

成就「他者」欲求的菩薩行者 ——禪者、交互主體性與星雲大師 「人間佛教」的「日常語義」症療

吳忠偉
蘇州大學哲學系教授

中文摘要

相對於其他「人間佛教」思想家，星雲大師特別關注人間佛教形態與當代佛教的職能定位關係問題。通過將佛教行者身分由「懺者」轉為「禪者」，把佛教傳統之「度亡薦福」職能轉為「意義症療」，「人間佛教」得以全面積極地介入當代人類社會，並以成就「他者」之人生欲求的形式而成就「菩薩行者」。

關鍵字：人間佛教 禪者 交互主體性 職能



A Bodhisattva Practitioner Who Fulfills the Needs of Others: The Chan Practitioner, the Fundamental Nature of Mutual Interaction, and “Daily Semantics” Therapy in Venerable Master Hsing Yun’s Humanistic Buddhism

Wu Zhongwei

Professor, Soochow University, Department of Philosophy

Abstract

Contrary to other philosophers in Humanistic Buddhism, Venerable Master Hsing Yun emphasizes repositioning the framework of Humanistic Buddhism and the role of present-day Buddhism. By changing the status of a Buddhist from a repentance practitioner to a Chan practitioner, the role of Buddhism has also changed from focusing on the traditional notion of “liberation of the deceased and the spread of good fortune” to focusing on “meaningful healing remedies.” Thus, Humanistic Buddhism is able to fully and actively enter into modern society and assist one in becoming a Bodhisattva practitioner who fulfills the needs of others.

Keywords: Humanistic Buddhism, Chan practitioner, fundamental nature of mutual interaction, role

一、前言

近現代人間佛教思想家普遍認為，近代以來佛教「消極性」形象的形成與「佛教行者」的「聲聞化」有關，故要重建佛教對社會人生的積極參與，則必須澄清菩薩乘 / 聲聞乘形態，確認「菩薩乘」實為佛教之根本而「佛教行者」應是「菩薩行者」。自然，在很大程度上，佛教思想家對佛教「社會實踐」維度的申明反映了佛教在遭遇「現代性」後所做出的回應¹，不過在面對緊隨「現代性」之後的「後現代」的挑戰時，當代菩薩乘的落實不單純是一個「社會」維度朝向問題，還必須總體性地考慮到佛教自身所處時代的複雜性。由於「語言學轉向」而帶來的詮釋的多樣性與歷史、社會的極端偶然性、含混性，佛教並不能「自明」地以「言教」化他，因為「純粹自主的我一旦發現語言並非其工具時，便蒙受了致命的創傷，因為主體不再受其控制。更何況，極端的多元性和含混性已經破壞了其基礎，使它不能再像過去那樣斷然宣稱它具有駕馭和支配的權力」²。緣此，佛教行者與「他者」(大眾)同處一「日常語義」世界，其之實踐也表現出一「交互主體性」，故而「菩薩乘」的落實需要一總體性的「職能」定位為前提。在此我們看到，對比近現代人間佛教思想家，身處當代的星雲大師之「人間佛教」思想對「後現代」境遇更有一直接或間接的回應，故對當代佛教之「職能」有一自覺的重新定位，其根本表現在：以「禪者」取代「懺者」，以「日常語義」症療之全面參與社會人生取代「經懺」之「度亡薦福」。藉此，菩薩行者以成就「他者」之人生欲求而成就自我。

1. 關於佛教與現代性關係的論述，參見林鎮國：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北：立緒文化，2004年。
2. 特雷西著、馮川譯：《詮釋學·宗教·希望——多元性與含混性》，上海：三聯書店，1998年。



二、近現代「人間佛教」的「菩薩乘」觀

近現代佛教的主導思潮是「人間佛教」。面對佛教遭遇現代性而產生的合法性之危機，民國時期的佛教思想家已在思考現代佛學的「人間」品格問題，其理論立場雖有不同，然都著眼於分別聲聞乘與菩薩乘，突出後者的殊勝地位。以下，我們分別以印順法師與呂澂居士為例，圍繞「聲聞乘」的「欲求」概念說明近現代「人間佛教」的「菩薩乘」觀。

印順法師是現代佛學史上的巨人，其涉獵面極廣，涵蓋了中印佛學，然根本研究在於印度佛教思想史，而研究之目的不是「純學術」的，乃在於「以佛法研究佛法」，「『探其宗本，明其流變，抉擇而洗練之』，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，『人類為本』的佛法」³。而就其所宗而言，則在佛法與初期大乘，其根本在於性空的緣起觀。所以印順法師雖然確立「佛法在人間」的立場，然其對「人間佛教」的定位還是依循「契理契機」的原則，是從佛教思想的演化中「探求人間佛教的依據」⁴。在此意義上，印順法師之提倡「人間佛教」即是「入菩薩行」，乃是「從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛」，是以菩薩行作為成佛的階梯、步驟，其中支援現代眾生於生死世間行菩薩道的即是空性勝解。

因此，印順法師雖然也是在與聲聞乘的對舉中給出菩薩乘，然其側重自利/利他的對比，以為這種「自利」不同於「自私」，就是「聲聞」行者的修行特點而言，「然在佛法中，聲聞乘重在斷煩惱，了生死，著重於自己身心的調治，稱為自利。這在離繫縛，得解脫的立場來說，是不可非難的。聲聞乘著重身心的調伏，對人處事，決不專為私利而損他的。聲聞賢聖，一樣的持戒，愛物，教化眾生，這與凡夫的自私自利，根本不同。大乘指斥他們

3. 印順：〈契理契機之人間佛教〉，《近現代著名學者佛學文集·印順集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁92。

