《人間佛教》學報 · 藝文｜第十九期

# 從佛教詮釋學的視角看星雲大師的《佛法真義》

程恭讓
上海大學文學院教授

## 一、從哲學詮釋學到佛教詮釋學

詮釋——對於經典、傳統或文本，給予合理的解釋，以達成意義的理解、思想的創新、文化的轉型、宗教的發展——，是人類文明與思想中一個既古老又普遍的現象。古代印度的吠陀文明，希伯來舊約傳統，釋迦牟尼佛所創立的佛教，華夏六經及諸子傳統，佛典漢譯及其詮釋，希臘哲學、宗教傳統，耶穌基督的《新約》聖經文化，默罕默德的《古蘭經》傳統等，上述這樣的文化、宗教、哲學傳統中，沒有一個不曾經歷經典詮釋與理解的實踐。也正是這個緣故，以詮釋、理解作為對象的學問——詮釋學，正如美國學者唐納德．羅佩茲的說法，「無論如何都不是一門新科學」。[1]

但是從人類存在與本質的高度來理解詮釋的現象，使得詮釋、理解的意義在人類本質的層次上得到更加系統、深刻理解的，則已不是傳統意義的詮釋理論或詮釋學，而是屬於現代哲學史上的「哲學詮釋學」。造就哲學詮釋學這一新詮釋學傳統的，有弗里德里希．施萊爾馬赫、狄爾泰、馬丁．海德格爾、漢斯—喬治．伽達默爾和保羅．利科等一批有創造力的現代哲學家，而其中的德國現代哲學

1. 唐納德．羅佩茲編，羅廣榮、常蕾、李建欣譯：〈導論〉，《佛教解釋學》，上海：上海古籍出版社，2009 年，頁 1。

德國當代著名哲學家漢斯—喬治．伽達默爾

家伽達默爾，更是將傳統詮釋理論發展為哲學詮釋學的一位關鍵人物。

伽達默爾在其名著《真理與方法》第二版的序言中寫道：

> 我們一般所探究的不僅是科學及其經驗方式的問題——我們所探究的是人的世界經驗和生活實踐的問題。借用康德的話來說，我們是在探究：理解怎樣得以可能？這是一個先於主體性的一切理解行為的問題，也是一個先於理解科學的方法論及其規範和規則的問題。我認為海德格爾對人類此在的時間性分析已經令人信服地表明：理解不屬於主體的行為方式，而是此在本身的存在方式。本書中的「詮釋學」概念正是在這個意義上使用的。它標誌著此在的根本運動性，這種運動性構成此在的有限性和歷史性，因而也包括此在的全部世界經驗。既不是隨心所欲，也不是片面誇大，而是事情的本性使得理解運動成為無所不包和無所不在。[2]

正是秉承海德格爾以此在的理解問題為中心的「實存詮釋學」，伽達默爾把傳統詮釋學理論進一步提升成了「哲學詮釋學」，乃至形成了一個人類哲學的新類型：「詮釋學哲學」。而哲學詮釋學或詮釋學哲學的基本理論旨趣，也正如《真理與方法》的譯者洪漢

2. 伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，上海：上海譯文出版社，1999 年 4 月第 1 版。引文見〈第二版序言〉，頁 6。

鼎先生所表述，乃是「探究人類一切理解活動得以可能的基本條件，試圖通過研究和分析一切理解現象的基本條件找出人的世界經驗，在人類的有限的歷史性的存在方式中發現人類與世界的根本關係」。[3]

將哲學詮釋學的基本立場、方法引進到佛學研究和佛學闡釋中，從而對於佛教這一人類重大理解現象展開反思、透視性研究和分析的，則是所謂的佛教詮釋學。早在 1984 年，美國洛杉磯佛教與人類價值玄田研究院（the Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values）召開了一場以佛教詮釋學作為討論主旨的學術會議，這次會議的成果最終形成《佛教解釋學》這部論文集。會議召集人及論文集編稿人唐納德．羅佩茲先生在為此書撰寫的導論中寫道：「本書所收入的文章說明了佛教注釋家應對這種處境的各種方式。本書的目的不是確定具體而獨特的佛教解釋學，而是提出一些佛教學者在對佛教經典進行解釋時所遇到的一些問題以及他們處理這些問題時提煉出的一些解釋原則。」[4] 這是現代國際佛學界自覺引入伽達默爾等的哲學詮釋學的基本理念，以推進佛教經典研究、經典詮釋一次非常有意義的重要嘗試。

而在華語佛學界，傅偉勳先生在其所著《從創造的詮釋學到大乘佛學》這一著名論文中，曾凝練出「創造的詮釋學」的概念，他將創造的詮釋學的內涵，釐定為「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「必謂」五個運作層次，並且以道家所宗奉的《道德經》及佛家所宗奉的《六祖壇經》為例，對於他所謂五個層次的創造的詮釋學義理詮釋之辯證展開予以示範性推演，為現代佛教研究和佛教

