

福嚴

Vol. 71
2023.07

會
訊

Fuyan Journal

二諦之實

- 現象與實性之中道
- 談二諦
- 「魔事」之探究
- 不退轉心，從根本處做起！
- 《中論》「二諦」教學之觀行與義理解析（三）



福嚴

會訊

Fuyan Journal

福德與智慧齊修，庶乎中道；
嚴明共慈悲相應，可謂真乘。

Vol. 71
2023.07

發行 | 福嚴佛學院
編輯 | 福嚴佛學院校友會編輯組
郵政劃撥 | 50356726 楊奕誠
地址 | 30065 臺灣新竹市東區明湖路
365巷3號
No. 3, Ln. 365, Minghu Rd., East Dist.,
Hsinchu City 30065, Taiwan (R.O.C.)
電話 | +886-3-5201240
傳真 | +886-3-5205041

福嚴網址 | <http://www.fuyan.org.tw>
Facebook | <http://www.facebook.com/fuyan.tw>
電子雜誌 | <http://issuu.com/fuyanjournal>
校友電郵 | fuyan.alumni@gmail.com
發行日期 | 2023年07月
創刊日期 | 2004年01月
I S S N | 2070-0520

本期主題 >> 二諦之實

Contents



第一義皆因言說。言說是世俗。
是故若不依世俗。第一義則不可說。
若不得第一義。云何得至涅槃。
是故諸法雖無生。而有二諦。

—
《中論》
—

慈心慧語

- | | |
|-------------|-----|
| 02 現象與實性之中道 | 釋圓波 |
| 14 談二諦 | 釋長慈 |

人間法音

- | | |
|------------|-----|
| 28 「魔事」之探究 | 釋會常 |
|------------|-----|

佛法啟示

- | | |
|--------------------|-----|
| 52 不退轉心，從根本處做起！ | 釋開仁 |
| 56 佛法生活化，潤澤人生 | 釋恆富 |
| 60 兩校文化交融，火花燦爛而光輝 | 釋融澤 |
| 62 法鼓山之旅 —— 講經交流盛宴 | 白瑞麟 |
| 64 論文寫作之心得分享 | 釋顯善 |

梵語佛典

- | | |
|--------------------------|-----|
| 68 《中論》「二諦」教學之觀行與義理解析（三） | 常精進 |
|--------------------------|-----|

活動紀實

- | | |
|---------|-----|
| 72 溫故知新 | 編輯組 |
|---------|-----|



《福嚴會訊》電子雜誌
<http://issuu.com/fuyanjournal>

封面照片：釋圓融 攝影

現象與實性之中道

《中觀今論》（下）

第九章 現象與實性之中道

作者／印順導師
導讀／圓波法師
整理／編輯組

第九章目次，本章的名稱就是「現象」跟「實性」，還有「中道」。

「現象」就是現象界；「實性」就是現象界的真實性。怎麼樣善巧把握或者比較正確理解與實踐就是「中道」。又「中」是「正」的意思，能夠正確把握「現象」跟「實性」就是「中道」。

第九章分兩節，第一節是「太過、不及、中道」；第二節是「即、離、中道」。

兩個節都是談中道。「太過與不及」（第一節）偏重在從緣起來明性空，依緣起相明性空，空的太過與空的不及都不是中道；「即、離」（第二節），是從現象與本性的即、離來

說明中道，不同學派在說明上也有偏於即，或偏於離的傾向。

第一節從緣起明性空，能夠依中觀的立場正確把握才是中道；如果沒有辦法正確把握，就會有空的太過或空的不及的情況。第二節就是說明現象與本性（即緣起與性空）之間的關係是如何？

第一節、「太過、不及、中道」

說到不能恰當把握緣起、性空、中道，就有太過不及的誤解。依中觀的修學恰當把握緣起性空的中道，這三種情況分別為太過、不及，及正確的。而在漢傳、藏傳跟印度所傳來的典籍都有這三種情況的說法。

緣起偏重現象，性空偏重實相本性。能夠正確把握現象根本性就是中道，這是甚深的。佛法在說明諸法實相都從緣起門跟性空門為方法，從緣起來說明性空，也依性空來說明緣起，如果不能適中恰到好處，就會有太過跟不及的誤解。

如何叫作太過跟不及？如唯識學者說偏計執可以是空，依他起不可以空，這是不及，因為空的不夠，所以是不及派。另外有從一切法空之後又去安立有一個不空的妙有，又轉為形而上的實在論。這也是另一種不及派。什麼叫作太過？空的太過頭了，誤以為空能破一切法，如方廣道人的撥無因果是太過派。在佛法裡面的宗派對空與有（即實性與現象），大都認為自宗的解釋是最圓滿、最正確的，但是站在中觀者的角度，來審視各宗派不是偏現象，就是偏實相，不是太過就是不及。

「太過、不及、中道」這三種情況，在漢傳裡面就有說到三論宗，就是漢傳的般若三家。這三宗的淵源蠻早的，是在羅什法師之後，北齊的智琳法師還有一個隱士周顛，他們提出三論宗，這三宗裡有一說

是究竟的，其他兩說稍差一點，是不了義的。如果我們瞭解太過跟不及是不了義的，反顯中觀的中道為究竟了義。

三論宗的第一個是「空假名」，以「空假名」破「不空假名」；第二個「不空假名」，以「不空假名」破「空假名」；第三個「空假名」，「空假名」雙破「空假名」跟「不空假名」，第三個「空假名」是究竟的。什麼叫作假名？我們認識到的，是依種種因緣，種種關係而成立的。這不是實體的。我們所認識到的事相、緣起，沒有真實性，依緣起成立的法沒有實體，沒有實體說是假，雖然是假，還是可以依因緣來說這個東西是杯子、桌子，成為這、成為那，我們認識到的一切都可以說是假名。

第一、以「空假名」破「不空假名」是什麼意思？什麼叫作破「不空假名」？「不空假名」論者如有自性見的外道，就可以用「空假名」破「不空假名」。

第二、以「不空假名」來破「空假名」。有些人也說空，但是空過頭了，空到無因無果，如斷滅論者，所以用不空假名來破空假名。

第一項跟第二項都是在糾正錯誤的知見，破不空假名是破外道有自性的，真實的我，可以利用空假名來破他。第二個要破撥無因果的邪見、斷滅見，用不空假名來破空假名。

第三、「空假名」。以中觀學者來看，用「空假名」就可以直接雙破二者，這是教學上的善巧，可以這樣運用。

這三宗的第一個「不空假名」，如《大乘玄論》：「**但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠嚙栗**」如鼠嚙栗就是鼠把堅果裡面的仁吃掉，然後外面的殼還在，裡面的仁吃掉就是無性實，外面的殼還在就是有假世俗，這個假名不可以全空。緣起無實性是空，而假名是不空的，假名不空就是世俗諦不空。知道無實性空，但是猶存假名不空，如此就能安立世間的因果。不空假名，他們認為現象界不能什麼都沒有，如果現象界什麼都沒有，就成為斷見跟邪見。所以不空假名可以對治斷見跟邪見，但是他們主要對於空的認識錯誤，以為空就是沒有，有就是不空，所以空就不能說有，故不能夠跟空相成而無礙。以中觀者來看，空與有相順相成。所以不空假名者主要的問題在於對空的了

解不夠，所以是不足。

第二「空假名」叫太過派，認為緣起法無不皆空，所以「空假名」宗又空得太過火了。他們認為從緣起法的假有義來觀察因果事相，這是俗諦；以真智去觀察緣起法無不皆空，此是真諦，《大乘玄論》：「**作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦，如水中按瓜。**」瓜還沒按到水裡之前，瓜會浮在水面上，就是假有觀，把瓜按到水裡沉入水中，瓜就看不到，這時候沒有瓜就是真諦。「空假名」宗認為真諦空，能空破因緣假有，所以空得太過了，把現象的一切也空掉了。他承認一切法空，所以對一切法空是接受、承認的，但是一切法空之後不能善巧安立有，這個是「空假名」的問題。對照「假名空」跟「空假名」，都承認一切法空，但「空假名」的問題在不能即「空」而善巧安立「假名有」，「假名有」不能跟「空」相成而無礙。

第三個中觀正義「假名空」，簡稱假空。主要在說明緣起法是假有法，假有非真實性，非真實即空。即緣起無自性，無自性即空。空有就是依中道正確的方法來把握，所以假名宛然現處，雖然世俗的一切是假名，

說空是說它無自性，無自性即空，不是沒有緣起假名。沒有否定現象界的一切，所以跟「空假名」不同。「假名空」這個宗派的說明，不是沒有緣起假名，「空假名」也說一切皆空，沒有緣起假名，認為假名也要空了。對照「假名空」與「不空假名」。「假名空」是空即假名的，並非離假名而別觀空，故能即假名非實有名空。而「不空假名」則是假名不能全空。「空假名」把假名空掉了，「假名空」緣起假名是有的；「不空假名」者假名不能全空，有些可空、有些不可空，「假名空」假名是可以空的。

中觀「假名空」的說法在漢傳也有相近的宗派，即天臺家的「即有即空」。假名宛然現處無自性即是空，空是即假名的，就是空有相即，所以即有即空也是空有相即。

「假名空」在《菩提道次第廣論》裡引用龍樹菩薩學對於勝義諦有兩派：（一）極無所住，（二）現空如幻。《廣論》裡有說到這兩宗，但是在藏傳裡沒有受到很大的重視。即現即空、即空即現的現空無礙，確實是淵源於龍樹學的。現空無礙即是現空如幻。

（《菩提道次第廣論》卷 17：「就立勝義亦立二名，謂許勝義諦現空雙聚，名理成如幻；及許勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住。」二中初者許是靜命論師及蓮華戒等。其如幻及極無所住之名，印度論師亦有許者。」）勝義有二名，許勝義諦現空雙聚稱為理成如幻；還有一種就是絕諸戲論，斷絕戲論稱為極無所住。這是源於龍樹學的，《大智度論》有偏真跟圓中二類的。如「般若將入畢竟空，絕諸戲論」、「慧眼於一切法都無所見。」這是極無戲論就是偏真。又論中也說：「慧眼無所見而無所不見。」即泯絕一切而顯現一切，顯現一切而泯絕一切，就是悟圓中。悟圓中就是指性空如幻或現空雙聚。

天臺宗、廣論、三論宗都有近於「假名空」的說法。僧肇法師的《不真空論》「不真空」不就是「假名空」嗎？所以《不真空論》也可以說是假名空論，其內文說到：「譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」不是沒有幻化的這些事，是幻化它沒有真實的存在。三論宗提到這一宗叫假名空，說一切法空，所以不是不及（不及就是不承認一切法空，有些法是空、有些法不空）；又說雖空而假有不壞，所以也不是太過（太過派把

假名也空掉了)。所以假名空，能夠把握現象跟實性的中道。

藏傳也有中觀三家，《廣論》裡說到有太過派、不及派及應成派。太過派主張一切法空，空能夠破一切法，從色乃至涅槃菩提沒有不能破的。宗喀巴認為這樣是不對的，因為破壞緣起法，抹煞一切現象。太過派提出他們的論據，執空能破除一切法，理由有四。第一個理由：一切法不是自生、他生、共生、無因生，龍樹菩薩說四生都不可得，故推論一切法不能生。第二個理由：一切法不出有無四句，有、無、亦有亦無、非有非無，這四句也都不可得，所以一切法不可得。導師評論這兩個理由，其實他不瞭解龍樹菩薩所要說的空義。空，不是空現象，是空自性。對於四生跟四句，龍樹菩薩先假設「法有自性」，法生起不超過這四種生，而這四種生都不能成立，所以「法有自性」也是不能成立。龍樹菩薩用四生破自性，沒有破假名有。本文說空卻自性。破四生、破有無四句等，是假說諸法有自性，那麼諸法不超出四生，或者有無四句。主要是破一切法的自性，並非破緣生的一切法。

《廣論》裡提到後兩個理由是根據龍樹菩薩對一切法的觀察。第三個理由：觀察一切法空，一切法能不能觀察得到？在法空觀沒有一法可得，所以依法空觀來說能破一切法。第四個理由：認為如果有法不可破，這個不可破的法，可以不可以用「量」來成立。「量」即正確的認識，能夠正確、恰到好處的認識、得到，這是由「量」來成立的，可以說是。但是經中說：「**眼耳等一切非量。**」非量，即不是正確的認識，所知的一切法都不能由量來成立。

第三跟第四的兩個理由比較從認識論的角度，在漢地所傳的就說得不多。導師對第三個理由說明，當觀一切法空，不得一切法，一切法不顯現，就以為破一切法了，這是太過派的誤解。所以一切法空是觀自性空，自性不可得，自性不可得來說空，不是說假名也不可得空。當觀察到、觀察不到，還有破、不破是不一樣的；在一切法空觀的時候，觀察不到一切法，不能說就破一切法。第四個理由在經裡面說「**眼耳等一切非量。**」這樣的說法是依勝義智來說的。而現象的一切法，世俗的名言，可以依有漏心識來成立，不能說一切皆不成立。

以為一切法空破一切法，這是誤解中觀義的太過者。《廣論》成立自宗，從自性跟緣起、勝義跟世俗的差別相對來立論，如果沒有能夠正確理解，恐怕也會落於不及派，落於不空假名的問題。

不及派一空的不夠，《廣論》引用這一派的解說，此派認為無自性空的「自性」、所破的「自性」有三個含義：（一）非由因緣所生，（二）時位無變，（三）不待他立。這三個就是我們常常聽到的實在性，第一個、非因緣所生是實在性，第二個、時位無變就是常，第三個、不待他立是獨存。在《中觀今論》第5章：「所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。」觀一切法自性不可得，即是破除一切法有這三種錯誤的自性見。依此作觀察，可以證悟勝義空性得到解脫。但宗喀巴認為這樣來破自性是不夠的，沒有辦法徹底破除自性，因為他認為第一項非由因緣所生是不及。簡單地說，宗喀巴認為觀察非由因緣所生，沒有辦法徹底破除微細的自性見。而且不管小乘、大乘，他們都承認一切法是因緣所生，都承

認緣起。如果觀緣起、觀因緣所生，可以破除自性見，那麼小乘也應該能夠破除自性見。故宗喀巴認為觀因緣所生，沒有辦法徹底破除執自性見。問題在於觀一切法因緣所生無自性空能不能破自性見？導師認為可以，宗喀巴認為不可以。故宗喀巴根據這樣來說不及。

自性見是認識上所生起的，不待推求（即不需要分別）而直感的實有感。不待推求直感的實有感，就是在說俱生的自性見，俱生的自性見又含攝不變跟獨存。當我們直觀事物的實在，不能知時間前後的相續性、空間的離合性，因此就會引生常住、獨存。依於直感事物的實在感（俱生執）而推論獨存不變，獨存不變（分別執）。所以雖破分別執的獨存與不變，未必能夠破盡自性見，這是宗喀巴的看法。了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需要三方面去觀察。如果觀察到自性的根源——俱生自性見，去破除它，三者是不相離的。導師認為俱生自性見，觀緣起無自性是可以破除的。在《中觀今論》第5章：「實在性，即豎入（直觀）法體的說明，而佛法的緣起觀，是與自性執完全相反。」所以觀緣起是可以破自性

的，自性即非緣起，緣起即無自性，不能並存。宗喀巴認為不及的理由，是需要考慮的；而龍樹菩薩《中論》反覆說到，即有自性者不是因緣生，因緣生即無自性，以緣起為破除自性見的唯一理由。導師根據這個理由推斷觀緣起可以破除俱生自性見。宗喀巴把這樣的方法認為是不及，顯然是不對的。

如果沒有辦法圓滿通達因緣所生，只能說他所通達的不圓滿，不能正見緣起的真義。觀察緣起不能破自性，只能說他緣起理解還不夠，不能說緣起不能破自性的一切。確實觀緣起可以破一切自性執，包括俱生的、分別的、法執的、我執的種種，這些種種的執，都是由非因緣生。佛說：「**因緣生義為通達無自性的唯一因**」，觀察因緣生，確實是可以破自性見的。《廣論》的自宗正見也是依於月稱論師的思想，稱為應成派。應成派認為；緣起法即是空的，空是不破壞緣起的。跟自續派的不及不同，也跟太過派不同。

印度所傳來的大乘三家也有這樣的情況。太虛大師分判大乘學為：
（一）法相唯識學，（二）法性空慧學，（三）法界圓覺學。直到導師導

師的大乘三系，虛妄唯識、性空唯名、真常唯心，這三系都可以從空、有加以分別。

第一、性空唯名系，性空者主張一切法畢竟空，畢竟空能成立緣起有，這是中觀的特色。即「**以有空義故，一切法得成。**」因為空，所以可以成立一切法。而太過派對一切法空的理解不夠，空的太過了，不能善巧知其有；不及派執有些法不可以空，所以無法如實知其空。中觀者，一切空而不礙有，一切有而不礙空，這才是善取空，亦能善知有。若不能善取空，失空也失有，不能善巧知其有，失有也失空，故說中觀者空有無礙。

第二、虛妄唯識系，唯識學者，近於不空假名論師。《瑜伽師地論》等反對一切法性空，認為一切法空，則不能成立世間、出世間一切法。主張依實立假，假必依實，以為說一切法空是不了義的。緣起法即依他有，是自相安立的，所以依他起不空。依他起不空、有自相，才能夠建立世間、出世間法。

第三、真常唯心系，真常者自以為是空過來的。對於緣起畢竟空是承認的，承認一切法空，問題在於

空之後轉出一個不空，不空即真常。小乘也有談空，如果止於觀空，這是不圓滿的。而利智的大乘，從空透出去，去看到一個不空的妙有。《楞伽經》、《勝鬘經》、《起信論》等都承認萬法無自性，承認空，但又別立一個不空的妙有。不空妙有是在真如法性上說的，會近於本體論、實在論；唯識學者說的有，側重在經驗現象；真常者從空而悟到不空妙有，也跟中觀的緣起有不同；不空妙有者在本質上還是跟緣起法相違背的，他們走向形而上的本體論。故迷真起妄，不變隨緣，破相顯性，都是此宗的妙論。他們承認緣起法空，就不能像唯識學者去安立有一個不空的；唯識學者認為空是破壞一切法；真常學者承認一切法空，但是不像唯識學者有不空的緣起；也不能像中觀者即空的緣起來成立幻有，故必須另外建立在自以為空過來之後，再安立妙有的真如法性，依真如法性來成立一切法。此派真常系也是對空了解不夠，因而空過頭了，以致無法成立，只好再轉個身來，為了要跟唯識學者、中觀學者有別，所以安立妙有，依舊是走在真實自性不空的老路。

導師對這三家的評論：唯識學者是從不及派引發出來，失空即失有，

是對性空的了解不夠；不承認一切空，只好成立自相有。真常學者是太過派引申出來的，他另覓出路，對於緣起有不夠了解，所以失有也失空。這兩派有一個共同的地方——依實立假，「異法是空，異法不空」，有些法是空，有些法是不空的。中觀論者能依緣起顯示性空，即空而不壞緣起有，這是善巧中道。天臺宗有一些不空的氣息，但是天臺談「法法畢竟空，法法宛然有」，跟其他中國的宗派比較起來，仍近於中觀義。

第二節、「即、離、中道」

第二節「即、離、中道」，我們常常聽到現象與本性「不即不離」。所以從「即」與「離」這個論題來做小乘大乘的比較、大乘佛教間的比較、佛法跟宗教、玄學的比較，佛法跟現象論者的比較。

壹、但有時候會偏重現象跟實性的「即」；有的會偏重現象跟實性的「離」。「即」跟「離」是在談現象跟實性的關係。

貳、從聲聞佛教跟大乘佛教在現象本性解說上的偏重：聲聞佛教比較著重在現象的安立；大乘佛教比較著

重在本性的開顯。

參、從言教安立還有修行體悟上來看：有偏重現象的言教安立，或者偏重本性的言教安立。修行的部分有偏重在「離」的部份，也有偏重在「即」的部份。

肆、從大乘佛教各宗來看：即、離、中道，大乘佛法都談不即不離，從唯識學、賢首宗，還有中觀來對照，會發現有偏重在「即」，有偏重在「離」。

伍、從佛法與一般宗教神學，佛教與一般玄學的比較來看：在現象跟現實性（或者緣起與本性），也有偏重在「即」的說明，或偏重在「離」的說明。

陸、中觀跟現象論者的說明有什麼不同？從次序安排上來看，導師從小乘大乘的比較、大乘佛教間的比較、佛法跟宗教、玄學的比較，佛法跟現象論者的比較。

對於現實的宇宙人生要能夠把握它的真相，現實跟真相在說明上、體悟上都要加以分別。從相對的差別說明中，現象與本性、緣起與性空，

他們的關係是怎麼樣呢？很容易會引申現象在本性之外的？還是現象在本性之中？現象在本性之外就是「離」；現象在本性裡面就是「即」，故對於現象與本性的關係，佛教或其他宗教、哲學上都有不同的看法。中觀者對於現象本性的說明上是「不即不離」，佛陀在世時說法的對象是外道，要破除外道婆羅門教的本體論、一元論。婆羅門外道認為宇宙與人生是本體的顯現，自我是真實常住不變的。為破除這種思想，佛的說法有用分析的，如蘊、處、界等；否定的，如無常、無我、無生等。這樣說法的特色，是用差別分析以破一，以無我等否定以破真實。部派佛教的學者對佛的說法有時會有偏重的，部派佛教的學者，多從差別的事相來說，世間、出世間，生死、涅槃，從差別中求諸法的決定相。而大乘佛教，則多從本性上、平等一味上來說，評破小乘的各各自性差別，站在真如法性普遍平等的角度來說明、教導，又極容易被誤解為本體論，或唯一實在論。

聲聞佛教破除常、一、我、實在，隨然著重在差別的說明，但是所證不落於差別。大乘佛法站在平等普遍的空性來安立一切法，悟入不二法門。真正的平等空性，也不會著於另一個

真實的實在，不會落入本體論。故說明上有差異，聲聞佛教重在差別的異，大乘佛教重在本性的一，說明上的善巧有不同，但所證都不會落入執著。緣起與本性應該不著於相即相離的中道。此是學佛者應有的理解，否則落入言詞的限制，就會跟一般學者的說即說離一樣。

從言教安立跟修行體悟上來說，天臺宗判四教，都依世俗跟勝義來說明，對於三藏教、通教、別教、圓教，都有重差別跟重相即的說明。三藏教重差別；通教重相即；別教俗諦、真諦、中諦也是重差別；圓教即俗、即真、即中，三諦是融即的。緣起與本性在說明上用「即」或「別」，這是善巧方便，看似有所偏重，但不可執即、執別，此約安立言教說。

從修行體悟上也有偏重即跟偏重離這兩類：一、悟真諦，甚深體悟時，一切差別現象皆不顯現，唯有平等一味之理，是名但空、偏真。二、悟中諦，是悟得理性平等一如，當下即是差別宛然現象；現象差別宛然，當下即是平等。修行體悟上悟真諦是偏「離」的，現象跟真理分開，因現象不顯現，只有平等一味。悟中諦是

偏「即」的，悟理性平等當下即是差別現象，現象差別雖顯現，但是當下即能體悟寂滅平等。從體悟上而言，有偏真跟圓中。悟偏真，現象本性不相即；悟圓中，假跟空是相即的。此從悟境上方便說，如實的證悟也不會執取是「即」、是「離」。二乘的體悟比較傾向悟真諦，大乘學者的體悟著重在悟中諦，尤其是中觀學者。

