

「自通之法」的深層探索

——依「緣起」法則作為論述脈絡

釋昭慧*

摘要

本文分析「自通之法」的定義、經教依據、印證方式、心理基礎、普遍性與差異性、關懷對象及其功效。

「自通之法」是主體與客體交融互會的產物。這種與他者之間的心靈感通力，幾乎人皆有之；但依然順乎因緣，而出現相當紛歧的差異。其差異之原因有二：一、就情境而言，不同的情境會觸動淺深不一的道德感情。越是面對親密的人，心靈感通力就愈發強盛；越是面對疏遠乃至怨仇的人，感通力也就愈發微弱。二、就個人的涵養而言，道德自覺會隨著個人的道德培養，而變得越來越敏銳、強大。聖者因為無我（超越自我的藩籬），所以其「自通之法」徹底開展，卒形成穿透人我障隔而無遠弗屆的「無緣大慈」與「同體大悲」。

「自通之法」不等於「真常心」，它是「緣起」法則下心行運轉的法則，與一切緣起法相同，並不具足「恆常、獨立、真實」的自性；但「自通之法」亦有與「色法」相異之處，厥為「緣慮、了別」之特質，以及諸種心所展現的知、情、意功能。因此佛教倫理學的基本原理，依然是「緣

* 玄奘大學宗教學研究所教授。

起」，而不必訴諸真常心。

但也不宜將非有情類的因緣生法，完全等同於有情，忽略了「是法住法位」的差異性，而純就其「法性真如」的共同性，過度推論成「無情可以覺證法性」的「無情有性論」。

關鍵字：自通之法、道德行動者(moral agent)、道德受動者(moral patients)、緣起、欲諍、見諍、真常心、無情有性、法性(dharmatā, dharma-nature)、佛性(buddha-garbha, buddha-nature)

In Depth Study of the Practice of “Putting Oneself in Others’ Shoes”

—An Explanation Based on the Law of Dependent Origination

Chao-hwei Shih *

ABSTRACT:

This article tries to analyse the definition of “putting oneself in others’ shoes”, its theoretical evidence, ways of proving and psychological basis. The study also includes the universal applications of this practice and its differences, its objects of concern and effectiveness.

The practice of “putting oneself in others’ shoes” is a resulting product of communication between the object and subject. Almost everyone possesses this ability of sharing the feelings of others. However, the ability may differ vastly depending on the causes and conditions encountered. There are two reasons for these differences:

1. The Circumstances/Objects: under different circumstances, one may develop different levels of ethical sentiments. The closer/dearer one’s relationship to the person (object), the stronger one’s ability in understanding and sharing the feelings of the person. On the other hand, the further one’s relationship with the object - right to the extreme state where the object is one’s enemy - the weaker one’s ability is in sharing the feeling of the object.
2. Personal Cultivation: Our moral awareness can become stronger and more acute with the development of our moral cultivation. The noble ones have transcended self-attachment and realised non-self. Thus,

* Professor, Department of Religious Studies; Director of Research Center for Applied Ethics, Hsuan Chuang University, Taiwan

their ability of “putting oneself in others’ shoes” has thoroughly developed. They have broken through the barriers/obstructions of individuals and are able “to have great loving kindness to all unconditionally”, and “to see all sentient beings as part of themselves and have compassion for all”.

The practice of “putting oneself in other’s shoes” is not equivalent to the teaching of the ‘true and eternal mind’. This practice is the rule on how the mind acts in accordance to the Law of Dependent Origination. This is the same as all dependent-originated phenomena. It does not possess a self-nature that is permanent, independent or real. However, the practice of “putting oneself in others’ shoes” also differs from the ‘dharma of form’. Unlike the ‘dharma of form’, this practice has the unique characteristic of cogitating and distinguishing, as well as the functions of perceptions, emotions and thoughts that the mind attributes have. Thus, it is not necessary to seek explanation from the teaching of the ‘true and eternal mind’. The fundamental principle of the study of Buddhist ethics is still founded on the teaching of Dependent Origination.

On the other hand, it is also inappropriate for us to regards the dependent-originated phenomena among non-sentient beings as equivalent to that of sentient beings. We should not hold onto the common characteristic of dharma-nature alone and neglect the differences in the unique characteristics of each individual dharma/phenomenon. It is unwise to excessively deduce that non-sentient beings can also realise dharma-nature and advocate the theory that ‘non-sentient beings possess inherent (buddha) nature’.

Keywords : 自通之法 (the practice of putting oneself in others’ shoes)、道德行動者 (moral agent)、道德受動者 (moral patients)、緣起 (dependent origination)、欲諍 (dispute of desires)、見諍 (dispute of views)、真常心 (true and eternal mind)、無情有性 (non-sentient beings possess inherent (buddha) nature)、法性 (dharma-nature)、佛性 (buddha-garbha, buddha-nature)

一、前言

倫理學之基礎理論，可分類為「規範倫理學」與「後設倫理學」。前者探究有關行為規範的基本原理與各種原則，以及日常生活面臨道德問題的倫理判斷。後者或稱「元倫理學」，以倫理判斷與道德原則本身為研究對象，針對道德語詞（如「良知」）以及由道德語詞所形成的道德語句（如「惻隱之心，人皆有之」），進行意義的分析與根源性的探索。