3. 伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》譯者序言，頁 2。
4. 唐納德．羅佩茲編，羅廣榮、常蕾、李建欣譯：〈導論〉，《佛教解釋學》，頁 4。

詮釋學的實施，樹立了一個非常好的範型。[5] 其他的佛教詮釋學者，如賴賢宗教授，曾提出佛教詮釋學的三個環節：佛教存有論，佛教知識論，及佛教實踐論，[6] 並對「佛學的哲學詮釋研究」的意義展開論述。[7] 吳汝鈞教授對於天台中道佛性問題的詮釋，[8] 林鎮國教授對於空性與現代性的詮釋，[9] 則都是從專題的角度，對於佛教詮釋學研究工作所作成功推進的案例。

筆者長期以佛典漢譯與詮釋問題作為反思的對象，主要是側重從翻譯與詮釋的角度，來探討大乘佛教經典在歷史的傳承及中國文化的開展中理解的可能性，拓展了佛教詮釋學研究和大乘思想研究的新視野、新空間、新智慧。

根據我對佛教經典及其思想研究的經驗，我認為佛教詮釋學的架構，也可以在兩個學術思想向度上展開：第一個學術思想向度的佛教詮釋學，主要是討論佛教的教法詮釋有無可能及如何可能的問題，以及與之相關的佛教對於人類理解的根本看法的問題；第二個學術思想向度的佛教詮釋學，則主要是基於哲學詮釋學的基本價值、立場，對於佛教各種思想、義理、制度、實踐、文化、習俗等的內涵、脈絡及其現代意義、價值等等，加以分析說明的問題。

第一個學術思想向度的佛教詮釋學，可以說是關於佛教詮釋學

5. 傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用〉，收於《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，台北：東大出版，1990 年，頁 10-11。
6. 賴賢宗：《佛教詮釋學》，台北：新文豐，2003 年，頁 94。
7. 同註 6，頁 27。
8. 吳汝鈞：《中道佛性詮釋學——天臺與中觀》，台北：台灣學生書局，2010 年。
9. 林鎮國：《空性與現代性——從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北：立緒文化，1999 年。

之本質層面的詮釋學；第二個學術思想向度的佛教詮釋學，則可以說是關於佛教詮釋學之現象層面的詮釋學。兩個向度的佛教詮釋學，雖然在邏輯和抽象的角度言，可以分開來予以理解，但是在實際運作中，是難以分開的，甚至是密切地融合在一起的：一種本質性的佛教詮釋學的思考，必然影響對於佛教具體層面的研究和詮釋；反過來說，在關於特定佛教層面的某種詮釋活動中，如果這種詮釋是嚴肅的、合理的，是在哲學詮釋學的意義上達到「視域融合」因而顯得意味深長的，則也必然內在地寓涵對於佛教詮釋學本質問題的一種特殊的可能揭顯。

## 二、從佛教詮釋學研究視角解讀星雲大師的《佛法真義》

以下，我們就將根據上面所討論佛教詮釋學的基本理念和研究視角，對於星雲大師所著的《佛法真義》，提供一些嘗試性的解讀。

### （一）《佛法真義》的方法智慧是佛教詮釋學的方法智慧

根據筆者的了解，《佛法真義》一書，由星雲大師口授，佛光山法堂書記室記錄整理成書。大師最初口授此書的相關主題，時間是在 2011 年之前。因為從《往事百語》（2000）中的〈重新估定價值〉，《合掌人生》（2011）中的〈我的新佛教運動〉，《百年佛緣・行佛篇》（2013）中的〈佛法新解——讓真理還原〉，乃至《貧僧有話要說》（2015）中的〈我的新佛教運動〉、《我定訂佛教新戒條〉，都可以視為是大師在開始發表他的佛法「新解」。

2014 年 2 月春節大年初三起，大師分別於佛光山台北道場、台中惠中寺、佛陀紀念館、台南南台別院等地，主持「佛法真義」講

2014 年 2 月，星雲大師「佛法真義」講座在佛光山佛陀紀念館大覺堂開講。
（陳碧雲 / 攝）

座。2014 年 3 月 21 日起，大師此書的部分章節開始於《人間福報》刊出。[10] 2017 年《星雲大師全集》繁體字版在台灣正式出版時，《佛法真義》一書全文收於全集中。2018 年 9 月，《佛法真義》三冊，由佛光文化事業有限公司出版單行本。

雖然大師的《佛法真義》，是先整理在其《全集》中，如今才出版單行，但是這種以對佛教義理思想的「新解」為特色的工

10. 筆者曾向佛光山法堂書記室主任妙廣法師詢問《佛法真義》創作時間等情況，以上為妙廣法師的答辭。

作，不僅如上所述，構成大師晚年階段一系列成熟作品的共同風格，甚至可以看到貫穿其一生，可說是其全部佛學著作的明顯特色。我們在這裡可以把《佛法真義》與大師此前所出版《人間佛教佛陀本懷》，作一個簡單的比較。可以看出，大師這兩部書之間的關係是最為密切的。《人間佛教佛陀本懷》一書的核心概念，包括兩個詞，一個是「人間佛教」，一個是「佛陀本懷」。因此論證佛陀的本懷其實是「人間佛教」、從而為現代百年人間佛教思想、實踐探尋經典與傳統的依據性及合法性，構成星雲大師這部著作的主要關懷。《佛法真義》的理論旨趣，其實與《人間佛教佛陀本懷》是完全一致的。例如我們在此書的序言中，可以讀到大師這樣的論說：

