

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

論人間佛教之善巧方便：以《維摩詰經·方便品》為文本

A Study of Skillful Means of Humanistic Buddhism

Based on the Chapter of the

“*Upāya-kausalya in Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*”

蔡敏慧（釋知應）

Meng-Huei Chai (Zhi-Ying Shih)

指導教授：釋覺培 副教授級專業技術人員

釋覺明 助理教授

Advisor: Chue-Pei Shih, A.P. Rank Specialist

Chue-Ming Shih, Asst. Prof.

中華民國 107 年 7 月

July 2018

# 南 華 大 學

## 宗 教 學 研 究 所

### 碩 士 學 位 論 文

論人間佛教之善巧方便：以《維摩詰經·方便品》為文本

A Study of Skillful Means of Humanistic Buddhism based on the Chapter of the

“Upāya-Kauśalya in Vimalakīrtinirdēsa Sūtra”

研究生：蔡敏慧 (釋知慈)

#### 經考試合格特此證明

口試委員：

釋本瑞

尤雲貞

釋覺培

釋覺明

指導教授：

釋覺培

釋覺明

系主任(所長)：

黃國清

口試日期：中華民國 107 年 6 月 26 日

## 誌謝

這一路走來，感謝許多人的成就，沒有這些因緣，這篇論文也不可能完成。首先，要感謝師父上人，沒有師父上人，末學不會萌起想要研究的意願，正是因為想了解師父上人的思想而研究；沒有常住的支持，末學無法安心地讀書；沒有學院老師們的細心、苦心、耐心的陪伴與教導，末學的法身慧命無法健全；沒有學院同學的護持與包容，末學的論文不能及時完成；沒有指導老師覺培法師這段時間的陪伴與指導，末學可能無法突破自己思維上的困境；沒有口考委員覺明法師、翟本瑞教授、尤惠貞教授的建議，末學的論文可能無法站在更高的角度，在這麼多人的幫助下，我除了感謝，還是感謝。自己未來也將所學以饗大眾，不負十方的成就，並且也會更加精進努力，在佛學義理上能有更深入的體會以肩負佛教弘法事業的使命。



## 中文摘要

從佛教發展史來看，善巧方便是佛教弘法之必要條件。佛教從佛陀時代的原始佛教演變出部派佛教、大乘佛教，這中間如果沒有善巧方便的涉入，佛教的發展或可能是小乘的自了模式而不會是現代大乘佛教的模式。其次，作為一個外來宗教的傳入中國，面對地域上的差異及文化背景所帶來的衝擊，如果沒有結合當地的元素作為衝突的調和，佛教的發展不會深入當地，更不會是今日所看到的中國化佛教。再者，面對時代的巨變及社會不斷給予的挑戰，佛教也需與時俱進，跟著時代做出適當的調整。由此可見，善巧方便在弘法上扮演著重要的角色。

因此，本研究將從《維摩詰經·方便品》中維摩詰展現的善巧方便，探討其蘊含的方便思想與特性，進一步藉由其思想與特性，論述人間佛教的善巧方便及其所開展出的弘法格局。最後得出人間佛教的善巧方便是秉持佛陀示教利喜的本懷，以契合現代人能接受的方式及多元創新的弘法面向，透過人間化、書香化、平等化、本土化的具體實踐，展示佛法是不離人間的，進一步把傳統的佛教邁向現代的佛教，把經懺的佛教發展成弘法事業的佛教，體現人間佛教是擁抱生命、解決生死、落實生活的佛教。

關鍵字：維摩詰、善巧方便、人間佛教、佛光四化

## Abstract

Looking at the historical development of Buddhism, it is evident that Skillful means is a necessity for dharma propagation. Buddhism from Early Buddhism to Sectarian Buddhism and ultimately Mahayana Buddhism, if the application of skillful means was absent in this development, the prevalence of Mahayana Buddhism would have been Hinayana Buddhism instead. Secondly, entering China as a foreign religion, Buddhism are met with difficulties in geographical and cultural differences. If there was no merging of Buddhism with the local religious elements, we will not witness the vibrancy of Chinese Buddhism today.

Furthermore, due to the changing of times and societal challenges, there is a need for Buddhism to make appropriate changes to keep up with times. Therefore this paper aims to study on the Chapter of the “*Upāya-kausalya* in *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*” to understand the characteristics and the essence of Skillful means which play vital and essential roles in propagation of Dharma. Through Skillful means, Humanistic Buddhism innovates and enhances the ways of Dharma propagation to suit the needs and interests of today’s communities. This assured the transformation and modernization of traditional Buddhism which focused merely on Buddhist Chanting and Prayers for the deaths into Humanistic Buddhism that embraces life and resolves human concerns. The importance of Skillful means is also seen in its role of upholding the original intents of The Buddha to teach, instruct , benefit and bring happiness to the human world.

Keywords: Vimalakīrti, Skillful Means, Humanistic Buddhism, Four Transformation

## 目次

誌謝.....	I
中文摘要.....	II
Abstract.....	III
目次.....	IV
表目次.....	VII
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍.....	2
第三節 文獻探討.....	7
一、古德對《維摩詰經》之相關注疏.....	7
二、當代學者的研究.....	9
第四節 研究方法與全文架構.....	17
一、研究方法.....	17
二、全文架構概述.....	18
第二章 佛教善巧方便意涵及其思想源流與開展.....	20
第一節 佛教善巧方便的定義.....	20
第二節 大乘佛教善巧方便思想的源流.....	22
一、大乘佛教的興起.....	22
二、初期大乘經典之方便說.....	23
第三節 當代佛教善巧方便思想的形成.....	28
一、清末民初的中國佛教.....	28
二、人間佛教的興起.....	29
第三章 論析〈方便品〉主角、理念及特徵.....	32
第一節 維摩詰長者之方便行迹.....	32
一、人物特徵.....	32
二、說法對象.....	34

三、教化場所 .....	38
第二節 善巧方便之理念 .....	39
一、慈悲度眾，不捨眾生 .....	39
二、不盡有為，不住無為 .....	42
三、行於非道，攝化眾生 .....	45
第三節 善巧方便之特徵 .....	48
一、利他性 .....	48
二、應機性 .....	49
三、靈活性 .....	50
第四章 善巧方便：星雲大師新解論釋 .....	54
第一節 人間佛教善巧方便的意涵 .....	54
一、世出世間—善巧方便益世利人之基礎 .....	54
二、應世契機—善巧方便弘傳佛法之核心 .....	57
三、多元創新—善巧方便靈活運用之開展 .....	58
第二節 人間佛教善巧方便的目標 .....	61
一、示教利喜，濟世化人 .....	61
二、佛化生活，現世安樂 .....	62
三、普及世間，人間淨土 .....	64
第五章 善巧方便之具體落實：佛光四化 .....	67
第一節 佛法人間化 .....	67
一、媒體傳播 .....	67
二、藝術弘法 .....	67
三、音樂弘法 .....	68
四、體育弘法 .....	69
第二節 生活書香化 .....	71
一、讀書會的成立 .....	71
二、雲水書車 .....	73

第三節 僧信平等化 .....	74
第四節 寺院本土化 .....	76
一、當地文化的融合 .....	77
二、當地人才的培養 .....	78
三、組織成員在地化 .....	79
第六章 結論 .....	81
參考書目 .....	83





## 表目次

表 1-1 《維摩詰經》的漢譯本 .....	4
表 1-2 《維摩詰經》的相關注釋本 .....	7
表 3-1 慈的種類 .....	39
表 3-2 非道的種類及其所修的淨行 .....	45



# 第一章 緒論

佛法經歷兩千六百年得以歷久不衰，必然有其隨順當下因緣條件而開設的方便，故本章將闡述研究動機與目的、研究範圍、文獻探討、研究方法與架構作為本論文研究的前提。

## 第一節 研究動機與目的

佛陀的一代聖教，其教理教義甚深難懂，再加上眾生的根器各各不同，要在如此浩大的法海裡，如何讓眾生契入佛法，善巧方便成為一個重要的契機方式。從佛法流傳的面向來看，佛陀入滅後，佛陀的思想與學說開展出部派佛教與大乘佛教思想的風潮，而佛教也從印度傳向東南亞各國。隨著各時代思想主流及各地風俗文化、語言的差異，宣說佛法的方式與教化也因時間、空間的不同而產生相應的變革，這也是善巧方便的展現。

從修行的角度而言，善巧方便是修行菩薩道不可少的資糧，《維摩詰經》云：「菩薩三萬二千——眾所知識，大智本行，皆悉成就……佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便力，無不具足。」<sup>1</sup>這說明願力成就的菩薩必須具備六度波羅密與善巧方便。不僅如此，《大智度論》中也說：「菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道；二者、方便道。」<sup>2</sup>由此可知，般若與方便是菩薩道之雙翼。綜合以上所說，善巧方便在佛法的弘傳與菩薩道的修行上扮演著舉足輕重的角色。

再者，從世界佛教人口來看，佛教的人口比例有逐漸的下滑的趨勢。根據皮尤研究中心的一份報告指出 2010 至 2050 年間的信仰人口變化中，佛教人口占比呈現負成長的情況。<sup>3</sup>這背後原因有許多，其中包括佛教信仰者多來自人口老化及低生育

---

<sup>1</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈佛國品〉，《維摩詰所說經》卷 1，《大正藏》14 冊，頁 475。

<sup>2</sup>鳩摩羅什譯，龍樹著，〈囑累品〉，《大智度論》卷 100，《大正藏》25 冊，頁 1059。

<sup>3</sup>〈全球宗教信仰的未來：2010-2050 年信仰人口成長預測〉，《皮尤研究中心》，2015 年 4 月 2 日，<http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>（引用日期：2017 年 11 月 10 日）

率的國家，如日本、中國及東南亞等地<sup>4</sup>，也就是說現代的佛教徒也趨向老化的現象。再者，全球化衝擊所帶來信仰的薄弱，也是造成佛教人口遞減的原因之一。如何透過善巧方便接引更多人學佛，是現今佛教界需關注的問題，因此善巧方便有著不可忽視的重要性。

綜合上述，本文欲試圖透過《維摩詰經·方便品》為主旨，探究維摩詰居士在毘耶離大城示現的種種方便，剖析其方便行背後蘊含的思想理念與特性，進而透過〈方便品〉與星雲大師的人間佛教作連結，探討其人間佛教善巧方便的意涵、目的與實踐。換句話說，如何藉由方便行闡述佛法的核心要義，及其在當代社會時空背景下，又如何透過善巧方便實踐人間佛教弘法度眾的使命？因此，本次研究目的，將探討四大方向：

- 一、探討大乘方便思想之源流及當代人間佛教善巧方便的形成
- 二、探討《維摩詰經·方便品》方便行的思想理念及特性
- 三、探討人間佛教善巧方便在弘法上的意涵與目的
- 四、探討人間佛教善巧方便的實踐

## 第二節 研究範圍

有關方便法門的概念，在許多大乘經典處處可尋，如《般若經》、《法華經》、《華嚴經》等，本文以《維摩詰經》為探討對象，其原因有兩方面：（一）對佛教發展的貢獻：《維摩詰經》是一部早期大乘佛教的經典，也是少數以在家居士為主角的經典，其目的在於宣導出家、在家不二，在家居士也可以如出家修道者一樣，守持淨戒，

---

<sup>4</sup>〈全球宗教信仰的未來：2010-2050年信仰人口成長預測〉，《皮尤研究中心》，2015年4月2日，<http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>（引用日期：2017年11月10日）

解脫自在；《維摩詰經》中的不二思想、唯心淨土等思想對中國佛教如天臺<sup>5</sup>、禪宗<sup>6</sup>的思想，形成深刻的影響；其兼具藝術性與戲劇性<sup>7</sup>，廣受社會階層人士喜愛；（二）對當今佛教的影響：人間佛教思想可以說是當代佛教主流。大陸學者賴永海說：「近現代中國佛教界所提倡的『人間佛教』，就相當程度上受到《維摩詰經》的深刻影響。」<sup>8</sup>，這也顯示《維摩詰經》在現代佛教的重要地位。

《維摩詰經》有十四品，為何要以〈方便品〉為主？因為本品充分突顯維摩詰在人間方便度化眾生的事蹟，透過維摩詰居士身分展現其辯才無礙，深諳佛法，以智慧、方便，饒益眾生，甚至不惜入佛門禁地，如淫舍、酒肆、博奕戲處教化眾生，還示現疾病，促使國王、大臣、長者、居士等數千人前往問疾，藉此為大眾廣說佛法真義，故欲透過本品中維摩詰施設種種善巧方便探討其思想理念。

---

<sup>5</sup>在天台思想史上，智顛對《維摩詰經》的注疏更能展示智顛自己的觀點。再者，《維摩詰經》的注疏較三大部（指《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》）更晚成立，因而也更能代表智顛的成熟思想。只是它們的知名度不及三大部，而且篇幅較後者更為繁複，解讀不易，因而未能得到應有的重視。這在日本和歐美方面的研究界，都是如此。特別是有關中道佛性這一重要的概念或觀念方面，《維摩詰經》注疏的說明和發揮，較三大部更為完足。參見吳汝鈞，《中道佛性詮釋學：天台與中觀》，台北：台灣學生書局印行，2010年，頁16。

<sup>6</sup>「《維摩詰經》雖然受到天臺宗、三論宗的重視，但比較而言，似乎它對禪宗的影響最大。從輯錄惠能言行的《六祖壇經》、其弟子神會的《菩提達摩南宗定是非論》等語錄，到禪宗歷代著名禪師的語錄，都可以發現大量引用《維摩詰經》的事例。特別是此經中的『眾生之類是菩薩佛土……菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土』；『不舍道法而現凡夫事，是為宴坐』、『一切煩惱為如來種』；『不盡有為，不住無為』等語句以及所說空、諸法實相和不二法門等思想，經常被禪師說法或參禪者引用。」參見楊曾文，《〈維摩詰經〉釋論》序，《法音》，1997年第9期，頁24。

<sup>7</sup>關於《維摩詰經》的戲劇性可參考普慧所著〈《維摩詰所說經》的梵本及漢譯本的戲劇文學結構〉，《佛光學報》，第2期，2015年7月，頁389-412。另外，《維摩詰經》對中國藝術的影響在許多著名的石窟，如雲岡石窟、龍門石窟與千佛洞等都可尋覓它的遺跡。甚至有學者對《維摩詰經》在石窟所呈現的藝術價值做探討，如潘亮光教授的〈敦煌隋唐時期的維摩詰經變作品試析及其所反映的文化意義〉中，闡述敦煌石窟的維摩詰經變所展現當代信仰與人文精神。《佛光學報》第2期，2015年7月，頁535-583。

<sup>8</sup>賴永海主編，賴永海、高永旺譯註，《維摩詰經》，北京：中華書局出版，2010年，頁12。

《維摩詰經》流傳的廣泛性，從其版本的翻譯、中國歷代祖師對本經的註釋書等，便可得知。有關《維摩詰經》的漢譯本自東漢後，共有七譯，其中四本已佚失。根據中國經典目錄所記載，依翻譯的年代整理如下：

表 1-1 《維摩詰經》的漢譯本

	漢譯本名稱	別名	譯者	譯出年代	經錄	現況
1	《古維摩詰經》	無	嚴佛調	東漢靈帝中平五年（西元188年）	《歷代三寶記》記載此本為第一譯本 <sup>9</sup>	遺失
2	《維摩詰經》	《維摩詰所說不思議法門經》、《佛法普入道門經》、《佛法普入道門三昧經》	支謙	東吳（西元222至229年）	此譯本在古籍記載的卷數與存遺略有不同 <sup>10</sup>	現存
3	《異維摩詰經》	《異毘摩羅詰經》	竺叔蘭	西晉惠帝元康六年（西元296年）	諸多經錄都有記載 <sup>11</sup>	遺失
4	《維摩詰經》	《維摩詰名》	竺法護	西晉惠帝	諸多經錄都有	遺失

<sup>9</sup>參見《歷代三寶記》記載：「古維摩詰經二卷初出，見古錄及朱士行漢錄」，但根據《大唐內典錄》卷10及《開元釋教錄》卷10記載《古錄》為秦始皇時（西元前221至204年）由印度僧人釋利防帶入中國，其年代早於東漢嚴佛調時代，故不可能有《古維摩詰經》之譯本存在。然而《大唐內典錄》、《開元釋教錄》及《大周刊定眾經目錄》藉採用《歷代三寶記》之說。

<sup>10</sup>《綜理眾經目錄》卷2和《出三藏記集》卷2記載此譯本當時譯出2卷但已佚失。《歷代三寶記》則收入《維摩詰所說不思議法門經》有3卷但《佛說普入道門經》有2卷。另外《大唐內典錄》卷2《大周刊定眾經目錄》卷3則抄自《歷代三寶記》。《眾經目錄1》（法經撰）卷1、《古今譯經圖紀》卷1所載此經譯出3卷。《眾經目錄2》（彥琮撰）卷2、《眾經目錄3》（靜泰錄）卷2則說2卷

<sup>11</sup>《出三藏記集》卷2、《眾經目錄1》（法經錄）卷1、《眾經目錄2》（彥琮錄）卷5及《大周刊定眾經目錄》卷3

	漢譯本名稱	別名	譯者	譯出年代	經錄	現況
		解》·《維摩詰所說法門經》·《刪維摩詰經》		太安二年 (西元303年)	記載 <sup>12</sup>	
5	《維摩詰經》	無	祇多蜜	東晉(年不詳)	諸多經錄都有記載祇多蜜譯出此經四卷 <sup>13</sup>	遺失
6	《新維摩詰經》	《維摩詰所說經》·《維摩詰不思議經》·《不可思議解脫》	鳩摩羅什	後秦弘始八年(西元406年)	諸多經錄都有記載鳩摩羅什譯出此經三卷 <sup>14</sup>	現存
7	《說無垢稱經》	無	玄奘	唐高宗永徽元年(西元650年)	諸多經錄都有記載玄奘譯出此經六卷 <sup>15</sup>	現存

資料來源：筆者整理製表。

從上表得知，《維摩詰經》現存譯本有三本，分別是支謙本、鳩摩羅什本及玄奘本。支謙本雖是現今最早的漢譯本，但卻較少人引用。西方學者拉蒙特（Etienne Lamotte）<sup>16</sup>指出支謙本在名相的處理不夠精準；在翻譯哲學段落時又無條理。<sup>17</sup>玄奘

<sup>12</sup> 《出三藏記集》卷2、《歷代三寶記》卷6、《古今譯經圖記》卷2、《大唐內典錄》卷2、《開元釋教錄》卷2、《貞元新定釋教目錄》卷3及卷24

<sup>13</sup> 《歷代三寶記》卷7、《大唐內典錄》卷3、《大周刊定眾經目錄》卷3、《開元釋教錄》卷3

<sup>14</sup> 《出三藏記集》卷2、《眾經目錄1》（法經錄）卷1、《歷代三寶記》卷8、《眾經目錄2》（彥琮錄）卷二、《眾經目錄3》（靜泰錄）卷2、《大唐內典錄》卷3、《大周刊定眾經目錄》卷3、《開元釋教錄》卷4、《古今譯經圖記》卷3

<sup>15</sup> 《眾經目錄3》（靜泰錄）卷2、《大唐內典錄》卷5、《大周刊定眾經目錄》卷12、《開元釋教錄》卷8、《古今譯經圖記》卷4

<sup>16</sup> 為「法比學派」之健將。「法比學派」為二十世紀初歐洲佛學界主要的三個學派之一，此學派雖承襲列寧格勒學派，但是卻也不苟泥於教條式風格，而輔以社會學、人種學等科學來輔助其哲學暨

本內容上較為詳盡清楚，句法結構完整，具有嚴謹的學術傾向，彌補舊本之不足，然而對一般信眾或文士而言，反而無學理之興趣，缺乏耐性，未能符合讀者的喜好。

18

三本漢譯本中，最被廣泛使用與流傳首推鳩摩羅什本。何以見得？從敦煌遺書中可知，支謙本及玄奘本各有兩本及四本的敦煌寫本，而鳩摩羅什本的寫本則高達八百二十一本，此數據的差異也代表鳩摩羅什本的流傳性廣。然而鳩摩羅什本既不是最早也不是最後的譯本，為何會廣受歡迎？吳文星指出兩個原因：(一)義理信達，簡潔曉暢；(二)生動典雅，富有文學性。<sup>19</sup>也就是說，鳩摩羅什的翻譯除了忠於原旨外，在用字遣詞上，言簡意賅，通俗流暢，也講究譯文的生動性及趣味性，廣受喜愛，故本文將以流傳性最廣的鳩摩羅什本為底本，作為本篇論文的經典依據。

本文的另一主題是探討人間佛教的善巧方便。然而人間佛教思想從太虛星雲大師一系至星雲大師的人間佛教，橫跨二十至二十一世紀的漢傳佛學思想，其涵蓋面極廣。再者，人間佛教的提倡者眾多，如太虛大師、星雲大師、慈航法師、印順法師等，在諸多高僧大德的努力倡導之下，對於人間佛教的具體實踐方式各有特色，使人間佛教的內容非常豐富，理論體系也非常龐大，故本研究將範圍限制在星雲大師的人間佛教模式，原因有兩點：(一)星雲大師的人間佛教為當今人間佛教發展最具代表之一；(二)星雲大師所開創的佛光山，其成功的事業體系對與如何解決現今佛教人口的遞減有其參考價值。因此，本研究欲透過星雲大師人間佛教的善巧方便探討其意涵、目的與實踐，並希望能做為佛教發展的參考依據。

---

語言學的分析。拉蒙特法文譯《維摩詰經》被英國巴利聖典學會翻譯為英文，並列為該會的佛教聖書。

<sup>17</sup>郭忠生（譯），拉蒙特著，《維摩詰經序》，南投：諦觀雜誌社，1979年，頁4-8。

<sup>18</sup>劉楚華，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，《內明》第287期，1989年7月，頁32-33。

<sup>19</sup>吳文星，〈《維摩詰經》的鳩摩羅什譯本流行的原因分析〉，《華南師範大學學報》第2期，2005年4月。

### 第三節 文獻探討

《維摩詰經》被視為大乘佛教思想的代表經典之一，在中國佛教的歷史上也被受關注，其影響無庸贅述，故以《維摩詰經》為主題的研究甚多。本節將從兩方面論述前人文獻：(一) 歷代古德對《維摩詰經》之相關注疏；(二) 當代學術研究成果。

#### 一、古德對《維摩詰經》之相關注疏

中國佛教研究之成熟，可從論著注釋的數量中見得。從後秦至清代，對於《維摩詰經》的注釋書達 26 部之多，其中有 9 本注疏的注疏者不詳。列表如下：

表 1-2 《維摩詰經》的相關注釋本

	注本	注疏者	朝代	入藏	依據經典版本
1	注維摩詰經（十卷）	僧肇	後秦弘始九年	大正藏 38 冊，775 經	羅什譯本
2	維摩義記（四卷）	慧遠	隋	大正藏 38 冊，776 經	
3	維摩經玄疏（六卷）	智顛		大正藏 38 冊，1777 經	
4	維摩經文疏（二十八卷）	智顛		卍續藏 18 冊，338 經	
5	維摩經略疏（五卷）	吉藏		卍續藏 19 冊，343 經	
6	淨名玄論（八卷）	吉藏		大正藏 38 冊，1780 經	
7	維摩經義疏（七卷）	吉藏		大正藏 38 冊，1771 經	
8	維摩經略疏（淨名玄疏）（十卷）	湛然	唐	大正藏 38 冊，1778 經	羅什譯本
9	維摩經疏記（三卷）	湛然		大正藏 18 冊，340 經	
10	說無垢稱經疏（六卷）	窺基		大正藏 38 冊，1782 經	玄奘譯本



	注本	注疏者	朝代	入藏	依據經典版本
11	淨名經關中釋抄(兩卷)	道掖		大正藏 85 冊, 2778 經	羅什譯本
12	淨名經集解關中疏(兩卷)	道掖		藏外佛教文獻, 2、3 冊	
13	維摩經疏記鈔(兩卷)	道暹		卍續藏 19 冊, 345 經	
14	維摩經略疏垂裕記(十卷)	智圓	北宋	大正藏 38 冊, 1779 經	羅什譯本
15	維摩經評註(十四卷)	楊起元	明	卍續藏 19 冊, 347 經	羅什譯本
16	維摩經無我疏(十二卷)	傳燈		卍續藏 19 冊, 348 經	羅什譯本
17	維摩經疏科(一卷)	佚名		卍續藏 19 冊, 349 經	
18	維摩義記(一卷)	佚名	不可考	大正藏 85 冊, 2768 經	
19	維摩經義記卷第四(一卷)	佚名	不可考	大正藏 85 冊, 2769 經	
20	維摩經疏(一卷)	佚名	不可考	大正藏 85 冊, 2770 經	
21	維摩經疏(一卷)	佚名	不可考	大正藏 85 冊, 2771 經	
22	維摩經疏卷第三、第六(兩卷)	佚名	不可考	大正藏 85 冊, 2772 經	
23	維摩經抄(一卷)	佚名	不可考	大正藏 85 冊, 2773 經	
24	維摩經疏(一卷)	佚名	不可考	大正藏 85 冊, 2774 經	