筆者曾著《佛教規範倫理學》乙書，以論述佛教的「規範倫理學」為主，亦即探索佛教倫理學之道德原理與原則，建立佛教戒律的法哲學與法理學。該書間或視需要而就道德語詞（如：良知）或道德語句（如：是否要依如來藏為道德律的基礎原理），來作根源性的分析。

該一專書出版之後，筆者認為言未盡意，尚可於佛教規範倫理之「應然」法則上，探索其「實然」原理。因此自民國 93 年起，作了三篇相關論文。

一、民國 93 年 11 月 27 日，在東吳大學所舉行的台灣哲學學會年會之中，初次系統性地探索佛教系統理論的後設倫理學，題為〈應然倫理之證成——依「緣起論」之佛法觀點〉。再據該篇論文而作大幅修訂與增補，於 94 年 5 月 15 日，于玄奘大學第一屆「應用倫理會議」中作專題演講。¹

¹ 該文作過三次修訂：

一、最先立題為〈應然原理之證成——依「緣起論」之佛法觀點〉，約一萬字（連同註腳約一萬三千餘字），於九十三年十一月二十七日，發表於台灣哲學學會年會暨學術研討會，地點：台北市東吳大學國際會議廳。

二、依據該篇論文而作大幅修訂與增補，更改題目為〈有關佛教後設倫理學之討論〉，篇幅增為一萬五千多字（連同註腳約一萬九千餘字）於九十四年五月十五日，在玄奘大學第一屆「應用倫理會議」中作專題演講。

本文以「形而上的進路」之佛教後設倫理學研究為主，探究的是佛教倫理學的根源性問題，亦即：佛法之道德總綱「護生」，其客觀基礎與充分理由，為一切現象的運行法則：「緣起」（梵 *pratītya-samutpāda*；巴 *paticca-samuppāda*），以及心理的運行法則：「自通之法」。

但原論文尚未從「語言上的進路」，來探索「應然」（*ought*）的道德語言，是否可以如同一般的「實然」（*is*）語言——依諸語詞之定義，而認知並分析該諸語詞及（或）其所構成之語句，進以判斷其真假值（*truth value*）。因此在後設倫理學的討論上，可說原論文只完成了一半。

後經大幅增訂，從「語言上的進路」而作相關研究，回應西方倫理學中認知主義（*cognitivism*）與非認知主義（*non-cognitivism*）的討論，依語言上的進路，而對「應然」之道德語言，作後設性的探索。又針對自然主義（*naturalism*）、非自然主義（*non-naturalism*）與超自然主義（*supernaturalism*）依形而上的進路，本諸佛法以作根源性之探索。讓有關「佛教後設倫理學」的討論更為完整。為了與原論文作一區別，遂更改題目為〈佛教後設倫理學初探——從實然的現象與法則，到應然的原理與原則〉。

二、民國 94 年 11 月 25 日，輔仁大學舉辦「自然道德律學術研討會」（*Conference on Natural Moral Law*），邀請筆者發表論文，筆者遂依大會主題，撰寫了〈有關「自然律」與「自然道德律」之佛法觀點〉一文，後發表於《哲學與文化》第卅三卷第三期（95 年 3 月）。

如果說，前述第一篇論文是對後設倫理學所關注之議題，作佛法觀點

三、九十四年十月二日大幅增訂並刪節部分段落，並更改題目為〈佛教後設倫理學初探——從實然的現象與法則，到應然的原理與原則〉，約二萬字（連同註腳有二萬四千餘字），並於九十四年十月十五日，發表於中國哲學會「2005 兩岸宗教與社會」學術研討會，以此版本發表於第四期《玄奘佛學研究》（九十五年一月發行）。

的回應，那麼，本篇論文就是在該論文的基礎之上，將東、西方哲學（特別是西方神學）與佛學の後設性議題，作了進一步的比較研究。前、後二文恰好形成了研究內容的延續性。

自然律（*natural law*）指自然界運行的規律（*law of nature*），本不必然與「道德」產生關聯。但在東、西方宗教與哲學領域之中，運用此一詞彙時，自然律經常依（符合自然規律而運行之）人性以為中介，而指向自然界運行規律之中所蘊涵的道德基礎，此即自然道德律（*natural moral law*）。

本篇論文回顧東、西方哲學與神學對「自然道德律」的學說，並依佛法觀點論述「自然律」——一切諸法有因緣和合、離散之「緣起」法則；一切有情則具足「無明」與「我愛」，而又趨生畏死、趨樂避苦，這是生命流轉不已的法則。而架接自然律與道德律者，則為德、福一致的原理——善行可以招感快樂，讓人得遂「離苦得樂」的欲求；惡行必將招感痛苦，反倒違背了「趨樂避苦」的天性，形同自討苦吃。

人皆有之的「我愛」，雖是傷己、傷人，亦可反向操作而利人、利己，其關鍵即在於易地而處的「自通之法」（同情共感的能力）。「自通之法」、緣起法相的相關性與緣起法性的平等性，即是自然律中的三大道德原理。因此，無論是道德規範還是道德原則，都源出自然道德律。即使是佛陀所制訂的規範，也還是依憑自然道德律，先肯定人有自發為善的能力，故以規範的要求，令人在持守過程中產生良好的道德習慣。以此理解佛教倫理學，顯然是傾向「自然主義」的。