> 佛教兩千多年來，由於個人的私見，個人的謬誤，個人的迷信，統統都借用「佛說」的名義，讓佛陀承擔了這許多的邪見、虛妄，實在違背了佛陀的本懷。[11]

> 對於佛教一些錯誤的說法，失去了本來的真義，總要提出來作一些修正，體會佛陀的心懷是什麼。[12]

我們看到上面兩段話中，第一段話出現「佛陀的本懷」的說法，第二段話出現「佛陀的心懷」的說法，顯然兩段話中的說法是完全一致的，這裡無論是「佛陀的本懷」，或「佛陀的心懷」，都是指《人間佛教佛陀本懷》中比較作為正式概念來使用的「佛陀本懷」。

11. 星雲大師：〈自序〉，《佛法真義 1》，高雄：佛光出版社，2018 年 9 月，頁 19。
12. 同註 11，頁 20-21。

還有，上面兩段話中，「本來的真義」與「佛陀的本懷」這兩個詞，從表面上看，一個是從佛陀的精神層面著眼，一個是從佛教教法的義理層面著眼，彼此之間所表達的意義，是有所不同的；然而，佛陀的精神內涵是教法義理的內在本質，教法義理的展開則是佛陀精神內涵的外在呈現。所以這兩個說法的含義，如果從本質上說，也應視為完全一致。

因此可以這樣說：大師《佛法真義》的主要理論旨趣，也是探問佛陀的本懷是什麼，佛教思想義理的正確理解是什麼，佛法的根本精神是什麼，佛教的根本價值是什麼，這與《人間佛教佛陀本懷》追問佛教教法根本精神、佛教思想根本價值的理論旨趣，是完全相通的。區別只是在於：《人間佛教佛陀本懷》以「人間佛教」的價值方向作為思想引領，來探問佛法的真義，其思想重心是落在「人間佛教」的概念思想上；而《佛法真義》是以「佛法真義」的理論詮釋作為思想引領，來證成「人間佛教」，其思想重心是落在「佛法真義」的概念思想上。另外，從寫作方法上看，兩本書也有一定的區別：《人間佛教佛陀本懷》是以歷史與邏輯的一致作為線索，來展開人間佛教思想義理的建構；《佛法真義》則是以一個個具體的詮釋問題為導向，大師書中共收羅了三百零七個問題，來展開其關於佛法真義的思考和辨析。

因此，大師的《佛法真義》，同他的《人間佛教佛陀本懷》一樣，都是站在現在的視點，通過重新理解經典與傳統，更好地理解佛教思想、制度、實踐的真義，以便為佛教籌劃更好的未來。所以其基本的思想方法，毫無疑問正是佛教詮釋學的方法；其所展現的智慧，毫無疑問也正是佛教詮釋學的智慧。

我們在大師這部書序言的結束處，可以讀到下面幾段話：

> 本書收羅了三百個主題，這只是平時所遇偶感，其實佛教的問題，豈止於這麼簡單。希望有志者，來為佛教重新做一次結集，正本清源，讓佛陀真正的教化，普現在人間。
>
> 當然我們也知道，佛教的發展遍滿世界，由於各地的地理、文化、語言、風俗、民情、氣候，都各有不同，需要一些方便，這些都可以說明。
>
> 在中國佛教裡，只有歷代的禪師們還有一些正見、還有一些佛法，其他像三論宗真正佛法的「緣起中道」，反而少人去研究、宣說了。所謂「正教不昌，邪教橫行」，所以，不得不用這一本小書，來提供大家作一點另類的思考。或者有些說得不完全，只有慚愧、懺悔，唯願契合佛心，希望大家對佛法的真義要重新估定價值，也請有心人與諸方大德諒解我的苦心，給與多多指教。[13]

