

「如何觀看眾生」的佛法教學 ——以吉藏《維摩詰所說經》疏義為主要論據

陳平坤

國立臺灣大學哲學系助理教授

法鼓佛學學報第 22 期 頁 1-66 (民國 107 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 22, pp. 1-66 (2018)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

ISSN: 1996-8000

摘要

本論文以《維摩詰所說經·觀眾生品》為例，主要參依吉藏的經疏，闡釋該經圍繞「如何觀看眾生」這一佛法教學課題，而為學人所開顯的菩提道修行要義。

文中，首先說明《維摩詰所說經》譯本以及吉藏的解經作品；接著闡述「觀看眾生」在佛法教學系統中的意義、目的及作用；然後根據〈觀眾生品〉暨吉藏的經疏，嘗試分成「靜態定點透視」(static unifocal perspective)、「動態多焦透視」(dynamic multifocal perspective)二種觀看方式，來展開對此論題的義理探索。

綜括所論，主要形成三大觀點：

(1) 首先，菩提道實踐歷程中，菩薩發心成就有別於聲聞、緣覺的殊勝功德，既須於廣度眾生的願行中落實，則以成就無上智慧為核心目標的「觀看眾生」這一佛法修學活動，便特別突出它的重要地位。

(2) 其次，關於「如何觀看眾生」的實踐方法，略可分為偏向靜態的「定點透視」、傾向動態的「多焦透視」二種觀看方式，來觀看、思維生命體在各個世間的多樣生存情況，從而深入探見它們一方面性空如幻、另一方面又如幻而假緣生成的生命實相。

(3) 最後，不管以哪種方式觀看眾生，若想探見生命世界的全面實相，則都莫不必須遵循般若法門所教示的「用不住法」這一觀看世界之心智運作原則，秉持「無住」、「無所得」的實踐精神來展開，如此也才能在廣度眾生的悲智願行中，圓滿成就大乘菩提道業。

目次

- 一、前言
- 二、《維摩詰所說經》與吉藏的釋經著作
 - (一) 〈觀眾生品〉突出「如何觀看眾生」之佛法教學課題
 - (二) 吉藏解釋《維摩詰所說經》文義的論著
- 三、「觀看眾生」之意義、目的及作用
 - (一) 「眾生」意指的界說
 - (二) 為何必須「觀看眾生」？
 - (三) 「觀看眾生」作為說法度眾的必要條件
- 四、以「靜態定點透視」和「動態多焦透視」兩種方式觀看眾生
 - (一) 「定點透視」眾生性空如幻的觀看方式：靜觀生命實相
 - (二) 「多焦透視」眾生緣起無住的觀看方式：動察生命實相
- 五、結論

關鍵詞

眾生、如幻、無住、中道、正觀

一、前言

大乘佛法修行者發願「下濟眾生、上求佛道」¹，立志要像佛陀那樣「說法教化，成就眾生，淨佛國土」²。就中，「上求佛道」、「淨佛國土」之所以能夠成辦，必須積極在「下濟眾生」的主觀心行暨客觀事業中落實，因此，若使離開「如何濟度眾生」這一問題的追究，則修行者也成就不了他所要證得的無上佛果。

在「下濟眾生、上求佛道」的實踐歷程中，相對於「聲聞」、「緣覺」兩類乘行，「菩薩乘行」是大乘極力宣揚的另一類型；而所謂「菩薩」(bodhi-sattva)，便是該類型中倍受尊崇而為某種程度「已經覺悟」的實踐主角。³ 然而，主角從不獨存；因為在修行實踐歷程中，那被稱為「眾生」(bahu-jana)或「有情」(sattva)的生命體，恆與「菩薩」相對為另一不可或缺的主角。甚至還應認為：正是基於菩薩乘行者自覺作為「眾生」一員，到底客觀可以、主觀能夠打造出哪些迥異於世俗凡夫的學養、德行、性格……等生命內涵，然後竭力使之臻於完善，因此才有各種被稱許為「菩薩乘行」的心行暨事業，來充分展現自己被尊為「菩薩」乃至「摩訶薩」的意義實質。而更進一步究竟成佛，便得有攝受眾生來會

* 收稿日期：2017/09/27；通過審核日期：2018/01/03。

感謝審查委員的肯定和指正。本論文初稿，曾以〈「如何觀看眾生」之佛法教學——以吉藏對於《維摩詰所說經》的釋義為主要依據〉為名，發表於「第三屆『《維摩經》與東亞文化』國際學術研討會」。借此出版機緣，也謹向當時提出針砭的師友們，致上謝忱。

¹ 《維摩經義疏》卷6，《大正藏》冊38，第1781號，頁984下3-8。

² 《維摩詰所說經》卷3，《大正藏》冊14，第475號，頁554上9-14。

³ 參見 Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, rendered into English by Sara Boin, Oxford: The Pali Text Society, 1994, p. CIV。

共修的清淨國土。⁴

然而，菩薩想要養成更好的生命品質，又得從正視自我身心情況，掌握它們的生成因緣、形構方式乃至運轉機制等各種跟善化生命有關的項目著手。在「下濟眾生、上求佛道」的歷程中，所謂正視自我身心，進而探得其生成因緣、形構方式乃至運轉機制，便是要從觀看、思維⁵「菩薩」在內的一一生命體、亦即「眾生」入手。換言之，「菩薩」可說是跟「眾生」處於一種叫做「對話的歷程」(the process of dialogue)或「互觀的歷程」(the process of seeing with each other)之中；他們就是在努力觀看、思維、修行、說法等各種試圖濟度眾生的菩提道業上，一方面取得勝諦義的出世間「菩薩」乃至「摩訶薩」身分，另一方面也建立起俗諦義的「自我」形象。

不過，佛教所謂「眾生」，到底意指什麼？而菩薩踐行佛道之所以必須觀看、思維「眾生」的具體理由，又是什麼？或者說，觀看、思維「眾生」的深層意義，究竟為何？而又到底應該如何觀看、怎樣思維呢？甚至，菩薩可用來觀思的工具或配備，又是什麼？此外，觀思之後，接續又可能開啟怎樣的事業前景或生命展望呢？換句話說，通過「觀看眾生」，「菩薩」打算要把「眾

⁴ 參見《維摩詰所說經》卷 1：「眾生之類，是菩薩佛土。……菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國；取佛國者，非於空也。」（《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 538 上 21-29。）

⁵ 正如 Pierre Jacob & Marc Jeannerod 所說，「觀看」(to see)、「思維」(to think) 是不同的兩種活動；因為可作思維活動對象的某些事物，例如 1、2、3 等「數字」，便不能於「觀看」中見到，但卻可在「思維」中意及。詳見 Pierre Jacob & Marc Jeannerod, *Ways of Seeing: The Scope and Limits of Visual Cognition*, New York: Oxford University Press, 2003, p. V。不過，本論文的「觀看」，採取廣義，不僅指感官直覺活動，而且含攝理智思維活動，因此，縱使「數字」，也可成為「觀看」的對象。又，本論文有時使用「觀思」一語，來承載「觀看」、「思維」二詞的全部意涵。

生」導向哪種理想目標，從而設法使其能夠開展出哪些更有價值的心行暨事業呢？這些都是涉及「如何觀看眾生」這一課題的研究要點。

佛經中雖不乏涉及「如何觀看眾生」的教學⁶，但《維摩詰所說經》的〈觀眾生品〉，卻正是鄭重回應如此課題的篇章；而且該品處理這個課題時，並不只是把「眾生」當成外在對象而給予純客體化的看待，而是還能連結觀思者——「菩薩」的身分確認、以及菩薩乘行的精神形塑，來展開內化式的觀看、思維乃至決定，藉以開顯「上求佛道」必在「下濟眾生」的心行暨事業中體現的大乘佛法特色。因此，有鑑於〈觀眾生品〉回應如此課題的重要價值，本論文選擇以此品為主要取材資源，同時參取他品經文乃至相關經論，來展開圍繞這項課題的義理探究。然而，除經說外，本論文尤其想要通過吉藏（549-623）對於該經文義的諸多闡釋，來嘗試推進文中的思考和論述；而其目的，則是想要藉此凸顯吉藏回應這一課題的深度思維貢獻。

上來所說，權充本論文第一節〈前言〉；以下，將分三節展開：（1）首先，第二節〈《維摩詰所說經》與吉藏的釋經著作〉，大略說明《維摩詰所說經》的漢譯本、以及吉藏解釋該經文義的論著；（2）其次，第三節〈「觀看眾生」之意義、目的及作用〉，針對「眾生」以及與之相關的「有情」一詞，試做一點意義、指涉方面的界說及釐清；同時針對「觀看眾生」的目的與作用，根據佛教經論，展開些許可為思維導引介面的論議，以利展開下節

⁶ 例如《中阿含經》卷 16〈王相應品〉，《菩薩瓔珞經》卷 3〈諸佛勸助品〉、〈如來品〉，《禪法要解》卷 1，乃至阿含經典教導學人「當觀色無常……」等等，都有涉及此課題的諸多講說。詳見《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 525 上 12-532 中 20；《大正藏》冊 16，第 656 號，頁 28 中 10-31 中 12、頁 31 中 16-33 上 6；《大正藏》冊 15，第 616 號，頁 291 中 8-292 中 3；《雜阿含經》卷 1，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 1 上 6-15。

的討論；（3）接著，第四節〈以「靜態定點透視」和「動態多焦透視」兩種方式觀看眾生〉，便是根據《維摩詰所說經》以及吉藏的經疏，嘗試分成「靜態定點透視」、「動態多焦透視」二種觀看方式，來開啟佛教所傳「如何觀看眾生」的具體教學內容。文末的第五節〈結論〉，綜括各節所述，扼要提示本論文的主要見解。

二、《維摩詰所說經》與吉藏的釋經著作

（一）〈觀衆生品〉突出「如何觀看眾生」之佛法教學課題

本論文的經據——《維摩詰所說經》，尚存梵文本⁷。該經傳入中華地區，直至唐代，先後出現七個漢譯本⁸，現存三種：（1）支謙（生卒年不詳）所譯，題為《佛說維摩詰經》；（2）鳩摩羅什（344-413，簡稱「羅什」）所譯，名為《維摩詰所說經》；（3）玄奘（600-664）所譯，則稱作《說無垢稱經》。其中，以《維摩詰所說經》流行最廣遠。⁹ 吉藏開闡經義時所根據的，便是羅什譯本，所以本論文也將以此譯本為根據；必要時，再參考其他譯本，

⁷ 梵文本，參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究所編集的《梵藏漢對照『維摩經』》，東京：大正大學出版會，2004年。

⁸ 〔唐〕釋智昇（生卒年不詳）的《開元釋教錄》指出，《維摩詰所說經》的漢譯，凡經七次；詳見《開元釋教錄》卷11、卷14，《大正藏》冊55，第2154號，頁591下7-14、頁629上5-16。Étienne Lamotte根據歷代經錄，則列舉漢譯本八種；不過，其中指出〔東晉〕祇多蜜（Gītamitra）所翻譯的《維摩詰經》可能就是《異維摩詰經》或《合維摩詰經》，因此，也應是七個漢譯本。但不知何故，橋本芳契只說前後漢譯六次。詳見 Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, pp. XXVI-XXXVII；橋本芳契，《維摩經の思想的研究》，京都：法藏館，1966年，頁27。

⁹ 參見 Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, pp. XXXVI-XXXVII；林文彬，〈《維摩詰經》不二法門義理初探〉，《興大中文學報》10，1997年，頁146-147。

間或翻檢梵文本。

《維摩詰所說經》分為十四品，〈觀眾生品〉位居第七。品中以文殊師利 (Mañjuśrī) 請教維摩詰 (Vimalakīrti) 有關「菩薩云何觀於 (avekṣate¹⁰, draṣṭa / to view¹¹ or see) 眾生」的問題為嚆矢：(1) 首先，教導學人應觀眾生如同「幻人」、「水中月」乃至「無烟火」等等；(2) 其次，順著如何觀看眾生的諸多建議，維摩詰回應文殊師利所提「若菩薩作是觀者，云何行慈」的問題，便依次宣講怎樣才算是真實的「慈」、「悲」、「喜」、「捨」——「無四量心」；(3) 接著，文殊師利又問「生死有畏，菩薩當何所依？」於是，在與文殊師利的交互問答中，維摩詰次第深入開示「菩薩」所應依止的功德、所當開展的事業，以及說明「眾生」淪落生死苦海的重要因緣，進而提出「從無住本，立一切法」的見解；(4) 第四大段，則以顯示聲聞功德不及菩薩功德的問題關鍵為核心，透過天女與舍利弗的問答，來展開以「心無所得」的般若法門實踐精神為依歸的教學；(5) 最後，讚述天女已「得無生忍，住不退轉」，但「以本願故，隨意能現，教化眾生」等等，來結束本品的法義論究。¹²

文殊師利所提「菩薩云何觀於眾生」的問題，可說是大乘菩提道修學者關懷佛法教學課題的當然表現。因為菩薩發願廣度眾生，則對生命體的生存情況、以及他們的心思思想，乃至跟他們生命展望緊密關聯的事物，也就必須要求獲得相當準確的資訊、形成非常清明的知見，然後才可能比較具體適切地引導眾生脫離

¹⁰ 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁 252。

¹¹ 參見 Diana Y. Paul and John R. McRae trans., *The Sutra of Queen Śrīmālā of the Lion's Roar and the Vimalakīrti Sutra*, Moraga: BDK America, 2009, p. 123。

¹² 詳見《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 547 上 29-548 下 27。

困苦情境。正如佛經所示：

……如汝善男子！已觀惡趣，又觀天上，觀眾生苦，能生悲心，為脫一切眾生苦故，除結使故，令得樂故。是故，汝善男子！字汝為觀世音。¹³

觀世音所以能夠成佛的必要條件，就是要能看見眾生所受的是什麼困苦，然後發起願意度眾的心行，再在具體事行中盡力協助眾生去排除那些致苦因緣——「煩惱結使」。

為了圓滿教化眾生排除煩惱結使的志願，就像佛經所說，菩薩先要能夠看見一一生命體的「心行」到底怎麼回事：

……住是學中，觀眾生心行。是眾生心，在何處行？知眾生虛妄不實中行。……是時，菩薩摩訶薩住般若波羅蜜中，以方便力故，如是教化眾生……是名行菩薩道，於諸法無所著故。何以故？一切法無著相，以性無故、性空故。¹⁴

從觀看眾生有何困苦，進而探見他們的心思意想，然後準確掌握其困苦所以形成的心識因緣：這是菩薩所需努力從事的佛法修學項目。因此，《維摩詰所說經》也指出，佛陀教化眾生除去困苦因緣而所要求證得的解脫、涅槃，應當「於一切眾生心行中求」。¹⁵

不止於此，因為眾生心行萬殊，所以菩薩想要指導眾生修學佛法，也還得知道怎樣應機施教。正如經中記載：

¹³ 《大乘悲分陀利經》卷3，《大正藏》冊3，第158號，頁251中14-27。

¹⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》卷26，《大正藏》冊8，第223號，頁407下15-27。

¹⁵ 《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁544下6-10。

……諸佛世尊為人說法，亦復如是。觀察眾人心意所趣，知病輕重，然後說法，使得開解。心無減少，要處中說，除諸結使。觀眾生心，須一偈者，便說一偈；須五句者，與說五句；須一句半者，與說一句半。……¹⁶

