

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

星雲大師《玉琳國師》之修行觀與時代意義

The View of Cultivation and Significance of the Times of

YuLin National Master by Grand Master Hsing Yun



研究生：黃怡禎

指導教授：釋永東

共同指導教授：李芝瑩

中華民國一〇五年六月二十七日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

星雲大師《玉琳國師》之修行觀與時代意義

研究生：黃怡禎

經考試合格特此證明

口試委員：釋依昱
釋永有
釋永東
李芝瑩

指導教授：釋永東
李芝瑩

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 105 年 6 月 27 日

致謝辭

感謝所有成就佛光山叢林學院的因緣，也感謝成就此論文的一切因緣，在這過程中，筆者於解行皆有所獲，皆為日後服務大眾的資糧，也使筆者這期的生命將具意義。感謝永光院長送的《玉琳國師》，讓學生得以接觸一位宗教家為眾生服務的大無畏精神；感謝滿醞老師給予的寬厚包容，讓碩士班在隨眾生活之中有彈性空間；妙光老師的佛典英譯導讀讓學生難忘，體悟學以致用的重要；難行能行的莫過於妙南老師，不僅指導學生經論教理上的問題，也輔導學生心靈層面上的疑難雜症，相信撰寫論文對於每一位學長而言都是修行，而如果沒有妙南老師的帶領，這修行團無法成行。感謝南華學舍的法師以及學長，學舍的法師一早張羅比平時更多的早齋，為晚歸的我們準備餐點；感謝學長在開大靜時間陪筆者去便利商店；感謝佛光大學光雲館的法師執事，法師準備的義大利麵是世界上最好吃的義大利麵；感謝知軒法師妹妹每次的接送以及招待。感謝芝瑩老師的教導，老師推薦《六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，其中論述的條理與脈絡對學生幫助很大。最後要感謝的是永東老師，第一次在光雲老奶奶圖書館與老師見面，老師斯文的氣質顯著，言談之間真摯直爽，做事的節奏積極且效率，老師一向迅速且直指要點的給予教導，慚愧的是筆者所提起的心力遠不及老師，而粗心不謹慎更是筆者要改進的地方，感謝老師對於學生莫大的包容心，也感謝老師給予偌大的發揮空間，老師就像導航一樣的引領在前方，讓學生有信心的踏出腳步，不只學術，老師於修持方面之精進更是學生的榜樣，學生獲益匪淺，還有一定要感謝老師告訴學生蘭陽別院附近的飲料老店，喝完之後再提筆真是太幸福。還有許多沒能提及的因緣，此論文的完成非筆者一人所能為之，學院的師長、學長、同學以及法師執事們，無不成就筆者，筆者願貢獻己力隨星雲大師，同佛光山為世界大眾服務。

摘要

本文探討《玉琳國師》中的修行觀與時代意義，修行觀的部分以佛經證研究小說故事中的自覺與覺他之道，自覺之道主要在於主角玉琳的個人修持，於故事中較為顯著的是「愛執」、「我慢」與「名利」；而貫穿小說內容的大乘菩薩道，玉琳以「觀機逗教」、「方便善巧」、「布施以弘法度眾」實踐之，這也是覺他之道，玉琳於度人之中度己，利他之中利己，覺他之道之中自覺，大乘菩薩道實為《玉琳國師》之體，方便善巧為用，小說中的故事情節如此，作者星雲大師創作《玉琳國師》亦是如此體用不二。時代意義的部分則以文化為視角，分別探索「佛教文化傳播的適應性」在於文化的民族性與時代性；「佛教文學主題的普世性」是以人為本與不離於道；「佛教修行實踐的入世性」是以出世的精神施展方便善巧以弘法利生。總結而言，《玉琳國師》一書對於社會大眾的實際功能是「復興中華文化」、「與時俱進的文藝創作」、「以人為本的社會關懷」、「弘揚佛法」以及「提倡全民運動」，而這些功能的目的是在於「淨化人心」，這也是《玉琳國師》所具備的神聖性。

關鍵詞：玉琳國師 佛教文學 佛教文化 布施 善巧

Abstract

This thesis explores the perspective of cultivation and significance of the Times of *YuLin National Master*. The perspective of cultivation adapts the Buddhist texts to study YuLin's self-enlightenment and enlightening others. The way of self-enlightenment mainly based on YuLin's personal cultivation such as craving, arrogance as well as fame and gain. And through the books YuLin carries out the bodhisattva path by awakening others according to individual capacity, fulfilling skillful means, and propagating the Dharma by giving, which is also a way of enlightening others. YuLin releases oneself by releasing others, benefits oneself by benefiting others, and enlightens oneself by enlightening others. The bodhisattva way is the essence of *YuLin National Master*, skillful means is the function. Also is the plot as well as no duality between essence and function of *YuLin National Master* by Grand Master Hsing Yun. The significance of the Times views from the cultural aspects, nationalities and the Times is cultural adaptability of Buddhism spread of *YuLin National Master*. People-oriented and Buddha spirit is an universal theme of Buddhist literature of *YuLin National Master*. Using the adroit way of Buddha spirit to enlighten others is the practice of Buddha of secular of *YuLin National Master*. In conclusion, *YuLin National Master* for the actual function of the community is "a renaissance of Chinese culture", "the Times literary and artistic creation", "people-oriented social care", "carrying forward Dharma" and "advocating sport", and these features aims to "purify the mind" , which is *YuLin National Master* possess sanctity.

Key Words: YuLin, Dharma, Buddhist literature, Buddhist culture, giving, skillful means

目次

致謝辭.....	I
摘要.....	II
Abstract.....	III
目次.....	IV
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法.....	5
第三節 文獻回顧.....	7
一、「玉琳國師」生平及思想.....	8
二、學術論文回顧.....	11
第四節 研究範圍.....	21
第二章 《玉琳國師》中的自覺之道	23
第一節 捨愛執.....	24
一、愛執之因.....	24
二、愛執之破.....	25
第二節 去我慢.....	36
一、我慢之因.....	36
二、我慢之破.....	37
第三節 破名利.....	47
一、名利之因.....	48
二、名利之破.....	50

第四節 小結.....	56
第三章 《玉琳國師》中的覺他之道.....	59
第一節 觀機逗教.....	59
一、審其根機.....	59
二、應病與藥.....	60
第二節 方便善巧.....	72
一、天隱和尚.....	73
二、玉嵐師兄.....	80
第三節 弘法度眾.....	82
一、布施生命.....	85
二、布施金印.....	89
三、布施色身.....	91
第四節 小結.....	92
第四章 《玉琳國師》所呈現人間佛教的時代意義...97	97
第一節 佛教文化傳播的適應性.....	97
一、民族性.....	100
二、時代性.....	104
三、《玉琳國師》所呈現的佛教文化傳播.....	105
第二節 佛教文學主題的普世性.....	107
一、以人為本.....	112
二、不離於道.....	113
三、《玉琳國師》所呈現的佛教文學主題.....	115
第三節 佛教修行實踐的入世性.....	116
一、佛典修行實踐的入世性.....	116

二、《玉琳國師》所呈現的佛教修行實踐.....	121
第四節 小結.....	124
第五章 結論	127
一、本文回顧.....	127
二、研究成果.....	128
三、後續可發展之建議.....	128
參考文獻.....	131
一、原典.....	131
二、專書.....	133
三、期刊論文.....	134
四、研討會論文.....	134
五、學位論文.....	135
六、刊物文章.....	135
七、網路資料.....	135
八、工具書.....	136
附錄.....	137
附錄一：《玉琳國師》人物分析.....	137
附錄二：《玉琳國師》情節分析.....	139
附錄三：《玉琳國師》布施分析.....	141

第一章 緒論

本章共分為四節，分別敘述如：第一節研究動機與目；第二節研究分法；第三節文獻回顧；第四節研究範圍。

第一節 研究動機與目的

在拿到《玉琳國師》¹這本書的時候，知道作者是星雲大師，因為作者是出家人，所以看到書中許多地方像是作者藉由文字抒發理想抱負，尤其在書中第九十九頁表露對於出家女眾寄予厚望；第一百零五頁闡述身為出家人的任務是弘法利生且對於國家父母是盡忠至孝；第一百四十一頁說明在弘法利生之前必要先健全、充實自己；第一百五十四頁表白對政治的看法——願靠政治的助緣，為佛教為眾生做番事業。

之後再閱讀大師《無聲息的歌唱》，其中〈僧鞋〉一篇：

僧鞋今日來閒話自家的身世，真是萬分的辛酸與淒涼。……照目前的情形，我的命運也正同我國的古老的布鞋一樣，在僧人的腳上，不是漸漸的也很少看到了嗎？

……師父們大概也受了新思潮變動的影響，都不去購買僧鞋了。……

照這樣的演化下去，師父們在不久的未來，一定還會有穿玻璃鞋的可能。

2

原來當年著手《無聲息的歌唱》時，星雲大師是一位對佛教充滿理想抱負的

¹ 星雲大師：《玉琳國師》（高雄：佛光，1994年）。

² 星雲大師：〈僧鞋〉，《無聲息的歌唱》（台北：香海文化，2010年），頁206-217，尤其208-209。

熱血青年，難怪在《玉琳國師》的第五十一頁，玉琳要感慨出家不限制的問題、要感慨行單大眾良莠淆雜。

還有，尚和歌仔戲劇團的團長梁越玲曾就《玉琳國師》的書本劇情分析，在「山寨改佛殿」這段，玉琳國師度化盜賊——羣盜拿走玉琳的金塊，識出上面刻的是「大覺普濟能仁玉琳琇國師」之後議論紛紛，羣盜決定回頭確認搶劫的是否為國師，玉琳一承認，眾盜便跪下齊聲哀求國師收為弟子——的劇情節奏太快，梁越玲的看法如下：

像收服山賊，在原著裡面是輕易帶過，山賊看到那個金印：「啊！原來是玉琳國師，國師耶！那我們就拜他為師……」其實很快，他們的速度比我的戲劇還要快。你看的時候不覺得，但是當你把它寫成劇本，變成戲劇被演出來的時候，就覺得那個過不去了。看書跟演戲不一樣，看書很快就過去了，有時候是一個氛圍，都可以接受。可是戲劇你要把它變成一個實際的劇情，所以我那時候就讓那個地方有一個過渡，其實那個故事不是裡面出現的，那個故事是我另外去找一個佛教「羊的故事」，把它拿來這裡放。我希望他們去度這些山賊是有一些過渡的情節，而不是這麼快，山賊一看到國師就馬上跪拜，所以我這個地方就跟它（原著小說）不一樣。星雲大師是寫傳記的，我是寫戲劇的，其實原著《玉琳國師》在某些地方把玉琳的心性寫得很好，把玉琳那種年輕氣盛、自以為是的那種東西寫得很不錯。

3

³ 郭素瑜：《尚和歌仔戲劇團演出劇本研究》，碩士論文，國立高雄師範大學，2012年。附錄：梁越玲團長訪問稿。其中梁越玲回答關於研究劇本內容的問題：可以試著談談《洛水之秋》、《聲樓霸市》、《流星海王子》、《慾望當舖》、《玉琳國師》這幾齣戲。團長是在什麼機緣下創作這樣題材的戲劇，還是看到什麼而有所觸發？

歌仔戲劇團團長梁越玲以編劇的角度來看「玉琳度化羣盜」的速度太快，但若以作者星雲大師的角度來看，這度化山賊的橋段或許是取材於《十大弟子傳》中〈天眼第一阿那律——感動羣盜歸化佛〉：

有一次，阿那律行化到一個鄉村中，那天晚上阿那律在村莊附近的一個樹林裏打坐，天空朦朧的月色，地上稀疏的樹影，流星劃過長空，徐風輕輕吹著，阿那律閉目冥坐，等待天明。

更深夜靜，阿那律和大地一樣，默默無聲，但是，遠處忽然有一羣人影向他座處移來，阿那律想咳嗽一聲，可是那些人在他前面不遠處停下來，有天眼的阿那律注意一看，原來是一羣強盜，他們正在分贓剛搶劫來的東西，阿那律大聲的嘆了一口氣。

那些強盜知道有人，其中一個強盜說：

「糟啦！讓人看到了，真倒楣，我們趕快把他殺了吧！」

一羣強盜都把雪亮的刀拿在手中。

阿那律就大聲說道：

「你們要殺我，你們就來吧，你們殺了我，自然也有人會殺你們！」

羣盜聽了大驚，面面相覷，不知如何是好。其中有一個賊首，比較膽大，就問道：

「你是什麼人？黑夜之中破壞我們的好事！」

阿那律尊者莊嚴的回答道：

「我是沙門，我在這兒靜坐，說我看到你們做壞事倒是真的，說我破壞你們的好事倒沒有。」

「你是不是要告訴官府？」盜首又問。

「我不會報告官府，不過我要告訴你們，官府就是不知道你們的行為，因果報應也不會饒了你們，想到你們將來悲慘的下場，我真同情！」

阿那律的話，打動一羣強盜的心，他們把兇惡的心一去，本來善良的本性現前，他們懺悔改過，又聆聽阿那律的開示，後來都請求阿那律介紹皈依佛陀，從今以後，洗心革面，做個好人。

第二天，阿那律叫羣盜把搶劫來的東西還給人家，那些失去東西又再獲得的人，都感謝阿那律尊者，他們也皈依了佛陀，信奉了佛教。⁴

《十大弟子傳》同《釋迦牟尼佛傳》一樣，是作者星雲大師為彰顯聖人的行誼而考經據典所撰述，因此可以說玉琳國師度化羣盜的〈山寨改佛殿〉情節是根據經典而重新詮釋。

對於星雲大師而言，玉琳國師是一代高僧，是一個典範，加上星雲大師與玉琳國師同是臨濟宗的法脈傳承⁵，寫作是發抒己見，也是表達感情思想，而在《玉琳國師》中，許多地方像是作者星雲大師藉由文字來抒發理想抱負，因此相信大師在寫作時，對於玉琳國師的感受不同於一般人，正如同天主教的教宗在一個天主教徒心目中所代表的意義遠大於在其他非天主教徒心目中的意義。

而透過煮雲法師所講的清朝高僧玉林國師故事，星雲大師自然能感受玉林國師行誼的威德攝受力，這是身為宗教人所有的體驗，而這情感會流露在寫作當中，所以盜賊之中有人說「我看他一點都沒有驚懼的樣子，他那莊嚴的態度，慈祥的音聲，就像是一位國師」⁶，也因此玉琳承認為國師時，盜賊為之折服。

而盜賊七十四人隨玉琳國師出家修道，無論以何種角度來看待劇情節奏是否太快，這裡蘊含「人人皆可成佛」的主張。

玉琳一開始度化王小姐，出家法名醒群；丫鬟翠紅受其人格感召，最終出家，法名道宏；其偉大的利他犧牲精神，讓劉縣官體悟佛法才是最好的法律，因此皈

⁴ 星雲大師：《十大弟子傳》，頁 204-206。

⁵ 參閱星雲大師：《星雲日記 34 領眾之道》（台北：佛光，1997 年），頁 92-93。

⁶ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 156。

依三寶；盜賊王德盛攝受於其威德力及慈悲，懇請收為弟子，法名醒道；小馬雖不是真心護教，但也不敢再作惡；不知錯的吳師爺病死獄中。

玉琳度化的人從盜賊至縣官、從丫鬟至上京赴考的讀書人、從努力熬出頭至生來富貴的人皆有，由此看出玉琳國師廣度眾生，不捨棄任何一眾生的慈心悲願，因此，本文欲研究玉琳從香燈師成為國師的修行歷程，以及《玉琳國師》一書之時代意義，藉以探索《玉琳國師》與社會大眾的互動為何。

第二節 研究方法

《玉琳國師》的國家圖書館出版品預行編目（Cataloging in Publication，簡稱CIP）類號 229.37，類目「中國佛教傳記」；在「佛光文化叢書目錄」歸類「史傳叢書」；而在《玉琳國師》一書的封底：

本書以小說筆觸記敘玉琳國師一生事蹟，
展現出佛教僧人兩種不同風格的造型，
一是玉琳國師修行傳道的風範，
一是玉嵐灑脫自在的性格。
內容生動，情文並茂，
將僧侶的修道心性如如示現，
將佛子的求法心路歷歷鋪陳，法味雋永。⁷

又，星雲大師曾提及「又嘗試撰寫長篇小說《玉琳國師》，沒想到初試啼聲，即蒙受讀者歡迎，後來多次改編成劇本……」⁸由此可知對於作者星雲大師而言，

⁷ 星雲大師：《玉琳國師》，封底。

⁸ 星雲大師：〈有理想，才有實踐〉，《往事百語（五） 永不退票》（高雄：佛光山，1999年），頁88。

大師以小說的方式寫作玉琳國師一生事蹟。

再者，以文學創作的角度來看，《玉琳國師》是傳記小說⁹、歷史小說¹⁰、宣教小說¹¹、自況體小說¹²。

在星雲大師的著作中，有經典、儀制、文選、人間論叢、用世、史傳等類別，其中《玉琳國師》、《釋迦牟尼佛傳》與《十大弟子傳》是具備同一主題故事連貫性的作品。

在《釋迦牟尼佛傳》的〈初版自序〉，星雲大師談到「寫佛陀聖傳，不是用想像力來寫的，不能說一句沒有根據的話」¹³；在《十大弟子傳》的〈【序言】禮敬先賢〉，星雲大師提及「為了廣為宣揚十大弟子的聖德，現在我搜集更多的材料來寫，我帶著禮敬先賢的誠心，敘述他們的故事」¹⁴；而《玉琳國師》是煮雲法師應星雲大師要求所講的清朝高僧故事，大師承諾將此故事寫成一篇小說。¹⁵

相較於《釋迦牟尼佛傳》與《十大弟子傳》，《玉琳國師》是一本文藝小說¹⁶，也是截至二零一五年九月底，星雲大師唯一一本具有小說形式的文學作品。

⁹ 參閱釋妙綱：〈星雲大師《玉琳國師》之研究〉，國際學術研討會編，《宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》論文集·卷三》（高雄：佛光山，2014年），頁1439-1480，尤其1439。

¹⁰ 參閱釋妙松：〈從《玉琳國師》略論星雲大師文學創作之底蘊〉，國際學術研討會編，《宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》論文集·卷三》（高雄：佛光山，2014年），頁1603-1621，尤其1620。

¹¹ 參閱吳光正：〈《玉琳國師》與「新僧」星雲的宗教抱負〉，國際學術研討會編，《宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》論文集·卷三》（高雄：佛光山，2014年），頁1827-1846，尤其1827。

¹² 同前註，頁1827。

¹³ 星雲大師：〈初版自序〉，《釋迦牟尼佛傳》（高雄：佛光，1997年），頁4。

¹⁴ 星雲：〈【序言】禮敬先賢〉，《十大弟子傳》（台北：佛光，1998年）。

¹⁵ 參閱星雲大師：〈我與文學的關係〉，《百年佛緣05 文教篇1》（高雄：佛光出版社，2013年），頁63-64。

¹⁶ 參閱程恭讓：〈第五章 星雲大師青年時期人間佛教思想的幾個核心理念〉，《星雲大師人間佛教思想研究》（高雄：佛光文化，2014年），頁240-289，尤其280。煮雲法師評論《玉琳國師》這本文藝小說，已成佛教界有口皆碑，一致贊許的傑作。

因此，《玉琳國師》雖是歸類屬於傳記、屬於史傳，但是研究《玉琳國師》的學者多用小說的角度來探討，而本文欲從文獻觀察及文本分析來探究《玉琳國師》中的修行實踐。

第三節 文獻回顧

本節將分為二個項目，分別探討史傳上的玉琳國師生平思想，以及學術論文回顧。在玉琳國師的生平及思想部分，參閱《大覺普濟能仁琇國師語錄》等史傳，對歷史上真實的玉琳國師做一個生平及思想的概述性整理；而在學術論文回顧部分，則分為四部分：分別是《高僧摘要》、藥師法門、宗派傳承以及學術論文。

《高僧摘要》是先人對於清代以前的高僧做一個統括性的整理，雖然《高僧摘要》中對於每一位高僧的敘述不多，但可以說是歷代高僧大德所遺留下來，足以供給後人學習的道行風範，有其代表性；「藥師法門」是史傳上有記載為玉林國師所推崇的一個法門，而大願法師更是有一篇〈玉琳國師談藥師法門〉，因此本文整理史記與現代大願法師對藥師法門的研究來做說明；「宗派傳承」參閱蔣維喬的《中國佛教史》以及由賴永海主編的《中國佛教通史第十二冊：明清民國》，蔣維喬是光緒年間的秀才，擁護變法、支持廟產興學，擔任過南京國立東南大學的校長，首次開啟中國南方高等院校的佛學課程，對於佛教，蔣維喬居士有其獨到之處，其著《中國佛教史》曾被選為武昌佛學院教材¹⁷，而賴永海主編的《中國佛教通史》則是現代比較完整的佛教概述，二著作皆有相當的參考價值；最後是「學術論文」部分，其中又分為學位論文、期刊論文以及研討會論文，除一篇關於史傳中玉林國師的禪學思想論析外，更多是探討《玉琳國師》一書的研究論文。

¹⁷ 參閱星雲大師：《佛光教科書 1 佛法僧三寶》（高雄：佛光山，1999年），頁180。蔣維喬（1873-1950），曾在南京大學開講「佛教入門」、「百法明門論」等課程，其中《中國佛教史》曾被選作武昌佛學院教材。

一、「玉琳國師」生平及思想

在中國歷史上，玉琳國師真有其人，記載於中國佛教古籍，玉琳國師即釋通琇¹⁸，法號玉林¹⁹。縱觀古籍中談到玉「琳」國師皆以「林」字為用，因此在論及真實人物生平與思想時，以「林」字稱之，論述《玉琳國師》一書時，則回歸「琳」字。

玉林國師為臨濟宗大鑑下第三十五世，磬山天隱修禪師法嗣——天目玉林琇禪師²⁰，亦稱杭州府天目玉林通琇禪師²¹（晚年在浙江西天目山建禪源寺，並常住於此）、湖州報恩玉林通琇禪師²²（曾住浙江省武康報恩寺）、大覺禪師²³、大覺普濟禪師²⁴、大覺普濟能仁國師²⁵。

清初臨濟宗高僧玉林通琇，生於明神宗萬曆四十二年，卒於清聖祖康熙十四年（1614-1675），江蘇江陰縣人氏，俗姓楊。三歲前不言不笑，坐臥端默自如，四歲始語，跟隨祖母朝暮課誦。

其父振陵公，於明萬曆四十三年（1615）皈依雲棲寺蓮池大師，於明熹宗天啟五年（1625）在蓮池大師像前染衣自度，半月後，忽示寂，其父年僅四十七歲，玉林通琇頓感生死無常。

¹⁸ 《高僧摘要》卷 3，《卍新纂續藏經》冊 87，頁 333b。

¹⁹ 同前註；《續燈正統》卷 34，《卍新纂續藏經》冊 84，頁 599a。

²⁰ 《續燈正統目錄》，《卍新纂續藏經》冊 84，頁 401a。

²¹ 《五燈全書》卷 68，《卍新纂續藏經》冊 82，頁 320a；《續燈正統》卷 34，《卍新纂續藏經》冊 84，頁 597c。

²² 《五燈會元續略》卷 4，《卍新纂續藏經》冊 80，頁 539a；《五燈嚴統》卷 24，《卍新纂續藏經》冊 81，頁 311c；《續指月錄》卷 19，《卍新纂續藏經》冊 84，頁 142a；《正源略集》卷 2，《卍新纂續藏經》冊 85，頁 9c。

²³ 《正源略集》卷 2，《卍新纂續藏經》冊 85，頁 10c。

²⁴ 同註 21，頁 321b；頁 599a。

²⁵ 同註 23。

明思宗崇禎元年（1628），玉林通琇獲得《天琦禪師語錄》，由此參禪。年十九決志出家，至磬山，依天隱圓修禪師剃髮受具。一日，聽聞其師：「要你會一口吸盡西江水。」於下大悟，自後凡有徵詰，皆當機不讓。

崇禎八年（1635），天隱禪師示寂，遺命二十二歲玉林禪師住持浙江武康報恩寺，玉林禪師力辭不從，避隱深山，至次年冬，因眾檀越堅請，責以先師之命，自此，玉林禪師以法門為己任，全機大用，重振綱宗，道風端肅，報恩寺因此揚名。

順治十五年（1658），清世祖慕道心切，詔請玉林禪師進京，玉林禪師以先師修龕入塔事未了而辭之，世祖再下旨：待入塔事完竣來京。諸官員日日如影隨形，寸步不離。次年春，玉林禪師上京闕，世祖恨相見之晚，多次禮請玉林禪師上堂說法。同年四月，世祖賜號「大覺禪師」。不久，玉林禪師告假還山，世祖允其所請，繼又加封為「大覺普濟禪師」，並紫衣金印。順治十七年（1660），世祖下詔加封玉林禪師為「大覺普濟能仁國師」。

玉林國師於康熙十四年（1675）飄然北游。止於淮安清江浦慈雲庵，示寂，說偈而化，壽六十二，僧臘四十三，門人奉全身於天目山東塢庵。

玉林國師曾撰〈客問〉²⁶一文，客問士大夫可否學道？玉林國師認為以「了生脫死，見性成佛之道」而言，此道不可以有心得，不可以無心求。若以有心得、以無心求來學道，就好比離婁²⁷無以用其明，師曠²⁸無以用其聰，公輸子²⁹無以用其巧，甯武子³⁰無以用其愚。

²⁶ 〈客問〉，《大覺普濟能仁琇國師語錄》卷5，《乾隆大藏經》冊154，頁737a-740b。

²⁷ 離婁，黃帝時人，相傳能視百步之外，見秋毫之末。

²⁸ 師曠，春秋時晉國樂師，以善辨音律著名。

²⁹ 公輸子即公輸般。春秋時魯國的巧匠魯般。相傳曾發明雲梯、刨等工具。中國土木工匠奉為祖師。也稱為「魯班」、「魯般」、「公輸」。

³⁰ 甯武子是春秋時代的衛國大夫，經歷衛國兩代變動，衛文公時，國家政治清明，甯武子展現才能，為人所知所用，至衛成公時，國家局勢混亂險惡，甯武子仍在朝為官，但表現愚昧昏庸。子

〈客問〉中進一步指出學道有七個「諦當」要做到，根據先前學者的研究³¹，〈客問〉一文最能代表玉林國師的禪學思想，故以下簡述玉林國師之學道七諦當：

第一須發心諦當：必須發專為生死之心，如不專為生死，必然尚知見或務功能或慕豪放，但了生脫死，見性成佛之道不屬知見、不屬功能、亦不屬豪放，尚知見、務功能、慕豪放的結果非愚即狂，成魔落外。

第二須功夫諦當：學道之士既發心了脫生死，就應該參定一句話頭，一日不透一日參，一月不透一月參，一年不透一年參，一生不透一生參，今生不透來生參，永無退失，永無改變。參定一句話頭，如是專一，如是精進，則不集善而自集，不斷惡而自斷，不持戒而自戒，不習定而自定，不修慧而自慧，不課佛而自課，不誦經而即誦，不求生勝處而自生勝處，不求多善友而自多善友。

第三須悟處諦當：學道之士既專為生死了脫下功夫，真參實悟，待功窮力竭時，本來面目現，不疑生死，不疑古今，不墮坑落塹，不強作主宰，不認識神，不陷空豁，不涉矯亂，不入邪師圈續，不犯明眼料簡。

第四須師承諦當：學道之士開悟後，須親近真師。何以親近真師？蓮池大師言：

古人心地未通，不遠千里求師問道，既得真師，於是拗折拄杖，高掛鉢囊，久久親近。太上，則阿難一生侍佛；嗣後歷代諸賢，其久參知識者，未易悉舉。只如慈明老人下二尊宿：一則楊歧，輔佐終世；一則清素，執侍一十三年。是以晨咨暮灸，浹耳洽心，終得其道以成大器。³²

曰：「甯武子邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。」

³¹ 參閱任宜敏：〈玉林國師禪學思想析論〉，《浙江學刊》第5期（2002年），頁79-92。

³² 參閱（明）蓮池大師：《竹窗隨筆》。《竹窗隨筆》收錄蓮池大師隨感所筆之四百餘篇短文，其中〈親師〉談及如何親近真師，要如阿難一生侍佛般。

第五須末後諦當：學道之士得師承諦當後，還須透末後牢關，學人行到山窮水盡的田地，透脫在於自己，唯有透此向上一關，方得大機大用，如無正悟者，不知有此關。這向上一關，唐朝臨濟宗盤山寶積禪師曰：「向上一路，千聖不傳。」

第六須修道諦當：在達到「發心諦當」，「工夫諦當」，「悟處諦當」，「師承諦當」，「末後透脫諦當」後，學道之士更須覺察自己的根器，是否果地穩實，是否打成一片，是否全無走作，是否現業流識一切淨盡無餘，是否已臻事事無礙之境，如此檢視，點滴無漏，則行解相應，無愧先宗標格。

第七須為人諦當：不可有實法與人，不可騙人「有方便助汝易入」，不可教人不參死話頭，要人真參、要人實悟、要人悟後向上一關以明心見性，不可在他人認識神之謬時，哄曰「有省」，不可在他人向念未生時，認妄為真，印證曰：「有人」。

對於修行成就「了生脫死，見性成佛之道」，玉林國師提出以上七個「諦當」，也針對當時士大夫學道之弊病提出：不能忘身不可以學道，不能忘心不可以學道，不能忘世不可以學道，名不能忘不可以學道，利不能忘不可以學道，妻孥眷屬不忘不可以學道，家園事業不忘不可以學道，知見不忘不可以學道，記習不忘不可以學道，喜有靠傍不可以學道，貪易畏難不可以學道。

二、學術論文回顧

在學術論文回顧部分，分為如下四部分討論：(一)、《高僧摘要》；(二)、藥師法門；(三)、宗派傳承；(四)、學術論文。

(一)、《高僧摘要》

《高僧摘要》記載歷代高僧大德的修道事跡，所紀錄事項簡明扼要，可謂代表其高僧之風範。

《高僧摘要》共四卷，將諸位高僧的一代風範分列為四：道，法，品，化。

〈卷一〉取其道行之高超——至尊者道，萬象光儀，可瞻可仰，為鑑為龜，

利千百世而令名弗移，一道同風也³³——東漢攝摩騰等四十二位高僧。

〈卷二〉取其弘法之高志——大法無間，幽顯可通，知來溯往，振聵驚聾，一番寒徹骨，遍界是香風，佛法相見也，誰之功³⁴——晉佛圖澄等四十三位高僧。

〈卷三〉取其品格之高峻——其言孔正，其行不偏，榮華聲譽，視之澹然，今之脆骨，望風可憐，品超物外也，孰與肩³⁵——晉曇雲等四十七位高僧。

〈卷四〉取其化度眾生之高照——大而能化，洽被幽深，群生異類，咸仰慈心，祥雲現彩，密室飛金，變化莫測也，罔不欽³⁶——東漢安清等四十一位高僧。

而在〈卷三〉，對於取其品格之高峻的「玉林琇（報恩清）」高僧摘要如下：

釋通琇 號玉林。蓉城楊氏子。澄江請磬山不赴。
師破關來見。叉手曰。狂兒國土。父不容過。者個峰頭。
還是老漢住處麼。山曰。你且站下腳。我與汝道。
師掀倒香案便出。山高聲曰。將拄杖來。師遙應曰。劍去久矣。
住後上堂。有一句子。河沙剎土。三世諸佛不能說。
西乾東震。歷代祖師不能說。天下善知識不能說。
先師亦未曾說。琇上座今日既居此位。為眾分明舉似去也。
良久曰。元正啟祚。萬象咸亨。僧問。如何是定。師曰。
顛顛倒倒。曰如何是慧。師曰。愚愚癡癡。
曰如何是定慧總持。師曰。又顛倒又愚癡。上堂。眾競出問話畢。師曰。
欲釣鯨鯢澄巨浸。卻嗟蛙步滯泥沙。擲拄杖下座。³⁷

³³ 《高僧摘要》卷1，《卍新纂續藏經》冊87，頁282c。

³⁴ 同前註，頁283a。

³⁵ 同前註，頁283b。

³⁶ 同前註，頁283c。

³⁷ 《高僧摘要》卷3，《卍新纂續藏經》冊87，頁333b。

《高僧摘要》對於玉林國師的評價為「其言孔正，其行不偏，榮華聲譽，視之澹然，今之脆骨，望風可憐，品超物外也，孰與肩」³⁸，其中「榮華聲譽，視之澹然」，但是卻未提及通琇禪師貴為清朝國師之事³⁹，唯從「琇上座今日既居此位。為眾分明舉似去也」⁴⁰，可嗅出通琇禪師不慕名貪位之端倪，其中「今日既居此位」的「既」，有既然、已經如此的意思，可推論在武康報恩寺住持當家並非通琇禪師的本意。而在《正源略集》⁴¹中，提及由於天隱和尚多次飛書催促通琇禪師，通琇禪師方前往武康，承接師命，住持報恩寺。《正源略集》加強了通琇禪師不慕名貪位的清風品格。

《高僧摘要》未提及通琇禪師受封為國師一事，但記載通琇禪師承接師命，住持報恩寺的公案，可推論在此公案中，通琇禪師的主張便是其為人處世的立場及修道風格。

其中，通琇禪師所言：「狂兒的國土，即便是父親，亦不許經過。這個峯頭，還是老漢的住處？」推判其中「狂兒的國土，即便是父親，亦不許經過」表示師父天隱和尚住持報恩寺的這個事情，而「這個峯頭，還是老漢的住處？」意指師父要他承接報恩寺住持一事。

天隱和尚以「你且站下腳，我與汝道」來暗指他確實要通琇禪師前來接下報恩寺住持當家一事，而通琇禪師藉由猛的掀翻香案，轉頭離去的行動，來表達承接報恩寺住持並非他的本願。接著，天隱和尚高聲「將拄杖來」意指他堅持要徒兒通琇禪師接下報恩寺度眾。通琇禪師一句「劍去久矣」，表示他的功夫就像早

³⁸ 《高僧摘要》卷1，《卍新纂續藏經》冊87，頁283b。

³⁹ 清朝的天童浮石通賢禪師亦記載於《高僧摘要》，生卒年為西元1593-1667年，而通琇禪師於順治十七年（1660）受封為「大覺普濟能仁國師」，由此推斷《高僧摘要》完成於通琇禪師受封國師之後，但隻字未提國師之事。