從大乘佛教看各宗的「即、離、中道」，從言教安立上，如果不善巧，容易讓人誤會大乘佛法落於兩邊。大乘佛法都是談二諦，以二諦為不即不離，如果考察各宗會發現各有側重。唯識學者側重在差別，如歐陽竟無《唯識抉擇談》說：「**唯識抉擇二諦詳世俗，抉擇二智詳後得。**」後得智就是世俗，證真之後起世俗智，故在說明上唯識宗傾向差別。唯識系重要理論的說明，如說圓成實與依他起不一不異，依他起是生滅；圓成實是無生滅；依他起種現熏生，圓成實即不能說跟種現有關係。而說到染淨諸法時，側重依他起，圓成實似乎與依他起沒有相關。所以依他起是無常的，圓成實是常的，這些都依差別來說。唯識者說依他起跟圓成實不離，兩者沒有完全分開，但是會讓人覺得依他起跟圓成實只是不相離。不

相離就是相同，但感覺上還是差別不同的。不離是依他遠離遍計執，即悟圓成實，這時依他跟圓成是不離的。反過來，當我們從圓成實去看依他起，就沒有任何關係，故使人覺得不夠圓融。而中觀者可以從緣起來說明性空，也可以從性空來說明緣起；中觀者可以從現象來說實性，也可以從實性來說現象。唯識學者則無法從實性來說現象。

另外賢首、天臺、禪宗他們偏重平等。從真起妄，有一個真常妙有來生起一切虛妄法，全理即事，以為一切是真如的顯發，本性現起一切現象。這樣的說法是很特殊的，包括唯識學者都不談。對照唯識學則不能從圓成實說到跟依他起的關係。賢首、天臺，他們從本性來現起一切現象，從真實來說現象。賢首更進一步從理事無礙進展到事事無礙。理事無礙還不是頂點，要事事無礙才是頂點，不但理事相即，事相與事相也是相即的。這是太過了之後，又反過來安立有一個真常妙有。

天臺的「性具法門」，還有賢首的「圓融不礙行布，行布不礙圓融」都是同樣相近的內容。這幾個學派偏

據理性的無差別，著重在相即的部份。唯識著重在差別，天臺、賢首著重在無差別來說明二諦的關係。唯識重在差別事相，多明俗諦；天臺、賢首偏重平等本性，多明真諦。二諦不即不離需要圓滿善巧，不能有偏。正見二諦為了中道，對緣起跟性空才有正確表達的可能。要能夠恰到好處，就是不偏於差別、不偏於平等。中觀學者的二諦中道，跟唯識學者的比較，以及中觀家跟賢首家等等的比較，這些比較對於我們理解彼此宗派的不同是有助益的。

談到神教跟玄學者，上帝創造萬有，這是神教的本體論，依本體來顯發差別的現象。有一些玄學者，他們認為有個實在的原理或本體，依實在的本體顯現現象。本體可以生一切法，本體即在一切法中，所以一切法跟本體；現象跟實性，他們的描述是一樣的。佛法說空性、真如都不能把它視為實體。空性、真如是在現象的當體、真相，不能想像有一個實在的本體論來生一切現象，這是佛法跟外道不同的特色。世間也有所謂的現象論者，他們不承認形而上的本體論，而從經驗論或現象論下手，他們認為本體是幻想的產物，這樣的說法也有

道理，但又偏於一邊。有些只能從認識論、經驗論體會到，不能認識到最究竟的實在。現象論說現象論就是認識論，（1）認為在人類意識下才能夠被認識。（2）人類不可能認識實在的最終本質，所以本質是不可認識的。即只能認識到經驗現象，沒有辦法有佛法所說的實性，或是第一義的體悟。

總結，依佛法來看世間外教，他們也有偏一邊的現象；重差別的，本性隨時有差別，否認本性；重本性平等的，現象也平等，抹煞現象，都有執事廢理或者執理廢事的情況。唯有中觀正義，能夠立緣起本性的中道觀，才能夠行於中道，到達究竟。❧

• 講座音檔及講義下載：<https://video.lwdh.org.tw/html/lecture/yinshun/yinshun2023.html>



談二諦

《中觀今論》（下） 第十章 談二諦

作者／印順導師
導讀／長慈法師
整理／編輯組

第一節、總說

這一堂課要和大家分享導師《中觀今論》第 10 章〈談二諦〉的內容。這一章導師分成三節：第一節總說二諦的意義為何？以及二諦如何成為是一個教學；第二節說明世俗諦、勝義諦的義涵；第三節說明二諦的抉擇，其中談到中觀對他宗二諦的看法，還有二諦有、空的抉擇，以及在古代三論宗關於二諦的教學，如說橫、豎二諦；單、複二諦；於、教二諦和中、假二諦。

壹、佛引導眾生轉迷起悟：

以二諦為本

講義 B2 頁，導師的「總說」一開始先點出二諦教學的意義，引導眾生轉迷啟悟。轉迷就是把迷的狀態改變，然後啟發、開啟覺悟。換言之，趨向覺悟的方法，以二諦為本，這是佛法最核心的問題。

貳、略說二諦異名

二諦即世俗諦、勝義諦，或譯作世諦、第一義諦，俗諦、真諦。

參、凡聖二諦

（壹）略標：情智二諦——有空二諦

佛依二諦說法，二諦中最主要的，為凡、聖二諦——或可名為情、智二諦；有、空二諦。凡即情、智二諦當中的情，有、空之有搭配凡和情。凡夫認識的是俗，也把俗這現象界認為是真實實有，這是凡。凡、聖二諦之聖是勝義諦，為聖者所能夠體悟的實相。凡，如同我們一般人的狀態，覺得一切是真實的認識，這種認識是錯誤的。若沒有了解這個是錯誤，就不會了解什麼才是實相。譬如病人知道自己有病，所以他願意去看醫生吃藥，讓病人去吃藥就是修道，看醫生吃藥就是去了解修行的道理。因此，修行的第一步是如同要讓病人知道自己生

病。導師所談的凡、聖二諦就是這個目的，凡夫看世間現象，認為世間一切都是實有，其實這是錯誤的。了解目前的錯誤，才能進一步去知道何為正確，體悟到聖者證悟的勝義。世間的真實情況，是無自性，但是凡夫認為是實有，有自性。要先知道凡夫這樣的認知是錯誤的，接著了解聖者對凡夫所知道的世間，究竟正確的道理是什麼。因此，這一節的後面，導師談的就是聖者如何去看凡夫所能夠認識到的世俗，指出聖者與凡夫的認識有什麼不同？其中的不同處，就是我們要去修行，去瞭解把握的內涵，當中最核心的即無自性空。

關於凡、聖二諦，眾生因無明妄執，計一切法為真實有，由此引起生死流轉。凡夫認為世俗一切法是真實有，這樣的真實有對他們來講是正確的，稱為俗諦。要使眾生解脫，必須要了悟諸法是非實有，或者是無自性空；如此才能夠進一步悟得法性本空之實相。這兩句話的，「空」，意義上有些不同。了悟諸法非實有，或者說無自性空，代表觀的內涵，空是無自性；能夠透徹了悟到一切法無自性空時，則能體驗、經驗到諸法實相，這個諸法實相也叫空，但不是無自性空，是諸法的本性空寂。勝義實相，

為空寂，世間一切法的不實，為空無自性。兩者皆名為空，但是空的意義不同。掌握到無自性空，才能體驗到空寂。世俗諦與勝義諦，即凡夫的諦與聖者的諦，這樣二諦，說明了修行意義：首先要了悟凡夫所認識的真相——以為諸法是真實——是錯誤的。其次，即了悟一切法非實有，如此才能悟得法性本空。所說之本空，意為為本來寂靜、本自空寂，是勝義諦的內涵。依此聖者對世俗的了解及對勝義的體悟的脈絡，後面會談到實有真空、幻有真空、妙有真空，這些皆為聖者通達的二諦，這已經超越凡聖二諦的層次。這是以凡聖二諦為基礎，針對凡夫面對世間的錯誤認識，說明聖者是如何理解世俗的一切，這就是聖者所通達的二諦。

（貳）別釋

一、情智二諦

（一）凡情執世俗實有而聖者悟勝義實相

導師接著解釋凡聖二諦之世俗諦與勝義諦的意義。凡夫因迷情妄執，不悟真理。凡情的境界（境界即認識的對象）就是常識的世界，是世俗有的，名為世俗諦。世是遷流，即會變化的意思；俗是虛浮不實的意思。依

梵語說，「俗」(samvṛti)有覆障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相。可以理解為眾生因有無明的覆障，在心對境時，對於緣起的如幻一切法，覺得是「實有自性的存在」。這種認為「實有自性之存在」的認識，是錯亂的認識，是虛妄不真的認識，是障於諸法實相、真理的認識。既然世俗是虛妄、障於真實，我們如何能夠了解這樣凡夫的境界是錯誤的呢？在還沒有佛法啟發前，凡夫都是這樣的情況，要超越這樣的情況，必須要透過佛法的熏修。勝義諦，是聖人智見體悟諸法本相，而非一般的認識所認識的，這是特勝的真智境界，是無漏智慧的對象，故名勝義，即第一義諦。

（二）由了悟世俗非實有而悟得勝義空寂

真正的勝義諦是沒有文字施設的，若是如此，三法印等內容是什麼於何者呢？這應以教二諦來說明理解。導師《成佛之道》：「自性如何有？是觀順勝義。」這些都是順勝義施設世俗語言文字的教導，三法印是讓我們去體悟諸法實相之順勝義的言說。世俗與勝義，如果用根本究竟的意義來說，世俗就是世間現象界的一切，包含語言、佛說的道理，都

屬於世俗的層次；勝義即諸法實相，為「言語道斷，心行處滅」的狀態。這是比較究竟的二諦說，但為了要讓我們能夠了解二諦的意義，而有種種的施設教學。出世間的教學，如四諦、緣起等；世間的教學，如四種世間正見，即有善有惡、有業有報、有前生後生，以及有凡有聖，這是屬於世俗的、世間的，前面的四諦緣起是出世間的。眾生因有無明，故計一切法是真實，如果要解脫，就要了解一切法非實有，悟得法性本空為勝義諦。

（三）「世間真實」與「究竟真實」

括弧三是「世間真實」與「究竟真實」。諦，有不顛倒而確實如此的意思。世俗是虛浮不實，何以稱為諦？世俗雖是虛妄顛倒，但在世俗共許的認識上，仍有其相對的確實性、妥當性。一切世俗法，從世間的立場，也可分為錯誤與不錯誤，世俗諦是世間的真實，眾生雖認識錯誤，但還是有些相對的正確性。究竟真實就是不二，即超越相對的境界，是聖者所體悟的境界，非凡夫所能了知。凡夫、聖者的境地不同、觀點不同，所以佛隨此差別，說有二種真實，即凡夫覺得是真實，與聖者所體悟的實相。導師又說空性是理想的、不現實，空性如果

以勝義諦的意義來說，它是超越的，不是我們現在能夠經驗到的，因此不對凡情說空性。空性，不是凡情的認識所及，不是一般所能理解的，也就因此名為第一義的，即特殊的。雖然不是凡情所能理解，但不可因此而否定它的真實；因為這在聖者還是真知灼見，聖者可以認識這樣的勝義、空性。這樣的勝義、空性，聖者間是共證無別的。這邊都還是在說明凡夫知俗諦，不知真諦；聖者悟真諦，覺俗諦是虛妄不實。

接著是說明如何顯示勝義究竟真實：在第四頁導師談到，勝義諦不能以凡情的見地而論證。以我們現在世間的語言文字要認識聖義，必須要依著聖者的教導，不能用凡情的境地即世間所建立的哲學等等，來認識諸法實相。換言之，必須要透過佛法的修行，才能體悟聖義。所以要如何顯示真勝義諦，如何通達勝義諦而又與世俗諦不相違，這是佛法的重大課題。

二、聖者所通達之二諦

(一) 明聖者通達勝義而又善巧世俗

第五頁說明聖者所通達之二諦。上面講述的是凡聖二諦，即凡夫知世俗諦；聖者知勝義諦。凡夫知世俗為實有；

聖者知勝義為空寂。如何顯示勝義？凡聖——有空二諦為大體而基本的方式，凡夫知世俗；聖者知勝義，這樣的架構是基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，聖者也能了解世俗，只是聖者的認識與凡夫不同。凡夫認為世俗是真實，這在聖者眼中是如幻如化的。換言之，聖者與凡夫都面對相同的對象，但是聖者所體會到的內涵與凡夫不同。因此在聖者的心境中，也還是可說有二諦，即聖者是通達勝義而又善巧世俗。如何顯示勝義？就是依著聖者所認識世俗的正確道理去認識一切法，即為顯示勝義。這即是依聖者所體悟之二諦開示，觀世俗一切如幻如化，空無自性，也就是順勝義觀；透過觀世俗一切如幻如化、空無自性之順勝義觀，從而體悟勝義。我們依著聖者體會到的道理去修觀，才能體證勝義。

(二) 明三類聖者所通達之二諦

關於聖者所體悟到的境界又有深淺的不同，可分為三個層次：一、實有真空；二、幻有真空；三、妙有真空。關於「一、實有真空」，鈍根聲聞悟我空性時，離執自證，體悟到真空勝義諦；從空出時，從空寂的體驗出來進到世間的這樣的境界時，這一

類的鈍根聲聞覺得這一切法還是有實在性。他不會去執著一切法實有，但實在性感還存在。若比擬華嚴十地之大乘菩薩的修習過程，第六現前地的菩薩只要多修無相作意，就能現證空有無礙的緣起中道。聖者尚是如此，凡夫更是要努力如理作意。因此，我們要經常去思惟一切法空，慢慢去削弱實在感。關於「二、幻有真空」，利根聲聞及菩薩在悟入空性時，知諸法畢竟空，這與前面的「實有真空」的情況一樣。差別在於從空觀出時，鈍根聲聞認為一切法還有實在感；而利根聲聞及菩薩在從空出時起無漏的後得智，知法法如幻，即知道世俗諦是如幻的。這裡面亦顯示了如何達到勝義之體悟。勝義的體悟必須要透過世俗的語言文字——法法如幻的教學，了解「一切法是實有」是不正確的執著，依此進而體悟到法法畢竟空，即從幻有之觀照而體悟真空。關於「三、妙有真空」，此為真俗並觀，一念並觀法法空寂、法法如幻。前面是見空不見有，見有不見空。此中，空是空寂的意思。換言之，體悟到空寂時，就不會有如幻的相現前；見到如幻的相現前，就無法體會到空寂。這是兩個不同的情況，需分分別觀。但真空妙有是在一念當中，同時體驗到法法空寂，也見到法

法如幻，這是佛或者是高位菩薩的究竟層次。妙有是通達畢竟空而即是緣起幻有，其實就是真俗並觀，即空即有。畢竟空及如幻有的並觀，故施設為妙有，與前面之「實有」、「幻有」是和「空寂」隔別的意義，稍微有一些不同。

上來所說三類，後者妙有真空是三論、天臺宗所常說的；第二幻有真空是唯識宗義，龍樹論也有此義；第一是鈍根聲聞乘者所許。這三者，依證悟淺深不同而說，但在緣起性空無礙的正見中，這是可以貫通無礙的。

肆、結語

接著，我們看到「肆、結語」（B-6）這一部分。佛法的安立二諦，本為引導眾生從凡入聖、轉迷為悟的，所以應從凡聖二諦的基礎上，一層一層去深入理解，以達到圓滿的境地。否則高談玄妙，忽略當前的現實，就與玄談的不切實際相同。

第二節 二諦之安立

壹、以「究竟的中道二諦」融貫種種二諦

關於第二節「二諦之安立」的內

容，是依「究竟的中道二諦」（即妙有真空，徹見空有融貫而得其中道之二諦），而於前二種二諦（「實有真空」、「幻有真空」）予以融貫抉擇。導師說，如果株守、定執前二種二諦會有種種缺失。譬如株守第一種二諦之實有真空，則會執著有自性而不空的世俗。若定執第二種二諦依幻有真空，則二諦就不能融貫即空即有。學佛者既以佛所證悟為究竟，即妙有真空，故應以此為最高的悟境以衡量於前二種二諦，並予以融貫抉擇。以下導師分「世俗諦」、「勝義諦」二部分，分別說明相關之抉擇。

貳、明「世俗諦」

（壹）「凡夫所知的世俗諦」與「聖者所知的世俗」

關於通於「實有真空」思想之「世俗諦」這一部分，凡夫執一切法實有自性，以為一切都是真實自性有的；聖者能通達世間一切法是如幻假名。此處如幻假名之「假名」是依因待緣而有之施設的意義，也就是緣起的同義語。大家千萬不要把「假名」單單理解為名稱而已，如幻假名的意思是如幻而依因待緣而有的存在。佛法中，假名或假施設的意義會隨文脈而有所不同。語言的施設安立，

如這個東西叫什麼，這是一個層次，在《大品》經之三種假施設裡，稱為名假施設；但是這邊的假名，包含三假，一切任何的存在，即使是最小的粒子，物質、色法或是心的最小單位，皆是依因待緣的存在，故名為假名。聖者看到世俗的一切是幻化不實，這是由於世俗的事相都是顛倒虛妄的，是不能稱之為諦的，這是從「所」邊說。

關於「幻有真空」與「妙有真空」思想之俗諦：聖者如實知世俗如幻、假名施設。幻有真空、妙有真空之俗有，從聖者「如實」知世俗幻有的「能」邊說，亦可名之為諦。因此，聖者也有二諦，對世俗的認識之所以名為諦，是從「能」邊說，他們有正確的認識。從「所」邊說是存在一切的事物都是幻化不實的，確實不能稱之為諦；而聖者能夠知道幻化不實的正确道理，這時的「世俗」，從「能」邊來說，是正確的了解到幻化不實。

（貳）諦實（諦）與幻現（現象）之關係

一、從凡夫的境界說：「諦實」與「幻現」不相離

下面（貳）「諦實（諦）與幻現

（現象）之關係」一段，導師說：從凡聖二諦說世俗諦，諦是不能離幻現。這是什麼意思呢？凡夫認為一切法是真實的，而真實的認識必定是依於幻現之存在的法而起。從差別的觀點，雖可說世俗是如幻現的，但凡夫愚癡卻執為諦實有，「諦實執」即是認為諸法有自性而執此為諦。此中，諦實執為一類，如幻現是一類。世俗是如幻現的，但是凡夫的認知以此為實。因此這其中有兩個狀況，聖者所認識到世俗是如幻現，凡夫則認為一切皆是實有。在凡夫直感的認識上，有此法現前，即有諦實相現前。一切緣起幻有，於凡夫即成為諦實。凡夫的實有是依於如幻緣起法的存在而產生的，他的錯誤是依於一個如幻有的對象，而對於這個對象，他沒有正確的認識。換言之，凡夫依於緣起幻有之存在的法而對它起錯誤實有的執著。這裡，簡單對上述所說的「緣起」一詞作一些說明。我們講悟緣起法，要悟的是什麼？悟緣起法則？還是悟緣起所生之法？緣起法如果是指緣起法則的話，則緣起法是所悟的內容。但是這個杯子、桌子，都可稱為緣起法，或者比較精準地說，是緣所生法。事實上，我們要悟的是緣起法則，但觀察的對象是緣所生的一切法。觀緣起法則，是去瞭解到：一切

法都是都是依著緣起法則存在，沒有任可一個法是實有。緣起法一語，可能有不同的指涉，到底是指緣起的法則、緣起的真理？或是依因待緣而起的法？大家要做一個區別。

在 B8 第 14 行導師說到，「一切緣起幻有，於凡夫即成為實有。因此觀凡情的諦實相不可得時，幻現相每是畢竟不起而都無所見。」這句話的意思是，當照見所以為「諦實相」是空無自性而無一實體可得時，則體悟「如幻現之相」的甚深空寂性。此為體悟諸法實相時的境界，超越能所、相待、不生不滅之絕待的境界，這時一切幻相不現。雖然一切法是如幻現，但是凡夫認為實有，聖者則能知道它是如幻。當我們能了悟到一切法如幻，體悟到諸法實相時，就不會看到法生滅、如幻的現象。如果有人說我在定中能夠深刻體會到諸法的無常生滅變化，還有相可以察覺，這個只是說他已經有蠻不錯的慧觀，但這還沒真正體悟到諸法實相。實相是無相、超越的，不會還有類似凌虛影像的存在。若還有相可得，可能是聞所成、思所成、修所成的層次，或可說已經有勝解空性的層次，但還沒完全體悟到空性。


接著，導師說：「唯識家雖重於依他起及遍計執的差別說，但也有此義，即凡夫位的染依他，即是遍計所執性，諦是不能離開現象而安立的。」這句話提示了一個重要的觀念，即凡夫的錯誤是基於緣起的存在而產生的，並非無中生有。這同時是在提醒我們，修行即是要觀這個世間五蘊身心——緣起如幻的法，而不是離開這個世間的一切法，別有一個勝義可見。這邊的「此義」是指前面所說之「諦是不能離幻現的」，即遍計執是建立在於依他起而起的錯誤，不能離開依他起，別有遍計執的錯誤產生。反之，離諦實相之執著的空性，亦須在現象上觀察才能體悟。此中之空性即是遠離這些錯誤的實相，而諦實相是把一切法認為是真實的一種錯誤認識。離開這樣的錯誤認識才能夠體見到空性，意即是在現象上去觀察、體悟。如色性空、一切法性空，不能離現象而說空；因此，利根者見道時能即空而有，因此才有可能。換言之，要能夠即空而有，表示在觀空的時候不能離開有，若空是離開有才能觀到，則無法即空而有。

二、聖者悟入畢竟空後而知諦實與幻現的差別

接著看到第九頁之「二、聖者悟入畢竟空後而知諦實與幻現的差別」。雖「不能離幻相而說空」，但「由於聖者悟入畢竟空，後得智境即不執為實有，了知一切法本為如幻有而非諦實性，這才是現相而非諦相。諦與現的差別性，才明顯地表達出來。」此處之諦與現的差別性之「諦」，可理解為「諦實相」、「諦實性」；「現」可理解為「如幻有」、「幻現相」。這二者，雖然不相離，但是修行者要真正體悟到諦實相的錯誤，必須先了解空性，才能夠依後得智反觀而真正見到如幻相。先悟得空寂性，接著出了空寂的體悟，才能夠如實知如幻相。雖然不離，但觀法有先後順序。凡夫之諦實相依如幻現之存在而起；聖者悟空寂性時，空寂性之體悟亦依幻現之存在而悟入。故諦實相不離如幻現；空寂性亦不離如幻現。聖者悟畢竟空之後得智，知緣起事物之如幻而非諦實，此即顯世俗之「諦實」與「幻現」之差別性。雖然不離，但要悟得空寂之後才能真正了解諦實跟幻現的差別。

三、「現相」與「諦相」的觀察

關於「三、「現相」跟「諦相」的觀察」這一段，導師說：「凡夫



位中不宜過於為現相與諦相的隔別觀察。」導師在此點出了隔別觀察的缺失，如唯識家說三性，即偏重在遍計執性，不是依他起性，由此就引起不許依他性空的偏執，因為二者是隔別的。此外，中觀者說二諦，重在世俗於眾生而成諦，破除世俗諦而引凡入聖。這部分是正確的，但不得意者，又每每流於惡取空，即誤以為空能破壞一切法。惡取空的結果，有兩種情況：一是方廣道人的撥無因果，或轉為形而上的實在論，即實有真常之空性。

