

「新般若學」視域中的星雲大師人間佛教

李廣良

雲南師範大學哲學與政法學院教授

一、從程恭讓的觀點說起

程恭讓教授的大著《星雲大師人間佛教思想研究》不但系統地呈現了星雲大師的人間佛教思想之發展階段、精神特質、核心理念及實踐指向，而且深入地探討了星雲大師人間佛教思想之佛理基礎。在程恭讓看來，星雲大師成功地開展「人間佛教」，主要在於「善巧方便」及「般若智慧」，所以他強調星雲大師是「深具善巧方便智的現代人間佛教導師」，「星雲大師在現代人間佛教諸行者中之所以具有突出的地位，星雲大師的人間佛教思想之所以在現代人間佛教的思想脈絡中具有特殊的地位。我們認為，根本的理由是：星雲大師是第一個成功地運用其嫻熟的善巧方便智德，非常系統而深刻地揭明人間佛教的教體、教用以及教相。從『體』、『相』、『用』三個層面來施設和建構人間佛教的教理系統，人間佛教教法的思想理論系統才得以落實、得以圓滿，得以成就。……在這個意義上，星雲大師不僅是二十世紀下半期迄今以來現代人間佛教一位卓越的宣導者，也是真正能夠圓成現代人間佛教教法思想理論系統建設的一位導師，因而我們說他是現代人間佛教一位卓越的創立者」。

程恭讓的觀點有四大思想要義。第一，般若、方便二種德智不即不離、不一不二、平等並舉、相輔相成，本位大乘思想之真正的

「新般若學」視域中的星雲大師人間佛教

智慧基礎、理論基礎，也是現代人間佛教真正的智慧基礎、理論基礎，於此二智若能不偏不倚，圓滿成就，則真理得以實證，解脫得以實現，而救度眾生、弘揚佛法的功德，亦有成就的可能。

第二，漢傳佛教思想傳統強調般若波羅蜜多一向不遺餘力，而於善巧方便波羅蜜多之認識，即常常有所未逮，有將其看輕，甚至有將其看錯，鮮有能恰如其分者。而星雲大師深具善巧方便智，高度重視善巧方便智德，並且能夠將般若智與善巧方便智予以結合、融會，表現在他的日常行儀中，表現在他充滿智慧和悲心願力的著作中，表現在他的度化實踐中。



北齊文殊般若經碑局部

第三，正是因為深具善巧方便的智德，所以星雲大師不僅系統地建構了人間佛教的具體教相，而且也深入地揭示和指明了人間佛教的教體（教之體、教之本質、教之本體）及教用（教之用、教之功能、教之作用）。

第四，作為深具般若、方便二種智德的現代人間佛教的導師，星雲大師能夠在實踐層面推動落實人間佛教，成功地實現佛教的生活化、社會化、大眾化、現代化，並進而把在世間得以圓滿應現的人間佛教弘傳到五大洲，從而使得佛教在全球化、未來化的道路上，大大地向前拓展了一步。

程恭讓的研究正確地指出了般若思想對星雲大師人間佛教思想

的基礎性作用，開啟了人間佛教研究的新的理論空間。特別值得注意的是，程恭讓教授對「第七度」即「善巧方便波羅蜜多」的創造性發展，¹既有助於中國佛教思想系統「缺乏對於善巧方便的理解與重視」的弊端，且有助於為人間佛教思想建立堅實的佛理基礎。更重要的是，程恭讓的「善巧方便波羅蜜多」符合星雲大師的人間佛教思想，能夠很好地解釋星雲大師的佛教實踐，切合人間佛教現代化、社會化、生活化的本質要求。

而當前人間佛教的發展正需要在兩個方向上發展，一是繼續以更大的規模、更頑強的意志、更深邃的智慧深入人間社會的方方面面，去化導世間，改造社會，二是為人間佛教提供系統的、堅實的佛法論證和哲學論證，以更好地應對世間各種宗教和世俗意識型態的衝擊，同時也應對其他佛教思想系統的衝擊。而程恭讓的「善巧方便波羅蜜多」至少對後一方面具有極其重要的理論意義。本文試圖在此基礎上，基於般若學的理論，對星雲大師的人間佛教進行一些考察。

