人間佛教的「人間性」與經典詮釋之間

郭朝順
佛光大學佛教學系教授

一、「人間性」——人自覺在緣起法之間

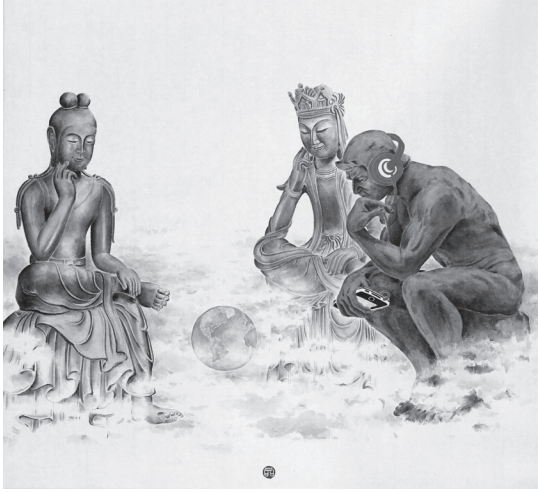
我曾經在數年前所發表的〈批判、圓融、會通——論人間佛教的「人間性」與「現代性」〉[1]一文中，提出相對於「現化性」的「人間性」概念，但同時也區別「人間性」這個概念有同亦有異於啟蒙運動的「人文」（humanity；也可譯為人性）之處，最後我界定人間佛教的性格為一「批判性的人文主義」。

當時那篇文章是由佛教思想史的發展脈絡來看，指出佛教一開始出現時便是反對印度婆羅門教的神權——吠陀天啟、婆羅門至上，也反對奧義書神學的梵我合一，而由釋迦牟尼佛開創出三學增上的修學道路，同時也揭櫫「眾生平等」、「佛出世間」的理念，這便成為人間佛教的濫觴，也是佛教人間性本質的確定， 這也呼應了星雲大師將人間佛教定義為「人間佛教佛陀本懷」的說法。

然而在現代性脈絡籠罩下的當代人間佛教，雖一方面上溯佛陀的本懷即為人間佛教的起點，但無疑的也是對現代性問題之挑戰的回應，才有當代人間佛教回歸佛陀本懷運動的出現。只是「現代性」

1. 郭朝順：〈批判、圓融、會通——論人間佛教的「人間性」與「現代性」〉，《2014 星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會》下冊，高雄：佛光山人間佛教研究院，2014 年 12 月，頁 742-769。

的出現背景，卻有著西方十六世紀文藝復興、十八世紀啟蒙運動、十九世紀進步主義、二十世紀科學主義的人類中心主義的偏見（prejudice），這不同於佛陀視人為眾生之一將流轉於六道，且六道眾生交互流轉的生命觀。佛教不同於受西方基督宗教影響的「人為萬物之靈」的生命觀，而是較前者更強調任一眾生皆有其無明與偏執，且認為去除眾生自身的無明，以提升生命的品質，遠比證成人類天生具獨特地位、身分與能力，乃更為重要之事。



與西方基督宗教「人為萬物之靈」的生命觀不同，佛教強調眾生皆有無明與偏執，必須予以去除，以提升生命的品質。（王卉娟 / 繪）

而當代人間佛教若能循此，為當代文化之發展提供新的視野，以建立有異於目前既有的人類中心傾向的現代文化秩序，又能重新安立生命的價值，並重新省思人在世間中之地位與責任，重建現代人類的價值與文化秩序，提出符合現代生活情境條件的重要參考，才能落實佛教「批判性的人文主義」態度，能針對人類自身的偏見與妄執加以揭露並予去除。

依上述觀點，在此更就「人間性」概念試著進一步加以深化，以區別「人性」與「人間性」概念，藉以證成透過「人間性」的強調，或者對「人」自身的經驗現象加以考察反省，足以支撐有別於西方傳統的「人文」或「人性」概念，以成立佛教「批判性的人文主義」之理論基礎。