濟度眾生的方法不能一概而論，因此，菩薩乃至諸佛，皆需擁有各式各樣的無礙智能¹⁷，才能讓教學內容發揮最佳效果。

據上所論，可以曉得：菩提道修學者踏上究竟成佛之道，原始要終，都不能捨離「觀看眾生」這一重要修學項目。因此，經中所問「云何觀於眾生」，確實非常鄭重指出菩薩踐行菩提道時的一大教學課題。《維摩詰所說經》的〈觀眾生品〉，不過是特別彰顯如此課題而又有更深義理論究的篇章罷了！

（二）吉藏解釋《維摩詰所說經》文義的論著

吉藏闡釋《維摩詰所說經》文義暨理趣的著作，現存《淨名玄論》八卷、《維摩經義疏》六卷、《維摩經遊意》一卷、《維摩經略疏》五卷。就中，《淨名玄論》於隋文帝開皇十九至二十年（599-600）完成。其後，仁壽四年（604），吉藏完成《維摩經略疏》。¹⁸ 此外，相對《維摩經略疏》而被叫做「廣本」的《維摩經義疏》，大概隋煬帝大業年間（605-616）寫成。¹⁹

《淨名玄論》是吉藏掌握《維摩詰所說經》文義暨理趣後，較有體系闡明該經義理的專著。《維摩經義疏》、《維摩經略疏》

¹⁶ 《出曜經》卷5，《大正藏》冊4，第212號，頁633上23-28。

¹⁷ 參見《大薩遮尼乾子所說經》卷8，《大正藏》冊9，第272號，頁352中18-353上17。

¹⁸ 參見橋本芳契，《維摩經の思想的研究》，頁143-144。

¹⁹ 參見平井俊榮，《中国般若思想史研究——吉藏と三論学派》，東京：春秋社，1976年，頁374-375。

則都是按照經品內容，先把它們分成一段一句，然後再詳解其文義、闡明其意趣的作品。後兩本的寫作年代先後有別，所以對於經中文義的疏解，也就難免呈現一些差異。²⁰

例如《維摩經略疏》闡明〈觀眾生品〉的意旨時，說道：

所以有此品來者，有三意：一者、遠，二者、處中，三者、近。言遠生者，此經是菩薩經，明菩薩行。菩薩行者，發心誓度一切眾生，先人、後己，故《大經》云：「自未得度、先度他，是故敬禮初發心。」既發心欲度一切眾生，應須識眾生相。若不識眾生相，即不能度眾生。為是，今明觀眾生，令菩薩識眾生相——雖度眾生，實無眾生可度。……²¹

而《維摩經義疏》對於〈觀眾生品〉的意旨，則表示：

大明經意，凡有二門：一者、能化，二者、所化。〈不思議品〉辨能化教門，〈觀眾生品〉次明所化。又，〈不思議品〉多明權慧，故有無方妙用；〈觀眾生品〉多明實慧，謂眾生畢竟空。二智是經之大宗，故諸品盛談斯法。又，上〈問疾品〉云：「從癡有愛，則我病生。」此明能化、所化義之根

²⁰ 《維摩經義疏》卷 1，說道：「余以夫開皇之末，因於身疾，自著玄章；仁壽之終，奉命撰於文疏。辭有闕、略，致二本不同。」（《大正藏》冊 38，第 1781 號，頁 908 下 17-19。）所謂「二本」，指的就是《維摩經略疏》、《維摩經義疏》。學界或認為《維摩經義疏》係「逐次注釋經文之語句」，而《維摩經略疏》則是「闡釋經文之含意」；參見釋慈怡主編，《佛光大辭典增訂版》，高雄：佛光文化，2015 年，頁 7397。

²¹ 《維摩經略疏》卷 4，《卍新纂續藏》冊 19，第 343 號，頁 212 中 21-下 4。

本也。若不識眾生，則不識眾生病。若不識眾生病，亦未達菩薩病。是故須善識眾生，則具了二義，釋成前品意也。²²

對比兩段引文，應可曉得：雖然前後解義不同，但卻不僅相互發明，而且也有彼此補充的效用。因此，若要掌握吉藏闡釋〈觀眾生品〉文義的完整想法，則當該兼參二本。至於《淨名玄論》，因為不是採取直解經義的做法，所以雖也有助於掌握經旨，但在禪益學者了解〈觀眾生品〉扣緊「如何觀看眾生」這一課題的問答深義方面，便相對顯得次要了！

三、「觀看眾生」之意義、目的及作用

以維摩詰為第一主角的《維摩詰所說經》，旨在開演菩薩所應修學的大乘佛法、以及其始終一貫的菩提道實踐精神。而有關菩薩所當從事的菩提道業，雖說有「六度」、「萬行」的廣略不同，但論其受用對象，畢竟不外乎包括世間、出世間一一生命體在內的所謂「眾生」，因此，在菩薩從事菩提道業的實踐歷程中，除自得法益外，便還有要求能更妥善引導其他眾生趣入佛道的教學課題需要面對以及處理。

基於這一教學課題，菩薩必須廣泛觀思自己所面對的，到底是何種生命體？深入究明所打算引導的眾生，總體說來，在存有上又究竟是怎麼回事？就像吉藏所指出：「既發心欲度一切眾生，應須識眾生相。」而〈觀眾生品〉就是試圖究明這些問題：「眾生」到底是什麼？他們如何出現、生存於這個或那個世間？乃至存有上究竟怎麼一回事？——例如「眾生」的存在體性為何？其生存方式又是什麼？等等。此外，身為「菩薩」，又該怎樣觀看、

²² 《維摩經義疏》卷5，《大正藏》冊38，第1781號，頁965上6-14。

對待眼前那被叫做張三、李四或王五的某某生命體，以實際展現出有別於其他生命體的生命內涵或身心品質呢？

（一）「眾生」意指的界說

「眾生」一詞的漢語意義，清楚、明白，乃是指稱生存於這個或那個世間的一一生命體，抑或是指眾多的生命現象。而從佛教的緣起觀暨生命觀視角切入，「眾生」的意指，可如同吉藏所說：

五陰之法，名為「眾」也。會以成人，故云「生」也。又，眾處受生，名為「眾生」。²³

前一解義，乃是阿含經以來的佛說，亦即認為眾生是由「色」、「受」、「想」、「行」、「識」等五大因緣條件所和合形成的生命體。後一說法，更以「輪迴」（saṃsāra）思想為背景，而指出身處於「六道」（ṣaḍgatīh）的生命體，假使尚未脫離「輪迴」，那麼，就得在「六道」中，處處不斷受生而後死亡、死後而又再受生地遭遇各種生命的困苦。

有關引文的兩種解義，若後設地試就「觀看方式」而言，則前者可說是採取偏於靜態的「定點透視」（unifocal perspective）觀看方式；相對地，後者可說是採取傾向動態的「多焦透視」（multifocal perspective）觀看方式。²⁴ 因為前者反映出菩薩觀看

²³ 《維摩經義疏》卷5，《大正藏》冊38，第1781號，頁965上15-16。

²⁴ 本文所提的兩種「觀看方式」，概受 John Berger 在 *Ways of Seeing* 乙書中，舉出傳統繪畫技術跟當代照相技術在處理對象時的觀看方式有其不同特點之啟發而有。詳見 John Berger, *Ways of Seeing*, London: British Broadcasting Corporation, 1997, pp. 8-20。

眾生時，並非僅停留於認取生命體的表面現象，而是更能透視入那些生命現象所以生成、形構的具體要素，不過是採取如繪畫般定點透視的方式；而後者則透露出菩薩觀看眾生的活動，尤能就著眾生在不同時空場域中的流轉情況，類似照相或攝影時跟隨對象移轉而變動焦點，以透視入眾生在不同處所的生存因緣以及活動表現，而使得眾生情況可有多樣焦點的呈現。不過，對於「觀看方式」的探討，留待下節展開。在此，仍先回到「眾生」之意指的界說工作上。

漢譯為「眾生」的梵語，一般作“bahu-jana”，或作“sattva”。現存梵文本〈觀眾生品〉的「眾生」，梵語便作“(sarva-)sattva”²⁵。

“bahu-jana”，是指許多生命體、抑或「人”。“sattva”一詞，則有廣、狹二義：（1）廣義的“sattva”，涵攝各種擁有情感作用、意識能力的生命體，例如天、人、牛、馬；同時也包含通常不被認為有情感、意識的生命體，例如草、木。（2）狹義的“sattva”，則排除一切不具備情感作用、意識能力的存在物，而單指具有情識的生命體。因此，尅就後者的意指，“sattva”便被譯為「有情」。²⁶

總而言之，〈觀眾生品〉的「眾生」，就像《大智度論》所說，是指三界內外、抑或世間、出世間各種擁有情感作用、意識能力的生命體——不管仍在三界、六道中的天、人、畜生，還是已經超出世間而不再輪迴的佛教賢聖。²⁷ 不過，佛經使用「眾生」

²⁵ 參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁 252。

²⁶ 關於「有情」、「眾生」二詞，吳汝鈞認為，「有情」乃是玄奘以後的新譯，古譯作「眾生」，因此，「有情」跟「眾生」的意義相同。不過，窺基（632-682）根據梵文本《維摩詰經》，認為“bahu-jana”（摩呼繕那）一詞，才合適譯作「眾生」；至於“sattva”（薩埵），則當翻為「有情」。參見吳汝鈞，《佛教思想大辭典》，臺北：臺灣商務印書館，1992年，頁 216「有情」、頁 398「眾生」；《說無垢稱經疏》卷 1，《大正藏》冊 38，第 1782 號，頁 1002 中 21-23。

²⁷ 詳見《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 279 下 6-280 中 18。

一詞時，往往特指那些有待佛教賢聖救濟或度化的其他生命體。²⁸

（二）為何必須「觀看衆生」？

如果以「地球」為宇宙中心，同時認定「人類」為地球上最有智慧的生命體，然後使用人類既有眼力，再借助科學技術，來觀察宇宙萬物，那麼，您我所能看見的人事物，雖然一般說是「立體的」，不過根據佛教世界觀來重新加以檢視，則事實上便可說仍屬同一層次的平面現象。因為人類身旁，固有鳥、獸之類「畜生」；但「人類」之上，並沒有「天界」；而人間以外，也沒有「阿修羅」、「地獄」、「餓鬼」等其他生命體。所以身為「人類」，您我通常所能夠看見的人事物，畢竟只是同一層面的某些廣度差別。

又，縱使人類可以展現相對高級的觀看能力，例如借助顯微儀器觀察微生物、細菌等等，然而，那仍舊不過是佛教所說「五眼」中「肉眼」能力之延伸，而非另外一種超越「肉眼」的觀看能力。假使觀看者不信受佛教世界觀、生命觀，也不肯定人類可能藉由一定修行功夫打造出超越「肉眼」的觀看能力，那麼，另有可能透視六道輪迴情況的「天眼」、洞悉諸法實相的「慧眼」、備知各種緣起法相的「法眼」，乃至擁有無遠弗屆觀看世界萬象暨通達生命情實的「佛眼」，勢必也將成為只是一些夢囈或妄想。可是，佛教畢竟認為人類乃至眾生，的確可以藉由修行功夫的深度鍛鍊，來打造出不僅「肉眼」的「天眼」、「慧眼」、「法眼」乃至「佛眼」，因此，那些修行功夫所支撐起來的非凡觀看能力，便不但能夠看見地球上的人類，同時各憑眼力也能夠看見「欲

²⁸ 例如《雜阿含經》卷 10，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 69 下 2-70 上 11。另參見藤井教公，〈中国隋唐仏教における衆生觀——天台・三論を中心に〉，《印度學佛教學研究》51（2），2003 年，頁 558。

界」、「色界」、「無色界」等多樣生命現象、以及眾生六道中不斷生死流轉的輪迴情況。

例如，鳩摩羅迦葉勸告蜚肆王時，便說：

……汝應如是觀於後世，莫如肉眼之所見也。……汝應如是觀眾生，莫如肉眼之所見也。蜚肆！若有沙門、梵志斷絕離欲、趣向離欲，斷絕離恚、趣向離恚，斷絕離癡、趣向離癡，彼以清淨天眼，出過於人，見此眾生死時、生時，好色、惡色，或妙、不妙，往來善處及不善處，隨此眾生之所作業，見其如真。²⁹

佛法修行者透過「天眼」觀看眾生，能夠曉得眾生不僅生存於一界、一道、一生，而是可以多世、多生不斷生死流轉。並且，唯有深入觀看及此，也才能夠明確釐定此界、此道、此生的生命體，究竟在不斷流行的生命大海裡，占有哪種層級的存在暨價值地位？而又可能做些什麼，來轉化自己當前的生存處境，以及提昇自己的生命品質？

又，《維摩詰所說經·入不二法門品》也記載樂實菩薩的以下說法：

實、不實為二。實見者，尚不見實，何況非實！所以者何？非肉眼所見，慧眼乃能見。而此慧眼，無見、無不見，是為入不二法門。³⁰

「入不二」，意謂洞見一切諸法平等無差別的「性空」抑或「中

²⁹ 《中阿含經》卷16，《大正藏》冊1，第26號，頁528上18-24。

³⁰ 《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁551下12-15。

道」實相。³¹「法門」(dharma-mukha/dharma-paryāya)，則指可援之以趣入實相的方法或路徑。引文指出，「慧眼」才能看見實相，而不是世俗凡夫都有的「肉眼」。在這知見背景下，假使學人自覺不足，便需設法改善觀看能力，然後才得趣入「無見、無不見」——遠離「見」跟「不見」任何一邊的「中道」或「性空」實相。而大乘佛法中，關於觀看能力的提升，通常正有賴於「般若波羅蜜多」(prajñāpāramitā)法門修行功夫的深度鍛鍊暨不斷展開。

此外，《增壹阿含經》也早已講過³²，佛陀看見眾生在苦海中生死流轉的情形，知道眾生踐行佛道而終得脫離生死輪迴的解脫、涅槃境界，乃是奠基在他憑藉「佛眼」所展開的觀察、思維，不是單單浮光掠影地看見眾生於苦海中浮沉的各種樣相，而是能夠直通無礙地掌握眾生心意識活動的趣取向背，所以就像眼力極佳的人，只要遠遠看見某人一路走向哪條街道，便能夠預知他會經過某個池塘那樣清楚而決定。

據上所論，應可明白：由於面對世界萬象時，佛教認為，任誰都有觀看得更廣遠、辨識得更清楚、知見得更透徹的可能性，因此，「觀看眾生」這件事也才取得它在佛法修學歷程中具有重要意義的堅實基礎。又，深入觀看世界後所掌握的事物情況乃至道理，也才可能寄望從中探得些許方法，來引導其他生命體反思是否應當轉變自己還稱不上良好的生命內涵？而由此願意通過一番修行功夫上的努力，來成就比較理想的生命品質。³³

³¹ 另參見 Étienne Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti*, pp. LXVIII-LXIX。

