

The Anthropological Interpretation of Buddhist Views on Friendship

Wang Pu

Department of History, School of Humanities, Yunnan University

Abstract

As far as many people are concerned, friendship is an indispensable part of social relations among all their lives. The author explores a lot of classical meanings and practical significance of the Buddhist views on friendship while he studies Buddhist thought combining with his own and other people's experience. Accordingly, mingling the sources of *Taishō Tripiṭaka* with the cases from fieldwork and current anthropological ideas, this thesis deeply analyzes the Buddhist views on friendship from the four aspects, namely involving good and virtuous friends or spiritual guides, evil friends, cliques as well as impermanent friendship, and then the theoretical structure of Buddhist views on friendship which centers on becoming intimate with spiritual guides and gets support from developing a mind for the benefit of others is primarily constructed. The interpretation in this thesis benefits from the works by Subhuti and

Subhamati, Alan Smart as well as Jeremy Boissevain from Buddhist studies to anthropological perspective on friendship. In the author's opinion, people could make acquaintance with good and virtuous friends or spiritual guides through some good cliques. In addition, the saying and doing of evil friends and impermanent friendship are due to some social and individual actions. Moreover, integrating the situations of real life with the Buddhist teachings and meanings, the author tries to present some practical schemes which may make and maintain deep friendships in a right way. Meanwhile, he hopes that the discussion of the Buddhist views on friendship, an ethical mirror, will be helpful for people to achieve their self-improvement in social network.

Keywords: Buddhist views on friendship, anthropology, good and virtuous friend/ spiritual guide, evil friend, clique, for the benefit of others.

佛教友誼觀之人類學闡釋

王 璞

雲南大學人文學院歷史系

摘 要

友誼是很多人一生中不可或缺的社會關係。筆者在研習佛教思想之際，結合自我和他人經歷，對佛教友誼觀的傳統意蘊和實踐價值考索頗多。與之相應，本文以《大正藏》資料為主，輔以田野個案及現代人類學觀念，分善友、惡友、小圈子、無常友情四個層次對佛教友誼觀做了深入剖析，繼此初步搭建出以親近善知識為內核、以培養利他心為助緣的佛教友誼觀之理論構架。文中筆者參考了佛教學者 Subhuti 與 Subhamati 的研究成果，並嘗試從 Alan Smart（司馬雅倫）及 Jeremy Boissevain 的友誼人類學視角切入相關論題。文章認為，經由一些團體或小圈子，我們可以結識善知識，而惡友言行及無常友情的存在又有其具體的個人和社會動因。再者，將生活現實與佛教教義相結合，筆者嘗試提出一些可以提升當代友情品質的實踐性方案，同時期望佛教友誼觀這面倫理之鏡對我們的處世方式和人格塑造能有所資鑒。



關鍵詞：佛教友誼觀，人類學，善友（善知識），惡友（惡知識），小圈子，利他。

緒論*

友誼是我們最熟悉不過的詞彙，也是一些人終生都很看重的社會關係之一。具體到筆者自身，與周圍一些孩子相仿，我幼時即在一個友愛溫馨的班集體中成長，多年來體味著友情的溫煦和熱烈，傾聽著知音的表白和抱怨，感受著至交的關愛和疏遠，朋友在我的情感空間裡無疑具有十分特殊的位置，這也是我書寫友誼的直接原因。

與友誼的普遍存在相比，友誼的論題在社會科學界卻少人問津¹。少人問津當然不等於沒有探討價值，近些年筆者在研習佛教典籍過程中，結合自身經歷，發現佛教友誼觀其實頗具實踐性深義。而本文之所以借人類學「鏡頭」來審視相關問題，是因其講求社會實踐的理念和跨文化比較的方法，且對價值觀多有垂青，而類似學科特性對佛教學者尤其是佛教倫理學學者來說絲毫不陌生。不過與社科界的總體狀況相仿，現今可參考的友誼人類學和佛教友誼觀著作也不算多²，故此本文的論述在吸納前賢思想之外多有一些田野感悟和理論摸索，切望有識者能共同來構建佛教的友誼觀。

進言之，佛教與人類學皆持跨文化視角看待世事，以此而論，則不同族群不同語境對朋友及友誼的理解又是多樣而善變的。「朋友」

* 筆者案：本文在構思、田野及寫作過程中得到諸位好友的支持和幫助，並允准筆者使用相關資料，在此謹致謝忱。

¹ See *A Dictionary of Sociology*, Edited by John Scott & Gordon Marshall (Third Edition Revised, Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 266.

² See Claudia Barcellos Rezende, "Friendship," Alan Barnard & Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (London & New York: Routledge, 2002), pp. 375-376.

Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues* (New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 96-423.

Hammalawa Saddhatissa, *Buddhist Ethics* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 1997), pp. 102-107.

恐怕是我們這個世界表述最具個性化的概念之一，即使同住一個村子裡的村民，A 認為常和自己喝酒的人肯定是朋友，B 卻不這麼看。美國人可能把同事當朋友，中國人呢？關係密切的同事也許還是叫同事。富有的慈善家去世後其訃告會譽之為「窮人的朋友」；看戲時為了拿到打折票，某人會自稱票友；同僚、施主、訂戶等等我們也可視為朋友，總之「朋友」一詞意思非常廣泛。由是觀之，對於朋友和友誼我們的確很難做出一個精準的界定，因為它們會隨互動背景之差異而發生變化³。有鑑於此，本文對「朋友」和「友誼」採用了大都能接受、且適用於本文論述的一般性定義，即「朋友」是「彼此有交情的人」⁴，「交情」又是「人與人互相交往而發生的感情」⁵，不難想像，「友誼」指的就是「朋友間的交情」⁶。我們所說的各類朋友，便是因交情深淺而有別，不過本文不欲窮究朋友或友誼的種種類型，因為筆者所論重在以善知識為核心的佛教友誼觀之傳統意蘊、實踐價值以及相應的理論建構。

本文的論證路徑指向「闡釋」之境（interpretation），此一闡釋既有對佛學著作的充分理解和慎重解釋，又借鑒了一些人類學的視角、理念和方法。在長期的田野工作中（fieldwork），筆者訪問了數十位朋友以及朋友的朋友，以分時段進階式訪談法與他們討論了佛教友誼觀的各種話題。在工作方法的其他層面，筆者一則運用了人類學傳統的參與觀察法（participant observation），同時友誼觀的闡釋離不開研

³ See Alan Smart (司馬雅倫), "Expression of Interest: Friendship and guanxi in Chinese Societies," Sandra Bell & Simon Coleman (eds.), *The Anthropology of Friendship* (Oxford & New York: Berg, 1999), pp. 119-121.

Subhuti with Subhamati, *Buddhism and Friendship* (Birmingham: Windhorse Publications, 2004), p. 79.

