

星雲大師情愛觀對建設當代儒家 愛情倫理的啟示

王若曦

揚州大學社會發展學院講師

中文摘要

儒學與佛教在當代面臨相似的，由內外環境的變化帶來的對愛情話題的言說困難。在此背景下，星雲大師的情愛觀可以給當代儒家愛情倫理的建設提供重要的啟示。對於當代儒家的愛情倫理來說，首先要回答的是其建設如何可能的問題——基於愛情與士君子出仕的相似的心理結構，可以從儒家對政治的論說中引出其愛情倫理的基本原則，即是對此一問題的回答。星雲大師的情愛觀，要求情愛走上一條擴大、昇華與淨化之路。對情愛之中的欲望的淨化，是踏上這條淨化之路的第一步；一種作為真善美的愛——即是智慧的、慈悲的、莊嚴的愛，是這條路的方向所在。星雲大師對愛的擴大、昇華的要求，對愛的、善的維度論說，均是建設當代儒家的愛情倫理的理論資源。其中的愛的淨化的原則，則是其中最為重要的啟示。

關鍵字：星雲大師 情愛觀 儒家



Love and Ethics in Contemporary Confucianism Inspired by Venerable Master Hsing Yun's View on Love and Relationships

Wang Ruoxi

Lecturer, The College of Social Sciences, Yangzhou University

Abstract

Confucianism and Buddhism confront similar difficulties in this modern era, facing topics related to love and relationships caused by societal and environmental from within and without. Given such a context, Venerable Master Hsing Yun's view on love and relationships provides significant insights on the ideals of love and ethics found in contemporary Confucianism. Regarding love and ethics in contemporary Confucianism, the challenge is to construct a possible implementation. This is evident through Confucianism's view on politics, eliciting the basic ethical principles of love based on the psychological make-up of a lover and a man who runs for a government posting.

Venerable Master Hsing Yun's view on love and relationships proposes a path of scope, elevation, and purification. One must first purify desires attached to love to purify the relationship; A love that is true, virtuous, and beautiful is a love in the form of wisdom, compassion, and solemnity. Venerable Master Hsing Yun's expositions on love, which value scope, elevation, and goodness, serve as theoretical resources for the principles of love and ethics found in contemporary Confucianism. Among them, the virtue of purity is most significant.

Keywords: Venerable Master Hsing Yun, love and relationship view, Confucianism

前言

幾乎沒有哪個問題，像愛情一樣對青少年有著普遍而強烈的吸引力；同樣，也沒有哪一種人際關係，像愛情一樣讓以儒、佛為代表的傳統文化一起失語。儒家，作為中國傳統文化中與佛教並立的主流之一，在今天並不能順暢地給出它的愛情觀——儘管《詩經》中雖然存在大量愛情詩，主流註釋傳統卻少有就其愛情意味進行的解讀和討論——如同《會飲篇》和《斐德羅篇》對古希臘神話所做的那樣——而是將其處理為對政治隱喻和諷刺，定位為對不當行為的舉例和警示等等。由於種種原因，中國傳統文化中儘管有豐富的愛情文學作品，但以儒學為代表的主流菁英文化極少會對愛情的進行反思和討論。這帶來一種尷尬的困境：有著儒家情懷和信仰的人習慣於過一種應然的生活，用其良知所觀照到的應然世界來指導現實——如何有德性地與師長、朋友、同事相處等等；而當這種習慣延伸到戀愛關係上時，當代的青年則失去了來自儒家經典的現成的指導。

與儒學相同，佛教在愛情的言說方面也面臨著相似的困境：就社會愛情觀由傳統到現代的轉變來說，其所面對的外部環境的變化是與儒學相同的；就內部資源而言，佛教儘管在摩登伽女、妙賢、耶輸陀羅等人物的故事中接觸到了愛情的話題，但與故事主人公特殊的身分相應地，其對於愛情的處理亦不足以作為指導青年處理愛情問題的普遍性資源。在這種相似的內外環境的困境下，星雲大師的情愛觀如同一束刺向未知的黑暗的光，不僅回答了佛教青年應如何面對愛情的問題，也為儒家愛情倫理的建構提供著重要的參考和啟示。¹

1. 本文為作者主持的揚州大學人文社科基金青年項目《現代新儒家愛情觀研究》（xj2019-05）成果。



一、星雲大師的「情愛」論說模式

在星雲大師的使用中，「情愛」有廣義、狹義之分。在廣義上，「情愛」是一個複合詞，它包含對父母、朋友、師長、國家的愛等等具體的內涵——如大師所說：「情愛，不一定只限於男女的情愛，父子、母女之間的親情，朋友之間的友情，同胞之間的袍澤之情都是情愛。」在狹義上，星雲大師也用「情愛」特指男女之間互相吸引的感情——「情愛」與「愛情」是同義的。在狹義的愛情與廣義的「愛」之間，星雲大師一方面肯定它們擁有共同的內核，一方面指出帶有自私性質的小愛應當經歷一個擴大和淨化的過程，向無私的大愛發展。就業已擴大與淨化的愛來說，星雲大師一方面讚許「愛」本身即是高尚的德性、是真善美的統一；另一方面，就現實處於發展狀態中的具體感情，星雲大師也強調「愛」的實現要有它合適的方式。

