

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《維摩詰經》心淨即土淨思想與中道菩薩行之研究

— 以 淨 影 慧 遠 《 維 摩 義 記 》 為 主

Pure Land Thought and the Middle Way in

the Vimalakīrti Sūtra

The Perspectives Presented by Huiyan in the *Weimo*

Yiji

指 導 教 授：尤 惠 貞 博 士

研 究 生：曾 興 隆 撰

中 華 民 國 一 百 零 三 年 六 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《維摩詰經》心淨即土淨思想與中道菩薩行之研究

—以淨影慧遠《維摩義記》為主

研究生：曾興隆

經考試合格特此證明

口試委員：嚴瑋泓

黃國清

尤惠貞

指導教授：尤惠貞

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 103年 6 月 23 日

中文摘要

《維摩詰經》中的說法者主要有釋迦牟尼佛和維摩詰居士，一位是在世間示現成佛，一位則是以居士身助佛弘化的大覺者，同住佛威儀。同時以「出世」及「入世」的修行法門，向世人展現。《維摩詰經》是講中道諸法實相體證的經典，其核心思想「心淨則佛土淨」與「中道不二」理，對中國佛教思想具有重要的影響，它是融匯般若系統與淨土經典間的橋樑。本論文主要探討：一、《維摩詰經》淨土的思想，二、中國淨土思想與「心淨即土淨」的脈絡與關聯，三、《維摩詰經》的中道思想，四、菩薩淨土之行的實踐。

《維摩詰經》「心淨即土淨」思想，隨著經典傳入中國及翻譯注疏的流傳，而逐漸展開。經中強調發無上正等正覺心的菩薩，必須修行淨佛國土，自利利他，饒益眾生，完成從菩薩初發心到淨佛國土的過程，才能成就清淨佛土的工程。在理上除有「中道不二」理，在實踐上更有菩薩行之次第方法，這是此經淨土思想的特色。「心淨即土淨」影響了中國以「他方淨土」為主的淨土思想，也開始了各宗對「心地法門」的重視，間接影響各宗派的內觀修行方法及理論，不斷地吸收與演變，尤其禪宗更是以此經為闡揚重點。

佛陀、維摩詰所說不二法門，是對分別執二的眾生而說，「中道不二」是假名，假名非道，道不可言說，故「不二法門」對已入不二者而言都是多餘的。此經以中道空有不二為橋樑，引導吾人摒除二法，從煩惱邪見中解脫，悟入真理。若能參悟一切因緣生、因緣滅，離分別二法。一念不生，就可悟入不二，證得無生，「不二」即是「中道」。菩薩發菩提心，嚴淨佛國土，以中道不二之清淨內涵，實踐自覺覺他、自利利他，福慧雙修、悲智雙運之菩薩行。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，覺性圓滿；並實踐完成真理。

關鍵詞：維摩詰、心淨則佛土淨、淨土、中道、不二、菩薩之行、六度

Abstract

The two main characters in the Vimalakīrti Sūtra are Sakyamuni Buddha and the householder Vimalakīrti. Equal in terms of enlightenment and their ability to expound the Dharma, the former represents transcendence of the world, while the latter represents engagement with the world. In addition to the “real character of all *dharmas*,” the central ideas of the Vimalakīrti Sūtra are the non-duality of the Middle Way and how a Buddha-realm comes into existence through the purification of the mind. The Vimalakīrti Sūtra has had a major impact on Chinese Buddhism and can be seen as bridge between the Pure Land scriptures and those belonging to the *prajnaparamita* class of scriptures. In this thesis I explore the following topics found in the Vimalakīrti Sūtra: 1) the Pure Land; 2) the idea of “creating a pure land by purifying the mind”; 3) the teachings on the Middle Way; and 4) the practices relating to the “Bodhisattva Pure Land.”

After being introduced through the Vimalakīrti Sūtra and other scriptures and their commentaries, the concept of creating a pure land by purifying the mind gradually spread throughout Chinese Buddhism. The Vimalakīrti teaches that the creation of a purified Buddha-land requires making a vow to attain unsurpassable, perfect enlightenment, and perfection in the practices which benefit both self and other. The teachings in the Vimalakīrti most characteristic of Pure Land thought are the graded practices of the Bodhisattva Path and the principle of “the non-duality of the Middle Way.” In its earlier stages Chinese Buddhism tended to regard the pure land as something “out there,” but with the increasing popularity of the Vimalakīrti more importance began to be given to the idea of creating a pure land by purifying the mind, i.e., that the real pure land is to be found in the purified heart. Indeed, as this idea developed and came to be assimilated by each school of Chinese Buddhism it came to have a significant influence on their respective theory and practice of *vipasyana*. The Vimalakīrti came to have an especially important role in the teachings

of the Chan school.

The teachings in the Vimalakīrti on non-duality are given for the sake of those who are attached to discrimination and duality. Yet, “the non-duality of the Middle Way” is a provisional teaching, not the ultimate truth, which transcends verbal expression; indeed, the teachings on non-duality are superfluous for those who are already well versed in non-duality. In the Vimalakīrti the Middle Way and the idea of the non-duality of emptiness and existence are employed to dispel false views and the mental afflictions which arise as a consequence of attachment to duality. It is also taught that the realization of the arising and ceasing of all phenomena due to causes and conditions dispels attachment to discrimination and duality; with the non-arising of afflicted thoughts comes the realization of non-duality and emptiness; indeed, non-duality is the Middle Way. It can also be seen in the Vimalakīrti that generating the thought of enlightenment and purifying a Buddha-realm relies on the purity of the non-duality of the Middle Way, as well as the joint practices of benefiting self and others, cultivating merit and wisdom, perfecting wisdom and compassion, and awakening self and others. Due to their extraordinary abilities which far surpass those of ordinary people, the Tathagata and Vimalakīrti are able to unobstructedly teach others while coursing in the Middle Way between existence and non-existence. From the perspective of the Vimalakīrti Sūtra, spiritual practice begins by setting in motion the true mind, proceeds to gaining insight into the principle of non-defilement, and culminates in the perfect realization of truth.

Keywords: Vimalakīrti Sutra; creating a pure land by purifying the mind; Pure Land Buddhism; Middle Way; non-duality; bodhisattva path; six *paramitas*

目次

中文摘要.....	I
Abstract.....	II
目次.....	IV
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	2
第二節 文獻回顧與評介.....	5
一、《維摩詰經》譯本、注釋書及整體思想研究方面.....	5
二、《維摩詰經》淨土思想研究方面.....	11
三、《維摩詰經》中道不二思想研究方面.....	15
四、《維摩詰經》菩薩思想研究方面.....	17
第三節 研究方法.....	18
一、文獻學方法.....	20
二、義理分析法.....	21
第四節 全文架構概述.....	22
第二章 《維摩詰經》的淨土思想	25
第一節 《維摩詰經》在中國的開展.....	26
一、《維摩詰經》的傳譯.....	26
二、《維摩詰經》的內容架構.....	30
第二節 《維摩詰經》的「心淨則佛土淨」思想.....	35
一、心淨則佛土淨.....	36
三、菩薩淨土之行.....	39
第三節 小結.....	53
第三章 中國淨土思想與「心淨即土淨」的關聯	55
第一節 中國佛教的淨土思想.....	56
一、他方世界淨土思想.....	57
二、娑婆世界淨土思想.....	64
三、自心世界淨土思想.....	69
四、中國佛教對淨土的分類.....	73
第二節 《維摩詰經》心淨即土淨在中國的詮譯.....	75
一、「心淨即土淨」的漸、頓問題.....	76
二、中國各宗派祖師對「心淨即土淨」的詮釋.....	79
三、唯心淨土的提出與轉變.....	82
第三節 小結.....	85
第四章 《維摩詰經》的中道思想	87
第一節 啟教二乘悟入中道.....	88
一、教化聲聞悟入中道.....	89

二、啟導菩薩契入中道.....	96
第二節 中道不二理	104
一、中道之意涵.....	104
二、入不二法門.....	106
第三節 不盡有為，不住無為	118
一、不盡有為.....	119
二、不住無為.....	122
三、盡無盡解脫法門.....	124
第四節 小結	127
第五章 中道菩薩行的實踐	129
第一節 行於非道，通達佛道	130
一、以善方便，居煩惱土.....	130
二、行於非道，攝取眾生.....	133
三、煩惱即菩提，起通佛道行.....	137
第二節 悲智雙運，福慧雙修	139
一、四無量心，成就慈悲喜捨眾生.....	140
二、六波羅蜜，成熟饒益一切有情.....	145
第三節 明白真理，隨緣自在	156
一、明白法界性，法尚應捨，何況非法.....	157
二、善巧方便，說法無礙，淨佛國土.....	159
第四節 小結	164
第六章 結論	167
一、《維摩詰經》「心淨即淨土」的特色.....	167
二、中道不二理對眾生的啟發.....	168
三、菩薩行實踐意義與影響.....	169
四、淨影慧遠《維摩義記》思想特色及學術價值.....	170
參考文獻	173

第一章 緒論

《維摩詰經》，亦名《不可思議解脫》，此經的梵文本原已佚失，直到西元 1999 年 7 月 30 日，日本大正大學所組成的學術調查團，在西藏布達拉宮進行梵文佛典寫本調查時，由高橋尚夫教授於達賴喇嘛書房內的《智光明莊嚴經》抄寫本中，意外發現另一版的梵文本《聖無垢稱所說大乘經典》。¹2004 年及 2006 年的 3 月 18 日，大正大學出版會分別刊行《梵藏漢对照《維摩經》》與《梵文維摩經---ポタラ宮所藏写本に基づく校訂》。²漢譯《維摩詰經》凡經七譯，³現存於《大正新修大藏經》第 14 冊中之漢譯本有三種，分別是吳支謙譯《佛說維摩詰經》（以下簡稱《支謙本》）2 卷、姚秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》（以下簡稱《羅什本》）3 卷，以及唐玄奘譯《說無垢稱經》（以下簡稱《玄奘本》）6 卷。《維摩詰經》成立的時間，西方學者拉蒙特（Etienne Lamotte）考證後認為，最遲在西元二世紀時出現，⁴而此時期正屬於印度大乘佛教發展之初期，⁵所以此經被歸類為初期大乘佛教之佛典。

《維摩詰經》內容深邃豐富，人物故事活潑生動，其集眾經要義，涵攝大小乘，明佛國淨土因果，開菩薩廣大之門，闡不二解脫法，入般若甚深之觀，是極高度的智慧解脫之道，更是對佛法中道空義的體證與大乘菩薩道實踐描述極為詳盡的一部佛典。本經故事的主角維摩詰居士，為離車族的大富長者，其智慧內盈，道尊聖眾，以無量大悲方便，居古印度毘舍離城內，他以示現疾病之緣由，向前來探望問候的婆羅門、國王、王子、臣相、長者和居士等，以身疾現身說法，並觀當機者之根性因緣，因材施教，以通法化，宣德被人，道破眾生輪轉生死的病因源頭，勸發無上正等正覺之心。釋迦佛明白長者用

¹ 萬金川著，〈梵本《維摩詰經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》第 51 期，（南投：正觀雜誌社，2009 年 12 月），頁 155。

² 萬金川著，〈梵本《維摩詰經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，頁 155。

³ 《開元釋教錄》，卷 14 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。」唐智昇撰，《大正藏》第 55 冊，頁 629 上。《開元釋教錄》：計 20 卷，唐玄宗開元 18 年（西元 703 年），由長安西崇福寺釋智昇撰。

⁴ 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。

⁵ 日本學者宇井伯壽將大乘佛教在印度本土的發展，分為三期：1. 初期大乘佛教，約在西元 150~250 年；2. 中期大乘佛教，約在西元 250~400 年；3. 晚期大乘佛教時期，約在西元 400~650 年。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），頁 155~197。

意，也派遣眾聲聞菩薩弟子前去探望問候。維摩詰居士對前來探病者闡明一切病本，講述諸法實相及解脫之法，引導眾人離虛妄分別，悟入不二，證不可思議解脫之法門，並道出眾生的苦惱，才是菩薩所應關懷，也是菩薩們修行佛國淨土的依據。本經中的「唯心淨土」與「不二」思想貫穿全經，進而開展出「從無住本立一切法」的真空妙有思想，及悲智雙運的中道菩薩行。本論文以本經心淨土淨、中道不二思想為基礎，進而探討心淨土淨、不二法門與菩薩行的關係，解析當中的脈絡與相關意涵，希望通過古代注釋家的義理詮釋與當代學者的研究成果，對《維摩詰經》進行文獻與義理上的審視，闡釋其核心思想與菩薩淨佛國土之行。

本章分為四節：第一節「研究動機與目的」，說明筆者研究《維摩詰經》淨土思想與中道菩薩行的動機，及本研究欲達成的目的；第二節「文獻回顧與評介」，說明並評介當代學界對於《維摩詰經》相關論題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

中國魏晉南北朝時期，般若學派六家七宗之一，心無宗之創始者支敏度稱讚《維摩詰經》是「先哲之格言，弘道之宏標；其文微而婉，厥旨幽而遠。」⁶而三論宗祖師僧肇在《注維摩詰經》序文中更讚嘆此經為「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。」⁷與僧肇同為羅什弟子的僧叡則謂「予始發心，啟蒙於此，諷詠研求，以為喉衿。」⁸他們將此經當作佛教入門或闡揚佛理之準繩依歸。此經也影響了三論宗之思想，如已故佛學家周叔迦在其《宗派的形成》提供了理論基礎，也成為各宗派判教之對象。因此，《維摩詰經方等五經研究法》中即說《維摩詰經》為三論宗之根本。本經不僅影響三論宗之思想，也對地論、天台、華嚴、法相、禪宗與淨土等諸宗派具有廣大影響力，在中國佛教思想義理上是極為重要佛典，就如法國著名學

⁶ 梁僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，頁 58 中。

⁷ 《注維摩詰經》，《大正藏》第 38 冊，頁 327 上。

⁸ 梁僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，頁 58 下。

者拉蒙特 (Etienne Lamotte) 所說，本經是大乘佛教文獻寶冠之珠。⁹另外從中國古代的眾多佛學著作和當代中外學術研究中可以發現，《維摩詰經》已被多次反復翻譯、注釋、研究、著述和廣泛解說，研究成果相當豐富，它更是作為禪宗講說參悟實踐之佛典。《維摩詰經》之影響不僅限於思想學術領域，它對中國古代的文學、藝術及社會人士也有很大影響，尤其是上層社會之貴族、士大夫階層，維摩詰居士入世與出世不二之風範很自然地就成為他們崇拜的理想人格。如南朝梁武帝之子也是文學家的蕭統 (梁)，以及唐代著名詩人和山水畫家王維，就以維摩作為自己的字號，王維更在行住坐臥等生活起居上效法其行誼，可以說是以維摩詰自居。經中許多名相，如「不二法門」、「直心是道場」、「心淨則佛土淨」、「天女散花」、「文殊問疾」、「無盡燈」、「香積天廚」、「維摩丈室」等素來膾炙人口，為大眾所熟知，經常作為文學、戲劇、繪畫、雕塑、變文等藝術形式使用之題材。從這些例子可看出《維摩詰經》及其主角維摩詰居士，廣受古今大德學者及佛教信仰者之高度肯定與喜愛，這也是影響筆者欲深入研究此經之起因。

《維摩詰經》被認為是講述中道空義法性的經典，¹⁰鳩摩羅什(334~413)及其弟子大都廣泛弘傳此經，如僧肇(384~414)所著的《注維摩詰經》，另有隋三論宗吉藏(569~623)大師所著的《淨名玄論》、《維摩經義疏》及天台智顛(539~597)《維摩經玄義》等三本。¹¹除了三論宗以中觀教說注釋此經外，在此時期，另有以印度瑜伽行學統的地論宗祖師淨影寺慧遠 (523~592)，¹²所注釋之《維摩義記》。¹³隋淨影慧遠之教學思想，是從真

⁹ 拉蒙特 (Etienne Lamotte) 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 V。

¹⁰ 拉蒙特將其歸類為般若中觀系之經典。參見拉蒙特 (Etienne Lamotte) 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁 VII。

¹¹ 智者《維摩經玄義》，今《大正藏》為六卷，題曰《維摩經玄疏》。據牟宗三的考證，「疏」字錯誤，當改為「義」。因文中只明五重玄義故。宋初遵式列目為五卷，稱曰《玄義》，此即為晉王楊廣而撰之略本。智者原有《維摩經玄疏》共十八卷(一云合《玄義》六卷共三十四卷)，後人患其文廣，故荆溪略為十卷，此即曰《略疏》，智者原疏則稱為《廣疏》，自此以後《略疏》盛行，《廣疏》罕傳。今《大藏經》亦無此《廣疏》，今只存於《續藏經》中，題曰《維摩經文疏》。所以《維摩經玄疏》即為《維摩經文疏》，是為同一本，而應將《維摩經玄疏》改為《維摩經玄義》。詳見牟宗三著，《佛性與般若(下)·牟宗三先生全集 4》，(台北：聯經出版社)，頁 693~694、1085~1086。

¹² 慧遠是地論學南道派法上之弟子，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(511，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大極殿譯出(《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(468~537)繼承，形成地論宗的北道派和南道派兩系。法上(495~580)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。《續高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，頁 429 上；鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，頁 92~93。

心教說的地論學觀點來闡釋佛教理念，慧遠所撰之注釋，即以該宗「阿賴耶真識說」之觀點詳細闡釋了《維摩詰經》的奧旨要義。淨影慧遠雖然專精於地論與涅槃學，但他對淨土法門也表現出濃厚興趣。¹⁴他是如何詮釋《維摩詰經》唯心淨土思想？淨影慧遠於所著《維摩義記》中說《維摩詰經》宗歸不思議解脫之義，一切諸法皆攝於「不可思議解脫法」中，其所攝之法有二種，第一是理法（真如），第二是行法（因果法）。¹⁵理法，就是本經中所契入的法性、三空、二諦、無我及不二之理；而行法，就是本經所闡明的法身淨土之因果，本經各品即是分別詮釋此種如來法身淨土因果。此部經文主要透過對話方式展開主題，從長者子寶積，願請世尊說諸菩薩淨土之行開始，到文殊師利菩薩探病過程中與維摩詰居士的談鋒機變，再到菩薩盡無盡解脫法門，最後見香積、妙喜世界等，都在闡明如來法身淨土因果。

淨影寺慧遠，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。其一生勤於弘法，教學流傳甚廣，此應與其著作豐富有關。據《續高僧傳》的記載，慧遠章疏流通者，共有五十餘卷；二千三百餘紙，紙別計九百四十五言。¹⁶其所著《維摩義記》為《維摩詰經》注釋書，後世對此《義記》研究甚少。因此，筆者認為本經由「心淨則佛土淨」開始闡明全經宗旨，到中道不二思想貫穿全經，所強調的就是菩薩自覺覺他，自利利他的淨佛國土之行。筆者希望除了探討傳統以中觀學派觀點所詮釋的《維摩詰經》思想外，也能試藉著以《維摩義記》注釋觀點為主軸的理路，

¹³ 《維摩義記》，又名《維摩經義記》、《維摩義疏》，凡 4 卷(本)，每卷又分為本末 2 卷，計為 8 卷。本書現為藏經收錄的有《大正藏》第 37 冊、《卍續藏》第 19 冊（日版《卍續藏經》第 27 冊）。

¹⁴ 如依據《續高僧傳·靈幹傳》中所記載之內容，慧遠應是發願上生兜率陀天，可判斷他為彌勒信仰者。而慧遠在《大乘義章》中，單獨就淨土相關問題設立〈淨土義〉一科，分六門作出析論。另外，慧遠在當時也著述了《無量壽經義疏》與《觀無量壽經義疏》二部淨土典籍，且是最早為《觀無量壽經》注疏者，可見淨影慧遠在淨土思想上多有發揮與關注。唐道宣撰，《續高僧傳》：「忽聞人喚云：靈幹汝來此耶！尋聲就之，乃慧遠法師也。禮訊問曰：此為何所？答是兜率陀天。吾與僧休同生於此，次吾南座上者，是休法師也。遠與休形並非本身，頂戴天冠衣以朱紫，光偉絕世，但語聲似舊依然可識。又謂幹曰：汝與我諸弟子後皆生此矣。」《大正藏》第 50 冊，頁 518 中。

¹⁵ 隋慧遠撰，《維摩義記》第 1 本：「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。所攝之法雖復眾多，要唯二種：一、是理法；二、是行法。理謂真如，如隨詮異，門別種種，故下文中或時宣說如、法性、實際，以為理法，或說三空，或說二諦，或二無我，不二門等。行謂因果，因謂法身淨土之因，果謂法身淨土之果。」《大正藏》第 38 冊，頁 422 下。

¹⁶ 《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 491 下。

進一步的深入探討理解《維摩詰經》心淨土淨、不二法門與菩薩行的關係、脈絡及意涵。也兼瞭解淨影慧遠對此經淨土與不二思想之見解與特色，以及菩薩淨土之行的理論觀點，這是筆者研究此經的主要動機。本論文主要從隋淨影寺慧遠《維摩義記》中「不可思議解脫法」之理行二法，來探討本經淨土、不二思想與菩薩行之關係。本文期望解決的問題及研究目的：

- 一、研究淨影慧遠《維摩義記》如何詮釋《維摩詰經》的義理內涵及其特色。
- 二、探究《維摩詰經》淨土思想之意涵與特質。
- 三、探討《維摩詰經》不二法門的真義與內涵。
- 四、研究《維摩詰經》淨土、不二思想與菩薩行之關係。
- 五、探究《維摩詰經》淨佛國土之行的修行次第。
- 六、思索《維摩詰經》對當代佛教實踐的啟迪與價值。

第二節 文獻回顧與評介

由於《維摩詰經》是印度初期大乘佛教主要的經典，在中國更是歷代僧俗喜愛且流行最廣泛的佛教經典之一，因此研究此經的古今文獻非常豐富，當代學者對本經的譯本、注釋書、整體思想、淨土、不二、菩薩思想及各品之內容幾乎都有探討，本節將以本論文研究範圍相關的當代學術著作進行探討，並略作評介相關研究成果，期藉前輩學者研究之基礎，進一步發掘可繼續研究的空間。茲將相關文獻著作區分四方面介紹如下：

一、《維摩詰經》譯本、注釋書及整體思想研究方面

(一)中村元著〈基於現實生活的思考——鳩摩羅什譯本的特徵〉

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。他指出，羅什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（如直心），他認為羅什以肯定現世的立場出發，對生死輪迴的觀念持肯定態度，並肯定人們被煩惱所苦的迷妄生存的本身即為菩提。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。中村元另指出，從《維摩經》中可知，當時彌勒菩薩信仰是相當興盛的。¹⁷

(二)朝山幸彥著〈《維摩詰經》に見中國的變容られる〉

本文主要探討《維摩詰經》在中國傳譯上的風格轉變，朝山幸彥指出古代各翻譯家如支謙、鳩摩羅什及玄奘等人，為因應漢地的文化、思想、語言之需要，以及中國文獻、語法詞匯等因素，因而呈現了不同的翻譯風格樣貌，也形成不同的翻譯景觀。各翻譯家為配合漢地不同朝代、思想的需要而有不同的翻譯風格，因而使用不同的翻譯手法及用語。他認為本經所呈現的面貌，對中國古代思想上的發展具有重大影響。¹⁸

(三)劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉

本文探討比較七種漢譯本《維摩詰經》，劉楚華在文中指出，支謙本屬意譯本，其在譯經上為了盡量令漢地人理解，而大量引用當時的用語概念，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下，後人在古漢語的解讀能力上有限，而未能精確解讀其文。鳩摩羅什的譯經風格雖經常會變更原文結構，但多在不違反經義的原則下進行，或裁去重繁部分，甚或依義改寫，重新編句。他認為主要是因為梵文特性本多重複，而漢語則含蘊精簡，加上印度原有的文章體制是漢文所無，羅什為為求暢達而盡量求簡，是準確的意譯本。而玄奘的翻譯風格，是追求高素質，不但準確完整不缺，連漢譯的語句結構、風格都要力求迫近梵文原本。¹⁹

(四)保羅·戴密微著，〈維摩詰在中國〉

保羅·戴密微是法國漢學泰斗及佛學研究者，其對《維摩詰經》極力推崇，認為此經雖然是十足的外國作品，但它卻對中國哲學、宗教以致文學和藝術都有莫大的影響，

¹⁷ 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 326~331。

¹⁸ 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 34 卷第 2 號 (68 號)，(日本東京：山喜房佛書林，1986 年 3 月)，頁 133-141。

¹⁹ 劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，《內明》第 208 期，(香港：內明雜誌社，1989 年 7 月)，頁 30、32。

是少數真能融入中國文化本位的一部佛典。他指出，維摩詰毀斥舍利弗宴坐，剛好消解了中國人「動」、「靜」對立的兩個觀念，唐代興起的南宗禪，即借維摩來反對靜坐。他認為此經將《大般若經》中若干與古代道家精神相若之處，以完全適合中國人趣味的姿態再現。²⁰

(五)拉蒙特著，《維摩詰經序論》

拉蒙特(Etienne Lamotte)是歐洲「法比學派」(Franco-Belgian school)的重要學者，²¹其於1962年譯著法文版《維摩詰經》，此譯本是以藏譯《維摩詰經》為底本，²²並以《玄奘本》對照，後由郭忠生將此譯〈序論〉用中文翻譯為《維摩詰經序論》乙書，²³本《序論》在此譯著之前，對《維摩詰經》及三種漢譯本之特色有一番精細獨特之探討。拉蒙特他透過引證的方式概述中觀學派(madhyamika)最重要的六項命題，說明此經為一部純粹之中觀經典。²⁴另外，他認為此經在大乘經典中，可能是第一部引述《四依經》之經典。²⁵由拉蒙特的譯注研究可以發現，其文細密紮實，引證資料豐富，在哲學思想層面的論證有獨特見解，並提供了《維摩詰經》的成立年代、思想來源等諸般材料，對本論文之研究有很大的助益。

(六)許宗興著，〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉

許宗興在文中指出，《維摩詰經》的詮釋系統，包括譯經家與注釋家對本經的詮釋

²⁰ 保羅·戴密微著，劉楚華譯，〈維摩詰在中國〉，《內明》第143期，(香港：內明雜誌社，1984年2月)，頁4-7。

²¹ 「法比學派」為20世紀初歐洲佛學界主要的三個學派之一，此學派承襲列寧格勒學派之路線，輔以社會學、人種學等學科來補助其哲學暨語言學的分析，其揭糞之原則，已成為當今從事研究佛教學者所共同運用之方法。參見拉蒙特(EtienneLamotte)著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，譯序頁I-II。

²² 《維摩詰經》藏譯本，為西元9世紀初(約802或814)，由法性戒所譯的《聖無垢所說》(《聖維摩詰教法》，現收錄於〈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)。參見拉蒙特(EtienneLamotte)著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁23-25。

²³ 此法文譯本於1990年時郭忠生將英譯本〈序論〉，用中文翻譯出版《維摩詰經序論》，1996年由英國巴利聖典學會Sara Boin女士翻譯成英文本。參見拉蒙特(EtienneLamotte)著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，譯序頁I。

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。」拉蒙特(EtienneLamotte)著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁61-81。

²⁵ 拉蒙特(EtienneLamotte)著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，頁128。

見解分歧頗多，這些分歧面向包括「經名翻譯」、「第一品立名」、「第二品何人所說」、「第一如何過渡到第二品」、「序分與正宗分之區隔點」、「大科判以誰為中心」、「分幾處幾會」等。他的研究成果認為《維摩詰經》諸多詮釋的歧異性，皆由「主從」問題所衍生，若能掌握「主從」問題，就能廓清此經詮釋系統的差異性之鑰，對相關問題便不致茫無頭緒。²⁶關於《維摩詰經》之主從，歷代祖師有不同的看法，若依梵文經名來看，*nirdeśa* 在梵文是記述、詳述的意思，故此經內容應是記述或詳述維摩詰的弘化修證事蹟而立名，並不是強調由維摩詰居士所說之經。²⁷

(七)釋印順著，《初期大乘佛教的起源與開展》

釋印順在書中，將《維摩詰經》歸於大乘佛教經典中的「文殊師利法門」，並列出「文殊師利法門」的特色，包括 1.重第一義諦，不重世俗諦 2.以般若深悟為本，但重於不思議菩薩的方便大行。3.在見佛、觀佛與淨土來說，著重於阿閼佛國淨土。4.在「般若法門」平等無差別之基礎上，提出煩惱與菩提平等不二。5.彈偏斥小，破斥聲聞。6.傾向於在家、出家及男女平等，故有重在家、重女人的跡象。²⁸印順法師將此經歸為「文殊師利法門」可說是其獨特之看法。

(八)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》

萬金川在文中指出《維摩詰經》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。他認為從此經對佛國淨土的主張，可以看出其立場乃是「唯心淨土」的思想，另外從「無住本，立一切法」、「於一切法應無所求」、「即煩惱而見菩提」就可證明本經的一貫立場。也又指出本經在結構上，正是為了破斥舍利弗等被小乘教徒視為理想人物的十大弟子之偏執為著眼點，正可說是間接地詮釋了自由而開放的弘法精神，對於佛教思想的開展來說，具有極為重大的意義。對於「不可思議解脫法門」之看法，萬金川認為此解脫法門其實就是「不二法門」，經中卅三位菩薩的論辯分

²⁶ 許宗興著，〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉，《成大宗教與文化學報》第 10 期，(台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2008 年 6 月)，頁 19-37。

²⁷ 宋明宏著，《維摩詰經思想之研究》，(嘉義：南華大學宗教學研究所，碩士論文，2009)，頁 1。

²⁸ 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。

成三個層次：「卅一菩薩，以言顯道；文殊以言遣言；維摩以無言遣言。」這可以用來與文字般若、觀照般若、實相般若相對照，且三者不可偏廢。²⁹

(九)施穗鈺著，〈般若學與玄學之交匯及選擇——以《維摩詰經》為核心〉

施穗鈺在文中主要以《維摩詰經》為核心，探討般若學與玄學之發展關係，他認為《維摩詰經》是在《般若經》系統的基礎上發展而來，因其具有般若學中以否定思維型態來論證「空」的特色。本文的研究論述了《維摩詰經》的主要經義及傳譯，影響了兩晉時期盛行佛學與玄學的知識階層，《維摩詰經》的「無住本立一切法」與「不二法門」之義理性格與居士形象，彰顯了大乘佛教空性精神，因而吸引當時文人貴族廣泛接受與流傳。³⁰

(十)大鹿實秋著，〈維摩經の副題「不可思議解脫批判」〉

本文中，大鹿實秋主要針對一般學者對不可思議解脫法門之論述與解釋，加以批判。他在研究中從《維摩詰經》之〈不思議品〉、〈法供養品〉與〈囑累品〉的內容來舉證其論點，他認為不可思議解脫法門，是指經中〈不思議品〉這一法門，而所謂不可思議，就是〈不思議品〉中所闡述的住不可思議解脫菩薩的各種神通，這些描述主要是為令小乘行者進入大乘的法門，應不是指《維摩詰經》的異名。³¹

(十一)宗玉嫻著的〈不可思議之不二、解脫、方便：一個維摩詰經異名之探討〉

本文是作者從三本《維摩詰經》漢譯本及藏譯本中，對此經的異名「不可思議法門」作探討，並提出幾位著名學者如大鹿實秋、橋本芳契與拉蒙特等人對「不可思議」之看法，表達自己的見解。宗玉嫻在研究指出，「不可思議法門」就是《維摩詰經》之異名，

²⁹ 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 197 期，(台北：慧炬雜誌社，1980 年 11 月)，頁 5-15。

³⁰ 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 2 期，(台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2002 年 12 月)，頁 255-274。

³¹ 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 12 號，(日本：東洋大學東洋學研究所，1978 年 3 月)，頁 73-77。

本經「不二」貫穿了全經，而「不二」就是「不可思議」，因此本經也可稱《不可思議經》。³²

(十二)橋本芳契著，〈慧遠の維摩經義記について〉

橋本芳契此本專文主要介紹淨影慧遠著疏《維摩義記》的思想淵源及教學理論。在文中他對慧遠由地論南道學派之思想起源、判教學說及《遠記》的分科簡略的介紹，並指出慧遠在其眾多注疏中經常提到的義如別章，所指的即是其重要著作「大乘義章」。根據他的研究成果，其認為《遠記》是《維摩詰經》注釋書中不可或缺的著作，日本聖德太子在著疏《維摩經義疏》時，也應該是以同樣見解來看。³³他指出慧遠的教學核心是由淨土義所形成，並以其所傳承地論宗南道學派之觀點立場編撰《維摩義記》。慧遠在文中將緣起分為「事緣起」、「妄緣起」、「真緣起」，並舉《地經》六地中說：「十二因緣皆一心作。」謂阿梨耶真心作矣，以真妄和合來解釋因緣法。因十二因緣皆妄心起，名之為妄；據真統收，皆真心起，說以為真。

(十三)涂豔秋著，〈鳩摩羅什譯經方法的探討——以《注維摩詰經》為例〉

本文主要是針對《注維摩詰經》的文獻史料來說明鳩摩羅什譯經的方法與態度。涂豔秋指出，僧肇所著《注維摩詰經》，從形式上看具有五個特色：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。涂豔秋認為，從此注記錄之內容為羅什翻譯本經時，講解給譯場學僧、居士的解說，當中充滿了臨場的語辭與問答，很忠實保留了羅什當時講經的紀錄，從中可以清楚瞭解羅什的譯經方法與風格。³⁴

以上十三位學者之研究著作，拉蒙特及保羅戴密微二位西方學者，以有別於東方思

³² 宗玉嫩著，〈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76期，(台北：諦觀雜誌社，1994年1月)，頁154-171。

³³ 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5卷1號，(日本東京：山喜房佛書林，1957年1月)，頁204-207。

³⁴ 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4期，(新竹：玄奘人文社會學院2006年2月)，頁121-155。

維的角度解析《維摩詰經》，而日本學者中村元、朝山幸彥、大鹿實秋及橋本芳契等四名學者，也秉持日本學者的嚴謹學風，對本經文獻學與思想研究來說，都具有重大的參考價值，對筆者研究此經有很大的助益。劉楚華的研究中對於各譯本之優缺點、翻譯、流傳等過程說明清楚扼要。許宗興由詮釋系統探究世尊與維摩詰在《維摩詰經》的主從關係，並認為「主從」問題認定的差異影響了祖師詮釋此經的歧異，也對本文瞭解淨影慧遠詮釋此經的觀點有很大的啟發。釋印順、萬金川、施穗鈺各自整理出《維摩詰經》之思想特色。在《維摩詰經》注釋書方面，橋本芳契、涂豔秋分別針對《維摩義記》及《注維摩詰經》之文獻、注經方法上提出說明，有助於筆者對注釋書之理解。宗玉微將拉蒙特、大鹿實秋及橋本芳契等著名學者在有關「不可思議」之思想見解上的差異，做了充分解析與說明，並提出自己的看法。以上學者之研究大多偏向文獻或思想上概述性的研究，關於義理的闡發與實踐的層面上，未有深入發揮。另外，在學位論文上，宋明宏之碩士論文，將《維摩詰經》之相關原典、古代注釋書及中外文獻用心整理，提供了筆者許多的研究資料，另也針對本經之重要思想義理深入解析，並提出許多特殊獨特的見解，對本論文在義理思想之啟發提供了許多參考基礎。³⁵

二、《維摩詰經》淨土思想研究方面

(一)橋本芳契著，〈維摩經における淨土思想—無量壽經との關係〉

本文主要探討《維摩詰經》中唯心淨土思想與《無量壽經》裡的西方淨土思想之關係，並論及此經對《無量壽經》及世親所著的《淨土論》思想之影響。根據橋本芳契的研究成果，他認為《維摩詰經》是禪宗與淨土宗行者都喜好的經典，除了禪宗以《維摩詰經》為其理論基礎外，淨土宗也將此經做為其理論依據的大乘經典之一。他認為世親的《淨土論》，部分應受此經〈佛國品〉思想教理的影響而建立其淨土理論。³⁶

(二)陸揚著，〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會之關係〉

³⁵ 宋明宏著，《維摩詰經思想之研究》，(嘉義：南華大學宗教學研究所，碩士論文，2009)，頁1。

³⁶ 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38卷第2號，(東京：山喜房佛書林，1990年3月)，頁162-167。

本文首先引出就義理的層面而言，《維摩詰經》中「心淨則佛土淨」的基本立場和淨土信仰有著根本的對立，但從中古佛教藝術的實例來看，卻被當作淨土的理想境界來加以理解和宣傳。進而通過對於隋唐時代佛教著作，特別是淨土思想家著作中對《維摩詰經》理論的闡述的分析來了解《維摩詰經》的理論與淨土思想如何在中古佛教體系被相互調和的過程，以及這一過程所顯現的中國中古佛教之特點和危機。³⁷陸揚在文中指出《維摩詰經》對中古社會的影響：第一，此經從入引中土傳譯開始，就成為僧眾用來勸導世俗人士及貴族士大夫信仰佛教的利器。第二，此從經南北朝至隋唐時期其普及性有增無減，而此經與其他許多重要經典的不同之處在於其具有獨立的特性，未如許多其他經典那樣和某一學派產生直接之關聯，所以此經之影響往往不受教派之盛衰而盛衰。

(三)釋惠敏著，〈「心淨則佛土淨」之考察〉

本文主要就《維摩詰經》「心淨則佛土淨」之義理進行探討，包括何謂「心淨」？「淨土行」之具體內容與其階漸與次第？以及漢傳佛教之諸注解家如何解釋此篇經文？他認為：1.十八「淨土之行」(玄奘本)之過程應是行淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨，也就是菩薩令自與彼眾生皆「行淨」，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」故「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」。2.《義記》與《維摩經義疏》的「淨土行階漸說」，是依《肇注》，配以菩薩之三階位漸次，此說與《大智度論》之七地、八地、九地的說法不同；但若依《玄譯》與《說無垢稱經疏》(以下略稱《基疏》)之模式即與《大智度論》中所引《般若經》所說有相通之處。3.「心性本淨」應作「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，而《基疏》將「心淨」解釋為「第八識淨」是屬於瑜伽行派的看法。³⁸釋惠敏對「心淨則佛土

³⁷ 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3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，1997年7月)，頁207-220。

³⁸ 釋惠敏著，〈心淨則佛土淨之考察〉，《人間淨土與現代社會——第3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，1997年7月)，頁221-246。

淨」進程之看法，強調在於「眾生淨」，也就是菩薩令自己與眾生皆「行淨」，而成就菩薩成佛之國土，這看法與傳統禪宗之見解不同。

(四)何曼盈著，〈《維摩經》之「心淨則佛土淨」研究〉

何曼盈在文中主要針對「心淨則佛土淨」之意涵進行探討，包括心之考察與心淨與佛土的關係。他認為「隨其心淨則佛土淨」是顯示生命內在的清淨性與圓滿的生命境界之統一，由此清淨的心靈便開出清淨的佛土，污染的心靈便開出污染的穢土，而佛境界是掛搭在主體的心靈而呈現。文中指出拉蒙特在其譯作《維摩詰經》之序論中未對「心淨則佛土淨」與如來藏之關係作詳細的論證；另外他對於釋惠敏在處理「心淨則佛土淨」之「心」與唯識宗之「八識」這問題上顯得有些武斷。³⁹何曼盈對「心淨則佛土淨」意涵之看法，明顯與釋惠敏不同，他強調淨土在於自心之清淨圓滿統一所開展，離開當下無淨土，而不是有一外在之眾生或淨土存在。

(五)楊曾文著，〈人間淨土的思想與不二法門〉

楊曾文在文中將中國佛教淨土思想，歸納為他方淨土與唯心淨土兩大類。第一類是以《阿閼佛國經》、《無量壽經》等經典為代表，由菩薩發下大願，經過無量劫修行六度萬行積累功德，而成就之清淨國土，並接引發願行善積德之眾生往生此土的「彼岸世界」。第二類則是以《維摩詰經》為代表的經典，主張淨土不離眾生，淨土與所謂穢土，佛國與人間是相即不二的唯心淨土思想。⁴⁰

(六)方立天著，〈人理想境界的追求—中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉

本論文，方立天先生分別從彌勒淨土信仰的興衰、彌陀淨土思想的歧解、唯心淨土觀念的流傳、人間淨土理念的倡導共四部分探討中國佛教淨土思潮的演變歷程。根據其研究成果指出：1.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。2.唯

³⁹ 何曼盈著，〈《維摩經》之「心淨則佛土淨」研究〉，《能仁學報》第10期，香港：香港能仁書院，2004年5月，頁90-100。

⁴⁰ 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3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，1997年7月)，頁181-206。

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。3.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，所以，唯心淨土說也成為禪、天台、華嚴諸宗一時的盛談。⁴¹

(七)王開府著，〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉

本文主要就《維摩詰經》諸譯本中的「三心」與《大乘起信論》、曹魏康僧鎧譯《佛說無量壽經》、劉宋良耶舍譯《佛說觀無量壽佛經》及北魏曇鸞(476~542)《往生論註》的「三心」及其相關概念進行探討，並對本經中菩提心、直心、發行、深心、迴向心等概念有明確的分析，另外也由《維摩詰經》不同譯本之相關經文及譯語進行比較分析。根據王開府的研究成果，他指出藉由這五個概念之因果次第的確定，可看出應們在修行上的意義，並認為由本經諸「心」含義的確切掌握，對研究淨土「三心」應有所助益。

42

以上七位學者主要探討本經的唯心淨土思想，橋本芳契深入剖析《維摩詰經》與《無量壽經》淨土思想之特色，提供了筆者瞭解唯心淨土思想與西方淨土思想之關係，以及唯心淨土思想對後世淨土思想之影響，對探討淨影慧遠之淨土思想淵源與特色具有許多啟發。楊曾文將佛教淨土思想法門歸納分類，並深入探討「心淨則佛國淨」之義理，釋惠敏與何曼盈各自提出對「心淨則佛土淨」意涵之看法，釋惠敏強調「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」。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，以及般若心探討「心淨則佛土淨」之「心」的意涵，另開展出包含「主體成佛論」與「主體佛性論」之「般若心」的觀點。他認為釋惠敏關於「心淨佛土淨」的結論，仍有待商榷。王開府則探討初品中三心及其相關概念的問題，另外陸揚與方立天，所談到

⁴¹ 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3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，1997年7月)，頁287-304。

⁴² 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1期，(台北：台灣大學佛學研究中心，1996)，頁89-109。

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，對筆者在唯心淨土思想義理上的理解具有許多啟發。

三、《維摩詰經》中道不二思想研究方面

(一)大鹿實秋著，〈維摩經における神秘思想〉

本文探討《維摩詰經》的核心思想「不二法門」，大鹿實秋認為《維摩詰經》全經都有「不二」的思想貫穿，主張「不二法門」思想是此經立論之核心。他指出，經中維摩詰的「默然」無言語，是離所有文字語言的相對概念，超越了世俗所有相對待的概念，是絕對唯一，唯佛與佛能知，但此「絕對」並不是否定相對，而是不應偏取任何一個，因為相對二法，法性平等無差爾。⁴³

(二)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——〉

日本學者兒山敬一在〈無にして一の限定へ——維摩經・入不二法門品について——〉文中，是分別由哲學、語言文獻學、宗教學及心理學的觀點，進而說明三十二位菩薩回答維摩詰長者何是入不二法門的問題，以及文殊菩薩與維摩詰居士之間的機峰對答。

44

(三)許宗興著，〈《維摩詰經・入不二法門品》「三階論」〉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〉

學者許宗興由縱向與橫向的角度探討《維摩詰經・入不二法門品》之問題。他在〈《維摩詰經・入不二法門品》「三階論」詮釋架構的商榷〉一文提出，傳統注釋家對《維摩詰經・入不二法門品》中三十三位菩薩對「入不二法門」內涵之詮釋，多將之分為三層次說明，由法自在至樂實等三十一位菩薩「言說不二」，是第一層；文殊「以言止言」是第二層；維摩詰「默然無言」是第三層；由低而高，始淺終深，即所謂「三階

⁴³ 大鹿實秋著，〈維摩經における神秘思想〉，《インド古典研究》第6號，(日本：成田山新勝寺，1984年5月)，頁241~251。

⁴⁴ 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7卷第1號，(東京：山喜房佛書林，1958年12月)，頁57-66。

論」。他認為以「三階論」來解釋不二之意涵有甚多的困難，而且是違反「不二」的精神。另外，他在〈以水平詮釋架構為論述依據〉一文中，透過水平的詮釋架構來論析，說明「不二」之重要性，並分別闡釋「二」、「不二」、「入」、「法門」、「入不二法門」等字詞的意涵。許宗興指出三十三位菩薩，他們同在說明由「二法」以入「不二法」，有的「二法」都在現象界，需透過對本體的理會，方可將相對界的「二法」，上提於本體界中，而達於「不二」。他們對於「不二」的描述與傳達容或有不同，但所說「不二」之理則全相同，前三十一菩薩所述不為低，文殊菩薩與維摩詰菩薩所傳達的不為高。許宗興認為以三階垂直的詮釋法，是傳統注家主流，唯其說法有諸多需商榷處，若以「平行立場」來說明「不二品」之意涵較符合本品不二法門之意涵。⁴⁵

(四)何曼盈著〈《維摩詰經》之般若智慧〉

本文乃根據〈觀眾生品第七〉、〈入不二法門品第九〉二品，建立一個包含「析境」及「析心」兩方面的分析架構，由此把《維摩詰經》之般若思想作定位分析，納入分析架構內討論，並且析解般若智慧從義理至實踐的作用。他認為此經的〈觀眾生品第七〉及〈入不二法門品第九〉尤為重要，前者是從客觀存有論上言諸法之實相，並通過般若建立一切法的可能，而後者從主體認知活動上言知識、語言之虛妄，並通過般若建立「不二法門」，以徹悟實相世界，最後通過「默言無語」之活動來衝破理的範疇，以實踐來體證般若之義理。⁴⁶

(五)陳沛然著，〈《維摩詰經》之入不二法門〉

⁴⁵ 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1期，(台北縣：華梵大學文學院，2003年7月)，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年10月)，頁7-31。

⁴⁶ 何曼盈著，〈《維摩詰經》之般若智慧〉，《鵝湖》第20卷9期(總號237期)，(台北縣：鵝湖月刊社，1995年3月)，頁9-15。

本論文探討不二法門思想，從無住本立一切法、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，分析不二法門思想之意涵。⁴⁷

(六)蔡耀明著，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉

本文從「二」、「不二」、「法門」、和「不二法門」等關鍵字詞與字義入手，進而探討相對二法的構成道理，以及如何以不二法門因應相對之二法，走向超脫的境地。其核心論述的部分，是將不二法門面對的問題扣緊在相對之二法上，而不二法門準備朝向的境地，則稱為不二之超脫。⁴⁸

以上六位學者之著作，大鹿實秋是本經研究的專家，另著有〈チベット文維摩經テキスト〉、〈チベット文維摩經テキスト索引〉、〈維摩經における玄奘譯の特質〉、〈佛と眾生との間——維摩經による〉及〈維摩經の副題「不可思議解脫批判」〉等，對研究《維摩詰經》提供了許多學術性資料及觀點，對本論文思想上的開拓及文獻提供，助益甚多。許宗興由垂直與水平的角度針對「不二法門品」中三十三位菩薩對「入不二法門」之見解提出深入解析，而其他學者也對「不二法門」相關問題有詳細說明。

四、《維摩詰經》菩薩思想研究方面

(一)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〉

西野翠在文中探討主要佛教菩薩思想的起源與發展，接著談到《維摩詰經》菩薩思想在整體菩薩思想發展史中的關係位置進行解析。根據西野翠的研究成果，他認為《維摩詰經》中所談到的「不二法門」與「菩薩思想」，都是極高度的智慧解脫之道，而維摩詰的居士背景，對中國佛教思想，尤其是宋代的「居士思想」具有深遠影響，又說此

⁴⁷ 陳沛然著，〈《維摩詰經》之入不二法門〉，《新亞學報》第18期，(香港：新亞研究所，1997年8月)，頁415-438。

⁴⁸ 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7期，(台北：國立台灣大學佛學研究中心，2002年7月)，頁1-26。

經可說是在家佛教的代表經典。⁴⁹

(二)兒山敬一著，〈維摩經における入不二と菩薩行〉

兒山敬一在本文中，是從佛教菩提的本質與入不二的方法，進而探討《維摩詰經》不二法門與菩薩行的關係，他的研究成果認為《維摩詰經》的根本問題即是「菩薩行」與「入不二法門」，他從認識的原理與實行的原則上探討不二法門，另外，他指出菩薩行是自覺的統一，自覺的統一也就是不二的概念。⁵⁰

以上兩位日本學者有關菩薩行之研究，分別藉此經來探討主要佛教菩薩思想的起源與發展，以及不二與菩薩行的關係，對筆者思想上的拓展及義理上的探討具有助益。

綜觀上述二十八位學者所發表的有關《維摩詰經》之相關文獻著作，對本論文撰寫的文獻、材料、方向與方法提供了許多參考資料，但是淨土、不二思想與菩薩行之關係脈絡上之探討甚少，尤其是關於《維摩義記》的研究著作更是少見。對於《維摩義記》之研究上僅有日本學者橋本芳契的〈慧遠の維摩經義記について〉，以及菅野博史〈淨影寺慧遠《維摩經義記》の研究：注釋の一特徴と分科〉，這二篇論文，一是介紹淨影慧遠注釋《維摩詰經》的思想淵源及教學理論，另一是有關《維摩經義記》之科判研究，但是在義理思想之研究上少有著墨。本論文期待能對本經淨土、不二思想與菩薩行之關係上有一全面性的整理認識，並探討淨影寺慧遠《維摩經義記》在解讀《維摩詰經》的內容上有何獨特見解和特色。

第三節 研究方法

方法論，可說是一切科學研究之基石，它可以作為一種處理程序，也可以用於考察某一課題所用的邏輯和方式，進而由此確定問題的意義、結構並達到問題的解決。

近代學術研究將人類知識區分為物理科學、生物科學、社會科學，以及人文學，其中

⁴⁹ 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 55 卷第 2 號，(東京：山喜房佛書林，2007 年 3 月)，頁 120~123。

⁵⁰ 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 12 卷第 1 號，(東京：山喜房佛書林，1964 年 1 月)，頁 85~90。

