

南 華 大 學  
宗 教 學 研 究 所  
碩 士 論 文

星雲大師的中道思想  
--以《維摩詰經》為進路

The Study on the Thought of Middle Way  
by Master Hsing Yun in light of the Vimalakirti Sutra

研 究 生：寂 合 (Souksavanh Khenthavong)  
指 導 教 授：釋 滿 紀 教 授  
黃 國 清 教 授

中 華 民 國 一 〇 六 年 七 月

# 南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

星雲大師的中道思想

——以《維摩詰經》為進路

研究生：寂合

經考試合格特此證明

口試委員：王惠文

釋覺明

釋滿記

指導教授：釋滿記

黃國清

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 105 年 6 月 24 日

## 謝誌

筆者最期待寫這一篇謝誌，因本論文撰寫過程，有許多慈悲支持、鼓勵及關心的人，也因為這樣的推動力，使筆者在心志無力情況下，藉由一股感恩大家的力量，堅持、堅持、又堅持、並且完成了這份使命。

一開始筆者抱著恐懼和害怕的心而寫，因本人能力不足，無論是語言、表達、寫作等能力皆是欠缺不全，幸好有許多善知識、師長、朋友的協助幫忙，填補筆者所缺乏的能力，讓這篇論文的撰寫過程更加順利。

感謝妙南老師的陪伴，在背後協助及關心，感謝慧思法師及男眾學部師長們的鼓勵，特別是慧喜法師及慧眾法師的建議，提供許多寫作方法，感謝永光院長允許學人參與該屆的碩士班，感謝南華大學師長們的慈悲教誨，另外，非常感謝南華大學校長、副校長給予學人機會進入校門，能夠在這兩年時間，充分自我，提升自己。本文不可完成，若缺少了這兩位指導老師滿紀法師及黃國清教授，老師們在百忙中，撥冗為筆者審閱及修改，並且給予非常好的建議及寫作重要方向，最後，非常感恩星雲大師創辦教育，讓學人有非常好的學習環境，擴展自己的知識面。

當然「感謝」兩個字，無法表述內心的感恩與感動。筆者認為這份論文也許沒達到學術水準，但對筆者而言，其價值在於撰寫過程，讓筆者跨越自我障礙，在兩年間，所收獲良多，包括自我學習、思考及表述能力，特別是語言能力的提升。

因此，本篇論文的完成，不會是筆者獨自前行。如以上所提到及未提到的恩人，皆是重要的參與者，籍此把所有的成就歸於大眾。

再次感謝所有的因緣成就了這份論文，這兩年成長過程，會成為筆者一生不可磨滅的回憶。

## 摘要

「中道」是佛教最重要的立場，亦是根本思想依據。透過歷史發展，「中道思想」不斷的被引用與延伸討論，可知其對佛教思想廣泛的影響。本文從《維摩詰所說經》（以下簡稱《維摩詰經》）的思想為前提，探索星雲大師的中道思想。透過二者對佛教義理的詮釋，及對避世修行的回應，而提出入世修行的理念，結合修行與生活，適應社會的發展傾向，展現背後的中道思想特質，亦可突顯佛教中道普遍性及超越性的真理。

佛陀解說「四聖諦」時顯露中道思想意味。因此「中道思想」可分成四個層面來詮釋：（一）認知層面：破除對苦樂之偏執；（二）實踐層面：意指八正道之修行方法；（三）作用層面：斷除貪與瞋，而不落入癡（無知）；（四）解脫層面：徹底超越煩惱，證得解脫之狀態，藉此為本文基本思想依據。

《維摩詰經》又稱《不可思議解脫經》，雖沒有特別引用「中道」一詞，但透過不二思想，已經把中道思想的特徵顯露出來。因此本文特別針對不二法門課題，進而探究不落二邊的中道觀，發現其所闡述的「中道」（不二中道）涉及到解脫之意，透過「默然無言」表示徹底破除二元對立的執著，突顯中道解脫不可思議之理。

佛教從印度傳到中國之後，經過一番轉變，隨著本土文化、思想差異，融入吸收，進而逐漸形成中國佛教獨特形態。至今，星雲大師為適應時代，而提倡人間佛教思想，透過生活中修行的理念，突破對修行與生活的矛盾抵觸，體現生活與修行的中道思想，承襲佛教中道的本懷。

筆者透過分析其思惟角度，得出大師對中道思想詮釋與《維摩詰經》所主張理念有相關之處。如（一）不認同自我獨居修行，及極端避世的行為，透過相對思惟，來對治偏頗於二邊，破除對法的執著。（二）從肯定的立場，建構中正之見，不否認二分，而用超越概念來含攝對立，可脫離二邊的困惑，重新估定價值。（三）以圓融思想，提出更好的解決方式，由對立並存的思維超越矛盾衝突。從這三點可突顯大師與《維摩詰經》中道思想與運用的智慧。

關鍵詞：人間佛教、星雲大師、維摩詰經、中道、圓融

## Abstract

Middle way is an essential idea in Buddhism. The process of history, and geographical differences have led to many interpretations and extending the discussion. This article explores the relationship between the Middle Way thought of Venerable Master Hsing Yun ( VMHY ) and the thought in light of “the Vimalakirti Sutra” (“VS”) . As an explanation of Buddhist doctrines and response to the solitary-style of practice, VMHY proposes the idea of Engaged Buddhism, combining Buddhist Practice with daily life. The process of adapting to the modern developments of society, illustrates the characteristics of Middle Way practice, its salient truths as well as the way to liberation.

Meanwhile Buddha explained, “Four Noble Truths”, also revealing Middle Way thought behind. Thus, the Middle Way interpretation can be divided into four levels : (1) the cognitive level: explain the idea of getting rid of persistence of feeling on bliss and suffering. (2) the practical level : means the religious practices of the Eightfold Path. (3) the functional level : through the practice can eliminate greed, hatred, and delusion ( ignorance ). (4) the enlightened level : completely transcend the suffering, and being enlightened.

“The Vimalakirti Sutra”, also known as “Acintya-Vimoksa Sutra”. Although “VS” never mentioned the “Middle Way”, it is however expressed through the idea of non-duality. As such, this article investigate the Non-duality tenet, it is found that the idea which is not only a philosophical postulation, but also a mean of liberation from dichotomy (kind of enlightenment) through the practice, and “Vimalakirti’s silence without speech” show that the real enlightenment can’t be stated by the linguistic speech .

After Buddhism transcended India and arrived in China, it was Sinicized in the face of a rich profound culture, which had a different framework of thought from its own; as a result, Buddhism had developed new forms of religious praxis. Nowadays, VMHY propagates Humanistic Buddhism thought through the ideas of daily life cultivation; he transcends the traditional paradox of daily life and practice, illuminating the Middle Way life that Shakyamuni Buddha advocated.

Through the three ways of expression: disapproving, affirming, and circular thinking, one finds similarities in the interpretation of Middle Way thought between VMHY and that of the Vimalakirti Sutra. For example: Firstly, both disagree with the solitary-style practice, and world-escaping behavior, eliminate the persisting in dharma

through the contractive way of thinking. Secondly, both indirectly disapprove the twofold opposition, but employing transcendental concepts to encompass opposition as a means of preventing polarization. Thirdly, both employ compatible thinking to address more effect ways for transcending dichotomy. This study concludes that through the three ways of expressing, one can identify the Middle way thought of VMHY and “VS” as well as highlight the wisdom behind their application.

Keyword: Humanistic Buddhism, Master Hsing Yun, Vimalakirti Sutra, Middle Way, Compatibility



# 目錄

謝誌.....	I
摘要.....	II
Abstract .....	III
目錄.....	V
<b>第一章 緒論.....</b>	<b>1</b>
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻探討.....	3
第三節 研究方法與步驟.....	17
第四節 研究範疇及架構.....	19
第五節 預期目標.....	21
<b>第二章 佛教的中道.....</b>	<b>22</b>
第一節 佛教中道修行的由來.....	22
第二節 中道的定義.....	24
第三節 中道思想的發展.....	29
<b>第三章 《維摩詰經》的中道思想.....</b>	<b>36</b>
第一節 思想特質及其影響.....	36
第二節 《維摩詰經》不二中道.....	38
第三節 《維摩詰經》之中道實踐.....	47
<b>第四章 星雲大師的中道思想.....</b>	<b>59</b>
第一節 中道思想的詮釋.....	60
第二節 否定式思想運用.....	68
第三節 肯定式思想之體現.....	73
第四節 中道圓融.....	91
<b>第五章 星雲大師的中道思想與《維摩詰經》不二思想之印證.....</b>	<b>98</b>
第一節 「不二中道」之詮釋.....	98
第二節 否定避世修行.....	100
第三節 肯定入世生活修行.....	103
第四節 回歸佛教中道修行.....	109
<b>第六章 結論.....</b>	<b>112</b>
<b>參考文獻.....</b>	<b>113</b>

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

偏頗思惟能引發思想衝突或爭論，衝突是日常生活中難以避免的事實。因每個人皆有自己的獨特思惟，從觀點與立場之差異，導致產生分隔化的現象，一般稱為「二分法」。二分思惟成為吾人習慣性，滿足其願就是「喜歡」，不相符其意的就是「討厭」；認為眼前所見皆是實在，一旦毀滅了就是完全沒有；認為這樣是對，那樣是錯等。問題是「二分之間是否能找出平衡點，甚麼是二分區別的關鍵？」，如何跳脫二者之間的衝突、對立分別思惟？乃形成筆者研究的動機。

以古印度社會為例，佛在世時就有六派哲學，各自主張不同思想如：懷疑論、唯物論、快樂論、宿命論、自然論、無因論等，可看出各家所主張皆離不開二分思惟，甚至傾向偏執，如執著實有（常見）、執著斷滅見、主張享樂、苦行、否定因果業報、執著於宿命學說等。佛陀為破除當時印度社會的極端觀念，而提出「中道」，回應執著二邊之邪見，為破除苦、樂，有、無之偏頗。所以「中道」是佛教最重要的立場，為實踐修行不可缺乏的根據。

佛教走進不同時代，面對不同社會背景，因太過重視個人解脫，入深林進修，及國家政治因素，導致令人對佛教有所誤解，認為佛教就是消極避世。佛光山在星雲大師領導之下，轉為積極度眾，與時代融合，進而推廣佛法事業，兼具弘法與修行；不但影響佛教界，也讓社會重新反思，佛教在當代社會的重要角色。筆者試圖透過星雲大師對「中道」的看法，進而討論其實踐背後的中道思想。透過中道思想的運用，學習大師待人處事的智慧。

為鎖定研究範圍，選擇《維摩詰經》為主要經典依據。筆者認為該經的不二思想，如在〈弟子品〉中提到「不捨道法，而現凡夫事」，<sup>1</sup>用不捨而現來描述道法（聖法）與凡夫事不二，〈佛道品〉的「行於非道，是為通達佛道」，<sup>2</sup>彰顯非道、佛道不二，兩者皆為破除對入世與出世的執著。若從破除偏執二邊之特質，可知不二思想與中道思想是相類的。另外，若回顧星雲大師與《維摩詰經》的因緣：

---

<sup>1</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·弟子品》，《大正藏》第14冊，頁539下。

<sup>2</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·佛道品》，頁549上。

(一) 引用《維摩詰經》之內容做為人間佛教思想依據如〈人間佛教的藍圖〉提到：「在《維摩詰經》中《佛道品》的內容，可以說都是人間佛教的內容」。<sup>3</sup>

(二) 1953 年於宜蘭成立佛教青年歌詠隊。透過音樂弘揚佛法，可在〈佛道品〉找出經證：「諸度法等侶，四攝為伎女，歌詠頌法言，以此為音樂」。<sup>4</sup>

(三) 開創佛光山後，1971 年山門落成並且命名為「不二門」。<sup>5</sup>

(四) 1991 年 11 月 3 日於高雄市中正文化中心舉行的《維摩詰經》演講，五天講題為「維摩其人及不可思議」、「菩薩的病與聖者的心」、「天女散花與香積佛飯」、「不二法門的座談會」及「人間淨土的內容」。<sup>6</sup>

(五) 1994 年 12 月 3 日於香港紅館舉辦三天佛學講座，主題為「維摩詰經大義」。<sup>7</sup>可瞻知大師與《維摩詰經》的深刻因緣，因此筆者試圖進一步探究，並以這部經做為研究根據。

另外，有三點來說明筆者為何選這部經：

(一) 出現年代：據學者所認同的說法，認為該經屬於初期大乘經典。大多數人會認為原始經典價值比較高，但筆者卻認為該經的價值在於必須要回應原始經典的說法，同時亦要提出不同的觀點，所以在閱讀過程，可薰習到原始佛教內容，亦可了解大乘佛教思想立場，有助於把握佛教整體性作用。

(二) 歷史傳承：該經被佛教界廣泛運用（翻譯、註釋、經變），受學者重視，影響範圍包括佛學、哲學、文學、藝術、文化等領域，突顯其廣泛的影響（本文第三章）。

(三) 該經思想立場與人間佛教相類，如重視出世與入世、生活修行、平等觀（僧信平等、男女平等）、提倡現世淨土（人間淨土）、……等。因此，對人間佛教思想之研究，筆者認為該經是最好的選項。

研究目的為了探索三個問題：（1）星雲大師如何解讀與運用佛教「中道思想」？（2）人間佛教修行的理論根據是甚麼？（3）釐清佛教修行與中道思想的關係，

---

<sup>3</sup>星雲大師，〈人間佛教的藍圖(二)〉，《普門學報》第六期（2001 年 11 月），頁 42。

<sup>4</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·佛道品》，頁 549 中。

<sup>5</sup>星雲大師，《詩歌人間》（台北：天下文化，2013 年 12 月），頁 114。

<sup>6</sup>星雲大師，〈人生三昧〉，《星雲日記》第 14 冊（高雄：佛光出版，1994 年），頁 14。

<sup>7</sup>星雲大師，〈求人不如求己〉，《星雲日記》第 32 冊（高雄：佛光出版，1997 年），頁 135。

甚麼是中道修行？因此，把題目擬定為「星雲大師中道思想之研究—以《維摩詰經》為進路」，藉此機會提升自己對佛學義理的認知，及學習星雲大師實踐佛法的智慧，期望能夠對自己人生的未來有啟發的作用。

## 第二節 文獻探討

### 一、佛教中道思想研究

（一）傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉。本文指出天台及華嚴二宗皆倡三諦，天台宗開展出「真空即顯妙有」的空、假、中圓融三諦。形成天台四大特質，如：（1）建立圓、妙之二諦中道，（2）肯定現實世界之價值，（3）是圓頓止觀之觀心，將「一切法空」提昇到「觀一切法空」，（4）是奉持《法華經》之一佛乘，而圓建眾生，而形成中國人間佛教之大乘精神。<sup>8</sup>突顯中道肯定、否定、及圓融特色。筆者，參考此文的分析法進而討論《維摩詰經》的中道內容。

（二）吳汝鈞，〈印度中觀學的四句邏輯〉。本文透過中觀學的四句，討論其否定的意義與作用。認為四句是有兩方面的作用：教育眾生的作用與區分不同層面真理的作用。指出前二句教育下等根器的眾生，讓其領會真理的正面與負面；第三句針對中等根器的眾生，令其領會真理的綜合面；第四句則教育上等根器的眾生，讓他們領會真理的超越面。從區分不同層面真理的作用，說明四句形成一個分類的體制，表示對同一東西的不同層次的理解：肯定層、否定層、綜合層與超越層。最後，指出四句中的任何一句都可以造成極端的見解，或邊見；四句否定即是要對這四種邊見同時否定，而顯示空或中道的義理。<sup>9</sup>筆者參考以上四種理解層面，透過整合，並且簡化為三種思維模式：肯定、否定及圓融來討論本文中道內容。

---

<sup>8</sup>傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報》第10期，（台北：中華佛學研究所，1997年），頁383-394。

<sup>9</sup>吳汝鈞〈印度中觀學的四句邏輯〉，《中華佛學學報》第8期（台北：中華佛學研究所，1992年），頁149-172。

(三) 蔡耀明，〈《迦旃延氏經》 (Kātyāyana-sūtra) 梵漢對照及其不二中道學理〉。本文以〈迦旃延氏經〉為依據，透過梵文本與漢譯本對照，討論其不二中道思想之建構。指出《迦旃延氏經》透過五個步驟建構其不二思想：「(1) 嚴格檢視以存在與不存在為案例的二分框架之運轉機制。(2) 認清二分見解的問題癥結在於徹頭徹尾依賴於且受制於語詞的論斷與語詞的區分。(3) 不僅依賴於二分指句法結構，而且執取在二分之知見表象，猶如雪上加霜，使二分之問題更為惡化，也更難覺察。(4) 反轉世間眾生在二分之知見表象的執取結叢。(5) 透視緣起與緣滅的流程，不僅體認緣起與緣滅的流程就是不二中道，而且認清二分見解的過失在於片面、僵化、欠缺解釋力、以及障礙著通往解脫之出路」。<sup>10</sup>突顯本經對不二中道的詮釋過程，透過檢視觀察認清條理，認清二分之四種過失：片面、僵化、欠缺解釋力、障礙解脫，如此才能脫離二分見解，通往解脫道。

(四) 萬金川，《中觀思想講錄》。書中內容分為三個部分：(1) 透過分析《阿含經》思想特質，進而與龍樹中觀思想連結，指出二者之「中」皆含有「觀」在內，意指對全體的觀察，而獲得「中的智慧」，為具有批判性與動態性的智慧；此外，透過三位佛教學者：義淨法師、印順法師、貢卻亟美汪波的說法，分析「中觀」一詞之意義。(2) 著重在傳統漢義，提出其缺失之處。(3) 屬於中觀學研究成果介紹。<sup>11</sup>

(五) 萬金川，〈中觀學派的變與不變——中觀佛教的興起與發展〉。本文討論中觀學派的相關議題，包含思想淵源、般若經結集過程、《中論》與《般若經》之差異、中觀學派的發展，指出中觀思想的影響力，與唯識學派對抗，最終與唯識思想融合。<sup>12</sup>

(六) 釋性空，〈四聖諦與修行的關係—《轉法輪經》講記〉。針對《轉法輪經》的內容為前提，討論佛教中道思想的意義。認為佛陀開始說法時，並沒有直接

---

<sup>10</sup> 蔡耀明，〈《迦旃延氏經》 (Kātyāyana-sūtra) 梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第 24 期（桃園：圓光佛學研究所，2014 年 12 月 1 日），頁 1-32。

<sup>11</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，（嘉義：香光書鄉，1998 年）。

<sup>12</sup> 萬金川，〈中觀學派的變與不變——中觀佛教的興起與發展〉，《香光莊嚴》第 50 期（1986 年 6 月），頁 42 - 60。

說「四聖諦」而先提出「遠離苦樂二邊」的中道思想。性空法師在文中定義「中道」為「捨二邊」，指修行沒有偏極端，不偏於欲樂享受，也不偏於苦行，以中道而行。未實現道時，會執兩邊；實現道後，則離二邊。指出「八正道」、「緣起」為佛教中道具體內容。<sup>13</sup>

（七）釋昭慧，〈「中道」之根源義與衍生義——依佛教倫理觀點作深層探索〉。著者以《雜阿含經》及《中阿含經》為主要經典依據，說明中道意義以及其發展脈絡，以緣起、護生、中道為主軸，得結論為：「在原始佛教聖典中，知見上「非有非無」、「不常不斷」、「非一非異」等之雙非句義，與「非自作、非他作、非共作、非無因作」等之離四句義，正是「中道」的根源義；而生活上「離於苦、樂二邊」的雙非句義，以及倫理上、修持上的「八正道」，則是「中道」的衍生」。<sup>14</sup>

（八）劉嘉誠，〈印順法師的方法論——以三法印、中道及二諦說為中心〉。本文透過三個進路研究法、探求中道、抉擇二諦，探討印順法師的方法論，指出印順法師所認定研究佛法是不能將佛法僅作為一般世學研究，要以三法印為基礎研究佛法，掌握佛教理論在時間、空間、超越宗派偏見、實現涅槃解脫。著者認為印順法師探討中道時，以緣起為基礎「論證中道」與透過聞量、比量、現量之聞思修所成慧「觀察中道」。對於二諦之抉擇，印順法師藉由三論宗的「橫待」與「豎超」的方法，指出如何就空有二諦乃至四重二諦，辨明何者是方便，何者是究竟，以善分別佛所說的二諦義。<sup>15</sup>

（九）印順法師，《中觀論頌講記》屬於《中觀論》的註釋。印順法師在書中不僅談到龍樹之《中觀論》，而提及《阿含經》、《般若經》的中道思想相關議題，指出《阿含經》所談的八正道是屬於正見（正觀），進而透過觀與所觀，展現緣起正法，屬於慧觀。認為《中觀論》中的八不才是緣起的真相，是佛陀緣起正法

---

<sup>13</sup>釋性空著，〈四聖諦與修行的關係——《轉法輪經》講記〉（嘉義：香光書鄉出版，2003年），頁29-41。

<sup>14</sup>釋昭慧〈「中道」之根源義與衍生義——依佛教倫理觀點作深層探索〉，《玄奘佛學研究》第18期（2012年9月），頁91-127。

<sup>15</sup>劉嘉誠，〈印順法師的方法論——以三法印、中道及二諦說為中心〉，《玄奘佛學研究》第17期（2012年3月），頁33-58。

。<sup>16</sup>透過《般若經》思想提出菩薩的中道正觀別於一般二承，因其能「勘破非性空的實有，非緣有的邪空」<sup>17</sup>體現菩薩對緣起與性空之把握，發揮中道真理之妙用。此外，以《瓔珞經》與《涅槃經》認為其把真常不空，視為究竟的實體，是常住真心，<sup>18</sup>與龍樹的《中觀論》對緣起性空觀點不同。

（十）釋見豪，〈建構以四聖諦為綱領的佛法知識體系〉。本文透過「苦生與苦滅」為前提，討論佛教理論知見與實踐解脫的法。以「四聖諦」為綱領，透過四大主題——宇宙論、煩惱論、解脫論、修道論，提出佛教思想演變過程。認為「苦生」包含主體宇宙的現象與產生，為宇宙論與煩惱論「苦諦與滅諦」；「苦滅」包含解脫論與修道論。<sup>19</sup>提供佛教思想之系統與整體性思想。

（十一）唐忠毛，〈佛教的「中道」超越之路：對佛教般若中觀超越模式的詮釋〉。透過分析般若中觀的詮釋方式，探討超越現實之意和理論根由。認為佛教般若中道之超越模式，即以「緣起性空」為基礎，進而提出「真諦」與「俗諦」的「不一不二」關係。此外透過比較東西哲學對於「中道」的解釋，得出古希臘的中道思想屬於倫理道德，中國儒家的中庸兼具倫理道德向方法論、實踐論提升，而佛教的中道思想著重在解脫之超越性追求。因此，提及：「佛教中道思想代表了一種基本的世界觀和思惟方法，它體現了中國人乃至東方人的『雙重辯證』的超越性智慧」。<sup>20</sup>

（十二）趙敬邦，〈從應用角度探討佛教「中道」思想對環境倫理的啟示〉。本文透過實際例子，提出佛教「中道思想」對於環境保護與經濟發展的啟示。提出隨著環境惡化問題，環保意識日日增強。認為環境管理學僅著重在環境科學、工程學和經濟學上，而忽視人類的價值觀問題。他說：「過度經濟發展可造成的環境破壞」，因此指出中道思想的「不著二邊」特質，能消解對立，特別是環境保護與經

---

<sup>16</sup>印順法師，《中觀論頌講記》（新竹：正聞出版，2014年），頁6。

<sup>17</sup>同上註，頁8。

<sup>18</sup>同上註，頁9。

<sup>19</sup>釋見豪，〈建構以四聖諦為綱領的佛法知識體系〉，《佛教圖書館館訊》第31期（2002年9月），頁38-71。

<sup>20</sup>唐忠毛，〈佛教的「中道」超越之路：對佛教般若中觀超越模式的詮釋〉，《普門學報》第28期（2005年7月），頁19-36。

濟發展的問題。<sup>21</sup>突顯佛教思想在環境倫理上的貢獻，啟發吳人對周圍環境更加留意及愛護。

(十三) 釋法緣，〈《成唯識論》「唯識中道」之研究〉，透過《成唯識論》序文的內容為前提，進而討論「唯識中道」思想，指出「唯識中道」為《成論》中的核心意義與地位，乃至開發出奘系唯識佛學中的一個重要主題而增加其佛教學術研究意義。認為玄奘大師透過「四門出體」建構出中道的詮釋立場。此外，指出《成論》中的「唯識無境」觀點，透過《述記》的解釋「外境非有，空、識非無」即是「非有非無」之中道意。<sup>22</sup>

(十四) 孟頌，〈唯識三性與唯識中道〉。本文透過疏理中觀二諦說與唯識三性說，提出其所蘊含的中道思想與唯識中道思想演變脈絡。內容分為：(1) 唯識與中道，(2) 三性與三無性，(3) 唯識三性說與中道，得出結論唯識新學對古學的超越在於透過緣起法則發揮三自性學說，使唯識新學無法擺脫中觀學的影響，這體現在它割裂了緣起事相與緣起理則之間的統一關係。唯識新學把與出世淨法相應的緣起理則（真如）內在為世出世間一切法的本性，稱其為自性涅槃或遍行真如。這使唯識學最終與中觀學不分彼此。唯識真如雖內在於一切法，但它又是不依賴其他條件的形而上存在。因此，唯識三性都屬依他起性，因為一切法都是緣生法。若從認識論的角度對依他起性進行染淨判攝，雜染的依他起性被稱為遍計所執自性，清淨的依他起性被稱為圓成實自性。依他起法既有因緣際會因果決定的必然性一面，又有因消緣滅生滅無常的偶然性一面，故把有與無、生與滅、斷與常、生死與涅槃等一切對立的兩邊盡攝其中。<sup>23</sup>

(十五) 陳一標，〈他空說的系譜與內含——論印順導師對唯識空性說的理解〉。本文透過分析印順法師對唯識空性的理解，進行分析討論。認為印順法師堅持「唯識的空性說是一種他空說」的看法，指出其觀點偏向中觀的自性空，亦堅持「因緣起而自相有」的看法。（心、心所來攝持一切法），又肯定有離於言說的真如

---

<sup>21</sup>趙敬邦，〈從應用角度探討佛教「中道」思想對環境倫理的啟示〉，《應用倫理評論》(Applied Ethics Review) 第 51 期 (2011 年)，頁 1-18。

<sup>22</sup>釋法緣〈《成唯識論》「唯識中道」之研究〉，《法光》第 266 期 (2011 年 11 月)。

<sup>23</sup>孟頌，〈唯識三性與唯識中道〉，《普門學報》第 38 期 (2007 年 3 月)，頁 125-144。

自性，與中觀還是有其本質上的差異。陳一標教授說明中觀說一切諸法因緣生，當體即空，屬於虛妄分別之無自性，別於唯識從認識境的幻現（外境的不存）說明一切法空，屬於虛妄分別卻有其自性的存在。<sup>24</sup>

（十六）郭朝順，〈天台中道佛性思想與文化價值世界之安立〉，文中指出若天台中道佛性思想是「圓融」理想演變出來，提出天台中道佛性思想存在著可能遭到誤解的危機，認為危機來自一種本體化的思惟，因為若將天台所談的佛性本體化地來思考，不論是形而上的法體，或者超越的心體，皆會造成誤解的危機。但如果能以天台的中道不思議理，來將佛性思想加進來思考的話，則天台的佛性思想，不僅是指《涅槃》佛性，更是指《法華》與《淨名》之教化精神，這時天台中道思想的內涵，將使大乘經典中所強調，慈悲教化的精神，轉而更加直接地可以安立吾人所生存之世界與文化的價值，這世俗的人文世界不再只是虛妄而須被捨離或者超越，而是作為修行者的道場，以及解脫者須得無止息地救度一切未度眾生之此度，且離此岸再無彼岸。<sup>25</sup>

（十七）陳平坤，〈吉藏《中觀論疏》所開「實相」法門之義蘊〉，依據《中觀論疏》為主要參考資料，討論「實相」之意。透過許多相對概念如：「顛倒」與「非顛倒」、「我」與「無我」、「生滅」與「無生滅」、乃至「俗諦」與「真諦」等，探究「實相」所隱含的哲學思考。指出吉藏在《中觀論疏》所引導學人趣入「實相」即是「中道正觀」，由此正觀破除種種邪見，屬於「無所得」之心智作用。因此，肯定吉藏《中觀論疏》為開啟「實相」法門之義蘊。<sup>26</sup>

（十八）婁良樂，〈儒家的中庸和佛家的中道〉，透過比較儒家中庸與佛家中道之思想，找出二者之異同。說明儒家的中庸思想是在春秋時代而發展，當時佛教未傳入中國，但中庸與中道思想卻有若干相似之處。文中指出佛家中道思想有四種：（1）對偏中：對於有偏病者而說，（2）盡偏中：倘使有這種「偏病」存在，就

---

<sup>24</sup>陳一標，〈他空說的系譜與內含——論印順法師對唯識空性說的理解〉，《台大佛學研究》第11期（2006年），頁245-275。

<sup>25</sup>郭朝順，〈天台中道佛性思想與文化價值世界之安立〉，《玄奘佛學研究》第10期（2008年11月），頁81-114。

<sup>26</sup>陳平坤，〈吉藏《中觀論疏》所開「實相」法門之義蘊〉，《國立台灣大學哲學論評》第67期（2008年10月），頁75-148。

無法體驗「中道」，若能除盡「偏病」，就自然顯露出「中道」。(3)絕待中：因「中道」相對於「偏病」，若「偏病」已除，「中道」既沒有存在之必要。因此，「中道」只不過是方便假名。(4)成假中：無論是有或無皆是對待假名，唯有體認「非有非無」之中意，才能突顯有與無的假相。儒家中庸意指哲學思惟和治國思想，屬於修己治人所必須遵循的途徑。著者提及儒家的中庸和佛家的中道在本質上大致相同，所不同在於發展路線。對於圓滿理想世界二者所持的方法雖不同，但其目標則無二。<sup>27</sup>可突顯二者對社會道德觀與個人意志之問題上不同的認知和解讀。

(十九)董根洪，〈論亞里斯多德中道觀與先秦儒家中庸觀的異同〉，透過進行比較亞里斯多德中道觀與儒家中庸觀，指出兩者有五個共同點：「(1)為最高的德行，(2)為主體價值觀和道德行為的統一，(3)皆體現情感行為上的特性，(4)都充滿著重智精神，(5)出發點和目的性相似。亦有六異處：(1)觀點不同，分別於道德倫理觀與哲學世界觀，(2)實踐生成論與天賦人性論的區別，(3)法律論與道德論的區別，(4)中間階級性與全民性的區別，(5)自願性與自覺性的區別；(6)結構「中間」論與過程「時中」論的區別。」認為兩者之所以出現同異性，在於人類之認識條件，以及所處的環境，包括社會結構與經濟結構。<sup>28</sup>

(二十)余仕麟，〈孔子「中庸」思想與亞里斯多德「中道」思想之比較〉，透過思想比較，指出孔子與亞里斯多德雖處在不同環境背景，但「中庸」與「中道」思想根本精神是一致的。不過由歷史文化基礎之下，使二者著重不同問題，認為：「孔子的中庸思想在實踐上，最終走向了要求個人道德，選擇和道德修養必須有利於封建禮教倫理所要求的封建宗法統治秩序的維護和達致社會和諧的道路；亞里斯多德的中道，選擇觀在實踐上則走向了在尊重個人意志自由的基礎之上尋求社會公正的道路，為西方建立法制和民主制度社會提供了厚實的理論基礎。」<sup>29</sup>這兩種

---

<sup>27</sup>婁良樂著，〈儒家的中庸和佛家的中道〉，《現代佛教學術叢刊》第90冊（1980年10月），頁147-158。

<sup>28</sup>董根洪，〈論亞里斯多德中道觀與先秦儒家中庸觀的異同〉，《社會科學輯刊》第1期，（2002年），頁21-26。

<sup>29</sup>余仕麟，〈孔子「中庸」思想與亞里斯多德「中道」思想之比較〉，《北京大學學報：哲學社會科學版》第S1期（2003年）。

倫理思想的不同發展方向，也對受此引導的東西方文化圈內人們的價值取向及思维方式等產生重大影響。

## 二、《維摩詰經》不二中道思想研究

(一) 張億平，〈試析《說無垢稱經·不二法門品》的中道進路示範——以《中論》相關偈頌為輔證〉。著者透過分析《說無垢稱經·不二法門品》的內容，認為「不二」可用來糾正差謬之認知，離於二邊對立，即是中道意義。說明從該經「不二」的解釋，可突顯程度差異的表述，而非背反。並且指出「不二」不僅是諸法實相的觀察方式，而是修行實踐不可缺少基礎，<sup>30</sup>肯定悟入不二境界，安住於中道為修行成佛必要條件。

(二) 蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉。從關鍵字「二」、「不二」、「法門」、「不二法門」的解釋，討論《阿含經》與《說無垢稱經》中的「不二法門」之意，指出二法相對可分為三種特性如：普遍性、基礎性、嚴重性，接著提出相對之二法之要領有二：(1) 和相對之二法概念層次擦身而過(2) 深入相對之二法，發覺虛妄不實，以不二而超脫。<sup>31</sup>最後結論得出「不二法門」可突顯佛教由世間為出發點，再從中擺脫或超越，為佛法不共世間之生命境界。

(三) 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，透過「不二中道」學說，認為其具導航作用，而非實體觀念。無論是不二、中道、非我、無常、生滅等皆有相同的特質。他認為「不二中道」之所以稱非實體觀念，因為其區別於二元主義、一元主義、和多元主義，從根本揚棄二分式的思惟形態。同時可避免廉價的嫁接或庸俗的套用，亦可用脫二分式的思惟形態，進而解開生命的實相。<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup>張億平，〈試析《說無垢稱經·不二法門品》的中道進路示範——以《中論》相關偈頌為輔證〉，《大專學生佛學論文集》(2009年)，頁73-96。

<sup>31</sup>蔡耀明著，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》(2002年03月)，頁71-26。

<sup>32</sup>蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《國立台灣大學哲學論評》32(2006年10月)，頁115-166。

(四) 越建東，〈《維摩詰經》的二元對顯觀〉著者以假設的立場，擬定問題與想法進行討論《維摩詰經》相關問題，透過語言翻譯文前提，針對「二元對立的調和」是否能代表整部經的核心精神？<sup>33</sup>因此著者注重在「二元對顯」進行說明《維摩詰經》對二元的回應與詮釋，文中並沒有載錄結論，因此無法明顯看出著者研究成果，不過透過許多問題的提出，可激發吾人對《維摩詰經》內容的解讀，及翻譯問題，謹慎的看待，而不只是依文解意，對於《維摩詰經》思想研究提供不同角度的思考。

(五) 許宗興，〈《維摩詰經·入不二法門品》「三階論」詮釋結構的商榷〉與〈《維摩詰經·入不二法門品》論析——以水平詮釋架構為論述依據〉。後文本論文旨在透過「水平詮釋架構」。著者深探〈入不二法門品〉中的相關課題，指出傳統對該品注釋皆把內容分成三個層面來解讀，如「言說不二」、「以言示無言」、「默然無言」。前者為透過「三階論」解釋「不二」是違背「不二」無分別精神。因此，他在〈《維摩詰經·入不二法門品》論析——以水平詮釋架構為論述依據〉中透過「水平詮釋架構」來陳述「不二」之意並且把「入不二法門」析分為「二」、「不二」、「入」、「法門」、「入不二法門」，再解說字眼之涵義。<sup>34</sup>

(六) 何曼盈，〈「維摩詰經」之般若智慧〉。本文著重在〈觀眾生品〉及〈入不二法門品〉二品，由兩種分析架構「析境」與「析心」，把《維摩詰經》之般若思想作定位分析，納入分析架構內討論。內容涵蓋從義理至實踐的作用。認為〈觀眾生品〉屬於客觀性論述諸法實相，〈入不二法門品〉屬於主觀性論述，透過主題認知活動，突顯語言虛妄之理。由般若建立「入不二法門」，以「默然無言」超越戲論的框架，展現般若智慧之體證。<sup>35</sup>

(七) 蔡耀明，〈「確實安住」如何可能置基於「無住」？——以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究〉。以「安住」、「無住」、「虛妄居住」

---

<sup>33</sup>越建東，〈《維摩詰經》的二元對顯觀〉，《2015 第二屆維摩經與東亞文化國際學術研討會》（2015 年 10 月），頁 E1-19。

<sup>34</sup>許宗興，〈《維摩詰經·入不二法門品》「三階論」詮釋結構的商榷〉，《華梵人文學報》2003 年 7 月，頁 274。

<sup>35</sup>何曼盈，〈「維摩詰經」之般若智慧〉，《鵝湖》第 20 卷 9 期（台北：鵝湖月刊社，1995 年 3 月），頁 9-15。

、「確實安住」為主軸，《說無垢稱經》之「安住」與「無住」哲學思想。認為透過三種方式，皆可達成確實安住：「第一，智慧上安住於法住；第二，行事上安住於修行道路的持續不斷的推進；第三，施作上安住於度化法界一切有情」。<sup>36</sup>