（一）愛的淨化與擴大

在星雲大師的情愛論說模式中，情愛扮演著雙重角色：一方面愛是煩惱、執著，是生死痛苦的根源；另一方面愛又是真善美，是力量與希望。例如在《十大弟子傳》中，星雲大師借阿那律之口說：「人間男女的愛情，是生死痛苦的根源，很多的煩惱、是非、糾紛，都是因愛情而起。我現在請你把情欲的烈火熄下，好好觀察自己的心。」而在《迷悟之間》〈愛就是尊重〉中說：

其實，愛是美的，愛是善的，愛是真的，愛也是淨的，我們應該要把愛從狹義中超脫出來，不要只是愛自己、愛家人，我們更要愛社會大眾、愛國家世界。

佛陀的弘法利生、示教利喜，就是愛；觀世音菩薩的大慈大悲、救苦救難，就是愛。愛就是為了你好；愛你就要成全你，就要尊

重你，就要給你自由，就要給你方便。²

情愛在星雲大師語境中所承擔的雙重角色，這首先是由於在一般的意義上，情愛與情欲是聯繫在一起的，情欲總是愛情之中的一部分。明確了解情愛中存在的兩種性質不同的成分，再回到星雲大師討論情愛的語境，則可以發現大師指為生死根源、障道因緣是情愛之中「欲」的部分：人類的情愛，除了兒女私情，更有捨棄個人貪欲的無限慈悲。

情愛人人需要，但是情愛有染汙的，有純潔的；有佔有的，有奉獻的。情感如水，「水能載舟，也能覆舟」，情感處理得當，則不失為一種鼓勵向上的力量。愛如冬陽，可以溶化冰雪寒霜，可以激發人性的真善美；但是，如果愛得不當，譬如愛的對象不對、觀念不對、方法不對；愛得不正常、不應該，則不但會使雙方產生煩惱痛苦，甚至因愛生恨，導致身敗名裂，喪生滅頂。因此，佛教認為染汙、佔有、自私、執著的情感是學佛者的障道因緣。³

而愛經過發展，則可以擺脫貪欲，遠離其染汙、佔有的性質，而成為擴大的與淨化的愛。在這裡的討論中，可以注意到：一方面，「欲」是在愛的淨化中被要求轉化的部分；另一方面，即便是在本質層次上去除了「欲」的成分的「愛」，亦需要有正確的方式：它包括正確的對象、觀念、方法等等。例如，一種「物化」地愛著一個人的方式，不必然地與情欲有關；而更多地是在觀念的層次上，未能做到把一個人當作一個人來看待。可以說，星雲大師所說的愛的淨化，包括了在本質上遠離欲望，以及在方式上遠離不正當的方式這兩方面的內容。

2. 星雲大師：〈愛就是尊重〉，《迷悟之間 4》，網址：<https://reurl.cc/9zWLdV>。

3. 星雲大師：〈佛教對感情的處理〉，《佛光教科書 6·實用佛教》台北：佛光文化，1999 年，頁 123-124。



與愛的淨化相聯繫的，大師為愛情指出的另一條路是愛的擴大：

你看，現代的青年男女，愛之則欲其生，恨之則欲其死。其實，愛是犧牲，是奉獻，是珍惜，是護持。我愛財，財要能和大眾分享；我愛名，名要能庇蔭眾人；我愛知，我要把知識傳給後人；我愛情，我要把情成就你的幸福美滿。

.....

所謂「愛烏及屋」，你能把對某個人的愛，擴及到一切眾生嗎？我們要用慈悲去擴大所愛；我們要用智慧去淨化所愛；我們要用尊重去對待所愛；我們要用犧牲去成就所愛。人與人之間若能相親相愛，則宇宙世間，何其寬廣啊！⁴

愛的淨化與愛的擴大，即相互聯繫，又有所不同。從大師表述看來，擴大更多是情感邊事，淨化更多是智慧邊事。淨化表現為對愛其中的不合適的成分、不合適的方式的遠離；擴大則在其由小而大的過程中保留了其中的情味。如星雲大師說：

我們應該如何發展與生俱來的愛？……一般人會對出家人好奇：「出家人對於情愛如何排解？」一心向道，心心念念只有佛教和眾生的僧侶，不是心中滅絕了情愛，而是去昇華去擴大。修道人如果每天顧念著自己的感情、眷屬，又怎麼能普愛眾生呢？⁵

關於愛的推廣的情感方式，其與儒家情感的相似性是不待言的；但需要指出的是，由此而將星雲大師「愛的擴大」的思想視為儒家思想影響的結

4. 同註2。

5. 星雲大師口述，佛光山書記室記錄：〈我對感情的看法〉，《百年佛緣2·生活篇2·僧情不比俗情濃》，網址：<https://reurl.cc/W4bnmL>。

果則有不妥——推廣並非是儒家特有的情感方式，例如在世親菩薩《金剛般若波羅蜜經論》中，對《金剛經》菩薩發心應離人我眾生壽者之相的經文，分為廣大、第一、常、無顛倒四種角度解說，所謂「廣大第一常，其心不顛倒」。在具體的對「常心」的解說中，世親菩薩的論說模式如下：

