

道安大師與星雲大師——  
一個比較研究的視角



## 程恭讓

上海大學文學院教授

**哲**學博士。現為上海大學文學院教授、道安佛學研究中心主任、佛光山人間佛教研究院主任。致力於人間佛教、近現代中國佛教思想、梵語佛典、中國佛教思想詮釋史、中華民間宗教等研究。專著有《歐陽竟無佛學思想研究》、《華梵之間》、《佛典漢譯、理解與詮釋研究——以善巧方便一系概念思想為中心》（上、下）等。主編有大型佛教學術叢書《法藏文庫·中國佛教學術論典》，並編輯《天問》雜誌等。曾獲得北京市第七屆哲學社會科學優秀成果獎一等獎，並於2010年成為享受國務院政府特殊專家津貼的學者。



## 一、道安大師是深具善巧方便智的佛教中國化理論、實踐奠基人

湯用彤先生在其佛教史名著《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，曾依據梁慧皎《高僧傳》中的說法，<sup>①</sup>提出「高僧」和「名僧」的區分問題，認為名僧和同風氣，依傍時代，往往只能使佛法燦爛於當時；高僧則特立獨行，是釋迦精神之所寄，每每能使教澤寄被於來世。湯先生書中根據這一區分的標準，提出東晉道安大師（312-385）不僅是一位「高僧」，而且是「幾可與於特出高僧之數」的那些少數能為佛教開闢新紀元的一代高僧。<sup>②</sup>

如何區分名僧與高僧，以及名僧與高僧對於佛教弘法事業的影響究竟如何，這是一個可以繼續討論的問題，而且可能也是一個仁者見仁、智者見智的問題。我們這裡所關心的，是湯先生思想方法中涉及到如何理解道安大師佛教思想及其人格素養中特殊內在氣質的問題。其實，關於道安大師的佛學特質的問題，前人早在思考，並且有相當深入的體會。如南朝時期著名的崇佛帝王及佛教學者梁武帝蕭衍（464-549），就曾經寫有如下的評論：「所以龍樹、道安、童壽、慧遠，咸以大權應世，或以殆庶救時。莫不伏膺上法，如說

<sup>①</sup>《高僧傳》，《大正藏》第50冊，頁418中。

<sup>②</sup>湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》上，北京：中華書局，1983年版，頁133。

修行。沉於細人，可離斯哉。」<sup>③</sup>這段話稱龍樹、道安、羅什、慧遠，「咸以大權應世」，就是說包括印度般若中觀學派的開創人龍樹（約二世紀）、中國西晉時期著名佛教翻譯家鳩摩羅什（Kumārajīva，意譯為「童壽」，344-413），以及中國東晉時期的兩位著名佛教領袖道安大師、慧遠大師（334-416），這四位都是擁有「大權」的佛學導師。

這裡的「權」字，根據魏晉時期的佛典漢譯術語，就是指「善巧方便」（upāyakausalya）；而所謂的「大權」，意義就是「偉大的善巧方便」，在初期大乘佛教經典裡就是指「善巧方便波羅蜜多」——一種殊勝的佛陀、菩薩品德。蕭衍生在道安大師之後百年，是南朝一流的佛學家，更是當時實際推動佛教弘法事業的帝王，所以他以善巧方便這一佛菩薩德目說明道安大師的佛學思想、人格特質，應當是深思而發，有其特殊意義。

我們還要注意蕭衍寫下這段評論的思想背景。這段評論出自蕭衍所作〈注解大品序〉，該序是蕭衍為其所主導對於鳩摩羅什所譯《大品經》注解所作的序言。在序言的前半部分，蕭衍先表明他對《摩訶般若波羅蜜經》思想價值的看法：「至如摩訶般若波羅蜜者，洞達無底，虛豁無邊，心行處滅，言語道斷，不可以數術求，不可以意識知，非三明所

<sup>③</sup> 《出三藏記集》，《大正藏》第55冊，頁53中。

能照，非四辯所能論。此乃菩薩之正行，道場之直路，還源之真法，出要之上首。」<sup>④</sup>盛稱《摩訶般若波羅蜜經》是「菩薩之正行，道場之直路」，對於《般若經》崇高的佛學思想價值，給予了充分的肯定。接著，蕭衍說明：「頃者，學徒罕有尊重，或時聞聽，不得經味。帝釋誠言，信而有徵。此實賢眾之百慮，菩薩之魔事。故唱愈高和愈寡，知愈希道愈貴。致使正經，沉匱於世。」<sup>⑤</sup>

我們知道：在中土《般若經》傳譯過程中，支婁迦讖首譯《道行般若經》，是在東漢靈帝光和二年（179）；竺法護續譯《光讚般若經》，是在西晉泰康七年（286）；無羅叉、竺叔蘭等於晉元康元年（291）譯《放光般若經》；鳩摩羅什則於姚秦弘始五至六年（403-404）譯出《大品般若經》，於姚秦弘始十年（408）譯出《小品般若經》。從後漢至梁朝，般若經典與般若學已經在中土傳承了三百年。而蕭衍這篇序言所傳達的資訊則是：到了梁武帝的時代，這部偉大般若經典的價值，已經很少得到人們的尊重。