以下打算從兩大點來說，一是由理解經驗現象中的普遍性與特殊性說「人間性」；另一則是藉由經典詮釋活動，以說明「人間性」

在其中的展現，並同時指出佛教經典詮釋活動所需參照的原則。但綜合二者，我想指出的要點便在於，人間性即人是在任何差別乃至對立的現象「之間」，經由自覺的反省與問題的處理而展現，用佛教的概念來說，人間性即人對其處於緣起法之間的自覺與反省。

相對於西方近代思想由「主體性」以說「人」，現代哲學的現象學開創者胡塞爾（E. Husserl）提出了交互主體性（Intersubjectivity，或譯為主體際性）概念，這個概念較接近此處所稱的「人間性」概念。但無論是主體性或主體際性概念，西方哲學還是常由預設一種實體性的自我含義出發，假定人之自由或者理智的絕對性作為人之本質。

但我所提出的佛教的「人間性」概念，則是由緣起論（或說反實體主義）出發，指出凡「人」之存在，即不可離於人與人們或者人與世界的緣起「之間」，因為沒有任何絕對自由與絕對智慧可以超越緣起脈絡而獨立存在，即便是覺悟者佛陀，其所謂的「覺悟」即指：覺悟了凡存在即為緣起的存在，而非超越緣起的存在。故覺悟即指，面對諸般緣起而無常變化的世間，而具有自持其心、恰當應對世間的智慧，而非指獲得永恆不朽生命，或者超越一切、改變一切的神通能力。

故人間性不是就人類在生物學上的類概念來說其具有不變的本性，因為個別的人，會因其面對因緣而有不同的應對方式，而呈現不同的生命品質；不變的「人性」只是設定用來理解人類共同性的說法，依佛教來說即為「假名我」。而「人間性」一詞，自然也是一個假借語言所設定之詞，但此處所要揭櫫的不是人的自然本性，而是人該當具有的、真實面對自己及一切諸法之緣起，且就在這緣起之間的生存方式。

「人」若泛指一切面對因緣而具有自覺活動的存有者而言，則所謂的「人間性」便更指此自覺的存有者，不會只思考其自身而僅為一獨我論者（egoism），而是必定關注或思考「其自身存在於……之間」。如果只思考「我」之自身，至多只彰顯了主體性；而願思考著「在……之間」，便不只可開發出多重主體的概念，更重要的是彰顯了自知自身為一緣起性的存有。一言以蔽之，「人間性」即指，基於緣起觀，對自己及一切與自己必定有某種相關的緣起性的自覺，並據此以行動。

二、 由理解經驗中的「一多相即」說「人間性」

由此再談人對「在……之間」自覺的不同次第。一開始人對自己與對象之間的察覺，由此開發出主體與客體概念；但這尚不是我所要說的「人間性」概念，而只是主客、人我的分別性活動。雖由此理解經驗，可以分別諸多異於我之他者，但他者與我常成對立，而成為「你／我」結構。「人間性」乃意謂所謂的「自我」是與任何他者具有一定之關連性的察覺，但此一察覺若朝向抽象的統一，即視萬物與我為一體，而成為泛我論或泛神論的形式，也不是我所謂的「人間性」，因為這是以抽象的、統一的「我」取代各各分殊的萬有，將個別之「多」化約於抽象的「一」之中。

因此，「人間性」的覺察必須是既知人與所有一切萬物（不論有情或無情物）有所關連，但此一關連自身只為統一性，卻不可用以解消萬物之差別性，而入於一抽象之「體」的統一性；也就是統一性不能取消自我與萬物各自的差別，而應就人我萬物於時空的流變之中，體察各種關係的變化。覺察萬物之必有關連，此乃為統一性的知覺經驗；覺察萬物必各有別，且各隨因緣流變而各自變異遷

