

《說無垢稱經·問疾品》以菩薩所行慰問病情與安度病情之義理研究

蔡耀明

內容提要：本文以《說無垢稱經》(*Vimalakīrti-nirdeśa*，又翻譯為《維摩詰所說經》或《佛說維摩詰經》)的《問疾品》為主要的依據，著眼於菩薩所行，探討佛法修行者如何慰問病情與安度病情，由如下的八節串連而成。第一節“緒論”，陳述研究主題，並且逐一交代文獻依據、關鍵詞、論述架構。第二節，強調《說無垢稱經》在於體現佛教菩提道高階的菩薩行，以及由菩薩行度化有情，因此正視有情之疾病與死亡等現實的生存情態。第三節，扼要闡明《問疾品》以慰問病情為契機，以生命醫療進而生命鍛鍊為其主旨，並且以菩薩所行體現其主旋律。第四節，指出《問疾品》的教學，以適切地認知菩薩所行與生病之間的關係為要務。第五節，透過情意、認知、有情、學習、出路這五個面向，鋪陳《問疾品》所示範的慰問病情之要領。第六節，以安度病情為脈絡的疾病觀與有情觀，一方面，導正生命醫療；另一方面，豐富菩薩行。第七節，基於空性與不二之理念，藉由生病，不僅帶動生命

醫療，而且積極地從事生命鍛鍊，從而造就菩薩所行。第八節“結論”，總結本文的要點。

關鍵詞：《說無垢稱經》(《維摩詰所說經》)；菩薩所行；疾病；生命醫療

一、緒論

本文以《說無垢稱經》(*Vimalakīrti-nirdeśa*，又翻譯為《維摩詰所說經》或《佛說維摩詰經》)的《問疾品》為主要的依據，著眼於菩薩所行，探討佛法修行者如何慰問病情與安度病情。透過如此的探討，一方面，可認識佛法的有情觀與疾病觀；另一方面，有助於將佛法實踐在疾病的處境，進而藉由疾病造就有情的轉化。

作為主要依據的《說無垢稱經》，除了漢譯本，現存還有梵文寫本、校訂本以及當代各種語言的翻譯本。^①

① 漢譯本當中，已知現存於世的三個譯本，按照翻譯年代的先後，首先是吳支謙於公元 223—228 年翻譯的二卷本《佛說維摩詰經》(T. 474, vol. 14, pp. 519a-536c)；其次是姚秦鳩摩羅什(Kumārajīva)於公元 406 年翻譯的三卷本《維摩詰所說經》(T. 475, vol. 14, pp. 537a-557b)；第三是唐玄奘於公元 650 年翻譯的六卷本《說無垢稱經》(T. 476, vol. 14, pp. 557c-588a)。

梵文校訂本：大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究校訂，《梵文維摩經：ボタラ官所藏寫本に基づく校訂》(東京：大正大學出版會 2006 年版)。當代中譯本：黃寶生譯注，《梵漢對勘維摩詰所說經》(北京：中國社會科學出版社 2011 年版)。英譯本：Étinne Lamotte (tr.), *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, translated from French by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976; Robert A. F. Thurman (tr.), *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, University Park: The Pennsylvania State University, 1976. 日譯本：植木雅俊譯注，《梵漢和對照。現代語譯維摩經》(東京：岩波書店 2011 年版)。

作為本文著眼的“菩薩所行”，梵文為 *bodhisattva-gocara* (*bodhisattvasya gocaraḥ*; the domain of the Bodhisattva)，為《問疾品》乃至《說無垢稱經》的關鍵詞之一。其中，所謂的菩薩，為專業修行身分的標示詞，指稱的是以無上正等菩提 (*anuttarā samyak-saṃbodhiḥ*) 為修行目標的有情。至於所謂的所行 (*go-cara*)，梵文之 *go*，泛指牛隻、家畜；梵文之 *cara*，泛指行動、移動、行走；由此復合而成的 *go-cara*，泛指如同家畜之遊行所行走出來的整片場地、範圍、領域。簡言之，菩薩所行，指稱的是菩薩透過修行所行走出來的整片領域。^① 此外，同樣為《問疾品》乃至《說無垢稱經》的關鍵詞之一的，還有“菩薩行”，梵文為 *bodhisattva-caryā* (the practices or deeds of the Bodhisattva)，指稱的是菩薩專業上的實踐、行事、修行。