（參）「真實」與「非真實」

一、世俗一般的認識

關於「（參）「真實」與「非真實」」這一段，導師先談到世俗的一般認識：一、非真實的，如陽燄，夏天馬路很熱，我們遠看好像有一灘亮亮的，見為水相，但並非真實，水是假的。二、真實的，是見到清冷的水，以為是實有，雖然有相對因緣和合的存在，但它不是實體，有自性的有。

二、說一切有部的看法

接著，導師談到說一切有部的看法，「假有無自性」即相續和合的現

相，是假的，是世俗有；「實有自性」即說青色黃色等，是實有自體的，是勝義有。

三、中觀者之見解

（一）一般所謂的不實並不全是主觀的產物

而依中觀來看，此二類（即真實、非真實，或世俗有、勝義有）中一般所謂不實的，並不全是主觀的產物。這裡，導師要講一個很重要的道理，我們雖然認為是一切法是真實，但是這個錯誤也不能全怪能觀者有無明所以看不清楚。這邊，要表達的是，緣起現起的幻相本就帶有欺騙性，引導我們認為它是真實。導師舉幾個例子，如遠望馬路越遠越狹，但是馬路不會越遠越狹。這並不是主觀的錯誤，而是因緣關係而現為如此的，因為用客觀的相機去照，也是越遠越狹的。又如放筆在水杯中有曲折相，也決不僅是認識的錯誤。這些錯亂的現相，幻、化、陽燄等等，是假有，也是空的，但並非什麼都沒有，不過此不是實相，是錯亂的幻現罷了。龍樹也曾說：「幻相法爾，雖空而可聞可見。」說錯亂，說假名，說空無實性，不是什麼都沒有。導師要強調，如幻、空等，並不是什麼都沒

有，而是指一切都是依因待緣和合的存在。希望大家不要因為學空之後就錯誤地變為撥無因果。空宗說空不礙幻有，即以此為理論依據。一切法的存在，本身帶著錯亂相，而即由此錯亂相，眾生才會因無明而執為實有。眾生確實有無明障礙，而相它存在的本身，也帶著一種錯亂，誤導我們以為真實。這二者和合引起實有的認識，必須透過一切是因緣和合的正確見察，才能夠破除這個錯誤。

（二）一般所見的千真萬確也並不是實在的

反過來說，一般人所見為千真萬確，也並不是實在的，如說薩婆多部以青黃赤白為實有自性，但依科學的角度來說，不過是光波波長不同所引發的。薩婆多部因為誤認顏色有實有的青色，然後計取有一一之青色的元素才能組合而變成一片，因此能看到青色。事實上是光波強弱變化而已。

（三）中觀認為一切是如幻假有

關於「（三）中觀認為一切是如幻假有」這一段，導師說：「一般人以為千真萬確的，不見得就實在如

此；而一般人以為虛假的，也不見得全屬子虛烏有。世人每以此二類為一假一實的，機械的劃為二類，實在不可以。這二者，中觀者以為都是如幻假有，都是錯亂而妄現的。如以為某些為實有的，即對於緣起無自性的真義未能了解。」關於這如幻有，在此舉一個例子說明。一般人看到真正的水時，可以摸得到、嚐得到；對於因陽燄而看到的水，一般人也可以知道那是幻相。這兩種，如幻的陽燄我們可以知道是幻相，但是真實的水比較不容易掌握到它亦是幻現。以中觀正見來說，水也是因緣和合的幻現。

（肆）「正世俗」與「倒世俗」

接下來講到「正世俗」與「倒世俗」。世俗裡有常態與變態的情況，常態當中的正常眼根、眼識的認識稱為正世俗。常態當中的正常眼根與眼識的認識中也有一部分倒世俗，即境相起的誑詐相；比如筆插在水裡面，我們看到它是歪折的，這也算是倒世俗。中觀家以此例子而例正世俗亦為虛妄錯亂，即以易解空來比喻難解空。易解空的幻、化、影、響，也還是可見可聞的，但是宛然現有。一般對於現實存在的法以為諦實的，亦是如此相同的道理，諦實相其實是

虛誑、性空的，但不礙緣起的幻有，不礙依因果法則而生起的一切法。說正世俗、倒世俗，或者易解空、難解空，難解空就是可摸到、喝到的水，我們不容易知道它是假的、不實的，但其實與如幻陽燄之易解空的水一樣，是虛妄不實的。

（伍）不能了達性空緣起的原因

一、未徹見中觀的假有性空義而不得緣起性空之正見

關於「（伍）不能了解性空緣起的原因」一段，一般人跟一般學者，雖然也知道水中月的非實，但仍不得緣起性空的正見，原因在於他沒有真正了解中觀的假有義、性空義。

二、一般人執自性有與依實立假而不能悟空性得解脫

一般人雖以為水月假有，但同時仍執另有真實的自性存在，如說天上的真月。雖然知道這是假，但是他們覺得假必依實。

三、中觀者達一切如幻緣起而徹悟一切性空得解脫

中觀者能了達一切如幻緣起而徹

悟一切法性空而得解脫，此為中觀者與一般人的差別。

參、明「勝義諦」

（壹）「狹義的勝義諦」與「廣義的勝義諦」

接著我們看到第十四頁的「（壹）勝義諦有狹義跟廣義」這一段。狹義的勝義諦是指空性，如經中說「色空，受想行識空」，這是藉現法以否定實有性而顯示空性，這裡的空性即無自性空。廣義的勝義諦是知諸法本性空寂，也知諸法的如幻緣生。在聖者的境界——勝義中，是含攝性空與現有的。

（貳）勝義有「如實」與「真實」義

在說明勝義諦有廣狹二義之後，導師接著說明勝義有「如實」與「真實」這二種含義。因此，勝義諦也即是真實諦。在此，導師舉凡夫與聖者見世俗一切法的不同認識以明如實與真實之義。對凡夫眾生而言，由於知見上的顛倒而於無性法中執有自性，而有亂相亂執。對聖者來說，彼能見諸法無性、畢竟皆空；以此無虛妄顛倒亂相的意義來說，稱性空為如實、真實。此中，「無虛妄」，即

有「實」的意義；無「顛倒亂相」，即有非錯假而「真」的意義。

肆、結語

（壹）勝義諦與世俗諦是方便相對之安立

接著請看到第十五頁「肆、結語」。勝義與世俗是方便相對之安立。世俗諦有變遷義，而且是隱覆真實的；勝義諦是本性空寂，離一切戲論亂相，因待「世俗」而名「勝義」。勝義不可描述，是我們因待世俗而安立。

（貳）勝義有三義

關於勝義，導師在此提出三種意涵：一、究竟而必然如此，即法性；二、本來如此，即法住；三、遍通一切，即法界。

（參）佛法安立二諦重於一切法空性

勝義不可想像為什麼實在的本體，以及微妙不思議的實在。雖聖者的覺境，可通名為勝義，但佛法安立二諦，著重於一切法空性。一切法空性就是狹義的部分，這是觀行所要掌握的部分。

第三節 二諦之抉擇

壹、中觀宗之自宗與他宗對二諦之看法

關於第三節「二諦之抉擇」，首先是「中觀宗與他宗對二諦之看法」。他宗之說一切有部認為蘊、處、界是勝義有，而以中觀來講還是如幻有，還是屬於世俗。有人提出別人的勝義，就是中觀的世俗，導師認為這是錯誤的，因為有部認為的勝義是實有，而中觀的世俗是非實有。

貳、二諦「有、空」之抉擇

第十九頁引述《大智度論》對空與有的說明，這是關於空、有之抉擇有不同的教學。為初學者說法，生死、涅槃，一個是虛假，一個是真實；然約究竟說，生死、涅槃一切都是如幻如化，此為了義說。《大智度論》中所說的我等與法性二者，此有彼空，此空彼有，是方便假立真有與妄有，這是方便施設，相當於為初學者說法，生死、涅槃是一虛假、一真實。若究竟抉擇二諦，即一切是俗有真空，即世俗如幻有，勝義畢竟空，無有一法是真實，這才是究竟說。

參、「橫、豎」與「單、複」

(壹) 二諦「橫、豎」之辨

再來就是講到「橫、豎」跟「單、複」，橫是相對的，豎是絕對的；單是世俗有、勝義空，是單二諦。

(貳) 二諦「單、複」之辨

接著談到三論宗有四重二諦，第一重即單二諦，而第二重是「有」與「空」都是世俗，「非有非空」才是勝義，這是複二諦的一種。這裡所謂的「複」是指世俗有二法；單就是世俗是一，勝義是一，都是單一的。第三重二諦，有、空與非有非空，都是世俗，非有、非空、非非有非非空才是勝義，這是「複中之複」。第四重二諦，凡言語能表詮，心所能認識的，都是世俗；唯有「心行言語斷」，才為勝義。三論宗所說的四重二諦，實只是一重，不過約眾生根性不同而差別說。

(參) 三論宗之橫豎單複充分表現勝義空宗的特色

一、三論宗之橫豎單複與辯證法之異同

二十三頁講到辯證法跟三論宗的

橫豎說，有類似的情況，也有不同處。依辯證法，肯定是正，否定是反；亦有亦空是綜合的，是合。在辯證法中，「合」是更高級的正，另外一種存在的有。正反合的辯證過程，都是順於世俗名言安立的，無論怎麼辯證都會有一個有，沒有達到真正超越的空。三論宗的論述，「有」是正，「空」是反。而空有兩種意義：對錯亂執相的否定，以及假名施設之存在的不礙；亦即三論宗所說的，「空」有不礙有的「空」與否定戲論的「空」，而這二種空還是空觀的過程，而不是究極的。因離執而悟得畢竟寂滅，才是真正的空義。

二、三論宗的「超絕論」

三論的有、空之正反的論證之後，目的是要趣入離空、有之非有非空的實相。三論宗主要是三重二諦當中的「非有非空」，空有的教學是為了引導趣入真正的超越。

肆、「於、教」與「中、假」

(壹) 「於二諦」與「教二諦」

二十四頁之「肆、「於、教」與「中、假」」一段，「於」是體悟的二諦；「教」為施設說明的二諦。二

者的關係是：「教」二諦是依於體悟的「於」二諦而施設的。關於「中」與「假」之教學，「假」是生與滅的因緣假名，「中」是即生的滅，即滅的生，否定「生」、「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道。這與前面提到的有與空、非有非空的道理是一致的，要去體悟非有非空的超越即是中道的空寂。

（貳）「中」、「假」

一、三論宗的正義：有、空為假名而非有非空為中道的「中假義」

「中」、「假」義的「假」是由生滅的現象來安立、教導。透過生滅

的現象進一步知道生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相待而立。這一些主要是為了要契入非生非滅的空性，這非生非滅的空性就是中。假是一切生滅的教導，都是因緣和合的假名。

二、佛法體證的重心：超越而遠離一切見執

第三節的最後，導師說：「三論宗是即俗而真，重在超越而遠離一切見執的」，即俗而真是依著一切法觀察瞭解到一切法正確的道理，然後能了悟不生不滅，非有非空的諸法實相。導師說：「這應該也是佛法體證的重心了。」¹⁰

• 講座音檔及講義下載：<https://video.lwdh.org.tw/html/lecture/yinshun/yinshun2023.html>

「魔事」之探究

——以《大智度論》為主

文 / 釋會常
(福嚴佛學院教師、
元亨寺台北講堂監院)

【提要】

在修學佛法過程中，難免會遇到阻撓或種種障道因緣，一般稱之為「魔事」。一旦遭逢到「魔事」，輕者障礙其修學因緣，重者恐有喪命之虞。因此，瞭解「何為魔事？」、「如何過諸魔事？」對修學佛法的行者來說，是再重要不過的事了。「魔」(māra)本指他化自在天的魔波旬，傳至中國後便將其視同為鬼，除了奪人性命外亦會奪人慧命，因此在佛教漢譯經典中，「魔」便有殺者、障者、惡者等義涵。所謂的「魔事」(māra-karman)，若以梵文不同格位來說，便有兩種義涵：一、指魔所做的種種魔業。二、眾生造作與魔相應的惡業。在《大智度論》及相關《般若經》中，對於「菩薩有何魔事？」、「菩薩如何過諸魔事？」有豐富的詮釋內容。

因此，本文從「魔」、「魔事」字義，及經典中的定義著手，並探討「魔」、「魔事」類別及其開合情形。隨後，便以《大智度論》〈魔事品〉及〈兩不和合品〉為主要題材，並參酌相關《般若經》的內容。針對「菩薩有何魔事？」、「菩薩如何過諸魔事？」的議題，來進一步作探討。

【關鍵詞】：魔、魔事、菩薩魔事、過諸魔事

【目次】

- 一、前言
- 二、經論中對「魔」、「魔事」的定義及其開合
 - (一)「魔」、「魔事」的定義及兩者間之關係
 - (二)「魔」、「魔事」的類別及其開合
- 三、菩薩有何「魔事」
 - (一)說、書、受持、親近等魔事
 - (二)師徒不和合等魔事
 - (三)天魔虎狼等魔事
 - (四)五蘊魔及死魔魔事
 - (五)煩惱結使等魔事
- 四、菩薩如何過諸「魔事」
 - (一)離憍慢、瞋恚、染著等過
 - (二)覺知魔事親近善士
 - (三)具菩提心與大悲心
 - (四)得菩薩道證法性身
 - (五)深行般若波羅蜜
- 五、結論

表目錄

表一、「魔」的類別與開展

表二、〈兩過品〉二十六項「魔事」內容

表三、如何過諸「魔事」相關內容之比較

一、前言


在修學佛法的過程當中，難免會遇到「魔」或「魔事」的障礙，此時若無善知識的引導，或自身無堅毅的求法精神，難免會退失其修學佛法的熱忱。或因眾生本身煩惱熾盛，又遭逢魔事的留難，不僅障礙聖道，亦有喪命之虞。所以清楚瞭解何者是魔？何為魔事？該如何降伏諸魔？過諸魔事？這對行者來說，是再重要不過的事了。

國內有關「魔」或「魔事」的研究並不多見。從 1985 年，梁晉源對佛教治魔方法作概略的綜述後，就少有相關議題的文章。¹釋揚東法師，於 1988 年在著作中對魔的行相及對治方法，作了幾項概要性的詮釋。²釋德範法師（1997），針對《雜阿含經》與「魔」相關的內容，作扼要性的整理。³之後，林嘉雯（2003）便以〈《雜阿含》之魔考〉為題，除了對《雜阿含經》中魔的內容加以詮釋外，更增補上篇不足之處。⁴

日本文獻方面，早於 1975 年，外蘭幸一便對《方廣大莊嚴經》的〈降魔品〉作了相關版本的研究。⁵中村薰（1978）更以《華嚴經》為題材，探討「魔」這個議題。⁶但其二篇，仍著重於版本之間的校勘，對「魔」或「魔事」並無過多的討論。另外，一島正真（1990）以《經集》為題材，初步對菩薩魔事作了探討。⁷而二瓶孝次（1996）的研究，則探討成道和降魔之間的關係。⁸至於近代研究方面，前田壽雄（2003）係以親鸞大師為題材，針對親鸞大師對魔的見解，作了相關性的整理。⁹勝崎裕彥（2007）以小品般若中的〈魔事品〉為範疇，研究中除了闡述相關的魔事內容以外，亦作版本之間的比對。¹⁰雖有上述「魔」、「魔事」的相關資料，但偏向分析「魔」的種類，對於「如何過諸魔事」，則少有深入性的探討。

本文從語義分析開始，佐以相關的研究成果，先針對「魔」、「魔事」在經論中的定義作分析，並探討「魔」、「魔事」在佛教經論當中，是如何開展？隨後便以《大智度論》〈魔事品〉及〈兩不和合品〉為主要題材，酌以相關《般若經》的內容，針對「菩薩有何魔事？」、「菩薩如何過諸魔事？」等課題，作較為深入的探討。也冀望經由本文的探討，讓自身及對此議題有興趣者，能對「魔」、「魔事」有更進一步的瞭解。

- 1、梁晉源，〈佛教治魔方法綜述（上）〉，《菩提樹》，第 33 卷，第 4 期，頁 33-37；
梁晉源，〈佛教治魔方法綜述（下）〉，《菩提樹》，第 33 卷，第 5 期，頁 26-31。
- 2、釋揚東，《治魔論》，臺北市：慈心佛經流通處。
- 3、釋德範，〈《雜阿含經》「魔」的探微〉，《「宗教與心靈改革研討會」論文集》，頁 147-178。
- 4、林嘉雯，〈《雜阿含》之魔考〉，《佛學論文獎學金得獎論文集》，頁 169-180。
- 5、外蘭幸一，〈Lalitavistara 降魔品の研究〉，《印度学仏教学研究》，第 23 卷，第 2 期，頁 978-982。
- 6、中村薰，〈華嚴經に於ける魔について〉，《印度学仏教学研究》，第 27 卷，第 1 期，頁 124-125。
- 7、一島正真，〈『經集』における菩薩の魔事〉，《宗教と文化：齋藤昭俊教授還暦記念論文集》，頁 337-356。
- 8、二瓶孝次，〈成道の完成と降魔の意義について〉，《印度哲学仏教学》，第 11 卷，頁 106-118。
- 9、前田壽雄，〈親鸞における魔の問題〉，《印度学仏教学研究》，第 52 卷，第 1 期，頁 78-81。
- 10、勝崎裕彥，〈小品系般若經「魔事品」の考察〉，《仏教学》，第 49 卷，頁 1-18。



二、經論中對「魔」、「魔事」的定義及其開合

(一)「魔」、「魔事」的定義及兩者間之關係

「魔」是梵語 māra (魔羅) 的簡稱，¹¹ 為印度傳來的專有譯詞，具有「破壞」、「殺害」、「障害」、「誘惑」等義。¹²「魔」的概念，經翻譯傳到中國後，中國便將其視同為「鬼」，¹³ 發展到現在，凡迷惑、害人、奪性命的鬼怪皆可泛稱為「魔」。此外，「魔」的字義又開展出形容神奇手法的「魔術」，或形容特殊能力的「魔法」、「魔力」等，乃至沉迷事物的「入魔」等詞彙，也都和「魔」搭上了關係。¹⁴ 像這類梵文與漢語融合的譯詞，漢語專家稱之為「梵漢合璧詞」。¹⁵ 除字源學外，在漢譯佛教經典中，尚有「魔」這個音譯詞的記載，如《一切經音義》中提到：

魔鬼(上音摩，本是梵語略也，正梵音麼(莫可反)羅。唐云：力也，即他化自在天中，魔王波旬之異名也。此類鬼神有大神力，能與修出世法者作留難事名為「麼羅」，以力為名，又略去羅字)。¹⁶

如上文所述，「魔」係為外來的梵語音譯詞，原指他化自在天的魔波旬 (Pāpīyas) 被稱為「惡中之極」¹⁷，擁有大神力常對修行者作諸留難，故有「殺者」、「障者」、「惡者」等義。¹⁸ 古因好簡，略其「羅」字，剩下現今的「魔」。早期譯出的「魔」字，並非從今的鬼部，而是從石部的「磨」字。該字的流變過程，如《止觀輔行傳弘決》所述：

魔名「磨訛」等者，古譯經論「魔」字從石，自梁武來謂魔能惱人，字宜從鬼，故使近代釋字訓家釋從鬼者，云釋典所出，故今釋「魔」通存兩意。若云「奪」者，即從鬼義；若云「磨訛」，是從石義，若準此義，訛字從金謂去銳也。¹⁹

11、望月信亨，《望月佛教大辭典(十)》，p.1017。

12、林光明、林怡馨，《梵漢大辭典(上)》，頁712。

13、古衍奎，《漢字源流字典》，頁2010：「《說文·鬼部》新附：魔，鬼也。從鬼麻聲。」

14、梁曉虹，《論梵漢合璧造新詞》，《佛教漢語研究》，頁290：「『魔』，自從漢譯佛經裡出現了這個概念，漢語裡有了這個字，以它為詞根產生了一大批的新詞：魔王、魔鬼、魔子、魔女……，成語還有“妖魔鬼怪”、“群魔亂舞”、“邪魔外道”等。它的構詞力極強，為漢語增添不少詞語。」

15、梁曉虹，《論梵漢合璧造新詞》，《佛教漢語研究》，頁284-306。

16、《一切經音義》，T54, no. 2128, p. 376c22-23。

17、《翻譯名義集》卷2，T54, no. 2131, p. 1080a25-b2。

18、《翻譯名義集》卷2：「魔羅，《大論》云：秦言能奪命，死魔實能奪命，餘者能作奪命因緣，亦能奪智慧命，是故名『殺者』。又翻為『障』，能為修道，作障礙故。或言『惡者』，多愛欲故。」T54, no. 2131, p. 1080a18-21。

19、《止觀輔行傳弘決》，T46, no. 1912, p. 284a13-18。

如上文所說，「魔」原作「磨」字，從石部具損耗義；但因常惱人奪命故，梁武帝認為宜從為鬼。沿用下來，便成為現今常見的「魔」字。從梵文的角度來說，「魔」（māra）之字根為 6√mr̥，其義為死、殺（複重音加a作成名詞型，可表動作的主體或動作的名稱），故知「魔」與「死」、「殺」有密切關係，如《大智度論》所說：「魔，秦言能奪命者；……是故名殺者。」²⁰魔除奪人命以外，亦會奪人慧命，亦如論中說：

何以名魔？答曰：奪慧命，壞道法功德善本，是故名為魔。諸外道人輩言：是名欲主，亦名華箭，亦名五（欲）箭，破種種善事故。……復次，人展轉世間受苦樂，結使因緣，亦魔王力因緣。是魔名諸佛怨讎，一切聖人賊，破一切逆流人事，不喜涅槃，是名魔。²¹

魔因不喜涅槃，因此常對行者作諸留難，欲奪其慧命，壞其善根、障其善行使令無法出離，飽受生死輪轉之苦。²²這才說，魔為諸佛的怨對，一切聖人之賊。

至於「魔事」的部份，「魔事」māra-karman，為一個梵文的複合詞。該詞義若從持業釋同位格來說，如《大智度論》對「魔事」的定義：「魔羅是業是事，名為魔事。」²³若以依主釋的屬格關係來解，其字義便為魔的業（事）。因此，「魔事」便有「魔是事」及「魔之事」二種義涵。換句話說，魔自身造作的魔業，或眾生造作與魔相應的惡業，皆可稱為「魔事」。至於佛教經論中，又是如何來詮釋「魔事」呢？若以煩惱的角度來說即：「一切煩惱取相，皆是魔事。」²⁴《十住毘婆沙論》更扼要說到：「於一切善法有障礙者，皆是魔事。」²⁵《瑜伽師地論》從心心所法的角度來詮釋：「於諸相中，所有一切心動流散，當知皆是眾魔事業。」²⁶魔事到底會在何時出現呢？《佛說魔逆經》提到：

大光問文殊曰：「其魔事者為任何所？」文殊答曰：「住於精進。」又問：「以何等故住於精進？」文殊答曰：「其精進者，乃為諸魔求其便耳；若懈怠者，彼魔波旬當奈之何！」²⁷

經中可知，「魔事」常於行者精進的時候出現，主要是因為天魔懼怕行者逃離他的掌控，故對行者多有留難。反過來說，若行者懈怠放逸，魔便生歡喜，因為其多增魔眷的緣故。既然行者不求出離，魔也就不必再多作留難，因此當行者精進勤求出離時，魔便會作諸「魔事」來加以留難。