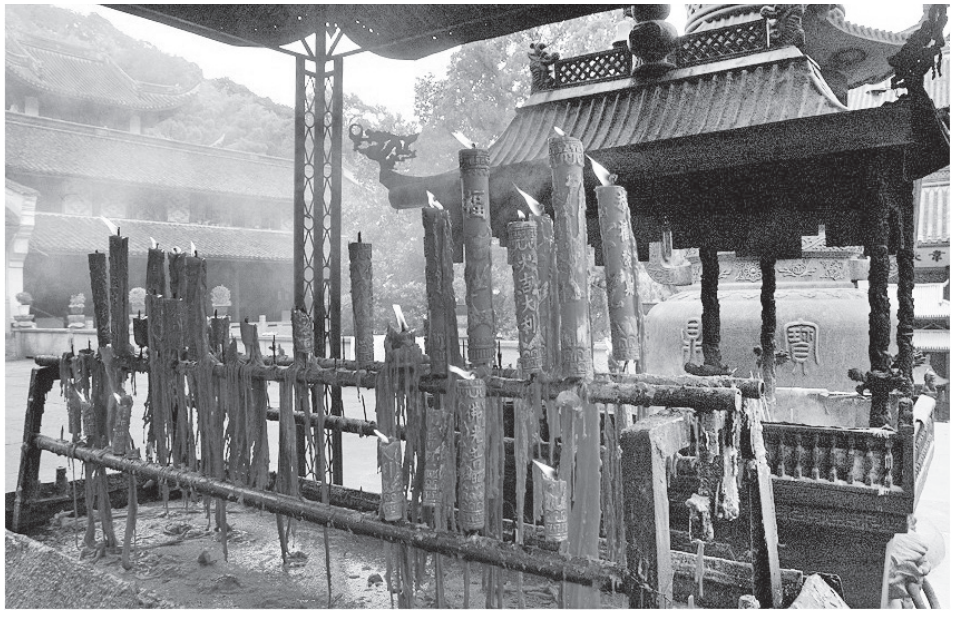
上面三段話中的第一段話，大師提出要「為佛教重新做一次結集」，也就是說，他是在佛教結集的高度來理解他有關佛法「真義」的詮釋活動的。我們知道，結集，按照佛教的學術思想傳統，是代表了佛教全部知識和思想的合法性、權威性的實踐和制度，所以大師所理解的「佛法真義」，不是簡單地提供一些個人對於佛教的「新解」而已，而是謀求現代人間佛教視角下，佛教思想義理新詮釋的系統化、合理化與權威化，而這樣一種理想抱負，也正是佛教詮釋學應有的理想抱負。

在上面的第二段話中，大師提出了佛教的世界化和全球化傳播

13. 星雲大師：〈自序〉，《佛法真義 1》，頁 29-30。

所引起的理解問題。我們知道，釋迦牟尼的佛教，在佛滅三百年之後的阿育王時代，已經成長為一個具有世界品格的宗教，而今天的佛教更是一個全球化的世界性宗教，佛教的世界化，必然引起文化調適的問題，也必然引起詮釋和理解的問題。大師這段話中提到了「方便」的概念，而大乘佛教的善巧方便一系概念思想的重要功能之一，就是應對佛教的世界性成長和多元詮釋的一系列問題。所以可見，佛法真義的詮釋活動對於佛教世界化引起的詮釋學難題，是有充分自覺的反思和考量的。

在上面的第三段話中，大師提出了中國佛教的詮釋學問題。中國佛教由於宋元明清以後邊緣化、底層化的特殊社會歷史處境，帶來的詮釋學負擔甚為沉重；尤其佛教的迷信化、鬼神化發展，更引起佛法正義的深厚遮蔽，因而是自太虛大師以來，現代人間



宋元明清以後，由於佛教迷信化、鬼神化，致使被社會邊緣化。

佛教的佛法詮釋始終必須予以正視的嚴肅課題。如星雲大師在本書中所表達的：「可憐的佛陀，兩千多年來給很多不當的信徒，披上了多少迷信的外衣、神鬼的面具，讓佛陀失去了本來的樣子，不禁令人深為浩嘆。」[14] 大師《佛法真義》的寫作，從其基本的動機和深層的考量來看，重點還是在為當代中國佛教的佛理詮釋困境探尋出路。

所以，人間佛教佛理詮釋的結集考量，佛教世界性發展的理解問題考量，中國佛教佛理詮釋困境的考量，是構成大師此書三個重要的學術思想旨趣。這些學術思想的旨趣也都可以證明《佛法真義》一書的佛教詮釋學底慧和特質。

### （二）本質層面的佛教詮釋學：《佛法真義》對於善巧方便概念思想真義的思考

在我看來，星雲大師所著《佛法真義》一個重要的佛教詮釋學價值，是他這部著作對於本質層面的佛教詮釋學的議題，有重要的涉及和展開。

剛才我們已經加以界定：所謂本質層面的佛教詮釋學，是指對於佛教教法的理解，是否可能及如何可能這類問題加以反思的佛教詮釋學。在佛教裡，這一向度的佛教詮釋學，不得不面臨重重困難。我們試舉其要：

其一，在佛陀所傳的「法」中，向來就有「證法」和「教法」的區分，用語言文字所記錄者為「教法」，佛陀所證得的菩提、佛智則為「證法」，教法和證法二者之間，存在難以思議的鴻溝，可

