

從般若、方便融和的佛法義理學視角
看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

程恭讓

上海大學文學院教授

我在名為〈星雲大師對佛教的十大貢獻〉的一篇專文中，曾經從人間佛教理論、實踐、僧團、信眾、新知識判教、現代化、國際化、兩岸和合、台灣佛教、大陸佛教這 10 個方面，討論了星雲大師對佛教的重要貢獻的問題。不過我那篇專論是寫在拙書《星雲大師人間佛教思想研究》（2015，佛光山人間佛教研究院首版）之後，文中的觀點是作為對於拙書的觀點的一個補充，而拙書中已經提出的主要觀點，在這篇文章中則予以從略，或不多涉及。而本人在這部拙書中所提出的一項核心的詮釋意見，是建議從般若智慧與善巧方便辯證融和的大乘佛教教法義理學的視角，來理解星雲大師的生命智慧，來理解大師所推動的人間佛教的內在動力機制的問題。基本上，拙文所談的「十大貢獻」，是從現象的層面，審視星雲大師人間佛教的特質及意義的問題；而拙書所談的般若、方便辯證融

從般若、方便融和的佛法義理學視角看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

和的義理學，則是從本質的層面，來理解星雲大師對於人間佛教及佛教文明的特殊貢獻。今天我們在上海大學及雲端隆重紀念星雲大師的功德，研討人間佛教的前途，我想結合本人以前的一些相關研究，來進一步談談我的看法。

一、般若、方便融和是印中佛教大乘佛法一個核心的義理原則

我在《佛典漢譯、理解與詮釋

研究》一書（2017，中國社會科學出版社）中，已經充分地證明《維摩經》中般若智慧與善巧方便並重並舉、辯證融和的義理學原則，從大乘佛教思想發展史的角度言，可以視為是初期大乘經中，側重闡釋的般若一系概念思想與善巧方便一系概念思想的辯證整合。一些重要的初期大乘經，如《道行般若經》、《十地經》、《法華經》、《大乘善巧方便經》等，無不彰顯反映這一佛法義理學原則的思想線索，《維摩經》尤其彰顯出透澈及系統的義理學建構的自覺意識。

而在初期大乘經之後的大乘論師時代，這一義理學思想朝著更加理論化的方向進展。如著名的般若中觀學派的《大智度論》在闡釋《大般若經》的經義時，明確提出「般若道」「方便道」二種菩薩道的學說；另一部早期瑜伽行派的論書《大乘經莊嚴論》，以善巧方便義與般若義（論中稱為破除我法的智慧）赫然列為界定大乘本質的七種大義中的二義。凡此等等，便是在印度哲學與佛學的視



程恭讓教授著作《星雲大師人間佛教思想研究》，2015年初版。

角下，般若、方便並重並舉的辯證融和思想的顯著展現。

在中國佛教釋經學者的著作中，可以看到般若智慧與善巧方便不二融和的思想，也同樣得到十分精準的闡發和重視。這裡可以舉二位著名釋經學者僧肇（384-414）和吉藏（549-623）的有關論述為例。如在中國佛教較早期流傳下來的系統釋經學著作《注維摩詰經》中，僧肇曾經針對《維摩經》思想義理的宗旨問題，提出如下的理解和詮釋：

肇曰：夫有不思議之跡顯於外，必有不思議之德著於內。覆尋其本，權智而已乎。何則？智無幽而不燭，權無德而不修。無幽不燭，故理無不極；無德不修，故功無不就。功就在於不就，故一以成之；理極存於不極，故虛以通之。所以智周萬物而無照，權積眾德而無功，冥冥無為而無所不為，此不思議之極也。巨細相容，殊形並應，此蓋耳目之麤跡，遽足以言乎。然將因末以示本，托麤以表微，故因借座，略顯其事耳。¹

僧肇在這段釋文中，提出外內、跡德、本末、粗微等多組概念，來詮釋《維摩經》的思想義理。他認為諸佛菩薩的「不思議」，有顯現在外的「不思議」（跡）和作為內在品德的「不思議」（德）這兩個方面，外在的「不思議」是一些神通現象，是一些事為，這是末、是粗，而內在品德的「不思議」則是本，是微。那麼，這些是本質是隱微的內在品德是什麼呢？僧肇認為就是佛菩薩聖者擁有的「權智」。僧肇此處所說的「權」以修德、積德為其功能，正是