云何常心利益？如經「如是滅度無量無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有眾生相即非菩薩」故。此義云何？菩薩取一切眾生猶如我身。以此義故，菩薩自身滅度，無異眾生得滅度者。若菩薩於眾生起眾生想，不生我想者，則不應得菩薩名。如是取眾生如我身，常不捨離，是名常心利益。⁶

世親「菩薩取一切眾生身猶如我身」、於眾生「生我想」正表現為一種推廣：菩薩視眾生如己，利益眾生猶如利益己身，這種推廣是以基本的自愛為基礎的。在這種思惟——情感的推廣模式中，人類的智慧又一次展現了其令人驚歎的跨越時空、跨越文化的普遍性。

（二）愛的淨化——愛即是真善美

星雲大師對愛情的論說存在兩重維度，一方面對於愛情中的情欲以及不正當的愛的方式，大師指出其為生死根源、障道因緣；另一方面，對於業已得到淨化和採用了正當方式的愛，星雲大師則以「真」、「善」、「美」許之。

就真、善、美、淨四個維度而言，淨化是其一以貫之的核心線索，真與善則是愛的淨化的重要途徑，經過淨化的愛，才體現出真善美淨的統一。就「真」的方面來說，愛一個人的正確方式意味著要引導這個人走向真理。星雲大師以佛陀與耶輸陀羅為例：

6. 世親菩薩造，元魏·菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》，CBETA, T25, no.1511, p.782, a05。



佛陀成道後，對耶輸陀羅說：「耶輸陀羅！請妳諒解我的做法，我雖然對不起妳個人，但我對得起一切眾生。現在，我終於修滿了歷劫的願望，成就了佛陀，我以廣度眾生為我的志願，請妳為我歡喜。」⁷ 佛陀的慈悲，已然超越世間的情愛，甚至後來耶輸陀羅也出家修道。所以，真正愛護一個人，是引導他趨向正道，幫助他日臻成熟，而不局限於形體上的長相廝守。

乃至於，在引導一個人走向真理和正道的過程中，愛的情感也從愛一個具體特殊的人得到了昇華，成為對真理本身的愛：

在佛寺的齋堂裡懸掛著一幅對聯：「莫嫌佛門茶飯淡，僧情不比俗情濃。」在一般人的觀念裡，阿羅漢已經拋棄了人間的感情，過著一種灰身滅智、無情無愛的生活。其實阿羅漢是絕情而有情，充滿至情至性的聖者。阿羅漢的無情，是超越兒女私情，捨棄個人貪欲的，也唯有捨棄男女之間私情私愛的絕情，才能對一切的眾生，興起廣大無私的無限慈悲。我們看唐朝從諫禪師的闔門拒子，弘一大師的避見妻孥，看似無情，卻是大有情。他們把對妻子兒女的情愛，淨化為對真理的追求，提昇為對芸芸眾生的關愛。因此真正的情愛不是擁有對方，而是一種生命的交流，更是一種對天下蒼生的無盡奉獻。⁸

在這種從對一個人的具體的愛出發，而引申出的引導這個人走向真理、走向正道的要求中，具體而特殊的愛一方面接受這來自真理、正道的淨化，一方面也表現為愛從它的特殊而具體形式，向普遍形式的上升。乃至於，愛眾生

7. 星雲大師：〈佛教對感情的處理〉，《佛光教科書 6·實用佛教》，網址：<https://reurl.cc/qDp28N>。

8. 星雲大師：〈談情說愛〉，《人間佛教系列 3·佛教與生活》，網址：<https://reurl.cc/Kk6QZn>。

就是要引導眾生走向真理，就是要愛真理的意義上，星雲大師將信仰本身就解釋為一種愛：

信仰就是感情。你有了信仰之後，你像我現在，我的信仰是什麼？是愛。我愛佛，我愛佛光山，我愛所有的大眾啊，我愛人啊。可以說，在我的心中，無所不愛。你說我太貪心了，愛一個就好了，我愛那麼多。小愛是愛，大愛啊，這也是愛。信仰就是愛。這個愛，這種愛，不容易啊。所以人間佛教，也是講究愛的。⁹

「信仰就是愛」的這種表述，星雲大師於《百年佛緣·僧情不比俗情濃——我對感情的看法》一文提到：

其實，修道人對於信仰本身就是愛，好比我愛佛陀，我才能信仰他、恭敬他；如果我不愛佛陀，不信仰他，我怎麼拜得下去呢？就因為愛佛教、愛常住、愛大眾，愛很多利益人天的事業，我更感到世界的寬闊，怎麼能為了狹義的愛而裹足不前？希望今日有志的青年，能普施大愛。愛個人容易患得患失，是私愛、小愛，也是「有礙」的；愛眾生是普愛、昇華的愛，能夠一切「無礙」。¹⁰

