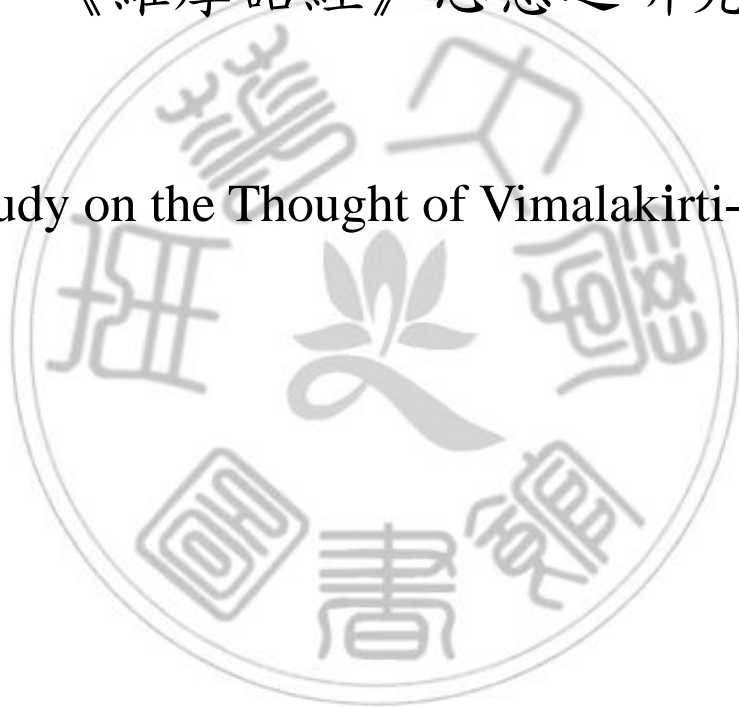


南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所
碩 士 論 文

《維摩詰經》思想之研究

A Study on the Thought of Vimalakirti-nirdewa



指導教授：黃國清 博士

研 究 生：宋明宏 撰

中華民國 九十八 年 十二月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《維摩詰經》思想之研究

研究生： 宋明宏

經考試合格特此證明

口試委員： 陳劍鋒

尤惠貞

指導教授： 黃國清

系主任(所長)： 呂凱文

口 試 日 期：中 華 民 國 98 年 12 月 24 日

中文摘要

《維摩詰經》，一名《不可思議解脫》，是大乘佛教初期的重要經典。此經深刻闡發佛教緣起、無我、中道及般若空性的理趣，以及菩薩淨土之行。其核心思想「唯心淨土」與「不二法門」，對中國歷代的佛教思想具有重要的影響，更是融匯般若系統與淨土經典間之橋樑。本論文主要探討《維摩詰經》整體思想之開展、脈絡、意涵與特殊性，並一窺其思想所展現之開創性與實踐性。

本經藉由寶積獻蓋與維摩詰示疾之因緣，道出法性平等實相與眾生生死病因源頭。在諸佛菩薩及眾聲聞、菩薩弟子之共同演唱法音下，化導不同根器的眾生，發起菩提心行，反聞自性增福生慧，泯滅我執分別，悟入不二，回到清淨，成熟佛果。本文除了說明《維摩詰經》梵漢藏版本、中國歷代注釋書與判教思想外，主要分為「唯心淨土、中道不二、不可思議解脫、當代實踐」等四部份進行探討。其中不可思議佛國淨土因果與中道不二，貫穿了全經思想，體現佛陀講說此經之本懷。

「唯心淨土」思想的形成，主要是受到《維摩詰經》「心淨則佛土淨」思想的影響，此為本經的總說。菩薩淨土之行是成熟佛果的過程，「佛國土清淨」即是回到本來清淨面貌，成就圓滿究竟佛果；而眾生因無始劫一念初動生起分別執著，起惑造業，於生死海流轉，皆存乎一心，此即「如是因感如是果」，即法界性。「中道不二」皆是假名，因眾生偏離本來而說，假名本身不是道，道不可言說，為眾生的本來清淨面目，佛是究竟圓滿體，為常寂光淨，是圓滿究竟與真理法性契合。「中道」是指涉真理之橋樑，先用橋樑讓我們知道要去那裡，知道目標。再引導眾生摒除二法，「轉煩惱為菩提」，悟入不二，證入無生，中道實相成熟即是佛國。

「不可思議解脫」就是離分別二法的「入不二法門」，諸佛悲智化導眾生所展現之身口意都是妙有，也是自在無礙之「不可思議神力」，神力的根本就是心的妙用。虛空是一體不二，故心能化十萬億身、化十萬億佛土，可以於一彈指間到達十方諸佛世界，十方寶剎能於一毫端展現。「菩薩行的實踐」即是對佛法真理的實踐，為最上之法供養。修菩薩行，要以法對法，以佛陀之知見取代人的知見，成為自己的能力，從法性上去體會真理，活在真相，行住坐臥都一淨如如，活在當下，交代品位。

關鍵詞：維摩詰、不可思議、緣起、無我、中道、般若、空性、唯心淨土、不二、菩薩淨土、法性

ABSTRACT

The *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, or *Acintya-Vimokṣā*, is an important sūtra in the early period of Mahayana Buddhism. The sūtra expounds the profundities of *Pratītya-samutpāda* (dependent origination), *Anātman* (no-self), *Madhyama-pratipad* (the middle way), *Prajñā* (wisdom), *Śūnyatā* (emptiness, spaciousness), as well as *Bodhisattvānāṃ buddha-kṣetra parivuddhir* (purification of the Buddha-land pertaining to the path of a bodhisattva). Among the doctrines, the core concepts of the sūtra, *Cittamātra buddhakṣetra* (the mind-only Buddha Land) and *Advaya-dharma-mukha-praveśas* (the dharma-door of non-duality), have particularly exerted significant influence on the development of Buddhism in the Chinese history, bridging the Prajñā system and the Buddha-land sūtras. This study aims to investigate the overall thought presented in the *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* with reference to its development, contexts, implications and peculiarity, so as to gain an insight into the creativeness and applicability of such inconceivable thought.

The sūtra in question begins as Ratnakara is offering a precious parasol to the Buddha, and Manjusri is visiting Vimalakīrti to inquire about his illness. The conversation between Vimalakīrti and Manjusri indicates the reality and equality of the Dharma and the causes of birth, sicknesses and death of sentient beings. Collaborating with the Buddhas, bodhisattvas, śravakas and disciples, Vimalakīrti instructs living beings with different capacities and dispositions, urging them to develop *bodhicitta* (wisdom and compassion) and practice accordingly. Having resorted to oneself, meritorious deeds being done, wisdom cultivated, clinging and discrimination eliminated, one will definitely be able to enter the realm of non-duality and attain to the purity of Buddhahood. This thesis, besides giving a detailed account of the *Vimalakīrti Sūtra* in the Sanskrit, Chinese and Tibetan editions along with annotated commentaries and categorical analysis by Chinese scholars, is divided mainly into four sections for discussion: the mind-only Buddha-land, the middle way of non-duality, the inconceivable liberation, and the application to the modern world. Above all, the causation of the inconceivable purification of the Buddha-land and the middle way of non-duality thread the whole discourse, embodying what the Buddha intends to preach in this sūtra.

The proposition that “the Buddha-land is pure only to the extent that the mind is pure” gives crucial impetus to the formation of the “mind-only Buddha-land” theory. According to the *Vimalakīrti Sūtra*, a bodhisattva keeps purifying his Buddha-land until he attains sublime enlightenment. The purification of the Buddha-land means returning to the primal purity, hence achieving the ultimate goal, viz. Buddhahood. All living beings have been trapped in the cycle of birth, death and rebirth, creating delusion and making karma. The

process arose from a single thought wave which instantly discriminated among and clung to things from beginningless time. All that has happened results from mental constructions. As is the nature of Dharma, whatsoever a man sows, that shall he also reap. The “middle way” and “non-duality” are, however, simply verbal designations. They are so called to teach beings who deviate from what they actually are. Such verbal designations are not the Truth. The Truth is unspeakable, the very nature of primal purity of all beings. The Buddha, by contrast, is the perfectly enlightened one, calm, pure and ever-illuminating, the culmination of ultimate awakening. The “middle way” refers to the bridge leading to the Truth. The bridge serves as a road sign guiding those who are on the path. Once the seekers have set out in the right direction, they are further directed to avoid the two extremes and to transform annoyances into *bodhi* (awakening). Hence they enter the door of non-duality and attain to *anupāda* (non-arising). As the Truth of the middle way has been realized, there is the Buddha-land.

The “inconceivable liberation” signifies “entrance into the dharma-door of non-duality”, detached from the two extremes. The real existence (*sadbhava*) manifests itself in the body, speech and mind of all the Buddhas, who indefatigably teach sentient beings with compassion and wisdom. This incredibly miraculous power, free and indestructible, originates in the subtle function of the mind. The spacious realm is oneness, non-duality. Therefore, the mind can be transformed into ten trillion entities or ten trillion Buddha-lands, and is able to reach all the Buddhas’ worlds of the ten directions in a split second. Likewise, all the lands of the ten directions can be demonstrated in a single point. The commitment undertaken by a bodhisattva is to fulfill what the Buddha has taught and is regarded as the unexcelled Dharma-sacrifice. To train oneself in the bodhisattva practices, one should apply the Dharma according to the Dharma and replace his own vision and knowledge with those of the Buddha, enabling himself to develop the capability of seeing and knowing the reality in its ultimate sense. Dwelling in Truth, the aspirant, living at the present moment, always remains serene and purified whether he be walking, standing, sitting or lying down.

Keywords : Vimalakirti, Acintya, Pratitya-samutpada, Anatman, Madhyama-pratipad, Prajñā, Wuñyata, Cittamatra buddha-ksetra, Advaya-dharma, Bodhisattvanam buddha-ksetra, Dharmata

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
一、研究動機.....	2
二、研究目的.....	5
第二節 當代學界研究成果之評介	7
一、文獻、整體思想及思想史之研究.....	7
二、唯心淨土思想之研究.....	13
三、般若不二思想之研究.....	16
四、不可思議解脫思想之研究.....	18
第三節 研究方法	20
一、文獻學方法.....	21
二、義理分析法.....	23
第四節 全文架構概述	25
第二章 《維摩詰經》的版本與流傳	27
第一節 《維摩詰經》的版本與翻譯	27
一、漢譯本.....	27
二、藏譯本.....	39
三、于闐文、粟特文殘卷本.....	40
四、梵文本.....	40
第二節 《維摩詰經》的判教與注釋書	42
一、中國祖師對於《維摩詰經》之判釋.....	42
二、《維摩詰經》的歷代注釋書.....	44
第三節 對於《維摩詰經》判教與注釋書的觀點	64
一、對於《維摩詰經》判教之看法.....	64
二、當代學者對於《維摩詰經》注釋書的觀點.....	70
第三章 《維摩詰經》的唯心淨土思想	75
第一節 淨土思想的發展	76
一、淨土的起源與意義.....	76

二、淨土的種類.....	78
三、漢傳佛教淨土思想的發展與演變.....	83
第二節 《維摩詰經》唯心淨土思想.....	91
一、唯心淨土之意義.....	92
二、淨土與穢土的演變.....	94
三、《維摩詰經》唯心淨土觀——「心淨則佛土淨」.....	99
第三節 《維摩詰經》的菩薩淨土之行.....	109
一、建立淨土之因.....	109
二、建立淨土的方法.....	112
三、淨土行之次第.....	119
第四章 《維摩詰經》的般若與中道不二思想.....	127
第一節 緣起性空思想.....	128
一、緣起思想的意涵.....	128
二、原始佛教的緣起觀.....	131
三、部派佛教的緣起觀.....	134
四、中觀學派的緣起觀——緣起性空.....	136
第二節 無我思想與二諦思想.....	139
一、無我思想的意涵與發展.....	139
二、二諦思想的意涵與發展.....	147
第三節 《維摩詰經》的中道不二思想.....	152
一、中道空觀.....	152
二、文殊法門.....	161
三、不二法門.....	168
第五章 《維摩詰經》的不可思議解脫法門.....	183
第一節 維摩詰的不可思議.....	185
一、遊戲法界，隨緣示現.....	185
二、方便示疾，廣為說法.....	187
三、般若智慧，降伏眾惱.....	189
第二節 方丈室的不可思議.....	191
一、方丈室的床座.....	192

二、須彌相國，借師子座.....	193
三、八不思議.....	196
第三節 神力的根本——心的妙用.....	199
一、一體的妙用——十方寶刹一毫端展現.....	199
二、現眾香國，示諸大眾.....	201
三、妙喜世界，來到此土.....	207
第六章 《維摩詰經》的當代實踐.....	213
第一節 維摩詰的生活智慧.....	214
一、居士佛教與女性觀.....	214
二、行於非道，教化自在.....	221
第二節 追逐真理活在真相——中道的實踐.....	227
一、明白真相，真心發行.....	227
二、不思善，不思惡.....	231
三、以法對法，於生活中實殘中道.....	233
第三節 悲智雙運的菩薩行.....	237
一、無緣大慈，同體大悲.....	237
二、不盡有為，不住無為.....	242
三、自覺覺他，自利利他.....	247
第七章 結論.....	261
一、唯心淨土與西方淨土.....	261
二、緣起性空與中道不二.....	263
三、不可思議解脫法門.....	266
四、菩薩行的當代實踐.....	267
參考文獻.....	271

第一章 緒論

《維摩詰經》，是印度初期大乘佛教主要的經典之一，¹本經以人法立名，維摩詰（人名）為音譯，其梵文原名為《Vimalakirti-nirdewa-sutra》。Vimalakirti 原是淨名或無垢稱的意思，故此經又被稱為《淨名經》，唐玄奘譯本稱為《說無垢稱經》（以下簡稱《玄奘本》），姚秦鳩摩羅什則譯為《維摩詰所說經》（以下簡稱《羅什本》）。nirdewa 是記述、詳述的意思，也就是說此經名原意非指由維摩詰所說的經，應是強調此經的內容為記述或詳述維摩詰長者的弘化事蹟與修行體證而立名。本經是大乘佛教初期緊接著《般若經》（Prajaparamita-sutra）、《阿閼佛國經》（Aksobhya-sutra）、《無量壽經》（Sukhavativyuha）出現的經典。有學者認為係屬般若中觀系的經典，最遲在西元二世紀時即已成立，²其在印度的流傳年代前後約有六百餘年，且大都是中觀論者所引用。³《維摩詰經》自中國東漢時期開始傳譯後，歷代以來即備受重視，其豐富深邃的義理與研究價值，在中國佛教思想義理上是不可或缺的重要經典。無論是天台、華嚴、三論、地論、法相、禪宗與淨土等諸宗派，不論是僧是俗，都廣為注疏、讀誦與實踐；在文學藝術方面，更經常為文人雅士們所引用，深受中國貴族士大夫所偏愛，成為流行最廣泛的佛教經典之一。其核心思想「唯心淨土」與「不二法門」，不僅具有中國大乘佛教（亦稱北傳或漢傳佛教）空有互融與禪宗頓悟思想的特色，尤其在淨土思想的闡釋方面，更對中國歷代的佛教思想具有關鍵的影響。

本經亦名為《不可思議解脫》（Acintya-vimoksa），此為依法立名，是講中道諸法實相體證的經典。經文內容中，蘊含離虛妄分別，泯滅一切差別對立的清淨平等真理。此理正好與吾人心識所認知的一切知見經驗相反，它是六根到不了的地方，是超越吾人根識所能理解、思議的常寂靜之處，也是吾人本來之面目。眾生之無明源於虛妄分別、顛倒執著，而失去本來面目，離開真理，看不到真相，為外相所迷惑。本經的開宗明義，即是講「心淨則佛土淨」，講清淨的佛國土。由於眾生於無始劫前一念生起的虛妄分別，而起惑造業，受業力所束縛，於生死海中流轉不已。由此故，本經主人翁維摩詰長者以示病為由，道出吾人病因源頭，以中道空有不二為

¹ 參見宇井伯壽著，釋印海譯，《印度佛教思想史》中將大乘佛教在印度本土的發展，分為三個時期：一、初期大乘佛教時期，約在西元一五〇年～二五〇年；二、中期大乘佛教時期，約在西元二五〇年～四〇〇年；三、晚期大乘佛教時期，約在西元四〇〇年～六五〇年。新竹：無量壽出版社，1987，頁 155~197。

² 參見拉蒙特（Etienne Lamotte）著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社，1990，頁 161。

³ 同上註，頁 203。

橋樑，引導吾人從煩惱邪見中解脫，悟入真理。因此，本論文以此為基礎，從本經的核心思想去探討其脈絡與相關意涵。希望通過古代注釋家的義理詮釋與當代學者的研究成果，重新對《維摩詰經》進行文獻與義理上的審視，闡釋其思想，並提出有關實踐面的看法。

本計畫分為四節：第一節「研究動機與目的」，說明筆者研究《維摩詰經》的動機，及本研究欲達成的目的；第二節「當代學界研究成果之評介」，說明並評介當代學界對於《維摩詰經》的研究概況及研究成果；第三節「研究方法」，說明本研究所採取的學術方法；第四節為本論文的「全文架構概述」說明。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

漢譯的《維摩詰經》從東漢至唐代為止，凡經七譯，⁴現僅存三種漢譯本，⁵其他四種均已佚失，當中最常被引用的是《羅什本》。若依現行梵文本來看，《玄奘本》較依照梵文經本翻譯，貼近現存的梵文本，且篇幅較長。相較之下，《羅什本》偏於意譯，僅兩萬七千餘字，其文辭優美流暢易讀。從《羅什本》讀來，此經以戲劇性和口語對話的表現方式來表達，具有趣味性且思想深邃，甚為中土人士所接受。因此，兩種譯本各有所長，如要深入研究本經，理解其義理內涵，兩譯本可互為對勘分析，使義理能掌握的更完整。《維摩詰經》的梵文本在一九九七年之前，長期以來未被發現，僅片段為寂天（Wāntideva）的《大乘集菩薩學論》（Wiksasamuccaya）、月稱（Candrakīrti）的《淨明句論》（Prasannapada）、及蓮花戒（Kamalawīla）的《修習次第三篇》（Bhavanakrama）等所引用。⁶使以往在本經的研究上，大都以漢譯本為主，也有部份學者運用藏譯本，但缺乏梵文原本這一點令人稍感遺憾。一九九七年，本經梵文本已於西藏布達拉宮中所典藏的文獻裡被發現。於二〇〇四年由「日本大

⁴ 參見《開元釋教錄》卷十四記載：「《維摩詰經》前後七譯，三存四闕。其西晉沙門支敏度，合一支、兩竺三本，共為五卷者，以非別翻，又闕其本，故不存之。」依據此錄所載本經共七譯，若加入由西晉支敏度所編撰的《合維摩詰經》，則前後有八種版本。但支敏度之《合維摩詰經》為集前譯的三本，合為一部之合本，非再譯本。唐智昇撰，《大正藏》第五十五冊（No. 2154），頁 629 上。《開元釋教錄》：計二十卷，唐玄宗開元十八年（西元七〇三年），由長安西崇福寺釋智昇撰。

⁵ 現存於《大正新修大藏經》第十四冊中之漢譯本有：一、吳支謙譯《佛說維摩詰經》二卷；二、姚秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》三卷；三、唐玄奘譯《說無垢稱經》六卷。

⁶ 參見許洋主著，《梵語佛典導論》，台北：華宇出版社，1985，頁 277。

正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會」，以梵文羅馬拼音寫的錄文本，連同藏譯本及漢傳三譯本對勘校訂出版，這對於《維摩詰經》的研究具有重大的意義與價值。由於本經梵文本的被發現，正如同萬金川教授所說，往日這些相關的文獻學研究，如「敦博本」《壇經》的發現一樣，如今似乎都有重新加以檢視的必要。⁷尤其，漢譯本間的漢文詞語、名相及文句的語義有較大出入的部份，可藉此透過梵藏漢對勘的方式分析，這對後期研究本經的思想將有重大的助益。筆者所就學的南華大學宗教所，於九十六年度開設的梵文本《維摩詰經》課程，任課教授正是使用日本大正大學所編訂的梵漢對勘版本。在課堂中發現，漢譯的三版本和梵文本間，仍有許多內容上的差異，並且從梵文本中可以更清楚經文所表達的原義。因此，若能夠配合梵文本的對勘來詮釋經義，應可以更忠於原味。在此因緣際會之下，引起筆者想藉此機會，以梵漢文本對勘的方式，重新窺探本經的思想。這是研究本經的重要價值意義，也是筆者研究本經的主要動機之一。

佛教自印度傳入中國後，祖師大德們展開各項譯經、注釋、修持、弘傳的大業。歷經二千年的流傳，使佛法在中國萌芽綻放，並融合儒道文化而展現新局，自成一格，建立了具有中國特色的漢傳大乘佛教體系，成為當今世界三大佛教體系之一。雖然目前佛教界有以東南亞地區，如泰國、緬甸、斯里蘭卡等所弘傳的南傳佛教；還有以中國西藏、蒙古地區為主的藏傳佛教；以及在中國、韓國、日本所盛行的北傳佛教等三大體系。但這三大體系都是以二千五百年前，在印度證悟成佛的釋迦牟尼佛（Wak Yamuni Buddha）為教主，所信仰、弘傳的教義也都是釋迦牟尼佛所證悟發現的緣起（*pratitya-samutpada*）真理（*dharma*，法），其本源是同一，正如同法界的真理也是同一。

佛教的教理是以釋迦佛所證悟講說的宇宙人生真理——緣起、苦（*duhkha*）、無我（*niratman ,anatman*）、無常（*anitya*）、中道（*madhyama-pratipad*）、空（*wunyata*）等法義為中心。佛陀最初所講說的是苦（*duhkha*）、集（*samudaya*）、滅（*nirodha*）、道（*marga*）四諦。此為由聖者（*arya*）才能了知的真理，所以稱為「四聖諦」（*Caturarya-satya*）。即是佛陀以八聖道（*Aryastavgamarga*）教示滅苦之道（*dukhkhanirodha-gamini patipad*），令人出離（*nirvana*）煩惱（*kilewa*），達到涅槃（*nirvana*），也就是渴愛滅

⁷ 參見萬金川著，〈《維摩詰經》梵漢文本對勘與多元化的佛教學研究〉，《第二屆印度學學術研討會論文集》，嘉義縣：南華大學宗教學研究所，2005，頁2。

盡無餘的狀態，或稱為解脫 (vimukta)。此解脫是用智慧 (prajña) 覺性將「心」(citta) 從渴愛的束縛脫離，所以稱為慧解脫 (prajñavimukta) 和心解脫 (cittavimukta)。這已斷除煩惱束縛者，是為證入阿羅漢果 (arhattva)，就是已成為「不受後有」(煩惱不再生) 之聖者。對於修行者而言，出離解脫煩惱束縛，悟入真理，是佛教修行者的基本目標。然而，佛陀在諸多經典中教誡弟子們，不應在此耽擱，不要以為進入涅槃即是到達最究竟圓滿，仍應立下成佛的誓願，發願行菩薩道，才是最究竟圓滿。菩薩詳稱「菩提薩埵·摩訶薩埵」(Bodhisattva, Mahasattva)，即是追求覺悟 (bodhi) 的有情 (sattva) 之意。大乘佛教 (Mahayana) 的精神就是實踐菩薩道，因此大乘起初稱為菩薩乘 (Bodhisattvayana)，而阿羅漢道稱為聲聞乘 (Śrāvakayana)。佛陀在《妙法蓮華經》(Saddharmapundarika-sutra)〈方便品〉中針對聲聞行者所開示的法義，可以清楚看到會三乘歸一佛乘 (buddha-yana) 的菩薩行之本懷。⁸而《維摩詰經》中的主人翁維摩詰長者，即多次勸發佛陀的聲聞弟子，應迴向「阿耨多羅三藐三菩提」，可「即時豁然，還得本心。」⁹在天台判教中，智顛依其「五時八教」的判教學說，將《維摩詰經》置於第三時之「方等時」，認為此經具有「彈偏斥小，歎大褒圓」的特色，¹⁰許多的學者也抱持此種看法。在本所就讀的學生中，有來自南傳佛教的比丘，其對此經的看法也認為內容裡似乎有貶抑聲聞乘的意思。筆者對此說法，則有另一種看法。本所開設的「菩薩道」及「宗教對話」之課堂上，任課教授曾多次提到宗教對話的重要性。宗教對話，不僅是不同宗教間的對話，也包括佛教內部的對話。基於此點，筆者認為有必要釐清此一問題，這也是研究此經的另一動機。

初期大乘佛教主要的經典主要有般若系與淨土系二大部分，其他在此時期的還有《華嚴經》(Avataj saka)、《法華經》等。前文提到《維摩詰經》，是大乘佛教初期緊接著《般若經》、《阿閼佛國經》、《無量壽經》出現的經典。本經雖被認為是般若中觀系的經典，但經文中的第十及十二品，分別是〈香積佛品〉和〈阿閼佛品〉，而本經的初品〈佛國品〉更提到「隨其心淨，則佛土淨」的唯心淨土思想。¹¹此「唯心淨土思想」和其他淨土系的「他方淨土」思想，就義理的層面而言，有著鮮明的對

⁸ 參見《妙法蓮華經·方便品》：「佛子行道已，來世得作佛，我有方便力，開示三乘法。一切諸世尊，皆說一乘道，今此諸大眾，皆應除疑惑，諸佛語無異，唯一無二乘。」姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第九冊 (No. 262)，頁 8 中。

⁹ 參見《維摩詰所說經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十四冊 (No. 475)，頁 541 上。

¹⁰ 參見《維摩經玄疏》卷六：「今此經抑揚褒貶，赴機說不思議解脫者，猶是方等之教。…此經是第三時，折挫聲聞，褒揚菩薩之教。」隋智顛撰，《大正藏》第三十八冊 (No. 1777)，頁 561 下。

¹¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 538 下。

比。就一部被認為純屬中觀經典的《維摩詰經》，內容中提到了與淨土系經典不同觀點的淨土思想，這似乎隱含了特殊的用意。佛陀為何會如此說？這當中是否有依眾生根性來佈椿，漸次引導吾人悟入佛知見的意涵呢？而此看似互相矛盾的淨土觀念，使人們對淨土思想的見解，產生不同的看法與爭辯。既然心淨則國土清淨，需要往生他方淨土？心清淨是否淨土自成？是否可以依此在人間建立淨土？而菩薩又為何要建立淨土？要如何才能達成建立淨土的目標？以上幾個淨土思想的相關問題都是筆者研究本經的主要動機，企盼能藉此論文來釐清解決的問題。

本經是由釋迦佛、維摩詰長者、諸大菩薩及諸大弟子共同所說，主要以來自妙喜國土的法身大士，化現居士身的維摩詰長者為中心。說明他如何助佛宣揚正法，遣除凡夫眾生、聲聞弟子及有疾菩薩的種種情執，勸發阿耨多羅三藐三菩提心，以般若中道空觀及菩薩行，證入不可思議解脫法門。經文中處處蘊含佛陀所教導的高深心地法門與大乘圓教義理，充分展現佛菩薩浩瀚寬廣、豐富深邃的內涵及不可思議境界。包括緣起、空性、中道、戒律、十善、三十七道品、六度萬行等總攝聲聞乘、菩薩乘至一佛乘的滅苦解脫法門。這豐富深邃的義理內涵，對佛法修行者來說，可做為在家與出家修學菩薩行的實踐法門。破除吾人堅固的人形經驗價值觀，出離我執煩惱，實踐覺他利他的菩薩淨土之行，證入不二法門。對宗教佛學研究者而言，本經提供了眾多豐富的宗教實踐議題，尤其在淨土思想、般若性空、不二法門、中道空觀、戒律及菩薩行等，都具備高度的學術研究價值；就哲學思想義理研究者來說，本經深邃的哲學思想義理，可提供其從佛教思想發展歷程，對原始聖典作理論的再詮釋，或探討中印注釋家對本經的詮釋；對文學藝術研究者而言，本經文辭優美豐富，深具文學意象與戲劇性，可作為文學、說唱藝術等創作運用的素材；對文獻學者來說，可從考察本經的成立、翻譯史，及考察各版本的差異著手，也可針對不同譯本及中國歷代祖師的注釋進行對比分析。由此可見，本經無論在哲學、思想、義理、文獻、史學、文學、藝術、戲劇上都具有豐富的研究價值，尤其對修行實踐者來說，更是追求真理的法寶，這實在是引起筆者研究本經的原意。

二、研究目的

法國漢學泰斗同時也是知名的佛學研究者保羅·戴密微曾說：「《維摩詰經》除

了在印度佛教據重要地位外，也是少數真能融入中國文化本位的一部佛典」。¹²當代著名的學者拉蒙特（Etienne Lamotte）對本經作了深入的文獻義理研究及法文的翻譯後，更是認為《維摩詰經》是大乘佛教文獻寶冠之珠。¹³而中國歷代注釋《維摩詰經》的著名祖師大德，包括：僧肇、慧遠、智顛、灌頂、吉藏、湛然、窺基、道掖、道暹、智圓、傳燈、楊起元、淨挺、太虛等，對《維摩詰經》註解疏通經義及細密的科判，可藉以顯見《維摩詰經》在中國佛教界的價值及地位。經中的重要名相，如譬喻美味佳肴的「香積天廚」；代表法脈燈燈相傳的「無盡燈」，還有修行人常用的「直心是道場」；比喻讚美某人品性道德清高，處世間不為名利富貴所染的「蓮花出污泥而不染」；最常被入當作成語的「不二法門」；當然還有本經的核心思想「心淨則佛土淨」，這些都是常在華人生活中或佛教界經常使用的生活智慧名言。維摩詰長者以居士身走入各階層方便說法，以覺之教育化導群生，關懷社會，淨化心靈，讓生活中處處充滿人生智慧哲理，使佛法更實用於一般人的現實生活之中。由於本經所展現的人生智慧哲理具有顯明的大乘佛教入世精神，使其能廣為各階層人士的喜好與學習，千百年來在中國歷史文化上產生深遠的影響。而本經的內容在諸經論典中被直接或間接引用者有多處，更可證明其研究價值及重要性。¹⁴

從許多的佛學著作和當代學術研究成果中可窺見，《維摩詰經》廣受古今大德學者的高度肯定，研究的成果相當豐富。在相關的學術研究與學位論文中，主要是針對本經的文獻歷史、哲學思想、講經文學，以及從本經的「入世精神」與「唯心淨土」思想來探討「人間佛教」的相關議題。然而就《維摩詰經》的研究而言，對於菩薩道實踐的層面上，更應是必須關懷而不可忽視的。從本經的義理開展及核心思想中可知，菩薩行的發揮是特別受重視的。本經主人翁維摩詰以示疾為由，道出吾人病因源頭，透過與諸大弟子菩薩眾的問疾互動中，闡明諸法實相與佛菩薩入世的本懷，引導吾人從煩惱邪見中解脫，即是菩薩行的實踐。因此，本論文希望通過語

¹² 參見保羅·戴密微著，劉楚華譯，〈維摩詰在中國〉，《內明》第一四三期，香港：內明雜誌社，1984，頁4。

¹³ 參見拉蒙特（Etienne Lamotte）著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁V。

¹⁴ 以下根據拉蒙特著，郭忠生所譯的《維摩詰經序論》之說，及筆者考察所得，直接被引用者約有七例：1.《大智度論》：第九、十五、十七、二十八、三十、八十五、八十八、九十二、九十五、九十八卷，引用《維摩詰經》十餘處之文意。2.《彌勒菩薩所問經論》：第三卷，引用一處。3.《寶髻經四法優婆提舍》：引用四節。4.《入大乘論》：引用一處。5.《大乘集菩薩學論》：第一、九、十、十九、二十三卷，引用多處，另有部份只見於梵文本，漢譯本缺。6.《大乘寶要義論》：第八、九卷，引用三處。7.《六祖大師法寶壇經》：〈般若品〉、〈定慧品〉、〈宣詔品〉等三處引用。另外，在《雜譬喻經》：卷二十，泛引《維摩詰經》四處之文意，《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》、《中觀論頌釋論》、《成唯識論》等，也有不是很明顯的被引用的情形。同上註，頁191~203。

言文獻與義理分析的研究進路，運用梵漢對勘將原典與其他譯本作一文字上的對照比較，配合古代注釋家的深度義理詮釋，以及當代學者的文獻研究成果，在前人研究成果的基礎上，闡釋其思想，藉此獲致修行上的啟發。本文期望解決的問題如下：

- 一、通過梵漢譯本對勘，及祖師的判教注釋，闡明《維摩詰經》的思想義理。
- 二、探討《維摩詰經》唯心淨土思想的意涵與他方淨土的關係。
- 三、解析《維摩詰經》菩薩淨土之行的修行次第。
- 四、探究《維摩詰經》不可思議解脫法門與不二法門的內涵與真義。
- 五、思索《維摩詰經》對當代佛教實踐的啟迪。

第二節 當代學界研究成果之評介

當代學術界對於《維摩詰經》的研究範圍甚廣，各品內容都有學者研究。本論文以《維摩詰經》之思想研究為主，礙於篇幅與時間，因此，這一節將以本論文研究範圍相關的當代學術著作進行探討，並評介當代學界的研究成果，希望藉此前人研究成果的基礎上，釐清可能繼續研究的空間。以下共區分四方面來探討：

一、文獻、整體思想及思想史之研究

(一)歐洲「法比學派」(Franco-Belgian school)的拉蒙特(Etienne Lamotte)，¹⁵在一九六二年時，以藏譯《維摩詰經》為底本，¹⁶參考了現存的寂天之《大乘集菩薩學論》中所引之《維摩詰經》梵文片斷，還有敦煌藏文寫本(《敦煌寫本殘簡四份》)及粟特文(Sogdin)、于闐文(Khotanese)譯本殘簡。並以《玄奘本》為主要的對勘排比，可說幾乎運用了當時現存的《維摩詰經》諸譯本，完成了法文《維摩詰經》譯本，在譯本前附有〈序論〉。¹⁷此法文譯本於一九七六年又被英國巴利聖典學會 Sara

¹⁵ 「法比學派」為二十世紀初歐洲佛學界主要的三個學派之一，此學派雖承襲列寧格勒學派之路線，但卻不拘泥於教條式風格，而輔以社會學、人種學等學科來補助其哲學暨語言學的分析，其揭櫫之原則，已成爲當今從事研究佛教學者所共同運用之方法。參見拉蒙特(Etienne Lamotte)著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，譯序頁 I~II。

¹⁶ 《維摩詰經》藏譯本，爲西元九世紀初(約八〇二年或八一四年)，由法性戒(Dharmatawila)所譯的《聖無垢所說》(《聖維摩詰教法》，梵 Arya-Vimalakirti-nirdewa；藏 Hhaga pa Dri ma med par grags pas batan pa)，今收錄於〈那塘版〉、〈北京版〉、〈拉薩版〉、〈德格版〉、〈庫倫版〉等各版藏文《大藏經》的『甘珠爾部』(Kanjur,佛說部)。拉蒙特原著翻譯時是使用〈那塘版〉、〈北京版〉爲底本。參見拉蒙特(Etienne Lamotte)著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 23~25。

¹⁷ E.Lamotte, L'Enseignement de Vimalakirti, Universite de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain, 1962。

Boin 女士，由法文翻譯成英文本，列為該會佛教聖書。¹⁸一九九〇年郭忠生將英譯本〈序論〉，用中文翻譯出版《維摩詰經序論》乙書。根據拉蒙特的研究成果，主要有：1.他指出《維摩詰經》在大乘經典中，可能是第一部引述《四依經》之經典。¹⁹2.對漢譯本的評價：他認為《玄奘本》之哲學性段落較為詳細，就藏文及諸漢譯本而論，玄奘之翻譯最忠於原典，未以其唯識學派觀念論的立場來詮釋翻譯《維摩詰經》；²⁰而《羅什本》的風格精簡，著重於哲學性文句，而不在精確之直譯，其所詮釋與藏譯本相當接近；²¹現存最早的支謙《維摩詰經》譯本（以下簡稱《支謙本》），在翻譯哲學性段落時，無條理而不著邊際，在名相的處理上躊躇不定且不夠精確。²²3.他指出維摩詰不以任何立場為其立場的非「觀念論」（idealism）或非「虛無論」（nihilism）的思想，已經完全掌握體證諸佛如來之精神，並不偏不倚的行於釋迦牟尼佛所證悟之「中道」。²³4.他透過引證，概述中觀學派（madhyamika）最重要的六項命題，顯示《維摩詰經》也展現了同一「絕對」理念，說明其為一部純粹之中觀經典。²⁴5.經中說到的「心淨故眾生淨」之「清淨心」，就《般若經》與中觀系統來說，所謂「自性清淨心」（cittaj - prabhasvaram）即是「空寂無生之心」（cittabhavamatra），也就是《般若經》所說的「無心」、「非心」（acittata）、「非心之心」（cittamacittam）。²⁵從拉蒙特的譯注研究來看，其文本細密紮實，對《維摩詰經》的成立年代、思想來源提供了若干線索。內容中使用了龐大的隨頁註腳，引證資料豐富，而在哲學思想層面的論證也獨特精闢，可說是當代的傑出作品，對本論文思想的開拓，有很大的助益。

（二）日本學者大鹿實秋其畢生大都專於本經的研究上，提供了許多學術性資料，貢獻良多。他所著的〈チベット文維摩經テキスト〉及〈チベット文維摩經テキスト索引〉，²⁶是於 1970 年及 1975 年將法性戒所譯藏譯本《維摩詰經》予以羅馬

¹⁸ Sara Boin. The Teaching of Vimalakīrti. London: The Pali Text Society, 1976。參見拉蒙特（Etienne Lamotte）著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，譯序頁 I。

¹⁹ 同上註，頁 128。

²⁰ 同上註，頁 19~20。

²¹ 同上註，頁 15。

²² 同上註，頁 7。

²³ 同上註，頁 VII。

²⁴ 六命題：「(一)一切法無自性、自性空；(二)一切法不生不滅；(三)一切法本來寂滅，自性本來入於涅槃；(四)一切法無相，故不可說暨不可思議；(五)一切法平等不二；(六)、空非個體。」同上註，頁 61~81。

²⁵ 同上註，頁 82~100。

²⁶ 參見大鹿實秋著，〈チベット文維摩經テキスト〉，《インド古典研究 (Acta Indologica)》第一號，日本千葉縣：成田山新勝寺，1970，頁 137~240；大鹿實秋著，〈チベット文維摩經テキスト索引〉，《インド古典研究 (Acta Indologica)》第三號，日本千葉縣：成田山新勝寺，1975，頁 197~352。

拼音，製成藏譯校訂本及藏漢諸譯本的詞彙對照索引。²⁷大鹿實秋的〈維摩經における玄奘譯の特質〉，是以《維摩詰經》現存的三漢譯本之詞匯及翻譯手法進行對比，探討玄奘譯本的翻譯特質。²⁸根據大鹿實秋的研究成果，他認為玄奘《說無垢稱經》的翻譯特質是：1.譯註增廣，對前譯本內容遺漏之處作增補。2.忠實，忠於原典，採直譯的方式。3.旨從，許多內容與前二譯相同。4.顛倒，在〈佛國品〉三心的順序與前二譯本顛倒。其另一著作〈佛と眾生との間——維摩經による〉，是就《維摩詰經》的思想、言語觀、佛身觀、菩薩行等，說明諸法平等不二。他指出維摩詰居士示疾，方便說法，助佛弘化，皆是饒益眾生的菩薩行之本質。²⁹

(三)萬金川的〈《維摩詰經》梵漢文本對勘與多元化的佛教學研究〉，以文獻學的研究角度，對《維摩詰經》梵、藏、漢、法、英、日各版本或校訂本進行概略性的介紹及評介，並預計著手對勘計劃。根據萬金川的研究成果指出，透過梵漢文本的對比分析，可以較清楚認識華、梵兩種語言在詞匯結構與語法形態上的異同，以及瞭解羅什和玄奘不同的翻譯策略。再者，可就梵漢本的比對，見到各譯家不同的傳譯風格及漢語詞匯在中古時期的邇變。³⁰筆者看到的會議文本，全文雖然尚未完成，但提供了許多文獻學上的參考。萬金川的〈《維摩詰經》的主要論題研究——由大乘思想的精神取向談起〉一文，主要擬從大乘思想的精神取向之論述中，導引出大乘佛教興起的意義；並且由對此一意義的肯定，來說明《維摩詰經》的主要論題，及對當代的啓示作用。³¹萬金川認為，本經的立場，是以般若空觀為其背景，而進一步在妙有方面做積極的肯定為其特質。而本經的主要論題有：1.佛國淨土的詮釋；2.煩惱即菩提；3.從無住本，立一切法；4.入不二法門。

(四)程恭讓的〈《維摩詰經·佛道品》梵本新譯〉，是依據《維摩詰經》梵文本，對〈佛道品〉進行新譯，並對比諸漢譯本，分別就該品之標題、分段、主題與第三

²⁷ 前者是大鹿實秋對照德格、那塘、北京版《維摩詰經》藏譯本，並參照漢傳三譯本而完成的藏譯《維摩詰經》羅馬音寫精校本；後者是依此寫本為中心，依照藏語字母之排序，在藏譯詞彙後依次附上拉蒙特法譯本所嘗試還原性的梵文原語，再來是三漢譯本的譯語，以及藏譯詞彙出處的頁碼。參見萬金川著，〈《維摩詰經》梵漢文本對勘與多元化的佛教學研究〉，頁1~4。

²⁸ 參見大鹿實秋著，大鹿實秋著，〈維摩經における玄奘譯の特質〉，《佛教思想論叢：佐藤博士古稀記念》，佐藤博士古稀記念論文集刊行會編，日本東京：山喜房佛書林，1972，頁457~482。

²⁹ 參見大鹿實秋著，〈佛と眾生との間——維摩經による〉，《日本佛學年報》第四十四期，日本京都：日本佛教學會西部事務所，1979，頁153~166。

³⁰ 參見萬金川著，〈《維摩詰經》梵漢文本對勘與多元化的佛教學研究〉，頁1~13。

³¹ 參見萬金川著，〈《維摩詰經》的主要論題研究——由大乘思想的精神取向談起〉，《慧炬》第一九七期，台北：慧炬雜誌社，1980，頁5~15。

段的詩偈，闡述其對於魏晉、隋唐之間相關注釋與理解的省察與反思。³²自梵本《維摩詰經》發現校刊後，程恭讓是少數對梵文原典進行重新翻譯與研究的學者，但目前都僅限於單品翻譯，且缺乏對此經思想義理的闡釋。

(五)日本學者岩松淺夫著的〈《維摩經》梵本の偈頌について〉，是以《維摩詰經》梵本，考察〈佛國品〉與〈佛道品〉中偈頌部份的語法形式，再以藏、漢譯本作相互對比。³³岩松淺夫的研究，主要是偈頌部份的語法形式分析，並未作思想上的闡發。

(六)孫勁松的〈破解偶像——從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的詮釋方法〉，說明南宋士大夫程俱在其所著《通論》中，用「以法釋相、以理解事」的詮釋方法解讀《維摩詰經》，指出佛菩薩都是象徵性的，並非外在偶像。³⁴根據孫勁松的研究成果，他認為用「以法釋相、以理解事」的詮釋方法解讀《維摩詰經》，這種詮釋方式是儒釋道得以交融的關鍵原因。

(七)許宗興著的〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉，是針對《維摩詰經》的詮釋系統，討論第二序的問題。包括譯經家與注釋家對本經的不同詮釋見解中，由經義詮釋所延伸之課題。分別就經名翻譯、第一品立名、第一、二品銜接問題、序正流通分之判定、十四品之歸類與分幾處幾會等，由世尊與維摩詰之主從立場差異所衍生之各論題加以探討。³⁵根據其研究成果，他認為，《維摩詰經》詮釋的歧異性，是由「主從」問題所衍生，若能掌握此問題，便能握有本經詮釋系統差異性之鑰，對相關問題才不致茫無頭緒。

(八)韋漢傑的〈《維摩經》中的華嚴思想〉，分別從《維摩經》中的華嚴思想、智顓論「不思議解脫」與「不斷斷」、吉藏論《維摩》與《華嚴》等三方面，探討《維摩詰經》與《華嚴經》的關係。³⁶他認為《維摩詰經》的中心思想正是「不思議解脫」，此解脫法門與《華嚴經》的「須彌入芥子，不相妨礙」的境界相若，如智顓將

³² 參見程恭讓著，〈《維摩詰經·佛道品》梵本新譯〉，《天問》，江蘇：江蘇人民出版社，2006，頁 395-417。

³³ 參見岩松淺夫著，〈《維摩經》梵本の偈頌について〉，《印度學佛教學研究》第五十五卷第二號 2007，頁 124-131。

³⁴ 參見孫勁松著，〈破解偶像——從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的詮釋方法〉，《成大宗教與文化學報》第二期，台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2002，頁 79-99。

³⁵ 參見許宗興著，〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉，《成大宗教與文化學報》第十期，台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2008，頁 19-37。

³⁶ 參見韋漢傑著，〈《維摩經》中的華嚴思想〉，《鵝湖》第三十卷十一期（總號第三五九），台北縣：鵝湖月刊社，2005，頁 2-12。

「不斷斷」與「須彌入芥子」等同起來；而吉藏則以「不動本處而體應十方」認為《維摩》與《華嚴》皆明「不思議事」，故《維摩經》充滿者華嚴思想。

(九)保羅·戴密微的〈維摩詰在中國〉，是說明《維摩詰經》對中國哲學、宗教、文學和藝術的影響與在歷代流傳情形。他認為《維摩詰經》除了在印度佛教據重要地位外，也是少數真能融入中國文化本位的一部佛典。³⁷保羅·戴密微認為，《維摩詰經》除了在印度佛教據重要地位外，也是少數真能融入中國文化本位的一部佛典。

(十)日本學者朝山幸彥的〈《維摩詰經》に見中國的變容られる〉，說明《維摩詰經》現存的漢譯本在中國的傳譯上，因為深受中國文獻、語法詞匯與思想等影響，而呈現轉向變容，形成不同的翻譯景觀。³⁸朝山幸彥說明了各翻譯家為因應漢地文化、思想、語言上的需要，而呈現不同的傳譯風格。此傳譯風格的轉變，也對本經在漢地思想上的發展具有影響。由於不同的翻譯手法及用語，所呈現的面貌變容，正是本經得以深受後世喜愛的重要原因。

(十一)日本學者西野翠在〈維摩經における菩薩思想について——その内容と思想發展史的位置づけ〉一文中，分別就菩薩思想的起源與發展概要、《維摩詰經》故事的展開與居士佛教等三個主題，來探討《維摩詰經》的菩薩思想在整體菩薩思想發展史的位置。³⁹西野翠指出，《維摩詰經》是在家佛教的代表經典，維摩詰的居士背景，對中國思想的影響，尤其是宋代的「居士思想」具有深遠影響。並認為《維摩詰經》的菩薩思想與「不二法門」，都是極高度的智慧解脫之道。

(十二)劉楚華之〈《維摩經》與東晉士人的生死觀〉，分別從東晉玄風與死生的理論、玄學與《維摩經》的流行與維摩示疾說無生法等問題，探討東晉流行的《維摩經》現象，並說明本經思想對當時士人的生死觀之過渡與轉移的軌跡。⁴⁰劉楚華的〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，詳論漢譯七譯本。其試圖透過此經翻譯的過程，及諸譯本的文字比較，理出《羅什本》在士俗之間長期通行的因由，並說明本經對中

³⁷ 參見保羅·戴密微著，劉楚華譯，〈維摩詰在中國〉，《內明》第一四三期，香港：內明雜誌社，1984，頁4~7。

³⁸ 參見朝山幸彥著，〈《維摩詰經》に見中國的變容られる〉，《印度學佛教學研究》第三十四卷第二號，日本東京：山喜房佛書林，1986，頁133~141。

³⁹ 參見西野翠著，〈維摩經における菩薩思想について——その内容と思想發展史的位置づけ〉，《印度學佛教學研究》第五十五卷第二號，2007，頁120~123。

⁴⁰ 參見劉楚華著，〈《維摩經》與東晉士人的生死觀〉，《鵝湖》第二十卷七期（總號二三五期），台北縣：鵝湖月刊社，1995，頁24~30。

國文學之影響。⁴¹

(十三)簡秀娥的〈從文化史觀論《維摩詰經》之價值意義〉，以中印文化史觀切入，分別就判釋教相、居士闡釋、般若性空與文學藝術等方面，探討《維摩詰經》的意義價值。⁴²

(十四)施穗鈺在〈般若學與玄學之交匯及選擇——以《維摩詰經》為核心〉一文中，就《維摩詰經》的主要經義及傳譯情形，說明兩晉時期的知識階層，在以「空」、「無」作為佛學與玄學的對話機制時，《維摩詰經》也以其義理性格與居士形象受到士人的注目。⁴³他認為兩晉人士對佛教所採取的是一種思辨性的理解態度，此時《維摩詰經》的「不二法門」與「無住本立一切法」的義理，以及其彰顯的大乘佛教精神，正是吸引士人接受與流傳的原因。

以上十四位學者發表的十九部著作，是有關於《維摩詰經》的梵漢文獻資料、經典傳譯、全經整體思想、詮釋方式，以及思想史之研究，對於本論文的開展，提供了許多學術性資料與研究成果。拉蒙特、大鹿實秋，都是研究本經的重要學者，許多後期研究者，經常引述他們的研究著作。程恭讓以本經梵文原典，著手翻譯研究，與萬金川的梵漢文本對勘研究計劃，對文獻學與思想研究來說，都具有重大的意義與價值。孫勁松、許宗興提供了本經第一序與第二序的詮釋方法，可提供引導本文撰寫的方向。劉楚華的〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，對於各譯本之優缺點、翻譯流傳過程等，說明清楚扼要，有助於本文寫作之取材。以上大多偏向文獻或思想上概述性的研究，關於義理的闡發與菩薩道實踐的層面上，並未深入發揮。韋漢傑則說明《維摩詰經》與《華嚴經》之關係，對於本論文思想的發揮助益頗大。其他著作，可以歸納出《維摩詰經》的思想對中國佛教思想、文化史上具有的重要意義及價值。《維摩詰經》的世出世間的義理性格與居士形象，歷代以來深受中國貴族士人的注目與喜愛，是少數能融入中國文化本位的一部佛典。其菩薩淨土思想與不二法門，都是極高度的智慧解脫之道，引起中國佛教各宗派祖師的重視，對各宗派的思想義理發展有一定的影響。

⁴¹ 參見劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，《內明》第二〇八期，香港：內明雜誌社，1989，頁 27~37。

⁴² 參見簡秀娥著，〈從文化史觀論《維摩詰經》之價值意義〉，《嶺東學報》第十七期，台中：嶺東技術學院，2005，頁 95~130。

⁴³ 參見施穗鈺著，〈般若學與玄學之交匯及選擇——以《維摩詰經》為核心〉，《成大宗教與文化學報》第二期，台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2002，頁 255~274。

二、唯心淨土思想之研究

(一)橋本芳契的〈維摩の戒精神について〉，就原始佛教、部派佛教、大乘佛教的戒律特色，談到《維摩詰經》的戒律精神，說明罪性不在內外，不在中間，而在於心淨與否。⁴⁴在〈維摩經における淨土系思想—無量壽經との關係〉一文，是探討《維摩詰經》唯心淨土思想與西方淨土思想的關係及其影響。他在研究中指出，《維摩詰經》是禪淨二宗都愛好並做為理論依據的大乘經典之一。並認為淨土宗的主要代表論著，世親所著的《淨土論》思想，部分受本經〈佛國品〉思想教理的影響。⁴⁵

(二)大陸學者方立天在〈人生理想境界的追求—中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉一文中，分別就彌勒、彌陀、唯心、人間淨土等四部分探討其演變。⁴⁶方立天的研究認為，中國佛教學者的淨土觀念是隨著佛身觀念的不斷發展而發展的。從最初盛行的彌勒信仰到彌陀信仰取而代之，後來由於天台、禪等宗派與彌陀信仰結合，自中唐以來，唯心淨土觀念成為此後中國淨土思想的主導觀念。文中強調中國佛教提出自心即涅槃，自性即佛和人間佛教的理念，表現出了重人心、重人生、重人間、重現實的思維特徵。

(三)大陸學者楊曾文的〈人間淨土的思想與不二法門〉，主要就大乘佛教中關於淨土的概念、淨土與心識、人間淨土與不二法門的關係略作考察，並提出人間佛教和人間淨土建設的看法。⁴⁷楊曾文在此文主要提出：1.人間佛教和人間淨土思想的當代實踐現況；2.人間佛教的最高目標是建設人間淨土；3.禪宗的「即心淨土」的觀點，是中國人重視心性修養的倫理傳統在佛教領域的反映。

(四)大陸學者陸揚的〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會之關係〉，主要說明隋唐時代淨土思想家，如何以《維摩詰經》與淨土思想的理論調和之過程。另外，探討本經在中古佛教藝術中的表現形式和淨土信仰普遍流行之間的關聯。⁴⁸陸

⁴⁴ 參見橋本芳契著，〈維摩の戒精神について〉，《印度學佛教學研究》第四卷第一號，日本東京：山喜房佛書林，1956，頁188~191。

⁴⁵ 參見橋本芳契著，〈維摩經における淨土系思想—無量壽經との關係〉，《印度學佛教學研究》第三十八卷第二號，東京：山喜房佛書林，1990，頁162~167。

⁴⁶ 參見方立天著，〈人生理想境界的追求—中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998，頁287~304。

⁴⁷ 參見楊曾文著，〈人間淨土的思想與不二法門〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998，頁181~206。

⁴⁸ 參見陸揚著，〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會的關係〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998，頁207~220。

揚認為，主張淨土行者，藉以強調本經之唯心淨土是實相的理論層次，只可欽羨，難以模倣，以此調和的方式來輔助其淨土信仰，為宋元之後的禪淨融合，作了先導。

(五)惠敏法師的〈「心淨則佛土淨」之考察〉一文，針對《維摩詰經·佛國品》考察、比較現存諸漢譯本與諸注疏之解釋，並參考《大智度論》等相關佛典的說明，進行「心淨則佛土淨」義理的探討。⁴⁹根據惠敏法師的研究成果，他認為：1.「發阿耨多羅三藐三菩提心」的菩薩為「成就眾生」故，必須「願取佛國」，修行「淨佛國土」。2.十八「淨土之行」：行淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨，菩薩依十八種「淨土之行」令自與彼眾生皆「行淨」，故說「行淨則眾生淨」。如是同行眾生（眾生淨）來生菩薩成佛之國土，故說「眾生淨則佛土淨」。3.《遠記》、《吉疏》依《肇注》「淨土行之階漸說」，配以菩薩之種姓位、解行位...七地（成就眾生）、八地（佛土淨）、九地（說法淨）、十地（智慧淨）、金剛心等覺地（心淨）、佛地（一切功德淨）之菩薩三階位漸次。但與《大智度論》之七地（自利具足）、八地、九地（自利利他，所謂教化眾生，淨佛世界）的說法不同。4.若依《玄譯》與《基疏》，則是以「十八種淨土行→清淨有情→嚴淨佛土→轉法輪度化有情」之模式說明。這與《大智度論》中所引《般若經》所說「饒益一切眾生已淨佛國土，淨佛國度已得一切種智，得一切種智已轉法輪，轉法輪已安立眾生於三乘，令入無餘涅槃」（大正二十五，頁652中）的說明有相通之處。5.「心淨則佛土淨」不可解釋為：自心淨，則淨土「自成」，而是心淨→則眾生淨→則佛土淨。其關鍵點在於「眾生淨」。6.「心性本淨」應採取如《般若經》與中觀的思想，作「非心」、「是心非心」、「空寂心」的解釋，比較合乎《維摩詰經》的根本思想。《基疏》「心淨」解釋為淨化「第八阿賴耶識」，「淨」若解釋為淨化之「行淨」而非「本淨」是正確的解釋；但將「心淨」之「心」解釋為「第八阿賴耶識」則是屬於瑜伽派的看法。

(六)何曼盈的〈《維摩經》之「心淨則佛土淨」研究〉，分別從原始佛教之「六識」、唯識宗之「八識」、如來藏自性清淨心，及般若心，來探討「心淨則佛土淨」之「心」的意涵。⁵⁰根據其研究認為：1.「心淨則佛土淨」的「心」不是唯識宗之「阿賴耶識」，「阿賴耶識」在成佛的理據上無必然性。2.對於釋惠敏與拉蒙特在「心淨則佛土淨」

⁴⁹ 參見釋惠敏著，〈心淨則佛土淨之考察〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998，頁221~246。

⁵⁰ 參見何曼盈著，〈《維摩經》之「心淨則佛土淨」研究〉，《能仁學報》第十期，香港：香港能仁書院，2004，頁90~100。

與「阿賴耶識」兩者問題上所提之結論，認為有些武斷，因為他們並未對「阿賴耶識」與「種子」之特質加以全面分析。3.在《維摩經》思想中，含有一些與「如來藏自性清淨心」共通之光明清淨的內容。4.他指出「心淨則佛土淨」之「般若心」作為「佛母」，是成佛的必然根據，但也統攝其他光明清淨的性質。因此，對於釋惠敏與拉蒙特所認為的「心淨則佛土淨」之「清淨心」應只是「非心」，是持不同的看法。他認為「非心」是根據「是心非心，本性淨故」，「本性淨」雖然與「心淨」在表面上看來似乎相同，但綜觀全句「非心」是指無執之意，並未交待般若佛母與其他心的清淨性質之關係，兩者是有所差異的。

(七)王開府的〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉，分別就淨土宗的《觀無量壽佛經二往生論註》，以及《大乘起信論》與《維摩詰經》諸譯本中的「三心」及其相關概念的探討。確定其因果次第，並就不同譯本之相關經文及譯語作比較，分析各譯本翻譯風格的殊異。⁵¹根據王開府的研究成果，他認為本經之「迴向」，與淨土「三心」之「迴向」意義不同。

以上七位學者的八部著作，主要是關於唯心淨土、西方淨土與人間淨土思想方面的研究。大乘佛教的淨土思想，主要有他方淨土與唯心淨土思想兩大類，並發展出人間淨土思想。橋本芳契、方立天、楊曾文與陸揚，所談到的是不同觀點的淨土思想及淨土思想在中國的演變、發展與影響，仍偏向思想史方面的探討。雖然有部份談到唯心淨土義理上的論述，以及與他方淨土間的關係，但對於看似互相矛盾的淨土觀念，所產生的不同看法與爭辯問題，仍未能解決。佛陀為何會如此說？既然心淨則佛國土清淨，需要往生他方淨土？心清淨是否淨土自成？而菩薩又為何要建立佛國淨土？要如何才能達成建立淨土的目標？這些問題都是極需關切與釐清的問題。千百年來淨土思想間的論辯，如同菩薩乘與聲聞乘，以及大乘佛教各宗派間的不同說法之問題，似乎都未有太多交集，才會有需要彼此對話融和的聲音出來。惠敏法師對於「心淨則佛土淨」思想，作了深入的解析，提供了許多著作成果，但關於「心淨佛土淨」的結論，仍有待商榷。此部份，何曼盈則從原始佛教之「六識」、唯識宗之「八識」、如來藏自性清淨心，及般若心，來探討「心淨則佛土淨」之「心」的意涵，提出與惠敏法師不同的看法，另開展出包含「主體成佛論」與「主體佛性

⁵¹ 參見王開府著，〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉，《佛學研究中心學報》第一期，台北：台灣大學佛學研究中心，1996，頁 89~109。

論」之「般若心」的觀點。王開府在三心及其相關概念的問題上，有諸多闡述，提供了筆者許多的研究資料。

三、般若不二思想之研究

(一)兒山敬一的〈無にして一の限定へ——維摩經・入不二法門品について——〉，以作為倫理學的入不二法門，並從哲學、語言文獻學、宗教學及心理學的觀點，說明三十二菩薩回答維摩詰長者何是入不二法門的問題。⁵²在〈維摩經における入不二と菩薩行〉中，就菩提的本質與入不二的方法，來探討《維摩詰經》不二法門與菩薩行的關係。他認為《維摩詰經》的根本問題即是「菩薩行」與「入不二法門」。⁵³

(二)大鹿實秋的〈維摩經における神秘思想〉，是探討《維摩詰經》的主要核心思想。⁵⁴根據大鹿實秋的研究成果，他認為「不二法門」思想是《維摩詰經》立論的核心，全經都有「不二」的思想內涵。他指出「不二」是超越相對，超越世俗所有相對待的概念，是絕對唯一，無二也無三的。但此「絕對」並不是否定相對，而是不應偏取相對二者中的任何一個，因為相對的二者是平等無差別。此看法正如經中維摩詰長者的「默然」即是超越了此二者，離所有文字語言的相對概念經驗，而是佛與佛才能領會的。

(三)橋本芳契在〈維摩經の中道思想について〉一文中，說明《維摩詰經》的般若、中道、不二思想的來源、特質，以及在中國、日本的流傳與影響，並引述日本聖德太子《維摩經義疏》的內容。⁵⁵

(四)印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》中，將《維摩詰經》歸於大乘佛教經典中的「文殊師利法門」。他認為《維摩詰經》是「文殊師利法門」後期（約二世紀下半葉），「數法」且長行與偈頌雜說之經典。他指出「文殊師利法門」的特色是：1.重第一義諦、無差別、不退轉的法門，不重世俗諦 2.在語言表達上，是促使對方反觀、或反詰或是否定的。3.與「般若法門」同源，一向都是說「空」。以語句來

⁵² 參見兒山敬一著，〈無にして一の限定へ——維摩經・入不二法門品について——〉，《印度學佛教學研究》第七卷第一號，東京：山喜房佛書林，1959，頁 57~67。

⁵³ 參見兒山敬一著，〈維摩經における入不二と菩薩行〉，《印度學佛教學研究》第十二卷第一號，東京：山喜房佛書林，1964 頁 85~90。

⁵⁴ 參見大鹿實秋著，〈維摩經における神秘思想〉，《インド古典研究》第六號，日本：成田山新勝寺，1984，頁 241~251。

⁵⁵ 參見橋本芳契著，〈維摩經の中道思想について〉，《印度學佛教學研究》第二卷第一號，日本東京：山喜房佛書林，1954，頁 334~337。

說，「皆依勝義」，「但說法界」，著重於「煩惱是菩提」的「偏道」精神。4.以般若深悟為本，但重於不思議菩薩的方便大行。5.讚歎釋尊的大悲方便，在穢土修行比在淨土修行更有效率，對於現實的娑婆穢土，給予積極的意義。6.在見佛、觀佛與淨土來說，則是重於阿閼佛國淨土。7.般若與方便對立的情形頗為明顯。8.對於同表「實相」的「如」、「法界」、「實際」等異名，特別注重「法界」、「實際」，尤其是「法界」。各各法空，空有差品，是為「如」；同為一空，是為法性界，一切皆入「法界」，即為「不二」。9.在「般若法門」的平等無差別的基礎上，提出煩惱與菩提是平等不二，並強調「菩薩不斷煩惱」。10.彈偏斥小，採取破斥聲聞，及蔽於名目、事相的菩薩。11.傾向於在家、出家平等，男女平等，故有重在家、重女人的跡象，甚至出家可以禮敬在家。⁵⁶印順法師的此種說法，有許多學者引用。

(五)何曼盈在〈《維摩詰經》之般若智慧〉文中，以析境及析心的分析架構，對《維摩詰經》〈觀眾生品〉與〈入不二法門品〉之般若思想作定位分析，並析解般若智慧的義理與實踐。⁵⁷

(六)陳沛然的，〈《維摩詰經》之入不二法門〉，分別以從無住本立一切法、立一切法、五住煩惱與十二因緣、般若妙用、不捨不著法、除病不除法、不二法門、默然無言、不壞法門而說諸法實相等方面，來闡述分析不二法門思想。⁵⁸

(七)蔡耀明〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉一文，是以不二法門為主題，先以《阿含經》和〈不二法門品〉之外的《說無垢稱經》其它幾品為最主要的原典依據。探討相對之二法的構成道理、如何以不二法門因應相對之二法，走向超脫的境地等，作為在佛法修學上的相應解決之道。⁵⁹根據蔡耀明的研究成果，主要理出不二法門在因應相對之二法的的解決之道：1.和相對之二法的概念層次擦身而過；2.深入相對之二法，發覺虛妄不實，以不二而超脫。

(八)許宗興的〈《維摩詰經·入不二法門品》「三階論」詮釋架構的商榷〉與〈《維摩詰經·入不二法門品》論析——以水平詮釋架構為論述依據〉，分別以垂直與水平

⁵⁶ 參見釋印順著，《初期大乘佛教的起源與開展》，台北：正聞出版社，1988，頁 926~996。

⁵⁷ 參見何曼盈著，〈《維摩詰經》之般若智慧〉，《鵝湖》第二十卷九期（總號二三七期），台北縣：鵝湖月刊社，1995，頁 9~15。

⁵⁸ 參見陳沛然著，〈《維摩詰經》之入不二法門〉，《新亞學報》第十八期，香港：新亞研究所，1997，頁 415~438。

⁵⁹ 參見蔡耀明著，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第七期，台北：國立台灣大學佛學研究中心，2002，頁 1~26。

的觀點，來分析「不二法門」的脈絡。⁶⁰許宗興認為以「三階論」來解釋有甚多的困難，尤其是違反本品「不二」的精神，以「平行立場」來說明「不二品」之意涵較符合本意。

(九)程恭讓的〈《入不二法門品》梵本新譯及其相關問題的研究〉，是依據《維摩詰經》梵文本，對〈入不二法門品〉進行新譯。並對比諸漢譯本，考察關於三十三菩薩之象徵性詮釋、入不二法門與無言的相關問題。⁶¹根據程恭讓的研究成果，他認為天台系統關於「三十三」之象徵意義的追求，顯示了中國佛教哲學追求象徵化旨趣的詮釋特色。而羅什及其弟子對於「無言」的重視，深受玄學式思維方式及時代思潮的導引，又為這種思維方式貢獻了寶貴的哲學傳統。

以上九位學者的十一部著作，為般若、不二思想方面的研究，大多學者將《維摩詰經》歸納為般若中觀的經典。因此，在此方面的相關論述雖然頗多，但主要偏於般若哲學理論的闡述，而在菩薩實踐的層面上未作太多的論述與發揮。二〇〇六年起，程恭讓以本經新發現的梵文原典，著手〈入不二法門品〉與〈佛道品〉翻譯研究。二〇〇八年，華梵大學劉宏文的碩士論文「《維摩詰經·入不二法門品》之研究」，也是依據此梵文寫本解析〈入不二法門品〉的新義，以及考察由該品所涉及的內涵與實踐。政治大學黃偉銘的碩士論文「《維摩詰經·文殊師利問疾品》譯註與研究」，是將梵文本校譯後，再發掘〈問疾品〉中有待深入探究的相關議題。以梵文寫本著手的研究工作，已經開始陸續展開，想必也是未來在此方面研究的趨勢。

四、不可思議解脫思想之研究

(一)大鹿實秋在〈維摩經の副題「不可思議解脫批判」〉一文中，分別從《維摩詰經》之〈不思議品〉、〈法供養品〉與〈囑累品〉的內容中舉證，就一般學者對「不可思議解脫法門」的論述，加以批判。⁶²他認為「不可思議解脫」法門，是僅指經中〈不思議品〉這一法門。所謂不可思議，其實就是〈不思議品〉中所闡述的，住不

⁶⁰ 參見許宗興著，〈《維摩詰經·入不二法門品》「三階論」詮釋架構的商榷〉，《華梵人文學報》第一期，台北縣：華梵大學文學院，2003，頁271~294；許宗興著，〈《維摩詰經·入不二法門品》論析——以水平詮釋架構為論述依據〉，《第二屆生命實踐學術研討會論文集》，台北縣：華梵大學文學院，2003，頁7~31。

⁶¹ 參見程恭讓著，〈《入不二法門品》梵本新譯及其相關問題的研究〉，《當代中國宗教研究精選叢書·佛教卷》，北京：民族出版社，2008，頁191~210。

⁶² 參見大鹿實秋著，〈維摩經の副題「不可思議解脫批判」〉，《東洋學研究》第十二號，日本：東洋大學東洋學研究所，1978，頁73~77。

可思議解脫菩薩的各種神通，是為令小乘進入大乘的法門，而不是指《維摩詰經》的異名。而此經最後在〈囑累品〉中提到此法門，是為令眾人受持，依此進入大乘的法門。

(二)橋本芳契在〈維摩經の本質に關する一考察——とくに「不可思議解脫」acintya-vimoksa の概念について〉一文中，就漢地三譯本，來探討《維摩詰經》的思想特色，以及關於獲得不可思議解脫法門的概念。⁶³根據橋本芳契研究的成果，他認為《維摩詰經》的特色是，「羅列法數、舉揚名目」，其思想是從原始《阿含經》繼承而來，但同時以般若空的立場對其作大膽且直接的批判。他也認為〈文殊師利問疾品〉是全經最重要的一品，此品支謙譯本譯為〈諸法言〉，「諸法言」才是其實質內容，「問疾」只是表象。他指出，「不可思議法門」是《維摩詰經》的異名，所謂「不可思議法門」即是「無量法門」，它不僅是宗教知識，更含有菩薩慈悲行的實踐意義。在此點說法上，與大鹿實秋的看法不同。

(三)宗玉微著的〈不可思議之不二、解脫、方便：一個維摩詰經異名之探討〉，從藏譯本及漢三譯本中，對《維摩詰經》的異名「不可思議法門」作探討。⁶⁴宗玉微的研究指出，對於「不可思議法門」，許多學者的看法並不一致。就經本的名稱來看，橋本芳契與拉蒙特都認為「不可思議法門」是《維摩詰經》的異名，此點大鹿實秋抱持不同的看法。大鹿實秋認為，它是單指〈不思議品〉中所說的法門。在義理闡釋上，橋本芳契認為此為「無量法門」，大鹿實秋則認為「不可思議法門」應稱為「解脫相對觀念」的法門，是令小乘信入大乘之法門。而拉蒙特則指出「法門」(dharma-paryaya)是一類大乘經典的名稱結尾，等同於經(sutra)。宗玉微的結論認為「不可思議」就是「不二」，「不二」貫穿了全經。雖然〈囑累品〉中「不可思議」是指〈不思議品〉而言，那是因為〈不思議品〉表現出全經之精神，即使證明〈囑累品〉中的異名是指〈不思議品〉，也不能否定「不可思議法門」是此經的異名。因此，他明確認為「不可思議法門」是《維摩詰經》之異名。

以上三位學者的著作，是針對「不可思議解脫」法門之探討，大鹿實秋及橋本芳契對於「不可思議解脫」有不同之看法。而宗玉微的研究，則是將大鹿實秋、橋

⁶³ 參見橋本芳契著，〈維摩經の本質に關する一考察——とくに「不可思議解脫」acintya-vimoksa の概念について〉，《印度學佛教學研究》第六卷一號，東京：山喜房佛書林，1958。

⁶⁴ 參見宗玉微著，〈不可思議之不二、解脫、方便：一個維摩詰經異名之探討〉，《諦觀》第七十六期，台北：諦觀雜誌社，1994，頁154~171。

本芳契及拉蒙特有關思想見解上的差異，做了充分說明。總結以上四大類由三十二位學者所發表的有關《維摩詰經》之四十一篇研究著作，對本論文撰寫的材料、方向、定位與方法提供了許多參考基礎。然而大部份關於「唯心淨土」、「不二思想」與「菩薩行」等思想研究的著作，是在缺乏梵文原典下，主要以參考漢譯本為主，僅部份引用藏譯本。因此，在梵文原典的掌握上，還在起步階段，且對於菩薩道實踐的層面上，尚未深入發揮。故本研究嘗試著以梵漢文本對勘的方式，在文獻的檢視基礎上，重新窺探本經的思想，期能從中獲得理解與思想上的啟發，並提供學術研究上的些許心力。

第三節 研究方法

在當代專業的學術領域中，吾人從事佛學研究，為應時代思想之需求，必須運用多元的研究方法。方法的運用對任何一門學問的研究進路及成果影響頗鉅，尤其，方法學是現代學術進步的一大指標，若無方法，則無當代學術之興隆。研究方法的選擇應依據各學術領域的規範，及所研究的目的與方向，選擇適合的方法，以對研究資料進行探討與剖析，進而發掘研究論題的意義與價值。關於以學術取向的佛學研究方法，雖各家主張不同，但可以歸類為兩大類。第一種是以歐美學術主流領域的研究方法，包括以語言文獻學、哲學、文學、藝術學、心理學、社會學、歷史學、人類學、宗教學等不同角度，來進行佛教課題的研究探討。另一類是強調研究方法與學門論述分進，以凸顯佛法修學的專業主體內涵之方法，企圖找出一條學術主流研究方法無法切入之進路。第二類的方法雖極富挑戰與創新，也是許多從事佛教學術研究的修行者，想突破的一道牆，試圖以多元運作的方法，打通一條生命暨學術之出路，以避免使注重實踐面的佛學思想，落入人為且狹隘的論辯框架中。然而，對於一位仍是學術研究的新手來說，這種站在學術金字塔高度上的理想，只能期待於未來能力趨於成熟時的努力方向。本節主要介紹探討《維摩詰經》思想之研究所運用的方法。希望通過語言文獻與義理的進路，能夠進一步運用古代文獻資料，釐清經本的文句意義，考據本經思想來源，以掌握本經的思想特色與核心。

《維摩詰經》言簡而意賅，假借寶積獻蓋，初示佛國淨土之意，透過維摩詰示疾，道出吾人病因源頭。文本深刻闡發大乘佛法的義理，闡明般若性空的理趣，以及「不住生死，不住涅槃」的菩薩行，也藉此闡述了菩薩乘與聲聞乘的不同之處。

古代注釋家的注釋與科判，有助於我們掌握全經的結構與要義。因此，本論文將從二個面向來探討《維摩詰經》的思想：首先，「探討版本翻譯與注釋書的闡釋內容」。運用參考祖師們的注釋、科判與當代學者的文獻研究成果，探討不同漢譯以及個別注釋家對全經內容的概略展示，幫助掌握本經的思想。另外，從龐雜的注釋文句中，整理出注釋家對經義的獨特觀點與思想。第二，「就經文本身探討其思想」。對於經文內的詞語、名相及語義有差異之處，透過梵漢諸版本及不同語言版本的對讀，幫助語義、經文的瞭解。再透過其他佛教經典文獻等的研讀，考據本經思想來源，在文獻的基礎之上，掌握本經的思想主題特色，在義理闡釋的基礎之上，思考本經的當代實踐意涵。由於研究的內容關涉到多個面向，故必須因應實際的需要，而選擇適合的研究方法。吳汝鈞在其著作《佛學研究方法論》乙書中，提到許多相關的佛學研究方法，主要將其歸納為八種：文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、維也納學派方法、京都學派方法、實踐修行法、白描法等。⁶⁵就本論文研究的操作層向來看，在這些研究方法中，可以運用於本論文，對《維摩詰經》思想之研究能作更深入的探討，而且能夠幫助達成研究目的方法，主要可藉由文獻學方法，再配合義理學的進路，其方法介紹如下：

一、文獻學方法

文獻學的研究，是佛學研究的大宗，此研究風氣始於歐美和印度佛學專家，後來影響到日本及中國佛學界。文獻，是指一切歷史性的材料，而文獻學研究是一種搜集和整理材料的方法，因此首先要認識材料對於研究工作的重要性。⁶⁶吳汝鈞認為：「文獻學是文獻資料研究之事，它包括校訂整理資料的原典，並將原典與其他的譯本作一文字上的比較研究，然後依據原典或譯本將之翻譯成現代語文，再加上詳盡的注釋。」⁶⁷古今以來，《維摩詰經》的文獻資料豐富，除了有古代漢藏諸譯本、中國歷代祖師注釋書及日本聖德太子的《維摩經義疏》外，在近代的佛學研究中，也出現了許多各國語文譯本。以《羅什本》轉譯的，有 J. Fischer 暨橫田武三共譯的德文譯本、⁶⁸羅賓生的法文譯本，及 K. Ōhara、泉芳璟、陸寬昱、⁶⁹Watson 之英譯本。

⁶⁵ 參見吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局有限公司，1983，頁 93~157。

⁶⁶ 參見王欣夫著，《文獻學講義》，台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986，頁 1~3。

⁶⁷ 參見吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，頁 97。

⁶⁸ 參見 Nach einem nipponischen Manuskript von Kawase Kozyun ubersetzt von Jakob Fischer und Yokota Takezo. 《Das Sutra Vimalakirti (das Sutra uber Erlösung)》. Toyko: Hokusaido Druckerei, 1944。

⁶⁹ 法文譯本（《羅什本》第七品）：羅賓生譯（R. H. Robinson），Penee bouddhique, 刊 Bulletin des Amis

⁷⁰由《藏譯本》轉譯的，除了有前文提到的 Lamotte 法文譯本、Sara- Boin 之英文譯本、大鹿實秋的藏譯羅馬拼音校訂本外，還有日本的河口慧海於一九二八年將《羅什本》及《藏譯本》對照排版轉譯成日文的《漢藏對照國譯維摩經》，⁷¹美國藏學家 R.Thurman 之英文譯本，⁷²以及匈牙利布達佩斯 Kiado 學院的卡拉·捷爾吉所譯之蒙古文譯本。⁷³而在梵文本未出現時，也有將藏譯本還原成梵文原典的文獻學研究。⁷⁴文獻學，又稱之為語言文獻學，其研究範圍，從廣義來說，包括所有的古今的文獻。⁷⁵因此，古今《維摩詰經》的文獻資料，都是本論文研究重要的參考依據。研究者有了這現古今的文獻資料後，要如何運用這些資料，使它成為有用的題材，發揮其作用，即要善用文獻學的方法。本文研究在文獻學的進路方面，主要透過《維摩詰經》梵漢版本對勘，藉由不同版本的對讀，增加對語義的瞭解，明白經文本本身的意思，作為經文義理的基礎。另透過其他佛教經典文獻等的研讀，考據本經思想來源。

(一)掌握佛典本身的文字

對經文內漢文詞語、佛教名相及文句的語義等，有語義模糊不清或有差異之處，透過漢譯諸譯本的對讀（先以最常被引用的《羅什本》為主）、梵漢版本的對勘（《羅什本》與《玄奘本》內容差異較多或模糊不清之段落）、古代注釋書的參考與當代英日譯本的對讀，幫助語義的瞭解，明白經文本本身的意思，並藉此瞭解佛典經過歷代及各地的流傳所產生的版本差異。如《羅什本》〈佛國品〉中「菩薩淨土之行」最初是直心、深心、菩提心（《大正藏》14,頁 538 中）；而《玄奘本》為：發起無上菩提心土、純意樂土、善加行土、上意樂土（《大正藏》14,頁 559 上~中）；《梵文本》

du bouddhisme, VI, 2, April, 1957, P.11~13。英譯本：K. Ōhara, 《漢學雜誌》十三卷，1898（明治三十一年）；十四卷，1899（明治三十二年）；泉芳璟，第三卷，1924（大正十三年）；第四卷，1925~1928（大正十四年~昭和三年）；陸寬昱, The Vimalakīrti Nirdeśa sūtra, Shambhala, Berkeley and London, 1972。參見拉蒙特（Etienne Lamotte）著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 16~17。

⁷⁰ 參見 Burton Watson translated by. The Vimalakīrti sūtra : from the Chinese version by Kumārajīva. 1st Indian ed. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1999。

⁷¹ 參見河口慧海著，《漢藏對照國譯維摩經》，日本東京：世界文庫刊行會，1928。

⁷² 參見 Robert A. F. Thurman. The Holy Teaching of Vimalakīrti. U.S.A. : The Pennsylvania State University, 1976。

⁷³ 參見《Le sutra de Vimalakirti en mongol : texte de Ergllu-A Rincin, : ms. de Leningrad. [monograph]》，Budapest : Akademiai Kiado, 1982。

⁷⁴ 參見 Bhikṣu Prasadika & Lal Mani Joshi (eds), Vimalakīrtinirdeśasūtra, Sarnatha, 1981。此為德國籍端嚴法師（bhikṣu prasadika）等人，於一九七三年，以法戒性藏譯本《維摩詰經》重新用藏體字作錄文排版後轉譯為印度通行的 Hindi 語，再嘗試進行現代梵語返譯本。參見萬金川著，〈《維摩詰經》梵漢文本對勘與多元化的佛教學研究〉，頁 4。

⁷⁵ 杜澤遜認為：「文獻學研究的範圍，它涉及到各式各樣包羅古今的文獻。」參見杜澤遜著，《文獻學概要》，北京：中華書局，2005，頁 5。

則是：意向（樂）土、強烈意向（樂）土、精勤(加行)土、殊勝的發菩提心（大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 32）。內容中《羅什本》有三心，而其他二版本則是四種，且彼此順序不同，若能透過對勘則較能清楚釐清文義。漢譯的文本，自東（後）漢靈帝中平五年（西元一八八年），至唐高宗永徽元年（西元六五〇年）為止的五百年間，總共出現了八種文本，其重譯或編集的頻率之高，在中國譯經史中極為少見；而就譯者的翻譯風格之不同，也使本經對中國思想文化史上產生重大影響。經此不同版本的對讀，以此為基礎，再進行思想義理的理解與闡釋。

(二)考據思想的來源

《維摩詰經》是初期大乘佛教的經典，可透過其他佛教經典文獻等的研讀，瞭解其內容是否出現在其他的佛典文獻中，並與相同時期體系的其他佛典對比，考據本經思想來源。如本經的思想內容主要談到般若中道與六波羅蜜，這似乎與《般若經》的思想體系相關，也可從原始聖典中找到蛛絲馬跡；經中所談到的相關名相、戒律內容與實踐層面，都可能是在先前的佛典文獻中，早已經出現過了。另外，可從當代學者之研究成果中，找到一些方向。如拉蒙特即指出，從《維摩詰經》的版本來看，本經是以佛教梵文特有之文法與體裁編成，當中含有豐富之成語、慣用語、固有名辭、比喻及複踏重述，而這正是南北傳經典共同之規則。⁷⁶佛教的經典少有註明引用典籍之出處，此種事實，使後代研究者難以找尋其來源。文獻學的研究方法是先透過客觀的方式，來看經文本身是呈現出何種內容，藉由內容的探討，與其他佛典文獻之對比，來指出本經引述其概念或理論的相關典籍。

二、義理分析法

本論文研究使用文獻學方法，是為了解《維摩詰經》的佛學思想，在經典義理闡釋前，以文獻為基礎，若忽視佛學的理趣，容易走向極端文獻主義。如日本佛教學者平川彰指出，雖然理解佛學思想必須以文獻學為基礎，然而不可以陷入為文獻學而文獻學。⁷⁷通當學者研究佛學思想教理，最常使用訓詁及達意二法，訓詁解釋文句，達意得其大旨。⁷⁸此訓詁及達意二法，即分別指的是文獻學和義理學。透過文

⁷⁶ 參見拉蒙特（Etienne Lamotte）著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 101。

⁷⁷ 參見平川彰等著，許明銀譯，《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990，頁 15-45。

⁷⁸ 參見呂澂撰，〈佛教研究法〉：「自來學者研究教理，通用訓詁及達意之二法。訓詁解釋文句，達

獻學與義理學的審視，闡釋本經之思想，將有助於研究工作之進行與完成。從部派佛教開始至中國佛教宗派的形成，可能因為注釋者對經文的理解與看法的立場不同，而逐漸形成不同的宗派與學說。要在眾多的古代文獻典籍和各家祖師的著作中，找出其對《維摩詰經》思想有共同匯集點之處，可能較困難，而且可能自己也容易因個人的喜好而陷入泥沼或偏頗。本文經由文獻學的方法，先透過文句的詳密研讀，掌握文句的語義，於此基礎之上就經典本身來分析，找出本經的思想主題，依據這些主題彙聚相關經文，從而闡釋本經的思想特色。另外，古代注釋家對《維摩詰經》注解、判教等內容也是理解本經思想的重要參考資源，可幫助筆者理解融通經典之要義。最後，在義理闡釋的基礎之上，探索本經的當代實踐意涵。

(一)經本思想闡釋與分析

《維摩詰經》文中蘊含佛陀所教導的總攝聲聞乘、菩薩乘至一佛乘的滅苦解脫法門及深邃教理。為瞭解本經思想架構與精深內涵，必須在文獻的基礎之上，進行文句的詳密研讀，整理出本經的思想主題，並掌握思想主題的系統層次建構，以及深層內涵，配合彙集相關經文，闡釋本經的思想特色。

(二)注釋家的判教及注釋

漢譯的《維摩詰經》共計十四品，係以梵文長行書寫，現存的三個譯本，從中國的譯經史來看，分別代表了漢地的古譯、舊譯與新譯。其當中的詞匯與語法，與中古漢語的流變與佛教思想的發展有關。在漢地的佛典譯經史上，支謙、鳩摩羅什與玄奘都是極富盛名的翻譯家，分別代表了東漢末、東晉與盛唐這三個不同時期的翻譯手法。中國歷代注釋《維摩詰經》的注釋家，也展現了不同時期的佛教思想風格與注釋手法。透過各注釋家本身對經文的理解，及受不同宗派立場的思維，可以發現有不同特色及視域的獨特觀點與思想。注釋書的特點為注釋者就經典內容逐條解釋的隨文注解方式，不一定具有系統性。必須對注釋內容，加以反覆詳密的文句研讀，從眾多的注釋文句中，抽取出祖師們對本經的獨特思想見解。通過祖師注解及科判，可以對本經的思想及各品的內容有概括性地掌握，並藉此窺知本經與其他經典思想之異同，及其在整體佛教思想中的特色與價值。

意得其大旨，然徒拘泥於典籍，流弊所至，訓詁則望文生義，備極穿鑿，達意則門戶之見堅不可移。」張曼濤主編，《佛學研究方法》，現代佛教學術叢刊第四十一冊，台北：大乘文化出版社，1978，頁295~296。

第四節 全文架構概述

本論文之結構分爲七章：第一章緒論，說明研究動機與目的、當代學界研究成果之評介、研究方法與全文架構概述。第二章《維摩詰經》的版本與流傳。第三章《維摩詰經》唯心淨土思想。第四章《維摩詰經》的般若與中道不二思想。第五章《維摩詰經》的不可思議解脫法門。第六章《維摩詰經》的當代實踐。第七章結論。

第一章「緒論」，共分四節。第一節「研究動機與目的」，略述問題意識的產生及引發研究《維摩詰經》的動機，及本研究欲達成的目的。第二節「當代學界研究成果之評介」，列舉當代學術界對於《維摩詰經》之研究概況，對學界研究概況加以評介，理出先前已解決的問題以及待解決之道。第三節「研究方法」，說明本研究具體的研究方法與步驟，即先透過語言文獻的進路，確切地掌握經典本身的文字與考據思想的來源，再根據義理分析來闡釋本經的思想特色與當代實踐意涵。第四節爲本論文的「全文架構概述」說明。

第二章「《維摩詰經》的版本與流傳」，共分三節。第一節「《維摩詰經》的版本與翻譯」，探討本經的梵文原典、藏譯本及各種漢譯本的傳譯情形與內容。第二節「《維摩詰經》判教與注釋書」，探討中國各宗派祖師對《維摩詰經》的判教及注釋書之注解。第三節「對於《維摩詰經》判教與注釋書的觀點」，就各宗派祖師對《維摩詰經》之判教提出自己的看法，並舉出當代學者對於中國《維摩詰經》注釋家研究的面向，加以瞭解分析。

第三章「《維摩詰經》的唯心淨土思想」共分三節。第一節「淨土思想的發展」，就佛教對淨土的定義、種類及漢傳佛教淨土思想的發展與演變作論述。第二節「《維摩詰經》唯心淨土思想」，探討唯心淨土之意義、淨土與穢土的演變，以及解析《維摩詰經》的唯心淨土觀。第三節「《維摩詰經》的菩薩淨土之行」，說明菩薩建立淨土之因、建立淨土的方法，以及解析淨土行之次第。

第四章「《維摩詰經》的般若與中道不二思想」共分三節。第一節「緣起性空思想」，探究佛教緣起思想的意涵與發展，從佛陀緣起思想的意涵、原始佛教、部派佛教及中觀學派的緣起觀，分別探討，進而瞭解大乘佛教緣起性空思想的源流與發展情形。第二節「無我思想與二諦思想」，探究佛教無我思想及二諦思想的意涵與發展，從原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教到中觀學派學說的發展分別解析。第三節「《維

摩詰經》的中道不二思想」，本節將深入探討闡明本經的中道空觀及不二思想的意涵。

第五章「《維摩詰經》的不可思議解脫法門」共分三節。第一節「維摩詰的不可思議神力」，本經的主人翁維摩詰長者，助佛弘化，於娑婆國土內，能遊戲法界、隨緣示現，方便示疾、廣為說法，空其丈室、變化自在，以般若智慧、降伏眾惱，顯現其不可思議自在神力，本節將說明其不可思議事。第二節「方丈室的不可思議」，維摩詰的居室，稱為方丈室，雖只有方寸之地，卻能容納眾人及眾多獅子座，展現法界芥子納須彌、須彌納芥子的妙用，本節將針對方丈室內的不思議事進行探討分析。第三節「神力的根本——心的妙用」，法界的特性為大中有小、小中有大，顯示虛空一體的妙用，十方寶剎能一毫端展現，本節將解明不可思議自在神力的內涵。前一章主要是探討「入不二法門」之理，是強調悟入真理之內涵，並未在諸佛如來化導眾生之妙有上作充分的展現，本章探討「不可思議解脫法門」，則是著重在領悟不二真理之後的妙用，即諸佛慈悲化導眾生所展現之身口意。

第六章「《維摩詰經》的當代實踐」共分三節。第一節「維摩詰的生活智慧」，維摩詰長者，以在家居士的身份，方便教化眾生，導引眾生離諸邪見趣入佛法，實踐菩薩道。本節將從居士佛教與女性觀、行於非道，教化自在之事蹟，深刻闡述維摩詰深廣的生活智慧，從其生活智慧中，可以學習到諸佛菩薩深邃之內涵及生活品位。第二節「追逐真理活在真相——中道的實踐」，本節將以中道的實踐方式，說明吾人如何以般若空觀智慧，明白真相、真心發行，體證不思善、不思惡、不起分別的正念，在緣起變化無常的世間，能夠活在真相，以法對法，增長吾人自覺之覺性。第三節「悲智雙運的菩薩行」，大乘佛教的精神是實踐菩薩道，這也是和聲聞乘的最大不同。本節將深入闡明悲智雙運的菩薩行，發阿藐多羅三藐三菩提心的菩薩，如何以無緣大慈、同體大悲，自覺覺他、自利利他，而成熟眾生，嚴淨佛國土。

第七章「結論」，本章將就本論文「《維摩詰經》之思想研究」的議題，作一整體性的歸納總結與檢討，並說明本論文的研究成果。

第二章 《維摩詰經》的版本與流傳

本章主要是探討本經的版本翻譯、中國歷代祖師對本經的判教、注釋及當代學者對於祖師注釋書的觀點。佛教思想、信仰自印度東傳中國，成為中華文化思想的重要寶藏，主要是透過佛典語言的翻譯工作，使佛教開始深植在中國，後來成為佛教的主要流傳中心。自東漢孝明帝永平十年（西元六十七年），至唐玄宗開元十八年（西元七三〇年），經過六百多年的譯經史，以及歷代僧俗文人學士的經疏、注釋、著作、論議，讓佛教的思想義理迅速流傳，開展出多元化的中國大乘佛教，豐富了佛教的生命。佛教思想信仰的傳播，在人類不同政治、社會、文化、思想的經驗教化下，必然有所限制，無論是印度佛教思想或中國佛教思想的發展上都面臨此課題。從中國佛教譯經史上來看，漢譯佛典主要來自印度與西域地區，從印度或西域傳來的佛典，是透過何種方式，為不同文化背景的漢地人士所接受、理解、吸收與實踐？而在中國譯經時期，又正處於東漢、魏晉南北朝、隋唐等不同朝代、種族、地域，以及先秦諸子百家學說等複雜時代文化背景下，又如何不為時代洪流所淹沒呢？這些問題，可以從中國佛教豐富的譯經與注疏文獻資料中看到一些線索，而《維摩詰經》四百多年的翻譯史，正涵蓋於此一時期中。本論文藉由梵漢文本對讀來闡述《維摩詰經》之核心思想，有必要對原典與譯經之思想時代背景加以認識，可以幫助經文語義的瞭解，並能夠跳脫此一文化思想語言束縛，從經文本本身去理解其思想。

第一節 《維摩詰經》的版本與翻譯

探討版本翻譯問題，必須要了解原典與譯本兩方面，本文第一章已經對《維摩詰經》的各種語言翻譯版本作概略性介紹，為了更清楚本經的傳譯情形，本節將分類並依時間的先後作較深入的說明與探討。

一、漢譯本

《維摩詰經》的漢譯本，可以取得的資料是根據中國經典目錄對於存佚本的記載，完整的經錄，大都兼有記述佛經翻譯歷史和從事經典分類及辨偽的部份。以下依據經典目錄所記載有關《維摩詰經》譯本的資料，按年代順序分別說明：

(一)東漢嚴佛調譯《古維摩詰經》二卷(闕)

《古維摩詰經》二卷，嚴佛調於東漢靈帝中平五年（西元一八八年），在洛陽譯出，現已佚失。隋費長房《歷代三寶記》（以下簡稱《長房錄》），是最早記載此為第一部漢譯本的《維摩詰經》。惟此譯本並非其所親見，而是在卷二記載：「《高僧傳》云，《古維摩詰》等六部經合十卷，並臨淮嚴佛調於洛陽出之。」¹另卷四記載：「《古維摩詰經》二卷初出，見《古錄》及朱士行《漢錄》。」²然而，在現存的《高僧傳》中並未見此記載，最早期的梁慧皎《高僧傳》有關嚴佛調之譯作，僅見卷九：「案釋道安經錄云，漢靈帝光和中，有沙門嚴佛調，共安玄都尉譯出《法鏡經》及《十慧》等，語在譯經傳。」³而《古錄》及《漢錄》在費長房時代已經佚失，無法見其記載內容。但依據《大唐內典錄》（以下簡稱《道宣錄》）卷十，⁴以及《開元釋教錄》（以下簡稱《智昇錄》）卷十記載，⁵《古錄》（或《古經錄》）計一卷，為印度僧人釋利防於秦朝時（約為西元前二二一～二〇八年秦始皇在位時）攜入中國。若根據以上所述，《古錄》是秦朝時由印度所攜入之目錄，其年代早於東漢嚴佛調的時代，不可能有嚴佛調的《古維摩詰經》之譯本存在。而《漢錄》，若依據《長房錄》卷十五、《道宣錄》卷十、《智昇錄》卷十記載，⁶為三國曹魏時（西元二二〇～二六五年）潁川沙門朱士行於洛陽講道行經時所編著。其年代雖在嚴佛調之後，然而此目錄已佚失，無法確認，只能由東漢嚴佛調之後至隋費長房之前的相關文獻資料輔佐。費長房之前的隋朝釋法經等人所編撰的《眾經目錄(1)》（以下簡稱《法經錄》）卷一，雖然有記載《維摩詰經》的四種譯本，但卻未提到有嚴佛調之譯本。⁷若根據更早之前的東晉道安（西元三一二～三八五）《綜理眾經目錄》（以下簡稱《道安錄》）暨南朝梁僧祐所撰之《出三藏記集》（以下簡稱《僧祐錄》），⁸在卷二中，同《高僧傳》有列出嚴

¹ 參見《歷代三寶記》，隋費長房撰，《大正藏》第四十九冊（No. 2034），頁 34 上。《歷代三寶記》：計十五卷，隋文帝開皇十七年（西元五九七年），費長房於長安編集。

² 同上註，頁 54 上。

³ 參見《高僧傳》，梁慧皎撰，《大正藏》第五十冊（No. 2059），頁 388 上。

⁴ 參見《大唐內典錄》，唐道宣撰，《大正藏》第五十五冊（No. 2149），頁 336 中。《大唐內典錄》：計十卷，唐高宗麟德元年（西元六六四年），由長安西明寺釋道宣撰。

⁵ 參見《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 572 下。

⁶ 參見《歷代三寶記》，《大正藏》第四十九冊，頁 127 中；《大唐內典錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 336 中；《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 572 下。

⁷ 參見《眾經目錄(1)》卷一：「維摩詰經三卷(吳黃武年支謙譯)；維摩詰經一卷(晉世竺法護譯)；維摩詰所說經三卷(後秦弘始年羅什譯)；異維摩詰經三卷(晉惠帝世竺叔蘭譯)，右四經同本異譯。」隋法經等撰，《大正藏》第五十五冊（No. 2146），頁 119 上。《法經錄》：計七卷，隋文帝開皇十四年（西元五九四年），由長安大興善寺釋法經等人所編撰。

⁸ 《綜理眾經目錄》：即《道安錄》，今已佚失，為東晉道安於孝武帝寧康二年（西元三七四）所撰。

佛調與都尉安玄共譯出《法鏡經》及《十慧》各一卷，並未記載嚴佛調曾譯出《維摩詰經》。⁹ 因此，費長房所謂的《古維摩詰經》由嚴佛調譯出之說，似乎找不到更早足以佐證之文獻記載。而在此之後的經典目錄，如《道宣錄》是抄錄《長房錄》之說法；唐靖邁《古今譯經圖記》（以下簡稱《靖邁錄》）卷一，僅列出《古維摩詰經》二卷，未註記為何人所譯；¹⁰ 另《智昇錄》卷一云：「《古維摩詰經》二卷，初出，見《古錄》及朱士行《漢錄》，與唐譯《無垢稱經》等同本。」當中又記載此經是嚴佛調於東漢靈帝中平五年，在洛陽譯出。¹¹ 唐武則天時，釋明佺的《大周刊定眾經目錄》（以下簡稱《明佺錄》）卷三，記載內容是抄自《長房錄》之說法，¹² 卷十二已將此譯本列入佚失本內。這四部目錄之記載，似乎也都引用了《長房錄》之說法。

（二）三國東吳支謙譯《維摩詰經》二卷（存）

《維摩詰經》二卷，支謙於東吳孫權黃武年間（西元二二三～二二九）在建業譯出，又稱《維摩詰所說不思議法門經》、《毘摩羅鞞經》或《佛說普入道門經》。此譯本為現今留存的最古漢譯《維摩詰經》，但在《道安錄》與《僧祐錄》卷二內卻列出此本在當時已經佚失，¹³ 並記載為魏文帝時，由支謙於東吳孫權黃武初至孫亮建興中（西元二二三～二五三）所譯出，計二卷。¹⁴ 此譯本於古藉記載卷數及存佚上稍有不同，在道安年代近同時期前的西晉惠帝時（西元二九〇～三〇七），支敏度曾合支謙、竺法護及竺叔蘭所出《維摩詰經》三本，編撰成《合維摩詰經》。¹⁵ 後出的《法經錄》卷一提到支謙在黃武年間譯出三卷，而《長房錄》則說《維摩詰所說不思議法門經》（亦云《佛說普入道門經》），有三卷或二卷，但都未提到已經佚失。¹⁶ 而隋彥琮《眾經目錄(2)》（以下簡稱《彥琮錄》）卷二及卷五則分別明確列出佛典重翻之存本

目錄中專設有疑偽經錄，為中國佛教史上最早的疑偽經判別，計判別出二十六部疑偽經。梁僧祐將《道安錄》作了增補，編成《出三藏記集》，從目錄中可見《道安錄》之大部份原貌。《出三藏記集》：計十五卷，梁武帝天監十四年（西元五一五年）出版，由僧祐於建業（南京）所編集。

⁹ 參見《出三藏記集》，梁僧祐撰，《大正藏》第五十五冊（No. 2145），頁 6 下。

¹⁰ 參見《古今譯經圖記》，唐靖邁撰，《大正藏》第五十五冊（No. 2151），頁 350 中。《古今譯經圖記》：計四卷，唐高宗麟德元年（西元六六四年），由釋靖邁於長安編撰。

¹¹ 參見《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 483 中。

¹² 參見《大周刊定眾經目錄》，唐明佺等撰，《大正藏》第五十五冊（No. 2153），頁 386 上。《大周刊定眾經目錄》計十五卷，唐天冊萬歲元年（西元六九五年），由武則天由令釋明佺等撰。

¹³ 參見《出三藏記集》，《大正藏》第五十五冊，頁 6 下。

¹⁴ 同上註，頁 7 上、頁 14 上。

¹⁵ 同上註，頁 10 上。

¹⁶ 參見《歷代三寶記》，《大正藏》第四十九冊，頁 57 下。

及佚本名稱，可確定的是《支謙本》在當時仍流傳於世。¹⁷唐朝時，釋靜泰所編《眾經目錄(3)》(以下簡稱《靜泰錄》)卷二，¹⁸與《法經錄》所載接近。而《道宣錄》卷二也接近《長房錄》之說法，¹⁹在同本卷六、卷九則稱支謙譯本為《毘摩羅結經》，計二卷五十二紙，於吳黃武年於武昌譯。²⁰《靖邁錄》卷一則僅記載《維摩詰所說不思議法門經》三卷，²¹《明佺錄》卷三，記載內容是抄自《長房錄》及《道宣錄》之說法，²²但卷十二將同名的《毘摩羅結經》二卷，列入佚失本內，這與《僧祐錄》之後所編之經典目錄記載不同。²³另《智昇錄》卷二所列也是抄錄《長房錄》。²⁴