1. 後秦·僧肇等：《注維摩詰經》卷6，《大正藏》第38冊，NO.1775，頁382上、中。

從般若、方便融和的佛法義理學視角看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

指經中的善巧方便的菩薩品德；所說的「智」以燭幽、照物為其功能，正是指經中般若智慧的菩薩品德。所以僧肇「權智」之說的「權智」，其實是包括「權」（方便）與「智」（般若）這兩個概念。僧肇這裡是以「權」和「智」兩種品德作為佛菩薩聖者最內在核心的品德，根據這樣的解釋，僧肇實際上賦予了權智之說在本經所有的佛教概念及思想中最核心及最殊勝的位置。僧肇通過詮釋《維摩經》所表述的權智思想，是魏晉時代中國佛教經典詮釋學中，般若、方便菩薩二德既二分又互補這一思想理念最清晰、最透澈的釋經學體現。

在僧肇闡釋其佛法義理學的著名著作《肇論》中，有題為〈宗本義〉的開篇，我們在這一篇中可以讀到如下的一段論述：

漚和、般若者，大慧之稱也。諸法實相，謂之般若；能不形證，漚和功也。適化眾生，謂之漚和；不染塵累，般若力也。然則般若之門觀空，漚和之門涉有。涉有未始迷虛，故常處有而不染；不厭有而觀空，故觀空而不證。是謂一念之力權慧具矣。一念之力權慧具矣，好思，歷然可解。²

〈宗本義〉這段話提出「漚和、般若」都是「大慧」的說法。這裡的「般若」，指的就是六種波羅蜜多概念中的「般若波羅蜜多」，「漚和」指的是「漚和拘舍羅」，也就是菩薩「善巧方便」的品德。〈宗本義〉此處說「般若」和「漚和」都是「偉大的智慧」，也就是從本質的角度規定般若和方便都表示佛菩薩的智慧。〈宗本義〉這段話還規定了般若、方便兩個概念各自的對象與職能，如文中說般若觀空，方便涉有，這是二者所涉及的對象的區分；般若觀

2. 後秦·僧肇：《肇論》，《大正藏》第45冊，NO.1858，頁150下-151上。

照實相，方便則保證能不取證實相，方便救度眾生，般若則保證不染塵累，這是二者功能作用的差異。〈宗本義〉這段文字還特別指出般若與方便在具體作用的方式上存在一個重要的特點，那就是這二者相輔相成、不可分割地融合在一起，而正因為二者不可分割地融合在一起，所以才能保證菩薩觀空而不證空，涉有而不染著。文中提出「一念之力權慧具」的說法，說般若與方便二者雖然是二種不同的智慧，指向不同，功能不同，但二者卻包含在、具足於菩薩的一心之念當中，也就是要揭示般若、方便兩種菩薩品德的辯證性。

我們看到，無論是在討論般若思想的著作《肇論》中提出的「權慧」說，還是在討論《維摩經》思想的註疏著作中提出的「權智」說，僧肇都以般若與方便平等平列、相輔相成的思想理念作為其釋經學及義理學的主軸，可見這是僧肇的佛經釋經學及其佛教義理學思想的根本和精要所在。

隋代著名佛學家、三論宗創始人吉藏法師，在其詮釋《維摩經》的《淨名玄義》一書中，繼承並發展了僧肇的上述《維摩經》詮釋思想，提出並展開了其「權實二智」的詮釋理念。如吉藏在此書中說：