⁴⁰ 《高僧摘要》卷3，《卍新纂續藏經》冊87，頁333b。

⁴¹ 《正源略集》卷2，《卍新纂續藏經》冊85，頁10a。

磨光的劍一樣，利刃出鞘隨時可以應機接眾。

通琇禪師這猛然掀翻香案，轉頭離去，卻又以肯定的語氣「劍去久矣」回覆天隱和尚，突顯出通琇禪師即使並非出自本願，但具備直下承擔的氣魄，且自信他的功夫隨時可以應機接眾。而既然接下報恩寺當家住持一職，通琇禪師以「元正啟祚，萬象咸亨」來告知大眾，他有定規立制、實行端嚴、主法不讓人情的氣魄，因此，報恩寺將有嶄新的氣象。

由上可知，透過《高僧摘要》中，「通琇禪師承接報恩寺住持一職」的公案，可以了解通琇禪師的為人謹守本分，安然淡泊，不貪名利，不慕權位，大刀闊斧，處事嚴謹、律己甚厲，品德高峻的特質，且具備承擔如來家業的道行，以及禪師灑脫的氣魄。本文推論，藉由以上足以明白《高僧摘要》何為未提及通琇禪師貴為國師一事，因為通琇禪師那「榮華聲譽，視之澹然」的特質已包含在內。

(二)、 藥師法門

在《大覺普濟能仁琇國師語錄》的〈勅封大覺普濟能仁國師塔銘〉中，讚揚玉林國師：「既悟逸格之禪，復教人兼修淨業。五會弟子，從師持藥師琉璃光如來名號得度者，至不可算數，皆謂師從彼世界應化來此方云。」⁴²由國師塔銘可知，玉林國師不但修持藥師法門且推崇，而跟隨玉林國師誦持「藥師琉璃光如來」聖號而得度的弟子，更是多至不可計數，弟子們皆認為玉林國師是從藥師淨土應化而來度脫眾生。

以下列舉三點玉林國師讚歎或勸修「藥師法門」的史據，其一，在〈荅王泰卿居士三問〉：

問為人容易，做人難，敢問為入之道？師云：「己所不欲勿施於人。」

問何為知生，何為知死？師云：「知所從來為知生，知所從去為知死。」

⁴² 〈勅封大覺普濟能仁國師塔銘〉，《大覺普濟能仁琇國師語錄》卷7，《乾隆大藏經》冊154，頁794a。

問臨去時，心不顛倒，意不散亂，在何處捉摸？師云：「驗在目前。」師復云居士：「真為生死，須知制心一處，無事不辦，但勤持藥師如來萬德洪名，持到持而無持，徹見念未生前本來面目，則率性而行，頭頭是道，所謂發而皆中節，天下之達道也，如是方能了生脫死，方可出死入生。何謂了生脫死？如太虛⁴³空，先天地而生，後天地而不老。何謂出死入生？譬如大海，日照光明生，風來波浪起，到此則去來自在，天壽不二。又臨去時，作得主，有二種：徹見本來面目，則了知生死不相干，如上所云；若未見本來面目，勤持藥師如來，則臨命終時，八大菩薩接引上生極樂世界，入不退地，見佛明心。」因切問虔請，不覺縷縷。⁴⁴

由三答王泰卿居士的問題中，得知玉林國師勸請居士修持「藥師如來」聖號，當持到持而無持，無持而持的境界，便能徹見自己一念未生之前的本來面目，如能徹見自身本來面目，也就距離了生脫死、出死入生的境地不遠矣。玉林國師認為：如尚未見本來面目，但若能勤持「藥師如來」聖號，那麼臨命終時，也有八大菩薩接引上升極樂世界，如是往生西方極樂淨土，便入不退地，終能見佛明心。由此可知，玉林國師說明「藥師法門」的益處並勸修。

其二：「自覺尊火：尊柴頭一生擇木三遷，勤普為眾，臨寂撥置後事，顯持藥師名號，數日泊然坐脫。生知所止，死知所歸，豈無俊士於茲徘徊，咄哉行尊庶不虛為出世之人。」⁴⁵玉林國師尊崇「柴頭」比丘的行誼，柴頭比丘一生就像良禽擇木而棲一樣的三遷，這是賢才擇主而事，畢生為眾奉獻的柴頭比丘在臨終圓寂的時候，擱置後事，專持「藥師如來」名號，而在數日後淡默坐化。如此這

⁴³ 「虛」為「虛」的異體字。

⁴⁴ 〈荅王泰卿居士三問〉，《大覺普濟能仁琇國師語錄》卷 6，《乾隆大藏經》冊 154，頁 761a-761b。
「荅」為「答」的異體字。

⁴⁵ 參閱《大覺普濟能仁琇國師語錄》卷 7，《乾隆大藏經》冊 154，頁 781a。

般生時預知時至，死時知道所歸何處，就是才智出眾的人也會對生死之事徬徨，柴頭比丘真不虧為一個超凡出世的修道人。

其三，玉林國師題〈題藥師日課語〉來禮讚「藥師法門」：

予辭恩絕塵，不暇披覽，偶入藏閱藥師如來本願功德，不覺手額失聲，願人人入如來願海也，或問何於此經驚歎如是？告之曰：予見世人順境淪溺者不一，富貴可畏，甚于貧賤，今此如來，使人所求如願，遂從此永不退道，直至菩提，則欲於王臣長者、一切人中，作同事攝，不乘如來願航，何從濟乎？大凡修持，須量己量法，直心直行。誠能厭惡三眚，堅志往生，則專依阿彌陀經，收攝六根，淨念相繼；所謂執持名號，一心不亂，決定往生。此先自利而後利人者之所謂也，若於現前富貴功名，未能忘情；男女飲食之欲，未知深厭，則往生法門，未易深信。即信矣，身修淨土而心戀娑婆，果何益乎？則求其不離欲鈎而成佛智，處於順境，不致淪胥者，固無如修持藥師願海者之殊勝難思也。癸巳之夏山居不寧，偶奉親歸養江上晏如程君，以刻成藥師日課，見示此，出人意表是經流傳已久，編成日課未之聞也，乃得之吾江之善士為之助喜，信能修持，久久不懈，知不獨富貴功名，轉女成男，離危迺吉，如如意珠，隨願成就。即得於一切成就處，直至菩提，永無退轉。何幸如之。人間亦有揚州鶴，但泛如來功德船。

46

大願法師在《藥師琉璃光如來本願功德經講義》中，有一篇〈玉琳國師談藥師法門〉⁴⁷是對於〈題藥師日課語〉所做的專門說明，本文整理如下：

⁴⁶ 〈題藥師日課語〉，《大覺普濟能仁琇國師語錄》卷7，《乾隆大藏經》冊154，頁786b-787b。

⁴⁷ 參閱大願法師：〈玉琳國師談藥師法門〉，《藥師琉璃光如來》，http://www.bgvpr.org/ex/1/ex_67.htm，（引用時間：2016年4月3日）。此網路資料摘錄自大願法

修行法門要看根機，如出離心具足，可專修淨土法門，執持淨土名號，一心不亂，定能往生西方極樂世界，但若口念彌陀，心戀娑婆，何如不修持「藥師法門」？藥師願海滿足眾生的世間功名富貴，而又巧妙的證入佛陀智慧，以不離欲鉤，而成佛智來度化眾生，這正是藥師法門的不可思議殊勝之處，信持藥師法門就像得摩尼寶珠一樣的滿足世間所求，同時直至菩提，永不退轉，這世間何其有幸如此法門可修？正所謂「人間亦有揚州鶴，但泛如來功德船」⁴⁸，玉林國師讚歎「藥師法門」可圓滿世間與出世間。

(三)、 宗派傳承

晚明的臨濟宗主要出自笑巖德寶(1512-1581)的弟子幻有正傳(1547-1614)門下，代表禪僧主要是密雲圓悟(1566-1642)和天隱圓修(?-1635)兩系，圓修門下有通問(?-1655)和通琇(1614-1675)兩支，通琇門下又有美發淳和棲雲岳兩支，圓修門下的臨濟禪系，習稱「盤山系」。⁴⁹

而在蔣維喬的《中國佛教史》卷四⁵⁰部分，對於近世的禪宗發展有較為詳盡的研究，以下是本文將與玉林國師有關的臨濟宗部分整理出來：

宋明以來，禪宗特盛，尤其臨濟宗為獨步，清初的臨濟宗，俱承天童圓悟、

師：《藥師琉璃光如來本願功德經講義》。大願法師講解〈題藥師日課語〉來說明「玉林國師」所稱讚推崇的藥師法門，然而大願法師所指的「玉林國師」該是史傳上有所記載的真實人物「玉林國師」，而非星雲大師所著《玉林國師》中的角色玉林，因為真實人物「玉林國師」題有〈題藥師日課語〉，而《玉林國師》中的角色玉林無，而史傳中的玉林通琇國師皆以「林」字為用，而非「琳」，所以本文認為網頁標題或該講義的篇名該是〈玉林國師談藥師法門〉。再者，本文認為該誤用起因於，改編自真實人物的《玉林國師》一書以「玉林」為用，加以改編《玉林國師》的電視劇「再世情緣」也以「玉林」為用，在書籍及電視劇的流通下，未考據史料，因而造成誤用。

⁴⁸ 「揚州鶴」典出南朝梁殷芸《小說》：有客相從，各言所志，或願為揚州刺史，或願多貲財，或願騎鶴上升，其一人曰，腰纏十萬貫，騎鶴上揚州，欲兼三者。玉林國師以「揚州鶴」形容世間如意之事。

⁴⁹ 參閱賴永海主編：《中國佛教通史第十二冊：明清民國》（高雄：佛光文化，2014年），頁402-403。

⁵⁰ 參閱蔣維喬：《中國佛教史》（台北：漢聲出版社，1972年），卷四頁27-37。

磬山圓修二派，子孫眾多，法流繁衍，聲聞九重，道遍天下，但至道光帝時，勢漸式微，在太平天國之亂後，更為不振，唯剩磬山圓修一派的子孫尚綿延不絕，現今鎮江的金山寺、揚州的高旻寺、常州的天寧寺，此三叢林與浙江西天目山的禪源寺，皆為磬山的法嗣，玉林通琇國師住天目山另演二十四字：「法宏濟祖，真宗紹續，永傳英俊，淨明梵行，嚴持亙古，嘉謨大根」，承繼磬山宗風，整肅門庭，接引學者。

天童圓悟、磬山圓修之法流皆傳於都門，皆與清朝皇室有所接觸，磬山圓修一派傳入都門，則是始於玉林國師。圓悟派與圓修派的競傳都門，並轡連鑣，一時稱盛，但圓悟門下的三峯派被雍正帝嚴斥，太平天國亂後僅存圓修一派，也就是僅有玉林國師的法流尚與清朝皇室有所來往。

揚州的高旻寺，自磬山圓修傳玉林琇；玉林琇傳棲雲岳；棲雲岳傳南谷穎；南谷穎傳靈鷲誠；靈鷲誠傳天慧徹，時至天慧徹，雍正帝訪玉林國師法裔，天慧徹重興高旻寺。

浙江西天目山的禪源寺，原本為元代高峰大師弟子，中峰國師之道場，明末衰廢，直至清代玉林國師重興之，建立規模，齊名金山寺、高旻寺、天寧寺，因為高峰大師在西天目半山的獅子巖，手創師子正宗禪寺，玉林國師則就西天目山腳的雙清莊，改建叢林，因而有「師子正宗派」之稱，直到雍正十一年，賜名禪源寺，太平天國之亂時，殿宇十毀八九，同治以後，常州天寧寺的清宗禪師續興之，漸復舊觀，至今宗風未替。

從上得知，中國禪門從「五家七宗」的盛況相傳至明清，僅存臨濟宗與曹洞宗，因此近代所有的禪宗子孫，都是臨濟宗和曹洞宗的子弟，臨濟宗尤其興盛，甚至在宋朝時，由榮西禪師流傳至日本，現今已成為日本的名宗大派，臨濟宗可以說是一枝獨秀。

在《中國佛教史》中，提及玉林國師為臨濟宗第三十一世⁵¹，磬山圓修之弟子也。臨濟宗傳承至今，於全球弘法有二百多所道場的佛光山，開山宗長星雲大師於 1938 年，南京棲霞寺禮志開上人為師，為臨濟宗第四十八代傳人⁵²。臨濟宗以禪風自由著稱，佛光山是「臨濟宗」的法脈傳承，而「佛光人間生活禪」源自星雲大師的人間佛教思想理念，因應時代人心的需求所創立。⁵³

臨濟兒孫枝繁葉茂，唯玉林國師與《玉琳國師》作者星雲大師與本論文相關，因此其他不再贅述。

(四)、 學術論文

目前為止，《玉琳國師》相關研究的學位論文一篇，期刊論文一篇，研討會論文五篇，除期刊論文〈玉林國師禪學思想析論〉為探討史傳上的真實人物玉林國師外，其餘皆為探討文學小說《玉琳國師》，分述如下：

1. 學位論文：

《尚和歌仔戲劇團演出劇本研究》⁵⁴。相較於連續劇「再世情缘」，尚和歌仔戲劇團的《玉琳國師》劇本是較忠實於原著，連續劇有其商業考量，而尚和的《玉琳國師》劇本則呈現禪風意境的特色。其中在梁越玲團長的訪問稿中提及原著《玉

⁵¹ 蔣維喬：《中國佛教史》，卷四頁 3-4。但在《續燈正統目錄》中，玉林國師為臨濟宗大鑑下第三十五世，磬山天隱修禪師法嗣——天目玉林琇禪師，參閱《續燈正統目錄》，《卍新纂續藏經》冊 84，頁 401a。二書考據玉林國師同是磬山天隱圓修法嗣，差異在於臨濟宗第三十一世或第三十五世。

⁵² 參閱星雲大師：《星雲日記 34 領眾之道》（台北：佛光，1997 年），頁 92-93。在星雲大師談到有關於「佛光山是一個有傳承的道場」時，強調「在大陸我是真正受過法的臨濟宗第四十八代傳人，有法卷與印章為證。」星雲大師將過去在大陸上所受的法傳到臺灣來，讓弟子們得到大師的傳法做第二代弟子，因為星雲大師是有資格傳法的人，所以能傳燈傳法於世界各地。星雲大師以此勉勵弟子們：佛光山的法淵源流長，是一個有傳承的道場，各位都是主人，要能直下承擔。

⁵³ 參閱〈佛光禪風禪法〉，《佛光山全球資訊網》，<https://www.fgs.org.tw/cultivation/fgu-chan/style-index.htm>，（引用時間：2016 年 4 月 6 日）。

⁵⁴ 郭素瑜：《尚和歌仔戲劇團演出劇本研究》，碩士論文，國立高雄師範大學，2012 年。

琳國師》中幾個橋段的節奏進展太快。

2. 期刊論文：

〈玉林國師禪學思想析論〉⁵⁵。先就「勅封大覺普濟能仁國師塔銘」對真實人物玉林國師的生平做概述，再從公案、其著作〈功夫說〉、〈客問〉歸納其思想特色。

3. 研討會論文：

- (1) 〈星雲模式的人間佛教之藝文化對佛教普及化的影響——以《玉琳國師》與「再世情緣」連續劇為例〉⁵⁶。此文主要內容在於比較《玉琳國師》一書與其所改編的「再世情緣」連續劇之異同處。
- (2) 〈星雲大師文學創作——《玉琳國師》時代意義研究〉⁵⁷。首先探討《玉琳國師》在臺灣所具有的佛教文學代表性；再分析星雲大師的入世弘法觀點、對時代的反思及《玉琳國師》在七零九零年代產生的社會影響力；最後從上述面向論證佛教文學對人心啟迪的效用，尤其佛教弘法中的社會化、大眾化與藝文化在現代弘法發揮的價值意義。
- (3) 〈《玉琳國師》與「新僧」星雲的宗教抱負〉⁵⁸。從《玉琳國師》中去窺見星雲大師的宗教革命抱負，因此稱星雲大師為「新僧」，進而探究出星雲人間佛教的藍圖與實踐菩薩道精神的弘法利生。當初筆者閱讀《玉琳國師》時，也有感大師藉由玉琳這一角色來抒發宗教抱負與改革理想。

⁵⁵ 任宜敏：〈玉林國師禪學思想析論〉，《浙江學刊》第5期，2002年，頁79-92。

⁵⁶ 賴寧欣：〈星雲模式的人間佛教之藝文化對佛教普及化的影響——以《玉琳國師》與「再世情緣」連續劇為例〉，佛光山人間佛教研究院編，《2015 佛光山研究 徒眾論文發表會》（高雄：佛光山，2015年），頁31-45。

⁵⁷ 釋妙願：〈星雲大師文學創作——《玉琳國師》時代意義研究〉，佛光山人間佛教研究院編，《2015 佛光山研究 徒眾論文發表會》（高雄：佛光山，2015年），頁1-30。

⁵⁸ 吳光正：〈《玉琳國師》與「新僧」星雲的宗教抱負〉，國際學術研討會編，《宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》論文集·卷三》（高雄：佛光山，2014年），頁1827-1846。

(4) 〈從《玉琳國師》略論星雲大師文學創作之底蘊〉⁵⁹。主要在探討書中的佛教義理及佛法寓意。

(5) 〈星雲大師《玉琳國師》之研究〉⁶⁰。主要就書中情節分析探討。

除第二篇期刊論文〈玉林國師禪學思想析論〉，其餘學者從文學、星雲人間佛教的思想理念、佛法教義、弘法藝文化、普及化的角度研究星雲大師的《玉琳國師》一書，本文欲從主角玉琳的修行觀切入研究，進而延伸出《玉琳國師》所呈現的佛教修行實踐，以補學術研究之不足。

第四節 研究範圍

在上一節，文獻回顧分為二項：一、「玉琳國師」生平及思想；二、學術論文回顧。第一項「『玉琳國師』生平及思想」，以原典及期刊論文回顧；第二項「學術論文回顧」再分四點：(一)、《高僧摘要》；(二)、藥師法門；(三)、宗派傳承；(四)、學術論文。

《高僧摘要》以原典回顧玉林國師的高僧行誼；玉林國師所禮讚修持的「藥師法門」則以原典及專書回顧；「宗派傳承」以專書回顧；在「學術論文」部分，除一篇已在「玉琳國師」生平及思想回顧的期刊論文外，尚有學位論文及研討會論文，此偏重於探討以《玉琳國師》藝文化來弘揚佛法的方面，而本文的研究範圍將側重於《玉琳國師》中的修行觀。

⁵⁹ 釋妙松：〈從《玉琳國師》略論星雲大師文學創作之底蘊〉，國際學術研討會編，《宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》論文集·卷三》（高雄：佛光山，2014年），頁1603-1621。

⁶⁰ 釋妙綱：〈星雲大師《玉琳國師》之研究〉，國際學術研討會編，《宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》論文集·卷三》（高雄：佛光山，2014年），頁1439-1480。

第二章 《玉琳國師》中的自覺之道

在著手此論文之前，本文將《玉琳國師》一書進行人物分析與情節分析，分別見附錄一、附錄二。在人物分析部分：本文先列出書中所有人物，再依序歸納出每一人物在故事中的角色及影響；在情節分析部分：根據人物分析，輔以書本目錄，將書中主角——玉琳——在修行道上所面對的種種考驗，一共歸納為五個主題，分別為「愛執」、「我慢」、「生死」、「名利」、「度眾」，而這五個主題又可分為「自覺」與「覺他」二部分，因此設立第二章為論及《玉琳國師》書中的「自覺」部分，第三章則是「覺他」部分。

在《玉琳國師》中的「自覺」修行，計有「愛執」、「我慢」、「生死」、「名利」；「覺他」修行則有「觀機逗教」、「方便善巧」、「弘法度眾」。這「自覺」與「覺他」並非壁壘分明，像玉琳布施一命給人這件事情，除了玉琳看破生死，也感召丫鬟翠紅與劉縣官，劉縣官皈依佛教，最終翠紅的出家法名為「道宏」，這其中有「自覺」也有「覺他」。

在本章的「自覺之道」中，有「愛執」、「我慢」、「名利」三小節，最終以一小節做小結。在每一小節中，各分二個層次來論述，分別是「無明的事由」以及「無明的對治」。

第一個層次「無明的事由」，如：愛執之因、我慢之因、名利之因，分別將《玉琳國師》中，關於愛執、我慢、名利等部分的故事情節串連起來，以便在下一個次第「無明的對治」，引經證例《玉琳國師》中的修行。

第二個層次「無明的對治」，如：愛執之破、我慢之破、名利之破，分別針對愛執、我慢、名利等部分，佐以經證提出對治的方法，以及玉琳國師的實踐。

第一節 捨愛執

「捨愛執」在於探討玉琳如何捨離與王小姐之間的宿世因緣糾結，分為「愛執之因」與「愛執之破」來探討，在「愛執之因」中，首先梳理《玉琳國師》中的愛戀執著；「愛執之破」則是對治貪欲愛慕的方法。

一、愛執之因

根據附錄二的情節分析，本文將《玉琳國師》中，所有關於愛慕執著的部分爬梳出來⁶¹，如下所述：

因為一段宿世因緣，王小姐對和尚玉琳一見鍾情，玉琳守戒清淨，但也不是全然不動心，面對誘惑，玉琳更加警惕自己，他理智清楚，出家是離苦，豈可回頭走入生死愛慾中沉淪，因此雖然與王小姐成親，但是玉琳真正的用意是要讓王小姐脫離愛慾的輪迴。

洞房花燭夜裡，玉琳帶著王小姐跑香，他讓她看見自己披頭散髮、滿臉花紋的醜態，讓她明瞭沒有什麼是恆常不滅，唯有修行才是脫離苦海之道。

終究，王小姐讓玉琳離開，但是在心裡，王小姐並沒有真正的放下玉琳，而回到寺院的玉琳也不是真正放心王小姐，同時他也擔心自己的年齡太輕，抵擋不住財色的誘惑，直到師兄玉嵐說破，玉琳不得不正視王小姐這個問題，原來，在玉琳離開宰相府之後，王小姐不但遣人送點心，也送了禦寒的棉僧袍。

最後由於玉琳堅定的向道心，王小姐跟著出家，法名「醒群」。

對於玉琳來說，面對王小姐的情意，他不是完全無動於衷，但是他也不想占有她，玉琳愛一切眾生，希望王小姐離苦得樂，如同希望任何人離苦得樂一樣，玉琳不只愛王小姐，更愛一切人類。

⁶¹ 參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 3-41、頁 83-100。

對於醒群來說，當初雖然是為了仍愛玉琳而落髮，但也能甘守清淨的出家生活，修道的日子讓她將對於玉琳的愛戀昇華，在知道玉琳創立的正覺禪寺有需要的時候送去辦道資糧，玉琳對她來說，已成為上求佛道，下化眾生的法侶。

二、愛執之破

「愛執之破」將分為三部分來論述對治愛執的方法：(一)、宿世因緣；(二)、若愛眾生不名煩惱，瞋捨眾生名重煩惱；(三)、愛情昇華道情。

(一)、 宿世因緣

以下分為二點作探討：1.《玉琳國師》中的宿世因緣；2.諸法因緣生。

1. 《玉琳國師》中的宿世因緣

玉琳的前生仍是和尚，在一個寺院裡當書記師，雖然容貌十不全，但寫得一手難得好字；王小姐的前世還是一個富貴人家的小姐，家人皆是虔誠的佛教信徒，興趣喜愛詩文書畫，會作詩，也寫好字，因此當在寺院中看見水陸法會的榜文時，不覺對榜文上的難得好字流露喜愛之心，欣賞著字，也揣摩起這寫字的人，但當真看到這寫得難得好字的書記師時，卻讓他十不全的相貌嚇得不顧一切的叫喊奔跑。

推拒再三的書記師是多不容易鼓起勇氣走出來面對信徒，心卻讓眾人譏嘲像針似的刺著，他雖是醜陋，但是那一顆自尊心和別人也是一樣，這羞辱讓書記師再也沒有勇氣活下去，他生起一個愚痴的念頭，以為自殺是消滅羞辱的最好方法。

住持和尚告訴他：

「書記師！你的這種舉動做得就太想不開。人生長得美醜，都是與前世離不了關係的。好比一個人過去常用香花供佛，常讚美他人，今生就可能得到相好莊嚴；反之，不在佛菩薩座前求功德，而又一味的譏謗他人，來生就會得到醜陋的果報。你不要難過，這都是你前生的業力所感招的。」

你若要離開醜陋，求得美貌，自殺是不能解決這個問題。」⁶²

這法語像午夜的鐘聲驚醒書記師的迷夢，書記師接受住持和尚的指示，從此日夜虔誠禮拜藥師琉璃光如來。

相貌十不全的書記師因為禮拜藥師佛而求得來生面同秋月，身如琉璃，這來生身如琉璃面同秋月的便是崇恩寺香燈師——玉琳和尚。

原來王小姐會對玉琳和尚一見鍾情，害起心病，嬌容憔悴，一病不起，是有這段宿世因緣，而王母及王宰相縱然信仰佛教，卻也無法眼見兒女香消玉殞，因此同天隱住持和尚商量，招贅玉琳在府中，玉琳自問何哉遇此魔難。

玉琳視王小姐為磨難劫數，但是玉琳的師父天隱和尚有著更上一層的看法，因為天隱和尚知道玉琳與王小姐之間，宿世有一段孽緣，身為玉琳的師父，不妨藉此試驗玉琳的道心，莫怪在玉琳出發前往王相府成親時，玉琳的師父要勉勵：

「此去為教爭光，多多珍重！」⁶³

2. 諸法因緣生

宇宙一切，即時間與空間上一切生滅變異現象的總和，皆受因緣所支配，可謂「諸法因緣生，諸法因緣滅。」每一事物存在，必須與其他事物有著互相的關係，而使一事物生滅，或使一事物存在的條件或關係，則稱為此事物的因緣，宇宙萬法的生成壞滅，皆由於「因緣」二字。

佛以一偈來說明因緣：「諸法因緣生，我說是因緣，因緣盡故滅，我作如是說。」⁶⁴依其偈義名為「佛法身偈」，由於「一切因緣及所生法，性空寂故，是故我說名為法身。若有眾生解了如是因緣之義，當知是人即為見佛。」⁶⁵故。

⁶² 星雲大師：《玉琳國師》，頁 16。

⁶³ 同前註，頁 28。

⁶⁴ 《佛說造塔功德經》，《大正新脩大藏經》冊 16，頁 801b。

⁶⁵ 同前註。

宇宙萬物，沒有一定的存在，皆是相對的依存關係，依循時間與空間看待：以時間上來說，因果相續，因前有因，因因無始，果後有果，果果無終，此為縱向的時間，可以說是「此生故彼生，此滅故彼滅」⁶⁶，「此」是因，「彼」是果；以空間上來說，主從相聯，主旁有主，無一定中心，從旁有從，無一定邊際，此為橫向的空間，可以說是「此有故彼有，此無故彼無」⁶⁷，「此」是主，「彼」是從。宇宙一切便是依此續續不斷的因果，種種牽引的主從關係相互依存而成。

眾緣和合而生成宇宙萬法，由無至有的生起，緣起是因，緣生是果，宇宙存在之萬法即是「因緣所生法」，萬法之生起即是「諸法因緣生」。宇宙萬法藉由眾緣所生，不免變化敗壞，老病死生的有情眾生，生住異滅的器世間，都是萬法的流轉，萬法的生滅無常。

因果即是「因緣果報」，果是因緣和合而生，「果」對造因者來說是「報」，時間而言，所謂「因果通三世」及「宿世因緣」，乃指「過去、現在、未來」⁶⁸，佛以偈說明「先所作業果報成熟皆悉現前」⁶⁹真實不變的道理，偈曰：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」⁷⁰可以說是「因業不自滅，遇緣起現行，業自作，果自受」。

因此王小姐的愛慕之心對於玉琳而言：多情美貌的王小姐，玉琳當然並不能完全忘懷，但他又要努力的把她遺忘，因為他知道情憫的魔力，一不小心，就會給它網得緊緊，一失足成千古恨，所以，事先怎能不謹慎呢？「菩薩畏因，眾生

⁶⁶ 參閱《雜阿含經》卷 10，《大正新脩大藏經》冊 2，頁 67a。「所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」

⁶⁷ 同前註。

⁶⁸ 參閱〈五百弟子受記品第八〉，《妙法蓮華經》卷 4，《大正新脩大藏經》冊 9，頁 27b-29b。佛說五百弟子授記之宿世因緣乃指過去、現在、未來。

⁶⁹ 《大寶積經》卷 57，《大正新脩大藏經》冊 11，頁 335b。

⁷⁰ 同前註。

畏果」的道理，玉琳是常常記著的。⁷¹「菩薩畏因，眾生畏果」，多數之人害怕遭受惡果而擔憂，而一個修行之人懂得戒慎於初的道理。

(二)、 若愛眾生不名煩惱，瞋捨眾生名重煩惱⁷²

以下將分為二點探討：1.自度離苦；2.度人得樂。

1. 自度離苦

懂得佛教的王宰相心想：「一位師父出家學道，不是將相做得到的，自古就有『出家乃大丈夫之事，非將相所能為』的話，我們不能鼓勵別人去學道，反而把別人從道中拉出來，這是很罪惡的！」⁷³即使如此，無奈閨女事急，王宰相也只得會見磬山住持天隱和尚，老實的把家庭苦衷向天隱和尚陳述，並請住持和尚設法，如何讓一個原本和樂的家庭不至於破碎，卻又不節外生枝。

明朝蓮池大師在〈竹窗二筆〉⁷⁴中言道：

先德有言：「出家者，大丈夫之事，非將相之所能為也。」夫將以武功定禍亂，相以文學興太平，天下大事皆出將相之手，而曰出家非其所能，然則出家豈細故哉？今剃髮染衣，便謂出家。噫！是不過出兩片大門之家也，非出三界火宅之家也；出三界家而後名為大丈夫也。猶未也，與三界眾生同出三界，而後名為大丈夫也。古尊宿歌云：「最勝兒，出家好，出家兩字人知少。」最勝兒者，大丈夫也。大丈夫不易得，何怪乎知出家兩字者少也。⁷⁵

⁷¹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 77。

⁷² 《菩薩善戒經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 30，頁 962a。

⁷³ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 22。

⁷⁴ 參閱註 32，明朝蓮池大師所著《竹窗隨筆》內含〈竹窗隨筆〉、〈竹窗二筆〉、〈竹窗三筆〉三篇。

⁷⁵ 參閱前註，〈竹窗二筆〉中，蓮池大師隨感所筆〈出家（一）〉一文。

唐太宗李世民道：「出家者乃大丈夫之事，非將相所能為。」⁷⁶良將以武功平定四海，賢相以善謀大興國邦，天下大事皆由將相所出任，而出家乃是將相力有未逮之事，由此可知出家豈是小事？今世人剃髮染衣，便以為出家。噫！此謂出家不過割愛辭親，非是出離三界火宅；出離三界火宅乃可名為大丈夫。而發大心與三界眾生同出三界火宅，乃可真名為大丈夫。過去有年高德劭的高僧頌揚：「最勝兒，出家好，出家兩字人知少。」最勝兒乃大丈夫，大丈夫不容易，怪不得真能明白「出家」二字的人甚為稀有。

王宰相信仰佛教，懂得佛教，也曾聽聞古言「出家乃大丈夫之事，非將相之所能為也」，但始終禁不起夫人盡力的慫恿，答應前去磬山崇恩寺與住持天隱老和尚商量，欲使玉琳和尚還俗，將之招贅府中。

然而對於玉琳來說，出家二字的體悟：

人生的生死，以及一切的苦惱，都是由於愛慾所致，徒弟怕在生死愛慾中沉淪，所以割愛辭親，辭別了父母，離開了家鄉，皈依在佛陀的座下，親近師父受教，現在怎麼能叫我拋棄了光明的大道不走，又去走那黑暗的歧途，將來哪一天才能離開了這生死的大海？⁷⁷

玉琳是江蘇昆陵人，俗姓楊，事親至孝，一再懇求父母准許出家，十九歲皈依佛門，至今六年，未有越軌，而師父及王宰相卻要他捨戒還俗以救人命。玉琳明白出家修行之人在於生死的解脫，脫離業海的沉淪，不受輪迴的苦果，他是住持天隱和尚的第二個徒弟，也是最得意的高足，自然其修持戒行受人肯定，在陷入洞房花燭夜的困局中，玉琳提醒自己：「甚矣哉！女色之為力大也！」、「小姐！你芙蓉似的白面，不過是一個帶肉的骷髏罷了；你美艷的嬌態，不過是一個殺人

⁷⁶ 參閱星雲大師：《八大人覺經十講》（高雄：佛光出版社，1960年），頁84。

⁷⁷ 星雲大師：《玉琳國師》，頁24。

的利器罷了。」⁷⁸玉琳用智慧的水——白骨觀、不淨觀⁷⁹——澆潑心中升起的慾念，用假設的觀想來驅除美色的誘惑：所謂美人，不過是一些血肉皮骨穿起一襲漂亮的外衣，等到無常一來，在她的身上見到的只是血和膿，蟲和蛆，這有什麼美麗呢？這有什麼值得愛戀呢？⁸⁰

美色當前，玉琳運用白骨觀、不淨觀來對治誘惑。《瑜伽師地論》教導：如實善修、善習、善多修習不淨觀，不單調伏欲貪，定能斷除欲貪。⁸¹玉琳明白一個出家修行之人要戰勝自己的情感和欲望，將相能征服他人，卻未必能降伏自身的煩惱，成為英雄不難，成為大丈夫可不容易，面對誘惑，要有「朝聞道，夕死可矣」的決心。

《楞嚴經》言：「摩登伽在夢，誰能留汝形？如世巧幻師，幻作諸男女」⁸²，施幻術迷惑阿難尊者的摩登伽女就像大夢中的幻影，怎能留住阿難尊者的身形？這就像世間巧妙的幻師可以變幻出許多男女一樣。對於阿難尊者來說，摩登伽女這個劫難，是阿難尊者的自心迷悟，對於玉琳而言，外在的王小姐可以說不是真的誘惑，而玉琳本身內心的迷惑才是考驗，又玉琳的求道之心是否具備堅定不移的意志，這也是為何天隱和尚在聽了王宰相的話之後，不妨藉此來試驗玉琳的道心，而玉琳終是沒隨著貪欲的洪流漂浮。