³² 詳見《增壹阿含經》卷 48，《大正藏》冊 2，第 125 號，頁 811 上 29-812 中 12。

³³ 感謝審查委員善意提醒本論文作者思考此項中，從上至此的闡述，是否必要？可不可能因為過於強調三界、六道眾生在佛教世界觀下的真實性，而反倒使得讀者們心生：眾生到底是「假名有」、還是「實法有」的疑惑？不過，誠如審查委員所理解的，此處所論，一則只是試圖「呈現佛教思想的大背景」，而且

職此之故，若可修得「五眼」，則「觀看眾生」便不再只能曉得生命體的某些表象，而是更能基於透視入生命體一貫身處於哪種狀態、坐擁什麼體性、具有怎樣的特質等等，來教導他們趨向更值得實現的生命境界。換言之，「觀看眾生」作為佛法修學項目，它的特質就像蔡耀明所說，乃是「出路導向的」；因為它的終極目標，就是在為眾生開闢出一條尤可珍貴的生命前途和修行道路。³⁴ 於是學人從事「觀看眾生」的活動時，其所應當講究的，便不像在路旁看著穿梭不停的車輛那樣單純是為欣賞世界上到底有哪些類型、哪些樣態的生命現象，而是特別要求能夠觀看進去，以見到什麼因緣促使某個生命體必須在某個世間出現，而且令自己受制於所已取得的那種生命類型、生存樣態？不止於此，觀看者也還必須思索自己面對不同生命體所正遭遇乃至所將陷入的困苦情境，又到底可能做出怎樣的救濟或度化工作，以圓滿自己身為「菩薩」而所發心願意成就的佛法志業？

主要是為嘗試表明「接受佛教三界、六道之世界觀」、同時「信受觀看能力可能透過修行提昇」者，他們所觀看的對象層域、能觀見的力量強弱，並皆異於不接受、不信受者。所以繼此之後的論述，乃是對於接受者、信受者，才真正具有持續進行下去的意義。不然，欠缺這項共許的前提，則本論文或恐被當成只是一些毫無實義的空話。

³⁴ 蔡耀明指出：「……陷落式的觀看，講究的任何要點，幾乎都離不開觀看之事物或界面，或大都黏滯在觀看界面的構成部分，而談不上這當中有什麼道路可因而脫離觀看之界面；縱使有什麼道路，幾乎全然閉鎖在觀看之界面。反之，非陷落式的觀看，一貫地致力於導向觀看之出路，進而打通觀看之出路，並不因觀看而急於認定或抓取什麼界面、部分、或項目。就此而論，觀看可以說是『出路導向的』（*ati-√nī / leading over or beyond; open path-oriented*）。……」詳見蔡耀明，〈觀看做為導向生命出路的修行界面：以《大般若經·第九會·能斷金剛分》為主要依據的哲學探究〉，《圓光佛學學報》13，2008年，頁29、頁39-40。

（三）「觀看眾生」作為說法度眾的必要條件

「觀看眾生」既然不是僅為看見眾生有何生命表現、生存情況的修學活動，而且還是涉及菩薩所憑以真定其自我身分暨應負職責的事情，那麼，菩薩面對其他眾生，究竟需要具備哪些條件，也就成為佛法教學所需深究的大事之一。

關於這件大事，經中有一段深具參考價值的記載，如下：

佛告軟首菩薩曰：「眾生之類，心識不同，所行各異。所以然者，皆由顛倒，卒不可寤。如我今日觀眾生類，知心所趣，願求何道；至十方界無數剎土，一一了知而不錯謬。……過去恒沙無數如來、至真、等正覺，先具三品，後乃說法。正使將來恒沙諸佛如來欲說法者，亦當具此三品妙行。云何為三？一者、觀眾生念，念念不同；二者、諸佛莊嚴無畏道場，非聲聞、緣覺能建此場；三者、本未聞法，如來與說，悉歸空慧。是謂如來三品妙行，當說法時，悉無缺減。」³⁵

作為菩薩學習榜樣的諸佛如來，觀看眾生時的重點，不是單單落在生命體出現於何世、何道、何界，而是特別要求看清眾生到底有何心意識活動？養成怎樣的生命內涵？又因為哪些趣取向背，導致他們不得不於某世、趣入某道，而在該世間取得那樣的生命處境？因此引文表示，如果打算說法濟度眾生，那麼，首要條件就是必須「觀眾生念」，從中曉得生命體由於「念念不同」而所引起的各種生存情況。

若能深入觀看眾生，則試問眾生為何會有各種心念乃至不同作為呢？綜括緣由，經中指出，主要起源於「顛倒知見」——不

³⁵ 《菩薩瓔珞經》卷3，《大正藏》冊16，第656號，頁29上27-中15。

能徹底看清真相，以致錯把虛妄不實的人事物當成真實存在的東西。就中，影響眾生趣取向背的最大顛倒知見，佛教認為，便是誤將不存在的東西認作真實常住的生命主體——「自我」（ātman），抑或錯認因緣和合所成的人事物擁有獨立不變的「自性」（svabhāva）。因此，諸佛如來說法度眾的一貫旨趣，便是力求協助眾生開發出能夠看見一切諸法皆無「自性」、都沒有「自我」的「般若空慧」。

事實上，對於眾生淪落生死苦海的主要原因，阿含經中已經指出：

……眾生於無始生死，無明所蓋、愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際。……凡愚眾生於色，不離貪欲，不離愛，不離念，不離渴，輪迴於色，隨色轉，若住、若臥，不離於色。……諸比丘！當善思惟，觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。……³⁶

這裡具體指出「顛倒知見」的兩大支柱，亦即眾生被（1）「無明」所覆蓋，因此不能明了事物的真實情況；加上受到（2）「愛結」的捆綁，所以心生情意而黏著在虛妄不實的現象上。相反地，若能「如實知色、色集、色滅、色味、色患、色離」，則「不樂著於色……得解脫」，便得脫離生死苦海。

不止於此，《維摩詰所說經·菩薩品》記載維摩詰教導善德時，也說：

³⁶ 《雜阿含經》卷10，《大正藏》冊2，第99號，頁69下2-70上10。

……以菩提，起於慈心；以救眾生，起大悲心。……教化眾生，而起於空；……。解眾生縛，起修行地，……。知一切眾生心念，如應說法，起於智業。知一切法，不取、不捨，入一相門，起於慧業。……³⁷

維摩詰既能「明了眾生心之所趣」，而「又能分別諸根利鈍」，³⁸所以具備善巧說法度眾的智慧能力。當他向善德說解什麼是「法施之會」時，明白指出菩薩一心為「救眾生」、「教化眾生」、「解眾生縛」，努力修行大乘法門，援此以「供養一切眾生」，便是法布施之會。就中，通過「知一切眾生心念」，進而「如應說法」以濟度眾生，由此發起「智業」或「妙智資糧」（*jñāna-sambhāra*）³⁹，則也可肯定「觀看眾生」確為菩薩從事大乘菩提道業的必要條件；而且不僅對於其他眾生有利，自己也能從中獲益⁴⁰。

又，〈佛國品〉也指出佛陀知道舍利弗緣於自己所見「佛土不淨」，而心生「我世尊本為菩薩時，意豈不淨」的疑問，所以既借螺髻梵王之口，也親自說道：

……眾生罪故，不見如來佛土嚴淨，非如來咎。……「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！……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

³⁷ 《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》冊14，第475號，頁543下7-29。

³⁸ 詳見《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》冊14，第475號，頁539上8-中9。

³⁹ 參見《說無垢稱經》卷2：「以知一切有情心行，隨其所應說法行相，引發廣大妙智資糧。」（《大正藏》冊14，第476號，頁567上16-17。）另參見大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，《梵藏漢對照『維摩經』》，頁174-175。

⁴⁰ 所以窺基在《說無垢稱經疏》卷4〈菩薩品〉：「……贊曰：『智者，第十波羅蜜多。此有二種：一、受法樂，二、成有情。……』」（《大正藏》冊38，第1782號，頁1067中3-7。）「受法樂」，屬於「自利」；而「成有情」，則為「利他」的效益。

淨。」……我佛國土常淨若此，為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳！……若人心淨，便見此土功德莊嚴。⁴¹

這更是具體例示「觀看眾生」而曉得眾生心念到底如何的重要作用，而且點出眾生心念對其所觀對象、所處世界足以造成某些實質影響的另一深隱向度。

這一深隱向度的意涵探討，雖然超出本論文的研究範圍，但是如果簡要提示，則概如惠敏法師也曾指出的⁴²，在「自心清淨」、「國土清淨」之間，更關鍵的是「眾生淨」，亦即：實際上是「眾生」做出各種能令「國土」稱得上「清淨」的具體事業，才保證「國土清淨」。不過，在發起事業前，眾生心行到底是否清淨，仍為其根本所在，因此乃說：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」⁴³ 而想藉佛法促成眾生擁有清淨心行，自然得先從觀見眾生心念到底如何做起了！

四、以「靜態定點透視」和「動態多焦透視」兩種方式觀看眾生

觀看眾生心念、事行萬殊不同，進而究明它們的形成因緣，最後還能經由揭明事實、講論道理、提供方法等作為來導引眾生解脫困苦的佛法教學，扣緊前節所提及的「般若空慧」，在般若經中已有盛大而且長久的宣揚。

例如，佛陀在《摩訶般若波羅蜜經》中，便說：

⁴¹ 《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》冊14，第475號，頁538下6-29。

⁴² 參見釋惠敏，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》10，1997年，頁38-39。

⁴³ 《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》冊14，第475號，頁538下4-5。

……於是菩薩道，從初以來，應如是思惟：「一切諸法中，定性不可得，但從和合因緣起法，故有名字諸法。……何以故？一切法、一切法性空，空不著空。空亦不可得，何況空中有著！」須菩提！菩薩摩訶薩如是思惟，不著一切法而學一切法。住是學中，觀眾生心行。是眾生心在何處行？知眾生虛妄不實中行。……是時，菩薩摩訶薩住般若波羅蜜中，以方便力故，如是教化眾生，言：「汝諸眾生！當行布施，可得饒財；亦莫恃布施果，而自貢高。何以故？是中無堅實法。持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，亦如是。諸眾生行是法可得須陀洹果乃至阿羅漢果、辟支佛道、佛道，莫念有是法。」如是教化，是名行菩薩道。於諸法，無所著故。何以故？一切法無著相，以性無故、性空故。須菩提！是菩薩摩訶薩如是行菩薩道時，無所住。是菩薩用不住法故，行檀那波羅蜜，亦不住是中；……行般若波羅蜜，亦不住是中；行初禪，亦不住是中。何以故？是初禪、初禪相空，行禪者亦空，所用法亦空。……⁴⁴

「菩薩」本從「眾生」中轉化、脫穎而出，因此，設若離開對於眾生心念以及其事行的深觀、廣察，則也無從取得「菩薩」的意義實質。不過，轉化、脫穎的運作機制，又到底如何呢？回答這個提問的線索，仍然緊緊繫於菩薩面對眾生時的觀思活動上。

扼要地說，「不著一切法而學一切法」的菩薩，首須探明的事情，便是眾生為何落入這般或那樣的生命處境？對此，經中指出，那是肇因於眾生心意識陷在虛妄不實的對象上運作。相反地，菩薩徹底看清真相，明了所觀對象都是因緣和合所生，其本身從來沒有一向決定如此或不如此的體性、樣態、形貌等等，因此不

⁴⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 407 中 20-408 中 2。

會像其他眾生那樣順著自己的虛妄認定而便心生取著。正因「菩薩」能以無所取著的心智，觀思世界、對待萬物，所以乃得從「眾生」中別出而為其生命典範。

在佛教中涉及「如何觀看眾生」課題的教學，同樣必須秉持「用不住法」的方式以及「無所得」的心態來展開。因為觀看、思維眾生心念及其事行，並不單只期許自己清楚掌握生命體的差別情況而給予相對妥善的教導，而且還更要求直通無礙地看見不同生命體的共通心意識運作方式，藉此探出能夠徹底濟度眾生的根本藥方，所以就此而論，經中表示，菩薩曉得眾生取著「不實虛妄法」，以至於總在「虛妄不實中行」，於是菩薩度眾的做法，雖然隨緣有別，但重點終究落在思考如何引導眾生離棄那些虛妄知見，以轉向而趣入真實不虛的佛說緣起正法？

（一）「定點透視」衆生性空如幻的觀看方式：靜觀生命實相

以「人類」為例，正如 John Berger 所說⁴⁵，「觀看」先於「語言」，然後人們才用「語言」陳述出自己對於世界萬象的知解。佛教也說：「先覺觀，然後語言。」⁴⁶ 眾生以「觀看」為基礎，面對世界萬象時，通常就是經歷「取相」(ākāra)、「分別」(vikalpa)、執著 (grāha / upādāna) 等程序⁴⁷，才形成各種自認真實、但卻可能純屬臆想的知解——「不實虛妄法」。

⁴⁵ 詳見 John Berger, *Ways of Seeing*, p. 7。

⁴⁶ 詳見《大智度論》卷 36，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 325 中 22-28。

⁴⁷ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 17，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 347 上 1-25；《大般若波羅蜜多經》卷 451，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 274 上 27-中 26；《大乘入楞伽經》卷 3，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 605 中 11-26。另可參見黃寶生譯注，《梵漢對勘入楞伽經》，北京：中國社會科學出版社，2011 年，頁 250-252。

眾生所取著的「不實虛妄法」，雖然不可勝計，但是總括說來，佛教認為，其中力量極強、為害最鉅的一種，便是「我執」（*ātma-grāha*）或「我見」（*ātma-dṛṣṭi*），⁴⁸ 亦即執認自身存在以及活動中有箇恆常不變的主體在住持、統轄著，而且貫徹整個生死流轉不已的歷程，始終不離。然而，佛陀指出，那其實不過是眾生未能了悟生命現象皆由眾因緣所生成的事實和道理，遂在以「自我」（*self/ego*）為關注焦點的思維中所形成的一種虛妄認定，也是導致眾生淪落生死苦海的主要因緣。⁴⁹

面對這類虛妄認定⁵⁰，佛陀教導弟子應更深入觀察、思維，然後才能漸漸洞悉宇宙萬物皆無「自性」、生命現象也沒有不變實體意涵之所謂「自我」的緣起正法，因此，鄭重開示：

……此緣生法，即是諸佛根本法，為諸佛眼，是即諸佛所歸趣處。……當知離於我相，即無受法。何以故？我法若有，受法隨生。為由了達我法空，何有受者？阿難！我及受法，二皆滅已，即無所有，住平等見。……當知諸受，從心所生。心無轉故，即內無受者。法無實故，即外無所受。是故，阿難！如是了知，住平等見。住是見者，即為了達無受法。故此無受法，即是諸佛根本法，為諸佛眼，是諸佛所歸趣處。……

⁴⁸ 參見《雜阿含經》卷2，《大正藏》冊2，第99號，頁11中b1-20；《雜阿含經》卷3，《大正藏》冊2，第99號，頁16上19-中12。

⁴⁹ 例如佛陀告訴阿難：「……愚癡眾生，此世、他世，滅已、復生，如是輪迴，皆由不了緣生法故。阿難！當知諸法皆由因緣展轉相生，是故輪迴不能斷絕。……當知此生法者，是虛妄法而不究竟。此集、此因，此生、此緣，故有老死。由是老死，亦不究竟。」詳見《大生義經》卷1，《大正藏》冊1，第52號，頁844中21-845中16。