二、構建「新般若學」之設想

所謂般若學，一般均理解為中國魏、晉、南北朝時期佛教的思

1. 程恭讓：「通過對《法華經》、《十地經》、《大寶積經》、《般若經》、《維摩詰經》等諸系重要大乘經典的研究後確證：第七度即善巧方便波羅蜜多的明白揭示，是佛經思想史尤其是大乘佛教思想史上的一個重大事件，善巧方便被提升為波羅蜜多，與大乘佛教以救度眾生為職志的菩薩理想實現具有極其密切的關係；般若與善巧方便兩個波羅蜜多平等並舉，各司其職，且又互為統攝，相輔相成，是佛經思想尤其是大乘佛教思想的重大關鍵，核心樞紐，這一理論的建置不僅保證大乘救度眾生的崇高理想獲得實現的知識、工具，而且保證這種救度的實踐一點都不會偏離轉染為淨、轉迷為悟的佛教修學之正確軌道。」見程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2015年，頁737。

「新般若學」視域中的星雲大師人間佛教

想流派。此一思想流派源於《般若經》的翻譯。從漢末支婁迦讖譯出《般若道行品經》開始，般若類經典源源不斷流入中國，各種般若經譯本不斷出現。在魏晉玄學影響下，對《般若經》義理之闡釋蔚然成風，因而形成了中國之般若學派。中國般若學派的早期形態為「六家七宗」，雖有開創之功，但終究屬「偏而不即」之思想。及至姚秦時鳩摩羅什在長安譯經，譯出《小品般若》、《金剛般若》及《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》等龍樹、提婆之中觀派經典論著，把般若學之宣講推到高潮，終有僧肇《肇論》圓融形態之般若學問世。晉宋以後，隨著涅槃佛性論之興起，般若學才逐漸被取而代之。

此為一般中國佛教史或中國哲學史中的般若學。此種般若學僅為中國魏晉時期一佛教學派，僅只有思想史和學術史之意義，故未能充分彰顯《般若經》及般若思想之普遍奠基意義。由於般若思想在佛教思想史上的革命性意義及在大乘佛教史上的基礎性意義，《般若經》以及建基於《般若經》的般若學，曾經在佛教歷史上發揮過巨大的作用，對大乘佛教各派均產生了深遠的影響。

南北朝各家師說興起以後，人們仍然會談般若，但獨立自足之般若學似乎消失了，或者說消融在各派佛學之中，故而我們今天就只在佛教史或哲學史中談論般若學。但是，任何現成的學術框架都是可以打破的，我們完全可以跳出中國佛教史和中國哲學史的框架，在佛教思想的永續傳承發展的意義上看待般若學。在這個意義上，般若學絕不應成為歷史的「陳跡」，而應該鮮活在現實的佛教事業中。這就需要有一種與歷史上的般若學既相聯繫又具有新內容和新特質的新的般若學，我們稱之為「新般若學」。「新般若學」建構之設想有三：

(一) 「新般若學」之文獻學

文獻學乃學術之基礎，亦為學術之重要內容。「新般若學」重視般若學之文獻建設，力圖吸收近世佛教文獻學研究之最新成果和先進方法，從而賦予般若學以堅實的學術基礎，因為學術理性亦乃般若智慧之發用，不能如某些信眾之把般若智慧與學術理性堅固對立起來。其主要內容包括：世界各種文字《般若經》之收集整理及對照研究，尤其是梵、藏、漢文本之《般若經》研究，梵本《般若經》之研究有特殊之重要性；歷史上之各種《般若經》註疏之整理，尤其是梵、藏、漢文字之《般若經》註疏之整理；前人之般若學或以《小品般若》為依據，或以《大品般若》為依據，或以《金剛般若》為依據，「新般若學」將以《大般若經》為根本經典依據，故其首要工作是對《大般若經》進行校勘註釋，此項工作意義重大，刻不容緩。