這是星雲大師對愛情「真」的維度論說，亦是佛教追求真理的必然要求和出世間維度的展現。而在世間的維度，星雲大師的愛情觀中，愛情還須具有一種德性的原則：這一方面表現為愛本身就是一種美德；另一方面也表現為愛要擁有合於道德的形式。的確，若與人與人之間的冷漠、麻木相比，愛本身即是一種德性與德行；在這個意義上，星雲大師將愛比作是陽光、空氣，指出「有愛就是溫暖的人間」：

9. 星雲大師 2016 年 6 月 28 日於宜興大覺寺對青年的講話。

10. 星雲大師口述，佛光山書記室記錄：〈我對感情的看法〉，《百年佛緣 2·生活篇 2·僧情不比俗情濃》，網址：<https://reurl.cc/W4bnmL>。



現代的社會都提倡「愛」，有愛就能走遍天下，有愛就是溫暖的人間。

愛，好比是日光、空氣、水；沒有日光、空氣、水的愛，生命就無法生存了。但是，愛也要愛得正當、愛得合理、愛得尊重，否則假愛的善名，做出多少醜陋的事情。例如，有的人把愛當作執著、有的人把愛當為佔有、有的人把愛當成自我、有的人把愛變為恨源。¹¹

同樣是在這段文本中，亦不難注意到星雲大師對於愛的正當形式的強調，即所謂「愛也要正當，愛得合理、愛得尊重」。大師對於愛要有其正當形式的思想還表現在下述文本中：

愛得適當，能成就他人，能成就功德，能成就人間的真善美好；反之，愛得不當，則陷人於不義，搞得天下大亂。永浴愛河，要真正是美滿的姻緣；愛欲氾濫，就不堪設想了。¹²

所謂紅燈的愛，就是不當的愛情，也就是不合乎倫理道德、不合乎身分、不是正派的，是社會所不認同的。例如，沒有獲得對方同意，一廂情願的追求，甚至以非法手段強迫對方順從，乃至騙婚、搶婚、重婚等法律所不允許的行為，這種紅燈的愛情，前途必定充滿危險。¹³

11. 星雲大師：〈愛就是尊重〉，《迷悟之間 4·生命的密碼》，網址：<https://reurl.cc/mndZkW>。

12. 星雲大師：〈愛的真諦〉，《迷悟之間 1·真理的價值》，網址：<https://reurl.cc/Zn2gj6>。

13. 星雲大師：〈愛情紅綠燈〉，《迷悟之間 2·度一切苦厄》，網址：<https://reurl.cc/Va29K6>。

星雲大師在《人間佛教系列3·佛教與生活·談情說愛》的最後總結到：「如何來處理感情？1.『以智化情』：用理智來淨化感情。2.『以慈作情』：用慈悲來運作感情。3.『以法範情』：用禮法來規範感情。4.『以德導情』：用道德來引導感情。」如果將「以智化情」理解為求真的維度，對愛情的真善美的總的引導的話，那麼「以慈作情」、「以法範情」和「以德導情」不正是愛情的德性原則在其本體（慈悲）和形式（具體的禮法與道德要求）兩個方面的展開嗎？

以「以德導情」為例，在星雲大師的愛情觀中，作為具體形式的道德，在愛的淨化之路上扮演了重要的角色。

在星雲大師的愛情觀中，遠離了「欲」的愛情，就淨化為完全付出的愛。星雲大師說：「愛的昇華是慈悲」，在一份具體而特殊的愛情昇華為慈悲的過程中，道德扮演了重要的角色：「如果情愛能夠隨著我們人格的遞增而日益提升，隨著道德的長進而日臻純淨，那麼凡夫的情愛也會愈來愈昇華，從愛自己，乃至自己的父母眷屬，進而愛世界人類。」¹⁴

由此可以看出，星雲大師對於情愛的論說，權且可以分為出世間、世間兩方面來進行理解。其出世間的維度以追求真理為本位，首先要求淨化情愛中所包含的「欲」的成分，進而要求以真理引導所愛的人——在這個過程中，對具體個人的愛上升為對普遍的真理的愛；而在世間的角度，正如佛教對孝悌價值的安立那樣，星雲大師從愛本身即是一種德性與德行——這是其「仁者愛人」的維度；以及愛要求其合理的正當的形式——這是其「發乎情，止乎禮」的維度，安立了愛情的價值。

14. 星雲大師口述，佛光山書記室記錄：〈我對感情的看法〉，《百年佛緣2·生活篇2·僧情不比俗情濃》，網址：<https://reurl.cc/W4bnmL>。



綜上所述，星雲大師情愛觀中愛的淨化包含著真與善兩種要求——亦是淨化的兩種途徑。而二者間又以「真」為主導：愛一個人，就是要引導他走向真理，引導他愛真理，以此完成對他的成就。這種求真即是善，即是愛的淨化、擴大與昇華之路，亦是莊嚴的美。¹⁵