⁴ 《現代漢語詞典》第 6 版（北京：商務印書館，2012 年），頁 982。

⁵ 同上書，頁 646-647。

⁶ 同上書，頁 1578。

究者自身的感觸，故筆者在參與式觀察者（participating observer）的角色之外也體驗了觀察式參與者（observing participant）的生活。參與式觀察者相對於研究對象而言大抵是一個局外人（outsider），觀察式參與者卻往往是與研究對象距離更近的局內人（insider）⁷。在筆者看來，觀察式參與者的行動可謂人類學主位分析法（emic analysis）的反思性實踐，當然，這並不代表本文的相關闡釋就沒有客位分析法（etic analysis）的成分，在這個問題上，毋寧說某些學者以客位法過於主觀而妄加排斥的態度才是筆者不敢苟同的——主位法和客位法與主觀和客觀均無必然聯繫，如拙文所示，若要趨近客觀而持平的學術論斷，則主位法、客位法、參與觀察法、觀察參與法都應酌情使用，未可偏執於一端或幾端。

此外尚須說明本文研究的幾個基本前提：首先，佛教友誼觀是出世和入世的不二法門，具有跨越時空界限的屬性，因此我們不宜將其片面理解為遠離塵世的某種觀念或與現世無關的某種傾向，相反對當今社會的友情維繫和道德重構來講，她無疑是一面佛教倫理之鏡。其次，任何田野工作都不可能給讀者擺一大堆個案（case）以期「面面俱到」，若此，也就不成其為個案了，本文所取個案即是從百餘個個案中經反復論證而篩選出的代表性實例，並非照搬幾個特定群體的田野訪談記錄。這些個案或得自筆者的朋友圈，或取自前輩的研究成果，目的只是想更好地體悟佛教友誼觀的內涵。再次，Urgyen Sangharakshita 的親炙弟子、英國佛學家 Dharmachari Subhuti 曾與其助手 Subhamati 合著有《佛教與友誼》一書（*Buddhism and Friendship*），這大概是迄今為止探討佛教友誼觀的唯一專書，拙文的一些有力論據即來自這部優秀作品，其價值毋庸贅述。不過在此還要

⁷ See H. Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (Second Edition, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1995), pp. 136-164, 360-392.

補充一點，對於善知識的性格特徵以及佛教友誼觀的基本理念，筆者與 Subhuti 的觀點皆以三藏為本，並無實質分歧；但《佛教與友誼》多關注傳統僧伽論域⁸，拙文的興趣主要在佛教友誼觀的世俗意義，二者的重點仍有差別。復次，佛教友誼觀的社會實踐和理論建構是一對辯證的關係，彼此並不矛盾，本論題的探索和深化也必須以這一辯證關係為基石。

一、善友

《佛說太子瑞應本起經》言道：「無病第一利，知足第一富，善友第一厚，無為第一安。」⁹「厚」之一字，已點出善友（善知識）¹⁰在我們生命中的分量。善友又有四類：「一者止非，二者慈愍，三者利人，四者同事。」¹¹止非者有四：「一者見人為惡則能遮止，二者示人正直，三者慈心愍念，四者示人天路。」¹²阻惡揚善、慈引正道無須多做解釋，而促使各種止非行動順利完成的關鍵角色便是具有菩薩精神的善友。「慈愍有四事：一者見利代喜，二者見惡代憂，三者稱譽人德，四者見人說惡便能抑制。是為四慈愍。」¹³現實中有福同享有難同當需要平等心和慈悲心的支撐，頌德抑惡又體現寬

⁸ See Subhuti with Subhamati, *Buddhism and Friendship* (Birmingham: Windhorse Publications, 2004).

⁹ 支謙譯，《佛說太子瑞應本起經》卷下，《大正藏》冊3，經185，頁480下。

¹⁰ 筆者案：一般認為，善友（善知識）就是具有誠實高潔之品行，能宣說正法而引眾生離惡修善得解脫者。善知識既是修行人的導師（宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》中就很重視善知識的導師角色），又是修行人的朋友。善友的對立面則為惡友（惡知識）。

¹¹ 佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經》卷11〈善生經〉，《大正藏》冊1，經1，頁71中。

¹² 同上書。

¹³ 同上書。

宏之善念及無畏之信念。現代人多能有福同享，「吃飯不積極，思想有問題」，你約朋友吃飯他（她）通常都很樂意，只要不請他（她）辦什麼麻煩事。有難同當相對說來不易行；大學時代一些學子確曾經歷過朋友的無私體貼和拔刀相助，生病時有朋友照顧你，路上遇到惡行朋友能幫你一道制止。當今一些人則只重索取，平素不珍惜友情，甚至朋友一遇逆境即與之「保持距離」，殊不知凡人必有難，下次輪到他（她）要朋友援手時，人家又怎會理他（她）呢？利人的四者是：「一者護彼不令放逸，二者護彼放逸失財，三者護彼使不恐怖，四者屏相教誡。」¹⁴我們很多父母對待子女都屬於利人者，特別獨生子女父母，作為旁觀者竊以為他們確是時時處處為子女利益著想，但結果呢？有的孩子由於管教過嚴一旦離開父母便最易放縱自己；有的又是因為父母過於溺愛成年後仍與社會隔膜，說話做事常令人不快；再者，自幼未經挫折的人長大後不易聽勸，屏相教誡只會覺得刺耳，儘管父母有時以老經驗看新問題難免失當，此種情形下善友往往是世人由迷轉悟的導師——父母的話覺得煩，朋友的話很在理，這是一種心理作用，若能令迷友醒覺、自立甚或增長愛心和責任感，那是朋友之幸、家人之福了。「同事有四。云何為四？一者為彼不惜身命，二者為彼不惜財寶，三者為彼濟其恐怖，四者為彼屏相教誡。是為四同事。」¹⁵由這段文字可知，同事善友的修行已上升到捨身（內布施）捨財（外布施）的層次。細加解析，為彼不惜身命是身命施，為彼不惜財寶是珍寶施，為彼濟其恐怖是無畏施，為彼屏相教誡又堪比法施。這份厚誼自非互助互利的一般交情可比。綜括一句，與四類善知識的友情皆可謂播善抑惡、忘我利他之法雨甘露滋育出的慈悲善果。

¹⁴ 同上書。

¹⁵ 同上書。

《佛說孛經抄》又談到朋友之四類品性：「有友如花，有友如稱，有友如山，有友如地。」¹⁶前兩類我們會在下一節討論。「何謂如山？譬如金山，鳥獸集之，毛羽蒙光，貴能榮人，富樂同歡，是山友也。何謂如地？百穀財寶，一切仰之，施給養護，恩厚不薄，是地友也。」¹⁷山友和地友自然屬於善友——山友喜歡與朋友分享財富和快樂，地友常以眷顧護持朋友為己任，他們的高義又再再詮釋著利他心。

就本研究所做田野工作顯示，有些報告人（informants）無疑具備了善友的一些優點，同時他們感慨友人請自己吃飯或與自己方便「少不了就是要你幫忙啦」，而幫忙不圖回報的友人則很少見。有種觀點甚至認為，純粹「富樂同歡」「恩厚不薄」的情況只存在於催淚彈型的小說裡或理想主義者的頭腦中。不過世事無絕對，筆者自己就有這樣一位令人讚佩的當代善友：老友徐君¹⁸既是事業有成的現世「儒商」，也是一位虔誠的佛教徒。2000年下半年徐君和我在成都同學藏文，開朗和聰俊是我對他的第一印象。由於一些非正常因素的干擾，筆者求學期間的境況並不好，所租房子條件也很簡陋——連張桌子都沒有，徐君看到後即說：「沒桌子你怎麼學習啊？我給你借一張吧！三天以後搬過來。」對此我很感謝，但過後也沒把這件事放在心上。第三天在屋裡看書時突然聽到急促的敲門聲，開門後只見徐君舉著一張大桌子喊道：「桌子桌子，快把單車挪開。」我楞了一下趕忙搬開單車，一張很氣派的寫字臺隨即安置在這間陋室裡，我的心也無比安適。雖然後來工作不在一地，但徐君與我從未中斷聯繫，他不是那種高興時和你聊個沒完、憂鬱時一臉嚴霜的朋友，相反，他準能在