（八）程恭讓，〈《入不二法門品》梵本新譯及其相關問題的研究〉。著者透過翻譯梵本《入不二法門品》共三十三段，進而深化研究，其把「不二法門」譯為「非二重性的悟入」；接著說明玄奘譯本引用「分別」來詮釋「二」意，突顯不二含有對二重性的無分別意義<sup>37</sup>，有關三十三位菩薩對「非二重性的悟入」的理解，指出透過語言詮釋不二，仍然跳不開二重性，因此不二法門係指捨棄對待與分別的認知方式。由於對待與分別是經常地與語言關聯在一起的，所以也可以說非二重性的悟入應當是「無言」。另外，程恭讓教授有撰寫〈太虛、聖嚴、星雲：現當代漢傳佛教三導師的《維摩經》詮釋〉。透過三位導師對於《維摩經》的解讀和引用，提出人間淨土思想是與《維摩經》唯心淨土思想有緊密的關係，突顯三位導師人間佛教思想特色。此外，在〈《維摩詰經》之《方便品》與人間佛教思想〉強調「般若」和「方便」對大乘佛教思想有同等重要。透過《維摩詰經》第二品闡述善巧方便智的菩薩行，指出善巧方便智與般若慧，是一體二面、一體二用之關係。重新反思「方便」的運用，及其重要意義。此外，提出佛教發展過程，「方便」的意義是否被貶視的觀點。最後，本文的結論：「如果說《維摩詰經》所展示維摩詰菩薩的善巧方便智理論與實踐……人間佛教在其學理證成中，應當特別關注善巧方便智與般若慧之內在關係，人間佛教應當是善巧方便智與般若慧並重並舉、交相輝映的佛教」。<sup>38</sup>彰顯該經的主要思想「善巧方便智與般若慧」對當代人間佛教的思想發展，有密切的關係。從「般若」與「方便」的認識，可突顯吾人對真理的解讀之差異性。

---

<sup>36</sup>蔡耀明，〈「確實安住」如何可能置基於「無住」？——以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究〉，《正觀》第57期（2011年6月25日），頁119-164。

<sup>37</sup>程恭讓，〈《入不二法門品》之《方便品》與人間佛教思想〉，《哲學研究》第2期，2006年，頁45-51。

<sup>38</sup>程恭讓，〈《維摩詰經》之《方便品》與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》18期（2012），頁149-194。

(九) 尤惠貞，〈佛教與現代社會的互動關係從——《維摩詰經》之「但除其病而不除法」談起〉。以《維摩詰經》的修行觀，探討佛教理想與現實社會的互動關係。主要內容探討當代佛教的修行觀，從《維摩詰經》「但除其病，而不除法」提出修行必須要除「病本」即是眾生之攀緣心，妄想分別之心，強調現實世間與修行理想必須要兩者兼顧，不偏執一邊。<sup>39</sup>筆者參考由此概念為前提，來補充本文所談對否定式中道，是針對破除偏執問題本身，而不是否定二分法的存在（世俗諦）。尤教授肯定該經所主張的「不可思議解脫法門」是必須直下承擔而非逃避世間，<sup>40</sup>進而主張本經中的「唯心淨土」對當代社會具有積極意義。彰顯本經的出、入世之修行的理念。關於淨土思想內容，學者探討淨土思想源流、唯心淨土及如何修淨土行的次第，從般若緣起性空探討不二中道思想的內涵及發展，以佛教思想史來闡述緣起的意義；從佛教思想發展的每個階段，進而個別說明與分析。再者，以《維摩詰經》中的方便般若闡述不可思議解脫法門，最後的結論，彰顯《維摩詰經》思想是以唯心淨土思想、般若中道不二及不可思議解脫為菩薩道修行的實踐與成果。

(十) 劉昌佳，〈《維摩經》的圓頓法門〉依貝蒂所提出四個規則的解釋方法論，就《維摩詰經》中「從無住本立一切法」作出內容的詮釋，得出「無住」的三層涵意：一是實相；二是無明；三是無明即實相、實相即無明。從本經自身去探討「從無住本立一切法」所蘊涵的意義。提出「無住」的正、反、合三個層面，認為經中反覆強調，善不善、身、欲貪、虛妄分別、顛倒想等源出於「無住」，其認為《維摩詰經》依無住為本而立一切法，顯現圓頓法門。<sup>41</sup>

### 三、星雲大師中道思想

(一) 星雲大師，〈人間佛教回歸佛陀本懷——總說〉。內容共分六個章節：一、總說，二、佛陀的人間生活，三、人間佛教的根本教義，四、佛教東傳中國後

---

<sup>39</sup>尤惠貞提出：「如此即於諸法當體即見實像之觀解態度，可說是隨斷除向外攀緣，卻不礙一切法之存在。」，參見尤惠貞著，〈佛教與現代社會的互動關係從——《維摩詰經》之「但除其病而不除法」談起〉，《1995年佛學研究論文集》，頁210。

<sup>40</sup>同上註，頁218。

<sup>41</sup>參見劉昌佳著，〈《維摩經》的圓頓法門〉，《漢學研究》第27期，第3卷（2009年9月），頁71-98。

的發展，五、當代人間佛教的發展，六、總結。敘述佛教發展的過程，從佛陀時代一直到現在的人間佛教，表示人間佛教承襲佛陀的本懷，透過佛陀生活修行體現人間性佛教，強調「生活修行」，由回歸佛陀本懷思想為前提，提出現代佛教的信仰、修行必要單純化，為了讓大眾容易接受，亦能解決現當代的社會問題。所以人間佛教不是個人獨有，而要讓大家共同接受的佛教。顯露人間佛教以自利利他為本懷，即是發菩提心，因此要有「入世」的精神，還要有「出世」的思想，意指能入世，而不著世間，突顯不二中道思想。<sup>42</sup>

（二）星雲大師，〈人間佛教的藍圖〉，分為上下兩篇在 2001 年刊登於《普門學報》為人間佛教思想重要參考資料。大師指出人間佛教所推動就是佛法與生活不二思想，強調人間佛教並非某人創立，而是佛教本來具有的特性，就是人間性。佛陀修行、成道、說法都在人間，因此是人間的佛陀，其所傳的就是人間佛教。<sup>43</sup>大師透過二十個角度為地基，繪製人間佛教的建設，從宏觀的角度觀看整個佛教思想體制，突顯佛教的人間性，即是人間佛教風貌。內容包含：倫理觀（居家之道）、道德觀（修養之道）、生活觀（資用之道）、感情觀（情愛之道）等。涵蓋世人的生活、環境、思想、文化等觀點，體現人間佛教人間性的特質。

（三）星雲大師，《迷悟之間》，是大師從 2000 年 4 月 1 日開始刊登於《人間福報》的短文，從 2001 年開始陸續結集成書，在 2003 年整套完成出版。共有 1124 篇文章，內容透過解讀世間二分之現象，如迷悟、邪正、是非、對錯等，進而超越概念衝突，體現佛教中道思想的特質。如在〈凡事看兩面〉指出：「有時候兩個人爭執，各說各的道理，這是因為各有各的立場，無所謂誰是誰非、誰對誰錯」。<sup>44</sup>〈吃苦當成吃補〉提及苦為逆增上緣，認為：「如果不經過苦讀、不經過苦學、不經過苦練、不經過苦磨，是不能成功的」。<sup>45</sup>此外，在〈車速的快慢〉、〈昂首與低頭〉、〈教育的愛與嚴〉、〈理性與感性〉等亦有類同之意，可知大師透過積極角度，破除偏頗消極思惟，來詮釋佛教的中道意義。

---

<sup>42</sup>星雲大師著，〈人間佛教回歸佛陀本懷·總說〉，《人間佛教學報藝文》第 1 期（2016 年 1 月 13 日），頁 8-27。

<sup>43</sup>星雲大師著，〈人間佛教的藍圖〉，《普門學報》第 5 期（2001 年 9 月），頁 3。

<sup>44</sup>星雲大師著，〈凡事看兩面〉，《迷悟之間》（台北：香海文化，2008），頁 17。

<sup>45</sup>星雲大師著，〈吃苦當成吃補〉，《迷悟之間》第 6 冊，頁 256。

(四) 星雲大師，《往事百語》整套書有六冊：《心甘情願》、《老二哲學》、《皆大歡喜》、《一半一半》、《永不退票》、《有情有義》。內容透過「一句話」為題敘述大師弘法經歷的過程，從中可看出大師中道智慧之運用，如〈面臨死亡，不要驚慌〉提出驚慌與穩定之拿捏、〈忍耐就是力量〉認為「忍」不是壓抑，而是一種勇於面對的力量、〈要爭氣，不要生氣〉在難堪之形況下要懂得轉念、〈忙，就是營養〉說明捨即是得之理、〈一半一半〉要能清楚認知世間二分實相，並且能超越出來，……等文章。可知大師不僅在思想層面，並且透過實踐來詮釋中道之理。<sup>46</sup>

(五) 星雲大師，〈佛教對「生命教育」的看法〉，透過佛教緣起性空學說回應生命教育之課題，如生死、永生、輪迴、中隱身等問題，指出佛教對生死的看法是循環，非橫向思惟。體現佛教根本意義，對於世人生活的重要性，透過十二因緣、緣起法、中道、空性等，可解答世人對生命的疑惑，提升生命價值觀。<sup>47</sup>此外，在《人間佛教的戒定慧》以佛教戒、定、慧為主軸，提出人間佛教對戒、定、慧的詮釋，彰顯人間佛教思想雖因應時代，但不拋棄根本佛教的傳統。為傳統與現代融合的中道意義。在《人間佛教法要》星雲大師透過不同的主題，如：歡喜與融合、同體與共生、平等與和平、……等。提出佛教思想對與現代社會問題的必要性。把深邃義理的佛法，加以生活化、普遍化、現代化，融入佛法於社會為目標，提供在家居士的正確生活和修行。突顯佛教圓融無礙的特質。在《貧僧有話要說》以回應社會問題的角度，提出佛教對當代社會的重要意義。內容包含僧俗二眾、寺廟管理的形式、參與社會活動的佛教、人我之間的相處、甚至個人修行層面。

(六) 釋滿義，《星雲學說與實踐》提出星雲大師人間佛教的思想結構及修行理論是與佛教傳統的義理有緊密的關係，從佛性平等、緣起中道、自覺行佛、及轉識成智，<sup>48</sup>突顯人間佛教信、解、行、證等次第性的實踐過程，顯露人間佛教的義理，雖引用簡易的詮釋方式，但隱含深邃的佛教義理，以解行並重為主要修行方向

---

<sup>46</sup>星雲大師著，《往事百語》(台北：香海文化，2008)，頁17。

<sup>47</sup>星雲大師〈佛教對「生命教育」的看法〉，《普門學報》第22期(2004年7月)，頁245-287。

<sup>48</sup>釋滿義，《星雲學說與實踐》(台北：天下文化，2015)，頁37。

，最終完成人間淨土的理想世界。有關星雲大師所提倡的人間佛教理論與實踐研究，多數論文以教育培養人才、以文化與社會教化、以佛教的教法淨化人心，生活與修行的統一等；彰顯人間佛教的修行的理論是不離開生活的。在緣起中道議題上，指出緣起中道為人間佛教理論根據，透過大師對「緣起」的詮釋，舉出六項「果從因生、相由緣現、事待理成、多從一有、有依空立、佛是人成。」為基礎，進而討論大師緣起中道思想內容，提出緣起中道，為人間佛教中道思想根本。<sup>49</sup>此外，有關星雲大師的思想體系與重新改革的制度，及全方位的弘法利生的實踐。突顯星雲大師的人間佛教對當代社會的貢獻，及其對佛教甚至國際宗教的影響力，強調佛教在社會中的功能，深入社會，關懷群眾，超越國界，踏上弘化全球之路的關鍵，實踐出世與入世的精神，提出傳統與現代的融合的念，且探討其所面臨的挑戰及未來的發展。

（七）學愚，《人間佛教星雲大師如是說、如是行》，透過星雲大師著作討論星雲大師思想與實踐，分為八章：（一）提出本書立場以「典範轉移」理論探討人間佛教思想，分析討論星雲大師與太虛大師人間佛教思想特色。（二）透過人間佛教思想回應人間性與佛法性課題，體現佛法不離人事之理。（三）指出不二法門為人間佛教思想之根本。（四）體現佛學世間學不二。（五）以佛光山四大宗旨為核心，討論人間佛教實踐。（六）從傳統與現代討論戒律問題。（七）探究佛光教團的組織，國際佛光會。（八）討論教團的未來，承先啟後佛光宗。與本文比較相關為不二課題，學愚教授指出「不二」就是「中道」，說明中道是佛教的共法，並且給予定義為「不落兩邊，超越相對即是不二，即是中道」；<sup>50</sup>由此為基礎討論人間佛教出世入世、傳統現代、世間之苦佛法之樂等。

（八）釋妙松，〈從《維摩經》不二思想談星雲大師人間佛教的弘化〉。認為《維摩經》的「不二」思想，不僅在〈入不二法門品〉，而整部經皆串穿了「不二」思想，說明該經內容涵蓋權理、權事、理體事用不二。認為「不二」有前提條件的解釋，「二」表示對立。若從弘法的角度「不二」必要克服即是世間、出世間如

---

<sup>49</sup>同上註，頁 150-188。

<sup>50</sup>學愚，《人間佛教星雲大師如是說、如是行》（香港：中華書局，2011年3月），頁 65-160。

何行道的問題。藉以星雲大師人間佛教思想，進而以該經結合而提出：「淨穢不二，透過清淨心內，輾轉到國土淨，此淨土的立場，正與《維摩經》淨穢二土『不二』的思想相契。」指出「不二」的思想能破除分別、爭議，大師亦以圓融無相，無分別執取，去除了對外在分別對立，以性空不二思想提倡八宗兼弘，體現人間佛教思想的平等特質。<sup>51</sup>

（九）繆方明，〈注重落實的現代人間佛教——星雲大師人間佛教思想新探〉。透過理論建構與實踐方式，討論星雲大師人間佛教現代化課題。指出星雲大師的理論建構基於倫理道德，環繞著人間生活與社會之間的關係，並且把佛教推進全世界，展現人間佛教國際化的特質。實踐層面，著者歸納星雲大師佛教事業如：文化事業（編輯辭典、學報、報紙）、國際佛教組織、慈善團體、辦教育、圖書館等佛法事業。最後，指出星雲大師所提倡人間佛教兼具積極入世及出世超越，不但重視社會建設，同時著重超越終極關懷。<sup>52</sup>

可知中道思想之研究，大部分的學者皆關注在《中論》、《阿含經》為主，以及理論基礎皆離不開緣起性空。因此，牽涉到中觀學派與瑜伽行派的觀點，可說中道是各宗所重視的議題之一。而《維摩經》皆強調不二中道，就「不二」與「中道」之間的關係的相關深入研究，就筆者所整理的資料，大部分皆著重在義理分析及文獻研究。針對專門研究星雲大師中道思想的相關研究相當少。因此，本文藉由《維摩詰經》的不二思想為前提，透過哲學思維的分析，來討論星雲大師人間佛教思想中的中道思想特色。

### 第三節 研究方法與步驟

本文內容可牽涉到三個範圍：（一）佛教中道思想、（二）《維摩詰經》不二思想、（三）星雲大師的中道思想。因此研究方法以思想研究法為主。從解析《維摩詰經》所隱含的中道思想，及透過星雲大師的思想與實踐，進而討論二者之間的關聯，藉此機會釐清思想偏執的課題。

---

<sup>51</sup>釋妙松，〈從《維摩經》不二思想談星雲大師人間佛教的弘化〉，《2013 星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會》2013 年 8 月。

<sup>52</sup>繆方明，〈注重落實的現代人間佛教——星雲大師人間佛教思想新探〉，《普門學報》第 23 期，2004 年，頁 23-58。

本文研究方法由思想研究法為主，基本上思想研究法一般可透過文獻學、哲學研究為途徑。<sup>53</sup>據吳汝鈞在《佛教研究方法論》提及思想研究法是二種研究方法的結合：（一）文獻學研究是透過校訂整理資料的原典，並且將與其他譯本做比較研究，屬於語文與字彙之對照、考察。這種工作必要具備多方面的能力包括語言學與目錄學。<sup>54</sup>（二）哲學研究不僅是文獻本身的表面意義，而更深一層探討其背後的哲學內涵，涵蓋哲學觀念、問題、及立場。雖然東西方皆有各自哲學理論的發展，但大部分的學者都參考西方哲學理論例如存在論、知識論與邏輯的理論等。<sup>55</sup>

所以本文由哲學研究為基礎，兼文獻學研究為補助，透過搜集相關資料，研讀前人對《維摩詰經》之研究成果，尋找該經的核心思想，及歸納星雲大師中道思想及不二思想的相關課題，從不同角度加以分析，研究對象的思考立場。在每個章節所進行研究步驟如下：

### 第一章「緒論」

透過閱讀印度佛教史，關注於二分法對立的課題，提出本文研究動機。蒐集《維摩詰經》相關研究論文與星雲大師著作，並且尋找大師與《維摩詰經》之間的關聯性，強調本文參考該經之原因。透過檢討近代學術論文的科研成果，及大師本身的著作，提出本文的研究立場，提出本文進行研究的方法。

### 第二章「佛教的中道」

透過引用佛教文獻記載，及各種佛教史料文獻，如《阿含經》、《佛說轉法輪經》、《緣起經》、《般若經》、《中論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》等經論為主；參考佛教史、佛教思想史的相關書籍、以及當代研究相關課題為補助，提出佛在世時的社會狀況，說明其如何應付當時的社會問題。再從佛教思想發展過程，體現佛教適應時代、社會背景、思想、文化的議題，說明中道思想之進化過程。

### 第三章「《維摩詰經》的中道思想」

---

<sup>53</sup>吳汝鈞，《佛教研究方法論》（台北：台灣學生書籍，1982），頁121-123。

<sup>54</sup>同上註，頁97。

<sup>55</sup>同上註，頁125。

本章透過《維摩詰經》的不二法門思想，進而討論該經對「中道」的詮釋。主要引用鳩摩羅什譯本的《維摩詰所說經》為主，並以其他譯本為補助，另外，參考代表性的注疏，如僧肇的《注維摩詰經》，吉藏的《維摩經義疏》，智顛的《維摩經略疏》，窺基的《說無垢稱經疏》等，藉此彰顯該經對於中道思想的回應。由緣起、空、不二為基礎，討論其背後三種思維肯定、否定及圓融式。

#### 第四章「星雲大師的中道思想」

從《維摩詰經》的三種思維模式為基礎，討論星雲大師對中道思想的詮釋，透過其著作所提出的思想，彙整、分析立場與背後的思想，特別針對二元對立的内容為主，如：善與惡、是與非、有與無、出世與入世等思想，以不同角度分析，討論其如何解釋中道的意義。

#### 第五章「星雲大師思想與《維摩詰經》思想之印證」

以三種思維為前提，透過疏理《維摩詰經》的内容，進而將星雲大師中道思想作對照，找出二者之間的異同與關連，包含思想與實踐層面。

### 第四節 研究範疇及架構

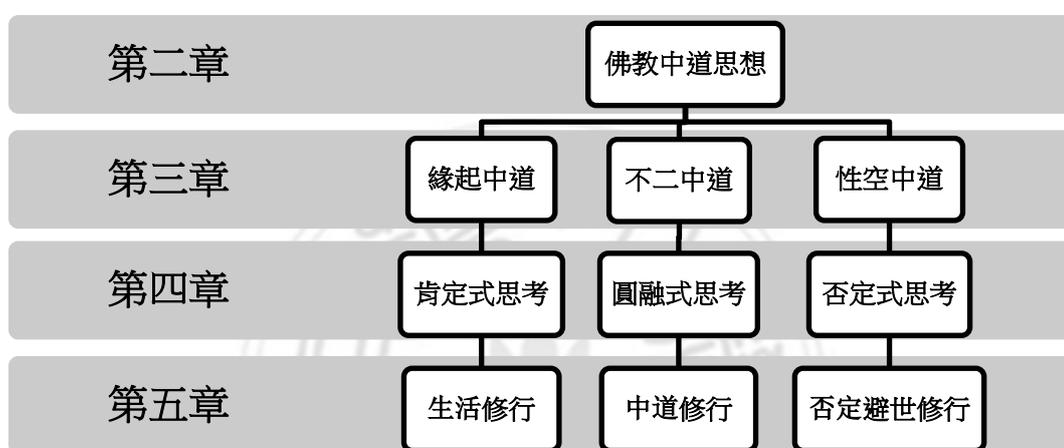
本文内容架構分為三段進行研究：前段内容著重在中道的定義及其發展過程。因此，討論早期佛教對修行的看法，扣緊中道思想的主軸。此外，本文更重視時代背景因素，因此，略述中道思想歷史發展過程。

其次，中道思想是佛教核心，因此有非常多經論大量討論，因此筆者鎖定在《維摩詰經》的思想為主，並且關注於不二中道思想上，透過不二思想，進而討論該經中道思想。

星雲大師的修行，透過其所提出的修行理論，進行探討其中道修行特色。最後，著重在星雲大師和《維摩詰經》思想的相關性，透過其所提出的修行理論及弘法事業，分析其中道思想的特色，為方便陳述筆者把中道思想分成三個方向如下：

緣起、性空、不二個別皆可顯示中道意，甚至可成為一體，<sup>56</sup>所以由此為綱領，討論中道的內容。筆者認為就存在課題而言，「緣起中道」是對現象的有，表示「肯定」（非「實有」的有，而是「宛然有」的有），因此，假定為「肯定式思考」的角度；「性空中道」是對現象的有，從本質上否定自性的存在（無自性），所以假定為「否定式思考」的角度；<sup>57</sup>「不二中道」具有否定二分對立與二分統一（非一非異）的特質，圓融無礙，屬於超越二分的思惟，為佛教獨特的思惟模式，因此，稱為「圓融式思考」。<sup>58</sup>

圖 1：論文內容架構



筆者為了貫穿三章的內容，以三個綱領為主軸：（1）從緣起中道導入肯定式思考，進而在實踐層面討論《維摩詰經》與星雲大師入世修行背後之中道思想。（2）從性空中道導入否定式思考，進而探究《維摩詰經》與星雲大師對避世修行的回應，討論其中道思想。（3）從不二中道導入圓融式思考，進而討論生活與修行不二之理論。

從本文整體內容，以第二章內容為前提，在第三章從三個面向切入中道的意義，根據佛教基本立場如緣起中道、性空中道、及不二中道，進而討論《維摩詰經》

<sup>56</sup>龍樹在《迴諍論》指出：「空自體因緣，三一中道說」說明緣起、性空皆是中道。見《迴諍論》，《大正藏》冊 32，頁 15 上。

<sup>57</sup>吳汝鈞，〈龍樹之論空、假、中〉，《華崗佛學學報》第 7 期（台北：中華學術院佛學研究所，1984 年），頁 101-111。

<sup>58</sup>參考傅偉勳教授對天台空、假、中圓融三諦的四大特質為基礎，提出筆者觀點。傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的天台二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報》，頁 383-394。

中道思想。在第四章扣緊本文這三個主軸，透過哲學思惟方式<sup>59</sup>進行分析星雲大師的思想，如否定、肯定、圓融等思考模式，討論其對中道的詮釋。最後，藉由三個角度為基礎探究其中道思想實際之運用，加以跟《維摩詰經》參照，討論其相類的思想。

## 第五節 預期目標

《維摩詰經》中道思想之研究，可說是圍繞著「不二思想」，提出超越二分對立的思想，突顯佛教不共世間的真理。透過文獻整理，可看出《維摩詰經》所談的不二，不僅是哲學思惟，而體現佛教修行與解脫的根本立場，能夠糾正偏差的知見、妄想執著，導入正當見解與中道生活。大師提出：「四大皆空示現有，五蘊和合亦非真」此為「緣起性空」之中道。筆者由此假設星雲大師中道思想立場為「緣起性空」之中道，<sup>60</sup>其是否與「不二思想」有關聯性？基本上二者皆是中道思想的詮釋，因其所採取的立場和目的不同，「緣起性空」是屬於存在論的立場，透過觀察現象世界的「有」與「無」來解釋中道思想，說明「有」與「無」的圓融無礙關係。「不二思想」具有含攝對立與統一（不即亦不離），表現圓融特質。兩個概念雖立場不同，但超越二分，不偏二邊之意相類，共同揭示中道思想；不過二者所不同的地方是其針對範圍，「緣起性空」所回應的問題是存在理論（現象與萬物之有、無），但「不二思想」回應整個對立概念，因此，範圍比較廣泛。

筆者希望以不同角度，更仔細探究星雲大師與《維摩詰經》之中道思想的同異，並且試圖提升「中道思想」的詮釋，不只停留在哲學理論，而要達到修行層面。另外，透過撰寫這篇論文能夠讓大家對人間佛教思想，要能進一步思索，而不要僅從片面、庸俗、輕視等角度，來看待人間佛教。透過筆者對「中道思想」之研究，希望能提供大家一些消息，不敢妄求多大貢獻，只要能啟發大家的疑情，進而來討論人間佛教思想，為筆者最大的期望。

---

<sup>59</sup>在〈中國古典儒家的思考模式〉提出：「中國儒家的思維方式具有肯定式、否定式、指示性的特點。」轉引自楊儒賓，黃俊傑著編，《中國古代思惟方式探索》（台北：正中書局，1996年），頁76。筆者以上說法將《維摩詰經》中的思維方式歸納為肯定式、否定式，及圓融式。

<sup>60</sup>見星雲大師著，〈我對佛教的寧靜革命〉，《百年佛緣·行佛篇（一）》第11冊，頁134-136。

## 第二章 佛教的中道

本章試圖針對中道的意義及其發展過程，進而討論其對佛教實踐層面的重要性。世間萬象充滿二元對立，無論在物質世界或精神世界皆離不開二元相對。若仔細的觀察，二元之外，還有三元，乃至多元，如黑白之間還有灰，及其他顏色。另外，在某個層面二元亦可統一，如生與死不但對立，而且可互相依存，有生必有死，有死必有生。為破除當時社會偏執二邊的修行型態，佛教對二元概念，提出「中道」的理論，透過不同層面的引用，亦可反應其廣泛意義。

### 第一節 佛教中道修行的由來

印度宇宙觀根據印度最古老的經典《吠陀》（Veda），<sup>61</sup>認為吠陀是太初，是宇宙之本源，它被敘述為純精神的實在，並且清淨，因凡夫有染的物體之身，故必須透過修練，才能夠超越色身之限制，而達到精神體的解脫，此思想形成印度社會對修行共識。<sup>62</sup>「吠陀」祭祀者又稱「婆羅門」，為從事祭祀儀式，提倡婆羅門教三綱：吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上，為當時印度社會宗教之領導，掌控信仰之權威。

後來隨著「奧義書」<sup>63</sup>之出現，有些修行者並不認同婆羅門教，各自主張思想，被稱為反傳統沙門<sup>64</sup>，著名有六派，一般稱為六派哲學（六師外道）如：（一）富蘭那迦葉（梵 Pūrana-kāśyapa），認為善惡要依習慣而定，一切事物沒有相應之業報的產生、成長、滅亡，他相信所有現象皆是偶然的，完全否定一切善惡行為的影響，否認業報者，屬於無因論師。<sup>65</sup>（二）末伽梨拘舍梨（梵 Maskhali Gosāla），主張極端之必然論，認為苦樂不由因緣，自然而生，屬於無因論師。（三）阿耆多翅舍欽婆羅，主張人為四大所組成，命終時身體之四大還大自然，屬於斷滅論師。（四）浮陀伽旃延（梵 Pakudha Kaccāyana），主張宿命論，一切皆是天命所定，

<sup>61</sup>A. K. Warder 著，王室安譯，《印度佛教史·原始與部派》（台北：華宇出版，1988），頁 23-24。

<sup>62</sup>A. K. Warder 著，王室安譯，《印度佛教史·大乘與秘密》，頁 5。

<sup>63</sup>奧義書內容重視真我，樹立「真心的梵我論」與「業感的輪迴」，並強調「梵我一如」思想把神顯現為人格化，即是「梵天」。見印順法師，《印度佛教思想史》，頁 4。

<sup>64</sup>毘提訶王朝沒落後，恒河南北兩岸，有來自東方的非阿利安人，受阿利安文化影響，展開思想的全面革新，反對傳統婆羅門之沙門。同上註，頁 5。

<sup>65</sup>《雜阿含經》，《大正藏》第 2 冊，頁 20 下。

因此不須努力，一切都被定數，無法改變，屬於常見論師。（五）阿夷陀翅舍欽婆羅（梵 Ajita Kesakambala）主張唯物論，否認因果論，認為一切終歸自然，屬於斷滅論。（六）珊闍耶毘羅胝子（梵 Sañjaya Belatthiputta）主張懷疑論，處在矛盾概念之中，屬於不可知論。<sup>66</sup>

六派哲學的主張圍繞著二元對立概念，認為一切萬物都是實在的，或者主張無業報，萬物總歸自然之斷滅想等。此為有見與無見的執著；導致傾向於苦行，必須堪忍諸多難忍，以禁欲方式，脫離色身的汙染，最終可回歸到梵體的清淨，才能解脫；相反若認為一切皆是天命注定，不必努力修行，好好享受世間之樂，偏著享樂的生活。此為苦與樂的偏執。

釋尊姓瞿曇，名悉達多（以下簡稱太子），為迦毘羅衛淨飯王的王子，因此從小過著繁榮安樂的生活。不過太子卻對於豪華富裕生活卻沒有感到喜悅，如《佛所行讚》說：

王復增種種，勝妙五欲具，晝夜以娛樂，冀悅太子心。太子深厭離，了無愛樂情，但思生死苦，如被箭師子。<sup>67</sup>

雖然過著極樂的生活，富裕享受，但太子心目中，卻沒有真正快樂，反而深思人生的意義價值、生、死、苦問題，可見太子所面對是生活極端苦樂之矛盾。另外，據印順法師說法，認為太子領悟到世間之苦樂，有兩種說法：（一）由於在田野裏，見到農耕從苦工作而引起。（二）由於外出遊行，見到老年的病苦，死人，而感到人生無常。<sup>68</sup>因此，太子為尋找超越極端苦樂之法，離家而去，過著出家沙門求得解脫之路。

太子從生活層面體會世間之苦樂，後轉向修行去體會。根據印順法師的說法太子走向南方，參訪了阿羅邏伽羅摩與鬱頭羅摩子，修學禪定；但仍不能得解脫，所以又到優樓頻螺村，專修苦行，嚴苛克制飲食，亦沒有解脫。因此，捨棄苦行，恢

---

<sup>66</sup>《長阿含經》，《大正藏》第1冊，頁108中。

<sup>67</sup>《佛所行讚》，《大正藏》第4冊，頁8中。

<sup>68</sup>參見印順法師，《印度佛教思想史》，頁12-13。

復正常的飲食。<sup>69</sup>為太子在修行過程而體會苦樂。<sup>70</sup>在《佛所行讚》解釋太子捨棄苦行的理由說到：

愚夫習苦行，樂行悅諸根，見彼二差別，斯則為大過，非是正真道，以違解脫故。疲身修苦行，其心猶馳亂，尚不生世智，況能超諸根？<sup>71</sup>

認為極端苦行，刻意讓色身受到痛苦，只能苦上加苦，擾亂其心；享受喜悅之行，是蒙蔽自己，不得見世間的實相。因此，無論是苦行或是享樂都不是正當的修行，違背真正解脫之意。因此，太子不得不從中跳脫出來，尋找更好答案，更完備的修行方法。最終，徹底覺悟宇宙真理，中道思想許是成為佛教修行實踐的基本立場。

## 第二節 中道的定義

中道（梵文 *madhyamā-mārga* 或 *madhyamā-pratipad*）意指中正之道，不偏重於任何一方之修行實踐。梵文「*madhyamā*」譯為中、中間、中正，「*mārga*、*pratipad*」意指道、路、行、方法等。<sup>72</sup>原始佛教用來描述離二邊之極端邪執，如有無、苦樂、生滅等。

佛陀給予「中道」的定義可在《中阿含經》第 204 經得見：

五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖求法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂八正道，正見乃至正定，是謂為八。<sup>73</sup>

此段經文說明中道是為摒除修行者的極端偏執，不應著凡夫樂行或修道者苦行，係指捨離二邊極端，導入中正之行，為邁向解脫之正確道路，並提出修行具體內

---

<sup>69</sup>同上註。

<sup>70</sup>據南傳佛教說法，指出太子因聽到路過之調琴師的調琴要訣而感悟，認為若不調適是不能彈出好聽之音，體現非過於不急之中道。

<sup>71</sup>《佛所行讚》，《大正藏》第 4 冊，頁 29 下。

<sup>72</sup> Sir Monier Monier-Williams, M.A., K.C.I.E. "Sanskrit English Dictionary", (Munshiram Manoharlal publishers, 2002), p-782. p-667.

