

從「持戒」到「給人因緣」—— 《佛法真義》與星雲大師的「佛教仁學」

吳忠偉

蘇州大學哲學系教授

前言

人間佛教乃是當代漢語佛教的主導形態，其中，由星雲大師領導的台灣佛光山系統，是世人公認最為成功的典範。筆者曾撰文指出，星雲大師人間佛教思想不是星雲大師一人之思想，而可視為是全球化時代漢語佛教對現代性的一個「集體性」思想應對，故有其新的佛教形態學的意義。從規範性的角度說，此一新的佛教形態學即是「佛教仁學」，乃是人間佛教行者基於佛教的般若智慧與慈悲精神，將中華「仁學」原則自覺地接納，進而從理論與實踐兩個層面最徹底地貫徹落實之的形態表現。對於「佛教仁學」形態的有效性、局限以及未來發展，自然仍有討論的空間，這裡，筆者擬結合星雲大師新著《佛法真義》，特別圍繞大師對「持戒」與「給人因緣」的詮解，對星雲大師的「佛教仁學」再作一申論。

一、持戒與「自訟」¹

仁學乃是基於己／人關係的倫理經驗而給出的一個人本主義倫理原則之學，作為基本倫理學，仁學「不是純粹理智性或理論性思

1. 自訟，意即對自己的言行、是非曲直有明確的認識，指的是善於解析自己、嚴以律己的品質。

從「持戒」到「給人因緣」——《佛法真義》與星雲大師的「佛教仁學」

考」，² 而是關涉主體之運作與選擇，故是一立志學與實踐學。仁學最初是以孔子原始儒學的形式呈現，其核心乃是對「仁」原則的重視，在處理己／人關係時具體表現為：對「己」的態度乃是自訟而責己，對「人」的態度則是恕人而立他。簡言之，孔子仁學要求「責己而厚人」。雖然仁學早期附麗於儒學，但其乃是一個普遍之倫理原則，非是儒學的專利，故會隨著時空因緣條件的變化而與不同思想學派結合，呈現出不同的演化形態。

佛教仁學即是漢語佛教與仁學原則之結合，而星雲大師的「佛教仁學」則是當代全球化時代漢語佛教與仁學原則相結合的最為自覺、最為成熟的形態表現。自然，作為一佛教新形態，星雲大師的「佛教仁學」自身也有一演化的過程；從《佛法真義》一書不難看出，星雲大師通過對佛教名相與相關事項的「真義」詮釋，有一明顯的理論自覺性的訴求，此典型體現在其對「持戒」與「給人因緣」的解說。如果說「持戒」乃是相應於孔子仁學的「自訟」的話，那麼「給人因緣」則對應於孔子仁學的「立人」。我們首先看第一點：持戒與「自訟」。

星雲大師對持戒的解說主要見於《佛法真義》之第一冊。「戒」自然是佛教之基礎，無論是原始佛教之「三學」，還是菩薩乘之「六度」，佛子之修行離不開「持戒」。不過略加分析，不難看出，在傳統佛教修行體系中，「戒」雖然重要，但似乎不是「根本」或「核心」，而是更多扮演了一個前提條件或配合的角色，如三學之「由戒生定，由定生慧」、六度之以「布施」為首而貫徹「般若」原則。對比之下，星雲大師予「戒」以一別出心裁之解釋，藉此更為突出

2. 李幼蒸：《仁學解釋學：孔孟倫理學結構分析》，北京：中國人民大學出版社，2004年，頁25。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十六期

「戒」的核心地位。

首先，星雲大師以為「戒」乃是「自律」，非是「他律」。如其云：「佛教徒受持戒法，就好比學生遵守校規，人民恪守法律一般。不同的是，校規、法律是來自外在的約束，屬於他律；而佛教的戒律是發自內心的自我要求，屬於自律。」³ 在世人眼中，「戒」乃是約束人的規範教條，故為外在之律法，而星雲大師則特別掘發了「戒」的「自律」義。

在此，我們須要對星雲大師所說的「自律」義作一說明。一般來說，作為與「他律」對立之「自律」，乃是在道德哲學意義上給出的，強調的是主體之施行「客觀」（普遍）道德法則（絕對命令）的內在意志自由，對此，康德有一嚴格之解說。如康德所說：



星雲大師認為「戒」是「自律」，而非「他律」。

意志自律是一切道德法則和與之相符合的義務的惟一原則；反之，任意的一切他律不僅根本不建立任何責任，而且反倒與責任的原則和意志的德性相對立。因為德性的惟一原則就在於對法則的一切質料（也就是對一個欲求的客體）有獨立性，同時卻又通過一個準則必須能勝任的單純普遍立法形式來規定任意。⁴