昔在江南，著《法華玄論》，已略明二智。但此義既為眾聖觀心法身父母，必須精究，故重論之。此義若通，則方等眾經，不待言而自顯。具



吉藏大師像（范曾／繪）

從般若、方便融和的佛法義理學視角看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

存梵本，應云般若波羅蜜漚和波羅蜜。故此經云：「智度菩薩母，方便以為父。」³

吉藏在其早期論學的《法華玄論》一書中，已經深切關注「權實二智」的思想，並且已經認識到此二種智慧「貫通群經」。⁴但是因為「二智」的義理十分重要，是「眾聖觀心法身父母」，所以又著《淨名玄義》加以詳細討論。吉藏在這段話中明確提出，如果通達了《維摩經》中「權實二智」的意義，就能通達一切「方等眾經」的義理，這說明吉藏在晚期思想中，更加充分地認識到權實二智的思想在大乘經教法義理學中的特殊重要性。我們看到，無論是在吉藏早期所撰的《法華玄論》或是後期所撰的《淨名玄義》中，其據以討論「權實二智」的思想理據，都是《維摩經》中「智度菩薩母，方便以為父」的經證。也就是說，在吉藏看來，《維摩經》中明確包含了「權實二智」的理念，而這一理念在整個大乘教法思想中則具有統攝性、綱領性的意義。

吉藏還在書中對於般若、方便兩個概念的含義進行了細緻的思辨，如他下面這番話的說明：

通而言之：般若既照，得名為慧；方便亦照，亦得稱慧。方便既巧，般若亦巧。但立此二名，欲相開避，隱顯互說。般若顯其照名，隱其巧稱；方便顯其巧稱，隱其照名。所以然者，般若從實相境立名，又當其體，故顯照隱巧；方便不從照俗境立名，但取功用，故顯巧沒照。又慧名照空，波若既是空慧，所以名慧；方便涉有，不得名慧。⁵

3. 《淨名玄論》卷4：CBETA 2019.Q3, T38, no. 1780, p. 876b28-c3。

4. 《法華玄論》卷4：CBETA 2019.Q3, T34, no. 1720, p. 394c17-22。

5. 《淨名玄論》卷4：CBETA 2019.Q3, T38, no. 1780, p. 881b14-22。

吉藏這段話的意思是：對於般若和方便，可以從「通」的角度來理解，也可以從「開避」的角度來理解。從「通」的角度也即從共通性的角度理解，般若和方便都表示觀照的智慧，因此都可以稱為智慧，也都表示靈巧的功用，所以也都可以稱巧。但是經中既然成立般若、方便兩個名相，就是要從「開避」的角度也即要從特殊性的角度來理解這二者，從這個角度言，則般若的概念是針對觀照實相立名，又是指智慧本身，所以般若是指觀照實相的智慧；而方便不是從觀照事物的角度立名，而是從功用的角度立名，所以方便的概念不是針對對事物的觀照，而是針對其功用立名。吉藏在這段話的末尾還提出「般若是空慧」「方便涉有」的說法，來加強其從「開避」的角度理解兩個概念的合理性。他這裡的說法明顯也是引用被認為是僧肇作品的《肇論》的〈宗本義〉而來。

吉藏在這樣討論般若、方便概念含義的基礎上，甚至還提出「般若為體，方便為用」的詮釋理念，來進一步解釋般若（實）與方便（權）的關係。他說：「問：般若何故為體，方便何故為用？答：實相為本，般若照實相，故般若亦為本，所以為體。諸法為末，方便照諸法，故方便為用。」⁶ 吉藏這裡也模仿僧肇，引入中國哲學中「本末」的概念，以本末詮釋體用。他說，實相是本，諸法是末，般若的主要功能是觀照實相，所以般若是體；方便的主要功能是觀照諸法，所以方便是用。

因此，無論是從初期大乘經的義理論述，或是從其後印度佛教及中國佛教的釋經學理解，都可以得出結論：般若、方便的辯證及融和確實是印中佛教大乘佛法一個一貫的、核心的義理學原則。

6. 《淨名玄論》卷4：CBETA 2019.Q3, T38, no. 1780, p. 881c2-4。

從般若、方便融和的佛法義理學視角看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

二、從中西哲學比較會通的研究視角，確立佛法理論理性與佛法實踐理性二分的架構

我們看佛教的問題，包括在此處談論佛法的義理學，最忌諱的是僅僅就佛教論佛教，而不能從更加廣闊的哲學文化的視野來觀察佛教。俗話說，「不識廬山真面目，只緣生在此山中」，如果我們不能從更加廣闊的文化哲學的視野來觀察佛教，審視佛教，那麼我們很難認清佛教存在觀、人生觀、價值觀的獨特性，也就無從評論佛教思想、智慧在一般人類哲學與文化中的地位和價值。