蕭衍在序言中列出了導致人們不尊重般若經典的四項主要原因：「一謂此經非是究竟，多引涅槃以為碩訣；二謂此經未是會三，咸誦法華以為盛難；三謂此經三乘通教，所說般若即聲聞法；四謂此經是階級行，於漸教中第二時說。」

④同註③。

⑤同註③。

⑥這裡第一個原因涉及《涅槃經》佛性思想的傳播，第二個原因涉及《法華經》會通乘教思想的傳播，第三、第四兩個原因，涉及中土判教的思想理念問題。也就是說，《涅槃經》、《法華經》的流行，導致學人尊《涅槃》、《法華》，而鄙視《般若》；當時流行的判教思想又普遍以般若為三乘通教及漸教二時之教，流行的判教思想都沒有給予《般若經》配當的地位。

因此，蕭衍此處是在捍衛《般若經》崇高思想價值的語境下，作出「龍樹、道安、童壽、慧遠，咸以大權應世」這一判斷的；也就是說，在他看來，包括道安大師在內的中國、印度四位前輩佛教大師，都充分理解《般若經》之深奧精神，都充分肯定《般若經》之殊勝價值。所以就針對道安大師的評論以言，梁武帝這篇序言中所傳達的主要思想資訊，可以歸納為以下兩點：（一）道安大師對《般若經》思想義理的理解，有其特殊過人之處，他能夠充分、正確掌握《般若經》的思想智慧；（二）因此，道安大師是一位擁有特殊善巧方便智慧的佛學大師。

梁武帝這種評論，讓我們更深地思考般若一系概念思想與《般若經》思想理念的關係問題。所謂般若一系概念思想，是指以般若概念為核心的思想；而所謂《般若經》的思

---

⑥《出三藏記集》，《大正藏》第55冊，頁53中。

想，則是指《般若經》中整體的佛教思想，其中既包含般若一系概念思想，也包含初期大乘佛教理論、實踐中發展出來的其他系統的思想理念。

梁武帝提到，晉梁以來佛教思想的理解趨勢有輕視般若思想的傾向，其實如果我們從宏觀的角度言，不難發現晉梁以來的佛教教義學詮釋，尤其是涉及《般若經》大乘佛教思想的詮釋，存在以般若一系概念思想籠罩《般若經》整體佛教思想的傾向，在這樣的詮釋傾向下，《般若經》所包含深厚的、原創的及系統的大乘佛教思想，往往被狹隘化、被片面化了。所以要想對初期大乘思想、對初期《般若經》思想有更加完整、準確的理解，必須對於般若一系概念思想與《般若經》的整體思想系統，作出必要的區分。也只有基於這種區分，才能夠全面豁顯包括初期《般若經》在內之初期大乘經典所蘊藏善巧方便一系概念思想的重要意義。

正如筆者的考察已經指出的：有關善巧方便一系概念思想，不僅是《法華經》所代表的大乘方便思想系列經典的主導思想，也是初期般若系經典一再闡發大乘思想的重要組成部分。<sup>⑦</sup>道安大師是對《般若經》大乘佛教思想有較完整體會的人，也就是說，道安大師不僅深刻地理解《般若經》中般若一系概念思想，也深刻地理解《般若經》中其他系統的思

<sup>⑦</sup>程恭讓：《佛典漢譯、理解與詮釋研究——以善巧方便一系概念思想為中心》，北京：中國社會科學出版社，2017年12月。

想，尤其是關於善巧方便一系的概念思想。這才是蕭衍稱道安大師是擁有「大權」的佛學大師這一說法內在邏輯上的理由吧。

我們可以從道安大師自己留下來的文獻中，找到上述推論的一些蛛絲馬跡。根據方廣錫先生的考證，道安大師關於般若類經典，共有14種著作，現在只有3種存世，即在梁僧祐所著《出三藏記集》中所保存的道安大師三篇《般若經》詮釋文字，分別是〈道行經序〉、〈合放光光讚略解序〉（卷7），及〈摩訶般若波羅蜜經抄序〉（卷8）。<sup>⑧</sup>我們現在可以對這三篇文字稍加檢討。

如在〈道行經序〉中，道安大師寫下的下面這段話，是對《道行經》文本義理結構提出的讀法：

且其經也，進諮第一義以為語端，退述<sup>⑨</sup>權便以為談首。行無細而不歷，數無微而不極，言似煩而各有宗，義似重而各有主。瑣見者慶其邇教而悅寤，宏哲者望其遠標而絕息。陟者彌高而不能階，涉者彌深而不能測，謀者慮不能規，尋者度不能暨。窈冥矣！真可謂大業淵藪，妙矣者哉！<sup>⑩</sup>

<sup>⑧</sup>方廣錫：《道安評傳》，北京：昆侖出版社，2004年，頁274-275。

<sup>⑨</sup>諸本作「追述」，蘇晉仁先生校勘本，改為「退述」，從之。參見蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年，頁281。

<sup>⑩</sup>《出三藏記集》，《大正藏》第55冊，頁48上。



支婁迦讖所譯《道行般若經》，是初期大乘佛教般若系經典《八千頌般若》的第一個漢譯本，相當於鳩摩羅什後來所譯的《小品般若經》。道安大師關於支婁迦讖譯本的上述讀法中，開頭的兩句話非常值得注意：「進諮第一義以為語端，退述權便以為談首。」從《道行經》的文義結構來看，《道行經》的第1品是〈道行品〉，正是佛陀借助舍利弗之口，宣說般若一系概念思想之深義。第4品是〈漚拘舍羅勸助品〉，所謂「漚拘舍羅」，正是道安大師此處所謂的「權便」，也就是指善巧方便；所謂「勸助」，參照梵本，應當是指「隨喜」（*anumodanā*）和「回向」*pariṇāmanā*。