4. 同註3，頁117。

為小乘自利，是說他過分著重自心煩惱的調伏，而忽略了積極的利他，不是說他有自私的損人行為」⁵。事實上，印順法師雖主菩薩行，然對聲聞乘並不持一很嚴厲的貶斥，因為修大乘菩薩行需要大悲心，具有大智慧，而利他的前提是自我身心的調伏，從這個意義上講，聲聞乘可看成是菩薩乘的基礎，而後者則是對前者的擴展，二者並非是一決然對立之關係。聲聞乘既是「自利」，而非世間凡夫的「自私」，則其「修行」乃是成就了其「主體性」或肯定了其自我實現之「欲望」，只是相對於「菩薩乘」，其對「欲望」的肯定是以「否定」自我煩惱或「貪愛」的形式實現的，而沒有對「他者」煩惱之處理，故其「欲望」實現的程度仍是有限的。而菩薩行者出發點在「利他」，不為自己著想，其最終趣向佛果，得此無上之自利，「自利利他，同時成就」。

由此可見，印順法師之肯定「菩薩乘」而不局限於「聲聞乘」，在於後者因無「利他」故「自利」有限，而前者藉「利他」而最終成就根本究竟之「自利」。換言之，聲聞乘與菩薩乘「自利」境界之高下在於「自利」之「欲望」之大小，此點與「人性」的實現程度相應。依印順法師，「人，含有眾生性，也含有佛性，而人又有人的特性」，此人之特性即所謂「人性」乃是「人類的文化生活，非常發達的意識活動」，具體來說即是：一、憶念(末那沙)勝，二、梵行勝，三、勇猛勝，分別對應於思想之智、道德之悲、願欲之勇。人之智悲勇總體而言即是自覺、自發的生命力，其雖不及佛與菩薩之清淨圓滿，而遠超出眾生與諸天，如能將此充沛生命力充分發揮，善用人之「特性」，即能成就佛性，「即人成佛」。

根本說來，印順法師乃是在聲聞乘對「愛欲」(根本的「自我感」/無明)的消除基礎上，特別以「空性」原則指導菩薩行，成就「自我」更大的生命欲望。

5. 印順：〈人間佛教要略〉，《近現代著名學者佛學文集·印順集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁161。



相比印順法師，呂澂居士乃是現代佛學史上的另一位巨人。由於呂澂居士佛教思想的根本立足於印度瑜伽行派，故其對傳統中國佛學主流形態有一批判性反思態度，尤其在其後期思想中，更通過對菩薩乘與聲聞乘的分別，確立佛學「即世而轉世」的社會實踐實質。不過在處理菩薩乘與聲聞乘關係時，呂澂居士突出了聲聞乘的消極意義，故有嚴厲的批判，而不同於印順法師對聲聞乘的理解、包容態度。這其中就涉及到如何理解「貪愛」（根本無明）破除與自我究竟實現之「欲望」關係問題。印順法師肯定聲聞乘對「愛欲」（根本的「自我感」/無明）的消除的價值，因為自我身心的淨化是「利他」的前提，在此基礎上行者不應限於「自利」，而要以「空性」原則指導菩薩行，成就「自我」更大的生命欲望。故此，只要不限於「聲聞乘」之境界，則「聲聞乘」之破「貪愛」不礙「菩薩乘」之自我實現「欲望」。

而於呂澂居士，「聲聞乘」之「自利」障礙了「菩薩乘」之「利他」，因為其之「自利」乃是「自私」，此緣於「聲聞乘」對所破「貪愛」的理解有誤：「譬如小乘戒重在解脫生死，推究生死的本源為貪欲，為了斷除生死，他們的戒本開宗明義第一章便是戒淫欲。小乘這樣狹隘的限制了貪欲的範圍，其實貪欲的發展，通過了自私自利的途徑，它的害處比起淫欲來不知要大得若干倍。所以，大乘戒的學處卻用『自贊毀他』為第一條。凡是圖謀一己的利益，不惜防礙他人，侵害他人，乃至毀壞他人，都從這一類自私型的貪心發生，而成為斬斷一切善行的根本，因此無得異說的要放它在一切戒的開端。由這上面可見小乘戒只就自身著想，而大乘戒則是聯繫著自他全體的。」⁶ 呂澂居士以「聲聞乘」以「淫欲」為「貪欲」（貪愛）根本，而不及「菩薩乘」以「自私」為「貪欲」根本，因而前者未能積極處理自他關係，而只以自我斷除生死為根本。由此，「聲聞乘」之斷除「貪愛」雖是「自利」，實質仍是「自私」，其不能成為「菩薩行」之階梯，而只能是一種障礙。在此我們

6. 呂澂：〈觀行與轉依：佛學基本問題之三〉，《近現代著名學者佛學文集·呂澂集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁49-50。

看到，呂澂居士堅持以「自私」為「貪欲」之根本，故克服「自私」乃是行者須貫徹始終的修行指向，這要求「自我」對「他者」抱著一種「開放」的態度，即「否定」自我而「肯定」他者。不過這種「否定」只是針對「自我」的「自私」，正是通過「肯定」他者轉而「肯定」了「自我」徹底實現的「欲望」。

對此，呂澂居士有一段總結引申：「再進一層，將這條戒連到慧的成就上說，還有其更重要的意義。人們對於人生實踐的真知灼見，絕非由少數人的悟解便能獲得完全，而必須依賴大眾智慧的積累，所以虛心地向他人吸取經驗，逐漸擴充，逐漸深厚，才會達到完全的地步。那麼，破除一己的成見，以為吸取他人智慧準備自是要著，而『自贊毀他』的惡習就非先消滅不可了。由此可見這條戒是一直貫串到智慧上去的。」⁷可見，呂澂居士批評「聲聞乘」最終乃是否定其「禁欲」主義態度，如脫離、遠離社會而求解脫，則其之「出離」世間反成了「捨棄」世間、取消人生，「其結果雖不能說完全落空，但終非究竟的解決」。而在呂澂居士看來，佛家之解脫是積極意義的，其不是否定人生，而是針對「流轉」的人生「轉世而出世」，故是「改革人生」。這樣，解脫之歸趣不是「否定」，而是「肯定」，「他們為著涅槃所作的，所行的，不只是解除一切苦惱，並還要累積一切功德，這樣來構成法身境界。這要打通了自他的界限而就整個人類社會來說，功德的積集正是為著人類長期間的打算，最後化除私我為大我，乃構成涅槃的法身，也就由於這樣的因緣，它會具足常樂我淨的特徵，符合於人生基本的要求」⁸。