¹⁶ 支謙譯，《佛說孛經抄》，《大正藏》冊 17，經 790，頁 731 中。

¹⁷ 同上書。

¹⁸ 筆者案：出於對報告人的尊重，本文對他們的姓名都採取了人類學的簡稱或代稱形式。

你焦急或失望的時候，以他的智慧和閱歷給你驚喜、為你紓困。他的朋友不少，朋友有難時他贈與對方的總是一句淡淡的承諾，一個暖暖的幫助——一切都會為你考慮得很周到，而且言必行，行必果。他常能看到朋友的優點，從不吝惜適當的褒獎，哥們兒在事業上成功時他同樣開心。可能有人要說，他肯定對你有所求，然而事實上徐君從未求我辦過什麼事，他也從不看重朋友的回饋，他和朋友之間是真正的杵臼之交。

二、惡友

《佛說長阿含經》中佛對善生說有四怨如親，其中之一便是惡友（惡知識）：「一者飲酒時為友，二者博戲時為友，三者婬逸時為友，四者歌舞時為友，是為惡友親四事。」¹⁹這種享樂場合結識的人物，表面呼朋喚友，實則無甚信義可言——「感情深，一口悶；感情淺，舔一舔。」酒桌上說得天花亂墜，酒醒後一切承諾都成誑語。極端者甚至常懷貪妒怨懟之心，且不忘時時誹謗和算計對方。因此世尊勸誡眾人：「此親不可恃 智者當覺知 宜速遠離之 如避于嶮道。」²⁰一晌貪歡，這樣的朋友聚合在一處無非是想獲得感官刺激和財物實惠，個人皆著眼於一己私利，或可由相互利用得到某種資源和位置，但真正的友誼只是幻想了。有些人隨時把「朋友」掛在口邊，現實中卻從未感受過友情的溫暖，原因正在於此。

除了交流渠道和日常嗜好，佛經還為我們繪製了四張惡知識的生動臉譜：「何謂四？一為取異物；二為言佞；三為面愛；四為邪教。……取異物之友，當以四事知。何謂四？貪取彼物，與少望多，為畏故習，為利故習。……言佞之友，當以四事知。何謂四？

¹⁹ 佛陀耶舍共竺佛念譯，《善生經》，《大正藏》冊1，經1，頁71中。

²⁰ 同上書。

宣人之私，自隱其私，面偽稱善，退則興誹。……面愛之友，當以四事知。何謂四？說人往短，陰求來過，與之不寶，欲人有厄。……邪教之友，當以四事知。何謂四？以殺生之事勸化人，以盜竊、以姪邪欺詐之事勸化人。」²¹這四類惡友我們周圍不乏其例：貪婪慳吝，攀龍附鳳，隱匿自我，揭人隱私，兩面三刀，妬人功績，咒人遭難，引人犯過，由此即可達到其醜惡目的或滿足其變態快感。惡友常偽裝良善，口蜜腹劍，最須提防。不過只要我們細心冷靜，多方瞭解其為人，以行止和事實來判斷其人品（例如反覆無常就是惡友的共性），惡友自會很快現形。

在直接描寫之外，佛經對惡友也有間接的記述，《佛說孛經抄》所論之花友與稱友即屬此例：「何謂如花？好時插頭，萎時捐之，見富貴附，貧賤則棄，是花友也。何謂如稱？物重頭低，物輕則仰，有與則敬，無與則慢，是稱友也。」²²友人 D 先生說起花友和稱友時頗顯無奈，起先他是公司裡的焦點人物：生於殷實人家，為人率性大方，對朋友他總是有求必應，對女友他更是疼愛有加。在他想來，賓客如雲的寓所無異於孤獨的最佳絕緣體，忙碌之餘陪著女友逛逛街買買衣服的溫馨生活也一定會從現在延伸到未來。不幸的是三年後 D 先生家道中落，周遭形勢頓然逆轉，原來在酒桌上對他拍胸脯的「兄弟」瞬間「蒸發」，與他山盟海誓的女友天天冷臉，終致分手。惱恨之餘有一點讓他覺得非常可悲：這些曾將他「奉若神明」的朋友，竟然會去奉承拉攏那些過去僅限於打個招呼的同事，而這類同事都有某些共同之處：不是發財了就是升職了。幸運的是，在生計窘迫前途黯淡之際，D 先生的表兄以無比的「財施」和「無畏施」幫他渡過了難關，現在他自己的公司辦得紅紅火火，人生又是另一番境

²¹ 支法度譯，《佛說善生子經》，《大正藏》冊 1，經 17，頁 253 上-中。

²² 支謙譯，《佛說孛經抄》，《大正藏》冊 17，經 790，頁 731 中。

界了。他感歎道：「過去朋友很多，自己處境不好那會兒都找不到了。建立在虛榮和利益之上的友誼，確實沒有忠誠可言啊！患難見真情，這句老話是真理。」

無獨有偶，同窗 F 君也和我提到一類學生中的稱友。F 君在哲學界年少成名，但並不恃才傲物。起初一些學生覺得他神秘，見到他都畢恭畢敬，後來他給學生授課時表現出了一貫的持重和低調，學生遂樂意接近他。然好景不長，F 君的風範並未換來學生的尊重，學生開始沒大沒小，有人甚至非常認真地向他「傳授」做學問的方法，還時常開一些出格而拙劣的玩笑。此外，「有些學生在讀書時得到你的幫助還會說聲謝謝，畢了業就全都銷聲匿跡了。有的是爲了工作跟你套近乎，一旦目的沒達到就『撒』了；有的是好不容易幫他解決了工作，事後立馬就『不認識你了』。說起來有意思，有個學生開始巴結我的時候竟然送了我兩本哲學的入門書。」

有人覺得花友和稱友只是些宵小鼠輩，算不上惡友，但筆者的觀點剛好相反，何以故？因爲這些勢利眼不同程度、不同方式皆對錢有所貪求，都對權有所懼怕，一旦無利可圖或無人可畏，則立時換一副面孔，或無視昔日有恩於己的上司和師長，或「見人有急時避人走」²³。顯然，花友和稱友的行徑或與佛經所言惡知識之作爲完全一致，或則不過是前述四類惡友之各種醜行的補充。

三、小圈子

人都是社會的一分子，無論有意無意，一個人不可能脫離社會而存在。再加剖解，絕大多數的個人又分屬於某個或某幾個社會群體

²³ 安世高譯，《佛說尸迦羅越六方禮經》，《大正藏》冊 1，經 16，頁 251 上。

(social group)，且在其中扮演不同角色，比如家庭、家族、學校、班級、教師、學生、同門、同僚、軍隊、商隊、公司、寺院、球隊、工會、俱樂部、同鄉會等等，我們從這些近距離的群體當中，最易找到朋友。如果我們觀察得再細一些，就會發現這些朋友之中還存在著各種各樣的小圈子，諸如書友、詩友、道友、棋友、背包客 (backpacker)、影迷、歌友、酒友、牌友、MSN 群、QQ 群、博客/部落格 (blog) 之類。佛教所說的善友和惡友大多正是通過這些圈子在不同時代經由不同方式與人們互動的，也許有人要問這一觀點的根據何在，答案其實很簡單：因為在任何社會我們都不可能沒有依憑就與其他人交往，甚或初次謀面就能立即識別其善惡，而各種小圈子便是我們交友識人的最有效媒介，只是有時候我們沒有意識到這一點。同時在社會的另一端，一些團體和組織又是由小圈子進化而成的。具體到佛教，佛經有關善友惡友各種類型和情狀的描述實際已向讀者傳遞出圈子的信息。推演開來，不同時空下奉持六和敬的僧伽或和合僧我們可視之為一個個化育善友情 (spiritual friendship) 的善友圈 (spiritual community)。僧伽有如活體，善友情好比命脈，通過不斷吸收新成員和合僧的友誼又得以深化²⁴。與之相對，類型多樣的惡友自也會形成性質相似表現各異的惡友圈，《佛本行集經》就實錄了一段惡友圈的歷史影像「(燃燈如來滅後經七萬歲) 末後十年，諸比丘等，不生敬信，無慚愧心，營理世務，樂於諸業，所有持疑，不相諮問，各恃己能，互生憍慢，恒聚非法。諸惡知識不善之人，以為朋友，共相狎習，圍繞遊從。」²⁵此外「飲酒時為友」、「博戲