隨喜及回向，被視為是初期大乘佛教側重闡釋的兩種修行法門，正是善巧方便概念思想的重要表現。所以此品，甚至包括此品以下的部分，可以視為是由彌勒菩薩所發起的關於善巧方便一系概念思想的討論。因此《道行般若經》的思想義理結構，從一開始實際就突顯了般若、方便兩系思想及其相互之間的密切關係。道安大師對於《道行般若經》經義結構的上述文本解讀，清楚地表明他對《般若經》的這種教義學思想結構，是有著深切認識的。

在道安大師關於《般若經》的另一篇序言，即〈合放光光讚略解序〉中，他曾寫過如下的一段話：

凡論般若，推諸病之疆服者，理徹者也；尋眾藥之封域者，斷跡者也。高談其徹跡者，失其所以指南



也。其所以指南者，若假號章之不住，五通品之不貢高。是其涉百辟而不失午者也。宜精理其徹跡，又思存其所指，則始可與言智已矣。何者？諸五陰至薩云若，則是菩薩來往所現法慧，可道之道也；諸一相無相，則是菩薩來往所現真慧，明乎常道也。可道，故後章或曰世俗，或曰說已也；常道，則或曰無為，或曰復說也。此兩者同謂之智，而不可相無也。斯乃轉法輪之目要，般若波羅蜜之常例也。<sup>⑪</sup>

道安大師這裡提出解釋《般若經》的原則，是「宜精理其徹跡，又思存其所指」，就是說，一方面要「精理」「徹跡」——排除疾病的軌跡和救治的局限；一方面要「存其所指」——保持踐行的方法和道路。道安大師認為，能夠把上述兩個方面善巧予以結合者，才可以被稱為「智」，也就是說其對《般若經》思想義理的解釋，才能比較客觀和精確。

道安大師接下去的文字借用《老子》首章「道可道，非常道」的說法，對於上述兩個方面的辯證融合，進一步予以具體的指點。他在這裡提出「法慧」和「真慧」兩個概念，認為經典中凡是說五陰，乃至說薩云若，都是顯示菩薩的「法慧」，體現《般若經》思想中的「可道」；凡是經典中

<sup>⑪</sup> 《出三藏記集》，《大正藏》第55冊，頁47上。

談一相無相，則是顯示菩薩的「真慧」，體現《般若經》思想中的「常道」。道安大師這裡所談的兩種智慧，其實就是指般若（真慧）與方便（法慧）。道安大師還進一步指出：不僅菩薩的上述兩種智慧都是「智慧」，而且它們彼此之間的關係是相輔相成的，彼此不可以分割，不可以相互否定，他稱這種關係為「不可相無」。

最後，道安大師在這篇序言末尾得出結論：基於「法慧」與「真慧」所體現「可道」與「常道」的辯證統一，是「轉法輪之目要，般若波羅蜜之常例」，也就是說二者的善巧融合是佛教弘法工作的重要軌則，是《般若經》思想義理詮釋的重要軌則。我們看到道安大師這篇《般若經》序言已經把般若與方便辯證統一的理論結構，不僅視為理解《般若經》思想的關鍵，也視為理解佛教弘法思想的關鍵了。

而在道安大師存世的第三篇《般若經》序言，即〈摩訶般若波羅蜜經抄序〉中，他曾提出著名的「五失本、三不易」的學說，即：

譯胡為秦，有五失本也。一者，胡語盡倒，而使從秦，一失本也；二者，胡經尚質，秦人好文，傳可眾心，非文不合，斯二失本也；三者，胡經委悉，至於歎詠，丁寧反復，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也；四者，胡有義記，正似亂辭，尋

說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也；五者，事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說，而悉除此，五失本也。然般若經，三達之心，覆面所演。聖必因時，時俗有易，而刪雅古，以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人巨階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。阿難出經，去佛未久，尊大迦葉，令五百六通，迭察迭書，今離千年，而以近意量截。彼阿羅漢，乃兢兢若此；此生死人，而平平若此。豈將不知法者勇乎，斯三不易也。涉茲五失經、三不易，譯胡為秦，詎可不慎乎。<sup>⑫</sup>

這裡所謂「五失本」，是指在從事佛典漢譯工作時，由於文字、文法、文學、語言習慣等因素，導致佛典漢譯時五種失真的現象；所謂「三不易」，則是指由於風俗差異、時代差異、聖俗差異，導致佛典漢譯時經典精神難以準確傳達的三種困境。五失本，可以說是佛典漢譯中偶然性的不利因素；三不易，則是指佛典漢譯中必然性的不利因素。在佛典漢譯、理解過程中，存在五種偶然因素、三種必然因素，這些因素妨礙佛典漢譯、理解與詮釋工作的成功進行。道安大師對於佛典漢譯、詮釋中失真與困境的這一總結，證明他是

