



福嚴

會訊

2024.07
Vol. 72
Fuyan Journal

課程 福嚴推廣教育班第 48 期

公告 慧日佛學班第 37 期

班別	課程名稱	時間	福嚴推廣教育班	慧日佛學班
初級班	般若經講記(二)	週二 09:00~11:00	—	傳妙法師
初級班	淨土學論集(三)	週三 19:00~21:00	圓悟法師	—
初級班	雜阿含經(五)	週五 09:00~12:00	—	開仁法師
初級班	寶積經講記(一)	週六 14:00~16:00	—	會藏法師
初中級班	維摩經(五)	週四 09:00~11:00	—	圓融法師
中級班	攝大乘論講記(一)	週三 19:00~21:00	—	本密法師
中級班	成佛之道(五)	週四 19:00~21:00	貫藏法師	—
高級班	俱舍論(十三)	週一 14:00~17:00	宗證法師 (視訊教學)	宗證法師
高級班	攝大乘論講記(一)	週五 19:00~21:00	長慈法師	—

※ 課程如有變更，依網站公告為準。

福嚴推廣班教育 — <https://www.fuyan.org.tw/fdec.html>

慧日佛學班 — <http://https://www.lwdh.org.tw/course/buddhism.html>

- ◆ 開課日期：民國 **113** 年 **9** 月 **12** 日～民國 **114** 年 **1** 月 **11** 日
- ◆ 上課地點：福嚴推廣教育班—新竹市東區明湖路 365 巷 1 號（壹同寺旁）
慧日佛學班—臺北市中山區朱崙街 36 號

◆ 報名方式：

· 福嚴推廣教育班

- 線上報名：<https://forms.gle/NYAtYywPwTrpWtpv6>
- 電話：(03)520-1240 - E-mail：fuyan.tw@msa.hinet.net

· 慧日佛學班

- 線上報名：<https://forms.gle/DMLYvXaQmUVLsLkp9>
- 電話：(02)2771-1417 - E-mail：light.wisdom@msa.hinet.net

◆ 歡迎隨喜贊助——郵政劃撥

- 福嚴精舍／10948242（請註明「福嚴推廣教育班」）
- 印順文教基金會／19147201（請註明「福嚴推廣教育班」）
- 慧日講堂／00143225（請註明「慧日佛學班」）
- 印順佛教基金會／50024173（請註明「慧日佛學班」）

福嚴	慧日
 線上報名	 線上報名
 Youtube	 Youtube
 官方網站	 官方網站



2024.07 Vol. 72

會訊
Fuyan Journal

福德與智慧齊修，庶乎中道；
嚴明共慈悲相應，可謂真乘。

發行 | 福嚴佛學院
編輯 | 福嚴佛學院校友會編輯組
地址 | 300037 臺灣新竹市東區明湖路
365巷3號
No. 3, Ln. 365, Minghu Rd., East Dist.,
Hsinchu City 300037, Taiwan (R.O.C.)
電話 | +886-3-5201240
傳真 | +886-3-5205041

福嚴網址 | <https://www.fuyan.org.tw>
Facebook | <https://www.facebook.com/fuyan.tw>
校友電郵 | fuyan.alumni@gmail.com
郵政劃撥 | 50356726 楊奕誠
創刊日期 | 2004年01月
出刊日期 | 2024年07月
ISSN | 2070-0520

目次 / Contents

人間法音

002 中道之實踐

釋貫藏

022 空宗與有宗

釋圓悟

慈心慧語

030 不為世利而損壞道業

釋長慈

法義饒益

032 《維摩經》要義

釋厚觀

090 修習念住，即是自護護他

釋開仁

梵語佛典

108 《中論》「二諦」教學之觀行與義理解析（四）

常精進

活動紀實

116 回顧展望

編輯組

118 福嚴校友齊聚一堂，多聞熏習

釋長定

中道之實踐

文／釋貫藏（福嚴佛學院教師）

編按：本文為彙整「2023年印順導師思想巡迴講座暨座談會」第三場的講稿，講義及mp3檔請至「福嚴慧日影音中心」下載：<https://video.lwdh.org.tw/html/lecture/yinshun/yinshun2023.html>

大家今天來慧日講堂的心情如何？聽講過程的心境如何？想想自己年少時，看看兒孫小輩張口閉口老師說，每天歡喜吵著上學的樣子。希望我們入佛門聽佛說的學佛過程中，雖然身體會走向衰敗，而心境卻是越來越年輕，而且是大乘三心相應的由心論。

在這下午的第一堂課，但願我的聲音不會引起各位的睡意。與大家一起研讀的是《中觀今論》第十一章〈中道之實踐〉。這讓人想起了「隨聞如說行，佛說法如鏡」，或「坐而言，起而行」。這一章特論「實踐」，難道前面的章節沒涉及實踐？為何在此處專章特明實踐？其實，第一章〈中道之內容及其意義〉，即說

到了「行的中道與理的中道」；行的中道即八正道，理的中道即八不緣起。理與行的兩種中道，只是相對的分別，實是相依相成的：八正道第一支即正見，正見即正見緣起；行踐的佛學（三學八正道），一定要有義解的佛學（正見支的正見緣起）。第二章〈龍樹及其論典〉，說到《中論》是《阿含》的通論，是以大乘學者的立場來通論《阿含》，這已是在貫通大小了；而第三章〈緣起之生滅與不生滅〉，更是以緣起義來論證大小是共貫的。這二、三兩章，可說是特別闡明了，〈自序〉所說中觀學值得稱述的兩大精義中的「大小共貫（三乘共空）」；這可說是為了要圓滿的實踐佛法，而要有貫攝大小全體佛法的

緣起中道正見（因為佛法是一味而完整的）。其中說到「（小乘多說的）三法印」與「（大乘多說的）一法印」的真理性和實踐性的統一：依三法印而成觀，即三解脫門；而三法印即是一法印，所以三解脫門同緣一實相。

第四章〈中道之方法論〉，第一節〈中觀與中論〉，約解行相對說，中論即是理解，中觀即是觀行。第二節〈因明與中觀〉，是論理的方法論；其中，因明的方法論是共世間的，唯有中觀的方法論才是不共世間而能出世解脫成佛。第三節〈聞量、比量、現量〉，是觀行的方法論，可與三種般若（文字般若、觀照般若、實相般若）、三種智慧（生得慧、加行慧、無漏慧）對比。前四章可說是理解與實踐兼說。相對於第十一章的實踐，第五章到第十章可說是理解的；有了理解，就應有依解而來的行，所以就有了這樣的一章出現在這裡。這只是要略的鳥瞰的相對比較，其實解行是不相離而貫穿全書的。

本章〈中道之實踐〉，導師用了兩節來說明：第一節〈頓漸與偏圓〉，第二節〈緣起空有〉。相對來說，實踐會更涉及到修行的人，與修行的聖道及其學程的不同階段，這在第一節的「頓漸與偏圓」說到。關於第二節的「緣起空有」，其實從〈自序〉

開始就已在談了，而且是這部論一路以來的根本論題；那麼，第二節所談的、再次提到的，到底是如何的與我們的實踐相關？這在說明第二節時再來觀察。

第一節、頓漸與偏圓

一、引言

偏圓，是行者所證悟的理，分為悟「偏真（但空）」與悟「圓中（二諦並觀）」；頓漸，是行者的證悟真理，分為頓悟（頓悟圓中）與漸悟（漸次悟深：先悟偏真，再悟圓中）。這可看出頓漸與偏圓相關，且與修行人有關。大體的說，鈍根行人先漸悟偏真，利根行人則直下頓悟圓中。本節的「頓漸與偏圓」，導師先綜合的說明，再特論偏圓；在綜合說明中，重於頓漸的廓清。

二、綜說：菩薩從初發心到成佛的學程

現在先作綜合的說明。導師用了兩段來說明。先在一段提到中國佛教稱頌的證悟是頓悟，有兩種頓悟：道生的頓悟與禪宗的頓悟。道生主張頓悟成佛，也即是主張漸修頓悟；眾生在生死至成佛的中間都是在夢中，唯佛是大覺者。禪宗的頓悟，不是漸修頓悟，而是直下頓悟，即先求自悟

本心（本來清淨的佛性）；一旦廓然大悟，即參學事畢，也有以為從此應圓修萬行。這兩種頓悟論，雖都是真常論，然相差極遠：道生約究竟佛位的圓滿頓悟，禪宗約眾生初學的直悟本來。古德及近人，對此二者常為混同，導師這一簡要的辨明，也對此問題有了根本上的釐清。

接著的一段，導師依大乘共義而作抉擇。菩薩不共二乘的修行，是利他為上的大悲心行；從初發心到成佛的學程，是二道五菩提：即從漸修到頓悟（般若道），再從頓悟到圓修（方便道）；各道各成三菩提，而共成五菩提（般若道的頓悟明心菩提，即方便道的勝義發心菩提）。相對來說，二道側重「智慧」（方便是般若的方便，般若相應的大悲善巧的方便）行位的說明，五菩提側重「信願」（信願是菩提的悲願，向佛的大菩提前進的悲願）行位的說明；這是緣起的相對側重，而實是「信智悲一如」的。

二道五菩提，無著論師喻為金剛杵，前後廣大而中間狹小：前後二邊的廣大，是大乘三心相應的無量時劫廣大悲行；前邊是事修，後邊是性修（稱法空性而修）。中間的狹小，即是空性不二門，一相無相門。此中，般若道的漸修而頓悟，悟到一切法空

性；由於此一味無相的空性，是一了一切了的，所以也稱為頓悟（中國稱為小頓悟）。此時的頓悟空性，重在離一切相的平等法性，而巨細無礙的緣起事、功德無邊的悲智事都還沒有圓滿。所以接著的方便道，更依此頓悟的般若空慧而圓修萬行，如達到性修不二、事理無礙、福慧二足而圓證中道（一空到底的二諦並觀，涅槃空寂海的底裡：涅槃空寂一味無別，依智慧的大小而有證入淺深的差別），才是究竟成佛。總之，大乘佛法修行取悟的通規，是：因事修而起頓悟，依真悟而起廣行（稱性而修的，才是真正的廣行，有如大船在廣闊的大海乘風而行）；頓悟是在實踐過程的中心。依此而論，道生的直修到成佛而頓悟，此頓悟是實踐過程的末後；禪宗的不重事修而先求悟，此頓悟是實踐過程的最前，都不是大乘佛法的正軌。這有如要去目的地，要先有正確完整的地圖才行，要依此來簡擇不同的行徑。有了正確完整的地圖，有了真正通往目的地的大道，一旦踏上了旅途，還會因不同的人而有不同的際遇，這所以接著說到「偏圓」：鈍根行人漸悟偏真，利根行人頓悟圓中。

在說明「偏圓」之前，想再一提「菩薩行如金剛杵前後二邊的廣大悲

行」，希望能與大家深思共勉：聞思導師所抉擇的佛法，要能在大乘空慧中起大悲，能在空慧寂靜中起大悲；而且確信不疑，所起的大悲是必要具體悲行於無量時劫，才能真正成就佛陀福慧兩足尊的無上莊嚴（世人都知大器晚成，佛子對於「成佛大道」，更是應該老實的踏實的深思而得一深確不移的正解）。導師在〈自序〉說到：智慧與慈悲，同基於緣起的正覺；在《學佛三要》〈慧學概說〉說到：真實圓滿的大乘智慧的究極體相有四個面向，其中的「悲智交融」是大乘不共般若的特義。能起大悲的般若空慧，才是初期大乘般若經龍樹論所說的空義，才是導師所要弘闡的空義，不只在智慧斷煩惱得解脫的自了而已（三乘共般若）。

關於南傳：導師在在說到，佛法雖說無我，但緣起五蘊和合統一中的假名我是要成立的，真正最具體最現實的緣起相有，就是我們有情自身；有情不但是身心的統一，而且還統一著身心，而使他成為生命的一體（不然怎麼說我要修行，其修行的即是假名我；只是我們妄執此假我為實我，所以苦苦不已、死生不已）。佛法是以有情為根本、為中心的，有情自身就是五蘊熾盛苦，是一切問題、一切苦難的根源。尤其要緊的，必要緣有

情而正觀，方能真正生起大悲。在龍樹中觀，是要觀察五蘊和合相續的假名我（龍樹學隨時說到「者」，如去去者、見見者、染染者、作作者、受受者等，導師說這是龍樹學最值得注意的特色）。但南傳聲聞解脫的毘鉢舍那，卻是不觀假名我（屬於概念法）；以為要破種種密集，不論是色法或心法，要分析到終極的究竟法（真實法、自性法）才是毘鉢舍那所要觀察的，以為究竟真實自性的法才有真正的力用、才成真正的因果。其實，依初期大乘般若經龍樹論，這還是三假中的法假，還是因緣所生；在眾緣和合中，幻現為相對的單元法，並非終極不可分的單元，在一合相中有其複雜的內容：剎那中有前後，極微中有方分。而且，一切緣起雖同是假施設而不壞其差別，依易解、不易解，可善巧方便的分為三假——名假、受假、法假，但此三假是緣起相對的三類，有著內在的密切相關性。觀緣起時，不但三假別觀時，不能離其他假；更要三假綜合觀察，以受假中的有情為中心的和合相續中，作三假的綜合觀察，才能真正見到空相應緣起深細的大用流行，即此大用流行而深觀其性空無行。依大乘空宗說，唯是無自性的假名方成因果；無自性假名的此彼，方成相關相待的「此

故彼」的因果系：佛法是空有無礙、真俗無礙的。更加要說的，必要正觀有情，方能真起大悲；南傳不但毘鉢舍那不觀有情，且以為四無量唯是世俗假想（大乘是通無漏，其實《雜阿含》早已說到通無漏）；尤其，其毘鉢舍那的十六階智，到了壞滅智的心境，即已開始要真心於怖畏生死而急向解脫。南傳解脫道重禪修，禪修中亦重護衛禪，護衛禪中的（四無量中的）慈心觀，雖先散播慈心給自己，也進一步的散播到他人；但到底是直向厭離生死、欣求涅槃的道路邁進。南傳聲聞所傳的菩薩道（聲聞菩薩行），以為菩薩的觀智同於聲聞（有部亦以為如此）；其實，在《阿含經》中即可見到釋尊行菩薩道是「多行空」，唯有在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失（不是貪戀世間）！大乘在「性空的正見」中，知苦而悲憫苦；聲聞在「無常苦的見地」中，知苦而厭離苦。大乘的知苦而憫苦，是在自他皆苦中，知自苦而憫他苦，拔他苦而解自苦，並非高高在上的向下，倒是近於世人所說的：同是天涯淪落人，相逢何必曾相似；在人生的路途中，只要逢見有一有情在受苦、將受苦，即生起拔苦的悲憫。所以大乘菩薩行者，更應特重於日常如理思惟、信戒有基的自他和樂

中，健全到自己身心的慈悲善根。

至於藏傳：自以為顯密兼備，而以無上密的淫欲為道為最高，證空性中有大樂，修天色身以即身成佛、才能成佛（以為中國漢地沒有而沾沾自銜，以為大乘菩薩正常道是鈍根所修，而未修天色身是成不了佛色身、成不了佛），則更應予以嚴正的慎思明辨：佛法的空性，是緣起的空性，是不壞一切法的空性，要依此不壞一切法的性空緣起正見，注意事實而行持；不能空理說得好聽，而自己的思想行為卻儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。要知道：雖然染淨一切法皆本性空寂，而在緣起相有上，是淨法與空性相應，染法與空性不相應（否則，凡夫最不缺的就是染法，早應證空解脫，我們也不必修行了）；而空性就是勝義，是悟而成聖、依而起淨的法性，實為成佛的要因，可說是超越的絕對善。這所以導師說他「重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行」。導師依初期大乘般若經提出的「學佛三要——大乘三心」，是「大悲心」並列為一要，而菩提心還是大悲為本；而宗喀巴有兩本《廣論》，顯教《菩提道次第》的「三主要道」，則是將大悲心附於菩提心，而納「出離心」為首要（這是「從無常苦門入（厭離為先）」，

是順於厭離的二乘，而不順悲濟的大乘道）。所以，《菩提道次第》的共下士道以念死為入道要門，又以為必要迫切厭離（無常苦）自己的生死，方能認識他人苦痛而發大悲利人；且在此論的前與後，皆勸修可能者（利根者），應進修《密宗道次第》。更於《密宗道次第》中，要急急於即身成佛；甚且，終於坦白而明白的說出：不修天色身——欲天中的最低級天，是不能成佛的秘密。這樣，顯教為鈍根所修，不但慢，且成不了佛。這所以導師說到：「……月稱，我不太知道，只知《入中論》也說到持咒。宗喀巴所樹立的黃教，是通過「菩提道次第」（要你知道，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、欲樂、他力、急證的「密宗道次第」。如法尊、能海去拉薩修學，不都是學得無上瑜伽的大威德而回來嗎！……」

導師又說到：「有人說我主張這個、打倒那個，實際上我只關心什麼思想才是真正佛的本懷。」導師一生修學佛法，是為了把握純正的佛法，導師所抉擇把握到的純正佛法，深信而要弘揚的佛法——契理契機的人間佛教人菩薩行，是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！是能復興佛教（契機）而暢佛本懷（契理）的佛法！這樣純正的佛法，其原汁是原

到濃得難以化開他，其原味是原到淳得難以品其真，萬萬不要、萬萬不能淺嚐即止！願以此與大家共勉。

三、特詳：大乘見道時，「鈍根悟偏真（漸悟）」與「利根悟圓中（頓悟）」

說完了頓漸與偏圓的綜合說明，接著導師特別用了一大段，詳論大乘見道位（即般若道的漸修而頓悟，也就是五菩提中的明心菩提）所證理的「偏圓」，即鈍根行人悟偏真與利根行人悟圓中。偏真與圓中，可與前章〈談二諦〉所說的聖者三種二諦作對比：第二種「幻有真空」及第一種「實有真空」可對偏真，第三種「妙有真空」（此中俗諦的妙有，是即空的緣起幻有，並非真實不空的妙有）可對圓中。其中，大乘菩薩的「幻有真空」與一般聲聞的「實有真空」，雖皆可對偏真而有所不同：相較於一般聲聞以「無常門入、我無法有」為方便的偏真，菩薩的以「一切法空而空有無礙的中道」為方便，可說是中道實證的空性（空性一味無別，而智慧有大小，證空就有淺深差別）。

現在正說「偏圓」。在這一大大段中，先通說各家的不同說法，包括了：西藏傳說與中國天臺宗以為有偏真與圓中兩類，印度唯識家與月稱

（西藏宗喀巴繼承月稱說法）以為唯悟偏真，中國三論宗以為唯悟圓中（南傳是聲聞解脫道故沒說及）。接著導師依龍樹《大智度論》，論證有偏真與圓中二類。關於圓中，導師又論述《大智度論》「二智一心中得」的三種情形，依此兼評了天台智者引《大智度論》而說「三智一心中得」，說明了三論宗的唯證圓中的宗義。更說到宗喀巴（繼承月稱），雖不承認有見道頓證圓中的（這與龍樹義顯然不同），但還是以為緣起性空的無礙觀，是初修行者不可缺少的正見；這即有而空、空不礙有的中道觀，是從初修到實證間的加行觀。如實悟證時，必須破除眾生的妄執實有性，所以必是離一切戲論（這近龍樹義）。

導師又特別提醒到：中觀的修行者，不必自誇為圓證，或以為唯自宗能離一切戲論。為何不必自誇為圓證？因為從凡入聖重要的，是在離一切戲論的空性，而利頓、偏圓是決定在行者自己，不在中觀法。為何不必以為唯自宗能離一切戲論？首先就不應有宗派意識的自高對立，這已是煩惱的現前，況且行者自己未必能如實的理解行踐中觀義。還有，雖然在第四章〈中道之方法論〉說到：空宗與有宗的方法論不同，就是聖凡、迷悟的差別；要革新根本戲論俱生自性

執，勢非從中觀的方法論著手不可。然而，佛法大悲等流的應機方便，是能依方便而至究竟的，這所以導師在〈自序〉最後說到：「我覺得和會空有，空宗是最能負起這個責任的。即有而空，即空而有，這是怎樣的融通無礙！在這根本的特見中，一切學派的契機契理的教說，無不可以一以貫之，這有待於中觀者的不斷努力！」

最後，導師依著從龍樹論而來的見地作總結與評論。中觀行者依空有無礙的加行而如實悟證，若功德不足、方便慧不足，即證畢竟空性極無戲論；若功德俱足、方便慧俱足，即能頓悟圓中。此鈍利二根，同依空有無礙的正見，同得性空寂滅的法性，在修行的路徑與目標，可說是同一的；只因根性的利鈍不同，而有但證偏真與頓悟圓中的差別。所以，無論鈍利，都是空有無礙的一空到底（唯空性能從凡入聖，應於緣起幻有無性中，體證到緣起的涅槃勝義空寂性，不應滯於即有即空的加行）；從空入中道，到達性空唯名的緣起究竟相——法法假有、法法性空的究竟空義，即二諦並觀的「妙有真空」。至於鈍根、利根，中觀以為是依發心證悟前福德智慧資糧的有無、多少而決定，不是天生自然的利鈍，如佛法常說的「無天生的彌勒，也沒有自然的

釋迦」。

導師依龍樹以為釋迦佛是鈍根菩薩，而說鈍根菩薩即普遍而正常的大乘根性，利根是極難得、極少數的。所以作些評論：月稱只承認見道的證偏真，也就是約大乘正常道說的。反之，天臺、賢首家，發揮圓觀圓證，不但非一般行者所能，而且也不能不說圓漸的修習。禪宗的祖師禪，本是主張一悟百悟而徹底圓滿；但結果也還是安立三關，次第悟入。所以，見道的圓證空有無礙是可能的，而事實是不易做到的。玄學家每輕視直證畢竟空寂，而大談理事無礙、體用不二，那裡知道實踐的事實如何，只是徒憑幻想的或增上慢的錯覺，與人爭勝而已！

附帶一提，關於「大乘中道圓證性空唯名的緣起究竟相——法法假有、法法性空的究竟空義，即二諦並觀的妙有真空」：這所以大乘以為，佛入涅槃（唯佛究竟無學證實際）而能盡未來際無思普應，證無生忍的菩薩所得涅槃名為無住涅槃，與阿羅漢以為證實際入涅槃（沈空滯寂）不同。雖然涅槃空寂本身無淺深差別可言，但約智慧說，智慧有大小，證入就有淺深差別；而空慧的大小，就決定於是否孕育於大悲心行中。

關於「根性的鈍利」：佛法是緣

起論，是自力的如是因如是果，大可不必以現前的根器為慮，應用心於修學，在學佛過程中，自可漸轉漸成堪受深法的法器。自覺愚鈍無福而竟還能有幸聽聞到如此之深法，深感無始來的萬幸，愚鈍就更加要努力的好好把握住才是。深深覺得：沒有佛法就沒有智慧，有怎樣的佛法就有怎樣的智慧，心也就有怎樣的寬度、深度與高度；世間再怎樣的大科學家、大哲學家，再怎樣的世間智慧，就因為沒有聽聞到佛法，不能與佛法相應，其智慧就只能是世間智慧，永不能理解人生宇宙緣起如幻相對的奧秘，永在二律背反、相違決定的矛盾中迷離，永在生死的煩惱中過活而無法安身立命。中觀中正的不落兩邊，就如巧立小圓於大圓上的平衡；中觀中實的一相無相，有如千里之外正中無心的靶心。所以，對於佛法最甚深徹底處的照見，對於自身無始來俱生自性暗室的照明，我們理應給予自己最大的機會、時間、耐心，一次又一次的聞思，這是對自己、也是對他人的最大慈悲！願以此與大家共勉。

佛法的修學，不是一生一世，也不止於多生多世的生生世世，而是無量時劫的生生世世，四弘誓願不也說到「法門無量誓願學」嗎！一般學佛者，多掛心於菩薩學程的無盡期，

少能留意到我們一旦踏上了學佛的旅程時，隨著我們的需要、我們的程度，佛法都能給予我們相應的、源源的寶藏，讓我們得以當下安身立命，得以向著希望、向著光明而自利利他的向上前進（就是十地、等覺的菩薩，也還是有學的學生，也還是有需要於佛的法，佛的法照樣的能夠給到其所需要的摩尼寶）。深深覺得：唯有佛法，才有能力、智慧、悲願、耐心，能夠：你想要有多好，就助你到多好，助到你想不到想不到的好——身心莊嚴到不思議的無上清淨；這就是為何唯有學佛要無量的時劫，因為唯有佛法能助學佛者到無量的好——量性不可得空而現成的無量相（所以佛法的劫，有時間劫、功德劫：無量的時劫，只在說明功德的無量；不論根性的利鈍、時劫的快慢，都是要成就無量的功德莊嚴，方能圓成佛道）！唯有佛法，才能真正看到我們人類自己的無限可能性，其無限到底是達到怎樣的無限——限性不可得空而現成的無限相；才能真正讓我們人類自己，真正的自尊自重而不自大自滿！說到這裡，想引導師於《成佛之道》的頌文：「生死流轉中，人身最難得。憶梵行勤勇，三事勝諸天。難得今已得，精勤修法行，莫使入寶山，垂手歎空歸。」

第二節、緣起空有

一、總說：緣起空有無礙的正觀

由於體悟中道，要先有緣起空有無礙的中道正觀，所以本節就詳論「緣起空有」——與實踐切近的「緣起空有」。

導師首先總說緣起正觀的修習，有兩大類：一、《阿含》的「先得法住智，後得涅槃智」。二、大乘以本性空為門，所以發心即觀八不，如禪宗的先悟本來。然大乘三系雖皆說一切法空，而對一切法空的理解不同。導師依其理解的中觀義說，性空要於生死輪迴的緣起因果中了解，要從即空的緣起中去觀察即緣起的空，決非離緣起而談不生：這就是《中論》的「不依世俗諦，不得第一義」。這就如實的貫通了這兩大類，因為《阿含》的「法住智」即是對緣起的智慧，也就是《中論》的「世俗諦」；《阿含》的「涅槃智」即是證空的智慧，也就是《中論》的「第一義」。其實，第二章即說到《中論》是《阿含》的通論，是以大乘學者的立場，抉發《阿含》的緣起深義，也就是貫通大小、貫通阿含經與初期大乘性空經。

導師還對於不能善巧空義者，作了評論：一般從空而入，每每忽略緣

起，會發生極大的流弊，陷於「不落因果」的邪見。在導師與太虛大師論及時，大師還為此舉了田雞和尚的事例。接著導師總結了緣起正觀的兩大類，說到：佛法的正常道，如《阿含》的先於緣起的因果善惡得善巧，再依緣起而觀空；或如大乘中觀的先觀性空不礙緣起、即緣起而觀性空，得善巧後再直以（不礙緣起幻有的）無生空性為所緣而觀修。總之，這兩者皆是《中論》所說的「不依世俗諦，不得第一義」；也即是回歸《阿含》的立場，「先得法住智，後得涅槃智」。如離緣起而說修說證，必流於外道窠臼而失佛教的正宗。

二、詳論：緣起的相有與性空

接著詳論「緣起空有」，即緣起的相有與性空。

（一）緣起的相有（生死的根本）

先說「緣起的相有」。其實，第六章的「四對八事」，第七章的「有、時、空、動」，第八章的「諸法實相（十如是）」，都是「緣起的相有」。而此處特別說到的，是「生死的根本」，「生死根本的三類——無明、薩迦耶見、（執取）識」，而此三者並不相衝突（《佛法概論》第六章〈有情流轉生死的根本〉亦有詳細的

說明）。

為何特別提到「生死的根本」？因為生死根本與修行關係密切：佛法的修行就是為了解脫生死，不論是離生死而得涅槃（聲聞拙慧的挖冰層求水），或不離生死而得涅槃（菩薩巧慧的深觀冰即是水而化冰成水），都是解脫了生死。眾生的生死是同一的，生死根本與悟理解脫也就不會是兩樣：生死的根本，是自性妄執；解脫生死的智慧，唯是空慧（聲聞拙慧的毛孔空智、菩薩巧慧的太虛空智，都是不離證空的智慧：三乘共空）。

1、無明

現在詳說「生死根本」的三類，先說無明。無明，依中觀者說：即是於緣起法（一切法，以及一切法共通的法則——四對八事、有時空動、十如是等）不能如實了達，而執為實有自性，即十二支緣起的初支無明。以無明為根本而起惑造業，而有生死流轉的十二有支。這障於實事真理的無明，即生死的根本、煩惱的元首，為三乘所共斷的煩惱，即執我執法的煩惱，不是習氣所知障。中觀空宗以為法執亦是煩惱，三乘都得破除方得解脫；而大乘有宗，以為小乘唯斷我執、不斷法執，以為深細的法執是大乘方能斷除的所知障。

關於「緣起相有」，導師到處說到：緣起的定義（法則），緣起最主要的，是「此故彼」。若不解因果相待性的「此故彼」，十二支緣起就還只是緣起的世間正見。依「此故彼」而知此彼的當體無自性；單元法是緣起的單元而當體無自性，還是「此故彼」的眾緣所生法（三假中的法假），這才達到緣起的出世正見。無明即是執我法有自性，唯有緣起能破；緣起與自性是相反相奪的，可以說：中觀空宗是緣起宗，其他有宗則是自性宗。這在第五章〈中觀之根本論題〉有詳細的說明。

在緣起的中道正觀中，我們要在種種差別的緣起相有中，觀察緣起的無自性空，依此而觀察對治到生死根的自性妄執；亦於緣起相有中，親切見到自身自性妄執的實在感，是如何的在發揮他深細的、無處不在的影響力，進而深刻的理解到一切法無自性實在的性空——「世俗空（緣起的世俗無自性空）」。這樣的即有即空（即空即有），就能順向勝義的涅槃空寂——「勝義空（涅槃的勝義自性空）」。

2、薩迦耶見

至於「薩迦耶見為生死根本」：無明是通於我法上的蒙昧，不悟空義

而執有我法實在自性，即含人我執與法我執；而薩迦耶見僅於人我執。凡有法我執的，必有人我執；離卻人我執，也就不起法我執。所以說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。人我執與法我執，是同一自性見執的不同表現：緣有情，起人我執；緣法，起法我執。

3、識（有取識）

至於「識為生死根本」：此識是有取識，是執五蘊身心為自體的取識，執有人法自性的識，也即是無明相應識、薩迦耶見相應識。說這樣的有取識為生死根本，實仍是徹底的緣起論，與唯識無覆無記的阿賴耶本識不同。

在結束「緣起的相有」前，導師還特別依著龍樹，評論「唯心論」不失為入道方便，是針對眾生偏執外境實有，為使眾生了達外境非實，故而特地強調主觀心識的對治悉檀。若因此而執為真實心或真常心，那不過是婆羅門教的舊思想而已！依中觀正義，由於心色平等極無自性，在緣起相對的心與色中，各有特性，誰也唯不了誰；然而無礙成立緣起差別特性的由心論。

（二）緣起的性空

談完了「緣起的相有」，接著正觀「緣起的性空」。這部分可說是本章的重心，因為無自性空才能斷除生死根本的自性妄執，篇幅佔了全章近半。性空，是要從緣起的相有去觀察緣起的性空（也就是《阿含》的「先得法住智，後得涅槃智」，《中論》的「不依世俗諦，不得第一義」），所以先說了緣起的相有；然而不能停滯於緣起相有，要依緣起相有而至「緣起的性空」（因為唯有第一義的涅槃空寂，才能斷除自性實有的根本煩惱而得解脫），所以就接著說明「緣起的性空」。