²⁴ See Subhuti with Subhamati, *Buddhism and Friendship* (Birmingham: Windhorse Publications, 2004), pp. 25-37, 97.

Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues* (New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 96-97.

²⁵ 闍那崛多譯，《佛本行集經》卷 4〈受決定記品下〉，《大正藏》冊 3，經 190，頁 671 中。

時爲友」亦是惡友圈的寫照。小圈子可謂佛教友誼觀之紐帶，身處其中的一些人不免時時經受著無常的暗襲。

社會人類學家 Jeremy Boissevain 在 Edmund H. Volkart 研究的基礎上對小圈子 (clique) 作了進一步界定，在他眼裡，「小圈子是這樣一個團體 (coalition)，其成員出於喜愛關切及興趣相投而經常來往，且有明顯的認同感。」²⁶小圈子成員間的關係既有感情又講實用，不是某種簡單組合。大多數人都是一個或多個小圈子的成員，Boissevain 就此談到 1947 年 2 月自己在部隊服役時的小圈子——那是在南斯拉夫邊境上一個偏僻的村子，「圈子裡的兄弟都想上大學，比起一個排的其他戰友，他們總體覺得自己應該接受更好一些的教育，而且他們對酒色之外的某些事情也有興趣。」²⁷這個圈子並不穩定，成員之間的友情也有深淺之分，當初大家合在一起的動因是通過高等教育改善生活質量，其核心是此前唯一念過大學的 Herman。俟 Herman 升爲下士，大家的平等關係即被打破，加之回到兵營後各人皆不在同一營房，小圈子已漸趨鬆散，從邊境回來大約三個月的時光，兄弟們分批返回美國，團體就此瓦解²⁸。

Boissevain 所述筆者頗有同感。記得在大二下學期，我和六位同道逐漸形成一個小圈子，閱讀、電影和旅遊是這個團體的共同情趣。Ian 是我的知己，我們二人又是史學社的同事，兼爲這個圈子的核心成員 (core members)，其他五位同窗都是骨幹 (primary members)，或者說是好朋友。此外尚有一名男生，偶爾參加我們的活動，由於帶了些不純的目的進來，大多人都不在乎他，此君無異於一名邊緣人

²⁶ Jeremy Boissevain, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), p. 174.

²⁷ Jeremy Boissevain, *Ibid*, pp. 174-175.

²⁸ Jeremy Boissevain, *Ibid*, pp. 170-181.

(secondary member)²⁹。我們七個人有的幽默開朗，有的內向文靜，有的豪氣干雲，有的工於心計，但大家在分享好書佳片時總是興致盎然，結伴遊賞名山秀水的旅途中也不會計較一些小摩擦。平常最快樂的一刻就是集體進晚餐，大家談天說地，盡情歡笑。各人對未來都沒有考慮太多，因為是師範生，一般都要去教中學，以後還是同行呢！離校前的最後一次聚餐人人感傷，信誓旦旦勿要相忘。此後半年一位朋友驟然辭世，對此悲劇的反應不一是原先關係緊密的團體出現裂痕的徵兆。有些朋友一時間根本無法相信這一噩耗，多年後回憶往事心內仍不免淒然；其他人呢？有的當下很是哀慟，有的只是一聲歎息，還有的在悲劇發生伊始就比較漠然。在網絡尚未普及的年月，骨幹中相互通信時間最長的不過三年光景，各取所需的思維取向將很多人臉上原本天真的笑容一點點抹去，摯友最終也形同陌路。退一步講，在社會價值觀趨於多元化的今天，有些朋友的反應和選擇無可厚非，畢竟個人的成長環境、生活狀況、思維方式、性情、意志、眼界等等均有差異，社會化過程中的朋友圈亦變幻無常，個人對待人事的態度自然很難堅定而一貫。

西方漢學人類學的研究表明，學生時代中國人的同齡集群會促進友誼和圈子的形成，這樣的友情歷久彌深——並非三分鐘的熱情。同學在畢業後因堅實的感情基石和共同的利益關係勢必保持聯繫，有些聯繫會弱化，但很少有人完全脫離集體。換言之，大家都期望持久而忠誠的友誼。在港台，同學間的友誼也相當重要，在社會關係中它們通常比親屬關係更有用，因為同學掌握著更多有效「資源」³⁰。筆者曾體驗過學生、教師、班主任等幾個不同的角色，就我和一些朋友的

²⁹ 筆者案：相關概念借自 Jeremy Boissevain, *Ibid*, p. 179.

³⁰ Alan Smart (司馬雅倫), "Expression of Interest: Friendship and guanxi in Chinese Societies," Sandra Bell & Simon Coleman (eds.), *The Anthropology of Friendship* (Oxford & New York: Berg, 1999), pp. 121-122.

感知，大致對二十世紀九十年代以前入學的大學生來講，同學圈子裡的友誼確實比較牢固，但對此後入學的人而言，這種關係便有些變味了。D 先生的遭遇我相信每一位重情義的年輕人都經歷過，大學期間的朋友離校後聯繫不但沒加強，反而日趨冷淡；彼時不說話的兩個人數年後卻因特殊需求湊到一起，大有「相見恨晚」之感。這是一個奇怪的「友誼」再生現象，其間的鎖鏈完全是實用主義及名利欲求。過去朋友間幫個忙是友情積澱的結果，禮節少不了，但不會覺得尷尬；今天的某些「友誼」說穿了只是出於非感情因素的一錘子買賣，多少顯得彆扭。而且對於那些投機者來說，權貴們心裡也犯嘀咕：咱倆什麼交情，我憑什麼幫你啊?!

從另一個層面分析，Boissevain 認為不管存在時間多長，小圈子大凡都有自身的共同追求，不過加入其中並不需要何種條條框框——性情相投才是關鍵，成員間繼而相互信任、圍坐談天、互訴衷腸、彼此認同甚至形影不離，年齡相仿、性別一致、階層相同、職業相近亦是大家聚到一處的原因，在交往中這個群體會自然形成一些言行規範，正所謂「物以類聚，人以群分」。一般說來，小圈子之間不會相互敵視，但每一個小圈子多少是封閉的、排他的，進而形成黨同伐異的派系（faction）和關係糾結的幫派（gang）亦不足怪。年齡、性別等因素並非缺一不可，但這些團體都是「臨時性同盟」，置身其中的每個人實際都帶有目的³¹，只是有的人目的明確——「我是想追那個女孩才和他們在一起玩的」，上述那位邊緣人兩年後終於吐了實話；某些人的目的則深藏於潛意識——「我並不是圖什麼啦！就是大家在一起聊得高興、玩得開心咯。」略加剖析，這是說一個人獨處獨行滋味不好受，爲了心情或思想的愉悅而加入那個圈子。筆者在此無意責

³¹ See Jeremy Boissevain, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), pp. 170-181.