本文由如下的八節串連而成。第一節“緒論”，陳述研究主題，並且逐一交代文獻依據、關鍵詞、論述架構。第二節，強調《說無垢稱經》在於體現佛教菩提道高階的菩薩行，以及由菩薩行度化有情，因此正視有情之疾病與死亡等現實的生存情態。第三節，扼要闡明《問疾品》以慰問病情為契機，以生命醫療進而生命鍛鍊為其主旨，並且以菩薩所行體現其主旋律。第四節，指出《問疾品》的教學，以適切地認知菩薩所行與生病之間的關係為要務。第五節，透過情意、認知、有情、學習、出路這五個面向，鋪陳《問疾品》所示範的慰問病情之要領。第六節，以安度病情為脈絡的疾病觀與有情觀：一方面，導正生命醫療；另一方面，豐富菩薩行。第七節，基於空性與不二之理念，藉

① 有關 *gocara*，可參閱：Bernfried Schlerath, *Sanskrit Vocabulary: Arranged According to Word Families With Meanings in English, German and Spanish*, Leiden: Brill, 1980, pp. 60 - 61; Anthony Tribe, *Tantric Buddhist Practice in India: Vilāsavajra's Commentary on the Mañjuśrī-nāmasaṅgīti*, London: Routledge, 2016, p. 349.

由生病，不僅帶動生命醫療，而且積極地從事生命鍛鍊，從而造就菩薩所行。第八節“結論”，總結本文的要點。

二、《說無垢稱經》從高階的菩薩行正視有情現實的生存情態

《說無垢稱經》以無垢稱(Vimala-kirti, 音譯詞為維摩詰)體現的佛教菩提道高階的菩薩行著稱。如下的三個共構旨趣，可略窺其何以高階。其一，將所要教導的對象，在觀念與修為上，都往比眼前更為高超的層次啟發或帶動，而不以維持或恢復現實的處境為著眼。其二，其菩薩行，不僅積極地帶往各式各樣的教導對象，而且在各方面，以類似客製化服務，靈活地做出甚至極大幅度的調整或變更，讓菩薩行適合於所要教導的個別對象，而不是片面地只要求教導對象勉強接受其生硬的施教。其三，菩薩行涉及的觀念與修為，極致地打通生命世界、生命歷程、心路歷程、修行道路之確實的情形，並且宣稱如此通暢的情形之不可思議性(*acintyātva*; *acintyātā*)，既不拘泥於由分別地認知在短暫的外貌所形成的知識系統，也不囿限在由定值的語詞或語句所形成的名言系統，從而造就能安住於不可思議的解脫之菩薩(*acintya-vimokṣe pratiṣṭhito bodhisatvaḥ*)。①

既然要做高階的菩薩行，不可能不對有情或人類作出高階的看法。換言之，假如對有情或人類沒什麼看法，或者充其量僅採取平庸

① 《說無垢稱經》屢次以安住於不可思議的解脫之菩薩為教學的標竿，進而在結尾的地方表明，這一整套的教學，其標題除了可稱為“無垢稱之所宣說”(vimalakīrti-nirdeśa)，亦可受持為“不可思議法解脫章”(acintya-dharma-vimokṣa-parivarta)(Vkn 2006, p. 125; T 474, p. 536c; T 475, p. 557b; T 476, p. 588a; Vkn-Lamotte, pp. 272 - 273; Vkn Thurman, p. 101; Vkn-黃, p. 371; Vkn-植木, pp. 608 - 609)。

的、僵化的看法，那將很難想象如何得以帶出哲學方面或宗教方面任何算得上高階的事情。就此而論，《說無垢稱經》表現出至少如下的三個特色。其一，不僅高度重視對有情或人類做出什麼樣的看法，而且還以二品的篇幅，扎扎實實地予以討論。其二，所做的討論，並非抽離地局限於語詞、理論或意識形態的環圈裏面，而是一直放眼生命世界確實的情形，尤其關切有情或人類在世間的患病之困苦。其三，對有情或人類要做出看法，這並非瑣碎的、邊陲的或敷衍的一回事，而是納入菩薩行的系統，成為菩薩行相當核心的項目。

有必要在此先作釐清的是，所謂對有情或人類做出高階的看法，並不是望文生義似的，將有情或人類擡得高高的，或者高到等同天神，或者高到都不會生病，也不會死掉。事實上，高超與否，首先，取決於是否就所謂的有情或人類的生老病死，經由解開其意義，從而形成高超的理解；其次，取決於是否就所謂的有情或人類的生老病死之流程，發而為高超的修學。就此而論，如果將所謂的有情或人類認定在特定的意象或標籤，那將由於施加且套上片面的或固著的認定，而高超不起來。對照地看，如果成為所謂的有情或人類而生病或死掉，那也不見得就等於低劣，理由在於，生病的時候，甚至臨終，都不妨礙遂行高超的理解或高超的修學。