2. 度人得樂

對於王宰相招贅的提議、師父的允諾，玉琳是萬般不願意，直到天隱和尚開

⁷⁸ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 28-29。此為「白骨觀」：觀想死屍在皮肉血筋消失後，所呈現的肢骨相貌，用以對治貪愛執著。

⁷⁹ 參閱《瑜伽師地論》卷 30，《大正新脩大藏經》冊 30，頁 452a-453a。不淨觀有九觀想：青瘀觀、膿爛觀、爛壞膨脹觀、食噉觀、異赤觀、分散觀、骨觀、鎖觀、骨鎖觀。白骨觀為不淨觀中的鎖觀、骨鎖觀。末言：「謂修不淨能與欲貪作斷對治」。

⁸⁰ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 31。此為不淨觀想，觀想死屍從青瘀、膿爛、生蟲蛆、爛壞、膨脹、被鳥獸啃食、皮肉血被食盡只剩筋骨、肢骨分離各處等。

⁸¹ 參閱註 79。

⁸² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，《大正新脩大藏經》冊 19，頁 131a。

口：「菩薩利他的精神，不是在躲避眾生的，應該隨緣現化而來設法救出眾生，這才是真正菩薩的精神。」⁸³師父的法語提醒了玉琳，在沉思一會兒，玉琳反倒安定身心，胸有成竹的提出一個要求，王小姐自然是答應。當全寺大眾得知玉琳即將入贅宰相府，淺見的羨慕玉琳，有著相當修養的感到惋惜，但玉琳心中自有盤算，這其中心思的轉折，與天隱和尚「菩薩利他的精神」，這宛如及時雨般的法語有著關係。

玉琳起初對於「還俗招贅」的提議感到錯愕，但是王宰相：「但為了救人的命，佛法也會方便允許的！」⁸⁴玉琳考量到佛教的名譽，王府的家聲，王宰相再言：「好心都有好報的，菩薩救人，是不計世間上毀譽！」⁸⁵接著，玉琳怎麼也沒想到師父會要他允了這件事，又說王宰相話說得很對。玉琳捫心自問是不是再沒有福氣住在清淨的佛寺中，是天隱和尚一番「菩薩利他精神」的法語，才使得玉琳重新思考這問題的解決方法，而非不可思議的拒之千里之外。

玉琳也曾為自己擔心，他擔心自己的年齡太輕，抵擋不住財色的誘惑，但最後還是為人心切，撇開全寺大眾對他的誤解擱一邊，香燈一職請假二天，前往宰相府救人醫治，儘管這個藥方是拜堂成親。

玉琳沒有把握說服王小姐捨棄世間不實的情感，卻是直下承擔的前往相府，在自度離苦之外，玉琳也發心度人，因為即使他不著染世間上的情愛，也無法坐視王小姐因他而病不管。

在《菩薩善戒經》中，優波離問世尊：一者貪，二者瞋，三者癡，菩薩所犯何者為重？何者為輕？世尊對優波離說：「瞋恚之心能捨眾生，貪愛之心能護眾生；若愛眾生不名煩惱，瞋捨眾生名重煩惱」⁸⁶

⁸³ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 25-26。

⁸⁴ 同前註，頁 25。

⁸⁵ 同前註。

⁸⁶ 《菩薩善戒經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 30，頁 962a。

菩薩起瞋恚，眾生遠離菩薩，未來菩薩度化眾生困難，所以「瞋捨眾生」名為「重煩惱」；菩薩起貪愛，而心心護念眾生，眾生見菩薩歡喜，未來菩薩度化眾生容易，所以「若愛眾生」不名為煩惱。由此可知，菩薩寧願起貪愛之心護念眾生，也不願意起瞋恚之心讓眾生遠離。玉琳自問何哉遇此魔難，卻也直下承擔的前往相府度化王小姐，因為菩薩利他的精神，因為他不捨離在苦海沉淪的眾生。

又《佛說決定毘尼經》，世尊告訴優波離，菩薩因瞋犯戒，當知最重，因瞋恚故能捨眾生，因貪欲故於諸眾生而生親愛，「所有諸結能生親愛，菩薩於此不應生畏；所有諸結能捨眾生，菩薩於此應生大畏。」⁸⁷玉琳也曾為自己擔憂，擔憂自己的感情一時不能控制，但終究前往相府度化王小姐。而在洞房花燭夜，玉琳堅定的道心，心繫眾生的悲憫，感動了王小姐，王小姐這時候看待玉琳不再是一個美男子，而是一尊慈悲救度眾生的菩薩，她已經懂得如何從痛苦的深淵中自拔，她願意跟隨玉琳的腳步出家，玉琳就是她的明師。

雖說王小姐是出自甘心情願，讓玉琳離開王府，不過脫身回寺的玉琳心中明白，他在王宰相府說服了王小姐，但王小姐並沒有死了對他愛慕的心，他始終罣礙沒有能使王小姐跳脫出生死愛慾苦海的這件事，如同玉琳在洞房花燭夜時，對王小姐所言：他愛一切人，也愛王小姐，他不忍心見王小姐在茫茫苦海裡載沉載浮。因為不捨眾生，所以在遇到丫鬟翠紅時，向翠紅詢問了王小姐的情形，明白王小姐雖是遭受許多苦楚，但畢竟是一位深具善根的女性，於是告訴翠紅：「等到她將來出家的時候再說吧！」⁸⁸菩薩若愛眾生不名煩惱，菩薩瞋捨眾生名重煩惱，玉琳愛一切眾生；又，所有諸結能生親愛，菩薩於此不應生畏⁸⁹，玉琳沒有因為擔憂自己有可能因此動搖而棄王小姐於不顧——玉琳自斷苦，亦斷他人苦，可以說是「不做羅漢，願為菩薩」。

⁸⁷ 《佛說決定毘尼經》，《大正新脩大藏經》冊 12，頁 40b。

⁸⁸ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 91。

⁸⁹ 同註 87。

(三)、 愛情昇華道情

在洞房花燭夜的時候，玉琳帶著王小姐「跑香」，因為跑香，王小姐臉上的蛾妝給汗水流得像爬滿一條條蚯蚓，頭上的雲髻披散，衣裝凌亂，玉琳藉此讓王小姐透過鏡子看看她自己的模樣，與他跑香過後，身如琉璃的相貌做對比，王小姐因此感到羞愧，玉琳更進一步告訴王小姐，她這是貪取形體上一時虛假的美貌，正如男女之間的情感，也是無常不實的，玉琳道心堅定的對王小姐曉以大義，卻也擔憂王小姐沉浮在貪欲苦海中執迷不悟，王小姐受玉琳慈憫眾生的胸襟所感動，因而承諾玉琳的建議。

玉琳其實不同意年輕的女孩子出家，但是因為沒法把陷在愛情漩渦中的王小姐救出，所以才從沒有辦法中開出這條路來——建議王小姐出家。王小姐則是覺得只有出家這條道路是玉琳指示的，也為了她還愛玉琳。但關於王小姐出家這件事，玉琳的看法是王小姐不但深具善根，且寄予厚望——正如同玉琳給她取的法名「醒群」一樣，要王小姐能夠自己覺醒，將來再令他人覺醒——因為依照王小姐的聰明才智及家庭背景，大有可為的能為教奉獻，利益眾生。

醒群文靜，沉默寡言，甘守清靜的出家生活。起初，她並未能真正捨去對於玉琳執著愛戀，但是在經過玉琳沒殺人，卻招供殺人的風波後，感受到這人間世事的變幻無常，更領悟玉琳看破生死，且將生命布施給惡人的寬宏度量。自此，醒群也同玉琳一樣走在「道」上——又是這許多年來，在玉琳國師大力做著救度眾生宣揚佛法的期中，聽說醒群的千華庵，住有尼眾數十人，經常有弘法講經盛會，尤以每年冬天，寒風凜凜，雪花飛舞的時候，醒群施米施粥的善舉，最為人稱道⁹⁰——過去的愛慕之情昇華為道情，她與玉琳同為法侶道友，為佛教貢獻，

⁹⁰ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 182。又，第十行，「頂禮知客師父！大教常住掛一單！」其中「大教」二字應是「打攪」，此句意為「頂禮知客師父！打攪常住掛一單！」參閱賴寧欣：〈星雲模式的人間佛教之藝文化對佛教普及化的影響——以《玉琳國師》與「再世情緣」連續劇為例〉，頁 32。

為眾生做牛馬，在修行道上，經歷種種考驗的玉琳國師藉由政治的助力教化四方，而越過愛執迷惘的醒群也在一隅同擔如來家業。

曾經，對於多情美貌的王小姐，玉琳並不能完全忘懷，但是他努力的把她遺忘，因為他知道一不小心，就會一失足成千古恨，「菩薩畏因，眾生畏果」的道理，玉琳銘記在心。無論玉琳是否知曉他與王小姐過去有一段宿世因緣，要緊的是懂得「善了因緣」的道理，如同在囚牢裡，他對丫鬟翠紅所說的話：「因緣和業力主宰一切，我們無庸為此悲哀，要緊的是我們再不要去作惡造業。」⁹¹

再者，天隱老和尚知道王小姐之所以會為玉琳一病不起，是因為玉琳過去與王小姐宿世間有一段孽緣，天隱和尚的處理方式並非宿命消極，反而要玉琳前去解救王小姐，也稱讚玉琳將與王小姐的這段因緣了結得法合理。

善了因緣的玉琳與醒群同為法侶道友，愛情昇華為「道情」，這道情就如同證四果阿羅漢的志性比丘尼對世尊言：「尊者阿難是我兄，同一法，同一水乳。」

92

志性比丘尼⁹³即摩登伽女，摩登伽女非嫁阿難尊者不可，世尊契機教化，指示摩登伽女若要阿難尊者作為夫婿，先要跟阿難尊者一樣出家修道，而摩登伽女在世尊廣說四聖諦時，當下豁然開解，證阿羅漢果，世尊於是問言：「汝現在還要阿難作為夫婿否？」⁹⁴又言：「汝可以去找阿難。」⁹⁵志性比丘尼慚愧羞恥，長跪道：「過去實在愚癡，不斷追逐阿難，如今我已心開，如黑暗中得見燈火光明。」

⁹¹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 131。

⁹² 《鼻奈耶》卷 3，《大正新脩大藏經》冊 24，頁 864c。

⁹³ 在《鼻奈耶》中，未指出摩登伽女成為比丘尼後，名為何，但在《摩登伽經》中，摩登伽女為「本性比丘尼」；《舍頭諫太子二十八宿經》中為「志性比丘尼」；《楞嚴經》中為「性比丘尼」。

⁹⁴ 《鼻奈耶》卷 3，《大正新脩大藏經》冊 24，頁 864c。在《鼻奈耶》卷 3 與《佛說摩登伽女解形中六事經》卷 1，皆有記述阿難尊者與摩登伽女事件，此處本文綜合二經以便獲得更多資訊。經典原文：時世尊觀鉢吉蹄女人意語言：「汝今須阿難為夫不？」

⁹⁵ 《佛說摩登伽女解形中六事經》卷 1，《大正藏》冊 14，頁 896b。經典原文：佛語女：「起至阿難所。」

⁹⁶且言：「現在阿難尊者就像我的兄長一般，同樣蒙受世尊的法乳滋養，我對阿難尊者已經沒有任何貪求欲念了。」⁹⁷

因此，無論過去以何因緣，重要的是善了因緣，玉琳與醒群破愛執迷情為「道情」，如同阿難尊者與摩登伽女般，像兄弟一樣的蒙受佛陀同一法乳滋養。

世俗上的男女愛情是一種占有的慾念，真正的愛不是占有，是為了對方好，而這個為了對方好的「好」是需要智慧來判斷抉擇。

玉琳用智慧來提升對於王小姐的愛，將男女之間的情愛昇華為對一切眾生的慈悲；而醒群的千華庵尼眾增加，擴大辦道的規模，經常有弘法講經的盛會，每年也有施米施粥的善舉——王小姐終是將對於玉琳的小愛擴大至一切眾生——這正是如同玉琳一般，將一己的私愛提昇為對一切眾生的慈悲。⁹⁸



⁹⁶ 《佛說摩登伽女解形中六事經》卷1，《大正藏》冊14，頁896b。經典原文：女慚愧低頭，長跪於佛前言：「實愚癡故逐阿難，今我心已開，如冥中有燈火；如乘船船壞得岸；如盲人得扶；老人得持杖行，今佛與我道，我心中開如是。」

⁹⁷ 《鼻奈耶》卷3，《大正新脩大藏經》冊24，頁864c。經典原文：時比丘尼慚愧羞恥，長跪白佛言：「尊者阿難是我兄，同一法同一水乳。」

⁹⁸ 參閱星雲大師：〈人間佛教的藍圖（一）〉，《普門學報》第5期（2001年9月），頁1-47，尤其16-19，感情觀（情愛之道）。

第二節 去我慢

在「去我慢」這一節，針對「年輕的玉琳，就是還有點傲慢的習氣，尤其是對他的師兄。」⁹⁹展開論述，「慢」為根本煩惱，「憍」為隨煩惱，皆為修行人所須斷除的習氣，首先在「我慢之因」爬梳玉琳與師兄玉嵐之間關係的轉折與變化，接著「我慢之破」便是從這些轉折與變化當中，探索玉琳何以淨化自身習氣，何以對治「我慢」。

一、我慢之因

根據附錄二的情節分析，本文將《玉琳國師》中，所有關於驕傲我慢的部分爬梳出來¹⁰⁰，如下所述：

玉琳與師兄玉嵐是師父天隱和尚唯一收的二個徒弟，偶然聽到師父向其他長老說明自己只有一個半徒弟，玉琳認為師父指的半個徒弟是師兄，而一股好勝的心情促使玉琳去向老和尚問個明白，孰料師父指的半個徒弟是他。

玉琳的自尊心受到不小的打擊，他無法不把自己與師兄做比較，師兄只吃飯不做事，只睡覺不修行，師兄是那樣的好吃懶做，更遑論德學，但師父卻把他當作一個徒弟，而自己只是半個徒弟看待。

接著，玉琳沒想到玉嵐抄寫的《妙法蓮華經》會比他早三天送達師父，字跡是端正清秀美觀，天隱老和尚這才告訴他，玉嵐是外現羅漢相，內秘菩薩行的精進修行者，老和尚同時指點玉琳，即使聰明如他，用世俗的眼光是不能認識玉嵐。

玉琳慚愧自己過去總是錯怪師兄，汗顏自己驕慢瞧不起師兄，曾經他是如此的厭惡師兄，但師兄卻是內秘菩薩行的人！他這才懂得師兄對他說的話裡其實含有很深的哲理，是他自己帶著偏見冤枉師兄。

⁹⁹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 43。

¹⁰⁰ 參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 42-82。

玉嵐不是不明白玉琳的心思轉折，只是沒放心上，更無芥蒂，他關心的是玉琳救助落水似的王小姐沒救到底，又把放回水裡，還當這是了結一樁救度眾生的事情。玉嵐幫玉琳擋開丫鬟翠紅多次，同時點醒玉琳，在弘揚佛法的時候，才能了解到佛法，修學佛法要到眾生處去求，如同救人要救到底，而不是自作逍遙的走人。玉琳因此正視王小姐的問題，正視他打從宰相府回來的內心擔憂——王小姐愛慕他的心情並沒有完全消失。

對於玉琳而言，玉嵐是他修行道上的一大助力，師兄總是在玉琳有需要的時候出現，除了點化玉琳救度王小姐救到一半之事，還有化解吳師爺的陷害、提供三個錦囊妙計、接下正覺山的住持之位、告知陽奉陰違的小馬之事，這些都是玉嵐對於玉琳的幫助。

二、我慢之破

在「我慢之破」中，先以「慢如高山，法水不住」談論僣慢之心何以障道，再以「卑如江海，萬川歸集」提出對治僣慢的方法。

(一)、 慢如高山，法水不住

玉琳認為他唯一的師兄玉嵐——一個每天只知道在寺裡吃飯睡覺，再不然就到寺外去遊逛亂跑的和尚，好吃懶做，衣冠不整、走路瘋癲、說話不論輕重、舉止毫無威儀，更遑論修行，因為有這樣的一位師兄，師父和他都是臉上無光，因此，玉琳一向瞧不起他的師兄，甚至非常厭惡，每當遇著師兄玉嵐的玉琳，態度總是輕蔑，不耐煩，責難的。

所以當聽見師父向他人說起只有一個半徒弟的時候，心想「這半個徒弟」指的一定是師兄；而當天隱和尚要二人各抄一部《妙法蓮華經》的時候，玉琳驕傲的自信一定勝過師兄。然而「半個徒弟」指的是他；師兄手抄的《妙法蓮華經》也比他早三天送達。

玉琳向師父說：「無如我並不知師兄的功夫在那裏？」¹⁰¹

天隱和尚：「一般人只愛看人的另一面，只愛尋人的短處，別人的長處一概不提，因此就往往輕視別人。孩子！聰明的如你，也不能認識你的師兄！」¹⁰²

「這一個世間，永遠是黑白是非不分的世間，多少賢能的人，被人誤認為是庸才；多少為非作歹的小人，帶上了假面具，別人就會把他當作正人君子。這個世間上的人，那裏能真正的認識人？」¹⁰³

「你的師兄，他是外現羅漢相，內秘菩薩行，用世俗的眼光，是不能了解認識你的師兄！」¹⁰⁴

「在今日出家的僧團中，雖然份子良莠不齊，但有道心的大心菩薩還是多的，他們不顧小節，放浪形骸，超然物外，若錯怪他們，真是獲罪無量！」¹⁰⁵

因為天隱和尚這番開示，玉琳恍然大悟，是他小看了師兄，他是個驕慢的人，竟瞧不起師兄，竟認為師兄不如他，過去將師兄的話視為胡言瘋話，冤枉師兄，而師兄實是內秘菩薩行的人，玉琳深感自己傲慢的習氣而慚愧。

在《勝鬘經》中，勝鬘夫人得佛授記，並於佛前發願受持十大受，第一受「世尊，我從今日乃至菩提，於所受戒不起犯心。」¹⁰⁶此為攝律儀戒的總相：佛陀，

¹⁰¹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 60。

¹⁰² 同前註。

¹⁰³ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 61。

¹⁰⁴ 同前註。

¹⁰⁵ 同前註。

¹⁰⁶ 《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》，《大正新脩大藏經》冊 12，頁 217b。並且參閱頁 217b-218a 如下：佛陀於舍衛國祇樹給孤獨園宣說《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》，經中記載勝鬘夫人宣誓受持「十大受」，亦即「十大戒」、「十大弘誓」：一、於所受戒不起犯心；二、於諸尊長不起慢心；三、於諸眾生不起恚心；四、於他身色及外眾具不起疾心；五、於內外法不起慳心；六、不自為己受畜財物，凡有所受悉為成熟貧苦眾生；七、不自為己行四攝法，為一切眾生故，以不愛染心無厭足心無罣礙心攝受眾生；八、於所受戒不起犯心；九、若見孤獨幽繫疾病種種厄難困苦眾生，終不暫捨，必欲安隱，以義饒益令脫眾苦，然後乃捨；十、若見捕養眾惡律儀及諸犯戒終不棄捨，我得力時，於彼處見此眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。前五受同於「攝

從今日起，直到我證得菩提，對於我所受的戒律，我絕對不再生起毀犯的心。

第二受「世尊，我從今日乃至菩提於諸尊長不起慢心。」¹⁰⁷佛陀，從今日起，直到我證得菩提，對於一切尊長，我絕對不再生起一點輕慢的心。其中「諸尊長」包含：佛、和尚、阿闍黎、上座等大德，也含括在家眾：父母、伯叔、師長等。近如父母師長，遠如過去大德，對於尊長要生恭敬心，不應起輕慢之心，輕慢心現起，但見過失，不見功德，浮現他人不過如此的想法，輕慢尊長之心增長，則起邪見，則毀謗三寶，則毀謗大乘法，於諸尊長起慢心，實為修學大乘法的最大障礙。

而玉琳——「你又在胡說亂道了，我替你告訴師父！」玉琳知道他的師兄是一個好吃懶做的人，一向就瞧不起他，甚至還非常的厭惡他。¹⁰⁸

「我沒有工夫和你閒扯！」玉琳輕蔑的看了玉嵐一眼，年輕的玉琳，就是還有點傲慢的習氣，尤其是對他的師兄。¹⁰⁹——是如此這般的對待師兄玉嵐，此時的玉琳就如同拜謁六祖慧能大師，卻頂禮頭不至地的法達禪師一樣，「心中必有一物」¹¹⁰——貢高我慢。

《成唯識論》曰：「我慢者，謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名我慢。」¹¹¹我慢是一種驕傲不恭、無禮、輕視、不尊敬他人的心態；也是恃己凌他，自我妄想的心高揚，而欺凌於他人的心態。

律儀戒」，第六至第九受為「饒益有情戒」，第十受則是「攝善法戒」。除「十大受」外，勝鬘夫人再發「三大願」：第一、以此善根於一切生得正法智；第二、我得正法智已，以無厭心為眾生說；第三、我於攝受正法捨身命財護持正法。

¹⁰⁷ 同前註。

¹⁰⁸ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 42。

¹⁰⁹ 同前註，頁 43。

¹¹⁰ 唐朝有一位念《法華經》已及三千部的法達禪師，參謁六祖大師時，頂禮卻頭不至地，六祖大師於是呵叱道：「汝心中必有一物。」這一物便是「貢高我慢」。六祖大師且偈曰：「禮本折慢幢，頭奚不至地。有我罪即生，亡功福無比。」

¹¹¹ 《成唯識論》卷 4，《大正新脩大藏經》冊 31，頁 22b。

《俱舍論》中，談到「慢」有七種：

令心高舉，總立慢名。行轉不同，故分七種。於劣於等，如其次第，謂己為勝，謂己為等，令心高舉，總說為「慢」。於等於勝，如其次第，謂勝謂等，總名「過慢」。於勝謂勝，名「慢過慢」。於五取蘊，執我我所，令心高舉，名為「我慢」。於未證得殊勝德中，謂已證得，名「增上慢」。於多分勝，謂己少劣，名為「卑慢」。於無德中，謂己有德，名為「邪慢」。

112

又，《文殊師利所問經》中，談到「憍」有八種：「憍者：色憍、盛壯憍、富憍、自在憍、姓憍、行善憍、壽命憍、聰明憍，此謂八憍。」¹¹³

而只看見表相的玉琳認為師兄無論智慧、道德、能力、學問等各方面皆不如他，甚至認為師兄懶惰成性，而輕視師兄，但其實玉琳的師兄是一個外現羅漢相，內秘菩薩行的道者，玉嵐修行的功夫遠遠勝過玉琳，正如同天隱和尚對玉琳所言：「你若和師兄一比，孩子！你終於只能算是我的半個徒弟！」¹¹⁴

對於勝於自己的師兄，玉琳卻認為自己勝過他，這是「慢過慢」；玉琳在五蘊「色」、「受」、「想」、「行」、「識」這五種虛妄障礙中，執著我，恃我而起慢，這是「我慢」；又，認為自己聰慧敏捷而憍，這是八憍中的「聰明憍」，因此，對於師兄玉嵐的種種不服氣，玉琳可以說是「慢過慢」、「我慢」、「聰明憍」的習氣使然。

在《釋門歸敬》中：「但以慢山上聳，俯視於人物。我室四蒙，包藏於見愛，

¹¹² 《阿毘達磨俱舍論》卷 19，《大正新脩大藏經》冊 29，頁 101a。

¹¹³ 《文殊師利問經》卷上，《大正新脩大藏經》冊 14，頁 500b。

¹¹⁴ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 61。

慢無納法之實。」¹¹⁵將憍慢心比喻像山似的高聳，傲視一切，實乃煩惱的根源，《法華經·方便品》亦云：「我慢自矜高，諂曲心不實，於千萬億劫，不聞佛名字，亦不聞正法。」¹¹⁶由此可見，「我慢」實為障礙佛陀教法的納受。

再者，《大智度論·釋發趣品》言：

信師恭敬諮受者，菩薩因師得阿耨多羅三藐三菩提，云何不信恭敬供養師？雖智德高明，若不恭敬供養，則不能得大利；譬如深井美水，若無綆者，無由得水。若破憍慢高心，宗重敬伏，則功德大利歸之。又如雨墮，不住山頂，必歸下處。若人憍心自高，則法水不入；若恭敬善師，則功德歸之。

117

吾人要信師恭敬，從師長的身上聽聞佛法，有問題可以請問。菩薩因為師長的開導而得無上菩提，所以何以不恭敬供養師長？縱有高的智慧，但是如果沒有以恭敬的心供養師長，沒有經過師長的開導，不知道正道如何，不了解自己的程度，錯認未得而得，如此這般不能得大利；師長就像是汲水的繩子，沒有汲水的繩子就無法獲取深井裡的甘美清水。要破除憍慢高心，才能尊崇、效法、敬服師長，那麼功德大利就歸向我們，增上道行。就好比雨降下來，不會停在山頂，一定往下流。所以這憍慢之心好比高山，留不住法水；如果恭敬善師，則功德歸向自己。

因此，「慢如高山，法水不住」，又如「善財童子五十三參」，這五十三參善知識從菩薩到外道，從婆羅門到婆須蜜多女，皆引導善財童子進入法界之境，若善財童子有我慢高山，則法水不入。

¹¹⁵ 《釋門歸敬儀》卷上，《大正新脩大藏經》冊 45，頁 856a。

¹¹⁶ 《妙法蓮華經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 9，頁 8b。

¹¹⁷ 《大智度論》卷 49，《大正新脩大藏經》冊 25，頁 414b。

(二)、 卑如江海，萬川歸集¹¹⁸

「卑如江海，萬川歸集」以二點討論對治「我慢」的方法：1.常近善知識；
2.慚愧及恭敬。

1. 常近善知識

《瑜伽師地論》曰：「善知識者，謂從彼聞無上正法，由此故名從他聞音。」

¹¹⁹凡能讓汝聽聞無上正法者，皆能稱之為善知識，又《大方廣佛華嚴經·入法界品》¹²⁰記述善財童子參訪五十三位善知識的求道過程，這五十三位善知識有菩薩、比丘、居士、長者、優婆夷、仙人、婆羅門、童女、童子、王、外道、船師、比丘尼、婆須蜜多女、天神、地神、夜神、妙德圓滿神、釋迦女、摩耶夫人、天王之女等，由此可知，不論以何種形相出現，凡能引導眾生捨惡修善，入於佛道者，皆可稱為善知識。

在《佛說法句經》中，佛陀更以二十一種譬喻來具體說明「善知識」的重要，如下：

善知識者是汝父母，養育汝等菩提身故。善知識者是汝眼目（本文推論應作『眼目』），示導汝等菩提路故。善知識者是汝腳足，荷負汝等離生死故。善知識者是汝梯橙，扶侍汝等至彼岸故。善知識者是汝飲食，能使汝等增長法身故。善知識者是汝寶依（本文推論應作『寶衣』），覆蓋汝等功得身故。善知識者是汝橋梁，運載汝等度有海故。善知識者是汝財寶，救攝汝

¹¹⁸ 《摩訶止觀》卷4，《大正新脩大藏經》冊46，頁45c。「慢如高山，雨水不停；卑如江海，萬川歸集。」以高山山頂譬喻「憍慢之心」；以雨水譬喻「法水」；以大海譬喻「謙卑之心」。法水不流注憍慢之心，而謙卑之心如大海，能納百川。本文以「卑如江海，萬川歸集」提出二個次第用以對治憍慢之心。

¹¹⁹ 《瑜伽師地論》卷98，《大正新脩大藏經》冊30，頁865b。

¹²⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷62-80，《大正新脩大藏經》冊10，頁331c-444c。〔唐〕八十華嚴，卷62-80為〈入法界品〉，記述善財童子五十三參善知識過程。

等雖貧苦故。善知識者是汝日月，照耀汝等離黑闇故。善知識者是汝身命，護惜汝等無有時故。善知識者是汝鎧仗，降伏諸魔得無畏故。善知識者是汝絙繩，梏機汝等離地獄故。善知識者是汝妙藥，療治汝等煩惱病故。善知識者是汝利刀，割斷汝等諸愛網故。善知識者是汝時雨，潤清汝等菩提身故。善知識者是汝明燈，能破汝等五蓋闇故。善知識者是汝善標，教示汝等趣正道故。善知識者是汝薪火，成熟汝等涅槃食故。善知識者是汝弓箭，射殺汝等煩惱賊故。善知識者是汝勇得（本文推論應作『勇將』），能破汝等生死軍故。善知識者是汝如來，破汝煩惱至涅槃故。善男子，善知識者有如是無量功德，是故我今教汝親近。¹²¹

由此得知，善知識對於修行人之影響甚大，善知識如眼目，指示引導汝走在菩提正道上；善知識好比寶衣，成就汝所修積的一切功德；善知識又如勇將，滅除汝一切諸恐怖；善知識也如船師，度汝越過生死苦海；善知識更如弓箭，射殺汝煩惱賊等，對於善知識的教誨，應聞而能信，信而能行。

《大方廣佛華嚴經·離世間品》云：「菩薩摩訶薩有十種善知識，何等為十？所謂：能令安住菩提心善知識，能令修習善根善知識……」¹²²堅持不懈的行一切與菩提心相應的善法，根深柢固的修習，能增長善根，而在菩薩摩訶薩的十種善知識中，其中能指引汝修習善根者就是善知識，再者，《大方廣佛華嚴經·淨行

¹²¹ 《佛說法句經》，《大正新脩大藏經》冊 85，〈二十一種譬喻善知識品第六〉頁 1433c-1434a。《法句經》是集錄諸經中，佛自說偈而成的經典，用以策勵學人精進向道，行文多平易簡潔，巧妙運用譬喻來教示佛法真理。

¹²² 《大方廣佛華嚴經》卷 36，《大正新脩大藏經》冊 9，頁 633a。〔東晉〕六十華嚴，其餘八個善知識為：能令究竟諸波羅蜜善知識，能令分別解說一切法善知識，能令安住成熟一切眾生善知識，能令具足辯才隨問能答善知識，能令不著一切生死善知識，能令於一切劫行菩薩行心無厭倦善知識，能令安住普賢行善知識，能令深入一切佛智善知識。

品》亦云：「著下裙時，當願眾生，服諸善根，具足慚愧。」¹²³慚愧是懺悔的條件，具足慚愧心，懺悔諸惡業，故能折服於佛法之教誨，服膺於眾善法，長養諸善根。因此，親近善知識能修習諸善根，長養諸善根，具足慚愧心。

如同親近師父天隱和尚的玉琳，天隱和尚便是玉琳的善知識，玉琳在天隱和尚的引導下，察覺自己一顆驕慢的心性而生慚愧：玉琳給師父這一頓話說得目瞪口呆，過了一會，他無限抱歉似的說：「我的確和一般人一樣，我錯怪了師兄，聆聽了師父的開示，使我深深慚愧！」¹²⁴

2. 慚愧及恭敬

《阿毘曇八犍度論》曰：

云何慚？答曰：可慚慚，可避避，可避他，恭敬，善恭敬，善往來，是謂為慚。云何為愧？答曰：可愧愧，可羞羞，可羞他，惡事畏，見惡事畏，是謂愧。慚愧有何差別？答曰：善往來慚，惡事見惡事怖愧，慚愧是謂差別。¹²⁵

何謂慚？對於可以慚的事情，要慚，是為「可慚慚」；對於可以避免的事情，要避免，是為「可避避」；對於可以避免侵害他人的事情，要避免，是為「可避他」；恭敬他人，是為「恭敬」；善於恭敬他人和應當恭敬的事情，是為「善恭敬」；善於處理好人與人之間的交往關係，是為「善往來」。

何謂愧？對於可以愧的事情，要愧，是為「可愧愧」；對於可以羞的事情，要羞，是為「可羞羞」；對於可以避免羞他人的事情，要避免，是為「可羞他」；對於惡事，要畏懼，是為「惡事畏」；對於見到的惡事，要畏懼，是為「見惡事

¹²³ 《大方廣佛華嚴經》卷 14，《大正新脩大藏經》冊 10，頁 70b。〔唐〕八十華嚴。

¹²⁴ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 61。

¹²⁵ 《阿毘曇八犍度論》卷 2，《大正新脩大藏經》冊 26，頁 779b。

畏」。

由以上六個面向為「慚」，五個面向為「愧」，明白「慚愧」實為提高個人的品德與修養，且注重人與人之間的和諧關係，知慚愧，可以說是做人處世重要的人格修養，正如《佛遺教經》所言：慚恥之服，無上莊嚴。

世儻有人，
能知慚愧，
是易誘進，
如策良馬。

——《佛說孛經抄》¹²⁶

這四句偈是佛陀過去世，為「孛」時，為藍達王說治國政法，引用《出曜經》所說，偈言揭示了慚愧心的重要性，而在《出曜經》中：

慚愧之人，智慧成就，是易誘進，如策良馬。慚愧之人，智慧成就者，如人習行恥不及眾，得一望一轉欲前進，於行闕一者便自羞恥：吾宿有何緣習行而不果獲？煩惋自責如喪二親，意常欲離惡不善法。是故說，慚愧之人，智慧成就也。是易誘進，如策良馬者，盡能滅一切諸惡，永拔根原無復塵翳，如斯之人易進為道，是故說，是易誘進。良馬者，彼御馬人調御惡馬能令調良，豫知人意之所趣向，是故說，如策良馬。¹²⁷

¹²⁶ 《佛說孛經抄》，《大正新脩大藏經》冊 17，頁 733a。《佛說孛經抄》乃佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園為卑先匿王（波斯匿王）所說經，說明佛陀名「孛」行菩薩道的本生故事，佛陀藉此說經教導王者如何親民愛民、改善社會風氣，也指導諸聽聞者如何進德修業、慈悲喜捨、服務奉獻利益眾生。

¹²⁷ 《出曜經》卷 19，《大正新脩大藏經》冊 4，頁 711c-712a。《出曜經》全經三十卷，是對《法句經》偈言所作的解釋。

一個懂得慚愧的人，能夠自勵自勉去惡增善，而在所修行的境界上不斷提升，這就是慚愧之人最終何以獲得智慧成就的道理，又，慚愧之人好比一匹良駒，鞭一揚，便向前奔騰馳騁，這就是「慚愧者易進」的道理，一個人若具足慚愧，則心生羞恥，進而勇於面對缺失，能懺悔而顯露清淨自性，感悟諸煩惱，覺察貪、瞋、癡、慢、疑、不正見、昏沉、失念、嫉、憍等。