<sup>⑫</sup> 《出三藏記集》，《大正藏》第55冊，頁52中。

對佛典漢譯與理解的詮釋學難題有最深刻認識的一位大師。

道安大師的這一詮釋思想包含以下幾個方面的思想要素：（一）佛典漢譯及詮釋的根本任務，是應當傳達佛教教義學的真實，因此如何精確、深入傳達與理解佛教的思想，是翻譯者的首要責任，也是佛學詮釋工作的首要責任；（二）佛典漢譯與理解過程中，由於存在五種失真、三種困境，所以誤解或誤讀是確實存在的現象，有時候這些錯誤甚至難以克服；（三）因此探討克服佛典漢譯、理解中學術困境的方法，是佛教學者的目標。道安大師這個序言中提出的多本「會通」的方法，就是他一生努力推動的一種解決方案。

初期大乘經典，如《法華經》中曾經提出：「佛以方便力，示以三乘教，眾生處處著，引之令得出。」<sup>13</sup>善巧方便作為一項佛菩薩聖賢的重要品德，是佛陀及聖賢設教、立乘、救度的內在根據。所以善巧方便當然也是從事佛典翻譯及佛理詮釋工作的內在根據。無論是對佛典漢譯中五種失真現象的評估，還是對於佛典漢譯、詮釋三種學術困境解決方案的探求，本質上都是善巧方便智毫無疑義的彰顯。因此在這個序言中，我們完全可以確認道安大師基於善巧方便智，而對佛教詮釋思想的基本關懷和理論格局。

<sup>13</sup> 《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊，頁5下。參考程恭讓：《佛典漢譯、理解與詮釋研究》第4章，頁144-145關於此頌文的解釋。

最後一點：如果說道安大師在其《般若經》等的研究中，已經深刻地意識到般若一系概念思想與《般若經》思想的相通與差異，並由此對於《般若經》中所沉澱的善巧方便一系概念思想，有非常深切的體會，那麼道安大師這樣的思想方法與詮釋理念，必然對於他的弟子們產生一定的影響；反過來說，我們今天由其弟子們身上的思想表現，也應該能夠略窺道安大師佛教思想的深層痕跡吧？實際情況也正是如此。這裡可以舉出道安大師兩個傑出弟子的相關表現，以為例證。

其一我們需要提到僧叡。此人是道安大師門下的傑出弟子，也是後來輔佐鳩摩羅什長安譯經工作的重要助手。僧叡一個非常有意趣的思想，是他對《般若經》與《法華經》的異同問題，曾經作出相當深入的觀察和分析。如他在〈小品經序〉中說：

法華鏡本以凝照，般若冥末以解懸。解懸理趣，菩薩道也；凝照鏡本，告其終也。終而不泯，則歸途扶疎，有三實之跡；權應不夷，則亂緒紛綸，有惑趣之異。是以法華、般若，相待以期終；方便、實化，冥一以俟盡。論其窮理盡性、夷明萬行，則實不如照；取其大明真化，解本無三，則照不如實。是故歎深，則般若之功重；美實，則法華之用微。<sup>⑭</sup>

<sup>⑭</sup> 《出三藏記集》，《大正藏》第55冊，頁54下。

僧叡在這裡十分清晰地表達了應當如何辯證理解《般若經》與《法華經》義理異同的詮釋思想。

我們根據前文中梁武帝蕭衍的報告，可知從魏晉到齊梁，有關《般若經》與《法華經》思想義理異同及佛學價值高低的爭議，是當時佛教思想界最重要的學術爭議之一。而如果從長遠眼光來看，《般若經》中般若一系概念思想所代表的思想理念，與《法華經》中善巧方便一系概念思想所代表的思想理念，二者的旨趣差異，其實正反映著初期大乘經典結集與思想發展中，兩種最重要思想動向的差異。晉梁時期中國佛教思想的有關爭論，不啻是印度初期大乘佛教思想論爭的一個再版。僧叡這裡既指出兩部經典的特質差異，也指出兩部經典的融合之道，代表了晉梁之間中國佛教思考的一個重要方向，而這個方向顯然與道安大師所開啟之視野開闊而思想本真的《般若經》義理詮釋傳統，存在相當深刻的脈絡關聯。

另一個需要提到的道安大師的弟子，是廬山慧遠大師。這位慧遠大師是本文開頭被梁武帝評價為具有「大權」的四位卓越佛教理論家、實踐家之一。羅什入關後，他曾與羅什通函問學，其中提出的一個重要問題，也同樣涉及《般若經》與《法華經》的經義會通問題：

又漚和、般若，是菩薩之兩翼。故能凌虛遠近，不墜不落。聲聞本無此翼，臨泥洹時，縱有大心，譬

若無翅之鳥，失據墮空。正使佛立其前，羽翮復何由頓生。若可頓生，則諸菩薩，無復積劫之功。<sup>⑮</sup>

慧遠大師此問所言「漚和、般若，是菩薩之兩翼」的說法，正是指《八千頌般若》即《道行般若經》（或《小品般若經》）中的一個重要理念。<sup>⑯</sup>這裡，漚和，即是指善巧方便；般若，即是指般若波羅蜜多。經中以二者喻菩薩二翼，正是取般若、方便二德在菩薩生命中平衡並舉的深義。筆者也正是基於對於初期般若經中這些經文的研究，鄭重建構了般若、方便不一不二、不即不離、平衡開發、辯證彰顯的詮釋思想，作為對於初期大乘經典菩薩智慧學模式的一種理解。<sup>⑰</sup>