其實，近現代以來，一些研究中國佛教的學者，都試圖要在東西文化、中西哲學的比較研究的視角中，觀照佛教的思想和信仰。如梁啟超（1873-1929）早在 1904 年就寫出將佛教哲學與康德哲學進行比較會通的論文。⁷ 章太炎（1869-1936）、歐陽竟無（1871-1943）、梁漱溟（1893-1988）、熊十力（1885-1968）、牟宗三（1909-1995）這些著名學者、思想家、哲人，也都曾努力嘗試把佛教思想與西方哲學進行比較會通的研究，在這樣的嘗試和努力中，佛法義理學架構蘊涵的普遍哲學意義的問題，也就逐漸成為佛學研究中一個非常重要的學術問題。

在這裡，我想重點討論一下牟宗三先生的有關工作。主要的理由，首先當然是本人的佛教研究曾經深受牟先生的啟迪和影響。我們知道，牟宗三先生不僅長期專注儒道佛思想的研究，也長期專注西方哲學特別是康德哲學的研究。這樣的學力和經驗，使得牟先生能夠寫出《現象與物自身》、《中國哲學十九講》、《圓善論》等等這樣一些能夠深度探索融東西方哲學思想融和問題的重要著作。

7. 程恭讓：〈以佛學契接康德：梁啟超的康德學格義〉，《哲學研究》2001 年第 2 期。

在今天研究中國哲學的學者看來，牟先生這些著作堪稱中國現代哲學的經典著作。⁸牟先生書中一些具體的方法和結論，當然未必能夠得到學界的一致認同，但是他以在東西方哲學之間「立一共同之模型，而見其不相為礙」的思想方法，以建構「此時代所應有之消融與判教」的哲學智慧追求，⁹這樣總體的方法論的考量，迄今為止，我認為仍然應該為有志於推動文化交流的學者所肯定和借鏡。

作為牟先生東西哲學會通謀劃的主要對象之一，當然是德國古典哲學家康德的哲學。康德（Immanuel Kant，1724-1804）一生哲學工作最為核心的部分，是他通過對人類理性的能力及其界限的觀察，通過對人類道德經驗的反思，批判地檢討了純粹理論理性與純



著名的德國哲學家康德，其學說深深影響近代西方哲學。

粹實踐理性如何運作、如何應用的問題。康德用「純粹理論理性」指人類認識活動那種先驗的進行知識建構的能力，用「純粹實踐理性」指人類實踐活動特別是道德活動中那種踐行普遍必然有效的道德律令的能力。這兩種人類理性的能力，其實在本質上都是純粹的同一的人類理性，只不過一個是應用於知識的領域，一個是指向道德或實踐的領域。關於康德所討論的這種人類理性，正如李澤厚先生所論：

8. 參見程恭讓：〈牟宗三對孟子與康德學理相關性的詮釋〉，《學術月刊》2001年第6期；《牟宗三〈大乘起信論〉“一心開二門”說辨正》，《哲學研究》1999年第12期。

9. 牟宗三：《現象與物自身》序，臺灣學生書局印行，頁17。

從般若、方便融和的佛法義理學視角看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

無論是理論理性或是實踐理性，雖然彼此完全割裂，卻仍是同一個「純粹理性」，是這個「純粹理性」的兩個方面。康德說：「只能夠有一種並且是同一的理性，不過在應用上要分別罷了。」它們都是要在自己的領域——認識和倫理中規定所謂普遍必然的先驗原則，在本質上是共通的。但在論述上，理論理性是由感性到知性到理性；實踐理性則剛好相反，是由原理（道德律令）到善惡概念再到感性情感。¹⁰

那麼，為什麼理論理性和實踐理性在兩個不同的領域會表現出如此不同的發展方向呢？這是因為在康德看來，人類的倫理性首先考察的應是理性與意志的關係，康德要求它不受任何經驗制約，並且要完全擺脫種種感覺經驗，這樣就與理論理性必須研究理性與對象的關係，受感性經驗的制約發生方向性的不同。¹¹

康德這一將人類的理性二分為純粹理論理性及純粹實踐理性的原初性的哲學立場，不僅在西方哲學史上有其重要的思想意義，實際上對於我們推動佛教哲學與西方哲學的會通性理解，乃至在推動人類哲學思想模式的整體理解上，也都具有劃時代的啟發意義。

