

# 權變與善巧方便—— 佛教漢譯的文化攝受與抉擇

樊沁永

揚州大學社會發展學院講師

---

## 中文摘要

權變和善巧方便是兩個分別隸屬儒家和佛教的概念，因為在實踐智慧層面的相似關係以及在傳播翻譯中的攝受關係，非常值得深入進行比較研究。本文首先從文字源流角度梳理這兩個概念的漢語基本意涵。其次，從儒家思想內部梳理權變概念在孔孟使用中的論域及表達的主要思想。再次，通過佛教思想翻譯過程中抉擇、創用善權方便、善巧方便等漢語言概念表達佛教思想的考察，深入闡述佛經翻譯過程中觸及的中華文化攝受印度佛教問題。最後概述權變和善巧方便概念的儒佛異同，闡明佛教善巧方便在翻譯過程中對儒家文化的攝受，以及善巧方便作為大乘佛教重要的實踐智慧對人間佛教運動的重要意義。

**關鍵字：**權變 善權方便 善巧方便 大乘佛教 人間佛教



## Expedient Means and Upāyakauśalya: Cultural Acceptance and Preference of Buddhist Chinese Translation

Fan Qinyong

Lecturer, College of Social Development, Yangzhou University

---

### Abstract

Expedient Means and Upāyakauśalya are two concepts that belong to Confucianism and Buddhism respectively. Due to the similarities in the practice of wisdom and the way translations are being disseminated and accepted, it is worthwhile doing further comparative research. Firstly, this paper introduces the basic Chinese meanings of the two concepts from the aspect of source text. Secondly, from the perspectives of Confucianism, to clarify the concept of Expedient Means in the use of Confucius and Mencius's ideas of expression. Thirdly, through the translation process of Buddhist thoughts, using words such as upāya-kauśalya (skill in means), upāyakauśalya (skillful and expedient means) and so on to express the Buddhist concepts. Moreover, the translation process has influenced the Chinese culture in terms of acceptance of Indian Buddhism. Finally, this paper aims to outline the similarities and differences between the concepts of Expedient Means and Upāyakauśalya. It clarifies that Upāyakauśalya, in the process of translation, has been accepted in Confucian culture, and is an important practice of wisdom in Mahāyāna Buddhism which is significant in the development of Humanistic Buddhism.

**Keywords:** expedient means, upāyakauśalya (skillful and expedient means), upāya-kauśalya (skill in means), Mahāyāna Buddhism, Humanistic Buddhism

## 一、引言

當代漢傳佛教的主流是人間佛教，人間佛教是當前華人世界繼承發揚中國傳統文化的重要載體之一。作為中印文明交流的結晶，人間佛教在世界文明史上具有非常典範的意義。特別是印度佛教的傳入、中國佛教的發展過程中，儒佛兩家在語言、觀念、義理上的深入交融，使得佛教中國化成爲了一個既定的事實。在當前中華傳統文化弘揚的過程中，人間佛教事業蓬勃發展的顯著成就同時也是傳統文化復興的重要社會基礎。對人間佛教思想實踐的經驗總結，是深入了解中華文化自身傳統必不可少的部分。

本文的考察集中在儒佛兩家一對極為重要的思想觀念：權變和善巧方便。嘗試從漢語字源角度梳理二者的共通性，了解中國佛教在漢譯階段就已經契入中華文化的深度，把握大乘佛教漢語傳播過程中的發展傾向，了解人間佛教在中華傳統文化角度的理論和實踐價值，呈現中華傳統文化內部一多相容、共存共生的基本格局。

## 二、權變、善巧方便的漢語基本意涵

### （一）權變的基本意涵

權變，通常簡述為「權」，在對舉中常常使用「經權」。三個概念略有區別。但其中的核心字是「權」。清人桂馥的《說文解字義證》在《說文》研究中偏重字義解釋，在這本字書中，桂馥解釋了權字的原始意涵，並引用了經史子書中的「權」的基本用法，提供了我們考察該字較為基本的原始資料。此外，《康熙字典》中也提供了一些「權」字的用法和衍生含義，我們也簡單回顧，作為補充了解。下文主要通過這兩部字書中的解釋略作梳理：



黃華木，從木，藿聲。一曰反常。巨員切。黃花木者，《釋木》：權，黃英。《玉篇》：黃英，木也。一曰反常者。《廣韻》：權變也。反常合道。《論語》：廢中權。馬注：遭世亂，自廢棄以免患，合於權也。《管子·心術篇》：故事督乎法，法出乎權，權出乎道。《孟子》：執中無權，猶執一也。又云：男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也。〈喪服四制〉：權者，知也。《白虎通》：經，常也。《廣雅》：經，常也。宣十二年《左傳》：政有經矣。杜注：經，常也。桓十一年《公羊傳》：何賢乎祭仲？以為知權也。權者何？權者反於經，然後有善者也。范寧〈穀梁傳集解序〉：《公羊》以祭仲廢君，為行權。趙匡《春秋集傳》：是故春秋以權輔正。《司馬法》：古者，以仁為本，以義治之之謂正，正不獲意則權。《淮南說林訓》：道德可常，權不可常。《韓詩外傳》：夫道，常之謂經，變之謂權。懷其常道而攜其變，權乃得為賢。《申鑒》：權者反經無事也。《鹽鐵論·復古篇》：用權者離俗。又〈詔聖篇〉云：權者，非撥亂反正之常也。〈永明十一年策秀才文〉：豈欲非聖無法，將以既道而權。劉氏《新論·明權篇》：循理守常曰道，臨危制變曰權。《易》稱：巽以行權。《語》稱：可以適道，未可與權。權者，反於經而合於道。反於義而後有善。若唐棣之華，反而更合也。隋宇文述說楊約曰：夫守正履道，固人臣之常致，反經合義，亦達者之令圖。《唐書·姚崇傳》：事固有違經而合道，反道而適權者。<sup>1</sup>