⁵⁰ 這種圍繞「自我中心」所形成的觀點，也只能在思維中被「看見」。參見 Pierre Jacob & Marc Jeannerod, *Ways of Seeing: The Scope and Limits of Visual Cognition*, pp. 31-32。

了受無所有，即離我見。離我見已，住平等見。住是見者，於相平等。由平等故，即於世間，無所生起。了無生已，即得我生已盡、梵行已立、所作已辦、不受後有。……⁵¹

這裡指出緣起正法——「緣生法」，乃是諸佛所證悟、所教說的根本大法；它既是諸佛眼目，也是諸佛修行的究竟歸趣處。根據這種「佛眼」觀思世界，便能看見一切諸法無「我」，離於「我相」，也就不會引發任何取著「我」或「我相」而隨後出現的苦、樂、不苦不樂等感受。由於通達「我」、「受」二法皆由因緣所生，其中沒有恆常不變的「實體」或「自性」，因此形成一切「無我」、自他平等的不二中道正觀，也就能在面對世界時，不被任何內外對象所束縛，心無所得地解脫一切苦厄。

1. 「眾生」存在與否的多樣論議

雖然維摩詰講過「取我是垢，不取我是淨」⁵²，但這「佛眼」才能看見的實相——「無我」、「無自性」，佛陀滅度後，卻並不總在佛教學派之間取得一致知解。相反地，因為「自我」概念的歧義性、以及佛說「無我」到底真意為何的複雜性，⁵³ 所以例如與之相關的「眾生存在真相為何」這個問題，各學派便有不同看法，而且一度成為主要的論議課題。⁵⁴

「眾生存在真相為何」的論題，不單是為確認世間乃至出世間眾生到底存在上為「有」、為「無」的問題，而且更是一個涉及眾生於存有上究竟真實存在抑或不真實存在的「實在性」衡定

⁵¹ 《大生義經》卷1，《大正藏》冊1，第52號，頁845中17-846上4。

⁵² 《維摩詰所說經》卷1〈弟子品〉，《大正藏》冊14，第475號，頁541中23-25。

⁵³ 可參見 Edward Conze, *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy*, London: Routledge Curzon, 2008, pp. 122-134。

⁵⁴ 參見《成實論》卷2〈有相品〉，《大正藏》冊32，第1646號，頁253下21-27。

論題。對於這一論題，吉藏在《維摩經義疏》、《維摩經略疏》都舉過三種不同論議⁵⁵；然而，因為《維摩經略疏》有更詳細的研討，所以底下將先依據這個文本來展開論究。

《維摩經略疏》記載：

問：「今『觀眾生』者，眾生為是『有』故觀？為是『無』故觀耶？」

答：「此義，眾家釋不同。薩婆多師云：『實無眾生，但有陰、入、界等法。眾生，但有假名。』此名二世無，唯現在和合故有名耳！今明：若實無眾生，即無菩薩。菩薩本發心度眾生，既無眾生可度，何有菩薩？又且若無眾生，即是『無見』；若實有法，即是『有見』。具足『有』、『無』、『斷』『常』二見，云何名為菩薩？故《般若》云：『斷一切諸見，名為菩薩。』今既不離諸見，云何名菩薩？菩薩者，即是體道之人。古經詔『菩薩』為『道士』；體道之士，故名『道士』。既體道，即應離一切見也。第二、犢子道人云：『眾生是有，眾生不可無。』何者？彼云：『四大和合，有眼法生；五陰和合，有人法生。以是義故，當知實有人法。』彼明假人不無，叵言真，故非無為、非三世、非有為，在第五藏中。今明：此亦非菩薩。何者？既云『度一切眾生，實無眾生得度。』所以者何？若有眾生見、壽者等見，即非菩薩。非但非菩薩，亦非二乘，乃是具縛凡夫。何者？『我見』是眾生之本，故《大品》云：『身見，攝六十二見。』故是具足凡夫也。次、呵梨云：『亦有亦無。世諦故有，真諦故無。』《大論》及《成實論》并《馬鳴傳》皆作此說，明五陰為人、

⁵⁵ 參見《維摩經義疏》卷 5〈觀眾生品〉：「但釋眾生，有內、外之異。……」（《大正藏》冊 38，第 1781 號，頁 965 上 16-27。）

輪軸為車，世諦故有，第一義諦故無。若爾，斯義應好，故攢求之者，竝崇此句，以為栖神之宅、詫心之處。今明：還是『亦有』、『亦無』二見。何者？汝世諦有，可無不？真諦無，可有不？世諦不可無，真諦不可有；若爾，世諦定有、真諦定無，故是『有』、『無』二見，非是菩薩也。今觀眾生，悉離如此之法。如文：『如幻師見幻。』幻有非『有』，幻有非『無』，四句內外皆洗。只此一句，洗一切病。故師云：『只假有一句，破一切病也！』」

問云：「『觀眾生，如第五大。』此即是『無』，云何彈他耶？」

解云：「今明：『觀眾生，如第五大。』何得同他？若觀第五大，如第五，可薩衛。今觀眾生，如第五大；只眾生然而無所有，故云『觀眾生，如第五大』。所以《大品》云：『菩薩度眾生，如虛空也！』」

問：「可無實眾生，應有假幻眾生！」

解云：「為實，故幻。無實，何有幻？四句皆淨，只此是實相。故《大品》云：『眾生即實際。建立眾生於實際，即建立實際於實際也。』實相既無所有，眾生亦無所有。故《論》云：『諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。』」

又責：「若爾，經中何意或說有人、或說無人耶？」

解云：「『諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我、無非我。』為是故，眾生即實相也。」⁵⁶

⁵⁶ 《維摩經略疏》卷4，《卍新纂續藏》冊19，第343號，頁212下18-213中b15。

如果先從結論來看，那麼，探及眾生真實存在或不真實存在的「實在性」衡定論題時，基本上可說就是「有」、「無」、「亦有亦無」、「非有非無」四類主張之間的諍競。據此而論，引文首先指出說一切有部主張「眾生」不外是言說脈絡中所建立起來的一個概念——「但有假名」，而不是言說外可找到其具體指涉的某種真實存在物——「實法有」。因為「眾生」乃是「色」等五陰、「眼」及「色」等十二入、「眼」、「色」暨「眼識」等十八界所集成的生命聚合體，其中欠缺任何本身恆常不變存在著的「自性」或「法體」；然而，唯有「法體」或「自性」才可稱為真實的存在，所以說一切有部認為「眾生」不真實存在，而頂多是些「施設有」或「假名有」⁵⁷。

說一切有部的觀點，固然不無見地，也有可以信受的一定理據；不過，吉藏順著菩提道實踐路徑的不二中道正觀視角檢視之，卻認為那是一種沒有顧及菩薩乘行意義的思想。因為假使根據欠缺「法體」或「自性」而認為「眾生」不真實存在，那麼，大乘佛教盛揚菩薩應當特重廣度一切眾生的心行暨事業，豈不將因失去可度對象而根本談不上有何實質意義的展開？若果真如此，那麼也沒有所謂「菩薩」了！

此外，涉及「眾生」實在與否的問題，假使決定主張「眾生」不真實存在，而唯有構成「眾生」的五陰、十二入、十八界等諸法項目才真實存在，那麼，從認知心態看，主張者也將形成互相對峙的兩種知解——「眾生」不是實有、五陰等「法」才是實有。

⁵⁷ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：「『諸有』者，有說二種：一、實物有，調蘊、界等；二、施設有，調男、女等。有說三種：一、相待有，調如是事，待此故有，待彼故無；二、和合有，調如是事，在此處有，在彼處無；三、時分有，調如是事，此時分有，彼時分無。……」（《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 42 上 24-中 4。）

然而，如果確實如此，那麼，卻又正好背離了菩提道實踐歷程中所應當秉持的「空無所得法」——「無有二」的不二中道正觀精神⁵⁸，以至於也根本構不上真正的「菩薩乘行」了！

以上，是隨順引文所做的義理闡釋。若從後設角度看，則在吉藏針對說一切有部思想的批判中，其實也正反映出本論文第一節所提出的看法，亦即菩提道實踐歷程中，「菩薩」跟「眾生」處在一種「對話的歷程」或「互觀的歷程」。菩薩乘行者是在濟度眾生的各種心行暨事業中，具體成就自己值得被尊為「菩薩」的意義實質；相對地，也就映襯出那些等待被濟度而叫做「眾生」的其他生命體。又，吉藏的論述，也呈現出第三節所談及的「多焦透視」觀看方式。具體而言，便是：雖然一方面著眼於「眾生」，而以「定點透視」方式探察「眾生」究竟是否真實存在；但另一方面又同時聚焦於「菩薩」、以及「菩薩」跟「眾生」的相待關係，而藉此揭明「菩薩」的意義實質。吉藏展開那些批判論述時的學思精神，就像 Malcolm David Eckel 所說⁵⁹，實為哲學探究「第一義（paramārtha）」問題時的根本態度，亦即不是僅僅為了追究某種「終極的對象」、建立某種「究極的知識」，而且尤其特別想要深入探得事物存在及其活動的「究竟意義」。

⁵⁸ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 21〈三慧品〉：「……菩薩從初發意以來，應學空無所得法。是菩薩用無所得法故，布施、持戒、忍辱、精進、禪定；用無所得法故，修智慧，乃至一切種智亦如是。……諸有二者，是有所得。無有二者，是無所得。……有所得、無所得平等，是名無所得。如是，須菩提！菩薩摩訶薩於有所得、無所得平等法中應學。須菩提！菩薩摩訶薩如是學般若波羅蜜，是名無所得者，無有過失。……」（《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 373 下 21-374 中 24。）

⁵⁹ 參見 Malcolm David Eckel, *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994, p. 146。或參見 Malcolm David Eckel, *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths*, Albany: State University of New York Press, 1987, p. 109。

其次，便是吉藏對於犢子部看法的批判。犢子部認為「眾生」既由五陰、十二入、十八界等法目所構成，那麼，他們便是現前實存的生命體。雖然「眾生」作為世俗認知活動中的經驗實體，不過是箇「假名有」或「施設有」，但卻不適合逕自認為他們不實際存在——「實無」。甚至相反地，犢子部肯定有種「非即蘊、〔非〕離蘊」而「假施設名」⁶⁰的「不可說我」實際存在著⁶¹。

犢子部尅就因緣所形成的生命體而肯定他們的存在暨活動之真實性的想法，相當不同於說一切有部認定凡是因緣所造成的東西皆不得視為真實存在的東西、唯有那些非由因緣所生的東西，例如「極微」、「剎那」乃至七十五種「法」，因為具有「自性」或「法體」，才夠格稱為真實存在——「實法有」或「實物有」。⁶²可是，無論如何，犢子部所認定為「自體實有」的「不可說我」，在吉藏看來，仍屬於肯定某種恆常不變實體的「我見」或「身見」（*satkāya-dṛṣṭi*），從而也反映出吉藏所稱之為「有所得」的心態，以致最終還是背離佛法要求無執取、無住著的解脫意趣，因此也必須從中超拔出來。於是吉藏反思犢子部看法後，批判他們主張「眾生」現前實存、以及認為「不可說我」實在的觀點，從而指出犢子部對於「眾生實在與否」的見解，也不跟支持菩薩乘行的「中道正觀」這一根本心智契合。甚至認為他們所執取的「有〔不

⁶⁰ 參見《異部宗輪論》卷1：「有犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊、〔非〕離蘊，依蘊、處、界，假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅。諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世；依補特伽羅，可說有移轉。」（《大正藏》冊49，第2031號，頁16下14-18。）

⁶¹ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷11：「……或有執補特伽羅自體實有，如犢子部。彼作是說：我許有我，可能憶念本所作事。先自領納，今自憶故。若無我者，何緣能憶本所作事？」（《大正藏》冊27，第1545號，頁55上18-21。）

⁶² 參見釋印順，《唯識學探源》，臺北：正聞出版社，1990年，頁60-67；David L. McMahan, *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*, London: Routledge Curzon, 2002, p. 24。

可說「我」觀點，連聲聞、緣覺二乘心行也構不上，反倒是貼近世俗的一般想法。

吉藏對於犢子部思想的批判，也呈現出第三節所提及的「定點透視」觀看方式。因為吉藏站在「第一義諦 (paramārtha-satya)」的立場，從上往下，定點透視入「菩薩」的意義實質，就在一方面努力廣度眾生，另一方面又能以「心無所得」的般若法門實踐精神來觀看、對待其他生命體，所以不會再在當前經驗所及的生命現象以外，執取有箇不可言說、恆常不變的「實體我」。

第三，是對《成實論》作者訶梨跋摩 (Harivarman) 的批判。訶梨跋摩主張「眾生」既可說為「有」，也可講成「無」。因為訶梨跋摩曉得分從「世俗諦」、「第一義諦」兩重視角來論議這個問題，所以認為從「世俗諦」角度可以接受「眾生」現前存在的看法，但就「第一義諦」，則不可建立「眾生」真實存在的見解，是以應當說成「亦有亦無」。

訶梨跋摩根據「二諦」論思架構而主張眾生「亦有亦無」，這一看法雖然似乎頗為契合大乘——例如《維摩詰所說經》所宣揚的「不二中道正觀」⁶³，可是，吉藏仍要追問訶梨跋摩的「亦有亦無」，到底是不是屬於主張世俗諦上決定實有而第一義諦中決定實無的觀點？若是，則它就是把「二諦」當作兩種獨立自存的「客觀理境」，而不是將「二諦」解為兩類相對建立的「方便教說」。前者，乃是一種「定實見解」；後者，才真正稱得上是「中道正見」。⁶⁴ 因此，訶梨跋摩的說法並不等於「不二中道正觀」視域下所能夠容認的「亦有亦無」觀點。

⁶³ 正如唐秀連所說：「『不二』 (advaya) 是《維摩詰經》裡最關鍵的課題，它扮演著總樞紐的角色，將各品的教義，貫串起來。」參見唐秀連，〈「淨名杜口」之理趣〉，《法鼓佛學學報》5，2009年，頁65。

⁶⁴ 參見《淨名玄論》卷3，《大正藏》冊38，第1780號，頁868下3-869上13。

吉藏這些批判論述，展現出「定點透視」、「多焦透視」交迭運用的觀看方式。扼要說來，便是：一方面定點透視入眾生不是真實存在的「假〔名〕有」情況，另一方面又定點透視入眾生也不是真實不存在的「假〔名〕無」情況，然後再在隨緣轉換「世俗諦」、「第一義諦」兩重視角的觀思活動中，變易焦點地顯露出般若心智運作能夠捨離各種定實見解的「不二中道正觀」，據以照見「菩薩」跟「眾生」在對話歷程或互觀歷程中都是「非有非無」的生存實相，同時容認「亦有亦無」可以充當佛教面對「眾生實在與否」這個論題的一種方便說法。不過，吉藏最後仍舊指出，就像「譬如幻師見所幻人」的譬喻所示，菩薩如同魔術師曉得魔術所變現出來的東西都是一些虛幻不實的影像——「假有」，它們從不獨立自存於魔術外，因此，如同「幻人」作為「假有」是種不真實的存在狀態，相對於此的「假無」也不是一種真實的不存在狀態。於是，唯有在既非「實有」、又非「實無」的不二中道正觀中所建立起來的「亦有亦無」說法，才稱得上圓滿無偏而可讓人循此觀思路徑去看見眾生在世間乃至出世間的生存實相。