	注本	注疏者	朝代	入藏	依據經典版本
25	維摩疏釋前小序抄 (一卷)	佚名	不可考	大正藏 85 冊，2775 經	
26	維摩饒舌(一卷)	澥艇	清	卍續藏 37 冊，674 經	

資料來源：筆者整理製表。

上述的注釋書中，可得知除了窺基《說無垢稱經疏》是根據玄奘本外，其餘的注本依羅什本而注。羅什本除文字優美外，也因玄奘本較晚譯出，故以羅什本為主。從注疏書的數量之多可以得知，《維摩詰經》的影響之深廣，乃至引起許多歷代祖師的關切並為此經造注釋書，包括地論宗的慧遠，天臺宗的智顛，三論宗的吉藏，唯識宗的窺基等高僧，說明此經在流傳的歷史上有著重要地位。

## 二、當代學者的研究

本研究已近十年的文獻研究來看，針對《維摩詰經》的研究，其研究主題涵攝對本經的譯本、注釋書、思想、文學、語言、藝術、戲劇及各品內容等的探究，這當中主要的研究還是對不二思想的探討，也就是對真實法的探討，然而對於方便法的探究相對較少。這也說明學界對佛學思想的研究著重於般若學的發展與發揮而忽視方便法門的重要，故本論文將以方便法門做為探討的主題。以下將有關本論文研究範圍的文獻進行回顧探討，分別歸納整理以下兩大方向：

### (一) 有關方便思想之研究

#### 1. 期刊論文

##### (1) 程恭讓著，〈《維摩詰經》之方便品與人間佛教思想〉，2012 年

此文以日本學者中村元用《維摩詰經》為肯定現實生活的觀點作為探討的目的，來解釋《維摩詰經》中的善巧方便菩薩行並不是一味著地肯定現實生活，並對《維摩詰經》第二品中所行的善巧方便行特質、功能做新的闡釋，點出善巧方便智與般若慧是一體兩面，其意義在於說明瞭知諸法空性的般若與不捨一法的方便是不一不異，最後將維摩詰所行的善

巧方便視為人間佛教的典範，得出人間佛教是善巧方便智與般若慧並重的佛教。<sup>20</sup>

(2) 程恭讓、李彬著，〈《維摩經》善巧方便概念及其相關思想研究〉，2015年

作者先對方便與善巧方便的概念做釐清，指出兩者是可以互相替換與使用的術語。接著以《維摩經》的梵文本及漢譯本作對勘，針對此經中的方便思想進行剖析，並從六個方面理解《維摩經》善巧方便的概念：(一) 方便概念是一種智慧概念，是一種以方法、手段達到度脫眾生為目的的智慧；(二) 方便概念與般若概念並列，彰顯兩者平等並重；(三) 善巧方便被升格為波羅蜜多，意味著當時佛教傾向將善巧方便波羅蜜多鄰接般若波羅蜜多的意圖；(四) 方便與般若各司其職，彼此是不可替代的不同方向的殊勝功能；(五) 方便與般若相互統攝，是不可分割；(六)「般若為母、方便為父」，是對於般若與方便是絕對平等而相輔相成的重要思想理念。<sup>21</sup>

(3) 程恭讓、韓成才著，〈從僧肇的《維摩詰經》詮釋看其對善巧方便概念及思想的理解〉，2015年

文中以僧肇的四個概念、四個主要思想及一個中心思想來討論《維摩詰經》的思想宗旨，得出「不可思議」是《維摩經》的中心思想。作者舉出僧肇根據羅什的譯文，證成「權智二門」為《維摩經》菩薩不思議德性的根本。此外，在《注維摩詰經》中，僧肇不僅創造「權智之道」的說法，也創造了「權道」的表達方式，說明僧肇對善巧方便的概念及思想價值、意義與地位給予高度的認同與體認。從僧肇的注疏中有關「權道」的涵

---

<sup>20</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》，第18期，2012年9月，頁149-194。

<sup>21</sup>程恭讓、李彬著，〈《維摩經》善巧方便概念及其相關思想研究〉，《世界宗教研究》第6期，2015年，頁55-64。

義，提及了兩種理念：（一）方便是一種智慧的概念；（二）方便是智慧的「運用」。雖然對於智慧、方便兩者的本質究竟是一是異的問題並沒有特別著重，但從僧肇對《維摩詰經》的詮釋，可以得知般若、方便是絕對平等、相輔相成，不可被分割的理念。<sup>22</sup>

（4）程恭讓著，〈以「善巧方便」為核心的《法華經》思想理念及其對當代佛教義學建構之可能價值〉，2017年

作者以慧遠、羅什對「羅漢受決」的問題為探討的起點，試圖解析《般若經》與《法華經》對於般若與智慧兩系思想並列並舉的理念有何差異與一致，得出羅什認為善巧方便與般若是同位格的關係，這與《般若經》將般若與智慧定位於並列並舉是矛盾的。此外，《法華經》在思想詮釋史上，多被理解為「三乘一乘」的學說，然而作者從梵文文獻中對《法華經》思想主旨與「乘」有關的看法提出不一樣的觀點，並強調善巧方便才是此經的中心思想。另外，作者也以初期大乘的四部經典《般若經》、《法華經》、《維摩經》及《十地經》，闡述善巧方便概念及其思想的系統建構，並以此佐證般若與方便二種智德是平等並舉，不一不異，進一步希望透過《法華經》思想的反思，針對當代佛教義學如智慧重於方便的趨勢，提供一個理解大乘經典的新視野。<sup>23</sup>

以上四篇期刊論文中，前三篇是跟本論文研究主題有較為相近。這四篇都是出自同一位作者，因此不難看出作者對於善巧方便觀點的一致性，強調方便與智慧是相輔相成，平等重要。此外，從作者出現的次數也可得知，學界對於方便法門探討的人不多，尚付之闕如。

## 2. 碩博士論文

---

<sup>22</sup>程恭讓、韓成才，〈從僧肇的《維摩詰經》詮釋看其對善巧方便概念及思想的理解〉，《中國哲學史》，第4期，2015年，頁28-36。

<sup>23</sup>程恭讓，〈以「善巧方便」為核心的《法華經》思想理念及其對當代佛教義學建構之可能價值〉，《佛光學報》第1期，第3卷，2017年1月，頁201-250。

(1) 楊璟惠著，〈佛教修行「方便」之義理解析 — 從漢譯字詞到佛經經典的理解〉

作者首先針對「方便」一詞的概念作釐清，進而分析佛教「方便善巧」的義理，以「語言文字」的分析入手，詮釋《阿含經》「方便善巧」之說，並澄清《阿含經》的修行「方便」不是印順認為的「方便之道」，也非「易行道」之說。其次，根據八部以「方便」為經名的經典，闡述大乘「方便善巧」的具體實踐方式並提出「方便行」含括行善、發願共用與迴向一切智智。作者也強調修行「方便」的思想基礎是實證大乘的緣起性空、緣起如幻，從而開展度他利他菩薩行。<sup>24</sup>

(二) 有關《維摩詰經》思想之研究

1. 期刊論文

(1) 許宗興著，〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉，2008年作者透過歷代譯經家與註釋家對《維摩詰經》詮釋的不同見解，以「經名翻譯」、「第一品之立名」、「第二品何人說」、「第一品如何過渡到第二品」、「序分與正宗分之區隔點」、「大科判以誰為中心」、「分幾處幾會」等問題作研究並將之歸納與分析，得出問題的歧異性來自於對世尊與維摩詰在經中所扮演的「主從」角色不同而產生。若能掌握詮釋者對「主從」立場的看法，則能釐清此等相關問題的由來。<sup>25</sup>

(2) 鄭鳳姬著，〈論《維摩詰所說經》的「愛見悲」思想〉，2008年作者針對《維摩詰所說經》有關愛見悲的看法提出論述。菩薩的人性化雖然凸顯不盡有為的精神但同時也隱藏菩薩行的艱難，故沿著這思路探討新學菩薩要實踐大悲願，必先克服「愛見悲」。作者強調要調伏「愛

---

<sup>24</sup>楊璟惠著，《佛建修行「方便」之義理解析 — 從漢譯字詞到佛經經典的理解》，碩士論文，2007年，台北：國立政治大學宗教研究所，頁 139-142。

<sup>25</sup>許宗興著，〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉，《成大宗教與文化學報》第 10 期，2008年 6 月，頁 19-38。

見悲」的束縛，必須離二法，提出慈悲的三種次第及如何通過入不二實踐般若空慧，以凸顯般若空慧行方便，實現無緣大慈，同體大悲的弘願，圓滿菩薩成就眾生的使命，確立菩薩與眾生、自利與利他的一體性。<sup>26</sup>

(3) 喬宇著，〈從《維摩詰經》看大乘佛教的涅槃觀〉，2009年

本文主要探討「世出世間的涅槃觀」的內涵，其探討結果：(一) 維摩詰的形象：從日常生活、所做所為折射出「煩惱即菩提」、「世出世間不二」的涅槃觀，指出《維摩詰經》不是將煩惱與解脫、世間與涅槃等同，而是強調煩惱、世間是解脫、涅槃的客觀條件，兩者是不可能相互轉換，相反相成的關係；(二) 維摩詰與眾比丘、菩薩講說解脫之道的言語：說明世間的實相即是涅槃，煩惱的實相即是解脫，解脫就在煩惱中覺悟煩惱的空性。作者進一步以「緣起」與「無常」論述維摩詰經中的「人空」、「法空」。此外，作者也論述「世出世間不二」的涅槃觀形成是來自於印度社會文化及佛教自身的變化，得出兩個原因：(一) 部派佛教時期各派的理論體系雖然完備，卻使僧侶思想傾於僵化保守，缺乏靈活創新及普渡眾生的精神；(二) 僧伽缺乏堅強的領導及有利的約束，內部產生腐敗的現象，引起信徒的不滿而自行負起布教的責任，推翻以出世為唯一的解脫途徑的狹窄主義。<sup>27</sup>

(4) 劉昌佳著，〈《維摩詰經》的圓頓法門—從無住本立一切法〉，2009年

作者依埃米里奧·貝蒂提出的「解釋方法論」四個原則，根據《維摩詰經》中「從無住本立一切法」進行客觀性及自主性地內容詮釋，得出「無住」的三層意涵：實相、無明、無明即實相，實相即無明。基於此三層涵義的正、反、合辯證關係，針對經文中「佛身從一切法中生」、「行於非道，通達佛道」、「不盡有為，不住無為」和「不二法門」的理論架構做展開

---

<sup>26</sup>鄭鳳姬，〈論《維摩詰所說經》的「愛見悲」思想〉，《鵝湖月刊》第473期，2014年11月，頁3-14。

<sup>27</sup>喬宇著，〈從《維摩諸經》看大乘佛教的涅槃觀〉，《青海師範大學學報》第4期，2009年，頁71-75。

與闡述，說明這四個理論是以「無明」義而說其「實相」義的圓融無礙、圓滿具足之中道，故作者認為《維摩詰經》是依「從無住本立一切法」所展開出來的圓頓法門。<sup>28</sup>

(5) 程恭讓著，〈鳩摩羅什《維摩詰經》實相譯語及天台疏釋之研究〉，2013年

作者針對鳩摩羅什所譯《維摩詰經》中實相譯語及羅什弟子智顛對該經的實相問題進行探討。首先，依據羅什所譯《維摩詰經》得出羅什使用「實相」有三種涵義，分為（一）「法性」之涵義；（二）法的理則所賦有的旨趣、道理、規則等；（三）「實相」的本質是超越世俗的「生」、「滅」範籌所規範，最後得出羅什譯語的實相乃指無為法之結論。其次，其弟子延續羅什以無為法的概念出發，表現實相與生滅相性質的區分，即便是老莊玄學思想的激盪，也未被實體化。不僅如此，羅什以實相思想為中心，開啟《般若經》延展至《維摩詰經》的解經思路，僧肇因此提出以「空」釋實相的理念。從天臺的疏釋而論，實相不僅延續羅什所歸宗的《般若》性空思想的解釋傳統，也引進了《涅槃經》中涅槃與佛性一系的思想，此乃天臺實相詮釋的顯著特色。從智顛所注疏的《法華經》到《維摩詰經》的注疏著作可以看出其天臺一系以實相、中道、佛性三個核心作為理解佛學與佛典思想的一貫性，尤其是智顛《維摩詰經》注疏對實相思想發展的圓熟形式，也成為漢語佛教真理觀的基石。<sup>29</sup>

(6) 蒲長春著，〈福慧雙修 — 論《維摩詰經·法供養品》的意義〉，2013年

作者對《維摩詰經》為了彰顯第一義不離世俗諦的不二理論，採用以「閉眾惡趣」、「降伏外學」等的否定方式為鋪成，可能在佛教的實踐上容

---

<sup>28</sup>劉昌佳著，〈《維摩詰經》的圓頓法門 — 從無住本立一切法〉，《漢學研究》，第3期，2009年，頁71-98。

<sup>29</sup>程恭讓著，〈鳩摩羅什《維摩詰經》實相譯語及天台疏釋之研究〉，《華梵人文學報》，2013年5月，頁97-141。

易出現弊端，例如佛教的庸俗化和偽善化，故提出作為流通分的〈法供養品〉正是補充「不二思想」的缺口。本文從「信解」、「修行」兩個角度闡述〈法供養品〉的意義，藉此強調修行必須兼備福德與慧德才能成就。信解除了從受持讀誦外，還要以方便力為眾生解說，也就需要從「四依止」中修得大智慧才得以助人，說明智慧的重要。此外，付諸於實踐，勤於修行才能真正功德無量，至不退轉，成就六度，以成大乘。

30

(7) 尤惠貞著，〈人間佛教的弘法與利生：借鏡《維摩詰經》的論析〉，2015年

作者透過《維摩詰經》中的「但除其病，而不除法」及「隨其心淨，則佛土淨」的思想作為論析人間佛教在人世間之實踐，得出《維摩詰經》是立基於「唯心淨土」與不壞世間而行方便之解脫法門，更以「但除其病，而不除法」之「不斷斷」思想、「行於非道即是通達佛法」，揭示理想淨土與現實世間存在著相即不離的關係。<sup>31</sup>

以上七篇主要偏向義理的研究，有從天臺、慈悲和涅槃的角度來探究《維摩詰經》的思想，然而實踐層面未作太多的發揮與論述。

## 2. 碩博士論文

(1) 宋明宏著，〈《維摩詰經》思想之研究〉

作者主要探討《維摩詰經》整體思想之開展、脈絡、意涵與特殊性，並一窺其思想所展現之開創性與實踐性。文中除了說明《維摩詰經》梵漢藏版本、中國歷代注釋書與判教思想外，探討內容分別為「唯心淨土」、「中道不二」、「不可思議解脫」、「當代實踐」等四部份，說明淨土及不

---

<sup>30</sup>蒲長春著，〈福慧雙修 — 論《維摩詰經·法供養品》的意義〉，《四川文理學院學報》第3期，2008年，頁10-12。

<sup>31</sup>尤惠貞著，〈人間佛教的弘法與利生：借鏡《維摩詰經》的論析〉，《漢傳佛教研究的過去現在未來》，2013年，頁510-528。



二思想是貫穿整部經的核心思想，體現佛陀講說此經之本懷。作者對於《維摩詰經》的整體思想義理作了完整的解析，也提出獨特的見解，對於本論文在義理思想上提供許多的參考資料。<sup>32</sup>

(2) 徐燕枝著，〈《維摩詰經》空觀與菩薩行之研究〉

作者主要探討空觀的意涵，其次整理菩薩行的脈絡，進一步探討空觀與菩薩行之關涉及其意義價值，得出空觀與菩薩行是相輔相成、一體不二的表現，也是成佛之道的兩大關鍵。空觀是般若妙義，菩薩行是以無量方便饒益眾生，對一切法無執著且趨向正覺，更有偉大的「利他」之心，也願幫助眾生趨向佛菩提道，因此作者認為兩者是缺一不可。<sup>33</sup>

(3) 曾興隆著，〈《維摩詰經》心淨即土淨思想與中道菩薩行之研究－以淨影慧遠《維摩義記》為主〉

作者分別針對《維摩詰經》的淨土思想及中道思想做闡述，進一步深入探討心淨即土淨、不二法門與菩薩行的關係與義涵。作者指出成就清淨佛土的過程，除了要有「中道不二」的理論，在實踐上更要有菩薩行之次第方法，必須從初發心，實踐自利利他，福慧雙修、悲智雙運之菩薩行，接著還要修「無盡燈法門」，發揮一燈點亮萬盞燈的精神，淨土自然展現。因此，修行也是要從內涵上改變，要真心啟動，從道理明白到無漏，覺性圓滿；並實踐完成真理。<sup>34</sup>

以上這三篇的碩士論文對《維摩詰經》核心思想做了詳盡的研究，對本論文研究方便法門的義涵有著參考性的價值。此外，上述的研究對經中菩薩行也有概述性的探討而菩薩道與方便法門是不可分割的關係，因此有助於研究本論文的主題。

---

<sup>32</sup>宋明宏，《《維摩詰經》思想之研究》，碩士論文，2009年，嘉義：南華大學，頁1。

<sup>33</sup>徐燕枝著，《《維摩詰經》空觀與菩薩行之研究》，碩士論文，2012年，新北市：輔仁大學，頁1。

<sup>34</sup>曾興隆著，《《維摩詰經》心淨即土淨思想與中道菩薩行之研究－以淨影慧遠《維摩義記》為主》，碩士論文，2014年，嘉義：南華大學，頁164-165。

## 第四節 研究方法與全文架構

### 一、研究方法

為了能深入探討本論文的研究對象與方向，將以「文獻學研究法」及「義理分析法」作為研究方法，其方法如下：

#### (一) 文獻學研究法

文獻指紀錄有歷史價值的資料或圖書文物。文獻學是將這些史料進行蒐集、整理的方法。在這過程中，還得對所蒐整的文獻資料內容、意義、特點做分析與研究，並依據原典及其他譯本翻譯成現代語言。吳汝鈞指出文獻學是一種方法，能疏通以文字為本的問題，但不一定與思想有直接關聯，字面上的意思不一定表示背後的思想內涵。<sup>35</sup>文獻學雖然有助於提供研究主題的材料與基礎，但卻有其侷限性。

有關《維摩詰經》的史料文獻豐富，除了漢藏版的譯本外，甚至至今還出現許多不同語言的譯本，諸多高僧大德對此經的注解書也不少。透過文獻與相關典籍的研讀，掌握其文字的語義，也可以瞭解其考據思想來源與發展趨向。因此，在本論文第二章有關方便思想源流及第三章解析維摩詰方便法門的部分，採用文獻學的方法論。

有關人間佛教的文獻甚多，乃至佛光山本身出版的著作也不少，如《人間佛教語錄》、《人間佛教論文集》、《人間佛教書信選》、《佛光山年鑑》等，對於人間佛教的義理與實踐都作了詳盡的闡述。因此，在探討人間佛教的意涵與實踐兩方面，將採用文獻歸納與整理。雖然本論文以文獻學為主，但在經典義理思想上的解釋，則需結合義理分析法。

#### (二) 義理分析法

義理分析法有助深入理解經文的思想意涵，除了透過「以經解經」的方法外，注釋家的注解、判教等內容也可以審視融通經典的要義。本論文透過祖師對《維摩

---

<sup>35</sup>吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局有限公司，1983年，頁111。

詰經》的註釋書，及參照當代學者的研究成果，探討不同注釋家對經文內容的詮釋觀點與思維立場，引出經文所述其概念及理論的依據，幫助掌握本經的核心思想，故以此方法探究方便思想的定義及剖析〈方便品〉善巧方便的理念。藉由互文參照其它經典和祖師對經文的闡釋，不僅讓我們對佛學內涵有所瞭解，也可以瞭解當代的思想背景。

## 二、全文架構概述

本論文之結構分為六章：第一章緒論，交代此研究動機與目的、研究範圍、文獻回顧、研究方法與全文架構；第二章佛教善巧方便意涵及其思想源流與開展；第三章論析〈方便品〉主角、理念及特徵；第四章善巧方便：星雲大師新解論釋；第五章善巧方便之具體落實：佛光山四化；第六章結論。

第一章「緒論」，共四節。第一節是「研究動機與目的」，略述善巧方便的重要性、問題意識與引發研究本主題的動機；第二節針對研究的範圍做界定及闡述研究對象的抉擇；第三節「文獻探討」，包括略述古德對《維摩詰經》的注釋書及當代學者對《維摩詰經》研究的概況，以提出先前待研究的方向；第四節「研究方法與全文架構」，說明本研究採取文獻方法與義理分析法來解析本經的思想理念與探討人間佛教善巧方便的意涵與實踐。

第二章「佛教善巧方便意涵及其思想源流與開展」，共分三節。第一節「佛教善巧方便的定義」，就佛教對善巧方便的定義做詮釋並釐清方便與善巧方便的差異；第二節「大乘佛教的善巧方便思想源流」闡述大乘佛教興起所延伸菩薩道方便行思想的崛起；第三節「當代佛教善巧方便思想的形成」陳述從清末民初至現代人間佛教興起的歷史背景，藉此突顯佛教在轉型的進程中，善巧方便的不可。

第三章「〈方便品〉主角、理念及特徵」，共分三節。第一節「維摩詰長者之方便行迹」，以維摩詰居士的人物特徵、教化場所及說法對象闡述其施設善巧方便的事跡；第二節「善巧方便之理念」，透過維摩詰的方便行探討善巧方便背後所蘊含的思想理念；第三節「善巧方便之特徵」針對善巧方便的利他性、應機性與靈活性做論述。

第四章「善巧方便：星雲大師新解論釋」，共分兩節。第一節「人間佛教善巧方便的意涵」，探討人間佛教善巧方便所蘊含的世出世間、應世契機及多元創新的意涵；第二節「人間佛教善巧方便的目標」，說明人間佛教秉持佛陀示教利喜的本懷，以契合人要的現世安樂及人間淨土為目標。

第五章「善巧方便之具體落實：佛光山四化」，共分四節。第一節「佛法人間化」，陳述人間佛教在弘傳佛法的過程中，如何加入生活的元素，使佛法可以與生活接軌；第二節「生活書香化」，探討人間佛教如何透過讀書會及雲水書車的推動，使人們的生活充滿般若，社會充滿書香；第三節「僧信平等化」，論述人間佛教在組織、制度的設立，具體落實僧信平等；第四節「寺院本土化」，闡述人間佛教在推動本土化的過程，如何藉由教育便作為調和文化差異的善巧方便。

第六章「結論」就本論文「論人間佛教之善巧方便：以《維摩詰經·方便品》為文本」的議題，作整體性的歸納總結與檢討，並說明本論文的研究成果與未來可發展的方向。

## 第二章 佛教善巧方便意涵及其思想源流與開展

佛教有八萬四千法門，其目的只有一個，就是「以種種法門，宣示佛道」<sup>36</sup>，說明佛陀教法的善巧方便。本論文以善巧方便為核心探討，為了能正確理解其意涵，有關善巧方便的定義與思想源流有其交代的必要性，故本章首先針對「方便」一詞做釋義，其次探討「善巧方便」與「方便」在意義上有何不同？接著透過大乘佛教的興起闡述大乘善巧方便思想源流及當代善巧方便思想是如何形成。

### 第一節 佛教善巧方便的定義

「方便」一詞的梵語為 *upāya* 和 *upāya-kauśalya*，梵文 *upāya* 的漢譯詞包括方便、方計、權、權方便等詞而 *upāya-kauśalya* 的漢譯詞為善權、巧方便、方便善巧、善巧方便、大方便力。「善巧方便」是否與「方便」在意義上有所不同？《注維摩詰經》曰：「方便者，巧便慧也。」<sup>37</sup>又《法華義疏》有云：「方便是善巧之名，善巧者智用也。」<sup>38</sup>所以佛教所謂的方便其實蘊含善巧的意思，而善巧就是智慧的運用。也就是說善巧方便是以般若為本，方便為用，是方便與般若的結合，在佛教常簡稱為「方便」，那「善巧方便」的意義為何？