<sup>73</sup>《中阿含經·晡利多品》，《大正藏》第 1 冊，頁 777 下。

容為八正道。可知佛陀對中道的詮釋，有三個要點：（一）拋棄二種偏執（苦、樂）；（二）解脫涅槃之必要條件；（三）中道具體內容，即「八正道」。

據《佛說轉法輪經》記載，佛陀以八正道中的「正見」為基礎，進一步說明中道如何回應偏執苦樂之見，因此提出「四聖諦」為導入正當見解。<sup>74</sup>另外，可在《雜阿含經》379 經提到三轉法輪的具體內容，稱為三轉十二行，如經云：

此苦聖諦，……此苦集、此苦滅、此苦滅道跡聖諦；……復次，苦聖諦智當復知，……苦集聖諦已知當斷，……此苦滅聖諦已知當知作證，……此苦滅道跡聖諦已知當修；……復次，比丘！此苦聖諦已知，……此苦集聖諦已知，已斷出，……苦滅聖諦已知、已作證出，……苦滅道跡聖諦已知、已修出。<sup>75</sup>

經文的此苦聖諦，此苦集、此苦滅、此苦滅道，屬於「示轉」，係指認知層面，佛陀把真理表示出來，讓五比丘透過聽聞而起信心；再者佛陀說明苦諦當復知，集諦已知當斷，滅諦當知作證，道諦當修，屬於「勸轉」，意指佛陀勸導五比丘不應停留在認識層面，而要加以深思與實踐；最後，佛陀提出已知、已斷、已證、已修，屬於「證轉」，透過自己經驗來證明「四聖諦」之理。從三轉法輪可展現四聖諦不同層面的詮釋，亦是信、解、行、證修行次第，透過知覺感官透徹了知苦的實相，並且釐清苦之淵源，藉由「八正道」之具體實踐，跳脫苦樂之偏執，達到涅槃解脫，體現離苦樂之中道思想。

若從「四聖諦」本身直顯中道思想，則發現苦、集、滅、道各別可涉及到中道內容，如「苦諦」意指透徹認識苦的本質，從知見上破除對苦樂之偏執，屬於認知層面的詮釋；「集諦」意指苦之來源，為貪、瞋、癡，若能斷除貪與瞋之煩惱，並且不落入癡（無知）的狀態，體現離貪、瞋二邊，而超越癡之中道思想，屬於作用層面的詮釋；「滅諦」意指寂滅，不生不滅、不增不減，為徹底斷除煩惱，證得解

<sup>74</sup> 《佛說轉法輪經》，《大正藏》第 2 冊，頁 504。

<sup>75</sup> 《雜阿含經》，《大正藏》第 2 冊，頁 103 下。

脫之狀態，屬於解脫層面的詮釋，「道諦」意指八正道，為八項修行方法，屬於實踐層面的詮釋。<sup>76</sup>由此可知四聖諦為佛教中道思想之最初開端。

另外，在《雜阿含經》第 301 經，佛陀回應迦旃延對八正道中的「正見」，提出世人對有無之執著，如經云：

世間有二種依：若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心、境繫著使不取、不住、不計我，苦生而生，苦滅而滅，……，是名正見，是名如來所施設正見。……世間集如實正知見，若世間無者不有，世間滅如實正知見，若世間有者無有，是名離於二邊說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。<sup>77</sup>

佛陀指出世間人有兩種偏見，一種是極端實有，另一種是極端虛無，因此若心能不攀緣、不執取、不住外境，對於苦之生滅不擔憂，這是有正見的人。「世間集者」係指眾緣和合所生之世間，對此不起虛無的觀念；「世間滅者」係指眾緣滅散之世間，對此不起實有的觀念。若具有如實知者，稱為脫離二邊（常見與斷見）之中道，故稱「緣起中道」。可知緣起中道的根本舉出就是如實知見，就是八正道中的正見。此外，此段經文的最後一行「謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」，係指回應四聖諦中的集諦與滅諦，說明煩惱之流轉與還滅之過程，為「十二緣起」內容。

接著，佛陀由集諦與滅諦為基礎，提出緣起的具體內容，說明「無明」為一切苦之根源、世間的運作法則、眾生流轉輪迴及解脫之理，可回應當時印度社會對世間的常見與斷見的偏執。十二緣起具有循環特色、無始無終、永無止盡，超越一般對有與無的認知，突顯遠離二邊有、無之中道思想，為佛教輪迴之理論依據。

緣起與中道之關係，可在《雜阿含經》第 300 經，佛陀回應婆羅門關於因果之問難，如經云：

---

<sup>76</sup>參見釋見豪，〈建構以四聖諦為綱領的佛法知識體系〉，《佛教圖書館館訊》第 31 期，頁 38。筆者參考文中「宇宙論、煩惱論、解脫論、修道論」四個角度，進而提出以上觀點。

<sup>77</sup>《雜阿含經》，《大正藏》第 2 冊，頁 85 下。

婆羅門白佛：「瞿曇！為自作自覺耶？……他作他覺耶？」佛告婆羅門：「自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。<sup>78</sup>

以上經文，「自作自覺」意指諸業報自作自受，「他作他覺」意指造業者與受報者是不同人，佛陀回應婆羅門，若執著果報為自作自受，係指有常見；若執著造業者與受報者是異的觀念，稱為斷見。因此說因果之法要離此二邊，處在中道，故說十二緣起。這段經文，明顯的看出十二緣起所回應的問題是屬於對因果之常見及斷見，透過緣起之法則，說明因果離不開緣起，破除偏頗知見，突顯捨離二邊之中道思想。

可知佛陀對中道的定義是離於二邊，並且指出離於二邊的必要條件即是正見，無論是對苦樂、有無、常斷等皆要有如實知的正見，表示佛教中道思想不僅僅只是不著於左右兩邊而處在中間之簡單認知而已，其背後含有正觀的智慧。

此外，在《雜阿含經》第 254 經，佛陀對二十億耳開示關於精進與放逸課題，提出「琴聲調適」之喻，說明修行如同彈琴，若不緊、不鬆則音聲優美，因此，要依平常心而修，非太過於精進亦不懈怠放逸，<sup>79</sup>突顯中道修行具有否定過與不及之積極意涵。

萬金川教授認為中道可分二類：倫理實踐的中道及如實智觀的中道。他說明佛陀先說倫理實踐的中道（八正道），後說如實智觀的中道（緣起）。<sup>80</sup>萬教授解釋，「倫理實踐」提出八正道的內容，為針對現實生活經驗而說。透過八正道離樂欲及苦行之二邊，趨向中道。能捨苦、樂二邊，才是真正得解脫。「如實智觀」為緣起中道，針對世間人於有、無見的偏執而提出。說明一切萬物是依因待緣而有，因此沒有實在的有，亦沒有實在的無。破除世間人的常見及斷見，這就是正見。

印順法師指出中道是不落二邊，兼具解脫之意。他認為「中」字有二種意義：（一）「中實」意指中即如實，由正見去實踐，體悟一切法本相，不起顛倒想，為

---

<sup>78</sup>同上註，頁 300 下。

<sup>79</sup>同上註，頁 62 下。

<sup>80</sup>萬金川著，《中觀思想講錄》，（嘉義：香光書鄉出版，1998），頁 16-22。

徹底，究竟的觀點。（二）「中正」意指中即圓正，不偏頗任何一邊之意，恰得其中。<sup>81</sup>突顯中道之正見與捨離二邊之中道思想。

「中道」不僅是佛教專有詞彙，西方哲學亞利士多德曾說明「中道」有四個涵義：（一）中道是德性的特點，認為過度與不及是惡的特點，而適度則是德性的特點。（二）中道是一種無過度又無不及的適度狀態，說明中道不是一種絕對，而是相對。（三）中道即適度是與不及和過度相對對立的，認為兩個極端都是惡與中道與適度相對立。（四）中道是動態，非靜止，說明適度不是不及和過度的中間，而可隨不同因素調整標準。<sup>82</sup>

孔子在《論語·雍也》提到：「中庸之為德也，其至矣乎」。<sup>83</sup>意指中庸是最高無上的道德標準，此外在《中庸章句》提出：「中者，不偏不倚，無過不及之名」。<sup>84</sup>不偏不倚是指不偏袒任何一方，表示公平、中立或公正。可知在哲學領域，無論是東西方皆討論中道的課題。其中亞利士多德之中道與孔子之中庸，意義相類。若進而與原始佛教比較，從不著於二邊之意與超越極端之作用，亞利士多德與孔子的中道跟原始佛教有相似之處；不過亞利士多德用動態、非靜止來表示「中道」之意，<sup>85</sup>因此，其中道之意比較偏向二邊均衡，孔子亦同；若就佛陀對二十億耳開示內容，意義上與佛教所談的「中道」相類，不過「捨離二邊」與「非過與不及」嚴格意義是有差別的，前者意指超越脫出，後者係指二邊平衡之意，此是層次立場的不同。

從以上的討論，可知「中道」普遍意義皆是超越二元，因不同立場，而呈現多種解釋。筆者認為，亞利士多德之中道思想是純粹哲學思惟，表示平衡之意。孔子對「中道」的揭示以待人治國為立場，表示做人要公平正義、平衡妥當，而不偏向任何一方。萬教授以哲學為立場，加以分別說明中道所呈現的具體內容之差別，為「八正道」與「十二緣起」，突顯中道思想可隨著其所回應對象，呈現不同內容。

---

<sup>81</sup>印順法師，《中道今論》，頁10-11。

<sup>82</sup>董根洪，〈論亞里斯多德中道觀與先秦儒家中庸觀的異同〉，《社會科學輯刊》第1期，（2002年），頁1。

<sup>83</sup>春秋孔子，《論語·雍也二十九》。

<sup>84</sup>宋朱熹，《中庸章句》。

<sup>85</sup>筆者認為亞利士多德之所以把中道解釋為「動態、非靜止」，表示在不同環境，中道可隨境而變。可知亞利士多德之中道思想意指平衡之意，非只是二者之間的中心點。

據以上所談，可從四個層面突顯佛教中道的詮釋：（一）認知立場，佛教強調正見，表示如實認知，不顛倒；亞利士多德以動態、非止靜為觀點；孔子強調道德標準，可知其所關懷層面及切入角度之差異。（二）實施作用，佛教係指捨離二邊、超越二邊、不落二邊、非過與不及，並且提出具體的破除對象，如有無、苦樂等。（三）具體實踐，提出導入中道之實踐方法，為八正道。（四）終極目標，佛教強調中道為超越解脫之正道；亞利士多德、孔子的目標為掌握世間的現象。可知除第二點之外，佛教中道思想是不共其它的。

廣義來說，中道是一個普遍性真理，能超越二元對立，而產生正當態度，不落於二邊，亦可解釋為一種非過與不及，或二邊之間的平等。因此「對治二元思想」具體內容，可從它回應之對象，判斷其是否具有中道之特質，及是否能調適偏執思想或行為，而處在不偏頗的狀態。在實踐層面，中道可被詮釋為「無執著」的修行，為導入正中之道。中道之行的具體內容可在不同對象而開展不同的容貌。因此，佛教發展過程，中道的意義不斷地被延伸詮釋。

### 第三節 中道思想的發展

佛陀說中道，可體現其對真理的透徹認知，為解除當時印度社會的偏執生活型態，遂於八正道與緣起來詮釋。到了部派佛教時期，中道學說仍繼承阿含教說之立場，主張中道為遠離常、斷之二見。<sup>86</sup>但某些宗派傾向於實有的思想，如說一切有部主張「三世實有、法體恆存」，<sup>87</sup>可在世親所著的《阿毘達磨俱舍論》中看到：

三世實有。所以者何？由《契經》中世尊說故。謂世尊說，苾芻當知：若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨；以過去色是有故，應多

---

<sup>86</sup>《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第27冊，頁255。

<sup>87</sup>說一切有部之論證，主要有四點：（一）聖言量，認為三世之間必要有一種實有之存在，否則就不必由凡入聖或斷煩惱證涅槃，（二）二緣生識，認為識的產生是由根與境為緣，若根與境非實有就不會產生識，（三）識必依境，認為識必須扣緊外境，說明識與境皆實有。（四）因果論，說明過去所造作之業，必受未來之果，因此主張三世實有。參見黃俊威著，〈有關說一切有部的「三世實有、法體恆存」的論證〉，《華梵大學第七次儒佛會通學術研討會論文集》（台北：華梵大學哲學系，2003），頁352。

聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求。<sup>88</sup>

這段的說法「若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨」是依據「此無故彼無」的理論；「以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨」為「此有故彼有」的理論。認為過去是實有，故必須聞法修行，若過去非實有，便不應該聞法、修行，未來亦復如是。可知有部的理論還是依據傳統緣起學說。不過《雜阿含經》關於三世課題，提及「不顧過去色，不欣未來色，於現在色厭、離欲、正向滅盡」，說明三世剎那生滅，不可執取，而沒有表示三世是實有之意圖。<sup>89</sup>有部「三世實有」的主張遂引發部派之間的爭論。

直到《般若經》的出現，其卻以不同觀點來詮釋空與有之中道的意義：

世尊！如是般若波羅蜜多能示中道，令失路者離二邊故。<sup>90</sup>

其中「失路者」可解釋為迷失方向者，係指遠離中道之行者，或偏執二邊的行者。《般若經》之般若涵蓋世間般若與出世間般若。說明菩薩能體會萬有屬於因緣和合，假而不實（世間般若），亦能掌握空性的真理（出世間般若），達到覺悟解脫之境界，為大乘菩薩道之重要思想。菩薩修行不僅顧自得解脫，而要考量如何幫助眾生得解脫，因此不但要透徹了知世間現象（入世），還要具有超越煩惱的智慧（出世），說明菩薩不能傾向於二邊，反而要超越，處在平等之狀態。可知《般若經》已突顯中道與般若之間的關係，透過勝義諦與世俗諦來解釋中道義，從世間般若（世俗諦）說明一切法是宛然有，破除對頑空之偏執，從出世間般若（勝義諦）說明一切法皆是空性，破除對實有之執著，解除當時對空、有的爭論。<sup>91</sup>

此外，《般若經》將中道思想，從實踐層面加以發揮：

諸菩薩摩訶薩甚為希有能為難事，雖常修學諸法實相，雖常修學真如、法界、法性乃至不思議界，雖常修學內空、外空乃至無性自性空，……道聖諦，

<sup>88</sup>《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第29冊，頁104中。

<sup>89</sup>黃俊威，〈有關說一切有部的「三世實有、法體恆存」的論證〉，《華梵大學第七次儒佛會通學術研討會論文集》，頁353。

<sup>90</sup>《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第7冊，頁182上。

<sup>91</sup>《大智度論》，《大正藏》第25冊，頁59上。

……四念住乃至八聖道支，……，而於中道不墮聲聞及獨覺地，退失無上正等菩提。<sup>92</sup>

此段內容從菩薩道實踐層面談中道義，提出菩薩雖修學空性慧，亦不遠離四聖諦、八正道等法。並且有能力適當拿捏修行型態，避免落入聲聞或獨覺的境界裡，而違背菩薩道根本精神。因此，這裡的「中道」意指遠離一切偏執的修行方式，表示能超越諸二元相對，不執著於勝義諦或世俗諦之意。<sup>93</sup>若與原始佛教觀點相比，則發現《般若經》的中道思想圍繞著二諦說，並且其所回應的對象為「諸法實相」，原始佛教重視緣起學說，其所回應是現象之生滅及眾生業報輪迴之課題上，突顯中道思想意義之擴充。

中觀學派延伸般若思想立場，說明遠離一切執著（法執）、及無所得為中道。據《中論》的「八不」打破生、滅、斷、常、一、異、去、來等八種邪見，透過緣起提出性空之真理，說明萬有依此緣起而存在，本無實體主宰（無自性）。因此，能摒除無明戲論，離八邪而住於正觀，稱為中道。可說「無自性空」是中觀派切入中道思想的角度。

瑜伽行派從不同角度切入，提出「三自性」的說法，為補充印證「無自性」之學說，提出「唯識無境」的主張，說明遠離有、空二邊，成立非有非空之中道。因此，唯識中道的具體內容，意指「三性中道」。說明「遍計所執性」是非有，「依他起性」是非無，透過摒除遍計所執性的實有，此時依他起性（緣起中道）亦可稱為圓成實性。為破除對實性的執著，又提出「三無性」（相無性、生無性、勝義無性）<sup>94</sup>展現事有理空，徹底超越有、空二邊。另外，強調阿賴耶識為一切雜染與清淨法的所依，<sup>95</sup>認為阿賴耶識有攝藏的功能，亦可變現產生諸萬有，為一切法之根原，稱為阿賴耶識緣起。<sup>96</sup>筆者認為瑜伽行派所採取的觀點扣緊原始佛教的「緣起

---

<sup>92</sup> 《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第7冊，頁647上。

<sup>93</sup> 《大智度論》提及墮落二邊者，因無明故貪著於樂；或為聖道，而偏著苦行。此為遠離勝義諦，迷失涅槃正道，因此佛說《摩訶般若波羅蜜經》為了令其超越二邊，而入中道。參見《大智度論》，《大正藏》第25冊，頁59上。

<sup>94</sup> 釋法緣〈《成唯識論》「唯識中道」之研究〉，《法光》第266期（2011年11月）。

<sup>95</sup> 《成唯識論》，《大正藏》第31冊，頁8。

<sup>96</sup> 瑜伽行派雖然主張阿賴耶識緣起，並且強調三性說，並不表示其偏執「實有」，若從「唯識無境」的主張，表示其否定所觀境界實有之觀點，突顯其對中道思想的掌握。

」學說；中觀學派依據般若思想，重視「空無自性」之理。從中道的觀點，二者並無衝突矛盾，只是立場與出發點不同，因為緣起性空本質上是一體的。

到了後期大乘，中道思想不斷延伸發展，吸收如來藏思想，產生不同解釋。據《涅槃經》的說法：

佛性者，名第一義空，第一義空名為智慧。……智者見空及不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃，乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道。乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者，名為佛性。<sup>97</sup>

從《涅槃經》觀點，佛性是等同中道，認為佛性是一切眾生成佛的根本要素，若得明心見性，方能體會第一義空的智慧，超越空有、常無常、苦樂等分別執著。若偏頗一方，則無法體會第一義空（畢竟空）；無法體會第一義空，則不能行中道，無法得見佛性。<sup>98</sup>可知《涅槃經》認為中道就是第一義空，佛性亦稱為第一義空，因此，佛性本身就是中道思想。

中道思想在印度發展，體現不同解釋，但本質上皆不離開原始佛教的「緣起」法則。從部派佛教對「緣起」的申論，擴充原始佛教「緣起」學說之目的，不僅討論生死或萬物之存在問題，逐漸走向對「法」存在問題之討論。後來《般若經》的出現，提出「二諦」來回應「一切法」之存在課題，為大乘佛教之開端。強調般若空性智慧，體現緣起性空之中道思想，樹立中觀學派思想的根源。到了中期大乘，瑜伽行派對中道思想提出自己的觀點，藉由原始佛教之「緣起」學說為基礎，提出「三性」思想及「阿賴耶識」學說，發揮「緣起中道」，並且以「種子」之譬喻，具體化回應佛教因果業報及生死輪迴問題。後期大乘由《涅槃經》的出現，提出如來常住，不生不滅之解脫涅槃，強調眾生皆有佛性，大家悉能成佛等思想，描述解脫之本性為畢竟空，係遠離二分對立，如空不空、常無常、苦樂等，體現佛性即是中道，為中道思想之解脫層面的詮釋。

因此「中道思想」的詮釋，依據以上所述，可歸納為四種：（一）緣起中道，純粹根據原始佛教說法，從現象生滅來回應我法之存在問題，及針對有情生死輪迴

<sup>97</sup> 曇無讖譯，《北本涅槃經》，《大正藏》第12冊，頁767下。

<sup>98</sup> 同上註，頁523中。

，如部派佛教之諸宗派。（二）緣起性空之中道，進一步伸展原始佛教之緣起學說，引據《般若經》之「空性」思想，進而從本性來討論我法之存在問題，如中觀學派與瑜伽行學派。（三）不二中道，不僅針對現象法界之存在課題，且擴充範圍，進而討論相對課題，回應一切分別對立，體現超越二分，圓融無礙之理，如真俗不二、空有不二、生死不二、煩惱菩提不二、……等。（四）中道佛性，為如來藏思想特色，指出中道即是佛性，佛性即是中道，屬於中道思想解脫層面之詮釋。

佛教傳入中國後，中道思想成為中國佛教各宗派理論基礎，如天台宗根據《中論》的「眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者」<sup>99</sup>提出空假中三諦之說，此三諦為對治不同現象的執著：空諦對治實有之妄見，假諦對治斷滅見，中諦意指一切諸法乃超越空、假之相對，非真俗，圓融無礙，為中道第一義諦。<sup>100</sup>

成實宗對中道的看法，在《成實論》提到：「佛說二諦真諦俗諦，真諦謂色等法及泥洹，俗諦謂但假名無有自體。……五陰相續生故不斷，念念滅故不常，離此斷常名為中道」。<sup>101</sup>所以成實宗的中道可分為二種：世諦中道與真諦中道。世諦中道由三假而立（因成假、相續假、相對假），<sup>102</sup>真諦中道屬於無名無相之真常，雖無非無，雖有非有，非無非有，故說中道。<sup>103</sup>

三論宗由《中論》的「八不」，透過二諦說顯示中道之理，有三個：（一）俗諦中道，屬於緣起中道，說明萬法皆是眾緣和合而生，因此沒有實體，雖是空幻不實，亦示現假有而存在。（二）真諦中道，屬於性空中道，從存在本體真實的角度，說明萬法本體畢竟空，無自性，雖然示現有，並不能永恆存在。（三）二諦合明中道（非俗非真中道），體會非生滅，亦非無生滅，是不可思議之畢竟空狀態。<sup>104</sup>

<sup>99</sup> 《中論》，《大正藏》第30冊，頁33中。

<sup>100</sup> 智顛著，〈四教義〉，《大正藏》第14冊，頁727下。

<sup>101</sup> 《成實論》，《大正藏》第32冊，頁327。

<sup>102</sup> 「因成假」意指有為法由因緣所成，屬於因果不一不異之中道；「相續假」意指心識念念相續，前念滅後念生，前後不斷不常之中道；「相對假」意指一切法皆是二分相待，長短、有無、大小等，屬於關係不真不虛之中道。見宇井伯壽等著，釋印海譯，《中印佛教思想史》（台北：華宇出版社，1987年5月），頁163。

<sup>103</sup> 同上註。

<sup>104</sup> 吉藏著，《二諦義》，《大正藏》第45冊，頁109上。

中國唯識宗的中道思想，又稱唯識中道，承襲瑜伽行派的中道思想，另外，根據「三性」說為基礎，進而回應空有之存在課題提出「三性對望」與「一法中道」。認為遍計是空，依他起是有，離空、有二邊稱為中，因三性是相對空、有、中而立，故稱三性對望中道。另外，若從「三性」個別分析解釋，遍計所執為情有理無，依他起性為理有情無，圓成實性為真空妙有，因此「三性」個別可稱為非空非有之中道。<sup>105</sup>

華嚴宗主張法界緣起，理事圓融，認為諸現象界的法性具有實體，現象法界扣緊緣起之學說，為法界實相，亦是該宗的宇宙觀。認為一切皆含攝在四法界中，<sup>106</sup>因此一法可形成一切法（一即一切），或一切法皆不離於一法（一切即一），在法界實相具有相入相即之特質，圓融無礙而重重無盡，稱為法界緣起。其中道思想體現在「六相圓融」（六相緣起），意指總相、別相、同相、異相、成相、壞相，<sup>107</sup>說明總相與別相、同相與異相、成相與壞相，這三組雖是相對，但同時彼此相依，且互不相違背。如總相是別相和合而成，別相是屬於總相的部分，因此總相之建立必須依靠別相，可窺見總相與別相之關係是不異不一，其他亦復如是。體現中道思想之圓融特質。<sup>108</sup>

禪宗的「中道」思想，若從禪宗最重要的理論基礎，自性清淨心（佛性）之學說，根據《涅槃經》的說法，可窺見中道思想的意味。如在《壇經》中惠能大師提出：「不思善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目？」<sup>109</sup>本來面目意指「佛性」，說明透過不執著於善念、惡念，方能體會本來面目之佛性。從破除善惡之執著，表示中道之意。此外，六祖大師在《壇經》之〈付囑品〉以中道思想為最後之交代，提出：「吾今教汝說法，不失本宗，先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊」。<sup>110</sup>說明要透過相對概念加以觀察，並且從中超越出來，最後舉例說

<sup>105</sup> 窺基著，《成唯識論述記》第七卷，《大正藏》第43冊，頁489下。

<sup>106</sup> 事法界，指差別之現象世界；理法界，指平等真如之理，視差別之現象界為虛妄；理事無礙法界，指不侷限於事與理的任何一方，主張現象界與本體界具有一體不二之關係；事事無礙法界，指現象界本身之絕對不可思議。見澄觀《大方廣佛華嚴經疏》第七卷，《大正藏》第35冊，頁515上。

<sup>107</sup> 《十地經論》，《大正藏》第26冊，頁125上。

<sup>108</sup> 宇井伯壽等著，釋印海譯，《中印佛教思想史》，頁287-289。

<sup>109</sup> 《六祖大師法寶壇經》第一卷，《大正藏》第48冊，349中。

<sup>110</sup> 《六祖大師法寶壇經》第七卷，《大正藏》第48冊，頁360。

：「明是因，闇是緣，明沒即闇；以明顯闇，以闇顯明，來去相因，成中道義」。<sup>111</sup>透過闇與明的譬喻，表示明闇互為相依，而不相違背之中道。兩種說法雖皆可稱為中道，但所採取立場不同，前者為破除對立之立場，後者為圓融相依之立場，不過二者具有超越二分對立之特質，因此稱為不二中道。

從中國各個宗派對中道思想的主張，可看出中道不落二邊的發揮作用。依據印度傳來之緣起性空及真俗不二的學說為前提，展現各種中道思想的特色。如天台、成實、三論則以二諦說為要，突顯中道不二的特質；華嚴宗發揮緣起學說至法界緣起，展現佛教的宇宙觀；唯識宗藉由緣起具體說明眾生生死輪迴之法則；禪宗強調真如佛性、自性清淨心，提倡超越對立之不二思想，從解脫層面詮釋中道。可知各宗的主張並非對立，只不過是立場及關懷的課題不同。



---

<sup>111</sup>同上註。

### 第三章 《維摩詰經》的中道思想

#### 第一節 思想特質及其影響

本經全名《維摩詰所說不可思議解脫經》，又稱《不可思議解脫經》，為初期大乘佛教重要經典之一。據歷代之經錄記載，有七種漢譯本：東漢（西元 188 年）嚴弗調譯《古維摩詰經》、三國時代（西元 223 年）支謙譯《佛說維摩詰經》、西晉（西元 291 年）竺淑蘭譯《毘摩羅詰經》、西晉（西元 303 年）竺法護譯《維摩詰所說法門經》、東晉祇多蜜譯《維摩詰經》、姚秦（西元 406 年）鳩摩羅什譯《新維摩詰經》、唐朝玄奘譯《說無垢稱經》，其中僅有支謙、鳩摩羅什及唐玄奘所譯流傳至今，<sup>112</sup>其餘已失傳，在每個朝代所出現的漢譯本，反應佛教界對本經的重視，及其對佛教的影響力。

流傳迄今，漢譯本之內容共有十四品，梵文本及西藏之甘珠爾僅有十二品，各版本有不同品名的翻譯，如鳩摩羅什及支謙所譯的〈佛國品〉，在玄奘譯本譯為〈序品〉；鳩摩羅什及支謙譯的〈弟子品〉，玄奘卻譯為〈聲聞品〉。除了文字、名相的差別，整體內容皆八九不離十。

維摩詰居士是佛陀時代之毘舍離城長者，他以示病因緣，欲令佛陀派遣諸比丘弟子、菩薩等問其病，藉此機會與其論說佛法，因成此經。該經的內容架構，第一品〈佛國品〉開始描述佛陀、菩薩的圓滿功德智慧，並且提出菩薩如何成就莊嚴佛國淨土，說明菩薩修行要義。〈方便品〉透過維摩居士親身實踐，說明菩薩如何在娑婆世界修行。他以菩薩方便智慧度脫眾生，雖處世間，卻沒有阻礙個人修行，展現出世與入世的調和。此外，透過示病說法，破除凡夫對我身的執著，進而發菩提心，行菩薩道。

從〈弟子品〉直到〈文殊問疾品〉破除二乘及菩薩對法的執著，並提出其對修行方式的不同看法，認為二乘及初發心菩薩的修行是處在權的層面，因此，維摩居士提出菩薩道的究竟修行，彰顯權實面的修行。接著，說明修行的悟境，如不思議解脫、入不二法門等境界。在〈香積佛品〉提出他方佛國土的修行法，是由嗅香而入真理，別於娑婆世界以聽聞而入，另外說明娑婆世界的菩薩所修的十善法及所成

---

<sup>112</sup>這三個譯本存於《大正藏》第 14 冊。

就八種功德，鼓勵諸菩薩為度脫不同根機的眾生，應當學習無量無邊法門。〈菩薩行品〉之後對於菩薩道的修行，提出重要觀念。如：「不盡有為，不住無為」、「觀如來的真如法身」、「以法供養」等。從內容上的鋪排，能明顯的看出本經對修行觀察及反省，有不同層面的解釋，特別是針對凡夫、阿羅漢及菩薩的修行，提昇行者對於修行有更寬廣的理解，導入菩薩道修行究竟方法。

該經風格特色是文字優美，兼具濃厚的佛教哲學理論及修行實踐，透過深邃的議論思辨，彰顯佛教深奧的真理，如緣起性空、不二法門、唯心淨土、不可思議解脫等真理。涵蓋大小乘的思想，並超越二乘，特別是對涅槃與修行的解釋，<sup>113</sup>被歷代佛教界所重視，包括近代的學術界對此經有大量之研究。<sup>114</sup>據現代資料整理，《維摩詰經》相關內容的書籍有 196 本、論文共 691 篇。<sup>115</sup>可佐證該經對學術界的影響。

《維摩詰經》雖然沒有精確的資料可佐證本經的出現年代，但其影響力相當廣泛<sup>116</sup>，在佛教界中《維摩詰經》不僅是大乘佛教具代表性的重要經典，同時也是中國佛教的歷史頗有高尚的地位。若從許多註釋的文獻如：僧肇《注維摩詰經》、天台宗智顛《維摩經文疏》及《維摩經玄疏》、淨土宗慧遠《維摩義記》、三論宗吉藏《淨名玄論》及《維摩經義疏》、唯識宗窺基《說無垢稱經疏》，可知此經對中國佛教深邃的影響力。

從南北朝起，該經受到帝王、貴族、文人及知識分子的肯定與推崇，因此對於中華文化有深厚的影響，<sup>117</sup>無論詩歌、石窟造像、壁畫，如龍門石窟、敦煌莫高窟

---

<sup>113</sup>釋印順著，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993），頁 96。

<sup>114</sup>該經因普及性高，影響的範圍相當廣，在學術界有不同領域加以研究，涵蓋文獻學、藝術、翻譯版本、及思想研究如萬金川〈《維摩詰經》支謙譯本的點校問題〉、〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉、〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究—以《維摩經》為例〉，程恭讓〈《維摩詰經·佛道品》梵本新譯〉、〈《維摩詰經》之《方便品》與人間佛教思想〉，陸揚〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會之關係〉，王志楣〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉等。

<sup>115</sup>參見香光尼眾佛學院圖書館網站，<http://www.gaya.org.tw/library/readers/guide-43.htm>，（22 日 2 月 2016 年）。

<sup>116</sup>參見陸揚著，〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會之關係〉，《第三屆中華國際佛學會議論文集》，頁 207-220。

<sup>117</sup>參見陳敏著，〈論《維摩詰經》之哲學思想〉，《上海師範大學學報》27-2，1998 年 6 月。

皆引用《維摩詰經》的典故為題材，創造具有漢傳佛教哲學思想的作品。<sup>118</sup>此外，在《奉法要》提及在家居士在日常生活應實踐修道的項目，內容包括三皈五戒、十善等，<sup>119</sup>可知居士修道的風氣早在南北朝時期就開始出現。

《維摩詰經》思想融入中華文化裡，不僅從藝術層面，甚至一般人耳熟能詳之名言皆出自其中，譬如《佛道品》的蓮花出淤泥而不染的比喻，《入不二法門品》的「不二法門」，「先以欲鉤牽，後令入佛智」出自《佛道品》，及《六祖壇經》所引用的「直心是道場」則來自《菩薩品》。此外，許多成語如天女散花、心驚膽戰、千難萬難、不可思議、不情之友、辯才無礙、須彌納芥子等，都與《維摩詰經》典故與思想有關。從《維摩詰經》思想被廣泛的接受，可知其對當地思想文化，有深刻的影響。

到了宋朝，在家修道的風氣逐漸的興盛。<sup>120</sup>《維摩詰所說經》的文字內容非常活潑，詞句優美，具有特殊的出發點和闡述方式，強調在家居士善巧方便，觀機逗教的智慧度化眾生，有深厚之敘述。維摩居士所提出的看法，讓吾人反思什麼是符合現實生活的修行方式。除了突顯當時印度社會對修行的不同看法外，亦啟發當代在家居士的修行實踐。因此，這部經典，特別是維摩詰居士，一直被推崇為在家居士修行的典範。

《維摩詰經》在歷史發展的過程中，不但影響佛教界，對於文學、語言、藝術都有深廣的影響，被各個宗派所推崇及引用，對於出家僧侶及在家居士，提供方便善巧，入世度眾的修行方法。該經的歷史定位，可以說是通達僧俗二眾、出世與入世思想，無論在勝義或世俗層面，具有深刻的影響力，在許多大乘佛教經典之中，難以找出像《維摩詰經》這樣的特徵。

## 第二節 《維摩詰經》不二中道

中道是佛教重要思想，無論是原始佛教，甚至發展到大乘佛教思想，皆涉及到中道的內容。不過透過查詢《維摩詰經》發現，支謙和羅什所翻譯的版本都沒有引

---

<sup>118</sup>參見譚淑琴著，〈維摩經變所體現的中國藝術精神的嬗變〉，《中原文物》第6期，2003年。

<sup>119</sup>《弘明集》第13卷，《大正藏》第52冊，頁86-89上。

<sup>120</sup>謝智明著，〈宋代居士佛教研究〉，（彰化師範大學，2001年），頁49-179。

用「中道」一詞，唯有玄奘所翻的《說無垢稱經·菩薩品》提到：「以常修習中道行相，引發方便善巧多聞」。<sup>121</sup>這句話支謙譯為「善諷受不斷聞德」，<sup>122</sup>羅什譯為「以如說行，起於多聞」。<sup>123</sup>「以常修習中道行相」、「以如說行」在梵文是「pratipattya」意指修行，而沒有特別提到中道。因此，可佐證《維摩詰經》是沒有提出「中道」一詞，而是透過「不二法門」，以直接否定二分法的極端，來詮釋中道思想。不過除〈入不二法門品〉之外，消除二分法思想，分布在不同的各品裡。因此，本節試圖整理該經的不二中道的相關內容。

### 一、超越二分顯著中道

《維摩詰經》每一品的內容有許多二元衝突概念，如染與淨、煩惱與涅槃、魔與佛、非道與佛道等，由此延伸出其中之中道思想，試列舉分析如下：

（一）喜、憂的中道思想。〈香積品〉中，敘述眾香菩薩所帶來的香飯，有許多不可思議妙用，如食用飯後，可在七天中得人正位，得心解脫，發大菩提心，得無生忍等。然〈菩薩行品〉中佛陀接著說明香飯之所以能做佛事，因為平等清淨心，提到：「若見一切淨好佛土，不以為喜，不貪不高；若見一切不淨佛土，不以為憂，不礙不沒，但於諸佛生清淨心，歡喜恭敬，未曾有也」。<sup>124</sup>此說法延續心淨則國土淨思想，因能夠對於外在的環境，不起貪著或厭惡之心，因此，不起喜、憂的感受，或任何分別心，安住於平等清淨心，藉此破除對喜、憂的執著，在感受覺知上顯露中道平等思想。

（二）常見、斷見之中道。〈方便品〉透過「示病說法」，闡述世間的真理，苦、空、無常、無我，破除眾生執著己身的常見，令眾生發起出離心；又提出「佛身」的清淨莊嚴，透過修行成就無量功德及如來身（法身），避免眾生起斷見。強調菩薩行者不但要能超越煩惱，更要積極的發心度眾，實踐四無量心、六度四攝等。可知維摩居士的「示病說法」不僅對治凡夫之執著，同時鼓勵其發起增上心，行菩薩道，摒除斷滅見，突顯菩薩中道思想。

---

<sup>121</sup>玄奘譯，《說無垢稱經·菩薩品》，《大正藏》第14冊，頁567上。

<sup>122</sup>支謙譯，《佛說維摩詰經·菩薩品》，《大正藏》第14冊，頁525上。

<sup>123</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·菩薩品》，頁543下。

<sup>124</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·菩薩行品》，頁554上。

(三) 淨、染的中道思想。〈佛國品〉中，舍利弗聽到釋迦牟尼佛提出「唯心淨土」，心生懷疑，認為釋迦牟尼佛行菩薩道時，是否心不夠清淨，導致世間充滿穢惡不淨、高低不平。因此，佛陀再提出日月與盲人之喻，說明佛土本清淨，但眾生無法體會，如同盲人見不到陽光月光一般，便以神通力示現，讓大眾清楚看到人間清淨的一面。意指每個眾生雖處在淨土，因其心不淨故，便見世間汙染。因此，關鍵在於「其心清淨」，表明淨土建立於內，而非外在之莊嚴清淨。在凡夫眼中，往往皆用二元對立來看這個世界，若不淨則染，若不染則淨，佛陀將娑婆世界瞬間轉為清淨佛國，破除一般對染與淨的看法，表示淨中可以存染，染中亦可存淨，因此，對染與淨之執取是遠離了中道特質。

(四) 煩惱、涅槃的中道思想。針對煩惱與涅槃，《維摩詰經》則有他特殊的詮釋方式，如「不斷煩惱，而入涅槃」，<sup>125</sup>「住於涅槃，不永滅度」，<sup>126</sup>「入於涅槃，而不捨於菩薩之道」，<sup>127</sup>「現於涅槃，而不斷生死」。<sup>128</sup>以上的句子雖然詞彙不同，但意義上是沒有差別的。意指修行者應入世度眾，成就菩薩道的修行，而不執著於涅槃的解脫。《維摩詰經》所提出的看法是站在二元極端的角度，認為菩薩太過於執著斷除煩惱，或者太過於執著證得涅槃，即是菩薩道修行者不應有的偏見，行者必須對於煩惱、涅槃要有適當的把握。即雖不完全斷除煩惱，但也不樂於世間；雖欲入涅槃，但也不要太過執著，可看出菩薩對煩惱、涅槃之間的拿捏，突顯菩薩的中道修行。

可知維摩居士以病苦為世間相的代表，從吾人的生命現象，體會到無常的真理，從了知世間的實相，悟入出世間的解脫。為達到解脫目的，必去透過各種修行方法，破除對二分法的偏見、執著及分別，體現中道思想特質。維摩居士的實踐提供吾人在世間修行的方法，圓滿六度波羅蜜、積極的弘揚大乘法、從事世間事而能圓滿菩提。給予世間人解脫的方向，並且拉近生活與修行的距離。從中可以看出《維摩詰經》對於二分法的解讀方式，採取兩種思維方式：（1）從以上所分析，第一點破除對二分法喜憂之分和第二點破除偏重於常、斷之見，皆用否定思維，目的為了

---

<sup>125</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·弟子品》，頁 539 下。

<sup>126</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·文殊師利問疾品》，頁 545。

<sup>127</sup>同上註。

<sup>128</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·佛國品》，頁 549 上。

對治偏執二邊之弊病。經中相類的表達方式有「非住世間，非住涅槃」，<sup>129</sup>表示破除執著於世間或涅槃，「法本不生，今則無滅」，<sup>130</sup>否定法非是生亦非是滅，不偏執生或滅。(2)第三和第四點卻剛好相反，採取肯定方式含攝二分，對染淨不起分別，而能平等看待；對於煩惱和涅槃，不厭煩惱，不樂涅槃。此外有「…諸煩惱是道場，知如實故；眾生是道場，知無我故；一切法是道場，知諸法空故…」，<sup>131</sup>說明凡事皆不離開道場，「樂近同學，樂於非同學中，心無恚礙；樂將護惡知識，樂親近善知識」。<sup>132</sup>係指對於同學<sup>133</sup>與非同學皆是平等，不可偏執，「不斷婬怒癡，亦不與俱；不壞於身，而隨一相；不滅癡愛，起於明脫；以五逆相而得解脫」。<sup>134</sup>由肯定意志去面對克服煩惱，超越五逆雜染，表示對煩惱與解脫的平等。因此，否定和肯定思維<sup>135</sup>兩種是《維摩詰經》對二分法的對治方式，展現不著二邊之中道思想。

## 二、由緣起性空入中道

《維摩詰經》引用緣起和性空的學說，如「深入緣起，斷諸邪見，有無二邊，無復餘習」，<sup>136</sup>「緣起是道場，無明乃至老死皆無盡故」，<sup>137</sup>「雖觀十二緣起，而入諸邪見，是菩薩行」。<sup>138</sup>再者〈文殊師利問疾品〉更強調緣起性空思想，談到維摩居士示現房室空無，唯有居士獨寢一床，表示空中生妙有之意。