備圈子成員的目的性，相反在我看來，對待目的我們應有更為具體的價值判斷：那些基於飲酒、博戲、貪欲的惡友圈子即使在一段時間內顯出熱乎勁，各人對待朋友也鮮有誠意，甚至表面親、內心妒，這樣的交情自與麻醉性的苦酒別無二致，而目的性太過功利的團體和關係也很難有旺盛的生命力——「因緣和合即生，因緣離散即滅」³²。然則一轉身我們的期待卻又完全不同了，可以說在友情未被汙染之前，經由小圈子哪怕能遇到四類善友中之任何一類，對我們人生觀的淘洗和更新都是無價之寶，當然前提是我們要能辨識這些深具慈悲心的善友，並真心與他們相處。Subhuti 進而認為，沒有汎愛支撐的朋友關係往往會演變為排他、自適、封閉的圈子；而缺少友情的善念又好似一張理論性白紙——遠離真實、深摯和責任³³。故此，由於良性愛好或濟世情懷形成的圈子，理應轉化為宗旨更明確、結構更堅固的組織，比如環保、公益、禪修、閱讀、書法、茶道、健身等等。依此而論，若有人將這些具有積極意義或利他目標的小圈子定義為消極、狹隘、實用的群體，便至為荒謬了。繼言之，對小圈子這個概念我們確有重新體認的必要。

四、無常的友情

佛教的友誼觀傾向於二元對立的倫理價值判斷，是非彰顯，善惡分明。具言之，惡友圈多由貪執妬慢之徒組成，這些人整天盤算的是如何從朋友同事那裡撈取好處，還常常惦記著別人給自己方便；相反地，他們很少顧及他人的感受和境遇，想讓其主動幫助或回報他人更

³² 施護譯，《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷 25，《大正藏》冊 8，經 228，頁 674 中。

³³ Subhuti with Subhamati, *Buddhism and Friendship* (Birmingham: Windhorse Publications, 2004), pp. 131-132.

是奢望了。因果使然，極端的自我觀念又會引發不可思議的邪念劣行：自家新裝修的房子一點牆邊稍有磨損便胡亂猜疑：這是昨天來我家的那傢伙弄的吧！酒店的椅子大皮鞋就隨便踩啦——反正不是我家的，何況房費那麼貴。嘲諷詆毀他最拿手，善語智言她最外行；損人害友毫無愧疚，被人指謬火冒三丈。若意識蒙昧長期身陷這樣的圈子，結果只會「懈怠懶惰，下劣精進，無智愚癡，由興惡見。」³⁴相信徘徊在友情十字路口的兄弟姐妹都想遇到一位真誠的善友，都想擁有一份寧帖的友誼，但在善惡標準日漸模糊的今天，我們往往又難逢勝友；原來爲人不錯的知交，會慢慢淡出我們的視野，我們自己沒變爲什麼好朋友卻成了陌生人？是我們的友誼觀太陳腐？還是昔日友人的心態太浮躁？或許這是很多人都該沉思的課題吧！

過去西方人到發展中國家工作一段時間後會發現，這些國家的百姓儘管遭受著貧窮和腐敗的折磨，但他們並不似發達國家居民那樣孤獨、焦慮、無聊，相反他們大多熱心而慷慨，這既是他們期望所致，亦是人際關係之重要一環。而今印度的年輕一代受教育程度更高，更具自信，也有更多物質要求，卻很少關注友情³⁵。Subhuti 所說的這種變化絕非印度獨有，我們自身是否每每感受著類似無常呢？

同是性情溫厚的兩位朋友，在不同的生活環境中可能選擇完全不同的朋友圈。H 女士來英國多年，與她同來的 C 女士原是她的好友，兩人在國內時就在一所大學讀本科，後來同在雅思班「啃英語」，巧的是這樣的姐妹情誼延續到了倫敦。初到英京姐妹倆都很徬徨，源自陌生環境的各種壓力又不斷襲來——冷漠的面孔，繁重的學業，人際的齟齬和摩擦，內心的憂愁和迷茫，這些文化衝擊（culture shock）

³⁴ 玄奘譯，《大寶積經》卷 42，《大正藏》冊 11，經 310，頁 245 上。

³⁵ Subhuti with Subhamati, *Buddhism and Friendship* (Birmingham: Windhorse Publications, 2004), pp. 59-60.

的衍生物一再折磨著兩位新人。如何應對呢？在一次同鄉邀約的禮佛活動後 H 女士選擇了佛教信仰，「佛教教會了我慈悲和寬容，如果你有一個很大的心量，有什麼困難不能過去呢？師父從沒對我說佛教如何如何好，但我從她那兒學到的第一課就是對別人微笑。後來我發覺，很多人，哪怕路上遇到的人，都在對我微笑。」談及 C 女士她很難過，這位好友某天晚上被同學叫去泡吧，回來好長時間仍一臉興奮——她似乎找到了精神寄託之所，從此兩個人的圈子便有了差別。C 不久即沉溺於奢靡的生活無法自拔，國內父母的經濟壓力和精神負擔則日漸沉重，以後的結局不說可知。曾經共同懷有的理想和價值觀漸成歷史，秉燭夜談的熱情開始遭遇虛偽呆滯的目光，新環境各自有了新想法，但大家沒法坐下來溝通，分道揚鑣也只是時間問題了³⁶。「得善友故遠離惡友」³⁷，這是佛陀的教誨，亦是見賢思齊的別樣表述，不過與之相對的某些小圈子卻是另一番景象：「一類有情為惡友攝，故遠離善友，常造罪業。」³⁸及時行樂或能麻痺痛苦的神經，紙醉金迷卻已隱藏著無限危機。

至此我們可以稍作引伸：朋友的言談舉止之所以讓人費解，圈子相對是主因，然其他動因亦不可忽視，例如成長背景、目的變化以及情緒狀態（emotional state）。

童年時代那蔚藍的友情天空，為何在成年後漸漸佈滿灰暗的疑雲？有些好了十多年的朋友，為何無法避免分離的命運？對此部份報告人覺得，成長環境的差異應是其潛在驅力。一個家教良好的人很難與一個粗鄙浮誇的人保持友誼，一個誠實守信的人也不可能和一個撒謊成癮的人有說不完的話。小時候教育反差隱含的這些矛盾不會凸

³⁶ See Subhuti with Subhamati, *Ibid*, pp. 70-72.