除了作為植物的本義外，桂馥從義理上總結「權」的中心意思是「反

1. 清·桂馥：《說文解字義證》，「權」字條，山東：齊魯書社，1994年，頁476。

常」。對「反常」的補充性限定強調「合道」，也就是在道的顯現上劃分了常和反常兩種方式。此外一個補充性的含義是《禮記·喪服四制》中的解釋：「權者，知也。」這裡的「知」指的是智慧，可以理解為一種靈活性。

仔細分別可以看出，《周易》、《論語》、《孟子》以及《管子》中的記載並沒有直接解釋「權」為反常。如，《易》「巽以行權」；《論語》「廢中權」、「可以適道，未可與權」；《孟子》「執中無權，猶執一也」、「男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也」；《管子》「故事督乎法，法出乎權，權出乎道」，後續的解釋則是在「經」和「權」的概念對舉的語境下討論而產生。特別是集中在「道」和「經權」的具體關係的描述。在此意義上，我們也可以看出，對孔孟文本中「權」的註釋也是在這個語境下的理解。「變」概念則是側重對「權」的靈活性加以補充性的描述，並沒有提供更多的視域。因此，我們對「權」字的基本意涵的了解集中在「道」與「經權」關係這個維度。

首先，「權」字除了《釋木》中的解釋，另外一個基本意涵是「稱錘」。《康熙字典》中大量列舉了其實踐領域的引申義：

《玉篇》：稱錘也。《前漢·律歷志》：孔子陳後王之法，曰謹權量。量多少者不失圭撮，權輕重者不失黍粟。

又經權。《易·繫辭》：巽以行權。《註》：權，反經而合道者也。

又平也。《禮·王制》：原父子之情，立君臣之義以權之。

又權謀。《左傳·宣十二年》：中權後勁。《杜註》：中軍制謀，精兵為殿。

又權柄。《莊子·天運篇》：親權者不能與人柄。



又《爾雅·釋詁》：權輿，始也。《詩·秦風》：於嗟乎，不承權輿。

又攝官曰權。《鼠璞》：權字唐始用之。韓愈權知國子博士，三歲為真。<sup>2</sup>

基於「權」稱重工具的功能，「權」可以直接引申出抽象的道義、善、平衡的含義。此外，權謀、權柄、攝官等含義，也是因為其自身作為特殊性的功能衍生出來的相關意涵，涉及到具體的活動。「權力」、「權利」等現代政治哲學的理解也可以梳理出中國文字的根源性理解。政治哲學討論的「權力」、「權利」之「權」，是行為主體在一定的範圍內，通過實踐行為，調整平衡社會活動的過程，大到國家，小到個人倫理活動，是後期產生的衍生義。從基本含義「平衡」的角度看，「權」的運用範圍具有限定性，這種運用最終是否可以歸結為一個合乎道的評價，並不在於主體的身分地位，而是有其內在倫常標準變通使用的整體評價機制。

其次，「經」代表了一般性的準則，及作為文化習俗的禮法。這是為每個人提供的共同遵守的通例，也就是「常」。「經」作為對既往生活世界和歷史的經驗總結，有其時空展開的局限性，雖然也有抽象原則的體現，但是「經」應對開放的經驗世界，不一定能夠周全的直接指導實踐，生活世界中，特殊的境遇可能激發出「經」內部原則之間的抉擇，和價值序列的調整。例如程子討論的二人同行，在山中遇到老虎，是否可以憑藉「親在」為理由（身體髮膚，受之父母，不敢有所毀傷），不許友以死，而自己逃走？這個例子涉及孝和義的衝突，二者在此具體境遇下的抉擇，不一定可以作為通則，但是一定需要權衡之後，才能作出實踐的直接指導，否則，片面的教條會背離

---

2. 清·《康熙字典》「權」字條。

「經」的根本目的。

「權」就是對「經」所未覆蓋的具體發用的實踐補充。這種補充有兩種主要的情況，一種是與「經」規定的完全相反的處置方式，一種是特殊境遇中，表現為靈活性的「變」以合「經」的處置方式。這裡的合乎「經」，也就是引文中所說的「合於道」，產生「有善」的實踐效果。