人文學通常是被當作為一種學科，而非科學，因為人文學科大都具有較強烈的主觀性，著重於評價性的敘述或特殊性的表現，也就是著重在基本理論性的，而非科學實證的或實際應用性的。當代宗教學術之研究通常將學科的進路分成文獻學、宗教歷史、宗教哲學、宗教心理、宗教人類學及宗教社會學等類別，在佛學的研究領域上也同樣如此，這也是歐美學術主流領域的主要研究方法。佛學研究方法是以前人的佛學體證或成果進行理解的方式。而佛學的宗旨，主要是探尋宇宙和人生的真理，進而達成生命的解脫，也就是在思想概念上理解真理，進而在當下生活實踐上體悟、體現真理，就是在佛教修行上所強調的理事合一、理事圓融無礙。因此，佛學研究與佛學在內涵性質上有所不同，在研究方法上也有所不同。佛學研究之性質雖然是一種學術研究，它在宗教生活的實踐上較為薄弱，然而仍有部分強調佛學修行的佛教學者試圖以多元運用的方法，凸顯以佛法修學內涵為主體之方法，來打通一條生命暨學術之進路。因為哲學思考之極致仍強調實證，而科學研究之終極也必會遇到瓶頸，仍需碰觸思考，兩者必須相輔相成。

佛學研究學者吳汝鈞將現代佛學研究的方法大體歸納為哲學與文獻兩種，又進而區分為文獻學方法、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、白描法及其他等類別。⁵¹由於研究方法的運用與選擇，對任何一門學術的研究進路及成果影響甚鉅，因此，首應取決於研究的目的與方向，再依據各學術領域的規範，選擇適合的方法，以對研究資料進行蒐集、分析、探討與歸納，進而確定研究問題的意義與價值，由此達致問題之解決。本論文之研究必須運用眾多中國古代及近代之文獻及中國古代佛學思想家之論述來解決達成研究目的，因此所運用的研究方法，首先需透過文獻學方法，蒐集、分析、歸納，整理出《維摩詰經》的相關文獻史料，及中國祖師們對《維摩詰經》的分科、判教、注釋，並參考運用當代學者的文獻研究成果，探討不同注釋家對此經內容的見解詮釋與獨特的觀點，以幫助掌握本經的核心思想。接著運用義理分析法之進路，深入剖析《維摩詰經》文本內容的詞語及語義，幫助義理內

⁵¹ 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 94~157。

容的理解，以掌握本經的思想特色與內涵，在義理闡釋的基礎之上，思考《維摩詰經》中道菩薩行對當代佛教實踐的啟迪。

一、文獻學方法

文獻學是經由「文獻資料」所進行研究的方法，歐美的佛教學者特重文獻學，因此，文獻學的研究，成為佛學研究的大宗。文獻學，又稱為語言文獻學，其研究範圍包括所有的古今的文獻。⁵²文獻，是記錄過去有歷史價值的知識或圖書文物資料，即是指一切歷史性的材料，它可以幫助研究者瞭解及重建過去，它可以解釋現在，並推測未來。文獻學研究是一種蒐集和整理材料的方法，研究者必須要認識所彙整之材料對於研究工作本身的重要性。文獻學研究的方法，首先將文獻資料的內涵和分類方式加以說明，再對文獻資料的意義和特點進行分析研究，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，再加上詳盡的注釋及評論。⁵³《維摩詰經》的歷代注釋書，可說就是典型的文獻學之研究。

在漢傳佛教國家，人們對佛陀聖教之理解長期是根據漢譯的經本，現代因為交通資訊等的發達，佛學研究者可以透過對南傳巴利語經典研究，甚至梵文原典之研讀，更精確掌握佛典內容之原意，但也從中發現了許多內容或義理上的歧異。《維摩詰經》有梵、藏及漢譯諸版本，近代也出現了英、法、日、蒙等各種語文譯本，提供文獻學研究者豐富的研究資料。而歷代《維摩詰經》之注釋書，除了蒐錄許多古代典籍，更可以幫助我們瞭解中國歷代佛學思想家之學思與對佛學之體證，藉由祖師對經文闡釋，有助於我們理解佛學之思想內涵。古今有關於《維摩詰經》及其注釋書的文獻資料，與當代學術研究之成果，都是本論文研究的重要參考題材。筆者蒐集了相關的文獻研究，必須認識運用這些資料，並善用文獻學的方法，使它發揮作用。將透過《維摩義記》、典籍的查考、研讀、分析、歸納，以及 CBETA 電子佛典的搜尋，彙整歸納相關資料，以增進對《維摩詰經》經文義理的理解認識，另透過其他相關典籍的研讀，瞭解《維摩義記》之思想

⁵² 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。

⁵³ 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 97。

特色價值及考據淨影慧影之思想來源。

首先考察《維摩詰經》的歷史文化背景及發展淵源，並考察其對南北朝與後期佛教思想的影響。其次，本經研究之文本，主要為《羅什本》，《維摩義記》是如何詮釋此經？期望能透過深入的探討，精確掌握《維摩詰經》的主要思想特色與價值。並透過語言文獻學的研究方法，除可由蒐集大量文獻資料作為理論基礎，更可由語言學上認識，增進對佛學義理上的理解。雖然語言文獻學提供了佛學研究的主要材料及基礎，卻有其侷限性，因為文獻學本身實質上只是一種工具，不如人類思想靈性的活潑生動。佛教聖典是由覺者佛陀所說，再由弟子以文字記錄流傳，不同覺知層級的人對同一句佛典文字內容，理解之程度必然不同。語言文字只是一種工具，如吳汝鈞即認為工具本身並無價值的意義，它並不代表理想或目的，它只是一種能疏通文字為本的種種問題之方法，卻不一定與思想有直接關連。⁵⁴因此，本論文研究使用文獻學之方法，主要是以文獻為基礎，用以認識理解《維摩詰經》與其注釋書的相關文本，而在在經典義理思想內涵上的闡釋，就必須結合義理分析的方法，由文獻的基礎上，進而邁入涉及思想內涵上的理解。

二、義理分析法

呂澂在所撰之〈佛教研究法〉中說到：「自來學者研究教理，通用訓詁及達意之二法。訓詁解解釋文句，達意得其大旨，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。」⁵⁵他所說的訓詁及達意二法，分別是指文獻學和義理學之方法。透過文獻學之基礎，再進行義理學上的審視，將有助於筆者增進對佛學義理的理解。本論文運用文獻學之方法，首先透過文句的詳密研讀以掌握文句的語義，在此基礎之上就文本本身資料來分析，整理出本注疏的思想主題，並由注釋家之注解、判教等內容審視融通經典之要義。進一步在義理闡釋的基礎上，彰顯本注疏的思想意涵及價值。

⁵⁴ 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 111。

⁵⁵ 呂澂撰(張曼濤主編)，〈佛教研究法〉，《佛學研究方法》，現代佛教學術叢刊第 41 冊，(台北：大乘文化出版社，1978)，頁 295~296。

中國歷代注釋《維摩詰經》的祖師，可說分別代表了不同時期或不同宗派的佛學思想，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，可以發現各自不同的獨特觀點與思想。雖然從各注釋家的著疏文獻資料中來看，作者皆未表明各自立場，但從各自所詮釋的內容中可看出差異性。如三論宗吉藏所建構的的詮釋系統是以維摩詰為中心，而淨影慧遠及法相宗的玄奘、窺基的詮釋架構則幾乎以佛陀為中心，以維摩詰為主或以世尊為主的立場不同，所建構出的詮釋系統便隨之而異，而相同立場的注釋家，對同一問題的看法與詮釋結果就較為一致。⁵⁶本論文在義理分析方法的運用上，除了解中國各宗祖師是如何理解及詮釋「心淨即土淨」的內涵外，並審視此經文與《義記》為主作義理分析與詮釋，以瞭解《義記》之思想特色，並深入理解本經之思想意涵。

第四節 全文架構概述

本論文之結構分為六章：第一章緒論，說明研究動機與目的、文獻回顧與評介、研究方法與全文架構概述。第二章《維摩詰經》的淨土思想。第三章中國淨土思想與「心淨即土淨」的關聯。第四章《維摩詰經》的中道思想。第五章中道菩薩行的實踐。第六章結論。

第一章「緒論」，共分四節。第一節「研究動機與目的」，概述問題意識的產生與引發研究《維摩詰經》之動機，以及本研究欲達成的目的。第二節「文獻回顧與評介」，列舉當代學術界對於《維摩詰經》之研究概況，並對學界研究概況略以評介，以便理出先前已解決的問題以及待努力的空間。第三節「研究方法」，說明本研究具體的研究方法與步驟，本論文首先透過語言文獻學的進路，廣蒐相關文獻譯本，探討不同翻譯家的譯經風格，以及注釋家、當代學者對此經內容的見解詮釋與獨特的觀點。在文獻的基礎上運用義理分析的方法，深入剖析《維摩詰經》的文本內容，以掌握本經的思想特色，並思考《維摩詰經》對當代佛教實踐的啟迪。第四節為本論文的「全文架構概述」說明。

第二章「《維摩詰經》的淨土思想」，共分二節。第一節：《維摩詰經》在中國的開展，

⁵⁶ 宗興著，〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉，頁 19。

說明此經在中國的傳譯與發展，以及此經的內容架構。第二節：《維摩詰經》的淨土思想，解析本經「心淨即土淨」之意涵、菩薩淨土之行，探討菩薩建立淨土的起因與菩薩淨土之行的修行次第。第三節：小結，回顧本章之重點。

第三章中國淨土思想與「心淨即土淨」的關聯，共分三節。第一節：中國佛教的淨土思想，探討淨土的起源、思想意涵、種類，及中國佛教淨土思想的發展與演變。第二節：《維摩詰經》心淨即土淨在中國的詮譯，探討中國唯心淨土思想的起源、意義，原本「心淨即土淨」如何成為「唯心淨土」觀？中國人如何解讀唯心淨土。第三節：為「小結」。

第四章《維摩詰經》的中道思想，共分三節。第一節「教示二乘悟入中道」，探討維摩詰如何教導二乘離分別，悟入中道。第二節「中道不二」，深入探討闡明本經的不二思想之意涵，以及淨影慧遠對不二思想之解析。第三節「不盡有為，不住無為」，本節主要探討〈菩薩行品〉中菩薩住於濁世而度化眾生，展現不可思議解脫，不在有為，也不在無為的中道實踐精神。

第五章「中道菩薩行的實踐」共分四節。第一節「行於非道，通達佛道」，探討維摩詰證得寂滅而又住世，即現於涅槃，不斷生死之精神，展現維摩詰所代表的居士精神與大乘佛教於雜染世間濟世度人的菩薩精神。第二節「悲智雙運，福慧雙修」，探討佛教中道菩薩行之實踐法門，深入探究悲智雙運與福慧雙修的菩薩行。第三節「明白真理，隨緣自在」，探討法性的真相，如何契入中道，菩薩如何以方便善巧，居煩惱土，不畏生死，對眾生說法無礙而清淨佛土。第四節：小結，回顧本章之重點。

第六章「結論」，本章將就本論文「《維摩詰經》淨土思想與中道菩薩行」的議題，作一整體性的歸納總結與檢討，以具體說明本經的思想特色與本論文的研究成果。

第二章《維摩詰經》的淨土思想

大乘佛教精神不同於小乘佛教的主要特質，一是由「山林修行」到「住世修行」，另一是「菩薩道」的提倡，而這當中，在家信士扮演著舉足輕重的角色。¹《維摩詰經》住世修行度化眾生的理想，以及維摩詰居士所展現出具出世的清淨自在、智慧辯才，卻不捨離世間的居士菩薩形象，正符合時代的需要與社會的渴求。《維摩詰經》內容中的「心淨即佛土淨」、「不二法門」、「無住本，立一切法」、「於一切法應無所求」、「即煩惱而見菩提」等思想，不僅具有整個大乘佛教思想所展現的精神，更能顯現佛教人間化、人生化的理想。因為人們可以不用離開現實人生去積極追求超越世間的淨土，而能在當下建設清淨國土。中國在隋唐以後佛教如百花齊放，各種深具民族特色的佛教宗派林立，隨著《維摩詰經》諸多譯本的譯出，及歷代祖師之注釋並闡揚其義理，此經〈佛國品〉中所提出的「隨其心淨則佛土淨」思想，即普為僧俗大眾所接受喜愛，從此影響中國佛教各宗派。²尤其到了唐代時，禪宗開始盛行，禪宗就以「心淨土淨」建立「即心淨土」之理論基礎，其他如天台、華嚴等宗，也依據《維摩詰經》，提出心為根源，淨土與現實世界相即不二，佛土存於眾生心的唯心淨土主張。如此地維摩詰所宣揚之淨土不二義理融入了包括禪宗在內的許多佛教教派的理論構架核心，甚至由「心淨即土淨」的詮釋發展成為「唯心淨土」思想。而《維摩詰經》自傳譯後為何能受到僧俗貴族士大夫及佛教各宗派如此喜愛推崇且歷久不衰呢？本章將透過語言文獻方法，從《維摩詰經》的內容架構，在中國的傳譯、內容架構，接著探討本經「心淨則佛土淨」思想，菩薩淨土之行的修行次的及階位等，透過經典內容架構作義理分析，以了解此經的淨土思想及詮釋。

¹ 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 8。

² 自《羅什本》譯出後，即歷久不衰，佛教界盡棄前翻，後譯也無法取代。因為此版本流暢優美達意，具備成熟的翻譯風格，除了是一本優質的翻譯佛典，也是一本通俗的宗教文學作品，正好符合漢地人士的品味。

第一節 《維摩詰經》在中國的開展

一、《維摩詰經》的傳譯

印度初期大乘佛教主要的佛典有般若系與淨土系二大部分，最早出現的是《般若經》，同屬般若中觀系的《維摩詰經》也接著出現，印度佛教經典自東漢孝明帝永平十年（67）傳入中國後，最早盛行的思想即是般若思想，³而般若系的佛典也成為初期大乘佛教的主要標誌。中國在漢魏時期人們對佛教的理解有限，將佛教視為黃老之言。西晉時代，佛教由重視安息系統的禪學轉向支婁迦讖（167~186）系統的般若學，形成「六家七宗」的般若性空學說，當時清談風氣興盛，般若與玄學，沙門與名士，佛玄相融。東晉時，是玄學轉向佛學的分水嶺，玄學潮流由此逐漸發展成佛學為主導。⁴由於在魏晉南北朝時期，漢地正處於一個失道與人心不安的亂世，災難與死亡的氛圍籠罩著大地，人們在現實生活中必須經常面對著生死苦痛與恐懼焦慮，無法安然處世，轉而渴求嚮往具超越解脫的世界，神仙、老莊與佛教思想成為人們所企盼。但是，當時的知識份子深感到僅有哲理的認識並無法消解現實人生的煩惱困惑，在個人與社會及政治環境間產生矛盾壓抑，此時，由玄學風氣中引入了般若空義思想，深獲知識份子喜愛，使得佛教般若思想開始蔚為風潮，而與般若經義相通且具濃厚居士色彩的《維摩詰經》也自然吸引世俗階層的關注、接受與喜愛。⁵由於《維摩詰經》居士說法的特色，還有豐富的義理及生動的故事題材，使《維摩詰經》在東晉時即能在深受道家哲

³ 如湯用彤說：「自漢之末葉，直訖劉宋初年，中國佛典之最流行者，當為般若經。」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163。

⁴ 劉楚華著，《〈維摩經〉與東晉士人的生死觀》，《鵝湖》第20卷7期（總號235期），台北縣：鵝湖月刊社，1995年1月，頁24-26。

⁵ 施穗鈺在所著，〈般若學與玄學的交匯及選擇——以《維摩詰經》為核心〉文中指出《維摩詰經》為兩晉人士接受的原因，一是，維摩居士「辯才」無礙的形象及其出世而離世的「應世」心態，不但被兩晉人士所接受，並在一定程度上化解了中國傳統倫理衝突的問題。二是隨著「空」、「無」哲理討論的開展，《維摩詰經》中「入不二法門」、「從無住本立一切法」的義理架構，彰顯了大乘空義而受到知識階層的注目。參見《成大宗教與文化學報》第2期，頁258。

學熏陶的知識分之間成功地建立其地位，⁶並成為在隋唐兩宋時流行最為廣泛且真正能融入中國文化的佛教經典之一。從唐至五代，僧人在接受寺院教育時，即開始記誦和學習此經，幾乎成了出家前準備階段基本訓練之一部分。⁷

關於《維摩詰經》之漢譯本，依據中國經典目錄對於此經存佚本的記載可知本經前後七譯，其中四本已佚失，另有西晉沙門支敏度之《合維摩詰經》也已佚失，此本是合支謙、竺法護及竺叔蘭等三譯本所成。筆者依譯出年代順序整理如下：

譯本及卷數	年 代	譯 者	所 載 經 典 目 錄
《古維摩詰經》 2 卷（闕）	東漢靈帝中平 5 年 （西元 188 年）	嚴佛調	《歷代三寶記》、《大唐內典錄》、 《古今譯經圖記》《大周刊定眾經 目錄》、《開元釋教錄》
《維摩詰經》2 卷（存）	東吳孫權黃武年間 （西元 223~229）	支謙	《出三藏記集》、《歷代三寶記》、 《大唐內典錄》、法經《眾經目錄》、 彥琮《眾經目錄》、靜泰《眾經目 錄》、《古今譯經圖記》、《大周 刊定眾經目錄》、《開元釋教錄》
《異維摩詰經》 3 卷（闕）	西晉惠帝元康元年 （西元 291）或元康 6 年（西元 296）譯 出	竺叔蘭	《綜理眾經目錄》、《出三藏記集》、 《歷代三寶記》、《大唐內典錄》、 法經《眾經目錄》、彥琮《眾經目 錄》、靜泰《眾經目錄》、《古今 譯經圖記》、《大周刊定眾經目錄》、 《開元釋教錄》

⁶ 保羅·戴密微著，劉楚華譯，〈維摩詰在中國〉，頁 5。

⁷ 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 3 屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁 211。

《維摩詰所說法門經》2卷 (闕)	西晉惠帝太安2年 (西元303)	竺法護	《綜理眾經目錄》、《出三藏記集》、 《歷代三寶記》、彥琮《眾經目錄》、 《大周刊定眾經目錄》、《開元釋 教錄》
《維摩詰經》4 卷(闕)	東晉(時間不詳)	祇多蜜	《歷代三寶記》、《大唐內典錄》、 《古今譯經圖記》、《大周刊定眾 經目錄》、《開元釋教錄》
《維摩詰所說 經》3卷(存)	姚秦弘始8年(西元 406)	鳩摩羅什	《出三藏記集》、《歷代三寶記》、 《大唐內典錄》、法經《眾經目錄》、 彥琮《眾經目錄》、靜泰《眾經目 錄》、《古今譯經圖記》、《大周 刊定眾經目錄》、《開元釋教錄》
《說無垢稱經》 6卷(存)	唐高宗永徽元年(西 元650)	玄奘	《大唐內典錄》、靜泰《眾經目錄》、 《古今譯經圖記》、《大周刊定眾 經目錄》、《開元釋教錄》

《維摩詰經》現存的三種漢譯本當中，吳支謙所譯的《佛說維摩詰經》，是年代最久遠，也是各譯本中內容最簡短(2萬4,695字)，且被引用最少的譯本，而唐玄奘(602~664)所譯《說無垢稱經》則是經文內容最長的一本(4萬0,767字)。而本論文所使用的鳩摩羅什譯本《維摩詰所說經》(2萬7,090字)，則是最通行的版本，後人注譯、講解、讀誦，幾乎都以此本為依據。⁸

以上三種版本，代表中國三個不同時期的譯本，也展現了不同時期佛教發展的特色。支謙的翻譯風格是「尚文」，其譯作「頗從文麗」、「屬辭析理」、「文而不越」。⁹支謙似乎受到道家影響較深，譯本內容常帶有老莊用語，與現今佛教的

⁸ 劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，頁36。

⁹ 出《三藏記集》卷七：「以季世尚文，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。」另《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，譯為漢語。從吳黃武元年至建興中，所出《維摩》...等四

故有名相用詞不同，現代人欲理解當時的語意用詞較為不易。而鳩摩羅什其精通中觀思想，佛學造詣精深，學養豐厚，通曉梵文原義且晉語方言流利，加上主持譯場時，又有弟子僧肇、僧睿等當代傑出的學者八百多人協助譯經及書寫。因此，他譯此經時，除了梵文直譯，準確的意譯外，也參考支謙底本，使其譯經意旨精確，明白暢曉，能將經義深入淺出，統一名相，譯出大量質優之經典，為中國譯經發展帶入成熟階段。由於僧肇等人通曉經史古典及老莊玄學，使得此版本，表現出流暢優美且達意的成熟翻譯風格，頗符合漢地人士的品味。玄奘的翻譯，要求準確完整不缺，所以除了量多外；其內容更要求翻譯的品質，其語句結構和風格都力求符合梵文原本，因此其譯經以直譯為主。玄奘的翻譯除了吸取前人的翻譯經驗（例如許多經文內容仍參考支謙與鳩摩羅什），也充分運用了南北朝時期的修辭技巧，使用大量虛詞、助語，故其譯文句法結構雖複雜，但不違漢語法則。

支謙譯本雖然至今較少人引用，被認為是「理滯於文」，¹⁰但此本卻是在羅什前唯一僅存的《維摩詰經》漢譯本，可見其在羅什譯本出現之前，是最通行的版本。從文獻資料可知支謙翻譯佛典達 88 部 118 卷，¹¹其專事譯經，且精通佛理及多國語言，在翻譯時感到過去的譯經過於拘泥生硬質直，不夠流暢，無法符合漢地人的習慣，因此，盡量力求漢化，使用漢地的術語概念。雖然今從支謙譯本讀來，許多用語名相精簡不容易理解，或許和後人在古漢語的解讀能力有限有關，才未能解讀其意，但支謙的譯本卻提供為後出翻譯者參考之底本，為漢譯《維摩詰經》建立了良好基礎。

鳩摩羅什與玄奘是中國佛典翻譯史上最重要的二位翻譯家，在著手翻譯眾多經典時，仍決定重翻《維摩詰經》，其動機，似乎是為了追求更完善之翻譯且能

十九經，曲得聖義，辭旨文雅。」《大正藏》第 55 冊，頁 49 上；《大正藏》第 50 冊，頁 325 上~325 中。

¹⁰《注維摩詰經》卷 1：「而恨支竺所出，理滯於文。」後秦釋僧肇撰，《大正藏》第 38 冊，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 85 冊），頁 438 下。但依據《出三藏記集》卷 7 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 55 冊，頁 49 中。

¹¹《開元釋教錄》（卷 2），《大正藏》第 55 冊，頁 487 中。

精確闡明經義。玄奘所譯的《無垢稱經》，是忠於梵文原著的完美直譯本，其句法結構富有建築層疊式的結構美，極具嚴謹的學院風格，受到許多學者的高度評價與肯定，在梵文原典未出現前提供了學界解讀此經重要的參考依據。但對於一般信眾而言，不及羅什譯本之淺易暢達優美，未受讀者偏好，所以不及羅什本盛行。反觀鳩摩羅什之譯本，無論是文字表達風格或是經義內容傳達上都極受讀者肯定與喜愛，更呈現出高度的文學藝術價值，獲得廣大文人名士名僧的極度推崇，如經中的重要名相，「心淨則佛土淨」、「直心是道場」、「無盡燈」等，流傳千年，令人朗朗上口。也因為此本翻譯的成功，冠絕古今，更影響了《維摩詰經》在中國歷代的流傳與開展，成為漢傳大乘佛教思想體系中具關鍵影響力且廣泛流行的佛教經典。因此，中國歷代為此經注疏者為數甚多，且除了玄奘弟子窺基(632~682)的《說無垢稱經疏》以外，其他都是根據鳩摩羅什之譯本注疏，包括最早由後秦僧肇所撰的《注維摩詰經》，接著有隋地論宗淨影慧遠的《維摩義記》，最後到清淨挺著的《維摩經饒舌》等 25 部。其中，僧肇的《注維摩詰經》，為理解《維摩詰經》的最重要參考典籍，其後注釋此經者，大都依此作注。尤其《維摩詰經》是講中道空義法性的經典，所以三論宗特別予以重視，鳩摩羅什及其弟子大都廣泛弘傳此經，隋三論宗吉藏大師更著有《淨名玄論》、《維摩經義疏》等。除三論宗以中觀教說注釋此經外，在此時期，另有天台智者大師所著的《維摩經玄義》。除了古德的注釋書外，此本《維摩詰所說經》的成功，也連帶影響了中國佛教各宗派的思想，尤其是「心淨則佛土淨」，成為許多佛教教派的理論核心，並開展出「唯心佛土」思潮。

二、《維摩詰經》的內容結構

關於《維摩詰經》之章節依現存漢譯版本皆為 14 品，若對照梵文本則有些許差異，梵文本全文分 12 章，其中第 3 章包含漢譯本第 3、4 品（弟子品、菩薩品），第 12 章包含第 13、14 品（法供養品、囑累品）。佛教經文的分品，是後人結集經典時，因感於經文繁多，理解不易，為了令人容易掌握研讀，始有分章

品。中國祖師在為經文注釋時，面對龐大經典及印度佛教後期對教理認知解讀上之差異問題，開始將佛典進行分類比較，界別會通，並判別教理的高低、深淺，而有判教及分科別的出現。本論文依據鳩摩羅什所譯《維摩詰所說經》及淨影慧遠《維摩義記》之內容進行論述，因此，本章首先對《維摩義記》之分科略作說明。

《維摩義記》注經方式與《注維摩經》不同，未抄錄原文，在卷 1 前半是明經題論旨趣、作判教及分科等，接著依 14 品隨句注解釋經，闡釋文義。慧遠在文初首先分聖教、定宗別，依其判教方式將經文分為聲聞、菩薩二藏與漸、頓二教之別，並判本經為二藏之中菩薩藏，為根熟人「頓教」法輪。慧遠接著闡釋本經之經題，他說：「維摩所說是其人名，不可思議解脫是其法名。」又說：「維摩詰者是外國語，此方正翻名曰淨名，隨義傍翻名無垢稱，良以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。」¹²慧遠認為此經是以人法為名，維摩詰是依人得名，而「不可思議解脫」是依法得名。慧遠接著將本經講說之地點分為二處（1.菴羅樹園，2.維摩詰舍）三會（1.菴羅會、2.維摩室，3.重會菴羅），初會為佛說，第二會是維摩詰說，第三會是佛及維摩詰共說。並將全經 14 品依文分科為序、正、流通三分，又將其細科分為八，此為慧遠的「三會八分」說。此八分，慧遠認為三會之中各有序、正分，故有六分，在初會之中，佛與大眾雲集，而為由序；第二會中，維摩現病，以為由序；第三會中，維摩持眾往至菴羅，而為由序。在本經最初「如是我聞」之言，¹³為證信通序，另從〈見阿閼佛國品〉十二的「佛告舍利弗：『汝見此妙喜世界及無動佛不』」下，¹⁴明流通之義，各為一分，合為八分。慧遠的「三會」說，若對照經文各品，自第一〈佛國品〉起是初會，第二〈方便品〉開始是第二會，第十一〈菩薩行品〉以下是第三會。¹⁵

¹² 隋慧遠撰，《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 421 下。

¹³ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 424 中。

¹⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 555 下。

¹⁵ 有關本經的會處，各家說法不同，吉藏在《淨名玄論》卷 7 釋會處中就提到：1.在江南舊釋中，

以下筆者以二處三會將各品內容摘要，整理如下：

(一)第一會：(菴羅樹園)

〈佛國品〉第一：寶積獻蓋，說淨土行

本經之初品，《玄奘本》譯為〈序品〉，內容主要說明本經的緣起，佛陀為「發阿耨多羅三藐三菩提心」之菩薩講說「如來淨土之行」，並顯現佛國淨土，是此經淨土思想之核心。此品從佛陀在菴羅樹園，與具足一切功德淨的諸大菩薩及聲聞眾雲集，共轉法輪。接著寶積獻蓋，請佛示佛國淨土之意。佛國為諸佛清淨心所現，強調菩薩在因地行菩薩道之時應勤修嚴淨自心，心行不二，當菩薩的自心究竟清淨，成就一切功德，即有像那樣的清淨佛國土。

(二)第二會：(維摩詰室)

〈方便品〉第二：維摩大士，方便示疾

此品進入故事的另一場景，首先講說居住在毘舍離城的長者維摩詰居士所具有的各種功德梵行，接著講說長者為方便饒益眾生，示現身疾，並藉身疾病苦為大眾開示的內容。維摩詰示現居士身，示有妻子，常修梵行，藉病說法，令眾生發大乘心，不要執著於此苦空如幻的肉身假我，當樂法身。

〈弟子品〉第三：弟子問疾，趣入大乘

是以室內外三處來科分全經者，以初四品在室外說，為序分；中間六品於室內說，為正宗分；後之四品還歸室外，為流通分。2.北方有將此經分為三會，始自〈佛國品〉至〈菩薩品〉為菴園會，〈問疾品〉至〈香積品〉為方丈會，〈菩薩行品〉以後菴園重會。他認為以上之分科方式，較不妥當。吉藏將此經分為二處、四會。「二處」：1.城外菴羅樹園，為佛、出家眾、他業所起處；2.城內方丈室，為菩薩、在家眾、自業所起處。而四會，則依「時事先後」與「集法次第」有所不同。就「時事先後」者為：1.方丈初會，2.菴園次會，3.方丈再集，4.菴園重會。吉藏認為，先有維摩詰居士於方丈室示疾之因緣，才有釋迦如來菴羅樹園說法，為之集眾，而遣使至方丈室問疾。若就「集法次第」則為：1.菴羅樹園會，2.方丈會，3.重集菴羅樹園，4.再會方丈室。吉藏認為欲結集成經，必須先確立經文「如是我聞，一時，佛所住處與大眾俱。」若依時事先後，先有方丈會，那麼便不得成經，因此，初會應該為菴羅樹園會，以此分經，才是最適當的。參見《淨名玄論》(卷7)，《大正藏》第38冊，頁898上-中。

此品是維摩詰居士示現病苦希望佛陀派遣弟子問疾，以示機說法，佛陀於是藉機令諸聲聞大弟子前往探望，但這些弟子都不願意承擔此任務，於是就各自說出無法堪任問疾的原因。由於聲聞弟子太執於「淨相」，佛陀想藉著問疾，以維摩詰活潑之教法，示現眾弟子之病執，打破僧俗規儀，破除尚存之執著，趣入中道空觀之禪思及菩薩行。

〈菩薩品〉第四：菩薩問疾，彈偏就圓

此品是諸聲聞弟子們自知不堪任問疾，佛陀於是派遣修諸菩薩弟子去探病，這當中包括彌勒在內的菩薩，各自說出無法堪任問疾的原因及被維摩詰以無上甚深妙法折服之經過。維摩詰與諸菩薩之間的論法，都是從究竟而說，道出菩薩細微之無明，悟入法性。

〈文殊師利問疾品〉第五：維摩文殊，道病源頭

此品是本經故事情節中的重要部分，佛陀派遣智慧第一的文殊菩薩前往維摩詰居處探病，於是諸弟子一同前往，文殊菩薩為大眾發問，開啟兩位智者極為深妙的問答。

〈不思議品〉第六：須彌相國，借獅子座

此品是佛陀諸弟子入方丈室問疾，但窄小的方丈室內沒有設座，於是維摩詰為眾人開啟法座，使心在法上，無有所求，令眾生心開意解，入不可思議解脫。

〈觀眾生品〉第七：我法兩空，無住生心

此品是維摩詰教示諸菩薩觀一切眾生及諸法皆如夢幻，應離一切相觀照眾生，觀照一切眾生，不起分別，心無所住，教示菩薩以無住心起四無量行，以悲智雙運行菩薩道。

〈佛道品〉第八：行於非道，通達佛道

此品之內容主要包括兩部分：第一、維摩詰告訴文殊「菩薩行於非道，即是通達佛道」，應如何以智慧善巧破除眾生的執著煩惱。第二、文殊告訴維摩詰，一切煩惱為如來種，一切不清淨法與清淨法皆來自本心，罪由心起，還由心滅，只有在煩惱雜染的世間之中，離分別二法，隨機示現渡生，才能成就佛果。

〈入不二法門品〉第九：菩薩樂說，入不二法

此品中維摩詰、文殊及三十一位菩薩各自表述什麼是不二法門，法自在至樂實等三十一位菩薩「言說不二」；文殊「以言止言」；維摩詰「默然無言」以漸階式表達不二之內涵。悟入法性入不可思議解脫，圓滿究竟清淨，即入不二法門。由於諸法的體性是離言說，故最後維摩詰居以「無言無說」示之。

〈香積佛品〉第十：現眾香國，示諸大眾

此品是維摩詰為令大眾法身慧命得到滋養，特別為大眾準備未曾得聞之法食，向大眾開示香積如來佛土之情況，此土以眾香作佛事，國土妙香具諸眾德，天人聞香得入律行，菩薩聞香入解脫三昧。維摩詰以大神通，示現眾香佛國淨土之清淨莊嚴，令眾生欣樂欲往。

(三)第三會：(重會菴羅)

〈菩薩行品〉第十一：不盡有為，不盡無為

此品是佛陀告訴阿難尊者，菩薩應該在不同的處所與不同的環境以各種方便法自在無礙的行佛事，並開示菩薩行「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。

〈見阿閼佛國品〉第十二：妙喜世界，來入此土

此品中世尊問維摩詰如何觀如來？維摩詰回答，就像觀照自性實相一樣，觀如來也是如此。世尊告訴其弟子舍利弗尊者，維摩詰來自是妙喜國，妙喜國阿閼

佛於過去行菩薩道時發願，於一切人民之類，意無瞋恚，以無瞋恚故，名之為阿閼。接著由維摩詰以大神通使大眾都能接觸到妙喜國，親見妙喜國佛土的狀況。

〈法供養品〉第十三：諸供養中，法供養勝

此品是佛陀告訴弟子有關藥王如來所講「法供養」的意義。諸供養中，法供養最勝，法供養就是對佛法真理的實踐，於聞經後，能對正法信解受持，於諸法如說修行，並能為眾生說法，令眾生悟入，這就是供養中的最殊勝者。

〈囑累品〉第十四：佛囑彌勒，令法久住

此品是佛陀囑咐彌勒菩薩等，此經是如來無數阿僧祇劫所集阿耨多羅三藐三菩提法，要守護流傳此經，四天王亦發願護持。阿難問佛當何名此經？佛說此經名為《維摩詰所說經》亦名《不可思議解脫法門》。

以上是依據淨影慧遠的三會說及對照《維摩詰經》各品之概要，若依經文內容順序，作重點整理，接著探討此經的淨土思想。

第二節 《維摩詰經》的「心淨則佛土淨」思想

本經之淨土思想主要來自「心淨則佛土淨」之說，出於《羅什本》中，寶積問佛「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。」佛陀最後總結回答：「是故，寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」¹⁶菩薩想要有清淨的佛土來度脫與其有緣的眾生，就要修行淨土之行，當清淨本心顯現時，清淨佛土則隨之成就。「心淨則佛土淨」是對菩薩的層次所說，因菩薩志求無上道。對眾生的層次則是說「心垢則眾生垢」，由心能達到何種清淨的程度，相對感應所見之世界為何種樣貌之國土，皆視眾生心之淨穢程度而定，完全依循業緣展現在六道的輪迴。因為眾生之所以是眾生，就是樂於無明的欲樂中不求出離，然而「心淨則佛土淨」的關鍵是心要如何清淨，不是自己認為淨就是淨，也不是自己想要淨就能淨。所以佛陀

¹⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁53上。

才以「諸菩薩淨土之行」，說明不思議佛國之因果要從何修來。又以娑婆本為佛陀之淨土；實為珍寶嚴飾，但此土之莊嚴眾生並不得見，是眾生不可思議之處。又以顯佛之不思議功德為例，強調「淨土」與「心」的關連，比喻「心淨則佛土淨」的因果關係。欲得淨土，如工欲善其事必先利其器，必經菩薩淨土之行方能得證。

一、心淨則佛土淨

本經佛國品一開始記載菴羅樹園之法會，佛陀為「發阿耨多羅三藐三菩提心」之菩薩說「菩薩淨土之行」。「心淨則佛土淨」，是講清淨的佛國土，本來自清淨本心。〈佛國品〉寶積的偈頌：「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。」¹⁷佛以一音演說佛法，從菩薩聲聞至六道眾生，各各聖凡人等瞭解到的真理是各自不同的，以此可解釋為何初禪天主螺髻梵王和舍利弗所見之釋迦如來佛土嚴淨程度不同。佛陀完全明白眾生根性差別，有如森林中各種草木其根深淺各異，一場大雨下來所能吸入的水分當然各有差別，一場法會上萬的聽眾，聽到一樣的真理之音，聽聞一樣無差別法要，各各隨業、隨類、隨根性去理解，當然所獲得的利益與理解程度都是不同的，但是這不是佛的問題。如同老師對學生所教的內容相同，而學生各自本身所理解的程度各個不同。佛所說法一定是究竟清淨、智慧圓滿、平等無分別的，問題在於六道眾生的心性不同；根器不同而各有所偏、各有所執。

如《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。」¹⁸工畫師能作畫是由心啟動所致，但自身並不知心的存在與作用，心能造作出一切法界的能力與畫師可以畫出各種形色是一樣的，要知道法界的質性針對心就是了。《入楞伽經》說到：「心生種種生，心滅

¹⁷ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁538上。

¹⁸ 《華嚴經·夜摩宮中偈讚品第二十》卷19，《大正藏》第10冊，頁102上~102中。

種種滅。」¹⁹這就是「緣起」法則，如《雜阿含經》〈262 經〉云：「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。」²⁰心起無明而有行，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，所有世間之生滅，皆依此緣起法則。淨土三經中的《觀無量壽佛經》則云：「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。」²¹此即觀心、觀像念佛，與禪宗「即心即佛」與《華嚴經》「三界唯心」之淨土觀相通，也是唯心淨土之展現。淨土不是心外實有，皆是唯心所成，唯識所現，〈佛國品〉中所謂「眾生心淨，故國土淨」，《法華經》所謂「劫火所燒時，我此土安穩」。《攝大乘論》所謂「清淨佛國土，由佛見清淨」，皆是唯心淨土之明證。

淨影慧遠指出：「心外取法，緣照法身，所見聞覺知外無法，一切悉是自心所起。如夢所見，於自心相。……真法身者，遠離妄想，心淨照明清淨法界，顯自心原。」²²說明一切法由心起，心外無法，遠離妄想，自淨其心則能自顯本來面貌。由以上經典與慧遠所說內容，都強調一切緣起法由心所造，由心所現，因此，禪宗等主張「自性彌陀，唯心淨土」，強調心性本淨，是心是佛，是心作佛，若能透過自身從日常生活中參究真理，修証佛法，直到最後悟道，即可認識自己的本來清淨面目，淨佛國土。楊曾文認為宋代以後禪、淨結合，禪僧所主張的「自性彌陀，唯心淨土」的著眼點就是自己的心性，「心淨則佛國淨」，也是特別強調修行者的心性修養，如直心、深心、菩提心等是菩薩淨土，這是由因生果的角度所講，如果菩薩能具有坦蕩正直、深信和發願達到覺悟之心，則會有相應之行為與功德成就。而受其教化的眾生也會具有清淨的直心、深心、菩提心等相應的行為，如此他們成佛造就自己的佛國時，來生其國之眾生也是清淨的，如是佛國也是清淨的。²³楊曾文並指出般若中觀學說和中國禪宗在對於淨土所作的解釋中

¹⁹ 《入楞伽經》（卷 9），元魏菩提流支譯，第 16 冊，頁 568 下。

²⁰ 《雜阿含經》〈二六二經〉（卷 10），《大正藏》第 2 冊，頁 67 上。

²¹ 《佛說觀無量壽佛經》，劉宋彊良耶舍譯，《大正藏》第 12 冊，頁 343 上。

²² 《大乘義章》卷三，《大正藏》第 44 冊，頁 537 上。

²³ 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 3 屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁 183~186。

是貫徹著不二法門的思想的，這也是人間淨土思想的主要理論來源。²⁴何曼盈認為心具有能夠思慮和判別的能力，屬於有理性主體的思維活動，無分別的淨土世界，並不可能通過理性的活動來獲得，因為理性的分別活動，往往是負面、消極，只是一種虛妄、不真實、由自身構作而有的活動。「心淨即佛土淨」之「心」與「如來藏自性清淨心」表面上有很多近似性，「自性清淨心」是描述「如來藏」的本質，表示具有清淨無染之價值性，「去除煩惱」是讓「如來藏自性清淨心」從胎藏隱藏狀態中顯現出來，此與《維摩詰經》「心淨即佛土淨」之「當淨其心」有異曲同工之妙。修行者清淨的心，必然會開出清淨的佛土。「心淨即佛土淨」之思想，是在般若系列的大前提下，發展出近乎如來藏系的思想，是後期如來藏真常心體系的先行者，都具有清淨無染之價值性與眾生皆有之公平性。²⁵

拉蒙特認為經中說到的「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」即是「空寂無生之心」，也就是《般若經》所說的「無心」、「非心」、「非心之心」。²⁶釋惠敏認同拉蒙特指出《維摩詰經》是一部純屬中觀的經典，不應列為《解深密經》、《楞伽經》等具有唯心論傾向的大乘經典。他認為「心性本淨」與如來藏心或阿賴耶識無關，應採取如《般若經》與中觀思想，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。另外，「心淨則佛土淨」不可解釋為：自心淨，則淨土「自成」，而是「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」，也就是「自心淨」→「有情淨」（眾生淨）→「佛土淨」的關係。因此，「心淨則佛土淨」主張的關鍵點在於「有情淨」（眾生淨）。²⁷

筆者從以上經典與祖師學者的見解，得到一個結論：即是欲得清淨佛土，必先清淨自心，欲清淨自心應真心發阿耨多羅三藐三菩提心，行中道菩薩淨土之行，如釋惠敏所說由「自心淨」→「有情淨」（眾生淨）→「佛土淨」，有其因果關係，而非自覺心淨即是土淨，重點在於菩薩自立利他的「自淨與眾生淨」，然後佛土淨可成。

²⁴ 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3屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁197-201。

²⁵ 何曼盈著，〈《維摩經》之「心淨則佛土淨」研究〉，《能仁學報》第10期，頁90-100。

²⁶ 同上註，頁82-100。

²⁷ 釋惠敏著，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《人間淨土與現代社會——第3屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁239-240。

二、菩薩淨土之行

(一) 何謂菩薩佛土

「菩薩佛土」出於《維摩詰經》佛國品佛陀一開始回答寶積之語：「眾生之類是菩薩佛土」，且以「空地造立宮室，隨意無礙，若於虛空終不能成」之譬喻，說明為何願取佛國與成就眾生有關係；後以「菩薩如是為成就眾生故，願取佛國」²⁸作為結論，淨影寺慧遠《維摩義記》(以下簡稱《遠記》)中解釋菩薩佛土說到「土因悲得，悲由生起，以有眾生，菩薩起悲，悲故得土，故名眾生。為佛土耳，無限大悲，等眾生界，情無分限，故名一切眾生之類悉為佛土。……土是已報，所以乃說，他眾生類，為我佛土。……菩薩取土，原為眾生，得土由生，故名眾生而為佛土。」²⁹自利利他才是菩薩本色，故菩薩不可能見眾生在輪迴中受苦，而棄眾生於不顧，離開眾生菩薩將無行可修，當然也無淨土可證了。如尚書中夏書五子之歌所說「民為邦本，本固邦寧」之義，眾生才是國土中的主角。故所謂的「淨土」，並不是將有形有相的世間，莊嚴成具足七寶的世間，而是將有情世間一切眾生，都淨化成「菩薩」才是菩薩願取佛國之原因。³⁰《維摩詰經》：「所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人，欲於空地，造立宮室，隨意無礙；若於虛空，終不能成！菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國，願取佛國者，非於空也。」³¹菩薩取淨土，都是為了利益眾生永離輪迴，例如有人要建造樓房，當然要於平整無物空地，才能大興土木，但如果是在半空中，當然是不可能建造的，所以菩薩為要成就眾生行於菩提大道上，而發願證取佛國淨土；要得淨土當然不可能沒有成就的對象。這裡講的「非於空也」就是說菩薩如不為眾生，而與小乘聲聞眾一般堅守於涅槃城中，無眾生可度當然也不會需要佛土了，因此也更清楚點出佛土即眾生、菩薩與小乘聲聞眾的不同。

²⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁538上。

²⁹ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁435上

³⁰ 釋惠敏著，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，頁29。

³¹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁538上。

(二)行淨則眾生淨，眾生淨則佛土淨

佛陀在〈佛國品〉中說明了菩薩取淨土，都是為了利益眾生永離輪迴，接著又說菩薩須發三心：「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不謔眾生來生其國；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。」³²「菩薩淨土之行」是菩薩證得淨土的方法，包括了三心和禪定、智慧、迴向心、四無量心、四攝法、六度、方便、三十七道品、說除八難、不譏彼闕、十善等所有佛教修行法門。而三心（直心、深心、菩提心）又以「心淨土淨」之主題直接關連，而直心是其修行淨土最重要的第一步，將於其下論述。

1.直心

「直」有不偏、當下唯一、不分別、中道之意，直心有不諂不誑、不迂曲、真誠不虛偽的意思，亦即離分別、不落兩邊，中道之心，亦即清淨心之義。《遠記》說：「情無虛為故名為直。」³³有人解釋直心(凡夫直來直往之心；不經意、莽撞之心)也會傷人，不圓滿，所以必須經過修行，所以也是不簡單。此為望文生義，實不知佛所說意非凡夫所能認知的，它是以不生滅的究竟清淨角度來說，非是我們生死海眾生的知見所說。佛所說直心是具有智慧之心，並不是凡夫無明所生「心直口快」的直心，兩者天差地別。直心既無分別、不落兩邊，即無生死對立二法，能行清淨、中道行。既是直心則能生起大悲心，以智慧為因，故能隨順眾生而不違逆。慧遠對直心的解釋，在《遠記》中提到：「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。」³⁴淨影慧遠依照《大般涅槃經》「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

³² 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁542下。

³³ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁464中。

³⁴ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁436上。

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闡提也，以直心故名佛弟子。」³⁵解釋直心之意義有二：一是自行直，自己起行真直，不虛偽諂曲，有過失當下懺悔即時面對不掩飾。當我們的心起了煩惱、打了妄想，這念心就偏邪不正，心不清淨，此時「直心」就變成「眾生心」。由於這念清淨心常會被內外各種因素影響不能顯發，無法面對自我真實的狀態，但是菩薩因為明白一切人事物的順逆好壞都有其因緣，不是無中生有，故此菩薩可以保持直心。二是化他直，菩薩教化眾生，不會去指責眾生過錯，並讚揚其長處絕不傳揚其短處，眾生若有直心，則不斷其善根，成為佛弟子。馬鳴菩薩的《大乘起信論》也提到直心：「信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？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。」³⁶直心就是不迂曲，一切法的真實如常實相是修行證道的根本，而凡夫眾生，從無始以來，執著無明妄心為真，心迷未明，若發真心欲去妄返真，必須修直心。什麼是直心？就是「誠實正直無偽之心」，心當中沒有邪曲妄想，自淨其意就是直心。

《楞嚴經》裡面說：「十方如來，同一道故，出離生死，皆以直心。」³⁷禪宗每以「直心是道場 當下即是禪」、「平常心是道」為習慣用語。禪宗強調修行是在日常生活中，喝茶、吃飯等行住坐臥的一切都是道場，無不在清淨中、中道中。一般世俗的凡夫多半做不到「直心」，總是喜歡分別執著隱瞞巧詐，將好處歸於自己，壞處丟給別人變成「己所不欲，皆施於人」。在計較、迷醉、墮落中過日子，使得世界也跟著昏暗濁亂，離開中道直心，背道而馳才如此不堪，可見「直心」的重要。

《遠記》中以四例解釋直心：

菩薩自直，安能使他直心眾生，來生其國。解有四義：一、以直心淨業之力，自然還感彼不諂眾生，來生其國。如屠殺人，自然還感，彼屠殺眾生來生家。二、由自直心，令他直心眾生，樂見愛好親近，故令不諂眾生來生。三、自

³⁵ 《大般涅槃經》卷 26《大正藏》第 12 冊，頁 517 下~519 下。

³⁶ 《大乘起信論》，梁真諦譯，《大正藏》第 32 冊，頁 580 下。

³⁷ 卍新纂續藏經 第 14 冊，頁 626 上。

直教他，所教眾生還來歸從，故令不謫眾生來生其國。四、由直心得好淨土，以土好故，物皆樂住。³⁸

菩薩自己修成直心，才能使他方直心之眾生投生其國土，其義有四：第一是菩薩以修持直心的淨業之力成就，而相應同類眾生物以類聚，弱肉強食者自投生與相同環境。第二是因自己修成直心，自然使其直心眾生樂於親近。第三是因自己教化他人直心，菩薩成佛後其受教眾生自然回歸其國土。第四是菩薩因修成直心創造好的國土，有如美好平價而華麗的豪宅社區，眾人都會搶住一樣。由慧遠大師注釋中可見「直心」關鍵所在。

2. 深心

《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。」³⁹慧遠說明深心是信樂佛法之心到了極致，也就是深信不移。菩薩以深心，以堅固勇猛精進心，發修深廣諸功德之心，按部就班修持，功德圓滿淨土自成。本經中諸品對直心及深心也多有著墨，如〈菩薩品〉「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。」、〈菩薩品〉「於六和敬，起質直心。……以出家法，起於深心。」、〈觀眾生品〉「行無隱慈，直心清淨故；行深心慈，無雜行故。」、〈佛國品〉「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。」、〈佛道品〉「深心為華鬘，……迴向為大利。」、〈法供養品〉「亦當如我，以深心供養於佛。」、〈法供養品〉「佛知其深心所念，……深發聲聞、辟支佛心。」、〈菩薩行品〉「深發一切智心而不忽忘。……志常安住方便、迴向。」等。直心有如植下菩提樹種，而深心則是令其根向地下深入，使其堅固不拔，不懼風雨摧折，而各種修行則如其枝葉當可繁茂發展，漸至開花結果證得無生。

釋惠敏於其「心淨則佛土淨」之考察中提到：「《肇注》認為此乃說明「（淨佛國土）行之階漸」，因為此段「至極深廣」，故「不可頓超」，應該「尋之有途，

³⁸ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁436上。

³⁹ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁436上。

履之有序」。淨影寺慧遠之《遠記》順此「階漸」之解釋，更加配以菩薩之種性位、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）之菩薩乃至成佛十三階位漸次。」⁴⁰此段可知直心、深心、菩提心是有其必然次第之關係。菩薩因修深心，其足功德眾生來生其國，乃至因持十善、正見等眾生來生其國，其理也是如此。