親近善知識能修習諸善根，長養諸善根，具足慚愧心，慚愧者能懺悔，如同因憍慢習氣而瞧不起、錯怪師兄的玉琳：

他越想越慚愧，越慚愧越不安，怎麼自己過去就老是錯怪師兄呢？現在唯有對佛陀懺悔自己的罪過。他這樣一想，隨即穿袍搭衣，對著端坐在殿中央的三十二相八十種好的釋迦牟尼佛，虔誠的禮拜起來，他沐浴在慈祥的光輝裏，心靈上雖然有一種莊嚴肅穆的感覺，但另有一種自責的煩悶和抑鬱，終是難以排遣。

「我是不該小看了師兄的，我該如何向師兄道歉？」玉琳對著相好圓滿的慈尊，老是這樣自語著。¹²⁸

「禮本折慢幢」¹²⁹，禮拜本來就是為折服我慢，我慢心一起，便自高自大，好像幢旗高聳一般，且古德道：「禮屬身業折慢幢，敬屬意業敬心田。」透過以謙卑心及虔誠恭信的行儀禮佛，如此身心一致，方能表達對佛菩薩的敬意，也可折服自身的貢高我慢。正如普賢十大願的第一大願——禮敬諸佛：透過恭敬的禮拜，去除憍慢的染習，進而提起覺性返照，當貪、瞋、癡、慢、疑等念頭一現起，

¹²⁸ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 62。

¹²⁹ 法達禪師心中有一物，六祖大師於是偈曰：「禮本折慢幢，頭奚不至地。有我罪即生，亡功福無比。」參閱註 110。

隨即覺察、覺照，藉由禮敬諸佛升起恭敬心，有了恭敬心便能對治我慢。

因為玉琳有一顆好勝心、榮譽心，因此，別人公認為最不屑的事情，明知道那並不一定正確，但他就是不敢違反，所以，為了免除他人的閒言閒語，玉琳硬是將關懷王小姐的慈心拋向腦後，而這也影響到他救度眾生的履行。

本來，玉琳是瞧不起師兄玉嵐，但經過師父天隱和尚的指引，玉琳當下慚愧認錯，他自覺到他是有著一顆驕慢的心才會瞧不起師兄，慚愧不安的玉琳對佛陀虔誠的禮拜與懺悔自己的罪過，同時也找機會向師兄玉嵐表白他深深的歉意。

藉著師兄玉嵐這個角色，玉琳看見自己驕慢的心，驕慢是一種我慢心，好勝心，重要的是玉琳懂得慚愧，人非聖賢，孰能無過？要知慚愧，學習認錯，知慚愧才會認錯改過。¹³⁰

第三節 破名利

暮鼓晨鐘，驚醒世間名利客；

經聲佛號，喚回苦海夢迷人。¹³¹

世間上的名利客就像沉浮在無邊的苦海裡做著美夢而不自知，名利勘不破，道行難增長，聽經聞法，了達世事如幻如化，誠如《金剛經》所言：「不取於相，如如不動，何以故？一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電。」¹³²世間無一物是真實可得，名與利更是轉眼即逝。

¹³⁰ 參閱星雲大師：〈佛教的生活學〉，《人間佛教論文集（上冊）》（台北：香海文化，2008年），頁595-631，尤其596-602。大師說到「學習」是生活裡一個很重要的課題，列舉八個，而「學習認錯」為首——要知慚愧，知慚愧才會認錯改過。

¹³¹ 佛寺聯語。浙江普陀山普濟寺，湖北武漢古德寺，福建泉州千手寺，山東濟南興國寺，江蘇常州天寧寺，江蘇泰州光孝寺最吉祥殿，及黑龍江雙鴨山市普渡寺大雄寶殿皆有此聯。

¹³² 《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》冊8，頁752b。

下列將分為「名利之因」與「名利之破」二部分來作探討。首先，「名利之因」串聯起《玉琳國師》中，所有關於「名利」的故事情節。而「名利之破」將分為二個部分於下列論述：其一、「言無名利，行絕虛浮」¹³³談的是玉琳國師的個人修為層次；其二、「不被物用，善用其物」說的是玉琳國師不為外境所轉，隨順因緣，如何善巧運用「國師」這一個名號度化眾生。

一、名利之因

根據附錄二的情節分析，本文將《玉琳國師》中，所有關於榮華名利的部分爬梳出來¹³⁴，如下所述：

在牢獄風波之後，通過情愛跟生死關卡的玉琳回到崇恩寺，在這之前，透過跟師兄一同抄寫《法華經》的玉琳也察覺到自己嬌慢的心，他忽然感到自己渺小起來，度眾的心卻是逐日堅定，他體悟到他必須先健全自己，充實自己，因而起了參學的念頭。

玉琳向師父天隱和尚及師兄告別，師兄送他三個用方盒子包起來的錦囊：如逢危險可開第一個錦囊；如遇消福之處可用第二個錦囊；對前途發生懷疑時打開第三個錦囊。

一天，參學途中欲搭船回江南，船行至江心忽然變天，在不著邊的江心失去控制，沒人料想得到微服出巡的皇帝也在同艘船上，順治皇帝情急智生，宣布江山分予救命之人，隱約間受到觀世音菩薩的指點，玉琳想起師兄所贈的三個錦囊妙計，打開第一個錦囊，裡頭寫著「免朝」二字，順治皇帝親書二字掛於艙外，用以告知四海龍王免朝，果真即刻雲消日現，風平浪靜。

玉琳推卻皇帝平分江山之言，順治皇帝於是禮拜玉琳為國師，加封為「大覺普濟能仁玉琳琇國師」，在全國禮拜國師的典禮，玉琳用上第二個錦囊妙計，將

¹³³ 《續高僧傳》卷4，《大正新脩大藏經》冊50，頁458b。

¹³⁴ 參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁140-149、頁161-184。

一小釋迦牟尼佛像放置桌前，讓全國人民及皇帝禮拜，可免消福。

半年後，玉琳打開第三個錦囊妙計，雲遊四方去，在途中感化羣盜七十四人，住持正覺禪寺二年時間，由於順治皇帝曾許他「十年治國，十年興教」的諾言，因此當皇帝下旨宣召時，玉琳囑託眾僧用功修道，不可向外攀緣後，帶著三衣一鉢離開正覺山。

玉琳過江上京時，身旁坐一青年，無禮狂言，見玉琳衣衫襤褸，如玉琳真是國師，他不赴考，寧願服侍國師三年，後因皇帝在場，馬姓青年不得不實踐一時狂妄所許下之諾言。

進京面聖的玉琳一向內斂，不願意讓人知曉其國師身分，遑論攀附權貴，但是現在該是他用政治的助緣來弘揚佛法的時候，所以此行的主要目的是跟皇帝會談興教之事，如佛教可補助政治不足、安定社會人心、改善人民生活等問題。

表面恭敬有禮服侍的小馬是因為當今天子對於玉琳的尊崇，他千辛萬苦從家鄉赴京趕考，為的是求得一官半職，可是卻每天跟童僕一樣的鋪床疊被，他不敢對玉琳國師表示反對，但是他遷怒佛教，遷怒到一切的出家人。

玉琳之所以讓小馬隨侍左右，是為了折伏小馬的貢高我慢，因此三年過去，便在皇帝面前一言，好幫小馬謀個官職，孰料聖旨傳下，官封小馬為湖北巡撫兼總督。

在白鬚老人的搖櫓擺舵下，玉琳得知馬巡撫要拆毀歸元寺一事，玉琳要人在寺前搭個高臺，當小馬看見臺上端坐之人及「國師在此」四個大字，驚得俯伏在地，只怕這事情給皇帝知道而烏紗帽不保，玉琳要小馬拿出私人銀項替佛像裝金，寺院重新油漆以作教誡，玉琳諒他不敢再犯。

自從搭上白鬚老人的船離開，玉琳國師沒再回去皇宮精舍，他無所羈絆的踏上萬里路，隨緣度化眾生，修建道場，發動救濟，遠至南洋群島宣揚佛法等，最後，把圓寂之身留給衰頹的法王寺好興隆這個道場。

二、名利之破

名利之破分為二部分來探究對治「名利」的方法：(一)、言無名利，行絕虛浮；(二)、不被物用，善用其物。

(一)、言無名利，行絕虛浮¹³⁵

《大乘法苑義林章》道：「恡譽貪財曰名利。」¹³⁶心念美好的名聲是「名」，愛戀財物是「利」，對一個修道人而言，名關不破，則毀譽心動之；利關不破，則得失心動之。

對於玉琳國師來說，「大覺普濟能仁玉琳琇國師」這個封號是名也是利：「名」是貴為一朝國師，受皇帝、大臣、全國人民所崇拜敬仰，這國師的聲名榮耀，一時無二；「利」是為皇帝所護持，皇宮西苑精舍的生活更是不虞匱乏。

然而在隆重舉行大清朝順治皇帝和全國臣民禮拜國師典禮的前一晚，「玉琳無論怎樣也睡不著，他一時靜坐，一時念佛，但心中盤結著的問題，還是想不出辦法解決。他想明天將要接受天子及四萬萬多人的禮拜，這樣豈不是要把福折光了嗎？」¹³⁷

又，皇宮西苑的富貴生活在玉琳看來：「他現時雖是做了國師，別人都將認為他榮耀到極頂，但他覺得這樣住在皇宮裏享福，與佛教與眾生究竟有什麼好處，今後如何為教為人？」¹³⁸

對於上至皇帝、下至全國百姓的朝拜，玉琳國師沒有歡喜，只盤結著如何解決問題，對於養尊處優的皇宮日子，玉琳國師沒有貪戀，只憂心著如何為教利益眾生，由此可知，玉琳國師並不看重名利。

¹³⁵ 《續高僧傳》卷 4，《大正新脩大藏經》冊 50，頁 458b。

¹³⁶ 《大乘法苑義林章》卷 6，《大正新脩大藏經》冊 45，頁 348c。

¹³⁷ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 148。

¹³⁸ 同前註，頁 149。

玉琳國師甚至捨棄名利：

在玉琳的心中，他雖尊為國師，可是一點榮耀的念頭也沒有。幾年來的風風雨雨，重重魔難，使他在佛陀的真理中，更體驗到世態的炎涼，人事的滄桑。那巍峨壯麗的皇宮，那山珍海味的飯食，在他是如木人看花鳥，名聞利養……終於有一天當順治皇帝探望他的時候，就說道：「陛下！我想明天到各地去行腳，特地先向你告辭一下。」¹³⁹

順治皇帝萬般挽留，玉琳國師只得悄悄離開皇宮：

玉琳離開皇宮以後，就過著「一鉢千家飯，孤身萬里遊」的生活，他不以尊貴的身分自傲，他沒有擺出國師的架子，他仍和往常一樣，一套僧衣、一雙僧鞋，涉水登山，風吹日晒，他的足跡走遍大江南北，像閒雲野鶴一樣，有時到大叢林裡掛單，有時在山間水邊露宿。他知道自己年輕，他要從生活中磨鍊自己。他也曾虛心的參訪各方的大德長老，向他們求道問真，他也曾隨緣的在各處說法傳教，向眾生普施法雨，但是沒有人知道這一位莊重的僧青年，就是當朝的國師哩！¹⁴⁰

捨棄國師名利的玉琳行腳四方，過著隨緣逍遙，來去自如，無所羈絆的閒雲野鶴生活，正所謂「誰能破名利，太虛任遨遊」，直到一位首座和尚當頭棒喝：

「做一個剃髮染衣的出家人，能夠不為名位榮利動心，實在難得！假若過份的厭離名利榮位，也太偏於小乘的根性。對於世間，從大乘行者的

¹³⁹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 150-151。

¹⁴⁰ 同前註，頁 152-153。

悲願中，應不執不離。你們眾中，自有不凡的人從不凡的地方來，你應該反省，佛法雖要離開名位榮利，但佛法也要名位榮利幫著弘揚！」¹⁴¹

老首座的道顏法語，玉琳不是不明白，這樣的道理，他在師兄玉嵐那裏也聽說過——

只是他覺得弘法利生的機緣還沒有到。雖然他現在已尊為國師，在他老是覺得自己所學與現在名位沒有相當，像師兄，智慧道德多玄妙莫測；像老首座，年高戒長多稀有難得，但他們都隱其所長，不願過分出頭露面。在他自己也有個感覺，再過數年，等學德經驗更豐富的時候，他願靠政治的助緣，為佛教為眾生做番事業，他當初把國師的金印帶在身邊的時候，就有了這個決心。¹⁴²

加上，當初玉琳之所以允諾順治皇帝為國師，不外乎是為了佛教、為僧人爭一口氣：「能為出家僧眾揚眉吐氣，這也是他很樂意的。他想到追求名利榮華是一種執著，捨棄名利榮華更是一種執著。最好對名位能得之不喜，失之不憂。他對這些沒有要求，他只覺得能成就眾生，有益佛教，也就心滿意足了。」¹⁴³

所以，看似捨棄名利的玉琳國師其實等待因緣具足，雖然不喜歡名利榮華，但是也曉得可以藉由「國師」的地位來弘揚佛法，可以藉助「國師」的地位來補足政治的不足，安定社會人心，而這就是大乘行者的悲願，對於名利榮位不執不離。

唐朝時候，玄奘大師善巧運用唐太宗的護持，開展譯經的弘法事業，玄奘大

¹⁴¹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 153。

¹⁴² 同前註，頁 154。

¹⁴³ 同前註，頁 146。

師意不在世俗名利，因此道宣律師在《續高僧傳》中讚揚玄奘大師：「虔虔不懈，專思法務，言無名利，行絕虛浮。」¹⁴⁴而玉琳國師的做法正與玄奘大師相應，玉琳國師意不在「國師」的名位、權勢或財富，而是欲藉由「政治的助緣，為佛教為眾生做番事業」¹⁴⁵，因此，以道宣律師在《續高僧傳》中所讚揚玄奘大師的「虔虔不懈，專思法務，言無名利，行絕虛浮」來表達玉琳國師對於名利的澹泊甚為貼切，再者，從玉琳國師教導正覺山的弟子們也可看出一般端倪：「我有師兄玉嵐，他的道行修持比我高深，我若遇到他會請他來開示你們。你們不可向外攀緣，不可說出我是你們的師父，你們是國師的弟子，出家人要捨去這些權勢的念頭。」¹⁴⁶尊為國師的玉琳依舊安貧樂道，心繫的是弘法利生的如來家業，若說玉琳想要憑藉「國師」的身分做些什麼，不過就是皇帝許他「十年治國，十年興教的諾言。」¹⁴⁷而這正是如同道宣律師所盛讚玄奘大師的虔虔不懈，專思法務，且言無名利，行絕虛浮。

(二)、 不被物用，善用其物

玉琳國師對於「國師」一名並不眷戀，但是他也明白可以藉助「國師」的權勢、透過政治助緣，來弘揚佛法、利益眾生，誠如順治皇帝應諾「十年治國，十年興教」¹⁴⁸的施政方針，而玉琳國師如何在澹泊寡欲與榮華名利之間取得平衡，摘錄如下：

過慣了四五年像行雲流水一般生活的玉琳國師，忽然一旦又再回到皇宮中來，當然會有些不自然的感覺。玉琳國師在房中打坐，房外就有很多

¹⁴⁴ 《續高僧傳》卷 4，《大正新脩大藏經》冊 50，頁 458b。

¹⁴⁵ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 154。

¹⁴⁶ 同前註，頁 162。頁 163，「道臺」為中國明清時期的地方政府官員職稱。

¹⁴⁷ 同前註。

¹⁴⁸ 同前註。

保衛的禁兵；到花園裏散步經行一下，那些畢恭畢敬的禁兵也遠遠的跟著。玉琳國師幾次的叫他們退下去休息，禁衛總是說奉了皇上的旨意保護國師的安全。不管怎麼他們也不敢離開。

玉琳國師無可奈何，他想，這就是他被人所羨慕的權勢。無論進出，前呼後擁，別人以為這樣才夠偉大，而自己不知受了多少拘束，人本來是應該自由的，就是為了給這些名利權勢束縛了。玉琳國師打好主意，為了便於弘揚佛法，只有忍耐，對苦難要忍耐，對榮利也要忍耐，身雖在五欲塵勞中，只要心不貪戀也就自在了。¹⁴⁹

年輕的玉琳，被順治皇帝拜封國師，但是他覺得弘法利生的機緣尚未具足，也感覺到自己修行的功夫還不足以稱為國師，玉琳因此對自己許下承諾，在學問、德行及歷練更豐富的時候，他將妥善巧妙的利用國師這權位，來為佛教為眾生做番事業，於是玉琳悄悄的離開皇宮，足跡行遍大江南北參學，在這期間，他度化正覺山一行羣盜，建立正覺禪寺住持，直到順治皇帝昭告「召見國師」的聖旨，玉琳國師便順應情勢，動身前往北京，合適機宜的對順治皇帝談論「佛教可補助政治不足」、「佛教可安定社會人心」、「佛教可改善人民生活」等問題¹⁵⁰，這便是玉琳國師「善用其物」之所在，而玉琳國師不為名利權勢所束縛，這正是「不被物用」，玉琳國師在清靜無為與入世弘法之間取得一個平衡，也就是玉琳國師以出世的思想做入世的弘法事業來廣度眾生，而「最高的菩薩乘，為適應眾生需要，以出世思想做入世事業，在人間廣度眾生。」¹⁵¹這正呼應本文在前面第一節捨愛執部分所論述的——玉琳不做羅漢，願為菩薩¹⁵²。上述為其一。

¹⁴⁹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 170-171。

¹⁵⁰ 同前註，頁 169。

¹⁵¹ 星雲大師：〈生命力〉，《星雲日記 31 守心轉境》（台北：佛光，1997 年），頁 149。

¹⁵² 參閱星雲大師：〈人生的馬拉松〉，《星雲日記 30 人生的馬拉松》（台北：佛光，1997 年），頁

其二：

玉琳國師一看他們恭敬的樣子，知道他們一定是懺悔改過而來，現在問他是不是國師，他稍感到難以回答，他自從離開皇宮內的精舍以後，就一直沒有人知道他是國師，老首座像是有先知的修養，但他不敢承認就不告而別。幾年來，像浮萍似的生活，東西行腳，從不敢說出他是國師，免得驚動人心。現在這些強盜問他，他想不告訴他們不行。他沉默了一會就回答道：

「我可以告訴你們，但你們為了我雲遊的方便，不可給別人知道，我確實是當今天子所拜的玉琳國師。」¹⁵³

其三：

今日社會，總是以衣取人，玉琳國師對這麼一位無禮的青年，心下就想好好教訓他一頓，以為將來不敬僧的一些青年警誡。

玉琳國師打好主意以後，就笑對青年道：

「朋友！信不信由你！垃圾堆似的心田裏，掘不出善良的黃金來。一個上京城趕考功名的人，都不知當今的國師為誰？像這樣一位不知天下國家大事的人，怎麼能考取進士？」¹⁵⁴

其四：

「現在要求長老速去找些工人來，在寺前搭個高臺，讓我坐在上面，寫四個大字，『國師在此』諒馬巡撫有天大的膽量，他也不敢動歸元寺的一片瓦。」

「你，你，你就是玉琳國師？」老修行很是意外，他很後悔剛才的失

67。「一位行者自己可以有出離心，但是對世間應行菩薩道，如果空有出世思想，而無入世的理念，只是羅漢自了的境界。」

¹⁵³ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 157-158。

¹⁵⁴ 同前註，頁 166。

言。

「那是虛名！長老！不要計較那些，為了佛法，我才不得不把這虛名說出。」¹⁵⁵

其五：

法王寺一片衰頹的樣子，他看了很傷感。他想就把最後的身體留給法王寺興隆這個道場，結個法緣吧！……

「請不必掛心，我有扇子一把，書信兩封，不但不會拖累貴寺，貴常住一定會因此中興。」¹⁵⁶

綜上所述：其一，玉琳國師善用政治的助力弘揚佛法；其二，應用國師的身分攝受羣盜入道；其三，藉助國師的地位折伏青年小馬的貢高我慢；其四，利用國師的權勢教誡馬巡撫；其五，最終以圓寂之身利益道場。由以上五點看出，正是因為玉琳國師不被物用，所以才能善用其物，也由此看出「國師」這名利對玉琳來說如浮雲，而權勢似流水。

第四節 小結

本章探討的是《玉琳國師》中的自覺之道，如《大方廣佛華嚴經》所云：「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得。」¹⁵⁷說明了眾生本具佛性，這眾生本具的佛性便是「覺性」，但是因為眾生妄想顛倒執著而障礙覆蓋本有的覺性，「覺性」在聖不增，在凡不減，心、佛、眾生，三無差別，但因眾生迷悟、染淨深淺不同，而有凡聖差別。

「自覺」是能覺察自心所生的貪、瞋、癡、慢、疑等煩惱，接著覺照這一念煩惱境界的心，不只是覺察分明，能進而對治煩惱，改過從善，而這一念的心因

¹⁵⁵ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 178。

¹⁵⁶ 同前註，頁 182-183。

¹⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 51，《大正新脩大藏經》冊 10，頁 272c。〔唐〕八十華嚴。

覺察、覺照，更進一步的證悟本具覺性。

如《玉琳國師》中，玉琳因為師父天隱和尚的開示，而覺察到自己驕慢的心性，他深感慚愧，更穿袍搭衣，虔誠的禮佛以懺悔自己的罪過，他急著向師兄玉嵐表達歉意，一改往昔作風，親切恭敬的對待師兄，當聽到有人汗巖、譏諷師兄，他更是義不容辭的捍衛師兄聲譽。

再者，玉琳因為覺知人生的生死，以及一切的苦惱，都是由於愛慾所致，所以在洞房花燭夜，面對如花似玉的王小姐時，玉琳早有準備的提議跑香，再用假設的觀想——白骨觀、不淨觀——來驅除美色的誘惑，縱然懂得對治貪著的方法，也需堅決的意志才能斷除煩惱，如：

玉琳的胸中不是沒有愛火的燃燒，他和一般人一樣，王小姐的美貌和多情，像七月的颱風，瘋狂的要捲去他不動搖的意志。但他比一般人強的，就是他知道懸崖勒馬，他懂得一失足成千古恨，一個智者，往往在要緊的關頭，能夠控制住自己的情感。¹⁵⁸

除了具備堅決的意志，還要能持續下去才有斷絕煩惱的可能性，以及玉琳本來就不崇尚名利的觀念，以上這些正是玉琳對於「我慢」、「愛執」、「名利」的自覺。

「覺」即菩提，「覺」有「自覺」、「覺他」、「覺行圓滿」三個層次。在玉琳對於愛執的自覺部分，王小姐最後出家剃度，法名「醒群」，安住在千華庵修行辦道，「師兄玉嵐，醒群尼師，時常在他腦海中映現。但這只是思念而已，他並不想急於去和他們見面，已經得度了的人還要和他們在一起做什麼？世界上有的是孤苦無依需要安慰的人，所以，白鬚老人留言要他往千華庵一行，他並不打算

¹⁵⁸ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 38。

要去。」¹⁵⁹比起一絲己念，玉琳國師更在意的是世上許多孤苦無依需要安慰的人；

再者，順治皇帝亟欲禮拜玉琳為國師：

順治皇帝意甚誠懇，玉琳想到為佛教為僧人爭一口氣也就老實的承認。他現在對於名利的觀念本來是很淡泊，但他想能為出家僧眾揚眉吐氣，這也是他很樂意的。他想到追求名利榮華是一種執著，捨棄名利榮華更是一種執著。最好對名位能得之不喜，失之不憂。他對這些沒有要求，他只覺得能成就眾生，有益佛教，也就心滿意足了。¹⁶⁰

以上二點，正是玉琳在「自覺」之後，尚能「覺他」，《大智度論》云：「何名菩薩？自覺復能覺他，是名菩薩。」¹⁶¹發菩提心、行菩薩道，將這功德再行提昇，再行圓滿，就是成佛的境界，成就佛的功德便是從自覺、覺他、覺行圓滿中來，而《玉琳國師》中的覺他之道將在下一章，第三章論述。

¹⁵⁹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 181。

¹⁶⁰ 同前註，頁 146。

¹⁶¹ 《大智度論》卷 4，《大正新脩大藏經》冊 25，頁 86c。

第三章 《玉琳國師》中的覺他之道

前述第二章是《玉琳國師》中的自覺之道，所謂自覺覺他，自度度人，自利利他，「上求佛道」是自覺，自度，自利；「下化眾生」則是覺他，度人，利他，自覺與覺他可以說是如同自利與利他一樣密不可分，菩薩為了利他而自利，從利他中成就自利，玉琳國師是修學菩薩道的僧侶，在修持上，自覺覺他並非涇渭分明，如同玉琳看透生死一關，便是從利他之中完成自利，度人以自度。

在本章中，本文根據「附錄一：人物分析」及「附錄二：情節分析」，將《玉琳國師》中的覺他之道分為「觀機逗教」、「方便善巧」以及「弘法度眾」三部分做探討，最後以第四節做小結，相較於第二章中的自覺之道，覺他之道更多關注在與眾生的往來互動中，自覺之後，心志要能堅定不移，而要覺他，便須具足智慧方得圓滿。

第一節 觀機逗教

玉琳所度化的對象一共有丫鬟翠紅、王小姐、吳師爺、劉縣官、順治皇帝、王德盛等羣盜七十四人，以及小馬一共八十人，以下將以「審其根機」、「應病與藥」二點論述玉琳國師之觀機逗教。

一、審其根機

《法華經·如來壽量品》最後二偈云：「我常知眾生，行道不行道，隨所應可度，為說種種法。每自作是意：以何令眾生，得入無上慧，速成就佛身。」¹⁶²世尊道：「所有眾生若干種心，如來悉知，知其根機，有可以修行辦道，也有溺於欲樂不能修行辦道，然而隨其根機的差別，應以何法得度者，即示現何法而為

¹⁶² 〈如來壽量品第十六〉，《妙法蓮華經》卷5，《大正新脩大藏經》冊9，頁43b。

說法。如來念念不間斷，用以何法令眾生得入無上道，速成究竟佛果¹⁶³。」由此可知，佛以一切權智，應眾生之機說法，即諸佛如來以觀機逗教的方便智度化眾生，因此，觀機逗教首要「審其根機」，再「應病與藥」。

上述玉琳所度化的八十人，根據《法華經·藥草喻品》：

譬如三千大千世界，山川谿谷土地所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布，遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽。卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受。一雲所雨，稱其種性而得生長華菓敷實。雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。¹⁶⁴

這眾生好比在山岳谿谷所長出的花卉樹木及藥草，各有不同種類、不同名稱以及不同色相。當濃密的雲遍布覆蓋三千大千世界時，這諸佛如來的法水就如同落下的雨水般，廣大而周遍的潤澤眾生，等無差別。然而眾生納受法水滋養多寡的根性，就像花卉樹木及藥草一樣，有小、中、大根莖、枝葉的差異，大根莖、大枝葉自然是比小根莖、小枝葉吸收得多。因此，隨其眾生根機不同，納受法水的多寡程度自然有所差別。

二、應病與藥

在《玉琳國師》中，玉琳施以「不為惡之教化」的人有小馬、吳師爺；「向善之教化」的人有順治皇帝、劉縣官；「求道之教化」的人有王德盛等羣盜七十

¹⁶³ 「佛果」指成佛。佛為萬行之所成，故稱佛果，即能成之萬行為因，而所成之萬德為果。亦即從修行之因到達佛果之位，又指從聲聞、菩薩之位至無上正等正覺之位。參閱慈怡主編：《佛光大辭典 3》，頁 2637。

¹⁶⁴ 〈藥草喻品第五〉，《妙法蓮華經》卷 3，《大正新脩大藏經》冊 9，頁 19a。

四人、以及王小姐與丫鬟翠紅，分述如下：

(一)、 不為惡之教

玉琳在觀機逗教中，施以不為惡之教化的人有小馬、吳師爺：

1. 小馬¹⁶⁵

小馬上京赴考，玉琳國師上京見皇帝，二人同乘一船度江，面對一個衣衫襤褸出家人的寒暄，縱然道貌不凡，小馬仍是出言不遜：「胡說！皇帝怎麼會請你去？」¹⁶⁶

「瘋和尚！你不要瞎說！以你這麼一個窮酸的苦惱樣子，也妄想作國師？你如真能作國師，我姓馬的不去赴考，寧願服侍你三年！」¹⁶⁷

玉琳國師為了折伏小馬的貢高我慢，真的就讓他侍候自己。不過玉琳國師對他很是慈悲愛護，小馬的家中，玉琳國師也曾派人前去送過八十兩白銀，可是頑強罪業纏身的小馬，並不因此感激，他對玉琳國師不敢反對，但他遷怒到佛教，遷怒到一切出家人，他要等機會報復在玉琳國師這裏所受的委屈。¹⁶⁸

光陰很快，又是三年過去，玉琳國師不知小馬陰險的內心，他以慈悲對一切人，他覺得小馬真能服侍他三年，他因此就很看重他。¹⁶⁹

玉琳國師因此幫小馬要了一官半職，孰料皇帝官封小馬為湖北巡撫兼總督之職，縱使不妥，但聖旨已下，玉琳國師只得不便再說——至此，玉琳國師對於小馬的愛護，就像沛雨甘霖的法水一樣披覆小馬，然而小馬的根機如同小根小莖、

¹⁶⁵ 關於小馬與玉琳的敘述參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 161-180，「一八、皇帝請我去的」及「一九、國師在此不敢擡頭」。

¹⁶⁶ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 165。

¹⁶⁷ 同前註，頁 166。

¹⁶⁸ 同前註，頁 171。

¹⁶⁹ 同前註。

小枝小葉的花草，對於玉琳國師慈悲的法水，僅能納受少許。

玉琳國師見小馬根機而觀機逗教如下：

馬巡撫見天高皇帝遠，愈是肆無忌憚，胡作非為，甚至下達毀廟逐僧的政令，所幸玉琳國師得知消息前往阻止，見國師端坐高臺——

馬巡撫趕快俯伏在地上，慢慢向前爬進，數千兵丁，看得張口結舌，馬巡撫爬到臺下，玉琳國師大聲道：

「小馬，抬起頭來！」

「國師在上，小人不敢抬頭！」

「你這個不重恩義，不講信用的奴才，我跟你說的話難道你忘記了嗎？」

「請國師慈悲，小人沒有忘記！」

「沒有忘記？你今天帶這些人來做什麼的？」

「這個，這個，這個小人罪該萬死，小人在此叩頭，希望國師慈悲包容，千萬不能在皇上面前提起，小人再不敢生拆寺的念頭，以後如不真心護持佛法，不得好死！」

馬巡撫叩頭如搗蒜，玉琳國師覺得這種人可惡又可憐，對這種反覆無常的人不能不給他教誡，因此玉琳國師就對小馬說道：

「小馬！限你從今天起，一個月內，要替我將歸元寺佛像裝金，房屋重新油漆得煥然一新，油漆之款，完全要你私人拿出，不得動用公家分文，你能做到嗎？」

「是，小人完全能做到，謝國師開恩！」

「姑念你初次，下次有對佛法不利言行，一定不再饒你過去，好，下去！」

小馬退下去以後，垂頭喪氣的又把來人帶走，當天的下午他就集合了

很多油漆匠到歸元寺來，馬巡撫到這時再也不敢有一點威風。¹⁷⁰

馬巡撫一見國師端坐高臺之上，心一驚，自知理虧的跪爬，這是內心自覺慚愧不安的表現，可得知小馬自身明白他的行為違背當初承諾玉琳國師的話，實屬在道理上有所虧欠，姑且不論小馬是否因為擔心皇帝得知此事而降罪或丟官職，小馬確實有所畏懼，因此，玉琳國師量他自此不敢再放肆荒唐，因而要小馬拿出私人錢財油漆寺院，以作彌補，這是玉琳國師的慈悲，即使一開始就認為讓小馬擔任一方巡撫，實嫌過份，小馬甚至做出毀寺的事情，但玉琳國師沒有摘了這一心趕考功名青年的烏紗帽，玉琳國師以憐憫、寬容來對待小根小莖般根機的小馬，是慈悲為本，也是觀機逗教。

2. 吳師爺¹⁷¹

吳師爺嫉恨玉琳，先是刁難，後殺死一個丫鬟嫁禍給玉琳，對於一個欲置自己於死地的眾生，玉琳如是看待：自己這樣爽直的招供，可能感動這位作惡的人，使他以後不致於再害別人。以德報怨，玉琳早就定下這個主張！¹⁷²對於如此根機的眾生，玉琳要用慈悲來感化。

誰是真正的殺人兇手，玉琳與吳師爺皆心知肚明，然而：

「師爺！」劉縣官掉頭對吳師爺道：「貴相府中雖然是一名丫鬟被害，但現在已判這位兇手抵命，師爺的尊見如何？」

「這是罪有應得，罪有應得！」吳師爺連連的點頭，一臉的奸相！

吳師爺的這幾句話聽進玉琳的耳裡，一陣傷心，幾乎要流下眼淚來。

¹⁷⁰ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 179-180。

¹⁷¹ 關於吳師爺與玉琳的敘述參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 101-139，「一二、吳師爺的刁難」、「一三、誰殺死了她？」、「一四、將此一命布施給人」以及「一五、佛法才是最好的法律」。

¹⁷² 星雲大師：《玉琳國師》，頁 127。

他又朝吳師爺看看，吳師爺裝不知道。¹⁷³

已覺悟與眾生一體真理的玉琳，有著怨親平等的修養，他的慈悲如《法華經·藥草喻品》所言：「一雨所潤，而諸草木，各有差別。」¹⁷⁴吳師爺的根機可以說是極其細微的納受玉琳慈悲雨水，面對如同小枝小葉根機的吳師爺，玉琳是看透生死，也是觀機逗教；反觀師兄玉嵐的做法，像吳師爺這般根機的人，就是玉琳死了，他還痛快，更遑論要感動他，因此玉嵐拆穿了吳師爺的陰謀，因為殺人用以栽贓，全然毫無忐忑，簡直惡魔，而玉嵐正是「把降伏惡魔當做修行」¹⁷⁵。