這「緣起的性空」，可大分為兩個方面來說明，一、理解，二、觀行。

1、理解：我空與法空

先說「理解」——更貼近觀行的理解。導師用了四段作說明，可說是以四個層次作詳細的說明。

（1）我與法的分類

依緣起法而觀空，即是於一切法中尋求自性不可得為空——緣起（世俗）無自性空。一切法可分為兩大類：有情與其他一切法。空性是一，遍一切法一味相，而因所觀對象的不同，可分為人空與法空：觀有情我性

不可得，名為我空；觀其他一切法自性不可得，名為法空。

其中，我有二種：補特伽羅我與薩迦耶見的我，這二種我義極不同。緣一切有情而起實有自性執，是人我見，又名補特伽羅我執。薩迦耶見是專在自身，直覺自我為主宰者的實在；對其他有情，雖見為實在的補特伽羅，但不會生起自我的執見，即不會生起薩迦耶見。佛法所說的無我，主要在不起薩迦耶見；轉凡成聖所斷三結中的身見，即薩迦耶見。

但有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；起補特伽羅我見的，緣自身即起薩迦耶見，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。薩迦耶見必依託於補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除依其而起的薩迦耶見。總之，要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。所以，我們若想要不主宰（離薩迦耶見），不是不要主宰、不要主宰就能不主宰，這要不起補特伽羅我執。為何是這樣，道理何在？這就要問：為什麼會起主宰的薩迦耶見？因為自我是自性的實在、常、一（補特伽羅我見），才會更加上主宰；若自我根本就不是自性的實在、常、一，那來的底氣去主宰。所以要真能不主宰，必要見到自我的無

自性（無實在、常、一）才行。這兩種我執，極為不同而關係密切。

進一步：要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，所以阿含經中觀六處無我時，即明一一處的無實；又如大乘明一切法空，而結歸「一切法尚空，何況我耶」？這一道理何在？這同樣的要問：為什麼會起補特伽羅我執？我是依有情五蘊法而有，若執法實有，必會於實法上直覺有實我。所以觀無我，即是觀有情五蘊法的無常（苦）、無我（即法無自性空），就不會在法上更執有實我。所以同樣的，要能不主宰，不是不要主宰、不要主宰就能不主宰，必要見到法的無自性（無實在、常、一）才行。要知道：法執與補特伽羅我執，都是同一「實在、常、一的自性執」的不同表現；而此同一「實在、常、一的自性執」，於自身則更進而表現出主宰性的薩迦耶見。

接著總結法與二種我的關聯：假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無自性，補特伽羅的自性見即隨而不起；依假名的補特伽羅（間接依五蘊法）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。

《阿含》的主機是聲聞自利為先的急於解脫，不需要廣明一切法空；只要真證我空，就破除了自性見，縱然沒證法空，也不會執取法。因為是同一自性執，緣人起人我執，緣法起法我執；既已依證我空而破除了同一自性執，即再也沒有自性執去執取法了。這樣的內在關聯，更要在我們的平常日用、起心動念中去覺察才好。

（2）《阿含經》「我空法有」的真義

此我，梵語為「阿特曼」，意指有情於自體所起的自我執，即主宰性薩迦耶見的我執，即執有自主自在而能支配宰制其他一切為我所有的自體；所以，有了自我見，向外發展就起我所見。所以薩迦耶見，必含「（內包的）我」與「（外延的）我所」二方面的見執。佛法說我空，即是否定此真實、常住、獨一的自在體——薩迦耶見的我執。因為眾生總是執有此我，在生死中流轉；為破此見執，經中說我不可得，只有緣起法的蘊界處等——「我空法有」。

《阿含》說「我無法有」，以中觀空宗的理解：蘊處界一切法是虛妄而非真實的、無常而非常住的、待他而非獨存的。由於無我，所以法是無常無我的如幻行（如果法是真、常、

一的自性實有，必在此真、常、一的實法上，更執有實我）；由於業果身心法是世俗假名有，所以無我。這樣，無我我所，即勝義空（不是緣起世俗假我也沒有）；有業果緣起法，即世俗有。然而，有宗以為：我無而法是自性實有，這才與《阿含》相違反。

眾生執一切法有自性，故《阿含》（隨順）說：我無而法有；中觀空宗說：自性則我法都無，幻現則我法皆有。導師說「這僅是單複的說明不同」；其中，單即《阿含》的「我無法有」，複即中觀的「自性則我法都無，幻現則我法皆有」。

關於「眾生執一切法有自性，故《阿含》（隨順）說我無而法有」，想作些說明：因為同一自性執而表現出主宰性薩迦耶見我執的執取力既強且深，可說是生死的根源（聖者所斷三結中的身見，即是薩迦耶見），故說「我無」。對於《阿含》主機的聲聞自利為先的解脫、離生死得涅槃的拙慧來說，有生死苦法、涅槃樂法，正好向離生死得涅槃邁進，故說「法有」。若真斷了聖者所斷的薩迦耶見，則必不起法執；若法執未斷，則必起我執而還在凡夫生死中。

（3）我與法，即我與我所；無我即無我所，法空與我空的原理一樣

我與法，即等於我與我所，可分為三類。一、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立；我是能依（犢子、有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。二、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部、唯識等，即依識立我）；能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。三、我與我所執取：如說這是我的身體、我的茶杯，即以身體、茶杯屬於我的，即身體、茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說（這是佛法一切學派所要破的）。佛法說「無我無我所」，是側重於薩迦耶見的我我所。

我與我所必不相離，若有我即必有我所，有所我才會有我（沒有我所的我，則空落落的不成其為我）；無我也就不成其為我所。由此可知我的定義，不但是真實、不變、獨存。從有情的薩迦耶見說，特別是「主宰」義，「主」即需要自由，「宰」即需要支配其他的。自由自在而要統攝其他的，其他即是我所。換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，（引起實在、不變、獨存的補特伽羅我性，而）引起的絕對自由意志——主宰性

的薩迦耶見，是一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。悟了一切是相待的、變異的、無性的緣起，僅是似一、似常、似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名幻有的自由。而主宰性的薩迦耶見，在「真、常、一的自性實有感」下，所要求的自由自主、支配宰制，正是束縛我們在生死苦中不得解脫的根源。

斷除實我見，即成無我智。我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。這樣，我空與法空，本是沒有難易可分，是依同一性空理；因為，不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為喻而明法空；但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空：法空、我空，二者的原理是一樣的。

（4）法執與我執，是此彼互有、互無

同一自性執，於一切法上執有自性是法我見，於有情上執有自性是補特伽羅我見，於自身中執有自性實我，不但是補特伽羅我見，更依之而

起主宰性的薩迦耶見。

法我見、補特伽羅我見、薩迦耶見三者，是有密切相關性的，其相關性即由於三者的根本錯誤同在執有自性。如執補特伽羅有自性，由此即生薩迦耶見；如執法有自性，我執（補特伽羅我執與薩迦耶見的我執）亦不會沒有。如真能通達自我（主要是薩迦耶見的我執）不可得，則無我即無我所，法（即我所）的實有性也就破了。

小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我而知空；雖然是單刀直入，但由於悲願不深、世俗的智慧不充，所以每滯於「實有真空的二諦」階段。但從悟證的勝義慧說，空性是一味平等的，遍一切法的，所以不執我自性，也決不會執法有自性（雖在世俗心境中，有自性相現前，但不執為自性實有）；若執法有自性，那必是未能真知無我。法執與我執是同一自性執而來的，所以有法執必有我執，有我執必有法執；我執真斷則自性執斷，故亦不起法執。由於法執與我執，是同一自性執而來的；同樣的，斷法執與斷我執的，唯是同一空性能斷。然而大乘有宗，以為斷了我執，法執還是可以生起；以為法執是深細的所知障，唯大乘能斷。

依《中論》說，初令菩薩廣觀法

空，然後歸結到我空，而以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，而不能反求諸己，則能所的知見不易泯除，易起空理在我之外的意念，所以必須返觀自我本空。由此可見：《中論》與《阿含經》義，是這麼的相符相順。

順帶一提，以結束理解的部分：為何佛法將一切法，大分為我與法二類？佛法以有情為本（有情即我的異名），所以將一切法大分為「有情（我）」與「對有情而存在的其他一切法（我所）」，即我與法（我所）。所以，佛法從有情出發而說到一切。

為何佛法以有情為本？有情是一切問題的根本：八苦中的前七苦是支末的，有情自體的五蘊熾盛苦才是根本；由於有情自身即是苦，依之而來的一切無不是苦，一切問題都出在有情自身。佛法的出現世間，就是為了有情的離苦得樂，而有情的苦來自有情自己；所以，佛法以有情為本。

為何有情自體的五蘊是熾盛苦？有情的五蘊，是五取蘊；由於取識相應的主宰性薩迦耶見，使得有情以自我為中心而起惑造業而生苦果，就此生死輪迴苦苦不已。

為何《阿含》重於「我空法有」，而「我」重於薩迦耶見？主宰性的薩迦耶見，必有「（內包的）我」與

「（外延的）我所」；我我所，遍及到一切的一切，而這一切，無我即無我所，也就無往而不加以否定。可以說一切邪見執著，都是建立在「薩迦耶見的我執」上；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執而解脫生死。所以，以聲聞解脫為主機的《阿含》重於「無我」；而這所無的「我」，重於「薩迦耶見的我執」。

2、觀行：不妨我法別觀

說完了「理解」，接著說明「觀行」——依理解而來的觀行。由於在理解時，把一切法大分為我與法；所以觀行時，亦不妨我法別觀，即觀我空與觀法空。而在最後導師依《中論》〈觀法品第十八〉，從廣觀一切法空而反觀自我，觀無我無我所的過程，可看到法執與我執、法空與我空的密切關聯。其實，在前面理解的部分，即已明白的說到，法與二種我是如何的緊密相關。以下，次第說明如何的觀我空與觀法空。

（1）觀「我空」

A、無我

我是依五蘊而有，常人不解緣起法的和合相續（無常無我），於五蘊身心假合的我而執為實我。所以觀我性空須在五蘊法的和合相續中觀察，

唯是世俗假有而無自性，即：勝義無我，世俗假我。可分為總別兩種觀察：別觀，是於一一蘊上各各別觀，即從各各蘊的和合相續（無常無我）中觀察：如觀色是我嗎？受到識是我嗎？總觀，是於五蘊和合上，總觀無我。若只總觀無我，易於一一蘊上執我，所以應進而別觀一一蘊無我。

《阿含》常作別觀，而別觀常作三種觀：一、色蘊法（五蘊法之一）不即是我，二、不離色是我，三、色與我不相在。其中，不即觀，如說色不是我，因為色無分別而我有分別，色不自在而我自在，色無常而我非無常。不離觀，如以我為如何如何，這我是不能離色等而以為如何如何的有；否則，雖然說得煞有介事，其實他自己也不知道自己到底在說些什麼，因為五蘊可攝得一切法，離五蘊無有一法可得，若離蘊而說，只是空有言說而無實事可指。不相在觀，如觀我不在色中，或色不在我中。其實，「相在」只是「離」的轉計，如說：我不即是識、也不能離識，但識「不是我」，而或說識在我中、或說我在識中；不即不離，相依而實「不即」（也就是「離」）。對治此「相在」執，即作不相在觀。此三句，或分為四句，即「相在」析為二句：一、色不即我，二、不離我，三、色不在我中，四、我不在色中。其中，前一

是我見，後三是我所見；約五蘊說，即成為二十種我我所見。

《中論》多用五求破，即於前說的四句，外加一句：色不屬於我。因為有的眾生執著色蘊等屬於我，也即為我所有的。這不過是順應眾生的種種執著，建立種種破除我執的觀門。

月稱論師，更增加到七法觀我空：一、離、具支、依支、支依、支聚、形別。前五與即、離、相在（可析為二句）、相屬大同，另加支聚與形別而成七。關於執支聚為我：我，並不是眼等支分的聚積，因為聚是假合不實在的，所以不能說聚是我。而且，聚法有多種，如木、石、磚、瓦等隨便聚起來，不見得即成為屋，所以不應執聚為我。至於執形別為我：執聚是我不成，於是又轉執形別是我，如說：房子不能隨便積聚，須依一定的分量、方式積聚，才成為屋子，故於此房屋的形態，可建立為房屋。但是，眼等和合所成的形態差別，不過是假現的形態，如何可以說是我？如果一定要說以某種特定的形態為我，那麼，失眠、缺足、斷手等殘廢者的我豈不有所缺；但是，如有實我，我是不應有變異差別的，所以不能以形態為我。月稱的七事觀我，是依《阿含》、《中論》三觀、四門、五求而推演來的。

上來無我的觀法，是有情自體的

五蘊法與我，在緣起相上的比較觀察；即以緣起和合相續（無常無我）的假有五蘊法與實在、常、一的實我，作比較觀察。蘊法是緣起假有，實我是無，可說是《阿含》「以法有說明我無」的觀法。

B、無我即無我所（我空即法空）

以上是無我觀的說明。至於「無我即無我所」，先說月稱的說法：月稱以觀車為比喻，說明觀蘊無我。在說明無我即無我所時，以「燒車」為喻，不但車不可得，車所依的輪軸等也即不可得；這樣，我空，即我所依住的五蘊法也空。導師以為不太善巧妥當，應以「拆車」為喻：將輪軸等拆開來，車子是不存在了（輪軸上也沒有車），可是輪軸等不能說也沒有；這樣，別觀五蘊而我不可得，那裏能因此成立我所依的五蘊法也空。月稱的以車為喻而說我不可得，應是約不悟車為因緣假有，所以從車的因緣離散而說車無實體可得；這是無車的實性，而有假名的因緣（輪軸等），這即是《阿含》「以法有（緣起無自性的假有）說明我無（沒有實我）」的意義。當然，若又執輪軸等為實有，還是同樣的，以緣起法觀實有的輪軸等是無，唯有能生輪軸等的假名因緣。

導師自己是怎樣理解「無我即無

我所」？是這樣的：不悟補特伽羅我是假名有，起人我見；因而引起薩迦耶見，執我我所。如能通達補特伽羅我性空，即不起薩迦耶見，也自然不執我所依所取的我所（即法）：約此意，所以不執我，則我所執（即法執）也就不起。導師是以二種我執（補特伽羅我與薩迦耶見）的關聯，以及有薩迦耶見必有我與我所（法）的義理，來理解「無我即無我所」。在這裡，就已可見我執與法執、我空與法空的關聯性。

（2）觀「法空」

A、觀「現前諸法不生（無生）」，而證法空

法空，即是觀一切法不可得，《中論》以觀察四生不可得（即無生）為發端；菩薩悟證也名無生法忍。無生，即含得無滅；但大乘重在不生（其實，《中論》的八事四對，不一，即不八，即不一切），即觀現前諸法自性涅槃本來不生，由此即可證法空。

B、觀「法空無生」，也應「從無常性、無我性而觀非實有性」，即能入空無生性

由於觀察法空無生性，即是尋求法的自性不可得；自性是以實在性為根本，而含攝得不變性、獨存性。所

以觀察法空無生，也應從無常性（即無不變性）、無我性（即無獨存性）而觀非實有性，即能入空無生性。所以，觀察自性不可得的下手方法有二：一、無常觀，知諸法如流水燈焰：一方面觀察諸法新新生滅，息息不住；一方面即正觀為續續非常（即無有常性——常性不可得空）。由此無常觀，可以悟入空義，通達一切法空性。二、無我觀，觀一切法如束蘆、如芭蕉：束蘆，彼此相立相依不離，無獨存性（即我性不可得空）；芭蕉，層層抽剝，中間竟無實在性（即實在性不可得空，亦即生性不可得空）。總之，觀察法空，即在一切法的相續和合中，觀自性不可得（常性、我性、生性不可得），即能依此離一切妄執而自證。從相續和合中了解無常（即無有常性的不斷不常），無我（即無有獨一性的不一不異），即是拔除自性執（真實、常、一）的根本觀。由於要悟證性空寂滅，須從緣起的相續和合中觀察，所以佛說：「先得法住智，後得涅槃智」。

導師特別提醒：不知即相續和合以觀察不常不斷、不一不異的無自性空，每墮於靜止的、孤立的，即不離自性妄執的觀察。若離時空的和合相續（即組織的、流動的——無常的、無我的）而直觀當體，必然要與無始來的俱生自性（直感「實在、常、一」）相應。

對於上述，想總結一下：緣起法有三相——存在（即「有」）、時間、空間（存在法存在於時空）。緣起的三相，在時間上是無常，在空間上是無我，在存在當體上是無實有（即無生）。由於不解緣起三相而起自性三相——不解無常而執有常性、不解無我而執有我性、不解無實而執實有性。空性是緣起的空性，要依緣起觀空性；由於緣起有三相，依緣起觀空性，空性就有三義相——無常是常性不可得空、無我是我性不可得空、無生（無實）是生性不可得空。所以，無常性、無我性、無生性，即三法印為同一空性（一實相印）的義相：在時間上，無常印是常性不可得空的無有常性；在空間上，無我印是我性（即獨一性）不可得空的無有我性；在當體上，涅槃無生印是生性（即有性）不可得空的無有生性。由於無有生的實在自性，我們才有可能從無聞的生死凡夫，因聞法修聖道而證得涅槃無生而解脫生死。

C、特論：依《中論》義，從廣觀一切法空而反觀自我無我無我所

導師更依《中論》〈觀法品第十八〉，不但廣泛的從相續和合中現觀一切法空，更應勝解一切法空而反觀行者自我，觀無我無我所。因為只觀法空，易起空理在我之外的意念，所以必須從法空而反觀到我空：「以

我性（行者自身「實在、常、一的補特伽羅我」）不可得，故離法執（行者自身五蘊「實在、常、一的法執」）而離補特伽羅我執；因此「於行者自身的實在、常、一補特伽羅我執上，更加主宰」的薩迦耶見就不起，而無我無我所（法），遍破一切執。在這觀察的過程，可明白看到法執與我執、法空與我空是如何的密切關聯。

關於上述「以我性不可得，故離法執而離補特伽羅我執」，其觀察的義理，想再說明一下：觀我性不可得，是觀自身蘊法的自性不可得，依此蘊法上的我性即不可得；要不起補特伽羅我執，必要不起法執，有法執必有我執。還有，由於先前泛觀一切法空，雖是從自身五蘊出發、不離自身五蘊，但到底是廣泛的觀察內外一切一切法空，不但易起空理在我之外，而且由於太過通泛，要想依此空慧力而現證法性空寂，還是力所不及；所以要反觀行者自己最感切要的自身，將觀力聚焦於觀自身無我，為了觀自身我無性而聚焦於自身五蘊法無性，此時觀法性空的慧力，由於親切感受到對手（自身五蘊）的強韌頑固，則能遇強則強的漸次加強加深，一旦照見自身五蘊皆空，則證依之而起的補特伽羅我空，進而依補特伽羅我而起的生死根薩迦耶見也就不起。由於自身所起的薩迦耶見是生

死根，所以要反觀自身無我；有如要將陽光聚焦，其熱力才足以點燃引爆。

由於大乘是法空論，而且此處是已先廣觀一切法空，從即有即空、即空即有進而直以不離有、不礙有的空寂為所緣而作觀；所以反觀我空時，可直觀自身五蘊法空故我空，可不必「以法有明我空」。當然，中觀大乘的法空，是依緣起相有而觀性空，緣起、空、中道是一義的；而且，《阿含經》觀六處無我時，即是明一一處法的無實性空。

三、提醒：出世的正常道

最後，文末一段導師提醒到，出世間的正常道。關於出世間有兩大類：三乘共法與大乘不共法。三乘共法的聲聞解脫，是修三增上學（觀慧依於禪定，禪定依於戒律）而得自利為先的解脫。大乘不共的菩薩不思議解脫（大悲解脫），是利他為上的依大乘三心廣行無邊大行，積集無量福慧資糧，才能圓修止觀頓入空性；即是在利他中成就自利的解脫。由於導師意在提醒，沒能詳說，故說「別當解說」。何處別說？可說是到處說到，而《佛法概論》、《成佛之道》、《佛在人間》，尤其《學佛三要》更可說是專書專論。



空宗與有宗

文／釋圓悟（福嚴佛學院教師）

編按：本文為彙整「2023年印順導師思想巡迴講座暨座談會」第四場的講稿，講義及mp3檔請至「福嚴慧日影音中心」下載：<https://video.lwdh.org.tw/html/lecture/yinshun/yinshun2023.html>

先 概述本講次的要點：請看一下「目次」，這邊分作六個要點，標題參、肆、伍、陸為本章之重點。

其中，〈肆、評釋「有宗」對「空」、「有」的界說〉：先介紹「有宗」怎麼定義「空」與「有」，簡單的說，「有宗」說「空」，就是沒有；談到「有」，又可以分作世俗有和勝義有。

再者，陸、述說大乘中觀之空義：與有宗主張——「異法是空，異法不空」的基本立場不同，強調諸法畢竟

空。

以上，先對「空宗」、「有宗」之觀點，有基本的認識、了解，接著照著導師行文的次第，導讀文中的重要觀點。

壹、釋尊一味教法，漸成「空宗」、「有宗」之分化

（壹）概述「空宗」與「有宗」之思想要義

現在就來討論什麼是空宗什麼是

有宗，來作為本論的總結。中觀是空宗的代表，因他透徹地發揮空義，以一切法空是究竟了義，因而以空有無礙為此宗之特色。

其他的，如唯識等為有宗。

（貳）採取調和無諍態度之學者

有些人是採用調和的態度，認為佛法是一味的、沒有空有的差別。特別是中國學者，以折中的立場，認為空宗和有宗大致上是無諍的。

（參）導師：大、小乘皆可窺見空、有宗之思想差異

釋尊的教法是一味，就是以緣起法去說明一切的存在；觀察緣起的現象，去除執著，以通達解脫。佛雖沒有定義過有宗、空宗，而事實上，在印度確有兩方的存在與發展。

其次，不僅在大乘佛法有空、有二宗，即使是聲聞學派中也是空、有對立，像毘曇與成實。因此，不該以佛法是一味的，就漠視空、有二宗的存在與對立。簡言之，要了解二宗的根本不同，應該深刻地去認識它，不該模稜兩可的「將無同」地融貫彼此的差異。

貳、佛弟子融會空有等教義，因偏重之別漸成二宗

佛的教說有時候說有，有時候說空；有時候說事相，有時候說理性，應該是相應的、調的、融合的，不是絕對對立的，脫節的、毫無相關的。

佛弟子在融會空有、性相、事理時，或許因有所偏重，漸漸發展出不同的形態。再者，佛法既然是一味的，故空有、性相等在此一味的融貫上，是可以有相對的側重，但不應該脫節彼此。

還有，大小乘佛法，都宣說性相、空有、事理，對於空宗與有宗的分別，不要以為有宗只講有而不說空，空宗只講空而不說有；或者以為空宗、有宗都有談到有、空，而二宗就沒有差別了。

參、概述：空有二宗之諸多詮解

（壹）類如二學說：唯物、唯心論

後世的學者，以「中觀的勝義空」是空宗；以主張「勝義一切皆空是不了義說」的是有宗。

從全體佛法中的空、有相對側重，去看空、有二宗的爭論，如同一

般哲學上唯心、唯物論的爭辯一樣。

（貳）佛法之二宗說

佛法中的空、有二宗，也有如唯心、唯物論詮釋上的拘限。

可作如下相對界說：

一切的外教（外道）是屬於有宗；佛法是空宗。因為出世的佛法，必定是符合三法印或三解脫門的。簡單的說，外道是有我論，佛法是無我論——一切法歸於空寂，這是佛法與外道根本的不同處。

在佛法內部的分別，聲聞法是有宗，大乘法是屬於空宗。大致而言，大乘都是說一切法空，至於「說空」是了義或不了義教，那是大乘學者的不同抉擇、判攝。因此，對聲聞佛法而論，大乘經的基本教說，是一切法本不生，本性空寂。聲聞法是側重緣起的事相，多發揮緣起有而說無我；有一分聲聞學者，因此執法為實有。大體而言，可說是聲聞談有，大乘說空。

（參）依「空、有」之詮釋，而成聲聞學派諸異說

中觀者（家），不承認（認為）聲聞乘執有，或者一定沒辦法了知、通達「法」空，這不過是依學派的各

有偏重而說。

唯識學者曾分聲聞學派為六宗，從「我法俱有宗」到第六「諸法但名宗」，也就是空義逐漸增明，漸漸與大乘空義相近。

中國地論學者也分為四宗，說到「毘曇有」與「成實空」。這可見空有二義，也是存在於聲聞學派中。

這六宗不是次第進化，而是古代學者將發展的學系，從空義淺深觀點而組成如此次第的。

這樣，聲聞法對外道來說，聲聞乘是屬於空宗，也就是依「無我論」而否定外教的「有我論」。

再者，聲聞法對大乘教而言，則可稱為「有宗」；雖「法無去來宗」對「法有我無宗」而論，空義增勝（多），但與「諸法但名宗」相比，仍是多說「有」。簡而言之，大乘都強調「一切法空」；而聲聞學派，都是在相對比較下，而成空、有的階段不同。

（肆）依大乘空義而成三系教說之別

接著，在大乘一切空義中，又發展出三個系統來：

一、虛妄唯識系：或說無遍計所執，有依他起、圓成實，如唯識宗。

認為妄執是沒有，事、理是有的，破除的一切妄執，比聲聞乘廣大得多。

二、真常唯心系：如真常唯心論，則說一切事相都是虛妄的，虛妄的就是空（沒有）的，依他起法也沒有，相對於唯識的空義，又增勝了。

三、性空唯名系：以中觀的空宗來說：世俗諦法，一切皆有；勝義諦中，一切皆空。換言之，世俗是緣起的假有，勝義則是畢竟空寂。世俗說假有，則一切法無不是因緣而有（空），就是涅槃也如幻如化。勝義說空，則一切法皆空寂。這樣才是，究竟、徹底的空義，也才算是空到家了。此外，在勝義空宗中，另有承認「一切皆空而世俗諦中是實有」的中觀者，如清辨論師等，還帶有「有宗」的氣息。必須說世俗一切假有（緣起有），這才是徹底的空宗。也就是說，唯有確立二諦都無自性的中觀者，才是真正徹底的空宗。

肆、評釋「有宗」對「空」、「有」的界說

（壹）「有宗」之「空義」非徹底、究竟

有宗雖也說空，但「空義」之所以不夠徹底、究竟，與中觀了義不相

符，這可以從各宗派明空的方法去了解，就可以看出他們雖口口說空，而實則念念不空的思想。

（貳）詳釋

一、薩婆多部：空僅是誤覺，與心境、事理無關

薩婆多部是「法有我無宗」，是依認識論而詮釋「有」、「無」的道理。凡是事相（因果法）與理性（涅槃等法），或心與境，這些都是可知境；凡是可知的，就是實有，無論作怎樣的分析，這些法的自相是不失的。因此，事理、心境等，一切皆是實有，也就是勝義有。

依勝義有而相續、和合有的，是世俗的。這都是有的，不能說空（沒有）。但在認識這有為、無為的一切法時，因有錯誤的認識，生起錯亂的行相，於此錯亂行相的執著為如何如何，這是沒有的、是空的。

如薩婆多部以色、香、味、觸、地、水、火、風等八微和合而有瓶、柱等，以為能成瓶等八微是真實有，八微所現起的瓶、柱等是假有。此假有的瓶、柱，也不應該沒有，因為假法是依實法而成立，假有是用，用是不離體的，所以勝義是有，世俗也是有。若人不知瓶等是和合相續的，將

瓶等看作是整個的、不變的，這是認識的錯誤——行相錯亂，妄執錯亂的行相，才是沒有的。

再者，就像說我是五蘊和合而有的，五蘊是勝義有，依勝義的五蘊而建立假有的補特伽羅我。若於補特伽羅的假有法，執為恆常、獨一、實在的我，這種錯誤認識的我，才是應該破除的。

這種明空的方法，只能破除一部分的執著。所以，薩婆多部所說實有、假有，都是不可空的，空的僅是主觀認識的錯誤。這樣的空，僅是心理的誤覺，而與心境、事理無關。

二、唯識學系：二空僅所顯之「空性」不空

接著，如唯識學系，唯識學系將一切法歸於心識上說明，雖接受、相信一切法空性，但此空性是依於「依他有法遠離遍計所執」而顯現，易言之，此空性是二空所顯、勝義有。

唯識學者跟聲聞者是不同的。有為法的心、境中，如有部所說境上所顯的錯亂行相，當然是沒有的。

認識上的境相，如不了解心境的關連，不知道境不是離心而獨立的客觀存在，有此心生有此境現的，這種

現似外境，也是空的。唯識家的意思：不只有此孤零零的心，境是以虛妄分別心為自性的，這種不離心的境，也是有的，屬於緣起的因果，不可說空（沒有）。若有離心而獨存於外在的境，這是遍計所執，是應該空的。甚至說離境而有實在的心，也是錯亂的、空的。

唯識者的空義，比起薩婆多部來，範圍是更廣大了。所空的內容，不但行相的錯亂是空，即現起的境界，好像是有安定的、實在的、離心獨立的自體不空，而實是惑業熏習的妄現。此現似外境，薩婆多部以此為真實有的，唯識宗就不認為是有的。

其實，當心生起的時候，有似義（境）顯現，在心識中有實在境相顯現，自然地如此顯現，這就是遍計所執，須破除才能解脫。

唯識者說境空，或說離心的外境是空，是空、有隔別的，說境空即等於沒有，而緣起的事實，使他不能不承認不離心的現境為不空。因此，他說現似外境空，即同時承認唯心的內境不空；說是遍計執空，即說依他的心識不空。即使說若執著唯識也是可空的，但此心空，是對境而說的心，指別體的能取心，即行相錯亂而妄執

心為離境的心。這雖是空，而同時即承認虛妄分別有的心識是不可以空的。

唯識者儘管說空，終究是此空彼不空，說此空而反顯彼不空；由於彼不空，才能成立此為空。

三、真常唯心學系：依「真心不空」明餘法「空」

真常唯心論者，所講的空更擴大了！執境、現似心外的境，固然是空的，即虛妄分別心也說是空的。約清淨的本體或真心而言，虛妄分別心是空的。

真常心不與虛妄相應，就算有虛妄相顯現，仍然不會被妄心染汙而自性清淨。無為本體不與妄染相應，有時也可以說它是空。空是離虛妄雜染的意思，實則真如法性心是諸法的本體，有一切真實功德，是不可說它是空（沒有）的。

虛妄心是後起的，屬於客，是可以沒有的，所以說妄心是空（沒有）的。

虛妄唯識者，不能抹煞境相的緣起性，所以雖說境空而又立唯心的內境不空。一樣，真常唯心者，也不能抹煞緣起的心識事實。因此，說妄心

雖空，但真心不空。依真常心者說：隨境而轉的虛妄心，從隨緣而流散邊說，雖不離真心，也應該空掉。此心隨染而不失自性的，即心與理冥而相應的，是照而常寂、寂而常照的真心，此不可以說空。否則，緣起的心相、境相即無從說起。