我年輕時期閱讀牟宗三的大著，並且通過牟先生著作的介紹媒介，進一步學習和研讀康德的哲學著作時，我從牟先生對康德哲學的認識、理解中，最主要所獲得的就是康德將人類理性一分為二的見地。這是我對康德哲學的基本體驗，也是我在後來繼續展開佛學研究的理解的基礎，這也就是為什麼過了 30 多年，我對牟宗三先生的思想和學術一直心存感恩的原因。

10. 李澤厚：《批判哲學的批判》，北京：人民出版社，1984 年，頁 274。

11. 李澤厚：《批判哲學的批判》，頁 274。

確實，在我年輕求學時，有段時間對德國古典哲學創始人康得的哲學十分著迷，對康德把人類的「純粹理性」析分為「純粹理論理性」和「純粹實踐理性」的哲學洞見，可謂服膺得五體投地。也有一段時間，通過新儒家哲學家牟宗三先生的《現象與物自身》再讀康德，對於牟先生會通儒道佛與康德哲學的努力，可謂「於我心有戚戚焉」，然而，對於牟先生治學及理解佛學的基本方法，我卻不能完全地同意和釋然。此後直至 2011-2012 年之間，我在台灣華梵大學擔任客座教授，期間寫出〈《維摩詰經》方便品與人間佛教思想〉一文，我才完全告別牟宗三先生的佛學理解，完全依據佛教語文學與佛教思想史相結合的研究方法，確定大乘佛法的教法義理學是以般若智慧與善巧方便的融和作為核心義理原則，而且大乘佛法的般若智慧，其實就是佛法的純粹理論理性；而大乘佛法的善巧方便，其實就是佛法的純粹實踐理性。可見，在大乘佛法的義理學中，包含了人類理性理論運用和實踐運用的問題，正是因此，佛教的哲學與一般的人類哲學在本質上是相通的；而佛法關於「般若」與「方便」的性質及其作用的特殊論說，則表現出佛教哲學及佛教文明的特別個性及其智慧特質。當時所寫這篇論文獲得昭慧法師的推薦，得以在她所主編的雜誌《玄奘佛學研究》上發表，我感到十分的振奮和鼓勵！

此後幾年，我著手人間佛教問題的研究專案，並開始《星雲大師人間佛教思想研究》一書的撰寫，我就非常自然地把本之於大乘經典研究的上述經驗，與對大師生命修養及其人間佛教特質的觀察，在書中緊密地融合在了一起。迄今還清楚地記得，2015 年上半年，我曾經在佛光山小住一段時間，為我這部新書最後改定和潤色。有一天，我告訴佛光山人間佛教研究院的院長妙凡法師，拙稿

從般若、方便融和的佛法義理學視角看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

已經最後改定完成，妙凡法師當晚邀請我在佛光山傳燈樓的一個會議室，報告我的書稿內容。那晚佛光山有很多法師都來聽我的「發表」，大師、慈惠長老、慈容長老也都在坐。記得當時除了簡要地介紹全書的內容之外，我正是重點報告了書中重筆濃墨地建構的「般若智慧與善巧方便辯證融和」的理念，我明確地提出，我也是根據這樣的義理角度，理解大師的學養和事業，甚至理解整個現代人間佛教的合理性、合法性。講完以後，有點忐忑，我看著大師，希望聽到老人家的反應。「發表」的現場一片靜寂，我幾乎都能聽見自己心跳的聲音。突然，老人家雙手高舉鼓掌，大聲說道「好」，大師凝視著我，臉上充滿慈祥的微笑。其他在場的法師，這時也都鼓起掌來。那一時刻，我當真深受鼓舞：星雲大師完全理解我的最新論述，並為我這個後輩學者關於佛教義理學的創新論述，特別地予以加持和勉勵！