最後，「道」是統攝「經」與「權」的概念，是「經」、「權」從出的源頭；這個統攝往往還有一個效果上的評判，就是「善」的結果。「經」與「權」的共同目的就是在常態和特殊情況下，保證人的行為都合乎道。但是，因為二者性質的差別，前者往往是事前可以規定的準則性靜態要求，可以表現為文字；後者則往往是事中依靠主體的道德準則和實踐智慧，事後根據特殊情況的具體分析得出評判的結果。因此，古人在用「權」的問題上非常注重約束性的條件，除了抽象的道和善之外，特別注重通過行權主體的要求來限定，這種評價機制是結合了蓋棺定論、臧否人物的「名教」，來確定一個行為是否為行「權」，這在理論根基上，是通過「權」在實踐領域的世界觀和宇宙論來建立的，本文第二部分將具體展開。

以上是對「權變」概念漢語基本意涵的梳理和介紹。

## （二）善巧方便的基本意涵

善巧方便，又稱為善權方便、權巧方便、方便等等。方便一詞並非漢語本來的詞彙，其用法源於佛教翻譯。但是，檢閱《辭海》、《辭源》等書，可以發現，並未對該詞有源頭上的說明，只是介紹了一般語言用法中的解釋。涉及佛教的部分，《辭海》引用《維摩詰經》，表明了漢語接受史上，對《維摩詰經》「方便」思想的重視，但是從翻譯的角度看，這個詞的譯法涉及到的文化交涉則更加久遠。而《辭源》則主要採用唐宋詩歌中對「方便」



一詞的使用，已經具體對漢語文學的影響，不是本文重點討論的部分。

印度傳播過來的佛教「方便」思想如何被接受？如何找到漢語本身對應的相關詞彙？這一思想的漢語翻譯，實則是中印文化對話、融合的過程。在具體語境下，不斷呈現出佛教思想作為一個外語異域文化提供的新思想，需要理解的基礎，這個基礎從名和實兩個方面來看，對應著兩個問題。前者是漢語中可被理解的「名」的選擇，後者是「方便」被理解過程中通過實踐的呈現。

首先，我們嘗試通過「方」、「便」兩個漢字的基本意涵尋求對「方便」這一概念的組合。「方」字在《康熙字典》中，沿順《說文》的解釋，提供了二十多種意涵，跟「方便」相關的沒有列入明確的事例，但剔除明顯不相關的含義，可以參考以下解釋：

《說文》：併船也。象兩舟省總頭形。或從水作汸。《詩·周南》：

江之永矣，不可方思。《傳》：方，汸也。《釋文》：小筏曰汸。

《爾雅·釋水》：大夫方舟。

《註》：併兩船。《史記·酈食其傳》：方船而下。《註》：謂船也。<sup>3</sup>

此為「方」字本義。

又《易·坤卦》：六二直方大。《註》：地體安靜，是其方也。

《周禮·冬官考工記》：圓者中規，方者中矩。《淮南子·天文訓》：天道曰圓，地道曰方。方者主幽，圓者主明。

主幽義。

---

3. 《康熙字典》「方」字條。

又《易·觀卦》：君子以省方觀民設教。《疏》：省視萬方。《詩·大雅》：監觀四方。《周禮·天官·塚宰》：辨方正位。《註》：別四方。《釋文》：視日景，以別東西南北四方，使有分別也。《禮·內則》：教之數與方名。《註》：方名，如東西也。

四方義。

又《易·未濟》：君子以慎辨物居方。《疏》：各居其方，皆得安其所。《詩·大雅》：萬邦之方，下民之王。《箋》：方，猶嚮也。《疏》：諸言方者，皆謂居在他所，人嚮望之，故云：方，猶嚮也。

安之處所，引申方向義。

又道也。《易·恆卦》：君子以立不易方。《註》：方，猶道也。《禮·樂記》：樂行而民鄉方。《註》：方，猶道也。

此義亦可看作是上一則方向的淺層引申義，還不是哲學意義上的終極概念「道」。

又術也，法也。《易·繫辭》：方以類聚。《疏》：方謂法術性行。《左傳·昭二十九年》：官修其方。《註》：方，法術。

法術、方法義。

又義之宜也。《左傳·隱三年》：臣聞愛子，教之以義方。

又〈閔二年〉：授方任能。《註》：方，百事之宜也。

宜，恰當義。

此外，其中有一些思想意涵傾向比較明顯的釋義，也可以提供一些開放



性的思考。因非本文側重，參見註腳。<sup>4</sup>就上述的釋義從形上到形下，皆有涉獵。略總結，與「方便」字面上結合緊密的是方向、原則、技法、潛在、恰當、安頓這幾個意思。

結合考察「便」字則較為簡易，《說文》中對「便」的解釋非常清楚：

便，安也。人有不便，更之。從人更。房連切。<sup>5</sup>

也就是說，「便」的基本意思就是「安」，人如果有不安的，改變這種不安，就是「便」的意思。很湊巧的是，這裡對「便」的解釋，恰恰是通過變，來實現一個「安」的結果。西晉竺法護在《生經》卷三〈佛說國王五人經第二十四〉中，偈文翻譯使用的上下文，充分體現了這一漢語語境對「便」的字義的抉擇的真切性。