廣義來說，舉凡引導眾生入真實相或說法的種種善巧，皆可稱為方便。善巧方便含有多種意義。從真實法而言，佛教的方便是一種教化的手段，是佛菩薩為度化眾生的權巧方便。《法華文句》曰：「又方便者門也，門名能通，通於所通。方便權略，皆是弄引，為真實作門。真實得顯，功由方便。從能顯得名，故以門釋方便，如開方便門，示真實相。」<sup>39</sup>換言之，所謂門，是指通入之義，佛陀開設的方便門其唯一目的是為了使眾人能進入真實相。何謂真實？如佛陀說三乘法，其實為入一佛乘之真實而方便說，也是《法華經》方便即真實的說法。

<sup>36</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈序品〉，《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》9冊，頁9。

<sup>37</sup> (後秦)僧肇撰，〈佛國品〉，《注維摩詰經》卷1，《大正藏》38冊，頁336。

<sup>38</sup> (隋)吉藏撰，〈方便品〉，《法華義疏》卷3，《大正藏》34冊，頁482。

<sup>39</sup> (隋)智顛說，〈釋方便品〉，《妙法蓮華經文句》卷3，《大正藏》34冊，頁36。

從般若智而言，方便是一種智慧。《往生論》曰：「般若者達如之慧名。方便者通權之智稱。」<sup>40</sup>也就是說智慧有實智和權智之分。實智是以離開一切思議、分別的真實之體為主的般若智慧而權智則指以救度眾生，隨機應變的方便之用。正如《大智度論》云：「方便即是智慧，智慧淳淨故，變名方便。」<sup>41</sup>亦說：「般若與方便本體是一，以所用小異故別說。譬如金師以巧方便故，以金作種種異物，雖皆是金而各異名。」<sup>42</sup>換句話說，方便只是智慧妙用的展現，其本質就是智慧，故般若與方便是一體的兩面。如果沒有般若智慧，方便也不能稱為方便，就如同金和金所造的種種物，本體都是金，只是安立不同的名稱。

從慈悲觀而言，方便是一種利他的行為。《大智度論》曰：「無方便力故，入三解脫門直取涅槃。若有方便力，住三解脫門見涅槃，以慈悲心故，能轉心還起...是菩薩雖見涅槃，直過不住，更期大事，所謂阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>43</sup>這是說明二乘人與菩薩行者的不同，二乘雖能證入空、無相、無作的解脫門，但因重自利多於利他而直入涅槃，不願方便教化；反之，菩薩雖能入涅槃，但因悲心而不欣涅槃樂，反而轉向大乘的阿耨多羅三藐三菩提，繼續莊嚴佛土，度化眾生。再者，「佛以大慈悲心憐愍眾生故，方便為說，強作名字語言，令眾生得解。」<sup>44</sup>又說：「菩薩以方便力現入五道，受五欲，引導眾生。」<sup>45</sup>菩薩雖知法不可言說，也知輪迴之苦，但仍為度化眾生，方便示現，甘願流轉於生死，只為眾生能離苦得樂，這就是菩薩以慈悲為本，方便為門的大悲心。

從修行道而言，方便是證悟真理的加行位<sup>46</sup>。《大方廣佛華嚴經疏》云：「方便者，略有三種：一、進趣方便，謂見道前方便道是；二、施為方便，即第七波羅蜜，依

---

<sup>40</sup>(北魏)曇鸞註，《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷2，《大正藏》40冊，頁842。

<sup>41</sup>(姚秦)鳩摩羅什譯，《大智度論》卷46，《大正藏》25冊，頁394。

<sup>42</sup>(姚秦)鳩摩羅什譯，《大智度論》卷100《大正藏》25冊，頁754。

<sup>43</sup>(姚秦)鳩摩羅什譯，《大智度論》卷36，《大正藏》25冊，頁323。

<sup>44</sup>(姚秦)鳩摩羅什譯，《大智度論》卷74，《大正藏》25冊，頁584。

<sup>45</sup>(姚秦)鳩摩羅什譯，《大智度論》卷4，《大正藏》25冊，頁85。

<sup>46</sup>舊譯方便道，即加功用行之意，乃針對正行之預備前行

實起權，皆善巧故，實無此事假施設有故；三、集成方便，諸法同體，巧相集成，如六相巧成可名方便。」<sup>47</sup>方便可以說是在趨向菩提前所須修習的功課，而這一切修學的廣大善行都有助於邁向正道，如「七方便」<sup>48</sup>是二乘在見道前的階位，也如同菩薩在修行十地菩薩階位中，第七地主修方便波羅蜜，即是應因眾生的需要而開展權巧法門，故方便可以說是修行者在達到究竟目標前的修行資糧。

## 第二節 大乘佛教善巧方便思想的源流

「上求佛道，下化眾生」的精神是大乘佛教的思想特點，這種因不忍聖教衰，不忍眾生苦的悲心而開展種種適應眾生根基的方便法，以成熟眾生，就是菩薩道的思想。因此，本研究欲探討大乘佛教善巧方便思想的源起，必須從大乘佛教的興起開始，進而透過有關方便思想的初期大乘佛教經典，探討其善巧方便思想內涵。

### 一、大乘佛教的興起

佛法的流傳從佛陀時代的原始佛教，演變成部派佛教，繼而發展成大乘佛教。有關大乘佛教的形成，日本學者平川彰在《印度佛教史》中提到大乘佛教的興起有可能是源自於部派佛教的大眾部發展而來，原因有二點：一者是理論的相近而被大乘經典的多方採用，如《大智度論》、《小品般若經》引用許多說一切有部的教理，還有經量部的教理也給予大乘佛教很大的影響，從教理上的共通可以推論部派佛教與大乘佛教的關係並不單純，也不可否定大眾部對大乘興起給予的影響，但是大乘佛教出現以後，大眾部仍持續存在，所以很難看作是由大眾部發展而消解成大乘；

---

<sup>47</sup>（唐）澄觀述，〈初發心功德品〉，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19，《大正藏》35 冊，頁 645。

<sup>48</sup>佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》記載：「『七方便』指五停心觀、別相念處、總相念處、煇法、頂法、忍法及世第一法。前三者稱三賢，後四者稱四善根，合為七加行，修此而發無漏智。五停心：是抑止貪、瞋、癡、我見、散亂心之五種階位。別相念處：別觀身、受、心、法之不淨、苦、無常、無我。總相念處：總觀四念處之無常、苦、空、無我。四善根：修三賢位後所生的善根，以修慧為體，能生見道無漏之善。」高雄：佛光出版社，1988 年，頁 309。

二者是佛傳文學的流傳說不定是由部派佛教之中興起的，但是可以想見其逐漸發展出超越部派佛教的思想，或可說這佛傳文學的思想鼓動了大乘的興起。<sup>49</sup>

另一種說法是對佛陀懷念而引發對佛陀遺體、遺物、遺跡的崇敬，於佛塔逐漸聚集信眾而開始有佛塔信仰。<sup>50</sup>然而當時的佛教以出家為中心，普羅大眾為了能從宗教上獲得救度的心願，塑造了救濟眾生的佛陀，將佛陀理想化成為實踐慈悲萬行的菩薩，因此佛教從以「法」為中心的部派佛教逐漸轉向以「佛」為中心的大乘佛教。接著，由於對佛陀偉大人格的崇拜，出現許多讚嘆、歌頌佛陀的事蹟，如「譬喻」、「本生」、「因緣」中稀有的佛功德、慈悲的菩薩行，而開始有了以成佛為目標的菩薩思想開始盛行。菩薩思想的最大特徵在於強調利他的大行，對於眾生懷著不忍眾生苦的悲心，以無私的願力救度眾生，正如《道行般若經》卷所云：「菩薩有二事法行般若波羅蜜……一者、諸經法視皆空，二者、不捨十方人悉護，是為二事。」<sup>51</sup>慈悲與智慧是菩薩在行利益眾生不可少的資糧，由此二者相互調和而產生的方便思想更是成就眾生的動力。隨著大乘菩薩思想的逐漸成熟，作為度化眾生的方便思想也隨之重要，這一點展現在初期大乘的經典，將在接下來的段落探討。

## 二、初期大乘經典之方便說

為了探討大乘方便思想的源流，整理出初期大乘有關方便思想的三部代表經典，分別為《小品般若經》、《妙法蓮華經》和《十地經》，以下將分別陳述三部經典中方便思想的內容。

### （一）《小品般若經》：般若即方便

此經又稱《小品般若波羅蜜經》、《小品經》、《新小品經》；梵文《八千頌般若》。為後秦鳩摩羅什譯，共十卷。此經相當於玄奘星雲大師所譯《大般若波羅蜜多經》的第四會。《大般若波羅蜜多經》並非一開始就這麼龐大，是先有幾部小經存在，而《小品般若經》出現於西元前 1 世紀至西元 1 世紀間，是一部較早出現

<sup>49</sup>平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，2012 年，頁 219-220。

<sup>50</sup>印順導師，《大乘初期佛教之起源與開展》，台北：正聞出版，1989 年，頁 12-16。

<sup>51</sup>支婁迦讖譯，〈強弱品〉，《道行般若經》卷 8，《大正藏》8 冊，頁 467。



的《般若經》。<sup>52</sup>該經講述大乘佛教般若空觀的理論，其中主要闡釋菩薩之般若波羅蜜、諸法無受三昧、菩薩摩訶薩等，兼論般若波羅蜜與五蘊關聯、受持修習般若波羅蜜的功德，以及諸法空無所得、空三昧等思想。此經主張般若即方便不二，並以「鳥之雙翼」來引申方便即智慧作為菩薩道不可少的資糧，經中如是云：

舍利弗！是六千菩薩，已曾供養親近五百諸佛，於諸佛所，佈施、持戒、忍辱、精進、禪定，不為般若波羅蜜方便所護故，今不受諸法，漏盡，心得解脫。舍利弗！菩薩雖行空、無相、無作道，不為般若波羅蜜方便所護故，證於實際，作聲聞乘。舍利弗！譬如有鳥，身長百由旬，若二三四五百由旬，翅未成就，欲從忉利天上，來至閻浮提，便自投來下。舍利弗！於意雲何？是鳥中道作是念：我欲還忉利天上寧得還不？」「不也，世尊！」「舍利弗！是鳥復作是願：至閻浮提，身不傷損得如願不？」「不也，世尊！是鳥至閻浮提，身必傷損。若死，若近死苦。何以故？世尊！法應爾。其身既大，翅未成就故。」「舍利弗！菩薩亦如是。雖於恒河沙劫，佈施、持戒、忍辱、精進、禪定，發大心大願，受無量事，欲得阿耨多羅三藐三菩提，而不為般若波羅蜜方便所護故，則墮聲聞、辟支佛地。<sup>53</sup>

上述的譬喻闡述菩薩的修行，無論是佈施、持戒、忍辱、精進、禪定，甚至是想要證得阿耨多羅三藐三菩提，必須以般若這個方便作為依循，如同經中把般若即方便比喻為鳥的兩翼，若兩翼不健全就會從天上墮落至大地重傷而死。如果沒有般若這個方便，即便於千萬億劫修得前五度，也終究只能證得聲聞、辟支佛地，所以在《小品般若經》的方便思想其實就是指般若即方便。

---

<sup>52</sup>西方學者 Edward Conze 將「般若經典」發展分為四個階段：(1) 原始階段（西元前 1 世紀至西元 1 世紀）；(2) 發展階段（西元 1 世紀至 3 世紀）；(3) 濃縮階段（西元 3 世紀至西元 5 世紀）；(4) 密教階段（西元 6 世紀至西元 12 世紀）。《小品般若經》，也就是《八千頌般若經》推斷為般若經最為古老的部分，稱為「根本般若」。參見 Edward Conze, 《The Prajnaparamita Literature》, India : Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 2008, p1。

<sup>53</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈大如品〉，《小品般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》8 冊，頁 562。

## （二）《妙法蓮華經》：方便即真實

本經現存有三個漢譯本，一為西晉竺法護譯的《正法華經》十卷，也是最早的漢譯本，其次是流傳最廣的姚秦鳩摩羅什版的《妙法蓮華經》七卷，三為隋闍那崛和達摩笈多所譯的《添品妙法蓮華經》七卷。《法華經》最初也是以各品單獨流行，〈方便品〉為此經最古老的部分，成立於西元 2 世紀前。<sup>54</sup>法華經的要旨是佛陀以種種善巧方便、譬喻隨緣度化眾生，令眾生能悟入佛之知見而證悟諸法實相。智顓星雲大師根據《法華經》的內容架構，歸納為「跡門」與「本門」兩大類。〈方便品〉是此經「跡門」的中心品，闡述此經的中心思想，即善巧方便。然而為何《法華經》要重視方便之法？在〈方便品〉一開始表明「諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入，一切聲聞、辟支佛所不能知」<sup>55</sup>，說明佛陀開權顯實的原因。又云：

如是妙法，諸佛如來時乃說之，如優曇鉢華，時一現耳。舍利弗！汝等當信佛之所說，言不虛妄。舍利弗！諸佛隨宜說法，意趣難解。所以者何？我以無數方便，種種因緣、譬喻言辭，演說諸法。是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之。所以者何？諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。<sup>56</sup>

佛陀入世的唯一目的在於「開、示、悟、入」，令眾生能成就佛果。因此，佛陀才說「我有方便力，開示三乘法」<sup>57</sup>，聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘此三乘的方便教法是為教導眾生而開設，但其實最後只有一佛乘，所以會三歸一的主張是為了闡揚一切眾生皆可成佛，然而唯有透過權巧方便才能讓眾生瞭解此殊勝之目標。

<sup>54</sup>莊崑木譯，平川彰著，《印度佛教史》，台北：商周出版，2012年，頁238。

<sup>55</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈方便品〉，《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》9冊，頁262。

<sup>56</sup>同註55。

<sup>57</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈方便品〉，《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》9冊，頁262。

此外，在「本門」的核心品〈如來壽量品〉也敘述了一段佛陀以方便法度眾生的例子。經云：

如來以是方便，教化眾生。所以者何？若佛久住於世，薄德之人，不種善根，貧窮下賤，貪著五欲，入於憶想妄見網中。若見如來常在不滅，便起憍恣而懷厭怠，不能生難遭之想、恭敬之心。是故如來以方便說：「比丘當知！諸佛出世，難可值遇。」所以者何？諸薄德人，過無量百千萬億劫，或有見佛，或不見者，以此事故，我作是言：「諸比丘！如來難可得見。」斯眾生等聞如是語，必當生於難遭之想，心懷戀慕，渴仰於佛，便種善根。是故如來雖不實滅，而言滅度。<sup>58</sup>

佛陀為了讓福德淺薄的人不墮入驕傲懈怠的心而以方便言說如來入涅槃，使眾生生起對佛陀難遭難遇的想法而渴望於如來處種植善根。從上可知，「本門」所帶出的善巧方便正呼應「跡門」中佛陀開權顯實的原因，或可說《妙法蓮華經》的核心思想離不開權巧方便。

### （三）《十地經》：方便婆羅蜜

本經又稱《十住經》，收入於《華嚴經》中的〈十住品〉。《十地經》於西元1世紀中葉前後出現，在大本《華嚴經》結集之前，即已作為單本在流行。<sup>59</sup>《十地經》在中國的譯經史上最早出現於西晉，由竺法護譯出《漸備一切智德經》，後有鳩摩羅什譯的《十住經》及唐代屍羅達磨譯的《佛說十地經》。此外，龍樹與世親也為此經造論而分別有《十住毗婆沙論》及《十地經論》的問世，因此掀起研習《十地經論》為主的「地論宗」。《十地經》內容是講述菩薩修行最後的十個階位與菩薩修學品德的十種波羅蜜作結合，其中第七遠行地為菩薩修行方便波羅蜜圓滿階位。處於遠行地修行的菩薩，最大的行門特徵是「方便法門」，如《大方廣佛華嚴經》云：

<sup>58</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈如來壽量品〉，《妙法蓮華經》卷5，《大正藏》9冊，頁262。

<sup>59</sup>印順導師，《大乘初期佛教之起源與開展》，台北：正聞出版，1989年，頁1011。

佛子！菩薩摩訶薩具足第六地行已，欲入第七遠行地，當修十種方便慧起殊勝道。何等為十？所謂：雖善修空、無相、無願三昧，而慈悲不捨眾生，雖得諸佛平等法，而樂常供養佛；雖入觀空智門，而勤集福德；雖遠離三界，而莊嚴三界；雖畢竟寂滅諸煩惱焰，而能為一切眾生起滅貪、瞋、癡煩惱焰；雖知諸法如幻、如夢、如影、如響、如焰、如化、如水中月、如鏡中像、自性無二，而隨心作業無量差別；雖知一切國土猶如虛空，而能以清淨妙行莊嚴佛土；雖知諸佛法身本性無身，而以相好莊嚴其身；雖知諸佛音聲性空寂滅不可言說，而能隨一切眾生出種種差別清淨音聲；雖隨諸佛了知三世唯是一念，而隨眾生意解分別，以種種相、種種時、種種劫數而修諸行。菩薩以如是十種方便慧起殊勝行，從第六地入第七地；入已，此行常現在前，名為：住第七遠行地。<sup>60</sup>

如上所述，可以得知菩薩欲入第七地時，應當修十種方便慧。此十種方便慧以涉種種事、現種種相來攝化眾生。唯有圓滿此地的修行，才能進入自在行，其心得以不執取，不波動，正如經云：「此第七地功用行滿，得入智慧自在行」<sup>61</sup>，故可視初地至七地的修行為入無功用行的前方便。

綜觀上文，方便思想在初期大乘經典有著顯要的地位。首先，對於大乘法不可少的般若法門，在《小品般若經》中闡述般若即方便的思想，並以「鳥之雙翼」表示菩薩在修學到成佛彼岸的過程中，般若這個方便是菩薩的必修功課，如「菩薩行般若波羅蜜時，則具足諸波羅蜜，亦能具足方便力。」<sup>62</sup>，所以離開般若，也就沒有所謂的方便，二者是一體的兩面。《法華經》的特點在於透過佛陀的種種因緣、譬喻、言辭展現其善巧方便教化的原因、目標和風格，進而突顯真實不離方便而有的理念。

《十地經》是以菩薩道為前提，充分呈現佛教實踐性的特徵，從實踐的角度落實菩薩十種波羅蜜多，展開自利利他的修行德目。而同屬初期大乘經典的《維摩詰經》，

<sup>60</sup>（唐）實叉難陀譯，〈十地品〉，《大方廣佛華嚴經》卷 37，《大正藏》10 冊，頁 196。

<sup>61</sup>（唐）實叉難陀譯，〈十地品〉，《大方廣佛華嚴經》卷 37，《大正藏》10 冊，頁 196。

<sup>62</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈見阿閼佛品〉，《小品般若波羅蜜經》卷 9，《大正藏》8 冊，頁 227。

其方便思想是否也延續以上這三部經？《維摩詰經》云：「智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不由是生」<sup>63</sup>，清楚地闡述般若是諸佛之母，方便是諸佛之父的思想，也就是般若與方便並重的理論。這與《小品般若經》中將方便視為般若即方便的思想不所不同。相對於《法華經》中的方便即真實，《維摩詰經》中雖然未表明，但經中提到「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」<sup>64</sup>，亦透露其意涵。《十地經》中的方便波羅蜜雖沒有出現在《維摩詰經》中，但方便波羅蜜代表菩薩須修的方便行，這與維摩詰具體施展種種的善巧方便是相呼應。從整體而言，說明大乘初期對於方便思想的建構，強調善巧方便的重要性，亦彰顯大乘菩薩普度眾生的精神。大乘佛教雖起源於印度，然而真正發揚光大是在中國，善巧方便在當代的發展又是如何？

### 第三節 當代佛教善巧方便思想的形成

佛教自佛陀時代，本著普濟世人，示教利喜的精神，在人間弘化，然而法久必生弊。佛教傳入中國後，一直到隋唐盛世，可說是佛教史上的黃金時期，各學派的思想理論已有基本架構，中國大乘八宗也在隋唐成立，但是佛教的興盛同時也隱藏危機，例如佛教經濟的蓬勃發展引起政府的不安與干涉及受到其他宗教的嫉妒與排擠等。到了清末民初，西方文化的衝擊、廟產興學的鼓吹，再加上佛教本身的不進取，以經懺為職業、僧團素質的降低等內憂外患的原因，促使佛教變成遠離人群，遠離社會的山林佛教、鬼神佛教。在這種時代背景下，佛教要如何回歸佛陀化世的精神？而當代人間佛教又是如何產生？在這轉型的過程中，佛教不得不以善巧方便作為改革的手段，使原本避世的佛教轉換成符當代發展的人間佛教

#### 一、清末民初的中國佛教

##### （一）外患：廟產興學、西方文化的介入

清朝末年，中國社會處於動盪不安、戰火不斷的時期。太平天國的打壓，導致佛教寺廟、佛像遭受嚴重的焚燒與毀壞。再加上鴉片戰爭、英法聯軍、中日戰爭等

<sup>63</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈佛道品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁549。

<sup>64</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈佛國品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁538。

戰亂的接踵而來，一般愛國知識份子開始喊出改制救國的口號，倡導維新變法運動，即主張摹仿西方科學、創辦實業、興辦學校、造育人材等思想的產生。然而教育經費缺乏，擁有大量田舍的寺院便成為改革運動者覬覦的目標，他們主張把寺廟祠堂改為學舍，促成廟產興學的產生。當時寺院田宅被政府大量收刮，也出現驅逐僧人的情況，導致佛教的社會地位動搖。

此外，鴉片戰爭簽訂的不平等條約，促使西方文化的入侵。西方科學的傳入，促使知識分子發起崇拜洋教的思想，衝擊中國傳統文化思想，西方價值成為新的評估標準。面對西方科學與哲學文化的介入，中國佛教也深受影響。再者，西方教士以武力取得在中國傳教的權利，並以砲艦為保護此項權利的施行，使他們更肆無忌憚在中國各地展開侵略的活動，而勢微的佛教更無力抵抗。

## （二）內憂：鬼神信仰、經懺佛事、僧眾素質降低

除了政治局勢的外在因素，佛教內部的腐敗、弊端也促使佛教的沒落。自宋明理學的興起、封建中央集權的強化，使佛教被「邊緣化」而逐漸形成消極避世的佛教型態，僧人被迫進入山林修行，以求證出世為解脫，寺院成為超渡亡靈的場所，勤勸人念佛往西方，而且不參與社會建設，對佛教發展及社會教化殊少關心，使佛教與社會嚴重脫節，導致社會對佛教的印象是鬼神、死人、山林的佛教。其次，許多人迫于生計而入寺院，使的佛門成為三教九流的匯聚地，甚至有些打著佛教的旗幟，混入僧團，假借佛教的名義，到處宣揚違背正知正見的思想，造謠撞騙。再者，僧人本身又不積極進取，以經懺佛事為職業，貪取信徒的供養，使佛教整體僧團素質降低，在社會的形象不受歡迎，以致被社會冷落排拒。由此可見，清末民初的佛教弊端重重，佛教的生存岌岌可危；因此，懷有護法弘教的熱心青年僧侶對此失去朝氣的佛教，掀起一股改革復興佛教的運動。

## 二、人間佛教的興起

佛教復興運動的領袖太虛大師針對佛教百年來的弊病，提出「人生佛教」的口號，將重點關注在現實的人生，其目的是為了提升人們生活的內涵。「人生佛教」是一場思想的革命，同時也批判明清以來「非人間性」的佛教。因此，「人生佛教」的

產生是為了對治「鬼神」、「死人」的佛教。太虛星雲大師嚴厲指出：「然吾人以為若要死得好，只要生得好；若要作好鬼，只要作好人，所以與其重『死鬼』，不如重『人生』。何以言之？因為人和鬼，都是眾生，至於死，特為生之變化耳。」<sup>65</sup>，所以太虛大師將重出世、鬼神的佛教導向以重視現實人生為主的佛教。1933年，太虛大師在〈怎樣建設人間佛教〉的演講中，對「人間佛教」思想進行系統性地闡述。太虛大師指出：「『人間佛教』，是表明並非教人離開人類去做鬼，或皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」<sup>66</sup>也就是要以改善社會、國家作為佛教的使命與任務。1938年，太虛大師對人生佛教的理論作了精闢地概括，提出「仰止唯佛陀，完成在人格，人圓佛即成，是真現實」的「即人成佛的真現實論」，將禪宗「直指人心，見性成佛」轉為「直依人生增進成佛」，或「發達人生進化成佛」的思想。<sup>67</sup>此思想強調先把人做好，在人間以正知正見廣行菩薩道，福慧具足，人格圓滿，佛道自然就成。