慧遠這裡是根據《般若經》方便、般若如鳥之雙翼的譬喻，質疑《法華經》中羅漢普遍獲得授記、未來得以成佛的經義：如果說菩薩與羅漢本質性的不同，是菩薩具備雙翼，而羅漢則並不具備如此平衡的雙翼，那麼羅漢何以可以獲得普遍成佛的授記呢？因為在羅漢的生命歷程中，確實缺乏般若與方便二種品德平衡開發的雙翼啊。慧遠與羅什的這場論

<sup>⑮</sup>《鳩摩羅什法師大義》，《大正藏》第45冊，頁133上。

<sup>⑯</sup>《道行般若經》，《大正藏》第8冊，頁453下；《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，頁563上。

<sup>⑰</sup>程恭讓：《佛典漢譯、理解與詮釋研究——以善巧方便一系概念思想為中心》，頁6、90-98。



學，及其表現的思想差異，在一定程度上決定了中土爾後佛教詮釋思想發展的方向。但是不管怎麼說，慧遠關於羅漢受決問題義理討論的背景，其實還是延續《般若經》與《法華經》思想差異問題的爭議，而這一爭議的核心內容，還是對於般若與方便兩系大乘思想及其異同關係的認識、處理問題。所以我們從慧遠的問題裡，再一次傾聽到道安系統的《般若經》理解重視般若、方便辯證關係這一義理詮釋傳統的清晰反響。

基於以上的考量，我們同意湯用彤先生將道安大師定為「兩晉之際」「佛教中心」，<sup>⑱</sup>及「為晉時佛教之興盛」「奠定基礎」者的評價。<sup>⑲</sup>我們同意方廣錫先生的看法，稱道安大師為「中國佛教史上一個劃時代的人物」，「中國佛教史上的第一座高峰」。<sup>⑳</sup>我們也同意時下把道安大師視為中國化佛教奠基人或開創者的說法；但是本文要補充的是，道安大師之所以能夠為兩晉佛教開創基礎，為佛教中國化的建設與發展指明方向，最內在的理由，應當是道安大師個人生命中深具的偉大的善巧方便智，所以我們說道安大師是深具善巧方便智的佛教中國化理論、實踐奠基人。對於道安大師學術思

<sup>⑱</sup>湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》上，北京：中華書局，1983年版，頁136。

<sup>⑲</sup>同註<sup>⑱</sup>。

<sup>⑳</sup>方廣錫：《道安評傳》，頁280。

想、個人修養的這種理解，牽涉到對佛教中國化暨中國化佛教內在本質的理解，也牽涉到對初期大乘乃至整體佛教本質與精神的認識。

## 二、星雲大師是一位深具善巧方便智的現代人間佛教卓越導師

道安大師（312-385）和星雲大師（1927-）之間，隔了1500多年以上，但是在中國佛教這兩位先後導師之間，卻存在許多可資比較的地方。

道安大師一生佛教事業的中心課題，是在佛教傳入中國三、四百年之後，如何一方面真正融入中國文化、中國社會，另一方面又能保持和發揚佛教思想信仰真正的精神和特質的問題。基本上我們可以說，道安大師面臨的時代課題，就是佛教中國化的課題。星雲大師一生弘法事業所應對的時代課題，則主要是一個古老的佛教思想與信仰的傳統，如何一方面融入現代文明、現代社會，另一方面又能繼續保持，甚至重新開發佛教思想與信仰的本質與精神的問題。基本上可以說，星雲大師的時代課題，是佛教如何回應現代性的課題。而且，鑑於從二十世紀中晚期到二十一世紀初葉，人類文明中的現代性問題與後現代性問題交織，所以，星雲大師所代表人間佛教的現代性應對，同時也包含如何回應後現代性的複雜課題。從本質上考量，上述兩位中國佛教導師所承

擔的根本任務，可以說都是要處理佛教思想信仰模式的重大轉型：道安大師要推動的，是佛教由「印度模式」到「中國模式」的轉型；而星雲大師所要推動的，則是佛教由「傳統模式」到「現代模式」的轉型。

道安大師的佛教事業，並不是一個突如其來的現象，相反地，他的事業是他的前輩和同時代人的佛教事業的一個組成部分。我們知道在道安大師之前，已經有支婁迦讖、安世高、支謙等幾十位譯經師前仆後繼，從事佛教經典的漢譯工作，為實現佛教思想的中國化準備了重要的學術基礎。道安大師的前輩佛圖澄，無論在弘法方式上所作的探索，還是在創立中國式僧團方面所作的努力，毫無疑問都是道安大師佛教事業的重要條件。還有道安大師許多前輩和同時代人的詮釋嘗試，不管是走「格義化」的詮釋路向，還是試圖努力理解印度佛典的真義，同樣都為道安大師佛教詮釋思惟的發展，提供了寶貴的學術資源。道安大師並非是如同他的事業發源地「古北嶽恆山」那樣孤峰聳立，而是站在他的前輩和同輩的肩膀上。

從根本上說，這是因為印度文化和中國文化是人類兩大成熟的悠久文明，所以佛教要在中國文化環境下成功弘揚，不僅在客觀方面必須充分適應中華文化，而且在主觀方面同樣必須充分借鑑中華文明的深刻智慧。也就是說，佛教的「中國模式」及其建立，不以個人的意志為轉移，乃是歷史

