被低估、被誤解的“善巧方便”
——關於大乘佛教義理學思想實質的一種新詮釋 *

程 恭 讓

提要：在中國大乘佛教思想發展的歷史過程中，雖然有道安、慧遠等一些重要佛教思想家，爲中國佛教的大乘理解奠定了扎實的思想基礎，指明了正確的詮釋方向，確保了高尚的理論素質，但也確實存在嚴重低估、誤解善巧方便一系概念思想的理論傾向、詮釋理念、歷史文化因緣。本文針對這一問題嘗試進行比較系統和概括的説明。

關鍵詞：善巧方便　般若智慧　大乘佛教　中國佛教

自 2013 年以來，本文作者在一系列論文、著作中提出重新解讀大乘佛教義理學本質及實質的問題。我的看法是：大乘佛教，尤其是初期大乘經，高度重視善巧方便一系概念思想，般若智慧與善巧方便辯證融和的思想原則，可以説是初期大乘佛教智慧最基本、最重要的一個思想原則。[①] 大乘佛教這一重要的思想原則，在此後大乘開展的歷史上是否得到了清晰的理解和詮釋呢？這不僅是傳統佛教思想史研究的重要課題，也是理解近現當代中國佛教的轉型發展，關乎現代人間佛教前途、方向的重大理論性及實踐性的課題。温故可以知新，在人類歷史及佛教史已經走過 21 世紀最初 20 年的時刻，我們十分有必要重新回顧過去的“傳統”，尤其是大乘佛教義理學思想理解、理論詮釋的智慧傳統。我在多年的佛教思想史及詮釋史的研究中體驗到的一個基本的意見，是大乘佛教中善巧方便一系概念思想的認識和理解，存在一些内在的學術弱點，甚至是頗爲嚴重的理念的誤區，這些“弱點”及“誤區”直接導致善巧方便概念思想的重要價值，在歷史上確實是有所“低估”，甚至是被嚴重“低估”乃至“誤解”的。本文就是試圖對這種大乘義理學理解的歷史事實及理論脉絡加以再理解和再反思的一個嘗試。

---

* 程恭讓，上海大學文學院歷史系，上海大學道安佛學研究中心。
本文是 2019 年度國家社科基金重大項目“‘一帶一路’佛教交流史”（項目編號：19ZDA239）的中期成果。

① 參見程恭讓《佛典漢譯、理解與詮釋研究：以善巧方便一系概念思想爲中心》，北京：中國社會科學出版社，2017 年；《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化事業有限公司，2015 年；及程恭讓以下論文：《浄影寺慧遠及其藥師經疏》，《西南民族大學學報》（人文社科版）2018 年第 12 期，第 66—70 頁；《〈善巧方便波羅蜜多經〉中“善巧方便”概念思想之研究》，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版）2018 年第 2 期，第 38—45 頁；《〈大寶積經・護國菩薩會〉善巧方便思想之研究》，《世界宗教文化》2018 年第 3 期，第 118—123 頁；《從歷時性建構的視角理解〈金光明經〉的善巧方便概念思想》，《世界宗教研究》2019 年第 2 期，第 36—46 頁。

一、“實相印”：中國佛教大乘理解中重般若而輕方便的理論趨勢

首先一個問題是，我們需要再度思考和評估大乘思想史上所謂“實相印”的問題。

實相，如很多佛教史學者所知，是大乘佛教經典漢譯中出現的一個重要譯語。這個譯語的大規模使用，與晋代中國佛教著名譯經大師鳩摩羅什（Kumārajīva, 344—413）有着直接的關係。研究佛典漢譯史的學者，對於在被視爲最早期般若經《八千頌般若》的漢譯本《小品般若經》中，羅什極其高頻地使用“實相”譯語的翻譯風格，不會不留下深刻的印象。在譯另一部解釋《大品般若經》的著名經典《大智度論》時，羅什對於“實相”譯語的鍾愛和概念化的使用，同樣也給人留下十分深刻的印象。透過對鳩摩羅什與廬山慧遠（334—416）討論佛法文字的客觀研讀，學界對此一譯語所代表般若一系概念思想在羅什佛教思想理解中的統率性地位，應當可以得出基本一致的結論。對於“實相”譯語的重視，在羅什其他重要佛典漢譯中也都有或隱或顯的體現。總之，羅什所主持的佛典漢譯的工作中，確實存在泛化使用“實相”譯語和概念的現象。

筆者曾詳細檢討鳩摩羅什所譯《法華經》及《維摩詰經》中的“實相”譯例，發現羅什在《法華經》漢譯中一共有 11 次使用“實相”譯語，其中有 8 次是作爲佛法義理學的理論概念來使用，其所對應的梵文源語，分別爲 dharma, dharmatā, dharmasvabhāva, jñāna，而在有些時候，譯語並無直接對應的源語，可以視作羅什在漢譯時的添加成分。在《維摩詰經》的漢譯本中，羅什也一共有 8 次使用“實相”譯語，所對應的梵文源語，分別是 dharma,dharmatā,naya, dharmanaya, bhūta,bhūtārthadharma, 也同樣存在無直接對應的梵字而爲羅什漢譯時予以添加的例子。[①] 我的這些研究結論，與日本學者中村元先生根據《八千頌般若》《十萬頌般若》及《法華經》歸納整理羅什“實相”概念的源語有 dharmatā, sarvadharmatathatā, bhūta, dharmasvabhāva, tattvasya lakṣaṇa 的結論，可以説基本上一致。[②] 杜繼文先生曾指出羅什譯典中的“實相”概念，具有（一）“不可思議性”,（二）“對世俗認識對象的否定性”，及（三）“緣起無定性”三個特徵，並認爲到了羅什的時代，般若思想的重點由“早期般若”“重點放在般若的本身”，變成重點“被放到了智慧的對象”[③]，這一説法對於我們是有啓發意義的。“實相”，其實就是指緣起現象的本質，不管這個本質是用“法性”（dharmatā）、“法自體”（dharmasvabhāva）、“真實”（bhūta）、“真實相”（tattvasya lakṣaṇa）或者其他的説法，來加以表達。我們這裏要清晰地指出：羅什的“實相”譯語完全没有改變般若思想的實質，當然當羅什把這些不同的源語都漢譯爲“實相”，並且甚至根據經義添加了一些“實相”的漢譯語詞時，我們則不能不説他確實强化了“實相”概念在他所漢譯的大乘佛教經典裏面的在場感。德國哲學詮釋學家伽達默爾曾經深刻地指出：翻