真常唯心論者與虛妄唯識論者所說雖不同，依此法不空而說彼空，並無差別。

（參）依「畢竟空」義評釋三說

一、「空義」之界說

上來所列舉的三家，對於空義的解釋各有不同：

薩婆多部說執境為空；執著錯亂行相，是沒有的，要設法斷除，才能解脫。

唯識者，不但以行相顛倒的執境為空，即現似所取，好像實有離心的所取境也是空的。

真常唯心論者，不但承認執境及似義顯現的外境是空的，就算唯識不認為是空的虛妄雜染心，也說是空的。

二、依「不空」立「空」

這三家的空義有廣、有狹，但他們總認為此是空而另有不空的法存在。

如薩婆多部說執境是空，而現前的外境不空；唯識說似離識現的境是空，不離於心的內境不空；真常者則說妄心也空而清淨本體不空。

三家的空義雖逐漸廣大，但總是覺有一不空者在，依實立假，依不空立空——「執異法是空、異法不空」。

他們的立足點、歸宿處，是實有、真有，所以這三家都稱為有宗。

伍、辨析「空宗」與各部派學說之關涉

（壹）思想源自「自性空」

空宗與有宗根本的不同，就是在說此空時，即說此是有，並不會認為另有什麼不空的存在。這種思想，源於如來的自性空，在小乘學派中早就有了，不過不貫徹、不圓滿罷了！

（貳）略述：各部派學說之異同

一、大眾部、經部等：夢、幻假有無實

如大眾部、經部等，說過去、未來法是無——幻化無、影像無等。他們所說的「無」，不是說沒有這回事。

作夢是一種事實，不能說它沒有，但夢中所現的一切事，不是實在的一回事。說夢中沒有實在的自性事，不是說夢事也沒有。

二、薩婆多部：假必依實

薩婆多部以為假有並不是什麼都沒有，無自性的假有還是有的。

認為假有法雖無有自性，但假法的存在，必然依於一實有法才能成立。如勝義有與世俗有，薩婆多部也主張不是截然的兩體。

因此，他說夢是實有的，如見人首有角，人與牛馬等角是真實的，不過行相錯亂，以為人首有角而已。

三、小結

經部師等，說夢、幻假有無實，即承認此是沒有實在性的假有，如夢中見人的頭上有角，那裡有有角的人，所以頭上角這是無（沒有）的。但並不是都沒有作夢這件事，夢、幻等只不過是無自性的假有罷了！

經部師們，在某些事象上，雖也

達到無自性而假有的理論，但不能擴充到一切法上去。

陸、述說大乘中觀之空義：畢竟空

（壹）性空而緣起，緣起而性空

大乘根本中觀宗等，從空相應的緣起義，了知一切法都是無自性的，無自性不是什麼都沒有，無自性而緣起法還是可以建立的。無性而可得可見的幻有，徹底的通達了現相與本性的中道。

這樣的說空，不是另外承認有不空的實在，這是空宗與有宗的差別處。

（貳）通達畢竟空，而了即假即空之中道

空宗是直觀因緣法的現而不實、無實而現的，由此達到一切法空、一切法假。空宗以勝義空為究竟，其歸宗所在，是畢竟空。此空，不是有空後的不空存在，也不是都無的頑空。

總之，不論小乘、大乘，依有宗而論，不論空得如何，最後的歸結，還有一個不空的存在，不能即空而說有。所以觀察空義，應仔細明辨他是

如何觀空和最後的歸宿點何在。空宗與有宗的諍點在此。

凡是佛法中的諍論，如假實之諍、法有法空之諍、中觀與唯識之諍等，諍點無不在此。要融貫空、有，必須在此闢出一條通路來，不能盲目的、徒然的作些泛泛的融會，自以為然的無諍。

空宗與有宗的主要分歧點，今於本論特地指出來，希望空有同宗的學者，加以深切的思考！

最後，請看腳註 21（4）：

世、出世間一切法，都是緣起有的，即相依相待而存在的。凡是因待而有的，即是無自性的，無自性所以是空的。反之，無自性的、空的，所以沒有「自有自成」的，一切都是緣起依待而有。

緣起，所以是空的；空，所以是緣起有的。一切的一切，如幻如化。幻化，也不是都無所有，龜毛兔角才是無的。幻化是絕無自性而宛然現的，如龍樹說：「幻相法爾，雖空而可聞可見」。所以一切是相待的假名有，即一切是絕待的畢竟空。

空宗的空，是自性空，當體即空，宛然顯現處即畢竟空寂，畢竟空寂即是宛然顯現。



不為世利而損壞道業

為了個人的名聞利養而造作不善業，終將獲罪無量。

勤勉修行必會招感種種的護持，不需刻意追求。

如果出家修行者只想得到居士的護持而非努力修行，將失去修道的清淨。

口述／釋長慈（福嚴佛學院院長）

整理／編輯組

2022年9月25日，誦戒日，訓勉沙彌

諸沙彌居士諦聽，諸長老、諸比丘請隨聽。今天跟大家分享一則佛典中的譬喻故事，出自《百喻經》卷1，收錄在《大正藏》第4冊545頁中欄第7到第14行。

這個故事說到，從前有一個人（甲），他借另外一個人（乙）半錢。他（乙）借了這半錢之後，很久很久都沒有還。有一天他（甲）想到要去討這個債，便出發到跟他借錢的那個人（乙）住的地方。

途中，需要經過一條河，他（甲）要過河的時候就問船夫說要多少錢

船夫說要2錢，於是他（甲）就付了2錢過河。到了那個跟他借錢的人（乙）所住的地方時，那個人（乙）卻躲起來，找不到人。結果他（甲）便空手而返。返回時，又再一次過河，又再花了2錢。

整個過程，他（甲）為了這半錢，去到跟他借錢的人（乙）所住的地方要債，結果路途中總共損失了4錢。

這個故事最後說明其中所要傳達的佛法道理：

我們這個世間的情有眾生就像這個愚癡的人（甲）一樣，為了一點點

《百喻經》卷 1(CBETA, T04, no. 209, p. 545b18-24)：

往有商人貸他半錢久不得償，即便往債。前有大河，雇他兩錢然後得渡，到彼往債竟不得見，來還渡河復雇兩錢。為半錢債而失四錢，兼有道路疲勞乏困，所債甚少所失極多，果被眾人之所怪笑。世人亦爾，要少名利致毀大行，苟容己身不顧禮義，現受惡名，後得苦報。

小小的個人的名聞利養便不擇手段，用一些不正當的方法，設法維持所貪求的利養，例如去誹謗人家，背後說人家壞話，然後說自己很好，也就是自讚毀他。

或者是去挑撥離間，例如某個出家修行人想要得到某些居士的護持，於是說這些居士所護持之另外一個出家修行人的壞話，挑撥離間，讓這些居士只護持他自己而不去護持另外那位出家修行人。

為了這個小小的個人的名聞利養，去造作種種不善業違反佛所的教導佛的戒法，一旦被人家看穿看破

了，人家就不理他，乃到身敗名裂，進一步於後世得到種種的苦報。

這故事告訴我們，不要為了一些個人的名聞利養而去造作種種不善業，到最後反而損失更多，獲罪無量！事實上，我們只要好好修行，便會招感種種的護持，不需要想盡辦法去追求。換言之，只要好好修行，一定會有居士來護持。

出家修行人，若不是一心好好努力修行，而是想盡辦法得到居士的護持，這樣反而會喪失我們修道的清淨。

今天簡單以此跟大家共勉。 

《維摩經》要義

文／釋厚觀（福嚴佛學院教師）

講義



影片



編按：本文為厚觀法師講於2023年10月3日，新北市元亨寺台北講堂「福嚴校友會佛學講座」，講義及影音檔請至「福嚴慧日影音中心」下載：
<https://video.lwdh.org.tw/html/lecture/jzks/jzks2020.html>

各位法師、各位居士，大家好！非常感謝校友會邀請，我們藉這個機會一起來探討《維摩經》的要義。

《維摩經》的主要人物是維摩長者，他是現居士身，有的經論說，維摩居士是金粟如來的化身；不過，如果依《維摩經》本文來講，維摩居士是從阿閼佛的妙喜世界來我們娑婆世界，幫助釋迦牟尼佛弘揚佛法的一位大菩薩。

一、《維摩詰所說經》主要架構

《維摩經》一共有十四品，大家可以參見「《維摩詰所說經》主要架構」最右欄，第1品是〈佛國品〉，乃至到最後第14品〈囑累品〉。詳細的各品大要，可以參考我個人編輯的《維摩經講義》¹「編輯緣起」，其中列有「《維摩詰所說經》各品大要」。今天由於時間的關係，只能簡略地敘述幾個重點。

¹ 釋厚觀主編，《維摩經講義》（共四冊）。新竹：印順文教基金會，2021年8月初版。

表：《維摩詰所說經》主要架構

甲一 序分										1 佛國品	
甲二 正宗分	乙一 直示得佛國淨 不可思議解脫				丙一 敘請						
					丙二 說示		丁一 稱理直說				
							丁二 斷疑獲益				
	乙二 廣明不可思議解脫得佛國淨	丙一 大士助揚菩薩道	丁一 出淨名本迹以廣稱歎				戊一 歎淨名實德			2 方便品	
							戊二 敘淨名化德				
	丁二 因淨名示疾而廣教化	戊二 問疾方便以正說	戊一 示疾方便以序起							3 弟子品	
			己二 遮情執以祛偏滯	庚一 折凡染		辛一 觀凡身以厭離			4 菩薩品		
	辛二 求佛身以發心										
	己二 明正法以通大道	庚二 呵小著	辛一 淨名示疾感念				壬一 任命十德		5 文殊師利問疾品		
											辛二 如來遣使往問
	庚三 祛大執			辛一 別命四大菩薩			6 不思議品				
				辛二 類結諸德請辭							
	己二 明正法以通大道	庚一 因問疾以顯 因行不思議			辛一 受命			7 觀眾生品			
					辛二 問疾						
	己二 明正法以通大道	庚二 因借座以顯 解脫不思議			辛一 安住解脫			8 佛道品			
					辛二 攝化眾生						
	己二 明正法以通大道	庚三 因飯食以顯佛土不思議			辛三 通達佛道			9 入不二法門品			
					辛四 契入法界						
	丙二 如來攝歸佛淨土				丁一 廣明佛土依正莊嚴				10 香積佛品		
					丁二 別示妙喜依正清淨						
	甲三 流通分		乙一 讚歎流通							11 菩薩行品	
			乙二 付授流通								
			乙一 讚歎流通							13 法供養品	
			乙二 付授流通							14 囑累品	

〈1 佛國品〉：長者的兒子寶積與五百位長者子一起去見佛，他們各自獻上有七寶的寶蓋供養佛。釋迦佛用神力把這些寶蓋合成一個很大的寶蓋，寶蓋之下示現十方諸佛為眾生說法，而且佛土清淨莊嚴。寶積等人看到此景象，嚮往佛國淨土，因而請問釋迦佛：「菩薩應如何修淨土行？」佛說：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」² 舍利弗心中起疑：若說「心淨則

² 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538c4-5）。

國土淨」，為何現今所見的娑婆世界這麼不淨？難道釋尊在修菩薩道時心不清淨嗎？這一連串問題的討論，就是〈1 佛國品〉的內容。

〈2 方便品〉：「方便」的原意，是從一個出發點向一個目標前進，中間所有的過程、運用的方法，都可以稱為方便。《法華經》也有〈方便品〉，主要是說，佛的本意是希望一切眾生皆共成佛道，但由於眾生根性、機緣不同，所以將一乘方便開顯為三乘。³而《維摩經》這裡所說的方便，是維摩居士示現有病，很多國王、大臣，乃至聲聞大阿羅漢、菩薩來慰問的時候，藉這個機會來開示法義，幫助釋迦佛弘揚大乘法，所以這一品稱為〈方便品〉。

〈3 弟子品〉：釋迦佛知道維摩長者有病，因此先派舍利弗、目犍連等聲聞十大弟子去慰問。每位弟子都說：「不行！不行！我過去曾經因為某些因緣，受到維摩長者的責難，無法代表佛去探病。」十大弟子都是大阿羅漢，在維摩居士看來，他們有什麼不足的地方，為何會受到維摩居士的責難呢？這是值得探討的地方。

〈4 菩薩品〉：釋迦佛再派遣彌勒等四位菩薩去探病，他們也都談到過去的因緣，表明無法代表佛去慰問維摩長者。

〈5 文殊師利問疾品〉：最後，佛命文殊菩薩去慰問維摩居士，文殊菩薩答應了。其他的聲聞、菩薩們都很歡喜，心想：文殊菩薩是智慧第一，若與維摩居士討論法義，一定可以從中獲得很多的利益，因此也跟隨文殊菩薩去探病。其中討論到生病的原因，如何才能治癒；菩薩應如何慰問有病的菩薩；又菩薩如果自己有病，應如何調伏自己兼調伏眾生，這是〈5 文殊師利問疾品〉。

〈6 不思議品〉：舍利弗見維摩詰室內空無一物，心想：「維摩居士的房間裡怎麼只有一張床？連椅子都沒有，那麼多人要坐在哪裡？」維摩居士就問舍利弗：「你是為法而來，還是為了床座？」（「床座」就是座位的意思）舍利弗說：「我為法來，非為床座。」⁴這句話很有名，就是出在這一品。維摩長

³ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉（CBETA, T09, no. 262, p. 7 b26-27）：

諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。

⁴ 《維摩詰所說經》卷2〈6 不思議品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 546a7-8）。

者就從須彌燈王佛那邊，借來了三萬二千張高廣的師子座。維摩詰小小的房間竟然能容納那麼多的座位，藉此顯現各種不可思議事。

〈7 觀眾生品〉：修菩薩行，是要上求佛道、下化眾生。我們想要度眾生，但眾生不好度，應該先瞭解眾生，才有辦法度眾生。若覺得眾生那麼多、那麼剛強難化，要怎麼度化呢？所以，第七品談〈觀眾生品〉。

〈8 佛道品〉：上一品談到菩薩應該如何觀眾生、利益眾生，這一品緊接著談怎麼樣正確地通達佛道。這一品牽涉到二乘能否回小向大等問題，值得好好研究。

〈9 入不二法門品〉：體悟佛道，要入不二法門。有三十一位菩薩各自用言語解說自己如何入不二法門。接著，文殊菩薩說：「其實一切法無言無說，是為入不二法門。真正入不二法門，心行處滅、言語道斷，沒有能所的對待，不可言說。」可是，文殊菩薩一講出來的時候，還是「藉用了言語」來表達「不可言說」。最後，文殊菩薩請問維摩居士：「什麼是入不二法門？」維摩居士默然無言。這時候大家才真正體悟到，維摩居士這樣子默然，連語言文字都沒有，那才是真正入不二法門。

〈10 香積佛品〉：由於快到午時，舍利弗起了個念頭：「中午了，大家怎麼用餐呢？」維摩長者知道了，就變化了一位菩薩，到香積佛的眾香世界去乞香飯來供養大眾。這位化菩薩到眾香世界時，那裡的菩薩一看，娑婆世界來的這位菩薩身形怎麼那麼小？這時香積佛就說：「你們不要小看這位娑婆世界的菩薩，他的身形雖小，但是心量非常廣大；而且釋迦牟尼佛發大慈悲心，在五濁惡世度化眾生，你們不要起輕慢心。」眾香世界的菩薩們就很讚歎，也想跟著化菩薩到娑婆世界來供養釋迦牟尼佛。

〈11 菩薩行品〉：大家用完餐以後，由於眾香世界來的菩薩也想見釋迦牟尼佛，因此，維摩長者就說：「我們一起去禮見釋迦牟尼佛吧！」於是大家就一起前往佛住的菴羅樹園，去禮見釋迦牟尼佛。釋迦佛為大眾開示：「諸佛以各種方便度化眾生，雖然諸佛的色身、壽命、教化方式、國土淨穢等看起來不盡相同，但其實佛的功德是平等的。」當眾香世界來的菩薩要離開之前，請問釋迦牟尼佛：「娑婆世界眾生難度，菩薩應該如何修菩薩行？」這是〈11 菩薩

行品〉。

〈12 見阿閼佛品〉：舍利弗見維摩長者智慧深妙，心想他一定是從很殊勝的地方而來，希望知道維摩長者是從哪個佛國來的？釋迦佛就說：「維摩居士是從阿閼佛的妙喜世界而來。」大家很想見阿閼佛的世界，於是維摩詰現神足，接妙喜世界到娑婆世界來。大眾見妙喜世界清淨莊嚴，希望往生彼國。

〈13 法供養品〉：釋提桓因發願護法。佛勉勵大家，依法修行，並加以弘通，這樣的「法供養」勝過「財供養」。

〈14 囑累品〉：佛付囑彌勒菩薩，將這部經好好流通。

以上是各品大略的概要，詳細請參閱本人編輯的《維摩經講義》。

二、如何淨佛國土？

（一）度化眾生，才能成就佛土

寶積及五百長者子嚮往佛國淨土，同發菩提心，請問釋迦牟尼佛：「願聞得佛國土清淨，唯願世尊說諸菩薩淨土之行！」⁵這裡寶積並不是請問如何才能往生佛國淨土，而是說佛的淨土這麼清淨莊嚴，菩薩應怎麼修學，才能建設這樣的清淨佛土？菩薩行是因，成就佛淨土是果。這是從見到淨土的果而進一步推求菩薩行的因。

佛回答：「眾生之類，是菩薩佛土。」⁶這句話很重要。我們一般講佛土，就是指某某佛的國土，但是為什麼這裡卻說是「菩薩佛土」呢？其實，佛的佛土，並不是成佛以後才開始建設佛淨土，而是在成佛之前、還在菩薩的時候，就要發願，努力度化眾生，將來要建設佛土，讓有緣的眾生來修學。當菩薩行願圓滿的時候，這個佛土才成就。當菩薩還在因位修學淨土之行的階段，就稱為「菩薩佛土」。

要建設佛國淨土，並不是佛一個人就能夠成就的。如《大智度論》所說：「淨佛世界者，有二種淨：一者、菩薩自淨其身；二者、淨眾生心，令行清淨道。」

⁵ 《維摩詰所說經》卷1〈1 佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538a17-18）。

⁶ 《維摩詰所說經》卷1〈1 佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538a21）。

以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界。」⁷莊嚴清淨的佛土，應具備兩種因緣：一、菩薩必須自己身心很清淨，二、還要度化眾生，讓眾生修清淨行。菩薩自己與眾生都很清淨，這樣的世界才會真正清淨。

因此，若想要建設佛土，就必須度化眾生；度化眾生以後，將來這些有緣的眾生就會來到這個佛土。比如說，我們想建設一個很大的講堂，蓋好了，若沒有人住進來，建這樣的講堂還有什麼意義呢？建設淨土，離不開眾生，從這個意義來說，「眾生之類，是菩薩佛土」，這個觀念是我們要先建立的。佛土是眾因緣和合，除了佛本身的功德力、願力以外，佛之前度化什麼樣的眾生，就有什麼樣的眾生來到這個佛土。

請問各位，你將來建設的佛土，是希望勾心鬥角的人來嗎？當然不希望嘛！所以，菩薩在度化眾生的時候，就要留意了，要好好地教眾生修善與斷惡。因此，說了「眾生之類，是菩薩佛土」之後，緊接著說：「菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土。」⁸「所化」，比較偏重在「修善」，「調伏」則重在「斷惡」。

如吉藏大師所說：

「隨所化眾生而取佛土」者，此明生善義也。……

又云：隨所化眾生之多少取佛土，是闊狹也。……

今謂具含二義：一、隨生善之淺深，二、隨人之多少也。⁹

「隨所調伏眾生而取佛土」，……滅惡之多少，故取佛土之精麁也。¹⁰

若教化眾生，隨著眾生修的善法越深厚，度的眾生越多，則佛土就越清淨，

⁷ 龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 50〈20 發趣品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 418b14-17）。

⁸ 《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538a22-23）。

⁹ 〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷 2〈1 佛國品〉（CBETA, T38, no. 1781, pp. 927c24-928a3）。

¹⁰ 〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷 2〈1 佛國品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 928a3-5）。

人眾越廣大。若調伏眾生，隨著眾生斷除的惡越多、越徹底，那麼，其佛土就不會有種種雜染、污穢等惡事。因此，隨著眾生「生善之深淺、滅惡之多少」，菩薩所成就的佛土也隨之有精妙、粗劣之別。因此，將來要建設什麼樣的淨土，在因行的時候就很重要。以世俗的例子來講，我們在建一棟大樓，開始規劃設計，各方面都要很精密；同樣地，菩薩要建設淨土，也是這樣子，要教導眾生修善、斷惡。

《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538a23-25）云：

隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。

眾生的根性不同，菩薩觀察眾生在什麼樣的環境，容易讓他開悟證入佛的智慧，便施設適合他的佛土。如有的眾生在淨土的環境下容易開悟，便示現莊嚴的佛土；有的眾生見穢土容易起厭離心而悟入，便示現穢土來接引他。¹¹

度化眾生到佛國來，不是說眾生一到佛國就成佛了。如《阿彌陀經》也說，有眾生念佛往生到極樂世界，還是有許多雜色眾鳥在演暢五根、五力、七覺支、八正道分啊！¹² 眾生還是要聽法。因此，菩薩在建設淨土的時候，他就思惟，要怎麼樣讓眾生悟入佛的智慧，他就施設種種方便來接引眾生。

另外，菩薩也要思惟，如何讓眾生發菩提心、修菩薩行，因此接著說「應以何國起菩薩根而取佛土」。「菩薩根」的「根」是根本的意思。

「菩薩根」有兩個解釋：一是菩提心，菩薩以發菩提心為根本，才能修菩

¹¹ 〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷2〈1佛國品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 928a8-10）：

「應以何國」者，若應見淨土以得悟故，示之以寶玉；若應見穢國以受道故，現之以土沙。

¹² 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》（CBETA, T12, no. 366, p. 347a12-15）：彼國常有種種奇妙雜色之鳥——白鵠、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命之鳥。是諸眾鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法。

薩行，最後才能成佛。根都沒有的話，怎麼能開花結果呢？二是信、進、念、定、慧等五根，這是菩薩的五根，是菩薩所應具備的善根功德。¹³ 菩薩為了讓眾生發菩提心，令其修學信等五根，並隨順眾生的根性，而施設適合他們修學的佛土。

《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538a25-29）云：

菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人，欲於空地，造立宮室，隨意無礙；若於虛空，終不能成！菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國，願取佛國者，非於空也。

菩薩建設淨佛國土，都是為了饒益眾生，不是為了自己。譬如有人想要建立一個大的宮殿，當然是在地上，不能在空中建樓閣。這個「地」是在譬喻「眾生」，「宮殿」則是譬喻「淨土」。我們要建設淨土，離不開眾生。你如果找到一塊很好的風水寶地，又很寬廣，那麼你的宮殿就可以建得很雄偉；反之，如果地就這麼小小的一塊，那麼宮殿也無法建得很大。

但是，這裡還要注意一件事，有寬廣的地雖然很好，可是地上不能堆滿雜物；若污穢的東西堆得滿地都是，那怎麼能建立宮殿呢？因此經中特別強調是「空地」。地是譬喻眾生，菩薩要建設淨土，離不開眾生；但是，又不能執著眾生相。如《金剛經》所說，「無我相、人相、眾生相、壽者相」。¹⁴ 因此，要成就佛淨土，有兩個重點：第一、要度化眾生；第二、要體悟空性。二乘人雖有體悟空性，但沒有積極度化眾生，所以二乘沒有成就淨土。¹⁵ 一般人雖然

¹³ 印順法師講《維摩詰所說經》mp3，10-C01 佛國品 08，40:40-41:10：

菩薩根有兩種：一種是菩提心，菩提心是菩薩的根本，稱為菩薩根。

第二種是信、進、念、定、慧五根的種種功德，是菩薩的善根。

¹⁴ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》（CBETA, T08, no. 235, p. 750b7-9）：

無我相、人相、眾生相、壽者相。……離一切諸相，則名諸佛。

¹⁵ 〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷 2〈1 佛國品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 928a29-b2）：

發心想要建設淨土，到處與眾生廣結善緣，可是沒有空慧，這樣佛土也不能成就。

歸納起來，菩薩要建設佛土，並不是空中樓閣，不是空發願，必須度化眾生，還要體悟空性。

（二）從心起行，融行歸心，心淨佛土淨

要建設淨土，具體應該怎麼做呢？這裡分成幾段：第一段，從心起行，就是要發三心來修六度等一切善法；第二段，融行歸心，將菩薩行收攝到心；第三，心淨佛土淨。我們常聽人家說「心淨佛土淨」，但是，不要理解為是唯心的淨土，以為我心清淨了以後，什麼都清淨了，其實不是。我們留意一下《維摩經》本文怎麼說。

1、從心起行

（1）直心、深心、菩提心

首先談三心。如《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538b1-4）云：

直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不謫眾生來生其國；

深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；

菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘眾生來生其國。

A、直心

「直心是菩薩淨土」，這個意思是說，菩薩建設淨土，要具備哪些要素？首先是要有正直的心。若菩薩的發心是彎曲不正的，則所得的果也一定是邪曲的；要建設淨土也是一樣，若一開始就歪斜，還能成就莊嚴的淨土嗎？因此「直心」是發心的首要。

菩薩空心，依眾生地，方得淨土。若但空，無有地者，室終不成。
二乘但修空觀，不為眾生，故無淨土。

直心是不諂曲，再深入來說，是具有空性的智慧，但不落空、有兩邊，這才是直心。¹⁶ 菩薩自己修正直的心，也教眾生有正直的心，那麼將來到這個淨土的人，都是什麼樣的眾生？諂媚、邪曲的眾生會來淨土嗎？不會。會來生淨土的，都是與菩薩有緣而且與菩薩相應的眾生。

B、深心

「深心」又名為「增上意樂」，這是以悲心為本，一種強而有力的行願。就是要度化眾生，不管眾生有多少，花的時間有多長，空間有多廣大，不管眾生在什麼角落，他都發心去度化。經說菩薩三大阿僧祇劫度化眾生，有的還說無量阿僧祇劫。像這樣，不論任何困難，菩薩都以悲心為本，給與眾生實際的利益，這樣才是深心。像地藏菩薩不入地獄，誰入地獄，這樣的心就是深心。¹⁷ 菩薩以這樣的深心來教化眾生，將來成佛時，深心具足功德的眾生都到佛國來了。

C、菩提心

第三個是發菩提心。一般的凡夫眾生是發增上生心，希望求人天的富貴安樂；二乘人是發出離心，希望出離三界得解脫；菩薩則是發大乘菩提心，希望

¹⁶ 〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷2〈1佛國品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 928b19-22）：

直心者，凡夫滯有，二乘偏滯空，並為邪曲。

菩薩行正觀，名正直心。此心為眾生之本，淨土之基，故命初說也。

¹⁷ 印順法師，《學佛三要》，頁111-113：

在修習菩提心的過程中，悲心雖是極高妙，非常難得了，但還須再進一步，強化悲心，要求發動種種實際行為，救眾生出苦，這便是增上意樂。

增上意樂，是以悲心為本的，一種強有力的行願，以現代通俗的說法，即是「狂熱的心」，對度生事業的熱心。熱心到了最高度，便可以不問艱難，不問時間有多久，空間有多大，眾生有幾多，而不惜犧牲自己的一切，盡心致力救眾生。菩薩不入地獄，救不了地獄眾生；菩薩要成佛，也總是到苦難的人間來。

佛菩薩具備了這強有力的願行——增上意樂，所以成其為佛菩薩。……所以聲聞者雖然同情眾生的苦惱，想使眾生離苦得樂，而眾生總是救不了，總是離不了苦，得不到樂。這一定要像菩薩那樣，不但有慈悲心腸，而且具足增上意樂，故能激發種種實際行動，予眾生以實利。

度化眾生、上求佛道。由於菩薩是發大乘菩提心，也教眾生發菩提心，所以菩薩將來成佛時，來生佛國的都是發菩提心的菩薩。

D、小結

以上所說的三心，與《大般若經》所說的「一切智智相應作意，大悲為首，無所得為方便」¹⁸，及印順法師所說的「依三心（菩提心、大悲心、空性慧）修菩薩行」相合。¹⁹ 第一、直心，就是「無所得為方便」，就是空慧；第二、深心，是對應「大悲為上首」的大悲心；第三、菩提心，是對應「一切智智相應作意」，就是發大菩提願。

（2）依三心修六度等菩薩行

菩薩應以「直心、深心、菩提心」這三心為基礎來修一切萬行。菩薩主要修學的法門就是六波羅蜜——布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。

《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538b4-12）云：

布施是菩薩淨土，菩薩成佛時，一切能捨眾生來生其國；

持戒是菩薩淨土，菩薩成佛時，行十善道滿願眾生來生其國；

¹⁸ [唐]玄奘撰，《大般若波羅蜜多經》卷412〈13六到彼岸品〉（CBETA, T07, no. 220, p. 67a19-20）：

菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，無所得為方便。

¹⁹ 印順法師，《寶積經講記》，頁277-278：

三根本是直心、深心、菩提心，與《維摩詰經》所說的一樣。

（一）「所行真實不虛」，是直心。從現相說，真實不虛是心性質直，沒有諂曲。約實質說，那是般若與真如相應；是正觀諸法空性（《大乘起信論》，以正念真如為直心）。正觀實相，法性本空，並非落空成病，而是以般若無所得為方便，所以能「厚集善法」，如《般若經》說，厚集是無邊積集的意思。

（二）深心：菩薩的大悲心，「深」徹骨髓。悲與般若相應（名為無緣大悲），悲「心清淨」。雖法性空不可得，而以悲願力，「不捨精進」，利益眾生。

（三）菩提心：菩薩「樂欲」——志願愛樂「近明」。明是菩提的覺明；近明是向於菩提，臨近菩提，這是願菩提心。以菩提心為本，「修習一切諸善根」。

這直心、深心、菩提心，即大乘三要：菩提願、大悲心、真空見。大乘法必備這三心，有三心才直向佛道。如離卻三心，一切修行，都不名為大乘法了。

忍辱是菩薩淨土，菩薩成佛時，三十二相莊嚴眾生來生其國；

精進是菩薩淨土，菩薩成佛時，勤修一切功德眾生來生其國；

禪定是菩薩淨土，菩薩成佛時，攝心不亂眾生來生其國；

智慧是菩薩淨土，菩薩成佛時，正定眾生來生其國。

「布施是菩薩淨土」，菩薩要建設淨土，必須菩薩自己有布施的心，行財施、法施、無畏施，而且教眾生行布施；眾生受到啟發感化以後，將來菩薩成佛時，一切能捨的眾生都來生其國。這些來生佛國的眾生不會慳貪，不會貪求無厭，因為平常你已經教化他們，與你有緣相應的眾生才來呀！所以，想要建設什麼樣的淨土，就要自己精進去實踐，並積極去教化有緣的眾生。

「持戒是菩薩淨土」，持戒主要是修十善道。菩薩持戒清淨，也教眾生持戒，當然之後來生其佛國土的都是行十善道圓滿的眾生。

「忍辱是菩薩淨土」，修忍辱，內心很平靜安詳，相隨心生，當然相貌就莊嚴；菩薩自行化他，三十二相莊嚴的眾生自然就來生其國。

「精進是菩薩淨土」，精進的重點是斷了多少惡、修了多少善，而不是在形式上拜佛幾千拜，或者打坐幾個小時。菩薩自己精進，也教眾生精進，這樣的話，勤修一切功德的眾生就來生其國了。