3.菩提心

《遠記》：「標果願求名菩提心」，⁴¹又云：「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。」⁴²菩提心是了知四諦十二因緣，明白佛陀於菩提樹下證悟的眾生皆有佛性真理，而發起上求佛道，下化眾生之心，能承載眾生到達彼岸。依學者王開府研究「菩提心」有下列幾種說法：姚秦鳩摩羅什譯（以下簡稱秦譯）「菩提心」，東吳支謙譯（以下簡稱吳譯）「弘其道意」、「道意之心」，唐玄奘譯（以下簡稱唐譯）「大菩提心」、「發菩提心」、「發起無上菩提心」等。綜合以上的各種譯語的「菩提心」，唐譯為「菩提心」，吳譯為「道意之心」、「弘其道意」，秦譯與吳譯之「菩提心」都含有「大乘」之義。唐譯作「發起無上菩提心」也與「發起大乘」有關，秦譯云：「菩提心是道場，無錯謬故。」唐譯云：「大菩提心是妙菩提，於一切法無忘失故。」吳譯云：「道意之心是，不忘捨故。」因此，「菩提心」指於一切法不忘失、無錯謬，這是指菩薩行者於初發心時，具有大乘的正見正知。⁴³因此菩提心主要是強調利他之行，並為自利之行的增上，發大悲心行菩薩道。發菩提心就是要喚醒恢復本具之佛性，若眾生發菩提心，相應的即是發菩提心的淨土。菩薩淨土之行，最重要就是成熟菩提心，成就「阿耨多羅三藐三菩提」，因為這是最終目標，行者不可不知，不可因得修行之利益後，不再前進變成小乘人。菩薩發此菩提心，上求佛道，下化眾生，方能運載眾生從生死此岸，到涅槃彼岸，故非發大乘的菩提心不可。而有此大乘因，就得大乘眾生來生其國的果報了。

「菩薩淨土之行」（羅什本）在發三心（1.直心、2.深心、3.菩提心）之後，尚有

⁴⁰ 釋惠敏著，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，頁 34。

⁴¹ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 464 下。

⁴² 同上註，頁 436 上。

⁴³ 王開府著，〈《維摩詰經》中直心、深心及其相關概念的探討〉，頁 103。

4.布施、5.持戒、6.忍辱、7.精進、8.禪定、9.智慧等六度。10.四無量心、11.四攝法、⁴⁴12.方便、13.三十七道品、14.迴向心、15.說除八難、⁴⁵16.不譏彼闕、17.十善等，共「十七淨土之行」諸功課須完成，全都是修行淨土之必修課程，不可有缺。如經云：

布施是菩薩淨土，菩薩成佛時，一切能捨眾生來生其國；持戒是菩薩淨土，菩薩成佛時，行十善道滿願眾生來生其國；忍辱是菩薩淨土，菩薩成佛時，三十二相莊嚴眾生來生其國；精進是菩薩淨土，菩薩成佛時，勤修一切功德眾生來生其國；禪定是菩薩淨土，菩薩成佛時，攝心不亂眾生來生其國；智慧是菩薩淨土，菩薩成佛時，正定眾生來生其國；四無量心是菩薩淨土，菩薩成佛時，成就慈悲喜捨眾生來生其國；四攝法是菩薩淨土，菩薩成佛時，解脫所攝眾生來生其國；方便是菩薩淨土，菩薩成佛時，於一切法方便無礙眾生來生其國；三十七道品是菩薩淨土，菩薩成佛時，念處、正勤、神足、根、力、覺、道眾生來生其國；迴向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土；說除八難是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有三惡八難；自守戒行、不譏彼闕是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有犯禁之名；十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，命不中天，大富梵行，所言誠諦，常以軟語，眷屬不離，善和諍訟，言必饒益，不嫉不恚，正見眾生來生其國。⁴⁶

因所修道行眾多，《遠記》云：

道行眾多，今此略舉三十七品，念處、正勤、神足、根、力、覺、道眾生來生國者，還是具道眾生來生。念謂身、受、心、法是其四也，勤謂四勤，未生諸惡，令其不生；已生令滅。未生諸善，令其得生；已生令廣，是其四也。言神足者，四如意足：欲定、釋進定、念定、慧定是其四也。根謂五根，信、進、念、定、慧是其五力，謂五力；名同五根。覺謂七覺，念、擇、精進、猗、喜、定、捨是其七也。道謂八道，正見、正思惟、正語、正命、正業、正精進、正念、正定是其八也。以自修故，令此眾生來生其

⁴⁴ 四攝法：四種攝受眾生，令其心悅而皆受度化的方法。1.布施攝。2.愛語攝。3.利行攝。4.同事攝(接近眾生，與其共事)。

⁴⁵ 八難：即地獄、惡鬼、畜牲、北俱盧州、無想天、盲聾啞、世智辯聰、佛前佛後。此八難皆無佛法可聞、可近，故不能了脫生死。

⁴⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁538中。

國，三十七品是菩薩土對果辨因。⁴⁷

十七種諸菩薩淨土之行，淨影慧遠以三十七道品為例說明，⁴⁸三十七道品是佛法的基礎修行方法，共分七個階段為：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支，以及八正道。一、四念處：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，四種禪觀了知一切事物的真實相，並能證自性本空的智慧。二、四正勤：已生惡令斷、未生惡令不生、未生善令生、已生善令增長，因為修行禪觀法、禪定法時，必須以精進心來離懈怠、五蓋，⁴⁹否則懈怠一產生，五蓋馬上出現，禪觀就不會成功。三、四神足：又名四如意足，是得如意的四種定。⁵⁰根據自己的心意，可以不受外境的影響，約制內在的煩惱及外在的言行。四、五根：信、進、念、定、慧，為眼、耳、鼻、舌、身等五種色根相對，亦名五無漏根。根有「能生」的意思，因為信、精進、念、定、慧的五種道品，是能生起一切善法之根本。五、五力和五根的名詞是一樣的，不過它的功夫更進一步，將五根變成實際的力量出來，使之有破惡成善之能，故名為五力。六、七覺支：念、擇、進、喜、輕安、定、捨，是由修行觀慧及禪定而入無漏道法的次第道品。七、八聖道：正見、正思惟、正語、正業、正精進、正定、正慧、正命，就是要解決我們人的思想、觀念的困擾，及心理、情緒的煩惱。綜上所述三十七道品是具足了成佛的智慧及修行方法，如《自誓三昧經》：「三十七品具足佛事。」⁵¹菩薩因地修這三十七道品，得果報的國土上，自有具足菩提道品的眾生。而三十七道品本屬於聲聞法，但從大乘佛法的立場來看，小乘、大乘到成佛，是相續次第修行的因果關係，無法分割獨自成就，所以它也是成佛的菩薩法。若能依此三十七種法門循序漸進修行，將獲得解脫。

(三)隨其心淨，則佛土淨

上述十七「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，但並未有明確的修行階次。〈佛國品〉中佛陀告寶

⁴⁷ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 436 上

⁴⁸ 「道品」又稱「菩提分」、「覺支」，都是追求智慧之意。

⁴⁹ 五蓋：五種煩惱的別名，因能覆蓋心性故名。貪欲、瞋恚、愚痴、睡眠、掉舉叫做五蓋。

⁵⁰ 四如意足，是用四種定力攝心，名為欲神足：是希慕欲樂、勤神足：精進無間、心神足：一心正念、觀神足：心不馳散，又可稱作為神妙、神奇的力量，能使定慧均等，神力充沛，所願皆得。

⁵¹ 《自誓三昧經》，《大正藏》第 14 冊，頁 345 上。

積「十七淨土之行」後，又強調其產生之境界及效用：

「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。」⁵²

此段經文明顯地表達出修行的次第，似乎有堅定菩薩修淨土之行的決心，明白告訴菩薩修何法門成就，就有何種境界現前，以驗證自己並增加信心。慧遠在《遠記》中對「淨土之行」為因，其所行之果而生十三個修行次第階位，解釋如下：

隨其惠心是種性心，種性已上心無邪偽，故名為直。則能發行是解行心，解行發求出世間行，故名發行。隨其發行因前起後，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，名為調伏。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，名為方便。隨其方便，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。九地辯才為人說法，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。隨其心淨則一切功德淨所攝。⁵³

直心也可說是種性心，因種性心以上的菩薩就沒有虛偽諂曲的心腸，就可以發動萬行。解法性本空，修六度之行，發迴小向大自利利他之菩提心。真心相信以後要懂得經教的道理，道理懂了就要實踐，一直實踐直到證悟。因修行諸法而

⁵² 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 上。

⁵³ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 436 上。

解行相應，使法性智慧更深入是調深心。得了深心，就可以把昏沉迷妄的意識心調伏，這調伏是第二地修持戒行，離過絕非而得名的。由於意識調伏了，自然不被昏沉、掉舉所擾亂，而得到真正清明的理智，依法而如說行，無有凝滯，這是第三地的菩薩。從聞起修如經所說的去實行，得名如說行者。三地菩薩是因實修，而不是因為口頭禪，就可以入諸禪定。既然從聞後能實修，一定能迴向其所修行，這是四、五、六地修習順忍趣向無生的行門。面對外在一切苦厄都能逆來順受，不需刻意逃避，心中隨順諸法真理，安穩如泰山不動，由此順趣菩提，是為「順忍」。「無生」乃法界不生不滅真理，能修行順忍達無生之境界就是回向，能夠迴向大乘，就可以生出種種的方便善巧，具足了方便，便是成就一切眾生的無量功德，這是七地修十方便慧而得殊勝功德。從六度中加上大慈、大悲、覺悟、轉不退法輪的四種方便，即所謂十方便慧行。能夠成就眾生，使眾生化染成淨，眾生既淨，佛土當然也清淨。這就是八地菩薩修習淨佛國土之行，也是佛回答寶積所問「如何修習淨土之行」的問題。

菩薩想修淨土妙行，便離不了廣度眾生、廣修萬行的真理。佛土清淨了，宣說的法自然也是清淨的，這是九地菩薩得大辯才為人說法。如我們這個娑婆世界的眾生，心有垢穢，國土亦垢，所說的法也成為苦、空、無常、無我的染法，但極樂淨土就不然了，彌陀所說的法，都是一乘清淨法，並不需如佛陀要說一大堆千方百式之法，以契合眾生複雜的心性。所以土有淨穢，法也就有淨穢，歸根究底，完全在於眾生心識有淨穢的關係上而有區別。如果能觀的智慧不淨，所說的法怎能清淨呢？就好比眼睛有色盲異常，看出去的世界一切顏色就是與正常人不同。帶了有色的眼鏡，所見之物怎能不染色呢？因智慧清淨，說法也清淨了，這是十地菩薩，成就清淨智慧波羅蜜的緣故，又智慧是始覺的智，心是本覺的理，智理得其清淨，就能悟入金剛心了。金剛心本然清淨瑩澈，本就具足一切清淨的無漏功德。

茲將上述慧遠《遠記》所說「菩薩淨土之行」修行的十三階位次第，配以菩薩之階次果位。整理如下表：⁵⁴

⁵⁴ 釋惠敏著，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，頁 35。

《羅什本》	《遠記》
1.直心	種性以上 (心無邪偽，故名為直)
2.發行	解行心 (發求出世間，故名發行)
3.深心	初地 (信樂愍至，故曰深心)
4.意調伏	二地 (持戒離過，名為調伏)
5.如說行	三地 (依聞修定)
6.迴向	四、五、六地 (修習順忍，趣向無生)
7.方便	七地 (修習十方便慧)
8.成就眾生	七地 (修無量種化眾生德)
9.佛土淨	八地 (修習淨佛國土)
10.說法淨	九地 (辯才為人說法)
11.智慧淨	十地 (成就智波羅蜜)
12.心淨	金剛心 (金剛心淨)
13.一切功德淨	一切功德淨 (佛果淨)

慧遠《遠記》說明：「心淨得佛一切功德淨土故，『若菩薩欲得淨土，當淨其心』者，舉果勸因。『隨其心淨則佛土淨』，明因得果。」⁵⁵心淨為因，佛土淨為果，兩者互為因果關係。「心」與「淨土」，有如「光」與「影」有光才會產生影，故知「心淨」則「佛土淨」是因與果關係。菩薩先修自心清淨，再度有情眾生回歸清淨，向內觀心見不到自己，向外看不到實有眾生，達內外一致虛空一體之法性，淨土自然現前。因此，「心淨則佛土淨」主張的關鍵點，心一定是經過淨土之行實修後，淨化自己及諸有情，證得究竟清淨的心光照出清淨佛土。

(四) 眾生垢非日月咎

佛陀在說完「隨其心淨，則佛土淨」後又借舍利弗為例「爾時舍利弗承佛威

⁵⁵ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 437 下。

神作是念：若菩薩心淨，則佛土淨者，我世尊本為菩薩時意豈不淨，而是佛土不淨若此？」⁵⁶以實際問題再次闡明「心淨則土淨」之主題。《遠記》對為何需承佛威神有如下解：「承佛威神，生念所由，不稟上力，說之為承。威者威德，神者神力，此承如來意力加備，故生疑念。何故須然？因此疑念，廣有開發，所起事大，故須承矣。道承佛威，明念契常，作是念者，正起疑心。」⁵⁷當佛陀把心淨國土淨的道理說了一番之後，舍利弗就起了懷疑，他在諸聲聞弟子中是智慧第一的，他聽了尚且生疑，何況其他根器不如者。但聲聞人本來就無法測量佛智的，而現在竟然能會生出懷疑來，其實是因佛的大悲威神之力所加被，由於他的起念發問，佛陀就可依問而答，宣說出眾生所需的大法來，不然眾生根器不足，心識昏昧，無法自覺其法。當時舍利弗心中想，假如菩薩只要心清淨，國土就清淨的話，那我世尊在因地中修菩薩行時，他的心識難道是垢穢的不淨的？為什麼現在成佛時的國土，這娑婆世界是骯髒不堪至此？

這是佛故意以矛盾的方式，把這疑問的含義推演開來，使舍利弗認為若果佛心不清淨，是決定不會成佛的。但事實上，佛現在已成佛，那麼佛心必定清淨了，現在的國土為什麼不淨呢？以此引出佛在下文要說的法義。

「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」。⁵⁸

舍利弗心裡才起了個念頭，便給佛知道了，就對他說道「舍利弗！你的意思以為如何呢？盲人眼瞎看不見太陽和月亮的光明，這是日月的過失嗎？還是盲人自己的問題呢？」舍利弗很清楚佛的問題，便回答道「不，世尊！這是瞎眼盲人自己的問題，不關日月，日月照人一律平等，絕沒有分別，自己看不到，那只怪盲者自己的眼睛壞了！」。佛陀接著就開解他道「舍利弗！你懂得這個譬喻就好了。眾生也如盲人一樣，我如來的國土本來就清淨莊嚴，凡夫眾生自己見不到，那完全是他們自己的心有無明罪業所致，絕不是佛的過錯！」這問題在《唯識論》裡解得很明白，它說譬如一條河，人見到一樣是水，天人見了卻是琉璃，餓鬼見

⁵⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁538下。

⁵⁷ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁438上。

⁵⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁538下。

到成了膿血，魚龍見了是宮舍。⁵⁹同是一條河水，而所見有如此不同，可見這完全是因各類眾生自己的罪業不同所致，所以同一種境上而有種種差別知見的變動，正所謂「眾生心垢淨，菩提影現前」；所謂「千江有水千江月」，而因風的吹動或烏雲覆蓋、水紋波動及混濁，照到月亮的樣子也會不一樣。

這時初禪大梵天的天主螺髻梵王，出言幫佛點化舍利弗，說出自己所見的娑婆佛土，與舍利弗所見並不一樣。

爾時螺髻梵王語舍利弗：「勿作是意，謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。」舍利弗言：「我見此土丘陵坑坎、荊棘沙礫、土石諸山、穢惡充滿。」螺髻王梵言：「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。」⁶⁰

螺髻梵王語舍利弗「勿作是念，謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛國土清淨，譬如自在天宮。」螺髻梵王，是初禪大梵天的天主，他當時聽了佛和舍利弗問答對話後，就對舍利弗說：「你不要起這種念頭，認為娑婆國土是不清淨的。為什麼呢？依我所看見佛的國土，是和我的自在天宮一樣清淨啊！」梵王非人道眾生，色界天又比欲界天業果清淨，故感召的報體清淨、心地清淨，所以佛土在他的眼光中看來，和他的自在天宮是一般的嚴淨，但此嚴淨也未比自在天宮更莊嚴，可見螺髻梵王還沒見到佛的究竟清淨的境界。

《遠記》：「本有淨心，應得淨土，何緣今日，所得國土，不淨若此？下對顯淨，顯之云何？明土實淨，眾生不見，土隨不見，應為不淨。文中有三：一、佛正顯淨，二、螺髻助顯，三、如來重顯，此三相成。」⁶¹

螺髻梵王是幫佛陀以不淨之表相顯淨之實相，因為佛已告訴舍利弗，不見土淨不是佛的問題，故藉由螺髻梵王之所見來對比，最後佛陀又使娑婆清淨本相重現令大眾明白。故以舍利弗的眼光看來，和梵王就大大不同，因為他「子縛雖斷，果縛猶存」⁶²所以他仍舊照自己所見的，老實地對梵王說「我實在看到這娑婆國

⁵⁹ 《唯識論》，《大正藏》第 31 冊，頁 65 上。

⁶⁰ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 下。

⁶¹ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 438 上。

⁶² 《大般涅槃經集解卷第 57》，《大正藏》第 37 冊，頁 560 上。

土是有很多的丘陵、坑坎、荊棘、沙漠、土石、高山深谷等，充滿著種種不平而污穢惡濁的東西啊！」梵王聽了舍利弗的話，便向他解釋淨和穢的定義「舍利弗仁者！你看見此土高低不平，充滿著濁穢，這是由於你自己心尚未清淨，心存有高低分別所致呀！你們聲聞眾不肯依佛陀的平等性智，終日以狹劣的智慧去分別諸法的淨和染、空和有、平等與否所以就看見這娑婆國土是不淨不平了。舍利弗！菩薩依於佛的無分別智，觀察一切眾生都是平等，身心清淨，所以依他的眼光來看，一切有情無情眾生以及佛土，無非是清淨的。」

佛告舍利弗：「汝且觀是佛土嚴淨。」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，而皆自見坐寶蓮華。無量功德寶莊嚴土，一切大眾歎未曾有！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。」⁶³

梵王為舍利弗他說了淨穢的道理，佛陀怕他們還無法全然相信，所以就用足趾按地，頓時娑婆世界顯現成了清淨莊嚴的國土，一切與會大眾大為讚嘆所見，使舍利弗明白確因自己是心不清淨，正如「無慧眼當然不識英雄」，雖有淨土在前，而自仍不見，故歎「本所不見，本所不聞的真相現已明」。這已表示心向大乘，也展現了佛的慈悲方便，諄諄善誘的用意了。

關於這段在《遠記》中說「不依佛慧，故見不淨。佛今何不改變其心，令使見淨，乃須按地？釋言為化差別有三：一、變境從心；二、變心從境；三、境心俱變。今依初門變境從心，從彼舍利求淨之意，為彰穢境無定相矣！」。⁶⁴佛對於舍利弗之問題，為何不直接改變其心，還須以趾按地？差別有三：一者變境從心：從舍利弗之疑問，彰顯所見的娑婆穢境不是實相，是境隨心轉。二者變心從境：與會大眾讚嘆所見時，其垢穢之心為淨土所轉，正所謂心隨境轉了。三、境心俱變：佛告舍利弗「且觀」這暫時能見之淨土，舍利弗答「唯然」真的明白佛的用心了，自己願意捨棄「心有高下，不依佛慧」，而學習菩薩「於一切眾生，悉皆平等，身心清淨，依佛智慧」，此時便是境與心都轉變淨化了。

「穢境無定相」也正是闡明「三界唯心，萬法唯識」的真理，能變之心識，

⁶³ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 下。

⁶⁴ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 438 上。

念念不同，致使所變的境界，也各各矛盾違背真理實相。若外境是實相，就不應隨著各類有情能變心識的不同，而有所改變。

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。當佛現此國土嚴淨之時，寶積所將五百長者子皆得無生法忍，八萬四千人皆發阿耨多羅三藐三菩提心。佛攝神足，於是世界還復如故；求聲聞乘三萬二千天及人，知有為法皆悉無常，遠塵離垢，得法眼淨；八千比丘，不受諸法，漏盡意解。」⁶⁵

佛陀聽了舍利弗的話之後，接著便對他說「我的國土本來都是這樣清淨的，不過為著要度脫娑婆世界這些根器下劣的人道眾生，所以才隱蔽了淨土，而示現這穢土罷了。」好比很多天人同用一個寶器進食，隨著他們福德深淺不同，所食菜色也有分別的。舍利弗！這樣子看來，如果人的心淨化無我了，就見到此土的清淨莊嚴了。當佛陀顯現這莊嚴淨土的時候，寶積和五百長者子都得到無生法忍，⁶⁶八萬四千人都發求無上正等正覺的勝心。

此時，佛陀將神足收攝起來，這世界又回到之前一樣的濁穢。當時許多諸天和人，看見國土可以由穢變淨、由淨還穢的不可思議境界，發心求聲聞乘法的人共有三萬二千，明白一切的有為法都是無常非永恆的，所以於諸法中，不取不捨不染著，遠離塵垢，明瞭一切皆因緣生滅所致，斷了八十八見惑煩惱，得到清淨法眼。同時還有八千比丘，也因見土轉變無常，悟入四諦因緣之理，不染著歡喜有漏法，斷盡了見思二惑，心意解脫，證得四果阿羅漢的境地。

在這裡有個值得探討的疑問，穢土本是眾生自業所感的，如何說是如來示現的呢？又本來清淨莊嚴的淨土，如來為何須示現為穢土，《遠記》中說道：

⁶⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 下。

⁶⁶ 「無生」就是不生不滅的法體，「忍」即是能證的智，這智證到事理合一時，心中了了，不外露出來，好比人們患偏頭痛，內心感受強烈，卻可以承受不表現出來。依照《護國仁王經》，忍有五種：一、伏忍：即種姓解行位上的菩薩，深伏煩惱。二、信忍：初、二、三地的菩薩，對於無生法體，深信不壞。三、順忍：四、五、六地的菩薩趣順於無生理性。四、無生忍：七、八、九地的菩薩，見法無起，深忍欲樂。五、寂滅忍：十地和佛地斷盡了煩惱，證得大寂滅的大般涅槃。在這裡，七地以前雖然也證得無生法忍，處於法悅境中，但未清淨，要到七地以上，才得全然清淨的無生法忍。《仁王護國般若波羅蜜多經》，《大正藏》第 8 冊，頁 836 中。五種忍講的與十三階位一樣，為修淨土之行的次地法門，無生即心無出入，而心淨才能面對萬境無出入。

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。⁶⁷

佛以天人共用一個寶器進食為例，隨著他們福德深淺不同，所食菜色也勝劣有別的。說明娑婆佛土的外貌，也是眾生所決定的，佛其實是隨順眾生的，所以才會說為度下根器的人才示現如此。另外鳩摩羅什對這問題在注中也有解釋。他說眾生自業太重，即使諸佛為現淨土，也看不到，亦屬無益，如任之染污不淨，反可引他厭穢求淨。現在佛陀所說的示現，就是在「任之染污不隱，隱亦無益」⁶⁸這想法上說的。

本節由佛陀一開始回答寶積之問題，說明為何願取佛國與成就眾生有關係。再以欲得佛土須修行「菩薩淨土之行」，為菩薩證得淨土的方法。由「菩薩淨土之行」闡明清淨自心的方法，最後以舍利弗的疑問，用實際案例機會教育在場大眾，使其明白心是「心淨則眾生淨」、「眾生淨則佛土淨」的關鍵。故也可以說本經的淨土思想是「心淨則佛土淨」的淨土思想。

第三節 小結

《維摩詰經》「心淨即土淨」思想，隨著經典傳入中國及翻譯注疏的流傳，而逐漸展開。其發展的情況隨其注釋疏的迅速增加，及歷代不斷增釋而可見一斑。顯現出它在中國佛教的地位。有關《維摩詰經》漢文譯本就有七種以上，歷朝各代注疏者，計有 26 部。《維摩詰經》「心淨即佛土淨」觀，是從菩薩初發心到淨佛國土的過程，具有中道不二之修行階次與實踐方法。經中強調發無上正等正覺心的菩薩，必須修行淨佛國土，自利利他，饒益眾生，才能成就清淨佛土，完成淨土之行的工程。在理上除有「中道不二」理，在實踐上更有菩薩行之次第方法，這是此經淨土思想的特色。本經的淨土思想重點有二：(一)佛國淨土本自清淨，

⁶⁷ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 439 中。

⁶⁸ 《注維摩詰經》，《大正藏》第 39 冊，頁 338 中。

見其不淨是因人不因佛。(二) 欲得佛土須修行「菩薩淨土之行」清淨自心後才能教化令「眾生淨」，最後才能達到「眾生淨則佛土淨」的目的。故須「理」與「行」合一，才是如法。〈佛國品〉中眾生垢非日月咎的例子已說明「穢境無定相」，也正是闡明「三界唯心，萬法唯識」的真理。能變之心識，念念不同，致使所變的境界，也各各矛盾違背真理實相。若外境是實相，就不應隨著各類有情能變心識的不同，而有所改變，也正是「隨其心淨則佛土淨」的最佳寫照。



第三章 中國淨土思想與「心淨即土淨」的關聯

佛國淨土思想之起源主要在大乘佛教，¹尤其是到了中國才逐漸盛行，淨土思想可說是中國大乘佛教的重要思想及修行法門之一。在印度初期佛教（原始佛教和部派佛教）時期，尚無往生佛國淨土之觀念，佛教修行者，皆以修四聖諦、十二因緣法，證得阿羅漢果最高修行目標。探究佛教淨土觀念的起源，應該主要是隨著佛身觀念的發展而產生，即有佛身才有佛土，²如釋迦牟尼佛所教化之區稱作娑婆佛土，阿彌陀佛所居之地為西方極樂佛土。印度佛教初期，佛身之觀念只有釋迦牟尼佛和未來來此成佛的彌勒佛，因此，佛國土僅指釋迦牟尼佛所誕生成佛的娑婆世界，後來隨著佛身觀念的演變及諸淨土經典的譯出，此佛淨土之思想才隨著中國佛教淨土法門的普遍流行而流傳發展。

佛土即為淨土，「淨」是指無染垢清淨之意，「土」是指剎、國土、世界、土地、處所、範圍，也包含有精神或肉體世界之意。淨土的說法很多，一般而言淨土主要是指諸佛之本願功德及眾生之信行功德所成就。依淨影寺慧遠大師在《大乘義章》〈淨土義〉第一「釋名門」提及：「言淨土者，經中或時名佛剎，或稱佛界，或云佛國，或云佛土，或復說為淨剎、淨界、淨國、淨土。剎者，是其天竺人語，此方無翻，蓋乃處處之別名也；約佛辨處，故云佛剎。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。剎之與界其義則通，此無雜穢，故悉名淨。」³此段意為「淨土」在各經典中或稱為佛剎、

¹ 日本藤田弘達將佛教經典內有關淨土思想之資料作統計，計有漢譯經論 290 種，梵文經論 31 種，這當中並沒有阿含部的佛典。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。

² 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 3 屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁 287。

³ 《大乘義章》卷 19，頁 834 上。

佛國、佛土、佛界，或者說淨刹、淨界、淨國、淨土。「刹」者，是印度語意為處處的意思，「佛刹」就是佛的居處，「佛國」指諸佛皆有所統攝教化的眾生與國土，「佛土」為佛國世界眾生安身之處所，「佛界」為佛的世界與眾生的世間是有區別的，且因教化眾生之對象而異。⁴慧遠在《維摩義記》卷一中「謂佛國者，標人別處，國猶處也，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。」⁵綜合其對淨土的解釋來看，淨土即是佛國土，就是諸佛度眾之地，因有別於凡夫眾生所居的國土，故稱「佛世界」。

依大乘佛教的普遍觀念，十方世界皆有諸佛及其淨土存在，因此，有十方世界佛國土之觀念。若依時空內外之觀念則有他方世界、現前世界、自心世界的三類淨土世界，⁶也有區分為唯心淨土、人間淨土與他方淨土。本章將主要就中國佛教「他方淨土」思想之發展脈絡與《維摩詰經》「心淨即土淨」思想觀進行探討，了解中國淨土思想與「唯心淨土」的關連與演變。接著探討本經「心淨即土淨」思想在中國的演變，歷代開展的過程，中國祖師如何解讀「心淨即土淨」，及對各宗派的影響等，又如何開展出「唯心淨土」思想。又《維摩詰經》「心淨即土淨」思想如何被解讀為「唯心淨土」，這其間的微妙變化與思想詮釋上的不同，正是本章所將探討的。

第一節 中國佛教的淨土思想

有關淨土之經典主要有兩大部分：第一部分是「淨土三經」（《佛說無量壽經》、《佛說阿彌陀經》、《觀無量壽經》）⁷、《阿閼佛國經》、《彌勒菩薩經》等經典的「他方淨土」，以超乎人間一切真善美之可能為特色，藉此吸引眾生升起厭離此土前往彼岸之意願，而往生佛淨土。到了唐代，玄奘、淨義法師譯出《藥

⁴ 《大乘義章》，《大正藏》第 48 冊，頁 834 上。

⁵ 《維摩義記》，《大正藏》第三十八冊，頁 422 中。

⁶ 釋聖嚴著，〈淨土思想之考察〉，《華崗佛學學報》第 6 期，（台北：中華學術院佛學研究所，1983 年 7 月），頁 9~15。

⁷ 《佛說無量壽經》、《佛說阿彌陀經》、《觀無量壽經》通常又被簡稱為《大經》、《小經》、《觀經》。

師經》，東方琉璃世界藥師如來佛土清淨莊嚴，雖為淨土增加多重選擇與修行法門，但未成為淨土宗派的主流。第二部分是以《維摩詰經》中所說「心淨則佛土淨」為依據之淨土思想。認為菩薩修行自心淨而後至有情眾生淨之內無我外無一切眾生之虛空一體境地時，佛土可成。筆者將中國佛教的淨土思想依《維摩詰經》所說，大致區分「他方世界淨土」、「娑婆世界淨土」及「自心世界淨土」思想等三類來做探討，說明如下：

一、他方世界淨土思想

談到淨土，普通一般人，只知西方有淨土，如東方有琉璃，上方有寶積，內院有兜率等，皆是淨土。《法華經》云：「其人臨命終時，十方諸佛授手。」十方既有諸佛，也正足以證明十方皆有淨土。他方世界的淨土，又可分作現在佛的淨土及未來佛的淨土：⁸

(一)現在佛的淨土

1.阿閼佛淨土思想

《般若經》、《阿閼佛國經》、《無量壽經》、《維摩詰經》皆為初期大乘佛教最早出現的佛典，其中由後漢月支三藏法師支婁迦讖所譯的《阿閼佛國經》2卷，是已知最早翻譯的淨土佛典，⁹這也是佛經中有他方淨土思想的濫觴。阿閼佛(「閼」音「觸」)，又名不動佛，因過去世修忍辱及無瞋恚心，於一切境如如不動，以此因緣成佛，故有此名。此經是介紹阿閼佛成佛的經過和其佛國的威德莊嚴。阿閼佛國淨土又稱為「妙喜世界」，為阿閼佛為救度眾生而發願成就的莊嚴法城，若有眾生往生妙喜佛國，即能承蒙阿閼佛護佑而令眾生安穩，得證不退轉入三藐三

⁸ 釋聖嚴著，〈淨土思想之考察〉，華崗佛學學報第6期(民國72年)，(臺北：中華學術院佛學研究所，1983年)，頁9~15。

⁹ 《出三藏記集》卷2：「《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55冊，頁6中。

菩提。在《大寶積經》經卷 20 中特別介紹此佛世界之莊嚴：「舍利弗！汝應當知，若住不動如來清淨佛剎者，彼諸眾生終不退墮，不可引攝，亦不退還，住無上菩提，有大勢力，不可搖動，永無退轉。舍利弗！若有善男子！善女人！於此世界，或他世界，若命終後生於彼土，即於生時得如是念，我已入如來室住無畏城。……我見妙喜國人，衣服、飲食及諸珍玩，皆是諸天樂具，彼不動如來處眾說法。」¹⁰在《維摩詰經》中釋迦佛即說到維摩詰居士就是來自妙喜世界，此阿閼佛妙喜淨土，在大乘佛教淨土中是重自身德行、重般若、重實踐，且重頭陀行的淨土世界，想往生彼國，得靠自力實踐六波羅蜜菩薩行，¹¹更不得以貪著心往生，必須要修諸善行及清淨梵行才能往生。如《阿閼佛國經》卷 1 云「爾時！有異比丘，聞說彼佛剎之功德，即於中起淫欲意，前白佛言：『天中天！我欲願往生彼佛剎！』佛便告其比丘言：『癡人！汝不得生彼佛剎。所以者何？不以立淫欲亂意者，得生彼佛剎。』」¹²從經文可以看出，阿閼佛淨土法門也勸人發願往生，但卻強調淨行，必須如法精進，如此才能得莊嚴的淨土。

在佛經中談到阿閼佛的除《阿閼佛國經》、《維摩詰經》卷下、《大寶積經》（卷 19 至 20 的〈不動如來會〉）外，還有《小品般若經·見阿閼佛品》、《道行般若經》卷 6 卷及卷 9，以及《悲華經》卷 4 等。但是阿閼佛淨土法門，在中國佛教發展史上並未盛行，各類淨土思想中發展最早之信仰就是彌勒淨土思想，後來為彌陀信仰，又逐漸發展出唯心淨土與人間淨土思想。

2. 彌陀淨土思想

阿彌陀佛以其因地為法藏比丘時，以四十八大願用三大阿僧祇劫的時間修行，願於將來成佛時，為眾生成就一切無量之清淨佛土。阿彌陀佛因無量光明，無量

¹⁰ 唐菩提流志譯，《大寶積經》，《大正藏》第 11 冊，頁 107 中-108 中。

¹¹ 如經云：「復次！舍利弗！菩薩行布施度無極，積累德本，持願無上正真道，得在阿閼佛邊，菩薩摩訶薩用是行故，得生彼佛剎。菩薩行誠度無極，……。菩薩行忍辱度無極，……。菩薩行精進度無極，……。菩薩行一心度無極，……。菩薩行智慧度無極，持願無上正真道，得在阿閼佛邊，菩薩摩訶薩用是故，得生彼佛剎。」參見後漢支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷 2，《大正藏》第 11 冊，頁 761 下。

¹² 後漢支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》卷 1，《大正藏》第 11 冊，頁 756 上。

壽命，故號阿彌陀。《無量壽經》中「不共法聲、諸通慧聲、無所作聲、不起滅聲、無生忍聲，乃至甘露灌頂眾妙法聲。如是等聲，稱其所聞歡喜無量，隨順清淨離欲寂滅真實之義、隨順三寶力無所畏不共之法、隨順通慧菩薩聲聞所行之道。無有三塗苦難之名，但有自然快樂之音，是故其國名曰極樂。」¹³國中寶池水皆發各種無量清淨解脫妙音、自然無苦唯樂之音，其國眾生聞之生起無量歡喜。「汝言是也。計如帝王，雖人中尊貴，形色端正，比之轉輪聖王，甚為鄙陋，猶彼乞人在帝王邊。轉輪聖王威相殊妙天下第一，比忉利天王，又復醜惡不得相喻萬億倍也。假令天帝比第六天王，百千億倍不相類也。設第六天王比無量壽佛國菩薩、聲聞，光顏容色不相及逮，百千萬億不可計倍。」¹⁴以居人間之極的帝王比較到高層天界之天王，都不及彌陀淨土中眾生的千萬億分之一的殊勝。「又眾寶蓮華周滿世界，一一寶華百千億葉，其葉光明無量種色，青色青光、白色白光、玄黃、朱紫光色亦然，煒燁煥爛，明曜日月。一一華中出三十六百千億光；一一光中出三十六百千億佛，身色紫金，相好殊特；一一諸佛又放百千光明，普為十方說微妙法；如是諸佛各各安立無量眾生於佛正道。」¹⁵又有各種蓮華其花瓣皆發無量顏色之光，光中出無數化佛為眾生說法，由經文形容彌陀國土及眾生之殊勝可知其萬德莊嚴，故稱為極樂。有關彌陀淨土經典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》等計六十餘種經典譯出，彌陀淨土是所有淨土文獻之中資料最多，且被介紹得最廣的淨土思想，因此在中國各階層日漸廣傳。東晉淨土宗祖師廬山慧遠(334~416)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(402)，在般若台彌陀聖像前，立誓發願往生淨土，實踐念佛法門。

自北魏曇鸞，經隋代的道綽(562~645)到唐代的善導(613~681)，都是極力倡

¹³ 《無量壽經》，《大正藏》第12冊，頁271中

¹⁴ 同上註，頁271下。

¹⁵ 《無量壽經》，《大正藏》第12冊，頁271上~271下。

導彌陀淨土信仰者，把阿彌陀佛看作是法、報、應三身中的報身佛，視淨土為超越迷妄濁世的報土。道綽和善導主張彌陀淨土優於彌勒淨土。其說法構成為了淨土宗思想的重要內容。道綽認為，彌陀淨土是報土，由於彌佛願力之弘大，聖人凡夫都得以往生，尤以凡夫往生報土更需要以佛的願力為管道。因凡夫慧淺德薄，只能求往生有相淨土。¹⁶善導繼承道綽的思想，其《觀無量壽佛經疏》中說到「問曰：彼佛及土既言報者，報法高妙，小聖難階，垢障凡夫云何得入？答曰：若論眾生垢障，實難欣趣，正由託佛願以作強緣，致使五乘齊入。」¹⁷阿彌陀佛佛土唯報土小乘人及凡夫是到不了的，人、天、聲聞、緣覺、菩薩等五乘所以得入，都是靠佛願力這一強大外緣。善導認為極樂世界為凡夫的最佳歸宿，這對一般人是極其重要的修持目標，他又說既然法色無形相，凡夫就無法以肉眼觀之，故必須依靠形相使凡夫能得見並相信其存在，佛陀已多部淨土經典為凡夫「指方立相」，指明方位（西方淨土），樹立形相（彌陀相好），幫助凡夫「住心而取境」，集中心力修持往生西方極樂淨土。那種離開具體形相的修持實踐，對凡夫而言猶如沒有神通力的人，想在空中建造樓一般，完全做不倒。道綽和善導都強調阿彌陀佛淨土是報土，認為眾生只有依持阿彌陀佛的願力才能得以往生¹⁸。善導的認知以點出彌陀信仰雖以念佛法門為主，但其關鍵依然在「心」的狀態，念佛之方式有觀想、觀像、實相、口稱持名等四種，重點是強調一心念佛，以佛號將所有妄想的空間填滿，消除萬念只存念佛一念，最後回歸一心。

3.藥師佛淨土思想

唐代玄奘譯出《藥師經》，¹⁹藥師如來清淨琉璃光明熾燃，成就世間光明與出世間光明，其清淨世界是由淨琉璃光組成的世界。《藥師琉璃光如來本願功德

¹⁶ 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 291。

¹⁷ 《觀無量壽佛經疏·玄義分》，《大正藏》第 37 卷，第 251 頁上。

¹⁸ 《觀無量壽佛經疏·正宗分定善義》，《大正藏》第 37 卷，第 267 頁中。

¹⁹ 目前流通的漢譯本，主要有大、小本《藥師經》，小本即玄奘大師所譯的《藥師琉璃光如來本願功德經》，大本即義淨大師所譯的《藥師琉璃光七佛本願功德經》。漢語的佛典裡，小本《藥師經》還有其他幾個同本異譯的版本，大本《藥師經》目前只有義淨大師所譯的版本。

經》中說：「東方過娑婆世界十恆河沙佛土之外，有佛土名為淨琉璃，其佛號為藥師琉璃光如來。」²⁰從藥師本願經看，藥師佛的功德，除同樣鼓勵命終往生淨土外，還著重強調可蒙藥師佛願力加被，以求現生即得安樂利益，增福延壽，消災免難，清除修行路上重重障礙。救濟眾生現世的疾苦災難，故眾生視藥師佛如藥王亦如醫王，應病給藥消災延壽，藥師佛也因此而受到廣泛的崇信，尤其受到密宗(780~841)的普遍重視。其經典及儀軌行法被收入大正藏經的，達二十五種之多，日本對於藥師佛信仰也很普遍。²¹依唐代義淨法師譯《藥師琉璃光七佛本願功德經》載，藥師佛又稱作七佛藥師。²²藥師佛與釋迦牟尼佛、阿彌陀佛稱為「三寶佛」，又稱橫三世佛。在佛教內，東方藥師佛與西方阿彌陀佛被視為解決眾生生死兩大並行問題之佛陀，中央為釋迦牟尼佛。佛教界有說法認為橫三世佛為一體，只是為了渡眾生而化身為不同的形貌而已。

藥師咒在生病、受傷時誦念，祈求藥師佛加持病人，幫助早日療癒（於食物或飲水誦念一百零八遍，給病人服用）；二是與藥師佛相應，能夠往生藥師佛的佛國琉璃世界，也可為亡靈誦念。因尚未開悟的眾生都會有各種煩惱困擾亂身心，特別是貪、瞋、痴等，相互混合而產生繁雜的八萬四千種不同煩惱。由於心理方面有如此多的煩惱，因而導致生理方面有四百零四種傳統疾病和身心失調，使身體倍受病苦折磨。藥師佛的願力是要消除這些煩惱，使人免於遭受疾病纏身，消滅痛苦，滅除災難。此佛於過去久遠劫修梵行，在電光如來住世時，曾發十二大願，願為眾生解除疾苦，使具足諸根，身相端正，資具豐饒，離諸橫難等，並導入解脫，而以願滿故而成佛，住淨琉璃世界，其國土莊嚴與西方極樂世界無有差別。此佛誓願不可思議，若有人身患重病，死衰相現，眷屬於此人臨命終時晝夜盡心供養禮拜藥師佛，讀誦藥師琉璃光王如來本願功德經四十九遍，並恭敬如

²⁰ 《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》第 14 冊，頁 405 上。

²¹ 參考《望月佛教大辭典》第 5 卷，頁 4890~4893。

²² 七藥師佛：即善名稱吉祥王如來、寶月智嚴光音自在王如來、金色寶光妙行成就如來、無憂最勝吉祥如來、法海雷音如來、法海勝慧遊戲神通如來、藥師琉璃光如來。若前面再加上釋迦牟尼佛，則稱為藥師八佛；若後面再加上阿彌陀佛，則稱為藥師九佛。

法按該經所示燃四十九燈，掛四十九天之五色綵幡等，其臨命終人得以甦生續命。此種藥師佛之信仰自古代起即十分盛行。

從藥師經典之中發現勸人求生彼國者，頗為不易。《藥師琉璃光如來本願功德經》說彼佛所發諸願，乃為人間眾生的災橫病難疾苦，作種種的大解救，未曾說到把眾生接引往生琉璃光土。唯在其十二大願的第一願中，說到於其成佛時，生至其國土的眾生，皆與藥師如來自身無異，身光能照耀無量無邊世界，具三十二相八十種好，甚為莊嚴。這似乎是說，若有眾生，生彼國土者，須已具有如此福德成就。不像其他佛土，凡夫、二乘皆得往生。特別的是，藥師本願經中倒是鼓勵眾生往生西方淨土，而云：「此諸四眾，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私，及餘信心善男子善女人等，受八分齋，或復一年，或三月，受持諸戒，以此善根，隨所喜樂，隨所願求，若欲往生西方極樂世界阿彌陀佛如來所者，由得聞彼世尊藥師琉璃光如來名號故，於命終時，有八菩薩，乘空而來，示其道徑，即於彼界，種種異色波頭摩華中，自然化生」。²³因為在藥師經中，未見一定的求生彼國之法門，所以略備一格。藥師如來所受崇信，在於追求現世安樂，這在佛教中與其他宗教並無特別之處，所以在中國的淨土宗派中，並未形成主流或有專持修行的宗派。

(二)未來佛的淨土

所謂未來佛，即是現在尚居菩薩果位，但已接受了諸佛給予的授記，斷定他們何時必將成佛，並以他們各自的本願，必將完成自己的佛國淨土，以成就眾生。以下依下列四部經典稍作說明：

1. 《文殊師利佛土嚴淨經》卷下云：「文殊師利如本誓願所志具足，世界名曰：離塵垢心」，「在於南方，去是忍(娑婆)界，極在其邊」。²⁴

²³ 玄奘譯，《藥師琉璃光七佛本願功德經》，《大正藏》第 14 冊，頁 406 中。

²⁴ 《大正藏》第 11 冊，頁 899 中。

2. 《觀世音菩薩授記經》云：「阿彌陀佛，正法滅後，過中夜分；明相出時，觀世音菩薩，於七寶菩提樹下，結跏趺坐，成等正覺，號普光功德山王如來。……其佛國土，無有聲聞緣覺之名，純諸菩薩，充滿其國。華德藏菩薩白佛言：世尊！彼佛國土，名安樂耶？佛言：善男子！其佛國土，號曰眾寶普集莊嚴。」。

25

3. 《悲華經》卷 4 諸菩薩本授記品，記有四位菩薩，將於未來作佛成就國土。
- (1) 金剛智慧光明功德菩薩：於未來世入第二恆河沙等阿僧祇劫，於此東方過十恆河沙等世界中微塵數等世界，其世界名曰不眴，當得作佛，佛號普賢如來。²⁶
 - (2) 虛空印菩薩：於未來世，入第二恆河沙等阿僧祇劫，於東南方去此佛土百千萬億恆河沙等世界，有世界名曰蓮華，當得作佛，號曰蓮華尊如來。²⁷
 - (3) 師子香菩薩：於未來世，入第二恆河沙等阿僧祇劫，於上方去此四十二恆河沙世界微塵數等諸佛世界，有世界名青香光明無垢，當於彼土成佛，號曰光明無垢堅香豐王如來。²⁸
 - (4) 普賢菩薩：於未來世，入第二恆河沙等阿僧祇劫，未後分中，於北方去此世界，過六十恆河沙等佛土，有世界名知水善淨功德，當於彼土作佛，號曰智剛吼自在相王如來。²⁹
4. 《法華經》卷 2 譬喻品及卷 3 信解品，有以下四例。
- (1) 舍利弗：於未來世，過無量無邊，不可思議劫，當得作佛，號曰光華如來，國名離垢。其土平整，清淨嚴飾。³⁰
 - (2) 摩訶迦葉：供養三百萬億諸佛，作最後身得成為佛，號曰光明如來，國土名光德。其國無諸穢惡不淨，菩薩無量千億，聲聞亦復無數，雖有魔及魔民，皆護佛法。³¹
 - (3) 須菩提：供養三百萬億那由他佛已，於最後身得成為佛，號曰名相如來，國名寶生。³²

²⁵ 《大正藏》第 12 冊，頁 357 上。

²⁶ 《悲華經》，《大正藏》第 3 冊，頁 188 下。

²⁷ 同上註，頁 189 中。

²⁸ 同上註，頁 191 中。

²⁹ 同上註，頁 192 中。

³⁰ 《法華經》，《大正藏》第 9 冊，頁 11 下。

³¹ 同上註，頁 20 下。

³² 同上註，頁 21 上。

(4) 大目犍連：供養二百萬億諸佛已，當得作佛，號多摩羅跋栴檀香如來，國名意樂。³³

在法華經中，尚有授記品敘述阿難、羅睺羅及五百羅漢等，當來成佛時的佛號及國土名稱。以上所列，現在佛及未來佛諸淨土，距離此娑婆世界都相當遙遠。在佛經中可以發現，此娑婆世界距離彼諸佛土不但相當遙遠，中間還有無量無數的佛土，佛陀僅就部分佛土向我們介紹。佛土既有無量無數，何以僅在經中發現有限的少數幾個佛土，作了較為詳明的介紹呢？這個問題，只能用因緣不可思議來說明，或用佛法不可思議來解釋了。只有與此土眾生，在釋迦世尊教化所及範圍之內的眾生，有緣的佛及佛土，釋尊才介紹，否則既然無緣，或者緣尚未熟，就不必介紹，如同大人要向小孩解釋他的問題，只會針對他可以了知的範圍作回答，不會將所知道的答案一一解釋，道理是一樣的。

二、娑婆世界淨土思想

娑婆世界是釋迦牟尼佛的佛土，是其成佛所教化的世界，也包含我們生活的世間，又稱三千大千世界(一般又稱三界)。通常所謂「淨土」係指他方佛國，我們所居的娑婆世界似乎不宜列為淨土之中來討論。但筆者依《維摩詰經》所說，將娑婆世界亦列為淨土來加以討論，原因是：一、眾生罪故，不見如來佛土嚴淨：³⁴《維摩詰經·佛國品》中舍利弗因見「此土丘陵坑坎、荊棘沙礫、土石諸山、穢惡充滿。」³⁵佛陀回答：「眾生罪故，不見如來佛土嚴淨，非如來咎」。³⁶並以足趾按地，「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！」³⁷故娑婆世界是淨土，清淨莊嚴，因眾生罪垢故不得見。二、就人間現實立場而論：佛陀的教法在人間，而佛所說的淨土都不在人間。對此人間而言，各天界雖未出離輪迴，但對此世界眾生來說，皆是天堂，

³³ 同上註，頁 21 下。

³⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 下。

³⁵ 同上註。

³⁶ 同上註。

³⁷ 同上註。

都是淨土。佛教經典中也介紹了三界中不少適合修行的世界，是未解脫生死輪迴的眾生所居，卻有方便大小乘行者，完成最後歷程的轉換駐足之處。而且佛陀宣說《彌勒菩薩經》，即鼓勵眾生發願往生彌勒淨土，能方便接受未來彌勒佛降生予以度脫。其實釋尊出現此土，就是要淨化世界，普勸世人能斷惡法而行善法。此一信仰，不但佛陀親自推動，並寄託彌勒佛出世繼續推行，承此思想即演變成後來所謂的「人間淨土思想」。三、隨其心淨則佛土淨：眾生不見此娑婆淨土皆因心垢故，也因此佛陀與維摩詰共同開演教示「菩薩淨土之行」、「中道不二」之不可思議解脫法門，「菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨」³⁸，淨土自現。

如上所述，筆者將發願往生娑婆世界各適合修行世界的思想(包含彌勒淨土)列為「娑婆淨土思想」，而娑婆世界包含欲界、色界、無色界等三大層次，³⁹聖嚴法師在〈淨土思想之考察〉對各類淨土有詳細的介紹。⁴⁰從佛教的分類上而言，各界又有不同的層次，大致區分欲界六天、⁴¹色界十八天⁴²、無色界四天⁴³，共有二十八個層次。欲界天是因為修五戒十善而生的福報欲樂天，色界天則是修禪觀成功而生的禪定天，無色界天也是修禪定者所生，但唯其深細已超越了意識感受的境界。娑婆淨土即是給予在三界未解脫生死輪迴的凡夫所居，卻有方便大小二

³⁸ 同上註。

³⁹ 欲界：有淫食二欲的眾生所居住的世界，上自六欲天，中至人畜所居的四大洲，下至無間地獄皆屬之。色界：是無淫食二欲，無男女相，但還有色相實體的眾生所居住的世界，四禪十八天皆屬之。無色界：是色相實體俱無，但住心識於深妙禪定的眾生所居住的世界，四空天屬之。此三界都是凡夫生死往來的境界，故佛教行者以修行出三界為目的。