《說無垢稱經》正好基於如此意味的高超觀念，對有情或人類作出高階的看法，連帶牽動著高階的菩薩行。雖然整部《說無垢稱經》都可據以理解佛教菩提道如何認知有情或人類，如果縮小文本範圍，其中的《問疾品》和《觀有情品》（《觀眾生品》），應特別值得重視。《問疾品》以生病為機緣，以如何慰問病情（*glāna-pratisaṃmodanā* / consolation to someone dealing with illness）以及生病而如何安度病情（*sva-cittaṃ nidhya payitavyam* / one's own mind to be pacified / 調伏其心）這二方面交織而成的線索，很有條理地帶出對有情或人類高階

的看法。至於《觀有情品》，則以如何觀看有情為核心論題，從頭到尾扣緊此一論題，展開相當全面的教學與討論。由於之前已撰文初步解讀《觀有情品》^①，本文依據的來源，將以《問疾品》為主要的範圍。

三、以慰問病情為契機啟動佛法的教學

《問疾品》(*glāna-pratisaṃmodanā-parivarta*)的開頭，由佛陀邀請妙吉祥法王子(Maṅjuśrīḥ kumara-bhūtaḥ / the crown prince, Maṅjuśrī / 文殊[師利]菩薩)去問候正在生病的離車族的無垢稱(Vimalakīrtir licchaviḥ / the Licchavi Vimalakīrti / 維摩詰)，展開以慰問病情為契機，進而以生病而如何安度病情為線索的生命醫療。

《問疾品》的主旨，一言以蔽之，由生命醫療，而生命鍛鍊。不論生病的一方，或者探望、慰問的一方，消極面，都不應該由於生病而自亂陣腳、癡呆以對或卡在疾病裏面走不出來；積極面，更應該藉由生病之機緣，以生病為聚焦的入手處，將生命世界的觀念瞭解得更為透徹，將生命世界的交涉運作得更為熟練，以及將生命世界的能力鍛鍊得更為高強。沿著如此的主旋律所實踐出來的整片領域，《問疾品》稱為菩薩所行(*bodhisattva-gocara*)。

總之，《問疾品》以生命醫療進而生命鍛鍊為其主旨，並且以菩薩所行體現其主旋律。這一品藉由有情或人類、疾病、關聯的運作項目、慰問、安處、菩薩所行等要項，共構為別開生面的運轉系統，不僅打開得以認知有情或人類之視野，而且正好藉由生病之機緣，顯示有

① 蔡耀明：《〈說無垢稱經·觀有情品〉梵文本解讀：以佛教所認知的有情為脈絡》，《梵學與佛學研討會》，中國社會科學院梵文研究中心主辦，2011年10月22—24日，第21—100頁。

情或人類如何而可打造為高階的菩薩。這一套運轉系統，或可透過如下的四個方面予以鋪陳：其一，菩薩所行與生病之間的關係；其二，以菩薩行帶出慰問病情；其三，以安度病情為脈絡的疾病觀與有情觀；其四，藉由生病造就菩薩所行。接下來的四節，將逐一闡述這四個方面。

四、菩薩所行與生病之間的關係

根據《問疾品》的教學，以清楚的觀念從事菩提道的修學，很重要的一個環節即適切地認知菩薩所行與生病之間的關係。《問疾品》開宗明義指出，從事菩提道的修學，生病是生命歷程難免會經歷的事情，沒什麼好大驚小怪或怨嘆的，也不必刻意迴避或虛偽掩飾。主要的理由，可舉出如下的二點看法。一者，“一切菩薩依諸有情，久流生死；由依生死，便即有病”^①。從事菩提道的修學，必須借用生命世界，穿梭生命歷程，而生命歷程大致為生老病死之環節的串聯，因此連帶地就包括生病在內。二者，“菩薩疾者，從大悲起”^②。菩提道尤其提升到高階的水準，成為高階的菩薩行，其份內工作之一，在於對淪落生死流的有情源源不斷地發起大悲心，遂行廣大的、長遠的度化有情。總之，由於有情追逐生命世界而載浮載沉於生命歷程，連帶要去度化有情的菩薩，其生病之經歷，即應運而生。

① T 476, p. 568a. “*sattvādhiṣṭhāno hi mañjuśrīḥ bodhisatvasya saṃsārah. saṃsāra-nīśritaś ca vyādhiḥ.*” 參閱：Vkn 2006, p. 47; T 474, p. 525c; T 475, p. 544b; Vkn-Lamotte, p. 118; Vkn Thurman, p. 43; Vkn-黃, pp. 143 - 144; Vkn-植木, pp. 188 - 189.