20、《大智度論》卷 68，T25, no. 1509, p. 534a6-8。

21、《大智度論》卷 5，T25, no. 1509, p. 99c19-22。

22、印順法師，《佛法是救世之光》，頁 19：

「魔之障礙我們向上向善，是有二方面的：一種是障礙我們的善行，一種是把我們向下拉一步。」

23、《大智度論》卷 5，T25, no. 1509, p. 99c22-23。

24、《大智度論》卷 69，T25, no. 1509, p. 542a23-24。

25、《十住毘婆沙論》卷 4，T26, no. 1521, p. 37b28-29。

26、《瑜伽師地論》卷 79，T30, no. 1579, p. 737b27-28。

27、《佛說魔逆經》卷 1，T15, no. 589, p. 112b14-18。

(二)「魔」、「魔事」的類別及其開合

1、「魔」的類別與開合

在漢譯佛經當中，由於各經論詮釋立場不同，對「魔」的分類也就有些許的差異。歸納起來有：「二魔說」、「三魔說」、「四魔說」、「五魔說」、「八魔說」、乃至「十魔說」等類別，其彼此間的關係，可歸納成下表：

表一、「魔」的類別與開展

二魔說 ²⁸	三魔說 ²⁹	四魔說 ³⁰	五魔說 ³¹	八魔說 ³²	十魔說	
					第一說 ³³	第二說 ³⁴
內魔	五陰魔	五陰魔	罪魔 行魔	五陰魔	五陰魔	欲、憂愁、飢渴 ³⁵ 、渴愛、睡眠、怖畏、疑悔、瞋恚、利養虛稱、自高蔑人
	煩惱魔	煩惱魔	惱魔			
	死魔	死魔	死魔	死魔	死魔	
				無常、無樂 無我、無淨	業魔、心魔、三昧魔、善知識魔、失善根魔、不知正法魔	
外魔		天魔	天魔	天魔	天魔	

「魔」在漢譯經典當中，最常見的是「煩惱魔」、「五蘊魔」、「死魔」、「天魔」的四魔說，其四魔可攝為內、外二魔。亦可由「五蘊魔」展開出「罪魔」與「行魔」而成五魔說，或由四魔加上「無常」、「無樂」、「無我」、「無淨」四顛倒成八種魔。至於十魔，其中一說也是由四魔加上其他六魔，而成為十魔。由此看出越到後期經典，「魔」的種類有越來越多的趨勢。

- 28、《大智度論》卷15：「飢渴、寒熱，是外魔軍；結使、煩惱，是內魔賊。」T25, no. 1509, p. 169a9-10。
- 29、《大乘法苑義林章》卷6：「或說三魔。《法花》又云：『如來亦復如是，於三界中為大法王，以法教化一切眾生，見賢聖軍與五陰魔、煩惱魔、死魔共戰，有大功勳——滅三毒、出三界、破魔網。爾時如來亦大歡喜！』不說天魔。」T45, no. 1861, p. 348a29-b5。
- 30、《阿差末菩薩經》卷3，T13, no. 403, p. 593c10；《大智度論》卷63，T25, no. 1509, p. 503c25；《彌勒菩薩所問經論》卷1，T26, no. 1525, p. 234c16-18。
- 31、《佛說罵意經》卷1，T17, no. 732, p. 530c11-14。
- 32、《大般涅槃經》卷22，T12, no. 374, p. 497a12-13；《大般涅槃經疏》卷21，T38, no. 1767, p. 160c14-15；《大般涅槃經義記》卷7，T37, no. 1764, p. 797b8-10；《維摩經略疏》卷5，T38, no. 1778, p. 630c24-26；《仁王經疏》卷3，T33, no. 1708, p. 418a9-11。
- 33、《度世品經》卷5，T10, no. 292, p. 647c4-10；《大方廣佛華嚴經》卷42，T09, no. 278, p. 663a6-13。
- 34、《大方廣莊嚴經》卷7，T03, no. 187, p. 582b19-c27；《大智度論》卷15，T25, no. 1509, p. 169a9-25；《大乘法苑義林章》卷6，T45, no. 1861, p. 348b11-14。
- 35、案：「飢渴」為外魔或內魔有所異說。在《大智度論》卷15：「飢渴、寒熱，是外魔軍；結使、煩惱，是內魔賊。我當破此二軍以成佛道。……菩薩言：『我今當破汝大力內軍，何況外軍？』魔言：『何等是我內軍？』答曰：『欲是汝初軍，憂愁為第二，飢渴第三軍，渴愛為第四，……。』」文中明顯地後有所差別，前說「飢渴」為外魔軍，後則為內魔軍。參考餘處及其他經論「飢渴」亦多為內魔，故此歸類為內魔。

2、「魔事」的類別與開合

在經論當中，對於「魔事」的分判方法不盡相同。如《瑜伽師地論》中提到九種魔事；³⁶《大方廣佛華嚴經》、《佛說大乘菩薩藏正法經》有十種；³⁷《佛說海意菩薩所問淨印法門經》有十二種。³⁸而《佛說魔逆經》、《大乘寶要義論》有二十種魔事；³⁹《大方等大集經》亦有四十二種；在《大乘修行菩薩行門諸經要集》中更多達四十五種。⁴⁰由於經論之間詮釋的角度不同，有關「魔事」的內容，短時間也難以釐清彼此的開合關係。

除上述的「魔事」外，《大智度論》中的〈魔事品〉與〈兩不和合品〉，對於何為「魔事」？皆有較為詳盡的說明。其中〈魔事品〉分「宣說」、「書寫」、「受持」三個部分來詮釋「魔事」的內容。而〈兩過品〉更舉「說法者」與「聽法者」，及師徒之間「兩不和合」來辨明何為「魔事」？《放光般若經》、《摩訶般若波羅蜜經》（以下簡稱《摩訶般若經》）等《般若經》中，除了指出何為魔事外，更進一步闡述「如何過諸魔事？」。為探究其相關的「魔事」內容，以下分為兩個章節分別來作探討。

三、菩薩有何「魔事」

在漢譯佛教經典當中，有不少與「魔事」相關的內容，但都散在各經論當中。相較之下，《般若經》相關的經論對於「魔」或「魔事」的詮釋，即顯得較為完整，如《摩訶般若經》的〈覺魔品〉、〈魔事品〉……等等。以下針對《大智度論》及相關《般若經》中「菩薩有何魔事？」的議題，作進一步的討論：

（一）說、書、受持、親近等魔事

吉藏大師於著疏當中，將《摩訶般若經》〈魔事品〉分判成「說」、「書」、「受持、誦說、正憶念」三門。三門當中又包括：「樂說卒起」、「樂說不卒起」、「傲慢」、「戲笑亂心」、「輕笑不敬」、「亂心不定」、「師徒不和合」、「不得滋味捨去」、「轉相輕笑」、「共相輕蔑」等十種魔事，隨其不同的事項因緣，或一或二，便能生起諸多魔事。⁴¹

36、《瑜伽師地論》卷29，T30，no. 1579，p. 448a7-b4。

37、《大方廣佛華嚴經》卷42，T09，no. 278，p. 663a13-b18；

《佛說大乘菩薩藏正法經》卷25，T11，no. 316，pp. 845b29-846a14。

38、《佛說海意菩薩所問淨印法門經》卷16，T13，no. 400，p. 517a7-8。

39、《佛說魔逆經》卷1，T15，no. 589，p. 116a6-b2；

《大乘寶要義論》卷3，T32，no. 1635，p. 56b22-c25。

40、《大方等大集經》卷15，T13，no. 397，pp. 105c17-106a11；

《大乘修行菩薩行門諸經要集》卷3，T17，no. 847，pp. 953b21-954a15。

41、《大品經義疏》卷8，X24，no. 451，p. 294a14-19。

〈魔事品〉中有關「說」的魔事，主要有「樂說不卒起」、「樂說卒起」兩項。「樂說不卒起」指說法者樂為說法，但辯才無法立刻現起，導致講者無法宣說，或聽者無法理解的情形。然倒底是怎樣的因緣，導致有這樣的魔事產生呢？經中說到，係因菩薩先前行般若波羅蜜時，未具足六波羅蜜，導致現在欲說法時，辯才遂不即生。⁴²「樂說卒起」，指說法者樂著說法，但無善巧，導致辯才猝生，讓聽者對聞法生起厭惡，便成為魔事。⁴³

「書」的魔事內容，泛指經典在翻譯或傳抄過程中，障礙書寫經卷的種種魔事因緣，即為「書」的魔事。⁴⁴《摩訶般若經》更羅列「偃蹇⁴⁵傲慢」、「戲笑亂心」、「輕笑不敬」、「心亂不定」、「各各不合」等五項魔事。⁴⁶《大智度論》亦提到，於書寫般若經卷時若生我心、嬌慢心、輕心、亂心、戲笑、不敬等；或經口傳於書般若時，書者未能一心，或口授者不誦等破壞和合的因緣，即為魔事。⁴⁷

「受持、誦說、親近」等魔事，則有「不得經義」、「偃蹇傲慢」、「相互形笑」、「共相輕蔑」、「散亂不專」、「心不和合」等魔事因緣，導致修學般若時生起種種障礙。⁴⁸簡單來說，若於般若經中不生喜樂、不得滋味，或於讀、誦、授持、正憶念時生傲慢、戲笑、輕蔑、散亂等心障礙修學般若，當知皆為魔事。⁴⁹

（二）師徒不和合等魔事

早期傳佈佛法，除了藉由傳抄經卷廣為流布外，大部分尚得仰賴說法者以口傳的方式宣授，一旦說者與聽者之間有不和合的情形，佛法便無法傳佈。所以才說，說者與聽者之間不和合，即為魔事也。《摩訶般若經》〈兩過品〉中列舉了二十六種兩不和合的魔事內容，除了兩不和合及天魔撓亂的魔事外，亦有偏重說法者（師），或聽法者（徒）為因的魔事。然這些魔事，尚可粗分為「內魔」與「外魔」兩種，所謂的內魔事並非無外魔的資助；而外魔的留難，也並非無內魔的助緣。⁵⁰這也顯示出，內外魔之間，有著密切的關係。至於，〈兩過品〉二十六項的魔事內容，可歸納成：「兩不和合」、「師為魔事」、「徒為魔事」、「天魔來撓亂」等四項魔事，如下表所示：

- 42、《摩訶般若波羅蜜經》卷13，T08，no. 223，p. 318b20-23；《大般若波羅蜜多經》卷440，T07，no. 220，p. 215c17-21。
- 43、《大般若波羅蜜多經》卷509：「佛告善現：『是菩薩摩訶薩修行布施乃至般若波羅蜜多，樂說法要，辯才卒起，廢所修行，故是魔事。』」T07，no. 220，p. 596a25-28。
- 44、《大品經義疏》卷8：「書不和合者，或書經卷，或口授要，須眾事和合也，此中非。次云：外國員漢，本不可得，不如此間有經本，寫彼處必就前人受，前人許授乃得，不授不得。或可有能授，無所授；或有所受，更無能授；兩不和合，天魔事也。」X24，no. 451，p. 294b3-7。
- 45、偃蹇：驕傲，傲慢。《左傳·哀公六年》：「彼皆偃蹇，將棄子之命。」杜預注：「偃蹇，驕放。」《後漢書·文苑傳·趙壹》：「偃蹇反俗，立致咎殃。」李賢注：「偃蹇，驕傲也。」（《漢語大詞典（一）》p.1532）
- 46、《摩訶般若波羅蜜經》卷13，T08，no. 223，p. 318b27-c5。
- 47、《大智度論》卷68，T25，no. 1509，p. 534b12-18。
- 48、《摩訶般若波羅蜜經》卷13，T08，no. 223，p. 318c9-17。
- 49、《大智度論》卷68，T25，no. 1509，p. 534b18-25。
- 50、《大品經義疏》卷8：「外魔之中，形聲兩亂；內魔之中，師與弟子。前內魔中非無外魔成助，外魔之中非無內魔成資也，內外合說二十六雙。」X24，no. 451，p. 295a22-24。

表二、〈兩過品〉二十六項「魔事」內容

	四種魔事	魔事內容
內魔	兩不和合 (19項)	[1]有無懈怠、[2]欲不欲相離、[3]多欲少欲、[4]行不行頭陀、[5]有無信戒、 [6]施慳、[7]受不受供、[8]利根鈍根、[9]知不知經次第、[10]具不具六度、 [11]有無方便、[12]得不得陀羅尼、[13]欲不欲受持、[14]離不離五蓋、[17]樂不樂 眾聚、[18]隨不隨意、[19]為不為利養、[20]惜不惜身命、[21]堪不堪忍苦
	師為魔事 (2項)	[15]勸速證涅槃，壞大乘心；[16]讚嘆諸天及二乘，壞大乘心
	徒為魔事 (3項)	[22]師好心制止，徒弟難師；[23]因師難止，弟生厭背；[24]師貴俗緣，弟心不悅
外魔	天魔撓亂 (2項)	[25]天魔化諸形像難行者、[26]天魔以喝責、勸離、作相似法等難於行者

※ []裡的數字為《摩訶般若經》〈兩過品〉經文中魔事出現的順序。

「兩不和合」者，經中有十九對魔事內容。之所以稱之為「對」，係因為說法者與聽法者，都可能是產生魔事的主因。所以說者及聽者任何一方為魔所使，或因煩惱熾盛、心識受蔽，就會產生兩不和合。如《摩訶般若經》中說：

須菩提！聽法人欲書持般若波羅蜜、讀誦、問義、正憶念；說法人懈惰不欲為說，當知是為菩薩魔事。須菩提！說法之人心不懈惰，欲令書持般若波羅蜜；聽法者不欲受之。二心不和，當知是為魔事。⁵¹

當聽者欲聽，而說者怠惰不肯說；或說法者樂說，聽法者不肯聽、或不一心善聽，彼此就會產生兩不和合，此便為魔事。其它十八對不和合事，亦是如此，只要說者與聽者之間，有不和合的情形，就會產生種種的魔事。

至於「師為魔事」及「徒為魔事」，則是偏重某方面來說。如《摩訶般若經》提到：若說法者（師）為魔所使，欲破行者的大乘心，勸令速疾證入涅槃；⁵²或聽者（徒）為魔所使，師出好心制止，徒弟反倒生諸邪見，此便為魔事。⁵³簡言之，師徒之間不論何種因緣，能導致二者之間不和合，乃至爭訟背離，當知皆為魔事。

「天魔來撓亂」屬外魔事，其便是天魔以種種方便，對行者作諸留難，障其修道因緣。如天魔化作佛、菩薩、辟支佛、阿闍梨等身形，先令行者起信，再勸說行者遠離般若，令其退失菩提心；或建立開示相似法，對行者多作留難。該情形如《摩訶般若經》中所說：

51、《摩訶般若波羅蜜經》卷14，T08，no. 223，p. 320b16-20。

52、《摩訶般若波羅蜜經》卷14：「復次，須菩提！書是深般若波羅蜜乃至正憶念時，或有人來說三惡道中苦劇：『汝何不於是身盡苦速入涅槃，何用是阿耨多羅三藐三菩提為？』兩不和合，不得書深般若波羅蜜乃至正憶念，當知是為魔事。」T08，no. 223，p. 321b13-18。

53、《摩訶般若波羅蜜經》卷14，T08，no. 223，p. 322a10-16。

惡魔作比丘形像來，壞善男子善女人心，令遠離般若波羅蜜。作是言：「如我所說經即是般若波羅蜜，此經非般若波羅蜜。」須菩提！是中破壞諸比丘時，有未受記菩薩便墮疑惑。墮疑惑故，不得書深般若波羅蜜，不受不持乃至不作正憶念。兩不和合，不得書成般若波羅蜜乃至正憶念，當知是為魔事。⁵⁴

綜合上述，兩者不和合的原因，除了師徒自身的煩惱外，尚有外在天魔的諸多留難。但不論是「內魔」或「外魔」能令師徒之間不和合，乃至障礙修學聖道、善學般若的因緣，當知此等皆是魔事。

（三）天魔虎狼等魔事

「魔」一般可分為「內魔」與「外魔」；「魔事」也是如此，亦可簡單分為「內魔事」與「外魔事」。「內魔事」指煩惱魔、五蘊魔、死魔等魔事，而「外魔事」除天魔以外，飢渴、寒熱……等亦屬外魔事的範疇。⁵⁵除了內、外魔事以外，《大智度論》又提到「眾生法」與「非眾生法」兩種怨賊，如論中所述：

何者是怨賊？略說若眾生法、非眾生法，能沮壞菩薩無上道心。非眾生者，若疾病、飢渴、寒熱、槌壓、墜落等。眾生者，魔及魔民、惡鬼，邪疑不信者，斷善根者，定有所得者，實定分別諸法者，深著世間樂者，怨賊，官事，師子、虎狼，惡獸、毒蟲等。⁵⁶

所謂「怨賊」指的就是魔，能障聖道或破壞菩薩的菩提心。而「眾生法」與「非眾生法」係指「有情類」與「非有情類」的魔事因緣。「有情類」則包括天魔、惡鬼、斷善根者、有所得者、虎狼、獅子……等；「非有情類」即有疾病、飢渴、寒熱……等。但不論何種原因能障礙聖道，乃至作種種奪命因緣，皆稱之為「魔事」。

但天魔為何要作諸魔事，障礙行者呢？係因天魔瞋恚心重，深著世間諸樂，憎嫉賢聖的涅槃道法，亦不喜眾生出離三界。⁵⁷若有眾生好求出離不捨般若，天魔便如箭入心多生憂苦，所以對行者多作留難，不令出離。⁵⁸反之，若菩薩行者不學般若乃至勸人不求出離，除自墮外，亦使他人退墮於二乘。此時天魔多增魔眷，便為之欣喜。如《摩訶般若經》所述：

若菩薩遠離般若波羅蜜，受惡法，是菩薩為惡魔得便。魔作是念：「是輩當有伴

54、《摩訶般若波羅蜜經》卷14，T08，no. 223，p. 322a25-b4。

55、《大智度論》卷15：「復次，飢渴、寒熱，是外魔軍；結使、煩惱，是內魔賊。我當破此二軍以成佛道；若不爾者，佛道不成。」T25，no. 1509，p. 169a9-11。

56、《大智度論》卷68，T25，no. 1509，p. 533c12-18。

57、《大智度論》卷68，T25，no. 1509，p. 534a4-6。

58、《大智度論》卷77，T25，no. 1509，p. 603a14-17。

黨，當滿我願。是菩薩自墮二地，亦使他人墮於二地。」⁵⁹

所以說當行者遠離般若深著惡法時，魔即欣喜得便。至於魔用何種方法得便，令行者無法出離呢？《大智度論》扼要說到：

云何為「得便」？魔及魔民來恐怖菩薩，如《經》中說魔作龍身，種種異形可畏之象，夜來恐怖行者；或現上妙五欲，壞亂菩薩；或轉世間人心令作大供養，行者貪著供養故，則失道德；或轉人心令輕惱菩薩，或罵、或打、或傷、或害，行者遭苦，或生瞋恚憂愁。如是等，魔隨前人意所趣向，因而壞之，是名「得便」。⁶⁰

論中提到幾項天魔留難的方法：一、魔化作諸形，令菩薩生諸怖畏或起迷戀。二、魔用上妙五欲，惱亂行者。三、魔以諸大供養，令菩薩生起貪著。四、魔作諸方便令菩薩生瞋恚憂苦。五、魔隨菩薩所趣，作諸留難。此外，《大般若經》中亦提到四種壞般若的魔事，⁶¹其第一項就是天魔來撓亂，魔以種種方便煽動、蠱惑行者令行者毀訾般若；或令行者為魔所使，若魔、魔眷入其心中，轉其身口，訾破般若。⁶²簡單說，天魔作種種留難因緣，目的就是要令行者遠離聖道，不得出離。

（四）五蘊魔及死魔魔事

四魔當中，「五蘊魔」與「死魔」對眾生的業報身，關係算是最為密切的。眾生隨著無始劫來的善惡業，感得今世五蘊和合的業報身，有此五蘊身即免不了有生、老、病、死等苦聚。《大智度論》對「五蘊魔」即談到：

五眾魔者，是煩惱業和合因緣，得是身：四大及四大造色，眼根等色是名色眾；百八煩惱等諸受和合，名為受眾；小、大、無量、無所有想，分別和合，名為想眾；因好醜心，發能起貪欲、瞋恚等心相應、不相應法，名為行眾；六情、六塵和合，故生六識，是六識分別，和合無量無邊心，是名識眾。⁶³

論中明確指出，係因有煩惱與業因緣的和合，遂感得現世的五蘊身；有此五蘊身，身心便受到羈絆。其中包括了無常變異的色蘊、煩惱結使的受蘊、妄想分別的想蘊、貪欲瞋恚等行蘊，及根塵和合的識蘊。有此五蘊，眾生便在煩惱的煎迫下繼續造惡；一旦造惡，便積聚更多的障道因緣，故稱「五蘊魔」。


59、《摩訶般若波羅蜜經》卷19，T08，no. 223，p. 356b19-22。

60、《大智度論》卷56，T25，no. 1509，p. 458c8-15。

61、《大般若波羅蜜多經》卷506：「一者，為諸邪魔所扇惑故。二者，於甚深法不信解故。三者，不動精進，耽著五蘊，諸惡知識所攝受故。四者，多懷瞋恚，樂行惡法，喜自高舉輕蔑他故。彼愚癡人由具如是四因緣故，謗毀如是甚深般若波羅蜜多，由此當來受諸大苦。」T07，no. 220，p. 581a15-20。

62、《大智度論》卷63，T25，no. 1509，p. 503c21-25。

63、《大智度論》卷68，T25，no. 1509，pp. 533c23-534a2。



對有情眾生來說，「生」、「死」是生命中的兩件大事，但有生皆歸死，無有生而不起者。至於「死」會令人如此懼怕，除了眾生愛著性命以外，其無常的不定性更是令人懼怕的原因。正所謂：「無常死力大，一切無能免者，甚可畏厭。」⁶⁴在《大智度論》中對「死魔」也有所詮釋：

死魔者，無常因緣故，破相續五眾壽命，盡離三法——識、斷⁶⁵、壽故，名為死魔。⁶⁶

「死魔」常伺其無常因緣，欲奪眾生五蘊相續的壽命。《瑜伽師地論》也提到：「死魔者，謂彼彼有情從彼彼有情眾，殀喪殞歿。」⁶⁷有情的五蘊身，只要離開識、斷（暖）、壽三法，其生命也就無法再相續了。又如《佛地經論》所說：「死魔者，謂有漏內法諸無常相。」⁶⁸正因五蘊身隨時有喪失生命的可能，使得眾生恒處於死魔的逼迫當中，輕者常受魔擾不得自在，重者便失其命。這對行者來說，無非是一種莫大的留難，所以稱為「死魔」。至於「死魔」有哪些魔事因緣？簡單來說，能令此五蘊和合身，終止壽命相續的因緣，皆屬「死魔」的魔事範疇。

（五）煩惱結使等魔事

眾生因無始劫來的無明煩惱，遂感得今世有漏的果報身。然何謂「煩惱魔」呢？《大智度論》提到：能令心煩進而作惱，即名「煩惱」。煩惱又可分為「內著」與「外著」兩種。「內著」多為自身內在顯現的煩惱，如五見、疑、慢等；「外著」必需要有外在因緣，如姪、瞋等，而「無明」則於內、外二著都有。⁶⁹此外，「煩惱」又稱為「纏」，係因一切煩惱繞心故，一般有「十纏」或「五百纏」的說法。⁷⁰所謂的「煩惱魔」，便是百八煩惱或諸結使的總稱，廣說有八萬四千種。⁷¹《大智度論》中亦引出《雜法藏經》的十種煩惱魔：