(二) 「新般若學」之義理學

義理學乃對諸法之普遍義理之探討，佛學中的義理學一般稱之為「佛教哲學」，此處根據「佛法非宗教非哲學」之思想，暫且迴避「佛教哲學」之說。「新般若學」試圖在歷代《般若經》詮釋之基礎上，對《般若經》之義理進行深度詮釋，以構成一開放的、且富有解釋力之佛學思想系統。其主要內容包括：緣起法之研究、空性之研究、中道之研究、二諦之研究、般若與方便關係之研究。其中，程恭讓所說般若智德與善巧方便之關係當為一重要內容，此一關係單在《般若經》之義理系統中即可完善解決，不一定要借助於《維摩詰經》與《法華經》等大乘經典。



十二世紀日本中尊寺《大般若經》局部，美國大都會藝術博物館藏。

（三）「新般若學」之實踐學

實踐學乃是對佛教實踐活動之研究，或可稱為「佛法實踐論」。佛教之實踐活動一是個體之修行實踐，此既包括在修行團體中的修行，也包括個人之隱居獨修；二是佛弟子度化眾生之實踐活動，如慈善救濟、說法教化、環境保護、政治參與等等，均須普遍地與眾生發生關係。「新般若學」之實踐學既須闡明佛法實踐之原則，如戒律之根本精神、佛法介入世間之限度等，亦須詳密規定佛法實踐之形式要求，如叢林道場之規制、行住坐臥之威儀、法器服飾之尺度、駐錫參訪之禮儀、布施化緣之限制、在家出家之條件等等。為因應現代社會實踐內容及形式之拓展，傳統佛教中不合時宜之限制理應有所變革，但變革原則及方法均須進行嚴密論證，此亦為實踐學之內容也。

「新般若學」根本目的仍在通過般若智慧與方便法門的完美統一，以妥善解決出世與入世、來世與現生的關係問題，亦即個人的生死解脫與社會整體的發展問題。而從太虛大師到星雲大師的人間佛教的根本目的，亦是要克服中國傳統佛教偏重出世隱逸、入世功能不足的問題，以及在現代條件下出世與入世的關係問題。

許多人指責「人間佛教」有悖於佛法的出世性，有迎合現實世間並陷溺於世間汙濁之「世俗化」嫌疑。此乃大謬！人間佛教關注現實人生，順應時代機宜，目的仍在引導眾生走向上一路，終極目標仍是使所有眾生獲得自由解脫，成就佛果。人間佛教之精神正是《般若經》和般若學之精神，至少可以說，「它的興起、它的思想，以及這種思想對社會的作用，都與龍樹的大乘佛學有著極大的相似性」。

在現代人間佛教的理論建構之中，般若學起到了其應有的作用。以印順法師為例，他的《人間佛教要略》可謂是人間佛教理論的綱要。其中闡述人間佛教的三大理論原則：一是法與律的合一，二是緣起與空的統一，三是自利與利他的合一。其中第二項「緣起與空的統一」和第三項「自利與利他的合一」均是般若學的基本原則。

印順認為，緣起與空是統一的，這是大乘佛教的特色。一切法是緣起的，所以一切法是性空，無自性的。偏於性空，人們就會去尋找一個實體，傾向於本體論、形而上學方面的探索，醉心於理性的思惟或參證，而不重視法相，不重視佛法在人間應有的正行，這是執理廢事。而有的人執著於緣起的事相，重視法相的差別，對於萬法的平等空性不能相信，不能理解，這也不能與大乘佛法相應。只有依據緣起性空不二，「二諦無礙」的中觀，才能與大乘佛法相符。印順特別指出，緣起與空的統一，它的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。因為泛說一切緣起，就落於宇宙論，