謝，此為分殊性之知覺經驗；同時覺察二者，方為佛教「在……之間」的人間性的覺察。

覺察萬物必有關連；覺察萬物必各有別；能夠同時覺察二者，才是佛教的人間性覺察。
（王卉娟 / 繪）

「在……之間」實指緣起法中的統一與個別性，以及定向性與流變性而言。統一性與定向性並非實體性，而是人對普遍性的體察（此為統一性），至於追求此統一性，即為人之理智的定向性。此統一性即《華嚴經》所稱之「一」，個別性與流變性則為《華嚴經》所稱的「多」。所謂個別性與流變性是指各個存有之差異，以及存在本身的有限，由差別而彼此限制，但同時彼此成就，故各個事物必然會呈現所謂的「多」現象；而「一多相即」則為同時體察前述二者，而自覺人之存在處境，方有「人間性」的行動表現。

通過上述第一個由知覺理解經驗的角度，由人對「一多相即」的察覺，以說明「人間性」即為「人在緣起法之間」的覺察之普遍含義後，以下轉向具體面，直就人在佛教經典與文化及生命之詮釋活動「之間」的考察，以說明人間性如何在現代人間佛教的「解行」（理解與實踐）之間得以實現的可能性。

三、「人間性」在經典詮釋活動之間的展現

佛教經典對佛教徒而言實屬聖說，但其性質有異於一般宗教聖典之天啟及神聖不可變易的特質。佛教自初期聖典所教導之「四

依」:「依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識」即開啟了佛教經典的詮釋空間。[2]

不過佛教的經典詮釋，除了釋經的「論」之外，更特別的是佛教經典的自我擴張現象。這一現象就歷史研究而言，自然是後世假託佛說而成立。但就佛教內部而言，後世對佛法的詮釋與開展之成果得以上升至「經」的地位，實含蘊由「一佛」轉向「諸佛」的佛陀觀之變易，並以此解消所謂的「假託佛說」的問題，而以經典之義理、精神是否合乎佛法，作為佛經的判準。

這樣固然造成佛教思想及內涵有容易被改易的危險，但相對而言，在時間歷史中的佛教，本身不也就是緣起現象之一？永遠保持其原貌而不變的佛教實是不可能之事。相對而言，佛教若要維持存在世間，必定在時間遷流與世事變化之間，時時保持對其所處時代之問題，具有隨緣回應與自我調整的能力，才能維持佛教之精神方向。

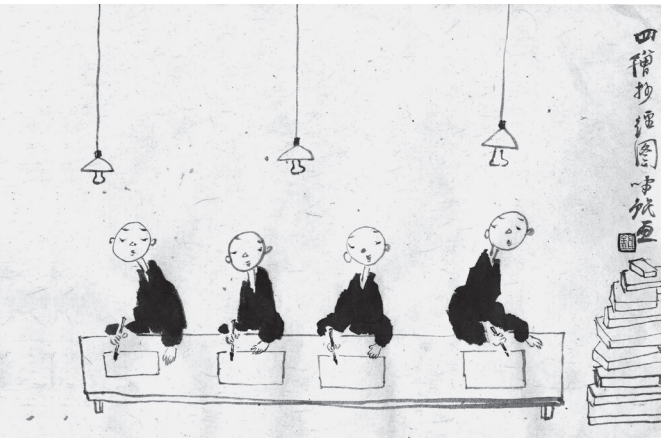
故從佛教之詮釋開展的現象來看，我們必須了解其詮釋活動必須在不變與改易佛教的兩重危險之間，開出一個既能維持佛教義理方向，又能夠回應時代問題的「中道」，這才是佛教詮釋的適當發展。而且此中道的維繫，不是一次便足，而是得要隨時動態調整的活動（以此之故，菩薩乃有無量法門誓學、應學）。除此之外，中道的調整仍應有具體的指南，也就是安住於生死的「涅槃」，以及透過利他行以剝離自我習氣及執著的「慈悲」。因此，涅槃、中道、慈悲三者，在佛教思想中是「人」如何應對處於生死流轉之世間的基礎指南，三者確立了佛教解行的方向，既是我所稱的佛教文化哲