欲是汝初軍，憂愁軍第二，飢渴軍第三，愛軍為第四，第五眠睡軍，怖畏軍第六，疑為第七軍，含毒軍第八，第九軍利養、著虛妄名聞，第十軍自高、輕慢於他人。⁷²

由上文可知，內在的煩惱，除了常見的百八煩惱的說法外，尚有「貪欲」、「憂愁」、「飢渴」、「渴愛」、「睡眠」、「怖畏」、「疑悔」、「瞋恚」、「利養」、「自高輕

64、《大智度論》卷68，T25，no. 1509，p. 534a14-15。

65、「斷」元本作「熱」，明註曰斷，南藏作「熱」。T25，no. 1509，p. 534。

66、《大智度論》卷68，T25，no. 1509，p. 534a2-4。

67、《瑜伽師地論》卷29，T30，no. 1579，p. 447c19-20。

68、《佛地經論》卷1，T26，no. 1530，p. 295b13-14。

69、《大智度論》卷7，T25，no. 1509，p. 110a28-b2。

70、《大智度論》卷7：「『纏』者，有人言『十纏』，有人言『五百纏』。」T25，no. 1509，p. 110b3-4。

71、《大智度論》卷68：「煩惱魔者，所謂百八煩惱等，分別八萬四千諸煩惱。」T25，no. 1509，p. 533c21-23。

72、《大智度論》卷5，T25，no. 1509，p. 99b24-29。

慢」等十種結使魔。《佛本行集經》比上述多了一項「愚痴無知」，其中「自高輕慢」可開展成「自讚」、「毀他」兩項，全部歸結成十二種煩惱魔。⁷³若以第一義的角度來說，除無為實相外，其他有為諸相，皆名為魔或結使。如《大智度論》所說：

除諸法實相，餘殘一切法盡名為魔。如諸煩惱、結、使，欲、縛、取、纏；陰、界、入；魔王、魔民、魔人——如是等盡名為魔。⁷⁴

正因眾生常受到強烈煩惱驅使，加上種種外在的魔事因緣，所以只要稍失正念便與諸魔相應，進而造作種種魔業，繫縛於魔網當中不得出離。至於魔事的根本是什麼呢？《大智度論》提到：

是魔有三事：[1]戲笑語言、歌舞邪視，如是等從愛生；[2]縛打鞭拷、刺割斫截，如是等從瞋生；[3]炙身、自凍、拔髮、自餓、入火、赴淵、投巖，如是等從愚癡生。有大過失不淨，染著世間，皆是魔事。憎惡利益，不用涅槃及涅槃道，亦是魔事。沒大苦海，不自覺知。如是等無量，皆是魔事。⁷⁵

魔事或煩惱的根本，無非就是貪、瞋、癡三毒。正因眾生內心貪著外在種種可愛之事，進而造作戲笑言語、歌舞邪視……等不淨行；或因瞋心造作種種縛打、鞭拷、刺害、割截……等戕害眾生之事；乃至無明癡心所覆，修諸苦行、行諸癡業身乃至染著世間不求涅槃，當知此等皆屬於魔事。貪、瞋、癡三種煩惱縛結，如不能如實覺察調伏的話，凡起心動念有所造作，便皆與魔事相應。故論中說：「一切煩惱取相，皆是魔事。」⁷⁶所以欲求解脫，非得從煩惱下手不可。

綜合上述，菩薩修學聖道的魔事障礙，或許起於書、寫、讀誦般若，或師徒不和合，乃至自身煩惱熾盛時，皆可能引發魔事。但各種魔事之間，並非毫無相干，反倒有著不相遠離的關係。就像凡夫有此五蘊身，便會積聚種種煩惱；一旦有了煩惱，天魔就能得便，⁷⁷進而產生諸多魔事或障道因緣。一旦遭受魔事的留難，欲求出離，也就難上難了。至於如何過諸「魔事」？將於下一個章節來作探討。

73、《佛本行集經》卷25：「汝軍第一是欲貪，第二名為不歡喜，第三飢渴寒熱等，愛著是名第四軍，第五即彼睡及眠，驚怖恐畏是第六，第七是於狐疑惑，瞋恚忿怒第八軍，競利及爭名第九，愚癡無知是第十，自譽矜高第十一，十二恒常毀他人」T03, no. 190, p. 769c10-15。

74、《大智度論》卷5，T25, no. 1509, p. 99b19-21。

75、《大智度論》卷5，T25, no. 1509, p. 100a1-7。

76、《大智度論》卷69，T25, no. 1509, p. 542a23-24。

77、《大智度論》卷68：「復次，三魔不相遠離：若有五眾，則有煩惱；有煩惱，則天魔得其便，五眾、煩惱和合故有天魔。」T25, no. 1509, p. 534a17-19。

四、菩薩如何過諸「魔事」

菩薩如何過諸「魔事」？經論當中有著不同的詮釋內容。《摩訶般若經》中提到：若成就「觀一切法空」、「不捨一切眾生」二法，魔便不能壞。⁷⁸《大寶積經》、《大乘寶雲經》亦有「常不捨離菩提之心」、「於諸眾生心無恚礙」、「覺諸知見」、「心不輕賤一切眾生」等四種過諸魔事的方法。⁷⁹此外，《十住毘婆沙論》也提到兩種四法能過諸魔事。⁸⁰其魔事內容，可整理成下表：

表三、如何過諸「魔事」相關內容之比較

《摩訶般若經》	《大寶積經》	《大乘寶雲經》	《十住毘婆沙論》	
			第一種四法	第二種四法
	1.常不捨離菩提之心	1.常不捨離菩提之心	1.不捨菩提心	3.於教眾生中發無上菩提
不捨一切眾生	2.於諸眾生心無恚礙	2.於諸眾生心無罣礙	2.對一切眾生心無瞋礙	2.於破戒惡人生大悲心
	4.心不輕賤一切眾生	4.心不輕賤一切眾生	4.於諸菩薩心無憍慢	4.於下劣眾生而行忍辱
觀一切法空	3.覺諸知見	3.於諸執著悉皆覺知	3.覺知一切諸見	1.於法施無所怖求

註：表內數字，代表於經論當中出現的順序。

由上表可知，《摩訶般若經》的「不捨一切眾生」及「觀一切法空」，可對應到其他經論的魔事內容。《摩訶般若經》中除了「不捨一切眾生」、「觀一切法空」能過魔事以外，又提到若能「如說悉皆能作」、「常為諸佛護念」一切魔亦不能害。⁸¹為何魔無法障礙呢？因為諸天輕賤妄語人，故五種金剛神盡皆捨離，不復守護，此時惡鬼便能得其便。⁸²反之，若能如所說行，諸天便來擁護，行者將不為魔擾。「常為諸佛守護」亦是如此，若能精勤修學聖道，佛因不捨眾生故，便多加守護，魔即不能害。⁸³除上述外，《大方廣佛華嚴經》亦有十種過諸魔事的方法。⁸⁴以下便針對上個章節提到的魔事內容，逐項來探討菩薩如何過諸「魔事」？

78、《摩訶般若波羅蜜經》卷19：「須菩提！菩薩摩訶薩成就二法，魔不能壞。何等二？觀一切法空；不捨一切眾生。須菩提！菩薩成就此二法，魔不能壞。」T08, no. 223, p. 361a7-10。

79、《大寶積經》卷112，T11, no. 310, p. 632c16-19；《大乘寶雲經》卷7，T16, no. 659, p. 277 b13-16。

80、《十住毘婆沙論》卷9，T26, no. 1521, p. 67a19-26。

81、《摩訶般若波羅蜜經》卷19，T08, no. 223, p. 361a7-10；《大般若波羅蜜多經》卷522，T07, no. 220, p. 672a22-25；《放光般若經》卷15，T08, no. 221, p. 103b23-24；《小品般若波羅蜜經》卷9，T08, no. 227, p. 576b29-c1。

82、《大智度論》卷79，T25, no. 1509, p. 614c9-16。

83、《大般若波羅蜜多經》卷560，T07, no. 220, p. 889b23-c1。

84、《大方廣佛華嚴經》卷42，T09, no. 278, p. 663a6-b18。

（一）離憍慢、瞋恚、染著等過

在修學聖道的過程中，常藉由書寫、讀誦、憶念等來修學般若。一旦行者生起憍慢、瞋恚、染著等無明；或學般若時，戲笑亂心、輕視不敬等，便會增長魔事。如《摩訶般若經》所說：「書是般若波羅蜜經時，偃蹇傲慢，當知是菩薩魔事。」⁸⁵乃至讀誦、受持、正憶念亦是如此，會因為憍慢、瞋恚、染著等原因，而產生眾多魔事因緣；⁸⁶乃至眾生耽著相好急於成就，天魔便投其所好，作諸留難。如《摩訶般若經》中提到：

須菩提！惡魔或作比丘被服、或作居士形、或作父母身，來到菩薩所，如是言：『汝已得受阿耨多羅三藐三菩提記。』……須菩提！當知是菩薩摩訶薩為魔所持。何以故？是阿惟越致行、類、相貌，是人永無，以聞是名字故，生憍慢心，輕弄毀蔑餘人。須菩提！是名菩薩摩訶薩為魔所持，當知是為菩薩魔事。⁸⁷

魔欲對行者留難，便化作諸形來欺誑行者說：汝已得無上記，已具足菩薩阿惟越致相。但實際上，行者並未具足任何阿惟越致相。一旦行者無法察覺此為魔事，反倒憍慢輕蔑餘人，縱使行者已發大乘心，但因未得不退轉，遭此魔難便將退墮於二乘。⁸⁸魔除了化作諸形作諸留難以外，《大智度論》亦有「為魔所使」的魔事內容：

是狂癡之人為魔所使，不得自在，以少智故，不能通達佛意。是人無有大心，不知清淨法味，但知三相——貪味、婬欲、瞋恚，如畜生法，與般若波羅蜜生留難。⁸⁹

人若癡狂無智，便無法得知清淨法味，僅知於事相生貪著、婬欲、瞋恚等不淨心，當知是人皆為魔所使，於般若中多生留難。然要如何才能過此魔事呢？其應當如《大般若經》中，佛告訴阿難不應輕蔑餘菩薩的內容：

阿難當知！是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，便為惡魔之所擾亂。若菩薩摩訶薩不恃己有虛妄姓名，輕蔑諸餘修善菩薩，於諸功德無增上慢，常不自讚亦不毀他，能善覺知眾魔事業。阿難當知！是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，不為惡魔之所擾亂。⁹⁰

85、《摩訶般若波羅蜜經》卷13，T08，no. 223，p. 318b28-29。

86、《摩訶般若波羅蜜經》卷13，T08，no. 223，p. 318c7-15。

87、《摩訶般若波羅蜜經》卷18，T08，no. 223，p. 352c17-26；《大般若波羅蜜多經》卷453，T07，no. 220，p. 285a20-26。

88、《大般若波羅蜜多經》卷563：「如惡魔記彼名號，如是如是憍慢轉增，輕蔑諸餘實德菩薩，由斯轉遠無上菩提，當墮聲聞或獨覺地。……是故菩薩應善覺知，如是記說虛名號等微細魔事，不應憍慢輕餘菩薩。」T07，no. 220，p. 909b24-c4。

89、《大智度論》卷69，T25，no. 1509，p. 542b10-14。

90、《大般若波羅蜜多經》卷337，T06，no. 220，p. 731b4-10。

經中可知，當行者行深般若時，天魔因憎恚忌妒，便對行者作諸留難。此時行者若能夠覺察此為魔事，不應憍慢自大輕蔑他人，或不為魔使造作諸魔業，便能過此魔事。又如經中所說：「諸菩薩摩訶薩應善覺知諸惡魔事，不應妄起增上慢心，退失所求無上佛果。」⁹¹行者當能如此，魔即無法得其便。除了離憍慢、瞋恚外，若尚能於般若經中書寫、讀誦、受持乃至正憶念，內心除去眾等過失，便能過諸偃蹇、形笑、散亂等魔事因緣。

（二）覺知魔事，親近善士

在《大智度論》中提到，若菩薩發心求無上道，除發殷重心遠離世間欲樂以外，更有內、外兩種因緣可得無上道。內者，即正憶念，思維籌量諸法；外者，即親近善知識。⁹²若要過諸魔事，亦是如此，內心除了保持正念覺知，調伏瞋、慢、欲、愛等無明外，外在要有善知識的引導，才能免於諸多魔事的留難。當新發意菩薩欲求無上菩提時，便多有魔事生起，此時行者必須善於覺知魔事，才能滅除種種留難因緣。如《大般若經》所說：

菩薩欲證無上正等菩提，當善覺知諸惡魔事，應勤精進遠離、除滅如彼菩薩所起過患，勤求無上正等菩提。若諸菩薩如是學者，是為善巧覺知魔事。⁹³

經中明白指出，要善於察覺諸魔事，才能漸漸遠離過患，乃至趨向無上菩提。應覺知的魔事包括：魔宣說的二乘法或相似助道法，乃至魔變化種種令眾生心生耽著的相好，行者皆當覺知而遠離。⁹⁴就如《摩訶般若經》佛告訴須菩提說：「須菩提！說是深般若波羅蜜時，多有魔事起，留難般若波羅蜜是為魔事。菩薩摩訶薩應當覺知，知已遠離。」⁹⁵但為何修學般若，會有如此多的魔事留難呢？《大智度論》形容此猶如大珍寶出，故多有賊難。⁹⁶正如因此，行者更要保持正念覺知，善於覺知魔事，才能免於諸多魔事的留難。

欲過魔事，除了內心要覺知正念以外，善知識更是不可缺少的外在助緣。親近善士的目的，便是想藉助善知識的引導，讓行者自身能具足正見、廣植善根。此時師徒之間若無法和合，當然就會有諸多魔事的產生。至於新發意菩薩，為何會有眾多留難因緣呢？《摩訶般若經》中提到幾項原因：

91、《大般若波羅蜜多經》卷452，T07，no. 220，p. 284b26-27。

92、《大智度論》卷76：「菩薩欲深心得無上道——『深心』名一心、重心，深愛佛道，出於一切世間所樂；當親近善知識，所以者何？有二因緣故得無上道：一者、內，二者、外。『內』名正憶念，思惟、籌量諸法；『外』名諸善知識。」，T25，no. 1509，p. 598a18-22。

93、《大般若波羅蜜多經》卷563，T07，no. 220，p. 910a19-23。

94、《摩訶般若波羅蜜經》卷14，T08，no. 223，p. 322b9-c4；《大般若波羅蜜多經》卷509，T07，no. 220，pp. 600c6-601a13；《放光般若經》卷11，T08，no. 221，pp. 75b26-76a10。

95、《摩訶般若波羅蜜經》卷14，T08，no. 223，p. 322，b9-11。

96、《大智度論》卷67：「世間以珍寶故，多有賊出；般若即是大珍寶故，多有留難。」T25，no. 1509，p. 529c1-2。

新發大乘意善男子、善女人，為魔所使，不種善根、不供養諸佛、不隨善知識，故不書深般若波羅蜜乃至不正憶念而作留難。是善男子、善女人少智少慧、心不樂大法，是故不能書是深般若波羅蜜乃至正憶念，魔事起故。⁹⁷

經中說到，新發意菩薩若為魔所使，或不樂修善根、不供養諸佛，亦不親近善知識，導致新發意菩薩少智、少慧，心不樂法。因此，在修學般若時便有諸多的留難。反過來說，若要過諸魔事，必須要樂修善根、供養諸佛、親近善知識、聽聞正法、善學般若。

行者除了廣植善根、供養諸佛外，有無善知識的引導，亦是個重要的關鍵。一旦師徒之間不和合，便是一大魔事。《大智度論》說到：「佛意但欲令行者成般若大事，是故師、徒宜應和合，一切惡事，不應計念。」⁹⁸ 既然善知識如此重要，那要如何分辨「善知識」與「惡知識」呢？《大智度論》中有簡要的說明：

惡知識者，教人遠離六波羅蜜；或不信罪福報故，教遠離；或著般若波羅蜜故言：「諸法畢竟空，汝何所行？」或讚歎小乘——「汝但自免老、病、死苦，眾生何豫汝事？」如是等種種因緣教令遠離，是名惡知識。⁹⁹

所謂的「惡知識」，係以種種方便勸誘，或教人遠離諸波羅蜜，自不信因果亦教人不信，或曲解空義、讚歎小乘法、毀訾般若等。又令行者失其大利，不好出離，於諸魔事中不教令覺，此便為「惡知識」。¹⁰⁰ 「惡知識」亦可能是天魔所變，或行者自身煩惱深厚為魔所使，欲對他人多加留難。諸佛菩薩慈悲眾生故，欲令眾生免其苦難，便以種種因緣為說「惡知識」相。¹⁰¹ 但到底哪些才是「善知識」呢？所謂的「善知識」，即如《大般若經》中，佛為須菩提開示的內容：

佛告善現：「一切如來、應、正等覺是諸菩薩真善知識，一切菩薩摩訶薩眾亦是菩薩真善知識。諸有聲聞及餘善士，能為菩薩摩訶薩眾宣說開示，分別顯了布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多相應義趣令易解者，亦是菩薩真善知識。」¹⁰²

經中可知，「善知識」包括佛、菩薩乃至聲聞及善士等，皆可稱為「善知識」。此等為何稱「善知識」呢？係因為彼能為眾生宣說開示，分別顯了布施、持戒乃至般若波羅蜜等諸法義趣，並能引領眾生趣向大乘，這才是所謂的「善知識」。除了能為眾生宣說諸法的「善知識」外，經中亦提到另一種「善知識」：

97、《摩訶般若波羅蜜經》卷14，T08，no. 223，p. 323a3-9。

98、《大智度論》卷69，T25，no. 1509，p. 542b29-c2。

99、《大智度論》卷44，T25，no. 1509，p. 379a13-17。

100、《大智度論》卷44，T25，no. 1509，p. 379a17-b7。

101、諸惡知識相請參見：《摩訶般若波羅蜜經》卷4，T08，no. 223，p. 241a17-c9；《放光般若經》卷3，T08，no. 221，p. 18a5-b12。

102、《大般若波羅蜜多經》卷453，T07，no. 220，p. 287a29-b5。

復次，善現！布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多，是諸菩薩真善知識；四念住乃至八聖道支亦是菩薩真善知識；……。復次，善現！苦、集、滅、道聖諦是諸菩薩真善知識；諸法緣性亦是菩薩真善知識；諸緣起支亦是菩薩真善知識，內空乃至無性自性空亦是菩薩真善知識，真如乃至不思議界亦是菩薩真善知識。¹⁰³

除了佛、菩薩、聲聞及善士以外，包括六波羅蜜、四念處、十八不共法等，亦可稱為「善知識」，係因此等助道法，能令菩薩成辦無上道果故。再說，菩薩、聲聞等聖者，亦因此等助道法而得成就，這才說法與人皆是「善知識」。¹⁰⁴

（三）具菩提心與大悲心

大乘行者發菩提心，上求佛果誓度一切眾生；二乘行者則偏重自我的解脫，希求涅槃不受後有。大乘行者若退失菩提心，棄學般若轉習二乘法，以菩薩道的立場來說，無非是一種魔事。如《大智度論》說到：「聲聞、辟支佛經，無有慈悲，不求佛道，但欲自度；雖是好事，破菩薩道，故名魔事。」¹⁰⁵ 天魔因不喜眾生出離，故常作留難欲壞其菩提心，令行者退墮於二乘。《摩訶般若經》也提到：

若惡魔、若為魔所使，作佛形像來，與菩薩授聲聞、辟支佛記。須菩提！是菩薩作是念：「是惡魔、若魔所使，作佛形像來。諸佛不應教菩薩遠離阿耨多羅三藐三菩提教，住聲聞、辟支佛道。」

須菩提！以是行、類、相貌，當知是名阿惟越致相。¹⁰⁶

此時，行者若無法覺察此為魔事，聽信其言必將退墮於二乘。若行者能具正見，心如是念：諸佛並非教授菩薩棄捨無上正等菩提，而趣向聲聞或獨覺地，此必定是魔來撓亂我心。¹⁰⁷於此善於覺察魔事，不為魔使，便是不退轉菩薩的相貌。

魔除了為行者授二乘記以外，亦會化作比丘至行者處，為說二乘相應之法，誑說二乘法才是如來真實說，學二乘才能速證無上菩提，¹⁰⁸或說學二乘法即能脫離生死，何必辛勤求於無上道呢？¹⁰⁹此外，魔亦會誑惑行者說：大乘經非佛所說，亦非如來弟子所說，不應受持、讀誦。¹¹⁰或說行般若波羅蜜，所證的是須陀洹、斯陀含乃至聲聞、辟支佛等二乘果，而非無上菩提。¹¹¹

103、《大般若波羅蜜多經》卷453，T07，no. 220，p. 287b5-24。

104、《大智度論》卷76，T25，no. 1509，p. 598a18-29。

105、《大智度論》卷69，T25，no. 1509，p. 542a20-22。

106、《摩訶般若波羅蜜經》卷17，T08，no. 223，p. 343，b5-10。

107、《大般若波羅蜜多經》卷449，T07，no. 220，p. 267c23-28。

108、《大般若波羅蜜多經》卷441，T07，no. 220，p. 222b15-21。

109、《大般若波羅蜜多經》卷509，T07，no. 220，p. 600c16-23。

110、《大般若波羅蜜多經》卷327，T07，no. 220，pp. 267c28-268a3。

111、《摩訶般若波羅蜜經》卷14，T08，no. 223，p. 322b4-8。

魔除了用授記、欺誑等言語來迷亂行者以外，尚會執種種世俗書論，乃至二乘經典來告之：「如是經典義味深奧，應勤修學，捨所習經。」¹¹² 欲令行者背離般若。或說：「汝非菩薩無菩提心，不能安住不退轉地，不能證得所求無上正等菩提。」¹¹³ 令行者心生卑賤，壞其希求無上道的菩提心。此外於《十住毘婆沙論》亦提到「業障」、「法障」、「菩提心劣弱」及「不覺諸魔事」等四種壞菩提心的因緣。¹¹⁴ 因此，行者當善於察覺魔事，並堅定其菩提心，才能過諸魔事。

綜合上述，行者欲過諸魔事，除了保持正念覺知外，更要堅定其上求下化的菩提心與大悲心，如此才能不被諸魔所轉。如魔來告知行者：一切法如虛空何必勤求無上道呢？此時，行者應當覺知此為魔事，並作是念：此必為魔事，欲敗壞我的菩提心，我今不應信受彼說退失菩提心，反倒更應堅牢終不動轉。¹¹⁵ 當能如此，天魔即無法得其便，又因十方諸佛慈悲護念，行者必能過諸魔事。¹¹⁶

（四）得菩薩道，證法性身

眾生因無始劫以來的無明煩惱，感得現世的五蘊身，也因為有此四大假合的五蘊身，「煩惱魔」、「死魔」、「天魔」便有機可趁作諸留難，所以才有「五蘊魔」攝三種魔的說法。¹¹⁷ 此時，若無過諸魔事的諸多善巧，必遭魔難無法解脫。