3. 星雲大師：〈受持五戒〉，《佛法真義1》，高雄：佛光文化，2018年，頁40。

4. 楊祖陶、鄧曉芒編譯：《康德三大批判精粹》，北京：人民出版社，2001年，頁306。

從「持戒」到「給人因緣」——《佛法真義》與星雲大師的「佛教仁學」

作為一「主體先驗原則」，「道德法則」與感性領域內主體的行為動機、欲求對象完全隔開，故其對主體乃是一個「絕對命令」；但因為此「命令」非是出於上帝意志，乃是主體之「自由意志」的自我立法，故此「命令」非是「他律」意義上的「義務」。在此意義上，主體乃是「自由」的，因為「一個人由道德規律所統率，不受他的衝動、自私的欲望和嗜欲所支配，他是自由的」。⁵ 故由對「自律」的界說，康德建立了主體之「自律」與「自由」之關係。

對比之下，我們看到，同康德一樣，星雲大師之談「持戒」，也是將「自律」與「自由」連繫起來，但其講法和著眼點則不同。當星雲大師以「發自內心的自我要求」來界說「自律」時，其顯然沒有預設康德無質料情感之「先驗道德主體」的概念，而是設定了一個「心」之「待發」的情感主體；因為「發自內心」之根本在於行者有「心」，由「心」之「待發」到「發」，不是「情」之無中生有，而是對「心」之「開發」，如大師所言：「心好像田地、沙灘、海埔新生地，開發後，就能發揮它的作用。」⁶

至於「自由」，康德特別將其與「自由意志」連繫起來，而無視主體的現實境遇；星雲大師則將「自由」作為行人「持戒」所產生的生存效應，如其云：「五戒分開來講有五條，但從根本上來看，只有一條戒，即『不侵犯』；不侵犯而尊重他人，自己更能自由。持守五戒，其實就是體現自由民主的真義。」⁷ 此說明，星雲大師所云之「自律」乃是一個律己行為，而非一個康德意義上的道德原則。

5. 梯利著，葛力譯：《西方哲學史》（增補修訂版），北京：商務印書館，1999年，頁464。

6. 星雲大師：〈發心〉，《佛法真義1》，頁149。

7. 同註3，頁41-42。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十六期

連繫起來講的話，「持戒」既是「發自內心的自我要求」的「自律」，而根本原則意在「不侵犯他人」的話，則「持戒」就可界說為：自我發自內心的不侵犯他人。這一表述不期然就與孔子「仁學」連繫起來。

如前所述，孔子「仁學」強調「責己恕人」，其日常治身要求「吾日三省吾身」，能「見其過而內自省」，「改過遷善」。孔子這一套「自訟」之法意在自我檢討、自我批評，而避免首先對「人」（他者）之批評、檢討，此一「反躬自問」的態度，實已隱含了「不侵犯他人」之倫理意涵。當然，由於附麗於儒學，孔子仁學之「不侵犯他人」是有其限度範圍的，這根本體現在孔子之「仁」還是有「禮」之約束，突出對「社會身分」差異性的強調，即所謂「克己復禮為仁」。

對比之下，基於般若智慧與菩薩慈悲精神，星雲大師之「持戒」將「不侵犯他人」原則最徹底地貫徹，進而予「持戒」以首要的地位：

受持五戒，是以止惡行善的戒行來達到自心的清淨，進而尊重他人，能帶給社會一股無形的內在穩定力量，每個人都能享受最大的自由，此不侵犯他人的功德，比布施還要來得更大，所以佛陀常讚歎五戒為「五大施」。⁸

在星雲大師看來，「持戒」之「不侵犯他人」不是消極的，而是積極的；不是部分的，而是全體的。因為「持戒」是時時地地通過「行為」全方位地淨化身心，其之「不侵犯他人」也就要求最徹底地對行者自身進行一「自訟」檢討工作。故同樣是立足於「日常」

8. 星雲大師：〈受持五戒〉，《佛法真義1》，頁42。

從「持戒」到「給人因緣」——《佛法真義》與星雲大師的「佛教仁學」

生活，圍繞己／人關係展開自我檢討，孔子之「自訟」與星雲大師之「自訟」有指向上的不同與程度深淺上的差異：如果說，孔子之「自訟」立足於「修己」，重在以「改過遷善」而成就君子人格的話，那麼，星雲大師之「自訟」則可說是著眼於三世，關涉到十界眾生，指向了菩薩行者的解脫之道。

緣於此，作為一「自訟」，星雲大師之「持戒」就不是消極地改己之「已犯」之「過」，而是常生「慚愧」心，主動、積極地改己「不淨」之「過」，凡配合、相應於此之行為均是「持戒」。故從日常之「三好」，到「四弘誓願」，都是「持戒」之表現，星雲大師「持戒」之「改過」功德可謂大矣。