② T 476, p. 568a. “*mahā-karuṇā-samutthito bodhisatvānām vyādhiḥ.*” 參閱：Vkn 2006, p. 47; T 474, p. 525c; T 475, p. 544b; Vkn-Lamotte, p. 118; Vkn Thurman, p. 43; Vkn-黃, pp. 144 - 145; Vkn-植木, pp. 188 - 191.

五、以菩薩行帶出慰問病情

有情由於追逐生命世界，難免會生病。菩薩由於要在菩提道持續地進展與提升，以及要去度化有情，也難免會生病。簡言之，生病作為生老病死所串聯而成的生命歷程當中的一個過渡的環節，只是表徵或徵狀，並不是問題本身。問題在於，不清楚生病的來龍去脈，由於生病而衍生錯亂的情緒，以及卡在疾病裏面。

《問疾品》由從事菩薩行的一方，對同樣在從事菩薩行的另一方，展開以慰問病情為該品標題的示範教學。其特色，一方面，面臨生病，既非束手無策，亦非沿襲陳腔濫調或老套成規，去複製一般世人的平庸觀念，或去惡化一般世人的平庸問題；另一方面，以菩薩行的推動為骨幹，將疾病打開，與心身、有情、修學形成共構且可切換的關聯。因此，生病不僅不會弄成吞噬人生的問題旋渦，反而成為可接通生命世界與深化生命修煉的一場機緣。

《問疾品》由妙吉祥帶頭探視無垢稱，進而示範如何慰問病情，其要領至少可由如下的五個面向理出其頭緒：情意、認知、有情、學習、出路。

首先，情意之面向，調適為既不驚怖，且維持清淨。可用以慰問而勸勉的，一方面，善用可行的辦法，避免由於生病而落入倉皇失措的驚怖或渴求；^①另一方面，在生病的時候，更加強心意沉澱的涵養，

① 例如，“勸勿驚怖。”T 476, p. 568b. “*α-paritarṣanātayā... pratisaṃmoditavyaḥ.*” 參閱：Vkn 2006, p. 49; T474, p. 526a; T475, p. 544c; Vkn-Lamotte, p. 121; Vkn Thurman, p. 44; Vkn-黃, pp. 148 - 149; Vkn-植木, pp. 194 - 195.

將心意維持在任何添油加醋之前的原始的清淨。^①

其次，認知之面向，以疾病為師，貼切地認知疾病確實的情形。不論疾病，或者出生、衰老、死亡，都是生命世界活生生的首要的教師，勝過再多的理論總匯，甚至打敗世間再多的以教師為職業者。因此，可用以慰問的，正好趁著生病的時候，學習以疾病為教師，好好地覺察與認知活生生地在生命世界上演的事情，從而洞察身體是如何的無常(*kāyā-nityatā* /the body is impermanent)，身體是如何的困苦(*kaya-duḥkhatā* /the body is suffering)，身體是如何的非我(*kāyān-ātmatā* /the body is not self)，以及身體是如何的寂靜(*kāya-sāntatā* /the body is tranquil)。

第三，有情之面向，藉由自己生病，更能感受有情生病之遭遇與困苦。生病並非僅發生在單一個體的孤立事情，沒有理由消極地自嗟自嘆。往積極面打開，可用以慰問的，在於引導視野的放大，觀看還有很多的有情也都在生病，而且正好基於親身經驗，更有利於引發同理心或同情心，去感受有情生病之遭遇與困苦，進而激發要去瞭解疾病與治療疾病之動力。^②

第四，學習之面向，回顧過去已經在修行的道路用功，而如今生病，照樣要在修行的道路用功。菩薩行基本的精神之一，在於體認，只要進入生命世界，就是要充分借用生命歷程，從事一貫的生命修煉，過去如此，未來如此，現在也是如此。借用的生命歷程，難免會出

① 例如，“令修淨命。”T 476, p. 568b. “*ādī-vīśuddhatayā ... pratisaṃmoditavyah.*” 參閱：Vkn 2006, p. 49; T 474, p. 526a; T 475, p. 544c; Vkn-Lamotte, p. 121; Vkn Thurman, p. 44; Vkn-黃, pp. 148 - 149; Vkn-植木, pp. 194 - 195。

② 例如，“勸以己疾，愍諸有情，令除彼疾”。T 476, p. 568b. “*sva-glānyena para-sattva-glāna-karuṇatayā ... pratisaṃmoditavyah.*” 參閱：Vkn 2006, p. 49; T 474, p. 526a; T 475, p. 544c; Vkn-Lamotte, p. 120; Vkn Thurman, p. 44; Vkn-黃, pp. 148 - 149; Vkn-植木, pp. 194 - 195。