① 參見程恭讓《佛典漢譯、理解與詮釋研究：以善巧方便一系概念思想爲中心》，尤其該書第十二章：《羅什〈維摩詰經〉實相譯語及天台疏釋之研究》，北京：中國社會科學出版社，第 488—526 頁。
② 程恭讓《佛典漢譯、理解與詮釋研究》，第 498 頁。
③ 任繼愈主編《中國佛教史》第二卷，北京：中國社會科學出版社，1985 年，第 397 頁。

譯本質上意味讓一種語言中的意義在一種新的語言世界中被人所理解，所以“一切翻譯就已經是解釋”，而作爲解釋過程的翻譯，“正如所有的解釋一樣，翻譯也是一種突出重點的活動。誰要翻譯，誰就必須進行這種重點突出活動”。[①] 與印度中期大乘經的規範性思想建構有所不同，初期大乘經處在大乘佛教義理學自由性的原創階段，本來就有汪洋恣肆的特點，因而頗不能讓閱讀它們的讀者很快得其思想的要領，羅什當時所面對的中國讀者如此，恐怕即便在今天也還是如此。所以羅什這種有所强化、“突出重點”的漢譯方式，其原意應當是爲了他所面對的當時的中國受衆，易於把握《般若經》深奥、浩瀚的義理學的實質和體系。

尤其是在羅什著名譯典《妙法蓮華經》的漢譯中，更是出現了“實相印”的一處譯文，這個譯文也成爲此後中國佛教大乘理解中一個具有標志意義的事件。羅什所提供《法華經》這個相關的譯文如下：“我以相嚴身，光明照世間，無量衆所尊，爲説實相印。”[②] 對勘梵本如下：

Yathā hy aham citritu lakṣaṇehi

Prabhāsyanto imu sarvalokam/

Puraskṛtaḥ prāṇiśatair anekair

Deśem imāṃ dharmasvabhāvamudrām// (59) [③]

此處“實相印”一語，對應的梵語原文爲 dharmasvabhāvamudrām，直譯是“法自體印”，意思是説：佛陀關於緣起本質的教導，具有權威的意義，如同擁有權威性的印章那樣。

我們知道，早在原始佛教及部派佛教的義理學討論中，已經形成三法印的説法。而現在《法華經》的經文及其漢譯中出現了“實相印”，這當然會促成中國佛教學者的大乘思想詮釋及理解，大踏步地向“大乘實相印”的方向上發展，儘管在羅什自己的著述文字中，雖然高度重視關於“實相”的論説，却没有直接提供諸如“大乘法印”這樣一種清晰的理路或説明。

此外，在羅什所譯《大智度論》卷二十二的以下這段文字，在形塑中國佛教思想的上述大乘理解中，也被認爲起到關鍵性的引領作用：

> 初印中説五衆，二印中説一切法皆無我，第三印中説二印果，是名寂滅印。一切作法無常，則破我所外五欲等；若説無我，破内我法；我、我所破故，是名寂滅涅槃。行者觀作法無常，便生厭，厭世苦。既知厭苦，存著觀主，謂能作是觀，以是故有第二法印，知一切無我。於五衆、十二入、十八界、十二因緣中，内外分别推求，觀主不可得；不可得故，是一切法無我。作如是知已，不作戲論，無所依止，但歸於滅，以是故説寂滅涅槃印。問曰：摩訶衍中説“諸法不生不滅，一相，所謂無相”，此中云何説“一切有爲作法無常名爲法印”？二法云何不相違？答曰：觀無常，即是觀空因緣；如觀色念念無常，即知爲空。過去色滅壞，不可見，故無色相；未來色不生，無作無用，不可見，故無色相；

① [德] 漢斯 – 格奥爾格・加達默爾《真理與方法》，洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1999 年，第 490、492 頁。
② 《妙法蓮華經》卷一，《大正藏》第 9 册，第 8 頁中。
③ 《改訂梵文法華經》(*Saddharmapuṇḍarīkāsūtram*)，Prof. U. Wogihara and C. Tsuchida, Tokyo：The Sankibo Buddhist Book Store, 1994, p.44。

現在色亦無住，不可見、不可分別，知故無色相。無色相即是空，空即是無生無滅。無生無滅及生滅其實是一，説有廣略。①

《大智度論》中的這部分文字，主旨是要討論三法印學説與大乘“諸法不生不滅，一相，所謂無相”這一學説之間的内在一致性、同一性。所引這一大段文字中，並没有直接出現“實相印”的提法。不過它所舉出作爲大乘核心思想的“諸法不生不滅，一相，所謂無相”説，當然確實是指“諸法自性空”的理念，所以也就確實是指《般若經》中般若概念相關的一些思想理論。我們在這裏確實可以看到那種把“大乘”等同於般若學系，而同時把般若學系等同般若概念一系相關思想的思考脉絡。在這一脉絡中，般若概念相關的一系思想，或者説以中國式譯語所體現、圍繞“實相”這一概念所展開和構建的思想，成爲理解大乘佛法本質及實質問題的義理學的綱要。

此後，在陳隋之間中國佛教思想詮釋大家天台宗創宗大師智顗（538—597）的名著《法華玄義》中，大乘實相印之説明確地獲得定型。《法華玄義》中稱：

《釋論》云：諸小乘經，若有無常、無我、涅槃三印印之，是佛説，修之得道。無三法印，即是魔説。大乘經，但有一法印，謂諸法實相，名了義經，能得大道。若無實相印，是魔所説。故身子云：“世尊説實道，波旬無此事。”何故小三大一？小乘明生死與涅槃異，生死以無常爲初印，無我爲後印，二印印説生死，涅槃但用一寂滅印，是故須三。大乘，生死即涅槃，涅槃即生死，不二不異。《淨名》曰：“一切衆生常寂滅相”，即大涅槃。又云：“本自不生，今則無滅。”本不生者，則非無常無我相，今則無滅者，則非小寂滅相，唯是一實相。實相故，言常寂滅相，即大涅槃。但用一印也。此大、小印，印半滿經，外道不能雜，天魔不能破。如世文符，得印可信。當知諸經畢定須得實相之印，乃得名爲了義大乘也。②