二、試論儒家的當代愛情倫理

當代儒家與傳統的儒家倫理能夠在父子、師生、朋友等人際關係上提供具體的指導不同，傳統的儒家話語體系在面對現代青年的愛情問題時，處於失語的尷尬境地。這種困境首先源自現代人們在婚戀模式、愛情觀念等方面的巨大變化——父母之命、媒妁之言是傳統社會婚姻的主要形式；在現代社會的自由戀愛，轉而成為青年戀愛實踐的主流。進一步在傳統社會環境下，男女的「正當」結合中不包含自由戀愛的環節相聯繫，儒學也就因此缺少了對愛情問題——特別是自由戀愛的問題的良知觀照及相應的理論資源。

（一）儒家的當代愛情倫理何以可能

一方面，如果因為傳統的理論中缺少相應的資源，儒學果然是無從建構它的當代愛情倫理的，那麼索性承認「我的良知無法創造性地觀照出那個對應於愛情的應然世界」，從而乾脆地轉投柏拉圖或者基督教傳統的愛情理論，也未嘗不可。但在這樣放棄之前，難道不應當先進行鍥而不捨的嘗試嗎？另一方面，如果只是拿著現有的愛情哲學，去傳統的儒學理論中一一尋求與之相似的詞句進行「古已有之」地論證，那這儒學的當代愛情倫理也沒必要去

15. 愛即是對美的追求，對於美的維度而言，星雲大師指出這種美也要由世俗的美昇華到莊嚴的美、淨化的美：「美是欣賞的、美是無邪的。菩薩的姿態優美，那是一種從世俗的美麗昇華到內在的莊嚴。因此美也不只是外相上，內心的美，更讓人讚揚回味。」同註 14。

討論了。這一方面意味著，在接下來的討論中，思惟與良知要求「生產」，另一方面也意味著，所產出的孩子，他要有一份血緣的證明。換言之，儒學的當代愛情倫理應當從這樣一個問題開始：儒家的當代愛情倫理何以可能？

當然，從實踐的角度說，伴隨德行的實踐而逐漸得到圓滿呈現的良知，以其創造性的觀照能力，天然地足以產下這樣的孩子，這是無需證明亦不待證明的。所以回答「何以可能」的問題確實只是在做一份開證明的的工作——通過一種彎扭，但是在人與人的交流中又是必須的方式。

蒹葭蒼蒼，白露為霜。所謂伊人，在水一方。
溯洄從之，道阻且長。溯游從之，宛在中央。
蒹葭萋萋，白露未晞。所謂伊人，在水之湄。
溯洄從之，道阻且躋。溯游從之，宛在水中坻。
蒹葭采采，白露未已。所謂伊人，在水之涘。
溯洄從之，道阻且右。溯游從之，宛在水中沚。¹⁶

在〈蒹葭〉的傳統解釋中，愛情的主題常被賦予政治化的解讀。如《小序》所言：「蒹葭，刺襄公也。未能用周禮，將無以固其國焉。」又如《鄭箋》對「所謂伊人」的解釋：「所謂是知周禮之賢人，乃在大水之一邊，假喻以言遠。」這兩種經典的詮釋，都是將對愛情的渴望與對周禮之制乃至於知禮之賢人的渴望聯繫在一起。

又如《詩大序》對《關雎》的解釋：

然則《關雎》《麟趾》之化，王者之風，故系之周公。南，言化自北而南也。《鵲巢》《騶虞》之德，諸侯之風也，先王之所以教，故系之召公。《周南》《召南》，正始之道，王化之基。是

16. 《國風·秦風·蒹葭》。



以《關雎》樂得淑女，以配君子，憂在進賢，不淫其色；哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉。是《關雎》之義也。¹⁷

將「窈窕淑女，君子好逑」解釋為賢人配明君的求賢詩，可見在儒家傳統中對愛情詩進行政治化解讀是其一貫的傳統。乃至於《離騷》「惟草木之零落兮，恐美人之遲暮」亦是自覺用美人待嫁比喻君主與賢士之間的關係。

如果進一步追問，這種比喻傳統與解釋傳統的根基何在，則不難發現存在於男女愛情與士君子出仕之間的相似結構：無論是對於當代愛情中的男女，還是尋找出仕的君子來說，二者都尋求、依賴著另一方來達到對自我價值的實現；在這種關係中，一方面他對自我價值有著高度的自信，一方面其價值能否實現又取決於另一方對他的態度；二者都表現為某種程度的「有所求」：

子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政，求之與，抑與之與？」

子貢曰：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？」¹⁸

正如在文學傳統中，基於愛情與政治之間的同構性，而建立起對愛情詩的政治解讀，建立儒學當代愛情倫理的基礎同樣在於這種同構性——即反過來，從儒者如何出仕及其注意事項上，引出儒學當代愛情倫理所應當具備的諸種德性原則。試舉一例：

曰：「晉國亦仕國也，未嘗聞仕如此其急。仕如此其急也，君子之難仕，何也？」

17. 《國風·周南·關雎·序》。

18. 《論語·學而》。

曰：「丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家。父母之心，人皆有之。不待父母之命、媒妁之言，鑽穴隙相窺，逾牆相從，則父母國人皆賤之。古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。」¹⁹