容易離開以眾生為本的佛法；而泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」、「即人成佛」的精義。

但是嚴格地說，人間佛教並沒有嚴格地依據般若學進行理論建構，般若學只是支撐人間佛教思想的資源之一。與中國傳統的佛教傳承不同，現代的諸位大師們似乎並沒有特別地依某部經或特定系統的佛經構建理論之習慣，因而在人間佛教的論述中各個系統的佛經都有，這雖然與人間佛教的普適性有關，但也說明了人間佛教在理論上的不純粹性和不徹底性。「新般若學」力圖解決這一問題。「般若為諸佛母」，這不僅意味著般若是一切諸佛之母，更意味著一切佛法皆從般若流出，人間佛教作為現代的大乘佛法，根本上也是從般若流出的。

四、星雲大師之般若思想

全面考察星雲大師及其人間佛教思想與實踐，我們發現大師之人間佛教完全合乎《般若經》之精神，合乎般若學及「新般若學」之思想原則。對此之深入論證必須進行詳密的學術考察，尚非本文所能，在此僅指出以下幾點：

第一，星雲大師確為當代佛教之大聖者，為上求菩提、下化眾生之「菩薩行」者。之所以如此，首先是因為大師的「慈悲」。胡嘉華曾說：「大師！您是因為慈悲才到紅塵裡來的！」此言甚是。大師「自幼就極富慈悲心，總是想盡方法補救那些不完美的人事」，「割愛辭親，入寺出家以後，我奉師長如父母，視同窗為兄弟，恭敬禮讓，為服其勞；我以教為命，以眾為我，犧牲奉獻，不為己求。自覺在慈悲上有更深的體驗，這才感受到慈悲並不是一個定點，而是情感的不斷昇華」，「其實我常常也忘了自己是誰，也許正因為

