

從「懺者」到「禪者」—— 日常語義症療¹與當代人間佛教的職能定位

吳忠偉

蘇州大學哲學系教授

一、前言

從一般意義上講，佛教乃是對治眾生由於無明而生的「意義賦予」²衝動，故針對我執而展開無我之「意義症療」，此可視為是佛教之根本「職能」所在，原始佛教阿含經典中，佛陀之名為醫王即明示此點。及至大乘中觀學創始人龍樹菩薩，則因佛教在更廣大居士階層的普及，特別指示了俗諦的「日常語義」性，提出了「若不依俗諦，不得第一諦」的證了原則，以此揭示假名指稱義的無自性，從而將無我擴展為無自性，把「意義症療」進一步落實為「語義症療」。

龍樹的這一思想意涵深遠，其對中國禪宗思惟的啟發是無疑的，特別是唐宋禪師更在「言語行為學」³意義上，轉化了龍樹之思，以

1. 「日常語義症療」乃應用心理病理學概念，將精神心理疾病症療之對象，由狹義的心理領域擴展到語言領域，以為大眾身處一日常語義世界，然只是接受之甚至認為其乃自明，而未反思此語義世界是被生產出的，有一意識形態性。「日常語義症療」即是要勘破日常語義的意識形態性。在此方面，佛教禪宗若與現代知識體系對接，頗能貢獻其智慧。本文中的「語義症療」、「意義症療」在廣義上可通用互換，前者可視為是後者在語言學意義上的落實。
2. 「意義賦予」指一廣義上的對作為「對象」的「自性化」意義構想，無論「對象」是實在之物，或是聲譽、財富、概念符號，若執取不捨，均是執著確立一自性的「意義」。
3. 「言語行為學」亦即廣義「語用學」，即從動態的言語使用、對話語境來把握語義。唐宋時期的禪師特別擅長通過言語互動方式，達到勘破語義「自性」的目的。

從「懺者」到「禪者」——日常語義症療與當代人間佛教的職能定位

對話形式勘破語義的無自性，將生命的自在體證，落實到日常語義世界中。不過，很遺憾的是，明清以後，中國佛教式微，逐漸由「即日常而解脫」的形態，向度亡薦福的經懺佛教形態演化，喪失了其全面參與社會的活潑潑之品格氣質。故在對中國佛教進行反思時，近現代佛教思想家普遍對經懺佛教形態予以批判。不過我們也注意到，這一批判著眼的主要還是菩薩乘與聲聞乘形態的辨析，故經懺佛教被批為重死的佛教，而參禪打坐也連帶被視為自了漢，均被看成是非菩薩行的聲聞作風。

比較而言，以星雲大師為代表的當代人間佛教思想家，對經懺佛教有進一步的思考。雖然星雲大師對中國傳統佛教形態有一批判性反思，但並非完全否定，而是區別「經懺佛教」形態與「經懺」行法，肯定後者的價值；更重要的是，星雲大師高度重視禪宗思想的意義，尤其關注到「禪者」形象與當代佛教的「職能」定位問題，認為在現下東西方互動的全球化新時代，佛教要恢復其對社會生活的全面參與，必須實現佛教行人「身分」的轉化，即由封閉的職業化「懺者」，轉為全面「語義症療者」的「禪者」。

據此，當代人間佛教的思想變革不是完全否棄傳統，而是在審讀傳統的前提下，對佛教思想要素作重新的搭配與格局擴展，從而推陳出新，以適應新時代的需求。

二、作為佛教形態的經懺佛教

眾所周知，星雲大師對人間佛教有很大眾化的界說，即是人要的、能懂的佛教，此一界說看似平常，實有其深刻的學理意涵。正如《論語》中孔子之「仁」說，雖是在師生問答語境下給出，無有一律，而不妨其一以貫之之道；星雲大師的人間佛教思想亦然，乃

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第五期

是根本強調佛教要落實到大眾的日常生活中。

如其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」。⁴

顯然，這樣的解說已表明，星雲大師在定位人間佛教時，是有一佛教形態學之思考，其乃是特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。

從佛教史的角度展開對人間佛教的思考，此肇端於星雲大師年輕之時。1946年，大師於《覺群》發表〈為僧伽問政而不干治進一解〉一文，對傳統佛教的消極厭世狀態予以反思，指出「佛教一步步從積極救世的佛教演變為消極避世的佛教的歷史」。⁵此文的重要意義在於，星雲大師確認了人間佛教為佛教之本旨，從而初步建立其基於人間佛教思想立場的人間佛教發展史觀。⁶