文殊菩薩與維摩居士之間初次會面時，維摩居士說：「善來，文殊師利！不來相而來，不見相而見」。<sup>139</sup>文殊菩薩回答：

<sup>129</sup> 羅什譯，《維摩詰所說經·弟子品》，頁 540 上。

<sup>130</sup> 羅什譯，《維摩詰所說經·入不二法門品》，頁 550 下。

<sup>131</sup> 羅什譯，《維摩詰所說經·菩薩品》，頁 543。

<sup>132</sup> 同上註。

<sup>133</sup> 「同學」係指相同向道之善知識，所修學之法相同。參見《注維摩詰經》，頁 367 上。

<sup>134</sup> 羅什譯，《維摩詰所說經·弟子品》，頁 540 中。

<sup>135</sup> 筆者參考〈中國古典儒家的思考模式〉的分析方式，提出思維方式具有肯定式、否定式。進而由其觀點為基礎，討論《維摩詰經》對中道的思維方式。轉引自楊儒賓，黃俊傑著編，《中國古代思維方式探索》，頁 76。

<sup>136</sup> 同上註，頁 537 上。

<sup>137</sup> 羅什譯，《維摩詰所說經·菩薩品》，頁 542 下。

<sup>138</sup> 羅什譯，《維摩詰所說經·文殊師利問疾品》，頁 545 下。

<sup>139</sup> 同上註，頁 544 中。

如是，居士！若來已，更不來；若去已，更不去。所以者何？來者無所從來，去者無所至，所可見者，更不可見。<sup>140</sup>

明顯看出他們所談的內容「不來不去，不見而見」即是中道思想的內容。據《中觀論疏》的解釋，「不來不去」表示諸法無自性，因緣起故，看似有來，從性空的角度，諸法皆空幻不實，因此說不來。此為破除凡夫對因果的執著，<sup>141</sup>及修行者對境界的執取，認為有煩惱可斷（因），有彼岸可得（果），而執著在上面。另外，從菩薩雲遊十方國土度眾的過程，「不來不去」亦可突顯菩薩道修行出世入世的中道思想。

後文殊菩薩問其病之原時，維摩居士以佛土皆空來回答，提出空空、<sup>142</sup>無分別空、分別亦空的思想。從房室空無所有，至空空的解釋過程，說明「無」與「空」之差別。凡夫以無物為空，而維摩居士談到佛土為空，指佛土本性空，即畢竟空之意。<sup>143</sup>因此，提出空空是為了對治執空之概念。菩薩對於空不應起分別。可知維摩居士以空無切入，破除實有的妄想，再提出一切皆空（諸法畢竟空）的思想。然維摩居士為避免大家執著於空，故示現三萬二千師子座，<sup>144</sup>表示空中生妙有，說明空、有不二的不可思議真理，體現空有圓融無礙之中道特色。

### 三、不二法門之中道思想

《維摩詰經》對「不二」有兩種詮釋，一者通過「言語」表達，二者以「默然無言」表達。<sup>145</sup>依據《維摩詰經義疏》記載，吉藏的說法可分成三個層面：（一）眾人言於不二，（二）文殊雖明不二無言，而猶言於無言，（三）維摩居士見不二無言，亦能無言於不二。<sup>146</sup>吉藏以深淺來區分，把前三十一位菩薩對不二的體悟，

---

<sup>140</sup>同上註。

<sup>141</sup>吉藏《中觀論疏》，《大正藏》第42冊，頁53中。

<sup>142</sup>空空前者空慧，後者是法空。雖法性自空，不表示具空性智，此為能所之間的關係。若無空慧則會認為我實有。因此，必須用無分別的智慧，得我空。僧肇，《注維摩詰經》，頁373上。

<sup>143</sup>僧肇，《注維摩詰經》，頁372下。

<sup>144</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·文殊師利問疾品》，頁546中。

<sup>145</sup>許宗興〈《維摩詰經·入不二法門品》「三階論」詮釋結構的商榷〉，《華梵人文學報》2003年七月，頁274。

<sup>146</sup>釋吉藏《維摩經義疏》，《大正藏》第38冊，頁910上。

透過事相上的二法，闡述不二意。《維摩詰經·入不二法門》先透過三十一位菩薩提出三十一個方法對治二分概念，如：生與滅，觀法不生不滅，而得無生法忍，能安住、不動心；涅槃與生死，觀二者之皆平等，因其性為不生不滅；菩薩心與聲聞心，要透過觀心相入幻化，破除對菩薩心與聲聞心之偏執；……等。<sup>147</sup>突顯二分法內容，並且提供修行方法，破除偏頗二邊，導入中道思想。吉藏認為三十一位菩薩，未通達不二的真義而說不二。文殊菩薩以「言於無言」表達，維摩居士卻以「默然無言」來表述「不可說的真理」，突顯不二真理有層次性的體悟。即：三十一位菩薩提出「不二法」是屬於「破除」的角度來詮釋中道；文殊菩薩提出遠離語言、思惟及問答，不墮入無明戲論之中，屬於「建立」的角度來詮釋中道；維摩居士卻透過不可說的真如來回應，超越「破」與「立」的執著，從本體表示不二中道之理。彰顯菩薩對中道體悟境界的不同。

從修行的角度，「不二」即是中道修行。三十一位菩薩透過自身修行境界，以無分別之平等觀，破除二元對立，此為「事」層面，因其屬於世間語言之表達，亦可稱為世俗諦。文殊菩薩卻提出「無言」的概念，說明修行本身是種內在的體悟，無法透過語言來表述，此為「理」的層面，雖然揭示「不二」為不可說之勝義諦，但仍然處在語言思惟之世俗諦層面，表示其藉由世俗諦立場解釋勝義諦。維摩居士對這點更清楚，因此以行動來顯示，透過「默然無言」說明其修行的境界，此為「理事圓融」的本體層面，超越世俗諦與勝義諦之分。

#### 四、不可思議境界之中道思想

〈入不二法門品〉之「入」涵有達到、證入之意；從維摩居士所回應，如何入不二法門，而保持沉默，無言以對，表示第一義諦解脫不可說之理。可知《維摩詰經》所談之不二法，除了突顯維摩居士本身不可思議的智慧，亦可窺見菩薩自在解脫，透過譬喻描述解脫境界，稱為不可思議解脫。筆者藉由以上不二中道為基礎，試圖通過事理來分析該品內容，分為二點說明：

（一）理事不二之中道思想：在〈不思議品〉提及舍利弗起「求床座」之念，因看到房室中沒有床座，心起懷疑「諸大眾要坐在那裡？」表示他所看的世界屬於

---

<sup>147</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·入不二法門品》，頁 550-551 下。

「事」之存在，因聲聞乘透過「緣起」觀看世界，依眾緣和合而見「有」，由眾緣分散而「無」，雖不著於有無之相，但無法體會菩薩空性慧，為聲聞與菩薩對空性的層次差別。維摩居士知舍利弗所起之念，因此提問：「云何仁者！為法來耶？求床座耶？」從事相而言，室內正在討論「大乘法」，而舍利弗年紀不小，站久了就會疲倦，一方面是為大家著想。從理方面，維摩居士藉此機會，釐清「理」、「事」之意，法可代表法界真性（理）、床座可代表法界現象（事）。因此，問題背後就是事理二分相對，實際上無論回答那一方就會落入偏執之弊，從舍利弗回答「求法」表示偏重於理，體現聲聞非透徹體會不二真理。因此，維摩居士藉此機會為眾人說法，提出：「夫求法者，不貪軀命，何況床座？」意指求法界真性者，必須了然法性皆空，因此不執著於色身，床座更別說。接著，說明諸法實相：

夫求法者，非有色、受、想、行、識之求，……夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求；夫求法者，無見苦求，無斷集求，無造盡證、修道之求。<sup>148</sup>

此段經文，維摩居士所指出法性本空，因此，求法之人，不應求於五蘊、十二入、十八界、三界、甚至不求於佛、法、僧、乃至四諦法亦不可求。表示，真求法者應當如實知諸法實相，應向內求法，而不是只求外在之法，若執著在事相之法，就會使心與法無法相應，此非求法也。<sup>149</sup>此為破除偏著於事而求法。接著，進一步說明，法不是戲論，若講說我當見苦、斷集、證滅、修道，是屬於語言、文字之戲論，不是真求法，此為破除偏著於理而求法。再進一步提升層次，而提出：

法不可見、聞、覺知，若行見、聞、覺知，是則見、聞、覺知，非求法也；法名無為，若行有為，是求有為，非求法也。是故，舍利弗！若求法者，於一切法，應無所求。<sup>150</sup>

說明法的真相是無法透過眼得見、耳得聞、亦無法覺知道，因為法的真相是無為的。從維摩居士開示，可看出他先從「法性空」之理，進而達到勝義諦層面之解

---

<sup>148</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·不思議品》，《大正藏》第14冊，頁546。

<sup>149</sup>參見《注維摩詰經》，《大正藏》，頁381中。

<sup>150</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·不思議品》，《大正藏》第14冊，頁546。

說，為破除事理之偏頗。從事相看，無論是五蘊、十二入、十八界等法，在緣起之法則，眾緣和合而示現有，表示事有，此為舍利弗的角度；若從理性看，以上所述之法，皆是空性，因此不可得不可求，表示理空。最後，維摩居士引用二諦說來統攝事理，從勝義諦層面體現諸法實相。從順序事、理、事理不二，突顯其不二思想，屬於理事不二之中道。

（二）透過理事不二為基礎，體現理事圓融、事事無礙：示現房室內容納獅子座，在〈不思議品〉提及維摩居士現神通，把三萬二千高廣之師座子進入室內。如經云：

維摩詰現神通力，即時彼佛遣三萬二千師子座，高廣嚴淨，來入維摩詰室，諸菩薩、大弟子、釋、梵、四天王等，昔所未見。其室廣博，悉皆包容三萬二千師子座，無所妨礙。於毘耶離城，及閻浮提四天下，亦不迫迮，悉見如故。<sup>151</sup>

經文的重點在於「其室廣博」表示維摩居士之房室，變得更寬廣，並且能容納巨大的師子座，「無所妨礙」係指師子座與小室互相圓融，不相抵觸，「亦不迫迮」係指雖巨大師子座融入小室裡，卻沒有變小，反而仍然保持原狀。此段經文的譬喻，顛覆凡人之想像、打破平常空間概念，顯示不可思議之妙理。維摩居士加以說明：

若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣內芥子中無所增減，須彌山王本相如故，而四天王、忉利諸天不覺不知己之所入，唯應度者乃見須彌入芥子中，是名住不思議解脫法門。<sup>152</sup>

經文說明，菩薩解脫境界如同高廣之須彌山進入芥子中，住在山上之四天王等天人，卻不知不覺而入。若僅執著於事相，此事無法成立的，透過理事來解讀，須彌山表示「法界之差別相」為事，芥子表示「法性之平等」為理，須彌入芥子表示理事可互相容攝，無所障礙，體現理事圓融及事事無礙之理。<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·不思議品》，《大正藏》第14冊，頁546中。

<sup>152</sup>同上註。

<sup>153</sup>澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第38冊，頁654上。

維摩居士透過依報與正報說明，菩薩解脫境界之特殊神通力，如經云：

諸佛菩薩有解脫，名不可思議。……以須彌之高廣內芥子中無所增減，須彌山王本相如故，……斷取三千大千世界，如陶家輪，著右掌中，擲過恆河沙世界之外，……復還置本處，都不使人有往來想，而此世界本相如故。……延七日以為一劫，……促一劫以為七日，……住不可思議解脫菩薩，能以神通現作佛身，或現辟支佛身，或現聲聞身，……<sup>154</sup>

從空間角度，可示現轉移位子，往來似如無往來，能用右手取三千世界，輾轉移動，而不影響其世界；從時間角度，可縮短或延長時間；接著指出菩薩不受正報影響，因此，能自由自在示現各種相貌，如佛身、辟支佛身、聲聞身、帝釋身等。表示菩薩之解脫不受依報或正報所限制，因此，能在三千大千世界雲遊度化眾生。此說法顛覆常人對時間與空間概念，從空間大小、時間長短及不被依報正報等限制，可顯露其境界超越一切相對概念，意味著中道圓融，超越二分對立、分別之戲論體現不可思議解脫。大迦葉對此提出看法：

譬如有人，於盲者前現眾色像，非彼所見；一切聲聞聞是不可思議解脫法門，不能解了，為若此也。<sup>155</sup>

大迦葉說明佛菩薩之解脫境界，非一般凡夫、阿羅漢的境界所能及的，如同盲人不能見色相一般。暗示真正之解脫，是無法透過常人的感官覺知去測量，故稱不可思議解脫境界。

從以上的討論，可知《維摩詰經》中道思想為不二中道，透過否定的方式，顯露「不二」超越二分極端思維，突顯中道捨離二邊的作用。從肯定立場，可窺見其藉由緣起性空為理論基礎，建構中道正當的觀念與修行。因此，可透過不二中道來解釋二分之關係，即是非一非異的狀態。另外，《維摩詰經》中道思想不僅發

---

<sup>154</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·不思議品》，《大正藏》第14冊，頁546-547。

<sup>155</sup>同上註。

揮佛教緣起性空學說，而以不二法門為切入點，說明中道的修行及超越解脫層面，展開中道思想對治分別、顛倒及執著，體現不二中道圓融無礙的特色。<sup>156</sup>

### 第三節 《維摩詰經》之中道實踐

《維摩詰經》主要思想則離不開不二中道，如以上所提過「道」一詞，與實踐修行息息相關，可說「不二中道」對菩薩修行提供修行指南，透過對答討論菩薩自利利他的修行課題如：「菩薩云何觀於眾生？」、「菩薩應云何慰喻有疾菩薩？」、「有疾菩薩云何調伏其心？」、「菩薩云何通達佛道？」等，體現維摩居士對菩薩道修行的看法，強調實踐修行須具備之觀念。本節試圖歸納維摩居士透過修行實踐層面談不二中道。

#### 一、出世與入世不二

（一）〈方便品〉提及「維摩居士」在世間度化眾生過程。本品開頭敘述維摩居士的人品，內容包含其成就的諸功德、自利利他的實踐、善巧方便的修行實踐。

維摩居士的功德。依智者大師在《維摩經玄疏》<sup>157</sup>提到維摩居士本是金粟如來或八地菩薩，為彰顯菩薩入世度眾的精神，其雖已證解脫，因慈悲心故，雲遊世間，度化眾生。故〈方便品〉開頭陳述毘耶離大城中的長者維摩居士，及其成就的種種功德。譬如：供養諸佛、得無生法忍、辯才無礙、獲無所畏、具諸神通及通達方便法門等功德。該段特別標榜維摩居士的功德，意指菩薩雖與凡夫同處世間輪迴之中，因發「菩提心」乘願再來；凡夫則隨業流轉，而輪迴生死。換句話說，維摩居士的生活起居，跟一般人沒什麼兩樣，差別在於出發點與目的，維摩居士以慈悲心為本，度化眾生為目的，看似從事世間事業，但背後隱含弘法度眾之佛事。凡夫卻透過貪慎癡從事事業，滿足為了自己的生活所需與慾望。從世俗層面，表示聖凡間的差異相，從勝義諦層面，亦可突顯聖凡不二之理。

從自利利他的實踐，維摩居士在世間遊轉的過程，透過財布施幫助貧民、以自我精進修行、持清淨戒、以忍辱、精進、禪定及智慧等六度，攝受眾生。雖示現居

<sup>156</sup> 以圓融來描述中道的意義，筆者參考傅偉勳教授對二諦中道的說法。參見傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報》第10期，（台北：中華佛學研究所，1997年），頁383-394。

<sup>157</sup> 智者大師《維摩經玄疏》，《大正藏》冊38，頁546下。

家、有妻子兒女，但不著在其中；雖精通世間的學問，但不離佛法；雖得世間名利，卻不以為喜；並且弘化四方，不但能利益他人，同時亦可圓滿自己的菩薩道。此外，無論維摩居士面對何人，皆可善巧方便隨機教化。針對不同背景的人，能應機教化。如：賭場度眾、參與政治，維護正義、弘揚大乘法、到淫舍宣說慾望過患，彰顯維摩居士的弘化能力。入世過程，僅具出世思想是不足夠的，尚須兼備處理世間各項事務的能力，也就是道種智的智慧。

從維摩居士的實踐，顯露對於出世與入世概念的釐清，無論出世或入世皆為解脫相，兩者圓融無礙。以出世為自利根本，入世為利他的方便。隨處世間，但不被世間煩惱影響，對於世間之樂，不起貪戀，反而能以方便智慧度化眾生，於引導眾生趣入正道。

從維摩居士所扮演的角度，有兩個意涵：（1）菩薩自利利他的實踐修行，（2）菩薩適應世間的能力，來自對入世與出世間的把握，體現入世中隱含出世的解脫，菩薩透過世間的現象苦樂、生滅，悟入超越世間的解脫真理。可讓吾人重新反思，佛教適應世間的修行是不離開生活的。

（二）舍利弗與禪修課題。維摩居士提出禪坐的中道思想，係為糾正佛弟子對禪修之偏執。該經舉舍利弗為代表人物，其常於樹下靜坐思惟法義，透過聞、思、修開發智慧，故被譽為佛弟子中智慧第一。維摩居士看到時，便提醒：「所謂靜坐者，不只靜坐思惟而已」。<sup>158</sup>又提出打坐的要義：

要超越三界的煩惱，而不離群獨居至寧靜之處。經云：「不於三界現身意，是為宴坐」<sup>159</sup>指在欲界、色界、無色界不現身與心之意。說明正確的宴坐，不應住欲、色、無色界，而能超越，能在三界輪轉不著。另外，指出打坐雖要超越三界但不一定要達到滅盡定之境界。意指不應住於四禪八定之境界中，而能在日常生活的行住坐臥，展現寂然不動。菩薩雖不起滅定，而能透過威儀，攝受眾生，達到動靜不二的境界，彰顯菩薩能動能靜之禪定特質。

不捨道法，而現凡夫事。雖從事凡夫之事，而不離解脫之法。意指透過一般人生活上所做之事，而能提升到解脫層面。顯現真俗一如的境界，在行事之中，也能

---

<sup>158</sup>羅什譯，《維摩經所說經》，《大正藏》第14冊，頁539下。

<sup>159</sup>同上註。

夠保持正念，修習禪法，不執取世俗諦與勝義諦。

打坐要能不動諸見，而修行三十七道品。二乘行者必壓伏諸見，才能起三無漏學，修三十七道品，認為諸見是惑，道品是解。然維摩居士認為，若了達諸見實性即是道品，所以諸見不動也能修行三十七道品。意指當下即解脫。

打坐要能不斷煩惱，而入涅槃。此概念是維摩居士對禪修的總論述。無論是處於或超出三界、動與靜、俗諦或聖諦皆是解脫相。既然如此，就沒有煩惱可斷，道品可修，超越人、法無我的執著，了達煩惱與解脫的空性，所以煩惱即涅槃；煩惱結惑不障智慧涅槃，智慧涅槃不礙煩惱結惑，為菩薩禪定之境界。此是入世修行的菩薩須必備之禪定功夫。

從維摩居士對舍利弗提出的禪法，可知菩薩與二乘禪定的差異。舍利弗於樹下獨坐靜慮，偏於個人自我解脫的修行；菩薩的禪法不僅獨居靜坐，而透過心緣境的過程體會禪定。進一步的觀察比較，二乘著重「止」，由止入觀，止息意識的作用，才能安住於禪定。然菩薩直接從一切法空的觀點，切入禪定，無論動或靜皆能安住。表示修行禪定能實踐於日常生活當中，突顯禪定之中道特色。

（三）維摩居士藉由持地菩薩修行之境界，反映菩薩入世修行必須勇於面對紅塵煩惱，「入塵而不染」的功夫是大乘菩薩度化眾生之必要條件。持世菩薩在阿蘭若時，魔王波旬裝扮成帝釋天及萬二千天女，因持世菩薩不知其是魔王而誤以為是帝釋天，便非常客氣對待他，為他們說法。魔王聽開示後，想擾亂行者，將萬二千天女送給持世菩薩。持世菩薩馬上拒絕，說：「我是出家修道人，怎麼能接受這些天女？」時，維摩居士出現，直接答應接受諸天女（事實是魔），接著為她們說「有法樂可以自娛，不應復樂五欲樂也」。<sup>160</sup>並說「無盡燈法門」使其發菩提心，此段經文的主要人物，可分為三個：持世菩薩為出家修道者（象徵出世修行）、維摩居士為在家修道者（象徵入世修行）、魔王波旬及萬二千天女（象徵眾生煩惱）。從持世菩薩及維摩居士，可突顯出世修行與入世修行的角色，如維摩居士出面承擔，接受持世菩薩無法承擔的事。一方面說明維摩居士站在利他的角度，他接受天女，是為了度化她們，故不起貪著之心。持世菩薩站在自利的角度，因比丘的身分，故不應該接受那些天女，不起汙染之心，是種避嫌的態度。維摩居士的作風，糾正

---

<sup>160</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·菩薩品》，頁543上。

持世菩薩偏重於出世的修行，亦提供菩薩道入世修行，直下承擔的精神。此外，維摩居士勇敢地為持世菩薩承擔責任，發揮面對煩惱而不畏懼的精神，轉煩惱為菩提，彰顯煩惱即解脫之中道思想。

（四）〈文殊師利問疾品〉提及菩薩應以慈悲心願觀照眾生，透過「病」闡述菩薩於眾生相處之法，體現煩惱及菩提之理。經云：「從癡、有愛，則我病生。以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅」。<sup>161</sup>維摩居士示現己病，提出菩薩和眾生一樣有疾病。然眾生之疾病，以無明癡愛為本；而菩薩之疾，以大悲為源。<sup>162</sup>佛教修行之根本目的，是為了解除眾病。對菩薩而言，廣度眾生為菩薩修行。因此，眾生病苦，即為我苦，一旦眾生病滅，菩薩之病自然痊癒。菩薩雖有解脫生死輪迴之力，因慈悲願故，善巧方便與眾生同事。從眾生病，則是菩薩病，可看出菩薩行者對於眾生的慈悲心願，亦可突顯菩薩在煩惱病中，圓滿菩提道。

（五）以積極入世的精神，鼓勵有疾菩薩，彰顯出離心與菩提心不二之理。在〈文殊師利問疾品〉提及維摩居士提出慰問有疾菩薩之法。如經云：

說身無常，不說厭離於身；說身有苦，不說樂於涅槃；說身無我，而說教導眾生；說身空寂，不說畢竟寂滅；……<sup>163</sup>

以身無常、身有苦、身空寂、身無我，來說明色身剎那生滅，進一步闡述色身病痛是必然的現象。二乘依此為基礎，加以觀照色身實相，屬於消極的看法。維摩居士以更宏觀的角度說明，雖不執取色身幻有，但可藉此色身，來救度眾生。雖身是苦，卻不厭離生死，反而更積極度化眾生。雖身是空寂，但不樂於畢竟空，在世間與眾生同住，與眾生同情，共享眾生的疾病（此病始於無明煩惱）。因身沒有主宰的我，無我我所，則能犧牲奉獻化導眾生。可知有疾菩薩，雖清楚己身之幻化生滅，但不起消極厭世之念，反而更積極化導眾生。從安慰有疾菩薩，可瞻知菩薩慈悲心願，積極入世與為法忘軀的精神。

（六）廣學多聞，圓滿權實的智慧。為因應不同眾生根機，菩薩成就佛道的過程，需廣學無量法門，成就善巧方便的修行。〈香積品〉提及娑婆菩薩與眾香菩薩

---

<sup>161</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·文殊師利問疾品》，頁 544 中。

<sup>162</sup>僧肇著，《注維摩詰經》，頁 371 下。

<sup>163</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·文殊師利問疾品》，頁 544 中。

，以不同的方法切入真理，展現多元化修行法門。內容描述舍利弗心想，飯時已到，諸菩薩應該在那裡用餐？維摩居士知其意，便入定示現「眾香佛國」，其國有佛號「香積佛」。此佛國土的特色是「香味」，且是諸佛世界中人天之香，最為第一。其國眾生沒有聲聞、辟支佛，唯有清淨大菩薩。

此時，維摩居士以神通力化作菩薩，便令其到眾香佛國，化菩薩到彼佛國之後，得彼佛的一鉢香飯，承佛威神，及維摩居士不可思議解脫之力，使化菩薩及彼佛土的九百萬菩薩一瞬間來到娑婆世界。此佛國土瞬間來往，表示心力之迅速，體現佛國淨土之間的距離是一念之中。

後為兩國菩薩的交流時刻，眾香菩薩說明：香積佛不以文字說法，而用諸香味來弘法。別於娑婆世界透過語言、講說、聽聞，來弘法。維摩居士為眾香菩薩說：「此土眾生剛強難化，故佛為說剛強之語以調伏之」。<sup>164</sup>意味著，真理在不同因緣時空之下，可透過不同方式切入。娑婆世界雖有煩惱苦等，但可以在此行十善法，成就八功德，<sup>165</sup>是此國土殊勝之處，其他佛國是沒有的。因此，眾香菩薩不應輕視娑婆世界修行的菩薩，強調唯有在娑婆世界煩惱中，才能充分增長菩提心，煩惱即是菩提，彰顯娑婆世界菩薩不偏執於煩惱或菩提之修行。

透過兩國菩薩之比較，可看出菩薩因應國土眾生根機，故有多元化的修行法門，並且可在不同環境圓滿菩提，無論是淨土或五濁惡世皆可成就佛道，顯露穢淨不二之理。從眾香菩薩與娑婆菩薩間的來往，說明菩薩為廣度眾生，必須博學多聞，菩薩與菩薩之間，必須互相學習成長，突顯菩薩待人處事的精神。此外，從菩薩自利利他的修行，維摩居士提出中道思想。菩薩不僅好助於別人，而要能把握自己的修行，菩薩度眾不只成就權智，亦要具有實智。不但要具備慈悲心願，亦要圓滿空性慧的體悟，實智讓菩薩不墮於入世，權智使菩薩離於出世的精神，二者之間的拿捏為菩薩中道修行的特色。

---

<sup>164</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·香積品》，頁 552 下。

<sup>165</sup>同上註，頁 553 上。

## 二、空性慧——無執著之中道思想

(一) 以無所住心面對生死。〈文殊師利問疾品〉說明有疾菩薩如何調伏其心，提出菩薩應行無住。不住不調伏，亦不住調伏。他說若菩薩住於不調伏心，則同等凡夫；若住於調伏，則是聲聞法。凡夫眾生之所以無法跳脫輪迴痛苦，因其無法調伏己心；諸聲聞雖具足實智，而缺乏權智，意指得解脫智慧，但僅侷限在自我受用，缺乏度眾的善巧方便。因此，菩薩不應落於兩邊（調伏與不調伏），雖住於生死而不為所染、住於涅槃解脫而不永滅度、非凡夫非賢聖、非垢非淨、……可知菩薩度化眾生的過程，不可墮入二元對待，而要能超越，突顯菩薩修行無住的中道精神。

菩薩度眾的過程，同樣要面對生死課題，故菩薩若無所住，應如何自度？因此，維摩居士提出：「菩薩在生死中當依如來功德之力。」此是菩薩自利的層面，說明菩薩除了利他之外，同時亦可自利，依佛功德有兩種：一者、依他方佛功德力。蒙佛功德加被，依靠佛力增加信心，邁向佛道，不畏於生死。<sup>166</sup>二者、依自所修功德力，透過自己的修行的功德，靠自性佛的法身，這是自我心靈的依靠。此回應菩薩利益眾生之外，亦要把握自己的修行，對佛道起信心，而不退轉。

維摩居士所提出的「無住」思想，並不表示不管任何事情。「無住」意指放下執著，不落二邊。維摩居士的用意，是為了要提升菩薩對修行的觀念，破除法執。因此，在〈觀眾生品〉文殊菩薩就善與不善的課體，從「善與不善依甚麼為本？」開始加以追問，最後得到答案：「無住本立一切法」亦回應文殊菩薩「如何安住？」問題。說明菩薩應安住於「無住」，因為「無住」才能夠不起分別心，以善巧智慧度化眾生，以無住之心利益他人，而行諸善法。又因內心不起貪欲、瞋恨、愚癡，故清淨無染。因此「無住」是菩薩對空性慧的體悟，有了空性慧，才能在生死輪迴中而能自由自在。

(二) 優波離與持戒問題。維摩居士對優波離提出戒不戒不可得的道理。《維摩詰經·弟子品》敘述犯戒的二比丘，前往優波離提問，關於犯戒的問題。當維摩

---

<sup>166</sup>僧肇，《注維摩詰經》，頁 385 下。

居士見優波離正為二比丘講解傳統戒法時，對他提出不同的看法。他說：「犯罪的比丘已誠心懺悔，不要再增加其苦惱，反而要幫助他摒除困苦。」再提出：

彼罪性不在內、不在外、不在中間。如佛所說：「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。」心亦不在內、不在外、不在中間，如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。<sup>167</sup>

據吉藏、僧肇、智顛的解釋，認為罪是緣起有，所以其性不再內、外、中間三處，可知罪性即空，心及諸法亦同等道理。可見維摩居士對戒律的看法，是以空性來詮釋。因罪由心起，而心本身即是不可得的空性，故罪即是空。因此，沒有所謂犯戒或不犯戒的問題，突顯戒不戒不可得。

罪（垢）無罪（淨）之間的差別始於「心」，因此維摩居士強調「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨」思想，說明解脫以心為本，一旦心解脫，即自然清淨無垢。以二比丘為例，雖在戒行的層面可稱為犯戒，但就根本戒而談，他們並沒有犯戒的動機，因此沒有違犯根本重罪。維摩居士跳脫有罪及無罪之執著，不再迷惑在戒條上，而直接回歸到自性本身，進而從心淨的角度，說明罪性不可得，故戒不戒不可得。突顯佛教持戒的中道修行。

（三）維摩居士為破除彌勒菩薩的法執，區別佛教「授記」與外道「宿命論」，指出佛陀之「授記」不可得。主因若菩薩行者以有所得之心而行菩薩道，認為有真實無上菩提可得，違背菩薩道之精神。經中描述，當彌勒菩薩為兜率天王及其眷屬說不退轉法時，維摩居士詢問：「世尊授仁者記，一生當得阿耨多羅三藐三菩提。為用何生，得受記乎？過去耶？未來耶？現在耶？」<sup>168</sup>並提出三世生滅，提醒彌勒菩薩不應以「現世」或「不生不滅」得授記，告誡「授記」不可得。「現世」授記不可得，係因其是無住的現象（有生、老、死）；「不生不滅」授記本不可得，維摩居士指出此理，破除菩薩對法的執著。係因悟入諸法證悟空性，了達諸法不生不滅，空性本不可得，故沒有得不得之分別。

（四）〈觀眾生品〉提及以空性度化眾生思想。文殊菩薩問：「菩薩如何觀於眾生？」維摩居士答：「譬如幻師，見所幻人；如智者，見水中月；如空中雲，如

<sup>167</sup> 羅什譯，《維摩詰所說經·弟子品》，頁 541 中。

<sup>168</sup> 羅什譯，《維摩詰所說經·菩薩品》，頁 542 上。

水聚沫，如水上泡，如蕉穀芽，如石女兒。」維摩居士以譬喻回答。如：幻師、智者指是菩薩，幻人、水中月表示眾生。再提出空中雲、水聚沫、水上泡等譬喻。透過幻化、假有、暫時存在的狀態，說明菩薩及眾生皆處在無常變化之中，因此菩薩修行要以「空性」的智慧度脫眾生，而不執著其中。

文殊菩薩又問說：「若把一切看成空，如何行慈悲喜捨利益他人？」維摩居士提出：要以空性慧觀見眾生，並為眾生說諸法畢竟空，是菩薩慈悲的表現，因為空性慧是菩薩解脫的基礎，為眾生說此法，能夠讓眾生得到解脫的智慧。故利益眾生並非供應物質上的需求，而是能助其脫離苦海，得解脫自在，才是真正的菩薩慈心。

可知該經發揮「空性慧」的無執著特質，加以運用在菩薩道修行實踐上。透過無所住心面對生死、不著於戒相、無住於授記、以空想觀照眾生，體現中道思想超越對立與執著的作用，以否定方式，破除極端思惟的弊病，可知中道思想對於菩薩道修行實踐的重要性。

### 三、平等觀之中道思想

（一）大迦葉與須菩提貧富行乞之課題。從維摩居士與兩位佛弟子互動過程，顯露中道修行的思想。大迦葉因貧苦眾生財力匱乏，而沒有機會布施，故起悲憫貧窮眾生之心，希望眾生有緣累積福德資糧，而前往乞食，故僅向貧民托鉢。須菩提與大迦葉相反，捨貧乞富。他認為富家因過去世所修，故今世得富裕的果報。若其生起驕慢放逸之心，一旦福報受盡，就會墮落，為了讓富人有機會繼續修福，故特地向富家乞食。

維摩居士認為從貧捨富而行乞，是不圓滿的布施行，便向大迦葉提出：「不食」<sup>169</sup>、「壞和合相」<sup>170</sup>、「不受」<sup>171</sup>而行乞食的觀念，這三個概念是站在超越色身，而證得法身的角度而談。對受施者，要能夠體會「法身的不食」。法身者等同虛空界，無所不徧，因此不必依靠飲食，而本自具足。食者為了證悟解脫，修行辦道，而資養自己的色身。對於施物，應觀察其四大假合的真相。對布施者而言，應存

---

<sup>169</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·弟子品》，頁540上。

<sup>170</sup>同上註。

<sup>171</sup>同上註。

不受之心，而行布施。維摩居士提出此看法，點出大迦葉所行乞，無法達到布施根本的原則「三輪體空」，雖其初心是慈悲，但無法圓滿「普同供養」的布施。因此，維摩居士再提出「以一食施一切眾生，供養諸佛賢聖者」的修行概念，對於食物觀想，依靠觀法性平等，無論眾生、賢聖、十方諸佛，皆以一食平等供養，因此，修行者不應分貧富，不起貪著或厭惡之念，安住於平等，而行乞食。此意味著理性平等的修行觀。

維摩居士與須菩提的互動，及前文內容同樣在強調中道修行觀，只是以不同角度切入。須菩提向維摩居士乞食時，居士拿取須菩提手上的鉢，盛滿飯，便不把鉢還給須菩提，然提出問題，考驗須菩提所體會的空性，及對與平等性的理解。再提出食性與法性平等的思想，食物本身是幻有不實，其性是空，亦同法性。說明若能見食性，亦可體會法性；若能體會法性，亦可見食性，顯現平等的真理。因此，施者或受施者皆平等，故沒有所謂貧富之分。須菩提雖解空第一，但未達到菩薩畢竟空的境界。因此，無法圓滿平等性的布施。維摩居士透過食性、法性解平等的道理，暗示須菩提，乞食不只找富家，不理貧家，或僅照顧貧家，而背棄富家，應要以平等而次第行乞。

此段維摩居士透過空性慧，對兩位尊者提出平等的思想。前者對大迦葉提出三輪體空，透過施者、受施者、施物皆空，故沒有能施或所施，因其只是眾緣和合而有，是從緣起切入空性。後者須菩提解空第一之稱，對於平等有他自己的體會。因此，維摩居士直接切入本體而談，提出食、法性皆空，從本質上說明空性，因有空性為本質，所以一切皆是平等。突顯維摩居士的善巧說法，對於不同背景的人，說不同的法。從維摩居士提出的平等，可糾正偏執的修行方法，導入中道的修行。

（二）在〈菩薩品〉維摩居士提出，菩薩修行的道場，並非專指特定地點或處所。只要以「清淨心」行菩薩道，無論在郊外或大城，處處都是道場。彰顯心內道場與外在道場之差別，破除對道場及非道場的執著。經中提及當光嚴童子正要出毗耶離大城時，剛好遇到維摩居士，光嚴童子向居士敬禮，便問到：「居士從何而來？」答曰：「從道場而來」。據僧肇大師的說法，光嚴童子志好閒獨，找安靜其心之處，故想出城外將求道場。<sup>172</sup>因此，維摩居士告知真正的道場是菩提所依之處

---

<sup>172</sup>僧肇著，《注維摩詰經》，頁 363 下。

，<sup>173</sup>提出：「真心、發行、深心、菩提心皆是道場，行六度、四攝、四無量心、方便等也是道場」。此段意味著兩位菩薩對道場意義詮釋之差別。一般道場指的成道的地方，如佛陀在金剛座上成佛，當處就是道場。光嚴菩薩認為道場必須要遠離大城，到郊外的地方修行，但維摩居士認為菩薩的修行，是為了圓滿菩提心，因此修行本身才是真正的道場，而非處所。