《法華玄義》此處所引“釋論”，正是指《大智度論》。智者大師這段文字説：小乘經有三法印，大乘經有一法印，即實相印，這是明確地提出“大乘實相印”的理論。智者大師這段話也對爲什麽小乘思想需要三法印，大乘思想只是需要一法印的理由，做出了解釋：因爲小乘生死與涅槃爲二，所以需要三法印，以各自建構對於生死及涅槃的理解；大乘則生死與涅槃爲一，所以只需要提出一個實相印。我們在這裏看到智者大師確實是通過引用《大智度論》的理論，證成大乘實相印問題的理解。不過，我們還是可以見到《大智度論》與《法華玄義》相關説法存在的二層不同：其一，《大智度論》全文中雖然大量出現“實相”這個譯語，但是並未見到“實相印”的明確提法；其二，在上引《大智度論》的那個段落中，雖然談到三法印與“摩訶衍”法的差異，但是論文的旨趣顯然不是爲了彰顯這種差異，而是恰恰在求取兩種佛教思想系統之間的會通；而智者大師這裏所着重的詮釋思路，則似乎更在於强化兩種佛法義理學的内在差異問題。

---

①《大智度論》卷二十二，《大正藏》第 25 册，第 222 頁中。
②《妙法蓮華經玄義》卷八，《大正藏》第 33 册，第 779 頁下。

在印度大乘佛教的經典論書《大乘莊嚴經論》《大乘阿毗達摩雜集論》中，都曾經出現以七種大義概括大乘佛教義理學理論體系及思想實質的説法。如《大乘阿毗達摩雜集論》所説：

> 由與七種大性相應故名大乘。何等名爲七種大性？一境大性，以菩薩道緣百千等無量諸經、廣大教法爲境界故；二行大性，正行一切自利利他廣大行故；三智大性，了知廣大補特伽羅、法無我故；四精進大性，於三大劫阿僧企耶方便勤修無量百千難行行故；五方便善巧大性，不住生死及涅槃故；六證得大性，證得如來諸力無畏不共佛法等無量無數大功德故；七業大性，窮生死際示現一切成菩提等，建立廣大諸佛事故。[①]

所謂“七種大性”是指：一境大性，二行大性，三智大性，四精進大性，五方便善巧大性，六證得大性，七業大性。可以看出，晋唐之間中國佛教所闡釋的“實相印”理論，就其含義而言，相當於印度這部大乘阿毗達摩所謂的第三種大性：智大性。但是印度大乘佛教的經典阿毗達摩以七種大性來概括和建構大乘思想信仰的本質及實質，而“實相印”理論則單純以般若智慧及其所觀實際、實相來界定大乘思想的本質及實質，比較而言，後者高度凸顯般若智慧，乃至基本範式了中國佛教的大乘義理學的理解與建構；前者則較爲包容、恢廓，啓發人們從更多的層面及更多的角度來理解大乘思想的本質和實質。如是，則晋唐中國佛教詮釋的實相印思想模式，如不能帶入歷史，客觀考量，則確實易於形成忽視包括善巧方便概念思想在内其他大乘思想旨趣的理論趨勢。

二、權實之辨：法雲對於《法華經》善巧方便概念思想的關鍵性誤讀

其次一個需要重新予以評估的問題，是光宅法雲（467—529）《法華經》注疏中提出的權實思想模式問題。

光宅法雲之前中國佛教的詮釋思想，尚未見到系統的權實之辨。我們查考記録鳩摩羅什論學著作的《鳩摩羅什法師大義》，記録羅什、僧肇等注疏《維摩經》的著作《注維摩經詰經》，以及梁代僧祐所著主要反映魏晋齊梁間佛教翻譯與學人著述史料的《出三藏記集》，都基本上看不到魏晋時期的佛教學人有深入展開權實之辨議題的記載。《出三藏記集》中記有如下一條資料：“問滅度權實（王稚遠竺法師答）”[②]，説明王稚遠所問鳩摩羅什的問題中，確實已有“權實”問題。不過現存《鳩摩羅什法師大義》中，没有能够保存這條資料。隋代的吉藏也提到王稚遠和羅什的問答中，涉及般若與方便關係的問題[③]，也説明後來的相關文獻確實有所軼失。《出三藏記集》尚保存另一條資料，是梁代王僧孺所撰《慧印三昧及濟方等學二經序贊第十六》，此序文中提到“妙達空有，深辨權實”[④]，是爲時人文字中已有權實之辨的確證。在梁代所集《大

① 《大乘阿毗達磨雜集論》卷十一，《大正藏》第 31 册，第 743 頁下—744 頁上。
② 《出三藏記集》卷十二，《大正藏》第 55 册，第 83 頁上。
③ 《法華玄論》卷四，“又如什公答王稚遠問。方便與智同是慧性。但智淺而方便深。了實相名實慧。不證實際名方便也”。《大正藏》第 34 册，第 395 頁中、下。
④ 《出三藏記集》卷七，《大正藏》第 55 册，第 50 頁中。

涅槃經集解》中，我們看到“權實”這對概念，已經成爲當時涅槃師通用的一對概念。如此書中記:“僧宗曰: 出家二衆，權實難知。今蔺尼衆有菩薩者，推比丘衆中，亦應爾也。”[①]“僧宗曰: 能以二教爲徵，疑心所以斷也。今釋二教，則無執昔之迷。權實苟分，疑累斷也。”[②] “僧宗曰: 説常爲實智，説無常爲權智。於時唯得説權，未得説實，以權實相關義言告耳，非是不與乳，但與時未至，故云且也。以權慧正説無常，實慧知時未至，不説於常，故云且莫也。”[③] “僧亮曰: 智者見法，法理無二，謂佛説實不説權也。無智不見法故，佛説權道。謂道有權實，説不定也。謂我作不定説者。自不見法，謂佛説有二，所以起諍論也。”[④] 這些資料説明，由晋而梁，權實之辨的哲學思維方式及佛學詮釋模式，是在逐步地形成; 在梁代盛行的涅槃學中，權實之辨已經成爲佛教義理學理論詮釋一個主導性的理解與詮釋的模式。