⁴⁰ 釋聖嚴著，〈淨土思想之考察〉，華崗佛學學報第6期(民國72年)，(臺北：中華學術院佛學研究所，1983年)，頁23~28。

⁴¹ 欲界有六重天，又名六欲天。即四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、樂變化天、他化自在天。此中四天王天在須彌山之山腰，忉利天在須彌山頂，因依山而居，故名地居天。夜摩天以上，因依雲而住，故名雲居天。

⁴² 色界分為四禪天，即初禪、二禪、三禪、四禪。1.初禪：清淨心中，諸漏不動，名為初禪。區分梵眾、梵輔、大梵等三天。2.二禪：清淨心中，粗漏已伏，名為二禪。即少光、無量光、光音等天。3.三禪：安穩心中，歡喜畢具，名為三禪。計有少淨、無量淨、遍淨等天。4.四禪：前五識俱無，亦無喜受，僅有捨受，與意識相應，名為四禪。有無雲、福生、廣果、無想、無煩、無熱、善見、善現、色究竟等共九天。

⁴³ 無色界又名四空天，即空無邊、識無邊、無所有、非想非非想等天。此四天無有形的物質現象，只有精神層次的運作，所以沒有形體。又正報無有色蘊，依報亦無國土宮殿，故名無色界。

乘聖者，作進一步完成最後修行歷程的轉換駐腳之處，即是色界之「五淨居天」。⁴⁴它不是因禪定力生，而是小乘的三果聖者死後所生之所，在此處修成阿羅漢果，即出離三界。生於五淨居天雖未出三界，但已決定不再還至輪迴生死世界之中，所以又稱為「五不還天」。欲界天有最後身菩薩必居的兜率天等，這些都是娑婆世界中等待出離的淨土。「娑婆世界淨土思想」是讓修行者能抱持希望與願力，在輪迴世界建立的淨土中修習佛法，持續修行達到出離生死，證得寂靜涅槃之目的。在中國較為流行的「娑婆世界淨土思想」大致分為彌勒淨土與人間淨土思想兩分面，探討如下：

(一)彌勒淨土思想

中國彌勒淨土信仰始於晉代有關佛典的傳譯，到了南北朝時，彌勒信仰就在民間和王公貴族廣為流傳。彌勒菩薩具有兩重身份，一是將來下生人間的彌勒佛，一是現今還在兜率天宮說法的彌勒菩薩。這兩種身份相應也有兩種勝境，一是上生兜率天的天上勝境，一是下生成佛的人間勝境，此有可能是彌勒信仰廣傳的原因。彌勒名慈氏因其累劫修慈，佛陀住世時，曾經為彌勒菩薩授記，佛號為彌勒，將在未來五十六億萬年後成佛。其佛土大地平淨如琉璃鏡面，各種不思義香華盛開，其民快樂安隱壽長，無諸病、災難等苦惱，並將在人間龍華樹下三轉法輪，度脫聞法眾生永離輪迴。⁴⁵

彌勒菩薩所居之兜率天內院，是早期修行者追求的理想境界。最早提倡彌勒上生信仰的典型人物是東晉道安（312～385），及其曇戒在內的八位弟子也都專

⁴⁴ 五淨居天：色界之第四禪天，為證得阿那含（不還果）的聖者所生之處，其處共有五天，即無煩天（無一切煩雜）、無熱天（無一切熱煩）、善見天（能見一切聖法）、善現天（能現一切聖法）、色究竟天（色天最聖之處）。

⁴⁵ 《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25冊，頁429上。

修彌勒兜率淨土。⁴⁶此後各地相繼有不少追隨者，迄隋唐時，天台智顛、灌頂，法相唯識玄奘、窺基等人也奉持往生彌勒兜率淨土的信仰。⁴⁷彌勒信仰給人們帶來了光明與希望，不論在佛教界或統治者和下層民眾中皆有強烈的響應。但此時也種下衰落之遠因。唐玄宗因武則天利用這種信仰，儼然以彌勒化身自居，在改唐為周時，自稱「慈氏越古金輪聖神皇帝」。而「慈氏」就是彌勒。民間則利用彌勒信仰來反抗統治階級，他們打著「彌勒下生」的旗號對抗隋唐王朝。彌勒信仰的特殊魅力使它得以在當時興旺一時。唐玄宗在掃除武則天殘餘勢力後頒發了《禁斷妖訛敕》，明令禁止假託「彌勒下生」之名從事各種對抗王朝的統治作為。彌勒信仰的發展，觸動最高統治者的政治敏感及造成統治的負面影響。此一政策給了彌勒下生信仰沉重的打擊。另彌勒信仰還遭到佛教內部彌陀信仰思想的比較，在這內外雙重變化，彌勒信仰因此日漸衰落。由於民間彌勒信仰屢受打壓，到了宋代。農民暴動，提出「均貧富，等貴賤」的明確綱領，而理論根據之一，則是《金剛經》中的「諸法平等，無有高下」。到了元代白蓮教大盛，相信與當時漢民族與蒙古族統治因素有關，因而使彌勒下生也帶上了救世的政治色彩。元末各地開始揭竿反元，韓山童造反，「倡言天下大亂，彌勒佛下生」。彌勒信仰轉移到了白蓮教。南宋的「白蓮菜」、「白蓮會」，自稱遠承東晉慧遠的白蓮社，為白蓮教前身。⁴⁸因以政治及動亂時代為創立背景，使其充滿民間信仰之色彩，而非正統佛教修行法們。

從彌勒信仰的發展軌跡，及興盛於變動人心不安之時代，可以說其信仰關鍵及特點在人心，不管是統治階層用來安定、籠絡人心；或者平民階層的撫慰人心，成為精神上希望與光明的寄託。

⁴⁶ 鎌田茂雄著，《簡明中國佛教史》，（新店：谷風出版社，1987年7月），頁43。

⁴⁷ 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。

⁴⁸ 杜繼文著，〈中國佛教的淨土觀念和社會改革觀念〉

(二)人間淨土思想

上一章已探討過以禪宗為代表的唯心淨土思想，此淨土思想為後來的人間淨土思想提供了理論來源，在淨土的層次中，有出離三界之諸佛淨土，有欲界兜率天的彌勒淨土，而人間淨土最為脆弱，但卻是最為親切和基礎的起點。成佛在人間，將來的彌勒佛也是如此。所以佛法的終極雖是究竟的淨土，人間成佛的釋迦牟尼，其成就重心乃在人間，而且處處強調，在六道之中，唯人才是修道的正器，升天享受福報，沉迷欲樂無暇修行。入了三惡道所受苦報太重又或者冥頑不靈，不知修道；乃至證了二乘果者，由於厭離心重，以致於灰身滅智，而與菩薩道絕緣。只有生在人間，苦樂相間，所以最適合修行。佛陀對於獲得人身的眾生，曾給予極大的鼓勵、讚美，而勸世人珍惜人身。如《大涅槃經》卷2有云：「生世為人難，值佛世亦難，猶如大海中，盲龜值浮孔」。⁴⁹又《稱揚諸佛功德經》有云：「一切世界，設滿中水，水上有板，而板有孔，有一盲龜，於百歲中，乃一舉頭，欲值於孔，斯亦甚難。求索人身，甚難甚難」。⁵⁰這說明佛法極重視人身本位的修行，人身難得；佛法難遇。正因為人身難得，故應好好地運用短暫的身命，好好地修行。

人間淨土的完成，即是運用此短暫的色身，修行善法解脫生死，故有「此身不向今生度，更向何生度此身」之句。若能人人珍惜人身的可貴，並及時努力修行善法，人間淨土便會在此世界出現。近代中國佛教亦強調推行「人間淨土」運動，民國初年印光(1862~1940)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。」⁵¹念佛就是要專、持續不斷，不貪修其他法門而分心，至一心不亂，才能往生西方淨土。近代佛教領袖之一的太虛大師(1890~1947)，則大力倡導

⁴⁹ 《大涅槃經》卷2，《大正藏》第12冊，頁372下。

⁵⁰ 《稱揚諸佛功德經》，《大正藏》第14冊，頁95上~中。

⁵¹ 印光大師撰，《印光大師文鈔菁華錄》，(南投縣：臺灣靈巖山寺，1992年)，頁57。

「人間淨土」說，並提出了「人生佛教」、「人間佛教」的理念。太虛大師的主張，又經印順(1906~2005)、星雲、證嚴等法師的繼承、發揚與推行，成為當前佛教實踐追求的新理想，也是引領中國佛教現代化的新里程碑。太虛大師也提出的「人間佛教」，已為教界所認同。此就他的淨土觀強調兩點：第一，他並不否認「他方淨土」的信仰，只是重點提倡「不必定在人間以外，即人間亦可改造成淨土」，因而著力於「建設人間淨土」；第二，建造「人間淨土」的途徑，是由「改造自心」下手，推己及人，此名「心的淨化」；繼之是「器的淨化」，即改進人間環境，滿足人生「依持受用」；最後將此淨化的設想，推廣到整個宇宙眾生，是謂「眾的淨化」⁵²由上述可歸結彌陀思想自力（改造自心）和他力（彌陀願力）成分兼具，並不須刻意區別。

佛教修行解脫法門，有依自力解脫，也有依他力救濟之法門。雖然淨土思想主要屬於後者，但依整個佛教正統思想仍是以自力解脫法門為主。因為仗他力之救濟而往生淨土的法門，只不過是一種方便的中途站，並非修行的最終標的。佛教修行的最終目的在於成佛解脫，解脫煩惱就必須開展般若智慧，般若的完成則必賴自力修行的六波羅蜜，這在諸多佛典中都極力強調的，凡所有修行無非如此，都要靠自身的願行與努力方能完成。

三、自心世界淨土思想

佛法的目的在淨化世界、淨化人心，其基本在於戒、定、慧的三無漏學，十善業屬於戒，而戒的精神在於心的善惡，心若純善即可入於定的層次，定力若深厚而持久，便能生智慧的功能，故三學的根本乃在於內心的功用。若無法以修行定慧二業而得自力解脫，便可退而求其次，僅以一邊持戒修行十善，同時發願求生佛國淨土，以「他力」（如淨土念佛法門）獲得度脫苦海的機會。故吾人若能直接從自心淨化努力著手，實為最實際的修行態度。此處所說「自心世界的淨土」，

⁵² 杜繼文著〈中國佛教的淨土觀念和社會改革觀念〉。

便是修習三學，淨化身心，自心不受妄想顛倒的煩惱所動，則內心清淨，身亦清淨，身心既已清淨，所處之國土亦無不淨。由於苦樂淨穢無非是出於內心的感受，心既然寂靜不動，所見則無非是一片清淨的世界了，而此種清淨，超越了淨穢相對待的分別心，即入中道不二之清淨心；乃是無條件、無比較、無牽掛的絕對清淨。若能常住於此境，豈非即是恆處清淨佛土？而自心淨土的思想出自佛說，各祖師也相繼闡述，探討如如下：

(一) 佛所說

《維摩詰經》〈佛國品〉說到淨土及道場的定義，經中說：「直心、深心、菩提心、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、四無量心、四攝法、方便、三十七道品、迴向心、說除八難、自守戒行、不譏彼闕等，皆是菩薩淨土。」又說：「隨其心淨，則佛土淨」⁵³。在〈菩薩品〉說何謂道場？「直心、深心、菩提心(三心)、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧(六度)、慈、悲、喜、捨(四無量心)、神通、解脫、方便、四攝、多聞、伏心、三十七道品、四諦、緣起、諸煩惱、眾生、一切法、降魔、三界、獅子吼、力、無畏、不共法、三明、一念知一切法等，均是道場。」又說：「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」⁵⁴。《維摩詰經》所說的淨土及道場，指的是我們的修道心，以道力而使心能得清淨，心清淨便是國土清淨，心專注在修行的法門，此心即是道場。不必另覓他方佛土，亦不須另找清淨道場。反之心若不清淨，佛國於你何用？心不在於法，道場又有何益？

《觀無量壽經》在第八種觀行法的「佛想」觀條下說：「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，是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海，從心想生」⁵⁵。心觀想佛時，當下的心即與佛同，這也是在修證經驗中所見到的自心佛，佛必居淨土，而眾生居穢土，不論凡夫眾生如何客觀看待這個世界，佛觀世界是本自清淨的。佛的此種意境是永

⁵³ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁538中~下。

⁵⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁542下~543上。

⁵⁵ 《觀無量壽經》，《大正藏》第12冊，頁343上。

遠不變的，但眾生從修三學而得者，有可能會變。若能將此心念念修行、念念想佛，便能念念住於清淨佛土，只要妄念一起，此一念便回到了穢土。

《楞嚴經》卷五〈大勢至菩薩念佛章〉云：「若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠。不假方便，自得心開。……我本因地，以念佛心，入無生忍。今於世界，攝念佛人，歸於淨土。佛問圓通，我無選擇。都攝六根，淨念相繼。得三摩地，斯為第一」⁵⁶。以心繫念佛，時時憶想佛，和《觀無量壽經》所說的以「心想佛」，是同一類的方法。依此方法修行，便可自得「心開意解」、「入無生忍」、「歸於淨土」。此修行方法的要領是在守護「六根」，勿使其奔放攀緣，而能「淨念」時時「相繼」之時，心自開悟而淨土自現。

(二)祖師所說

禪宗《六祖壇經》兩度引用《維摩詰經》的淨土道場之說，⁵⁷並云：「凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西。悟人在處一般。所以佛言：隨所住處恆安樂」。又說：「但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那」。「常行十善，天堂便至」。「但心清淨，即是自性西方」。⁵⁸華嚴宗四祖澄觀(737~838)於《答皇太子問心要》云：「心心作佛，無一心而非佛心，處處成道，無一塵而非佛國」。⁵⁹天台智顛於《摩訶止觀》卷五中主張「此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。」⁶⁰禪宗四祖道信(580~653)對於有關西方淨土之問題說：「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。』」⁶¹四祖強調眾生的本心就是佛國淨土，自心清淨即是佛國淨土，不必向外追求，

⁵⁶ 《楞嚴經》卷五，《大正藏》第10冊，頁128上~中。

⁵⁷ 1.《六組大師法寶壇經》〈疑問品〉云：「佛言：隨其心淨，即佛土淨。」《大正藏》第48冊，頁352上。2.〈定慧品云〉：「如淨名經云：直心是道場，直心是淨土。」《大正藏》第48冊，頁352下。

⁵⁸ 《六組大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊，頁352上~中。

⁵⁹ 《答皇太子問心要》，《大正藏》第51冊，頁459下。

⁶⁰ 《摩訶止觀》卷五，《大正藏》第46冊，頁54上。

⁶¹ 《楞伽師資記》，《大正藏》第85冊，頁1287下。

說有西方為佛的權便說。五祖弘忍（601~674）在所述《修心要論》裡，提倡守心，謂「守我本心，得到彼岸」；也曾教示弟子「滿世界寬放身心，住佛境界，清淨法身，無有邊畔。」也在強調淨土不在彼岸，只要心性離妄清淨，則淨土就在眼前。⁶²六祖慧能（638~713）大師說：「迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言，隨其心淨，則佛土淨。」⁶³又說：「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。」⁶⁴此兩段皆強調心是主宰的重要地位，悟見自性心淨，當下即是西方，明不明白心的作用，是佛與眾生這天與地的差別。唐大珠慧海禪師（約 709~788）也就「心淨即土淨」進一步闡釋：「經云，欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，即佛土淨。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。」⁶⁵大珠禪師認為，國土之淨穢在心不在土，土之淨穢由心所現，若心清淨，所見皆清淨，捨報後得生淨佛國土。反之，心垢穢不平，則在垢穢不平的國土出生，就有垢穢不平的國土讓你所見。佛教近代高僧宣化上人(1918~1995)亦云：⁶⁶「十法界不離一心」。⁶⁷以上所說的「淨土」，即指修行成就的「清淨心」，故有「十善是天堂，心淨即西方」之說，亦有「心心作佛」、「處處成道」之見。而天台宗的「一念三千」，

⁶² 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3屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁193。

⁶³ 《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48冊，頁341中。

⁶⁴ 《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48冊，頁341中。

⁶⁵ 《景德傳燈錄》（卷28），宋道原纂，《大正藏》第51冊，頁443下。

⁶⁶ 宣化上人(1918~1995)，名玉書，又名玉禧，東北吉林雙城縣人，俗姓白。1946年參禮虛雲老和尚，1947年受具足戒，1948年於廣州曹溪南華寺任戒律學院監學及教務主任。虛雲見其為法門龍相，乃授其法脈，成為禪宗馮仰宗第九代嗣法傳人，為摩訶迦葉初祖傳承的第45代。賜名法號「宣化」，因修行德高故名宣化上人。1949年叩別虛雲到香港弘法，打破門戶之見，修古剎、造經像、建佛寺，興佛法。1959年令弟子在美國成立中美佛教總會(後改為法界佛教總會)，曾赴澳洲、美國三藩市、華盛頓等各地弘法，道場遍佈美加地區，弟子眾涵蓋世界五大洲，可謂是佛教西方弘法的第一人。參見《宣化老和尚追思紀念專集》第1冊，(美國萬佛聖城，法界佛教總會，2001年)，頁3~5。

⁶⁷ 宣化上人講述，《十法界不離一心》，(台北：法界佛教總會，1996年12月)，頁1。

乃謂此現前一念，不論淨穢，均具足十法界的性相功德，心與佛相應則當下即是佛，當下即是淨土。

四、中國佛教對淨土的分類

依此經心淨土淨之主題，佛國土是有不同的樣貌，此由舍利弗所見的娑婆世界可知，與大家熟悉極樂淨土比較，顯而易見其差異。故何謂佛土、淨土之問題，還需深究其緣由。隨著淨土法門盛行對於相關的解釋各家有諸多說法，除淨土法門的淨土宗以外，尚有地論、三論、天台、華嚴、法相等各派。而此處是依淨影寺慧遠的觀點為主來加以探討。

在淨影慧遠大師所著《大乘義章》〈淨土義〉第二「辨相門」中將淨土分類為事淨土、相淨土、真淨土三種。1.事淨土：為凡夫所居的淨土，是修習有漏淨業所得，以眾多寶物裝飾，事相莊嚴華麗而成的國土。事淨土又有二類，一是凡夫求轉生於如諸天界等未脫輪迴之善道；二是凡夫求轉生於出世間離輪迴之淨土，如極樂淨土、眾香淨土等。2.相淨土：為聲聞、緣覺、菩薩所居之土，由觀察緣起之道理，修習對治煩的無漏行所感，故其土莊嚴無穢。此土亦有二類，一為聲聞、緣覺自利善根之人所得，因其自利之目的故其土空寂而無形相；二為諸菩薩為了修行利他所感，會隨著其所接引眾生的需要，變化各種形相，例如維摩的斗室。3.真淨土：為初地以上菩薩乃至諸佛實證究竟所感得，由於這些土是源自究極真實，為妙淨離染，常恆不變，故稱「真淨」。此土亦有二類，一為初地以上到成佛之前的菩薩所居之離妄真土；二為諸佛所居完全清淨之純淨真土。究竟清淨之淨土為純淨真土，此土又開出真土、應土二門與法性、實報、圓應三門。⁶⁸

依《大乘義章》所提「淨土」即是佛土的定義，上述事、相、真三類淨土，唯真淨土中的純淨真土是佛所居，以究竟清淨為標準而言，這土才算是淨土。《大乘義章》〈淨土義〉之「辨相門」所提出的其它淨土分類，在真淨土之下尚有「真

⁶⁸ 《大乘義章》，《大正藏》第44冊，頁834上~835中。

土」和「應土」二門分類。「真土」是佛自身的居處。是「平等法門」，絕對常寂，沒有任何固定形相和處所；備足所有真義，無所不在，又可隨緣起用，為萬物之所依。「應土」是佛在應會有情時所示現的土。這些土有界限，且有染淨善惡諸分別相的，其事相的分殊與所對應有情眾生之心性的垢穢或清淨必有其因果關係。

其他各宗也對淨土分類提出各自看法，整理如下：

- (一) 淨土宗：在北魏曇鸞時代，尚無淨土之分類。隋道綽時，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。⁶⁹唐善導時，則主張「凡夫入報土論」，以發揮淨土宗立教之本旨。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。
- (二) 三論宗：吉藏《大乘玄論》卷5〈淨土門〉中，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。
 2. 大小同住土。
 3. 獨菩薩所住土。
 4. 諸佛獨居土。⁷⁰
- (三) 天台宗：智顛在《觀無量壽佛經疏》與《維摩經略疏》卷1，將淨土分為凡聖同居、方便有餘、實報莊嚴土、常寂光等四種。⁷¹

⁶⁹ 《安樂集》，唐道綽撰，《大正藏》第47冊，頁5下。

⁷⁰ 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。《大乘玄論》，《大正藏》第45冊，頁67上。

⁷¹ 智顛的分類：1. 凡聖同居土：染即是凡，淨即是聖，此土各有淨穢，為五濁輕重同居。2. 方便有餘土：此土為聲聞、緣覺、菩薩證方便道之所居，為已證空假二觀，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：此土如因陀羅網，一世界攝一切世界，重重無盡，為得真實果報，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：此土為諸佛如來所遊居處，亦名法性土。《維摩經略疏》，唐智顛說，湛然略，《大正藏》第38冊，頁564中~565上。

(四) 華嚴宗：唐賢首法藏（643～712），將佛國土分為自住處、攝化處兩種。⁷²唐宗密則將淨土分為常寂光土、常受用土、常變化土三種。

(五) 法相宗：窺基在《大乘法苑義林章》卷 7 末〈佛土章〉中，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。⁷³

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，當代學界對淨土的研究著作眾多，也有部份學者提出不同的淨土分類。另外日本學者木村泰賢曾提出個人的佛教淨土觀，他將淨土分類為「觀照淨土、他方淨土、將來此土之淨土」等三種。⁷⁴木村泰賢的淨土分類，除了觀照淨土與他方淨土二大類外，也包括了未來建立之彌勒淨土。這樣的淨土思想，為人間淨土提供了建設藍圖與激勵。

第二節 《維摩詰經》心淨即土淨在中國的詮譯

「心淨即土淨」思想是出自於《維摩詰經·佛國品》中所闡述，參與菴羅會的五百長者子當中的青年寶積，祈請佛陀世尊說「諸菩薩淨土之行」，佛告訴寶積：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」⁷⁵此「心淨則佛土淨」與中國佛教「唯心淨土」主張有密切的關係，禪宗以《維摩詰經》之「心淨土淨」說為理論基礎，主張即心即佛、見性成佛，若能直了心性，則自心所明之處，當下即是淨土，因此有「唯心淨土」、「自性彌陀」之說法。本節主要針對此論題，首先探討中國的祖師是如何詮釋「心淨即土淨」？又如何演變成「唯心淨土」？而「心淨即土淨」與「唯心淨土」這兩者間又有何關聯或差異？

⁷² 唐賢首法藏，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。《新華嚴經論》，唐李通玄撰，《大正藏》第 36 冊，頁 759 中~759 下。

⁷³ 《大乘法苑義林章》，《大正藏》第 45 冊，頁 369 中~251 上。

⁷⁴ 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。

⁷⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 上。

一、「心淨即土淨」的漸、頓問題

「頓、漸」是中國佛教思想及對經典「判教」的一個重要觀念，⁷⁶它並非一宗一派，而是各宗派共用的，前有提到中國祖師面對龐大經典及印度佛教後期對教理，認知解讀上有差異問題，在為經文注釋時開始將佛典進行分類比較，界別會通並判別教理的高低、深淺，而有判教及分科別的出現，所以它在佛教宗派思想裡佔有重要的位置。有關「頓、漸」之辨，源始於晉末宋初，如支遁(314~366)、道安、僧肇、竺道生(約 355~434)、慧觀(424~453)、謝靈運(395~433)等人，是對於修行和覺悟方式不同的爭論，提出問題作探討。⁷⁷另外從劉宋至唐代中葉，諸家判教以及唐代禪宗論說的運用等，皆以「頓、漸」這個範疇為基本展開教學理論。⁷⁸在「頓教」的判別方面，淨影寺慧遠與華嚴宗賢首(643~712)皆判此經為大乘根熟人之「頓教」法門。⁷⁹在「漸教」方面，慧觀判此經為漸教中的「抑揚教」，⁸⁰北地師則判為「無相教」。智顛認為此經是「折挫聲聞，褒揚菩薩」之教，將它判為漸教五時中的方等時，以不思議「帶偏顯圓」為相，後來又改判其為「頓漸」兼具或不分方面；是為不主明教相。而窺基依「三時教」與「八宗」，⁸¹將此經判為三時中之第二時(空)與第三時(中道)的融合，為離空離有之中道義；⁸²又判此經所攝為八宗內之第七「勝義皆空宗」與第八「應理圓實宗」之理，是

⁷⁶ 「判教」者，是指對多樣的佛典和佛說內容、風格加以類別、疏理和會通的工作。在南北朝時期(五、六世紀)，佛教傳入中國已有四百多年之久，已在中土植根。隨著對佛教經論認識日益深廣，開始覺察到不同的佛經有不同的教學重點，其間更有互相矛盾的地方，進而產生判別和會通異義的要求。判教的風氣便是在這背景下形成，並逐漸流行。

⁷⁷ 當時對覺悟是「頓」或「漸」，各有不同見，區分為「小頓悟」、「大頓悟」、「漸悟」等不同的說法。

⁷⁸ 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年1月)，頁1。

⁷⁹ 法藏法師(643年—712年)，唐朝佛學高僧，又稱賢首國師，華嚴宗三祖。

⁸⁰ 抑揚教：即是貶抑聲聞小乘而揚讚大乘菩薩道之教法。

⁸¹ 八宗：一、我法俱有宗(小乘犢子部等說我法二種都是實有的)。二、有法無我宗(小乘薩婆多部等說我是虛幻不實，而一切諸法悉是實有)。三、法無去來宗(小乘大眾部等說只有現在法和無為法是有，過去法和未來法都無實體實用)。四、現通假實宗(小乘說假部等說無去來世法，現在世中諸法，在蘊可實，在界處假，隨應諸法，假實不定)。五、俗妄真實宗(小乘出世部等說世法皆虛妄不實，出世法才是真實不虛)。六、諸法但名宗(小乘一說部等說諸我法，但有假名都無實體)。七、勝義皆空宗(大乘清辨師等以說空之經為了義，即諸法世俗可有，勝義皆空)。八、應理圓實宗(大乘護法師等弘揚《華嚴》《深密》等經，雖說二諦，而以勝義空理、圓妙無缺為真實)。

⁸² 法相宗將佛陀一生所說經教，判為三時：1.釋尊成道之初，一切外道凡夫執著實我，故在四阿含經中，為說我乃五蘊假合，若加分析，則有法而無我，是我空法有論，屬小乘「有教」，又名「初教」。2.說諸部般若經，顯示一切法皆無自性，是為我法二空論，屬大乘「空教」。3.

為真俗圓融之教。澄觀(737~838)則認為本經已攝盡佛陀一代時教，是為一經中具有五教（小、始、終、頓、圓）。同是三論家的僧肇、吉藏，認為中道是佛所說的究竟法，故以般若中道立場來注解本經，民初太虛大師也判本經為中道時。另外，菩提流支則認為佛所有說法皆無差別，所說經皆同為「一音教」，只因眾生根機理解不同而有差別。從以上各家判教可以發現，早期中國佛教為了強化行者奉持大乘的信心，經常以「折挫聲聞、褒揚菩薩」來凸顯大乘的優越性，問題是各宗均標榜自家為大乘宗派，而各宗也為維護自家的優越性而紛紛引用佛典諸論相互批評，而此經中維摩詰與世尊眾弟子間問答的故事情節，就提供了良好之素材。在印度佛教思想中，並無所謂的「頓、漸」，但在中國佛教的「頓、漸」思想的束縛下，對於此經似乎都將重點著重在「折挫聲聞、褒揚菩薩」及「頓、漸評判」上，而忽略了本經是以中道不二實相、不可思議解脫為核心的思想主軸，故「頓、漸之評判」及「抑小(乘)揚大乘」並非此經所要表達之核心。若是將重點置於比對聲聞、菩薩教法的高下與深淺，便容易失焦點而無法掌握經中的思想主題，並且違背了此經「中道不二」，不分別執著的意旨了。根據世親的《俱舍論》，欲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；⁸³玄奘在其所譯的《成唯識論》中提到，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）」等唯識五位的修習才能成就；⁸⁴《大事》又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」，又具體的列出「十地」。《小品般若經》以「初發心、欠修習、不退轉、一生補處」等四階位，來說明菩薩的修行位階。《般若經》則有十地之說；而依據《華嚴經》菩薩需要歷經「十住、十行、十迴向、十地、妙覺」等四十一階位，才能圓滿佛果。⁸⁵由此可見南北傳佛教都主張，要修行成就阿羅漢果、菩薩十地及佛果等，都必需歷經久遠的時間，且其中的次第果位都有不同悟境與功德，每一果位都要親證實修，如實經歷才能成就。所以佛法修行是頓漸兼具，頓漸不二的。頓和漸是為方便解析佛理以做分

說解深密等經，演唯識三性等教，開示境妄識有，圓成實性非是斷滅，令悟入中道實相，是為境空識有論，屬大乘「中道教」。

⁸³ 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 22~25），尊者世親造，唐玄奘譯，《大正藏》第 29 冊，頁 113 下~134 中。

⁸⁴ 《成唯識論》（卷 9），護法等菩薩造，唐玄奘譯，《大正藏》第 31 冊，頁 48 中。

⁸⁵ 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。

類而發明，權巧用來適用於根器不同的眾生，實際的界限與現實狀況並非那麼清楚，當下在行之中並沒有頓和漸，是打成一片的；是不二的。猶如當兵訓練時，各種動作需有基礎的分解動作，但熟練了，便一氣呵成，打破漸頓的意境了。所以頓是理(道理可以一次明白)，漸是事(實際操作要時間學習與訓練才得以熟練)，對於初學者來說，從理上先明白、先理解、先悟，找到方法後，事須漸修，兩者都成熟、熟練了，即是悟入了。所謂「熟能生巧，巧而變，變則通」，因此「頓」是當下從「不懂」立刻推進到「懂」的層次，因為「懂了」才能知道怎麼做，這是「頓」(理)。而「漸」是要從「懂了」出發，將正確的做法(事)從不熟練到熟練(成就)。所以「頓、漸」是無法分開的，它是一體的，故說理事合一。

在唐代禪宗有「南頓北漸」之辯，歷史上說法不一，南宗禪法以六祖慧能一系為代表，主張「頓悟」之說，後來成為中國禪宗主流。最著名的禪宗公案即是五祖令眾弟子寫出自己開悟的偈語，藉此將衣鉢傳承。神秀(?~706)寫「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」⁸⁶而六祖慧能見狀，託人將它改為「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？」⁸⁷由此分出漸悟與頓悟的層次。《六祖壇經》中常用到「頓悟」、「頓教」、「頓法」、「頓修」等詞，經中是以「頓教」為《般若經》之教，是破除分別心之無念教法，稱之為「頓教法」或「頓教門」。禪宗頓法，是強調修行應由慧根入手而非善根。反聞自性、自淨其意、不假外求、如法精進修行，才是正確修行的方法和竅門，也是諸佛教化的本意。⁸⁸意即先明白怎麼做是正確的；才開始動手去做，在不明白之前的所有動作可能皆是枉然，甚至是背道而馳。例如迷失在廣大的沙漠中，若不先明白要走的方向是否正確，不但可能會因為方向錯誤而走得更遠；甚至背道而馳，比不走還慘，謂之「走火入魔」。所以修行第一件事是知道怎麼走再出發，會比不知怎麼走而先出發的人還快到目的地，這應是先知大德的用意。而修行再如何頓悟，都仍要漸修，頓漸不二才能熟成。不是得道(完全熟練熟知整個層次)，即使知道抽菸對身體不好，下決心要戒菸，也要一段時日的精進不退轉才能成功，不是當下要戒即成。又猶如升官，新任職務是另一個層次，要熟練成為好的主管，

⁸⁶ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 48 冊，頁 348 中。

⁸⁷ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 48 冊，頁 349 上。

⁸⁸ 《六祖大師法寶壇經》：「若開悟頓教，不能外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞常不能染，即是見性。善知識！內外不住，去來自由，能除執心，通達無礙。能修此行，與般若經本無差別。」，《大正藏》第 48 冊，頁 350 下。

需要時間磨練，等熟練了，就無所謂頓漸之法了。一般人會將頓悟與「心淨則佛土淨」混為一談，認為只要開悟了、自心清淨了，則所有一切皆清淨、成就，殊不知事相上還需圓滿。

綜合上述可以窺見，禪宗頓法並非直接頓入無生，就可不經漸修而成就，亦無法頓使國土清淨，更不是指徹悟而成就佛果，應是強調正確的修行法門與方式，這剛好與《維摩詰經》的精神內涵是一致的，也是為何《維摩詰經》初品就要闡述「心淨則佛土淨」的用意。《壇經》云：「法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」⁸⁹佛陀以真理一音演唱而眾生隨類而解，並非法有頓漸，而是眾生根器有利頓而產生頓漸不同，故頓漸是針對眾生根器當下方便而說，而非法有漸頓之分。即使是佛陀為諸大菩薩所說之最殊勝的圓頓教法，這對眾生來說，也非圓頓。如同小孩所見的事物皆以小孩的心量與思維解釋一樣，他是無法理解大人想法的，所以小孩聽不懂大人的話，非大人的問題。天台宗的教學目標是圓教的頓法，但要進入這個頓法是有漸入的、不定入的、頓入的，非一蹴可及的。圓頓法仍有次第，雖是聽聞圓教的道理，但在修行上還是要像菩薩地一樣次第修行，方能進入圓頓。故經典頓漸深淺之說，是依說法對象不同、根器不同來區分的。

二、中國各宗派祖師對「心淨即土淨」的詮釋

有關「心淨即土淨」之詮釋，可從《維摩詰經》主要注釋書中瞭解各宗派祖師是如何闡釋此經文內容：

(一)三論宗

鳩摩羅什是公認的中國三論宗祖師，其弟子僧肇，除了協助其譯經外，且是最早的《維摩詰經》注釋家。僧肇在《注維摩詰經》對「心淨即土淨」之闡釋：「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。」

⁸⁹ 同上註，頁 358 中。

⁹⁰僧肇就淨土與心的關係作比喻，如欲使所聽之「響」順耳，必先將「聲」和雅，而欲使所見之「影」端正，必先將物體之「形」正直。他強調嚴淨自心的重要，他認為淨土之垢淨由心所影響，彼此有因果關係。

吉藏在《維摩經義疏》引《地經》解釋：「三界五道，皆由心作。」他認為心淨是智慧之本，以本淨故，一切即淨。諸淨土之行，雖為修行淨土之因果，但論其旨歸，則心仍為其根本，故欲得淨土，當淨其心。⁹¹吉藏強調心淨是佛國淨土的根本，菩薩修十七淨土之行，就是要達到圓滿清淨，才能成熟清淨國土。

(二)地論宗

淨影慧遠在《維摩經義記》注釋中說：「言是故者，是前心淨得佛一切功德故。若菩薩欲得淨土，當淨其心者。舉果勸因；隨其心淨，則佛土淨，明因得果。」⁹²慧遠認為菩薩欲得淨土之果，當自淨其心為因，其因果關係由直心、深心乃至十地行等諸修行次第。

(三)天台宗

智顛在《維摩經文疏》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。」⁹³智顛指出諸淨土之行，都強調淨心，心淨即感佛果清淨正報，眾生因心垢淨之不同，感不同國土，各自所見垢淨也不同。

⁹⁰ 《注維摩詰經》，後秦釋僧肇撰，《大正藏》第38冊，頁333下-334上。

⁹¹ 《維摩經義疏》（卷2），《大正藏》第38冊，頁930上。

⁹² 《維摩經義記》第1卷末，《大正藏》第38冊，頁437下。

⁹³ 《維摩經文疏》（卷8），《卍續藏》第18冊，頁516下。

(四)法相宗

窺基《說無垢稱經疏》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。」⁹⁴

窺基認為雖然菩薩嚴淨自心，五蘊假我亦淨，外感有情及器世間亦清淨，但不能解釋為內心清淨，則淨佛國土自成，而應由自心淨，又令有情土淨，才是佛土淨。他強調心雖然是根本，但心淨還是要通過種種菩薩行次等實踐的功夫，由淨化自心到淨化有情；即自心清淨亦令眾生清淨，最後達到清淨國土。

(五)禪宗

六祖慧能所說淨土的中心是佛與佛國淨土本來就在吾人自己的心中，但是若能反聞自性，從心地入手，西方淨土就立即顯現在眼前，不作他求。六祖慧能除引用《維摩詰經》「心淨即佛土淨」之說外，接著說到：「西方去此不遠，心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直心，到如彈指。使君，但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達？」⁹⁵六祖指出西方的距離在於心地的本質，心淨則見淨土僅在剎那間，心迷則西方如十萬八千里，因此，他說「佛是自在作，莫向身外求，自性迷，佛即是眾生；自性悟，眾生即是佛。」若能「自心地上覺性如來，施大智慧光明，照耀六門清淨，照破六欲諸天下，照三毒若除，地獄一時消滅，內外明徹，不異西方。」⁹⁶六祖認為迷悟皆在方寸之間，重要在明白，只要覺性起，自性悟，則照見六賊門頭清，無明即滅，所見與西方無異。

⁹⁴ 《說無垢稱經疏》（卷2），《大正藏》第38冊，頁1027上。

⁹⁵ 《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48冊，頁341中。

⁹⁶ 《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48冊，頁341中-下。

由以上《維摩詰經》諸注釋家對「心淨即土淨」的詮釋或觀點，在唐代之前各祖師「心淨即土淨」，皆依《維摩詰經》所述內容解釋，各宗見解各有不同，皆表現出宗派的特色。但後來為何會由「心淨即土淨」發展為「唯心淨土」思想？以下接著進行探討：

三、唯心淨土的提出與轉變

根據諸歷史文獻資料，「唯心淨土」一詞，最早是由唐代獨自樹立華嚴教學的李通玄（635～730）居士在他所著作的《新華嚴經論》中所提出，李通玄綜合經論中諸淨土法門，將淨土分成十類：第一、阿彌陀經淨土；第二、無量壽觀經淨土；第三、維摩經淨土；第四、梵網經淨土；第五、摩醯首羅天淨土；第六、涅槃經中所指淨土；第七、法華經三變淨土；第八、靈山會所指淨土；第九、唯心淨土；第十、毘盧遮那所居淨土。⁹⁷李通玄之分類是依據佛身及佛土而開展出的各種淨土，這當中「維摩經淨土」與「唯心淨土」皆依據《維摩詰經》。如《新華嚴經論》卷6云：

第三、維摩經淨土者，佛以足指按地，加其神力，暫現還無，是實報土，未具陳廣狹，是實未廣。……第九、唯心淨土者，自證自心，當體無心，性唯真智，不念淨穢，稱真任性，心無恚癡，無貪瞋癡，任大悲智，安樂眾生，是實淨土。以自淨故，教化眾生，令他亦淨故。是故維摩經云：「唯其心淨，即佛國淨，欲生淨土，當淨其心。」⁹⁸

李通玄「唯心淨土」主張，就是依「心淨則國土淨」之說，其對「唯心淨土」的解釋，是指「自證自心、當體無心，性唯真智，不念淨穢」，此類淨土是一真法界的實淨土。菩薩要證得此實淨土，必須自心究竟清淨，即有像那樣的清淨佛國土；菩薩要有那樣的清淨佛國土，則應勤修淨佛國土之行，嚴淨自心。

⁹⁷ 《新華嚴經論》，唐李通玄撰，《大正藏》第36冊，頁759中。

⁹⁸ 《新華嚴經論》，唐李通玄撰，頁759下。

除了華嚴宗李通玄的「唯心淨土」主張外，大力提倡此說的是禪宗門人，禪宗初祖菩提達摩，於南北朝之際將「二入四行」禪法傳入中土，⁹⁹其提倡劉宋求那跋陀羅所譯《楞伽經》，以般若中觀思想為基礎，將心性思想導入禪宗，提倡心性的淨化轉變，強調凡聖為同一真性，但為客塵煩惱所覆，真性不能顯了。禪宗二祖慧可（487~593）其相關事蹟資料甚少，但由唐道宣《續高僧傳》卷 16，慧可答向居士的信件所言，仍強調心佛不二，不假外求的心性觀。¹⁰⁰禪宗在思想源流上，早期主要依據的經典是般若中觀類之經典，以及《楞伽經》、《大涅槃經》等，到了六祖慧能以後，則主要是以《金剛般若經》、《維摩詰經》為主的般若類經典，還有《大涅槃經》、《梵網經》等。從上述禪宗各祖師，可以看出禪宗除了般若中觀思想外，更強調心性思想，認為眾生的本心就是佛國淨土，當自心達到清淨，當下即是佛國淨土，而六祖慧能更直指「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」¹⁰¹的即心是佛，與煩惱即菩提的相即不二論。至宋代以後，禪宗已成為中國佛教諸派中的主流，這與禪宗六祖慧能大師對禪法作了重大革新有關。慧能將般若中觀學說，特別是《維摩詰經》中的相即不二的思想靈活地運用到其禪法之中，並結合《大涅槃經》之思想，將佛教的修行解脫中最重要的世與出世、煩惱與菩提、漸悟與頓悟、佛與眾生、迷與悟等問題作了生動的論述。¹⁰²慧能以後，南宗禪（頓宗）法大興，其禪法特色以定慧為本，認為覺性本有，煩惱本無，若能直契本心，即可見性成佛。

⁹⁹ 《楞伽師資記》云：「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 85 冊，頁 1285 上。

¹⁰⁰ 唐道宣《續高僧傳》云：「說此真法皆如實，與真幽理竟不殊，本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如，愍此二見之徒輩，申詞措筆作斯書，觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘。」參見《大正藏》第 50 冊，頁 552 中。

¹⁰¹ 《六祖大師法寶壇經》，元宗寶編，《大正藏》第 48 冊，頁 347 下。

¹⁰² 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 3 屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁 194。

由於禪宗的「唯心淨土」思想，在思維格局上與天台宗的「一念三千」、華嚴宗的「唯心迴轉」思想及唯識宗的「唯識所變」有共通之處，所以，「唯心淨土」觀也就成為禪、天台、華嚴、唯識等諸宗一時的盛談。¹⁰³如天台宗以《法華經》之「十如是」與《華嚴經》的「十界」、《大智度論》的五陰、眾生、國土三界及《摩訶止觀》之說，提出「一念三千」與「一念三觀」之思想，謂淨土非存在於心外，吾人日常之一念心，即具足十法界三千性相，佛乃至地獄界皆存於此一念心中。除了禪宗等提倡「唯心淨土」說外，淨土宗內部也接受了唯心淨土說，如善導的弟子懷感(?~699)，其接受唯識學的影響，也主張淨土是人心所作，認為一般凡夫所生之淨土，乃自心的變現，並非真正生於佛的淨土。另外，宋代律宗門人元照(1048~1116)也主張唯心淨土說，他是在觀佛的基礎上理解心與佛一體的關係。由於「唯心淨土」思想的闡揚與流傳，使中國佛教淨土觀念發生重大的轉型，形成「唯心淨土」與「他方淨土」兩大類型的淨土思想。在宋代禪宗與天台各宗發展鼎盛，也出版了大量的藏經流通，¹⁰⁴提倡禪淨融合思想的永明延壽禪師(904~976)進一步闡釋「唯心淨土」，主張「唯心淨土，周遍十方。」¹⁰⁵認為即心是佛，悟即是佛，故周遍十方皆是淨土。又說：「唯心念佛，以唯心觀，遍該萬法；既了境唯心，了心即佛，故隨所念，無非佛矣。」¹⁰⁶他主張唯心淨土與修待往生西方淨土是一致的，念佛未入定前，與禪迴異，若一入定，則與十方諸佛相應無差別。正當禪宗等以「心淨土淨」所建立的「唯心淨土」觀日益盛行且成為主流之際，也開始對隋唐以來深入民間的他方淨土信仰形成理論上的壓力。由於「唯心淨土」和「他方淨土」思想

¹⁰³ 方立天著，〈人理想境界的追求—中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉，《人間淨土與現代社會——第3屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁296-298。

¹⁰⁴ 中國雖然在唐代就已發明印刷術，但直到宋太祖時(960~975)才出版《大藏經》，根據《開元錄》說，費時12年刻成1076部5048卷《大藏經》，是為蜀版《大藏經》。此版曾由官方贈予日本及高麗，由高麗再製成高麗版之《大藏經》。高宗時還重刻成海印寺版《大藏經》，宋代相繼有圓覺寺版《大藏經》、蹟沙延聖禪寺版《大藏經》、普寧寺版《大藏經》，可說是世界印刷史上偉大的事業。參見鎌田茂雄著，《簡明中國佛教史》簡介，(新店：谷風出版社，1987年7月)，頁280~281。

¹⁰⁵ 《萬善同歸集》，宋延壽述，《大正藏》第48冊，頁966中。

¹⁰⁶ 同上註，頁967上。

在義理和實踐的層面上有著強烈的對比，使兩種思想信仰之間形成緊張對立關係，為了調和此種問題，開始出現消融兩種思想的禪淨融合思想。¹⁰⁷後來，唯心淨土、禪淨一致的主張，除了在具體解說和修持方法上存有差別外，¹⁰⁸已大體上成為中國佛教各宗派的共識。¹⁰⁹

第三節 小結

中國傳統淨土是以他方淨土思想的信願行，藉由的信佛功德、發願往生、觀想佛像、持名念佛，以佛的功德願力加持(他力)往生淨土。《維摩詰經》「心淨即土淨」影響各宗對「心地法門」的重視，也間接影響各宗派的內觀修行方法及理論，可說是初期大乘經典中的瑰寶。而此經的傳入，也掀起了折挫聲聞、褒揚菩薩的「抑小(乘)揚大(乘)」及「頓、漸」的爭論，中國各宗祖師紛紛為其著疏釋論，在中國佛教掀起一波大乘佛教的高潮，各宗派亦隨著「心淨即土淨」思想的傳入，不斷地吸收與演變。尤其禪宗更是以此經為闡揚重點，《六祖壇經》更多處引用經文，為此經在中國佛教的地位又更推上一層樓。在唐朝佛教正盛時，逐漸由「心淨即土淨」轉換成「唯心淨土」。其特色是更為強調「心淨則佛土淨」之理，較不強調修行次第法門之實踐。為此禪宗與淨土宗曾有一段相互批評的階段，最後在互相融合的過程之後，有了「心淨即土淨」思想的共識，並逐漸行成佛教的重要思想。

¹⁰⁷ 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 215-220。

¹⁰⁸ 王鳳珠將唯心淨土思想分為二大類：第一類是以禪宗為代表的唯心淨土思想，認為心淨即為淨土，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，認為淨土雖不離一心，但仍要發願要往生淨土。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。

¹⁰⁹ 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 3 屆中華國際佛學會議中文論文集》，頁 299-300。

第四章 《維摩詰經》的中道思想

緣起性空思想是大乘佛教中最重要的思想之一，主要闡明中道第一義空，《維摩詰經》的主旨就是以般若空觀智慧闡明中道諸法實相義，並進一步在妙有方面做積極的肯定，開展出中道菩薩行。「中道」思想是為破除眾生因無明分別所生起的對立執著渴愛，以中道不二法門令眾生「轉煩惱為菩提」。《維摩詰經》首先闡明淨土真空實相，再藉由維摩詰居士示疾，道出眾生病源，以中道空有不二理法為橋樑，勸發菩提心，如實修習菩薩淨土之行。菩薩若能以如是心行，遠離二法，悟入不二，即是中道，就是入不可思議清淨解脫，即是自心嚴淨，如是說法智慧嚴淨，則一切功德淨。

虛妄分別是眾生的病源，我們所居住的世間是一個充滿相對的世界，此相對的世間是以二元為基礎，這二元對立的現象，追根究源，就是眾生習慣分別，由這個我執心識出發，與外界產生分別對立，才有種種煩惱不平。綜觀全經，說明這世間一切都是相對的差別概念，時間與空間沒有定準，善惡與對錯沒有定見，大小沒有定型，男女沒有定相，就連妄心也是無定念，「不二法門」就是超越此二元相對。本經所講述的淨土思想，強調淨土與現實世界是相即不二的，因為淨土不離眾生，淨土與穢土，佛國與人間是相即不二的。如〈弟子品〉中所謂「不斷煩惱而入涅槃」，以及〈不二法門品〉裡所說的穢土與淨土、生死與涅槃、眾生與佛、煩惱與菩提、世間與出世間等等相即不二的說法，也都有淨土與現實世間相即不二的意涵。淨土與現實世界相即不二，這當中最重要的關鍵在於修行者的自心，菩薩必須要契入真心，勤修淨土之行，淨土才能現前。此一菩薩淨土，完全是一種關懷人間，重視覺他利他，以及慈悲濟世的精神。

《維摩詰經》的中道思想是此經的主軸，他的思想遍布各品，本章將對其中道思想加以探討，從維摩詰對二乘的教示〈弟子品〉、〈菩薩品〉到〈入不二法門品〉的中心思想，最後由佛說於〈菩薩行品〉說出「盡無盡解脫法門」，從破斥

二乘的分別心，到不二理以至菩薩行的法門，作一系列的探討。試將此經的中道思想的理與行加以解析。

第一節 啟教二乘悟入中道

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。」¹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，²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。

中道思想緣起於「緣起性空」，一切法皆是因緣法(隨因緣而生，隨因緣而滅)，其本質都是「空」(皆是暫有，非恒有，忽生忽滅，故說為空)，佛陀早期解說「三法印」、「四聖諦」時即已提出。諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，是佛教的「三法印」，³「諸行無常」是指宇宙萬有無時無刻都在變動川流不息，都是不斷地在流轉變換，生滅不已，都是無常。世間一切法都是以緣起之現象，隨著事物因緣條件不同而產生不同之互動變化，也隨著因緣條件的變化，時而存在；時而幻滅，無法獨立存在。所以諸法皆非固定的實體，皆是由不同因緣組成的結構，故稱「諸法無我」。吾人若能明此緣起法則，能隨順緣起，泯滅對諸法之妄想與執取，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。而苦、集、滅、道是「四聖諦」，它說明世間是「苦」所組成的，有八苦、無量苦，要知道苦的原因是如何形成與聚「集」，然後將此苦所集的原因「滅」除，即能證得清淨，悟入正「道」。

¹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 537 上。

² 《維摩經文疏》卷 10：「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 18 冊，頁 528 下。

³ 南傳佛教以諸行無常、諸法無我、一切行苦為三法印。

所謂「正道」即是中道、清淨道，如《雜阿含經》〈262 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。⁴