「禪定是菩薩淨土」，禪定可以得到攝心不亂。菩薩自己修禪定，並教眾生修禪定，將來攝心不亂的眾生便來生其國。

「智慧是菩薩淨土」，菩薩修般若波羅蜜，也教導眾生修智慧，將來「正定眾生」就可以來生其國。這裡所說的「正定」是指「正定聚」，就是具備有般若智慧，確定可以得解脫的，稱為正定聚的眾生。

《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538b12-15）云：

四無量心是菩薩淨土，菩薩成佛時，成就慈、悲、喜、捨眾生來生其國；

四攝法是菩薩淨土，菩薩成佛時，解脫所攝眾生來生其國。

菩薩修慈、悲、喜、捨四無量心，也以此法門來教導眾生，將來成就四無量心的眾生就生到他的佛國土。

四攝法——布施、愛語、利行、同事，這是攝化眾生的方便，目的是為了令眾生得解脫。菩薩依四攝法來攝化眾生，被四攝法所攝受而得到解脫的眾生就來生其國。

《維摩詰所說經》卷1〈1 佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538b15-20）云：

方便是菩薩淨土，菩薩成佛時，於一切法方便無礙眾生來生其國；

三十七道品是菩薩淨土，菩薩成佛時，念處、正勤、神足、根、力、覺、道眾生來生其國；

迴向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土。

「方便是菩薩淨土」，我們一般說「般若、方便」，這個「方便」是更加善巧的智慧。每個人的智慧善巧不一樣，有的人花了很多的時間，才完成一點點小事；但是有的人具有善巧的方便，修少許的布施，又有善巧的智慧便能得到大果報。另外，空的智慧與慈悲能夠相調和，也是方便。如果空慧太強、悲心薄弱，覺得我空，眾生也空，那還有什麼好度的呢？有的人悲心重，沒有空慧，結果被眾生度走了，那也不行。就像車輪，一邊特別大，一邊特別小，走起來不安穩。因此，空慧與慈悲必須相調和才能安穩行菩薩道。菩薩能運用善巧的方便來修學智慧、調伏煩惱、度化眾生，將來成佛的時候，一切有善巧方便的眾生也跟著來生其國。

「三十七道品是菩薩淨土」，菩薩除了修六波羅蜜以外，共二乘的三十七道品、三解脫門也要修學。不過，二乘修三十七道品是為了入涅槃；但菩薩不一樣，菩薩有悲心，以方便力來修三十七道品，不會急著自己入涅槃，而是以此來教化眾生，將來成佛時，修三十七道品的眾生也跟著來生佛國。

「迴向心是菩薩淨土」，凡夫是迴向人天福樂，二乘人是迴向解脫涅槃，而菩薩則是迴向眾生、迴向佛道。菩薩把自己所累積的福德、智慧資糧全部迴

向佛道，作為成佛的資糧，這樣就能得一切具足功德國土。

以上，從三心、六波羅蜜、四無量心乃至迴向心，這些都是「修善法」；以下提到的「說除八難」等則是「離惡行」。

《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538b20-23）云：

說除八難是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有三惡八難；

自守戒行、不譏彼闕是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有犯禁之名。

「說除八難是菩薩淨土」，八難是指不容易聽聞佛法的地方。（1）地獄、（2）畜生、（3）餓鬼，這三惡道太苦；（4）長壽天，太享樂了，都不容易聽聞佛法；（5）或者生在佛前、佛後，時間點不對，遇不到佛；（6）有的生在邊地，佛法沒有流傳，是地點不對；（7）有的生在佛世，也有佛法流傳，但是六根不具；（8）有的人雖然六根具足，也有機會接觸佛法，卻生在邪見家，或是自己心存邪見，這些眾生都不容易聽聞佛法。菩薩為眾生解說除八難法，將來菩薩成佛時，其佛土中就沒有三惡道、八難了。

「自守戒行、不譏彼闕是菩薩淨土」，菩薩持戒是反省自己，而不是譏笑別人持戒不清淨。如果菩薩戒行清淨，也不譏笑別人，將來成佛時，其國土就沒有人犯戒，連犯戒的名字都沒有了，犯戒的事實更不會有。

《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538b23-26）云：

十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，^{（1）}命不中天（不殺生）、^{（2）}大富（不偷盜）、^{（3）}梵行（不邪淫）、^{（4）}所言誠諦（不妄語）、^{（5）}常以軟語（不惡口）、^{（6）}眷屬不離、善和諍訟（不兩舌）、^{（7）}言必饒益（不綺語）、^{（8）}不嫉（離貪欲）、^{（9）}不恚（離瞋恚）、^{（10）}正見（離邪見）眾生來生其國。

我們看佛典中描述的淨土，清淨莊嚴、眾生長壽、物資豐饒，大家都很祥和安樂，其原因是什麼？因為大家都是修十善道才生到淨土的啊！由於不殺生，故得長壽，不會夭折；不偷盜，所以得富樂；不邪淫，所以生到淨土的都是清淨梵行。不妄語，所說的話都是真實語；不惡口，大家都說柔軟語，不會吵架相罵；不兩舌，不挑撥離間，所以能得到好的眷屬，大家沒有紛爭，都非常和樂；不綺語，只要有言說，一定是對他人有利益。離貪欲，故不會互相嫉妒；離瞋恚，故不發怒；離邪見，而具有正見。

這個都是如是因、如是果，有種下好的因，才能得到相應的果報。

2、融行歸心

談完「從心起行」之後，《維摩經》緊接著有一段文，將菩薩行收攝為「心淨則一切功德淨」，因此接著談到修行的次第，融行歸心。

《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538b26-c4）云：

菩薩隨其直心，則能發行；隨其發行，則得深心；

隨其深心，則意調伏；隨意調伏，則如說行；

隨如說行，則能迴向；隨其迴向，則有方便；

隨其方便，則成就眾生；隨成就眾生，則佛土淨；

隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；

隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。

「菩薩隨其直心，則能發行」，我們發心正直很好，但是只有發心還不夠，還要付諸實現。菩薩發心誠實正直，對三寶信心堅固，就會引發正行修學善法；如果只有發心，沒有去實踐的話，福德與智慧資糧便無法聚集。

「隨其發行，則得深心」，若只有修一點點善法，力道還不夠強，善根必須累積很深厚才有力量。知得深則行得切，行得切也才能知得更深。善法越積越多，心越好樂，體悟越深刻，能付諸行動，給與眾生實際的利益。

「隨其深心，則意調伏」，我們的內心本來很剛強難伏的，如果善根不深厚，稍微遇到外境，就很容易受影響而起煩惱。若菩薩能以深心累積種種善法，善法累積得很深厚，心就容易調伏；即使外面有種種誘惑，心也不會動搖，不會隨著種種惡緣而造惡業。

「隨意調伏，則如說行」，一般人「說」的容易，但為什麼說的到卻做不到？一方面是內心不夠調柔，另一方面是善法不夠深厚。若心剛強難調，便沒有力量修行善法；若善法不夠深厚，則除惡不盡。心若真能調伏，不僅能棄捨惡法，佛所說的一切善法，即使難行也能好好實行，這樣就是「如所說行」。²⁰

「隨如說行，則能迴向」，能如佛所說而行，就能累積種種的善法功德迴向佛道，不會迴向人天福樂，也不會迴向涅槃。²¹

「隨其迴向，則有方便」，菩薩把所有的福德、智慧資糧全部迴向佛道的話，那就具備有種種的方便善巧。

「隨其方便，則成就眾生」，由於菩薩福德、智慧資糧充足，方便善巧妙用很多，就能隨眾生的根性，分別給與契理契機的法門；就像大醫王，醫術很高明，能夠應病與藥，利益更多的眾生。

「隨成就眾生，則佛土淨」，請留意這句話，「佛土淨」的前面是什麼？是要「成就眾生」。菩薩自己清淨，讓眾生也清淨，佛土才會真正清淨。

「隨佛土淨，則說法淨」，菩薩度化眾生到佛土，並非一切都圓滿了，不是！還要為眾生說法啊！菩薩成就清淨的佛土，所說的教法也很清淨，讓眾生繼續修學向佛道邁進。

²⁰ (1)〔後秦〕僧肇撰，《注維摩詰經》卷1〈1佛國品〉(CBETA, T38, no. 1775, p. 337a15-18)：

(眾善)轉深則不隨眾惡；棄惡從善是名調伏；心既調伏，則遇善斯行；遇善斯行，則難行能行；難行能行故，能如所說行。

(2)〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷2〈1佛國品〉(CBETA, T38, no. 1781, p. 929c20-21)：

「隨其調伏則如說行」，心既調伏，則能如佛說行。

²¹〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷2〈1佛國品〉(CBETA, T38, no. 1781, p. 929c21-23)：

「隨如說行則能迴向」，既如佛說行，則能迴其所行趣向佛道也。

「隨說法淨，則智慧淨」，菩薩為眾生說法時，自己對法義的理解也越來越深入，對實相的智慧也越來越通達；而且為了要讓眾生理解所說的內容，菩薩對眾生的根性與愛好也更明了，說法的方式更加善巧。因此，隨著說法清淨，菩薩自己斷煩惱、證真理的般若慧更加清淨之外，慈悲化他善巧說法的方便慧也更加清淨。

「隨智慧淨，則其心淨」，這句話很重要，心淨，不是說當下煩惱沒有現行，心暫時清淨一下就叫心淨。究竟到什麼程度才算是真正的「心淨」呢？一定要有智慧淨！若沒有智慧，心真的清淨嗎？淨不起來，對不對？而且這裡所說的「智慧淨」，還包括兩項：一是自己有能力斷煩惱、證真理的般若慧，另一是有慈悲化他的善巧方便慧，這兩種智慧都具足，那才是智慧淨。具足這樣的「智慧淨」，才是真正的「心淨」。

「隨其心淨，則一切功德淨」，此處所說的「心淨」，以「智慧淨」為前提。菩薩有般若慧，能自淨其心修一切善法；也有慈悲化他的方便慧，引導眾生得清淨，又不執著眾生相。能夠這樣子心清淨，自利利他都能具足，自然一切功德都清淨了。

3、心淨佛土淨

菩薩「從心起行」，再「融行歸心」，最後歸結於「心淨佛土淨」。

《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538c4-5）云：

是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。

菩薩想要得到淨土，一定要修菩薩行；想要修菩薩行，一定要有清淨的心。若菩薩發心不正直、不清淨，則所修的菩薩行就不清淨；菩薩行不清淨，則得到的果也無法清淨。因此，修菩薩行首先要心淨。「心淨則佛土淨」，這中間有一個重要的媒介，就是「眾生淨」；也就是菩薩自己先「心淨」，還要度化眾生讓「眾生淨」，最後才「佛土淨」。

（三）小結

總之，淨佛國土可歸納為幾個要點：

1、度化眾生、體悟空性，淨土方能成就

菩薩要成就佛土，就必須度化眾生；若不利益眾生，淨土便無法成就。除了以悲心度化眾生之外，還要體悟空性，不能執著眾生相，這樣淨土才能成就。

菩薩自己精進修學各種善法，也積極教導眾生修這樣的善法，隨著度化眾生之多寡，修善之深淺、斷惡之多少，菩薩所成就的佛土也隨之有精粗之別。

2、「心淨佛土淨」的真義

《維摩經》所談「心淨佛土淨」的「心淨」，不單是指「發心」而已，其實也包含了「六波羅蜜、四攝、方便、迴向」等菩薩行，最後具足自度與化他的「智慧淨」，才算是真正的「心淨」。菩薩自己心淨，也教化眾生淨，這樣成就的國土才能真正清淨。

三、若心淨則佛土淨，為何舍利弗見釋尊佛土污穢不淨？

舍利弗聽到佛說「隨其心淨，則佛土淨」，心中就起了一個疑惑：「如果心淨佛土就清淨的話，釋尊之前修菩薩行難道不清淨嗎？為什麼現在看到釋尊的佛土娑婆世界這麼污穢不堪呢？」²²

佛就問舍利弗：「日月難道不光明、不清淨嗎？為什麼失明的人不見日月光明？」

舍利弗回答：「這是盲者本身的問題，並不是日月不光明、不清淨。」

佛說：「這是因為眾生的業障或者智慧不夠，無法看到莊嚴的佛淨土，並不是如來的心不清淨而導致現在的佛土污穢不淨，這是眾生本身的問題。」²³

²² 《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538c6-8）：

爾時舍利弗承佛威神作是念：「若菩薩心淨，則佛土淨者，我世尊本為菩薩時，意豈不淨，而是佛土不淨若此？」

²³ 《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538c8-12）：

從這裡，我們就可以瞭解，淨土除了佛功德展現出來的清淨莊嚴以外，也與眾生有關，隨眾生的心清淨或染污，所見的佛土也有淨穢的差別。如唯識也有提到一境四心，同樣是水，我們人看到的是水，魚看起來是牠的窟宅，天人看起來是寶莊嚴，餓鬼看見的是膿血。²⁴ 同樣是水，但是由於業報不同，看起來不一樣。雖然有水，為什麼餓鬼沒辦法受用？不是沒有水啊，是餓鬼自己罪障重，被慳貪所繫縛的緣故。因此，眾生所看到的佛土是淨土或穢土，與眾生心是否清淨有密切的關聯。

這時候，螺髻梵王就對舍利弗說：「你不要以為釋迦牟尼佛的國土不清淨，在我看來，釋迦佛的國土非常清淨，就如自在天宮。」

舍利弗說：「但是我所看到的佛土高低不平，還有荊棘沙礫、種種污穢充滿。」²⁵

這時，螺髻梵王對舍利弗說了一段重要的話，如《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538c16-20）云：

螺髻梵王言：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！舍利弗！菩薩於一切眾生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。」

螺髻梵王說：「因為你的心有高下，不依佛的智慧，所以看到的佛土是不

佛知其念，即告之言：「於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見。」

對曰：「不也，世尊！是盲者過，非日月咎。」

「舍利弗！眾生罪故，不見如來佛土嚴淨，非如來咎；舍利弗！我此土淨，而汝不見。」

²⁴ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（CBETA, T31, no. 1598, p. 402c15-19）：

如餓鬼、傍生及諸天、人等者，謂於餓鬼自業變異增上力故，所見江河皆悉充滿膿血等處；魚等傍生即見舍宅遊從道路；天見種種寶莊嚴地；人見是處有清冷水波浪湍洄。

²⁵ 《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538c12-16）：

爾時，螺髻梵王語舍利弗：「勿作是意，謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。」

舍利弗言：「我見此土丘陵坑坎、荊棘沙礫、土石諸山、穢惡充滿。」

清淨的。而菩薩對待一切眾生都是平等無分別，深心清淨，依佛的智慧，就能夠看到釋迦佛土是清淨莊嚴的。」

什麼是「佛慧」？聲聞的智慧與佛的智慧有什麼差別呢？

聲聞的智慧主要是知諸法的總相，如諸行無常、諸法無我等諸法的共相，用來斷除自己的煩惱；而佛的智慧能知眾生空、法空，不但知總相，也能知一一法的別相，能了知眾生各種不同的根性，分別給與契理契機的法門。這種別相的智慧，佛也是具備的，因此名為「一切種智」。²⁶ 此外，二者的慈悲也有差別，聲聞的慈悲是「法緣慈」；佛的慈悲是「無緣大慈」，²⁷ 視一切眾生如佛子，平等無差別，希望一切眾生都能悟入佛知見。

螺髻梵王是一位大菩薩²⁸，具有空的智慧，也有利他的悲願，雖然還沒有具足圓滿的「佛慧」，但已經得到「佛慧」的少分，所以能見到釋迦佛土是清淨的。舍利弗是阿羅漢，雖具有空慧，但是利他的悲心、善巧化他的方便慧不足，不能稱為「佛慧」。

這時，佛用足指按地，整個三千大千世界就變成莊嚴的淨土了，而且大眾都看見自己坐在蓮華寶座上。佛就問舍利弗：「你看到現在的佛土清淨嗎？」

舍利弗說：「是的，世尊！非常清淨。之前從來沒看過，也沒有聽說過，現在竟然看到釋迦佛土這麼清淨莊嚴現在眼前。」

釋迦佛告訴舍利弗：「其實，我的佛土一直都是這麼清淨的，不過為了要

²⁶ 《大智度論》卷 27〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, pp. 258c29-259b5）：有人言：總相是一切智，別相是一切種智。……佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智。

復次，後品中佛自說：「一切智是聲聞、辟支佛事，道智是諸菩薩事，一切種智是佛事。」聲聞、辟支佛但有總一切智，無有一切種智。

復次，聲聞、辟支佛雖於別相有分而不能盡知，故總相受名；佛一切智、一切種智，皆是真實。聲聞、辟支佛但有名字一切智；譬如畫燈，但有燈名，無有燈用。……如是等略說一切智、一切種智種種差別。

²⁷ 參見《大智度論》卷 20〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 209b27-c14），《大智度論》卷 27〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 257b19-c5）。

²⁸ 〔後秦〕僧肇撰，《注維摩詰經》卷 1〈1 佛國品〉（CBETA, T38, no. 1775, p. 337c16-17）：

梵王即法身大士也，依佛淨慧故所見皆淨。

度化下劣人，才示現這種眾惡不淨土！譬如諸天人用器皿來盛飯，雖然器皿是一樣的，但是裝了飯之後，飯色不同，香氣也不一樣。這是因為隨著天人各自的福德不同，顯現出來的飯色也跟著不同。」²⁹

到這裡為止，我們就可以瞭解，佛在成佛之前，還是菩薩的時候，所修的菩薩因行是清淨的；當成佛之後，功德圓滿，其佛土也都是清淨的。只不過有的佛為了度化剛強難調的下劣眾生，才方便示現穢土，讓他們起厭離心。一切佛的功德都是平等且圓滿的，隨順眾生的根性，而示現淨土、穢土及壽命長短等不同。³⁰

另外，談到佛土是淨土或穢土，除了佛的示現之外，也與眾生心清淨的程度有關，這也是應該明白的，不要到了某某佛土，還在問：「你的佛土怎麼那麼髒？」這應該不是佛的問題，而是眾生自己的問題啊！

綜合以上這些來談淨土，才比較完整。

四、大乘經所說的降魔與聲聞經所說的降魔有何不同？

《維摩詰所說經》卷1〈4菩薩品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 543a9-16）云：

佛告持世菩薩：「汝行詣維摩詰問疾。」

持世白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，住於

²⁹ 《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538c20-29）：

於是佛以足指按地，即時三千大千世界，若干百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛無量功德寶莊嚴土，一切大眾歎未曾有！而皆自見坐寶蓮華。佛告舍利弗：「汝且觀是佛土嚴淨？」

舍利弗言：「唯然，世尊！本所不見，本所不聞，今佛國土嚴淨悉現。」

佛語舍利弗：「我佛國土常淨若此，為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳！譬如諸天，共寶器食，隨其福德，飯色有異。如是，舍利弗！若人心淨，便見此土功德莊嚴。」

³⁰ 《大智度論》卷32〈1序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 302b12-c9）：

一切佛功德皆等，無多無少。

問曰：若爾者，何以言「阿彌陀佛壽命無量，光明千萬億由旬，無量劫度眾生」？

答曰：諸佛世界種種，有淨、不淨、有雜。……以是故，當知釋迦文佛，更有清淨世界如阿彌陀國；阿彌陀佛，亦有嚴淨、不嚴淨世界，如釋迦文佛國。

諸佛大悲，徹於骨髓，不以世界好醜，隨應度者而教化之。

靜室，時魔波旬，從萬二千天女，狀如帝釋，鼓樂絃歌，來詣我所。與其眷屬，稽首我足，合掌恭敬，於一面立。我意謂是帝釋，而語之言：『善來憍尸迦！雖福應有，不當自恣。當觀五欲無常，以求善本，於身、命、財而修堅法。』」

佛請持世菩薩去問候維摩長者。持世菩薩說：「我沒有辦法代表佛去慰問，因為我過去曾經被維摩長者責難過。」這一段就是講他過去的因緣。

持世菩薩說：「過去，我在精舍的時候，有魔王波旬示現為帝釋天的身形，帶了一萬二千名天女來，並向我頂禮。我以為魔王是帝釋天，就對他說：『你雖然有福德，但是不應放縱欲樂，應該觀五欲無常，要再修善根，於身、命、財而修堅法。』」

「身、命、財」，有三個：身是身體，命是生命，財是錢財。這裡面，我們就要分辨：「身」有色身、法身，我們一般的色身是污穢、無常、危脆的，應該要轉換污穢的色身，成為清淨堅固的法身。「命」有身命、慧命，我們一生的性命很有限，應該要將有限的生命，轉化成為永恒清淨的慧命。「財」有世間的錢財、出世的功德法財，我們要將世間不堅固的錢財，轉化為出世間的功德法財。

因此，持世菩薩就勸他：「你雖然有福德，但是這個色身、身命與錢財都是很有限的，你應該轉換成為法身、慧命、法財。」

那時，魔所化的帝釋天就說：「這些一萬二千名天女送給你，可以幫你打掃等等。」持世菩薩是出家菩薩，他說：「你不要把這些不如法的東西送給我，我是出家人，不適合接受這些天女。」

這時，維摩居士來了，就對持世菩薩說：「這個人根本不是帝釋天，他是魔王波旬，是魔王所化的，他是來擾亂你的。」然後，就轉而對魔王說：「持世菩薩是出家菩薩，不適合接受這些天女，我是在家人，你這些天女通通送給我吧！」

魔王大吃一驚，心想：「本來我是要擾亂持世菩薩的，現在維摩詰你竟然來擾亂我！」魔王就非常害怕，想要隱身趕快離去。可是，魔王的神力施展不

出來，終於現出本來面目，想要跑，卻跑不開。

這時，有空中的聲音對魔王說：「你必須把這些天女留給維摩居士，你才能離去。」這時，魔王逼不得已，心不甘、情不願，只好把這些天女捨給維摩居士，這樣才能脫身。

維摩居士就告訴這些天女：「魔王已經把妳們給我了，妳們現在應該發無上菩提心。」維摩居士就隨著她們的根性，為她們說法，讓她們發菩提心，並對她們說：「妳們已經發了菩提心，有法樂，可以讓你們法喜充滿，不要再貪著五欲樂了。」

天女就問：「什麼是法樂呢？」

維摩居士說：「敬信供養三寶，就是信佛、聽法、供養眾僧，喜歡離五欲，樂於行六波羅蜜，……好樂心清淨，喜歡修無量的道品，這是菩薩法樂。」³¹

這些天女就很高興，魔王心慌了，她們那麼高興，是不是我帶不走了？魔王就對天女們說：「妳們跟我一起回天宮吧！」

這些天女說：「你當初把我們捨給了維摩居士，我們從他那裡得到很多法喜快樂，我們不再好樂五欲樂了！」

這些天女都不想走，魔王沒辦法了，於是他就轉而問維摩居士：「維摩居士！你是菩薩嗎？菩薩應該修布施波羅蜜嘛，對不對？如有人來索取，你就要大方地布施，不是嗎？你把這些天女還給我吧！能夠施捨一切，那才是真菩薩！」

維摩詰就說：「好吧！這些天女還給你，讓一切眾生於佛法中都能滿他們的願。」

這些天女就請問維摩居士：「我們回到天宮之後怎麼安住呢？」

維摩詰說：「有一個法門叫做無盡燈，如點燃一燈，再由這一燈點燃無數燈，這樣展轉燈燈相續，就是無盡燈法門。妳們回去以後，就去教化天子、天

³¹ 《維摩詰所說經》卷1〈4 菩薩品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 543a29-b12）：

答言：「樂常信佛，樂欲聽法，樂供養眾，樂離五欲；……樂廣行施，樂堅持戒，樂忍辱柔和，樂勤集善根，樂禪定不亂，樂離垢明慧；……樂親近善知識；樂心喜清淨，樂修無量道品之法。是為菩薩法樂。」

女，讓他們都發菩提心，這樣才是真正的報佛恩，也利益一切眾生。」

我們思惟一下：大乘經所說的降魔與聲聞經所說的降魔有什麼不同？聲聞的降魔，重點是不要被魔擾亂；但是，大乘的降魔，不只是不要被魔擾亂，還能夠度化魔眾，讓他們再去弘揚無盡燈法門，由此顯示出大乘降魔的特色。

五、菩薩應如何慰喻有疾的菩薩？

這個主題與下面第六個主題有關聯。第五個主題是菩薩自己沒有病，而去安慰、開導其他有病的菩薩；下面第六個主題則是，菩薩自己有病，要如何調伏自己，又能夠兼度化他人？

自己沒有病，當去慰問被病痛折磨的病人時，常會說：「你就要放下啊！」講的比較簡單，可是當自己有病時，你自己能不能放得下？

經論提到，隨著生病的人心性不同，安慰的方式也有差別。³²

若是一般貪生怕死的凡夫眾生，他希望長壽，很怕病痛、怕死，這時候你不要對他說：「哎呀！人生無常，生命很有限，趕快走吧！」對這樣的人，不要對他說無常，可以對他說：「祝你早日康復！」

有的人怕死，他怕的不是死的那一刻，而是怕死後墮三惡道。如果他是學佛的人，只希望人天富樂，但不想入涅槃，也不想成佛；對這一類的人，我們可以安慰他：「不用害怕！你平常有做善事，有布施、持戒、護持三寶，將來你得到的福報、安樂一定比現在還好！」這樣可以讓他得到一點安慰。

以上是針對一般的凡夫眾生，可以用這種方式來安慰。

³² 〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷4〈5文殊師利問疾品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 957c11-20）：

慰喻多門，若為貪生畏死具縛凡夫，則不能為說無常，正可將護其意，云不久疾愈。

若慰聲聞之人者，為說無常，令疾斷煩惱早入涅槃。

今此文慰喻菩薩，令捨遠凡聖，自行化他也。

說身無常者，此破常倒，異凡夫也。凡夫之人貪著此身，戀生畏死、不觀無常，故不為說無常。今始行之人，知身必磨滅，豈可貪哉？

不說厭離於身者，破無常倒，異二乘人也。二乘觀身無常而便厭離，欲入涅槃，故令[※]安身處疾、自行化人，不應求證二乘也。

※今=令イ【甲】。（大正38，957d，n.20）

案：《大正藏》原作「今」，今依【甲】改作「令」。

如果對方是聲聞人，他原本就有厭離心，這時可以跟他講無常：「我們的身體只不過是個臭皮囊，污穢不淨，色身無常、危脆，不如趕快斷煩惱，早點入涅槃。」

如果這位病人是發願再來三界度眾生的菩薩，我們應當怎麼樣安慰他呢？這就是以下要說的內容。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 544c17-18）云：

爾時文殊師利問維摩詰言：「菩薩應云何慰喻有疾菩薩？」

文殊菩薩請問維摩居士：「菩薩應該如何慰喻有病的菩薩呢？」「慰喻」就是安慰、開導，不但要安慰，還要開導。因為菩薩不像凡夫那樣貪生怕死，也不像二乘那樣急著入涅槃，那麼應該怎麼安慰、開導他呢？

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 544c18-21）云：

維摩詰言：「說身無常，不說厭離於身；說身有苦，不說樂於涅槃；說身無我，而說教導眾生；說身空寂，不說畢竟寂滅。」

維摩詰回答：「可以為他說身是無常敗壞，但不要勸他厭離色身、早入涅槃。」

維摩居士的意思是，菩薩非凡夫行，也非二乘行。對生病的菩薩「說色身無常」，是破斥一般凡夫的執著。因為一般的凡夫不觀無常、貪生怕死；菩薩不一樣，知道諸行無常，色身也必當敗壞，怎麼可以貪戀不捨？

雖然勸生病的菩薩觀無常，但「不說厭離於身」，這是破斥二乘人的偏執。因為二乘人觀身無常就會產生厭離，想要早點出離三界入涅槃；但菩薩不一樣，他有悲心，發願在三界度化眾生，雖然觀身無常，但不對自身產生極度的厭棄；應當思惟：壽命長短隨順因緣，當還有身命的時候，可以像維摩居士這樣，若

有人來探望，就隨緣開示幾句，不要像二乘那樣急著入涅槃。

除了為有病的菩薩開導「無常」之外，也可為他說身有「苦」，但不要說樂於涅槃。說身「無我」，但還有眾生仍在三界受苦，所以還是要勸菩薩教導眾生。說身「空寂」，但不要勸菩薩證入畢竟寂滅的涅槃。

以上為有病的菩薩說「無常、苦、無我、空」，這是為了破除一般凡夫執著為「常、樂、我、實有」的顛倒；但也要避免像二乘人那樣偏執「無常、苦、無我、空」而厭離身急著入涅槃。能這樣體悟實相，就不會落入常、無常、苦、樂、我、無我、有、空等顛倒。

接著是從「業」的觀點來勸導生病的菩薩，如《維摩詰所說經》卷2〈5文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 544c21-22）云：

說悔先罪，而不說入於過去。

有的人或許會想：「哎呀，我今生會得到這種重病，可能過去造了什麼罪業，我真是業障深重啊！」若病人他自己都這樣想了，我們就可以順水推舟來勸他：「人非聖賢，孰能無過呢？我們既然造了罪，那就好好懺悔，讓重罪輕受；當罪報受盡之後，還可以再發心修學。」有的人誤以為造了罪，過去也有，現在也有，未來還有。其實不然，這個罪是性空的，不是永遠不變的。若罪是實有，一直帶著罪，那就永遠沒辦法得到解脫了。

談完「業」之後，接著是談「苦報」。如《維摩詰所說經》卷2〈5文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 544c22-24）云：

以己之疾，愍於彼疾；當識宿世無數劫苦，當念饒益一切眾生；憶所修福，念於淨命，勿生憂惱，常起精進。」

進一步勸導生病的菩薩：「生病的時候，不要只想到自己在受苦，不妨推己及人，轉個念頭愍念眾生，其他的眾生也常受病痛之苦，三惡道的眾生更苦。回想自己過去無始劫來都在受苦，現在只不過是受一點點生病的苦，有什麼好

憂慮的呢？現在得人身，有緣聽聞佛法都還感到痛苦，何況那些尚未熏習佛法的眾生，應該更加地痛苦！應起大悲心，利益一切眾生，讓他們都能離苦得樂。應這樣思惟：我過去有持戒、布施修福，而且是以正命維持正當的經濟生活，將來還會感得好的人身來修行，因此，不要起憂惱，還要常精進。」

以上是「行門」，下面接著談「願門」。菩薩還要進一步發願：「我自己有病，體諒一切眾生也都有病，我發願將來要做大醫王，療治一切眾生的身病、心病及煩惱病。」³³

菩薩應該這樣地安慰、開導有病的菩薩，讓他心生歡喜。

六、若菩薩自己生病，應如何調伏自己兼化他人？

菩薩如果自己生病，要調伏自己的心，必須要有空的智慧；若要兼度化他人則要有智慧與方便。

我們會生病，大概有幾種原因：一、父母遺傳的；二、就像新冠病毒流行，大家會互相傳染；三、個人飲食不調、過度操勞，或是生活習慣不佳，導致四大不調而生病。

首先，文殊菩薩請問維摩居士，若自己生病，要如何對治呢？如《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 544c26-27）云：