魏晋時代的佛經漢譯家，很多都以“權”“權便”“權巧”這些漢語概念來轉譯大乘佛教的善巧方便概念，在魏晋時代的佛學理解中，這是一個大家共許的事實; 鳩摩羅什所傳譯的大乘經典及其講學活動已經明顯着重在“實相”的概念，也即是般若概念相關的一系佛學思想的部分，這也是晋代以後中國佛教知識界已經接受的另一個事實。這兩個事實實際上所反映的正是印度初期大乘以來大乘佛教的兩大思想動向: 般若一系概念思想的動向，以及善巧方便一系概念思想的動向。魏晋佛教思想界其實已經醞釀這樣的匯合趨勢，而南北朝時期這兩個思想動向的匯合似乎已經呼之欲出，涅槃師喜歡采用權實之辨的思想模式，一定程度上正是上述思想匯合趨勢一個有意味的理論的表現。現在光宅法雲便是通過《法華經》的系統詮釋完成這一思想匯合的人。要待法雲的《法華經》注疏完成，權實之辨才正式成爲中國佛教哲學知識和詮釋徑路真正核心和重要的議題之一。由宏觀思想史以言，我們甚至還可以把梁代中國佛教形成的權實之辨視爲是在魏晋玄學思想影響下中國佛教義理學詮釋與建構的一個明顯的反應。

作爲梁代最著名的論師之一，光宅法雲在詮釋羅什所譯《法華經》的名著《法華經義記》中，提出法華經《方便品》開頭長行文字“正明因，嘆二智髣髴開宗”的詮釋理念[⑤]，正式引入權實二智相互區分的學理架構，作爲詮釋《法華經》方便品思想義理的核心模式。法雲基於這一詮釋理念，對《方便品》開頭兩段經文做了極爲綿密的疏理。下面我們要稍微詳細看一看法雲的這些詮釋。如羅什譯文“諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入，一切聲聞、辟支佛所不能知”這幾句，法雲的解釋文字如下:

> 就正雙歎二智中，先歎實智，後嘆方便智也。只就歎實智中，自有二句:“諸佛智慧”一句，將欲歎，故先舉實智;“甚深無量”，此一句，是第二，正歎實智。所以言“甚深無量”者，縱則論甚深、横則言無量。三世諸佛皆有此實智，故言甚深; 横論十方諸佛實智，故言無量。望之杳然，故言甚深; 際不可知，故言無量。此是正歎實智也。“其智慧門難

① 《大般涅槃經集解》卷二,《大正藏》第 37 册，第 386 頁下。
② 《大般涅槃經集解》卷七,《大正藏》第 37 册，第 407 頁中。
③ 《大般涅槃經集解》卷十八,《大正藏》第 37 册，第 450 頁上。
④ 《大般涅槃經集解》卷六十四,《大正藏》第 37 册，第 575 頁下。
⑤ 法雲《法華經義記》,《大正藏》第 33 册，第 592 頁中。

解難入”，此是嘆方便智。就中有三：“其智慧門”一句，先舉權智體；“難解難入”一句，第二，正嘆也；“一切聲聞”以下，第三，出不知人也。方便智是實智家門，由方便智説三乘教，故實智得通。何以知之？先説三教，然後一教得宜故。如實時立門，通佛出入，仍呼爲佛門無異。由方便智故，實智得通，是故諮方便智，持作實智家門也。今言其者，只其實智，則言其家門誰是？則言只方便智是。而復言“難解難入”者，第二，正嘆方便智。言難解難入，二乘人不能測此方便智，故言難解難入。所以不諮作不可解不可入者，若言不可解不可入者，然佛即是能解能入，非是不可解。然此理深妙，難可得解，唯佛能解入，阿誰不能解、不能入者？故第三，則出其人，一切聲聞、辟支佛，只此二乘人等是不能解、不能入者也。①

法雲這段文字認爲《法華經》中這幾句話的主旨，是“雙嘆二智”。同一小段句子裏，既含有讚嘆諸佛實智的部分，也含有讚嘆諸佛方便智的部分，這是所謂的“雙嘆二智”。在法雲看來，其中“諸佛智慧甚深無量”一句，就是讚嘆諸佛的“實智”；“其智慧門難解難入”等兩句，是讚嘆諸佛的“方便智”。

法雲還以“嘆、釋、結”的三分結構，來理解《法華經》這段經文。如上面幾句是“嘆佛二智”的部分；下面的經文，依次分別是“釋佛二智”及“結佛二智”的部分。法雲據此繼續疏釋接下來的羅什譯文：“所以者何？佛曾親近百千萬億無數諸佛，盡行諸佛無量道法，勇猛精進，名稱普聞”：

“所以者何”，此下是第二，總釋諸佛二智，此諮舉昔諸佛行，釋二智所以。諸佛實智甚深無量者何？復言其智慧門難解難入者何？以佛曾親近百千萬億、盡行昔日諸佛之行故，得此二智深妙也。只就此釋中，自有三：第一，“佛曾親近”以下，明行本；第二，“盡行諸佛”以下，正明行行；第三，“名稱普聞”一句，結顯。②

法雲這裏的意思是説：經中“所以者何”以下數句，是“總釋諸佛二智”，也就是解釋諸佛所以具有如上所言的實智及權智的理由。其中“佛曾親近百千萬億無數諸佛”一句，是闡明諸佛的“行本”；“盡行諸佛無量道法，勇猛精進”一句，是闡明“行行”；“名稱普聞”一句，則是總結性的解釋。

接下來的羅什譯文“成就甚深未曾有法。隨宜所説，意趣難解。舍利弗！吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教，無數方便，引導衆生令離諸著”幾句，法雲認爲是“雙結諸佛二智”的部分：

第三，雙結諸佛二智，中有二：第一，“成就甚深未曾有法”，此則結上實智，言諸佛智慧甚深無量也；第二，“隨宜所説意趣難解”，此結上方便智，言其智慧門難解難入也。所以言隨宜者，此方便智能隨物所宜，隨聲聞人所宜説苦集滅道，亦隨緣覺人所宜