要如何才能降服「五蘊魔」呢？以《般若經》立場來說，就是證得法性生身，菩薩除了發願受身外，即不受後有；不受後有，就能降伏了「五蘊魔」；降服「五蘊魔」沒有五蘊身，也就間接降伏「死魔」。再說，菩薩在證得法性生身的當下，同時也表示行者已斷盡煩惱，降伏「煩惱魔」了。一旦沒有煩惱及業的繫縛，「天魔」那還能得其便呢？《大智度論》對於如何降伏四魔，亦有相關的詮釋：

是諸菩薩得菩薩道，故破煩惱魔；得法身，故破陰魔；得道、得法性身，故破死魔；常一心故、一切處心不著故、入不動三昧故，破他化自在天子魔。¹¹⁸

112、《大般若波羅蜜多經》卷546，T07，no. 220，p. 811c4-18。

113、《大般若波羅蜜多經》卷485，T07，no. 220，p. 465c18-23。

114、《十住毘婆沙論》卷4：「不覺諸魔事，菩提心劣弱，業障及法障，亦失菩提心。不覺魔事者，若不知諸魔事，則不能制伏，若不制伏則失菩提心。……。菩提心劣弱者，諸煩惱有力故，道心劣弱無有勢力，於阿耨多羅三藐三菩提志願永絕。業障者，雖有種種業障，此中說能令求大乘人退轉者。是法障者，樂行不善法，惡空、無相、無願及諸波羅蜜等諸深妙法，如是四法能失菩提心。」T26，no. 1521，p. 37a15-c5。

115、《大般若波羅蜜多經》卷549，T07，no. 220，p. 827b6-22。

116、《大智度論》卷56：「魔力甚大，肉身菩薩道力尚少，云何不得便？答曰：如上說，為諸佛菩薩所護故。」T25，no. 1509，p. 458c16-17。

117、《大智度論》卷68：「一五眾魔攝三種魔，何以故別說四？答曰：實是一魔，分別其義，故有四。」T25，no. 1509，p. 534a8-10。

118、《大智度論》卷5，T25，no. 1509，p. 99b13-16。

論中提到，若能行菩薩道證得菩薩位，便能大破煩惱魔；證得法性生身，即不受後有，便破「陰魔」與「死魔」；又因心無所著，入於三昧便能降伏「天魔」，過諸魔事。因此，除了菩薩發願受身外，在證得法性生身的當下，便降伏諸魔，不受後有。但要知道，欲斷盡煩惱降伏煩惱魔，非藉助般若的大智慧力不可，所以才說欲過諸魔事，必須善學般若。

（五）深行般若波羅蜜

對於不同的魔事，雖然有不同的對治方法，但深行般若可說是最重要的一環。《大般若經》提到：若菩薩摩訶薩欲疾滅除去一切業障，欲正攝受諸方便善巧，當學般若波羅蜜。¹¹⁹也唯有仰仗般若力，才能究竟降伏諸魔、過諸魔事。其如《大智度論》所說：

此中以般若力故，四魔不能得便。得諸法實相，煩惱斷則壞煩惱魔，天魔亦不能得其便；入無餘涅槃故，則壞五眾魔及死魔。¹²⁰

論中明確指出，若以般若的大智慧力，便能降伏四魔過諸魔事。當行者得諸法實相，以般若力斷盡煩惱破「煩惱魔」時，即不再受生。證得解脫不再受生，便能遠離「蘊魔」及「死魔」，沒有五蘊及煩惱結縛，「天魔」也就無計可施。但是魔的威力甚大，一般凡夫尚未成就，為何善學般若魔就無法作諸留難呢？對此，《大智度論》進一步說到：

惡魔雖欲留難，亦不能破壞。何以故？大能破小故。如離欲人常勝貪欲者，慈悲人常勝瞋恚者，智人常勝無智者。般若波羅蜜，是真智慧，其力甚大，魔事虛誑；是菩薩雖未得具足般若波羅蜜，得其氣分故，魔不能壞。¹²¹

魔力雖為甚大，但般若智慧力更大，依般若悟入真實，便能破除魔事之虛妄，所以才說，菩薩行者必須善學般若，以般若力來過諸魔事。雖然眾生未能具足般若波羅蜜，但只要善學般若亦能得般若之氣分，縱然只有微少的般若氣分，因十方諸佛守護故，魔亦不能壞。¹²²《摩訶般若經》提到：

是善男子、善女人，諦了知色空，空不能得空便，無相不能得無相便，無作不能得無作便。諦了知受、想、行、識空，空不能得空便，乃至無作不能得無作便。乃至諦了知一切種智空，空不能得空便，乃至無作不能得無作便。何以故？是諸法自相性不可得，無事可得便，誰受惱者？¹²³

119、《大般若波羅蜜多經》卷359，T06，no. 220，p. 848c4-11。

120、《大智度論》卷56，T25，no. 1509，p. 458c5-8。

121、《大智度論》卷67，T25，no. 1509，p. 529c19-24。

122、《大智度論》卷56：「問曰：魔力甚大，肉身菩薩道力尚少，云何不得便？答曰：如上說，為諸佛菩薩所護故。」T25，no. 1509，p. 458c15-17。

123、《摩訶般若波羅蜜經》卷8，T08，no. 223，p. 280a13-19。

學般若能過諸魔事，是因為行者善修諸法空，亦不著空，¹²⁴體證五蘊乃至一切種智諸法自性不可得，不可得也就無所著，無所著魔那裡能夠得便呢？¹²⁵但因眾生福德智慧淺薄，加上無始劫來的煩惱結縛，導致眾生常捨本逐末，捨般若而轉學餘經。《大智度論》便以捨根攀其枝葉、狗不從大家求食、飢人棄捨百味食……等譬喻，來喻說眾生種種不點之智。¹²⁶此外，於《放光般若經》也有提到幾項，眾生遠離般若的原因：

世尊！愚癡之人遠離深般若波羅蜜為有幾事？佛言：有四事。何等為四？一者、為魔所使；二者、不信不解深法，不愛不樂；三者、與惡知識相得，不應順行入於五陰——以是三事遠離深法；四者、是愚癡人多行瞋恚，喜自貢高訾蔑他人。以是四事故，愚癡之人遠離深般若波羅蜜。¹²⁷

經中提到，行者若有「為魔所使」、「不信解深法」及「與惡知識投合」三種因緣，便會遠離深法，若再有「多行瞋恚、自高蔑他」即是愚人四種遠離般若之事。那要如何修學般若，才能過諸魔事呢？《大般若經》提到菩薩行深般若時，多為魔所擾亂，若菩薩能覺諸魔事，不恃己有功德亦不輕蔑餘諸菩薩，常精進修諸善法，亦不著諸善法相。或於二乘聲聞法中，不相鬥諍誹謗，方便化導令趣大乘，亦不遠離善知識，不捨菩提勤修勝行。倘若菩薩真能如是行，修般若波羅蜜則能速得圓滿，並能覺知一切魔事，將不為魔所擾。¹²⁸若更能依此久行，便能證入所謂的阿毘跋致相，於自證地中無有疑惑。至於阿毘跋致菩薩，為何能於自證地中無有疑惑呢？《摩訶般若經》中說：

是菩薩如是住，種種魔事起覺而不隨，以方便力處魔事著實際中。自證地中不疑不悔。何以故？於實際中無疑相故。知是實際非一非二，以是因緣故，是人乃至轉身，終不向聲聞、辟支佛地。¹²⁹

正因為菩薩能深行般若，通達法性實相，並於實際中無所分別，也因為菩薩於實際中無有疑慮，於自證地中亦無有惑疑，以般若智慧力轉諸魔事，免除諸多的留難因緣。經中提到行般若，能具五種功德：

菩薩摩訶薩能如是行般若波羅蜜，[1]惡魔不能得其便，[2]世間眾事所欲隨意，[3]十方各如恒河沙等諸佛皆悉擁護是菩薩，令不墮聲聞、辟支佛地。[4]四天王天乃

124、《大智度論》卷56：「此中佛自說因緣：『是人善修諸法空，亦不著空。』不著空者，云何當得便！譬如無瘡則不受毒。」T25, no. 1509, p. 458c17-20。


125、印順法師，《大乘起信論講記》，頁372：「大乘法說：但觀一切法空不可得，魔事、佛事自性本空，魔事即頓滅。這是破魔事的根本方法。」

126、《大智度論》卷68，T25, no. 1509, pp. 534c16-535b14。

127、《放光般若經》卷9，T08, no. 221, p. 63c10-17。

128、《大般若波羅蜜多經》卷337，T06, no. 220, p. 731a14-c9。

129、《摩訶般若波羅蜜經》卷17，T08, no. 223, p. 343, a11-16。



至阿迦尼吒天，皆亦擁護是菩薩，不令有礙。[5]是菩薩所有重罪現世輕受。何以故？是菩薩摩訶薩用普慈加眾生故。¹³⁰

當菩薩深行般若波羅蜜，便有「惡魔不得便」、「世事隨意」、「諸佛護念」、「天龍守護」、「重罪輕受」等五種功德。「惡魔不得便」，係因行者行深般若時於一切法不著，不著故便無違，魔即不能得其便。「世事隨意」，為菩薩行般若時心無所著，諸結使便薄；又因諸結使薄，即能增長深厚的善根；具有深厚的善根，便能所求皆願。至於「諸佛護念」與「天龍守護」，係指行者善學般若時，除十方諸佛擁護菩薩不墮二乘外，諸天龍身亦來恭敬守護，令行般若及行者無有所失。而「重罪輕受」，便是菩薩先世重罪應入地獄，但因深行般若故，便於現世中重罪輕受；譬如重囚應死，因受有勢力者擁護，才微僅受到鞭杖而已。¹³¹

綜合上述，行者若能善學般若心無所著，便能契法性實相，於實相中不惑不疑；不惑不疑，即能如說修行。如說修行，於內便能除盡煩惱，降伏內魔事；於外遂感得十方諸佛，乃至天龍鬼神等守護。因諸大神力守護，故天魔、虎、狼、獅子等魔事，皆不能壞。所以才說欲過諸魔事，當善學般若波羅蜜。

五、結論

「魔」(māra)為印度傳來的音譯詞，本指他化自在天的魔波旬，傳到中國以後便將其視同為鬼，並隨著古代漢語的演變，便漸漸開展出不同的詞彙，如魔術、魔爪、著魔……等。「魔」的定義，除了奪性命的「殺者」外，其又能奪慧命故名為「障」。所謂的「魔事」(māra-karman)，除了魔波旬所造作的魔業外，若眾生所造與魔相應的種種惡業，亦可稱為「魔事」。經論當中「魔」、「魔事」的種類開展不盡相同，「魔」可從「內魔」與「外魔」，開展出常見的「五蘊魔」、「死魔」、「煩惱魔」、「天魔」等四魔。至於「魔事」部分，亦可簡單分成「內魔事」與「外魔事」，但越到後期的魔事內容，即顯得越來越有多元化的趨勢。

至於菩薩有哪些「魔事」？又該如何過諸「魔事」呢？就《大智度論》及相關《般若經》的「魔事」內容來說，約可歸類成五項。第一項「說、書、受持、親近」與第二項「師徒不和」的魔事內容，於傳佈佛法時則較為常見。若從內、外魔事的角度來說，第一、二項，通於內、外二種魔事。第三項「天魔虎狼等」屬外魔事；第四項「五蘊魔及死魔」與第五項「煩惱結使魔」屬內魔事。但不論何種魔事，皆會障礙聖道，乃至會有奪命的可能。至於如何過諸魔事？以下便歸結幾點來說明：

130、《摩訶般若波羅蜜經》卷1，T08，no. 223，p. 224b7-14。

131、《大智度論》卷37，T25，no. 1509，p. 333a12-15。

- (一) 若要對治「說、書、受持、親近」等魔事，行者必須離憍慢、瞋恚、染著等過失。若能調伏憍慢、瞋恚等過失，內心便能滅除輕蔑、毀訾、戲笑、耽著等魔事。無有魔事的留難，便能一心聽受領會、善學般若。
- (二) 欲過「師徒不和」魔事，必須恆持正見，善於覺察魔事，進而親近善識，才能免於諸多的障道因緣。因為具足正見，才有能力來分辨何為魔事，但要建立正見，則需仰賴善知識的引導與庇護。所以欲過此項魔事，便要親近善知識建立正見，並善於覺察魔事。
- (三) 想要對治「天魔、虎狼」等魔事，即不能棄捨菩提心與大悲心。係因天魔常作諸行毀訾般若撓亂行者，目的就是要讓行者退墮於二乘，或令其耽著五欲不喜出離。此時行者更要堅固其心，善學般若如所說行。當能如此，十方諸佛、天龍、夜叉便來守護，天魔就不能得其便，即能過此魔事。
- (四) 若要過「五蘊魔」及「死魔」魔事，其關鍵就是要證得法性生身，不受後有。因為不受生，就沒有五蘊身的結縛；無有五蘊的束縛，「五蘊魔」也就無法得其便。再說，菩薩除了發願受身以外，若證得法性身後，便不受後有；不受後有，「五蘊魔」及「死魔」也就無法得其便。
- (五) 要真正出離解脫，過諸「煩惱結使」等魔事，則非斷盡煩惱結使不可。若要斷盡煩惱，則必需仰仗般若的大智慧力，才能究竟斷盡諸煩惱。斷盡煩惱降伏「煩惱魔」後，便不再受生；不受生，便能破「蘊魔」、「死魔」乃至「天魔」等魔事。在過魔事的方法當中，依般若來過諸魔事，才是最究竟圓滿的方法。因此《大智度論》及《般若經》中才多處強調，欲過諸魔事，必須善學般若波羅蜜。

就廣義來說，對行者能起障礙聖道因緣的，皆可稱為「魔事」。若依《大智度論》及《般若經》的立場，依般若的大智慧力來斷盡煩惱、過諸魔事，才是根本的解決之道。本文僅就《大智度論》及相關的《般若經》來探討「魔事」相關的議題，但礙於筆者學識淺薄，未能對此議題精研論究，未臻之處，尚祈諸方賢士大德予以斧正。❧



參考文獻

1、原典文獻

- 《一切經音義》。T54, no. 2128。
《十住毘婆沙論》。T26, no. 1521。
《大方等大集經》。T13, no. 397。
《大方廣佛華嚴經》。T09, no. 278。
《大品經義疏》。X24, no. 451。
《大乘法苑義林章》。T45, no. 1861。
《大乘修行菩薩行門諸經要集》。T17, no. 847。
《大乘寶雲經》。T16, no. 659。
《大般若波羅蜜多經》。T07, no. 220。
《大般涅槃經》。T12, no. 374。
《大般涅槃經疏》。T38, no. 1767。
《大般涅槃經義記》。T37, no. 1764。
《大智度論》。T25, no. 1509。
《大寶積經》。T11, no. 310。
《仁王經疏》。T33, no. 1708。
《方廣大莊嚴經》。T03, no. 187。
《止觀輔行傳弘決》。T46, no. 1912。
《佛地經論》。T26, no. 1530。
《佛說大乘菩薩藏正法經》。T11, no. 316。
《佛說海意菩薩所問淨印法門經》。T13, no. 400。
《佛說罵意經》。T17, no. 732。
《佛說魔逆經》。T15, no. 589。
《放光般若經》。T08, no. 221。
《阿差末菩薩經》。T13, no. 403。
《度世品經》。T10, no. 292。
《瑜伽師地論》。T30, no. 1579。
《維摩經略疏》。T38, no. 1778。
《摩訶般若波羅蜜經》。T08, no. 223。
《彌勒菩薩所問經論》。T26, no. 1525。
《翻譯名義集》。T54, no. 2131。

2、中日文專書、論文、光碟資源等

- 一島正真（1990）。〈『經集』における菩薩の魔事〉。《宗教と文化：齋藤昭俊教授還曆記念論文集》。頁337-356。
- 二瓶孝次（1996）。〈成道の完成と降魔の意義について〉。《印度哲学仏教学》11。頁106-118。
- 中村薫（1978）。〈華嚴經に於ける魔について〉。《印度学仏教学研究》27，第1期。頁124-125。
- 中華電子佛典協會（2010）。CBETA 閱藏系統 V3.9 Copyright (C) 1998-2010。臺北市：中華電子佛典協會。
- 古衍奎（2008）。《漢字源流字典》。北京：語文出版社。
- 外園幸一（1975）。〈Lalitavistara 降魔品の研究〉。《印度学仏教学研究》23。頁978-982。
- 林光明等（2005）。《梵漢大辭典（上）（下）》。臺北市：嘉豐出版社。
- 林嘉雯（2003）。〈《雜阿含》之魔考〉。《佛學論文獎學金得獎論文集》。頁169-180。
- 泳馥（1986）。〈漢化的梵語「剎那」和「魔」〉。《鐵道師院學報》。頁132-134。
- 前田壽雄（2003）。〈親鸞における魔の問題〉。《印度学仏教学研究》52。頁78-81。
- 商務出版社（2000）。《漢語大詞典》繁體2.0光碟版。香港：商務印書館有限公司。
- 望月信亨（1937）。《望月仏教大辭典》。東京：世界聖典刊行協會。（1974年1月，八版發行。）
- 梁晉源（1985a）。〈佛教治魔方法綜述（上）〉。《菩提樹》33。頁33-37。
- 梁晉源（1985b）。〈佛教治魔方法綜述（下）〉。《菩提樹》33。頁26-31。
- 梁曉虹（2009）。〈論梵漢合璧造新詞〉。收錄於朱慶之《佛教漢語研究》。頁284-306。
- 勝崎裕彥（2007）。〈小品系般若經「魔事品」の考察〉。《仏教学》49。頁1-18。
- 黃慧禎（2002）。《《相應部·魔相應》譯註與研究》。臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文。
- 劉欣如（1998）。《大破煩惱魔》。台北縣：大千出版社。
- 蔡旻芳（2004）。《明末註疏對《楞嚴經》「五十陰魔」之研究》。宜蘭：佛光大學宗教學研究所碩士論文。
- 釋印順（2000a）。《佛法是救世之光》。新竹：正聞出版社。（2000年10月，新版一刷。）
- 釋印順（2000b）。《大乘起信論講記》。新竹：正聞出版社。（2000年10月，新版一刷。）
- 釋揚東（1988）。《治魔論》。臺北市：慈心佛經流通處。
- 釋德範（1997）。〈《雜阿含經》「魔」的探微〉。《「宗教與心靈改革研討會」論文集》。頁147-178。

不退轉心，從根本處做起！

文／釋開仁（福嚴佛學院教師、寂靜禪林方丈）

不管是世間知識的學習，或是佛法的學習，意志力 and 長遠心，都是佔了非常關鍵的地位。只要你生起一念退轉心，必將是一事無成。

所以如何保有持續的努力，才能讓自己不會落入得而復失的問題，這是值得當事人好好省思內心的動機。

佛法中有分別身精進和心精進的不同，也有身莊嚴與心莊嚴之差異。所以很多人都會知道內心比外表（身）更為重要。

然而，在佛法的經論中，身與心，或是內外的因緣，都有其相對的價值。因為如果只求唯心，很可能表現出來的，是瘋瘋癲癲的行為，而且還認為自己很有內涵。

佛法說不管是近的緣或遠的緣，粗的緣或細的緣，親的緣或疏的緣等等都是因緣。要知道，內外因緣都有其意義，皆不應該忽略。

如何讓自己念念不忘本願，或堅持不退失初心呢？要如《般若經》中佛陀向須菩提開示所說的那樣：繫念菩提道，要如憶念女人那樣（注1）。每天不能有中斷，這樣才能形成強大的意志力。由此可知，心念所繫為不退轉之根本。

心的力量是非常大的，假如你對某個東西或某

件事，做了決定性的肯認，通常心就會一直信念不忘，不管通過什麼方式，日以繼夜一定要獲得或者是要達到目的為止。

假如我們的內心經過了某些磨難或者考驗之後，所得到的一種決定性的認可，這種內心的力量就會顯得比一般人強大些。比如學佛之後，明白過去行為的不合法、不如理，希望透過佛法的實踐，來達到自護護他、自利利他的目標，這就開啟了自己轉凡成聖的修學動力。

當你認識佛法之後，你慢慢會發現，不管是解脫道或是菩薩道，對一般人而言，都是一條漫長且學無止境的道路。學不完的道理，我們該如何平衡自己的意志呢？佛陀教導我們要學以致用，只要能用得上，讓生活的品質改善、生命的雜染減少，慢慢的你將會有信心地走下去。

以前我不太瞭解文字的重要性，也如很多人一般認為文字都是所知的障礙，用自己的意思、自己的理解來修行，但是時間久了，你會發現自我的意識，反而有增無減。

佛法的三藏十二部，收集了智慧的傳承，如果你能夠用心去體會文字的含義，你會發現：文字堆積的句義，潛藏著智慧與慈悲。

只有在確認文字的意義後，才有綿綿不斷的動力去閱讀佛典。這雖然是文字相，卻能扶正修學聖道的方向。

在心境上的學習，可以分別為智力與感性的區塊，而我自己則選擇了智力為主的區塊來學習。因為我認為，智力能處理感性所帶來的隱憂與提升感性的品質，避免停止於幻想世界的陶醉，故而才有以智導情的正見生活。

佛法最重要的智力，就是學習無我正見或正觀，它的功用，會讓你凝固的思想路徑、一成不變的慣性思維，從固執己見中體驗無我我所的空義，而不致沉淪於感性和自我的世界。

不退轉心，要從深刻的知見上去確立，看清楚輪迴的主因，弄明白煩惱與解脫的緣起性空，你就不會瞎忙

沒意義之事而在原地踏步。

以下，用《大智度論》卷 12 的兩段文，來闡明輪迴的主因，以及縛解的緣起性空。論文的白話翻譯，如下：

第一段文：

現在還沒有證得聖道，凡夫的心被煩惱覆蓋，造作了生起後有的業因，當此五蘊生命結束時，相續的生起下一期的五蘊生命。就如同一盞燈將要燃盡息滅時引燃下一盞燈。意思是沒有獲得解脫的凡夫，會在三界內繼續輪迴受生，無有止境，就如燈火相續不滅。

又如穀物需要種子、土地和水份三個因緣才能發芽生長。後世五蘊身的生起也是如此：有苦身、有漏業、煩惱這三個因素，後世的五蘊身才會生起。這當中，苦身和有漏業，是不可斷除和破壞的，只有煩惱可以斷除。煩惱斷除之後，即使還有殘留的苦身，以及殘餘的業力，也可以獲得解脫。猶如有穀物的種子、有土地，而沒有水的話，穀子也無法發芽生

長。因此，雖然尚有苦身和有漏業，然而沒有了貪愛煩惱的水滋潤，後世的五蘊身就不會相續生起了。

這就是沒有神我（或靈魂），也可以名為得解脫。因為有無明的緣故，就被煩惱所繫縛；而有智慧的緣故，則可以獲得解脫。即此可見，神我是毫無用途的。

第二段文：

名與色的和合，把它假名稱為人。此人被諸煩惱所繫縛，若修得無漏智慧的巧手，就可以解開這些諸煩惱的結縛，此時，就稱此人獲得了解脫。

猶如繩索打了結與解了結，繩索本身就是結，結之外即沒有其他的法，從世間的角度才說打了結與解了結的繩索（之區分）。

名與色也是如此，名色二法的和合，才假名稱為人。這裡的煩惱與名色不能說是完全不同的，它只是名色的煩惱（結縛）、名色的解脫（解縛）。

受善惡果報也是如此，雖然沒有一法名為人的實體，只是和合的名色在承受善惡果報，而把這個和合的名色稱為人。就好像車子運載物品，一一分析推究它，究竟是沒有車子的實體，然而車子承受運載物品之名。