雖然太虛星雲大師致力於改革佛教，然而他的革命事業並沒有得到當時佛教界保守派的認同，故實施並非順利，這也揭止了人間佛教的推行。太虛大師的「三教革命」失敗，他將其主要原因歸咎於自己實行能力不足，表明「大抵因為我理論有餘而實行不足，啟導雖巧而統率無能，故遇到實行便統率不住了。」<sup>68</sup>雖然太虛大師為人間佛教思想開闢進路但卻未能得到圓滿的落實。

如果說太虛大師是人間佛教的提倡者，星雲大師則是繼承太虛大師佛教人間化的理想，並回歸佛陀以人間為道場，以人為對象的「人間」佛教，將佛陀示教利喜的本懷具體落實在人間。事實上，星雲大師人間佛教是承接佛陀及前人的精神，以契合時代、局勢發展的需要，透過各種善巧方便，開展佛陀在人間的志業。

---

<sup>65</sup>太虛，〈人生佛教開題〉，《太虛星雲大師全書》第2冊，[http://buddhaway.net/library\\_ebook/太虛星雲大師/太虛星雲大師全書-第02編-五乘共學91頁.pdf](http://buddhaway.net/library_ebook/太虛星雲大師/太虛星雲大師全書-第02編-五乘共學91頁.pdf)（引用時間：2018年3月27日）

<sup>66</sup>向子平、沈詩醒編，《太虛文選》，上海：上海古籍出版社，2007年，頁1771。

<sup>67</sup>向子平、沈詩醒編，《太虛文選》，上海：上海古籍出版社，2007年，頁1785。

<sup>68</sup>太虛，〈太虛星雲大師-年譜〉，《太虛星雲大師全書》[http://buddhaway.net/library\\_ebook/太虛星雲大師/太虛星雲大師-年譜.pdf](http://buddhaway.net/library_ebook/太虛星雲大師/太虛星雲大師-年譜.pdf)（引用時間：2018年3月27日）

## 小結

善巧方便是以般若為基礎所開展出慈悲度眾的方法，也說明若沒有智慧的方便，則容易產生種種的流弊，成為佛門所謂的「方便生禍害」。從大乘佛教興起的歷史脈絡來看，善巧方便離不開菩薩利他的思想，而菩薩思想的崛起來自人們心中渴望救度的心態，所以產生了佛菩薩方便示現，慈悲度眾的形象，這在初期大乘經典中不難發現。大乘善巧方便思想最早源自《般若經》的般若學，彰顯方便與般若並重的思想而《法華經》的方使用意在於開權顯實，每一法都是為開顯一佛乘的真實相而設，所以權實二教本無異處。這也呼應程恭讓教授指出《法華經》對佛學最卓越的貢獻是它為佛教找到般若法門的建構依據，也就是透過善巧方便具體展開救度眾生的方法。<sup>25</sup>《十地經》的菩薩修行階位則說明菩薩道所需具備的福慧資糧。因此，從這三部經典的方便思想可以看出初期大乘方便思想的建構理論、方法與實踐。

大乘佛教思想從印度傳至中國，在中國經歷興盛與衰敗時期，直到二十世紀太虛大師人間佛教的提倡，使原本被邊緣化的佛教生起希望。星雲大師承接太虛大師的理念，將人間佛教理念具體落實，令佛教活躍起來。然而在實踐的過程中，若沒有善巧方便的輔助，則佛教不可能有今日的發展，這也意味著善巧方便是推動佛教發展的關鍵。



### 第三章 論析〈方便品〉主角、理念及特徵

〈方便品〉中的善巧方便主要展現維摩詰其人的方便度化，具體的以方便行達到度化眾生的目的。因此，本章先從維摩詰的方便行作為論述的切入點，進一步探討其善巧方便的思想理念與特性。

#### 第一節 維摩詰長者之方便行迹

維摩詰，梵文為 **Vimalakīrti**，鳩摩羅什譯為「淨名」，玄奘譯為「無垢稱」，是《維摩詰經》的主角。據說維摩詰的前身是金粟如來，從妙喜國來遊此境，<sup>69</sup>「已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍；辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持；獲無所畏，降魔勞怨；入深法門，善於智度，通達方便，大願成就。」<sup>70</sup>。在歷史上有記載佛陀宣說《維摩詰經》的地方和維摩詰的住所，說明史上的確有這位人物。<sup>71</sup> 維摩詰是如何於娑婆世界行方便度化？本節將從維摩詰的人物特徵、教化場所及說法對象三方面進行探討。

##### 一、人物特徵

維摩詰於經中的形象鮮明，其居士身份、示疾及辯才無礙，充分凸顯維摩詰以身方便度眾的特色。

##### （一）居士身份

維摩詰是居住在毗耶離大城的一位富有長者，過著與一般人一樣的生活。他「雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以

<sup>69</sup>（後秦）僧肇撰，《注維摩詰經》卷1，《大正藏》38冊，頁327。

<sup>70</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈方便品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁539。

<sup>71</sup>（唐）玄奘譯，《大唐西域記》卷7記載：「伽藍東北三里有窣堵波，是毘摩羅詰（唐言無垢稱。舊曰淨名，然淨則無垢，名則是稱，義雖取同，名乃有異。舊曰維摩詰，訛略也）故宅基趾」。又曰：「宮城西北五六里，至一伽藍，僧徒寡少，習學小乘正量部法。傍有窣堵波，是昔如來說《毘摩羅詰經》，長者子寶積等獻寶蓋處。其東有窣堵波，舍利子等，於此證無學之果」，《大正藏》51冊，頁908。

相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味。」<sup>72</sup>說明維摩詰身處五欲六塵，卻能在這穢土中修行辦道，強調修行並非要脫離生活到深山閉關才謂之修行，也不是要割捨家庭、妻子才是修行，在生活的當下以佛法為依止，以般若為引導，這就是修行。維摩詰雖然家中賢妻采女圍繞，卻常修持淨戒，不被世俗煩惱所牽制；在生活上，雖然飲食、衣服都是上等的，卻能吃出禪悅，穿出莊嚴。不僅如此，維摩詰以身示法，透過六度的修行「資財無量，攝諸貧民；奉戒清淨，攝諸毀禁；以忍調行，攝諸恚怒；以大精進，攝諸懈怠；一心禪寂，攝諸亂意；以決定慧，攝諸無智。」<sup>73</sup>來攝化眾生，在生活中處處展現佛法的妙用。

從上可知，維摩詰雖為白衣，卻能不被世俗的生活所牽絆，在生活中展現出家人的行誼與威儀。事實上，真正的出家並不是相上的出家，而是心內的出家，如維摩詰所說：「汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。」<sup>74</sup>所以只要發起「上求下化」的菩提心，在人間廣修善行，一樣與出家人無異。

## （二）示現疾病

在《維摩詰經》中，維摩詰是一位示現生病的長者，以病示現的用意為何？維摩詰是位大菩薩，透過生病製造大眾前來探病的機緣。《維摩詰經》曰：

以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅。所以者何？菩薩為眾生故入生死，有生死則有病；若眾生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病。若子病癒，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生，愛之若子；眾生病則菩薩病，眾生病癒，菩薩亦愈。<sup>75</sup>

佛菩薩的法身雖是金剛不壞之身，但為了度化眾生，須以眾生相現身，示現生老病死的物理之身，唯有以同事攝攝取眾生，令眾生親近自己，才有機會引導眾生往正法上修行，正如菩薩「應以何身得度者，即現何身而為說法」。

<sup>72</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈方便品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁539。

<sup>73</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈方便品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁539。

<sup>74</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈弟子品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁541。

<sup>75</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈文殊師利問疾品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁544。

那維摩詰真的生病嗎？維摩詰透過生病作為教化眾生的題材，向眾生揭示病之根源乃「皆從前世妄想顛倒諸煩惱生，無有實法」<sup>76</sup>，說明眾生因缺乏正知正見而產生迷執，故於生死海中無法解脫。因此，維摩詰向眾人說明「是身無常、無強、無力、無堅、速朽之法...為苦、為惱，眾病所集。」<sup>77</sup>，這樣一個虛幻不實的身體，不應有所貪愛。因此，眾生對自我的執著是維摩詰現身有疾，救度眾生的主要原因，目的就是要告訴眾生不要對自我產生執著，進而幫助眾生看清五蘊無我的實相。

### （三）辯才無礙

維摩詰另一大特點是辯才無礙，從他與十大弟子及菩薩們的對話機鋒中顯而易見。在佛弟子中有智慧第一美稱的舍利弗，面對維摩詰的破斥說道：「聞說是語，默然而止，不能加報」<sup>78</sup>，大目犍連也感嘆說：「我無此辯」<sup>79</sup>，大迦葉也自嘆不如說：「斯有家名，辯才智慧乃能如是！其誰聞此不發阿耨多羅三藐三菩提心？」<sup>80</sup>，甚至七佛之師的文殊菩薩讚嘆維摩詰是「彼上人者，難為訓對。深達實相，善說法要，辯才無滯，智慧無礙；一切菩薩法式悉知，諸佛祕藏無不得入；降伏眾魔，遊戲神通，其慧方便，皆已得度。」<sup>81</sup>。由此可見，維摩詰的辯才無礙受到諸大弟子及菩薩的肯定。維摩詰的辯才無礙正是源於對教理教義的深刻理解，使得言論充滿智慧。例如維摩詰以如夢、如炎、如水中月、如鏡中像等譬喻一切法的生滅不住，展現其言論的生動；有時又不發一語，讓人深思，例如以「默然無言」表達「不二法門」的妙理。

## 二、說法對象

維摩詰的說法對象，上至菩薩、羅漢、天神，下至凡夫、異道、魔王、魔女，無不是他度化的眾生。以下分別闡述維摩詰針對凡夫、聲聞及菩薩所施的方便教化。

<sup>76</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈文殊師利問疾品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁544。

<sup>77</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈方便品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁539。

<sup>78</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈弟子品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁539。

<sup>79</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈弟子品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁540。

<sup>80</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈弟子品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁540。

<sup>81</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈文殊師利問疾品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁544。

## （一）凡夫

維摩詰了知凡夫對於自我的執著，透過自身的疾病向與會的國王大臣、長者居士、婆羅門等，及諸王子並餘官屬宣說身的無常、無強、無力、無堅、速朽之法，如經曰：

是身無常、無強、無力、無堅、速朽之法，不可信也！為苦、為惱，眾病所集。諸仁者！如此身，明智者所不怙；是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如炎，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，為虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住；是身無主，為如地；是身無我，為如火；是身無壽，為如風；是身無人，為如水；是身不實，四大為家；是身為空，離我我所；是身無知，如草木瓦礫；是身無作，風力所轉；是身不淨，穢惡充滿；是身為虛偽，雖假以澡浴衣食，必歸磨滅；是身為災，百一病惱；是身如丘井，為老所逼；是身無定，為要當死；是身如毒蛇、如怨賊、如空聚，陰界諸入所共合成。<sup>82</sup>

維摩詰講述此色身是從無明顛倒而有、從癡見有愛而生、從因緣業力而集，以如泡如影等十種譬喻形容色身的無常變化、無法恆常永存。其次，此身為地、水、火、風四大合和而成，無主宰性、無自我性、無壽命或時間，更無所謂的「人身」，因此這色身是空無自性，沒有我或我所，當四大分解時，此身就如草木瓦礫，沒有知覺也沒有作用。維摩詰也強調此五蘊身充滿垢穢，雖然為它洗浴穿衣、餵食充飢，但當病苦、老死逼近時，也終歸泯滅。維摩詰以種種比喻闡述此空聚不實的五蘊身，目的是為了教化眾生要正觀此身的苦、空、無常、無我而生起厭離之心。

不僅如此，維摩詰根據不同的眾生而說不同的法，如經曰：

若在長者，長者中尊，為說勝法；若在居士，居士中尊，斷其貪著；若在剎利，剎利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢；若在大臣，

---

<sup>82</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈方便品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁539。

大臣中尊，教以正法；若在王子，王子中尊，示以忠孝；若在內官，內官中尊，化政宮女；若在庶民，庶民中尊，令興福力；若在梵天，梵天中尊，誨以勝慧；若在帝釋，帝釋中尊，示現無常；若在護世，護世中尊，護諸眾生。

83

對於皇室貴族，因為身分的尊貴，容易生起傲慢自大，所以教授他們培養忍辱與摒除我慢之法；對於王公大臣教導忠孝兩全的重要以正法扶著君王；對於平民百姓則宣導布施種福田、捨慳貪才能改善生活，對於智慧賢達的長者與諸天說殊勝的法門。維摩詰的善說法要，令聆聽者、隨喜者都發無上的道心。

## （二）聲聞

在《阿含經》中，佛陀常強調「苦、空、無常、無我」的觀念，並以這些觀念作為修行解脫的基礎，延伸為二乘人執著於佛陀所教授的法，故有「我生已盡，梵行已立，所作已作，不受後有」<sup>84</sup>，以自我解脫為目標的修行。維摩詰對於只顧自己解脫的聲聞弟子不以為然，認為佛陀的本懷應是普度眾生的大悲心願，故以究竟的大乘佛法教授聲聞乘，讓他們回小向大。例如聲聞乘代表的舍利佛，即是「觀三界如牢獄，視生死為冤家」，以閑靜趺坐為主，故維摩詰對舍利佛教示：

不必是坐，為宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐；不起滅定而現諸威儀，是為宴坐；不捨道法而現凡夫事，是為宴坐；心不住內亦不在外，是為宴坐；於諸見不動，而修行三十七品，是為宴坐；不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐。若能如是坐者，佛所印可。<sup>85</sup>

維摩詰要破除的正是二乘人這種獨善其身的自了漢修行，並非否定靜坐之意，而是強調不一定要侷限於禪坐的方式，應該跳出有相的修行。在日常的行住坐臥，搬柴運水中，以法生活，甚至面對生活中的每一個境界，都能「外不為名利所惑，內不為煩惱所擾」，在煩惱中也能入涅槃的中道修行，這才是真正的禪坐。

<sup>83</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈方便品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁539。

<sup>84</sup>（東晉）瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷22，《大正藏》01冊，頁570。

<sup>85</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈弟子品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁539。

### （三）菩薩

維摩詰因為「智慧無礙」，「深達實相」，對於「一切菩薩法式悉知」，故能對已證得菩薩果位的眾生給予指教。菩薩雖已證得我法二空，然而還存有細微之無明，正如文殊菩薩問維摩詰：「有疾菩薩云何調伏其心？」維摩詰回答：「無有餘病，唯有空病；空病亦空。」<sup>86</sup>，說明菩薩的疾病是空無自性，而空本身也是空。換言之，要以平常心看待一切，不要因為說空即對空有所執，說空即是為了破有；倘若對空有所取，則亦非正見。同樣的，維摩詰在教化持世菩薩時，亦點出持世菩薩因修道而拒絕靠近女色，說道：

憶念我昔，住於靜室，時魔波旬，從萬二千天女，狀如帝釋，鼓樂絃歌，來詣我所。與其眷屬，稽首我足，合掌恭敬，於一面立。我意謂是帝釋，而語之言：「善來憍尸迦！雖福應有，不當自恣。當觀五欲無常，以求善本，於身命財而修堅法。」即語我言：「正士！受是萬二千天女，可備掃灑。」我言：「憍尸迦！無以此非法之物要我沙門釋子，此非我宜。」所言未訖，時維摩詰來謂我言：「非帝釋也，是為魔來憍固汝耳！」即語魔言：「是諸女等，可以與我，如我應受。」魔即驚懼，念：「維摩詰將無惱我？」欲隱形去，而不能隱；盡其神力，亦不得去。即聞空中聲曰：「波旬！以女與之，乃可得去。」魔以畏故，俛仰而與。<sup>87</sup>

這段引文說明魔王欲將兩千天女送給持世菩薩以侍奉之，然而持世菩薩認為身為沙門不應接近女色。《維摩義記》云：「女為惑垢名非法物，比丘息惡故曰沙門，從佛釋師教化出生，故名釋子。諸女既是非法之物莫用要我沙門釋子。」<sup>88</sup>所以靠近女色是有違法則，應當遠離，也是一般修行人的反應。相反的，維摩詰不但不遠離，反而主動要求魔王將天女送給自己，對於性相上差別的不揀擇，平等攝化眾生。

<sup>86</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈文殊師利問疾品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁545。

<sup>87</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈菩薩品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁543。

<sup>88</sup>（隋）慧遠撰，〈菩薩品〉，《維摩義記》卷2，《大正藏》38冊，頁465。

### 三、教化場所

對於維摩詰而言，無所謂的教化場所，為什麼？〈菩薩品〉中，光嚴童子因為好閑獨，故出毘耶離城尋找一個清靜的道場，正好遇到維摩詰長者入城，便向長者請教：「道場者何所是？」維摩詰回答：

直心是道場，無虛假故；發行是道場，能辦事故；深心是道場，增益功德故；菩提心是道場，無錯謬故……一念知一切法是道場，成就一切智故。如是，善男子！菩薩若應諸波羅蜜教化眾生，諸有所作，舉足下足，當知皆從道場來，住於佛法矣！<sup>89</sup>

維摩詰指出所謂道場，不在幽靜處也不在寺廟裡，當下的此時此地就是道場，只要用心辦道，舉手投足，無非是道場。〈佛國品〉云：「眾生之類是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土。」<sup>90</sup>，所以眾生是菩薩的佛土，哪裡有眾生，哪裡就是菩薩的道場。因此，處處都是維摩詰的教化場所，如經云：「遊諸四衢，饒益眾生；入治政法，救護一切；入講論處，導以大乘；入諸學堂，誘開蒙；入諸婬舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志…長者維摩詰，以如是等無量方便饒益眾生。」<sup>91</sup>。他可以到正規的場所教化眾生，如進入學堂，開導學童；他也可以不避譏嫌地進出佛門禁地，如賭博戲樂、淫舍酒樓等娛樂場所，為迷途的羔羊指引正路，從新做人。維摩詰雖然遊戲人間，但同時人間也是他修行度眾的地方，並不因人間是娑婆穢土而棄之，因為對維摩詰而言，無所謂的淨土、穢土的差別相。

綜合上述，維摩結透過其特殊的居士身分，展現了如何在生活中修行，揭示了修行不一定要捨棄人間，同時也向眾人宣說出家與在家無別，在家一樣可以講說佛法、修行辦道。此外，維摩詰為了度化眾生而示現生病，「以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅」的悲心，同眾生入生死海。在說法對象及教化場所，

---

<sup>89</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈菩薩品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁542。

<sup>90</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈佛國品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁538。

<sup>91</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈方便品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁539。

維摩詰不因眾生身分的貴賤，貧富等差異而有所揀擇，反而越是沒人要去的地方，沒人要度的眾生，越是維摩詰要前往度眾，這就是菩薩不捨眾生的大慈大悲。

## 第二節 善巧方便之理念

前一節闡述維摩詰的種種方便行，然而其方便行背後的理念為何？在此節將分為三方面探討：慈悲度眾，不捨眾生；不盡有為，不住無為；行於非道，攝化眾生。

### 一、慈悲度眾，不捨眾生

慈悲是度眾的根本，正如《大智度論》云：

慈悲是佛道之根本。所以者何？菩薩見眾生老病死苦、身苦心苦、今世後世苦等諸苦所惱，生大慈、悲，救如是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提。

亦以大慈悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒；以大慈悲力故，久應得涅槃而不取證。以是故，一切諸佛法中，慈悲為大；若無大慈大悲，便早入涅槃。<sup>92</sup>

換句話說，菩薩因觀察眾生之苦所以於無量劫中生起救度眾生的菩提心，終不厭倦。若無慈悲，菩薩早入涅槃，何須救度眾生？故說佛法中，慈悲為最大，是佛道的根本。

事實上，慈悲是兩個獨立的概念。何謂慈？其意義有二：一則為愛護眾生<sup>93</sup>；二者為不惱眾生<sup>94</sup>。《維摩詰經》中對於如何行慈，列舉二十九種，如表下：

表 3-1 慈的種類

	慈的種類	內容	意涵
1	真實慈	為眾生宣說諸法皆空的義理	愛護眾生
2	寂滅慈	為眾生宣說諸法無所生的義理	

<sup>92</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 27，《大正藏》25 冊，頁 256。

<sup>93</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 20 曰：「『慈』名愛念眾生，常求安隱樂事以饒益之」，《大正藏》25 冊，頁 208。

<sup>94</sup> (北涼)曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 12 曰：「若能於眾生，晝夜常修慈，因是得常樂，以不惱他故」，《大正藏》12 冊，頁 439。



3	不熱慈	為眾生宣說斷除煩惱得清淨的方法		
4	等之慈	為眾生宣說三世平等無差別之法		
5	無諍慈	為眾生宣說人我平等、不起我執之思想		
6	不二慈	為眾生宣說內外無別、平等的思想		
7	不壞慈	教化眾生以真智照破一切煩惱，當體即是真常		
8	堅固慈	教化眾生不為煩惱所破壞		
9	清淨慈	教化諸法自性清淨，本不染垢		
10	無邊慈	教化眾生心如虛空般無邊際		
11	阿羅漢慈	教化眾生觀空斷惑、破除煩惱		
12	菩薩慈	給予眾生安定的快樂		
13	如來慈	以如如之真理教化眾生		
14	佛之慈	以佛陀之真理教化眾生		
15	自然慈	宣說眾生本自具有佛性		
16	菩提慈	教化眾生諸法平等一味		
17	無等慈	教化眾生斷除一切怨親差別，捨棄愛執		
18	大悲慈	為眾生宣說大乘法		
19	無厭慈	教化眾生觀諸法皆空、無人無我		
20	法施慈	宣說自己所知的一切法		不惱眾生
21	持戒慈	以自己戒行清淨，制止毀禁犯戒		
22	忍辱慈	沒有人我之執，內心無瞋恚		
23	精進慈	以肩負救度眾生為己任，永不懈怠		
24	禪定慈	雖入定但不著三昧之境		
25	智慧慈	善觀根機，以般若智慧毒化眾生		
26	方便慈	以一切威儀，隨類現身說法		
27	無隱慈	心沒有隱曲，直心清淨		

28	深心慈	心無雜念，信心堅固	
29	無誑慈	以至誠真實之心行菩薩道	

資料來源：《維摩詰所說經·觀眾生品》，筆者整理製表。

從表 3-1 可知，菩薩在行慈時，為了愛護眾生，以佛法教化眾生，使眾生受益，脫離生死苦惱而得安樂。其次，因慈心故，而不惱害眾生。所謂「不惱害」，在《百法明門論直解》指出「不害者，於諸有情不為損惱，無瞋為性。」<sup>95</sup>換言之，菩薩為了克制心中的無明怒火，不做出惱怒眾生的事，必須以六度、方便、無隱、深心、無誑作為自己心內的功夫。在表面上看似自我的修行，事實上也是利益眾生的大行這就是自行即化他的展現。

何謂「悲」？《維摩詰經》曰：「菩薩所作功德，皆與一切眾生共之。」<sup>96</sup>也就是說，眾生因無明而起惑造業，菩薩則以無我的悲心，將以自己所修的功德，毫不保留地迴自向他，讓眾生離苦得樂。《大智度論》云：「大悲是一切諸佛、菩薩功德之根本，是般若波羅蜜之母，諸佛之祖母。菩薩以大悲心故，得般若波羅蜜，得般若波羅蜜故得作佛。」<sup>97</sup>，大悲是般若波羅蜜之母，也是成就諸佛的祖母。換言之，若無大悲心則無法得無上智慧，沒有智慧就無法啟動本自具足的佛性。唯有大悲心與佛性的顯現，才得以在眾生及一切境中，自利利他、自覺覺他，破除眾生的煩惱。

維摩詰的慈悲展現在其行、住、坐、臥當中。為了能攝化及不惱眾生，維摩詰謹言慎行，威儀具足，以六度四攝作為自我的規範及饒益眾生，並以此向大眾宣說大乘菩薩的精神，使眾生迴小向大，得究竟圓滿的喜樂。此外，菩薩不會以自我解脫為究竟，除了自度還要度人，正如慈航法師說：「如有一人未度，切莫自己逃了。」維摩詰為了度化眾生，行方便慈而居煩惱土、示疾說法，經云：

以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅。菩薩為眾生故入生死，有生死則有病；若眾生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者，唯有一子，

<sup>95</sup>（唐）玄奘譯，《百法明門論直解》，《大正藏》44冊，頁48。

<sup>96</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈觀眾生品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁547。

<sup>97</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，《大智度論》卷20，《大正藏》25冊，頁211。

其子得病，父母亦病。若子病愈，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生，愛之若子；眾生病則菩薩病，眾生病愈，菩薩亦愈。又言是疾，何所因起？菩薩病者，以大悲起。<sup>98</sup>