吉藏對於《維摩詰所說經》文義暨理趣的疏解，雖然在語句形式上類同「非有非無」的說法，不過究其實質，卻不是簡單直接跟另外三種說法——「有」、「無」、「亦有亦無」為屬於同一層次的思維。事實上，它是奠基在般若經典所教「心無所得」的不二中道正觀上，豎超「有」、「無」、「亦有亦無」、「非有非無」等四句論斷的「非有非無」思維。就像維摩詰所開示的：「譬如幻士為幻人說法，當建是意而為說法。」⁶⁵ 那是吉藏面對

⁶⁵ 詳見《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》冊14，第475號，頁540上17-20。而《說無垢稱經》卷2，玄奘則譯為：「譬如幻士為幻化者宣說諸法，住如是心，乃可說法。」（《大正藏》冊14，第476號，頁561下20-22。）

其本身不可思維、論議的眾生實相，但為濟度眾生而不得已所提出的勉強說法。⁶⁶ 因此，更真切地說，應如觀看「無相」、「無名」的諸佛法身那樣「一切言語道斷，非取、非捨，非有相、非無相，……不可以一切言說分別顯示。」⁶⁷

此外，引文另一段問答轉折，則涉及經中教導學人應當觀看「眾生」如「第五大」、「第六陰」、「第七情」、「十三入」、「十九界」的說法⁶⁸，又到底應該怎樣理解的問題。因為對於這些譬喻說法，質疑者不免要問：那豈不正好透露經中認同「眾生」是「實無」的看法嗎？

吉藏對此質問的回應，是更清楚辨明兩種型態近似、但其實質迥異的想法：

(1) 一是說一切有部的想法。說一切有部觀看眾生，而把眾生看成徹底欠缺現實根據的「第五大」，乃是在心想中構作一個「第五大」的概念，然後再把觀看眾生後所取得的「形相」，同那「第五大」概念連結起來，於是因為「第五大」是箇毫無現實根據的名相，所以由此反察得知「眾生」也是一些虛假不實的現象。

(2) 二是《維摩詰所說經》的想法。經中所說「觀眾生，如第五大」，則是直就學人目前見聞覺知經驗所能及的生命現象，而教導學人不應心存所觀對象是決定實在的東西，因此才說它們是像「第五大」那樣虛妄不實。

換言之，說一切有部的想法，仍在「取相」、「分別」、「執

⁶⁶ 詳見《維摩經義疏》卷 3：「……淨名雖唱法不可說，而猶說此不可說，故今明我所說者，如幻而說耳！」（《大正藏》冊 38，第 1781 號，頁 938 中 5-13。）

⁶⁷ 詳見《維摩詰所說經》卷 3，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 554 下 29-555 上 24。

⁶⁸ 參見《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 547 中 1-6。

著」的認識歷程暨思維框架中，亦即面對諸法因緣無有窮盡的實相大海，先行取相、分別「眾生」為一個個別的經驗實體，各具特定的體性、樣相乃至功能等等，然後再展開對於一一經驗實體的觀察、思維，以至於最後執成某種定實見解。可是，《維摩詰所說經》教導學人所應修學的「觀眾生，如第五大」這一法門，則超越「取相」、「分別」、「執著」所形成的定實見解、以及由此所建立起來的二元思維模式，亦即不取相、分別、執著眼前所見為某某經驗實體，而是先觀看進去對象還沒具體成形以前的諸法因緣，然後以無所取相、分別、執著的不二中道正觀，去看待、應對那些被叫做「眾生」的因緣現象。因此，經中教導學人觀看的「眾生」，事實上是指那些形相宛然、但其實體卻空無所有的因緣現象。這種所謂的「眾生」，便被譬喻成虛妄不實的「第五大」乃至「十九界」；它們雖在思維、論議時有其意義，但在現實世間乃至出世間中探其真際，卻是「實在性」畢竟不可得、無所有。

不止於此，尚可深究的另一問題是：為何經中教導菩薩應當那樣觀看眾生呢？緣由仍如前述：「菩薩」與「眾生」在菩提道實踐歷程中，本為互相觀待、彼此不離的兩造。「菩薩」展開觀看「眾生」的活動時，事實上也就是在建構他自己能否夠格被尊為「菩薩」的意義實質。因此，基於關懷從「眾生」轉成「菩薩」的具體內涵到底為何的切身課題，所以經中教導菩薩那樣觀看眾生，乃得據此賦予自己以「菩薩」的實義；而如此，也才能夠兼顧大乘要求菩薩發願廣度眾生，而又應當以般若空慧解脫一切苦厄的菩提道實踐雙面向。

所以吉藏在《維摩經義疏》中指出：

大明經意，凡有二門：一者、能化，二者、所化。〈不思議品〉，辨能化教門；〈觀眾生品〉，次明所化。又，〈不思議品〉，多明權慧，故有無方妙用；〈觀眾生品〉，多明實慧，謂眾生畢竟空。二智是經之大宗，故諸品盛談斯法。又，上〈問疾品〉云：「從癡有愛，則我病生。」此明能化、所化義之根本也。若不識眾生，則不識眾生病。若不識眾生病，亦未達菩薩病。是故須善識眾生，則具了二義。⁶⁹

菩薩發願在世間廣度眾生，因此選擇修行菩提道，而不僅僅從事自求離開生死輪迴的解脫道業。修行菩提道時，「菩薩」作為「能化」的主體，若想圓滿度眾心願，便需具備能夠深觀諸法、徹見實相的心智——「般若慧」或「實慧」，同時也要擁有足以善巧回應不同眾生情況的能力——「方便慧」或「權慧」。在這背景下，吉藏認為，〈觀眾生品〉主要是為顯示菩薩度眾所需具備的「般若慧」，因此該品著重觀看眾生體性畢竟空寂的智慧運作；相對地，〈不思議品〉主要是為闡揚菩薩所需具備的「方便慧」，所以該品多處展示「無方妙用」的菩薩作為。

「菩薩」跟「眾生」在菩提道實踐歷程中相依互待為一價值生命共同體，「眾生」稟受「菩薩」的教導後，如果也想成為一名實際擁有那些非凡智能的「菩薩」，那麼，首先應須曉得自己目前的生命狀態究竟緣於哪些身心作為所造成？而那些身心作為又到底怎麼回事？為什麼這樣或那樣的身心作為會使自己陷入苦海？此外，經中更表示：「以一切眾生病，是故我病。」⁷⁰ 因此，也唯有同時能夠通達眾生招徠困苦的各種具體因緣，才得決定了知菩薩修學菩提道業的意義所在，以及貞定菩薩發願度眾而甘受

⁶⁹ 《維摩經義疏》卷5，《大正藏》冊38，第1781號，頁965上6-14。

⁷⁰ 詳見《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁544中20-28。

生死苦難的價值所繫。所以吉藏指出〈觀眾生品〉便是嘗試開示如何更好地觀看眾生，以便從中究明「眾生」的生存實相，而且藉此探得「菩薩」的價值意義。

2. 透視衆生不是「實法有」而為「假名有」的生存實相

在「菩薩」跟「眾生」一體相關的菩提道實踐歷程中，菩薩必須更好地觀看眾生，才能親切賦予自己以身為一名「菩薩」的實質：這是學人發心修行菩提道時的必要自覺，所以具有特別重要的意義。

〈觀眾生品〉從文殊師利向維摩詰請教「菩薩云何觀於眾生」的問題開始，吉藏對此提問的因緣，便說：

文殊所以問者，上不思議無方妙用，蓋是化眾生之法。聽者謂有眾生之可化，是故今明：若實有眾生，則不思議事不成，而眾生亦不可化。今欲成能化、所化，故問「觀眾生」。⁷¹

換言之，吉藏認為，文殊師利之所以提出「云何觀於眾生」的問題，其中寓有甚深意趣。因為這是一個關涉「菩薩及其教法」、「眾生及其學行」到底為何，以及怎樣在大乘教學中各圓實義的問題，所以假使不知深究如此問題，以探得一定適切的答案，那麼，也無法解釋菩薩何以能夠不斷在苦海中，藉由施展不可思議的神通、超越世俗凡夫的智能，從事廣度眾生的志業，而且也難以說明一一生命體為何皆可獲得菩薩給予一些足以轉變其生命品質的佛法藥方。經中所尋得的答案，便是：眾生皆非以擁有「自性」或「實體」的方式存在著。那些在世俗認識經驗中看似個別存在的生命體，實際都是許多因緣條件所造成的聚合物，因此，

⁷¹ 《維摩經義疏》卷5，《大正藏》冊38，第1781號，頁965中b3-7。

經中把它們譬喻成像魔術師利用魔術所變現出來的虛幻事物，而建議菩薩應該觀看、對待他們像「幻人」那樣，直截透視入眾生的這一實相。⁷²

關於上引經文，吉藏還有涉及「眾生是否實在」這一論題的深入研討。吉藏這樣表示：

……眾生，有二種：若外道橫計，則如十三入乃至無烟之火，畢竟無此眾生。二者、因緣假名眾生，非真實有，雖有，非有；非有，而有。故舉幻師觀幻之譬，如幻有，非有；非有，而有也。⁷³

《金剛般若波羅蜜經》指出：「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露、亦如電，應作如是觀。」⁷⁴ 經中大意，概在表示一切眾因緣所生成的東西，既如夢境、幻事、影像那樣空虛無實，也像水泡、朝露、閃電那樣無法常住。同樣地，「眾生」也是因緣諸法和合所造成的生命體，因此，從不堅實永固。「眾生」如夢、似幻，但又不等同現實經驗世界中根本不存在的「十三入」那樣，僅僅是人心意識的臆想、思維產物，所以吉藏表示經中使用「譬如幻師見所幻人」的譬喻說法，乃是為了傳達「眾生」存在而不真實、雖非「實法有」而卻為「假名有」的生存實相；而它就不像「如十三入」那種譬喻說法，單單著眼於「眾生」不是「實法有」、但卻未顧及他們仍為「假名有」的意義面向。

正如以下問答所示：

⁷² 詳見《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁547上29-中12。

⁷³ 《維摩經義疏》卷5，《大正藏》冊38，第1781號，頁965中8-12。

⁷⁴ 《金剛般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》冊8，第235號，頁752中28-29。

問：「亦得觀假名眾生如『十三入』畢竟空耶？」

答：「假名雖有，而畢竟非有。『非有』義邊，亦得以此為喻。然，眾生雖畢竟非有，宛然而有。『十三入』喻，則不得類然。故非全譬也。」⁷⁵

吉藏的回應，也透露一個理解譬喻說法的重要消息；亦即：經中使用譬喻講述佛教法義時，閱聽者固然必須嘗試準確掌握該譬喻說法的主要喻意，不過，教說者也應當仔細斟酌譬喻所用事例，是否足夠適切地傳述所要開演的佛教法義？例如「十三入」相對於「幻人」，便是喻意頗不相侔的兩個譬喻事例。具體說來，便是：「眾生」雖非「實法有」，但仍為形體、樣相宛然的「假名有」，並不是純屬臆想、思維的產物。因此，若從圓滿菩薩發願廣度眾生的心行暨事業角度切入，比較適切的譬喻說法，便該講成是像看「幻人」而不是像觀「十三入」那樣。然而，經中終究一面教導學人當觀眾生如同「幻人」，另一方面又說當觀眾生如同「十三入」，那麼，適值此際，閱聽者也就要能清楚辨明它們的主要喻意，到底有何偏重不同？

關於兩種譬喻說法的意趣差別，吉藏有過這樣的解釋：

……淨名答，明菩薩了悟眾生無所有，故借十喻以明之。……言「如幻」者，此句有「盡」、〔「不盡」〕。言「盡」者，眾生謂眾生是實、信幻是虛，今菩薩還借其所信之虛，喻其所信之實同其〔所〕信之虛。既知實不實，即知虛不虛，此即「盡」也。「不盡」者，惑情便謂：「若使如此，乃無有實眾生，應有虛眾生。」此於迷者不盡，復須洗之。本借虛，

⁷⁵ 《維摩經義疏》卷5，《大正藏》冊38，第1781號，頁965中12-16。

為破實；既無有實，何處復有虛？借假破實，既捨實，即應捨虛；何領實無，更著虛？如肇師云：「『無常』，為破『常』，非是有『無常』。」今亦爾，將虛，為破實，非是有於虛。破實，破故明虛，實無虛，即無此兩句。既無四句，內外皆淨也。

問：「若無實、無虛乃至非虛非實，一切皆無，應無眾生。」

解云：「不如此。今云『無所有』者，明眾生相無所有，眾生相宛然而無所有。舉譬『如幻』，語啞然而無所有。故肇師〈不真空論〉云：『幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。』……今更明有二意：一者、因緣人，二者、破實人。〔一者、〕明因緣人如『幻有』，無所有而有。二者、破實我，為破實我之病，明眾生如『十三入』、『十九界』，畢竟無所有也。……」⁷⁶

「如幻」的譬喻，旨在表明因緣和合所成的「眾生」，只是「假名有」，不是「實法有」。相對地，「如十三入」的譬喻，則是用來破斥另種虛妄臆想，亦即世俗凡夫藉由感官捕捉對象後，便在理智思維中取相、分別，然後執定對象實在，並且始終保持同一體性、抑或擁有不變實體意涵的「我」，而據此生存、活動著。換言之，如果「眾生」作為「假名有」、但卻在人心中被執為「實法有」的話，那麼，批判以扭轉「心有所得」的這種人心意識狀態，經中教導學人應當觀看「眾生」如同「十三入」的譬喻說法，在此便能發揮它的效用了！

更進一步，觀看眾生「如幻」乃至「如十三入」等等，也可認為是要藉由視角轉變，先從檢視感官直覺所取得的經驗事象，

⁷⁶ 《維摩經略疏》卷4，《卍新纂續藏》冊19，第343號，頁213下14-214上24。

再深入以概念思維為主軸的理智運作情況，來設法達成大乘期許學人通過「深達實相」⁷⁷的不二中道正觀而究竟解脫生命困苦的修學目標。唯有能夠如此，也才支撐得起經中「或說有人、或說無人」乃至「或說我、或說無我」——簡言之，不管說「有」、說「無」，在吉藏看來，都是各有其特定因緣、適切理據的方便教說。不過，倘若直就諸法因緣無有窮盡的實相本身而論，正如「維摩詰默然無言」所示⁷⁸，則畢竟不可建立任何「有人」、「無人」乃至「有我」、「無我」之類的決定論斷了！

3. 「菩薩」看見「衆生」實相的心智反饋

「如何觀看眾生」的佛法教學，以及同此相關聯的慈悲、智慧等菩提道業，不單是「利益眾生」的事情，而是跟「成就菩薩」不相捨離的同一件事。正如前來再三提起的，菩薩乘行者得以真正被尊為「菩薩」的意義實質，必須於廣度眾生的具體心行暨事業中求取。而落在「如何觀看眾生」的項目上，便是要求學人應當在深度觀看、徹底洞見眾生虛妄不實而但為「假名有」的中道正觀心智運作中，貞定自身夠格叫做「菩薩」的內涵。然則，在思想上，如果確認眾生虛妄不實而但為「假名有」，那麼，在修學佛法時的一個可能疑問，便是：與「眾生」相即不二的「菩薩」，在世間遭遇虛妄不實的一一生命體，又到底可能展開哪些稱得上是符合大乘佛教精神的度眾事業呢？事實上，這也是文殊師利所提過的一個問題。