2. 見拉莫特：〈對佛教文本解釋的評價〉，收錄於羅垃茲編，周廣榮等譯：《佛教解釋學》，上海：上海古籍出版社，2009 年，頁 1-16。

學的基礎，[3] 同時也可作為佛教經典詮釋開展的基礎。

由人間性的思考角度來看，「涅槃」是關乎生與死之間，「中道」是關於對立與分別之間，「慈悲」是關於人己以及利己與利他之間，人如何在此各種緣起法「之間」的考察。將此三個概念放在佛教歷史上，對佛教如何由個人問題走向更廣闊的文化世間處境之關懷與解答，這是拙作《佛教文化哲學》所得到的成果。我以為，將這三個概念轉向佛教經典詮釋，依然具有定向之參考作用。

至於佛教經典的自我詮釋，或即經典的增廣與開展，以及如何判定新增之經典是否依同合乎佛教，除可依上述三個思想為判準外，當人將佛經視為閱讀與詮釋的對象時，面對佛經的閱讀理解，如何不致於變成任意解釋、過度解釋，則我們可以對「四依」之說再進行思考，以此說明在法與人之間（依法不依人）、在義與語之間（依義不依語）、在了義不了義之間（依了義不依不了義）、在智與識之間（依智不依識），經典詮釋者既以佛教之思想傳統為圭臬（如上舉「涅槃、中道、慈悲」三項思想），又復以自身的文化處境與生命經驗作為印證的經典詮釋要求。



閱讀理解佛經時，必須對「四依」再進行思考，才不致於任意解釋、過度解釋。
（李蕭錕 / 繪）

前者用思想傳統以保障詮釋活動有所根據，並尊重既有詮釋傳統當中所含蘊的成果；

3. 郭朝順：《佛教文化哲學》，台北：里仁書局，2012 年，第 3-5 章。

然若僅止於此，亦可能加深傳統之前見的限囿，淪於某種狹隘宗義的不斷自語反復（tautology）。後者的操作之要點，在於令詮釋活動可以被置於現代知識與文化脈絡情境之下，並以自己的生命經驗作為考察、咀嚼、體驗經典與自身理解的符應關係，從而擴大視野，深化自己的知見與理解，翻轉自身的盲點。

但後者的操作也一樣會有可能的遮蔽及危險，例如原來以現代知識與文化情境作為詮釋的脈絡之理由，意在避免經典詮釋只停留在傳統的語言與理解範疇，而無從與現代文化發生相應的情形，故其目的乃在避免經典詮釋如前一操作之囿於傳統；但如果過度強調現代文化與知識的絕對性，也可能使得經典詮釋只成為現代知識文化的註腳，卻無由發現現代知識文化依然有其限制與不足之處，反而自陷於現代知識的前見。此一情況在科學主義的偏見中，即以現代科學作為裁判一切乃至經典詮釋的標準，事實上這種偏見即是一種化約式的觀點，反而窄化經典的意涵。[4]

除此之外，後者的操作還有另一個情況可能發生，即將個人有限的生命經驗擴大，甚至取代經典的原本意涵，遂令本來用生命經驗與經典意涵相互交談、印證的操作，極可能會淪為假藉經典詮釋用以註解自身的有限經驗，這也一樣會呈現窄化經典的現象。殊不知生命與經典之間的交映，既為了擴大自身生命經驗的內容與深度，同時也為了使經典的內涵，透過理解與詮釋活動，得以呈現活生生的意義與價值，促成意義與理解的流動。一旦經典不再有人閱讀與理解，便只是無生命的材料，故經典是藉由閱讀與理解活動而重新

4. 科學的特性是需有可修改性，這點已由科學哲學家 Karl Popper 說得很清楚，成為科學哲學的常識，因此以科學理論等同真理，且用來證成佛教思想的作法是有危險性的。