《支謙本》雖然是現今留存最古之漢譯《維摩詰經》，也是各譯本中經文內容最簡短者，但卻是被學者引用最少的譯本，其原因為何呢？雖然此本現今被引用最少，但為何它卻能夠在前後二百年間的五譯本中，唯一被保存下來？接下來即要探討《支謙本》的傳譯情形。支謙，字恭明，為大月氏後裔，祖輩在東漢靈帝時歸化中國，東漢末為避漢室的爭亂，而來到江南的東吳，其所處的時代背景，正是魏蜀吳三國分立時期。由於戰亂頻仍，長安、洛陽等中原地區住民大多逃往江南富庶之地，佛教僧侶亦隨之南來，使佛教進而流傳到江南，洛陽和建業二地，就成為三國至魏晉南北朝時期的佛教中心地。支謙受業於支讖弟子支亮，²⁵精通大乘佛理及多國語言，專事譯經，共計翻譯佛典達八十八部一一八卷，²⁶《維摩詰經》就是其早期重要譯作。其他還包括有與支婁迦讖《道行般若經》同本異譯的《大明度無極經》，以及《無量壽經》等。西晉時，正是由老莊哲學思想轉為理解佛教教理的格義佛教時期，當時以老莊玄學去理解佛教的方法，成為當時流行於文人社會間的主要課題，並且蔚成風氣，此時，支謙等人所譯的般若部佛典，發揮了很大的作用。中國早期翻譯佛典之風格是「文」與「質」(晉譯近文，漢譯較質)，²⁷從《高僧傳》所載可知，支謙認

¹⁷ 參見《眾經目錄(2)》，隋彥琮撰，《大正藏》第五十五冊(No. 2147)，頁156下、176上。《彥琮錄》：計五卷，隋文帝仁壽二年(西元六〇二年)，由學士彥琮等人在長安編撰。

¹⁸ 參見《眾經目錄(3)》，唐靜泰撰，《大正藏》第五十五冊(No. 2148)，頁190下。《靜泰錄》：計五卷，唐高宗麟德元年(西元六六四年)，由釋靜泰於洛陽編撰。

¹⁹ 參見《大唐內典錄》，《大正藏》第五十五冊，頁234中。

²⁰ 同上註，頁288中、315中。

²¹ 參見《古今譯經圖記》，《大正藏》第五十五冊，頁351中。

²² 參見《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁386上。

²³ 同上註，頁442中。

²⁴ 參見《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁488上。

²⁵ 參見《高僧傳》卷一，《大正藏》第五十冊，頁325上。

²⁶ 參見《開元釋教錄》(卷二)，《大正藏》第五十五冊，頁487中。

²⁷ 參見《出三藏記集》卷一：「或以漢來，或自晉出，譯人無名，莫能詳究。然文過則傷豔，質甚則患野；野豔為弊同失經體，故知明允之匠難可世遇矣。」《大正藏》第五十五冊，頁5上。

爲過去的譯經過於質直，拘泥於生硬的音譯，未盡翻譯，遂在文詞上少用胡音而力求漢化，盡量引用漢地的術語概念，以適應當時漢地人士之習慣，利於流傳。因此，支謙的翻譯風格是「尙文」，其譯作被認爲是「辭旨文雅」、「頗從文麗」且「屬辭析理」、「文而不越」。²⁸可見支謙的譯作在當時頗受歡迎與稱讚，但僧肇在《注維摩詰經》（以下略稱《肇注》）卷一經序中認爲《支謙本》是「理滯於文」，²⁹而當代學者如拉蒙特等也指出了其在名相的處理上躊躇不定且不夠精確，在翻譯哲學性段落時，無條理而不著邊際之問題。劉楚華則認爲，「理滯」是受限於當時譯經技巧未精，翻譯術語未統一所致，屬於譯經初期難免之偏失；而「文麗」是指其譯經較漢譯暢順與本土化而言。³⁰今從《支謙本》讀來，其古代文言的用語，在內容上非常精簡，的確令人不易理解，必須對照其他譯本才能明白其義，但並非就是名相上不精確或無條理。由於支謙在譯經上爲了盡量令漢地人理解，故大量引用當時的用語概念，而展現了其個人特色的譯經風格，然而在漢地文學風格的演變之下，後人在古漢語的解讀能力上有限，故未能精確解讀其文，是可以理解的。或許就是因爲支謙此一譯經之特點，較同期或之前的中土譯經風格順暢文麗，且比稍後所出之幾種《維摩詰經》譯本完整而析理，但又不如後期譯經工作之成熟。因此，《支謙本》能夠在當時中國東南地區受到歡迎，行之一百七十餘年而不衰，後來才在《羅什本》譯出後，就爲其文辭優美流暢易讀且準確清晰之特色給取代。雖然《支謙本》沒有羅什、玄奘二譯本那麼受到後人重視，但支謙的譯經工作確實爲後出各種譯本提供了參考，奠定了漢譯《維摩詰經》的基本規模，以後的譯經對該譯本之許多內容，也是述而不改的。³¹

(三)西晉竺叔蘭譯《異維摩詰經》三卷（闕）

竺叔蘭於西晉惠帝元康元年（西元二九一）或元康六年（西元二九六）譯出《異維摩詰經》，或名《異毘摩羅詰經》，三卷，今已佚失。此譯本曾由支敏度編撰成《合

²⁸ 參見《高僧傳》卷一：「謙以大教雖行，而經多梵文，未盡翻譯。已妙善方言，乃收集眾本，譯爲漢語。從吳黃武元年至建興中，所出《維摩》…等四十九經，曲得聖義，辭旨文雅。」又《出三藏記集》卷七：「以季世尙文，時好簡略，故其出經頗從文麗。然其屬辭析理，文而不越，約而義顯真，可謂深入者也。」《大正藏》第五十冊，頁 325 上~325 中；《大正藏》第五十五冊，頁 49 上。

²⁹ 參見《注維摩詰經》卷一：「而恨支竺所出，理滯於文。」後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊（No. 1775），頁 327 上。依據《僧肇序》：「而攝支竺所出，理滯於文者，支譯支謙，竺謂法護也。」唐體請記，《大正藏》第八十五冊（No. 2776），頁 438 下。但依據《出三藏記集》卷七支愍度〈合維摩詰經序〉：「有沙門支（竺）法護、白衣竺叔蘭，並更譯此經」。《大正藏》第五十五冊，頁 49 中。

³⁰ 參見劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，頁 29。

³¹ 參見孫昌武著，《中國文學中的維摩與觀音》，北京：高等教育出版社，1996，頁 37。

維摩詰經》，從《道安錄》到《智昇錄》等諸經錄內都有記載由竺叔蘭譯出此經三卷，因此，此譯本確實曾流傳於世。就《彥琮錄》卷五所載此經在當時已經佚失，³²而《道安錄》暨《僧祐錄》（卷二）、³³《長房錄》（卷六）時是存本，³⁴依此推算，此經流傳的時間約為三百年左右。在譯出順序上，《長房錄》卷六、《道宣錄》卷三與《明佺錄》卷三都說是第五譯出，³⁵這應是有誤，另《智昇錄》卷二則認為是第三出。³⁶就譯出時間上《僧祐錄》與《長房錄》有不同說法，後出之經錄除《道宣錄》外，大都採用《長房錄》為元康六年之說。此譯本作者竺叔蘭，生於漢地河南，祖籍為天竺，以竺姓，從二舅諮受經法，一聞而悟。其學兼梵漢諸文史，曾譯有《放光般若經》、《首楞嚴經》等，他的翻譯風格文雅流暢，譯義精允，但譯經量不多，有關其生平的史料也較少。³⁷

(四)西晉竺法護譯《維摩詰所說法門經》二卷（闕）

《維摩詰所說法門經》二卷，竺法護於西晉惠帝太安二年（西元三〇三）在長安譯出，又稱《維摩詰經》或《維摩詰名解》，今已佚失。有關竺法護譯經之記載可見《僧祐錄》卷二：

《維摩詰經》一卷，一本云《維摩詰名解》，…右九十部，凡二百六卷，今並有其經。…《刪維摩詰經》一卷，祐意謂：先出維摩煩重，護刪出逸偈也。…右六十四部，凡一百一十六卷經，今闕。合二件，凡一百五十四部，合三百九卷。晉武帝時，沙門竺法護到西域，得胡本還，自泰始中（西元二六六）至懷帝永嘉二年（西元三〇八）以前所譯出。³⁸

從上文可知竺法護譯有《維摩詰經》與《刪維摩詰經》各一卷，當時為一存一佚，刪本應與《維摩詰經》同出，為去逸偈而成。此《維摩詰經》一卷至《彥琮錄》（卷五）所載時已經佚失，³⁹而在《長房錄》（卷六）時仍是存本，⁴⁰推算此經流傳的時間

³² 參見《眾經目錄(2)》，隋彥琮撰，《大正藏》第五十五冊，頁176上。

³³ 參見《出三藏記集》，《大正藏》第五十五冊，頁9下。

³⁴ 參見《歷代三寶記》，《大正藏》第四十九冊，頁65中。

³⁵ 參見《大唐內典錄》，《大正藏》第五十五冊，頁236中；《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁386上。

³⁶ 參見《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁498上。

³⁷ 參見《出三藏記集》（卷十三），《大正藏》第五十五冊，頁98中~下。

³⁸ 同上註，頁7下、8下、9中~下。

³⁹ 參見《眾經目錄(2)》，隋彥琮撰，《大正藏》第五十五冊，頁176上。

⁴⁰ 參見《歷代三寶記》，《大正藏》第四十九冊，頁63下。

將近三百年。竺法護於晉武帝時，隨師竺高座至西域取經，其本姓支，是月氏人，世居敦煌，從師而改姓竺。在西域時遊歷諸國，通曉三十六種西域諸語，回國後開始譯經工作，共譯有《光讚般若經》、《正法華經》等一百七十五部三百五十四卷，⁴¹是西晉重要之譯經師。其博覽六經，涉獵百家之言，翻譯風格以質樸見稱，且流暢易讀，梁僧祐稱讚說：「經法所以廣流中華者，（竺法）護之力也。」⁴²可惜此譯本及支敏度之《合維摩詰經》皆已佚失，無法一窺其貌。

(五)東晉祇多蜜譯《維摩詰經》四卷（闕）

東晉祇多蜜譯本，其譯經時間及地點均不可考，只能從部份經錄中得知一、二，《僧祐錄》、《法經錄》、《彥琮錄》及《靜泰錄》都未記載此譯本。最早記載的是《長房錄》卷七：「《維摩詰經》四卷，第三出，…見《南來新錄》，…西域沙門祇多蜜，晉言訶友譯，諸錄盡云祇多蜜。晉世出，譯名多同，計不應虛，若非咸洛，應是江南，未詳何帝。」⁴³這裡將祇多蜜譯本說為第三譯出，《道宣錄》卷三與《明佺錄》卷三也都說是第三出，⁴⁴《智昇錄》卷三則說是第五出。⁴⁵此譯本是《長房錄》引用《南來新錄》之說，但是此書所作之時間、作者都不詳且早已佚失，而在《長房錄》年代前後的四本經錄都未記載。到了《道宣錄》及《靖邁錄》卷二尙未列入佚失本，⁴⁶而《明佺錄》卷十二及《智昇錄》卷十四則記載為佚失本⁴⁷。又祇多蜜之譯作有二十多部，僅在《僧祐錄》卷二有：「普門品經一卷，闕。右一部，凡一卷，西域沙門祇多蜜所出。傳云，晉世出，未詳何帝時。」⁴⁸因此，祇多蜜是否曾經翻譯過此經就引起後代學者的質疑，劉楚華認為此本時代與支敏度合本及羅什所譯時間都很接近，而《僧祐錄》與諸僧傳中也不見祇多蜜本之記載，可能是《長房錄》之誤錄。⁴⁹日本學者小野玄妙則指出：「乃抽自異經、失譯經中，而擬為祇多蜜所譯，故根本不足相信。」⁵⁰所以，有關《長房錄》之說，可供佐證的文獻似乎不足。

⁴¹ 參見《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 496 下。

⁴² 參見《出三藏記集》（卷十三），《大正藏》第五十五冊，頁 97 下~98 上。

⁴³ 參見《歷代三寶記》，《大正藏》第四十九冊，頁 71 下。

⁴⁴ 參見《大唐內典錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 247 中；參見《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 386 上~中。

⁴⁵ 參見《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 508 下。

⁴⁶ 參見《古今譯經圖記》，《大正藏》第五十五冊，頁 357 中。

⁴⁷ 參見《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 442 下；《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 629 上。

⁴⁸ 參見《出三藏記集》，《大正藏》第五十五冊，頁 12 上。

⁴⁹ 參見劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，《內明》第二〇八期，頁 29。

⁵⁰ 參見小野玄妙著，楊白衣譯，《佛教經典總論》，台北：新文豐出版社，1983，頁 77。

(六)姚秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》三卷（存）

《維摩詰所說經》三卷，又稱爲《新維摩詰經》、《維摩詰不思議經》或《不可思議解脫》，鳩摩羅什於姚秦（後秦）弘始八年（西元四〇六）在長安大寺譯出，譯本今存。《羅什本》是漢譯《維摩詰經》中最通行的版本，自譯出後，後人無論講解、注譯大多以此本爲依據，也是各種漢譯本中，唯一被轉譯爲西方文字的譯本（如註六十三、六十四）。鳩摩羅什爲天竺人，生於龜茲國，七歲出家，精通三藏，來華過程艱辛，於弘始三年冬（西元四〇二）五十八歲時，姚興迎請入長安，以國師之禮相待。次年，禮請入長安逍遙園西明閣譯場（弘始八年，遷住大寺），著手譯經大業，自弘始四年（西元四〇四）至十五年間，完成三百多卷。⁵¹主要譯有《小品般若經》、《小品般若經》、《阿彌陀經》、《佛藏經》、《思益經》、《妙法蓮華經》、《維摩詰所說經》、《金剛經》、《坐禪三昧經》、《十誦律》、《十誦比丘戒本》、《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》及《成實論》等經律論典，可說是中國最傑出的佛典翻譯家之一。⁵²羅什的學養豐厚，翻譯大量質優之佛典，尤其是傳入了正確的中觀思想，對中國佛教思想之發展影響重大，其弟子僧肇爲中國三論宗之祖，僧導、僧嵩爲成實學派之始，道生（西元三五五～四三四）爲涅槃學派之聖。⁵³因此，被共尊爲此三宗之初祖。其翻譯風格精簡，文質並重，主張文飾，對譯經有相當之自主性，以正確表達義理內涵爲主，而不在精確之直譯，對梵本中語意不清，易造成混淆之處，即加以修訂增補，訂正名實。而譯經方式，爲口自宣譯，由善修辭敏義理之弟子僧肇、僧叡、道生、僧嵩等人協助譯經、校正、審訂。⁵⁴

羅什在翻譯《維摩詰經》之前，當時本經至少仍有三個以上的譯本尚存，爲何他還要重譯此經呢《肇注》卷一說：

「大秦天王，俊神超世，玄心獨悟，弘至治於萬機之上，揚道化於千載之下。每尋翫茲典以爲棲神之宅，而恨支竺所出，理滯於文，常恐玄宗墜於譯人，北

⁵¹ 《出三藏記集》記載爲三十五部，二百九十四卷；《開元釋教錄》是七十四部，三百八十四卷。

⁵² 太虛大師（1889～1947年）即稱讚說：「鳩摩羅什此雲童壽，以其童年而有耆德，故立斯名。複以遍通經、律、論藏，尊稱之爲三藏法師，蓋在中國翻譯佛經之第一大師也。」參見釋太虛著，《太虛大師全書》第十一冊，台北：太虛大師全書編纂委員會輯，1970，頁722。

⁵³ 參見湯用彤著，湯一介主編：《漢魏兩晉南北朝佛教史(上)》，台北縣：佛光文化事業有限公司，2001，頁386。

⁵⁴ 參見《注維摩詰經》卷一：「什以高世之量，冥心真境，既盡環中，又善方言，時手執胡文，口自宣譯，道俗虔虔，一言三復，陶冶精求，務存聖意。」後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊（No. 1775），頁327中。

天之運，運通有在也。以弘始八年歲次鶉火一，命大將軍常山公、右將軍安成侯與義學沙門千二百人，於長安大寺，請羅什法師重譯正本」。⁵⁵

從僧肇的說明可知，羅什重譯本經之因緣，主要是因為姚興認為以前的譯本「理滯於文」，而令羅什領眾重譯。佛典重譯在中國譯經史上為數眾多，羅什也重新翻譯了許多經典。支敏度在編撰《合維摩詰經》時，就是認為三種釋本有許多歧異之處，文句詳略取捨不同或譯語未統一，即先以支謙所譯為主，再與其他譯本為輔，取長補短，用隨文註解方式編撰合本。⁵⁶支敏度的看法，想必羅什也深有同感，都是感到現行本之不足，翻譯技術未純熟，易使讀者無法清楚明白經典中的深義，或為了保留不同譯本之故，而加以重編或新譯。⁵⁷此本譯出後受到後世極高的評價，其文言簡意賅、優美流暢，以達意之譯法，使人讀之容易理解文意。經中用語以中國論學文體遣詞，頗具老莊玄學色彩，處處蘊含玄遠之哲理。如僧肇云：「其文約而詣，其旨婉而彰，微遠之言，於茲顯然。」⁵⁸而僧叡也說：「既蒙究摩羅法師正玄文，摘幽指，始悟前譯之傷本，謬文之乖趣耳。」⁵⁹由於此本受到歡迎，而取代了其他前譯本，這或許是造成前譯本不受重視，而導致佚失之緣故。日本學者中村元，就藏譯與諸漢譯本對照比較，指出了羅什譯與藏譯及其他二漢譯本在觀點上之差異。他認為羅什以肯定現世的立場出發，在譯經過程中添加了自己的思想成份，並常使用中國式的表述方式；而藏譯對現世、世俗、欲望是持否定態度的，這點玄奘與支謙所譯也接近藏譯。⁶⁰劉楚華認為羅什譯經，意旨精確，統一名相，廓清格義佛教時代以來所積之是非，立下譯經史上的重要貢獻。其譯經雖會變更原文結構，然其主要力求暢達，適應漢語含蘊精簡之風格，對梵文語多重覆之特性予以刪節。但其刪減幅度已較其他經典為小，且與《支謙本》比之，只是不傷大本的刪節，仍是準確的意譯本。⁶¹而羅什的新譯，仍以《支謙本》為底本，主要集中在修正詞意及統一名相上，並針對

⁵⁵ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 327 中。

⁵⁶ 參見《出三藏記集》卷八：「此三賢者，並博綜稽古研機極玄，殊方異音，兼通關解，先後譯傳，別為三經。同本人殊出異，或辭句出入，先後不同；或有無離合，多少各異；或方言訓古，字乖趣同；或其文胡越，其趣亦乖；或文義混雜，在疑似之間。若此之比，其塗非一，若其偏執一經，則失兼通之功；廣披其三，則文煩難究。余是以合兩令相附，以明（支謙）所出為本，以蘭所出為子，分章斷句，使事類相從。」《大正藏》第五十五冊，頁 58 中~58 下。

⁵⁷ 參見涂豔秋著，〈鳩摩羅什譯經方法的探討——以《注維摩詰經》為例〉，《玄奘人文學報》第四期，頁 132~135。

⁵⁸ 參見《注維摩詰經》（卷一），《大正藏》第三十八冊，頁 327 中。

⁵⁹ 參見《出三藏記集》（卷八），《大正藏》第五十五冊，頁 58 下。

⁶⁰ 參見楊曾文、鎌田茂雄編，《中日佛教學術會議論文集》，北京：中國社會佛學出版社，1997，頁 326~330。

⁶¹ 參見劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，頁 30、32。

舊譯之缺失予以更正。但對於部份正確明白的譯語，仍然援用，僅對不足而稍有刪減（如〈方便品〉十喻及〈問疾品〉部份經文等）。⁶²《羅什本》從譯出後就引起文人與普遍信眾的喜愛，也使此經受到各階層人士之重視，即便唐朝時優異的《玄奘本》出現，仍無法取代，這當然是具備了眾多的因緣。由於此版本流暢優美達意成熟的翻譯風格，正好符合漢地人士的品味，除了是一本質優的翻譯佛典，也是一本通俗的宗教文學作品，使佛學義理，藉由文字藝術的傳播，在更多人們的心中種下菩提種子，可說是一成功的典範。

中國經典目錄中都有此譯本的記載，相關記載情形如下：

- 1.《僧祐錄》卷二：「《新維摩詰經》三卷，弘始八年，於長安大寺出」。⁶³
- 2.《法經錄》卷一：「《維摩詰所說經》三卷，後秦弘始年，羅什譯」。⁶⁴
- 3.《長房錄》卷八：「《維摩詰經》三卷，弘始八年於大寺出，是第四譯，與佛調、支謙、法護等出者大同小異。僧筆筆受，見《二秦錄》，什自注解，叡制序」。⁶⁵
- 4.《彥琮錄》卷二：「《維摩詰所說經》三卷，後秦弘始年羅什譯，與支謙譯為同本異譯」。⁶⁶
- 5.《靜泰錄》卷二：「《維摩詰所說經》三卷六十一紙，後秦弘始年羅什譯」。⁶⁷
- 6.《道宣錄》卷三是抄錄《長房錄》之說法，卷六：「《維摩詰所說經》三卷，六十一紙，後秦弘始年，羅什於逍遙園譯。」卷九：「《維摩詰所說經》三卷，六十一紙，後秦羅什於長安逍遙園渭陰譯」。⁶⁸
- 7.《靖邁錄》卷三：「什以姚秦弘始四年歲次辛丑，起譯……，《維摩詰所說經》三卷」。⁶⁹
- 8.《明佺錄》卷三：「《維摩詰所說經》一部，三卷七十紙，右後秦弘始八年，沙門鳩摩羅什於長安譯，出《長房錄》。」卷十三〈入藏錄〉：「《維摩詰所說經》一部三卷」。⁷⁰
- 9.《智昇錄》卷四：「《維摩詰所說經》三卷，一名《不可思議解脫》，或直云

⁶² 同上註，頁 29。

⁶³ 參見《出三藏記集》，《大正藏》第五十五冊，頁 10 下。

⁶⁴ 參見《眾經目錄(1)》，隋法經等撰，《大正藏》第五十五冊，頁 119 上。

⁶⁵ 參見《歷代三寶記》，《大正藏》第四十九冊，頁 77 下。

⁶⁶ 參見《眾經目錄(2)》，隋彥琮撰，《大正藏》第五十五冊，頁 156 下。

⁶⁷ 參見《眾經目錄(3)》，唐靜泰撰，《大正藏》第五十五冊，頁 190 下。

⁶⁸ 參見《大唐內典錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 252 下、288 中、315 中。

⁶⁹ 參見《古今譯經圖記》，《大正藏》第五十五冊，頁 359 上。

⁷⁰ 參見《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 386 中、461 下。

《維摩詰經》。《僧祐錄》云《新維摩詰經》，弘始八年於大寺出，僧肇筆受，叡製序，第六譯。見《二秦錄》及《僧祐錄》」。⁷¹

(七)唐玄奘譯《說無垢稱經》六卷（存）

《說無垢稱經》六卷，今存，《羅什本》傳譯二百多年後，法相宗祖師玄奘（西元六二〇～六六四年）於唐高宗永徽元年（西元六五〇），在長安大慈恩寺翻經院（唐太宗所設立翻譯機關）譯出，由沙門大乘光筆受。玄奘與鳩摩羅什都是中國最傑出的佛典翻譯家之一，尤其在中國譯經史上具有劃時代之意義，玄奘之翻譯被稱為新譯，而在他以前的佛典譯本則被稱為舊譯。他於唐太宗貞觀三年（西元六二九），親至印度遊學取經十餘年，期間授業於戒賢（西元五二九～六四五年）門下，而接受護法一系列的瑜伽行派教說。玄奘在貞觀十九年（西元六四五）返回長安，開始譯經大業，歷經近二十年的時間。共譯有《大般若經》、《解深密經》、《瑜伽師地論》、《成唯識論》、《俱舍論》等七十六部，一千三百四十七卷經典，⁷²無論質和量都相當豐富。《解深密經》、《瑜伽師地論》及《成唯識論》是法相宗主要依據之經典，其中《解深密經》卷一〈心意識相品〉之「唯識種子說」及卷二〈一切法相品〉之「三性說」（遍計所執性、依他起性、圓成實性），為法相宗的根本教義。⁷³玄奘之譯經風格是依梵本逐字逐句翻譯，不許有任何刪略，在敬謂語及教理性用語等語法結構與風格，都力求貼近梵文，盡量保留原典中的語句與重疊性段落。其譯經原則即是尋求全本、忠於原典與五種不翻。⁷⁴另據《續高僧傳》卷二十五記載，玄奘曾不許講說舊翻經典，⁷⁵可見其在譯經、講經上有相當之自主堅持，講究完美，務必保持梵文原典之完整性。因此，玄奘所譯的《說無垢稱經》多達六卷，四萬餘字，超過《支謙本》及《羅什本》近一倍，⁷⁶在內容上較為詳盡清楚，並補舊本之不足。如玄奘弟子窺基在《說無垢稱經疏》（以下略稱《基疏》）卷一說：「今此經者，…已經六譯，既而華梵懸隔，

⁷¹ 參見《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 512 中。

⁷² 參見鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，台北：新文豐出版公司，1987，頁 178。但《續高僧傳》卷四云：「總有七十三部，一千三百三十卷。」唐道宣撰，《大正藏》第五十冊（No. 2060），頁 458 上。

⁷³ 參見《解深密經》，唐玄奘譯，《大正藏》第十六冊（No. 0676），頁 692 上~693 下。《解深密經》，凡五卷，玄奘於唐太宗貞觀二十一年（西元六四七）在弘福寺譯出，由大乘光筆受。

⁷⁴ 參見王文顏著，《佛典漢譯之研究》，台北：天華出版公司，1984，頁 264。

⁷⁵ 參見《續高僧傳》：「又三藏玄奘不許講舊所翻經。（法）沖曰：君依舊經出家，若不許弘舊經者，君可還俗，更依新翻經出家，方許君此意，奘聞遂止。」唐道宣撰，《大正藏》第五十冊（No. 2060），頁 666 下。

⁷⁶ 《支謙本》約二萬四千六百九十五字，《羅什本》二萬七千零九十字，《玄奘本》四萬七百六十七字。參見劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，頁 36。

音韻所乖，或彷彿於遵文，而糟粕於玄旨。大師皎中宗於行月，鏡圓教於情臺，維絕紐而裕后昆，緝頹綱以格前範。陶甄得失，商榷詞義，載譯此經，或遵真軌。」⁷⁷從窺基經疏中可知玄奘重譯之因緣與對新譯之稱讚。劉楚華認為羅什與玄奘重翻《維摩詰經》的動機，都是不滿舊譯，爲了追求更完善之翻譯，又能準確闡明經義。而《玄奘本》之句法結構複雜又不違漢語法則，在句子之順承轉折處，連詞、副詞的使用巧妙，又運用了大量虛詞、助語，具有嚴謹的學院傾向，富有建築層疊式的結構美，冠絕古今，是完美無瑕的直譯本。但對於一般信眾或文士而言，其淺易暢達不及《羅什本》，又無學理之興趣，讀之反嫌重贅，缺乏耐性，未必符合讀者之喜好，所以盛行上始終不及。⁷⁸大鹿實秋則認為《玄奘本》忠於原典，譯註增廣，但許多內容與前二譯相同，尤其與《羅什本》重覆性甚多。⁷⁹

《玄奘本》在中國經典目錄中相關記載情形如下：

- 1.《靜泰錄》卷二：「《說無垢稱經》六卷，九十一紙，唐貞觀年玄奘譯」。⁸⁰
- 2.《道宣錄》卷五：「《無垢稱經》一部，六卷。」卷六：「《說無垢稱經》六卷，九十七紙，唐貞觀年玄奘於大慈恩寺譯。」卷八：「《無垢稱經》六卷。」卷九：「唐玄奘所譯，為《說無垢稱經》六卷」。⁸¹
- 3.《靖邁錄》卷四：「《無垢稱經》一部，六卷」。⁸²
- 4.《明佺錄》卷十二：「《說無垢稱經》一部，六卷，大唐貞觀年，沙門玄奘於大慈恩寺譯」。⁸³
- 5.《智昇錄》卷八：「《說無垢稱經》六卷，見《內典錄》。第七譯，與羅什《維摩經》等同本。永徽元年二月八日，於大慈恩寺翻經院譯，至八月一日畢，沙門大乘光筆受。」卷十一：「《說無垢稱經》六卷，大唐三藏玄奘譯，出《內典錄》，第七譯。」卷十九：「《說無垢稱經》六卷，九十七紙」。⁸⁴

⁷⁷ 參見《說無垢稱經疏》，唐窺基撰，《大正藏》第三十八冊（No. 1782），頁993上。

⁷⁸ 參見劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，頁32~33。

⁷⁹ 參見大鹿實秋著，大鹿實秋著，〈維摩經における玄奘譯の特質〉，《佛教思想論叢：佐藤博士古稀記念》，佐藤博士古稀記念論文集刊行會編，頁477~478。

⁸⁰ 參見《眾經目錄(3)》，唐靜泰撰，《大正藏》第五十五冊，頁190下。

⁸¹ 參見《大唐內典錄》，《大正藏》第五十五冊，頁282中、288中、305下、315中。

⁸² 參見《古今譯經圖記》，《大正藏》第五十五冊，頁367中。

⁸³ 參見《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁386中。

⁸⁴ 參見《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁555下、591下、682下。

二、藏譯本

屬於大乘佛教流傳之《維摩詰經》，主要盛行的地區就是北傳佛教與藏傳佛教地區。因此，《維摩詰經》除了漢譯本外，仍有藏譯本的流傳。依據拉蒙特的說法，《維摩詰經》藏譯本，主要有《聖無垢所說》、《敦煌寫本殘簡四份》及收錄於《經論目錄》的《Hphags pa dri ma med par grags pa bstan pa》。⁸⁵

(一)《聖無垢所說》六卷十二品（存）

藏譯《維摩詰經》，在西藏稱為《聖無垢所說》、《聖無垢所說大乘經》或《聖維摩詰教法》，是由法性戒於西元九世紀初赤德松貞王（Khri-lde-srov-bstan）在位時（約八〇二年或八一四年）譯出。相當於中國唐德宗貞元十八年或唐憲宗元和九年期間。此譯本今收錄於〈那塘版〉、〈北京版〉、〈拉薩版〉、〈德格版〉、〈庫倫版〉等各版藏文《大藏經》的『甘珠爾部』。其譯文採用了法性戒參與編撰的《翻譯名義大集》（Mahavyutpatti）之藏文相等語與專門辭彙。此外，有抄錄於此譯本之四份非足本，收錄於普森編集之《印度事務部圖書館敦煌藏文寫本目錄》（Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-Huang in the India office Library, compiled by L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Osgord, 1962），編號第一八〇～一八三號。

(二)《敦煌寫本殘簡四份》（存）

在法國學者拉露（M. Lalou）所編著的《法國國立圖書館敦煌藏文寫本目錄》（Inventaire des Manuscrits tibétains de touenhouang conservés à la Bibliothèque Nationale），伯希和藏文資料（Fonds Pelliot tibétain）編號第六一〇、六一一、六一三、二二〇三號中，有藏文殘簡本。其中六一〇號殘存二葉，與法性戒譯本之內容相異很大，所採用之專門辭彙更早於《翻譯名義大集》，故此殘本經考訂為西藏譯文中最古之版本。六一一號只有殘存一葉，可供比對的資料較少，與法性戒譯本之內容僅有些許差異，因此，根據狄雍教授研究成果認為，此殘卷不可能是法性戒譯本以外之譯本。而六一三（共十葉）及二二〇三（共三十紙）號均使用《翻譯名義大集》之專門術語，但卻都大量採用了 da-drag 之語法（法性戒譯本無），且其片語結構皆與法性戒譯本不太相同。因此，這二種殘卷本應該都是根據同一梵文版本所譯之敦煌藏譯本，但與法性戒譯本有所差異。

⁸⁵ 參見拉蒙特（Etienne Lamotte）著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 23~35。

(三) 《Hphags pa dri ma med par grags pa bstan pa》(闕)

此譯本名稱，見於赤松德貞王（Khri-srov-lde-bstan）在位時（約七五五～七九七年）所編的上部塘丹噶宮之《經論目錄》，共一千八百頌，六章。此譯本是否與前文所提的法性戒譯本或六一三暨二二〇三號所代表之敦煌藏譯本有關，就現存資料來看，無法判定。

三、于闐文、粟特文殘卷本（存）

在今大英帝國博物館所珍藏之斯坦因（Stein）《敦煌寫本》中，有若干《維摩詰經》之于闐文（編號：Ch.00266）、粟特文（編號：Ch.00352）殘片。此兩種殘片是在中亞之沙堆中所挖掘，其中于闐文斷片二頁，經考證為《維摩詰經·佛國品》寶積奉蓋之內容；而粟特文殘片是一卷軸，計二〇七行，經考證係譯自《羅什本》。⁸⁶

四、梵文本（存）

《維摩詰經》梵文寫本在沈寂千百年後，於一九九七年，由中國大陸及日本等學者在西藏布達拉宮所典藏的文獻中，發現了以椰子葉刻寫成的梵文《維摩詰經》。由於經過一千多年歲月及文化大革命的搬移，文本損毀殘漏甚多，也正因為此緣故，此梵本多年來一直未被發現。古時漢藏兩地《維摩詰經》之翻譯本，分別在西元七世紀和九世紀時告一段落，此後有關梵文原典之下落即無從得知。西藏所傳的梵文寫本發現後，由「日本大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會」進行整理對戡校訂，並對照〈德格版〉西藏譯本及漢傳三譯本，將梵文本以羅馬拼音轉寫。經過十一位主要擔當者的努力下，翻譯集結成冊，在二〇〇四年時，出版了《梵藏漢對照維摩經》。書中將梵藏漢各品予以對照，但並未將梵文本以現代語文重新翻譯。由於各梵藏漢版本之內容都有些許差異，在古漢地流傳之原典未出現時，此藏地發現之梵文寫本是否與漢地所傳譯之原典為同版本，尚無從確認。大正大學所編之《維摩詰經》梵文本共分成十二章，各章又分立節次，此點與拉蒙特法文譯本相似，而現存漢譯本都是十四品，漢譯本第三、四品在梵本中是同為第三品，而第十三、十四品則是梵文本的第十二品。茲將梵本及漢譯三版本各品對照如下：

⁸⁶ 參見拉蒙特（Etienne Lamotte）著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 36。

Ch	梵文本(Vimalakirtinirdewa. p1-511)	支謙本(大正藏 14. p519a-536c)	羅什本(大正藏 14.p537a-557b)	玄奘本(大正藏 14. p557c-588a)
一	I. Buddhaksetrapariwuddhi-nidanaparivartah prathamah.	佛國品第一	佛國品第一	序品第一
二	II. Acintyopayakauwalya-parivarto nama dvitiyah.	善權品第二	方便品第二	顯不思議方便善巧品第二
三	III. Wravakabodhisatva-visarjanaprawo nama trtiyah parivartah.	弟子品第三	弟子品第三	聲聞品第三
		菩薩品第四	菩薩品第四	菩薩品第四
四	IV. Glanapratijasaj modana-parivartaw caturthah.	諸法言品第五	文殊師利問疾品第五	問疾品第五
五	V.Acintyavimoksasaj darwanaparivartah pabcamah.	不思議品第六	不思議品第六	不思議品第六
六	VI. Devataparivartah sasthah.	觀人物品第七	觀眾生品第七	觀有情品第七
七	VII. Tathagatagotrparivartah.	如來種品第八	佛道品第八	菩提分品第八
八	VIII. Advayadharmamukha-pravewaparivarto 'stamah.	不二入品第九	入不二法門品第九	不二法門品第九
九	IX. Nirmittabhojananayana-parivarto nama navamah.	香積佛品第十	香積佛品第十	香臺佛品第十
十	X. Ksayksyo nama dharmaprabhrtaparivarto dawamah.	菩薩行品第十一	菩薩行品第十一	菩薩行品第十一
十一	XI. Abhiratilikadhatvanayanaksobhyatathagata-darwanaparivarta ekadawah.	見阿閼佛品第十二	見阿閼佛品第十二	觀如來品第十二
十二	XII. Nigamanaparindana-parivarto nama dvadawah.	法供養品第十三	法供養品第十三	法供養品第十三
		囑累品第十四	囑累品第十四	囑累品第十四

第二節 《維摩詰經》的判教與注釋書

一、中國祖師對於《維摩詰經》的判釋

始於五世紀初中國南北朝時期的佛教「判教」系統，⁸⁷表現了中國人對於佛學教理的認識、理解、消化與吸收。由於面對當時不斷譯出的龐大經典與佛陀的教說，出現了同印度佛教後期對教理認知解讀差異之問題，對於經典教義深淺與不同說法產生矛盾與爭論。為了解決這問題，開始將大小乘佛典進行分類比較，予以界別會通，判別教理的高低、深淺，安置諸經典的位置，從此判教成爲中國佛教研究之重要課題。廬山慧遠的弟子慧觀（西元？～四三六），一般說法認爲他是最早的判教者，在羅什來長安時，也前往長安師事羅什。慧觀的判教學說與當時《大般涅槃經》的譯出有關，《大般涅槃經》卷十四的五味之說，⁸⁸啓發慧觀開一代頓教，立二教五時判教之學說，後來南地的判教，即基於其判教。有關慧觀之判教，因未留存其相關著作，但可見於吉藏的《三論玄義》中：

言五時者，昔涅槃初度江左，宋道場寺沙門慧觀仍製經序，略判佛教凡有二科，一者頓教，即華嚴之流，但為菩薩具足顯理；二者始從鹿苑終竟鷓林，自淺至深。謂之漸教。於漸教內開為五時，一者三乘別教，為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度。行因各別得果不同，謂三乘別教；二者般若通化三機，謂三乘通教；三者淨名、思益讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教；四者法華會彼三乘同歸一極，謂同歸教；五者涅槃名常住教。⁸⁹

慧觀把《維摩詰經》放到第三時，說是「讚揚菩薩，抑挫聲聞」之抑揚教，這應是關於《維摩詰經》最早之判教。根據智顛《法華玄義》卷十記載，當時主要的判教學說計有十家（南方三家，北方七家），即所謂「南三北七」，南北地通用三種教相，

⁸⁷ 所謂判教，即是「判釋教相」，判教主要有二層涵義：一是判定佛教經論的旨趣和解釋經論的義理；二是判定佛教教理的大小、深淺。參見劉貴傑著，《天台學概論》，台北：文津出版社有限公司，2005，頁55。

⁸⁸ 參見《大般涅槃經》卷十四〈聖行品〉：「善男子，譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上若有服者，眾病皆除，所有諸藥悉入其中。善男子，佛亦如是。從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃。猶如醍醐，言醍醐者喻於佛性，佛性者即是如來。」北涼曇無讖譯，《大正藏》第十二冊（No.0374），頁449上。

⁸⁹ 參見《三論玄義》，隋吉藏撰，《大正藏》第四十五冊（No. 1852），頁5中。

一頓、二漸、三不定。⁹⁰智顛在當中也提到了慧觀的判教：

三者，定林、柔次二師及道場觀（慧觀）法師，明頓與不定同前，更判漸為五時教。即開善光宅所用也，四時不異前，更約無相之後同歸之前，指《淨名》、《思益》諸方等經，為褒貶抑揚教。四者，北地師亦作五時教，而取提謂波利為人天教，合《淨名》、《般若》為無相教，餘三不異南方。…十者北地禪師，非四宗、五宗、六宗、二相、半滿等教。但一佛乘，無二亦無三，一音說法，隨類異解，諸佛常行一乘，眾生見三，但是一音教也。⁹¹

文中智顛說到慧觀之判教為「三教五時」之判教，這與吉藏所說的「二教五時」不同，多了「不定教」。而北方判教學說中，有的則將《維摩詰經》列入為眾生說解脫的「無相教」之中，也有主張「一音教」者。此一音教為地論學派的菩提流支（西元？～五二七）所主張，是依《維摩詰經》內容所提出。⁹²另外，華嚴宗以賢首大師法藏（西元六四三～七一二）的十門分別（十門玄談）——「教起因緣、藏乘所攝、教辯權貴、分教攝經、教所被機、能詮教體、所詮宗趣、傳譯時年、通釋名題、隨文釋義」判析經旨，又依「不二思想」將《維摩詰經》判為頓教法門。⁹³而清涼大師澄觀（西元七三八～八三九）在其十門玄談之「分教攝經」中，認為《維摩詰經》是一經中具有五教（小、始、終、頓、圓），已攝盡佛陀一代時教。⁹⁴近代太虛大師依諸經分別義，在「時分別」中將《維摩詰經》、《華嚴經》、《法華經》同判為中道時。⁹⁵以上是《維摩詰經》注釋書以外古今諸家有關此經的判教，諸家的立說不同，各異其趣，以各家或個人立場判定此經在佛經中的地位和價值，也以此方式推定諸經的長短深淺。除了以上各家之判教外，《維摩詰經》之歷代注釋書為數眾多，當中也提出了各家對本經之判教，以下將分別探討。

⁹⁰ 參見《妙法蓮華經玄義》，隋智顛說，《大正藏》第三十三冊（No. 1716），頁 801 上。

⁹¹ 同上註，頁 801 中。

⁹² 參見《華嚴一乘教義分齊章》卷一：「依菩提流支，依《維摩經》等立一音教。謂一切聖教，皆是一音一味一雨等澍，但以眾生根行不同，隨機異解，遂有多種。如克其本，唯是如來一圓音教。故經云：佛以一音演說法，眾生隨類各得解等是也。」唐法藏述，《大正藏》第四十五冊，頁 480 中。

⁹³ 參見《華嚴一乘教義分齊章》卷一：「頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。故楞伽云，頓者如鏡中像，頓現非漸，此之謂也。以一切法本來自正，不待言說，不待觀智，如《淨名》以默顯不二等。」《大正藏》第四十五冊（No. 1866），頁 481 中。

⁹⁴ 參見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷十四：「如一《維摩》則具五教，《涅槃》、《般若》等亦具五教，故而影出宗局。《維摩》但是事理無礙宗，不通三性空有等宗故。言宗則，宗容具多經者，顯明宗通。以一事理無礙宗內該《法華》、《維摩》、《涅槃》等故，而影出教局也，如一經中具有五教，不相通故。」唐澄觀述，《大正藏》第三十六冊（No. 1736），頁 108 上。

⁹⁵ 參見釋太虛著，《維摩詰經釋會紀聞》，台北：文殊出版社，1987，頁 271。

二、《維摩詰經》的歷代注釋書

中國佛教研究之成熟，學說之林立，可見豐富之論著注釋中，從南北朝以來就占有重要地位，代代彌精，注述陶練，人人競密。佛典譯本注疏之作，主要有二，一是隨文釋義，稱之為注，即所謂章句，此為注疏最重要之一種；二是明經大義，非逐句釋文。大凡釋章句之注疏，其文較繁；出大意之注疏，其文必簡。⁹⁶佛典意義深奧，又因譯文隱晦，卷帙繁多，一般人研讀不易，因此始有注經及注疏之作。佛典譯本注疏，影響最大者首推東晉道安，如《高僧傳》卷五：「(道)安窮覽經典，……序致淵富，妙盡深旨，條貫既敘，文理會通，經義克明，自安始也。」⁹⁷而注疏開分科門，也實始於道安。如吉藏《仁王般若經疏》云：「然諸佛說經，本無章段，始自道安法師，分經以為三段：第一、序說；第二、正說；第三、流通說。序說者，由序義，說經之由序也。正說者，不偏義，一教之宗旨也。流通者，流者宣布義，通者不擁義，欲使法音遠布無壅也。」⁹⁸關於《維摩詰經》之注釋書，現存收錄於《大正新修大正藏》與《卍續藏》的計有 26 部之多，表列如下：

編號	經名	卷數	朝代	作者	經文出處	經號	備註
1	注維摩詰經	10	後秦 弘始九年	僧肇撰	大正 38.327 ;卍續藏 18.	1775 ; (卍) 335	西元 407 年
2	維摩經義記	4	隋	慧遠撰	大正 38.421 ;卍續藏 18.	1776 ; (卍) 336	西元 523~ 592 年
3	維摩經玄疏	6	隋	智顓撰	大正 38.519 ;卍續藏 18.	1777 ; (卍) 337	西元 595~ 597 年
4	維摩經略疏 (淨名玄 疏)	10	唐	智顓說 湛然略	大正 38.562 ;卍續藏 18.	1778 ; (卍) 339	西元 711~ 782 年
5	維摩經略疏 垂裕記	10	宋	智圓述	大正 38.711 ;卍續藏 19.	1779 ; (卍) 346	(卍) 唐智 圓述

⁹⁶ 參見湯用彤著，湯一介主編，《漢魏兩晉南北朝佛教史(下)》，頁 171~174。

⁹⁷ 參見《高僧傳》，《大正藏》第五十冊，頁 352 上。

⁹⁸ 參見《仁王般若經疏》，隋吉藏撰，《大正藏》第三十三冊 (No. 1707)，頁 315 下。

6	淨名玄論	8	隋	吉藏造	大正 38.853 ;卍續藏 19.	1780 ; (卍) 341	西元 600~ 602年
7	維摩經義疏	6	隋	吉藏撰	大正 38.908 ;卍續藏 19.	1781 ; (卍) 342	西元 602年
8	說無垢稱經疏(贊)	6	唐	窺基撰	大正 38.993 ;卍續藏 19.	1782 ; (卍) 344	西元 672~ 674年
9	維摩義記	1		不詳	大正 85. 329	2768	
10	維摩經義記卷第四	1		不詳	大正 85. 339	2769	
11	維摩經疏	1		不詳	大正 85. 355	2770	
12	維摩經疏	1		不詳	大正 85. 364	2771	
13	維摩經疏卷第三·第六	2		不詳	大正 85. 375	2772	
14	維摩經抄	1		不詳	大正 85. 423	2773	
15	維摩經疏	1		不詳	大正 85. 433	2774	
16	維摩疏釋前小序抄	1		不詳	大正 85. 434	2775	
17	淨名經集解關中疏	2	唐	道掖	大正 85. 440	2777	
18	淨名經關中釋抄	2	唐	道掖	大正 85. 501	2778	
19	維摩經文疏	28	隋	智顓 灌頂	卍續藏 18. 462	(卍) 338	西元 595~ 597年
20	維摩經疏記	3	唐	湛然述	卍續藏 18. 870	(卍) 340	智顓文 疏之注
21	維摩經略疏	5	胡	吉藏撰	卍續藏 19. 152	(卍) 343	西元 602年
22	維摩經疏記鈔	2	唐	道暹私記	卍續藏 19. 386	(卍) 345	

23	維摩經評註	14	明	楊起元 評註	卍續藏 19. 549	(卍) 347	
24	維摩經無我 疏	12	明	傳燈 著	卍續藏 19. 576	(卍) 348	
25	維摩經疏科	1	明		卍續藏 19. 735	(卍) 349	
26	維摩經饒舌	1	清	淨挺著	卍續藏 37. 756	(卍) 674	見《閱 經十二 種》卷 四

上述之注釋書中，除了玄奘弟子窺基的《說無垢稱經疏》以外，都是根據《羅什本》之注疏，獨未見《支謙本》之注疏。從藏經、經錄、僧傳等記載中，都未見有《支謙本》的任何注疏，僅在敦煌、吐魯番文書目錄中，有記載早於《羅什本》注疏的《支謙本》注解——《維摩義記》、《維摩經註》與〈敦煌寫卷目錄 p3006〉。⁹⁹雖然《支謙本》注疏有三件，但可供研究之資料極少，不容易研究。羅什以後的《維摩詰經》注疏，除了有羅什與弟子僧肇等所作之《注維摩詰經》外，還有地論宗淨影寺慧遠之《維摩義記》，天台宗智顛之《維摩經玄疏》、《維摩經文疏》，三論宗吉藏之《淨名玄論》、《維摩經義疏》、《維摩經略疏》。玄奘以後之重要注疏，有唐湛然（西元七一—七八二年）之《維摩經略疏》（此本為刪略《文疏》而作）、《維摩經疏記》（此本係《維摩經文疏》之注釋書）與宋智圓之《維摩經略疏垂裕記》（此本為引《略疏》而作），而此三本也都是依據智顛之注疏所成。現收錄於《大正藏》八十五冊，從敦煌遺書中發現的唐道掖所撰之《淨名經集解關中疏》二卷，及明代楊起元《維摩經評註》十四卷，也都是僧肇《注維摩詰經》的刪補或摘錄，其中《關中疏》內增加了僧叡、湛然與道掖的注釋科文。由此來看，中國古時《維摩詰經》研究風潮之興起，應與《羅什本》譯出後其弟子們之注疏、流傳，以及深受各宗祖師之重視有關，因而為此經之注疏建立根基。後代注疏此經者，大多參考南北朝、隋唐間祖師之注疏，在思想上很難再超出前人之作。因此，本節將從僧肇、慧遠、智顛、吉藏與窺基等較具代表性之注疏進行探討。

⁹⁹ 參見釋果樸著，《敦煌寫卷 p3006「支謙」本維摩詰經注解考》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998，頁 55~64。

(一)僧肇的《注維摩詰經》

1.僧肇之佛學思想

《注維摩詰經》是現存於經藏中最早之《維摩詰經》注釋書，編撰者為僧肇，此書為隨文釋義，未作判教。僧肇為京兆人，生於後秦姚萇白雀元年（西元三八四），歿於東晉安帝義熙十年（西元四一四）。根據《高僧傳》卷六〈僧肇傳〉所載：「家貧，以傭書為業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍，愛好玄微，每以莊老為心要。」¹⁰⁰從傳記中可知，其通曉經史古典，尤特愛好老莊玄學，並以為心要。但後來讀老子《道德章》時曾歎曰：「美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善也。」¹⁰¹又因見支謙所譯《維摩詰經》，歡喜頂受，披尋翫味，始知所歸，因而出家。其文思幽玄，精於論談，兼學大小乘三藏經典，尤精於三論。當羅什至姑藏時投入門下，隨師入長安，協助譯經，¹⁰²與僧叡、道融、道生並稱為關中四聖，著有《肇論》、《注維摩詰經》、《寶藏論》、《百論序》等。僧肇之思想主要見於《肇論》，此書合〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉等四論為一論，並冠以「宗本義」。¹⁰³依據《肇論疏》所言，僧肇以本無實相等，是諸經論之宗本，或以第一明「本無實相宗」、第二明「非有非無宗」、第三明「漚和般若宗」、第四明「泥洹盡諦宗」為此四論之宗本，故云「宗本義」。¹⁰⁴

僧肇是處於魏晉南北朝玄學與佛學興盛之時期，當時之玄學好探究萬物之本，崇尚有無之辨，故「以無為本，以萬有為末」成為主要論題，本末即謂體用。僧肇所作之〈不真空論〉、〈物不遷論〉、〈般若無知論〉三論，融會中印之義理，於本末體用問題有深切之體悟。湯用彤認為僧肇之論著以《物不遷論》最為重要，其學說，一言以蔽之，就是即體即用。所言不遷者，是指動靜一如之本體，法身本體，不偏於相對之動或靜。湯用彤指出，僧肇之說，雖有取於老莊，但實得之於羅什，因為羅什在注釋《維摩詰經》時，已發揮此義。¹⁰⁵僧肇早學老莊，後師羅什，其佛學思想深受羅什影響，尤其協助羅什參與譯經，譯出諸多般若系經典，因此，般若思想是僧肇佛學論著的根底。湯用彤認為僧肇學說融合《般若》、《維摩》、《中論》、《百

¹⁰⁰ 參見《高僧傳》，《大正藏》第五十冊，頁 365 上。

¹⁰¹ 同上註，頁 365 上。

¹⁰² 同上註，頁 365 上。

¹⁰³ 參見《肇論》，後秦僧肇作，《大正藏》第四十五冊（No. 1858），頁 150 下~157 中。

¹⁰⁴ 參見《肇論疏》（卷一），唐元康撰，《大正藏》第四十五冊（No. 1859），頁 165 上。

¹⁰⁵ 參見湯用彤著，湯一介主編，《漢魏兩晉南北朝佛教史(上)》，頁 394~395。

論》等般若系思想，再以中國論學文體遣詞著作，仍有老莊玄學之色彩，故其《肇論》仍屬玄學系統。唯其特點，獨有會心，純粹運用於本體論，其所作論，已論至「有無」、「體用」之巔，後人已難以爲繼。¹⁰⁶涂豔秋則認爲僧肇充分掌握了羅什立足實相界的精神，又將羅什觀察萬法所得的「有而無」與「無而有」之精神，轉換成「觸事即真」的理論。並同時在此架構下，設計出「逆尋其本」的方法，使「觸事即真」成爲確實可能之境界。¹⁰⁷

2. 《注維摩詰經》

《注維摩詰經》，凡十卷，此注疏本最早見於宋代日本僧人永超所作《東域傳燈目錄》，¹⁰⁸與高麗僧人義天的《新編諸宗教藏總錄》（簡稱《義天錄》），¹⁰⁹爲理解《羅什本》之重要參考資料。僧肇編撰完成之《注維摩詰經》十卷，完成於弘始九年（西元四〇七），是最著名的《維摩詰經》之注釋書。本書現爲藏經收錄的有《大正新修大正藏》第三十八冊、《卍續藏經》第十八冊（日版《卍續藏經》第二十七冊）、明版《嘉興大藏經》第八冊、清版《乾隆大藏經》第一〇九冊，以及《金陵刻經處本》與《民國間刊刻影本》等。今藏經收錄的有廣、略二種，廣本收有羅什、僧肇、道生、道融的注釋，略本則收錄部份羅什和僧肇之注解，¹¹⁰惟未見羅什師生的單注本。但根據日本多位學者之研究，認爲《注維摩詰經》起初是以單注本流傳，然後才有羅什、僧肇、道生、道融、曇詵等合集本八卷，後增爲十卷。¹¹¹如《法經錄》卷六：「《維摩經注解》三卷，羅什。……《維摩詰經序》一卷，釋僧叡。……《維摩經注解》三卷，竺道生。……《維摩經注解》五卷，釋僧肇。」¹¹²《高僧傳》卷六：「（曇）詵亦清雅有風，則注《維摩》及著《窮通論》等。」由經錄及僧傳所記載之資料中可推論，此注是先由單注本開始流傳的。

本注釋書爲隨文釋義，抄錄經文，依照經文逐句加入諸師之注解，並會通《法華經》之義理，在羅什譯出《維摩詰所說經》後，僧肇依據其師羅什，與共同在譯

¹⁰⁶ 同上註，頁 399。

¹⁰⁷ 參見涂豔秋著，《鳩摩羅什般若思想在中國》，台北：里仁書局，2006，頁 225。

¹⁰⁸ 參見《東域傳燈目錄》：「《維摩詰經註》八卷，僧肇等註。錄云，羅什三藏等註，亦名《淨名集解》。」日本永超集，《大正藏》第五十五冊（No. 2183），頁 1151 中。

¹⁰⁹ 參見《新編諸宗教藏總錄》卷一：「《維摩詰經註》十卷，什、肇、生，三注。」高麗義天錄，《大正藏》第五十五冊（No. 2184），頁 1170 上。

¹¹⁰ 收錄在《大正藏》、《卍續藏》、《民國間刊刻影本》者爲廣本；收錄在《明嘉興大藏經本》、《金陵刻經處本》（八卷）者爲略本。

¹¹¹ 參見釋果樸著，《敦煌寫卷 p3006「支謙」本維摩詰經注解考》，頁 54~55。

¹¹² 參見《眾經目錄(1)》，隋法經等撰，《大正藏》第五十五冊，頁 147 上、147 中、148 上。

場參與譯經的道生、道融之說，以及自己筆錄後所理解的觀點，闡釋此經之經義，完成此注疏。在諸師之中，僧肇所注釋之比例較多，約佔全書之半，於卷首又有其經序，故本注也以僧肇之名流傳。其在卷一并序文中說：「余以闇短，時預聽次，雖思乏參玄，然羸得文意，輒順所聞為之注解。略記成言，述而無作，庶將來君子異世同聞焉。」¹¹³從此序文中即可知僧肇參與譯經及注解此經之緣由。僧肇在本注序文中介紹本經時，讚嘆到：

維摩詰不思議經者，蓋是窮微盡化，絕妙之稱也。其旨淵玄，非言象所測；道越三空，非二乘所議。超群數之表，絕有心之境，眇莽無為而無不為，罔知所以然而能然者，不思議也。¹¹⁴

僧肇首先以「窮微盡化，絕妙之稱」，形容此經之為不可思議解脫法門。他認為此經的意涵旨趣，深邃玄妙，超越我空、法空、空空，畢竟空寂，為佛與佛能知。非凡夫及聲聞、緣覺二乘之知見所能思議，更非文字語言可以表達，然而一啟動又功能無限，變化萬千。接著又闡明本經不思議之「本」與「跡」，以洞察《維摩詰經》之本義。不思議之根本為：(1)統萬行，則以權智為主；(2)樹德本，則以六度為根；(3)濟蒙惑則以慈悲為首；(4)語宗極則以不二為門。有此四不思議為根本，乃有四不思議事跡：(1)借座燈王；(2)請飯香土；(3)手接大千；(4)室包乾象。¹¹⁵本與跡雖義旨不同，但都是一音演唱，不一不異，眾生因心起無明煩惱，顛倒夢想，起惑造業，而循業發現、循業展現。佛為治眾生病，開示悟入佛知見，必隨其根機，化億萬身，施用種種方便，令眾生回到清淨。佛在因地所修的功行為本，於果位隨機所現的為跡，皆不思議之因緣。

本書為注解《維摩詰經》的經典之作，其後注釋此經之著作，大都依此注解內容，再加以各宗或個人之立場作注。羅什以梵文譯經，從印度及中亞佛教之觀點解釋本經，而僧肇、道融、道生等人則是以漢地中國人之觀點注解立論，尤其僧肇精於老莊玄學，其與道生等人都處在魏晉格義佛教般若玄學時期，因此本書內容具有印度哲學與中國東方老莊哲學、禪學之思想特色，在中國思想史上深具意義與價值。

¹¹³ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 327 中。

¹¹⁴ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 327 上。

¹¹⁵ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 327 上~中。

(二)淨影寺慧遠的《維摩義記》

1.淨影寺慧遠之判教理論

長安淨影寺慧遠（西元五二三～五九二年），為南北朝至隋朝時期的佛教思想家，與天台宗的智顛和三論宗的吉藏並列為隋朝三大法師。慧遠是地論學南道派法上之弟子，¹¹⁶在北周武帝廢佛之際，曾向武帝進諫，因其常住淨影寺，故被稱淨影寺慧遠，以與廬山慧遠有所區別。慧遠晚年就曇遷稟受《攝大乘論》，於開皇十二年（西元五九二）又敕命主持譯場，其精通佛學、文理，博綜諸學，後人稱為釋義高祖。主要著作有《大乘義章》、《十地經論義記》、《無量壽經義疏》、《維摩義記》（以下略稱《遠記》）等。慧遠的判教學說主要繼承慧光之判教理論，再加上自己的判教主張，而形成一套以「二藏」、「四宗」為分類，總歸一佛乘和顯實宗的判教系統。其判教學說，主要見於《大乘義章》，他認為佛說稱經，菩薩說為論，凡夫自著名義章，¹¹⁷《大乘義章》即慧遠自著。他在文中針對當時流傳著眾多不同之判教主張表達看法，指出了當中部分主張的錯誤，此反映出其對佛教思想之重要觀點。《大乘義章》二十卷，集合佛義要目，乃由二百四十九科所成，分教法、義法、染、淨、雜等五聚，¹¹⁸詳加申釋，以闡發大乘教學的深意（全書今不齊，現存前四聚，二二二科）。其中以〈眾經教跡義〉和〈二諦義〉兩科的討論，與判教的關係最為密切。¹¹⁹慧遠在〈眾經教跡義〉三門分別（敘異說、辨是非、顯正義）中，於第三「顯正義」一門，又有「分聖教」和「定宗別」兩部份，闡述自己的判教理論。1.「分聖教」：慧遠將佛所說法分為「世間」（「三有」善法）及「出世間」（三乘）兩大類，又進而將「出世間」法分為「聲聞藏」與「菩薩藏」。為聲聞說及聲聞所行者是聲聞藏，因

¹¹⁶ 地論宗是以世親的《十地經論》（簡稱《地論》）為其理論依據，《地論》於北魏世宗景明十三年（西元五一一年，約南朝梁武帝天監十年）由菩提流支、勒那摩提與佛陀扇多在太極殿譯出（《續高僧傳》卷一）。因菩提流支和勒那摩提在教義上見解不同，始有別譯之說產生，菩提流支由弟子道寵繼承，勒那摩提則由慧光（西元四六八～五三七）繼承，形成地論宗的北道派和南道派兩系。法上（西元四九五～五八〇）為南道派慧光門下徒眾十哲之一，而慧遠乃是法上弟子中最具盛名者。參見《續高僧傳》，《大正藏》第五十冊，頁 429 上；鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，頁 92~93。

¹¹⁷ 義章之作，蓋撮諸經名相義旨，分門別釋，其類有二：一則取一類事數，專加解釋，雖義涉諸經，而所論甚少；二則廣輯各經文義、各派理論，對於佛法作綜合之解釋，實為一種之佛學綱要。參見湯用彤著，湯一介主編，《漢魏兩晉南北朝佛教史(下)》，頁 188。

¹¹⁸ 參見《大乘義章》卷一：「義有五聚：一者教聚，二者義聚，三者染聚，四者淨聚，五者雜聚。教聚之中別有三門：一、眾經教跡義，二、三藏義，三、十二部經義。眾經教跡義三門分別：一、敘異說，二、辨是非，三、顯正義。」隋慧遠撰，《大正藏》第四十四冊（No. 1851），頁 465 上。

¹¹⁹ 參見廖明活著，〈淨影寺慧遠的判教學說〉，《中華佛學學報》第六期，台北：中華佛學研究所，1993，頁 220。

其教法未成熟圓滿，名為「小」和「半」；為菩薩說及菩薩所行，為菩薩藏，因其教法成熟寬廣、究竟圓滿，名為「大」和「滿」。¹²⁰慧遠又將聲聞、菩薩「二藏」再加以區分。「聲聞藏」分為二類：一是常聽聞思惟四聖諦法，又聽聞佛親說四聖諦而悟道的為「聲聞聲聞」；二是常思惟觀察十二緣起法，又聽聞佛親說十二緣起法而悟道的為「緣覺聲聞」。「菩薩藏」分為二類：一是過去曾修習大乘、於中退學小乘，後又回小向大者，歷經從淺入深階段，稱為「漸入菩薩」；二是久遠來修習大乘，今得見佛，即時悟入大乘道者，名為「頓悟菩薩」。¹²¹「定宗別」：慧遠將大乘諸經之內容依其宗趣分別，他認為《華嚴經》、《法華經》、《無量義經》是注重禪定，以三昧為宗；《般若經》以般若智慧為宗；《維摩經》以不思議解脫為宗；《涅槃經》以圓寂佛果為宗。雖然諸經所明旨趣重點有所不同，但皆是闡明大乘究竟了義法要，無有高下，只是依眾生根性而有不同教說，不可作出優劣、深淺層次的論斷。¹²²

慧遠除了「二藏」判教，還有對二藏中的佛教教義予以分析歸納，作出判別的「四宗」判教，主要見於〈二諦義〉中：(1)「立性宗」，亦名因緣，小乘中淺；(2)「破性宗」，亦曰假名，小乘中深；(3)「破相宗」，亦名不真，大乘中淺；(4)「顯實宗」，亦曰真宗，大乘中深。此前二宗的教說是指「聲聞藏」，後二宗的教說是說「菩薩藏」，聲聞、菩薩之中，各分淺深。雖然慧遠在定宗別時指出不可作出分別優劣、深淺層次的論斷，但認為諸大乘經所演說的教理，依眾生根性深淺仍有階段性的不同。也就是在「宗趣」上或有不同，而「旨歸」上是沒有差別，都是要遣除一切事相、顯明究竟真理。¹²³

2. 慧遠《維摩義記》之判教

慧遠的《維摩義記》，又名《維摩經義記》、《維摩義疏》，在《東域傳燈目錄》

¹²⁰ 參見《大乘義章》卷一云：聖教雖眾，要唯有二：一是世間；二是出世；三有善法，名為世間；三乘出道，名出世間。就出世間中，復有二種：一、聲聞藏，二、菩薩藏。為聲聞說，名聲聞藏；為菩薩說，名菩薩藏。故《地持》云：「十二部經，唯方廣部是菩薩藏，餘十一部是聲聞藏。彼文復言，佛為聲聞、菩薩行出苦道，說修多羅，結集經者，集為二藏。聲聞所行為聲聞藏，菩薩所行為菩薩藏。龍樹亦云：「迦葉、阿難於王舍城結集三藏，為聲聞藏；文殊、阿難於鐵圍山集摩訶衍，為菩薩藏。聖教明證，義顯然矣。此二亦名「大乘」「小乘」、「半」「滿」教也。聲聞藏法狹劣名「小」，未窮名「半」；菩薩藏法寬廣名「大」，圓極名「滿」。教別如此。」隋慧遠撰，《大正藏》第四十四冊，頁 466 下。

¹²¹ 參見《十地經論義記》，隋慧遠撰，《卍續藏》第四十五冊 (No. 753)，頁 23 下。

¹²² 參見《大乘義章》，《大正藏》第四十四冊，頁 466 下~467 上。

¹²³ 同上註，頁 483 上。

和《義天錄》皆記載爲四卷，¹²⁴每卷又分爲本末二卷，計爲八卷。本書現爲藏經收錄的有《大正藏》第三十八冊、《卍續藏》第十九冊（日版《卍續藏經》第二十七冊）。此注疏主要闡釋《羅什本》之經義，卷一前半是明經題論旨趣、作科判等，以下則爲依十四品隨句注解釋經，闡釋文義，未抄錄原文。在說論旨歸上，本疏依慧遠判教方式，首先初分聖教、定宗別，闡明聲聞、菩薩二藏與漸、頓二教之別，判此經爲二藏之中菩薩藏，爲根熟人「頓教」法輪。其次釋名題門：詳盡總釋《維摩詰經》的經題，以下則次第闡釋文義。慧遠認爲此經者以人法爲名，一是依人得名，即維摩詰依自證、化他法門說此經；一是依法得名，因此經爲「不可思議解脫法門」。他在文中強調：「諸經所以皆首題其名者，爲示所明法，因此經以不思議解脫爲宗。」而維摩詰其人法身體淨，妙出塵染，「內德既盈，美響外彰，寄名顯德，名無垢稱，亦曰淨名。」故慧遠認爲此經應以說「不可思議解脫」，即法名爲主，因爲此經爲「第十地所得無量諸解脫中初解脫門」，此解脫之門乃是「神通化用之本」。¹²⁵

慧遠接著闡釋「不可思議解脫」之義：「不可思者，歎深之辭，不思據心，不議就口，解脫真德，妙出情妄，心言不及，是故名爲不可思議。」又分別就「不可思議」與「解脫」論述其體、相、用。即：(1)一切法門解脫真德，妙出情妄，心言不及，是故名爲不可思議；此不可思議之門真心爲體、諸德爲相、神通爲用。(2)一切法門真德絕累，無礙自在，故稱解脫：一就體論，真心體淨，性出塵染，自體無綺，故名解脫；二就相說，羈礙永除，淨德無累，故曰解脫；三就用辨，妙用無方，所爲自在，故稱解脫。(3)此法名爲解脫，於彼心慧二解脫中，何門所收：釋言兼通，體則心脫，用則慧脫。慧遠復於義分別中說：「此經宗歸不思議解脫之義，此不思議解脫之法，是法界中一門義也。」又說：「門別雖一，而妙旨虛融義無不統，無不統故，一切諸法悉入其中。」¹²⁶也就是慧遠認爲一切諸法皆攝於「不可思議解脫法」中。其所攝之法有二：一是理法（即真如或不二）；二是行法（即因果法，爲法身淨土之因果）。慧遠認爲全經各品就是分別闡析此種之因果。

慧遠將本經講說之地點分爲二處（一菴羅樹園、二維摩詰舍）三會（一菴羅會、二維摩室、三重會菴羅），又將全經十四品依文大科爲三（序、正、流通三分），細

¹²⁴ 參見《東域傳燈目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 1151 中；《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 1170 上。

¹²⁵ 參見《維摩義記》，隋慧遠撰，《大正藏》第三十八冊（No. 1776），頁 421 下~422 上。

¹²⁶ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 422 下。

科分爲八，此爲慧遠的「三會八分」說。八分爲：三會之中各有序、正，則有六分，經初「如是我聞」之言，是爲證信通序，別以爲一；¹²⁷「佛告舍利：『汝見妙喜無動不』」下，明其一部流通之義，別以爲一。此序、正、流通三分，於中進退，又分爲五階。慧遠所撰之注釋，詳細闡釋了《維摩詰經》之玄旨要義，在智顛之《維摩經玄疏》、《維摩經文疏》與吉藏之《維摩經義疏》中都有引述，日本天台宗僧人可透稱讚此書爲「關中、嘉祥不得抗衡」之作。

(三)智顛之《維摩經玄疏》、《維摩經文疏》

1.智顛之天台宗教學理論

天台宗三祖智顛（西元五三八至五九七年），實爲天台宗創始者，十八歲時隨果願寺法緒座下出家，後至大蘇山師事三論宗師慧思，其思想受慧思影響甚深。他於陳宣帝太建七年（西元五七五）入天台山（今浙江天台山國清寺）修行，後至金陵弘法，開皇十一年（西元五九一）爲隋晉王楊廣授戒師，晉王乃賜號「智者」，後人尊稱爲天台大師或智者大師。智顛之思想主要以其著作《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》等法華三大部爲代表。天台宗的教學組織，是由教觀二門所成。教，即包括了教判與教理；觀，即是天台「一心三觀」之觀法，爲天台初祖慧文由龍樹所著《中觀》、《大智度論》而領悟之心要。天台宗的教判，爲「五時八教」，是研究「南三北七」十家之說而自成一格的判教學說。其以佛陀一代教法，依據受教者根性差別，與教導眾生的方式，以《法華經》窮子喻，立三種教相，¹²⁸並依佛陀五個不同時期內所說法，分爲「華嚴、阿含、方等、般若及法華涅槃」等五時。而八教即是「頓、漸、祕密、不定」化儀四教（指佛陀依不同根機所說的不同教法）與「藏、通、別、圓」化法四教（依佛陀說法之內容而分類）。智顛的釋經方法，主要分爲「五重玄義」（釋名、顯體、明宗、論用、判教相）與「四意消文」（因緣、約教、本跡、觀心）兩大類，而這二類釋經方法，又以「觀心釋義」爲其核心。¹²⁹五重玄義，是

¹²⁷ 證信通序又名通序，因爲能通佛說之一切經典；亦名經後序，佛最初說經，並無此序，俟至結集經典時，方始加入；又稱遺教序，爲佛將入涅槃時，阿難奉佛命，在結集經典時當以此序置於經首，證明是佛所說的，故名證信序。龍樹在《大智度論》中將證信序的文，解釋爲六種成就：一者如是，爲信成就；二者我聞，爲聞成就；三者一時，爲時成就；四者佛，爲主成就；五者說法處，爲處成就；六者聽法眾，爲眾成就。

¹²⁸ 參見《妙法蓮華經玄義》卷一：「教相爲三：一根性融不融相、二化道始終不始終相、三師弟遠近不遠近相。教者，聖人被下之言也；相者，分別同異也。」《大正藏》第三十三冊，頁 683 中。

¹²⁹ 「五重玄義」：爲解釋經典名稱，進而闡釋經典主旨要義；「四意消文」：爲解釋經文章句義理；「觀心釋義」：或稱觀心詮釋，包括「一心三觀」之觀心詮釋方法等。「觀心」則爲《摩訶止觀》所論

智顛最常用以解釋經題的方法，¹³⁰以闡釋一經之核心主旨；再以四意消文對經文之字辭句讀，進行隨文注疏釋義。¹³¹

2. 智顛《維摩經玄疏》之判教

智顛所親著之《維摩經玄疏》，凡六卷，又稱《維摩經玄義》、《淨名玄義》，與另一著作《維摩經文疏》，共稱天台宗《維摩詰經》注疏之雙璧。本疏為智顛晚年之作，隋開皇十五年（西元五九五年）受晉王（隋煬帝）之請在金陵所撰，並將之贈以晉王。智顛注釋《維摩詰經》同樣以其五重玄義：釋名、出體、明宗、辨力用、判教相之釋經方法來注釋本經之玄旨，故名《淨名玄義》。智顛在五重玄義中，以「釋名」為基本，最重視「釋名」。所謂釋名，即是對此經經題《維摩詰所說經》的解釋，此釋名，分為「釋別名」與「釋通名」。釋別名者，即是以「維摩詰所說」標名，此名異於眾經，故稱「別」；釋通名者，即是「經」之一字，即是通名。又此通、別名二者，皆俱有「教、行、理」三義。¹³²而「釋別名」又分為釋「維摩詰（淨名無垢稱）」（標人）與明「所說法」（所說即不思議解脫，從法受名）再加以解釋。

《維摩經玄疏》之五重玄義，分成通釋與別釋，來釋此五義。所謂通釋即是可以用五重玄義予以闡釋之理由，智顛在此就通釋五重提出六意：(1)「通標五義名」：此為標名「釋名、出體、明宗、辨力用、判教相」五義，此「經」以不思議人法為名，不思議真性解脫為體，不思議佛國因果為宗，不思議權實折伏攝受為用，不思議帶偏顯圓為相。因此經從經首「如是我聞」至經末「歡喜奉行」，皆明不思議也。(2)「辨次第」：說明標立五義之次第。(3)「引證」：說明這五義之運用，皆需以佛陀所說為據。(4)「明總別」：就五義束為三意，初但標人、法，此即是「總」；次開體、宗、用，此即是「別」；後明教相，義兼「總別」。(5)「約觀心」：以觀心釋五義，此

述之主要課題。參見郭朝順著，《天台智顛的詮釋理論》，台北：里仁書局，2004，頁14~40。

¹³⁰ 所謂的經題，是指一部佛經的主題。智顛認為經題之中便已隱藏了整部佛經的主要意義，因此釋經題是為了要展開這隱而未顯的義理系統而進行的(此即稱為「玄義」)。「釋名」，對經名與整部經典主題之意涵作整體性的反省；「顯體」，說明經名所指涉的對象；「明宗」，指出在某一經名下之經典所明之宗旨；「論用」，說明此經所具有之教化功用；「判教相」，則明此經在佛教教相系統中的位置。參見郭朝順著，《天台智顛的詮釋理論》，頁15。

¹³¹ 參見郭朝順著，《天台智顛的詮釋理論》，頁25。

¹³² 參見《維摩經玄疏》(卷二)：「通別二者，略為三義：一、約教；二、約行；三、約理。一、約教者，如《華嚴》、《大品》等，教異故，立名亦異，是為別也；皆是佛說，同名為經，故云通也。二、約行者，如泥洹真法寶，眾生種種門入，種種門入，名為行別，故須別名；同趣涅槃即是一理，故立名通也。三、約理者，理是一法、名義則多，故《大涅槃經》云：如天帝釋，有種種名。解脫亦爾，多諸名字，名字異故，故名為別；同是一理，故名通也。從教起行，從行入理，皆有通別也。」《大正藏》第三十八冊，頁524中。

觀心五義與經五義，理同異義有六（理即、名字即、觀行即、相似即、分證真實即、究竟即）。(6)「別四悉檀」：以四悉檀對前五義、略釋四悉檀起觀教等二意。智顛以此六意通解一經之大綱，於《維摩經玄疏》卷一中論述之。¹³³

在別釋五重各說上，第一「釋名章」，主要闡釋「維摩詰所說」（淨名無垢稱）之經名。分別在卷二至卷四，別釋經名（標人）；¹³⁴卷五後半別釋「不思議解脫」（法名）。另卷五前半則正釋通名（經一字）五義。此之前為《維摩經玄疏》內容之第一大段，初明此經玄義，包括通釋五重與釋名，卷六開始為辨此經之正意。第二「辨體」，即辨此經之正意。《法華玄義》卷一云：「一切不出法性，正指實相以為正體也。……佛所見為實相正體也。」¹³⁵「體」即是指佛之知見，也就是諸法實相，即不思議真性解脫，為此經之體也。¹³⁶第三「明宗」，本經明「佛國因果」為宗。宗者，即是一教之綱維。¹³⁷《法華玄義》云：「宗者要也，所謂佛自行因果以為宗也。」¹³⁸第四「論用」，本經以「權實善巧」為用。用者，力用也。《維摩經玄疏》卷六云：「權實義，即有三種，一者化他權實、二者自行化他權實、三者自行權實。」¹³⁹第五「判教相」。(1)明教相大意：今此經「抑揚褒貶」赴機說不思議解脫者，猶是「方等」之教。(2)略出諸師判教不同者：若觀岌法師三時明義，一有相法輪、二無相法輪、三常住法輪，此經並屬第二時無相得道，未明佛性常住涅槃。漸教分為五時：此經是第三時，折挫聲聞，褒揚菩薩之教，猶未會三歸一，辨佛性常住。(3)研詳去取者：智顛舉引諸經論檢覈眾義，認為此經非過《法華》的真宗之教，也非《涅槃》醍醐滿字教。(4)藏通別圓化法四教：本經判為方等教，即包含四教之教義，智顛於文中分就四教各層教理加以闡釋，指出此經是方等教攝，因有三權，果則一實，二入、二不入實也。(5)正明判此經教相者（化儀四教）：智顛指出本經難以分判教相，故判此經非是頓教，乃至五味漸教，生蘇之味。若約不定教，即是置毒生蘇而殺人也。利根菩薩於此教入不二法門，見佛性住不可思議解脫涅槃，即滿字之教。若祕密，即不可知也。此經意不主明教相，是故不須委曲也。¹⁴⁰

¹³³ 參見《維摩經玄疏》（卷一），《大正藏》第三十八冊，頁 519 上~524 上。

¹³⁴ 智顛在別釋經名上，運用了「翻釋名義、三觀解釋、四教分別、淨名本跡」等四種方法解釋經名。參見《維摩經玄疏》（卷二），《大正藏》第三十八冊，頁 524 中。

¹³⁵ 參見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第三十三冊，頁 682 中~682 下。

¹³⁶ 參見《維摩經玄疏》（卷六），《大正藏》第三十八冊，頁 555 中。

¹³⁷ 同上註，頁 559 上。

¹³⁸ 參見《妙法蓮華經玄義》（卷一），《大正藏》第三十三冊，頁 683 上。

¹³⁹ 參見《維摩經玄疏》（卷六），《大正藏》第三十八冊，頁 559 中、559 下。

¹⁴⁰ 同上註，頁 560 下、561 中~562 中。

以上為智顛明《維摩詰所說經》玄旨之概要，當中引用了《法華》、《涅槃》、《華嚴》、《般若》、《中觀》、《大智度論》、《攝大乘論》等諸多經論。智顛除了用五重玄義外，也用天台之三觀、四教與四悉檀之方法注釋本經。四悉檀為佛依眾生根性以四法遍施教化眾生之教法：即世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀與第一義悉檀。四悉檀若配於天台四教之四諦，即「世界悉檀」配於藏教之生滅四諦、「各各為人悉檀」配於通教之無生四諦、「對治悉檀」配於別教之無量四諦、「第一義悉檀」配於圓教之無作四諦。¹⁴¹

3. 《維摩經文疏》

智顛的《維摩經文疏》計二十八卷，又名，《維摩經大疏》、《維摩經廣疏》、《維淨名廣疏》。本疏今收錄於《卍續藏經》第十八冊（日版《卍續藏經》第二十七、二十八冊）前二十五卷為智顛在隋開皇十七年（西元五九七）往生前之遺作，後三卷六品為弟子章安灌頂所補，主要是對《維摩詰經》三卷十四品之隨文注釋，論釋精闢，仍依天台宗之觀點，闡釋佛國淨土之真義與全經大義。首先皆說明各品之由來與各品間之關係，其次詳解說明品題，對品文予以分科及注釋。唐湛然以此本刪略撰成《維摩經略疏》十卷，並作本疏之注釋書《維摩經疏記》三卷。

智顛在《維摩經文疏》中提到古來諸師對此經十四品的分科，並提出自己的分科方式。(1)羅什、道生二師及古舊諸師，悉不開科段直帖文解釋。(2)僧肇《注維摩詰經》，從〈佛國品〉寶積發問以前為序說；〈囑累品〉為流通說；寶積發問到〈法供養品〉為正說。(3)靈味寺寶亮，判此經題既云淨名所說，從〈方便品〉起皆是正說。(4)開善寺智藏，將經文分為四段：從〈佛國品〉至〈菩薩品〉四品為序說；從〈問疾品〉至〈香積佛品〉等室內六品為正說；〈菩薩行品〉至〈阿閼佛品〉二品為證成說；〈法供養品〉至〈囑累品〉二品為流通說。(5)梁莊嚴寺僧旻、光宅寺法雲，都將初四品〈佛國品〉至〈菩薩品〉為序說；入室內六品〈問疾品〉至〈香積佛品〉為正說；〈菩薩行品〉以後四品為流通。(6)北方地論師，以〈佛國品〉一品為序說；從〈方便品〉起至〈阿閼佛品〉等十一品為正說；後兩品為流通。(7)禪宗諸師，見諸家科分異說不同，容易紛爭，對此經文不開科節，但約觀門直明入道意耳。智顛認為：「今家判釋者若不開科段，則不識經文起盡，佛教承躡若不開科段，執諍紛然，於解脫法橫生繫累。」因此，開此經文大科分為三：(1)序分：從「如是我聞」到寶

¹⁴¹ 同上註（卷一），頁 521 下~522 上。

積說七言偈文「稽首如空無所依」，此為通別兩序。(2)正宗分：從寶積請問佛國因果，即「爾時長者子寶積，說此偈已，白佛言」至見〈阿閼佛品第十二〉「當知此人即是受阿耨多羅三藐三菩提記」。此明不思議解脫佛國因果，皆是赴機之教，現在沾益，並為正說。(3)流通分：從〈法供養品第十三〉至〈囑累品第十四〉。序分又分為二：一通序（證信序）、二別序（主伴發起序）。通序從「如是」至「諸比丘比丘尼優婆塞優婆夷俱來會坐」；別序從「彼時佛與無量百千之眾恭敬圍繞而為說法」至寶積說偈末。¹⁴²

(四)吉藏之《淨名玄論》、《維摩經義疏》、《維摩經略疏》

1. 吉藏之三論宗教學理論

三論宗吉藏（西元五四九～六二三年），俗姓安，本為安息人，父親出家名道諒。吉藏於梁太清三年（西元五四九）在金陵出生，七歲出家，為興皇寺三論宗六祖法朗之弟子，因弘法於會稽嘉祥寺，人稱嘉祥大師。隋開皇年間（西元五八一～六〇〇年），晉王楊廣任揚州總督，在揚州設立四個道場（慧日、法雲二佛寺，玉清、金洞二道觀），延請佛道教知名大德入住，吉藏應晉王之請迎入慧日道場，受到禮遇。開皇二十年（西元六〇〇），晉王自揚州赴長安任皇太子，請吉藏同行，安排入住長安日嚴寺，專事著作。吉藏《維摩詰經》之注疏，即為此時期所作。¹⁴³吉藏之思想主要深受法華與般若三論義理影響，為集三論宗之大成者。主要著作有《三論玄義》、《二諦義》、《大乘玄論》、及對諸經論之注疏或闡釋。尤其對《法華經》、《般若經》、《維摩詰經》著力最深，如《法華經玄論》等五部三十四卷、《小品般若經義疏》等四部十七卷與《淨名玄論》等三部十九卷。另外，吉藏在佛性思想上也有發揮，其在《大乘玄論》卷三中，即繼承河西道朗與曇無讖所作的《涅槃義疏》之說，就「正因佛性」，列舉龍光寺僧綽、竺道生等十一家之說加以評論。¹⁴⁴而以「非真非俗、非因非果」之中道義為正因佛性。¹⁴⁵三論宗是以龍樹所著之《中論》、《十二門論》與龍樹弟子提婆所著的《百論》作為其教學所依之論，而成立的宗派。而三論宗之教

¹⁴² 參見《維摩經文疏》，隋智顛撰，《卍續藏》第十八冊（No. 338），頁465中。

¹⁴³ 參見《淨名玄論》，隋吉藏造，《大正藏》第三十八冊（No. 1780），頁853上。

¹⁴⁴ 參見《大乘玄論》，隋吉藏撰，《大正藏》第四十五冊（No. 1853），頁35中~37上。

¹⁴⁵ 參見《大乘玄論》（卷三）：「故云非真非俗中道為正因佛性也。…一切諸師釋佛性義，或言佛性是因非果，或言是果非因，此是因果二義，非佛性也。故經云：凡有二者，皆是邪見。故知一切諸師不知佛性，各執一邊，是非爭論，失佛性也。若知因果平等不二，方乃得稱名為佛性。故經云：非因非果，名為佛性也。」《大正藏》第四十五冊，頁37上、38下。

說，主要立基於《中論》的破邪顯正、真俗二諦與八不中道等三科之主張。在判教方面，則立二藏（聲聞乘、菩薩藏）、三輪（根本法輪、枝末法輪、攝末歸本法輪）之教判。三論宗所指稱之三輪，是根據佛所說經典作分類，根本法輪為《華嚴經》、枝末法輪是從華嚴到法華之一切聲聞、菩薩乘諸經、攝末歸本法輪則指《法華經》。

2. 吉藏《淨名玄論》之判教

吉藏《淨名玄論》，凡八卷，為隋文帝仁壽年間，吉藏在長安日嚴寺的抱病之作。本論今收錄於《大正新修大正藏》第三十八冊、《卍續藏經》第十九冊（日版《卍續藏經》第二十七冊）。本論雖稱為《淨名玄論》，但卻廣論《法華》、《華嚴》、《大般涅槃》、《小品經》、《大智度論》等大乘義理，引用三十餘部經論，及羅什、道安、僧肇、道生等數十家論師之說。本論卷初記述撰寫緣由，本文大意分為「名題、宗旨、會處」等三部份進行闡述，並非隨文注釋之作。前三卷為釋「名題」，四至六卷為「宗旨」，後二卷敘「會處」，闡釋此經經題與眾經之立題，論說不思議解脫之本不二法門，及本經之旨趣。(1)「釋名題」：詳盡解釋《維摩詰經》的經題，說明本經不思議解脫法門之本跡妙門與幽玄義趣。(2)「明宗旨」：闡明《維摩詰經》的宗旨，別釋權、實二智；權智為方便智、實智即般若波羅密。吉藏舉僧肇等前人有以不思議解脫為宗，有以佛國因果為宗，有以淨佛國土行與成就眾生等二行為宗。他認為：「今所明者，非無前義，但師資所習，正以二智為宗。」¹⁴⁶又說：「法中要極，莫過斯二，現自在神通，即實慧方便，決定實相，即方便實慧。雖實相而神通，雖神通而實相，動寂不二，而權實宛然。一部之經，盛談斯法，故以二智為宗。」¹⁴⁷吉藏認為一切法門凡有立名、辨體二種，不思議解脫為此經之名，若以不思議為名，又以不思議為體，則名體相監，義無多兼。而此解脫，以二智為體，名體兩舉，義則多含。(3)「敘會處」：吉藏認為此經為二處、四集（會），以此科分全經，實為允當。二處：一是城外菴園，為佛、出家、他業所起處；二是城內方丈室，為菩薩、在家、自業所起處；四會者（時事先後）：一方丈初會、二菴園次會、三方丈再集、四菴園重會。吉藏指出江南舊釋，有以室內外三處或三會來科分全經。初四品在室外說為序分，中間六品室內說為正宗分，後之四品還歸室外為流通分；北方有以此經凡有

¹⁴⁶ 參見《淨名玄論》（卷四），《大正藏》第三十八冊，頁 876 上。

¹⁴⁷ 同上註，頁 876 上。

三會，始自佛國品至菩薩品爲菴園會，問疾品至香積品爲方丈會，菩薩行品以後菴園重會。他認爲以此分科較不妥當。

3. 《維摩經義疏》

《維摩經義疏》，凡六卷，又稱《維摩經廣疏》、《淨名經廣疏》、《維摩經疏》、《維摩廣疏》，爲隋文帝仁壽二年（西元六〇二）敕命吉藏在長安日嚴寺所作。本疏係依三論宗之教旨立場來注釋《維摩詰經》之玄義，與《淨名玄義》在內容上有重覆之處，只是廣略不同，但都爲吉藏親自瀋心之作。¹⁴⁸本疏主要是隨文注釋經義，卷首初論「玄義」，玄義開爲四門，分爲「定淺深（依二藏四門識諸佛教意）、釋名題、辨宗旨、論會處」等四部分總論義理，再逐次注釋《維摩詰經》十四品之文句。¹⁴⁹吉藏開此經文大科分爲三：(1)「序分」：從初會寶積偈已來；(2)「正宗分」：偈後長行至〈阿閼佛品〉；(3)「流通分」：從〈法供養品〉到經末。序及流通，各分爲二；正說分三。「序分」分爲：(1)如是六事（六成就），謂遺教證信序；(2)發起序：寶積奉蓋，發起正宗名發起序。「流通」分爲：(1)法供養品，謂讚談流通；(2)囑累一品，明付囑流通。「正說」分爲：(1)從寶積問至〈佛道品〉，明二法門；(2)不二法門品，明不二法門；(3)從〈香積佛品〉至〈阿閼佛品〉，還明二門。除前稱的依時事次第有二處四會外，吉藏又將四會分爲三時：(1)從初竟不二法門品，明食前說法；(2)香積一品，食時演教；(3)從〈菩薩行品〉竟〈阿閼佛品〉，謂食後敷經。¹⁵⁰

本書內容首先闡明經題要義，訴說撰疏之緣由，並讚歎此經是眾聖之靈府，究竟之玄宗，無餘之極說，爲方等經之中心。又舉諸師論說教判，復舉本經之文句，考其得失，立證此經誠爲一極之玄宗。在注釋各品時，首皆解釋品名，次爲概說該品大意，接著逐次注釋經文。在注釋經文的內容中，吉藏常會舉羅什、僧肇、興皇等人之說。吉藏此廣疏卷首之玄義部份，爲全書之概論，後集成單本《維摩經遊意》一卷，但未收入經藏中。

¹⁴⁸ 參見《維摩經義疏》卷一：「余以夫開皇之末，因於身疾，自著玄章。仁壽之終，奉命撰於文疏，辭有闕略，致二本不同。但斯經是眾聖之靈府，方等之中心，究竟之玄宗，無餘之極說」。隋吉藏撰，《大正藏》第三十八冊（No. 1781），頁 908 下。

¹⁴⁹ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 908 下~918 中。

¹⁵⁰ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 917 下~918 上。

4. 《維摩經略疏》

《維摩經略疏》，凡五卷，又稱《淨名經略疏》、《不可思議解脫經疏》。本疏收錄在《卍續藏》第十九冊，未收錄在《大正藏》內，因為《維摩經義疏》稱作「廣疏」，而其內容較《維摩經義疏》稍為簡略，故此疏稱為「略疏」。本疏為吉藏對《維摩詰經》經義之闡釋，仍依三論宗之立場來解說。卷一敘例佛國品第一，卷二為方便品第二、弟子品第三，卷三為菩薩品第四、文殊問疾品第五，卷四從不思議品第六至佛道品第八，卷五則從入不二法門品第九至囑累品第十四。¹⁵¹

(五)窺基的《說無垢稱經疏》

1. 窺基之法相宗教學理論

慈恩大師窺基（西元六三二～六八二年），為唐太宗貞觀六年出生，先祖乃中亞人，姓尉遲氏，十七歲出家，為法相宗玄奘之高足。自二十五歲時隨玄奘從事譯經大業，其依據《成唯識論述記》、《大乘法苑義林章》而成立了法相宗的教學體系，成為唯識學派的代表人物，法相宗之集大成者。另著有《唯識二十論述記》、《說無垢稱經疏》、《法華玄贊》、《阿彌陀經通贊疏》、《般若心經幽贊》等重要注疏，因而有百本疏主之稱。由於玄奘畢生都在西行求法與佛典翻譯大業上，少有具規模的佛學思想理論著作，因此，窺基之著作與判教學說，就成為研究法相唯識學派思想的重要參考資料。窺基的判教思想主要以唯識之立場來論述，其涉及判教的著作很多，但以《成唯識論述記》、《大乘法苑義林章》、《法華玄贊》、與《說無垢稱經疏》等較為詳細。窺基的判教分類最常見的主要有「三時教」、「八宗」、「異宗、自主」二門及「頓、漸二教」。「三時教」是以《解深密經》卷二〈無自性相品第五〉說三無性為依據，佛陀於三時中三轉法輪，如經云：

世尊初於一時，在婆羅尼斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相，轉正法輪。雖是甚奇，甚為希有，一切世間諸天人等，先無有能如法轉者。而於彼時所轉法輪，有上有容，是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相，轉正法輪，雖更甚奇，甚為希有。而於彼時所轉法輪，亦是上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊於今第三時中，普為

¹⁵¹ 參見《維摩經略疏》，胡吉藏撰，《卍續藏》第十九冊（No. 343），頁154上。

發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相，轉正法輪，第一甚奇，最為希有。于今世尊所轉法輪，無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。¹⁵²

窺基在《成唯識論述記》卷一，首先以辨教時機、明論宗體、藏乘所攝、說教年主、判釋本文等「五門分別」釋經旨。¹⁵³五門中的第一門「辨教時機」，以《解深密經》判釋佛陀一代教法，為三個不同時段的「有、空、中道」三時界別，顯示教說教相上的殊異。¹⁵⁴而《說無垢稱經疏》卷一第二門「經之宗緒」中也詳論三時教法，並提到此三種法輪即是《金光明經》中所說的轉、照、持三法輪，亦即《瑜伽》三時教也。¹⁵⁵這三個時期的教法為：第一時「有相教」（唯說法有宗），即阿含等初時之教。以佛陀在最初波羅尼斯仙人墮處的鹿野苑中，為聲聞根器者，以四聖諦相，轉正法輪，聞之斷我、有執見思二惑。第二時為「無相教」（唯說法空宗），即般若等第二時教。佛陀在靈鷲山，除彼法有執，為發大乘菩提心者，說諸法空。一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相，轉正法輪，聞般若密義意趣，破除法執，因一切法本空性故。第三時「中道之教」（雙遮有空執，並說有空宗），是佛陀為發一切乘的上品善根者，演了義教，轉正法輪。破除前二根者此空有二執，如實解了，令離有無二邊，正處中道。前二時教，都未究竟了義，唯第三時是究竟了義，畢竟空寂，真俗圓融之中道。

此「三時教」之說法，在《大乘法苑義林章》經首「總辨諸教、業、宗、體、名」，立五門分別的第二「時利差別」中也有引用。這「時利差別」一門（初敘古說、後述今文），主要是窺基以「三時教」之說，對前人的「一時教」、「頓漸二教」、「五時教」等判教主張之評論。¹⁵⁶而在第三的「詮宗各異」一門，則有對「四宗」之評述，與對「異宗、自主」二門的判教；「異宗」（初陳外道，後陳小乘）、「自主」（初列邊主後列中主）二門，涵蓋了對佛教聲聞、菩薩乘等內外各宗派主張的立場作判

¹⁵² 參見《解深密經》，唐玄奘譯，《大正藏》第十六冊（No. 0676），頁 697 上~697 下。

¹⁵³ 參見《成唯識論述記》，唐窺基撰，《大正藏》第四十三冊（No. 1830），頁 229 下。

¹⁵⁴ 同上註，頁 229 下~230 上。

¹⁵⁵ 參見《說無垢稱經疏》：「《金光明經》中說轉、照、持三種法輪。世尊初說三乘同行四諦有教，名轉法輪，以十二行相獨得轉名。第二時說大乘獨行空理之教，照破有故，名照法輪。第三時說遣所執空，存二性有，三乘之人皆可修持，名持法輪。……亦即《瑜伽》三時教也。雖知一雨普潤，教實無差，隨對根機，遂成隱顯。教既隱顯，偏說空有，非正中道。中道之教，所說有空，無隱顯故。」《大正藏》第三十八冊，頁 998 下~999 上。

¹⁵⁶ 參見《大乘法苑義林章》，唐窺基撰，《大正藏》第四十五冊（No. 1861），頁 245 上~249 下。

別。¹⁵⁷窺基也立「頓漸二教」，但與前人所立說不同（如慧觀開一代頓教，立二教五時判教），他認為頓、漸無別，同一佛經兼有頓、漸兩類。¹⁵⁸另外，窺基重要之「八宗」主張，依《說無垢稱經疏》中所說，總依諸教，教類有三，以理標宗，宗乃有八。¹⁵⁹此八宗之前六宗，指聲聞乘，後二宗為菩薩乘。窺基此「八宗」之說，乃因中、百等師，多引《說無垢稱經》唯是說空之教，他認為本經說我、法空，應是正中道教，因此以理據宗而說。

2. 窺基《說無垢稱經疏》之判教

《說無垢稱經疏》，凡六卷，每卷又分為本末二卷，計為十二卷，又名為《說無垢稱經贊疏》。係玄奘《說無垢稱經》之唯一注釋書，為窺基在唐高宗咸亨三年至五年（西元六七二～六七四）所撰，今收錄於《大正藏》第三十八冊，《卍續藏》第十九冊。本疏主要分別以「經起所因、經之宗緒、明經體性、敘經不同、科品所從、釋本文義」等六門，概說此經之大義。窺基在論述第二門「經之宗緒」中，依法相宗之「三時教」與「八宗」，將《說無垢稱經》判為三時中之第二時（空）與第三時（中道）配合，也就是有空雙遮，空有並說，離空離有之正中道義；又判別本經為八宗內之第七「勝義皆空宗」與第八「應理圓實宗」所攝，因為後二宗唯是大乘菩薩所攝，而本經說世俗，亦說勝義，為真俗圓融之教。¹⁶⁰在第五門「科品所從」中，將全經大科為三：初品說此經緣起，為「序分」，故此品稱為〈序品第一〉；次十一品，即〈顯不思議方便善巧品第二〉至〈觀如來品第十二〉為正陳本宗，是「正宗

¹⁵⁷ 同上註，頁 249 下~251 上。

¹⁵⁸ 參見《成唯識論述記》卷一：「此約機、理漸教法門，以辨三時。若大由小起，即有三時年月前後，《解深密經》說唯識是也。若頓教門。大不由小起，即無三時前後次第，即《華嚴》中說唯心是初成道竟最第一說，此約多分，今論所明二種皆是。若對不定姓，大由小起，即第三時教。若唯被菩薩，大不由小起，即頓教也。此顯頓、漸無別定教，〈入法界品〉五百聲聞亦在坐故。」《大正藏》第四十三冊，頁 230 上。

¹⁵⁹ 參見《說無垢稱經疏》（卷一）：「一、我法俱有宗：謂犢子部等。彼說我、法二種俱有，立三聚法：一有為聚、二無為聚、三非二聚；前二聚法，第三聚我。又立五德藏：一過去、二未來、三現在、四無為、五不可說。此即是我，不可說，是有為無為故。二、有法無我宗：謂薩婆多等。彼說諸法二種所攝：一名、二色；或四所攝：去、來、今、及無為法；或五所攝：一心、二心所、三色、四不相應、五無為。故一切法皆悉實有。三、法無去來宗：謂大眾部等。說有現在及無為法，過去、未來體用無故。四、現通假實宗：謂說假部等。彼說無去、來世、現在世中諸法，在蘊可實，在界、處假，隨應諸法假實不定。《成實論》等，經部別師，亦即此類。五、俗妄真實宗：謂說出世部等。世俗皆假，以虛妄故；出世法實，非虛妄故。六、諸法但名宗：謂一說部。一切我、法，唯有假名，都無體故。七、勝義皆空宗：謂清辨等。明說空經，以為了義，說一切法，世俗可有，勝義皆空。八、應理圓實宗：謂護法等。弘揚《花嚴》、《深密》等經。雖說二諦，隨其所應，具有空理，圓妙無闕，實殊勝故。」《大正藏》第三十八冊，頁 999 上~999 中。

¹⁶⁰ 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 999 上、999 中。

分」；後二品為讚過去藥王如來等事，勸授末代，故名「流通分」，¹⁶¹初為讚歎流通（讚揚人法，令其修學），後為付授流通（付授彌勒，傳行末代）。第六門「釋本文義」，是從卷一（末）起，文中列舉清辨、護法等之空理義與應理義論述之，但從整本注疏中可以明顯看出，窺基是以法相唯識學派的立場來闡釋《說無垢稱經》之義理。茲將窺基「正陳本宗分十一品」之科分列表整理如下：¹⁶²

正宗分	正宗分三	九品境	別明二利	明利他行	明能利
顯不思議方便善巧品第二	初九品 明菩薩境	初八品 明二利行	初六品 明利他行	初五品 明能利	明密權能利， 總敘密權
聲聞品第三					明密權能利， 別敘昔密權
菩薩品第四					明密權能利， 別敘昔密權
問疾品第五					明密權能利， 別敘今密權
不思議品第六					明顯權能利
觀有情品第七					明利他行， 明所化處
菩提分品第八			明自利行， 明真實義處	明自利行， 明真實義處	真實有為世 俗事行
不二法門品第九					真實無為出 世理行
香臺佛品第十		總明二利	明利他果， 明菩提處		
菩薩行品第十一	明菩薩行				
觀如來品第十二	明菩薩果				