佛告比丘：此諸人等，不但今世各自稱譽常歎己身第一無雙，前世亦然，生生所歸，皆伏吾所，吾尊無極。所以者何？乃往過去無數久遠世時，有一國王名曰大船，國土廣大，群僚大臣普亦具足，其土豐熟，人民熾盛。王有五子：第一智慧、第二工巧、第三端正、第四精進、第五福德，各自嗟歎己之所長。其智慧者，嗟歎智慧天下第一，以偈頌曰：智慧最第一，能決眾狐疑，分別難解義，和解久怨結。能以權方便，令人得其所，眾庶睹歡喜，悉共等稱譽。

4. 又《博雅》：方，大也，正也。又祭名。《詩·小雅》：以社以方。《傳》：迎四方氣於郊也。又今也。《詩·秦風》：方何為期。《箋》：方今以何時為還期。《莊子·天地篇》：方且本身而異形。《註》：凡言方且者，言方將有所為也。又旁出也。《儀禮·大射禮》：左右曰方。《註》：方，旁出也。又常也。《禮·檀弓》：左右就養無方。《註》：方，猶常也。又文也。《禮·樂記》：變成方謂之音。《註》：方，猶文章也。（參見《康熙字典》「方」字條。）

5. 漢·許慎：《說文解字》，「便」字條。

「能以權方便，令人得其所。」後半句「得其所」的解釋，表明了「方便」一詞的基本意涵，是能夠令人安處的方法。而且，「權」的使用，使得「方便」一詞的理解得到了實踐上的渲染。此外，「智慧第一」的讚歎落實在效果上，讀者完全可以理解「方便」的基本字面含義。雖然這個還沒有觸及到佛教思想內部的闡發，但是，確實提供了漢語源頭和佛教詞彙攝受的基礎。

此外，《康熙字典》提供的首要的含義，也成為後起的佛教辭典更多引用的意思，只是沒有《說文解字》更加接近古代翻譯家理解的文字意象。但是，這些含義的解釋結合語言使用的習慣，非常具有下行和變成俗語的活力。特別是下文引出的兩條：

順也，利也，宜也。《荀子·議兵篇》：汝所謂便者，不便之便也。所謂仁義者，大便之便也。

又洩也。《前漢·張安世傳》：郎有醉便殿上者，安世曰：何知非反水漿耶。<sup>6</sup>

文義淺顯，不再贅述。以上為「方便」的基本意涵漢語溯源。

### 三、儒家權變思想範疇及運用

#### （一）權變在儒家哲學中的位置

儒家哲學與佛學最為基礎的差別，體現在宇宙論和世界觀，先秦儒學較少直接談宇宙論和本體論的問題。參考儒家「名教」的理論和《易經》思想作為理解的基礎，則可以發現，權變是儒家實踐哲學的重要方式，具有不可取代的重要性。權變能夠保證儒家抽象道理的靈活呈現和發用。在

---

6. 《康熙字典》「便」字條。



「名教」系統中，宇宙論和世界觀的理論呈現，是在佛教的激發下由宋儒完成的。儒家對世間的肯定並非只有局限性的意義，以張載為例，「太虛即氣」的本體論為儒家提供了誠實飽滿的天地宇宙，只承認天地之間這樣一個生存的宇宙。但是，這並不意味著人因此而變得沒有終極追求，這種追求，恰恰是基於固定的天地人結構提供了自然序列、人倫提供了綱常序列之後，每一個個體因為生而獨特的位置，而需要在變動的人生中不斷調整自己，大化流行的不只是外部環境，也是自身的德性精進和涵養操存。從這個角度講，儒家個體努力的追求，在宇宙論的角度看，就是《易經》講的「時中」和「當位」，所以孟子會以「聖之時者」來評價孔子，這種評價落實在個體存在的時間當中，不到終了，人的努力就不會停止，不存在脫離時間、脫離存在的聖者。每一秒當下的起心動念和處事決定等，都符合本體論上的格局與意義，每一件小事背後的道理，都關涉宇宙人倫的天道秩序，這也就是儒家講的「贊天地之化育」。在此意義上，有限的個體追求的人生境界和意義是有方向沒有止境的，這種止境只能由通過身體的死亡停止，這也是《大學》所謂的「止於至善」。「至善」就是「時中當位」，時間不止，精進不息。

上文簡單介紹了「權」字的基本意涵，結合儒家哲學的名教背景，我們可以了解，聖人行權的限定是以名為教的限定。這種限定是以豐富的內涵，約束了「權」的使用。因為「權」與「經」有違背的表象，所以一旦濫用或者被惡意解釋，就喪失了其「名」本身所指的目的，失去了賦予豐富儒家哲學的這一實踐活動的「實」。以名責實，則通過「權」的文字基本意涵及其引申的內容為基礎，解釋其當然應當如此的道理，賦予規範性的指導，再給予方向性的要求，如此，則權的運用在儒家的生活世界中，不脫離對至善的終極追求，同時解決了「經」在經驗上的局限性。