三界輪迴的世間都屬緣起的世界，而緣起世界皆不離「此有故彼有，此無故彼無。此生故彼生，此滅故彼滅。」這是佛陀所教示的緣起法則。眾生因心起無明妄想而有行（意念、心的作用），乃至有生老病死、憂悲惱苦的積聚。只要無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅，世間有情的生滅，皆不離此緣起法。若能知此皆是分別執著所生之苦，而不落入二元對立之法；知世間一切皆是空苦無常，則能契入「中道」。所謂「中道」即是「不偏於空，亦不偏於有，非空非有，即空即有，不落二邊，圓融無礙」，謂之中道。中國各宗對中道的詮釋各有不同，但究其義，內涵相通，各有特色。如法相宗以唯識為中道，三論宗以八不共為中道，天台宗以實相為中道，華嚴宗以法界為中道。看似不同，卻都直指「諸法非空非有，即空即有，不落二邊，圓融無礙之中道實相」。

維摩詰示現疾病，佛陀派菩薩及聲聞弟子到維摩詰住處問疾，因此而開展了此經精彩生動的故事情節。佛陀是諸聲聞菩薩眾的導師，卻以問疾為名，而請維摩詰行教育聲聞菩薩弟子之實。將「不可思議解脫法門」以不同於佛陀的教育方式來教導弟子，讓弟子們開闊思惟，破除分別二法，深入「不可思議解脫」的中道真理，必有其深遠的內涵與目的。佛陀雖與維摩詰居士都是覺悟者，但入世的因緣不同，彼此扮演著不同的角色，為不同眾生說法，其最終目的都是為令眾生回到清淨本心。

一、教化聲聞悟入中道

〈弟子品〉的用意，是佛陀為了引導偏空的聲聞眾，證得不可思議解脫的法身，和不可思議解脫的佛土。故意利用維摩詰長者生病的理由，叫聲聞弟子前去探病，目的是要讓維摩詰居士來教化這些聲聞，摒棄分別、棄小迴大，悟入中道實相。而維摩詰是善能體達佛意的人，知道小果聲聞捨小向大的時緣根機已熟，

⁴ 《雜阿含經》（卷 10），《大正藏》第 2 冊，頁 67 上。

所以示現有病，而佛必定藉此機緣派遣他們前來探病，所以就藉機會，把大乘高深的教理，向他們藉題發揮，使小乘棄小歸大，捨偏執歸中道。在此將以維摩詰導正諸大聲聞弟子之修行方法，來探討中道。此處列舉維摩詰糾正舍利弗與大迦葉二位聲聞弟子的對話來闡述中道義，筆者認為舍利弗是佛陀身邊侍者，智慧第一，另一位是佛陀衣鉢的傳人，都是最了解佛教義的聲聞弟子，可說是上首聲聞弟子。若他們不了解真理，則其他弟子更不可能契入佛意，探討如下：

(一) 遣舍利弗問疾

弟子品中第一個被派往問疾的是舍利弗，智慧高超為其特點，但舍利弗立即說了他不堪此任的理由：

所以者何？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。若能如是坐者，佛所印可。」⁵

慧遠在《遠記》中對於此段解釋道：

凡夫在於欲、色兩界，受色形、果名為現身。在無色界，受心法、果說為現意。菩薩了知三界虛妄，但是心作，證實除捨，無處可在。為是不於三界地中而現身意，...滅盡心想名為滅定。⁶

宴坐即是靜坐，真正的宴坐，是必須不於三界現身意，才是合於中道不偏的宴坐。因小乘人在欲、色二界有身形，在無色界則有意想，同時他們靜坐時，必須要使這有形的身相如槁木死灰，把無形的心意寄托於八背捨等境界中，⁷然後才算是

⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 539 下。

⁶ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 446 中。

⁷ 八背捨又名八解脫，即八種背棄捨除三界煩惱繫縛的禪定：1.內有色想觀外色解脫：謂心中若有色(物質)的想念，就會引起貪心，應觀外境種種不淨，使貪心無從生起。2.內無色想觀外色解脫：即心中雖無想念色的貪心，但要此念更加堅定，還須觀想外境種種不淨，使貪心永遠無從生起。3.淨解脫身作證具足住：一心觀想光明、清淨、奇妙、珍寶的色，叫淨解脫。觀想此種淨色時，能不起貪心則可證明其心性已是解脫，所以叫身作證。又其觀想已能圓滿，能安註定中，故稱具足住。4.空無邊處解脫。5.識無邊處解脫。6.無有所處解脫。7.非想非非想處解脫。這 4、5、6、7 的四種解脫，都是無色界的修定人，觀想苦、空、無常、無我，使心能捨一切，所得之解脫。8.滅受想定身作證具足住：又名滅盡定。謂人因五根受五塵所染，心生妄想。若

靜坐。而菩薩的靜坐就不然，菩薩觀身如幻，達意無礙所謂「一念回光，身心俱空」，何有三界的形跡可言？反之，小乘的身意有所著落，說明他們靜坐是有偏執。故維摩詰闡明大乘宴坐的真理。《遠記》又說：

行住坐臥是四威儀。聲聞滅定捨四威儀菩薩常現。何故而然。聲聞威儀事識心起。入滅定時事識心滅。故捨威儀。菩薩威儀起處有三。初則依於事識心起。次則依於妄識心起。終則依於真識心起。...是故說言不起滅定而現威儀。其所滅者在滅定時不起威儀。其不滅者雖在滅定常現威儀。⁸

滅定，是滅受想定，聲聞入了這定，六識以及受、想心所俱滅，所謂「絕攀想於情田，安身形於林野」，就不能起行、住、坐、臥四威儀，做種種事，與現實的社會接觸。因聲聞常用識心行事，未曾用理心融理，所以入定，就失了執行威儀的識心作用，故必須要出滅定，方能現諸威儀。而菩薩的滅定就不然，理心無礙，融於事相，所以不起滅定，就能現諸威儀，事理相融，心境一如，才是真的宴坐。接著又說：

不捨道法現凡事者聖慧是道。煩惱業等是凡夫事。聲聞在道捨凡夫事。菩薩常現。何故而然。聲聞之人未得法空。見煩惱等有而可畏。斷已入聖。故得聖已不能現前。菩薩窮空知有如幻。在而不畏。故常行攝化眾生。所以不捨。⁹

道法，是統指一切所修的道法。凡夫眾生，一做事業，就妨礙道法。聲聞則認一切世事可畏、可怕，所謂「觀三界如牢獄，視生死為冤家」，厭惡此種事相，而捨之不顧，為了離三界修入了偏空的道法，在偏空觀智中，見眾生界的煩惱如塵如沙，於是和現實的社會脫節。但是菩薩卻與之相反，證得了我法二空之法，明白凡夫眾生界的事物，緣起性空，如幻如化，所謂「見聞如幻窮，三界如空花」，幻有何可畏？空花有何可怕？故能不捨道法，與凡夫一起，作種種利濟社會的事業。所謂「修習空花梵行，宴坐水月道場，降伏鏡裡魔軍，大作夢中佛事」，如菩薩般靜坐觀想，方為真正的宴坐。《遠記》云：

有滅除受想的定功，則能滅除一切，故稱滅盡定。

⁸ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 446 中。

⁹ 同上註。

凡夫心識依於六根增上緣生名為住內。依於六塵緣緣而起說為在外。菩薩不爾。知根與塵妄想心起如夢中根夢中塵。心外無法。以知無故離不起。不復依之集起心識故不住內亦不在外。…真心常住無所依託。不住內亦不在外方為宴坐。¹⁰

聲聞的心識，內依六根緣住，外依六塵緣住；菩薩了知根塵諸法之性本空，故不住於內，也不住於外，不住而住，住而不住。又聲聞心入定時住內，出定時住外，內外不融，有所住著，而菩薩入定時不礙做事，做事時也不礙修定，內外渾融，定事一致，這種坐方為真宴坐。

諸見不動而修行三十七品為宴坐者五見之心名為諸見。身邊邪見戒取見取是五也。菩薩隨化常現超之名為不動。以不離故。故下文言八萬四千諸煩惱門。而諸眾生為之疲勞。諸佛以此而作佛事。雖現起之內心恒止。故常修行三十七品。不斷煩惱入涅槃者隨化現起貪嗔癡等名為不斷。內心恒寂名入涅槃。是為結之。此等諸難言方成故名為宴。聖所安處說之為坐。¹¹

諸見，廣義言之，印度外道有六十二見；簡言之，不出斷見和常見；折衷言之，為五見，即身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。這些見解，在聲聞人看來，皆為邪見塵勞，定要清除，才可以修行三十七道品。而菩薩法眼清淨，智慧深遠，能體達諸見之性本空，和道諦的性空相等，當體即與道法無二無別，故能不動於諸見，而修行三十七道品。煩惱，是生死的因；涅槃，是修道證得的果。聲聞眾以為有煩惱就必須去斷，有涅槃必須去證，所以「視生死如怨家，觀三界如牢獄」，努力斷除煩惱的因，而取證涅槃的果，菩薩了達煩惱性空，而不著空有之相，當體即是涅槃，不須在煩惱外另求涅槃，故可不斷煩惱而入涅槃，也就是不須在煩惱或不煩惱之中去選擇，離諸有相直接契入中道才是宴坐。

(二) 遭大迦葉問疾

大迦葉在佛的十大弟子中，以頭陀苦行第一，專以向窮苦的人行乞，使其種植福田，以感來世善報而著名，而大迦葉也說了他不堪此任的理由：

¹⁰ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 446 中。

¹¹ 同上註，頁 446 下。

所以者何？憶念我昔，於貧里而行乞，時維摩詰來謂我言：『唯，大迦葉！有慈悲心而不能普捨豪富，從貧乞。迦葉！住平等法，應次行乞食；為不食故，應行乞食；為壞和合相故，應取揣食；為不受故，應受彼食；¹²

因為從前我去貧窮巷里中的本意，以為窮苦的人由於前生不曾種福，才感到這樣的苦報，所以就專擇貧窮的人家去行乞。一日巧遇維摩詰，他對我說教：「大迦葉！有慈悲心去托鉢乞食可令人種福，不過你的慈悲心不能普遍，捨富貴而取貧窮。要知道諸法的法性是平等的，怎有貧富之分？安住於平等的法性中，不要分別貧富苦樂好壞，應一律平等挨家乞食！」。接著維摩詰又說：

以空聚想，入於聚落；所見色與盲等，所聞聲與響等，所嗅香與風等，所食味不分別，受諸觸如智證，知諸法如幻相；無自性，無他性；本自不然，今則無滅。¹³

《遠記》對於入聚落乞食，應以中道之法解釋道：

以空聚想入聚落者，就入聚時教離人想，觀聚無人故名為空。入聚多起男女等結，故教修空。所見色下就行乞時，教離法想。於乞食時多於六塵而生諸結，故教防離。初言見色與盲等者，盲人無根於色不著，行者應爾。觀眼體空同盲，無根於色不取，故下文言：「若知眼性於色不貪不恚不癡，餘亦應然。」言所聞聲與響等者，響虛無無可貪取，觀聲似彼虛假無實，無可貪取，餘亦應爾。言所嗅香與風等者，風事浮羶，人多不著，觀香似彼，莫生貪著，餘皆應然。¹⁴

乞食一定要到村落裡去，但要當心的是入村落中要不被境界所轉，如果被六塵所迷，那就反而加重自己的罪業，所以要修空聚想觀。入於村落當觀村落所聚如虛空所聚一般，明白色性當體即空，不須再提一心去滅色取空，使此心空明靈澈，一塵不染，這是教乞食人應修一種真空絕相之觀法。色性既然當體即空，所見一切的色法應知其性本空。也就是說，不是叫他們閉眼不看，是說見了因已明其性，自然不執著它，使事不礙理。雖然不執著，而色相不無，這正是理不礙

¹² 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 540 中。

¹³ 同上註。

¹⁴ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 449 下。

事，也是教他們修的一種事理無礙觀。色是六塵之一，它的性質既和空性相等，其他聲、香、味、觸等也是一樣的空無實體，能夠這樣觀想，不為六塵等所轉，即是事不礙理。雖然，耳聞聲，鼻嗅香，舌嚐味等的法，歷然不無，也就是理不妨事了。這即是以空性的無生觀來看待了，《遠記》對於無生觀法解釋道：

行者應爾，知身體空無。其能覺，亦觀境空，無其所覺。故如智證，餘亦應然。知法如幻，無自他性，教觀性空，幻無定性，諸法像此。幻法無體，名無自性。此幻法中，亦無妄計我人等，實名無他性。本自不然，今亦不滅，教觀相空。如彼幻化，因緣法相，畢竟空寂，何但無性，相亦不有。以無相故，無法可生。故本不然，無法可盡，故今不滅。又知如幻，明法非無，無自性等，顯法非有。無自他性，明非性有。本自不然，今亦不滅，明非相有。義如前解，無自他性，性空真諦。本自不然，今亦不滅，相空真諦。又復知法如幻相者，明知世諦、無自性等，明解真諦。¹⁵

現在能了知觸性當體就是真如，那麼受到觸境，就好像智證一樣，¹⁶不起分別妄念，這是事不礙理，而觸相幻有不無，這又是理不礙事了。諸法的幻相，是意識所緣的法塵，能了知法性本空，如幻如化，那麼雖緣法塵的事相，仍不礙於理性，同時法相幻化，而法性不是沒有的，也正是理性不礙於事相。但如何能了知諸法如幻如化呢？這因為宇宙萬有的諸法，每一法都沒有單獨存在的，自己是無法自生的，故無自性。自己單獨既不能生，那麼和自方相對的他方也是無自性，那麼即使把自他兩方合共攏來，也仍然不能生；也是無自性的。雖然諸法非因緣而可生，這意思就非常神妙，《中論》中提到：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」¹⁷既然過去本無有生，現有何相可滅？於是不生不滅的中道法性，就可以顯現出來。維摩詰又對迦葉說：

迦葉！若能不捨八邪、入八解脫，以邪相入正法；以一食施一切，供養諸佛，及眾賢聖，然後可食；如是食者，非有煩惱，非離煩惱；非入定意，非起定意；非住世間，非住涅槃。其有施者，無大福，無小福；不為益，不為損，是為正入佛道，不依聲聞。迦葉！若如是食，為不空食人之施也。

¹⁵ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁450上。

¹⁶ 智證，就是根本智證到真如的時候。

¹⁷ 《中論》卷1，《大正藏》第30冊，頁1下

《遠記》對於捨八邪入八解脫法解釋道：

聲聞獨善，故捨八邪，入八解脫。菩薩兼利，隨物現同，故不捨八邪，入八解耳。言八邪者，番八正說。八邪：邪見、邪思、邪語、邪業乃至邪定。言八解者：一義名彼八正之道，為八解脫。彼八與邪正相番故，亦可名彼內有色相，外觀色等，為八解脫。修彼能治貪食過故，故佛說八解，仁者受行。豈雜欲食而聞法乎？故教人中言，以邪相入正法者，約果以教邪相、世間、正法、涅槃。聲聞獨度，捨邪入正。菩薩兼益，隨物現同，不捨世間而證涅槃。故不捨邪入正法矣，上教利他下教自利。¹⁹

聲聞眾因性喜獨善其身，故須離八邪入八解脫，²⁰迦葉是小乘人，他得八解脫，是因修八背捨法，離了八邪境才證得八解脫，捨了能觀的心和所觀的境，達到寂靜無為的境界，此為因緣次第觀。而菩薩以大智慧來觀察，能觀的心和能觀的境，原來都是心的作用，如鏡中影像之性。這空無自性的真空理體，平等一如，本無邪正之相可得，當下了知入八解脫的體，不須離八邪，而另覓八解脫。這是上根器者真觀心體，於八邪法中，得其解脫自在，超越了聲聞眾的次第觀。說明了邪正平等的中道之理。這如同戒律是持戒體，即知戒心，只要心平清淨，不生妄念，則不須拘泥於戒相的言行細節了。

《遠記》對於乞食福德之中道義解釋道：

言無大福、無小福者，就因辨益，以等施故，無有偏施，凡夫小福，亦無偏施。賢聖大福，言不為益，不為損者，約果辨益，以等施故無有偏施。...不同聲聞，捨邪取正，所以不依。為不空食人之施者，結嘆第三施，²¹以一食施於一切，供佛及聖。生福廣大，故不空食人之施也。²²

¹⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 540 中。

¹⁹ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 450 中。

²⁰ 八邪：就是八正道的反面，邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪精進、邪定、邪慧、邪命。八解脫即八背捨法，如八背捨註。

²¹ 《遠記》云：「施有二種：一施令食，二以食施之。」將奉佛及眾賢聖為是須施，為第一種施。供養諸佛及眾賢者上用奉聖後，施食眾生然後自食是為第二種施。第三種施：即是平等施，不論凡聖，一律平等，無高下先後之分。《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 450 中。

²² 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 450 中~下。

以一食施一切食，即是觀諸法的理性平等之後，知道食也是諸法之一，平等遍一切處，那麼我一人受供，即與一切人供養諸佛聖賢無異，如供養咒云「七粒遍十方，普施周沙界」，這樣觀照，不但自己徹見法性，心無掛礙，同時施供者的功德，也和法性一樣遍及居空，這都不是小乘聲聞眾可見可知的！依照上面的方法來乞食，不為執著所障，就可到達「非有煩惱，非離煩惱」等境界。聲聞眾人心狹智淺，觀察事物不徹底，故有須離八邪，才得解脫；大乘人了知煩惱無體，體即真知，故不捨八邪煩惱，故「非有煩惱」，即時於八邪煩惱法中得到解脫，故「非離煩惱無形無相，不落二邊，所以大乘人雖入聚落見色聞聲，不必起了禪定空聚想如盲如響等的觀想。可是聲聞眾則不然，入定則對外境不動不應，不能像菩薩那樣出入自然，動靜一如。又法身本不生滅，「為不食故」、「為壞和合故」、「為不受故」，為要證到這不生不滅的法身故，雖在世間行乞而不住不著世間；為教化眾生，為圓滿菩薩行，「應行乞食」、「應取揣食」、「以菩薩雖證涅槃，亦不住著於涅槃。」乞食者既能如此如理如法而乞，時刻住於真理法性中，得到法身的果報，那麼布施的人，也隨之種了得法身的因。

法身是無形相遍法界的，所謂「量等虛空，體周沙界」，所以布施人所得福報，也如法身法性處，自然不是「大福」、「小福」、「有益」、「有損」等分別心所能比較，這就是「正入佛道，不依聲聞」。迦葉乞食，捨富就貧，殊不知起了分別心和不平等心，所得福報已不究竟，不過是人天的有漏福報，終歸無常，終歸於空，不能使人究竟離苦得樂，究竟清淨，所以須如上面如法乞食，觀能布施的人，受布施的人，所布施的物品，三者都是性空，所謂「三輪體空」，輾轉無窮，自己無相的功德就無窮無盡，同時也使布施人的功德無窮無盡。如此，才不至於白受了眾生的供養！

二、啟導菩薩契入中道

本段探討〈菩薩品〉中之中道思想，《遠記》說〈菩薩品〉的來意有三點：

- 一、前品告命聲聞問疾，彼辭不堪，須告菩薩，故此品來。
- 第二、為顯維摩德高，故此品來。是義云何？前品告命聲聞，問疾彰彼維摩，德過二乘。此品告命菩薩，問疾顯彼維摩，勝諸菩薩。
- 第三、為彰維摩所說，故此品

來。²³

一、前品佛陀遣聲聞弟子去問疾，他們都辭不堪任，現在當然輪到菩薩眾前去。
二、顯維摩詰德高，在前品中，就知道維摩詰的德行高於二乘，在這品看來，他的德不只高於聲聞眾，而且超過菩薩眾。
三、彰顯維摩詰所說法，以方便力示現有疾，這是善體佛意，代佛宣揚。〈弟子品〉中說的是糾正聲聞偏執之法，今〈菩薩品〉中說的是指導菩薩更臻圓滿之法。本段筆者將以彌勒、持世兩菩薩與維摩詰之對話探討菩薩層次之中道思想，一位是當來下生的未來佛，是為等覺菩薩，應是最了解佛法的菩薩弟子。另一位是遇到魔王，不知如何處置，其現況較符合現代人的處境(誘惑眾多)，維摩詰如何破除其凡聖佛魔二見，可做為借鏡，探討如下：

(一)遣彌勒菩薩問疾

〈菩薩品〉中第一個被派往問疾的是彌勒菩薩，彌勒譯作慈氏，也叫做阿逸多，譯作難勝，他已得佛授記，一生補處，當來下生此土成佛，現在居兜率內院教化眾生。彌勒向佛陀說了他不堪探病的理由：

彌勒白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？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？』²⁴

彌勒菩薩想起過去曾為兜率天王及其眷屬說不退轉地之行，當時維摩詰駁斥他的說法不究竟。《遠記》對於不退轉地解釋道：「淨心已上名不退地。亦可名彼種姓已上為不退地。是位趣地之行名為地行。亦可問其成地之行名為地行。」²⁵不退轉地之行，是只有前進，永無退墮的修行法門，簡單說來有四：一、信不退轉，是十住中的初住位，因為初住以前的信心尚未堅固。二、解不退轉，是七住位，到七住時對一切法的理解不會退轉。三、證不退轉，初地破無明顯法身的時候，因對法已有所實證，建立了對法自信心，就只有前進，而無退轉。四、念不退轉，七地之前淨念還是有退轉的，八地以上的菩薩，則念念增勝，流入薩婆

²³ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 460 上。

²⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 542 中

²⁵ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 460 下。

若海，²⁶就不再退轉決定成佛。而佛教的教法，大概可分為漸次教和圓頓教兩部分。漸修是依階位循修，漸次而證佛果的；頓超是「頓超直入如來地」。依前文意可知，彌勒替天人們說不退轉法，應為漸教法，是要修行經過三大阿僧祇劫，才能成佛。維摩詰聽了彌勒這樣說法，恐怕眾生聽了，以為要經這樣長遠的時間才能夠成佛，會生退悔心，故以佛替彌勒授記為例，問他佛授他一生補處的印記，當來下生成佛，是用過去、現在、未來那一生受這記的？

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。」亦無受記，亦無得阿耨多羅三藐三菩提，若以無生得受記者，無生即是正位，於正位中，云何彌勒受一生記乎？²⁷

因為有生必有滅，假如說過去生，過去生已經過去了，不能說是可成佛，未來生未曾來，也不能說可成佛，而現在這一生是念念生滅的不住，更不能說生，而且佛也說過：我們這一生，即時具足亦生亦老亦滅的，如我們一出生是生，生出來的後不斷成長，也就是不斷變老，後一刻新生，就是前一刻老滅，所謂「一切法不生，我說剎那義，初生即有滅，不為愚者說」。授記也是諸法之一，諸法既時刻生滅遷流，怎有什麼一生授記的法可得？

前面以「有生」問他，而舉出有生的不對，現在以「無生」受記問他，無生受記也是不對的，因為無生，就是不生，不生就是寂滅，無生寂滅是「言語道斷，心行處滅」的，這就是住於正法位中。正位即是真如法性，在真如法性的究竟空義中，是無記可受，也無菩提可得的，《金剛經》所謂「實無有法，佛得阿耨多羅三藐三菩提」，「若有法得阿耨多羅三藐三菩提者，燃燈佛即不與我授記」。²⁸而彌勒是實有受記？如果說有菩提可證得，真有記得受，那麼就有生，有生就有滅，既有生滅就不是正位，不是正位，還怎能有記可受呢？

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

²⁶ 「薩婆若海」出自《金剛三昧經》，〈真性空品第六〉義為：「薩婆若者，譯為一切種智，佛智也」。

²⁷ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁542中。

²⁸ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，頁751上。

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，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。²⁹

如生，就是如如智生；如滅，就是如如理滅。其意為：真如(即是無生的別名)理體是不生不滅的，如果以如如智生起而得授記，如的理體本來就無生，本無生卻說他有生，就著有相。如果以如如理滅而得授記，如的理體本來就無滅，無滅卻說有滅，就成外道的斷滅見了。因為一切眾生都是其有真如的理體，如《華嚴經》所說：「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、無礙智則得現前。」³⁰從相上看，就是眾生，從性上去論，無眾生不是佛，故說「一切眾生皆如也」。眾生是諸法諸緣之一，眾生既如性平等，那麼不論三界六道、有情無情皆如性平等，不只眾聖賢都是如的，就是彌勒也是一如無異的。彌勒可得到授記，所有眾生也應該都得到授記，因為如的定義就是不二；是中道，凡夫和佛是平等沒有差別的。如《始終心要注》所謂「真如界內絕生佛之假名；平等慧中無自他之形相」。³¹是以「自性菩提」來非難「修得菩提」之記，修得菩提是幻修的，幻修幻記，不能說是另從外得，不從外得就是自性菩提。故彌勒可得自性菩提，一切眾生亦應可得。

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。³²

如果彌勒現得自性涅槃，³³所有眾生當然也本具，如此才符合中道義。《成唯識論》中有四種涅槃：「一本來自性清淨涅槃。謂一切法相真如理。...離一切相一切分別。尋思路絕名言道斷。...其性本寂故名涅槃。二有餘依涅槃。謂即真如出煩惱障。雖有微苦所依未滅。而障永寂故名涅槃。三無餘依涅槃。謂即真如出生死苦。煩惱既盡餘依亦滅。眾苦永寂故名涅槃。四無住處涅槃。謂即真如出

²⁹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁542中。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷51，《大正藏》第10冊，頁272下。

³¹ 《始終心要注》，《大正藏續藏》第56冊，頁598下。

³² 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁542中。

³³ 涅槃，譯作圓寂，即悟入真理境界不生不滅，解脫一切煩惱的狀態。

所知障。」³⁴一、自性清淨涅槃，即一切法相的真如理；二、有餘依涅槃，即煩惱苦因除盡所顯的真理；三、無餘依涅槃，謂煩惱苦果斷盡所顯的真理；四、無住涅槃，所知障窮盡，大悲般若所轉的真理。現在是以本性清淨涅槃來看其他三種修證所得的涅槃。修證所得的涅槃，是幻修幻證，既不從外得，亦不從新生，當知所證得的，也即是自性清淨涅槃。諸佛知道一切眾生是究竟寂滅的，眾生相就是涅槃相，不應有眾生相的「能滅」，有涅槃相的「可得」，眾生相和涅槃相不二，也就是佛與眾生平等。而彌勒是眾生之一，彌勒既得滅度，眾生亦得滅度，故彌勒不應以這漸次修行才得不退轉地的法門，去引導諸天人，需知道在平等法的理性中，實無菩提心可發(眾生本不生故)；亦無菩提心可退的(本不滅故)。菩提之相是不可得，也不可失，因為菩提原無生滅得失，得失即非菩提。以分別菩提之見故，而不可得故。維摩詰勸彌勒要教天子們不要在菩提上起分別的妄見，因菩提是法性的真智，不是以形象，也不是生滅的妄心可得的。

(二) 遭持世問疾

持世菩薩為〈菩薩品〉中第三個被派去問疾的人，也說了他不堪此任的理由：

持世白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，住於靜室，時魔波旬，從萬二千天女，狀如帝釋，鼓樂絃歌，來詣我所。與其眷屬，稽首我足，合掌恭敬，於一面立。我意謂是帝釋，而語之言：當觀五欲無常，以求善本，於身命財而修堅法。『善來憍尸迦！雖福應有，不當自恣。』³⁵

這是持世敘述他過去在靜室中，被魔王所假扮得帝釋天王，帶領了天女來擾亂他。持世誤把魔王當作一帝釋，就正經的開示他：「善來憍尸迦(憍尸迦是帝釋的姓，別字魔伽陀)！天福雖是修十善而得，但不可任意放縱，應觀有為法都是苦、空、無常、無我的，天人也難免五衰相現。以現有福報而修習出世間真身、慧命、法財的三堅固法！才是至善的安身立命之處。

即語我言：『正士！受是萬二千天女，可備掃灑。』我言：『憍尸迦！無以此非法之物要我沙門釋子，此非我宜。』所言未訖，時維摩詰來謂我言：『非帝釋也，是為魔來燒固汝耳！』即語魔言：『是諸女等，可以與我，如我應

³⁴ 《成唯識論》卷 10，《大正藏》第 31 冊，頁 55 中。

³⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 543 上。

受。」魔即驚懼，念：『維摩詰將無惱我？』欲隱形去而不能隱；盡其神力，亦不得去。即聞空中聲曰：『波旬！以女與之，乃可得去。』魔以畏故，俛仰而與。³⁶

魔說：「正士！我這萬二千個天女，供養你作灑掃之用，請你收下」。持世說：「這種非法的禮物，不便拿來獻給我修清淨梵行的出家人！」話未說完，維摩詰正好到來，拆穿魔王，提醒持世說：「持世！他不是帝釋，是魔王所化來擾亂你的道心呀！」這時維摩詰反倒叫魔王把天女供養給他而說：「沙門雖然不能接受眾天女，但白衣居士接受也無妨。」魔王聽了大起恐怖之心，汗流浹背，想隱身遁逃卻失去神力，卻聞空中有聲曰：「波旬！以女與之，乃可得去。」魔王不得已便將所有天女供養維摩詰，才狼狽地逃走。

《遠記》中對於非法之物解釋道：「女為惑垢名非法物。比丘息惡故曰沙門。從佛釋師教化出生。諸女既是非法之物莫用要我沙門釋子。此非我宜明受不合。此故名釋子。」³⁷「非法之物」，即不清淨的東西，出家人已師從佛陀釋迦教化才叫釋子，故出家人不直接受。

爾時維摩詰語諸女言：「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，與「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。」³⁸

維摩詰開始教導眾天女說：「妳們在魔宮的時候，受了魔王的邪教邪樂，現在他把妳們送給我了，妳們應受我的正法之教，先發菩提心，菩提心是出世妙樂的根本。維摩詰隨機，概說了出世法樂的法要，發起她們的道心，向她們說明現在有了法樂為樂，不應再留戀五欲之樂。天女聽了維摩詰教她們以法樂代替欲樂，很

³⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁543上。

³⁷ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁465下。

³⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁543上~中。

歡喜的問明法樂為何？維摩詰詳細地解釋：信佛、樂法、供僧(四不壞信)，³⁹樂供養眾(就是供僧、信僧)，樂離五欲，是修道的基礎，證果的根本。

要她們觀五陰(色、受、想、行、識)如色身是苦空無常的，是劫奪功德法財障蔽真理的盜賊；故應捨離。觀地、水、火、風四大互不相融，如四條毒蛇互相爭鬥侵害，所謂「四大不調，百病叢生」。內入是攀緣外境的根本，⁴⁰有了根對境塵，才會引發識心，觀想內入之六根作用為空幻聚集，而不妄起攀緣，引動識心造業。樂善護道心，樂於利益眾生，而這自利利他的德行，全由師道的傳流，故同時也要樂於敬養師長。行施、持戒等是勸樂六度，六度是萬行的總相，修行六度，當得無量福慧莊嚴。要天女學菩薩法，發菩提弘願，降伏魔眾，摧毀誘惑，這即是「煩惱無盡誓願斷」。能降魔斷惑，便可修淨佛國土，這是「佛道無上誓願成」。但菩薩是為度眾生而取佛土，若不度眾生，佛道即無法完成，這就是「眾生無邊誓願度」。既能度眾生成佛，自己對於真理已完全的證悟和認識，也就是做到「法門無量誓願學」了。

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，樂親近善知識；樂心喜清淨，樂修無量道品之法。心無恚礙；樂將護惡知識，是為菩薩法樂。』於是波旬告諸女言：「我欲與汝俱還天宮。」諸女言：「以我等與此居士，有法樂，我等甚樂，不復樂五欲樂也。、魔言：「居士可捨此女？一切所有施於彼者，是為菩薩。」⁴¹

由於度眾生為淨佛國土，而修種種功德，自感得三十二相、八十種好，這也是莊嚴無上道場。於甚深微妙的法門，樂窮其究竟，不畏艱難。樂修空、無相、無作三解脫門，而偏空枯寂即是樂於非時的取證。⁴²菩薩觀諸法性空，不著於生死相、眾生相，雖整日度眾生，而無度眾生之想，不樂於非時的取證。眾天女既然學佛，學菩薩，樂於互相有愛親近，樂於親近得行高超之善知識，以提升自身。清除心中一切塵垢，即得清淨大樂，更而進修無量諸法門，就證得常樂，這就是菩薩的法樂，非天人的五欲樂所可比。魔王在維摩詰說完法，要求天女們回天宮，

³⁹ 信佛、信法、信僧、信戒是四不壞信，就是信戒。

⁴⁰ 十二入，即內六根，叫內入，外六塵叫外入。

⁴¹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁543中。

⁴² 即是小乘墮於偏空，有相有作而灰身浪智，取於枯寂，謂之「非時取證」。

天女說和居士共處有了法樂，已不想回魔宮受天之欲樂。魔王求維摩詰說：「居士不應耽著天女，應該交還給我，難捨能捨才是菩薩」。

維摩詰言：「我已捨矣！汝便將去，令一切眾生得法願具足。」於是諸女問維摩詰：「我等云何，止於魔宮？」維摩詰言：「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。」⁴³

《遠記》中對於為何還女於魔解釋道：「上來第一從魔索女以法化益。自下第二以女還魔利益餘天。」⁴⁴維摩詰本意為教化天女，目的已達，就不再為難魔王，或可啟發他的道心，成為法侶，故讓他把天女帶回去。天女知道要回魔宮，請維摩詰指導住止於魔宮的修習法門。維摩詰教她們「無盡燈法門」，⁴⁵使無明眾生心燈開啟，眾生心地光明自然無窮無盡，而一燈即是一菩薩。眾天女雖住魔宮，以是無盡燈會啟發其他無數天子、天女，發阿耨多羅三藐三菩提心，是為報佛恩，也是大大饒益一切眾生之修行。因此本段精彩之處為維摩詰以無相之大智慧，識破魔王的假相，還一反持世之不受所贈天女的態度，收下天女，並授予佛之正法，使諸天女生智慧、脫無明而離魔掌，且以法慧反制令魔不堪。還囑其於魔宮傳佛法，度諸天子天女。以大慈悲故而不得罪魔王，而魔王索回天女，維摩詰便立即歸還，故此可見何為大慈悲大智慧，面對此一境界皆能面面俱到。否則以持世立於沙門的形象面對魔王，剛好正中下懷，不但難以擺脫其糾纏擾亂，還可能反遭魔王以出家人不慈悲等為由，譏笑其迂腐。

⁴³ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁543中。

⁴⁴ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁466中。

⁴⁵ 所謂「無盡燈法門」，是從最初的一盞燈傳點百千盞燈，這樣燈燈無盡、光光不絕，自然無窮無盡了。《華嚴經》卷9，善見比丘對善財童子開示的「善男子！我唯知此菩薩隨順無盡燈解脫門，如諸菩薩摩訶薩，心行堅固，猶如金剛，生如來家種族，真正成就不壞常住命根，常然智燈，無有盡滅。」《華嚴經》卷9，《大正藏》第10冊，頁703下。卷25又說：「問菩薩云何修菩薩行？生如來家？為無盡燈，光明照世？盡未來劫，難行能行，而無厭倦？」，「無盡燈法門」就是菩薩於生死煩惱中修行，安住空寂，世世燃明燈，代代相傳利他覺有情，燈燈相照，破生死長夜，法光不絕，輾轉相傳，是為無盡燈。《華嚴經》卷25，《大正藏》第10冊，頁777中。

本節以說明佛令聲聞大弟子問疾，都自述其過去被維摩詰糾正的經過，都推辭了無法勝任，其癥結皆是對真理的體悟不夠究竟，如以致於事相上有所偏執，如上列舉舍利弗的偏空宴坐及大迦葉只向貧人乞食，經維摩詰加以指正後，使之自鄙不堪負荷眾生、行淨佛國土之行，而回小向大，不偏於空狹之小乘心量，以佛知見面對萬相及眾生，而符合中道勝義；而佛遣菩薩前往問疾，使他們也有所敘述。菩薩之慈悲心與智慧，高過聲聞眾甚多，在說法度眾上，都尚有些微不圓滿之處，如上所述彌勒教授天人漸修法及持世之不受所贈天女，經維摩詰加以指導後，藉以宣揚淨佛國土之行，達究竟圓滿成就一切眾生。更使小乘及凡夫明白，菩薩是佛教中的大實行者，見及其更高深的智慧德行，以鄙夷自身之垢穢，發下菩提大願。

第二節 中道不二理

一、中道之意涵

中道，就是泯絕超越有無、空假、苦樂、生滅等二邊之道，中道觀，是由般若觀照諸法緣起實相，不執空觀，亦不執假，空假圓融。釋迦牟尼佛初轉法輪時，就是對憍陳如等五比丘講說捨離二邊的中道義理，教示五比丘通達於中道第一義諦。釋迦牟尼佛未成道前於苦行林修六年苦行，在苦行期間，日食一麻一麥，致形體枯瘦，後來領悟到此苦行不合中道，無法取正覺，遂放棄苦行，在接受牧羊女乳糜供養後恢復體力，伽耶村菩提樹下金剛座，證悟緣起中道真理，終成正覺。

佛陀成道後宣說緣起法，轉四聖諦法輪，告訴弟子諸行無常、諸法無我、一切皆苦、涅槃寂靜之真理。所謂「緣起」，就是「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。世間一切諸法皆相依而生起，由種種因緣、條件而成就，此緣起之法生滅無常、無自性、無我，故一切緣起諸法自性本空。佛陀開示苦、集、滅、道「四聖諦」，說明緣起世間是由「苦」所組成的，有三苦、八苦、無量苦，要知道苦的原因是如何形成與聚「集」，然後將此苦所集的原因「滅」除，即能證得清淨，悟入正「道」。修行者若能觀照

諸法實相，明白此緣起法則，正見緣起，泯滅對諸法之妄想執著，離於二邊與諸邪見，即能體證「涅槃寂靜」。如〈佛國品〉云：「深入緣起，斷諸邪見，有無二邊，無復餘習。」⁴⁶又如《雜阿含經》所云：「如來離於二邊，說於中道。」⁴⁷佛陀所宣說之緣起法，就是強調以中道空觀，觀照諸法實相，才能斷見思二惑，證入涅槃。「中道」即是「不偏於空，亦不偏於有，即空即有，非空非有，不落二邊，圓融無礙」，謂之中道。

印度中觀學派創始者龍樹(約 150~250 間)菩薩，其承繼佛教般若思想及中道之義，並發揮般若第一義空的義理，以雙遮或雙遣的方式，用來論證中道「緣起性空」的概念。龍樹在其重要論著《中論》裡提出了「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」⁴⁸八不中道理，並說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」⁴⁹用以說明中道空觀的意涵。龍樹的中觀思想表達了佛陀所宣說的根本思想「緣起法」，以「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去」，對治「生、滅；常、斷；一、異；來、去」此四類八項相對性之二元分別概念，將相對兩邊之概念同時超越，以闡明中道第一義空。龍樹提出的「八不」中道，與《維摩詰經》「不二」思想都有對緣起諸法自性的否定與吾人邪見偏執之否定，用以說明諸法實相之意涵。中觀學派的緣起觀就是緣起性空，是以般若智慧了知諸法實相，如實觀照，此即是中道。

中國各宗派對中道的詮釋各有不同，但究其義，內涵相通，各有特色。如法相宗以唯識為中道，三論宗以八不共為中道，天台宗以實相為中道，華嚴宗以法界為中道。看似不同，卻都直指「諸法非空非有，即空即有，不落二邊，圓融無礙之中道實相」。

⁴⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 537 上。

⁴⁷ 《雜阿含經》(卷 10)，《大正藏》第 2 冊，頁 67 上。

⁴⁸ 《中論》，龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第 30 冊，頁 1 中。

⁴⁹ 《中論》，《大正藏》第 30 冊，頁 33 中。

二、入不二法門

(一)不二理

1. 「二」的意涵

「二」是分別；是現象界二元對立的代稱，是對人心識與所對世界的描述，羅什曰：「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。」⁵⁰羅什是從緣起觀點來看，一切緣所生諸法即是二，是指世間一切的精神與物質現象。淨影慧遠對「二」的看法：「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。」又說：「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。」⁵¹慧遠的說明是以法的相對性來區分。窺基認為：「二者，差別之義；二與非二，俱名為二，一三四等，名非二故。花嚴等，以一為二；法自在等，以二為二；甚深覺等，以三為二；光幢等，以五為二；喜見等，以六為二；准執一等，故皆是二。」⁵²是以分別與否來區分。智圓說：「二即二邊」，⁵³這是對於凡人心識認識的一種簡要的指明，我們凡夫因為有我執，對外在世界會產生分別的概念，便有善惡、是非、大小、好壞、美醜、吉凶、禍福、壽夭、貧富、貴賤……等等的意識分別，便產生好惡取捨，於是有苦樂煩惱生；加上這種我執、分別、取捨、比較非常強烈堅固，造成執著的心無法放下，於是苦惱便無法解消。人類痛苦的根源皆由此而生；這種對立、分別、取捨，便是此處所謂的「二」。

《大智度論》中佛告須菩提：

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，

⁵⁰ 《注維摩詰經》，《大正藏》第38冊，頁396下。

⁵¹ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁491下~492上。

⁵² 《說無垢稱經疏》，《大正藏》第38冊，頁1091中。

⁵³ 智圓：《維摩經略疏垂裕記》，卷10，《大正藏》38，頁840上。

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。⁵⁴

《大智度論》說明一切諸相，即是諸有為法，即是「二」。〈入不二法門品〉說：「生、滅為二」、「我、我所為二」，而〈觀眾生品〉也提到世間法以虛妄分別、顛倒妄想為本，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。」⁵⁵從佛陀宣說之緣起法及《般若經》中所說之諸法實相，以及《維摩詰經》、《大智度論》所說可以清楚知道，世間一切緣起所生法，皆是眾生無明虛妄分別執著顛倒而生，此由虛妄分別而生滅的有為法、有為相，也就是離開真理的生滅法；即是「二」。此法即是我們我執分別所認識的心、色諸法，此長久累積的堅固經驗，使人對於世間種種的認識、感受等，習慣以分別、比較，二元對立相對待的方式，依此又生出萬法。因此所謂「二」，即是由眾生之心所生的諸相、言說。

2. 「不二」的內涵：

〈入不二法門品〉稱現實世界為「二」或「二法」，它代表分別、對立、比較、爭執、不平衡、不和諧、苦惱的二元對立狀態。簡言之，「二法」即是相對世間或輪迴煩惱世界的描述。而理想的世界本品稱為「不二」，它代表光明、喜樂、和諧、安定、自在、無礙、無壓迫感、穩定無負擔、清淨不動等特質，及由此帶來的心靈圓滿狀態。簡言之，「不二」是絕對世間或涅槃解脫世界的描述。「不二」的生活方式，是沒有我執，沒有分別取捨與執著。慧遠指出：「不二者，無異之謂；即是經中一實義也。實之理，妙寂離相，如如平等，亡於彼此，故云不二。」⁵⁶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。」⁵⁷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，

⁵⁴ 《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，頁 661 中~661 下。

⁵⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 547 下~548 上。

⁵⁶ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 492 上。

⁵⁷ 《維摩經義疏》，《大正藏》第 38 冊，頁 975 上~975 中。

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。」⁵⁸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。」⁵⁹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。」⁶⁰「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。簡單的說，「二」與「不二」的區別，就是現象界與本體界的不同，也就是迷與悟的差異。

〈入不二法門品〉中維摩詰是要大家談「云何菩薩入不二法門？」重點當是「如何入不二法門」，而非偏重在「入不二法門」的等級問題。故本文先詮釋「不二法門」之意義，再以三十一位菩薩各根據自己「入不二法門」的經驗，述說由「二」入於「不二」的過程與要領分享，最後是由文殊菩薩與維摩詰居士的由默而顯不二法門。

（二）「入不二法門」之意義

「入不二法門」是《維摩詰經》的核心思想，也是此經的一大特色。僧肇於《肇注序》就說：「語宗極則以不二為門」，這也充份說明了僧肇對此經義理主軸

⁵⁸ 《說無垢稱經疏》，《大正藏》第38冊，頁1091中。

⁵⁹ 《注維摩詰經》，《大正藏》第38冊，頁396下。

⁶⁰ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁492上。

的看法。〈入不二法門品〉是廣明證入平等不二之理，淨影慧遠指出「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。」⁶¹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。」⁶²大鹿實秋指出《維摩詰經》全經都有「不二」思想的內涵。而蔡耀明則提出《維摩詰經》有一整品，不僅專門談不二法門，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」，而《維摩詰經》的其它幾品，多多少少也表現出不二法門的思想。⁶³

所謂「入不二法門」羅什說：「心行滅也，是為入不二法門。」⁶⁴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。」⁶⁵而淨影慧遠則指出不二雖眾，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。⁶⁶

一言以蔽之，「不二法門」即是「心地法門」，是指超越相對與差別的絕對、平等、如如的真理面貌，而其重點是在「入」。慧遠說：「明知宗顯入不二行，不唯明理，若唯明理，何須言入？」⁶⁷真理是以明白真心悟入的，非只明理，其重點

⁶¹ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 491 中、492 上。

⁶² 《維摩經義疏》，《大正藏》第 38 冊，頁 975 上。

⁶³ 蔡耀明著，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，頁 9。

⁶⁴ 《注維摩詰經》，《大正藏》第 38 冊，頁 397 上。

⁶⁵ 《淨名玄論》（卷四），《大正藏》第 38 冊，頁 857 上。

⁶⁶ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 492 中。

⁶⁷ 同上註，頁 491 中。

在於「入」不二行。就如蔡耀明所說：「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。」⁶⁸佛陀所說吾人進入真理唯一無二的方法，就是要從「心地」入手，當下在方寸之地，從無明的源頭下手，以般若智慧覺性來反聞自照，如實平等的中道觀照法界，擯棄一切分別，即能悟入中道「不二」實相。入不二法門就是證入究竟無二無分別的法界真理，即是「一真」；即是「無生」，當下唯一，不生一法。如一個杯子，原本當下如如，一法不生。但旁邊放了一個碗，相互比較，它就變「小」；而碗即為「大」。從此它背負了「大小」之法，又相互以外表比較，杯子較「美」而碗較「醜」。又以質地分，杯子質地「細」而碗「粗」，如此等等無量的分別比較之下，便生出萬法，此萬法皆是「二法」。而「入不二法門」就是回歸真理，即是一真、不二、無生、當下如如清淨之道。

(三)三十一位菩薩「入不二法門」之道

前面說明「二法」的內容，及由「二法」回歸「不二」的原理；現在說明菩薩如何由「二」入「不二」的要訣，這是〈入不二法門品〉的核心問題，也是眾菩薩回答維摩詰：「云何菩薩入不二法門」的答案。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。當維摩詰長者開啟因緣後，當時在方丈室的眾菩薩各自說出他們之體悟。慧遠《遠記》認為整品的三十三位菩薩，都在說明證入不二之理，前面三十一位菩薩談不二之理，文殊菩薩也談不二之理，維摩詰長者的默然，還是在說不二之理。這三類的不同，內涵相同；只是表達方式有所差異：

- 一、維摩問，諸菩薩等，以言遣相，名入不二。二、諸菩薩問文殊對之，以言遣言，明其不二。三、文殊問，維摩因問，以默遣言，而顯不二。此三皆是化之分齊。⁶⁹

此三類的區別，不在分辨證量階位的不同，而是他們都同在顯示不二之理，只是表達的方式有異，一是用「以言遣相」的方式傳達，一是用「以言遣言」的方式

⁶⁸ 蔡耀明著，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，頁5。

⁶⁹ 慧遠：《維摩義記》，卷6，《大正藏》38，頁492c。

表達，另一類則用「以默遣言」的方式傳達。因此慧遠是站在三十三位菩薩皆同立基於水平立場，認為這些菩薩都在說同一個「不二」之理，只是傳達方式有所不同而已。

慧遠對此品的解釋，認為諸菩薩所說，是將世間的法相以言語彰顯，也就是將眾生的病，藉由言語表達出來，而將它同歸攝於同一法性。他將眾菩薩所辨，要攝唯二：一、是「遣相門」；二相雙捨名為不二，非有所留。二、是「融相門」，二法同體，名為不二，非有所遣。⁷⁰又將「遣相門」彰顯為三，⁷¹慧遠對此解說甚為周備，若依前文的說解，慧遠將世界依其屬性分為兩類：一是現象界，稱為「情」；一是本體界，稱為「實」。三十一位菩薩所說的「二法」，就是在這兩個領域之中：有些菩薩所提出的「二法」，都是在現象界，如：「我與我所二」，這是屬第一類的「妄情所取法」。有些菩薩所說的「二法」，分屬於兩域，一是在現象，一是在本體，如：「實與不實二」；此為慧遠所說第二類「情實相對」的「二法」，一是在現象界，一是在本體界。許宗興在〈《維摩詰經·入不二法門品》論析——以水平詮釋架構為論述依據〉中說：「這種對立相只存觀念界，真實世界並不會發生。因沒有一個人，在同一時間點上，他可以同時在現象界與本體界中，蓋此兩界為相排斥，一落入現象界，當下您就不會在本體界；同理，一進入本體界，您就不會存在現象界；所以『情實相對』，只會發生於理論系統中。」⁷²筆者認為，這可以用夢來解釋，便能理解。如夢是假，但在夢中一切被視為實有，可以飛天遁地，可以出遊道世界各國，可以冒險，可以歡樂、驚恐、憤怒、憂傷等七情六欲；當下的實體(我)並未有所動(無有來去；過去、現在、未來等)，睡

⁷⁰ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 492 上。

⁷¹ 《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 38 冊，頁 492 上。

⁷² 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 年 10 月)，頁 7-31。

在同一張床，夢中的時空現象眼睛一張開，完全是虛幻不實。真我活起來，假我即幻滅。但在現實中，這我又成假我，因為眼睛一閉(死亡)，這一切又是幻滅，一生如一場大夢，兩者內涵相同。夢是眼睛一閉就開始，眼睛一張開就幻滅。日常這場生死大夢，是眼睛一張開就開始了，眼睛一閉就幻滅了，可說是不一不異，內涵相同。只是真我一醒，假我便滅，假我一醒，真我即幻滅，而中道即是真假一體，全妄乃真的一真法界，故無真假。