¹⁶¹ 同上註，頁 1002 下。

¹⁶² 同上註，頁 1033 下。

第三節 對於《維摩詰經》判教與注釋書的觀點

一、對於《維摩詰經》判教之看法

綜整以上從南北朝初期的慧觀等諸家對《維摩詰經》之判教，大都以「頓、漸」觀念為分類來分判此經。「頓、漸」是中國佛典判教及佛教思想中常用的一對重要觀念，在漢地佛教宗派思想裡佔有重要的位置。中國佛教有關「頓、漸」之辨，始於晉末宋初，如支遁、道安、僧肇、竺道生、慧觀、謝靈運（西元三九五～四三三）等人，對於修行和覺悟方式問題的探討。另外，劉宋至唐代中葉諸家判教有關「頓教、漸教」之運用，以及唐代禪宗對「頓、漸」的論說等，都是以「頓、漸」這一對範疇為基準展開教學理論。¹⁶³在「頓教」判別方面，淨影寺慧遠與華嚴宗賢首皆判本經為「頓教」法門；在「漸教」方面，慧觀判本經為漸教中的「抑揚教」，北地師判為「無相教」，智顛則判為漸教五時中的方等時，為折挫聲聞，褒揚菩薩之教，以不思議「帶偏顯圓」為相，後改判不主明教相；在「頓漸」兼具或不分方面，窺基依「三時教」與「八宗」，將本經判為三時中之第二時（空）與第三時（中道）配合，為離空離有之正中道義；又判別本經為八宗內之第七「勝義皆空宗」與第八「應理圓實宗」所攝，為真俗圓融之教。澄觀認為本經已攝盡佛陀一代時教，是一經中具有五教（小、始、終、頓、圓）。僧肇、吉藏皆是三論家，以般若中道立場注解本經，認為中道為佛所說究竟法，民初太虛也判本經為中道時。另外，菩提流支則認為佛所說經皆同為「一音教」，所有說法皆無差別，因眾生根機理解不同而有差別。

從以上各家之判教可以發現，早期之判教如慧觀將《維摩詰經》判為漸教中的「抑揚教」，而智顛也有相同之看法，並判此經為第二階的方等時，低於《般若經》。但愈到後期，則有將此經之判教地位拉到較高位置之轉變，此種將《維摩詰經》愈判愈高之原因為何？慧觀、智顛是以何種角度將此經判為「抑揚教」？早期中國大乘佛教之弘傳為了強化行者奉持大乘之信心，經常以折挫聲聞、褒揚菩薩來凸顯大乘的優越性，本經中維摩詰與世尊眾弟子間問答之故事情節，就提供了絕佳之素材。慧觀、智顛似乎都著重在本經「折挫聲聞、褒揚菩薩」之部份，而忽略了本經以中道不二實相、不可思議解脫為核心之思想主軸。《維摩詰經》是講中道不二，講究竟真理實相，因眾生根性落差極大，必須逐一引導教化，故維摩詰是以二諦教法，由

¹⁶³ 參見屈大成著，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，台北：文津出版社有限公司，2000，頁1。

中道第一義諦逐一破泯凡夫、聲聞、菩薩之所執，回到清淨本心，也就是依眾生根性漸階向上教化，這是一種覺之教育、教法，故「折挫聲聞、褒揚菩薩」並非本經所要表達之核心。若是將此對聲聞、菩薩的教法方式作為本經教相之判別標準，那是無法掌握凸顯本經之思想主題的。因此，對於慧觀、智顛之判別，其他各宗祖師大多沒有採納，而將本經判為更高的頓漸兼具、真俗圓融之教，或正中道時之教。

「頓」，的梵語為 *yugapat* 或 *eka*。*yugapat*，有忽然、共俱、一時、同時、平等之意；*eka*，有一、唯一、同一之意，兩者意思大致相同，若就漢語的字義來看，也有忽然、立刻、一時之含義。「漸」的梵語為 *krama*，為漸次、次第、階段、進路之意，與漢語之意思相同。「頓教、漸教」，主要是分判佛陀之施教方式。佛陀所說法，皆為佛陀所親證之究竟真理，真理絕言絕相，為眾生所難以思議，開口便錯，佛為凡夫生死大事而來，故隨緣對機說法，循循善誘，而有實說、權說、方便說等不同教法。由於佛陀之教法依眾生根機不同，而有深淺頓漸等次第，這在諸多大乘佛典中皆有所見，如《妙法蓮華經》云：「昔於波羅奈，轉四諦法輪，分別說諸法，五眾之生滅。今復轉最妙，無上大法輪。」¹⁶⁴《大般涅槃經》也以五味相生之喻，說明佛陀說法的五個階段。由於有了這些經典之依據，故提供了中國祖師們類別融通的靈感，而有慧觀立二教五時判教，以及天台宗創五時八教學說之興起。現存所有佛典是由弟子多次集結歸類所成，佛陀說法皆因弟子請法之因緣而當機教說。故說法之次序，當然不可能是依現存經典之順序來說，也不會完全依照阿含、方等、般若、法華之次第先後說法，皆是隨順因緣而說，針對眾生當下而說，為淨除眾生識心煩惱雜染而說。如《楞伽阿跋多羅寶經》云：

爾時大慧菩薩為淨自心現流故，復請如來，白佛言：「世尊！云何淨除一切眾生自心現流？為頓為漸耶？」佛告大慧：「漸淨非頓。如菴羅果，漸熟非頓；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。譬如陶家造作諸器，漸成非頓；……譬如明鏡，頓現一切無相色像；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，頓現無相、無有所有清淨境界。如日月輪，頓照顯示一切色像；如來為離自心現習氣過患眾生，亦復如是，頓為顯示不思議智最勝境界。」¹⁶⁵

由於眾生雜染分別已久，離開真理很遠，故佛陀漸次說法，一一佈椿，以清淨法，

¹⁶⁴ 參見《妙法蓮華經》（卷二），《大正藏》第九冊，頁 12 上。

¹⁶⁵ 參見《楞伽阿跋多羅寶經》，劉宋求那跋陀羅譯，《大正藏》第十六冊（No. 670），頁 485 下~486 上。

淨除眾生當下苦惱及知見，令眾生頓時心開意解，再各自於日常生活中親修實證。如陶家造作諸器，大地漸生萬物，逐漸累積能力，增長智慧，待因緣成熟，臨門一腳，頓入上一層次，超越以前那個層次；有如明鏡映物，頓時顯現未曾有的清淨境界。如是由頓再漸，由漸再頓，完成初果、四果、十地、無生，顯示不思議智最勝境界，最後成佛。成佛是一浩瀚的工程，成佛是要靠很大的福慧資糧累積，釋尊於菩提樹下悟道，是經過無數世修行，已經理事合一以後所成熟的果報。

根據世親《俱舍論》成就阿羅漢果，需要經過「三賢位、四善根位、見道位、修道位、無學道位」等五位十五個階次；¹⁶⁶玄奘所譯的《成唯識論》提到成佛需要經過「資糧位、加行位、通達位（入初地、見道位）、修習位（十地）、究竟位（佛位）」等唯識五位修習；¹⁶⁷《大事》將釋迦菩薩的修行分為「自性行、願性行、順性行、不退轉行」等「四性行」，又具體列出「十地」；《小品般若經》，以「初發心、欠修習、不退轉、一生補處」四階位來說明菩薩的修行位階，《般若經》則有十地說；而依據《華嚴經》菩薩要歷經「十住、十行、十迴向、十地、妙覺」等四十一階位才能圓滿佛果。¹⁶⁸由此可知，南北傳佛教都主張要修行成就阿羅漢果、菩薩十地、佛果等，都需要歷經久遠的時間，當中有許多次第果位，每一果位都有不同悟境與果德，每頓入一個果位都要親證實修，才能成就。故佛法修行是頓漸兼具，頓漸不二的。頓和漸只是名詞，那只是交代眾生的文字語言，現實狀況並非那麼清楚，當下在做沒有頓和漸，是混在一起，是不二的。頓是理，漸是事，對初學者來說，從理上先悟，事須漸修，兩者皆成熟了，即是悟入了，因此，頓是當下立刻推進另一個軌道，另一個層次。頓有無數次的大頓、小頓。小頓就是解決最近當下的一些苦惱，昨日種種譬如昨日死，就是大頓。每人頓的角度、範圍和方向都不一樣，頓的如果是方向，就解決那個方向，並未解決十方，還要從從那個方向舉一反三，不斷修習，最後全部解決。所以，大頓也是從很多小頓成就的，但是大頓只是證入一個果位，還不是道，仍要再漸次修習，再頓入上一個果位。因此，從廣義的來說，「頓」就是頓入果位，頓入果位即是證果，就是以前那個層次的超越，進入不同的軌道才

¹⁶⁶ 十五階次：五停心觀、別相念住、總相念住、煖、頂、忍、世第一法、預流向、預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向、阿羅漢果。參見《阿毘達磨俱舍論》（卷二十二~二十五），尊者世親造，唐玄奘譯，《大正藏》第二十九冊（No. 1558），頁 113 下~134 中。

¹⁶⁷ 參見《成唯識論》（卷九），護法等菩薩造，唐玄奘譯，《大正藏》第三十一冊（No. 1585），頁 48 中。

¹⁶⁸ 參見水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的精髓》，嘉義：財團法人安慧學苑文教基金會附香光書鄉出版社，2002，頁 366~371。

算是頓果，故能昨日種種譬如昨日死，頓悟就是指這種，不是一個方向明白而已。頓入果位以後，還有很多果位要修，頓了以後再漸修，再頓再漸修，否則果位如何來？當修行的成熟度到一個程度時，臨門一腳頓入即是果位。初果是破見惑，四果破見思二惑，即證入阿羅漢果位，但還是要漸修，證入十地，成就佛果，故成就果位是頓漸不二的。證入一個果位後，仍要漸修，菩薩還有些細惑未破，吾人則是粗惑未斷，粗惑和細惑是不同層級，見思二惑是粗惑，斷見思二惑即連接細惑。佛陀對弟子開示，弟子立即有所悟，即是證果，但不是得道。修行再如何頓，都是談果位，不是得道，得道是成佛。一般講的頓是指頓入果位，佛就不是用頓的，佛是來此示現成佛，不在頓也不在漸，佛是要靠很大的累積，已經理事合一以後，還要經過很大的內涵圓滿。

中國禪宗在唐代時，有「南頓北漸」之辯，有關之歷史說法不一，南宗禪法是以六祖惠能一系為代表，主張「頓悟」說，後來成為中國禪宗之主流。禪宗所說的「頓」是指什麼？是用什麼標準去看？這與佛典所說的「頓、漸」是否相同？而「南頓北漸」是在爭論什麼東西？南宗禪說他的法是頓法，直接領悟最高的真理，他將見道的漸次先拿掉了，未將次第開展出來，領悟了以後是否要漸修？這沒有說明，所以歷代以來為此就有論辯。禪宗的頓悟和徹悟是否相同？一般所知大徹大悟才是一切煩惱盡，禪宗到底是全然的頓，或是頓中有漸？歷代以來的祖師與當代學者有不同的看法，因為沒有說清楚才產生歧異。在《六祖壇經》中常用到「頓教」、「頓悟」、「頓法」、「頓修」等詞。在經中是以「頓教」為《般若經》之教，即是破除分別心之無念教法，稱為「頓教門」或「頓教法」。《敦煌本六祖壇經》云：「無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處。常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中，不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。」¹⁶⁹南宗之禪法，為「無念頓法」，即「無生頓法」，此頓法，是從心地入手，由慧入手，於一切相不著不捨，離分別對立，回到清淨本性，因為真理不是發現才有，是本來具足，不著一處，頓入即可發現。如經云：「若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遙。」¹⁷⁰經中強調「迷即漸勸，悟人頓修」，以及「自性自悟，頓悟頓修」，這裡所指的「頓」，是指眾生陌生的、不熟悉的，對吾人來說是全然抽

¹⁶⁹ 參見《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 340 下。

¹⁷⁰ 同上註，頁 341 中。

象的東西，不是這裡的經驗，離開分別、對錯的本來面目。「漸」是指大家熟悉的路，這裡的經驗，也就是人習慣的經驗價值觀。頓就是醒來，不在夢中，頓悟就是能做主；漸就是迷，就是夢，在人熟悉的識心分別經驗中追求猜想，無法做主。「頓」，是指橫出三界，嗅出一絲絲此地沒有的氣味（開悟之契機），知道有一未發現但本來具足的東西，如佛陀不甘於停留在皇位而出家，在菩提樹下夜睹明星而開悟。「漸」是指豎出三界，是按別人說的路走，用盲人的經驗行走，路途長遠，茫茫無期。「頓修」，就是從覺性來，由慧入手，從心地入手，由專注思惟禪定頓入，貫穿周遭，而不是從相上入手。不是用假我、經驗、感覺去揣測真理，必須每天活在真相，用頓悟進去的，再累積成深厚的真理，正確思惟方向，只要因緣具足，突破一契機即可頓入真理。「漸修」，是從相上入手，由福德善根入手，是經大腦的是道理，停留在道理上，照本宣科，思惟不深入，無法貫穿自心雜染堅固已久的壁壘。本來面目無法憶測，無法說，一定要一直參，熟了即可通達，用頓悟進入，不是用人的知見去看，本來面目本來即有，不用外求。因為吾人出問題後，迷失在自己熟悉的經驗裡面，而無法頓超，此頓超不是自己所熟悉的，脫離現在的經驗軌道。

修行要破人我對立，無人我是用頓悟的，要將所有明白迴向當下，不要停在道理上，不要用道理去催眠自己，而是要用明白的。停在道理上，用道理去催眠自己，如同生盲者猜想色彩，如同用忍、用讓的，不是真明白，如此真理色彩與你即咫尺天涯，西方與你就相距十萬億佛土。修行要用頓的，不能照本宣科，只種善根，這會來不及。為何「靜坐一須臾，勝過恒沙七寶塔」？「恒沙七寶塔」就是做盡一切善事，他不及「靜坐一須臾」，這表示「靜坐一須臾」就是要用頓的，若頓過去，就是昨日種種譬如昨日死，頓不過去，再如何造作都在同一軌道上走。佛法是講全然抽象的東西（無為法），世間法都在有為相上，是有為法，明白真相可以頓悟無明，十萬億佛土是一彈指頃刻之間，生盲者和色彩感覺很遠（看不到即遠），眼一開即在咫尺。遠近的感覺是眾生的經驗價值觀所成，明白了不用多一顆心捨棄，凡夫仍要用捨棄、忍辱的走，故十萬億對凡夫來說很遠。真理是活生生，實實在在的，絕不是空幻的，若經過文字語言勾勒，就會咫尺天涯，遙不可及，這是一種意境，悟者才能知，當你開悟時就是無量壽，他離開此生滅的大本營。頓悟法門，就是頓入無生，悟入不二，只有對的等級、層次，離開分別二法，無對錯、真假、有無之念。

頓入無生法忍，依《般若經》所說七地菩薩已證無生法忍，¹⁷¹若依《華嚴經》十地說，第七地初見無生法忍，第八地才無生法忍淨。¹⁷²支遁依據《般若經》所說，主張「頓悟」在第七地，道安依《華嚴經》十地說，主張「頓悟」在第八地，鳩摩羅什則主張無生法忍不是圓滿的智慧，菩薩要至第十地，一切煩惱盡，始證無生。¹⁷³六祖惠能所說的「大乘圓頓」，其意涵就是從心的根本入手，泯滅一切分別執著，以無住心直契無生，而非從相上入手，依人的經驗知見，盲目修行。

禪宗頓法，是強調修行應由慧入手，反聞自性，自淨其意，如法精進修行，不假外求，才是修行的正確方法和竅門，也是諸佛教化之本意。¹⁷⁴但是修行再如何頓，都仍要漸修，頓漸不二，頓只是頓入果位，不是得道，尚未全部解決，仍要再漸次修習，再頓入上一個果位，即使離一切分別，頓入無生法忍，仍要經過時間成熟圓滿，完成菩薩道。由此可知，禪宗頓法，並非不經漸修，就可直接頓入無生，也無法頓使國土清淨，更不是指徹悟佛果，那只是強調正確的修行法門，這與《維摩詰經》的精神內涵是一致的，也是為何《維摩詰經》一開始就要闡述「心淨則佛土淨」的用意。修行在由迷轉悟的過程中，仍是要由發菩提心開始，從明白法性入手，知道正確的方向和要訣，凡事反求諸己，因為看得到的自己都有，才能知道自已的問題。開悟是累積如法而來，說頓悟的法門是要令吾人明白標的，但仍要回頭修行，不是代表已經開悟，那不是吾人可以立即做到的。說頓悟法，主要是為了讓吾人知道那些意境是什麼，才不會偏差，走火入魔，仍要回到原點修行，不是每天去說開悟的事，就可以到達，那就不用修了。開悟者是累積如法而來才有此果報，其證果，也是從初果開始，故禪宗祖師所說的開悟，也是指初果，先解決見惑，再不斷修習，解決思惑，然後得見無生忍。

¹⁷¹ 參見《摩訶般若波羅蜜經》(卷六):「菩薩摩訶薩住七地中應遠離二十法所不應著。何等二十?……九者、無生法忍。十者、無生智。」後秦鳩摩羅什譯,《大正藏》第八冊(No. 223),頁 257 上~257 中。

¹⁷² 參見《大方廣佛華嚴經》(卷三十八):「本來無生、無起、無相、無成、無壞、無盡、無轉、無性為性,初、中、後際皆悉平等,無分別如如智之所入處,離一切心、意、識分別想,無所取著猶如虛空,入一切法如虛空性,是名:得無生法忍。『佛子!菩薩成就此忍,即時得入第八不動地,為深行菩薩難可知無差別,離一切相、一切想、一切執著,無量無邊,一切聲聞、辟支佛所不能及,離諸諍諍,寂滅現前。』」唐實叉難陀制譯,《大正藏》第十冊(No. 279),頁 199 上。

¹⁷³ 參見屈大成著,《中國佛教思想中的頓漸觀念》,頁 31~41。

¹⁷⁴ 參見《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》:「聞其頓教,不信外修,但於自心令自本性常起正見,煩惱塵勞眾生,當時盡悟。猶如大海,納於眾流,小水大水為一體,即是見性。內外不住,來去自由,能除執心,通達無礙。心修此行,即與般若波羅蜜經,本無差別。」《大正藏》第四十八冊,頁 340 中。

《壇經》云：「法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。」¹⁷⁵佛陀一音演唱，眾生隨類而解，法無頓漸，頓漸不二，佛所說法那有分頓漸，是人才有二分法，去分頓漸、真假。故頓漸是針對眾生當下而說，而不在於法，即使佛為諸大菩薩所說之最殊勝圓頓教法，此教法對眾生來說，也非圓頓。天台的教學目標是圓教的頓法，可是進入這個頓法是有漸入的、不定入的、頓入的，圓頓的法仍有次第，雖然是聽聞圓教的道理，還是要像菩薩地一樣次第修行，進入圓頓。故經典之頓漸深淺，是依說法之對象而有不同，頓漸之別應依聞法之對象根器來區分。《維摩詰經》首先開場的是釋迦佛與具足一切功德淨的諸大菩薩眾，及聲聞大弟子、五百長者子，另外，還有毘耶離城的長者居士等眾。本經之教法，是從中道實相畢竟空下來，破除所有眾生之執著，悟入不二真理，回到清淨本來，故深具大乘圓頓空有互融之內涵。而本經所施教之對象有凡夫、聲聞、菩薩，在經文中仍有菩薩行之次第，故本經是頓漸兼具，頓漸不二的教法，並攝盡佛陀一代時教，兼具小、始、終、頓、圓等修行法門。但仍以般若空性、中道實相、空有互融及心地法門為根本，由眾多佈椿，拱出一清淨無礙之內涵。其目的是要眾生回到一佛乘之佛道，遍照法界，寂而照，照而寂，如如無礙，此與《華嚴經》「一即一切，一切即一」性相圓融無礙教法，以及《法華經》會三歸一之宗旨相同。雖然經中有權有實，但權與實都是闡明同一內涵，無論實說或權說，其內涵都是相通的，實權不二。實說：對上根器者；權說：人子與我子無異。佛的說法，內涵一致，指向真理的是權說，再分層次階段，內涵不同的是方便說。行者應要明白佛陀說此話的用意、內涵及背景，佛並沒有說虛妄語（皆實），而是用一種印度文化中常用的譬喻方式，增加法的活潑性及接受性，針對眾生的根性分階段來說法，所以有方便說、隨順說、權說及實說，以達到能令不同根性眾生領會理解佛法真理。佛法是談心講內涵，語言只是工具，佛為令眾生破我執，講捨身取義，用活潑的故事取代文字上的教說，用印度文化中善用的譬喻故事方式來說，明白者即可明白佛所說的內涵。諸佛如來性相圓融無礙，遍虛空的真，一體涵蓋，那有空有、真假、頓漸、實權，以及小、始、終、頓、圓之別？故一切由心淨與否來決定。

二、當代學者對於《維摩詰經》注釋書的觀點

上一節介紹僧肇等五家之《維摩詰經》注釋書，以各宗派學說思想闡釋此經之

¹⁷⁵ 同上註，頁 342 中。

義理，分別展現出各宗派學說之思想特色，也提供後人解讀此經之參考。從祖師的注解及科判中，對本經的思想特色要義及各品的內容已有概括性地掌握，本節將介紹學者對中國《維摩詰經》注釋家研究的面向，透過學界對各家注釋《維摩詰經》內容的研究成果。例如：本經思想核心、宗旨、判教相、譯本特色及文字風格等問題之觀點，蒐集相關的資料，加以了解，期能對注釋家之思想哲理有更清楚的瞭解。

(一)僧肇的注釋書

1.劉楚華在〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉文中認為，羅什所譯之《維摩詰經》能夠廣受一般文人讀者的歡迎，主要得力於《肇注》之推動，三論、天台、禪宗的教義都受此經注的啓導。由於僧肇對般若空義的了解，及所用莊周流變奇詭之筆勢與辯理技巧，接近同時代玄學的文字風格，又充份發揮哲理趣味。因此，一般文人讀者大都玩味其辭藻者多，而深究妙義者少。這可由敦煌寫卷中，有近十種《維摩詰經》講經文與押座文之類的作品，興盛於隨唐至五代之民間，甚至後期維摩詰的角色在宋、明時期通俗文學小說、戲曲的流行間看到端倪。¹⁷⁶

2.涂豔秋的〈鳩摩羅什譯經方法的探討——以《注維摩詰經》為例〉一文，針對《注維摩詰經》的文獻史料，分別以引用「別本」的說明、引用梵本的原因、專有名詞的翻譯與修正、問答法與譬喻法的運用，來說明鳩摩羅什譯經的方法與態度。他指出，所謂「別本」並不是指橋本芳契等人所認為的古譯本，而是羅什所重視的一個版本。並認為其運用梵本的目的為：(1)說明為何如此翻譯的原因；(2)部份梵本語意不清或意義容易混淆；(3)為闡發經文中深刻的意涵；(4)保留不同版本；(5)對現行本的不滿與無奈。此研究對鳩摩羅什的譯經方法有明確的交代。涂豔秋認為《肇注》從形式上來看有五個特色：(1)專有名詞的翻譯與修正；(2)問答法的運用；(3)引用「別本」的說明；(4)引用梵本的原因；(5)譬喻法的運用。涂豔秋在文中指出，從《肇注》可以瞭解羅什的譯經方法與風格。因為本注中保留了羅什當時講經的紀錄，此紀錄之內容為羅什翻譯《維摩詰經》時，講解給譯場學僧、居士聽的解說，因為當中充滿了臨場的語辭與問答。雖然大多數人都不認為此書為羅什親作，但是，若將本書羅什之注釋與同書中的僧肇、道生之注釋做比較，可以十分明顯的看出羅什之注釋缺乏文采，在用詞上缺乏考究和斟酌，不像當時的書寫語言。因此，本注即

¹⁷⁶ 參見劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，頁 30、32。

使非羅什親筆之作，卻真實保留了羅什解經的內容及譯經使用之方法。¹⁷⁷

(二)淨影寺慧遠的注釋書

橋本芳契的〈慧遠の維摩經義記について〉，主要介紹淨影寺慧遠注釋《維摩詰經》的思想淵源及教學理論。他指出慧遠為地論宗南道學派重要人物，因此其傳承地論學派之特色，是站在華嚴義（廣義）的立場編撰《維摩義記》，慧遠的教學核心是由綿密的淨土義所形成，這在《維摩詰經》注釋書中是非常稀少且具有重要意義，是不可或缺的著作。心識論是地論宗思想中非常細緻的論說，但也是最為其他宗派所批判之處。慧遠以真妄和合來解釋因緣之法，將緣起分為「事緣起」、「妄緣起」、「真緣起」，據妄統攝，十二因緣皆妄心起，名之為妄；據真統收，皆真心起，說以為真。此如《地經》六地中說：「十二因緣皆一心作。」謂阿梨耶真心作矣。日本聖德太子的《維摩經義疏》，也應該是以此見解來看的。¹⁷⁸

(三)智顓的注釋書

1.菅野博史的〈維摩經分科に關する智顓と吉藏の比較〉一文，就智顓與吉藏的《維摩詰經》注釋書之科分作一比較。菅野博史認為智顓是不打算開分科段的，智顓在《維摩經文疏》中列舉南北地七種舊釋，第一和第七的說法，若要實踐禪學的理念，並不需要開分繁雜的科段。因為學習經典必須從經文的起源頭來開始了解，佛對眾生的教化是如此地巧妙，經文的前後並不是分散零落的，故必須了解其緊密性及關連性，如果能透徹理解經文的話，實踐禪觀方面應該會有很好的影響。¹⁷⁹

2.郭朝順的〈天台智顓的《維摩詰經》解讀對居士佛教的意義——以《維摩經玄疏》為核心〉，是以《維摩經玄疏》為基礎，從中解析出智顓對於《維摩詰經》的理解與詮釋，同時對天台關於此經「不思議解脫法門」的詮釋與居士佛教間的可能關係作論述。他認為智顓雖以《法華經》為宗骨開啓了天台教學，但從天台思想中「不斷斷」的解脫思想中觀察，其實與《維摩詰經》「煩惱即菩提」的「不思議解脫法門」有密切之關連性。他指出智顓除了用天台釋經傳統的五重玄義解釋《維摩詰經》，

¹⁷⁷ 參見涂豔秋著，〈鳩摩羅什譯經方法的探討——以《注維摩詰經》為例〉，《玄奘人文學報》第四期，新竹：玄奘人文社會學院 2006，頁 121~155。

¹⁷⁸ 參見橋本芳契，〈慧遠の維摩經義記について〉，《印度學佛教學研究》第五卷一號，日本東京：山喜房佛書林，1957，頁 204~207。

¹⁷⁹ 參見菅野博史，〈維摩經分科に關する智顓と吉藏の比較〉，《印度學佛教學研究》第三十三卷第一號（六十五號），日本東京：山喜房佛書林，1984，頁 165~166。

也用天台之三觀、四教與四悉檀等觀念解釋本經。他認為智顛相當重視三觀、四教與四悉檀之方法理解《維摩詰經》。以三觀、四教釋經，能夠展現天台之核心思想，再以四悉檀之教法，如此可使經中之多重玄義得以開顯，更能明白經中深義。¹⁸⁰

(四)吉藏的注釋書

1.菅野博史在〈維摩經分科に關する智顛と吉藏の比較〉一文中指出，《淨名玄論》為隋文帝開皇末年（西元五九九～六〇〇）所作，《維摩經略疏》撰於文帝仁壽終（西元六〇四），《維摩經義疏》則成立於隋煬帝大業年中（西元六〇五～六一六）。菅野博史認為吉藏以三種著作，將三分法改為自說法，最後的結果和智顛的說法是一致的，以這點來看，智顛的著作對吉藏是否有影響，是值得深思的問題。若依兩者的著述年代來推算的話，應該可以推定是有相當可能性的影響。¹⁸¹

2.余崇生的〈略論吉藏與《維摩詰經》〉，認為吉藏是在晚年思想成熟時，以其淵深廣博之學問，舉各經論旁徵博引，互相會通，明白透澈闡釋此經要義玄旨，完成此三部注疏。除了展現對此經之敬重激賞外，其思想中也多少受到此經的影響。余崇生指出，吉藏從年輕時就對《維摩詰經》有深刻的認識，直到晚年仍然是「翫味彌篤」，並很讚賞僧肇等人所作之《注維摩詰經》。其除了在《維摩經義疏》中讚歎此經為「眾聖之靈府，究竟之玄宗」，《淨名玄論》中肯定此經是「文約義富，意遠義深」外。更在注疏中多處強調彼此相同的觀點與看法，於闡述三論思想精神時也依此經之思想，發揮緣起自性空的主張。¹⁸²

(五)窺基的注釋書

1.橋本芳契的〈慈恩教學における維摩經の地位について：『說無垢稱經疏』の思想史的意義〉，就玄奘弟子慈恩大師窺基所著的《說無垢稱經疏》注釋內容，說明羅什與玄奘的譯經特色與差異，及其在中國佛教思想史的意義。橋本芳契認為《維摩詰經》雖然成立了空理義與應理義這兩義的說法，但疏主自己本身想表明的是屬於後者。因為在《基疏》的趣意中有此證明，就應理義的立場來說三性是真諦，三無性是俗諦，這隱藏著疏主是站在唯識法相的理觀上。他指出《基疏》引用了六十

¹⁸⁰ 參見郭朝順著，〈天台智顛的《維摩詰經》解讀對居士佛教的意義——以《維摩經玄疏》為核心〉，《第二屆世界居士佛教論壇》，台北縣：華梵大學，2006，頁1~4。

¹⁸¹ 參見菅野博史，〈維摩經分科に關する智顛と吉藏の比較〉，頁166~168。

¹⁸² 參見余崇生著，〈略論吉藏與《維摩詰經》〉，《普門》二〇七期，台北：普門雜誌社，1996，頁86~93。

餘的經論，累計將近四百多回的引證，尤以〈序品〉的部分所引用之經論最多，《基疏》的要點就是指向這裡，其援引佛地一經與瑜珈對法二論，這本身就具有慈恩教學的特質。他認為窺基以評判舊譯的意義極大，縱然宗教是歷史生命的根本，窺基在訴說羅什釋的不足之餘，又說「維摩」之名太過普及。橋本芳契認為《基疏》闡釋《說無垢稱經》的思想特色，這當中藏有《維摩詰經》廣義淨土義的秘密之意，因而引導欣厭的理念，證實唯識道是法門中最致高之極的學說，而法相維摩是印度佛教直接以應理圓實的這個真義原意明確的發揚，才有如今偉大的成果。¹⁸³

2.釋道海的〈《維摩詰經》譯本及其論疏概況〉，認為此書是窺基依據《玄奘本》而創作的作品，書中出現不少的唯識名詞，若先讀《羅什本》注疏，後讀此書，風格決然迥異，頗有些不適。因為窺基是唯識學派大德，以唯識的思想注疏此經，是自然的事，也是此書的一大特色。釋道海學《基疏》卷六〈陽信跋雲〉：「基以感亨三年十二月二七日，曾不披讀古德章疏，遂被並州大原縣平等寺諸德迫講舊經。乃因講次，製作此文，以贊玄旨，夜制朝講。」他指出，窺基此書是講記，隨寫隨講，由於情勢，而不及參考古德的注疏。因此，此注疏在結構、論述方法上，都與僧肇、吉藏等人拉開了距離，這也是此書又一特色。由於此疏並非依什譯流通本，再加上本身唯識味頗濃，行文滯澀。故後代學者對此疏多不注意，影響也並不大。¹⁸⁴

3.廖明活的〈窺基的判教思想〉指出，《基疏》對於窺基在判教學說方面，討論的較詳細。《基疏》在陳述「三時」分類時，提出了《金光明經》之三種法輪觀念，闡釋「三時教」。並對前人「四宗」分類有詳細記述，道出了「四宗」分類之不足，而提出了「八宗」分類，並做詳細之說明。這「三時教」和「八宗」表現出了窺基對佛陀教說與佛教諸學派宗義的分判。¹⁸⁵

¹⁸³ 參見橋本芳契著，〈慈恩教學における維摩經の地位について——『說無垢稱經疏』の思想史的意義〉，《印度學佛教學研究》第八卷第一號，日本東京：山喜房佛書林，1960 頁 99~104。

¹⁸⁴ 參見釋道海著，〈《維摩詰經》譯本及其論疏概況〉，《閩南佛學院學報》1995 第一期，廈門：閩南佛學院，1995，頁 46。

¹⁸⁵ 參見廖明活著，〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》第三期，台北：國立台灣大學佛學研究中心，1998，頁 217~241。

第三章《維摩詰經》的唯心淨土思想

本章開始探討《維摩詰經》之核心思想，首先是此經開宗明義的「唯心淨土」思想。淨土思想是大乘佛教的主流思想之一，也是至今仍流傳盛行的修行法門，從古以來，有關淨土思想之經典與說法很多，但總歸起來主要有兩大類：第一類是以《佛說無量壽經》、《佛說阿彌陀經》、《阿閼佛國經》、《彌勒菩薩經》等經典為代表的「他方淨土」思想。此種淨土思想具有超越現實世界的「彼岸世界」之特色，是由久遠過去的菩薩發下大願，經過無量時間修行累積功德，然後成就正報佛果和依報清淨國土，接引生前發願並行善積德修六度，乃至念佛名號的眾生，依佛的願力而往生彼佛國土。第二類是以《維摩詰經》中所說「心淨則佛土淨」為依據所闡述的唯心淨土思想。¹認為淨土與現實相即不二，即淨土不離一心，心淨即為淨土，心與淨土無內外，佛土存於眾生心。此種思想，向為禪宗所主張，即是強調淨土不離當下的「即心淨土」。本經「心淨則佛土淨」之理，為全經之緣起，也為研究唯心淨土思想者提供了最佳的理論基礎，而《維摩詰經》的淨土思想是否僅有如此的內涵？它與禪宗的引述是否有所差別？「唯心淨土」一詞，若從現存關於淨土的經論來看，並沒有出現相同的複合詞語，此名詞是到了唐代李通玄（西元六三五～七三〇）的《新華嚴經論》中才出現，故「唯心淨土」思想是到了中國唐朝以後才開始發展起來，這與中國淨土思想的流傳與演變有密切之關係。因此，為了清楚闡述《維摩詰經》之唯心淨土思想，必須對中國淨土思想之發展脈絡有初步之瞭解，並藉此探討唯心淨土與他方淨土，以及禪宗唯心淨土與本經「心淨土淨」思想上的差異與關聯，期能釐清本文所關心的淨土相關問題。本章將分別從「淨土思想的發展」、《維摩詰經》的「唯心淨土觀」及「菩薩淨土之行」，就佛教對淨土的定義及大乘佛教淨土思想的發展與演變開始論述，進一步闡述唯心淨土之意義與《維摩詰經》的唯心淨土觀，並說明菩薩建立淨土之因、建立淨土的方法，以及解析淨土行之次第。

¹ 參見楊曾文著，〈人間淨土的思想與不二法門〉，《人間淨土與現代社會》，頁 182。

第一節 淨土思想的發展

一、淨土的起源與意義

(一)淨土的起源：

十方世界有諸佛及其淨土存在，是大乘佛教的普遍觀念，從《般若經》開始，到《阿閼佛國經》、《無量壽經》、《維摩詰經》、《華嚴經》、《法華經》、《寶積經》、《涅槃經》等大乘經典中，都認為有十方諸佛及其淨土存在。²淨土觀念主要是隨著佛身觀念的發展而產生，有佛身即有佛土，佛土與佛身有相即不二之關係，皆為一心所化。中國佛教初期修持淨土者，大都依各人不同之禪修法門往生淨土，直到東晉道安（西元三一四～三八五年）發願往生兜率淨土、東晉廬山慧遠（西元三三四～四一六）結社念佛發願往生西方後，往生淨土法門才逐漸盛行。但在中唐時，由於彌陀淨土法門的盛行，至此以後，只要提到淨土，大都專指西方彌陀淨土。最早提及西方阿彌陀佛國的佛典，為東漢靈帝光和二年（西元一九二），由支婁迦讖所譯出的《般舟三昧經》；³而最先講述淨土的大乘佛典是同為支婁迦讖所譯的《阿閼佛國經》。⁴在印度原始佛教和部派佛教時期，佛教修行者，以證得阿羅漢果入無餘涅槃為最高修行標的，尚未有往生佛國淨土之觀念。日本學者藤田弘達，在所著《原始淨土思想の研究》一書中，曾就佛教經典內有關淨土思想之資料作統計，共有漢譯經論二九〇種，梵文經論三十一種，但都未有阿含部的原始佛典。⁵因此，大多數的當代學者認為，淨土思想應為大乘佛教興起後才有或逐漸建立的觀念。學者楊白衣在其發表的〈淨土的淵源及其演變〉一文中，針對法顯、玄奘、義淨等三位佛典翻譯家的旅行記，還有藤田宏達的研究資料中作論析。認為西方淨土思想應來自北印或中亞一帶，且在該地流行，所以古時譯經家們所帶來的都是這一方面的經典，這與《般若經》之來自南方，經西印流傳至北印，恰好成一對比。並依此推測觀音信仰可能

² 參見望月信亨著，釋印海譯，《淨土教概論》，台北：華宇出版社，1987，頁1。

³ 參見《般舟三昧經》：「心念西方阿彌陀佛，今現在隨所聞當念，去是間千億萬佛刹，其國名須摩提，在眾菩薩中央說經，一切常念阿彌陀佛。……若沙門白衣所聞西方阿彌陀佛刹，當念彼方佛不得缺戒。」後漢支婁迦讖譯，《大正藏》第十三冊（No. 418），頁905上。

⁴ 參見《出三藏記集》卷二：「《般若道行品經》十卷，或云《摩訶般若波羅經》或八卷，光和二年十月八日出。……《阿閼佛國經》一卷，……漢桓帝靈帝時，月支國沙門支讖所譯出。」《大正藏》第五十五冊，頁6中。

⁵ 參見藤田弘達著，《原始淨土思想の研究》，日本東京：岩波書店，1970，頁139~164。

也來自南印度，後來才與北印、中亞的阿彌陀佛信仰相結合。⁶另外，該書就淨土觀念的來源，指出有外來說與印度內部起源說二種。⁷但多為歐洲東洋學者之主張，許多學者則抱持不同看法，本文限於篇幅，且非探討之重點，就不多作論述。

(二)淨土的意義：

「淨土」一詞，在漢語詞彙中是屬偏正式複合詞，具有修飾關係。從漢譯經典與梵文原典對照，在漢譯本作「淨土」的地方，似乎沒有固定相應的梵語詞，有的甚至不見於梵文本。若依據漢譯本《維摩詰經》中相對應淨土（佛國土）的梵語則為 buddha-ksetra，或 buddha-ksetra-pariwuddhim。Buddha 為佛的梵語；ksetra 指土地、處所、範圍、國土、世界，也有精神或肉體世界之意；pariwuddhim 則是清淨、純淨、嚴淨的意思。buddha-ksetra 此梵語複合詞為佛國土、佛世界或佛刹土之意，也就是指佛所住之處，或佛所教化的世界，如西方極樂世界是阿彌陀佛所教化之國土，娑婆世界是釋迦牟尼佛所教化之國土。buddha-ksetra-pariwuddhim 則有淨土、佛國土清淨、嚴淨佛土之意，為菩薩以發菩提心所修證成佛之「清淨國土」。淨影寺慧遠在《大乘義章》〈淨土義〉第一「釋名門」，引佛典解釋「淨土」一詞，表示「淨土」有「佛刹」、「佛界」、「佛國」、「佛土」等名稱，此與《維摩詰經》的說法相同。其接著逐一解釋這些名詞的意義：「刹」是梵語直翻，有「處處」之別名，「佛刹」即為諸佛之居處。「世」指國土；「界」是界別，佛的居處與眾生有所不同，又隨教化對象之不同而各異，故名「佛世界」。諸佛各有其統攝教化之眾生，如世間之王國各有其統攝的人民，故稱「佛國」。有國必有土，土為眾生安身之處，因此，諸佛國世界為眾生安身之處所，故又名「佛土」；有王者為國，土則不同，有身即是。此諸「佛刹」、「佛界」、「佛國」、「佛土」是完全無雜穢，故稱為「淨刹」、「淨界」、「淨國」、「淨土」。⁸另在《維摩義記》卷一也有對「佛國」釋義，謂佛國者，標人別處，國猶處也，

⁶ 參見楊白衣著，〈淨土的淵源及其演變〉，《華崗佛學學報》第八期，台北：中華學術院佛學研究所，1985，頁 79~83。

⁷ 參見楊白衣著，〈淨土的淵源及其演變〉，《華崗佛學學報》第八期，頁 82。

⁸ 參見《大乘義章》：「言淨土者，經中或時名佛刹，或稱佛界，或云佛國，或云佛土，或復說為淨刹、淨界、淨國、淨土。刹者，是其天竺人語，此方無翻，蓋乃處處之別名也；約佛辨處，故云佛刹。佛世界者，世謂世間、國土、境界，盛眾生處名器世間；界是界別，佛所居處異於餘人，故名界別，又佛隨化，住處各異，亦名界別；約佛辨界，名佛世界。言佛國者，攝人之所，目之為國；約佛辨國，故名佛國。言佛土者，安身之處，號之為土；約佛辨土，名為佛土。若論其國，王領者有，不王者無；土即不爾，有身皆有。刹之與界其義則通，此無雜穢，故悉名淨。」《大正藏》第四十四冊，頁 834 上。

亦名土，亦稱界；安身曰土，攝民稱國，佛如國王統攝眾生於其土，故言佛國，此佛國實與眾生共居。⁹吉藏之《大乘玄論》卷五〈淨土門〉云：「淨土者，蓋是諸佛菩薩之所栖域，眾生之所歸。」¹⁰又總歸佛土有「淨、不淨、不淨淨、淨不淨、雜」等五種，吉藏認為此五土係依眾生之業（karman）所感，故稱眾生土，而此眾生土是佛所教化之國土，故亦稱佛土。

從以上對淨土的解釋來看，菩薩發菩提心所修證成佛之清淨國土，即為淨土，即為佛國土。對此來看，眾生所居住之處，為五濁煩惱污穢之地，¹¹故稱穢土、穢國。然而佛國土仍包括凡夫眾生所居住之現實世界，如此土娑婆世界為釋迦牟尼佛所教化之佛國土，亦稱佛土（凡聖同居土）；而就淨土之意義來說，未來佛彌勒菩薩之兜率天，還有觀音菩薩示現之普陀洛伽山等，雖都稱為淨土，但卻不是佛土。此一佛土、淨土之問題，當中就產生了邏輯上之矛盾。因此，自古以來，引發了眾多之說，他們經由不同的角度來闡釋淨土義，並依佛身觀或淨土之性質將淨土加以分類。

二、淨土的種類

在印度佛教初期，並無明顯的佛淨土思想，敘述的只有釋迦牟尼佛和未來佛彌勒菩薩，現在只有一佛。因此，在部派佛教時期，說一切有部主張佛土為釋迦佛所誕生成佛之娑婆世界而言，其後隨著佛身（梵語 buddha- rupa）觀念的演變，¹²以及對佛身解釋之不同，佛土遂有二種、三種、四種、五種等之說法。此佛淨土之觀念到了中國，隨著淨土法門之普遍流行而有諸論說，除了大力宣揚淨土法門的淨土宗之外，也包括了地論、三論、攝論、天台、華嚴、法相等各主要佛教宗派。隋淨影寺慧遠的《大乘義章》卷十九之〈淨土義〉，天台宗智顛之《觀無量壽佛經疏》，三論宗嘉祥吉藏之《大乘玄論》卷五〈淨土門〉，法相宗窺基之《大乘法苑義林章》卷七末〈佛土章〉，以及華嚴宗等祖師都有不同之分類。

⁹ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 422 中。

¹⁰ 參見《大乘玄論》，《大正藏》第四十五冊，頁 67 上。

¹¹ 五濁是指：命濁、煩惱濁、劫濁、眾生濁、見濁。參見《雜阿含經》（卷三十二），劉宋求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊（No. 99），頁 226 下。

¹² 佛身之說法很多，如親光菩薩在《佛地經論》中有生身、法身二身之說；瑜伽行派無著菩薩在《攝大乘論》中有真身（法身）、報身、應身或自性身（法身）、受用身、變化身等三身之說；護法等菩薩造之《成唯識論》中則又將受用身分為自受用、他受用身，而有四身說。參見《佛地經論》，親光菩薩等造，唐玄奘譯，《大正藏》第二十六冊（No.1530），頁 327 下。《攝大乘論》，阿僧伽作（無著），後魏佛陀扇多譯，《大正藏》第三十一冊（No.1592），頁 109 下；《攝大乘論》，無著菩薩造，陳真諦譯，《大正藏》第三十一冊（No.1593），頁 129 下；《成唯識論》，《大正藏》第三十一冊，頁 57 下。

(一)地論宗淨影寺慧遠之淨土分類

《大乘義章》〈淨土義〉第二「辨相門」，慧遠將淨土分爲事淨土、相淨土、真淨土三種。1.事淨土：以眾寶裝飾，事相嚴麗而成的國土，此是凡夫所居的淨土，爲修有漏淨業所感得。此土又有二類，一是凡夫求有淨業所得之土，如欲、色界諸天等；二是凡夫求出善根所得淨土，如極樂淨土、眾香淨土等。2.相淨土：以妙相莊嚴，離垢清淨而成的國土，爲聲聞、緣覺、菩薩所居，由觀察緣起法，修習對治有漏煩惱，獲無漏智所感得。此土又有二類，一是聲聞、緣覺之人自利善根所感得之土，空寂而無形相；二諸菩薩化他善根所感得之土，不捨眾生，隨物受之，如維摩室。3.真淨土：以實性緣起，妙淨離染，真常不變而成的國土，爲初地以上菩薩乃至諸佛實證究竟所感得。此土又有二類，第一是初地以上到成佛之前的菩薩所居之離妄真土；第二是諸佛陀所居完全清淨之純淨真土。純淨真土才是究竟清淨之淨土，此土又開出真土、應土二門與法性、實報、圓應三門。¹³

(二)天台宗智顛之淨土分類

智顛在《觀無量壽佛經疏》與《維摩經略疏》卷一，將淨土分爲凡聖同居、方便有餘、實報莊嚴土、常寂光等四種。1.凡聖同居土：染即是凡，淨即是聖，此土各有淨穢，爲五濁輕重同居。如娑婆之土名染淨世界，其中雜惡荆棘瓦礫不淨充滿，有修十善；西方極樂國土，雖果報殊勝，難以比喻，但也染淨凡聖同居，爲凡聖同居之上品淨土。2.方便有餘土：修方便道斷四住惑，故曰方便；無明未盡，故言有餘。此土爲聲聞、緣覺、菩薩證方便道之所居，爲已證空假二觀，斷見思二惑，捨離分段身，出於三界。但恒沙別惑無明未斷，還有變易生死，所以叫做方便有餘土。3.實報莊嚴土：以觀實相，發真無漏所得果報，故名爲實；報身所居，依報淨國，名果報國。此土如因陀羅網，一世界攝一切世界，重重無盡，爲得真實果報，是蓮華藏世界，諸法身大士菩薩所居。以其觀一實諦，破無明顯法性，而無明未盡，潤無漏業，受法性報身。4.常寂光土：常即法身，寂即解脫，光即般若，真常究竟極爲淨土，不思議極智所居故云寂光。此土爲諸佛如來所遊居處，亦名法性土。¹⁴

¹³ 參見《大乘義章》，《大正藏》第四十四冊，頁 834 上~835 中。

¹⁴ 參見《觀無量壽佛經疏》，隋智顛說，《大正藏》第三十七冊 (No. 1750)，頁 188 中~188 下；《維摩經略疏》，唐智顛說，湛然略，《大正藏》第三十八冊 (No. 1778)，頁 564 中~565 上。

(三)三論宗吉藏之淨土分類

《大乘玄論》卷五〈淨土門〉，吉藏總歸佛土有「淨、不淨、不淨淨、淨不淨、雜」等五種，又在五種佛土中第一之「淨土」，再開為四位。1.凡聖同居土：凡夫與聖者共住，如彌勒佛出世時，凡聖共在淨土內；亦如西方九品往生眾生為凡，與三乘賢聖同住。2.大小同住土：聲聞、緣覺、大力菩薩，捨三界分段身，同住界外淨土，進入變易身。3.獨菩薩所住土：如香積世界、七寶世界，純諸菩薩同住，無二乘名。4.諸佛獨居土：如《仁王護國經》所說，三賢十聖住果報，唯佛獨居淨土。¹⁵吉藏認為諸淨土不出此四位，此四位從劣至勝為其次第，又說到佛之三身，各有其土體。即法身淨土，以中道為體；報佛淨土，以七珍為體；化身淨土，以應色為體；然此三體通而論之，皆是中道為體，以二是用。¹⁶而《法華義疏》卷十則對應三身亦有三土。一者為法身實相之土，佛住處名常寂光，為法身土，此土常非無常；二者為報身報土，報身即是應身，應身有內外，內與法身相應，名內應身，居法身土；三者以外應之義，名為報身，即是化身，是為度化大菩薩於淨土成佛，此以寶玉為淨土。應身之土亦常亦無常，內應身土即是常，外應身土（化身土）即是無常。法、報身土為淨土，化身土則有淨有穢。¹⁷

吉藏雖有以上對淨土之分類，但其強調淨土是一質異見、一質多種。一質即是真如實相，正中道義，眾生因離開實相真理而有六道異見，如一味藥，隨其流處有六種差別，眾生之淨穢即是如此。眾生因業力不同所見即有淨穢差別，實則無如此淨穢，此是中道土質淨穢二緣見其二土，即所謂「一質二土」。¹⁸吉藏在〈淨土門〉中又別論西方淨土五種分別：一常無常者，此為究竟一乘至於彼岸，故知是常；二明三界非三界者，此土無麤三界有細三界；第三有聲聞無聲聞者，彌陀經言有，故應有聲聞；第四有天人無天人者，此引穢土人天生於淨土，實無人天之別；第五有胎生無胎生者，此土皆應化生，應無胎生。¹⁹

(四)淨土宗之淨土分類

中國淨土宗以唐代善導集其大成，有以曇鸞、道綽、善導為善導派一系，善導

¹⁵ 參見《大乘玄論》，《大正藏》第四十五冊，頁 67 上。

¹⁶ 參見《大乘玄論》，《大正藏》第四十五冊，頁 67 上~67 中。

¹⁷ 參見《法華義疏》，隋吉藏撰，《大正藏》第三十四冊 (No. 1721)，頁 609 下~610 上。

¹⁸ 參見《大乘玄論》，《大正藏》第四十五冊，頁 67 中~67 下。

¹⁹ 同上註，頁 67 下~68 上。

派的特色是以阿彌陀佛為報身，極樂淨土為報土，主張口稱念佛，成就凡夫往生淨土為宗旨。在北魏曇鸞時代（西元四七六～五四二），尚無淨土之分類，僅以彌陀淨土為出三界處，依《觀無量壽佛經》之觀像念佛觀，轉而立下稱名念佛之基礎。²⁰隋道綽時（西元五六二～六〇九），其主張時教相應之要，認為佛之教法有聖道、淨土二門，此聖淨二門，是承繼曇鸞的難、易二道說。聖道門有大小二乘之別，大乘是說真如實相第一義空之理，小乘以斷五下分結及五上分結，證阿羅漢果，是斷惑證理入聖得果之法；淨土門是稱佛名號，仗佛之本願而往生淨土之法。道綽認為佛有法、報、化三身，而土僅有報、化二土，因為法身無形無相，無處可住，故無法身之淨土。他引經云：「淨土中成佛者，悉是報身；穢土中成佛者，悉是化身。」以此論破古舊相傳彌陀為化身，極樂為化土之說，認為彌陀為報身，極樂淨土為報土。²¹唐善導時（西元六一三～六八一），則主張「凡夫入報土論」，以發揮淨土宗立教之本旨，又將教義分為正行（禮拜、讚歎、觀想、讀誦、稱名）與雜行（淨土法門以外的修行），使淨土法門與其他佛教法門區別開來。在隋唐時代，有主張重罪眾生，是不能往生報土的，如攝論師主張彌陀淨土為報土，否認凡夫可往生；元曉、迦才認為彌陀淨土是通於報、化二種，地上聖者生報土，凡夫二乘生化土。而前述之淨影寺慧遠、智頡、吉藏等淨土分類，以彌陀淨土為事淨凡聖同居土，承認凡夫之往生。淨土宗另一系廬山慧遠的淨土觀也將彌陀淨土列為應土，凡夫往生是到事淨土，無法至相淨土和真淨土。以上諸說均不承認凡夫可以往生報土或認為西方非報土，善導則力排眾議，極力提倡往生淨土之念佛法門（buddha-anusmrti dharma-mukha）。

(五)法相宗窺基之淨土分類

在《大乘法苑義林章》卷七末〈佛土章〉中，窺基將淨土分為法性身土、自受用身土、他受用身土、變化身土等四身四土，各以身依土。前三身土唯淨無穢，為十地菩薩現身；變化身土通淨及穢，為分別煩惱及所知障未盡，未證二空真如者所現身土。1.法性身土：自性身土以真如之理為體，此自性身土，體無差別，共具恆沙真理之功德。然相、性不同，以義相為身，以體性為土；以覺相為身，以法性為土。

²⁰ 在曇鸞時代，漢地尚未建立完整淨土教學體系，當時學人多以空觀思想來闡釋淨土法門之種種論題，曇鸞即是主要代表人物之一。曇鸞早期主要修習大乘空觀經論，晚年才轉為淨土法門，其淨土思想，除了大乘空宗外，又兼容有宗（瑜伽行派）之義理，而開展其淨土教學理論。參見陳劍鏞著，〈曇鸞的空觀思想—以「十念相續」與「生而無生」為核心之探討〉，《世界宗教學刊》第八期，嘉義縣：南華大學宗教學研究所，2006，頁71~74。

²¹ 參見《安樂集》，唐道綽撰，《大正藏》第四十七冊（No. 1958），頁5下。

此佛身土俱非色攝，亦非心心所攝。2.自受用身土：為佛之大圓鏡智相應淨識，由過去所修自利無漏純淨佛土之因緣成熟，從初成佛盡未來際，相續變為純淨佛土，唯以無漏色蘊的色、香、味、觸四塵相應，間斷聲塵為體性，體具事相色法之功德。3.他受用身土：為佛平等性智的大慈悲力，由過去所修利他無漏純淨佛土因緣所成就，隨於十地菩薩變為淨土，亦以無漏色蘊為體性，亦以十地菩薩的五蘊及金銀等所成四塵等器土以為體性。4.變化身土：為佛成所作智之大慈悲力，由過去所修利他無漏淨穢佛土因緣成就，隨未登地有情，化為佛土，或淨或穢，有情五蘊及器世界四塵等，以為體性。如彌勒土是淨，釋迦佛土是穢；又釋迦佛說法時，足未按前現穢，足按後，暫令見淨，此土就佛所變唯是無漏，若就有情所變，通有、無漏。²²

(六)華嚴宗之淨土分類

唐賢首法藏（西元六四三～七一二），將佛國土分為自住處、攝化處兩種。1.自住處：此為佛自內所證之土，包含了法性土、自受用土、實德土。2.攝化處：是攝化眾生之土，分成他受用土、變染土、化身土。唐宗密（西元七八〇～八四一）則將淨土分為常寂光土、常受用土、常變化土三種。1.常寂光土：為法身佛所居之法性土，不生不滅是「常」；無相無為是「寂」；性離染垢、體常明照為「光」，萬德依止即「土」。2.常受用土：又分為自受用、他受用土。自受用土為大圓鏡智淨識所現，是自受用身之依止；他受用土是平等性智所變現，為他受用身所依止。3.常變化土：是成所作智大悲願力，為二乘、地前菩薩、異生所變現之淨土。其通攝於淨、穢，為三類化身之依止，如彌陀淨土是變化淨土，娑婆世界為穢土。唐代時獨自樹立華嚴教學的李通玄，在《新華嚴經論》（西元七二九）卷六中，綜合諸經論之說將淨土分成十類：1.阿彌陀經淨土；2.無量壽觀經淨土；3.第三維摩經淨土；4.梵網經淨土；5.摩訶首羅天淨土；6.涅槃經中所指淨土；7.法華經三變淨土；8.靈山會所指淨土；9.唯心淨土；10.毘盧遮那所居淨土。²³

以上為中國古代佛教主要宗派對淨土之分類，分類之標準除了李通玄是以經論之說作區分外，其他大都主要以佛身觀之展開或依佛土之間性質上淨穢的差別加以分類，而開展出多種淨土，尤其對彌陀淨土之類屬特別關懷。雖然說法各異，但大多都認為淨土之究竟本源即是真如法性實相，為諸佛之法身，無形無相，稱之為法

²² 參見《大乘法苑義林章》，《大正藏》第四十五冊，頁 369 中~251 上。

²³ 參見《新華嚴經論》，唐李通玄撰，《大正藏》第三十六冊（No. 1939），頁 759 中~759 下。

性土、常寂光土或真淨土。三論宗吉藏特別強調佛之三身，雖各有其土體，然此三體，皆是以中道為體，以二是用，並認為土之淨穢是「一質二土」，即佛土與人間是相即不二。此與禪宗依據《維摩詰經》所主張之唯心淨土一致，認為佛土之淨穢不在於佛土之間性質上的差異，而在於眾生之心淨與否。李通玄淨土分類中第三和九都是依據《維摩詰經》作區分。但其第三之「維摩經淨土」是指佛以足指按地，加其神力所示現之淨土，為暫現還無，是實未廣；而第九之「唯心淨土」，則是依「心淨則國土淨」之說，以自淨故，教化眾生，令他亦淨故，將此類淨土解釋為「自證自心、當體無心」的實淨土。李通玄的「唯心淨土」一詞，是現存的古代文獻資料中，最早提到「唯心淨土」者，此思想，後來發展成為中國佛教具有代表性的淨土觀，在唐朝以後，激發出禪淨之間的衝突與融合。由於淨土法門至今仍然是佛教信仰中最具影響力的修行法門之一，當代學界對淨土之研究著作眾多，也有部份學者提出不同的淨土分類，如日本學者木村泰賢即提出個人的佛教淨土觀，將淨土區分為「觀照淨土、他方淨土、將來此土之淨土」等三種。²⁴這種區分除了唯心淨土與他方淨土二大類外，也包括了未來此地所建立之彌勒淨土，此種淨土思想，帶給人們對建設未來人間淨土提供了激勵，同時也是中國大乘佛教最早興起之淨土法門。

三、漢傳佛教淨土思想的發展與演變

太虛大師提到：「淨為三乘共庇」，即是因為淨土信念可說是中國佛教諸宗所同有，三乘所共庇，尤其淨土法門簡單易行之特色而能與禪宗一樣自古以來在社會中普遍流行與信仰。佛教從東漢時傳入中國後，淨土思想即逐漸開始在漢地流傳，經過不斷的發展與演變，進而成為中國佛教最為普及之信仰。彌勒淨土思想無論是從印度或是中國佛教發展史上來看，是各類淨土思想中發展最早的，後來為彌陀信仰所取代，成為中國淨土思想的主流，又逐漸發展出唯心淨土思想。

(一)彌勒淨土思想之興衰

彌勒的梵語是 Maitreya，譯為慈氏，²⁵以其在過去因地時累劫修慈，故名慈氏。佛陀住世時，曾經為彌勒菩薩授記，將在未來五十六億萬年後於此土成佛，佛號為彌勒。在未來彌勒佛降生的世界，大地平整如淨琉璃，七寶蓮華花果盛開，人民安

²⁴ 參見木村泰賢著，演培法師譯，《大乘佛教思想論》，台北：天華出版事業股份有限公司，1989，頁488-498。

²⁵ 參見荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》，台北：新文豐出版公司，2003，頁1066左。

隱快樂長壽，無水火、刀兵、寒熱、飢餓等天災人禍，彌勒佛將在人間龍華樹下三轉法輪，令眾生聽聞佛法而解脫。²⁶佛陀除了為彌勒菩薩授記未來成佛外，並將一切弟子囑付彌勒，由其住持正法、守護三寶，因此，彌勒信仰的形成，就是基於釋迦牟尼佛的授記與囑付。中國佛教彌勒淨土思想肇始於西晉竺法護《佛說彌勒下生經》、《彌勒菩薩所問本願經》，姚秦鳩摩羅什《佛說彌勒大成佛經》、《佛說彌勒下生成佛經》與南北朝劉宋沮渠京聲《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》等之傳譯。後經東晉道安大師與弟子法遇、曇戒、道願等人之大力提倡，並發願往生兜率淨土，將來隨彌勒成佛時下生人間，從此彌勒上生、下生之信仰即在當時上層社會和民間開始流傳盛行起來。

依據唐玄奘三藏前往印度取經見聞所述，在西元七世紀前，彌勒信仰已在印度和西域一帶盛行，同為大小乘僧俗等共同接受與信仰。²⁷近代吐魯番出土的西域回鶻文碑刻銘文等文獻資料中，可以發現許多有關彌勒崇拜的文獻，²⁸而在今印度西北方古犍陀羅國所典藏的古代佛像中，也發現了眾多的古彌勒像，該地區正是古代佛像藝術研究發源地。從以上的跡相中幾乎可以確定，彌勒信仰早在西北印度盛行，後隨著印度僧人之傳譯來到了西域地區，再傳入中國，此與藤田宏達《原始淨土思想の研究》中對淨土思想之傳譯的說法頗為吻合。另根據學者研究指出彌勒信仰早期傳入西域的過程中曾經與小乘禪學結合，後隨著傳入中國時，藉著北地禪法的流行而大盛於北涼、北魏之世。²⁹西元七～八世紀時，可說是彌勒信仰最興盛的時期，玄奘取經回到中原後，極力弘揚唯識與彌勒思想，發願往生兜率，與其弟子窺基等大力提倡上生信仰。由於玄奘德高望重，深受唐代帝王如太宗、高宗等的禮遇器重，使彌勒信仰無論在上層社會或民間都普受歡迎，尤其是唐代皇室，從高祖、太宗、

²⁶ 參見《佛說彌勒大成佛經》：「其地平淨如琉璃鏡，大適意華、悅可意華、極大香華、優曇鉢花、大金葉華、七寶葉華、白銀葉華，華鬚柔軟，狀如天繒。生吉祥果，香味具足，軟如天綿。叢林樹華，甘果美妙，極大茂盛，過於帝釋歡喜之園。其樹高顯高三十里，城邑次比雞飛相及，皆由今佛種大善根，行慈心報，俱生彼國，智慧威德，五欲眾具，快樂安隱。亦無寒熱風火等病，無九惱苦，壽命具足八萬四千歲，無有中夭。」姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第二十五冊，頁 429 上。

²⁷ 參見《法苑珠林》卷十六：「西方道俗，並作彌勒業，為同欲界，其行易成，大小乘師皆許此法。彌陀淨土，恐凡鄙穢，修行難成。如舊經論，十地以上菩薩，隨分見報佛淨土。依新論意，三地菩薩始可得見報佛淨土，豈容下品凡夫即得往生；此是別時之意，未可為定。所以西方大乘許，小乘不許。故法師一生已來常作彌勒業，臨命終時，發願上生見彌勒佛。」唐道世撰，《大正藏》第五十三冊 (No. 2122)，頁 406 上。

²⁸ 參見楊富學著，〈回鶻彌勒信仰考〉，《中華佛學學報》第十三期，台北：中華佛學研究所，2000，頁 21~32。

²⁹ 參見汪娟著，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，《中華佛學學報》第五期，台北：中華佛學研究所，1992，頁 219。

高宗至武后等帝王，都是彌勒信仰者，而民間邑社等組織也都極力護持。彌勒信仰於四～八世紀期間在漢地中原及西域地區都非常盛行，但到了唐玄宗開元三年（西元七一五），玄宗頒布了《禁斷妖訛敕》，明令禁止假借彌勒下生之名義，從事各種蠱惑民心且不利於王朝統治的活動，而此時正是彌陀信仰開始盛行之時，彌陀信仰因而取代了彌勒信仰。九世紀中，也就是唐武宗會昌五年（西元八四五），武宗澈底實行滅佛措施，使得彌勒信仰在漢地中原地區漸趨衰落。

彌勒信仰的盛行是先於彌陀信仰，而彌勒信仰能夠興起的原因，正如學者方立天所說，彌勒菩薩具有現今在兜率內院說法，將來下生人間成佛的兩重身份，對世人產生了強大吸引力。³⁰此種彌勒下生、未來佛救世的特殊思想，在魏晉南北朝、五胡十六國、隋唐等正處於改朝換代的中國社會中出現，由於社會失序，民心不安等多重因素，促使彌勒信仰得以在當時興旺發展起來。但此種現象也正反應出部分民眾對現世惶恐不安，對未來沮喪無助的心理。當舊有的宗教、道德、法則、秩序等都無以依靠適從，害怕災禍即將降臨的時局，此種救世佛觀念在下層民眾中引發出強烈的反響。而後來統治的階級如武則天就是利用此種信仰，以彌勒化身自居，在改唐為周時，自稱「慈氏越古金輪聖神皇帝」；下層民眾則利用彌勒下生的信仰來反對統治階級。³¹由於此發展的負面影響，使統治階層產生高度的警覺和關注，因而步下了衰落的結果。彌勒信仰雖然於九世紀時在漢地逐漸衰落，但在西域回鶻中卻仍然盛行不衰，直到十五世紀佛教在回鶻中消失時同時消亡。³²彌勒淨土信仰是建立未來人間淨土的思想，也為現代人間淨土提供了依據，雖然彌勒信仰在歷史上經過興衰，但古今著名的佛教行者發願往生兜率淨土，未來隨彌勒下生者，仍歷久不衰。

(二)彌陀淨土思想之發展與歧解

阿彌陀佛的梵語是 Amitabha-tathagata，譯為無量壽佛，amitabha 是無量光、無量壽的意思。³³以其在過去因地為法藏比丘時，為饒益眾生，廣發四十八大願，願將來成佛時建立最清淨殊勝之佛土，接引發願出生此國土之有情，而以三大阿僧祇劫的時間，觀照十方諸佛淨土，以清淨深廣之心豐富西方，感得清淨豐富之國土。阿

³⁰ 參見方立天著，〈人生理想境界的追求—中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉，《人間淨土與現代社會》，台北：法鼓文化，1998，頁 288。

³¹ 參見方立天著，〈人生理想境界的追求—中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉，頁 289。

³² 參見楊富學著，〈回鶻彌勒信仰考〉，頁 21。

³³ amitabha=amitayus，參見荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》，頁 120 左、右。

彌陀佛因光明無量，照十方國，無所障礙，且彼土人民壽命無量無邊，故號阿彌陀。彼佛國土眾生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。極樂國土萬德莊嚴，有七寶構成的宮殿樓閣、欄循階梯、行樹寶池，及澄淨、甘美、清冷、潤澤、輕安、除息、安和、養根之八功德水。池中蓮華四色四光，水流平穩，國土處處充滿行者念佛之音聲。³⁴ 彌陀淨土是所有諸佛淨土之中，文獻資料最豐富且被介紹得最多的淨土思想。隨著東漢末支婁迦讖《佛說無量清淨平等覺經》、曹魏康僧鎧《佛說無量壽經》、鳩摩羅什《佛說阿彌陀經》、劉宋彊良耶舍《佛說觀無量壽佛經》等彌陀信仰經典的譯出（計六十餘種），彌陀淨土思想在中國逐漸流傳，不僅廣泛深入中國民間，並且對社會上層貴族、知識份子具有極大的吸引力。東晉道安的弟子淨土宗祖師廬山慧遠與其師父所提倡的彌勒信仰不同，其大力倡導彌陀淨土思想，在廬山主持白蓮社念佛，依《般舟三昧經》修行念佛三昧法門。曾與同道百餘人於元興元年（西元四〇二），在般若台彌陀聖像前，立誓發願往生淨土，實踐念佛法門。

彌陀信仰主要以念佛法門為主，念佛之方式有觀想、觀像、實相、口稱持名等四種，由於對教義內容主張不同，因此，淨土宗就有廬山慧遠派、慈愍派及曇鸞、道綽、善導派三種流派，但廣泛來看淨土宗是沒有流派的。在淨土宗興起的同時代也正是羅什般若學說盛行之時。僧肇主張淨土是沒有固定方所的，淨穢是眾生心所感的不同業報，並非有真正的淨穢二土之區別。竺道生更提倡「佛無淨土論」，認為法身無形無相，故無有形的國土可言。而天台、華嚴、三論、法相、禪等諸宗，則主張以自己的修行往生或證入淨土，與淨土宗主要是依靠阿彌陀佛的願力，接引往生西方淨土的他力修行方式不同。彌陀信仰是以往生到阿彌陀佛國極樂淨土，念佛人是以厭離五濁惡世眾苦聚集的娑婆世界，嚮往極樂世界的依正莊嚴。欣則欲往，往則出生彼岸世界；心厭則出離，出離此生死海，到相對於此世界的極樂淨土，這其實與原始佛教修行者厭苦得樂的心理有相通之處。《阿彌陀經》為一部佛陀不請自說的經典，因此，彌陀淨土法門，在佛教諸多修行法門來說，是一特殊的修行法門。此法門在中國流傳後，即被淨土宗祖師們宣揚為「易行道」，認為淨土法門是三根普被之正行，為末法時代最適合一般人所修持之法門。淨土法門特別強調信願行，有別於其他宗派「難行道」的修行方式，淨土修行者以念佛為內因，彌陀願力為外緣，內外相應，目的是要增長行者之信心與意樂，回到一真法界。眾生因無明，將因緣

³⁴ 參見《佛說阿彌陀經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十二冊，頁 346 下~347 上。

和合的假我、萬象當真，生起分別對立，爲三毒業力所束縛，心無常雜亂，無法安住，容易隨波逐流。念佛法門的特色是強調一心念佛，以一聲四字或六字洪名，取代所有妄想分別對立，摒除萬法，攝心一處。如民國初年印光大師所說：「從朝至暮，從暮至朝，一句佛號，不令間斷；或小聲念、或默念，除念佛外，不起別念，若或妄念一起，當下就要教他消滅。」³⁵念佛法門的妙用就是令吾人攝心淨念，一心不亂，回到清淨。所以，修持淨土念佛法門，必須摒除一切法門，專心持名，老實念佛，一句佛號，不令間斷，以此一法破萬法，以此一假破萬假，即如《首楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》所說「都攝六根，淨念相繼」，³⁶方能將萬念亂心爲一心，一心即無對立分別，無對立即無我。而弘揚淨土的行者，更必須有堅固的信心願力與行持，大力弘揚，令凡夫能一心向道，捨離萬緣，將所有三毒煩惱都以一句佛號取代，令心沒有時間去執著分別對立，無對立即是一，會自然證得無我，進而悟入念佛三昧，此即念佛的用意。

(三)唯心淨土思想的發展與流傳

「唯心淨土」一詞，雖然是到了唐代李通玄的《新華嚴經論》才出現，但從諸多南北傳的佛典中，仍有許多相關內涵之闡釋，而此淨土思想的流傳與發揚，可說是中國佛教淨土觀念的重大轉型。大多學者認爲中國佛教「唯心淨土」思想的形成，主要是受到《維摩詰經》般若空觀之「心淨則佛土淨」思想的影響。此淨土觀之出現，成爲中國佛教淨土觀中最有影響力的一種，佛教各宗派大多以其作爲淨土理論之基礎，尤其到禪宗時，更成爲其主要理論依據。王鳳珠在所著的《永明禪師禪淨融合思想研究》一文中，將唯心淨土思想分爲二大類：第一類是以禪宗爲代表的唯心淨土思想，認爲心淨即爲淨土，心外別無淨土。第二類是淨土宗與禪宗唯心思想之融合，以唯心思想來闡釋淨土思想中的佛土、佛身及修行法門，認爲淨土雖不離一心，但仍要發願要往生淨土。³⁷上述第二類之「唯心淨土」，依據學者陸揚之說法，是當時盛行之禪宗以「心淨土淨」建立其理論體系，尤其《維摩詰經》在漢地居士佛教的實踐中具有指導性地位，故在隋唐之際開始對日益流行之淨土信仰形成理論上的壓力，使淨土宗僧人無法迴避這些義理上的矛盾。因此，應如何化解「心淨土

³⁵ 參見印光大師撰，《印光大師文鈔菁華錄》，南投縣：臺灣靈巖山寺，1992，頁 57。

³⁶ 參見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（卷五），唐般刺蜜帝譯，《大正藏》第十九冊（No. 945），頁 128 中。

³⁷ 參見王鳳珠著，《永明禪師禪淨融合思想研究》，台北：台灣學生書局有限公司，2007，頁 180。

淨」和一般淨土信仰之間的緊張關係，並將其容納到淨土思想的系統之內的努力，貫穿了隋唐以來淨土思想發展之全部歷史，也為宋元之後禪淨間的匯合作了先導。³⁸雖然「唯心淨土」可大致分為這二大系統，但筆者認為此二類闡述之內涵是相通的，而《維摩詰經》之唯心淨土思想，正是融匯般若系統與淨土經典間之橋樑。

1.以禪宗為代表的唯心淨土思想

中國禪宗初祖菩提達摩（Bodhidharma），於南北朝時來到中土，傳「二入四行觀」之禪法，所謂「二入」即是理入和行入，說明凡聖為同一真性，即眾生與佛皆存於一心，只因眾生為客塵煩惱所覆，清淨自性不能顯了。若凡夫能明白真理實相，了知三毒煩惱皆一心所化，如是因感如是果，且諸法皆無自性，而能反聞觀照自心，將佛法融會貫通，以菩薩六度波羅密之行，落實到日常生活之中。也就是將所有明白迴下當下去實踐，則行、住、坐、臥無一不是禪，無一不是佛法。³⁹

禪宗四祖道信（西元五八〇～六五一年）在回答弟子修行需向西方淨土之問題說：「若知心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方。《華嚴經》云：『無量劫一念，無量劫，須知一方無量方，無量方一方，佛為鈍根眾生，今向西方，不為利根人說也。』」⁴⁰四祖開示指出，眾生自心本來面目是不生不滅，究竟清淨無染，淨土的內涵即是清淨，自心清淨即是佛國淨土，即是無量光、無量壽。菩薩若能了知諸法實相（*tattvasya laksanaj*），修行佛國土嚴淨，成熟有情，當下即能證得究竟清淨，當下即是西方。故西方即是指當下方寸之地，此方寸之內，具足真如，若當下內外嚴淨，則自心淨土清淨，所處之所都清淨，不必向外追求。道信認為頓悟後，即能了知一切法本無生滅，自性本來清淨，而能離開煩惱虛妄，當下即證得西方。而念佛法門為離散亂，攝心於一處之修持，是佛為末法中下根器眾生所開示之方便法門，目的也是令眾生回到清淨。

《敦煌本六祖壇經》云：「迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言，隨其心淨，

³⁸ 參見陸揚著，〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會的關係〉，頁 215~220。

³⁹ 參見《楞伽師資記》：「理入者，謂藉教悟宗，深信含生，凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住辟觀，自他、凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與真理冥狀，無有分別，寂然無名之理入。行入者，所謂四行，其餘諸行，悉入此行中。何等為四行：一者報怨、二者隨緣行、三者無所求行、四稱法行。」唐淨覺集，《大正藏》第八十五冊（No. 2837），頁 1285 上。

⁴⁰ 參見《楞伽師資記》，《大正藏》第八十五冊，頁 1287 下。

則佛土淨。」⁴¹此為六祖慧能在回答韋使君官寮僧眾等弟子常念彌陀佛號能否往生西方之問題，又云：「若欲化愚人，是須有方便。」四祖與六祖皆指出，念佛法門是佛為中下根器眾生所開示之方便法門，雖然精進念佛不退轉，也能攝亂心為一心，回到清淨，但是若能反聞自性，從心地入手，才是根本。如六祖云：「心即是地，性即是王，……佛是自性作，莫向身求，自性迷，佛即眾生，自性悟，眾生即是佛。」⁴²此即是強調開悟的重要性，擒賊要擒王（心王），迷悟皆在自心方寸間。六祖認為眾生因為無明妄想，離開本來，如同迷人，看不到真相，也如人在夢中未醒。因此，念佛也是如此，若念佛人心迷不淨，無法斷惡，不明念佛要義，無論如何念佛修福德，都無法到。只要自性悟，生起慧光，六賊門頭清，三毒斷除，則心中無明一時消滅，所見即與西方無異。西方有如色彩，並未離開眾生，而是眾生不見，如心淨已悟，即不需求生西方，當下即見西方。

2. 淨土宗與禪宗唯心思想之融合

唐代以前，除了禪宗祖師充分表述了唯心淨土的思想外，早期淨土宗祖師廬山慧遠、曇鸞及道綽等，以《般舟三昧經》或《觀無量壽佛經》修持淨土禪觀，觀照西方淨土與西方三聖莊嚴殊勝的觀佛三昧，成為後來淨土宗僧人融合禪淨，而發展成另一類「唯心淨土」思想之依據。《觀無量壽佛經》主要有十六種觀想淨土念佛之法門，依此觀想成就，故名觀想念佛法門。首先觀想西方極樂世界依報莊嚴，其次觀想西方三聖的正報莊嚴，再觀想生到西方極樂世界七寶池中，作蓮花合想、蓮花開想及花開見佛想。十六種觀想淨土念佛即是觀想阿彌陀佛（無量壽佛），如《觀無量壽佛經》云：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時，是心即是三十二相八十隨形好。是心是佛，是心作佛，諸佛正遍知海從心想生。」⁴³是心是佛，是心作佛，即心即佛，由自心觀佛，一花（人）一世界，一葉一如來，從一如來化作華嚴海會十方諸如來。此種觀想法，即是開顯心地法門之奧妙，法遍一切處，不離一切處，由一花連結成一花海，一佛土連結成華嚴世界。從思惟觀照與念佛恆常不斷，攝心一處，至一心不亂，最後入念佛三昧，一念不生，即心外無佛，佛外無心，時時處處都能見佛在說法，時時處處無非西方。此即觀心觀像念佛，也

⁴¹ 參見《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，唐法海集，《大正藏》第四十八冊（No. 2007），頁 341 中。

⁴² 參見《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 341 中。

⁴³ 參見《佛說觀無量壽佛經》，劉宋彊良耶舍譯，《大正藏》第十二冊（No. 365），頁 343 上。

是唯心淨土之展現。

《觀無量壽佛經》中「是心是佛，是心作佛」的淨土觀，與《華嚴經》「三界唯心」及禪宗「即心即佛」之淨土觀，內涵正好相通，說明淨土念佛法門並非心外求佛、非心外求淨土，解決了佛教其他宗派認為淨土宗是依靠他力之問難。道綽在《安樂集》中回答心外無法，何須西入之問題時即說：「法性淨土，理處虛融，體無偏局，此乃無生之生，上士堪入。…自有中下之輩，未能破相，要依信佛因緣，求生淨土，雖至彼國，還居相土。」又云：「若攝緣從本，即是心外無法；若分二諦明義，淨土無妨是心外法也。」⁴⁴道綽認為法性身、自性身之實相淨土，是上根器聖者所證入的淨土，而中下根人，由於未能破相，仍需依靠外緣，要依信佛因緣，以佛之願力，求生淨土。此念佛往生法門，雖看似依他力，其實也重視自力，仍是從心行入手。念佛法門為佛陀不請自說為眾生教說，即是明白心之妙用、業力的面目，所開啓的藉假修真之法。以一句佛號取代煩惱，以此一法破萬法，以此一假破萬假，將萬念串連成爲一念，直到一心不亂。雖然念佛人還未破除人我，未能明白法界性，但用此一句佛號，將煩惱妄心串連爲一句佛號，就是以其人之執破其所執，因病取藥，以一藥取代萬藥，只要一心不亂，不對立分別顛倒，當福德因緣具足時，即可往生西方。如《佛說阿彌陀經》所說：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。…執持名號，…一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」⁴⁵分別對立顛倒是造業之根源，一即不對立分別，最後進入三昧，這就是佛說此經之用意。

唐末至宋初著名的禪淨融合行者永明延壽禪師（西元九〇四~九七六），其生處於唐末、五代及北宋時期，著有《宗鏡錄》、《萬善同歸集》及《永明智覺禪師唯心訣》等。永明延壽所著之《唯心訣》，以心爲萬法之王，是三乘五性之歸處，獨尊獨貴，無比無儔，實爲大道源，更是真法要。此心在普會智慧之觀照下，本末、體用、真俗、凡聖、此彼、主伴、生佛、因果等互相交映相徹。⁴⁶在《萬善同歸集》中永明延壽禪師也說：「唯心念佛，以唯心觀，遍該萬法；既了境唯心，了心即佛，故隨所

⁴⁴ 參見《安樂集》，唐道綽撰，《大正藏》第四十七冊（No. 2018），頁8下~9上。

⁴⁵ 參見《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第十二冊，頁347中。

⁴⁶ 參見《永明智覺禪師唯心訣》：「普會爲萬法之王，三乘五性，而冥歸作。千聖之母，獨尊獨貴，無比無儔。實大道源，是真法要。玄蹤不定，任物性以方圓。妙應無從，逐機情而隱顯。是以本生末而未表本，體用互興。真成俗而俗立真，凡聖交映。此顯彼而彼分此，主伴齊參。生成佛而佛度生，因果相徹。」宋延壽撰，《大正藏》第四十八冊（No. 2018），頁994中。

念，無非佛矣。」⁴⁷又說「唯心淨土，周遍十方。」⁴⁸他認為萬法唯心所現，萬象影中現，周遍十方之境都是心的作用，若能明白自性本來清淨，餘皆為妄，則所念皆清淨，即心是佛，悟即是佛，周遍十方皆是淨土；若心迷不淨，以妄心念佛，終無是處。延壽禪師與一般禪師不重念佛的主張不同，其認為唯心淨土與修待往生西方淨土是一致的。念佛是攝心一處，將萬念歸於一念，如同入定，念佛未得定前，與禪迥異，但一入定，即離分別對立，更進一步入念佛三昧，則是虛空粉碎，到一真一切真，與十方諸佛相應無差別。自宋代以後，《維摩詰經》「心淨即佛土淨」和淨土信仰禪淨一致的主張之間，大體成為各宗派的共識，只是在理論和實踐的方式上還存在著一些差異。

許多學者認為六祖慧能及主張唯心淨土的禪宗祖師否定西方，反對念佛，筆者則持不同看法。心與境是相即不二的關係，六祖慧能是從真如諸法實相立說，以第一義諦的究竟真理，一念不生，一法不立，才會說「自性彌陀、性外無彌陀；唯心淨土，心外無淨土」。六祖是針對上根器者所說，若未證悟時，仍為妄心，就無法心境皆空，想受俱滅，悟者自淨其心，當下即是西方，無一佛可念。慧能強調未悟皆迷，念佛不在相而在心，無論你做了多少佛教事業和福德，也無論你念多少佛號或修任何法門，只要未理解明白諸法實相，都如盲人猜想色彩一樣，所想的都不是色彩。因此，開悟者是不會反對任何一法門，迷者才有分別對立，以人的知見起分別執著，⁴⁹修行者若不明祖師意，而執著祖語，否定淨土法門，則是依文解義。

第二節 《維摩詰經》唯心淨土思想

《維摩詰經》的唯心淨土觀，就是「心淨則佛土淨」思想，即淨土由心淨與否來決定，眾生心之淨穢層次不同，所感之世界及所見之世界即不同，循業發現，隨類展現。為了瞭解中國大乘佛教唯心淨土思想之相關意涵，本節將從唯心淨土之意義、淨土與穢土的演變開始探討，進而解析《維摩詰經》「心淨則佛土淨」思想之內涵，並考察兩者間之關係與異同。

⁴⁷ 參見《萬善同歸集》，宋延壽述，《大正藏》第四十八冊（No. 2017），頁 967 上。

⁴⁸ 參見《萬善同歸集》，頁 966 中。

⁴⁹ 「知見」，梵文為 *jñāna-darśana*，意指智慧見、所顯現之智慧。參見荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》，頁 511 右。

一、唯心淨土之意義

所謂唯心淨土，是指淨土乃是心的顯現，是唯心所變，存於眾生心內。《入楞伽經》云：「心生種種生，心滅種種滅。」⁵⁰因為心是萬法之王，獨尊獨貴，一心即眾生心，眾生心即是一心，故名唯心（cittamatra）。如《增壹阿含經》卷五十一云：「心為法本，心尊心使；心之念惡，即行即施；於彼受苦，輪轡于轍。心為法本，心尊心使；中心念善，即行即為；受其善報，如影隨形。」⁵¹此即強調心為一切根源，心是生起、建立一切的根本，萬法皆是一心所化。心有驅使、主宰眾生的力量，可吸納世間善惡經驗，眾生之業力為心所生，業力又影響眾生之心念，如影隨形，可生出一切善惡法，感應出善惡之世界。

《華嚴經》云：「譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是。心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」⁵²又云：「菩薩摩訶薩知三界唯心、三世唯心，而了知其心無量無邊。」⁵³也就是說一切法從心想生，萬法唯心所造，唯心所見（cittamatrata），三界六道皆是由心的作用所生起，⁵⁴故稱三界唯心（tribhava-citta-matra），此即法界性。法界性是萬法緣起互俱的，緣起是法界性，無常也是法界性。所謂如是因感如是果，就是以什麼心感應什麼法，以什麼法感應什麼世界，即是講法界性。眾生心如工畫師，能畫諸世間，心想什麼就可以感應什麼，無有窮盡。眾生因為無明，生起五蘊我及萬象，指假為真，追逐三毒，不能知自心，心無法停，永無止盡。而佛菩薩了知心的體性、心的妙用，明白世間皆是一心所化，都是因緣假合的法界性，即能照見五蘊皆空，不再追逐，不為所惑，不再造業，也不會有苦厄，故能清淨不動。佛離一切執，明白法界性，證得一體，心淨圓滿無漏，故其顯現之土亦無漏、無形、無相、無邊；眾生不明法界性，指假為真，以為有個實我，呵護自我，分別自他，生出三毒煩惱及我法二執，心無常有漏，故其土有漏、有形、有相、有邊。

禪宗依據《維摩詰經》之「心淨則佛土淨」，提出即心即佛、見性成佛，若能直

⁵⁰ 參見《入楞伽經》（卷九），元魏菩提流支譯，第十六冊（No. 671），頁 568 下。

⁵¹ 參見《增壹阿含經》，東晉瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第二冊（No. 125），頁 827 中。

⁵² 參見《華嚴經·夜摩宮中偈讚品第二十》卷十九，《大正藏》第十冊（No. 279），頁 102 上~102 中。

⁵³ 參見《華嚴經·離世間品第三十八之二》卷五十四，《大正藏》第十冊，頁 288 下。

⁵⁴ 三界（tri-dhatu；tri-bhava），包括欲界（梵語 kama-dhatu）、色界（梵語 rupa-dhatu）、無色界（梵語 arupya-dhatu）；六道（趣 sad-gati），包括天道（deva-gati）、人道（manusya-gati）、阿修羅道（asura-gati）、畜牲道（tiryagyonigati）、餓鬼道（preta-gati）、地獄道（naraka-gati）。

了心性，自心所明之處，即是淨土，因此有「己心彌陀，唯心淨土」之說法。如禪宗六祖慧能（西元六三二～七一三年）云：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」⁵⁵唐大珠慧海禪師（約西元七〇九～七八八年）也說：「若心清淨，所在之處，皆為淨土。譬如生國王家，決定紹王業，發心向佛道，是生淨佛國。其心若不淨，在所生處，皆是穢土，淨穢在心，不在國土。」⁵⁶此處強調「淨穢在心，不在國土」，佛菩薩以般若智慧觀照世間，心平等不二，離一切分別，見萬物皆美，其所在之處，所見皆為淨土；凡夫眾生心不淨，而有不平，以人的好惡經驗看世間，分別親疏、美醜、對錯，所見皆為穢土。天台宗以《華嚴經》的十界、《法華經》之十如是與《大智度論》的五陰、眾生、國土三界為依據，提出一念具足三千之思想。又依《摩訶止觀》之說，提出「一念三觀」，謂日常妄心的陰妄介爾之一念心，即具足十法界三千性相，佛界乃至地獄界皆存於此一念心中，故淨土非存在於心外。《維摩詰經》云：「心亦不在內，不在外，不在中間，如其心然，罪垢亦然，諸法亦不出於如。」⁵⁷也就是心無內外，土亦無內外，佛所在之處其所觀照之一切即是淨土。菩薩反聞自性，觀照自心，明白虛空一體，大中有小，小中有大，無內外，在淨化自心的同時，也淨化成熟所在之有情，淨化整個虛空，即是嚴淨佛土。因此，自心清淨即是彌陀，即是淨土，即是顯了自性之彌陀和淨土，也就是「隨其心淨，則佛土淨。」

《華嚴經》云：「心佛及眾生，是三無差別，諸佛悉了知，一切從心轉。」⁵⁸此為佛陀告訴弟子，虛空為一體相，心、佛、眾生一體無差別，迷與悟皆存於一心，心悟即佛，心迷即眾生，心與虛空是一體不二。「煩惱即菩提」也存於一心，為一體兩面，轉過去就是。淨土是吾人清淨本心，菩提心本來清淨（心性本淨），是吾人本來具足，只因無始劫一念初動，起惑、造業，造作貪瞋痴（lobha-dosa-maha）三毒，而形成業力，才有三界生死流轉及種種煩惱苦。若能明白真理，心行體證，即可轉煩惱為菩提。如《華嚴經》所說，眾生本具如來智慧德相，因為妄想顛倒執著，才離開真如，不明真相，才會無始劫在生死海中流轉迷惑，若能離開妄想執著，入不退轉，即能於自身中，得見如來廣大智慧。⁵⁹業由心生，還從心滅，若要回到本來清

⁵⁵ 參見《六祖大師法寶壇經》，元宗寶編，《大正藏》第四十八冊（No. 2008），頁 347 下。

⁵⁶ 參見《景德傳燈錄》（卷二十八），宋道原纂，《大正藏》第五十一冊（No. 2076），頁 443 下。

⁵⁷ 參見《維摩詰所說經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十四冊，頁 541 中。

⁵⁸ 參見《大方廣佛華嚴經·夜摩天宮菩薩說偈品第十六》卷十九，東晉佛陀跋陀羅譯，《大正藏》第九冊（No. 278），頁 465 下。

⁵⁹ 參見《華嚴經·如來出現品第三十七之二》（卷五十一）：「復次佛子，如來智慧，無處不至，何以故？無一眾生，而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著，而不證得。若離妄想，一切智自然智無

淨心，就要從心的根源入手。心若離開分別對立執著，即無人我、眾生之分別，心即寬廣浩瀚，無內外，一淨如如，當下即是淨土。

二、淨土與穢土的演變

依淨土之意，淨土是指無惑、業、苦，為完全無雜穢，究竟清淨安樂之土，而相對於淨土的環境，則是充滿惑、業、苦等煩惱之土，稱作穢土。既有眾生必有土，眾生是由共業所招感，因不同的業緣，而有不同的依正二報。心淨，所感之國土即清淨，心穢垢不淨，所感之國土也不淨。故淨土與穢土的分別，其源頭在心的淨穢，心之淨穢程度不同，才感得國土淨穢程度不同。佛陀從出家、成道、說法，都是為了解決眾生之煩惱苦，所講說之內容，都是針對心的問題，離開煩惱即離開生死。如《長阿含經》云：「此五居處，眾生所淨，心淨故來，詣無煩惱，淨心而來，為佛弟子，捨離染取，樂於無取。」⁶⁰《雜阿含經》云：「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。」⁶¹又《佛說淨業障經》也說：「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨耶。」⁶²從初期佛教的經典中可以了解到佛教的修行，是重視眾生身心清淨的，心惱垢不淨，則眾生不淨，心淨則眾生淨。眾生依心淨穢之不同，而感得不同國土，界與界聚，類與類聚，如《雜阿含經》云：

世尊告諸比丘，眾生常與界俱，與界和合。云何眾生常與界俱？謂眾生行不善心時，與不善界俱，善心時與善界俱，勝心時與勝界俱，鄙心時與鄙界俱。……世尊告諸比丘，眾生常與界俱，與界和合，如是廣說，乃至勝心生時與勝界俱，鄙心生時與鄙界俱；殺生時與殺界俱，盜婬、妄語、飲酒心時，與飲酒界俱；不殺生時與不殺界俱，不盜、不婬、不妄語、不飲酒，與不飲酒界俱。是故諸比丘，當善分別種種界。⁶³

眾生無明妄心造種種業，眾生循業依自己所造作的業而受業力牽引運行，業輕到善道，業重到惡道，眾生以什麼心即相應到什麼界，以什麼業即相應到什麼道。善心即與善界相聚合，不善心即與不善界相聚合；清淨心即與清淨土界聚合，雜染心時

礙智。…。『奇哉奇哉！此諸眾生，云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見，我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中，得見如來廣大智慧。』即教彼眾生修習聖道，令離妄想；離妄想已，證得如來無量智慧，利益安樂一切眾生。」《大正藏》第十冊，頁 272 下。

⁶⁰ 參見《長阿含經》（卷一），後秦佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正藏》第一冊（No. 1），頁 10 下。

⁶¹ 參見《雜阿含經》（卷十），《大正藏》第二冊，頁 69 下。

⁶² 參見《佛說淨業障經》，失譯，《大正藏》第二十四冊（No. 1494），頁 1096 上。

⁶³ 參見《雜阿含經》（卷十六），《大正藏》第二冊，頁 115 上~115 下。

即與雜染界相聚合；造作善業即與善道界相聚合，造作惡業即與惡道界相聚合；業滅即與無業的世界相聚合，業起即與業力的世界相聚合；不貪欲即與無欲貪世界相聚合，欲貪即與欲貪界相聚合；諂曲即與諂曲不直的穢土相聚合，直心即與直心的菩薩淨土相聚合。眾生業力依此業軌運行，不會交錯，物以類聚、界與界聚，即是眾生業力與「界」相應的道理。

業海眾生，循業發現，每一眾生因業的不同，相應到不同世界，所受、所想、所見、所聞，都循業發現，因業的不同，對痛、餓的感覺也不同。人有分別不平之心，所出生的世界才有如此分別不平的現象讓你見聞，而西方淨土沒有人世間的種種現象，所見所受皆是清淨快樂，即因為西方的眾生心清淨，心清淨以後的世界也清淨。如《佛說大乘無量壽莊嚴經》卷中（二）所說：

彼佛有如是無量不可算數聲聞弟子，又彼佛國土，大富無量，唯受快樂，無有眾苦，無地獄、餓鬼、畜生、焰魔羅界及八難之報，唯有清淨菩薩摩訶薩及聲聞。……汝身果報亦不可思議，眾生業報亦不可思議，諸佛聖力不可思議，彼佛國土雖無大海，而有泉河處處交流。……其水清淨具八功德出微妙聲，譬如百千萬種音樂之聲，遍諸佛刹，一切眾生聞者適悅得大快樂。⁶⁴

眾生內心世界的豐富寬廣，就決定所到所見的世界是否為豐富寬廣。當眾生的心是「黑暗」時，此土即是幽冥界，眾生心是「光明」時，此土即是無量光世界；當眾生的心是「狹小」時，此土眾生的壽命即短，眾生的心是「浩瀚」時，此土眾生的壽命即無量；眾生心狹窄即出生在狹小的國土，眾生心寬廣浩瀚即出生在寬廣浩瀚如虛空的世界。法藏比丘以清淨心豐富西方，嚴淨佛國土，故成佛後其佛國淨土清淨殊勝莊嚴。若能依佛所開示精進修行，以信願行三資糧，福德因緣具足，一心不亂，離開妄想分別，當下即是淨土，與西方沒有距離，壽命無量壽，世界無量光。⁶⁵

有為法（saj skrta-dharma）世界的形成與轉變，是依據有情眾生共業所招感，周而復始，流轉不已。眾生心有生住異滅，所感得的身體及器世間就有生老病死、成住壞空，不斷的生滅變異，反復循環，無有窮盡。所謂無始劫，即是滅壞生成不斷，無終始，不可計數。《華嚴經》云：

⁶⁴ 參見《佛說大乘無量壽莊嚴經》，宋法賢譯，《大正藏》第十二冊（No. 363），頁 322 上、322 下。

⁶⁵ 參見《佛說大乘無量壽莊嚴經》：「彼佛國土無其黑闇，無其星曜，無其日月，無其晝夜，無其取捨，無其分別，純一無雜，唯受清淨最上快樂。」《大正藏》第十二冊，頁 322 下。

一切廣大諸剎土，如影如幻亦如焰，十方不見所從生，亦復無來無去處。滅壞生成互循環，於虛空中無暫已，莫不皆由清淨願，廣大業力之所持。……廣大剎海無有邊，皆由清淨業所成，種種莊嚴種種住，一切十方皆遍滿。……一切剎海諸莊嚴，無數方便願力生，一切剎海常光耀，無量清淨業力起。久遠親近善知識，同修善業皆清淨，慈悲廣大遍眾生，以此莊嚴諸剎海。⁶⁶

眾生無量無邊，十方世界穢土與淨土也無量無邊。十方諸國土可分為二類：一是眾生共業所感，隨業隨類所成的國土，如娑婆世界；一是佛菩薩為成熟教化眾生所攝化示現的淨土，淨土的形成是由佛的願力和與佛願力相應並修持清淨善業的眾生所共同成就的。十方世界之建立，悉為眾生共業所成，無非依因托緣，雖似外境，仍為一心所化。萬般皆是緣，萬般皆是業，凡事不離因緣業力，何人應生莊嚴清淨土與應生五濁困苦之穢土，都緣於其所造業力。生死海眾生隨因緣業力而輪迴不已，而離開業海往生淨土者，就不會再入生死海中受流轉，此時其業就非惑業，而是清淨業了。諸佛國土的形成，是由諸佛菩薩的願力和眾生業力所成，因此，國土之淨與不淨，和願力與業力有關，菩薩修嚴淨的佛國土，是依利他的願力而成，是要出生到此國土的眾生同修善業，習慣清淨，不再於世間流轉，增上品位，成就佛果。而三界眾生因不淨，起惑造業，感惡受果，出生在穢土受報，又因不斷造惡，所居國土世界也因眾生心的轉變而轉變，穢惡程度不斷增長。如《增壹阿含經》卷二十六云：

世尊告曰，梵志，欲知由此人民所行非法故，使本有城廓，今日磨滅，本有人民，今日丘荒，皆由生民慳貪，結縛習行，愛欲之所致故。使風雨不時，雨以不時，所種根栽，不得長大，其中人民死者盈路。梵志當知，由此因緣，使國毀壞，民不熾盛。復次梵志，人民之類所行非法，便有雷電霹靂自然之應，天降雷雨，壞敗生苗，爾時人民死者難計。復次梵志，人民之類所行非法，共相諍競，或以手拳相加，瓦石相擲，各各自喪其命。復次梵志，彼人民之類已共諍競，不安其所，國主不寧，各興兵眾共相攻伐，至大眾死者難計，或有被刀者，或有槊箭死者。……使神祇不祐而得其便，或遭困厄，疾病著床，除降者少，疫死者多。是謂梵志，由此因緣，使民減少不復熾盛。⁶⁷

⁶⁶ 參見《大方廣佛華嚴經》(卷七)，《大正藏》第十冊，頁36上、37上、37中。

⁶⁷ 參見《增壹阿含經》，《大正藏》第二冊，頁698上。

有情世界眾生感有情國土，因為無明，起惑造業，生貪瞋痴三毒，毒癮業力反撲控制自己，五蘊熾盛，受種種苦，所有業力的造作都是有副作用，都無常有漏，終致毀壞，自食惡果。如經云：

生漏梵志白世尊言，瞿曇，所說甚為快哉，說此人本減少之義，實如來教，本有城廓，今日磨滅，本有人民，今日丘荒。所以然者，以有非法，便生慳疾，以生慳疾，便生邪業，以生邪業，故使天雨不時，五穀不熟，人民不熾，故使非法流行，天降災變，壞敗生苗。彼以行非法，著貪慳疾，是時國主不寧，各興兵眾，共相攻伐，死者叵計，故使國土流荒，人民迸散。⁶⁸

從以上心的運作與業力之形成轉變的探討中可以知道，眾人所居的國土，為此土眾生之業力之所感，由有為心、有為法、有為相產生堅固地，而有肉身和器世間的國土。此土眾生與此土相應才會在此國土出生，眾生循業發現，世間有種種非法、苦相、苦聲，眾生才能在此見聞非法，聽聞苦聲。此土為凡聖同居土，有諸善人居，所以此土也可以見聞正法，可以看到真善美及秀麗的山河大地；眾生性有剛強有柔軟，此土也有堅硬、柔軟之物。所以故，此土染濁不淨，有種種苦，即是眾生心所造之業力所感，但凡夫習以為常，不知自身之不淨，若非佛菩薩示現清淨，凡夫眾生不會知道己身及此國土無常不淨。凡夫明白自己的渺小，微不足道，清楚自己的苦，皆是造業而來，才會思出離，必須透過修行，才能離開惑業苦。土之淨穢，不在相，而在心，凡夫之心分別雜染堅固不平，而感不淨身土，肉眼知見所見世界，皆有形有相，雜染不淨，故對凡夫眾生而言，此土即是穢土。十方諸佛如來，行菩薩道時，嚴淨國土，心一淨如如，周遍虛空，而感得清淨廣大國土，無形無相，故所現所見皆是淨土。