現生病之環節。因此，可用以慰問的，正好趁著生病的時候，更清楚地思量，進入生命世界所要努力學習、開發、成就與貢獻的是怎樣的一條修行道路。而如此的修行道路，過去已經下過若干工夫；目前生病，照樣要下工夫；往後的旅程，也將繼續下工夫。這樣一來，就可以將生老病死的生命歷程，切換成修行道路的一貫的學習。^①

第五，出路之面向，勉勵由所謂的病患，轉變成為大醫王。慰問病情若講到極致的地步，要領在於有勇氣打開個體與翻轉疾病，不僅接通生命世界眾多的有情，而且從疾病尋求出路，包括疾病之療癒與生命修煉。因此，以發願成為大醫王而互相號召，尤其是翻轉為生命醫療方面的大醫王，亦可用以慰問。^②

總結如上的五個面向，以菩薩行帶出慰問病情，生病並非個體與疾病綁在一起的一回事，而是可將個體接通有情或人類，也可將疾病予以療癒或除滅。這當中，還涉及情意的調適、認知的落實，而且這整個都是學習的園地。順著如此的理路所帶出的慰問，生病的一方不必由於慰問而被迫淪為所謂的病患，反而可藉由殊勝的慰問，透發出轉變成為大醫王之曙光。

① 例如，“勸憶所修無量善本”。T 476, p. 568b. “*kuśāla-mūlābhimukhī-karaṇatayā ... pratisaṃmoditavyaḥ.*” 參閱：Vkn 2006, p. 49; T 474, p. 526a; T 475, p. 544c; Vkn-Lamotte, p. 121; Vkn Thurman, p. 44; Vkn-黃, pp. 148 - 149; Vkn-植木, pp. 194 - 195.

② 例如，“精勤堅勇，勸發弘願，作大醫王，療諸有情身心眾病，令永寂滅。菩薩應如是慰喻有疾菩薩令其歡喜”。T 476, p. 568b. “*sadā vīryāraṃbhāc ca vaidya-rājo bhaviṣyasi sarva-vyādhināṃkama-yitēti evaṃ bodhisatvena bodhisatvo glānaḥ pratisaṃmoditavyaḥ.*” 參閱：Vkn 2006, p. 49; T 474, p. 526a; T 475, p. 544c; Vkn-Lamotte, p. 121; Vkn Thurman, p. 44; Vkn-黃, pp. 148 - 149; Vkn-植木, pp. 194 - 195.

六、以安度病情為脈絡的疾病觀與有情觀

在妙吉祥講說慰問病情的要領之後，看起來正在生病的無垢稱，也隨即講說安度病情的要領。關鍵的一個想法：世間並非只存在著疾病，而疾病也不是能把世間給吞噬掉的惡魔。隨著機緣，大家可能暫時表現出生病的一方與探望而慰問的一方之差別，但是彼此的交談與運作，其交集的精華，卻在於由疾病切換成菩薩行。造成如此切換的轉轍機制，在於生病的時候，並非只能被動地接受專業醫療的處理，或消極地等待慰問的對待，而是還可以做一些挺得起來的事情，特別是主動地、積極地進行生命醫療。

由一般的醫護人員所提供的醫療處理，通常並無法取代諸如心態方面的調適或觀念方面的導正等“安度病情”的作為。《問疾品》很富於啟發的示範之一，在於大力強調，經由適切的努力與作為以安度病情，乃菩薩行者責無旁貸的功課之一。藉由無垢稱出之於貼切經驗的姿態所講說的安度病情，涵蓋面相當廣泛，理趣也頗為深邃；然而在這一小節，顧及本文的主題與篇幅，僅能聚焦在與安度病情有關的疾病觀與有情觀這二個項目。

首先，以安度病情為脈絡的疾病觀，其涵義為將疾病看成什麼。一般世人大致傾向於捕捉在特定的症狀、毛病、所在、時段、存在體或項目，給予特定的病名，然後據以施加在所謂的病患身上；而如此所造成的病患，似乎也僅能被動地接受專業醫療的處理或擺佈。然而，《問疾品》教導的方針，生病的時候，既不必拿隔靴搔癢的、半吊子的或僵化的理論往自己的身上套，也不必卡在任何特定的樣態、性質、物件或名稱，而是如同行雲流水，正好可藉以貼切地覺察與認知第一手經驗上的病起病滅、病來病去，尤其沿著縱貫變化的或時間的向

度,考察且洞察疾病產生之推動因素(*nidāna* /chain of causation),以及疾病之可以不再產生而熄滅的關鍵因素。^① 由於通達地認知所謂的疾病之因緣生滅的流程,甚至可以訴諸很够膽識的論述,將所謂的疾病,論斷為既非真實的(*a-bhūta* /unreal),亦非有其本身的存在性(*a-sat* /nonexistent)。^②