維摩詰對此問題的答覆，乃是指出菩薩應當說法教化眾生，讓他們了悟自己本身虛妄無實的存在體性，而且認為唯有這樣才算真正是在慈濟眾生。⁷⁹ 吉藏對此經義的開闡，則是：

⁷⁷ 參見《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁544上27-中2。

⁷⁸ 詳見《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁551下20-24。

⁷⁹ 參見《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁547中13-下3。

……前問云：「既無眾生，菩薩云何行慈？」今答：「如此說，即真實慈」者，明菩薩作此觀，即是中道正觀；令眾生悟此正觀，得於法身之樂，即真實之慈。若凡夫、二乘，只是「斷」、「常」觀，得生死果，非真實慈。何者？凡夫見有，即「常見」；二乘見無，即「斷見」。既是「斷」、「常」煩惱見，即得生死果。今菩薩雙離此二，觀眾生無所有，即離「常見」；無所有而觀眾生，即離「斷見」。離「斷」、「常」，即中道正觀。令眾生悟此中道，得於法身，故是真實之慈也。又說此法，真實慈悲之說，故云「即真實慈」也。

「然，作此釋，猶未可解。何者？既無眾生，即應無說，云何言『說如此，即真實慈』耶？」

解云：「眾生若知無所有畢竟無，菩薩亦無所說。故《大品》云：『眾生若知畢竟空，菩薩即無功夫。』只為眾生無所有，於眾生有。眾生既無所有而有，菩薩無所說而說。無所說而說，說無所有，令眾生無所有有，悟有無所有。故說此無所有法，即真實慈也。」⁸⁰

這是進一步論述：菩薩觀看眾生而透視入眾生本無獨立、不變體性的生存實相，所以明了他們是「無所有而有」的「假名有」。這樣的觀察、思維成果，原是不陷入「實有」一邊、也不淪落於「實無」一邊的多焦透視方式所造就，而其實也就是「不二中道正觀」的具體展現。又因它不同於世俗凡夫執常認定「眾生」為「實有」而所形成的「常住」見解，也異於二乘行者偏空取著「眾生」為「實無」而所導向的「斷滅」見解，亦即遠離「斷」、「常」二見而行走於「不二中道」，所以名為「不二中道正觀」。不過，

⁸⁰ 《維摩經略疏》卷4，《卍新纂續藏》冊19，第343號，頁214下15-215上3。

正如吉藏所說：「眾生雖無所有，而於眾生，非有謂有。」⁸¹ 世俗凡夫觀看自己以及其他眾生，往往就是無法以「不二中道正觀」來展開，因此才把「非實有」者看成「實有」者。

推察凡夫之所以會有這些知識偏蔽的主因，其實不在他們認定自己覺知經驗內容的真確性，而在於他們誤解自我存在的真實體性，也錯認了自己在世生存的意義和價值。「非有謂有」，只是眾生各種「顛倒知見」的概括表示。因此，假使菩薩想要濟度眾生脫離苦海，那麼，正如前述，其教說重點，便要落在設法徹底扭轉眾生的「顛倒知見」之上。透過講論佛教法義，以引導眾生深入觀看世界，了悟其自身存在以及活動的「無所有而有」這一實相，也就自然成為菩薩所應當修習的最大慈濟事業。相應地，菩薩開示眾生如此實相的教說，對於菩薩而言，它的意義也將成為「無所說而說」。「無所說而說」，乃是意謂菩薩指明眾生作為「假名有」而「自性無所有」的生命體，既已能夠發揮其引導眾生反觀自我生命實相的效果，則便不再執認有一所化者、有一能化者，以及各種所可施用的教說，因此乃得有別於世俗凡夫認為自己「決定有所說」而對方「決定有所聞」的一般教學意義。

菩薩深入觀看眾生，既已明了「眾生」在現前經驗中實存、但卻不在存有上夠格稱為真實存在的道理後，菩薩面對「如幻」、「假名有」的眾生，其所隨緣展開的教說、事行，以及發願濟度眾生而所招徠的生死疾病，同樣也將呈現出「如幻」、「假名有」的緣生法相。因此，吉藏又說：「此品，觀眾生，既如幻；不思議，乃至菩薩之疾，並皆如幻。」⁸² 這仍舊是「菩薩」不離於「眾生」以得其實義的另種表示。然後，根據觀看眾生「如幻」、「假

⁸¹ 《維摩經義疏》卷 5，《大正藏》冊 38，第 1781 號，頁 965 下 20-23。

⁸² 《維摩經義疏》卷 5，《大正藏》冊 38，第 1781 號，頁 965 中 16-17。

名有」而所形成的「無生實觀」，也才能夠發起真實不虛的大乘慈悲願行⁸³，一直驅動菩薩無所畏懼地在長遠的生死苦海裡濟度眾生。⁸⁴

(二)「多焦透視」眾生緣起無住的觀看方式：觀察生命實相

前面提到「觀看」先於「語言」。眾生取相、分別、執著其所觀對象以為「實有」或「實無」的定實見解，既然起於內在言說——「心念」（包括「認知」、「情感」、「意志」等生命內涵）的構作，⁸⁵而佛法又是以解脫困苦為價值導向的生命實踐活動，因此，教導學人修習「如何觀看眾生」的佛法，自然得從「心

⁸³ 審查委員提出另一頗具慧見的解釋，謹述其大意如下：審查委員認為，本論文將吉藏「從實觀而起慈」的「起」字，解為「引發」之義，從而在行文中表示，根據「無生實觀」，方得以引發真實毋妄的慈悲心行；雖然此說有所本，但「起」字也可以解作「實踐」，所以據此應說為「依於無生實觀而實踐慈悲，這才是真實的慈悲。」這種解釋跟本論文所說的差別在於：「『無生實觀』不是作為慈悲的動機，而是作為實踐慈悲的指南。」竊以為審查委員的解釋，確得吉藏之意。不過，本論文先前所謂「才得以引發……」，抑或現在所說「才能夠發起……」，原不意謂「無生實觀」是「慈悲願行」的「動機」，而是認為菩薩必須具足證見諸法性空、不生不滅的中道正觀，才能生發起或實踐出不同於世俗一般慈悲悲憫行為的大乘慈悲心行暨事業。因此，它的真實意涵，猶如審查委員所說，「無生實觀」乃是「實踐〔大乘〕真實慈悲的指南」；否則，便只夠實踐出或生發起一些未必能夠不斷擴展下去的世俗慈悲作為，而稱不上符合大乘佛教精神的真實慈悲作為。至於發起真實慈悲作為的「動機」為何？這是另一問題；但也剛好是本論文作者目前所正在關注的研究課題之一。且待探討「空觀」、「慈悲」以及其彼此關係的下篇論文，再試做些完整回應吧！

⁸⁴ 參見《維摩經義疏》卷 5：「又，無生實觀，名為實觀。從實觀而起慈，名真實慈。觀之與慈，更無二體；即照義為觀，與樂為慈。觀，雖鑒而無照；慈，與樂而無緣。又，凡夫、二乘有所得慈，但是假想，不能實與物樂，非真實慈。大慈，實能與眾生樂，名真實慈。」（《大正藏》冊 38，第 1781 號，頁 965 下 23-28。）

⁸⁵ 這是般若經中所處處透露的根本見地。除經據外，另可參見 David L. McMahan, *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*, pp. 25-33。

念的解脫」做起。「觀看眾生」而不再構作虛妄言說、不實念想，便與「心念的解脫」相應，所以經中教導菩薩當觀眾生如「幻人」、「十三人」乃至「十九界」等等。

不過，那樣觀看眾生以見其實相的所謂「如幻」、「如十三人」乃至「假名有」、「無所有而有」等等，應說是學人心智偏於採取靜態的「定點透視」觀看方式，不斷拆解對象以洞悉其情實的運作成果；它們是對無明心意識作用下所起「顛倒知見」的一種解蔽活動，就像拭去心靈明鏡上的塵垢，讓心能夠如實映現事物真相一般。可是，設若還想像「十二因緣」那樣沿流溯源地追究出眾生的受苦因緣——「貪愛」、「無明」，則動態的「多焦透視」觀看方式，便是不可或缺的一道辦法。

在佛教世界觀暨生命觀中，眾生多樣而無數，因此，經中也無法窮舉眾生一切差別情況來展開教導。不過，「眾生」都在一定時間、空間中存在暨活動，因此，動態的「多焦透視」觀看方式，便可以「時間」為主軸、「空間」為輔柱，或以「空間」為主、「時間」為輔，來總要展開運作。然而，無論如何，任一時間、空間都交會於「眾生」這個觀看活動之焦點上。

以此為背景，觀看眾生時的重點，至少有三：（1）生命體在何時、發生何事？（2）又，該事於何處，而又跟哪些人事物關聯起來發生？（3）最後，尅就眾生而言，它們到底造成怎樣的身心影響？同時其生命又有何後續發展的可能？

且就菩薩發願廣度眾生而必須曉得眾生心念來說，「觀看眾生」就是要能掌握眾生心念何時生起？它們的具體情況為何？那些心念是在何處、以及跟哪些人事物關聯起來所造成？它們對於眾生的身心影響、以及其生命後續活動的發展導向又到底如何？就像龍樹（Nāgārjuna，約西元二、三世紀時人）所說，唯有先能

做到這樣，然後說法度眾也才容易發揮良好效果。⁸⁶

在經中以〈弟子品〉、〈菩薩品〉為主的人物敘事、法義詢答，例如舍利弗說不堪、大目犍連說不堪、大迦葉說不堪，乃至彌勒、善德也說無法勝任佛陀交代他們去探望維摩詰病況的事務；其中，莫不一一涉及佛陀是否已經確實掌握其弟子乃至菩薩的心念暨事行為何、以及他們先前所做過的事情對於自己跟其他眾生又有何影響，而稟受維摩詰的開導，他們生命的後續情況又有何實際或可能的轉變……等問題。⁸⁷

因此，落在「如何觀看眾生」的課題上，經中也教導學人經由從果溯因的動態觀思歷程，既要通達眾生當前身心情況為何？遭遇怎樣的困苦情境？而且也還要逆尋它們是以何種主因、哪些助緣所造成？正是基於這樣的理由，所以〈觀眾生品〉更有探討眾生身心情況以及其形塑因緣的一大段問答，而最後止於「從無住本，立一切法」的觀看心得。⁸⁸

1. 觀看眾生存在及其活動以「無住」為本

吉藏疏解該段問答的義旨，則有以下說法：

……問「身，孰為本」、答「欲貪為本」者，明由欲貪故有。欲貪即是愛，由愛故有身。所以《大經》云：「生死本際，有二種：一、無明，二、有愛。」愛故受身，所以欲貪為身

⁸⁶ 參見《十住毘婆沙論》卷 11：「……諸佛未說法時，先觀眾生本末：心在何處？結使厚薄？知其先世所從功德，見其根性勢力多少，知其障礙、方處、時節。應軟法可度？苦事可度？……佛先觀察、籌量，隨應得度而為說法，而度脫之。是故一切說法，皆悉不空。如經說：『世尊先知見而說法，非不知見說法。』」（《大正藏》冊 26，第 1521 號，頁 81 中 6-27。）

⁸⁷ 詳見《維摩詰所說經》卷 1，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 539 上 8-544 上 18。

⁸⁸ 詳見《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 547 下 7-22。

本也。又問「欲貪，孰為本」、答「虛妄分別為本」者，明為欲貪本也。又問「虛妄分別，孰為本」、答曰「顛想為本」。何故分別於色？只為有顛倒之想，故虛妄分別，所以顛倒想為分別本也。又問「顛倒想，孰為本」、答曰「無住為本」。此言難解……⁸⁹

以「無明」、「貪愛」為兩大因緣，所以得有某生命體出生於某世間的現象：這是阿含經中便有的佛說。「愛故受身。」於是眾生六道輪迴中承受種種困苦。而「貪愛」又以「虛妄分別」為因緣，眾生便有或因貪愛而取著、或因厭惡而捨離的心念暨事行。至於「虛妄分別」，則以「顛倒想」為它們的生成條件，亦即執認對象確實具有不變體性、固定形相，即使真相並非如此，但觀看者仍然據之以形成分別知見；更進一步，便是對於所貪愛者，心起取著；而對於所厭惡者，心生離棄。至於「顛倒想」，則被講成是以「無住」為根本。

這些藉由轉變觀看焦點，以追究出眾生心念及事行的形成因緣，而止於「以無住為本」的經教，雖也昭示「菩薩」跟「眾生」處在「對話歷程」或「互觀歷程」的動態關係網絡中，不過所謂「以無住為本」，它的意義和旨趣，又到底為何呢？

對此，吉藏提過「關中舊說」的兩種解義：

第一解、言「無住為本」者，明顛倒妄想，無有一念住時。若得一念住，即為正法。只為不得一念住，故為邪倒。舉喻，如水波動。波若靜，即水平、影正。以波動不得靜，水不平，

⁸⁹ 《維摩經略疏》卷4，《已新纂續藏》冊19，第343號，頁215下14-216上3。

即影不正。今顛倒亦爾，不得一念住，故云「無住為妄想顛倒本」也。

二者、言「無住為本」者，明顛倒，畢竟無所有。畢竟無所有，於眾生成有。無所有，於眾生有，故云「無住為顛倒想本」也。⁹⁰

第一種解釋，著眼於「顛倒妄想」本身浮動不定、未嘗片刻止住的性質。可是，與「顛倒妄想」相對反的「〔正〕念〔安〕住」——專心繫念「身」、「受」、「心」、「法」等內外境界的「四念住」觀行活動，則具有專一、平穩、清明、安定等特質，因此可以作為觀見事實真相的憑藉，而得稱為「正法」。根據這樣的認知，所以說「顛倒妄想」以「無住」為其根本。

第二種解釋，則是直探「顛倒妄想」本身的存在體性。因為通達「顛倒妄想」只是藉由許多因緣條件所造成的心意識現象，所以其中任何常住不變的體性都畢竟「無所有」、「不可得」。不過，由於眾生未能通曉「顛倒妄想」的這一根本體性，因此往往執認那些根據「顛倒妄想」所形成的一一分別影像都是真實存在的東西。基於「無所有」、「不可得」也就是「無住」的另種表示方式⁹¹，便說「顛倒妄想」以「無住」為它的根本體性。

上來兩種解義，根據《注維摩詰經》，便是鳩摩羅什、僧肇（384-414）、道生（355-434）等人，為了解明「又問『顛倒想，孰為本』，答『無住為本』」該段經文義旨時所提出的不同說法：

⁹⁰ 《維摩經略疏》卷4，《卍新纂續藏》冊19，第343號，頁216上3-10。

⁹¹ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷25〈實際品〉：「……諸法性皆空，空中眾生不可得，法、非法亦不可得。……乃至八十隨形好不可得。……」（《大正藏》冊8，第223號，頁402中21-下21。）

什曰：「法無自性，緣感而起；當其未起，莫知所寄。莫知所寄，故無所住。無所住故，則非有〔非〕無。非有〔非〕無，而為有、無之本。無住，則窮其原，更無所出，故曰『無本』。無本而為物之本，故言『立一切法』也。」