另有菩薩的「二法」只在本體界中，慧遠舉例「維摩默顯」，這是屬於第三類的「唯就實」。其依眾生的迷悟，將此世界分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，雖然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。也就是夢中的你，與睡在床上的你是同一體的，夢是日有所思夜有所夢，由心造成的，真我與假我是一體的，沒有真月，就沒有水中月。影子雖假，但與實體連結，而真妄一體，乃唯心所造，故曰心佛眾生三無差別。水中月(凡夫眾生)是無明而生，離開真理，它會隨環境、氣候、雲層、風力、水位…等條件不同而變化。涅槃城是真月(小乘聖人，離生死分別對立無我的眾生)，但涅槃非究竟，還須發阿耨多羅三藐三菩提心，成就菩薩行，圓滿後才是究竟的無量光無量壽(成佛)，如同太陽，才能不斷發光照亮萬物(度化眾生)。水中月(無明眾生)永遠與太陽(成佛)無緣，水中月是在黑夜才能看見，而太陽必須是白晝才能看見。水中月是須向下看的，而真月是必須抬頭看的，萬法都在指向(抬頭)真月，只要見過真月就不可能相信水中月了(無我)，就不會流浪生死了。但證得真月還不是究竟，因為水中月與真月的光都不是自己的，都是太陽給的。所以才說涅槃城是小乘法，無法照亮眾生，回歸太陽才是大乘(菩薩行)，才是真理，就是這個道理。

三十一位菩薩各以言說，先指出了世間的法界性，而此法界為緣起生滅法，但此界眾生因無明顛倒執著而起惑造業，心有染著執著之病，所以不斷在三界中

生死流轉。若能了知佛菩薩所說的世間諸法之法性，「一切因緣生，一切因緣滅」，從吾人的無明煩惱源頭入手，於日常行住坐臥中，開發覺性。遇到任何境，都習慣以佛法用覺性觀照世間，從周遭事物明白起。從世間諸法萬象，反聞觀照自心之煩惱，是否又指假為真？又心生執著？每一當下都須清楚明白！因為佛法不離世間覺，世間一切諸法萬象，皆由心所生，精神與物質內涵相通，只要看得到的內涵吾人都有。⁷³生死海眾生皆在同一場夢中，睡在同一張床，同一局中；同一內涵。都因無明而依不同因緣，循業展現，故世間的一光一影；所有萬象都與吾人息息相關，若能如此體察而不斷專注思惟，覺性將受到啟發，對佛法即能「熟能生巧，巧能生變，變能通達」。於佛法能觸類旁通，舉一反三，以諸法緣起生滅不已，用中道正觀如實觀照萬象，而摒棄吾人習慣的知見經驗，讓自心不起分別執著，即能自他、理事圓明，領會佛法的內涵，滅除我及我所，是為人不二法門之基礎。

(四)文殊菩薩與維摩詰之「入不二法門」

當眾三十一位菩薩各自說出對「入不二法門」之理解後，維摩詰即問文殊師利菩薩何等是菩薩入不二法門？文殊菩薩說：「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。」⁷⁴此處文殊菩薩雖肯定諸菩薩所言皆道出「不二」的法相，但仍未能簡要明確道出「不二」之內涵。因此總攝眾菩薩之言，指出「不二」是離諸文字言說的意境，無法言說、無法用心思量，而是離開心意識的如如實相。如僧肇即指出三十一位菩薩「所明雖同，而所因各異，且直辯法相，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

⁷³ 「心生種種法生」、「一切緣生」，世間無論各種發明、文明、科技進步，都不離此法界性。如想念對方，很想聽到對方的聲音，結果發明了電話。電話又從公用發展成個人隨身攜帶，也附加了更多的功能。又覺得能看到對方有多好，有發明視訊。電視從黑白進步到彩色，又覺得有輻射線不好；又發明了無輻射線的液晶電視，又薄又輕。各種交通工具不斷改變，成為又大、又輕便、又安全的設計。想的到的無不是由人類一心的專研，經過一段時間的累積而變現。精神與物質都是同一體性，內涵相通，不斷的在進化改變，唯一不變的是我們的共同內涵---貪瞋癡與慾望。

⁷⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁551下。

相不可言，不措言於法相，斯之為言。」⁷⁵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。」⁷⁶他認為三十一位菩薩以言說等六事破法，未止息破法之言，而文殊是以言泯法止言，以闡明不二的內涵。諸菩薩以言闡明不二，文殊則借言泯言，而維摩詰默然無言以遣文殊之借言，雖然都是同指不二的內涵，但卻有深淺之別。⁷⁷因此吉藏依此將三十三位菩薩所明不二，由低而高分成三階：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.文殊菩薩雖然闡明不二無言，而猶言於無言，是為次階。3.維摩詰長者以默然直指不二理，是為上階。⁷⁸此「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。而僧肇與淨影慧遠也都有類似的看法，另智顛則以別、圓二教，將文殊與維摩同歸於圓教，三十一位菩薩為別教，此為「二階論」。⁷⁹

祖師們除了有「三階論」的看法外，也有認為三十三位菩薩所明不二理無高下之別，只是分別從不同的角度切入，以闡明入不二之理罷了。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。⁸⁰

窺基認為維摩詰請諸菩薩樂說「入不二法門」之理，是諸菩薩分別從入世間與出世間的立場來論述二與不二之別，都在闡明「入不二法門」之理趣，因切入點不同故各有所別。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

⁷⁵ 《注維摩詰經》，《大正藏》第38冊，頁399上。

⁷⁶ 《維摩經義疏》，《大正藏》第38冊，頁978上。

⁷⁷ 《維摩經義疏》，《大正藏》第38冊，頁978上。

⁷⁸ 同上註，頁910上。

⁷⁹ 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。

⁸⁰ 《說無垢稱經疏》，《大正藏》第38冊，頁1091中。

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？⁸¹

淨影慧遠指出，此品是廣明宗顯不二平等之理，非辨行德，是在強調「理」，不是要區分諸菩薩們的證量德行，而是說明「入不二法門」的方法與意涵。其在釋文中提到「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。」⁸²他認為此三說皆是化之分齊，依眾生的根器而有階降之分。學者萬金川也認為，這一種論辯雖可分成三個層次：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、實相般若相互對照，此三者皆不可偏廢。⁸³窺基認為〈入不二法門品〉是明真理之實義處，為真實無為的出世理行。佛所說本來如如之真理為究竟圓滿，「理」屬頓悟，而「事」屬漸修。八地以上菩薩證入「無生法忍」住不退轉，趣入「不二法門」，已明白法界性的真理，斷離我執生滅法，已離心意識，雖以覺性觀照法界，但仍需要時間成熟有情，方能證入佛果。如《大智度論》言：「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。」⁸⁴三十一位菩薩皆是已證「無生法忍」，都能如實明白「不二法門」之理，其所言全是親自所證之理，雖有不同異說，然皆依佛「二諦」之教法為眾生說，無有高下。維摩詰與文皆已在過去世中成佛，故在「覺行圓滿」上與之其他菩薩相較才有高下。

此處有必要再說明者是文殊菩薩的「不二」，是統攝了「言」與「不言」；而

⁸¹ 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 491 中。

⁸² 《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊，頁 492 下。

⁸³ 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。

⁸⁴ 《大智度論》（卷 18），《大正藏》第 25 冊，頁 190 中。

維摩詰的「不二」是統攝了「言」與「默」；這是透過「不言」與「默」而將「二法」化除。當化除二法之後，一切皆是「不二」，此時言與不言皆為「不二」；有所表示與無有表示皆是「不二」，故一切作為皆在「不二」之中，此乃真「不二」。不然若只有「不言」才是「不二」，或者只有「默」才是「不二」，那又會將造成分別簡擇，言與不言成對，有所表示與無有表示成對，這又回到此世界相對二法的狀態，絕非本體界的「不二」，這是文殊與維摩詰對答的旨要，是不二法門的核心。

一切諸法皆是因緣生因緣滅，動者恒動，故一切緣起法都是和合相、變易相、無常相，所以說諸法無我、無自性。三界是由心的荒唐無明妄作串連而成，如夢如幻虛妄不實，無一法可得。⁸⁵為何要契入不二？因世間法界所見萬象皆非依吾人的心意所展現，可讓你左右的，背後有一隻黑手，那即是業力。而此業力是眾人的共同創作的作品，又稱為共業，而共業之中又有別業，皆視各人造業不同而有所區別。我們認為好的並不一定是好的，我們認為壞的也不一定是壞的，它只是業力的展現而已。如六根所見不一定真，以前說眼見為憑，但眼見不一定是真相。我們知道現在科技發達，電影可以用動畫電腦後製，連拍照都可以修片，魔術即是利用人視覺的弱點，運用熟練的手法，巧妙安排而成為拍案叫絕的娛樂。耳朵聽到的也可能是假的，如錄音帶可以造假，話可以說謊，生病時耳朵失聰或聽錯話，這是眾人時有的經驗。說到味覺，我們會因為生病而味覺全變，有些會變苦，有些會變酸，有些會變澀，只要你吃了神秘果，檸檬會變甜，這是味覺的變化。其他如鼻、身、意根等，道理相同，六根會因環境不同、生理現象不同而作改變，它是無常的一環，常會令人誤會，亦是不可相信的，那更何況是由它所延伸出來的六識(識心經驗)呢？

不二是真理、真相，知道真相才不會在對與不對、好與壞、是與非、美與醜、

⁸⁵ 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8冊，頁752中。

愛與恨中交雜不清。如同我們文明人到亞馬遜河土著去參訪，我們看見他們為剛滿十六歲的小孩舉行成人禮，先再用竹子架成如鞦韆般的高塔，再用鐵勾勾住小孩的背部，在高空中(約二~三層樓高)擺盪一段時間後，將人摔下，這時大多數的小孩已皮開肉綻，甚至有骨折現象的。再將小孩丟入海水中，不死的即是成人，是經過上天考驗可以留下來的。而較不幸者，即重傷發炎致死，他們認為這也是上天的安排。⁸⁶我們文明人知道這是無明粗暴幼稚的行為，小孩的成長並不需要成人禮的肯定，也不需要這多餘的酷刑才可以成長，那些因此而死亡的小孩是何其的無辜？但陷在局中的土著，你是無法說動他們的。這些習俗已在當地盛傳數百年甚至千年，早已約定成俗，牢不可破，這即是業力。所以他們對於成人禮非是存廢問題，是小孩有無能力通過考驗、體質的問題，所以在意的是後續如何醫治他，藥的好與壞，命運的好壞而已。但真相是只有業力而已(牢不可破的習俗)，村裡有人為了典禮的成敗、場面的壯觀、巫師的喜悅、眾人的喝采、親屬的悲傷而爭鬥不已；都是陷在局中的二法，只要讓他們知道真相(文明的文化)，就可以免去這樣的業障，這即是說明了知真理(中道不二)，就可以免去現在局中的對立二法了。而一切因緣生，一切因緣滅，我們也知道等他們接觸文明洗禮後，這種無謂的習俗，也會隨因緣而滅的。

所以此世間如同一大幻境，何謂大幻境？因為一切都是心的無明荒唐所延伸出來的，心無明的串連所造成的業緣，排列組合所成的大幻境，裡面沒有真假、是非、對錯。都是不一不異的，唯有業力而已。只要將背後的黑手(業力)拿掉，那一切就回到本來如如的無事相中，如六祖慧能所言：「本來無一物，何處惹塵埃？」⁸⁷如同地心引力般，因為我們陷在局中，無視它的存在，所以遇到地震、颱風、水災、火災、土石流等，皆認為相當可怕，殊不知影響最大的不是這些災害，而是地心引力，因為拿掉了地心引力，這些災害現象完全不存在，甚至山河大地乃至地球，將完全灰飛煙滅，完全不存在。業力如同地心引力，它看不見，

⁸⁶ 此為真實存在的案例，這是在國家地理頻道曾播出的單元節目，說明落後文明的現實狀況。

⁸⁷ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 14 冊，頁 349 上。

但分分秒秒控制所有的一切，所以知道一切是業緣所生，即不會落於二法對立中了，即可回歸中道。

《維摩詰經》是為了破眾生（凡夫、聲聞、菩薩）妄想分別執著之病而說的，在〈方便品〉中，維摩詰開啟示病因緣，在大眾探病時，道出吾人之我執病因，演說此假身苦空無常，示眾人離此過患生出離心，並進而能發起菩提心，意樂大乘。真理是沒有名相的，離空有二法，是諸法畢竟空故。聲聞弟子雖已出離生死煩惱，但仍未成熟，無法達到平等無礙，是故〈弟子品〉中，維摩詰以清淨無礙的解脫法門，令聲聞弟子能遠離所執，成熟自他，進入不可思議解脫（不二）法門無礙的真理。〈菩薩品〉中維摩詰從究竟真理的內涵，點出菩薩細微的無明，令人一佛乘（中道）。〈問疾品〉中維摩詰道出眾生無明病因之源頭，源於心動攀緣，因為自心無明的重覆荒唐，串連成就一堆因緣業力，包裹著假我個體，而生起分別對立，產生各種偏執的知見經驗。佛陀、維摩詰所說的不二法門，是對執二的眾生而說，「不二」是假名，假名非道，道不可言說，眾生本來面目自清淨，而此「不二法門」對已入不二者而言都是多餘的。

第三節 不盡有為，不住無為

在說明中道不二理後，維摩詰與大眾回到菴羅樹園，由佛說出能證得中道不二的菩薩行法，即是「盡無盡解脫法門」。此法門為菩薩的特行，菩薩為了要度眾生，雖證涅槃，而卻倒駕慈航，乘願再入娑婆度眾生，所謂「不盡有為，不住無為」。〈菩薩行品〉說到：「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。」⁸⁸正是說明菩薩的法門無盡，願行無邊。《遠記》以三會二義解釋。〈佛國〉、〈方便〉、〈弟子〉、〈菩薩〉四品是初會，〈室內〉六品是第二會，〈菩薩行品〉以後是第三會。第一、約人釋，前兩會專為娑婆眾生，求生淨土法門，〈菩薩行品〉兼化眾香國菩薩，教他們知道「不盡有為，不住無為」的妙理。第二、約法釋，又分作因果兩點來說：（一）約因地，初會是直指法體的教理，未

⁸⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁554上。

曾指明所修的法相。第二會是教趣空寂，破離有無而融入不二法門，例如〈觀眾品〉是破凡夫著有，教令趣空寂，〈佛道品〉是破二乘著無教取空寂，〈不二法門品〉是破菩薩生滅、不生滅等差別二見，而趣空寂，而第三會卻是從空寂的理體中，起不空的妙用，所謂「不住無為，不盡有為」是。(二)約果身，初會說的樹下降魔就是應身，第二會說佛身是從無量功德智慧等生是報身，第三會「觀身實相，觀佛亦然」是明法身的妙果。⁸⁹所以佛陀與維摩詰為顯明法身妙果，在〈菩薩行品〉中開示菩薩能夠不畏生死，勤度眾生，皆因為能「不盡於有為，不住於無為」。即俗而真；真而俗，真俗圓融，一言以蔽之就是盡無盡的解脫法門了。

一、不盡有為

〈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。」⁹⁰何謂盡、無盡？盡即是「有為法」，指世間法；無盡即「無為法」，指出世間法而言。

《遠記》云：「世諦起作名曰有為，以有為故，經可息滅故名有盡。何謂無盡謂？無為法，釋前無盡，真諦常住，故曰無為，以無為故，不可息滅故名無盡。」⁹¹凡夫因迷事昧理，不知世間的有為法即生滅法，是有盡的，卻認為無盡，故不達無為無盡，不知修行取證。小乘雖然不迷於事而盡有為，但見理尚未究竟，所以無為不盡，住於無為，所謂「盡有為而住無為」。不知俗諦的妙用能顯真諦的真，盡了有為的俗諦，無為的真諦無法顯現，也就壞了世間法。真諦不顯則實智不生，實智不現前就無法自利了，這就是小乘盡有為的過咎。真諦的理體能起俗諦的妙用，如果只住在無為的真諦中，這是未究竟的偏空涅槃，那有為的俗諦也無從生起，沒有了俗諦權智就不生，無權智就不能廣度眾生了，這是小乘盡無為的過失。菩薩就不然，他們雖能夠斷除一切煩惱生，卻能乘願再來，不盡有為，雖然可以證得涅槃，但卻不住於無為，而乘願來生死海中作自利利他的工作。這種從空出假，即俗而真，即真而俗的妙諦理論，正是大乘菩薩本以實踐的理路，也是佛法的真價值與精神的表現。於是佛在經中開示小乘人等，有「有盡無盡解脫法門」

⁸⁹ 《維摩義記》第4本，《大正藏》第38冊，頁503中。

⁹⁰ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁554中。

⁹¹ 《維摩義記》第4本，《大正藏》第38冊，頁506上。

你們應當學習，即是菩薩的「不盡有為。不住無為」。

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。⁹²

盡有止、息、滅的意思，有為即是世間法，如國法、家規、道德、校規、法律、交通號誌等，都是世間用來教化方便管理的規矩法則，不離世間。「不盡有為」就是對於有為法不止滅之義；菩薩「不盡有為」就是心不執著也不捨離世間有為法，即是行中道不二法。為何菩薩不執著世間的有為法，又不畏生死的乘願再來，度眾生於生死之中？即是自淨其心而後淨有情，完成自利利他，才能淨佛國土而達圓滿佛果。所以對眾生能「慈與樂、悲拔苦」，福德利眾生，以智慧心「深發一切智心」而不忘失。如《法華經》對舍利弗等說：「曾於大通智勝佛所，令你發一切智心，而尋廢忘。」這是說他們發心不堅，就有退失。菩薩以大慈大所緣的境而發四弘誓願：依大悲心順「苦諦」的境，發「眾生無邊誓願度」的大願救生的苦果。順「集諦」的境，發「惱煩無盡誓願斷」的大願，拔除眾生的苦因，這是背能拔苦的真義。依大慈心順逆諦的境，發「法門無量誓願學」的大願，給予眾生成佛的樂因。順「滅諦」的境，發「佛道無上誓願成」的大願，給予眾生以成佛的樂果。這是慈能與樂的真義。能夠稟承大慈大悲發大願，也就是深發不會忘失的一切智心，這一切智心是要和阿難尊者在楞嚴會上所說的「舜若多性(空性)可銷亡，爍迦羅心(堅固心)無動轉」，那般的堅固。菩薩善解眾生苦，雖在世間而心出世間，不與世間相應，卻又能不捨世間法。所謂：「深入百花叢，片葉不沾身」，六祖云：「佛法不離世間覺，離世覓菩提，恰如尋兔角」。終日教化眾

⁹² 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁554中~554下。

生，而不起愛見大悲—不見有眾生可度，⁹³就沒有疲厭倦態。常念順於布施、愛語、利行、同事的四攝法，攝受一切眾生，不惜身命，也不覺得疲勞厭倦了。

菩薩常安住於大志願中，以方便慧，把自己所修的善根，回向佛道。上求佛道(修慧)而不懈怠，下化眾生說法(修福)而不懼捨殷勤供養諸佛，悲智雙修，福慧並行。了知生滅平等，所以入生死而無所怖畏。了知眾生皆有佛性，如常不輕菩薩一般對於後學，不特不加以輕視，抑且恭敬他們如敬佛一個樣子。眾生在煩惱中，予以法藥，使他們得到正念，不被煩惱纏縛。遠離塵俗，知足常樂，不以為貴。意志堅定，污泥不染，對於自己的快樂，不生耽著，對於眾生得到快樂，則生起歡喜心、慶幸心、讚歎心。在禪定中不生執著，沉迷自樂，常修「如在地獄」的觀想。在生死苦海裡度人，要常作好比遊園林名勝一樣的快樂，見來求法的人，應把他當作善知識來想，因為他來求法，使我發了施法及向道的善心。羅什法師說「本無施意，因彼來求，發我施心，則於我為師，故起師想。」能布施放下身外一切所有的東西，自然是具足了一切智慧。

菩薩不只自己護持戒法，就是見有毀犯禁戒的人，也應設法救護他，使他重獲淨念。六度修得圓滿，就能生長我們的五分法身，好比父母能生我們的色身一樣，所以對於諸波羅蜜法，應生如父母一般的觀想。世間眷屬能幫忙我們事業的成功，三十七助道品是助我們修道的成功，所以對它也要生作美好眷屬一般的觀想。培植無限的善根，以一切清淨國土莊嚴飾好的事，成就自己的佛土和其他的佛土沒有分別，也可說是為成就眾生而取佛國的迴向行。行無限量隨取與的三輪體空的無為布施，就可以具足莊嚴種種的相好。清淨身、口、意三業，制滅一切惡法，所謂「諸惡莫作，眾善奉行」。常在生死海中度生，發長遠心不休息，精進勇猛，經百千劫猶如一日。諸佛功德無量無邊，菩薩聞之，宜志願進求毫無倦態。

以智慧利劍，斬破劫奪法身慧命的煩惱蠹賊。五陰、十二入、十八界猶如賊巢，是眾生沉溺的處所，菩薩破煩惱賊，將它從賊巢中搗了出來，不被煩惱所縛，承擔教化眾生的責任，令其得到永遠的解脫。以大精進運用威德勇猛的大無畏力，

⁹³ 菩薩明法界性，知三界唯心，一切皆一心所化，知「度眾生即度內心未清淨之眾生(識、想之心)」，度人即是自度；內外清淨才是本然。故度盡一切眾生，實無眾生可度也，即為回歸本來面貌。

降伏侵略的魔軍。⁹⁴雖然降伏魔軍，但仍求甚深無礙的無念實相智慧，才能免去一切的弊端。行少欲知足，所謂：「不知足者，雖處天堂，猶不意稱，其知足者，雖居地上，亦得安樂。」儒家說：「知足者貧亦樂，不知足者富亦憂。」《八大人覺經》說：「多欲為苦，生死疲勞，從貪欲起，少欲無為，身心自在。心無厭足，唯得多求，增長罪惡，菩薩不爾，常念知足，安貧守道，唯慧是業。」⁹⁵這些都是說明多欲不知足的害處，少欲知足的好處。菩薩能不壞威儀，而能和光同塵的隨俗作事，這才可貴！而且外以神通智慧廣度眾生，內得正念總持一切法義，不會忘失。善於觀機說法，分別眾生根的利鈍，因病與藥，斷除眾生內心的疑惑。得四無礙辯才，演說佛法，自在無礙。修十善道，清淨因行，感受人天的福報。修慈、悲、喜、捨四無量心，開闢了梵天福德的大道路。

由於勸請說法，歡喜讚歎，而感得佛陀的音聲流演。佛音有所謂八種、十二種的差異，但照《密迹經》說來，佛陀的不思議音，是無有限量的。行善的人，身口意三業清淨，就得到諸佛的威儀。深修一切善法，所入越深，而所行的也跟著轉勝。以大乘教法自利利人，這才是真正的菩薩行。攝持身心，不使疏散放逸，則所修的一切善法自然也有增無減了。前面所說的話，都是學佛人日常應做的善行，能夠做到就是現實需要的活菩薩，所謂「菩薩不盡有為」就是隨順俗諦，應修眾善，成就萬德，也是自己莊嚴佛土，成就眾生的妙用了。

二、不住無為

不盡有為前面已經說過，現在要講到不住無為的道理了，什麼是菩薩「不住無為」呢？不住即是不執著，無為即是無為法；即是出世間法，如修空、觀無常、無相、無起、無我、寂滅、持戒、布施、忍辱、精進、禪定、智慧、慈悲、菩提心等，能解脫生死之佛法皆是無為法。

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

⁹⁴ 《遠記》云：「魔謂四魔，煩惱陰死及與天魔。軍謂十軍，如龍樹說：『故彼文言，欲是汝初軍，憂愁為第二，飢渴第三軍，渴愛第四，睡眠第五軍，怖畏為第六，疑悔第七軍，瞋恚為第八，利養軍第九，日高夢人第十。』」《維摩義記》第4本，《大正藏》第38冊，頁507上。

⁹⁵ 《佛說八大人覺經》卷1，《大正藏》第17冊，頁715中。

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。⁹⁶

「不住無為」即心不執著無為法，菩薩明白一切法空而不會執空，真空能生妙有，故空而不空。偏空即離中道，與有對立，無法正得真空妙有。否則佛陀為何會說空而不空，若眾生心死寂將無法成道，故《金剛經》言：「應無所住而生其心」，即是生無住之心。《遠記》云：「地前修中，依空、無相、無作、無起四門修之。諸法體空，名定為「空」。於此空中無相可得名為無相，無果可造名為無作，無因可生稱曰無起。」⁹⁷慧遠以四解脫門來說明「不住無為」，因為這四門三昧是無為的總門，總既不住，當然也不住別的了。第一、空解脫門：修學無為的「空觀」，淡泊明敏，不生愛染，不求取證永處生死中度眾生，才可以名為「不住無為」。第二、無相解脫門：為大乘與小乘所共修，小乘修空觀唯在無我，大乘修空觀，無法不在，所謂無在無不在，同時又是無法不空，空法亦空，不著偏空，所以雖修學空解脫門，卻不以空為取證。小乘盡了生滅的有相，而取證不生滅的無相，大乘在生滅的有相中即體驗得無相的真理，所以不以滅有相而取無相的對待相為究竟。第三、無作解脫門：小乘不來生死海中利他，超出三界而證得無作解脫。大乘在生死海中救度眾生，無作而無不作，作一切善利益他人的事業，所以不同小乘因無作而取證了。第四、無起解脫門：無起的起字，就是諸法眾緣會合而生起。小乘觀諸法緣生性空，起即不起，所以叫做「修學無起」，但他們即以修證無起為極則，不再發心起來教化眾生；菩薩不然，雖了諸法緣生性空而悟無起，但不以無起空寂為究竟，無起而無不起，以出世空的精神，做入世有的事業，淨佛國土，成就眾生，故「不以無起為證」了。

一切善惡染淨諸法皆是無常的，凡夫不知無常之理，而妄造惡業；不作善因。小乘悟諸法無常，灰身泯智，不只滅諸惡本，連一切上善之行也不肯再行。大乘知惡是三途因，善可以淨佛國土，所以仍在無常的惡法中而不厭修諸善法，不厭

⁹⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁554下。

⁹⁷ 《維摩義記》第4本，《大正藏》第38冊，頁507中。

無常有漏的生死，作自他二利的工作，植諸善本，就是「不住無為」。凡夫不覺有生死的可怕，不知生死苦的滋味，終以玩世為樂。小乘厭惡生死，視世間如牢獄一般，不願來生死海中教化眾生。菩薩見世間極苦，不願自己獨樂其樂，而要與大眾共樂，所以不畏生死，來世間度眾生。我見是一切見的根本，無我見就是無眾生見、壽者見…，小乘以無我為我，怠惰不肯教誨別人，菩薩在無我中建立隨情的假我，諄諄善誘，誨人不倦。不以偏真的寂滅為解脫，所以他的寂滅不是「永寂滅」，而是寂即非寂，滅即非滅。雖然遠離一切煩惱，卻不離眾善，身心時刻工作不停，精進不息。

菩薩雖知法性本無所謂歸與不歸，依與不依，不過為要完成自己的任務起見，不得不歸趣於善法，使善本不斷。菩薩雖證無生無漏，而不斷生死有漏，留惑潤生，荷擔起一切教化眾生的事業。法性本無所作所行的，但菩薩行在方便，無行而行，教化眾生。諸法皆由眾緣互助互成，本無立固定的實體，但菩薩不因空無而取於消極枯寂，不捨大悲，犧牲利人。《遠記》云：「是故名為不虛福德、禪定、智慧，實心修行故曰不虛，所行施戒、辱忍、精進說為福德，禪云：度智慧即是波若度也。」⁹⁸一切諸法雖然是虛妄不實，速朽無牢，無人無我，無有真實的主宰，無形無相可以觀察捉摸的，但菩薩因為地獄未空，所度眾生未盡，本願還沒有圓滿，所以仍是空而不空，勇猛勤修福德、智慧、禪定等等。所修的觀行，都是在真諦中而不捨俗諦，能夠依照這樣所說去實行，就叫做「菩薩不住無為」，換句話說，即是「無為而無不為」的意思，亦即是不執無為，亦不離無為的中道義。

三、盡無盡解脫法門

前面雖然各別說明不盡有為，不住無為，前者是即俗而真，後者是即真而未明白不盡有為、不住無為的所以然，現在更將二者綜合起來加以乾脆的說俗而真，即真而俗，非真非俗，即真即俗，真俗不一一，二諦融通的道理。盡無盡解脫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

⁹⁸ 《維摩義記》第4本，《大正藏》第38冊，頁507下。

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。⁹⁹

此處經文分成四段來解釋：第一段、是說因具足大乘福德，故不住無為，若住無為，即落於具德不足的小乘，若盡有為，即墮小道不能具足智慧，而大乘不盡有為，就能具足智慧。第二段、是說住無為不能慈濟眾生，為拔眾生苦，與眾生樂，所以不住無為，若盡有為，即不能常在生死度人，無滿為菩薩的本願，為滿本願，所以不盡有為。第三段、是說為治眾生病，須住有為法中，學習種種對治煩惱，調停身心的法藥，所以須不住無為，同時既學了種種法藥的方法，尤須在有為生死救度眾生，所以須不盡有為。第四段、更說明若和眾生斷絕了關係，就不知眾生身心的病源，所以不住無為；若盡了有為，即失了為菩薩對眾生應病與藥、拔苦與樂的天職，所以為和眾生同生死，共患難，又須不盡有為。這四段雙關的文字，闡明有為有漏，無為無漏，互相交涉，互相發明，二諦圓融，入於中道而已。如〈見阿闍佛品〉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。」¹⁰⁰

因為已證得佛性，見到真月，不是真月無法瞞騙的，只要看見水中月就可以馬上察覺，不會相應。明白真相一定會悲智雙運、慈悲喜捨，會具足一切智，自然就會不斷說法，是太陽就自然會放光。佛像成熟的母親一般，對不懂事的小孩，他會一直糾正，一直嘮叨，目的就是為了他好。佛性是「不盡有為，不住無為」的盡無盡解脫法門，它二十四小時不停歇，沒有負擔，有需要時能立即啟動，而且力量無窮，而平常是究竟清淨，看不見也不需起心念放心頭的。如母愛般小孩半夜發燒，再遠都會立即出發前往探視、處理，平時無事則不覺有母愛的存在，如

⁹⁹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁554下。

¹⁰⁰ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁555中。

此自在無礙。如〈見阿闍佛品〉：

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。¹⁰¹

佛所說「不盡有為，不住無為」，是屬於妙有，為何佛要具一切種智？是為在行走世間度化所有眾生，面對一切境須用一切智才能圓滿。佛用很多譬喻和智慧，教導眾生看見的所有不如法，令其了解並止息煩惱，將眾生導向正途，揭穿吾人的邪行、無知與幼稚。佛菩薩為眾生所展現的一切身口意，對眾生來說是妙有，但對佛菩薩來說，妙有亦不足取。為眾生忙碌的作為都是「不在有為，也不在無為」，這不是我輩凡夫未開悟者可以體會的，等我們精進修行；大徹大悟才能明白。

此「盡無盡解脫法門」是佛陀親自叮嚀聲聞菩薩二眾行於中道的究竟法門，盡是有為法，無盡是無為法，「盡無盡解脫法門」就是能解脫有為及無為的究竟法門。盡、無盡為二，有為、無為為二，中道不二即是不落兩邊，不取二法。故盡與無盡皆不可取，故有不盡有為，不住無為。《金剛經》云：「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。」¹⁰²一切世間的有為法都是無常的；是生滅法，不應執著。又云：「法尚應捨，何況非法？」¹⁰³連佛法(無為法)都應捨了，何況是非法(世間法)？所以有為法與無為法都應捨離，即是連法執都不可以，才是究竟。這是何意？這如同世間都是有病的人(三毒、貪瞋癡)，所以肺部不好，走路都會喘。有一個健康的人，教我們遠離毒品(戒毒、持戒)、有毒食物，保持運動，養成規律良好的生活作息與習慣，久了身體變好，感覺不喘了，每天一直注意及感覺呼吸順暢真好，也能跑步，所以自認為身體健康了。這如同凡夫從有為法去我執後而進入無為法，得清安自在，充滿法喜當中(法執)。而這個健康人又對你說，真正健康的人，心中是從來沒有呼吸的感覺與念頭的，所以你對

¹⁰¹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 555 上。

¹⁰² 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊，頁 752 中。

¹⁰³ 同上註，頁 749 中。

呼吸順暢(無為法)的感覺不應該有，才是真正的健康！道理是一樣的。所以「盡無盡解脫法門」是究竟中道義，不但世間、出世間不能執著，我執、法執都不能執著，連念頭都不能有，才是真正的解脫。放下連放下的感覺都要放下；才是真放下。《般若波羅蜜多心經》云：「無無明，亦無無明盡。乃至無老死，亦無老死盡。」¹⁰⁴不但沒有無明，連沒有無明的念頭都不能有，老死的觀念亦同，這樣才是中道意，才是究竟清淨；才是「盡無盡解脫法門」的要義。

第四節 小結

《維摩詰經》又稱不可思議解脫法門，一言以蔽之，就是不二法門。所以中道不二理是此經的核心思想，在此經佔極為重要的地位。中道思想是此經的主軸，它遍布各品，從維摩詰對二乘的教示〈弟子品〉、〈菩薩品〉到〈入不二法門品〉的中心思想，最後由佛說於〈菩薩行品〉說出「盡無盡解脫法門」，從破斥二乘的分別心，到不二理以至菩薩行的法門，此經將中道思想的理與行發揮的淋漓盡致。「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。

維摩詰默然顯不二法門，其理至於極點，這種義理的幽微深遠，不是利根大智者不能領悟，所以文殊覺到這種情景，從最初由生滅說不一起，直到現在無有文字的默然止，才是真正的人不二法門。因為三十一位大士藉諸法的言教來顯不二，還如標月的指，去月尚遠。文殊以言遣言明不二，亦如捏目觀月，非真非似。以不二之理，開口即錯，動念即乖，非言語可能到，擬議可能得，所以到維摩詰來直下承當，默默不語，智契真理。佛所說「不盡有為，不住無為」的「盡無盡解脫法門」，是中道究竟義，是屬於妙有，為何佛要具一切種智？是為在行走世間度化所有眾生，面對一切境須用一切智才能圓滿。佛菩薩為眾生所展現的一切身口意，對眾生來說是妙有，但對佛菩薩來說，妙有亦不足取。為眾生忙碌的作為都是「不在有為，也不在無為」，這不是我輩凡夫未開悟者可以體會的，等我

¹⁰⁴ 《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第8冊，頁848下。

們精進修行；循此經所教，行淨土菩薩之行，達到圓滿果成，獲得法身真的健康；大徹大悟才能明白。



第五章 中道菩薩行的實踐

研究任何一部經典，必須瞭解佛陀當時說法的時代背景、目的和內涵。《維摩詰經》中的說法者主要有釋迦牟尼佛和維摩詰居士，一位是在世間示現成佛，一位則是以居士身助佛弘化的大覺者，同住佛威儀。同時以「出世」及「入世」的修行法門，向世人展現，這是非常特殊的教化模式，也是此經的特色之所在。維摩詰的身份在經典中有說其為法身大士，也有說他是金粟如來應化，這點與佛教中眾所熟悉的觀世音菩薩之身份相似，且兩者皆以在家形相示現於世。此角色所代表的意義為何？維摩詰居士在經中所扮演的角色，雖為白衣，卻能如同佛陀教育弟子一般，破斥教化聲聞菩薩眾，而眾弟子對其所教之理，聞之皆無言以對；無法搖動，心中所執為之頓開。其他聽聞者或得法眼淨，或頓時還得本心，或發阿耨多羅三藐三菩提心而不復退轉。也有許多人對此經的看法，認為似乎有貶抑聲聞乘的意思，若以一般人的經驗知見來看，僧俗有別，白衣應當禮敬僧眾，但是此經卻打破常人知見。在性格上，維摩詰並不束縛於世俗禮教的經驗，並打破僧俗規儀，且說法活潑生動，不拘泥於形式。在角色上，維摩詰又如同老師般，能觀機逗教，並以不同於佛陀的教法，從不同的角度適時、適地、適機、適法以破除眾人所執，趣入佛道。

《遠記》云：「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。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。所攝之法雖復眾多要唯二種：一是理法；二是行法。」¹此經雖以中道不可思議解脫法門為宗，統攝理法與行法，不但解述中道不二之理，亦教導眾生如何修行實踐之法。〈法供養品〉云：「諸供養中，法供養勝。」²為何法供養聖？就是對佛法真理的修行實踐，是最為無上之供養。而實踐修行明心見性是第一要件，其工程不外乎二：一是徹底明白解悟真理而達無漏(理)，二是如實實踐證得真理(行)。《楞嚴經》云：「理則頓悟，乘悟併銷。事非頓除，因次第盡。」³真理即悟而頓圓，妄情息之而漸盡。理雖可立即明白，但要成就圓滿仍需實踐證得。頓圓如初生孩子肢體已全；漸修如長養成人。理事合一，方為圓滿。佛陀的教法以教、證為體，

¹ 《維摩義記》，《大正藏》第 18 冊，頁 422 下。

² 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 556 中。

³ 《楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊，卷 10，頁 155 上

前者講法聽聞，後者實修實證，是故運用智慧，解行並重，並且要有善良及利他的心，相互配合來實踐。所以除了解悟經義，亦須從日常生活實踐，方能理是圓滿，證得究竟清淨。佛法講求的是證量，不是背誦經典或口沫橫飛；滿腹經綸的口頭禪。兩者之分在於遇到境界時，所呈現出來的內涵不同。沒有真實證量的人，雖滿腹佛理，辯才無礙，但遇逆境，仍不改習氣，煩惱上身；被逆境所打倒，與之前口若懸河、自信滿滿判若兩人。而有真實證量的人(真實力)，能當下清淨自在，不受逆境所障礙。如中國的布袋和尚「別人吐沫令自乾，他人打我我自倒」，即是一個證量的最佳寫照。由此可知，佛法的精深在於實踐，若無實踐、如實修行，將如花拳繡腿，遇到要用時，才發覺不足以自衛，何況救人？更別說是「自利利他了」，可見實踐的重要性。

現在是末法時代，人類多災多難，而這些災難可以免除嗎？當然可以！只要大家淨化人間，提出愛心，發揮菩薩自覺覺他的精神，自我教育並鼓勵他人，人人都向善，這世界就會很平安和諧。可以減少戰爭、種族迫害、社會抗爭，乃至殺戮偷盜等；對立、不善所產生的動亂。只要能從理解佛法中加以實踐，了解實踐的重要性，「人間淨土」的建立不無可能。本章將藉由前述章節義理，探討中道菩薩行的實踐方法，以期能提供正確的實踐方法來達到「真理的證悟」，正確地實踐菩薩自利利他的精神，達到中道菩薩行「解行相應，理事合一」的真實證量，完成自覺覺他圓滿之悲智雙運的菩薩行，以建立「心淨即土淨」的人間淨土。

第一節 行於非道，通達佛道

一、以善方便，居煩惱土

佛教信眾是由出家僧團與在家居士共同組成，比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼稱為出家眾；優婆塞、優婆夷稱為在家眾。出家眾因緣具足，得以斷除世緣，入於叢林道場，專持佛法，修行所謂「出世法」以求斷除輪迴。而在家眾雖說修行，隱於市集，不離人群，是為「入世法」。雖說出世、入世有別，傳統思維出家甚為可貴，非凡夫行，而在家居士為俗家弟子，修行甚難。但《維摩詰經》推翻的舊有的觀念，此經中維摩詰居士是居住在毘舍離城的離車族大富長者，他給人的

是「一位具有高深智慧之覺者，又不捨離世間的居士菩薩」形象。一般人無法出家專持修行，身為在家居士，人們從他身上獲得了信心與啟示，可以「不捨道法而現凡夫事，不斷煩惱而入涅槃」，在維持傳統倫理文化秩序的時，又能尋求心靈上的超越與宗教真理的領悟，維摩詰可稱為佛教居士的典範，也打破了對出家與在家修行的迷失，建立起高深的中道菩薩行思想。六祖慧能說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」⁴正是對維摩詰「以善方便，居煩惱土」，不捨眾生，以示菩提的最好說明。

〈佛道品〉云：「智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不由是生。」⁵「智度」是實智照理，成法身之體，「方便」是權智照事，成法身之用。沒有內照的實智，不能證得真常，沒有外照的權智，不能入俗教化眾生。所以權實二智，成就法身體用，一切諸佛無不由此而生，故經云「般若為三世諸佛之母。」菩薩為了深植善根，必須上求佛道，下化眾生；自利利他。而菩薩的淨土在哪呢？〈佛國品〉說眾生就是菩薩的淨土，菩薩的佛土不在佛國，而是在眾生群中。因為菩薩之所以求取淨土，完全是為了利益眾生為大前提，⁶「是以菩提心為因，大悲心為本，方便為究竟」。〈方便品〉記載維摩詰「欲度人故，以善方便，居毘耶離。」⁷可見其以度人為重，以善巧方便居住在毘耶離城。他是什麼「方便」度人呢？是智慧與慈悲，他以慈悲心現居士身，用智慧來幫助眾生。應諸機之方域，用適化之便法，來淨化人心、淨化社會。又云：「雖為白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味；若至博弈戲處，輒以度人；受諸異道，不毀正信。」⁸他雖然是個處世白衣(居士)，而能修持出世沙門的律行，即是「身未出家，心已出家」。而「智度」即是運用智慧來救度眾生，在〈弟子品〉與〈菩薩品〉中，維摩詰對眾菩薩、聲聞弟子隨機逗教，引領他們進入究竟的「中道不二」思想，即是智慧度眾的表現。而娑婆世界又稱「堪忍世間」，因煩惱所聚，又有八苦、無量苦，是為煩惱土。為了能救度身處煩惱土(非道)的眾生，本已解脫輪迴之苦的維摩詰大士，化身居士菩薩，其能不捨眾生而入娑婆，

⁴ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 48 冊，頁 351 下。

⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 549 下。

⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 上。

⁷ 《維摩詰所說經》〈方便品〉，《大正藏》第 14 冊，頁 539 上。

⁸ 同上註。

即是「以善方便居煩惱土」來幫助眾生的最佳典範。而除維摩詰方便示疾而藉機說法外，在〈弟子品〉中也有提到，佛陀有一次身有小疾，阿難外出至大婆羅門家化緣牛乳，遇維摩詰問其因緣，阿難告之緣由，維摩詰回答：「佛怎會生病呢？他早已出離三界，斷除輪迴，深達無漏，不會有任何煩惱。既無煩惱；自然不會有病。」此處說明佛為示現五濁惡世，度脫眾生故而示疾，兩者有異曲同工之妙。⁹佛菩薩為度眾生，乘願再來娑婆世界，不怕此國土不淨，眾生難調伏，不捨眾生，也示現出菩薩「我不入地獄，誰入地獄」捨己為人的大無畏精神。

〈觀眾生品〉云：「行方便慈，一切示現故」，¹⁰居煩惱土、示疾皆是為了方便度眾而行的方便慈，因為一切皆為示現故。〈文殊師利問疾品〉中，文殊問維摩詰，他的病是什麼原因引起的？生了多久了？怎樣才能治好呢？維摩詰回答：

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。譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病。若子病愈，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生，愛之若子；眾生病則菩薩病，眾生病愈，菩薩亦愈。又言是疾，何所因起？菩薩病者，以大悲起。¹¹

「從癡有愛，則我病生」也正道出痴愛為病的根源，這病是從無始以來就已染著，¹²它的久遠不是「算數譬喻」所能估算得到的。菩薩的煩惱已除，分段生死已滅，本就無病，為了救度眾生而示有生死，有生死就難免有病，因此眾生的病好了，菩薩的病自然也就好了。菩薩與眾生一體、同體大悲，所以慈愛一切眾生就如同大富長者愛他的獨子一般，獨子生病，長者即憂愁成疾，而眾生有病，菩薩也一樣憂愁成病，眾生病癒，他也就痊癒了。菩薩眼見眾生沉淪，以大悲心濟拔他們，希望其能出穢土而入淨土，所以菩薩的病完全是由大悲心而起的。由上可知，菩薩為救度眾生不畏生死而以「以善方便居煩惱土」，可謂用心良苦。

身為凡夫的我們，應如何學習維摩詰的「以善方便居煩惱土」呢？我們每天

⁹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 542 上。

¹⁰ 同上註，頁 547 中。

¹¹ 《維摩詰所說經》〈文殊問疾品〉，《大正藏》第 14 冊，頁 544 中。

¹² 無始：是指每個當下都是唯一，霎那間無住、生滅不已，所以每個當下都是開始，既然每個當下都是開始，就是無始。因為有明才有暗，相互輝映對立成趣，若只有亮而沒有暗，亮沒有名詞，亮的覺知亦不存在，所以稱為「無亮」；無始亦同。故知無始的內涵，就知它與算數譬喻無關，因眾生此無明未破，故長久以來習氣未改，才有無始劫來比喻「久息未除」之病。

所遇境界如此之多，與周遭人、事、物交涉不斷，逆境總是層出不窮，該如何面對呢？《觀眾生品》：

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，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。¹³

菩薩觀自己與眾生如幻人，就像魔術師變幻出幻人一般，雖有種種相貌動作，但如同水中月、鏡中影，如火焰、如浮雲、如泡沫等，都是一樣不實在的。這就好比芭蕉是堅實的，雷電是恒常的，有五大、第六陰、第七情、十三入、十九界等，都是不存在的，菩薩應該這樣看待眾生。就像無色界還有器世間的物質現象，焦枯的穀可以發芽，須陀洹果的聖人還有身見的存在，阿那含果還來受生，阿羅漢有貪、瞋、癡三毒，得到忍地的菩薩毀壞禁戒和貪恚的行為，佛還有煩惱習氣，瞎子能見色，入滅盡定還有呼吸，空中有鳥雀的足跡，石女受胎，幻人起煩惱，夢中已醒，涅槃者還有身受，沒有煙的火。菩薩應該這樣看待生，能以此觀眾生叫做本無不無觀(即無相觀)，無可作有觀；有也可作無觀，如此觀久了，就可得證無相解脫。了解一切都是業力，目前世間的一切萬相，包含人我，都是業力所致，暫時的存在。一切因緣生，一切因緣滅，沒有是非對錯，只有因緣業力而已，只要堅持中道不二，清淨自持，必可證得當下即是淨土了。

二、行於非道，攝取眾生

佛教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，形容他們是清淨無染的，來到煩惱的世間，將不受世間經驗所縛，如同在汙濁的淤泥當中，仍然可以綻放出芬芳潔淨的蓮花。做為一位發無上菩提心的菩薩，雖然是要發心起意，樂於聖潔無穢的清淨和解脫，但為了救渡仍徘徊在世間苦難的眾生，

¹³ 《維摩詰所說經》〈觀眾生品〉，《大正藏》第14冊，頁547中。

須犧牲一切去面對無量的眾生、無量的境界，雖是相互交涉；但菩提心卻能不動，清淨不滅。吾人所居娑婆世界為五濁惡世，眾生皆因三毒所染而循業流轉於此世間。因自性已有雜染而不清淨，如染有毒癮的人，對萬相如毒品般的誘惑無法自拔，無法做到心如如不動。而佛菩薩心已清淨，如無毒癮之人，面對萬相的誘惑，清淨不動。這是因為明白染著(毒癮)的後果，知道法界性，「一切因緣生，一切因緣滅」，萬相本自生滅，無有恒常，了了常明故不動搖，能於清淨中而不動。所以佛菩薩於此世間行走，如蓮花般出污泥而不染，面對一切萬相的誘惑及逆境，能如實面對，隨緣處理而心不相應。這就是菩薩「行於世間，如蓮花不染，也不壞世間，通達法性故。」¹⁴也就是〈佛道品〉中所說「若菩薩行於非道，是為通達佛道。」¹⁵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。

什麼是「非道」呢？羅什曰：「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。」¹⁶《遠記》云：「染法非是出世正道名為非道，諸佛常以此法化人名為佛道，菩薩行此名通佛道。」¹⁷又云：「通相論之，一切所修皆菩薩行，悉是佛道。於中分別，捨相趣寂是菩薩行，證寂起用名為佛道。」¹⁸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。」¹⁹違背真理去做的叫做非道，亦即是世間染法，所謂「背道而馳」。而順著真理去做的叫做正道，正道做到究竟處就是佛道了。凡夫違背了真理去做種種惑業，這就叫「非道」。而菩薩悲愍眾生而入非道教化他們，令眾生了達惑業和苦是空無自性，不被非道所染，所以能從非道之中而通達佛道了。《遠記》以三門分別非道：一、對治修捨門，斷除一切的惡法，修習一切的善法，即：「不善不生，善法不滅」。二、息相門，泯離一切善法和一切惡法，不立一法，即中道義。如《金剛經》所云：「法尚應捨，何況非法」？三、立相門，染淨俱行，所謂：「八

¹⁴ 《思益梵天所問經》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第 15 冊，頁 38 上。

¹⁵ 《維摩詰所說經》〈佛道品〉，《大正藏》第 14 冊，頁 549 上。

¹⁶ 《注維摩詰經》，《大正藏》第 38 冊，頁 390 中~390 下。

¹⁷ 《維摩義記》第 3 本末，《大正藏》第 38 冊，頁 486 中。

¹⁸ 《維摩義記》第 3 本末，《大正藏》第 38 冊，頁 486 中。

¹⁹ 《維摩經義疏》，《大正藏》第 38 冊，頁 971 上。

萬四千諸煩惱門，諸眾生為之疲勞，而諸佛以此作諸佛事。」²⁰而一般修行都是行淨行；避染行，如何能染淨俱行呢？《遠記》對此分作四點解答疑問：第一、從行分別：一切行固然很多，但不出自利行與利他行，自利行者修清淨，利他行者示染污，現染行是對治聲聞畏染偏淨，修淨行是對治凡夫以染行為淨，故說：「非垢非淨，是菩薩行」。第二、約所化之人分別：人有凡聖，化身凡夫則現染污，化身聖人則修淨行。第三、從法分別：法有世間法和出世間法(聖俗二諦)，願隨世間法現染污，願求出世間法要修淨行。第四、約顯實分別：如來藏中有寂滅真如與緣起作用兩門，想證得此二門，須修了因，即欲入寂滅門須修淨行而作了因，欲隨作用門須行染行以為了因。有這四點意義，所以經中說，「現行染法，才可以通達佛位」。

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。²¹

五無間，是眾生無明瞋恚所作五無間重罪感到的果報，²²菩薩雖然也入了無間地獄的非道，但他們是為了度眾生，雖然吃盡苦頭，內心卻沒有煩惱瞋恚，所以能在非道中通達佛道。因地獄、餓鬼、畜生三惡道的眾生，是受貪、瞋、痴三毒所毒害而受於非道，而菩薩入地獄道無有罪垢，入畜生道不受愚痴、無明、憍、慢所迷，入餓鬼道能具足無量功德，唯其能如此各能通達佛道，所以能行於惡道的非道而能成就佛道了。色界、無色界諸天，還在三界流轉，我執未破故。菩薩入於色界、無色界諸天，不以為殊勝及為喜樂。菩薩以清淨不動為本，面對萬境都不離清淨。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