累積功德，成就法身，實現大我，呂澂居士從「社會實踐」的倫理維度角度「肯定」了自我實現之「欲望」。

7. 呂澂：〈觀行與轉依：佛學基本問題之三〉，《近現代著名學者佛學文集·呂澂集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁50。

8. 同註7，頁27-28。



三、交互主體性與人間佛教的「職能」定位

如上所述，印順法師與呂澂居士在對佛學的「人間」性貞定時雖有思想立場上的不同，然均突出了菩薩乘與聲聞乘形態的對比，肯定了菩薩行者在與「他者」的互動中實現其「主體性」，成就大我。顯然，菩薩行者無論是基於「空觀」而生無畏之「利他」，還是通過「社會實踐」而「習他」以破除「一己私見」，成就功德，其與「他者」之互動本身是不存在障礙，關鍵是能否「行」之。這也正說明，印順法師與呂澂居士在反思傳統佛學形態、定位人間佛教時更多考慮的是作為「行者」的單一主體，因其解脫意願或者說「自我」實現「欲望」有大小，故有所謂「聲聞乘」的「自利」或「自私」之說，而較少考慮作為被「化者」的大眾一面。換言之，既有人間佛教思想家思考的著眼點是「佛教」行者的「主體意願」，而非是「佛教」之「職能」履行。對比之下，星雲大師人間佛教思想的一大貢獻便是特別提出所謂「人要的」、「能懂的」佛教，從交互主體性角度對佛教之「職能」予以了定位，以此落實「主體性」的實現問題。故此，星雲大師不是從「菩薩乘」與「聲聞乘」形態的辨析來確立人間佛教的入世性，而是從「人間佛教」與「經懺佛教」的「職能」對比來定位「人間佛教」。

對於「人間佛教」，星雲大師有種種界說，總體來看，是強調佛教的「生活化」、「大眾化」，如典型的一例表說即是「然而什麼是『人間佛教』？簡單的說，就是將佛法落實到現實生活中，就是注重現世淨土的實現，而不是寄望將來的回報」⁹。雖然如此，為了避免過於流俗地理解星雲大師「人間佛教」的「現實生活性」，我們的考慮必須要有一理論的深度與歷史的維度。事實上，星雲大師在定位「人間佛教」時是有一佛教形態學之思考，其是特

9. 星雲大師：〈「佛光學」序——我對人間佛教的思想理念〉，《人間佛教序文選》，台北：香海文化，2008年4月，頁259。

別針對「經懺佛教」而提出「人間佛教」，由前者到後者既是對佛教作為「人本宗教」之關懷人生理念的回歸，也是中國佛教形態歷史演化脈絡的事實表現。在〈中國佛教階段性的發展芻議〉一文中，星雲大師對兩千餘年的中國佛教史予以了概括總結，將之分為六個發展階段：一、東傳譯經時期(秦漢魏晉時期)，二、八宗成立時期(隋陳李唐時期)，三、禪淨爭主時期(五代趙宋時期)，四、宮廷密教時期(元明皇朝時期)，五、經懺香火時期(滿清民國時期)，六、人間佛教時期(二十世紀以後)。對中國佛教史作如是分期其實是很別致的，你可以商榷這一做法的合法性，但不得不承認其包含一種洞見和特別的現代意識，具體來說便是：其一，星雲大師突出了宋以降之佛教史的比重，並對之作更細緻的形態分期；其二，對比「經懺香火」(根本為經懺)時期，規範性地將二十世紀以後定位為「人間佛教」時期，此點尤其具有理論上的意涵。

所謂「經懺」佛教是指僧眾通過應俗人之請而為亡者誦經超度，藉此職能實現而維持佛教的存在、發展。「誦經超度」本是六朝以來中國佛教對世俗社會的一種職能參與，其非佛教全部，也並不局限於滿清民國時期，然由於明清以來內外力的原因造成佛教的衰落，佛教更多地依賴以「經懺」佛事來營生、維持生計，從而特別在滿清民國時期呈現一「經懺」佛教形態。不過雖然星雲大師對「經懺」佛教有很深的反思，而對「經懺」佛事並不持絕然否定的態度，因為「經懺」其實是有合法性一面，「如果站在宗教的立場，僧眾為生者說法利眾，固然重要；為亡者誦經超度，也是需要。正如水陸儀規所說：『冥陽兩利』，能夠『生亡得度』也是宗教對人間的具體貢獻」¹⁰，即便不考慮宗教信仰的因素，在僧人的誦經念佛聲中，亡者眷屬的心靈也得到極大的安慰，其接引之功不可否認。然「經懺」佛事亦有弊端，即由於做

10. 星雲大師：《人間佛教論文集(下冊)》，台北：香海文化，2008年3月，頁73。



佛事而得大供養，僧人其實淪為以「經懺」為職業，佛教則成為「經懺」道場，而佛教根本以文教弘化的功能則喪失。所以星雲大師以為，「經懺香火」佛教不是不需要，而是要與弘法布教相配合，「也就是說，當做經懺的時候，一定要說法；當朝山的時候，一定要講經說教，則佛法配合經懺和香火，佛教就更能發揚廣大了」¹¹。

顯然，星雲大師對「經懺」佛教的批評態度是「建設」性，不似民國佛教思想家一般所持的激烈批判立場，由此也就可以理解由「經懺香火」佛教到「人間」佛教不是一斷裂，二者之間存有一連續性，毋寧說是一種「修正」性的發展，其實就是將作為「生死學」的佛教，由「模式化」的偏狹之「超亡薦福」職能承擔，擴展到「主體性」的對「生命」的轉化，對整個「人生」的圓滿成就。在此有兩點特別指出：一是佛教釋子由一固定化的「職業人」之「懺者」轉為對某一職能的承擔「履行」，其「身分」更多是一「履行者」而非是「職業人」，從而強化了佛教釋子的「主體性」；二是佛教由一靜止的「語義」指稱，轉向一「言語」實踐，由此突出了一交互主體性並最大限度地擴大了佛教之職能。