二、給人因緣與「立人」

「仁學」有自訟與立人兩個維度，如果說「持戒」乃是星雲大師「佛教仁學」之「自訟」維度，那麼「給人因緣」就是其「立人」之維度。所謂「給人因緣」，也就是「給人方便」，其關涉到在處理己／人關係時，是否有「立人」之心、「成人之美」之意。俗語常說「行個方便」，「能否方便一下」，此之「方便」，其實就是星雲大師所說「給人方便」之「方便」，只是俗人通常不願他人方便，橫豎讓人不方便，而菩薩行者則是主動、自覺自願地給人方便。「方便」其實至微而至廣，可以體現於人際關係的方方面面，即如星雲大師所說：

所謂「方便」，比方讚美人一句好話，就是給人的方便；在路上設一個指路牌，不讓人走錯路，就是給人方便；施茶給人解渴，就是給人方便；為人解決疑惑，都是給人方便。過去佛教講慈悲，儒家講仁義，基督教講博愛，都是

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十六期

為了給人方便。只是方便上面要加上「善方便」，那才是真正的「方便」。⁹

可見星雲大師之「給人方便」雖在在處處，然不是無原則的給「方便」，而是有一善的價值指向，且不唯是「善」，還要「善於」，故是「善巧方便」，「因此，『方便』其實就是一種智慧權巧，是菩薩度眾、成佛不可缺少的重要資糧；一個實踐菩薩道的行者，除了必須具備般若智慧以外，還要有度眾生的方便」。¹⁰

這裡，我們注意到星雲大師似有將佛教傳統之「善巧方便」與仁學「立人」指向相結合之處理。就佛教傳統而言，「善巧方便」乃是指一「教化」策略，是指稱基於佛／生之說聽關係而給出種種言語譬喻文字，反映了佛菩薩之智慧能力；星雲大師此處給出「善巧方便」，不唯有教化策略之義，更突出了菩薩行者度眾之「仁學」維度。之所以要突出這一維度在於，菩薩行者度眾乃是在「人際關係」中展開的，其不能脫離此一因緣。

事實上，星雲大師「人間佛教」之為「人間」即在於，大師深刻體認到我們所處時代的「人際關係」性，故弘法利生絕不可脫離人世因緣，而當善用之。由此也就不難理解，星雲大師之「給人方便」也就是「給人因緣」，因為這只是從兩個不同方面談論同一個東西：「給人方便」乃是偏於「立人」、成全他者之角度；「給人因緣」則是著眼於維繫己／人關係，讓「己」成為「緣」，可以「為人利用」。兩相比較，「給人方便」之效應直接而明顯，「給人因緣」的意涵似更為耐人尋味，因為通過「給人因緣」，不僅「立人」，且「立己」，進而將「因緣」擴大、擴展。

9. 星雲大師：〈方便〉，《佛法真義1》，頁229。

10. 同註9。

從「持戒」到「給人因緣」——《佛法真義》與星雲大師的「佛教仁學」

事實上，星雲大師賦予「給人因緣」以一最為獨特之定位：

「給人因緣」這句話，是佛法裡面佛陀開示我們，一句最美麗的語言。佛陀當初因為證悟「緣起」而成道，佛陀清楚明白的告訴我們，世間所有一切都是因緣所生法，有因緣才能成功，有因緣才能成事。所以一般學佛的人大都懂得：未成佛道，先結人緣。與人結緣最好的方法，則是給人因緣；你能給人好因緣，人家就會回報你好因好緣。¹¹

以「給人因緣」為佛陀開示給我們的一句最美麗的話，這一說法本身也是美麗的，星雲大師禪師式的提點，揭示了人之在世乃是賴「人緣」而在之事實。毋寧說，人即是「緣在」，雖然此「緣在」非海德格爾意義上的「緣在」（Dasein），¹²但同後者一樣表明了「人」之非現成性、給定性。既然人乃是「緣在」，則己／人乃是通過「緣」相互成就，「給人因緣」也就是「給己因緣」。所以星雲大師再三指出，「給人利用才有價值」，要做到「心中有人」，要唱〈十修歌〉，實深刻揭示了在「人際關係」中「給人因緣」的菩薩行意義。

人之在世乃是與他者結緣而在，故己／人之人際關係至為日常而又至為微妙。儒家仁學雖曾於此際獨善其能，然亦有其思想與實踐上的局限；對此，星雲大師人間佛教創造性地將漢語佛教修行落實於此一日常領域，以佛教仁學形式最徹底地推進了仁學之「責己厚人」原則，從而為當代漢語佛教參與全球弘化提供了一形態學上的進路。

11. 星雲大師：〈給人因緣〉，《佛法真義2》，頁132。

12. 關於海德格爾之「緣在」（Dasein）概念，參見張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年。