文殊師利言：「居士！有疾菩薩云何調伏其心？」

文殊菩薩請問的內容，是著重在調伏自己的心，而不是到處尋訪名醫治療身體的疾病。

維摩居士回答：「菩薩自己生病的時候，應該先觀察病從哪裡來，探究病的根本原因，並以空慧調伏自己。」這裡提到三種空：一、我空，二、法空，三、空空。

³³ 《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 544c24-25）：

當作醫王，療治眾病。

（一）空悲相濟而自調

1、以空自調

（1）我空

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, pp. 544c27-545a2）云：

維摩詰言：「有疾菩薩應作是念：『今我此病，皆從前世妄想、顛倒、諸煩惱生，無有實法，誰受病者？所以者何？四大合故，假名為身；四大無主，身亦無我；又此病起，皆由著我。是故於我，不應生著。』」

維摩居士說：「有病的菩薩應該這樣想：『我現在會有病，主要是因為有這個五蘊身；如果沒有身的話，誰在生病呢？而這個身從何而來，是由於前世的妄想、顛倒、煩惱而造業，才感得這個苦報身。而這個身只是地、水、火、風四大假合，四大沒有主宰者；四大假合而成的身也沒有一個實在的我。為什麼會有病，其實都是因為有我執才感得這個身，有身才會有病，因為有病而感到痛苦，所以不應執著有一個實在的我。』」

也就是說，探求病的根本原因是由於有煩惱，因煩惱而造業，造了業而感得這個身，有身就會有病。所以根源在於煩惱，而煩惱之中，最主要的就是我執；若我執未斷，將來還會再感得另外一個身來受報。凡夫與聖者的差別，就在於有沒有斷我執。因此說「此病起，皆由著我」，病的根本原因在於我執，若想從根本解決問題，就必須斷我執。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545a2-6）云：

既知病本，即除我想及眾生想。當起法想，應作是念：「但以眾法，合成此身；起唯法起，滅唯法滅。又此法者，各不相知，起時不言我起，滅時不言我滅。」

既然知道病的根本是由於我執，就要斷除我想及眾生想，應當起法想。這時菩薩應當這樣想：「這個身只不過是色、受、想、行、識五蘊法和合而成；生起時，諸法因緣和合而生起；滅去時，諸法因緣離散而滅去。這些法彼此互不相知，生起的時候，不會大家事先約好說：『我們一起生起吧！』要滅的時候，也不會一起約好說：『我們一起滅去吧！』法跟法並不是事先互相約好一起行動，並不是這樣，只不過是因緣和合與離散而已。」

如《阿含經》所說，其實並沒有一個實在的「我」，這樣的「我」或「眾生」，只不過是五蘊法而已，這個叫法想。

到這裡為止，主要就是觀我空。當生病的時候，了知沒有一個實在的我在生病，只不過是四大、五蘊等法不調適而已。

（2）法空

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545a6-12）云：

彼有疾菩薩為滅法想，當作是念：「此法想者，亦是顛倒，顛倒者是即大患，我應離之。」

云何為離？離我、我所。云何離我、我所？謂離二法。云何離二法？謂不念內外諸法，行於平等。云何平等？謂我等、涅槃等。所以者何？我及涅槃，此二皆空。以何為空？但以名字故空。如此二法，無決定性。

為了破我執，佛說沒有一個實在的「我」，只不過是五蘊法的假合而已。不過，有的人認為沒有「我」，但有實在的「五蘊法」。其實，這個五蘊法也不應執著為實有，應該這樣想：「這個法想也是顛倒，如有顛倒，那就有大過患，還是要遠離。」

如何遠離法想呢？應該遠離我、我所。如果有我執的話，就會有所執，如執著我的身體、我的錢財、我的朋友、我的什麼什麼。所以，應該斷除我執、我所執。

如何遠離我執、我所執呢？應該要遠離二法，二法就是內法與外法。內法主要是我，外法就是外境的一切法，包含五蘊、所修學的一切法門，乃至涅槃，這些都是法。這樣的內法、外法都要作平等觀。

如何作平等觀呢？要體悟我與涅槃都是「空」。或許有人會想，二乘人主要就是證得涅槃，為什麼說涅槃是空呢？如《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈28 幻聽品〉（CBETA, T08, no. 223, p. 276b6-9）云：

須菩提語諸天子：「我說佛道如幻如夢，我說涅槃亦如幻如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢。何以故？諸天子！是幻夢、涅槃不二不別。

佛道如幻、如夢，涅槃也是如幻、如夢，如果有某一個法勝過涅槃，那個法也是如幻、如夢。因此，連涅槃也不要執著。

我與涅槃都是空，只不過是假名，沒有決定性，都不是實有，這就能破除我、我所執而證得法空。

（3）空空

體悟我空、法空很好，但是有人又執著有一個「空」的相，就像有人吃藥治病，病已經好了，藥就可以不必再服用了；如果繼續服用的話，容易有副作用。同樣地，用「我空、法空」的藥去除「我執、法執」的病之後，這個「空」就不要再執著了；若再取著，那就有「空病」。如《維摩詰所說經》卷 2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545a12-13）云：

得是平等；無有餘病，唯有空病；空病亦空。

因為「空病」也是病，因此要進一步用「空空」來斷除「空病」。

2、依悲兼調

依印順法師所說，上面的三空自調，通於小乘的降伏煩惱；現在的「依悲兼調」，專為菩薩講。³⁴換言之，二乘也是修我空、法空，空空來降伏煩惱的；有悲心才是不共二乘。或許有的學派認為二乘只能證我空，不能得法空。但是，如依龍樹菩薩來說，二乘雖然不廣觀一切法空，但若真能證得我空的話，他不會再執著法是實有了。³⁵

以上依三空來降伏煩惱是共二乘的，以下是強調菩薩的殊勝。如《維摩詰所說經》卷2〈5文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545a13-16）云：

是有疾菩薩以無所受而受諸受，未具佛法，亦不減受而取證也。

設身有苦，念惡趣眾生，起大悲心，我既調伏，亦當調伏一切眾生。

菩薩生病時，不要只顧自己，也要護念眾生，應對於眾生的苦感同身受，發願在還沒有圓滿佛的一切功德之前，不會像二乘那樣急著入涅槃。

「有疾菩薩以無所受而受諸受」，「受」就是感受，有苦受、樂受、憂受、喜受、捨受。菩薩會不會有苦？會呀！他生病身體不調，會有苦；度眾生，會不會苦？有時眾生剛強難化，甚至恩將仇報，這也是苦。

一般凡夫有樂受，就起貪；有苦受，就起瞋；有捨受，就起癡。³⁶菩薩雖

³⁴ 參考印順法師講《維摩詰所說經》mp3，42-C05 問疾品_06，23:50-25:45。

摘要：上面的三空自調通於小乘的降伏煩惱，現在的「依悲兼調」專為菩薩講。不要以為通達無分別法性、通達無分別空就怎麼樣，小乘也能通達無分別法性。從自己降伏自己的煩惱來講固然以三空自調，但是菩薩並不如此，菩薩並不只是降伏自己的煩惱，所以有此第二科「依悲兼調」。

³⁵ （1）《大智度論》卷35〈3習相應品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 319c20-21）：

生空故法空，法空故生亦空。

（2）印順法師，《中觀今論》，p.247：

如執法有自性，我執亦不會沒有。故龍樹說：「乃至有蘊執，爾時有我執。」

如真能通達自我不可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。……不執我自性，也決不執法有自性；若執法有自性，那必是未能真知無我的。

³⁶ 《大智度論》卷41〈8勸學品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 361b9-10）：

有苦樂等諸受，但不會像凡夫那樣起貪、瞋、癡三毒。菩薩也與二乘不同，二乘是希望滅除苦等諸受早點取證涅槃；但菩薩為了度眾生，還是要承受種種的苦，雖有苦樂等這些感受，但他不執著、不起煩惱，發願常在三界度眾生，在未具足佛的一切功德之前，不會像二乘那樣滅除諸受而入涅槃。

菩薩即使自身有苦，但他不是只有想自己有苦，而是想到在人道的眾生也苦，在三惡道的眾生更苦，所以菩薩起大悲心，既然我自己已經調伏煩惱了，也應當教導一切眾生，讓他們也能離苦。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545a16-17）云：

但除其病，而不除法，為斷病本而教導之。

「但除其病，而不除法」的意思是，只是去除眾生的病，而不是連因果緣起法也去除了。譬如有人眼睛有問題，看到有空中花，我們不是去幫他把空中花拿掉；其實重點是治療他的眼病，這個叫做「除病」。把他眼疾醫治好之後，這個空中花就不見了。所以，只是去除他對法的執著，不必去除因緣假名的法。³⁷

「為斷病本而教導之」，要去除眾生的病，就必須先讓眾生知道病的根本源頭。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545a17-21）云：

何謂病本？謂有攀緣，從有攀緣，則為病本。何所攀緣？謂之三界。

樂受生貪欲，苦受生瞋恚，不苦不樂受生愚癡。

³⁷ 〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷4〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 959a12-15）：

如眼病故見空華，但除眼病，無空華法可除，故云不除法也。

又一義，「不除」者但破眾生執性有等病，不除因緣假名法也。

云何斷攀緣？以無所得，若無所得，則無攀緣。

何謂無所得？謂離二見。何謂二見？謂內見、外見，是無所得。

病的根本是什麼呢？因為有攀緣，也就是心緣取外境。有攀緣，那就是病的根本。攀緣什麼呢？攀緣三界——欲界、色界、無色界；心對三界有所取著，便無法出離三界了。

既然知道病的根本是攀緣，那麼如何斷攀緣呢？那就要心無所得，不取著一切法；能這樣，就不會被三界所繫縛。³⁸

怎麼達到無所得呢？要遠離內、外二見，內離我見，外遠離一切法，也就是要證得我空、法空。

3、結成

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545a21-25）云：

文殊師利！是為有疾菩薩調伏其心，為斷老病死苦，是菩薩菩提。若不
如是，己所修治，為無慧利。譬如勝怨，乃可為勇。如是兼除老病死
者，菩薩之謂也。

菩薩自己有病，知道病的根本，自己能夠調伏其心，也能幫眾生斷老、病、死苦，這個才是菩薩的菩提。如果不是這樣的話，那就對眾生沒有恩惠，沒有利益。就如一個勇士，能夠戰勝強大的敵人，才是真正的勇士。同樣地，老、

³⁸ 〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷4〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 959b03-07）：

病本既是有所得，斷病則是無所得。無所得者，心不得一切法也。若心得一切法則心有所生，心有所生則心有所縛，不得離生老病死憂悲苦惱。若心無所得則心無所縛，故得離生老病死[※]也。

※ 病+（死）イ【甲】。（大正 38，959d，n.7）

案：《大正藏》原作「生老病」，今依【甲】改作「生老病死」。

病、死是菩薩自身的怨敵，也是眾生的怨敵，菩薩自己能夠斷除老、病、死苦，也能幫助眾生戰勝老、病、死這個怨敵，那才是真正的勇者、真正的菩薩。

（二）慧、方便相成以調他

1、正明調伏

菩薩要度化眾生，除了要有悲心以外，也要有智慧及種種的善巧方便。例如，有人喜歡吃鹹的，有人喜歡喝辣的，因此也要知道眾生的根性，分別給與契理契機的法門。所以，以下接著談「慧、方便相成以調他」，也就是要有般若空慧及善巧的方便，二者互相助成才能真正利益眾生；若空慧不夠、方便善巧不足，要度化眾生不容易成辦。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545a25-b2）云：

彼有疾菩薩應復作是念：「如我此病，非真非有，眾生病亦非真非有。」

作是觀時，於諸眾生若起愛見大悲，即應捨離。所以者何？菩薩斷除客塵煩惱而起大悲。愛見悲者，則於生死有疲厭心。若能離此，無有疲厭，在在所生，不為愛見之所覆也。

有病的菩薩應該這樣想：「我這個病不是真實有的，眾生的病也不是實有，這病只不過是因緣和合，雖然有病的特徵，可是沒有病的實在自性。」³⁹

菩薩作這樣的觀想時，如果於諸眾生起愛見大悲，那就應該捨離。⁴⁰「愛

³⁹ 印順法師講《維摩詰所說經》mp3，43-C05 問疾品_07，13:40-16:10。

摘要：有病菩薩不但觀察自己的病，也觀察眾生的病。「此病非真非有」，此病因緣合和而有，看起來有病相，而病自性不可得；雖自性不可得，而顯現有病相——如幻有。雖有而空，即空而有。

⁴⁰ 〔後秦〕僧肇撰，《注維摩詰經》卷5〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T38, no. 1775, p. 378a25-28）：

什曰：謂未能深入實相，見有眾生心生愛著，因此生悲，名為愛見大悲。愛見大悲虛

見大悲」是一個專有名詞，若尚未深入諸法實相，看到眾生心生愛著，由愛著而生悲心，這個叫做愛見大悲。也就是說，這樣的慈悲還有眾生相，他會有分別心：這個人對我好，那就對他好一點；那個人一看就討厭，再看更傷心。菩薩如果夾雜這種愛染的悲心，這樣的慈悲就不長久，容易退壞。因此，如果有這樣的愛見大悲，就應該捨離。

僧肇法師於《注維摩詰經》中曾說：「有所見必有所滯，有所愛必有所憎。」⁴¹

「有所見必有所滯」，如果有我見、眾生見的話，那就會有分別心，想要利益一切眾生就會障礙不通。「有所愛必有所憎」，例如愛一個人，本來愛得要命，一旦不如他的心意，就變成恨得要死。愛與恨，一般人看來是兩個對立的心態，但其實是同一種病的兩個不同表現方式。這同一種病是什麼？就是「我執」。因此，菩薩應捨離這種染污的愛見大悲。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545a28-b2）云：

所以者何？菩薩斷除客塵煩惱而起大悲。愛見悲者，則於生死有疲厭心。若能離此，無有疲厭，在在所生，不為愛見之所覆也。

為什麼呢？菩薩要斷除客塵煩惱而起大悲，如果煩惱不除而夾雜愛見的悲心，想要在三界生死度眾生，那就感到疲勞厭倦；如果沒有這樣的愛見大悲，即使常在三界歷經生死度眾生，也不會感到疲勞厭倦，所生之處都不會被愛見的煩惱所覆蓋。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545b2-5）云：

妄不淨，能令人起疲厭想，故應捨離也。

⁴¹ 〔後秦〕僧肇撰，《注維摩詰經》卷5〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T38, no. 1775, p. 378b20-21）。

所生無縛，能為眾生說法解縛。

如佛所說：「若自有縛，能解彼縛，無有是處！若自無縛，能解彼縛，斯有是處。」是故菩薩不應起縛。

若能去除愛見的煩惱，雖為眾生來三界受生，也不會有繫縛；自己不會有繫縛，就能為眾生說法，來幫助眾生解開他的繫縛。

如佛所說：「如果自己被繫縛住了，想要解開別人的繫縛，那是不可能的；若自己沒有繫縛才能解開他人的繫縛，讓他人得解脫。」就是說，若自己被綁住了，那怎麼去救別人呢？因此，自己要先遠離繫縛，才有能力幫助他人。

2、廣明縛解

（1）約禪果明

以下從兩方面來談繫縛與解脫：一是從禪定方面來談，二是從慧與方便來說。先談禪定的繫縛與解脫。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545b5-6）云：

何謂縛？何謂解？貪著禪味，是菩薩縛；以方便生，是菩薩解。

菩薩要修禪定，若貪著禪定味，那就是菩薩繫縛。

若不貪著禪定樂，有方便力不被禪定業所牽去長壽天受生，而是再來欲界度化眾生，這是菩薩的解脫。

這是從禪定方面來談，以下從慧與方便來說繫縛與解脫。

（2）約慧方便明

A、互論縛解

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545b6-8）云：

又無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解。

這裡有四句，前兩句「無方便慧縛，有方便慧解」是談「慧」的繫縛與解脫；後兩句「無慧方便縛，有慧方便解」是談「方便」的繫縛與解脫。

也就是說，空的智慧要與方便搭配，這才是「慧的解脫」；如果只有修空慧而沒有方便的話，那就是「慧的繫縛」。

同樣地，想要修善根、莊嚴佛土、成就眾生的方便，也要與空慧相應，這才是「方便的解脫」；只想累積善根卻沒有空慧的話，那就是「方便的繫縛」。

以下分別談這四句的具體內容，如《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545b8-10）云：

何謂無方便慧縛？謂菩薩以愛見心莊嚴佛土、成就眾生；於空、無相、無作法中，而自調伏，是名無方便慧縛。

什麼是「無方便慧縛」？我們先大略瞭解一下什麼是有方便、無方便。

「方便」就是莊嚴佛土、度化眾生，或是累積種種善根，這個稱為「有方便」。若是以愛見心來莊嚴佛土、成就眾生，那就是「無方便」。雖然他是修方便道——莊嚴佛土、成就眾生；但是他是以愛見心來修，那就是沒有方便。

「慧」是什麼呢？菩薩修空、無相、無作三解脫門，能夠調伏自己的煩惱，這是「智慧」。

菩薩雖然修空慧，但只是調伏自己，卻沒有方便去嚴土熟生，這樣沒有方便相應的智慧叫做「無方便慧縛」。二乘雖有空慧可以調伏自己，但並沒有積極去莊嚴淨土、成熟眾生，從大乘來看，也屬於這一類人。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545b10-13）云：

何謂有方便慧解？謂不以愛見心莊嚴佛土、成就眾生；於空、無相、無作法中，以自調伏，而不疲厭，是名有方便慧解。

什麼是「有方便慧解」？菩薩不以愛見心來嚴土熟生，那就是「有方便」。慧呢？菩薩於空、無相、無作中能調伏自己，這是「慧」。菩薩有智慧調伏自己，而且在莊嚴佛土、度化眾生時都不會感到疲倦；這樣的智慧有方便相應，能行嚴土熟生而不著，就名為「有方便慧解」。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545b13-15）云：

何謂無慧方便縛？謂菩薩住貪欲、瞋恚、邪見等諸煩惱，而植眾德本，是名無慧方便縛。

再來，「無慧方便縛」，菩薩住著於貪、瞋、邪見等煩惱，那就是「沒有智慧」；他行種種功德想要種善根，這是「方便」。這樣的方便為什麼是繫縛呢？因為他都是夾雜著貪、瞋、邪見來修善根，所以稱為「無慧方便縛」。

《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545b15-17）云：

何謂有慧方便解？謂離諸貪欲、瞋恚、邪見等諸煩惱，而植眾德本；迴向阿耨多羅三藐三菩提，是名有慧方便解。

「有慧方便解」，菩薩離貪、瞋、邪見等煩惱，那就是「有智慧」；能具有空慧來累積善根而迴向無上菩提，這樣伴隨著空慧的方便，就是「有慧方便解」。

B、別說慧方便

另外又提到兩組慧與方便，如《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545b18-23）云：

又復觀身無常、苦、空、非我，是名為慧；

雖身有疾，常在生死，饒益一切，而不厭倦，是名方便。

又復觀身，身不離病，病不離身，是病是身，非新非故，是名為慧；

設身有疾，而不永滅，是名方便。

有病的菩薩能觀身是無常、苦、空、無我，這是「智慧」。

菩薩雖然自己身體有病，但發願經常在三界生死中利益一切眾生而不會感到厭倦，這是「方便」。

另外一組的慧與方便，還是從有病之身來觀察。菩薩應觀「身不離病，病不離身」，這句話很有意思，如吉藏大師說：「此是病身，身即為病，既無別體，何得以身為故、用病為新？既悟無新故，則無病與身，便入實慧，故稱為慧也。」⁴²

我們會有病，就是因為有身，有身，就會有病，離開了身，也不會有病；病與身並非兩個不同的東西，為什麼要把身看成是舊的，而把病看成是新的呢？能體悟沒有新、沒有舊，那就沒有病與身的實在自性，能夠體悟空無自性，這就是「智慧」。

菩薩即使自己有病，還能憐愍眾生苦，願與眾生同甘共苦而不急著入涅槃，這就是「方便」。

七、菩薩在生死中，如何依如來功德力離怖畏、度眾生？

（一）依如來功德力離怖畏、度眾生

《維摩詰所說經》卷2〈7觀眾生病〉（CBETA, T14, no. 475, p. 547c7-9）云：

文殊師利又問：「生死有畏，菩薩當何所依？」

維摩詰言：「菩薩於生死畏中，當依如來功德之力。」

⁴² [隋]吉藏撰，《維摩經義疏》卷4〈5文殊師利問疾品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 960c10-13）。

文殊師利又請問維摩居士：「菩薩要長久在三界中度眾生，生而又死，死而又生，令人感到怖畏，有什麼好方法能去除這種怖畏嗎？」

維摩詰回答：「菩薩想要遠離生死怖畏，應當依如來功德之力。」

依如來的功德力，到底要怎麼依呢？如果一位很精進、如法修學的佛弟子，他依如來的功德力而得到佛的庇護，大致上沒問題；但若一個造惡多端的人，他對死也有怖畏，是不是也能依如來的功德力而離怖畏呢？既然大家都想依如來的功德力，是不是每個人都能得到佛的護佑呢？因此文殊菩薩進一步請問，如《維摩詰所說經》卷2〈7觀眾生品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 547c9-11）云：

文殊師利又問：「菩薩欲依如來功德之力，當於何住？」

答曰：「菩薩欲依如來功德力者，當住度脫一切眾生。」

文殊菩薩或許這樣想，佛平等護念一切眾生，但要怎麼做，才能真正得到如來功德力的庇護、保佑；因此請問維摩居士：「菩薩若想要依如來功德之力，心要安住在什麼地方？」

維摩居士回答：「菩薩如想要依如來功德力，心應當安住於度脫一切眾生。」

這裡講到一個重點，佛的本願是度脫一切眾生，若這位菩薩心裡念念想要度化眾生，那就與佛相應了，這時就可以得到佛的庇護。如果沒有做到這一點，即使佛有慈悲心，也不一定能庇護到你。如想要得到如來的功德力，自己要與佛相應才可以。⁴³

⁴³ 印順法師講《維摩詰所說經》mp3，51-C07 觀眾生品_02，39:27-52-C07 觀眾生品_03，01:15：

維摩詰說：「菩薩欲依如來功德之力，當住度脫一切眾生。」你要得到如來功德力所攝受，你就要度脫一切眾生，要發心救眾生。這是什麼道理？佛是要度一切眾生，我們也要度一切眾生，那我們等於是契入到佛的境界裡面去了，我們才能夠得到佛的度脫、佛功德的攝受。佛是要教人救人的，佛是要教人利益眾生的。眾生如果自私自利，還要作惡，這是與佛完全不相應的。所以我們要依如來的功德力，能夠解脫生死怖畏，你就要度一切眾生，發心利益眾生，發心來救度眾生。換句話，你如果發菩提心，要救度眾生，自然而然能被如來功德力所攝受。這一種精神，是大乘佛教真正的精神。

那麼怎麼樣才算「度脫一切眾生」？眾生沒有飯吃，布施飯給他吃；沒有衣服穿，給他衣服穿，這叫度脫眾生嗎？因此進一步討論，怎麼做才算是真正的度脫眾生。

《維摩詰所說經》卷2〈7 觀眾生品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 547c11-16）云：

又問：「欲度眾生，當何所除？」

答曰：「欲度眾生，除其煩惱。」

又問：「欲除煩惱，當何所行？」

答曰：「當行正念。」

又問：「云何行於正念？」

答曰：「當行不生不滅。」

又問：「何法不生？何法不滅？」

答曰：「不善不生，善法不滅。」

維摩居士說：「欲度眾生，除其煩惱。」真正的度化眾生，是要教導眾生，讓他知道怎麼樣斷煩惱，不要再來三界受苦，這才是真正的度眾生。

想要讓眾生斷煩惱，遠離三界生死的繫縛，應該要怎麼做呢？應該要有正念，如理思惟，不能胡思亂想、胡作非為。

文殊菩薩問：「要怎麼行正念？」

維摩居士回答：「應當行不生不滅。」

「什麼法不生？什麼法不滅呢？」

「不善不生」，就是一切的不善法，如貪、瞋、癡、慢、疑，殺、盜、淫、妄等一切惡法，都不要讓它生起，這個叫不善不生。

「善法不滅」，讓一切的善法都不要消失、滅無。有人雖然修善法，但沒有再繼續培福，這樣福德很容易散盡，因此我們必須讓善法不滅才可以。

如果只想靠佛菩薩加被，那就錯了！佛為什麼加被他不加被你呢？你與如來的心不相應，如來怎麼能夠加被你呢？所以我們要依如來的功德力，就要度一切的眾生。

上面這一段稍微歸納一下：

菩薩常在三界生死中度眾生，如何能遠離怖畏呢？要依如來功德力，但必須要與佛相應才可。怎麼才能與佛相應而得到佛的護佑呢？從後文往前推，菩薩必須要讓不善法不生，讓善法不滅；能令不善法不生，讓善法不滅，就有正念；有正念，就不會有邪思妄想，就能降伏煩惱；不但自己斷煩惱，也教導眾生怎麼斷煩惱；能讓眾生斷除煩惱，這才是真正的度脫眾生；菩薩念念將心安住於度脫一切眾生，就能與佛相應；菩薩的心念與佛相應，就能得到如來的功德力庇護了。

（二）探究善、不善的根本

前面提到「不善不生、善法不滅」，下面接著再探討一個重要問題，就是追究善與不善的根本是什麼？

《維摩詰所說經》卷2〈7 觀眾生品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 547c16-22）云：

又問：「善、不善孰為本？」

答曰：「身為本。」

又問：「身孰為本？」

答曰：「欲貪為本。」

又問：「欲貪孰為本？」

答曰：「虛妄分別為本。」

又問：「虛妄分別孰為本？」

答曰：「顛倒想為本。」

又問：「顛倒想孰為本？」

答曰：「無住為本。」

又問：「無住孰為本？」

答曰：「無住則無本。文殊師利！從無住本，立一切法。」

前面提到「不善不生、善法不滅」，我們雖然是希望不善法不要生起，但我們的每個念頭是不是都是很純正？不一定。在未斷盡煩惱之前，不善的念頭偶爾還會跑出來。所謂斬草不除根，春風吹又生。因此，進一步要追究其根本，這個不善法、善法到底是怎麼來的？

文殊菩薩問：「這個善法、不善法是以什麼為根本？」

維摩詰答：「善、不善是以身為根本。」因為我們有五蘊身，有心的造作，就有善、不善。

再問：「身是以什麼為本？為什麼會有這個身？」

答：「身以欲貪為本。」如《雜阿含經》中說：「愚癡無聞凡夫無明所覆，愛緣所繫，得此識身。」⁴⁴又說：「眾生種種苦生，彼一切皆以欲為本。」⁴⁵因為有無明、貪愛的煩惱，就會感得這個苦報身。

再問：「貪愛以什麼為本？」

答：「貪愛是以虛妄分別為根本。」由於虛妄分別這是善、那是惡，這是清淨、那是不清淨等，便會產生喜歡、厭惡的心；遇到喜歡的就會產生貪愛，遇到厭惡的就想要排斥。⁴⁶

再問：「虛妄分別以什麼為本？」

答：「虛妄分別以顛倒想為根本。」法原本是「空」的，卻誤以為是「有」，因為不了解空，因而起常、樂、我、淨等顛倒；一旦有顛倒，就會產生美、醜

⁴⁴ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 12（294 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 84a7-10）：

彼愚癡無聞凡夫無明所覆，愛緣所繫，得此識身，彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身；還受身故，不得解脫生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。

⁴⁵ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 32（913 經）（CBETA, T02, no. 99, pp. 229c29-230a2）：

佛告聚落主：「是故當知，眾生種種苦生，彼一切皆以欲為本，欲生、欲習、欲起、欲因、欲緣而生眾苦。

⁴⁶ 〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷 5〈7 觀眾生品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 967b10-12）：

「又問：『欲貪孰為本？』答曰：『虛妄分別為本。』」法無定相，由虛妄分別，謂是善※、是惡。美惡既形，欲貪便生。

※ 善=美イ【甲】。（大正 38，967d，n.6）

等虛妄分別。⁴⁷

再問：「顛倒想以什麼為根本？」

答：「顛倒想以無住為本。」無住就是畢竟空，沒有住著的意思，就是無相、無住著。法原本是空、無相的，不能住著，凡夫不瞭解空、無相而產生常、樂、我、淨顛倒想。

又問：「無住以什麼為本？」

答：「無住就不會再有什麼其他法為根本。從無住本立一切法。」

「無住本立一切法」的意思，依印順導師的解說，那就是《中論》所說「以有空義故，一切法得成」。⁴⁸

本來一切法的實相是性空的，但由於眾生不瞭解空相而起了顛倒。什麼是顛倒？本來不清淨的，他誤以為是清淨；本來無我，誤以為有我。比如說我們

⁴⁷ (1) [隋]吉藏撰，《維摩經義疏》卷5〈7 觀眾生品〉(CBETA, T38, no. 1781, p. 967b12-15)：

「又問：『虛妄分別孰為本？』答曰：『顛倒想為本。』」法本非有，倒想為有。既以為有，然後明其美惡，此則惑心內轉為倒，然後妄分別外事也。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈23 觀顛倒品〉，p.412：

不能正確的如其法相而了知思考，所以就執著境相；由執著境相，就起憶想分別；由憶想分別，就起貪等的顛倒煩惱了。反過來，煩惱是由顛倒來，顛倒是由妄想分別有，妄想分別是從不正思惟生。滅除煩惱，即與他相反，從如實正觀下手，也可以不言而知了。

⁴⁸ (1) 龍樹造，[姚秦]鳩摩羅什譯，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 33a22-23)：

以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。

(2) 印順法師講《維摩詰所說經》mp3，52-C07 觀眾生品_03，09:15-27:40。

摘要：「無住」即平等法性空，沒有住相。其實，並沒有一個實在的顛倒想讓我們生起顛倒；推究顛倒想的根本源頭，其實是一切緣起如幻如化，法法畢竟空寂，無所住、無有相、無有住相，本性清淨。

本來法性無住，不得有個什麼東西；但在眾生的觀念，聽到無住就認為有一個無住可得，因此會問無住以什麼為根本。而其實，無住則無本——一切法畢竟空性（無住），不可追索其根本。如幻如化的一切法都是依此畢竟空性而建立——「以有空義故，一切法得成」。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，第三章，第二節〈深智大行的大乘〉，p.100：無住應是一切法都無住處，如虛空一樣，一切色法依此而有，而虛空卻更無依處。所以「依無住本立一切法」，就是「不動真際建立諸法」。依勝義超越境地，立一切法。

看不清楚實相，遠看一朵花，近看像苦瓜，就會有這種情形。因為不認識實相，就會產生常、樂、我、淨等顛倒。一旦有常、樂、我、淨等顛倒，就會虛妄分別；有美醜等虛妄分別，就會起貪愛。有無明、貪愛就會感得五蘊身；有五蘊身就會有心的造作，就會有善法、不善法產生。

這一段是探究善法、不善法的根源。我們雖然希望「不善不生、善法不滅」，但為什麼不善的心念會不斷地產生？因為我們有這個身。身是怎麼來的？因為有貪愛。為什麼有貪愛煩惱？因為有顛倒妄想。要如何去除顛倒妄想，那就必須對空的實相有正確的理解。如《般若心經》所說：「依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」⁴⁹就是要依般若空慧，遠離種種顛倒，不要虛妄分別，才能究竟斷盡一切煩惱得解脫。

八、何謂「如來種」？依《維摩經》所說，證果的二乘人是否具有如來種、能不能成佛？

這裡提到一個重要的問題，證得初果以上的二乘人，是不是具備有如來種，他們能不能成佛？《維摩經》這裡所說的跟《法華經》是不一樣的，依《維摩經》來講，只要證得初果以上，那就不能回小向大了。但是，《法華經》說，即使證得阿羅漢，還可以回小向大。這是既古老又現代的問題，經論之間有不同的說法。我們現在來看《維摩經》怎麼說。