人承受善惡果報也是如此，和合的名色承受善惡果報，而把這個和合的名色稱為人而已。感受苦樂也是如此，只是假名為人的名色在感受苦樂。（注2）

第一段文的內容，讓我們明白在惑業苦當中，煩惱是最根本的，只要能夠用智慧根治煩惱，就能切斷輪迴之鏈，即使還有苦聚的色身和殘餘的業力存在。結論是，這當中沒有一個神我，也能獲得解脫。

第二段文的內容，名色的和合，假名為人。這名色跟煩惱並沒有什麼區別，名色若為煩惱纏縛即名為無明凡夫，若有智慧擺脫束縛即名為解脫

聖人。如繩索那樣，不管你打結或是解結，繩索還是繩索。又如車子，零件組成之後可以運載物品，雖無實體卻有業用。人也是如此，沒有實體卻可以有起惑、造業與感果。

有了上述的觀念，我們就清楚在修學上的著力點，應該放在哪裡。要讓自己的信心、精進不退失，無我正見是最核心的。當然也不可以忽略其他的因緣，如發心固然重要，但動機更為關鍵。願太大，久了內心會浮現空虛；願太小，內心又覺得太沒誠意。然而，只要不是空願，並有督促自己朝向目標的，就是好願。

如果我們修學正法的信念已到達穩固，其實這就如我們每天所吃的白米飯和喝溫開水一樣，雖然它不是最重要的開胃菜，但是他每天都是我們無法缺少的一部分。當自己修學的信念已經達到如此的習慣性，我想自然而然我們的信心是不會退轉的。🙏

注1：《小品般若波羅蜜經》卷7〈深功德品第17〉（大正8，566a23-29）。

注2：《大智度論》卷12（大正25，149c23-150a13）。

佛法生活化，潤澤人生

文／釋恆富

身為大一插班生，真的很感恩有因緣參與這兩天一夜的「校外參學」。4月23日那風和日麗的早上，我們一行人浩浩蕩蕩的從學院出發到「法鼓山」去參學。

往金山的路上，經過了台灣北海岸。看見一片蔚藍的海及波動的海浪，我想起了導師《成佛之道》「歸敬三寶章」的第一頌：「有海無邊際，世間多憂苦，流轉起還沒，何處是依怙？」可能是在學院沉澱了一段時間，讓自己對未來的方向有了更實際的目標。不再嚮往懈怠放逸的日子了！沿途的思考，不知不覺已經到達了法鼓山。

登入山門前，領隊學長為我們介紹了法鼓山的「山徽」和「來迎觀音」的故事。我們福嚴學子很有福報，竟然讓觀世音菩薩歡迎我們到法鼓山。進入法鼓山界內，頓覺心曠神怡！望向一片綠綠的公園，鶯歌燕語，小溪嘩啦啦水流聲，真的很療癒。我們一行人首先被義工菩薩帶領到「貴賓樓」安單。從設備來看，那貴賓樓真的是名副其實。法鼓山為我們提供的接待，真的做到「以客為尊」，令人讚嘆不已！

安單以後，我們步行到法華公園去欣賞很有歷史性的「法華鐘樓」。沿途也經過「臨溪朝山步道」，義工菩薩為我們講解有關小溪裡的巨石與「象神颱風」的故事。眼見這些石頭各個不同種類大小，堆積在一起形成豐富園區的景觀。心裡默默的聯想到其實這和我們修行也很相似：因緣的際遇中，我們才會相碰在一起，每個人有不同的喜好和興趣，和樂融融的相處在清淨僧團中，為他日成為佛教界

棟樑而努力，難得難值。這種因緣就如優曇華稀有出現，我們應當好好珍惜。

領隊學長帶領我們在法華鐘樓靜坐一會。個人感覺那裡的磁場特別好，空氣很清新，寧靜優美，讓身心都放鬆，融入自然。隨後我們就到教育園區的簡介館去觀賞《心靈環保法鼓山》的影片。從中體驗到，聖嚴法師很用心的以「教育」與「環保」去定位法鼓山，而它們可以說是一體兩面的，二者相輔相成，成就「提升人的品質，建設人間淨土」的宏願。

隨後我們到「祈願觀音殿」禮佛及銷假。停留一會後，大家就移步到齋堂用午齋。剛好我用餐的座位是面對著藥師古佛，遠遠遙望著佛的莊嚴慈悲相，心想我一定要更努力的向佛學習，不忘初心。用完午齋後，我們接著去「開山紀念館」去觀賞關於法鼓山的文物特產。裡面有很多具有歷史文物，譬如聖嚴法師的衣鉢，他的修行歷程之介紹，東初老人的背景，聖嚴法師的字跡墨寶等……讓我們流連忘返。在這裡摸索一番後，大家就到輕食區享用茶點。和學長們坐下來享用咖啡及甜點，是多麼的逍遙自在。為什麼這樣說呢？其實在學院各忙各的，很少有機會聚在一起談天交

誼。藉此因緣，大家可以相互交流在學院的點滴及學習過程等，真的是一石二鳥。享用完咖啡，我們也去了「行願館」逛逛，裡面的書籍琳琅滿目，多麼希望可以把全部帶走。我與同行的頓澈法師聊天才發現，他出家時有因緣讀到《法鼓家風》等幾本關於出家修行的聖嚴法師著作。我隨即找一本翻了翻，覺得內容活潑生動，文字也比較易懂。可見法鼓山很用心、體貼地通過種種著作把佛法介紹給大眾。

接著，我們就走了一大段路，上山下海似的，又經過一個大隧道，好像要去個很神秘的地方。原來穿過隧道後別有天地，我們竟然來到法鼓山境內的「海印三昧」。站在青青的草原上，望向遠處的海洋，碧海藍天像世外桃源一樣，心裡起了個念頭：如果能夠在這裡打坐多好！可是時間關係，我們也匆匆忙忙趕到下一場，也就是最重要的環節：講經交流。這活動假法鼓文理學院舉行，場地設備都很完善，可見法鼓山非常注重教育這一塊。安頓好座位後，我們受到法鼓山僧俗熱烈的掌聲歡迎（有種受寵若驚感覺）。聽到主持人有趣的為大家作了一個開場白後，就馬上進入講經交流的重頭戲了。我們很榮幸能聽到四個不同的主題。第一個演講者分享了關於地藏菩薩的精神；第二個是關

於淨土法門的修行方法；第三是有關懺悔法門；第四個是心靈環保。我很欣賞第一位報告的演惟法師，他分享自己與地藏菩薩的因緣，及引用了聖嚴法師的著作去詮釋地藏菩薩的精神和願力。他還談及如何運用地藏精神在日常生活上，以及分享個人的修行方法。他的語氣、台風及豐富精彩的內容架構，讓人聽了很陶醉，覺得 15 分鐘實在不夠！其他幾位都很優秀，各有各的優點和特性。

個人很讚嘆法鼓山的講經方式，以下會以幾個要點去說明：

1. 台風穩如泰山
2. 內容樸素扼要
3. 講述靈活輕鬆
4. 佛法結合生活
5. 心得分享為例
6. 答問題不慌亂
7. 時間掌控自如
8. 師長亦師亦友
9. 好評差評均勻
10. 情緒收放自如

以上十個重點，反映法鼓山的「講經交流」有別於一般講經的方式與氛圍。我真的大開眼界！原來講經說法可以那麼的活潑輕鬆，聽起來不枯燥，一直很想聽下去。而且，有些內容通過演講者善巧的表達，會引來哄堂大笑。然而，提出以上十個優點不代表沒有可以再進步的空間（會在下文再說明）。因為我喜歡問一些建設性的問題，而在觀摩當下，心裡就冒出幾個想釐清的問題了。這也是為什麼我們稱之為「交流」，

這才是參學的意義。稍後會作說明。

這個講經交流的環節結束後，我們被帶到一個小咖啡廳去用簡餐。當我們抵達時，僧大的同學們已經在那裡等候我們了。他們很主動的為我們介紹這咖啡廳的各個角落並為我們端咖啡，真的有點不好意思，除了感恩、還是感恩他們的熱情接待。見到彼此不分你我的坐在一起談的非常投入，讓我們更相信：若要佛法興，唯有僧讚僧！這樣互相交流學習，彼此增上，真的難得！夕陽無限好，只是近黃昏。我們慢慢在綿綿細雨中走回去貴賓樓盥洗。同學們相互的為其他沒帶傘的同學打傘，真的很貼心。我們應該學習多照顧身邊人，才能進一步的行大悲大喜的菩薩行。

盥洗完畢後，大眾雲集在僧大四樓佛堂，進行了大概 3 小時的交流。僧大教務長常啟法師，很用心的事先了解福嚴佛學院的背景，並以介紹福嚴歷史與宗旨為開場白，實在讓人感動。經過一連串自我介紹後，我們就開始了交流。其實，我覺得這次的校外參學，算是我來福嚴報到後，說話最多的一次了；平時的我都是靜觀身邊的一切人、事、物，很多時候沈默不語。可見來到法鼓山，自己心裡有很多感想，也很想進一步了解別的學

院。交流當中，我們分享了對法鼓山環境優美的認可，讚嘆講經的模式，及講經者分享自己身心體驗的勇氣，值得我們學習和反思。

以下幾個重點，是個人參與僧大交流的心得與感想：

1. 要活潑生動地詮釋佛法，不宜只把古德的科判照本宣科，還可分享自己實際的親身體驗，這可能更能帮助大家了解整個修行的大藍圖。比方說，為了獲得某個結果或利益，前人或許只提及方法 A，但原來還可嘗試方法 B、C、D…… 當我們把 A 以外的方法講出來，有些社會大眾可能找到更適合自己的下手處。

2. 法鼓山依據聖嚴法師和佛陀的教誨，荷擔起僧眾的責任，把佛法傳承下去。他們只要懂一點，就講一點；並期望即使只有一點，也能對社會人民帶來無限的功德利益。

3. 常啟法師舉了一個很好的例子，說明為什麼我們要把佛法邊學邊用：中東的約旦河，沿途川流不息，其末端卻是著名的死海。縱有活水源頭，若只是「有進沒出」，便會落得一片死寂的下場，毫無益處。唯有「有進又有出」，方能保持源源不絕的生命力。我們可以好好咀嚼這例子，並配合印順導師所教導的從「學以致用」到「學無止境」來深化思惟。

4. 相對來說，福嚴和法鼓山雙方學眾，對法義的掌握是有少許落差的。或者因為他們比較注重「身心狀況」，而不是單單從理論層面去詮釋佛法。當時，有福嚴學長問及，如何運用法義來配合修行體驗，以作更完善的詮釋？譬如，念佛與禪要通過怎樣的方法來結合？因按照理論來說，（對初學者）念佛是不容易和禪修雙運的，而若進一步去深入研究法義，再結合念佛與禪修，會更得力。

5. 我們也有談及，如何適當地運用古德的科判去整理講經的內容。本人給的建議是，可以考慮因應對象，而以恰當的比例來整理講經資料。比方說我要講淨土法門，可以 1:1 的方式去規劃內容：50% 是經論的教學重點，50% 是個人心得分享。那就對現在新時代的大眾（尤其是年輕人）會更加能產生吸引力。

其實，修行是要不斷的虛心學習，不分高低你我，並且需要取人之長以補己之短。這樣才是真正的「教學相長」。參訪法鼓山不但能放鬆自己心情，更重要的是從別人的身上見到另一番的長處，而引發自己日後也呈現如此精彩活潑生動的講經。目前來說，先要做好學生的本分，在福嚴佛學院好好的學習法義，深入經藏；繼而融會貫通，與生活結合，展開佛在人間的教學。🙏

◎《法鼓晨音》

來到福嚴佛學院學習出家生活，藉由參學走出教室，將學習延伸到校外的課程，非常高興有機會再度參訪法鼓山，從中接觸增進對人、事、物的經驗，開拓視野，提升自己的學習和實踐的能力。

學生於今年（112年）年初寒假圓滿剃度。對於居士身轉為出家身，在身心調適過程有太多需要學習。寒假期間，學務處湛遠法師結緣了聖嚴法師《法鼓晨音》一書，每當遇到考驗，閱讀到聖嚴師父對新出家眾的開示：『出家後依舊保持在家人的習氣...卻不能放下得失、人我之心，品德便無法提昇』、『發大誓願，徹底地改變自己，將過去的一切放下，養成柔和善順、忍辱負重的出家品德。』、『用智慧不要讓煩惱、習氣殘留在身心，戕害自己法身慧命。』對於聖嚴師父一番的開示，總能重新啟動道心和力量，當時心中已埋下期待蒞臨法鼓本山。

◎福嚴與法鼓山的因緣

民國67年，時任住持的聖嚴法師，開始於農禪寺中舉辦週日講經法會；同年4月，農禪寺借予場地給原設在新竹市福嚴精舍的「美國佛教會」駐台譯經院使用。

聖嚴法師在『印順長老與我』文章中寫道：

『我受他的影響很深倒是真的！印順長老早期的作品，對我產生許多的啟發，在思想、實踐面，以及對於整體佛教的認識上，都有深刻的影響。』、『從另外一個角度，來欣賞、來吸收印老的智慧，倒覺得滿輕鬆，而且滿受用的。』

如今，印順導師是學生在學習佛法，啟發依循的方向。聖嚴師父則是在日常生活上，尋求心靈平靜的出口。

◎法鼓山園區

這次參學對同學們來說，是一次難得的機會，讓大家可以有機會了解法鼓山及其教育文化。遊覽車即將駛入法鼓山教育園區，峙立於法輪橋畔的「來迎觀音」，彷彿迎接著我們的到來。

法鼓山導覽義工，領前引導步入祈願觀音殿銷假，祈願觀音殿是每位參訪者必經之處。當下，自己發願請觀音菩薩，藉由參

訪能廣學多聞，未來在福嚴學院學習，對思惟佛法能有進步，體解佛法教義和修行方式；也能從師長們話語中獲得啟示，在心靈和生命上有重要意解。

接下來，穿過園區每個角落，導覽義工提到園區內的建築工程，力求與自然環境融為一體，保持原始地貌、動植物生態環境為原則，珍惜天然資源。例如在建築物上方收集雨水，替代自來水及地下水，落實自然環保理念。法鼓山提倡心靈環保，在參訪園區內各個角落的同時，每一位或一群義工於出坡環境維護，總是靜靜地付出，沒有任何散心雜話，更能感受人文與自然和諧並存。

我們選擇了法華鐘樓一旁的石台上，靜坐一段時間，感覺山林與小溪之間，春暖花開，呼吸空氣中帶來清新，享受大自然芬多精的洗禮，園區內任何角落寧靜致遠，處處皆有驚喜。

◎細聽講經交流

僧大學生講經交流的第二天，很榮幸來到文理學院的階梯教室，細聽大學一年級同學的分享。其中以《淨土三經》、『心靈環保生命體驗』... 等等議題式分享、每位學生雖只有十五分鐘的時間，上台講經卻能脈絡清晰，條理分明，多能令人攝受。

因應時代和大眾的需求，與會者及師生們雙向溝通交流，生動活潑而莊嚴，每位分享者即有的特質，讓陳述的經典變的親近，及落實於日常生活中；上台分享的學生，台風舉止穩健行禮如儀，都是令人讚嘆。在佛學院求學階段的福嚴學子，對

於學習不是單向填鴨式，雙向溝通交流視為值得學習的方式。也因如此，讓自己在對課業上的學習與自我整理（創意）中不失本文涵義，更為重要。

◎以『法』相會

講經交流課程結束，一走出階梯教室，早已有七八名僧大五年級學生，迎接著我們。大家初次見面，原本以為不知如何互動，令人出乎意料的，幾位學長與僧大生早已是舊識，結緣於圓通寺一同受戒的戒兄弟。僧大學生們介紹文理學院環境，在互動中以『法』相會，彼此對學院課程或是禪修經驗，以及日常生活中如何做學習。僧大學生分享如何藉聖嚴師父的教導來實踐『解行並重』，而福嚴同學們則以印順導師的智慧學習『法入心，法入行』。

最後，經一日的交流，安單於法鼓山一晚，感受園區環境內的幽靜，無論是法鼓山法師、居士、僧大學生們，語默動靜中皆是無聲的說法。僧伽大學辦學的宗教情操及品質，能培養出德學兼備、解行並重，帶動淨化社會的僧才，實為讚嘆。

感念聖嚴師父建立法鼓道風，包括和諧共處、慈悲利他、以戒為師。傳達佛教信仰價值，愛惜大地、護念眾生的慈悲心，建設法鼓山園區，如今才能有這片僧眾與眾生，和樂共同生活的淨土。此次回程車上，同學們也都期望能再續前緣，另一類主題式的交流，如火花般光輝而燦爛。🙏

法鼓山之旅

講經交流盛宴

文
／
白瑞麟

第二次參訪法鼓山，內心滿滿的感動。除了不一樣的季節和增設更多的人文空間、造景之外，這次仰仗三寶洪慈，得以掛單一晚夜宿法鼓山，見識到難得一窺究竟的地下廊道（迷宮）、禪堂、法鼓文理學院……最令人難忘的，莫過於僧伽大學法師熱情的招待，還有一年一度的講經交流盛會。

久聞法鼓山僧伽教育解行並重，難得因緣俱足，有幸參加僧伽大學第十五屆的講經交流會。雖然只有參加第二天下午的場次，卻已讓福嚴一行的法師學生法喜充滿、印象深刻！進入會場，首先映入眼簾的是幽默風趣的海報，代言的兩尊佛陀，有著法鼓山一貫的人間淨土風格，在找老花眼鏡的佛陀謔而不虐，讓人會心一笑，也讓人體會到法鼓學風的自由與攝眾的軟實力。

下午場的主持人，是外籍生的演誓法師以及身兼講者的演維法師。兩位法師幽默風趣、默契十足、笑場連連，看來平時人緣很好，很受大眾僧的歡迎。四位法鼓山僧伽大學的講經同學，分別是三年級的兩位法師，與一年級的兩位同學。雖然年級不同，但共同點都是台風穩健、口齒清晰、口語表達良好、時間掌握恰到好處（15分鐘內結束），情感豐富卻又不失理智（例如：說到感傷的地方會流淚，但是又迅速的提起笑容），輕鬆自在（例如：雖然忘詞，但很從容的問台下同學，自然不做作，流暢，毫無違和）；講經的內容則是架構完整、清晰簡練、開合分明，落實學風及融入個人特色（例如：PPT融入繪畫插畫專長）。

三年級生演維法師的「我向地藏菩薩學習」，是以自己相應的《地藏經》，為老菩薩助念，以及擔任悅眾助唱的經驗，帶出三個觀念：心量如地、不要有分別心、發大願心，架構分明非常完整，分享時其他同學在台下鼓舞不斷，看來很受同學喜愛。第二位是寬德法師的「遇見《大懺悔文》」，分享自己擬出的懺悔發願文，和每拜皆憶念普賢十願的實踐力量，整理出三個修持心要：發大菩提心、遍禮法身佛、廣行普賢十大願，並分享實踐《大懺悔文》帶給自己的轉變；末了，我們學院的恆富法師向講者請益相關的法義，彼此教學相長，互動良好。

一年級生寬信行者的「淨土三經：往生的條件概說」，因主持人搞錯講者順序，讓她提早發表。她說，雖然提前上場來不及準備大字報，但是為了恆順眾生，所以還是歡喜承擔。她以在宜蘭蘭陽分院助念的經驗，分享每天念阿彌陀佛聖號，與佛菩薩保持熱線、憶念與熟悉，每天代眾生念佛與迴向，每當觀想到放生的蛇被煮食、南澳漁港飄出陣陣魚屍的臭味就會覺得無比的痛苦，但有時也會夢見小溪中游遍充滿水族眾生時，也會感到無比的欣慰和喜悅。

另外一位寬如行者的「我的心靈環保——從肯定自己談起」，以她在協助莫拉克颱風救災的緣起，分享她的生命故事，令人激賞。她學佛後，察覺到自己的負面情緒似乎緣於國小時代的國文作業被老師丟到地上，造成害怕自己有沒有被肯定認同，到最後發現一切的負面思考均源自於她沒有接納自己缺點；她的PPT只有一張標題，全程完全以口語報告至結束，感情豐沛，真情流露，令大家印象深刻。

這兩位一年級的講者，讓同樣身為一年級的自己感到敬佩，也非常的汗顏。她們兩位不僅已經敢上台講經交流，而且輕鬆自在，引經據典毫不含糊；令人讚嘆的是能夠「以經解經」，才學習專業佛法一年，就有如此功力，真的了不起。

反觀自己同樣是一年級的學生，但是好像還在嗷嗷待哺、單向吸收法水的階段。如果此時讓我上台發表，可能是兩腿發軟、兩眼發直、詞不達意了。

最後僧伽大學副院長及指導法師的講評也很精彩。除策勵四位同學更上一層樓之外，也讓我們學院一行上了寶貴的一課。綜述其指導如下：

一、解門部分

1、引經據典須標註出處，出處須標註清楚且完整。2、可多藉提問、反問等手法，為聽者提供思維的角度，加深聽者的印象。3、要注意ENDING的歸納與提點，以及自己臉部細微的表情……。

二、行門部分

1、要結合心續、用在修行，日後運用所學，跨越生命或生活上的障礙。2、重於實踐、避免高調，需時時處處落實聖嚴法師的心靈環保六要領。3、要體會到自己的渺小與微不足道，將逆境、困頓，轉化成逆增上緣。4、要了解自己、認識自己，建立信心，歡喜承擔，勇於認錯是真修行。

後記：

1、非常感謝湛遠法師細心費力的安排與聯繫，讓同學能有這一次豐盛的心靈饗宴。因為夜宿法鼓山著實節省了一大筆的費用及時間，所以此行是兼具享用美食的快樂之旅，亦能有更充裕的時間安排法宴及與僧伽大學高年級生的交流。

2、感謝僧伽大學高年級生的陪伴。得知他們剛剛結束七天的禪修課程，結束後還熱情地招呼陪伴我們到晚上十點多，真的很有心、用心和貼心。禪七應該是蠻累的，此讓學生們都非常感動。

3、感謝慧燈法師、法談法師在受戒期間與法鼓山的法師們結下好因緣，看到他們見面時的真情流露，熱絡的研討法義，相談甚歡、閒話家常，法情道誼不言而喻，這是一大一同學的好榜樣，也是人間佛教最好的體現。🙏

論文寫作之心得分享

文／釋顯善
壹同女眾佛學院

一年前，學生是大二生。第一次寫論文時，感覺像在課程中編講義，並把上台報告的內容先寫一遍。那篇論文題目為《初探「捨」在《雜阿含經》中的多樣性意義》，範圍很廣，處理方式是引述經論，並作說明與歸納「捨」的不同意義，缺乏深入的討論。當時學長建議邀請長慈院長擔任講評老師，這樣能夠有另一番學習。

經過了院長的講評，學生答應院長會修改那篇論文。但是，由於內容太廣，學生不知如何具體地修改才理想。如果要認真修改的話，需要縮小範圍，學習巴利文，重新寫一篇才行。第一次接觸到這樣的寫作觀念，已經超出學生當時能力所及。因此，只簡單地修改錯別字和文句的表達，便一直擱置，不再做進一步的處理。但是，未處理好的事情，心理總是有個掛礙。第一、對師長用心的指導未能交代，第二、對自己沒有好好學習，並跨越這方面的不足也無法交代。