（三）維摩居士認為行布施，不應只有錢財或物質上的布施，而是提升到法布施。在〈菩薩品〉中善德菩薩為當機眾，描述在其家中設大施會時，維摩居士建議善德菩薩：「夫大施會不當如汝所設，當為法施之會，何用是財施會為？」<sup>174</sup>接著說明，法布施從時間上來說無前無後，從空間方面來說，一時供養一個人，就可以供養一切眾生。維摩居士所提出的法施，如修四無量心、六度波羅蜜、四攝等法。是必靠自己實行，而不只是為人說法而已，法布施屬於出世間的布施，為眾生得超越世間的解脫，而行布施，因此，法布施勝於財布施。維摩居士強調法施，不表示不重視金財的布施，因為他自己也是一個樂愛布施的人。<sup>175</sup>筆者認為他為了要提升善德菩薩的布施觀念，把物質之布施延伸到法布施來談，顯示布施者要以平等觀而行布施，才能實踐法布施的無礙特徵。

（四）菩薩中道修行，建立在平等基礎上。如〈弟子品〉中聲聞必須捨離八邪（八正道的相反），才能達到八解脫的境界；菩薩得空性慧，明瞭邪正之性皆空的道理，故沒有邪正問題，表示邪正平等。此外，〈佛道品〉亦看到相同的道理。文殊菩薩問：「如何通達佛道？」維摩居士回答在阿鼻地獄中而沒有怨恨煩惱，雖處地獄卻沒有罪惡，在畜生道中沒有無明憍慢等等。一般角度會認為，這是不可能的事，但從菩薩的角度，菩薩善巧方便，為了度眾生，不但要積極行善，而能不畏懼汙行，示現在染汙之中，亦能成就菩提。

---

<sup>173</sup>《雜阿含經》記載「菩提道場樹，此樹下，如來得阿耨多羅三藐三菩提。」可推測道場指是菩提迦耶金剛座。《雜阿含經》，頁 168 下。後來指是修習佛法、講經說法之場所。對菩薩而言，培養菩提心為菩薩之修行，因此，道場是圓滿菩提之處，故稱菩提所依之處。參考釋演培《維摩詰所說經講記》，頁 441-442。

<sup>174</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·菩薩品》，頁 543 下。

<sup>175</sup>在〈方便品〉提到：「資財無量，攝諸貧民。」意指以金財幫助貧困之人。羅什譯，《維摩詰所說經·方便品》，頁 539 上。

所以菩薩行於非道，只不過是種方便示現，提醒眾生行此非道的過患，讓他們逐漸退出惡道，邁向佛道。因此，菩薩行於非道有警惕的作用。從另外一個角度來看，如地藏菩薩入於地獄，事相上，入地獄就是非道，但地藏菩薩用意是度脫眾生，圓滿佛道，故入地獄是通達佛道的過程。菩薩利益眾的道路上，必定有危險時、安全時；會遇上偏道時、正道時，卻能處處增長功德。體現菩薩中道修行之平等特質。

筆者認為，維摩居士提出行於非道，是通達佛道的思想，並非鼓勵大家做壞事，而是從更高一層的角度看事情本末。因菩薩了達空性的智慧，以平等觀看待非道或正道，破除二乘對淨的執著，及凡夫對垢的貪染。彰顯煩惱菩提不二之理。在黑暗中展現光明，在紅塵生死輪迴之中超越煩惱，如淤泥能生出清淨蓮花，因其動機是清淨的，在不好的環境，亦能成就菩提道。菩薩能行於非道而通達佛道，必須具備相當的智慧與能力。因此，非道即是通達佛道的方便法，對菩薩來說，非道與佛道是平等無異的。

整體來看，《維摩詰經》強調菩薩行者必須圓滿空性慧，成就圓滿清淨佛國，不過，清淨佛國並非外在世界的清淨莊嚴，而是內在的清淨無染，故提出「心淨則國土淨」之思想。藉此告訴吾人修行要義，必須回歸自我本心的清淨，超越執著分別、戲論，進而突顯不二中道的實踐。透過菩薩清淨平等心，以方便善巧在娑婆度脫眾生，說明菩薩修行，則離不開教化眾生智慧善巧的培養。再者，提出阿羅漢及菩薩弟子的法執，透過維摩詰居士對他們的叮嚀，強調菩薩修者必須具備空性慧，破除偏重入世或出世的修行觀念，展現不落入兩邊之中道，亦是佛教修行的核心思想。調整修行的出發點，不再停留於自我修行，提升到利益他人的修行，這是菩薩道行者的正當方向。

從菩薩道實踐的層面，更突顯「不二中道」對於菩薩道修行的重要性，在遙遠無盡的佛道上，避免墮入兩邊的執著或二分法的對立，由「緣起性空」的智慧為中道實踐的準則，透過不二法門，否定極端對立，破除一切執著，以中道思想建立正當的修行觀念，悟入真如空性智慧。可窺見《維摩詰經》的不二中道承繼佛教修行的捨離二邊之立場，並且延伸發揮中道平等，顯露否定、肯定思維模式及對立並存之圓融特質。無論時代改變，人們思想開發，生活品質不斷地提升，吾人卻離不開色身的痛苦，內心的不安，見解衝突之糾紛，環繞著對立的戲論無明之中，「不二

中道」不但提供超越對立的思考模式，亦賦予適當的實踐立場，因此「不二中道」對佛教修行實踐的重要性是深不可測的。



## 第四章 星雲大師的中道思想

星雲大師提倡人間佛教，強調佛教要以人為本，符合當代人生活，因此提倡「佛教現代化」，隨著時代發展，讓佛教不斷地進步；「佛法生活化」，把佛法融入生活中，強調生活修行。從慈悲關懷，以「非佛不做」為原則，提出人間佛教實踐準則「以出世的精神，做入世的事業」。<sup>176</sup>無論是傳統與現代、生活與修行、出世與入世等，皆是星雲大師中道思想的展現。

大師佛教適應時代，之所以與中道思想相關，因為「適應」會牽扯到傳統與現代問題。換句話說，「適應」涵蓋保持與發展之意，若只能顧傳統而不考量時代發展，就會落入偏頗，導致面臨被淘汰的可能性；但僅邁進發展，不考慮傳統之重要，那怕能適應現代，卻逐流忘返。因此，不偏頗二邊之中道思想，是佛教適應現代應該重視之課題。

大師在 1990 年 1 月 1 日「佛光山佛教青年學術會議」提出五乘共法、五戒十善、四無量心、六度、四攝、因緣果報、禪定修行及淨土念佛皆是人間佛教；最後指出中道亦是人間佛教思想，說明中道是空有融合的智慧，能助於促進人間美好的生活。<sup>177</sup>另外，大師於 2015 年博鰲亞洲論壇提出中道思想可助於世界摒棄紛爭、和平共存，<sup>178</sup>可佐證大師對中道思想的肯定、重視及深刻的體會。

此外，大師在一篇文章〈人我之間〉對中道之意提出看法：

「中道」是離開相對、極端的兩邊，是一種不偏於任何一方的中正觀點和方法。中道不僅是佛教的根本思想，儒家也認為待人處事應該不偏不倚，無過無不及，孔子即言：「中庸是道德的最高目標。」又說：「君子中庸，小人

---

<sup>176</sup> 星雲大師著，《人間佛教當代問題座談會》（台北：香海文化，2008年），頁183。

<sup>177</sup> 星雲大師著，《星雲大師演講集》第4冊（高雄：佛光出版，1990年），頁82-83。

<sup>178</sup> 大師指出佛教強調中道緣起，希望大家互相包容、和諧、互助；中道緣起讓大家懂得要廣結善緣，彼此互相尊重。參見〈星雲大師在博鰲——提佛教4貢獻〉，《人間福報》，2015年03月29日，<http://www.merit-times.com/newspage.aspx?unid=394533>（2016年5月7日檢索）

反中庸。」因此，我們做人不要太冷或太熱，不要太親密或太疏離；做事不要太偏左或太偏右，也不要太高或太低，最好的方法是中道。<sup>179</sup>

大師以「離開相對」、「離開兩邊極端」及「不偏於任何一方」來描述中道特徵。因此，可解讀大師中道的解釋，隱含三個層面意義：（一）中道是圓融無礙，消解對立，把二分法視為一體兩面，超越對立，從更高的層面解決矛盾問題。（二）中道是不執著之見，透過破除二邊偏執，脫離極端並立，體現無分別的智慧。（三）中道是適當立場，非過與不及，不傾向任何一方，而能兩邊兼顧。另外，大師舉出儒家、孔子對「中道」的看法，表示「中道」不只是佛教所重視義理，而其他都在加以討論。可知大師所認定的中道並不是死板概念，而是靈巧的智慧；為對治偏頗、對立、極端，採取不同詮釋方式，體現中道思想之運用。本章內容分成四個角度，討論大師對中道的看法：

## 第一節 中道思想的詮釋

本節試圖從三個思惟模式，討論大師如何解釋中道思想：（一）透過否定二分，（二）透過肯定概念，（三）透過圓融式思惟。

### 一、否定式中道思想

透過破除二分法來解釋中道思想，是一種否定式的思惟模式，先否定其中一邊再進一步否定另一邊，屬於破而不立的表達方式。這種思惟模式能消除二分法極端對立，重新反省二者之間的關係為中觀學派思想特色。<sup>180</sup>如大師曾指出：

佛法以中道為根本，凡是離於中道的對待法，不管你說空說有，講色講心，都不是究竟的。因為在真理實相中，本來一切皆空，沒有相對的是非好壞、生滅有無。<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> 星雲大師著，〈人我之間〉，《星雲法語·人生的錦囊—真理》第7冊（高雄：佛光文化，2013），頁420。

<sup>180</sup> 龍樹菩薩在《中論》提出：「不生亦不滅，不常亦不斷，一亦不異，不來亦不出。」為破除當時外道及某個部派佛教對實有與虛無的執著，透過否定式的理論，提出「無自性」學說，消解極端見解，屬於破而不立的思想特徵。參見龍樹《中論》，《大正藏》第30冊，頁1下。

大師認為若離開中道而說法，皆不是究竟，強調法皆空，因此沒有相對是非、好壞、生滅等，可知大師透過空性智慧，破除二邊，進而超脫對立，彰顯中道思想否定二邊之特色，這種詮釋方式在〈凡事看兩面〉提到：

凡事都有兩面，一是「是」，一是「非」；一是「善」，一是「惡」，……看似有兩面，其實也沒有絕對的兩面；有時兩面都是好的，有時兩面都是壞的。甚至有時「是」的當中，還有一些「不是」；「不是」的當中，也有一些是「是」的。<sup>182</sup>

以上之二分法為「是」與「非」，大師指出「是」非絕對的「是」，而提出「是」亦可能成為「非」，反之亦然；否定「是」與「非」之絕對意趣，為一種否定二邊的思惟模式，表示「是」與「非」沒有絕對標準判定。從佛教角度，一切萬法皆依因待緣而起，緣生則有，緣滅則無，法無定法。因此，對於「是」與「非」之標準，不可一概而論，及忽略背後之因緣，「善」與「惡」亦復如是。

大師在〈行為平坦的道路〉對於善惡之標準，有具體的說明，分為四個點：

(一) 先提出善惡是非的矛盾所在，大師說有些行為之所以很難辨別善惡標準，因時空背景之差異，可用不同角度解讀。除了眼前所看的善行、惡行之外，還有動機與目的，因此必須周全探究、深入思索，才能夠清楚事後的真實，如大師舉出：

譬如殺人本來是犯罪的，但是當一個無惡不作的歹徒被繩之以法，執行法律的劊子手快刀殺了他，這種行為究竟是善，還是惡的呢？劊子手在處決犯人的時候，可能也會耿耿於懷。同樣的殺人，惡徒的殺人是懷著凶殘、暴戾的瞋心而殺人，而執行法律的殺手對於殺害的對象，沒有深仇宿恨，只不過替國家執行一項除暴安良的工作，兩者的動機不同，兩者的行為結果自然大異其趣。<sup>183</sup>

從大師所舉例，對於殺是「善」還是「惡」？一般思惟都用二選一的方式回應，除了「善」與「惡」之間，還有動機，若從佛教的觀點，「動機」意指心，透過

---

<sup>181</sup> 星雲大師著，〈相對論〉，《迷悟之間》第8冊，頁105。

<sup>182</sup> 星雲大師著，〈凡事看兩面〉，《迷悟之間》，頁17。

<sup>183</sup> 星雲大師著，〈行為平坦的道路〉，《人間佛教叢書》第3冊，頁287。

心來判斷善惡，如經典云：「一切唯心造」。<sup>184</sup>所以「善」與「惡」沒有絕對答案。從以上討論，先提出二分法之間的矛盾，再說明「善」不是「善」，「惡」亦不是「善」。

(二) 提出佛教對善惡之標準，透過破除對二分善惡的執著後，仍出現潛在層面的二分法相對：「有標準」與「無標準」，若認為一切皆無標準，就無法釐清善惡之差別，導致對善惡產生顛倒；若認為一切皆有絕對標準，遠離佛教緣起的常識，而落入常見，這些主張違背佛教中道原則，因此大師再次指出佛教戒律來對治，提出十惡與十善，涵蓋身口意三業。表示「善」與「惡」雖沒有絕對標準，不等於無有標準，可回應佛陀制戒的本懷，雖犯隨制的特色，突顯法無定法之理。

(三) 法無定法顯空意，以善惡標準難以判別為前提，指出善惡本皆性空，因此在不同因緣背景，善惡雖有差別相，但亦可交替，某些事情看似善事，實是惡事；有些行為看相似惡事，仔細推敲卻是善事。此觀點並非善惡不分，而是一種跳脫極端思維之常見，為緣起性空的展現。大師具體提出永明延壽禪師的例子說：

宋朝的一代宗師永明延壽禪師，未出家前為地方州府，有一年逢到乾旱，民不聊生，他看了不忍，於是未經朝廷批准，啟用庫銀發糧賑濟。永明禪師盜用國庫的事情傳到了皇上耳中，皇帝大怒降罪下來，處以極刑，正要被殺時，永明禪師心想：「在國法上，我雖然貪污犯罪，但是在佛法上我放生救民，是一件有功德的事，求仁得仁於願已足，我把生命交給諸佛菩薩了。」<sup>185</sup>

僅針對大師所要表達之意。透過故事可分三點來解讀：(1) 對於「偷盜」有兩面的解釋：對國家法律雖是罪，對人民卻是福。所以，不可用「偷盜就是罪」的絕對標準來判定一切的現象。(2) 永明延壽禪師受刑之事件，表示無論他的行為是對或錯，在因果法則上，他仍然要承擔責任，遭受自己所行之業。(3) 犧牲生命於佛教，表示永明延壽禪師超越對錯、善惡、是非，認為救護眾生是自己該做的事，滿其所願，表示菩薩發大慈悲心。因此，超越善惡之中道思想可提供不同思惟立場，來判定事情背後的因緣，才能超脫偏頗二邊。

<sup>184</sup> 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第10冊，頁102中。

<sup>185</sup> 星雲大師著，〈行為平坦的道路〉，《人間佛教叢書》第3冊，頁295。

（四）最後屬於延伸思考，提出微小惡事，可成為大惡。此是脫離善惡之間的對立後，進而從另外二元對立解說，即是「小」與「大」。大師舉出許多譬喻如：涓涓滴水也能穿石、星星之火可以燎原、小小的罪過也會釀成天大的災禍等。大師具體說明如：

小時偷竊，長大以後，食髓知味，就變成大盜；小時虐待動物，成人就變成殺人魔王。更糟糕的是有些人做了惡事，不但沒有羞恥慚愧心，並且沾沾自喜，洋洋得意。這種喜殺、樂殺，甚至看到別人殺而讚歎，罪業更為深重。<sup>186</sup>

因此，「善」與「惡」之標準在於人心，善事之所以成為惡事，因為心念充滿了貪瞋癡，因此佛教強調淨化人心之修行，從生活中的點滴，行住坐臥，穿衣吃飯，皆離不開心識作用，一旦心起了惡念；雖然表面看似做善事，卻沒有達到做善事之本意，唯有透過自我觀照降伏內心煩惱，那怕有時不小心做錯，只要能羞恥慚愧，便可增長善念。

透過大師對善惡的判別過程，可說明如何跳脫二元對立的矛盾，進而邁向中道。因此，佛教中道思想可透過否定方式，突顯更多的可能性，加以深入觀察因緣條件，以空性平等的智慧評估是非，體現跳脫二邊對立之中道思想。

## 二、肯定式中道思想

肯定式思考是積極面思考，具有建設性的思惟模式。<sup>187</sup>從佛教「緣起」可體現肯定式思考特質，因「緣起」並非否定萬有之存在，而肯定現象界為假有，透過觀察萬法之建構過程，體會眾緣和合之理，屬於瑜伽行派所引用切入中道的觀點。筆者試圖依此為立場，討論大師中道思想。

---

<sup>186</sup>同上註，頁 297。

<sup>187</sup>參考吳光明〈古代儒家思維方式試論--中國文化詮釋學的觀點〉，楊儒賓、黃俊傑編《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996年），頁 35-84。

緣起可體現周遭環境皆不離開佛法。如經云：「一切法皆是佛法」，<sup>188</sup>不是每個人都能體會其涵義，導致產生不同觀點。所以，「佛法」與「非佛法」既然是相對概念。<sup>189</sup>

為解釋「看似與佛法無關，卻有佛法」之意，筆者藉由大師的一篇〈我是哪裡人？〉，在 2016 年 03 月 25 日刊登於聯合報，來討論大師推論過程，文中敘述：

我在 1927 年出生於揚州江都，……，後來到南京出家，……，在二十三歲到了台灣，……，我就更弄不清楚我是北部人還是南部人？不過我總想，我是台灣人，也是中國人，也是世界人。<sup>190</sup>

重點是「我是台灣人，也是中國人，也是世界人」。假設台灣人與中國人是一個衝突概念，那世界人亦是超越台灣人與中國人。沒有否定二元對立，而透過超越概念來含攝二者之衝突，建立對事情正確的認知，體現肯定思惟方式。另外，可回應大師所談的內容，雖牽扯到國家政治問題，但本質上是在展現佛教根本思想，即是「中道思想」，體現大師對政治問題的看法，隱含佛法的潛在智慧。

此外，大師為點醒執著於「我是台灣人」或「我是中國人」者提出：

我想，我應該是中華民族炎黃子孫的中國人；我是五千年中華文化孕育出來的中國人；我是在歷史長河中經過五千年澆灌出來的中國人。<sup>191</sup>

居住於台灣自稱為台灣人是沒問題的，但居住於台灣而提出「我是中國人」可能會引發一些爭論。但必須注意大師對「中國人」的定義，大師所談的中國，並非意向現任執行國家的中國政府，而是中華民族的中國，是歷史的中國，是文化的中國。此是台灣人與中國人共同擁有的根本脈絡。因此中華民族、歷史、文化的中國是超越「台灣人」或者「中國人」，無國籍之邊界，即是佛陀所說的眾生平等。因

---

<sup>188</sup> 《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第 7 冊，頁 966 上，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊，頁 751 中，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 10 冊，頁 285 上。

<sup>189</sup> 不過在《金剛經》對此課題提，有不同觀點到：「須菩提，所言佛法者，即非佛法，是名佛法。」為否定式與肯定式思維並用，透過正、反、合三個角度說明不應執著於佛法或非佛法，才是真正的佛法。參見《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊，頁 758 上。

<sup>190</sup> 星雲大師講座新聞副刊，〈我是哪裡人？〉，《聯合報》（2016 年 03 月 25 日）。

<sup>191</sup> 同上註。

此不應該有彼此戲論、爭議、戰爭等問題。以平等觀看世間，<sup>192</sup>體現無分別之中道思想。可知肯定式思惟所建構就是積極平等觀，具足此觀者，才能進一步化解紛爭問題。政治問題之議論看似是一般知識，當引入了佛教中道的智慧，即有不同的解讀。此說明一切都不離開佛法之理。

### 三、圓融式中道思想

圓融式思考是佛教獨特的思惟模式，能超越二分對立，兼具批判性與建設性之特質，為圓融無礙的智慧。佛教生命觀特色，係透過解讀生命現象，流轉與還滅，來說明生命存在之意。

隨著社會問題不斷發生，如學生自殺、家庭暴力、青少年犯罪等。生命教育越來越被社會重視。佛陀早在二千多年前就觀察到生命、生活、生存問題，看到人民痛苦，故發心出家尋找助於大家脫離痛苦之法。透過四聖諦說明苦的真義、淵源、及超越之法，透過徹底認識苦的本質，亦不因苦而貪著享樂，體現中道生活。另外，透過緣起法說明生命運作的原理，生存與死亡之循環，觀察萬有之現象，即是緣起中道。可知佛陀說法的目的是為了解決生活與生死問題。

大師在〈佛教對「生命教育」的看法〉說明佛陀透過緣起法，指出生命是彼此相互關係而存在，生命之由來與三世輪迴有關，幫助我們解答「生從何來，死往何去」的問題。大師認為佛教思想，無論是三法印、四聖諦、八正道、緣起、中道、空性等真理，皆可幫助吾人認識生命本質，瞭解生命意義，創造生命價值，活出生命的希望。大師提及生命不僅僅限於人類，廣義來說，一切萬物皆有它的存在意義，無論一花一草、一沙一石等，在大自然裡，到處都有生命，生命即是時間之流、空間之流，乃至情愛之流。<sup>193</sup>表示生命即是存在的意義，突顯大師對生命廣意，含攝有情及無情之存在價值。

因此萬有亦是二分法：「有生命」與「無生命」，大師透過生存的廣義來詮釋「生命」，認為生命有三種特徵：時間、空間、情愛之流，說明在生存之意義上，

---

<sup>192</sup>星雲大師強調平等是佛教基本觀念，因此提倡男女平等、僧信平等、古今平等、事理平等、我佛平等、…等。參見星雲大師口述，〈人間佛教的根本教理〉，《人間佛教佛陀本懷》（高雄：佛光文化出版，2016年5月），頁131。

<sup>193</sup>星雲大師當代問題座談紀實〈佛教對「生命教育」的看法〉，《普門學報》第22期（2004年7月），頁1-28。

無論是無情或有情皆與時間、空間有關，再者情愛，係指有情與無情之間的能所關係，有情對無情之情愛，而能感受無情生命之存在，可知「有情」與「無情」生命存在的意義是平等無礙，透過大師對於「有生命」與「無生命」的解讀，可展現中道思想的圓融特質。

大師以「情愛」為前提，延伸討論「生命」之意義，他說：

生命的價值就是「愛」，生命的意義就是「惜」。有愛，就有生命；有愛，就有生機；有愛，就有存在；有愛，就有延續。生命不是出生以後才有，也不是死亡就算結束；生命是無始無終，生命是無內無外。生命是活力，是活用，是活動；生命要用活動、活力、活用來跟大家建立相互的關係。<sup>194</sup>

大師提供對生命的重要意義，就是「死亡不是生命的結束，生命是無始無終」。因此，生死之間是種循環關係，而不是對立關係，從這個角度「生」與「死」可減輕二者互相對立及極端區分，這種循環關係的解釋，能消除偏執的作用，因此，循環關係可突顯中道圓融思想的詮釋。可知圓融式之中道，不但能消除二分對立，同時建構互相互補關係。因此，超越否定式和肯定式的思惟侷限，顯露圓融無礙之不可思議層面。此說法不是大師的創意發明，而是二千多年前，佛陀成道後所開示的內容，如大師在文中提出：

根據佛教的「十二因緣」說，有情眾生由於累劫的「無明」煩惱，造作各種「行」為，因此產生業「識」。隨著阿賴耶識在母體子宮裡漸漸孕育成色心和合的生命體，是為「名色」；名是生命體的精神部分，色則指物質部分。數月之後，生命體的眼、耳、鼻、舌、身、意六根成熟，稱為「六入」；胎兒脫離母體後漸漸開始接「觸」外境，並對外界的苦樂感「受」產生「愛」與不愛，進而有了執「取」所愛的行動，結果由於身、口、意行為的造作，又種下了後「有」的生命體，有了「生」終將難免「老死」，「死」又是另一期生命的開始。<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup>同上註。

<sup>195</sup>同上註。

透過「十二因緣」說明生命流轉過程。佛教認為生命是沒有源頭，生命是一期一期的流轉，無始無終，因此本質上沒有實在的我，亦不是絕對虛無，所以「十二因緣」可以消解對實有生起的偏見，及執著於消滅虛無的斷滅想，破除二邊的執著，回歸到中道本體。大師再指出佛教之所以說有說無，為了讓人珍惜生命，不做斷滅想而說「常」，讓人珍惜因緣、珍惜關係而說「無常」。大師認為無常苦空雖為人生實相，但在無常之中，吾人皆有一顆不變的真心，即是不生不死的生命。所以，生命本來就是「永生」，就是「不死」，死的只是肉體。大師舉例說：

茶杯打破了，要把茶杯復原已不可能，但是茶杯裡的水流到桌上、地上，我用拖把、抹布把水擦起來，一滴也不少。身體雖有生老病死，生命之流、生命的水是永恆不滅的。……生與死是一體的兩面，「生」就是「死」的開始，「死」也是另一期「生命」的開始，生命是永遠存在的。……因為物質的身體會壞、會死，而真心的生命是不死的。<sup>196</sup>

大師透過常與無常之理，指出「無常」的生命有「永恆」的一面。說明四大和合必然就會消散，但吾人的真如本心是不會煙消雲散。這是生命的流轉法則，不生不死之理，從生死是一體兩面的看法，可突顯佛教中道對生命存在的解釋。

透過大師對「中道思想」的詮釋，可歸納為三種方式：（一）否定式，以破除二分法之極端對立，重新反思二者之間關係。（二）肯定式，避開二分法的衝突，並且把二者涵攝於更高的層面上。（三）圓融式，把橫線思考轉為圓圈形思考，不但破除二者之間的對立，而能系統性貫穿二者之間的關係，突顯中道思想圓融的特色。無論是否定式、肯定式、及圓融式皆有共同的作用，即是消解對立，超越二邊，而能達到平等無分別的狀態。此外，中道思想不僅解決外在的紛爭對立，對於內在涵養修為具有相當重要之作用，大師透過「中道」的理論基礎上，發揮適當生活與修行，破除一切偏頗，導入解脫之道。

---

<sup>196</sup>同上註。

## 第二節 否定式思想運用

星雲大師中道思想不是談玄說妙，亦不是空洞之理，而是具體的、實在的、適用的，並且有正確的對象和目標。如大師曾在《六祖壇經講話》對於惠能大師對治法說明：

如果有人問法於你，問在「有」，則以「無」來破其常見；問在「無」，則以「有」來破其斷見；問在「凡」，則以「聖」來破其凡見；問在「聖」，則以「凡」來破其聖見。主要的，就是「以子之矛，攻子之盾」，也就是以空遣空，以法對法。如此兩邊相因而隨即離卻兩邊，就能開顯無所著的中道義，而不會失卻中道的理體。<sup>197</sup>

可知為了導入中道真理，必須經過破除偏執過程，因此若要探討中道思想，除了透過意義之詮釋之外，還可以從對象判定其是否合乎中道特質。

佛陀所提出的中道思想，如八正道為針對個人苦樂的感受，提出超越苦樂，而實踐正當生活，以認知為出發點，破除執著分別；十二緣起對環境與現象，提出超越有無，破除常見與斷見，屬於生存課題的回應。可見中道思想之運用，具有針對性的。本節試圖以此為前提，進而討論大師中道思想所破除之對象，透過否定式的思維，摒除偏頗，導入中正之道，內容分為三個角度：（一）妄想所取境而區別一切為二分法，（二）由二分法為基礎產生顛倒、執著，（三）由顛倒執著構成有無之成見。

### 一、破除妄想分別

中道思想其中一個對象就是妄想分別，<sup>198</sup>分別亦是概念衝突的主要淵源。分別係指凡夫之虛妄計度，極端化的劃分某個思想概念。大師為破除這種不正當的思惟，提出看法：

---

<sup>197</sup> 星雲大師，《六祖壇經講話》第4冊，頁881。

<sup>198</sup> 筆者認為分別本身是無記，因其只是一種思考活動或精神作用，若依正知正見而分別，屬於正思維；若依無明、妄想而分別，屬於邪思維。

得，不一定就是喜；失，不一定就是憂。甚至，喜不一定就是好，憂不一定就是壞。<sup>199</sup>

一般人的認定，「得」與「失」是不可相融的概念，導致「得」與「失」有強烈極端的情緒反應。若從大師的指示，「得」與「失」的不定性，表示其理論背後就是「無自性空」，因此「得」不一定要喜或憂，對「失」亦復如是。從根本自性的觀察，破除對「得」與「失」的分別，體會平常心是道之理。對於後者的「喜」與「憂」亦是相同道理。屬於對治我法能所之分別。

在日常生活的行事，處理事物的方法可以決定後果之成敗，大師提出工作時會遇上的衝突觀念，如「分工」與「合作」哪個比較好？大師提出看法：

世間上無論做什麼事，合作才能成功；合作才有力量。……合作固然重要，但也要懂得分工；分工才能各司其職，才能分層負責。<sup>200</sup>

大師個別指出其重要的角色，「合作」是團結力量使得事情快速成功，雖然如是，「分工」能把握仔細部分，讓工作更加圓滿，因此，只有「合作」之成功是不足夠的，還需要「分工」之圓滿，才能把事情圓滿成功。「合作」屬於整體客觀性的解讀，「分工」屬於個別主觀性的解讀，主客本身即是不二中道思想，因此，能夠破除對「分工」與「合作」之分別對立，突顯大師中道智慧在日常生活做人處事之運用。

另外，在與人相處之道，亦可窺見其中道之理：

有的人在師長面前表示謙卑，有的人在父母跟前表示謙卑，有的人在善知識之前表示謙卑。最了不起的是，有的老師在學生面前謙卑，更顯示老師的飽學；有的父母在兒女面前謙卑，更顯示父母的高貴。<sup>201</sup>

大師認為「謙卑」是「高貴」的行為，後輩對長輩之謙虛是理所當然之事，但長輩對後輩表示「謙卑」是個高德之行為，突顯「謙卑」是美德，破除我慢及身分

---

<sup>199</sup>星雲大師著，〈無憂無喜〉，《迷悟之間》第1冊，頁109。

<sup>200</sup>星雲大師著，〈分工與合作〉，《迷悟之間》第1冊，頁265。

<sup>201</sup>星雲大師著，〈高貴的謙卑〉，《迷悟之間》第1冊，頁231-232。

之區別，進而以平等觀待人處事，可窺見大師進退之間的拿捏，展現中道平等的特質。

從大師對現象世界有無所提出的看法及待人處事之道，可知大師的思想理論是沒有離開佛教的中道真理。為不落入二邊，並且超越顛倒執著及妄想分別，遠離世間無明戲論，唯有佛教中道，體現遠離二邊，邁向解脫之道。

## 二、破除顛倒執著

二分概念往往是吾人執著之對象，一旦有了執著，對立就會同時產生。這種現象與吾人的思惟方式息息相關，從佛教觀點稱為「我執」，是凡夫具有的共同特質。星雲大師著作中。透過中道思想為基礎，回應「我執」課題，如在一篇文章，針對財物提出：

真正的「用有」不易做到，一旦執著財物是「我」的，用的對象就不廣泛，用的心態就不正確，用的方式也有所偏差。其實，吾人的一生空空而來，空空而去；吾人的財物也應空空而得，空空而捨；對於世間上的一切，擁有空，用於實。<sup>202</sup>

大師表示若對物質產生執著，就會出現「擁有」與「用有」問題，「擁有」意指獲得；「用有」意指施捨，一般人認為捨與得是相對概念，因此執著於「擁有」而不肯「用有」。大師為破除對「擁有」之執著，提出人本來一無所有，出生時皆空手而來，當離開人間時甚麼都帶不走，故說「擁有」本空，「用有」才是真有；表示執著在個人財產，而不肯布施給人，屬於似有而無；若不執著於個人私有，樂於別人分享，看似失去，但實際得到更多看不見的待遇，並且能發揮財產流動之作用，因此，稱為真有，屬於似無而有。突顯得而捨，亦是捨而得，捨得不二，此為中道思想破除執著實有的作用。

從大師對富有與貧窮的解讀，亦可顯露中道思想：

說到財富，不能只看一時的財富，要看永生的財富；不要看一人的財富，要看共有的財富；不要看聚斂的財富，要看活用的財富；也不要看形相上的財

---

<sup>202</sup>星雲大師著，〈從擁有到用有〉，《迷悟之間》第1冊，頁114。

富，而要看內心無形的財富。一個人擁有智慧、慈悲、信仰、歡喜、滿足、慚愧等，這些都是我人的財富也。<sup>203</sup>

大師對富有的解讀，非停留在金錢財寶而談，認為物質之財不過是「一時、一人、聚斂」之財，屬於形式表面的財富，因此提升對財富之認識，認為財富是「永恆、共有、活用」之財，屬於內在無形之財富。表示外在之財是有窮有盡，而內在之財，如智慧、慈悲、信仰等，是永無止盡。若打破錢財才是富有執著，而能活躍運用，超越貪著，並且培養內在的財富，即可體會貧富不二之理，貧富之間的差別不在於金錢，而是一念之間。

此外，透過大師提出對事應該抱持的態度，亦可窺見「非知非無知」之中道思想，大師說：

當知道的時候應該知道，因為太過無知，就會給人批評為愚蠢；不應該知道的，也不必要知道，所謂「大智若愚」，如此才不會失去原有的自在。<sup>204</sup>

一般認定「無知」就是愚蠢，大師卻認為沒有知的恰如其份，也不是好事。如負面的消息，會引發吾人的煩惱，大師指出「不該知道，也不必要知道。」這樣反而生活過得快樂自在。如「大智若愚」，懂得善觀因緣，透過智慧抉擇判斷是非，「知」與「無知」應靈活運用，當知應知，不當知亦不必知。可見大師透過中道思想來解讀「知」與「無知」之意，說明不必執著在「知」與「無知」上，為待人處事之重要觀念。

大師不僅是日常生活行事破除執著之對象，在生命存在之課題，特別針對生與死提出看法：

真正的了生，應該是對生不要執著，不要計較，不要貪戀；對死亡不要懼怕，不要認為死就是毀滅。其實，死亡如喬遷、如移民、如換車、如更衣，也是可喜的事情。……，生死不二，何必認定生就是可喜，死就是可悲的呢？你對生死能用平常心、平等心看待，那不就是了生脫死了嗎？<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> 星雲大師著，〈貧窮與富有〉，《迷悟之間》第1冊，頁171。

<sup>204</sup> 星雲大師著，〈不知道的快樂〉，《迷悟之間》第2冊，頁310。

<sup>205</sup> 星雲大師口述，〈人間佛教的根本教義〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁132。

大師認為「了生」應當徹底認識「生」之意，才能對生不執著、不計較、不貪愛，對死亡亦同，<sup>206</sup>大師用譬喻來說明，認為要能體會死就像喬遷、移民、換車、更衣，才不會起懼怕之心。另外，指出生死不二，有生必有死，有死必有生，要以平常心面對生死，不貪生、不怕死，破除對生死之執著，體現平等心之中道思想。

### 三、破除實有與頑空

星雲大師對存在的課題，藉由「緣起性空」為基礎，提出「四大皆空示現有，五蘊和合亦非真」。<sup>207</sup>傳統佛教提倡「四大皆空」，不過只是從性空角度闡述，四大是空無自性，屬於否定實體存在的見解；為避免對空之誤解，大師在後面加了一句「示現有」，說明四大雖是虛妄，並不表示其沒有任何現象。因此，「四大皆空」是屬於理非有，「示現有」是屬於事非無，突顯非有非無之中道思想。再者，大師換不同角度提出「五蘊和合」，說明萬有皆離不開緣起法，為世間真理；為避免對實有之執取，提出「亦非真」，說明五蘊和合能建設有，但無法永恆存在，因此不實在。故知緣起與性空是緊緊相扣，無法分離，突顯不二中道之理。

關於空有不二思想，大師曾經提及：

世間上，你所「擁有」的，不一定都能為你所「享有」；不是你所「擁有」的，也並不代表你就不能「享有」它。<sup>208</sup>

這段話說明「擁有」與「享有」課題，從緣起性空觀點，「擁有」是屬於眾緣和合而有，因此，大師指出「不一定都能為你所『享有』」，提醒吾人不要執著在「擁有」，而要明了緣起法；當眾緣分散，一切的「擁有」就等同虛幻。大師進一步解釋，雖然吾人所擁有不是永恆，亦可「享有」，以更寬廣的心胸接納萬有。可知大師藉由「擁有」與「享有」的概念來破除「實有」與「虛無」之偏見，遠離我

---

<sup>206</sup> 大師認為「了生脫死」並非遠離生活，而尋找另外脫死之方法，反而要對生活中之現象，能夠掌握、認知、化解、勇於面對生活，清楚知道自已的行為，對未來世不必擔心，因此，死亡就不是可怕之事。參見星雲大師著，〈了生脫死〉，《星雲法語》第3冊，頁412-415。

<sup>207</sup> 星雲大師著，〈我對佛教的寧靜革命〉，《百年佛緣·行佛篇（一）》第11冊，頁134-136。

<sup>208</sup> 星雲大師著，〈擁有與享有〉，《迷悟之間》第1冊，頁292。

我所之執著，雖有而不執有為「擁有」；雖無而不執無為「享有」，突顯空有不二之中道思想。此外，對於世界現象之構成，亦可體現中道思想：

微塵沒有長短方圓等形狀，也沒有青黃紅白等色彩，它不是我們用肉眼所能看得見的，但它卻是構成宇宙最基本最細微的元素；世界，都是由此「極微」所組合而成。<sup>209</sup>