14. 星雲大師：〈自序〉，《佛法真義 1》，頁 24。

不可以越過這條巨大的鴻溝，是個非常困難的問題；其二，歷史上佛教的文獻不僅以浩繁著稱，而且大量的經典都被冠以「佛說」，不僅其間的歷史依據難以查找，思想脈絡譜系也是高度的複雜；其三，從思想義理的層面講，佛教有許多複雜的理論，許多理論之間甚至是相互矛盾的，如何理解它們之間的一致性呢？其四，佛教的世界性成長，導致其「地方知識」高度的發達，如何評價這些千差萬別的「地方知識」呢？又如何可以透過各種各樣的佛教「地方知識」來理解佛法的本質呢？最後，佛教在歷史上曾長期主要是修道僧的信仰，而大乘佛教則謀求要把佛教真正變成「四眾弟子」的信仰，甚至全體人民的信仰，現代人間佛教仍在繼續發展大乘佛教的這種價值方向，佛教信仰主體的這種變化相應也必然帶來詮釋者角色身分的變換，究竟誰更有資格擔綱佛教的詮釋者呢？正是上述這些重重困難的存在，使得東晉的道安大師感嘆佛典翻譯、理解的「三不易」，[15] 也使得現代的佛教詮釋學者，一踏入這一領域，就必須面對「詮釋學困境」的存在。[16]

原始佛教經典中著名的四依原則——依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義不依不了義，更多地是提供現象層面的佛教詮釋學的原則，而關於本質層面的佛教詮釋學的原則，因為佛陀本人在其教誨中語焉不詳，因而構成原始佛教經典詮釋的最大難題，同時也構成今日本質層面的佛教詮釋學仍然必須面對的嚴重課題。

初期大乘佛教經典結集之初，勇敢地面對了這些佛教詮釋學的難題。如初期大乘經典中，突顯善巧方便一系概念思想的經典，

15. 參見梁僧祐《出三藏記集》：CBETA,T55,no.2145,p.52c6。

16. 唐納德．羅佩茲編，羅廣榮、常蕾、李建欣譯：《佛教解釋學》。引文見唐納德．羅佩茲為本書撰寫的〈導論〉，頁 4。

就是直接地面對這些問題。簡而言之，大乘佛教經典中的善巧方便一系概念思想，正是要回答佛教的教法詮釋是否可能及如何可能的問題。佛教的教法詮釋是可能的嗎？是可能的，這是因為佛菩薩聖者擁有作為其內在品德的善巧方便，善巧方便是超越性的智慧，是實踐性的能力，它是佛陀說法的內在依據，當然也是教法詮釋活動的內在依據；佛教的教法詮釋是如何可能的？在善巧方便概念思想之引導下，以佛菩提為目標，以人類的需求為參照，對佛教教義思想的合理展開，就一定能夠使得教法詮釋及理解成為可能。[17]

我們在大師的這部著作中，看到有兩篇文章，一篇是〈方便〉，收錄在《佛法真義》第一冊；另一篇是〈方便教化〉，收錄在《佛法真義》第三冊。大師著作中談及方便概念思想的地方很多，先前我正是根據對他著作中這些地方的解讀，尤其是根據對其人間佛教理論、實踐的長期、深度的觀察，得出這樣一個結論：他是一位能將般若智慧與善巧方便兩種品德辯證地結合於自身的一代人間佛教的導師，而且只有有能力將這兩種品德辯證地結合於自身者，才有可能承先啟後，推陳出新，為佛教開新運，為人文添新采。[18]《佛法真義》中的這兩篇文章，都直接以「方便」命名，意在專題地表達大師對於方便概念思想的看法，所以有其特殊的學術意義及思想價值。也正是因為這兩篇文章在本書中的存在，使得我們可以確認：大師《佛法真義》一書關於佛教的詮釋工作，是具備本質層面的佛教詮釋學這一學術思想向度的。

17. 關於善巧方便概念思想的系統論證，請參考程恭讓著：《佛典漢譯、理解與詮釋研究》，北京：中國社會科學出版社，2017 年 12 月。

18. 參考程恭讓著：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2015 年。

我們先看收錄在《佛法真義》第三冊的〈方便教化〉一文。大師在此文中這樣寫道：

> 我們從閱讀佛經，可以了解到，佛陀是一位證悟真理的智者。他教化眾生，善於觀機逗教，方便教化。所謂「法無定法」，例如，你太過講「空」，他說「有」；你太過執「有」，他說「空」。他善於用法來對治人的偏見，以法來對治人的煩惱；主要的，佛陀的教法是讓人安心悟道，讓人得到禪悅法喜，獲得解脫為目的。
>
> 所以，在這個原則之下，佛陀教化的一些方便法門，以及佛陀的慈悲智慧，就值得我們注意和學習。[19]

大師在這裡指出佛陀教化眾生的特徵，是「善於觀機逗教，方便教化」；而這種「方便教化」實施的目標，則可以從兩個方面來理解：一個方面是「對治」，即對治人的偏見，對治人的煩惱；一個方面則是讓人安心悟道，最終達到解脫的目的。大師這段文字中說的「方便教化」，實質意義應該是指「從教化的角度理解的方便」。