「權」從字義上看，其本身的限定，來自於儒家宇宙論和本體論的背景。抽象的原則或者說形而上的道，是對權的終極限定和內在標準，權從實踐和理論兩個方面，保證了非相對主義的確定性。其次，這種確定性本身又不同於「經」對道的貫徹。因為道體本身的顯現，從文化傳承上講有兩個方面，一方面是道統延續，另一方面是大化流行。贊天地之化育的「權」，是在用中顯現道體，本質上與「經」有範疇邊界，但是同時又共同輔助道體的顯現，彌補「經」的局限性。

「權變」的靈活，是深刻的把握了道和至善的方向之後，不被既往的歷史經驗束縛，而以儒家對人的定義的方式，創造世間生活樣法的展現。周敦頤講：「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」（〈太極圖說〉）儒家對人的定義，不是以生物分類法將人按照種屬來確定，具有德性內在標準的聖人，才是「人」的高度理論化定義。經驗世界中，聖人為普通人提供了一個學習的楷模。個體的「人」作為一個具體的「名」，又是一個具有變動內涵的所指。聖人的「權變」是「贊天地化育」的平衡，這種平衡體現在外在事功、倫理綱常的踐行、歷史事件的評價等等。個體則以聖人定義之名為學習的楷模，努力實現在自己的位置上順應道義的生活。

## （二）權變在《大學》條目中的展開

從討論的焦點看，漢儒大多將「權變」置入政治儒學的角度，特別是《春秋》評判中涉及歷史人物褒貶，直接指向事功。後期理論化的宋儒往往更多關注「經權」思想更為普適的意義。在這個意義上，宋儒更加契合早期孔孟表達的「權」在實踐上的靈活性，一以貫之的展現了儒家的本體論和宇宙論。

從用的角度來看，「權」的靈活性決定了其具體的實踐不可積澱為



「經」。也就是權的實踐不可能即事成理，成為普遍的規範。從定義的角度看，其內涵極大，因此外延極小。小到終極，即在具體境遇中成為唯一的選擇。外部條件的轉換或者調整，必然使得其行為的實踐獲得更多依照規則行事的可能，也就失去了必要行權的特殊性。

以孔子為例，「未可與權」的權是側重用的敞開性，也就是說，儒家的權本身的靈動性是如其本意，在一定的範圍內活動。我們通過朱熹的集註分析一下《論語》該章的討論：

子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」可與者，言其可與共為此事也。程子曰：「……權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。可與權，謂能權輕重，使合義也。」楊氏曰：「知為己，則可與共學矣。學足以明善，然後可與適道。通道篤，然後可與立。知時措之宜，然後可與權。」洪氏曰：「易九卦，終於巽以行權。權者，聖人之大用。未能立而言權，猶人未能立而欲行，鮮不仆矣。」程子曰：「漢儒以反經合道為權，故有權變權術之論，皆非也。權只是經也。自漢以下，無人識權字。」愚按：先儒誤以此章連下文偏其反而為一章，故有反經合道之說。程子非之，是矣。然以孟子嫂溺援之以手之義推之，則權與經亦當有辨。<sup>7</sup>

此處程子對「可與權」的解釋是「謂能權輕重，使合義也」。楊時的解釋對程子有所補充，但是都存在一個共同的問題：如果說，篤定的沿順儒家之道去踐行，是否在權衡輕重以合義為追求的時候，就能夠得到一定的結論？按照上文分析，體達天地，在具體境遇中，權的主體確定，則權

7. 南宋·朱熹：《四書章句集註》，《論語·子罕》，北京：中華書局，1983年，頁116。

有其唯一性。而此處孔子說「可與立，未可與權」，按照孔子的意思，權變的處置可能有多樣性的結果，這種結果並非可以如同「經」的常則那樣，以一般性的原則指導出一個具體的執行規範。問題在於，差異從何產生而能夠都合乎道？

通過上文討論「權」的宇宙論背景，我們可以知曉，個體（聖賢不肖與否）都有自己的人生位置，個體位置的差異，對於當下處境的抉擇，不可能超越自身當下的局限性，聖人用權，自然能夠在理想的意義上，保證時措得宜。但是孔子此處的言論恰恰不是以聖人的高標要求，只是以次漸進，在行權問題上做了必要的緩衝，為普通人提供了多樣性的實踐空間。如此，可以看出，在學習過程中的人也是需要權變的，並非如同政治儒學中強調「內聖外王」的合法性外在標準的認可，行權的資格不被聖人壟斷。如此，則在《大學》修學次第中，修身、齊家、治國、平天下，各個項目當中都有權變，個體在修學過程中按照次第和自身現實處境，不斷通過學行並進的精進和涵養操存德性來提升，提高自己權變的能力，也是在學聖賢中必要的一個方面。