三、民國 95 年 5 月 27 日，臺灣大學哲學系主辦「佛教哲學的建構」學術研討會，筆者應邀發表論文，遂依規範倫理學的理論類型——原則主義（*Principlism*）與非原則主義（*Non-Principlism*），檢視佛教系統理論，

撰述〈系統理論之交集與歧異——重點比較：原則主義（principlism）與非原則主義〉一文。

本篇論文依佛法觀點，考察倫理學各家學說，含規則主義的義務論（deontological theory）與目的論（teleological theory），以及非規則主義的德行倫理學（virtue ethics）與關懷倫理（ethics of care, caring ethics），順便帶到基督宗教自由派神學的「情境倫理」。討論的焦點有四：（一）倫理學究竟是否必須建立「第一原則」？（二）第一原則是否唯一不二，絕對優先？（三）即使是原則主義，是否可兼顧「正義」與「效益」的兩項原則（乃至多項原則）？（四）能否拋開原則主義，依其他方式來尋求倫理判斷的依據？

在以上三文的撰述過程中，時時有一意念浮上心頭，即：「自通之法」，作為一種順乎緣起法則，而能與其他生命構成「溝通管道」的心理狀態，在佛教倫理學的系統理論中，起到關鍵性的作用，應該單獨針對它來作進一步的論述。

而葉海煙教授在筆者於東吳大學發表前述第一篇論文之時，亦曾發言建議筆者：針對「心」或「真常唯心」的佛學理論，似可作適當之闡述與定位。因此當 96 年 2 月間，筆者應吳瑞媛教授之邀，安排在台灣哲學會「批判與反思」哲學研讀會的 8 月例會中發表論文，筆者立即想起了尚未完成深層論述的「自通之法」，因此設定了本論文的題目：〈「自通之法」的深層探索——依「緣起」法則作為論述脈絡〉，作為佛教後設倫理學的延續性討論。

二、「自通之法」的基本論述

首先依過往寫作的相關專書與三篇論文，在「自通之法」方面所作的

論述，歸納其重點如下：

（一）「自通之法」的定義與內涵

一、「自通之法」的定義：用自己的心情，揣度其他眾生的心情，而產生對他者苦樂處境的自他互替、同情共感。

二、「自通之法」的經教依據：護生的道德基礎為「自通之法」，這有《雜阿含經》或《法句經》「刀杖品」（Dandavaggo）的教證依據：

何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？」作是覺已，受不殺生，不樂殺生。如上說，……」²

一切懼刀杖，一切皆畏死，以自度〔他情〕，莫殺教他殺。

一切懼刀杖，一切皆愛生，以自度〔他情〕，莫殺教他殺。³

三、「自通之法」的印證：道德律不必假諸其外、其上的天啓或天志，而就在每個人的心中，是不待證知而自明的真理。一個具足「自通之法」的人，會自發性地奉行不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語的七種聖戒。

四、「自通之法」的心理基礎：由於「自通之法」源自「自他互易」的心理基礎，因此「我愛」（對「自我處境」的強烈關懷）弔詭地形成一把傷己、傷人的雙面利刃——一方面本能地在任何時刻，尋求自己快樂、舒適、趨生避死之道，甚至可以掉入自我中心的深淵，起惑、造業、感苦，造成自誤、誤人的後果；另一方面，它也可以由「自我關懷」的基礎而逆

² 《雜阿含經》卷三七（大正二，頁二七三中～下），《相應部》（Saṃyutta-nikāya）五五「預流相應」（南傳（日譯版）卷一六下，頁二三六）。

³ 見《法句經》合訂本，台南：妙心寺，民國八〇年五月版，頁三〇。

向操作，易地而處，對他人的「自我關懷」同情共感，從而實踐利他行爲。

五、「自通之法」的普遍性：「自通之法」極類似儒者所說的「良知」，是跨宗教、跨文化、跨族群的共通道德語彙；康德更以「定言律令」(categorical imperative)而定義之，是即：「只依在相同處境下你同意被對待的方式來對待別人。」在倫理學上，「自通之法」可名之爲「黃金律定理」(Golden Rule Theorem)。

六、「自通之法」的關懷對象：依此，佛教將人以外的動物（以下簡稱「動物」），納入作爲「自通之法」的對象，其理由在於，動物與人同樣具有「不喜被殺」等等的喜怒哀樂的情緒與痛苦的覺受能力。既然如此，則「自通之法」顯然無法排除對動物處境的同情共感。是故黃金律所涵蓋的對象，應以「感知能力」作爲判準；同情共感的關懷面，應不祇及於人類，而必然會擴大到所有有情（包括動物）的身上。

七、「自通之法」的功效：（一）人天樂果：佛所說的「端正法」——布施、持戒、禪定，都是讓修學者自身得受人天福樂的利己方法。（二）聲聞聖果：持戒與布施要從「利己」而轉向「利他」，關鍵即在於「自通之法」——出自對他人之處境的同情共感。持戒的動機，不宜來自「利己」的考量，必須出於自他互替、同情共感的「自通之法」，這纔是「聖戒」，而能構成解脫道中預入聖流的條件。（三）菩薩道果：即使是菩薩的心行——「無緣大慈」與「同體大悲」，其初也莫不以「自通之法」作爲基礎，再依此擴而充之，以慈悲澤被一切有情。

