

佛教「福慧雙修」思想的現代性意義

郭冠廷

宜蘭佛光大學政治學研究所所長

一、前言

帝制時期的中國，由於集權的中央政府對於民間組織力量的疑忌，因此對於佛教的活動，歷代的朝廷均幾乎採取某種程度的管制措施以及隔離政策。再加上佛教的僧信二眾多有消極出世之性格與傾向，於是乎佛教遂逐漸成爲一種遺世獨立、閉關潛修、消極被動的宗教。

此種消極被動的宗教型態，在過去的農業時代，或有其得以生存的理由與空間，然而自有清以來，內則有各種民間宗教的興起與挑戰，外則有西洋耶教的傳佈與衝擊，佛教的發展與生存，殆亦危矣。不寧惟是，隨著經濟、社會、文化結構的現代化與理性化，傳統佛教予人的守舊、消極形象，又成爲現代人接觸佛教、信受佛教的絆腳石。職是之故，佛教的現代化與人間化課題，遂成爲佛法能否賡續弘揚的關鍵所在。星雲大師就指出：「過去閉關的佛教、山林的佛教、自了漢的佛教、個人的佛教，失去了人間性，讓許多有心入佛門的人徘徊在門外，望而卻步，裹足不前。所以佛教在度化眾生的方面，要加強力量。」[註 1]

關於現代性一詞的涵義，學者眾說紛紜，莫衷一是。筆者認爲現代性應包含以下幾種特質：一是強調理性、科學，二是肯定人間、世俗，三是重視個體、人權，四是傾向經驗、實利。從反面而言，現代性的精神在某種程度上乃是對於玄學、直觀、形上、集體主義以及意識型態的反動。

必須特別指出的是，本文無意於對現代性的理念或現象進行正面的或者負面的評價。事實上，現代性不是萬靈丹，它固然推動了人類在物質上、制度上的進步，但仍無法解決人類生死上的、精神上的根本問題。然而佛教要想深入世間、參與世間、改造世間，卻必須在教理上與現代性的精神有所符應，其理由如下：

第一、當今的世界乃是現代化的世界，儘管學者對於現代化現象或有批判與反省，然而現代化仍是世界發展之主流，同時也是具體現存之事實，因此，佛教思想必須與現代性接軌，

更確切地說，佛教必須重新發掘其原本已自具足的現代性格，才能真正達成「佛光普照三千界，法水長流五大洲」的願景。

第二、上述現代性特質中的實利、世俗，可以說與佛教「世間福田、福業」的觀念相吻合，而現代性特質中的科學、理性，也與佛教「世俗智、有漏慧」的觀念若合符節。因此透過「福慧雙修」的觀念可以重新發掘佛教的現代性格。

第三、人間佛教的建立雖以解脫、圓覺為究竟目標，然而建立人間淨土猶為更迫切的近程目標。惟有建立人間淨土，人類才能更廣泛地厚積福慧資糧，從而有悟道、解脫的可能。至於要建立人間淨土，則現代性格的世間法無疑是可資參酌的有效途徑。

佛教必須人間化與現代化，當代大德已有不少闡發。然而如何將佛陀人間佛教之本懷，系統性地、理論性地做一整理，則仍存在尚待努力之空間。也就是說，人間佛教的追求與理想，不能只是道德性的、應然性的勸說，尚必須從理論上做一實然性的、必然性的論證。若只有應然性的勸說，而無實然性的證明，則仍只是一種意識型態與教條。茲篇所述，旨在以佛教「福慧雙修」的觀念為主軸，論證佛教現代化、人間化的必要性以及必然性。由於學思所限，或不能契入佛陀之本懷，或不能引據適妥之經證，或演繹發明者多而歸納考據者少，尚祈方家有以教之。