佛陀教化的特徵是「方便教化」，是說佛陀教化的全部特徵都體現在「方便教化」呢？還是說「方便教化」只是佛陀教化一個方面的特徵呢？我們在這段文字中，甚至在這篇文章中，沒有找到合適的解答。但是大師這裡把「安心悟道」、「禪悅法喜」以及「獲得解脫」都作為「方便教化」的目的，說明我們應當連繫這些「目的」來思考「方便」，這與原始佛教、大乘佛教經典規定善巧方便

19. 星雲大師：《佛法真義 3》，頁 155。

佛陀紀念館《佛陀行化圖》之「吉祥草」

概念內涵的方向，是完全一致的。

接下來，大師在文中分別舉出四個例子：一、吉祥草，二、拂塵掃垢的周利槃陀伽，三、摩登伽女的迷戀，四、戒律的遮放之間，來說明什麼是他所理解的「方便教化」。他在此文最後的部分寫道：

> 從上面的許多例子，可以看出佛陀的方便教化。當然，在佛經裡，這樣的例子多不勝舉。所以，我們可以知道，佛陀並不是以古板、執著的方式來教導弟子，他是非常有人情味，非常通達事理的，非常給予人方便。只要不是邪道，

只要不是惡意，一切善法、方便，都能入道。[20]

大師在這段總結性的文字裡說，佛陀「方便教化」的「例子」「多不勝舉」，也就是說，「方便教化」在佛教經典裡是有普遍性的。這一表述說明，此文最終並沒有達到「佛陀的教化在本質上就是方便教化」的結論；但是他指出佛陀教化的重要特點就是方便教化，而且佛陀方便教化的例子多不勝舉，顯然作者已經接近了這個結論。此文開頭連繫「安心悟道」、「獲得解脫」來規定方便的特徵，在文章結束處則進一步以「入道」（這裡的「道」是指菩提，引者）來規定方便的特徵，這都表示大師是參照「目的」來規定「方便」。如前已說，這樣的規定和理解「方便」，是與佛教的傳統思想參照解脫、菩提這些崇高目標理解方便的做法同軌的。

此外需要注意的，這篇文章描繪佛陀「非常有人情味，非常通達事理的，非常給予人方便」，雖然沒有從義理層次上來界說，但是作者這些話顯然表明認可佛陀本身所具有的特殊素質：善巧方便的特質。這與大乘佛教經典側重從佛德層面界說善巧方便的詮釋，也是相通的。

我們再看收錄在《佛法真義》第一冊的〈方便〉一文。在此文開頭，大師這樣說：

佛教講：「方便有多門，歸源無二路。」方便、隨緣是一種智慧的運用。佛經裡常教我們要廣結人緣，不侵犯他人，不辜負他人，並且要多多給人方便，因為給人方便就是給自己方便。

20. 星雲大師：《佛法真義 3》，頁 160。

> 曾經，我為佛光山訂定了「佛光人的信條」：給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便。前面三點都容易、好懂，唯有「方便」二字，一般人都不容易了解其真義。[21]

首先，這裡我們要注意上引第一段文字中「方便、隨緣，是一種智慧的運用」這句話。這句話中提到的「方便、隨緣」，其實質含義是：「從隨緣的角度來界說的方便」。這一點只有參照前面那篇文字中所說的「方便教化」幾個字，才可以合理地得以解釋。並且前後二者正好構成明顯的意義區分：方便教化，是從「教化」的角度來討論的「方便」；方便隨緣，則是從「隨緣」的角度來討論的「方便」。「隨緣」，根據中國佛教的用語習慣，是指一個人依據佛教的真理而生活，所以是指一個人與他人、與社會的交際。星雲大師一再強調「結緣」的重要，如此文中也強調「廣結人緣」，他是從更加積極的角度來理解傳統佛教所講的「隨緣」的，在他的心目中，「隨緣」其實就是「結緣」。

根據此文下面的文字可以看出，事實上，大師這篇文字主要是討論「菩薩度眾」的問題。隨緣也好，結緣也好，其實本質上都是指菩薩度眾的菩薩行。在這裡我們願意特別指出：教化和度眾，正是菩薩行的兩個重要方面，前者是菩薩的教化工作，後者是菩薩的幫扶工作。所以把大師前後兩篇文章合在一起看，就可以看出大師不僅是從「教化」的角度來理解「方便」，也是從「度眾」的角度來理解「方便」。這樣的詮釋和理解，已經接近初期大乘重要經典《法華經》建構善巧方便概念、展開善巧方便思想的全部理論視域了。