肇曰：「心，猶水也，靜則有照，動則無鑒。癡愛所濁，邪風所扇，湧溢波蕩，未始暫住。以此觀法，何往不倒？譬如臨面湧泉而責以本狀者，未之有也。倒想之興，本乎不住，義存於此乎？一切法從眾緣會而成體；緣未會，則法無寄。無寄，則無住。無住，則無法。以無法為本，故能立一切法也。」

生曰：「所謂顛倒，正反實也為不實矣！苟以不實為體，是自無住也。既不自住，豈他住哉！若有所住，不得為顛倒也。」⁹²

首先，鳩摩羅什的解義，乃是就著沒有「自性」或「實體」的因緣所生諸法必須倚靠一定條件才能夠出現，因此，如果作為諸法生成條件的東西尚未具足，那麼，也就不可說有某事物或現象——「緣已生法」。值此之際，任誰也不能對那本不存在的東西，去探得它的任何住處，因此，經中指出，因緣所生諸法的這種存在實相就是「無住」。「無住」實際意謂的是：在諸法緣起視角下的任何事物或現象，既不是存在，也不是非存在，而僅適合講成是在眾因緣條件聚散離合的生成、存在歷程中，所以羅什將此情況表示為「非有〔非〕無」，同時指出它是「有、無之本」。可見，它跟上來吉藏所提及的第二種解義相同。

其次，道生的注解，則是直探「顛倒妄想」本身原來就意味著它們背離事實真相，因此，尅就「顛倒妄想」的這種本質特徵

⁹² 《注維摩詰經》卷6，《大正藏》冊38，第1775號，頁386中29-下14。

以指出它們虛妄不實，並非客觀真實存在的東西，既「不自住」，也不是「他〔物〕住」，便只得稱其為「無住」。⁹³

道生的這種解義，主要是先從認識論角度切入，然後再以存有論問題視角來複查、檢視「顛倒妄想」本身的存在體性。相對地，羅什的注釋，則完全循著存有論乃至兼及宇宙論的思維路徑，來說明「顛倒妄想」為何被講成是「以無住為本」。但不管如何，道生的解說，也仍然類同於吉藏所提及的第二種釋義。

最後，僧肇的疏解，事實上涵攝吉藏所提及的兩種釋義。因為從「心，猶水也」的譬喻開始，直到「倒想之興，本乎不住，義存於此乎」為止，僧肇注釋所著眼的，乃是眾生心意識如果尚未歷經優化其品質的功夫鍛鍊，則往往浮動不定，以致不能正確看見事實，因此，直就「顛倒妄想」的這種情況，僧肇指出它們是以「無住」或「不住」為它的根本特徵。據此而言，可如劉昌佳所說⁹⁴，「無住」的含義之一便是「無明」。不過，嗣後的解義，則是一段近似羅什說法的注文，亦即認為諸法既由眾因緣所生成，那麼，假使因緣尚未和合具足，則「法無所寄」，便也談不上有什麼事物存在或不在了！正因為「無寄，則無住。無住，則無法。」所以據此表示「顛倒妄想」乃以「無住」為其根本。

不過，對於羅什、僧肇的注解，王新水卻有以下評議：

⁹³ 因此，道生又說：「無住，即是無本之理也。一切諸法，莫不皆然。但為理現於顛倒，故就顛倒，取之為所明矣！以此為觀，復得有煩惱乎？」詳見《大正藏》冊 38，第 1775 號，頁 386 下 15-26。

⁹⁴ 參見劉昌佳，〈《維摩詰經》的圓頓法門——從無住本立一切法〉，《漢學研究》27（3），2009 年，頁 79-80。

……故「無住本」乃「緣起」、「空」、「實相」之謂。什師之高足僧睿明此義最直接了當，……羅什、僧肇二師弟之注雖亦明此義，然較晦澀，且易導致後人作實體化之誤解。⁹⁵

僧叡（約 373-440）的解釋是：「無住即實相異名，實相即性空異名，故從無住有一切法。」⁹⁶ 這一釋義，固然真切、允當；不過，羅什、僧肇的注解，卻未必比較晦澀而易令後人「作實體化之誤解」。

王新水認為羅什的注解：

……乃以『緣未起』為『無所依住』之因，而『無所住』又為『非有無』之因，故此『非有無』並非『緣起性空』意義上之『非有無』。故若如什師謂『非有無而為有無之本』，則有無之起，亦即萬法之起，豈非無須待緣？故什師此處似有失嚴謹。⁹⁷

事實上，王新水對於羅什注文的評駁，反倒才是可能緣於「誤解」。因為羅什所說的「緣未起」，乃是尅就「緣已生法」所建立的一個「事法」觀念。然則，佛陀所說「緣起」，卻是針對「緣已生法」皆必有其因緣條件才能夠出現而所形成的一個「理法」觀念。作為「事法」的所謂「緣未起」者，只是作為「理法」的「緣起」本身所包括的項目或物件之一，而不是一個跟「緣起」相待成立的對反觀念。與「緣起」對反的觀念，乃是「非緣起」或「自然」，不是「緣未起」者。因此，或許「可方便而謂『緣起』乃『緣未

⁹⁵ 詳見王新水，《維摩詰經思想新論》，合肥：黃山書社，2009年，頁86-88。

⁹⁶ 李翊灼校輯，《維摩詰經集註》，臺北：新文豐出版公司，1992年，頁551。

⁹⁷ 引見王新水，《維摩詰經思想新論》，頁86。

起』之本」，但卻不宜認為「可方便而謂『緣未起』乃『緣起』之本」⁹⁸。

羅什所說「非有〔非〕無」，實際是根據「緣未起」則便沒有「緣已生法」、「緣〔既〕起」才有「緣已生法」的緣起思維，指出眾因緣所生法的本性空寂；而對此緣生諸法的實相，則不可說它是實在的「有」，也不可說它是實在的「無」。因此，順著這一究竟不可說為「實有」、不可說為「實無」的「非有非無」——不二中道正觀下的「緣起正法」，遂方便表示它是一切「緣已生法」所以為「有」、所以為「無」的根本。這裡的「非有非無」，乃是用來揭顯「無住」意涵的另類說法，而不是主張「無住」為「非有非無」的生成緣由或根據。職此之故，羅什雖把「非有非無」講成是「緣已生法」所以「有」、所以「無」的根本，但卻不至於落入王新水所指陳的那種情況，真以為宇宙萬法生滅、有無乃「無須待緣」。

此外，王新水認為羅什所做「無本而為物之本，故言立一切法」的說解，容易誤導學者把「無住」理解成「一種本原性之實體」。⁹⁹ 不過，那仍舊是一種莫須有的論議與擔憂。因為誤解他人話語的意思，世所常見，而且「本」、「末」之類名相在當時也是不分儒、釋、道的共同學術語言之一，所以面對任何把某某講成某某之「本」的說法，若還沒能真切體察它的意義到底根據什麼問題型態、依循哪種思維路徑所建立起來，則該說法中某個概念被「實體化」、甚或被「根源化」理解其意義，毋寧隨時可能發生。然而，只要深入探問，一旦獲致相應理解而如實知見後，便可破邪、顯正，因此，實在不必為此多慮，而又妄議其是非。

⁹⁸ 參見王新水，《維摩詰經思想新論》，頁 87。

⁹⁹ 詳見王新水，《維摩詰經思想新論》，頁 87。

至於王新水批評僧肇：「……重蹈其師之轍，以『緣未會』為一切法之本」¹⁰⁰，恐怕也是沒有準確領解僧肇注文旨意的不當評議。因為僧肇所說「緣未會，則法無寄」，依然是為講明一切諸法皆由緣起而其體性本來空寂無實的真相，並非旨在主張「緣未會」以前的某種絕對虛無狀態乃是一切諸法生成、存在的終極根源。

2. 徹見「無住則無本」作為觀看眾生緣起法相的究竟歸趣

上來吉藏所提及的兩種解義，雖然不無淺深之別，但究竟是一體相關的說法。作為心意識現象的「顛倒妄想」，它們之所以浮動不定，更深入其底層來看，正是奠基於心意識活動本身「無所有」、「不可得」的「無住」這一存在體性上；否則，一種真實常恆不變、決定獨立自存的東西，又怎會受他物影響而浮動不定？又，「顛倒妄想」浮動不定的性質，實際上也可說是本來無所依住的緣生諸法從內到外、自始至終的本色顯露。不過，凡夫不知、不解這一深層實相——「無明」使然，所以妄自生起它們是這樣或那樣的定實見解，便成為「顛倒妄想」。更進一步，據此引發各式各樣的「虛妄分別」，便不得不在某世、某道中結業受報，造就出一一具有特定形質、樣相的生命體。所以維摩詰在〈弟子品〉中也指出：「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。」¹⁰¹ 從而勸導學人應當努力去除「顛倒妄想」。

《維摩詰所說經》教導學人「觀看眾生」，就是必須達到這般程度，才算初步深入箇中。不過，「問題」總可不斷追究下去。因此，經中又問：「無住，孰為本？」而其答案，便是：「無住，

¹⁰⁰ 詳見王新水，《維摩詰經思想新論》，頁 87。

¹⁰¹ 《維摩詰所說經》卷 1，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 541 中 25-28。

則無本。」問答最後，維摩詰還表示：「從無住本，立一切法。」
吉藏對此經文的解義，則是：

「問：『無住，孰為本？』」此復難解。若言無本，便墮「無因」、「自然」等義，與外道及由來，更有何殊？且略類兩家：一、外道。責「十一根，誰為本？」答：「五大為本。」乃至責「冥初，孰為本？」答：「冥初無本。」二、責內學。成論五住地義：「見一處住地，誰為本？」答：「欲愛為本。」責「欲愛，孰為本？」答：「色愛為本。」即責「色愛，孰為本？」答：「有愛。」次責「有愛」，答：「無明為本。」次責「無明，孰為本？」答：「無明無本。」今亦爾，從初責「善、不善」，最後責「無住無本」。何異耶？今且依兩釋，與由來人異。一者、明成論即有五地義、僧伽法即有二十五諦義，今菩薩未曾有此義。但顛倒謂情有此等法，今菩薩却責彼不可得，故云「無住無本」也。有時舉喻，夢得錢、飲酒，飲酒而相打。相打，即訴官。問云：「何意相打？」「因飲酒。」「何得酒錢酤酒？」那得錢，即不知。今亦爾，責顛倒不得，故言「無本」。此是破義，非是立義也。二者、明未曾有因、未曾無因，因與無因，竝顛倒謂。謂有因；責因，故云「無住無本」。故與他異也。¹⁰²

對於「無住」所以「無本」的問題，吉藏也提出兩種解釋，來闡明它的理據：

- (1) 其一，菩薩依於洞見一切因緣所生諸法皆「空」、「無所有」、「不可得」的般若心智，並不建立層層依存的實體、定相，來說解「顛倒妄想」的生成緣由。不過，世俗凡夫慣常透過

¹⁰² 《維摩經略疏》卷4，《卍新纂續藏》冊19，第343號，頁216上10-中3。

因因相成的「因成」思維方式，來理解、闡釋事事物物的生存根本，所以經中為了對治世俗這種知解情況，便嘗試揭開凡夫所深心以為是事物生成或存在底據的東西，實際上空無所有、根本不可得，於是宣稱：「無住，則無本。」

- (2) 然而，「無住，則無本」的說法，仍可被知解成是在主張「無住」為事物生成或存在的最後根源，此外，再也沒有其他更為根本的生存緣由了！換句話說，「無住」乃是法爾自然的「終極實在」或「根源實在」。因此，吉藏進一步指出，該說法也不過是隨順人心習慣追究事物生存緣由的理智思維活動特質而所勉強施設的一種回應，並不是真把「無住」當作一種別無因緣的「終極實在」或「根源實在」。

事實上，「無住」所指向的，乃是因緣所生諸法的常住實體「不可得」、不變性相「無所有」之「空性本身」。因為「空性本身」不屬於呈現出「生」、「住」、「異」、「滅」等有為相的「緣已生法」，而是一切「緣已生法」的無為法性、真如實相，所以便不可說它是「有因」或「無因」、是「有本」或「無本」¹⁰³。「有因」或「無因」、「有本」或「無本」之類的溯源式論斷，不過是曲從理智活動試圖窮究事物生存根源問題時的一番思維成果，並非真正意謂您的確可以在諸法緣起性空的實相大海裡，尋獲某種與之相符合的決定答案。因此，吉藏指出，「有因」或「無因」、「有本」或「無本」等等，究竟說來，也仍舊是「顛倒妄想」。

¹⁰³ 參見《維摩經義疏》卷 5〈觀眾生品〉：「……非有謂有，故非有為有本。而非有是無所有，是故無本。……今文既稱『無住』，則絕四句，忘百非，言斷、慮窮，即是諸法實體，為一切法本；而此實相，更無有本。……不知何以目之，強名『無住』。對有法有本，亦強名『無本』。以理言之，不可說『無』與『不無』，亦不可言其『本』與『無本』。」（《大正藏》冊 38，第 1781 號，頁 967 中 18-28。）

菩薩觀看眾生而徹底洞見他們的生存實相，便是要能通曉一一生命體不管處在哪個時間、哪個空間，都不過是「無住」、「無所有」、「不可得」的緣生現象。「無住，則無本。」而且「從無住本，立一切法。」因此，菩薩不同於其他眾生面對「無住」、「無所有」、「不可得」的緣生現象時，往往由於一念無明心生，而便決定執認對象為「實有」抑或「實無」，導致最後以其有所取得、有所住著的心行，帶起不斷流轉於三界六道的生存處境，而得承受各式各樣的苦難。

正如維摩詰所說：「從癡有愛，則我病生。」¹⁰⁴ 世俗凡夫觀看不見諸法無住的實相，於是依此「無明」而形成「顛倒想」。從「顛倒想」，又起「虛妄分別」，終於也就在以概念思維為主的「虛妄分別」中，起心貪愛自己所認為真實可欲的事物，而在三界六道中取得一期的身心性命。一有身命，也就必須面對老、病、死等純大苦聚集的生存處境了！¹⁰⁵ 這難道不是因為眾生沒能懂得如何深入觀看世界、怎樣妥善對待生命而所導致的不良後果嗎？

所以〈文殊師利問疾品〉教導學人應如以下所說那樣觀看世界、對待生命，由此「調伏其心」：

……有疾菩薩應作是念：「今我此病，皆從前世妄想顛倒諸煩惱生，無有實法，誰受病者！……」既知病本，即除我相及眾生相。當起法想，應作是念：「但以眾法，合成此身。起，唯法起；滅，唯法滅。……」彼有疾菩薩為滅法想，當作是念：「此法想者，亦是顛倒。顛倒者，是即大患，我應

¹⁰⁴ 《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁544中20-22。

¹⁰⁵ 詳見《維摩經義疏》卷4，〈文殊師利問疾品〉，《大正藏》冊38，第1781號，頁956上25-29。

離之。」云何為離？離我、我所。云何離我、我所？謂離二法。云何離二法？謂不念內外諸法，行於平等。云何平等？謂我等、涅槃等。所以者何？我及涅槃，此二皆空。以何為空？但以名字故空。如此二法，無決定性。得是平等，無有餘病，唯有空病；空病，亦空。……設身有苦，念惡趣眾生，起大悲心，我既調伏，亦當調伏一切眾生；但除其病而不除法，為斷病本而教導之。何謂病本？謂有攀緣。……云何斷攀緣？以無所得。若無所得，則無攀緣。何謂無所得？謂離二見。何謂二見？謂內見、外見，是無所得。……¹⁰⁶