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第十六期

擁有這般物我兩忘、自他一如的性格，我的心中無時無刻都充滿著慈悲的歡喜」。²

他一生奔走天下，出生入死，摩頂放踵地弘法度生，正是基於這種本真的「慈悲心」的發用。大師亦曾多次開示「慈悲」的精神：

慈悲不是用來衡量別人的尺度，而是自己身體力行的道德；慈悲也不是用來沽名釣譽的工具手段，而是真愛的自然流露。³

慈悲不應該有省籍的界線與地域的分別，而應該是一種不以己悲，不以物喜，卻能以天下之憂為憂，以天下之樂為樂的胸懷。⁴

佛法的布施，真理的指引，能夠淨化心靈，拯救法身慧命，使人斷除煩惱，了生脫死，度化萬千種眾生，這才是最徹底的慈悲啊！⁵

真正的慈悲也不一定是和顏悅色的讚美鼓勵，有的時候用金剛之力來降魔伏惡，更是難行能行的大慈大悲。⁶

唯有慈悲，才能化干戈為玉帛，消怨懟於無形，才能廣結善緣，成就事業。⁷

惜福是慈悲，結緣是慈悲，尊重是慈悲，包容是慈悲。⁸

2. 星雲大師：〈寧可什麼都沒有，但不能沒有慈悲〉，<http://www.xuefo.net/nr/article31/313821.html>。

3. 星雲大師：〈慈悲〉，《星雲大師全集 90·往事百語 3》，高雄：佛光出版社，2017年5月初版，頁102。

4. 同註3，頁106。

5. 同註3，頁108-109。

6. 同註3，頁109。

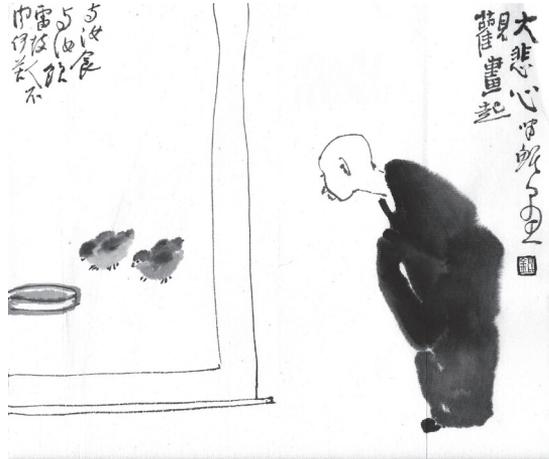
7. 同註3，頁110。

8. 同註3，頁112。

「新般若學」視域中的星雲大師人間佛教

慈悲不僅於己有利，慈悲更是家庭幸福的動力，是社會安和樂利的基石，是國家繁榮進步的要素，是宇宙生生不息的泉源。⁹

大師對慈悲的強調，正合乎《般若經》之精神。在《般若經》中，菩薩之為菩薩，正是因為慈悲與智慧兼備。「但大乘佛教作為一種宗教，或菩薩之所以能成為宗教的理想人格，似應以慈悲為重。這慈悲的要點，可以不捨棄世間一意概括。」¹⁰ 大師曾引《般若經》對此開示說：



菩薩必須兼具慈悲與智慧（李蕭鋤 / 繪）

佛教的三藏十二部經，雖然有無量的法門、教義，但是皆以慈悲為根本，尤其是大乘佛教的菩薩道，更是慈悲精神的實踐與完成。《般若經》說：菩薩因眾生而生大悲心，因大悲心而長養菩提，因菩提而成就佛道。如果菩薩看到眾生的憂苦，不激發慈悲心，進而上求下化，拔苦與樂，是無法成就菩提大道的，因此慈悲心是菩薩行的必要條件。¹¹

9. 同註3，頁113。

10. 吳汝鈞：《佛教的概念與方法》，北京：世界圖書出版，2015年3月第1版，頁9。

11. 星雲大師：〈佛教的慈悲主義〉，<http://fo.sina.com.cn/intro/lecture/2015-11-18>。

大師亦曾講述「代受苦菩薩」的故事，此正合《大智度論》之論述：

問曰：無有代受罪者，何以作是願？答曰：是菩薩弘大之心，深愛眾生；若有代理，必代不疑。復次，菩薩見人間有天祠，用人肉血五臟祀羅剎鬼，有人代者則聽。菩薩作是念：「地獄中若當有如是代理，我必當代！」眾人聞菩薩大心如是，則貴敬尊重之。所以者何？是菩薩深念眾生，逾於慈母故。¹²

第二，大師一生都在行《般若經》之「六度」，且對「六度」之精神有極其深刻理解。大師之「般若」，正是人間佛教的般若學；大師之人間佛教，亦正是般若學之人間佛教。《佛光菜根譚》云：

學佛，就是向自己的煩惱魔軍作戰；念佛，就是對自己的煩惱習氣革命。¹³

學習布施，是改造自己慳貪的性格；嚴持戒法，是改造自己惡性的行為；修養忍耐，是改造自己瞋恚的惡習；發心精進，是改造自己懈怠的因循；修學禪定，是改造自己散亂的思想；開發智慧，是改造自己愚癡的認知。¹⁴

星雲大師在〈六波羅蜜自他兩利之評析〉中，論布施波羅蜜的「自他受益」，論持戒波羅蜜的「縛脫關係」，論忍辱波羅蜜的「利

12. 《大智度論》卷49，〈釋發趣品第20〉，《大正藏》第25冊，409c19-416a22。

13. 星雲大師：〈仁〉，《星雲大師全集190·佛光菜根譚1》，高雄：佛光出版社，2017年5月初版，頁301。

14. 同註13，頁278。

衰之間」，論精進波羅蜜的「苦樂多少」，論禪定波羅蜜的「動靜一如」，論般若波羅蜜的「內外圓成」，極其簡明地揭示了「六度」的「義蘊」：

一、布施，是給人呢？是給己呢？看似給人，實際上是給己。布施能度「慳貪」，是自己發財之道。二、持戒，是束縛呢？是自由呢？看似束縛，實際上是自由。持戒能度「毀犯」，是自己平安之道。三、忍辱，是吃虧呢？是便宜呢？看似吃虧，實際上是便宜。忍辱能度「瞋恚」，是自己做人之道。四、精進，是辛苦呢？是快樂呢？看似辛苦，實際上是快樂。精進能度「懈怠」，是自己成功之道。五、禪定，是呆板呢？是活潑呢？看似呆板，實際上是活潑。禪定能度「散亂」，是自己安心之道。六、般若，是外求呢？是內求呢？看似外求，實際上是內求。般若能度「愚痴」，是自己明理之道。從上述六波羅蜜的義蘊看來，菩薩道是為人的，實際上也是為自己。¹⁵