① 法雲《法華經義記》，《大正藏》第 33 册，第 594 頁下。
② 法雲《法華經義記》，《大正藏》第 33 册，第 595 頁上。

說十二因緣，亦隨菩薩人所宜說六波羅密，故言隨宜也。[①]

即在法雲看來，經文“成就甚深未曾有法”，是結“實智”；“隨宜所說意趣難解”一句，是結“方便智”。此段文字中，法雲提出“隨宜所說意趣難解”一句，是對“方便智”的詮釋。根據梵本對勘，可以確認此處是法雲對於方便智概念非常精確的解釋。他聯繫三種受衆（聲聞人，緣覺人，菩薩人）詮解作爲“隨宜”言說教法模式之本質的善巧方便，應當說確實甚爲精當。

法雲不僅發掘經文有“雙嘆、雙釋、雙結”的文脉結構，來疏釋他所理解《法華經》方便品開頭的經文，還發掘經文也有“單嘆、單釋、單結”的文脉結構，來進一步詮證他所理解《法華經》權實二智的理念。這裏所謂“單”，是“分別”的意思。法雲認爲接下來的經文，是分別傳達釋迦牟尼所具有的權實二智。如下面“如來方便知見波羅密皆已具足”這句：

> “所以者何”以下，是第二，單嘆釋迦方便智。言所以釋迦有此方便智，能作是種種因緣譬喻說法者何？正由如來方便知見波羅密皆已具足故。外國言波羅密，此言到彼岸義。如來智慧洞鑒物機到彼岸，故有此巧便之智也。[②]

所以法雲認爲這句經文，是“單嘆釋迦方便智”。而接下去的經文“舍利弗如來知見廣大深遠，無量、無礙，力、無所畏、禪定、解脱三昧，深入無際”幾句，法雲的解釋是：

> “舍利弗如來知見廣大深遠”，此是第二，單嘆釋迦實智，自有二：第一，廣大、深遠，作二章門：廣大一也，深遠二也。無所不包，目之爲廣；超出小聖，目之爲大。底不可盡，目之爲深；行因久到，目之爲遠。第二，言“無量無礙”此下，即釋上二章門，先釋廣大章門，有六句；後釋深遠章門，有一句也。今者第一，無量無礙，昔日言如來只有四無礙，今者無量無礙；昔日言如來只有十力，今者有無量力；昔日言如來只有四無畏，今者有無量無畏；昔日言如來只有八禪定，今者有無量禪定；昔日言如來只有八解脱，今者言如來有無量解脱；昔日言如來只有三三昧，今者言如來有無量三昧。前一無量目，總冠六種法上，若准前之時，亦應有所以者何？言所以如來有實智廣大深遠者何？有無量無礙乃至三三昧等，但此六種法釋上實智中廣大句也。“深入無際”，此一句，釋上實智中深遠句也。[③]

即在法雲看來，羅什譯文中這幾句是“單嘆釋迦實智”。其中“廣大深遠”，是分二章（即廣大章及深遠章）嘆釋迦的實智，其後的文字，則是對此二章分別予以解釋：“無量、無礙，力、無所畏、禪定、解脱三昧”，是解釋釋迦實智中“廣大”的特點；“深入無際”一句，則是解釋釋迦實智中“深遠”的特點。

至於羅什譯文接下來“成就一切未曾有法”一句，法雲認爲是“單結”部分的經文：

---

① 法雲《法華經義記》，《大正藏》第 33 册，第 595 頁上。
② 法雲《法華經義記》，《大正藏》第 33 册，第 595 頁上。
③ 法雲《法華經義記》，《大正藏》第 33 册，第 595 頁中。

“成就一切未曾有法”，此是第三，單結釋迦實智，正結上如來知見廣大深遠句也。[①]

而羅什譯文下面的幾句：“舍利弗！如來能種種分別，巧説諸法，言辭柔軟，悦可衆心。舍利弗！取要言之，無量無邊未曾有法，佛悉成就”，法雲同樣根據權實二智的理論架構來理解：

> 今者第一先出權智，後出實智。從“舍利弗如來能種種分別”下四句，於三三境中偏就故，明權智所作。明如來能説聲聞教因緣、緣覺教因緣、菩薩教因緣，故言種種分別也。“巧説諸法”者，此明如來方便智巧説一乘法持作三乘諸法，故下經文言“於一佛乘分別説三”，故言巧説也。只説此三乘教稱昔日物機，故“言辭柔軟悦可衆心”也。
>
> “舍利弗取要言之”此下，竟“佛悉成就”，此於四一境中偏就理一境，出實智。若取要言者而論之，實智於今日是要。何以知之？今日是顯實廢權之時也。[②]

所以，法雲認爲“舍利弗如來能種種分別”以下四句，是意在傳達如來的權智；“舍利弗取要言之”以下數句，是意在傳達如來的實智。

所以，通貫法雲《法華經》方便品開端文字的疏釋，可以看出法雲《法華經》方便品理解及詮釋的核心，正是引入權實一對概念（方便智與實智），作爲他解讀《法華經》方便品核心思想的理論架構。在對其後頌文的解釋部分，法雲同樣完全堅決貫徹他的這一詮釋邏輯。在法雲如此綿綿密密、不厭其煩的梳理下，《法華經》方便品思想義理的脉絡，似乎確實透過權實二智的理念彰顯出來。

至於所引入這對權實概念的具體含義及其價值指向，法雲在《方便品》詮釋開端，有如下一段詳細的説明：

> 二智名義者，實智、方便智也。然實智有二名：一言實智、二言智慧。方便智亦有二名：一言方便智、二言權智。但此方便智及權智受名不同，今言方便智者，此是當體受名，則明聖人智有善巧之能也。權智者，此從境得名。何以知之？正明前境權，借昔三乘等境，須臾轉成一乘，是故權假不實，然智照此權假之境，今舉境目智，故名爲權也。又此方便智及權智，義勢之中互得相成，若舉權境即得顯聖有善巧之能，若舉善巧之智即顯成權假之境也。智慧者心用鑒照之稱，實智者是無有虚假之名也。又智慧與實智亦受名不同。智慧者，此即當體受名也。實智者，此則從境得名。所言智慧當體得名者，則原此心用根本性是鑒照，且又因果通有。何以知之？故如金剛心時，此智慧照境已周，若使金剛轉成佛果智慧，然化智慧亦是鑒照之義，故知智慧之名根本當體得名也。又言實智從境受名者，前境是實。何以知之？今一乘因果之理是天下真實定境，六心以還雖復退爲二乘，非爲永退，會三歸一乘故云實也。如來智慧照此實境，今舉境目智，仍呼爲實智，故知實智從境受名也。又此智慧及實智二名亦得相成。何以知之？若舉實智即得顯智慧之名，正由境是真實，即得顯智慧是鑒照之名也。若舉智慧之名又得顯實智之名，只由