（二）「自通之法」的本質——緣起法則

一、依緣起論，「自通之法」是主體與客體交融互會的產物，可以依更根源的真理「緣起」以證成之。簡而言之，良知是道德主體相應於緣起事相「相依相存」且「法性平等」之法則，而對同爲有情之客體，所自然

流露的同情共感。⁴

二、依「緣起」法則以觀，存有的任一現象（有情包括在內），原都不是隔別孤立而可以單獨存在的，須要「眾緣和合」以成就之。因此，因緣生法本身，就與其他的因緣所生法，有著「相依相存」的複雜網絡。在這前提之下，因緣相互支援成就的生命體與生命體之間，存在著隱微而暢通的管道。吾人的九孔七竅，與外在環境無一瞬間不在互通狀態。吾人的表情、語言、行為，更與他者相互傳遞豐富的訊息。此所以生命雖有各別隔歷的形體，但形體與形體之間，卻並非「絕緣體」。同情共感的「自通之法」，即是本此而生。

三、因此，對其他生命的尊重，就不祇是素樸的主觀好惡或情緒因素，在主體對客體同情共感的現象背後，有其「法則」存焉。也因此，佛教倫理學不宜遽爾被歸納為「情緒主義」（emotionalism）。

四、生命會依互通管道的暢通程度，而出現「自通之法」的個別差異，這就是人人具足良知，但各人的道德自覺卻又往往懸殊的緣由。當人愈是將「自我中心意識」減低，這種「互通」的管道，就愈是通暢。至親至愛之人的互通管道，較諸常人更為暢通，有時甚至可以讓人超越我愛的本能。聖者則因其體悟「緣起無我」，所以可不倚仗任何依「自我」為中心而輻射出「我所」之溝通管道，而對其它生命之苦樂，不問親疏地產生毫無藩籬的感知能力，並施與毫無差別的慈悲，是名「無緣大慈」。

三、「自通之法」與非「心」緣起法

⁴ 而緣起法的相依共存與法性平等，此二法則，被印順導師視為「慈悲的根本」。詳見印順導師：〈慈悲為佛法宗本〉，《學佛三要》，頁一二〇～一二三。新竹：印順文教基金會，2004 光碟版。

談緣起，總是要談到一種名之為「心」的東西，心之為物，讓生命呈現出與山川、大樓、桌子、板凳不一樣的現象。

「自通之法」是心理狀態，然而在緣起法中，還有許多非關心理狀態，例如色法（物質）。雖說在緣起法則下，有情間的「互融」與「互通」是「實然」的狀態，但這種「互融」與「互通」，與水、乳之互融，或是風拂林下、水穿石間之互通，有何不同？既然同是緣起法則下的現象，何以有情間的「互融」與「互通」，可以成為「護生」行為的理論基礎？而非有情類的「互融」與「互通」，卻永遠只是「自然律」，而不會進以形成「自然道德律」？這就要進一步探究「心法」有別於「色法」的性質。

原來，「是法住法位，世間相常住」⁵，法法各有其特質。以色法的「四大」為例：地大有堅固性，水大有潤濕性，火大有溫熱性，風大有飄動性。心法亦然，它能「緣慮」、「了別」對象，並產生對某一緣慮對象的接觸、專注、情緒、理智的衡量與意志的推動（即觸、作意、受、想、思等心所的運作）。

緣起法在有情身上，出現了「自通之法」（即，在心理上跨越自體而「以自度他情」的能力）。這意味著有情（特別是知情意發達之「人」），雖與非有情類同屬「緣起法則」下的存在，卻因其「自通之法」的心理能力，而可發展出殊異於非有情類的道德感。生命與生命會遇，與無情物之間的碰觸，其最大的不同即在於心法之有無。由於生命具足心法，故在與生命會遇之時，不祇是物理性的碰觸，還能產生心理層面的會通，這就構成了「自通之法」。

道德心的生起，其實是「仗境方生」的。所謂「境」的意義很廣泛，例如：自己身體所浮現的一些訊號，是境；他者的言語行為，是境；自然

⁵ 《妙法蓮華經》卷一，大正九，頁九中。

環境中的山川、草木、禽獸，依然是境。面對自己，面對他者，面對環境，這都是對境。

這還是依「人」為行為主體來解釋「自通之法」。我們可以更廣泛地觀察：即連貓狗等動物，都對牠們的主人或眷屬，有著強烈的「自通之法」。牠們或許未經理性思維，無法作出精確的倫理判斷，但若看到同伴（即使是不同物種的同儕）痛苦（例如：與狗長期生活在一起、遊戲在一起的貓咪，看到狗伴死亡），依然會流露關切與哀悽的神情。可見仗境方生而對他者處境感同身受的心理——「自通之法」，在動物身上依然存在，只是未經理智抉發，好似純任本能而已。

無論是色法還是心法，其相互激盪，總會產生動力。動力可以來自很多方向，地震是一種動力，颱風也是一種動力，但這些動力只見其「實然」而不見其「應然」，並不構成所謂的道德性。「自通之法」作為一種心理動力，似乎有一種迥異於非有情類之動力的特殊功效。