³⁷ 義淨譯，《根本說一切有部昆奈耶雜事》卷 38，《大正藏》冊 24，經 1451，頁 398 下。

³⁸ 法護等譯，《大乘寶要義論》卷 2，《大正藏》冊 32，經 1635，頁 53 下。

顯，而在個人社會化之後，人格塑造過程中累成的不同價值觀就會相互抵觸。朋友老熊是個知足常樂的人，父親是國畫名家，母親是中學教師，自幼就在清靜淡泊的氛圍中薰染濡化（enculturation）。老熊原有一哥們兒小范，撒尿拌泥巴無憂無慮一起長大。過去二人無話不談，高考後二人又都進入了國內的名牌大學，如此令人激動的巧合本應在好友之間產生強烈的共鳴，但迥然不同的入學方式似乎註定了東西殊途的人生軌跡：老熊屬於正常錄取；身為「官二代」的小范憑的卻是「關係」。本科才念了一年老熊便發覺兩人之間連過去的熱議話題也沒什麼可聊的了，原先兄弟般的友情亦隨之疏淡。工作後做事認真筆力優異的老熊在一家報社當了編輯，每天過著忙碌而充實的生活，業餘以收藏筆筒為樂。小范呢，在父母的「殷切期望」下，到國外一所很多人都沒聽說過的學校繼續讀研究生，父母的願望是等他畢業後就一起移民到那個美麗的國度，接著見證他的國外大婚，然後老兩口含飴弄孫，頤養天年……小范父母的大學歲月均在地方院校度過，專業上無甚過人之處，從政二十年間卻時來運轉飛黃騰達，其財力之雄厚背景之深厚，已非年輕時可比。在現實的環境中，他們為孩子設計的發展藍圖並不出人意料，一定意義上也是人之常情，可惜他們對西方發達國家的各種體制缺乏最起碼的瞭解，結果小范掙扎了一年還是選擇了回國，近幾年同學均不知其下落。

小學階段的友誼是最純真的，罕有利害衝突，缺乏防備意識，也極少有人斤斤計較。長大之後即使閨中密友亦難免漸行漸遠，話少了，且常常是敷衍性的話語。時遷事異，大道多歧，目的不同了則資源和人際關係也不免產生變化³⁹，我們熟悉的目的變化大多是出於物質性動機：有好處還是哥們兒，沒好處呢？「我還有事，先走了。」

³⁹ See Jeremy Boissevain, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), pp. 170-171.

友情在此刻已屬多餘，剩下的只有眼前利益的試探——看看能否將自己的收入、地位和享樂最大化⁴⁰。注重「好處」的人，大凡喜言綺語但吝於布施，自己所在的團體遇到急難時，總是叫別人去做擋箭牌，而當這些人需要別人援手時，「好處」通常是很難青睞他們的。話說回來，物化的社會讓一些個人和群體趨向自我中心和拜金主義，在這一原則的宰制下，交友已沒有任何善惡準則，有奶便是娘，於是我們屢屢看到惡友親四事的當代醜劇。然而「惡友相得復有六失：一者方便生欺，二者好喜屏處，三者誘他家人，四者圖謀他物，五者財利自向，六者好發他過，是為惡友六失。」⁴¹惡友不斷以小恩小惠籠絡你時，你生活的世界已佈滿了刺刀和陷阱。

另外一些朋友的轉變則是考慮到家庭，特別是異性朋友，成家後為了避免配偶的醋意，或想花更多時間經營家庭，如此一來就不可能經常參加朋友聚會。這樣的目的轉變筆者認為不應妄加批評，相反顧念家庭的行動更值得提倡。異性朋友尚有青梅竹馬而成戀人或夫妻的，友情由於性徵的作用會逐漸淡化，而早戀也是排斥友情的誘因⁴²。

個體和群體的物化必然導致不同程度的精神荒蕪，與之伴生的是幸福感的遞減和各種情緒問題。就筆者和報告人推斷，朋友之間由暢所欲言到情誼淡薄，不能排除妒忌的因素。友人 L 君與 S 君原來情同手足，兩人有事總是一起商量解決，十七年了一直如此。巧的是他們又同在 Z 城念書，均為重點大學的高材生。不同的是 L 君大二時就自己開公司，走出校門前已積累了一定的資本和經驗；S 君雖成績優秀但科研上沒什麼悟性，畢業後讀研究生又選了「熱門」的計算機

⁴⁰ See Subhuti with Subhamati, *Buddhism and Friendship* (Birmingham: Windhorse Publications, 2004), pp. 66-67.

⁴¹ 佛陀耶舍共竺佛念譯，《善生經》，《大正藏》冊 1，經 1，頁 70 下。

⁴² Subhuti with Subhamati, *Buddhism and Friendship* (Birmingham: Windhorse Publications, 2004), pp. 68-69.

專業，六年後取得博士學位先後在幾家外企工作，始終不如意。S君的父母在原公司業績平平，本指望兒子能在外企掙大錢，以後他們也可以葉落歸根到Z城度晚年，未料高分不一定高能。「他為什麼不向你取經呢？既然想賺錢你是最好的參謀了。」我問。「我也不懂為什麼，我很關心他的工作，但他不願意多談，後來簡直沒話講了。有些事不好說，也可能他覺得我變了吧！」L君與我交往多年，為人聰穎仗義，從這樣一位山友那裡請教生意經或者有機會合作乃是天賜佳緣，而拙見以為孤僻敏感的S君完全不是這麼想——他對朋友的成就非常妒忌：同樣是優等生，為什麼我會落到這步田地？翻湧的氣血已經障蔽了清淨的意識。其實有時候妄語、惡口、兩舌、綺語、貪欲、瞋恚這些惡業不一定是有形惡友誘導所致，妒忌的情緒倒不啻纏縛內心的無形毒蛇。妒忌之側尚有一「惡友」幫襯，這就是自大。自大者往往淺薄，慣於低估別人抬高自己，常識貧乏卻好為人師，知道幾個外文單詞就「迷上了」翻譯，說話畏畏縮縮還整天幻想頂級體育賽事解說員的職位，乃至某些人竟以「高談玄義」、「自命大師」為樂事，藐視強者也漸漸成了其下意識的反應。妒忌與自大的合力催生出這樣一類自戀癖（*egomania*）癥狀：特別在乎奉承話，習慣別人誇他（她）寵他（她），以致將大眾的普通場合屢屢當作自我的明星秀場；不過在真知灼見的猛擊下，這些個體也常常痛苦地自問：內行專家對俺的「曠世奇才」怎麼就不吹捧兩句呢？而同樣荒唐的是，持有這類心態的人，平日裡最怕聽到親戚朋友的佳音，對熟人同行的美事則裝作「不知道」，再要他（她）去「分享」親友的成就，或是做何種慈愍的事業，那真是生命中不能承受之重了。由此出現一些愚拙可笑的言行倒在其次，拒絕接近善友及內心為妒慢自卑的猛火燒灼才是個人前行的強硬阻障。這些因果我們確須仔細思量。

以上因素的負面作用至少會使友誼呈現不穩定狀態。誠然，人一

生難得遇到一兩位知音，但即就一般層次而言，友誼也不宜等同於通過相互利用建立的「關係」。「關係」一物，無疑被某些人當作跨越社會障礙的「寶馬」，然則一旦面對束縛力超強的工作壓力、情場失意、破產負債乃至人生的種種低谷困境，這匹「寶馬」便會立即甩出一副躑躅不前或刻意躲避的姿態，而在此時，善友卻是與你一道驅險除難的強者和賢者。

五、佛教友誼觀之建構

「佛言：惡知識有四輩：一者內有怨心，外強為知識；二者於人前好言語，背後說言惡；三者有急時，於人前愁苦，背後歡喜；四者外如親厚，內興怨謀。善知識亦有四輩：一者外如怨家，內有厚意；二者於人前直諫，於外說人善；三者病瘦縣官為其征訟憂解之；四者見人貧賤不棄捐，當念求方便欲富之。」⁴³惡友或惡知識的特點在這段話裡表露無遺，即虛偽陰險、陽奉陰違、幸災樂禍、佛口蛇心；善友或善知識恰與之相對：刀子嘴豆腐心，坦誠直率，上為父母官除病分憂，下為底層百姓謀福。《佛說尸迦羅越六方禮經》於此善惡對比還有闡發，限於篇幅不擬贅引，其主旨不外指明惡知識利己、狹隘、冷漠之性格及善知識利他、寬容、慈悲的精神⁴⁴。至此有人不禁要問：善知識和惡知識的特徵倒是基本明瞭了，但惡友侵害及無常友情帶給我們的不安和煩惱又該如何對治呢？我想佛教對此已經給出了答案：親近善知識。

