



謝大寧

# 「留惑潤生」之義理析釋

## 前言

潤生，是潤其夙世煩惱業種，使之受生之意。以現代話來說，就是指世俗的衆生都各自具有種種的煩惱業相，它們是由於夙世的煩惱種子受到潤澤而生起，生起後就有了種種業識的循環生滅，造作出許多煩惱。衆生也就在這煩惱的苦海中頭出頭沒，沒有了期。而佛的根本智慧，原本就是為救度衆生出離煩惱苦海，得大自在、大解脫。換言之，也就是企求衆生都能清澈其氣質生命的蔽障，而得到心靈的自由、價值生命的真正安立。假如衆生真能衝破他自然生命的重重羅網，就可以獲得最清涼自在，沒有任何煩惱迷惑的所謂涅槃境界，也就是成佛妙樂。所以說潤生純粹是煩惱衆生自找苦吃的事，佛是無所謂潤生的。但是我們也常聽人說：佛菩薩有所謂「留惑潤生」的話，這究竟怎麼一回事呢？菩薩若說仍殘留有惑，當然是對的；即使是補處菩薩，也仍有一品無明未斷。但是佛怎能說他仍留有惑呢？有惑如何可稱成佛？更何況佛不僅要留惑，還得潤生，這就真是成爲大問題了！

## 一、佛有惑無惑問題

首先，我們得先來解決佛到底有沒有惑的問題。其實，這原本是個不待爭辯的論題。是佛，是聖者的生命，

便涵蘊著普遍的善、圓滿的善；他當然不容有一絲一毫的猶疑，有惑便非真聖者！因此，無論是三藏十二部的任何一經典，俱在描述佛生命的如何斷惑證真。儘管說它具有種種教相、教軌的差別說法（註一），不過這都是佛陀的方便權示，佛陀的生命領域仍然是個無礙的存在。

然而我們單就佛住世的說法為例。佛於成道後七日，即坐華嚴的菩提道場，為諸大菩薩說法，示現毘盧遮那佛的清淨法身，普遍彰顯一切光明（註二）。這時佛所示現的俱其法體本身，這一法身自然沒有任何惑相。但是在這道場中的小乘及諸天大衆，聞佛如是說法，却「如盲如聾如啞」，完全不了解佛所說；於是佛陀乃不得不退於鹿苑，現老比丘行者之相，為說小乘諸經（同註二）。既是行者，便不能無惑相。那麼，這時他到底是不是仍能算作佛呢？說是佛，他帶惑；說不是佛，則他便不能說法。這些衝突該當如何解決呢？

再者，若就法華經來說，佛本久遠以來已然成佛。但就其化迹而論，佛有受胎降生的種種形相，以迄滅度；這一生死流轉的過程，並沒有異於衆生由根本無明而來的流轉生滅。說他是佛，他必須受盡衆生惑業煩惱的種種劫難；說他不是佛，那麼經上明明說他自久遠以來即已成佛。這豈不又是一個衝突嗎？那麼，我們又當如何正視它呢？

上述二事，我們可以如此來看待：所謂佛示現老比丘相乃至八相成道中所帶有的種種惑，究竟是否是惑？我們需知道這種種示現，就現實界而言，它的確是一項限制因素，它可能會妨礙了生命的無礙自在；然而，我們若就主觀的證道過程來論，任何限制因素的是否爲惑，關鍵並不在於限制的因素上，而在於能觀的人是否執有一個所觀的定相。一旦成爲定相，那麼惑就隨之而生。所以若空掉一切的執著，則任何示現的相，原也不足以構成佛心之惑了。所以我們說佛的解心無染、清淨自在，正是就這濁惡世間的解心無染來說的；它又豈是說在這些世間事相之外，別有一塊清淨樂土呢（註三）？因此佛的成就，原本就是指執著世間的惑業苦的成就。因此，他可示現世間的種種惑，但是却無礙於其對佛果的證成。不只無礙，而且這佛果原本就是在這些惑上轉迷成悟而得的！在證得之後，它所示現的方便說的惑，其實就是「惑無惑相」之惑。世間一法不壞，而佛已得解脫。

以上我們是就佛在主觀聖證「自行」一面來看「佛留惑」與否的問題。佛留惑而即業以解心無染，就這一面來說，我們可以初步了解「留惑潤生」的意義。但是一旦說到佛也留惑，佛就不免會受限制，不管他在主觀上如何無礙，針對客觀限制若衝不破，那麼佛在「化他」上終究不免有慊。對這些問題又當如何解決呢？