進以言之，即使是非人類的動物，已有了某種與他者之間感情互通的動力，但依然不具足所謂的「道德性」，為什麼到了「人」的層次，就要在動力之中，簡別出那種屬於「自通之法」的道德動力？可以這麼說：生命進化到某一種程度的時候，心識就不祇是具足痛苦與快樂的感知力（受心所），甚至能依此而作精密、準確的倫理判斷，而發為倫理實踐。是故人作為「道德行動者」（moral agent），與動物只能是「道德受動者」（moral patients），其間的差異，依然是順乎因緣法則的。

四、簡別「自通之法」與「真常唯心」論

「自通之法」作為自然道德律，顯然已突顯了「心」這個角色，迥異於其他因緣生法的特質。那麼，它與非緣起性的真常心有何異同？是否容

易依此而過度推論，卒至滑向「真常唯心」論？反之，若不突顯「心」之角色與其他非屬心法之因緣生法的異同，又是否會出現另一種過度推論——等同看待色、心二法，形成「無情有性」論？

在佛教史上，這兩種過度推論都曾經存在，而且凸顯「心」之真實、常住、清淨的「真常唯心」論，較諸只存在於少數宗派中的「無情有性」論，更屬中國佛教史上的主流意見。

因此，我們要首先釐清：作為自然道德律的「自通之法」，是否等同於「真常心」？答案是「不等同」。原來，真常心的特徵是「非緣起性」，它與緣起法「非恆常、非獨立、非真實」的特質正好相反，是「恆常、獨立而真實」的，是不須依因待緣而本自存在、本自清淨的。這在《楞嚴經》中說得最為清晰：

汝等當知一切眾生，從無始來生死相續。皆由不知常住真心性淨明體。⁶

世間諸因緣相非第一義，見猶離見見不能及，云何復說因緣自然及和合相？⁷

建立這種理論，意味著原以「緣起」為基本原理的佛法，轉向而建立了在「緣起」法則之上更為根源的原理——「真常心」。

準此以觀，「自通之法」不是真常心，它並非無緣無故就可以萌生起來的，還是要遇境逢緣而起，因緣和合而生。倘若沒有他者（特別是他者的苦樂狀態）作為緣對的境界，則惻隱之心不會沒來由地萌生、增長與廣大。因此依佛法以觀，「自通之法」一樣是「非恆常、非獨立、非真實」的因緣生法。佛法並不強調「人性本善」，並未主張良知本有（良知本有

⁶ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，大正十九，頁一〇六下。

⁷ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，大正十九，頁一一三上。

論較為接近真常唯心論），而只強調「初以習成性，次依性成習」⁸——依於善良習性的因緣，而逐漸形成善良人格，再依善良人格的特質而出現良好的道德習慣。

良知本有論或真常唯心論，並不容易解答令人困惑的問題。如果有這麼一個事物（姑名之為「良知」或「如來藏」），是道德的根源，而且不是在因緣法則下出現的，那麼「良知」或「如來藏」應該是「人人本具，個個不無」，它所呈現出來的應該沒有差別性。然而即使是孟子所說的「夜氣」或「平旦之氣」，也依然指向了良知展現時節的差別性；這種差別性的出現，證明了良知的消長，依然是順乎緣起法則，而受到因緣的牽制或是促成。

再者，「良知」或「如來藏」是否存在？吾人無法證實它到底存不存在。反倒是在經驗的層面，吾人可以不證自明：心中確有道德感，能對他人的處境感同身受。然而感同身受的心，依然還是意識的現行，是「非恆常、非獨立、非真實」的因緣生法，而絕非「恆常、獨立、真實」的「真常心」。

五、簡別「自通之法」與「無情有性」論

其次，倘若將色、心二法等同視之，在理論上就極有可能推演出「無情有性」的答案。因為色、心二法都具足法性——法法因緣生而無自性之「空性」（梵 *wunyata*，巴 *subbata*）；往上再跨一步推論，就可將「法法皆具法性」，推論為「法法皆具佛性」。在荆溪湛然的《金剛鐸》中，就

⁸ 印順法師：《成佛之道》，頁二五六。新竹：印順文教基金會，2004 光碟版。這是根據大乘經論中的性種性（本性住種姓）與習種性（習所成種姓），而依中觀見地以闡述之。

作了這樣的陳述：

萬法是真如，由不變故。真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱寧隔於纖塵，真如之體何專於彼我？是則無有無波之水，未有不濕之波。在濕詎間於混澄，為波自分於清濁。雖有清有濁而一性無殊，縱造正、造依，依理終無異轍。⁹

依於真如法性之理而「造正、造依」。造正，即是形成有情的正報；造依，即是形成有情的依報（報體以外的環境，以無情物為主）。湛然依「萬法」與「真如」之間「隨緣不變、不變隨緣」的對應性而質疑道：將無情排除於佛性之外，就如同將「萬法」排除於「真如」之外。至其《止觀輔行傳弘決》中，就更約十項推論，而完整地表達了「無情」必須亦有「佛性」的主張。¹⁰其中第二點約事理而言：「從事則分情與無情；從理