去年，聽到院長將開《論文實作》課程，並慈悲讓學院同學報名學習的消息，格外歡喜！但是，學生當時考量將上研所，《十二門論》深澀難懂；《攝大乘論》和《大智度論》都是以插班的形式學習，如果要好好理解，需要耗費很多時間聽已上過的音檔，才能好好連貫當中的義理。如果投入寫論文，就沒有時間認真學習其他課程。當然，學生也不想錯失學習正確的論文寫作因緣，因此報名旁聽。

《論文實作》課程一開始，院長有次第性地教導我們寫作步驟。學生對前幾堂課的學習都覺得很新鮮，但是，到了要實際寫作的時候，心想：原來這個課程還是要乖乖寫一篇論文才能有更完整的學

習，因此又選擇將之擱置一旁。到了接近放寒假的某一日，振教老師詢問學生有關參與論文發表的意願。既然再次有這個因緣，學生當下沒多考慮就直接答應了，也順便藉此因緣圓滿三年前未了的任務。

答應後，馬上請示院長有關題目、內容等，院長所建議的課題，對學生來說相當陌生。這個課題，是當時梵語課的討論。起初由於剛請了一個月半的假回到學院，學習模式還未恢復過來，也沒寫過這類語言文獻學論文的經驗，平時又沒閱讀別人的論文，因此，對於寫作還真的有些困難。以大病初癒的身心，需要啟動這麼深細的思維，摸索了很久，還真的不容易。雖然還看不到這篇論文的價值，也理不清相關資料，但是，相信指導老師認為值得寫，一定有老師的用意，只是自己的程度還無法理解。

院長慈悲提供相關梵語文法資料，會清法師也提供所整理的漢譯本對照表。各版本有多方面的不一致性，導致理解上有其複雜性。需要判定某個版本有誤或是有不同解釋的可能性，這當中也掙扎了好久。雖然很歡喜得到師長和同學的協助，但是，要釐清各版本相關之說明，腦袋陷入一片混亂，還真「燒腦」！在不知如何著手這篇語言文獻學論文的時候，院長首先給的作業是將語言學

家的見解翻譯成中文。

學生從沒想過寫論文需要先翻譯相關文獻成中文，當學生把翻譯內容呈交給院長後，院長逐字逐句地修改，並附上相關說明，其實內心是非常感動的！想到院長平時除了教學忙碌，須要管理學院事務，還這麼認為為學生修改翻譯成品，這件事給與了學生很大的鼓勵以繼續寫作。消化了院長的修改，學生才發現正確的理解方式為何，文意也更加順暢。原來，將相關資料譯成更容易理解的中文後，內容就更加有連貫性。

眼看交稿的日子越來越逼近，不能只停留在摸索的階段，需要認真設定時限。於定稿日期前三個星期，學生很粗糙地寫了主要的部分請示院長，以確認所寫的內容。當時，得到的回應讓學生有所警惕。院長不只在郵件說明論文不足之處，還看得出學生寫作的心理狀況。在接下來梵文課後的討論，院長針對學生往後寫作的方向提出了具體的建議，那就是清楚地呈現《小品》（摩訶般若波羅蜜經）前後兩小段經文之「頂」看起來不同之處，《大智度論》的相關解說將之混用而引起困惑，並盡量收集不同的相關版本以呈現諸版本的說法。

院長所建議的架構，是以慈悲的心態來建設。院長說：「站在讀者

的角度來設想如何鋪陳，引起讀者的興趣，讓讀者看得懂、讀得歡喜，這即是弘法的善巧之一。把這個方法學起來，往後需要時將可以運用。除此之外，應該把答應寫論文當作修行任務，而不只是交差而已，並在這個過程中培養耐性，從中訓練修行的素養，這樣將有很大的意義。在這個過程中，收穫最大的還是自己。」聽了這一番話後，學生覺得好慚愧！心想：自己的草率原來引起院長的操心。院長的提醒，不就是菩薩在利他中完成自利的精神嗎？

經過院長那次給學生寫論文心態上的建設後，學生內心更加踏實與謹慎。於是，抱著用心寫，好好呈現給大家的態度，費了好大的功夫，依院長的建議重新把論文架構調整。對於一些觀念的理解與文句的表達，從籠統的表述，到較有條理、清晰的文句。經過了院長第一次的修改後，學生也看到可以納入一些讓論文更精細、完整的內容等細節。

剛開始，由於不明白要寫的內容範圍，每當問到離主題較遠的問題，院長都會拉回正題，說明先訓練處理好這兩小段經文的能力，而且相關材料也不少，篇幅已經足夠。往後遇到這類問題，就知道怎麼處理。雖然課題範圍看起來很小，仔細地寫後，才知道要清楚地詮釋當中的道理，論述

所考量的因素以及用清楚的文句表達，原來篇幅還真的不少。院長說，以前給學長的資料是 20%，這是最精華的部分，另外 80% 需要靠他們自己。學生覺得自己有相反的情況，依賴性非常高，也比較遲鈍。有時說了一次，自己看不到重要性而忽略了，院長還會以另一方式表達，學生才知道那是重要的。在這過程當中，學生看到了院長高度的耐心、慈悲與善巧。

除此之外，過程中比較掙扎的事情包括學生不曾想過可以不認同《大智度論》的說法，這是因為學生一向以來都是抱著如何理解的想法。雖然上課時偶爾會聽到類似不同版本的討論，但是只是聽聽就算了，不太會放在心上。在之前的學習當中，學生被灌輸的觀念都是以古德的論疏來理解經文，而不自創一套說法。如今回想，這應該是師長們為了避免初學者誤信附佛外道或個人的說法，所以做出這番強調。

學生從來沒想過自己需要這麼認真看待《大智度論》解釋《小品》時有混淆的地方，並自己另外依據經文脈絡理出一套合理的說法。院長很清楚與具說服力地表示我們是在有合理的依據下理解經文的脈絡，而相關的依據為梵本及導師的研究成果。但是，《大智度論》若有相關之處，

也可納入補充說明。雖然認同這個觀念，學生還是需要一段時間消化才能理解當中的用意。平時在課堂報告，自己詮釋經文，雖然偶爾遇到和相關注釋不一致處，也不太有認真處理的經驗，需要依靠師長、學長和同學們的協助。因此，這次的寫作還真的是戰戰兢兢的，就連把「不」這個字判為衍字，都考慮很久才敢寫出來。後來，在其他課堂也遇到類似情況，才放心接受這是普遍的事情。

從寫作過程中，學生更深刻體會到在讀經或論時，雖然同一個字，在前後句子的文脈以及前後段文脈皆有表述不同意思的可能性，或者不同層次的狀態。這是需要在文脈上對遣詞用字的細心體會，才能讀出當中的味道。經過這次的訓練，學生也更加領會到在面對經文解讀上的困難時，各版本對讀的方式是解決困惑的方法之一，以及掌握各種語言的優勢。如果各版本有不同之處，不作任何批判，而盡量呈現經論各種解讀的可能性，並討論與說明其文脈對於修行的意義。這方面的處理能力，需要對佛法有足夠的掌握程度，有較廣的閱讀與涉獵，才能善解當中之差異而做出正確的解釋。這方面，學生仍需要努力加強。

這篇論文引起有些師長和同學的興趣與回饋，加強了學生某些程度的

寫作信心，並證明了院長認為這課題值得寫的價值。這次的寫作經驗，讓向來無知、不太有處理這方面問題能力的自己，在解讀經文上多了一份警覺。學習了處理經文解讀的觀念與方法，在研讀其他經論中也將能夠有進一步的思考與體會。在院長的指導下，讓欠缺思維能力的學生獲得許多新發現與新突破，更能理解院長每每在課堂上多方面探討的用意。

在短短的三個月內，面對大量的新資訊，學生絞盡腦汁，看了無數遍、熬了無數個夜，才能夠完成此篇論文。然而，因為投入在清淨的佛法大海中，雖然身累，心卻一點一滴弄清楚箇中道理，得到法喜的滋潤而得以持續寫作。在這過程當中，也感謝同學們課後耐心地陪伴學生與院長討論論文，而且好幾次都是近晚課時間才向院長告辭，而犧牲了盥洗與用藥石的時間。

除此之外，院長在指導學生論文寫作的過程中所提醒的心態與觀念，大部分與師父過往的教導類似，因此感覺親切而能夠較快調整過來。在這個過程中，再次感受到師父強調學佛修行以正確心態為首的重要性，而佛法內容可以慢慢學習。感恩此次的學習有眾多護持的因緣，這是學生的福報，以此心得與大家共勉！

梵語佛典教學與學習之心得筆記



文／常精進

《中論》「二諦」教學之觀行與義理解析（三）

在上一期的《會訊》中，筆者概述了月稱《明句論》註釋〈觀四諦品〉第八頌的內容中關於「世間世俗諦」一語之「世間」的意義。《明句論》特別指出「於五蘊而被施設的補特伽羅被說為是『世間』」，所謂「於五蘊而被施設的補特伽羅被說為是『世間』」的意義，可理解為以有情的身心為世間。在說明了「世間」之意義後，月稱論師在其《明句論》中接著解說「世俗」（*saṃvṛti*）一語的三種意涵，其中之第一種意義，內容如下：

*samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ.
ajñānaṃ hi samantāt
sarvapaḍārthatattvāvacchādanāt
saṃvṛtir ity ucyate. (Prasannapadā
[ed. de la Vallée Poussin 1913]
492.10–493.1)*

以下將先對偈頌中的語詞進行解析。

關於上述引文之重要字詞的分析與說明如下：

samantād: 原形為 *samanta*，為 *sam*（一起）與 *anta*（末後部分）的

複合詞，梵語學家所給之字面義為「具有諸末後部分在一起」（having the ends together），看起來是一種持業釋（*sam* 與 *anta* 的關係）加上有財釋（語義中帶著「具有」之意，並轉為形容詞）之複合詞理解結果。*samantāt* 為 *samanta* 之從格單數形，作為副詞使用，可理解為「從各個面向」（from all sides）或是「完全地」（completely）等意思。

varaṇaṃ: 原形為 *varaṇa*，在此文脈中 *varaṇaṃ* 應理解為中性單數主格名詞。*varaṇa* 原意為「封閉」（close off），於此文脈中可理解為「覆蓋」之意。

saṃvṛtiḥ: 漢譯佛典多譯為「世俗」，為 *saṃ* 與 *vṛti* 之複合詞。*saṃ*（或 *sam*）有「完全地」之意；*vṛti* 可理解為動詞詞根 \sqrt{vr} 加上形成名詞之語尾 *-ti* 所成之陰性名詞。

ajñānaṃ: 原形為 *a-jñāna*，其中之 *a-* 為接頭詞，意為「無」、「非」。*a-jñāna* 可理解為「無知」，中性，單數，主格。

hi：不變化詞，此處可理解為強調之意；或亦可表原因之意，即此句 “*ajñānaṃ hi samantāt sarva-padārtha-tattvāvacchādanāt saṃvṛtir ity ucyate*” 之內容為說明前句 “*samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ*” 之理由。

samantāt：原形為 *samanta*，為 *sam*（一起）與 *anta*（末後部分）的複合詞，梵語學家所給之字面義為「具有諸末後部分在一起」（having the ends together），看起來是一種持業釋（*sam* 與 *anta* 的關係）加上有財釋（語義中帶著「具有」之意，並轉為形容詞）之複合詞理解結果。*samantāt* 為 *samanta* 之從格單數形，作為副詞使用，可理解為「從各個面向」（from all sides）或是「完全地」（completely）等意思。

sarva-padārtha-tattvāvacchādanāt：原形為 *sarva-padārtha-tattvāvacchādana*，此一語詞為 *sarva*（一切）、*pada*（字）、*artha*（義）、*tattva*（真理）、*ava-cchādana*（覆蓋），等語詞所組成的長複合詞，諸多語詞合起來，可理解為「覆蓋一切字義[所指涉之]真理」，或是「覆蓋一切事物之真理」。換言之，所謂世俗（*saṃvṛti*）即是障蔽真理之意，而此「真理」

是「一切字義所指涉之真理」（即是將 *pada-artha* 理解為「字義」），或是「一切事物的真理」（即是將 *pada-artha* 理解為「事物」）。

ity：引文的下引號。

ucyate：√*vac* 之被動態現在時動詞，第三人稱單數。

依據上述之字詞分析，上文之梵語文句可理解如下：

samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ. ajñānaṃ hi samantāt sarva-padārtha-tattvāvacchādanāt “saṃvṛtir” ity ucyate.

完全覆蓋是世俗。即此無知被說為是「世俗」，因為完全覆蓋一切字義（或事物）之真理的緣故。

月稱論師指出，「世俗」的意義是「完全覆蓋」的意思。根據解釋文字，「完全覆蓋」與「無知」（*ajñāna*）有關，可理解為是凡夫眾生的「無知」。所謂「完全覆蓋」之意，是指「完全覆蓋一切字義所指涉之真理」，或是「完全覆蓋一切事物之真理」。從此一定義式的說明中，似乎尚無法完全清楚「世俗」所指為何。萬金川在《中觀思想講錄》中，對月稱論師此一說明提出他的理解。萬金川指出：

…… *saṃvṛti* 是指為無明或無知完全覆蓋了的真實。我們所看到的世間真實，其實乃是在無知之下所見到的東西，而世俗的意思就是真實處於一種完全被遮蔽的狀態。

「真實」一詞，萬金川在短短幾句話中提到了三次。但這三者的意思，應該不完全相同。「*saṃvṛti* 是指為無明或無知完全覆蓋了的真實」一句中的「真實」，應是指聖者所體悟的「真理」。「我們所看到的世間真實」一句中的「真實」，應是指凡夫所認為是正確的、實在的情況。「而世俗的意思就是真實處於一種完全被遮蔽的狀態」一句中的「真實」應與第一個「真實」的意思一致，即指聖者所體悟的「真理」。萬金川這一段關於「世俗」(*saṃvṛti*)的解說，似乎有「世俗諦」與「世俗」混合解說的情況。如「我們所看到的世間真實，其實乃是在無知之下所見到的東西」一句，意指凡夫將世間的存在看作是實在的，而這種凡夫所認為之實在的存在，是一種錯誤的認識結果。此中所說之「我們所看到的世間真實」，其「世間真實」一語與「世俗諦」的意義相當。我們所關心之「世俗」一語的意思，應與「世俗的意

思就是真實處於一種完全被遮蔽的狀態」這一說明文字相當。萬金川上述關於「世俗」的解釋文字，似乎會讓人引起一種意解，即所謂「世俗」是指一種狀態或情況，是一種「真理被覆蓋而無法被認知」或是「眾生因無知而無法認識真理」的狀態或情況。此一關於「世俗」解釋，似乎與「世俗諦」的意義無有多少區別，大體上可以說是凡夫錯誤認識活動的結果。

關於「世俗」或「世俗諦」之意義，月稱論師在《入中論》第六品第二十三頌中對世俗諦有如下之解釋：

*samyag-mṛṣā-darśāna-labdha-
bhāvaṃ rūpa-dvayaṃ bibhrati
sarva-bhāvāḥ /
samyag-dṛśāṃ yo viśayaḥ sa
tattvaṃ, mṛṣādrśāṃ saṃvṛti-satyam
uktam //*¹ (6.23)

一切存在[事物] 帶有以正確地與錯誤地認識所得之二種特質。諸具正見者之[認識]對象是真理，諸具錯誤知見者的[認識對象] 被說為世俗諦。

此頌說明世一切法有二類特質：世俗諦與真理。其中，真理是聖者才能體悟的內容，而世俗諦是諸具錯誤知見者所認識內容。關於二諦之說明，此

1、參見：Li Xuezhong. 2015. "Madhyamakāvatāra-kārikā Chapter 6." *Journal of Indian Philosophy* 43:1–30, p. 7.

頌指出世俗諦及真理（勝義諦）各是凡夫與聖者所知的境界。²上述內容說到世俗有覆蓋之意義以及與無知相連結，《入中論》第六品第二十八頌亦有相當之說法：

*mohaḥ svabhāvāvaraṇād dhi
 saṃvṛtiḥ satyaṃ tayā khyāti yad
 eva kṛtrimam /
 jagāda tat saṃvṛtisatyam ity asau
 muniḥ padārthaṃ kṛtakaṃ ca
 saṃvṛtim //*³(6.28)

從[能]覆障[真實]自性的實際情況[來說]，愚痴是世俗（*saṃvṛtiḥ*）。由於彼（世俗——覆障之意）之緣故，見虛假的事物為真實（*satyaṃ*）。彼牟尼說它是「世俗真實（諦）」，並且[說]所作的（*kṛtakaṃ*）事物（*padārthaṃ*）是世俗。

此頌中之「愚痴」（*moha*）可理解為相當於上述《明句論》之解釋中的「無知」（*ajñāna*）。「愚痴」之所以是世俗，是從它的能覆障眾生見真理的實際情況來說。所謂覆障眾生見真理的實際情況，意指將虛假的事物視為是真實的情況。導師在《中觀今論》（p. 206）說到「眾生因無明妄

執，計一切法為真實有的」，這句話即是這理所說，「將虛假的事物視為是真實的情況」。依此一偈頌的提示，所謂「世俗諦」可理解為將世俗之虛假事物視為真實的情況。此中之「虛假的事物」，可理解為「所作的事物」，即因緣所生的一切法。

綜合上述種種關於「世俗」或「世俗諦」的相關討論，若依《入中論》第六品第二十八偈頌所提示的字面文義來說，「世俗」是指緣起世間的一切法，而世俗諦可理解為凡夫眾生將緣起世間的一切法視為真實有的情況。另一方面，「世俗」可指覆障凡夫眾生見真理的「愚痴」或「無知」，這似乎透露出此一「世俗」義是從能知者的角度來說明世俗的覆障義，即凡夫眾生因無知或愚痴而有錯誤的認識，從而說明「世俗諦」即是眾生因有愚痴或無知的緣故而將緣起世間的一切法視為真實有的存在。關於《中論》第八詩頌所說之「世間世俗諦」中之「世俗」一語，《明句論》尚有其他二種意涵之說明，這部分將於後續的討論中解說。期待下一期再與大家分享梵語佛典之學習心得筆記！

2、印順導師在《中觀今論》（p. 206）中提到類似的說法：

「佛依二諦說法，二諦中最主要的，為凡聖二諦——或可名情智二諦、有空二諦。凡夫因迷情妄執，不悟真理，凡情的境界，即常識的世界，是世俗有的，名為世俗諦。世，是遷流義；俗，是浮虛不實義。依梵語，有覆障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的。」

3、參見：Li Xuezhong. 2015. “Madhyamakāvātāra-kārikā Chapter 6.” *Journal of Indian Philosophy* 43:1–30, p. 7.

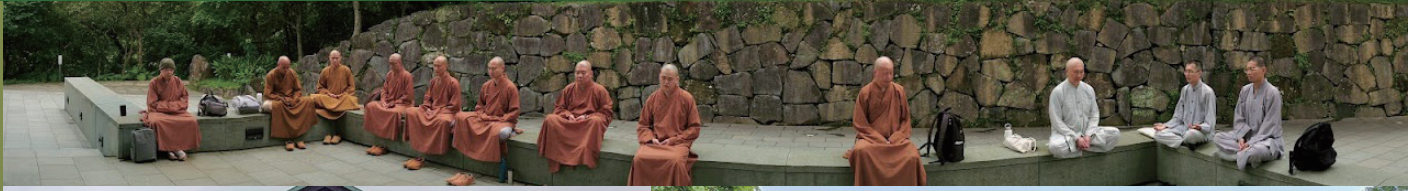
溫故知新

活動回顧

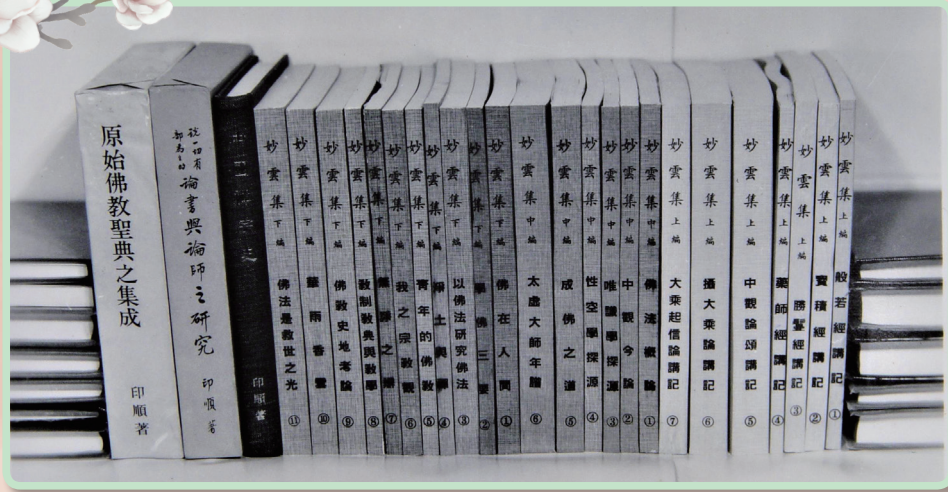
- 04月 ▶ 04/25~26 福嚴佛學院 校外參學。(照片參見 P.73)
- 05月 ▶ 05/06 福嚴、壹同聯合論文發表會。
- 06月 ▶ 06/04 福嚴佛學院 綁素粽。(照片參見 P.73)
- ▶ 06/11 福嚴佛學院 金剛法會。(照片參見 封底、P.1)
- ▶ 06/29 福嚴佛學院 19:00【第十一屆研究所畢業典禮暨結業式】。

活動預告

- 09月 ▶ 09/03 福嚴佛學院 17:00 暑假結束，全院報到。
- ▶ 09/07~09 福嚴佛學院 佛三(會藏法師 主持)。
- ▶ 09/11 福嚴佛學院 正式上課。
- ▶ 09/11 [1] 福嚴推廣教育班 第46期正式上課。
[2] 慧日佛學班 第35期正式上課。
- ▶ 09/22~24 全國聯合論文發表會【地點：佛光山叢林學院】。
- 10月 ▶ 10/02~03 福嚴校友會 福嚴校友大會【地點：元亨寺台北講堂】。
- 11月 ▶ 11/19~25 福嚴佛學院 禪七(開恩法師指導)。
- ▶ 11/28~30 福嚴佛學院 校外參學。
- 12月 ▶ 12/09 福嚴佛學院 大悲懺法會(院內)。
- 01月 ▶ 01/18 福嚴佛學院 19:00 結業式。
- ▶ 01/19 福嚴佛學院 12:30 暑假開始。



一切緣起幻有，於凡夫即成為實有。
因此觀凡情的諦實相不可得時，
幻現相每是畢竟不起而都無所見。



▲印順導師著作《妙雲集》套書（早期版本的黑白照）

印順導師圓寂十八週年

導師蹤跡

——最終篇



▲ 民國 89 年 2 月 4 日印順導師病後與慈院黃士銘醫師及夫人於花蓮靜思精舍合影



▲ 民國 89 年 2 月 14 日導師於花蓮靜思精舍休養



▲ 民國 89 年 6 月 26 日導師與慈院鄒順生醫師及夫人於合影



▲ 民國 89 年 3 月 12 日 印順導師於花蓮靜思精舍為導師九秩晉五慶生



▲ 民國 90 年 5 月 1 日導師與來訪法師們攝於南投永光別苑