（一）何謂如來種

《維摩詰所說經》卷2〈8佛道品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 54a28-b4）云：

於是維摩詰問文殊師利：「何等為如來種？」

文殊師利言：「有身為種，無明、有愛為種，貪、恚、癡為種，四顛倒為種，五蓋為種，六入為種，七識處為種，八邪法為種，九惱處為種，

⁴⁹ 〔唐〕玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》（CBETA, T08, no. 251, p. 848c14-17）：以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

十不善道為種。

以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。」

維摩詰問文殊菩薩：「什麼是如來種？」這個「種」是根本因緣的意思，如來的根本是什麼？

文殊菩薩提出多種說法，首先是依一、二、三、四、五、六、七、八、九、十等法數來說，最後談到六十二見、一切煩惱都是如來種。

第一種說法，是以「有身為種」單獨一種來說。「有身」，有兩種解釋：一、有這個五蘊身，二、就是有身見。⁵⁰有身見就是薩迦耶見、我見，這是主要的煩惱。凡聖的差別，主要在看有沒有斷除這個有身見。或許有人會覺得奇怪，為什麼有身見的煩惱是如來種？這個後面會解說。

「無明、有愛為種」，這是「無明」與「有愛」二法為如來種。有愛就是對三有（欲有、色有、無色有）的貪愛。

「貪、恚、癡為種」，這是「貪、瞋、癡」三毒為如來種。

「四顛倒為種」，這是「常、樂、我、淨」四顛倒為如來種。本來無常，誤以為是常；本來是苦，誤以為是樂；本來無我，誤以為是我；本來不淨，誤以為是淨，這是四顛倒。

「五蓋為種」，「貪、瞋、睡眠、掉悔、疑」五蓋為如來種。

「六入為種」，這是指「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根為如來種。六根貪求外境：眼見色，耳聞聲，鼻嗅香，舌嘗味，身覺觸，意知法。

「七識處為種」，「識處」有的翻譯為「識住」，一般眾生的心識貪著安

⁵⁰ [隋]吉藏撰，《維摩經義疏》卷5〈8佛道品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 971c9-22）：

「文殊師利言：有身為種」。……

有身者，謂有漏五陰身也。以有漏五陰身，眾生皆應作佛，故名為種。

又說有身即身見，以有此身故名有身。

又身內起見名為身見，身見是三有之本，名為有身也。以有身見，眾生發心求佛，故名佛種。

問：何故偏取煩惱為佛種耶？

答：二乘斷於煩惱，不能發心作佛，故非佛種。今偏作之，故說有煩惱人，名為佛種。

住的處所，稱為「識處」。依《中阿含經》（97 經）《大因經》所說，有以下七種。⁵¹

第一識住是欲界人、天。為什麼不說三惡道？因為大家怕去三惡道受苦，當然心是不想要安住在三惡道。

第二到第四識住，分別是初禪天、第二禪天、第三禪天。

第五到第七識住，分別是四無色界的空無邊處、識無邊處、無所有處。

七識住之中，為什麼不說「第四禪天」與「非想非非想處」為識住呢？如吉藏大師於《維摩經義疏》（CBETA, T38, no. 1781, pp. 971c29-972a3）云：

第四禪有無想天滅識，五那含天求於涅槃亦滅於識；以有凡聖二種滅識，故識不樂住。

非想天有滅盡定，又彼心想微昧、念不分明，識不安住。

因為第四禪天裡面有包含兩類：一個是外道的無想天，無想天就沒有想，所以沒有識住。另外，第四禪天中有三果聖者所居的五淨居天，三果聖者想要求涅槃，不認為五淨居天是他永久樂於安住的地方，所以第四禪天沒有納入七識住之中。

非想非非想處也不是識所樂著的地方。因為非想非非想，他的想太微弱了，念不分明，識沒有辦法安住；另外，滅盡定的階位也是在非想非非想地。滅盡定是三果、四果聖者所證得的定；若證得滅盡定的三果聖者，命終之前未證得阿羅漢入涅槃的話，會感非想非非想地的異熟；⁵² 但對聖者來說，他也不樂於

⁵¹ 參見〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 24（97 經）《大因經》（CBETA, T01, no. 26, p. 581b12-27）。

⁵² （1）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 118（CBETA, T27, no. 545, p. 615a21-22）：

問：滅盡定感何異熟？

答：感非想非非想處四蘊異熟。

（2）〔唐〕玄奘譯，《俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉（CBETA, T29, no. 1558, p. 25a7-8）：

此滅盡定唯在有頂，即是非想非非想處。

安住於此，所以非想非非想處也沒有納入七識住之中。

「八邪法為種」，八邪法是八正道的相反，就是「邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定」，以這八種邪法為如來種。

「九惱處為種」，九惱處是令人產生苦惱的九種方式，如《長阿含經》卷9（10經）《十上經》（CBETA, T01, no. 1, p. 56b11-14）云：

云何九退法？謂九惱法：有人已侵惱我，今侵惱我，當侵惱我；我所愛者，已侵惱，今侵惱，當侵惱；我所憎者，已愛敬，今愛敬，當愛敬。

九惱法分成三組。我們什麼時候會感到苦惱？

第一類，侵害的對象是自己。有人已經侵害、惱亂了自己，你苦惱不苦惱？苦惱啊！再來，有人正在侵惱我，也感到苦惱。或是有人將要侵惱我，例如有人放狠話：「你給我等著，我明天給你好看。」即使還沒受到侵害，還是很苦惱。這一類侵害的對象都是自己，依過去、現在、未來來分，就有三種。

第二類，侵惱的對象是我所敬愛的人。我這麼敬愛他，你為什麼要去侵害他呢？對我們所敬愛的人，無論你已經侵惱、正在侵惱，或將要侵惱他，我們都會感到很苦惱。

第三類，我所憎恨的人，卻有人很敬愛他，這也讓人很苦惱。這個人我明明很討厭，你竟然去愛敬他，為什麼不跟我一樣，我們一起討厭他，不是很好嗎？像這樣，對於憎恨的人，若有人已愛敬、正在愛敬、將來愛敬他，心裡也會感覺苦惱。

這九惱法在我們日常生活中也很常見，不過，它也是如來種。若運用得好的話，它可以作為成佛的因緣。

「十不善道為種」，「殺生、偷盜、邪淫，妄語、兩舌、惡口、綺語，貪、瞋、邪見」這十不善道為如來種。

「以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種」，六十二見，是以我見為根本，於五蘊分別執著我與世間「有常、無常、常無常、非常非無常」，執著「有邊、無邊、有邊無邊、非有邊非無邊」，執著「如去、不如去、如去不如

去、非如去非不如去」，執著「命與身是一、命與身是異」等種種錯誤的觀念，這個叫六十二見。⁵³

概要來說，一切煩惱都是如來種。

（二）為何煩惱是如來種

《維摩詰所說經》卷2〈8 佛道品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 549b4-6）云：

曰：「何謂也？」

答曰：「若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。」

有人或許會覺得很奇怪，明明是煩惱，為什麼是如來種呢？造作十不善道應該會受惡報，為什麼也是如來種？

理由是：如果是見無為而「入正位」的人，就不能再發無上菩提心了。

「入正位」，又名為「入正性離生」。其中「正性」有兩個意思：一是涅槃，二是聖道。「生」也有兩個意思：一是煩惱，二是善根未成熟。「離生」就是修八正道，修種種善法，讓善根成熟，或是依聖道摧斷煩惱名為「離生」。如果以聲聞來說，就是初入見道位，將來必定會趣入涅槃，名為「入正性離生」，稱為「入正位」。⁵⁴

這裡點出了一個重點，一旦入正位證得初果的話，頂多在人天七番生死，他就會入涅槃。頂多七番生死，能度多少眾生呢？佛的功德那麼多，如十力、十八不共法等，能修得圓滿嗎？看起來很難，對不對？只有七番生死，那就沒辦法長久在世間度化眾生、圓滿佛的無量功德了。反之，若煩惱還在，還可以

⁵³ 參見《大智度論》卷70〈48 佛母品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 545b11-c15）。

⁵⁴ 〔唐〕玄奘譯，《俱舍論》卷23〈6 分別賢聖品〉（CBETA, T29, no. 1558, p. 121b6-10）：

經說「正性」，所謂「涅槃」。或「正性」言，因諸聖道。

「生」，謂煩惱，或根未熟；聖道能越，故名「離生」。

能決趣涅槃、或決了諦相，故諸聖道得「決定」名。

至此位中，說名為「入」。此忍生已，得「聖者」名。

來三界受生，好好修學菩薩道，還可以度化眾生；但是，若悲願還沒有充足的時候，就急著斷煩惱，那就沒有辦法了。⁵⁵ 從這個意義來說，煩惱是如來種。

依《大智度論》所說，菩薩要度化眾生，需要兩種身：一是結業生身，二是法性生身。⁵⁶

「結業生身」，「結」就是心有千千結，就是煩惱；「業」就是善業、惡業。為什麼叫結業生身呢？就是煩惱沒有斷盡，依煩惱和業感得的生死肉身，這叫結業生身。

「法性生身」，證得無生法忍以上的菩薩，煩惱全部斷盡了，不會再感得結業生身；但是，他有慈悲力、願力，還有菩薩的習氣，可以感得法性生身，能自由自在化生。⁵⁷ 如觀音菩薩等大菩薩都是法性生身。

所以，要度化眾生，要麼就以結業生身，要麼就以法性生身來度化眾生。

這裡主要是強調，當悲願還沒有很具足的時候，若急著斷盡煩惱，那就會入涅槃。

不過，並不是說煩惱永遠都不要斷盡，不是這個意思；而是說，在悲願還沒有具足的時候，先留惑潤生，而所留的惑不是粗重、很惡劣的煩惱；粗重的煩惱還是要降伏，只是留下一點點來潤生，再感得結業生身來三界度化眾生。當悲心與智慧都很具足的時候，那就可以斷盡煩惱，感得法性生身繼續度化眾生。

從這個意義來說，如果悲心還沒具足，就急著入正位，頂多七番生死就入

⁵⁵ (1) 《大智度論》卷 15〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 169a28-b2)：
菩薩於諸煩惱中，應當修忍，不應斷結。何以故？若斷結者，所失甚多，墮阿羅漢道中，與根敗無異。是故遮而不斷，以修忍辱，不隨結使。
(2) 《大智度論》卷 15〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 169b19-23)：
菩薩心有智力，能斷結使，為眾生故久住世間；知結使是賊，是故忍而不隨。菩薩繫此結賊，不令縱逸而行功德；譬如有賊，以因緣故不殺，堅閉一處而自修事業。

⁵⁶ 參見《大智度論》卷 12〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 146a28-29)：
菩薩有二種身：一者結業生身，二者法身。

⁵⁷ 《大智度論》卷 27〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 261c22-24)：
菩薩得無生法忍，煩惱已盡；習氣未除故，因習氣受及法性生身，能自在化生。

涅槃，那就不能再發無上菩提心了。

《維摩詰所說經》卷2〈8佛道品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 549b6-15）云：

譬如高原陸地，不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華；如是見無為法入正位者，終不復能生於佛法；煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳！

又如殖種於空，終不得生！糞壤之地，乃能滋茂。如是入無為正位者，不生佛法；起於我見如須彌山，猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣！

是故當知，一切煩惱為如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。

這裡舉了三個譬喻。第一個譬喻是高原陸地不能生蓮花，蓮花要在卑濕淤泥才能生長。這裡的「高原陸地」是在譬喻「無為涅槃」，「污泥」是譬喻「煩惱」，「蓮花」則是譬喻「菩提心」。菩薩不急著斷煩惱證入無為涅槃，在煩惱泥中，才能發菩提心、修菩薩行來圓滿成就佛功德！

第二個譬喻，植物的種子不能下種在空中，要種植在糞壤之地，也就是要下種在肥沃的土壤，才能滋長茂盛。同樣地，若是急著取證空性、證入正性離生的人，好像把植物種在空中一樣，就不能再發無上菩提心，無法成就佛的無量功德了。這裡「殖種於空」的「種」是譬喻「菩提心」，「空」是譬喻「入無為正位」，「糞壤」則是譬喻「我見」。即使生起我見如須彌山，還能發無上菩提心，勤修菩薩行，將來還能夠成就佛的無量功德。類似的文句，也見於《寶積經》中，可以參考。⁵⁸

⁵⁸ （1）《大寶積經》卷112〈43普明菩薩會〉（CBETA, T11, no. 310, p. 634b12-16）：

迦葉！譬如種在空中而能生長，從本已來無有是處。菩薩取證亦復如是，增長佛法終無是處。迦葉！譬如種在良田則能生長。如是，迦葉！菩薩亦爾，有諸結使，雜[※]世間法，能長佛法。

※案：《大正藏》原作「離」，依文義及《大寶積經論》卷3之引文改作「雜」。

（2）印順法師，《寶積經講記》，pp.136-137：

佛舉喻說：「迦葉！譬如」穀麥，「種在空中，而能生長」苗葉，開花結實，

第三個譬喻是下海取寶喻。如果不下大海，就不能得到無價寶珠。「大海」是譬喻「煩惱」，「無價寶珠」則是譬喻「佛的一切智寶」。如果不入煩惱大海，就不能得到佛的一切智寶。從這個意義說，一切煩惱為如來種。

（三）大迦葉自嘆二乘無法回小向大

《維摩詰所說經》卷2〈8 佛道品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 549b16-26）云：

爾時大迦葉歎言：「善哉！善哉！文殊師利！快說此語。誠如所言，塵勞之疇為如來種；我等今者，不復堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。乃至五無間罪，猶能發意生於佛法，而今我等永不能發。譬如根敗之士，其於五欲不能復利。如是聲聞諸結斷者，於佛法中無所復益，永不志願。是故，文殊師利！凡夫於佛法有返復，而聲聞無也。所以者何？凡夫聞佛法，能起無上道心，不斷三寶。正使聲聞終身聞佛法，力、無畏等，永不能發無上道意。」

這時阿羅漢大迦葉就說：「文殊菩薩！你說得太好了，煩惱之類確實是如來種。可是我們這些阿羅漢已經把煩惱全部斷盡了，沒有辦法再發無上菩提心

那是「從本」際——無始「已來，無有是處」，絕無可能的。這樣，在修行菩薩道時，如「菩薩取證」空性，斷除煩惱，以為到達了究竟，參學事畢，那就如種在空中一樣。雖畢竟清淨，而要他「增長佛法」，圓成佛道，也是「終無是處」的了！這因為取證空性，煩惱就斷了。生死要在煩惱水滋潤業種的情況下，才會生起。如煩惱斷了，生死就不能再起，菩薩也就不能長在生死中廣度眾生了。這就等於小乘，退墮小乘，怎會增長佛法而向佛果呢？

接著，佛又反過來告訴「迦葉：譬如種在」肥沃的「良田」，雖不大清淨，卻「能生長」苗葉，開花結實。這樣「迦葉」！真正的「菩薩」，也是如此。在修行道中，如悲心還沒有深切，願力還沒有宏大，般若還沒有五度來扶助，那就不求取證，盡量降伏粗重煩惱，削弱煩惱的勢力，而仍保「有諸結使」。結是三結等；使是七使（或譯隨眠，以隨逐行人，增長煩惱得名）。菩薩沒有斷除這些煩惱，所以在所修的聖道——戒定慧中，「雜」有煩惱等「世間法」。也就因此，在生死中度眾生，「能長佛法」了。

了！」這些話不是佛說的，也不是菩薩說的，而是大迦葉阿羅漢自己說的，表明成就阿羅漢就無法再發菩提心了。

「即使造作殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧等五無間罪，當他罪報受盡，還是可以發菩提心，將來成就佛的無量功德；可是，我們已經斷盡煩惱，永遠無法再發菩提心了。」

「譬如根敗之士，其於五欲不能復利」，這裡的「根敗」，不是指植物的根腐敗，而是說眼、耳、鼻、舌、身五根，這五根是對應後面的「五欲」——色、聲、香、味、觸。也就是說，眼等五根敗壞的人，對於色等五境無法再明利地了知了；就如眼根壞了，還能見色嗎？耳根壞了，就不能聞聲了，是這個意思。

同樣地，聲聞人已經斷盡煩惱，對於佛的功德沒有辦法再增長，他不想要再求得無上佛道了。

「凡夫於佛法有返復」，這裡的「返復」是報恩的意思。如果凡夫發菩提心，還可以報佛恩；但是聲聞就沒有辦法了。為什麼呢？凡夫聽聞佛法，能發無上菩提心，讓三寶不斷延續下去；可是聲聞不行了，即使不斷地聽聞佛的十八不共法、十力、四無所畏等功德，也永遠不能發無上菩提心。

（四）小結

依《維摩經》的立場，二乘若急著斷煩惱、入涅槃，就無法發菩提心，不能回小向大了。若在悲心未具足之前，不要急著斷煩惱，還可以常在三界度眾生、圓滿佛功德，從這個意義來說，煩惱是如來種。

或許有人會有個疑問，《法華經》說阿羅漢還可以回小向大，為何《維摩經》卻說聲聞沒辦法再發菩提心呢？如《維摩經義疏》卷5〈8佛道品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 972c13-16）云：

問：《法華經》明二乘作佛，此教何故辨聲聞永絕其根？

答：彼經小志既移、大機已熟，故明作佛。

此經明猶保小志、未有大機，故永絕其根。

關於這個問題，吉藏大師提供了一種解釋。佛說《法華經》時，這些聲聞人已經開始嚮往大乘，有想要朝著大乘發心，大乘的根機已經成熟了，所以佛說二乘可以作佛。但是，在佛說《維摩經》時，聲聞仍只是發小乘心，還沒有嚮往大乘，所以《維摩經》說二乘人如「根敗之士，其於五欲不能復利」，一旦斷盡煩惱，就無法再回小向大了。

九、穢土修行有何殊勝？

《維摩詰所說經》卷3〈10 香積佛品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 553a19-28）云：

維摩詰言：「此土菩薩於諸眾生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益眾生，多於彼國百千劫行。所以者何？……

（¹）以布施攝貧窮，（²）以淨戒攝毀禁，（³）以忍辱攝瞋恚，（⁴）以精進攝懈怠，（⁵）以禪定攝亂意，（⁶）以智慧攝愚癡，（⁷）說除難法度八難者，（⁸）以大乘法度樂小乘者，（⁹）以諸善根濟無德者，（¹⁰）常以四攝成就眾生，是為十。」

維摩詰對眾香佛國來的菩薩說：「此土菩薩（就是在穢土的菩薩），大悲心很堅固。他一生一世在穢土利益眾生，就可以勝過在淨土百千劫的修行。」

在淨土修行，比較沒有障礙；而在穢土修行度眾生，困難重重，若沒有相當的悲心，容易有挫折感，要在穢土修行不容易。不過，若真正要圓滿功德的話，在穢土修行一輩子所成就的功德，比在淨土修行百千劫還快得多。

為什麼呢？因為娑婆世界可以成就十種善法，是其他淨土所沒有的。哪十種呢？

（1）以布施來攝受貧窮。穢土才有貧窮的人，對不對？淨土中大家都很富有，想要布施也無法施展。就如有很多的病人，醫生才能展現他的醫術嘛！若大家都健康無病，醫生就失業了。

同樣地，穢土有許多犯戒、瞋恚、懈怠、散亂、愚癡的眾生，因此穢土的

菩薩可以（2）以淨戒來攝受犯戒的眾生，（3）以忍辱來攝受瞋恚，（4）以精進攝受懈怠，（5）以禪定攝受散亂，（6）以智慧攝受愚癡的眾生。

（7）以說除八難法來度八難的眾生。在此娑婆世界的菩薩，可以為眾生開示去除八難的方法，讓眾生可以聽聞佛法。

（8）以大乘法來提升好樂二乘法的行者，讓他們修學大乘法。

（9）以種種善根來救濟這些沒有福德善根的人。

（10）能常以布施、愛語、利行、同事這四攝法來成就眾生。

十、於穢土修行能生淨土

〈1 佛國品〉是說，菩薩要怎麼樣建設佛國；這裡〈10 香積佛品〉是說，眾生在穢土，現在還沒有能力去建設佛土，若只想往生淨土，有沒有方法生淨土呢？前面是談建設淨土，這裡是說往生淨土，且這裡所說的往生淨土與《阿彌陀經》不太一樣。

《維摩詰所說經》卷3〈10 香積佛品〉（CBETA, T14, no. 475, p. 553a28-b8）云：

彼菩薩曰：「菩薩成就幾法？於此世界行無瘡疣，生于淨土。」

維摩詰言：「菩薩成就八法，於此世界行無瘡疣，生于淨土。何等為八？」

（1）饒益眾生而不望報；（2）代一切眾生受諸苦惱；（3）所作功德盡以施之；（4）等心眾生謙下無礙；（5）於諸菩薩視之如佛，所未聞經聞之不疑；（6）不與聲聞而相違背；（7）不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心；（8）常省己過，不訟彼短，恒以一心求諸功德；是為八法。」

眾香世界來的菩薩請問：「在娑婆世界的菩薩，要成就幾法，才能沒有障礙而能順利地往生到淨土？」

維摩居士回答：「菩薩成就八法，於娑婆世界往生後，能順利地往生到淨土。」

(1)「饒益眾生而不望報」，菩薩利益眾生而不求回報，這是以「慈心」利益眾生。

(2)「代一切眾生受諸苦惱」，這是以「悲心」拔眾生苦。

或許有人會起疑：眾生各有業報，菩薩能代替眾生受苦嗎？如《維摩經義疏》卷6〈10 香積佛品〉（CBETA, T38, no. 1781, p. 981c23-25）云：

問：眾生受苦是前業果報，云何可代？

答：教化令起善滅惡，便離苦得樂，故名為代也。

吉藏大師這裡解釋「代眾生受苦」的意思是說，本來眾生造惡業，有可能會去三惡道受苦；菩薩教他生善滅惡，讓他離苦得樂，這叫做「替代」，而不是菩薩自己代替眾生去三惡道受苦。

(3)「所作功德盡以施之」，菩薩所做的功德全部布施給眾生，這是對應「喜心」。菩薩沒有貪吝嫉妒的心，很歡喜地願意施捨給一切眾生。

(4)「等心眾生謙下無礙」，這是對應「捨心」。菩薩捨貪愛與瞋恨，能夠以平等心對待一切眾生，謙下無礙。

(5)「於諸菩薩視之如佛，所未聞經聞之不疑」，菩薩對待其他的菩薩如佛一般，不會互相比高低，這是對人的敬重——敬人。對於從未聽聞過的經典，也不會感到懷疑，這是重法。前面是「敬人」，後面是「重法」。

(6)「不與聲聞而相違背」，三乘都是希望離苦得解脫，並沒有背道而馳；儘管聲聞與菩薩修學的法門不盡相同，但不要對聲聞產生輕慢的心。

(7)「不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心」，菩薩見到他人受到供養，不要起嫉妒心；而自己獲得利益，也不要起高慢心；應該調伏其嫉妒與高慢的心。

(8)「常省己過，不訟彼短，恒以一心求諸功德」，菩薩要常常反省自己的過失，不要指責別人的短處，應該專心一意積集功德，而不要與別人爭長短。

僧肇法師曾說：「省己過則過自消，訟彼短則短在己。」⁵⁹這兩句話說得很好。

「省己過則過自消」，我們反省自己的過失，並加以改正，這過失就能消滅。

「訟彼短則短在己」，如果不反省自己卻只是挑剔他人的缺失，則自己反而有過失了。當指責別人的「短處」時，你自己的「長處」難道就增多了嗎？沒有啊！說別人的缺失反而顯露出自己的短處。

有一句話說：「人之聰明才智，多不用於自責，而用於責人；多不用於集所長，而用於護所短。」我們人很聰明，可是把聰明才智用在什麼地方？常常不是用來反省自己，而是用放大鏡來指責別人。若能用聰明才智集合大家的優點，那你的優點就更多了！可是，我們的聰明才智卻用來護短，掩飾自己的短處，把自己的過失隱藏起來。其實，就像臭襪子一樣，越覆藏越臭，什麼時候變香呢？

《維摩經》這裡說，若在穢土的眾生能好好修學這八法，就能往生淨土。

時間過得很快，今天我們就到這裡吧！謝謝大家！



⁵⁹ 〔後秦〕僧肇撰，《注維摩詰經》卷8〈10 香積佛品〉（CBETA, T38, no. 1775, p. 402c22-23）：

肇曰：省己過則過自消，訟彼短則短在己。

113 年度論文獎學金

申請辦法

獎助金額

新台幣捌仟元至參萬元，名額若干名。

發給對象

國內公私立大專院校及研究所，或佛教研修學院、佛學研究所、佛學院之在學學生。

申請日期

即日起至2024年**9月25**日止。
(以郵戳為憑，逾期恕不受理。)

詳細資訊

<https://www.yinshun.org.tw/scholarship/scholarship.html>

本會經聘請學者專家評審後，除另行通知得獎人外，並以適當方式公告之。為使評審標準更形公平，本會得視申請者多寡，依博、碩士班、大專、佛學院分組審查。

印順文教基金會

📍 302048 新竹縣竹北市縣政九路28巷7號 | (03)555-1830

🌐 www.yinshun.org.tw

✉ yinshun.tw@msa.hinet.net



更多資訊請上網查詢

修習念住，即是自護護他

筆錄／劉智勇
口述／釋開仁（福嚴佛學院研究所第二屆畢業）

今天 是1月3號，剛好才過了2021年的元旦。從去年到現在，我自己一直在想，要不要給大家祝願「新年快樂」！為什麼呢？因為我們全球的疫情狀況，實在是令人很擔心。所以，此時此刻，我內心裡面覺得，快不快樂倒還是其次，反而是全心全意地希望大家能夠平安健康。我想，這個才是新年最好的禮物！

今天選擇的主題，要跟大家分享的内容，就是一部《阿含經》裡的道理，能學好這些道理，就是佛陀給我們最好的禮物了。這部經教導我們的就是修習「念住」，也就是「自護護他」。

這部經，其實很簡短，很多人也都看過。我最近在思考主題的時候，我就在想，佛陀所說的哪一種法，最能夠讓我們此時的因緣——疫情影響我們生活最嚴重的時刻，倍感貼切與親切呢？當我看到這部經後，就覺得，它有一些含義，確實是蠻值得我們在這個時候，用來與大家一起共勉的。

今天，我們就來瞭解一下這部經，還有注釋它的論書。此經所闡明的核心觀念，就是保護自己，及保護他人。

一、「保護自己」和「保護他人」的涵義

（一）《相應部》S.47.19.Sedaka sutta

這部經，雖很簡短，卻很著名——凡是談到四念住，都會為人所引用，它就是《相應部》47.19 Sedaka sutta。

此經講述的故事是這樣的。有一次，佛陀告訴比丘們一個故事，從前有一對在竹竿上表演特技或雜技的師徒，有一天，這個師傅就跟徒弟說：你現在踩在我的肩上，然後，爬到這個竹竿上去。當徒弟慢慢地爬到竹竿上面的時候，這個師傅就跟徒弟說：你現在好好地保護我，我也會好好地保護你。我們這樣的互相保護，就能夠表演得很好，然後，也可以賺錢，大家也能夠平安地回到原來的地面上，就是你能夠平安地下來的意思。但是，這時候，徒弟就跟他說：不是這樣的，師傅，你應該要保護自己，而我也要保護自己。自己能夠保護自己跟防範，才是最安全的表演。

佛陀進一步說，如徒弟所說的，比較合理，我應該要保護自己，所以我要修習四念住。再來，我應該要保護他人，所以我也要修習四念住。接

下去，佛陀就開示說，保護自己，才能夠保護他人。其次是保護他人，才能保護自己。

在《相應部》這句話「能夠自護的人就能夠護他，能夠護他才能夠自護」，很明顯就是佛陀說的，對不對？這句話，我想很多人都有聽過。

在向智尊者（Nyanaponika Thera）的注釋裡面，他就有提到這兩句話，他認為二者所表達的有不同的含義。

向智尊者說，「保護自己」，就是修學四念住——即是在修學智慧。「保護他人」，是出自於悲憫，它表現的是佛教另外一個思想——慈悲。

尊者認為，佛陀所說的這句話，表達的就是智慧與慈悲。待會到後面時，我們就會看到，這兩者確實是有展現不同角度的佛教思想。

這對我們修學佛法的人來說，是很重要的，因為向智尊者闡述，它是有前提的，就是我們修學智慧在前面，而修學慈悲則在後面。然後修學慈悲，它是要有修學智慧為基礎的。你要有智慧的基礎，你才能夠去保護他人，你才能夠去做慈悲的實踐。

經文往下，佛陀就有解釋。他說：我們一個人怎麼在保護自己當中，又去保護別人？佛陀說：就是藉由修

習、多修習四念住。此句經文沒有說四念住，不過，我們都知道，這部經主要講的是四念住，故而有所謂修習、多修習，即是指四念住的修習。

其次，我們如何在保護他人當中，來保護自己，佛陀說：有四個關鍵的內容：第一是忍辱，第二是不害，第三是慈心，第四是憐憫。我們對眾生要有忍辱、不害、慈心和憐憫。我們能夠做到，這樣就是在保護自己。

我們怎麼樣在保護自己當中，去保護別人？向智尊者舉了《相應部注》，其中論師在注釋中舉了一部契經的典故。

他說：有個比丘非常用功地修行，斷除了煩惱，然後，他也很積極地趕快修別的業處。他因為自己很用功，所以，他很快地就證得了阿羅漢果。

而另外一個人——可能是他身邊的道友，看到他的這種情況——證果，內心裡非常地歡喜，並生起了讚歎的心而說：哇，這個比丘真用功，真讓人羨慕——他的梵行已經修習圓滿，證得四果阿羅漢。因為別人看到他這麼用功——證得阿羅漢果，所以，別人也因為這樣，而生起對佛，還有法的強大信心。雖然這位道

友沒辦法證得阿羅漢果，但是，因為他看到這個比丘證得阿羅漢果之後，他對佛跟法生起清淨的心。於是，在他往生之後，他竟然能夠往生到善趣，就是天界。

向智尊者用這個來注釋說，這部經，這個論師注釋的就是：如果我們自己有在修四念住，證得阿羅漢果，別人看到我們這樣的清淨行，別人也能夠生起善心，也能夠得到他們應得的利益。所以，這也就是說，我們保護自己，無形中，其實別人看在眼里，我們也是在保護別人，也會給別人帶來利益。

我們如何在保護他人當中保護自己呢？向智尊者續引《相應部注》。他說，有一個比丘修習慈、悲、喜三種無量心，就是慈無量，悲無量，喜無量這三種無量心。他非常用功地修學這三種無量心，所以，他證得三禪。證得三禪之後，他就繼續地修學這個觀察五蘊身心的無常、苦、無我，於是，他就證得阿羅漢果。因此，向智尊者注釋的地方就說到，就是在經典裡面所說的：我們在給予眾生慈、悲、喜的這種祝福，這種專注的祝福，或者是在生活上實踐當中，給予眾生的這種無量的善心，它會幫助自己成就禪定，也會幫助自己成就

毗婆舍那。

換言之，我們在祝福眾生，給予眾生這種法的滋潤的時候，其實，無形中，我們自己就能夠專注，培養禪定，培養止觀的力量，而讓自己能夠得到解脫。站在這樣的角度，向智尊者說，就是我們在護念別人的時候，也是在保護自己。