面對吳師爺，玉琳與師兄玉嵐有著截然不同的做法，二人同是修行菩薩道，但是度化眾生的方式有所不同，玉琳的做法雖然沒有感動吳師爺，但是成就自己看透生死一關，而玉嵐是內秘菩薩行的道者，玉嵐的處理方式才是看透吳師爺根機，施以權智的做法。

小馬與吳師爺同為《玉琳國師》中的小根小莖、小枝小葉根機之人，小馬的根機在吳師爺之上，因為小馬尚知理虧，有所畏怯；反觀吳師爺，在《玉琳國師》中並無特別交代，但可以確定的是在陰謀被揭穿時，吳師爺對於玉琳慈愛且悲憫的犧牲無任何虧欠感。

(二)、 向善之教

玉琳施以向善之教的人有順治皇帝與劉縣官，本文認為書中的順治皇帝與劉縣官雖然以地位而言，是一國之君與一方小官的差距，但根性卻是相似，如下所述：

1. 順治皇帝¹⁷⁶

¹⁷³ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 134-135。

¹⁷⁴ 〈藥草喻品第五〉，《妙法蓮華經》卷 3，《大正新脩大藏經》冊 9，頁 19a。

¹⁷⁵ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 137-138。

¹⁷⁶ 關於順治皇帝與玉琳的敘述參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 140-180，「一六、三個錦囊妙計」。

玉琳在狂風大浪的汪洋江中，拿出第一個錦囊救了全船人民，包含當今的皇帝，而皇帝曾宣布，誰要救了他，江山便與其平分，在有驚無險過後，「順治皇帝問了玉琳的法號及出家的祖庭後，只是相視而笑，即日要玉琳和他同時進京，請住西苑，恨相見之晚」¹⁷⁷；順治皇帝一言九鼎，擬應諾平分江山之言，這不是一般帝皇所擁有的氣度；一國之君帶著全國臣民禮拜玉琳為國師；西苑內建築精舍以供國師說法；再許玉琳國師「十年治國，十年興教」的諾言——以上是順治皇帝的根性，順治皇帝不只自己親近善知識，也懂得用佛法來治理國家，「順治皇帝也是一位賢明的君主，上有玉琳國師的指導，下有諸大臣的協助，所以清初的政治，國泰民安，一番開國的興隆氣象。」¹⁷⁸

面對這樣的一國之君，玉琳國師順應其根機：「無論在什麼時候，或是什麼地方，他總想盡自己的力量，能影響順治皇帝，要他體察民間的疾苦，要他真心做佛教的護法。」¹⁷⁹順治皇帝不似小馬與吳師爺在人品上有所缺失，甚至擁有過人的氣度，所以玉琳國師觀機逗教的方式不同，應病與藥的處方也不同。

對於貢高我慢的小馬，玉琳國師讓他伺候自己來折伏他的習氣；對於想要置他於死地的吳師爺，玉琳回以怨親平等的胸襟，只期盼慈愛悲憫的作為能感動吳師爺，讓他改過自新；而面對懂得求法的順治皇帝，玉琳國師則是盡力藉助皇帝的權力與影響力來弘揚佛法，藉著皇帝求法的根機，玉琳國師的觀機逗教可以說是影響到全國人民百姓，使得人民的生活有所改善，可以過上更安樂美好的日子。

2. 劉縣官¹⁸⁰

玉琳因殺人嫌疑入牢，當今宰相王府的關說信件因此來到衙門，劉縣官縱使

「一七、山寨改佛殿」、「一八、皇帝請我去的」以及「一九、國師在此不敢擡頭」。

¹⁷⁷ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 145。

¹⁷⁸ 同前註，頁 170。

¹⁷⁹ 同前註。

¹⁸⁰ 關於劉縣官與玉琳的敘述參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 120-140，「一四、將此一命布施給人」、「一五、佛法才是最好的法律」以及「一六、三個錦囊妙計」。

膽怯卻也沒有照做，劉縣官拿出玉琳招認的口供：「大清的皇法，決定不能釋放一個已招認的殺人犯！」¹⁸¹、「法律之前，是沒有人情可講的。」¹⁸²由以上看出劉縣官正直不阿的品格；玉琳遺囑殺人案的公告莫將涉及「和尚」二字，不願讓人對於「和尚」生起輕慢心，以免獲無量罪，對於玉琳為善的本意，劉縣官決定照做。

面對權威的宰相府信件，劉縣官沒有照做，反而照做於認罪殺人犯的行善本意——本案件公告將不涉及「和尚」稱呼。由此可見劉縣官是個能思辨善惡是非好壞的人，能堅持己見，不隨波逐流而同流合汙。而且，劉縣官在得知玉琳明白兇手正是陷害他的吳師爺、卻仍是招供以期感化吳師爺之後，深為玉琳的氣度及無我境界所感動。

劉縣官甚至有所感悟，無論是訂定法律或是執行法律的官員，往往有失公正，冤枉好人，比起由人制定的法律，佛法才是最好的法律，因此劉縣官主動要求皈依佛教，玉琳自是樂意為其舉行皈依三寶儀式。

(三)、 求道之教

玉琳施以求道之教的人有王德盛等羣盜七十四人、王小姐及丫鬟翠紅。

1. 王德盛（醒道）等羣盜七十四人¹⁸³

身為國師的玉琳，享福的日子讓他有感抱負未展，於是決定先行腳以方便弘法，在一次錯過掛單而樹下靜坐時，遇到一羣強盜，玉琳國師道：「我有一塊黃金，二三斤重是有的，假若你們今後不做強盜，我就可把這塊黃金給你們，你們可以把它賣了，所得的錢大家平分，改做小本生意，免去搶劫造罪，這不是一樣

¹⁸¹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 124。

¹⁸² 同前註。

¹⁸³ 關於王德盛等羣盜七十四人與玉琳的敘述參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 150-160，「一七、山寨改佛殿」。

可以生活嗎？」¹⁸⁴——這是玉琳國師面對羣盜施以的教法，因為能以一塊國師金印，使這幾十個人不再為害社會，不再為害過往客商，而羣盜本身也不再為盜，這不僅利益其他無辜眾生，也利益羣盜，為了給羣盜改過向善重新做人的機會，玉琳國師慈愛細心的提醒羣盜要先鑿去金印上的幾個字。

羣盜在拿了黃金之後，其中有幾個識字的看出這是國師的金印，彼此議論紛紛，其中有人開口：「我看他一點都沒有驚懼的樣子，他那莊嚴的態度，慈祥的音聲，就像是一位國師！」¹⁸⁵——「其一」

頭目王德盛也站出來道：

「各位兄弟們！我們荒山落草，居然強劫國師的金印，朝廷知道，我們的生命還保得住嗎？我們路遇國師，也不知拜見，真怪我們沒有智慧之眼。現在我們再去，國師一定還沒有走遠，如果是真國師，奉還金印，我們就拜他為師，如果不是國師，我們也放了他，總之，他是一位出家人，不知各位兄弟們讚成嗎？」¹⁸⁶——「其二」

大家都舉手讚成，甚至還有幾個人說，如果真是遇到國師，他從今不願再做強盜，願去剃髮為僧。¹⁸⁷——「其三」

「其一」：盜賊用智慧覺察被搶劫之人玉琳不平凡之處。

「其二」：縱然身為盜賊的頭目，但王德盛卻能當下知道過錯而願意改正，就算搶的不是國師，也要放了這麼一個出家人，王德盛懂得尊敬出家人，尊敬出家人即是尊敬三寶，佛法從恭敬中求。

¹⁸⁴ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 155。

¹⁸⁵ 同前註，頁 156。

¹⁸⁶ 同前註，頁 156-157。

¹⁸⁷ 同前註，頁 157。

「其三」：羣盜認同王德盛的決定，雖是幾個人開口說願意跟隨國師剃髮為僧，但最後羣盜七十四人皆跪下哀求玉琳國師收為弟子，在玉琳國師的領眾修行下，七十四人奉持戒律嚴謹，安貧樂道，發心修行。過去曾為盜賊的七十四人「發心修道」，這七十四人在修行的道行上與玉琳國師是有程度上的差異，但發心卻是與玉琳國師等無差別，說這發心修行的七十四人為大根大莖、大枝大葉根機之人，名實不虛。

2. 王小姐（醒群）¹⁸⁸

王小姐執迷對於玉琳的愛戀，權宜之下，玉琳答應成親，先讓王小姐的病不至於加劇，目的是在洞房花燭夜時說服王小姐，讓她明白愛慕執著並不真實，玉琳先是帶著王小姐跑香，讓她看見相貌的無常，又聖潔的曉以大義，王小姐縱然內心拉鋸，但是不無感動。

王小姐的根機就如同玉琳回覆追問不斷的師兄弟們：玉琳又把昨夜的情形敘述一番，最後他又說道：「王小姐到底不是一個普通的女子，她聽了我的話，頓時就能領悟，所以才讓我回來，她大概不久也要去出家了。」¹⁸⁹

王小姐雖然不似羣盜七十四人當下醒悟而求道，但也深為玉琳的人格與悲心所感召，再者，從丫鬟翠紅的口中，也可得知王小姐深厚的根性，如下：

「你還沒有知道，你以為你走了就沒事了。你那裏會曉得我們老爺為了你這樣行為，真是氣得死去活來。他說你這樣太丟了他的面子，他無論如何不能容忍。尤其老爺用的那個吳師爺，老是慫恿老爺報復教訓你一頓。他們說你已經招贅了，為了相府中的面子，以及小姐的幸福，非得設法要你回去不可。我們的小姐怎麼這時都完全變了，她幾次哭哭啼啼的要求老

¹⁸⁸ 關於王小姐（醒群）與玉琳的敘述參閱星雲大師：《玉琳國師》，除頁 140-149「一六、三個錦囊妙計」及頁 170-180「一九、國師在此不敢擡頭」外，其餘篇幅皆與王小姐或醒群有關。

¹⁸⁹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 50。

爺不要為難你，請老爺准許你和她都出家，她真是為了你受盡委屈。不然，你那裏能就這麼安穩的回來呢？」¹⁹⁰

其實玉琳不很同意年輕的女孩子出家，但是因為沒法把陷落在愛情漩渦中的王小姐救出，所以才告訴王小姐，依照她的情形看起來，她最好也出家吧，「因為以王小姐的聰明才智，加上先天的環境，很可能為佛教以及為她們的本身，做一點轟轟烈烈的事業來，所以他才提議她出家，他把對她的一念愛心擴展到整個佛教身上去，推到整個女眾的身上去。」¹⁹¹後來因為丫鬟翠紅的緣故，讓玉琳得知王小姐確實是一位深具善根的女性，面對王小姐如此的根性，玉琳於是告訴翠紅，如要見面，等到王小姐決意出家的時候。

在幾次信札的往來中，玉琳看到王小姐出家堅決的意志，認為王小姐畢竟是一個「認識迷途，而能歸覺路」的人，因此，王小姐的出家雖然是由於玉琳的指示，但是王小姐本人也是如同皈依玉琳國師的羣盜七十四人一樣有所覺悟，差別在於羣盜七十四人是當下醒悟，而王小姐是經由玉琳的循循善誘而捨離愛執，堅固求道之心。

3. 丫鬟翠紅（道宏）¹⁹²

翠紅是服侍王小姐的丫鬟，與主人之間的關係密切，也是王小姐與玉琳之間聯繫的橋梁，王小姐先是大家閨秀的關係，後是出家為尼不方便的緣故，很多時候是翠紅代替主子出面，像是送食品衣物給玉琳以及到囚牢與玉琳見面等。因此，從愛戀執深的王小姐削髮為尼、到清白人格為重的玉琳認罪殺人，這些風風雨雨對於丫鬟翠紅而言是歷歷在目。主人受玉琳的感召而出家，一旁的翠紅也不是全然沒有覺悟，因此在王小姐的剃度典禮之後，翠紅很是有所感觸：

¹⁹⁰ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 91。

¹⁹¹ 同前註，頁 99。

¹⁹² 關於丫鬟翠紅（道宏）的敘述，參閱《玉琳國師》的篇幅同註 188。

「你講的話，每一句都很令人感動，難怪我們的小姐，受你人格的感召，毅然擺脫一切而虔誠的出家了，你看我有沒有小姐的福，也能出家？」

「想到小姐，都能把榮華富貴看破，我們這些下人，還有什麼情趣留戀這世間上暫時的福樂？」¹⁹³

翠紅受王小姐的影響而有出離心，但是這出離心在玉琳的眼裡看來並不夠堅定：「翠紅！你怎麼也會有這個念頭？」玉琳驚訝起來，因為在他，最不願意一般人糊裏糊塗的出家，或把出家看得太容易。¹⁹⁴

加上玉琳始終對於年輕的女孩子出家是不同意，《玉琳國師》未交代原因，本文推測該是——比丘尼是中國社會女性群中的一份子，中國女性的地位沒有和男性平等，佛教界的女眾也常會遭受人們的幾分歧視。佛教的制度沒有把比丘尼列入和比丘同等的地位¹⁹⁵——的關係，出家本是尋求離苦得樂，因此若非道心堅固，在此時代背景下的比丘尼反而是受苦，所以玉琳對於翠紅另有建議：「翠紅！大清的法律上是不准人私自出家的，要經過考試合格和皇上的允許才成哩，你怎麼能和小姐相比？你快不要這樣想，你即使體悟到世間的無常，想要學佛，但學佛不一定要出家！」¹⁹⁶

之後或許是因為玉琳被捕入牢的緣故，翠紅沒有再提及出家的問題，接著故事一直到最後，才陳述「道宏」等人出現在玉琳國師荼毘送葬的行列中，而道宏正是翠紅的出家法名。¹⁹⁷

¹⁹³ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 114。

¹⁹⁴ 同前註。

¹⁹⁵ 同前註，頁 99。

¹⁹⁶ 同前註，頁 114-115。

¹⁹⁷ 同前註，頁 175。師兄玉嵐託人送字條給玉琳「玉嵐要我一行，湖北歸元有事，千華正覺一遊，護法韋馱等你。」，主要用意是要玉琳前往湖北歸元處理馬巡撫毀寺逐僧之事，而後二句「千

王小姐身陷愛情漩渦，但洞房花燭夜時，對於玉琳的開示教誨是有所感動，加上王小姐本身的條件，出家為尼大有可為，因此對於王小姐的根機，玉琳提議出家；但是丫鬟翠紅不同，對於主子王小姐出家為尼有所感悟，但若把出家看得太容易，也是不正確的事情，因此對於翠紅，玉琳告訴她學佛不一定要出家，或許是親近千華庵醒群、或許是受玉琳大悲捨命度化吳師爺的關係，最後翠紅也出家。

《玉琳國師》並無著墨翠紅出家後的事情，翠紅同王小姐一樣皆是受到玉琳的感召而能求道。

在度化眾生的過程中，玉琳觀機逗教，然而玉琳本身也是師父天隱和尚及師兄玉嵐所觀機逗教的對象，隨著道行的提升，應病與藥愈能契合眾生的根機。《法華經·藥草喻品》譬喻佛法就像雨水一樣滋潤萬物，這世間有不同的花草樹木，縱使相同品種也有大小、形狀、生長速度的差異，然而萬物所納受的都是相同的雨水，雨水等無差別的潤澤萬物，可是花草樹木有大根大莖、大枝大葉，中根中莖、中枝中葉，小根小莖、小枝小葉，無論何等根莖枝葉皆能獲取雨水的滋養而成長，但是不同的根性有不同的生長，縱然是小根小莖、小枝小葉，也有開花結果成就無上正等正覺之時。

因此，眾生根機如同花草樹木有大、中、小根莖枝葉的差異，但終是能獲取法水的澤被而開花結果，如同《大方廣佛華嚴經·如來出現品》所云：「無一眾生而不具有如來智慧」¹⁹⁸，這說明了人人皆有佛性、人人皆可成佛，如同玉琳不捨任何一個眾生，不捨棄終無悔意的吳師爺，因為吳師爺不是不能覺，而是遲覺，今生未必，但終有能覺的時候。

華正覺一遊，護法韋馱等你」，本文猜測正是翠紅出家之時，欲請玉琳國師前來觀禮或提攜，因為玉琳曾以為送來點心與保暖衣物的是韋馱護法，但真見到面的是受小姐之託的丫鬟翠紅。

¹⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 51，《大正新脩大藏經》冊 10，頁 272c。〔唐〕八十華嚴。

第二節 方便善巧

吳師爺因為妒嫉玉琳，殺死一個小丫鬟陷害他，玉琳明知，卻是招供，只希望感化吳師爺，使別人不再受害，對於因此哭得傷心不絕的丫鬟翠紅，玉琳只是淡淡地說：「這是修學菩薩道的人應該如此的。」¹⁹⁹

關於菩薩道，作者星雲大師在《八大人覺經十講》如是說：「既發大乘心學道，普濟一切眾生是首要的急務，『弘法是家務，利生為事業』，這就是大乘菩薩的人生態度。」²⁰⁰由此可知，所謂的菩薩道，是發大乘心，普濟一切眾生，又：「大乘心，這裏面包括了菩提心、大悲心、方便心。太虛大師說：『菩提心為因，大悲心為本，方便心為究竟。』²⁰¹一個菩薩行者發心，一定要有菩提心、大悲心、方便心，才算是發大乘心。」²⁰²也就是說修學菩薩道的人以菩提心、大悲心、方便心為普濟的根本。

在《法華經·譬喻品》中，談及「三乘」如下：

聲聞乘——若有眾生，內有智性，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，欲速出三界，自求涅槃²⁰³——聲聞只能自度不能度人，好比羊車不能載物；

緣覺乘——若有眾生，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘²⁰⁴——緣覺自度兼度親屬，好比鹿車能載少物；

佛乘——若有眾生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然

¹⁹⁹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 131。

²⁰⁰ 星雲大師：《八大人覺經十講》，頁 90。

²⁰¹ 語出《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 18，頁 1b-1c。〈入真言門住心品〉中，金剛手菩薩問言：「如是一切智智，為諸天世人利樂，世尊如是智慧，以何為因？云何為根？云何究竟？」毘盧遮那佛曰：「菩提心為因，悲為根本，方便為究竟。」

²⁰² 星雲大師：《八大人覺經十講》，頁 90-91。

²⁰³ 〈譬喻品第三〉，《妙法蓮華經》卷 2，《大正新脩大藏經》冊 9，頁 13b。

²⁰⁴ 同前註。

智、無師智，如來知見、力、無所畏，愍念、安樂無量眾生，利益天人，度脫一切，是名大乘，菩薩求此乘故，名為摩訶薩²⁰⁵——菩薩自度復能普度眾生，好比大白牛車，能載種種貨物，而「發菩薩普度眾生之心」即是「發大乘心」。

由上得知，「大乘心」是佛乘與其他二乘之差別，也就是聲聞與緣覺不一定發菩提心、大悲心、方便心普度眾生，但修學菩薩道的行者一定是以發菩提心、大悲心、方便心普度眾生。

本節將探討天隱和尚及師兄玉嵐對於玉琳的觀機逗教是以行使方便善巧來修學菩薩道，觀機逗教是佛陀的教化原則，也是「覺他」的教育²⁰⁶。玉琳修學菩薩道、行菩薩道，是自覺覺他，以求覺行圓滿的根機，因此，修學菩薩道是已經超越「未覺醒」、「懂向善」以及「能求道」的自覺層次，當屬《法華經·藥草喻品》中的「大根大莖、大枝大葉」²⁰⁷根性，以及〈譬喻品〉中的「大乘」²⁰⁸根機，故看待天隱和尚與師兄玉嵐對於玉琳的觀機逗教不應與上一節玉琳度化八十人的觀機逗教等同，應先審觀玉琳的因地發心是否為「菩提心」、「大悲心」，並「廣行方便善巧度化眾生」否，以下本節分別就天隱和尚及玉嵐師兄的觀機逗教，來探究玉琳的菩薩道行持。

一、天隱和尚

住持天隱老和尚收了唯一的二個徒弟，玉嵐與玉琳，玉嵐外現羅漢相，內秘菩薩行，玉琳律己甚嚴，修道精進，在《玉琳國師》中，天隱和尚指點玉琳的地方主要有二件事情：師兄玉嵐以及王小姐。師兄玉嵐的事情是要讓玉琳自覺憍慢

²⁰⁵ 〈譬喻品第三〉，《妙法蓮華經》卷 2，《大正新脩大藏經》冊 9，頁 13b。

²⁰⁶ 參閱釋見潤：〈佛教成人教育的意涵〉，《香光莊嚴》第 56 期（1998 年 12 月 20 日），頁 126-150，尤其 139。

²⁰⁷ 參閱〈藥草喻品第五〉，《妙法蓮華經》卷 3，《大正新脩大藏經》冊 9，頁 19a。

²⁰⁸ 同註 205。

習氣，進而去除；而王小姐的事情則是要讓玉琳懂得行菩薩道、行覺他之道、行饒益有情之道。

師兄玉嵐這個角色之於玉琳，是起到讓玉琳自覺驕慢之心的作用，這部分本文已論述於第二章第二節「去我慢」，尚未提及的是天隱和尚於師兄玉嵐一事，如何順應玉琳根機而教化之，本文分析如下：

天隱和尚藉由讓師兄弟倆各手抄一部《妙法蓮華經》，來讓玉琳明白玉嵐的能力在他之上，而玉琳有他青年好勝的性情，因此，天隱和尚先是採用一種事實擺在眼前卻婉轉的方式讓玉琳認清真相：

「你說你的師兄玉嵐嗎？他所抄寫的一部三天前就送來了！」他的師父用手指著對面桌子上堆得很高的經書。²⁰⁹

「你去拿了看吧，他抄寫的字特別清秀美觀呢！」²¹⁰

「我不會就這麼說你遲慢的，」師父懂得玉琳的脾氣，安慰著說：「你並未誤時間，而且師兄到底比你出家年頭多些，他比你強，這也是意料中事，你不必為此而感到不安！」²¹¹

在讓玉琳清楚明白師兄玉嵐的能力確實在他之上後，天隱和尚道：「到底你這孩子是有不凡的智慧和高尚的風度，你自尊自重的精神，和你獨特不群的人格，我是很清楚的，但你若和師兄一比，孩子！你終於只能算是我的半個徒弟！」²¹²

天隱和尚的這番話，應該分為二個部分來看待：轉折詞「但」之前及後。轉折詞之前——到底你這孩子是有不凡的智慧和高尚的風度，你自尊自重的精神，

²⁰⁹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 59。

²¹⁰ 同前註，頁 60。

²¹¹ 同前註。

²¹² 同前註，頁 61。

和你獨特不群的人格，我是很清楚的——這是順應玉琳好勝的性情而說；而轉折詞之後——孩子！你終於只能算是我的半個徒弟！——這是以破斥玉琳的驕慢。天隱和尚用玉琳最在意的一件事情——半個徒弟——來破除他原有的認知，無非就是要玉琳痛定思痛的有所覺悟。

因此，可由天隱和尚上述的這番話窺見他教化玉琳的方式——先是順應根機，再一語道破。天隱和尚對於二個徒弟皆是引導趨向大乘菩薩道的修行方式，於是，在論及天隱和尚對於玉琳的觀機逗教之前，先探討大乘菩薩道的修行方式與聲聞緣覺之不同處。

在《慧上菩薩問大善權經》中，大迦葉尊者用一個「大曠野譬喻」來讚歎菩薩大士度化眾生的行持，以下是為佛陀所讚歎²¹³的「大曠野譬喻」：

大迦葉復白佛言：我可歎喻菩薩大士之所行乎？佛言可歎。迦葉曰：譬大曠野斷絕無人，自然有牆，上至三十三天，唯有一門。無央數人皆入曠野，去之不遠有一大城，其國豐熟米穀卒賤快樂難言，人民眾多不可稱計，其在彼城則如金剛城，旁有江江側有路曠，路之中有點慧人，聰識念義，懷愍欲度入曠野者，舉聲而盟稱：去曠野不遠，大城之安永無死懼，吾為導師來趣所樂。眾人報曰：吾等不行於此不動，欲觀城像城自然現，爾乃往耳。時復有人解微妙者應曰：常往隨仁所湊。吾等如是薄福之人，聞此聲已不信不樂，不從其教不度曠野。彼微妙人則度曠野，觀路由河，則乘而進路之。左右有百千丈深大溪澗，布諸草木四方作橋，則濟厄路四出無礙。大賊從後追而不懼，賊自然却，終不還顧，稍稍前行，亦不恐懼，不左右視則見大城，稍近城郭心不狐疑，入彼城邑為無量人，現其儀式增益福祚。

²¹³ 參閱《慧上菩薩問大善權經》，《大正新脩大藏經》冊 12，頁 159c-160a。經典原文：迦葉歎已陳喻：「大曠野者，謂生死之難……佛天中天適興在世，則為菩薩立于名號廣建利義。」於是世尊讚迦葉曰：「善哉，善哉！乃歎斯喻。」

經典中，大迦葉尊者在述說「大曠野譬喻」之後，進一步說明其中的諸譬喻所指為何²¹⁵，大迦葉尊者用「大布置草木作四方橋」譬喻「慧度無量眾生的善權方便²¹⁶」，而這正是聲聞緣覺與菩薩之差異，也就是菩薩道的大乘法門是以善權方便——亦即方便善巧——來廣度無量眾生。

第一：由上述大迦葉尊者的大曠野譬喻以及諸譬喻所指得知，善權方便，即「方便善巧」是大乘法門菩薩道與聲聞緣覺之差異所在。

第二：由前述談及「三乘」的《法華經·譬喻品》得知「大乘心——菩提心、大悲心、方便心」是佛乘與聲聞緣覺乘之差別。

第三：印順長老在《中觀論頌講記》談及「聲聞法與菩薩法同樣在解脫生死的根本自性見上建立，也就是聲聞在性空緣起上獲得解脫，菩薩同樣在性空緣起

²¹⁴ 《慧上菩薩問大善權經》，《大正新脩大藏經》冊 12，頁 159b-159c。

²¹⁵ 同前註，頁 159c-160a。大迦葉尊者大曠野譬喻所指之原文：喻大曠野者，謂生死之難。牆至三十三天者，謂無點所著恩愛之欲也。唯一門者，謂大乘也。人入曠野者，謂眾愚冥凡夫之士也。點人發願呼眾人者，謂菩薩大士所樂度無極也。志劣不行欲見城者，謂聲聞緣覺也。應曰當往隨仁所湊則菩薩也。聞聲不信者。謂外道異學眾邪行也。度曠野者。謂奉精進至諸通慧修諸三昧也。路由河者謂法門也。左大溪澗百千丈者，謂聲聞地也。右大溪澗百千丈者，謂緣覺乘也。大布置草木作四方橋者，謂善權方便慧度無極也。四出無礙者，謂菩薩四恩之行攝無量人也。賊追不懼自然却者，謂魔官屬及諸猗行也。終不還顧者，謂忍度無極也。稍稍前行，謂為菩薩之所開化進度無極也。亦不恐懼者，謂以清淨心發起眾生志平等覺也。不視左右者，謂不志樂聲聞緣覺之利也。則見大城者，謂達諸通慧也。稍近城者，謂見道功德習行佛慧也。心無狐疑者，謂曉智慧善權諸度無極，則能遍觀一切眾生無所畏惡。適入城已為無量人，造現儀式增益福祚者，謂如來至真等正覺也。佛天中天適興在世，則為菩薩立于名號廣建利義。於是世尊讚迦葉曰：善哉善哉乃歎斯喻。

²¹⁶ 《慧上菩薩問大善權經》於西晉時，竺法護翻譯，而三國支謙、西晉竺法護所翻譯經典中的「善權」、「善權方便」至東晉鳩摩羅什時期翻譯為「方便」、「善方便」、「方便力」，至唐朝玄奘時期則翻譯為「方便善巧」、「善巧方便」、「巧方便」。參閱楊璟惠：《佛教修行「方便」之義理解析——從漢譯字詞到佛經經典的理解》，碩士論文，國立政治大學，2007 年。

中得解脫，所不同的是，菩薩的大悲願行，勝過了聲聞。」²¹⁷

由以上三點得知，菩薩道與聲聞緣覺之分別在於因地發心為大乘心否、修行歷程以方便善巧廣度眾生否；亦即，菩薩道行者發大乘心以方便善巧利益度化眾生；也就是菩薩道之人以大悲願行作為修持。

因此，本文根據「因地發大乘心」以及「方便善巧以度眾」來剖析關於王小姐因玉琳而病一事，天隱和尚對於玉琳的觀機逗教：

玉琳在得知師父要他允了到王宰相府招親一事，一時之間思緒翻騰，天隱和尚看得出來玉琳對於這事是怎麼也難以接受，於是開口道：

「玉琳！」天隱和尚打斷了他翻滾在心中的思潮：「菩薩利他的精神，不是在躲避眾生的，應該隨緣現化而來設法救出眾生，這才是真正菩薩的精神，你怎麼也是小家的氣派？」²¹⁸

第一：菩薩的精神是發大乘心，大乘心即是菩提心、大悲心與方便心，此三者兼具——

「菩提心」是發「上求佛道之心」，如耕田須下種，才能有所收成，菩提心也是願心，有願心才有成就，所以大乘的菩提心也就是發四弘誓願的心：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。

「大悲心」即「下化眾生之心」，菩薩下化眾生是發「無緣大慈，同體大悲」的心，將眾生的苦難看作自己的苦難，眾生的歡樂視作自己的歡樂，救度眾生而不望回報，將奉獻於眾生視為分內所當為之事，如此即是大乘的大悲心。

「方便心」是「方便行四攝法之心」，如佛陀對於眾生觀機逗教而開出八萬

²¹⁷ 印順導師：《中觀論頌講記》（新竹縣：正聞出版社，2014年），頁35。

²¹⁸ 星雲大師：《玉琳國師》，頁25-26。

四千法門，這即是佛陀度化眾生的方便。²¹⁹

——以普度眾生便是菩薩利他的精神。「利他的精神」蘊含了菩提心與大悲心，因此，天隱和尚提點玉琳「菩薩利他的精神」該是「隨緣現化而來設法救出眾生」²²⁰，因眾生根性不同，要解救眾生的痛苦，必須廣行方便，而這隨順因緣現化而設法救出眾生的種種方法即是方便心的施展。

再者：在天隱和尚說此話之前，王宰相說出對於玉琳到府中招親的看法：「但為了救人的命，佛法也會方便允許的！」²²¹、「好心都有好報的，菩薩救人，是不計世間上譏譽！」²²²天隱和尚很是贊成王宰相的話，從天隱和尚認同王宰相的觀點看來，天隱和尚是要玉琳懂得施以「方便善巧」來救度眾生。

由以上二點得知，「方便善巧」是天隱和尚對於玉琳觀機逗教的應病與藥，而在《增壹阿含經》中有個船筏譬喻：

如有人遭恐難之處，欲度難處至安隱之處，隨意馳走，求其安處，彼見大河極為深廣，亦無船橋而可得渡至彼岸者，然所立之處極為恐難，彼岸無為。爾時，彼人思惟方計：此河水極深且廣，今可收拾材木草葉，縛筏求渡，依此筏已，從此岸得至彼岸。爾時，彼人即收拾材木草葉，縛筏而渡，從此岸至彼岸。彼人已渡岸，復作是念：此筏於我，多所饒益，由此筏得濟厄難，從有恐之地，得至無為之處。我今不捨此筏，持用自隨。云何？比丘，彼人所至到處，能用此筏自隨乎？為不能耶？諸比丘對曰：不也。世尊，彼人所願，今已果獲，復用筏自隨乎。佛告比丘：善法猶可捨，何

²¹⁹ 此處「菩提心」、「大悲心」及「方便心」參閱星雲大師：《八大人覺經十講》，頁 91-92。

²²⁰ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 26。

²²¹ 同前註，頁 25。

²²² 同前註。

在船筏譬喻中，「深廣大河」好比「茫茫的生死苦海」，當從此岸「恐難之處」乘著船筏到達彼岸「安穩之處」時，就應該捨棄船筏，因為船筏的作用是渡河，當到達彼岸後，自然也就不再需要船筏，理應捨棄。

「船筏」譬喻「巧妙的方法」，而收拾材木草葉而縛的船筏便是喻指種種得以救度眾生的巧妙方法，這種種得以救度眾生的巧妙方法正如同佛陀因應眾生不同根性而開演出來的八萬四千法門。

佛陀藉由「船筏譬喻」說明佛法幫助眾生找回真如佛性，一旦見自本性，便要放下這個「法」，不去執著，否則反成障礙，與佛道相去日遠，而失去修學佛法的初衷，也如《金剛經》所言的「法尚應捨，何況非法」²²⁴。

幫助眾生找回真如佛性有種種巧妙的方法，在抵達解脫涅槃的目的地之前，這種種巧妙的方法都是修行的過程，無須執著何種形式，但須運用般若智慧抉擇，而這運用般若智慧來救度眾生的種種巧妙方法即是「方便善巧」²²⁵。從「捨筏」象徵「法」的應捨性，看出任何一種方便善巧都是隨順事物或事情的道理以及當時的需要而施設的巧妙智用，是故不應著相。

而當玉琳前往王宰相府招親一事，傳遍全寺時，「寺中的大眾，淺見的都深深羨慕玉琳，以為他今後榮華富貴，什麼也不用愁了；有著相當修養的又為玉琳非常的惋惜，以為一塊明淨的白玉，從此將要染上了斑點。」²²⁶然而，對於病重的王小姐而言，天隱和尚指示玉琳前去王宰相府招親其實是一種救度眾生而不著

²²³ 《增壹阿含經》卷 38，《大正新脩大藏經》冊 2，頁 760a。〈馬血天子問八政品第四十三〉之船筏譬喻。

²²⁴ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》冊 8，頁 749b。

²²⁵ 本文所言之「方便善巧」如船筏譬喻中「用以渡河的工具」，也就是以般若智慧隨順事物或事情的道理以及當時的需要而施設用以救度眾生的種種巧妙方法。

²²⁶ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 27。

相的方便善巧，「招親」是隨順當時王小姐病重的情況，以及玉琳大乘菩薩道根機而暫時施設的巧計，不著相的「洞房花燭夜」是玉琳引領王小姐跑香，讓她明白相貌的不真實，進一步說法感化王小姐，曉以業海無涯的苦果。

無著相的洞房花燭夜，是王小姐迷途知返，是玉琳隔天一早便離開王宰相府，然而，得以脫離的玉琳心中也開始浮現隱憂，如何去面對，尚需師兄玉嵐的一臂之力。

二、玉嵐師兄

師兄玉嵐對於玉琳而言，是扮演協助者的角色，儘管玉琳在抄寫《法華經》之後才明白這事，但對玉嵐來說無妨，玉嵐對於玉琳的幫助很多，在修行上的引導主要呈現在「王小姐」這件事情上，如下所述：