所以，我不僅是從佛教釋經學的角度，整理、挖掘出初期大乘經時代般若、方便並舉並重的佛法義理學模式，也是通過現代人間佛教的研究尤其是通過對星雲大師人間的研究，再次提出及印證這一大乘佛法義理學模式。而促使我這一研究達成的一個重要因緣，就是我對康德哲學與佛教哲學義理會通性的理解。借鑑康德哲學提供的這種觀照人類理性的哲學立場，來進一步觀照和審察包括《般若經》、《法華經》、《維摩經》等在內的佛教初期大乘經的義理學原則，我們可以肯定：佛教義理學所講的般若智慧，其實就是佛法哲學意義上的「純粹理論理性」；佛教義理學所講的善巧方便，其實就是佛法哲學意義上的「純粹實踐理性」。因此，般若智慧與善巧方便的辯證與融和，其實在本質上乃是佛法理論理性與佛法實踐理性的辯證融和而已。

三、略說星雲大師的善巧方便智慧及其對佛法純粹實踐理性的特殊貢獻

筆者曾經撰有〈道安大師與星雲大師——一個比較研究的視角〉一文，在這篇文章中，筆者提出，無論是東晉時代道安大師推動佛教的「中國化」，或是二十世紀以來星雲大師推動佛教轉型發展的「現代化」，其佛教弘揚的智慧的底蘊，恰恰都是大乘佛教所重視的善巧方便的智慧。在那篇文章中，我重點提到深度表現星雲大師具足善巧方便智慧的一些例子，在這裡把相關內容複述一下：

（一）在佛光人的工作信條裡，包含了善巧方便的基本精神

佛光人的工作信條是：「給人信心，給人歡喜，給人希望，給人方便。」這個工作信條一個典型的特色，是所謂「給」的概念，而這個概念正是傳統佛教中作為菩薩行重要基礎之一的「布施」概念的現代版。《瑜伽師地論》中稱：「云何菩薩方便所攝身語意業？當知略說菩薩所有四種攝事，是名方便。」¹²可見包括「布施」在內的四攝，是菩薩攝化眾生的方法，正是在善巧方便範疇下的菩薩行施設。所以佛光人以「四給」為特色的工作信條，滲透著菩薩布施攝眾的精神，整個信條本質上都是善巧方便精神的鮮明體現。

至於佛光人工作信條中的這些具體條款，分別是「信心」、「歡喜」、「希望」、「方便」，也無一不是引導人們向上及向善的重要方向，也都是善巧方便精神實質的重要體現。

至於「四給」信條中的「方便」一項，可以理解為狹義上而言的「方便」。在作為菩薩度眾菩薩行根本品德的善巧方便中，當然包含了適應眾生的這一面，佛光人工作信條中的「給人方便」，所

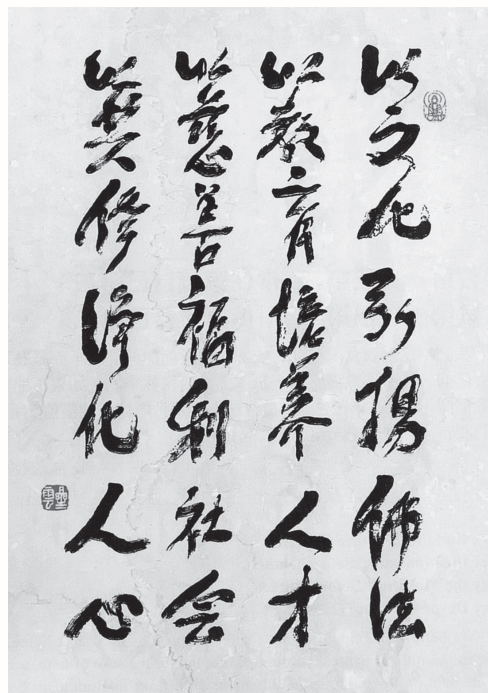
12. 彌勒菩薩說，唐·玄奘譯：《瑜伽師地論》，《大正藏》第30冊，頁504下。