正如吉藏所說¹⁰⁷，經中教導學人「調伏其心」，特重對於三大心意識情況的觀察、思維：（1）一是對治「我見」，令「我見」得以伏斷；（2）二是對治「法見」，令「法見」得以伏斷；（3）三是對治「空見」，令「空見」得以息滅。前面兩種，屬於「有見」；後面一種，則為「空見」。而能夠捨離「有」、「空」二見的心智運作，也就是「中道正觀」¹⁰⁸。如此「中道正觀」，可以斷除那些引人陷入生死苦海的「病本」——「有所得心」，轉而以「不得一切法」的「無所得心」，來觀看世界、對待眾生，因此，便得脫離生老病死、憂悲惱苦。¹⁰⁹

由此可見，以解脫困苦為價值導向的佛法教學，在經中教導學人觀看世界、眾生，正如前來所論，不僅僅是將重點置於觀看

¹⁰⁶ 《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 544 下 27-545 上 25。

¹⁰⁷ 詳見《維摩經略疏》卷 3，《卍新纂續藏》冊 19，第 343 號，頁 201 中 12-203 中 23。

¹⁰⁸ 詳見《維摩經義疏》卷 4，《大正藏》冊 38，第 1781 號，頁 958 下 14-26。

¹⁰⁹ 詳見《維摩經義疏》卷 4，〈文殊師利問疾品〉：「……病本，既是有所得；斷病，則是無所得。無所得者，心不得一切法也。若心得一切法，則心有所生。心有所生，則心有所縛，不得離生老病死憂悲惱。若心無所得，則心無所縛，故得離生老病死也。……」（《大正藏》冊 38，第 1781 號，頁 959 中 3-7。）

眾生的「各各相」上，而是扣緊解脫生命困苦的佛教核心目標，特重導引學人透視入生命體所以輪迴受苦的因緣乃繫於不能洞見一切諸法本無所依住的生存實相，以至於面對世界、眾生時，起心有所取得、作意有所執著，便不得不於苦海中受生流轉。

正是唯有如此，才稱得上徹底看見眾生存在及其活動的真實底細，從而面對世界、眾生時，也不至於像舍利弗那樣，仍然懷有某種偏差心態、局礙見解——例如起心作意分別眾生是「生」或「死」、「如法」或「不如法」、「住」或「不住」於某處，乃至是「男」或「女」等等。¹¹⁰ 因為以實踐菩提道的菩薩乘修行學標準來檢視聲聞弟子中「智慧第一」的舍利弗，便會認為他仍被以「自我」為中心的知見給限制住了觀看的角度、察識的視域，所以才還著意於觀看對象是「男」或「女」、時間是「久」或「暫」、「住」或「不住」在某處、行為合「法」或「非法」，乃至此處「沒」而又將「生」於何處，而無法如同菩薩那樣秉持「無住法」、「用無所得法」來觀看世界、對待眾生，同時也就難以根據「般若智」發起「方便慧」的無方妙用，來更加善巧地說法度化眾生。可是，菩薩乘行者——例如「天女」，則與舍利弗有別。因為通曉「從無住本，立一切法」，所以能夠根據透視入眾生存在及其活動底蘊的觀看活動，來為自己打開後續更高價值的生命趣向，同時也能憑藉看見世界「無住則無本」的一一緣生法相，無所畏懼地行走於充滿各種困苦的世間，努力實踐廣度一切眾生的智慧行暨福德行。

¹¹⁰ 詳見《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁547下23-548下23。

五、結論

佛法教學雖然不必一定使用「語言」，但是至少人類世界，仍多賴語言展開。在以語言解釋世界時，若無法超而上之，則往往也限制住自己對於世界其他可能情況的認識和理解。值此之際，為了突破限制，嘗試返回「語言」之前的「觀看」，便是一條轉進之道。

雖然「觀看」先於「語言」，不過當人們以語言解釋世界時，其實也透露出解釋者對於世界的某種觀看方式，因此，先於「語言」的「觀看」，也可說是仍在「語言」之中；而且言說結束後，還繼續觀看著世界。

且就面對世界、觀看眾生而言，《維摩詰所說經》的多樣教說、以及吉藏對於經義的深入闡解，莫不展現出「觀看眾生」時的一種乃至多種觀看方式。那些觀看方式，或者相同，或者有別，也可能同中有異、異中有同，但無論如何，都是面對「如何觀看眾生」這一佛教課題的些許回應。藉由那些觀看方式，「菩薩」固然得見「眾生」的生存實相，而其他眾生也可從中學習怎樣觀看得更為廣大、深入，以致最後洞悉自己的生命實相以及菩薩在世的價值意義。換言之，「眾生」跟「菩薩」在相互觀看的心智運作中交會，同時也在彼此問答的對話歷程中共構出一條深達世界底蘊的觀看路徑暨論思門道。

通過上來所做論述，對於「如何觀看眾生」這一課題的探討，本論文主要形成三大觀點：

1. 在菩提道實踐歷程中，菩薩想要成就不同於聲聞、緣覺的優異功德、殊勝品質，既然必須在發願廣度一切眾生的具體心行暨事業中取得其意義實質，那麼，「觀看眾生」在大乘佛法修學活動中，也就顯得異常重要。
2. 關於「如何觀看眾生」的操作方法，大略可分為：（1）屬

於相對靜態的「定點透視」，以及(2)屬於相對動態的「多焦透視」二種。透過這兩種彼此一體相關的觀看方式，面對眾生在世間出現、在世界生存的具體情況，以及它們的因緣條件，去展開探問其真相的觀思活動，吉藏根據《維摩詰所說經》的多樣教說而為我們指出深入觀看眾生後的主要心得，便是：一方面必須看出「眾生」作為緣起性空、如幻、假名有的生存實相，另一方面也要能夠洞悉「眾生」依何因緣而能成就堪稱為生命理想典範的「菩薩」。

3. 然而，不管以何種方式觀看眾生，若想見及生命實相，則莫不必須奉行般若法門為學人所開啟的「用不住法」這一觀看眾生的心智運作原則，秉持「無住」、「無所得」的實踐精神，「知幻即離」、「離幻即覺」，¹¹¹ 然後才能在廣度眾生的福德行暨智慧行中，真正圓滿成就「下濟眾生、上求佛道」的菩提道業。

這些觀點，就像吉藏所說：「男、女不如幻，則有定相，應不可轉。以可轉故，則無定相。故當知如幻。」¹¹² 眾生或男或女的「各各相」，並非本來必定如此、只能如此。眾生乃像「幻人」一般，未嘗擁有任何獨立不改的真常體性、固定樣相。然而，因為眾生多以「業煩惱幻力」而「轉變實相」，所以在本來不可決定指稱其為「男」或「女」的生存實相中，緣於無明煩惱業行，而便必須於某世、某道中顯現為「男相」或「女相」。¹¹³ 相對於此，菩薩觀看眾生，明白眾生一向所執定以為真實存在的東西——「身」、「我」、「法」乃至「空性」等等，其實不外如幻似化的「假名有」，並非「實法有」，因此，緣於體貼眾生尚未觀見

¹¹¹ 《大方廣圓覺修多羅了義經》卷1，《大正藏》冊17，第842號，頁914上10-23。

¹¹² 《維摩經義疏》卷5，《大正藏》冊38，第1781號，頁969下26-27。

¹¹³ 詳見《維摩經義疏》卷5，《大正藏》冊38，第1781號，頁970上15-21。

實相而須承受各種生命困苦的大悲心起，遂發願於世間廣度眾生，教化他們能像自己一樣面對世界、觀看生命，來實現以解脫困苦為價值導向的佛教目標。

然則，藉由觀看眾生而透視入其「性空」、「如幻」、「假名有」的生存實相，而又不至於落入撥無世間因果事象的斷滅見地，則還需要能夠深入探察眾生所以形成、所以這樣或那樣存在的因緣歷程，以動態的「多焦透視」觀看方式，去掘發出世間眾生以「無住為本」而在思維活動中所形成的「顛倒想」、「虛妄法」，因此，經中也論及「業煩惱幻力」促使眾生淪落生死苦海的整個因緣歷程，而有「從無住本，立一切法」以上的層層問答。

對於佛教，吉藏立足於諸法性空、如幻、無住、無所有、不可得的不二中道正觀，根據他所重視的「二諦」論思方法架構，來開闡經中的「非有非無」這一中道正見，藉以引導學人適切觀見眾生的生存實相，而且深入其因緣環節以講明眾生造業受報的來龍去脈，實在是與佛說緣起正法相應的一番解義。又，吉藏的解義，也揄揚了大乘修行者經由「觀看眾生」所能夠圓滿成就的菩提道業，既迥異於世俗凡夫的「無明」、「貪愛」等心行，也不盡同於聲聞、緣覺二乘行者的「有所得」見地，因此，吉藏藉由解經而為後人所開顯的知見、方法，豈不甚有功於《維摩詰所說經》所要弘揚的大乘佛法實踐要道！

引用書目

藏經原典或古籍

《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》），東京：大正一切經刊行會，1922-1934；《卍新纂大日本續藏經》（簡稱《卍新纂續藏》），東京：國書刊行會，1975-1989。「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA) 電子佛典系列，2016 版光碟。

《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號。

《大生義經》，《大正藏》冊 1，第 52 號

《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號。

《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，第 125 號。

《大乘悲分陀利經》，《大正藏》冊 3，第 158 號。

《出曜經》，《大正藏》冊 4，第 212 號。

《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號。

《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 235 號。

《大薩遮尼乾子所說經》，《大正藏》冊 9，第 272 號。

《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號。

《禪法要解》，《大正藏》冊 15，第 616 號。

《菩薩瓔珞經》，《大正藏》冊 16，第 656 號。

《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊 16，第 672 號。

《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號。

《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號。

《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26，第 1521 號。

《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號。

《成實論》，《大正藏》冊 32，第 1646 號。

《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，第 1775 號。

《淨名玄論》，《大正藏》冊 38，第 1780 號。

《維摩經義疏》，《大正藏》冊 38，第 1781 號。

《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊 38，第 1782 號。

《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49。第 2031 號。

《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55，第 2154 號。

《維摩經略疏》，《卍新纂續藏》冊 19，第 343 號。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會編集（2004）。《梵藏漢對照『維摩經』》。東京：大正大學出版會。

王新水（2009）。《維摩詰經思想新論》。合肥：黃山書社。

平井俊榮（1976）。《中国般若思想史研究——吉藏と三論学派》。東京：春秋社。

李翊灼校輯（1992）。《維摩詰經集註》。臺北：新文豐出版公司。

林文彬（1997）。〈《維摩詰經》不二法門義理初探〉，《興大中文學報》10，頁 145-158。

吳汝鈞編著（1992）。《佛教思想大辭典》。臺北：臺灣商務印書館。

唐秀連（2009）。〈「淨名杜口」之理趣〉，《法鼓佛學學報》5，頁 59-99。

黃寶生譯注（2011）。《梵漢對勘入楞伽經》。北京：中國社會科學出版社。

蔡耀明（2008）。〈觀看做為導向生命出路的修行界面：以《大般若經·第九會·能斷金剛分》為主要依據的哲學探究〉，《圓光佛學學報》13，頁 23-70。

劉昌佳（2009）。〈《維摩詰經》的圓頓法門——從無住本立一切法〉，《漢學研究》27（3），頁 71-98。

橋本芳契（1966）。《維摩經の思想的研究》。京都：法藏館。

藤井教公（2003）。〈中国隋唐仏教における衆生觀——天台・三論を中心〉，《印度學佛教學研究》51（2），頁 558-564。

釋印順（1990）。《唯識學探源》。臺北：正聞出版社。

釋惠敏（1997）。〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《中華佛學學報》10，頁 25-44。

釋慈怡主編（2015）。《佛光大辭典增訂版》。高雄：佛光文化事業公司。

西文專書、譯著、論文或網路資源等

Berger, John. 1997. *Ways of Seeing*. London: British Broadcasting Corporation.

- Conze, Edward. 2008. *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: Routledge Curzon.
- Eckel, Malcolm David. 1987. *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths*. Albany: State University of New York Press.
- Eckel, Malcolm David. 1994. *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Jacob, Pierre and Marc Jeannerod, 2003. *Ways of Seeing: The Scope and Limits of Visual Cognition*. New York: Oxford University Press.
- Lamotte, Étienne. 1994. *The Teaching of Vimalakīrti*, rendered into English by Sara Boin. Oxford: Pali Text Society.
- McMahan, David L. 2002. *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*. London: Routledge Curzon.
- Paul, Diana Y. and John R. McRae trans., 2009. *The Sutra of Queen Śrīmālā of the Lion's Roar and the Vimalakīrti Sutra*. Moraga: BDK America.

The Buddhist Teaching on “How to View Sentient Beings” —Based Primarily on Jizang’s Explanation of the *Vimalakīrti Sutra*

Ping-kun Chen
Assistant Professor
Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

This thesis, taking the chapter “Viewing Sentient Beings” of the *Vimalakīrti Sutra* as example, and primarily based on Jizang’s explanation of this sutra, analyzes and discusses the important Buddhist concept of “how to view sentient beings”, in order to elucidate the essential significance of the bodhi path of Mahāyāna for Buddhist followers.

In this thesis, we briefly explain the Chinese translation of the *Vimalakīrti Sutra* and Jizang’s work expounding this sutra. Then we discuss the meaning, purpose, and function of the action of “viewing sentient beings” in the system of Buddhist study. And finally, based on the chapter “Viewing Sentient Beings” of the *Vimalakīrti Sutra* and Jizang’s explanation of the meaning of the sutra, we use two types of perspectives, the “static unifocal perspective” and the “dynamic multifocal perspective”, to develop a philosophical discussion on the topic of “how to view sentient beings”.

Three key viewpoints are formed as follows by summing up the discussion in this thesis:

1. Firstly, in the process of studying the bodhi path of Mahāyāna, the practitioners of the bodhisattva vehicle accomplish the superior merit that differs from that of the practitioners of the two vehicles. Since the former practitioners must seek to attain the true meaning within the vow and practice of widely delivering sentient beings, the action of putting wisdom into practice of “viewing sentient beings” shows its special importance here.

2. Secondly, regarding the issue of the method of “how to view sentient beings”, it can be roughly divided into the two methods of “static unifocal perspective” and “dynamic multifocal perspective”, by which we have found out, from the state of living of sentient beings, that, in their true nature and form, they are, on the one hand, empty by nature and illusory, and on the other, the illusory existence of dependent origination.
3. Lastly, no matter what method is applied to view sentient beings, if we want to find out the true state of their existence, then we always need to follow “using the non-abiding approach”, the operational principle of intelligence for observing all the phenomena of the world, as taught in the teaching of the Dharma approach of prajñā pāramitā, and take action in accordance with the practical spirit of “obtaining nothing mentally”.

Keywords:

Sentient beings, Illusory, Non-abiding, Middle way, Right observation