我們首先看前者。星雲大師對於佛教釋子只是被看成「懺者」有特別的敏感，如其在〈台灣佛教名剎序〉中寫道：「佛教常被誤認為『死人』所需要之宗教，因人死之後，便想到為其誦經禮懺，以求超度。其實往生之基礎，乃在現世間之修為，所以佛教應重視現世生活，遠比死後往生更重要，豈可本末顛倒。佛教徒可為病患者診治，為新生嬰兒祈福，為監獄罪人弘法，為青年佛化證婚，使群眾於衣食住行之中處處皆感到需要佛教。」¹² 星雲大師肯定「經懺」佛教「超亡薦福」職能承擔，但其並不認同佛教釋子身分等同

11. 同註10，頁76。

12. 星雲大師：《人間佛教序文選》，台北：香海文化，2008年4月，頁483。

於一「職業人」的「懺者」，因為這其實就將釋子身分「模式化」、「固定化」，從而將佛教狹隘化到人生某一「特別」領域，如此，釋子的「主體性」被「流常」的「職業性」所遮蔽。事實上，我們必須區分作為「職業人」的「懺者」與履行「經懺」職能之「行為者」，前者之「身分」認同與其「職能」定位是一個統一關係，而後者雖有對此「職能」之履行，然這只是作為一「行為主體」之「行為」，而非是一固定角色之「行為」。

為此，我們還可以借用語言學理論說明之。按照法國語言學家埃米爾·本維尼斯特的研究，印歐語系中兩種尾碼形式「-tor」與「-ter」雖然都可表示某一「行為者」的概念，其實有不同的用法，「就如-tor從定義上講是『個體』的、『獨特』的（這種行為被強調為單一主體的主有動作）一樣，-ter傾向取締個體性，是一種功能，它將這種個體性吞併，並將它同化到某一種類裡」¹³。同樣是「作者」，「-tor」是用來表示一行為主體（行為履行者），其是獨特、個別的，而「-ter」則是表示一「身分」（作品的完成者），其是屬於「類」的範疇。正如王論躍所云：「具有個性的是主動者的行為，而被某一功能同化的則是施動的行為。前者承擔其行為，後者的行為已經被群體化。前者屬於主體，後者用哲學家阿爾都塞（Louis Althusser）的話講，屬於『形式主體』，高概則乾脆稱它為『非主體』。」¹⁴如果說-tor是有個性的實際「主體」，而「-ter」則為一群體化的「形式主體」的話，那麼我們同樣可以說作為「職業人」的「懺者」乃是一群體化的「形式主體」，而作為一行為施動者的「行懺者」則是一具有個性的實際「主體」，前者的「主體性」微弱，而後者的「主體性」則明顯。若此，「人間佛教」可以接受作為行為施動者的「行懺者」，而不接受作為「職業人」的「懺者」，因為後者恰恰遮蔽了「釋

13. 埃米爾·本維尼斯特著，王東亮等譯：《普通語言學問題》，北京：三聯書店，2008年，頁100。

14. 同註13，頁358-359。



子」的主體性或者說阻礙了「自我」實現的「欲望」。事實上，由於成為「職業化」的「懺者」，「經懺」更多成為一謀生之「手段」，其「宗教」實踐意涵削弱，實體現了一「勞動」的「異化」，而要對治這種「異化」，不是要擯除「經懺」，而是要恢復「經懺」行為中「行者」的「主體性」，切斷職能履行與身分認同之間的這一緊密關係，令釋子不以一「職業人」的「懺者」自居。

設若如此，釋子雖有「經懺」職能之履行，而並不成為「單向度」的「經懺人」，或許每一個體有一特別之職能定位，而整個釋子群體則是開放性地面向種種不同之職能。這也就意味著，在切斷佛教單一性的「懺者」身分與「度亡」職能之結合之後，星雲大師為佛教給出了一新的「身分」/「職能」結合，那就是將「佛光人」這一統一性身分「普遍」性地落實到種種教化職能之履行中，從而讓佛教全面地介入、參與人類的「生活」世界。由此，佛教就不只是「死人」所需要的宗教，也是「活人」想要的宗教，作為「生死學」的佛教就由狹義地處理「生死」問題擴展到廣義地安頓整個「生命」本身。這樣也就可以理解，由「懺者」到「佛光人」的身分轉化，其實也是從「職能」履行上地恢復了佛教行者本身的「主體性」。

尤有進者，我們必須認識到，「人間佛教」以身分轉化、職能定位恢復「行者」的「主體性」，其實有對「交互主體性」原理的確認，因為根本說來，星雲大師是以「人間佛教」成就、圓滿「大眾」的生命「欲求」而成就「佛教行者」的自我實現「欲望」，二者之間實有一互動關係。傳統的「經懺」佛教乃是以單純的「超亡薦福」滿足「大眾」之「安死」欲求，以此確保佛教的合法性，維持僧人的自我「身分」。顯然，此一「經懺」佛教模式運轉指向的是對「既有」社會生活形式的「重複」，因為「俗人」由此而「固化」了其對社會生活的「悲觀」、「消極」態度，而「僧人」藉此得以謀身、自養，

實是保證了「僧人」既有「身分」的再生產，其實是從另外一個方面「肯定」了「俗人」對社會生活的「悲觀」、「消極」態度。從這個意義上講，「經懺」佛教之所以否定了「主體性」緣由其缺乏「交互主體性」，因為通過「經懺」，「懺者」只是與「亡者」互動，而與「亡者」之眷屬的「隔別」關係反而固化。