從般若、方便融和的佛法義理學視角看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

表達的就是對人們的興趣和要求適應的這一面。適應，並非善巧方便概念思想的全部，但卻是善巧方便概念思想固有且不可或缺的一項意義。

（二）佛光教團的四大宗旨，同樣深刻體現了善巧方便概念思想的精神

佛光山「以文化弘揚佛法，以教育培養人才，以慈善福利社會，以共修淨化人心」作為四大宗旨，來統率這個教團全部的弘法活動。佛光教團的四大宗旨，表明佛光山重視文化、教育、慈善、共修這四個元素在弘法傳教中的重要作用。這裡，文化、教育、慈善、共修四個元素，是公認的現代社會的主要價值特徵，這是因為十九世紀以來的人類現代社會，與古代農耕時代相比，由於人的價值、人的權利逐步得到空前的確立，同時由於經濟、技術、科學的長足進步，所以文化興盛，教育發達，社會公平公正及社會公益事業的理念深入人心，而將個體組織起來的社會組織形式及其社會行為，也日益發展起來。在現代社會弘揚佛法，發展佛教的事業，如果自外於作為當代社會重要價值的文化、教育、慈善、共修這些形式和制度，佛教就必然為主流社會所徹底拋棄。因此，我



星雲大師石刻一筆字「佛光山四大宗旨」

們看到星雲大師為佛光教團確立的四大弘法宗旨，實際上抓住了現代社會的主流價值、核心價值，佛教的弘法事業不能離開社會的主流價值、核心價值，而是應該與之融合，與之互動，在融合與互動中實現佛教對社會文明的影響與引導。我們必須毫無疑慮：推動佛教價值與社會價值的融合與互動，正是菩薩善巧方便智慧修養的核心指向和重要能力。因此，星雲大師為佛光教團奠定的四大宗旨，本質上即是在善巧方便智慧修養的引導下，為佛教的「現代模式」確立佛教在現代社會文化下弘法及發展的根本方向。

（三）星雲大師「人間佛教四句教」，充分凝聚善巧方便概念思想的神髓

我們知道星雲大師在 2003 年春節，回應高希均教授「什麼是人間佛教？」的問題時，提出「凡是佛說的，人要的，淨化的，善美的，凡是有助於幸福人生增進的教法，都是人間佛教」，這幾句答辭，雖然表面上看是大師一時應機的回答，但其實是他此前 70 年對於佛教的根本問題、對於現代人間佛教的根本問題的體證，所以我曾建議將其稱為「星雲大師人間佛教四句教」，以與中國哲學史上王陽明先生著名的新儒學「四句教」相契證，希望大家對此人間佛教「四句教」中所體現的殊勝智慧，要引起充分的重視。¹³

人間佛教「四句教」中，「佛說的、人要的」兩句，我認為表達的就是大師所理解的「佛教」即「人間佛教」的「教體」。佛教之教體或本質究竟是什麼呢？大師這裡的意見是，應該從佛菩薩聖者所說及人類實踐理性的需求這兩個方面的辯證統一的角度，來看

13. 參閱程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2015 年，頁 110-111。

從般若、方便融和的佛法義理學視角看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

待這個問題。在關於佛教教體問題的這種表述中，與過去中國佛教的經典註疏所不同的是，大師此處在高度的理論層次上考慮到了人類實踐理性的需求問題。事實上，根據《法華經》的明確宣示：「佛以方便力，示以三乘教，眾生處處著，引之令得出。」¹⁴ 諸佛菩薩都是依據善巧方便為眾生說法，而善巧方便之所以為善巧方便，正是因為諸佛菩薩所具備的這種品質，使其具有在聖與凡、佛菩薩與眾生之間交流互動的特質。而星雲大師這裡明確所說的「人要的」，正是表達善巧方便概念思想這種推動聖凡互動、佛菩薩與眾生互動的特質。可見大師人間佛教「四句教」中對人間佛教教體的規定，實際上所凝聚的正是善巧方便概念思想的神髓。

此外，上述大師人間佛教「四句教」的答辭中，還特別提到「幸福人生增進」的說法，這其實是以「幸福」作為人間佛教的宗旨、宗趣。幸福的概念，其實正是漢譯佛典中的「樂」的概念。漢譯佛典中的「樂」字，梵文為 *sukha*，可以譯為「樂」或「安樂」，也可以譯為「幸福」或者「福祉」。佛法以離苦得樂為宗旨，以眾生的現世樂、後世樂及究竟樂為宗旨，也就是以幸福為教法的宗旨，所以佛教不是像很多人直到今天還理解的那樣，是無關人生福祉的宗教，相反地，佛教正是對人生福祉嚴肅追求的一種教法。所以，星雲大師人間佛教「四句教」中對於佛法宗旨的這一規定，一方面適應了現代人類對於幸福人生的美好追求的價值需求，同時也是基於佛陀本懷對佛法根本宗旨的現代闡明。大師人間佛教「四句教」中有關佛教教法宗旨的思想，實際上所凝聚的也正是善巧方便概念思想的神髓！