⁹ 荆溪湛然：《金剛錍》，大正四六，頁七八二下。

¹⁰ 《止觀輔行傳弘決》卷一之二：「一色一香無非中道者，中道即法界，法界即止觀。……於佛性中，教分權實，故有「即」、「離」。今從「即」義，故云色香無非中道。此色香等，世人咸謂以為無情，然亦共許色香中道。無情佛性，惑耳驚心，今且以十義評之，使於理不惑，餘則例知：

- 一、約身：言佛性者，應具三身，不可獨云有應身性；若具三身，法身許遍，何隔無情？
- 二、從體：三身相即，無暫離時，既許法身遍一切處，報、應未嘗離於法身，況法身處二身常在，故知三身遍於諸法，何獨法身？法身若遍，尚具三身，何獨法身？
- 三、事理：從事則分情與無情；從理則無情非情別。是故情具，無情亦然。
- 四、約土：從迷情故分於依正；從理智故依即是正。如常寂光即法身土，身土相稱，何隔無情？
- 五、教證：教道說有情與非情；證道說故不可分二。
- 六、真俗：真故體一，俗分有無。二而不二，思之可知。

則無情非情別。是故情具，無情亦然。」這正是著眼於真如法性之理，而強調有情與無情的共同性。

事實上，「法性」(dharma-tā, dharma-nature)與「佛性」(buddha-garbha)雖有交集卻並不同。我們可以說：「一切佛性法性」，卻不可逆向推論而稱：「一切法性皆為佛性。」清涼澄觀即於《華嚴大疏鈔》中，簡別二者的不同：

經云：佛性除於瓦石。論云：在非情數中名為法性，在有情數中名為佛性。¹¹

簡別二者的原因，即在於心法的有無。非屬心法之諸法，無自性空故，是為「法性」；具足心法的有情，依心識之修為而可轉染成淨、轉迷啟悟，故不但具足「法性」，而且具足「證入法性」的覺性，是即「佛性」。故將「一切眾生皆可成佛」，過度推論而為「一切法(乃至無情)皆可成佛」，這與「是法住法位」的深義顯有扞格，混濫了「是法住法位」中，心法迥異乎色法的功能性。

試問：不具足「自通之法」的無情物，未能具足「惻隱之心」來面對

七、攝屬：一切萬法攝屬於心，心外無餘，豈復甄別？但云有情心體皆遍，豈隔草木獨稱無情？

八、因果：從因從迷，執異成隔；從果從悟，佛性恆同。

九、隨宜：四句分別隨順悉檀，說益不同且分二別。

十、隨教：三教云：無圓說遍有。又淨名云：『眾生如故，一切法如。』如無佛性，理小教權；教權理實，亦非今意。又若論無情，何獨外色？內色亦然。故淨名云：『是身無知，如草木瓦礫。』若論有情，何獨眾生？一切唯心，是則一塵具足一切，眾生佛性亦具十方諸佛佛性。(大正四六，頁一五一下～一五二上)。

¹¹ 《華嚴大疏鈔》卷三十，大正三五，頁二六中。

他者的痛苦，如何成就聖戒？未能成就聖戒，又如何能預入聖流，乃至成就佛道呢？然則其「佛性」從何說起？不無疑義。

六、「自通之法」消長的原因

（一）「自通之法」的消損

因緣生法的特徵是：可以因緣會遇而萌生或是增長，也可以因緣離散而滅亡或是消滅。「自通之法」既屬緣所生法，因此在緣起法則下，自亦不免於生滅、變異、增長、削弱。進一步要問的是：增長或削弱「自通之法」的因緣，究竟是些什麼？準上所說，「自通之法」的發展，有親疏角色與聖凡境界的差異。其原理就是：當人愈是將「自我中心意識」減低，與他者之間心息「互通」的管道，就愈是通暢。

進以言之，讓「自我中心意識」增長或消滅的因素又是什麼？

儒家也看出：良知的開展與否有個別差異。但孟子以「童山濯濯肇因於旦旦伐之」為喻，認為良知之斷喪，與「旦晝之所為枯亡，而夜氣不足以存」有關。如云：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽

獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？¹²

良知既然人皆有之，因此其差異只能訴諸「平旦之氣」或「夜氣」之保任與否。這已將「自通之法」的消長，在某種程度上訴諸環境與物質因素。

依佛法以觀，所謂的「旦晝之所為，有梏亡之」，可以作更清楚的分析：並不是所有「旦晝之所為」都會造成「梏亡」良知的後果；有的利他善行，即使「旦晝之所為」極多，也不會「梏亡」良知，反倒還能長養「自通之法」。因此「自通之法」消損的原因，應該是來自「旦晝之所為」的內容，無法擺脫欲諍或是見諍。此如《阿含經》所言：

貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。……
以見欲繫著故，出家、出家而復共諍。¹³

眾生因欲緣欲，以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子、兄弟、
姐妹、親族，展轉共諍。¹⁴

以下分析此二種諍，令「自通之法」消損的原因。

一、欲諍，是因欲望的渴求與他者產生衝突，所產生的爭執乃至鬥爭。周邊的資源有限，這讓生命為了獲得或鞏固利益，往往不得不排除乃至侵損其他生命的利益。這是眾生共同的現象，即連動物，也會為了攫取食物、盤據領域與爭奪配偶而互相衝突。但人類的思維發達，對於資源掌控與擴張的欲望，遠遠超過了生活所需，造成了貧富懸殊的嚴重社會問題，因此