對佛教史的學術審視與人間佛教思想立場的確立，乃是一種互動詮釋關係，所以隨著其人間佛教思想的成熟與體系化，星雲大師從佛教史角度確認人間佛教形態，也就有了更全面的系統之作。故在〈中國佛教階段性的發展芻議〉一文，星雲大師特別從中國佛教形態發展的角度出發，定位人間佛教與經懺佛教間的形態轉化關係。

在文中，星雲大師對兩千餘年的中國佛教史予以概括總結，將之分為六個發展階段：一、東傳譯經時期（秦漢魏晉時期），二、

4. 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，頁259。

5. 程恭讓：〈序——星雲大師人間佛教視域下的佛教史觀〉，《2014 星雲大師人間佛教理論實踐研究》上，高雄：佛光文化，2014年，頁13。

6. 同註5，頁14。

從「懺者」到「禪者」——日常語義症療與當代人間佛教的職能定位

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）。⁷ 在對中國佛教史的這一分期中，星雲大師特別處理之處有二：其一，突出了宋以降之佛教史的比重，並對其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，亦非根本。不過從宋代開始，由於主導性意識形態地位的喪失，佛教必須以職能參與社會獲得其合法性，中國佛教逐漸偏離義理體系構建，轉向行法之門施行。

相對於禪宗對言語分析職能的發展，天台宗特別發展出禮懺之形態，以行懺作為佛教參與社會生活的根本職能所在。自然，在宋元時期，這樣一種禮懺形態內涵是豐富的，其範圍涉及從受苦薩戒到「禮茶」等諸多領域，在主題方面，也特別以性善惡／修善惡對舉形式，深刻處理了世俗道德哲學議題，實際反映宋元佛教制度化地參與到社會秩序的建設中，其職能並不單一地局限於度亡。

然從明代開始，由於外在世俗權力的干預，禮懺佛教趨於職業化，職能逐漸狹隘化，其重要背景在於明政府對「教寺教僧」的劃分，⁸ 通過明初一系列的詔書文告，明政府將元代已實施的禪、講、

7. 星雲大師：〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集》下冊，台北：香海文化，2008年。

8. 周齊：《明代佛教與政治文化》，北京：人民出版社，2008年。

教之界劃制度更為行政化地推行，尤其突出教寺教僧之地位，將應付世俗社會需求之佛事活動專門歸屬「教僧」，並將教僧的資格培訓、認證予以行政規劃。⁹

明政府的這一佛教政策舉措，雖然意在整飭元末以來佛事氾濫之情形，但也滋生弊端，「由於這一類寺僧可以堂而皇之地有更多機會接觸世俗社會，而為世俗方面視之為佛教的代表，可是此類教寺教僧，則隨著法事的功能化而泛職業化現象愈來愈嚴重」¹⁰。由於佛教職能的職業化，傳統複雜的懺儀日漸形式化，最後演變成為「謀食」的經懺之行。

對於懺儀的形式化、釋子的職業化，明代佛教界內部是有反思的，並試圖制止這一傾向，其中，尤以雲棲株宏最為著力。株宏（1535—1615）為晚明四大高僧之一，以持戒精嚴、整頓僧團而名揚海內。針對佛教職能的定位落實問題，株宏大師主要從兩個方面展開：一是重建叢林清規，以條例化的規約形式「檢束」釋子；二是修訂懺儀文本，通過「節目化」¹¹之設置，使得懺儀合法有效地實施。然而，株宏大師雖有積極的對治方法，仍未能根本改變明清經懺佛教的發展方向。

直至民國，在西方現代性的衝擊下，教學二界對中國傳統佛教進行批判性反思，普遍否定經懺佛教形態。如宣導「佛教革命」的太虛大師指出，經懺佛教實為佛法之流弊，故要以積極的「人生佛教」取代消極的「死的佛教」、「鬼的佛教」；而作為近現代天台