《孟子》中所記載的這一段對話，以適齡男女之間戀情的急切性來說明君子未能出仕的急切心情，並引出兩者共同應當遵循的德性原則：「惡不由其道」。正是基於二者之間的同構性而引出共同原則的一個典型。

（二）愛的淨化——從有所求到無所得

如同弗洛姆在《愛的藝術》中所說的「幾乎沒有哪一項活動，哪一項事業會像愛那樣，一開始充滿著希冀與期望，而最後又常常失敗」。不幸亦是幸運的是，在春秋末期——這個對中國人文傳統有著深遠而重要的影響的時期，孔子用其一生經歷了一場盛大的「失戀」。

是從「隳三都」的失敗開始，還是在困於陳蔡之際的時候，夫子發現歷史與現實正在漸行漸遠呢？在什麼時候，夫子說：「邦有道則見，無道則隱？」在什麼時候，子曰：「道之將行也與」，「道之將廢也與」？又是在什麼時候，夫子這樣說：「道不行，乘桴浮於海，從我者，其由與？」當子路說出「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣」的時候，這場盛大的失戀塵埃落定，並深深地刻進了中國傳統文化的基因裡——當孟子說出：「得志，與民由之；不得志，獨行其道」時，在孟子「致為臣而歸」時，他眼中是否重現出孔子所面對的那片天地？

兩度，孔子為叛臣召而欲往：

19. 《孟子·滕文公下》。



公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：「末之也已，何必公山氏之之也？」子曰：「夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎！」……

佛肸召，子欲往。子路曰：「昔者由也聞諸夫子曰：『親於其身為不善者，君子不入也。』佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？」子曰：「然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？」²⁰

而在孟子，則反復強調君臣之間的平等關係以及與義相應的禮節，強調「彼以其爵，我以吾義」，強調有不召之臣。以齊宣王召孟子為例：

景子曰：「否，非此之謂也。禮曰：『父召，無諾；君命召，不俟駕。』固將朝也，聞王命而遂不果，宜與夫禮若不相似然。」曰：「豈謂是與？曾子曰：『晉楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義。吾何慊乎哉？』夫豈不義而曾子言之？是或一道也。天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡得有一以慢其二哉？故將大有為之君，必有所不召之臣。欲有謀焉，則就之。」²¹

又如：

萬章曰：「敢問不見諸侯，何義也？」孟子曰：「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆謂庶人。庶人不傳質為臣，不敢見於諸侯，禮也。」萬章曰：「庶人，召之役，則往役，君欲見之，召之則不往見之，何也？」曰：「往役，義也；往見，不義也。且

20. 《論語·陽貨》。

21. 《孟子·公孫醜下》。

君之欲見之也，何為也哉？」曰：「為其多聞也，為其賢也。」
曰：「為其多聞也，則天子不召師，而況諸侯乎？為其賢也，則
吾未聞欲見賢而召之也。」²²

子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」
在孔子的「欲往」與孟子的「不見」之間，是不是存在著「如有用我者，吾
其為東周乎」與「修身見於世」之間的追求上的不同？換言之，這難道不是
孟子在孔子身上看見了一種理想主義的宿命並坦然接受，轉而尋求另一種實
現價值的方式的體現嗎？《左傳》有三不朽之說：「太上有立德，其次有立
功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。」對於儒者來說，儘管現實的施
政抱負的無法實現可能是業已註定，但對於道德的理想主義來說並不完全不
是一件壞事——這意味著理想——那個應然的世界，完全地擺脫現實的顧慮，
從而可以充分地展示它自身。

而缺少了理想維度的人生，就只能在地上爬行，屈服於重力——這無可
抵抗的威權。那匍匐的姿態成為了它們眼中的美——這是何其的穩固，而接
近著力量的根源！對理想的觀照能力的缺乏——這也是那畸形的審美形成的
原因之一，或者是因為後天偶然的不幸，它們未曾領略過更多形式的美。另
一方面，崇拜力量——無論是暴力的力量、集體的力量乃至於「歷史」的力
量——一種淺薄的對歷史的理解往往伴隨著對實用的力量的崇拜——這種種
對力量的崇拜，在缺乏審美能力之外的另一原因，則在於其自身力量的匱乏，
它少有機會體驗那種力量充盈的感覺——那草木向上生長的力量，直立行走
的力量，乃至於飛翔。但所有對重力的抵抗尚不是力量的真正形態，須知道
他本就是與這種種質礙、種種限制沒有關係的，從而對它們亦不加以絲毫的
在意。他降臨和進入到具體的形軀，乃是來成就和賦予的——在這同樣被重

