爾文說明進化，是由現在推尋原始未來。他則以進化乃是由原始而現

在而未來而永續無窮之巨流，所謂原始，即生的衝動，這個生的衝動，是隱於吾人意識之後，時時激勵鼓舞吾人以朝着創造的路上走的。這種解釋，比達爾文的說明更澈底。他以爲生命之進化，宛如爆炸彈碎裂，成爲無數之碎片，其碎片復爲爆炸彈，復裂爲無數之碎片，重重劈裂，永無止期，這便是生命進化的實相，「生」的解釋，到柏格森可謂達於頂點。

柏格森哲學的先導者居約(Guyau)，更完全立足於生命主義之上，他以爲生命通於意識界與無意識界兩方面。意識界有生命，無意識界亦有生命，不過前者能反省自我，漸漸的得到最高階段而已。他主張生命的緊張(intensité)與擴張(extension)謂生命愈是緊張，便愈帶有擴張性。他由生命的發展論到善惡問題，謂發展生命的是善，抑制生命的是惡，人類無論在何時何地，總是朝着生命一條大路上奔去。從住母胎的胎兒運動起，至將就木的老人的最後痙攣止，結果只不過是一回搶取生命的運動。所以生命之維持與發展，實是一切生活之標的。居約便拿住此點，解釋各種道德問題，因此造成一種生命主義的倫理學，現代哲學以「生」爲出發點，居約實在是一個重要的倡導的人。

我們從上面所述各種要點，對於「什麼是生」一個問題，可以澈底的明瞭。一言蔽之，「生」就是生生不已自強不息的活動，也就是孔子所說的「逝者如斯夫不舍晝夜」之意。我們既已知道什麼是生，就不能不進一步問問什麼是人生，現在請更端說明。

二、什麼是人生

上面係以全宇宙的現象說「生」，現在要說人生。要說明什麼是人生，就得先說明什麼是人，要說明什麼是人，就得先說明人和動物的不同。人也是動物的一種，他是具有比較進步的腦和手而能言語的動物，但是動物也有腦，也有手，或許也有言語。到底人和其他動物有什麼區別？先說腦，牠是主思考的，人類的腦，組織比較精緻，所以人類比其他動物的理性發達。再說手，人類的手的運用，來得格外靈敏，能够製造出各種的工具。至於言語，人類也比任何其他動物的來得複雜。這樣看來，人類的腦、手和言語的運用，確與其他動物不同。但是這個不同，只不過是程度的不同罷了！然則人與動物只是量的不同，並沒有質的不同。

就慾望說，人類和其他的動物也是沒有分別的。人類有最大的兩種慾望，便是食慾和性慾，但是動物也同具有這兩種大慾望。食慾是爲着保全自己的生存，性慾是爲着繼續自己的生存，這是人類和動物完全一致的。然則這樣說來，人類和動物不是根本沒有區別麼？然而不然，人類和動物仍舊有區別。人類有慾望，動物也有慾望，雖同屬食慾和性慾兩種慾望，然而人類能够使慾望美化、理想化、意志化，這是其他的動物所不能做到的。譬如動物要喫東西，人類却要喫合乎營養的東西；動物要求配偶，人類却要選擇適合自己的條件的配偶。這裏面就含着使慾望美化、

理想化、意志化的大道理。然則人類和動物，畢竟只是量的差別，並無質的差別，這就人類和動物所不同的地方也是很有限的。

我們再可以從經驗保存觀察人類和動物，人類和動物之分歧，始於經驗保存。何謂經驗保存？即在生物界中無論人和動物，對於已經驗之事實常欲養成習慣以與環境保持一定的調和，但當新事情發生之頃，舊經驗不足以應付，勢非別謀解決之法不可，於是人類和動物之分歧遂逐漸表著，人類和動物同屬過去經驗之保存，但人類從許多經驗事實中為取捨選擇之保存，為觀念化之保存，絕非如動物僅為習慣的重複之保存。譬如野蠻人夜間敘述日中田狩的生活，亦必選擇其中有興趣者而敘述之，這是觀念化的保存之顯例。人類和動物同樣的逃不出食慾和性慾的二大慾望之範圍，換句話說，人類和動物同樣的逃不出本能的生活之範圍。但人類為滿足本能的生活起見，常能於習慣的方法之外，更求出一種善良的方法，於是理智的作用。理智便是對於過去經驗之反省和利用的東西。理智的作用之所以可寶貴，是因為牠能够使我們勞力經濟，對於當前之慾望可以從觀念中追求，而不必取決於所謂試錯法(Trial and error method)，以致耗費許多無謂的努力。

理智和慾望並不是對待的關係，而是主從的關係。慾望是主體，理智是客體，人類為求慾望之圓滿發展才有理智，為求慾望之美化、自覺化、想像化、意志化，才有理智，理智不過是慾望的一種工具。換句話說，理智不過是生命保存和生命擴張的一種工具。這層道理要認識明白，切