大師對前「五度」的闡述此處不論，且看大師對般若波羅蜜多的闡發：

般若是六度的根本，能導萬行以入智海。六波羅蜜中，布施、持戒、忍辱等前五者，即使一般的凡夫、外道也能奉行；但是有了般若，布施才能「三輪體空」，持戒才能「止作雙持」、忍辱才能「不忍而忍」、……。所謂「平常一樣窗前月，才有梅花便不同」，有了般若才能圓滿「六波

15. 星雲大師：〈六波羅蜜自他兩利之評析〉，《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年，頁385-386。

《人間佛教》學報·藝文 | 第十六期

羅蜜」，才能轉世間法為出世法。¹⁶

大師引《小品般若波羅蜜經》為證：「譬如盲人，雖有百千萬眾，無有導者，不能進趣城邑聚落。五波羅蜜離般若波羅蜜，亦如盲人無導，不能修道至薩婆若。」大師又說：

般若是大乘佛法的精華和命脈。《大般若經》說：「大乘不異般若波羅蜜多，般若波羅蜜多不異大乘。」有了般若才能認識自性佛，三世諸佛都是因為證得無漏智慧而成就無上正等正覺。印順法師說：「般若何用？般若可以證悟般若。」《大智度論》也說：「諸佛及菩薩，能利益一切，般若為之母，能出生養育。佛為眾生父，般若能生佛；是則為一切，眾生之祖母。」¹⁷

般若不是應用性的知識。知識都是有限制的。而且「知識縱然由知能識，但是『識』仍然是分別意識，還是世間迷悟的攪和，未能到達最圓滿的境地；而般若悟性是聞一知十，所謂『一理通萬理徹』」。¹⁸知識有利有弊，有善有惡，有正有邪；而般若是純真、純淨、純善。知識是向外的追求；般若是內自證的功夫。

般若對於人生具有極其重要的價值意義。大師說：

般若是透過「正見緣起，了悟諸法空性」所獲得的「內外圓成」的智慧。人生若無般若為前導，則如盲人摸象，易為苦樂所動搖；有了透徹宇宙真相的般若，就能轉醜陋為

16. 星雲大師：〈六波羅蜜自他兩利之評析〉，《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年，頁414-415。

17. 同註16，頁415。

18. 同註16，頁418。

「新般若學」視域中的星雲大師人間佛教

美麗，轉黑暗為光明。所以，能以般若來處世，以般若來生活，人生自然美妙無比。¹⁹

尤其，般若知苦滅苦，觀空自在的功用，沒有般若的人生，欠缺正見，易為外境煩惱所轉，而在起惑、造業、受苦中輪迴不已。有了般若，便可開發自性之光，證悟自己真實的生命，從生死的此岸安渡到解脫的彼岸，此即「般若波羅蜜」。²⁰

《小品般若波羅蜜經》說：般若波羅蜜能與光明、除諸闇冥、無所染汙、多所利益、多所安隱、能與盲者眼、能令邪行者入正道；般若波羅蜜是諸菩薩母，能為孤窮者作救護、能滅生死、能示一切法性。²¹

用般若處世可達人間之圓滿自在。1997年10月29日，大師在香港紅磡體育館開示「圓滿與自在」義時，講到「從處世的般若到人間的圓滿自在」，由此可見大師對般若證悟之深。他說：

常聽人慨歎「在這個世間上，做事難，做人更難」。其實這是因為我們沒有般若慧心，待人接物不夠圓融所致。什麼是般若呢？明理隨緣是般若，靈巧通達是般若，轉識成智是般若，證悟真如是般若。有了般若，我們就能認識到眾生本是一體，從而發心立願，利己利人，達己達人，培養圓滿自在的因緣；有了般若，我們就能認清森羅萬象皆為空性，從而安住身心，隨緣不變，不變隨緣，得到圓滿