① 法雲《法華經義記》，《大正藏》第 33 册，第 595 頁中。
② 法雲《法華經義記》，《大正藏》第 33 册，第 596 頁上、中。

我能鑒照故得顯真實之境，故知此二名互得相成也。[①]

上面這大段疏釋中，法雲分別從“當體受名”和“從境得名”的兩個角度解釋方便智和實智的得名緣由。所謂“當體受名”，意思是從智慧自身體質的角度界定二智的得名；所謂“從境得名”，則是從智慧所認知對象的角度界定二智的得名。如從智慧自身體質的角度言，方便智是表示這種佛智具備善巧之能，所以得名“方便智”；從智慧所認知對象的角度言，方便智的對象是權，是具有暫時性及不真實性的三乘權假之境，所以得名“權智”。同樣的道理，從“當體受名”的智慧體質角度界定實智，實智就是佛陀的智慧，所以得名“智慧”；從“從境得名”即從智慧所認知對象的角度言，實智所認知的對象是究竟、真實的一乘因果之理，是“實境”，所以這種智慧得名“實智”。

法雲引入權實二智一對概念疏釋《法華經》方便品，不僅是以權實二智的理論架構來解讀《方便品》的思想義理，更是藉此理解《方便品》的價值旨趣是爲“廢權顯實”[②] 或者“顯實廢權”[③]，從而證明《法華經》全經的核心價值旨趣乃是“開權顯實”。我們認爲這一點與魏晋玄學重本輕末、重體輕用、重意輕言的總體上的思維習慣，在本質上也可謂一致。

不過《法華經》方便品本是旨在系統建構以善巧方便概念爲核心的一系教法思想，所以這裏確實存在“善巧方便”（智或力）與“佛智”（或佛菩提）之間的張力問題，原本不是指以“一乘”理境作爲對象的“實智”與以“三乘”教義作爲對象的“方便智”二者之間的對立問題。因爲無論是三乘之境，或一乘之境，本質上都與佛陀的“證法”無涉，它們屬於“教法”的範圍，因而都是方便善巧的對象。在此意義上，可以説善巧方便既通“權智”，也通“實智”。法雲權實二智的解釋模式，一方面必然導致方便智或權智偉大、崇高價值的降格，另一方面把作爲佛陀證法菩提的“佛智”理解爲是以一乘理實境作爲對象的“實智”，又必然引起證法、教法二分的佛理考量，出現理論上的淆亂。中國佛教晋宋前的大德學者，如道安大師及其後輩僧叡、慧遠、僧肇等，在關於《般若經》《法華經》《維摩詰經》等初期大乘經典思想實質的理解方面，都有相當開闊的眼界和相當精準的把握，爲中國佛教的大乘理解奠定了扎實的理論基礎，指明了正確的智慧方向，確保了高尚的學術素質，大體上確保了中國佛教對於般若及方便兩系概念思想辯證融和這一大乘佛教義理學根本原則的理解。法雲權實二智的理論模式確實是漢傳佛教一個有重要思想價值和深刻學理詮釋空間的詮釋模式，但也確實内涵一些關鍵性的誤讀，給佛典漢譯、理解及中國佛教此後的義理詮釋及思想建設，相應帶來一些難以忽視的詮釋理念的困境。尤其是誤解善巧方便概念本質、低估善巧方便思想價值的理解取向，就是由這一詮釋模式衍生出來、並一直至今難以予以有效的克服與突破的。

① 法雲《法華經義記》,《大正藏》第 33 册，第 592 頁中。
② 法雲《法華經義記》,《大正藏》第 33 册，第 595 頁下。
③ 法雲《法華經義記》,《大正藏》第 33 册，第 596 頁中。

三、“慈悲多禍害，方便出下流”：大乘佛教文化的歷史境遇及其對佛學理解的影響與制約

最後我們需要説明：宋元以後的中國佛教思想詮釋總體上進入學術及理論的下降期，對於善巧方便一系概念思想的價值的認識，客觀上也有更加趨向保守和誤解的特殊歷史因緣。

從漢晋迄於唐宋，是中國佛教弘法活動的上升期，也是中國佛教文化由傳入而發展的高峰期；唐宋以後，特别是元、明、清三朝，是中國佛教走下坡路的階段；到了晚清民初的階段，中國佛教更是被摒棄於社會生活主流，走入迷信和怪異的困境，同時也開始醞釀徹底的變革和轉型。中國佛教思想、文化發展的上述宏觀段落及歷史境遇，透過對於大乘佛法善巧方便一系概念思想的認識方式，也有着很清晰的反映和表現。

最能表現元明清三朝中國佛教對於善巧方便一系概念思想認識特點的，莫過於“慈悲多禍害，方便出下流”這一句叢林套語。這句套語在近世佛教文獻中，並無什麽輝煌的起源，但確是迄今爲止漢傳佛教叢林一直能够聽到的一個論調，正好反映佛教大衆對於善巧方便概念思想意義、價值理解的某種模糊的共識。作者迄今只是在《卍新續藏》第 67 册、編號 No. 1304 的禪籍《林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虚堂集》中，讀到有“慈悲生患害”一句，至於“方便出下流”一句，則確實至今尚未能找到文獻的來源和出處。林泉老人，即是指元代從倫禪師（1223—1281），他師從曹洞宗僧人行秀禪師，於元至元九年（1272）應元世祖之詔入内，闡揚佛法，成爲當時代表性的禪師，是北方傳承曹洞宗的代表人物。他著有《林泉老人評唱投子青和尚頌古空谷集》和《林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虚堂集》。[①] 很有可能叢林中所謂“慈悲多禍害，方便出下流”的説法，自這位林泉老人始。