的必然要求和必然選擇。道安大師的佛教事業只是適應了這個歷史必然性的要求，但是與他的大多數前輩和同時代人比較，他對問題的認識和實踐，更加清醒、更加自覺，同時也更加堅定。

我們可以從同樣的角度，觀察、思考星雲大師一生的佛教事業。星雲大師的現代人間佛教事業，已經跨越其九十多年的生命歷程，涵容海峽兩岸乃至全球世界，其理論、實踐體系之博大，影響之深遠，都已堪稱是我們這個時代創造的一大佛教奇蹟。不過大師的人間佛教事業，仍然是我們這個時代的一部分。當今我們所置身的時代，與釋迦牟尼佛生活的西元前六至五世紀相比，可以說幾乎是天差地別，即便與道安大師所置身的時代相比，同樣可以說是天差地別。

我們知道人類的文化從狩獵文明時代，到農耕文明時代，發展到工業文明時代，再到當今的生態文明、資訊技術、人工智慧、網路普覆的時代，其中的每一步跨越，都是本質性的，而最近兩個世紀人類文明的快速躍進和大步跨越，更是驚人，其對地球環境、自然氣候、人類心理、人類社會的影響，更是難以估量。環境的變化，時代的變化，文化的變化，必然要使我們對於佛教的理解與期望，發生重大的質變；而作為一個偉大的哲學和宗教體系，佛教文化本來也應該具有這樣的能力，即在現代人類文化的因緣下，實現「舊命維新」，為當代的文化及未來的人類，盡到教化之

責。所以，推動佛教由「傳統模式」到「現代模式」的轉型，走貼近人類、貼近生活、貼近社會的人間佛教的道路，可以說同樣是歷史的必然要求。

道安大師所開啟的中國佛教，以中華文化固有的人間性為底質，其實已經為人間佛教的發展開闢了道路。晚清民國以來，楊文會居士、太虛大師、歐陽竟無居士、慈航法師、大醒法師、東初法師、巨贊法師、呂澂先生、印順法師、趙樸初居士、淨慧長老、星雲大師、聖嚴法師、證嚴法師等等一大批僧信大德，為推動佛教由「傳統模式」轉型為「現代模式」的工作，為現代人間佛教思想信仰的弘揚，作出了卓越的貢獻。星雲大師是這一批現代中國佛教改革創新大德中的一員，他的包容性、開闊性，使得他能夠廣泛吸取他的前輩和同輩的思想和經驗，但是與道安大師同樣，在推動佛教的模式由傳統而現代的轉型中，在推動人間佛教精神的開發與深化中，他比其他的人都更加清醒、自覺和堅定。

正是因為道安大師、星雲大師都是推動佛教實現重大歷史性轉型的兩位導師，所以他們的弘法事業的特徵，也有許多異曲同工之處。例如，重視佛教學術的工作，在兩位導師的弘法事業中，就具有驚人的一致性。道安大師對佛教經典重視和專研的程度，在其同儕中可以說無出其右。正是對於經典研究的重視，對於翻譯與詮釋的認真，使得道安大師得以確立佛教的「中國模式」堅持學術性的重要思想立場，也

是這種立場和堅持，造就了唐代以前中國佛教的學術思想品格。

星雲大師對於佛教學術的重視，也是他一生弘法工作中的一個重要特質。我們須要了解在現當代的人文社會環境下，佛教學術研究已經不是寺院道場獨有的專業，甚至也不是佛教界獨有的專業，而成了現代學術研究的一個專門領域，成為包括佛教徒在內全人類公有的學術資產。因此如何解決佛教思想信仰與佛教學術的關係問題，在現代社會已經有了全新的內涵和意義。星雲大師一生始終堅持思想信仰與佛教學術互動，弘法工作與佛教學者互動，對於佛教學術及佛教學術界始終未表現出任何排拒的意識，這一點正是大師重視佛教學術工作的最好證明。星雲大師對佛教學術的重視，尤其體現在他一生希望能編輯一套高學術水準的白話版佛教經典叢書，佛光山在這個方面迄今已經做了大量有開創意義的工作。

再如，兩位大師都高度重視高素質僧團的創建工作。道安大師在這一方面繼承了其師佛圖澄的未竟大業，他不僅為僧團奠定制度，而且在正信的基礎上培育高素質僧團，使得真正具有中國意義的佛教僧團出現在華夏大地，他這方面的影響可以說一直澤被今天中國的佛教。星雲大師所創建的佛光僧團，不僅在當今漢系佛教中是規模最大、素質最高的僧團，即便在當今全球三大語系佛教中，佛光僧團也都堪稱

一流的規模性僧團。尤其重要的是：佛光僧團非常注意在人間佛教的思想基礎上培育僧團，而具有現代人間佛教基本價值的現代僧團的創建，在未來人間佛教思想信仰的傳承發展中，毫無疑問將具有持續的意義。所以星雲大師創建現代人間佛教僧團的工作，可以說是「功在當代，利在千秋」的一項佛教事業。