我在先前所寫《星雲大師人間佛教思想研究》一書中，曾透過

14. 姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊，頁6上。

觀察星雲大師的一些文章和行事，來論證其思想和修養中充滿了善巧方便的菩薩精神。佛光山四大宗旨於星雲大師開山時即設立，而佛光人的工作信條以及人間佛教「四句教」，則是星雲大師 70 歲前後成熟思想的體現，在佛光僧團及佛光教團中，具有方向和政策意義的意義。這些帶有佛光方向、意義和政策意義的理念，也無一不深刻反映和體現善巧方便概念思想的精神。此外，佛光山慈惠長老重視星雲大師譬喻弘法的精神，曾經在電台上以此為題，辦過有影響的佛學講座；佛光山慈容長老曾稱星雲大師為「創意大師」，對於星雲大師人間佛教實踐的「創意」特質有著深刻的闡發。兩位長老是親近大師非常久的人，對星雲大師人間佛教的思想、智慧特質有非常深切的體認，所以其所言、所示實際上也再次印證我先前著作中作出的判斷：星雲大師是一位深具善巧方便智慧的現代人間佛教的導師，他一生推動佛教的轉型發展，致力佛教「現代模式」之確立，致力現代人間佛教的弘揚，而這一切弘法理念及佛教事業背後根本理由，則是因為在他的生命裡，善巧方便智慧修養已經成為生命的一部分，成為他生命的本質和實質。

正是基於以上的理由，我認為我們今天紀念星雲大師，不僅對大師在弘法上的諸多貢獻誠心讚歎，我們更要對大師所推動的人間佛教的內在動力機制，給予與之相符契的關注。在我看來，星雲大師人間佛教的內在動力機制，正是與般若智慧辯證融和的善巧方便的智慧、能力和品質，這是見證現代人間佛教合理性、合法性的根據，也是彰顯現代人間佛教與印中佛教的大乘佛法一貫及相續的義理的根本。更進一步地說，般若與方便的辯證及融和，是以佛教哲學特有的方式對於人類理性二分的一種彰顯與措置，它說明佛法哲學與一般人類哲學思惟之間存在根本的互動互通之處，而基於這種

從般若、方便融和的佛法義理學視角看星雲大師對佛法實踐理性的特殊貢獻

互動互通，才有佛法哲學的特殊色彩的問題，而不能將事情顛倒過來，因為過度強調佛法文明的特殊性，以致於讓佛教文化脫離人類文明的進程，讓佛法文明因而失去發展的方向。

還有一點，也要在此鄭重地予以提出：佛法本來既有理論理性的彰顯，也有實踐理性的開發，理論知識的建構與實踐能力的拓展，本來如鳥之雙翼（《般若經》），如父母之琴瑟和弦（《維摩經》）。然而從整個佛教發展史特別是大乘佛教發展史的整體而言，則不能不說佛教長於理論理性而短於實踐理性，長於靜態的休息而短於動態的創造，長於個體的修持而短於人間的化導，佛法實踐理性在事實上的嚴重不足，以及佛法理論理性與佛法實踐理性在事實上的嚴重失衡，一直是佛教發展上的痼疾和問題，這是本人基於般若、方便融和的義理學原則反思佛教史得出的看法。並且，從現今和今後佛教發展及人類文明發展的角度觀察，我認為佛教文明的前途，在很大程度上實際取決於佛法的學人能否改變一直長於知識理性而短於實踐理性的傳統困局。從這個角度來加以考量，星雲大師個人生命所彰顯出來的這種重視般若、方便辯證融和的獨特義理精神，星雲大師人間佛教所弘揚的這種般若、方便並重的智慧特質，其核心部分可以說正是對於佛法實踐理性的特殊、重要的貢獻，並重新開啟佛法理論理性與佛法實踐理性新動態平衡的一種可能。因此，星雲大師對佛法智慧的真正的貢獻，或許依此可以得到更深的理解和體會吧。