這段話說明「微塵」與「世界」課題，大師描述雖「微塵」極小，無法透過肉眼得見，但由此「微塵」為基礎，而能建立萬有之世界，突顯兩個方面意義，其一、萬有其實非實有，而是眾緣條件所組成，表示宏偉的世界，基於極小的微塵；其二、眼前看不見不等於無，象徵空雖不可於眼見，卻由真空能生妙有，因此空不等於虛無。緣起性空可體現小成就大，大含攝小。若進一步思考，「微塵」與「世界」的背後理論，一即多，多即一，為華嚴宗所提倡的「法界無礙」理論，說明一切皆可互相含攝，互為依緣，不為障礙，彰顯現象界之有無皆離不開中道真理。

從存在之議題上，可看出大師的世界觀環繞著「緣起性空」之理。避開落入常見或斷見，展現圓融無礙之中道思想特質。雖然大師所用語言淺白，但背後隱藏佛教深奧的義理。

### 第三節 肯定式思想之體現

中道思想是修行實踐所反映的結果，因此可透過實踐層面窺見背後中道特質。大師認為：「修行不是片面的個人解脫，而是全方位的弘法與利生」。<sup>210</sup>可見大師，不僅重視自我解脫，而以大眾為考量，將弘揚佛法的事業，為自我修行，提升自己，不偏執單面自利或利他，體現非過與不及之中道修行，兩全其美。另外，大師對中道修行曾提出看法：

佛教有種種修行法門，卻不將苦行視為唯一的方法，而是主張中道修行，這就是平常心。當吃的時候吃，當睡的時候睡，當修行的時候修行，適當的體

<sup>209</sup>星雲大師著，〈微塵與世界〉，《迷悟之間》第3冊，頁301。

<sup>210</sup>星雲大師著，〈修道者以何為法樂〉，《星雲法語·修行在人間》第1冊，頁54。

力負擔多少、休息多少，一切都要回歸於正常。因此在佛教裡，不管是出家人、在家人，都應該有中道的修持觀念。<sup>211</sup>

大師把中道修行揭示為平常心之行，表示修行即是生活的正常作息，不假施設，故意讓自己受苦之極端苦行，亦非太過放逸，而能隨順時機因緣，正當調適，體現生活中的中道修行。因此，大師所提出修行，貼切日常生活，如「修行不是專指宗教的行為，也不只是外表的形式，而是內心道德的養成，人格的昇華」。<sup>212</sup>表示圓滿人格道德比修行方法更重要；「學佛修行，不一定只有侷限在寺院裡，佛教尤其重視生活中的修行，能夠在日常生活裡實踐佛法，就是修行」。<sup>213</sup>說明生活中的修行，不必限定場所，只要能改善自己，並能不斷向上提升，止惡修善，無論在任何地方皆可實踐修行；「修行非要離開社會，跑到深山、寺廟閉關才有修行，也非衣著破舊、不要家庭和財富的酷刑才算修行，一個人生存在世間上，那一樣東西不跟國家、社會、家庭、朋友有關係，故修行要在眾生身上求。修行要從佛心去修，與佛接心，與佛共願，行佛之所行，做佛之所做，要將自己的修行意義放大」。<sup>214</sup>表示佛教提倡超越世間煩惱，而沒有鼓勵大家避開現實生活，反而要在生活中超脫出來。

可窺見大師對修行的看法有三點：（一）認為修行不僅是片面形式，而更著重內在與人格道德之提升，因此不可偏頗內外二邊。（二）修行不只是個人了脫，而是彼此之互動過程淨化自我，透過待人處事與奉獻服務的準則，展現自利利他的中道修行。（三）修行不離開生活，因此若能在每一個當下止惡修善，提升道德修為，處處皆不離修行，破除對生活與修行的分別。因此，修行與生活可突顯佛教人間性的中道修行。

此外，從大師對當代佛教促進及發展趨勢，可窺見大師提倡人間佛教的主要動機，是為回歸佛教中道本懷，他說：

---

<sup>211</sup>星雲大師著，〈密行修持〉，《僧事百講》第4冊，頁57。

<sup>212</sup>星雲大師著，《星雲法語·修行在人間》第1冊，頁81。

<sup>213</sup>星雲大師著，〈人間佛教的藍圖(二)〉，《普門學報》第6期（2001年11月），頁17。

<sup>214</sup>星雲大師著，〈暢行無阻〉，《星雲日記》第10冊，頁131。

今天佛教的某些趨勢已經違背了佛陀的本旨。比方說：研究學問的人，只知道重視佛學的玄談，而不注重實際的修證；有的人，又以為佛教只是重視形式上的吃素拜拜，對於人格道德的增進及日常生活的問題並不重視，因而缺少對人世的責任感；有的人，一信佛教，就忙著自己的修行，不是住在山林裡自修，就是居住在精舍中不問世事，完全失去對社會大眾的關懷。<sup>215</sup>

從這段話可看出大師對當代佛教的擔憂有三點：（一）偏重學術而忽略修行實踐，（二）偏重於形式佛教而忽略佛法對人生之真正意義，（三）偏重個人了生脫死而忽略關懷世間。這種偏重思想及行為，已經遠離佛教中道的根本立場，因此，大師以此為前提，指出人間佛教修行特色，可分為三個層面：為回應實踐偏頗問題，而提倡入世與出世圓融；<sup>216</sup>針對形式佛教，提出現代與傳統結合；<sup>217</sup>反對避世行為，而強調自利利他的修行。<sup>218</sup>可知大師所回應即是偏頗二邊問題，並且提出圓融思想，突顯大師背後的理論依據，離不開肯定式的中道思想特質。

## 一、出世與入世

佛陀本在因地修行，卻沒有離開人間。從初發心行無上菩提，在人間成就諸波羅蜜，故人間佛教強調在人間修行成佛的觀念。在人世間修行實際上會遇到兩種：出世或入世，前者重視自我解脫，採取遠離方式克服煩惱；後者以面對方式，透過積極觀超越煩惱。可知出世與入世並非互相矛盾，反而是互補的。因此星雲大師強調出世與入世之中道修行，提出：

人間佛教重視當下的淨土，致力於解決人間各種問題，所謂「以出世思想，作入世事業」，屬於菩薩乘的思想；主張「人成即佛成」，也就是以聲聞、

---

<sup>215</sup>星雲大師著，〈如何建設人間的佛教〉，《星雲大師演講集》第1冊，頁259。

<sup>216</sup>大師提及：「弘法度眾對自我應要求出世，對待眾生則要求入世。入世與出世是不可偏廢的，要有出世胸襟，才能做入世事業。」見星雲大師著，〈積極的慈悲〉，《星雲日記》第40冊，頁188。

<sup>217</sup>大師說：「學佛者要正信正見，生活起居要有叢林風範，弘法度眾不妨方便隨緣，讓傳統與現代結合在一起。」見星雲大師著，〈不請之友〉，《星雲日記》第6冊，頁115。

<sup>218</sup>大師提及：「佛光山是個推動人間佛教的道場，自利利他，自覺覺人，不能偏廢一方。要加入此僧團，其宗風要靠大家的深心。記者吳玲嬌在《時報周刊》上報導：『自了漢，不要上佛光山。』」誠哉斯言。」見星雲大師著，〈以眾為我〉，《星雲日記》第7冊，頁29。

緣覺出世的思想做人天乘入世的事業，進而實踐菩薩道的慧業。<sup>219</sup>

從大師的這段話，隱含了三個意涵，第一：樹立人間淨土思想，做為修行方向目標；解決當下問題，不談過去，不待未來，而要把握當下，成就此時此刻的淨土，為此生成就的清淨國土，亦是人人所期望的理想世界。第二：贊成人成即佛成思想，表示圓滿人間淨土必須依靠精進修行，發揮人類的潛力，突破無明煩惱，淨化自我，突顯佛教以人為本的精神。第三：建立實踐原則，呼應「人成即佛成」及「實踐人間淨土」的思想，從凡夫到成佛過程，要以聲聞、緣覺修行為根本精神，來從事菩薩利益世人的事業。可知人間佛教修行理論是建構在出世與入世之間的圓融，不偏頗任何一方，進而超越對立；不但要修行克服世間煩惱，更要積極入世度眾，讓更多人受益，這是菩薩修行過程應有的態度。

大師具體說明，如傳統佛教把金錢視為「毒蛇」，以避諱態度對錢財。從出世修行的角度，確實金錢為毒蛇，使人增長貪著，因此修行者採取迴避的方式，不儲蓄金錢，放棄對物質的染著，可說是一種對治貪愛的修行方法。不過大師並沒有反對這樣的觀念，而從另角度，提出對治貪欲的方法，他說：

佛教對錢財的看法是「非善非惡」，佛教並不完全否定錢財，黃金是毒蛇，黃金也是弘法修道的資糧，是一切佛化事業的基礎。……。所以，金錢並不完全是毒蛇，佛經所謂「淨財」、「善財」、「聖財」，只要能善用金錢來弘法利生，其功德比裝窮學道更大，更有意義，更有智慧。是以佛教應該重新估定經濟的價值，……；只要能對國家民生、對社會大眾、對經濟利益、對幸福快樂生活有所增益的事業，佛教徒都應該去做。<sup>220</sup>

大師認為金錢本身沒有絕對的善惡，因此不應判定金錢就是毒蛇、就是煩惱，由入世弘法為出發點，重新闡述佛教行者對金財應有的態度，跳脫出世的自我解脫，進而開展到入世的事業；指出行者不必迴避金錢，反而要在弘法上發揮其作用，不但沒有起貪染之心，同時亦可助於他人，透過金錢為其中緣分，圓滿佛教事業，達成弘法的效果，讓更多人有機會親近佛法，積集善緣、累積成佛的福德資糧，可

---

<sup>219</sup>星雲大師著，《人間佛教當代問題座談會》，頁183。

<sup>220</sup>同上註。

知入世的事業，為圓滿出世解脫的過程。

大師進一步的說明如何實踐「以出世的精神，做入世的事業」，他說：「出世的佛教雖然不以營利為弘法事業的目標，卻不能因此否定佛教事業的成就和貢獻」。<sup>221</sup>並提出主要原則「非佛不做」，而發展文化、教育、慈善等佛教事業。提升傳統山林道業、學業的重視，而振展至事業的佛教推廣。<sup>222</sup>針對修行而言，重視事業並非與修行完全無關，從利他的角度，弘化事業也是菩薩道行者的一門實踐功課。

站在弘法角度，佛教事業不僅是一份工作，更是佛法傳播之實踐，透過佛法的智慧利益他人，是大眾心靈的依靠。因此，佛教事業是透過為人服務實踐修行，藉由與他人互動過程，克服潛在煩惱，為提升自己的實踐方法。事相上，一般世俗工作與佛教事業是相類；理論上，其差別在於心念與動機，一般概念為人服務不是為了解脫，只是為了生存與滿足生活需求，賺得所需的報酬；但佛教事業卻以達到解脫為目的，是更高的生命價值。因此，大師提出為人服務就是修行佛道，是站在超越世間而提出，與一般隨俗入流的概念不同。表示入世中的出世精神。

在工作中修行，並不是大師創新思想，早在佛陀時代已有，如《大智度論》載：「周利槃陀迦，繫心拭革屣物中，令憶禪定除心垢法」。<sup>223</sup>周利槃陀迦是佛陀弟子，因為沒辦法記住佛陀所說的偈語，因此，佛陀教他在打掃的同時，簡單只參「掃地」之義。最終，他了悟佛陀的用意，透過外在的污垢，而見到自己內在煩惱。由此可知，在工作當中同樣可實踐修行，佐證入世事業過程，可以提升心境到出世層面。顯露入世並沒有妨礙出世，反而可在入世中體會出世的解脫。

在入世生活體會出世解脫，為人間佛教修行的核心思想。透過大師對「人間佛教」的定義：佛說的、人要的、淨化的、善美的，<sup>224</sup>說明以佛說為原則，符合人事為方便，淨化心靈為作用，達成善美的目標。換句話說，人間佛教修行是以佛教根本義理，進而適應人的生活，目的為解決生活問題，圓滿更好的生活。因此，修行必須扣緊生活，如《六祖壇經》中說：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，

---

<sup>221</sup>星雲大師著，〈自覺與行佛〉，《當代人心思潮》，頁197。

<sup>222</sup>道業意指道德人格，實踐修行各種法門，學業意指佛學與世間學的學問，事業意指從事事務，發心服務，貢獻常住大眾。參見〈把心找回來〉，《星雲日記》第18冊，頁241。

<sup>223</sup>鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第25冊，頁268上。

<sup>224</sup>星雲大師著，〈中國文化與五乘佛法〉，《普門學報》第35其(2006年9月)，頁7。

恰如求兔角」。<sup>225</sup>說明修行是在人間生活，成佛也在人間，離開了人間就沒有佛道可得。可知人間佛教修行，不但著重在出世解脫，更關注日常生活，這是人間佛教修行的理念。

人間佛教重視生活修行，故強調生活禪。大師認為生活離不開，衣食住行，從事作務的，如同魚離不開河水，樹根少不了土壤，因此，修行必須建構在生活的基礎，生活作務是行者的道糧。透過工作的體驗、磨練心志。可窺見人間佛教的禪法用最直接的方式去體驗生活，無論任何動作，起心動念，不外乎禪法，在靜中養成，動中磨練，尤是一般人常在心外尋求安寧寂靜，在修行過程執著外在的寧靜，事實上，雖能在安寧之外境，靜其心；但不等於能安住於動盪的環境之中，不免心隨境轉，人間佛教的動靜，亦是佛教中的止觀，從打坐培養禪定為止，再從動中修觀，無論是在寧靜中，還是動盪中並能夠保持平靜安寧的心，不被外境所動搖，境由心造，而非心隨境轉，這就是人間佛教的修行。

因此人間佛教的修行超越處所之限制，可說只要不離開淨化心靈，處處都是修行，因此大師強調不必遠離世間人群而修，他說：

修行，就是修正行為。修行不一定要到深山裡去苦思冥想，修行也不一定要眼觀鼻、鼻觀心地自我獨修；甚至修行也不只是誦經、持咒、念佛、參禪。如果天天誦經拜佛，卻是滿心的貪瞋愚癡、自私執著；不如法的修行，如何會有如法的結果？<sup>226</sup>

可知大師的修行更關注於人心的安穩，而不只是形式上之禪修、誦經、拜佛。因為無論是禪修、誦經、拜佛等，只不過是個修心的協助，並非修行的最終目的，所以大師鼓勵大家不必要執著在外相上的修行，若只著重在方法上，而無法解決貪瞋癡、無明煩惱的根本問題，到深山自我獨修也沒用。如大師說：

佛教講「修行」，有的人要到深山裡修，有的人想在寺院裡修，有的人就在家庭裡修，也有的人選擇在人群中修。其實，真正懂得修行的人，處處都可

---

<sup>225</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 48 冊，頁 351 下。

<sup>226</sup> 星雲大師著，〈生活中的修行〉，《迷悟之間》第 4 冊，頁 197。

以做為修行的道場。<sup>227</sup>

無論在精舍、樹下打坐，皆是修行。可知大師的修行觀，並不只是在禪堂或殿堂裡，亦可把禪堂或殿堂轉換為大自然，超越時間空間，無處不是修行。從大師敘述，顯露人間佛教的修行，並非停留在某種形式。

從大師修行理念，可以看出入世與出世相等地位，對菩薩道行者而言，入世與出世如同雙翼，並且不可偏重一邊。這種說法在《大方廣佛華嚴經》有記載：

解一切世間悉皆寂滅，解一切諸佛甚深妙法，解佛法、世間法等無差別，世間法入佛法、佛法入世間法；佛法、世間法而不雜亂，世間法不壞佛法。真實法界不可破壞，安住三世平等正法，亦不捨菩提心、不捨教化眾生心，增長大慈大悲心，悉欲救度一切眾生。<sup>228</sup>

可知若通達世間法的生滅相，亦同通達一切佛法。菩薩入世度化眾生必要透徹把握出世與入世，體會法的平等性，出世間法皆普遍隱含於世間法中，離開世間，無處體會出世間法。不著在個人自我解脫，背棄該負擔的責任；或過於隨俗入流，而望失初發心，這種出世與入世之間的互動必須要維持中道的狀態，反之，會產生避世的現象，或者被世間的煩惱困擾，無法跳脫，辜負聖教之理。

大師提倡人間佛教必須重視入世，筆者認為是對現當代社會現況的回應，並且調整佛教太過於注重出世的傾向，從佛教中道特質而言，偏頗出世或入世二邊，都遠離佛陀本懷。人間佛教入世修行，可釐清佛教現代促進，對修行而言，出世與入世之間的融合，可避免消極避世的修行態度，亦可妨礙流俗現象，釐清出世不等於避世；入世不等於流俗，進而超越出世與入世之弊端。在弘法過程，以出世精神，從入世事業，體現佛教中道思想的背後理論依據，為佛教適應現當代不可忽視之議題。

---

<sup>227</sup> 星雲大師著，〈給的修行〉，《人間萬事·悟者的心境》第 12 冊（高雄：佛光文化，2013），頁 62。

<sup>228</sup> 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 9 冊，頁 468 下。

## 二、傳統與現代

現當代佛教面臨適應時代課題，佛教應該保持傳統？或隨著現代發展？星雲大師一生提倡人間佛教，以人為本的佛教，透過佛說、人要、淨化、善美為原則，其中「佛說」與「人要」可回應傳統和現代之間的抉擇，「佛說」係指趨承佛陀的聖教，包含所有傳統佛教學說，並且要能回歸佛陀本懷；「人要」係指以人為本，順應眾人的因緣，依照其根器而推廣佛法，不但要契理契機，為適應時代的展現。對於適應時代，大師曾經提出看法：

我一生提倡人間佛教，……，以出世的精神，做入世的事業，改變傳統，進行佛教現代化。<sup>229</sup>

大師說明他的努力推動人間佛教，甚至讓佛教發展成「現代化」的佛教，並且提出「改變傳統」的概念。問題是，如何改變傳統，並且讓佛教能夠在現代發展？大師曾經提出人間佛教現代化的意義說：

人間佛教就是現代化的佛教，所謂「現代化」，含有進步、迎新、適應、向上之意。人間佛教雖然積極走上「現代化」，但並不是完全否定傳統，而是要把傳統與現代加以融和。<sup>230</sup>

這段話，可窺見大師由進步、迎新、適應來解釋佛教現代化，並且沒有完全否定傳統。此意味兩種層面意義，其一、藉傳統的基礎而發展到現代，以適應時代為原則，把傳統延續於現代；其二、針對不符合現代人的傳統，甚至某些對佛教誤解的傳統，加以調整，重新反思其本來的意義，回歸佛陀本懷。

本節試圖從大師對佛教現代化的意義，進而探討佛教修行的世代轉化。從「適應」，談大師所如何延續傳統佛教在現代。從「進步」，談大師對佛教傳統修行方法之調整與改善。從「迎新、向上」談大師就佛教根本義理所提出之創新觀點。詳細的內容如下：

---

<sup>229</sup> 星雲大師著，〈《人間音緣》序〉，《人間佛教序文選》（台北：香海文化，2008），頁 390。

<sup>230</sup> 星雲大師著，《人間佛教的發展》（高雄：佛光文化，2013），頁 237。

## （一）、延續傳統適應現代

星雲大師雖然強調佛教的現代化，但並沒有反對傳統，而站在發展的立場、適應時代，以回歸佛陀本懷為原則，而提倡佛教的現代化。大師對保護傳統課題，提出傳統和現代之間的融合，應該保持的分寸，大師提出：

教義是傳統的，方法是現代的；思想是出世的，事業是入世的；生活是保守的，弘法是進步的；戒律是原始的，對社會入世是現代的」，以此作為傳統與現代融和的原則。<sup>231</sup>

大師說明佛教中恆古不變的傳統，如佛教的義理，緣起、中道、無常、因果等，此是超越時空、未曾改變的真理，但是佛教隨著時代的演進，某些儀式、規矩、制度，必要跟著時代而進步。<sup>232</sup>從大師的敘述，可看出大師把問題分成兩個層面而談：其一、真理，是佛教根本精神內涵，屬於佛教義理，為不能更改的事實；其二、傳播及實踐方式，屬於形式上的方法，可以隨著不同時空背景，順應時代而改變。譬如一棵樹，地下的根是不可斷絕，若拔掉根，整棵樹的生命就會終結；但是樹上的花果、樹葉、及樹枝，可以隨著不同的環境而調整，呈現不同的樣貌。因此，唯有中道思想之不偏二邊，才能展現大樹最美麗的樣貌，亦可維持大樹的壽命。

佛教傳統是歷史延傳下來的思想、實踐。大師提倡人間佛教及佛教現代概念，其實並沒有反對傳統，反而加以保護，因此強調八宗兼弘，如大海的胸襟容納一切萬法，提倡多元修行方法，接納不同根機的人，無論喜歡念佛、參禪、打坐、行單等修行，無論由理入門，或以事入門，人間佛教的修行都具有多方面的選擇，大師說：

修行的方法很多，可以閉目瞑思、瞻仰佛像，可以聽經聞法、諦聽無情說法，甚至也能以音聲作佛事，唱誦、稱念、讚歎，無一不是修行之道。<sup>233</sup>

佛教修行法之多，被稱為八萬四千法門，因此不應執著在某種方法上，只要合乎佛教根本精神，不違背真理，無一不是修行。所以大師現代化修行是為了把傳統

---

<sup>231</sup>星雲大師著，《人間佛教的發展》（高雄：佛光文化，2013），頁 237。

<sup>232</sup>同上註。

<sup>233</sup>星雲大師著，〈十修歌〉，《人間萬事·悟者的心境》第 12 冊，頁 62-63。

的方法適應時代，而讓傳統佛教在現代重生，延續傳統佛教的壽命。

以大師所領導的佛光教團為例，從日常生活作息，仍然依據傳統叢林模式的生活修行，譬如：早晚課頌，三餐過堂，鐘板信號等。從寺院的設備，佛光山設有修行中心，提供僧信二眾良好的修行環境，如：禪境法堂、淨業林念佛堂、抄經堂等。可佐證大師非反對傳統，反而重視。

針對僧信提供傳統修行環境，以現代活動模式來呈現，接引社會人士參與，讓當代人能夠接受，例如：三皈五戒菩薩戒戒會、禪淨共修法會、朝山禮佛、抄經、短期出家等，透過各種修行活動傳播善美的種子，淨化社會，最終可以呈現人間淨土的理想世界。

大師提出佛教現代化，並非反對傳統，而站在適應現代護持傳統，因實際上非全部的傳統修行可以適應於時代，畢竟還要考量實際現代狀況及當代人接受能力，大師如何回應不適應時代的方法和觀念？將進一步討論。

## （二）、轉化傳統適應現代

雖大師重視佛教傳統，但實際能夠適合現代的傳統有局限，傳統本身就涵蓋所有歷史流傳下來的佛教學說。如以上所談，佛教根本教理，具有普遍性、必然性、平等性、永恆性，因此對於適應世間並沒有太大問題；但形式上的制度或儀式，為時空背景與歷史發展的結晶，因此會出現不符合時代課題。

大師對於不能符合現代環境的佛教，提出些看法，大師認為某些傳統的走向遠離原始的道路，他說：

傳統佛教早已走了樣，我們自然不能固守傳統，不可抱殘守缺，而應該順應現代的社會、現代的文明、現代的思想潮流、發展出適應現代人需求的現代化佛教；……，以現代人熟悉、樂意接受的方式，揭糞於大眾。<sup>234</sup>

大師雖然重視傳統，但同時也意識到，某些佛教傳統因環境、歷史背景因素，而遠離佛教關懷人間的根本精神。大師在〈人間佛教回歸佛陀的本懷〉一文中提出佛教漫長的時間流傳中，自然會出現歧見異說現象，導致佛教團體無法團結合作，

---

<sup>234</sup> 星雲大師著，《人間佛教的發展》（高雄：佛光文化，2013），頁 237。

加上佛教傳到中國之後，受當地文化、政治、社會變遷等熏陶，使佛教走向遁世的道路，過度強調出世思想，而輕視入世的需要。<sup>235</sup>

大師指出某些傳統修行法不符合現代，不是傳統修行不好，而是一般人對修行的錯誤觀念，認為在禪堂裡打坐、在佛堂裡誦經拜佛、甚至要到深山裡避世隱居，不食人間煙火，就是修行。<sup>236</sup>大師為了結合修行與生活，藉由傳統佛教根本戒、定、慧為基礎，進而發展成現代人可以適用的佛法，並且具體提出如何應付生活的問題，體現傳統與現代融合的基本原則。

如傳統的六度四攝，大師為了鼓勵現代人能夠行持菩薩道，因此提出六度的根本精神如：布施是給自己的，持戒是自由的，忍辱是占便宜的，精進是快樂的，禪定是活潑的，般若是向內悟的。<sup>237</sup>顛覆一般人對佛教教理消極的想法，並且提出積極向上觀念，提供現代人解決心靈問題的修行方式。

大師從布施波羅蜜的基礎上，進而提出「四給」的修行：給人信心、給人歡喜，給人希望，給人方便。透過「四給」圓滿布施波羅蜜。一般人對給的概念都從得失的角度，認為給是吃虧的，但若從修行的角度，在付出的過程，同時可以摒除自己慳貪的性格，減輕煩惱的根本，提升喜捨之心及人格的雅量，因此「四給」可提升自我，淨化身心。

針對戒律，大師不但強調佛教戒律的重要，並且提升五戒菩薩戒的現代價值。大師認為：「持戒是修行一切善法的基礎，也是一切修行的根本」。<sup>238</sup>強調戒律的關鍵是要用來實踐奉行，而不是誦念。因此，大師依據傳統所說的七佛通戒偈「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」，<sup>239</sup>進而轉化為三好「做好事，說好話，存好心」，讓當代易懂易行，從七佛通戒偈的基礎，可說三好是人間佛教一切戒法的根本，透過三好可以清淨三業，止諸惡習，修眾善行，轉化自己身口意的惡

---

<sup>235</sup>星雲大師口述，〈總說〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 26。

<sup>236</sup>星雲大師著，〈修行在人間〉，《星雲法語·修行在人間》第 1 冊（台北：香海文化，2007），頁 120。

<sup>237</sup>星雲大師著，〈六度〉，《星雲法語·生活的佛教》第 2 冊，頁 287。

<sup>238</sup>同上註，頁 41。

<sup>239</sup>諸佛透過此偈的修行圓滿三業清淨。參見《增一阿含經》，《大正藏》第 2 冊，頁 551 上。

習，進而傳播善因好緣，不但能夠昇華自我，同時可以實踐菩薩道利益眾生的精神。

可知大師對傳統戒律有積極向上的詮釋，已經扭轉一般對戒律誤解，認為戒律是嚴厲的、不寬容的；大師提倡戒是「自由」替代「束縛」，戒是「不侵犯他人」而不是「守住自己」，可見大師發揮傳統戒律，不只停留在自我清淨，進而邁向利他之意，以大眾為持戒原則，大師認為戒要對人生未來有所增上，過去佛教的戒律太重視消極的止惡，缺乏積極為善的精神。<sup>240</sup>持戒不應太過注重守住自己，而忽略利益他人；因此大師強調戒的精神是慈悲心不犯，如同佛陀割肉為鷹，捨身飼虎；所以持戒的關鍵不是自私行為，而是慈悲的體現。

此外，為了適應現代，大師以五戒為基礎進而發展成七誠運動，如：誠煙毒、誠色情、誠暴力、誠偷盜、誠賭博、誠酗酒、誠惡口。<sup>241</sup>大師提出的戒法，不但能夠清淨自己的行為，而能淨化社會的環境，建立和好平安的理想社會。可見大師現代化的戒法的制定的目的，是為了解決當代社會的問題為出發點。

對於忍辱，大師認為忍辱不是退縮，而是用平常心勇敢的面對人間一些不平的境界。<sup>242</sup>說明忍就是推動的力量，因此，難忍能忍、難行能行是佛教重要的修行態度。忍辱可以修養慈悲，激發內心的力量，不起嗔恨之心。大師所強調忍辱是佔便宜的，是站在自我提升的修行，透過忍受世間上的種種考驗，成就自己的人格道德，圓滿菩薩道的修行。

大師認為精進是成功的秘訣，精進可以對治放逸懈怠，勤修諸善法；於修善斷惡、去染轉淨之修行過程，不懈怠地努力上進，是自己不斷的進步。因此，大師指出精進是快樂，是為了跳脫對精進就是辛苦的看法，為修道之重要態度。

對於禪定的修行，一般傳統認為必須要找安靜的環境進修，但是當代社會忙碌的生活，若要照著傳統的禪修方式，可能無法落實，因此，大師提出打坐修禪的核心，他說：

---

<sup>240</sup>星雲大師著，〈六度〉，《星雲法語·生活的佛教》第2冊，頁37。

<sup>241</sup>星雲大師著，〈真修行〉，《星雲日記》第27冊，頁9-10。

<sup>242</sup>星雲大師著，〈忍耐之道〉，《星雲法語·修行在人間》（台北：香海文化，2007），頁178。

真正的禪者，不一定要在叢林裡，也不拘於什麼法定規章，只要在山林樹下，就可以參禪，乃至河川水邊，也可以參禪。在家信徒在自己家中的客廳裡、地板上、床鋪上、沙發上，只要有一個位置能坐下來，就可以參禪。平時出門在外，利用搭機、行船、乘車時，也可以參禪。禪，不是從外在的坐相來看；禪，主要的是從心裡來淨化，來昇華，來參透，來悟道。<sup>243</sup>

可知大師的禪修方法屬於方便禪，可隨時隨地靜心參禪，甚至在日常生活中的行事，都不離開靜心的修行。並且，提出禪修的核心不在於外在的表象或場所，而是個人內在的淨化，因此，無論是在家裡、工作場所、搭車等各項的生活型態，都可以利用時間修行。突顯人間生活禪的人間性特質，貼切當代人的生活需求，這是人間佛教生活修行的特色。

大師對佛教傳統重新詮釋，透過考量現代需求，從傳統精神基礎上，進而轉化傳統佛教適應時代，提出積極向上的修行態度，避開對佛教消極厭世的觀念，為提升自我，成就人格道德，並且利益更多人。可知傳統到現代之轉化過程，體現傳統和現代是一體兩面，展現傳統現代兼具，在實踐修行上不偏頗任何一放。

### （三）、迎新向上適應現代

對現代社會迅速發展，佛教非跟進時代不可；因此星雲大師全力推動佛教現代化、生活化，推廣佛教的淨化人心，結合生活與修行，融入到現代人生活方式。筆者以此為前提討論大師創新思想。

對於戒律，大師提出「人間佛教現代律儀」，其中僧信共遵內容分為八類，共八十條，包括僧信二眾應該遵守的律儀。從大師所提出的現代模式的律儀可以彰顯兩個涵義，其一：為了適應時代，藉由戒律止惡修善的特質為基礎，進而提出現代人生活行事必須遵守的規範。其二：補充傳統律儀所不足，而提出貼切現代的戒律。從這兩點，可窺見大師把戒法更加符合現代人生活，並且延續佛教持戒的精神，突顯佛教戒法隨犯隨制之特色。

大師對於人間佛教的戒學提出四個要點：（1）戒的制定是因時制宜，時開時遮，因此可隨著不同的因緣背景，而有所改變，（2）戒的精神是止惡行善，繞益有情

---

<sup>243</sup>星雲大師著，《人間佛教的戒定慧》，頁193。

，（3）戒的實踐是服務奉獻，自利利他，（4）戒的終極是以人格完成為方向，菩提圓滿為目票。透過大師對佛教戒律的詮釋，與一般所認定的戒律有所不同，大師為適應現代，因此，提出人間佛教戒律積極的特質。他在《人間佛教的戒定慧》提出人間佛教戒學，可分為三種類別：

（一）人間佛教的現代律儀。內容包含僧信二眾，對僧眾提出「僧眾應守」二十條，此外有「僧信共遵」八十條。稱為「生活律儀百事」。內容分布在八個領域，如：社會律儀、居家律儀、人事律儀、生活律儀、自然律儀、國際律儀、教育律儀、信仰律儀。<sup>244</sup>涵蓋自我修行層面、人際關係、甚至社會環境。提出修道者在不同領域中，所應該遵守的戒條，結合佛教的戒律與生活作息，展現佛教修行不離開生活的特質。

（二）做人密行二十五事。提出做人處事的道理，亦把它當作心戒來受持，如：「忍一句，耐一時，退一步，饒一著」，「你大我小，你有我無，你對我錯，你好我壞」，「每日小額布施，持之以恆，回饋社會」，「功成不居，光榮成就歸於大眾，是為做人的密行」，「口說讚美，給人信心、歡喜，是為做人的密行」，……<sup>245</sup>可知大師擴展佛教戒律，不只是在自我修行層面，而把它提高到人與人之間來往、在社會國家生存的尊則，可看出其發揮佛教戒律的精神，進而融入社會環境之中。

此外〈貧僧有話要說〉三十說，大師提出重新訂定佛教戒條，而提出「十要、十不要」稱為佛光新戒條，範圍包含自我日常生活的規範如：正常吃早餐、不可好買品牌；待人處事的道理如：要有表情回應、要肯讚歎別人、要能守時守信、不可輕慢別人、不可侵犯他人、不可語言官僚、不可打擾別人、不可無理情緒；培養內心的雅量，如：要能長養慈悲、要有道德勇氣、要能知道慚愧、不可嫉妒好事；修正自己的修為如：不可去做非人、不可承諾非法、不可輕易退票。<sup>246</sup>可見大師非常重視不侵犯他人的戒律精神，並且重視自我人格道德的提升。若從「正常吃早餐」來談，可看出大師先從日常生活作息談起，強調生活必要有規律，從修行角度，這種規律生活可以摒除壞習氣，養成好人格，即是止惡行善的修行過程。此外，強調

---

<sup>244</sup>星雲大師著，《人間佛教的戒定慧》（高雄：佛光文化，2013年），頁50-68。

<sup>245</sup>同上註，頁70-71。

<sup>246</sup>星雲大師著，《貧僧有話要說》（台北：福報文化，2015），頁418-432。

人人來往必注意之事，其中包括語言、說話、表情、多讚美別人，即是清淨口業的修行，在觀念上不可輕視別人，減輕自我傲慢，進而從內在長養慈悲、道德、慚愧之心，即是清淨意業的重要法門。

若從大師對〈人間佛教現代律儀〉及〈我訂定佛教新戒條〉做觀察，可以看出大師對現代戒律有共同的基本原則，即是對現代人生活作息的關懷，特別是近期的思想愈來愈簡潔扼要，容易懂；可說「十要、十不要」是人間佛教現代律儀的濃說版，作為日常修行的基本原則。

此外，大師發揮佛教淨化人心的修行法，提出更具體的修行，透過偈語、書法、詩、歌唱等來呈現修行法的內涵，譬如：十修歌、<sup>247</sup>人生二十最、<sup>248</sup>對治百法等修行法門。

從大師所提到的現代化戒律，透過自我淨化的做人處事密行、觀心世間的「現代律儀」，可看出大師所重視不僅是戒條，而心戒的受持。不只關注自己、亦能關懷世間。可知戒律不但能規範行為，亦能與日常生活結合，達成適應當代人士的目的，突顯佛教戒法的時代轉化。

可看出大師所提倡的現代化，要跟時代發展同步增長，適應現代社會環境、文化思想、道德水準、以及社會價值觀，以「非佛不做」為原則，成就了人間佛教在現代社會的真善美，淨化吾人的心靈與提升人格道德的修行方法。

在當代社會的迅速發展中，傳統佛教的修行方法面臨的融入時代的課題，因此大師全力的推動維護佛教傳統，對於不符合現代傳統加以調和。另外，大師從佛教教理基礎上，提出創新的理念。在佛教歷史的發展中可以看出，每個時代各自有適合各個時代的方法，唯一沒有改變就是其精神與目的。透過大師對維護傳統與增進發展的拿捏，可突顯中道之肯定思想之運用。

### 三、自利與利他

自利與利他是菩薩道度眾的核心思想。佛教非常重視個人超越的解脫，同時並沒有忽略助於別人得到解脫，為佛教修行本懷。從星雲大師所提倡的自我教育，可

---

<sup>247</sup>星雲大師著，〈苦樂之間〉，《星雲日記》第14冊，頁67。

<sup>248</sup>星雲大師著，《人間佛教的戒定慧》，頁68-69。

窺見大師對於「自利」與「利他」的重視。大師認為自我教育，即是「自覺」的修學佛法，透過佛法的智慧來觀照自己，認清自己，從自己進而發展至讓眾人悟入「覺」的境界，大師強調這就是佛陀從「自覺」而悟道，加以「覺他」達到「覺行圓滿」的境界，他說：

佛陀因證悟宇宙人生的真理（自覺），而又本著無盡的慈心悲願，以真理來教化眾生（覺他），所以是「自覺」、「覺他」、「覺行圓滿」的覺者。佛陀以他自己名號的意義，就是要我們效法他，學佛要靠自己覺悟；一個人能夠「自覺」，繼而「覺他」，才能成就「覺行圓滿」的功德。<sup>249</sup>