再生，然而經典的再生，[5] 並不該是全然被異化為只餘其名而喪失其義的結果。

循上再回到「四依」之原則來進行分析，「四依」談及四組「依」與「不依」，透過歸納我們可知「依」的是「法、義、了義、智」，「不依」的是「人、語、不了義、識」。對此兩組四法再加歸納推想，可以得出這樣的觀點：「人、語、不了義」是隨著時間因緣流變的現象，而最後的「識」即指對此流變現象的分別性認識，分別或了別即是識（vi-jñana）的梵文原義；相對的，可「依」的「法、義、了義」，即指在流變現象中仍存有一致或普遍的精神、意涵之定向，但此須依非分別性的「智」（jñana）來加以揭露。到了大乘時期，更進而說此智即為超越的智，即般若（pra-jñana）之原義，且唯依般若方能正確揭示此普遍性的「法、義、了義」之所依。

將四依的分析，結合上述兩種經典詮釋的操作來看即可以明白，經典詮釋活動必要面對的課題，即是詮釋者必須在自身存在的現代因緣與經典存在的歷史條件「之間」，展開對於由「人」用「語言」所說帶有特殊時代性意義之經典，對其所含蘊之超越時代限制、至今依然有效及有價值的普遍性「法、義、了義 」加以探索、解讀與實踐。在此過程中，傳統既保障但也遮蔽了普遍性「法、義、了義」的開展。其「遮蔽」是指詮釋者一旦囿於傳統，便無法擴大或深化傳統的詮釋，而陷於不斷自語反復的情境；但傳統之「保障」，即指傳統具有限制詮釋任意流溢之效果。於是經典必在詮釋傳統與現代情境「之間」流動，但此活動不可以只為一種分別性知識的獲得，而必須為超越之智的啟發，否則無以藉由經典拓展詮釋

5. 關於「經典的再生」，不得不歸功於高達美（Hans-Georg Gadamer）《真理與方法》一書對我的啟發。

者個人的生命經驗，更無有所謂獲得超越智慧的可能。

四、結語

「在……之間」是存在的事實，但思惟活動的特質，傾向於把握流變中的不變，故思考常有抽離對象，使之脫離緣起流變以便於思考進行的特質，就如同科學實驗必須控制變數，俾令可以觀察到所欲觀察的現象。但真實的存在處境，則是任何人、事、物皆無法絕對抽離出緣起變化之流中，於是思惟活動的結果，便會與存在現象的真實面貌之間，始終隔了一層距離，乃至以思惟取代存在的事實真相。除非思考者能將思考所獲得的不變，重新置入流變之現象以檢視之、修正之，如此才能逐步趨向真實。於是，面對各種緣起現象之變動不居，尋求在變化中的「真實」，但須得明白所得之「真實」不是絕對不變，而是必須在時時追尋與探索的過程中，方能呈現其完整之真相。

「真實」始終稍縱即逝，從不能因一次性抽象活動所摘取之內容，便以為思惟所得便等同於真實，更遑論從思惟到語言之間，依然存著界限與差異。於是作為思惟者的「人」，便得時時觀察因緣，與一切因緣對應並對話，以求真實能乍現於吉光片羽中，然後在一次次的思惟觀察中逐漸朗顯。

因此，在變動不居、起滅無常的現象裡，佛教之「空」從不是指一無所有，而是緣起萬法過於豐盈，導致「實無所說」。以此之故，在《摩訶般若波羅蜜經》中，須菩提即稱：世尊！以般若波羅蜜實是無相無貌、無言無說故。諸佛知一切諸法無相無貌、無言無說，得阿耨多羅三藐三菩提，為弟子說諸法亦無相無貌、無言無說。[6]

6.《摩訶般若波羅蜜經》卷 10，〈法稱品 37〉，CBETA, T08, no. 223, p. 291a7-11。