欲親近善知識，我們就須對善知識的品性有細緻的認知。展開來講，善友並不限於山友和地友，善知識的功德也不限於止非、慈愍、

⁴³ 安世高譯，《佛說尸迦羅越六方禮經》，《大正藏》冊1，經16，頁251上。

⁴⁴ 參見上書，頁251上。

利人和同事，佛教對善友的功德尙有更爲深切的闡釋：「世之善友略有七事：一遭苦不捨；二貧賤不輕；三密事相告；四遞相覆藏；五難作能作；六難與能與；七難忍能忍。如來亦爾，爲物隨於六趣苦而不捨；貧無法財而不見輕；本性客塵無不相告；善根未熟則以權覆實，堪真實化則以實覆虛；著弊垢衣、執除糞器，爲難作能作；解髻明珠，爲難與能與；生違佛化，乃至多劫，心無退動，爲難忍能忍。無不究竟，方名堅固。」⁴⁵在佛教的實踐領域，筆者認爲各層次可以考慮一些入世的內容：朋友危難失意時不厭不輕，反而出錢出力積極幫他（她）度過困厄，這是遭苦不捨。不因好友破產或誤入歧途而斷絕情義，又知其天賦不低，本性向善，遂以財力助其脫困，此爲貧賤不輕。好友本具善根，然一時糊塗看人不準、審事不明，倍感迷惘，此時善知識會從權點醒對方，令其清明；當然密事相告很講策略，有時候會遇到兩難局面——說得直白傷朋友面子，說得委婉哥們兒聽不懂，顯隱結合講究時機或許是好辦法，例如我們可以邀請其他善友與這位好友一道旅遊，通過旅途的各種經歷讓其自然明曉善友與惡友的區別，並由此漸漸領悟爲人處事之正道。倘若機緣尙未到來，就先遞相覆藏，溫言軟語安慰一番，等待時機相應時再說。對於拈輕怕重、畏懼髒活累活的朋友，有菩薩心的人，即使地位顯赫，亦應不避污穢繁重，示朋友以難作能作之道；另者，個人雖已富貴，也不應忘記自己奮鬥時經過的苦日子，勤儉堅毅仍是維持家庭興旺、企業興盛所需的美德。有成就的人不必隱瞞自己成功的經驗，對眾人顯以善道，讓大家同沾智慧，這才是善知識的品格；學術界一些人習慣將新資料藏之密室，多年後方予公開，甚至一輩子使其與世隔絕，其實對於庸人來說，再好再新的資料也形同廢紙，悟性超卓的學者特定條件下僅用普通資料一樣能寫出優秀著作。

⁴⁵ 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 25，《大正藏》冊 35，經 1735，頁 688 下。

見朋友墮入惡趣而違逆佛道，大多人只會嫌棄漠視，善友卻應拉他（她）出苦海，比如令賭友戒賭，於其個人及家庭都是莫大功德。此一過程或許屈辱異常，你的心情可能煎熬難耐，但與救度迷妄中的朋友相比，又算得什麼呢？說到生活中的「難忍能忍」，尚須提及 Subhuti 的一組觀點，他覺得作為善友圈的一員，即使朋友變心後宣我私密、毀我聲譽，我們亦應善言評之、善念思之、記念舊情、以德報怨、慈心化敵，在某種意義上，須知一日相知，終生為友⁴⁶。結言之，善知識給予我們的恩情是無法用物質衡量的。

關於善知識的行動，《摩訶止觀》一書又將之概括為三種類型：「一外護；二同行；三教授。」⁴⁷外護不僅指護持修行人修道的方外友，現實中父母兄姐一路護持我們成長，使我們免除諸多災障疾苦，與善知識何異？談及此，筆者頗有感懷：我之所以能走上學術道路且堅定而不退轉，父親母親的薰陶撫育及姐姐一家的支持鼓勵乃是相當有力的柱石。同行的善友既要懂得同甘共苦，更應時常相互砥礪、相互扶持，其前提無疑是寬廣的心胸和成熟的心智；善友之間不一定要興趣愛好完全相同，這也不可能，但對方取得成績或做了善功，我們都應真心隨喜或由衷讚賞。若善知識再能以方便道教會其他朋友做人做事的道理，並將其引向成佛之路，則共同呵護的善友情必可趨向吉祥圓滿⁴⁸。作為論書，《摩訶止觀》對三種善知識的德行講解得很細密，相比之下，《法華經》的原始敘述就較為簡潔：「其善知識，能作佛事，示教利喜，令入阿耨多羅三藐三菩提。……善知識者，是大因緣，所以化導令得見佛，發阿耨多羅三藐三菩提心。」⁴⁹世尊曾

⁴⁶ Subhuti with Subhamati, *Buddhism and Friendship* (Birmingham: Windhorse Publications, 2004), p. 192.

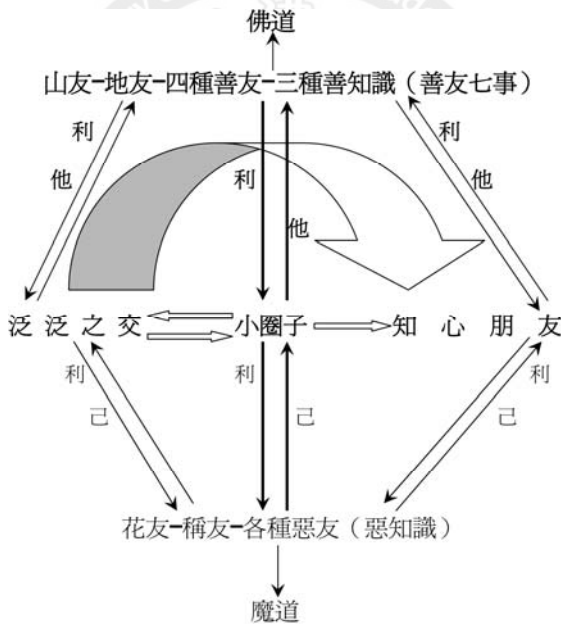
⁴⁷ 智者說、灌頂記，《摩訶止觀》卷4，《大正藏》冊46，經1911，頁43上。

⁴⁸ 參見上書，頁43上-中。

⁴⁹ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷20，〈妙莊嚴王本事品〉（上海：上海古籍出版社，

將善知識稱作「全梵行」⁵⁰，由《法華經》和《摩訶止觀》的解釋我們不難領會這一佳譽的內蘊。

基於以上論述筆者認為，友誼觀各有差異，但我們若想獲得一份真摯的友情，一生在朋友的助益下精進不懈而致解脫，則結交善友、親近善知識當是最為智慧的選擇，正如佛言：「擇其善者從之，惡者遠離之。我與善知識相隨，自致成佛。」⁵¹繼此筆者擬通過下面的圖示，對佛教友誼觀作一實踐性的理論建構：



佛教友誼觀建構圖

1990年)，頁460上。

⁵⁰ 參見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38〈第八門第十子攝頌說涅槃之餘〉，《大正藏》冊24，頁398中-下。