二、福、慧的肯定

印順導師曾指出：「大乘的特質，是重視福慧雙修，所以菩薩相都是莊嚴圓滿，沒有貧苦的樣子。」又說：「必須福慧資糧具足，自利利他的無邊功德，都達到最高峰，最圓滿的境地，才能成正等覺。」太虛大師也指出：「真正所謂成佛，必具二要素：一智慧，以智慧力故，體察諦理斷諸煩惱。二福德，以福德力故，莊嚴國土，潔淨身心。佛之所以成佛，即由此二力圓滿無缺故。成佛為人類進化最高的目的……。」[註 2]福慧雙修的極致就是成佛，所以佛稱兩足尊。六度之中，布施、持戒、忍辱、精進、禪定等五度，稱為「福足」，般若稱為「智足」，佛陀圓滿福、智二足，為人中之最尊最貴者，故稱為兩足尊。所謂兩足尊，不但是具足出世之福慧，而且也具足世間之福慧。

觀乎釋尊之應化，生長於帝王之家，具三十二相，八十種好，其福可謂豐厚矣；通曉文治武功，深諳世情人性，其慧可謂高明矣。因此，對於世間福慧的肯定與追求，非但不違佛陀之本懷，而且正是效法佛陀之願行。

事實上，人間佛教不但追求出世的福慧，同時也肯定世間的福慧，不但重視精神，同時也肯定物質。星雲大師說：「人間佛教是過著一種有物質，也有精神的生活，物質、精神的生活是同等的重要。」[註 3]

佛教對於物質、財富並未抱持否定的態度，例如《善生經》就指出：

積財從小起，如蜂集眾花。財寶日滋息，至終無損耗。
一食知止足，二修業勿怠，三當先儲積，以擬於空乏，
四耕田商賈，澤地而置牧，五當起塔廟，六立僧房舍。
在家勤六業，善修勿失時。如是修業者，則家無損減。
財寶日滋長，如海吞眾流。[註4]

《雜阿含經》對於如何成就人間之福業，也有所說明：

始學功巧業，方便集財物。得彼財物已，當應作四分。
一分自食用，二分營生業，餘一分藏密，以擬於貧乏。
營生之業者，田種行商賈。牧牛羊興息，邸舍以求利。
造屋舍床臥，六種資生具。方便修眾具，安樂以存世。
如是善修業，黠慧以求財。財寶隨順生，如眾流歸海。
如是財饒益，如蜂集眾味。晝夜財增長，猶如蟻積堆。
不付老子財，不寄邊境民。不信姦狡人，及諸慳吝者。
親附成事者，遠離不成事。能成事士夫，猶如火熾然。
善友貴重人，敏密修良者。同氣親兄弟，善能相攝受。
居親眷屬中，標顯若牛王。各隨其所應，分財施飲食。
壽盡而命終，當生天受樂。[註5]

由上可知，佛教對於世間之福業乃是抱持肯定的態度。然而長久以來，一般的佛子卻是追求出世之修證者多，而致力人間之福業者寡。事實上，人間佛教的實踐，固有賴於道業的精進，尤需要福業的饒益。星雲大師說：「『將歡喜布滿人間』是我從小到大對自己一貫的期許，多年來實踐的結果，我深深感到：唯有人人布施歡喜，才能相互融合，世界和平、天

下一家的理想才能達成。」[註 6]星雲大師又指出：「我初入叢林古寺參學時，發現有些人以穿襤褸衣衫為標榜，有些人以吃餿飯剩菜為修行，有些人裝窮賣傻，揚言金錢名利是毒蛇猛獸，故以貧窮為清高。」[註 7]但是，「佛教要有錢才能辦事業，要有錢才能和大眾結緣。我恍然大悟：貧窮，怎麼不是罪惡的淵藪呢？」[註 8]對於「福」、「歡喜」、「財富」的肯定，可以說是佛光山人間佛教的主要特色之一。

以上談到的是佛教對於世俗之福的肯定。那麼佛教對於世俗之慧的態度又是如何呢？《中論》〈觀四諦品〉云：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦；若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義」[註 9]又說：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」[註 10]可見「世俗諦」乃是「第一義諦」的基礎。不能了解「世俗諦」的人，就無法證悟「第一義諦」，也就無法得到涅槃。