玉琳照著師父的指示前去王宰相府招親，道心堅定的玉琳自洞房花燭夜全身而退，王小姐也聽從他的指點意欲出家，算是初步達到目的，玉琳不是從此就了無罣礙，回寺後的玉琳不知王小姐後續的情形，是再病了呢？抑或出家了？玉琳關懷王小姐，但為了避免閒言閒語，他只能將關懷眾生的慈悲心拋向腦後，這是玉琳修行上的障礙，也是師兄玉嵐之所以破斥玉琳的所在，玉琳的問題如下：

他有一顆好勝心、榮譽心，別人所公認為最不屑的事，明知那並不一定是正確的，但他就不敢違反。所以，為了免除別人的閒言，他就不得不將一顆關懷王小姐的慈心，勉強的、痛苦的，拋向腦後！

玉琳知道得非常清楚，做一個出家人，雖然把心中一切雜染的念頭完全壓制，對人不分男女老幼，都一律平等而視，但一般人們的傳統觀念，卻認為這是不合法理。他們要求的是要你起分別心，是把女子不要當人，

是叫你遠離眾生，玉琳就向這些傳統的觀念低了頭。²²⁷

正因為玉琳著相，所以他在修行上的考驗是不著相，因此天隱和尚對於玉琳觀機逗教的應病與藥是「不著相的方便善巧」。然而，玉琳大乘心已發，方便善巧已施，卻因他人的口語而裹足不前，別說眾生沒救到，就是對於玉琳本身的修行也是一大障礙，所以師兄玉嵐：

「你說你有機會就救度眾生的，其實你至今一個眾生都還未度。好比有一個人落在這個水裏，」玉嵐用手指了一指池塘裏的水：「你要想來救這個落水的人，你應該要把他救上岸來，離開能淹死他的深淵，這樣才能使他得救，但你現在並未這樣去救度眾生，你看到眾生在生死愛慾的洪流中翻滾，你只發了五分鐘救度眾生的心願，你把沉沒在生死愛慾洪流裏透不過氣來的眾生，提出水面看了一下，使他呼吸了一口氣，又把他放到水裏去，你逍遙自在的走了，你說，這樣算是救度眾生了嗎？」²²⁸

玉嵐的話，說中了玉琳的心病，玉琳沒有回答，慚愧得低下了頭。

「你以後救人要救到底，可不能半途又放下了人！」玉嵐的話，就像是命令似的口吻。²²⁹

「救人要救到底」是師兄玉嵐給玉琳最重要的一句話，正如天隱和尚的觀機逗教，玉嵐師兄也是要玉琳懂得行使「不著相的方便善巧」以度化眾生，師兄的話玉琳聽了進去，正因為救人要救到底，度人要度到底，所以雖是有所顧忌，玉

²²⁷ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 84-85。

²²⁸ 同前註，頁 76。

²²⁹ 同前註。

琳決定前往千華庵，親自為王小姐的剃度，雖是因玉琳而剃度，但是出家之後的王小姐甘守清淨的修道生活。

至此，玉琳與王小姐二人之間的宿世因緣才是善了，王小姐對於玉琳的愛情昇華為道情，而玉琳也明白方便善巧是成就在他人的讚譽譏毀之上，正如同玉琳在洞房花燭夜之後回寺，師兄玉嵐曾言道：「師父也曉得極樂世界是建築在眾苦穢惡的上面！」玉嵐是一本正經的說著。²³⁰只是當時的玉琳尚未能明白。

天隱和尚與師兄玉嵐對於玉琳的觀機逗教可以說是一致性的表現在對於「王小姐」這件事情的處理上，以大乘心行方便善巧度化眾生，而這也是菩薩道修行不同於聲聞緣覺之處，《玉琳國師》這小說可以說是體現了大乘菩薩道之精神。

第三節 弘法度眾

從第二章「自覺之道」至本章「覺他之道」上一節的「方便善巧」論析中，《玉琳國師》所傳達的大乘菩薩道精神可以說是愈來愈呈現一個清晰的輪廓，而在本節「弘法度眾」，玉琳國師在修行上，已去除「我」，完全以「利他」為重，玉琳國師在修行境界上的提升，展現在菩薩道的行持上，正如同師兄玉嵐早同玉琳所言：「在弘揚佛法的時候，才能了解到佛法。」²³¹「真正的佛法是不離眾生，修學佛法要到眾生處去求。」²³²當時玉琳點頭，表示承認師兄的看法，但真受持卻是在經過一番歷練之後。

「布施」是玉琳國師對於菩薩道的主要體現，玉琳國師以行使布施來弘法度眾，而在審視《玉琳國師》中的布施前，本文先探究大乘經典中的布施，在《摩訶般若波羅蜜經·問乘品》，佛陀告訴須菩提云：「云何名檀那波羅蜜？須菩提！

²³⁰ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 43。

²³¹ 同前註，頁 75。

²³² 同前註，頁 76。

菩薩摩訶薩²³³以應薩婆若²³⁴心，內外所有布施共一切眾生迴向阿耨多羅三藐三菩提²³⁵，用無所得故。須菩提！是名菩薩摩訶薩檀那波羅蜜。」²³⁶

佛陀告訴須菩提何謂菩薩摩訶薩所行使的「檀那波羅蜜」：菩薩摩訶薩以相應薩婆若心之「無所得」行使內外所有布施，並將此布施迴向一切眾生，願與一切眾生共同成就阿耨多羅三藐三菩提。

亦即，「檀那波羅蜜」是自利利他的菩薩道行者²³⁷以無所得的般若智慧為方便善巧，用以布施內外所有，並將此功德善根悉以迴向施與一切眾生，願與一切眾生俱成無上正等正覺。

而《摩訶般若波羅蜜經》在〈無生品〉中，進一步提到「檀那波羅蜜」分為「世間檀那波羅蜜」以及「出世間檀那波羅蜜」：

舍利弗問須菩提：「云何世間檀那波羅蜜？云何出世間檀那波羅蜜？」須菩提言：「若菩薩摩訶薩作施主，能施沙門、婆羅門、貧窮乞人，須食與食，須飲與飲，須衣與衣，臥具床榻房舍、香華瓔珞醫藥，種種所須資生之物，若妻子國土、頭目手足支節等內外之物，盡以給施。施時作是念：

²³³ 「菩薩」：梵語菩提薩埵的簡稱，華譯為覺有情，就是覺悟的有情的意思，也就是上求佛果和下化眾生的大聖人。參閱陳義孝編，竺摩法師鑑定：《佛學常見詞彙》（台北：財團法人佛陀教育基金會，2012年），頁265。頁295：「摩訶薩」：摩訶薩埵的簡稱。摩訶薩埵：華譯為大心，或大有情，指有作佛之大心願的眾生，亦即大菩薩。由上二辭彙可知「菩薩摩訶薩」即為「上求佛果和下化眾生的大聖人」以及「有作佛之大心願的眾生」，所以本文認為此處的「菩薩摩訶薩」可以說是「自利利他的菩薩道行者」。

²³⁴ 薩婆若：華譯為一切種智，就是諸佛究竟圓滿果位的大智慧。參閱陳義孝編，竺摩法師鑑定：《佛學常見詞彙》，頁310。

²³⁵ 阿耨多羅三藐三菩提：佛智名，華譯為無上正等正覺，即是真正平等覺知一切真理之無上智慧。參閱陳義孝編，竺摩法師鑑定：《佛學常見詞彙》，頁208。

²³⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷5，《大正新脩大藏經》冊8，頁250a。

²³⁷ 參閱註233。

『我與彼取，我不慳貪。我為施主，我能捨一切。我隨佛教施，我行檀那波羅蜜。』作是施已，用得法與一切眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提，念言：『是布施因緣，令眾生得今世樂，後當令得入涅槃樂。』是人布施有三礙。何等三？我相、他相、施相。著是三相布施，是名世間檀那波羅蜜。何因緣故名世間？於世間中不動不出，是名世間檀那波羅蜜。云何名出世間檀那波羅蜜？所謂三分清淨。何等三？菩薩摩訶薩布施時，我不可得、不見受者、施物不可得亦不望報，是名菩薩摩訶薩三分清淨檀那波羅蜜。復次，舍利弗！菩薩摩訶薩布施時，施與一切眾生，眾生亦不可得。以此布施迴向阿耨多羅三藐三菩提，乃至不見微細法相。舍利弗！是名出世間檀那波羅蜜。何以故名為出世間？於世間中能動能出，是故名出世間檀那波羅蜜。尸羅波羅蜜有所依是名世間尸羅波羅蜜，無所依是為出世間尸羅波羅蜜。餘如檀那波羅蜜說。羸提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜有所依是名世間，無所依是名出世間。餘亦如檀那波羅蜜中說。²³⁸

其實〈問乘品〉所言之檀那波羅蜜即是「出世間檀那波羅蜜」，也是「方便善巧布施」。因為其點出檀那波羅蜜之二個重點為「相應薩婆若心」以及「用無所得故」，也就是以無所得的般若智慧行使布施，無所得的般若智慧不著三相，而不著三相的布施便是〈無生品〉所強調「出世間檀那波羅蜜」不同於「世間檀那波羅蜜」之處，而〈問乘品〉更提出這「不著三相的布施」須相應薩婆若心，也就是以般若智慧為前導，再從上一章談及的《增壹阿含經》「船筏譬喻」可得知，這以「般若智慧所行使的不著三相」布施也就是「方便善巧」布施。

因此，〈問乘品〉所言之檀那波羅蜜是「無所得布施」，是「出世間檀那波羅

²³⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7，《大正新脩大藏經》冊 8，頁 272b-272c。

蜜」，也是「方便善巧布施」；而〈無生品〉所言之「出世間檀那波羅蜜」為「無所得布施」，卻未必是「方便善巧布施」。

由此可知，「無所得布施」與「方便善巧布施」差別在於有無相應薩婆若心，相應薩婆若心之無所得布施便是方便善巧布施。

又，布施有三種，分別為財布施、法布施以及無畏施：財布施是說以衣食住行資身用物幫助別人；法布施是說以知識、技術、真理，教化他人；無畏布施是說維護正義法理，給社會除暴安良，給別人精神安慰。²³⁹

接著，本文以上述的觀點——因地發心是否為「無所得」，亦即「不著三相布施」否？「方便善巧」否？何種布施？²⁴⁰——分析《玉琳國師》中的三次布施：玉琳在成為國師之前，布施生命給陷害他的吳師爺、布施國師金印給羣盜、以及生命終時布施色身給法王寺興隆道場。

一、布施生命²⁴¹

王小姐因為玉琳而出家，因此玉琳受到王宰相府上上下下的特別恭敬，孰料引起吳師爺的嫉恨，做出殺死一個無辜小丫鬟的事情來栽贓玉琳，欲陷害玉琳於死地，玉琳心中有數兇手何人，但被捕的他直接招供，因為玉琳認為：就算是死了，可是讓我在修行的路上，倒反而做下一件有意義的事！²⁴²

但丫鬟翠紅不以為然，她認為玉琳師父已經被捕被冤枉，怎麼也意料不到他還自己招供，這分明不要命，翠紅認為玉琳應該寧願被剝奪生命，也不能不珍惜自己純潔清白的人格，丫鬟翠紅十分不認同玉琳招供的做法。

其實在這時候的玉琳已經歷經王小姐風波一事，他對於世間上人們的種種看

²³⁹ 星雲大師：《八大人覺經十講》，頁 72。

²⁴⁰ 參閱附錄三：《玉琳國師》布施分析。

²⁴¹ 參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 101-139。

²⁴² 星雲大師：《玉琳國師》，頁 126。

法有了另一層體會：

所謂這個世間上的人，有人有清白的人格，有人沒有清白人格，這本沒有一定的標準，這只不過是會得欺瞞與不會欺瞞罷了。貪污腐化的官吏，因為他欺瞞人民得法，人們一樣對他敬重羨慕；志士仁人，因為他勇於直言，往往說他藐視王法，遭受刑章。這世間永遠是一個非理不清的世間。會得投機取巧的人，黑的他也會把它變成白的；不會投機取巧的人，白的也會被人說成黑的。好像這世間是一個宜假不宜真的世間。師兄玉嵐的人格有什麼缺點，只是師兄不會裝模作樣，大家就都說師兄是一個瘋瘋傻傻的人；自己沒有殺人，但他相信這時候將有很多的人都說玉琳是一個殺人的兇手。向誰洗清這些冤屈的污點呢？那將是多麼費週折的事！²⁴³

經歷過王小姐事情的玉琳，對於許多事情已經明白「不著於相」的道理，如同當初有的人羨慕他進王府招親，從此榮華富貴；有的人為他感到惋惜，一塊白玉從此要染上斑點，然而除去師父及師兄，試問有誰知道他心中的盤算？在救度王小姐的過程，玉琳已經明白他人的讚譽譏毀並不真實，因為：

雖然將有不少的人誤解他是兇手，但人們所見所知的本來就是一些錯覺，一般人的錯覺會冤屈他，真理畢竟是不會冤屈他的。²⁴⁴

玉琳不著相於世間看法，這是從師父天隱和尚以及師兄玉嵐給他的觀機逗教中領悟而來——他人的言語如空華，唯有成就眾生，才是修學菩薩道的人該制心一處之所在。

²⁴³ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 126-127。

²⁴⁴ 同前註，頁 127。

於是，玉琳沒有洗刷冤屈的打算，他以招供認罪的方式將生命布施出去——

既然有人放不下他，替他佈置下這個陷阱，他以為這一定是過去生中自己害過他，所以才有今日的果報。²⁴⁵

布施一命的「施者」玉琳反求諸己，他認為現下所受冤屈的果是過去種下的因，沒有道理怨天或責怪他人，可知玉琳沒有希求福報之心，也沒有想到「有能布施的我」，這是「施空」，如《摩訶般若波羅蜜經·無生品》所云，玉琳無所依止於「己身」，也如〈問乘品〉所云，玉琳於施時不著「我相」。——第一點

自己這樣爽直的招供，可能感動這位作惡的人，使他以後不致於再害別人。²⁴⁶

玉琳對於「受者」吳師爺不起慢心，非但不起慢心，吳師爺是陷害玉琳被捕入獄的人，相較於醒群、翠紅著急的替他洗刷冤屈，玉琳覺悟到自己與眾生一體的真理，自然吳師爺也與其他眾生一般無二，玉琳只希望每一個眾生都能離苦得樂，「等念怨親」的玉琳沒有想到「有受布施的人」，這是「受空」，也是無所依止於「受者」，亦是於施時不著「他相」。——第二點

將此一命，布施給人，倒也是不辜負在這世間上走了一遭。²⁴⁷

玉琳對於「施物」自己的生命沒有留戀或貪求，只覺得將生命布施出去可以

²⁴⁵ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 127。

²⁴⁶ 同前註。

²⁴⁷ 同前註。

讓他人免於受苦就值得了，玉琳沒有想到「有所布施的物」，此乃「施物空」，無所依止於「財物」，也是於施時不著於「施相」。——第三點

以上三點正是玉琳於布施自己生命時，無所依止於「己身」、「受者」、「財物」，不著「我相」、「他相」、「施相」布施，體達施者、受者、施物三者皆是本空²⁴⁸，如此一來，玉琳所行使的正是《摩訶般若波羅蜜經·無生品》所言的出世間檀那波羅蜜，而布施一命屬於「頭目手足支節等內之物」²⁴⁹，為「內財布施」。

玉琳布施生命不著三相，但是未契合吳師爺的根機，對於吳師爺的根機，師兄玉嵐採取對治降伏的作為，揭穿吳師爺的詭計陰謀，讓他直接面對法律的制裁。

單就玉琳布施生命這件事情來說，是無所得布施，是出世間布施，但並不是一個方便善巧的布施，因為「施者」玉琳付出，未權衡「受者」吳師爺納受多少，在「付出」與「納受」之間顯失均衡，則稱不上是一個方便善巧的布施，好比在一個覆有杯蓋的杯子上加水，首要做的是打開杯蓋，而非一味的注水。

倘若往上一階，俯瞰玉琳布施生命的這件事情，加入了丫鬢翠紅、醒群與劉縣官三人：丫鬢翠紅與醒群知道玉琳的為人，甚不可能做出如此危害他人的事情，劉縣官因為玉琳捺印畫押而結案。可以預測的結果是玉琳死；吳師爺無悔意，甚有可能繼續危害他人；丫鬢翠紅雖然感動於玉琳的慈悲犧牲，但也有可能轉向天理不昭的悲憤人生觀；初入道的醒群無明師引導；不知冤屈的劉縣官只慶幸在不昧良心的情況下沒有得罪尊貴的宰相府。

²⁴⁸ 參閱星雲大師：《佛光教科書 6 實用佛教》（高雄：佛光山，1999年），頁155。布施之時，能體達施者、受者、施物三者皆悉本空，摧破執著之相，稱為三輪體空。（一）施空，能施之人體達我身本空，既知無我，則無希望福報之心，稱為施空。（二）受空，既體達本無能施之人，亦無他人為受施者，故不起慢想，稱為受空。（三）施物空，物即資財珍寶等物，能體達一切皆空，則雖有所施，亦視為空，故不起貪想，稱為施物空。

²⁴⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷7，《大正新脩大藏經》冊8，頁272b。經典中提及布施物的種類：若菩薩摩訶薩作施主，能施沙門、婆羅門、貧窮乞人，須食與食，須飲與飲，須衣與衣，臥具床榻房舍、香華瓔珞醫藥，種種所須資生之物，若妻子國土、頭目手足支節等內外之物，盡以給施。

倘若再加入師兄玉嵐，以整體的視野來看待玉琳布施生命的這一件事情：師兄玉嵐拆穿吳師爺的陰謀詭計，吳師爺驚恐的是受罪，而非慚愧懺悔，所以當獲得清白的玉琳說要等王宰相回來的時候，設法救出吳師爺時，玉嵐師兄只說：

「走吧，走吧，那是她們的事，不要你煩心！」²⁵⁰

就玉嵐師兄字面上的意思：「關於吳師爺的事情，自有王宰相府醒群她們會去處理」，但實際上玉嵐師兄的意思是「對於尚未能悔改的吳師爺，讓他接受法律的制裁便是讓他明白自作自受，因果不虛的道理」。

因為師兄大刀闊斧的做法，使得雖然在救度吳師爺方面，玉琳並未契合眾生根機，但是在這個過程中，玉琳大慈悲犧牲且寬厚的精神感化丫鬢翠紅不少，對於初入道的醒群更是給予菩薩道救度眾生的大無畏示範，受感召的劉縣官因體認佛法才是最好的法律而皈依三寶，而丫鬢翠紅最終是出家。

因為有師兄玉嵐的協助，玉琳布施一命，財法二施，在布施生命的同時，也法布施與另外三人。吳師爺的事件對於玉琳來說是「無所得布施」；對於玉嵐來說是「方便善巧度化眾生」，師兄玉嵐破除了玉琳「再怎麼冤枉死了，他也以為這是忍辱、為人、修行」²⁵¹的做法，因為降魔也是菩薩道的修行²⁵²。

二、布施金印²⁵³

遇上一羣盜賊的玉琳國師沒有一點慌亂，反而要求盜賊們捨棄做盜的話，便

²⁵⁰ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 140。

²⁵¹ 同前註，頁 137。

²⁵² 參閱前註，頁 137、138。玉嵐師兄道：「你們此時把玉琳再怎樣冤枉死了，他也以為這是忍辱、為人、修行，然而我是把降伏惡魔當做修行。」

²⁵³ 參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 150-164。

贈與一塊重達二三斤的金印，可以讓眾人重新過日子。

玉琳國師聽群盜分金不再為盜的諾言，很是歡喜，他就把刻有「大覺普濟能仁玉琳琇國師」的黃金印拿給他們，他心裏想，能以這塊金印，使這幾十個人不再為害社會，不再為害過往客商，也是有很大的代價。²⁵⁴

施者玉琳國師歡喜將金印送給羣盜，是因為金印能讓羣盜不再為惡，因此玉琳國師並非是出於希求他人的感恩之心而布施，也非為求得福報而布施，對於金印也沒有留在身邊的貪念，玉琳國師這是「施空」與「施物空」；無所依止於「己身」、「財物」；亦於施時不著「我相」、「施相」。

對於這一羣盜賊，玉琳國師：

「我更有一句要緊的話吩咐你們，這塊黃金當你們要去出賣以前，不要忘記把黃金上的幾個字要先鑿壞，這是我的好心，我告訴你們，是為免去你們的麻煩！」²⁵⁵

玉琳國師為免去眾人搶劫造罪，先是贈送金印，替他們做好打算，再是善意提醒，讓他們無後顧之患，玉琳國師對於盜賊全然無輕慢之心，有的只是設身處地為他們著想的心念，為盜賊安排正命的出路，玉琳國師於施時是「受空」；無所依止於「受者」；不著於「他相」。

玉琳國師歡喜將金印送給羣盜是屬於「妻子國土等外之物」²⁵⁶的外財布施，於施時具足「施空」、「受空」、「施物空」；亦是於「己身」、「受者」、「財物」皆

²⁵⁴ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 155-156。

²⁵⁵ 同前註，頁 155。

²⁵⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7，《大正新脩大藏經》冊 8，頁 272b。參閱註 249。

無所依止；亦無著於「我相」、「他相」、「施相」，這是「用無所得故」布施，也是「出世間布施」²⁵⁷。

玉琳國師洞悉羣盜之所以為盜是生計上的困擾，於是贈與金印，提供以賣金之錢做小本生意的方法，契合了羣盜的需要，因此，玉琳國師歡喜贈送金印可以說是一個方便善巧的布施。

三、布施色身²⁵⁸

將圓寂的色身留給一個沒落的道場，這是玉琳國師最後為利益眾生所做的一件事情，且達到恩澤普施的效益：

有一次他行腳到了江蘇的淮安，身體感到疲倦，舊了的東西一定要壞，他知道他病了。因此，他想法王寺掛單，法王寺一片衰頹的樣子，他看了很傷感。他想就把最後的身體留給法王寺興隆這個道場，結個法緣吧！

259

因為不忍接引度眾的道場人跡罕至，所以玉琳國師選擇在法王寺坐化圓寂，好將「國師這個色身」留在法王寺，用以興隆道場，玉琳國師並非希求名譽或福報而布施圓寂之身，而是希望法王寺能藉此接引更多眾生，這是「施空」、無所依止於「己身」、亦是不著於「我相」；對於色身，玉琳國師認為「舊了的東西一定要壞」，玉琳國師坦然接受生命終了的事實，並不執著於身相的衰老，而色身

²⁵⁷ 《摩訶般若波羅蜜經·無生品》中，提及「不著三相布施」以及「無所依」是為出世間檀那波羅蜜，其中「無所依」以及「不著三相布施」即是〈問乘品〉中所言，行使檀那波羅蜜以「用無所得故」。

²⁵⁸ 參閱星雲大師：《玉琳國師》，頁 181-184。

²⁵⁹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 182。

屬於「頭目手足支節等內之物」²⁶⁰，為內財布施，這是「施物空」、無所依止於「財物」、也是不著於「施相」。

「你這麼年老，若有長短，本寺如何負責？」

「請不必掛心，我有扇子一把，書信兩封，不但不會拖累貴寺，貴常住一定會因此中興。」²⁶¹

對於法王寺知客師父無半點委婉的說詞，玉琳國師易地而處，直接告知有信物可解除其擔憂，無論是知客師父或衰頹的法王寺，玉琳國師皆無慢想，有的是如何助其昌隆興盛的心意，玉琳國師這是「受空」；無所依止於「受者」；不著於「他相」布施。

如此三輪體空的布施是「無所得布施」，是「出世間布施」，玉琳國師內財布施圓寂的色身給道場，藉由國師的名氣讓法王寺接引許多信眾，使得更多信眾得以納受佛陀法水，這是法施與眾生，而興隆道場也給與法王寺住僧接引度眾的信心，這是無畏施，玉琳國師布施此一色身，財、法、無畏皆施，且法施眾生，佛恩無窮，玉琳國師此一布施可謂方便善巧到了極點。

第四節 小結

本章探討的是《玉琳國師》中的覺他之道，分別以觀機逗教、方便善巧、弘法度眾來論述之。

第一節「觀機逗教」在於玉琳是否因應眾生的根機而應病與藥。對於玉琳所度化的八十人，本文依照人物之間的互動，再根據《法華經·藥草喻品》所言之「卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、

²⁶⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7，《大正新脩大藏經》冊 8，頁 272b。參閱註 249。

²⁶¹ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 183。

大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受」²⁶²，而將這八十人的根機分為大根機、中根機與小根機，大根機之人求於道，中根機之人能向善，小根機之人不道不善。

第二節「方便善巧」談的是天隱和尚以及玉嵐師兄對於玉琳的觀機逗教，玉琳的菩薩道根機在大根機之人的求於道根性之上，而方便善巧便是天隱和尚以及玉嵐師兄給予玉琳的藥方，從這裡可以看出方便善巧是菩薩道行者救度眾生的一大修行。

第三節「弘法度眾」探究的是玉琳²⁶³三大布施，「布施」實是玉琳國師用以弘揚佛法與度化眾生的一大行持。本文先就《摩訶般若波羅蜜經·問乘品》以及〈無生品〉區別出「出世間布施」以及「方便善巧布施」的不同，出世間布施即是無所得布施、不著三相布施，方便善巧布施必是出世間布施，但出世間布施未必是方便善巧布施，只因方便善巧布施是相應薩婆若心的無所得布施。

而玉琳的三大布施隨著歷練的豐富以及道行的增長而在層次上有所提升：第一次布施生命，因未契合眾生根機而稱不上是方便善巧布施；第二次布施金印，不但契合羣盜的根性，也契合其需求，是為一個方便善巧布施；第三次布施圓寂之身興隆道場，以高僧的行誼流傳於世，這也如同運用文字般若來弘揚佛法一樣，不受限於說法者生命的長短，且布施一身，財、法、無畏皆施，可說此布施方便善巧到了極點。

由第二節、第三節可以看出無論是種種救度眾生的方法，或是布施，「方便善巧」都是修行菩薩道的一大重點，這也呼應了《慧上菩薩問大善權經》中，大迦葉尊者的大曠野譬喻——大乘法門菩薩道以方便善巧來廣度無量眾生。

而方便善巧也顯示出般若智慧的重要，「方便善巧」之所以不同於「方法」，

²⁶² 〈藥草喻品第五〉，《妙法蓮華經》卷3，《大正新脩大藏經》冊9，頁19a。

²⁶³ 《玉琳國師》主角在成為國師之前，布施生命給吳師爺；成為國師之後，布施金印給盜賊、圓寂之身與法王寺。因此在有關於書中主角成為國師之前的情節敘述，本文稱主角為「玉琳」，在成為國師之後的敘述，本文稱主角為「玉琳國師」。

正是因為方便善巧實則涵蓋般若智慧在內，這也是方便善巧布施之所以層次在出世間布施之上的原因——方便善巧布施為一個相應薩婆若心之無所得布施。

由以上《玉琳國師》中的覺他之道，得知一個菩薩道行者首先要發大乘心，再以方便善巧廣度眾生，「方便善巧」是圓滿菩薩道的行持，也是《玉琳國師》一書所表現的修行觀。

在附錄二的情節分析，本文將《玉琳國師》這個故事拆成五條主線，從情節的比重²⁶⁴以及故事的脈絡發展探究，得知玉琳與王小姐的事件發展是《玉琳國師》的主幹，而玉琳與師兄玉嵐、吳師爺、順治皇帝、小馬、羣盜等人的關係發展則是故事分枝。我慢的分枝、生死的分枝、名利的分枝、布施度眾的分枝，諸分枝豐富了《玉琳國師》的故事內容，但並非必要。

因為假設抽掉其中一個分枝，玉琳與王小姐的故事仍是可以繼續發展下去，但若無玉琳與王小姐這個故事主幹，其他的分枝則無從發揮，因此，玉琳與王小姐的故事可以說是《玉琳國師》的主要部分。

表面上看來，玉琳與王小姐之間的故事是世間男女愛執的故事，但從本論文第二、三章的自覺與覺他之道得知，「菩薩道利他的精神」貫穿了《玉琳國師》一書，因為就是在捨愛執、去我慢、破名利的自覺部分，也是以利他為因地發心，可以說菩薩道的自覺之道是在利他之中成就自身的修持，更遑論覺他之道，因此，說是作者星雲大師藉由這個世間男女愛執的故事，闡揚了菩薩道行持的方便善巧實不為過。

而作者星雲大師寫作一本淺顯易懂且適合大眾水準的小說來弘揚佛法，這無非不是一個方便善巧，下一章節所要探討的便是《玉琳國師》所呈現人間佛教的

²⁶⁴ 《玉琳國師》共計二十個目錄，其中玉琳與王小姐的事件占據七個目錄，而玉琳與師兄玉嵐、吳師爺、順治皇帝及小馬、羣盜的故事分別占據四、四、四、一個目錄。詳見附錄二：《玉琳國師》情節分析。

時代意義。



第四章 《玉琳國師》所呈現人間佛教的時代意義

佛陀教化人心的本懷，是解決根本的苦難，以佛法淨化人心的貪瞋痴三毒；唯有如此，才能真正杜絕世間不斷發生的天災人禍。²⁶⁵

而以契合大眾根機的普遍性文學來弘揚佛法，便是一種淨化人心、解決眾生根本苦難的方便善巧。因此，淨化人心可以說是星雲大師創作《玉琳國師》的根本動力，也是《玉琳國師》所要呈現的人間佛教時代意義。

弘揚佛法，淨化人心才是究竟的慈善之道，「因為錢財、物資的慈善布施會有用盡、用壞的一天；以佛法布施他人，卻能讓他今生今世受用無盡，甚至來生還是可以受用。」²⁶⁶這也是第三章第三節所談及的有關於布施方面，何以法施眾生，佛恩無窮之道理。

接下來本文將以佛教文化傳播的適應性、佛教文學主題的普世性，以及佛教修行實踐的入世性，三方面探究《玉琳國師》所呈現人間佛教的時代意義。

第一節 佛教文化傳播的適應性

古代印度佛教向東北方傳播，有三條途徑：一是經緬甸到雲南省，後來形成具有中國特色的「雲南上座部」；一條經尼泊爾到西藏，然後由西藏向藏語地區、蒙古地區傳播，更遠到蘇聯遠東地區，形成中國特色的「藏傳佛教」；一條經中

²⁶⁵ 星雲大師：〈當代人間佛教的發展〉，《人間佛教佛陀本懷》（高雄：佛光文化，2016年），頁297。

²⁶⁶ 同前註，頁292。

亞，通過絲綢之路傳到中原內地，形成「漢傳佛教」。²⁶⁷

之後，漢傳佛教依照其所影響的地域又可分為中國佛教、日本佛教、韓國佛教以及越南佛教。而《玉琳國師》一書中，大清時期，玉琳所處的宜興磬山崇恩寺屬於漢傳佛教所影響的中國地域，玉琳所修行的是大乘菩薩道，因此本節有關於佛教指的是漢傳佛教中的「中國佛教」，佛教文化指的是「中國佛教文化」。

在談有關於文化傳播的適應性之前，先對於文化有一番認識，英國宗教人類學家愛德華·泰勒（Edward Burnett Tylo, 1832-1917）對文化的定義：文化，或文明，就其廣泛的民族學意義來說，是包括全部的知識、信仰、藝術、道德、法律、習俗以及作為社會成員的人所掌握和接受的任何其他才能和習慣的複合體。

268

由此可知，當漢傳佛教傳入中原內地，結合中國文化形成中國佛教，這個「中國佛教」本身就是一種文化，而「有關於中國佛教的思想」也是文化。

再者，中國當代哲學家龐樸對於文化的定義：是人的本質的展開的表現和人的本質的形成的原因。具體說，人通過勞動使自己主體的意識客觀化為一些對象，也是通過勞動使客觀的物質符合自己的主觀要求。這樣，創造出一些東西來，創造出一些方法來，來滿足自己的需要；在這樣創造過程中，也就把人自己塑造成一個文化的人。²⁶⁹

由此可知，文化與「人的本質」脫離不了關係。或者可以說人的本質就是文化的根本，而文化又塑造了人的本質，也就是「人的本質」與「文化」這二者其實互為一體。

²⁶⁷ 參閱任繼愈：〈漢傳佛教與東方文化〉，《中華佛學學報》第12期（1999年），頁11-16。

²⁶⁸ 孫亦平主編：〈愛德華·泰勒：《原始文化》（1871年）〉，《西方宗教學名著提要 上》（台北：昭明出版社，2003年），頁30。

²⁶⁹ 龐樸：〈文化概念及其他〉，《文化的民族性與時代性》（北京：中國和平出版社，1988年），頁69。

關於文化，龐樸提出文化的結構包含三個層面以及文化具有二個屬性。文化結構的三個層面，由淺入深分別是「物質」層面，「物質化的意識」層面以及「心理」層面；而「民族性」與「時代性」是文化的二個根本屬性。

一個文化的形成包括各種因素，這各種因素不是互無關係，也不是互相衝突，而是互有所關聯，甚至是相互依存的關係，這各種因素彼此之間的關係形成文化的結構，而這個文化的結構分成內外層次，由外而內分別是「物」的層次，「心與物相互結合」的層次，以及「心」的層次。

首先，物的層次：將人的主觀意識外化為一個物質。也就是將一個客觀存在的物質，按照人的主觀意圖加以改造，使之符合人的需要。這樣一個脫離人的意識而產生的東西，就叫做文化的「物的層次」。

心物結合的層次：「物的層次」是將人的本質對象化而產生出一個「物」的部分，「心物結合的層次」就是「物」裡面有關於人的本質的部分，就是物裡面心理的部分，也就是包含在「物」裡面有關於人的觀念和意識的部分。

譬如大殿裡的釋迦牟尼佛像，佛像有白玉雕刻的玉佛像，也有水泥塑造的水泥佛像。白玉與水泥都是一種物，這個「物」裡面包含著被佛教徒所對象化到白玉或水泥裡的主觀意圖。佛像可以是白玉雕刻的玉佛像，也可以是水泥塑造的水泥佛像，但是其中那個有關於佛教徒的本質的部分，必須被對象化在一個「物」裡面，才能為人所感知或接收，而這個「物」裡面有關於佛教徒的本質的部分就是「心物結合的層次」。