朱熹在本章《論語》的註釋中引用《孟子》「嫂溺援之以手」的例子，調整了程子過於強調經權合一的思想，提醒注意區分二者的差別性。實則，該例放在《大學》中考察，可以看得比較清晰。「男女授受不親」是當時基本的倫常規範，在修學次第中以實踐的範圍看，可以放在修身、齊家的範圍內考察，如果是無血緣關係的異性溺水，則與齊家無關，亦可以在其他人倫規範中重新調整，或者更一般的置於修身的內在修養。無論在哪個具體的範圍中考慮權變，在根本的關聯上，都有從修身到平天下的方向一致性，這種一致性強調了道義本身對行權主體的提升要求，因此，即便是在齊家範圍內的事，其權變的原則也是對善的維護和實現，這個最高原則，可以在任何一



個項目中得到具體的展開，無論大小，都是一致的。因此，權變的個體實踐意義，從聖人之用，可以普適到每一個平常的個體，聖賢背後中和位育的名教內涵，又會對個體提出非常重要的約束性要求，從起心動念到生活實踐以至於治國平天下，一概如是。

#### 四、佛教善巧方便的漢譯抉擇

佛教經典中使用善巧方便一詞的梵文為 *upāyakauśalya*，關於梵本佛經中「善巧方便」的語源學研究，西方學者已經做了先行探索。在程恭讓教授〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉<sup>8</sup>的註釋部分也有相關的介紹。本文同意學界的基本結論，即，善巧方便產生於原始佛教，在大乘佛教時期得到發展。在此基礎上，本文的研究側重漢傳大乘佛教與漢語，特別是與儒家思想的關係。因此，通過文章第一部分對單個漢字的純漢語語境的解釋作為基礎，再通過佛教義理的交涉，考察早期翻譯家對「善巧方便」的漢譯的選擇，從中看到文化交涉的深入交流，以及背後佛教文化與中國人文思想深度契合的必然性。

後漢月支國三藏支婁迦讖翻譯《道行般若經》，採用「漚憇拘舍羅」作為 *upāyakauśalya* 最早的音譯，還沒有從文化角度涉及到漢文化與「善巧方便」的交涉問題。但是在佛經翻譯的過程中，不斷產生了義理交涉的多樣翻譯：「權智」、「權道」、「善權」、「善巧方便」、「善權方便」、「變謀明慧」、「善解方便」、「巧方便」等等。<sup>9</sup>

顯而易見，其中文化比較突顯出來的一對概念就是「權變」和「善巧方

8. 參見程恭讓：〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》2012年第9期。

9. 同註8，頁153-154。

便」。使用儒家的「權變」一詞作為翻譯，除了借用靈活性的意涵之外，也體現了譯經者吸收儒家思想中對權的解釋的多樣性，比如使用「變謀明慧」。權謀的觀念因為帶有一定的貶義和對權的誤解，在後期的使用中為儒佛兩家所共棄。而佛教使用漢語解釋「善巧方便」也在大乘佛教思想漢傳的過程中，做出了有傾向性的調整。

首先，我們先通過一些使用的變化描述基本的概況。

（一）僧肇使用「權智」、「權道」等概念，註釋和理解《維摩詰經》的方便思想，拋開其對佛教本身的理解，翻譯過程中借用儒家概念，有其傳播早期的必然性。如果不過多的涉入儒家思想的哲學基礎和人生目標，而是從形式上來看「權變」與「善巧方便」，這兩個概念從實踐智慧的角度是有一致性的。而〈喪服四制〉中將「權」理解為智慧的解釋，也更加契合佛教強調智慧的傳統，在內容上也有一定深入的整合，拓展了漢語權的理解邊界。

（二）以玄奘法師翻譯《大般若波羅蜜多經》為例，一共使用「善巧方便」68次，使用「善權方便」僅2次，二者含義上並沒有明顯區別，但是這一用法似乎可以看到「巧」和「權」的區別主要有兩點：「巧」側重靈活，更加體現般若的特點，並且差異化更容易區分與儒家思想的差別。善權方便和善巧方便在詮釋者理解經典所要帶來的實修方向上，也有一定的差異，這個差異不體現在梵文對應的文字上，而是落實在對該文字的理解。

根據大乘佛教經典的興起過程和般若的上升趨勢，可以看到，在十度理論中，對於處於第七度的方便有相對忽視的現象。般若如何接引眾生，成為一個契機契理的重要關節，這個部分不是個人獨自修行體證的部分，而是需要通過利他來成就自我的菩薩道。因此，在方便智慧問題上，利他的智慧必然體現在現世的交涉，只是這種交涉並非如同儒家那樣肯定世間，而是在成



住壞空的世間施展運空的智慧，接引眾生了解佛法。善巧的概念更加細緻的區辨了與儒家的相似性，而又更加契合智慧的特點。從翻譯的角度看，是選擇了一個有文化區分度的詞彙。

其次，「善巧方便」作為一種實踐智慧，也具有主體資格和實踐方式的問題。大乘佛教一般比較強調菩薩在「善巧方便」智慧上的主體資格。而具體的實踐方式，同樣關涉了佛教的宇宙論上的基本思考。漢傳佛教關於觀世音菩薩三十二化身的問題，實則就是關於觀世音菩薩善巧方便智慧普度眾生實踐的具體體現。有求必應在佛教立場上，不能理解為佛教對世間社會的功能性需求的滿足，而是在世間眾生的苦難和需要中，接引其了解佛法、自度度他，這本身需要具備的內在約束，也是懂得真空妙有的大乘智慧。