22. 《孟子·萬章下》。



力所束縛的身軀中，展示它生長、站立、飛翔乃至於超越的力量。

「從來沒有飛翔的，終不墜落到地上。」匍匐者用一次次的羽翼折斷，證明著它臣服於必然性的先見之明。那些輕靈而敏感的靈魂卻在這種展示中，回憶起他們曾在天上領略過的美——之所以稱之為他是在回憶，乃是由於他那先天的部分乃是隱藏在雲層之後的，他從自己對地上的植物，站立的身軀的嚮往中，或者對沒有眼睛的蠕動的軀殼，對匍匐的姿態的厭惡中——在這具體的雜多的事物幫助下，他才愈來愈清晰地知道那本來就內在於他的關於美的知識。於是他看見了每一分現實所對應的應然世界；於是他獲得了觀照，亦是創造的能力；於是他長出了羽翼豐滿的翅膀，向著天上的天上飛翔，直到那沒有地水火風，沒有光與暗，不能稱之為「地方」的地方。然後再回來，與每一個匍匐的或是仰望的生命一樣行走，並死亡在人間，卻是作為天的使者。

《論語·八佾》：「二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」²³

你們何必為沒有官位而發愁呢？天下無道已經很久了，而夫子就是天用以警醒天下的木鐸。在這裡，政治理想的實現與否，是與理想本身的美沒有關係的。夫子的所作所為，或窮或通，均將為天之木鐸。所謂「古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼濟天下。」自孔子而至於孟子，其對於政治抱負的實現的追求是一以貫之的；其對遇與不遇的泰然處之亦無二致——僅僅在對抱負實現的可能性的預估上，如果說夫子多少還為其政治理想有機會實現的可能性而受到鼓舞，從而在行動上表現出「有所求」；在孟子則於道之不行的現實有了更為悲觀的預估，並由此使得

23. 《論語·八佾》。

那來自於實現、來自於意欲的鼓動有所平息，從而更多地彰顯了原本就內在於孔子的「無可無不可」的維度：

子曰：「不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與！」謂「柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。」謂「虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。」²⁴

從根本上說，「無可無不可」是要求有得呢，還是無得呢？亦或是，用有得或者無得來解釋「無可無不可」都是一種錯誤，它既不能說是有得的，亦不能說為無得的，從而是根本無所謂「得」呢？

具壽善現白佛言：「世尊！為由有所得故無所得？為由無所得故無所得？」

佛言：「善現！非由有所得故無所得，亦非由無所得故無所得，然有所得、無所得平等性是名無所得。如是，善現！菩薩摩訶薩於有所得、無所得平等性中應勤修學。善現！菩薩摩訶薩如是學時，名學般若波羅蜜多無所得義，離諸過失。」

具壽善現白佛言：「世尊！若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，不著有所得，不著無所得，是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，云何從一地至一地漸次圓滿？若無從一地至一地漸次圓滿，云何當得所求無上正等菩提？」

佛言：「善現！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，非住有所得中修行般若波羅蜜多能從一地至一地漸次圓滿，證得無上正等菩提；亦非住無所得中修行般若波羅蜜多能從一地至一地漸次圓滿，證

24. 《論語·微子》。



得無上正等菩提。何以故？善現！般若波羅蜜多無所得故，無上正等菩提無所得故，能行般若波羅蜜多者行處行時無所得故，此無所得法亦無所得故。善現！菩薩摩訶薩應當如是修行般若波羅蜜多。」²⁵

所以從這個角度說，君子對於理想政治的追求，儘管會因現實的成敗而受到鼓舞或者趨於冷靜，在根本上這種追求卻是與現實的結果無關的。那麼，對於儒家的當代愛情倫理也是一樣，一個儒家青年的愛情儘管會因為其對象有所回應與否而在情緒上有所波動，而在根本上，愛情是否得到回應這件事卻是與愛本身無關的。如同星雲大師所給出的重要啟示：

有的人以為家財萬貫便能買到別人的情愛，有的人以為身分不相稱、門戶不相當便不能交往，這些都是錯誤的觀念。以男女情愛的例子來說：過去的婚姻，一定要有多少聘金才能來作媒，才能談論婚嫁；或者在談情說愛的時候，總考慮到對方的身分、家世、品貌、學歷、職業，列出許多條件來。像這種有條件的愛，已經成為一種物質層次的愛，而不是真正的愛情；真正的愛是不講求條件，完全付出的。²⁶

「歲寒，而後知松柏之後凋。」如果將愛情從其現實結果解脫，從而卓然挺起其自身的價值視為一種「愛的淨化」的話，那麼這將是星雲大師的愛情觀給予當代儒家愛情倫理之建設的最重要的啟示。沿著「愛的淨化」的方向，愛情將開始它的攀登天梯之旅。如果愛情是可以解脫於它的結果的，難道愛情不可以解脫於它的現實對象嗎？

25. 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T06, no.220, p.863, b22-c13。