由上可知，佛教「福慧雙修」的思想，十分肯定世間之福與世間之慧，這樣的精神可以說是深具人間性以及現代性意義的。

三、福慧的類別與關係

福慧又稱福智，係福德與智慧之並稱。據《成唯識論》卷九之說，菩薩所修諸勝行中，以慧為性者稱為智，其餘則稱為福。菩薩為成就佛果，必須上求菩提（智業），下化眾生（福業），因其所具備之福、智二行（福智二業），係成佛最勝之實踐，故稱為「二種勝行」。又以菩薩自初發心修六度萬行，具足所有福德，能顯現法身，莊嚴佛果，故稱「福德莊嚴」，略稱「福嚴」，屬「利他」之行；修習正智見，淨盡無明，能顯現法身，莊嚴佛果，故稱「智慧莊嚴」，略稱「智嚴」，屬「自利」之行。[註 11]

從「因」與「果」的角度來看，福慧又各可分為「行」與「業」。前文提到，「福慧」就是「六度」，也就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定以及般若。六度當中，布施、持戒、忍辱、精進、禪定屬於「福行」，般若屬「智行」。透過「福行」與「智行」，則可得「福業」與「慧業」。

福慧二「業」相輔相成，福慧資糧具足，自利利他的無邊功德都達到最高峰，才能得到佛果。《妙法蓮華經卷》〈方便品〉云：「若有眾生類，值諸過去佛，若聞法布施，或持戒忍辱，精進禪智等，種種修福慧，如是諸人等，皆已成佛道。」[註 12]簡言之，成佛之道就是「福慧雙修」。福慧具足的業果如下：

如來無量無邊光，舉世無光可能喻。一切日月摩尼寶，佛之光威皆映蔽。
世尊能演一音聲，有情各各隨類解。又能現一妙色身，普使眾生隨類見。
戒定慧進及多聞，一切有情無與等。心流覺慧如大海，善能了知甚深法。
惑盡過亡應受供，如是聖德惟世尊。佛有殊勝大威光，普照十方無量剎。
我今稱讚諸功德，冀希福慧等如來。能救一切諸世間，生老病死眾苦惱。
願當安住三摩地，演說施戒諸法門。忍辱精勤及定慧，庶當成佛濟群生。[註13]

從「出世」與「入世」的角度來看，福業、慧業又可各分為出世的以及入世的。一般人的觀點認為，「福業」偏向於入世，而「慧業」偏向於出世。然而，究實而言，福業與慧業都可以區分為出世的以及入世的兩個層面。福有世間之福，也有出世之福。人天福報，此世間之福也；佛土之莊嚴與安樂，此出世之福也。慧有「有漏」之慧，也有「無漏」之慧。煩惱未斷盡的世間智慧，此有漏慧也；煩惱斷盡的聖慧，此無漏慧也。

福業可以分為世間之福以及出世之福。積極地創造世間之善因妙果者，是世間之福；積極地解脫世間之因緣者，是出世間之福。若再細分，則世間之福又可分為「今世之福」與「後世之福」。出世之福又可分為「解脫之福」與「圓覺之福」。今世之福乃現世之福報，後世之福則為來生之福報。解脫之福乃脫離六道輪迴之福報，圓覺之福則為成佛之種種莊嚴福報。

慧業也可分為世間之慧以及出世之慧。有漏慧可以明種種世間因果，無漏慧可以證緣起性空。窮際人生社會之因緣法則者，是世間之慧。直證真如本體之清淨圓明者，是出世間之慧。

世間之福慧是有限的、不究竟、不圓滿的，因此可以比較、量化、分類。出世之福慧是無限的、圓滿的、究竟的，因此是平等無差別的。

出世的福慧必涵蓋世間的福慧，而無漏的福智也必須以有漏的福智為基礎。《大般若波羅蜜多經》提到，如果一個人福慧薄劣，則無法領略佛法實義：

佛告善現：「如是如是如汝所說，有愚癡人為魔所使，未種善根，福慧薄劣，未於佛所發弘誓願，未為善友之所攝受，自於般若波羅蜜多，不能聽問乃至演說。……於當來世有善男子善女人等，福慧薄劣善根微少，於諸如來廣大功德心不欣樂，自於般若波羅蜜多，不能聽問乃至演說。」[註14]

觀乎佛陀之本生，其累劫所修之世間福行與慧行，實為成道之資糧。而成道後之應化，亦仍具足世間之福報與慧業。因此，世間之福慧與出世之福慧並非兩不相干，而是「次第」之關係。也就是說，世間之福行與慧行乃是成佛的必要條件之一，而另外一個必要條件則為破執。此所以佛教經證並不否定世間福慧之由也。