9. 周齊：《明代佛教與政治文化》，北京：人民出版社，2008年，頁118。

10. 同註9。

11. 所謂「節目化」，是藉用戲劇學的概念，用以說明修懺儀式操作行為，可通過如戲劇文本分節與主題拆解的方式而落實展開。

從「懺者」到「禪者」——日常語義症療與當代人間佛教的職能定位

復興者，倭虛大師在〈青島湛山寺共住規約〉中亦明確規定，「本寺僧伽，概不出寺應赴經懺」¹²。

對比近現代佛學大師明確反對經懺的立場，星雲大師對經懺佛教雖有很深的反思，但對經懺佛事並不持決然否定的態度，因為「經懺」之行與「經懺佛教」形態是兩回事。作為佛教形態，經懺佛教自是佛教之流弊；而作為宗教行法，經懺的長期存在有著非常複雜的原因¹³，實有合法性一面。正如星雲大師所說：「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。」¹⁴

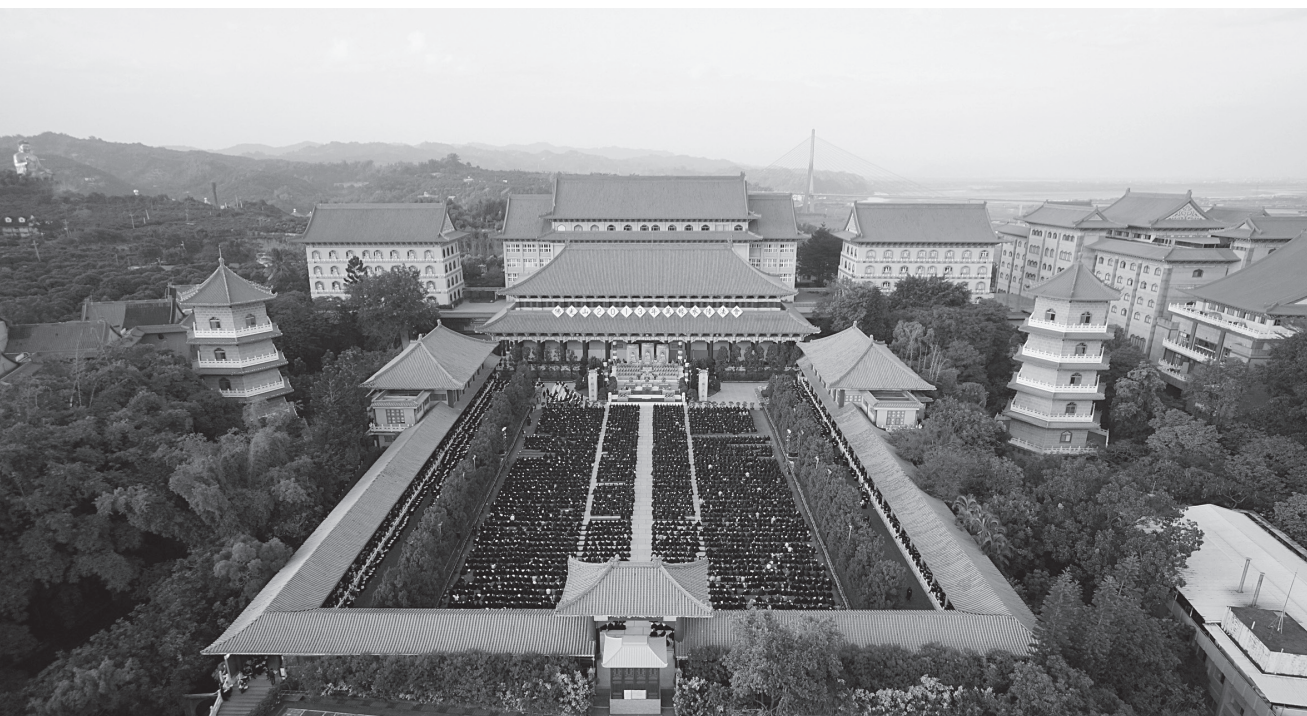
事實上，即便不考慮宗教信仰的因素，在僧人的誦經念佛聲中，亡者眷屬的心靈也得到極大的安慰，其接引之功不可否認。所以，即便當年祿宏再三強調經懺非僧人之所應為，但其也並非絕對反對經懺，因為「他所戒的是已經淪為商業化、形式化、世俗化的經懺。即僧人以經懺為業，成為謀生賺錢的工具，換言之，即所謂的『趕經懺』」¹⁵。相反地，祿宏大師不僅對於經懺儀軌頗有修訂之功，且對懺儀活動本身的有效性有特別的思考，如其在〈雲棲共住規約〉之〈水陸道場議〉中提出，水陸道場不應頻作，否則失去誠敬之心，無益而反致患。若以做佛事而得大供養，則僧人其實淪為以經懺為