釋迦牟尼佛觀照因緣於人間示現，其出現於世間的一大事因緣，就是為了向眾生開導、顯示、趣入、領悟、證入「如來知見道」(tathagata-jñāna-darśana-mārga)。⁶⁹

⁶⁸ 參見《增壹阿含經》，《大正藏》第二冊，頁 698 上~698 中。

⁶⁹ 參見《妙法蓮華經·方便品》(卷一)：「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。」《大正藏》第九冊，頁 7 上。依據羅什譯本，此段經文計有四項，而現存梵本，此段經文則有五項：samadapana (勸發、令開) tathagata-jbana-darwana (如來知見)；saj darwana (使見到) tathagata-jbana-darwana (如來知見)；avatarana (使入) tathagata-jbana-darwana (如來知見)；prati-bodhana (使領悟) tathagata-jbana-darwana (如來知見)；avatarana (使入) tathagata-jbana-darwana-marga (如來知見道)。參見荻原雲來、土田勝彌編，《改訂梵文法華經》，東京：山喜房佛書林，1935，頁 37。

爲何要令眾生悟入如來知見道？因爲眾生離開真理太久，無法知道真理。佛陀爲覺悟真理，體證法性之大覺者，明白業力的面貌，了知眾生造業所生之三界如火宅；佛陀明白虛空世界一體，無內外，同體共生，彼此因緣互俱共存共生。故佛陀在人間示現成佛，示現十方佛國世界，講說緣起中道等真理，皆是爲了眾生的生死大事因緣，諸佛化現佛國土，菩薩嚴淨佛國土，都是爲了眾生而建立。西方極樂國土及十方諸佛國土，皆是諸佛願力所成，爲眾生而建立。佛國土之清淨，是如來清淨功德力所成，佛國土之清淨豐富，都是諸佛內涵所展現之妙有，爲眾生而施設，不在有爲，也不在無爲，超越有無。阿彌陀，即是無量光、無量壽，當離開一切顛倒分別，離一切相，悟入不二，證入無生，畢竟空寂，得阿耨多羅三藐三菩提，即是證得無量光、無量壽、常寂光淨。故佛如來是指究竟圓滿清淨之體性，佛本無名詞，佛是一究竟空寂之內涵，是圓滿究竟與真理法性契合，福慧覺行圓滿具足。常寂光淨土也是指內涵，其無形無相，並非有一淨土存在。而西方極樂國土及十方諸佛國土之清淨豐富，皆是諸佛如來內涵之展現，爲諸佛行菩薩道時願力所成就。眾生依佛的願力與佛願力相應修持清淨善業淨土之行，當菩薩成佛時，與佛願力相應之眾生，即來生其國。法藏比丘在因地修菩薩行時，爲救度眾生故，發阿耨多羅三藐三菩提心，請佛說諸佛刹功德莊嚴，發願在成佛時要建立最清淨莊嚴的淨土，令眾生歡喜，能於其佛刹修習莊嚴，入無餘涅槃，證究竟解脫。⁷⁰故十方佛國土，皆是諸佛所設之涅槃城，爲眾生而設，以其人之道還之其人，當念佛一心不亂，離執著分別對立，福德因緣具足時，即與佛之願力、內涵相應，當下淨土即現，此身捨報，即是西方淨土，無此彼、內外之別。因此，淨土之內涵是指自性的佛國土，不在他方，自心如佛一樣嚴淨，則遍虛空皆是淨土，自於身中，即得見如來廣大智慧。然而要能夠令自心清淨，就要修持種種淨土行，嚴淨自他，視眾生平等，離一切相，一切分別想，才能入佛知見道。這就是「淨佛國土」與「他方淨土」之間的差異與關連，此點，日本學者藤田弘達也注意到了這個差異。他指出許多大乘經典譯本中的淨土用語，所指的淨土，只是淨佛國土，與後來淨土宗所提倡的淨土之意涵有所不同。⁷¹

⁷⁰ 參見《佛說無量壽經》：「法藏比丘說此頌已，而白佛言：『唯然世尊！我發無上正覺之心，願佛爲我廣宣經法。我當修行攝取佛國清淨莊嚴無量妙土，令我於世速成正覺，拔諸生死勤苦之本。』」曹魏康僧鎧譯，《大正藏》第十二冊（No. 360），頁 267 中。

⁷¹ 參見藤田弘達著，《原始淨土思想の研究》，日本東京：岩波書店，1970，頁 507~516。

三、《維摩詰經》的唯心淨土觀——「心淨則佛土淨」

(一)「心淨則佛土淨」

本經「心淨則佛土淨」之說，是出自於《羅什本》中，佛陀總結回答離車族青年寶積所問「世尊！是五百長者子，皆已發阿耨多羅三藐三菩提心，願聞得佛國土清淨，唯願世尊，說諸菩薩淨土之行。」⁷²佛告訴寶積：「是故，寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」此段問答經文，其他梵漢版本對照如下：

《支謙本》：此五百童子，皆有決於無上正真之道，願聞得佛國土清淨，佛惟解說如來佛國清淨之行！……如是童子！菩薩欲使佛國清淨，當以淨意作如應行。所以者何？菩薩以意淨故得佛國淨。⁷³

《玄奘本》：如是五百童子菩薩，皆已發趣阿耨多羅三藐三菩提，彼咸問我嚴淨佛土，唯願如來哀愍為說淨佛土相，云何菩薩修淨佛土？……諸善男子！是故菩薩若欲勤修嚴淨佛土，先應方便嚴淨自心。所以者何？隨諸菩薩自心嚴淨，即得如是嚴淨佛土。⁷⁴

《梵文本》（新譯）：世尊！這全部五百個離車族青年已安住於無上正等覺，而且這些少年詢問佛國土的清淨說：「何者是菩薩們的佛國土清淨？」像這樣，世尊！如來為那些菩薩教導佛國土的清淨就太好了！……因此，善男子啊！欲使勤修嚴淨佛國土，菩薩應努力於自心清淨。什麼原因？如菩薩的心清淨一樣，則有像那樣的佛國土清淨。⁷⁵

此段經文三漢譯本與梵本的大義相同，都是強調菩薩應勤修嚴淨自心，當菩薩的自心究竟清淨，即有像那樣的清淨佛國土。此即什麼心感應什麼法，什麼法造成什麼樣的世界。本經開始鋪陳的背景，是已證諸法實相，了達諸法深妙之義，大智

⁷² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 538 上。

⁷³ 參見《佛說維摩詰經》，吳支謙譯，《大正藏》第十四冊（No. 474），頁 520 上、520 中。

⁷⁴ 參見《說無垢稱經》，唐玄奘譯，《大正藏》第十四冊（No. 476），頁 559 上、559 下。

⁷⁵ 梵本：imani bhagavan pabca-matrani licchavi-kumara-watani sarvany anuttarayaj samyak-saj bodhau samprasthitani tani ca imani buddha- ksetra-pariwuddhim pariprcch-anti / katama bodhisattvanam buddha ksetra-pariwuddhir iti / tat sadhu bhagavan dewayatu tathagato 'misam bodhisattva-nam buddhaksetra-pariwuddhim /……/ tasmāt tarhi kulaputra buddhaksetram pariwoḍhayitukamena bodhisatvena svacitta-pariwodhane yatnāh karānīyah / tat kasya hetoh yadrwi bodhisatvasya cittapariwuddhis tadrwi buddhaksetra-pariwuddhih saj bhavati /參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，日本東京：大正大學綜合佛教研究所，2004，頁 40。

本行皆悉成就，具足一切功德淨的諸大菩薩眾，參與菴羅樹園盛會，⁷⁶同轉法輪。諸大菩薩皆是大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行，其見聞者，無不蒙益。此時，毘耶（舍）離城離車族長者子（青年）寶積與五百長者子，⁷⁷持七寶蓋供養佛陀，並為「發阿耨多羅三藐三菩提心」（anuttarayaj samyaksaj bodhau）之菩薩說「菩薩淨土之行」。從此經序起所鋪陳之背景可知，寶積與五百長者子的祈請為本經說法之緣起，而本經的開宗明義，即是講「心淨則佛土淨」，是講清淨的佛國土，佛國土是指眾生本來具足的清淨心。天台智顛大師認為本經佛國思想是全經之核心，在其所著《維摩經文疏》中佔了極大篇幅詳細分析此品之內容。萬金川教授也認為，從本經對佛國淨土的主張，可以看出其立場是「唯心淨土」思想。⁷⁸智顛在《維摩經玄疏》中指出本經玄義是以「不思議人法為名，不思議真性解脫為體，不思議佛國因果為宗，不思議權實折伏攝受為用，不思議帶偏顯圓為相」。「菩薩淨土之行」即是講不思議佛國因果，而佛國因果以不思議真性解脫為體，即是指清淨的佛國土為眾生本來具足的真如體性。故「心淨則佛土淨」即是本經的總說，也是佛陀化導眾生之究竟標的。本經〈佛國品第一〉初示佛國淨土之意，〈方便品第二〉透過維摩詰示疾，道出吾人病因源頭，接著以權實方便折伏攝受凡夫、聲聞、有疾菩薩等，再以中道空有不二為橋樑，引導眾生從煩惱邪見中解脫，契入真理。此一過程中，佛陀與維摩詰長者，是以眾生之所執，破眾生之執著，破除眾生累劫積習的妄想、顛倒、分別、對立之知見經驗（二法），撫平眾生心念之不平。令眾生反聞自性，以中道空觀，照見諸法緣起無常實相，破除我執顛倒想，並「發阿耨多羅三藐三菩提心」迴向法界，內外嚴淨，修行「淨佛國土」之行。

僧肇闡釋此段經文時說：「淨土蓋是心之影響耳，夫欲響順必和其聲，欲影端必正其形，此報應之定數也。」⁷⁹這是強調「淨土」與「心」的關係，來譬喻「心淨則佛土淨」的因果關係，即吾人欲使所聽之「響」順耳，必先將「聲」和雅，欲使所

⁷⁶ 菴羅樹園（amrapalivana），位於毘舍離城附近，原為菴婆羅女住處，後以此園供養作為佛住處；菴羅樹（amra），又作菴摩羅樹，此樹產於印度各地，為芒果樹的一種。參見《高僧法顯傳》：「毘舍離城北大林重閣精舍，佛住處及阿難半身塔，其城裏本菴婆羅女家，為佛起塔，今故現在。城南三里，道西，菴婆羅女以園施佛，作佛住處。」東晉法顯記，《大正藏》第五十一冊（No. 2085），頁 861 下。

⁷⁷ 毘舍離城（vaiwalyaj -mahanagaryam），為古印度的商業大城，位於王舍城、華氏城西北方，恒河北邊；離車族（licchavi），是古印度時的種族名、王朝名，寶積與五百青年皆是離車族貴族之子。

⁷⁸ 參見萬金川著，《維摩詰經》的主要論題研究——由大乘思想的精神取向談起》，《慧炬》第一九七期，台北：慧炬雜誌社，1980，頁 9。

⁷⁹ 參見《注維摩詰經》，後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊，頁 333 下~334 上。

見之「影」端正，必先將物體之「形」正直。智顛則說：「明從直心已來有十三句，名義雖異，正意皆是淨心而言」。又云：「菩薩從初心用四種道諦淨心，前三是權，後一是實，事理惑除，正報即得佛果清淨，依報得常寂光土畢竟清淨。四種緣集，眾生垢淨之心不同，來感常寂光土，即各見穢淨。譬如諸天同寶器食，隨其果報，飯色有異，譬意在此。」⁸⁰吉藏舉《地經》云：「三界五道，皆由心作。」認為心淨是智慧之本，以本淨故，一切即淨。諸淨土行，雖其為淨土因果，原其大歸，則心為其本，故欲得淨土，當淨其心。⁸¹窺基認為此段經文不能解釋為內心清淨，則淨土自然成就，而主張由自心淨，又令有情土淨，才是佛土淨。如《基疏》云：「菩薩自心清淨，五蘊假者有情亦淨，內心既淨，外感有情及器亦淨。」又云：「有情為土，本所化故，不說器界，有情土淨，器界自淨，不說自成。」⁸²窺基主要是強調心雖是根本，但心淨要通過實踐的功夫，由淨化自心、淨化有情、最後達到清淨國土。因為心淨不是口號，一定要透過修行，將所有明白迴向當下去實踐力行，才是自己的，這也是為何佛陀在經中強調菩薩諸淨土之行的重要。窺基所說的淨化自心、淨化有情、清淨國土之過程，其實自己和有情眾生，都是因緣和合所生，都是諸相似緣和合。我是相似緣，他人也是相似緣，都是他人，也是一法界因緣和合體，因為有我執，才有自他之區別。因此，有情包括所有因緣和合之眾生，淨土之嚴淨應是無內外的，有內外之區分，即是我，有我又如何視眾生為一體？又如何能視眾生平等？又如何能心淨？講淨化自心及有情，必須先破除我執，而我執是由心的攀緣分別而來，離開分別妄想顛倒則統一，心無所住，即為心淨。

(二)「佛陀一音演唱，眾生隨類各解」

〈佛國品〉開始的偈頌：

佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，斯則神力不共法。佛以一音演說法，眾生各各隨所解，普得受行獲其利，斯則神力不共法。佛以一音演說法，或有恐懼或歡喜，或生厭離或斷疑，斯則神力不共法。⁸³

肇曰：「密口一音殊類異解。」又曰：「佛以一音說一法，眾生各隨所好而受解，好

⁸⁰ 參見《維摩經文疏》（卷八），《卍續藏》第十八冊，頁 516 下。

⁸¹ 參見《維摩經義疏》（卷二），《大正藏》第三十八冊，頁 930 上。

⁸² 參見《說無垢稱經疏》（卷二），《大正藏》第三十八冊，頁 1027 上。

⁸³ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 538 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 558 下。《支謙本》無此段，其他二譯本大義相同。

施者，聞施；好戒者，聞戒。各異受異行，獲其異利，上一音異適，此一法異適也。」復曰：「眾生聞苦報則恐懼，聞妙果則歡喜，聞不淨則厭離，聞法相則斷疑，知一音何演而令歡畏異生，此豈二乘所能共也。」⁸⁴這裡所講的佛以一音演說法的偈頌，從《梵文本》來看，「一音」，是指一種言說（vacaj），就是世尊以一種言說普放多種音聲，眾生見聞後隨類各自對此音聲作理解，又眾生見聞後各各隨此音聲自作理解，而這些音聲皆為如來的不共相。⁸⁵這段經文，不可從相上去解釋，說成世尊以一種語言，眾生可以由各自所熟悉的語言去聽聞理解。這裡是指佛陀世尊說法是講同一法界性，講同一緣起法。如《增一阿含經》佛告諸比丘：「謂一切法，只是一法，何等為一法？心是一法，出一切法也。」⁸⁶三界唯心，法界性是一心所化，唯心所造，以因緣故諸法生。世間萬法，由真空生妙有，妙有是一，由心所感，一而化多，因眾生之妄想分別執著而生出萬法，彼此又因緣交錯，是故一心所化萬法，皆是同中有異，異中有同。眾生因無始劫前的一念初動，生起萬象，周遍十方世界種種萬象都是同一法界性，為一心所化，如同色彩，無形無狀，周遍十方。三界六道眾生皆因業力而流轉不已，眾生業力平衡，業力平衡是一音，眾生循業隨類出生，各自展現眾生不同的根境識與不同的形相。這裡的隨「類」，梵語為 parsad，是指大眾、眾會、集會、徒眾、類之意，三界六道眾生皆在同一業力下，因各自背負之因緣與不同因緣眾生交錯，依「物以類聚」、「界與界聚」，循業出生於三界六道之中，以此方式又展現不同之因緣業相。故「類」用於有情眾生而言，應作「業」解，隨「類」即是隨「業」。緣起的世界是一體無二，由一而生萬法，森羅萬象，都包含在內，不一不異，同中有異，異中有同，其性都是無常、無我、無自性。緣起的事物本身沒有大小、善惡、好壞等分別，為平等不二，由心決定一切，生起萬法。法界性是一心所化，眾生循業隨類而解，各述其狀，但都不離一音。法界眾生都是循業發現，隨業而解，各類眾生隨業隨類而解，各現其形，各述其狀。所以，每一眾生都在演唱同一法界性，其展現方式隨業、隨類各解，都不一不異。

佛陀了知眾生根性差別，而隨類教化，以四悉檀說法，為大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行（如上第一偈）。而眾生聽聞法要，各各隨業隨類，隨各各根性

⁸⁴ 參見《注維摩詰經》，後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊，頁 333 下~334 上。

⁸⁵ 梵文：ekaj ca vacaj bhagavan pramubcase nanarutaj ca parsad vijanati yathasvakaj cartha vijanate jano jinasya avenikabuddhalaksanaj // ekaya vacaya udiritaya vasesi eke apare nivivyasi akaj ksataj kaj -ksagamesi nayakah jinasya avenikabuddhalaksanaj //參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 24。

⁸⁶ 參見《四教義》，隋智顛撰，《大正藏》第四十六冊（No. 1929），頁 767 下。

而解，好布施者，喜聞布施，行布施波羅蜜；好持戒者，喜聞戒法，行持戒波羅蜜；好禪定者，喜聞定法，行禪定波羅蜜；好四聖諦因緣法者，喜聞其法，行八正道，不同根性者各隨所好，歡喜信受，各受其利（如上第二偈）。第三偈，僧肇所解為，眾生聞苦報，則恐懼怖畏，聞涅槃妙果，則歡喜，聞依正二報不淨，則厭離世間和色身，聞法相明了，則斷疑生信。另僧叡則解釋說：「如說一苦法，生四種心。有人聞苦，生怖畏；有人聞苦，識苦為苦；有人聞苦，厭患生死；有人聞苦，知實是苦，斷疑網也」。⁸⁷此都在說明眾生因業、因根性、因知見、價值觀不同，其所證的意義和所證即不同，如「一雨普潤，稟受不同，三獸渡河，證有深淺。」明白法界性是一心所化，緣起緣滅，無常即是此世間的常，心一淨如如，離分別執著，當下所見都是唯一，一即無分別對立，離假離真，進而證入真如，一真一切真。心清淨如如，回到本來，捨妄乃真，沒有一法可以綁住，則無病，就不會受外境影響。如《六祖壇經》云：「三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有。」⁸⁸佛說三藏十二部經都是講同一法界性，眾生有病，才會有三藏十二部經；眾生無病，佛即不用多說。

(三)是盲者過，非日月咎

關於「心淨則佛土淨」，這裡有一重要的問題，即是尊者舍利弗聽聞佛陀所說後，心起所念，既然菩薩「心淨則佛土淨」者，為何世尊的佛國土雜穢若此？難道是世尊在行菩薩道時，心不清淨嗎？佛陀大弟子中智慧第一的舍利弗尊者，⁸⁹明白了心淨則佛土淨的道理，知道佛心若不清淨是不會成佛的，可是現已成佛了，為何現在所見的國土是如此的不清淨呢？尊者舍利弗是佛弟子中智慧第一，且是本經眾大弟子中之上首，在諸多佛典中都扮演著為眾人請法之角色。因此，筆者認為，舍利弗尊者，是不會懷疑測量佛智的，各梵漢版本都是說「承佛威神」，應是佛陀與舍利弗尊者知道大眾中有此心念，才會有藉由智慧第一的舍利弗尊者為大眾向佛陀請示之因緣。佛陀在許多經教中一再向弟子說明，此娑婆世界為五濁惡世，人壽一百歲，此地眾生三毒業重，所感世界應是不淨的世界，可是依佛所說的「心淨則佛土淨」，而娑婆世界又是佛所教化的國土，應是清淨的，這樣佛所說的不是自相矛盾嗎？如此，後世眾生更會疑惑了。

⁸⁷ 參見李翊灼校輯，《維摩詰經集註》，台北：老古出版社，1995，頁 57。

⁸⁸ 參見《六祖大師法寶壇經》，元宗寶編，《大正藏》第四十八冊（No. 2008），頁 351 上。

⁸⁹ 尊者，梵語為 *ayusmat*，譯為具壽、命者、慧命、長老、尊者；舍利弗，梵語為 *variputra*，*vari* 是舍利，一種鳥的名稱，*putra* 是兒子，意為舍利之子。

此時，佛知道了尊者舍利弗及大眾之心所念，即向尊者舍利弗說了這番話：

「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」。⁹⁰

此段經文梵漢版本內容相近，梵文原意為：

「像這樣你之意如何？舍利弗啊！難道生盲者看不見日月，是日月的過失嗎？」舍利弗說：「不也，世尊！此非日月之過失，這是生盲者的過失。」佛陀說：「確實如此，舍利弗啊！眾生的無明罪過看不見如來的佛國土嚴淨莊嚴，於此中不是如來的過失，舍利子！如來的清淨國土，而你們沒看見」。⁹¹

肇曰：「日月豈不明？不見自由瞽目。佛土豈不淨？罪穢故不睹。」生曰：「日月之照，無不表色，而盲者不見，豈日月過耶？佛亦如是，……而眾生有罪，故得斯穢，不見之耳，非佛咎也。」⁹²佛陀在此以生盲者和日月來比喻，為何眾生看不見佛國土清淨的原因。「生盲者」，梵語為 *jatyandha*，*jaty* 是生、生來之意，*andha* 為盲人。生盲者是自出生即看不到光和色彩，不知日月之光和色彩為何物，光和色彩雖然近在咫尺，但對生盲者而言卻很遙遠。真理和淨土也是一樣，生盲者比喻無明眾生，眾生所見的世界是現在所見的樣子，其他的世界是看不到的，若非佛菩薩的示現淨土，開示真理，眾生無始劫都無法知道。從生盲者和日月的比喻，是告訴眾人：1. 人的知見、經驗和價值觀就如同生盲者：人因為無明，無法明白法界性和真理，無法明白世間無常、無我、苦、空的真相，常以人的知見、經驗和價值觀看待他人，看待眾生、看待世界，因而容易起惑、生疑、造業。由於無明，使人與人之間的相處，無法善解，觀察不到氛圍，容易誤判，因此有錯誤的行為，發生爭執和戰爭。佛陀是告訴眾人，因為自心不淨，才有人的知見、經驗和價值觀，所以無法看到真相，無法看見佛國土清淨，故人的知見是不能用的。2. 真理即在當下，淨土即在自心：生盲者的世界，即是黑暗，沒有色彩，人的世界，即是無明，看不到真相。眾生因為妄想分別，心才會狹窄不平，不淨若此，無法看到佛與自性佛國土之清淨。若能自淨其意，擴充心量，離開分別，則淨土自現。

⁹⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 538 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 520 中~520 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 559 下~560 上。三漢譯本大義相同。

⁹¹ 參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 42。

⁹² 參見《注維摩詰經》，後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊，頁 337 中。

接著，初禪天主螺髻梵王向尊者舍利弗說了這番話：

「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」。螺髻梵言：「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」。⁹³

螺髻梵王，梵語為 *jati-brahma*，*jati* 是結髮、持髻、辮髮之意，*brahma* 指梵天。此段螺髻梵王說（梵文新譯）：「尊者舍利弗！你不應說世尊的這個佛國土是不清淨。舍利弗！譬如自在諸天神的宮殿莊嚴，與我等見到釋迦牟尼佛世尊的佛國土莊嚴無異。」⁹⁴這裡《梵文本》沒有 *tat kasya hetoh*（什麼原因？），而《支謙本》也未見，但《羅什本》、《玄奘本》則有「所以者何」。玄奘翻譯風格為依照梵文直譯不漏，也許玄奘與羅什當時所看到的版本都有這段話，或者是玄奘直接依羅什所翻。因為這在《玄奘本》中可常見玄奘所翻和羅什接近，此頗不符合玄奘之風格。那時，當螺髻梵王說此語後，舍利弗讚嘆螺髻梵天作是念（梵文新譯）：「我們看見此為高低不平，為荊棘、深坑、山峰、溝谷以及糞便穢濁之物所充滿的大地。」螺髻梵王說：「難道不是因為尊者舍利弗的心有高下，認為佛智慧意樂不清淨，而見到如此的佛國土」。⁹⁵這裡所說的佛智慧意樂，即是說佛的智慧知見。人的知見、經驗是分別對立，諛曲不平的，而佛智慧則是直心、真心、平等、無分別。眾生的心不淨染污，高低不平，所感的娑婆世界之國土才會是丘陵坑坎，荊棘沙礫，土石諸山，穢惡充滿。眾生如能依佛智慧知見，不用肉眼人形知見經驗看世間，則所見就會不同。

當螺髻梵王說到「心有高下，不依佛慧」時，佛陀以盤腿時的腳趾敲踏地面，那時，三千大千世界安住於眾多百千珍寶所積聚、裝飾的狀態。當時這個佛國土顯現之狀態，譬如寶莊嚴如來的無量功德寶所莊嚴的世界一樣，在那裡的一切會眾，

⁹³ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 538 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 520 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 560 上。三漢譯本大義相同。

⁹⁴ 梵本：atha khalu jati brahma sthaviraj variputram etad avocat / ma bhadanta-variputra tathagatasya-apariuddhaj buddha-ksetram idaj vyaharsit / tadyathapi nama variputra vavavartinaj devanaj bhavanavyuhah idrwan vayaj buddhaksetragunavyuhan bhagavatah wakyamuneh pawyamah / 參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 44。

⁹⁵ 梵本：atha khalu stavirah variputro jatina jati brahmanam etad abhavat : vayam punar brahman_imam mahaprthivim utkulanikulam kantakaprapata-giriwekhara wabhra- guthodigallapratipurzam pawyamah/ jati brahmaha aha : nunaj bhadanta-variputrasya utkulanikulaj cittaj apariuddha-buddha-jbanawayaj yene_drwaj buddha-ksetraj pawyasi/。同上註，頁 44。

各自見到不可思議的證得安坐於珍寶蓮花上。⁹⁶這裡提到的百千珍寶嚴飾並不是強調這些無常世俗性的珍寶，佛國土常以百千珍寶來形容，是以此世間人所認為最殊勝莊嚴之物來形容佛陀之智慧內涵與佛土之嚴淨豐富。佛的心地國土清淨莊嚴如世界一切珍寶般純淨無瑕，這是形容佛淨土之內涵。淨土的内涵就是清淨平等莊嚴，沒有對立，西方極樂世界的內涵亦是清淨平等，沒有對立煩惱恐懼，十方世界諸佛，內涵都是清淨圓滿究竟莊嚴的。西方黃金琉璃鋪地，世間最殊勝的寶物是西方的地，可見西方是極殊勝，清淨不變的；西方七寶八功德水樓閣寶樹莊嚴，是由於佛陀因地福德圓滿，事相莊嚴所感而營造。西方淨土是以無分別、平等清淨的佛心所鋪陳，佛具一切功德智，福慧理事圓滿，因此成就殊勝莊嚴、清淨豐富的極樂淨土。原本眾弟子所見之娑婆國土是穢惡不淨，但當佛陀以足指按地，即時三千大千世界顯現出無量功德寶莊嚴土，與會大眾皆親見此國土之莊嚴清淨。這是什麼原因？此時佛陀向尊者舍利弗說了這番話：

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」。⁹⁷

佛陀強調「若人心淨，便見此土功德莊嚴」，因為眾生心分別雜染不淨，所見之世界也是雜染不淨。眾弟子因承佛威神，佛陀以清淨說法加持力，令聽聞說法者，當下頓時清淨，故同時皆能看見佛國土之嚴淨。因此，所謂淨土，並不是只如一般人所想的只有西方極樂世界等存在的理想佛國土，淨土就在眾生的心淨品質，即使在這穢土當中，眾生心如佛一樣清淨，即是佛土淨。故西方不在他方，而在當下，西方清淨莊嚴，當下就要清淨莊嚴，才能如實照見真相。所以，淨土不在於相上國土之性質，而是在眾生心地的本質為何，此心正是清淨理想國土的存在，心淨則佛土淨，

⁹⁶ 參見《維摩詰所說經》：「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。」《大正藏》第十四冊，頁 538 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 520 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 560 上。三漢譯本大義相同。梵本：atha khalu tasmin samaye ayaj tri-sahasra-maha-sahasro lokadhatur aneka-ratna-wata-sahasra-saj cito aneka-ratna-wata-sahasra-pratyarpitah saj sthito abhut / tad-yatha-api nama ratna-vyuhasya tathagatasya-ananta-guna-ratna-vyuhoh lokadhatus tadrwo ayaj lokadhatuh saj - drwate sma / tatra sa sarvavati parasad awcaryaprapta ratnapadmanisannam atmanaj saj janite sma /。參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 46。

⁹⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 538 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 520 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 560 上。三漢譯本大義相同。

佛陀在何處，淨土即在何處。如《華嚴經·普賢三昧品第三》云：「一一微塵內，佛刹如塵數，菩薩共雲集，國土皆清淨。世尊入涅槃，彼土莊嚴滅，眾生無法器，世界成雜染。若有佛興世，一切悉珍好，隨其心清淨，莊嚴皆具足。」⁹⁸這就是為何佛說諸天人同用寶器食時，隨諸天福德之不同，所見飯色即有不同，這也是因為心的本質品位不同所致。當心清淨如如，則感清淨的法，所見世界皆是淨土，無雜染。

此段經文有一個較難理解的問題，就是為何佛陀會說：「我佛國土，常淨若此，欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳？」（此段《玄奘本》為：欲成熟下劣有情，是故示現無量過失雜穢土耳）既然淨土、穢土，皆眾生心之所變現，土隨心現，故心淨則土淨，心穢則土穢。但是為何佛陀會說穢土是佛所示現呢？為何佛陀會說此土之不淨，為佛欲度中下劣人之故而示現不淨呢？《遠記》云：

眾生見穢見淨實由自業，然其所見見於佛土，良以佛土淨妙無礙，能隨眾生現種種相，如淨妙珠，能隨眾緣現種種色，佛土隨緣，令人異見，故說為度下劣人故，示不淨耳。喻中諸天喻見土人，天福不同，見飯各異，人行不同，見土各別，故取為喻。⁹⁹

眾生見穢、見淨，都與眾生自己之業力有關，故所見國土之淨穢與否，都和心的淨穢有關，心淨所見的國土清淨，心穢所見的國土垢穢，淨穢在心，與器世間無關。若依字面解釋，此國土不淨相，是佛陀所示現之不淨，為了要度化中下劣人，因此示現不淨；因為「佛心淨則佛土淨」，所以此佛國土應是清淨國土，此國土的種種穢濁苦受，都和此土的眾生無關了。如依此解釋，則與前述業感緣起，「物以類聚」、「界與界聚」，眾生業力與「界」相應的道理相互矛盾了。故若以此解讀，即陷入了人的知見經驗，而不是依佛智慧覺性了。因為，從前述生盲者和日月比喻的論點來看，生盲者是自出生即看不到光和色彩，而日月之光明是無私的照耀在此國土上，毫無遮掩，生盲者不見，是生盲者眼盲所致，眼明者即可見，與日月無關。所以，佛陀如此說，是告訴眾生：

1.佛菩薩視一切眾生，悉皆平等，深心意樂清淨，不依佛智慧意樂，則無法見到國土的清淨莊嚴，佛的清淨是要有佛的知見才能得知。眾生因為無明妄想，顛倒執著，分別對立，心有高下，以人的肉眼、知見、經驗和價值觀，無法測量佛的智慧

⁹⁸ 參見《大方廣佛華嚴經》（卷七），《大正藏》第十冊，頁 38 中。

⁹⁹ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 439 中。

意樂清淨。眾生不見佛國土清淨，是眾生無明業力，及顛倒知見所致，非如來咎。

2. 眾生渺小，如在甕底，不知道外面的世界，不知此世界是無常、苦、空、無我的真相，不明白因業力而在三界中流轉。人在此世間生活，對所有的苦受樂受，不知緣由，已經習以為常，甘之如飴。佛來此世間成佛，展現清淨平等，悲智願行等德行，才顯出眾生的不淨，令眾生明白自己的不淨。眾生（生盲者）依此才明白這世界不是唯一，另有清淨的佛國土，有三界諸天，及三惡道等不同界域。

3. 眾生因為離開真相，離開清淨太久遠，不知本心為何？不知生死流轉之因為何？更不知能夠離開生死，已將生老病死苦當成是固定的命運，無法改變（宿命論）或認為人生只有一世，或將諸天作為究竟解脫處。因為佛的示現清淨，凡夫眾生才知道己身不淨，此國土無常不淨，才能思出離。若以眾生的知見而言是無法知，無法證，僅上根器者能自證知。諸佛菩薩為療眾生病，成就眾生，入生死海，在此示現成佛，示現疾病，示現人生必有生老病死，所有的八相成道過程都是佛的示現。因此，佛陀是要讓凡夫眾生知道自己因業力和合的不淨，才說是一種示現。

本節中探討了唯心淨土之意義、淨土與穢土的演變及《維摩詰經》「心淨則佛土淨」思想之意涵，從中可以發現到其共通關係與內涵。中國天台、華嚴、禪宗等依據《維摩詰經》與各自重視的大乘經典內容，提出了心為一切根源，淨土與現實世界相即不二，淨土實存在於眾生心中的唯心淨土主張。學者楊曾文認為「心淨則佛國淨」，特別強調修行者的心性修養，宋代以後雖然禪、淨結合密切，但一些禪僧所主張的「己性彌陀，唯心淨土」的著眼點仍是自己的心性。他指出，直心、深心、菩提心是菩薩淨土，這是從因生果的角度講的，如果修行菩薩能具有坦蕩正直之心、深信之心和發願達到覺悟之心，就會有相應的行為，相應的功德成就。受其教化的眾生也會具有清淨的直心、深心、菩薩心和相應的行為，這樣在他們成佛造就自己的佛國時，來生其國的眾生也是清淨的，於是佛國也是清淨的。¹⁰⁰楊曾文強調天台智顛、三論吉藏等雖然在淨土的各種解釋上存在很多差別，但不少的論述都認為真如法性是一切淨土的本體、本源，稱之為「真土」、「法性土」、「常寂光土」等。並認為它可以有不同的表現，如淨土與穢土是「一質二土」的說法，是相當有影響的

¹⁰⁰ 參見楊曾文著，〈人間淨土的思想與不二法門〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁 183~186。

一種說法，這種說法與前述《維摩詰經》的說法是一致的。¹⁰¹陸揚指出，《維摩詰經·佛國品》中「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨」，主要是強調佛土之淨穢，不在於佛土之間性質上的差別，而在於心淨與否，這為中土「唯心淨土」的思想提供了最為重要的理論基礎。¹⁰²方立天認為大乘佛教唯心淨土思想的闡揚與流傳，是佛教淨土觀念在中國發生轉型的重大標誌，禪宗的唯心淨土思想，在思維格局上與天台宗的「一念三千」、唯識宗的「唯識所變」以及華嚴宗的唯心回轉思想有著共同之處。¹⁰³天台、華嚴宗等都提出了各自的淨土主張，並說明了菩薩之果位階次，《維摩詰經》雖然與中國禪宗都未具體談到菩薩果位之問題，但《維摩詰經》內容所說與禪宗主張所不同的，就是在淨土行上有明顯之次第開展。菩薩從初發心到成佛的過程，具有橫、豎兩義，頓漸不二之修行階次與心行，發菩提心的菩薩，必須修行淨佛國土，饒益眾生，才能成熟佛果，完成淨土之行。

第三節 《維摩詰經》的菩薩淨土之行

菩薩「隨其心淨，則佛土淨」，而要到達心地究竟清淨，則要從嚴淨國土，完成諸淨土之行，泯滅分別，悟入不二，才能證入不可思議解脫，畢竟佛果。本節依〈佛國品〉之內容，探討菩薩建立淨土之因、建立淨土的方法，以及解析淨土行之次第。

一、建立淨土之因

《維摩詰經·佛國品》中佛陀總答寶積「菩薩淨土之行」時，強調「心淨則佛土淨」，闡明眾生淨穢與否存於一心之造作，心決定了眾生的本質，而在回答「淨土之行」前，首先說明何者是「菩薩佛土」（《羅什本》）。佛陀總答寶積云：「眾生之類是菩薩佛土」（《支謙本》譯為「蚊行喘息人物之土則是菩薩佛國」；《玄奘本》譯為「諸有情土是為菩薩嚴淨佛土」；《梵文本》為「善男子！眾生土是菩薩的佛國土」¹⁰⁴。接著解釋原因，並舉例說明：

¹⁰¹ 同上註，頁 189。

¹⁰² 參見陸揚著，〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會的關係〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁 212。

¹⁰³ 參見方立天著，〈人生理想境界的追求——中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁 296-298。

¹⁰⁴ 梵本：satva-ksetram kulaputra bodhisatvasya buddha-ksetram。參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 538 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 520 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 559 上；大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 30。

《羅什本》	《玄奘本》	《梵文本》
1.隨所化眾生而取佛土 2.隨所調伏眾生而取佛土 3.隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土 4.隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。	1.隨諸有情增長饒益，即便攝受嚴淨佛土 2.隨諸有情發起種種清淨功德，即便攝受如是佛土 3.隨諸有情應以如是嚴淨佛土而得調伏，即便攝受如是佛土 4.隨諸有情應以如是嚴淨佛土悟入佛智，即便攝受如是佛土 5.隨諸有情應以如是嚴淨佛土起聖根行，即便攝受如是佛土。	1.如菩薩對於有情們聚積的程度，則獲取那種程度的佛國土 2.像有情們的調伏那樣，獲取那樣的佛國土 3.像有情們用以進入佛智那樣的佛國土的進入，獲取那樣的佛國土 4.像用以生起有情們的聖相根那樣的佛國土的進入，獲取那樣的佛國土。
所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。	所以者何？諸善男子，菩薩攝受嚴淨佛土，皆為有情增長饒益，發起種種清淨功德。	什麼原因呢？善男子！菩薩們的佛國土是生自有情的利益者。
譬如有人欲於空地造立宮室，隨意無礙，若於虛空終不能成。	譬如有人欲於空地造立宮室或復莊嚴，隨意無礙，若於虛空終不能成。	譬如，寶積！如果一個人想要建造怎樣的虛空，則可建造那樣的虛空，而虛空不可被建造，也不可被裝飾。
菩薩如是為成就眾生故願取佛國，願取佛國者非於空也。 ¹⁰⁵	菩薩如是知一切法皆如虛空，唯為有情增長饒益，生淨功德，即便攝受如是佛土，攝受如是淨佛土者非於空也。 ¹⁰⁶	菩薩如此了知像虛空般的一切法後，為了成熟眾生，如果想要建設怎樣的佛國土，則可建設那樣的佛國土，而虛空般的佛國土不可被建設，也不可被裝飾。 ¹⁰⁷

在說明為何「眾生之類是菩薩佛土」時，《玄奘本》列出五項，而《羅什本》同《梵文本》皆列出四項（《支謙本》也是四項）。《玄奘本》前二項，意思與《羅什本》、《梵文本》第一項接近，其餘部份各譯本大義相同。從這些原因中可知道，當菩薩了知像虛空般的一切法後，也就是明白虛空一體，明白法界性，明白業力的面貌，

¹⁰⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 538 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 520 上。《支謙本》：「菩薩欲教化眾生，是故攝取佛國；欲使佛國人民盡奉法律，故取佛國；欲使佛國人民入佛上智，故取佛國；欲使佛國人民見聖典之事而以發意，故取佛國」。

¹⁰⁶ 參見《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 559 上。

¹⁰⁷ 參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 30。

明白眾生累世的苦後，為增長饒益有情眾生，因此發願要「嚴淨佛國土」，而有「菩薩淨土之行。菩薩應眾生根機，針對眾生之所執加以調伏教化，破除其根深蒂固之經驗習氣，令眾生發起種種清淨寬廣心，深心意樂佛乘，修種種正行，增長善根、菩薩聖根，使有情成熟，離開業海。當菩薩成熟饒益有情時，同時反聞自性成熟饒益自心，內外嚴淨，悟入佛果。菩薩如是為了成熟眾生，而發願建設佛國土，當覺行圓滿時，則可建設那樣的佛國土。而虛空般的佛國土不可被建設，也不可被裝飾，皆為饒益有情故，而建設那樣的佛國土。如《肇注》云：「淨土必由眾生，譬立宮，必因地。無地、無眾生，宮、土無以成。」¹⁰⁸又生曰：「造立宮室，譬成就眾生也。空地，是無妨礙處，譬取無穢，穢則礙也。若於虛空，終不能成。於虛空，謂無物可用作宮室也，譬如自造國無眾生可成。」¹⁰⁹眾生的苦惱疾病，才是佛菩薩所關懷，各類的眾生世界，就是菩薩們修行佛國淨土的依據，菩薩離開了眾生，就無淨土可立了。佛陀依眾生不同根機契理契機教化，創立僧團，制定戒律，令佛法能長久住世，就是要世人得到受用。一方面期能防非止惡，不令人心惡化，互相殘害，最後害人害己；另一方面就是要淨化人心、成熟饒益有情，令眾生出離生死。因此，眾生的苦惱，是佛菩薩所關懷，各類的眾生世界，就是菩薩們修行淨土的緣起，故一切的眾生就是菩薩的淨土。這就是為何「發阿耨多羅三藐三菩提心」的菩薩，必須修行「淨佛國土」，修行「菩薩淨土之行」之原因。《基疏》云：

「凡土有二：一有情世間、二器世間。聖土有二：一菩薩、二寶方。合此二種，假名為土。離有情等，無別土故。由有有情，方有器界。有情成菩薩，器界及寶方。菩薩本欲化諸有情，令得出世，方便變穢而為寶方。根本不為變器成淨土，器是末故，所以今標諸有情土，是為菩薩修行所嚴清淨佛土。故俗亦言人為邦本，本固邦寧，即同於此。舊云眾生之類是菩薩佛土，文義不同，嚴淨當來成佛之土，名淨佛土，非菩薩時已名佛土」。¹¹⁰

窺基在疏中強調羅什譯稱「眾生之類是菩薩佛土」，是指菩薩嚴淨當來成佛之土，名淨佛國土，並非菩薩時已名佛土。「淨佛國土」是菩薩自覺覺他、自利利他，成熟自心、成熟有情之工程，修行淨土無內外，是自他一體之功夫。當菩薩明白虛空一體時，自性菩提心生起，視眾生為自己的孩子，無內外，在成熟有情的過程中，也同

¹⁰⁸ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 335 中。

¹⁰⁹ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 335 中。

¹¹⁰ 參見《說無垢稱經疏》（卷二），《大正藏》第三十八冊，頁 1023 上~1023 中。

時成熟自己，當自覺覺他、自利利他，覺行圓滿時，即成就無上正等覺。十法界爲一心所化，什麼心感應什麼法，什麼法造成什麼樣的世界，菩薩明白心和業力的面貌，在眾生未成熟前令心有安住之地，即會建立淨土。故眾生病則菩薩病，即有一眾生存在，菩薩「淨佛國土」之工程就不會停。

二、建立淨土的方法

俗語說：「萬丈高樓，平地起」，爲了要建造一座供人居住的高樓大廈，必須要先知道建造的方法，待萬事具備，開始肇基，方能成事。菩薩淨土之行，是有關淨土建立的方法、方向與行動力，菩薩明白心、佛、眾生爲一體無差別，一心即眾生心，無內外，造業由心起，修行必由心修。因此，發阿耨多羅三藐三菩提心的菩薩，修行「淨佛國土」，必需自覺覺他，令「眾生淨」（離一切相）；爲令「眾生淨」，則當「行淨」；而「行淨」，則當先「自淨」其意；「自淨」其意，必當發以真心發「菩提心」。所以菩薩淨土之行即是：「發菩提心」→「自心淨」↔「眾生淨」→「佛土淨」的關係，也就是以各種「淨土之行」令自他有情「行淨」（化彼同自，內外統一）。¹¹¹因此，「發阿耨多羅三藐三菩提心」菩薩，必須修「菩薩淨土之行」。惠敏法師在〈「心淨則佛土淨」之考察〉一文中，也舉《法華經》卷二〈信解品第四〉聲聞弟子們所說：「已得到涅槃，無所堪任，不復進求阿耨多羅三藐三菩提。……但念空、無相、無作，於菩薩法遊戲神通，淨佛國土，成就眾生，心不喜樂。」（大正九，頁 16 中）另重頌亦說：「我等內滅，自謂爲足，唯了此事，更無餘事，我等若聞，淨佛國土，教化眾生，都無欣樂，所以者何，一切諸法，皆悉空寂，無生無滅。」（大正九，頁 18 中）故「發阿耨多羅三藐三菩提心」菩薩，必須修行「淨佛國土」。¹¹²

《肇注》云：「土之淨者，必由眾生；眾生之淨，必因眾行。直舉眾生，以釋土淨，今備舉眾行，明其所以淨也。夫行淨，則眾生淨，眾生淨，則佛土淨，此必然之數，不可差也。」¹¹³所謂「行淨」，即是一種發自真心的行動力（心、行），也就是修行淨土的實踐法門，是自覺、覺他，更是自利、利他之行（工程）。如《大智度論》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

¹¹¹ 參見《注維摩詰經》：「菩薩心既直，化彼同自；自土既成，故令同行斯集。此明化緣相及，故果報相連，則佛土之義顯也。」《大正藏》第三十八冊，頁 335 中。

¹¹² 參見釋惠敏著，〈心淨則佛土淨之考察〉，頁 225。

¹¹³ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 335 中。

淨道。以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界。」¹¹⁴ 此即是強調，所有修行實踐法門，必需自淨其意，並令眾生行清淨道，是一種自覺、自利、覺他、利他之行，自覺才能自利，覺他才能利他。

(一)「淨土之行」

依據《羅什本》與《支謙本》，「淨土之行」（「行淨」）有十七種，¹¹⁵《玄奘本》、¹¹⁶《梵文本》，¹¹⁷以及《藏文本》都有十八種。以下茲將《羅什本》、《玄奘本》、《梵文本》列表比對整理如下：

《羅什本》十七「淨土之行」內容	《玄奘本》十八「淨土之行」之內容	《梵文本》十八「淨土之行」內容
	第一段：菩提心、意樂、加行、上意樂。	
1.直心：不諂眾生	1.發起無上菩提心土：一切發起大乘有情	1.意向（樂）土：不諂曲的有情
2.深心：具足功德眾生	2.純意樂土：所有不諂，不誑有情	2.強烈意向（樂）土：累積一切善資糧的有情
	3.善加行土：發起住持妙善加行一切有情	3.精勤(加行)土：安住一切善法的有情
3.菩提心：大乘眾生	4.上意樂土：具足成就善法有情	4.殊勝的發菩提心：大乘發趣的有情
	第二段：六度(止息諸障)	
4.布施：一切能捨眾生	5.修布施土：一切能捨財法有情	5.布施土：能施捨一切的有情
5.持戒：行十善道滿願眾生	6.修淨戒土：圓滿成就十善業道意樂有情	6.持戒土：圓滿一切意樂的、持守十善道的有情
6.忍辱：三十二相莊嚴眾生	7.修安忍土：三十二相莊嚴其身、堪忍柔和、寂靜有情	7.安忍土：獲得三十二相莊嚴身、堪忍柔和、寂靜的有情
7.精進：勤修一切功德眾生	8.修精進土：諸善勇猛精進有情	8.精進土：善追求勇猛精進有情

¹¹⁴ 參見《大智度論》，龍樹菩薩造，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第二十五冊（No. 1509），頁 418 中。

¹¹⁵ 參見《維摩詰所說經·佛國品》，《大正藏》第十四冊，頁 538 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 520 上~520 中。

¹¹⁶ 參見《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 559 上~559 下。

¹¹⁷ 參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 32~38。

8.禪定：攝心不亂眾生	9.修靜慮土：具足成就正念、正知、正定有情	9.靜慮土：具足成就正念正定有情
9.智慧：正定眾生	10.修般若土：一切已入正定有情	10.慧（知法）土：正定的有情
	第三段：發起	
10.無量心：成就慈悲喜捨眾生	11.四無量土：常住慈悲喜捨有情	11.四無量：安住於慈悲喜捨的有情
11.四攝法：解脫所攝眾生	12.四攝事土：諸有解脫所攝有情	12.四攝法：被一切解脫所攝受的有情
12.方便：於一切法方便無礙眾生	13.巧方便土：善巧觀察諸法有情	13.方便善巧：擅長於一切方便思惟(善巧觀察一切因緣)的有情
13.三十七道品：念處、正勤、神足、根、力、覺、道眾生	14.修三十七菩提分土：通達一切念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支，圓滿有情	14.三十七品助道法：通達於正確的四念處、四正勤、五根、五力、八正道、七覺支的有情
	第四段：迴向	
14.迴向心：得一切具足功德國土	15.修迴向土：其國具足眾德莊嚴	15.迴向心：萬德莊嚴佛國土被他見到
	第五段：寂靜	
15.說除八難：國土無有三惡、八難	16.善說息除八無暇土：其國永離惡趣無暇名	16.息滅八無暇的教說：斷絕一切惡道遠離八無暇的佛國土出現
16.自守戒行、不譏彼闕：國土無有犯禁之名	17.自守戒行，不譏彼土：其國無有犯禁之名	17.自己實行學處時，不訶責他人過錯：犯罪之語詞也不會存在於佛土裡
17.十善：命不中夭、大富、梵行、所言誠諦、常以軟語、眷屬不離、善和靜訟、言必饒益、不嫉、不意、正見眾生	18.十善業道極清淨土：壽量決定，大富、梵行、所言誠諦、常以軟語、眷屬不離、善宣密意、離諸貪欲、心無瞋恚、正見有情	18.十善業道極清淨：壽命決定的大富梵行者，說隨順真實之語，常以柔軟語，親友不離，善於調和諍訟，捨離嫉妒，心無瞋恚，具足正見有情

《基疏》依《玄奘本》將十八種「淨土之行」分為五段，¹¹⁸此五段是依淨土行之次第關係作區分，窺基並指出舊譯《羅什本》等在第一段四心中無第三的加行，

¹¹⁸ 參見《說無垢稱經疏》（卷二），《大正藏》第三十八冊，頁 1024 上。

僅有三心。爲何支謙與羅什僅譯三心，與其他梵、藏、奘譯本的四心不同？也許是前二譯所看的版本是不同的版本，但以《羅什本》第二「深心是菩薩淨土，菩薩成佛時具足功德眾生來生其國」。對照《梵文本》第二「強烈意向（增上意樂）的國土是菩薩的佛國土，當他證得菩提時，已累積一切善資糧的有情出生於佛國土」，及第三「精勤（加行）土是菩薩的佛國土，當他證得菩提時，安住一切善法的有情來到那個佛國土」。《羅什本》所譯深心，梵語爲 *adhyawaya*，即是增上意樂之意，也有心深廣、精勤、加行之意。而《梵文本》第二「累積一切善資糧有情」及第三「安住一切善法的有情」，都是指具足善法福德資糧之有情，與《羅什本》譯爲「具足功德眾生」（教界常將福德也稱作功德）意思有相通之處。筆者認爲，羅什在譯經時，似乎認爲深心可涵蓋此二心，因而將四心只譯作三心，因爲羅什譯經風格，常會將梵文原典重覆之處加以刪略，而支謙所譯又更爲簡略。另外，美國藏學家 R.Thurman 由藏本轉譯之英文譯本也是譯爲四心：1.意樂土 2.增意樂土 3.善加行土 4.發起無上菩提心土。¹¹⁹此四心與《梵文本》之名稱與順序都相同，而《羅什本》之順序也相同，僅《玄奘本》之順序和其他譯本不同，將第四心之「菩提心」列爲第一。而且羅什所譯其他十四項淨土行之內容順序均接近梵本，因此，羅什所譯三心，應是將《梵文本》之四心加以精簡而成。

(二)直心、深心、菩提心

經云：「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；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。」又云：「直心是道場無虛假故；…深心是道場增益功德故；菩提心是道場無錯謬故。」¹²⁰「菩薩淨土之行」是菩薩修行淨土的實踐法門，也是實踐菩薩道之行者必具備的，當中包括了心和行，有五戒十善、八正道、十波羅蜜等所有佛教修行的戒定慧三學，其中又以直心、深心、菩提心之三心爲根本。¹²¹智顛解釋三心

¹¹⁹ 參見 Robert A. F. Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakīrti*. U.S.A.: The Pennsylvania State University, 1976, 頁 16。

¹²⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 542 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 524 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 565 中。《支謙本》內容與其他譯本差異頗大，《玄奘本》爲：「淳直意樂是妙菩提，由此意樂不虛假故；發起加行是妙菩提，諸所施爲能成辦故；增上意樂是妙菩提，究竟證會殊勝法故；大菩提心是妙菩提，於一切法無忘失故」。

¹²¹ 馬鳴菩薩的《大乘起信論》也說到三心，如論云：「信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何爲三？一者直心，正念真如法故；二者深心，樂集一切諸善行故；三者大悲心，欲拔一切眾生苦故。」另外，《觀無量壽佛經》中也提到三心，如佛告阿難及韋提希：「凡生西方有九品人，上品上生者，若有眾生願生彼國者，發三種心，即便往生。何等爲三？一者至誠心；二者深心；三

者，即是三種菩提心：「一、觀四諦心名為直心；二、觀十二因緣心名深心；三、發四弘誓願心名大乘心。」¹²²

1.直心

直心，梵文為 *awayā*，依玄奘的解釋為意樂、純淨意樂，也就是對大乘佛法的喜好，心向佛道之意，也有不諂，不誑的意思。王開府解釋「直心」是指菩薩發菩提心後，有修學菩薩清淨之行之意樂，無求、無諂、無虛假，不生一切惡意，順此純淨的發心一往直前。¹²³《肇注》中什曰：「直心，誠實心也，發心之始。」肇曰：「直心者謂質直無諂，此心乃是萬行之本。」¹²⁴又曰：「直心者，謂內心真直，外無虛假，斯乃基萬行之本，坦進道之場也。」¹²⁵此「直心」在羅什、僧肇的解釋是指質直而無諂曲、無虛假之心，以及至誠的向道心，乃發心之始與一切萬行之根本。《遠記》云：「淨妙之果，虛心不得，故須宣說直心為因。直心有二：如《涅槃》：一、自行直，起行不虛；二、化他行直，利物不曲。此能得淨土之果。世尊因中而與果名，故說直心以為淨土，其猶世人說食為命，餘行皆爾。」¹²⁶淨影寺慧遠依照《大般涅槃經》解釋直心有兩種意義：一是自行直，自己起行真直，不虛偽諂曲，有過失即時懺悔不覆藏；二是化他直，菩薩教化眾生，不思不言眾生過，利物不曲。又眾生若有直心，則不為一闍提，是名佛弟子。¹²⁷由於吾等眾生，從無始以來，無明妄心，彎彎曲曲，如蛇相似，心從未直，若欲去妄返真，必須發直心。智顛《文疏》云：「直心者，觀四諦理，即是三三昧，離諸邪見曲，名直心也。……今明聲聞三三昧緣四真諦，能發無漏，斷諸邪見，亦名調直定。又四諦中有道諦，即是八正道，亦名八直道，離邪見曲，名直心也。」¹²⁸《基疏》云：「意樂，不雜惡名，純淨意樂，意樂內純淨故，有不諂曲，不虛誑，瑕悟眾生來生其國，內純善直修故。舊云直心，直

者迴向發願心。具三心者，必生彼國。」參見《大乘起信論》，梁真諦譯，《大正藏》第三十二冊（No. 1666），頁 580 下；《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第十二冊，頁 344 下。

¹²² 參見《維摩經文疏》，隋智顛撰，《卍續藏》第十八冊，頁 510 下。

¹²³ 參見王開府著，《〈維摩詰經〉中直心、深心及其相關概念的探討》，頁 107。

¹²⁴ 參見《注維摩詰經》，後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊，頁 335 中。

¹²⁵ 參見《注維摩詰經》，後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊，頁 363 下。

¹²⁶ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 436 上。

¹²⁷ 參見《大般涅槃經》（卷二十六）：「云何直心？菩薩摩訶薩於諸眾生作質直心，一切眾生若遇因緣則生諂曲，菩薩不爾。何以故？善解諸法悉因緣故。菩薩摩訶薩雖見眾生諸惡過咎終不說之，菩薩摩訶薩常讚人善不訟彼缺名質直心。復次善男子，云何菩薩質直心也，菩薩摩訶薩常不犯惡設有過失即時懺悔，於師同學終不覆藏。……以直心故信有佛性，信佛性故則不得名一闍提也，以直心故名佛弟子。若受眾生衣服飲食臥具醫藥種各千萬不足為多，是名菩薩質直心也。」北涼曇無讖譯，《大正藏》第十二冊（No. 374），頁 517 下~519 下。

¹²⁸ 參見《維摩經文疏》，隋智顛撰，《卍續藏》第十八冊，頁 510 下。

心之體，雖純意樂。無有癡直故。」¹²⁹智顛認為八正道，即名八直道，離邪見曲，即是直心，窺基解釋意樂舊名直心，即純淨意樂，不諂曲，不虛誑，不雜惡名。

直心，在中國也有相關的字義，從《說文解字》的解釋，「惇」，古文。「德」字的右上是個「直」字，右下是個「心」字，(十四一)就是「直」字的變形。「惇」，外得於人，內得於己也。從直，從心。也就是說，「直」字和「心」字，加起來就是「德」字，頗符合直心為萬行根本之內涵。在中國禪門叢林中，每以「平常心是道」為習慣用語。平常心就是「直心」，蓋日常生活中，見於平常之喝茶、吃飯等行住坐臥的一切都是道場，直心即是活在當下。直心簡單的說就是一念單純無邪的至誠向道心、正直之心。直心是眾生本具的最平常、純一、質直的真心，也是莊嚴道場的根本，直心如同在無量的煩惱染垢中，發現眾生本具有的自性真如之摩尼寶珠，體性光明潔淨。但凡夫眾生不用直心，無始劫來起惑造業，心生雜染，熏習吸納出生無數煩惱塵勞，使直心隱沒，我執一生即與萬象分離，不能了知本具有的清淨本來，無法用至誠無染的真心體證，出離煩惱。因為眾生不用直心，不斷吸納三毒，感應出諂曲分別不平之法，而出生在質礙高低不平之國土，與諂曲分別不平之眾生在同一國土出生，相應不已。佛菩薩見眾生其心諂曲，不識清淨自性，則為其說菩薩直心。直心，是菩薩行者在修行發心中最根本之法，是直接契入佛道之心，若眾生用直心，即可感應至誠純善之法，相應的即是直心的世界，當證得菩提時，與不諂眾生同生直心的菩薩淨土。就是在因中以直心為行，果中則感不諂曲眾生來生其國，成就菩薩淨土。雖然直心是菩薩淨土，但是凡夫的直心，畢竟與佛果的直心不同，還不是圓滿的直心，但已經接近直心。眾生的直心，是嚴淨佛土的直心，佛果的直心，是清淨平等無分別的真如。如《基疏》云：「佛眼大晴，青紺之色，仍有似環，周圍絞之，故以青紺蓮花為喻，已證第一淨意樂。意樂者，廣大阿世耶信勝解為體，佛意樂淨，無雜意樂，純利生故，勝過一切，故名第一。」¹³⁰

2. 深心

深心 (adhyawaya)，玄奘的解釋為增上意樂，也有具足成就善法之意，支謙譯為內性、正性、善性、眾善。什曰：「道識彌明名為深心。」肇曰：「樹心眾德深固，

¹²⁹ 參見《說無垢稱經疏》(卷二)，《大正藏》第三十八冊，頁1024中。

¹³⁰ 參見《說無垢稱經疏》(卷二)，《大正藏》第三十八冊，頁1020上。

故難拔深心也。……深心故德備也。」¹³¹此「深心」在羅什、僧肇的解釋是一切善法增廣。《遠記》：「深心對果辨因。信樂愍至，名曰深心。故《地論》言其深心者，謂信樂等。菩薩成等，明因得果。言具功德眾生者，深心是其諸行之因，能生諸德，以是力故，還令具德眾生來生。」¹³²淨影寺慧遠說明深心是信樂愍至，是諸行之因。智顛認為深心者，即是十二因緣觀心，因緣覺智慧深，於聲聞以觀十二因緣，觀智既深，能侵除習氣。¹³³《基疏》云：「凡修善時，發起增上猛利威勢，名上意樂，故其善法有情來生。」¹³⁴凡夫眾生，因我執深重，與萬象分開，有我相、人相、眾生相、壽者相，致心量狹小，與他人隔著多道圍牆，分別你我他，分別你家、我家，分別種族、膚色、貴賤、黨派、國家等相，以致不施善法。眾生不用深心，不行善法，即出生在心行不善之國土，與不善之人在同一國土出生，相應不已。直心專注思惟，即是深心，深心即是明白眾生一體，發起至誠向道心後的實踐，將心量擴大，令自心深邃、寬廣、浩瀚，將我放空，視自他為一體，生起善法，累積一切善資糧，並再精勤加行，恒持一切善法之心不退。佛菩薩因見眾生不行深心，則為其說菩薩深心。若眾生用深心，即可感應增上意樂善法，相應的即是深心的世界，當證得菩提時，與具足成就福德資糧善法眾生同生深心的菩薩淨土。

3. 菩提心

菩提心，梵語為 bodhicitta，支謙譯為弘其道意之心，諸梵漢版本也都稱為發起大乘心。什曰：「深心增廣正趣佛慧名菩提心，此皆受化者心也。受化者行致淨土，人又來生，以因緣成菩薩國。善有二種，一者行善、二者報生善，凡言來生其國具足善者，皆報生善也。」¹³⁵肇曰：「直心本行轉深則變為菩提心也，此心直正故所見不謬。」¹³⁶淨影寺慧遠云：「其求佛之心為大乘心，行能運通目之為乘，乘中莫加謂之為大。又佛菩薩名為大，大今所乘名為大乘。求此之意名大乘心。」¹³⁷《基疏》云：「發起天上菩提心土，乃至十善業道，是為淨修佛土者，通說有漏無漏二因相資，生于他受用土，亦可通說生變化淨土。」¹³⁸菩提心是指菩薩於初發心時，了知眾生

¹³¹ 參見《注維摩詰經》，後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊，頁 335 下。

¹³² 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 436 上。

¹³³ 參見《維摩經文疏》，隋智顛撰，《卍續藏》第十八冊，頁 510 下。

¹³⁴ 參見《說無垢稱經疏》（卷二），《大正藏》第三十八冊，頁 1024 中。

¹³⁵ 參見《注維摩詰經》，後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊，頁 335 下。

¹³⁶ 同上註，頁 364 上。

¹³⁷ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 436 上。

¹³⁸ 參見《說無垢稱經疏》（卷二），《大正藏》第三十八冊，頁 1029 下。

自他一體，而發起上求佛道，下化眾生的大乘心，對於一切大乘法不忘失、不壞滅、無錯謬。「菩提心」在梵漢版本都稱爲是發起大乘心之眾生，因此，此心主要是強調利他之行，爲自利之行之增上，也是菩薩道所重視的大悲他心。發菩提心就是要喚醒恢復本具之菩提心，若眾生發菩提心，相應的即是發菩提心的世界，當證得菩提時，與發趣大乘菩提心眾生同生菩薩淨土。

這三心之後，佛陀開示四無量心、迴向心，以及六度、四攝法、三十七道品、十善等諸行，諸行皆是修行淨土行的基本資糧，都應以發起三種菩提心爲根本。雖然，此心有三心、無量心、迴向心等，但其實都是一心，名有不同，但內涵相同，不一不異，如智顛《文疏》云：「通明三種心者，三心只是一心，名異義異耳」。¹³⁹又云：「今此三心只是一心，不與二、三藏、通教菩薩共，……菩薩修此三心，爲眾心之本，即是初心住於三德。若昔論三心，正感三身四教佛身之果也。今明依因三心，即感三土四種佛國也。」¹⁴⁰智顛認爲，發起三種菩提心，觀無作四諦，修八正道，即是佛性，即是自性清淨心中道之理，可離凡夫六十二見。故發菩提心、修八正道、六波羅蜜等就是啓動心行，實踐中道，即是「行淨」。八正道、六波羅蜜等即是行動力，就是破除人的知見無明之藥，佛如大醫王，爲治療眾生病，應病與藥，令得服行。菩薩爲饒益有情，爲眾生故入生死，令眾生離疾，故入世間，示現疾病，令眾生明白此世界爲苦，不能貪戀，應出離。出離的方式爲何？就是要有行動力。菩薩淨土之行，就是菩薩建立淨土的方法與成熟佛果之過程，吾人在隨順世間的過程中，應不妥協於世間肉眼的認知固執，修八正道、行六波羅蜜，將分別狹窄的心拉開，與眾生和爲一體，離一切見、一切相，一切分別，悟入佛無分別平等之知見。由於篇幅限制，淨土之行，只說明最基本的三心，其他諸行皆是發心之後的心行，就不多論述，僅在第六章當代實踐時，再針對菩薩行所重視的六波羅蜜之實踐加以探討。

三、淨土行之次第

建立淨土的修行的方法，有六度波羅蜜、三十七道品等行動力，但其根柢仍然

¹³⁹ 參見《維摩經文疏》（卷七）：「通明三種心者，三心只是一心，名異義異耳。所以者何？三心只是一自性清淨，因緣中道之理，亦非二邊邪曲，名之爲直；窮之難究源底，名之爲深，其性廣博，猶若虛空，目之爲大菩薩。雖觀四諦直心，不與聲聞共。菩薩無作四諦，修八正道，即是佛性。佛性者，即是自性清淨心中道之理，名真直心也，故此經云：『直心是道場，無虛假故。』若觀無作四諦，修八正道，即離凡夫六十二見，亦離二乘紆迴曲見，名真直心，當知直心正在此也」。《卍續藏》第十八冊，頁 510 下。

¹⁴⁰ 同上註，頁 510 下。

在於心。所以，欲得淨土，當先淨其心，如經云：

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。是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。¹⁴¹

上一段所說的十八「淨土之行」，都是修行淨土行的基本資糧，從凡夫位、見道位到修道位都應具足，缺一不可，並未有明確的修行階次。而此段經文，僧肇則說「此章明至極深廣，不可頓超」，當應「尋之有途，履之有序」，¹⁴²此明顯表達出修行的次第。以下就以《梵文本》對照《羅什本》、《玄奘本》之內容列表比對：

《梵文本》十三「階位漸次」內容	《支謙本》十一「階位漸次」內容	《羅什本》十三「階位漸次」內容	《玄奘本》十七「階位漸次」內容
1.發行(加行)	1.應此行(隨順)		1.菩提心
2.意樂	2.名譽(意樂)	1.直心	2.純淨意樂
		2.發行	3.妙善加行(發行)
3.增上意樂	3.善處(增上意樂)	3.深心	4.增上意樂
4.簡擇(善分別)	4.受其福	4.意調伏	5.止息
5.成就		5.如說行	6.發起(指修行)
6.迴向	5.分德(迴向)	6.迴向	7.迴向
7.方便	6.善權(方便)	7.方便	8.寂靜
8.國土清淨(國土轉淨明)	7.佛國淨	8.成就眾生	9.清淨有情(成熟有情)
9.眾生清淨	8.人物淨	9.佛土淨	10.嚴淨佛土
10.智慧清淨	9.淨智	10.說法淨	11.清淨法教
11.說法清淨	10.淨教	11.智慧淨	12.清淨妙福
			13.清淨妙慧
			14.清淨妙智

¹⁴¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 538 中~538 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 520 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 559 下。

¹⁴² 參見《注維摩詰經》：「什曰：『上章雖廣說淨國行，而未明行之階漸；此章明至極深廣，不可頓超，宜尋之有途，履之有序，故說發之始，始於直心，終成之美，則一切淨也。』」。《大正藏》第三十八冊，頁 337 上。

12.智慧實踐清淨			15.清淨妙行
13.自心的清淨	11.清淨(佛國淨)	12.心淨	16.清淨自心
		13.一切功德淨	17.清淨諸妙功德

從上表中可知《梵文本》與《羅什本》都是十三階位，¹⁴³《支謙本》為十一階位，而《玄奘本》則有十七階位。《支謙本》雖僅十一階位，但次第順序與《梵文本》較相近，《羅什本》的十三階位中，有幾個順序上與《梵文本》正好前後對調，如：「直心、發行」；「成就眾生、佛土淨」；「說法淨、智慧淨」，其他部份則內容接近。《玄奘本》之次第首先是承襲前四心，從第九之「清淨有情」開始之順序則與《羅什本》接近，但「智慧淨」部份，分為「清淨妙慧、清淨妙智」，而「清淨妙行」意思接近《梵文本》之「智慧實踐清淨」。《德格版藏文本》前三次第是 1.加行、2.增上意樂 3.思惟決定（善分別），與《梵文本》對照，少了意樂。¹⁴⁴另外，從美國藏學家 R.Thurman 之英文譯本來看，則是 1.菩提心、2.意樂、3.加行、4.增上意樂 5.思惟，前面增加了菩提心和意樂。¹⁴⁵此段經文，從以上各種梵藏漢版本對照，其內容都或有出入，但都以次第之方式到最究竟之佛果淨。有關此段淨土修行階次，淨影寺慧遠依據經中所列次第，配上菩薩之種姓、解行、初地、十地至佛果的十三修行階位，¹⁴⁶吉藏也將此十三位次第配以菩薩之階次。¹⁴⁷整理如下表：

¹⁴³ 參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 40。

¹⁴⁴ 參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 40。

¹⁴⁵ 參見 Robert A. F. Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakīrti*. U.S.A.: The Pennsylvania State University, 1976, 頁 17。

¹⁴⁶ 參見《維摩義記》：「隨其直心是種姓心，種姓以上心無邪偽，故名爲直。則能發行是解行心，解行發求出世間行，故名發行。隨其發行因前後起，得深心者，初地心也。初地以上，信樂愍至，故曰深心。隨其深心，則意調伏，是二地行。第二地中，持戒離過，名爲調伏。故彼二地，十直心中，宣說軟心、調伏心矣。隨其調伏，則如說行是三地行。依聞修宣，名如說行。故三地云，如說行者乃得佛法，不可但以口言，得淨入諸禪等。隨如說行，則能迴向，是其四五六地行，修習順忍，趣向無生，故曰迴向。隨其迴向，則有方便，是七地修習十方便慧，名爲方便，則成生者，還是七地，發起勝行，亦可七地修無量種化眾生德，名成眾生。隨成眾生，則佛土淨是八地行，八地修習淨佛國土名佛土淨。隨佛土淨，則說法淨，是九地行。九地辯才爲人說法，名說法淨。隨說法淨，則智慧淨，是十地行。十地成就智波羅蜜，名智慧淨。隨智慧淨，則心淨者，金剛心淨。隨其心淨因前起後，則一切功德淨，佛果淨也。由今剛心得一切淨功德矣。淨土之果，即是一切德淨所攝。」《大正藏》第三十八冊，頁 437 中~437 下。

¹⁴⁷ 參見《維摩經義疏》：「問：『隨其直心，終訖一切功德淨，可約位明不？答：略擬宜之。外凡初起十信，名爲直心。既有信心，則應修行，故內凡夫，名爲發行。初地已上，修治地業，名爲深心。二地持戒防惡，名爲調伏。三地依聞修定，名如說行。四地至六地，修於順忍，趣向無生，名爲迴向。七地習於十方便故，能成就眾生。八地修淨土佛國土，名佛土淨。九地辯才，爲人說法，名說法淨。十地成就智波羅蜜，名智慧淨。等覺地，即金剛心，名爲心淨。妙覺地，行願既圓，故一切功德淨。』」隋吉藏撰，《大正藏》第三十八冊，頁 930 上。

《羅什本》	《遠記》	《吉疏》
1.直心	種性已上(心無邪偽，故名爲直)	外凡(習於十方便)
2.發行	解行心(發求出世間，故名發行)	內凡(既有信心，則應修行)
3.深心	初地(信樂愍至，故曰深心)	初地已上(修治地業)
4.意調伏	二地(持戒離過，名爲調伏)	二地(持戒防惡，名爲調伏)
5.如說行	三地(依聞修定)	三地(依聞修定)
6.迴向	四、五、六地(修習順忍，趣向無生)	四、五、六地(修於順忍，趣向無生，名爲迴向)
7.方便	七地(修習十方便慧)	七地(習於十方便)
8.成就眾生	七地(修無量種化眾生德)	七地(能成就眾生)
9.佛土淨	八地(修習淨佛國土)	八地(修淨佛國土)
10.說法淨	九地(辯才爲人說法)	九地(辯才爲人說法)
11.智慧淨	十地(成就智波羅蜜)	十地(成就智波羅蜜)
12.心淨	金剛心(金剛心淨)	等覺地(即金剛心)
13.一切功德淨	一切功德淨(佛果淨)	妙覺地(行願既圓，一切功德淨)

惠敏法師在解釋這一段時，引用《大智度論》：「深心清淨故能教化眾生。何以故？是煩惱薄故，不起高心、我心、瞋心故，眾生愛樂信受其語。教化眾生故得淨佛世界。如《毗摩羅詰》佛國品中說：『眾生淨故世界清淨。』」（大正二十五，頁 657 中）認爲菩薩因爲深心清淨之因緣，眾生歡喜愛樂信受其語，如此菩薩即容易教化眾生，而成就眾生清淨；因眾生清淨故，所以能淨佛世界。因此，他將《維摩詰經》中 1.直心→2.發行→3.深心→4.意調伏→5.如說行→6.迴向→7.方便的部分，簡化爲《大智度論》之「深心清淨」，則成爲深心清淨→教化眾生（眾生清淨）→淨佛世界（世界清淨）。¹⁴⁸另外，惠敏法師又舉《大智度論》中所引《般若經》說：「云何菩薩淨佛世界，淨眾生故。…是爲菩薩住八地中具足五法。」（大正二十五，頁 416 下）及：「菩薩住七地中，破諸煩惱，自利具足。住八地、九地，利益他人。所謂教化眾生，

¹⁴⁸ 參見釋惠敏著，〈心淨則佛土淨之考察〉，頁 225~226。

淨佛世界。自利利他深大故，一切功德具足。」(大正二十五，頁 419 中)來比較七、八、九地菩薩的區別，與《遠記》與《吉疏》所說的七地(教化眾生)、八地(淨佛世界)的區別有所差異。¹⁴⁹然而，若以《梵文本》比對，其第八項以後次第為國土清淨(淨佛世界)、眾生清淨(成就眾生)、智慧清淨、說法清淨、智慧實踐清淨、自心的清淨(心淨、一切功德淨)，即可對照《般若經》所說之次第了。淨影慧遠與吉藏都是將十三「淨土之行」闡釋為菩薩自初發心到成佛的過程，而天台智顛則是以橫、豎兩義及通、別、圓三教來闡釋諸行。將豎義約前諸行，從直心豎明，由淺至深，成淨土因；依橫義由一一諸行皆至金剛心，心淨則佛土淨。另外，智顛將此十三行攝入觀心，觀中道法性即是直心，此一念心即橫具前十七種淨土之行，如此十三個次第，從相似位進入銅輪分證真實十三心，即於二土自行化他，與物結緣。¹⁵⁰

窺基解釋此段經文，於中合有十七展轉相，並將其分之為二：(一)初之八轉，為前述十八種淨土之行的次第展轉相：1.發菩提心→2.純淨意樂→3.妙善加行→4.增上意樂→5.止息(合牒前六度，止六蔽故)→6.發起(合牒前四：無量、攝事、巧便、菩提分法，發起自他二勝益故)→7.迴向→8.寂靜(合牒前三：息八無暇、自守戒行、十善業道，寂眾惡故)。十八番中，第十六息無暇，第十七自守戒行，嚴此二因，人無惡器，嚴餘十六因，器無惡人。¹⁵¹(二)後之九展轉相，明嚴土因所生勝果，於中有二：1.初之兩轉，明嚴前因感淨土果，以十八種淨土行嚴前因感勝眾生，令自他有情離惡修善而心淨亦清淨有情，因「諸有情土，是佛土故」，故為嚴淨佛土。2.後之七轉，明淨土成更生勝果，於中有二，又可依「轉法輪義」及「可施他義」兩種意義：(1)能化利益果：即清淨法教。①依轉法輪義，展轉相生，故有彼情土，既有嚴淨已，便能化他，故有法教；②依可施他義，彼有情土，既嚴淨已，便可以十地教而教化之，有情土淨，是十地故。(2)所化利益果：①依轉法輪義，法教既施，化生妙福，生天人中，受勝福故。次有漏聞思修三妙慧生，妙慧生已，無漏智起，無漏智起已，生無漏行，無漏行生已，即八識心一切清淨心。既淨心已，得果圓滿，無量妙德，無不具足，如是復名嚴淨佛土。②依可施他義，法教既施，有無漏福，受十王果等種種福故。次後復有無分別慧生，無分別慧生已，復有後得智生，後得智生已，無漏行生，無漏行生已，八識心淨，八識心淨已，萬德具足，遂致作佛。此願由嚴淨

¹⁴⁹ 同上註，頁 225。

¹⁵⁰ 參見《維摩經文疏》(卷八)，《卍續藏》第十八冊，頁 515 下。

¹⁵¹ 參見《說無垢稱經疏》(卷二)，《大正藏》第三十八冊，頁 1026 中~1026 下。

土因已，感淨土果生，感淨土果生已，生此勝果。¹⁵²以上區分整理如下表：

《基疏》十七「展轉相」內容			
一、初之八轉： 爲前述十八種淨 土之行的次第展 轉相	1.菩提心	發菩提心→	
	2.純淨意樂	純淨意樂→	
	3.妙善加行	妙善加行→	
	4.增上意樂	增上意樂→	
	5.止息	布施→淨戒→安忍→精進→靜慮→般若→	
	6.發起	四無量→四攝事→巧方便→卅七菩提分→	
	7.迴向	迴向	
	8.寂靜	息除八無暇→自守戒行→十善業道→	
二、後之九展轉 相：明嚴土因所 生勝果 (一)初之兩轉，明 嚴前因感淨土果 (二)後之七轉，明 淨土成更生勝果 ，於中有二： I .能化利益果、 II .所化利益果。	9.清淨有情	初之兩轉，明嚴前因感淨土果，十八種	
	10.嚴淨佛土	淨土行→清淨有情→嚴淨佛土	
	後七轉二中有二	轉法輪義	可施他義
	11.清淨法教	I .能化利益果：嚴淨已便能化他，故有清淨法教。	以十地(有情土淨)教而教化之
	12.清淨妙福	II .所化利益果： 12.清淨妙福：化生妙福，生天人中	無漏福(十王果等種種福)
	13.清淨妙慧	13.清淨妙慧：有漏聞思修三妙慧生	無分別慧
	14.清淨妙智	14.清淨妙智：無漏智	後得智
	15.清淨妙行	15.清淨妙行：無漏行	無漏行
	16.清淨自心	16.清淨自心：八識心清淨	八識心淨
	17.清淨諸妙功德	17.清淨諸妙功德：得果圓滿，無量妙德，無不具足	萬德具足，遂致作佛。

以上爲梵藏漢諸譯本關於菩薩淨土之行的內容、次第之對照，及中國《維摩詰經》注釋家對淨土行之闡釋。由於古代注釋家所使用之版本不同，又各依不同宗派

¹⁵² 參見《說無垢稱經疏》(卷二)，《大正藏》第三十八冊，頁1026下~1027上。

之觀點，以致在闡釋內容上形成明顯差異，但都一致強調眾生的苦惱，是佛菩薩所關懷，各類的眾生世界，就是菩薩們修行淨土的緣起。並認為淨土行有其階次關係，需循序漸進力行實踐，由自心淨、自他有情淨、佛土淨，建設理想國土。

淨土行之次第依《梵文本》為：發行→意樂（直心）→增上意樂（深心）→簡擇（意調伏）→成就（如說行）→迴向→方便→國土清淨→眾生清淨→智慧清淨→說法清淨→智慧實踐清淨→自心的清淨（一切功德淨）。而依《羅什本》其次第為：直心→發行→深心→意調伏→如說行→迴向→方便→成就眾生→佛土淨→說法清淨→智慧清淨→心淨→一切功德淨。這是《維摩詰經》中很明確表達菩薩修行具有次第的一段內容，也具體展現本經在義理上有頓漸兼具不二的意涵。此次第是佛陀為已發「阿耨多羅三藐三菩提心」的五百長者子所說，首先是聽聞佛陀說大乘法而發起菩提心行，對大乘或圓頓法有真誠欣樂的心；進一步是深心加行，更精進的修行與直心，使心深邃，讓大乘的傾向更堅固；深心之後即能進入甚深思惟，令心更為安定調伏；心定了以後才能如經典所說的理如法去實踐，修持成就六度，領悟般若；行六波羅蜜累積功德即可迴向自他、迴向法界（上求下化）；迴向以後，心更深廣清淨，破除我執，無內外分別，自他一體，就能明白眾生性，覺他即能利他，能以方便善巧廣度眾生；深心清淨離分別生滅法，自性眾生嚴淨，國土即轉淨明，國土清淨後，即無我相、人相、眾生相、壽者相，能所雙忘。內外國土嚴淨後，即具足一切智，故能說法清淨，說法清淨，則智慧實踐清淨；智慧實踐清淨，覺行圓滿，心無一切雜染，這階段的完成才叫心淨，心一淨如如不動，即一切功德淨。

《羅什本》中「直心、發行」；「成就眾生、佛土淨」；「說法淨、智慧淨」，雖與《梵文本》順序相反，但其實是互相輝映的，因為修行的次第上其實很難嚴格區分，要由前因後果決定其次序。如佛的直心（禪定、智慧、方便）與眾生、聲聞、菩薩的直心層次不同，直心不好證，初發意菩薩由直心以後發行產生經驗，在發行中再逐次體驗生起直心，相互輝映逐次增長，直心才能夠圓滿。又如禪定與智慧，從定中發慧，看起來好像是禪定在前，智慧在後，其實兩者相通，定慧一體。因為真明白（智慧）才能夠有真的禪定，菩薩思惟明白才能夠禪定，由定中發慧，智慧明白才能夠再入定，定中再發慧，一直循環，相互輝映，層層增長。又如能所雙忘，世間是由光顯色，由色顯見，由見顯眼，才知道自己有眼根，到底是先有眼還是先有色？是先能看還是先有色，是先有能還是先有所？兩者是同時相互輝映、相輔相成，

缺一不可，沒有所就沒有能，沒有能就沒有所。故要有直心的領悟必須由理上明白頓入，心真正到位，理事合一。理事合一就是頓漸兼具，頓漸不二，每一階位，都是頓了以後再漸修，再頓再漸修，當修行的成熟度到一個程度時，臨門一腳頓入即是果位，頓入上一層次，超越以前那個層次。頓入了以後，不會再回到從前，以前的種種習性經驗全都改變，換不同人，不同眼，行走於世間，即可如履平地，就不會心生罣礙。

第四章《維摩詰經》的般若與中道不二思想

緣起、無常、中道、無我思想是佛教基礎的教理，由此開展出「空」性思想，尤其到了《般若經》之出現，「空」(wunyata) 成爲北傳大乘佛教的根本義理。《般若經》所講的「空」，並非是指虛無之現象，而是法界 (dharma-dhatu) 萬象之體性，它是法界緣起之現象，也是法界平等 (dharma-dhatu-sama) 如如之實相，它是絕對空寂之世界，也是多采多姿的豐富世界。緣起性空，不一不異，萬法因性空才能隨緣而起，「空性」即是「法性」，是真空妙有之互融，如來證入空性，然後隨緣住世間說法。故「空」是一種實踐，一種明白，是一種全方位的涵蓋 (無邊際, ananta)，它不拘泥於一切事物，於一切萬境，不與相應，不起疑惑，不生罣礙，能遠離一切執著，在法界通行自在無礙。「般若」，是梵文 prajña 的音譯，意譯作「智慧」，prajña 的字根√jña，是「知」的意思，由此字根所形成之語還有，abhi「了知」、samyakjñāna「正知」、pariñāna「遍知」等。大乘佛教所說之空性，即是以般若智慧照破無明煩惱，了知諸法實相，到達「彼岸」，也就是《般若經》所說的「波羅蜜」(paramita)。「般若波羅蜜」(prajñāparamita) 即是指「智慧的完成」或「以智慧到彼岸」之意。般若波羅蜜之實踐，是以無分別之智慧 (nirvikalpa-jñāna)，觀照自心，明白心的所有運作，寂而照，照而寂，了知法界性 (dharma-dhatu-prakṛti)，明白眾生無明源自於心所生起的妄想執著顛倒，而能以無執、無偏、平等之心，如實觀照，一念不生 (notpatti)，心無所住，此即中道義之實踐。諸法緣起實相是如如，法爾如此 (dharma-prakṛti)，常寂淨，而眾生卻生起妄心分別 (cittavikalpa) 顛倒 (cittaviparyaya)，生起二元對立，因此才離開真理，離開真相。若能對法界性一目了然，心則無妄想 (nirvikalpa)，心就會平，即能清淨法界 (dharma-dhatu-viśuddhi)，遍法界 (dharma-dhatu-vipula) 的清淨了。

所謂的「空」有二種，一種是和「有」相對的「空」，一種是超越相對的「畢竟空」，此超越的空就是「不二」，就是「中道」。拉蒙特認爲《維摩詰經》係一部純粹之中觀經典，天台智顛則認爲本經是通於三乘的方等經典。從本經之內容來看，其攝盡了佛陀一代時教，通於三乘，兼具小、始、終、頓、圓等修行法門，但仍以般若空性、中道實相、空有互融爲骨幹。尤其經中闡述的「不二」就是中觀，與中觀學派以 (Madhyamika)「八不」否定 (八種否定, eight negations)，來顯示中道實相之內涵相同，其菩薩行也是從中道實相下來積極發揮，故照義理上來看的確是中觀

經典。龍樹菩薩 (nagarjuna, 約西元 150~250) 的《中論》(Madhyamaka-karika) 以四句否定和兩難的方式多方面闡述空性之義理，其思想一方面是承繼佛陀緣起、般若思想，充份發揮了般若思想裡的空性義理，另一方面，以嚴謹且具邏輯性的論證，對於有為事物的自性 (svabhava) 及邪見，以否定或遮詮的方式來論證空的概念。屬於般若中觀體系的《維摩詰經》與《般若經》都是以直接鋪陳的方式明確闡明空的內涵意境，而龍樹中觀卻是以嚴謹的論證來表達般若思想之空義。中觀學，主要是用積極破執的方式到達畢竟空之領悟，較少義理上之充分闡揚。而《維摩詰經》則是由中道畢竟空的體認，從徹悟以後再下來，依眾生不同根性，以積極性、涵蓋性的表述方式，令人體悟真理，但在〈方便品〉、〈弟子品〉、〈菩薩品〉同樣也用破執的方式，以其之執，破其所執。《維摩詰經》從真理涵蓋下來化導眾生，而《中論·觀四諦品》中，同樣也有領悟後化導眾生的展現，二諦說即是從領悟以後下來的，有這個體悟才能用二諦去教化眾生，由世俗諦進而體證第一義諦。雖然兩者間所採取之進路不盡相同，但所要表述的都是相同的義理，在內涵上是一致的。

眾生因為始終在迷惑苦惱之下生死流轉，因此，佛陀才會教化世人不要執著拘泥於世間的種種，而能在日常生活中實踐中道，當下即能清淨涅槃，當下即是西方，這也是佛菩薩大慈大悲 (mahamaitrimahakaruna) 精神之體現。此體現是空有互融，一體不二，無出家與在家、男女、種族、階級、貴賤之區別，而《維摩詰經》之核心的般若中觀思想，即是此義的具體闡述。本章為了能清楚闡釋《維摩詰經》般若中道與不二之思想，將從佛陀緣起、無我、二諦思想，包括原始佛教、部派佛教及中觀學派的緣起、無我、二諦觀，分別探討其思想的意涵與發展，進而瞭解大乘佛教緣起性空的思想源流與發展情形，並深入闡明本經的中道空觀及不二思想之意涵。

第一節 緣起性空思想

一、緣起思想的意涵

諸行無常 (anityah sarva-saj skarah)、諸法無我 (niratmanah sarva-dharmah)、涅槃寂靜 (wataj nirvanam)，是佛教的「三法印」。¹「諸行無常」是指世間一切法的存在，都是不斷地在流轉變化的，生滅不已，宇宙萬有無時無刻都在變動川流不息，

¹ 南傳佛教以諸行無常、諸法無我、一切行苦 (dukkhitah sarva-saj skarah) 為三法印。

此變化之諸法無法把握，故說為「行」。無常是有為法的世間之現象，也是世間法之法性，世間一切法都是以緣起之現象生滅互動變化，隨著事物之因緣條件不同而產生不同之互動變化。由於世間諸法是如此變化不已，此以持自相而存在的法，也隨著因緣條件之作用而產生不同的因緣變化，無法獨立存在。所以，諸法皆不是固定的實體，都是由不同相似緣組成的結構式，故稱「諸法無我」。吾人因對由相似緣組成的生滅流轉變化之現象執著串連，執無常為常，執假我為實我，故成為「一切皆苦」。若能明白此緣起法則，隨順緣起，泯滅對諸法之妄想執取，即能到達「涅槃寂靜」。此無常、無我、涅槃之狀態，皆是由緣起生滅之法則而成立，故緣起即是法界之法性。

所謂「緣起」是諸法相依而生起之意，也就是世間萬法皆由種種因緣、條件而相生，如《雜阿含經》〈二六二經〉云：

如來離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。²

緣起的世界是「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅」，這是佛陀所教示之緣起法則。吾人因心起無明妄想而有行（意念的作用；心的作用），乃至有生老病死憂悲惱苦生起積聚；無明滅則行滅，乃至有生老病死憂悲惱苦滅，所有世間有情之生滅，都不離此緣起法。此緣起法則是如何來的呢？是否為人所創？《雜阿含經》〈二九九經〉：

有異比丘來詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：「世尊，謂緣起法為世尊作，為餘人作耶？」佛告比丘：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。所謂此有故彼有，此起故彼起；謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。³

這段經文中佛陀告訴了眾比丘，此緣起法為法界常住法性，並非任何人所能造作，也非佛陀所創造，而是法爾如此。緣起法為法界如如之體性，佛陀即是觀照覺悟此

² 參見《雜阿含經》（卷十），《大正藏》第二冊，頁 67 上。

³ 參見《雜阿含經》（卷十二），《大正藏》第二冊，頁 85 中。

緣起法則，才成就正等正覺。

舍利弗尊者，昔為婆羅門時，在路途上，為佛陀弟子馬勝比丘莊嚴之威儀所吸引，便問他師法何人？馬勝比丘回答後即對他簡述佛陀之教法說：「諸法從因生，諸法從因滅，如是滅與生，沙門說如是。」⁴舍利弗聽聞後立刻有所悟，並如是告知目目犍連，而同入佛陀門下證得聖果。由此可知，覺悟緣起法是諸覺者所同悟之理，而緣起法就是在說明吾人為何會有生老病死憂悲惱苦之因緣，為何會有這個我與肉體產生，為何會有餓、痛、傷心、生氣、快樂、欲望、得失等業力。如《雜阿含經》〈二九五〉世尊告諸比丘云：

此身非汝所有，亦非餘人所有，謂六觸入處，本修行願，受得此身。云何為六？眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。彼多聞聖弟子於諸緣起善正思惟觀察，有此六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身。所謂此有故，有當來生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，如是如是純大苦聚集，是名有因有緣世間集。謂此無故，六識身無，六觸身、六受身、六想身、六思身無。謂此無故，無有當來生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，如是如是純大苦聚滅。

5

吾人因六根接觸六塵而有五蘊和合的六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身，因此有故彼有，心連續點火，而有生老病死憂悲惱苦。而如何才能解決此種種煩惱，出離生死，皆是以此心為中心，所有生、老、病、死、憂、悲、惱、苦、餓、痛、欲望、生氣、欲望、得失等種種屬於人的煩惱業力，都是由於此心而生起成就。經云：「於彼彼法起彼彼法，生彼彼法，滅彼彼法，滅止、清涼、息沒。」⁶此即什麼心感應什麼法，因緣成熟而出生，又因緣交錯產生不同因緣；「罪（業）從心起，還從心滅」，此心滅則一切煩惱苦止息。如經（二八三）云：「心不縛著，則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」⁷此煩惱苦要如何止息呢？

《雜阿含經》〈二九二〉世尊告諸比丘：

⁴ 參見《佛本行集經》（卷四十八），隋闍那崛多譯，《大正藏》第三冊（No. 190），頁 876 中。

⁵ 參見《雜阿含經》（卷十二），《大正藏》第二冊，頁 84 上~84 中。

⁶ 同上註，頁 83 中。

⁷ 同上註，頁 79 中。

云何思量觀察正盡苦，究竟苦邊，時思量眾生所有眾苦，種種差別，此諸苦何因、何集、何生、何觸。思量取因、取集、取生、取觸。若彼取滅無餘，眾苦則滅。彼所乘苦滅道跡如實知，修行彼向次法，是名比丘向正盡苦，究竟苦邊，所謂取滅。⁸

佛陀告訴諸比丘，應專注思惟一切苦的原因，苦如何積聚？如何生起？如何觸受？思惟取因、取集、取生、取觸；思惟彼取愛因、愛集、愛生、愛觸以及思惟彼六入處、名色、識、行、無明何因、何集、何生、何觸。⁹此思惟，並非以吾人已受染之心意識經驗去思惟，而是從「諸緣起思惟觀察。」¹⁰就是不要以吾人堅固的知見、經驗、價值觀去思惟法義，而是依佛知見取代人的知見，以佛所說緣起法去思惟觀察（緣起正觀），而不妥協於個人堅固的認知經驗，此即八聖道中的「正思惟」與四依止中的「依智不依識」。禪那即是思惟修，佛陀住世時，弟子的生活，就是托鉢、請法、專注思惟，而其重點在思惟。佛陀成道前即是專注在思惟上，不將心放在世間緣起萬象，而在解決煩惱之根源。

二、原始佛教的緣起觀

佛陀之緣起說，以「有是故是事有，是事有故是事起」，來說明緣起之序列，如《雜阿含經》云：

〈二九三〉所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生、老、死、憂、悲、惱、苦，如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅。¹¹

〈二九二〉無明滅則行滅，行滅則識滅，如是乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅，如是如是純大苦聚滅。¹²

〈二八四〉於所取法隨順無常觀，住生滅觀、無欲觀、滅觀、捨觀，不生顛念，無所縛著，識則不驅馳追逐名色，則名色滅。名色滅則六入處滅，六入處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則

⁸ 同上註，頁 82 下。

⁹ 參見《雜阿含經》（卷十二），《大正藏》第二冊，頁 82 下~83 中。

¹⁰ 同上註，頁 82 上。

¹¹ 參見《雜阿含經》（卷十二），《大正藏》第二冊，頁 83 下。

¹² 同上註，頁 83 中。

生滅，生滅則老、病、死、憂、悲、惱、苦滅，如是如是則純大苦聚滅。¹³

此三段經文是說明緣起法十二因緣的生起與還滅，所謂十二因緣為：

1.無明 (avidya)：指眾生無始以來，對法界性緣起無常現象、四聖諦及心與業力的運作等無知，生疑起惑。無明也就是染塵而暗，無如實知見的能力，為一切有情心識的本質。¹⁴

2.行 (saj skara)：行的意義很廣，泛指一般現象，此處的「行」是指心的作用，即心的造作力，產生之行爲，就是指業。行有身行、口行、意行三種業。¹⁵

3.識 (vijbana)：即六識，為認識之主體或作用，識具有了別、判斷的作用。¹⁶

4.名色 (namarupa)：「色」指地、水、火、風四大所造之物質（微塵子），包含人之色身及一切物質是名為色；「名」為受、想、行、識陰，指心理精神作用。「名色」是指心識所緣的對象，如色、聲、香、味、觸、法等六境（塵）。¹⁷此心、色之形成五蘊和合的假我，而有六根的生成。

5.六處 (sadayatana)：指眼、耳、鼻、舌、身、意六根，為六境入於識之處。¹⁸

6.觸 (sparwa)：指認識上的主客觀之接觸，為根（感官）、境（客觀）、識（主觀）三者的和合。¹⁹

7.受 (vedana)：六觸認識對象而起的感受，有苦受、樂受、不苦不樂受三種。²⁰

8.愛 (trsna)：指渴愛，由假我妄想執迷生存，呵護假我，生起欲愛、色愛、無色愛，為煩惱的主要來源，從此生起取、有、生、老死，稱為「渴愛緣起」。²¹

¹³ 同上註，頁 79 中。

¹⁴ 參見《雜阿含經》(二九八)：「謂緣無明行者，彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際；不知於內、不知於外、不知內外；不知業、不知報、不知業報；不知佛、不知法、不知僧；不知苦、不知集、不知滅、不知道；不知因、不知因所起法；不知善不善、有罪無罪、習不習；若劣、若勝、染污清淨、分別緣起，皆悉不知。於六觸入處，不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。」《大正藏》第二冊，頁 85 上。

¹⁵ 參見《雜阿含經》：「緣無明行者，云何為行？行有三種：身行、口行、意行。」《大正藏》第二冊，頁 85 上。

¹⁶ 參見《雜阿含經》(卷十二)：「緣行識者，云何為識？謂六識身，眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。」《大正藏》第二冊，頁 85 上。

¹⁷ 參見《雜阿含經》：「緣識名色者，云何名？謂四無色陰，受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大，四大所造色，是名為色。此色及前所說名是為名色。」《大正藏》第二冊，頁 85 上~85 中。

¹⁸ 參見《雜阿含經》：「緣名色六入處者，云何為六入處？謂六內入處，眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。」《大正藏》第二冊，頁 85 中。

¹⁹ 參見《雜阿含經》：「緣六入處觸者，云何為觸？謂六觸身，眼觸身、耳觸身、鼻觸身、舌觸身、身觸身、意觸身。」《大正藏》第二冊，頁 85 中。

²⁰ 參見《雜阿含經》：「緣觸受者，云何為受？謂三受，苦受、樂受、不苦不樂受。」《大正藏》第二冊，頁 85 中。

²¹ 參見《雜阿含經》：「緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛，欲愛、色愛、無色愛。」《大正藏》第二冊，

9.取 (upadana)：爲執著之意，因渴愛執迷生存而執取（如同作存檔動作），生起有，爲生存持續不斷的條件。²²

10.有 (bhava)：爲出生的緣，也就是因渴愛執著生存而確立（如同存檔完成），稱爲「業有」，此業力的果報爲「報有」，決定了眾生出生時個別之性格與特質（基本盤），依此出生於欲、色、無色三界之輪轉。²³

11.生 (jati)：因愛取有執著之確立完成產生命根身，而出生於所感應之國土。²⁴

12.老死 (jaramarana)：無常世界有生起必有滅，有出生必有老死，因肉身爲四大五蘊和合之假身，每一秒身心都在流轉變換，由成長熟成後，逐漸敗壞壽盡。²⁵

十二支緣起，自古以來有各種不同的解釋，有以除去無明與行的十支緣起說，有將十支再去除六入的九支緣起說，也有愛等五支所成的渴愛緣起說。²⁶另外，有以時間性的因果關係（異時性），有以非時間性的論理關係（同時性）。若從異時因果來看，可說是生命於胎中之初萌開始到出生而有老死爲止；若由同時性的關係來看，十二支緣起說，是指有情內在的心識結構，而不是因果生起的關係。²⁷十二緣起，爲有情心識活動流轉還滅之狀態，眾生心因無明生行（業），乃至於有生死，爲一連續之心識活動，心一直在串連相應，無法停歇，只要心生一個煩惱，就是一個緣起生滅之過程。眾生從萬象中認識自己，以爲有個我，將每一剎那生滅變化四大五蘊相似緣和合之假我結構當成我，指假爲真，當我確立了以後，其果報就是有個因緣和合的五蘊假我形成，這就是心的力量，能生萬法，故云一切唯心造。十二緣起主要是以心爲中心的有情心識活動而言，由此而感應於外之現象，此過程爲一因緣和合之現象，因心而生，因心止而滅。眾生每出生一個煩惱，就會影響你的喜怒哀樂之情緒，令你心生罣礙，成爲經驗，又不斷的煩惱、生死不斷。

頁 85 中。

²² 參見《雜阿含經》：「緣愛取者，云何爲取？四取，欲取、見取、戒取、我取。」《大正藏》第二冊，頁 85 中。

²³ 參見《雜阿含經》：「緣取有者，云何爲有？三有，欲有、色有、無色有。」《大正藏》第二冊，頁 85 中。

²⁴ 參見《雜阿含經》：「緣有生者，云何爲生？若彼彼眾生，彼彼身種類一生，超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是名爲生。」《大正藏》第二冊，頁 85 中。

²⁵ 參見《雜阿含經》：「緣生老死者，云何爲老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背偻，垂頭呻吟，短氣前輪，拄杖而行，身體黧黑，四體班駁，閻鈍垂熟，造行艱難羸劣，是名爲老；云何爲死？彼彼眾生，彼彼種類沒、遷移、身壞、壽盡、火離、命滅，捨陰時到，是名爲死，此死及前說老，是名老死。」《大正藏》第二冊，頁 85 中。

²⁶ 參見平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002，頁 67。

²⁷ 參見林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，台北：三民書局，2000，頁 65~67。

三、部派佛教的緣起觀

佛教的緣起論除有十二支緣起外，後來以此發展出業感緣起、四類緣起、緣起性空、賴耶緣起、真如緣起、法界緣起、如來藏緣起、六大緣起等緣起觀。部派佛教時期的緣起觀，各部派的說法並不相同，但主要有業感緣起、四類緣起與六因四緣五果之說。