當人們看見釋迦牟尼佛像時，如果感受到對於佛陀的恭敬信仰，感受到這個被佛教徒所對象化到白玉或水泥裡面的主觀意圖，就是接收到佛教徒的「心的部分」，而這個心的部分是必須透過結合在「物」裡，才能為人們所接收或感知，這個就是文化的「心物結合的層次」。

關於「心物結合的層次」有文學、科學、哲學、宗教、神話、教育、制度等，這些都是為人所創造，卻又脫離人的主觀而存在。像是「制度」，無論是古代的

封建制度或者是現代的民主制度，這些制度都是由於人的主觀意識所產生，制度一旦產生出來就脫離人的主觀而存在，制度可以藉由法律的力量，束縛人們的行為。像這種為人所創造，但是帶有一種客觀性而獨立存在於人之外的，就是文化的「心物結合的層次」。「心物結合的層次」可以說是一種把人類思想客觀化的產物，或者是客觀意識上的思想。

最後是文化結構的內層次——「心的層次」，也是文化的最深層面，純粹屬於心的部分，也就是「心理的部分」。例如：思維方式、價值觀念、道德情操、宗教感情、民族心理或性格、審美偏好等，這都是「心的層次」，只存在人的內心，一旦表現出來，就是「心物結合的層次」。

以上，文化結構的「物的層次」、「心物結合的層次」、「心的層次」，這三個層次是相互結合，互有關連，並且形成一個文化的整體，而這個整體是一個立體²⁷⁰的系統，也是一個有機體²⁷¹，這個有機體就其系統的運作而產生發展，以及吸收、改造或排斥異質文化的要素。上述是本文對於龐樸分析文化結構的理解，接著本文以這個文化結構的三層次為基礎，分別以文化的二個根本屬性，「民族性」與「時代性」來探究佛教文化傳播的適應性。

一、民族性²⁷²

任何文化都不是自然物，而是人的創造物，是特定人群在特定生存條件下進行生存的表現。²⁷³

²⁷⁰ 文化結構的三個層次是一個「立體」的系統，龐樸先生未說明何為立體，本文認為這跟文化的二個根本屬性「民族性」與「時代性」有關，因為時代性與「時間」相關，民族性與「空間」相關，時間與空間結合，正是一個有機體的立體概念的展現。

²⁷¹ 教育部重編國語辭典修訂本，對於「有機體」的釋義為：一切具有生命機能的個體的統稱。本文認為此處宜作為「類似人類有思想與選擇的個體」解釋。

²⁷² 參閱龐樸：《文化的民族性與時代性》。

²⁷³ 龐樸：〈文化的民族性問題〉，《文化的民族性與時代性》，頁 151。

社會是由人所形成的集合體，因此可以說文化是一種社會現象。而一個由「特定人群」所形成的集合體，這個集合體也就是一些職業屬性、經濟收入、生活水準與價值觀念相近的群體，而這就是社會中的階級。因此，由此可知，文化具有階級性。

對於文化的定義，無論是西方愛德華·泰勒說的「作為社會成員的人所掌握和接受的任何其他才能和習慣的複合體」²⁷⁴，還是東方龐樸說的「是人的本質的展開的表現和人的本質的形成的原因」²⁷⁵、「是特定人群在特定生存條件下進行生存的表現」²⁷⁶，由此可知，文化與人脫離不了關係，更精確的應該是說，文化與形成社會的人群息息相關，因此當社會變遷，難以說文化不變。

既然文化是存在於「特定的人群」與「社會變遷」之中，也就是說任何的文化都有自己發生的歷史時間和存在的社會空間，其中，這特定的人群就是一定的空間，社會變遷就是一定的時間，這也就是文化所具有的根本屬性——民族性與時代性，這也是文化的社會本質，也就是文化的民族性與時代性皆與社會息息相關。

文化存在於「特定的人群」，特定的人群是對於全體人類的限縮，是文化的民族性，但這特定的人群與全體人類還是有共同的人類性，這人類性包含在文化的民族性裡，因為所謂「特定的人群」也是全體人類的一部分。正因為文化含有這共同的人類性，所以文化才能為除了「特定的人群」以外的人所接受，因此文化才得以傳播出去，也就是存在於「特定的人群」的文化才得以從「特定的人群」這個一定的空間傳播出去，因此，欲探究文化的發展或傳播，不可不對其「民族性」有所關注。

佛教源於印度，而後傳入中原內地，與中國文化相融後，發展成為中國佛教，

²⁷⁴ 孫亦平主編：〈愛德華·泰勒：《原始文化》（1871年）〉，《西方宗教學名著提要 上》，頁 30。

²⁷⁵ 龐樸：〈文化概念及其他〉，《文化的民族性與時代性》，頁 69。

²⁷⁶ 龐樸：〈文化的民族性問題〉，《文化的民族性與時代性》，頁 151。

根據這個佛教發展成為中國佛教的過程，其中關於佛教文化的傳播，可分為二個階段：第一階段是從外傳入中原內地的佛教文化傳播，這是印度佛教文化的傳播；第二階段是「在中原內地發展的佛教文化傳播」，這才是本節欲探討的中國佛教文化的傳播。

當源於印度的佛教傳入中原內地，一與中國文化接觸的那一刻起，可以說就是中國佛教文化的起始點，而在中原內地所發展的中國佛教文化的傳播，本文以一個整體性的觀點來看，這個從東漢至今，歷經二千多年的發展傳播過程，可分為下列幾個階段：初探階段、融合階段、再造階段。

(一)、 初探階段

佛教主要典籍的翻譯大部分出現在東漢至唐中期，這約莫八百年的期間，而從早期的漢譯佛典可以看出其中帶有中國的黃老道思想，如對於沙門的解釋為：沙門，漢言息也，蓋息意去欲而歸於無為。²⁷⁷；譯「涅槃」為「無為」；以老子的「守雌」、「抱一」注疏佛教的「守一」；以神仙的變化飛升來理解佛教的神通。

278

文化是一個有機體，是一個有認知能力與實踐能力的個體，當中國文化在一開始接觸另一個文化時，先以自我為主體，也就是先以中國文化裡的民族性為主體，去選擇接受印度佛教的某些要素。以中國早期漢譯佛典帶有黃老道思想的這點而言，就是中國文化選擇以黃老道的思想來接受另一文化印度佛教的某些觀點，這是中國文化這個有機體的選擇，而非翻譯者的選擇，因為黃老道思想存在於中國文化的民族性裡，是中華文化這個有機體就其系統的運作而產生的功用與現象，這也是中國佛教文化的開端。

印度佛教的本質的部分被對象化在佛經的印度文字裡，藉此為懂印度文字的

²⁷⁷ 范曄：《後漢書》列傳卷 42。《後漢書》是一部記載東漢歷史的紀傳體史書，分為十紀、八十列傳、八志，紀與列傳為南朝劉宋范曄所著，志為晉朝司馬彪所著，後人併之。

²⁷⁸ 參閱任繼愈：〈漢傳佛教與東方文化〉，《中華佛學學報》第 12 期（1999 年），頁 11-16。

人所感知或接受，而當欲令印度佛教的本質的部分為中原內地的人所感知或接受的話，如果一樣要透過「佛經文字」這個「心物結合的層次」來傳播印度佛教的本質的部分的話，那麼就必須先將印度文字翻譯為漢語，因為存在於中國文化的民族性裡的是漢語，而非印度文字。

在將佛經印度文字翻譯為漢語時，對於「印度佛教的本質的部分」的主宰，也從印度佛教轉移到中國文化。因為當將「印度佛教的本質的部分」對象化到漢語文字時，就不是印度佛教做主宰，而是由中國文化這個有機體就其系統來運作。

(二)、 融合階段

佛教般若學在東晉時期傳入中國，漢譯佛典帶有中國文化原有的黃老道思想，此時中原內地對於佛教般若學理解為「無為之學」，這是中國文化與印度佛教的初探階段。

而到了南北朝時期，盛行於中原內地的玄學與佛教般若學結合產生了「六家七宗」，也就是中國文化的民族性對於「印度佛教的本質的部分」的主宰形成「六家七宗」，這是一個漸進的過程，也是中國文化與印度佛教的融合階段，此時可以說中國佛教文化的軀幹已然成形。而文化這個有機體的系統運作是漸進變化，這也表示一個文化的民族性是穩定的。

(三)、 再造階段

隋唐時期，八宗成立：密富禪貧方便淨，唯識耐煩嘉祥空；傳統華顏修身律，義理組織天台宗。以及「馬祖建叢林，百丈立清規」，馬祖道一禪師與百丈懷海禪師共同創建中國特有的禪門叢林制度，百丈懷海禪師所立的清規，更成為後世叢林清規儀軌的準則。

到了再造時期，中國文化的民族性從對於「印度佛教的本質的部分」的主宰到將「印度佛教的本質的部分」融入自身的民族性裡，也因為已經將「印度佛教的本質的部分」融入自身的民族性裡，所以能夠再造出專屬於自身文化所獨特擁有的文化出來，因此，八宗的成立與禪門的叢林制度可以說是中國文化民族性融

合印度佛教的再造，而《玉琳國師》故事正是架構在此一再造上，如：玉琳前世為四十八單序職書記師，負責水陸榜文，因而引起愛好詩文書畫小姐的興趣；玉琳在洞房花燭夜帶領王小姐跑香，讓王小姐看見相好與狼狽的對比，進而度化王小姐；玉琳未起身打板，誤了鐘板訊號，果如玉嵐師兄前日所料，耽誤全寺大眾道業，玉琳這才證實師兄真是一位不平凡的人物；歷經風波的玉琳參學前，特向師父及師兄告假，師兄贈與三個錦囊，因緣際會成為國師；玉琳國師引領改過向善的七十四人在正覺山以農禪的生活方式修行；玉琳國師以機鋒話頭掛單法王寺，而布施圓寂色身興隆道場。

正因為有中國文化民族性融合印度佛教的再造，所以《玉琳國師》故事能架構在一個獨特的中國佛教文化背景之下，而顯得饒益趣味。

二、時代性²⁷⁹

文化是一個有機體，這個有機體就其系統的運作而產生發展，傳播等的功能與現象，而有發展，便有時代、進程的問題。

文化有其自身的時代性，不同時代有不同時代的價值標準，因此對於文化，不適合用一個絕對的標準去衡量一切，如唐朝欣賞女子以雍容富態、體健自然為美，宋朝則以穠纖合度、窈窕嬌弱為美。

也因為文化具有時代性——以觀音像為例：隋朝的觀音像身形瘦弱，對稱工整，整體造型偏小；唐朝的觀音像體態豐腴，保留印度式裝扮，身形隨性自然；宋朝的觀音像身形寬厚，裝飾簡單樸質，容貌威嚴十足；遼金元時代的觀音像身形大，臉型小，帶有濃厚的外族氣質；明代的觀音像身形短厚，裝飾華麗且細緻繁複；清朝的觀音像身形細長，裝飾趨於簡單²⁸⁰——所以文化才得以累積，使後

²⁷⁹ 參閱龐樸：《文化的民族性與時代性》。

²⁸⁰ 參閱邵于婷，林振陽、蔡宏政：〈隋唐至明清之觀音佛像造形研究〉，《應用藝術與設計海報》第1期（2006年），頁43-51。

一時代的文化更多樣豐富於前一時代。

雖然本文將中國佛教文化分別以「民族性」、「時代性」論之，但實際上文化是時代性與民族性的統一和結合，這二者具備才足以構成一個文化。但分別探討，可以得知文化的民族性引起文化的發展導向，而文化傳播的適應性在於外來文化與原有文化的民族性的融合；而文化的時代性使得文化得以累積，進而豐富人的本質，這豐富的人的本質再展開表現出下一階段的文化，人類的本質便是如此循環的進展。所以，以時代性來說，各個不同的文化可以比較，可以評價，可以評出文化發展上的先後；但以民族性來說，各個不同的文化可以比較，卻不可以評價，不能評出民族文化的孰優孰劣來。

由於文化本具的民族性，毋庸置疑文化為一「軟權力」²⁸¹，這是因為存在於「文化的民族性」中的人類性可為另一特定人群所接受，而倘若明白宗教文化所具備的軟權力，羅馬教宗烏爾班二世（Pope Urban II）或許就不會同意出動援軍協助拜占庭帝國驅離塞爾柱土耳其人，並將目標延伸至收復聖城耶路撒冷，而引發十字軍朝聖之旅²⁸²（十字軍東征）。

三、《玉琳國師》所呈現的佛教文化傳播

在第一章第二節的「研究方法」中，《玉琳國師》於國家圖書館出版品屬於「中國佛教傳記」；加上第三章第二節的「方便善巧」末尾，推論出《玉琳國師》

²⁸¹ 軟權力（Soft Power），美國哈佛大學肯尼迪政治學院院長約瑟夫·奈依於 1990 年代初所提出的概念，原指在國際關係中，一個國家所具有的除經濟及軍事外的第三方面實力，主要是文化、價值觀、意識形態等方面的影響力。軟權力也可以說是一種運用吸引而非強制的手段來達到目的的力量。

²⁸² 羅馬教宗烏爾班二世（Pope Urban II）以拯救拜占庭弟兄免於穆斯林奴役並解放耶路撒冷為號召，發起西歐基督教徒前往君士坦丁堡與耶路撒冷的運動。西歐人認為這是教宗所召喚的朝聖之旅，鑒於歷史文獻以拉丁文字“iter”「旅程」或“peregrinatio”「朝聖」來記載。參閱花亦芬：〈被誤解的歷史：錯譯的「十字軍東征」（crusades）〉，《The News Lens 關鍵評論網》，<http://www.thenewslens.com/post/121032/>，（引用時間：2016 年 5 月 10 日）。

是以小說形式——以中國大清時期的環境為背景——體現大乘菩薩道精神的結論。由以上二點可以確定的是《玉琳國師》客觀的屬於中國佛教文學、中國佛教文化。

前述提及文化傳播的適應性在於外來文化與原有文化的民族性的融合，而隋唐時期，八宗的成立可以視作中國文化已將印度佛教的本質的部分融入自身的民族性裡，加上文化的時代性使得文化得以累積，所以中國佛教文化發展至大清時期，中國佛教文化已成為中原內地人士生活的一部分，無論信仰佛教與否，無不受到中國佛教文化的影響，這就是文化的民族性與時代性的特質，而從文化的特質也可推估《玉琳國師》所呈現的文化傳播的適應性。

從文化的民族性的理論上來說，《玉琳國師》應該傳播於中國佛教文化區域，也就是適應於中原內地。但實際上，《玉琳國師》於 1954 年在臺灣出版，1992 年在臺灣拍攝成電視連續劇《再世情緣》，2016 年於大陸重新編劇及拍攝電視連續劇，定名為《塵世情緣》。

《玉琳國師》最初完成後，有上海滬劇團在佛光山台北道場的大殿排練話劇，於台北市紅樓公演，對社會發表；後來由電視公司拍成連續劇《再世情緣》；也有電影公司拍成台語的電影；也有廣播電台製作成小說廣播劇廣播。電視劇《再世情緣》在全世界各地放映，於華人世界頗具影響，以文化的面向來說，也就是《玉琳國師》在華人世界裡有著高度的傳播適應性，而以拍攝電視連續劇的方式傳播，就是以一種文化的高度適應性方式傳播。

而《玉琳國師》小說先是在臺灣出版，後在臺灣拍攝成電視連續劇《再世情緣》，這是對於《玉琳國師》在臺灣傳播適應性的肯定，24 年後，《玉琳國師》小說同樣以拍攝電視連續劇的方式傳播於中原內地，這也就是以一種文化的高度適應性方式傳播至中原內地。

《玉琳國師》作者星雲大師，祖庭位於江蘇省宜興市大覺寺，大師於 1949 年來臺弘揚佛法，以文化的民族性結合兩岸歷史的脈絡發展來看，比起其他區域，

臺灣與中原內地是有著較共同的文化——中華文化——的民族性，因此傳播適應於臺灣的文化也應適應於中原內地，相同的，傳播適應於中原內地的文化也應適應於臺灣，這一點在兩岸關係有所進步後，《玉琳國師》以電視劇《塵世情緣》傳播於大陸得以見之，至於所引發的回響是否有如臺灣電視劇《再世情緣》所造成的影響，則視兩岸人民的民族性中的中華文化部分的甦醒程度是否等比。

第二節 佛教文學主題的普世性

從上一節可知，宗教與文學皆為人所創造，卻又脫離人的主觀而存在，這是文化「心物結合的層次」，也都是人的本質的展開的表現和人的本質的形成的原因，因此，佛教文學可以說是佛教文化與文學文化的結合，延續上一節的脈絡，本節所探討之佛教文學為「中國佛教文學」，亦即中國佛教文化與中國文學文化之融合。

探討中國佛教文學前，先探討經由佛經傳播的為何。佛經：以「典籍」來說，是可被人類憑感官而知其存在的物質，這是文化「物的層次」；而佛經中的文字意思，是將「心的層次」表現出來，也就是將只存在於人的內心的「心理的部分」表現出來，所以說「文字意思」是屬於文化中「心物結合的層次」。

「文字意思」歸於文化的「心物結合的層次」，也就是說「文字意思」是佛經裡面的「心理的部分」，是包含在佛經裡面有關於人的觀念和意識的部分，也就是佛經裡面有關於人的本質的部分。

亦即，佛經這個「物」裡面包含著被某人所對象化到佛經文字意思裡的某種主觀意圖，而這個「被某人所對象化到佛經文字意思裡的某種主觀意圖」也就是「某人」欲藉由佛經這個「物」傳播出去的，也就是「某人」透過佛經想要為他人所感知或接收佛經裡面的有關於「人的本質的部分」。

而欲得知這個「被某人所對象化到佛經文字意思裡的某種主觀意圖」，也就是這個存在於佛經裡面的有關於「人的本質的部分」是什麼，或許應該追溯回佛

經的形成原因，而中國佛教的佛經漢譯自原始的佛教聖典，關於原始的佛教聖典的形成，印順長老如是說：

原始的佛教聖典，是以佛陀的三業德用為本源；以僧伽為中心，統攝七眾弟子，推動覺化的救世大業。經弟子的領會，實行，用定形的文句表達出來，經當時大會的審定，確定為佛法，聖典。²⁸³

也就是聖典這個「物」載有佛陀的弟子們欲宣揚傳播的佛法，而佛陀的弟子們用定形的聖典文句所表達出來的是佛陀的三業德用²⁸⁴。

如以文化的面向分析之：佛法是只存在於佛陀的弟子們的內心的「心的部分」，佛陀的弟子們藉由聖典文句將「心的部分」表現出來，而聖典文句所表現出來的是佛陀的三業德用。

亦即，「聖典文句意思」是聖典裡面的「心的部分」，是包含在聖典裡面有關於人的觀念和意識的部分，也就是聖典裡面有關於人的本質的部分——就是佛陀的三業德用。

得知，存在於聖典裡面的有關於「人的本質的部分」就是「佛陀的三業德用」；「佛陀的三業德用」也就是「被佛陀的弟子們所對象化到聖典文字意思裡的主觀意圖」。

也就是說，聖典這個「物」裡面包含著被佛陀的弟子們所對象化到聖典文字意思裡的主觀意圖，這個「被佛陀的弟子們所對象化到聖典文字意思裡的主觀意圖」就是「佛陀的三業德用」。而這個「佛陀的三業德用」也就是「佛陀的弟子

²⁸³ 印順導師：〈序〉，《原始佛教聖典之集成》（新竹縣：正聞出版社，2002年），頁3。

²⁸⁴ 三業德用：佛陀之身、口、意三業大用的示現。這表明佛陀的教化，是佛的三業德用，呈現於人類，誘導人類趨入於佛法。參閱印順導師：《原始佛教聖典之集成》（新竹縣：正聞出版社，2002年），頁8。

們」欲藉由聖典這個「物」流傳下來、傳播出去的，這可以說就是佛陀的弟子們結集的目的。

當人們閱覽誦讀聖典時，如果感受到佛陀的三業德用，感受到這個被佛陀的弟子們所對象化到文字意思裡面的主觀意圖，可以說就是佛法，就是最接近佛陀的部分。

佛法並不限於佛說，是佛教早期所公認的。從佛的自證心境，表現出來，化導人類。在家出家的佛弟子，依佛的教導而修證，證入佛陀自證的境地。本著自己的理解與體驗，或表示自己的悟解，或為了化導而表達出來，那就是佛法。徹底的說，根源於佛陀，而表現於世間的，不只是佛的三業德用，也是佛弟子們的清淨三業。佛法是具體的，活躍於人類面前的。以佛陀為根本，僧伽為中心，統攝七眾弟子，而展開其覺化，淨化人間的救世大業。這就是用文句來集成聖典的來源。²⁸⁵

由此可知，佛陀的弟子們的心的部分不只是佛陀的三業德用，而是涵蓋更為廣泛的佛法。

原始的佛教聖典漢譯之後在中原內地流傳，以文化的角度視之，這個「漢譯」也就是將中國文化的民族性帶入原始的佛教聖典的文字意思裡。亦即，中國佛教的漢譯經典以一種較契合中原內地的方式接近「佛陀的弟子們的心的部分」，而這個較契合中原內地的方式就是「中國文化」。

也就是原始的佛教聖典是「佛陀的弟子們」藉由原始的佛教聖典這個「物」將「佛陀的三業德用」流傳下來；而中國佛教的漢譯佛典是「佛陀的弟子們」藉由原始的佛教聖典這個「物」，並且以一種較契合中原內地人士的中國文化方式

²⁸⁵ 印順導師：《原始佛教聖典之集成》（新竹縣：正聞出版社，2002年），頁8-9。

將「佛陀的三業德用」傳播在中原內地。

本節探討之中國佛教文學——中國佛教文化與中國文學文化之融合，其中，關於中國佛教文化中最接近佛陀的部分可以說就是佛陀的弟子們的心的部分，而佛陀的弟子們藉由原始的佛教聖典這個「物」，並且以一種較契合中原內地人士的中國文化方式將其自身的心的部分——也就是最接近佛陀的部分，也就是佛法，也就是佛陀的三業德用——傳播在中原內地；而文學泛指一切思想的表現，以文字記述的著作。²⁸⁶因此，「文字」可以說是連結起中國佛教文化裡最接近佛陀的部分與中國文學文化的通道。

由以上脈絡的推論可以得知——「中國佛教文學」是除了漢譯佛典以外，也泛指一切表現出「佛陀的弟子們的心的部分」，而以漢文表達記述的著作。這可以說是文化對於中國佛教文學的定義，也由此定義可以得知，呈現出「佛陀的弟子們的心的部分」是中國佛教文學不同於其他文學之處，而這也是中國佛教文學的靈魂，失之，則不足以堪稱為中國佛教文學。²⁸⁷

其實，原始的佛教聖典就是「佛陀的弟子們的心的部分」的呈現，何以再增添文學的部分來表現出「佛陀的弟子們的心的部分」，金剛藏菩薩於《大方廣佛華嚴經·十地品》如是云：

佛子！此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。所謂：文字、算數。圖書、印璽；地、水、火、風，種種諸論，咸所通達。又善方藥，療治諸病，顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷。文筆、讚詠、歌舞、妓

²⁸⁶ 教育部重編國語辭典修訂本，對於「文學」的釋義為：廣義泛指一切思想的表現，而以文字記述的著作；狹義則專指以藝術的手法，表現思想、情感或想像的作品。

²⁸⁷ 文化對於印度佛教文學的定義：「印度佛教文學」是除了原始的佛教聖典以外，也泛指一切表現出「佛陀的弟子們的心的部分」，而以印度文字表達記述的著作。「佛陀的弟子們的心的部分的呈現」是中國佛教文學的靈魂，也是印度佛教文學的靈魂，應該說的是「佛陀的弟子們的心的部分的呈現」是所有佛教文學共同的靈魂，至於有所差別在於文學文化裡民族性的差異。

樂、戲笑、談說，悉善其事；國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、華藥，凡所布列，咸得其宜；金銀、摩尼、真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚等藏，悉知其處，出以示人；日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬。持戒、入禪、神通、無量，四無色等。及餘一切世間之事，但於眾生不為損惱，為利益故，咸悉開示，漸令安住無上佛法。²⁸⁸

原來，菩薩摩訶薩學習世間的一切技藝都是為了利益眾生，為了循循善誘眾生入於安住無上的佛法。²⁸⁹而以文字表現出「佛陀的弟子們的心的部分」是聲明中的「文字」，工巧明中的「文筆」、「讚詠」，這也就是以世間的技藝——文學——來表現出佛陀的弟子們的心的部分，稱之為「佛教文學」。

由此可知，「佛教文學」是為利益眾生，為循循善誘眾生入於安住無上之佛法而存有。而「中國佛教文學」便是契合中原內地人士的民族性，用以循循善誘中原內地人士入於安住無上佛法的一種方便善巧。

以上，從文化的面向：釐清了「中國佛教文學的定義」是除了漢譯佛典以外，也泛指一切表現出「佛陀的弟子們的心的部分」，而以漢文表達記述的著作；以及「中國佛教文學的靈魂」是指佛陀的弟子們的心的部分之呈現。從文化與《大

²⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 36，《大正新脩大藏經》冊 10，頁 192b。〔唐〕八十華嚴。此處所列舉之世間技藝分別為聲明、因明、醫方明以及工巧明。聲明：文字、算數。因明：圖書、印璽；地、水、火、風，種種諸論，咸所通達。醫方明：又善方藥，療治諸病，顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷。工巧明：文筆、讚詠、歌舞、伎樂、戲笑、談說，悉善其事；國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、華藥，凡所布列，咸得其宜；金銀、摩尼、真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚等藏，悉知其處，出以示人；日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬。內明：持戒、入禪、神通、無量，四無色等。

²⁸⁹ 菩薩摩訶薩於第四焰慧地具足出世間的般若智慧，於第五難勝地習得一切世間技藝以利益眾生，這也就是依循出世間的般若智慧，而運用契合眾生根性的世間技藝使令入佛道，是為方便善巧。

方廣佛華嚴經》的面向：得知「中國佛教文學的目的」在於以契合中原內地人士民族性之文字，循循善誘中原內地人士入於安住無上之佛法。

接著，本文以中國高僧大德對於中國佛教界人士興作詩文的見解，結合上述文化對於中國佛教文學的定義、靈魂、目的這三點，探索出中國佛教文學主題所應具備之周遍於世間的特質有二個，如下：

一、以人為本

明朝的道衍禪師於〈蕉堅稿序〉道：

詩必不離道。詩，攸關風俗、教化，可資以闡明此世治亂興亡之徵證，其中勸善懲惡之理亦可引為世人之戒。自漢魏六朝迄唐宋之世，知識人尚詩者益眾，然已失古詩之本質，多以風雲月露之吟、華竹丘園之詠為中心，傾心外界景色，甚少匡輔世教者，終流為無用之遊戲。古來，佛教界多尚詩者，如晉之湯休，唐之靈徹、皎然、道標、齊己，宋之惠勲、道潛，皆堪稱詩僧代表。既於山林草澤之間、煙霞泉石之畔，以沉靜浩瀚之心、道為中而行樂，是以所作詩言俱出自正情，未嘗墜入庸俗。獨誦其詩者，皆可藉以清靜耳目，舒暢其心。絕海禪師乃詩僧之翹楚，壯歲負囊浮海而至中土，求法於杭州千歲巖全室和尚，暇時攻詩文。故禪詩於詩之體裁心得獨多，其詩之清婉峭雅，雖晉唐詩僧，亦無出其右。弟子等聞等集禪師生平所作詩若干，併為一帙，題曰「蕉堅稿」，求余為序卷首。絕海禪師三宿名剎，據大床座，以直指之道，開示學佛道者。聲望重於海內。然禪師之視詩，土苴塵芥而已。既謔己詩蕉堅介也，足見絕未沉溺吟詠。

噫！絕海禪師之後人，若有尚詩者，正宜效法禪師尚詩，不可迷於外界景色，取一時之快。如是，莫非離道、玩物喪志，何益？故余以此趣旨為序「蕉堅稿」，與之觀諸學者，無寧以此為警。

道衍禪師認為「詩」的重要，足以起到對於世人教導感化的作用。利益眾生是詩的本質，詩一旦不具備匡正扶持社會時世的好處，就演變成徒然無功效的嘻笑娛樂。自古以來，佛教界人士，像是晉朝的湯休，唐朝的靈徹、皎然、道標、齊己，宋朝的惠慙、道潛等，無不重視講究詩的教化功能。以道為本而作的詩，不偏斜，故其詩可以清靜耳目，舒暢其心。又如同絕海禪師，其詩作之卓越無人能比，卻形容自己的詩作有如「蕉堅」這般的東西，非自謙也，而是取蕉生麻之結實、牢固——教化世人作用——之意，故稱己詩為「蕉堅」。而往後若有崇尚賦詩之人，則應效法絕海禪師作詩的意旨，以教化世人為重，莫離於道，切莫浮靡綺麗，吟風弄月無益的詩文，而消磨壯志。

從道衍禪師為絕海禪師的詩集所作的序當中，得知「作詩」有二個重點：一是以教化世人為要旨；二是以成佛之道為本源。

若將絕海禪師的作詩擴大為中國佛教文學的創作，那麼作詩以教化世人為要旨，便如同中國佛教文學的定義與靈魂皆離不開傳播「佛陀的弟子們的心的部分」一樣，因為目的在於匡正社會時世，以達善誘眾生入於安住無上佛法之究竟。

而時逢國家變亂、滅亡時，需要一股匡救時世的力量；但在國家安定、興盛時，也需要一股清淨之流來盡善人世間，因此，延伸教化世人的意義便是「以人為本」的精神，所以，中國佛教文學主題所應具備之周遍於世間的第一個特質是「以人為本」。

二、不離於道

〈蕉堅稿序〉談及作詩的第二個重點在於以成佛之道為本源而作，成佛之道

²⁹⁰ 轉引自中村元等著，余萬居翻譯：《中國佛教發展史（上）》（臺北市：天華出版社，1984年），頁471-472。

也是佛法之道，也就是欲作詩教化世人，利益眾生必不離於道，這也是中國佛教文學的目的——善誘眾生入於安住無上佛法。

再者，清涼文益禪師於《宗門十規論·不關聲律不達理道好作歌頌第九》道：

論曰：宗門歌頌，格式多般，或短或長、或今或古；假聲色而顯用、或托事以伸機、或順理以談真、或逆事而矯俗，雖則趣向有異，其奈發興有殊，總揚一大事之因緣，共讚諸佛之三昧。——第一段

激昂後學、諷刺先賢，皆主意在文，焉可妄述？稍睹諸方宗匠、參學上流，以歌頌為等閑、將製作為末事，任情直吐，多類於楚談，率意便成，絕肖於俗語，自謂不拘羸穢，匪擇穢辱，擬他出俗之辭，標歸第一之義。——第二段

識者覽之嗤笑；愚者信之流傳，使名理而寢消、累教門之愈薄，不見華嚴萬偈、祖頌千篇，俱爛熳而有文，悉精純而靡雜，豈同猥俗兼糅戲諧？——第三段

在後世以作經、在群口而為實，亦須稽古，乃要合宜，苟或乏於天資，當自甘於木訥，胡必強攀英俊，希慕賢明，呈醜拙以亂風，織弊訛而貽戚，無惑妄誕，以滋後羞。²⁹¹——第四段

將《宗門十規論》的第九規分為四段來理解，綜括第二段到第四段所表明之含意貫通第一段所闡發的宗旨：禪門詩文用以總揚一大事之因緣——共讚諸佛之三昧。是故中國佛教文學主題所應具備之周遍於世間的第二個特質為「不離於道」。

本文以中國高僧所作之〈蕉堅稿序〉與《宗門十規論》結合文化的面向探究出中國佛教文學主題的普世性是「以人為本」以及「不離於道」，二者並無先後，

²⁹¹ 《宗門十規論》，《卍新纂續藏經》冊 63，頁 38b。

皆為中國佛教文學的主要論點或欲表現的中心思想，所需同時具備的，正如民族性與時代性之於文化是兼具，缺一不可，而「以人為本」這個特質就是存在於文化的民族性中，那個可為另一特定人群所接受的人類共通性。

三、《玉琳國師》所呈現的佛教文學主題

「以人為本」、「不離於道」是中國佛教文學主題的普世性，接著以文化結構的三個層次解構《玉琳國師》，用以探究《玉琳國師》是否包含中國佛教文學主題所應具備之周遍於世間的二個特性。

《玉琳國師》這本書——這個物——裡面包含著被星雲大師所對象化到《玉琳國師》故事裡的某種主觀意圖，而這個「被星雲大師所對象化到《玉琳國師》故事裡的某種主觀意圖」也就是「星雲大師」欲藉由《玉琳國師》這本書傳播出去的。

雖然《玉琳國師》是煮雲法師應星雲大師要求所講的清朝高僧故事，而大師承諾將此故事寫成一篇小說，但在本章的一開始，論及「淨化人心」才是星雲大師創作《玉琳國師》的根本動力；加上中國電視公司於 1992 年將《玉琳國師》改編為 33 集的電視連續劇《再世情緣》，每集於片頭曲之前，皆有星雲大師站立於佛光大雄寶殿前：「玉琳國師是清朝初年，帝王和全國民眾的老師，現在以電視劇演出，主要的目的，就是為了匡正社會人心，增加人間道德勇氣。」

因此，可以說「匡正社會人心，增加人間道德勇氣，以及淨化人心」是星雲大師創作《玉琳國師》以及同意將之改編為電視劇《再世情緣》的目的，而「匡正社會人心，增加人間道德勇氣，以及淨化人心」也就是「被星雲大師所對象化到《玉琳國師》故事裡的主觀意圖」，這個主觀意圖含有教化世人的意義存在，同時也具備「以人為本」的精神，因此，可以說《玉琳國師》具有中國佛教文學主題普世性的第一個特質——以人為本。

再者：「以文化弘揚佛法」是佛光山四大宗旨之首；在第一章第一節的「研

究動機與目的」中，提及《玉琳國師》是作者星雲大師對於宗教的理想與抱負的抒發；在第三章第二節「方便善巧」末尾，得出《玉琳國師》小說體現了大乘菩薩道之精神的結論——將此三點結合文化的結構分析之——「對於宗教的理想與抱負——人間佛教」是存在於星雲大師的內心的「心的部分」，星雲大師藉由《玉琳國師》故事將「心的部分」表現出來，而《玉琳國師》故事所表現出來的是玉琳國師的大乘菩薩道修行，因此，可以說《玉琳國師》具有中國佛教文學主題普世性的第二個特質——不離於道。