12. 潘桂明、吳忠偉：《中國天臺宗通史》下，鳳凰出版社，2008年，頁740。

13. 邵佳德對於經懺佛事的長期存在作了非常全面系統的分析，見氏著：〈人生的佛教與「死、鬼的佛教」——以近代江浙地區為中心〉，《2014星雲大師人間佛教理論實踐研究》下，高雄：佛光文化，2014年。

14. 星雲大師：〈中國佛教階段性發展芻議〉，《人間佛教論文集》下冊，台北：香海文化，2008年，頁73。

15. 釋見曄：《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，台北：法鼓文化，2007年，頁91。



佛光山萬緣水陸法會，每年吸引海內外數萬信眾參加，井然有序，蔚為修持盛事。
（慧延法師／攝）

職業，佛教也就成為經懺道場，根本的以文教弘化之功能則喪失。

星雲大師認為，「經懺香火」佛教不是不需要，而是要與弘法布教相配合，換言之，「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」¹⁶。可見，星雲大師區別了經懺行法與經懺佛教形態，肯定前者有其合法性，而指斥後者將佛教單一化，使之喪失了參與社會生活的全面性。

16. 星雲大師：〈中國佛教階段性發展芻議〉，《人間佛教論文集》下冊，台北：香海文化，2008年，頁76。

從「懺者」到「禪者」——日常語義症療與當代人間佛教的職能定位

三、從「懺者」到佛光人

星雲大師對經懺佛教的批評態度既是建設性，則我們也就可以理解其概述中國佛教史時，從佛教形態角度確立人間佛教與經懺佛教前後關係的意義。誠然，人間佛教是對經懺佛教的一種否定，不過這不是一種完全拋棄後者的否定，而是一種辯證的否定。因為從經懺佛教到人間佛教，並不是純粹的斷裂，二者之間存有一種連續性，毋寧說是一種修正性的發展。實質在於，重新定位佛教作為生死學的意涵，恢復其被遮蔽的人間指向，將佛教由偏狹的模式化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。¹⁷

在此過程中，釋子身分的確認不是固定、模式化的，而是有一種動態的交互性：一是，僧眾由固定化的「職業人」之「懺者」，轉為對某一職能的承擔「履行」，其作為行為主體，更多的是「履行者」而非「職業人」，由此強化了佛教釋子的主體性；二是，佛教由靜止的語義指稱，轉向言語實踐，從而突出僧人與大眾的交互主體性，最大限度地擴大了佛教之職能。

事實上，星雲大師對於僧眾的身分表達問題極為關注，青年時期就開始思考何為僧人之本務。他曾明確表示，不甘做一名只知擔水砍柴與誦經拜佛，而無有智慧的出家人，¹⁸而渴望生命裡充滿光熱。不難理解，星雲大師不能接受一名僧人只被看成職業性的「懺

17. 所以韓國茹指出星雲大師的「佛化生活」，可看成是懺悔的人間化、生活化，見氏著：〈為自己懺悔，為他人懺悔——星雲大師論經懺佛事〉，《2014 星雲大師人間佛教理論實踐研究》下，高雄：佛光文化，2014 年。

18. 星雲大師：〈《無聲息的歌唱》序〉，《人間佛教序文選》，台北：香海文化，2008 年。

《人間佛教》學報・藝文 | 第五期

者」，因為這是對生命的枯扁化。譬如在〈台灣佛教名刹序〉中，星雲大師如是寫道：「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。」¹⁹

佛教是可以廣泛、全方位地參與社會的，而佛教職能的狹隘化，其實也就是佛教釋子生命的枯扁化，所以，雖然經懺佛事有其合法性，但佛教釋子不應成為「職業人」的「懺者」；當佛教狹隘化進入某一種特別領域之時，佛教釋子身分就模式化、固定化了，其生命的主體性也就被「流常」的職業性所遮蔽。在此，我們頗可聯繫儒家的「君子不器」之說。

自然，星雲大師否定釋子作為職業性的「懺者」，並非是排斥釋子對行懺職能的承擔。就作為「職業人」的「懺者」來說，其「身分」與「職能」定位是統一關係；而就履行「經懺」職能之「行為者」而言，經懺只是作為開放的行為主體可以施行的行為，非是作為固定角色的唯一行為。「職業人」與「職能履行者」的關係有點像「舞者」與「跳舞的人」，二者存在著身分／行為者的差異，對此我們頗可借鑑法國語言學家埃米爾・本維尼斯特的研究加以說明。