(一)業感緣起：

業感緣起說為各部派普遍之說，尤其以說一切有部為代表，認為世間有情之生死流轉，皆由眾生之業力所生起，此輪迴的生死以十二支緣起來解釋，稱為「三世兩重因果」說。由過去所行煩惱位之「無明」，與基於此煩惱生起之善惡業「行」來決定此世的出生，稱為「過去世二因」。「識」至「有」等八支屬現在，其中「識、名色、六入、觸、受」五支稱為現在五果，這是相對於過去因而言；「愛、取、有」三支為現在世三因，此為相對於未來果而言。「生」、「老死」二支為現在因所生起之未來二果。從過去二因到現在五果，與從現在三因到未來二果，即稱為三世兩重因果。有部認為十二緣起各支都具五蘊，此世結生之「識」在託胎的第一刹那，具備了微細的五蘊，然而識在五蘊中為優勢，因此在個別的「位」裡，以此為階位來解釋緣起，所以稱為「分位緣起」。「名色」為在母胎中形成精神與肉體，後來逐漸具有「六入」之感官，出生後有根境識和合之接「觸」，到了二、三歲以後開始有苦樂「受」，接著產生「愛」欲及求得名譽、財寶之執「取」，最後累積成為引發未來果之業「有」；此世現在的「愛、取」，被解釋為相當於過去世之無明，「有」則為過去世的行。有部又將這十二支緣起的「無明、愛、取、」解釋為過去與今世的煩惱「惑」；「行、有」為此二世之業；現在五果與未來二果為苦果，稱作「事」。由惑起業而生起事（果），再緣事而生惑，以此惑、業、苦不斷反覆地流轉，由業感果形成之「惑業苦」之關係，即稱為「業感緣起」。²⁸

(二)四類緣起：

說一切有部等又將十二支緣起各支的關係分類為四種：1.刹那緣起：是指一刹那（ksana）間之作用具備了十二緣起，即當下心念一起十二支緣起同時生起作用，此

²⁸ 參見《阿毘達磨俱舍論》（卷九），尊者世親造，唐玄奘譯，《大正藏》第二十九冊（No. 1558），頁48上~48下。

爲同時緣起，在緣起的邏輯上具依存關係。2.連縛緣起：指十二支緣起，以連續剎那生起的關係而成立，就是五蘊之現象爲一剎那九百生滅無有間斷的連續變化，²⁹五蘊我每一秒都是不同的我，此性質上通於同時及異時緣起。3.分位緣起：即是業感緣起，與遠續緣起可通於異時因果緣起。4.遠續緣起：指在時間遠隔的過去及未來之間有無限時空的緣起生滅關係。³⁰

(三)六因四緣：

「四緣說」在漢譯的論典中很普遍，南傳上座部《發趣論》中有「二十四緣說」，《舍利弗阿毘曇論》中有「十緣說」，二者都包括了四緣，有部又從四緣開出「六因說」，「四緣說」與「六因說」皆說明了「果」之成立的條件或原因。

六因包括了「能作因」(karana-hetuh)、「俱有因」(sahabhu-hetuh)、「同類因」(saj pryukta-hetuh)、「相應因」(sabhaga-hetuh)、「遍行因」(sarvatra-ga-hetuh)、「異熟因」(vipaka-hetuh)。1.能作因：包括積極地幫助生起與消極地不礙生起，就是「除自餘能作」，一物之生起，凡一切不對其發生阻礙作用者，皆可作爲能作因的能力，此因通於「增上緣」、「增上果」。2.俱有因：包括「互爲果俱有因」與「同一果俱有因」二種，即在因果同時、處之情況下，互相爲因爲果或一果同時具有多因之情形。3.同類因：指因果相似稱爲同類，就是善因善果、惡因惡果之情形，此因與遍行因得「等流果」，同爲因果同性質。4.相應因：爲心、心所彼此同時相應而生識，以同所依、所緣、行相、時、事等五義爲條件。此因是俱有因的特殊關係，兩者皆對應「士用果」，此果就是互爲果的意思。5.遍行因：指心所法的十一種遍行煩惱，稱爲遍行惑，是普遍生起一切煩惱的原因，此因是異時因果關係，也是同類因中的一部份。6.異熟因：爲招致三世果報的善惡業因，是善因樂果、惡因苦果，因果不同類，彼此因果異類而熟之關係，又稱作報因、異性因，此因對應於「異熟果」。如善因感報人天果、惡因感報三惡道果。

四緣包括了「因緣」(hetupratyayah)、「等無間緣」(samanantara-pratyayah)、「所緣緣」(alambana-pratyayah)、「增上緣」(adhipati-pratyayah)。1.因緣：指能生果的主要條件，此因緣有五因性，即六因中除了能作因之外的五因。2.等無間緣：指前剎

²⁹ 參見《佛說仁王般若波羅蜜經》(卷上)：「是法即生即住即滅，即有即空，剎那剎那亦如是法生法住法滅。何以故？九十剎那爲一念，一念中一剎那經九百生滅。」後秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊(No. 245)，頁 826 上。

³⁰ 同上註，頁 48 下。

那的「心心所」，就是當「心心所」連續生起時，前一「心心所」作為後「心心所」之因緣，此前後相續等同，故稱為「等」；又因念念相續，無有間隔，稱為「無間」。等無間緣為吾人心的思惟活動，連續點火，如擊鼓聲連續不斷，餘音未滅另一音又起。3.所緣緣：指心所認識攀附之對象，如眼識所緣之對象為一切色法。4.增上緣：即等同六因中的能作因。

四、中觀學派的緣起觀——緣起性空

印度中觀學派創始者龍樹菩薩在所著的《中論》歸敬序中提出了「八不中道」，用以說明「空」的意涵：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。³¹

這是由鳩摩羅什所譯的版本，若對照梵文本來解讀，意思是：「圓滿的佛陀已然宣說緣起是不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去、戲論止息而寂靜安穩的，我向這位說法者中的至尊行禮致敬。」萬金川認為羅什譯本和另外兩種漢譯本可能受限於古代四句五言詩的影響，所使用的語法與梵文本稍有不同。³²從梵文本來看，龍樹主要是表達佛陀所宣說的根本思想「緣起法」，是「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去、戲論止息而寂靜安穩的」。這也是闡明龍樹著述《中論》的主要目的，就是繼承佛陀所說的緣起思想，而以「八不中道」來進一步闡釋「緣起」與「性空」之意涵。這種結合了「緣起」與「空性」而來的中道義理，貫徹實踐了佛陀緣起法的中道之義。生（jūtpada）、滅（nirodha）；常（wawata）、斷（uccheda）；一（ekartha）、異（anartha）；來（agama）、去（nirgama），為四類八項相對性之概念，此相對概念存於吾人以肉眼對世間法所認知現象的一般常識性看法，並習以為常，如：有生必有死，不是有就是無，不是對就是錯，不是善就是惡等。此種執「有」、「無」；「是」、「非」為絕對的有或無、是或非，認為有者不可無，無者不可有，是者不是非，非者不為是的哲學性概念，一直是吾人所堅持且無可跨越之鴻溝。這種二元分別之概念，烙印在吾人心識經驗當中，是令吾人不斷生死流轉，造成吾人所處之世界存在者人我對立、戰爭、弱肉強食等現象的元凶。龍樹提

³¹ 參見《中論》，龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第三十冊，頁1中。

³² 參見萬金川著，《中觀思想講錄》，嘉義：財團法人安慧學苑文教基金會附香光書鄉出版社，1998，頁75。

出「八不」即是對此「八法」及相對二元論等概念之破斥，而以此「八不」將相對兩邊之概念同時超越，闡明中道第一義空，這點與《維摩詰經》「不二」思想有異曲同工之處。《中論》的空義，基本上是對緣起諸法自性的否定與吾人邪見之否定，龍樹對於事物的自性或認知之邪見，都用此否定或遮破的方式來處理。

龍樹中觀思想是繼承了原始佛教以來中道之義，而「空」的立場則是繼承般若思想而來，並發揮般若空裡第一義空的義理，它提供一些較嚴謹和具邏輯性的論證，以雙遮或雙遣的方式，用來論證空的概念。《中論·觀四諦品》云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」³³對應此段之梵文為：

yah pratyatya-samutpadah wunyataj taj pracaksmah/
sa prajbapti upadaya pratipat sa_eva madhyama//

此段第一句 yah……taj 是「凡…是…」的句型，taj（他），是指前面的 wunyataj（空），兩者都是陰性單數業格，pracaksmah 是第一人稱複數為自言，指我們說。因此，此句的意思是「凡緣起我們說他是空」。第二句 sa 是第三人稱代名詞陰性單數主格，是指前一句的「空」，兩者都是陰性單數，eva 表強調，upadaya，是「假」，為憑藉或依靠之意，prajbapti 為「名」，即「名言」，是指言語之施設。所以，此句的意思是「空是相依之後的假名，空是中道」。故此段偈頌譯為：「凡緣起我們說他是空，空是相依之後的假名，空是中道。」此段偈頌中「緣起（或眾因緣生法）」與「空」是同義，空（緣起）是相依之後的假名，空（緣起）是中道。因此，龍樹所說之「空」即是「緣起法」，一切諸法皆是緣起緣生的，緣起法是一切諸法生起之法則，是如如的，法爾如此的，是法界萬象之體性，一切諸法皆不離於空，故稱「空性」。「緣起性空」並非指一切虛無，而是否定自性之妄執，性空並非否定破壞緣起之事相，而是指緣起的事物幻化無實。一切法皆是從緣起而有，緣起諸法自性本空，萬法因無自性，才能隨緣而起，因為諸法是性空的，所以要依因緣而現起，故法法從緣起，法法本性空，彼此不一不異。如論云：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」³⁴所有因緣和合之物，都是緣起無自性的（假），但每一緣起無自性之物，才能構成當下所成就的萬象（真）；所有緣起無自性之物雖然都是因緣而生、因緣而滅（非真），但當下成就時因緣和合確立以後，對你而言即是真的。所有一切眾

³³ 參見《中論》，《大正藏》第三十冊，頁 33 中。

³⁴ 同上註，頁 33 中。

因緣生法，都是因緣所生，動者恒動，不斷在變化，它是一體中之現象，亦真、亦假、是真亦是假、非真非假，全都涵蓋在裡面，因此，它不是真和假的問題，亦不是有和無的問題，也不是對和錯的問題，而是佛陀所說，因吾人的妄想分別所生。龍樹要人不要執著緣起無自性之物，也不要偏於二邊，因為這不是真和假、有和無、對和錯的問題，也不是所有現象界事物的問題，空有之間並非對立無法共存的，它是法界一體相。為何會有分別對立遍於二邊？是吾人以狹小的肉眼所生起的妄想分別執著的問題，是人的知見經驗出問題，不是法的問題。這如同〈佛國品〉中佛陀所說不是日月的問題，而是生盲者的問題，這不是佛陀的問題，而是眾生無明的問題，也就是迷和悟的問題。

盲者整日無論如何猜想色彩都不是色彩，眾生整日無論如何論真理都不是真理，因為盲者整日論色彩是妄想，眾生整日論真理也是妄想。如〈觀如來品〉云：

空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。諸法空則不應說，諸法不空亦不應說，諸法空不空亦不應說，非空非不空亦不應說。何以故？但破相違故，以假名說。如是正觀思惟，諸法實相中，不應以諸難為難。何以故？寂滅相中無，常無常等四，寂滅相中無，邊無邊等四。諸法實相，如是微妙寂滅，但因過去世，起四種邪見：世間有常，世間無常、世間常無常、世間非常非無常，寂滅中盡無。何以故？諸法實相，畢竟清淨不可取，空尚不受，何況有四種見。³⁵

四種邪見即是眾生之無明妄想所生，眾生習慣論真假、對錯、有無，習慣以吾人的知見、經驗去論真理、解讀經典，但都不是真理，因為無法如實了知如來真實義，故為不了義，形成戲論，不能見如來。緣起諸法實相自性空 (svabhava wunyata)、本性空 (prakrti wunyata)、究竟空 (atyanta-wunyata)，世間一切諸法皆空，是一體如如的，眾生不應以妄想邪見思惟有無。如論云：

如是性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。諸法實相性空故，不應於如來滅後思惟若有若無，若有無，如來從本已來畢竟空，何況滅後。如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛。³⁶

³⁵ 參見《中論》，《大正藏》第三十冊，頁 30 中。

³⁶ 參見《中論》，《大正藏》第三十冊，頁 30 下~31 上。

真理是佛與佛能知，吾人若不依佛慧，而以人的知見經驗、妄想邪見猜想真理，即無法如實正見真理。中觀學派的緣起觀，也就是緣起性空，是一種般若觀照與中道的實踐，以般若智慧了知諸法實相一體如如，以無分別之智慧，如實觀照，一念不生，此即是道。

第二節 無我思想與二諦思想

「諸法無我」為佛教三法印之一，它是佛教思想的一大特色，為佛教不共其他宗教的獨特見解，也是佛教解脫思想與印度其他宗教解脫思想最大的不同及判準。自佛陀說無我法後，即成為佛教的核心教理，無論在教理與實踐上都為各宗派所重視，無我更是決定能否解脫煩惱出離眾苦的真理。真理，是古代印度各宗教所極力追求，並認為自己所信仰的宗教教義就是真理，若能領悟真理，即能得到解脫。與「真理」一詞相對應的梵語最早出現的是「諦」(satya)，諦即是真諦、真理之意，佛陀初轉法輪所宣說的教理即稱四聖諦。自部派佛教開始到大乘佛教，隨著對佛陀教法的闡釋論述而有「二諦」思想之論題，並成為佛學的基本理論。本節將分別從無我與二諦思想來探討其意涵與發展。

一、無我思想的意涵與發展

在佛教之前的印度傳統哲學思想中，有關「自我」(atman)的探索與實現，³⁷始終為人們所關心的課題，自我被認為是「實在」的，如果不能認識自我，就無法明了世界和自我的真實本性，也就無法從痛苦的根源中解脫。在《奧義書》(Upanisad)時期，被認為是宇宙創造者、最高主宰者的「梵」(brahman)，與「我」合流，使人類的自我與萬有的神合一，「梵」、「我」同一與「梵我不二」的思想即成為當時的中心思想。一般人所認知的「我」，是指名言概念上肉體色身的我，在古代印度的修行人中，他們認為「我」是實在的，是恒常、獨一、自主、妙樂，可以融合為超越者、絕對者、神我或真我。當佛陀證悟後宣說緣起、無我等思想後，無我說成為撼動人們最大的論題，也是印度其他宗教派別批評佛教最多的思想，甚至將佛教稱作是「無我論」(nairatmyavada)者。³⁸

³⁷ atman (√at) 原來有氣息、呼吸之意，後來則有我、我者、自性、自我、自體、身體、生命、靈魂神、神識、最高我等意義。參見荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》，頁 188。

³⁸ 參見林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，頁 135~138。

(一)原始佛教的無我思想

佛陀宣說緣起法，世間一切諸法皆是緣起而生，一切緣起之物皆無自性，因此是無常。因為緣起世界為無常，無常者即是苦，苦則非我（無我）（*anatman*）。《雜阿含經》〈二經〉世尊告諸比丘云：

當觀色無常，如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正觀。……比丘！於色正思惟，觀色無常如實知者，於色欲貪斷，欲貪斷者，說心解脫，如是受、想、行、識當正思惟。觀識無常如實知，所以者何？於識正思惟，觀識無常者，則於識欲貪斷，欲貪斷者，說心解脫。如是心解脫者，若欲自證，則能自證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，如是正思惟無常，苦、空、非我亦復如是。³⁹

色（*rupa*）、受（*vedana*）、想（*saj jba*）、行（*saj skara*）、識（*vijbana*）五蘊（五陰，*pabca-skhandhah*）指的是物質和心理精神作用。蘊，梵語為 *skhandha*，是聚集之意，就是五蘊皆是緣起和合所生法，它是聚合許多因緣條件所成的結構體，當因緣條件消失時，即會改變或不存在。如《雜阿含經》〈三九經〉世尊告諸比丘云：

彼五種子者，譬取陰俱識。地界者，譬四識住。水界者，譬貪喜。四取攀緣識住。何等為四？於色中識住。攀緣色，喜貪潤澤，生長增廣，於受、想、行中識住，攀緣受、想、行，貪喜潤澤，生長增廣。比丘！識於中若來、若去、若住、若沒、若生長增廣。比丘！若離色、受、想、行、識，有若來、若去、若住、若生者，彼但有言數，問已不知，增益生癡，以非境界故。⁴⁰

此段經文，將識譬喻為種子，色、受、想、行（四識住）譬喻為土地，貪、喜譬喻為水。當種子著土，土地提供其住所，水份予以滋潤，即能發芽成長，若離開此各種條件，則無法生長。這裡主要是強調種子識之生起，佛陀視「我」為五蘊和合所成就的，「我」是身（色）心和合所聚集，因由無明妄想從萬象認識自己，執著有我，而成就五蘊和合之我，隨著五蘊和合之身驅成就而有生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。眾生因執著有我，呵護我，才會造作諸業，若要捨離我執，要從構成我的元素

³⁹ 參見《雜阿含經》（卷一），《大正藏》第二冊，頁1上。

⁴⁰ 參見《雜阿含經》（卷二），《大正藏》第二冊，頁9上。

五蘊來觀察思惟其成因，明白五蘊的面目，才能正確對治。如《雜阿含經》〈五八〉：

世尊！此五受陰，以何為根？以何集？以何生？以何觸？佛告比丘：「此五受陰，欲為根，欲集、欲生、欲觸」。……世尊！陰即受，為五陰異受耶？佛告比丘：「非五陰即受，亦非五陰異受；能於彼有欲貪者，是五受陰」。⁴¹

吾人以肉眼感受的過程，產生關係（七情六慾等），形成感受力，影響我們的思惟判斷，如果無分別妄想執著，則沒有那麼多的感受。五蘊我習慣向外攀緣，以滿足貪愛欲求，此欲貪填補後又生起新的欲求，永不滿足，形成積集，造就毒癮經驗，此假的經驗不斷重覆，不假思索後，就當為真。指假為真後，我執即將經驗重覆，成為執著，執著（染毒）後就不自在了，產生種種惱苦。如果能以緣起正觀、正思惟此五蘊為無常、苦、無我，則能斷欲貪，破除我執、我所執，心即解脫。

原始佛教的無我說，日本學者真田康道將之歸納為四種：1.無常、苦、無我的法，無常故無我（有為法）；2.五蘊假合故無我（五蘊法）；3.緣起故無我（有為法）；4.寂滅涅槃故無我（無為法）。⁴²有關無我的教說，在原始阿含經典中闡述很多，無論在理論或實踐上都是從緣起觀作引申，強調五蘊無常、無我，此「我」為五蘊我，也是無常、無我，離開五蘊就沒有我。如〈二七〇經〉世尊告諸比丘：「善正思惟，觀察色無常，受、想、行、識無常，如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。所以者何？無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」⁴³故應如實正觀緣起、無常，不對此假我生起執著分別，才能斷除一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明煩惱，無明渴愛斷滅，即能證得無我。

（二）部派佛教的無我思想

前面提到佛陀的無我思想說，對當時印度其他宗教學派別造成撼動，引起各宗教學派之批評，並提出許多問難，如耆那教就從人的同一性、靈魂主體、善惡因果、解脫等問題質疑無我說。印度各學派對無我之問難，即使到了在佛陀入滅後仍持續不斷地在印度學派間引發爭論，使得當時佛教各部派必須不斷面臨此一課題，其中最著名的就是在西元前二世紀後半葉支配西北印度的希臘王彌蘭陀與那先比丘之間

⁴¹ 參見《雜阿含經》（卷二），《大正藏》第二冊，頁 14 中。

⁴² 參見真田康道著，心端譯，〈佛教無我思想的論理（上）〉，《普門學報》第三十七期，高雄縣：佛光山文教基金會，2007，頁 22~37。

⁴³ 參見《雜阿含經》（卷十），《大正藏》第二冊，頁 70 下~71 上。

的公開對話。此段對話收錄在《彌蘭王問經》(漢譯為《那先比丘經》)，彌蘭王將佛教的無我說解讀成「無靈魂」，由此提出問難，此一對話內容，對佛教的無我思想產生諸多轉變。那先比丘針對彌蘭王有關「靈魂」與「無我」之問題，以「析空觀」的論證方式，以車無實體作喻，而產生「我無法有」的和合說之觀念出現，此說主要是說一切有部解決無我之問題而建立的中心理論。⁴⁴

佛教的無我觀念，在部派佛教時期由於承認印度傳統的輪迴觀念，而產生有關輪迴主體的探討，那先比丘對此問題，以佛教業感緣起之說提出輪迴之個體是以「業」的相續之方式存在。他以初更到末更的燈焰同異的問題作比喻，提出燈焰的延續是非同非異，藉此比喻人的身體從出生至死亡都是不斷在變化，此無間斷之連續，雖是同一存在物，但並非有一存在不變的主體。此輪迴主體觀念後來又發展成當時重要之課題，因此有犢子部等所主張的「補特伽羅(我)」與「非即非離蘊我」(五蘊不即不離)之出現，實具體的承認有生死輪迴之主體。在犢子部的立場而言，「補特伽羅」之存在是建立在「輪迴主體」的觀念上，吾人的意識、輪迴等都必須假設有個「主體」之存在，否則無法解釋此一現象。以上在部派佛教時期有關無我之論述，主要是因應當時其他學派之問難而產生之觀念，這些說法到了大乘佛教時期，則又發展出不同之見解。

(三)初期大乘佛教的無我思想

初期大乘佛教的無我思想主要表現在《般若經》、《維摩詰經》等般若系的經典中，般若空性是繼承佛陀所宣說的緣起、無常、無我之思想，大乘菩薩行即是建立在「空性」與「無我」上。「一切法空」(sarva-dharma wunyata)、「本性空」(prakrti wunyata)、「心性本淨」(prakrti prabhasvara)，即是《般若經》「空性」思想的之特色。《摩訶般若波羅蜜經》卷四云：

菩薩摩訶薩應薩婆若心，觀色苦相，是亦不可得，受想行識亦如是。應薩婆若心，觀色無我相，是亦不可得，受想行識亦如是。

善男子！色空，無我、無我所，受想行識空，無我、無我所。眼空，無我、無我所。乃至意觸因緣生受空，無我、無我所。

菩薩摩訶薩應薩婆若心入四禪及支，觀無常相、苦相、無我相、空相、無相

⁴⁴ 參見林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，頁151~154。

相、無作相，共一切眾生迴向薩婆若，是名菩薩摩訶薩行禪那波羅蜜時般若波羅蜜。⁴⁵

前二段經文提到，色、受、想、行、識、眼，乃至意觸因緣生受等皆空，無我、無我所，觀色苦相、無我相，不可得，受、想、行、識亦如是，這都是在表達諸法緣起、無常、空性、無我。《小品般若波羅蜜經》卷一中也說到：「眾生無性故，當知念亦無性；眾生離故，念亦離；眾生不可得故，念亦不可得。」⁴⁶又卷六云：「世尊！是法無生，一切法不可得故。世尊！是法無處，一切處不可得故。」⁴⁷因為「空」故，一法諸法、一切眾生、一切處皆無自性，所以一切不可得。「空」是一種般若中道觀照之智慧，如第三段經文中菩薩修行禪那波羅蜜時，因為觀照無常相、苦相、無我相、空相、無相相、無作相，明白諸法「空性」，不起妄想分別執著，離一切諸相，是為般若波羅蜜。

《摩訶般若波羅蜜經》卷十五云：

須菩提！菩薩從初已來，以方便力布施，無我我所心布施，乃至無我我所心修智慧。是人不作是念：「我有是施，是我施。」不以是施自高，乃至般若波羅蜜亦如是。是菩薩不念：「我布施。」不念：「我施是人，用是物施。」不念：「我持戒，有是戒。」不念：「我忍辱，有是忍辱。」不念：「我精進，有是精進。」不念：「我禪定，有是禪定。」不念：「我修智慧，有是智慧。」何以故？是檀那波羅蜜中無如是分別。⁴⁸

菩薩之般若行是超越一切對象、諸法，超越一切分別，離我、我所、離分別對待的，菩薩的慈悲行是自他、眾生、虛空一體，無內外，無緣大慈，同體大悲之實踐。因此，菩薩行布施是三輪體空，⁴⁹沒有能施、所施、受施者，也沒有一個我在持戒、忍辱、精進、禪定、智慧的感受及對象。如《金剛般若波羅蜜經》云：

諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：「所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕

⁴⁵ 參見《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁 240 上、241 中、246 下。

⁴⁶ 參見《小品般若波羅蜜經》，後秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊（No. 227），頁 540 上。

⁴⁷ 同上註，頁 562 上。

⁴⁸ 參見《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁 331 上。

⁴⁹ 三輪體空，即布施之時，心不住一法，不著一相，能體證施者、受者、施物三者皆悉本空。無著的解釋為：「菩薩如是應行布施，乃至相想亦不應著，此顯所捨之物，及所施眾生并能施者，於此三處除著想心。」參見《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》，無著菩薩造頌，世親菩薩釋，唐義淨譯，《大正藏》第二十五冊（No. 1513），頁 875 下

生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。⁵⁰

菩薩視一切眾生平等，無「我相、人相、眾生相、壽者相」，於一切法不起分別想，沒有界域之分別，而是以清淨平等無分別一切空寂的本來面貌隨緣隨順，故心無所住，無所來去。就如《金剛經》所說：「是故須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」⁵¹此處經文中的「清淨心」，對照梵文為 *apratisthitam cittam*，*apratisthitam* 是不住、無住、無所住之意；*citta* 是心，故其意是不住之心、無住之心。整句的意思是「無住之心應如此這樣被菩薩摩訶薩生起。即住於任何一處的心，不應令生起，住於色的心，不應令生起，住於聲、香、味、觸、法的心，不應令生起。」⁵²無住之心就是對於一切境、一切萬法不起分別執著，沒有疑惑，心一淨如如，心不相應（*cittaviprayukta*）於一切諸行。沒有一個我去相應一切諸法，對於一切動者恒動的萬法，都如實了知其性，明白一切我空、法空，不起妄想分別執著，心清淨如如不動，常寂光淨。當心清淨如如，則會有妙用，所生起之心即清淨如如，即是遍虛空的清淨，這就是所謂的「真空生妙有」。所以，修行菩薩道，就是要先明白世間緣起法性，反聞觀照，對住於色、聲、香、味、觸、法的心，不應令生起，對住於任何一處的心，都不應令其生起，照破五蘊皆空。菩薩從明白世間，到離世間，到無世間，即是無住，然後住世間，住世間即是「無住生心」，不在有為，也不在無為，超越有為無為。

然而由於眾生因為我執，習慣將所見所聞所受的假象認為是實在，不斷地對外境起相應分別，心有所住，有所執著，執著非法。不明所見所聞之經驗都是由於自己視野小、心狹窄、壽命短，所接收到的訊息只是片段，所知道的經驗也是錯誤。由於錯誤的經驗不斷累積，令心愈小，愈無明，只能出生在狹小之肉身所成的國土，又從這狹小的國土來看世界，才會愈活眼界愈小、心愈窄，才会有現在當下屬於人的知見經驗，而有人、我、眾生、壽者種種分別。故經云：

是諸眾生若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者，是故不應取

⁵⁰ 參見《金剛般若波羅蜜經》，後秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊（No. 235），頁 749 上。

⁵¹ 同上註，頁 749 下。

⁵² 參見如實佛學研究室編譯，《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經(一)》，台北：如實出版社，1995，頁 111。

法，不應取非法。以是義故，如來常說：「汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法」。⁵³

法尚應捨，何況非法。眾生因無明渴愛我執等病，佛菩薩才會入世療眾生病，若眾生無病，則不需要此藥。法是方便教法，為對症下藥，病癒即不需再用，故法無定法，隨眾生需要而開，以眾生之所執，破眾生之所執。但眾生從所學習到的知識道理中，又拿來分別執著，當執著有，佛菩薩則為說空，當知道空後，又執著空，習慣偏於一邊，心無法平。當知所有法都是要將眾生不平之心予以撫平，令眾生回到清淨，故法無定法，不要再去設定一個法令你執著，故經云：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」⁵⁴一切諸法都是有為施設，有為法是空無自性，如夢幻泡影，故菩薩若執著有我相、法相，執著有一個法可以得，即非菩薩。

(四)中觀學派的無我思想

中觀學派的無我思想乃是由龍樹菩薩繼承《般若經》的菩薩無我精神而發揮，其所著之《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》等，皆依《般若經》之思想闡述人法俱無我、我法皆空的一切法空、本性空之要義。如《中論·觀法品》：「問曰：『若諸法盡畢竟空無生無滅，是名諸法實相者，云何入？』答曰：『滅我我所著故，得一切法空。』」⁵⁵這一句是龍樹回答若要悟入諸法實相者，必先滅我、我所之執著，明白人法俱無我、我法皆空則可證一切法空，此為中觀學派無我思想之特色。龍樹對於無我的立場便是緣起中觀空義，緣起諸法無常無我，即是實相，執取因緣和合之假我為我，則離開真相，有所偏執，落入分別對立。如《大智度論》卷三十一云：「無常、苦、空故無我，不自在故無我，無主故名為無我；諸法無不從因緣生、從因緣生故無我，無相無作故無我，假名字故無我，身見顛倒故無我，斷我心得道故無我。以是種種，名為無我。」⁵⁶無常、苦、空故無我，這是龍樹基於緣起法，說明世間無常、苦、空之現象便是無我。眾生有無常、苦、不自在、顛倒邪見之受想，皆是執取假我為我而生起之妄想偏執，有我即應有自性、自相，可自主、自在，就不會指假為真而顛倒，也不會有無常、苦之感受，故是無我。

《中論·觀有無品》云：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。」

⁵³ 參見《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁 749 中。

⁵⁴ 同上註，頁 749 上。

⁵⁵ 參見《中論》，《大正藏》第三十冊，頁 23 下。

⁵⁶ 參見《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，頁 293 中~293 下。

性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。」⁵⁷龍樹指出「性」或「自性」，應是指：1.非造作，自己本身具有存在性；2.它的存在不依賴其他的條件而存在；3.是指獨立而不變化的東西。可是世間諸法皆是依待因緣而起，都是被造作出來的，且不斷地在變化，故緣起諸法皆是無自性、無我。若認為從眾緣中所造作出來之物是持有自性、自相，即違背了自性的定義，因為那是將依因待緣所造作出來之物當作真實、自作、獨立、永恒存在的東西。但是在緣起有為的諸法中，找不到一個永恒存在、獨立而不變化的東西，此現象界的事物都是依因待緣而存在，不斷地剎那生滅變化，如果現象界的一切事物實有自性，那應該是常住不變，永恒存有的。如論曰：「若法實有性，後則不應異，性若有異相，是事終不然。」⁵⁸諸法如果有實在之自性，其本質應是常住的，常住就是不變異，怎麼會有變異壞滅之情形？因為常住與變異是一對相違之概念，故不能成立。我也是如此，若實有我則應是常住、獨立、不變異，若有變異壞滅之情形，則不能說有我，如〈觀法品〉云：

若我是五陰，我即為生滅，若我異五陰，則非五陰相。若無有我者，何得有所，滅我所故，名得無我智。得無我智者，是則名實觀，得無我智者，是人為希有。內外我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。⁵⁹

此我身是五蘊和合成就，有壞滅相，若我無壞滅相，則不是五蘊和合所成，故離蘊非我，我就不能成立，無我即無我所。如能明白此我為假，正觀無我，則能證得無我，俱無我智，我及我所則盡滅，而諸受想等也隨滅，即不會再依此假身為緣，流轉生死。若所有業煩惱盡滅，即名之為解脫，即明白此業煩惱也非實有，都是多餘莫須有的，則一切之戲論（prapabca）即滅，⁶⁰如論云：

業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，

⁵⁷ 參見《中論》，《大正藏》第三十冊，頁 19 下。

⁵⁸ 同上註，頁 20 中。

⁵⁹ 同上註，頁 23 下。

⁶⁰ 參見《佛性論》卷三云：「戲論有三：一、貪愛，二、我慢，三、諸見。是三戲論如來滅之已盡故，以無戲論為事。戲論者，有三義：一、能違礙實理，二、名虛誑世間，三、障隔解脫。初違正境，次違正行，後違正得，合此三義，名為戲論。又戲論有九種：一、通計我，二、計是我，三、計我應生，四、計我不更生，五、計我有色應生，六、計我無色應生，七、計我有想應生，八、計我無想應生，九、計我非想非非想應生。」天親菩薩造，陳真諦譯，《大正藏》第三十一冊（No. 1610），頁 803 中。

寂滅如涅槃。一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。⁶¹

諸法真如實相，體性常寂光淨，一切心行言語寂滅，無世間生滅變異之現象，此時一真一切真，無我無非我、離真離假、離有離無，畢竟寂滅。佛說無我，是針對眾生之所執而說，⁶²說無常也是如此。從虛空看，無常是世間的現象，即是世間的「常」態，真如體性常寂光淨，如如不動，不生不滅，即是常。故真理是超越世間名言施設的「常與無常」、「我與無我」的二元思惟。

二、二諦思想的意涵與發展

(一)二諦的意涵與起源

「諦」的梵語 *satya*，是由現在分詞 *sat* 加尾綴 *ya* 而成，*sat* 有「現在的」、「存在的」的意思，*ya* 是表達「隸屬性」及「關係性」，而 *satya* 一詞，從字面上有「源自於存在的」或「與存在有關係的」意思，另外也可直指「存在性」之意。*Satya* 最初的哲學意含是指「言語與存在的對應性」或是「言語」與「存在」的符應關係。後來衍生為不可言詮性的真理，並成為日後以「可言詮與否」（亦即「可說」或「不可說」）或判別「二諦」之雛形。但佛教除了在「二諦」或「四諦」等少數用語會固定使用 *satya* 一詞來表示「真理」外，大多數則用真如（*tathata*）、實相（*tattva*）、法性（*dharmata*）、法界（*dharmadhatu*）等未有表示「存在」的詞語。⁶³依據覺音論師所著《清淨道論》中對「諦」的解釋有「話語之諦」（話語的真實）、「離垢之諦」（行為的真實）、「見解之諦」（知見的真實）、「勝義之諦」（涅槃與道）、「聖之諦」（聖智所行境的真實）等五義，此對真理之闡釋包括了多種層面之意涵。⁶⁴

所謂「二諦」，就是指真、俗二諦的「勝義諦」（*paramartha-satya*）與「世俗諦」（*saj vrti-satya*）。「勝義」的梵文為 *parama-artha* 的複合詞，*parama* 有「極」、「勝」、「最勝」、「最妙」、「第一」、「無比」之意；*artha* 則有「義」、「要義」、「妙義」、「義理」，以及「外境」、「真意」、「真相」之意。萬金川教授根據相關辭典指出 *artha* 具

⁶¹ 參見《中論》，《大正藏》第三十冊，頁 23 下~24 上。

⁶² 參見《大智度論》云：「佛法有二種空：一者、眾生空；二者、法空。說無我，示眾生空；說無有法，示法空。……佛法有二種說：若了了說，則言一切法空；若方便說，則言無我。」《大正藏》第二十五冊，頁 253 下~254 上。

⁶³ 參見萬金川著，《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》，南投：正觀出版社，1998，頁 216~222。

⁶⁴ 參見林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，頁 226~227。

有「意義」、「實情」、「對境」等三義。⁶⁵故「勝義」就可解釋為最勝義、第一義或指最高之對境等意思。「世俗」的梵文由 sam + √vr 組成，sam 有「完全」、「周遍」之意，vrti 則有「障」、「覆蓋」、「纏縛」之意，似乎看不出有世俗或與世俗同義的言說話語之意。但依據荻原雲來的研究指出，saj vrti 是由巴利文 sammuti 的梵語化，其原意具有「名稱、言說、言語」的意思。⁶⁶

關於「二諦」思想之起源，可從南傳《五尼柯耶》與北傳《阿含經》之內容看到一些雛形，如：1.南傳《五尼柯耶》中的「了義經教」與「不了義經教」。「了義」(nitattha) 經教是指「那些直接意義者」；「不了義」(neyyattha) 經教則是「那些間接意義者」。2.「如法」與「虛妄法」。3.「俗數法」與「第一義空」。4.「世俗的言教」與「第一義言教」。⁶⁷

(二)部派佛教的二諦思想

原始佛教時期佛弟子之修行主要是在個人的實證上，尚無對佛陀的教法作教學理論上的分辨，或何者是了義、不了義，何者為勝義、世俗等分判，故在當時二諦思想尚未有明確的雛形。到了部派佛教時期，由於對佛陀之教法有不同之見解，發生了部派分裂，即開始偏向於對法理或法的存有實在上的研究解析分判與闡釋，故有論典之出現。因此，二諦思想是在部派佛教時期，才開始以較系統性的方式出現。二諦思想可從《彌蘭王問經》那先比丘與彌蘭陀王的對話中看到有關「勝義」與「世俗」的區別，如說它是「我」、「我的」是屬於世俗性的言說，不非勝義。⁶⁸另外，從《阿毘達磨大毘婆沙論》中記載有關部派時期對四聖諦的二諦分判，計有四說：

餘契經中說有二諦：一世俗諦。二勝義諦。問世俗勝義二諦云何？有作是說，於四諦中前二諦是世俗諦，男女行住及瓶衣等，世間現見諸世俗事，皆入苦集二諦中故。後二諦是勝義諦，諸出世間真實功德，皆入滅道二諦中故。⁶⁹

此為「說出世部」的「世俗真實」說，以苦、集二諦為「世俗諦」，滅、道二諦為「勝義諦」。

⁶⁵ 參見萬金川著，《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》，頁 128。

⁶⁶ 參見林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，頁 229。

⁶⁷ 同上註，頁 230~234。

⁶⁸ 同上註，頁 235。

⁶⁹ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》，五百大阿羅漢等造，唐玄奘譯，《大正藏》第二十七冊 (No. 1545)，頁 399 下。

復有說者，於四諦中前三諦是世俗諦。苦集諦中有世俗事，義如前說，佛說滅諦如城如宮或如彼岸，諸如是等世俗施設滅諦中有，是故滅諦亦名世俗。唯一道諦是勝義諦，世俗施設此中無故。⁷⁰

這是「說假部」的說法，認為苦、集、滅三諦是「世俗諦」，只有道諦為「勝義諦」。

四諦皆是世俗諦攝，前三諦中有世俗事，義如前說。道諦亦有諸世俗事，佛以沙門婆羅門名說道諦故，唯一切法空非我理是勝義諦，空非我中諸世俗事絕施設故。⁷¹

此是「一說部」的說法，認為苦、集、滅、道等四諦皆有諸世俗事，因此，都是「世俗諦」，唯「一切法空非我理」是勝義諦。

四諦皆有世俗勝義苦集中有世俗諦者，義如前說，苦諦中有勝義諦者，謂苦非常空非我理。集諦中有勝義諦者，謂因集生緣理。滅諦中有世俗諦者，佛說滅諦如園如林如彼岸等。滅諦中有勝義諦者，謂滅靜妙離理。道諦中有世俗諦者，謂佛說道如船筏如石山如梯蹬如臺觀如花如水。道諦中有勝義諦者，謂道如行出理。由說四諦皆有世俗勝義諦故，世俗勝義俱攝十八界十二處五蘊，虛空非擇滅亦二諦攝故。⁷²

這是「說一切有部」主張的「四諦十六行相」思想，四諦的「事」是「世俗諦」，觀四諦之境時所生的十六種行相是「理」，故為「勝義諦」。

在《阿毘達磨俱舍論》卷二十二中，也提到了二諦之分辨，如論云：「諦有二種，一世俗諦、二勝義諦，如是二諦，其相云何？頌曰：『彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。』」⁷³這裡將法的實在區分為「勝義諦」與「世俗諦」，並以瓶等作喻，如瓶破了就沒有了，但在瓶未破時，以世間施設之名而有，是實非虛名世俗諦。人的存在也是因五蘊和合才存在，一旦死亡即分解，所以是世俗的存在。若彼物異於此施設有，則名勝義諦，如青色的瓶子破了，瓶雖破到極微，然而青並不會失去，不依存於他，持有自相，即是勝義的存在。

⁷⁰ 同上註，頁 399 下。

⁷¹ 同上註，頁 399 下。

⁷² 同上註，頁 399 下~400 上。

⁷³ 參見《阿毘達磨俱舍論》，尊者世親造，唐玄奘譯，《大正藏》第二十九冊（No. 1558），頁 116 中。

(三)《般若經》的二諦思想

初期大乘佛教時期是以《般若經》一切法空、本性空之思想義理，強調世間諸法都是無自性的，所有世俗名言施設之法也都是虛幻假有，而勝義真理是如如，超越言說，不可思、不可議，心行言語斷，離一切相的。因為真理無形無相，惟佛佛能知，無法言說，是要用悟入的，而吾人因我執業力由名言來認識世界，能力不足，無法明白真理。因此，佛陀為了令吾人能理解真理，才以吾人所認識的世俗言說指涉真理，但並不是真理本身，真理不在相上，而在不可思議之內涵，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二十二云：

須菩提！所有色受想行識，所有檀那波羅蜜，……四念處乃至八聖道分，三解脫門、八背捨、九次第定，佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲、一切種智等諸法，於是聖法中皆不合不散、無色無形無對，一相所謂無相。以世俗法故，為眾生說令解，非以第一義。⁷⁴

此段經文中佛告訴諸弟子，所有五蘊、界、處、八聖道、六波羅蜜，乃至一切種智等教說，都是為交代眾生之所執，以世俗性的言說，引導眾生悟入佛慧，並非第一實義，因真理無法言說。又如卷七云：

今以世間名字故有知有得，世間名字故，有須陀洹乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛。第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。「須菩提！若世間名字故有知有得，六道別異亦世間名字故有；非以第一實義耶？」須菩提言：「如是，如是！舍利弗！如世間名字故有知有得，六道別異亦世間名字故有；非以第一實義。何以故？舍利弗！第一實義中無業無報、無生無滅、無淨無垢」。⁷⁵

第一實義中無業無報、無生無滅、無淨無垢，離所有文字語言，佛陀所有教說，都是依世人所依之名言，及世人所知之常識、習慣，以及所執而解說。如佛在印度示現，即依印度地區的語言、風俗、習慣，依教說的對象所知之事物而為他說，佛典中常可看到佛陀以印度的神話、童話等譬喻故事舉例，以其所知所執來破其所執，目的是要令其心開意解，出離煩惱，回到清淨。真理第一實義也是如此，惟佛佛能知，佛所有說法，說有說無，都是要令眾生悟入佛知見，回到清淨如如，如佛言：

⁷⁴ 參見《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁 382 上。

⁷⁵ 同上註，頁 271 下。

菩薩摩訶薩以世諦故，示眾生若有若無，非以第一義。世尊！世諦、第一義諦有異耶？須菩提！世諦、第一義諦無異也。何以故？世諦如，即是第一義諦如。以眾生不知不見是如故，菩薩摩訶薩以世諦示若有若無。復次，須菩提！眾生於五受陰中有著相故，不知無所有，為是眾生故，示若有若無，令知清淨無所有。⁷⁶

真理沒有所謂世諦、第一義諦之分別，那是如如不動的，因眾生是由我執業力和合的五蘊根境識認識世界，不知不見真如，佛菩薩才以身口意示現教說。故世俗諦與第一義諦於相上無異，世俗諦、第一義諦，不是依表象的法上來區分，主要是在內涵。真理（色彩）是開悟（開眼）才能見，迷者（生盲）無法見到，真理不在相上，而在抽象不可思不可議之處。

(四)中觀學派的二諦思想

中觀學派的二諦思想仍是繼承《般若經》之思想，真理是眾生無法自證得知，但要令眾生得解佛法真實義，仍需以世俗之言說令眾生知道何為真理？何為世俗教化？為何世間是苦？為何要出離？如何出離？龍樹菩薩說明二諦是佛陀針對世間眾生的所知所執，而於世間示現講說真理與世俗之不同，若人不能知二諦，則無法了知佛法甚深實義。如《中論·觀四諦品》云：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。⁷⁷

世間法是因緣而生滅，然世間眾生心無明顛倒，故生虛妄法，世間雖假，但對無明顛倒的世間眾生而言卻很真。眾生將錯誤的經驗當成是真，可是從開悟的覺者來看，卻是虛妄不實。眾生指假為真，真理實相，以眾生的能力是無法自知自證，故〈觀四諦品〉云：「世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。……以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」⁷⁸真空才能妙有，不空即不妙，由於眾生本質出問題，對真理不熟悉，故無法證得。真理沒有名詞，必須要親證，若以言說，眾生易著相。雖然真理需悟入無法言說，言說雖是世俗法，若不依俗諦則不能得知第一義諦之理，不知第一義諦，又如何證入涅槃？如論云：「若不依俗

⁷⁶ 參見《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁378下。

⁷⁷ 參見《中論》，《大正藏》第三十冊，頁32下。

⁷⁸ 同上註，頁33上。

諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」⁷⁹二諦說是從證悟真理以後下來，以二諦教法去化導眾生，由世俗諦進而體證第一義諦。

第三節 《維摩詰經》的中道不二思想

釋迦牟尼佛在苦行林修苦行時，因為聽聞琴師所說琴絃不能過緊或過緩，否則無法彈奏出美妙的弦律而領會中道之理，放棄苦行。當證悟真理後，首次說法，就是對五比丘講說捨離二邊的中道義理，五比丘聽聞奉行後，明白中道正見，因而證得阿羅漢果。〈佛國品〉云：「深入緣起，斷諸邪見，有無二邊，無復餘習。」⁸⁰佛陀宣說緣起法，講說諸行無常、諸法無我、一切皆苦，就是強調以中道空觀，觀照諸法實相，才能得到開悟，證入涅槃。《維摩詰經》主人翁維摩詰長者藉著示疾，道出眾生病，源於無明妄想分別執著，所有業都是由分別執著開始，分別即不如法，即離開中道真理。故而展開破除凡夫、聲聞、菩薩情執的種種權巧方便教說，⁸¹闡揚大乘、傳諸佛心、捨於二邊、入不二法、令眾生得解，回到清淨。

一、中道空觀

(一)以凡夫之執破其所執

維摩詰長者為化導國王、大臣、長者、居士婆、羅門等，以其權巧方便，現身有疾，當國王臣民等無數千人前往問疾時，以身疾廣為說法，如〈方便品〉：

諸仁者！是身無常，無強、無力、無堅，速朽之法，不可信也，為苦為惱眾病所集。諸仁者！如此身，明智者所不怙；是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如炎，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，為虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣。是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住；是身無主為如地，是身無我為如火，是身無壽為如風，是身無人為如水。是身不實，四大為家；是身為空，離我我所；是身無知，如草木瓦礫；是身無作，風力所轉；是身不

⁷⁹ 同上註，頁 33 上。

⁸⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 537 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 519 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 557 下。《支謙本》僅譯作：「見生死本，眾厄已斷」；《支謙本》譯作：「於深法義，廣大緣起，已斷二邊，見習相續」。

⁸¹ 參見《維摩經文疏》卷十：「今明淨名方便託疾，正為四意：一、為化國王、臣民等；二、為起發〈弟子品〉；三、為起發〈菩薩品〉；四、為起發〈問疾品〉。」《卍續藏》第十八冊，頁 528 下。

淨，穢惡充滿；是身為虛偽，雖假以澡浴衣食，必歸磨滅；是身為災，百一病惱；是身如丘井，為老所逼；是身無定，為要當死；是身如毒蛇，如怨賊如空聚；陰界諸入所共合成。諸仁者！此可患厭當樂佛身。⁸²

維摩詰長者因了知凡夫眾生執取此假身為實我，貪戀呵護假我，不明此身是不淨幻有，而以身疾為喻，說五蘊無我。他向國王長者們強調此五蘊和合身為無常變滅速朽之法，如夢幻泡影，如電如浮雲；此身為因緣業力和合而來，因無明虛妄顛倒渴愛，而受惱苦所集；此身是地、水、火、風四大和合所成，如草木瓦礫，無強無力；此身無我、無我所，為根、境、識和合所聚，六賊煩惱所綁，且穢惡不淨，為老死所逼。維摩詰長者又說明此五蘊身為三毒煩惱所成，如毒蛇、如怨賊；此身為相似緣和合所成，如空聚，虛假不實，而教化眾人應正觀苦空無我，心生厭離，當意樂佛身，發阿耨多羅三藐三菩提心。眾生心有染著，執著假身為我，能生不淨幻有法，出生在穢惡詭曲不平的國土，佛心純淨無染，對一切法無住無惑，佛土清淨。故維摩詰先說此假身苦空無我，示眾人欲離此過患，應心生出離，發菩提心，欣樂大乘。

(二)以聲聞之執破其所執

在〈弟子品〉中，釋迦佛知維摩詰長者示疾之意，首先派遣智慧第一的尊者舍利弗，以作為離車族維摩詰問病者的身份前往維摩詰住處探望長者，如是先後命令諸聲聞大弟子前往探望，但都沒有弟子願意承擔此任務。因為諸大弟子們都曾在遊歷時，接受過維摩詰長者之教導，知道長者的無礙智慧辯才，故自知不能堪任作為維摩詰的探病者前去其住處，並向佛陀講說各自無法堪任問疾之因緣：

憶念我昔曾於林中宴坐樹下，時維摩詰來謂我言：「唯舍利弗！不必是坐為宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐；不起滅定而現諸威儀，是為宴坐；不捨道法而現凡夫事，是為宴坐；心不住內亦不在外，是為宴坐；於諸見不動而修行三十七品，是為宴坐；不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐。若能如是（宴）坐者，佛所印可」。⁸³

此段《梵文本》今譯為：

⁸² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 539 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 521 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 560 下~561 上。三漢譯本大義相同。

⁸³ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 539 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 521 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 561 中。三漢譯本大義相同。

我憶念有一次我曾在某一時間在樹下禪思，離車族維摩詰走進那樹下對我說了這番話：「大德舍利弗！你不應如你所禪思的那樣禪思。應如此禪思，不是在三界中身和心不被顯現，而是不在三界中顯現身或心的禪思；應如此禪思，你不從滅盡定中起來，於一切行為道中顯現；應如此禪思，你不捨棄所證得的相，又能夠顯現凡夫的特徵；對你而言，心非安於內，也不向外行走，這樣禪思；應如此禪思，像因所有諸見沒有動搖又顯現於三十七菩提分法；應如此禪思，不捨輪迴範圍的煩惱而進入涅槃。凡如此地禪思者，就是佛所認可的禪思」。⁸⁴

宴坐，梵語為 *pratisamlinas*，由 *prati+sam+√li(4)* 而成，是過去被動分詞，指息、禪思之意，漢譯三版本都譯為宴坐。《遠記》云：「宴猶默也，默坐樹下，名為宴坐。」⁸⁵ 智顛舉說一切有部論師之解釋說：「即是縮止義，如龜能藏六，野干不能得害。若宴坐縮六識，六塵及外魔所不能惱，故言縮止也。今明宴之言安，安住諸禪，乃至住滅定，息外勞累，似涅槃法，安置心中，身證想受滅，故言宴坐也。」⁸⁶ 宴坐即安住靜默思惟，即是指禪思，禪思就是思惟修，在樹林中端坐禪思是印度修行者最普遍的修行方式，佛陀也鼓勵弟子多專注思惟法要，修阿蘭若行等。原始佛教時期佛弟子的修行方式，即是上午行腳托鉢面對萬象，午齋後將今日所見或思惟上有疑問之處向佛陀請示、解惑、聽聞法義，聽聞開示後各自帶開專注思惟，每日過著簡單之修行生活。維摩詰長者則以活潑的方式，引導聲聞弟子從多元全方位的角度去體證修行，將佛法落實於日常行住坐臥等動靜之間。所謂「不斷煩惱而入涅槃」，即是強調煩惱在心，不在相，即使身處煩惱世界中，當下心清淨，則當下是淨土。菩薩為何能乘願來人間，也是如此，因為菩薩心清淨無煩惱，其為眾生故而入生死，但不為世間煩惱所惑。一般固定處所之禪修，頗適合一般之修行者，維摩詰長者並沒有否定之意味，但對於已證果之聲聞而言，不應局限於此種禪思方式，不是為坐而坐，

⁸⁴ 梵本：*abhijanamy ahaj bhagavan : ekasmin samaye nyatamasmin vrksamule pratisamlino `bhavam / vimalakirtivca licchaver yena tad vrksamulaj tenôpasaj kramya mam etad avocāt : na bhadantawariputra evaj pratisaj layanaj saj latavyaj yatha tvaj pratisaj linah api tu tatha pratisaj liyaw ca yatha traidhatuke na kayawcittaj va saj drwyate / tatha pratisaj liyawca yatha nirodhac ca na vyuttisthasi sarva -iryapathesu ca saj drwyase/ tatha pratisaj liyawca yatha te na cqdhyatmam cittam avasthitaj bhaven na bahirdhopavicaret / tatha pratisaj liyawca yatha sarvadrstigatebhyawca na calasi / saptatrij watsu ca bodhipaksyesu dharmesu saj drwyase / tatha pratisaj liyawca yatha saj saravacaraj wca klewan na prajhasi nirvanasmavasaj wca bhavasi ye bhadantawariputra evam pratisamlayanam pratisamliyante tesam bhagavan pratisamlayanam anujanati/參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 78。*

⁸⁵ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 445 下。

⁸⁶ 參見《維摩經文疏》卷十一，《卍續藏》第十八冊，頁 542 下。

而是全方位的實踐，成熟自他。如《基疏》云：「聲聞宴坐，不現顯三界之心，如來滅定，有漏之身亦滅，所以捨無常色，獲得常色。受、想、行、識亦復如是，其入寂定，名真宴坐。」又曰：「二乘不得色心相空，故隱身於林，滅心於定，雖欲隱滅，返為顯現。大士知色心即空，未必要須安寂故，不於三界現身心，名為宴坐。」⁸⁷因為舍利弗尊者是世尊印可為佛法智慧第一，又擅長入禪定，如佛言：「佛入禪定，舍利弗不聞其名；舍利弗入禪定，目連不聞其名；目連入禪定，諸羅漢不聞其名。」⁸⁸故維摩詰以舍利弗之所長及所執，破其所執，教導其應以中道空觀之禪思，不落任何一邊，才是真禪思。

接著是神通第一的大目犍連尊者的回答，有一次在毘耶離大城內的一個街道口，為居士們講說教法，維摩詰來到我面前，如此說：

唯大目連！為白衣居士說法，不當如仁者所說，夫說法者，當如法說。法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故；法無壽命，離生死故；法無有人，前後際斷故；法常寂然，滅諸相故；法離於相，無所緣故；法無名字，言語斷故；法無有說，離覺觀故；法無形相，如虛空故；法無戲論，畢竟空故；法無我所，離我所故；法無分別，離諸識故；法無有比，無相待故；法不屬因，不在緣故；法同法性，入諸法故；法隨於如，無所隨故；法住實際，諸邊不動故；法無動搖，不依六塵故；法無去來，常不住故；法順空，隨無相，應無作；法離好醜；法無增損；法無生滅；法無所歸；法過眼、耳、鼻、舌、身、心；法無高下；法常住不動；法離一切觀行。唯大目連！法相如是，豈可說乎？夫說法者，無說無示；其聽法者，無聞無得。譬如幻士為幻人說法，當建是意而為說法；當了眾生根有利鈍，善於知見，無所罣礙；以大悲心讚于大乘，念報佛恩，不斷三寶，然後說法。⁸⁹

此段經文為維摩詰長者見神足第一的大目犍連尊者對居士說法時，未能善觀眾生根機說法而予以教導。肇曰：「淨名觀諸居士，應聞空義，而目連不善觀人根，導以有法，故致呵也。」⁹⁰智顛曰：「此文有三意：一、總呵；二、別呵；三、居士聞法得益。……今明總呵者，總三種不當：一、呵目連不當法相；二、不當根緣；三者、

⁸⁷ 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1041 中~1041 下。

⁸⁸ 參見《維摩經文疏》卷十一，《卍續藏》第十八冊，頁 541 中。

⁸⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 540 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 521 下~522 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 561 中~561 下。三漢譯本大義相同。

⁹⁰ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 345 下。

不當佛心。」⁹¹《基疏》云：「下說法空有二十句。空理義云，依世俗諦，法性可有；依勝義諦，法性皆空。」又云：「二十句中，分之為二：初十句，顯真如理離所執空；後十句，顯依他性，離所執空。或二十句皆說真如，真如寂然，滅十相故，真如離貪，無分別心之所緣故。」⁹²佛陀時代，聲聞弟子行腳各地為信眾說法解惑是很平常之事，然而擔任一位說法者有新手與舊手，維摩詰是過來人，故隨緣教導目犍連尊者如何成熟菩薩清淨說法，利益有情，而開展此一教化之因緣。諸法實相，無法言說，眾生難知，為令眾生得解佛法真義，說法者必需從真理涵蓋下來，以全方位的觀照面對所有萬法與眾生。因此，說法時，需觀眾生根機利鈍，應以善智慧知見來說法，應以大悲現前來說法，應以讚嘆大乘者來說法，應以知報佛恩來說法，應以意樂清淨來說法，應以通達法的言詞來說法，應以不斷三寶種來說法，然後才可以如此說法。法無定法，對眾生說法時，應以其所執，破其所執，方能對症下藥，令眾生心開意解，意樂佛道。如肇曰：「眾生垢，即二十身見也。妄見取相，而法竟無相，理乖於見，故言離也。章始終，以二義明畢竟空，一言離相、二言離見。」⁹³又曰：「自此以下，辯真法義也。夫存眾生，則垢真法；若悟法無眾生，則其垢自離。眾生自我習著偏重，故先明其無。」⁹⁴

佛陀又陸續派遣大迦葉、須菩提尊者前去問疾。頭陀第一的大迦葉尊者與解空第一的須菩提尊者在乞食時，均以有侷限的慈悲心走向村落，一位是捨棄大族姓人家，走向貧窮人家，另一位是捨棄貧窮，走向大族姓人家。故維摩詰長者教導他們應以安住法的平等性而生起無緣大慈，同體大悲，應於一切時，護念一切眾生而尋求食物，應以無分別的心而尋求食物，應以空聚落想入於聚落而尋求食物。一切諸法如幻化相，一切言說不離是相，修行者應以無住之心，超越一切對象，超越一切分別，無內外，沒有一個能施、所施及受施者，才是中道之實踐。⁹⁵

佛陀十大聲聞弟子皆受命前去問疾，當然最後前去的弟子數更是眾多，眾弟子助佛弘法，都扮演著一定的角色。十大弟子，各有第一，各代表佛之十德，此十德為圓滿修行者所必具之內涵，不可偏廢任何一德，智顛認為十大弟子皆有十德，而

⁹¹ 參見《維摩經文疏》卷十一，《卍續藏》第十八冊，頁 546 下。

⁹² 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1042 下~1043 上。

⁹³ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 345 下。

⁹⁴ 同上註，頁 346 上。

⁹⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 540 上~下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 522 上~522 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 562 上~562 下。三漢譯本大義相同。

互有所長，隨其最擅長者而標舉第一。⁹⁶佛陀藉著問疾，示現眾人之病執，令弟子們從所見聞中反聞觀照思惟，破除尚存之執著，如此智慧方能熟成圓滿。

(三)以菩薩之執破其所執

〈菩薩品〉中，因為諸聲聞大弟子們都自知不能堪任問疾者，佛陀接著派遣當來下生成佛的彌勒菩薩，作為維摩詰問病者的身份前往探望長者，如是先後命令諸菩薩前往。但因為諸菩薩們也同樣在過去弘法教化時，接受過維摩詰長者之教導，故自知不能堪任作為維摩詰的探病者前去其住處，並向佛陀講說各自無法堪任問疾之因緣：

憶念我昔為兜率天王及其眷屬，說不退轉地之行，時維摩詰來謂我言：「彌勒！世尊授仁者記，一生當得阿耨多羅三藐三菩提，為用何生得受記乎？過去耶？未來耶？現在耶？若過去生，過去生已滅；若未來生，未來生未至；若現在生，現在生無住。如佛所說：『比丘！汝今即時亦生亦老亦滅。』若以無生得受記者，無生即是正位，於正位中亦無受記，亦無得阿耨多羅三藐三菩提，云何彌勒受一生記乎？為從如生得受記耶？為從如滅得受記耶？若以如生得受記者，如無有生；若以如滅得受記者，如無有滅。一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記。所以者何？夫如者，不二不異」。⁹⁷

此段經文是維摩詰長者對彌勒菩薩之問難，彌勒菩薩是由釋迦佛授記當來下生成佛的等覺補處菩薩，何故維摩詰能呵？吉藏《義疏》云：「據位而言，彌勒當紹尊位，淨名久已成佛，既因果不同，故有優劣。」⁹⁸吉藏認為維摩詰長者於過去已成佛，今助佛弘化。吉藏指出長者維摩詰主要有二項問難：一是有關授記、二是得菩提。窺基則將此段問答分為三部份，如《基疏》云：「大文有三：初依有為無為異為難；次依有為無為一為難，『為依如生』以下文是；後以菩提涅槃理均為難，『若尊者慈氏當證菩提，一切有情亦應當證』下是。初二難因，後一難果。」⁹⁹初二難因如前段，

⁹⁶ 參見《維摩經文疏》卷十一，《卍續藏》第十八冊，頁 541 中。

⁹⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 542 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 523 下~524 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 564 下。三漢譯本大義相同。

⁹⁸ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 949 中。

⁹⁹ 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1057 下。

後一難果，則從「若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得」開始。¹⁰⁰

此句經文有三個問題值得探討：

1.三世（心）不可得：《金剛經》云：「如來說諸心，皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」¹⁰¹又《大般若波羅蜜多經》卷三十六云：

「何以故？是心非心，本性淨故。」時，舍利子問善現言：「是心云何本性清淨？」善現答言：「是心本性非貪相應非不相應，非瞋相應非不相應，非癡相應非不相應，非諸纏結、隨眠相應非不相應，非諸見趣、漏、暴流、軛、取等相應非不相應，非諸聲聞、獨覺心等相應非不相應。舍利子！是心如是本性清淨。」舍利子言：「是心為有心非心性不？」善現答言：「非心性中，有性、無性為可得不？」舍利子言：「不也！善現！」善現答言：「非心性中，有性無性既不可得，如何可問：是心為有心非心性不？」舍利子言：「何等名為心非心性？」善現答言：「於一切法無變異、無分別，是名心非心性」。¹⁰²

這裡提到了「非心之心」(cittam acittam)，此「非心之心」在諸多般若系的佛典中都有提到。所謂「非心之心」即不是由吾人我執所認識覺知的心意識，也就是心還未生起虛妄分別，還沒有此假我之前的清淨本心。心與非心是同一心，不一不異，此滅彼生（不會滅），煩惱滅菩提生，故云「非心之心」。此「非心之心」即是中道第一義諦，是不落兩邊的本來清淨心，就是「心性本淨」的清淨心；也是《金剛經》所說的「無住之心」；也是《維摩詰經》的「心淨則佛土淨」之清淨心。所謂「真如」，即是法界如如之體性，萬法之源頭，為極光淨，一體亮無暗，沒有任何名詞，所有指涉其之名相，都是假名施設。真如之心，即眾生心，即是虛空一體之心，為能藏、所藏，能生、所生一切萬法之心。靜時，如如不動，不壞、不變異、不分別、不相

¹⁰⁰ 參見《維摩詰所說經》：「若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得。所以者何？一切眾生即菩提相。若彌勒得滅度者，一切眾生亦應滅度。所以者何？諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。是故，彌勒！無以此法誘諸天子，實無發阿耨多羅三藐三菩提心者，亦無退者。彌勒！當令此諸天子捨於分別菩提之見。所以者何？菩提者，不可以身得，不可以心得。寂滅是菩提，滅諸相故；……微妙是菩提，諸法難知故。」《大正藏》第十四冊，頁 542 中~542 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 524 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 564 下~565 中。三漢譯本大義相同，唯《玄奘本》尚有「遍行是菩提，……如是菩提非身能證，非心能證。」這與《梵文本》較接近。參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 144。

¹⁰¹ 參見《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁 751 中。

¹⁰² 參見《大般若波羅蜜多經》，唐玄奘譯，《大正藏》第五冊 (No. 220)，頁 202 上。

應、不執著一切假有；動時，能超越時空，周遍十方、涵蓋十方。此法界真如是本來恒常存在，非任何人所造，也非神所造，否則，不會有佛證入真理而成佛。

《般若波羅蜜多心經》云：

舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故，空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界；無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡；無苦、集、滅、道；無智，亦無得。¹⁰³

諸法空相，是說真空實相，本無生滅，是心的寂靜狀態，但不是沒有心。虛空是一體，無內外，無分別，無我、無我所。所謂過去世、現在世、未來世，所謂時間、空間，是眾生有我執，才有隔因之迷，而有三世。吾人因為有我，有隔因之迷，才會有現在白天所見是真，夢中所見是假；現在這世可見是真，過去世因為不見是假。將我拿掉，則白天所見與夢中所見即是同一質性，現在這世與過去世也都同一質性，沒有分別。因為有我出來做主，才會有三世與時空之假相。若你認為夢是假，那白天所見一切即是假，過去也都是假；若你認為夢是真，那白天所見一切即是真，過去也都是真。因為都是同一質性，同一心。吾人的夢和過去的夢是一體，不是夢假現在真，一切都在心，三心不可得也在這個心。這無內無外，混然一體的東西，因為有我在分別執著，這一體的心才會切割。為何會有這個心？因為無明執著，心有串連那些經驗，串連那些相，然後才會造成假我的經驗去重覆的分別執著，倒果為因。故若心有三世、三心、有我之分別，都是一種妄想，認為自己無明也是妄想，認為自己有智慧也是妄想，認為有佛可證可得也是一種妄想。只要有我（識心）出來做主，都是一種妄想，只要未悟未醒都是妄想（夢想），夢滅才會醒，我滅則無我。故有妄想分別執著，即有生滅來去，凡夫眾生有來去，如來則是無來無去。

2. 眾生不可得：《金剛經》云：「須菩提！如來說：『有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。』須菩提！凡夫者，如來說則非凡夫。」¹⁰⁴又：「須菩提！彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提！眾生、眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」¹⁰⁵眾生因為執著有我，才有「我相、人相、眾生相、壽者相」，五蘊我，都是因緣業力和合、

¹⁰³ 參見《般若波羅蜜多心經》，唐玄奘譯，《大正藏》第八冊（No. 251），頁 848 下。

¹⁰⁴ 參見《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁 752 上。

¹⁰⁵ 同上註，頁 751 下。

眾多相似緣和合之假我身。若將我拿掉，身心抽離，則此假我也是別人，與其他親人、眾生都是相似緣和合之假我身，都是別人（平等覺觀），無論相貌美醜或身份高低，都是一堆白骨包上皮肉和合而成。因為吾人執著有我，不明真相，才有人我、親疏、眾生之分別，因為壽命不夠久，有隔因之迷，才会有現在真過去假之壽者相。

3. 菩提不可得：《金剛經》云：「復次，須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提；以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！所言善法者，如來說非善法，是名善法。」¹⁰⁶菩提自性本來清淨，只因妄想執著而染塵，若能以智慧覺性證得一體，則虛空一體亮而無暗，無內外，就是常寂光，即沒有無明可破，也無菩提可得，是不小心當下證得的。經云：「須菩提！菩薩亦如是。若作是言：『我當滅度無量眾生。』則不名菩薩。何以故？須菩提！實無有法名為菩薩。是故佛說：『一切法無我、無人、無眾生、無壽者。』」¹⁰⁷又：「須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念：『我當度眾生。』須菩提！莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者，若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。」¹⁰⁸一切法空，本來是無，悟入無生，即回到本來，故若認為有一菩提可得可證，有一眾生可度可滅，即是妄想，因為夢中未醒如何追求都是夢，了不可得。

三世、眾生、菩提皆不可得，有所得，是因眾生染塵離開真相了以後，才需要依佛法智慧之藥回到本來如如之面目，這段無始劫之輪迴，及眾生所生起之一切諸法，都是夢幻泡影，都是多餘的。¹⁰⁹因為心生諸法，才需要以般若中道的觀照智慧令眾生回到清淨，或因為時間，或因為失而復得而不再煩惱，這即是《心經》所說的「無智，亦無得」之意。眾生「心性本淨」，心所生一切諸法都是因緣生滅，都是莫須有的，如如不動才是本來不生滅的體性，故維摩詰長者說「諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。」因此，維摩詰長者與彌勒菩薩之對話是從究竟真理的內涵來說的，故曰：「以無生得受記者，無生即是正位，於正位中亦無受記，亦無得阿耨多羅三藐三菩提，云何彌勒受一生記乎？」《維摩詰經》所說之「煩惱即菩提」，也是在講此心，「煩惱即菩提」皆為假名，是指同一心，煩惱即迷，悟即菩提，

¹⁰⁶ 同上註，頁 751 下。

¹⁰⁷ 參見《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁 751 中。

¹⁰⁸ 同上註，頁 752 上。

¹⁰⁹ 參見《維摩詰所說經·文殊師利問疾品》：「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。」《大正藏》第十四冊，頁 545 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 526 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 569 上。三漢譯本大義相同。

煩惱斷即菩提生，是一體兩面，這一場夢滅，另一才會醒。

接著是光嚴童子、持世菩薩、長者子善德各自講說其因緣，吉藏《義疏》云：「光嚴彌勒不同者，彌勒為出家，光嚴即在俗，故次命。又彌勒為深行，光嚴是始心。又由受記故，坐道場故，上呵受記，今斥道場。」¹¹⁰又：「命四菩薩為二雙：彌勒、持世，出家大士也；光嚴、善德，在家菩薩也。就義而論者，通是萬行；三義論之，生道之能，名為道場；怡神之義，稱為法樂；濟物之功，名為法施。」¹¹¹光嚴童子昔出毘耶離城時，正好維摩詰長者入城，光嚴即問居士從何所來？維摩詰回答從道場來，光嚴問道場者何所是？維摩詰云：「直心是道場無虛假故；發行是道場能辦事故；深心是道場增益功德故；菩提心是道場無錯謬故。……一念知一切法是道場成就一切智故。」¹¹²所謂「道場」，如什曰：「以光嚴心樂道場故，言從道場，以發悟其心也。」肇曰：「閑宴修道之處，謂之道場也。」生曰：「得佛之處也。」¹¹³《遠記》云：「行能生果名為道場。依行向果故曰從來。」¹¹⁴故道場不在內不在外，即是指當下，指此方寸之地，迷悟在心的一念之間，故修心進道，無亂之境就是道場。在〈菩薩品〉中，維摩詰長者與諸菩薩之間的論法，都是從究竟真理而說，點出菩薩細微之無明，心性本淨故，所以沒有一法無明可破，此即法性。

二、文殊法門

〈文殊師利問疾品〉是本經中極重要的一品，印順法師將《維摩詰經》歸屬於大乘佛典中的「文殊法門」。在〈方便品〉中維摩詰長者示現疾病，開展出本經的一個重要主題，首先由國王、大臣、長者、居士、婆羅門，及諸王子并餘官屬們數千人前往探病，接著是佛陀派遣聲聞、菩薩弟子前去探病。由於聲聞、菩薩等弟子憶念昔日受維摩詰長者教化之因緣，沒有弟子願意承擔此任務，於是佛陀又派遣菩薩中智慧第一的文殊師利菩薩領眾前往維摩詰住處探望長者，開始展開本經重要的問疾事。文殊師利（曼殊室利），梵語 *Mabju-wri* 之音譯，漢譯妙吉祥，或妙德，其被稱為法王子（*kumara-bhuta*）。吉藏《義疏》云：「《首楞嚴經》說到已成佛，號龍種尊，五十三佛中，文殊是歡喜藏摩尼寶積佛，現在此方常喜世界，而示現為遊方菩

¹¹⁰ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 950 下。

¹¹¹ 同上註，頁 951 下~952 上。

¹¹² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 542 下~543 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 524 上~524 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 565 中~565 下。

¹¹³ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 363 下。

¹¹⁴ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 464 中。

薩。《華嚴經》云：『從東方不動智佛金色世界來。』又云：『文殊為無量諸佛母。』《法華經》云：『是釋迦九世祖師也。』¹¹⁵從吉藏引證的這些佛典之記載可知，文殊菩薩是過去久遠以來就已成佛，並曾在釋迦佛過去為菩薩時予以教導，故文殊菩薩也被稱為七佛之師。文殊菩薩被認為是呈現覺悟的般若智慧者，但在闡述般若的早期般若佛典中除了後來出現的《文殊般若經》外，其他的般若佛典中文殊菩薩並未出現，也未出現在《阿閼佛國經》、《大阿彌陀經》裡。與文殊菩薩關係最密切的佛典是《首楞嚴三昧經》，說明過去曾隨諸佛修行而成就佛果，號為龍稱上佛，在《維摩詰經》裡也明顯地表現出文殊之果位更勝於彌勒菩薩。¹¹⁶因此，此品是由二位過去即已成佛，於釋迦佛出世時共同護持世尊而化為菩薩的維摩與文殊之隨機說法，故會眾中八千菩薩、五百聲聞、百千天人等皆欲隨從至維摩居室聽聞法要。

(一)空室之智慧

維摩詰長者明白文殊菩薩與大眾即將前來，遂心念而空其室內，除去所有及諸侍者，唯設置一床，以疾相而臥。為何維摩詰以空室接待賓客？吉藏《義疏》云：「凡有六義：一、以室類如來剎土；二、欲總攝群生，以為侍者；三、借座燈王；四、答普現色身問；五、請飯香土；六、凡諸空論長悉由之。」¹¹⁷《基疏》云：「合有六想：一、以己力；二、空室內；三、除一切；四、無侍者；五、置一床；六、現疾臥。……雖有六想，總有三意：一、即寂而用；二、證三空；三、得不住道。」¹¹⁸又空室何故唯置一床，以疾而臥？吉藏《義疏》云：「空室則明實慧，以疾而臥，辨方便慧。又空室為明波若，臥疾以明大悲。又空室具上六義，臥疾欲顯菩薩大悲之病及眾生癡愛之疾也。」¹¹⁹《基疏》云：「神力，用也；空室，寂也。無侍者等，表眾生空；除一切者，表諸法空。置一床者，由大智故，不住生死；居解脫床，示疾臥者，由大悲故，不住涅槃，隨順救苦。」¹²⁰「空室」即象徵「虛空」、「法界」、「佛淨土」、「真如」、「眾生心」，也就是《般若經》所闡述之「空性」。「空室」設「一床」即表示虛空一體，大中有小，小中有大，大而無外，小而無內，生死與涅槃、煩惱與菩提、迷與悟，皆同一心、同一體，無內外，無分別。以神力空其室，也是指心

¹¹⁵ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 955 上。

¹¹⁶ 參見平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 245~246。

¹¹⁷ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 955 下。

¹¹⁸ 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1069 上。

¹¹⁹ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 955 中。

¹²⁰ 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1069 上。

念、心的妙用，並非用神通力令室內空。「疾臥」表眾生無明我執之疾，心一念迷即在同一生死海（夢中），心一念悟，即可自在空寂（醒），夢與醒都在同一床板上；維摩示疾，由悲智雙運故，不在有為，不在無為，不住生死，不住涅槃。

經云：

文殊師利言：「居士！此室何以空無侍者。」維摩詰言：「諸佛國土亦復皆空。」又問：「以何為空？」答曰：「以空空。」又問：「空何用空？」答曰：「以無分別空故空。」又問：「空可分別耶？」答曰：「分別亦空。」又問：「空當於何求。」答曰：「當於六十二見中求。」又問：「六十二見當於何求。」答曰：「當於諸佛解脫中求。」又問：「諸佛解脫當於何求。」答曰：「當於一切眾生心行中求。又仁所問何無侍者，一切眾魔及諸外道皆吾侍也。所以者何？眾魔者樂生死，菩薩於生死而不捨，外道者樂諸見，菩薩於諸見而不動」。¹²¹

諸佛國土空寂，佛心常極光淨，通達無礙，無分別，無內外二見，故空亦復空。肇曰：「智之生也，起於分別，而諸法無相，故智無分別；智無分別，即智空也。諸法無相，即法空也。」¹²²「分別」，梵語為 *vikalpa*，本經梵本為 *parikalpa*，都有推量、思惟、計著、計度、遍計、妄想、虛妄分別之意。佛教各宗派對於「分別」有不同說法，如《俱舍論》有「自性分別」等三種分別，¹²³《攝大乘論本》有「根本分別」等十種分別，¹²⁴《瑜伽師地論》有「有相分別」等七種分別。¹²⁵大乘佛教一般指的分別，就是吾人識心對於外境的認識、思量、計度、了別作用，此分別從無明妄想執著而來，稱為「虛妄分別」。¹²⁶六根本為如來藏，為心之妙用，其本身只有認識作

¹²¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 544 中~544 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 525 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 568 上。三漢譯本大義相同。

¹²² 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 373 上。

¹²³ 參見《阿毘達磨俱舍論》（卷二）：「分別略有三種：一、自性分別；二、計度分別；三、隨念分別。由五識身雖有自性而無餘二，說無分別，如一足馬，名為無足，自性分別體唯是尋，後心所中，自當辯釋。餘二分別，如其次第，意地散慧，諸念為體，散謂非定，意識相應散慧，名為計度分別。若定、若散，意識相應諸念，名為隨念分別。」《大正藏》第二十九冊，頁 8 中。

¹²⁴ 參見《攝大乘論本》（卷二）：「一、根本分別，謂阿賴耶識；二、緣相分別，謂色等識；三、顯相分別，謂眼識等并所依識；四、緣相變異分別，謂老等變異、樂受等變異、貪等變異……；五、顯相變異分別，謂即如前所說變異所有變異；六、他引分別，謂聞非正法類及聞正法類分別；七、不如理分別，謂諸外道聞非正法類分別；八、如理分別，謂正法中聞正法類分別；九、執著分別，謂不如理作意類，薩迦耶見為本，六十二見趣相應分別；十、散動分別。」無著菩薩造，唐玄奘譯，《大正藏》第三十一冊（No. 1594），頁 138 上。

¹²⁵ 參見《瑜伽師地論》（卷一）：「七種分別，謂有相分別、無相分別、任運分別、尋求分別、伺察分別、染污分別、不染污分別。」彌勒菩薩說，唐玄奘譯，《大正藏》第三十冊（No. 1579），頁 280 下。

¹²⁶ 參見《攝大乘論本》（卷二），《大正藏》第三十一冊，頁 138 上。

用，對所緣之境如實見、如實聽聞，沒有思量、計度、了別之作用，不會生起分別想，因我執攀緣而生起顛到想，才無法如實明白真理，而相應諸法。「空」即不相應於諸法，但又是諸法之源頭，所有諸法之倍數，因心無質礙，常淨，故空。諸佛隨緣來去，隨緣而見，心不相應，心不生滅，故實無來去，見而不見。凡夫眾生，心質礙無法空，諸法是一加一上去無止盡，煩惱也無止盡，只要你心敢想，即可以生，一除以二，如何除都無法盡，故非空。無色界之非想非非想天，非想非非想、非非想非非非想，想無法盡，故無法空，就是只要未悟，心有質礙，皆無法盡，盡才能解決。空於六十二見中求，¹²⁷六十二見於諸佛解脫中求，諸佛解脫於一切眾生心行中求；眾魔者樂生死，菩薩於生死而不捨，外道者樂諸見，菩薩於諸見而不動。迷與悟、煩惱與菩提皆同一心不可分別，煩惱也是你的心行，菩提也是你的心行。菩薩觀照緣起，行於中道，心不滯礙於一物，不相應於一法，因大悲故，入生死海，由大智故，不住生死。菩薩為令眾生出離煩惱，生存（活）於眾生之中，雖現有眾生身相，和眾生一起生活，但心無煩惱，不為煩惱所束縛。當眾生有煩惱分別，即生起一切智，由眾生煩惱分別入手，觀機說法，破除眾生所執，令眾生離開煩惱。

(二)除病不除法

〈問疾品〉云：「從癡有愛則我病生，以一切眾生病是故我病，若一切眾生病滅則我病滅。所以者何？菩薩為眾生故入生死，有生死則有病，若眾生得離病者，則菩薩無復病。」¹²⁸文中維摩詰長者說明眾生因為無始劫來無明貪愛之病，才有生死流轉；無明貪愛之病滅，則無病。為何稱眾生的煩惱為病？因為，病是本來沒有的，也就是說眾生心本來清淨，是離生離死的，是清淨平等無分別的。眾生之病不在相，非身合，身相離故，亦非心合，心如幻故，此病為無形不可見，眾生是四大五蘊因緣業力和合之假身，眾生病從四大起，是病非四大亦不離四大，因緣而生，因緣而滅。四大無主，五蘊非我，四大五蘊和合之假身非我，而眾生執著有我，生起情執，生起三毒，回頭受三毒情執所束縛，五蘊身心假我綁在一起，無法觀照，

¹²⁷ 六十二見（*dvasasti-drsti*）：是指古印度外道所執之六十二種錯誤見解，在《長阿含經》、《小品般若經》、《涅槃經》中有不同說法。若依《長阿含經》卷十四所說，共區分為「本劫本見」、「末劫末見」二大類，又各區分為五類，計六十二見。一、「本劫本見」：依過去前際而起分別見，計有五類十八見。1.常論，四種；2.亦常亦無常論，四種；3.邊無邊論，四種；4.種種論，四種 5.無因而有論，二種。二、「末劫末見」：依未來後際而起分別見，計有五類四十四見。1.有想論，十六種；2.無想論，八種；3.非有想非無想論，八種；4.斷滅論，七種；5.現在泥洹論，五種。

¹²⁸ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 544 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 525 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 568 上。三漢譯本大義相同。

心一動即造業，身不由己。三毒即是病，是毒癩，毒癩未消，病不會除。菩薩為療眾生病入生死海，有生死則有病，從表相上看，菩薩和吾人一樣有肉身，會病、會老、會死，現有喜怒哀樂煩惱相，實則心不相應諸煩惱，心不曾動過，故不造業。因此，菩薩入生死海中，行於中道，不畏生死海，如經云：

菩薩應云何慰喻有疾菩薩？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；說悔先罪，而不說入於過去。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，當作醫王，療治眾病，菩薩應如是慰喻有疾菩薩，令其歡喜」。¹²⁹

凡夫有疾菩薩，仍有我執，有「我相、人相、眾生相、壽者相」，心執二邊，說空則執空，說身無常而厭其身，此為有疾菩薩病。故菩薩慰喻有疾菩薩，應為有疾者說此身無常，去其貪著，勿呵護假我，而不應為其說厭離此身，心出離而身體隨順生活（身心抽離），令其取證滅我執。如什曰：「觀無常而厭身者，是聲聞法；著身而不觀無常者，是凡夫法也；觀無常而不厭身者，是菩薩法。今為病者說菩薩法，以此處病則心不亂也。」肇曰：「是以應慰諭初學，令安心處疾，以濟群生，不厭生死，不樂涅槃，此大士慰諭之法也。」¹³⁰菩薩視眾生平等，以平等覺觀，人飢己飢、人溺己溺，觀眾生無始劫苦，以純善解，起大悲心，療治眾生病，如是慰喻有疾菩薩。

有疾菩薩之執，即是還執著有個我，因此，需常觀無我，調伏其心，「除其病而不除法」，如經文中文殊師利問維摩詰長者有疾菩薩云何調伏其心？維摩詰云：

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。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。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？為

¹²⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 544 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 526 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 568 中。三漢譯本大義相同。

¹³⁰ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 374 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 525 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 568 上。三漢譯本大義相同。

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，得是平等，無有餘病。唯有空病，空病亦空。是有疾菩薩，以無所受而受諸受，未具佛法，亦不滅受而取證也。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，但除其病，而不除法。為斷病本，而教導之。¹³¹

眾生病，皆從過去妄想顛倒分別執著而生起諸業煩惱，此生滅法，無有實法，也實無受病者，都是莫須有的，都是因為我執，以及世俗教化之經驗而來的。此病非真非有，眾生病亦非真非有，是因為無明顛倒指假為真後的經驗才感到有，此有對眾生才說很真，但離開此局，即知道是虛妄不實，莫須有的。開悟者看破生死，離傷心、離不傷心，生死病苦只是生死海內眾生的現象，生死海外無此現象，菩薩若能如是調伏其心，則可斷除老病死苦。

吾人之病皆由執著有我，故對此假我不應生起執著，吾人既知病本，即應除我想及眾生想，當起法想。又此法因緣生因緣滅，都是諸多相似緣和合，各不相知，皆無自性，但當下也都是唯一，都唯一殊勝，不要多一顆心去串連分別，若起法想亦是顛倒想，故應離我、我所二法，二法是我的妄想分別出來的。法界是一體無內外，若能不分內外，證得一體，則能怨親平等。明白諸法平等無高下，就不會起分別，若不小心生起分別，即會立即真心懺悔。明白法界一體，具平等覺智，則我及涅槃，此二皆空，得是平等，即無有餘病，唯有空病，空病亦空，無一法可得，無一法可空。由此反聞觀照自心，觀照眾生苦，善解眾生苦，念惡趣眾生，起大悲心。我既調伏，亦當調伏一切眾生，但除其病源，而不除法，為斷病本，而教導之，因為執不執著不是一個相，而是心。是所謂「分別一切法，不起分別想」，六根只是如實看、如實聽，不會分別好壞善惡，此即分別一切法，而不會起分別想。有分別想是因為有我執，起分別想即會造業，生起情緒（情執）即會下墜。如經中所云：

何謂病本？謂有攀緣，從有攀緣則為病本。何所攀緣？謂之三界。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。¹³²

¹³¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 544 下~545 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 526 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 568 中~568 下。三漢譯本大義相同。

¹³² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 545 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 526 上~526 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 568 下。「攀緣」一詞，《支謙本》譯

明白法界一體無內外，即離內外二見，離我及我所，無一法可得；明白眾生一體，即無我想、眾生想，無「我相、人相、眾生相、壽者相」。凡夫有我執，就是不明白此假我的法界性，欲界有欲界的法界性，三界有三界的法界性。因為不明白法界性，執假為真，而起惑、執取、攀緣，生起種種人的知見與質礙，若能明白一切法之相，相由心生，源頭在心行，則知一切病本。此正如學者尤惠貞指出，若能當下斷除向外攀緣之心念而照見諸法實相，即於諸法當體即見實相之觀解態度，可說是雖斷心念之攀緣，卻不礙一切法之存在；又能通曉一切法隨緣生滅而不妄生計著，則一切法本自清淨不質礙，此即是「但除其病，而不除法」之具體意涵。¹³³

(三)般若與方便

「方便」，梵語為 *upaya*，有方便、權方便、因緣之意，這裡主要是指善巧、巧方便，為佛菩薩為化導眾生意樂佛道，依眾生因緣根性不同而施予的善巧權便。「般若與方便」是菩薩行波羅蜜行所必備，也是《維摩詰經》中的重要義理之一，如〈佛道品第八〉云：「智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不由是。」¹³⁴菩薩觀照自心生起慧光，照見法界一體亮，明白法界、眾生本無內無外，大而無外，小而無內，自然斷除客塵煩惱，生起大悲，以己之疾愍於彼疾，善解眾生苦，而有大悲方便行。菩薩之大悲方便行是立基於般若智慧，才有隨順方便，不為繫縛，若無慧解，易起愛見，為愛見所覆。如經所說，菩薩「若自有縛，而能解彼縛，無有是處；若自無縛，能解彼縛，斯有是處。」¹³⁵就是要開悟解脫後（無我），才能真正利他，莊嚴自己，才能莊嚴他人。何謂縛？何謂解？如經云：

貪著禪味是菩薩縛，以方便生是菩薩解；又無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解。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。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

作「未然、不然」；《玄奘本》譯作「緣慮」；梵語為 *adhyalaj bana-nidanaj*。*adhyalaj bana* 是「所緣、緣慮」之意，*nidana* 是「因、所因、緣起」，後面接 *m* 則是「由緣、由…因…緣、以是緣故」之意，整個意思就是「緣所緣故」；《羅什本》譯作「攀緣」較貼近梵文原意。

¹³³ 參見尤惠貞著，〈佛教與現代社會的互動關係——從《維摩詰經》之「但除其病而不除法」談起〉，《1995年佛學研究論文集：佛教現代化》，台北：佛光出版社，1996，頁210。

¹³⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁549下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁530上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁576上。三漢譯本大義相同。

¹³⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁545中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁526中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁569上。三漢譯本大義相同。

疲厭，是名有方便慧解。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。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。¹³⁶

菩薩若心有所住，還有我執、渴愛、瞋恚、邪見等諸煩惱，以此愛見心，欲莊嚴佛土，則為諸法所繫縛，有如被蛛網所困，何有方便？若能以般若智慧遠離我執、渴愛、瞋恚、邪見等諸煩惱，植眾德本，迴向阿耨多羅三藐三菩提，是為方便。何謂般若？如經云：「菩薩應如是觀諸法，又復觀身無常、苦、空、非我，是名為慧。」又：「觀身，身不離病，病不離身，是病是身，非新非故。是名為慧。」何謂方便？經云：「雖身有疾常在生死，饒益一切而不厭倦，是名方便。」又：「設身有疾而不永滅，是名方便。」¹³⁷由經所說可知，「方便」是正觀緣起的中道實踐，菩薩心無所住，入生死而不畏（厭）生死，起大悲而不為愛見之所覆，是為方便。菩薩若住不調伏心是愚人法，若住調伏心是聲聞法，因此，菩薩不住於調伏不調伏心，離此二法，才是菩薩行。

三、不二法門

「入不二法門」(advaya-dharma-mukha-pravewas) 是《維摩詰經》的核心思想，也是本經的一大特色，僧肇於《肇注序》就說「語宗極則以不二為門」，這充份說明了僧肇對本經義理主軸之看法。〈入不二法門品〉是廣明證入平等不二之理，淨影寺慧遠指出「此不二門是法界中一門義也，門別雖一而妙，旨虛融，義無不在，無不在故，一切諸法皆是不二。」¹³⁸吉藏認為入不二法門「蓋是總眾教之旨歸，該群聖之淵符，淨名現病之本意，文殊問疾之所由。」¹³⁹大鹿實秋指出《維摩詰經》全經都有「不二」的思想內涵。而蔡耀明則提出《維摩詰經》的十四品當中，有一整品，不僅專門在談不二法門，而且談論上的講究，甚至可看成「達到這部經的思想上的最高峰」，且《維摩詰經》的其它幾品，也多多少少表現出不二法門之思想。¹⁴⁰有關「不二法門」一詞，最引起眾人討論的即是「二」(dvaya; duality)與「不二」(advaya;

¹³⁶ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 549 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 526 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 569 上~569 中。三漢譯本大義相同。

¹³⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 545 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 526 中~526 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 569 中。三漢譯本大義相同。

¹³⁸ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 491 中、492 上。

¹³⁹ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 975 上。

¹⁴⁰ 參見蔡耀明著，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，頁 9。

non-duality) 之意義，以及何謂「法門」(dharma-mukha; dharma-paryāya) 與「不二法門」(advaya-dharma-mukha)。因此，在進入本品義理探討之前，首先對「不二法門」的相關字詞與字義作說明，以幫助瞭解「入不二法門」之意涵。

(一)「二」、「不二」、「法門」、「不二法門」之意義

1. 「二」：什曰：「萬法之生必從緣起，緣起生法，多少不同，極其少者，要從二緣，若有一緣生，未之聞也。然則有之緣起，極於二法，二法既廢，則入於玄境，亦云二法門攝一切法門。」¹⁴¹羅什是從緣起觀來看，一切緣生諸法即是二，也就是指世間一切之精神與物質現象。淨影寺慧遠對「二」的看法有「若立一相，以一對多，即是其二；若立多相，以多對少，還即是二；又立多相，於多法中，兩兩相對，亦即是二」。又「若立有相，以有對無，即是其二；以無對有，還是其二；若立非有無相，以非有無對有對無，即復是二；乃至建立不二門相，不二對二，還復是二。」¹⁴²慧遠是以法的相對性來區分。窺基認為「三十一菩薩，以分別執為二；文殊以言說為二；無垢以假智言說俱名為二。智達此性，名入不二。」¹⁴³窺基以分別與否來區分。《大智度論》中佛告須菩提云：

二者是有法，不二者是無法。世尊！何等是二？佛言：色相是二，受、想、行、識相是二，眼相乃至意相是二，色相乃至法相是二，檀波羅蜜乃至佛相，阿耨多羅三藐三菩提相，有為、無為性相是二。須菩提！一切相皆是二，一切二皆是有法。¹⁴⁴

《大智度論》說明一切諸相，即諸有為法，就是「二」。〈入不二法門品〉說「生、滅為二」、「我、我所為二」，而〈觀眾生品〉中也提到世間法以虛妄分別、顛倒想為本，又說：「若於佛法出家，有所分別，為不如法；若無所分別，是則如法。」¹⁴⁵從佛陀所宣說之緣起法，及《般若經》所說之諸法實相，以及《維摩詰經》、《大智度論》中所說可以清楚知道，世間一切緣起生法，皆由眾生無明虛妄分別顛倒執著而生，此由虛妄分別所生滅之有為法、有為相(saj skṛta-laksana)，也就是離開真理之生滅法即是「二」。此法即是吾人我執分別所認識之心、色諸法，此長久累積之堅固

¹⁴¹ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 396 下。

¹⁴² 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 491 下~492 上。

¹⁴³ 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1091 中。

¹⁴⁴ 參見《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，頁 661 中~661 下。

¹⁴⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 547 下~548 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 528 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 573 下。三漢譯本大義相同。

經驗，使吾人對於世間之種種認識、感受等，習慣以二元對立、比較、分別，相對待的方式，依此又生萬法。因此，所謂「二」，即是由眾生心所生之諸相、言說。

2. 「不二」：淨影寺慧遠指出「離相平等名為不二。」¹⁴⁶吉藏認為「一道清淨，故名不二。」又「空即不二理，由體不二之理，故有不二之觀；由不二之觀，故能適化無方；適化無方，令歸斯趣。」¹⁴⁷所謂「不二」即是泯滅一切分別、相待，為無濁、無惱、無作、無起、無生、無滅的真如，是法界本來之體性，常極光淨，如如不動的清淨心。窺基指出「空性無差，俗妄有異，今說真同性不同俗妄異，故言不二法。此空即門，緣此能生真空智故。談其真性，非二非不二，今遮妄二法，故言不二法。妄不生空智，真空方可生。」¹⁴⁸故「不二」是假名，他是指涉無言語名相之如如真理，此真如非一、非二、非多、非空無一切，他是法界之體性，是一體之涵蓋。如什曰：「若名數之，則非一也。若以一為一，亦未離於二。遣二，則一斯盡矣。復次無相之一，名假而實立，實立則體與相絕，故直置而自無也。」¹⁴⁹若言「一」，一仍是法有，一加一加上去到無數，或一除二除到最微細，仍是生滅之有為法；若說「無」，眾生會認為是什麼都沒有的無，故言「不二」。「不二」是指真如之心，能生一切萬法之心（佛與眾生差別在質地），諸法由一心所化，不一不異，非一、非二、非多，非空無，故言「不二」。如慧遠云：「妄情所起法中義別分二，二法同體，名為不二。」又「一切真妄兩別名之為二，相依不離名為不二。」¹⁵⁰「不二」即是《般若經》所說的「無生」、「無住之心」，心無二無分別，於一切法不染著，契入究竟真理法性。

3. 「法門」：梵文為 *dharma-mukha*，這裡的「法」*dharma*，是指涉真理的法而言，而 *mukha* 是指「口門」或「面目」。吉藏認為「真極可軌，稱之為法；至妙虛通，謂之為門；了悟斯理，曰為入也。」¹⁵¹窺基指出「遮彼非門，故非門強說門。」又「不二之理，可軌可摸，故名為法；此能通生死無漏智解，立以門名。」¹⁵²故「法門」應是指進入真理之門或真理之面目的意思，依此「法門」則可悟入真理。

¹⁴⁶ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 492 上。

¹⁴⁷ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 975 上~975 中。

¹⁴⁸ 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1091 中。

¹⁴⁹ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 396 下。

¹⁵⁰ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 492 上。

¹⁵¹ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 975 上。

¹⁵² 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1091 上、1091 中。

4. 「不二法門」、「入不二法門」：「入」，梵語為 *praveśa*，由 *pra* + *√viś*(6)形成的字詞，有能入、趣入、深入、悟入之意。所謂「入不二法門」，羅什說「心行滅也，是為入不二法門。」¹⁵³吉藏說「真雖不可說，則俗可說，以二諦一體，故名不二，即是不二法門。」¹⁵⁴而淨影寺慧遠指出不二雖眾，要不出此，言其入者，義別有四：

一就信明入。於此不二，信順不違，故名為入。二就解說入。於此不二，解觀相應，名之為入。三就行論入。依空照見，明了現前，不見二相，可以住中，名入不二。不見二相，是其心也；明了不二，是其觀也。四就證辨入。亡情契實，名之為證。於得證時，不見如外有心能觀。既無有心，寧復心外有如所觀？不見能觀，妄想不行；不見所觀，虛偽不起。虛偽不起，如不離心；妄想不行，心不離如；是則真名入不二門。¹⁵⁵

一言以蔽之，不二法門即是「心地法門」，是指超越相對、差別的絕對、平等、如如的真理面目，而重點是在「入」，真理是以真心明白悟入的，如蔡耀明所說「不二法門提供的是這樣的一道門戶，可藉以進入法的不二境界。」¹⁵⁶佛陀宣說吾人進入真理唯一無二的方法，就是要從吾人心地入手，在當下方寸之地，從無明的根源入手，以般若智慧覺性，反聞自照，如實平等中道觀照法界，超越一切分別，即能悟入「不二」真如。入不二法門，就是證入究竟無二無分別法界之意境。

(二)三十一位菩薩「入不二法門」之道

維摩詰長者在闡述完菩薩於世間修行如何通達佛道後，接著請眾菩薩就自己所體悟之理，樂說如何才能悟入不二法門。這段維摩詰之語，各梵漢版本為：

《本謙本》諸正士！所樂菩薩不二入法門者，為何謂也？¹⁵⁷

《羅什本》諸仁者！云何菩薩入不二法門？各隨所樂說之。¹⁵⁸

《玄奘本》云何菩薩善能悟入不二法門？仁者皆應任己辯才各隨樂說。¹⁵⁹

《梵文本》諸善男子！希樂說什麼是菩薩們的入不二法門？¹⁶⁰

¹⁵³ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 397 上。

¹⁵⁴ 參見《淨名玄論》（卷四），《大正藏》第三十八冊，頁 857 上。

¹⁵⁵ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 492 中。

¹⁵⁶ 參見蔡耀明著，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，頁 5。

¹⁵⁷ 參見《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 530 下。

¹⁵⁸ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 550 下。

¹⁵⁹ 參見《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 577 上。

¹⁶⁰ *pratibhātu satpurusāḥ katamo bodhisatvānām advaya-dharma-mukha-praveśas*。參見大正大學綜合佛教

諸仁者（大士）！希樂說何者是菩薩們的入不二法門？¹⁶¹

此句中的 pratibhātu，是現在命令式爲他言，有命令或希望的意思，全句是以《羅什本》所譯內容較接近梵文寫本。當維摩詰長者開啓因緣後，那時在方丈室的眾菩薩各自說出他們之體悟。茲將《梵文本》（S）新譯（筆者新翻）與《羅什本》（K）對照列表如下（兩版本在前七項順序稍有不同，括號數字爲《羅什本》之順序）：

順序	菩薩法名	二法內容	悟入不二法門之道	
1	S	dharma- vikurvana 法自在	utpāda. 生 bhaj ga. 滅	凡不是被生，且不是被顯現的，對它而言，沒有任何壞滅，獲得此無生法忍。 ¹⁶²
	K	法自在	生、滅	法本不生，今則無滅，得此無生法忍
2	S	śrīgupta 吉祥護	aham. 我 mama. 我所	若不確立此我，則我所就不存在。 ¹⁶³
	K	德守	我、我所	因有我故便有所；若無有我則無我所
3	S	Śrīkūta 勝積(吉祥峰)	saj kleśa. 雜染 vyavadāna. 清淨	遍了知雜染清淨則無分別，永斷一切分別，隨順趣入正道。 ¹⁶⁴
	K	德頂(4)	垢、淨	見垢實性，則無淨相，順於滅相。
4	S	sunaksatra 善宿	iñjanā. 動搖 manate. 作念	心不動、無作意心則無著意，善斷除著意。 ¹⁶⁵
	K	善宿(5)	是動、是念	不動則無念，無念則無分別。
5	S	subāhu 妙臂	bodhi-citta. 菩提 心 śrāvaka-citta. 聲聞心	以平等心、平等相觀照虛幻的心者，無菩提心，也無聲聞心。 ¹⁶⁶
	K	妙臂(7)	菩薩心 聲聞心	觀心相空如幻化者，無菩薩心無聲聞心。

研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 324。

¹⁶¹ 程恭讓所譯爲：「諸位善士！希望你們談談關於諸菩薩的法門，非二重性的悟入是什麼樣的？」參見程恭讓著，《〈入不二法門品〉梵本新譯及其相關問題的研究》，頁 192。

¹⁶² 梵本：yat na jātam na utpannam na tasya kas cit bhaj gas anutpādadharmaksānti-pratilaj bho.參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 324。

¹⁶³ 梵本：ātma-asamāropāt mama iti na bhavati yaś cāsamāropo 'yam.。同上註，頁 324。

¹⁶⁴ 梵本：sajkleśaparijñāt vyavadānāmananā na bhavati sarvamanāsamudghātā sārūpya gāminī pratipad.。同上註，頁 326。

¹⁶⁵ 梵本：yat punar neñjate na manasikaroty anadhikārah adhikāraviharahitoh.。同上註，頁 326。

¹⁶⁶ 梵本：yā punar māyā-citta-sama-darśanatā tasya na bodhicittaj na śrāvakacittaj yā citta-sama-laksanatā.。同上註，頁 326。