以佛教文化與佛教文學的觀點來看，《玉琳國師》這本書載有星雲大師欲宣揚傳播的人間佛教，而星雲大師用小說形式所表達出來的是玉琳國師的大乘菩薩道修行，而當人們閱讀《玉琳國師》時，如果感受到玉琳國師的大乘菩薩道修行，感受到被星雲大師所對象化到小說故事裡的主觀意圖——匡正社會人心，增加人間道德勇氣，以及淨化人心——可以說就是玉琳國師的大乘菩薩道修行，就是人間佛教，就是佛陀教化人心的本懷，以佛法淨化人心的貪瞋痴三毒。

第三節 佛教修行實踐的入世性

本節先從佛教經典中找尋修行實踐的入世性，再從經典的修行實踐入世性去審視《玉琳國師》，藉以呈現《玉琳國師》的修行實踐。

一、佛典修行實踐的入世性

《維摩詰所說經》中，長者維摩詰是妙喜世界無動佛，欲度人故，而來生此娑婆世界，現居士身而說法。在〈方便品〉有一段敘述長者維摩詰何以身處紅塵俗世之中而度化眾生的修行，本文將之分為十二個部分解讀，以便從中探究佛教修行實踐的入世性，如下：

第一部分：

欲度人故，以善方便，居毘耶離；²⁹²

長者維摩詰是妙喜世界無動如來，早已悟道成佛，正是因為「久於佛道，心已純淑，決定大乘」²⁹³，因為無動如來通曉大乘才是成佛之道，所以生此娑婆世界行菩薩道，而大乘菩薩道也就是佛教的入世修行。無動如來以居士身居毘耶離大城，此為揭示大乘菩薩道的入世性，非幽居山林之間離群而修。第一部分說明修行不離眾生的重要。

第二部分：

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；²⁹⁴

長者維摩詰行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，以六度萬行攝受調伏眾生。第二部分揭示實踐六度的重要。

第三部分：

雖為白衣，奉持沙門清淨律行；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，而以相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味；²⁹⁵

²⁹² 《維摩詰所說經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 14，頁 539a-539b。第一部分至第十二部分的引文是連貫的經文，為探究其中所代表的入世修行實踐，本文將之分別論述，是故引文出處皆相同。

²⁹³ 同前註，頁 539a。

²⁹⁴ 同註 292。

²⁹⁵ 同前註。

修行非專為沙門之事，是故長者維摩詰現居士身而為眾生說法。長者維摩詰示現行持清淨律行過紅塵俗世的生活，非矛盾相向也，而是世間法與出世間法的融合，第三部分為眾生揭示雖身處娑婆世界，但一樣能擁有人間淨土的生活。

第四部分：

若至博弈戲處，輒以度人；²⁹⁶

長者維摩詰隨緣度化眾生，並不排斥進入所謂擲骰子、下棋或表演戲劇、雜技等的場所，因為度化喜好賭博、嘻笑娛樂遊戲的眾生，是與其同行，隨其所樂，進而攝受調伏之，且眾生所在之處便是修行的道場，是故對於紅塵俗世的各種場所不應有所揀擇。第四部分說明以同事攝度化眾生，且娑婆世界無一處不是道場的重要。

第五部分：

受諸異道，不毀正信；²⁹⁷

長者維摩詰接受與包容其他異道，但不影響自身對於宇宙真理、緣起性空的信仰，是為正見。第五部分說明包容的重要，有包容才有和諧共處。

第六部分：

雖明世典，常樂佛法；²⁹⁸

²⁹⁶ 《維摩詰所說經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 14，頁 539a-539b。

²⁹⁷ 同前註。

²⁹⁸ 同前註。

長者維摩詰明白世間法與出世間法，而精通工巧諸伎藝，是為了饒益群生，是為方便善巧，正如金剛藏菩薩云：菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。²⁹⁹學無量法門，度無邊眾生。且長者維摩詰凡有所思皆不離佛法，以佛法真理為樂，是為正思惟。第六部分說明世間法的重要是為度化眾生，心念應不離佛法，且佛法本就是世間與出世間法的融合。

第七部分：

一切見敬，為供養中最；³⁰⁰

長者維摩詰於日常生活中，所作皆為正當，乃至梵行清淨，身不造殺、盜、淫，口不言妄語、兩舌、惡口、綺語，意不起貪、瞋、癡，長者維摩詰一切行止，具足正業，因此所到之處為人恭敬。第七部分說明自身德行的重要，個人的修持是本分事，具足德行才足以攝受調伏眾生。

第八部分：

執持正法，攝諸長幼；³⁰¹

長者維摩詰因具足德行，所以能持正法而為眾生說法，無論男女老幼皆能攝受。第八部分揭示法布施的重要，法布施才是究竟的慈善救濟之道。

第九部分：

²⁹⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 36，《大正新脩大藏經》冊 10，頁 192b。〔唐〕八十華嚴。

³⁰⁰ 《維摩詰所說經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 14，頁 539a-539b。

³⁰¹ 同前註。

一切治生諧偶，雖獲俗利不以喜悅；³⁰²

長者維摩詰於一切營生獲得財富，但不以此為樂，以佛法真理為樂。第九部分揭示長者維摩詰身處紅塵不為染汙，而這正是入世修行的關鍵所在。

第十部分：

遊諸四衢，饒益眾生；³⁰³

長者維摩詰主動進入人群眾多的地方，以弘法利生，此一積極入世弘法度眾的做法是為正精進。

第十一部分：

入治政法，救護一切；入講論處，導以大乘；入諸學堂，誘開童蒙；入諸婬舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志；³⁰⁴

長者維摩詰行至各種地方，以各自契機的方式善誘眾生趨向大乘佛道，這顯示長者維摩詰對於眾生平等，無有貴賤，人人皆有佛性的認知，而這也是以不同的方便善巧來令眾生入於佛道。第十一部分揭示有情眾生皆為平等的思想，而方便善巧是度化眾生的方法與實踐。

第十二部分：

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

³⁰² 《維摩詰所說經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 14，頁 539a-539b。

³⁰³ 同前註。

³⁰⁴ 同前註。

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，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。³⁰⁵

長者維摩詰明了眾生心之所趣，又能分別諸根利鈍，對於眾生審其根機，應病與藥。第十二部分說明觀機逗教的重要。

綜合以上十二個部分，梳理出若干佛教修行實踐的入世性，也是大乘佛教有別於小乘的修行實踐，如下：

- (一)、 大乘菩薩道不離眾生而成就。發四弘誓願，行六度萬行，四攝法；
- (二)、 身處紅塵不為染汙，堪稱入世修行；
- (三)、 隨緣處事，積極弘法；
- (四)、 融合世間與出世間，習世間技藝以饒益眾生；
- (五)、 眾生平等，方便善巧、觀機逗教為度化眾生的方法與實踐；

二、《玉琳國師》所呈現的佛教修行實踐

接著，以《維摩詰所說經》所探索的五點「佛教修行實踐的入世性」，來研究《玉琳國師》所呈現的修行實踐，如下：

- (一)、 大乘菩薩道不離眾生而成就。發四弘誓願，行六度萬行，四攝法。

玉琳修行菩薩道，在師父天隱和尚的指引下，至王宰相府招親是「船筏」，是「方便善巧」，而度化王小姐是「彼岸」，雖然玉琳從洞房花燭夜全身而退，但回到寺院的玉琳並未真正安心，直到師兄玉嵐殷切的指導，玉琳終是明白方便善

³⁰⁵ 《維摩詰所說經》卷1，《大正新脩大藏經》冊14，頁539a-539b。

巧成就在他人讚譽譏毀之上，如同極樂世界建築在眾苦穢惡上面，而將王小姐度至彼岸，而方便善巧如同船筏應捨，但不可少。

度化羣盜七十四人如同長者維摩詰「若至博弈戲處，輒以度人」³⁰⁶，玉琳國師隨緣度化，眾生皆有佛性，既然羣盜誓不為盜，誓願出家，玉琳國師也不願意捨棄眾生，山寨因而改為佛殿。

玉琳度化王小姐、丫鬟翠紅、吳師爺、劉縣官、順治皇帝、羣盜、小馬這些人的歷練，以及藉助國師身分，用以弘法利生，正是玉琳不離眾生的大乘菩薩道修行實踐，而這修行實踐是發大乘心、行方便善巧、布施波羅蜜、觀機逗教、四攝法等。

(二)、 身處紅塵不為染汙，堪稱入世修行。

玉琳先是不為王宰相府的財色所誘，後不為一國之師的名利所動，玉琳身處俗世挑擔如來家業，一本初衷。

(三)、 隨緣處事，積極弘法。

玉琳在尊為國師之後，有感所學與名位尚未相當，弘法利生的機緣也還沒有到，於是雲遊各地行腳，直到順治皇帝召旨國師返京，玉琳國師隨順此一因緣，進京面聖，與順治皇帝商討治國興教並重之事宜。

(四)、 融合世間與出世間，習世間技藝以饒益眾生。

這一點未見於《玉琳國師》書中，但星雲大師著作《玉琳國師》，以佛教文學小說闡揚大乘菩薩道的精神與修行實踐，正是相應於融合世間與出世間，以世間技藝饒益眾生。

(五)、 眾生平等，方便善巧、觀機逗教是度化眾生的方法與實踐。

權勢如順治皇帝、苟且偷生如羣盜；富貴如王小姐、平凡如丫鬟翠紅等，以及陷害玉琳的吳師爺，玉琳等念怨親，視眾生平等，而觀機逗教、方便善巧、布

³⁰⁶ 《維摩詰所說經》卷 1，《大正新脩大藏經》冊 14，頁 539a-539b。

施波羅蜜等，皆是玉琳度化眾生的方法與實踐，且隨著歷練的增長，玉琳國師更以般若智慧為前導，來行使布施波羅蜜。

綜觀以上《玉琳國師》所呈現的修行實踐，可以說是以「出世精神為體」，「方便善巧為用」，而以「出世精神」所行使的種種度化眾生的「方便善巧」就是《玉琳國師》所呈現的修行實踐的入世性，玉琳在不得已的情況下，權衡輕重，答應到王相府招親，這是度化王小姐的方便善巧，而在洞房花燭夜——

紅光滿室的新房，在玉琳的眼中看來，是一個修行最好的禪堂。³⁰⁷

——玉琳帶著王小姐跑香，這是以出世的精神來行使方便善巧，玉琳告訴王小姐跑香是修學佛法所行的一個法門：

我們將一枝香點好插在爐中，我們繞著圈子跑，等到香燒完的時候休息，這一方面是運動，一方面也是修行。³⁰⁸

玉琳將修行與運動結合在一起度化王小姐，玉琳要王小姐跟著他後面跑香，玉琳愈跑愈快愈有精神，一向沒有運動過的王小姐則是愈來愈吃不消，而玉琳就是要利用這過度的疲勞來使王小姐息下愛情的慾念。一支香結束之後，玉琳更是要王小姐到穿衣鏡前，看看她自己狼狽的模樣與他跑香之後身如琉璃的對比，這對比使王小姐慚愧，使「修行」的觀念潛移默化，加之玉琳的慈悲開導，王小姐願意遵照玉琳的指示出家。

在玉琳度化王小姐的過程，跑香運動是一個關鍵，玉琳正是運用跑香運動來使王小姐息下愛執慾念，而玉琳是一個跑香參禪的能手，可以得知運動也是修行

³⁰⁷ 星雲大師：《玉琳國師》，頁 31。

³⁰⁸ 同前註，頁 30。

的一部分，玉琳所執行的跑香運動可以說是《玉琳國師》延伸出來的時代意義——提倡全民運動，正確的運動可以提起正念，洗滌六根的垢染，正如同玉琳運用跑香運動使王小姐息下愛情的慾念。

第四節 小結

本章所探討的是《玉琳國師》所呈現人間佛教的時代意義，分別以「佛教文化傳播的適應性」、「佛教文學主題的普世性」以及「佛教修行實踐的入世性」這三個面向切入探討。

第一節「佛教文化傳播的適應性」引用龐樸對於文化結構的三個層面以及文化的二個根本屬性做為開展，分別以文化的民族性與時代性為主軸，探究佛教文化的傳播，雖然民族性與時代性是文化不可分割的二個特質，但是得出與佛教文化傳播的適應性息息相關的是「文化的民族性」的結論。

《玉琳國師》於 1992 年在臺灣改編拍攝為電視劇《再世情緣》，現今 2016 年於大陸改編拍攝為電視劇《塵世情緣》，本文以「佛教文化傳播的適應性在於文化的民族性」這點，推論《塵世情緣》能否於大陸影響所及如同《再世情緣》在臺灣所造成的回響，則視兩岸人民的文化民族性中的中華文化的復甦程度是否為等比。這推論或許過於粗糙，但不失為一個研究方向。

第二節「佛教文學主題的普世性」延續上一節文化的結構與特性，從原始的佛教聖典探究文化對於「中國佛教文學的定義」、「中國佛教文學的靈魂」以及「中國佛教文學的目的」，再以這三點結合中國高僧大德對於中國佛教界人士興作詩文的見解，進而探索中國佛教文學主題的普世性有二個：分別是「以人為本」以及「不離於道」，二者無孰輕孰重，皆為中國佛教文學主題所應兼具的意涵。

接著，再以文化的結構結合中國佛教文學主題的二個普世性審視《玉琳國師》，而《玉琳國師》所呈現出來的，除了體現大乘菩薩道的精神外，也具備佛教文學主題所應周遍於世間的二個特質——「以人為本」，「不離於道」。

第三節「佛教修行實踐的入世性」從《維摩詰所說經》探究佛教修行實踐的入世性，進而得出五點：

- 一、不離眾生。
- 二、出世精神。
- 三、入世弘法。
- 四、通達世間技藝。
- 五、以般若智慧行使方便善巧。

再以這五點檢視《玉琳國師》中的修行實踐，除了第四點「通達世間技藝」未在《玉琳國師》故事中展現外，其餘《玉琳國師》皆深刻表達：

第五點「以般若智慧行使方便善巧」見於第三章第二節「方便善巧」。

第三點「入世弘法」見於「第三章《玉琳國師》中的覺他之道」。

第二點「出世精神」見於「第二章《玉琳國師》中的自覺之道」。

第一點「不離眾生」見於「第三章《玉琳國師》中的覺他之道」以及「第二章《玉琳國師》中的自覺之道」。

《玉琳國師》所呈現的佛教修行實踐就是入世的修行，也就是大乘菩薩道，是以「出世精神」所行使的種種度化眾生的「方便善巧」。總結本章，可以說《玉琳國師》所呈現人間佛教的時代意義是「復興中華文化」；是「與時俱進的文藝創作」；是「以人為本」；是「弘揚佛法」以及「倡導全民運動」。

第五章 結論

本章為對前所探討《玉琳國師》的論述，做一個整體的回顧與可發展性的建議，共計有三點，分別為「本文回顧」、「研究成果」以及「後續可發展之建議」。

一、本文回顧

《玉琳國師》是一本史傳小說，故事情節融合了真實性與創造性，所以在第一章的部分，有對於史傳中，真實的玉林國師做生平與思想的探討，發現其實《玉琳國師》的創造性遠大於真實性。

對於真實性，作者只取在大清的環境背景下，確實有玉林國師³⁰⁹、順治皇帝以及天隱和尚這三位人物；確實有宜興磬山崇恩寺這個寺院；以及玉林國師推崇藥師法門，其餘故事情節內容屬創造性，但是透過第二章有關於《玉琳國師》自覺之道以及第三章覺他之道的分析，藉由真有玉林國師這位人物，作者淋漓盡致展現大乘菩薩道僧人的風範，《玉琳國師》之所以能翻拍為電視劇《再世情緣》，受到全球華人的收看，以文化的角度來說，可以說與作者的「心的部分」——大乘菩薩道、人間佛教的弘揚、佛陀教化人心的本懷、以佛法淨化人心——為華人所接受無不相關。

是故，佛教文學的地位不應輕視，甚或忽略，「淨化人心」是佛教文學的神聖性，對於佛教文學應慎重審視其內容所傳達於社會大眾的「心物結合的層次」，因為佛教文學的靈魂是「佛陀的弟子們的心的部分之呈現」，佛教文學的目的是善誘眾生入於安住無上佛法，這可以說與佛教經典無異，因此，佛教文學的創作應受到重視與闡揚，這是淨化人心的方便善巧。

³⁰⁹ 談及史傳中、真實的玉琳國師，本文稱之為玉林國師。參閱第一章第三節「文獻回顧」之「玉琳國師生平及思想」第一段。

在第四章以文化的角度，結合第二章自覺的出世精神與第三章覺他的方便善巧，探討《玉琳國師》的入世弘法作用，也就是《玉琳國師》對於社會大眾的實際功能性是與時俱進的文藝創作；是復興中華文化；是以人為本的社會關懷；是佛法的弘揚；倡導全民運動，因此，《玉琳國師》堪為佛教文學之典範。

二、研究成果

佛經義理若無譬喻或舉例，或許有點像是數學的方程式，而將佛法融入生活中，就比較像是應用題，本文探究《玉琳國師》之修行觀，以契合的佛經義理帶出《玉琳國師》中的情節脈絡發展，因此第二、三章研究玉琳從香燈師成為國師的修行歷程，也可以說是將佛經義理應用生活化。

文化是人的本質的形成的原因，³¹⁰《玉琳國師》淨化人心的功用形成社會大眾的本質，進而使社會趨向更美好的境界。財物的救濟有用盡的時候，但人心的淨化受用無窮，佛教文學對於社會大眾是有其實際的功能性，只是這實際的功能性無法量化，所以也容易讓人忽略。

所以，本論文在第四章以文化為重，以非文學形式的結合中國佛教文學小說與中國佛教經典，而彰顯《玉琳國師》對於社會大眾的實際功能性，是弘揚佛法、復興中華文化、人本的關懷、時俱進的文藝創作以及倡導全民運動，而這也是《玉琳國師》一書與社會大眾的互動和時代意義。

三、後續可發展之建議

於第四章所談的是《玉琳國師》所呈現人間佛教的時代意義，主要應用中國哲學家龐樸的文化理論來探究「佛教文化傳播的適應性」、「佛教文學主題的普世性」以及「佛教修行實踐的入世性」這三點，龐樸的文化理論契合中原內地，因

³¹⁰ 參閱龐樸：《文化的民族性與時代性》。

此，關於中國佛教相連以上三點的論述可以說是符合實際的發展，建議本文的後續發展運用西方的文學理論研究之，再以東、西二方的文學理論做比對，呈現《玉琳國師》的多元化面向。



參考文獻

一、原典

(吳)支謙譯：《佛說孛經抄》，《大正新脩大藏經》，第 17 冊，第 790 經。

(西晉)燉煌三藏譯：《佛說決定毘尼經》，《大正新脩大藏經》，第 12 冊，第 325 經。

(西晉)竺法護譯：《慧上菩薩問大善權經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，第 345 經。

(東晉)佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》，第 9 冊，第 278 經。

(東晉)伽提婆譯：《增壹阿含經》，《大正新脩大藏經》第 2 冊，第 125 經。

迦旃延子造，(符秦)伽提婆共竺佛念譯：《阿毘曇八犍度論》，《大正新脩大藏經》，第 26 冊，第 1543 經。

(姚秦)竺佛念譯：《出曜經》，《大正新脩大藏經》，第 4 冊，第 212 經。

(姚秦)鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》，第 8 冊，第 235 經。

(姚秦)鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正新脩大藏經》第 14 冊，第 475 經。

(姚秦)竺佛念譯：《鼻奈耶》，《大正新脩大藏經》，第 24 冊，第 1464 經。

龍樹菩薩造，(後秦)鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正新脩大藏經》第 25 冊，第 1509 經。

(後秦)鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》，第 9 冊，第 262 經。

(後秦)鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第 8 冊，第 223 經。

(南北朝)范曄：《後漢書》。

- (隋)智者大師說，灌頂記：《摩訶止觀》，《大正新脩大藏經》第 46 冊，第 1911 經。
- (唐)實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》，第 10 冊，第 279 經。
- (唐)般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正新脩大藏經》第 19 冊，第 945 經。
- (唐)善無畏等譯：《大毘盧遮那成佛神變加持經》，《大正新脩大藏經》第 18 冊，第 848 經。
- (唐)窺基著：《大乘法苑義林章》，《大正新脩大藏經》，第 45 冊，第 1861 經。
- 護法等菩薩造，(唐)玄奘譯：《成唯識論》，《大正新脩大藏經》第 31 冊，第 1585 經。
- (唐)地婆訶羅唐言日照譯：《佛說造塔功德經》，《大正新脩大藏經》，第 16 冊，第 699 經。
- 尊者世親造，(唐)玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，《大正新脩大藏經》，第 29 冊，第 1558 經。
- 彌勒菩薩說，(唐)玄奘譯：《瑜伽師地論》，《大正新脩大藏經》，第 30 冊，第 1579 經。
- (唐)釋道宣述：《釋門歸敬儀》，《大正新脩大藏經》，第 45 冊，第 1896 經。
- (唐)釋道宣撰：《續高僧傳》，《大正新脩大藏經》，第 50 冊，第 2060 經。
- (南唐)淨慧法眼禪師：《宗門十規論》，《卍新纂續藏經》第 63 冊，第 1226 經。
- (宋)求那跋摩譯：《菩薩善戒經》，《大正新脩大藏經》，第 30 冊，第 1582 經。
- (宋)求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，第 353 經。
- (宋)求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》，第 2 冊，第 99 經。
- (明)費隱通容、百癡行元合撰：《五燈嚴統》，《卍新纂續藏經》，第 81 冊，第

1568 經。

(明) 蓮池大師著：《竹窗隨筆》。

(清) 通秀說，行岳編：《大覺普濟能仁琇國師語錄》，《乾隆大藏經》，第 154 冊，第 1641 經。

(清) 超永編，超揆校：《五燈全書》，《卍新纂續藏經》，第 82 冊，第 1571 經。

(清) 淨柱撰：《五燈會元續略》，《卍新纂續藏經》，第 80 冊，第 1566 經。

(清) 達珍編：《正源略集》，《卍新纂續藏經》，第 85 冊，第 1587 經。

(清) 徐昌治編：《高僧摘要》，《卍新纂續藏經》，第 87 冊，第 1626 經。

(清) 聶先編：《續指月錄》，《卍新纂續藏經》，第 84 冊，第 1579 經。

(清) 性統編：《續燈正統》，《卍新纂續藏經》，第 84 冊，第 1583 經。

(清) 性統編：《續燈正統目錄》，《卍新纂續藏經》第 84 冊，第 1582 經。

敦煌寫本《佛說法句經》，《大正新脩大藏經》，第 85 冊，第 2901 經。

二、專書

中村元等著，余萬居翻譯：《中國佛教發展史》，臺北市：天華出版社，1984 年。

印順導師：《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，2002 年。

印順導師：《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2014 年。

星雲大師：《八大人覺經十講》，高雄：佛光出版社，1960 年。

星雲大師：《玉琳國師》，高雄：佛光出版社，1994 年。

星雲大師：《星雲日記 30 人生的馬拉松》，台北：佛光出版社，1997 年。

星雲大師：《星雲日記 31 守心轉境》，台北：佛光出版社，1997 年。

星雲大師：《星雲日記 34 領眾之道》，台北：佛光出版社，1997 年。

星雲大師：《釋迦牟尼佛傳》，高雄：佛光出版社，1997 年。

星雲大師：《十大弟子傳》，台北：佛光出版社，1998 年。

- 星雲大師：《佛光教科書 1 佛法僧三寶》，高雄：佛光山，1999 年。
- 星雲大師：《佛光教科書 6 實用佛教》，高雄：佛光山，1999 年。
- 星雲大師：《往事百語（五） 永不退票》，高雄：佛光山，1999 年。
- 星雲大師：《人間佛教論文集（上冊）》，台北：香海文化，2008 年。
- 星雲大師：《無聲息的歌唱》，台北：香海文化，2010 年。
- 星雲大師：《百年佛緣 05 文教篇 1》，高雄：佛光出版社，2013 年。
- 星雲大師：《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，2016 年。
- 孫亦平主編：《西方宗教學名著提要 上》，台北：昭明出版社，2003 年。
- 程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2014 年。
- 蔣維喬：《中國佛教史》，台北：漢聲出版社，1972 年。
- 賴永海主編：《中國佛教通史第十二冊：明清民國》，高雄：佛光文化，2014 年。
- 龐樸：《文化的民族性與時代性》，北京：中國和平出版社，1988 年。

三、期刊論文

- 任宜敏：〈玉林國師禪學思想析論〉，《浙江學刊》第 5 期（2002 年），頁 79-92。
- 任繼愈：〈漢傳佛教與東方文化〉，《中華佛學學報》第 12 期（1999 年），頁 11-16。
- 邵于婷，林振陽、蔡宏政：〈隋唐至明清之觀音佛像造形研究〉，《應用藝術與設計海報》第 1 期（2006 年），頁 43-51。
- 星雲大師：〈人間佛教的藍圖（一）〉，《普門學報》第 5 期（2001 年 9 月），頁 1-47。

四、研討會論文

- 吳光正：〈《玉琳國師》與「新僧」星雲的宗教抱負〉，國際學術研討會編：《宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》論文集·卷三》（高雄：佛光山，2014

年)，頁 1827-1846。

賴寧欣：〈星雲模式的人間佛教之藝文化對佛教普及化的影響——以《玉琳國師》與「再世情缘」連續劇為例〉，佛光山人間佛教研究院編：《2015 佛光山研究 徒眾論文發表會》（高雄：佛光山，2015 年），頁 31-45。

釋妙松：〈從《玉琳國師》略論星雲大師文學創作之底蘊〉，國際學術研討會編：《宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》編撰論文集·卷三》（高雄：佛光山，2014 年），頁 1603-1621。

釋妙綱：〈星雲大師《玉琳國師》之研究〉，國際學術研討會編：《宗教實踐與文學創作暨《中國宗教文學史》編撰論文集·卷三》（高雄：佛光山，2014 年），頁 1439-1480。

釋妙願：〈星雲大師文學創作——《玉琳國師》時代意義研究〉，佛光山人間佛教研究院編：《2015 佛光山研究 徒眾論文發表會》（高雄：佛光山，2015 年），頁 1-30。

五、學位論文

郭素瑜：《尚和歌仔戲劇團演出劇本研究》高雄：國立高雄師範大學碩士論文，2012 年。

楊璟惠：《佛教修行「方便」之義理解析——從漢譯字詞到佛經經典的理解》台北：國立政治大學碩士論文，2007 年。

六、刊物文章

釋見潤：〈佛教成人教育的意涵〉，《香光莊嚴》第 56 期（1998 年 12 月 20 日），頁 126-150。

七、網路資料

大願法師：〈玉琳國師談藥師法門〉，《藥師琉璃光如來》，
http://www.bgvpr.org/ex/1/ex_67.htm，(引用時間：2016年4月3日)。

花亦芬：〈被誤解的歷史：錯譯的「十字軍東征」(crusades)〉，《The News Lens 關鍵評論網》，<http://www.thenewslens.com/post/121032/>，(引用時間：2016年5月10日)。

八、工具書

慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年。

陳義孝編，竺摩法師鑑定：《佛學常見詞彙》，台北：財團法人佛陀教育基金會，
2012年。



附錄

附錄一：《玉琳國師》人物分析

為明白星雲大師藉助《玉琳國師》所傳達的修行觀，本文首先列出書中所有關連人物，以此掌握故事的每一個情節，再從每一個情節去剖析研究星雲大師的人間佛教。

在《玉琳國師》中，所有推動故事前進的人物，依照出現的順序排列如下：

- 一、玉琳：宜興磬山崇恩寺，大雄寶殿的年輕香燈師；面對倚恃主子千金小姐的丫鬟翠紅自稱萬金和尚；前世是一個十不全的書記師，因面貌遭受羞辱而尋短，後接受住持和尚指示，日夜虔誠禮拜藥師琉璃光如來，而求得金生面同秋月，身如琉璃；在歷經淬鍊前，相較於師兄玉嵐，是住持天隱老和尚的半個徒弟；一次因緣巧合下救一船人，順治皇帝因而封為「大覺普濟能仁玉琳琇國師」。《玉琳國師》主角。
- 二、翠紅：服侍王宰相府小姐的丫鬟，忠心護主。是比王夫人跟王宰相更明白玉琳與千金小姐之間的葛藤緣分，期間受玉琳感召，曾在王小姐落髮後問玉琳是否也有福氣出家，當下玉琳不認為她思慮周全，最終出家法名「道宏」。是連繫玉琳與王小姐之間不能缺少的人物。
- 三、王小姐：王宰相府的獨生女，前世也是富貴人家的小姐，因宿世因緣而對玉琳和尚一見鍾情。雖是因愛玉琳而削髮，但也甘守清淨的出家生活，出家法名「醒群」，千華庵是父親王宰相為其修建的尼庵。在正覺寺需要的時候送去辦道資糧，對於玉琳的愛戀已昇華，如同玉琳不但希望她離苦得樂，也希望任何人離苦得樂。故事是由她開展玉琳在修行道上的重重錘鍊，對於玉琳是財與色的考驗。

- 四、王夫人：稟性慈和的一位相府夫人，在明白女兒的心思後與王宰相商量，王宰相聽了不以為然，但也擺脫不了親情的招引。
- 五、王宰相：明白事理的一個人，清廉自愛。
- 六、天隱老和尚：宜興磬山崇恩寺的住持，只有玉嵐、玉琳二個徒弟，通曉玉琳與王小姐之間的宿世孽緣，也清楚玉琳的前程遠大，能為教爭光。
- 七、玉嵐：外現羅漢像，內秘菩薩行，只有師父天隱和尚知道他的精進不懈，對於師弟玉琳視他一向輕慢的態度不放心上，無論玉琳懂或不懂，總在適當的時機給予提點或協助。
- 八、吳師爺：王宰相的幕僚，喜好他人恭維，嫉妒玉琳到置之死地而後快的地步，落得病死獄中的下場。
- 九、翠玉：被吳師爺殺死，用以陷害玉琳的丫鬟。
- 十、劉縣官：承辦玉琳殺人案的縣官，正派的一個小官。
- 十一、順治皇帝：微服出巡，在一次船難中情急智生，宣布將江山和救他的人對半平分，信仰且護持佛教，十分禮遇玉琳，希望國師留在宮中精舍以便開示。
- 十二、王德盛：羣盜七十四人之首，知道搶來的是國師金印後，提議拜玉琳為師，法名「醒道」。
- 十三、小馬：因口出狂言而做玉琳國師侍者三年，迫於權勢而心不甘願，即使當上湖北巡撫兼總督仍不知感恩，反而日甚依官仗勢加劇，毀寺逐僧。

附錄二：《玉琳國師》情節分析

根據以上的人物分析輔以目錄³¹¹，本文將《玉琳國師》這個故事拆成五條主線；亦即將目錄根據情節內容，分門別類納入玉琳與其他人物之間的關係：

一、故事的第一條主線是玉琳與王小姐之間的關係，相關的情節有目錄(一)、(二)、(三)、(四)、(五)、(一十)、(一一)。

二、故事的第二條主線是玉琳與玉嵐之間的關係，相關的情節有目錄(六)、(七)、(八)、(九)。

三、故事的第三條主線是玉琳與吳師爺之間的關係，相關的情節有目錄(一二)、(一三)、(一四)、(一五)。

四、故事的第四條主線是玉琳與順治皇帝、小馬之間的關係，相關的情節有目錄(一六)、(一八)、(一九)、(二十)。

五、故事的第五條主線是玉琳與羣盜之間的關係，相關的情節有目錄(一七)。

以上五條故事線各有玉琳必須去面對的考驗，也就是以上五條故事線有各自的主題。本文分別歸納出故事線的主題，再將以上五條故事主線以另一種較簡單但更清楚的方式呈現：

一、《玉琳國師》之愛執線——玉琳與王小姐之間：

目錄(一) 千金小姐！萬金和尚！

目錄(二) 十不全的書記師

目錄(三) 只有一個條件

目錄(四) 洞房花燭夜

目錄(五) 小姐！妳醒得很早呀！

目錄(一十) 愛情的真義

³¹¹ 參閱星雲大師，《玉琳國師》，頁 1-2。

目錄（一一）金刀剃下娘生髮

二、《玉琳國師》之我慢線——玉琳與玉嵐之間：

目錄（六）有一個半徒弟

目錄（七）不可小看了他

目錄（八）難道不是韋馱護法？

目錄（九）原來還是你！

三、《玉琳國師》之生死線——玉琳與吳師爺之間：

目錄（一二）吳師爺的刁難

目錄（一三）誰殺死了她？

目錄（一四）將此一命布施給人

目錄（一五）佛法才是最好的法律

四、《玉琳國師》之名利線——玉琳與順治皇帝之間：

目錄（一六）三個錦囊妙計

目錄（一八）皇帝請我去的

目錄（一九）國師在此不敢擡頭

目錄（二十）把身體興隆這個道場

五、《玉琳國師》之度眾線——玉琳與羣盜七十四人之間：

目錄（一七）山寨改佛殿

《玉琳國師》是由以上二十個目錄組成，也可以說是二十個情節，在拆成五條故事主線之後，亦即拆成五個玉琳所須面對的考驗：愛執、我慢、生死、名利、度眾，本文就每一條故事的主題做一個統括整理，以便集中主題的焦點，再由此找出作者星雲大師透過玉琳國師故事傳達的涵義。

附錄三：《玉琳國師》布施分析

布施物	布施方式	用無所得故			出世間布施	方便善巧	布施種類及對象			
		施空	受空	施物空			內財施	外財施	法施	無畏施
生命 ³¹²	招供 認罪	✓	✓	✓	✓	×	吳師 爺		丫環 翠紅	
金印 ³¹³	歡喜 贈送	✓	✓	✓	✓	✓		羣盜		
色身 ³¹⁴	圓寂	✓	✓	✓	✓	✓	道場		眾生	道場 住僧

³¹² 參閱星雲大師，《玉琳國師》，頁 101-139。

³¹³ 同前註，頁 150-164。

³¹⁴ 同前註，頁 181-184。