## 二、何謂留惑

以前六祖在即將入滅前預示門人，座下皆泣，惟獨神會神情不動。六祖遂說一偈：

若覓真不動，動上有不動；不動是不動，無情無佛種。能善分別相，第一義不動。（壇經付囑品）

神會與六祖的關係，後來雖頗起爭論，但是這一偈若順義理而觀，則除了訶斥其座下悲泣的衆弟子不能見道外，顯然也一併批評了神會的神情不動。神會的不動就義理上說，只是墮入了頑空之

中，而不是真不動。所謂的「第一義不動」，蓋指即動而無動，動無動相之動。換言之，即雖動而不著於動相。若一著於動相，即不能無動，不能無動即不能無惑；相反的，若著於不動相，即入於斷滅空而不復能出。這在主觀修證上是極顯然的。但客觀上，它又必須反過來說不動而動，這些意義究竟是處在那一個層面上去看？這就完全要看化他一面的智慧了。我們常說欲救度衆生，不得不有一種委順的智慧，於無名相處假名相說，爲何如此？因它是一種方便的成全；所以六祖便得表示真聖人亦未嘗不可悲泣的這層意思了。

再進一步說，這種悲泣原本就不是情識上的一種執著，而是委順著有情世界中的衆生而予以一份悲憫和積極的成就。我們應當了解，衆生沈墮於五濁惡世中，固然是因有太多的情執；但是倘若真要成就他們，却並不是徒示個寬絕高遠的理境所能達到的。衆生必須等待一份情感上的慰安，而後才可慢慢見道；因此聖人在這兒的確是需要委順的智慧。這就有如易傳中所謂「曲成萬物」的胸襟。假若聖人只是徒自顯出自在無礙的聖境，那麼衆生只怕都要像華嚴會上的小機劣根，如盲如聾如啞了。

這種聖人委順衆生的智慧，我們可以方便的引用王弼的「聖人有情」之說來表顯之。王弼曾注易經，說：

聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體冲和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣！

聖人當然有所以爲聖人之道，佛以證空來指點它的道，儒以踐仁來指點它的道，王弼則依據道家的義理而說「體冲和以通無」，這是各家理路的不同點。倘若真能達到這種聖證境界，其生命自然都能自在無礙，「無累於物」。但是聖人不能只是他自身的聖證，他也必然需要反回來應物度化。要應物，便需「同於人」；而聖人之同於人者，以其同時具有哀樂之五情，聖人也即以此五

情來應物。故聖人也必須顯其哀樂，他豈可只顯其獨絕之理境而令人見而生畏呢？這樣衆生是會不安的。這便是所謂聖人有情之義。換言之，聖人自覺的要留惑，他將其生命境界自覺的加上一層限制，降下來以同於衆生，在衆生的自然生命中隨俗浮沉；而也即著於這五濁惡世而清淨之，從清淨自性中以顯其聖境。如此，則佛的種種示現所成的定限，所顯的緊張狀態，便得到了初步的鬆動，因鬆動而顯現聖人深沈的慈悲智慧。

然而，上述這種詮表方式是否足以表顯出佛留惑的必然性呢？這似乎有待更進一步的分疏。

### 三、聖者生命的天刑義

首先，我們看到聖人乃至佛生命的留惑，這是他們的自覺以降下其生命，一體平鋪於衆生中。但若說是自覺，則似乎便可說他可降落，也可自覺的不墮落，而獨顯其孤高絕。我們未必可因衆生會不安，便否定了獨絕聖境之爲佛。這誠如阿彌陀佛四十八願度衆生，這些願是一份自覺，但是否有佛可以不必如此自覺呢？不作如此的自覺，能否算得是佛呢？也就是說，這種自覺的降落到底有沒有普遍性？佛留惑有沒有必然性呢？我們常說阿彌陀佛、觀世音菩薩、地藏王菩薩的悲願大，這諸佛及大菩薩的悲願究竟是可有可無呢？抑是成佛必具的一項條件呢？

關於這一點，我們且方便藉郭象注莊所盛發的迹本圓融之義，來略作說明。莊子大宗師有「彼遊方之外者也，而丘遊方之內者也」句下，郭象注說：

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也；未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏內，無心以順有。故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。夫見形而不及神者，天下之常累也。是故觀其與群物並行，則莫能謂之遺物而離人矣；觀其體化而應務，則莫能謂之坐忘而自得矣。豈直謂聖人不然哉？乃必謂至理

之無此。

又「丘，天之戮民」句下，郭象注：

以方內爲桎梏，明所貴在方外也。夫遊外者依內，離人者合俗，故有天下者，無以天下爲也。是以遺物而後能入群，坐忘而後能應務；愈遺之，愈得之。苟居斯極，則雖欲釋之而理固自來。斯乃天人之所不赦也。