6	S	animisa 不昫	upādāna. 受取 anupādāna. 不受	無受取則無所得，以無所得則無增減，於一切法無作無失。 ¹⁶⁷
	K	不昫(3)	受、不受	以不可得故，無取無捨無作無行。
7	S	sunetra 妙眼	ekalaksana. 一相 alaksana. 無相	應知無分別執著，則不作一相無相，而證入一相、異相、無相皆平等相。 ¹⁶⁸
	K	善眼(6)	一相、無相	若知一相即是無相亦不取無相入於平等
8	S	pusya 弗沙	kuśala. 善 akuśala. 不善	若不起善不善，入無相際而度脫。 ¹⁶⁹
	K	弗沙	善、不善	若不起善不善，入無相際而通達者。
9	S	sij ha 師子	avadya. 罪 anavadya. 無罪	以通達金剛慧，則無束縛也不需被解脫。 ¹⁷⁰
	K	師子	罪、福	若達罪性則與福無異，以金剛慧決了此相無縛無解者。
10	S	sij hamati 師子意	sāsrava. 有漏 anāsrava. 無漏	若已了知諸法的平等性，則不起有漏無漏想，不為想所繫縛，凡能如此悟入。 ¹⁷¹
	K	師子意	有漏、無漏	若得諸法等則不起漏不漏想，不著於相亦不住無相。
11	S	sukhadhimukta 淨解	sukha. 安樂 asukha. 不樂	若離一切喜樂，心如虛空般的平等清淨妙慧而無執礙。 ¹⁷²
	K	淨解	有為、無為	若離一切數則心如虛空，以清淨慧無所礙者。
12	S	nārāyana 那羅延	laukika. 世間 lokottara. 出世間	此世間自性空，於此中無出無入無流動無流散，於此中無有救渡無有煩惱。 ¹⁷³
	K	那羅延	世間、出世間	世間性空即是出世間，於其中不入不出不溢不散。

¹⁶⁷ 梵本：yatra nopādādātī tan nopalabhate tatra-uhāpoham na karoti /akaranam na vyāpattih sarvadharmānām。同上註，頁 328。

¹⁶⁸ 梵本：yat punar na laksayati na vikalpayati naikalaksanav karoti nālaksanaj yal laksanavilaksanasamala-ksanapravešo 'yam。同上註，頁 328。

¹⁶⁹ 梵本：yā kuśalākuśalasyānupasthānatā tad animittam animittakotyās cādvayatā yātra nistīranatā。同上註，頁 328。

¹⁷⁰ 梵本：yat punar vajranibaddhajñānatayā na badhyate na mucyate。同上註，頁 330。

¹⁷¹ 梵本：yat punah samatādharmaprāptah sāsravā-nāsravasajjñājna karoti/ na vāsajjñā-prāptah na cāsajjñā-samatāyāj samatā-prāpto na samjñāgrathito ya evaj pravešo。同上註，頁 330。

¹⁷² 梵本：yat punah sarvasaukhyāpagato gaganasama-buddhīh suviuddhajñānatayā na sañjaty ayam。同上註，頁 330。

¹⁷³ 梵本：yā laukikasya prakrtiwūnyatā na tatra kijcid uttīryate nāvātīryate na sāryate na visāryate yatra not-taranan nāvataranan na saranam na visaranam。同上註，頁 332。

13	S	dāntamati 善順	saj sāra. 生死 nirvāna. 涅槃	若觀見生死性，則無生死、無寂滅，如此地了知。 ¹⁷⁴
	K	善意	生死、涅槃	若見生死性則無生死，無縛無解不生不滅，如是解者。
14	S	pratiaksa- arwin 現見	ksaya. 盡 aksaya. 無盡	若窮盡即究竟盡，凡究竟盡即不須使其窮盡，凡是不窮盡者，它是刹那刹那的狀態，就不存在窮盡，如是理解悟入。 ¹⁷⁵
	K	現見	盡、不盡	法若究竟盡若不盡皆是無盡相，無盡相即是空，空則無有盡不盡相，如是入者。
15	S	samanta- gupta 普守	ātman. 我 nir-ātman. 無我	凡自我性不能獲得，則此非我將如何構成呢？觀見我的自性而不起二。 ¹⁷⁶
	K	普守	我、無我	我尚不可得非我何可得，見我實性者不復起二。
16	S	vidyu-deva 電光天	vidyā. 明 avidyā. 無明	無明的本性就是明，凡是無明者就非有本性，這是不可思量，是超越路的算數思量，凡是於此通達，而現觀不二。 ¹⁷⁷
	K	電天	明、無明	無明實性即是明，明亦不可取離一切數，於其中平等無二者。
17	S	priya- darśana 喜見	rūpa. 色 wūnya. 空	色即是空性，並非由於色滅的原因，才成爲空性，色的本性即正好是空性。當知受、想、行、識與空性是二，識即是空性，並非由於識滅，才成爲空性。 ¹⁷⁸
	K	喜見	色、色空	色即是空非色滅空色性自空，如是受想行識識空為二，識即是空非識滅空識性自空，於其中而通達者。
18	S	prabhā-ketu 光幢	anye atvāro dhātavh 相異的 四大種、anyas ākāwadhātur 相異的虛空界	虛空之自性即是四大種，從前際以來到後際虛空之自性都同樣地如此，同樣地現在世虛空之自性也是如此。凡是如此地體會虛空界的智慧。 ¹⁷⁹

¹⁷⁴ 梵本：sajsārasvabhāvarwanān na sajsarati na parinirvāti yaivaj buddhyāyam.。同上註，頁 332。

¹⁷⁵ 梵本：ksapayitavyas tenocyate aksaya iti yaw cāksayah sa ksanikah ksanikasya nāsti ksayah evaj pravisto。同上註，頁 332。

¹⁷⁶ 梵本：yas tām ātmatāj nopalabhate / sa kij nirātmīkarisyati ātmasvabhāvarasī dvayaj na karoty.。同上註，頁 334。

¹⁷⁷ 梵本：avidyāpraktikaiva vidyā yā cāvidyā sāpraktikāganā ganāpathasamatikrāntā yātrābhisamayo 'dvayābhisamayo.。同上註，頁 334。

¹⁷⁸ 梵本：rūpaj wūnyam iti dvayam etat / rūpam eva hi wūnyatā na rūpavināśac chūnyatā rūpapraktir eva wūnyatā evaj vedanā sajjñā sajskāra vijñānaj sūnyam iti dvayam etat vijñānam eva hi wūnyatā na vijñāna vināwac chūnyatā vijñānapraktir eva wūnyatā yātra pajcasūpādanaskandhesv evaj jñānānubodhah.。同上註，頁 334。

¹⁷⁹ 梵本：ākāwasvabhāva eva catvāro dhātavah pūrvāntata ākāwasvabhāvā aparāntata ākāwasvabhāvah tathā pratyutpannato 'py ākāwasvabhāvah yac caivaj dhātupravewajñānam.。同上註，頁 336。

	K	明相	四種異、空種異	四種性即是空種性，如前際後際空故中際亦空，若能如是知諸種性者。
19	S	su-mati 妙意	caksū. 眼 rūpa. 色	又，凡是能如實了知眼者，於諸色中不貪著、不瞋恚、不癡惑，這就被稱為寂滅。又如是耳與聲、鼻與香、舌與味、身與觸、意與法是二，復次，凡是能如實了知意者，於諸法中不貪著、不瞋恚、不癡惑，這就被稱為寂滅。 ¹⁸⁰
	K	妙意	眼、色	若知眼性於色不貪、不恚、不癡，是名寂滅，如是耳聲鼻香舌味身觸意法為二。若知意性於法不貪、不恚、不癡，是名寂滅，安住其中。
20	S	aksaya-mati 無盡意	dāna. 布施 sarva-jñatāyām parināmayati. 迴 向一切智性	布施的自性即是一切智性，一切智性的自性即是迴向。當知持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，迴向一切智性是二。智慧的自性即是迴向，一切智性的自性即是迴向，凡是於此中，證入一實相者。 ¹⁸¹
	K	無盡意	布施、迴向一切 智	布施性即是迴向一切智性，如是持戒忍辱精進禪定智慧，迴向一切智為二，智慧性即迴向一切智性，於其中入一相者。
21	S	gambhīra- buddhi 深慧	Anyāsūnyatā 有空 anyat animittam. 有無相 anyat pranihitam. 有無願（作）	凡是在空性的狀態中，沒有任何的相可以施行，在無相的狀態，則無願可以施行，在無願的狀態，即無心、意、識的施行。凡是於此中，由一解脫門可了知一切解脫門。 ¹⁸²
	K	深慧	空、無相、無作	空即無相無相即無作，若空無相無作則無心意識，於一解脫門即是三解脫門者。
22	S	śāntendriya 寂根	buddha. 佛 dharma. 法 saj gha. 僧	佛性即是法性法即僧性，這些三寶都是無為相，無為即是虛空，虛空與一切法的實相相等，若如此通達。 ¹⁸³
	K	寂根	佛、法、眾	佛即是法法即是眾，是三寶皆無為相與虛空等，一切法亦爾，能隨此行者。

¹⁸⁰ 梵本：yat punah caksuhparijñātāvī rūpesu na rajyati na dusyati na muhyati sa ucyate śānta iti wrotram wabdāw ca ghrānaj gandhās ca jihvā rasās ca kāyah sprastavyāni ca mano dharmāw ca dvayam etad yat punar manahparijñātāvī dharmesu na rajyate na dusyati na muhyati sa ucyate wānta iti。同上註，頁 336。

¹⁸¹ 梵本：dānasvabhāvaiva sarvajñatā sarvajñatāsvabhāva eva parināmah evej śīlaj ksāntij vīryaj dhyānaj prajñāj sarvajñatāyāj parināmayatīti。同上註，頁 338。

¹⁸² 梵本：yad dhi sūnyaj tatra na kijcin nimittam animitte apranihitam apranihite na cittaj na mano na manovijñānam pracarati yatraikaj vimoksamukhaj tatra sarvāni vimoksamukhāni drastavyāny。同上註，頁 338。

¹⁸³ 梵本：buddhasya hi dharmah dharmaprakrtikaś ca saj ghah / sarvāny etāni ratnāny asaj skrtāny asaj s-krtaj cākāśam ākāśasamaś ca sarvadharmānyah ya evam anugamo。同上註，頁 340。

23	S	apratihata-caksu 無礙眼	satkāya. 身 satkāya-nirodha. 身滅	有身即是身滅，這是什麼原因呢？見身實相者不起身見或身滅見。證得此自性滅者是無分別、無異分別、究竟無分別，也不生、也不顯現。 ¹⁸⁴
	K	心無礙	身、身滅	身即是身滅，所以者何，見身實相者不起見身及見滅身。身與滅身無二無分別，於其中不驚不懼者。
24	S	suvinīta 善調順	kāya. 身 vāc. 口 manas. 意	一切諸法無作相，凡是身的無作性即是口的無作性，口的無作性即是意的無作性，凡一切法皆是無作性，此無作性之智慧應被隨順了知。 ¹⁸⁵
	K	上善	身、口、意業	是三業皆無作相，身無作相即口無作相，口無作相即意無作相。是三業無作相即一切法無作相，能如是隨無作慧者。
25	S	punya-ksetra 福田	punya. 福行 apunya. 罪行 āniñjya. 不動行	又，凡福行、罪行、不動行，此皆無作相性且無二，此福行、罪行、不動行等諸行皆是自性相空，這當中並不存在有福行、罪行、不動行等諸行相，凡如是通達此道。 ¹⁸⁶
	K	福田	福行、罪行、不動行	三行實性即是空，空則無福行無罪行無不動行，於此三行而不起者。
26	S	padma-vyūha 華嚴	ātma-samutthāna-samutthitam 從我生起	了知自我者二不使生起，已住於不二則無心識的了別，無心識的了別。 ¹⁸⁷
	K	華嚴	從我起二	見我實相者不起二法，若不住二法則無有識，無所識者。
27	S	śrī-garbha 德藏	upalambha-prabhāvitam 有所得相起	有所得相起為二，若此無得無所得則無出入取捨，彼中無取捨。 ¹⁸⁸
	K	德藏	有所得相	若無所得則無取捨，無取捨者。

¹⁸⁴ 梵本：satkāya eva hi nirodhah tat kasmād dhetos tathāhi sa satkāya iti drsti nopasthāpayati yayā drstyā satkāya iti vā sakāyanirodha iti vā kalpayati so akalpo avikalpah atyantāvikalpo nirodhasvabhāvaprāpto na saj bhavati na vibhavaty。同上註，頁 340。

¹⁸⁵ 梵本：kasmād dhetor anabhisaj skāralaksanā hy ete dharmāh yā kāyasyānabhisaj skāratā tal laksanaiva vāganabhisaj skāratā tal laksanaiva manaso nabhisaj skāratā yā ca sarvadharmānām anabhisaj skāratā sā jñātavyānugantavyā yad atrānabhisaj skārajñānam。同上註，頁 342。

¹⁸⁶ 梵本：yat punah punyāpunyānij jyānabhisaj skāratā sā advayā yā ca puṇyāpunyānij jyānāj saj skārānām svalaksanaśūnyatā na tatra punyāpunyā nānij jyāh saj skārāh yaivam anumārjanā。同上註，頁 342。

¹⁸⁷ 梵本：ātmaparijñātāvī dvayaj notthāpayati /advayasthitasya vijñaptir nāsti avijñaptikaś。同上註，頁 344。

¹⁸⁸ 梵本：yan na labhate tan nopalabhate tan nāyūhati na niryūhati / tatra nāyūho na niryūho。同上註，頁 344。

28	S	candra-uttara 月上	tamas. 暗 prakāśa. 明	無暗與無明是為不二，這是什麼原因？如入滅盡定者無黑暗無光明，一切法都是這樣地特性，於此中證入平等性者。 ¹⁸⁹
	K	月上	闇與明	無闇無明則無有二，所以者何？如入滅受想定，無闇無明，一切法相亦復如是，於其中平等入者。
29	S	ratnamudrāha sta 寶印手	nirvāne abhiratis . 欣樂涅槃 saj sāre anabhiratis. 厭離生死	凡是不會欣樂涅槃也不會厭離生死者是為不二，這是什麼原因呢？眾生已有所繫縛才被宣說解脫，若確實地了知畢竟無繫縛，為何要去尋求此解脫？不被繫縛，不求解脫的比丘，則不會生起欣樂（涅槃），也不會生起厭離生死。 ¹⁹⁰
	K	寶印手	樂涅槃、不樂世間	若不樂涅槃不厭世間則無有二。所以者何？若有縛則有解，若本無縛其誰求解，無縛無解則無樂厭。
30	S	manikūtarāja 珠髻王	mārga. 正道 ku-mārga. 邪道	奉行受持正道者，邪道不會顯現，安住此正道者沒有正道想和邪道想，沒有二道想則沒有此二覺。 ¹⁹¹
	K	珠頂王	正道、邪道	住正道者則不分別是邪是正，離此二者
31	S	satya-nandin 樂實	satya. 真實 mrsā. 虛妄	觀實諦者尚不見如是實性，何況見到虛妄性。這是什麼原因呢？觀實諦者不是藉由此肉眼所見，而是以智慧之眼觀見。如此地觀見才不會生起顛倒解，於此中無現見無慧見。 ¹⁹²
	K	樂實	實、不實	實見者尚不見實何況非實。所以者何？非肉眼所見慧眼乃能見，而此慧眼無見無不見。

以上三十一位菩薩之回答，窺基指出「法自在菩薩」至「電天菩薩」等前十六位菩薩是以二為二；後有十五菩薩，以非二為二，即喜見等，以六為二，光幢等以五為二，甚深覺等以三為二。且三十一菩薩皆以「分別執」為二，「無分別理」為不

¹⁸⁹ 梵本：atamo 'prakāśa ity advayan tat kasmād dhetos tathāhi nirodhasamāpannasya na tamo na prakāśah evaj laksanāś ca sarvadharmāḥ yo 'tra samatāpraveśo。同上註，頁 344。

¹⁹⁰ 梵本：yasya na nirvāne abhiratir na saj sre anabhiratir idam advayaj tat kasmād dhetoh baddhasya hi sato moksah prabhāvīyate yo hy atyantam evābaddhah sa kim mokṣam paryeisyate abaddho 'mukto bhiksus na ratim utpādayati nāratim。同上註，頁 346。

¹⁹¹ 梵本：mārgapratipannasya na kumārgaḥ samudācaraty asamudācārasthitasya na mārgasaṃjñā bhavati na kumārgasaṃjñā saṃjñāparijñātāvino hi dvaye buddhir nākrāmati。同上註，頁 346。

¹⁹² 梵本：satyadarśī satyam eva na samanupaśyati kuto mrsāj draksati tat kasmād dhetor na hi sa māj sacaksusā paśyati prajñācaksusā paśyati / tathā ca paśyati na viparyasyati yatra ca na paśyanā na vipaśyanā。同上註，頁 348。

二，如能智會此理，則入不二。而諸菩薩之回答，具有相同之體例：¹⁹³一標菩薩名，如「法自在」；二陳二法，如「生、滅」；三明不二，如「法本不生，今則無滅」；四總結之，如「得此無生法忍，是為入不二法門」。窺基主要強調「分別執」是離開不二真理之因。淨影寺慧遠對此品的解釋，認為諸菩薩所說是將世間之法相以言語彰顯，也就是將眾生之病，藉言語表達出來，而將其同歸攝於同一法性。慧遠將諸菩薩所辨，要攝唯二：1.「遣相門」，二相雙捨名為不二，非有所留；2.「融相門」，二法同體，名為不二，非有所遣。¹⁹⁴又將「遣相門」彰顯為三，¹⁹⁵其依眾生迷悟，將此世界歸類為由妄情所成的現象界與離妄情的實法界。三十一位菩薩所說是為「情實相對」與「據實望情」，而維摩詰默言，是以無顯實，即「唯就實」。然而就「融相門」而言，雖眾生因迷悟而有二法，但此二法實為同體不二，為同一法界「融相門」，非有所遣。

三十一位菩薩各以言說，先指出了世間之法界性，此法界為緣起生滅法，此界眾生因無明虛妄顛倒執著而起惑造業，心有染塵執礙之病，而不斷在三界中生死流轉。若能了知諸菩薩所說的世間諸法之法性，從吾人的無明煩惱源頭入手，於平時日常行住坐臥中，訓練覺性，遇到任何境來，都去習慣以覺性觀照諸法，從周槽事物明白起，由所見世間諸法之相，反聞觀照自心之煩惱，每一當下都能清楚明白。因為佛法不離世間覺，世間一切諸法之相，皆由心所生，精神與物質相通，看得到的吾人都有。此生死海眾生皆在同一場夢中，同一床板，同一局中，都因無明而依不同因緣，隨業隨類展現，故此地的一光一影都與吾人息息相關，如能有此體察，而以此不斷專注思惟，對一切法由會、到熟。所謂熟能生巧，巧則能變，變則能通達，於諸法能觸類旁通，舉一反三，以緣起中道正觀如實觀照諸法，而不以吾人習慣之知見經驗，令心不起分別執著，即能理事、自他明白，領會佛法之內涵，滅除我及我所，是為入不二法門之基礎。

¹⁹³ 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1091 上、1091 中。

¹⁹⁴ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 492 上。

¹⁹⁵ 參見《維摩義記》：「一、就妄情所取法中，相對分二，翻除彼二，名為不二。如下文說：『我、我所二，因有我故，便有所；若無有我，則無我所，是為不二。』如是等也。二、情實相對，以別其二，翻對此二，名為不二。是義云何？據情望實，情外有實，將實對情，名之為二；據實望情，情本不有；情既不有，實亦亡對，故云不二。如下文說：『實、不實二；其實見者，尚不見實，何況非實。』如是等也。三、唯就實，離相平等，名為不二。是義云何？就實論實，由來無異。異既不有，一亦亡對，故曰不二。如下文中，維摩默顯，義應當此，遣相如是。」《大正藏》第三十八冊，頁 492 上。

(三)文殊菩薩與維摩詰之「入不二法門」

當眾中三十一位菩薩各自說出對「入不二法門」之理解後，維摩詰長者即問文殊師利菩薩何等是菩薩入不二法門？文殊菩薩曰：「如我意者，於一切法無言、無說、無示、無識、離諸問答，是為入不二法門。」¹⁹⁶此段經文若對照《玄奘本》與《梵文本》，文意上較為完整，如《玄奘本》：「汝等所言雖皆是善，如我意者，汝等此說猶名為二。若諸菩薩於一切法，無言、無說、無表、無示，離諸戲論，絕於分別，是為悟入不二法門。」¹⁹⁷《梵文本》新譯：「諸仁者！你們所說的這些全都是妙善言說，唯你們所說的這些還是二，仍建立了一套言說，凡一切法皆是不可譬喻、不可論議、不可言說、不可陳述、不可戲論、不可認知，這就是悟入不二。」¹⁹⁸此處文殊菩薩雖肯定諸菩薩所言皆道出「不二」之法相，但仍過於繁索，未能簡要明確道出「不二」之內涵。因此，乃總攝眾菩薩之言，指出「不二」是離諸文字言說之意境，無法論說、無法用心思議，而是離心意識的如如實相。如僧肇即指出三十一位菩薩「所明雖同，而所因各異，且直辦法相，不明無言。」而文殊菩薩總集眾菩薩所說「以開不二之門，直言法相不可言，不措言於法相，斯之為言。」¹⁹⁹吉藏也說：「經有三句，一者二諦俱說，二者二諦俱不說，三者世諦說、真諦不說，今就後二門也。」²⁰⁰吉藏認為三十一位菩薩以言說等六事破法，未息破法之言，而文殊是以言泯法止言，以闡明不二之內涵。此諸菩薩以言闡明不二，文殊借言泯言，而維摩詰默然無言，²⁰¹遣文殊之借言，雖都是同指不二之內涵，但卻有深淺之別。²⁰²因此，吉藏依此將三十三位菩薩所明不二，由低而高分為三階：1.法自在等三十一位菩薩以言說不二，未明不二無言，是為初階；2.文殊菩薩雖闡明不二無言，而猶言於無言，是為次階；3.維摩詰長者以默然直契不二理，是為上階。²⁰³此種「三階論」之說，似乎以「言說與否」來區分出眾菩薩們對「不二」體證的淺深。而僧肇、淨影寺慧遠也都有類似之看法，另智顛則以別、圓二教，將文殊、維摩同歸於圓教，三十一位

¹⁹⁶ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 551 下。

¹⁹⁷ 參見《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 578 下。

¹⁹⁸ 梵本：yah sarvadharmānām anudāhāro 'pravyāhāro 'nudīranākīrtanānābhilapanaj aprajñāpanaj advaya praveśah//參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 348。

¹⁹⁹ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 399 上。

²⁰⁰ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 978 上。

²⁰¹ 梵本：atha vimalakīrtir licchavis tūsnīm abhūd。參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 350。

²⁰² 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 978 上。

²⁰³ 同上註，頁 910 上。

菩薩為別教，依此分為二階。²⁰⁴

祖師們除了有「三階論」之看法外，也有認為三十三位菩薩所明不二無高下之別，只是分從不同的角度切入，以闡明入不二之理。如《基疏》中：

初、無垢稱問，諸菩薩說不二法門，後、諸菩薩問，妙吉祥說不二法門，或三十一菩薩，以分別執為二；無分別理，名不二；智會此理，名入不二。文殊以言說為二；離言法性名不二；智達此性，名入不二。無垢以假智言說，俱名為二；諸法真如，名為不二；正智證真，名入不二。故成各別。²⁰⁵

窺基此說，認為維摩詰請諸菩薩樂說「入不二法門」之理，諸菩薩分別從入世間與出世間之立場論述二與不二之別，都是在闡明「入不二法門」之理趣，因切入點不同，故成各別。這種看法在《遠記》中也有相關說明：

此品廣明證入平等不二之理，因以標品，是故名〈入不二品〉。……有人釋言，此品宗顯不二之理，非辨行德，即文以求，此品宗明入不二行，非正論理。此云何知？向前標言〈入不二品〉，維摩下問：「云何菩薩入不二門？」下諸菩薩隨所辨說，皆悉結言「是為菩薩入不二門」。明知宗顯入不二行，不唯明理；若唯明理，何須言入。²⁰⁶

淨影寺慧遠指出此品是廣明宗顯不二平等之理，非辨行德，即是在強調「理」而非「事」，並不是要區分諸菩薩們的證量德行，而是說明「入不二法門」之方法與意涵。其在釋文中，又提到「維摩問，諸菩薩等，以言遣相，名入不二；諸菩薩問文殊對之，以言遣言，明其不二；文殊問，維摩因問，以默遣言，而顯不二。」他認為此三說皆是化之分齊，依眾生之根器而有階降之分。學者萬金川也認為，這一種論辯雖分成三個層次：卅一菩薩，以言顯道；文殊菩薩，以言遣言；維摩以無言遣言。但可以用來與文字般若、觀照般若、實相般若相對照，此三者皆不可偏廢。²⁰⁷窺基認為〈入不二法門品〉是明真實義處，為真實無為出世理行。佛所說「理」為究竟圓滿，講說本來如如之真理，「理」屬頓悟，而「事」屬漸修。七地以上菩薩證入「無生法忍」(anupattika-dharma-ksanti)，住不退轉，趣入「不二法門」，已明白法界性

²⁰⁴ 參見許宗興著，〈《維摩詰經·入不二法門品》「三階論」詮釋架構的商榷〉，頁 272~274。

²⁰⁵ 參見《說無垢稱經疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 1091 中。

²⁰⁶ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 491 中。

²⁰⁷ 參見萬金川著，〈《維摩詰經》的主要論題研究——由大乘思想的精神取向談起〉，頁 15。

真理，斷離我執生滅法，離心意識，以覺性觀照法界，但仍需要時間成熟有情，方能證入佛果。如《大智度論》云：「如人入海，有始入者，有盡其源底者，深淺雖異，俱名為入。佛、菩薩亦如是，佛則窮盡其底；菩薩未斷諸煩惱、習，勢力少故，不能深入。」²⁰⁸三十一位菩薩皆是已證「無生法忍」之菩薩，都能如實明白「不二法門」之理，所言全是親自所證之理，雖有不同異說，然皆依佛「二諦」教法，為眾生說，無有高下。維摩詰長者與文殊菩薩，皆已在過去世中成佛，在「覺行圓滿」上與其他菩薩才有高下。

一切諸法是緣起而生，緣起而滅，動者恒動，故一切緣起法是和合相、變易相、無常相，所以諸法無自性、無我。三界是由心的荒唐串連造作而成，如夢如幻，虛幻不實，無一法可得。²⁰⁹此世間如同一大幻境，何謂大幻境？因為一切都是心的荒唐所延伸出來的，心不小心荒唐、串連，所造成的業緣，去排列組合所造成的大幻境，裡面沒有真或假。沒有真或假的東西，沒有得也沒無得，不一不異的東西，裡面是一大幻境，是業緣裡面吻合後萬緣齊發扣應在一起的。眾生之無明將眾多萬緣包裹在一起形成有情無情眾生，累積一些因緣，將一些因緣包裹成業緣，成為地、水、火、風等四大微塵及三界六道眾生。緣和業很像六根和六塵，是根塵呼應以後成就事實，否則沒有這個東西，無耳根就無聲塵，無眼根就無色塵，是互相呼應而成立的東西，故業緣就是呼應出來的。²¹⁰無始劫一念初動，初動會把緣造成撞擊，形成業緣，心與緣和合變成業緣，變成業緣就有一眾生成就，眾生會繼續荒唐攀緣，法界性就是如此產生的。吾人現在的所有經驗都是因緣業力和成，人所有的好惡、經驗都是和成的，由於吾人的經驗有漏不淨，又以此不斷重覆荒唐串連，再生起種種妄想分別執著，如此循環不已。《維摩詰經》就是為了破眾生（凡夫、聲聞、菩薩）妄想分別執著之病而說的。眾生之無明，就是指假為真，以為有個實我，而生起我執，才有分別對立，有分別對立就不斷造作業緣。分別即不如法，離開真理，故維摩詰長者為令眾生回到清淨本心，回到真理，而展開破除凡夫、聲聞、菩薩情執的教說。在〈方便品〉中，維摩詰長者開啓示病因緣，在凡夫眾生探病時，道出吾人之我執病因，演說此假身苦空無我，示眾人離此過患，生起出離心，並進而發起菩

²⁰⁸ 參見《大智度論》（卷十八），《大正藏》第二十五冊，頁190中。

²⁰⁹ 如《金剛般若波羅蜜經》云：「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。」《大正藏》第八冊，頁752中。

²¹⁰ 如《雜阿含經》（卷九）云：「佛告比丘：『眼因緣色，眼識生。所以者何？若眼識生，一切眼、色因緣故。耳聲因緣、鼻香因緣、舌味因緣、意法因緣意識生，所以者何？諸所有意識，彼一切皆意、法因緣生故。是名比丘！眼識因緣生，乃至意識因緣生。』」《大正藏》第二冊，頁57下。

提心，意樂大乘。凡夫眾生不明白世間緣起真相，在世間法中分別執著對立，妄執無常的假我及世間為真（有），有個我在相應，在無常的世間中心識不斷隨外境起伏，生起內外分別得失。在內外分別得失二法間，又再生起妄想執著，造作三毒，而有生氣、計較、真假、對錯等我見、邪見、邊見等知見經驗。因為眾生執世間有，佛陀為度化染著諸法實有的眾生而說空法，令眾生出離世間，證得阿羅漢果。聲聞弟子分別世間、出世間二法，聽佛說空法後，又執著於空見，以為空是諸法的實體，執著有一個法空，殊不知空也是假名。「有」固然是空，就是空亦復空，真理是沒有名相，離空有二法，諸法畢竟空故。聲聞弟子雖已出離三界煩惱，但仍未成熟，不能達到平等無礙，是故，〈弟子品〉中，維摩詰長者，以清淨無礙的解脫法門，令聲聞弟子遠離所執，成熟自他，進入真理無礙的不可思議解脫（不二）法門。〈菩薩品〉中，維摩詰從究竟真理的內涵，點出菩薩細微之無明，令入一佛乘。〈問疾品〉中，維摩詰長者道出眾生無明病因之源頭，源自於心動攀緣，因為心的重覆荒唐串連，串連成就一堆因緣包裹的個體假我，生起分別對立，產生各種偏執之知見經驗。從凡夫、聲聞到菩薩，若能滅除一切偏執，就能趣入究竟解脫。一切法皆是因緣生、因緣滅，因緣所生法是沒有任何高下之分，若能明白緣起法則，明白法界性，心不分別於二，不落兩邊，便能離妄想分別顛倒，而回到本來清淨面目，則隨其心淨則佛土淨。佛陀、維摩詰說不二法門，是對執二的眾生而說，「不二」是假名，假名本身不是道，道不可言說，眾生的本來面目清淨，說「不二法門」對已入不二者而言都是多餘的。

第五章《維摩詰經》的不可思議解脫法門

《不可思議解脫經》(Acintya-vimoksa-sutra)是《維摩詰經》的別名，而《華嚴經》之別名也被稱為《不可思議解脫經》。¹在《維摩詰經》漢譯本〈囑累品〉中，支謙翻譯為「不可思議法門」，鳩摩羅什譯為「不可思議解脫法門」，玄奘則稱之「說無垢稱不可思議自在神變解脫法門」。《肇注》云：「此經始自於淨土，終於法供養，其中所明雖殊，然其不思議解脫一也。」²僧肇認為《維摩詰經》全經都是在闡述「不可思議」本跡事理。「不可思議」，梵文為 acintya，有非心、難思、不可思量、難可思議、無所思惟的意思，是指心言不及、心行處滅、言語道斷之境。此「不可思議」或「不思議」一詞，《支謙本》出現十九次，《羅什本》出現二十四次，《玄奘本》則出現最多，計四十九次。有關本經「不可思議法門」(或「不可思議解脫法門」)，中國祖師大德及許多學者有不同的看法，或為示所明法，或為本經異名，或為僅指〈不思議品〉而言。

何謂「不可思議解脫」？本經〈不思議品〉中敘述「諸佛菩薩有解脫名不可思議」³、〈菩薩行品〉中「諸佛阿耨多羅三藐三菩提無有量，智慧辯才不可思議，……諸佛方便不可思議」，⁴從經文中可知「不可思議解脫」主要是指佛菩薩的解脫、覺性與內涵。而〈菩薩行品〉中舍利弗言：「我睹其為不可思議，非意所圖，非度所測。」⁵又佛告阿難：「其有智者，不應限度諸菩薩也。一切海淵尚可測量，菩薩禪定、智慧、總持、辯才、一切功德，不可量也。」⁶〈法供養品〉中釋提桓因云：「我雖從佛及文殊師利聞百千經，未曾聞此不可思議自在神通決定實相經典。」⁷此「不可思議解脫」對聲聞及天人眾等而言，是難得未曾有且不可測度思量之法。在其他的佛典中，「不

¹ 參見拉蒙特 (Etienne Lamotte) 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 53。

² 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 327 下。

³ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 546 中；《佛說維摩詰經》：「諸如來諸菩薩有八不思議門。」《大正藏》第十四冊，頁 527 中；《說無垢稱經》：「諸佛如來應正等覺及不退菩薩，有解脫名不可思議。」《大正藏》第十四冊，頁 559 上。

⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 上~554 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 582 中~582 下。三漢譯本大義相同。

⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 553 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 581 中~581 下。三漢譯本大義相同。

⁶ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 582 下。三漢譯本大義相同，但《支謙本》沒有譯出「辯才」，兩譯本也未提到「一切功德」。

⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 556 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 535 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 585 下。《支謙本》譯為：「未有若此純法化者也。」《玄奘本》：「未曾聞如是所說不可思議自在神變解脫法門」。

可思議」一詞經常出現，如《增壹阿含經》卷十八云：「如來有四不可思議事，非小乘所能知。云何為四？世不可思議、眾生不可思議、龍不可思議、佛土境界不可思議。」⁸《華嚴經·佛不思議法品》云：「諸佛刹土不可思議，諸佛淨願不可思議，諸佛種姓不可思議，諸佛出世不可思議，諸佛法身不可思議，諸佛音聲不可思議，諸佛智慧不可思議，諸佛神力自在不可思議，諸佛無礙住不可思議，諸佛解脫不可思議。」⁹這兩部經裡的「不可思議」是指佛之四不可思議及十不可思議。而《大寶積經》卷八十六則提到四事不可思議：「一切眾生往來生死，亦不可思議。不可思議者，名大神變，如佛所說，四種境界不可思議，一者業境界不可思議、二者龍境界不可思議、三者禪境界不可思議、四者佛境界不可思議。」¹⁰《大智度論》指出五事不可思議：「所謂眾生多少，業果報，坐禪人力，諸龍力，諸佛力。於五不可思議中，佛力最不可思議。」¹¹《顯揚聖教論》則有六事不可思議：「一我不可思議、二有情不可思議、三世間不可思議、四一切有情業報不可思議、五證靜慮者及靜慮境界不可思議、六諸佛及諸佛境界不可思議。」¹²以上經論中除了提到佛力不可思議外，又指出業力、我、眾生、世界、禪力、龍力等也是不可思議。

根據以上諸經論，「不可思議」名「大神變」，以佛力最不可思議，包括十法界、業力、禪力、龍力、眾生、吾人之出生，皆是不可思議，無法測度思量，難得、未曾有的。因為十法界皆是「一心所化，有感而應」，一切法皆是「因緣生、因緣滅」，皆是不可思議的因緣和合，一切因緣法都是當下唯一，其存在皆是難得、未曾有的，難以測度思量，非吾人識心可以了知，故名「不可思議」與「大神變」。佛之解脫不可思議，眾生之無明不可思議，業力、世界之形成也是不可思議的因緣和合，不合邏輯的因緣和合。《法華經》云：「舍利弗！諸佛隨宜說法，意趣難解。所以者何？我以無數方便，種種因緣、譬喻言辭，演說諸法。是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之。」¹³在佛陀未成道說法之前，佛法真理對凡夫眾生而言皆是超出吾人經驗思惟所能及，佛的知見與人的知見不同，佛的心量智慧之浩瀚非吾人所能思議、理解、論說，唯佛與佛能知。本經各品經常提到諸佛菩薩所展現之「不可思議神力」，一般人談到神力，就會聯想到神通力，在原始佛典中佛陀嚴格禁止弟子展現神通力，

⁸ 參見《增壹阿含經》，《大正藏》第二冊，頁 640 上。

⁹ 參見《大方廣佛華嚴經》（卷三十），《大正藏》第九冊，頁 590 中。

¹⁰ 參見《大寶積經》，唐菩提流志譯，《大正藏》第十一冊（No. 310），頁 493 下。

¹¹ 參見《大智度論》（卷三十），《大正藏》第二十五冊，頁 283 下。

¹² 參見《顯揚聖教論》，無著菩薩造，唐玄奘譯，《大正藏》第三十一冊（No. 1602），頁 510 下。

¹³ 參見《妙法蓮華經》（卷一），《大正藏》第九冊，頁 7 上。

爲何本經卻經常提到神力？此神力之意涵到底爲何？即是本章要探討的重點。「不可思議解脫法門」，也就是「入不二法門」，本論文將此區分爲二章作討論，前一章主要是探討「入不二法門」之理，是強調悟入真理之內涵（真空），並未在諸佛如來化導眾生之妙用上作充分的展現。本章探討「不可思議解脫法門」，則是著重在領悟不二真理之後的妙用（妙有），諸佛慈悲化導眾生所展現之身口意都是妙有，也是自在無礙之「不可思議神力」。爲了瞭解諸佛菩薩之「不可思議解脫神力」及心之妙用，本章將從維摩詰的不可思議神力（維摩詰化導眾生的身口意之展現）、方丈室的不可思議神力（心的不可思議展現），探討神力之根本，也就是心的妙用。

第一節 維摩詰的不可思議

本經深入闡述般若中道與諸法實相，此般若智慧法門能令吾人超越生死趣入彼岸之道，而維摩詰長者正是此般若中道的實證者與實踐者，在本經許多內容中也深刻展現出維摩詰所顯現的自在無礙「不可思議」神力。

一、遊戲法界，隨緣示現

《維摩詰經》是佛在毘耶離城外的菴羅樹園爲大眾所說，本經的主人翁維摩詰即是古印度毘舍（耶）離城的大富長者。在一般人眼中，維摩詰長者的身份爲佛陀的在家弟子，居住高廣大院，世財豐厚，擁有妻子眷屬，過著與一般人無異的生活，且經常遊諸四衢，出入青樓酒肆博弈戲處。雖然維摩詰爲白衣身份，在外相上與常人無異，但是卻奉持沙門清淨律行，以禪悅爲味，常樂佛法，心離虛幻分別，心不著三界情愛。佛陀在〈見阿閼佛品〉中告諸眾人，維摩詰爲來自妙喜國之法身大士，早已證果解脫，在〈方便品〉中對維摩詰的德行更有深入的描述：

長者名維摩詰，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍，辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持，獲無所畏，降魔勞怨，入深法門，善於智度，通達方便，大願成就。明了眾生心之所趣，又能分別諸根利鈍，久於佛道，心已純淑，決定大乘。諸有所作，能善思量，住佛威儀，心大如海。¹⁴

¹⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 539 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 520 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 560 中。三漢譯本大義相同，《玄奘本》部份內容與《羅什本》相同。

七地菩薩得無生忍，而未清淨，八地無生忍淨；「辯才無礙」為九地行；「遊戲神通」是十地行；「逮諸總持，獲無所畏」是十地中大陀羅尼、大智慧，其中「降魔勞怨」是推邪智，「入深法門」是入正智，「善於智度」是其實智，「通達方便」是方便智；「大願成就」為讚歎德行願滿。¹⁵維摩詰是已證入十地以上，自利利他圓滿，了知真理的覺者，長者的智慧、神通、辯才，為一切聲聞、辟支佛、菩薩所不能及。如〈菩薩品〉云：「維摩詰有如是自在神力、智慧、辯才」，¹⁶〈菩薩行品〉云：「維摩詰一時所現神通之力，一切聲聞、辟支佛於百千劫盡力變化所不能作。」¹⁷維摩詰明白三界如戲如幻，而深入遊戲三昧，¹⁸以神通力自在遊戲於法界，親近眾人，隨緣教化，示現真理，以般若方便智慧，成就眾生。〈問疾品〉中文殊師利菩薩讚歎維摩詰云：「彼上人者，難為酬對，深達實相，善說法要，辯才無滯，智慧無礙，一切菩薩法式悉知，諸佛祕藏無不得入，降伏眾魔，遊戲神通，其慧方便，皆已得度。」¹⁹「實相」，佛典中或以世諦為實相，或以真諦為實相，佛眼方能「深達諸法實相」，此為實智，或名證智；「善說法要」，是方便智；「辯才無滯」、「智慧無礙」，指智慧深達實相，善說法要無滯礙；「一切菩薩法式悉知」、「諸佛祕藏無不得入」，祕藏指身、口、意三種密，其近知菩薩之儀式，遠悟諸佛之祕藏；「其慧方便，皆已得度」，慧是實慧，方便為方便慧，窮實慧之原，盡方便之底，故稱度。²⁰此段經文對照《梵文本》譯為：「離車族維摩詰是不可思議難以測知，他已悟入甚深實相，善說若別若總的語句，辭辯（樂說）無滯，智慧無等倫，他已行盡（完成）一切眾生、一切菩薩處所應行，悟入一切菩薩、一切諸佛祕密藏（處），善能降伏令除一切魔道，遊戲神通，證得究竟無二無分別的法界（境界）。」²¹長者心量如虛空大海不可測度，其已

¹⁵ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 440 中。

¹⁶ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 543 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 525 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 566 下。《玄奘本》與《羅什本》大義相同，《支謙本》譯為：「維摩詰所感動如是」。

¹⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 582 下。三漢譯本大義相同。

¹⁸ 《大智度論》卷九十四：「問曰：『菩薩神通力有所作，何以名遊戲？』答曰：『戲名如幻師種種現變；菩薩神通種種現化，名之為戲。復次，佛法中三三昧，空名為上行。何以故？似如涅槃無所著，無所得故。諸餘行法，皆名為下下，如小兒。是故說神通力，名為遊戲。』」參見《大正藏》第二十五冊，頁 717 下。

¹⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 544 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 525 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 567 中。三漢譯本大義相同。

²⁰ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 469 中；《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 955 上~955 中。

²¹ 梵本：kij capi durasado 'sau bhagavan vimalakirttir licchavih gambhiranayapratibhanapravisto vyastasa-mastavacananiharakuwalah /avisthitapratibhanah apratimabuddhih /sarvasatvesu sarvabodhisatvakriya-

證入究竟無二無分別法界之意境，住佛威儀，深達諸法實相，具一切智，善說法義，能明白眾生心之所趣，隨順分別諸根利鈍，以眾生之所執破其所執，將扭曲之知見，再扭曲回來。故以居士身，深入民間三教九流，廣度群迷，以六度萬行輒以度人，令凡夫眾生發大乘心，出離生死海，令聲聞、菩薩深入實相，趣入佛乘。

二、方便示疾，廣為說法

研究一部經典，必須要瞭解佛陀當時說法的背景、目的和內涵。在《維摩詰經》中的說法者，主要有釋迦佛和維摩詰長者，一位是在此世間示現成佛，一位是以居士身助佛弘化的大覺者，同住佛威儀。維摩詰的身份在佛典中有說其為法身大士，也有說是金粟如來應化，這點與大乘佛教中所熟悉的觀世音菩薩的身份相似，且兩者都是以在家形相示現於世。此角色所代表的意義為何？維摩詰長者在《維摩詰經》中所扮演的角色，雖為白衣，卻如同佛陀教育弟子一樣，可以破斥教化聲聞菩薩眾，諸眾弟子聞之皆無言以對，不能搖動，心中之所執頓開。其他聽聞者或得法眼淨，或即時豁然還得本心，或無不發阿耨多羅三藐三菩提心而不復退轉。許多人對此經的看法，認為似乎有貶抑聲聞乘的意思，若依一般人的經驗看法，僧俗有別，白衣應禮敬僧眾，但是本經卻打破常人之見。在性格上，維摩詰不束縛於世俗禮教經驗，打破僧俗規儀，說法活潑生動，不拘泥於形式；在角色上，維摩詰如同老師般，能觀機逗教，以不同於佛陀之教法，從不同之角度，破除眾人所執，趣入佛道。

在本經中維摩詰示現疾病，佛陀派遣菩薩聲聞弟子到維摩詰住處問疾，因此而開展出全經精彩生動的故事情節。佛陀是諸聲聞菩薩眾的老師，卻以問疾之名，請維摩詰教育聲聞菩薩弟子，以未曾有的「不可思議解脫法門」，以及不同於佛陀的教育方式教導弟子，令弟子們開闊思惟，破除分別二法，深入「不可思議解脫」真理，必有其深遠的內涵與目的。佛陀與維摩詰長者雖然都是覺悟者，但入世之因緣不同，彼此各自扮演著不同的角色，為不同眾生說法，其目的都是為令眾生回到清淨本心。眾生的根器及需要不同，故要針對眾生的根器及需要等因緣而說法；雖然有不同老師在說法，但每人的體會不同，所說的都是依其體悟，針對不同之對象，破除眾生之所執，故關鍵在說法的細節處。在世間的背景、身份不同，會有不同的作法，如

su niryatah sarvabodhisatvasarvabuddhaguhyaasthanesu supravistah sarvamarasthanavarttanakuwala mahabhibhavikriditah advayasaj bhedadharmadhatugocarah paramaparamipraptah.參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 182。

出家眾與在家眾，由於背景、身份不同，有的事情出家身份即不能做，必須由在家眾來做。例如，維摩詰可以出入酒家賭場等度化眾生，佛陀和弟子即不適合；而維摩詰現居士身，教化弟子，有些話維摩詰可說，而佛不可說；屬於較開放活潑的，或世俗性的由居士來說。正因為在家居士與出家僧眾，在生活方式、環境及身份的不同，因此在弘法利生的形式上，擁有許多出家僧眾所不具備的優勢。在世人所認知的氛圍中，個人的感覺是一回事，大環境的感覺是另一回事，即使是覺悟者，也會配合大環境，順應整體，如《本生經》中，佛陀在不同世時，身分背景不同，仍要順應氛圍。佛陀過去世現在家身分時，為救眾人而殺惡人，但在成佛這一世，琉璃王子要殺釋迦族，佛陀的身分無法去殺琉璃王子而搭救釋迦族人，因為身分背景不同而有不同作法。佛陀現出家相，示現成佛，其示現的威儀是莊嚴慈悲與清淨戒律，要中規中矩，而佛出家弟子則是交代戒律規矩，象徵清淨的內涵，如世間珍寶般，具有一股清流的使命感，這部份是世尊要給弟子的，也是要弟子教化給以後的眾生的。佛聲聞弟子是交代戒律規矩，但佛弟子聽法後為法所阻礙，心有質礙，維摩詰的角色就是破其法執。維摩詰對佛弟子所說法，弟子聽了以後受到震撼，由於心中有礙，才會受到震撼，故自知不堪任問疾，也因為維摩詰的教育有效，所以大迦葉聞說菩薩不可思議解脫法門，歎未曾有，謂舍利弗：

譬如有人於盲者前現眾色像非彼所見，一切聲聞，聞是不可思議解脫法門，不能解了為若此也。智者聞是，其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心，我等何為永絕其根，於此大乘已如敗種，一切聲聞聞是不可思議解脫法門，皆應號泣聲震三千大千世界。²²

敗種，梵文為 *dagdha-vinastaniva bijany*，*dagdha* 是焦（燻）、焚燒，*vinastaniva* 是已壞滅，*bijany* 為種子，就是指已燒焦的種子之意，並用 *abhajanibhuta*（非器、不能堪受、下劣邪見）來形容小乘根器者。肇曰：「所乖處重，故假言應號泣耳。二乘憂悲永除，尚無微泣，況震三千乎。」²³教育要有效才有用，大迦葉尊者會有此言，是代表維摩詰的教育有效，才生起慚愧心，大迦葉尊者明白如不發起菩提心，迴小向大，即如同是小孩或幼稚的母愛之階段，若只停留在此，而不思成熟自他，趣入佛乘，

²² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 547 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 527 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 572 上。三漢譯本大義相同，《玄奘本》指敗種為「焦敗種」。

²³ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 383 上。

即如同敗壞的種子一樣，不能再增長成熟為樹，無法開花結果。

維摩詰的說法，是活用版，唯佛與佛能知，釋迦佛與維摩詰是用不同的角度來說，但在佛弟子看來好像與佛不同，其實內涵是相同的，實為佛陀為了教育聲聞菩薩弟子所做的安排，使聲聞能迴小向大，發菩提心，增長具足一切種智及無分別智，成就佛的內涵。因為聲聞雖已出離三界煩惱，不受後有，入無學位，但仍如同小孩一樣，還未成熟，而菩薩則是成熟自他之階段，完成淨土之行，最後自利利他圓滿。因此，維摩詰在此經中所展現的性格與角色，豈能以一般常人所見，是貶抑聲聞乘，或為凸顯出大乘佛教的優越性來看待？實為協助佛陀來教育聲聞菩薩弟子的善巧方便。尤其更應破除出家、在家，出世、入世之相，以及聲聞、菩薩等一切世間差別相。僧團有傳法的使命，維摩詰長者沒有此負擔，故可方便說法，本經中佛陀要弟子前往探病的用意，主要是為了幫眾弟子另開一扇門。

三、般若智慧，降伏眾惱

維摩詰長者住佛威儀，具諸佛智，辯才無礙，遊戲神通，得大無畏，入深法門，善於智度，降魔勞怨，聽聞說法者，無不心開意解，心地清涼無礙。吾人之所以煩惱不安，需要聽聞道理或者失而復得才能回到平靜，皆源自於無明，所以煩惱皆從心生。眾生因無明攀緣，呵護假我，生起我執、我痴、我愛、我慢，不斷追求世間五欲愛樂，產生三毒毒癮，為業力毒癮所控制，心不能停，不斷在擊鼓，心一直動，不斷有感而應，生起萬般諸業。為何心無法停止？那就是業力，就是缺乏覺性。覺性才能貫穿業力，吾人由於覺性不足，無法觀照內心的煩惱源頭，對萬象萬緣萬法無法貫穿，不斷以個人我執經驗與萬緣互動，心不斷的生起煩惱，不斷的擊鼓，鼓聲無法停止，故不斷的生滅，不斷的流轉。

〈菩薩品〉中，持世菩薩於往昔在靜室裡安坐時，魔王波旬假扮成帝釋天王的形相，帶領著擊鼓奏樂的一萬二千天女而來，並表示要將眾天女獻給持世菩薩，但被持世菩薩回絕了。此時維摩詰出現室中，告訴持世菩薩，此為魔王波旬而非帝釋天王，接著向魔王說：「請將諸天女賞給我好嗎？我會樂意接受。」魔王波旬為維摩詰的威神所震攝，惱害不能近，正欲以神通力逃離，但卻無法施展，只能留下天女，方能離去。²⁴當魔王離去後，維摩詰為度化諸天女，而開始演說法要：

²⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 543 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，

魔以汝等與我，今汝皆當發阿耨多羅三藐三菩提心，即隨所應而為說法，令發道意。復言：「汝等已發道意，有法樂可以自娛，不應復樂五欲樂也。」天女即問：「何謂法樂？」答言：「樂常信佛，樂欲聽法，樂供養眾，樂離五欲，樂觀五陰如怨賊，樂觀四大如毒蛇，樂觀內入如空聚。樂隨護道意，樂饒益眾生，樂敬養師，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，樂廣菩提心，樂降伏眾魔，樂斷諸煩惱，樂淨佛國土。樂成就相好，故修諸功德，樂嚴道場，樂聞深法不畏，樂三脫門不樂非時，樂近同學，樂於非同學中心無志礙，樂將護惡知識，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。²⁵

肇曰：「女人之性，唯樂是欲，以其初捨天樂，故示以法樂。」²⁶五欲樂，在經中對應的梵語為 *kama-rati*，是指世欲，也就是由吾人眼、耳、鼻、舌、身等五根所感受的世間欲樂，此愛欲為眾生所欣樂執取。天魔就是吾人之心魔，諸天女代表吾人的渴愛欲樂，從無始劫來即被萬緣熏染、催眠、導引，成就三毒，無法自拔。所謂心惱故眾生惱，眾生因指假為真，心相應萬法，執取貪愛世間種種欲樂而不疲，眾生造業的心很真，故修行也要用真心，心才會動。因此，修行者必須發起無上正等正覺的菩提心，一心向道，心樂大乘，轉欲樂為法樂。何謂法樂？就是發菩提心者，應心樂佛法僧三寶，樂離諸欲樂煩惱，觀四大五陰苦空無我，樂六波羅蜜、三十七道品不退轉法，樂親近善知識，樂心調伏，樂心嚴淨。也就是將心導引向正道，而不為三界欲樂所導引。維摩詰具足一切般若智慧，照見五蘊皆空，心常清淨，心不相應萬緣，故世間諸愛欲皆不能惱，而其說法自在無礙，能覺照眾生心，降伏眾人煩惱，令心清淨。因此，諸天女聽聞法要後，心生歡喜，煩惱頓除，發起真心，均不再執取五欲樂，即使天魔想向維摩詰要回諸女，諸天女也都不願回去。這就是一位修行者，若能一心向道，明白真理，即會發自真心的欣樂真理，不再相應世間情愛。諸天女們已吃到法乳，生起法樂，回頭再看世間種種即不會再相應。

當天魔驚恐諸天女不願回去，就開口向維摩詰長者施捨諸天女，維摩詰云：「我

頁 524 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 566 上。三漢譯本大義相同。

²⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 543 上~543 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 524 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 566 上~566 中。三漢譯本大義相同。

²⁶ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 366 中。

已捨矣！汝便將去，令一切眾生得法願具足。」²⁷維摩詰長者自始即不受諸惱愛欲，故說已捨，對凡夫來說才有取捨，而對已證悟者，實則無取捨、離取捨。天女們聽到要重回魔宮，都表示不願回去，就請問維摩詰如何不用再回到魔宮？維摩詰云：

諸姊！有法門名無盡燈，汝等當學。無盡燈者，譬如一燈燃百千燈，冥者皆明，明終不盡。如是諸姊！夫一菩薩開導百千眾生，令發阿耨多羅三藐三菩提心，於其道意亦不減盡，隨所說法而自增益一切善法，是名無盡燈也。汝等雖住魔宮，以是無盡燈，令無數天子天女發阿耨多羅三藐三菩提心者，為報佛恩，亦大饒益一切眾生。²⁸

無盡燈，梵文為 aksaya-pradipam，aksaya 是無盡之意。肇曰：「將遠流大法之明，以照魔宮癡冥之室，故說此門也。」²⁹維摩詰對諸天女教示無盡燈法門，所謂無盡燈，就是以一燈點燃百千盞燈，無窮無盡，照亮一切黑暗。心就是一個宮殿，魔宮就是受萬緣雜染的心地，眾生心本來清淨明亮，因染塵（煩惱）而暗，如燈泡上染塵，則不夠亮，無明愈重，染塵則愈多，就愈黑暗。眾生因無明，缺乏覺性，才看不清方向，看不到危險。佛的教法如明燈，般若智慧就是慧光，可以照破無明，覺性亮即無暗。菩薩自心就是一盞智慧的明燈，能為眾生演說教法，令發無上道心，增長智慧，照破無明，如同將一盞燈點燃百千盞燈，無有盡極。諸天女接受了維摩詰的教說，已發阿耨多羅三藐三菩提心，生起法樂，不再迷惑，即使回到魔宮或五濁眾生國土，也不會退轉，還可將佛法普照三界，引導無數天子、天女令發無上道心，這就如〈佛國品〉中所說的自心淨、行淨、眾生淨、佛土淨。

第二節 方丈室的不可思議

維摩詰的居室，一般稱為「方丈室」，「方丈」一詞並無對等的梵語，在現存的《維摩詰經》漢譯本中也沒有此名詞。「方丈室」的名稱，可見於唐道宣的《釋迦方志》，道宣引述唐玄奘的《大唐西域記》，以及唐使臣王玄策西行所載旅記，根據王

²⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 543 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 524 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 566 中。三漢譯本大義相同。

²⁸ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 543 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 524 下~525 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 566 中~566 下。三漢譯本大義相同，但《支謙本》將無盡燈譯為「無盡常開」。

²⁹ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 367 中。

玄策在維摩詰遺址處丈量，其居室面積爲一丈見方，故而稱之。³⁰在佛陀時代，當時與文殊師利菩薩前來問疾者有八千菩薩、五百聲聞及百千天人等眾，同時來到方丈室。如此眾多人等，若同時入室，已無法容納，更何況後來的「三萬兩千獅子座」、「九百萬菩薩及獅子座」及「八萬四千人」海會雲集，若依人的肉眼經驗來看，似乎是不可能的，更是違反此世間的遊戲規則。狹小的「方丈室」，竟可以容納眾人，仍不會擁擠，這是如何解釋？接下來將加以探討。

一、方丈室的床座

〈不思議品六〉云：

爾時，舍利弗見此室中，無有床座，作是念：「斯諸菩薩、大弟子眾，當於何坐？」長者維摩詰知其意，語舍利弗言：「云何？仁者為法來耶？求床座耶？」舍利弗言：「我為法來，非為床座」。³¹

維摩詰在眾人來到處所前，除設一床外，已空去所有，故未設置任何座位。此段經文中，舍利弗尊者發現此居室內無座，因此心想：「前來問疾的諸菩薩聲聞弟子們要坐在何處呢？」維摩詰知道舍利弗的心意，就說了這番話：「仁者，你到這裡來，是爲聞法而來？還是爲了座位而來？」舍利弗回答表示是爲求法而來，而非爲求床座而來。於是維摩詰對舍利弗說：

夫求法者，不貪軀命，何況床座。夫求法者，非有色、受、想、行、識之求，非有界、入之求，非有欲、色、無色之求。唯舍利弗！夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求。夫求法者，無見苦求，無斷集求，無造盡證修道之求。

32

「床座」的梵語爲 *asana*，有住處、床座、坐具之意。床座有令人穩定、舒適，可以

³⁰ 參見《釋迦方志》：「吠舍釐國(中印度古云毘舍離也)，周五十餘里。……宮城西北六里，寺塔是說淨名處。……寺東北四里許塔，是淨名故宅基，尙多靈神，其舍疊磚，傳云積石，即說法現疾處也。近使者王玄策以笏量之，止有一丈，故方丈之名因而生焉。」唐道宣撰，《大正藏》第五十一冊(No. 2088)，頁 960 下。

³¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 546 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 526 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 570 上~570 中。三漢譯本大義相同，但《支謙本》此段經文內容在〈諸法言品第五〉，與其他二譯本不同。

³² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 546 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 526 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 570 中。三漢譯本大義相同，《支謙本》此段經文內容在〈諸法言品第五〉。

讓人安住於處的意思。《法華經·譬喻品》中：「眾綵雜飾，周匝圍繞，柔軟繒纒，以為茵蓐。」³³「繒纒」通常是指繒帛與絲綿的並稱，「茵蓐」是指床墊子。在佛陀時代的印度，大富長者大都以繒纒為席墊鋪地，而出家人生活清貧，是不會使用貴重的物品。維摩詰深知，對一位真正的修行者來說，色相、肉體不重要，肉體所需求的東西都不重要，真理才重要，因此，聞法者不用在意是否有準備床座，維摩詰要給佛弟子們的不是這些，而是法。佛陀眾弟子入方丈室問疾，在窄小的方丈室內沒有設座，且必須擠入眾人。印度的天氣炎熱，又要擠入眾人，而來此大眾，大部份會受維摩詰長者問難，入室問疾沒有信心，且大都著相而來，所以入室不能安住，只有文殊等大菩薩可以安住，新發意菩薩及聲聞弟子們皆不能安住。佛陀說法時，弟子們都是席地而坐，並無席墊，為何舍利弗會想到室內無床座？舍利弗講的是肉體，指肉體的需要，若將心放在肉體，放在我上，放在我的經驗上，放在世間法上，就會依自己的經驗感受到狹窄擁擠。若一心在法上，心無所求，心即不會有出入取捨，心不會放在世間的一切雜染上，就不會感覺到肉體上所處的地方很狹窄擁擠，因為對於求法者來說，於一切法應無所求。如經云：「法無戲論，若言我當見苦、斷集、證滅、修道，是則戲論，非求法也。……是故，舍利弗！若求法者，於一切法應無所求」。³⁴心會有所求，是從妄想分別執著而來，心有分別即會落兩邊，就有被催眠的空間，在想得而未得的空間中生起貪求。若一心在真理上，心與真理相應，則無一法可求。

二、須彌相國，借師子座

由於新發意菩薩及聲聞弟子們皆不能安住，故維摩詰現神通力，於須彌相國向須彌燈王如來借師子座，令大眾登座。此時：

彼佛遣三萬二千師子座，高廣嚴淨，來入維摩詰室。諸菩薩、大弟子、釋梵四天王等，昔所未見。其室廣博，悉皆包容，三萬二千師子座，無所妨礙，於毘耶離城，及閻浮提四天下，亦不迫迮，悉見如故。³⁵

³³ 參見《妙法蓮華經》（卷二），《大正藏》第九冊，頁 14 下。

³⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 546 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 527 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 570 中~570 下。《玄奘本》與《羅什本》大義相同，《支謙本》則差異頗大。

³⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 546 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 527 上~527 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 570 下；大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 228。《支謙本》、《羅什本》與《梵文本》大義相

當師子座設置後，維摩詰請文殊師利與諸菩薩上人就座，但是新發意菩薩及大弟子們皆不能就座，這時，維摩詰言：

唯舍利弗！為須彌燈王如來作禮，乃可得坐。於是新發意菩薩及大弟子，即為須彌燈王如來作禮，便得坐師子座。³⁶

這二段經文所說的維摩詰現神通力，至東方度三十六恒河沙國的須彌相佛國借師子座（*sij hasana*），若以吾人的經驗所想，以為當時維摩詰以神通變化力上昇彼佛世界借座又返回，這是不符合世間的遊戲規則。如果明白法界性，明白世間的遊戲規則，明白經典的書寫表達方式，即可知道那是表達一種內涵，不能從相上、文字上去解讀。師子座，即是指獅子座，獅子吼在佛教裡代表的是勇猛、智慧、大力金剛之意，代表很嚴謹的佛法真理，如〈佛國品〉云：「演法無畏猶師子吼，其所講說乃如雷震。」³⁷故師子座是指法座，諸佛功德之座。維摩詰強調肉體假我不重要，師子座才重要，他所說的法如獅子一樣的勇猛有力，借一個師子座給你，讓你安住在法上，這才重要，不是去注意肉體有沒有得坐。色相不重要，不用管他，肉體需要的座位不重要，重要的是真理。師子座是一切法都融會貫通以後的意境，此意境勝過你的臭皮囊所需要的東西。肉體所需要的安器不重要，休息站不重要，這個法給你，是要你心安住，就是與其給你肉體需要之座，還不如令你的心安坐，心安住於真理。佛陀說法，能觀照眾生根機，針對眾生的病，以法對法，應病與藥，將你不安與不平的心給撫平，令你出離煩惱，回到清淨。此如清流般的法水，如醍醐灌頂，貫注於大眾內心深處，令心安住，這就是最大的加持力與神通力，並非其他外在神通力可及。故最大的神通力就是心的加持力，能令眾生心開意解，轉煩惱為菩提的加持力。開悟者說心地法，具有加持力，打入心田，令你明白清楚，心清淨安住，此勝過一切的神通，就是最大的神通加持力。因此，經文中提到新發意菩薩和聲聞無法上座，而諸菩薩上人能上座，這是什麼原因呢？如什曰：「諸佛功德之座，非無德所昇，理自冥

同，但梵本為三百二十萬師子座，而《玄奘本》則差異較多，譯作：「即時東方山幢世界山燈王佛，遣三十二億大師子座」。

³⁶ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 546 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 527 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 571 上；大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 230。《支謙本》、《羅什本》與《梵文本》大義相同，《玄奘本》稍有差異，其譯作：「其新學菩薩皆不能昇師子之座。時無垢稱為說法要，令彼一切得五神通，即以神力各自變身，為四十二億踰膳那量，昇師子座，端嚴而坐。其中復有諸大聲聞，皆不能昇師子之座，……應禮敬山燈王佛請加神力，方可得坐」。

³⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 537 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 519 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 557 下。《支謙本》譯作：「度諸恐畏為師子吼」。

純，非所制也。」³⁸智顛曰：「《法華經》明諸法空為座，此空理豎深橫廣，如前明其車高廣義也。身子內心未證此理，及諸弟子、新發意菩薩等，皆未得入佛慧，不得不思議神通，寧得同大菩薩而昇也？故雖見此座，而不能昇。」³⁹由於新意菩薩和聲聞們還未能明白佛慧，德行未能成熟，未住不可思議解脫，故無法上座。而能力夠大的菩薩已經過累劫的菩薩行，成熟佛慧，德行能夠到位，可立即安住在法上，故大菩薩們都能上師子座。又，當新發意菩薩和聲聞向須彌燈王如來作禮後，乃可得坐。這裡是指維摩詰以法教化，用法的加持力令新發意菩薩和聲聞們能當下領受到法要，就如同將他們帶入須彌相佛國，向須彌燈王如來作禮，令他們能與佛相應，融入諸佛的智慧海中，而能令心安坐於室，如同坐在師子座般的穩固。舍利弗等大眾原是著相而來，維摩詰以法的加持力將他們的層次拉上去，以說法的神通力，令新發意菩薩和聲聞們安住清淨真理上不動，就像是向須彌燈佛借了師子座一樣，以佛的功德力令大眾的心到位，即能上座，住不可思議解脫。

當大眾安住於法後，舍利弗讚歎此未曾有、不可思議之境，此狹小的居室竟能容納如此高廣之座，於一切處都不妨礙。為何會有此不可思議之意境呢？

唯！舍利弗！諸佛菩薩有解脫名不可思議。若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣內芥子中，無所增減，須彌山王本相如故，而四天王忉利諸天，不覺不知己之所入，唯應度者，乃見須彌入芥子中，是名住不思議解脫法門。又以四大海水入一毛孔，不燒魚鱉黿鼉水性之屬，而彼大海本相如故，諸龍鬼神、阿修羅等，不覺不知己之所入，於此眾生亦無所燒。⁴⁰

「須彌納芥子，芥子納須彌」，是形容大中有小，小中有大，大而無外，小而無內，無所增減。何者能大如虛空大海，小如芥子，又能容納萬物百川？所謂大中有小，小中有大，是一體上來說的，世間可以看到十法界，一切都是心。法界性是大中有小，小中有大，環環相扣，相續不斷，所以是一體，無始以來，就是環環相扣，相續不斷，所以沒有開始，也沒有結束。萬法唯心，相由心生，吾人看得到的都有，心能含藏萬有，能生出萬法。因此，須彌佛國，指涉的就是吾人的心地，吾人自性的國土。心能大如虛空，能納萬物百川，怎麼可能會狹窄？《基疏》云：「空理義云，

³⁸ 參見《注維摩詰經》（卷六），《大正藏》第三十八冊，頁 382 上。

³⁹ 參見《維摩經文疏》（卷二十二），《卍續藏》第十八冊，頁 640 下。

⁴⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 546 中~546 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 527 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 571 上~571 中。三漢譯本大義相同。

世俗虛假，勝義本空，迷空假以礙心，大小由隔，悟幻化而通意，何不相容？況乎大小懸差，由迷執有，達空勝義，何礙不通？應理義云，略有八釋：一執有所執，大小懸殊，知所執空，何小何大？……。」⁴¹因為凡夫有我執，才有內外分別，心都專注執取在此五陰我，執取在世間的一草一木上，此假我如虛空中的芥子般狹小，心停留在此，故心量也變得狹小。而住不思議解脫的諸大菩薩們，一心在如如真理上，沒有將心放在肉體，放在我上，放在我的經驗上，他們的心量如虛空般浩瀚深廣，如須彌山，如大海，非凡夫狹小的心量眼界可以窺知測量，故其神通力也不可思議。故《維摩經文疏》卷二十二云：

若見此心，則能以須彌入芥子無相妨也。下諸不思議事，窮劫說不能盡，皆是此意耳。所以然者，此經云「諸佛解脫，當於眾生心行中求」，若觀眾生心行，得諸佛解脫，住此解脫，則能現如是種種不思議事也。⁴²

智顛認為「能以須彌內於芥子，種種示現，即是方便解脫不思議。」⁴³已明心見性的覺者，明白一體，心包太虛，無所質礙，自然於一切處無有滯礙，不會感到窄或不窄。一般人會覺得窄或不窄，都是屬於此世間的經驗，有我，就有內外，以肉眼肉體的感覺，自然覺得狹窄，無法容納你不喜歡的東西，想除之而後快，心也愈來愈狹小。

三、八不思議事

維摩詰的居室，由維摩詰長者演說不可思議解脫法門，此室具有八種「未曾有難得之法」，即「八不思議事」。如〈觀眾生品〉云：

此室常現八未曾有難得之法，何等為八？此室常以金色光照，晝夜無異，不以日月所照為明，是為一未曾有難得之法。此室入者，不為諸垢之所惱也，是為二未曾有難得之法。此室常有釋梵四天王、他方菩薩來會不絕，是為三未曾有難得之法。此室常說六波羅蜜不退轉法，是為四未曾有難得之法。此室常作天人第一之樂，絃出無量法化之聲，是為五未曾有難得之法。此室有四大藏，眾寶積滿，賙窮濟乏，求得無盡，是為六未曾有難得之法。此室釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、阿閼佛、寶德、寶炎、寶月、寶嚴、難勝、師子響、

⁴¹ 參見《說無垢稱經疏》（卷五），《大正藏》第三十八冊，頁 1079 中。

⁴² 參見《維摩經文疏》（卷二十二），《卍續藏》第十八冊，頁 642 中。

⁴³ 參見《維摩經文疏》（卷二十二），《卍續藏》第十八冊，頁 637 中。

一切利成，如是等十方無量諸佛，是上人念時，即皆為來廣說諸佛秘要法藏，說已還去，是為七未曾有難得之法。此室一切諸天嚴飾宮殿，諸佛淨土皆於中現，是為八未曾有難得之法。⁴⁴

1. 金色光照，晝夜無異

天女指出丈室內具足八種未曾有殊勝難得之法，首先是其室「金色光照，晝夜無異」，這是指涉真如法性、常寂光淨土、佛性之意涵，如智顓云：「若約理，即是空室表常寂光土佛性第一義光顯也。晝夜無異者，即是寂而常照，智慧、愚癡不二。不以日月者，不假權實二種緣修之照也。二乘思議解脫無如此事，故名未曾有也。」⁴⁵虛空是一體亮而無暗，無對照，無生滅，法性如如，清淨常明，能自照又能遍照法界，無內外，證入此法性，即是佛道，故此室為未曾有殊勝難得。

2. 不為諸垢之所惱

真如法性為不生不滅，不垢不淨，本來如如無雜染，不與一切因緣染法相應，入此室者自然無垢惱，故什曰：「其室清淨，無逆氣惡神，垢緣絕故，垢不生也。」⁴⁶智顓曰：「若入法性真空常寂光土，則無界內、界外之煩惱垢也。」⁴⁷

3. 釋梵四天王、他方菩薩來會不絕

此室為常寂光土，釋梵四天王、他方菩薩來會，凡聖同會，正表示此常寂光為吾人自性本有，當下一念即轉迷為悟，同歸淨土，西方淨土也是如此。故生曰：「佛理常在其心，念之便至矣。」⁴⁸智顓曰：「釋、梵即是有為緣集之流，來歸性淨之理，表將入常寂光土也。他方菩薩來往不絕，明自行化他，入諸佛土，隨方利物，同歸法性，常寂為本，法身常栖此理，故言來會也。」⁴⁹

4. 常說六波羅蜜不退轉法

智顓曰：「所言不退轉法，即是四教明六波羅蜜四種不退，若念不退，則自然流

⁴⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 548 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 528 下~529 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 574 上~574 中。三漢譯本大義相同。

⁴⁵ 參見《維摩經文疏》卷十一，《卍續藏》第十八冊，頁 657 中。

⁴⁶ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 389 上。

⁴⁷ 參見《維摩經文疏》卷十一，《卍續藏》第十八冊，頁 657 下。

⁴⁸ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 389 上。

⁴⁹ 參見《維摩經文疏》卷十一，《卍續藏》第十八冊，頁 657 下。

入薩婆若海。」⁵⁰菩薩修持六波羅蜜法，離心、法、我等雜染，證入無生法忍，即住不退轉。

5.常作天人第一之樂，絃出無量法化之聲

無聲勝有聲，由自性清淨萬德所絃出無量法化之聲，是為天人第一之樂，如智顛曰：「一切法中無罣礙，智說不可窮也，即是勝妙無障礙果報。如甄迦羅琴，說無作四諦，無量四諦之法。」⁵¹

6.四大寶藏，眾寶積滿，賙窮濟乏，求得無盡

智顛曰：「事解易解，即是四教所詮之法，亦是觀十二緣四種法藏，若施十法界眾生，無盡也。《涅槃經》譬大海有種種寶藏，以譬是經，即是無量寶藏，謂四種三十七品嬰兒等行，四種聖人功德寶藏等無量寶藏也。」⁵²世人追逐世財，法財匱乏，諸佛菩薩功德寶藏（法財），無量無邊，用之不盡，取之不竭，普潤大地，等施一切。

7.十方無量諸佛，隨念往來說法

智顛曰：「明此室十方佛現，即是大士觀十二因緣空，得念佛三昧，十力諸佛真應法身隨念現前也。」⁵³所謂唯心淨土，自性彌陀，當下清淨，則無內外，入解脫三昧，可連結法界，十方無量諸佛、十方寶刹於一毫端展現。

8.一切諸天嚴飾宮殿，諸佛淨土皆於中現

什曰：「如有方寸金剛，數十里內，石壁之表，所有形色悉於是現。」⁵⁴智顛曰：「此室天宮、淨土皆現者，上現室空，表諸佛土皆空，又上經文云：『雖知諸佛土永寂如空，而現種種殊勝佛土之業，』悉現當表此也。」⁵⁵諸佛萬德莊嚴，以清淨深廣豐富之心，感得清淨豐富之國土，國土以七寶嚴飾，維摩詰具佛威儀，其室與諸佛淨土無異。

維摩詰的居室，大如虛空，小如芥子，展現未曾有難得之法、八不思議事、大小相融之意境，也就吾人本具之心性，為常寂光淨，一體亮，無對照、無分別、無

⁵⁰ 同上註，頁 657 下。

⁵¹ 參見《維摩經文疏》卷十一，《卍續藏》第十八冊，頁 658 上。

⁵² 同上註，頁 658 上。

⁵³ 同上註，頁 658 上。

⁵⁴ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 389 中。

⁵⁵ 參見《維摩經文疏》卷十一，《卍續藏》第十八冊，頁 658 中。

有比，心淨則國土嚴淨，十方諸佛淨土皆於中現。

第三節 神力的根本——心的妙用

《大寶積經》云：「一切諸佛，唯是一佛，說無量佛，是名神變；一切佛土，唯一佛土，說無量土，是名神變；無量眾生，即一眾生，說無量眾生，是名神變；一切佛法，唯一佛法，說無量法，是名神變，法不可示，顯示諸法，是名神變。」⁵⁶《大智度論》云：「菩薩入深禪定，生不可思議神通故，一念中悉到十方諸佛世界。」⁵⁷為何佛菩薩能化十萬億身、化十萬億佛土，為何可以一念頃到達十方諸佛世界、悉見十方諸佛世界，供養十方諸佛？這就是心的妙用。一般人會將神變力解釋為身體能自在變化，這是不符合世間的遊戲規則的。吾人的肉團身，受制於地球引力之影響，是無法變化自在，上天下地的。即使是在世間成就的聖者，心出離三界，不受三界煩惱之束縛，但是肉身仍在，身體還是要隨順世間之規則，一樣會有生老病死，餓了還是要吃。聖者雖然身體仍在，身體隨順世間，但心不相應此世間一草一木。十法界皆為一心所化，十方諸佛無量佛土，皆唯一佛土，一切眾生萬象都是一心所化。心念的速度，於當下即能夠將最遠的地方和最近的地方拉在一起，也可以於一彈指間到達十方諸佛世界，為何能夠如此一彈指間化十萬億身、到達十方諸佛世界，這就心的妙用，也是虛空一體的妙用。

一、一體的妙用——十方寶剎一毫端展現

〈不思議品〉云：

又舍利弗！住不可思議解脫菩薩，斷取三千大千世界，如陶家輪著右掌中，擲過恒河沙世界之外，其中眾生不覺不知己之所往，又復還置本處，都不使人有往來想，而此世界本相如故。⁵⁸

如經文所說，將三千大千世界，如陶家輪放置掌中，擲過恒河沙世界之外，其中眾生不覺不知自己有往來，又回到本處，這是強調虛空一體的實相。從地球上的任何一點，無論往那個方向走，最後都可以回到原點，因為世界本相一體如故，皆因緣

⁵⁶ 參見《大寶積經》，《大正藏》第十一冊，頁493下。

⁵⁷ 參見《大智度論》（卷三十），《大正藏》第二十五冊，頁283下。

⁵⁸ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁546下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁527中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁571中。三漢譯本大義相同。

和合相，都是心的神變展現。人的左右手雖相隔左右，但左手將物品交給右手，也是一彈指，也未有往來想，一體即有此妙用。

又舍利弗！住不可思議解脫菩薩，以一切佛土嚴飾之事，集在一國示於眾生，又菩薩以一佛土眾生置之右掌，飛到十方遍示一切，而不動本處。又舍利弗！十方眾生供養諸佛之具，菩薩於一毛孔皆令得見，又十方國土所有日月星宿，於一毛孔普使見之。又舍利弗！十方世界所有諸風，菩薩悉能吸著口中而身無損，外諸樹木亦不摧折。又十方世界劫盡燒時，以一切火內於腹中，火事如故而不為害。又於下方過恒河沙等諸佛世界，取一佛土舉著上方，過恒河沙無數世界，如持鍼鋒舉一棗葉而無所燒。⁵⁹

住不可思議解脫菩薩，明白虛空一體，其心無內外，可以在當下（一彈指）間即可以往來十方國土，而實無往來。菩薩能夠以一佛土眾生置之右掌，飛到十方遍示一切，而不動本處，而十方眾生供養諸佛之具，菩薩於一毛孔皆令得見，又十方國土所有日月星宿，於一毛孔普使見之。此一毛孔、一右掌、一彈指，都是強調當下，離開當下無一法可得，就是指吾人的方寸之間，吾人的心地。佛菩薩已證得一體，並無時間與空間的概念，時間與空間是人的經驗所區分，都是無自性的，故強調時間與空間的一毛孔、一右掌、一彈指、十方世界等都是依人的經驗概念作比喻，實則不離當下，中國禪宗祖師所指也是如此。

又舍利弗！住不可思議解脫菩薩，能以神通現作佛身，或現辟支佛身，或現聲聞身，或現帝釋身，或現梵王身，或現世主身，或現轉輪王身。又十方世界所有眾聲，上中下音皆能變之令作佛聲，演出無常苦空無我之音，及十方諸佛所說種種之法。⁶⁰

住不可思議解脫菩薩能以神通現作佛、辟支佛、聲聞、帝釋、梵王、世主、轉輪王身，如《法華經·觀世音菩薩普門品》：「應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法；應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法；應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法；應以梵王身得度者，即現梵王身而為說法；應以帝釋身得度者，

⁵⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 546 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 527 中~527 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 571 中~571 下。三漢譯本大義相同。

⁶⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 546 下~547 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 527 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 571 下~572 上。三漢譯本大義相同。

即現帝釋身而為說法。」⁶¹佛菩薩能化十萬億佛身，也可化現不同身份，可以現巧變身，面對萬緣，化導不同根器眾生。因為佛是虛空一體，才能化做千百億身，故十方世界所有眾聲，皆能變之令作佛聲，演出無常苦空無我之音，及十方諸佛所說種種之法。這就如同有人在打鼓，可使千百人聽到，鼓聲一敲可傳達十方，即表示虛空一體，如果不是一體，就應該只有一人聽到，而不是有千百人聽到；如對某人說，就應該只有一人聽到，其他人聽不到。又如打到腿，或打到身上任何一處，都可以感受到那裡在痛，而不是只有腿感受到痛，即是隱含一體的感覺；而打到腿，雖會感受到痛，但不會全身都痛，就是一體的妙用，五蘊識就是心的妙用。你到此一戶人家，不可能有一分身到別戶人家，眾生因為執著有我，故身體在那裡人就在那裡，而佛菩薩無我一體，故可化千百億身。為何「眾生之類是菩薩佛土」？這就是一體。眾生病則菩薩病，因為菩薩證得一體；而一眾生痛，其他眾生不感到痛，因為沒有一體的感覺。眾生是小一體，自己的身體病痛會想辦法治療（身體每一部份都是一眾生），但對他人苦，則很難感同身受，佛菩薩是大一體，故能發大願，度盡無量眾生，眾生度盡方證菩提。眾生與佛菩薩都能做到一體，差別在能力不同，眾生只有小一體，因為只會呵護此假我，心都放在肉體色身及自己的感受上，故心變得狹小，而菩薩心量深廣浩瀚，視所有眾生如子，為大一體，故能修行「淨佛國土」，而發菩提心者，必須修「菩薩淨土之行」。

眾生是在生死海上，如同在湖面上，任何風吹草動都會影響到你的面目，生起波瀾，生死海如同境中花、水中月，如彩虹的性質，一切因緣生滅，是虛幻的世間，這與西方相反。西方就像在岸上，不會因為外力而影響到你的面目，面目不會變。真理在當下即可發現，十方寶刹於一毫端展現，眾生只因業重，才無法看到，就像萬有引力、色彩未離開我們，是我們離開他，才無法發現。佛菩薩無我才能一體，無我即無內外，無我才能打破有形的阻礙，可以進入每人心中善解眾生，看見對方的苦和無奈，與眾生沒有距離與障礙。吾人的肉眼有侷限，又分別內外彼此，產生對立，看不到真相，損耗本具的能力。

二、現眾香國，示諸大眾

真空才能生妙有，純淨無瑕的心可以任運自在地發揮妙用，展現不可思議神力，

⁶¹ 參見《妙法蓮華經》（卷七），《大正藏》第九冊，頁 57 上。

此種妙有之功用，在〈香積佛品〉中有具體之展現。正當維摩詰長者與文殊師利等三十三位菩薩各自講述顯示入不二法門之意境後，舍利弗尊者想到午飯時間已到，在室內的諸菩薩們當以何食？這時維摩詰知道其心念而向舍利弗說：「佛說八解脫，仁者受行，豈雜欲食而聞法乎！若欲食者且待須臾，當令汝得未曾有食。」⁶²八解脫是指修行者因為能以禪定統一思緒，不相應世間的欲樂，故能以如法的方式享用供養。在方丈室內的大眾，正專注在聞法上，可是舍利弗卻心生起飲食的念頭，這與〈不思議品〉中舍利弗心念床座的問題一樣，故受到維摩詰的呵斥。但飲食之事，確實是眾生關注及所需之問題，因此才有本品開展之因緣。《楞嚴經》云：「世界十二類生，不能自全依四食住，所謂段食、觸食、思食、識食。」⁶³「四食」，梵語為 *catvrahr* 或 *hra-catuka*，是三界有情眾生之四種飲食，依眾生之業力不同，而有不同的飲食方式。「段食」，即分段食，是欲界有情主要的飲食，依香、味、觸三塵為體，分段而食。吾人肉身，需仰賴飲食以維持生命，而已證入解脫之聖者，則以禪悅食、法喜食、願食、念食、解脫食等五食來資益法身慧命，雖說有食，實則非食。但在世間，即使是已經成就者，色身存在，仍需以世間物為食，以長養色身。

維摩詰為令大眾色身慧命得到滋養，決定為大眾準備未曾得聞之法食：

時維摩詰即入三昧，以神通力示諸大眾，上方界分過四十二恒河沙佛土，有國名眾香，佛號香積，今現在，其國香氣比於十方諸佛世界人天之香最為第一。彼土無有聲聞、辟支佛名，唯有清淨大菩薩眾，佛為說法。其界一切皆以香作樓閣，經行香地苑園皆香，其食香氣周流十方無量世界。⁶⁴

維摩詰長者進入三昧，以神力心念至香積如來佛土，接受香積飯的供養。香積佛、香積飯都是講內涵，香積食即是法食。香積佛國唯有清淨法身的大菩薩眾，其國之香氣是十方諸佛世界人天中第一。佛典中之第一，並非此世間人們經驗知見所編的第一，人的知見和佛的知見不同，人的第一名和佛的第一名不同。第一是針對當下來說，每一當下都是唯一的，真理都是唯一殊勝，沒有對照、對比，凡夫才有第一名的感覺。

⁶² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 552 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 532 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 579 上。三漢譯本大義相同。

⁶³ 參見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（卷八），《大正藏》第十九冊，頁 141 下。

⁶⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 552 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 532 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 579 上。三漢譯本大義相同，唯《支謙本》譯作「彼如來不為菩薩說法」，與其他二版本不同。

維摩詰稽首世尊足下，致敬無量問訊起居，少病少惱，氣力安不？願得世尊所食之餘，欲於娑婆世界施作佛事，使此樂小法者得弘大道，亦使如來名聲普聞。⁶⁵

維摩詰長者以其智慧教法，想將佛之深廣內涵令大眾領會，將香積世界之內涵灌入與會大眾的心中，就像是將香積佛請至娑婆世界施作佛事，迴大向小，讓此世間樂小法者能體悟如來之意境，迴小向大，弘揚大道。所謂令此樂小法者得弘大道，是因為阿羅漢雖已出離三界煩惱，但還未熟成，維摩詰爲了教育聲聞弟子，令其熟成，故示現諸佛內涵。爲何有佛、菩薩、聲聞之名稱，就是成熟度不同之緣故。

時化菩薩既受鉢飯，與彼九百萬菩薩俱，承佛威神及維摩詰力，於彼世界忽然不現，須臾之間，至維摩詰舍。時維摩詰，即化作九百萬師子之座，嚴好如前，諸菩薩皆坐其上，是化菩薩以滿鉢香飯與維摩詰，飯香普熏毘耶離城及三千大千世界。時毘耶離婆羅門居士等，聞是香氣身意快然歎未曾有。⁶⁶

維摩詰與香積國九百萬菩薩同時回到方丈室，維摩詰化作「九百萬師子之座」令諸菩薩皆坐，此時飯香普熏毘耶離城及三千大千世界。維摩詰長者在方丈室內，將香積國之法食供養大眾，普潤大地，令大眾得聞未曾有之法乳，使聽聞者充滿法喜。此如來甘露味飯，爲如來大悲功德所熏，諸大聲聞未曾得食，故無法測量佛慧之深廣浩瀚，以爲所作已作，所作皆辦，不知佛陀功德智慧解脫之無窮無盡，豈是聲聞行者所能知。故經云：「勿以聲聞小德小智，稱量如來無量福慧。四海有竭，此飯無盡，使一切人食，揣若須彌，乃至一劫，猶不能盡。所以者何？無盡戒、定、智慧、解脫、知見功德具足者，所食之餘，終不可盡。」⁶⁷當諸菩薩聲聞天人食此法食，領受到位後，而感到身心安樂喜悅，猶如具足一切樂莊嚴國的諸大菩薩之功德妙香。

爲何維摩詰要現眾香國示諸大眾呢？香積佛國界是一無有文字語言之世界，佛國內皆清淨大菩薩眾，此土妙香具諸眾德，天人聞香得入律行，菩薩聞妙香即證入

⁶⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 552 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 532 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 579 中。三漢譯本大義相同。

⁶⁶ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 552 中~552 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 532 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 579 下~580 上。三漢譯本大義相同，唯《支謙本》譯作「九萬菩薩、師子床」。

⁶⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 552 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 532 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 580 上。《支謙本》僅譯作「四海有竭此飯無盡，……如來之飯終不可盡。」其他兩譯本大義相同。

解脫三昧，不需依靠世間之飲食，這就是常寂光世界之內涵，也是佛陀要示現給眾人佛國淨土之清淨莊嚴，令眾生欣樂欲往。⁶⁸相對於香積佛國，吾人所居之世界眾生顛倒妄想剛強難化，充滿種種惡行，佛陀明白娑婆世界眾生之根性利鈍不同，為勸發眾生修行，而有不同的教育方式。故佛為此地下劣眾生說剛強之語以調伏之，需以一切苦切之言，制定諸戒律，用吾人自己的經驗來破自己的法則，才能令眾人入律行修善法；又為成熟諸有情，而示現種種差別佛土，故告知眾香國菩薩，「當捨汝本形，勿使彼國求菩薩者，而自鄙恥。」⁶⁹其目的是為令激勵娑婆世界道心尚未堅固的新發意菩薩，能增長信心，不要自卑，退失菩提心。由於如此緣故，佛陀告訴大眾，在此土中一世饒益眾生，多於彼國百千劫行，因為娑婆世界有十事善法是眾多淨土所沒有的。何為十事善法？

以布施攝貧窮，以淨戒攝毀禁，以忍辱攝瞋恚，以精進攝懈怠，以禪定攝亂意，以智慧攝愚癡，說除難法度八難者，以大乘法度樂小乘者，以諸善根濟無德者，常以四攝成就眾生。⁷⁰

十事善法就是六度、四攝等一切善法及菩薩行，因為此土眾生我執情執深重，心地狹窄，常造十惡，難怪佛陀說娑婆眾生秉性堅強，難調難伏，顛倒夢想，因為眾生擺明的就在造業。雖然此土眾生常造十惡，但也有十事善法，善和惡形成對比，佛陀也是很讚嘆怎會有這樣的世間，善和惡怎會形成對比？其他的世間都是偏一邊，這世間怎會善和惡平衡。為何佛陀會說在這世間修一天，勝過佛國天人界修百千劫行？因為這裡可以看到地獄，也可以看到天堂，所以佛陀是讚嘆這個，讚嘆這世間很殊勝，為何很多菩薩會來，因為這世間很殊勝，他可以看到有人三餐不繼，也可以看到用黃金做馬桶。印順法師在其所著《佛法概論》中即指出，人類因所處的環境中有苦、有樂，故能夠知苦、厭苦，能生慚愧心，去惡、行善，因此，具有梵行勝、憶念勝、勇猛勝等特勝性。⁷¹正由於娑婆世界之性質是若樂參半，變異無常，國

⁶⁸ 參見《維摩詰所說經》：「爾時維摩詰問眾香菩薩，香積如來以何說法？彼菩薩曰：『我土如來，無文字說，但以眾香令諸天人得入律行；菩薩各各坐香樹下，聞斯妙香，即獲一切德藏三昧；得是三昧者，菩薩所有功德皆悉具足。』」《大正藏》第十四冊，頁 552 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 532 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 580 中。《支謙本》譯作「諸菩薩自入律行」，《玄奘本》譯作「令諸菩薩皆悉調伏」。

⁶⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 552 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 532 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 579 下。三漢譯本大義相同。

⁷⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 553 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 532 下~533 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 581 上。三漢譯本大義相同。

⁷¹ 參見釋印順著，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992，頁 52。

土危脆，而聖者解脫之境是極樂無眾苦，恒常清淨不壞，故佛陀就先為吾人說苦聖諦，令人心生厭離，心不貪戀此世間。再教以八正道為正行，在隨順世間的過程中，不妥協於肉眼的認知固執，沒有人味、人形，才是正見、正思惟、正念等之中道行。

眾香國的菩薩們聽聞娑婆世界的殊勝處後，接著請問維摩詰菩薩修行者如何讓這五濁世界轉變成清淨的國土呢？維摩詰表示需成就八法，何等為八？各漢譯本所列稍有差異，表列如下：⁷²

	《支謙本》	《羅什本》(依《肇注》)	《玄奘本》
1.	為眾設恥避亂羞望	饒益眾生而不望報；代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之	我於有情應作善事，不應於彼希望善報
2.	為一切人任苦忍諍	等心眾生，謙下無礙	我應代彼一切有情受諸苦惱，我之所有一切善根悉迴施與
3.	為諸善本以救眾生	於諸菩薩，視之如佛	我應於彼一切有情其心平等，心無罣礙
4.	為不距眾人而愛敬	所未聞經，聞之不疑	我應於彼一切有情摧伏憍慢，敬愛如佛
5.	菩薩所未聞經，恣聽不亂	不與聲聞而相違背	菩薩信解增上，於未聽受甚深經典，暫得聽聞，無疑無謗
6.	不嫉彼供不謀自利	不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心	菩薩於他利養，無嫉妒心，於己利養，不生憍慢
7.	常省己過不訟彼短	常省己過，不訟彼短	菩薩調伏自心，常省己過，不譏他犯
8.	自檢第一以學眾經	恒以一心求諸功德	菩薩恒無放逸，於諸善法，常樂尋求精進，修行菩提分法

⁷² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 553 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 581 上；《注維摩詰經》（卷八），《大正藏》第三十八冊，頁 402 中~402 下。

菩薩成就此八法，是以般若智慧觀照反聞自性，以無執取分別的心，行一切布施，等念怨親，不憎惡人，視眾生如佛。並發大乘心，普濟一切，願代眾生，受無量苦，令諸眾生，畢竟大樂的菩薩大人之心行，實踐無緣大慈，同體大悲之菩薩道。

法即是藥，修行者以法為食為藥，佛菩薩則以法作佛事。⁷³〈菩薩行品〉云：「有此四魔，八萬四千諸煩惱門，而諸眾生為之疲勞，諸佛即以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門。」⁷⁴清淨是眾生本來面貌，因為眾生起惑造業，心生疲勞，生起貪、瞋、痴三毒等八萬四千種煩惱，是故有八萬四千種病，佛菩薩以八萬四千種藥對治，令眾生回到清淨。眾香佛國諸大菩薩是以香飯作佛事，對治眾生病，維摩詰從眾香國取佛香飯，來到娑婆，供大眾食用，服用者一切毛孔亦出是香。此香氣「譬如有藥，名曰上味，其有服者，身諸毒滅，然後乃消。此飯如是，滅除一切諸煩惱毒，然後乃消。」⁷⁵香積飯，是一抽象之內涵，為如來大悲所熏，即是指八萬四千法門（無量法門），就是入一切諸佛法門。眾生有無量煩惱，需要以法藥為食來療病，吾人假我肉身，為業力煩惱成就，故需以世間飯食以療形枯。煩惱愈多者，則飯香愈難消，需將法食完全消化後，飯香才消失。如來甘露味飯，雖為一飯，但針對眾生根器、發心不同，化作不同飯食，施與不同眾生，待飯食完全消化後，此一飯香才消失。如經云：「聲聞人未入正位食此飯者，得入正位，然後乃消；已入正位食此飯者，得心解脫，然後乃消；若未發大乘意食此飯者，至發意乃消；已發意食此飯者，得無生忍然後乃消；已得無生忍食此飯者，至一生補處，然後乃消。」⁷⁶聲聞根器者，以聲聞法為食，至證聲聞果，飯香乃消；未發大乘心根器者，以發大乘心法為食，至發大乘心，飯香乃消；已發大乘心根器者，以大乘法為食，至證無生忍，飯香乃消；已證無生忍根器者，以第一義諦為食，至證一生補處，飯香乃消。若以有限量之心而食，不能發大心，則不能消化此如來甘露味飯，⁷⁷當完全消化，證入究竟佛果，眾病悉除，香氣自化。眾香佛國以香飯作佛事，其他佛國土則應機以各種形態、作為，

⁷³ 什曰：「佛事有三種：一、以善作佛事，光明、神力、說法等是也；二、無記，虛空是也；三、以不善，八萬四千煩惱是也。」參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 404 下。

⁷⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 582 上。三漢譯本大義相同。

⁷⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 553 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 581 下~582 上。三漢譯本大義相同。

⁷⁶ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 553 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 581 下。三漢譯本大義相同。

⁷⁷ 參見《維摩詰所說經》：「仁者可食！如來甘露味飯，大悲所熏，無以限意食之，使不消也。」《大正藏》第十四冊，頁 552 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 532 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 580 上。三漢譯本大義相同。

施作佛事，有以佛的光明，佛或菩薩所化之人，佛身、威儀進止，三十二相、八十隨形好，佛衣服、臥具，菩提樹、園林臺觀，虛空等作佛事；有以夢、幻、影、響、鏡中像、水中月、熱時炎，如是等喻而作佛事；有以音聲、語言、文字而作佛事；或以清淨佛土，寂寞、無言、無說、無示、無識、無作、無爲、而作佛事。諸佛如是以眾生六根所見聞覺知之一切事物施作佛事，更以六根所不及的清淨佛土內涵施作佛事，這樣一來，所有一切世出世間法無非都是香飯，皆是佛事。也就是諸佛如是以「真空妙有」施作佛事，這就是一即一切，一切即一，一真一切真，一切不二，不即不離的真理實相意涵。如經云：「諸佛如來功德平等，為化眾生故，而現佛土不同。」⁷⁸故一切佛土，唯一佛土，一切佛法，唯一佛法，說無量佛、無量土、無量法，是名神變；法不可示，顯示諸法，是名神變。

三、妙喜世界，來入此土

《維摩詰經·佛國品》闡述佛國淨土的因緣，開展本經的主題，正陳本宗，至〈入不二法門品〉明真實義，在〈香積佛品〉入菩提處親見佛國，而〈菩薩行品〉實踐菩薩行，淨佛國土，最後〈見阿閼佛品〉自觀身實相，當下證得清淨不動，佛國淨土現。故本經從初品開始，都在闡述「不可思議解脫」本跡事理及清淨佛國土之因果。〈見阿閼佛品〉，窺基在《基疏》中認為本品是說明菩薩果，也是正宗分的最末品。阿閼佛（Aksobhya-tathagata），阿閼為梵語 Aksobhya 之音譯，為無動、不動之意，漢譯稱無動（不動）佛，佛土為妙喜國，維摩詰長者即是來自此佛國土。阿閼佛過去行菩薩道時發願，於一切人民蜎飛蠕動之類，意無瞋怒，亦無恚恨，以無瞋恚故，名之為阿閼（維摩詰即具足不動之內涵）。⁷⁹其佛國諸弟子聽聞法身不動搖，菩薩生佛國者，為佛道不可動轉，慙魔不復能動搖。在密宗金剛界五智如來中，阿閼佛為東方如來，代表大圓鏡智和覺性，如鏡子般，如實照見萬象，亦名金剛智。

（一）自觀身實相，如觀如來：

維摩詰長者與大眾在釋迦佛座前時，世尊問維摩詰如何觀如來？維摩詰云：「如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後際不去，今則不住。不觀色，不

⁷⁸ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 582 中。三漢譯本大義相同。

⁷⁹ 參見《阿閼佛國經》，後漢支婁迦讖譯，《大正藏》第十一冊（No. 313），頁 752 中。

觀色如，不觀色性；不觀受、想、行、識，……不可以一切言說分別顯示。」⁸⁰維摩詰回答，就像觀照自性實相一樣，觀如來也是如此。觀自在菩薩，反聞聞自性生慧，照見五蘊皆空，明白諸法無我。因為每一秒都是不同的我，故無來去，同一個我才有來去。如來者，無所從來，無所從去，無過去、未來、現在，一淨如如，如來不在外不在內，存於吾人本來自性當中，都在當下方寸之間。從那裡來，是空間；何時來，是時間。有時間與空間即會形成宇宙，時間是生滅相，空間也是生滅相。諸法為一心所化，皆有感而應，因為心動而生起萬緣，諸法實相，本來如如，是一體亮，無對照，因為妄想分別而有對照，才有萬象差別，源頭在於心動。真理無任何名詞，世間所有名詞都是眾生顛倒妄想分別而來，是心的重覆荒唐串連而來。以般若緣起中道觀如來體性，寂而照，照而寂，寂是絕對清淨，照是慧光，兩者循環不斷，最後沒有名相。寂照是如來體性，是一體相，一體兩面，如明暗一般，無內無外，無內無外就離開分別執著相對待。如果能如實的照映出來，他就是真理，那是一體的，因為眼前那座山是因緣和合，山的倒影也是因緣和合，兩者都是因緣和合相，都是水打水的泡沫一樣，都是因緣成就的東西，沒有高下。因緣法既然沒有高下，就不該用人的知見去分別執著，所有相都是人去分別執著的，才有相對照，真理沒有人的好惡對立經驗，一切言語道斷。寂而照照而寂的功夫，就是焦距活潑的作用，如果能夠寂照雙運，焦距就不會偏掉，不會偏執一邊，是為中道正觀。故經云：「世尊！如來身為若此，作如是觀。以斯觀者名為正觀，若他觀者名為邪觀。」⁸¹清淨則可以不動如山，不起分別，可以照見世間任何一個角落，照見每一眾生，無私、無分別，也能寵辱不驚，看花開花落；去留隨意，任雲捲雲舒。

世間一切法都是如戲如幻，故佛是無相的，是離生滅的，無有來去，無有生死，為無量光、無量壽，真理是無始無終，眾生是有始有終，由眾生虛妄分別而生滅。如舍利弗問維摩詰：「汝於何沒而來生此？」⁸²維摩詰云：「舍利弗！沒者，為虛誑法，敗壞之相；生者，為虛誑法，相續之相。」⁸³生與死是眾生的無明妄想而來，眾生心

⁸⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 下~555 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 534 中~534 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 584 上~584 中。《支謙本》譯作：「始不以生，終不以數，今則不住，空種是同，入無所積，諸菩薩自入律行。……」；《玄奘本》譯作：「我觀如來，都無所見，如是而觀。……」。

⁸¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 555 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 534 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 584 中。