對比之下，星雲大師的「人間佛教」肯定了「大眾」的「生活欲求」，進而「肯定」了「佛教行者」的自我實現的「欲望」，二者雖不在同一層次，然非是「對立」關係，而是有一「交互」促進性。換言之，積極地肯定、成就「大眾」的「生活欲求」，其實也就是肯定、成就了「佛教行者」的「自我」實現「欲望」。顯然，較諸一般菩薩行的「自利利他」，此一「自利利他」關係有其特點。一般菩薩行之「自利利他」乃是對比聲聞乘而給出的，雖然對「聲聞乘」存有「自利」或「自私」之不同判定，而都確認「聲聞乘」以破除「貪欲」而「出世」，故以其與「人天乘」是有根本區別。對比之下，星雲大師「人間佛教」之「自利利他」乃是調停「菩薩乘」與「人天乘」之關係，尤其是對「人天乘」有一新的定位。

一般而言，「人天乘」乃是「戀世的，耽戀著世間欲樂，沒有出世解脫的意向」¹⁵，故對「人天乘」，傳統佛教均是抱著否定態度。而對星雲大師來說，其肯定生命欲求的合理性，以為「淨化」了的「生命欲求」是有積極意義的，這也就意味著對「人天乘」必須作一分析性處理，在擯除其「迷染」因素的基礎上應積極成就之，實現家庭的美滿、財富的豐贍、事業的成功、生死的安立，「所以，人間佛教肯定世間生活的可貴，主張修行是樂修而不是苦修」¹⁶。著眼於成就大眾的「生活欲求」也就是顧及大眾的需要，所以

15. 印順：〈人間佛教要略〉，《近現代著名學者佛學文集·印順集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁165。

16. 星雲大師：《人間佛教語錄(下冊)》，台北：香海文化，2008年4月，頁97。



人間佛教成為大眾所「需要」的佛教，所謂「佛說的，人要的」。

顧及大眾的需要，也就是肯定作為「他者」之「大眾」的主體意願，這就不是單純從「佛教」行者的主體意願出發。由此，「人間佛教」行者「主體性」的實現必須以對「大眾」之「主體性」實現的肯定、成就作為前提。

四、「禪者」與「日常語義」症療

如上所述，星雲大師「人間佛教」的「菩薩行」是有一「交互主體性」機制作為支持，即「佛教」行者以成就「大眾」（他者）之主體意願（生活欲求）而成就行者自身之主體意願（「自我」實現欲望），此二者是有著層次之別，不可混淆，故不能片面、簡單地將「人間佛教」理解為是一種「人天乘」。事實上，星雲大師在多處明確區分了「人間佛教」的兩個層次，「人間佛教本來就包含『生活層面』和『精神層面』；人間佛教也包括『入世思想』和『出世思想』」，此兩個層面實與「佛教行者」（特指出家僧）與「大眾」不同之修行境界相對應。所以，其曾有如是的說法：

人間佛教很能適應現代人的根機，因為過去弘揚的佛法，有偏差，多數的人都是宣揚出家的佛教。例如叫人要看破世間，要放下一切，又說「夫妻不是冤家不聚頭」、「兒女都是討債鬼」、「黃金是毒蛇」等等。這種論調對出家人來說可以，但是對在家人而言，如果這一切統統不可以擁有，那不是不要生活、不要過日子嗎？離開了妻子、兒女，離開了金錢、名利、富貴，這樣的人生生活著有什麼意思呢？¹⁷

可見，人間佛教之肯定人世的「生活欲求」是特別針對在家「大眾」而

17. 星雲大師：《人間佛教當代問題座談會（下冊）》，台北：香海文化，2008年4月1日，頁188。

言，而此「生活欲求」之積極意義必須與更究竟的「自我」實現「欲望」聯繫起來，而不可單獨、孤立的理解。事實上，由於人生「不圓滿」的普遍性，對「生活欲求」之「不實現」正需要在更高層次予以調解，「禪者」正是此一「調解人」，其因精神之「自覺」而承擔了「圓滿」此「不圓滿」人生之職能，並因此職能之履行而「成就」自我。

從根本來說，佛教乃是以「言語」度人，「佛」為「言者」，「眾生」則為「聽者」，由於眾生有種種根性之別，故佛以其自明之主體心而給出種種言語譬喻方便，接引開悟眾生。從這個意義上講，「佛的所有經典，都是座談會的紀錄」¹⁸。不過由於歷史的演變，佛教的這一「言語實踐」性有不同程度的遮蔽，從而表現為「經懺」佛教與「玄學」佛教形態。前者將佛教生動、豐富、互動性的「言語實踐」偏狹化、模式化、單向度化，尤其是只對「亡者」度化，而對「生者」無有開示；而後者則將「言語實踐」靜止化為「語言學」，突出非語境下的「語義」辨析，故而忽視了對言語「陳述」的意義交流功能的關注。

針對此兩種傾向，星雲大師「人間佛教」乃是要恢復佛教的「言語實踐」性，尤其是在現代情形下強化「言語」實踐本身的「意義」症療功能。不過，與佛陀時代圍繞「教義」而展開「問答」性言語交流不同的是，星雲大師乃是就「日常語言」本身而進行意義症療。因為無論是作為「佛教」行者的「言者」，還是作為「大眾」的「聽者」，從理論上講，其「身分」之確定並非是「給定」的，而是在「日常言語」實踐(晤談、交流)中形成的，困於「日常語義」者為「大眾」，勘破、參透「日常語義」者則為「佛教行者」。雖然對於「日常語義」，「佛教行者」與「大眾」存有此困/參之別，然前者不可離開後者，

18. 星雲大師：《人間佛教當代問題座談會(下冊)》，台北：香海文化，2008年4月1日，頁7。



因為正是在與作為「大眾」的「聽者」的互動中，在「言語」陳述中，作為「佛教行者」的「言者」化解了他者的「語義」之執，也就此挺立了「行者」自身的主體性。

自然，一般說來，我們是以「佛教行者」為開示者、教化者，而大眾則為被教化者，當前者將「經典」之「教義」予以敷陳演述時，這雖然是一「言語」行為，但並非是一「交流」性的「日常言語」行為。因為基於「佛教」這一特殊性「言語」，言者/聽者之格局乃是固定、模式化的，故「聽者」雖然因此而在某一方面或有啟發，而「言者」自身即有此演說功德，卻沒有因這一演說行為而「綻現」其主體性。是否「言者」已是「自明」，故只是「奉獻」而無需要「豐富」自身呢？其實並非如此。因為「聽者」雖因這一單向「宣教」受益，其生命並未得到圓滿成就，緣由其人生「欲求」沒有實現。換言之，「佛教」與現實人生還是隔離的，其對於大眾的現實人生還是沒有實際的貢獻。事實上，如果只是滿足於這樣的「單向」宣教，其實還是從「佛教行者」的主體意願出發，並未真正考慮「大眾」的主體意願。