以上談的是出世福慧與世間福慧的關係，茲再論「福」與「慧」的關係。福與慧如車之兩輪，如鳥之雙翼，乃是相輔相成、缺一不可的關係。只有福行而無智行，則將導致「供給於惡人，欲益反招損，如人飼猛獸，無不傷害者」的惡果。[註 15]只有智行而無福行，則是自了漢的行為，去佛陀大乘利眾之本旨，亦已遠矣。

四、六度的現代性意義與次第

因果、因緣之說，乃是佛教的根本教義。所謂因，是指引生結果之直接內在原因；緣，指由外來相助之間接原因。「因」是以個體為中心的「點」，「緣」則是由集體所合成之「網」。因，是造成結果的必要條件；緣則往往是造成結果之充分條件。

人間佛教的主要目標之一，就是要積極地創造世間上的善因善緣，以增益人類之福，成就人類之慧。改善個人的福業，主要需從創造「善因」著手，而改善群體的福業，則主要需從創造「善緣」著手。由於人間佛教重視利他甚於自利，因此對於「緣」尤其注重。

注重利他事業，強調參與世間、改造世間，關注社會面、文化面、經濟面、政治面的興利除弊，這可以說乃是現代性格的具體展現。

星雲大師指出：「說起『緣』，世間上每一樣事情，都是互為緣起，相生相成，所以佛教講究緣分的培養，常說要『廣結善緣』，其實善緣固然要廣結，一切的因緣，無論好壞，都應該善加珍惜。能夠隨時『惜緣』，才能談到廣結善緣。」[註 16]過去的佛教，雖有廣結善緣的思想，但由於遺世獨立的性格較強烈，因此對於世間的因緣際會，總抱持較消極的態度。佛光山的人間佛教，不但惜緣，並且積極地創造善緣，緣緣相續相扣，因而成就了「佛光普照三千界，法水長流五大洲」的善因妙果。這就是星雲大師所說的：「佛教主張『因緣和合』，『因緣』不是單一直線的發展，而是互有影響，前因後果，左右關聯，彼此呼應，重重無盡的關聯。『因緣能成就一切！』懂得重重無盡的『因緣』，才能有重重無盡的『成就』！」[註 17]

前已言之，福慧就是六度。而六度則為布施、持戒、忍辱、精進、禪定以及般若。關於布施、持戒、忍辱、精進、禪定以及般若的原始意義，經論中詮解不一，分類也相當紛歧，

今姑置不論。復次，布施、持戒、忍辱、精進、禪定以及般若諸行，通常又可分為出世的以及世間的二義，今為聚焦於六度之現代性意義之論證，故亦暫置其出世義於不論。

由於世間萬象是根據因緣法則所運作與構成，因此以下試以因緣的觀點為出發，來闡發布施、持戒、忍辱、精進、禪定以及般若等六度的現代性意義。由於企圖做一重新之詮釋，因此所論未必盡皆與經論中的原始意義相符：

(一)布施：布施是指積極的利他行為，其目的在於創造善因與善緣。布施不只是物質上的施捨，凡任何有助於創造他益或公益之行為，均可以說是布施。

(二)持戒：持戒是指消極的利他行為，其目的在於避免惡因與惡緣。持戒是一種自律的、守法精神之發揚，並不僅限於對於佛教戒律的遵守。凡任何有助於避免損害他益或公益之行為，均可以說是持戒。持戒從某一個角度看乃是消極性的，但從另一個角度看，則又是積極性的去惡。

(三)忍辱：忍辱是一種勇於承受因緣的行為。忍辱是對於「內在之因」以及「外在之緣」所引致之結果的承擔。布施與持戒是主動性的行為，而忍辱則是被動性的行為。但忍辱並不是懦弱與無能，也不是姑息與放任。忍辱仍必須謹守不損害他益或公益之原則。倘我之忍會遭致他人的損害，或我之忍將加重他人的罪業，則斷無隱忍之理。總之，忍辱乃是一種心態，也就是「不怨天，不尤人」的心態，蓋一切因緣果報，一切我之所受，均是其來有自，因此在不損及他益或公益的前提下，應當下承擔之，而無怨憤仇恨。星雲大師云：「忍辱，是對無端橫逆不以忿怒心迎之，而不是打不還手，罵不還口。因此，能忍的人並不是懦夫，是勇敢的，有力量的。忍是一種認知、承擔、處理、認同、負責、犧牲、定力。忍是一種大勇、大無畏、大智慧。」[註 18]