最後，根據我個人的研究和體會，我認為在道安大師和星雲大師兩位推動佛教實現重要轉型的大師身上，一個最突出和最基本的共同點，是他們都具有善巧方便智慧修養的特質。關於道安大師所具備的善巧方便的特質，我們在本文前節中已經概要加以論述。而關於星雲大師生命修養裡表現的善巧方便的特質，則是筆者研究星雲大師人格素養、思想學術所獲得最深切的體驗之一。因此，在筆者過去所寫的專著《星雲大師人間佛教思想研究》中，已經以專章的篇幅給予了詳細的證成。<sup>②1</sup>這裡我們或可補充以下的看法：

### 1. 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：「給人歡喜，給人信心，給人希望，給人方便。」佛光人的這個工作信條中，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「佈施」概念的現代版。《瑜伽師地

<sup>②1</sup> 程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，頁736-771。



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。」<sup>②②</sup>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。

至於工作信條中的具體條款，分別是「歡喜」、「信心」、「希望」、「方便」，也無一不是引導人們向上向善的重要方向，也都是善巧方便精神實質的重要體現。至於這裡「四給」信條中的「方便」，可以理解為是狹義上所言之「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」，所表達的就是對人們適應的這一面。適應雖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。

## 2. 佛光教團的四大宗旨，同樣深刻體現善巧方便概念思想的精神

佛光山以「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

<sup>②②</sup> 《瑜伽師地論》，大正藏第30冊，No. 1579，頁504下。

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，而是應該與社會的主流價值、核心價值融合，與社會的主流價值、核心價值互動，在融合與互動中來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。

### 3. 星雲大師的「人間佛教四句教」，充分凝聚善巧方便 概念思想的神髓

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，但其實是他此前七十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」，期待四句教中所體現的殊勝智慧，引起充分的重視。<sup>②③</sup>四句教中，「佛說的、人要的」兩句，表達的是大師所理解的佛教即人間佛教的「教體」，佛教之教體或佛教之本質究竟是什麼呢？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兩個方面的辯證統一，來看待這個問題。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。」<sup>②④</sup>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，具有在聖與凡、佛

<sup>②③</sup>程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，頁110-111。

<sup>②④</sup>《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊，頁5下。

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。漢譯佛典中的「樂」字，梵文為sukha，它可以譯為「樂」或「安樂」，也可以譯為「幸福」或「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的嚴肅追求。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，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！

我在先前的著作中，曾透過觀察星雲大師的一些文章和行事，來論證在其思想和修養中，充滿了善巧方便的菩薩精神。而佛光人的工作信條、佛光山的四大宗旨，以及人間佛教四句教，都是星雲大師七十歲前後成熟思想的體現，在

佛光僧團及佛光教團中，具有方向和政策的意義。而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，所以這就更好地證實了我先前著作中作出的判斷：星雲大師是一位深具善巧方便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的根本理由，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。

2016年，星雲大師所著《人間佛教佛陀本懷》繁簡字版，分別在海峽兩岸出版。此書堪稱星雲大師「一生志願、一生學行的精粹記錄，是代表星雲大師晚年論定思想的重要著作之一，也是百年人間佛教運動結晶的思想經典之一」。

②⑤常紅星博士曾對星雲大師這部書做過細緻的文本研究，結果「發現該書同樣對善巧方便智慧高度重視。從具體內容來看，該書一方面蘊含著星雲大師對善巧方便智概念本身的深刻理解，另一方面則具體表現出了星雲大師本人對善巧方便智慧的成功運用。筆者認為，此二者恰恰基本構成了星雲大師善巧方便思想的主體，是我們研究大師的善巧方便思想非

---

②⑤程恭讓：〈人間佛教理論、實踐的三大方向——以星雲大師〈人間佛教佛陀本懷〉為依據〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》，2017年第8期，頁80。

常重要的文獻。」<sup>②6</sup>作者這一發現非常有見地，是近年人間佛教問題研究中富有思想的學術成就，與我對星雲大師思想、修養的解讀方向也是一致的。

如我們在大師書中可以讀到如下的一段：「諸佛如來的永恆之身是法身，為度眾生，才應現這些災害，傷足患背、乞乳服藥，乃至涅槃，以其舍利分塔供養，這些都是方便善巧，欲令一切眾生知道業報不失，令他們生起怖畏的心，斷一切罪，修諸善行，獲證永恆法身，無限壽命，清淨國土……」<sup>②7</sup>這是以「方便善巧」概念來解說佛陀應化中出現的一些「災害」，表明大師對佛陀生平事蹟以及貫穿在這些生平事蹟中的佛德問題的理解，是以善巧方便概念思想作為指導的，這與《善巧方便波羅蜜多經》中以善巧方便概念思想作為佛德基本界定的經義，可以說是驚人的一致。

再如大師書中下面這段話：

過去的寺院很少宣揚佛教藝術，但是講到生活觀、人生觀、宇宙觀時，都會不自覺地透露豐富的藝術內涵。例如：《華嚴經》談論到宇宙三千大千世界的諸佛菩薩，因而有千佛洞的壯觀佛群；《佛所行

<sup>②6</sup>常紅星：《星雲大師善巧方便思想研究——以〈人間佛教佛陀本懷〉為中心》，該文是佛光山人間佛教研究院2018年人間佛教寫作獎學金優秀論文之一。

<sup>②7</sup>星雲大師：《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，2016年5月，頁93。