按照本氏的說法，印歐語系中有兩種尾碼形式「-tor」與「-ter」，二者雖然都可表示某一「行為者」的概念，但其實有不同的用法，因為「就如 -tor 從定義上講是『個體』的、『獨特』的（這種行為

19. 星雲大師：〈《無聲息的歌唱》序〉，《人間佛教序文選》，台北：香海文化，2008年，頁483。

從「懺者」到「禪者」——日常語義症療與當代人間佛教的職能定位

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」²⁰。同樣是表達「作者」之義，「-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」則是表示一種「身分」，其乃是屬於「類」的範疇。

因此即如學者對此的解釋：「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者的行為。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』，高蓋則乾脆稱它為『非主體』。」²¹ 如果說 -tor 是有個性的實際「主體」，而「-ter」則為群體化的「形式主體」的話，則不妨說作為「職業人」的「懺者」，乃是群體化的「形式主體」；而作為行為施動者的「行懺者」，則是具有個性的實際「主體」；前者的主體性微弱，後者明顯。

基於以上分析，我們可以合理解釋，為何星雲大師承認經懺佛事行為，而拒絕佛教釋子的懺者身分。原因在於，作為「職業人」的「懺者」遏制了釋子主體性的表達。事實上，由於成為職業化的懺者，經懺更多成為謀生之手段，其宗教實踐意涵削弱，體現了勞動的異化；要對治這種異化，不是擯除經懺行為，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緊密關係，令釋子不以「職業人」的「懺者」自居。

如此，釋子可以有經懺職能之履行，但不成為單向度的經懺人，這也就意味著，在切斷佛教單一性的「懺者」身分與「度亡」職能

20. (法) 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。

21. 同註20，頁358-359。

《人間佛教》學報・藝文 | 第五期

之結合後，佛教釋子可以給出新的身分／職能結合，不拘泥一種固定的職業人身分，而以種種教化職能之履行介入、參與人類的生活世界。這樣一個菩薩行者雖不具特殊性的「身分」，但共用了一個普遍性「身分」——「佛光人」。

從「懺者」到「佛光人」，這一身分的轉化是有其深刻意義的，因為如此一來，人間佛教得以建立在新的身分基礎上，將狹義的僧人弘法，擴展到廣義的僧俗共同弘法，這是從內在機制角度對經懺佛教的真正變革。事實上，傳統的經懺佛教乃是基於僧俗之別，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。因為俗人由此固化對社會生活的悲觀、消極態度，而僧人藉此得以謀身、自養，其實是從另一方面肯定了俗人對社會生活的悲觀、消極態度。

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；一旦俗人獲得了與僧人共用的「佛光人」身分，則僧俗的溝通不再是憑藉單一的經懺媒介，而是在更開放性的、更大的修道場域展開。由此我們可以看到，星雲大師對超越國家、種族、身分的「國際佛光會」高度重視，對佛光人寄予無限希望，指出「佛光會成員為共成佛道而聚集在一起」²²、「凡我佛光人應秉持佛陀的慈心悲願，首先在個人的生活上，以佛法為指南，進一步擴展至家庭成員，建設佛光人家，繼而分享鄰里，建設佛光社區，冀望有一天，我們能將娑婆穢域轉為佛光淨土」²³。

22. 星雲大師：〈佛光會的宗旨〉，《人間佛教書信選》下冊，台北：香海文化，2008年，頁577。

23. 同註22，頁578。

從「懺者」到「禪者」——日常語義症療與當代人間佛教的職能定位

既然佛光人或佛光會員超越了傳統的僧俗之別，成為更普遍之身分，那麼此身分一以貫之的統攝原則是什麼呢？為此，星雲大師給出了「佛光會員四句偈」，作為佛光會員「行諸各地皆能應用自如的修持準則」。此四句即為：「慈悲喜捨遍法界，惜福結緣利人天，禪淨戒行平等忍，慚愧感恩大願心。」四句偈「是最圓滿的修持，也是最究竟的美德；是最如法的行為，也是最普遍的傳教」，亦成為佛光人標誌性的言語表達 Logo，修道者若能落實於生活，就是對人間佛教的實現。