從這個意義上說，作為「言者」的「佛教行者」並非是已達「自明」，只是奉獻，但利他不夠，因為其「利他」不夠，所以「佛教行者」自身的「主體性」的實現程度不夠，甚至被遮蔽。這就有點類似於「經懺」佛教，由於「佛教行者」成為職業性的「懺者」，其之「度亡」職能之履行乃是「職業」性的、程式化，而行者自身的主體性也喪失了。故佛教之「言教」必須從單向度的「宣講」推進到「日常言語」交流，要就著「日常語義」本身而展開自利利他實踐，由化解大眾之「日常語義」之執，成就大眾之「圓滿生活」而實現「佛教行者」自身之主體自我。

「日常語義」即是基於「人生欲求」之根本立場而確定的日常語言意指，其肯定的價值朝向包括家庭的幸福、事業的發達、財富的豐腴等等，總而言

之，是指向自我「人生」的圓滿。對於「日常語義」世界，世俗大眾乃是普遍約定認同，故都希冀「圓滿」而避免「不圓滿」。由於大眾就是生活於「日常語義」世界中，談論之、欲求之、煩惱之，根本為之所繫，故一般佛教雖然視之為「人天乘」，非是真正的圓滿，然從「度化」與慈悲角度考慮，均有成其所願之「方便」法門之給出，譬如觀音法門、淨土法門。而從星雲大師「人間佛教」立場看，「人生欲求」是廣義、普遍的，其有正面、積極的「主體性」維度，也有負面、消極的「被動性」維度，故不一概否定「人生欲求」，而是肯定「主體性」維度，否定「被動性」維度。如此，星雲大師以為佛教可以正面處理「日常語義」世界，因而「佛教行者」應積極肯定、成就大眾的「人生欲求」，這也就是我們前面再三提到的「人間佛教」是肯定世間生活的可貴，主張修行是樂修而不是苦修。

不甯唯是，星雲大師其實是最廣泛地將「日常語義」世界擴展、泛化，則「日常語義」不僅為世俗大眾所牽繫，且關聯於出家之「佛教行者」，如此，「佛教行者」與「大眾」其實面對的是同一「日常語義」世界，區別只是或此或彼的「意指」呈現。因此，當「佛教行者」以「日常語言」形式與「大眾」進行交流時，這是真正「交互性」的，其乃是要通過成就、圓滿「大眾」的「欲求」而成就、圓滿行者自身的「欲求」。「圓滿」不惟是大眾之所求，亦是「佛教行者」之追求，即如星雲大師所說，「佛學，就是開展智慧之學；透過學佛，藉此把痛苦、煩惱等轉化為經驗、智慧，以提升自己、擴大自己，才能圓滿。因此，在有缺陷的時代，信仰、學佛、行佛，心中有佛就是圓滿」。

顯然，星雲大師肯定「人生欲求」的意義，然其認為人生又是有缺陷的，因為「世間上沒有十全十美的事情，人生往往只能擁有一半，不能擁有全部」¹⁹，故有「求不得」之「苦」。不過星雲大師並未走向「禁欲」之路，

19. 星雲大師：《人間佛教當代問題座談會(中冊)》，台北：香海文化，2008年4月1日，頁421。



而是在「肯定」人生欲求的同時肯定「欲求不得」的價值，這其實是一思惟方式的改變，是一智慧的轉化。常人「肯定」人生欲求而「否定」欲求不得，將二者對立之，故「欲求不得」則以之為「不圓滿」，故生「苦」感。而於星雲大師，「圓滿」與「不圓滿」雖是對立的，然是可以同時接受的，「肯定」人生欲求的同時亦肯定「欲求不得」，因為從更高層次上，「不圓滿」也是一種「圓滿」，也是很美麗的，悟解的禪者能達此境界。常人對「日常語義」定執之，故於「圓滿」與「不圓滿」中只看到對立，所以總是顧此失彼；而禪者則破解「日常語義」的「定指」，在「圓滿」與「不圓滿」中看到融和統一。就像星雲大師所說的，「禪門一千多則傳燈故事，不但玄奧，而且美麗。那些禪話裡，處處都說明了禪者從矛盾中，如何統一見解；從差別中，如何融和思想；從分離中，如何相依精神；從人我中，如何相通兩心」²⁰。

事實上，星雲大師「人間佛教」雖然是以成就「大眾」之欲求為指向，而此「欲求」成就還是有著層次之別，禪者既是成就「他者」欲求者，更是「自我」欲求之成就者，因為其參透了「日常語義」，從而「縱然在最惡劣的環境中也能灑脫自如，不失莊嚴」²¹，成就自我的「自在」，故星雲大師實以「禪」為「人間佛教」之實質。緣此，星雲大師「人間佛教」最根本的職能在於通過「禪者」（禪師）的「現身說法」而進行「日常語義」症療，「禪師說的話，往往離經叛道，可他是對的；凡人說話，不敢有一字違背佛經，仍然是錯的。禪師在屎尿中都能見到『道』的存在。凡人在佛殿三日三夜，也見不到佛。雖然禪師與我們吃同樣的食物，呼吸同樣的空氣，然而禪師可以做的事，凡人未必可以做；禪師可以說的話，凡人未必可以說，這就是『證量』有無的差別」²²。