慈悲、方便與般若，是構成大乘佛教義理學體系的三大核心概念。如隋代中觀學大師、三論宗創始人吉藏的下屬説法：“問：既以二慧爲父母，何者爲祖父母耶？答：約境智分之，即實相及諸法二境，能發生二智，即祖父母。是故爾炎名爲智母。若據衆行爲論，由大悲故方有波若，即大悲爲波若母。亦由大悲故有方便，是方便之母，即是父義。但合説之耳。此即是開二慧也。”[②] 因此吉藏認爲從“行”的角度，也就是從實踐的角度以言，大悲是般若的起源，也是方便的起源，所以般若爲諸佛之母，方便是諸佛之父，大悲則是諸佛的祖父母。吉藏這樣的法義詮釋，與《大般若經》中處處講到的“大悲爲上首”“大悲爲首”（大悲是基礎和前提）的經義是一致的。對於發菩提心、修菩薩行的菩薩而言，慈悲、般若與方便乃是最爲核心的三種菩薩品德，也是佛德最重要的三種建構性元素。所以“慈悲多禍害，方便出下流”的説法，只是元以後叢林中傳出的説法，並不代表唐宋古德正式論學的言論。這個不幸的思想與心理的邏輯發生過程，如果我們深入去考量，跟大乘佛教的真精神在歷史上難以得到深度、廣度及高度的落實，大乘佛教迄未成爲人類生活重大精神文明指向的歷史過程，其實正好在時間上、在

① 參見吴信如主編《禪宗宗派源流》（北京：中國社會科學出版社，1998 年）第十二章的有關論述。
②《净名玄論》卷五，《大正藏》第 38 册，第 887 頁下。

邏輯上同軌、同步。

我們甚至在被公認爲現代人間佛教思想首倡者的太虛大師的著作中也能發現：他居然也提到“慈悲多禍害，方便出下流”的“金句”：

> 夫現在科學時代，不同古時門户之見。如佛法真有實驗憑據，則世人皆可歸趨。然明末時蓮池大師，已言其時中國無有一人能證小乘初果者，何況今日，證果更難！但佛説一切唯心，今日心理趨重實驗，得千萬人發心去實驗，其中一定有人能親證聖果者。唐朝的時候，得禪宗提高學佛法者的精神，將生命都不顧惜，故能一時風振。就今西洋的科學家，亦多忘身捨命去實驗，乃有成績。若出家僧能於佛法得到實驗，必可重興正法，挽救滅亡的僧衆。有人説：末法到了，人的根基淺薄，不能實證聖果，但可求帶業往生了事，致放逸懶惰，弄到佛法一代不如一代。俗語云：“慈悲多禍害，方便出下流”，此就是僧衆衰落的原因。對於混衣食之徒不再説了，對於爲法殷懃的人，要挽救僧衆滅亡的人，一定要努力進行，求現身克成聖果。俗語説：“出家一年，佛在眼前；出家三年，佛到西天。”因爲出家久了，不向上努力精進，變成了老疲參，便没用了，青年有爲的佛徒，當鼓起勇氣，先從研究以明達佛法真理，如理真修以親證聖果，乃爲救僧之第一義。[①]

上面引文所出自的文章《救僧運動》，是太虛大師 1927 年 9 月在閩南佛學院所講。當時，在社會激烈革命運動的風潮下，佛教再次面臨狂風暴雨。現代中國的佛教改革運動，也面臨很大的抉擇：中國佛教的改革、轉型，究竟要走什麽樣的道路？佛教的改革是不是要放棄傳統的作爲佛教軸心的僧團制度？太虛這個講座就主要是回應這一問題。是年 7 月，歐陽竟無先生發表《論作師》一文，主在家得爲出家者之師，得受出家者之禮拜。太虛大師不以爲然，作《與竟無居士論作師》，決言住持佛法爲出家者之責[②]。是年 9 月，蔣介石邀請太虛於奉化雪竇寺相談竟日，確保了“國民政府下之佛教，得以從狂風暴雨中復歸安定”。[③]10 月 14 日，大師致書常惺，勸以勿去西藏學密，痛言“融攝魔梵，漸喪佛真之泛神秘密乘，殊非建立三寶之根本”[④]。所以要想比較客觀地理解太虛《救僧運動》這場講座的思想實質，需要放在上述總體政治及宗教形勢背景下分析。

太虛大師在講座中明確提出“救僧”的主張，堅持僧衆爲佛教核心的理念，正是在闡述其“努力進行，求現身克成聖果”的救僧主張時，他引用了“慈悲多禍害，方便出下流”的這一“金句”。太虛大師文中雖然稱這一“金句”爲“俗語”，但是認爲它揭示了“僧衆衰落的原因”，換句話説在他看來“慈悲”“方便”是引起僧衆品格下降的原因。太虛大師這裏引用的“俗語”中的“慈悲”，當然不是大乘佛教義理學意義上的“慈悲”；所引的“方便”，也不是大乘佛教義理學意義上的“方便”。這一句“俗語”的引用，在太虛大師的全集中，也僅有一例，與他

① 太虛《救僧運動》，談玄記，《海潮音》月刊 8 卷 10 期。
② 印順《太虛大師年譜》，《印順法師佛學著作全集》第 6 卷，北京：中華書局，2009 年，第 155 頁。
③ 印順《太虛大師年譜》，第 156 頁。
④ 印順《太虛大師年譜》，第 157 頁。

的其他諸多著作處處都在正面的意義上使用“慈悲”“方便”的概念相比，這一處引用本來於其思想旨趣也並無特別的價值。但是由於太虛大師的著作是 20 世紀中國佛教文化的真正暢銷書，尤其今日電子網絡化時代，太虛大師著作的傳播力更是驚人，所以他此處未加深思地一處引用所引起的外溢效應，恐怕不是他自己在講座時可以想象到的。