最後，關於普通的修行者，是否具有善巧方便實踐主體資格的問題。這與儒家聖人用權問題相類似，即：還未達到菩薩境界，是否也能夠行善巧方便？從善巧方便本身的特性來看，菩薩以上的修行者以善巧方便接引眾生覺悟是沒有問題的，但是，對於普通信眾是否具有善巧方便，則需要從善巧方便的佛教義理來確認其內涵。就此，佛教經典將善巧方便智作為獨立於般若的智慧列出，是肯定了善巧方便和作為般若的智慧的差別。這個差別也體現在功用上，如何在特定的境遇下具體的施設，並不是一個根本的目的，而是行佛和接引的手段。

就此而言，善巧方便同樣朝向成佛的覺悟，改善人心；方便而不是隨便，方便不是滿足世間的欲望，而是朝向出世間的證悟。當然，能夠應機而化同時需要修證般若智慧，了悟空有才能達到真正的善巧，但是，一點一滴的運空契理，本身也是修行的重要方式。佛經中也列舉了方便的正邪之分，如同儒家強調權變和權謀的差異。這些對於真正理解佛教善巧方便，有至關重要的作用。

## 五、人間佛教運動的儒佛兼攝

本文以儒家權變概念和佛教善巧方便概念為側重，介紹了善巧方便概念和儒家權變的基本意涵，同時可以看到，佛經翻譯的過程，本身涉及的佛教傳播和佛經理解過程，也是一種非常重要的善巧方便。根據佛教的宇宙論，我們所在的世間並非唯一的世間，因此，人間佛教的大乘教團活動，針對的是特定世間特定眾生的善巧方便。而人間佛教運動中對儒佛兩家思想資源的整合，恰恰是漢傳人間佛教的方便善巧。關於這個思想的闡發，程恭讓教授有專文的探討和義理上的逐漸完善。

程教授在〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉這篇文章中，通過梳理大乘經典中的善巧方便概念，集中考察《維摩詰經·方便品》的善巧方便思想與人間佛教思想的關係。該文從梵本直接翻譯《維摩詰經·方便品》，並就維摩詰菩薩所說的三十五句話進行了主題歸類，指出維摩詰所講的菩薩如何對待日常生活的層面，涉及的都是運用善巧方便智來成就一切眾生。這對當代佛教徒的現實人生，以及人間佛教的發展有示範意義。

佛教經典中常常將善巧方便和般若譬喻為父母，但是大乘經典的結集和傳播過程中善巧方便並沒有和其他六度並列。或者說經典中講到的十度，為何到現在影響廣大的成為了六度？這樣的情況實際上與善巧方便作為一種實踐智慧有關。該文通過文獻，鉤沉出善巧方便的基本思想脈絡，並就《維摩詰經》作為方便思想的核心地位，作出了細緻的說明，並從思想史的角度思考當前漢語文化圈人間佛教運動的理論淵源。程文強調了善巧方便在傳統佛教研究和關注上的缺失，但是實際上善巧方便參與了中國漢傳佛教的發展歷程。

在佛教傳入中國之前，儒家強調的經權思想已經在通變合經的問題上，體現出了中華文化時中的實踐智慧，佛教傳入以後的善巧方便，沒有在漢語



學界形成一個思想概念的傳統，除了佛教偏向般若系統的內部理論原因外，還因為教團發展的實踐在解釋上和事實上，需要被安置在以儒家文化為主的中華文化當中。

印度佛典中具體的某類思想的升格和運動，體現了佛教思想自身應對時代的調整，這也是一種善巧方便，從學術角度看，佛教的現代化，本身就是不斷的復歸佛典，人間佛教的現代化運動，如果說需要找到契合經典和學理上的依據，善巧方便應該是程文提供的一種既是全新的，又是符合佛典的解決方案。這也是星雲大師和佛光山僧團在人間佛教實踐方面，體現出來的智慧。

善巧方便本身不是概念思惟，是行佛的活動中體現的智慧，藉用通俗的話講，就是佛教的知行合一。契機、契理是善巧方便的兩個基本特點。契機是佛慧結合具體的生活環境、場合，呈現佛教義理的善巧，《維摩詰經》裡面體現的是菩薩度化的方便，契理的理是佛教的教理，善巧方便區別於儒家經權即有此限定。關於善巧方便為何沒有形成一個迅猛生成的態勢，很重要的一個因素就是中印歷史上，大乘佛教沒有完全的展開，佛教的現代化也沒有完成。就此而言，善巧方便不只是人間佛教的基礎，也是大乘佛教的基礎。程文的解說重申了善巧方便在佛教發展中，作為調整方向的理論價值和實踐價值。