(四)精進：精進是一種積極面對因緣的精神與力量。精進是一種意志力與生命力，能增益其他各種福行或慧行。如將各種福行與慧行比喻為方向盤，則精進便有如油門。惟有不斷的精進，才能永恆、持續地推動各種福行與慧行。

(五)禪定：禪定是一種不受因緣縛擾的修為，其目的在於保持寧靜、自由的心境。人間佛教雖以濟世、利生為宗旨，然而諸行無常、諸受是苦，如不能建立一種不受外境、外緣纏縛的修養，則心靈的快樂與自由，可謂了不可得。要想入世而不為塵緣所縛，則不能不有禪定之修為。禪定並不是一味的厭離世間，星雲大師說：「說到禪，歷代的祖師們參禪都不求成佛，只求開悟。在人間悟道以後，當下的生活能夠解脫，能夠安住身心，獲得身心的自在，所謂的明心見性，就滿足了。所以禪者最有人間性了。」[註 19]

(六)般若（智慧）：智慧是一種對於世間因緣法則的觀照與洞察。此一世界既為緣起之世界，則因緣之運作當有其律則。能分析釐判種種因緣法則，是為世間之智慧。佛教所提倡之

有漏慧，與西方科學之精神頗有相通之處。蓋西方之科學精神亦是在歸納宇宙萬有之因果規律。因果法則的釐判，有助於人間佛教之推展，一者，因果之知識能堅固人們「諸惡莫作，眾善奉行」之信念，復次，因果之知識能裨益於利用厚生事業之推展，第三，因果之知識能推進政治、社會、文化現象之改革，第四，因果之知識能使人們避免（由於不明因果）「善念」導致「惡果」之情形，第五，因果之知識能使人證悟緣起性空之理，從而獲得心靈之自在解脫。

以上是根據佛教因緣觀，針對世俗義的六度，予以重新的詮解。經由以上的詮解，可以知道佛教的福慧（六度）思想其實十分具有現代意義以及人間性格。經過這樣的認識，那麼人間佛教理想實踐的可能性與必要性，也就十分明顯了。人間淨土的建立，其目的即在於為人類創造良善之福德與環境，從而使人人都有得度之因緣。再者，任何出世間的福慧，都必須以世間的福慧為基礎，而六度的福行與慧行則是通往解脫之門的必要手段。

福慧就是六度。而六度之次第則是：布施、持戒、忍辱、精進、禪定以及般若。進一步分析，六度的次第乃是「福」先、「慧」後，「利他」先、「自利」後，「積極」先、「消極」後，這與儒家《大學》所主張：「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的實踐次第恰恰相反。「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的主張恰好是「慧」先、「福」後，「自利」先、「利他」後，「消極」先、「積極」後。

因此，與儒家精神比起來，佛教的福慧雙修觀其實更具有積極的入世性格。儒家雖說「仁以為己任」，然尚有「達則兼善天下，窮則獨善其身」、「道不行，乘桴浮於海」之慨，而佛教則有地藏王菩薩所謂的「地獄不空，誓不成佛」之弘願。因此，說佛教乃是消極、出世的宗教，其實是一種誤解。以上這一點，以往論者多未措意，而這正是佛教人間性格、現代性格的具體展現。

五、結論

本文論述了佛教福慧雙修觀的現代性意義，以及人間佛教之所以能夠成立的理由。茲再將全文重點，總結如次：

(一)世間福慧是通往出世福慧的資糧：佛教的福慧可分為世間福慧以及出世福慧。從各種經論可知，要獲得出世福慧，必須以世間福慧為資糧。惟有福慧具足的人，才能夠成佛。

(二)佛教福慧觀是具有現代性意義：佛教的福慧觀，至少就其世間福慧部分而言，可以說是充滿著利他、入世、積極、科學的精神，這些精神都具體展現了佛教的人間性格與現代性格。