其次,以安度病情為脈絡的有情觀,其涵義為將生病的有情或人類看成什麼。一般世人大致傾向於以疾病為底線,以生病為整個的或主要的事實,將這樣的底線或事實連結上或等同到特定的有情或人類,再搭配製作出來的名稱,運用起來,就成了似乎理所當然的標籤化稱謂或認識,例如,病人、病貓、某某疾病的患者。對照而論,《問疾品》既不以疾病為底線,也不以生病為整個的或主要的事實,連帶地更加不會拿任何疾病的名稱,套在任何的有情或人類身上。一旦排除由於生個病所可能招惹的標籤,即可在不輕易添加標籤的前提下,針對之所以成為有情或人類的構成部分、積聚層次、關係網絡、推動因素、變化流程,乃至問題的解決或超脫等方面或向度,逐一地解開,使觀看更為全面周詳,理解更為鞭辟入裏,以及論述更為靈活透徹。正好在這一整套的運作下,《問疾品》宣稱,進入生命世界的有情或人類,並不由於生一場病——不論如何短期或長期、輕微或嚴

① 例如,“應正觀察疾起因緣,速令除滅,為說正法”。T 476, p. 568c. “*yato nidānā ca punar vyādhir utpadyate, tasya pariñāyati tebhya dharmam dēśayisyāmah.*” 參閱: Vkn 2006, p. 50; T 474, p. 526a; T 475, p. 545a; Vkn-Lamotte, p. 121; Vkn Thurman, p. 46; Vkn-黃, pp. 153 - 155; Vkn-植木, pp. 198 - 201。

② 例如,“如我此病非真、非有,一切有情所有諸病亦非真、非有”。T 476, p. 569a. “*yathā mama vyādhir abhūto 'samm, evaṃ sarva-sattvānām api vyādhir abhūto 'samm iti.*” 參閱: Vkn 2006, p. 51; T 474, p. 526b; T 475, p. 545a; Vkn-Lamotte, p. 121; Vkn Thurman, p. 46; Vkn-黃, pp. 155 - 156; Vkn-植木, pp. 200 - 201。

重——就變成本身是生病的有情或人類。反過來說，任何藉由體制化的標籤而被稱為生病的有情或人類，本身都不是生病的有情或人類。

《問疾品》得以形成如此洞察的關鍵，在於不僅不輕易套上體制化的標籤，而且勢如破竹地解開各式各樣淺碟式的底線。以生病為例，疾病初步和身體關聯，若將身體解開成諸多項目的一層又一層的短暫組合，無異於將疾病之所謂的底線推進且解散在一層又一層項目的組合、變異與離散。隨著更為全面、深刻與長遠的探究，考察何以進入生命世界而會生病之因緣，即不必以物質方面的項目為限，而是擴大開來，且深入溯及心態方面的分別認知、攪動情意，以及態度上的橫加執著，甚至溯及在長遠的生命歷程的所作所為。一旦將疾病如此地解開而回溯地解散，所謂的正在生病的有情或人類，甚至所謂的有情或人類，也跟著解開而解散。

因此，與一般世人的認定很不相同，《問疾品》既不鎖定在所謂的生病的有情或人類之標籤，也不以所謂的有情或人類為存有上認定的底線。正好由於能透徹地洞察所謂的有情或人類並非本身即存在為有情或人類，方才足以顯示，進入生命世界的，並非本身固定地存在為任何特定的生命體，而是持續在推動的生命歷程，並且隨著在世間長遠的所作所為，尤其在分別認知、攪動情意、橫加執著所串聯與交織的軸線，關聯地表現為心態與身體的一再變化的組合，也關聯地表現為心態與身體的多樣疾病。

以安度病情為脈絡的疾病觀與有情觀，其導正與運作之所以可列為生命醫療的重大課題，根據的理由也因此呼之欲出。生病，如果要透徹地予以認知與徹底地予以解決，所面對的情形，即不再是理所當然地認為有個東西叫做疾病；而所做的處理，也不再是片面地隔離或切除叫做疾病的東西。一旦將生病完整地攤開在生命世界，即源

遠流長地涉及生命歷程的所作所為，尤其涉及對有情、人類與疾病的看法。歸根結柢，甚至可以這麼說，身體所表現的疾病，其癥結正好來自於進入生命世界以來，看法以概念認定所形成的阻塞而一直生病，情意以污染病毒所形成的攪動而一直生病，態度以自我本位所形成的執著而一直生病。^① 因此，不論目前外表是否生病，皆應思考如何安度生命歷程，以及安度病情，而疾病觀與有情觀的導正與運作，即為不容輕忽的課題。