菩薩視眾生如己，如同孩子生病，父母為孩子憂心而生病，孩子病愈，父母亦愈，所以菩薩的病是因眾生而起，但因了知一切皆是因緣業力使然，對一切眾生平等無分別，故以無窮的願力入生死而不畏，以一切的示現，化導眾生，令得安樂。這種無私無我的犧牲奉獻，透過一切身口意的方便行教化眾生，正是菩薩不忍眾生苦的慈悲心故。

## 二、不盡有為，不住無為

菩薩因知眾生苦而生起大悲心，於生死海中行種種度眾的方便，成就眾生，然而沒有深入實相的慈悲容易對眾生有所執著，帶著雜染心度眾容易生起厭離，退失度眾的願心，故〈觀眾生品〉中，文殊菩薩問維摩詰，菩薩於生死道中應當以何為依持？其心將安住於何處？經云：

文殊師利問：「生死有畏，菩薩當何所依？」

維摩詰言：「菩薩於生死畏中，當依如來功德之力。」

文殊師利又問：「菩薩欲依如來功德之力，當於何住？」

答曰：「菩薩欲依如來功德力者，當住度脫一切眾生。」

又問：「欲度眾生，當何所除？」

答曰：「欲度眾生，除其煩惱。」

又問：「欲除煩惱，當何所行？」

答曰：「當行正念。」

又問：「云何行於正念？」

答曰：「當行不生不滅。」

又問：「何法不生？何法不滅？」

---

<sup>98</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈文殊師利問疾品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁544。

答曰：「不善不生，善法不滅。」

又問：「善、不善孰為本？」

答曰：「身為本。」

又問：「身孰為本？」

答曰：「欲貪為本。」

又問：「欲貪孰為本？」

答曰：「虛妄分別為本。」

又問：「虛妄分別孰為本？」

答曰：「顛倒想為本。」

又問：「顛倒想孰為本？」

答曰：「無住為本。」

又問：「無住孰為本？」

答曰：「無住則無本。文殊師利！從無住本，立一切法。」<sup>99</sup>

此處強調菩薩於生死煩惱中，需依如來功德之力，將心念安住於不生不滅的正念中，拔除眾生的煩惱而度脫。所謂「不生不滅」是就世俗諦而言的善與不善之法，以此推展出萬法的根本乃無本，並得出「從無住本，立一切法」的結論。若從緣起性空的角度回推，正所謂「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」<sup>100</sup>羅什云：「法無自性，緣感而起。當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有無。非有無而為有無之本，無住則窮其原，更無所出，故曰無本。無本而為物之本，故言立一切法也。」<sup>101</sup>因此，萬法無自性，皆為因緣合和所生，若無因緣會聚則無有法生。如此說來，所謂「無住」蘊含「緣起空性」之意，說明菩薩在煩惱業海中，若能洞察一切法皆不離緣起性空，便能於境不執著，不分別，無分別則無顛倒想，無顛倒想則能無住生心。換句話說，菩薩於生死海要以無住為

<sup>99</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈觀眾生品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁547。

<sup>100</sup>（姚秦）龍樹造，〈觀四諦品〉，《中論》卷4，《大正藏》30冊，頁33。

<sup>101</sup>（後秦）僧肇撰，〈觀眾生品〉，《注維摩詰經》卷6，《大正藏》38冊，頁386。

依止來度化眾生。菩薩因悲憫眾生而入生死海，雖處世間但又無住於世間的煩惱無明，這種住而無住的無住心，就是「有盡無盡解脫法門」。

何謂「有盡」？何謂「無盡」？「有盡」是有為法，「無盡」是無為法。菩薩要能二者兼備才能於生死海中廣度有情而無所障礙。何謂「不盡有為」？《維摩詰經》云：

謂不離大慈，不捨大悲；深發一切智心，而不忽忘；教化眾生，終不厭倦；於四攝法，常念順行；護持正法，不惜軀命；種諸善根，無有疲厭。...於世間法少欲知足，於出世間求之無厭，而不捨世間法，不壞威儀法而能隨俗。起神通慧，引導眾生，得念總持，所聞不忘。善別諸根，斷眾生疑；以樂說辯，演法無礙。淨十善道，受天、人福；修四無量，開梵天道。勸請說法，隨喜讚善，得佛音聲；身口意善，得佛威儀。深修善法，所行轉勝；以大乘教，成菩薩僧；心無放逸，不失眾善。行如此法，是名菩薩不盡有為。<sup>102</sup>

菩薩以大悲心、一切智心為根本，悲智雙運，故能教化眾生而不厭倦，維護正法而不惜生命。度眾是菩薩的本願，正如菩薩的四弘誓願「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」，一切煩惱的斷盡、一切法門的苦學、最終佛道的成就皆是為了能饒益有情，所以，菩薩為了度眾不捨棄世間的有為法，也因為眾生無盡、業力無盡，菩薩的誓願也無所窮盡，故名菩薩「不盡有為」。

又言，何謂「不住無為」？

謂修學空，不以空為證；修學無相、無作，不以無相、無作為證；修學無起，不以無起為證。觀於無常，而不厭善本；觀世間苦，而不惡生死；觀於無我，而誨人不倦；觀於寂滅，而不永滅；觀於遠離，而身心修善；觀無所歸，而歸趣善法；觀於無生，而以生法荷負一切；觀於無漏，而不斷諸漏；觀無所行，而以行法教化眾生；觀於空無，而不捨大悲；觀正法位，而不隨小乘；

---

<sup>102</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈菩薩行品〉，《維摩詰所說經》卷3，《大正藏》14冊，頁554。

觀諸法虛妄，無牢無人、無主無相，本願未滿，而不虛福德、禪定、智慧。

修如此法，是名菩薩不住無為。<sup>103</sup>

菩薩深知一切法空，但不執著空，亦不執著有，修空而不證空，修無相、無作而不以無相、無作為證。萬事萬物皆以空為本，然而空中才能生萬有，空與有等無差別，空不礙有，有不礙空。菩薩行於世間，能如實觀察世間的實相是無常、無我、苦、寂滅、無漏等而不住，這就是菩薩「不住無為」。

事實上，「不盡有為，不住無為」是菩薩慈悲的展現，如同維摩詰因觀眾生病，故「不住無為」；為除眾生病，故「不盡有為」。菩薩能證入諸法實相而入涅槃，只因悲憫眾生苦而不欣涅槃樂，為能度化眾生而不捨棄世間法，這是菩薩以善巧方便度眾的悲心。

### 三、行於非道，攝化眾生

大乘佛教的核心在於「發菩提心」，為了達到上求下化的目的，菩薩需入於非道，攝化眾生，如同〈佛國品〉云：「眾生之類是菩薩佛土。」，沒有離開眾生而成就菩提，亦沒有離開人間而成就佛道。何謂「非道」？羅什曰：「凡非其本實而處之皆名非道。」<sup>104</sup>，也就是說舉凡離經叛道，離開其真理本質就是非道。非道有三種：「一者惡趣果報；二者惡趣行業；三者世俗善業及善業果報。」<sup>105</sup>眾生因無明不覺而起惑造業，故墮於三惡道中生死輪迴。菩薩如何行於非道而廣修淨行，說明如表下：

表 3-2 非道的種類及其所修的淨行

非道種類	非道之處	淨行
惡趣果報	行五無間	無有煩惱、瞋恚
	至于地獄	無罪業和汙垢
	至于畜生	無有無明、憍慢等過

<sup>103</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈菩薩行品〉，《維摩詰所說經》卷3，《大正藏》14冊，頁554。

<sup>104</sup> (後秦)僧肇撰，〈佛道品〉，《注維摩詰經》卷7，《大正藏》38冊，頁390。

<sup>105</sup> (後秦)僧肇撰，〈佛道品〉，《注維摩詰經》卷7，《大正藏》38冊，頁390。

	至于餓鬼	具足一切功德
	行色、無色界道	不以天人福報為滿足
惡趣行業	示行貪欲	不為貪欲所染著
	示行瞋恚	無瞋恨之意
	示行愚癡	以智慧調伏其心
	示行慳貪	捨棄一切，乃至自己的生命
	示行毀禁	安住淨戒，乃至小過失也惶恐不安
	示行瞋恚	常懷慈悲與忍讓
	示行懈怠	勤修種種功德
	示行亂意	心處定中
	示行愚癡	通達世間與出世間的智慧
	示行諂偽	以種種方便展現佛經的真實義
	示行憍慢	作為進入佛道的橋樑
	示行諸煩惱	內心清淨無垢
	示入於魔	隨順佛道，不為異端邪說所迷惑
	示入聲聞	為眾生說大乘法
示入辟支佛	成就大悲，教化眾生	
世俗善業及 善業果報	示入貧窮	有無盡財寶普濟群生
	示入刑殘	具足種種的相好莊嚴
	示入下賤	具有佛之種性及功德
	示入羸劣醜陋	得那羅延身般的強壯身體，為眾生所樂見
	示入老病	永斷病根，超越生死
	示有資生	念世間無常而無所貪著
	示有妻妾采女	常遠離五欲淤泥
	現於訥鈍	卻辯才無礙，統攝佛法大義

	示入邪濟	以正道度化眾生
	現遍入諸道	卻能了斷染緣
	現於涅槃	於生死輪迴中救濟眾生

資料來源：《維摩詰所說經·佛道品》，筆者整理製表。

表 3-2 所示，菩薩因能了知一切不離緣起性空的法則，故能不住於外在的境界而依舊廣修淨業，彰顯非道即佛道，出世即入世的自他兩利的修行。菩薩即使置入地獄、畜生、餓鬼三惡道，內心依舊不為煩惱、罪垢、無明等所動，甚至於上二界也不以為殊勝及喜樂。菩薩雖在人間行化，示現慳貪、瞋恚、毀禁等六蔽，事實上為菩薩六度波羅蜜的修行。一方面顯示菩薩藉由非道成就自己的佛道，另一方面做為教化眾生的方便，展示如何於世間修出世間法，於諸煩惱中修不動心。菩薩能於惡劣環境中無所畏懼，成熟眾生的同時，亦成就菩薩的佛土，這就是菩薩自利利他，自度度他的表現。

同樣的，所謂「煩惱即是菩提」，在煩惱中才能顯發如來鍾。《維摩詰經》云：

維摩詰問文殊師利：「何等為如來種？」

文殊師利言：「有身為種，無明有愛為種，貪恚癡為種，四顛倒為種，五蓋為種，六入為種，七識處為種，八邪法為種，九惱處為種，十不善道為種。以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。」<sup>106</sup>

文殊菩薩以有身、無明、有愛、三毒、四顛、五蓋、六入、七識處、八邪法、九惱處，乃至六十二見及一切煩惱等惡法回應維摩詰的「甚麼是如來種」。為何將煩惱惡法比做清淨的如來種？其原因有三：一者從佛性緣起而言，世間萬有包括煩惱聚集的五蘊色身都是由清淨的真如心所生起，說明煩惱即佛性；二者為煩惱能令眾生厭離生死，上求佛道；三者是有煩惱的人才能生於非道並在非道成就佛道，<sup>107</sup>所

<sup>106</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈佛道品〉，《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》14 冊，頁 549。

<sup>107</sup> (隋)慧遠撰，〈佛道品〉，《維摩義記》卷 3 曰：「一佛性緣起集成凡夫不善五陰。此不善陰體。是真心能為如來正因種子名如來種。故涅槃云。無明等結悉是佛性。性猶種也。二不善眾生能厭



以煩惱即菩提的正真涵義並非從事相上將煩惱與菩提等同，而是說明必須先有煩惱才能有如來種的生起，煩惱是如來種的先決條件。正因為此，維摩詰要破斥入無為正位的二乘人不能只求斷煩惱入涅槃的自了修行，否則如「高原陸地，不生蓮華」<sup>108</sup>、「殖種於空，終不得生」<sup>109</sup>，無法成就最上乘究竟圓滿的佛果。從上可知，「行於非道，是為通達佛道」是菩薩自利利他，自度度他的表現。

### 第三節 善巧方便之特徵

菩薩以慈悲為度眾的出發點，然其所施展的種種方便，不離利他性、應機性及靈活性，此節將以此三個特性論述善巧方便的特徵。

#### 一、利他性

菩薩以普度眾生為歸趣，所施展的善巧方便自然必須符合利他性。所謂利他，即是令眾生離苦得樂。利他可分為物質層面及精神層面。物質層面的利他如維摩詰以「資財無量，攝諸貧民」，透過錢財的布施讓眾生不為外在生活的衣、食、住、行所困擾，令其色身能得安慰與滿足，不受飢寒之苦。〈佛道品〉云：「劫中有疾疫，現作諸藥草，若有服之者，除病消眾毒；劫中有飢饉，現身作飲食，先救彼飢渴，却以法語人。」<sup>110</sup>，也就是說菩薩要先解決眾生現實生活中的問題，如生病、溫飽等，因病予藥，令身得安樂，才能進一步談心的解脫。

精神層面的利他，主要透過法布施，使眾生法喜充滿。所謂「諸供養中，法供養勝。」<sup>111</sup>，佛法的宣揚能使眾生斷除煩惱，離苦得樂。〈法供養品〉中月蓋王子問藥王如來：「為什麼法供養是最殊勝？」藥王如來回答：

---

生死。上求佛道故名一切惡不善法為如來種。故地持云。以有煩惱樂求淨法名以有因。因猶種矣。三有煩惱者能行非道攝取眾生。以此能起通佛道行名如來種。」，《大正藏》38冊，頁487。

<sup>108</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈佛道品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁549。

<sup>109</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈佛道品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁549。

<sup>110</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈佛道品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁550。

<sup>111</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈法供養品〉，《維摩詰所說經》卷3，《大正藏》14冊，頁556。

法供養者，諸佛所說深經，一切世間難信難受，微妙難見...能令眾生坐於道場而轉法輪，諸天、龍神、乾闥婆等所共歎譽；能令眾生入佛法藏，攝諸賢聖一切智慧；說眾菩薩所行之道；依於諸法實相之義，明宣無常、苦、空、無我、寂滅之法；能救一切毀禁眾生，諸魔外道及貪著者能使怖畏，諸佛賢聖所共稱歎；背生死苦，示涅槃樂，十方三世諸佛所說。<sup>112</sup>

這段經文表示諸佛說所的經典義理深刻，思想深奧，世人難以理解也難以起信，然而透過常轉法輪，使佛法不斷地傳播，眾生得以修習佛法，便能得菩薩、阿羅漢等賢聖的一切智慧。此外，菩薩宣說諸菩薩所行之道，令眾生依此修行，自得解脫。菩薩依實相之本義，宣說無常、苦、空、無我、寂滅等真諦，使眾生脫離煩惱；同時能救一切毀禁犯戒的眾生，使諸魔、外道為之畏怖，為諸佛所讚嘆。因此，菩薩以宣說出離生死之苦，示現涅槃之樂的利行，向一切眾生行法布施，此是十方三世諸佛所共同宣說。換句話說，法布施能令眾生信樂佛法，了知世間的真實相，進而以此修行，證得解脫自在，離苦得樂。因此，無論是財施還是法施都是利益一切眾生的方便行。

## 二、應機性

所謂「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」<sup>113</sup>，說明眾生的根機有利根、鈍根、上根、中根、下根等之分，而度眾的方法也需契合眾生根機，才能使他們契入佛道，所以觀機逗教是方便度眾不可少的元素之一。佛陀教化眾生時，善於了知眾生根性而對症下藥，如佛陀為了能調伏娑婆世界剛強根器的眾生，以剛強之語度化之。《維摩詰經》云：

此土眾生剛強難化，故佛為說剛強之語以調伏之。言是地獄、是畜生、是餓鬼，是諸難處，是愚人生處；是身邪行，是身邪行報；是口邪行，是口邪行報；是意邪行，是意邪行報...以難化之人，心如獼猴，故以若干種法，制御

<sup>112</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈法供養品〉，《維摩詰所說經》卷3，《大正藏》14冊，頁556。

<sup>113</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈佛國品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁538。

其心，乃可調伏。譬如象馬，慵懶不調，加諸楚毒，乃至徹骨，然後調伏。

如是剛強難化眾生，故以一切苦切之言，乃可入律。<sup>114</sup>

佛陀以剛強語對治根性剛強難調的娑婆眾生，向眾生述說種惡因得惡果的因果觀，令其能覺悟苦的根來自身口意行為的造作，為此不敢為非作歹而調伏之，這就是佛陀的關機逗教。那如何能關機逗教？《維摩詰經》中，維摩詰曾對說法第一的富樓那告誡，「說法」原則在於「觀此人心」，若不觀察根機而度化，如同盲人說法，無法達到度眾的功用，如經云：

唯，富樓那！先當入定，觀此人心，然後說法。無以穢食置於寶器，當知是比丘心之所念，無以琉璃同彼水精。汝不能知眾生根源，無得發起以小乘法。彼自無瘡，勿傷之也；欲行大道，莫示小徑；無以大海，內於牛跡；無以日光，等彼螢火。<sup>115</sup>

維摩詰以穢食置於寶器、琉璃同彼水晶等譬喻，說明說法者要能善觀因緣，不要以自我的小乘法對大乘根機的人說，反而障礙眾生原本能修行大乘法的因緣。又如《華嚴經》云：「云何菩薩摩訶薩隨其所應而化眾生？此菩薩知諸眾生所宜方便。知諸眾生種種因緣，知諸眾生心心所念，知心念已，教對治法。」<sup>116</sup>。菩薩在度化眾生時，必須先了解眾生，知道眾生心裡在想甚麼，需要甚麼，以其所缺，給予所需，對症下藥，才能令眾生意樂佛道。

### 三、靈活性

維摩詰教化眾生的靈活性展現在其度化對象及教化場所的不拘形式。他打破一般人約定俗成的概念，認為修行就必須出家、娛樂場所是佛門禁地、女色是障道因緣等觀念，以灑脫自在的方式於人間教化眾生。維摩詰為什麼可以游刃有餘於世間教化？原因是他洞觀萬法皆是因緣所生法，沒有固定不變的實體，正所謂「法無自性，緣感而起」。萬法的實相是空相，也就是無住相，如《維摩詰經》云：

<sup>114</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈香積佛品〉，《維摩詰所說經》卷3，《大正藏》14冊，頁552。

<sup>115</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈弟子品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁540。

<sup>116</sup>（東晉）佛跋陀羅譯，〈明法品〉，《大方廣佛華嚴經》卷10，《大正藏》9冊，頁460。

法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故；法無壽命，離生死故；法無有人，前後際斷故；法常寂然，滅諸相故；法離於相，無所緣故...法無去來，常不住故；法順空，隨無相，應無作；法離好醜，法無增損，法無生滅，法無所歸；法過眼、耳、鼻、舌、身、心；法無高下，法常住不動，法離一切觀行。<sup>117</sup>

法之實相，是離於一切相，因法的本性就是無，這就是法的如實相。法非眾生，不具眾生的垢病，它也無所謂生死，故無壽命故；法無實性，故不具時間的連續性；法是超越一切現象相對的二邊，故它沒有來去、好醜、增損、生滅、高下等差別相。正因為法無定相，無所不相，所以它可以千變萬化，方便法門也是如此。

佛教方便法門的變通在於它是因人而異、因地制宜、因時而作，因此沒有固定不便的法門。菩薩依眾生所需，可以示現千百億化身，不一定侷限於慈眉善目，有時示現魔王身助眾生成就佛道，如「十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩，以方便力，教化眾生，現作魔王。」<sup>118</sup>不僅如此，菩薩為度化眾生，不苟一格，乃至以「威逼利誘」的方式教化眾生。經云：

十方無量菩薩，或有人從乞手足、耳鼻、頭目、髓腦、血肉、皮骨、聚落、城邑、妻子、奴婢、象馬、車乘、金銀、琉璃、車磔、馬磔、珊瑚、琥珀、真珠、珂貝、衣服、飲食，如此乞者，多是住不可思議解脫菩薩，以方便力，而往試之，令其堅固。<sup>119</sup>

菩薩為令眾生堅固其信心而以威勢來逼迫，如向眾人乞討割捨自身的手足、耳鼻、骨髓或外在的金銀、琉璃財產等，以考驗眾生的道心。

如果說威逼展現菩薩的威德力，利誘則體現菩薩的親和力，正所謂「先以欲鉤牽，後令入佛道」<sup>120</sup>。所謂「欲」，意指佛教的「五欲」，即財、色、名、食、睡。

<sup>117</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈弟子品〉，《維摩詰所說經》卷3，《大正藏》14冊，頁540。

<sup>118</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈不思議品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁547。

<sup>119</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈不思議品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁547。

<sup>120</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈佛道品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁550。

按常理，欲望為障道因緣，諸多經典也以種種譬喻形容五欲如逆風執炬、如踐惡蛇、如蜜塗刀等惱害眾生，然而菩薩「隨彼之所須，得入於佛道，以善方便力，皆能給足之。」<sup>121</sup>。為了讓眾生得以親近佛法，菩薩必先滿足眾生對世俗的需求，後導以正法。看似毒害眾生法身慧命的欲望，卻是接應眾生入佛門的因緣。同樣的，貪、瞋、癡雖是根本煩惱，也是生死輪迴的根本，然而三毒亦可作為眾生修道的增上緣<sup>122</sup>，如同《維摩詰經》云：「八萬四千諸煩惱門，而諸眾生為之疲勞，諸佛即以此法而作佛事」<sup>123</sup>，說明世間沒有一法不能作為度眾的佛事。眾生的八萬四千煩惱皆可做為八萬四千種度眾的方便法。可見，慈眉善目是方便法、威逼利誘是方便法、彈偏斥小是方便法，五欲六塵是方便法，無論是染的或淨的，善的或惡的，只要能達到誘導眾生入解脫，皆可視為方便度眾的方法，因此維摩詰能不為外在的形式或形相所限制，反而能廣度一切有情。

## 小結

佛教根據眾生的需要而講說眾多法門，而一切都是以慈悲為基礎，以方便為究竟。維摩詰的方便行展現在其人物特徵、說法對象及教化場所三個面向。維摩詰以居士身分，深入各階層，作眾生的善知識，教導眾生如何生活，也為二乘及菩薩眾樹立正確的修行觀。此外，維摩詰有別於佛陀的教化方式，針對凡夫、二乘及菩薩對有為法相上的執著進行破斥，使他們悟入究竟的佛道。對於證悟的聖者而言，沒有所謂的分別相，無論眾生是貧，是富，教化的場所是淨，是穢，都是平等無差別，因此菩薩能度一切眾，行一切處。

從維摩詰度眾的善巧方便，揭示慈悲為佛道根本。若無慈悲，則菩薩不會入煩惱海，與眾生共同生死輪迴。除了慈悲，菩薩須以空性的智慧來觀察諸法的實相，

---

<sup>121</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈佛道品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁550。

<sup>122</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈菩薩行品〉，《維摩詰所說經》卷3云：「佛為增上慢人說離婬、怒、癡為解脫耳；若無增上慢者，佛說婬、怒、癡性，即是解脫。」，《大正藏》14冊，頁553。

<sup>123</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈菩薩行品〉，《維摩詰所說經》卷3，《大正藏》14冊，頁553。

於相而不住才能度眾不倦。眾生是菩薩成佛的因緣，沒有離開眾生而能成就佛道，亦沒有捨離煩惱而能證得菩提，所以菩薩在度眾的同時，其實也在成就自己的佛國。

再者，菩薩在行方便善巧必須符合利他性、應機性與靈活性。利他，即是站在他人的角度，行利益他人的事。其次，眾生根機不同，根據不同的對象所施展的方法也需調整，這就是契機。不僅如此，所行的方便法要能不拘一格，靈活多變，才能因應眾生的需求，方便度化。因此，透過維摩詰於人間弘化的行誼，展現善巧方便背後的慈悲與智慧，同時也蘊含著弘法度眾的利他、應機及靈活特性。

綜合以上，維摩詰長者這種入世弘化的大乘菩薩行誼，正是承接佛陀的普濟利他思想，進一步開展出有別於小乘自了修行的弘法模式。換句話說，如果沒有維摩詰長者作為人間弘化的楷模，今日的佛教可能只停留在寺院裡服務，而不會是走進人間，走入人群的佛教。學者尤惠貞也指出《維摩詰經》中的「除病不除發、不斷斷、行於非到即是通達佛道，乃至從無住本立一切法」等不思議解脫思想，能具體呈現現世弘傳的人間佛教，並且有以《維摩詰經》為借鏡的意義與必要。<sup>124</sup>也就是說，《維摩詰經》的思想是作為人間佛教弘傳的必要條件。回顧歷史，人間佛教的提出是當時針對清末民初的鬼神佛教、山林佛教、經懺佛教，所以當時的佛教是處於一種避世、消極、不接近人群的狀態，而這樣的佛教其實是違背佛陀的訓示，因為佛陀的本懷是示教利喜，是主動積極關心人民，關懷社會。所以，人間佛教的提出是為了導正山林佛教、避世佛教所帶來的佛教衰落，在這樣一個轉型的過程中，要如何依循佛陀的訓示並承襲以《維摩詰經》在人間弘化的善巧方便作為思想依據，開展人間性的佛教，這將在本論文的下一章進行論述。