可見修行必須著重群體，而不只是自度自了，要以眾為核心，展現菩薩道度化眾生的修行。因此，大師提倡「以眾為我」精神，發大慈悲心，以種種法門接引眾生，這是人間佛教所強調的修行模式。

對於自利利他的修行，大師曾經提及：

修行要提升人格的淨化，修行在於自利利他，自度度人。能尊重他人、包容他人人才算是修行。人間佛教的修行，非僅止於佛殿中。除佛殿外，應尚有教室、講堂、會議廳、客堂、視聽中心等等的修行。<sup>250</sup>

大師說明，雖然修行主要目的是為了淨化自我，但無非必要透過與他人互動過程，進而改變自己，因此，大師指出修行要能尊重包容他人，要入於人群，而不只是限定在佛殿裡的誦經、拜佛，反而要在各處與大眾結緣，弘揚佛法，此為人間佛教的自利利他的中道修行。

自利利他的修行是菩薩道修行的根本精神，因此是菩薩不可缺少的條件。透過大師的自覺與行佛、三好、四給之修行理論，可突顯自利利他思想對佛教行者的重要性，為圓滿佛道必須經歷的過程。

因此，大師強調自利利他必須在日常生活實踐：

（一）做人處事的修行：大師為回應偏重自我修行者，提出在眾中的修行，彰顯工作與修行不二之中道思想。菩薩道修行是離不開與眾生互動的過程，因此必須

---

<sup>249</sup>星雲大師著，〈自覺與行佛〉，《當代人心思潮》，頁173-174。

<sup>250</sup>星雲大師著，〈善聽〉，《星雲日記》第37冊，頁179。

在人群實踐修行，亦是做人處事的原則。大師曾提及：「做事勤勞負責，求全求成；做人誠實正直，求真求圓，這都是修行。凡是交往，情真意切；凡是接物，至誠懇切，這就是生活中的修行」。<sup>251</sup>從大師的這段話，提出吾人對於事，應該保持的態度，即是勤勞、負責、誠實、真意、懇切，皆是依心為本，透過實踐，培養正確的觀念，勤勞就是精進，培養堅決之心，負責就是不放逸，培養不退轉之心，誠實、真意、懇切就是真實無妄之心，可知無論面對人事，皆可藉機會，完成自我內在的休養。

對菩薩行者，「做人處事」亦是自利利他的實踐過程。透過智慧的觀照，誠心為別人著想，此是慈悲心的養成，以利他為出發點，圓滿自我修行。大師透過「做人處事」為原則提出許多，自我超越方法如：「以退為進」以謙虛禮讓的態度，消除對自我的執著、傲慢、愛見，因此，在修行層面「以退為進」不但沒有消極之意，反而對修為具有增上之意。大師認為修行，就是先要把人做好。「忙，就是營養」是一種藉境而修，透過解決事情，促進心靈的健康，培養因緣，精進意志力，發揮生命的力量，才能提昇人生的價值，與一般對事情的態度不同。人與人之間應「不比較，不計較」大師認為吾人無明煩惱的來源，比較、計較是其中之一。它是執著、分別之心的展現，因此，修行者不應該在外相上分別比較，或不在內心執著計較，若能夠超越比較，計較才能體會逍遙自在的生活，可知大師透過「做人處事」的原則提出生活上可實行的修行方法。

星雲大師曾說過：「修行非只是打坐、參禪、念佛，應該參與活動，融入團體，平時可以參加社團、旅遊、義工、茶道、讀書會等，做為修行的活動」。<sup>252</sup>大師認為修行不僅是個人修行，反而要融入於大眾，參與各項工作。其實，參與工作的過程必須要面對人與事的問題，若修行是一種消除我執的過程，在面對人事問題，是個自我內在反省的好時機，人的無明煩惱，就在環境、對事物的執著，此是我執層面。人際關係會產生意見相差、思想衝突、此為見解上的執著，或稱法執。佛教講究觀照心的作用，反觀自照為修禪定功夫，所以，在工作中亦可實踐修行。

---

<sup>251</sup>星雲大師著，〈生活中的修行〉，《迷悟之間》第4冊，頁222。

<sup>252</sup>星雲大師著，〈佛教興學的往事與未來〉，《普門學報》第11期，2002年9月，頁213-240。

人間佛教沒有特別標榜某種修行法，或修行次第。因此，被人誤解人間佛教沒有修行，不重視修行。其實，人間佛教以包容的態度，涵蓋整體佛教修行方法，可說是佛教的修行即是人間佛教的修行，人間佛教就是佛教。<sup>253</sup>人間佛教的提出無非適應現代的方便善巧，人間佛教以人為本的理念，透過生活事項來闡述佛教本有的修行理念，突顯生活修行就並不是大師獨創，而是佛教本來的特質。

## （二）服務奉獻即是修行：

菩薩道修行重視利他，以慈悲心為本，發起菩提心，不惜犧牲奉獻，是菩薩道修行的根本精神。大師依據菩薩道修行的精神，把服務奉獻，視為一種修行，圓滿佛道的過程，他說：

為了成就事業，實現一生的理想，何妨以委屈求全、忍辱負重的精神，抱著為人服務奉獻的作風，去實踐「粉身碎骨都無怨」的志願。鏗而不捨，勇往直前，使一世身家性命都「留得清白在人間」，成就佛教，成就聖法，成就眾生，不正是「了生脫死」的極致嗎？<sup>254</sup>

透過大師的這段話，大師以為人服務奉獻為了生脫死之道路。若從「粉身碎骨都無怨」可看出菩薩的慈悲心願，為了利益眾生，而奉獻自我，雖受到指責，亦能忍受，清淨自我。菩薩透過奉獻自我成就他人，發願實現人生崇高的目標或理想，不惜犧牲奉獻，而能生起無畏的力量，使眾生都能苦海得度。所以，為人服務奉獻是菩薩發菩提心的根源，亦是菩薩道修行。此外，大師說：

要能奉獻生命的光與熱，才是長久的快樂。因此，他們發心做義工，投入社區服務，為傷殘人士爭取福利，幫助特教兒童等。他們奉獻一己之能，以助人為樂，樂此不疲。以服務奉獻為樂之人，具有菩薩的性格，提升自我的人格也比一般人快速，心中也比一般人法喜。<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup>這是星雲大師所主張的思想，因為佛陀出生在人間，修行在人間，成道在人間，佛陀所說的教法，都是為人間而說的，故人間佛教本就是佛教。大師指出若不稱為人間佛教，難道要稱為惡道眾生的佛教嗎？參見星雲大師著，〈人間佛教回歸佛陀本懷·總說〉，《人間佛教學報藝文》第1期（2016年1月13日），頁27。

<sup>254</sup>星雲大師著，〈禪師與禪詩〉，《人間佛教系列·禪學與淨土》，頁129。

<sup>255</sup>星雲大師著，〈修道者以何為法樂〉，《星雲法語·修行在人間》第1冊，頁54。

大師再提出服務奉獻是菩薩的性格，透過利益他人的過程所得到的快樂，並不是一般世俗之樂，而是法樂。可見大師把菩薩服務奉獻的精神，提升到修行的層面來闡述。此外，大師在〈人間萬事〉第十二冊提到釋迦牟尼佛是最偉大的義工，因佛陀住世說法四十九年，行化五印度，他是真理的弘揚者，以真理為人服務，樹立了義工的榜樣。所以菩薩道行者應該發願效法，以心和力作不請之友，服務社會，奉獻人群。透過服務奉獻中自我成長，昇華自我內在的心靈。<sup>256</sup>因此，為人服務是培養菩提心的過程，透過發願來實現慈悲與智慧，若菩薩缺乏為人服務的精神，是無法圓滿善巧方便的智慧。故說服務奉獻，犧牲自我的精神是菩薩道修行的基礎。

從大師的修行理論，可知人間佛教修行是圍繞著生活，無論是做人處事、服務奉獻、衣食住行皆離不開佛教修行。修行即是生活；生活即是修行，此修行理論不是大師的創意，而是佛陀在兩千多年已經講過的內容，大師只不過以現代人能夠聽懂的语言，及從當代生活習慣的考量而詮釋出來。從生活即是修行的觀點，可突顯佛教中道對於實踐修行所發揮作用，若能把修行當做生活中的一部分，打破對生活與修行對立的看法，以出世入世不二，超越相對；傳統現代融合，跳脫分別；由自利利他兼具，摒除偏執，發揮中道思想的肯定特色。

#### 第四節 中道圓融

佛教中道思想為通往佛道的基本理論，因此，中道本身隱含著解脫之意味。人間佛教重視人間生活，提倡佛法生活化，推動佛法回歸到人間、社會，目的是為讓大家親近佛法，提升生活至更高一層，並能體會超越的解脫。大師曾提及：

佛在菩提樹下金剛座上，夜睹明星證悟宇宙人生真理，成正等正覺，這種正等正覺就是涅槃，也就是泯除人我關係的對立，超越時空的障礙，而證悟生命永恆無限的境界。<sup>257</sup>

大師認為成就正等正覺即是涅槃，若從「泯除對立」、「超越障礙」及「永恆無限」的描述，「泯除對立」為破除二分法之中道，「超越障礙」障礙意指覆蔽行

---

<sup>256</sup>星雲大師著，〈解行並重〉，《人間萬事·悟者的心境》第12冊，頁311。

<sup>257</sup>星雲大師著，〈涅槃之後的境界〉，《人間佛教叢書·緣起與還滅》，頁127。

道者不得解脫，超越障礙屬於圓融無礙之中道，「永恆無限」為不生不滅的真如，超越生滅現象之中道，可知大師對解脫之詮釋扣緊中道之理。

人間佛教解脫理論為「人成既佛成」，<sup>258</sup>背後隱含著二諦圓融思想，亦可稱為二諦中道。<sup>259</sup>若從大師所提的三種中道，無論是破除二分對立、圓融無礙、不生不滅，則體現二諦中道的三種特色，由摒除對立，展現二分法之圓融無礙，悟入不生不滅境界，因此，眾生即是佛，佛即是眾生，突顯中道平等的特質。

另外，透過大師對緣起法提出六項解釋，<sup>260</sup>顯露大師中道思想解脫層面的詮釋，亦可證明「人成既佛成」為人間佛教修行目標。<sup>261</sup>大師提到：「果從因生、相由緣現、事待理成、多從一有、有依空立、佛是人成」。<sup>262</sup>大師在 1996 年 8 月 5 日在法國巴黎國際會議廳中，為國際佛光會第五次世界會員代表大會解釋這六項緣起觀，說道：

人我彼此相依，互生互存，你中有我，我中有你，緣生緣滅，彼此互為相等。  
。能明白萬法緣生的道理，才能從差別中求取平等，才能從矛盾中求取統一，發現一如的真相。<sup>263</sup>

大師認為可透過緣起，窺見人與人之間要互相依靠，沒有你我之分。從中體會到差別中之平等、矛盾中之統一、一如真相。其中「差別中之平等」意指超越二分區別，不落入二邊則是平等；「矛盾中之統一」表示超越相對概念，進而從中歸於一致，圓融無礙；「一如真相」表示不生不滅的真如，可知大師所談的內容廣義上是中道思想。因此，從大師六項緣起觀，可突顯其中道思想的理論根據：

---

<sup>258</sup>星雲大師提及：「佛陀證悟的『緣起性空』，它的基本意義是：『有依空立』、『事待理成』、『果由因生』，佛陀是人成的，能夠成佛，是不少的因緣才能從人到佛。」參見星雲大師著：〈人間因緣的重要〉，《貧僧有話要說》，頁 108。

<sup>259</sup>星雲大師說：「佛法太俗化不可貴，太出世不易接受，故我們要過「二諦圓融」的中道生活。」參見星雲大師著，《星雲日記》第 10 冊，頁 172。

<sup>260</sup>不過大師在 1991 年於紅磡體育館講演對於空與有僅提四點：「果從因生的緣起中道、事待理成的緣起中道、有依空立的緣起中道、佛乃人成的緣起中道。」參見《星雲日記》第 20 冊，頁 172。

<sup>261</sup>參見釋滿義，〈緣起中道〉，《星雲學說與實踐》（台北：天下文化，2015 年），頁 150-152。

<sup>262</sup>星雲大師著，〈緣起〉，《人間佛教叢書·佛教的真理》，頁 133。

<sup>263</sup>星雲大師著，〈平等與和平〉，《當代人心思潮》（台北：香海文化，2006），頁 54-55。

## 一、觀因果不二——果從因生

因果是宇宙法則，二者互為相對概念。從佛教的觀點，因果之構成是不可缺少緣起為條件。「因」之所以能產生「果」，因為有「緣」，因此「緣」是因生果之增上助緣。觀因果，是透過觀察現象界萬物之存在及生滅過程，如《雜阿含經》云：「此有故彼有，此生故彼生，……，此無故彼無，此滅故彼滅」<sup>264</sup>可解釋「此有」為因，「彼有」為果，……，「此滅」為因，「彼滅」為果，說明因果之間是互相依待關係，一個果，必要依靠眾多條件，才能夠產生否則因果法就無法成立，助於因圓滿成果亦稱為緣，如大師說：

因和果之間還有一個「緣」，因果是不能改變的，但是因為有「緣」的加入，其因果之間的關係就不一樣了。<sup>265</sup>

可知因果加上緣起，並不只是單純種什麼因得什麼果之片面意義，因與果之間並非絕對理論，若把因看成絕對，把果當成必然，就會落入常見；另外，若把因與果為各自獨立，沒有互相關係，就會落入因不能生果之斷見。<sup>266</sup>大師舉例：

譬如一粒種子種植下去，經過陽光、空氣、水分、灌溉等外緣，開花結果，由種子的因結成了果實的果；再把果中的種子播種下去，又會生長出果實……，如此循環不已，因可以成為果，果又可以成為因，果中有因，因中有果，這個循環不定的因果現象就是空。<sup>267</sup>

從大師的例子，種子透過眾緣而開花結果，並且從花果中繼續發展成種子，可看出大師對因果的解釋，說明果從因生的法則，加以緣起，展現無窮無盡之循環特色（圓融），而非回歸原點之常見因果。因此要能觀因果不即不離，因果之間的關係就是不二，當體即空，破除邪見因果，而對因果構成正確的認知，亦稱正見。透

<sup>264</sup>《雜阿含經》，《大正藏》第2冊，頁66下。

<sup>265</sup>星雲大師，〈三世因果觀〉，《迷悟之間》第1冊，頁264。

<sup>266</sup>在《中論觀·因果品》龍樹破除對因果是一、因果是異之偏見，若能觀察因果不一不異為中道正觀。參見《中論》，頁27。

<sup>267</sup>星雲大師，《星雲大師演講集（三）·談空說有》，頁576。

過大師對因果之間關係，可看出大師跳脫因果常見循環，而採取圓融思維，體現不二中道圓融的特色。

## 二、觀緣起性空——相由緣現

透過緣起性空為基礎，觀察一切萬法之眾緣和合非獨立、非實有（宛然有），並且能夠體會諸法實性本空（無自性），是幻化、非永恆。破除對實在有的執著及頑空之偏見，進而體會中道正觀，屬於對現象存在之觀法。大師對「相由緣現」解釋說：

「法不孤起，仗境方生」，這個「境」就是因緣，世間一切現象都是因緣和合所產生的假相，本身並無自性，所以說「緣起性空」；由於無自主性，所以能隨著緣生而現，緣滅而散，因此說「相由緣現」。<sup>268</sup>

可知大師所指的「相」乃依靠因緣而生起之相，因此，沒有主宰、非獨立存在，故說「空無自性」之相。換句話，此相非真實亦非虛無，體現現象生滅的緣起性空，為中道思想的基本立場。

## 三、觀事理無礙——事待理成

事待理成可展現因果法則，因此事理亦未離開緣起的基礎。對「事待理成」大師解釋說：

宇宙萬法的生起，固然是要有因有緣，但是在因緣果報的生起上，還有著普遍的理則，也就是因果的法則。譬如：種瓜得瓜，種豆得豆；種瓜不能得豆，種豆不能得瓜。「如是因感如是果」，違背了這個「理」則，便不能成其「事」，所以說「事待理成」。<sup>269</sup>

大師透過現象界說明「事」，則離不開「理」之法則，「事」必須依靠因緣才能示現，表示事理不二之中道義。從觀法角度，依緣起性空之正觀為基礎，進而觀諸法實相能所之間關係。「事」可係指現象法界，屬於所見之對象（事相），亦稱

<sup>268</sup> 星雲大師著，《六祖壇經講話》第1冊，頁180。

<sup>269</sup> 同上註。

為「所見」；「理」相對於事，意指具有觀照、攝法之功能，屬於依智見所通達之真理，又稱「能見」。透過觀照事理之關係，體會事理圓融不二之理，破除對我法的執著。

#### 四、觀事事無礙——多從一有

由事理圓融為基礎，體會事事無礙之境界，透過觀一切現象界，乃互相交融而無有障礙，屬於不可思議之境界。<sup>270</sup>事事無礙屬於不可說的境界，不可直接言說，不過可勉強藉由理事無礙來解讀，從事相角度，事與事互為障礙，屬於有礙世間，如兩個東西必須各自佔有空間，而無法同時處在同一個空間；但若從理的角度，事事亦可互為相應、互相交涉，無礙而無盡，一即是多，多即是一，如同千本書的內容，儲存在一個人的腦海裡，稱為事事無礙重重無盡。屬於無盡法界之理。超越思惟、語言、戲論之中道觀。此外，大師透過譬喻說明「一」與「多」之關係說：

譬如把一粒水果種籽埋到泥土裡，經過灌溉施肥，而後長大開花，結出一樹纍纍的果實，這都是由一粒種籽而來。因此，佛教譬喻布施如播種，「一文施捨萬文收」，其道理和「一粒落土百粒收」是一樣的，這也正是「多從一有」的理論根據。<sup>271</sup>

大師以一粒種子，能成長為一棵大樹，開花、結果，說明一即是多之理。表示一法能成就一切萬法，一切萬法總歸一法；亦可說一心能生萬法，萬法歸一心。超越分別、相對，而體會一真法界。大師進一步說明，佛教認為微塵不算小、虛空不算大，譬如一朵花成長過程需要許多助緣，如水、肥料、陽光、空氣等，可說其集合宇宙萬有的力量，因此一朵花亦可如同虛空一樣大。<sup>272</sup>突顯一多不二之理。

---

<sup>270</sup>澄觀大師，《華嚴法界玄鏡》，《大正藏》第45冊，頁672下。

<sup>271</sup>星雲大師，《六祖壇經講話》第1冊，頁180-181。

<sup>272</sup>同上註，頁183。

## 五、觀真空生妙有——有依空立

大師由「有依空立」表示空有不二，「有」係指現象有，亦可稱為妙有，「空」意指畢竟空，透過緣起中道為基礎，依空性為根本，而建立一切萬法，<sup>273</sup>體會空即是有，有即是空之理，超越現象界之有無，進而體悟真如不生不滅之本性，屬於解脫層面之中道。<sup>274</sup>

所謂「空中生妙有」，要無才能有，要空才能有。例如房子不空，就不能住人，虛空不空，如何容納森羅萬象？所以，要從空裡面才能顯現勝義的有，我們要把空有的兩頭截斷，把它歸於中道，中道就是一真法界，這才是真正的真理。<sup>275</sup>

從大師的解釋「妙有」是必須扣緊「空」而談，因此，先由「空」談起，從大師提出「要無才能有，要空才能有」。因此，空就是無自性意，表示萬有由無自性空，才能產生變化，從無變成有；此外，提出反例，說明房子不空不可住人及虛空不空不可容納一切，此處之空則為「空間」之意。再者強調，唯有空才能顯勝義的有，表示唯透過「真空」才能產生現象之妙有，勝義當體即空，不生不滅之有。透過這樣觀察，才能體會空有不二，遠離二邊，取於中道，因此，悟入中道之理就是透徹真如法界。

## 六、觀佛性平等——佛是人成

太虛大師曾提出「人圓佛即成」，<sup>276</sup>意指先圓滿人生，成就人格，才能談的上成佛。澄觀大師在《大方廣佛華嚴經綱要》中強調入法界解脫是離不開人間。<sup>277</sup>惠能大師在《壇經》提出「佛法在世間，不離世間覺」，<sup>278</sup>說明佛陀在人間成佛，在

<sup>273</sup> 《中論》，《大正藏》第30冊，頁33上。

<sup>274</sup> 如《般若心經》云：「色不異空，空不異色，…諸法空相不生不滅…遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」突顯從空有不二之中道思想，而體會涅槃的解脫。參見玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第8冊，頁848下。

<sup>275</sup> 星雲大師，《六祖壇經講話》，頁289。

<sup>276</sup> 太虛大師著，〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師選集（上）》（台北：正聞出版，1988年10月），頁213。

<sup>277</sup> 澄觀大師，《大方廣佛華嚴經綱要》，《卍新續藏》第9冊，頁126。

<sup>278</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊，頁351下。

《增壹阿含經》云：「佛世尊皆出人間，非由天而得也」。<sup>279</sup>表示成佛非在天上成道，而是人間。可知在人間成佛是佛教界共同立場，差別在於成就人格是否等同成佛的觀點。

星雲大師強調「佛是人不是神」，亦提出「佛是人成」，可突顯佛即是人，人即是佛，人與佛有不即不離之關係，人與佛不二之中道思想。根據「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得」<sup>280</sup>的說法，意指人人皆有成佛的可能性（佛性）。說明理論上，佛和人（眾生）皆是平等無異。星雲大師的「佛是人不是神」的思想，已經把人與佛同等看待，不只是理論，而是事相上即是。什麼是大師理論基礎？

可以透過二諦說來解釋大師的佛是人成理論，透過世間生滅現象，止惡修善，圓滿人格道德與修為，稱為「人成」，屬於世俗諦；「成佛」是覺悟宇宙真理，不生不滅，是不可說的解脫境界為勝義諦（真諦）。所以，佛是人成理論背後，扣緊二諦圓融思想，俗諦與真諦互相互補，不相違背，圓融無礙，是超越世間戲論。如《中論》云：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。<sup>281</sup>若不能體會二諦圓融，就無法肯定人與佛平等不二之境界。因此，佛是人成不僅是世俗層面的解釋，而涵蓋勝義諦不可說層面，只是吾人凡夫無法體會。<sup>282</sup>

透過大師對緣起中道的解釋，可看出中道正觀之次第修行，從善惡、生滅因果的正觀直到佛性平等觀，體現中道圓融特質。同時可窺見大師對中道思想的詮釋，不僅停留在現象世界之存在問題，而提升到不可思議解脫境界來解讀。從佛性平等可佐證「佛是人成」思想是人間佛教的解脫理論，不過要達到這個境界之前，亦必須經過修行過程，因此，大師強調修行要在人間生活落實，從因果法則中止惡行善，逐漸提升自己，達到平等、無分別、圓融無礙，突顯生活中的修行為成佛的過程。

---

<sup>279</sup> 《增壹阿含經》，《大正藏》第2冊，頁694上。

<sup>280</sup> 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第10冊，頁272下。

<sup>281</sup> 《中論》，《大正藏》第30冊，頁33上。

<sup>282</sup> 如《中論》提到：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦；若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。」同上註。

## 第五章 星雲大師的中道思想

### 與《維摩詰經》不二思想之印證

星雲大師與《維摩詰經》之關係可透過二者的思維角度佐證，本章企圖從《維摩詰經》思想的基礎下，進而討論星雲大師中道思想與實踐，從中找出兩者之間的關聯。就文字來看，兩者的思想相似，譬如：以積極意詮釋佛教義理、重視入世思想、提倡不離人世生活的修行、平等觀、強調動中禪等思想，本章內容先從義理詮釋之基礎上，進而談其對避世修行的回應，再談其入世修行，適應現代的生活修行及其中道修行特質。

#### 第一節 「不二中道」之詮釋

《維摩詰經》理論基礎則離不開「不二中道」，本身含攝否定與肯定。大師曾把佛光山的山門命名為「不二」，象徵不二法門，而其山門對聯為「山為靈山，山非山，無非我人清淨身；門稱不二，二不二，俱是自家真面目」，靈山是靈鷲山的簡稱，係指佛陀說法之處；「山非山，無非我人清淨身」表示佛法不限制處所，而是你我所共有之清淨法身；「二不二」表示二法本不二，二與不二皆平等，因此「門稱不二」代表由平等而入此門；「俱是自家真面目」說明這種平等無礙特質，即是吾人本來具有的真如佛性，可窺見大師對於《維摩詰經》不二思想的重視及其對「不二」深刻體會。另外，大師對不二思想曾提及：

所謂「不二」，這是佛法上的出世法，佛法講「煩惱即菩提」，理上是不二的。例如，原本酸澀的鳳梨、柿子，經過和風的吹拂，陽光的照耀，就能成熟而變成滋味甜美的水果，可見酸即是甜，甜離不開酸。所以「煩惱即菩提」，這是出世法。<sup>283</sup>

透過大師對世間與出世間的看法，指出世間法皆離不開善惡、好壞、染淨、煩惱解脫等相對概念，大師認為若能體會萬法不二，即可體悟出世間法。從大師所舉例，水果之酸與甜之喻，酸味必要透過各種因緣，而能變成甜味，以酸表示煩惱，以甜表示菩提，突顯煩惱即菩提之理，並且暗示煩惱菩提之所以能稱為不二，因其

<sup>283</sup> 星雲大師著，〈不二法門的哲學〉，《迷悟之間》第4冊，頁141。

背後有緣起法。因此，透過世間之現象，體悟「出世入世」之解脫，為入世出世不二、煩惱菩提不二，體現超越二邊之中道。對於不二與中道，大師解釋說：

世間萬法現起和存在的因緣，其本身又各互有生起的因緣；這種看似牽扯不清，複雜而綿密的互動關係，就形成了解釋宇宙萬法生起，乃至生命起源的一種中道不二、精深微妙的道理，這個道理就叫做「緣起」。<sup>284</sup>

大師以「緣起」為理論根據，說明萬法存在之現象，萬法生起之互動關係，大師指出此是一種中道不二。從大師的解釋可窺見，無論是不二、中道皆離不開緣起法為基礎。「中道」係指不著於兩邊，因一切萬法皆不離開緣起，若偏頗或傾向一邊，就違背緣起的法則，故說遠離二邊之「中道」；「不二」係指否定極端二邊之對立、分別，若遠離緣起法的基礎，就會落入二分關係一異之矛盾，因此「不二」表示非一非異。可知無論「中道」或「不二」，在緣起之基礎上，皆有遠離二邊特質。突顯「中道」與「不二」密不可分之關係。

另外，大師提出國際佛光會的標誌以一個圓和一朵蓮花，亦可代表不二之意：

圓，代表俗諦的世間（地球）；蓮花，代表真諦的出世間。兩者結合在一起，象徵煩惱菩提不二，真諦俗諦不二，世出世間不二，清淨雜染不二。總之，心蓮清淨，一切平等，就是清淨圓滿的人間淨土。<sup>285</sup>

可看出大師所提出的不二代表了：煩惱菩提不二，真諦俗諦不二，世出世間不二，清淨雜染不二，並且把「不二」解釋為一種清淨平等，亦是圓滿人間淨土之要領，可知「不二」思想對於人間佛教思想，有相當深厚之影響。

如本文第三章內容，《維摩詰經》不二思想體現超越執取二分，遠離偏頗之中道。從整體來說，可分為可說及不可說兩個層面；就可說層面，本身含攝否定式（破除）、肯定式（建立）、及圓融式思維（圓融無礙），無論星雲大師或《維摩詰經》皆有相類的思維方式。如「不斷煩惱，而入涅槃」，不斷煩惱屬於否定式，而入涅槃為肯定式；整句表示煩惱即是涅槃，煩惱涅槃不二，體現平等、圓融無礙之

---

<sup>284</sup>星雲大師著，〈人間佛教的戒定慧（下）·慧學〉，《人間佛教論文集》，頁 217。

<sup>285</sup>星雲大師著，〈佛光會員應該注意什麼〉，《人間佛教系列·佛光與教團》，（高雄：佛光文化，2005 年），頁 426-427。

中道特質。不過二者之間在解脫層面，有稍微不同之處，星雲大師以人成即佛成而談解脫，意味著佛性平等理論，但《維摩詰經》內容未提到佛性的議題，僅提出菩薩修行佛道過程。

從大師對「不二」的詮釋及運用，顯露不二中道平等無礙特質，此觀點與《維摩詰經》一致。不過二者之間，仍然有不同之處，若以不二門對聯所談之不二，可知大師所談的不二意味著真如佛性，而在《維摩詰經》對這點並沒有明確的指出。此外，二者所關懷的對象是完全差異，若從《維摩詰經》的行文及敘述的對象，明顯的看出其所關注即是聲聞乘與菩薩乘之課題，但大師所關懷問題，即是佛教在當代社會的促進及社會和平議題，原因是時空背景之差異。不過二者之間在「中道」平等，破除偏頗二邊、對立、分別之意義上，是完全一致。突顯佛法恆古不變之真理。

## 第二節 否定避世修行

星雲大師與《維摩詰經》之其中共同點，即是對避世修行之回應。佛法弘傳過程，改變是必然的現象，因其必須適應不同時空及文化背景的差異，透過不同立場而產生入世與出世之課題。假設出世間的真理無法適應世間會發生甚麼狀況？先預設幾個可能性：（一）不被接受，（二）偏重於入世隨俗入流，（三）偏重於出世成為避世的現象。因此本段試圖從避世修行的課題，說明大師與《維摩詰經》的相關性。

第三章所談有關《維摩詰經》思想中，可瞻知《維摩詰經》反對避世修行，如〈佛國品〉的「眾生之類是菩薩淨土」，鼓勵諸菩薩要融入大眾成就菩提；〈弟子品〉的「不捨道法，而現凡夫事」，不必遠離現實生活，而另找解脫之法；〈佛道品〉的「行於非道，是通達佛道」等，皆在回應避世問題。星雲大師對此課題的看法曾經提出：

許多人出家以後，一開口說話，就離不開「了生脫死」、「斷除煩惱」、「萬緣放下」、「入山清修」，所做的事情也不外乎念佛修行、參禪打坐，甚

至整日眼觀鼻、鼻觀心，無所是事，不但行為與社會大眾乖異，思想也和整個時代脫節，以致外人病我佛教消極、厭世、自私、隱遁。<sup>286</sup>

可知大師不贊成脫離人群而獨居修行，指出這種行為會讓大家誤解佛教，認為佛教是消極厭世，不重人情的，與時代脫節。因此，遠離日常生活，背棄社會，而入深山修行是違背菩薩慈悲精神。大師曾在一篇文章〈佛光會的方向〉提出以往佛教弘傳方式，崇尚參禪打坐、念佛觀想，固然是個人修行上不可或缺的訓練，但太過注重及沒有透徹了知修行的背後意義，使許多人誤解佛教是一個消極避世的宗教。<sup>287</sup>又說：「我覺得過去的佛教重視山林，重視叢林寺廟，重視僧侶，重視講說玄談」。<sup>288</sup>大師雖然對於過去的佛教有所遺憾，並且承認此是佛教不可缺乏的修行方法，關鍵在於「太過偏重」導致誤解了佛教，把方法與目的混雜解讀，所以，大師並沒有反對參禪、打坐、念佛、觀想等傳統修行，而提醒大眾不要偏頗執著形式修行方法，而忘失現實生活。因此，對佛教有消極觀念是大師所反對的主題，非修行法本身。可在大師對深山裡隱居修行的看法，佐證：

世間上，有的人凡事求多、求好、求擁有，但也有的人刻意遠離名利，躲到深山裡隱居。為什麼？因為他要體會「無」的世界，在「無」當中感受無名、無利的逍遙自在。<sup>289</sup>

從這段話，可看出大師對於深山裡隱居修行的看法，認為人因滿足世間的擁有，而想體驗「無」的自在。可知入深山裡隱居修行的重點不在於遠離社會，而是要超越世間名利之貪染，去體會無所求之生活。可解讀大師背後的用意，認為超越世間之貪愛，係指出世間修行，雖然看似一種避世的行為，並沒有強烈的消極厭惡世間，大師以體驗不同的環境，來替代厭世躲避的說法，表示出世不等於避世，可見大師不贊成避世修行，而非出世修行，<sup>290</sup>可突顯大師敏銳的觀察力。大師接著說：

---

<sup>286</sup> 星雲大師著，〈怎樣做個佛光人〉，《人間佛教叢書·佛光與教團》，頁 96。

<sup>287</sup> 星雲大師著，〈佛光會的方向〉，《人間佛教書信選》（台北：香海文化，2008），頁 650。

<sup>288</sup> 星雲大師著，《人間佛教的發展》（高雄：佛光文化，2013），頁 235。

<sup>289</sup> 星雲大師著，〈何謂禪心〉，《星雲法語·身心的安住》第 3 冊，頁 141-142。

<sup>290</sup> 大師對入世與出世修行保持平等態度。大師曾說「有的人以為羅漢不如菩薩的修行，因而以「羅漢」來嘲諷一心為求自我解脫的修行者，這是錯誤的知見。羅漢的果位是很崇高

真正的菩薩道，應不執著「空」，但也不要太躲避世間上的「有」，而刻意去尋找「無」。我們應該做到即使「擁有」，也不執著，而且能隨緣隨喜的灑脫自在，這就是「有無一如」的禪心了。<sup>291</sup>

大師認為菩薩道行者，應該以中道為原則，不執著「空」也不躲避「有」，無論面對甚麼狀況都能隨意而安，有也好，無也好，這是菩薩行者的解脫自在。可佐證大師非反對出世修行；而不贊成厭世的逃避觀念，不想負擔責任而躲避，並且提供更好的方法來替代避世行為，雖然「擁有」而不執著，即使「空無」也不煩惱的中道修行，體現入世中之出世特質。

此想法與《維摩詰經》思想相同，在〈方便品〉中提到「雖獲俗利，不以喜悅」<sup>292</sup>雖然擁有世間上的名利，也不執著，不染世俗之樂，而體會禪悅之樂，不一定要擁有、佔有，但可以享有，意味著人生滿足的自在。

大師強調修行不是厭離世間的行為，而是一種超越自我的過程。認為修行要能看破世間的真相，放下人間的名利爭奪，並且要積極的追求超然的真實生命，他說：「所謂『勘破、放下』不是退縮逃避，而是勇往直前、積極投入真理之旅的壯舉。唯有勘得破、看得透，才能真正提得起、做得真；先有出世的了悟心懷，才能做入世的慈悲事業」。<sup>293</sup>從大師的這段話，可以彰顯大師是以積極樂觀的態度，來替代消極避世的行為，因此，修行不是遠離世間的煩惱相而得的，真正的出世修行是要當下承擔，勇於面對世間的煩惱眾苦，且能在其中超越出頭。大師又說：「修行不是逃避世間，而是在世間的五欲六塵裡，能不畏懼，不被五欲六塵左右，因為在生死塵勞裡，才有真如涅槃可證」。<sup>294</sup>所以大師認為逃避世間的行為，是種消極厭世，不負責任。對於菩薩行者而言，此是不妥當的行為，違背發菩提心的本意。

---

的，道德也是等同聖賢的，只是度眾的發心沒有菩薩的廣大。」參見星雲大師著，〈聲聞羅漢〉第十三《僧事百講（二）·出家戒法》，頁 264。

<sup>291</sup>星雲大師著，〈禪機〉，《星雲法語·身心的安住》第 3 冊，頁 115。

<sup>292</sup>羅什譯，《維摩詰所說經·方便品》，頁 539 上。

<sup>293</sup>星雲大師著，《人間佛教的戒定慧》，頁 173。

<sup>294</sup>星雲大師著，《六祖壇經講話·坐禪品》（台北：香海文化，2000 年），頁 55。

### 第三節 肯定入世生活修行

《維摩詰經》與星雲大師思想在菩薩道修行的議題上，皆強調入世修行觀念。如星雲大師認為菩薩修行的基礎是慈悲，在度化眾生過程增長自己的菩提，他說：

一切佛菩薩皆因眾生而發大悲心，因發大悲心而長養菩提，因此眾生是我們實踐菩薩道的道場，有了慈悲心，眾生所加諸於自己身上的一切磨難、困厄，都是醍醐甘露了。<sup>295</sup>

菩薩入世修行的勇敢精神，不忍眾生苦。而發願與眾生同事，把眾生的煩惱痛苦，感同身受，並且勇敢面對與克服。這是菩薩入世修行的慈心悲願。大師曾經引用《維摩詰經》裡的一段話：「一切煩惱，為如來種，……，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶」<sup>296</sup>來說明菩薩入世修行的根本精神，大師說在煩惱交煎的人生苦海裡，擁有寶貴的佛法，激發他在動心忍性的形況之下，不斷的超越自己，實現生命價值。<sup>297</sup>表示煩惱就是修行的增上緣。