七、藉由生病造就菩薩所行

有情或人類在生病的時候，雖然會感受諸多的不適、疼痛或逼惱，但這何嘗不是很好的機會，特別有助於引發問題意識以及警覺與認清生命世界盤根錯節的問題。隨著有機會經驗經由生病所關聯的生命世界的問題，如果不完全乞靈於世間一般的醫療處理，也不以類似掩耳盜鈴的方式拿醫藥或療養體制將病痛之真相掩蓋在底下，即可展開以安度病情為線索的生命醫療。

《問疾品》看待生命世界，一貫地以空性 (*sūnyatā*) 與不二 (*advaya*) 為根本的理念。因此，經由生病所運作的生命醫療，並不會

① 例如，“今我此病，皆從前際虛妄顛倒分別、煩惱所起業生。身中，都無一法真實是誰可得而受此病。所以者何？四大和合，假名為身。大中無主，身亦無我。此病若起，要由執我”。T 476, p. 568b. “*pūrvāntā-sad-viparyāsa-karma-samutthāna-samutthito 'yaṃ vyādhir a-bhūta-parikalpa-kleśa-samutthitaḥ. na punar atra kaś-cit paramārthato dharma upalabhyate yasyaiṣa vyādhiḥ. tat kasmād dhetoḥ. cātur-mahā-bhautiko 'yaṃ samucchrayaḥ. na caiṣaṃ dhātūnāṃ kaś-cit svāmī, na samutthāpayitā. an-ātmā hy ayaṃ samucchrayaḥ. yo 'yaṃ vyādhir nāma nāyaṃ paramārthata upalabhyate, anyatrātmābhiniveśāt.*”參閱：Vkn 2006, p. 49; T 474, p. 526a; T 475, pp. 544c - 545a; Vkn-Lamotte, p. 121; Vkn Thurman, p. 45; Vkn-黃, pp. 149 - 151; Vkn-植木, pp. 194 - 197.

以一般世人所謂的恢復健康為目標，也不會在疾病與健康之間建立煞有介事的二分，而是著眼於觀念的導正，尤其往空性與不二導正，不僅帶動生命醫療，而且積極地從事生命鍛鍊。

空性之概念，一方面，可藉以說明諸如有情、人類、疾病等事物或項目並非本身即為如此的存在，而是關聯條件推動出來的、構成部分組合出來的、一直在變化的，以及組合的情形會離散或朽壞的；另一方面，則提供根本的開放性，隨著營造關聯的條件往什麼方向、到什麼程度，跟著就可以在生命世界開放地造就關聯方向的轉變，以及開放地達成關聯程度的升降。就此而論，甚至可藉由生病之機緣，洞察而理解諸如有情、人類、疾病都是空的。透過如此的洞察式的理解，即不至於膚淺地認定還存在著所謂的恢復健康，也不至於輕易滿足於恢復健康的感覺，卻反過來像溫水青蛙效應(frog-boiling effect)那樣，被生老病死的流程磨損殆盡尚且渾然不知。

藉由生病之機緣，轉而以空性之理解為開路先鋒，顯示生命世界根本的開放性，從而帶出佛教菩提道全套的修學。這一整套的修學，不僅是《問疾品》的精華所在，而且是《說無垢稱經》乃至佛教眾多的大乘經典共同致力於教導、闡發與討論的主軸。在這一節，縮小討論的範圍，僅就涉及生命醫療與生命鍛鍊該如何切要地認知有情或人類，根據《問疾品》標示的菩薩所行，整理出如下的三個要點。

其一，基於生命世界根本的開放性，不必徒然以生物層次或生活層次的生老病死為行走生命世界唯一的方向。具體言之，雖然行走生命世界，轉而應以全面且徹底的覺悟為從事生命鍛鍊的方向。其二，基於生命世界根本的開放性，以全面且徹底的覺悟為方向所從事的生命鍛鍊，並不具有任何方面的根本的限定性。舉其要者，縱使累積再怎麼深重的問題，皆可予以處理或轉化；運行於生命世界所必備的內涵、能力與技巧，皆可開發與成就；往修學目標的進展，不論多麼

高超，皆可提升與通達。其三，基於生命世界根本的開放性，生命醫療與生命鍛鍊都不是封閉在所謂的個人之狹窄範圍裏面，而是可以往廣大的生命世界延伸，從而形成在生命世界的廣大的救度。

綜合如上的三個要點，這一輩子表現為有情的或人類的生命體，在生命歷程的根本，卻一貫是空的，欠缺本身固定的存在性，而隨著生命醫療乃至生命鍛鍊，即從生物層次或生活層次的短暫表面的身分，轉變成以全面且徹底的覺悟為方向的全方位的修學者的身分，此之謂“菩薩所行”。^①