26. 星雲大師：〈談情說愛〉，《人間佛教系列 3·佛教與生活》，網址：<https://reurl.cc/Kk6QZn>。

作為互聯網時代極為重要的一支亞文化，在青少年中受眾頗廣的 ACGN 文化（Animation, Comic, Game, Novel）——又稱二次元文化（相對於現實的 3D 世界而言的 2D 世界）中有一種被稱為「紙片人戀愛」、「紙片人老婆」的現象。這固然是來自於青年人富有娛樂精神的自我調侃，然而這種自我調侃難道是沒有它的感情基礎的嗎？如果摘掉主流文化對亞文化的偏見的眼鏡，「紙片人戀愛」不僅僅反映著當代青年人所處的經濟現狀、社會現狀、情感現狀，也有其哲學方向的價值。一個有趣的現象是，以虛擬對象作為情感投射對象的「紙片人戀愛」，難道不是完全無「欲」的嗎？難道不是完全地無所謂「得到」或者「得不到」——因為紙片人其本身就不是真實的存在，又何從談到它的得與不得——從而正符合於「愛的淨化」的特點嗎？究竟有怎樣的理由，來否認這樣的感情乃是愛的天梯中的一階呢？如果這樣的結論一時難以令人接受，那麼來看看對佛陀的造像吧，這種身相不正是以虛假的和合，引發真實的——亦完全可以淨化的、無欲亦無所得的——情感嗎？

進一步地，如果說由虛擬的情感投射對象所引發的情感，仍然依賴於一種接觸，一種要求見到的願望，難道愛的淨化不可以從這種對觀念之對象的依賴中解脫出來，在淨化上升的天梯上再攀登一步嗎？在這裡，徹底地解脫於對象，意味著愛的創造力的覺醒——「天地之大德曰生」，它不再依賴於外在的對象，而是從自身中生產出它的對象，「美的靈魂會突然湧現出神奇的美景」²⁷——如同作曲家夢中響起聞所未聞的旋律，和畫家筆下從未出現過的美景，亦如同雖然未曾有人指點過，但卻可以在某個情景中，知道那最合適的行為方式的能力。這意味著那個應然的世界，在擁有愛的人面前開放了——這意味著良知的覺醒；意味著見夫子之所見，行佛陀之所行：高僧大

27. 劉小峰編譯：〈會飲篇〉，《柏拉圖四書》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015 年。



德們並非如同槁木死灰般沒有感情，但是他們都能將世俗之情昇華，用來愛眾生、愛佛法。

其實，宗教的信仰就是一種至高無上的感情。例如：我們之所以念佛、拜佛，就是因為我們愛佛、敬佛，否則我們怎麼肯稱念佛的聖號，並且將最尊貴的頭叩投在地上呢？所以真正的信仰，是愛的淨化、愛的提升，是擁有比人間的情愛更善美的內涵；真正的信仰，是心甘情願的奉獻，是至高無上的犧牲，是立足在比世俗的感情更高超的層次上面。²⁸

在這個意義上，宗教信仰這一種至高無上的感情人生，才是德性的人生，才是美的人生。

三、結論

星雲大師的情愛觀，要求愛情走上一條擴大、昇華與淨化之路。對情愛之中欲望的淨化，是踏上這條淨化之路的第一步；一種作為真善美的愛——即是智慧的、慈悲的、莊嚴的愛，是這條路的方向所在。佛教是追求智慧與真實的宗教，由佛教這種內在性質所決定，星雲大師在愛的真、善、美三種屬性的關係上，表現出真對於善、美的引領和統攝。在善的維度的展開上，星雲大師的情愛觀和儒學傳統的觀點都認為：愛本身即是一種美德，所謂「仁者愛人」；同時又都要求愛有其正當的方式，所謂「發乎情，止乎禮」。

在這裡，參考星雲大師對情愛之價值的安立——參考其內容與結構，一套儒家的愛情倫理完全可以被建立起來。但正如植物的根在乾燥的沙漠接觸到了濕潤的突然，它是不能夠停留和滿足在這一表層，而必要向更深處探求

28. 星雲大師：〈怎樣做個佛光人 佛光人第七講〉，《人間佛教系列1·佛光與教團》，網址：<https://reurl.cc/0oz1xo>。

的——最終在「愛的淨化」這裡，那是一種「不講求條件的」完全的淨化，它接觸到真正的水源。星雲大師的愛情觀對當代儒家愛情倫理建構最重要的啟示，即是這一向上的，不停歇地淨化的追求。

在這個追求的過程中，愛情隨著它不斷的攀升，依次從其對現實的對象、觀念的對象的依賴中解脫出來——藉由它的對象對於美的展示，愛經歷了由不完整到完整的過程，亦是良知的蒙昧到良知的覺醒與創造的過程。最終，借著這雙不斷超越向上的翅膀，在天上的天上，在那遠離色香聲味觸的地方，他將在創造力的獲取中得到那愛與善美的統一，來作為照亮那些仍在生長的愛情的，應然準則的光。



參考書目

一、經典

1. 《金剛般若波羅蜜經論》，CBETA, T25, no. 1511.
2. 《大般若波羅蜜多經》卷 361〈多問不二品 61〉，CBETA, T06, no. 220.
3. 《四書章句集注》，北京：中華書局，2013 年。

二、專書

1. 劉小楓編譯：《柏拉圖四書》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015 年。
2. 【美】艾里希·弗洛姆：《愛的藝術》，上海：譯文出版社，2019 年。

三、網路資源

1. 佛光山全球資訊網，《星雲大師文集》，網址：<http://www.masterhsingyun.org/article/articlelist.jsp>。