⁸² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 555 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 534 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 584 下。三漢譯本大義相同。

⁸³ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 555 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十

有動才有生，有生就會有滅，看見花開花謝才創造時間，才有過去現在未來之妄想。生者，相續之相；沒者，敗壞之相，都是虛誑法。時間和空間是虛假的，心會影響人對時間和空間的感覺，空間是因心對器世界的執假為真造成，而時間是對空間移動的連貫。因為有我，才有時間空間，才有現在是真和夢是假的差別。眾生有隔因之迷，為時間和空間的局所綁，以肉眼人形看世界。人形是肉眼成就，肉眼是光速成就，為光速的產物，有生滅，有局中的現象。人形經驗是肉眼成就，時間來去都是其成就，此經驗固執，而有時間和空間。凡夫用肉眼，心不清淨，則離西方很遠，當你到過西方，回想此世界也是一彈指，佛菩薩來去法界也是一彈指間。眾生以為有個我，才會分割，分別內外，分別真假對錯，分別時間空間。虛空是一體的，無內外，人卻以一個我來切割內外，若有我，則不會是一體的，當此我固定了以後，才有現在這場人生是真，夢是假；有這個我成立，才有過去、現在、未來；因為有我，才產生種種差異性。若能體會一體，體會無我，回到清淨本心，不串聯時間空間，就無時間與空間的限制，「直心」即是沒有與任何的我執經驗串聯，直契真理。

(二)妙喜世界，置於此土：

聽聞說法的大眾，因為歎嘆維摩詰長者之不可思議，渴仰妙喜世界之殊勝，欲見妙喜佛國無動如來及其菩薩聲聞之眾。佛陀知道一切眾會心之所念，而請維摩詰為此與會大眾，現妙喜國無動如來世界。維摩詰隨即以其心念現不可思議神力，觀想憶念妙喜世界之狀況，此國土世界之一切內涵，於彈指間即灌入方寸間，入此世界，猶如手持華鬘示於一切大眾眼前。

作是念已，入於三昧，現神通力，以其右手，斷取妙喜世界，置於此土。彼得神通菩薩及聲聞眾，并餘天人，俱發聲言：「唯然！世尊！誰取我去？願見救護？」無動佛言：「非我所為，是維摩詰神力所作。」其餘未得神通者，不覺不知己之所往。妙喜世界雖入此土，而不增減，於是世界亦不迫隘，如本無異。⁸⁴

此段經文敘述維摩詰長者，入於三昧，現神通力，將妙喜世界置於此土，一佛土的範圍如此廣大，此土如何能容納呢？佛國淨土無法以人的肉眼經驗去認知與想像，

四冊，頁 534 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 584 下。三漢譯本大義相同。

⁸⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 555 中~555 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 535 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 585 上~585 中。三漢譯本大義相同。

這是指以人的肉眼經驗無法得知的抽象內涵，佛典中爲了表達此內涵，才會用印度文學習慣的譬喻表現手法去描繪此意境，並非以人經驗所認知的將妙喜國土以神通力置於掌中，而是要用去心體會其意境。

吾人假我之識心，是無始劫來分別執著造業以後和合成就的，和成時就離開真相，陷入局中，此假我與識心結成一體，故真理實相對吾人來說是無法用現在的能力去觸及。當知令吾人生死遷流、恐懼罣礙的都是識心，若以此識心去思量，都是在壅中，會有侷限，無法在裡頭找答案，無法去意會那真正無法言語的內涵。吾人要去證得的東西，不能用這個假我的經驗思惟去觸及，用這個我，絕對與真理是咫尺天涯，就如同生盲者猜想色彩、雲海一樣，怎麼想都不是，要開眼才能如實見。維摩詰具有如佛般的智慧辯才，其自性就是一佛國淨土，可以直接連結諸佛世界，將淨土之內涵灌入眾人心中，這是一種心的加持力，聽聞者必須心與道合，才能到位，否則，無法深入體會。心能納天地山河世界，若能心領神會，就如同將此妙喜國土整個搬入這個世界，進入你的心中，這就是心的妙用。因爲心能包太虛，明白只要當下一念，即生起心地的宇宙世界。所以，妙喜世界雖入此土，而不會有增減，而這個世界也不會因此而感到迫隘，就和本來無異，這就是「須彌納芥子，芥子納須彌」的意涵。故佛言：「若菩薩欲得如是清淨佛土，當學無動如來所行之道。」⁸⁵菩薩唯有學習諸如來所行之道，不分別於二，才能證入不可思議解脫，親證佛果，親現佛國土，「心淨則佛土淨」。

佛法是對治引導吾人捨離煩惱無明，進而明白真理證入解脫之路，因此，筆者認爲八萬四千法門對八萬四千煩惱的眾生而言，⁸⁶皆是未曾有難得之法，都可以稱爲「不可思議法門」。若能以此法門而能夠明白真理，體證不可思議之意境，心行到位，悟入解脫智海，即是「不可思議解脫法門」，也就是離分別二法的「入不二法門」。如智顛《文疏》云：「諸佛菩薩有解脫，名不思議者，即是真性解脫之理不思議也；若菩薩住此解脫者，即是實慧解脫不思議也。」⁸⁷菩薩入「不可思議解脫法門」，成熟佛果，圓滿佛性，自然悲智雙運，生起妙有，化導眾生，令入不二。故智顛《玄疏》說：「利根菩薩於此教，入不二法門，見佛性，住不可思議解脫涅槃，即滿字之

⁸⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 555 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 535 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 585 中。三漢譯本大義相同。

⁸⁶ 治多貪病二萬一千，治多瞋病二萬一千，治多癡病二萬一千，三毒等分二萬一千，是故合有八萬四千。參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 504 下。

⁸⁷ 參見《維摩經文疏》（卷二十二），《卍續藏》第十八冊，頁 637 中。

教。」⁸⁸法遍一切處，不離一切處；一花一世界，皆不可思議。佛陀說到緣起業力都會說不可思議，心能生萬有，因為因緣不同，業力一變，業力就會和它互動，產生不同因緣，它會不可思議的重新組合。萬象都是因緣和合而生滅，是如此的不可思議，宇宙超新星爆炸，靠重力合成星雲和星球，如此成住壞空周而復始，是如此的不可思議。吾人現在看到的所有萬象，以前都是空無一物，此我也是無，若將假我拿掉，業力若沒，則回到本來無一物。吾人之識心假我經驗，是心的荒唐串連，萬緣和合而生，身體也是眾多相似緣聚合所成，是如此的不可思議。心一動就能和成，想要什麼就可以和成什麼，人的發明創造與時俱進，心一動就有電視可以欣賞，也可以再增加許多功能，一百年前的人若來到現代，會感到一切都不可思議。而虛空的浩瀚更是無法以人的肉眼思惟去想像，人與人以及萬物會在這個時空相遇都是不可思議的緣份，每人都是當下唯一，都唯一殊勝，都是相似緣組成，所以吾人會看任何人不順眼，想要刁難或傷害他人，都是無比的愚痴。人在業力的大本營中，會不由自主的造業，業力勝過人的邏輯，不可思議，若覺性不足，即會中計，看不懂經典。佛所說的法都是用和人不同的眼來看，都是超越人的格局，沒有人的格局和經驗，佛的知見和人不同，非吾人可以理解。一般透過文字語言所說的法，都只是冰山一角，透過法上的專注思惟所領悟的不可思議法即是冰山二角、三角，若能從中體證真理之意涵才是了義法。吾人看佛菩薩無分別，無瞋恨，而感到不可思議，那是因為不明白真相、真理。因為屬於人的邏輯是常態，不屬於人的即是不可思議，但都是法界性，因為人的知見格局小，才看不到，即是不知一音演唱，佛則能見一切皆法界性，沒有分別。故佛所謂的不可思議，是超越人的能力所能想像的，超過人的所思和品質。人的知見是交代人，交代人的感覺、認知與經驗，而虛空是不管時空，不管人的知見邏輯，為何業力會不可思議，就是業力是不管個人的造作、知見、邏輯，而是依真理，是醒來以後做主，而不依夢中的真假做主。因此，吾人要自己要靜下來，自己評評理，然後去觸及那些原本不可思議的意境，修行若能如法，能夠相得益彰，即能在裡面得到不可思議的感應。人的左右手看起來都不同，看起來是對立的，但其實是一體的，若結成一體，其妙用不可思議。一體就有其妙用，變化很多，那一支手做多做少都不會計較，也不會嗔恨，若有分人我，就會計較對立。因此，若能證得一體，則看所有事情就不一樣，就會無人我，無對立，不會造業，自然回到清淨不可思議之意境。從以上的探討可以知道，一切因緣法都是不可

⁸⁸ 參見《維摩經玄疏》(卷六)，《大正藏》第三十八冊，頁 562 中。

思議、難得、未曾有，都是有感而應，萬法皆一心所化，什麼心感應什麼法，是心是佛，是心作佛，即心即佛；是心是眾生，是心作眾生，即心即眾生。

第六章 《維摩詰經》的當代實踐

《維摩詰經·法供養品》云：「諸供養中，法供養勝。」¹何為法供養？就是對於諸法如說修行，也就是對佛法真理的實踐，是為最上之供養。明心見性是修行者第一要件，故修行有三大工程：一是道理明白到無漏；一是實踐完成真理。道理明白是一件事，實踐功夫是另一件事。〈法供養品〉云：「法供養者，諸佛所說深經，一切世間難信難受，微妙難見，清淨無染，非但分別思惟之所能得。」²諸佛所說甚深經典，一切世間難信、難受、難行。為何會難信、難受、難行？因為佛法是由佛陀親證以後所說，不是由一般人所說，真理甚深微妙，超越吾人肉眼知見，佛法與世間人的經驗、邏輯相反，非是吾人分別思惟心所能了知。一般人是以肉眼知見去理解佛法，無論怎麼想，都無法明白到位，唯有親證才能到位，所以佛陀說佛法難信、難受、難行。佛法要的是證量，而不是背經論典；佛法是實修實證，不是光說不練。真理要親自去驗證，即使經典知道再多，也都會說，但未能明白、使用，面對境界時，心即波動，被境所轉。佛法不離世間覺，世間事較屬於表相，而佛法則是深廣，當面對所有事相萬法，若能親證實踐，即可產生證量。若對佛法有親證，則面對事相就能一目了然，理事無礙，不為境轉，即「心迷法華轉，心悟轉法華」。³證量就像深海的水一樣，透過深度而不被海面上的風浪影響，八風吹不動。真理之意境無文字語言，無法說清楚，他只能分享，無法取代，佛的證量，佛的智慧、覺性只能和眾生分享，無法代替，唯有親自見聞覺知，體證不可思議之意境，才是自己的能力。

民初太虛大師認為佛陀宣說《維摩詰經》之因緣主要有四：1.為導居士學佛；2.為飭聲聞回心向大；3.為證唯心淨土之實效；4.為在家菩薩樹立模範。⁴陳元音在〈《維摩詰經》——在家居士之一種闡釋〉一文中指出：「本經對現代人而言，是一部最好的啟蒙書，它提供最實際可行的方法，開導忙碌的凡人，走向社會上，既成功，又具菩提心的真正自由而幸福的人生大道。」⁵《維摩詰經》是一部深刻闡明佛教緣起

¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 556 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 535 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 586 中。三漢譯本大義相同。

² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 556 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 535 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 586 中。三漢譯本大義相同。

³ 參見《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 355 下。

⁴ 參見太虛大師著，〈維摩詰居士研究系列——維摩詰經別記〉，《金色蓮花佛學月刊》第五十四期，臺北：金色蓮花雜誌社，1997，頁 70~72。

⁵ 參見陳元音著，〈《維摩詰經》——在家居士之一種闡釋〉，《華梵第九屆國際會議論文》，臺北縣：華梵大學，1989，頁 32。

中道實相，以及悲智雙運菩薩行的經典。尤其維摩詰爲了廣度群迷，而以在家居士的身份，善開方便，深入民間各階層，以活潑任運自在的教法，說眾菩薩所行之道，導引眾生離諸邪見趣入佛法，勸化眾生發無上菩提心，實踐菩薩行，充分展現了超凡脫俗的生活智慧，足爲世人學習的典範。二千五百年前，佛陀與維摩詰的示現教化，爲眾生開啓了佛法之門，留下了無數智慧法語，在現今高度文明發展的社會中，佛陀之教法與維摩詰的生活智慧，實能作爲吾人滋養福德，增長智慧的良藥處方。因此，本章將從維摩詰入世菩薩行所展現之生活智慧及大悲心，思索菩薩行的當代實踐，如何從自覺自利的中道實踐，完成覺他利他覺行圓滿之悲智雙運的菩薩行。

第一節 維摩詰的生活智慧

一、居士佛教與女性觀

(一)維摩詰——居士佛教的典範

「居士」，梵語爲 *grhapati*，指居士、在家、長者、白衣，是對一般在家學佛者的通稱。在古印度時期，居士最早主要是指平民階層（吠舍），後來成爲對於有威望、有財富的大富長者的尊稱，維摩詰居士就是居住在毘舍離城的離車族大富長者。部份學者認爲印度大乘佛教的興起，與在家居士對佛陀永恆的懷念有關，使得大乘佛教成爲以在家爲中心的佛教，大乘佛教的菩薩形象，就大多以在家身份爲主。相對於出家佛教是以「法」爲中心的佛教，在家佛教就成爲以「佛」爲中心的佛教。⁶在大乘佛教的經典中，《維摩詰經》與《勝鬘經》自古以來普遍被認爲是居士佛教的代表，維摩詰所給人的是一位具有高深智慧之覺者，又是不捨離世間的居士菩薩形象。自古以來，人們從他身上獲得了信心與啓示，身爲在家居士，可以「不捨道法而現凡夫事」，「不斷煩惱而入涅槃」，可以在維持傳統倫理文化秩序的同時，又能尋求心靈上的超越與宗教真理的領悟。因此，中國文人雅士才會對此經特別的傾心，更對宋代的「居士思想」具有深遠之影響。郭朝順就表示：「維摩詰居士以白衣身分遊戲人間教化在家、出家、界內、界外一切眾生的形象，本就易於令重視家庭價值的中國人欣然接受。更深的理由則在於不斷煩惱而入涅槃，即體現肯定『當下即是』的積極觀念，是以白衣居士毋庸出家修行亦可得證解脫之道，家庭或者塵世不僅不是

⁶ 參見平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 228。

繫縛，反而成爲應當鍛鍊解脫智慧的場域。因此稱維摩詰居士爲居士佛教的代表，是頗爲適當之事。」⁷而陳元音認爲，《維摩詰經》之宗旨是在幫助在家眾得以開悟成佛，並教導在家居士應有的人生觀與生活方式。⁸

在《雜阿含經》中，有婆羅門請問世尊：「俗人在家當行幾法，得現法安及現法樂？」佛告婆羅門：「有四法，俗人在家得現法安、現法樂。何等爲四？謂方便具足、守護具足、善知識具足、正命具足。」⁹接著婆羅門又請問世尊：「在家之人有幾法，能令後世安、後世樂？」佛告婆羅門：「在家之人有四法，能令後世安、後世樂。何等爲四？謂信具足、戒具足、施具足、慧具足。」¹⁰一般在家俗人需具備方便、守護、善知識（梵語 kalyanamitra）、正命等四個條件，可得現世的法安及法樂；而在家居士需具備信仰、戒律、佈施、智慧等四個條件，可得後世的法安及法樂。也就是世俗人應該在各自的工作崗位上（工巧業處），精勤修行；對自己所有錢穀所得，自手執作，如法而得，能極守護；在生活中不落度、不放逸、不虛妄、不凶險，有善知識引導調伏其心；於所有錢財能自稱量，等入等出，公平交易。而在家居士應該對如來教法信心不壞；受持五戒；於居家，離慳垢心，經常以平等心施捨於他；並如實正知四聖諦。在〈方便品〉中可以知道，維摩詰在各個階層中受到尊重，成爲各階層人們的善知識，教導他們在各自的工作崗位上，精勤修行，並針對他們的根性所執，應病予藥，令他們立即得到現世的安樂喜悅。¹¹維摩詰又教導發心佛道的在家居士，信樂如來，行慈悲喜捨，依戒定慧三學，斷一切不善法，集一切善法，累積福德資糧，可令他們未來不受惡報，往生善道，趣入彼岸。從維摩詰的教法中可以知道，雖然他與佛陀所示現的身份不同，但在教法的內涵上是一致的。由於維摩詰的居士身份，除了能夠深入社會各階層中作爲眾生的善知識，教導在家居士應有的人生觀與生活方式，爲在家菩薩樹立模範外，更能發揮不同的教化功能，以別於佛陀的教育方式，破除凡夫、聲聞、菩薩對有爲法、有爲相上的執著，悟入佛道。

⁷ 參見郭朝順著，〈天臺智顛的《維摩詰經》解讀對居士佛教的意義——以《維摩經玄疏》爲核心〉，頁 9。

⁸ 參見陳元音著，〈《維摩詰經》——在家居士之一種闡釋〉，頁 32。

⁹ 參見《雜阿含經》（卷四），《大正藏》第二冊，頁 23 上。

¹⁰ 參見《雜阿含經》（卷四），《大正藏》第二冊，頁 23 中。

¹¹ 參見《維摩詰所說經》：「若在長者，長者中尊，爲說勝法；若在居士，居士中尊，斷其貪著；若在刹利，刹利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢；若在大臣，大臣中尊，教以正法；若在王子，王子中尊，示以忠孝；若在內官，內官中尊，化政宮女；若在庶民，庶民中尊，令興福力；若在梵天，梵天中尊，誨以勝慧；若在帝釋，帝釋中尊，示現無常；若在護世，護世中尊，護諸眾生。」《大正藏》第十四冊，頁 539 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 521 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 560 下。三漢譯本大義相同。

(二)出家與在家

「出家」，梵語為 pravrajya，是「在家」之對稱，和沙門(śramaṇa)、比丘(bhikṣu)同義，是指出家修道者，就是出離家庭生活，專心修沙門之淨行者。在佛陀之前的古印度時期，就有許多離家的遊行、出家者。當時的修行人，爲了真理的探求，而遠離一般在家人的欲望享受，以出家苦行的方式修行，並接受在家者的佈施而生活，故又稱作乞士、乞食者。凡夫(prthag-jana)在修行的過程中，居住於家，會遇到許多的障礙束縛，無法自在於道上，故對修道者來說，家是煩惱的因緣，爲了滅垢累，故應遠離之。如《四十二章經》云：「人繫於妻子、寶宅之患，甚於牢獄、桎梏、銀鐺。牢獄有原赦，妻子情欲雖有虎口之禍，已猶甘心投焉，其罪無赦。」¹²三界之家如同牢獄，而世俗之家更甚於牢獄之桎梏，人生活在世間，受到世間經驗教化之影響，將男女之情愛與結婚生子，認爲是天經地義，而接受此一遊戲規則，成爲人之束縛。佛言：「人爲道去情欲，當如草見火，火來已卻。道人見愛欲，必當遠之。……人從愛欲生憂，從憂生畏。無愛即無憂，不憂即無畏。」¹³故修道者，必當捨離世間情愛，在未出離三界煩惱家前，身心先出離世俗煩惱家，遠離世俗情愛，視所有人爲親人，敬之以禮，¹⁴不爲情欲所惑，不爲眾邪所誑。¹⁵佛教最初的出家僧團，是釋迦牟尼佛成道後度化憍陳如等五比丘，而開始有僧團的出現，接著又有一千二百五十常隨僧眾，共同組成佛教僧團。佛陀除了自現出家身相，也正面鼓勵弟子出家修行，並讚歎出家之功德利益。如《佛說出家功德經》佛告阿難：「於此一日一夜清淨出家故，此善根，六欲天中，七反受福，二十劫中常受生死世間之樂。最後人中，生福樂家。壯年已過，諸根熟時，畏於生、老、病、死、苦故，出家持戒，成辟支佛。」¹⁶而《華嚴經·離世間品》更提到了菩薩摩訶薩以十事故，示現出家，以此調伏眾生。¹⁷由此可知，現出家相修行，除了自利外，也能利他，可用以攝受調

¹² 參見《四十二章經》，後漢迦葉摩騰共法蘭譯，《大正藏》第十七冊(No. 784)，頁 723 上。

¹³ 參見《四十二章經》，《大正藏》第十七冊，頁 723 中~723 下。

¹⁴ 參見《四十二章經》：「佛言：『吾爲沙門，處於濁世，當如蓮花不爲泥所汙。老者以爲母，長者以爲姊，少者爲妹，幼者子，敬之以禮。』」《大正藏》第十七冊，頁 723 中。

¹⁵ 參見《四十二章經》：「佛言：『人爲道，不爲情欲所惑，不爲眾邪所誑，精進無疑，吾保其得道矣。』」《大正藏》第十七冊，頁 723 中。

¹⁶ 參見《佛說出家功德經》，失譯，《大正藏》第十六冊(No. 707)，頁 815 上。

¹⁷ 參見《華嚴經·離世間品第三十八之七》卷五十九：「何等爲十？所謂：爲厭居家故，示現出家；爲著家眾生令捨離故，示現出家；爲隨順信樂聖人道故，示現出家；爲宣揚讚歎出家功德故，示現出家；爲顯永離二邊見故，示現出家；爲令眾生離欲樂、我樂故，示現出家；爲先現出三界相故，示現出家；爲現自在不屬他故，示現出家；爲顯當得如來十力、無畏法故，示現出家；最後菩薩法應爾故，示現出家。是爲十。菩薩以此調伏眾生。」《大正藏》第十冊，頁 312 上~312 中。

伏眾生。

佛教信眾是由出家僧團與在家居士共同組成，出家眾稱為比丘、比丘尼 (bhikṣu-ni)、沙彌 (śrāmanera)、沙彌尼 (śrāmaneri)；在家眾稱為優婆塞 (upāsaka)、優婆夷 (upāsika)。就此意義來說，出家與在家的區別，主要是以剃度出家與否，這是從相上來區分的，如《佛說八大人覺經》：「五欲過患。雖為俗人，不染世樂；念三衣，瓶鉢法器；志願出家，守道清白；梵行高遠，慈悲一切。」¹⁸而在《維摩詰經》中卻對「出家」有不同的定義。〈弟子品〉云：「汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。」¹⁹維摩詰長者宣說，所謂出家，是指「出離三界煩惱之家」，並非世俗之家。當聽聞佛法，知道真相（諸法實相）後，生起出離心，發起求無上正等正覺之心，即已具足出家。出家不在相，而在心，出家是從心地上來說的，如經云：「羅睺羅！不應說出家功德之利。所以者何？無利無功德，是為出家。有為法者，可說有利有功德；夫出家者為無為法，無為法中無利無功德。」²⁰肇曰：「夫出家之意，妙存無為，無為之道，豈容有功德利乎？」²¹什曰：「無漏道品一切法及律儀，皆名出家法。出家法，皆名無利也。」²²相是有為法，說出家有功有德是針對世俗人來說的；心是無為法 (asaj skṛta-dharma)，出家是修行無為法。無為法是沒有名詞，沒有「功德」或「無功德」的區分，對一位潔淨圓滿的修行者來說，不會自認為有功德，如同偉大的母親，不會自認為自己偉大。出家者，一心在道上，活在真相中，心如如不動，故出家者無內無外無中間，心離世間諸知見，不相應世間一草一木，處於寂靜之境，超越世間諸假名有為法，是為真出家。²³

就《維摩詰經》中所說的「出家」，不是指相上、形式上的出家，而是從心地法

¹⁸ 參見《佛說八大人覺經》，後漢安世高譯，《大正藏》第十七冊 (No. 779)，頁 715 中。

¹⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 541 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 523 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 564 上。《支謙本》譯作：「當觀清淨發菩薩意，已應行者，可得去家堅固之志」；《玄奘本》譯作：「但發無上正等覺心，勤修正行，是即出家」。

²⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 541 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 523 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 564 上。《支謙本》無此段，其他二漢譯本大義相同。

²¹ 參見《注維摩詰經》(卷三)，《大正藏》第三十八冊，頁 357 下。

²² 參見《注維摩詰經》(卷三)，《大正藏》第三十八冊，頁 357 下。

²³ 參見《維摩詰所說經》：「出家者，無彼無此，亦無中間，離六十二見，處於涅槃，智者所受，聖所行處降伏眾魔；度五道、淨五眼、得五力、立五根；不惱於彼，離眾雜惡。摧諸外道，超越假名，出淤泥，無繫著，無我所，無所受，無擾亂，內懷喜，護彼意，隨禪定，離眾過。若能如是，是真出家。」《大正藏》第十四冊，頁 541 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 523 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 564 上。三漢譯本雖大義相同，但《支謙本》內容刪略頗多，將出家功德稱作「榮冀」。

門來說，從內涵上來說的，如《集一切福德三昧經》云：「若有菩薩住是三昧，雖復在家，當說是人名為出家，能不失是法界體性。」²⁴又那羅延問文殊師利：「菩薩云何得是住處得名出家？」文殊師利言：「那羅延！菩薩有四法得是住處，謂住慈、住悲、住喜、住捨。」²⁵若菩薩住慈悲喜捨四量心，住三昧地，就算示現在家相，仍是為出家。也就是維摩詰長者、觀音、勢至等的諸大菩薩，雖現在家相，但其內證是出離三界煩惱之覺者，是為真出家，超越出家與在家。佛陀所證悟宣說的真理內涵，是無為法，都在說心地法門，說法界性，相由心生，相只是交代世間，非是真理本身，如《圓覺經》云：「修多羅教，如標月指，若復見月，了知所標，畢竟非月。」²⁶佛陀實證真理實相，佛看世間是從真理看下來的，佛所說法也是從真理上來說的，佛法是說無為法，而不是有為法、有為相，佛說法四十九年，卻說未說一法，就是從真理實相來說的。有為法、有為相是交代世人，二諦說法也是佛的一種教法。雖然佛教出家制度，是由世尊所傳承下來，已經過二千五百多年，成為世間人區分出家與在家之標準，但是，那只是一種權巧方便，一種藉假修真的修行方式。故羅睺羅尊者回答維摩詰長者：「我聞佛言，說父母不聽，不得出家。」²⁷這是交代世俗人的，交代世俗之禮教而說。世間人交代相，藉由相上的出家，發起出離心，除了先出離世俗之家，遠離世間俗事外，更要出離三界煩惱之家。若僅只是形式上的出家，而心未出家，沒有在道上精勤修行，出離煩惱，不能說是真出家。如《大寶積經》卷八十六云：「過去未來世，一切諸如來，無有不捨家，得成無上道。」²⁸這也是由心地上來說的，並非指相上的出家，心未出離三界家，不得成無上道。

(三)《維摩詰經》的女性觀

從古至今的人類社會，男尊女卑之現象，至今仍相當普遍，雖然許多宗教及各國的法律都強調男女平等，但此在人們心理根深蒂固的觀念，尚難以改變，這也形成了男女不同之業力，且在不同的地域產生許多差異性。古印度社會男尊女卑的現象很重，女子的地位甚至尚不及賤民，女子之苦更甚於男子。在西元前五百至一千年的古印度時期，當時的雅利安人以《梨俱吠陀》、《沙摩吠陀》、《夜柔吠陀》、《阿

²⁴ 參見《集一切福德三昧經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十二冊（No. 382），頁 1003 上。

²⁵ 參見《集一切福德三昧經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十二冊（No. 382），頁 1003 上。

²⁶ 參見《大方廣圓覺修多羅了義經》，唐佛陀多羅譯，《大正藏》第十七冊（No. 842），頁 917 上。

²⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 541 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 523 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 564 上。《支謙本》譯作：「我聞佛不教人違親為道」，其他二漢譯本大義相同。

²⁸ 參見《大寶積經》，《大正藏》第十一冊，頁 495 下。

闍婆吠陀》等四部《吠陀》為基礎，創立了婆羅門教（brahmanism）。他們提倡「吠陀天啓」、「祭祀萬能」、「婆羅門至上」的三大綱領，進而將人民劃分為婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅四個階級，這就是印度有名的種姓（varna）制度。二千五百年之前，釋迦牟尼佛倡導眾生平等，男女平等，試圖打破人們長期以來堅固的種姓、男女階級觀念，撼動了當時印度的宗教、政治統治階級。佛陀不僅是要打破印度社會上的不平等制度，更要從人們思想知見上改變此習以為常的不平等觀念。

雖然佛陀主張眾生平等，男女平等，可是在佛教僧團剛成立時，只有男子出家，沒有女子出家。佛陀原本不收女弟子，是經阿難尊者的再三請求下，佛陀才讓女子出家。佛教既然提倡平等，為何還會有此現象？佛陀宣說宇宙人生的真理，從真理來看，一切法皆因緣生滅，都無高下，故眾生平等，男女平等，眾生是虛幻，男女也是虛幻，此為覺悟者如實之知見，並不是一句口號。〈觀眾生品〉云：

舍利弗言：「汝何以不轉女身？天曰：「我從十二年來，求女人相了不可得，當何所轉？譬如幻師化作幻女，若有人問何以不轉女身，是人為正問不？舍利弗言：不也，幻無定相，當何所轉？天曰：一切諸法亦復如是，無有定相，云何乃問不轉女身？」²⁹

一切法皆因緣生滅，無有定相，眾生是虛妄而生，男女也是虛妄而生，因心的荒唐串連而有眾生及男女相，皆是因緣和合相。萬法唯心，開悟者為平等覺心，心無分別，因心無男女之分別，故無男女相，三界之中，無色界、色界也無男女相，僅有欲界才有男女之相，故男女相是假有、虛幻。如〈觀眾生品〉中天女以神通力變舍利弗為天女，其雖現女身而非女也。³⁰

男女之相，可以轉來轉去，如魔術的幻象一樣，只是一個形變來變去，故佛說世間本無男女之相，男女之相是由心的虛妄分別而來。眾生是因為心的虛妄分別而有，有眾生業緣就確立了，假我也確立了，又不斷的重覆荒唐串連而有男女相，男

²⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 548 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 529 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 574 中。三漢譯本大義相同。

³⁰ 參見《維摩詰所說經》：「即時天女以神通力變舍利弗，令如天女，天自化身如舍利弗，而問言：何以不轉女身？舍利弗以天女像而答言：我今不知何轉而變為女身。天曰：舍利弗若能轉此女身，則一切女人亦當能轉。如舍利弗非女而現女身，一切女人亦復如是，雖現女身而非女也。是故佛說：一切諸法，非男非女。即時天女還攝神力，舍利弗身還復如故。天問舍利弗：女身色相，今何所在？舍利弗言：女身色相，無在無不在。天曰：一切諸法亦復如是，無在無不在。夫無在無不在者，佛所說也。」《大正藏》第十四冊，頁 548 中~548 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 529 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 574 中。三漢譯本大義相同。

女的差別不在相，而在心，心一動就有落差。人有男女相，在長久的經驗教化之熏習下，男女有別，成爲人類的普遍知見觀念。即使在人們大力鼓吹之下，但在人們內心深處，卻仍無法真正平等，就連女子本身在意識深處也在暗示男女不平等，這就是業力的不可思議之處。從基督宗教來看，上帝說女人是用男人的一根肋骨做成的；回教規定女眾不得進入清真寺；佛教在戒律中設有女眾八敬法；阿拉伯女子出門戴頭巾，一犯規定就受到影響，但在歐美沒事；台灣人相信的民俗禁忌，別的地方沒有，在台灣就不行犯，這都牽涉到共業與別業。男尊女卑是眾生無始劫來弱肉強食而生，男強女弱造成的就是獸性的展現，這是眾生無明所造作的業緣，這也是欲界眾生的法界性。男女在心智、身體上有落差，尤其在抽象上的，女子氣血不足，容易昏沈，對於需要思惟很深的不容易入手，容易罣礙。男女的認知不在同一焦點上，女的容易在表相上停住，專注力易散亂（修行障礙），女子很順時是男子的平常，男人回應的身口意容易令女子感覺很輕率不重視爲女人。女人喜好在表面上比較，男人較不會，會往前，往深一點看；女的覺得很重要，但男的不認爲重要；女的認爲男的不重視，男的認爲女的小題大作，這裡的落差就很大。男女因爲在認知和重點上不同，容易起紛爭，每天都在上演。古時男人在外，女人在內，男人接觸外界視野廣，每天都做大買賣、大事業，看的人很多；女子視野小，每天和婆婆妯娌相處，都在小事計較，心量也小，容易計較小的，男的則不會，好交遊。人若每天從小處看，從小處計較，其眼界及世界觀就愈小，男女的差別從肉眼上已可以看出一些端倪，而從上四眼來看，更可明白原因，因爲女子難修。若一心在道上，無世緣牽絆，男女的落差就不重要，男女不修行有高下，女子一修行，當下不認爲自己有男女相，就無高下，因爲虛空一體，萬物皆然。男女是對等的，如果一方覺得需要保護或保障，那就是已經自己先低人一等，自己削弱自己，因爲覺得自己不如人時，才需要外來的保護。若能將心量視眼擴大，將人的經驗好惡拿掉，如法精進持戒修行，則能超越女人或人的格局經驗，成就大丈夫相，頓出三界。因此，如能明白法界性，就不會在男女相上起分別，則能離開男女相。

從以上出家在家與女性觀的探討中可以知道，出家與在家，男子與女子之差別，不是在相上的差別，而是在心行。心出離即是出家，心未出離而相應世間即是在家。維摩詰雖現在家相，心早已出離超越有無，離出家與在家。人有七情六慾，未斷情慾、未破男女相，就無法出欲界，人有男女的感覺與分別，才有男女相。這身體是造業以後成就的，此識心造業和成的假我，是業障大本營，只是場域，是會滅的。

相上沒有好壞、對錯，而一般修行者，常會在男女相、出家與在家相上起分別，認為男尊女卑，出家尊於在家，很難接受女子超越男子，或在家眾超越出家眾。本經藉由維摩詰的居士身份與天女的女子身份，展現不可思議神力，為出家聲聞眾說法，除了破斥眾生及佛弟子們對一切法相上之執著。更應證了佛陀所說平等不二真理與唯心淨土之實效，實可作為吾人修行實踐之指南。心的本質決定一切，心是根本，修行應要釜底抽薪，從根本上修，心若不清淨，男女相、家庭與塵世即成為繫縛；心清淨無礙，則男女相、家庭與塵世不僅不是繫縛，反而成為吾人鍛鍊解脫智慧的場域。此假我營造世間的凹凸不平，營造世間的分別對立，此假我只是場域，我們不要的不是這個，而是那清淨不滅的佛果。

二、行於非道，教化自在

娑婆世界為五濁之惡世，其土眾生，心有雜染，故而循業流轉於世間，生存在染濁的世界中，各自背負不同之因緣，與不同因緣眾生互動，又造作不同因緣。吾人的本質出了問題，無始劫來陷在局中，在輪迴的過程，每次都陷入局中，用局中的經驗在造業，造業以後又用這經驗去和成現在的識心。佛菩薩則不同，他們沒有這些局中的經驗和造作，沒有人的格局和經驗，其質地是清淨無雜染，沒有這些雜染經驗與世間因緣相應互動，因此，能夠在此五濁惡世中，如蓮花般出污泥而不染。蓮花（pundarika），具有清淨無染之象徵，在佛教中，經常以蓮花代表西方之清淨，將蓮花譬喻為佛菩薩的象徵與德行。在佛傳文學中記載悉達多太子剛出世時，行走七步，生出七朵蓮花，所謂地湧蓮花，並非真得長出蓮花，而是形容佛陀是清淨無染的。其來到煩惱的世間，將不受世間之經驗所綁，在雜染的淤泥當中，仍然可以綻放出芬芳潔淨的蓮花，在人間示現成佛。做為一位發無上菩提心的菩薩，雖然是要發起意樂那聖潔無穢的清淨和解脫，但是為了救渡還徘徊在世間的苦難眾生，必須犧牲一切，面對無量的眾生，無量的境界，都是一樣地互動不已，可是菩提心卻都不動，清淨都不滅。這就是菩薩「行於世間，如蓮花不染，也不壞世間，通達法性故。」³¹也就是〈佛道品〉中所說「若菩薩行於非道，是為通達佛道。」這句話是文殊師利菩薩問維摩詰長者「菩薩云何通達佛道？」之回答（《羅什本》）。³²此段經文，《支謙本》譯作：「菩薩所至到處興有佛法？維摩詰言：『其來往周旋有智慧興有

³¹ 參見《思益梵天所問經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十五冊（No. 586），頁 38 上。

³² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 549 上。

佛法』」；³³《玄奘本》譯作：「云何菩薩於諸佛法到究竟趣？無垢稱言：『若諸菩薩行於非趣，乃於佛法到究竟趣』」³⁴；《梵文本》新譯為：「善男子！菩薩云何通達如來諸功德處呢？維摩詰說：『文殊師利！當菩薩行走非道，是為菩薩通達如來諸功德處。』」³⁵學者程恭讓的〈《維摩詰經·佛道品》梵本新譯〉則譯作：「善男子！菩薩如何地成為在諸佛法處通達了趣向的？維摩詰回答：『文殊師利！當一個菩薩行走無有趣向的進路，此時菩薩成為諸佛法處通達了趣向的。』」³⁶

「佛道」(buddhadharmmesu)，即佛法之究竟處、如來諸功德處。何謂「非道」呢？什曰：「非道有三種：一者惡趣果報；二者惡趣行業；三者世俗善業及善業果報也。凡非其本實而處之，皆名非道，處非而不失其本，故能因非道以弘道。」³⁷吉藏《義疏》：「問：若達觀者，一切皆道，何故偏云行於非道通達佛道？答：於菩薩無非是道，但為對二乘言涅槃是道，生死非道，是故今說達此非道即是佛道也。」³⁸「非道」(agati)，一般是指眾生所居住的世間，而「道」即是已究竟解脫之聖者所歸趣處，這是就解脫與未解脫來區分。但就真理實相而言，真理遍虛空，虛空是一體亮，道是周遍法界，一切處無非是道。道離真假、有無（不二），眾生心有雜染，才有真假、有無二法，故有道與非道之別；諸佛如來心無雜染質礙，故居處於世間，不與世間法相應，所行之處，無非是道。由於眾生心有分別雜染，知見顛倒扭曲，因此，行菩薩道者，需於此世間（非道）中成熟自他，將已顛倒扭曲之知見，再扭轉回來，才能「淨佛國土」，回到清淨本來。

何謂菩薩行於非道？〈佛道品〉言：

若菩薩行五無間而無惱恚，至於地獄，無諸罪垢；至於畜生，無有無明、憍慢等過；至於餓鬼，而具足功德；行色、無色界道，不以為勝。³⁹

五無間，就是眾生因我執惱恚造作五逆罪所感之果報，此罪捨報必入地獄，受苦無

³³ 參見《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 529 中。

³⁴ 參見《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 575 上。

³⁵ kathaj kulaputra bodhisatvo gatij gato bhavati buddhadharmmesu aha/yada maj juwrih bodhisatvah agatigamanaj gacchati /tada bodhisatvo gatij gato bhavati buddhadharmmesu/參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 298。

³⁶ 參見程恭讓著，〈《維摩詰經·佛道品》梵本新譯〉，頁 395~396。

³⁷ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 390 中~390 下。

³⁸ 參見《維摩經義疏》，《大正藏》第三十八冊，頁 971 上。

³⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 549 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 529 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 575 上。三漢譯本大義相同。

間。地獄、畜生、餓鬼三惡道，爲造作貪、瞋、癡三毒所感之世間，其土眾生有惱恚、無明、憍慢等諸罪垢，菩薩視眾生如子，常入三惡道教化眾生，同感其苦，卻不覺得苦，更不會生起惱恚、無明、憍慢等心。色界、無色界諸天，一般修行者，都以爲諸天即是道之歸趣，認爲那裡就是常淨我樂之寂靜處，卻不知那裡還是三界流轉，我執識心未破之土。菩薩入色界、無色界諸天，不以爲殊勝，不以爲喜樂。菩薩以清淨不動爲底，面對萬境，所有出招，都不離清淨。故菩薩在人世間，示行諸煩惱，而心常清淨，雖然每天都和眾生一樣，爲生活而忙碌，行住坐臥都與凡夫無異，但有一東西不壞滅。菩薩得第一名，或最後一名，都很高興，不會變動；有美味的食物吃，也高興，粗茶淡飯也高興，不會變動；有舒適的房子及車子，很高興，居陋巷開破車，也很高興，無論境界爲何，無論上天下地，都不離清淨。故經云：

示行貪欲，離諸染著；示行瞋恚，於諸眾生無有恚闕；示行愚癡，而以智慧調伏其心；示行慳貪，而捨內外所有，不惜身命。示行毀禁，而安住淨戒，乃至小罪猶懷大懼；示行瞋恚，而常慈忍；示行懈怠，而勤修功德；示行亂意，而常念定；示行愚癡，而通達世間、出世間慧；示行諂偽，而善方便，隨諸經義；示行憍慢，而於眾生猶如橋梁；示行諸煩惱，而心常清淨；示入於魔，而順佛智慧，不隨他教；……示有妻妾采女，而常遠離五欲淤泥；現於訥鈍，而成就辯才，總持無失；示入邪濟，而以正濟，度諸眾生；現遍入諸道，而斷其因緣；現於涅槃，而不斷生死。⁴⁰

《教難陀迦經》中敘說佛陀命弟子難陀迦爲五百比丘尼說法，告以六六法無常，使他們究竟解脫。難陀迦以譬喻對五百比丘尼講說，意思是說有兩隻牛，一支是普通的牛，另一隻從表相上來看也如同一般的牛，但其內之筋、內之腱、內之結節皆斷。⁴¹以此譬喻解脫煩惱的聖者，從表面上和一般凡人無異，但是卻是已斷除貪愛、喜樂心，斷除世間煩惱，不與世間煩惱相應。凡聖無法從外表上區分，要從其內涵

⁴⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 549 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 529 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 575 上~575 中。三漢譯本大義相同。

⁴¹ 參見《雜阿含經》（卷十一）：「諸姊妹！聽我說譬，夫智者因譬得解。譬如善屠牛師、屠牛弟子手執利刀，解剝其牛，乘間而剝，不傷內肉、不傷外皮，解其枝節筋骨，然後還以皮覆其上。若有人言：『此牛皮肉全而不離。』爲等說不？答言：『不也，尊者難陀！所以者何？彼善屠牛師、屠牛弟子手執利刀，乘間而剝，不傷皮肉，枝節筋骨悉皆斷截，還以皮覆上，皮肉已離，非不離也。』姊妹！我說所譬，今當說義。牛者譬人身羸色……如篋毒蛇經廣說。肉者謂內六入處，外皮者謂外六入處，屠牛者謂學見跡，皮肉中間筋骨者謂貪喜俱，利刀者謂利智慧。多聞聖弟子以智慧利刀斷截一切結、縛、使、煩惱、上煩惱、纏。」《大正藏》第二冊，頁 75 中。

上來看，即使外表不凡，道貌岸然，口若懸河，但不代表其與眾不同；修行若不從心地入手，斷除三毒無明煩惱，都還只是凡夫，仍要受輪迴之苦。為何佛陀可以捨棄王位出家，到最苦的地方去修行？為何佛陀可以將世人視為珍寶的榮華富貴棄之如敝屣？他是如何辦到的？這就是佛陀與眾生不同之內涵，其是「心明轉法華」，不像眾生是「心迷法華轉」，他沒有被這世間萬象所困惑。佛菩薩心常清淨，其內涵就會顯現在其身口意上，包括得到第一名或最後一名都會鼓掌也會笑，他們是永遠的第一名。他們每天就是珍惜和眾生在一起，珍惜參與的機會，和眾生打成一片，他們是享受那些參與，而沒有被世間的名次和功名利祿所綁住，所以可以現於涅槃，而不斷生死，隨緣行走於世間，教化自在。菩薩道是一自利利他的長期工程，「眾生之類是菩薩佛土」，只要有一煩惱未度盡，即無法成熟佛道，故地藏王菩薩發大願「眾生度盡，方證菩提」，以及「我不入地獄，誰入地獄，地獄不空，誓不作佛」。我執是凡夫之大病，我執愈重，所感世間品質愈往下，最後就是五無間處，故我執不入地獄，誰入地獄？我執不破，如何出離地獄等三惡道？我執未滅，如何出離三界煩惱？又如何成佛？諸菩薩行者，皆為地藏王菩薩，皆是地藏王菩薩之化身，皆具地藏王菩薩之內涵。因為煩惱是生死的根本，眾生之疾即是源自於無明煩惱，菩薩唯有明白煩惱的本質，明白業力的面貌，在煩惱業海中成熟一切智，成熟善巧方便，面對萬般境界，不再造業，不再雜染，才能真正醒悟。故菩薩能如是行於非道，是為通達佛道。是故經云：「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。」⁴²

如來種，梵語為 *tathagatanaj -gotraj*，即如來種性，一切煩惱為如來種，這是文殊菩薩回答維摩詰何為如來種之總說。什麼是如來種？為何一切煩惱為如來種？

維摩詰問文殊師利：「何等為如來種？」文殊師利言：「有身為種，無明、有愛為種，貪、恚、癡為種。四顛倒為種，五蓋為種，六入為種，七識處為種，八邪法為種，九惱處為種，十不善道為種。以要言之，六十二見及一切煩惱皆是佛種」。⁴³

⁴² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 549 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 529 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 575 下。三漢譯本大義相同。

⁴³ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 549 上~549 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 529 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 575 中~575 下。三漢譯本大義相同。

有身、⁴⁴無明、有愛、貪、恚、癡、四顛倒、⁴⁵五蓋、⁴⁶六入、七識處、⁴⁷八邪法、⁴⁸九惱處、⁴⁹十不善道等法，⁵⁰也就是六十二見及一切煩惱都是如來種。這裡將與佛道相違的世間諸雜染邪行，都稱作如來種，這是什麼原因呢？文殊菩薩解釋說：

若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。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。⁵¹

此段經文說明，唯有在煩惱世界中，才能「發阿耨多羅三藐三菩提心」，也就是「發無上正等覺心」(anuttarayaj samyaksaj bodhau cittam)，意思是說，只有在煩惱雜染的世間之中（以污濁的淤泥作比喻），才能成就佛果（綻放芬芳潔淨的蓮花），而二乘聖者則不能成就佛果正覺（以高原陸地為喻）。智顛《維摩經文疏》云：「三種如來者：一、正因如來種，即是苦道；二、了因如來種，即是煩惱道；三、緣因如來種，即是業道。是義以如品前具明。所言如來者，如此十二因緣三道法相，而解而說，故名如來。」⁵²智顛在疏中說明佛性有三種，所謂正因佛性、了因佛性、緣因佛性，如來種，就是佛性之異名。《遠記》云：

汎解有三：一、佛性緣起集成凡夫不善五陰，此不善陰體是真心，能為如來正因種子，名如來種，故《涅槃》云：「無明等結悉是佛性。」性，猶種也。二、不善眾生能厭生死，上求佛道，故名一切惡不善法為如來種，故《地持》云：「以有煩惱，樂求淨法，名以有因。」因，猶種矣。三、有煩惱者，能行

⁴⁴ 什曰：「有身，謂有漏五受陰也。義云有身，應是身見。身見，三有之原，結累根本，故直言身見。」參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 391 下。

⁴⁵ 生死之法實無常、無我、不淨，妄計以為常、樂、我、淨，是其四也。參見《維摩義記》（卷三），《大正藏》第三十八冊，頁 488 上。

⁴⁶ 貪、瞋、睡眠、掉悔及疑是其五也。同上註，頁 488 上。

⁴⁷ 欲界人天合以為一也，色界地中，下三禪處即以為三，通前為四。無色界中，下三空處復以為三，通前說七。同上註，頁 488 上。

⁴⁸ 邪見、邪思惟、邪念、邪定、邪語、邪業、邪命、邪精進，是其八也。同上註，頁 488 上。

⁴⁹ 愛我怨家，憎我善友，及與我身，為三惱處，三世分別，即為九也。同上註，頁 488 上。

⁵⁰ 殺、盜、邪淫、妄言、綺語、兩舌、惡罵、貪、瞋、邪見，是其十也。同上註，頁 488 上。

⁵¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 549 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 529 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 575 下。三漢譯本大義相同。

⁵² 參見《維摩經文疏》（卷二十七），《卍續藏》第十八冊，頁 667 上。

非道，攝取眾生，以此能起通佛道行，名如來種。⁵³

淨影寺慧遠認為「如來種」即是「佛性」(buddha-gotra)，「佛性」也就是「如來藏」(tathagata-garbha)，雖然名稱不同，但內涵相同。佛性、如來藏等詞，其梵語原文為佛陀(buddha)及如來(tathagata)各自加上界性(dhatu)，種性(gotra)及胎藏(garbha)的複合詞。⁵⁴佛性雖然是漢譯佛典的譯名，不見於早期佛典，但其意涵隱藏著佛教「眾生平等」及《華嚴經》「一切眾生皆有如來智慧德相」，也就是「眾生皆可成佛」的法性，此法性也就是佛性。佛陀說法是應機教化，利根者，只要幾句話即可開悟，對於非利根者或中下根器者，就要不斷舉例、譬喻，若不懂就再舉例，運用各種不同名詞，令眾生得解。當知所有文字語言都是假名，眾生也是假名，既然是假名，都是指涉標月，故要明白內涵，不應拘泥於文字，而要字字推敲，觸類旁通，再舉一反三，通達法要。佛性就是法性，所有眾生皆有佛性，而這佛性是與生俱來的，本來就存在的，由於眾生皆有佛性，故眾生確具有成佛的可能性，才有可能建立佛國淨土，而佛果必須在煩惱世間中才能成就圓滿。為何佛果必須在煩惱世間中才能成就呢？佛陀成道時所說的第一句話「眾生皆有如來智慧德相」，就道盡了眾生的根本問題。因為眾生無始劫一念初動，包裹了無數的因緣雜染，造成無始劫來的迷惑，不斷的交織衍生分別對立，而離本來愈遠，令佛性菩提隱藏，使煩惱變成顯性，煩惱成為主人，但佛性卻不曾離開眾生。如白光經過三稜鏡後，才有色彩，色彩又相互交錯後產生萬千色彩，色彩包含於白光，未離開白光，但白光本身無色彩對照。故眾生之無明煩惱悉為佛性，因為是同一心，無明煩惱包含於佛性，但佛性本身不是無明煩惱，即煩惱包含於菩提，但菩提本身不是煩惱，這就是「煩惱即菩提」之意涵。對吾人來說這世間的一切很真，我及眾生很真、煩惱很真，吾人用無常生滅的有為心，相應無常變異的有為法，產生互動。由於緣起世界就是動者恒動，不斷的無常生滅，令吾人在分別的二法上，有被催眠的空間，心隨之起伏、出入、生滅，才有真假、有無、得失、成敗、對錯、善惡、生氣、計較等情緒經驗。若能離一切相，離分別對立，離這分別對立的當下，即是不染的佛性，遍虛空的佛性。清淨之佛性是眾生本來面貌，是不生不滅，除非你要離開他，否則沒有任何人可以令你離開。如聲塵有生滅，有聲無聲是聲塵它會滅，聞性則不滅，聽有聽無都在聽，一個是三界內的有為法，一個是如來藏。佛陀為何強調眾生皆有佛性，因為

⁵³ 參見《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 487 下。

⁵⁴ 參見林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，頁 186。

佛性就在當下，佛性是底，只是包裹了無數的因緣雜染成爲隱性，若雜染拿掉，佛性就自然顯現，不用去找。佛性、如來種本無名詞，是因爲吾人離開佛性以後，才一直要解釋佛性是什麼，故佛性就在當下，絕不是離開當下還有佛性，世間當下處處是禪機。故「煩惱即菩提，生死即涅槃」，就是就是指當下、瞬間、一念之間，當下清淨，就是西方，清淨是一種能力，當下沒有證得，離開此生也不會有。煩惱即菩提是一體兩面，虛妄與真如是一體兩面的，迷與悟是一體兩面的，惡與善是一體兩面的，只要轉過去就是了。

維摩詰長者行於非道，教化自在，是一種示現，他是過來人，教示眾菩薩若要通達佛道，必從當下此煩惱世間做起，斷除業力煩惱，成熟自他，摒除二法，自然可以悟入不二，證入不可思議解脫。故經云：「菩薩入此門者，若見一切淨好佛土，不以為喜，不貪不高；若見一切不淨佛土，不以為憂，不礙不沒，但於諸佛生清淨心，歡喜恭敬，未曾有也」。⁵⁵維摩詰能自在行於非道，教化眾生，是經過累劫修菩薩行而成就，他的教法體證可以與眾生分享，能夠成爲吾人修行之典範，但無法取代吾人修行，故仍要回到修行，專注思惟實踐，從當下做起，自覺覺他，實踐中道。

第二節 追尋真理活在真相——中道的實踐

一、明白真相，真心發行

二千五百多年前的古印度北方之迦毗羅衛國（kapila-vastu），誕生一位歷史上的佛陀——釋迦牟尼佛，佛陀是真理的覺悟者、發現者，悟道之後的世尊，於鹿野苑（migahaya）初轉法輪，展開佛教傳播的序幕。佛陀依諸法實相之義，明宣緣起、無常、苦、空、無我、寂滅之法，〈弟子品〉云：

諸法畢竟不生不滅，是無常義；五受陰洞達空無所起，是苦義；諸法究竟無所有，是空義；於我、無我而不二，是無我義；法本不然，今則無滅，是寂滅義。⁵⁶

無常是法界性，對世間萬象來說，對每一眾生來說，萬法皆無常，如果明白無

⁵⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 582 中。三漢譯本大義相同。

⁵⁶ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 541 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 522 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 563 上。三譯本大義相同。

常，遍虛空的無常讓你證得，則無常也是常，常沒有名稱。眾生的無常是對眾生的虛幻夢想而言，因為眾生執無常為常，在緣起的世界一切不可得、無自性，但從虛空整體看來，無常就是法界的常態，所以無常也是常。緣起性空，空也不空，從虛空看也是不空，虛空包羅萬象，一切都是法，法界是一總體相，由不同別相、異相組成，但都是一體，從差別上有所不同，但缺一不可，大中有小，小中有大。煩惱即菩提，空是法性，不空也是法性，執著是菩薩，不執著也是菩薩，無常是佛，常也是佛，一（總相）即一切（萬象），一真一切真，一切不二，不即不離、不生不滅、不增不減、不常不斷、不來不去。虛空一體亮，但也無亮的感覺，因為是有相對暗的比照時，才知道亮。明亮是人的分別，也是表相，也是無常，善惡分別也是如此。善惡法是無常法，是表相，是相對上的比照，虛空是自始亮，無暗的。虛空是無我的意境，而不是感覺，無我、無我盡，沒有無我的感覺，而人的感覺則是有分別的。緣起世界都是一和合體、和合相，五蘊我是因緣和合的作用，眾生執著五蘊和合的假相生起一個我，因為妄想分別執著才有個我。維摩詰告優波離：

妄想是垢，無妄想是淨；顛倒是垢，無顛倒是淨；取我是垢，不取我是淨。
優波離！一切法生滅不住，如幻、如電；諸法不相待，乃至一念不住；諸法皆妄見，如夢、如炎、如水中月、如鏡中像，以妄想生。其知此者是名奉律；其知此者是名善解。⁵⁷

諸法無我，我本來是沒有的東西，眾生以為有個我，結果將我當成真的去呵護，產生執著，那個叫做妄想，也就是妄想執著顛倒，所有的業是從這裡開始的。人從萬象中去認識自己，以為有個實在的我，這即是妄想。我是妄想執著產生的，而不是我有了以後，才去妄想執著。一切法生滅不住，如幻、如電，如夢、如炎、如水中月、如鏡中像，都是五蘊和合的假我和合，都是心的作用妄想生起，一切皆假。當知每一秒都是不同的我，每一秒都是不同人，自己也是他人，其他人也都是不同人，親人只是此世的因緣，是相似緣，同樣是他人。無我是扯到最究竟的真相，若能無我，用他心善解，有他心即能善解眾生，不與眾生對立。眾生有殺氣，好還要更好，弱肉強食，有我即有殺氣，無我就沒有對立分別，沒有對立即無殺氣，無殺氣即無殺業，是為奉律。若能破我執，破煩惱，殺六賊，即可證得無我，對境皆一

⁵⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 541 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 523 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 563 下。三譯本大義相同。

境如如，確實體證，則能無我相、人相、眾生相、壽者相。若要明白真相，就要離一切相，不要呵護自己，將我執識心經驗拿掉，將無明虛妄染熏的顛倒夢想丟掉，捨妄乃真。法無壽命離生死故，若見生死性則無生死，此假我是最大的騙局，吾人有生死相就是最大的無明，無明即是妄想。若覺性起則皆明亮，即無無明亦無無明盡，無老死亦無老死盡。用真心才能一切真，而無妄心，也無妄心可滅，本來不生，今亦不滅，是寂滅義。

什麼是真心？即是一貫，一以貫之，心一貫才是真，心不無常，心不出入，不滅的心即是真心。真的就不會滅，真心是一淨如如的，一貫的，對任何事都不打折扣的，才是一貫的真心。真心是心行如一，不增不減，不可能會有無常，不會生滅不已，對人不會一下慈悲，一下不慈悲，佛是真心一貫，故不會壞滅變動。眾生是心行不如一，生滅不已，一下愛，一下又不愛，這是度量心，度量心不是真心。眾生的真心是包裹著無常和生滅的法在上面，故會生滅不已，但底也是不滅，會不斷流轉，心有無常生滅相，才會造成無常輪迴相，產生世間幻境，所以稱作妄心。人道為三善道，具有良善的性，但此良善是無常的，會變化的，是三毒成就的假我，是在私心中（我執）產生的良善，帶有三毒，因此，人就是善惡交雜的無常共業體。人性的良善和佛菩薩的真心不同，人是在順境中產生的良善，不是佛性本身，佛性是不生不滅的，佛的真心始終是同一面貌，是一體不變的；眾生的佛性包裹著無常、生滅、三毒的共業體，業性成為主人，佛性隱而不現。真和妄都是由真心而來，是一體的，不論真假都是心的作用，不在內外。吾人的心不是真心，而是妄想的真心，眾生的妄心是用真心追求三毒無明，眾生的貪瞋痴三毒很真且一貫，才會不斷生滅變異，無法貫穿時間空間，而真心是不會變、不會滅的，能貫穿時間空間。業力是心所造作的，故眾生要離無明、斷三毒也要用真心，必須要靠真心，用真心懺悔，明白真相，才能離開無明生死。因此，修行如不用真心是不可能成就的，若有一秒偏離清淨心，要馬上找回來，心淨則不會有一秒的煩惱、傷心、計較，如有則是偏離。如果能明白真相，用真心看見本心，即可以出離妄想分別，出離生死海。但不要用思惟心（識心），心不要一直想找東西，不要想用思惟心去找真理，用此心進入的不是真相，真理不是用思惟心進入的，是明白真相，如法真心修行才能到。思惟心只是手指，而不是真月，思惟心只是指方向，裡面沒有真月（道）。為何吾人煩惱生氣很真，卻改不了，為何道理都明白，卻無法做到，是何在主宰？就是業力。要真心明白才能超越業力，真心從明白真相真理而來，要離開生死海，就要明白真相

（正見），明白法界性，真實的了知體證，產生真實的能力，才能算是真心。若是缺乏真心，真心上不來，感覺上不來，未觸及真心，則無法超越。

心的作用可以無限揮灑，心可以化做億萬身，化作億萬相，西方淨土也是心所成就，用心去鋪成的，西方的眾生可以於一念頃到十方世界供養諸佛，那是從心接軌，才可以於一念頃到十方世界。佛的清淨心是確立的，佛國土是佛的法性土，是清淨不滅，西方是徹底清淨如如，在虛空中具足此內涵，吾人要深信不已，想辦法證得，這可以從母愛中看到端倪。如果母愛深到化境，會到達每一秒都不會動搖的意境，那是真心、徹底的、清淨的愛，現象界有此不增減的愛，修行也可以，佛的清淨內涵也是如此一貫（佛是遍虛空的清淨，母愛仍較狹窄）。諸佛化現佛國土，菩薩嚴淨佛國土，都是為了眾生而建立，因此，吾人修行要先知道標的為何，才有證得的空間，若連標的都沒有要如何證？修行一定要有標的，後面的眼和智慧才會成，否則佛陀化出不生不死的涅槃城做什麼？因為眾生已經生死習慣了，我們在生死的局中，對於生死已經習慣了，佛陀用一個未曾有的東西，在生死的局中化出一個涅槃城。佛陀用不生不死的涅槃城做為眾生的標的，然後吾人才會發願，吾人的念力、願力才會啟動。無論結善緣、結佛緣都要靠心啟動，否則遙不可及，要先確立標的，啟動標的，知道有一個標的，知道肉眼上面還有很具體的眼，有待發覺，有待證得。明白肉眼上去還有很多眼，那麼標的就已經成立，標的就已經確立，就要啟動往上，諸佛菩薩們也是如此。〈方便品〉云：「諸仁者！欲得佛身，斷一切眾生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心。」⁵⁸可知發無上正等覺心是菩薩修行重要的開始，「證入無上正等覺」就是標的，「發無上正等覺心」就是啟動標的，就是啟動真心。當確立標的後，就要依照佛陀的教示如法精進修行，怎樣如法精進修行？就是要從源頭先了解，明白真相後，一方面將追逐世間的心止息，活在真相中，心不再分別執著對立，心就停了，心停了以後緣就停止交錯，緣停止交錯就無我了，無我後緣就不會再交錯，不再交錯就回到常寂光土；另一方面就是一心向道，追尋真理，意樂佛道的心夠真（心啟動），契而不捨，就有力道，心一動，業即會動。佛陀當時出家修苦行，就是一心向道要解決眾生的生死煩惱，只有道心，並沒有任何準備，如何痛苦都沒關係，目標先確立，行動力就會上來。西方淨土所有的豐富性，是以善根福德因緣去培養，具足寬廣願心，將浩瀚工程完成，用清淨平等心成就的正報是到西方，具

⁵⁸ 參見《維摩詰所說經》（卷二），《大正藏》第十四冊，頁 593 下。

一切智所成就殊勝、莊嚴、豐富的是依報。心向西方世界，嚴淨佛國土，念力、願力要到，行動力量也要到，六度波羅蜜等菩薩淨土之行就是行動力。

二、不思善，不思惡

「心淨則佛土淨」，諸法平等，無有高下，現象界是一大因緣和合相，因緣所生法都不一不異，表相雖千萬種，但都一音演唱，無有差別。這世界本來是虛空一體的，但凡夫眾生從出生開始，此世界就教導我們分別執著，一開始就誤判，故凡夫的內涵是從妄想分別執著而來，此分別妄想執著就是眾生輪迴的根本。萬法由心所生，任何情境分別、對立，都是業，是受染造業以後才有，而本來皆無的。這世間任何事件的大小、對錯、好壞都不在事件的本身，事件本無大小、對錯、好壞，都看你的心如何去看，心如何去決定。〈觀眾生品〉中諸聲聞弟子，認為天女散華之「華」為不如法，欲除去之，天女曰：「勿謂此華為不如法。所以者何？是華無所分別，仁者自生分別想耳。」⁵⁹而「觀諸菩薩華不著者，已斷一切分別想故。」⁶⁰華（花）本身沒有大小、對錯、好壞，自然沒有如法或不如法之分別，如法或不如法都看你的心如何去看。由於菩薩不執著於法，已斷一切分別想，故是如法，而諸聲聞弟子仍執著於法，未斷一切分別想，是故為不如法。世界諸法皆是緣起和緣滅，緣起的事物不要分別大小、對錯、好壞，將一個東西拿去分別大小、對錯、好壞，這都是自己分別出來的，這世間本無高低不平，也沒有大小，沒有順逆，沒有輕重、沒有好壞，是吾人的心在決定他的大小、順逆、輕重、好壞。分別，即是我執，即起惑造業，眾生都在此分別對立的世界中，不斷分別造業，若不明真相，會使心更狹小無明，而感得更狹小之世界。人容易用我的狹小經驗去想、去分別，報應就是狹小，凡事壁壘分明，心狹小，則到處都草木皆兵，容不下任何人，四處生氣。若將地球都當作是我家，則不會有不同種族、國家的人對立，若只當自己的家是家，則其他的都會對立。《敦煌本六祖壇經》云：「無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處，常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中，不離不染，來去自由，即是般若三昧自在解脫，名無念行。」⁶¹是故，若能對我執、我所執都無分別，常淨

⁵⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 547 下~548 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 528 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 573 中。三譯本大義相同。

⁶⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 548 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 528 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 573 中。三譯本大義相同。

⁶¹ 參見《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 340 下。

自性，見一切法，不著一切法，才能說無分別。要如何做到無分別呢？就是六祖惠能大師所說的「不思善，不思惡」。⁶²

「不思善，不思惡」，就是破除堅固的偏執，遠離人我的好惡知見，心中沒有善惡、是非、對錯、好壞等分別，不偏執兩邊，也不離兩邊；對於一切善惡境，心不出入散亂，也不恐懼罣礙；常以智慧隨時察覺觀照煩惱的心，如圓鏡反照自性，觀照諸法緣起，不取分別；自心無所攀緣，自在無礙，以真理面對每一天的境界，以如法的離分別、無人我來對境，以平等空觀面對萬象，一切隨緣無執，取代人的善惡分別，生氣計較等知見、經驗、價值觀。如《六祖法寶壇經》所說的自性五分法身香：

一、戒香，即自心中無非、無惡、無嫉妒、無貪瞋、無劫害，名戒香。二、定香，即睹諸善惡境相，自心不亂，名定香。三、慧香，自心無礙，常以智慧觀照自性，不造諸惡，雖修眾善，心不執著；敬上念下，矜恤孤貧，名慧香。四、解脫香，即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脫香。五、解脫知見香，自心既無所攀緣善惡，不可沈空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理，和光接物，無我無人，直至菩提，真性不易，名解脫知見香。⁶³

此自性身香，為本來具足，各自內熏，於當下即可證得，莫向外覓。「不思善，不思惡」，並非用大腦催眠自己或命令自己不分別善惡，而是從明白入手，面對萬境，如同母親面對自己的孩子，自然不起分別，不會分別孩子的善惡、好壞、對錯，又能導正孩子的無知、幼稚。眼根本是如實看，耳根也是如實聽，沒有分別。漫罵聲、柔軟語都是音聲而已，是因緣和合相，如您聽到不同的鳥聲，雖有不同音調，但都是鳥聲，如此延伸，萬物聲也無分別，皆是因緣和合相。眾生在分別後才開始區分，而有分別對立，因有對立偏一邊，故才用法令有質礙之眾生回到清淨。眾生有病，才有法藥來醫，但法本身也是和合相，解決後，藥到病除，就不再是問題。若心清淨，分別一切法，不起分別想，不思善，不思惡，對於因緣，皆能隨緣，善了一切緣，隨順世緣，任業擺佈，隨順分別，但沒有分別執著，不起瞋恨分別，則能證得無我。

⁶² 參見《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 349 中。

⁶³ 同上註，頁 353 下。

三、以法對法，於生活中實踐中道

〈法供養品〉云：

依於義，不依語；依於智，不依識；依了義經，不依不了義經；依於法，不依人。隨順法相，無所入，無所歸，無明畢竟滅故，諸行亦畢竟滅，乃至生畢竟滅故，老死亦畢竟滅。作如是觀，十二因緣無有盡相，不復起見，是名最上法之供養。⁶⁴

依義不依語 (artha-pratisaranena bhavitavyaj na vyabjana-pratisaranena)、⁶⁵依智不依識 (jbanā-pratisaranena bhavitavyaj na vijbana-pratisaranena)、依了義經不依不了義經 (nitārtha-sutranta-pratisaranena bhavitavyaj na neyārtha-sutra-pratisaranena)、依法不依人 (dharma-pratisaranena bhavitavyaj na pudgala-pratisaranena)，⁶⁶為佛教的四種依止。依《大智度論》所說，「法」是指十二部經；「義」為經中所說之義理，「語」如指月，非義；「智」指能籌量、分別善惡之智慧，「識」為我執識心；「了義經」指佛法僧、六度波羅蜜等。⁶⁷另據《大般涅槃經》之說，「法」即是法性，法性者，即是如來，如來者，常住不變；若不知見是法性者，如聲聞、有為、無常，不應依止。「義」者，名曰覺了，即是如來常住不變；「語」者，依識心我執生起之語言。「智」者，即是如來，是知一切眾生悉有佛性；「識」者，不能善知如來功德，為五陰六入所攝，食所長養之識心。「了義」者，了知如來法性智海於自心，了達一切大乘經典；「不了義經」者，聞佛如來深密藏處，悉生疑怪，不知是藏出大智海。⁶⁸「四依止」，即是已發菩提心者，應正知法性真如實相，對法性真理如實明白，如實修行，如實實踐，由心地上反聞自性，才是最上之法供養。因為所依者不是依外（有對立），而是將明白迴向當下，內外統一，從當下入手。故「依義不依語」，是說吾人要依據佛

⁶⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 556 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 536 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 586 下~587 上。三漢譯本大義相同。

⁶⁵ 參見荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》，頁 130 左。

⁶⁶ 《梵文本》為：artha-pratiwāranata na vyaj jana-pratiwāranata jbanā-pratiwāranata na vijbana-pratiwāranata / nitārtha-sutranta-pratiwāranata na neyārtha-savṛtya-bhinivewāh / dharmata-pratiwāranata na udgala-drstyū palaj bho / 參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 484。

⁶⁷ 參見《大智度論》（卷九）：「『依法』者，法有十二部，應隨此法，不應隨人。『依義』者，義中無諍好惡、罪福、虛實故，語以得義，義非語也。如人以指指月以示惑者，惑者視指而不視月，人語之言：『我以指指月令汝知之，汝何看指而不視月？』此亦如是，語為義指，語非義也。是以故不應依語。『依智』者，智能籌量、分別善惡；識常求樂、不入正要。是故言『不應依識』。『依了義經』者：有一切智人佛第一，一切諸經書中佛法第一，一切眾生中比丘僧第一；布施得大富，持戒得生天——如是等是了義經。」《大正藏》第二十五冊，頁 125 上~125 中。

⁶⁸ 參見《大般涅槃經》（卷六），《大正藏》第十二冊，頁 401 中~402 下。

陀所說的法性真理之內涵去實踐，不是經典中的文字語言。文字語言只是標月，不是真理本身，佛法經典不是要我們依文解義，佛陀的說法都是有其時空背景、典故及意涵，不是死守語言不放，完全照做，而是要明白經典的內涵要義。「依智不依識」，因為佛的知見與人的知見不同，依人的識心、思惟、知見、經驗是無法理解涵蓋佛所說的未曾有難得之法要。故理解經典，必須將人的思惟、經驗、知見、價值觀拿掉，不要用人的知見、經驗、價值觀看經典，依照般若智慧覺性去體會覺照法界性。「依了義經不依不了義經」，一般透過文字語言所說的法，都只是冰山一角，透過法上的專注思惟所領悟的不可思議法即是冰山二角、三角，從中體證真理才是了義法，吾人手握到真理，但我們的感覺沒有上來，心行沒到位，無法契入法性，這就是不了義。「依法不依人」，是不依相，不是僅指一般的人，而是要從法性契入，從佛的內涵貫穿，佛所說的法是完全清淨的真理，而人的本質不淨，知見上所產生的錯誤經驗是假，一假一切假，人以執念說出來的法或解釋的法，都不可能像佛說的那樣圓滿、無著相。故依法不依人，不只是不因人善言或因人不善言而依或不依，而是人的本質出問題，不能用人的狹小肉眼知見經驗來解讀經典，否則有天地之差。以上的四依止，就是要以佛陀之知見取代人的知見，以佛法取代人法，成為自己的能力。因為眾生會造本宣科，看經典時是用人的經驗去解釋，那會差很多，人常會以偏概全，對很多事情不了解，肉眼又很狹小，用此去解釋經典是不行的。因此，要用佛的內涵去解讀經典，而不是用自己的經驗，對於經典必須字字推敲，由意涵去體證，否則天地之差，以訛傳訛，造成法義不同，造成世間人誤解。

真相是文字語言所無法表達，真理是人的經驗無法到達，人用肉眼看世間，看不到真相，只看到表相，無法看到背後及內涵。肉眼看到的是火山地震，看不見地心引力之運作，但佛眼、法眼、慧眼看的是業力與引力的運作。佛菩薩的心深廣浩瀚，超越肉眼，是真心一貫，肉眼的特質即是無常迅速，易滅，肉眼的經驗無常狹隘。《大般若波羅蜜多經》云：「若菩薩摩訶薩欲得五眼，所謂肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼，應學般若波羅蜜多。」⁶⁹肉眼上去還有四眼，般若覺性開出四眼，真理和我們差在眼，眼開即解決。《佛說無量壽經》云：「肉眼清徹靡不分了，天眼通達無量無限，法眼觀察究竟諸道，慧眼見真能度彼岸，佛眼具足覺了法性，以無礙智為人演說。」⁷⁰修行是從開悟開始，欲見真理必先開慧眼，五眼中，「肉眼」，可見世

⁶⁹ 參見《大般若波羅蜜多經》(卷三)，《大正藏》第五冊，頁15中。

⁷⁰ 參見《佛說無量壽經》(卷二)，《大正藏》第十二冊，頁274上。

間表相現法；「天眼」，此眼穿透肉眼所不見，遠近、前後、內外、晝夜、上下皆悉能見，其可見和合因緣生假名之物，不見實相；「慧眼」，爲二乘人之眼，能洞察一切現象皆爲空相（平等相）、定相，不見眾生，盡滅一異相，捨離諸著，不受一切法，智慧自內滅；「法眼」，即菩薩爲救度一切眾生，能照見一切法門之眼，見諸法有相（差別相），令是人行是法，得是道，知一切眾生各各方便門，令得道證；「佛眼」，見諸法實相，一切法中，佛眼常照。⁷¹人的肉眼及經驗是光速的產物，超越光速空間物質會扭曲，肉眼有障礙，無法貫穿，遠的、近的、細的、廣大的都看不到，生命的品質低。人是不圓滿來的，爲人的業力所綁，因此，人以肉眼感受的過程，會影響我們的思惟判斷。吾人是以肉眼看世界，以妄想分別心及五蘊和合我所成的肉眼看世界，六根所接觸的六塵也是妄識所成，是幻化的。因爲是以我爲中心（我執），所看的世界也不是真的。有我執、我所執的心識，即有彼此、親疏、美醜、善惡分別的對立，所看的聽到的世界也有對立，有明暗的分別、冷熱的感受、香臭的差異等。這些錯誤的訊息，永不間斷的植入吾人的心識中，令眾生陷入局中，而有無明煩惱，進而造業，並成爲習慣經驗（分別二法），輪迴生死海中。用肉眼即是人形，肉眼的經驗都是人形，每天都在造業，看不清真相，出招便錯，故肉眼經驗是不能用的。人只有肉眼沒有慧眼，就會陷在局中，具有慧眼才能看清局內（三界）的真相，如看世間錢財是毒蛇等，法眼能看到真理爲法界性，佛眼才能照見本心。

《法華經》云：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。」⁷²依現存梵本來理解文義，「一乘」就是「佛乘」，沒有另外的「一佛乘」，佛陀於世間教化，其本懷是爲令聽聞法者修習佛乘，而悟入佛道，成就佛果。⁷³肉眼再上去有四眼，那只是舉例，其實只有一眼，就是心眼，那是就眾生肉眼來看，眾生還缺很多要辦，才如此分出來，並不是虛空中真正還有那麼多眼。只是失去這麼多，佛陀才會區分這麼多眼，

⁷¹ 參見《大智度論》（卷三十三）：「何等五？肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。肉眼，見近不見遠，見前不見後，見外不見內，見晝不見夜，見上不見下；以此礙故，求天眼。得是天眼，遠近皆見，前後、內外，晝夜、上下，悉皆無礙。是天眼見和合因緣生假名之物，不見實相，所謂空、無相、無作，無生、無滅，如前，中、後亦爾；爲實相故，求慧眼。得慧眼，不見眾生，盡滅一異相，捨離諸著，不受一切法，智慧自內滅，是名慧眼。但慧眼不能度眾生！所以者何？無所分別故，以是故求法眼。法眼令是人行是法，得是道，知一切眾生各各方便門，令得道證。法眼不能遍知度眾生方便道，以是故求佛眼。佛眼無事不知，覆障雖密，無不見知；於餘人極遠，於佛至近；於餘幽闇，於佛顯明；於餘爲疑，於佛決定；於餘微細，於佛爲麤；於餘甚深，於佛甚淺。是佛眼，無事不聞，無事不見，無事不知，無事爲難，無所思惟，一切法中，佛眼常照。」《大正藏》第二十五冊，頁305下~306上。

⁷² 參見《妙法蓮華經》（卷一），《大正藏》第九冊，頁8上。

⁷³ 參見黃國清著，《〈法華經·方便品〉的當代詮釋——兼論佛教內部對話的課題》，《2008年人間佛教學術研討會論文——佛教與當代人文關懷》，高雄縣：佛光山文教基金會，2008，頁10-11。

那些眼的種子都不同，譬如三界也是，其實只是生死海的一界而已，裡面有很多成份來決定其因緣業力，才會分出三界，但其實裡面是混然一體的。因為肉眼模糊，有盲點，解讀植物和動物不同，但其實是一體的，彼此環環相扣，沒有斷過。盲者的內涵是一路走來戰戰兢兢、草木皆兵，每天都處在盲然不明，戰戰兢兢之中，明眼人則是心無罣礙、如履平地，用肉眼走人生的路和以慧眼走人生的路的差別就是如此。凡夫用肉眼看世界，如同盲者，每天都不明白，戰戰兢兢，讓世間變得很險惡、辛苦、常處在恐懼罣礙之中，佛看眾生就如生盲者，就是無明。此無明串聯我執，人用來執著，成為我執分別對立，造作三毒，吾人因心識的無明執著而有分別。當真相（理）瞭解愈清，設定目標往前，目標看遠，不能分心，排除障礙，沒命的跑，每一天朝目標沒命的跑，才能突破自己的格局經驗，否則不自覺的留一步（懈怠），即會退轉。眾生心向三毒，一直在世間名利欲望中追逐，當一念心動無明妄想生起，沾上了三毒，不斷的吸納薰習，生起的氛圍即是業力。業力是造業後的氛圍，回過頭來控制你，知道三毒不好，想戒又戒不掉，忍了一段時間，受不了後又吸，因為毒癮仍在，控制你，令你無法自主。除非徹底明白，下定決心，釜底抽薪，不會想再碰（不是用忍的），實際親證實踐，經過一段時日才可斷除，眾生的三毒也是如此。眾生有執著，即會被業力綁住，如同有毒癮才會被毒綁住，有毒癮即有妄想，指假為真，心仍未停。毒癮業力是本來沒有，眾生未染毒前的本心是清淨的，是染毒後才有的，如人丟掉錢或失去親人會傷心，但三歲小孩不會，可見本來沒有。眾生將假的經驗不斷重覆，被催眠，形成氛圍，即是業力。人有隔因之迷，不知道以前未中毒前的情景，中毒後即為毒所綁（為業力所綁），終日昏沈無明，不能自主，不知無始劫以來的事。肉眼就是如此，無法知道到未染毒前的本來面貌，用佛眼才可以看的到未中毒前的事。眾生受染期間是無中生有，是虛幻的，每一生都不知道前世，若能專心修持，一心不亂，即回到未染前，只要不再指假為真，久之毒癮就沒了。吾人應從自己去體證，心靜下來，由自己去評評理，去發慧，從周遭開始，冷靜的去評評理，產生定，再由定中發慧。

佛法超越此肉眼知見，佛所說法每一句都跳過人的格局，沒有人的格局和經驗，佛陀的法是駕馭我們堅固的心治療毒癮，佛法可以解決毒癮，滅除三毒執著。修行要將人形經驗丟掉，不用肉眼人形經驗，以佛法取代人的經驗，將所明白的真理，化成眼，迴向當下，來看世間，由明白產生的深邃度、深廣度，接觸真相。人的感覺很真，要如何去超越內分泌，不要用自己的感受，只有以法對法，以法的穿透力

面對萬境，活在真相，活在法上，才不會迷惑。從明白真理入手，由心地入手，活在真相，每天用真理當你的指標，以法對法，從虛空的常態下來分析，不是局限在人所看的感覺。從無常緣起來看，不是在人的角度上，人是從小處看小處計較，在小節上用力。以法對法，在生活中活用，從周遭去明白，境界來時拿來練，持之以恆，則可以逐漸成熟，才能增加覺性，生慧光，則世間就沒有東西可以綁住你。當世間沒有東西可以綁住你時，即可隨順法相，隨緣生活，心無所出入，無所依歸，事來則應，事去不留，則無明畢竟滅故，諸行亦畢竟滅，乃至生老死亦畢竟滅。諸法都是因緣起，所以有生滅，此「有」為假有，故說是「空」。「空」是針對「有」而說，將「假有」以「空」來指涉，破世人的我法執，執無常為常，執假有為真有，而說「空」，「空」亦是假名，亦是中道義。因為空也不是真的空無，是對緣起法而說，現在有，但會變。中道即是觀照法界性，明白緣起法，不執空不執有，無預設立場，破諸邪見及我法空執；中道即是一體，回到一，無分別執著，以法對法，做對的事。佛菩薩是過來人，知見寬廣浩瀚，吾人應依照佛所說的法要去奉行實踐，時時刻刻實踐佛陀的教化，從生活中去實踐。知道真相後，應要如實實踐，如實生活，修行是不能休息的，不是一天有，一天無，這是不打任何商量的，而是一致的，中道即是隨緣生活實踐。

第三節 悲智雙運的菩薩行

一、無緣大慈，同體大悲

《維摩詰經》的唯心淨土，是以自利為基本，主要是完成菩薩利他的工程，菩薩道是從利他而成熟，才能具一切種智和無分別智。阿羅漢主要是已到達自覺自利，斷見思二惑，不受生死輪迴，但在生死海外如同出生的嬰兒，還要不斷的學習成長，開始覺他利他的工程，即是菩薩行。菩薩行以眾生為對象，只要有一煩惱的眾生存在，就是佛菩薩要關懷的，眾生病則菩薩病，因病予藥，如同母親為孩子而忙碌一樣，對不懂事的小孩會給予導正，他會一直講，他會一直嘮叨，也會打罵。母親的打罵孩子，在相上與一般人或壞人打小孩無異，雖然孩子看上去都是打罵，但是後面的內涵不同，母親有一清淨不變的母愛，菩薩對眾生的慈悲也是如此，有一清淨不動的佛性。佛性是清淨遍虛空，這是一種意境，佛性是活生生，實實在在的，絕不是空幻的，若經過文字語言勾勒，就會呎尺天涯。真理、佛性，如母愛不會滅，

佛性和母愛一樣，裡面很美，很美但不無知，佛性就是慈悲，又充滿智慧，慈悲能產生智慧，解除煩惱。《大智度論》云：「菩薩處眾生中，行三十二種悲，漸漸增廣，轉成大悲。大悲是一切諸佛、菩薩功德之根本，是般若波羅蜜之母，諸佛之祖母。菩薩以大悲心故，得般若波羅蜜，得般若波羅蜜故得作佛。」⁷⁴般若波羅蜜是諸佛之母，而慈悲是般若波羅蜜之母，故慈悲即是諸佛之祖母。當菩薩開悟時，慈悲心與佛性即自然生起顯現，開始利他之工程，於眾生、一切境，行三十二種慈，眾生即一切境，一切境即用一切智，去破除眾生煩惱，漸漸增廣成熟，嚴淨佛土。當自利利他覺行圓滿時，也就是大徹大悟以後，就是證得圓滿佛性，證得圓滿慈悲智慧，證得無上正等正覺。當佛性圓滿具足時，慈悲、智慧自然圓滿具足，自然會生起大慈悲，大喜大捨，生起大智慧，這是不經過識心，自然具足的。⁷⁵如同母愛一樣，成熟的母愛，是人世間最無私的愛，至亮純潔的光輝，佛性則是法界中大無我、大無畏，至亮純淨的光輝。

深度的慈悲，是不願讓人感到痛苦畏懼，而思惟調整面對眾生的方法，這就是智慧，也就是「大無畏施」。真心才有真慈悲，無真心就是假慈悲，真心一貫不滅的慈悲才能產生智慧，兩者的融合就是「悲智雙運」，即是無上菩提心，也就是「阿耨多羅三藐三菩提心」。真正的悲智雙運是以大無畏心、慈（maitri）、悲（karuna）、喜（mudita）、捨（upeksa）四無量心，視眾生平等，如母愛一樣，是真心、平等、無分別的，是證得虛空一體後生起的妙有（真空生妙有）。妙有就是佛為眾生所展現的一切身口意，去破除眾生煩惱，將眾生導向圓滿或正途，都是妙有。為何叫妙有，因為不相應一切，此不相應是大徹大悟後所生起之大慈悲，是用不到心，是三輪體空的慈悲菩提心，也就是「無緣大慈，同體大悲」。「無緣大慈，同體大悲」就是《金剛經》所說的「無住生心」，他不在有為，也不在無為，是不落兩邊的清淨本心，為中道第一義諦。《大般涅槃經》云：

慈有三緣，一緣眾生，二緣於法，三則無緣，悲喜捨心亦復如是，若從是義
唯應有三，不應有四。眾生緣者，緣於五陰，願與其樂，是名眾生緣。法緣

⁷⁴ 參見《大智度論》（卷二十），《大正藏》第二十五冊，頁211中。

⁷⁵ 參見《大般涅槃經》（卷三十二）：「畢竟第一義空故名佛性。善男子！大慈大悲名為佛性。何以故？大慈大悲常隨菩薩如影隨形，一切眾生必定當得大慈大悲，是故說言一切眾生悉有佛性。大慈大悲者名為佛性，佛性者名為如來。大喜大捨名為佛性。何以故？菩薩摩訶薩若不能捨二十五有，則不能得阿耨多羅三藐三菩提，以諸眾生必當得故，是故說言一切眾生悉有佛性。大喜大捨者即是佛性，佛性者即是如來。」《大正藏》第十二冊，頁556下。

者，緣諸眾生所須之物而施與之，是名法緣。無緣者，緣於如來，是名無緣。慈者多緣貧窮眾生，如來大師永離貧窮受第一樂，若緣眾生則不緣佛法亦如是，以是義故，緣如來者，名曰無緣。世尊！慈之所緣一切眾生，如緣父母妻子親屬，以是義故，名曰眾生緣。法緣者，不見父母妻子親屬，見一切法皆從緣生，是名法緣。無緣者，不住法相及眾生相，是名無緣，悲喜捨心亦復如是。⁷⁶

慈悲喜捨依三種因緣，而有三種慈悲喜捨，因心淨不同、心量不同，而有不同層次。第一種「眾生緣慈悲」，是屬於世間人倫之情，局限於親疏關係，是緣於我執及我所執，是小一體的慈悲。第二種「法緣慈悲」，是超越人倫，破我執及我所執，視眾生緣起平等，為行菩薩道者的中一體的慈悲。前二種慈悲是屬於「有所緣」之慈悲，第三種「無緣慈悲」，則為「無所緣」的慈悲，是能所雙忘的慈悲，無住的慈悲，即諸佛所具之「無緣大慈，同體大悲」，為虛空一體之真慈悲。《大智度論》解釋說：

「無緣」者，是慈但諸佛有。何以故？諸佛心不住有為無為性中，不依止過去世，未來、現在世，知諸緣不實，顛倒虛誑故，心無所緣。佛以眾生不知是諸法實相，往來五道，心著諸法，分別取捨；以是諸法實相智慧，令眾生得之，是名「無緣」。⁷⁷

無緣大慈、大悲、大喜、大捨，諸佛之四無量心，是已證得圓滿佛性後，自然具足，所生起的妙有。此妙有立基於諸佛覺照諸法實相，明白虛空一體，出世間、入世間一體，眾生一體不二，無有差別，心不住一法，離一切相，無我、人、眾生、壽者相，沒有過去、未來、現在世；照見一切眾生，都是緣生緣滅，不久住，虛而不實，處在妄想分別顛倒中，可以清楚照見眾生的雜染，導正所有雜染，令趣入佛知見。

無緣大慈、同體大悲＝悲智雙運＝無住生心＝阿耨多羅三藐三菩提心＝如來＝佛性，這是諸佛之不共法，為諸菩薩大人所應學所應證，〈觀眾生品〉、〈菩薩行品〉就是說明悲智雙運的菩薩行。在〈觀眾生品〉一開始，文殊師利問維摩詰，菩薩云何觀於眾生？維摩詰言：

譬如幻師見所幻人，菩薩觀眾生為若此。如智者見水中月，如鏡中見其面像，

⁷⁶ 參見《大般涅槃經》（卷十五），《大正藏》第十二冊，頁 452 下。

⁷⁷ 參見《大智度論》（卷二十），《大正藏》第二十五冊，頁 209 下。

如熱時焰，如呼聲響，如空中雲，如水聚沫，如水上泡，如芭蕉堅，如電久住，如第五大，如第六陰，如第七情，如十三入，如十九界，菩薩觀眾生為若此。如無色界色，如焦穀牙，如須陀洹身見，如阿那含入胎，如阿羅漢三毒，如得忍菩薩貪恚毀禁，如佛煩惱習，如盲者見色，如入滅盡定出入息，如空中鳥跡，如石女兒，如化人起煩惱，如夢所見已寤，如滅度者受身，如無煙之火，菩薩觀眾生為若此。⁷⁸

此段經文是維摩詰告眾菩薩，應從中道諸法實相，由法界性觀照眾生，以「空」、「無相」、「無作」、「無起」、「無我」、「無人」、「無眾生」、「無壽命」，觀照一切眾生，不起分別，心無所住、無所緣，不指假為真。菩薩照見一切眾生，無論有形、無形，看一切都是緣起緣滅，沒有主體自性，雖然因緣生起的和合相已確立，但是不久住，虛幻不實。智顛將此段經文區分為三：1.譬如幻師至如電久住等十譬為觀眾生世諦，其中前五譬隨理假，後五譬顯隨情假，為成隨理也；2.如第五大等五譬，為觀眾生真諦，此五譬明眾生如龜毛兔角，畢竟不可得，非但無眾生，亦無實法，故言語道斷，心行處滅，如第五大、十九界等，畢竟無此道理；3.如無色界等十五譬，為觀眾生中道第一義諦，雖空，不同真諦，如第五大、十九界也；雖有，不類世諦假有；非空非有，而能空有宛然，如無色之色，不有而有，諸佛境界不可思議。故知菩薩觀眾生，從假入空，徹見三諦。⁷⁹菩薩觀五陰和合眾生，如幻師觀所幻之人，自己很清楚明白此為幻術，知所幻之法或人皆業緣和合非真實，而眾生自不知是幻，也不知道眾生是虛幻，將他當真。菩薩觀緣起法相，一切世間事都是水打水的波，因緣所生的波，一下子破滅、變化，不會將水中月、鏡中像當真。熱時焰、呼聲響、空中雲、水聚沫、水上泡等因緣生滅法，都在一個因緣造作中，如水打水的波，水打水是一個動作，所產生的現象很多，水波產生後有不同波濤、色彩等，各有因緣，各現其狀，但都一音演唱，從一而化。若認為芭蕉之心堅實，電光為久住，五大、六陰、七情（識）、十三入、十九界是不實的，那麼認為芭蕉之心空而不堅，電光是剎那不住，或只有四大、五陰、六識、十二入、十八界等，也一樣是不實且莫須有的。如無色界之色等，不有而有，同樣莫須有。眾生是假，假相是一切眾生，離一切相，即滅度一切眾生。

⁷⁸ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 547 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 528 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 572 下。三譯本大義相同，《支謙本》刪略較多。

⁷⁹ 參見《維摩經文疏》（卷二十三），《卍續藏》第十八冊，頁 640 上~647 中。

維摩詰告諸菩薩應離一切相觀照眾生，文殊師利藉此又問維摩詰，若菩薩作是觀者，云何行慈？

維摩詰言：「菩薩作是觀已，自念我當為眾生說如斯法，是即真實慈也。行寂滅慈，無所生故；行不熱慈，無煩惱故；行等之慈，等三世故；行無諍慈，無所起故；行不二慈，內外不合故；行不壞慈，畢竟盡故；行堅固慈，心無毀故；行清淨慈，諸法性淨故；行無邊慈，如虛空故；……行安樂慈，令得佛樂故；菩薩之慈為若此也。文殊師利又問：「何謂為悲？」答曰：「菩薩所作功德，皆與一切眾生共之。」「何謂為喜？」答曰：「有所饒益，歡喜無悔。」「何謂為捨？」答曰：「所作福祐，無所悵望」。⁸⁰

菩薩以無住心行慈，悲喜捨亦復如是，菩薩行慈，是平等慈，到那都是法雨均霑，普潤眾生。人的悲智雙運，是知道道理後以慈悲去幫助他人，是經過教化而來的，是依慈悲的感覺去慈悲，依智慧的道理去智慧，有慈悲相及智慧相。菩薩的悲智雙運就不是如此，菩薩的悲智雙運如同母愛，是油然而生，不是從教化而來。菩薩淨極光通達，淨極是不著兩邊，光通達四方，可以明白法界性，明白一切。菩薩明白眾生的業苦是平衡的，故觀照眾生一體，不一不異，從出生即帶業而來，身不由己，必須受種種苦，對眾生的苦瞭若指掌，不會計較當下每一個點。菩薩以智慧為眾生說法，令眾生面對苦厄，能夠不計較、不生氣、不傷心；悲憫心生，救拔其當下遇到的困境，令其不執著。悲智雙運是發自真心，來自明白，不是別人勸你要慈悲有智慧才做，悲智雙運不是用慈悲相修持，而是完全善解眾生業力平衡，累劫輪迴之苦，來到世間皆苦，不忍心再加一分苦給眾生，貼心的明白體證，生悲憫心，當眾生陷入迷惑、傷心、瞋恨，再以智慧令離分別對立。菩薩深度思惟實踐，其慈悲是真實的，深不可測，凡夫則是表象的，人的知見破綻百出，未用智慧帶領，容易爛慈悲，布施變爛慈悲，放生變殺生。慈悲是教化我們的，真正修行者是用智慧超越慈悲，因為眾生缺，才用教化，喚醒眾生沈睡以久的慈悲。但慈悲不能斷章取義，選擇性的慈悲，有所緣的慈悲，要從周遭開始做起，藉假修真，最後超越，如諸惡莫作，眾善奉行，而自淨其意，才是佛所教的重點，主要是令眾生心不染一處。

⁸⁰ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 547 中~547 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 528 上~528 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 572 下~573 中。三譯本大義相同。

二、不盡有為，不住無為

佛菩薩心不染於一處，安住於清淨平等，其佛性是不動，其慈悲心是不滅的，菩薩明白虛空一體，因此要「嚴淨佛國土」，而有「菩薩淨土之行」。菩薩在生死海中行菩薩行，成就眾生，成熟自他，當菩薩在嚴淨國土時，在清淨當下的同時，也淨化虛空。所以當他證得整個內心整個世界完全清淨的時候，即將煩惱轉為清淨慈悲，以平等覺觀，視眾生為平等，不起分別，看眾生皆是菩薩（常不輕菩薩），則不會再恐懼，也不會造業。菩薩入生死海中，行於中道，不畏生死海，故〈觀眾生品〉中文殊師利問維摩詰：「生死有畏，菩薩當何所依？」維摩詰回答說：「菩薩於生死畏中，當依如來功德之力。」文殊師利又問維摩詰：「菩薩欲依如來功德之力，當於何住？」維摩詰回答說：「菩薩欲依如來功德力者，當住度脫一切眾生。」⁸¹當菩薩證得清淨國土時，即度脫一切煩惱眾生（業盡情空），因為眾生無邊誓願度，所度的不是別人，而是自性煩惱無明眾多的眾生，當下就是修行的道場。如〈菩薩品〉云：「菩薩若應諸波羅蜜教化眾生，諸有所作，舉足下足，當知皆從道場來，住於佛法矣。」⁸²道場不是在他方求，當下就是，離開當下，沒有道場，眾生有我才有自他，才有內外，才有三世，菩薩內外嚴淨，則虛空一體淨，淨極光通達。

佛有三不能：其一就是眾生無量度不盡，⁸³菩薩要發無量心度盡無量眾生，不是與佛抵觸，而是要證得無量光、無量壽，讓清淨的死水變成活水。無量光、無量壽即是圓滿的佛性菩提，當菩薩在覺他利他的同時，也同時破除所有煩惱，覺性起，慧光生，當福慧圓滿成佛時，慈悲、智慧自然圓滿具足，自然會生出清淨妙有，悲智雙運。故〈觀眾生品〉云：

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。」又問：「善不善孰為本？」答曰：「身為本。」又問：「身孰為本？」答曰：「欲

⁸¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 547 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 528 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 573 中。三譯本大義相同。

⁸² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 543 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 524 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 565 下。三譯本大義相同。

⁸³ 參見《景德傳燈錄》（卷四）：「佛能空一切相成萬法智，而不能即滅定業；佛能知群有性窮億劫事，而不能化導無緣；佛能度無量有情，而不能盡眾生界，是謂三不能也。」《大正藏》第五十一冊，頁 233 下。

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」。⁸⁴

肇曰：「法本非有，倒想為有；既以為有，然後擇其美惡，謂之分別也。」⁸⁵眾生本來清淨，因妄想分別執著顛倒而生起種種無明煩惱，無明是不小心不如法所造成的氛圍，是無生而來，當明白所有經驗感受的東西都是從無而來的，即證得無生。如什曰：「法無自性，緣感而起。當其未起，莫知所寄；莫知所寄，故無所住；無所住故，則非有無。非有無而為有無之本，無住則窮其原，更無所出，故曰無本。無本而為物之本，故言立一切法也。」⁸⁶肇曰：「無住故想倒，想倒故分別，分別故貪欲，貪欲故有身；既有身也，則善惡並陳；善惡既陳，則萬法斯起。自茲以往，言數不能盡也。若善得其本，則眾末可除矣。」⁸⁷感覺自己無明是一妄想，感覺自己智慧也是一妄想，不用管無明，不要管人為的造作，不落兩邊，即不會有虛妄分別顛倒想。

無住是一個法界性，是明白真相，了解法界性後，自然不著一切，對一切自然不執著的意境，而不是知道無住這個道理，遇到事情後要自己無住，起一個無住心。無住的相，是知道無住的道理，認為無住是對，而起無住心，去為一個無住而無住（法執）。肇曰：「若以心動為本，則有因相生，理極初動，更無本也。若以無法為本，則有因無生，無不因無，故更無本也。」⁸⁸萬物的本質是無生，是本來無之狀態，無生超越一切的妙用，無生是一如萬有引力的無，看不到摸不到，能生萬有的無，不是什麼都沒有的無，無是一切生命的本來、原點。諸法實相＝心行言語斷，無生亦無滅，是空的世界，彼此對立、善惡、苦樂、等相對價值，都已滅去的世界。佛教所說的「空」即是無執著、無分別之意境，如〈開疾品〉所說的「以無分別空故空。」修行不是要去斷滅什麼，而是要回歸清淨本心，念佛法門即是借一假收攝萬緣，集中為一後（一心不亂），將一歸回到無（念佛三昧），無生狀態。佛陀說法界性就是談到心地，一念不生，即是真空，即是清淨，即無生，無生但能生萬法，諸

⁸⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 547 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 528 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 573 中。三譯本大義相同。

⁸⁵ 參見《注維摩詰經》，《大正藏》第三十八冊，頁 386 中。

⁸⁶ 同上註，頁 386 下。

⁸⁷ 同上註，頁 386 下。

⁸⁸ 同上註，頁 386 下。

法是生生不息的。

證得無生就是佛，故佛能真空生妙有，有盡無盡解脫法門。〈菩薩行品〉云：「佛告諸菩薩：『有盡無盡解脫法門，汝等當學。何謂為盡？謂有為法。何謂無盡？謂無為法。如菩薩者，不盡有為，不住無為。』」⁸⁹菩薩「不盡有為，不住無為」，對照《梵文本》的意思為「菩薩應不盡其有為，和不應住於無為」，⁹⁰《玄奘本》的意思較接近梵本。何謂盡、無盡？盡即「有為法」，「有為」的梵語為 *saj skṛta*，是指造作、所作，即指世間法而言；無盡即「無為法」，「無為」的梵語為 *asaj skṛta*，指無造作之意，即出世間法。什麼是「不盡有為」？

謂不離大慈，不捨大悲，深發一切智心而不忽忘；教化眾生，終不厭倦；於四攝法，常念順行；護持正法，不惜軀命；……以智慧劍，破煩惱賊；出陰、界、入，荷負眾生，永使解脫；以大精進，摧伏魔軍；常求無念實相智慧行；於世間法，少欲知足；於出世間，求之無厭，而不捨世間法；不壞威儀法，而能隨俗；……修四無量，開梵天道；勸請說法，隨喜讚善，得佛音聲；身、口、意善，得佛威儀；深修善法，所行轉勝；以大乘教，成菩薩僧；心無放逸，不失眾善。行如此法，是名菩薩不盡有為。⁹¹

「不盡有為」就是不在有為，菩薩明白法界性，明白業力之面貌，善別諸根，善解眾生苦，雖在世間，而不與世間相應，心出世間，而不捨世間法。菩薩以智慧劍，破煩惱賊，教化眾生，終不厭倦，心無放逸，深修善法，得佛威儀，修四無量，隨順世間，不壞世間。菩薩視眾生如子，為眾生忙碌，入生死而無所畏，於諸榮辱心無憂喜，如同母親，每天為家庭、孩子忙碌，卻不埋怨，母愛清淨不動。人喜歡追求，想要幸福快樂，好還要更好，不斷追求擁有的同時，也害怕失去，怕苦、怕一切的副作用出現，沒有很難受，就加強追求，三毒即同時不斷加深，造就地獄因。人們因為造作趣向的心都不清淨，為自己的生存就會搶奪，因利益而衝突，造成對