¹² 《孟子》「告子章句上」，數位經典網站：<http://www.chineseclassic.com/13jing/montzu/monzu11.htm>，96.7.27 線上查索。

¹³ 《雜阿含經》卷二十，大正二，頁一四一中～下。

¹⁴ 《中阿含經》卷二十五，頁五八五上。

人類之間為資源爭奪而產生的欲諍，較諸動物之間更為慘烈。不唯如此，人類為填欲壑而侵凌其他物種，如對動物的殘忍屠戮、虐待、剝削，更已到罄竹難書的程度。

二、見諍，是因意見、觀念乃至意識形態的差異，而產生爭執乃至鬥爭。人是唯一具有所謂「見諍」的動物，可以為了意見不合而爭得面紅耳赤，甚至可以將意見擴而大之，成為言之成理而自成體系的「意識形態」。這些意識型態，一旦落到政治或宗教的範疇，更可以顯其威力，甚至可以殺人。

其實，宗教的宣揚也罷，主義的散播也罷，其始莫不依於利他之心，希望與他者分享自己之所信、所見、所愛、所得，期能依此帶來他人的福祉；然而一旦意識形態絕對化以後，堅信真理唯此一途，捨此便是魔道。這些固著在心的意見、觀念或意識形態，越是嚴重，「自通之法」就越是蕩然無存。這時，基於救世的熱忱，人們對於敵方陣營成員所受到的身心痛苦，不是麻木不仁，就是幸災樂禍，甚至不惜誅除異己。

台灣社會藍、綠政黨的國家認同不一，民眾各自歸隊之後，往往壁壘分明，相互叫陣，甚至父子反目，夫婦成仇；對「己方陣營」的大小過失則枉顧是非，曲意辯護，對「對方陣營」的大小過失則放大特寫，搞垮鬥臭。這正是堅執意識形態，將對方乃至對立族群妖魔化後，所導致的殘酷「見諍」。當世種種傷及無辜而令人髮指的重大罪行（如：炸毀美國世貿大樓，以人肉炸彈炸毀公車、旅館與超市，捕捉無辜人等作為人質並斬首示眾），此諸集團為惡的恐怖主義，大都來自宗教宿仇與種族仇恨，這都是「意識形態殺人」的活見證。

見諍與欲諍的根源性問題，都是自性見（*svabhava drsti*）。自性見，即於所執持的對象，頑強地生起「恆常、獨立、真實」的錯覺。由此而產生「我愛」與「我所愛」，亦即對自我或與自我相關之人事物的執著，為

了滿足自己之所愛，於是又產生「欲諍」。由自性見而罔顧個人見聞覺知的局限，以及所見聞覺知之現象的無常變化，往往會將所執持的見解當作恆常不變的「真象」或「真理」，於是又產生「見諍」。

經云：「以見欲繫著故，出家、出家而復共諍。」即連減縮物質欲望的修行者，都無法避免此一缺陷，甚至更加嚴重，原因是：他們之所以甘於棄捨俗世的物欲生活，往往就是因為相信自己所追求的宗教目標等同於「真理」，故可為其「死生以之」。因此宗教鬥爭的慘烈，往往也不亞於俗世的資源爭奪。

只有洞見因緣生法「無常、無我」（無恆常性、無獨立性）、「不實而生，生已即滅」（無真實性）的緣起智慧，方能超越此一執著。而聖、凡之別，正是在於「是否具足緣起智慧」。

即使是無法根除自性見的凡夫，依然可依「緣起」正見而減緩見諍。原來，未具足緣起智慧的人們，很容易將自己所固執的意見、觀念或意識形態視同真理。緣起論者較能容忍異議，因為他們在理智上，體會自身的見聞覺知，或是不同的時空背景，有著無可避免的局限，這些局限會使自己無法關顧所有因緣；因此他們不會老是將自己的意見，或自己所認同的政治、宗教等意識形態，看做是「絕對真理」。縱使認為自己的意見正確，或是認定自己所認同的意識形態較有道理，但也較能張揚「自通之法」，深切體念到對立意見者的生命經驗、歷史情懷與文化差異，而預留著與對方相互溝通、化解歧見乃至求同存異的空間。

見諍與欲諍，都可導致惡念萌生，讓自己與他者（或是己方與他方）的心理溝通渠道封鎖起來，這正是「自通之法」遭遇戕害的致命傷。倘若任令惡念一再萌生，而不予以制止，必將導致惡習增長，其後果則更是不可收拾。原來善或惡的倫理行為不但是在影響著行為本身的結果，以及行

為所施設的對象，同時更影響著行為主體的性格與命運——一方面形成自己的道德慣性與人格特質（是名「等流果」），另一方面也招感著自身未來的苦樂果報（是名「異熟果」）。世人往往只知懼怕惡業所招感來的異熟果報，因為它臨到之時，確乎逼切難忍。但是惡業受報，尚能於報盡之時，痛苦即告終止；至於惡行積習所養成的邪惡品格，是為等流果，其效力將無有窮盡，必待強力矯治，方能削弱其力道。¹⁵