國際佛光會推展人間佛教與中華文化不遺餘力，全球五大洲都有佛光人的身影。
(周雲/攝)

四、禪者的「日常語義」症療

星雲大師給出「佛光人」這一最普遍的身分，以此統攝僧俗之人，這樣，判定修道境界之高下，不再是憑依外在出家的身分形式，而是對「佛光會員四句偈」的踐履程度，這是僧俗平等觀的真正實現。不過在等視僧俗的同時，星雲大師還是對出家僧人予以「職能」定位：從根本上講，出家僧應是「禪者」。雖然「禪不是少數人的」、「禪，人人本具」，然相對於在家大眾，出家僧人顯然當以禪智慧的開發者——禪者——自居。相比於職業化的「懺者」，此「禪者」不是單一的度亡薦福職能履行者，而是開放性的「日常語義」症療家。

在佛教諸宗中，星雲大師予禪宗以最特別之地位，因為禪的精神最接近人間佛教，「禪師們以不同的生命特質，向世人說明無論是教禪，或行禪、修禪、參禪，禪都不離人間」²⁴，因此「禪是人間共有的寶藏，禪是人間佛教的根本」²⁵。不過禪的境界又是「言語道斷，心行處滅」、「只能體會，不能言傳」，這似乎又製造了一種吊詭：不能以言語表達的禪境界，恰恰又是「最人間」的。那麼，如何理解此一吊詭的給出呢？其實，這恰恰是禪精神的體現。

如果我們聯繫起前面所說，龍樹菩薩有「若不依俗諦，不得第一義」之證了原則，則不妨說，禪雖「無言」，但恰恰即就日常「言語」而達「言語道斷」。人間或世間正是一種日常語義世界，禪者即就日常語言而進行意義症療。

24. 星雲大師：〈〈佛光禪入門〉序〉，《人間佛教序文選》，台北：香海文化，2008年，頁404。

25. 星雲大師：〈禪是什麼？〉，《人間佛教語錄》上冊，台北：香海文化，2008年，頁12。

從「懺者」到「禪者」——日常語義症療與當代人間佛教的職能定位

一般我們所云的佛教意義治療，主要基於佛教緣起性空原理，將佛教禪修的技巧應用於心靈治療。²⁶ 相對偏於「應用」與「技術」性的佛教意義治療，佛教「日常語義」症療是全方位與日常性的。

所謂「日常語義」，乃是指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之幸福、事業之發達、財富之豐足等等，總而言之，是指向自我人生的圓滿。對於日常語義世界，世俗大眾普遍約定認同，都希冀圓滿而避免不圓滿，然生活於此中，談論之、欲求之，為之所繫，因其煩惱，故傳統佛教雖然將之視為人天乘，非是真正的圓滿，但從度化與慈悲角度考慮，均有相應其所願之方便法門的給出。從這個意義上講，這些法門只是方便，但不是究竟。

從星雲大師人間佛教立場看，人生欲求是廣義、普遍的，有正面、積極的意義。正如星雲大師對情義的肯定，「我認為出家人不是絕情斷義，而是去開發清淨的情義，發展有情有義的生命，並助天下的情義圓滿」²⁷。「情義」雖屬人間，但有染汙與清淨之別，要斷除的是染汙的情義，而可發展清淨的情義。因此，人間佛教可以正面處理日常語義世界，積極肯定、成就大眾的人生欲求，否則，「人間的因緣如果不能趨向圓滿，佛教也就成為虛無的宗教」²⁸。

不寧為是，星雲大師還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，且還關聯於出家眾自身。換言之，出家眾面對的就是大眾的日常語義世界，而並不外在於這世界，區別只

26. 賴賢宗：〈空性智慧、佛教意義治療學與佛教詮釋學的治療學——論佛教的生命關懷與心靈治療〉，《普門學報》第13期，2003年元月。

27. 星雲大師：〈《有情有義》序〉，《人間佛教序文選》，台北：香海文化，2008年，頁286。

28. 同註27，頁285。

在其對此語義有所了達，故為「禪者」。這樣，傳統的「僧說生聽」之單向言教情景，即被僧俗共用之日常語義世界取代。此中，困於日常語義者為大眾，而勘破、參透者則為禪者。

對於日常語義，禪者與大眾雖有困參之別，然前者不可離開後者，因為正是在與作為大眾的「聽者」的互動中，在言語陳述中，作為禪者的「言者」化解了他者的「語義」之執，也就此彰顯了「禪者」的症療之功。根本來講，禪者的「語義症療」就是要化解日常語義世界中的不圓滿，成就、圓滿大眾的欲求。