---

<sup>124</sup>尤惠貞著，〈人間佛教的弘法與利生：借鏡《維摩詰經》的論析〉，《漢傳佛教研究的過去現在未來》，2013年，頁510-528。

## 第四章 善巧方便：星雲大師新解論釋

回顧清末民初佛教的衰敗人間佛教的創立並非標新立異，在前面第二章已陳述其產生的時代背景。人間佛教須以種種的方便善巧適應人類、時代、社會等需求，換句話說善巧方便是推動人間佛教發展的必要條件。因此，本章將探討人間佛教的善巧方便，從人間佛教善巧方便的義涵著手，其次探討人間佛教善巧方便的目的。

### 第一節 人間佛教善巧方便的意涵

甚麼是人間佛教？星雲大師為「人間佛教」下的定義是「佛說的、人要的、淨化的、善美的；凡是契理契機的佛法，只要是對人類的利益、福祉有所增進，只要是能饒益眾生、對社會國家有所貢獻，都是人間佛教。」<sup>125</sup> 換句話說，人間佛教是秉持著佛陀的教法，於人間落實人要的佛法，以達到生命淨化及人生真善美為目的。人間佛教的善巧方便亦不離此核心，故本節將以世出世間、應世契機、多元創新三大面向探討人間佛教善巧方便的義涵。

#### 一、世出世間—善巧方便益世利人之基礎

佛教雖然以出世為重，但並不表示捨棄世間。《維摩詰經》云：「世間、出世間為二。世間性空，即是出世間，於其中不入、不出、不溢、不散，是為入不二法門。」<sup>126</sup> 所以世間、出世間的本質都是空性，沒有所謂的出或入，也沒有溢或散，是一體兩面。若從菩薩度眾的悲心而言，沒有空間上的差別，因為無處不是菩薩度眾的地方，所以說「出世即是入世」。

然而，一般人把出世間認為是遠離社會，到深山苦修，不食人間煙火的生活，對此觀點，星雲大師批判說：「人間事業未能建成，人間佛教未能莊嚴，不服務社會，

<sup>125</sup> 星雲大師，〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集(上)》，台北：香海文化，2008年，頁492-493。

<sup>126</sup> (姚秦)鳩摩羅什譯，〈入不二法門品〉，《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》14冊，頁551。

不福利人間，只想自己一個人脫生死，這豈不太自私？這豈不給人譏為自利？」<sup>127</sup>，故星雲大師對「出世」的概念做新的詮釋，說道：

所謂「出世」，就是超過和勝出一般世間的意思。佛教的出世生活，不是要我們離開人間，到另外的地方過生活而不問世事；也不是要死了以後才有出世的生活，更不是為了自己了生脫死，不管世間的苦痛與困難，真正的「出世」是思想上的出世。<sup>128</sup>

所以人間佛教的出世是指思想、精神上的範疇，而不是在相上執著於世間的脫離。什麼是人間佛教的「出世」思想？於空不取，於有不執的「不二」就是人間佛教的「出世」思想。星雲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>129</sup>

人間佛教的「不二」思想是以出世法看世間，以理解事，而不是因理廢事，強調徹底看清楚世間的真實相，也就是背後的因緣法，不是要我們消極地遠離世間。如同星雲大師舉水果的味道為例，其香甜是由原本的酸澀經過外在因緣的加注而不斷成熟改變，所以先前酸澀與成熟後的香甜是一不是二。換言之，若能了解世間現象的緣起緣滅，進而能不執著也不執取，就能不住於色、身、香、味、觸、法，而能隨遇而安，隨緣生活，隨心而往，隨喜而作，這才是出世間的意義。

---

<sup>127</sup>星雲大師，〈佛教的前途在那裡(第三講)〉，《人間佛教論文集(下)》，台北：香海文化，2008年，頁726。

<sup>128</sup>星雲大師，〈人間佛教的建立(二)〉，《佛教叢書1·教理》，高雄：佛光文化，1995年，頁629-630。

<sup>129</sup>星雲大師，〈不二法門的哲學〉，《迷悟之間4·度一切苦厄》，台北：香海文化，2001年，頁141。



再者，從修行層面而論，雖然人間充滿分爭、是非、衝突等負面因素，但是人間是修行菩薩道的最佳道場。《維摩詰經》曰：

此娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有。何等為十？以布施攝貧窮，以淨戒攝毀禁，以忍辱攝瞋恚，以精進攝懈怠，以禪定攝亂意，以智慧攝愚癡，說除難法度八難者，以大乘法度樂小乘者，以諸善根濟無德者，常以四攝成就眾生，是為十。<sup>130</sup>

所以，娑婆世界有十善法，即六度、四攝、五乘法等，是其他淨土沒有的優勢。為何因此而殊勝？《佛說無量壽經》云：「彼佛國土無為自然，皆積眾善，無毛髮之惡。」<sup>131</sup>諸佛菩薩的國土都是諸上善人聚集之處，沒有苦難的眾生可度；相反的，人間因為有煩惱，所以能轉煩惱為菩提，有非道就能成就佛道，所以說修行要在人間。

基於上述，真正的出世修行是於世間修「外不為名利所惑，內不為煩惱所擾」的德行，故人間佛教提倡「以出世的精神做入世的事業」。人間佛教雖然隨順世俗的需求，但並不代表混同世間。佛教在「生活化」、「現代化」、「事業化」等善巧方便的過程中，更重視「佛法化」，也就是不離佛法，非佛不作。星雲大師說：

人間佛教的修行，首先要有出世的思想，然後再做入世的事業。若沒有出世的思想，在從事利生事業時，就容易起貪心執著；有了出世的思想，再做入世的事業，等於是「文官不愛財，武將不怕死」，面對金錢不動心，遇到生死也無所畏懼。<sup>132</sup>

換句話說，出世思想是作為菩薩入世度化的指南，唯有以不著空，不執有的無住思想，在人間弘化才能廣行佛道，究竟地利益眾生。入世的目的是為了證得出世的果德，出世的成就是基於入世的歷練，沒有入世的參與，那能彰顯出世的圓滿，所以人間菩薩行者欲益世利人，不得不入世行

<sup>130</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈香積佛品〉，《維摩詰所說經》卷3，《大正藏》14冊，頁553。

<sup>131</sup>（曹魏）康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷2，《大正藏》12冊，頁277。

<sup>132</sup>星雲大師，〈孰先孰後〉，《人間佛教系列6·學佛與求法》，台北：香海文化，2006年，頁242。

化，參與世間的一切事，於世間成熟眾生，莊嚴國土，這就是人間佛教善巧方便之基礎。

## 二、應世契機—善巧方便弘傳佛法之核心

隨著人類文明的不斷進步，時代的不斷改變，佛教要生存就必須應世契機。星雲大師說：「佛教要因應每一個時代的需要，以最巧妙的方便，將佛陀慈悲的精神，普示於社會，也就是要『現代化』於每一個時代。」<sup>133</sup>又說道：

所謂「佛教現代化」，並不是標新立異，也不是譁眾取寵。現代化的佛教乃是本著佛陀慈悲為懷，普化眾生的心願，本著歷代祖師，尤其是太虛大師的主張，吾人只不過在此稍盡棉薄之力罷了。<sup>134</sup>

所以，星雲大師提出的「佛教現代化」並不是標新，是依循佛陀乃至歷代高僧大德的本懷，將慈悲與智慧普示於社會，不斷地創新佛教。但是人間佛教在現代化的過程並不意味地否認過去，或是盲目地跟隨著時代的潮流前進，而是保有佛陀弘化的精神，將傳統與現代結合。從佛法的內涵來看，所謂傳統是指佛教的教理教義，因為真理的存在是普遍性、必然性，並不因時空的改變而不同，所以人間佛教是立足於傳統的教理教義，開創契合現代的弘法方式。從時間軸來看，傳統是相對現代而言，對於現代的「傳統」可能是當時的「現代」，也就是說現代化其實是一種不斷持續發展的狀態，是一種不斷改革又不斷創新地進行。因此，佛教在這不斷革新的過程中，方法可以很多種，但是不能離開佛陀度眾的本懷，或可說佛教在現代化的進程中，更重要是要「化現代」。

如何「化入」現代人心？星雲大師說：「現代化的佛教是實實在在以解決人生問題為主旨、以人文主義為本位的宗教，而不是虛幻不實的玄思清談。」<sup>135</sup>所以人間佛教在弘法度眾上，要「以般若為體，方便為用」，以大眾聽得懂的語言，運用現代傳播的各種途徑，讓弘法者可以以各種方便的弘法模式，傳達佛陀的思想，並且其

---

<sup>133</sup>星雲大師，〈佛教現代化〉，《人間佛教系列 5·人間與實踐》，台北：香海文化，2006年，頁 257-258。

<sup>134</sup>星雲大師，〈佛教現代化〉，《人間佛教系列 5·人間與實踐》，台北：香海文化，2006年，頁 257。

<sup>135</sup>星雲大師，〈佛教現代化〉，《人間佛教系列 5·人間與實踐》，台北：香海文化，2006年，頁 263。

所傳達的內容，還要不離佛法地切合當代社會人心的問題與弊病，提出有效的解決之道，這才能佛教現代化的目的。星雲大師在《佛教現代化》中，說道：

所謂佛教現代化，目的即將佛教慈悲、容忍的精神，提供給社會作為參考，希望社會遵循著佛教的平等法、因緣法、因果法等原則原理，而臻於至善至美的境地。社會如果透過佛法的指引，而能充實內涵品質，提高精神層次，那麼佛教對於這個時代、社會，才具有存在的意義。社會的進步化、現代化，才是佛教走上現代化的宗旨所在。<sup>136</sup>

人間佛教所有弘法利生的善巧方便皆不離「佛說的、人要的、善美的、淨化的」為原則，在世間開展出饒益有情的事業及解決人生問題。

### 三、多元創新—善巧方便靈活運用之開展

為了應世契機，佛教要不斷地推陳出新，創造出無數化益世人的典範與模式，所以在弘法的型式上要多元創新。所謂創新，其實就是弘法上的善巧方便，是打破框架、不拘於舊有的形式而不斷開創新的方法。星雲大師許多弘法革新是源自於思想的開放與不守舊，星雲大師說：「佛教要有前途，我們的思想，要開放，不能保守，不能坐井觀天，只有生活在一個角落，一片小小的田地裡。」<sup>137</sup>要能不斷地求新求變。經濟學者高希均曾說：「星雲大師是佛教的創意大師」，然而星雲大師創新的理念，並非刻意的想要改變什麼，或者想要標新立異，而是希望佛教不要被時代的潮流所湮沒，而能不斷的引領人類開創幸福美滿的人生。

事實上，星雲大師的創意動力來自佛陀的革命精神。在佛陀時代，佛陀就批判了婆羅門教的梵我思想，提出無我的理論；改革當時社會不平等的種姓制度，建立眾生平等的佛教，甚至對於佛陀自己制定的戒律，佛陀也說：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」<sup>138</sup>可

<sup>136</sup>星雲大師，〈佛教現代化〉，《人間佛教系列 5·人間與實踐》，台北：香海文化，2006年，頁304。

<sup>137</sup>星雲大師，〈共識與開放〉，《世界大會主題演講》，2016年8月14日，

<http://www.blia.org/global-view/world-congress/keynote-speech>（引用日期：2018年5月23日）

<sup>138</sup>（劉宋），陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》卷22，《大正藏》22冊，頁153。

見佛陀的改革是徹底落實，對於不合理的制度、理念，給予批判與創新。同樣的，面對現代社會的發展，時代不一樣，如果佛教不與時俱進而畫地為牢，不僅阻礙佛教的發展，也違背佛陀的訓示。因此，佛教在發展的過程中，必須改革不適應時代發展的因素，重新詮釋佛法，創造新的弘法模式，開展新的佛教文化。

### （一）佛學的新詮釋

佛教與生活脫節的其中一個原因是佛法的義理甚深難懂而說法者又太過於談玄說妙，導致佛教無法深入人間而逐漸與社會脫節。星雲大師強調講經說法要能讓人懂、要能實踐、要能受益，所以星雲大師詮釋佛法的語言很生活化，沒有高深難懂的理論，沒有艱澀的名相，都是經過自己的消化、整理、體證後，以深入淺出的方式講說佛法。<sup>139</sup>滿益法師說：「星雲大師開示佛法，善於提綱契領，總是把整部經或一個佛法義理，經過自己消化融會後，提出大綱，再加以演釋、分析、解說、歸納、綜合，讓人能夠全盤認識，掌握要旨，這是星雲大師獨樹一幟的講演方式。」<sup>140</sup>，所以星雲大師講說佛法並不是照本宣說，逐字的述說，而是經過自己的內自證，以現代人能理解的方式為大眾宣說佛法。

除了以深入淺出的方式詮釋佛法外，對於一些佛教義理，星雲大師以現代人懂的方式重新做解釋。星雲大師提出佛法新解的用意是為了「宣揚佛陀的本懷，讓人容易了解佛法。」<sup>141</sup>《人間佛教佛陀本懷》中，星雲大師以積極面針對苦、空、無常、無我做新的理解。星雲大師從逆增上緣來談佛教的苦是力量，是營養；從空中生妙有闡述空了才能擁有；從未來的無限希望說人生無常；從自我昇華講解無我的

---

<sup>139</sup>滿義法師，〈前言〉，《星雲模式的人間佛教》，台北：天下遠見，2005年，頁29-30。

<sup>140</sup>滿義法師，〈關於星雲大師的人間佛教思想源流〉《星雲模式的人間佛教》，台北：天下遠見，2005年，頁339。

<sup>141</sup>星雲大師，〈佛法新解－讓真理還原〉，《百年佛緣 11·行佛篇 1》，高雄：佛光出版社，2013年，頁133。

擴大。<sup>142</sup>此外，星雲大師把「生、老、病、死」，應轉變為「老、病、死、生」。一般人認為死了就沒有，但是星雲大師認為生命是不死的，如時鐘會循環，「老、病、死、生」死了就會再生，再生就會有希望，就有未來。<sup>143</sup>星雲大師對法義所作的新詮釋，是從正向，積極層面來談，並非標奇立異，而是在不偏離法義的原則下，以善巧方便讓眾生信樂佛法。

星雲大師對於佛法，無論是語言的詮釋還是義理的新解，都是本著讓人聽懂、啟發人信心、不著經文、不離法義為原則，造就星雲大師講說佛法的方式與別人不同，因此可以說星雲大師在佛法的詮釋上是有別於傳統模式。

## （二）弘法的新面貌

星雲大師把握時代的機緣，以佛法來應對時代的挑戰，創造性地開展出多元創新的弘法方式，利用科技、文化、藝術、音樂等不同面向，開拓佛教弘法的新領域，同時藉由新的弘法方式回歸佛陀示現人間的本懷。因此，為了契合人的需要，星雲大師早期就成立念佛會、歌詠隊、文物展覽等，甚至為讓社會人士重視佛教，舉辦佛誕花車遊行，藉由大眾喜聞樂見的方式，將佛教與社會結合。此外，為了使佛法普及於各階層，利用了現代科技，如電腦、電視、網路、電影等方便來弘法利生。

總之，多元創新的弘法方式不僅為佛教的發展開創新的里程碑，同時也為佛教的形象塑造出新的面貌。透過不同的弘法方式，讓佛教「從傳統的佛教到現代的佛教」、「從經懺的佛教到事業的佛教」、「從靜態的佛教到動態的佛教」、「從山林的佛教到社會的佛教」、「從梵唄的佛教到歌詠的佛教」，改變世人對佛教刻板、死人、消極的印象，展現佛教的活潑、創意與多元的一面。因此，人間佛教善巧方便為佛法應世開創新的方法。

---

<sup>142</sup>星雲大師口述，妙廣法師等紀錄，〈苦空無常的究竟實義〉，《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，2016年，頁96-118。

<sup>143</sup>同註141，頁153-155。

## 第二節 人間佛教善巧方便的目標

人間佛教施設一切的善巧方便目的就只為了將佛法與生活結合，進而饒益有情，讓世人在生活中能幸福安樂、社會能清淨和諧，佛法能永續流傳，故本節將以三個面向進行探討，分別為：示教利喜，濟世化人；佛化生活，現世安樂；普及世間，人間淨土。

### 一、示教利喜，濟世化人

佛陀以一大事因緣降誕於世，目的就是為了示教利喜。甚麼是示教利喜？星雲大師說：「示教利喜，也就是開示眾生以言教，給予眾生以歡喜。佛法的弘揚，必須適合現代人的需要，令眾生歡喜，自然地接受，才是佛陀示教的真正本懷。」<sup>144</sup>，所以給人歡喜是佛陀的本懷，也是人間佛教弘法的目的。為了給人歡喜，人間佛教要積極入世，行各種利益眾生的事。星雲大師說：

佛光山開山近四十年來，遠紹教主佛陀示教利喜的本懷，上承歷代祖師拔苦與樂的悲願，向以「給人歡喜」的信條戮力於弘法利生的工作。所以我們在全世界各地遍設別分院，並非為了自己居住，而是要讓大家都愉悅地體驗佛教的生活；我們在海內海外成立佛光會，也不是為了揚名萬世，而是要讓佛子都能歡喜地聯繫彼此的友誼。我們將殿堂布置得美侖美奐，將庭院打掃得整齊清潔，並非為了自己舒適，而是要令大家同感欣喜；我們安置莊嚴慈和的佛像，編印語體化的藏經，也不是為了給自己欣賞，而是要使大家都歡喜閱讀；我們以親切的態度接引來者，以讚美的語言鼓勵信徒，並非為了自己的未來，而是想讓大家安樂自在；我們以佛法妙諦化導眾生，以衣物藥品濟貧救苦也不是為了自己的利益，而是希望大家身心喜悅。總之，我們禮敬一切眾生，必須以眾生的歡喜為我們的歡喜。<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup>星雲大師，〈佛教現代化〉，《人間佛教系列 5·人間與實踐》，台北：香海文化，2006 年，頁 257。

<sup>145</sup>星雲大師，〈佛光十二講〉，《人間佛教系列 1·佛光與教團》，台北：香海文化，2006 年，頁 132-133。

因此，人間佛教以眾生的歡喜為歡喜，不為自己求安樂。星雲大師甚至為佛光山徒眾定下四給的工作信條「給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便」，其中「給人信心、給人希望、給人方便」最終目的就是給人歡喜，如同佛法的最終目的就是讓人離苦得樂。

既然要給人歡喜，讓眾生離苦得樂，佛教就必須投入濟世化導的社會責任。佛教一直以「慈悲為本，方便為門」作為服務社會的角色，舉凡社會化公益事業，往往由寺院發起或僧人參與。星雲大師說：「人間所有的問題，佛教都有辦法解決，佛教徒應該當仁不讓，主動擔負起淨化社會的責任。」<sup>146</sup>換言之，人間佛教要積極參與人間的建設，關心社會的問題。陳兵教授指出佛教應盡到一個社會教化體系應盡負的責任，也就是透過道德勸化來淨化人間，改造社會，甚至負起指引人類文明航向，使全人類向上向善、全世界嚴淨的重任<sup>147</sup>，這是佛陀的教旨，也是人間佛教的重要使命。現今社會道德淪喪、心靈沉溺、價值失范等問題的層出不窮，使得人心不安，社會不平，佛教的「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」，可視為維護社會道德文化的重要力量。佛教的四攝六度、四無量心等菩薩道思想也是對改造社會、利樂眾生起到積極作用。總之，作為對社會的義務與關懷，佛教更應該以種種方便利益世人，為世人提供安頓身心的解決之道。這是佛教對人類社會義不容辭的責任。

## 二、佛化生活，現世安樂

佛法與生活結合是人間佛教的核心理念。星雲大師說：「佛教一旦離開了生活，便不是我們所需要的佛法，不是指導我們人生方向的指針。佛教如果不能充實我們生活的內涵，那麼佛教的存在是沒有意義的。」<sup>148</sup>人間佛教生活佛法化是把生活視為修學佛法的場域，面對生活的一切，以佛法做為依歸。星雲大師極力提倡人生禮

---

<sup>146</sup>星雲大師，〈建立人間佛教的性格〉，《往事百語 3·皆大歡喜》，高雄：佛光文化，2002年，頁210。

<sup>147</sup>陳兵，〈佛教的三重社會責任〉，《佛法在世間》，北京：中國時代經濟出版社，2008年，頁140-142。

<sup>148</sup>星雲大師，〈我的宗教體驗〉，《人間佛教系列 10·宗教與體驗》，台北：香海文化，2006年，頁445。

儀，透過佛教禮儀把佛法體現在生活中，例如成人禮、命名禮、百日禮、入學禮、兒童禮、結婚禮等，甚至新居落成、工廠開工、破土奠基等，都可舉行佛化儀式。<sup>149</sup>這不僅可以滿足人們生活上的需要，也可以豐富精神生活，透過佛教儀式的見證下，完成人生重要的階段。

學佛不一定要放棄現生幸福，去追求來世安樂，人間佛教重視的是現實生活的幸福與美滿。星雲大師說：「世人皆愛金錢、愛情、名位、權力、眷屬、物質等等，但我們不能一概否定，一概要世人發出離心，放棄人間。」<sup>150</sup>。因此，人間佛教提倡以合理的經濟生活，和敬的家庭生活及正覺的道德生活，開創幸福美滿的人生理念。

#### （一）合理的經濟生活

佛教雖然不標榜奢侈浪費的物質生活，但不表示必須「視黃金如毒蛇」、「金錢如糞土」。所謂君子愛財，取之有道，星雲大師說：「佛教應該重新估定經濟的價值，只要是合于正業、正命的淨財，應該是多多益善；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，諸如農場、工廠、公司、銀行等，佛教徒都應該去做。」<sup>151</sup>所以透過正當管道取得的財富，又能用來福利大眾，佛教是給予認同。誠然，外在的財富不及內心的財富。甚麼是內財？智慧、慈悲、道德、健康、信仰、滿足、歡喜、感恩、慚愧、禪悅等，有了這些內財作引導，即使生活中困苦中，內心依舊富有。

#### （二）和敬的家庭生活

正所謂「愛不重，不生娑婆」，人是有情眾生，而感情是人與生俱來的本能，佛教不反對組織家庭。對於家庭生活，星雲大師提倡「現代的家庭成員必須要懂得互跳探戈，彼此禮敬讓步；要知道交換立場，彼此體貼關懷；要常常讚美鼓勵，彼此

---

<sup>149</sup>星雲大師，〈儀禮〉，《佛光教科書 9·佛教問題探討》，台北：佛光文化，1999年，頁 91。

<sup>150</sup>星雲大師，〈佛教的前途在那裡(第三講)〉，《人間佛教論文集(下)》，台北：香海文化，2008年，頁 740。

<sup>151</sup>星雲大師，〈自覺與行佛〉，《人間佛教論文集(上)》，台北：香海文化，2008年，頁 783-784。



扶持慰勉；要學習幽默風趣，營造溫馨氣氛。」<sup>152</sup>夫妻、婆媳之間的相處要像跳探戈一樣，一進一退，相互包容與尊重，增加彼此的和諧。對於夫妻的相處之道，星雲大師以生活化的方式講解如何做好丈夫的秘訣，說道：「吃飯要回家，身邊少帶錢，出門說去處，應酬成雙對。」<sup>153</sup>；做好太太的秘訣則是：「溫柔慰辛勞，飲食有妙味，家庭是樂園，凡事應報告。」<sup>154</sup>。由此可見，人間佛教重視和樂的家庭的建立。

### （三）正覺的道德生活

倫理道德是生活的基本原則，而佛教最基本的道德規範是五戒。五戒是做人的根本，也是一切戒的根本，即指不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不吸毒。從人間佛教的立場，戒的意旨不是束縛而是不侵犯他人，進而尊重他人，人我之間自然就能和諧共處。除了要止惡還不夠，人間佛教更重視積極的行善，星雲大師提出不但不殺生，而且要護生；不但不偷盜，而且要喜捨；不但不邪淫，而且要尊重；不但不妄語，而且要實語；不但不吸毒，而且要正行。戒的根本精神，在於「止惡行善，饒益有情」在生活中將戒的精神掌握好，就能處處給人歡喜，處處與人為善，自然就人與人之間和諧相處。