21. 星雲大師：《佛法真義 1》，頁 229。

那麼作為「方便隨緣」或弘法度眾層面的方便，大師究竟是怎樣理解其特質呢？大師在文中說：

> 所謂「方便」，比方讚美人一句好話，就是給人的方便；在路上設一條指路牌，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，都是為了給人方便。只是「方便」上面要加上「善方便」，那才是真的「方便」。
>
> 因此，「方便」其實就是一種智慧權巧，是菩薩度眾、成佛不可缺少的一種資糧；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。歷代以來，各寺院道場為了應眾生不同根器的需求，莫不廣設各種法門，方便接引。像隋唐佛教寺院附設碾坊、倉庫促進民生發展；宿坊、車坊便利商旅往來；義學、譯經提升社會的文教；僧祇戶、寺庫穩定國家的金融；病坊、當鋪照顧貧者的需要……這些公益的推行，都是「給人方便」的施設。
>
> 當然，「方便」有多門，六根也可以是眾生入道的方便。例如：有人見到莊嚴的佛殿而入道、有人聆聽梵唄鐘鼓而入道、有人嗅聞壇場聲香而入道、有人品嘗酥酡妙味而入道、有人朝山禮拜而入道、有人感悟生命無常而入道。[22]

22. 星雲大師：《佛法真義 1》，頁 229-230。

敦煌莫高窟北周第 296 窟的《福田經變》壁畫，繪有「廣施七法」中的五件事，說明佛教積極參與社會公益活動。

在這幾段話中，大師提出的關於方便的幾層義理，非常值得注意：

其一，是他指出方便是一種智慧權巧，這裡的「智慧權巧」，是對方便本質內涵的規定，這裡的「智慧」，是說明方便在本質上是一種智慧，所說的「權巧」，是說明方便在本質上是一種嫻熟，是一種實踐力。這裡的規定，與此文一開頭說方便是「智慧的運用」的說法，是一致的。

其二，是他指出方便是菩薩度眾、成佛不可缺少的一種資糧。菩薩度眾，是菩薩實踐菩薩道的過程；菩薩成佛，是指菩薩的終極成就，也就是指佛陀的轉依。所以大師這裡指出，無論是在菩薩行菩薩道的過程中，還是在菩薩成佛的終極成就中，方便都是不可缺

少的前提和準備。這是星雲大師全部著作關於方便概念思想之重要性、必要性所說最重要的一句話，這句話把方便與菩薩行密不可分的關係揭櫫了出來。

其三，這段話中還有另外一個思想要義，也同樣值得重視，那即是大師所說的「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」，這句話毫無疑義地強調了「般若智慧」與「方便」二者對於菩薩行者的重要意義，這樣的說法與我在闡釋大乘經典時，一再指出的般若智慧與善巧方便應當平等並舉的義理，也是一致的。

所以，《佛法真義》中的這一篇〈方便〉，標誌大師最終確認了善巧方便一系概念思想的崇高價值，也確認了般若與方便並列並舉這一初期大乘經典的核心義理，而這些思想義理長期淹沒在般若智慧的無上光芒中，唐代以來愈來愈為中國佛教所遮蔽。

先前的引文中我們已經看到，大師提出了「善方便」的說法，也提出了「真的方便」的說法，這讓人感覺他似乎是將「方便」區分為「好的方便」與「壞的方便」。有關的看法，在下面這些引文中表達得更為清楚：

> 《維摩詰經》說：「慈悲為父，方便為母。」慈悲與方便，都是令眾生入佛知見的最佳要道。但是方便不是隨便，「給人方便」是「給人因緣」，給人助力，不要讓人感到困難，進而解決人的難題。
>
> 「給人方便」看似利他，實則利己；「給人方便」是一種很好的美德，身處世間，人人都應該要能廣行「方便」為好。只不過方便也要有好壞之分，你提供金錢給他，是要

給他一些生活上的方便；但他有了金錢，卻去吃喝玩樂，這是方便出下流。你給他時間，讓他去修持、參學，他不知道要珍惜生命、時間，利用機會到處去遊蕩、為非作歹，這也是方便出下流。東西隨手亂丟、隨處亂放，他說為了方便；甚至說錯話，做錯事，也說是方便，這種方便就很難讓人苟同了。

所以方便，也要有般若智慧引導，如此才能懂得善巧運用。[23]

在這幾段文字中，大師先是指出：慈悲和方便都是「令眾生入佛知見的最佳要道」的主張，把「慈悲」和「方便」的重要價值突顯無遺；然而他此後話鋒一轉，變成強調方便不是「隨便」，強調「方便也要有好壞之分」，甚至引入「方便出下流」的說法，最後達成方便「也要有般若智慧引導」的結論。

我們知道，從概念上講，大乘佛教菩薩度眾生的善巧方便，一定不是世俗理性，而是超越世俗理性的出世理性，是轉染得淨的清淨智慧，所以從善巧方便的概念角度言，本不存在好的方便、壞的方便，或真的方便、不真的方便這一類的問題，而只是存在是不是方便的問題。但是在佛教的義理詮釋傳統中，從「降格的方便」、甚至「流俗的方便」這些層次上來理解「方便」，已經源遠流長，大師這裡有關有「好壞之分」的方便的詮釋，可以理解為是明清以來一些關於「方便」的思想、知識的前見在其理解中存留的痕跡。