維摩居士提倡入世修行，鼓勵菩薩行者要能勇於擔當責任，如在〈菩薩品〉中提到持世菩薩與魔王波旬的典故，維摩居士承擔收留一萬多個天女（事實上是魔），而為她們說法：「有法樂可以自娛，不應復樂五欲樂也」，維摩居士教化魔女，令她們得到法樂，隱含承擔面對諸煩惱的意義，並且要能夠超越世間的五欲六塵，得到法喜充滿之樂。與大師提倡修行要能「勘破、放下」相似。另外，在《維摩詰經》所提出的「不斷煩惱，而入涅槃」表示直接面對諸煩惱，而不逃避，並且要從煩惱中提升自己。大師說：「對治塵勞妄想，並不是要我們離開塵勞妄想，因為『逃避』不是辦法，而是要在塵勞妄想裡，面對現實，不被塵勞妄想動心」。<sup>298</sup>勇於面對，不畏懼痛苦煩惱，不躲避，而要能超脫，如淤泥必定生紅蓮的譬喻，是大師與《維摩詰經》入世度眾的精神。

---

<sup>295</sup>星雲大師著，《人間佛教叢書·宗教與體驗》，頁195。

<sup>296</sup>羅什譯，《維摩詰經·佛道品》，頁549中。

<sup>297</sup>星雲大師著，〈有佛法，就有辦法〉，《往事百語·皆大歡喜》，頁97。

<sup>298</sup>星雲大師著，《人間佛教語錄·禪定與般若》，頁107。

佛教雖然提到世間的現象為苦、空、無常、無我，目的並不是讓吾人離開世間生活；反而是一種釐清觀念，破除對世間的常見，提醒大眾不要執著計較，並且要把他當作必須克服的功課，如大師提到：

一般人對佛教所說的「苦」、「空」、「無常」等義理，有了錯誤的理解，以為佛教只是消極的講苦、講無常，卻不知道其中的目的，是為了讓眾生認識苦、空、無常的人生真相，從而發起欣樂厭苦之心，積極地追求究竟涅槃之樂。<sup>299</sup>

大師對於「苦」、「空」、「無常」，進而重新詮釋「苦」是逆增上緣；<sup>300</sup>「空」才能生存，空有不二；「無常」才有希望。由此為依據超越苦，而不貪著快樂，體現「無我」的精神，因此，自在的和眾生共處，實踐慈心悲願度化眾生，為達成究竟涅槃。可知大師不認同佛教消極思想，而推動佛教光明積極的解讀，讓佛教徒從樂觀看待佛教。證明菩薩道修行是積極樂觀，而不是逃避厭世，如以上所談菩薩不應執著「空」，也不要躲避世間上的「有」，而且能隨緣隨喜的灑脫自在，成就「有無一如」的不二法門。

大師勸佛教徒們，修行要發菩提心，懂得關懷社會的各種問題，不要背向大眾逃遁於山林，獨居修行而不顧眾生疾苦。他說：

對民生經濟、國際形勢、民主人權、自然生態、教育改革、種族衝突、優生保健、生態環保、家庭暴力、試管嬰兒、器官捐贈、風水地理、看相卜卦等種種問題，以佛法的智慧，提出契理契機的對治辦法。<sup>301</sup>

這種入世觀懷社會與《維摩詰經》思想相類，如在〈方便品〉透過維摩居士的實踐，進入不同的場所以佛法的智慧，幫助眾生提升心靈的解脫，治療眾生心中的病苦，與眾生同事，把眾生的病苦視為己苦。大師曾經依據《維摩詰經》菩薩與眾生之病為前提，說明現當代人煩惱病苦的來源，他說：現代人的病有國土病（污染

---

<sup>299</sup>星雲大師著，《人間佛教的戒定慧》，頁 229。

<sup>300</sup>大師指出：「苦，是我們的老師；苦，是我們的力量；苦，能幫助我們成就；苦，讓我們給人家稱讚。……，它可以給我們訓練，給我們堅強，給我們向上，給我們奮發」。見星雲大師，〈人間佛教的根本教義〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 98。

<sup>301</sup>星雲大師著，《人間佛教的戒定慧》，頁 251。

、噪音、公害等）、時代病（功利、速成、暴力等）、社會病（虛榮、綁票、恐嚇等）、教育病（體罰、放縱、冒犯等）、感情病（外遇、重婚、施暴等）、經濟病（投機、貪取、背信等）、信仰病（迷信、邪信、亂信等）、心理病（虛偽、嫉妒、多疑等）。<sup>302</sup>大師把《維摩詰經》所談的病延伸化，提出當代人的煩惱與日常生活及社會環境的關聯性，可知大師對當代社會問題的關心。

緊接著，大師以佛法為藥方，提出如何治療以上的種種病苦，他說：

人的身體生病要找醫師，心理生病則要靠自己，靠佛法。人心理的毛病要治好，我仿無際禪師的「心藥方」：慈悲心腸一條、道德本性一片、惜福一點、感恩三分、言行實在、守戒守法一塊、慚愧一個、勤勞節儉十分、因果全用、方便不拘多少、結緣多多益善、信願行通通用上。此藥，用包容鍋來炒，用寬心爐來燉，不要焦，不要燥，去火性三分（脾氣不要大，柔和一點），於整體的盆中研碎（同心協力），三思為本，鼓勵作藥丸，每日進三服，不限時用關愛湯服下，果能如此，則百病消除。<sup>303</sup>

大師提出治療當代人的病苦是離不開慈悲、道德、惜福、感恩、持戒等修行。透過大師以醫師的角度，開佛法藥方，象徵菩薩入世度眾所扮演的角色，即是醫師，以佛法的智慧為藥，解決眾生的煩惱病，突顯菩薩入世修行，具足方便度眾的智慧。因此，入世度眾即是一種超越解脫的過程，透過治療眾生之苦，摒除自己內在無明煩惱，唯有走向世間才能生長菩提心，實踐菩薩六度萬行，圓滿佛道。

對於佛教傳統禪修，維摩居士曾對舍利弗的偏重出世的修行，而提出真禪修是不著形式上的寧靜，而更重視內在的安寧，因此，無論處在任何場所，一樣能夠保持清淨狀態。此修行觀念在大師的著作中也有談到：

學佛修行，要緊的是了知諸法平等，自然能證悟到清淨平等的安樂。像小乘的聲聞羅漢們，討厭喧囂煩鬧，太熱鬧了，就不能安靜修行，非要找一個清淨的地方閉關才能修行，……修行不是逃避世間，而是在世間的五欲六塵裡

---

<sup>302</sup>星雲大師著，〈生活三昧〉，《星雲日記》第14冊，頁20。

<sup>303</sup>同上註，頁21。

，能不畏懼，不被五欲六塵左右，能在生死塵勞裡才有真如涅槃可證。所謂「熱鬧場中可以做道場」，能夠在鬧中取靜，才是真靜。<sup>304</sup>

修行最關鍵是中道平等，不執出世，不著入世，勇敢面對五欲六塵，不躲避，反而要超越它，「不斷煩惱，而入涅槃」，心境平衡能夠在鬧中取靜，無處不是道場。可證明大師對於禪修的看法是與維摩居士的動靜一如的修行觀念是相同不二。另外，大師通過譬喻來描述入世修行價值，他說：「幽蘭長在深谷裡，因此只能孤芳自賞；牡丹性喜南地，所以無緣之人無緣親炙」。<sup>305</sup>若堅持保守而不入世，只顧表面的清淨，是無法發揮「佛法」對人間之妙用。因此，入世的意義無非是要讓更多人能夠享受、欣賞、運用佛陀所說的法。

菩薩入世度眾議題皆為大師與《維摩詰經》所重視，由菩薩慈心悲願，為了度化眾生而走入人群、社會、世間，除了突顯菩薩對修行的積極態度，隱含著修行在現當代的重要性，菩薩入世修行不只是個人修行，而是整體性的共修過程，所以菩薩應該關注不只是自我淨化，更提升到社會、世間的淨化，牽涉到當代社會人士的生活習慣，因此，入世修行是佛教適應現代的重要課題。

入世修行即是建設人間淨土<sup>306</sup>的過程。要圓滿人間淨土的理想世界，必須要圓滿人格品德，因此必須要重視生活中的修行。透過大師對《維摩詰經》主角的看法，可看出他對維摩居士日常的修為，充滿信心與肯定。大師在日記中談到：維摩居士是他最歡喜的人，並提出維摩詰居士思想特色，譬如：「從其與人言談中，看出其智慧思想，從怒罵中見其慈悲，從其言行中見其闊達，雖為富者，但重視貧賤者的友誼，在嬉戲中，有教化作用，舉止行動非常風趣，在凡聖同居的世間上是一位有平等觀的人，在變化中建立其秩序」。<sup>307</sup>從大師的這段話，可看出大師以維摩居

---

<sup>304</sup> 星雲大師著，《六祖壇經講話·坐禪品》，頁 419。

<sup>305</sup> 星雲大師著，《有佛法，就有辦法》，《往事百語·皆大歡喜》，頁 102。

<sup>306</sup> 大師所提出的人間淨土別於淨土宗的彌陀淨土，前者為當生淨土，後者為來生淨土。如大師說：「我認為我們要把幸福、快樂在當下成就，不必將希望寄託於未來；今生行善、修行的所有福慧功德，現生就可以得到回報，而不必把希望寄託於來生。…，人間佛教是『入世重於出世，生活重於生死，利他重於自利，普濟重於獨修。』」參見星雲大師著，《人間佛教的發展》（高雄：佛光文化，2013），頁 243。

<sup>307</sup> 星雲大師著，《生活三昧》，《星雲日記》第 14 冊，頁 16。

士為典範，提出生活中的修行概念，如：智慧交談、慈悲之怒罵、方便教化等。突顯在日常生活的言行當中，可以培養慈悲智慧，度化眾生的菩薩修行實踐。

再提出維摩居士的不可思議妙行：「是因果的法則，皆是緣起，有人我，但不失去自己，將仇敵化為親愛友善，是絕望，但有信心則有希望，與大眾相處能分工、融和，做人行誼，心量思想無限」。<sup>308</sup>可以看出，大師非常讚嘆維摩居士所行一切，及其待人處事態度，可窺見大師做人處事的修行與本經的內容有息息相關之處，同時，彰顯大師對於《維摩詰經》的熟悉度與深刻的體會。

大師為了因應時代轉化，調整離群避世的修道觀念，進而強調修行不離開生活的主張是繼承成佛在人間的思想，提出人間佛教具體的修道內容如：一日生活、一生行事、人際關係、社會生活、家庭生活、群我關係、終極目標等。<sup>309</sup>說明我們的生活，乃至修行都離不開群我的關係，透過世間的種種因緣，好壞善惡皆是自心的呈現，修行就是調伏內心的過程，因此，生活、行事、人人來往皆離不開心的作用，故說生活就是修行。大師更具體的提出古德如何在日常生活實踐修行，他說：

許多高僧大德就是在日常俗事中修行、悟道的，例如惠能大師在磨坊裡，悟出無念、無相、無住的道理；百丈禪師主張「一日不作，一日不食」的修行；趙州禪師以「洗碗去、掃地去」揭示學人修行離不開生活等等。所以，誦經、拜佛固然是修行，而搬柴運水、生活作務都是修行。<sup>310</sup>

可知生活的修行並不是大師的創意，而是佛教根本特質。透過惠能大師在磨坊裡悟入真理，百丈禪師精進的修行，趙州禪師做務中的修行，可以佐證修行不離開生活之理。

《維摩詰經》亦有相同看法，提及生活化禪法，如在〈方便品〉提到：「一心禪寂，攝諸亂意……雖復飲食，而以禪悅為味」。<sup>311</sup>「四禪為床座，從於淨命生，多聞增智慧，以為自覺音」。<sup>312</sup>明顯的看出維摩居士所主張的禪法，是不離開生活

---

<sup>308</sup>同上註，頁 17。

<sup>309</sup>同上註，頁 21。

<sup>310</sup>星雲大師著，〈僧門俗事〉，《僧事百講（二）·出家戒法》，頁 296。

<sup>311</sup>羅什譯，《維摩詰所說經》，頁 539 上。

<sup>312</sup>同上註，頁 549 中。

上的行住坐臥，無論在飲食中，能夠得到禪味，在睡眠中也不離開寂靜狀態，樹立生活禪之學說。

大師透過生活修行，進而提出人間淨土的概念，<sup>313</sup>為現代修行者提供終極目標，不再關注個人解脫，而提升到共同體的解脫，成就理想的世界。大師曾經提及：「依據《維摩經》所指的理想世界，這是人間淨土。《維摩經》裡理想的世界，啟示我們要如何加強心理的建設，啟示我們從人格上昇華，從內心裡淨化」。<sup>314</sup>可知《維摩詰經》的淨土思想，影響大師人間佛教的淨土思想。特別著重「心淨則國土淨」。因此，在《六祖壇經講話》大師提到：

《般若心經》云「不垢不淨」，《維摩經》亦說「隨其心淨則國土淨」，骯髒的污泥也能長出清淨的蓮花，因此，清淨和污穢是一如不二的。<sup>315</sup>

大師用《維摩詰經》的「隨其心淨則國土淨」來揭示《般若心經》的「不垢不淨」，認為所謂「汙染」與「清淨」是一如的，從修行的角度，「汙染」象徵煩惱相，得要超越「汙染」的煩惱，才能夠得到心境的清淨。依此「清淨心」為基礎，而建立清淨國土。此為成就「人間淨土」的關鍵因素。大師又說：

從法性上來講，淨土是沒有遠近之別的，淨土就在心中，所以說「唯心淨土，自性彌陀」。例如維摩居士，在他的生活裡，行、住、坐、臥之中，真是「居家逍遙，隨處都是淨土」。他到學校裡講學，講堂就是他的淨土；他到市場裡購物，市場就是他的淨土。所謂「隨其心淨，則國土淨」，淨土就在他的心裡，這正是人間佛教所謂的「人間淨土」。<sup>316</sup>

從「清淨心」到「清淨國土」最後成就「人間淨土」的過程，不可缺少就是實踐修行，大師舉維摩居士的生活修行為例，因為能夠保持清淨心，此心則是修行根

---

<sup>313</sup> 大師認為人間淨土必須滿足十個條件：(一)家庭溫暖，(二)、身心調和，(三)生活淨化，(四)處事愉快，(五)人群融洽，(六)環境潔淨，(七)社會安定，(八)國家承平，(九)國際和平，(十)佛土吉祥。星雲大師著，〈生活三昧〉，《星雲日記》第14冊，頁31-32。

<sup>314</sup> 星雲大師著，〈從現實世界到理想世界〉，《人間佛教系列·緣起與還滅》，頁302。

<sup>315</sup> 《六祖壇經講話·般若品(問題討論)》，頁219。

<sup>316</sup> 星雲大師著，《六祖壇經講話·決疑品(問題討論)》，頁257。

本，因此，無論在生活裡的行、住、坐、臥之中，到處都不離開淨土，處處都是成就佛道的因緣。此概念意味著入世思想與生活修行的結合。

大師具體說明，如何實現「人間淨土」？他在《人間佛教的藍圖》一書中提到「人間淨土」是未來的理想社會，說明要圓滿此理想必須遵守佛教的戒律。他說：

「人間淨土」是未來的理想社會，要達到此一理想，圓滿此一目標，必須人人持守五戒。五戒是佛教的根本戒法。所謂五戒：第一、不殺生，第二、不偷盜，第三、不邪淫；第四、不妄語，第五、不吸毒。五戒分開來講有五條，其實從根本上看只有一條——不侵犯眾生。人間的爭鬥、動亂、不安，主要就是由於彼此相互侵犯，不尊重他人而引起的。……如果世間的每個人都能嚴持五戒，進而實踐四攝六度、明白因果業報、奉行八正道法，那麼人間淨土的理想就不難實現了。<sup>317</sup>

「人間淨土」的圓滿必須靠大眾共同成就，提出五戒為成就人間淨土的根本。並且強調五戒對於現當代問題如：爭鬥、動亂、不安等的積極作用，提出佛教戒律不侵犯的精神，以尊重包容的態度對待別人。如「不殺生」解釋為尊重別人生命，不侵犯別人生存的權利；「不偷盜」解釋為不亂取，這是對別人所有物的尊重，不去侵犯；「不邪淫」解釋為不亂淫，這是尊重別人的身體，不侵犯他人的名節；「不妄語」不侵犯不亂說，這是尊重別人的名譽信用，而不去侵犯；「不喝酒」解釋為不亂吃，這是尊重自己的身體、健康、智慧，不去侵犯。從大師的解釋，可看出「五戒」的現代意義，不是個人行為約束管制，是站在別人的立場而闡述。再者，提出生活中要以五戒為根本，進而實踐六度、四攝、八正道等，來實現人間淨土。可知理想世界的圓滿是離不開生活修行。

#### 第四節 回歸佛教中道修行

星雲大師與《維摩詰經》另外一個共同點即是中道修行。從大師所提出的「以出世的精神，做入世的事業」、「四大皆空示現有，五蘊和合亦非真」等思想，《維摩詰經》亦提出「不二法門」、「行於非道，是通達佛道」、「不捨道法，而現凡夫事」可作證中道是二者之核心思想。

---

<sup>317</sup>星雲大師著，〈人間佛教的藍圖(二)〉，《普門學報》第六期(2001年11月)，頁39-40。

佛陀初轉法輪雖宣說四諦法，作為佛教修行的基礎，佛陀未成道之前已經顯露「中道」的概念，透過其所經歷的兩種極端樂行、苦行的生活方式，最終捨棄這種偏頗，而徹底體悟到中道之理。就四聖諦而言，「八正道」為中道具體內容，係指正中而不偏頗之修行方式，透過正見（正確的見解和認知）才有正確的思惟，直到正定，由定生慧而達到解脫。可知佛教超越解脫是建構在中道修行，不偏執樂行或苦行。

《維摩詰經》亦是強調中道修行，因此反對一切偏執修行，無論在〈弟子品〉、〈菩薩品〉、〈觀眾生品〉皆在突顯此意。提出「不二法門」對治偏頗二邊之修行，展現中道意。不過《維摩詰經》與原始佛教所不同之處，為其所針對偏執修行不僅是樂行或苦行，而包含所有二元對立，如：出世與入世、真諦與俗諦、自利與利他、調伏與不調伏、煩惱與涅槃、垢與淨等。認為行者，特別是菩薩不應執著二邊，透過不二思想，突顯所有相對的本性皆是空，達到法我皆空的平等特色，回歸佛教中道修行。

星雲大師曾經提及佛教修行不僅要超越二分對立，而要能兩全其美，並且可隨機應變，大師說：

佛教並不提倡吃苦，即以修行而言，認為樂行太過熱烘烘；苦行太過冷冰冰，所以在苦樂之間，佛教倡導中道。當樂的時候應該要節制，不能樂極生悲；當苦的時候，應該要面對苦難，百折不撓，衝過苦關。<sup>318</sup>

可知大師所認定的佛教修行必要遵循中道思想。特別在日常生活起心動念的觀照，無論面對任何境界皆要由平等觀為基礎，來克服困難，從大師所提及當樂則節制，當苦時要坦然面對而突破，苦樂之間要能平衡，而不落入二邊，體現平常心之修行，為大師中道思想之運用。

此外星雲大師站在適應時代立場，加以引用佛教中道思想。大師提出佛法一定要適合現代人的需要，讓眾生歡喜接受，才是佛陀示教的真正本懷。<sup>319</sup>所以若要符合現代人的需求，就不能墨守成規，而要超越出世與入世、傳統與現代、自利與利

---

<sup>318</sup>星雲大師著，〈吃苦當成吃補〉，《迷悟之間》第6冊，頁256。

<sup>319</sup>星雲大師著，〈佛教現代化〉，《人間佛教叢書·人間與實踐》（台北：香海文化，2008），頁257。

他。大師引據《維摩詰經》不二思想提出不二法門的人間化，如：人在山林，心懷社會；立足地球，放眼宇宙；身居市井，志在佛國；天堂雖好，人間更美；法界無邊，家庭第一；今日一會，無限未來。<sup>320</sup>可窺見大師把不二思想當作一種轉換觀念的思考模式，透過發願、放大目標、轉換心念，摒除對佛教修行消極厭世、自我獨居之修行觀念。所以大師所提修行方法，要能適合當代人的生活，並且可解決人們心靈問題，保持修行根本精神。因此，大師修行理論隱含佛教中道意義。<sup>321</sup>

星雲大師與維摩居士雖然處在不同身分，但這兩位對於佛教適應世間課題有相同看法，反對消極避世觀念，勇於面對世間煩惱，承擔與化解眾生痛苦，提倡生活就是修行，不執著世間的快樂，而要追求超越世間法樂，強調修行必須要在世間成就，認為獨具修行只是種暫時性的修養，最後，還是要回歸到現實人生裡，區別出世與逃避世間之差別，出世間不是逃避世間，也不是遠離社會，反而要走入社會，且能超然世間，出世入世不二，因此，正確的修行法要能夠以出世的精神，做入世事業，藉假修真，昇華心靈的自在。

---

<sup>320</sup>星雲大師著，〈生活三昧〉，《星雲日記》第14冊，頁28。

<sup>321</sup>大師在〈人間佛教回歸佛陀的本懷〉一文中，透過佛陀的一生的故事，強調生活修行必須要中道的思想。舉出佛陀度化弟子如對大迦葉、須菩提的托鉢行為，提出平等法，對二百億耳提出修行要如同彈琴，不宜太鬆或緊，要中道。星雲大師著，〈人間佛教回歸佛陀的本懷〉，《人間佛教學報藝文》第二期，2016年3月16日，頁172-199。

## 第六章 結論

「中道」是普遍性真理，具有捨離二邊及不正中的修行，超越對立、破除執著之意。從認知的層面，可解釋為正當的見解或無執著的立場；從實踐層面，可理解為中正、不偏頗之道，平等兼顧，而不落入二邊；從作用層面，中道可破除執著，圓滿無上智慧；從解脫層面，是超越二元對立狀態，離語言表述、非思惟所及，唯有透過自我修行體證，係不可言說的真理。因此，「中道」並非只是中間點的片面意義，而是超脫的智慧。

透過佛陀所說的中道修行，無論是「四聖諦」、「八正道」、「十二緣起」亦可破除苦與樂，無與有，常與斷之見，基本上偏頗與中道是相對概念，因此透過修行而滅除偏頗對立，體現不生不滅，不垢不淨，不增不減，是不可思議的解脫境界。因此，中道就是解脫之道，即是涅槃。

《維摩詰經》雖然不提「中道」一詞，而透過「不二法門」來詮釋「中道」稱為「不二中道」，為中道特質之延伸詮釋，發揮其最佳作用，並且把中道的修行實踐方法，回歸到解脫的意義上，維摩詰居士的「默然無言」可佐證這點，表示解脫真理是不可說，只能用不可思議解脫境界，方便描述。

星雲大師提倡人間佛教，把佛教回歸到社會，透過中道智慧來解決大眾的煩惱、痛苦，這是佛陀本懷的展現。由三個角度可知，大師用不同的方式來詮釋「中道」意，否定式具有批判作用，為判斷事情或找出適當的標準，直接從偏頗問題加以糾正調整，為引導入中正之道。肯定式屬於平等觀，具有消解爭論之作用，是尊重與包容態度之展現，兩全其美的把握二邊，而不偏頗任何一方。圓融式可用來解釋萬物之存在，為破除常見與斷滅想，強調二分法之間的關係，體現圓融無盡的特色。

透過發揮佛教的「中道」思想，顯露中道智慧對於二元對立的解決方法。實踐中道行消除對立、分裂、爭論、執著分別等，回歸到正當、和平、安詳的生活。若能超越二元對立、虛妄顛倒、二分法的執著、止息諸戲論，達到無分別、平等智慧，達到解脫境界。人間佛教的修行是離不開中道思想，因此「中道」是人間佛教解脫之道。

## 參考文獻

### 一、經論

- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，新文豐出版。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》冊 2，新文豐出版。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，新文豐出版。
- 〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》，《大正藏》冊 1，新文豐出版。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》冊 25，新文豐出版。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，新文豐出版。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，新文豐出版。
- 〔後秦〕龍樹造，鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊 8，新文豐出版。
- 〔後秦〕僧肇：《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，新文豐出版。
- 〔後漢〕安世高譯：《四諦經》，《大正藏》冊 1，新文豐出版。
- 〔後漢〕安世高譯：《佛說轉法輪經》，《大正藏》冊 2，新文豐出版。
- 〔北魏〕世親造，菩提流支譯：《十地經論》，《大正藏》冊 26，新文豐出版。
- 〔北魏〕龍樹造，共瞿曇流支譯：《迴諍論》，《大正藏》冊 32，新文豐出版。
- 〔劉宋〕佛陀什共竺道生等譯：《五分律》，《大正藏》冊 22，新文豐出版。
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，新文豐出版。
- 〔隋〕吉藏著：《二諦義》，《大正藏》冊 45，新文豐出版。
- 〔隋〕吉藏著：《維摩經義疏》，《大正藏》冊 38，新文豐出版。
- 〔唐〕玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 5、7，新文豐出版。

- 〔唐〕玄奘譯：《成唯識論》，《大正藏》冊 31，新文豐出版。
- 〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，新文豐出版。
- 〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨具舍論》，《大正藏》冊 29，新文豐出版。
- 〔唐〕玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》冊 8，新文豐出版。
- 〔唐〕玄奘譯：《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，新文豐出版。
- 〔唐〕玄奘譯：《緣起經》，《大正藏》冊 2，新文豐出版。
- 〔唐〕湛然略：《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，新文豐出版。
- 〔唐〕澄觀著：《華嚴法界玄鏡》，《大正藏》冊 45，新文豐出版。
- 〔唐〕澄觀著：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，新文豐出版。
- 〔唐〕澄觀著：《大方廣佛華嚴經綱要》，《卍新續藏》冊 9，新文豐出版。
- 〔唐〕澄觀著：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 38，新文豐出版。
- 〔唐〕窺基著：《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊 38，新文豐出版。
- 〔唐〕窺基著：《成唯識論述記》，《大正藏》冊 43，新文豐出版。
- 〔元〕《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，新文豐出版。

## 二、星雲大師著作

- 星雲大師：《人間佛教何處尋》，台北：天下文化，2012 年。
- 星雲大師：《人間佛教序文選》，台北：香海文化，2008。
- 星雲大師：《人間佛教的發展》，高雄：佛光文化，2013 年。
- 星雲大師：《人間佛教當代問題座談會》，台北：香海文化，2008 年 4 月。
- 星雲大師：《人間佛教論文集》，台北：香海文化，2008 年 3 月。
- 星雲大師：《人間萬事》，高雄：佛光文化 2013 年 4 月。

- 星雲大師：《人間佛教叢書》，台北：香海文化，2008年。
- 星雲大師：《六祖壇經講話》，台北：香海文化，2000年。
- 星雲大師：《往事百語》，高雄：佛光文化，1999年9月初版。
- 星雲大師：《星雲大師演講集》，高雄：佛光文化，1982-1990年。
- 星雲大師：《星雲日記》，高雄：佛光文化，1994-1997年。
- 星雲大師：《星雲法語》，台北：香海文化，2013年8月。
- 星雲大師：《迷悟之間》，台北：香海文化，2001-2003年。
- 星雲大師：《詩歌人間》，台北：天下文化，2013年12月。
- 星雲大師口述：《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，2016年5月。
- 星雲大師口述：《貧僧有話要說》，台北：福報文化，2015年6月。
- 星雲大師：《人間佛教的戒定慧》，高雄：佛光文化，2013年8月。
- 星雲大師：《當代人心思潮》，台北：香海文化，2006年。

### 三、當代文獻

- A.K.Warder 著，王室安譯：《印度佛教史·大乘與密教》，台北華宇出版，1988年。
- 太虛大師著：《太虛大師選集（上）》，台北：正聞出版，1988年10月。
- 王靈馨等人編著：《維摩詰經佛教經典100句》，商周出版，2010年。
- 印順大師：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1993年。
- 宇井伯壽等著，釋印海譯：《中印佛教思想史》，台北：華宇出版社，1987年5月。
- 吳汝鈞著：《佛教研究方法論》，台北：台灣學生書籍，1982年。
- 拉摩特著、郭忠生譯：《維摩詰經序論》，南投：諦觀出版社，1990年9月。
- 張曼濤著：《佛教研究方法》，台北：大乘文化出版，1978年。

- 陳慧劍著：《維摩詰經今譯》，台北：東大出版，1990年。
- 程恭讓著：《人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2014年。
- 黃寶生譯註：《梵漢對刊維摩詰所說經》，北京：中國社會佛學，2012年8月。
- 楊儒賓，黃俊傑著編：《中國古代思惟方式探索》，台北：正中書局，1996年。
- 萬金川著：《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉出版，1998年。
- 演培法師著：《維摩詰所說經講記》，台北：天華出版，1990年9月。
- 樓宇烈著：《宗教研究方法講記》，北京大學出版，2013年。
- 學愚著：《人間佛教星雲大師如是說、如是行》，香港中華書局，2011年3月。
- 賴永海著：《中國佛教通史》第13冊，高雄：佛光文化，2014年。
- 釋性空著：《四聖諦與修行的關係》，嘉義：香光書鄉，2003年。
- 釋性空著：《轉法輪經講記》，嘉義：香光書鄉出版，2003年。
- 釋滿義著：《星雲學說與實踐》，台北：天下文化，2015年5月。
- 趙毅衡、胡易容編：《符號學：傳媒學辭典》，台北：新銳文創，2014年10月。

#### 四、期刊論文

- 王開府：〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉《佛學研究中心學報》第1期，1996年，頁89-109。
- 何建明：〈中國近代佛教史上的激進與保守——以太虛與圓瑛之間關係為中心的歷史考察〉，《普門學報》第24期，2004年11月，頁181-210。
- 何曼盈：〈「維摩詰經」之般若智慧〉，《鵝湖》第20卷9期，台北：鵝湖月刊社，1995年3月，頁9-15。
- 吳汝鈞：〈印度中觀學的四句邏輯〉，《中華佛學學報》第8期，台北中華佛學研究所，1992年，頁149-172。

吳汝鈞：〈龍樹之論空、假、中〉，《華崗佛學學報》第 7 期，台北中華學術院佛學研究所，1984 年，頁 101-111。

孟頌：〈唯識三性與唯識中道〉，《普門學報》第 38 期，2007 年 3 月，頁 125- 144。

星雲大師：〈人間佛教回歸佛陀本懷·佛陀人間佛教的生活〉，《人間佛教學報藝文》第二期，2016 年 3 月 16 日，頁 172-199。

星雲大師：〈人間佛教回歸佛陀本懷·總說〉，《人間佛教學報藝文》第 1 期，2016 年 1 月 16 日，頁 8-27。

星雲大師：〈人間佛教的藍圖(二)〉，《普門學報》第 6 期，2001 年 11 月，頁 1-49。

唐忠毛：〈佛教的「中道」超越之路：對佛教般若中觀超越模式的詮釋〉，《普門學報》第 28 期，2005 年 7 月，頁 19-36。

孫勁松：〈破解偶像——從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的詮釋方法〉，《成大宗教與文化學報》第 2 期，2002 年 12 月，頁 79-99。

婁良樂：〈儒家的中庸和佛家的中道〉，《現代佛教學術叢刊》第 90 冊，1980 年 10 月，頁 147-158。

許宗興：〈《維摩詰經·入不二法門品》「三階論」詮釋結構的商榷〉，《華梵人文學報》2003 年 7 月，頁 271-294。

許宗興：〈《維摩詰經·入不二法門品》論析——以水平詮釋架構論述據〉，《成大宗教與文化學報》8 期，2007 年 8 月，頁 43-66。

郭朝順：〈天台中道佛性思想與文化價值世界之安立〉，《玄奘佛學研究》第 10 期，2008 年 11 月。

陳一標：〈他空說的系譜與內含——論印順法師對唯識空性說的理解〉，《台大佛學研究》第 11 期，2006 年，頁 245—275。

- 陳一標：〈瑜伽行派的生命觀〉，《玄奘佛學研究》8期，2007年11月，頁113。
- 程恭讓：〈《入不二法門品》梵本新譯及其相關問題的研究〉，《哲學研究》第2期，2006年，頁45-51。
- 程恭讓：〈《維摩詰經》之《方便品》與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》18期，2012年。
- 程恭讓：〈星雲大師對佛教的十大貢獻〉，《人間佛教學報藝文》第二期，2016年3月16日，頁36-53。
- 萬金川，〈中觀學派的變與不變——中觀佛教的興起與發展〉，《香光莊嚴》第50期，1986年6月。
- 萬金川：〈《維摩詰經》支謙譯本的點校兼論該一經本的譯者歸屬及其底本語言〉，《維摩經與東亞文化國際學術研討會》，2014年9月。
- 萬金川：〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究——以《維摩經》為例〉，《正觀雜誌》第69期，2014年06月，頁5-59。
- 萬金川：〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀雜誌》第51期，2009年，頁113-203。
- 董根洪：〈論亞里斯多德中道觀與先秦儒家中庸觀的異同〉，《社會科學輯刊》第1期，2002年，頁21-26。
- 趙敬邦：〈從應用角度探討佛教「中道」思想對環境倫理的啟示〉，《應用倫理評論》（*Applied Ethics Review*）第51期，2011年，頁1-18。
- 劉昌佳：〈《維摩詰經》的圓頓法門——從無住本立一切法〉，《漢學研究》，第3期27卷，2009年9月，頁71-98。
- 劉嘉誠：〈印順法師的方法論——以三法印、中道及二諦說為中心〉，《玄奘佛學研究》第17期，2012年3月，頁33-58。

- 蔡耀明：〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》，2002年03月，頁1-26。
- 蔡耀明：〈《迦旃延氏經》(Kātyāyana-sūtra) 梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第24期(桃園：圓光佛學研究所，2014年12月1日)，頁1-32。
- 蔡耀明：〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《國立台灣大學哲學論評》第32期，2006年10月，頁115-166。
- 鄧子美：〈當代人間佛教的走向——由宗教與社會互動角度審視〉，《玄奘佛學研究》第2期，2001年9月。
- 鄧子美：〈當代人間佛教的現代品格〉，《中國禪學》第1期，河北中華書局，2002年。
- 鄭阿財：〈杏雨書屋《敦煌秘笈》所見《維摩詰經》及其相關文獻〉，《佛光學報》第1期，2016年1月，頁1-34。
- 賴永海：〈人間佛教與佛教的現代化〉，《普門學報》第5期，2001年9月，頁59-72。
- 繆方明：〈注重落實的現代人間佛教——星雲大師人間佛教思想新探〉，《普門學報》第23期，2004年，頁23-58。
- 釋妙松：〈從《維摩經》不二思想談星雲大師人間佛教的弘化〉，《2013 星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會》，2013年8月，頁544-571。
- 釋妙牧：〈從宗教社會學觀點論析星雲大師的領導法〉，《普門學報》第40期，2007年，頁169-218。
- 釋見豪：〈建構以四聖諦為綱領的佛法知識體系〉，《佛教圖書館館訊》第31期，2002年9月，頁38-71。

釋果樸：〈羅什前《維摩經》之流行與文獻再探〉，《正觀雜誌》第 1 期，1997 年 6 月，頁 84-112。

釋惠敏：〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》第 10 期，1997 年，頁 25-44。

## 五、學位論文

宋明宏：〈《維摩詰經》思想之研究〉，嘉義南華大學宗教學研究所碩士論文，2009 年。

林妙貞：〈天台圓教之淨土義與人間淨土之修證實踐〉，桃園國立中央大學哲學研究所博士論文，2011 年。

林琦瑄：〈論《維摩詰經》之入世精神—以現代「人間佛教」思想為說明〉，桃園中央大學哲學研究所碩士論文，2010 年。

徐燕枝：〈《維摩詰經》空觀與菩薩行之研究〉，輔仁大學宗教學系，2012 年。

傅偉勳：〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報》第 10 期，頁 383-394。

釋如圓：〈《維摩詰所說經》虛詞研究〉，嘉義南華大學宗教學研究所，2009 年。

## 六、論文集與會議論文

尤惠貞：〈佛教與現代社會的互動關係——從《維摩詰經》之「但除其病而不除法」談起〉，《1995 年佛學研究論文集：佛教現代化》，台北：佛光出版社，1995 年，頁 199-222。

周雅清：〈《維摩詰經》的圓頓思想〉，《鵝湖月刊》27 卷，第 8 期，頁 37-44。

張億平：〈試析《說無垢稱經·不二法門品》的中道進路示範—以《中論》相關偈頌為輔證〉，《大專學生佛學論文集》，2009 年，頁 73-96。

陸揚：〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國古社會的關係〉，《第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，逃被：法鼓文化出版社，1998。

傅偉勳：〈四聖諦的多層義蘊與深層義理〉，《佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽文集》，1995年4月，頁31-54。

越建東：〈《維摩詰經》的二元對顯觀〉，《2015 第二屆維摩經與東亞文化國際學術研討會》，2015年10月，頁E1-19。

## 七、工具書

《中華電子佛典協會》CBETA，台北：中華電子佛典協會，1998年。

《佛光電子大辭典增訂版》，高雄：佛光文化，2008年10月。

《佛光電子大藏經——淨土藏》，高雄：佛光文化，1999年。

Sir Monier Monier-Williams, M.A., K.C.I.E. ed. "Sanskrit English Dictionary", Munshiram Manoharlal publishers, 2002.

## 八、網路資料

〈星雲大師在博鰲提佛教 4 貢獻〉，《人間福報》，2015年03月29日，<http://www.merit-times.com/newspage.aspx?unid=394533>（引用時間：2016年5月7日）。