由此也可解釋：為何佛陀會強調「正命」（正當職業）的重要，而把它列為「八正道」之一？原因是：偶而生起的惡念導致的惡行，即令受到苦報，也不至於苦果無窮；而從事一份職業，必須年復一年地經歷每日八小時乃至更長時間的熏習，倘若熏習之內容不當（如：屠宰動物、妄言欺誑、從事色情行業），其所培養出來的頑強慣性，不但難以矯治，且遇境逢緣必犯，自然其苦果無有窮盡。許多殺人魔與強暴累犯，對受害者毫無憫恤之心，即使在監獄中吃盡苦頭，一旦假釋出獄，也往往立即重犯。

一般視此為變態心理，西方心理學家研究結果顯示，重罪犯大都在童年時即有虐待動物的傾向，¹⁶但這只是說明了現象，依然無法說明何以童年未經世俗錯誤觀念的誘導，即能作出這些冷血的行為。依佛法看來，這種變態心理，未必形成於此生，還可上溯至過去生。它往往是在與不善法相應的生活環境或工作環境之中，逐步熏習而形成的頑強惡習；它使得人對他者「同情共感、自他互易」的溝通渠道全面封鎖，因此對他人的痛苦，

¹⁵ 有關道德習性所導致之等流果，詳參釋昭慧：〈系統理論之交集與歧異——重點比較：原則主義（principlism）與非原則主義〉，新竹：《玄奘佛學研究》，第七期，2007年8月，頁十一～十二。

¹⁶ Felthous, A. & Kellert, S. (1987), *Childhood Cruelty to Animals and Later Aggression Against People: a review*. American Journal of Psychiatry, 144, 710-717.

不是麻木不仁，就是會產生變態的亢奮心理。

（二）「自通之法」的增長

「自通之法」消損既是有因有緣的，「自通之法」的增長，當然也是有因有緣的。如何能對他者增強其同理心？這有兩個方法：

一、緣苦眾生：「自通之法」，依然是因緣生法，倘若沒有其他生命身心痛苦的境界現前，「不忍人之心」不會無故生起。因此慈悲心不會憑空長養，必須實際面對他者之苦，自他互易而同情共感，方能生出所謂的「惻隱之心」。因此「緣苦眾生」，並從事慈善行，以令其離苦得樂，確實是長養「自通之法」的好方法。

二、禪觀矯治：由於眾生以自我為中心，已是頑強的習性，因此即使理智上知道應該對他者的處境將心比心地給予關切，但在情感與意志方面，還是不敵我執，自然容易漠視他者的需求與感受。像這樣對自我或我所的深切膠著，不能只依於正確知見，而必須導以正確的禪觀教學，讓正確知見能扎根到心靈深處，矯治情意錯亂的毛病。

理論上，任何對自己身心之無常、苦、空、無我的觀照，都有利於摒棄我執，然而此中依慈、悲、喜、捨「四無量心」而起修，將注意力導向他者，祝願他者離苦得樂，更有益於「自通之法」的開發。

七、結語

本文是在拙著有關佛教倫理學的專書與系列論文之後，所作的延續性討論，聚焦於自然道德律中的「自通之法」。

「自通之法」就是生命與生命之間心靈相通的緣起法。雖依有情心法必具的覺知功能，這種與他者之間的心靈感通力，幾乎可說是「人人本具，

個個不無」，但依然順乎因緣，而出現相當紛歧的差異，原因有二：

一、就情境而言，不同的情境會觸動淺深不一的道德感情，如：母子關係、情人關係、陌路關係、仇敵關係，這些關係是諸多因緣造成的，回過頭來又會讓人在彼此會遇時，產生淺深不一的道德感情。如果將「自通之法」的消損，視為道德實踐的心理路障，那麼，越是面對親密的人，心理的路障越少，「自通之法」的感通力就愈發強盛；越是面對疏遠乃至怨仇的人，心理路障就越多，「自通之法」的感通力也就愈發微弱。

二、就個人的涵養而言，道德自覺會隨著個人的道德培養，而變得越來越敏銳，越來越強大。聖者因為無我（超越自我的藩籬），所以無分怨親，對任何眾生的心理路障都能全然撤除，因此其「自通之法」也開展得更加徹底，卒形成穿透障隔而無遠弗屆的「無緣大慈」與「同體大悲」。

在本文中，一方面分析：作為「緣起法」的「自通之法」，在眾生之間所呈現的溝通渠道，以此詮釋「良知」在個人身上呈現差異性的緣由，並進而綜論「自通之法」增長與消損的原因，另一方面則特別將「自通之法」與「真常心」作一比對，確認「自通之法」是「緣起」法則下的心行運轉的法則，與一切緣起法相同，並不具足「恆常、獨立、真實」的自性；但「自通之法」亦有與非屬心法之緣起法相異之處，厥為「緣慮、了別」之特質，以及諸種心所展現的知、情、意功能。

經過這樣的深層探索，我們可以確知：即使「自通之法」有作為「心法」而非「色法」的特殊性質，但依然是因緣生法。佛教倫理學的基本原理，依然是「緣起」，而不必訴諸真常心。但也不宜將非有情類的因緣生法，完全等同於有情，忽略了「是法住法位」的差異性，而純就其「法性真如」的共同性，過度推論成「無情可以覺證法性」的「無情有性論」。