19. 同註 16，頁 417。

20. 同註 16，頁 417。

21. 星雲大師：〈圓滿與自在〉，《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年，頁 686-687。



從1998年起，星雲大師於紅磡香港體育館佛學講座連續20年，每次都有超過2萬人湧進體育館聞法。（佛光山宗史館提供）

自在的妙用；有了般若，我們就能夠遠離顛倒夢想，捨去妄念分別，從煩惱無明中跳脫出來，走向圓滿自在的光明大道；有了般若，我們就能夠泯除人我對待，統一差別矛盾，從人我是非中超越出來，開創圓滿自在的燦爛人生。所以，般若不必外覓，因為般若就是從我們真如自性中流露出來的智慧方便；般若也不必遠求，因為般若就在我們日常生活的行住坐臥當中體證。在《金剛經》開頭的經文裡，我們可以看到佛陀在語默動靜之中，時時刻刻都散發出無限的般若風光，像著衣持鉢即手中放般若光，托鉢乞食即身上放般若光，洗淨雙足即腳上放般若光，敷座而坐即通身放般若光，弘法利生即口中放般若光。其他如雲門的「胡餅」、趙州的「吃茶」、大珠的「飢來吃飯困來眠」，龍牙的「掃地煎茶及針罷，更無餘事可留心」等等無一不是般若放光的妙用。希望大家都能珍惜自己心中無價的寶藏，將般若運用在做人處事上面，讓世間的一切都能達到圓滿自在的境地。

第三，大師之人間佛教是「以智慧為母」、「以方便為父」、「以多聞為覺音」。「以方便為父」是從《般若經》到《維摩詰經》到《法華經》的根本思想，而此思想正是由《般若經》奠基的。《道行般若》

中就對此有充分的論述，經中把不樂不學「漚沱拘舍羅」列為魔鬼破壞修習般若的重要表現：「有佛深法，魔從次行亂之，令菩薩摩訶薩不復樂欲得漚沱拘舍羅，便不可意問般若波羅蜜。」

佛言：「我廣說菩薩摩訶薩事，其欲學漚沱拘舍羅者，當從般若波羅蜜索之，其不可般若波羅蜜便棄捨去，為反於聲聞道中索漚沱拘舍羅。」

《譬喻品》中說：「菩薩有信樂，有定行，有精進，欲逮阿耨多羅三耶三菩，不得學深般若波羅蜜漚沱拘舍羅，終不能至佛，當中道休，墮阿羅漢、辟支佛道中。何以故？不得學深般若波羅蜜漚沱拘舍羅故。」「得深般若波羅蜜，學漚沱拘舍羅，是菩薩終不中道懈墮，能究竟於是中得阿耨多羅三耶三菩。」

「因此，儘管有虔誠的信仰，並進行各種修習，但是，沒有般若的方便善巧，是不能達到目的的，反而會有墮入小乘的危險。這樣，是否具備般若方便，也就成了大乘區別於小乘的一個標誌了。」²² 星雲大師「以方便為父」與此「漚沱拘舍羅」一脈相承，他所設計的人間佛教的藍圖正是基於此種精神而深入世間的。程恭讓對此有詳細的展開，故此處從略。

慈悲、般若、方便是《般若經》之根本理念，亦正是「新般若學」之根本理念，亦屬於人間佛教之三大支柱。我們雖然以人間佛教為現代性的佛教，但人間佛教在根本上仍然屬於大乘佛教之現代展開，屬於般若學之現代實現。我之所以欲在般若學之視域中觀照人間佛教，正因此也。亦因此之故，「新般若學」當可謂人間佛教提供根本性之佛理支持。但此非本文所能完成，且留待另文討論。

22. 任繼愈：《中國佛教史》第1卷，北京：中國社會科學出版社，1981年，頁358。