20. 星雲大師：《人間佛教語錄（上冊）》，台北：香海文化，2008年4月，頁172。

21. 同註20，頁174。

22. 同註20，頁175。

禪者就在「人間」，其與「大眾」一樣，面對同一「日常語義」世界，然其有智慧觀照，「能看透隨榮辱毀譽而來的欣喜與厭惡」，故能真正成就「自我」的「欲求」，而不為「日常語義」的「評價」性所繫縛。不妨說，「人間佛教」的「日常語義」症療就是「化繁為簡」，正如星雲大師所說：「人心的思惟很複雜，事情的瑣碎也很煩人，不過我們可以化繁為簡。……禪就是簡單，就是單純化」²³。「簡化」就是回到「人生欲求」的根本：成就「自在」的自我。「日常語言」是「纏人」的，然「人」不能「直接」成就主體性，「禪者」正是要藉由對「日常語義」之勘破而重回「自我」，正如保羅利科指出的，在接受心理分析與結構符號學的挑戰後，可以通過迂迴到「我說」而將「主體」重建在「我在」解釋學上。²⁴

五、斯賓諾莎、德勒茲與星雲大師

星雲大師「人間佛教」肯定「人生欲求」，以為人生雖然有「缺陷」，但是有價值的，應該追求自我的「圓滿」，反之，否定「人生欲求」，放棄追求自我的「圓滿」則是「沒有意思」的。自然，肯定「人生欲求」不是一般性地「肯定」，而是肯定「自我」本身「實現」的「欲望」，肯定「自我」的主體性，此與斯賓諾莎、德勒茲對主體「欲望」的肯定有一可比較之空間。

作為近代西方唯理主義哲學家，巴魯赫·斯賓諾莎(Baruch de Spinoza)的倫理學主要關注的是一個人應如何生活以達到「至福」的問題。基於自然主義的立場，斯賓諾莎不是從規範定義處理「善」、「惡」概念，而是從純粹描述性的術語來把握之，所以就斯賓諾莎來說，「善」、「惡」等「就其本身來看，並不指稱事物中的任何肯定的東西」，而是指「對我們有益的、或者保持我們存在的、或者是快樂或愉快的泉源、或者滿足某些欲望的東西，

23. 星雲大師：《人間佛教語錄(上冊)》，台北：香海文化，2008年4月，頁24。

24. 保羅·利科著，莫偉民譯：《解釋的衝突——解釋學文集》，北京：商務印書館，2008年。



都被稱之為善的；對我們不利的等等都被稱之為惡的」²⁵。故「善」根本地與「主體」相關，與自我維持、存在的欲望關聯，正如孟子所云的「可欲之謂善」。既然「善」與主體欲望關聯，也就是不離「好惡」，那麼如何避免「感情」對善惡判斷的誤導呢？斯賓諾莎對此的回答是「就人類屈從於情感而言，幾乎任何事物都可能是欲望的對象，因此，任何事物都可能是善的。但是就一個人在情感的影響下而言，他是被外界事物而不是被他自己的本性所決定。對一個人來說，真正善的東西是他只從自己的本性出發努力尋求的東西，是滿足他的行為欲望的東西」²⁶。

斯賓諾莎雖然堅持所謂「可欲之謂善」，其實還是對「善」之層次或程度作了區別，其以為真正的「善」的東西應是由自己的「本性」而非外在之物所決定，若其情感非是真正出於「本性」，則其「欲求」乃是受制於外物，故其「所欲」者其實非是真正「善」的東西。既然「善」是「所欲」者，那麼如何確保其「欲望」是出於一個人自己的「本性」呢？這就涉及到「知識」的問題，因為人的行為需要「理性」這一「充分知識」的指導。斯賓諾莎在知識論上給出了三種知識的概念：第一種知識是作為非充分知識的感官知覺（和內省），其是殘缺不全與混淆的；第二種知識是充分知識：理性和共同概念；第三種知識為「直觀」知識，它是由「神的某一屬性的形式本質的充分觀念出發，進而達到對事物本質的充分知識」。此三種「知識」依次而上，體現了對事物把握的充分程度性，其中前者為支配凡人「日常」生活狀態之知識，後者乃是「聖者」才能具有的絕對本真知識，而「理性」則居中，是實際以對事物的「充分」觀念而指導我們行為的知識。這樣，依於「理性」程度即「知識」的「充分」程度，斯賓諾莎可以將欲望區分為「主動」與「被動」的，後者是起於被動情感，絕大多數是「盲目」的，而前者起於主動情感，乃是

25. 戴安·斯坦貝格著，黃啟祥譯、譚鑫田校：《斯賓諾莎》，北京：中華書局，2014年，頁107。

26. 同註25，頁110。

「善」的，「如果所有因素都考慮進去的話，最單純、最純粹和最偉大的被動快樂都潛藏著惡或害——對我們不利。

由於這個原因，我們應當努力成為我們欲望的主動生產者」²⁷。斯賓諾莎教導我們，要成為自身「欲望」的主動生產者，這要求我們具有充分的知識「理性」，故「當我們遵從理性而行的時候，我們才是真正最有益的」，因為如是而行，我們的「本性」才得到真正的實現，而「至福」則是最終極的「自我」實現。在此我們看到，斯賓諾莎肯定了「圓滿」人生的可能，因為「欲望」不是一「負面」的東西，其有積極的價值，「主動欲望」的實現正是「理性」知識的要求，這其實為個體的「利己」提供了一個合理性的說明。斯賓諾莎的倫理哲學可視為近代啟蒙理性與中世紀神學的調停，反映了西方近代「市民」階層主體意識的自覺。

同斯賓諾莎一樣，吉爾·德勒茲(Gilles Deleuze)對「欲望」亦有一肯定，不過不同於斯賓諾莎倫理學以「主體性」的「凸顯」回應「現代性」的到來，作為後現代哲學主義哲學家的德勒茲恰恰是要質疑「主體性」，不過其並非是要否定「主體性」，而是反思現代性的「資本主義」時代「主體性」的被抑制，用其術語來說，即是「精神分裂」。德勒茲正是要通過對斯賓諾莎的重新詮釋，揭示主體的「精神分裂」狀況，對此症狀進行治療，正如德布貢所總結的，「影響我們時代的混亂是世紀末的無序：精神分裂症。這裡，治療的辦法是用一種積極的精神分裂克服在醫院治療的被動的精神分裂：作為一個過程，精神分裂是欲望的生產，不過是以其最後的形式，作為資本主義條件決定下的社會生產的界限。歷史的終結沒有其他意義」²⁸。這裡我們看到，同斯賓諾莎提出「主動」的欲望與「被動」的欲望相應，德勒茲給出了「主