⁸⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 582 下。三譯本大義相同。

⁹⁰ 梵本：tad bodhisatvena saj skṛtab ca na ksayayitavyam asaj kṛte ca na pratisthatavyaj /參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 412。

⁹¹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 中~554 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 533 下~534 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 582 下~583 中。三譯本大義相同，但「不捨世間法」《支謙本》譯作：「於眾俗不漸漬」，《玄奘本》譯作：「於諸世法恒無雜染」，與《羅什本》意思不同，而《梵文本》為：「sarvalokadharmasaj srstata」意思為於一切世間法不相應、不雜染，這與《玄奘本》意思較貼近。參見大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，頁 418。

立、戰爭。

什麼是菩薩「不住無為」？

謂修學空，不以空為證；修學無相、無作，不以無相、無作為證；修學無起，不以無起為證；觀於無常，而不厭善本；觀世間苦，而不惡生死；觀於無我，而誨人不倦；觀於寂滅，而不永滅；觀於遠離，而身心修善；觀無所歸，而歸趣善法；觀於無生，而以生法荷負一切；觀於無漏，而不斷諸漏；觀無所行，而以行法教化眾生；觀於空無，而不捨大悲；觀正法位，而不隨小乘；觀諸法虛妄，無牢、無人、無主、無相，本願未滿，而不虛福德、禪定、智慧。修如此法，是名菩薩不住無為。⁹²

「不住無為」即不在無為，菩薩明白一切法空，但不會執空，真空不礙妙有，空而不空，不會偏空枯寂，不會頑空。頑空就是心提太高，心已催到凡夫的頂極，不受到任何境界影響，什麼都不管，心才不會受傷，才不會分別執著中計，到了極致後，就變成頑空。頑空是提高靠邊站，執空偏一邊，這才是中計，否則佛陀為何會說空而不空，就是不要令眾生的心死寂。佛性是清淨遍虛空，一體無分別，為何人修到後來不能冷漠，不能頑空呢？因為西方世界清淨的曼妙，不是死寂的，而是活生生的。西方豐富的內涵，是用清淨心，用殊勝的願力、念力，以所有世界的豐富去營造的，類似母愛很活潑，裡面有一東西不會計較分別，這就是佛性。菩薩參到那都不滅，真心不滅，清淨慈悲不滅，如如不動，其觀照世間苦，明白業力使然，於一切眾生不起分別，不惡生死，入生死海，教化眾生，誨人不倦。

菩薩行「不盡有為，不住無為」，是名盡無盡解脫法門，此法門為諸佛不可思議解脫法門。如經云：

又具福德故，不住無為；具智慧故，不盡有為；大慈悲故，不住無為；滿本願故，不盡有為；集法藥故，不住無為；隨授藥故，不盡有為；知眾生病故，不住無為；滅眾生病故，不盡有為。諸正士！菩薩以修此法，不盡有為，不住無為，是名盡無盡解脫法門。⁹³

⁹² 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 534 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 583 中~583 下。三譯本大義相同。

⁹³ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 554 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 534 上~534 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 583 下。《羅什本》較其他二譯本刪略

菩薩成佛大徹大悟後，明白諸法實相，照見世間看一切都是水打水的波，一切都是靠因緣和成的東西，根本沒有主體、自性，本身都是和合相，看起來雖很真，但都是暫住的，所以是幻化的，不會與之相應。佛陀一切都如實見，不會生起分別，明白眾生都各自背負眾多因緣，不由自主，都是一心所化，隨業隨類展現其狀。佛陀大徹大悟以後就是證得圓滿佛性，清淨如如，遍照虛空，寂而照，照而寂，不論在未悟前是什麼如何無明雜染，開悟後就是統一清淨慧光（白光），即使佛游走於世間也是以清淨白光來游走。雖然是在雜染世間中，但佛性圓滿，就是白光，就是以白光在雜染的世間中，這就是妙有。因為佛本身是白光，若不是白光的就一目了然，皆可徹照，所以開悟以後，他會從頭到尾悲智雙運，他會一直導正，看到不是白光的會一直破斥、修正、導正。如〈見阿閼佛品〉云：

世尊！是人乃能捨清淨土，而來樂此多怒害處。維摩詰語舍利弗：「於意云何？日光出時，與冥合乎？」答曰：「不也。日光出時，即無眾冥。」維摩詰言：「夫日何故行闇浮提？」答曰：「欲以明照，為之除冥。」維摩詰言：「菩薩如是，雖生不淨佛土，為化眾生，故不與愚闇而共合也，但滅眾生煩惱闇耳」。

94

因為已證得佛性，因為已證得白光，所以不是白光就會一直破斥，只要觀照不是正等覺的就可以馬上察覺，立即會破斥教化，一定會悲智雙運、慈悲喜捨，自然會具一切智，就會不斷說法。佛像母親一樣，會一直講，對不懂事的小孩，他會一直嘮叨，故悲智雙運，慈悲喜捨四無量心，是不會變動的，只要已證得佛性，那是不滅也是不變的東西，是屬於妙有，這不是無為，也不是有為。如〈見阿閼佛品〉：

非無相、非取相；不此岸，不彼岸，不中流，而化眾生。觀於寂滅，亦不永滅，不此不彼，不以此，不以彼；不可以智知，不可以識識；無晦無明，無名無相，無強無弱，非淨非穢；不在方，不離方；非有為，非無為；無示，無說；……非福田，非不福田；非應供養，非不應供養；非取，非捨；非有相，非無相；同真際，等法性。⁹⁵

較多。

⁹⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 555 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 534 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 584 下。三漢譯本大義相同。

⁹⁵ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 555 上；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 534 中~534 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 584 中。三漢譯本大義相同。

佛「不盡有爲，不住無爲」，是屬於妙有，爲何佛要具一切種智？因爲在行走世間度化所有眾生，他都可以破斥，一切境就用一切智，佛用很多譬喻和智慧，可以說出眾生的所有不如法，令眾生了解，止息眾生煩惱，將眾生導向正道，破斥吾人的邪行、無知、幼稚。佛爲眾生所展現的一切身口意，都是妙有，妙有也不足取，是對眾生來說是妙有，爲眾生忙碌的作爲都是妙有，這本身不在有爲，也不在無爲，這不是吾人未開悟而可以體會的，大徹大悟以後就做不到。

三、自覺覺他，自利利他

(一)福慧雙修

佛陀具足福德、智慧，覺行圓滿，「不盡有爲，不住無爲」，以悲智雙運，慈悲喜捨四無量心，導正眾生之無明，菩薩依如來功德之力，嚴淨佛國土，即爲自覺覺他、自利利他，福慧雙修、悲智雙運之菩薩行。福慧雙修，悲智雙運是一體的，菩薩反聞聞自性增慧；修無量福，使業障不現前，此即福慧雙修、悲智雙運、理事圓融。《大智度論》云：「欲成佛道，凡有二門：一者、福德，二者、智慧。」⁹⁶福德是善根，福德是同一局，同一世間的高下，同一局中，福德有高下；慧根是功德，功德決定世間的層次，慧根是不同世間的高下。善根福德是由有我開發的，從無我出發的才是功德，要慧根才能離開生死海，因爲慧光可貫穿無明。福德不等於福報，福德是有善根，是由發心的境界分出，福德是出於慈悲，慈悲產生智慧，解除煩惱，故福慧雙修是一體的，具足福慧，即爲悲智雙運，即有般若與方便。〈文殊師利問疾品〉說到菩薩行：

菩薩不當住於調伏、不調伏心，離此二法是菩薩行。在於生死，不為汙行，住於涅槃，不永滅度，是菩薩行。非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行。非垢行，非淨行，是菩薩行。……雖行於空，而植眾德本，是菩薩行。雖行無相，而度眾生，是菩薩行。雖行無作，而現受身，是菩薩行。雖行無起，而起一切善行，是菩薩行。雖行六波羅蜜，而遍知眾生心心數法，是菩薩行。雖行六通，而不盡漏，是菩薩行。雖行四無量心，而不貪著生於梵世，是菩薩行。……雖隨諸法究竟淨相，而隨所應為現其身，是菩薩行。雖觀諸佛國土永寂如空，而現種種清淨佛土，是菩薩行。雖得佛道，轉於法輪，入於涅槃而不捨於菩

⁹⁶ 參見《大智度論》（卷十六），《大正藏》第二十五冊，頁172中。

薩之道，是菩薩行。⁹⁷

菩薩行是空有互融，從真理下來，心住不於有，也不住於空，遠離二法，以中道第一義諦令眾生回到清淨，入不二門，契悟真常。眾生取上下左右十方，菩薩取中道，但佛說一切不可取，連中道的心亦不可取，心不可跑出，無體性就是空。上下十方用一個中道來解脫是菩薩，識會分別善惡兩邊，菩薩不取，取中道是心，因為多一個取中的心。由於眾生各自背負很多因緣，裡面有很多堅固的壁壘，一層又層，離開清淨很遠，此即眾生與西方之距離。講道理是因為人有病執，才要用道理破他的執，請他自己評評理，以道理令他回到清淨，用完了就不用了。每一位眾生各自背負很多因緣，裡面有很多堅固的壁壘，要一層一層的打破，令他心撫平，這工程很長，故菩薩修行自利利他的路也很長，這當中的磨練也很多。

菩薩嚴淨佛國土，佛國土所有的豐富性，是要以善根福德去培養，具足寬廣願心，將浩瀚淨土工程完成。修行淨佛國土，必須「發阿藐多羅三藐三菩提心」，以直心、深心、菩提心，發起真心，真心、念力、願力要到，行動力量也要到，菩薩淨土之行就是一種發自真心的行動力，也就是修行淨土的實踐法門，為自覺、覺他，自利、利他之行。菩薩六度般若波羅蜜——「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧」即是行動力。

1. 布施（檀）波羅蜜

布施，梵語為 *dana*，音譯檀那，有施捨、供養之意，《大智度論》云：「布施有三，一為財施，二為法施，三為無畏施。」⁹⁸布施，能滿足對方正面的需要，即是布施。財施，是指以金錢、財物、飲食等提供予需要的人。法施，對方心在惡道，需要協助，給予說法，即是法施。〈菩薩品〉云：

法施會者，無前無後，一時供養一切眾生，是名法施之會。……以菩提，起於慈心；以救眾生，起大悲心；以持正法，起於喜心；以攝智慧，行於捨心；以攝慳貪，起檀波羅蜜；以化犯戒，起尸羅波羅蜜；以無我法，起羸提波羅蜜；以離身心相，起毘梨耶波羅蜜；以菩提相，起禪波羅蜜；以一切智，起

⁹⁷ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 545 中~545 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 534 中~534 下；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 584 中。三漢譯本大義相同。

⁹⁸ 參見《大智度論》（卷十四），《大正藏》第二十五冊，頁 162 中。

般若波羅蜜；教化眾生，而起於空；……斷一切煩惱、一切障礙、一切不善法，起一切善業；以得一切智慧、一切善法，起於一切助佛道法。⁹⁹

此段經文說明四無量心、六度波羅蜜，乃至一切斷惡修善增長智慧之助佛道法，都是法施。無畏施，即大無畏布施，就是無我之布施，即一絲無掛，無罣礙的布施，無「人」的情緒及個人的好惡，在布施上無捐、無不捐，沒有布施的感覺，即三輪體空之布施。眾生因為我執重，心狹小，呵護自己，生欲貪，欲求不止，分別你我他，無他心善解，佛要眾生破慳貪，才要眾生布施。人活在人的知見中，使心胸狹窄，從虛空中看下來非常窮，不堪用，故布施是要令人將心量放大，將心比心，善解他人，修行也是要如此，故布施為菩薩行的基本。對人之布施要無執，不要給對方壓力，雪中送炭是布施，布施要無副作用，是對方有需要，給予幫助，若非對方需要，也沒有考慮到環境氛圍，則會有副作用。用智慧善解眾生，才能將正面的給眾生，不是眾生要的，就不要出招，對眾生沒利益的，會有副作用的就不要用。布施，不應侷限在財施，財施像慷他人之慨，人在地球上生存，是用地球的一切，所擁有的也是地球的一切，拿這一切去布施，有如劫富濟貧，慷他人之慨。給人一句好話，給人一個微笑，給人一個善意，是一種布施，給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便，都是一種布施。凡事要深一點看待事情，不要整天為一件小事與人爭吵，人的心小，沒有法財，才會整天和人爭吵，為何不能善解對方，將一些財給他，對方表現出沒有法財很窮，為何不將將一些法財給對方？若有人心狹小嫉妒你要害你，你應慶幸自己心量比他較開闊，較他懂事明理，然後循循善誘，拿一些東西布施給他，令他也很心胸開闊。人的布施是有為的心，布施者對錢的認知和一毛不拔的人一樣，才有布施的感覺、知見，若以人的我執經驗布施，有布施的感覺，當你不斷灌溉滋潤，種子成熟，即生果報，善因樂果，惡因苦果，都有副作用。菩薩清淨布施，眾生沒有壓力，不會產生副作用。人窮，有布施，所以有布施的感覺，如果一直習慣布施，一淨如如，則不會有布施的感覺，佛菩薩常行慈悲，但沒有任何慈悲的感覺，有「我」吞吐量即很小，無我才能大無畏布施。為何布施有分層次？有最究竟的大無畏布施？差別就在這裡。在布施上無捐、無不捐，捐，可治漏（惡）習，可充滿善根，但要超越此兩邊，到悲智無漏，具一切智，即是漏盡通，通即是通達，即是布施波羅蜜。

⁹⁹ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 543 下；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 525 上~525 中；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 566 下~567 上。三漢譯本大義相同。

2.持戒（尸羅）波羅蜜

佛教戒律，稱為「波羅提木叉」（prātimoksa），有出家戒和在家戒之分，為七眾弟子的別解脫戒。戒律有「學處」（śikṣāpada）、「禁戒」（śīla-vrata）、「律儀」（īryā）、「威儀」（īryā-patha）等名，是由戒（śīla，音譯尸羅）與律（vinaya，音譯毘尼）結合而成的一個複合名詞。戒，有行為、習慣、性格、道德等多種意思，好行善道，不自放逸，或受戒行善，或不受戒行善，是名尸羅。¹⁰⁰因此，戒，非指固定之律條，主要為止惡行善之意，是藉由身口意上的行持，達到防非止惡，增長善業，並淨化自己的內心為目的。《大智度論》云：「尸羅者，略說身、口律儀，有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒及淨命，是名戒相。」¹⁰¹律，有教化、調伏、離行之意，是指佛陀所制定之出家與在家眾應遵守之禁戒。《增一阿含經》說到過去七佛所制的通戒：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」又曰：「諸惡莫作，是諸法本，便出生一切善法，以生善法，心意清淨。」¹⁰²在經中更將此一偈視為佛所說的四阿含全部內容之精要。¹⁰³佛陀成道後之十二年並沒有制訂戒律，後來僧團人數增加，良莠不齊，有人犯戒，才開始制戒。佛陀說法，開始都在講法界性，講心的作用，講開悟的法門，當時都是利根的弟子，為法而來，放下一切隨佛出家修行，行儀清淨，不需制戒。後來進來的弟子，有許多是因為佛陀之名而來，國王等各階層為了莊嚴的道場外相而來，不是為法而來，開始變得複雜，有人開始行儀不清淨，而開始制戒。佛陀是以淨戒攝毀禁，是要封住吾人造業因，眾生染毒，若無正面的善導，照理說毒癮只會加深，所以佛和其他宗教的聖者，都有一相同之處，都會制戒訂規矩，即是要眾生不會愈陷愈深，淪入三惡道。

在中國古時，如孔子時代，夜不閉戶，民風純樸，少有惡人，現在則不同，日夜緊閉門戶，多惡人，這是人心所延伸出來的，人的物質欲望加重，享受愈多，精神層次則愈低，造業更加重。佛陀慈悲，其制戒是為了救人、教導人，而不是用來綁住人，給人束縛。人習慣順勢的，習慣往下看水中月，不習慣逆勢的，不知往上才看的到真月，人對此很陌生，真理對人來說是完全逆勢的，不習慣。故佛陀說他

¹⁰⁰ 參見《大智度論》（卷十三），《大正藏》第二十五冊，頁 153 中。

¹⁰¹ 參見《大智度論》（卷十三），《大正藏》第二十五冊，頁 153 中。

¹⁰² 參見《增壹阿含經》（卷一），《大正藏》第二冊，頁 551 上。

¹⁰³ 參見《增壹阿含經》（卷一）：「四阿含義，一偈之中，盡具足諸佛之教及辟支佛、聲聞之教。所以然者，諸惡莫作，戒具之禁，清白之行；諸善奉行，心意清淨；自淨其意，除邪顛倒；是諸佛教，去愚惑想。」《大正藏》第二冊，頁 551 上。

所說的法是難行難信之法，就是因為佛的知見與人的知見不同，與人的邏輯相反，佛陀要弟子持戒、守銀錢戒，就是要將人堅固的執著經驗拿掉，破除甕底堅固的知見，將心抽離才能搬動。因此，持戒，所持的不是戒相律條，而是要明白戒的內涵，當吾人思惟修證時，對於自己的弱點不足時，就針對弱點持戒，而不是搬出所有的戒去持，你已經不會相應的法，不會犯的戒，何用去持？要針對個人的病去對症下藥。戒是自己要持，不是要求他人，對戒不明白者，容易將戒、道德去評斷別人，尤其是對已有成見者。佛陀告訴眾生要養德持戒，一定是針對每一人說，不是要你聽了以後，拿去分別他人的不如法，那樣是自己中計。因此，我們在勸人為善之時，要看對方的根性而說，要令他真明白，如果不是真明白，對方會亂用，造次，那還不如不要說。如〈弟子品〉中優波離為二比丘說戒，維摩詰告訴優波離，無重增此二比丘罪，當直除滅，勿擾其心。因為「罪性不在內，不在外，不在中間。如佛所說，心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。心亦不在內，不在外，不在中間。如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。」¹⁰⁴若以心相得解脫時，無有罪垢，因為諸法皆妄見，知此者是名奉律。六祖惠能大師云：「心平何勞持戒，行直何用修禪。」¹⁰⁵修行所修持的是戒體，而不是戒相，是在清淨的心，無妄想分別的心。當下是假，如何持戒相？所修的是清淨戒體，不是戒相，戒相是無常法，戒相是階段性的。學佛要釜底抽薪，脫胎換骨，而不是在戒相上執著，擔心犯戒，看見喜愛的東西而忍耐不吃或不做只是持戒忍耐，而不是悟。當有動心但又提醒持戒而不吃只是忍，未能脫胎換骨，要心不起妄想才是，人的煩惱無明是缺在未脫胎換骨，未開悟。戒律的後面無「戒與不戒」，未開悟前，都是在戒律中，還不在戒體中，持戒到最後成戒體，則沒有戒與不戒的法。解脫三昧才是成就戒而不戒、不戒而戒的戒體。諸法皆空，一法不取，但只要未悟，都要持戒，仍要先回到原點，按步就班，從持戒、修定開始。佛要弟子以戒為師，因為弟子雖然已經得到真理，得到佛的功夫，但內力不夠，只知道招式，但仍需要長久的磨練，因此仍要持戒，否則容易執空，生起偏執邪見，容易走火入魔。如聖嚴法師所說，戒律是為了淨化人類的身心而設，是為了淨化人間的社會而設，當你認識了戒律的功能，明白了佛陀制戒的用心，便不會拘泥於枝末小節，而著重於身、心、語言，三種行為的淨化，不惱害自己，不困擾他人，並

¹⁰⁴ 參見《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，頁 541 中；《佛說維摩詰經》，《大正藏》第十四冊，頁 523 上；《說無垢稱經》，《大正藏》第十四冊，頁 563 中~563 下。三漢譯本大義相同。

¹⁰⁵ 參見《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 352 中。

以淨化人格，淨化社會，淨化人間。¹⁰⁶

3.忍辱（羸提）波羅蜜

忍辱，梵語，ksanti，音譯「羸提」，有安忍、堪忍之意。《大智度論》云：「心不動故，應具足羸提波羅蜜。」又：「羸提，秦言『忍辱』。忍辱有二種：生忍，法忍。菩薩行生忍，得無量福德；行法忍，得無量智慧。福德、智慧二事具足故，得如所願；譬如人有目、有足，隨意能到。」¹⁰⁷忍辱有生忍及法忍二種，何種是生忍？生忍有二：(1)於恭敬供養中，菩薩其心能忍，不愛敬養眾生，不著不生驕逸。(2)於瞋罵打害中，菩薩其心能忍，不瞋加惡眾生，不生嗔恨怨惱。何種是法忍？法忍有二：(1)非心法，有內、有外，外有寒熱、風雨等；內有飢渴、老病死等。(2)心法，有瞋恚、憂愁、疑、婬欲、憍慢、諸邪見等。如《大智度論》所言：「忍諸恭敬、供養眾生，及諸瞋惱、婬欲之人，是名生忍。忍其供養、恭敬法，及瞋惱、婬欲法，是為法忍。復次，法忍者，於內六情不著，於外六塵不受，能於此二不作分別。」¹⁰⁸佛陀以忍辱攝眾生瞋恚，以無我法起羸提波羅蜜，眾生因為我執、我愛、我痴、我慢，呵護自己，易生瞋恚惱愛，故才有忍辱，無我即不需要忍辱。忍辱是教化經驗人形固執後才要忍辱，例如有同事整天想陷害或責罵自己，如果有這個我在承擔對方那些戲碼，心即會相應，若是知道道理，用大腦叫自己不計較，即是用忍辱的。但是如果沒有我時，不僅不會相應，而且還會看到他的苦，因為我執多重，你就會看不清對方有多深，人愈自私，心愈狹窄，則放不下的愈多，能夠替對方設想的愈少，這都是一連串的造作。同事害你，即為一個和合業力生起，若無我，即令其無著力點，利箭無法傷到你，有為法是因緣和合而生，心不為外相所惑，將有為法拿掉，心不相應，則所有動力就無著力點。大多數的人，當盲人撞到你，你一點都不計較，還會扶盲人過街，能夠善解，可是當同事或一般人陷害責罵你，若要你去善解同事，還去幫助他，就會很難。你和盲者差一個眼，因為明白盲者的苦，不用經過大腦，就不會計較，也不需要忍辱，但是同樣面對有肉眼的人，對方和你一樣都是背負眾多因緣，也是很苦，卻無法立即善解對方，還會認為忍下來不去回罵他，就很不錯了，為何還要去幫助他。有眼（肉眼）的看到無眼（盲者）的做的到，凡

¹⁰⁶ 參見釋聖嚴著，〈戒律與人間淨土的建立〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998，頁25。

¹⁰⁷ 參見《大智度論》（卷十四），《大正藏》第二十五冊，頁164中。

¹⁰⁸ 參見《大智度論》（卷十五），《大正藏》第二十五冊，頁168中。

夫（無明）和凡夫間卻做不到，因為明白真相，可以真心對待每一人，如果做不到，會和別人一般見識，即如同盲人（無明）一樣同等級，你會和某人一般見識，你就是和對方同等級，沒高下。開眼（慧眼）的看到無眼（肉眼）的做的到，若你做不到，那就是你也是盲者（無明）。凡夫（盲者）和凡夫間才會彼此計較爭執，凡夫（盲者）和凡夫間才會用忍辱的，開眼的人不用忍，因為他看的到，很清楚盲者的苦，能立即善解，不用忍。從這就可以明白為何佛菩薩會具有大慈悲，因為有大智慧，可以看的到，若還未具智慧的慈悲，就會有一道牆，不深邃，會用忍辱的；用忍辱的，就代表還未開眼，不能真心善解，這表示你還和這些人同等級（皆盲）。真心即不用忍辱，淨極光通達，可證他心，悲憫生，悲智雙運即出，若有一顆忍辱對方的心，即不是真，是教化來的。

4.精進（毘梨耶）波羅蜜

精進，梵語為 *vīrya*，有正勤、精勤之意，樂勤行善法，不自放逸，謂之精進。《大智度論》云：「精進法，是一切諸善法之根本，能出生一切諸道法，乃至阿耨多羅三藐三菩提，何況於小利！如毘尼中說：『一切諸善法，乃至阿耨多羅三藐三菩提，皆從精進不放逸生。』」¹⁰⁹布施、持戒、忍辱，是大福德門，可令人安隱快樂，有好名譽，能夠心想事成，不會業障現前，若能精進不懈，更得妙勝禪定、智慧。如論云：

行施、戒、忍是為福德門；知一切諸法實相，摩訶般若波羅蜜，是為智慧門。菩薩入福德門，除一切罪，所願皆得；若不得願者，以罪垢遮故。入智慧門，則不厭生死、不樂涅槃，二事一故。今欲出生摩訶般若波羅蜜，般若波羅蜜要因禪定門，禪定門必須大精進力。¹¹⁰

真心精進，業力才會動，布施、持戒、忍辱只是善根無功德，要真心才能稱是慧根。精進即要真心才能啟動，否則容易退轉放逸，「精進生故不放逸，不放逸故能生諸法，乃至得成佛道」，故菩薩「欲脫生、老、病、死，亦欲度脫眾生，常應精進一心不放逸」。¹¹¹若要身心精進不懈息故，應具足精進波羅蜜。精進有二：一者身精進，二者心精進。若身勤修善法，行布施、持戒，能行道、禮誦、講說、開化，是為身精進；若心勤行善道，修忍辱、禪定、智慧，內自專精，是為心精進。修行要解行相應，

¹⁰⁹ 參見《大智度論》（卷十六），《大正藏》第二十五冊，頁 173 上。

¹¹⁰ 參見《大智度論》（卷十六），《大正藏》第二十五冊，頁 172 中。

¹¹¹ 同上註，頁 173 下。

若只是用忍辱的，會撐不下去，用忍辱的拉力很大，而其拉回的力量也很大，一鬆懈，很快又彈回去，又要重來。精進是隨時以法生活，不精進隨時會被拉回，必須如法精進，才能離開業力束縛。人的造業多凶，卻不自覺，以布施將心量擴大，用持戒，將心收回，知道自己多野，毒多重，不依原來的習性，不執外境，收攝心念。以布施、持戒、忍辱等精進不停，到身體不是身體、我不是我，否則被拉回。所以要硬撐，無論遇到多少逆境和低潮，業障來找了，也要經得起考驗，堅持到最後。如果讓業力生龍活虎，那就很難，會遇到很多逆境，給你考驗，若一直用忍辱的，最後仍會不敵，一定要如法精進，至住不退轉。住不退轉就是心已經歸位了，若還會退轉，就很遙遠。因此，修行即便不前進，也不能退，若能精進如法實踐累積到臨界點，就能臨門一腳的趣入真理。

5. 禪定波羅蜜

禪定，梵語為 *dhyana*，音譯禪那，禪定一語，是由梵語禪那的略稱「禪」，與「三昧」(*samadhi*) 的意譯「定」結合而成的一個複合名詞。禪，即是思惟修，一切攝心繫念，學諸三昧，皆是思惟修。《大智度論》云：「八背捨、八勝處、十一切入、四無量心、諸定三昧，如是等種種定，不名波羅蜜，何以但言禪波羅蜜？答曰：『此諸定功德，都是思惟修。』」¹¹²禪定是安住，禪那就是思惟修，佛陀以禪定攝眾生亂意，教示弟子要透過禪定，強力專注思惟，去觀照覺察內心的種種妄念造作，如《大智度論》所言：「禪定名攝諸亂心。亂心輕飄，甚於鴻毛；馳散不停，駛過疾風；不可制止，劇於獼猴；暫現轉滅，甚於掣電。心相如是不可禁止，若欲制之，非禪不定。」¹¹³眾生習慣攀緣，心不斷出入分別，動者恒動，每天都活在錯誤的經驗中，無法看到真相，因此，當遇到境界及心起煩惱時，必須要靜下來思惟，才能駕馭業障鬼。佛陀每天要求弟子，托鉢面對萬象，產生了疑惑後，回來請示佛陀，佛陀開示後，各自帶開，各自思惟，善護念之，就是如此，每天就是這些工作。思惟就是消化，消化佛陀給你的法，才能產生能量，因為思惟的過程會累積證量、能力，聽法後思惟覺照，才能真理解。思惟冥想就是連接抽象的空間，思惟和冥想就可以將無色界與色界，色界與欲界間產生連結，有形和無形有東西連接，眾生有限的生命和佛所說的無量壽，也是有一東西銜接，就是專注思惟。思惟的力量很殊勝浩瀚，

¹¹² 參見《大智度論》(卷十七)，《大正藏》第二十五冊，頁 185 中。

¹¹³ 參見《大智度論》(卷十七)，《大正藏》第二十五冊，頁 180 下。

吾人真正的主人和真相，就是在那後面那個摸不到、看不到的東西，絕對不是吾人現在所看到的東西，真理對眾生來說是完全抽象，靠思惟才能貫穿。吾人之識心與假我無始劫來陷在局中，已結為一體，因此，專注不是以識心專注，而是以覺性觀照，觀照心的作用、生滅、變化；專注不是指單一的專注，而是整體性的覺照專注，遍虛空的覺照。人不習慣抽象的，代表思惟不夠，以肉眼看世間，累劫在世間的有為相、有為法中打轉，要習慣抽象的很難，禪坐的專注可以激發潛能，必須累積抽象才能銜接出世法，要習慣抽象才能接觸無為，無為法即是常寂光。禪定要從明白切入，從法界性切入，從眾生的根性進去，則看萬物都稀疏平常，因為真明白才有真禪定，從明白中才可看到真相。吾人在藉假修真中，除了覺性要動，一定要靜下來思惟，冷靜深慮，再配合念佛、持戒、精進等實踐的力量，攝心一處，可觸動更深層的空寂，再回到覺性來觀照，專注思惟，攝心一處，可觸及空靈，從攝心一處，可觸及深層的本心。

6.般若波羅蜜

般若，梵語為 *prajña*，為慧、知法之意，「般若」為音譯，在漢譯佛典中有許多「慧」之異名，如智、觀、覺、方便、光明、正見、擇法等，「智」(*jñāna*)，有正智、慧、了知之意，一般都以「智慧」來指稱「般若」。《大智度論》云：「於一切法不著故，應具足般若波羅蜜。……諸菩薩從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。」¹¹⁴般若，即明白諸法實相之智慧，照見一切諸法，皆不可得，而能通達一切無礙，於一切法不著、不分別。諸佛一切諸煩惱習氣皆已斷盡，智慧眼淨，如實證入諸法實相，故諸法實相即是般若波羅蜜。什麼是諸法實相？論云：

此中實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。如後品中佛語須菩提：「若菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等，亦不作是觀，是名菩薩行般若波羅蜜。」是義，捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來，不生不滅，如涅槃相；一切諸法相亦如是，是名諸法實相。¹¹⁵

佛以智慧攝眾生愚癡，以一切智起般若波羅蜜，菩薩上求佛道，應當學一切法，得一切智慧，才能圓滿菩薩道。菩薩行智慧，求度彼岸，故名波羅蜜，佛已度彼岸，

¹¹⁴ 參見《大智度論》(卷十八)，《大正藏》第二十五冊，頁 190 上。

¹¹⁵ 參見《大智度論》(卷十八)，《大正藏》第二十五冊，頁 190 中。

具足一切種智，故不名般若波羅蜜，而名一切種智。¹¹⁶佛是理事圓滿，沒有一秒鐘有漏，與清淨打成一片，守持真理是理上開悟，圓滿三界智慧，事事無礙成就大圓鏡智，才能圓滿。

眾生面對苦，常會用道理去安慰自己，催眠麻醉自己，苦中作樂，不知苦的無期，才會無行動力。當要布施時才知道自己的慳吝，布施改變破除你對錢的知見；持戒時才知道自己的三毒毒癮多重，持戒不供養你東西，不再供養毒品；忍辱時才知道自己的瞋恚，忍辱撞擊你的我執；精進時才知道自己的放逸，精進啟動你的行動力；禪坐時才知道自己的心多亂，禪定令你安住。布施即修善，持戒即斷惡，忍辱即犧牲自己，去我執，要到身體不是身體，我不是我，錢不是錢，再精進不退，否則又回到三毒，再經禪定思惟修，智慧才能生起，淨極光通達才能生起慧光。六度波羅蜜充滿內涵，一切功德之母是無我，功德就是行六度，放空自己，若有我則是福德。若人在布施時，有個布施或做善事的感覺，就無功德，何以故？因為你裡面藏有一個慳貪，你對錢的價值觀和慳貪之人相同，否則你不可能會有布施或做善事的感覺。你裡面有惡事，才会有做善事或持戒的感覺，你心有生氣瞋恨，才有一對立忍辱進去。眾生有東西要放下，佛則沒有東西要放下，佛的能力是沒有放下的感覺，眾生的能力是有放下的感覺。如二位五歲的小孩看到汽水，一位吵著要，另一位有讓的感覺，但和三十歲富有的人對汽水不在意而讓的感覺不同。三十歲的人讓汽水給五歲小孩，不會有讓的感覺，因為其對汽水的價值觀可有可無，故不會有讓的感覺；五歲的小孩聽大人的話讓給吵著要喝的小孩，一輩子都知道要忍讓，但是他們對汽水的價值觀相同。這世間人的七情六慾，就像五歲小孩去看玩具和汽水那麼重要，玩具或汽水被拿走就哭鬧，若是大人玩具和汽水被拿走就沒感覺，五歲的小孩停留在五歲的幼稚，沒有跳脫五歲的甕底（無明），即使另一位有讓的感覺（經過道理教化，修福德），但仍是無明，以後一樣苦，其價值觀相同，仍然都是五歲小孩的格局。為何布施有分層次？有最究竟的大無畏布施？因為有讓的感覺的知見和不讓的知見一樣無明。為何「靜坐一須臾，勝造恒沙七寶塔」。恒沙七寶塔就是做盡一切善事，是善根，靜坐一須臾即是從慧根入手，從靜坐一須臾開悟，勝過世間的一切福德。

¹¹⁶ 同上註，頁 190 上。

(二)覺性起，智慧生

智慧有世間智、出世間智、出世間上上智，也有一切智、道種智、一切種智等不同區分。「世間智」是指凡夫所具有之分別法相的能力；「出世間智」為聲聞、緣覺等已出離世間煩惱之聖者所具之觀見諸法空相之智慧，也就是具「一切智」；「出世間上上智」為佛菩薩所獨具之智慧，能明白空有無礙圓融的真理實相；「道種智」是菩薩了知諸法有相差別之智，即法眼智；「一切種智」指諸佛不共之智慧，通達諸法實相，極光淨無礙之真如，為空有圓融、悲智雙運圓滿之覺性。《敦煌本六祖壇經》云：「自心地上覺性如來，施大智慧，光明照曜，六門清淨，照波六欲，諸天下照，三毒若除，地獄一時消滅。內外明徹，不異西方，不作此修，如何到彼座下。」¹¹⁷「覺性」如同「佛性」是眾生本來具足，佛陀覺性圓滿，成佛時即具足，內外明徹，普照虛空。眾生因為無明雜染，覺性被覆蓋，為識心所取代，故凡夫以我執識心過日子，心有罣礙，而證得無生法忍之菩薩，覺性張顯，以覺性優游虛空，心無罣礙。眾生的根本無明，即是不覺，無平等覺，無明不自覺是吾人最大的病因，人我的業力也是由不自覺中造作的。覺與不覺，真心與妄心，本無名詞，為一體兩面，轉過去就是，如《大乘起信論》所說：「以有不覺妄想心故，能知名義為說真覺。若離不覺之心，則無真覺自相可說。」¹¹⁸眾生因為無始劫無明不覺心動，而起惑造業，生起三毒眾苦，此即如是因如是果，為一心所化，覺則不動，回到本來，不覺時西方在十萬億佛土，覺時西方在眼前。覺性起則智慧生，無明煩惱自滅，不須去斷，無明本是無中生有，因緣而生，有感而應，如響應聲，這不是誰規定的，法爾如此。《壇經》云：「自有本覺性，將正見度，既悟正見，般若之智除卻愚癡迷妄。眾生各各自度，邪見正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩薩度，如是度者，是名真度。」¹¹⁹覺與不覺，在同一床板，睡和醒都在同一床板，醒時可以離開床板，自在無礙於虛空，起心動念都無業；未醒時心一動就有業，不自覺的與自覺的，都是業。眾生會有貪、瞋、痴、恐懼、煩惱等不覺及種種生滅變動，不是因為眾生貪瞋痴之故，而是受業力之作用所影響。因此，明白真理後，發起真心覺性，以八正道、六度波羅蜜等實踐，理事無礙，才能圓滿菩提道。

¹¹⁷ 參見《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 341 下。

¹¹⁸ 參見《大乘起信論》，《大正藏》第三十二冊，頁 577 上。

¹¹⁹ 參見《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 339 中。

道、真如在六根到不了的地方，常是令人不知不覺，解脫之道要不是佛陀來傳法，眾生至今仍不知有真理，不知心識和無明生生世世主宰著眾生，如生盲者不知有色彩和光明，故習以為常，甘之如飴的輪迴造業。覺性不足，即一直無明有漏，佛陀說金錢是毒蛇，三界如火宅，一位大覺者為何會講此法？應注意其身口意，了解其內涵，用覺性去參其深不可測的內涵。三善道與三惡道的差別即是在覺性，眾生與佛、迷與悟、煩惱與菩提的差別也是在覺性，三惡道覺性弱，無明重，感受力弱，能夠當人不簡單，能遇到佛法更不簡單。人經修行可以離開綁住的業力，若能明白法界性，其實此地也是很好，只是這裡的一切都有副作用，為三毒所成，而西方是清淨的，沒有副作用。有覺性才能明白眾生的差異，也明白眾生一體，知道金錢有毒、無毒，知道人有好、有壞都沒關係，但心不分別對立。業力勝過人的邏輯，不可思議，若覺性不足，即會中計，為何心為何如此放不下，就是因為覺性出問題，才會沒有發現這些真相，睹面不相識，才會造成另一個果報。吾人有肉眼的遇到生盲無眼的，可以不計較，還扶他過馬路，但遇到一位同事，要害你毀謗你，你就無法做到不計較，何況還要去幫他忙，這就差在人的覺性不夠深廣。為何吾人對盲人可以不計較，還扶他過馬路？因為我們明白盲者沒肉眼日子過的很辛苦，同理而言，一位同事，要害你毀謗你，他也是日子過的很辛苦，可是你卻不願善解他、幫助他。這位同事心量小，整天想害人，愛計較、愛嫉妒，其在人生路上每天的日子也過的很辛苦，同樣是辛苦，為何你不能如對盲人一樣的對待同事呢？這就是覺性。覺性可以讓你做到別人所做不到的，覺性若增廣，你比盲人多一個肉眼，你就可明白盲人的辛苦。當盲人撞到你，你可以不計較，還扶他過馬路，而一位同事，要害你毀謗你，他也是日子過的很辛苦，而你去善解他幫助他，也是同一件事，但是為何你做不到？因為他沒有慧眼，無明而害你，你也是沒有慧眼，無明而和他計較生氣，反向回去，一樣是肉眼，正有如兩位盲者吵架不相讓，這就是關鍵，就是覺性。

心迷是眾生，悟為佛，釋尊成佛前後都是同一人，同一心，差在迷悟之間與覺性。為何諸佛菩薩能愛自己的敵人？為何能投身餵虎？即是在眼不同、覺性不同。「自覺」，是餓來找我，用飽來解決，交代餓，交代業力，解決自己的煩惱即是自覺。「覺他」，即是他心，自覺後他覺，即是覺他。覺他即是極善解眾生，明白眾生根性差別，要覺他才能真正利他。一般人的理解的自覺覺他，是認為自覺後可以令人開悟，以為度人即是覺他，這是有人我對立，世間法連對錯都無，菩薩無眾生可度，那有自覺後可以令人開悟？如果覺他是可以令人開悟，那應該可以很快度盡眾生，那為何

還有無量眾生在生死海呢？在第三章中引述《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。」令眾生行清淨道，不可解釋為令眾生也覺悟，而是明白真理，善解調伏自己的煩惱，解決自己的煩惱後，也能極度善解眾生，兼善天下，令行清淨解脫道。極致的究意善解，就無分別對立，對世間要極度善解，才能極度真心，清淨才會無漏，明白業力的面貌，明白眾生的苦，明白眾生根性差別，明白世人有漏，不計較對方的無明，對親人、眾人善解，就不會有計較。若以自己的思惟經驗看待他人，就不能善解，容易判斷錯誤，傷害他人，無善解，就無法到究竟清淨，福報有漏，功德無漏。不以自己的思惟經驗看待他人，就是要無我，即是自覺，自覺才能自利，解脫生死，自覺才能覺他，明白善解眾生，涵蓋眾生，善解調伏他人的煩惱。無我是究竟的真理，無我的副產物就是他心智，有他心即能善解對方，即是覺他。

悲智雙運是完全善解眾生，隨順眾生，明白眾生隨類循業展現，明白眾生根性的差別，明白眾生所處的無常世間，明白其氛圍，明白眾生累劫輪迴之苦，當眾生陷入煩惱無明時，以智慧令他離開煩惱，以智慧令其放下。自覺覺他是同一東西，不是對立，是內外統一，真相是虛空一體，本身覺，也覺悟眾生，覺悟自己是自覺，覺悟他人即是覺他。只有自覺，但沒有解決眾生，是偏一邊，沒有統一，自覺是當下一個個體，覺他才會統一，才沒有內外（虛空一體），才能理事圓滿，內外一淨如如。明白自己，也明白他人，才能做到真心的利他，要覺他才能利他，覺即不是我，那是虛空一體，覺他不是度對方，而是明白覺悟三界，佛才能做到最真心的自利利他。自覺才能自利，對同事能善解，才能做到利他，修行的每一當下都在自利利他，因為都是眾緣和合的。故有關學界在「心淨則佛土淨」上所爭論的：「自心淨，則淨土自成」或「心淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨」，此兩者應是不可分的，「自心淨」↔「有情淨」（眾生淨）的關係，是一體無內外的，自覺覺他是一體不二，無人我對立的。

如果覺性深廣度夠，不是用肉眼人形經驗來看，能明白少了肉眼的盲者，一點都不會對其計較是很容易做到的，因為明白他的苦，活的那麼難堪，故能真心不計較。吾人多一個眼，即可不經大腦的去關心幫助他人，不會覺得自己偉大，同理可知，菩薩覺他利他也不會自認為其偉大，既然吾人可以對盲者生起慈悲，佛菩薩的「無緣大慈，同體大悲」更是如此。只要覺性起，智慧生，吾人也可以做的到，故

佛陀才會說「眾生皆有佛性」。爲何可以回到本來？真理是虛空是一體，真和假，對與錯都是幻，出生一定有死亡，回到原點，人的哭和笑都會回到平常，都是假的，若一體，應該笑都一直笑，哭就一直哭，真的即不會滅。一體是真理真相，人吃好或吃壞都會死，都會回到原點，回到一體本來。如上游之清水與下游之濁之水，皆同源頭，因離開源頭而受染，但其水性清淨不滅，經過淨化或蒸發仍可回到清淨。快樂、傷心，都會停，最後都會回到原點，回到本來。快樂、傷心、生、死如果是真，應該不會滅，濁水若是真，應該不會轉爲清。清淨和不滅是底，只要你不離開，就不會離開清淨，不會生滅，心一動，生起分別，即有雜染，就離開本來，成就一雜染共業體。因此，如果現在還有偏離正道，隨時要調整回來，即使現在做不到，最少知道方向，如做不到就一直懺悔，將他修正回來，善解開智慧，不斷訓練覺性，將自己不對偏離的地方拉回來，用盡智慧覺性想辦法將他拉回來。但不是用忍的，而是用善解、智慧、覺性將他拉回來，這樣才可能有一天會覺行圓滿。《壇經》云：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」¹²⁰佛說法都不離當下，真如清淨心，非心外求法，離開當下無一法可求，極樂不在西方，而在當下，在清淨心。「心淨則佛土淨」，西方清淨莊嚴，當下就要清淨莊嚴，當下的心不清淨，往生後無法到西方。應明白當下就是修行的道場，修行一定要先從周遭明白起，把握當下，心靜下來，精進修行，從覺性、理解力、涵蓋力、穿透力入手，貫穿深入。不屈服於慣性，駕馭人的慣性經驗，如實生活實踐，從當下每一天做起，提起正念，專注一致，每一個當下前後都以清淨來串連，就無分別、離業力、離生死海，自然不小心悟入不二，證入不可思議解脫，回到清淨本來，心淨則一切功德淨。

¹²⁰ 參見《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 351 下。

第七章 結論

本論文通過語言文獻與義理分析的研究進路，運用《維摩詰經》古今文獻、相關經論典籍，與學者研究成果等探討考察下，循序地對《維摩詰經》進行了文獻與義理上的審視，闡釋其核心思想，根據前述的考察與探討，可總結為如下幾點：

一、唯心淨土與西方淨土

解脫觀念為佛教與各大宗教思想的核心概念，自古印度時期開始，人們相信，藉由修習嚴厲的苦行，可以體會人生真理，獲得不死之解脫。原始佛教時期主要是以苦、集、滅、道四聖諦證得四向四果，即「生已盡，不受後有」之慧解脫、心解脫為標的；大乘佛教則是以修菩薩行，證入佛果為究竟之解脫。《維摩詰經》初品藉由寶積獻蓋，示現佛國淨土之意與菩薩淨土之行，菩薩「隨其心淨，則佛土淨」，即是闡明不可思議佛國因果。「心淨則佛土淨」為本經的總說，「心淨」是指佛的究竟清淨，「心淨」則「佛國土清淨」，即回到清淨本心，悟入佛知見道。「佛國淨土」是眾生本來具足，因為眾生離開「佛國淨土」太遠，所以佛陀說法時，先將「佛國淨土」的架構說出來，令眾生明白諸法實相，讓眾生知道目標，才能啟動心行。由此緣故，才有寶積及已發起「阿耨多羅三藐三菩提心」之五百長者子，願聞得佛國土清淨，祈請世尊說諸菩薩淨土之行的因緣。「菩薩淨土之行」是成熟佛果的過程，《維摩詰經》所說菩薩淨土，即「唯心淨土」。直心是菩薩淨土，菩薩成佛時不詔眾生來生其國；菩薩隨其直心，則能發行；隨其發行，則得深心；以至隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。什麼心即感應什麼法，什麼法即造成什麼樣的世界等你，此即「如是因感如是果」。佛以一音演說法，世尊說法是講同一緣起法界性，業力平衡是一音，眾生在同一業力下，各自背負不同因緣與不同因緣眾生交錯，心小國土就很小，一切都從心來，眾生循業隨類出生，各自展現眾生不同的因緣果報，眾生循業隨類而解，各述其狀，各現其形，每一眾生都在演唱同一法界性。

「菩薩若欲勤修嚴淨佛土，先應方便嚴淨自心。所以者何？隨諸菩薩自心嚴淨，即得如是嚴淨佛土。」《維摩詰經》所說淨土之行，為嚴淨佛國土，國土即是指心地，嚴淨國土，就是清淨自心，國土嚴淨才是淨土，心不清，起分別想，所見皆不淨不平，佛所見則清淨如如。十八淨土之行，皆是清淨自性國土所應具足之內涵，但都各有層次差別，眾生的直心還不是佛的直心清淨，有直心的領悟以後發行產生經驗，

在發行中再逐次體驗生起直心，相互輝映逐次增長，直心才能夠圓滿。菩薩淨土之行是「自心淨」↔「有情淨」→「佛土淨」的關係，淨土無內外，虛空是一體無內外的，自覺覺他是一體不二，無我則統一，內外嚴淨，無人我對立。故淨土不在他方，心外無一眾生可度，淨佛國土即在當下。佛所教是自淨其意，而不是淨他人，眾生都是指自性眾生，每一煩惱都是眾生，眾生（煩惱）度盡方證菩提，業盡情空。若是眾生是指一般眾生，那諸佛何以成佛？釋迦佛在印度教化弟子，只在印度的一小部份，證悟阿羅漢者也只是一部份，其成佛前未度任何一人，為何仍可成佛？佛是究竟圓滿體，無量光、無量壽，成佛不是成就外在的國土，也不是要度外在所有的眾生，而是成就自性的佛淨土，是圓滿究竟與真理法性契合，明白最究竟的真理，才當下叫做佛。佛本無名詞，因為吾人現在做不到，才會有個佛，因為現在不清淨，才會有一清淨的相，才有一清淨的法去遵循，問題是出在吾人本身，否則應該沒有這個東西。因為你不清淨，才會有一清淨的法給你，你有生死無明，才會有一個不生不死的涅槃城等你，為你而設，病都病在這個假我。佛是說自性佛，絕不是離開當下還有一個佛，是眾生自己雜染以後離開的，只要眾生不雜染，就不會出生另一世界出來。心、佛、眾生三無差別，若你是你，佛是佛，這樣就有人我，此世間很苦，西方為極樂，離此到彼，有此岸和彼岸，有此生必有彼滅，這樣又生滅不已。虛空一體，無內無外，為何又有個此彼與人我？佛法無邊，為何又分出一邊？你若覺得世間很苦，想要離開這裡去西方，有此有彼，有個我和佛，就有人我。故當下不是淨土（西方），不會多一個淨土出來，國土之淨穢，一切由心淨與否來決定，「淨穢在心，不在國土」，「是盲者過，非日月咎」。諸佛清淨遍虛空，如來所在之處，所見皆為淨土，「唯心淨土，周遍法界」，故遍虛空皆是佛國土，娑婆世界、極樂世界都是佛國土，差別在心。自性清淨即是常寂光、無量壽，當下是淨土則遍虛空的清淨讓你證得；自性不淨，生起雜染，即是生滅無常，所有的雜染生滅被你見到。

《維摩詰經》之唯心淨土思想，是融匯般若系統與淨土經典間之橋樑，唯心是講法性，佛陀所說法，都是講法性，佛國土是佛的法性土，徹底清淨如如，諸佛化現佛國土，菩薩嚴淨佛國土，都是為了眾生而建立。如來是因為一大事因緣來到世間，有人請法，有因緣才會說法，一切因緣生，一切因緣滅，佛陀講說眾經都要有特別的因緣，才能將法留下來。念佛法門是佛陀所開之大方便法門，《阿彌陀經》不是講法性，說西方極樂世界是為令人嚮往，故佛陀才不請自說此經。眾生因無明起惑，以為有個我，才會起現行，生起煩惱，念佛法門之妙用，是針對眾生之執著，

以其人之道還之其人，將眾生的分別、對立等煩惱，都以一句佛號取代。每一個當下前後都以清淨來串連，以此一法破萬法，將萬念串連成爲一念，直到一心不亂，離開分別對立顛倒，斷除造業之根源，離業力、離生死海，則會證得無我，契入法性。念佛到一心不亂還非究竟，仍只是修行之開始，因爲一心不亂，僅是將萬念亂心攝受爲一心，但仍未熟成，尙不穩定，否則佛陀不會開示念佛三昧，也不會有九品之階位。「淨佛國土」之行是菩薩自覺覺他、自利利他，成熟自心、成熟有情之工程，修行淨心無內外，是自他一體之功夫，才能理事圓滿，故修行是頓漸不二、頓漸兼具。《維摩詰經》雖然與中國禪宗都未具體談到菩薩果位之問題，但《維摩詰經》與禪宗所不同的，就是在淨土行上有明顯之次第開展，菩薩從初發心到成佛的過程，具有橫、豎兩義，頓漸不二之修行階次與心行。「頓」就是頓證果位，當下立刻推進另一個軌道，超越以前那個層次。禪宗所謂開悟，是從初果開始，頓入果位以後，即和以前凡夫位不同，但仍有很多果位要修，還要再漸次修習，再頓進上一個果位，如此不斷增上，離心意識所緣之分別二法，頓入無生法忍，再成熟至十地實證無生，理事合一，圓滿佛果，才算是道。成佛不在頓也不在漸（畢竟空），故《般若經》只立十地，十地圓滿即住於佛地，不用再頓。¹頓漸法門，是針對法性而說，「頓教、漸教」，主要是分判佛陀之施教方式，佛陀隨緣對機說法，循循善誘，而有實說、權說、方便說等不同教法。從心地入手，由慧入手，即是頓，從福德善根入手，即是漸。就聲聞法與世俗法而言，聲聞法是頓；就大乘法與聲聞法而言，大乘法是頓。大乘法直契究竟法性，聲聞法仍需迴小向大，故爲漸。唯心淨土與西方淨土法門，唯心淨土是頓，西方淨土是漸。

二、緣起性空與中道不二

佛陀開悟後初轉法輪就是說緣起法，無始劫一念初動造成緣起，一切因緣生滅，才有十二因緣法，此是說眾生一開始如何愛染。三界中吾人能感受到的，無論是有情、無情，全部都是心的荒唐以後交錯的，吾人和眾緣相應互動才會緣拉緣，一再的緣起，一再的因緣生因緣滅，靠緣產生動力，萬緣相錯。常寂光含藏動靜一如，一念初動，即有動靜（淨），有動靜就有落差，心不停就如水不停，其落差就產生水打水的波，水打水的波即是「緣起」。世間一切都是靠因緣和成的東西，根本沒有主

¹ 參見《摩訶般若波羅蜜經》（卷六）：「須菩提！菩薩摩訶薩住是十地中，以方便力故行六波羅蜜，行四念處乃至十八不共法，過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地，過是九地住於佛地，是爲菩薩十地。」《大正藏》第八冊，頁 259 下。

體、自性，本身都是和合相，看起來雖很真，但都是暫住的，所以是幻化的。眾生將動生起的波當真（指假為真），每次有個心去互動，延伸出來有為心、有為法、有為相。眾生心動攀緣，生起分別妄想顛倒執著，分別妄想就是分離，分別即離開真理，就會對立，所以才會起惑造業，此為眾生生死源頭。眾生造業以後所延伸出去的緣，叫做業緣，假我一直攀緣，整天被緣咬住，就是業緣，令人生死疲勞。心有一緣起，即因緣相扣，本來是如如的東西，生死、動靜一如，是吾人將他分別對立，產生交雜，產生眾生，就開始生滅不已。世間是業力平衡，有一凹就會有一凸去補平，世間之高低凹凸不平是眾生分別造業以後才造成的，分別以後造成凹凸，有凹凸一定要補，業力才會平衡，這是法性如此，不容許分別，業力平衡是如此延伸出來的。因為法性真理就是如如不滅，真理無量光、無量壽，無量壽的眾生不小心分別，但無量壽沒有離開我們，造業以後而有分段生死，故造成輪迴生死不滅。四大微塵也是如此造就，動會產生摩擦生熱，此處太熱，冷空氣就進來了，造成風，熱即是火，又生起水，又產生固態的東西，此是如如的。法性如如不滅，法界中只要講到「性」，就是指不滅，如心性不滅，四大之性不滅，四大五蘊都是一音演唱，可以起妙有，妙有由真空而來，妙有要回到真空才能證，不在真空的當下就不是妙有，回到真空當下的一切即是妙有，此即「空性」。

分別心即是生死心，有分別心就有分類，離分別對立，即離開生死海。虛空一體是真相，法界是大而無外，小而無內，出世間、入世間是同一個世間，此世間本無高低不平，沒有大小、順逆、輕重，也無內外對錯，是眾生將他分別出來的。五蘊假我是起分別想的因緣和合，無自性，眾生指假為真，有我確立後，才有過去、現在、未來三世，才有時間、空間，才有真假、有無，故有此彼，你我他之分別。若不要經過分別執著，就沒有雜染色，即無雜染和清淨之別，是吾人自己離開清淨，才變成二種形，去創造另外一個世界，生出一切有為法，產生各種偏執知見經驗。因眾生分類以後，才要吾人離開雜染，內外統一即如如，這個我拿掉，夢就不是假也不是真，現在也不是真不是假，夢和醒就合一了。萬緣相錯，只要不相應、不互動，他自然就停了，心不要無明相應每個點，我就滅了，我若滅，萬緣齊發就無人中計，就沒造業，沒造業就不受後有。諸法無我，本來是無，是從萬象中認識了以後，不小心成就的，以為有個實在的我，這即是妄想顛倒，將我當成真的去呵護，執著有個我存在，就是妄想顛倒執著。我是妄想執著產生的，而不是我有了以後，才去妄想執著。一切法空，本來是無，悟入無生，即回到本來，故若認為有一菩提

可得可證，有一眾生可度可滅，即是妄想。夢中未醒如何追求都是夢，離開夢中，就可知夢中所有一切皆虛幻不可得，故三世、眾生、菩提皆不可得。自性本來清淨，只因妄想執著而染塵，若能以智慧覺性證得一體，則虛空一體亮，就是常寂光，即沒有無明可破，也無菩提可得，不小心當下證得本來無一物，此即《心經》所說的「無智，亦無得」。眾生病非真非有，吾人之病是因為指假為真，執著有我後的經驗才感到有，這世間是眾生造業了以後的場地，法無分別，無相對待，由心決定一切，法只是場地，不是果報本身，故「但除其病，而不除法」，「淨穢在心，並不在法」。有為法只是一個場地，是造業實現以後的場地，生、老、病、死、憂、悲、惱、苦、餓、痛等，都是造業以後的一種果報，如響應聲，有感而應。若能參悟一切因緣生、因緣滅，離分別二法（心所生法，即是二法），一法不生，就可悟入不二，證得無生，「不二」即是「中道」。不二法門就是心地法門，法性就像一個不滅的輸送帶，眾生包裹眾多雜染有為心、生滅相，在這不滅的輸送帶中，生滅不已，將這些生滅不已的有為心解決掉後，輸送帶就是清淨而不滅的，即無量壽，這就是心最究竟的面目。《般若經》的「非心之心」即是中道如如之心，就是「心性本淨」的清淨心，也是《金剛經》所說的「無住之心」，也是《維摩詰經》「心淨則佛土淨」之清淨心。

佛法無邊，即不落兩邊的意思，眾生在分別後才開始區分，而有分別對立，因有對立偏一邊，在局中論真假，與人爭執對錯高低好壞，故才用法令有質礙之眾生回到清淨。「中道」思想即是針對眾生無明，為治療眾生因無明已偏離本來的疾病，以眾生之所執，破眾生之執著，破除眾生分別對立執著渴愛，以「中道」令眾生「轉煩惱為菩提」，回到本來清淨心。「中道」是因為眾生偏離本來而說，眾生一開始就分別，離開如來，是分別以後的雜染體。由於眾生已分別，佛用眾生習慣的分別攀緣，以其人之道還之其人，用凡夫熟悉的東西令其出離。有十惡就用一個十善，心很狹小，就用一個深廣，一定要用其熟悉的東西，如對盲者說色彩，他摸不到，一定要用他熟悉的東西勾勒出來。現在有一味，有一聲，用嗅、聽覺來指涉色彩，用吾人有的東西來體會未曾有的，眾生死慣了，就用一個不生不死的涅槃城。佛法是為眾生量身訂做，不是佛要穿的，是為人而設，人身體不好才要吃藥，是為眾生設的，自己不用這些法，佛說法四十九年，為何說未曾說一法，這是指這個，夢醒後，一切法不可取、不可得，故佛說未曾說一法。「中道」是橋樑，先用橋樑讓我們知道要去那裡，讓眾生知道目標，再用橋樑引導凡夫摒除二法，悟入不二，回到本來，中道實相成熟即是佛國（佛土淨）。

《維摩詰經》中道不二真理之呈現方式，是由三十一位菩薩以言說顯示不二，文殊菩薩破一切言說以顯不二，維摩詰以默然無言顯示不二，這是先用正面的方式，次用破的方式，最後再以默然之意境顯明真理，此與中觀學派直接全破以顯中道不二之方式不同。維摩詰以中道不二義，逐一展開破除凡夫、聲聞、菩薩之分別情執（我執至一切法空），也同樣具有漸進教化之特性，故本經所強調之不二法門，是需要透過不斷修行，從我執識心分別的源頭入手，由頓再漸，不斷增上，才能熟成。

三、不可思議解脫法門

對無量煩惱眾生而言，佛所說無量法門皆是未曾有難得之法，皆可稱為「不可思議法門」，若能以此法門而能夠體證不可思議之意境，悟入如來智海，即是「不可思議解脫法門」，也就是離分別二法的「入不二法門」。諸佛化導眾生所展現之身口意及自在無礙之「不可思議神力」，都是妙有。維摩詰由中道畢竟空的徹悟體證，化做居士身，助佛弘化，在角色與性格上，以不同於佛陀之教法，從不同之角度，依眾生不同因緣，以善巧方便教育凡夫、聲聞、菩薩弟子，破除眾人所執，趣入佛道。佛以維摩詰示疾因緣要弟子前往探病之用意，是爲了幫弟子另開一扇門，所有演唱其實都是一種示現，主要是將法留在世間。「師子座」是指「法座」，「方丈室」指吾人之心地、虛空、常寂光淨土，此室大如虛空，小如芥子，大小相融，無有質礙，爲常寂光淨，一體亮，無對照、無分別，心淨則國土嚴淨，十方諸佛淨土皆於中現。諸佛淨土凡聖同會，正表示此淨土爲吾人自性本有，當下一念即轉迷爲悟，同歸淨土。神力不是指一般世間的神通力，神力爲眾生隨業隨類所展現之身口意，是一種能力。最大的神通力就是心的加持力，佛菩薩觀機說法，依眾生之病，以法對法，應病與藥，令眾生心開意解，轉煩惱爲菩提，心清淨安住，此勝過一切世間的神通力。神力的根本就是心的妙用，虛空一體的妙用，心如工畫師可以無限揮灑，心念的速度，於當下即能夠將最遠和最近之處拉在一起，也可以於一彈指間到達十方諸佛世界，真理在當下即可發現，十方寶剎能於一毫端展現。真空才能生妙有，純淨無瑕的心可以任運自在地發揮妙用，展現不可思議神力，佛爲眾生所展現的一切身口意，都是妙有，佛是證得虛空一體後生起的妙有，眾生是分別雜染後而不妙。

老子《道德經》第四十一章云：「大音希聲，大象無形」。肉眼看得到的即很微小，人習慣分別，肉眼看得到的即經過分類，就不是最大的，萬有引力看不到摸不到，但力量最大，它可形成天體，沒有它地球上的一切皆無。實相爲何無相？萬有

引力無相，未分類，最大，有分別心就有分類，用分別心看就不是無量壽，即有生有死，我一進來就分類。若能證得無分別智，即無量壽，證得無生，即無相，超越有無，有生即有死，有分類，分別心就是墮入輪迴的關鍵。虛空一體無內外，無內外心即無因緣觸動，分別心有落差即會觸動，有分別才有相，無分別即無相，無相即一體，不造業，無相即是實相。為何要具一切智？此世間人是有人我，你用手去拿別人的東西，即要具智，否則造業，一體即左右手無分別，用左手或右手拿都不造業，有對立即有殺氣，殺業從對立來。證得實相無相，虛空一體，即是無分別智，具一切智才能隨方就圓。

西方心想事成無副作用，此世間也可以心想事成、產生愉悅心，但有副作用。心生種種法生，就是指心想事成，但要如法不分別，將我拿掉才可以成。找東西也是一樣，我很重，找不到，死心了，就出現了，我若滅，則之前的願力和所付出的就會啟動，我一起來，就無法心想事成。西方的內涵此世間也有，我們是多一個我阻隔，無法展現出來，否則心想事成不曾滅過，自性裡面就有，如吾人的夢也是心想事成，若咬著不放，就會生出一個法，用心以後生出一法，這些法又延伸出眾緣。如你出生一煩惱，又產生許多緣，不要編就沒有那些緣，世間緣無好緣，都攀緣而來，除了修行以外，其他的緣都會令你包袱愈來愈大，只要你敢想就可以和成。眾生心向三毒，一直在世間名利欲望中追逐，當一念心動無明妄想生起，沾上了三毒，不斷的吸納薰習，生起的氛圍即是業力，業力是造業後的氛圍，回過頭來控制你。捨妄乃真，一真一切真，心即無質礙，即可展現不可思議清淨無礙神力。

四、菩薩行的當代實踐

佛陀是為解決眾生生死的一大事因緣來到世間，其於世間教化的本懷，是為令聽聞法者修習佛乘，而悟入佛道，成就佛果。無論三乘、三心、三身、五眼，都指同一心，同一法性，一即一切，一切即一，法界為一大總體相，三界其實只是生死海的一界而已。肉眼再上去有四眼，那只是舉例，其實只有一眼，就是心眼，那是就眾生肉眼來看，眾生還缺很多要辦，才如此分出來，並不是虛空中真正還有那麼多眼。只是失去這麼多，佛陀才會區分這麼多眼，那些眼的種子都不同，裡面有很多成份來決定其因緣業力，才會分類出來，但其實裡面是混然一體的。因為肉眼模糊，有盲點，解讀植物和動物不同，但其實是一體的，彼此環環相扣，沒有斷過。將所明白的真理，化成眼，來看世間，產生的深邃度、深廣度，去接觸真相，就是

看你的眼有沒有開。人是因緣和合善惡交雜的無常共業體，凡夫的證量不對，沒有開悟，所做的事情即使都對，也都不對，因為沒有握有真相，在表相上，凡夫即使和佛一樣隨緣放下，佛對，但我們凡夫不對，其差別在我們的基本盤質地不對。佛陀握有真相，其虛空一體、本來無一物與隨緣放下是對的，凡夫是從一出世就用這裡的妄想分別執著的經驗，去體會虛空一體、本來無一物與隨緣、放下，則是不對的。佛陀的虛空一體是從一開始就混然一體，無內外、無雜染的，而凡夫是從妄想執著分別以後所領受的，凡夫是偏離真理，有內外分別雜染以後的虛空一體，是不純淨的，只是有些言語和佛重疊而已，其一開始就誤判，立地已假，所言非真。佛陀的放下是一開始就不提，也就不需要放下，沒有東西可放，而眾生是提了以後再放下，這裡面就是天地之差。眾生有東西要放下，佛則沒有東西要放下，佛的能力是沒有放下的感覺，眾生的能力是有放下的感覺。佛的清淨是從本來面貌，超越對待，人的清淨是從不清淨來的，有相對的知見，有人我對待，是分別出來的，仍在壅中，不是本來面貌。凡聖無法從表相上區分，要從其內涵上來看，虛空中不看色身（相），是看內涵，眾生與佛菩薩都能做到一體，差別在能力不同，諸佛如來與維摩詰，能行於非道，教化自在，在於內涵及能力與凡夫不同。修行也是要從內涵上改變，要真心啟動，從道理明白到無漏，並實踐完成真理。

無緣大慈、同體大悲 = 悲智雙運 = 無住生心 = 阿耨多羅三藐三菩提心 = 如來 = 佛性，這是諸佛所共證，諸菩薩大人所應學所應證。自覺覺他、自利利他，福慧雙修、悲智雙運是一體不二的，諸佛所具之「無緣大慈，同體大悲」，為體證虛空一體之真慈悲。佛陀具足福德、智慧，覺行圓滿，以悲智雙運，導正眾生之無明，菩薩發菩提心，嚴淨佛國土，內外統一，即為自覺覺他、自利利他，福慧雙修、悲智雙運之菩薩行。諸佛如來心不染於一處，安住於清淨平等，其佛性、慈悲心是不壞滅的，而凡夫因分別雜染才有生滅，佛性也忽隱勿現。當大徹大悟以後，證得無上正等正覺時，就是證得圓滿佛性，自然可以「悲智雙運」，體現「無緣大慈，同體大悲」，「不盡有為，不住無為」，生起妙有。佛陀證得法性，法性即如如，不容許分別，自然會生起妙有，化導眾生，回到本來，故「眾生之類是菩薩佛土」。諸佛如來悟入不二，證入無生，畢竟空寂，寂而照，照而寂，靜觀三界無有疑惑，看人來人往，不著一塵，萬緣交錯，不染一法，不動如山（寂）；可以照見世間任何一個角落，照見每一眾生，無私、無分別、無妄想（照）。從微塵組成的太陽光，就可以明白虛空中也有一相同內涵的東西，即是佛光。佛光是無私、無分別、無妄想，常普照三千大

千世界，而眾生是有為法成就的有為相，是由微塵子組成的堅固地，你背對著就一定會有陰暗，這是自己造成的，佛說無緣難度，即是指此。

修菩薩行，要以法對法，這個假我識心的情緒、好惡、價值觀、經驗都不要進來，我一進來真理就咫尺天涯了，我出來造次則要大徹大悟的機率就是零。修行直接從法性裡面去理解，產生明白，從明白中體驗更多，產生自信，自信會產生更深的作為，真心就出來。當明白世間真相，明白虛空一體，就產生真明白，真明白後產生自信，裡面就會有很多能力出來，不但不會造業，一點指假為真的妄想都沒有。佛和眾生無高下，人人皆堪成佛，差別在能力，人造業後心量能力變狹小，自己將他變小了，本無高下，醒後能力相同，不相應世間（夢中）任何一法，不小心證得本來無一物。地藏菩薩「地獄不空，誓不成佛」，是因為其覺性已經涵蓋虛空一體了，可以很自然的做到，而凡夫的覺性只有呵護這個我，可以和這個假我結為一體，此一體的內涵剛好和地藏菩薩一樣，差別在覺性。地藏菩薩的覺性已涵蓋虛空，因此能夠「眾生度盡，方證菩提」，就差別在這裡，否則凡夫與地藏菩薩是無別的。覺性就是觀照世間的深廣度，覺性不夠，很多真相、訊息在我們面前，就看不懂，若覺性是熟悉的，覺性圓滿多少，覺性就涵蓋多廣，覺性要利才能超越自己的侷限。善道與惡道、眾生與佛、迷與悟、煩惱與菩提的差別即是在覺性，若覺性已經涵蓋整個虛空，就是超凡入聖，無論在佛法或世間法都可鉅細靡遺，可以讓你做到別人所做不到的。三藏十二部經就是佛陀覺行圓滿的覺性之展現，才可能講的出來，人沒有此能力，所以講不出來。若覺性不突破，則因緣突破不了，無法離開軌道，故修行唯一的途徑就是要覺性，覺性可將我們生死念流斬斷，用覺性來照見生死輪迴的假我，生死輪迴的相，用覺性貫穿周遭，才不會迷失。

覺性即是理解力、涵蓋力、穿透力，覺性就是用不到心離一心，以覺性觀照法界，是一體性、全面性的觀照，不落任何一邊，這就是般若中道不二法門。「自覺覺他」不是對立，而是一體，內外統一的，自身覺，也覺他，明白自己，也明白他人，才能做到真心的利他，只有自覺，但沒有明白眾生，是偏一邊，沒有統一，自覺覺他才會統一，方能理事圓滿，內外一淨如如。佛典所說的都是佛的心、佛的知見、佛的世界，吾人應要以佛的內涵、知見、角度取代人的經驗知見，用以看待萬法，面對世間生活週遭的一切人事物，則不會有分別、對立、生氣、計較、怨恨、貪愛、罣礙等無明煩惱法。人要能轉境，不要被境所轉，就要以佛的心、佛的知見來觀照

世間萬事萬物及一切眾生，不思善、不思惡。在還沒有改變他人之前，先改變自己，改變面對修行、聽法的態度，將以前面對世間的態度丟掉，人形丟掉。心一變，身口意自然變，由內涵決定，不是相上的造作，你的心寬，內涵即寬，因為此心寬廣深邃不滅，捨與不捨，戒與不戒，忍與不忍都超越。

從以上《維摩詰經》思想之研究中，可以瞭解，本經全文都是在闡述「唯心淨土」、「不二法門」、「不可思議解脫」，都在強調中道實相與菩薩行，也都是在講說法性，菩薩若能離二法，悟入不二，即是中道，就是不可思議清淨解脫，即是佛土淨。世間與出世間不二；世俗諦與第一義諦不二；煩惱與菩提不二；覺與不覺不二；空有不二；真妄不二；迷悟不二；頓漸不二，本無名詞，為一體兩面，轉過去就是。不二＝中道＝實相＝無生＝無相＝真空＝妙有＝不可思議解脫＝真如法性＝佛性＝如來＝心淨＝佛土淨。佛陀的每一句話都要推敲，都在講法性，無論《華嚴經》、《阿含經》、《楞嚴經》、《般若經》、《法華經》、《涅槃經》等，都在講法性，說這些經都要有特別的因緣，才能啟動。釋迦佛是來此示現成佛，是帶整盤的大因緣來的，維摩詰示疾說法，眾弟子向佛請法，也是一種示現，主要是將法留在世間。許多大聖者在世間都很慘烈，在這非常凶險的世間一定要萬緣具備，共同演唱同一音，這裡是非常時局，沒人犯錯就不用說，有人犯錯就說，佛明白此脈絡，就要用這個方法，有人請法之因緣才會說法。法性是如如，是如來藏，空、不空都是法性，萬法不一不異，法性不二，可以延伸出許多細節，都不一不異，三藏十二部經都是說同一東西，那東西一到位，真理一明白，「心淨則佛土淨」，則以前所說都是多的，但對不淨之眾生來說每一句都要推敲。從法相中可以觀照法性，法性熟才能產生自信，才能產生力量，從小開悟累積大開悟，單純的修行，不要追求什麼，否則就中計，因為當下就具足一切了。本來的東西，是用悟的，不是用追的，單純的回到修行，如法蘊釀，若用我執識心分別的感覺去修，則出招變錯，只要直心契入即是，從法性上直接去體會真理，活在真相，行住坐臥都一淨如如，活在當下，即可活出自信。

參考文獻

一、經疏原典（按《大正藏》經碼順序）

- 《長阿含經》，後秦佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正藏》第一冊。
- 《中阿含經》，東晉瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第一冊。
- 《雜阿含經》，劉宋求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。
- 《佛說八正道經》，後漢安世高譯，《大正藏》第二冊。
- 《增壹阿含經》，東晉瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第二冊。
- 《佛本行集經》，隋闍那崛多譯，《大正藏》第三冊。
- 《大般若波羅蜜多經》，唐玄奘譯，《大正藏》第五冊。
- 《放光般若經》，西晉無羅叉譯，《大正藏》第八冊。
- 《摩訶般若波羅蜜經》，後秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊。
- 《小品般若波羅蜜經》，後秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊。
- 《金剛般若波羅蜜經》，後秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊。
- 《佛說仁王般若波羅蜜經》，後秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊。
- 《般若波羅蜜多心經》，唐玄奘譯，《大正藏》第八冊。
- 《妙法蓮華經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第九冊。
- 《大方廣佛華嚴經》，東晉佛陀跋陀羅譯，《大正藏》第九冊。
- 《大方廣佛華嚴經》，唐實叉難陀制譯，《大正藏》第十冊。
- 《大寶積經》，唐菩提流志譯，《大正藏》第十一冊。
- 《阿閼佛國經》，後漢支婁迦讖譯，《大正藏》第十一冊。
- 《彌勒菩薩所問本願經》，西晉竺法護譯，《大正藏》第十二冊。
- 《佛說無量壽經》，曹魏康僧鎧譯，《大正藏》第十二冊。
- 《佛說無量清淨平等覺經》，後漢支婁迦讖譯，《大正藏》第十二冊。
- 《佛說大乘無量壽莊嚴經》，宋法賢譯，《大正藏》第十二冊。
- 《佛說觀無量壽佛經》，劉宋彊良耶舍譯，《大正藏》第十二冊。
- 《佛說阿彌陀經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十二冊。
- 《大般涅槃經》，北涼曇無讖譯，《大正藏》第十二冊。
- 《集一切福德三昧經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十二冊。
- 《般舟三昧經》，後漢支婁迦讖譯，《大正藏》第十三冊。

- 《佛說彌勒下生經》，西晉竺法護譯，《大正藏》第十四冊。
- 《佛說彌勒大成佛經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十四冊。
- 《佛說維摩詰經》，吳支謙譯，《大正藏》第十四冊。
- 《維摩詰所說經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十四冊。
- 《說無垢稱經》，唐玄奘譯，《大正藏》第十四冊。
- 《思益梵天所問經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第十五冊。
- 《楞伽阿跋多羅寶經》，劉宋求那跋陀羅譯，《大正藏》第十六冊。
- 《入楞伽經》，元魏菩提流支譯，《大正藏》第十六冊。
- 《解深密經》，唐玄奘譯，《大正藏》第十六冊。
- 《佛說出家功德經》，失譯，《大正藏》第十六冊。
- 《佛說八大人覺經》，後漢安世高譯，《大正藏》第十七冊。
- 《四十二章經》，後漢迦葉摩騰共法蘭譯，《大正藏》第十七冊。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經》，唐佛陀多羅譯，《大正藏》第十七冊。
- 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，唐般刺蜜帝譯，《大正藏》第十九冊。
- 《佛說淨業障經》，失譯，《大正藏》第二十四冊。
- 《大智度論》，龍樹菩薩造，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第二十五冊。
- 《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》，無著菩薩造頌，世親菩薩釋，唐義淨譯，《大正藏》第二十五冊。
- 《佛地經論》，親光菩薩等造，唐玄奘譯，《大正藏》第二十六冊。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》，五百大阿羅漢等造，唐玄奘譯，《大正藏》第二十七冊。
- 《阿毘達磨俱舍論》，尊者世親造，唐玄奘譯，《大正藏》第二十九冊。
- 《中論》，龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第三十冊。
- 《瑜伽師地論》，彌勒菩薩說，唐玄奘譯，《大正藏》第三十冊。
- 《成唯識論》，護法等菩薩造，唐玄奘譯，《大正藏》第三十一冊。
- 《攝大乘論》，阿僧伽作，後魏佛陀扇多譯，《大正藏》第三十一冊。
- 《攝大乘論》，無著菩薩造，陳真諦譯，《大正藏》第三十一冊。
- 《攝大乘論本》，無著菩薩造，唐玄奘譯，《大正藏》第三十一冊。
- 《顯揚聖教論》，無著菩薩造，唐玄奘譯，《大正藏》第三十一冊。
- 《佛性論》，天親菩薩造，陳真諦譯，《大正藏》第三十一冊。
- 《大乘起信論》，梁真諦譯，《大正藏》第三十二冊。

- 《仁王般若經疏》，隋吉藏撰，《大正藏》第三十三冊。
- 《妙法蓮華經玄義》，隋智顛說，《大正藏》第三十三冊。
- 《法華義疏》，隋吉藏撰，《大正藏》第三十四冊。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，唐澄觀述，《大正藏》第三十六冊。
- 《觀無量壽佛經疏》，隋智顛說，《大正藏》第三十七冊。
- 《注維摩詰經》，後秦釋僧肇撰，《大正藏》第三十八冊。
- 《維摩義記》，隋慧遠撰，《大正藏》第三十八冊。
- 《維摩經玄疏》，隋智顛撰，《大正藏》第三十八冊。
- 《維摩經略疏》，唐智顛說，湛然略，《大正藏》第三十八冊。
- 《維摩經略疏垂裕記》，宋智圓述，《大正藏》第三十八冊。
- 《淨名玄論》，隋吉藏造，《大正藏》第三十八冊。
- 《維摩經義疏》，隋吉藏撰，《大正藏》第三十八冊。
- 《說無垢稱經疏》，唐窺基撰，《大正藏》第三十八冊。
- 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，北魏曇鸞註解，《大正藏》第四十冊。
- 《成唯識論述記》，唐窺基撰，《大正藏》第四十三冊。
- 《大乘義章》，隋慧遠撰，《大正藏》第四十四冊。
- 《三論玄義》，隋吉藏撰，《大正藏》第四十五冊。
- 《大乘玄論》，隋吉藏撰，《大正藏》第四十五冊。
- 《肇論》，後秦僧肇作，《大正藏》第四十五冊。
- 《肇論疏》，唐元康撰，《大正藏》第四十五冊。
- 《大乘法苑義林章》，唐窺基撰，《大正藏》第四十五冊。
- 《華嚴一乘教義分齊章》，唐法藏述，《大正藏》第四十五冊。
- 《四教義》，隋智顛撰，《大正藏》第四十六冊。
- 《安樂集》，唐道綽撰，《大正藏》第四十七冊。
- 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，唐法海集，《大正藏》第四十八冊。
- 《六祖大師法寶壇經》，元宗寶編，《大正藏》第四十八冊。
- 《萬善同歸集》，宋延壽述，《大正藏》第四十八冊。
- 《永明智覺禪師唯心訣》，宋延壽撰，《大正藏》第四十八冊。
- 《歷代三寶記》，隋費長房撰，《大正藏》第四十九冊。

《高僧傳》，梁慧皎撰，《大正藏》第五十冊。
《續高僧傳》，唐道宣撰，《大正藏》第五十冊。
《景德傳燈錄》，宋道原纂，《大正藏》第五十一冊。
《釋迦方志》，唐道宣撰，《大正藏》第五十一冊。
《高僧法顯傳》，東晉法顯記，《大正藏》第五十一冊。
《法苑珠林》，唐道世撰，《大正藏》第五十三冊。
《出三藏記集》，梁僧祐撰，《大正藏》第五十五冊。
《眾經目錄(1)》，隋法經等撰，《大正藏》第五十五冊。
《眾經目錄(2)》，隋彥琮撰，《大正藏》第五十五冊。
《眾經目錄(3)》，唐靜泰撰，《大正藏》第五十五冊。
《大唐內典錄》，唐道宣撰，《大正藏》第五十五冊。
《古今譯經圖記》，唐靖邁撰，《大正藏》第五十五冊。
《大周刊定眾經目錄》，唐明佺等撰，《大正藏》第五十五冊。
《開元釋教錄》，唐智昇撰，《大正藏》第五十五冊。
《貞元新定釋教目錄》，唐圓照撰，《大正藏》第五十五冊。
《東域傳燈目錄》，日本永超集，《大正藏》第五十五冊。
《新編諸宗教藏總錄》，高麗義天錄，《大正藏》第五十五冊。
《僧肇序》，唐體請記，《大正藏》第八十五冊。
《楞伽師資記》，唐淨覺集，《大正藏》第八十五冊。
《維摩經文疏》，隋智顓撰，《卍續藏》第十八冊。
《維摩經略疏》，胡吉藏撰，《卍續藏》第十九冊。
《十地經論義記》，隋慧遠撰，《卍續藏》第四十五冊。

二、當代中文著述（依作者姓名筆劃之順序排列）

(一)華人著述

太虛著，《太虛大師全書》，台北：太虛大師全書編纂委員會輯，1970。
太虛著，《維摩詰經釋會紀聞》，台北：文殊出版社，1987。
方立天著，《隋唐佛教》，北京：中國人民大學出版社，2006。
方立天著，《魏晉南北朝佛教》，北京：中國人民大學出版社，2006。
王欣夫著，《文獻學講義》，台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986。

- 王鳳珠著，《永明禪師禪淨融合思想研究》，台北：台灣學生書局有限公司，2007。
- 印光大師撰，《印光大師文鈔菁華錄》，南投縣：臺灣靈巖山寺，1992。
- 如實佛學研究室編譯，《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》全五冊，台北：如實出版社，1995。
- 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局有限公司，1983。
- 呂澂撰，〈佛教研究法〉，張曼濤主編，《佛學研究方法》，現代佛教學術叢刊第四十一冊，台北：大乘文化出版社，1978。
- 宏如撰，〈佛教各宗對淨土分類的看法〉，張曼濤主編，《佛教各宗比較研究》，現代佛教學術叢刊第七十冊，台北：大乘文化出版社，1979。
- 李翊灼校輯，《維摩詰經集註》，台北：老古出版社，1995。
- 杜澤遜著，《文獻學概要》，北京：中華書局，1983。
- 屈大成著，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，台北：文津出版社有限公司，2000。
- 林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，台北：三民書局，2000。
- 孫昌武著，《中國文學中的維摩與觀音》，北京：高等教育出版社，1996。
- 涂豔秋著，《鳩摩羅什般若思想在中國》，台北：里仁書局，2006。
- 張曼濤主編，《佛典翻譯史論》，現代佛教學術叢刊第三十八冊，台北：大乘文化出版社，1978。
- 許洋主譯，《梵語佛典導論》，台北：華宇出版社，1985。
- 郭忠生譯，Richard H. Robinson 著，《印度與中國的早期中觀學派》，南投：正觀出版社，1996。
- 郭朝順著，《天台智顛的詮釋理論》，台北：里仁書局，2004。
- 陳引馳、林曉光注譯，《新譯維摩詰經》，台北：三民書局，2005。
- 湯用彤著，湯一介主編：《漢魏兩晉南北朝佛教史(上)(下)》，台北縣：佛光文化事業有限公司，2001。
- 楊曾文、鎌田茂雄編，《中日佛教學術會議論文集》，北京：中國社會佛學出版社，1997。
- 萬金川著，《中觀思想講錄》，嘉義：財團法人安慧學苑文教基金會附香光書鄉出版社，1998。
- 萬金川著，《詞義之爭與義理之辯——佛教思想研究論文集》，南投：正觀出版社，1998。
- 廖明活著，《淨影慧遠思想述要》，台北：台灣學生書局有限公司，1999。
- 劉貴傑著，《天台學概論》，台北：文津出版社有限公司，2005。
- 蔡耀明著，《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2006。

- 賴永海釋譯，《維摩詰經》，台北縣：佛光文化事業有限公司，1997。
- 釋印順著，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1989。
- 釋印順著，《初期大乘佛教的起源與開展》，台北：正聞出版社，1988。
- 釋印順著，《空之探究》，台北：正聞出版社，2000。
- 釋印順著，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992。
- 釋妙華著，《智慧與解脫：《維摩詰經》釋論》，北京：宗教文化出版社，2001。
- 釋果樸著，《敦煌寫卷 p3006「支謙」本維摩詰經注解考》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998。
- 釋竺摩著，《維摩經講話》，高雄縣：佛光文化事業有限公司，1979。
- 釋聖嚴著，《修行在紅塵——維摩經六講》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1997。

(二)外文中譯

- 小野玄妙著，楊白衣譯，《佛教經典總論》，台北：新文豐出版公司，1983。
- 木村泰賢著，演培法師譯，《大乘佛教思想論》，台北：天華出版事業股份有限公司，1989。
- 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集·二》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2000。
- 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的精髓》，嘉義：財團法人安慧學苑文教基金會附香光書鄉出版社，2002。
- 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002。
- 平川彰等著，許明銀譯，《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990。
- 玉城康四郎著，李世傑譯，《佛教思想(一)在印度的開展》，台北：幼獅文化事業公司，1985。
- 宇井伯壽著，釋印海譯，《印度佛教思想史》，新竹：無量壽出版社，1987。
- 拉蒙特(Etienne Lamotte)著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社，1990。
- 望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991。
- 望月信亨著，釋印海譯，《淨土教概論》，台北：華宇出版社，1987。
- 管野博史著，孝順師譯，《永遠的菩薩道》，台北：靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，台北：新文豐出版公司，1987。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯，《心靈的蓮花——維摩經講話》，台南：佛教維鬘傳道協會，1995。

三、當代外文著述（依作者姓名筆劃之順序排列）

(一)西方語文

Bhikṣu Prasadika & Lal Mani Joshi (eds), *Vimalakīrtinirdewasūtra*, Sarnatha, 1981。

Burton Watson translated by. *The Vimalakīrti sūtra : from the Chinese version by Kumār-ajīva*. 1st Indian ed. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1999。

E.Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Université de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain, 1962。

《Le sutra de Vimalakīrti en mongol : texte de Ergllu-A Rincin, : ms. de Leningrad. [monograph]》. Budapest : Akademiai Kiado, 1982。

Nach einem nipponischen Manuskript von Kawase Kozyun übersetzt von Jakob Fischer und Yokota Takezo. 《Das Sutra Vimalakīrti (das Sutra über Erlosung)》. Toyko : Hokusaido Druckerei, 1944。

Robert A. F. Thurman. *The Holy Teaching of Vimalakīrti*. U.S.A. : The Pennsylvania State University, 1976。

Sara Boin. *The Teaching of Vimalakīrti*. London : The Pali Text Society, 1976。

(二)日文

三枝充憲著，《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社，1985。

大正大學綜合佛教研究所「注維摩詰經研究會」編著，《對譯注維摩詰經》，日本東京：山喜房佛書林，2000。

大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」編著，《梵藏漢對照維摩經》，日本東京：大正大學綜合佛教研究所，2004。

大鹿實秋著，《維摩經の研究》，日本京都：平樂寺書店，1987。

大森曹玄著（おおもり・そらげん），《維摩詰經入門》，日本東京，大藏出版株式會社，1977。

中村元著，《インド思想史》，日本東京：岩波書店，2003。

中村元編，《自我と無我——インド思想と仏教の根本問題——(上)(下)》，日本京都：平樂寺書店，1963。

加藤咄堂著，《維摩經講話》，日本東京：大東出版社，1940。

河口慧海著，《漢藏對照國譯維摩經》，日本東京：世界文庫刊行會，1928。

武者小路實篤著，《維摩經》，日本東京：角川書店，1969。

紀野一義著（きのかずよし），《維摩經》，東京，大藏出版株式會社，1971。

荻原雲來、土田勝彌編，《改訂梵文法華經》，東京：山喜房佛書林，1935。

橋本芳契著，《維摩經の思想的研究》，日本京都：法藏館，1966。

藤田弘達著，《原始淨土思想の研究》，日本東京：岩波書店，1970。

四、期刊論文（依作者姓名筆劃之順序排列）

(一)中文

太虛大師著，〈維摩詰居士研究系列——維摩詰經別記〉，《金色蓮花佛學月刊》第五十四期～五十六期，台北：金色蓮花雜誌社，1997。

尤惠貞著，〈佛教與現代社會的互動關係——從《維摩詰經》之「但除其病而不除法」談起〉，《1995年佛學研究論文集：佛教現代化》，台北：佛光出版社，1996。

方立天著，〈人生理想境界的追求——中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998。

王志楣著，〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉，《中華佛學學報》第五期，台北：中華佛學研究所，1992。

王開府著，〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉，《佛學研究中心學報》第一期，台北：台灣大學佛學研究中心，1996。

平關著，〈《維摩經》的教理體系〉，《新覺生》第十八卷十二期，台中：新覺生月刊社，1980。

伍先林著，〈《維摩詰所說經》思想試探〉，《宗教學研究》第三十期，北京：中國社會科學院宗教學研究雜誌社，1996。

何曼盈著，〈《維摩經》之「心淨則佛土淨」研究〉，《能仁學報》第十期，香港：香港能仁書院，2004。

何曼盈著，〈《維摩詰經》之般若智慧〉，《鵝湖》第二十卷九期（總號二三七期），台北縣：鵝湖月刊社，1995。

何劍平著，〈從大曆、貞元年間的文化背景看梁肅的維摩詰信仰〉，《佛學研究中心學報》第十一期，台北：台灣大學佛學研究中心，2006。

余崇生著，〈略論吉藏與《維摩詰經》〉，《普門》二〇七期，台北：普門雜誌社，1996。

吳忠華著，〈《維摩詰經》之「佛國」與「如來種」〉，《慧炬》第二六五期，台北：慧炬雜誌社，1986。

汪娟著，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，《中華佛學學報》第五期，台北：中華佛學研究所，1992。

周雅清著，〈《維摩詰經》的圓斷思想〉，《鵝湖》第二十七卷八期（總號第三二〇），台北縣：鵝湖月刊社，2002。

宗玉微著，〈不可思議之不二、解脫、方便：一個維摩詰經異名之探討〉，《諦觀》第七十六期，台北：諦觀雜誌社，1994。

林文彬著，〈《維摩詰經》不二法門義理初探〉，《興大中文學報》第十期，台中：中興大學中國文學系、中國文學研究所，1997。

林昭益著，〈舍利弗在《維摩經》中的性格與角色〉，《法光佛教文化研究所中華佛學研究》第一期，台北：中華佛學研究所，1997。

保羅·戴密微著，劉楚華譯，〈維摩詰在中國〉，《內明》第一四三期，香港：內明雜誌社，1984。

施穗鈺著，〈般若學與玄學的交匯及選擇——以《維摩詰經》為核心〉，《成大宗教與文化學報》第二期，台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2002。

韋漢傑著，〈《維摩經》中的華嚴思想〉，《鵝湖》第三十卷十一期（總號第三五九），台北縣：鵝湖月刊社，2005。

孫勁松著，〈破解偶像——從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的詮釋方法〉，《成大宗教與文化學報》第二期，台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2002。

徐恩廣著，〈略論「無法之法」的概念——從《維摩詰經》談起〉，《藝術論衡》第七期，台南：成功大學藝術研究所，2001。

真田康道著，心端譯，〈佛教無我思想的論理（上）〉，《普門學報》第三十七期，高雄縣：佛光山文教基金會，2007。

涂豔秋著，〈鳩摩羅什譯經方法的探討——以《注維摩詰經》為例〉，《玄奘人文學報》第四期，新竹：玄奘人文社會學院，2006。

黃國清著，〈《法華經·方便品》的當代詮釋——兼論佛教內部對話的課題〉，《2008年人間佛教學術研討會論文——佛教與當代人文關懷》，高雄縣：佛光山文教基金會，2008。

許宗興著，〈《維摩詰經·入不二法門品》「三階論」詮釋架構的商榷〉，《華梵人文學報》第一期，台北縣：華梵大學文學院，2003。

許宗興著，〈《維摩詰經·入不二法門品》論析——以水平詮釋架構為論述依據〉，《第二屆生命實踐學術研討會論文集》，台北縣：華梵大學文學院，2003。

許宗興著，〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉，《成大宗教與文化學報》第十期，台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2008。

郭朝順著，〈天台智顛詮釋理論的架構〉，《第五屆比較哲學學術研討會論文》，嘉義縣：南華大學，2004。

郭朝順著，〈天台智顛的《維摩詰經》解讀對居士佛教的意義——以《維摩經玄疏》為核心〉，《第二屆世界居士佛教論壇》，台北縣：華梵大學，2006。

陳元音著，〈《維摩詰經》——在家居士之一種闡釋〉，《華梵第九屆國際會議論文》，台北縣：華梵大學，1989。

陳沛然著，〈《維摩詰經》之入不二法門〉，《新亞學報》第十八期，香港：新亞研究所，1997。

陳劍鎧著，〈曇鸞的空觀思想—以「十念相續」與「生而無生」為核心之探討〉，《世界宗教學刊》第八期，嘉義縣：南華大學宗教學研究所，2006。

陸揚著，〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會的關係〉，《第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，台北：中華佛學研究所，1998。

橋本芳契著，西苑譯，〈現代在家佛教與《維摩經》-續完-〉，《新覺生》第十二卷三期，台中：新覺生月刊社，1974。

彭震球著，〈《維摩詰經》的群性教育〉，《海潮音》第六十九卷五期，台北：海潮音雜誌社，1988。

程恭讓著，〈《入不二法門品》梵本新譯及其相關問題的研究〉，《當代中國宗教研究精選叢書·佛教卷》，北京：民族出版社，2008。

程恭讓著，〈《維摩詰經·佛道品》梵本新譯〉，《天問》，江蘇：江蘇人民出版社，2006。

楊小霖著，〈略述《維摩詰經》要義〉，《中國佛教》第二十九卷十期，台北：中國佛教月刊社，1985。

楊白衣著，〈淨土的淵源及其演變〉，《華崗佛學學報》第八期，台北：中華學術院佛學研究所，1985。

楊曾文著，〈人間淨土的思想與不二法門〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998。

楊富學著，〈回鶻彌勒信仰考〉，《中華佛學學報》第十三期，台北：中華佛學研究所，2000。

萬金川著，〈《維摩詰經》的主要論題研究——由大乘思想的精神取向談起〉，《慧炬》第一九七期，台北：慧炬雜誌社，1980。

萬金川著，〈《維摩詰經》梵漢文本對勘與多元化的佛教學研究〉，《第二屆印度學學術研討會論文集》，嘉義縣：南華大學宗教學研究所，2005。

廖明活著，〈西藏的淨土思想〉，《中國文哲研究集刊》第十一期，台北：中央研究院中國文哲研究所，1997。

廖明活著，〈淨影寺慧遠的判教學說〉，《中華佛學學報》第六期，台北：中華佛學研究所，1993。

廖明活著，〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》第三期，台北：國立台灣大學佛學研究中心，1998。

劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，《內明》第二〇八期，香港：內明雜誌社，1989。

劉楚華著，〈《維摩經》與東晉士人的生死觀〉，《鵝湖》第二十卷七期（總號二三五期），台北縣：鵝湖月刊社，1995。

蔣武雄著，〈略論《維摩經》漢譯與收錄〉，《法光學壇》第四期，台北：法光佛教文化研究所，2000。

蔡耀明著，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第七期，台北：國立台灣大學佛學研究中心，2002。

簡秀娥著，〈從文化史觀論《維摩詰經》之價值意義〉，《嶺東學報》第十七期，台中：嶺東技術學院，2005。

簡秀娥著，〈從佛教禪史論《維摩詰經》之禪觀思想〉，《嶺東學報》第十五期，台中：嶺東技術學院，2004。

釋果樸著，〈羅什前《維摩詰經》之流行與文獻再探〉，《正觀》第一期，南投：正觀雜誌社，1997。

釋惠敏著，〈心淨則佛土淨之考察〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998。

釋聖嚴著，〈戒律與人間淨土的建立〉，《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998。

釋道昱著，〈唐末之後西方彌陀法門的轉變〉，《成大宗教與文化學報》第九期，台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2007。

釋道海著，〈《維摩詰經》譯本及其論疏概況〉，《閩南佛學院學報》1995 第一期，廈門：閩南佛學院，1995。

(二)外文

大鹿實秋，〈チベット文維摩經テキスト〉，《インド古典研究 (Acta Indologica)》第一號，日本千葉縣：成田山新勝寺，1970。

大鹿實秋著，〈チベット文維摩經テキスト索引〉，《インド古典研究 (Acta Indologica)》第三號，日本千葉縣：成田山新勝寺，1975。

大鹿實秋著，〈維摩經における玄奘譯の特質〉，《佛教思想論叢：佐藤博士古稀記念》，佐藤博士古稀記念論文集刊行會編，日本東京：山喜房佛書林，1972。

大鹿實秋著，〈《維摩詰所說經》に見る羅什訳の特質〉，《東洋學研究》第十一號，日本：東洋大學東洋學研究所，1977。

大鹿實秋著，〈維摩經の副題「不可思議解脫批判」〉，《東洋學研究》第十二號，日本：東洋大學東洋學研究所，1978。

大鹿實秋著，〈佛と眾生との間——維摩經による〉，《日本佛學年報》第四十四期，日本京都：日本佛教學會西部事務所，1979。

大鹿實秋著，〈維摩經における神秘思想〉，《インド古典研究》第六號，日本：成田山新勝寺，1984。

山口益著，〈維摩經佛國品の原典解釋〉，《大谷學報》第三十卷第二、三期，日本：大谷大學大谷學會，1952、1953。

西野翠著，〈維摩經における菩薩思想について——その内容と思想發展史的位置づけ〉，《印度學佛教學研究》第五十五卷第二號，日本東京：山喜房佛書林，2007。

兒山敬一著，〈無にして一の限定へ——維摩經・入不二法門品について——〉，《印度學佛教學研究》第七卷第一號，日本東京：山喜房佛書林，1959。

兒山敬一著，〈維摩經における入不二と菩薩行〉，《印度學佛教學研究》第十二卷第一號，日本東京：山喜房佛書林，1964。

岩松淺夫著，〈《維摩經》梵本の偈頌について〉，《印度學佛教學研究》第五十五卷第二號，日本東京：山喜房佛書林，2007。

朝山幸彦著，〈《維摩詰經》に見中國的變容られる〉，《印度學佛教學研究》第三十四卷第二號，日本東京：山喜房佛書林，1986。

菅野博史，〈維摩經分科に關する智顓と吉藏の比較〉，《印度學佛教學研究》第三十三卷第一號（六十五號），日本東京：山喜房佛書林，1984。

橋本芳契著，〈維摩經の流傳について〉，《印度學佛教學研究》第一卷第一號，日本東京：山喜房佛書林，1953。

橋本芳契著，〈維摩經の中道思想について〉，《印度學佛教學研究》第二卷第一號，日本東京：山喜房佛書林，1954。

橋本芳契著，〈禪經としての維摩經〉，《印度學佛教學研究》第二卷第二號，日本東京：山喜房佛書林，1955。

橋本芳契著，〈維摩の戒精神について〉，《印度學佛教學研究》第四卷第一號，日本東京：山喜房佛書林，1956。

橋本芳契，〈慧遠の維摩經義記について〉，《印度學佛教學研究》第五卷一號，日本東京：山喜房佛書林，1957。

橋本芳契著，〈維摩經の本質に關する一考察——とくに「不可思議解脫」acintya-vimoksa の概念について〉，《印度學佛教學研究》第六卷一號，日本東京：山喜房佛書林，1958。

橋本芳契著，〈慈恩教學における維摩經の地位について——『說無垢稱經疏』の思想史的意義〉，《印度學佛教學研究》第八卷第一號，日本東京：山喜房佛書林，1960。

橋本芳契著，〈維摩經における淨土系思想——無量壽經との關係〉，《印度學佛教學研究》第三十八卷第二號，日本東京：山喜房佛書林，1990。

五、工具書（依作者姓名筆劃之順序排列）

荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》，台北：新文豐出版公司，2003。

陳伯陶監修，《新時代日漢辭典》，台北：大新書局，2006。

藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1989。

釋慈怡等編著、佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》，高雄縣：佛光出版社，1989。

釋慈怡等編著、佛光大藏經編修委員會，《佛光大藏經——淨土藏》，高雄縣：佛光出版社，1999。