²⁰ 《維摩義記》第3本末，《大正藏》第38冊，頁486中。

²¹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁549上。

²² 五無間：即所謂「受苦無間、身形無間、眾器無間眾類無間、時間無間」的無間地獄之罪。

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。²³

菩薩示行貪欲，離諸染著，示行瞋恚，對於眾生無障礙之心。示行愚痴，而以智慧調伏自他。示行慳貪，而能盡捨己身及所有的一切外物，身心內外皆可犧牲布施。示現破犯禁戒而不敢犯世間的小罪，²⁴其心卻能安住於修持淨戒，行破戒如此；行瞋恚、懈怠、亂意、愚痴亦然。這正是從六蔽中行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧的六度，成就此六波羅蜜，就是通達佛道了。菩薩方便示現諂偽是不會違背正道的，而是隨順諸經的意義權設的。有時為調伏剛強的眾生，不不能不示現驕慢，但不會輕視眾生，但他內心以卻卑下自居，如同任人通行踐踏的非道橋樑之相，而內心是清淨不染的。有這樣的工夫故，縱然被魔所轉，反而能把佛教的思想灌輸魔類眾生，使之攝服而不自知。……示有妻妾采女，但能離五欲如蓮花出淤泥而不染。菩薩示現訥鈍，但已成就辯才攝一切義，示現入於外道邪教的非道，而能教以正法濟渡眾生。菩薩遍入六道，而斷眾生輪迴雜染之因緣。雖常住涅槃而不斷生死，不離生死而能涅槃自在。

在《法華經》中提到，提婆達多為菩薩乘願再來示現非道，過去世曾是仙人，教導過佛陀法華大法，為度眾生而示現殺佛犯戒重罪，此即是為度眾生「行於非道，攝取眾生」的最佳典範。在中國最有名的行於非道而度化眾生的，即是「濟公活佛」，其事蹟未被史料證實，但其傳記記載他為了度化眾生而入淫室、賭場、酒樓、屠場等非道場所，皆是為了度化妓女、賭徒、酒鬼、屠夫等，都是為救眾生於非道造業的水火之中，但內心卻持淨戒而不染著。我們凡夫該如何效仿菩薩行於非道攝趣眾生呢？首先先考慮自己的能力，若無法有像菩薩的功夫去做非道之事，那可以接觸佛教團體，到落後的國家或弱勢家庭、偏遠地區服務或照顧獨居老人，這些都是無視自己的辛苦，而投入苦難，去解決眾生的苦，這也是另類的「行於非道，攝取眾生」的菩薩行了。台灣早期有很多的外國牧師、神父、修女，到台灣來奉獻(當時台灣是較外國落後的)，大多都是到較為偏遠及政府照顧不到的地方，跟著台灣的百姓吃苦。建教堂傳道，也救濟當地貧窮的家庭，幫助

²³ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁549上。

²⁴ 犯戒是違犯佛門的戒律，犯罪是違犯世間的道德法律，在層次上是有差別的。犯戒未必犯罪，但犯罪必然犯戒，戒律標準是高於凡夫道德法律的。

解決了不少家庭的困苦。筆者在國小時期也曾到教會去領糖果、麵粉，是身受其利的一群，至今仍感懷當初教會的布施與牧師的慈悲。身為佛教的一份子，為修習菩薩道精神，我們可以參加慈濟及佛光山或其他正信佛教道場的慈善功德會，有錢出錢，有力出力，去幫助救災、及難救助、老人關懷等，這是我們一般學佛者能做的，也較容易入手的，也可以趁這個服務的機會，福慧雙修，接觸人群，見惡者反自省，見善者隨喜功德。

三、煩惱即菩提，起通佛道行

菩薩既能行於非道，不為眾煩惱、瞋恚、惡業所縛，那要如何起通佛道之行呢？維摩詰恐怕大家對於求「正道於非道」的道理，還是沒了解透徹，所以請問文殊：「何等為如來種？」希望他闡明「即煩惱為如來種」的深義。文殊師利答：「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。」²⁵維摩詰問的是清淨的如來種，文殊卻以煩惱的惡法是如來種作答：說有身、²⁶無明、有愛、貪、恚、癡、四顛倒、²⁷五蓋、²⁸六入、七識處、²⁹八邪法、³⁰九惱處、³¹十不善道等法，³²也就是六十二見及一切煩惱都是如來種。《遠記》分作三點解釋這個問題：一、佛性因緣起，集成凡夫不善的五陰色身，這五陰的體是真心，能做如來正因的種子，名種，所以《涅槃經》說：「無明等結，悉是佛性。」性，就是種的意思。二、不善眾生，能厭生死，因為他們苦到極點的時候，物極必反，就會發心上求佛道，所法也就成了生起如來種之因，如《地持論》說：「以有煩惱，樂求淨法。」三、有煩惱的人，能行非道

²⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 549 中。

²⁶ 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 38 冊，頁 391 下。

²⁷ 生死之法實無常、無我、不淨，妄計以為常、樂、我、淨，是其四也。《維摩義記》第 3 本末，《大正藏》第 38，頁 488 上。

²⁸ 貪、瞋、睡眠、掉悔及疑是其五也。同上註，頁 488 上。

²⁹ 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。

³⁰ 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。

³¹ 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。

³² 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。

攝取眾生，因而能生起通達佛道之行，叫做如來種。³³如《涅槃》說的「一切眾生悉有佛性」，《華嚴》說的「一切眾生皆具如來智德相」。文殊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？他解釋說：

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。³⁴

唯有在煩惱世界中，才能「發無上正等覺心」，也就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」，意思是說只有在煩惱的五濁惡世中（以卑濕的淤泥作比喻），才能成就佛道（綻開潔淨的蓮花），而二乘聖人則無法成就正覺佛果（以高原陸地為喻）。菩薩道是自利利他的工程，成佛前是無有止盡的，煩惱即菩提，煩惱是菩提自性所生無形眾生，而「眾生之類是菩薩佛土」，所以只要有一眾生未度盡，即無法成就佛道，故地藏王菩薩發「眾生成盡，方證菩提」的大願。若以心地法門視之，他是了解法界性的，意即煩惱不度盡，未達清淨自性，我將不成佛道，意思是相通的。三界煩惱不除，又如何成佛？菩薩道行者，於成佛前皆須發大願，為的是證得恆常不變的佛性，它是無邊亦無量，本自具足，非因緣生、非自生、非他生、不共生、不無因生，如同母愛，一生下小孩即自具足，不必教化，不假他求。生五個，對五個小孩的愛並無高下，而遇不聽話及忤逆的小孩亦可打罵而愛亦無增減（不增不減），這是因為證得母性，不從愛下手，無負擔、不會累、也不會退轉。能隨境界變化自如，善巧方便而無增減。

菩薩為證得並契入真理，故須發大願，為了要擴大心量，證得無量無邊（佛法不落兩邊、二元對立之法）的法性，這是成佛前的必經階段，所以每尊佛皆有其本願，皆已成就無量功德財成就佛道的，道理在此。所以諸佛菩薩皆是地藏王菩薩之化身，皆具相通之內涵。菩薩因明白煩惱的本質及業力的面貌，是生死的根本，所以面對萬般境界，能不取、不捨、不染著，心行中道。故能在煩惱業海中成熟一切種智，以善巧方便，行於非道，是為通達佛道。是故經云：「一切煩

³³ 《維摩義記》第3本末，《大正藏》第38冊，頁487下。

³⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁549中。

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。」³⁵維摩詰行於非道，示現教化自在，教導眾菩薩若要通達佛道，當下先從煩惱世間做起，如同打掃地先從髒的地方整理一般，難掃的先掃完了，那其他較不髒的也就容易了。難行能行，難捨能捨，易行易捨的也就不成問題了。故菩薩欲斷除業力煩惱；成熟自他，須摒除二法，不畏艱難，持之以恆，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」。³⁶維摩詰能自在行於非道教示眾生，是經過長期累劫修菩薩行而成就的，他將其教法體證與眾生分享，為吾人修行的典範，但修行無法取代，公修公得，婆修婆得，各人吃飯各人飽，所以菩薩行的實踐，應從每個當下做起，以法對法，自覺覺他，實踐中道，方為如法。

第二節 悲智雙運，福慧雙修

佛菩薩覺行圓滿，「不盡有為，不住無為」，以悲智雙運，慈悲喜捨四無量心來導正眾生的無明，具足智慧與福德。菩薩依如來的功德力，嚴淨佛土，是為自利利他、自覺覺他、福慧雙修、悲智雙運的菩薩行。福慧雙修與悲智雙運是一體的，菩薩修無量福德，使業障不能現前，反聞聞自性增加智慧，此即是福慧雙修、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。」³⁷福德是善根，因為有我，所做善行有功德想，有所求故，它是在同一局中；同一世間，所以有高下之分，但福德是善業能產生福報，是無形的防護罩，能遠離惡業。慧根即是覺性，覺性即是功德(即所行之善行無功德想；無所求之行)，以無我的程度來區分，功德決定世間(六道)的層次，慧根是心量的改變而產生六道層次不同及世間的高下。簡言之，善根福德是由「我」開發的(即我執未有任何改變的善行)，從無我發出的才是功德(心量有所提升之謂)。慧根(功德)才能離開生死海，因為慧光可照破無明。修習善根善行而具福德，福德具足則能遠離諸惡業，業障不侵則利於修行。修行得利則智慧生，智慧生則無我生亦即慈悲生，慈悲生即福德生。是故福德是出於慈悲，慈悲出於智慧，智慧出於福

³⁵ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁549中。

³⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁554上。

³⁷ 《大智度論》(卷16)，《大正藏》第25冊，頁172中。

德具足；³⁸所願能成，能利專注修行而增慧，如此相互輾轉而生，盡而解除煩惱。故福慧雙修是一體的，相輔相成，具足福慧，即為悲智雙運；即有般若與方便。

一、四無量心，成就慈悲喜捨眾生

《佛國品》云：「四無量心是菩薩淨土，菩薩成佛時，成就慈悲喜捨眾生來生其國」³⁹四無量心，即慈、悲、喜、捨。菩薩對眾生起這四種心，是廣大平等，周遍無際，所以成佛時自然相應成就四無量心的眾生，來生其國。茲將四無量心概述如下：

(一)慈

什麼是「慈」呢？《遠記》云：「愛憐名慈」⁴⁰《觀眾生品》說當視眾生如幻，生滅不實，既是不實又如何行慈呢？維摩詰回答：有 29 種慈，當為眾生說：

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；行阿羅漢慈，破結賊故；行菩薩慈，安眾生故；行如來慈，得如相故；行佛之慈，覺眾生故；行自然慈，無因得故；行菩提慈，等一味故；行無等慈，斷諸愛故；行大悲慈，導以大乘故；行無厭慈，觀空無我故；行法施慈，無遺惜故；行持戒慈，化毀禁故；行忍辱慈，護彼我故；行精進慈，荷負眾生故；行禪定慈，不受味故；行智慧慈，無不知時故；行方便慈，一切示現故；行無隱慈，直心清淨故；行深心慈，無雜行故；行無誑慈，不虛假故；行安樂慈，令得佛樂故。菩薩之慈，為若此也。」⁴¹

1.行寂滅慈：所謂「生滅即滅，寂滅現前」，叫做「無所生」，能以這無生法教化眾生，就是行寂滅慈。

³⁸ 福德具足之人，惡業不侵，心想事成。反之，福得不具之人，所求不遂，諸事不順，逆境常來侵擾，無有安寧，甚而病痛纏身，此皆福德不具，過去造業之緣故。

³⁹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 538 中。

⁴⁰ 《維摩義記》第 1 本末，《大正藏》第 38 冊，頁 436 中。

⁴¹ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 547 中~下。

- 2.行不熱惱慈：為眾生說斷惑得清涼的方法，就是行不熱惱慈。
- 3.行平等慈：自性無來去，三世本自平等無有差別，為眾生說這平等法，就是行平等慈。
- 4.行無諍慈：自己證得內外一體，無人我之諍，以此平等中道的妙理教化眾生，就是行無諍慈。
- 5.行不二慈：能夠體達自性不二，根境一如，內外本無合與不合，以這種道理教化眾生，就是行不二慈。
- 6.行不壞慈：真智能照破一切煩惱，所以叫做畢竟盡，但對於清淨的真性是不壞絲毫的，叫做不壞慈。換句話說，不壞慈，能盡一切煩惱法，當體就是真常。
- 7.行堅固慈：無緣大慈，如金剛子一般堅固，不被八風吹動。
- 8.行清淨慈：無相大慈，和諸法自性一般清淨，從來就沒有垢染。
- 9.行無邊慈：心量寬廣，如虛空一般沒有邊際，所謂「心融妙理虛空小，道契真如法界寬」。
- 10.行阿羅漢慈：用法緣慈，觀空斷惑，就和阿羅漢一樣，破斷煩惱結習。
- 11.行菩薩慈：菩薩能給予眾生安定的快樂。
- 12.行如來慈：《金剛經》所謂：「如來者，即諸法如義。」即以己所證驗自得的如如真理教化眾生，叫做行如來慈。
- 13.行佛之慈：佛有自覺、覺他、覺行圓滿三個意思。以先覺覺後覺，以先知知後知，就是行佛之慈。
- 14.行自然慈：佛性理體，本自具有，不是由師而致，有因而得的，啟示此理，即自然慈。
- 15.行菩提慈：菩提就是覺道，從加行智證根本智，理自如如，一味平等，所行的意，自然也不問怨親，無有分別。
- 16.行無等慈：起愛見大悲，慈仍有等；現在說斷諸愛見，這慈境的廣大已落絕

- 對，是非有待的物可以相等了。
- 17.行大慈悲：大乘菩薩的大悲，能拔眾生的變理教易生死，所以能和眾生說大乘法的，就是行大慈悲了。
 - 18.行無厭慈：如果心中存有我人之相，那麼所作所為，就很容易生起疲厭心。菩薩能觀無我無人，心等虛空，含容法界，所行的慈，也就遍滿法界，沒有厭足了。
 - 19.行法施慈：把自己所曉得的道理，盡量說給別人知道，沒有遺存吝惜，叫做行法施慈。
 - 20.行持戒慈：自己戒行清淨，教人戒行清淨，制止毀犯禁戒，叫做行持戒慈。
 - 21.行忍辱慈：逆來順受，內心沒有半點瞋恚，不動對方的念頭，愛護自己的法身，叫做行忍辱慈。
 - 22.行精進慈：菩薩荷負度眾生的大業，出生入死也不會畏怯放逸，叫做行精進慈。
 - 23.行禪定慈：菩薩入禪定，外不耽著五塵，內不染禪悅，叫做行禪定慈。
 - 24.行智慧慈：替眾生說法，知其時宜，已種善的令增長，未種善者令種，叫做行智慧慈。
 - 25.行方便慈：權智生起的妙用，就是方便，不起滅盡定而現一切威儀，隨類現身說法叫做行方便慈。
 - 26.行無隱慈：清淨沒有委曲隱藏的意思，所謂：「直心是道場」，眾生喜樂。
 - 27.行深心慈：對於佛法能深心信樂，直趣無上菩提佛果，中間不被有無二邊的諸行所滲雜，就是入於深慈。
 - 28.行無誑慈：所說的話，真實不虛，沒有妄語，即《金剛經》所謂：「如來是真語者，實語者如語者，不誑語者，不異語者。」菩薩是學佛所學，行佛所行，說佛所說，所以也和佛一般不說誑語。
 - 29.行安樂慈：使令眾生都得到和佛一般的究竟安樂，叫行安樂慈。

以上 29 種慈，綜合其義，即是平等慈、無分別慈、真慈、究竟慈，同屬行中道之慈，但有層次的差別。而其又分三種緣慈：眾生緣慈、法緣慈、無緣慈。《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。」⁴²慈依三種因緣，而有三種慈愛，是因心清淨不同、心量不同而有不同的層次。第一種「眾生緣慈」，局限於親疏關係，是屬於世間人倫之情，是小一體的慈愛，是緣於我執及我所執。上述 19~24 句及 25 句慈，計七種慈，即屬「眾生緣慈」。第二種「法緣慈」，是破我執及我所執，視眾生緣起平等，是超越人倫；為行菩薩道者，是中一體的慈愛。前述 10~18 句及 26~28 句慈，計十二種慈，即屬「法緣慈」，前二種慈(眾生緣慈、法緣慈)是屬於「有所緣」之慈。第三種「無緣慈」，則為「無所緣」的慈愛，是能所雙忘的慈，無住的慈，即諸佛所具之「無緣大慈，同體大悲」，為虛空一體之真慈。1~9 句及 29 句慈，計十種慈，即屬「無緣慈」，中道慈愛之心有其層次上的不同，其他悲喜捨心亦然。

(二)悲

什麼是「悲」呢？《遠記》云：「側隱名悲」⁴³《觀眾生品》言：「菩薩所作功德，皆與一切眾生共之。」⁴⁴悲能拔苦，眾生因不知修習功德，常在生死苦海中，菩薩則以自己所修的功德與眾生共享，使他們由於功德，離苦得樂。《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。」⁴⁵般若波羅蜜是諸佛之母，而大悲心是般若波羅蜜之母，所以大悲心即是諸佛之祖母。當菩薩開悟時，大悲心與佛性即自然顯現，開始行利他的工作，於眾生、一切境行三十二種慈悲，眾生即一切境，於一切境即行使一切智，來破除眾生煩惱，逐漸增廣成熟，嚴淨佛土。當自利利他覺行已圓滿時，即是大徹大悟，證得圓滿慈悲智慧，就是證得圓滿佛性，證得無上正等正覺。當佛性圓滿成就時，大悲心與智慧自然圓滿具足，自會生起大慈大悲、大喜大捨、大智慧，這是無我而不經過識心，本自具足的。

⁴² 《大般涅槃經》(卷 15)，《大正藏》第 12 冊，頁 452 下。

⁴³ 《維摩義記》第 1 本末，《大正藏》第 38 冊，頁 436 中。

⁴⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 547 下。

⁴⁵ 《大智度論》(卷 20)，《大正藏》第 25 冊，頁 211 中。

《大般涅槃經》：

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。⁴⁶

《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。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，菩薩對眾生的慈悲是如此。佛性具一切智，智慧能解除煩惱；能生慈悲，慈悲能救度眾生，產生福德，福慧雙修即是悲智雙運了。

(三)喜

什麼是「喜」？《觀眾生品》云：「有所饒益，歡喜無悔。」⁴⁷《遠記》云：「慶悅名喜」⁴⁸又云：「所有饒益歡喜無悔，對問辨釋，餘處多說，見他得利慶悅名喜。」⁴⁹看見眾生有所饒益的事情，菩薩只有歡喜讚歎，絕不會惱悔。不只對於自己的利益能與眾生共享無悔，就是見了眾生有大利益，還要幫助他；為他歡喜，而不起「他有我無」的瞋悔念、妒嫉心，能如是者斯為真喜。若遇到逆境或恩將仇報的情形又將如何能喜呢？別忘了此經的教誨，觀一切眾生皆是幻人，猶如泡沫，虛妄不實。既是自己遇到了，有因不有果，先懺悔過去所造業；再觀一切皆示現，這是要成就你的善知識，若無逆境怎知自己修行功力如何？他是要你成就忍辱心、精進心、不動心、善解心、大悲心、無漏心；得大智慧的。如此怎能計較，怎能不感恩？怎會不起歡喜心呢？智者用心；用智慧、用無我解決問

⁴⁶ 《大般涅槃經》（卷 32），《大正藏》第 12 冊，頁 556 下。

⁴⁷ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，頁 547 下。

⁴⁸ 《維摩義記》第 1 本末，《大正藏》第 38 冊，頁 436 中。

⁴⁹ 《維摩義記》第 1 本末，《大正藏》第 38 冊，頁 482 中。

題，愚者用情緒；用愚痴、用我直處理事情。兩相比較勝負已定，天堂與地獄的分別就在此了。

(四)捨

什麼是「捨」呢？《觀眾生品》云：「所作福祐，無所悵望。」⁵⁰《遠記》云：「已懷稱捨，心無存著故曰亡懷。」⁵¹又云：「所作福祐無所悵望對問辨釋，福利眾生蔭祐一切，不悵名利不望及報。捨此貪求故名為捨。」⁵²凡夫作點功德，都存酬報的心理，這種有相福德，都不出三界以內的有漏業。菩薩修福就不然，現世不求恩，未來不求報，這就是真正的捨心，即平等心。一般人都是活在希望之中，沒有希望與順境就活不下去，也不會有所進步，有希望是好事，但端看是自私還是無我。若你的希望是為自己，為了私欲，若無適時適量的節制，則成貪欲，貪瞋癡必召貪瞋癡之業，必有果報。若能捨下貪欲，放下愚痴，則可成就智慧，才能脫胎換骨，歸向正道。如一個人有不好的習慣，尤其是會妨礙別人的，如抽菸、嚼檳榔、酗酒、吸毒、亂丟垃圾、沒功德心等，這些習氣應該改掉，難捨能捨，難行能行，堅持精進不退，必能成功，恢復本來面貌(原本沒有這些壞習慣、健康的身心)，這就是修行。若能捨下過錯，怎麼對怎做，修正自己並利益他人，即是菩薩行。菩薩行這四無量見，而常作利益眾生的事業，所以叫做大慈、大悲、大喜、大捨；小乘的四無量心，就不能稱為大了。真正的悲智雙運是以大無畏心、慈、悲、喜、捨四無量心，視眾生平等，如母愛子一般，是真心、平等、無分別的，是證得虛空一體後生起的真空妙有。為何叫妙有，因緣起性空，從清淨中所生起之大慈悲，是三輪體空的慈悲菩提心，也就是「無緣大慈，同體大悲」。即《金剛經》所說的「無住生心」，他不住有為，也不住無為，是不落兩邊的清淨本心，為中道第一義諦。

二、六波羅蜜，成熟饒益一切有情

菩薩嚴淨佛國土，是以悲智雙運及福慧雙修之「願」與「力」完成的。修行

⁵⁰ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁547下。

⁵¹ 《維摩義記》第1本末，《大正藏》第38冊，頁436中。

⁵² 《維摩義記》第1本末，《大正藏》第38冊，頁482中。

淨佛國土，須發「阿藐多羅三藐三菩提心」，以直心、深心、菩提心，發起真心，起信力、願力、行力，菩薩淨土之行就是一種發自真心的行動力，亦即是修行淨土的實踐的法門，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，是菩薩所修的本行。再從禪定中開出「願」和「力」，般若中開出「智」和「方便」，則成十度，故《佛國品》中「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便力，無不具足。」⁵³的「方便」中具有「智」，「力」中具有「願」。⁵⁴方便有迴向方便和拔濟方便，願有求菩提願和利樂他願，力有思擇力和修習力，智有受用法樂智和成就有情智。至於六度的解釋，《遠記》云：「言布施者初地功德。言持戒者二地功德。言忍辱者三地功德。言精進者四地功德。言禪定者五地功德。言智慧者六地功德。」⁵⁵慧遠將六度依不同層次分成六地，介紹如下：

(一)布施（檀）波羅蜜

《遠記》云：「言布施者，以己財事分布與他，名之為布。憫己惠人，目之為施。」⁵⁶布施，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。」⁵⁷能滿足他人正面的需要，即是布施，又分三種：第一、財施，是指以金錢、財物、飲食、衣服、臥具、醫藥等，提供物資予需要的人。第二、法施，對方心在惡道逆境中，心為所苦需要協助而給予說法，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

⁵³ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁537上。

⁵⁴ 在《攝大乘論》中，每一度各開為三品，共成十八度。布施三品：一、法施；二、財施；三、無畏施。持戒三品：一、攝律儀戒；二、攝善法戒；三、饒益有情戒。忍辱三品：一、耐怨害忍（即生忍，於利他時任他毀害，生死不以為苦）。二、安受苦忍（即法忍，為度眾生，忍受種種飢寒等法，不以為苦）；三、諦察法忍（觀諸法實義，堪受大法）。精進三品：一、被甲精進；二、加行精進；三、無怯弱、無退轉、無喜足精進。靜慮（禪定）三品：一、安住靜慮（由此靜慮，能安住現法樂中），二、引發靜慮（由此引發，得大神通），三、成所作事靜慮（依此作種種利益有情的事業，如轉大地為金銀，反巨海為酥酪等）。智慧三品：一、無分別加行慧（根本智以前的勝方便智----生空慧），二、無分別慧（證得根本真理的智慧----法空慧），三、無分別後得慧（現觀邊所起的世俗智----俱空慧）。

⁵⁵ 《維摩義記》第1本，《大正藏》第38冊，頁428中。

⁵⁶ 同上註。《維摩義記》第1本，《大正藏》第38冊，頁428中。

⁵⁷ 《大智度論》（卷14），《大正藏》第25冊，頁162中。

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。⁵⁸

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。第三、無畏施，即即用種種方法消除別人的恐懼，它又稱大無畏、無我之布施。即布施時無有罣礙的，即三輪體空(無人我物)之布施。廣泛而言，布施即是將自己所有施與他人，無論是物質上、或精神上，乃至生命等，其目的是在破除我執。佛陀的本身故事中，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，就不要給，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，財施像憐他人之慨，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，憐他人之慨。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，人的心量小，沒有法財，才會整天和人爭吵，當對方表現出沒有法財很窮，為何不將一些法財給對方？若有人心量狹小嫉妒你要害你，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，令他心胸也很開闊。人的布施是通常是有為的心，布施者對錢的認知和一毛不拔的人一樣(對錢的重視與價值觀相同)，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，

⁵⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁543下。

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。

(二)持戒（尸羅）波羅蜜

《遠記》云：「言持戒者胡名尸羅。此方正音名為清涼。三業炎非焚燒行人事等如熱。戒能防息故號清涼。此清涼行有能禁防止息之義故復名戒。堅守名持。」⁵⁹戒律如清涼水，能澆息煩惱焰，又能止息惡念故。佛教戒律稱為「波羅提木叉」，分出家戒與在家戒，為七眾弟子的別解脫戒。戒律有「禁戒」、「學處」、「律儀」、「威儀」等名，是由戒與律結合而成的複合名詞。戒，有行為、性格、習慣、道德等多種含意。有好行善道，不自放逸，或不受戒行善，或受戒行善，又名尸羅。因此「戒」非指固定之律條，主要為止惡行善意思，是藉由身口意的行持，達到防非止惡增長善業；並淨化自己內心為目的。《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。」⁶⁰「律」有教化、調伏、離行之意，是指佛陀所制定之出家與在家眾，應遵守的禁戒。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。⁶¹《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。」⁶²在經中更將此偈視為佛所說的，四阿含全部內容之精要。⁶³佛陀初轉法輪時，所說之法皆是了生死的心地法門，是開悟之法。當時都是利根弟子，為法忘軀，拋棄一切為法而來，隨佛出家修行，行儀清淨，不需制定戒律。後來的弟子，有部分是

⁵⁹ 《維摩義記》第1本，《大正藏》第38冊，頁428中。

⁶⁰ 《大智度論》（卷13），《大正藏》第25冊，頁153中。

⁶¹ 《大智度論》（卷46），《大正藏》第25冊，頁395下。云：「若佛出好世，則無此戒律，如釋迦文佛，雖在惡世，十二年中，亦無此戒。」

⁶² 《增壹阿含經》（卷1），《大正藏》第2冊，頁551上。

⁶³ 《增壹阿含經》（卷1）：「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2冊，頁551上。

因佛陀盛名而來，國王、婆羅門、外道、貴族、平民等各階層紛紛而至，開始變得複雜，後來因有人開始行儀不清淨，才開始制定戒律。佛陀制定戒律，主要是防止眾生墮入惡道，再則護持佛教能保持長久，不致斷滅。

戒律有分禁戒與遮戒，禁戒又稱「波羅夷」戒，⁶⁴是界定殺、盜、淫、妄的眾罪，又稱「性戒」。是不得懺悔的眾罪，犯戒的出家眾須返俗不得具有出家身分。遮戒又稱「息世譏嫌戒」，又名「偷蘭遮」，⁶⁵是較輕的戒律，犯戒者只要在眾人面前懺悔即可免罪。這是因為佛知法界性，制定性罪不得懺悔是因為牽扯法界性，所犯之罪會轉換輪迴層次所致，所以不得毀犯。如正常的出家眾若能持淨戒，堅守不犯，(心)則依其持戒程度應可達色界天(含)以上(因以不犯淫戒)。若犯淫戒，則淫欲心必從淫欲生，則須淪落欲界，甚至三惡道。它牽扯的是六道的跑道轉換問題，非遮戒如飲酒、不持威儀、不敬師長…等，這些都不牽扯世間的轉換，而是同一世間的高下而已，故有輕重之分。但戒律重在戒「心」非「戒」行上，就如同戒菸，下定決心不抽(堅持不犯)，則恢復本來沒抽菸的健康(本來面貌)指日可待，若雖表面上不抽，私下再抽，則不可能成就「沒有菸癮」，真正沒有菸癮的人見到菸沒又任何感覺(沒有動念)，有菸癮的人心會觸動，包含煙有漲價或頂級的煙放在面前，只有你自己知道。所以戒行眾要再戒心，不是表面做到，內心悸動不已，這是一樣跟未持戒的人同世間輪迴，毫無功德。

國有國法、家有家規，就算在學校也有校規，這正是所謂「入鄉問俗，入國問禁」的做人原則。戒律是約束我們遠離危險的戒條，眾生皆有我執，易於為自己著想而不顧他人的觀感，故在呵護自己的同時，會傷害或妨害別人，這時才有戒律規定的制定。過去的時代民風純樸，人不易作奸犯科，法律條文也較少，現代因應人的問題複雜，而法律條文也多。身為佛教徒，基本五戒是必要的約束，是防止落入三惡道的護身符，如同斑馬線一般，雖然行人過馬路被限制在這在固定的範圍內，但他是為了保護你的安全而設，所以國法家規戒律內涵相同。我們一般人該如何看待戒律；該如何持戒呢？對於有宗教信仰者，須持自教的戒律，

⁶⁴ 戒律中之極重罪，漢譯斷頭，喻如斷頭不能再生。又譯棄，謂棄之於外。又譯不共住，謂不能入僧數。又譯退沒，謂其退失道果。又譯墮落，謂墮落於阿鼻地獄。犯此罪者，不名比丘，不名沙門，非釋迦子。比丘犯殺、盜、淫、大妄語四戒叫「波羅夷」。

⁶⁵ 又名「息世譏嫌罪」，佛陀為了息世人的譏嫌，建立沙門的威儀，特別制定了「息世譏嫌戒」(即偷蘭遮)，訂定飲酒以下的一切戒律。依現代來說，抽菸、嚼檳榔、驕慢等皆算是此戒。

一般人未有宗教信仰者該守道德；守法律，守法才是好公民，所謂「不做虧心事，半夜不怕鬼敲門」，一個人行的正，不怕別人如何中傷，就怕假道學的，等到臨終眼睛一閉，閻羅王可不吃詐騙集團那一套的，無所遁形的，所謂舉頭三尺有神明，神明不在內、不在外，是你的自心(阿賴耶識)，它會記錄你的犯行，輪迴即以此為根據，分發執行。我們一般人對於國法、家規、工作常所的規定，都應遵守，如遵守紅綠燈般，這是讓大家都方便，可以各自擁有平均的權利，誰都不吃虧。若人人都謹遵法律道德，則世界應可太平，可以減少爭端的發生。

(三)忍辱（羸提）波羅蜜

《遠記》云：「言忍辱者他人加惡名之為辱。於辱能安說之為忍。」⁶⁶忍辱即是對於他人的汙辱毀謗，能安之謂。《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。」⁶⁷忍辱有生忍及法忍二種，⁶⁸生忍是重在行為上的忍，就是要做出忍辱的言行。法忍是重心法，直接戒心，就是不可有惱怒不平的心，一個是心戒，一個是行戒，層次上不同。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。」⁶⁹眾生因三毒所染，沒有毒品無法度日，佛陀為了要眾生戒毒，恢復法身健康(去我執、我愛、我痴、我慢、瞋恚惱愛)，故才有忍辱，無我(沒有毒癮)即不需要忍辱。忍辱才容易長大，就像小孩喜歡玩耍，跑到溪流玩水，大人見狀就嚴格規定不得去溪流玩水，小孩若能忍辱，不貪玩，則可保有平安長大。忍不住不聽勸的小孩則因為溺水而來不及長大。佛陀以忍辱攝眾生瞋恚是慈悲故，不忍眾生來不及長大(成就法身)，佛法難得，遇到卻夭折，這是非常扼腕的事情。所以忍辱是

⁶⁶ 《維摩義記》第1本，《大正藏》第38冊，頁428中。

⁶⁷ 《大智度論》(卷14)，《大正藏》第25冊，頁164中。

⁶⁸ 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。

⁶⁹ 《大智度論》(卷15)，《大正藏》第25冊，頁168中。

要自救，要讓自己(法身智慧)快快長大。

我們平日應如何持忍辱呢？忍不住時要如何呢？自己周遭有小人，常常要冒犯你、害你、毀謗你，該如何呢？簡單的說，會計較的就須忍辱，心無礙；無計較何須忍？忍字是心上插一把刀，可見有多痛，所以忍辱很困難。六祖惠能大師云：「心平何勞持戒，行直何用修禪。」⁷⁰不抽菸何須戒菸，既然有菸癮，那就忍耐戒菸的苦吧！這是自己造的業，要由自己承擔，修行道理相同。個人吃飯各人飽，忍辱無法由別人取代，要由自己承擔，為的只是恢復健康的身體(法身慧命)。就是忍辱！忍不住呢？還是要忍，因為他是來成就你的，讓你知到哪裡不足？哪裡未修好。所謂「逆境中好修行」，有錢人家的小孩，長大後是經不起還境的考驗的，只要家道中落或破產，便無法活下去。反觀貧窮家的小孩，因為吃苦耐勞習慣，出社會後不覺得他人對自己使喚的態度有何難堪？不需要心理建設。只在於逆境的磨練，天下沒有好打的仗，常常獲勝的將軍，有可能一次戰易就全軍覆沒，反觀常敗的人較能虛心，較能小心，反而能保平安。過去有很多的菩薩修苦行，哪邊有苦哪邊去，為的就是要無我，不呵護這個假我、這個肉體，反觀我們只是吃點虧，受點言語上的刺激，又或失去一點利益，就無法忍受，實在該好好忍辱才是。儒家有云：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，餓其體膚，空乏其身，行弗亂其所為。」就是個很好的座右銘。比起二次世界大戰，猶太人被屠殺，外省老兵的流離顛沛，生離死別；現在的我們真的太幸福了。翻開歷史，人的一生沒有經過戰亂的，是鳳毛麟角，值得珍惜。所以忍不住的，還是要忍，等毒癮戒了，就無須再忍了。

(四)精進（毘梨耶）波羅蜜

《遠記》云：「言精進者陳心於法名之為精，精心務達說以為進」，⁷¹即一心在法上而能成就者是為精進。精進有正勤、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

⁷⁰ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊，頁352中。

⁷¹ 《維摩義記》第1本，《大正藏》第38冊，頁428中。

多羅三藐三菩提，皆從精進不放逸生。』⁷²前三戒中布施、持戒、忍辱是針對「我」，是為了讓我執減輕，它將過去眾生只花在自己的心力、只在乎自己的想法打破，進而將此心分散，漸漸關心「我」之外的大眾。等我執減輕後，加上後面的精進、禪定、智慧，即是走向成就的大道。所以精進是大福德門，它是成就的動力，如汽車的汽油，能讓你開到目的地，車子沒油了，哪裡都不能去，道理即是如此。因此若能精進不懈，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。⁷³

真心精進(就是真的加油)，業力才會轉動(車子才會動)，布施、持戒、忍辱只是善根(減輕我的業)還不算是功德，它只是要把車子的毛病給檢查出來，修好了可以上路(不要我執---無我)，所以要精進才能稱是慧根。精進即要「真心」(不會半途而廢、不退轉)業力的轉變才能啟動，如同戒菸，不真心精進，忍了一個半月，甚至一兩年，到時又抽了，則又回到原點，永遠都在戒菸。佛教中常有一句「瞋火燒盡功德林」，像道場的師兄師姐，平時已經一段時間和顏悅色待人處事，回到家或職場，因遇逆境而發無明火，這如同戒菸戒一半，菸癮又犯了，又偷偷的抽了(慣性無明)，又回到原點。精進即是真心(不變)向前進的動力，重點在於堅持、不退轉，否則容易退轉放逸，若會半途而廢即非精進了(半路沒油)。

「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」。⁷⁴若要身心精進不懈息故，應具足精進波羅蜜。佛教中有個「了凡四訓」的故事，他為了轉變命運，精進堅持行善，後來真的改變了，這是精進不懈的例子。大精進才有大境界，很多人在修行的過程中因為逆境而退轉，發現越精進境界越多，這是好事，必須堅持才對，因為沒又精進才不會發現這麼多問題。如同戒菸，你原來不知菸癮有多大(貪瞋癡的業力)，等到要戒了，不抽才發現它(菸鬼)原來已被你養大了，你被它所控制了，為了回到本來不抽菸的自在(本來面貌)，所以要戒。戒有循序漸進，與大精

⁷² 《大智度論》(卷16)，《大正藏》第25冊，頁173上。

⁷³ 同上註，頁172中。

⁷⁴ 同上註，頁173下。

進兩種，循序漸進雖速度慢，但容易成功，就是慢慢少抽，最後不抽，戒毒也是如此的。大精進就是一次堅決不抽，那就是要大精進與大禪定、大智慧了。一次不抽的後果就是遇到精神不濟、情緒不穩、心煩氣躁…等問題，這是菸癮的反撲，養小鬼不養了，它不會放過你的，所以為什麼大精進會遇到很多境界，就是這個道理。佛在成道時也遇到魔考，你沒有道力，未到臨門一腳，魔是看不上眼的，殺雞焉用牛刀？叫小鬼去就行了。所以在修行上精進又分有二：一者身精進，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。

(五)禪定波羅蜜

《遠記》云：「言禪定者禪那胡語，此翻名為思惟修習，上界靜法審觀方成名思惟修，又亦名為功德叢林。此乃從其所生為名，能生多德是故為功德叢林。」⁷⁵禪定一語是由梵語禪那的略稱「禪」，與「三昧」的意譯「定」結合而成的複合名詞。它又稱為「功德叢林」，因為可以生眾多的功德故。禪是思惟，定是安住，禪定，即是思惟修，思考研究尋求真理，一切攝心繫念學諸三昧之學，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。』」⁷⁶佛陀以禪定將眾生亂意收攝，教弟子要安住於思惟，開發覺性，觀照自心內外的種種妄念造作，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。」⁷⁷凡夫眾生習慣攀緣，面對萬象心不斷出入分別，每天都活在人的經驗中，無法看到真理實相，所以煩惱不斷。因此，佛陀要求弟子，要每天外出托鉢面對萬象，不得囤積食物。當面對眾生與之互動交涉產生疑惑後，便回來請示佛陀。佛陀真對弟子的疑問開示後，各自思惟，善護念之，這就思惟修。日後弟子再遇到相同或類似情形，便能輕易越過增長智慧了，所以它是智慧之母，稱為「功德叢林」。

⁷⁵ 《維摩義記》第1本，《大正藏》第38冊，頁428中。

⁷⁶ 《大智度論》（卷17），《大正藏》第25冊，頁185中。

⁷⁷ 《大智度論》（卷17），《大正藏》第25冊，頁180下。

思惟就是要尋求答案找到真相，並尋求解決的方法，方法找到了，在執行時又遇到千變萬化的狀況，如何解決就交給智慧了。所以思維與智慧兩者是行影不離，沒有思惟修就不能產生智慧，沒有智慧就無法面對萬象而清淨不動了，所以是互為因果。當遇到境界心起煩惱時，就必須要靜下來思惟，找出解決之道，當戒菸遇到忍不住時，可以冷靜下來想出解決之道，可以買電子菸解饞，或口香糖代替，並離開旁邊有人抽菸的環境，或外出旅遊轉移注意力等，都是好方法。唯一不變的就是要戒除它，不退轉就對了，總有一天會成功的，而成功的關鍵即是找出方法，就是思惟修；就是禪定。思惟注重的是專注一心，因為專注一心緊咬不放才能達到堅定不移的境界。我們的習氣菸癮也是緊咬不放，從第一支菸抽到現在一天兩包，就是因為精進用錯地方，如此染上的。用的也是專注一心，所以「心明轉法華，心迷法華轉」，心既然可以讓我們沉淪，我們也可以用它來掃塵除垢，將內心雜染的知見習氣一一掃除。所以每天不斷思惟，用心告訴自己，當初童年單純快樂玩耍景象，並沒有菸(本來面貌本自清淨)，為何現在每天離不開它，沒有菸(貪瞋痴三毒)連眼前的美景、情緒都變黑暗了呢？心就如同電腦一般，電腦是我們設定好程式(識心)，它會依我們的需求指示去操作執行，我們之前自己設定了不好的程式(病毒)，現在用禪定專注思惟的方式，設定新的程式(佛法的教化)讓自己執行，所謂「心有結時還須心來解」，重新洗盤(用佛法清淨的法流)，電腦就可以重新使用，且效率更佳。所以專注一心不斷的思惟，不斷的將佛法消化自己灌頂，才是自救之道。

(六)般若波羅蜜

《遠記》云：「言智慧者照見名智觀達稱慧」，⁷⁸覺照曰智，用智觀察而通達曰慧，故智慧即是用覺照觀察而通達真相。智慧又稱般若(為音譯)，為慧、知法之意，「般若」在漢譯經典中有許多「慧」的異名，如智、觀、覺、正見、方便、光明、擇法等。「智」，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。」⁷⁹般若，即是明白諸

⁷⁸ 《維摩義記》第1本，《大正藏》第38冊，頁428。

⁷⁹ 《大智度論》(卷18)，《大正藏》第25冊，頁190上。

法實相的智慧，照見一切諸法皆因緣而生，本自無中生有，皆無自性了不可得，如同菸癮一般。進而能通達一切無礙，於一切法不取、不捨、不染著、不分別。諸佛因智慧圓滿，具足五眼六通，了知法界一切真相，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。⁸⁰

佛具一切智，因智慧已達究竟而無智亦無得，以一切智起般若波羅蜜，菩薩上求佛道，應面對一切境學一切法，得一切智慧才能圓滿菩薩道。菩薩以智慧行，求度彼岸故名波羅蜜，佛已到彼岸，已經離開智慧的法船上了彼岸，具一切種智，故不名般若波羅蜜，而名一切種智。⁸¹

智慧是可以照見真相而面對問題處理的能力，如同迷失在一片大森林裡，正常人會焦急的到處鑽，而使情形更糟，多數的山難是這樣發生的。若能冷靜下來(禪定思惟)就能找出方法解決問題，先向上爬高，到大樹上的至高點看清方向，確定正確方向後即開始前進，遇到懸崖峭壁、溪流瀑布，運用繞越、滾度、攀降等方法克服超越地障，這就是智慧。禪定找到方向，用智慧來導航，遇到問題予以解決，就能到達彼岸，這就是智慧的功能與妙用。智慧是明白真理、真相的能力，明白真相才能如如不動，不會恐懼害怕、不會疑惑，才能做對的事。若以現代文明知識做智慧的比喻，以前日全蝕，我們稱作「天狗食日」，會有大災難發生，家家戶戶須拿鍋碗瓢盆、鐵器敲打，用來嚇唬天狗，讓太陽不會被吃掉。結果這樣的做法流傳了幾千年，30 多年前台灣還有，⁸²而每一次天狗都被嚇跑了，而我們也沒事了。但自從我們教育普及，知道這是天文知識，不但不敲鑼打鼓了，連被視為會帶來災難的掃把星(流星)我們也不怕了，而且也不必忍。還去觀賞流

⁸⁰ 《大智度論》(卷 18)，《大正藏》第 25 冊，頁 190 中。

⁸¹ 同上註，頁 190 上。

⁸² 筆者於軍中任職擔任教官時，所教學生當中有部分是原住民，當兵都在 20 多歲，當時的學生描述他在小時候就是遇到日蝕、月蝕，村民要起來敲鑼打鼓趕走天狗，誰要是不起床還在睡覺，將會成為全村的罪人，會遭受批判。此事約當是民國 70 年代的事了，因地處偏遠山區，當時村民大多不識字，且知識水平較低的緣故。

星雨，這就是智慧會破除無明的原因，因為「了解真相」。佛法是增長智慧最好的養分，過去沒有人告訴我們輪迴的事實，佛陀如同科學家般讓我們了知宇宙輪迴的真相，還教我們如何脫離輪迴的修持方法，實是大慈大悲，而且完全沒有隱瞞、留一手。我們若能在日常生活中運用智慧度日，用覺性智慧觀照內外，必能發現真理。那些迷於真相的人，不趕走天狗他是坐立難安的。唯有了知真相才能不動，不然大人云亦云，瞎子摸象，永遠只在原地踏步而已。所以智慧是一切修行的功德母，沒有智慧，就算慈悲也是爛慈悲，沒有智慧作導航，在廣大無際的生死海中生是會迷失方向的，所以六度波羅蜜是一體的；相輔相成的，缺一不可。

第三節 明白真理，隨緣自在

《維摩詰經》是講菩薩行的中道思想與實踐之理，可以見得不只是作為一個凡夫病患，應配合醫生做該做的事之層次而已，而是經過康復後也幫忙醫生做救護病患的工作，先自淨其心，自淨其心後不捨眾生；再說法令眾生淨，讓一切眾生都能恢復健康(法身清淨)，隨其眾生淨則佛土淨，即能成就佛國淨土，此即是此經所禪述的重點。人與動物的言行是從思想而來的，所以要改變一個人的言行就要改變他的思想，所以佛法從心地法門下手，去改變一個人的思想，修正其言行，謂之「修行」。所以修行不需看道場，最正確的道場就是自心，「人人有個靈山塔，好向靈山塔下修」，「直心是道場」就明白點出此理。此經將心地法門，及修行次第做了明白的闡釋，強調勿心外求法，也讓佛的菩薩及聲聞弟子配合演出，將眾生會犯的過失加以表演一番，更讓後世讀經修行者更能明白經中之義，不但精彩絕倫，更清楚示範修行過程中易犯的錯誤，可說是佛經中的修行教範。作為一位菩薩，而除修行有進步之外，更應行菩薩道積極救度眾生，令一切眾生也能受佛法之益，進而達「眾生淨則佛土淨」，最終達成究佛國淨土的「成佛之道」。所以除四無量心、悲智雙運、六度萬行外，還要行醫濟世，即是「說法度眾」。佛以一大事因緣，降生娑婆，成道後說法四十餘年，積極度眾，直到臨終一刻，仍不忘說法度眾。⁸³佛由人成，諸佛成就後皆積極說法度眾，吾輩學佛人等，需經菩薩階段，自利利他，學習說法度眾。而說法應如何說？所說何法？又面對各

⁸³ 佛陀涅槃前回答阿難，佛滅後四事「四念處為念、以戒為師、惡性比丘默擯之、經首加」如是我聞」，並度最後弟子須跋陀羅後進入涅槃。

類眾生需如何說法？對於不信的眾生需如何看待？等等的問題，都是考驗著我們的智慧。還好佛陀與維摩詰居士及眾菩薩已替我們想到了，經中實已蘊含了上述諸多問題的答案，以下即依經義加以闡釋。

一、明白法界性，法尚應捨，何況非法

法者藥也，是治療心靈的藥，我們因為有貪、瞋、癡，心有病垢，故需佛法的良藥來加以調理醫治，才能使法身恢復清淨，得到健康。佛住世成道說法四十九年，集成三藏十二部經，從小乘到大乘，終至一佛乘，宣說經典包含法界性、眾生性、佛性等一切法，可說是具足八萬四千法門，每一法門法要皆是藥，只要一門深入，條條道路通羅馬，皆可成就。佛於臨終前又特別強調，說：「我說四十九年法，並未說過一法。若有人說我有說法，即是謗佛。」即是說明，佛法是心靈的良藥，記得恢復健康後需丟掉，不需再服用了。若無病之人還在吃藥，那還需戒掉依賴藥物的癮了，顯然仍是有病，這是最究竟的叮嚀。修行到最後到達彼岸後，記得下船，腳踏到彼岸才是實地。所以佛很清楚，一切法藥因眾生病而有，本自虛妄，若眾生無病，則世間無藥，藥因病而生，無病亦無藥；這與心經「無智亦無得」道理相通。故開悟者說法與凡夫不同，悟者知「說法者無法可說」，凡夫說法有我法兩執，故分什麼法門是第一。殊不知佛說知法皆為第一，在於病症不同，腹瀉者給予草藥，很快解決，又便宜又快。癌症患者，給與化療及標靶藥物，都是對症下藥且有效治療的，但凡夫執著法有高下(大、小乘，漸、頓法門)，故分門派且互不相容。以至於認為腹瀉時要用最貴的藥與治療方式(執著最深奧法門)來醫治，所以吃標靶藥、用化療，不但延誤病情，又加重病況。眾生因心性不同、根器不同、病況不同，故有八萬四千法門以對症下藥，故有各種宗派及修行法門。若能對症下藥，頭痛吃頭痛的藥，腹瀉吃覆瀉的藥，胃痛吃胃痛的藥，乃至各器官五臟六腑皆能適時適地給與適量的藥，精進不退，即可恢復健康，即是此理。所以佛法不可執著，非用不可、非最貴、最好不可，醫生是見有病之人才予以施藥，且是對症、適時、適地、適量給藥。作為病人，為了健康，必須與醫生配合，即是按時吃藥，配合生活作息、運動復健，精進不退，即可恢復健康。

〈弟子品〉中持戒第一的優波離尊者，因二比丘犯戒，來問戒律的問題，他

就依小乘戒律來為他們解說，若是犯了根本性戒的波羅夷罪，是不能懺悔的。如果犯了方便遮戒的偷蘭遮，還可以有懺悔的餘地。維摩詰當時便糾正優波離，犯戒的二比丘來問戒時，已說明「誠以為恥」，若再依小乘戒律來定他們的罪，豈不是從「自性清淨」的戒體中，更加多了他們的罪過嗎？這好比一個人見了影子而生了恐怖，再有人給他證明這影子是鬼，實在嚇人，這只有使人增加恐懼而已，無益於人。所以維摩詰呵斥他，應該教二比丘了解，罪是從一念不覺被境所轉而犯的，能夠當下懺除所犯的妄境，那麼心自清淨，不再擾亂不寧了。維摩詰便對優波離說：

彼罪性不在內、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。⁸⁴

《遠記》云：「罪性不在內、外，不在中者，明罪體空所以不在，內謂六根，外謂六塵。又內自身，外謂一切眾生等緣。罪從因緣假合而生，本無自性，以無性故；內外中間一切不在，不在內外既法無罪。」⁸⁵罪性即是空性，不是在內的六根，也不是在外的六塵，亦不是在中間的六識。這是約「根塵性空，識性如幻」的道理來說。眾生本來就沒有垢淨的空相可分別，心垢眾生就垢，心淨眾生就淨，心既不在內、外、中間三處，那麼罪相亦了不可得，因為罪沒有固定的自性，全由心生起的緣故，心是虛妄幻滅的東西，故罪亦是虛妄幻滅。所謂：「罪從起將心懺，心若滅時罪亦亡，心亡罪滅兩俱空，是則名為真懺悔」，又云「若欲懺悔者，端坐念實相，眾罪如霜露，慧日能消除」。接著維摩詰又對優波離說：