### 三、普及世間，人間淨土

人間佛教弘法的終極目標不侷限於個人生活的安樂，而是要推廣到社會、國家，乃至全世界，實踐「佛光普照三千界，法水長流五大洲」的人間淨土。佛教要普及於世間，就必須走出去，不能故步自封，躲到山林裡獨自修行，而是需要面對大眾、關懷社會、踏入國際，此外，星雲大師為了讓身在海外的佛教徒有個安身立命，修行辦道的地方，於五大洲設立了兩百多間道場，共同為佛教的命脈及發展努力。為了把佛法傳遍五大洲，使佛教普及於世間，世界各地的佛光會及海內外的道場，透過各種的善巧方便及佛教事業，致力於佛教於當地的發展，共建一個普世和諧、法喜安樂、佛光普照的人間淨土。

---

<sup>152</sup>星雲大師，〈圓滿與自在〉，《當代人心思潮》，台北：香海文化，1997年，頁79。

<sup>153</sup>星雲大師，〈佛化家庭篇〉，《佛教叢書7·儀制》，高雄：佛光出版社，1998年，頁418-419。

<sup>154</sup>星雲大師，〈佛化家庭篇〉，《佛教叢書7·儀制》，高雄：佛光出版社，1998年，頁419-420。

針對人間淨土的提出，從外在環境而言，星雲大師認為只要沒有惡人的侵擾，沒有政治的迫害，沒有經濟的缺陷，沒有情愛的糾紛，沒有交通的事故，沒有環保的污染，就是人間淨土。星雲大師還說：

一個國家如果能做到國富民安、繁榮進步，這個國家就是一方淨土；一個社區如果能做到守望相助、彼此關懷，這個社區就是一方淨土；一個家庭如果能做到父慈子孝、兄友弟恭，這個家庭就是一方淨土；一個人如果能做到慈悲為懷，人我平等，這個人的內心就是一方淨土。簡言之，淨土不在他方世界，也不必求來世往生，如果大家都能從心理上自我健全，自我清淨，自我反省，自我進步，從而擴及到家庭、社區、國家，那麼整個世界就是佛光普照的人間淨土。<sup>155</sup>

換句話說，人間淨土不在外相上求，只要內心淨化，當下就是淨土，如同〈佛國品〉云：「隨其心淨，則國土淨。」<sup>156</sup>如何淨化內心？透過佛法，也就是心法，自我淨化、自我修正，在現實生活中，實踐平等，對人就沒有歧視；實踐包容，就能創造和諧；實踐慈悲，就不會有對立；實踐喜捨，就能對治慳貪。星雲大師進一步闡述人間淨土的建設是要靠一切眾生共同打造，說道：

以「天下一家」為出發點，讓每個人胸懷法界，成為共生的地球人，懂得保護自然，愛惜資源。以「人我一如」的同體觀，自覺覺他，昇華自我的生命，為自己留下信仰，為眾生留下善緣，為社會留下慈悲，為世界留下光明。<sup>157</sup>

所以，若人人都能懷抱同體共生的理念，人間就沒有紛爭、自私、傷害，只留下淨化的、善美的世界，也就是人間佛善巧方便的最終目標。

---

<sup>155</sup>星雲大師，〈佛光會員的任務〉，《人間佛教書信選》，台北：香海文化，2008年，頁647。

<sup>156</sup>（姚秦）鳩摩羅什譯，〈佛國品〉，《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》14冊，頁549。

<sup>157</sup>星雲大師，〈人間佛教的藍圖（下）〉，《人間佛教論文集（下）》，台北：香海文化，2008年，頁444。

## 小結

人間佛教是以人為本的佛教，是以利他為核心的菩薩道場，故人間佛教的善巧方便離不開人與人間。「以出世的思想，做入世的事業」是人間佛教入世弘化的理論。從思想上來說，不執著空亦不執著有的「無住」思想是推動廣利生事業的基礎；從空間而論，無所謂出世入世的差別，處處無不是修行的道場，二者是不一不異。再者，隨著所處的大環境不斷地在變化，佛教也需配合人心及時代的不同而與時俱進，但並不意味著混同於時代，這當中還必須有佛法為指導，所開創出多元創新的弘法方式才能達到方便度眾及利益社會的目的。

佛教存在的意義是為了饒益有情而人間佛教承接佛陀示教利喜的本懷與精神，重在對世間教化及利益眾生為主旨，以歡喜做為引導眾生離苦得樂的目標。無論是生活物質的滿足還是精神層面的提升，都是佛教應關切的問題。人間佛教提倡生活佛法化，透過不同的善巧方便，將佛法與生活接軌，在生活中建構幸福安樂的家庭生活及圓滿豁達的人生。再者，人間佛教要從個人、家庭推及到社區、國家，進而推廣到整個地球村，最終創建真善美的人間淨土。為了達到人間淨土的理想，人間佛教必須透過善巧方便將佛法化入弘法利生的事業，推動佛教人間化的發展。

## 第五章 善巧方便之具體落實：佛光四化

為了讓佛教不被時代淘汰，星雲大師於 2001 年在南非的國際佛光會世界理事會議上，提出「佛光四化」作為佛光山實踐層面的目標。此「四化」分別指「佛法人間化」、「生活書香化」、「僧信平等化」、「寺院本土化」。

### 第一節 佛法人間化

星雲大師說：「佛教本來就是人間佛教。」換言之，佛教本來就具有人間性，佛陀一生的弘化事跡，正是展現佛法不離人間，不離生活。在《六祖壇經》中說道：「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，猶如覓兔角」<sup>158</sup>，強調佛法與世間的關係。人間佛教提倡實用的佛法，將佛法運用在日常生活的各各呈面，透過生活中的媒體、藝術、音樂、體育等元素，使佛法可以體現在生活中。

#### 一、媒體傳播

為了具體落實佛法人間化，佛光山創辦《人間福報》及「人間衛視」，透過報紙及電視銀幕，將佛法移默化地送至每一戶人家，乃至世界的每一個角落。佛光山的傳播平台，除了要落實星雲大師的「家庭即道場，客廳即教室」理念，同時也是為了淨化媒體所帶來的負面影響，例如報導壞的不報導好的，報導假的不報真實的。透過傳播媒介的設立，讓佛教對社會的關懷有適當的管道而不會被世俗的媒體所牽制，為社會注入一股清流，希望社會大眾打開報紙，打開電視，看到的不再是貪瞋邪見的報導，而是導人向善、立志人心的新聞。

#### 二、藝術弘法

其次，為了使佛教走入人間，佛法深入人心，在弘傳佛法的進程中，加入生活的元素，例如藝術，包括建築、雕刻、音樂、繪畫等，都可以是弘法的善巧方便。「佛光緣美術館」是佛光山以「生活藝術化，佛法生活化」的具體實踐。至 2017 年，佛光山在全球共設有 25 間「佛光緣美術館」，藉由藝術與藝文界人士

---

<sup>158</sup>（元）宗寶編，《六祖大師法寶壇經》《大正藏》48 冊，頁 351。

的結緣，同時提供社會群眾接觸佛教的因緣。美術館展出的作品不一定要出自名家，只要包含佛法的元素，將人間的真善美表達出來，讓人看得懂、看得歡喜，看得心靜下來，看得體悟人生，這就是佛法。<sup>159</sup>星雲大師對美術館的理念是建設一座不只是「收藏」與「展覽」的佛教藝術館，還必須具有「教育」功能。例如台北館、總館都設有兒童美術教室，藉由繪畫激發小朋友的創造力與想像力。因此，「佛光緣美術館」是因應現代人的需要，不僅以傳播佛教理念、布教弘法為目的，同時也力求服務社會、美化人心，是一個走入生活的美術館，而非仰之彌高的貴族殿堂，並配合教育推廣發揮教化的功能，體現人間性的實用內涵。

### 三、音樂弘法

佛光山以音聲作佛事，舉辦各種文藝活動。星雲大師洞察大眾對於音樂的喜好，特別是青年，音樂已成為他們生活的一部分，比起傳統式的講經說法，音樂更能與大眾產生共鳴，搭起佛教與民眾之間的橋樑。因此，星雲大師早期成立佛教歌詠隊，甚至親自譜寫「弘法者之歌」、「鐘聲」、「祈求」、「佛教青年的歌聲」、「佛光山之歌」、「三寶頌」等現代佛教歌曲，為佛教的音樂弘法開啟先河。2003年，為了讓更多的人，特別是青年學子可以透過音樂踏進佛門，認識佛教，佛光山主辦「人間音緣—星雲大師佛教歌曲發展會」，以星雲大師弘講的內容譜寫歌詞，配上現代曲目或民謠，創造出現代人能接受的佛教歌曲。星雲大師表示

他一生推動音樂弘法，雖然自己不擅長歌唱，但「人間音緣」把佛教歌曲唱出去，也把有緣人唱進佛教來；如同五十二年前於宜蘭成立佛教青年歌詠隊，因為『唱歌』，使慈惠、慈容法師等年輕人來到佛門，今日也因為唱歌而匯聚全世界的有緣人。<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup>符芝瑛，〈道藝合一〉，《雲水日月：星雲大師傳（下）》，天下遠見，台北：2006，頁 505。

<sup>160</sup>佛光山宗委會，〈佛音傳唱—音聲弘法〉，《佛光山開山 40 週年紀念特刊 4：文化藝術》，高雄：佛光山文教基金會，2007 年，頁 160。

可見音樂的感染力，可以無遠國界，在弘法度眾上，可謂是接引大眾的善巧方便。不僅如此，馬尼拉佛光山以人間音緣的歌曲，配合舞臺歌劇對白的方式，編製一齣《佛陀傳音樂劇》，具體地將人間音緣本土化。除了讓社會人士更加認識佛教教主釋迦牟尼佛一生的傳奇之外，更重要的是透過音樂廣度了這群參與演出的菲律賓人士及他們的親人。另外，佛光山也舉辦佛教的音樂會，將現代的佛曲與傳統梵唄融和，這是佛教界首次公開舉辦梵唄音樂會，也是佛教音樂進入國家殿堂之始。音樂弘法改變民眾對佛教刻板、守舊的印象，展現佛教文化的多元，讓社會大眾瞭解佛教不是只有誦經拜佛等的宗教儀式，它的多面向發展在於其人間性、契機性，不與生活脫節。此外，音樂動人旋律可以傳遞佛教的慈悲與智慧，也讓人從歌詞中感悟佛法的精要及引發內心的真、善、美，間接達到淨化人心的功用。

#### 四、體育弘法

體育弘法是人間佛教的弘法特色之一，是源自於星雲大師認為弘揚佛法應該從多方面著手，組織籃球隊不失一個弘法的方便之門。星雲大師說：

你講經說法，可能只有三、五百人來聽講，就相當不錯了；但是打球運動，能有好幾千、幾萬的觀眾來看，與佛教結緣，這就是佛教人口的增加，也是度眾的方便。<sup>161</sup>

又說，

佛教界也增加了許多的體育活動，如跑步、踢足球、打籃球、打棒球、打網球等，這許多球類運動，都很符合這個時代的需要。我想今後佛教要弘法，都需要以這許多運動作為傳教的方便。<sup>162</sup>

從這裡可以看出，星雲大師對體育弘法的肯定，以體育作為度眾的載體，不僅展現佛教的時代性，讓平日或許不會到寺院參加法會的廣大的民眾，能藉由體育而

---

<sup>161</sup> 星雲大師，《星雲大師全集 18·佛法真義》，高雄市：佛光出版社，2017年，頁320。

<sup>162</sup> 同上。

認識佛教，提升佛教的人口，同時也展現佛法的奧妙。例如星雲大師認為打籃球就像一個人的修行、做學問，待人處事一樣，不能單打獨鬥，要講究團隊精神，搶到球要會掌握時機投球，犯規時也要舉手認錯，這就是用佛法打球，甚至星雲大師還說：

打球要有六度的精神——要將球傳給隊友，助傳對方上籃得分（布施）；要遵守球場規則（持戒）；球賽中狀況激烈，難免有碰撞或不愉快，一切要忍耐（忍辱）；平時練球要勤勞，不能一暴十寒（精進）；除了球技更要有智慧謀略，方能出奇制勝（般若）。<sup>163</sup>

由此可見，星雲大師對於佛法生活化的落實可謂是無處不是，生活中的一切都是佛法的展現。為了落實星雲大師的體育弘法理念，佛光山設立三好體育協會並且每年舉辦佛光盃的競賽，以三好實踐為宗旨，透過運動將佛法與生活結合。在 2012 年首屆「三好盃亞洲職業男籃挑戰賽」時，星雲大師向大眾開示說道：

「三好」是身口意，打球當然要發揮渾身解數，「身」體要打球，有時候「口」喊叫聲音還不夠，最重要的是「心」（即意），沒有心只是一個空心球，要一心一意、集合眾人的力量就能進球。<sup>164</sup>

也就是說，打球除了身體的運動外，更重要的是心的善念，沒有惡口的謾罵，也沒有身體的小動作，而是靠實力技術及團隊精神，透過三好的落實，提升球員的品德及培養正確的人生態度，也呼應星雲大師說：「球員的品德、態度和觀念，是球隊不能拿下勝利的大關鍵，只要這三方面都正確，自然也就有團隊合作。」<sup>165</sup>所以，體育與佛法並不違背，反而體育更能彰顯佛法的精神，提升個人品德，培養正確的人生態度，是一種生活教育。

---

<sup>163</sup>符芝瑛，《雲水日月：星雲大師傳（下）》，天下遠見，台北：2006，頁 570。

<sup>164</sup>三好體育協會會訊，〈首屆「三好盃亞洲職業男籃挑戰賽」星雲大師親臨開球〉，2012，<https://goo.gl/befns4>，Youtube（引用日期：2018 年 7 月 10 日）

<sup>165</sup>韓靖，〈HBL 普門衛冕女籃成功 實至名歸〉，《人間福報》，2018 年 3 月 12 日，<http://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=502341>（引用日期：2018 年 7 月 4 日）

## 第二節 生活書香化

人不能只追求物質上的享受，生活中應該要有般若做引導。生活中一旦有了般若，就能享受解脫自在。星雲大師提倡「生活書香化」是希望每個人都本著「學海無涯，學無止境」的認知，養成「終生學習」的精神和習慣，從讀書充實精神生活，進，改變氣質進而提昇社會的文化水準，促進人間的和平與美滿。

天下文化的創辦人高教授說過：「世界上沒有一個現代國家，教育落後而經濟進步的；世界上所有的文明社會，必然是一個愛閱讀的社會。」<sup>166</sup>然而，現代互聯網發達的時代，圖片、影像等資訊傳遞方式成為人們的首選，人們對於文字閱讀的需求日益減少。再加上，「讀書」給人枯燥乏味，嚴肅呆板的印象，所以一般華人社會沒有養成閱讀的風氣。但是不讀書，人又如何提升？社會又如何進步？佛教徒不讀書，怎能了解自己信仰的內涵？沒有深入經藏，又如何智慧如海？人生沒有佛法又如何能解脫生死？要解決這些問題，就只有透過讀書，因此推動「生活書香化」在當今社會是有其必要性。

### 一、讀書會的成立

佛光山國際佛光會自 2002 年開始正式成立「人間佛教讀書會」，透過有計畫地讀書，讓讀書風氣全球化。讀書會成立的目的是為了推動「生活書香化」而提供一個「終身學習」的場域，並以循序漸進的方法，最終達到「深入經藏，智慧如海」的般若人生，也為世人在面對人生的不同課題時，能依循佛法找到斷惑證真的依據。人生有了佛法，生活就能自在解脫，社會有了佛法就能尊重包容，世界有了佛法才能和平無爭，所以「人間佛教讀書會」別於一般讀書會的不同處，乃是透過「深入經藏」而真正落實淨化人心的自覺教育，進而獲得人生究竟解脫之道。

對於讀書會的形式，星雲大師說：「讀書會要給人讀得歡喜，還要跟生活結合，讀書不限定在室內，可以在咖啡館、餐廳，甚至走入大自然、山林水邊、樹下，都

---

<sup>166</sup>宋芳綺，《生活有書香：人間佛教讀書會的故事》，台北：天下遠見，2012年，頁9。



是讀書的好地方，只要給人讀得歡喜受用，就會有人肯來。」<sup>167</sup>因此佛光會曾辦過「山水讀書會」、「社區讀書會」、「好鄰居讀書會」、「空中讀書會」等，不受空間場所的限制。對於讀書會的教材也沒有硬性規定一定要讀佛教的經典，只要是勵志、健康的文章都可以，甚至也不一定要讀書，可以讀畫、讀詩、讀人、乃至生活中的趣談皆可作為教材。此外，人間佛教讀書會也有針對不同族群開辦的各類型讀書會，如「嬖孫讀書會」、「婆婆媽媽讀書會」、「青年讀書會」等。從上所述，人間佛教讀書會秉持人間佛教的人間性，以符合人的需求把原本枯燥乏味的閱讀變成活潑、歡樂的一場讀書饗宴，展現佛法的不拘一格，多元創新，是與生活結合的教育。

自今佛光山佛光會在海內外已辦超過兩千場的讀書會，開展全球性的讀書風氣。鄭石岩教授說：

「人間佛教讀書會」所發展的「閱讀」已經不是限制在文字上，或許是閱讀人、閱讀生活，形成一種正向的精神態度的凝聚。這種文化的形成，從文化學的角度來看，是產生了一個文化，一個讀書的文化，一個讀書的共同氣氛。

168

例如有「美髮院哲學家」的洪明郁居士，在接受「人間佛教讀書會」帶領人培訓之後，便積極在他的熙格企業體推動讀書會，從一開始員工們的排斥、逐漸地接受到最後喜歡閱讀，談論的話題也從八卦變成分享自己閱讀的精彩內容，已形成一種「熙格文化」，不僅提升「熙格」員工的素養，也凝聚彼此的共識。<sup>169</sup>讀書文化所帶來的影響，人間佛教讀書會執行長覺培法師針對讀書會帶來全民教育的影響，提出四點，分別為「化解人我疏離的關係」，「拉近貧富城鄉差異」，「建立團體共同願景」及「創

---

<sup>167</sup>星雲大師，〈我提倡讀書會〉，《百年佛緣 5·文教篇 1》，高雄：佛光出版社，2013年，頁 263。

<sup>168</sup>同註 166，頁 42。

<sup>169</sup>宋芳綺，《生活有書香：人間佛教讀書會的故事》，台北：天下遠見，2012年，頁 87-94。

造新時代的生機」。<sup>170</sup>由此可見，透過讀書會，讓彼此在傾聽、尊重中建立「見合同解」的人我關係，在知識的建構中縮短貧富的距離，進一步凝聚有共同理想的學習團體，以達到幸福美滿的人生為目標，這也是星雲大師要以讀書會提升人民自我的氣質，創造具有道德涵養的社會。

## 二、雲水書車

「雲水書車」的構想是源自 2007 年星雲大師為了讓民眾有就近看書的機會而設的善巧方便。它的流動性不僅方便現代人忙碌的生活模式，提供一個可以即處取閱的便利，同時也彰顯人間佛教對社會的關懷，是一種積極、主動地走進社區、學校，貼近民眾，拓展人間佛教的服務範圍。此外，教育資源缺乏的偏遠地區也是人間佛教關懷的對象。佛光山秉持著「哪裡有眾生需要，就往哪裡去」的理念，雲水書車定期駛進鄉間僻壤，讓鄉間民眾有機會可以透過閱讀，提升自我的知識層面，進而縮短鄉下與城市教育水平的差異。從這可以看出，佛光山人間佛教延續佛陀示教利喜的菩薩精神，透過善巧方便達到利益眾生的使命，亦如同維摩詰長者無處不是他教化眾生的場域。

此外，雲水書車打破以往「空間式」的讀書教育，把閱讀的場域擴展到戶外教室，而不再受限於固有建築物的藩籬，如圖書館或教室，而是以廣闊的山河大地為書坊，營造一種貼近自然、輕鬆、快樂的閱讀環境。林園國小的林彥佑老師針對雲水書車所帶來潛移默化的教育成效給予正面肯定。林老師說道：

班上曾有一位孩子，每當閱讀課時，總是顯得意興闌珊，無精打采，但當他知道行動書車即將開到校園的那一刻，非常雀躍地跑到書車前，調皮地「摸」了所有的書；起先他並不想看任何書，後來看到同學熱衷於某一本圖書，哈哈大笑後，也趕緊到書車上選同類型的書；這個過程，老師和佛光山的閱讀推廣志工完全沒有介入閱讀課

---

<sup>170</sup>覺培法師，〈人間佛教對全民教育的影響—以「人間佛教讀書會」為例〉，《普門學報》第 23 期，2004 年，18-21。

程，就看到一個孩子從「不愛看書」變成「自動選書」，再到「安靜看書」；這個改變的過程，便是「閱讀聲」的潛移默化，也因為是戶外的空間，才能讓孩子看到有趣的書籍時，能捧腹大笑，能分享樂趣，能交流內容，而這也是傳統「室內閱讀」不被允許的。<sup>171</sup>

從林老師的回應，正是呼應《維摩詰經》善巧方便的靈活性，破除「室內閱讀」所帶來的局限與框架，以更契合現代人學習的模式開展出有效的應對方法。

雲水書車不單只是將書籍送到定點，還有義工菩薩為小朋友說故事，透由與小朋友的互動引發兒童閱讀的興趣。多元性的書籍包括繪本、小說、童話、漫畫等不同種類，也吸引不同年齡層的人。

### 第三節 僧信平等化

平等是佛教指標性的特徵，也是佛陀證悟後革命性的宣言。佛光山人間佛教承接佛陀眾生平等的理念，提出「僧信平等」的主張，在組織制度上顛覆傳統佛教偏重於以僧團為主的佛教，提升在家眾在弘法事業上的地位，進而改變佛教在社會的角色與功能。

回顧佛教的發展史，在家居士對於佛教復興所做出的貢獻是不可抹滅。例如楊仁山所一生為佛教奉獻，對於佛典的流通、佛教教育的改革與帶動學佛研佛的風氣都不遺餘力。星雲大師說：

過去佛教主要靠出家人來弘揚發展，固然有其時代的背景因素，然而時至今日，佛教已經傳播到全球五大洲，僅憑少數出家人的努力，顯然不足；再說隨著教育的普及，在家眾才學豐富者也不在少數，大家何不敞開心胸，彼此尊重，相互融合。<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup>林彥佑，〈讀者迴響：串起閱讀力的行動書車〉，《財團法人佛光山文教基金會》，2012年07月26日，<http://fgs.webgo.com.tw/b96.php>（引用日期：2017年7月05日）

<sup>172</sup>星雲大師，〈重新估定價值〉，《往事百語2·老二哲學》，高雄：佛光文化，2002年，頁53。

從上述的引文，星雲大師認為過去以出家眾為主的佛教已不能適應現代佛教發展的趨勢，佛教的推動需要靠在家信眾的力量，而且信眾廣大的勢力，有助於擴大佛教弘法事業的發展。在寺院運作方面，星雲大師認為寺院的職務擔任，也可以讓在家眾參與。例如出家眾管理法務，在家眾可以協助寺院行政業務。因此，佛光山設有教士和師姑入道制度，在福利、序級、任職等方面，與出家眾均有平等的機會。他們只是外現在家相，內修出家法，對於護教的義務及弘法的使命與出家眾無別，甚至他們以在家眾身份可以協助寺院出面處理一些出家法師不便出面做的事，與出家眾的角色是相輔相成。

此外，國際佛光會是星雲大師為了落實「從僧眾到信眾、從寺廟到社會、從自學到利他、從靜態到動態、從弟子到教師、從本土到世界」的理念而設立。最初，國際佛光會於 1991 年 2 月 3 日成立，取名為中華佛光會（又稱中華佛光協會），隨後因組織的迅速發展，在 1992 年 5 月 6 日於美國洛杉磯音樂中心舉行國際佛光會世界總會（Buddha's Light International Association, BLIA）的成立大會暨第一次會員代表大會。佛光會成立的目的是為了帶動世界各地的佛教徒共同為社會承擔責任，為眾生分擔憂苦。星雲大師曾對佛光會會員的定位給予指示：「佛光會員除了以當仁不讓的決心，在各地開疆拓土，遍撒菩提種子之外，更應深入本土社會，參與淨化人心的工作。」<sup>173</sup>在 2001 年國際佛光會理事會議上也說道：