讚》以優美的詩偈寫下的佛陀行化事蹟，成為中國梵唄音樂的起源；《維摩詰經》中天女與維摩居士及舍利弗的巧妙對話，創造了「天女散花」的經典戲劇，並為舞蹈的開端。《阿彌陀經》裡極樂世界的清淨殊勝，繪成莊嚴的經變圖；像現代自然的美景、都市的建設等，那不就是極樂世界嗎？融匯中印西域文化特色的敦煌石窟裡，創造出名揚世界的敦煌舞蹈……，這些都是古代高僧大德化導世間的善巧，也是佛法人間化的重要價值。⑳

大師此書第四章解釋「佛教東傳中國後的發展」，上面的引文是其中的一段文字。這段文字中「化導世間的善巧」，正是指善巧方便。我們從這段文字明顯可以看到，大師同樣是依據善巧方便概念思想，來理解佛教在中國的開展所形成中國佛教文化之內在本質方面的。

而在此書第六章作為全書總結的部分，我們還可以讀到大師寫下的這段話：「讓佛教回到人間，正如佛陀千百億化身，觀世音菩薩三十二應化身一樣，如今人間佛教，以各種方便法門為社會服務、奉獻，和大家結緣，從而將佛法的慈悲與智慧帶到每個地方。」㉑文中的「各種方便法門」，同樣

⑳ 詳見星雲大師：《人間佛教佛陀本懷》，頁162-163。

㉑ 同註⑳，頁334。



是指善巧方便概念。大師這裡說如今的人間佛教以各種「方便法門」來呈現，也就是肯定善巧方便概念思想同樣是理解現代人間佛教弘法本質的根本關鍵。

因此，從大師最晚近的這部著作中，我們可以再次確證有關善巧方便一系的概念思想，確實是星雲大師理解佛法的本質、佛陀的品德、佛教的傳播、現代人間佛教的開展等諸問題的重要指導性思想原則。

最後在這裡還可以補充一句：凡是在佛教史能夠推動佛法作燦爛之弘揚及深遠之影響者，其不會不具備善巧方便之品質，不會不具備善巧方便之理解。我們在道安大師的佛教中國化事業中，看到其對善巧方便概念思想的精深認識和寶貴運用；而在星雲大師的現代人間佛教事業中，我們也再次幸運地見證到善巧方便概念思想的真實意義及神奇魅力！

### 三、結論：回歸大乘佛教思想的重要傳統——與般若智慧不二的菩薩善巧方便

通過對於東晉道安大師及二十至二十一世紀星雲大師這兩位漢傳佛教史上卓越導師基於比較研究視角的觀察，使得我們能夠更加清楚地認識他們所推動的佛教轉型及佛教事業的特點，同時也使得我們能夠更加深刻地體會，作為菩薩行重要範疇之一的善巧方便概念思想的內涵及價值。

在筆者新近出版的專著《佛典漢譯、理解與詮釋研究——以善巧方便概念思想為中心》一書中，我們通過梵漢對勘及經典研究的方式，已經非常系統地證明：從初期大乘佛教經典一直到中晚期大乘經典，善巧方便概念思想的重要性在大乘佛教的經典傳統中前後一貫，有關善巧方便的概念思想，確然為對於大乘佛教具有本質重要性的一系思想。

可以進一步言：善巧方便一系概念思想不僅是大乘佛教的重要思想傳統，同時也是原始佛教時期乃至部派佛教時期的重要思想傳統之一。大乘佛教與前大乘佛教在這個問題上的不同，僅僅是由於以下兩點：其一，在大乘佛教中，有關善巧方便概念思想的建構，表現為一個非常自覺的思想傳統；而在前大乘佛教中，有關善巧方便的一系概念思想，或者採取其他名言或形式所表達的類似思想，往往在學理建構方面沒有充分自覺的意識。其二，與這種形式上的不同特點有關的，更在於兩家思想本質差異所引發的方面：大乘佛教以度眾生為根本的價值，這一根本價值決定了大乘佛教要致力於研究人、研究文化、研究社會、研究眾生，所以在真正大乘佛教的視角下，善巧方便概念思想必然會發達興盛；反過來，前大乘佛教基本上是以個體解脫的問題作為核心問題，缺乏積極救度眾生的情懷和抱負，與這種價值相適應，也就缺乏展開善巧方便概念思想的必要性和緊迫性。

還須再次重申我在《星雲大師人間佛教思想研究》一書中業已強調的理念。當我們談到作為大乘佛教菩薩行者根本品德之一的善巧方便概念思想時，我們這時所指的善巧方便概念，不是與般若智慧相互隔絕的善巧方便，若是善巧方便與般若智慧隔絕，則非菩薩行者的善巧方便；反之也成立，若是與善巧方便相互隔絕的般若智慧，則非菩薩行者的般若智慧。所以在真正的菩薩行者那裡，善巧方便與般若智慧的關係，乃是不二的，是平等的；在真正的菩薩乘佛教思想信仰裡，善巧方便與般若智慧的關係，也是不二的，是平等的。也可以繼續使用我們曾經的表述，即善巧方便與般若智慧二者之間的關係，是不一不二、不即不離、平衡開發、辯證彰顯的關係。

佛法的重要本質之一，可以表述為般若智慧與善巧方便的不二；因此，現代人間佛教的本質之一，也正是要回歸大乘思想的重要傳統：善巧方便與般若智慧的平等不二。