八、結 論

佛法的教學針對生命歷程、生命內涵與生命出路所提供的生命醫療與生命鍛鍊，在認知生命世界的有情或人類上，遺留下相當豐富、透徹與高超的學理說明與宗教實踐。首先，之所以豐富，由於其看法放在整個生命世界為其格局，拉出生老病死為其流程，以及施設解脫道與菩提道為其出路。其次，之所以透徹，由於其看法並不使用看圖說故事的方式，既不將有情或人類的現狀視為理所當然，也不卡在所謂的有情或人類的名稱繞著圈子，而是解開這一輩子表現為有

① 例如，“若樂觀察空性所行，而求一切功德所行，是則名為菩薩所行。若樂觀察無相所行，而求度脫有情所行，是則名為菩薩所行。若樂觀察無願所行，而能示現有趣所行，是則名為菩薩所行”。T 476, p. 569c. “*yac chūnyatā-gocaraś ca sarvākāra-guṇa-pārye śī-gocaraś ca, ayaṃ bodhisatvasya gocaraḥ. yad ānimitta-gocaraś ca satva-pramocanārambaṇa-vitarka-gocaraś ca, ayaṃ bodhisatvasya gocaraḥ. yad apraṇihita-gocaraś ca saṃcintya-bhava-gati-saṃdarśana-gocaraś ca, ayaṃ bodhisatvasya gocaraḥ.*” 參閱：Vkn 2006, p. 53; T 474, p. 526c; T 475, p. 545c; Vkn-Lamotte, pp. 129 - 130; Vkn Thurman, p. 48; Vkn-黃, pp. 161 - 167; Vkn-植木, pp. 206 - 213.

情或人類的外表，從構成部分、知覺通路、知覺要素、積聚層次、關係網絡、推動因素入手，覺察且洞察其變化流程的結合、解散，進而很够膽識地論述為非我、空性、不二、幻化。第三，之所以高超，由於其看法並不將這一輩子表現為有情或人類的生命體，沉重地壓扁在有情、人類、生物、生活或疾病等層次，而是基於非我之認清生命體本位認同的錯謬，或者基於空性之根本的開放性，或者可以藉由以解脫生死輪迴為目標的解脫道而提升，或者可以藉由以全面且徹底的覺悟為目標的菩提道而提升。

《說無垢稱經》的《問疾品》，以菩薩行帶出慰問病情，生病並非個體與疾病綁在一起的一回事，而是可將個體接通有情或人類，也可將疾病予以療癒或除滅。這當中，還涉及情意的調適、認知的落實，而且這整個都是學習的園地。一旦將生病完整地攤開在生命世界，即源遠流長地涉及生命歷程的所作所為，尤其涉及對有情、人類與疾病的看法。歸根結柢，甚至可以這麼說，身體所表現的疾病，其癥結正好來自於進入生命世界以來，看法以概念認定所形成的阻塞而一直生病，情意以污染病毒所形成的攪動而一直生病，態度以自我本位所形成的執著而一直生病。然而，這一輩子表現為有情的或人類的生命體，在生命歷程的根本，卻一貫的是空的，欠缺本身固定的存在性，而隨著生命醫療乃至生命鍛鍊，即從生物層次或生活層次的短暫表面的身分，轉變成以全面且徹底的覺悟為方向的全方位的修學者的身分，此之謂“菩薩所行”。

參考書目與略號

T. : Taishō-shinshū-daizōkyō《大正新修大藏經》。

T. 474:(吳)支謙譯,《佛說維摩詰經》,T. 474, vol. 14 (《大正藏》第

474 經,在《大正藏》第 14 冊),pp. 519a- 536c。

T. 475:(姚秦)鳩摩羅什(Kumārajīva)譯,《維摩詰所說經》,T. 475, vol. 14 (《大正藏》第 475 經,在《大正藏》第 14 冊),pp. 537a- 557b。

T. 476:(唐)玄奘譯,《說無垢稱經》,T. 476, vol. 14 (《大正藏》第 476 經,在《大正藏》第 14 冊),pp. 557c- 588a。

Vkn 2006: 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究校訂,《梵文維摩經:ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》(東京:大正大學出版會,2006 年)。

Vkn-黃:黃寶生譯注,《梵漢對勘維摩詰所說經》(北京:中國社會科學出版社,2011 年)。

Vkn-植木:植木雅俊譯注,《梵漢和對照. 現代語譯維摩經》(東京:岩波書店,2011 年)。

Vkn-Lamotte: Étienne Lamotte (tr.), *The Teaching of Vimalakīrti*, translated from French by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976.

Vkn-Thurman: Robert Thurman (tr.), *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1976.