回看《相應部》經文，就可了解如何在保護他人當中保護自己，經說：由忍辱、不害、慈心和憐憫而來。只要生存於世間的人，彼此的相處，都是需要學習忍辱、耐性、容忍等德目，這就是在保護他人當中保護自己，意趣跟《相應部注》的無量心修習，是吻合的。

一個修學四念住的人，他非常清楚地知道：透過四念住的修習，我們可以降伏自己身、受、心、法種種的干擾跟影響。相同的，其他的眾生若沒有修習四念住，他們肯定會受著身、受、心、法等潛移默化的影響，對不對？

所以，眾生會對我們起煩惱，或者是無緣無故地就會起煩惱，起動亂，這個是沒有辦法的——因為沒有修學四念住。所以，我們有修學四念住的人，我們就要懂得容忍、包容眾生所給與我們的煩惱，因為他們的心

受著煩惱的束縛，不得自在。

想一想，其實我們在沒有修之前，別人對我們也是有許多的忍辱，對不對？因此，當我們懂得運用四念住保護自己之後，我們就能夠察覺我們身邊的人，以及周邊種種的因緣，促使我們要保持容忍、慈愛、憐憫與同情的心。只有在修四念住的基礎上，我們才有資格去護念眾生，這也是此經所要闡發的深義。

（二）《雜阿含619經》卷24（大正2，173b5-19）

這一部《雜阿含》的經跟《相應部》前面的故事情節是一樣的，後來徒弟也回答師父說：「不是如你所言的，我們應該要各自防護，各自愛護。這樣的話，才能夠得到財利，得到安穩。」

接下去，這個就有點不同了，大家可以留意。這個就是中文的奧妙。如果你現在去看所有的標點版，跟我的都不太一樣。我去看很多標點版，它們都不太一樣。

徒弟講完之後，這個老師就說：「好，如你所言，各自愛護。就是徒弟，你講的合理，就是各自愛護。」你去看所有的標點的，後面全部都是這個師傅所講的話，它不會像我這

樣，框到這邊的。他會把全部下面的話都框起來，到這邊都屬於師傅所講的話。但是，我讀了之後，我覺得，師傅的話可能是到這邊而已。所以，我把它上下引號放這邊，這個是給大家參考。這是我的理解。

為什麼呢？後面這句話就值得我們思維，後面這句話有提到說，「然其此義，亦如我說」，就是你所講的，就是像我所說的。所說什麼呢？「己自護時，自己保護自己，就是保護他人；保護他人，也等於保護自己。」這句話，大家有印象嗎？上面的《相應部》，很明顯的，是世尊說的，對不對？是佛陀說的這句話。我也覺得說，這句話不太可能是這個師傅說的，講得這麼有智慧的一句話，自己保護的時候，就是保護他人；保護他人的時候，就是保護自己。我覺得不太像這個師傅講的，應該是佛陀說的。所以，我在這裡，我就斷開。我覺得這句話如果按照《相應部》，很大可能是佛陀說的，不是師傅說的，好！我們就當作是佛陀說的。

佛陀在《雜阿含經》有注釋這兩句話。

怎麼叫做保護自己就是保護他人呢？佛陀說：我們的心要貼近於修習四念住，要貼近地修。然後，要隨護

作證，因為我們修習四念住，不是散亂地修，或者是有空才修。不是的。而是，我們的心，要把它當成是自己的家，回到自己的家一樣。回到自己的家，我們是不用去看 Google Maps（地圖）的，也不用看那個導航的，因為很親切，那個就是我的歸宿的地方。我們修學四念住，如果有這樣的心境，好像我們修行人回到自己最好的歸依處的話，那麼我們自然地，在生活上，就會對這個四念住非常地貼近，而且，修習、多修習，自己能夠作證。關於作證，當然，如果你要講的高的層次，當然就是證果，但是，它當然也有低的層次。我們凡夫所修的四念住，也有凡夫的體證，對不對？所以，有淺有深啊！

《雜阿含經》這裡提到第二個問題怎麼樣的護他而自護呢？怎麼保護他人於當下，能獲得自己的保護。也一樣的，也是出現這四句話：不恐怖他；不違他，就是不違逆眾生；不害，無害；然後，還有慈心哀憫他。這個就是在護他當中，獲得自護。最後這句話，《相應部》沒有，但感覺《相應部》的表達，跟這裡，其實大意是一樣，但是表達不同。就是自護的人，要修四念住；護他，也是要修四念住。所以，四念住就是我們這部

經的關鍵詞。說完這部經之後，大家也很歡喜。這是第二個版本。大家要記住這個故事，很短，但是，它的情節，這幾個版本都有點不同的。

（三）《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷7（大正24，32b10-c1）

第三、這個故事在《律典》上也有，在“有部”的《根本說一切有部毗奈耶藥事》，就是在《律部》裡面也有記載這個故事，但是，它就把這些人物的名字都講出來了，這在《相應部》和《雜阿含》都沒有名字，像《律部》就有提到表演技術的老師稱為阿吒羅，他的徒弟稱為迷勒迦，這是一對師徒的特技表演。

因為情節是一樣的，我就不多說了。我們來看不一樣的地方。到了下面這邊，師傅說完之後，就到徒弟說，徒弟說也是一樣的，他說：「老師你要自己防護自己，我也會自己用心，就是各別防護自己，才能夠表演得很穩當，能夠獲得財富。」

《律部》接下來的這句話，就是佛陀說的。這時，佛陀說，如弟子迷勒迦所說的，當順道理，就是徒弟所說的，很有道理。為什麼呢？若能自護，就能夠護他。後面這句就有點狀

況了，「若欲守護於他，就不能守護自己」，感覺上是不能一心二用，《律部》這個翻譯它這個「不」字，如果對應《相應部》和《雜阿含》，這個「不」字可能是衍文，在古文衍文的意思就是多出來的文字，有可能是沒有這個「不」字的，不過《律部》這個段落是有「不」字的。

我們往下看，第一句話它也有註解的哦！他說，怎麼樣的守護自己，才是守護他人呢？也是一樣，我們要勤策勵，就是要精進地；數數地，就是不斷地重複，再重複地，修習四念住。由於這樣，我們能夠守護自心，守護自己，觸境現前的時候，我們就不會顛倒。這個就是守護自己，也能夠給予眾生守護。

第二句話，如何護他，不能自護呢？這邊還是多了「不」字，跟上面一樣。他說：由不惱他，不瞋他，不損害，還有慈悲哀憫，就跟上面的四句話是一樣的。我們上面是保護自己也保護他人，但是這裡不是，這個《律部》講保護他人不能保護自己，它是不能一心二用的感覺，但是在總結的地方，有兩類。總結這裡提到說，比丘應該要這樣學。我們守護自己，就要修學四念住；守護自己，還有守護他人，都要修學四念住。四念

住，就是身、受、心、法。

從這三個版本來看的話，自護護他、護他自護，還有自、他兩個都要同時護，都修習四念住。所以，我們不管是先站在自己的角度，或者是站在幫助別人的角度，都是以四念住為主。或者是自、他兩方，都是以修習四念住為主。

不過，大家如果在前面，有印象的話，我說，如果按照向智尊者所說的，它有一個前提，就是我們要自己先修四念住，我們才能夠去教導眾生修四念住。如果我們自己沒有修，我們就沒有經驗引導眾眾生修。所以，向智尊者才會說這是一個很重要的前提。

（四）《瑜伽師地論》卷98（大正30，861a18-b10）

接下來是《瑜伽師地論》的注釋，就是注釋我們《雜阿含經》的（印順導師《雜阿含經論會編（中）》頁257-258的對應）。這裡注釋的典故非常的奇特，跟上面的表演是不一樣的。它也是有談到這個自護護他。但是，它的事情節是完全不一樣。

我們來看一下這裡的故事。《瑜伽師地論》這裡的注釋提到說，有很

多外道，外道裡面有一些徒眾自立為師，等於就是學到一點之後，他們自己就想自己出來，自立門戶，專求利養、恭敬、自利，有沒有？所以，你看外道，因為他們本身就是沒有這種無常、無我的思想的熏習，所以，在那裡所修學的，修學禪定也好，修學苦行也好，這些外道，大家的思想觀念都是求名利。在這個部分對於這些人來說，他們是專求名利。其中，有一個外道，他說，因緣巧合，果然，就有人來想要跟他出家，這個外道當然就很高興了，有一個徒弟了！

他就跟這個新出家的徒弟說：我跟你現在都是一無所有，什麼生活的資具都沒有。今天，我們能夠做的就是，你到其他的地方去，你的工作就是，你讚歎我有功德，就是讚歎說：你的剃度師父有功德。然後，你不要把我的過失和缺點講出來。我在這裡也做相同的事，我會對其他人說：我的徒弟有什麼功德，他沒有任何過失。我們兩個人這樣互相合作，互相依靠的話，我們就能夠在這些國王與貴族當中，獲得很多利養、恭敬。這個就是外道專求自利的情況。

此時，這個徒弟很好玩，他竟然對這個師傅抗言，抗言就有點抵抗他，跟他嗆腔的意思。他說：老師，

你不要有這樣的見解。為什麼呢？因為你這樣並不是真正的保護自己，你叫我去打妄語，去騙取別人的錢財、恭敬與供養，這個是種下往惡趣的因啊。這個不叫做真正的保護自己，你在這當中，你有墮落惡道的過失。這個徒弟很有智慧哦！我們為了要防止這種墮惡趣的過失，所以，你應該要這樣的保護自己，於是就跟師傅說：你要知道因果道理，不能用這種拐騙和欺騙的手法，去騙取這些供養，這是不正當的行為，而且是種下墮落惡趣的因。

徒弟接著跟他說：我不能保護你，你也不需保護我，就是各自保護自己就對了，各顯所長吧！

到這裡為止，《瑜伽師地論》的這個典故就結束了。後面接著是論師對此做了一些分析。

論師說，從上面的這一個師徒來看的話，這個徒弟是如理語者，就是這個徒弟是有智慧的。為什麼？因為他重視當來，就是我們現在所做的每一個行為，每一個觀念，都是種下業因，所以，他很重視當來，換言之，我們做事要看到長遠的後果，不能短視地只看到當前的利益。我們現在所做的任何行為，未來的果報都還是要自己去承擔的，就像這個外道老師想

用欺騙的手法獲得財富，或許當前你能獲得某些利益，但是，你卻自己種下了惡因，未來就必定會得到惡果的。由此故說，這個徒弟比較有智慧。論師說：他是重視未來，他知道因果業報的觀念。

而這個老師是非理語者，他是一個沒有智慧的人，愚癡的人，他只重視現世利，所以，他就不怕因果，教導別人要用這種妄語來獲得利養。因此，兩者的觀念是截然不同的。

下面，《瑜伽師地論》開始跟我們分析典故譬喻跟佛法道理的呼應。我覺得，這裡的分析跟《相應部》和向智尊者所說的，有著很好的連結。

首先，《瑜伽師地論》先解釋說，什麼叫做不護失——不守護自己，或不守護他人的過失。它在這裡的注釋是說，我們假如有雜染煩惱，我們自己本身，如果有雜染煩惱，我們是做不到自護的，就是我們修學四念住，如果沒有斷除煩惱，而是泛泛地修，或者是不是很真誠地用心地修，或者是聽了佛法也不懂得去修正自己的習氣煩惱，我們由於這樣的雜染，我們是沒有辦法保護自己的。也因為自己還有雜染煩惱，所以，我們當然會觸境生惱，或是去惱怒眾生，如此，也就無法做得到保護他人了。

因此，如果你按照《瑜伽師地論》這句話來看，很明顯的，向智尊者的注釋是完全吻合《瑜伽師地論》的說明。就是我們本身要有保護自己的能力。你有了這樣的基礎，才有辦法以我們清淨的心，沒有雜染的心去幫助眾生。否則的話，我們自己很雜染，很容易衝動，你即使辦很多活動或事業，但是，我們在過程裡面，也會跟眾生結下很多惡緣。所以，本身的修行，讓自己內心沒有雜染，這個是首要的。有了這些基礎以後，再來說幫助眾生。這個是很重要的觀念。

往下怎麼自護呢？《瑜伽師地論》講得挺好的。它說，你要真做到斷除煩惱，這也是因有緣的。這裡所謂「由親近等」的意思，我的理解就是四預流支！我們由於親近善士、聽聞正法、如理思維、法隨法行，我們就能夠斷除煩惱，得正性離生。這個才是真正的自護，保護自己。所以，我們修四念住，也是不可以離開四預流支。我們要親近善知識，聽聞佛法，這個四念住的道理，要聽清楚，要學得完整。

講到這裡，在我印象裡，對於這些道理自心也是有很多感觸的！就像我們在禪修的過程裡面，我們在那個當下，都很多感受，而且也非常多

的效益。比如說，看到身、受、心的變化，很多人都有這樣的感受。但是，我們一回到家裡，很快地，我們就打回原形。即使自己有保任，有保持禪修，但是，那種感覺跟在禪七、禪三十，還是很不同的。為什麼呢？因為我們沒有那個環境，而且，我們回到世俗的生活，我們也有很多任務，很多工作，沒有辦法專心一意。所以，我們要修學這個四念住，真的是要全心一意，才能夠獲得真正的利益。如果按照《瑜伽師地論》這種高標準的要求來說的話，所謂的我們要保護自己，就是要斷除煩惱。不過，我覺得，至少我們能夠修習四預流支，這個也算是在保護自己。這個是今生可以栽培的資糧，需要多用心去累積才對。

那護他的話呢？《瑜伽師地論》的用詞，也有明顯的說明。它說：從此已後，這個「已」跟那個多年以後的那個「以」這兩個字是一樣的，古文裡面這兩個字，已經的「已」和以後的「以」古文是通用的。前後偈的意思是如果你有了上面斷煩惱的基礎（因），你才有資格，以不惱他的能力去守護眾生。所以，我們本身，就是要降伏自己的煩惱到一定的程度，我們才能夠給予眾生，真正的護

念眾生得到安穩。如果我們自己沒有降伏自己的貪、瞋、癡，我們只有一股傻勁，或者有一股盲目的熱忱要幫助眾生，當然，你可以結一些善緣，但是，若論究到能真正幫助到眾生的，其實是微乎其微。因為我們自己本身，不管在修四念住上，或者是觀照自己的能力上，還沒有做到很穩定，所以，我們就沒有辦法給予眾生有力的守護，或完全地做到不惱他。

由此可知，《瑜伽師地論》這種前提，我覺得是非常高標準的，但是，也是最穩當的方法。在這個護他當中，如果按照上面的經文來看，就有四個詞！不管是《相應部》、《雜阿含》，或者是《律部》，都有四個詞，但是，《瑜伽師地論》它就用兩個詞來說明護念眾生：第一個要無惱義，就是我們不要惱害眾生。論說「無瞋無害，是無惱義」，意思就是當我們修習慈心觀的「無瞋、無害」時就是無惱義。而不惱害眾生，要基於什麼呢？就是下面第二個哀愍心。

論說「由哀愍故，不惱於他」，有哀愍心才能不惱於他。那什麼是哀愍心呢？

它說「無緣而起利、樂二心，無緣而起慈、悲二心」。無緣而起利、樂二心，這個無緣，我去找很多注

釋，並沒有解釋。這個詞有可能是指沒有特定的物件，我們對於眾生，要利益眾生，我們不能有特定的物件。有特定的物件，我們很難起這個哀愍心。比如說，我跟他沒有什麼血緣關係，真要做到全力全心地幫助他，可能就不是那麼容易。或者是，雖然我們有利益眾生的願心，但在不知覺中都會起分別心，很難平等一切。所以，我想，《論》這裡有可能是指假如我們沒有特定的物件，那麼對於眾生的哀愍，就可以生起平等的利、樂二心，利益和安樂眾生的心。

其次，同樣的以沒有特定物件的想法，我們才能生起慈、悲二心——就是與樂和拔苦二心。

綜上可知，「利、樂，慈、悲」這四心，加起來就是哀愍義，就是哀憫眾生。而由於哀愍眾生，所以我們要不惱眾生。這兩個詞表現出的因果關係，很值得我們參考。

到這裡為止，就是經律論的注釋，就是對於自護護他的注解，提供給大家參考。下面會再做綜合討論。

補充：《增支部》4.96《貪的調伏經》

在這裡我們先來看一部經——《增支部》的《調伏經》，這部經跟我們的主題是有關係的。

經說：世間有四種人。

第一種人，為了自己利益，而不是為了別人利益。這是甚麼意思呢？就是有些人，我們自己懂得調伏自己的貪、瞋、癡，就是自己對自己，他懂得調伏。但是，他不會去勸導別人調伏貪、瞋、癡，就是比較照顧自己這一面，照顧自己的利益，但是，不會去為別人的利益。這是第一種人。

第二種人，為他人的利益，而不是為自己的利益。有一些人，自己是沒有積極地在調伏自己的貪、瞋、癡，但是，他很賣力地去勸導別人調伏貪、瞋、癡。我覺得，這種人也蠻多的。就是自己沒辦法調伏貪、瞋、癡，但是，他很賣力地去勸導別人調伏貪、瞋、癡。你說，都不好！其實也不盡然。有些人被他勸一勸，搞不好也能夠修學善法，開啟善根，也說不定。所以，佛陀說，也有這種人。為了他人的，不是為了自己的利益。

第三種人，比較像是一般的人或沒有學習佛法的人。他不為自己調伏貪、瞋、癡，就是不懂得怎麼樣調伏自己的貪、瞋、癡，也不會教導別人怎麼調伏貪、瞋、癡。這個是最一般的人，就是這樣子。

第四種人，當然是最好的。懂得自己調伏貪、瞋、癡，也懂得去勸導

別人調伏貪、瞋、癡。這個是自護跟護他兩個都具足，這個是最圓滿的。

我自己在思維這部經時，想說亦可按照《增支部》4.95 經所說的四種人，是可以區分為優劣的順序。最差的，就是第四種——不是為了自己，也不是為了他人。第三種，就是為了他人，但不是為了自己。第二種，就是為了自己，不是為了他人。最好的，就是為了自己，也為了他人。所以這四種我在想佛陀說有四類人：這個為自也為他是最好的；這個為自非為他是其次；這個為他非為自是第三；這個非為自、非為他是不好的。

不過，我覺得，也可能是次第的意思。為什麼呢？因為，比如說，我們有些人，他沒有學佛，當然就是不會為自己，也不會為別人。在學佛過後，有些人，比如剛入佛門，覺得佛法很好，他可能就是一一直在叫別人來學佛啊，叫別人來修行，但是，自己不修。我們很多佛弟子都這樣，叫別人修，自己不修，這個就是第三種。排行第二的，就是他自己就懂得自己修，但是，他不善巧地，或者他不知道佛說，其實也是要勸導別人修。進一步的，如果說，他修學一段佛法之後，實踐之後，瞭解之後，原來佛說

的，要為了自己，也為了他人；保護自己，也保護他人，這個是最上等的修行人。也許他就會進入到最後這個層次！所以，我覺得這部經有可能也是次第，不只是種類說而已！

二、略述契經義

（一）自護即護他，護他即自護

接下來就要跟大家分享我自己讀了上面這些資料後，自己的領悟，自己的體會。首先來看契經的道理，契經就是《相應部》跟《雜阿含》，還有《律部》，這句話很重要「自護即是護他，護他即是自護。」

1、自護即護他

我們先來了解什麼是「自護即是護他」？一般我們說在經典上，有說「自通之法」。什麼叫自通之法呢？比如說，我自己持戒，我不要造惡。為什麼？因為造惡會得到苦報，不好的果報。其他眾生也因為我持戒，所以，他們不會受到我的煩惱的威脅。當然自然地，我身邊的眾生內心就會無恐怖，能得到安樂。這個就是我持戒，但是，我身邊的眾生會得到無恐怖，能得安樂。這個就是你有自護！旁邊的眾人也會能夠得到安樂，就是在你自護的同時，也能夠護他。

相同的，我們修學四念住，防止我們煩惱的衝動和不安，避免自己受到無明、愛染的影響而造下很多惡業。其他眾生也因為我修學四念住，不會受到我的煩惱發作的影響、威脅跟不安，眾生自然就免除恐怖，能得到安樂。這個就是於自護中護他。

一般，我們在瞭解教理之後，就會發現這種感覺是比較消極一點的，就是我自己有修，我身邊的人自然得到很多安樂。因為他不會受到我煩惱衝動，我煩惱的這種作祟所影響。我的情緒不會影響別人！我不會遷怒於別人，因為我有修四念住。站在這樣的角度來說，自護中能夠護他。這其實也是第一個層次。

2、護他即自護

第二個層次，就是護他即自護。護他就是保護、護念眾生。另外一面就是如果眾生對我起了煩惱，我應該要安忍、包容眾生的煩惱衝動，因為我有修學四念住的緣故。最好的方法當然不是只有安忍跟包容，所以，佛陀才教導我們除了安忍以外，理應要善巧地引導他也修學四念住。因為若是眾生有修學四念住，他就會明白什麼是“於護他中，獲得自護”。懂得自護的人，就有能力主導自己的心

念，而不會輕易讓煩惱入侵，這個才是護他最好的一個實質辦法。

（二）老師與弟子的見解

再來想要討論的是，我個人對於特技老師跟弟子的見解。我們從經文就可以看到老師說：老師護著弟子，弟子護著老師。弟子則說：老師跟弟子，各別自護。

有一些人，看了這個《相應部》跟《雜阿含》之後，就評論說，這個老師很愚蠢，而徒弟很聰明。

但是，我讀了之後，個人覺得，這對師徒的對話不一定要用老師愚蠢和弟子聰明的角度來闡述。為什麼？因為這個表演是老師教弟子的，對不對？有老師傳授給這個弟子，弟子才懂得表演。只是有時候因為彼此已經很熟悉了，或者是說，該提醒的之前都提醒了，在你上場之前，只是講一些基礎的東西而已。所以，論到各別保護的想法，難道當老師的會不知道嗎？我覺得不是很合理，也不合邏輯吧？即便有青出於藍的優秀弟子，但也不至於會差別這麼大吧。

我想要說的是，其實，各別保護自己是第一個共識的基礎才對。如果按照經文來說，老師保護老師自己，徒弟保護徒弟自己，這個是基本要

素。但是，在整個的表演項目當中，按常理彼此也要守護對方才對。

這很容易了解的，比如說，如果在下面的人他自己失策的話，上面的人你怎麼穩定啊？他也會掉摔下來呀，對不對？或許因為有練習他不一定會摔傷。為什麼我會補這個？因為我看到有一個比丘在解釋的時候，他說這部經，《相應部》跟《雜阿含》這部經，應該是比較重要是這個徒弟，因為他比較聰明，這個老師在下面如果他自己不守護好自己，會讓徒弟摔下來，摔傷。

但是，我自己因為去年有些因緣，讓我明白說，其實不要說這個表演這種特技的人，就是一般像我在台灣，我就有聽到說，像一些去當兵的，他們要去參加，尤其是海、陸、空的空軍跳傘訓練，他們有訓練那個怎麼跳傘，從高處跳下來，剛開始的時候，它不會給一個降落傘，但是，它會從高處（高台）放你下來，然後，依序以五個點著陸的方式，由腳尖、腳側背、側面小腿、側面大腿、臀部，順勢翻滾，你用蹲的方式，或者是抱著膝蓋的方式滾下來，就是你跌下來的時候你是抱著膝蓋，你不會腳先下，所以你不會受傷，你就是用側滾翻的方式滾到地面。我覺得說有

了這個想法之後，就覺得這種在馬戲團裡表演的人，他們要是摔下來，也不見得都會受傷哦！除非是不注意。否則的話，他們應該要先養成，跌下來如何保護自己的一個訓練。這個是基本功。

從這樣的角度來說，我覺得不一定這個老師很笨，徒弟一定很聰明。回到這裡來看的話，如果下方失策，上方怎麼穩，也會失敗。反過來說，如果上方，就是徒弟，他失誤，下方他怎麼穩，這個演出也未必是成功的，對不對？所以，我覺得，應該是各別自護是基礎的，但是，也要各自守護對方，這個也是重點才對。

下面我會慢慢跟大家歸因到四念住去。第二、上下兩方首要就是第一要自護，要懂得保護自己，在自護中，也要兼顧護他，所以從平衡自己到自他平衡，兩個方面都平衡，這個才是最安全的狀態。所以這部經或許可以用這樣的角度來理解。這個是我的理解給大家參考！

各別自護是一個基礎，接著就是要第二的兼顧護他。

如果從四念住來說，各別的眾生我們要修學四念住，這個是一個基礎，我們不能夠只叫別人修，自己不修。所以，自己修四念住，能夠獲得

佛法的智慧，這個是第一個基礎。

其次，我們有了這樣的基礎之後，我們要護念眾生，要護他，當然就是第一個如果按照經文的典故來看，我們各別自護之後，也要兼顧護他，所以我們除了各別修學四念處之外，我們還要教導眾生修四念住。這個當下，護他，表達的就是慈悲。

第三、自護護他，就是兩者都能夠自他平等，互相增上助成，自他都修四念住，結論就是悲智都具足。所以，這樣的行為，就是能夠做得到智慧跟慈悲的具足。

我覺得，按照這部經來看的話，這些論師的說明，應該是有這三個層次，就是各別自護，然後，還要兼顧護他，教他修四念住，最後就是，彼此都能夠自護護他。那就如佛經所說的，自己修四念住，也要教眾生修四念住，才是自護護他的實質意義。那這個就是我們上面《增支部》的四種人裡面的最上者。最好的，就是能自護，也能去護他。

三、略述論義

論義的話，《瑜伽師地論》它提到邪師跟弟子的情形而來論述自護護他。從《論》來看，弟子比邪師有智慧。這跟《契經》，徒弟比老師

有智慧，是相合的。到這裡來，只是相合，對不對？這論議，它談到自護的時候，這個徒弟有提醒老師，要有因果正見，要有正命，然後，要有四預流支，才能斷煩惱。這個是自護的基礎。有了上面修行的基礎——自己斷除了煩惱雜染，我們要護他，才能給予眾生實質上的無惱與哀憫。這個是論議。

四、保護自己，保護他人，皆應修習四念住

（一）生理管理：身念住

現在要簡單地歸納，我們修學四念住，其實就是保護自己及保護別人。

身念住，如果用現在的話來說的話，就是叫做生理管理，我們的生理，就是我們的色身。經典裡面教導我們的身念住，有很多方法：出入息，地、水、火、風四大，四威儀——行、住、坐、臥的姿勢，正知，及不淨觀等。

比如說修習四大、四威儀等，這其實對於我們的平常生活，保持在攝心不散亂，是很好的方法。

就像在觀察地、水、火、風四大時，即可明了這四種元素對我們的影

響是非常大的。如《大智度論》裡面有提到說，我們平常做夢所見的影像，大部分是跟四大有關的。《大智度論》卷六有說到：如果我們色身的熱氣多，我們做夢會看到有很多火光，或黃色、紅色的東西；如果色身冷氣、寒氣偏多，我們在夢裡就會看到水；若是風比較多，夢裡就可能看到有小鳥或者是自己飛起來。由此可知，很多夢境實是四大不調所致，不必大驚小怪。

當我們在觀察四大的時候，就可以瞭解色身為多種元素所組成，其中並沒有一個我存在。所以，這個色身不值得我們愛戀，不應該要染著它。

除了四大，其它如出入息或四威儀等，都能幫助我們更為瞭解自己的身體狀況。

我們色身的狀況，會影響我們的心心所法，影響我們的感受。所以，色身的保護與照顧，說很容易，它很容易，說很難，其實它也難。如果說，我們起床的時候，色身就感覺很不对劲，那麼這一天的心情與感受，就會不好。所以，我們要精勤地修學四大或四威儀的這些方法，如此才懂得如何保護自己色身的健康，自己健康才能夠保護別人的健康。

下面這一段是向智尊者說的。他說，特別關係到流行性傳染病的情況。我看了這句話，我覺得，唉！這句話怎麼跟我們現在這個冠狀病毒的流感這麼像啊！所以，我就引用了他的說明。

他說：如果我們有修身念住的人，就會懂得保護自己的健康，我們才能夠保護別人的健康。換句話說，有修身念住的人，對於個人的身行、語行就會很謹慎，因為有能力保護自身，才可以去保護他人，守護好自己免於草率而疏忽，加諸他人的傷害。

比如，我們自己要非常小心，不能感染到這個流感。否則的話，倘若因為自己的大意，或者是疏忽而感染確診的話，就會影響到家人或朋友們。所以，要多多修習身念住，才能瞭解自己的色身，有些東西不要去冒險，就是要懂得自己的色身的狀況，不要讓自己色身受到影響與破壞，如此方可護己及護人。

（二）情緒管理：受念住

受念住現在的用詞就叫情緒管理。我們修學四念住經文有教導我們要了知感受。我們的身心有種種的感受，它比色身更微細。

我們觀察四大的時候，也有種種的感受。坐得時間久，就有苦受；坐得很穩，就有樂受。這個感受，它是自然會生起的，而只要如實地辨別、了知它即可。

辨別、了知之後，第三層次，就是我們要看到這些受，是有雜染的，還是沒有雜染的，因為這裡就會銜接到心念處去。所以，在修學受念處的階段，我們就要明白，這個色身對我們情緒的影響是很大的，尤其是這個苦受跟樂受。在五受裡面，這個就是前面兩種受，所以，修學受念住，有一個好處就是，當別人對於我們講了一些話，或者是我們聽到了一些新聞，比如說，現在的疫情，我們聽到一些新聞，或者是朋友也受到這些感染。我們身心裡面會有很多恐懼跟苦受產生。這我們自己就要覺察，如何讓自己不要陷入這些感受當中，因為一旦不自覺地產生了恐懼不安，它就會導致我們睡不安，也吃不下。

（三）精神管理：心念住

心念住，我把它形容為精神管理。心念住，就是精神方面的。經典裡面就有教導我們，我們修心念住，主要是要辨別我們的心心所法。

在凡夫位來說，首先我們要了知貪、瞋、癡三不善根，無貪、無瞋、無癡三善根。昏沉、掉舉，有定、無定……要辨別自己的種種心，現在是處於哪一個狀態。

比如說，我對於苦受，生起了瞋心；而對於樂受，生起了貪心。到達這裡，就是準備要從受念住進入到心念處的學習了，二者是密切相關的。無論是受或是心，這階段是自相了知的觀察，也是基礎功。

心念處，要辨別五受之中的後三：憂、喜、捨三種受。苦、樂是身體的受，憂、喜、捨是內心的受，合稱五種受。

當我們看到疫情越來越嚴重的時候，我們內心裡面其實是有許多憂患與憂愁的，此時此刻，其實就是我們心念住要觀察的對象。

接著向智尊者說：如果我們保護自己免受三毒——貪、瞋、癡所害，我們的同伴也會獲得平安。就是我們不會把自己貪、瞋、癡的這種干擾，遷移到朋友的身上，身邊的人的身上。貪跟瞋，就像傳染病一樣，如果我們懂得保護自己，對抗這些傳染病，起碼我們在某種程度上，也是在保護別人，對不對？我們如果懂得

保護自己，同時也在保護家人。如果貪、瞋不影響我們的話，我們也能夠讓眾生、身邊的人得到平安。至於癡，當然就是無明——偏見、妄想，所以，我們要學習智慧，這個就是心念住。

（四）覺性開發：法念住

1、七覺支之運用

第四，覺性開發，就是法念住。覺性，就是七覺支的覺，覺性的開發，就是修學七覺支。七覺支，前兩天我聽阿闍黎的開示，阿闍黎也有說明的很清楚。其實以我們初學來說，七覺支最重要的，還是前面兩個，就是念覺支和擇法覺支。我們如果懂得平常培養正念，修學四念住的話，就是這個念覺支的練習、運用與開發。平常就要多多修學，無論在行、住、坐、臥，或者是禪修，都一樣。擇法就是正見。

所以，我們不要只是泛泛地修學佛法，要做一個佛弟子，就要自己用功。要製造一些因緣，讓自己不要懈怠。不要跟世間人一樣，很容易落入恐怖跟不安。這個都是擇法要能夠做到的事。

2、自發的道德，才能護自護他

只有當道德的自我保護成為自發的作用，如此的道德發展才能對自他提供真正的保護和安全。

最後這一段也是向智尊者說的。長老提到說：「只有當道德的自我保護成為自發的作用，如此的道德發展才能對自他提供真正的保護和安全。」這種自我保護的行為，能夠做到自發性的——自發性，就是主動，我想要去開發，這樣的一種自護，就是要修學四念住的這種動力。如果我自己能夠自發性或主動性地要去修學與成就四念住的話，它本身就是道德的發展，有了這些基礎，才能完成對於自他的保護。

自發性或說是覺性的開發，是要靠自己的，要靠自己的道心，要懂得觀察無常的世間，緣起的世間。

如果我們學佛之後，沒有辦法開發這個自發性的學習的話，我們通常都會停滯，或者只是表面上是佛教徒。我們沒有辦法在道業上不斷地前進。你可能會在外表上，看起來是一個佛教徒，但是，事實上，我們內心的層次並沒有提升，所以，自發性是很重要的，是一個覺性的開發。

因此，長老才說，一個藉由禪修

開發心智的人，就是懂得投入自我道德的改善，這當然要修學四念住，才改善自己。自我心靈發展的人，他能夠讓自己，還有世界獲得和平，因為它不會帶來傷害跟暴力，它所散發出來的寧靜，還有清淨，可以產生向上正能量，而且，能給予世界很好的正面祝福。即使這個修行人他獨處，或者是過著寂靜的生活，但是，他對於社會，都是有正面的因素。就好像我們釋迦牟尼佛，對不對？他也是出家、離家、成就了道業，但是，他對於這個人間的貢獻，到現在都還是有目共睹的。所以，我們可以知道說，真正要自護——保護自己，佛陀給我們最好的禮物，就是修學四念住。

在這裡，希望大家能夠好好地培養這個身、受、心、法的學習。不管我們是喜歡身念住，觀察出入息，或者是修四大，都好。我們一定要跟著善知識修學，讓我們從四念住觀察到更加的微細，讓自己的止觀可以成為自己自我心靈淨化的一個正能量的開發。那這一種覺性的開發過程，自護能做得好，我們才有實質的力量去幫助眾生，保護眾生。最後，祝願大家都能修學四念住，大家一起共同努力。



梵語佛典教學與學習之心得筆記

《中論》「二諦」教學之 觀行與義理解析（四）

文／常精進

在上一期的《會訊》中，筆者概述了月稱論師《明句論》註釋〈觀四諦品〉第八頌內容中關於「世俗」（*saṃvṛti*）一語之三種意涵中的第一種意義——「無知」。若依《入中論》第六品第二十八偈頌所提示的文義來說，「世俗」是指緣起世間的一切法，而「世俗諦」可理解為凡夫眾生將緣起世間的一切法視為真實有的情況。另一方面，從「世俗」指覆障凡夫眾生見真理的「愚痴」或「無知」之涵義來看，似乎透露出此一「世俗」義是從能知者的角度來說

明「世俗」的覆障義，即凡夫眾生因無知而錯誤地將「世俗」視為真實存在。換言之，「世俗諦」即是眾生因有愚痴或無知的緣故而將緣起世間的一切法視為真實有的存在。在說明完「世俗」三義之第一種意義後，月稱論師接著說明「世俗」之第二種意義，內容如下：

*paraspara¹saṃbhavanam vā saṃv
ṛtiranyonyasamāśrayeṇetyarthaḥ.*
(*Prasannapadā* [ed. de la Vallée
Poussin 1913] 492.11)

¹ Poussin 此處有一註釋文字（p. 492，註 4），內容引述如下：

Lecture douteuse; le tibétain བར་ཚན་བརྟེན་པས་ = *paraspara-samāśrayāt*, car བརྟེན་པ་ཉིད་གྱིས་ = *samāśrayeṇa*.