國際佛光會的會員大眾，大家不可以有差別的觀念，凡是佛光山派下的寺院，都是僧信所共有，由出家眾管理法務，在家眾可以協助寺院行政，甚至出家眾以弘法為家務，佛光會檀講師亦可登台說法。我們希望所有佛光會員不管出家、在家，都能做到「僧信平等化」，達成理事平等、空有平等的真理，讓佛法普遍，光明普照。<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup>星雲大師，〈佛光會的方向〉，《人間佛教書信選》，台北：香海文化，2008 年，頁 649。

<sup>174</sup>星雲大師，〈人間與生活〉，《當代人心思潮》，台北：香海文化，2007 年，頁 135。

也就是說，星雲大師希望在家信眾可以一同發心肩負弘法的事業，讓佛法可以普及於世間。因此，在文教方面，佛光會設有檀講師制度，授予在家眾弘法的權利，讓他們成為弘揚佛法的生力軍。對於檀講師制度的提倡，星雲大師說：

佛教界頂多也只能培養出一千個能講經的法師，可是世界上幾十億的眾生，一千個法師能度得了多少人？假如在家人都能做檀講師，能說法的就不只有一千個，會有一百萬個，甚至一千萬個講師。<sup>175</sup>

在家眾擔任檀講師的角色，不僅可以把佛法深化民間，帶到監獄、校園、社區等，同時也強調佛教的眾生平等觀念，揭示只要有法者，人人皆可肩負弘法的使命，正如維摩詰長者以在家居士說法的身分，於人間廣說法要，利益世人。所以，檀講師制度的設立是星雲大師因應現代佛教的需要，同時也是提供在家眾一個說法平台的善巧方便。

事實上，在家眾與出家眾是一種分工合作的關係，二者是各司其職，互不相礙。星雲大師說：「僧俗二眾若能合作無間，相輔相成，則猶如超人同運雙臂，大鵬高展雙翼，必定可以將佛教帶入更高更遠的境界。」<sup>176</sup>由此可見，佛教的發展，在家眾是不可缺席的角色，他們廣大的勢力，正意味著其影響力能將佛法深入社會各階層，從個人、家庭延伸至社會、國家，拓展佛教弘法的版圖，讓普羅大眾認識佛教，對於佛教的推動有著不可忽視的力量。

#### 第四節 寺院本土化

佛教從印度東傳至中國，最後發展出具本土化的中國佛教，很大的原因是因為佛教與當地風俗、地理、民情等融合。當兩種不同文化接觸時，難免會有所衝突，要如何調解衝突？就必須透過善巧方便的運用，以打破宗教、種族間的隔閡。星雲大師還說：「本土化是奉獻的、是友好的、是融和的、是增加的，不是排斥的，不是

---

<sup>175</sup>星雲大師，〈佛光宗風〉，《星雲大師全集 34·人間佛教語錄 3》，高雄：佛光出版社，2017年，頁202。

<sup>176</sup>星雲大師，〈佛光會的方向〉，《人間佛教書信選》，台北：香海文化，2008年，頁649。

否決的。要本土化，要融入當地，不能老是在別人的國家裡還要『國中有國』地發展自己。」<sup>177</sup>佛教要在全球五大洲發展、生根，本土化是必經過程，而具體的方法就是透過文化、教育及組織。

### 一、當地文化的融合

星雲大師說：「『本土化』，就是尊重當地文化，也就是要讓佛教依各地的文化思想、地理環境、風俗民情之不同，發展出各自的特色。」<sup>178</sup>所以佛光山在文化方面，透過當地的節慶、佛像的建設、語言的使用、宗教的交流，發展出具本土特色的佛教，同時透過文化這個方便門減少當地對佛教的排斥。例如巴西如來寺把巴西每年六月份全民同慶的玉米豐收節列為如來寺的活動之一，在這一天舉辦「佛教的玉米豐收節」，同樣有唱歌跳舞，只是民謠套上佛教意義的歌詞；同樣有燒烤，只是考素的，反應非常熱烈。由此可見，善巧方便對佛教與當地融合是不可缺少。在佛像的建設，南華寺大雄寶殿的三寶佛有別於台灣膚色米白的佛像，是三尊皮膚黝黑、身型巨大的三寶佛，將當地文化特色具體展現在佛像的建構上，縮短佛教與讓當地的距離，也意味者本土化的善巧方便。在整個本土化的過程中，最必須解決的就是語言的本土化，沒有語言作為媒介，佛教的本土化難以在當地深根，因此在英語系國家的分別院道場，為了配合當地的語言使用，在一些活動，如共修法會、讀書會，藉由英文作為弘法的媒介，以達到弘法的效益。宗教間的往來也是本土化不可少的交流，透過舉辦「宗教論壇」等活動，邀請各宗教的參與，並針對當前全球關注的貧窮、人權、環保等問題的討論，可以達到促進宗教融和的目標。

---

<sup>177</sup>星雲大師，〈佛教對「族群問題」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（中）》，台北：香海文化，2008年，頁32。

<sup>178</sup>星雲大師，〈佛教對「族群問題」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（中）》，台北：香海文化，2008年，頁32。

## 二、當地人才的培養

佛教要能在當地發芽、生根，就必須培養當地的弘法人才。星雲大師說：「『寺院本土化』在我的理想，是希望將來海外的別分院都能由當地的出家人領導。」<sup>179</sup>為了能實踐當地人住持道場，佛光山在全球建立 16 所佛學院，提供有心學佛的青年一個究竟接引的方便，也為當地人才培養做鋪路。例如非洲佛學院自一九九四年成立至今，已經錄取了將近三百位來自南非、賴索托、津巴布韋、坦尚尼亞、納米比亞、斯威士蘭、博茨瓦納、馬達加斯加、馬拉威、剛果、肯亞等非洲國家及以色列、巴西等國的學生，他們有的在南華寺學習中文和基礎佛學之後，因為表現優秀，被選派回佛光山叢林學院進修。可以說，他們每一個人都是非洲佛教本土化的種子部隊成員，現代中非剛果的「黑角佛光緣」，就是由當地出生的法師擔任監寺。

此外，巴西「如來之子教養計畫」也是一項為當地培養菩提種子的教育計畫。此計畫是為了幫助巴西貧民區的孩子可以接受教育與學習一技之長，避免將來成為毒販、牢獄中人，造成社會問題，希望藉由教育引導他們走向正確的人生觀、價值觀及道德觀。曾是「如來之子」的大衛感謝「如來之子」給了他人生目標，所以當他考上大學，擁有貧民窟孩子不一樣的前途時，朋友問他，甚麼時候搬離「21 公里」（指貧民窟）？大衛毫不猶豫地回答：「我不會離開我的『21 公里』，我不會和家鄉切斷關係，我不但要留下來，還要改變它，讓它變得和外面世界一樣美好。」<sup>180</sup>這也就是菩提種子發芽的印證。

星雲大師以教育做為本土化的善巧方便也展現在菲律賓的光明大學。光明大學為菲律賓許多家境清寒的學子提供可以讀大學的機會。星雲大師用教育翻轉了這群學生的生命，圓了貧困孩子讀大學的夢，並打開他們的視野，栽培出菲律賓未來的弘法人才。光明大學學生蕾蒂安在 2016 年的「國際青年生命禪學營」上，勇敢地向大師承諾：「我們向您保證，十年後，所有光明大學的畢業生都會弘揚人間佛教，而

---

<sup>179</sup>星雲大師，〈我要讓非洲從黑暗走向光明〉，《百年佛緣 10·道場篇 2》，高雄：佛光出版社，2013 年，頁 271。

<sup>180</sup>釋覺誠，〈後記：菩提種子〉，《如來之子》，台北：香海文化，2016 年，頁 218-220。

我將傾盡所學，為世界和平努力。」<sup>181</sup> 學生的回饋也印證星雲大師「以教育培養人才」所帶來的成效。

從以上的例子可以看出，教育人才正是實踐星雲大師強調「本土化不是『去』，而是『給』」<sup>182</sup>的理念實踐，是要能給當地帶來利益，促進當地的發展，充實精神生活。

### 三、組織成員在地化

除了培養當地的弘法人才外，當地的護持者也是本土化的重要人員，所以要建立當地的組織。透過組織的招攬，讓更多優秀的當地人士參與，也讓當地人用自己的文化弘揚佛法，讓佛教能深入當地的文化，進而達到教化當地的民眾，甚至用當地人度化當地人，更具說服力與成效。因此，國際佛光會在世界各地都設有分會，一者是為了服務信眾，二者是為了透過組織使本土化的佛教能擴展開來，並且與世界各地的佛教互通訊息，合作無間，讓佛教能在當地深根。

## 小結

佛教有八萬四千法門，每個法門都有其功用。佛光山人間佛教以「佛法人間化、生活書香化、僧信平等化、寺院本土化」作為人間佛教善巧方便的具體落實，也是大師洞察現今時代之所需所提出來的相應措施，作為現代佛教發展的引領示範。「佛法人間化」的開展主要是透過生活中的元素，例如每日看的報紙、電視、音樂、藝術、體育作為佛法的載體，將佛法弘傳至世界每一角落。人間佛教重視生活，故包括生活的品質。如何提升生活的內涵？透過讀書會的成立、流動式的雲水書車，提昇人民的生活素養及終生學習的養成，乃至偏鄉地區遍撒書香。再者，「僧信平等化」是推動佛教發展的一大動力，以國際佛光會組織的成立及檀講師制度的設立，讓僧眾與信眾可以相互合作，相輔相成，帶動佛教的發展。最後是佛教全球化後的後續

---

<sup>181</sup>陳菽蓁撰，〈愛的宣言〉，《MABUHAY 菲躍 100》，高雄：香海文化事業有限公司，2017，頁 260。

<sup>182</sup>星雲大師，〈佛教對「族群問題」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（中）》，台北：香海文化，2008 年，頁 32。



進程—「寺院本土化」，藉由當地文化的融合、人才的培養及當地組織的成立，讓佛教可以在世界各地生根，正法永住。因此，佛光四化的落實是為了把佛教帶回人間、帶回生活，對人民的生活有所利益，這也是人間佛教的宗旨，佛陀的本懷。



## 第六章 結論

《維摩詰經》屬初期大乘佛教經典之一，它有別於一般經典，是以一位在家居士說法為主軸，開展出大乘菩薩利他的弘化模式。《維摩詰經》具批判式又前衛的思想，為佛教發展帶來新的思維。經中維摩詰在人間弘化的形跡，充分揭示一位人間菩薩的不捨眾生、慈悲度眾及自利利他的思想理念，藉由善巧方便讓眾生能離苦得樂，回小向大，究竟解脫。所以，菩薩要能為眾生入生死海，難行能行，難忍能忍，從而成就一切智，成熟一切的善巧方便，並且成就自己的佛道。此外，菩薩既然以度眾為本懷而開展各種的善巧方便，故其方便必須涵蓋利他性、應機性及靈活性。所以說，維摩詰的人世弘化是繼承佛陀示教利喜的教示。

佛教作為一個社會主體的型態，如果沒有對人類、社會有用，那佛教也沒有存在的必要性。人間佛教的提出正是為了導正清末民初避世佛教所帶來的弊病，使佛教回歸佛陀的本懷。因此，人間佛教本著《維摩詰經》中的善巧方便思想，在人間行佛陀入世的志業，並以「出世的思想，做入世的事業」呼應《維摩詰經》的出世入世不二。然而，隨著人心、時代、地區的不斷變化，佛教需要順應時代的發展做出相對應的調整，但又不能流於世俗，所以佛教在現代化的進程中，不能偏離「以佛法為本」的核心。在面對時代的劇變，星雲大師以開闊的思想，廣大的視野與胸襟，開展出多元創新的弘法方式，走在時代的前端，引領著佛教，面向全球，迎向未來。

人間佛教所施設的各種善巧方便，目的就是為了把佛陀示教利喜，濟世化人的本懷展現出來，強調佛教的人間性、生活性、利他性，不與現實生活脫離，故人間佛教提倡生活佛法化，以佛法作為生活的圭臬，改善生活品質，創造美滿家庭、富足人生的現世安樂，並進一步擴大至全人類的福祉，共建真善美的人間淨土。

人間淨土的建設是立基於佛教弘法利生事業的推廣，因此佛光山人間佛教以「四化」作為實踐層面的展開。在「佛法人間化」方面，透過與生活息息相關的媒體、藝術、音樂、體育，讓佛教深入人間，改變人們心中對佛教的刻板印象，同時也為

佛教深入社會、淨化人心創造了條件。「生活書香化」的落實則透過讀書會的成立及雲水書車的推動，帶動全民閱讀，提倡終生學習，藉此提升人民的生活內涵，是一種與生活結合的教育。此外，佛光山人間佛教成立以信眾為主的國際佛光會，並且設立檀講師制度，提升信眾在佛教弘法的地位，具體落實人間佛教的「僧信平等化」。對於全球化的弘法事業，「寺院本土化」是一大挑戰。佛光山透過當地文化的結合、人才的培養、當地組織的建立，使佛教在傳播的過程中，能深根於當地。

綜合論述，從清末民初佛教的歷史沿革來看，佛教的衰落很大的原因是因為佛教的避世而造成佛教對於社會沒有貢獻，沒有存在的價值。換言之，佛教要興盛就必須對社會有所作為，要能為社會分擔憂苦，對社會所面臨的問題，能提出有效的解決方案。由此可見，佛教的發展必須走向人間，關心人民，關懷社會。要如何能與人間接軌？星雲大師人間佛教的弘法事業就是一個具體落實佛陀在人間的事業。

星雲大師的人間佛教秉持著佛陀示教利喜的本懷，以契合現代人能接受的方式、時代的發展及多元創新的弘法面向，透過人間化、書香化、平等化、本土化的具體實踐，可以說是把佛教與社會緊密結合在一起，而這當中不得不沒有善巧方便的涉入。也就是說，如果沒有善巧方便的靈活運用，佛教的發展將自地畫牢，無法開展，更不會是以服務大眾、服務社會為主的佛教。因此，人間佛教以各種的善巧方便推動佛教的發展，把傳統的佛教邁向現代的佛教，把經懺的佛教發展成弘法事業的佛教，體現人間佛教是「擁抱生命的佛教」、「解決生死的佛教」、「落實生活的佛教」。

面向未來，佛教還會面對許多的挑戰與議題，要如何掌握時代的發展，又要如何以高度的智慧準確地傳達佛教豐富的內涵，是現代弘法者有待深思。本研究為初步的探討，其中還有許多不足及可以延續探討的問題，例如有關善巧方便所帶來的世俗性爭論，在本論中文尚未做論述。其次，在實踐層面，本論文也未能更具體深入探討實踐面所帶來的成效與內涵，這為本研究之不足，但還是希望藉此研究可以為佛教未來發展，提供一個可以參考的範例。

## 參考書目

### 一、原典

- (元) 宗寶編，《六祖大師法寶壇經》《大正藏》48 冊。
- (北涼) 曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》12 冊。
- (北魏) 曇鸞註，《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷 2，《大正藏》40 冊。
- (東晉) 瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 22，《大正藏》冊 1。
- (東晉) 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 3。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》25 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》8 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》9 冊。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》14 冊。
- (姚秦) 龍樹造，《中論》，《大正藏》30 冊。
- (後秦) 僧肇撰，《注維摩詰經》，《大正藏》38 冊。
- (後漢) 支婁迦讖譯，《道行般若經》，《大正藏》8 冊。
- (後漢) 迦葉摩騰法蘭譯，《四十二章經》，《大正藏》17 冊。
- (唐) 玄奘譯，《大毗婆沙論》，《大正藏》27 冊。
- (唐) 玄奘譯，《大唐西域記》，《大正藏》51 冊。
- (唐) 玄奘譯，《百法明門論直解》，《大正藏》44 冊。
- (唐) 玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》30 冊。
- (唐) 明佺等撰，《大週刊定眾經目錄》，《大正藏》55 冊。
- (唐) 智昇撰，《開元釋教錄》，《大正藏》25 冊。
- (唐) 道宣撰，《大唐內典錄》，《大正藏》55 冊。
- (唐) 靖邁撰，《古今譯經圖紀》，《大正藏》55 冊。
- (唐) 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》10 冊。
- (唐) 澄觀述，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》35 冊。
- (唐) 靜泰撰，《眾經目錄 3》，《大正藏》55 冊。
- (曹魏) 康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷 2，《大正藏》12 冊。
- (梁) 僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》55 冊。
- (隋) 吉藏撰，《法華義疏》，《大正藏》34 冊。

- (隋)法經等撰，《眾經目錄 1》，《大正藏》55 冊。
- (隋)彥琮撰，《眾經目錄 2》，《大正藏》55 冊。
- (隋)智顓撰，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》34 冊。
- (隋)費長房撰，《歷代三寶記》，《大正藏》49 冊。
- (隋)慧遠撰，《維摩義記》，《大正藏》38 冊。
- (劉宋)陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》卷 22，《大正藏》22 冊。

## 二、專書

- 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，2012 年。
- 印順導師，《大乘初期佛教之起源與開展》，台北：正聞出版，1989 年。
- 向子平、沈詩醒編，《太虛文選》，上海：上海古籍出版社，2007 年。
- 佛光山宗委會，《佛光山開山 40 週年紀念特刊 4：文化藝術》，高雄：佛光山文教基金會，2007 年。
- 吳汝鈞，《中道佛性詮釋學：天台與中觀》，台北：台灣學生書局印行，2010 年。
- 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局，1983 年。
- 宋芳綺，《生活有書香：人間佛教讀書會的故事》，台北：天下遠見，2012 年。
- 拉蒙特著，郭忠生譯，《維摩詰經序》，南投：諦觀雜誌社，1979 年。
- 星雲大師，《佛教叢書 1·教理》，高雄：佛光文化，1995 年。
- 星雲大師，《當代人心思潮》，台北：香海文化，1997 年。
- 星雲大師，《佛教叢書 7·儀制》，高雄：佛光出版社，1998 年。
- 星雲大師，《佛光教科書 9·佛教問題探討》，台北：佛光文化，1999 年。
- 星雲大師，《迷悟之間 4·度一切苦厄》，台北：香海文化，2001 年。
- 星雲大師，《往事百語 3·皆大歡喜》，高雄：佛光文化，2002 年。
- 星雲大師，《人間佛教系列 1·佛光與教團》，台北：香海文化，2006 年。
- 星雲大師，《人間佛教系列 5·人間與實踐》，台北：香海文化，2006 年。
- 星雲大師，《人間佛教系列 6·學佛與求法》，台北：香海文化，2006 年。
- 星雲大師，《人間佛教書信選》，台北：香海文化，2008 年。
- 星雲大師，《人間佛教論文集（上）》，台北：香海文化，2008 年。
- 星雲大師，《人間佛教論文集（下）》，台北：香海文化，2008 年。
- 星雲大師，《人間佛教當代問題座談會（中）》，台北：香海文化，2008 年。

星雲大師，《百年佛緣 10・道場篇 2》，高雄：佛光出版社，2013 年。

星雲大師，《百年佛緣 11・行佛篇 1》，高雄：佛光出版社，2013 年。

星雲大師，《百年佛緣 5・文教篇 1》，高雄：佛光出版社，2013 年。

星雲大師口述，妙廣法師等紀錄，《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，2016 年。

星雲大師，《星雲大師全集 18・佛法真義》，高雄市：佛光出版社，2017 年。

星雲大師，《星雲大師全集 34・人間佛教語錄 3》，高雄：佛光出版社，2017 年。

符芝瑛，《雲水日月：星雲大師傳（下）》，天下遠見，台北：2006。

陳兵，《佛法在世間》，北京：中國時代經濟出版社，2008。

陳菽蓁撰，《MABUHAY 菲躍 100》，高雄：香海文化事業有限公司，2017。

滿義法師，《星雲模式的人間佛教》，台北：天下遠見，2005 年。

賴永海主編，賴永海、高永旺譯註，《維摩詰經》，北京：中華書局出版，2010 年。

釋覺誠，《如來之子》，台北：香海文化，2016 年。

Edward Conze, *The Prajnaparamita Literature, India* : Munshiram Manoharlal Publishers, 2008。

### 三、期刊論文

尤惠貞著，〈人間佛教的弘法與利生：借鏡《維摩詰經》的論析〉，《漢傳佛教研究的過去現在未來》，2013 年，頁 510-528。

吳文星，〈《維摩詰經》的鳩摩羅什譯本流行的原因分析〉，《華南師範大學學報》，第 2 期，2005 年 4 月。

許宗興著，〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉，《成大宗教與文化學報》第 10 期，2008 年 6 月，頁 19-38。

喬宇著，〈从《维摩诸经》看大乘佛教的涅槃觀〉，《青海师范大学学报》第 4 期，2009 年，頁 71-75。

普慧，〈《維摩詰所說經》的梵本及漢譯本的戲劇文學結構〉，《佛光學報》第 2 期，2015 年 7 月，頁 389-412。

程恭讓、李彬著，〈《維摩經》善巧方便概念及其相關思想研究〉，《世界宗教研究》第 6 期，2015 年，頁 55-64。

程恭讓、韓成才著，〈從僧肇的《維摩詰經》詮釋看其對善巧方便概念及思想的理解〉，《中國哲學史》第4期，2015年，頁28-36。

程恭讓著，〈《維摩詰經》之方便品與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》第18期，2012年9月，頁149-194。

程恭讓著，〈以「善巧方便」為核心的《法華經》思想理念及其對當代佛教義學建構之可能價值〉，《佛光學報》第1期，第3卷，2017年1月，頁201-250。

程恭讓著，〈鳩摩羅什《維摩詰經》實相譯語及天台疏釋之研究〉，《華梵人文學報》天台學專刊，2013年，頁97-141。

楊曾文，〈《維摩詰經》釋論》序〉，《法音》第9期，1997年，頁24。

蒲長春著，〈福慧雙修 — 論《維摩詰經·法供養品》的意義〉，《四川文理學院學報》第3期，2008年，頁10-12。

劉昌佳著，〈《維摩詰經》的圓頓法門 — 從無住本立一切法〉，《漢學研究》第3期，2009年，頁71-98。

劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，《內明》第287期，1989年7月，頁32-33。

潘亮光，〈敦煌隋唐時期的維摩詰經變作品試析及其所反映的文化意義〉，《佛光學報》第2期，2015年7月，頁535-583。

鄭鳳姬著，〈論《維摩詰所說經》的「愛見悲」思想〉，《鵝湖月刊》第473期，2014年，頁3-14。

覺培法師，〈人間佛教對全民教育的影響—以「人間佛教讀書會」為例〉，《普門學報》第23期，2004年，18-21。

#### 四、學位論文

宋明宏著，《《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。

徐燕枝著，《《維摩詰經》空觀與菩薩行之研究》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2012年。

曾興隆著，《《維摩詰經》心淨即土淨思想與中道菩薩行之研究—以淨影慧遠《維摩義記》為主》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2014年。

楊璟惠著，《佛建修行「方便」之義理解析 — 從漢譯字詞到佛經經典的理解》，台北：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2007年。

## 五、網路資源

〈全球宗教信仰的未來：2010-2050 年信仰人口成長預測〉，《皮尤研究中心》，2015 年 4 月 2 日，[http :](http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/)

[//www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/](http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/)（引用日期：2017 年 11 月 10 日）

三好體與協會會訊，〈首屆「三好盃亞洲職業男籃挑戰賽」星雲大師親臨開球〉，2012，<https://goo.gl/befns4>，Youtube（引用日期：2018 年 7 月 10 日）

太虛著，〈人生佛教開題〉，《太虛星雲大師全書》第 2 冊，[http :](http://buddhaway.net/library_ebook/)

[//buddhaway.net/library\\_ebook /](http://buddhaway.net/library_ebook/)太虛星雲大師/太虛星雲大師全書-第 02 編-五乘共學 91 頁.pdf（引用時間：2018 年 3 月 27 日）

太虛著，〈太虛星雲大師-年譜〉，《太虛星雲大師全書》，[http :](http://buddhaway.net/library_ebook/)

[//buddhaway.net/library\\_ebook/](http://buddhaway.net/library_ebook/)太虛星雲大師/太虛星雲大師-年譜.pdf（引用時間：2018 年 3 月 27 日）

林彥佑，〈讀者迴響：串起閱讀力的行動書車〉，《財團法人佛光山文教基金會》，2012 年 07 月 26 日，<http://fgs.webgo.com.tw/b96.php>（引用日期：2017 年 7 月 05 日）

星雲大師，〈共識與開放〉，《世界大會主題演講》，2016 年 8 月 14 日，

<http://www.blia.org/global-view/world-congress/keynote-speech>（引用日期：2018 年 5 月 23 日）

韓靖，〈HBL 普門衛冕女籃成功 實至名歸〉，《人間福報》，2018 年 3 月 12 日，

<http://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=502341>（引用日期 2018 年 7 月 4 日）