(三)福慧雙修重在實踐而非玄想：福慧雙修以福行、慧行為因，以福業、慧業為果，其宗旨重在實踐，而非冥想；重在利世，而非獨覺。福慧的實踐，是經驗的，而非先驗的；是動態的，而非靜態的；是自力的，而非天授的；自積極的，而非被動的。

(四)福慧雙修是次第漸進的，而非一蹴可幾的：福慧的境界除了大別為出世的與世間的之外，其實尚可細分為若干次第與步驟。太虛大師指出，全部佛教之目的與效果，可分四重，即人間改善，後世勝進，生死解脫，法界圓明。[註 20]惟次第與次第之間，步驟與步驟之間，必須循序漸進，不能躐等。此所以禪宗的歷代的祖師都不求成佛，只求開悟之故。正由於福慧雙修是次第漸近的，必須歷經無量劫始能達到成佛的目的，因此「人間淨土」的重要性也就格外突顯，因為，對於大多數人而言，修證的道場在人間，學佛在人間，「人間佛教」才是真正值得實踐的佛教。

(五)福慧雙修是自他兩利的：福慧修雙，不只是利眾而已，而且還能得到自利的效果。這是因為，利眾可以達到兩層效果，第一，造福眾生，使眾生有向佛的根器與因緣，第二，透過利眾的行為，使自己得到好的因緣果報。因此福慧雙修是自他兩利的。

福慧雙修是佛教固有的思想，也同時具有理代性、人間性的意涵，因此在推動人間佛教事業時，有必要對於福慧雙修的觀念予以細密的分析與論證。惟本文因受限於材料、時間以及思力之不足，猶不能就此一問題做一透徹之析論。未盡之功，當於後續研究當中再圖補充。

【註釋】

[註 1] [註 1] 星雲大師編著，《佛教·人間佛教》（高雄：佛光出版社，一九九五），第一八六頁。

[註 2] 太虛大師，《人生佛教》（台北：大乘精舍印經會，一九八〇），第二七五—二七六頁。

[註 3] 星雲大師編著，《佛教·人間佛教》（高雄：佛光出版社，一九九五），第二〇一頁。

[註 4] No.1 長阿含經（卷十一）第二分（一六）第二分善生經第十二，大正一，七二中。

[註 5] No.99 雜阿含經（卷四十八）（一二八三），大正二，三五三上—中。

[註 6] 星雲大師，《往事百語(三)：皆大歡喜》（台北：佛光文化，一九九九），第七十六頁。

[註 7] 星雲大師，《往事百語(六)：有情有義》（台北：佛光文化，一九九九），第六十五頁。

[註 8] 星雲大師，《往事百語(六)：有情有義》，第六十六頁。

[註 9] No.1564 中論（卷四）觀四諦品第二十四，大正三十，三二下。

[註 10] No.1564 中論（卷四）觀四諦品第二十四，大正三十，三三上。

[註 11] 《佛光大辭典》，第五八五七頁。

[註 12] No.262 妙法蓮華經（卷一）方便品第二，大正九，八下。

[註 13] No.310 大寶積經（卷十七）無量壽如來會第五之一，大正十一，九三上。

[註 14] No.220 大般若波羅蜜多經（卷五〇九）第三會第三分魔事品第十四，大正七，六〇一中。

[註 15] No.261 大乘理趣六波羅蜜多經（卷九）般若波羅蜜多品第十之一，大正八，九〇八上。

[註 16] 星雲大師，《往事百語(六)：有情有義》（台北：佛光文化，一九九九），第一四五頁。

[註 17] 星雲大師，《往事百語(一)：心甘情願》（台北：佛光文化，一九九九），第一六七頁。

[註 18] 星雲大師編著，《佛教·人間佛教》（高雄：佛光出版社，一九九五），第六〇頁。

[註 19] 星雲大師編著，《佛教·人間佛教》（高雄：佛光出版社，一九九五），第二〇〇頁。

[註 20] 太虛大師，《人生佛教》（台北：大乘精舍印經會，一九八〇），第三十三—三十五頁。