藏譯本相關之文字內容，參見：Derge No. 3860, 'A:163a。

以下將先對偈頌中的重要語詞進行解析。

關於上述引文之重要字詞的相關分析與說明如下：

paraspara-saṃbhavanam：若依此處之讀法，其字面義為「相互共存」。Poussin (1913: 492, note 4) 在此有一腳註說明文字。文字說明中，他指出 paraspara- 這一讀法是有問題的。他舉藏譯本為例，與 paraspara- 對應之藏譯文字作 བན་ཚུན་བརྟན་པས་，此語相當於梵語 paraspara-samāśrayāt。他進一步指出，藏譯本這段文字中，另有提到 བརྟན་པ་ཉིད་ཀྱིས་ 這一語詞，此即對應梵本 anyonya-samāśrayeṇa 一語之 -samāśrayeṇa。基於上述之理由，他認為 “paraspara-” 的正確用字應作 paraspara-samāśraya-，意為「相互依待」。此外，筆者注意到，關於 -saṃbhavanam 一語，藏譯本並無對應之用字，而 Poussin 在此亦無對梵本此處之 -saṃbhavanam 有所疑議。似乎，Poussin 認為此處梵本的文字應為 paraspara-samāśraya-saṃbhavanam，字面意為「由相互依

待而一起成為存在」。

saṃvṛtiranyonyasamāśrayeṇetyarthah：此一長串之梵語文字為數個梵語字因連音規則而合寫在一起，可拆解為：saṃvṛtir anyonya-samāśrayeṇa ity arthah。此處只先解釋 saṃvṛtir 一語，其餘之 anyonya-samāśrayeṇa ity arthah 則於下面幾項詞條中分別說明。saṃvṛtir 一語在漢譯佛中多譯為「世俗」，此語為 saṃ 與 vṛti 之複合詞。在此段文脈中，saṃ（或 sam）可理解為「共同地」之意；vṛti 可理解為動詞詞根 √vṛt 加上形成名詞之語尾 -i 所成之陰性名詞。因此，saṃvṛti 一語的字面義可理解為「共同地生起」或「一起出現而存在」。

anyonya-samāśrayeṇa：此是 anyonya（相互）與 samāśraya（依待）二語之複合詞，為 anyonya-samāśraya 之陽性、單性、具格形，意為「相互依待」。

ity：不變化詞，其作用為表示引述內容結束之處，此處作用為表示定義內容結束之處。

arthah：為 artha 一語之陽性、單

數、主格形。

依據上述之字詞分析，上文之梵語文句可理解如下：

paraspara-saṃbhavanam vā
saṃvṛtir anyonya-samāśrayeṇa
ity arthaḥ. (Prasannapadā [ed. de
la Vallée Poussin 1913] 492.11)
或者，相互共同生起是世俗，
意為「藉由相互依待」。

此處之內容為月稱論師對「世俗」(saṃvṛti)一語解釋之第二項說明。就文字說明本身來說，「相互共同生起是世俗，意為『藉由相互依待』」一句似乎不是很容易理解其涵義為何。萬金川在《中觀思想講錄》(p. 163)提供他對此處文字之理解——「互為依事，相互依靠的事物」。此中之「互為依事」，應是對應 paraspara-saṃbhavana 一語之理解與詮釋；「相互依靠的事物」則為對應 anyonya-samāśraya 一語的詮釋。若前述之對應即萬金川此一詮釋的依據，則關於「互為依事」一句，「互」對應 paraspara-（相

互的）；而「依事」所對應的應該是 -saṃbhavana。然而，saṃbhavana 之字面義為「共同生起」或「一起出現而存在」，似乎不太能理解 saṃbhavana 如何有「依事」這樣的意思。如前面語詞分析與說明之 paraspara-saṃbhavanam 一項中所提示，Poussin 在此處有些說明文字。依據其註釋的說明，似乎暗示此處之 paraspara-saṃbhavana 應讀為 paraspara-samāśraya-saṃbhavana。綜合 Poussin 此處所提供之說明內容，paraspara-samāśraya-saṃbhavana 之字面義可理解為：由相互依待而一起成為存在。「由相互依待而一起成為存在」之意義與萬金川此處所說之「互為依事」似乎有著一致的涵義。

關於 anyonya-samāśraya 之涵義，萬金川詮釋為「相互依靠的事物」。anyonya-samāśraya 一語之字面義為「相互依待」；似乎，萬金川將 anyonya-samāśraya 理解為有財釋之複合詞，即「具相互依待的」，並將此有財釋複合詞引申理解為名詞——相互依待的事物。實際上，在月稱論師的說明文字中，anyonya-samāśraya

一語是以具格 *anyonya-samāśrayeṇa* 之形式出現在句子中，就句子的文脈結構來看，可理解為是要說明前面 *paraspara-sambhavana* 一語的完整意思，若擬構此處梵語文句之完整陳述，或可為：*anyonya-samāśrayeṇa sambhavanaḥ*。就字面義來說，此一擬構之梵語文句可理解為：藉由相互依待而一起成為存在。此一涵義，似乎與萬金川此處所說之「相互依靠的事物」在意義上相當。

針對《明句論》之「世俗」三義的第二項解釋，萬金川進一步提出如下之詮釋見解：

saṃvṛti 一詞如何而有「互為依事」之義，這一點並不清楚。或許月稱一方面視 *saṃvṛti* 為 *saṃvṛtti*，並且取後者的詞根 *vṛt* 之義來著手詮釋，而 *vṛt* 則有「轉起」之義，如此一來，再取 *saṃ* 的「一起或共同」之義，合起來便有「共同轉起」的意

思。²

在上述引文中萬金川認為月稱論師將 *saṃvṛti* 視為 *saṃvṛtti*，因此 *saṃvṛti* 即有「共同轉起」之義，而「共同轉起」亦可理解為「共同存在」，於是 *saṃvṛti* 有「互為依事」之意義。³ 關於上述萬金川對 *saṃvṛti* 一語所提供之語源學上的解釋，筆者認為尚有討論的空間。基本上，依據 *saṃvṛti* 的第二項解釋而推測月稱論師認為 *saṃvṛti* 一語源自詞根 *√vṛt* 的見解，筆者認為這一點是正確的；然而，月稱論師論不一定是將 *saṃvṛti* 視為 *saṃvṛtti*。若將 *saṃvṛti* 視為 *saṃvṛtti*，則意味著月稱論師認為 *saṃvṛti* 的拼寫有誤，正確的拼寫形式是 *saṃvṛtti*。

在梵語文法之構詞學中，由詞根形成名詞或形容詞的方式有非常多種，其中有詞根加上 *-ti* 而形成名詞或形容詞，亦有詞根加上 *-i* 而形成名詞或形容詞之方式。*saṃvṛti* 有完全覆

² 《中觀思想講錄》，p. 164。

³ 劉嘉誠在其〈月稱的「緣起」義〉（pp. 16-17）一文中亦有與萬金川相同之看法，然而筆者並不完認認同此一見解。

障之義，是將 *saṃvṛti* 理解為 *sam-√vṛ + ti* 所形成的名詞；而 *saṃvṛti* 有共同轉起之義，可以理解為是將 *saṃvṛti* 視為 *sam-√vṛt + i* 所形成的名詞。換言之，相同之 *saṃvṛti* 這一拼寫形式的語詞可理解為不同詞根加上不同後綴元素所形成，並不一定是將 *saṃvṛti* 視為 *saṃvṛtti*。⁴

在前面引文中，萬金川認為「世俗」之第二義——「互為依事，相互依靠的事物」是將 *saṃvṛti* 理解為「共同轉起」之義所引申而來的意思。關於如何從「共同轉起」一義引申成為「互為依事，相互依靠的事物」這樣的意義，他進一步說明如下：

這層意思便是一般所謂的「緣起」之義，或許月稱所謂「互為依事」，便是指這種「共同轉起」而相互依靠的「緣起」之義。因此，在這一層意思上，「世俗」所指的便是具有

相互依存性的事物。⁵

引文中，「這層意思」是指「共同轉起」之義。針對「共同轉起」一義，萬金川指出這即是「緣起」的意思，並認為「緣起」有「共同轉起」而相互依靠的意思，因而月稱論師認為 *saṃvṛti* 有「互為依事，相互依靠的事物」的涵義。若單就「緣起」（*pratītyasamutpāda*）這一語詞本身的字面義來說，似乎沒「相互依靠」的意思；然而就「緣起」事物在義理上的說明來看，確實有「相互依靠」的涵義。劉嘉誠在其〈月稱的「緣起」義〉（《佛學研究中心學報》10：12-14）一文中引述《明句論》的說明內容，指出月稱論師在此一論著中多次舉「長」與「短」相互觀待的例子以說明緣起之事物。文中，特別提到月稱論師引述龍樹之《寶鬘論》以說明緣起事物之相待性。⁶

關於緣起事物之相待性，《大智度

⁴ 關於字根加上 -i 或 -ti 之後綴而形成名詞或形容詞之規則，參見 Whitney 所著之 *Sanskrit Grammar*，§1155、§1157。

⁵ 《中觀思想講錄》，p. 164。

⁶ 劉嘉誠（2005：12-14）。關於此文之全文，參見：劉嘉誠。2005。〈月稱的「緣起」

論》卷 12 亦有相當之內容：

如是等種種因緣，故知有此
 麁，是名麁法，云何言施物不
 可得？答曰：汝言有名故有，
 是事不然。何以知之？……
 「有」，有三種：一者、相待
 有，二者、假名有，三者、法
 有。相待者，如長短、彼此
 等，實無長短，亦無彼此，
 以相待故有名。長因短有，
 短亦因長；彼亦因此，此亦
 因彼；若在物東，則以為西，
 在西則以為東；一物未異而有
 東、西之別，此皆有名而無實
 也……。 (CBETA 2023.Q4, T25,
 no. 1509, p. 147b17–c12)

此外，導師在《中觀論頌講記》中亦
 提及緣起事物具相待性之特質，內容
 如下：

古代三論宗，從一切法無自性

的觀念出發，說一切法唯是假
 名，不從自他等生。如長短相
 待……從長短的相待相成中，
 理解無長短的自性……。唯其
 沒有長短自性，所以是假名的
 長短……。……他從緣起理解
 到無自性，在無自性上成立相
 待假……這一觀察過程，是非
 常正確的。⁷

上述二處引文皆提及緣起事物之長
 短等相待相成的意義，其主要的義趣
 是藉此例以表示依因待緣而生起之
 事物是「無自性」的。另一方面，此
 處所謂的長短、彼此等相待性，單就
 這些例子本身來說，似乎意味著緣起
 事物之相待性與我們的認識或概念
 相關。

關於《明句論》所說之「世俗」意
 義的第二義——相互共存義，導師在
 《成佛之道》關於「世俗假有」的一
 段開示中，指出「世俗」有相互共存
 之義：

義〉。《佛學研究中心學報》10：1–39。

⁷ 《中觀論頌講記》，pp. 62–63。

器界也好，眾生也好，一一法也好，都「惟」是「世俗」的「假有」了。……一切眾生的虛妄分別心而發現的一切，覺得這是什麼、那是什麼；心裡覺得的那個，覺得就是稱之為什麼的，庸常所認識到的一切——體質、形態、作用，一切都是世俗的。世俗的，就是假有的。假有，不是說什麼都沒有，是施設而有的意思（也叫做假名），就是依因緣而存在、而現起的。……無常無我的一切因果法，佛稱之為世俗的假有。……世間的一切——器界、眾生，一色一心，都是世俗假有——緣起的存在。這是無常、無我的，但在展轉相關、相依相待下，眾生是和合的、相續的存在……。 (pp. 229-230)

在導師的說明中，提到「世俗的，就是假有的……就是依因緣而存在、

而現起的……」、「世間的一切——器界、眾生，一色一心，都是世俗假有——緣起的存在……展轉相關、相依相待……」，這些說明內容，即與

《明句論》此處所說「相互共同生起是世俗，意為『藉由相互依待[而一起成為存在]』」之義趣一致。除此之外，導師在《中觀今論》中亦有與《明句論》之「相互共同生起是世俗」的意義相同之開示，如：「緣起因果的相續有，是世俗的……。」⁸藉由與導師所開示之「世俗」的意義相比較，《明句論》之「相互共同生起是世俗，意為『藉由相互依待[而一起成為存在]』」一句所要傳達的義趣，可以理解為：「世俗」，即一切相依相待、依因待緣所生起之法；而這一切緣所生起之法，透過相依相待的過程而相續存在。此一說明方式與前面所之長短相待之義趣，似有些不同。換言之，導師在《成佛之道》所說，比較著在諸法存在之相待性。舉例來說，由於農夫的施肥除草而讓稻穀得以健康地生長，而所收成的稻

⁸ 《中觀今論》，p. 77。

穀可以作為食物而讓農夫得以存活。或者，可以山坡上種植草木而讓山坡的土石不會流失之例子來說明。山坡的土石可作為草木的養份來源；而草木之根能夠讓土石穩固而不會隨意被雨水冲刷而流失，這其中也因為土石不流失，而草木得以健全地生長。⁹

綜合以上之討論，關於月稱論師之「世俗」三義的第二義——「相互共同生起是世俗，意為『藉由相互依待[而一起成為存在]』」，其所謂「相互共同生起」或「相互依待而一起成為存在」之義趣，若舉長短、彼此等

之相待性作為例子以為說明，則似乎意味著緣起事物之相待性與我們的認識或概念相關。另一方面，緣起事物之「相互共同生起」或「相互依待而一起成為存在」之義趣，亦可以是一切法之存在上的相依相待而存在。¹⁰ 在提示了「世俗」之第二種涵義之後，月稱論師在《明句論》中進一步說明「世俗」的第三種涵義。這部分，將於後續的討論中解說。期待下一期再與大家分享梵語佛典之學習心得筆記！



⁹ 關於緣起之相依相待義，導師在《成佛之道》中提示了其中之深意：

……盡世間的一切事事物物，盡一切眾生的生死死生，無非是成立於這樣的原理：因存在（有）所以果存在，因現起（生）所以果現起。一切都是依於因緣的，也就是離不了因緣的，離了因緣是不能存在的。依這『此有故彼有，此生故彼生』的定律而觀察起來，什麼都不是自有的、永有的，一切世間，一切生死，無論是前後的、同時的，都無非是展轉相關的、相依相待的存在。展轉相關的、相依相待的存在，才能成為因果。所以，從佛悟證的『此有故彼有，此生故彼生』的因果定律，就能正見因果的深義，而不是庸俗的因果觀了！（《成佛之道》（增注本），p. 227）

¹⁰ 關於「世俗」之「藉由相互依待[而共存]」之意義，可參考導師在《中觀今論》中之一段關於「時間」之意義的說明：

時間，因所依一切法的動變而幻現，所以說為各別的時間。但一切法是緣起的存在，是相關相依的，所以世間每依待於一運動形相較安定而顯著者——如日、如地球，依它運動的形態而安立時間，因而可以彼此推算。……要知一切法似現為時間的延續相，而實自性不可得，僅能從相依相待的世俗觀去了解它。（pp. 121-124）

此中，「世間每依待於一運動形相較安定而顯著者——如日、如地球，依它運動的形態而安立時間」一句，可理解為與「相互共存」之定義的意義相當，如時間之施設是依於「一運動形相較安定而顯著者——如日、如地球」而安立。

回顧展望

回顧過往

2023

- | | | |
|-----|-------|-------------------------------------|
| 09/ | 07~09 | 福嚴佛學院佛三院內共修／會藏法師指導。 |
| | 22~24 | 第34屆全國佛學論文聯合發表會。 |
| 10/ | 02~03 | 福嚴校友會第十屆第二次校友大會暨佛學講座。(詳閱pp.118-120) |
| | 04 | 福嚴佛學院消防演習。 |
| 11/ | 19~25 | 福嚴佛學院禪七院內共修／開恩法師指導。 |
| | 28~30 | 福嚴佛學院校外參學。 |
| 12/ | 09 | 福嚴佛學院大悲懺院內共修法會。 |

2024

- | | | |
|-----|------------|-----------------------|
| 01/ | 18 | 福嚴佛學院112學年度上學期結業式 |
| | 19~02/25 | 福嚴佛學院寒假。 |
| 02/ | 29~03/02 | 福嚴佛學院佛三院內共修／會藏法師指導。 |
| 03/ | 02, 09, 17 | 印順導師思想巡迴講座暨座談會。 |
| | 04 | 福嚴佛學院112學年度下學期始業式。 |
| | 04~06/07 | 福嚴推廣教育班第37期正式上課。 |
| | 04~06/22 | 慧日佛學班第36期正式上課。 |
| | 27 | 福嚴佛學院消防演習。 |
| 04/ | 04 | 福嚴佛學院清明法會院內共修。 |
| | 14~20 | 福嚴佛學院禪七院內共修／開恩法師指導。 |
| | 24~25 | 福嚴佛學院校外參學。 |
| 05/ | 04 | 福嚴佛學院暨壹同女眾佛學院聯合論文發表會。 |
| | 29~30 | 福嚴校友會第十一屆第一次幹部會議。 |

- 06/ 02 福嚴精舍金剛般若法會。
 09 福嚴佛學院第一次大學部暨研究所招生考試。
 24 福嚴佛學院第19屆大學部畢業典禮暨112學年度下學期結業式。
 25~09/08 福嚴佛學院暑假。

展望未來

- 09/ 12~14 福嚴佛學院佛三院內共修／會藏法師指導。
 16 福嚴佛學院113學年度上學期始業式。
 12~01/11 慧日佛學班第37期正式上課。(詳閱封面裡)
 16~01/05 福嚴推廣教育班第38期正式上課。(詳閱封面裡)
 19~20 福嚴校友會第十一屆第一次校友大會／地點：高雄元亨寺。
 27~29 第35屆全國佛學論文聯合發表會。
-
- 10/ 09 福嚴佛學院消防演習。
-
- 11/ 17~23 福嚴佛學院禪七院內共修／開恩法師指導。
 26~28 福嚴佛學院校外參學。
-
- 12/ 14 福嚴佛學院大悲懺院內共修法會。
-
- 2025
 01/ 25 福嚴佛學院113學年度上學期結業式。
 26~03/02 福嚴佛學院寒假。

多聞熏習 福嚴校友齊聚一堂，

福嚴校友會

文／釋長定

天氣晴朗的一天，也是福嚴校友大家歡喜的日子——一年一度的相見歡。

2023/10/02

一早，元亨台北講堂特別熱鬧。幾天前，義工們就開始佈置籌備，期待各位法師的蒞臨到來。上午九點半，各地法師依序到講堂報到，簽名，領取名牌、結緣品，安單。

各屆學長聯誼相見歡的時候特別開心，過去的同窗情誼，因為畢業後各駐錫一方，大家互相問候，關心彼此，述說學生時期的點點滴滴，從以前說到近況。

短暫休息後，大家享用常住特別用心準備的午齋。

下午第一場演講由侯弘偉法官分享「自利利他悉圓滿——從預立醫療決定談起」，說明如何從預立醫療決定開展

自利利他的菩薩道，隨著《安寧緩和醫療條例》的上路與推動，保障「末期病人」在末期階段時可以透過「預立安寧緩和醫療暨維生醫療抉擇意願書」

（DNR）去選擇「拒絕維生醫療、心肺復甦術（CPR）」等的權利。此外，《病人自主權利法》已於 108 年 1 月 6 日正式公佈施行，是我國第一部以病人為主體的醫療法規，也是全亞洲第一部完整地保障病人自主權利的專法。《病人自主權利法》強調，在病人尚未屆生命末期時，可以透過預立醫療諮商及決定，選擇自己若屆生命末期時，是否要接受維生醫療或人工營養及流體餵養，且除了將生命末期的病人納入外，還將不可逆轉之昏迷狀況、永久植物人、極重度失智及其他經中央主管機關公告之病人疾病狀況或痛苦難以忍受、疾病無法治癒且依當時醫療水準無其他合適解決方法之情形等四大類均納入得預立醫療決定的對象，且強調病情應告知本人，意願人具有選擇與決定權。並說明透過填寫「預立醫療決定書」，方能保障未來

處於五款臨床條件時得以善終。演講非常精彩，現場也開放討論，令所有法師能夠知道如何從合乎醫療之下決定如何讓自己善終，迎接未來。

最後一個環節，從大眾恭敬唱〈三寶歌〉開始「第十屆第二次校友大會」，會長致詞：「疫情四年的因緣，減少很多事務，但是對校友的關懷卻沒有少過，大家都平平安安的度過，感恩所有校友學長的教導，讓會長學習更多認識更多。」依序各幹部的會務報告說明，讓大家清楚校友會的運作、財務狀況。

此次的重頭戲就是第十一屆新任會長、副會長改選活動，透過會前各屆幹部激烈討論、協商、溝通，最後提出適當人選，交由校友大會大眾投票，選出當選者。最終由第九屆長慈法師當選新任會長，第六屆宗濤法師當選副會長，大家經由掌聲表達歡喜。

校友大會後，利用簡單影片讓大家回顧這四年，第一天的活動也告一個段落，讓大家短暫休息享用藥石，晚上好好的休息，期待隔天的佛學講座。

2023/10/03

經過一晚養精蓄銳，並享用營養均衡的早齋後，整日的佛學講座即將開始。

上午第一場由厚觀法師講述「《維摩詰經》要義」。在大乘經典中，《維摩經》是一部具有獨特風格的經典。大家耳熟能詳的名言，如「心淨佛土淨」，「先以欲鉤牽，後令入佛智」，「我為法來，非為床座」，「智度菩薩母，方便以為父」等，都是出自《維摩經》。

《維摩經》中的主要人物維摩詰長者是一位在家居士，卻對釋迦佛的十大聲聞弟子、彌勒菩薩等出家眾加以問難。修學佛道本應見佛、聞法，但維摩詰卻對須菩提說：「若須菩提不見佛，不聞法，……汝若如是，乃可取食。」維摩詰如此說究竟有何深意？經中說，維摩詰是從阿閼佛的妙喜世界到娑婆世界幫助釋迦佛弘揚大乘佛法，只是弘法的方式與釋迦佛有別。要如何正確理解這樣的一部經典，確實有加以研究的必要。透過兩個小時的精彩講解，讓參與法師

意猶未盡，感受法味滿滿。

第二場由開仁法師分享「經論中的出家生活」。透過三個主題跟大家分享：一、出家的動機與特徵；二、僧伽教育的典範；三、僧制的生活與反思，從經典的角度跟與會大家分享出家的生活。如何用德學來攝受眾生，引導眾生，教育僧眾在現在是非常重要的，身教大於言教。對於同參道友的關懷、自我本身生活，都是德學的表現。法師利用兩個小時簡單扼要的讓我們回顧佛陀本懷，如何自我提升，落實人間。

最後進行新舊任會長暨副會長交接儀式。舊任會長長定法師、副會長巽慧法師簡單致謝詞後，由舊任會長長定法師將福嚴校友會印信移交予新任會長長慈法師，代表承先啟後，代代相傳，永續不斷。在新任會長長慈法師、副會長宗澄法師致詞後，禮成。在簡單隆重下，圓滿新舊任會長交接，也圓滿此次校友大會，更期待下一次的相聚。

10



第34屆 全國佛學論文 聯合發表會



文／釋長慈

「第 三十四屆全國佛學論文聯合發表會」於 2023 年 9 月 22—24 日（星期五至星期日）在佛光山寺舉辦。福嚴佛學院有二位研究生——釋長明、釋普默參與發表論文。論文題目如下：

釋長明：〈評析當代關於《中論》“sā prajñaptir upādāya”之解讀上的異解〉；
釋普默：〈探《第一義空經》及其影響〉。

主辦單位之評審老師及多位參與「第三十四屆全國佛學論文聯合發表會」的講評老師等私下對二位同學之研究成果表達高度的贊賞，其中釋長明之〈評析當代關於《中論》“sā prajñaptir upādāya”之解讀上的異解〉一文獲主辦單位之評審團肯定，獲頒優良論文獎「三獎」。

福嚴佛學院113學年度上學期課程表

		星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六
第一節 07:40 08:30	大一班	小班會	止觀大義 (果化法師)	成佛之道(一) (長慈法師)			
	大三班				如來藏學導論 (貫藏法師)		
	研究所		大乘三系專題(六) (長慈法師)	大智度論(六) (宗證法師)			空之探究 (厚觀法師)
第二節 08:40 09:30	大一班	比丘戒 (本良法師)	止觀大義 (果化法師)	成佛之道(一) (長慈法師)	大乘廣五蘊論 (圓悟法師)	青年之佛教(二) (圓波法師)	
	大三班		印度佛教史 (圓信法師)	寶積經講記 (傳妙法師)	如來藏學導論 (貫藏法師)	青年之佛教(二) (圓波法師)	
	研究所		大乘三系專題(六) (長慈法師)	大智度論(六) (宗證法師)			空之探究 (厚觀法師)
第三節 09:40 10:30	大一班	比丘戒 (本良法師)	止觀大義 (果化法師)	成佛之道(一) (長慈法師)	大乘廣五蘊論 (圓悟法師)	青年之佛教(二) (圓波法師)	
	大三班		印度佛教史 (圓信法師)	寶積經講記 (傳妙法師)	如來藏學導論 (貫藏法師)	青年之佛教(二) (圓波法師)	
	研究所		大乘三系專題(六) (長慈法師)	大智度論(六) (宗證法師)			空之探究 (厚觀法師)
第四節 14:00 14:50	大一班	俱舍論(二) (安慧法師)		妙雲選讀 (貫藏法師)	梵唄 (傳妙法師)	沙彌律儀 (覺慧法師)	
	大三班	俱舍論(二) (安慧法師)	妙雲華雨選讀(二) (圓悟法師)	日文佛學導讀 (楊德輝老師)	梵語佛典選讀 (長慈法師)	中國佛教史 (延正法師)	論文實作 (長慈法師)
	研究所			日文佛學導讀 (楊德輝老師)	梵語佛典選讀 (長慈法師)		論文實作 (長慈法師)
第五節 15:00 15:50	大一班	俱舍論(二) (安慧法師)		妙雲選讀 (貫藏法師)	梵唄 (傳妙法師)	沙彌律儀 (覺慧法師)	
	大三班	俱舍論(二) (安慧法師)	妙雲華雨選讀(二) (圓悟法師)	日文佛學導讀 (楊德輝老師)	梵語佛典選讀 (長慈法師)	中國佛教史 (延正法師)	論文實作 (長慈法師)
	研究所			日文佛學導讀 (楊德輝老師)	梵語佛典選讀 (長慈法師)		論文實作 (長慈法師)
16:00 16:50	大學部	俱舍論(二) (安慧法師)	出坡	出坡	出坡	出坡	
備註							

※課程如有變更，依「福嚴佛學院網站」公告為準。網址－<https://www.fuyan.org.tw/>

ISSN 2070-0520



9 772070 052005