同樣的道理，大師這段話中所謂方便需要得到般若的引導的說

23. 星雲大師：《佛法真義 1》，頁 230。

法，也可以如是理解。《維摩詰經》的譯文中，曾有「無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解」[24] 的文字，我們曾經詳細討論過相關的梵本《維摩經》，[25] 其中的經義完全支持大師這裡強調方便需要「般若智慧引導」的這一詮釋。不過，在《維摩經》中，方便需要般若的統攝，般若同樣需要方便的統攝，般若與方便的關係是相互統攝的關係，而這一點正是菩薩行之所以能夠成為菩薩行的條件。大師這裡引用《維摩經》一方面的義理，而似乎忽視《維摩經》另一方面的義理。我們在這裡也再次發現，宋元以來重般若而輕方便的佛教理解前見的持續影響力。

伽達默爾的哲學詮釋學告訴我們，詮釋者所具有的前見、前理解、前知識，在其對於傳統或文本的解釋過程中，起到難以忽視的作用。對於詮釋者來說，最重要的不是放棄這些前見，而是如海德格爾所謂，「解釋理解到它的首要的經常的和最終的任務始終是不讓向來就有的前有、前見和前把握以偶發奇想和流俗之見的方式出現，而是從事情本身出發處理這些前有、前見和前把握，從而確保論題的科學性」。[26] 所以這裡我們的意圖不是要指出在大師對於方便的理解中，還有多少舊的理解的影響在，而毋寧是要指出他立足舊的知識傳統卻能夠掙脫這種傳統知識與理解的窠臼，而在更加深度、更加寬闊的層面理解善巧方便一系概念思想，從而將善巧方便一系概念思想恢復到其真相的卓識真見。

大師身處宋元明清以來重般若而輕方便的思想傳統中，然而他能活用傳統，而不是死在傳統中，乃至最終能夠突破這種傳統的局

24.《維摩詰所說經》，CBETA,T14,no.475,p.545b6-8。
25. 程恭讓：《佛典漢譯、理解與詮釋》，頁 362-368。
26. 伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，頁 342。

限性，恢復善巧方便概念思想的真義，恢復般若與方便平等並舉的大乘真義，再造佛教思想的新統，這一詮釋學過程表面看來平淡無奇，實則驚心動魄，這種過程和實質，在缺乏詮釋學智慧的人，是難以理解的。這也就是伽達默爾所說的：

> 所有正確的解釋都必須避免隨心所欲的偶發奇想和難以察覺的思想習慣的局限性，並且凝目直接注意「事情自身」。的確，讓自己這樣地被事情所規定，對於解釋者來說，顯然不是一次性的「勇敢的」決定，而是「首要的、經常的和最終的任務」。因為解釋者在解釋過程中必須克服他們所經常經歷到的起源於自身的精神渙散而注目於事情本身。[27]

如大師者，正是能夠克服「起源於自身的精神渙散」，能夠避免「隨心所欲的偶發奇想和難以察覺的思想習慣」，凝目直接注意「事情自身」——佛教思想文化的「本文」，並且能夠把「佛法真義」問題的詮釋學籌劃工作視為自己「首要的、經常的和最終的任務」者。

### （三）現象層面的佛教詮釋學：《佛法真義》對於佛教思想文化傳統的重新價值估定

星雲大師所著《佛法真義》一書，一共舉出三百多個問題，進行「佛法真義」的辯證工作。這些議題被編排在「佛法義理」、「佛學思想」、「佛教常識」、「佛門行事」四個範疇中，既涉及佛教的思想義理，也涉及佛教的制度、文化，乃至風俗、習慣，

27. 伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，頁 343。

所以我們基本上可以以「佛教思想文化傳統」這個稱謂統稱之。其中，除掉一小部分議題涉及本質層面的佛教詮釋學問題，在上一節中我們已經摘要加以討論之外，大部分都是處理現象層面的佛教詮釋學問題。我們所謂「現象層面的佛教詮釋學」，用大師的說法，也就是要對佛教的思想文化傳統，重新進行「估定價值」的工作。

有關這一層次問題的討論，目前已經見到妙凡法師的〈星雲大師《佛法真義》詮釋的六個理念〉。這篇文章分別從六個「面向」，即：（1）建立正確的佛陀觀，佛陀是人不是神（自依止）；（2）對「佛說的」精神再確認（法依止）；（3）以原始佛教教義為根本，以大乘佛教思想為指標；（4）自覺於緣起之間，善巧方便詮釋經典；（5）與時俱進，勇於面對社會議題；（6）跨越性別、僧信、宗教，建立同體共生的平等觀，[28]對《佛法真義》的「詮釋理念」予以討論，比較具有系統性，頗能給讀者理解大師這部書的佛理精義以啟發。

筆者過去曾經撰寫過文章，對收錄於《往事百語》中大師的〈重新估定價值〉一文予以評論，那裡所說的話也都適合表達我對大師《佛法真義》一書現象層面佛教詮釋學的有關意見。至於更為詳細的討論，需要另為專文，這裡不再贅述。

28. 釋妙凡：〈星雲大師《佛法真義》詮釋的六個理念〉，佛光山人間佛教研究院第六屆人間佛教座談會論文。