雖然人生欲求值得肯定，但人生本就有缺陷，「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」²⁹，故有求不得之苦。那麼，我們如何面對求不得？如何處理不圓滿呢？在此我們看到禪者的智慧。

常人「求之不得」而堅持「求之不已」，而消極的禁欲則是轉而不求；至於禪者，乃在肯定人生欲求的同時，肯定「欲求不得」的價值。這其實是思惟方式的改變，是一種智慧的轉化。常人肯定人生欲求而否定欲求不得，將二者對立，因此欲求不得則為不圓滿，故生苦感；對作為禪者的星雲大師來說，圓滿與不圓滿雖是對立的，然是可以同時接受的，即肯定人生欲求的同時亦肯定欲求不得。從更高層次上說，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，只看到對立，所以總是顧此失彼；而禪者予以破解，在圓滿與不圓滿中看到融合統一。星雲大師認為，在功利主義、物質主義時代，「只有『禪』，才能根除相對、二元

29. 星雲大師：〈佛教對生命教育的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》中冊，台北：香海文化，2008年，頁421。

從「懺者」到「禪者」——日常語義症療與當代人間佛教的職能定位

世界觀的謬見」³⁰。

在此，星雲大師特別表彰了禪門公案所展示的智慧，「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，如何融合思想；從分離中，如何相依精神；從人我中，如何相通兩心」³¹。禪者參透日常語義，則「縱然在最惡劣的環境中也能灑脫自如，不失莊嚴」³²、「沒有人我是非，沒有榮辱毀譽；過著如行雲、流水般的雲水行腳的生活」³³，成就自在的自我。

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」。³⁴

禪者就在人間，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

30. 星雲大師：〈學禪的目的〉，《人間佛教語錄》上冊，台北：香海文化，2008年，頁39。

31. 星雲大師：〈禪的智慧風光〉，《人間佛教語錄》上冊，台北：香海文化，2008年，頁172。

32. 同註31。

33. 同註31。

34. 同註31。

《人間佛教》學報・藝文 | 第五期

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」³⁵。

簡化乃主體所做的語義遊戲工作。日常語義世界之所以是纏人的，乃是因為我們將語義「定執」，使之正兒八經，從而被其所束縛；要擺脫此纏繞，就是要消解語義的正兒八經，幽默之、調侃之。

簡化就是幽默，禪者之別於大眾即在幽默，正如星雲大師所說：「學禪，要有悟性，要靈巧，明白說，就是要有幽默感！古來的禪師，沒有一個不是幽默大師，在幽默裡，禪是多麼活潑！禪是多麼睿智。」³⁶

人間佛教以禪的幽默，消解了大眾對日常語義之執。

五、結語

綜上所述，星雲大師人間佛教思想非是一種純粹的思想構設，乃是建立在對傳統經懺佛教形態的反思基礎上。雖然星雲大師承認傳統經懺佛事行為的合法性，但其拒絕佛教釋子的單一懺者身分。原因在於，釋子一旦成為「職業人」的「懺者」，則經懺之行即更多淪為一種謀生之手段，此不僅遏制了釋子主體性的表達，也大大削弱了宗教實踐的教化意涵。

從星雲大師人間佛教思想看來，要對治宗教行法的這種異化，不是擯除經懺行為，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「職業人」的

35. 星雲大師：〈禪是什麼？〉，《人間佛教語錄》上冊，台北：香海文化，2008年，頁24。

36. 星雲大師：〈禪定與般若〉，《人間佛教語錄》上冊，台北：香海文化，2008年，頁120。

從「懺者」到「禪者」——日常語義症療與當代人間佛教的職能定位



佛光人手持象徵佛法傳承的火炬，為弘揚人間佛教齊心努力。（陳妍伊／攝）

「懺者」自居。故相對於經懺佛教中「懺者」的職業化所造成的主體性的缺失，人間佛教則肯定了人生欲求的合理性，提出更為普遍性的「佛光人」形象，進而從古代禪師公案中汲取智慧，確立「禪者」的日常語義症療家的身分，從而消解現代社會中大眾對日常語義之執。由此，人間佛教得以全面參與到日常生活中，發揮其積極性的建設、轉化社會之功能。