27. 戴安·斯坦貝格著，黃啟祥譯、譚鑫田校：《斯賓諾莎》，北京：中華書局，2014年，頁114。

28. 文森特·德貢布著，王寅麗譯：《當代法國哲學》，北京：新星出版社，2007年，頁233。



動」的「精神分裂」與「被動」的「精神分裂」兩個概念，由此顯示出其與「精神分析學」的差異。於德勒茲，「精神分裂」並非是一「負面」的需要症治之症，而是被壓制的「欲望」。

用德勒茲和瓜塔里的話，「精神分裂症」指非地域化欲望，這一欲望是由資本主義產生的，而且得到了德勒茲差異哲學的支持。他們不是把這一意義上的精神分裂症視為需要醫治的疾病，而是視為需要培養的價值觀。問題是資本主義把精神分裂症的欲望既限於它的經濟化的（公共的）形式，又限於它的俄狄浦斯的（私人的）形式。那些試圖在公共王國中的非經濟欲望以外生活的人受到了強烈的壓制，而且過著一種恐懼的和遭受挫折的生活，這種生活解釋了一般被稱為「精神分裂症」的東西。²⁹

德勒茲所理解的「欲望」不是「缺失」，而是「功能性異質元素組合」，是「對立於主體性的個體性」，是一種「內在性」。³⁰ 所以，「精神分裂症」其實是資本主義條件下同一個人身上欲望兩極的來回擺動，即所謂朝向「革命」的主動欲望與朝向「權力」的被動欲望的競爭、博弈關係。由此，德勒茲藉對斯賓諾莎「欲望」概念的詮釋而說明其自身立場：「所有的情狀，無論是主動的或被動的，就其產生被影響的能力，且在其中該本質表現了自身這一點來說，都是某個本質的情狀。但是，被動的情狀不論是痛苦的或是快樂的，都是偶然的，都是由外物所造成的；諸主動的情感，諸主動的快樂都是內在的，因為它們是通過自身的本質或是我們的理智力量而得到解釋的。」³¹ 就此，德勒茲肯定了斯賓諾莎的第二種知識（理性）與第二種知識的

29. 加里·古廷著，辛岩譯：《20世紀法國哲學》，南京：江蘇人民出版社，2005年，頁417。

30. 吉爾·德勒茲著，何衛華譯郭軍校：《欲望與快感》、《生產》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。

31. 吉爾·德勒茲著，龔重林譯：《斯賓諾莎與表現問題》，北京：商務印書館，2013年，頁317。

主動情感的重要性，以為必須在「活」著的時候體驗第二種知識與第二種知識的主動情感，「設法去相對地使強力的部分成為自己最重要的構成部分」，這樣在我們「死」後，「從絕對的角度來說，藉由此強力部分而得到解釋的主動情感使得我們被影響的能力發揮作用。我們所保留下來的東西被絕對地予以實現」³²。在此，我們看到德勒茲的「欲望」哲學乃是要徹底地、自力地建立「現實」人生的「圓滿」與自我「未來」絕對實現的關係，其與星雲大師「人間佛教」思想似有某種比擬之處，頗值得進一步的思考。

六、結論

星雲大師「人間佛教」是建立在對傳統「經懺」佛教形態的反思基礎上。相對於「經懺」佛教中「懺者」的「職業人」化造成的主體性的缺失，「人間佛教」肯定了「欲求」的合理性，突出了「交互主體性」之原則，確立了「禪者」作為「日常語義」症療者的身分，從而將成就「他者」(大眾)之「欲求」與行者自身的「自我」實現聯繫起來，展現出當代新型的「菩薩行者」形象。而從比較宗教哲學的視角看，星雲大師「人間佛教」的菩薩行者形象與普遍性的「主體性」問題相關，圍繞「主體性」問題，我們更可將「人間佛教」思想放在對「現代性」的反思的理論背景下思考，在互相闡釋中開顯新的義涵，以促進人類思想的開放性發展。

32. 吉爾·德勒茲著，龔重林譯：《斯賓諾莎與表現問題》，北京：商務印書館，2013年，頁331。



參考書目

1. 林鎮國：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北：立緒文化，2004年。
2. 特雷西著、馮川譯：《詮釋學·宗教·希望——多元性與含混性》，上海：三聯書店，1998年。
3. 印順：〈契理契機之人間佛教〉，《近現代著名學者佛學文集·印順集》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
4. 黃夏年主編：《近現代著名學者佛學文集·呂澂集》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
5. 星雲大師：《人間佛教序文選》，台北：香海文化，2008年。
6. 星雲大師：《人間佛教論文集》上下冊，台北：香海文化，2008年。
7. 星雲大師：《人間佛教語錄》上下冊，台北：香海文化，2008年。
8. 星雲大師：《人間佛教當代問題座談會》上中下冊，台北：香海文化，2008年。
9. 埃米爾·本維尼斯特著，王東亮等譯：《普通語言學問題》，北京：三聯書店，2008年。
10. 保羅·利科著，莫偉民譯：《解釋的衝突——解釋學文集》，北京：商務印書館，2008年。
11. 戴安·斯坦貝格著，黃啟祥譯、譚鑫田校：《斯賓諾莎》，北京：中華書局，2014年。
12. 文森特·德貢布著，王寅麗譯：《當代法國哲學》，北京：新星出版社，2007年。
13. 加里·古廷著，辛岩譯：《20世紀法國哲學》，南京：江蘇人民出版社，2005年。
14. 吉爾·德勒茲著，何衛華譯，郭軍校：《欲望與快感》、《生產》，第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
15. 吉爾·德勒茲著，龔重林譯：《斯賓諾莎與表現問題》，北京：商務印書館，2013年。