不可把動物看作慾望的東西，人類看作理智的東西。總而言之，人類所以和動物不同，便是人類能想像一個勝過現在的境界，並且努力求達到這個境界，然而大體說來，人類和動物並不是有甚麼根本的區別的。

有許多人倡導「人爲萬物之靈」，好像人是超乎動物以上的東西。像亞里斯多德(Aristotle)便這樣說道：「人有神性，亦有獸性。神沒有道德，以無獸性故。獸亦沒有道德，以無神性故。人則兼有神性和獸性，所以只有人有道德。」這種說法，在神學時代和形上學時代，也許有人相信，若在科學昌明的現代，早已失掉號召的能力。現代的科學告訴我們的是，人類不過爲獸類之一種，人類的理智不過比獸類稍爲發達，並沒有甚麼特具的靈性，所謂「人禽之界」，以爲人禽真有一個嚴格的界域，那只不過是那些古典派的道德家一種騙人的說素而已。

中國古典派的道德家喜歡倡導「存天理，去人欲」之說，西方的倫理學家亦多如此，大抵尊重理性，排斥感性，這些固蔽的見解，都被現代生命派的倫理學家排斥淨盡。朱晦庵和王陽明二人的主張儘管不同，但在主張「存天理，去人欲」一點，却是一致的。後來王船山、戴東原諸人相繼而起，力矯朱王之失，以爲天理人欲絕不是那種講法。王船山說：「天理即在人欲之中，無人欲則天理亦無從發現。」這樣的說明，確具有一種獨到的眼光。戴東原便極力主張理欲一元論，以打破朱王的理欲二元之說，他的根本思想全出發於生生與所謂生生而條理，他從「生生」釋

仁，從「生生而條理」釋禮與義與智，更從此推擴以詮釋元亨利貞，完全站在生命主義之立場上。在西洋倫理學方面，倡導理性而力持禁慾之說者，則為康德(Kant)一派，後來居約、尼采諸人相繼而起，力矯康德之失，以為康德的說法，完全是倒果為因。康德謂義務與本能(或慾望)不必一致，居約則謂義務與本能自相通，因為他認義務之感情即是生命之力之感情，生命被他物阻其發展之時，必盡量表現一種征服之力，義務的意識即從此而發生。在此點，正可見居約和康德不同之處。康德有這樣一個命題「我不可不做，因此故，所以願做」居約把這個命題倒轉過來，改為「我願做，因此故，所以不可不做。」即此可以知道居約不把義務看作外的強迫，而把義務看作內的發現，看作生命力的發現，看作生命力的剩餘。合上所述兩方的情形觀之，可以知道新倫理學的趨勢，是從慾望說明人生，絕不像古典派的倫理學家專從理智說明人生，這是顯而易見的。

費爾巴哈(Feuerbach)說道：「人是由食物而定的東西(Man ist, was man isst)」這句話已經把「什麼是人生」這個問題解答了一半。營養物為一切思想的泉源，營養物減少，則精神缺乏，因而思想偏枯。營養物增加，則精神充足，因而思想健全，這是否認的事實。推而言之，營養物實為一切文化的泉源，所以費爾巴哈說道：「食物變成血液，血液變成心臟及腦髓、思想及精神物質。因此，食物便是人文及思想的基礎。」即此可知謀食物之充足及改良，便是人生。質

言之，謀慾望之美化、理想化，便是人生。

愛倫凱(E. Kay)說：「性的問題是人生的問題，是社會幸福的問題，其他一切問題與此相較，都成枝葉。」她又說道：「人類在保存種族的別種方法未發見以前，兩性關係確確實實的是人生的起源。從進化論的見解看來，應當以兩性關係做一切人生向上的出發點。」性的問題之發見，是最近代之事。性教育和性道德之影響於人生，都是從最近代以來才發見其重要，不從性的方面謀根本之解決，則一切關於人生之障礙永無撤去之日，在熱切的人生肯定論者如愛倫凱，當然拿着性的問題當作一切問題解決之先決條件，無怪許多批評家評她一生的思想為「生命的宗教」或者評她為「生命的使徒」即此可知性的問題，是和食的問題一樣重要。

綜合以上的說明，我們可以知道人和動物的區別。我們可以知道什麼是人生，我們更可以知道「飲食男女，人之大欲存焉」這句話，已經賅括了人生的全部。人類和動物是一樣的逃不出慾望的範圍，只不過人類能使慾望美化、理想化、自覺化、意志化而已。再重複的說一句，人類和動物，只有量的差別，並無質的差別。

關於人生之發見，我們應該不忘記兩個人，一個是培根(Bacon)，一個是達爾文。培根以前，人們只知道人類是從上帝創造的。自經培根倡導「人國」之說，我們才放棄「天國」的迷信，而開始走上自覺之途。但培根對於人生還不會有切實的解釋，一直到達爾文，才說到人從那裏來的