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。⁸⁶

這說明罪業是虛偽不實的，因世間一切法皆是念念生滅遷謝，不相對待，如幻術閃電一般的無實體的。這是約無常觀替二比丘懺罪，但恐怕別人聽了萬法遷謝如如幻如電的話，要疑心諸法既如幻如電，為什麼現在目前有諸法的現象呢歷歷存

⁸⁴ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁541中。

⁸⁵ 《維摩義記》第2本，《大正藏》第38冊，頁456下。

⁸⁶ 同上註。

在？所以說「諸法皆妄見」，由於我們妄識所起的妄見存在，所以見有現象法相的存在，如果妄見消除，就知現象的虛幻，這道理是和人們做夢，鹿見了陽燄以為水、水中月、境中影一樣，都是妄見的作用，離開了妄見，哪裡還有諸法現象的存在呢？這是約無我觀替二比丘懺罪。能夠知道犯罪是從妄想而起，了知罪性本空，懺悔即滅，才是真正奉持戒律，真正善解戒律。

維摩詰之所以糾正佛的聲聞與菩薩弟子，是因為他們雖已去我執而達無我，但仍有法執，以此觀點出發而教示諸弟子。二乘弟子皆有「此我虛假，萬象虛妄，唯法為真」的觀念。而維摩詰就是要破除他們的法執，令二眾弟子直入中道究竟義。當法已解悟，到達實相，應忘除諸法，到了彼岸，要下船才是真正腳踏彼岸，這才是維摩詰教化的原因所在。所以布施、持戒都要三輪體空，⁸⁷知一切法性本空，自性本淨，內心一絲不掛才是真清淨，所謂「萬里晴空不掛雲」。所以無論是持戒、布施、忍辱等六度，或是對眾生說法，都應持中道清淨心，不執著我、法，隨緣面對一切，才能身心自在。

二、善巧方便，說法無礙，淨佛國土

首先我們說到善巧方便，之前所述，維摩詰以善巧方便世現居士身，在〈方便品〉中已有敘述。菩薩為了能利益眾生說法度眾，以「善方便居煩惱土」，不畏娑婆土穢，不捨眾生而示清淨之法。行於非道而通達佛道，知道非道眾生必聚匯於非道之所，故欲度之必至非道之所，以善巧方便之法以度脫之，令離於非道。如同大人教小孩一般，見其登高危險，叫他下來不聽，說要叫警察來抓他，小孩因怕警察，立刻爬下來而免除意外跌落的危險。只要有效，各種方法都可以，只要小孩可以接受，且能改變；沒有不良的副作用，這叫「方便善巧」。《遠記》讚嘆維摩詰云：「善說法要、辯才無滯、智慧無礙」，說明他深達實相，知菩薩一切法，且德用自在足以降魔。⁸⁸〈菩薩品〉中，持世菩薩處於靜室，是時魔王波旬帶一萬兩千天女，要來擾亂持世的道心的。這時維摩詰反倒叫魔王把天女供養給他，且讓魔王大起恐怖之心，汗流浹背，想隱身遁逃卻失去神力，卻聞空中有聲云：「波旬！以女與之，乃可得去。」魔王不得已便將所有天女供養維摩詰，才

⁸⁷ 施、受者與所施之物，不存於心，名三輪體空，持戒亦然。

⁸⁸ 《維摩義記》第二本末，《大正藏》第38冊，頁496中。

狼狽地逃走。空中的聲音，也是維摩詰的神力所作的，使魔王不得不低頭受制，這也凸顯了維摩詰的大神通力，足以降魔。此時他便乘機向這些天女說法開示，令發菩提心，讓他們都能發起道心，有法樂可以自娛，不再沉迷於五欲樂了。

維摩詰不但降伏了魔王；度了一萬二千天女，並教天女回去後將佛法傳承下去而不退道心，名「無盡燈法門」。若以心地法門來說，無明即是暗，心不在內亦不在外，心外無魔，心的無明黑暗，不行正道即是魔。心地就是一個宮殿，魔宮就是受無明雜染的心地，而魔宮裡住著一位魔王(即是心王)。眾生心本來清淨光明(本來面貌是清淨的，故說眾生皆有佛性)，因染塵(煩惱)而黑暗，因無明缺乏覺性，才在黑暗中看不清方向，看不到危險。我們的無明只因無始劫一念初動，分別妄想執著，而流轉生死。迷者眾生，悟者成佛，宮殿裡住著的是佛或魔，全由自己所作。佛陀的教法如明燈，般若慧光可以照破無明，覺性點亮一分，無暗即退一步。智慧就是一盞明燈，菩薩自心清淨能為眾生演說教法，令發無上道心，智慧增長，照破無明，如同將一盞燈點燃百千盞燈，無有窮盡。所以若能心持佛法，明中道理而不退轉，實心實踐「菩薩淨土之行」，並傳承「無盡燈法門」，必能破除黑暗，如暗室將燈打開，無明自不見。〈菩薩品〉中諸天女接受了維摩詰的教法，已發無上菩提心，生起法樂而不再迷惑，即使回到魔宮或在五濁眾生國土，也不會退轉，還能將佛法普照三界，引導無數天子、天女令其發起無上道心。

吾人常說「最大的敵人是自己」，這即是說到重點，修行要面對的就是自己，而且是看不到的「心」。〈觀眾生品〉中菩薩為成就眾生而取佛土，要成就眾生非觀眾生不可。然從能所雙亡的絕待理上來講，那是觀無所觀的，不但能觀的智不可得，而所觀的眾生之境也不能成立，因為眾生法即是心法，而心法即是佛法，三法本來平等，正所謂「心佛眾生，三無差別」。不過從事相上說來，眾生雖同具佛性，只因無明迷昧不覺，沉淪生死不能證悟，便與佛不同了。雖然妄心當體也是真心，因昏沉不覺，與覺心有別，所以就需要觀行了。文殊問「菩薩云何觀於眾生」？維摩詰以空、無相、無作以觀眾生相，眾生雖然有相，是幻有不實的，因為真的不會變，會變的皆是無常。人因為時時刻刻都在變(無論精神或肉體)，分分秒秒都在變老、會病、會死，思想也無時無刻在變，會更有智慧或更無明，都是在無常中，都是生滅相；所以是幻，這即是觀眾生空而得空解脫。觀眾生如

幻人，就像幻師雖然用幻術變現幻人，有種種的相貌動作，如同菩薩雖見眾生有生死輪迴，但知道這是眾生的業報妄身，也和幻人一般是虛幻不實的。譬如人看見水中月、鏡中影、熱時氣、水上泡等，都是不實的一樣，所以說雖然是有，卻是虛妄不實的。由此可知，菩薩度盡一切眾生而實無眾生可度，《金剛經》云：「眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」⁸⁹在心地法門上講，度眾生是度心裡無明的眾生(煩惱習氣)，非外在的有形眾生。本來會生氣、煩惱、計較、瞋恚、怨恨...等，有無量無形眾生，等用佛法智慧灌頂，行菩薩淨土之行，久了便自在無礙，回歸本來面貌，如戒除菸癮般，回到以前沒有菸癮的自己，雖度無量眾生，而實無眾生得度，就是這個道理。

所以我們常有自己無法克服的習氣障礙，這就是我們的魔難，無論是外在的眾生或內心的習氣，都是直指人心。所以要說法無礙，先要對自己說法，能說服自己才能說服別人，若自己都無法說服，如何說服別人？所以遇到逆境，自己無法控制時，應立即向自己說法，令自性中無明的眾生得到清涼而熄滅無明火，這即是心地中立了一尊菩薩，時時能度化自心無形的眾生。相反的，若隨境轉，自心由無明作主，則能造須彌大業，即是由魔作主，則成「心垢則眾生垢」，便往地獄裡鑽了，不可不慎。而自己先做到自淨其心，而後再對眾生說法而令眾生淨，遇到難調難伏的眾生，亦不會隨之起舞，因知眾生虛妄故，度眾生即度自心，而隨其眾生淨則佛土淨。這是自利利他，的真菩薩行。

如前所述，既知「無法可說」而如何能說法無礙呢？即是隨緣說法。對眾生的根器應適時、適地、是法而說，對其是否能接受或解悟則不執著。因為最差的狀況就是原來的無知，能多明白真相都是賺到的，多一分智慧少一分無明，智慧圓明則無無明，菩薩是有智慧的覺者，不會為了眾生的無明而執著，傷害自己(用別人的錯誤來懲罰自己)。對眾生說法的如法與技巧要領，以及說法者易犯的錯誤，在〈弟子品〉與〈菩薩品〉中，有聲聞弟子與菩薩的示範，〈弟子品〉中大目犍連尊者於毗耶離大城里巷中為諸居士說法，被維摩詰糾正，原因是「未察眾生根器而因材施教，未能了知法界性而契入中道義」，當時大目犍連推辭無法探視維摩詰病情，而回答佛說：

⁸⁹ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，頁751下。

世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔入毘耶離大城，於里巷中為諸居士說法。時維摩詰來謂我言：「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。」⁹⁰

目犍連是聲聞，未曾明白諸法的法性，因妄執諸法的法相而心落有無，故生迷惘，所迷法相不出我相、人相、眾生相、壽者相。此四相是一切法的總相，實相無相，離一切相才能見實相，若不教他先離除，那麼對於一切相，都要落於迷惘。菩薩悟知諸法的本性，常住寂然，本來無相，《法華》所謂「諸法從本來，常是寂滅相」，⁹¹不著於有，不著於無。破了法執，了知法性寂然，所謂「離言說相，離心緣相，離名字相」所以能夠離名字，絕語言。法性超過了思維的境界，哪裡可以宣說，可宣說的是法，已不是真實法了，所謂「道可道非常道」。菩薩了知法性平等，本無像虛空一般，不可分析，哪裡來的可斷、可修、可證等的形相呢？所有名言，無非是落於戲論分別。菩薩明了諸法畢竟空的真理，離言說、絕百思，這就是絕言思的無戲論法。菩薩明了諸法實相，離能所、絕對待，所以是「當下唯一」的，沒有分別的。知道諸法當體真空，是不須假藉因緣來分析觀察然後才知道的。菩薩所得的諸法自性的理，知道法性本來常清淨的，一法順一切法，一切法順一法，亦即是「一即一切，一切即一」，事事無礙，理事無礙的道理。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

⁹⁰ 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁540上。

⁹¹ 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》第9冊，頁8中。

一切法也。」⁹²法界的理體，是如如不異的，既自如如，再無可隨，故隨無所隨了。菩薩證得真如實際的理體，了知真空不空，即是妙有非有，即是真空，所以不落兩邊，不為諸邊所動。

小乘聲聞雖然斷了見惑和思惑，但是還有塵沙惑和無明惑未了，六識心對六塵境，依然浮起微細的飄動，搖曳不定。菩薩見塵性當體即空，同於法性，八識浮虛，即是真心，六塵化境，無非妙事，安住真性，泰然不動，還有什麼隨境轉動的浮思呢？菩薩既知法無形相，無了形相，就無有高下等相，《金剛經》所說：「是法平等，無有高下」，⁹³就是這個道理。法性既是離言絕思的，法相自然也是離言絕思的，在真空理上講，哪裡有語言之法可說呢？《金剛經》所謂「若謂如來有所說法，即為謗佛」，這裡的「無說無示」是因為佛法之所以可以言說，完全是利益眾生的一種方便，好比做幻化把戲的幻師，為所幻的人說法一般，哪裡有真實的法可說呢？能夠懂悟這種道理，以此原則然後說法，才不會墮入了執障，發生了一種「越說而去真越遠」的弊病。而欲說佛法，必先了知眾生根器的利鈍，然後對機說法淺。但能如此，必須自己善於知見，即是以道種智的智眼，見諸法相，無有順逆，就能心無所著，自由無礙自度，不能度人的那種法，學那種法不但不能報答佛說慧命！試想，大家都學了小乘法，沒有佛可成，大乘不會憑空地掉下來的，這不是要斷三寶的流傳嗎？所人的大悲心，說大乘法，使三寶不斷，也就是報答佛恩了。

講到這裡，我們常常面對現實與生活與逆境時，無法超越。較有正信、正念、正知見的人雖能免於煩惱的侵擾，但仍無法降伏周遭的眾生，度化他們而煩惱。了知心無內外、不在中間，「心外無魔」這個道理，學習維摩詰的方法，除自度亦可度人。將自己所解悟的真理傳授他人，除自己清淨外，更說法令眾生也清淨，自己清淨；眾生也清淨，最後就能成就佛土清淨，這就是此經的菩薩行了。現在我們所處環境，人心變動較為劇烈、無常，人心的爭鬥不曾停息，這是人類歷史不曾改變的事實。什麼因成就什麼果，人們的貪瞋癡也間接造成地球的負擔，環境氣候的變化。要改善這樣的環境，須全體人類共同重視這樣的問題。欲成就菩薩行，即可以維摩詰為典範，學習其精神。對於不能接受佛法的人或惡知識，或

⁹² 《四教義》，隋智顛撰，《大正藏》第46冊，頁767下。

⁹³ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，頁751下。

要害你之人，亦不排斥他們，佛陀過去說法時也曾遇到無學弟子及在座聽眾離席的情形，佛不曾惱怒及怪罪，所謂無緣難度，非佛之過。當初佛陀也是受到提婆達多不斷的毀謗與阻礙，這是成就佛果的「善知識」。學佛者若能學習此經所示中道不二的菩薩行，並加以實踐，這盞無盡燈必能無量地傳承下去。我們不要小看它，若每一個人都接引佛法的心燈，互相點燃起來，使它成為一把大火炬，燒盡世間一切的愚痴與黑暗，就能成就「人間淨土」，這是你我大家共同的課題，人人都能分擔的責任，願大眾共勉之！

第四節 小結

《維摩詰經》中的說法者主要有釋迦牟尼佛和維摩詰居士，一位是在世間示現成佛，一位則是以居士身助佛弘化的大覺者，同住佛威儀。同時以「出世」及「入世」的修行法門，向世人展現，這是非常特殊的教化模式，也是此經的特色之所在。現在是末法時代，人類多災多難，只要大家淨化人間，提出愛心，發揮菩薩自覺覺他的精神，自我教育並鼓勵他人，人人都向善，這世界就會很平安和諧。只要能從理解佛法中將中道菩薩行的方法加以實踐，來達到「真理的證悟」，正確地實踐菩薩自利利他的精神，達到中道菩薩行「解行相應，理事合一」的真實證量，完成自覺覺他圓滿之悲智雙運的菩薩行，「人間淨土」的建立不無可能。

佛菩薩為度眾生，乘願再來娑婆世界，不怕此國土不淨，眾生難調伏，不捨眾生，也示現出菩薩捨己為人的大無畏精神。可以「不捨道法而現凡夫事，不斷煩惱而入涅槃」，以善方便，居煩惱土，菩薩示行貪欲，離諸染著，示行瞋恚，對於眾生無障礙之心。示行愚痴，而以智慧調伏自他。示行慳貪，而能盡捨己身及所有的一切外物，身心內外皆可犧牲布施。示現破犯禁戒而不敢犯世間的小罪，其心卻能安住於修持淨戒，行破戒如此；行瞋恚、懈怠、亂意、愚痴亦然。菩薩既能行於非道，不為眾煩惱、瞋恚、惡業所縛，行於非道，示現教化自在，教導眾生若要通達佛道，當下先從煩惱世間做起，如同打掃地先從髒的地方整理一般，難掃的先掃完了，那其他較不髒的也就容易了。難行能行，難捨能捨，易行易捨

的也就不成問題了。故欲斷除業力煩惱；成熟自他，須摒除二法，不畏艱難，持之以恆，自然可以悟入不二，證入不可思議解脫。

要學習菩薩覺行圓滿，實踐「不盡有為，不住無為」，以悲智雙運，慈悲喜捨四無量心來導正自心與眾生的無明，以六度萬行具足智慧與福德。以善巧方便，不執於法的內涵，不畏魔難，不畏艱辛，說法度內外自他眾生於苦難中。菩薩行的高超自在，智慧與慈悲，無不在此經中一一展現。而此經教導吾人修行實踐的方法，將心地法門及修行次第做了明白的闡釋，強調勿心外求法，也讓佛的菩薩及聲聞弟子配合演出，將眾生會犯的過失加以表演一番，更讓後世讀經修行者更能明白經中之義，不但精彩絕倫，更清楚示範修行過程中易犯的錯誤，可說是佛經中的修行教學範本。只要能去我執，明白法界性，了知我法兩空，透過中道菩薩行的實踐，即能達自淨、眾生淨乃至國土淨，以此時見的方法次第，人人努力實踐，即可建立「人間淨土」，若能像「無盡燈法門」一盞燈點亮千萬盞燈，發揮不退轉精神，娑婆世界的佛國淨土，其清淨與莊嚴即可在人間完全展現。

第六章 結論

佛教根本的思想有二：一是出世的思想，一是入世的思想，前者是小乘，後者是大乘佛教。但這兩派一思想出發點是共同的，只是階段性的教法不同，因《維摩詰經》為初期大乘經典，剛好是區隔出之前的小乘的出世教法，兩者皆為佛所說。我們不必去搜證許多大小乘的書籍單就《維摩詰經》中，便見到許多例子。而最後佛陀又在《法華經》中將三乘歸於一佛乘，可見大小二乘同是一乘，只是在修行上須有漸次，依不同時期及眾生根器的方便教學而已。本論文對《維摩詰經》進行文獻與義理上的審視，闡釋其「心淨即土淨」與「中道不二」的核心思想，嘗試理出淨土菩薩行的實踐方法，提供參考；令心向修行者能有所依據及幫助。依據前述的考察與探討，總結為以下幾點：

一、《維摩詰經》「心淨即淨土」的特色

中國傳統淨土是以他方淨土思想的信願行，藉由的信佛功德、發願往生、觀想佛像、持名念佛，以佛的功德願力加持(他力)往生淨土。而此經所說的淨佛國土，專從「本因」上著眼，是以自力創造的，且隨時隨地都可以創造，不靠「接引」，不在「西方」，當下即是。一個人覺悟了，淨土便顯現在他的眼前，所以經中說「若人心淨，便見此土功德嚴淨」。而此經更強調的是菩薩道的精神，個人覺悟，還是不夠，所以直心（誠實心、向上心）、深心（研究心、修習心）之外，還要有菩提心（悲智雙運的大悲心、同情心及群悟），就是發願要使世界上人人都覺悟。

《維摩詰經》「心淨即佛土淨」觀，是從菩薩初發心到淨佛國土的過程，具有中道不二之修行階次與實踐方法。經中強調發無上正等正覺心的菩薩，必須修行淨佛國土，自利利他，饒益眾生，才能成就清淨佛土，完成淨土之行的工程。在理上除有「中道不二」理，在實踐上更有菩薩行之次第方法，這是此經淨土思想的特色。本經的淨土思想重點有二：（一）佛國淨土本自清淨，見其不淨是因人不因佛。（二）欲得佛土須修行「菩薩淨土之行」清淨自心後才能教化令「眾生淨」，最後才能達到「眾生淨則佛土淨」的目的。經中說「眾生之類，是菩薩佛土，菩薩隨所化眾生而取佛土」，凡已經覺悟的人，若要宣傳一種合理的主義，便需如維摩詰之隨處開導方便饒益，不擇淨穢，不計苦樂，才能夠使這世界「不離娑婆，而入眾香」。

《維摩詰經》教導吾人修行實踐的方法，「菩薩淨土之行」即是成熟佛果的過程，《維摩詰經》所說的菩薩淨土，即「心淨即土淨」。「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。」¹十七淨土之行，是清淨自性國土所應具足的內涵，但每個層次都有差別，它是從「自心淨」↔「有情淨」→到「佛土淨」的關係。淨土與虛空是一體的，如心無內外一般，而心、虛空與淨土亦是渾然一體的，如心佛眾生三無差別內涵相同。自覺覺他是一體不二，無我則能統一，內外嚴淨無人我對立。故淨土不在他方，淨佛國土即在當下，心外無一眾生可度。國土之淨穢由心淨與否來決定，「淨穢在心，不在國土」，「無明在心，不在外境」，「是盲者過，非日月咎」。諸佛清淨遍虛空，如來所在之處即為淨土，「唯心淨土，周遍法界」，故遍虛空法界皆是佛國淨土。娑婆世界、極樂世界都是佛國淨土，差別在心。自性清淨即是常寂光、無量壽，無有此彼淨土，更無離此求彼，當下是淨土，如此則遍虛空的清淨即可證得。

二、中道不二理對眾生的啟發

《維摩詰經》又稱不可思議解脫法門，一言以蔽之，就是不二法門。所以中道不二理是此經的核心思想，在此經佔極為重要的地位。二是指二元對立之法，即是分別執著的根本無明。分別本是如來藏的功能，意根即是用來分別事物的不同，但它不會造業，會造業的是執著的心(我執)。世間萬物本自當下唯一，無從比較，為了方便凸顯事物的本體；而有較量分別，是為了方便眾生交流意會而設，假名亦如是。故分別為方便，但因分別較量而產生執著，進而起對立二法，即是造業的開端。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。

《般若經》所說的「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》所謂的「無住之心」，也即是《維摩詰經》「心淨則佛土淨」的清淨心了。《維摩詰經》的「中道不二理」引導凡夫摒除二法悟入不二，回歸清淨本然，到達彼岸；中道實相成熟即是佛國（佛土淨）。此經中道理的呈現方式，是由三十一位菩薩以言說來顯示不二，文殊菩以薩破一切言說而顯不二，維摩詰則以默然無言顯示不二。這是先用正面而次用破的方式，最後再以默然的意境顯明真理，

¹ 《說無垢稱經》，唐玄奘譯，《大正藏》第14冊，頁559下。

這與中觀學派直接全破以顯中道不二的方式不同。維摩詰以中道不二義，逐一展開而破除凡夫、聲聞、菩薩的分別情執（我執、法執），也同樣具有漸進教化的特性，故本經所強調的不二法門，是需要透過不斷修行實踐，從我執識心分別的源頭入手，由理上頓悟再從事相上漸修實踐，頓漸不二不斷增上，才能熟成。「中道」思想即是針對眾生的根本無明，為治療已偏離本來的疾病，以眾生之所執，破其所執處，摒除分別對立執著渴愛，以「中道」令眾生「轉煩惱為菩提」，回到本來清淨心。此經從駁斥二乘弟子，點出眾生的病源，並由維摩詰說出治病的法藥---「中道不二」，啟發眾生為何流轉生死，無法解脫之因，進而教導「菩薩淨土之行」與「盡無盡解脫法門」、令眾生依法而行，即能自淨其心而達「心淨則佛土淨」，最終回歸淨土之目的。

三、菩薩行實踐意義與影響

《維摩詰經》是講菩薩行的中道思想與實踐之理，可以見得不只是作為一個凡夫病患，應配合醫生做該做的事之層次而已，而是經過康復後也幫忙醫生做救護病患的工作。先自淨其心，自淨其心後不捨眾生；再說法令眾生淨，讓一切眾生都能恢復健康(法身清淨)，隨其眾生淨則佛土淨，即能成就佛國淨土，此即是此經所禪述的重點。作為一位菩薩，而除修行有進步之外，更應行菩薩道積極救度眾生，令一切眾生也能受佛法之益，進而達「眾生淨則佛土淨」，最終達成究佛國淨土的「成佛之道」。所以除四無量心、悲智雙運、六度萬行及諸菩薩行外，還要行醫濟世，即是「說法度眾」。佛以一大事因緣，降生娑婆，成道後說法四十餘年，積極度眾，直到臨終一刻，仍不忘說法度眾。菩薩為了能利益眾生說法度眾，以「善方便居煩惱土」，不畏娑婆土穢，不捨眾生而示清淨之法。行於非道而通達佛道，知道非道眾生必聚匯於非道之所，故欲度之必至非道之所，以善巧方便之法以度脫之，令離於非道。

推展「人間淨土」的運動，即是菩薩行的實踐，需具有「不離大慈、不捨大悲，能深發一切智心，而不忘乎教化眾生終不厭倦。入於生死而無所畏，於諸榮辱無憂喜心」的修養。「在諸禪定如地獄想，於生死中如圍觀想」的真實工夫。佛法是說不離世間、深入世間的大乘思想，引導全人類走向光明的前途，把這個苦惱爭鬥的濁惡世界，化為清淨佛土。也正是「煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳」的意思，離開眾生根本沒有淨土可以建立。眾生是煩惱的淵藪，亦是淨土的基礎，鬥爭煩惱的

深淵裡可以建立淨土，所以維摩詰說：「是故，當知一切煩惱為如來種，譬如不入巨海，不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」²所以要成就人間淨土，就要學習菩薩行的高超自在，智慧與慈悲，勿心外求法。將此經教導吾人修行實踐的方法，實踐於生活中，透過中道菩薩行的實踐，即能達自淨、眾生淨乃至國土淨，以此實踐的方法次第，人人努力實踐，即可建立「人間淨土」，這是菩薩行的意義，若能像「無盡燈法門」一盞燈點亮千萬盞燈，發揮不退轉精神，將可影響整個國家社會，乃至全人類；娑婆世界的佛國淨土，其清淨與莊嚴即可在人間完全展現。

四、淨影慧遠《維摩義記》思想特色及學術價值

淨影慧遠因其名與淨土宗初祖廬山慧遠同名，故以其駐錫之淨影寺為名作為區隔。其一生勤於弘法，教學流傳甚為深廣，此應與其著作豐富有關。依據《續高僧傳》記載，慧遠章疏流通者共計有五十餘卷，二千三百餘紙，紙別有九百四十五言。其著疏眾多，³與智顛、吉藏同列為隋代三師。慧遠早年跟學地論學宗師法上(495-580)與慧光(467~約536)門下，晚年又就曇遷接學習《攝大乘論》，博綜當代諸學，並精通文理，世稱「釋義高祖」，可見其學術地位崇高。慧遠身為地論宗祖師，其建立具有如來藏心識思想特色的瑜伽行統學說，受其教學影響的僧俗學者眾多。⁴因此若要了解慧遠的心識觀，應先了解作為其根源的瑜伽行教學與如來藏教學的心識觀，才能探其究竟。慧遠的心識思想清楚反映了這一脈學說特點，尤其《維摩義記》中經常引用《勝鬘經》、《楞伽經》、《大乘起信論》、《十地經論》等如來藏系統經典，故書中處處顯現地論宗「阿賴耶真識說」，此為其特色。《遠記》注釋極為詳盡，釋義高妙，頗能發揮《維摩詰經》之奧旨。其廣學淵博的內涵從其引用的經典數量即可得知，⁵而其思想深遠，注疏釋義明確具有探討之價值。

² 《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁549中。

³ 其著疏計有《地持疏》、《十地疏》、《華嚴疏》、《涅槃疏》、《維摩疏》、《勝鬘疏》、《觀無量壽經疏》、《溫室經疏》、《大乘義章》九種。而日本古經慧遠著作還有以下七種：《法華疏》、《金光明經義疏》、《金剛般若經疏》、《金剛般若論疏》、《無量壽經義疏》、《大乘起信論義疏》、《法性論》，但多為佚失。參見廖明活著，《淨影慧遠思想述要》，(台北：台灣學生書局，1999年9月)，頁13~15。

⁴ 廖明活著，《淨影慧遠思想述要》，(台北：台灣學生書局，1999年9月)，頁11~13。

⁵ 《維摩義記》中經常引用《勝鬘經》、《楞伽經》、《大乘起信論》、《十地經論》等如來藏系統經典外，

慧遠的《維摩義記》又名《維摩義疏》、《維摩經義記》，此疏收錄在《大正藏》第38冊、《卍續藏》第19冊（日版《卍續藏經》第27冊）。在《東域傳燈目錄》與《義天錄》皆記載為四卷，⁶每卷又分本末二卷，共計為八卷。此注釋疏主要闡釋《羅什本》的經義，卷一前一半內容是明經題、論旨趣、作分科、定判教等，以後內容則依經文十四品順序，隨句注解闡釋經義，但未抄錄隨附經典原文。不同於其他祖師的注釋疏，皆附一段經文後再做注釋，這是《遠記》的一大特色，所以在解讀其內容時，須有原文對照，才容易明白其義，這也是此疏不便之處。慧遠將《維摩詰經》判教為二藏之中菩薩藏，為大乘根熟人之「頓教」法輪。慧遠於《遠記》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。」又云：「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。」⁷他認為一切諸法皆含攝於「不可思議解脫法」中。而所攝之法有二：一、是理法（即真如或不二）。二、是行法（即是因果法，是為法身淨土之因果）。慧遠認為全經各品就是分別闡析「理與行」之因果關係。

關於《遠記》的注釋及研究論文方面，資料甚少，而廖明活是當代華人學術界研究淨影慧遠的專家，對於研究淨影慧遠之學思歷程具有重要參考價值，但對於《遠記》的內容思想，僅有概述性的說明。⁸故本論文應是引用及詮釋《遠記》內容較多的論文，而本論文重點著重於《維摩詰經》的淨土、中道、菩薩行思想的探究，並了解欲達淨土之目的，須悟入中道理，以菩薩淨土行的實踐，完成終極達到「清淨佛土」的果報。這是「心淨即土淨」與「中道菩薩行」間的關聯與因果關係，希望以此研究能有助於日後學人對《遠記》的探究，能對《維摩詰經》淨土思想及中道菩薩行有更深入的了解。

尚有《成實論》、《涅槃經》、《樂瓔珞經》、《雜阿毗曇心論》、《般若經》、《薩和檀》、《須達拏》、《枯稻芋經》、《大云經》、《寶篋經》、《方等大集經》、《華嚴經》、《法華經》、《舍利弗問疾經》、《彌勒所問經》、《睽子經》、《玉耶經》、《須摩提女》、《溫室經》、《地持經》、《大智度論》、《伽陀經》、《法念經》、《仁王經》、《小品經》.....等，種類繁多。

⁶ 《東域傳燈目錄》，《大正藏》第55冊，頁1151中；《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》第55冊，頁1170上。

⁷ 《維摩義記》，《大正藏》第38冊，頁422下。

⁸ 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，頁1-200。

參考文獻

一、經典文獻（按《大正藏》經碼順序）

- 後秦佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》第 1 冊。
- 東晉瞿曇僧伽提婆譯，《長阿含經》，《大正藏》第 1 冊。
- 劉宋求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第 2 冊。
- 東晉瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》第 2 冊。
- 北涼曇無讖譯，《悲華經》，《大正藏》第 3 冊。
- 隋闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》第 3 冊。
- 唐玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第 5 冊。
- 西晉無羅叉譯，《放光般若經》，《大正藏》第 8 冊。
- 後秦鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊。
- 後漢支婁迦讖譯，《道行般若經》，《大正藏》第 8 冊。
- 後秦鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊。
- 唐玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第 8 冊。
- 姚秦鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第 9 冊。
- 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 9 冊。
- 唐實叉難陀制譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 10 冊。
- 唐菩提流志譯，《大寶積經》，《大正藏》第 11 冊。
- 後漢支婁迦讖譯，《阿閼佛國經》，《大正藏》第 11 冊。
- 西晉竺法護譯，《彌勒菩薩所問本願經》，《大正藏》第 12 冊。
- 曹魏康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大正藏》第 12 冊。
- 後漢支婁迦讖譯，《佛說無量清淨平等覺經》，《大正藏》第 12 冊。
- 宋法賢譯，《佛說大乘無量壽莊嚴經》，《大正藏》第 12 冊。
- 劉宋彊良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第 12 冊。
- 姚秦鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊。
- 北涼曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第 12 冊。
- 後漢支婁迦讖譯，《般舟三昧經》，《大正藏》第 13 冊。
- 西晉竺法護譯，《佛說彌勒下生經》，《大正藏》第 14 冊。

姚秦鳩摩羅什譯，《佛說彌勒大成佛經》，《大正藏》第 14 冊。

吳支謙譯，《佛說維摩詰經》，《大正藏》第 14 冊。

姚秦鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊。

唐玄奘譯，《說無垢稱經》，《大正藏》第 14 冊。

姚秦鳩摩羅什譯，《思益梵天所問經》，《大正藏》第 15 十冊。

劉宋求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第 16 冊。

元魏菩提流支譯，《入楞伽經》，《大正藏》第 16 冊。

唐玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》第 16 冊。

後漢安世高譯，《佛說八大人覺經》，《大正藏》第 17 冊。

唐般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊。

失譯，《佛說淨業障經》，《大正藏》第 24 冊。

龍樹菩薩造，《大智度論》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第 25 冊。

五百大阿羅漢等造，唐玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第 27 冊。

尊者世親造，唐玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第 29 冊。

龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》第 30 冊。

彌勒菩薩說，唐玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》第 30 冊。

護法等菩薩造，唐玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》第 31 冊。

阿僧伽作，後魏佛陀扇多譯，《攝大乘論》，《大正藏》第 31 冊。

無著菩薩造，陳真諦譯，《攝大乘論》，《大正藏》第 31 冊。

無著菩薩造，唐玄奘譯，《攝大乘論本》，《大正藏》第 31 冊。

無著菩薩造，唐玄奘譯，《顯揚聖教論》，《大正藏》第 31 冊。

天親菩薩造，陳真諦譯，《佛性論》，《大正藏》第 31 冊。

梁真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊。

隋智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 冊。

唐澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第 36 冊。

隋智顛說，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊。

後秦釋僧肇撰，《注維摩詰經》，《大正藏》第 38 冊。

隋慧遠撰，《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊。

隋智顛撰，《維摩經玄疏》，《大正藏》第 38 冊。

唐智顛說，湛然略，《維摩經略疏》，《大正藏》第 38 冊。

宋智圓述，《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》第 38 冊。

隋吉藏造，《淨名玄論》，《大正藏》第 38 冊。

隋吉藏撰，《維摩經義疏》，《大正藏》第 38 冊。

唐窺基撰，《說無垢稱經疏》，《大正藏》第 38 冊。

北魏曇鸞注解，《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》第 40 冊。

隋慧遠撰，《大乘義章》，《大正藏》第 44 冊。

隋吉藏撰，《三論玄義》，《大正藏》第 45 冊。

隋吉藏撰，《大乘玄論》，《大正藏》第 45 冊。

唐窺基撰，《大乘法苑義林章》，《大正藏》第 45 冊。

唐法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊。

隋智顛撰，《四教義》，《大正藏》第 46 冊。

唐道綽撰，《安樂集》，《大正藏》第 47 冊。

唐法海集，《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》，《大正藏》第 48 冊。

元宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 48 冊。

宋延壽述，《萬善同歸集》，《大正藏》第 48 冊。

宋延壽撰，《永明智覺禪師唯心訣》，《大正藏》第 48 冊。

隋費長房撰，《歷代三寶記》，《大正藏》第 49 冊。

梁慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。

唐道宣撰，《續高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。

宋道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》第 51 冊。

唐道宣撰，《釋迦方志》，《大正藏》第 51 冊。

東晉法顯記，《高僧法顯傳》，《大正藏》第 51 冊。

唐道世撰，《法苑珠林》，《大正藏》第 53 冊。

梁僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 五冊。

唐道宣撰，《大唐內典錄》，《大正藏》第 55 冊。

唐智昇撰，《開元釋教錄》，《大正藏》第 55 冊。

隋智顛撰，《維摩經文疏》，《卍續藏》第 18 冊。

二、專書（依作者姓名筆劃之順序排列）

（一）中文著作

- 太虛著，《太虛大師全書》，台北：太虛大師全書編纂委員會輯，1970年。
- 太虛著，《維摩詰經釋會紀聞》，台北：文殊出版社，1987年。
- 方立天著，《隋唐佛教》，北京：中國人民大學出版社，2006年。
- 方立天著，《魏晉南北朝佛教》，北京：中國人民大學出版社，2006年。
- 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年。
- 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年。
- 印光大師撰，《印光大師文鈔菁華錄》，南投縣：臺灣靈巖山寺，1992年。
- 牟宗三著，《牟宗三先生全集4·佛性與般若(下)》，臺北：聯經出版社。
- 如實佛學研究室編譯，《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》全5冊，台北：如實出版社，1995年。
- 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局有限公司，1983年。
- 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41冊，台北：大乘文化出版社，1978年。
- 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70冊，台北：大乘文化出版社，1979年。
- 杜澤遜著，《文獻學概要》，北京：中華書局，1983年。
- 林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，台北：三民書局，2000年。
- 法界佛教總會編著，《宣化老和尚追思紀念專集》第1冊，美國：萬佛聖城，法界佛教總會，2001年。
- 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年。
- 張曼濤主編，《佛典翻譯史論》，現代佛教學術叢刊第38冊，台北：大乘文化出版社，1978年。
- 許洋主譯，《梵語佛典導論》，台北：華宇出版社，1985年。
- 郭朋著，《中國佛教史》，台北：文津出版社有限公司，1993年。
- 陳引馳、林曉光注譯，《新譯維摩詰經》，台北：三民書局，2005年。
- 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年。
- 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

年。

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年。

葉至誠、葉立誠合著，《研究方法與論文寫作》，台北：商鼎文化出版社，2002年。

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年。

賴永海釋譯，《維摩詰經》，台北縣：佛光文化事業有限公司，1997年。

釋印順著，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1989年。

釋印順著，《初期大乘佛教的起源與開展》，台北：正聞出版社，1988年。

釋印順著，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992年。

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年。

釋竺摩著，《維摩經講話》，高雄縣：佛光文化事業有限公司，1979年。

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年。

(二)中文譯著

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年。

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年。

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年。

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年。

平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002年。

平川彰等著，許明銀譯，《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990年。

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年。

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年)。

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

望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991年。

望月信亨著，釋印海譯，《淨土教概論》，台北：華宇出版社，1987年。

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年。

鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，台北：新文豐出版公司，1987年。

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年。

(三)日文

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年。

大正大學綜合佛教研究所「梵語佛典研究會」校訂，〈Chapter VIII：advayadharmamukhapravśaparivarta〉，《梵文維摩經—ボタラ宮所藏写本に基づく校訂》，日本東京：大正大學綜合佛教研究所（大正大學出版會），2006年。

大鹿實秋著，《維摩經の研究》，日本京都：平樂寺書店，1987年。

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年。

加藤咄堂著，《維摩經講話》，日本東京：大東出版社，1940年。

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年。

武者小路實篤著，《維摩經》，日本東京：角川書店，1969年。

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年。

富貴原章信著，《淨影慧遠の佛性說》，京都：平樂寺書店，1978年。

橋本芳契著，《維摩經の思想的研究》，日本京都：法藏館，1966年。

藤田弘達著，《原始淨土思想の研究》，日本東京：岩波書店，1970年。

三、期刊（圖書）論文（依作者姓名筆劃之順序排列）

(一)中文

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年），頁199-222。

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，1997年7月），頁287-304。

王志楣著，〈《維摩詰經》與中國文人、文學、藝術〉，《中華佛學學報》第5期，（台北：中華佛學研究所，1992年7月），頁263-298。

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

- 1 期，(台北：台灣大學佛學研究中心，1996 年 7 月)，頁 89-109。
- 平關著，〈《維摩經》的教理體系〉，《新覺生》第 18 卷 12 期，(台中：新覺生月刊社，1980 年 12 月)，頁 10-11。
- 伍先林著，〈《維摩詰所說經》思想試探〉，《宗教學研究》第 30 期，(北京：中國社會科學院宗教學研究雜誌社，1996 年)，頁 48-57。
- 何曼盈著，〈《維摩經》之「心淨則佛土淨」研究〉，《能仁學報》第 10 期，(香港：香港能仁書院，2004 年 5 月)，頁 90-100。
- 何曼盈著，〈《維摩詰經》之般若智慧〉，《鵝湖》第 20 卷 7 期(總號 237 期)，(台北縣：鵝湖月刊社，1995 年 3 月)，頁 9-15。
- 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 11 期，(台北：台灣大學佛學研究中心，2006 年 7 月)，頁 117-141。
- 余崇生著，〈略論吉藏與《維摩詰經》〉，《普門》207 期，(台北：普門雜誌社，1996 年 12 月)，頁 10-14。
- 吳忠華著，〈《維摩詰經》之「佛國」與「如來種」〉，《慧炬》第 265 期，(台北：慧炬雜誌社，1986 年 7 月)，頁 7-9。
- 汪娟著，〈唐代彌勒信仰與政治關係的一側面——唐朝皇室對彌勒信仰的態度〉，《中華佛學學報》第 4 期，(台北：中華佛學研究所，1991 年 7 月)，頁 287-296。
- 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 5 期，(台北：中華佛學研究所，1992 年 7 月)，頁 193-231。
- 周雅清著，〈《維摩詰經》的圓斷思想〉，《鵝湖》第 27 卷 8 期(總號第 320)，(台北縣：鵝湖月刊社，2002 年 2 月)，頁 37-44。
- 宗玉燉著，〈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 76 期，(台北：諦觀雜誌社，1994 年 1 月)，頁 153-171。
- 林文彬著，〈《維摩詰經》不二法門義理初探〉，《興大中文學報》第 10 期，(台中：中興大學中國文學系、中國文學研究所，1997 年 1 月)，頁 145-158。
- 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 1 期，(台北：中華佛學研究所，1997 年 3 月)，頁 1-21。
- 保羅·戴密微著，劉楚華譯，〈維摩詰在中國〉，《內明》第 143 期，(香港：內明雜誌社，1984 年 2 月)，頁 4-7。
- 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 2 期，(台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2002 年 12 月)，頁 255-275。
- 韋漢傑著，〈《維摩經》中的華嚴思想〉，《鵝湖》第 30 卷 11 期(總號第 359)，(台北縣：鵝湖月刊社，2005 年 5 月)，頁 2-12。

- 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 2 期，(台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2002 年 12 月)，頁 79-99。
- 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 7 期，(台南：成功大學藝術研究所，2001 年 12 月)，頁 85-90。
- 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 1 期，(台北縣：華梵大學文學院，2003 年 7 月)，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 2 屆生命實踐學術研討會論文集》，(台北縣：華梵大學文學院，2003 年 10 月)，頁 7-31。
- 許宗興著，〈《維摩詰經》中世尊與維摩詰之主從關係探究〉，《成大宗教與文化學報》第 10 期，(台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2008 年 6 月)，頁 19-38。
- 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 4 期，(新竹：玄奘人文社會學院 2005 年 2 月)，頁 121-155
- 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 2 屆世界居士佛教論壇》，(台北縣：華梵大學，2006 年 7 月)，頁 1-10。
- 陳元音著，〈《維摩詰經》——在家居士之一種闡釋〉，《華梵第 9 屆國際會議論文》，(台北縣：華梵大學，1989 年 7 月)，頁 63-75。
- 陳沛然著，〈《維摩詰經》之入不二法門〉，《新亞學報》第 18 期，(香港：新亞研究所，1997 年 8 月)，頁 415-438。
- 陸揚著，〈論《維摩詰經》和淨土思想在中國中古社會的關係〉，《第 3 屆中華國際佛學會議中文論文集》，(台北：中華佛學研究所，1997 年 7 月)，頁 207-220。
- 橋本芳契著，西苑譯，〈現代在家佛教與《維摩經》-續完-〉，《新覺生》第 12 卷 3 期，(台中：新覺生月刊社，1974 年 3 月)，頁 17-19。
- 彭震球著，〈《維摩詰經》的群性教育〉，《海潮音》第 69 卷 5 期，(台北：海潮音雜誌社，1988 年 5 月)，頁 9-17。
- 馮煥珍著，〈淨影寺慧遠的行持、著述及其顯實宗〉，《中華佛學學報》第 15 期，(台北：中華佛學研究所，2002 年 7 月)，頁 177-218。
- 楊小霖著，〈略述《維摩詰經》要義〉，《中國佛教》第 29 卷 10 期，(台北：中國佛教月刊社，1985 年 10 月)，頁 22-28。
- 楊白衣著，〈淨土的淵源及其演變〉，《華崗佛學學報》第 8 期，(台北：中華學術院佛學研究所，1985 年 10 月)，頁 77-125。
- 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 3 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，1997 年 7 月)，頁 181-205。
- 楊富學著，〈回鶻彌勒信仰考〉，《中華佛學學報》第 13 期，(台北：中華佛學研究所，2000 年 7 月)，頁 21-32。

- 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 197 期，(台北：慧炬雜誌社，1980 年 11 月)，頁 5-15。
- 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 2 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 年 10 月)，頁 1-13。
- 萬金川著，〈梵本《維摩詰經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》第 51 期，(南投：正觀雜誌社，2009 年 12 月)，頁 144-203。
- 廖明活著，〈吉藏的淨土思想〉，《中國文哲研究集刊》第 11 期，(台北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年 9 月)，頁 189-218。
- 劉楚華著，〈各種漢譯《維摩經》之比較研究〉，《內明》第 208 期，(香港：內明雜誌社，1989 年 7 月)，頁 27-37。
- 劉楚華著，〈《維摩經》與東晉士人的生死觀〉，《鵝湖》第 20 卷 7 期(總號 235 期)，(台北縣：鵝湖月刊社，1995 年 1 月)，頁 24-30。
- 蔣武雄著，〈略論《維摩經》漢譯與收錄〉，《法光學壇》第 4 期，(台北：法光佛教文化研究所，2000 年)，頁 57-78。
- 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 7 期，(台北：國立台灣大學佛學研究中心，2002 年 7 月)，頁 1-26。
- 釋果樸著，〈羅什前《維摩詰經》之流行與文獻再探〉，《正觀》第 1 期，(南投：正觀雜誌社，1997 年 6 月)，頁 84-112。
- 釋祖仁著，〈《大智度論》之淨土思想〉，《福嚴佛學院第 8 屆高級部學生論文集》，(新竹市：福嚴佛學院，1999 年 5 月)，頁 209-232。
- 釋惠敏著，〈心淨則佛土淨之考察〉，《中華佛學學報》第 10 期，(台北：中華佛學研究所，1997 年 7 月)，頁 25-44。
- 釋聖嚴著，〈戒律與人間淨土的建立〉，《中華佛學學報》第 10 期，(台北：中華佛學研究所，1997 年 7 月)，頁 1-23。
- 釋聖嚴著，〈淨土思想之考察〉，《華崗佛學學報》第 6 期，(台北：中華學術院佛學研究所，1983 年 7 月)，頁 5-48。
- 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 9 期，(台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2007 年 12 月)，頁 75-92。
- 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 1 期，(廈門：閩南佛學院，1995 年 6 月)，頁 41-46。
- 釋慧嚴著，〈探究《無量壽經》的人間性思想〉，《人間淨土與現代社會——第 3 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，1997 年 7 月)，頁 305-326。
- 釋慧嚴著，〈彌陀淨土信仰對漢儒內心世界的影響〉，《中華佛學學報》第 14 期，(台北：中華佛學研究所，2001 年 9 月)，頁 159-183。

(二) 日文

- 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 1 號，(日本千葉縣：成田山新勝寺，1970 年 5 月)，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 3 號，(日本千葉縣：成田山新勝寺，1975 年 5 月)，頁 197-352。
- 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 年)，頁 457-482。
- 大鹿實秋著，〈《維摩詰所説經》に見る羅什訳の特質〉，《東洋學研究》第 11 號，(日本：東洋大學東洋學研究所，1977 年 3 月)，頁 39-50。
- 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 12 號，(日本：東洋大學東洋學研究所，1978 年 3 月)，頁 71-77。
- 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 44 期，(日本京都：日本佛教學會西部事務所，1979 年 3 月)，頁 153-166。
- 大鹿實秋著，〈維摩經における神秘思想〉，《インド古典研究》第 6 號，(日本：成田山新勝寺，1984 年 5 月)，頁 241-252。
- 山口益著，〈維摩經佛國品の原典解釋(上)〉，《大谷學報》第 108 號，(日本：大谷大學大谷學會，1950 年 11 月)，頁 1-17。
- 山口益著，〈維摩經佛國品の原典解釋(下)〉，《大谷學報》第 109 號，(日本：大谷大學大谷學會，1951 年 2 月)，頁 46-58。
- 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 55 卷第 2 號，(日本東京：山喜房佛書林，2007 年 3 月)，頁 120-123。
- 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 7 卷第 1 號，(日本東京：山喜房佛書林，1958 年 12 月)，頁 57-66。
- 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 12 卷第 1 號，(日本東京：山喜房佛書林，1964 年 1 月)，頁 85-90。
- 深貝慈孝著，〈諸師淨土教の研究—淨影寺慧遠の身土觀〉，《佛教大學研究紀要》(65 號)，(日本京都：佛教大學學會，1982 年 3 月)，頁 1-22。
- 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 34 卷第 2 號 (68 號)，(日本東京：山喜房佛書林，1986 年 3 月)，頁 133-141。
- 橋本芳契著，〈維摩經の流傳について〉，《印度學佛教學研究》第 1 卷第 1 號，(日本東京：山喜房佛書林，1952 年 7 月)，頁 196-201。
- 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 2 卷第 1 號，(日本東京：山喜房佛書林，1953 年 9 月)，頁 334-337。

橋本芳契著，〈禪經としての維摩經〉，《印度學佛教學研究》第2卷第2號，(日本東京：山喜房佛書林，1954年3月)，頁661-663。

橋本芳契著，〈維摩の戒精神について〉，《印度學佛教學研究》第4卷第1號，(日本東京：山喜房佛書林，1956年1月)，頁188~191。

橋本芳契著，〈慧遠の維摩經義記について〉，《印度學佛教學研究》第5卷1號，(日本東京：山喜房佛書林，1957年1月)，頁204-207。

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6卷1號，(日本東京：山喜房佛書林，1958年12月)，頁215-219。

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38卷第2號，(日本東京：山喜房佛書林，1990年3月)，頁162-167。

四、學位論文（依作者姓名筆劃之順序排列）

王志楣，《維摩詰經研究》，國立政治大學中國文學研究所，碩士論文，1990。

宋明宏，《維摩詰經思想之研究》，南華大學宗教學研究所，碩士論文，2007。

林琦瑄，《論維摩詰經之入世精神：以現代「人間佛教」思想為說明》，國立中央大學哲學研究所，碩士論文，2000。

黃偉銘，《維摩詰經·文殊師利問疾品譯註與研究》，國立政治大學/哲學研究所，碩士論文，2008。

劉宏文，《維摩詰經·入不二法門品之研究》，華梵大學/東方人文思想研究所，碩士論文，1997。

簡秀娥，《維摩詰經禪觀之研究》，華梵大學東方人文思想研究所，碩士論文，1996。

釋禪斌，《維摩詰所說經不可思議解脫法門所彰顯的菩薩生死觀》，圓光佛學研究所，碩士論文，2004。

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。