⁵¹ 安世高譯，《佛說尸迦羅越六方禮經》，《大正藏》冊1，經16，頁251上。

前面我們討論過小圈子的性質和表現。小圈子之外，我們也會有疏遠一些的泛泛之交和親密一點的知心朋友：前者大凡是業務關係或者小圈子朋友的朋友，有時候會有互惠，但比較有限；後者在生命中很少，但對一個人的成長和成熟意義非凡，因為知己經常在最困難的時候對朋友不離不棄。三種友誼之間的或然及無常關係筆者用空白箭頭說明：泛泛之交或小圈子的莫逆之交可能發展為友執；普通朋友可以加入某個或幾個小圈子，小圈子的關係也可能淡化為一般友誼；不過知音不會逆轉為小圈子的朋友或泛泛之交，同時知音不必依賴某個圈子而存在。由於本文不是研究朋友類型的專著，故這三個朋友層次只是粗分，目的在於揭示其媒介功能。這三個媒介將我們與趨向佛道的善友（善知識）或滑向魔道的惡友（惡知識）連結起來，小圈子乃是直接或間接認識善友或惡友並與其互動的主要渠道，普通朋友或知心朋友為數不多，由之結交善友或惡友的幾率也不大。而這三個媒介的另一端無論是善友還是惡友，媒介和朋友之間都存在圖中細箭頭表示的互動，與善友的情義以利他一成佛之願為動力，和惡友的交往則各人皆被利己—貪邪之心所左右，因此親近善友必獲善譽，隨順惡友即染惡名⁵²，世尊進有偈云：「若人親近惡知識 現世不得好名聞 必以惡友相親近 當來亦墮阿鼻獄 若人親近善知識 隨順彼等所業行 雖不現證世間利 未來當得盡苦因。」⁵³不過在現實中，我們還是希望通過媒介的橋樑作用，Subhuti 所說的那些曾為邪執所苦的惡友，能適時親近善友甚至轉化為善知識⁵⁴，畢竟一時作惡不代表一生為惡，佛經有關友情的主體思想亦未否認惡知識有主動改過的

⁵² 參見闍那崛多譯，《佛本行集經》卷 57〈難陀因緣品下〉，《大正藏》冊 3，經 190，頁 914 下-915 上。

⁵³ 闍那崛多譯，《佛本行集經》卷 57〈難陀因緣品下〉，《大正藏》冊 3，經 190，頁 915 上。

⁵⁴ See Subhuti with Subhamati, *Buddhism and Friendship* (Birmingham: Windhorse Publications, 2004), p. 192.

可能性，佛陀只是想告訴我們，佛教友誼觀認同的核心是善知識，作為善友情的主題，我們也必然要親近善知識，但這並不意味著沒有善友止非抑惡我們便惟有將惡友推入關押死囚的囹圄。在此附帶說一句，本文是在佛教友誼觀範疇內討論善知識和惡知識，故未詳盡闡述二者之全部特性。

六、餘論

歷史的慣性和今世的物欲一經遇合，便在某些空間滋生出許多反常的現象，諸如人際之間的極度冷漠，為人處世的多重標準，世俗觀念的犬儒化，虛驕感覺的常態化，優劣善惡的顛倒，誠信忠貞的消逝，欺詐貪腐的盛行……等等這些無不令我們感到人心變色、善友難遇。其實稍加留心我們就會發現，慈悲的善友和利他的舉動從不曾跳出眾人的視線，只是一般人對待善知識的態度不是僑慢就是仰承，後者的嘉言懿行反倒被忽視了，所以佛陀提醒世人：「復有四事得值善友。何謂四？不慢無諂，常加恭敬，柔和順言而不自大，常受言教；是為四。」⁵⁵

另者，若我們冷靜下來從另一個角度仔細分析一下就會發現，這個世界有些人事並不能用善惡兩分法去定性，有的圈子你不好說它是善的化身，但也絕非惡的處所，這類圈子的個體關心的是自我的生存狀態和舒適感，他們不願襄助別人，卻也不曾傷害親友的感情，不曾攫取他人的利益，恰可呼作當代之「楊朱部落」。拙見以為，「楊朱部落」中的一些成員，大約是因各種遭際而對善舉失去信心，有的又是由於天性過於謹慎而不願主動幫扶他人；然從交往中可知，這樣的個體其內心確是有善友因子的，只要加以適當的勸導和激勵，他們自

⁵⁵ 竺法護譯，《佛說海龍王經》卷1〈行品〉，《大正藏》冊15，經598，頁133上。

會慢慢步入善友圈。

回到我們自身，筆者覺得培育利他心和善友情的關鍵因素乃是個體的反思和實踐：首先我們應以敬愛家人親友為起點，將善念善行化為一種生活習慣，進而戒除形式上的歸依，在世情巨變的社會充分培養利他人格和慈愍心念，如此即能在親近善知識的過程中漸次向菩提道邁進。積極入世利益他人實際就是在世間修行，其圓滿的標誌我想是無緣慈悲的境界。退一步說，世人當衝破自我中心的網羅和狹隘圈子的困擾，拋開勢利和實用的思維，多多積累善緣，盡力擯棄妄念，學會感恩和布施，懂得提挈和讚美，如此方能在友愛的愉悅中增長福慧。

引用文獻

一、中文

1. 西晉·支法度譯，《佛說善生子經》，《大正藏》冊 1，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
2. 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經》，《大正藏》冊 1，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
3. 後漢·安世高譯，《佛說尸迦羅越六方禮經》，《大正藏》冊 1，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
4. 吳·支謙譯，《佛說太子瑞應本起經》，《大正藏》冊 3，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
5. 隋·闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》冊 3，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
6. 西天·施護譯，《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 8，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
7. 唐·玄奘譯，《大寶積經》，《大正藏》冊 11，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
8. 西晉·竺法護譯，《佛說海龍王經》，《大正藏》冊 15，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
9. 吳·支謙譯，《佛說孛經抄》，《大正藏》冊 17，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
10. 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《大正藏》冊 24，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
11. 西天·法護等譯，《大乘寶要義論》，《大正藏》冊 32，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
12. 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。

13. 隋·智者大師說，門人灌頂記，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，臺北：佛陀教育基金會，1990 年。
14. 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，（民國 10 年印光法師據日本宏教書院藏經校刻），上海：上海古籍出版社，1990 年。
15. 中國社會科學院語言研究所詞典編輯室編，《現代漢語詞典》（第 6 版），北京：商務印書館，2012 年。

二、英文

1. Bernard, H. Russell. 1995. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches (Second Edition)*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
2. Boissevain, Jeremy. 1974. *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell.
3. Harvey, Peter. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. New York: Cambridge University Press.
4. Rezende, Claudia Barcellos. 2002. "Friendship." *In Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Edited by Alan Barnard & Jonathan Spencer. London & New York: Routledge.
5. Saddhatissa, Hammalawa. 1997. *Buddhist Ethics*. Somerville, MA: Wisdom Publications.
6. Scott, John & Gordon Marshall, eds. 2009. *A Dictionary of Sociology (Third Edition Revised)*. Oxford: Oxford University Press.
7. Smart, Alan (司馬雅倫). 1999. "Expression of Interest: Friendship and guanxi in Chinese Societies." *In The Anthropology of Friendship*. Edited by Sandra Bell & Simon Coleman. Oxford & New York: Berg.

8. Subhuti with Subhamati. 2004. *Buddhism and Friendship*. Birmingham: Windhorse Publications.