我們在另一位推動近現代佛教轉型及人間佛教思想發展的印順法師那裏也能看到類似的情況。例如：1942 年 10 月 3 日，印順法師爲自己所著《印度之佛教》出版撰寫序言，序言中説：“佛教之末流，病莫急於‘好大喜功’。好大則不切實際，偏激者誇誕，擬想者附會，美之曰‘無往而不圓融’。喜功則不擇手段，淫猥也可，卑劣也可，美之曰‘無事而非方便’。圓融、方便，昔嘗深信不疑，且以此爲佛教獨得之秘也。七七軍興，避難來巴之縉雲山。間與師友談，輒深感於中國佛教之信者衆，而卒無以紓國族之急，聖教之危，吾人殆有所未盡乎！乃稍稍反而責諸己。”[①] 印順法師這裏認爲中國佛教的“末流”，以“圓融、方便”爲最主要的特質，這是導致佛教衰敗的最主要的思想上的原因。可以看到《印度之佛教》對於佛教思想弊端的反省，得出的重要結論是：“圓融”和“方便”兩種思想、實踐模式，乃是應當爲佛教之偏頗發展承擔主要責任者。《印度之佛教》是印順法師早期佛教學術思想事業中一部很重要的著作，所以印順法師在其佛學思考的最初階段，是對“方便”一系概念思想存有强烈的負面看法的。

隨着佛學研究與佛學思考的漸趨成熟，印順法師後來對於方便概念思想的本質，及與之關聯的佛法思想的價值，也愈來愈有較爲正面的觀察和理解。但是直到其學術生命的晚年，印順法師事實上並未能完全告別法雲二智詮釋模式所帶來的傳統佛學知識及思想的影響。如印順晚年曾寫有一部未完成的“方便之道”，這篇文稿中，作者把“如實的解脱道”與“方便道之施設”對置，書中作者自述自己的方法：“‘佛法’是解脱道，‘大乘佛法’是菩提道；解脱道是甚深的，菩提道是難行的。爲了宏法利生，無論是攝引初學，種植出世善根，或是適應當時當地的一般根機，不能不善巧地施設方便。佛法展開的修行方便，是重‘信’的，淺近容易一些，也能普及一些。‘佛法如大海，漸入漸深’，所以由淺而深，由易而難，不能不説是善巧的方便。不過古代的方便，有些是適應神教的低級信行，有些是適應不務實際的信行，如過分地重視方便，以爲是究竟無上的，那不免‘買櫝還珠’了！本書想從一般的方便道，來説明印度佛法的流變，表示印度佛教史的一面。”[②] 可以看出，由於印順未能建立佛陀證法與佛教教法二者必須相分的理念，也未能確立一切佛教教法本質上依據善巧方便這一初期大乘佛教義理學的根本規則，導致他必然視原始佛教爲“佛法”，爲“如實的解脱道”，而將佛教思想的發生過程描寫爲“方便道之施設”——一個每况愈下的過程。

再如 1988 年 2 月 3 日，印順法師爲自己所著《印度佛教思想史》作序，在這部代表他最成熟時期佛教思想史的書序中，他寫道：“我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能没有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。

① 印順《印度之佛教》序言，《印順法師佛學著作全集》第 13 卷，北京：中華書局，2009 年，第 51 頁。
② 印順《華雨集》（二），《印順法師佛學著作全集》第 11 卷，北京：中華書局，2009 年，第 7 頁。

然方便過時而不再適應的，應有‘正直舍方便’的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間、净化人間的方便。”[①] 在這段重要文字中，印順法師雖然肯定了方便的正面價值，但是他依然提到“方便適應”的説法，説明他還是停留在“適應”這個意義的層次來理解“方便”的本質；他文中甚至再次使用了“實義與方便”的説法，將“方便”與“實義”對置，這與法雲《法華經》詮釋中對置權、實的智慧路徑，本質上還是完全一致的。再者，印順法師這段話中甚至引用《法華經》“正直舍方便”的經證，以證成其對於一定意義上的“方便”應當予以捨棄的思想主張。關於《法華經》的這個譯文，我曾經做過細致的考證，已經確鑿證明羅什此處譯文中使用的譯語“方便”，不是他慣常使用、也不是一般譯家共許的作爲大乘義理學意義上的善巧方便概念，而其實是指“怯懦”之義。[②] 所以可以看出：直至晚年階段的印順法師，也未能完全突破法雲權實二智《法華經》釋經學模式的影響，未能突破元代以來叢林誤解、輕視“方便”的“俗語”意義的佛教知識的制約。

所以，從元代的佛教叢林，到現代人間佛教思想家的兩位代表人物，他們對於大乘佛教義理學核心義理要素的善巧方便概念原則，也都似乎未能完全突破“傳統”的符咒，建立起合理的及配當的知識和思考。大乘佛教的歷史發展境遇，大乘佛教的客觀歷史存在，對人們佛學理解的影響，竟然是如此糾結難解的桎梏！於此，我們看到佛教歷史的及現實的存在狀況是如何有力地鑄造着我們對佛教思想實質的想象。或許只有當大乘精神真正落實的時刻，人們對於大乘本質的理解才有可能真正趨向真實和完善吧。

四、結論

以上我們分别從（一）大乘“實相印”的定型，（二）法雲權實之辨理論模式《法華經》詮釋的關鍵性誤讀，及（三）元代以來迄今佛教叢林及佛教學術思想對於善巧方便概念思想的想象，這三個方面，來描述並確認大乘佛教義理學詮釋及理解中的一個事實：大乘佛教思想義理中的善巧方便概念思想，長期以來確實存在被嚴重誤解及被低估的理論傾向、詮釋取向及歷史文化因緣。另一方面我們則是要有清醒的認知：大乘理解、認知與大乘的社會落實，其實是一個雙向互動的關係：一方面只有更深一步地開發般若智慧與善巧方便辯證融和的思想原則，才能更好地啓動佛教文化弘揚的内在機制；另一方面，也只有健康、持續而合理的大乘佛教的現代實踐，現代人間佛教的持續健康成長，在人類現代文化中逐步建構起契理契機的大乘實體性角色，人們才會對其最基本的思想原則——重視善巧方便的思想原則，重視般若智慧與善巧方便辯證融和的義理原則——有越來越接近真實和完善的理解和認知的可能性。

① 印順《印度佛教思想史》序言，《印順法師佛學著作全集》第 13 卷，北京：中華書局，2009 年，第 6—7 頁。
② 參見程恭讓《佛典漢譯、理解與詮釋研究》有關章節。