近代以來的漢傳人間佛教運動，將很大一部分精力投身教育、文化事業，僧人和居士團體求覺悟的本質，要求與時代啟蒙的潮流相結合，突顯了佛教平等觀的教化意義。儒家的明明德與佛教的覺悟本心，成為兩家各表的合一力量。人間佛教運動的教育、文化事業的投入，在啟蒙意義上突顯了善巧方便的實踐意義。

人間佛教的討論涉及到本題研究最為核心的部分是，人間佛教運動的文

化事業，是應當用儒家的權變，權以合經來抽象理解其正當性，還是以佛教自身的善巧方便來理解？實踐層面的成就和結果是具體的事，兩種理解的道理是具體的理，理之間的互相圓融是理法界，理事之間是理事無礙。但是，作為人間佛教運動遭受的質疑可以看出，這種善巧本身的宏大鋪陳，涉及到了人間佛教事業的格局和結構性，這種結構性是中國佛教的特質，是儒家思想為佛教增加的內涵，這種增加本身又在善巧方便的意義上，由一代一代的高僧大德不斷累積為漢傳佛教的發展旨趣。

佛教的善巧，回歸佛陀本懷是基本的要求，解脫的根本目的、當下的安頓，都是佛教努力的事業。佛光山人間佛教的善巧方便智，大師的思想與實踐在這個問題上，毫無疑問具有兩層非常重大的意義。一個是對於佛教而言，星雲大師以及佛光山運空的智慧，是般若和方便並進的行佛實踐。一個是對於中華文化而言，佛教運空運化出的妙有，同時成為了傳統文化作為整體復興的契機，其中開啟契入儒家思想的理解，同時可以使得傳統儒學獲得文化復興的土壤，恢復自身的元氣。

## 六、結論

佛教講方便、善巧方便、善權方便，指向的側重點是方便智慧，這種智慧有別於般若智慧，不涉及智慧圓滿的境界，而是具有工具性、引導性的指向。佛教善巧方便強調的是實踐智慧，是般若智慧的變生智慧，側重的是智慧的具體性。但是這種智慧又不能脫離對般若智慧的朝向。從這個角度講，本身是一個具有實踐性的範疇。儒家的經權思想反經合權，強調用以顯體，側重的是實踐行為的當下決定，對其描述的規則，可能會衝撞基本確立的規則，但是從抽象性上來看，符合統攝性的道義，道義本身的第一性，決定了這種衝撞和矛盾能否被消理解。在通變時中當位的世界觀中，確立道義的



精準性，突破了語言規則等教條主義和思惟的局限性。

善巧方便不是目的，而是手段，這也是佛教方便和儒家行權一個非常一致的方面。無論人間佛教如何方便的展開，確實不能忽視方便背後對個體的安頓，這個安頓本身，恰恰又是「方便」漢語意義內在約束的一個文化自覺。這種自覺是跨文化互動中驚人的一致，是東方文化共同的精神資源和實踐智慧。

通過對權變和善巧方便這對概念的梳理，通觀佛教中國化的歷程，立足當下，對於人間佛教的理解，確實需要從佛教內部看到其必然性和靈活性，同時也應當在中華文化的結構中，看到佛教對中華文化傳承的重要意義。在這些討論的過程中，毫無疑問，佛光山的人間佛教模式是一個典範，但是，同樣，真正了解善巧方便的精髓，則會期待佛光山僧團持續的善巧方便：佛光普照三千界，法水長流五大洲。

## 參考書目

1. 宋·周敦頤：《周敦頤集》，山東：嶽麓書社，2002年。
2. 宋·張載：《張載集》，北京：中華書局，1978年。
3. 宋·朱熹：《四書章句集註》，北京：中華書局，1983年。
4. 清·桂馥：《說文解字義證》，北京：中華書局，1987年。
5. 清·張玉書等：《康熙字典》，北京：中華書局，1957年。
6. 星雲大師：《貧僧有話要說》，北京：中信出版社，2015年。
7. 星雲大師：《人間佛教回歸佛陀本懷》，北京：人民出版社，2016年。
8. 程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2014年。
9. 程恭讓：〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》，2012年第9期。
10. 程恭讓：〈以「善巧方便」為核心的《法華經》思想理念及其對當代佛教義學建構之可能價值〉，《佛光學報》，第3卷，第1期。
11. 程恭讓、韓成才：〈從僧肇的《維摩經》詮釋看其對善巧方便概念及思想的理解〉，《中國哲學史》，2015年第4期。
12. 程恭讓：〈當代中國佛教文化的四大危機及其轉型發展的方向〉，《世界宗教文化》，2016年第6期。
13. 程恭讓：〈論人間佛教的歷史必然性〉，《西南民族大學學報》，2016年第10期。



道德的鑰匙，可以開啟苦牢之門，  
到達快樂的天堂；  
慈悲的鑰匙，可以開啟瞋牢之門，  
到達無爭的領域；  
智慧的鑰匙，可以開啟闇牢之門，  
到達光明的淨土；  
信仰的鑰匙，可以開啟心牢之門，  
到達完美的境界。

～《人間佛教語錄·禪門淨土篇》