郭象之意是對於一位聖者，他的內在自證自然已至冥絕無礙之境，但是對此一冥絕無礙，不能只是主觀心境上的無礙，而必須涵蘊著世俗衆生的一體圓成；自他圓融而後才能成爲真正的聖境。所以聖人的悲願不可只是偶然的靈光一現，因爲一切應務的化跡，原本是無可逃的天職，所以難怪郭象要說「遊外者冥內，離人者合俗」。聖人自知於此，而毅然擔當起這份上天所加的刑戮而不辭。

然而如此講，一般人可能還會質疑說：聖人的化跡真有必要？世俗衆生的一體圓成真是可能的嗎？當然，若就現實的層面來看，人世間總是曲曲折折的，聖人的化迹也多窒礙而難行；但是所謂的聖人的化迹和衆生的一體圓融，原本不必在這實然的層面上說，它純然只是個「應然」的問題。即以最淺顯的層次而論，人生在世，不能無外現的事業；否則即不成其爲人生；聖人若無事業，也就無由表顯其聖境，而成一徒然掛空的理論。所以基督敎中乃有徒衆問耶穌說彼等何由得識上帝，而耶穌答以正在耶穌身上見之。於此可見聖人應務之化迹正是其無可逃之天職。故遊方之外而不能合俗的隱逸者流，是否真是無礙？根本就大大的成問題了。尤其我們說人生需要有事業，聖人需要有化迹，固然是理之應然；而聖人自身所現的生命有其定限，如佛的八相成道，自示一個受生之迹，這又何嘗不是有其必然得有的擔當呢？

所以佛爲救度衆生，他必須行種種化迹。但是一有化迹，便不免要有定相，一有定相那麼業惑也就隨之而至，所以佛必不能辭此業惑，而甘受天之刑罰了。郭象於莊子德充符「天刑之，

「安可解」句下之注中即盛發此義，他說：

夫非常之名乃常之所生。故學者非爲幻怪也，幻怪之生必由於學；禮者非爲華藻也，而華藻之興必由於禮，斯必然之理，至人之所無奈何，故以爲己之桎梏也。……夫順物則名跡斯立，而順物者非爲名也。非爲名則至矣，而終不免乎名，則孰能解之哉？

聖人的化迹就是指聖人本身的自證而言；所以雖有但也常常渾化了；所謂「無心而成化」，「堯舜事業亦如天上一點浮雲過目」。

### 結語

因此，我們說佛菩薩的「留惑潤生」，這惑，一方面就佛身說是惑而無惑；惑無惑相的；另一方面就佛的化迹說，佛之留惑不只是佛在自身悲願下的坎陷，而且根本上就是佛所無可逃的天刑，佛即就著這天刑而成佛，這兩者是不能隔斷的。於此我們也得在主觀上充分保住了佛留惑的必然性。所以若只是徒顯一佛的妙境，而不能落至化迹上的迹本圓融，那麼我們便不得不說這樣的生命至少仍有一間之隔，一惑未斷了。

以上我們大致解說了「留惑潤生」在義理上的幾層問題。義理上的分析逼至此處，吾人便可顯然發現到一個問題，那就是佛的留惑，我們並未能找出其客觀上的證據；但是如果解決這個問題，那麼我們勢必得在法的存有上，連接起世間法和實相法；否則無論迹本如何圓融，世間法必然保不住，佛的留惑也必成虛言了！然而這個問題所關涉的實在太大，世間法和出世間法的連繫，也必然需要建立在辯證的關係上。對於這幾層問題都不是這篇短文所能概括的，只好留待以後深入研究了。

### 註釋

註一：佛說法本有種種的差別，或如天台宗的五時，或如智論的一法門，二法門，乃至無量法門。詳見法華玄義及大智度論。

註二：見天台四教儀卷一。

註三：觀無量壽經疏妙宗鈔，說四種淨土，是只約淨穢而言，所謂「心觀淨則淨土淨」。

——本文榮獲康年獎學金

## 樂助慧炬申謝啓事

捐雜誌社

台幣部份

- |       |                |
|-------|----------------|
| 周邦道大德 | 五千元            |
| 法爾念佛會 | 一千元            |
| 林政華大德 | 一千元            |
| 知虛法師  | 一千五百元          |
| 陳孝慈大德 | 二百元            |
| 陳儒大德  | 五百元            |
| 隱名氏大德 | 一萬元            |
| 釋無名大德 | 一萬元            |
| 吳正德大德 | 二百元            |
| 劉修如大德 | 一千元            |
| 林知立大德 | 五十元            |
| 范進福大德 | 二千元（指定作慧炬獎金之用） |
| 張泰隆大德 | 二千元（同右）        |

外幣部份

- |       |                   |
|-------|-------------------|
| 南加慧社  | 美金壹仟元正（指定作慧炬獎金基金） |
| 曾恭聖大德 | 美金壹佰柒拾伍元正。        |