釋文對讀分五：甲一、總標三染污，甲二、釋煩惱染污，甲三、釋業染污，甲四、釋生染污，甲五、歸結

甲一、總標三染污

釋曰：

此偈，略顯救護義。

諸佛常救護者，由畢竟救護故。

問：救護何法？

答：眾生三染污，謂煩惱染污、業染污、生染污。

首先，論中說：「**此偈，略顯救護義。**」

這個偈頌主要是簡單顯示佛是如何救護眾生，以及佛救護眾生的道理。

論中接著說：「**諸佛常救護者，由畢竟救護故。**」

這是在解釋偈頌第一句「諸佛常救護」。「諸佛常救護」這句的重點是在「常」這個字。「常」就是恆常、不斷的意思。那麼，為什麼說佛的救護是「常」呢？世親菩薩就解釋說，這是因為佛對眾生是「**畢竟救護**」。

所謂「畢竟」，就是究竟的意思。換句話說，佛對眾生的救護，不是暫時的，也不是救護到某一個階段就停止。假設有一天佛說：「好了，我現在不救護眾生了。」那就不能稱為「常救護」，也不能稱為「**畢竟救護**」。

所以我們要了解，當佛成就無上菩提之後，對眾生的救護是盡未來際永無止盡的。這種永遠不停止的救護，就叫作「畢竟」。

佛成就無上菩提之後，除了佛自己的自受用報身受用大法樂之外，那佛只有一件事，就是救護眾生，無時無刻都在利益眾生、救護眾生。佛會說「這一剎那我休息一下，現在這個一剎那是不救護眾生的」嗎？沒有的。佛的救護眾生是沒有間斷，盡未來際永無止盡，因此，才稱為「**畢竟救護**」。

論中接著說：「**問：救護何法？**」

這邊世親菩薩為了說明下面的三句偈頌，就提出一個問題：「請問是救護什麼呢？眾生到底有什麼問題需要被救護？」

因為講到「救護眾生」，一定是眾生有某些問題，所以才需要被救護。總不能說眾生一點問題都沒有，生活得好好的、非常的安樂，佛還要說：「我要來救護你。」眾生可能還會問：「我又沒怎麼樣，你為什麼要救護我？」所以，佛要救護眾生，一定是因為眾生有問題才需要被救護。那麼，佛究竟是要救護眾生的什麼呢？

論中接著說：「**答：眾生三染污，謂煩惱染污、業染污、生染污。**」

也就是說，佛所救護的，就是眾生是三方面的染污；這三種染污，就是：煩惱雜染、業雜染、生雜染。

普遍都講惑、業、苦，那有另外的翻譯就叫煩惱、業、生。

「惑」就是煩惱，這個比較容易明白。

那麼，「苦」為什麼這裡叫作「生」呢？我們所得到的在世間的自體本身，這個自體的出現、現前，就稱為「生」；而從這個自體本身的內涵、品質來說，就稱為「苦」。換句話說，因為我們在世間所得到的自體，其內在本質完全就是苦；所以自體的出現稱為「生」，自體的內涵本身就叫「苦」。這個是「苦」跟「生」之間差別的意思。

甲二、釋煩惱染污

諸惑者，即煩惱染污。

這是在解釋偈頌第三句「諸惑諸惡行」中的「諸惑」，也就是三雜染當中的煩惱雜染。

甲三、釋業染污

諸惡行者，即業染污。

這是在解釋偈頌第三句「諸惑諸惡行」中的「諸惡行」，也就是指三雜染當中的業雜染。

雖然偈頌這裡只說「諸惡行」，好像只是指惡業，但是如果根據十二緣起的道理來看，這裡的「行」其實是包含三界一切業的。以《瑜伽師地論》當中的第九卷、第十卷所講的十二緣起，再配合《緣起三經》對十二緣起有相關的說明，這個「無明緣行」，行就是業雜染。它所包含的範圍不只是惡業，而是三界中一切由無明所引發的業。

以欲界來說，業可以分為福業與非福業。所謂福業，就是善業。我們修善業就能夠得到人天的福報，所以稱為「福業」。非福業就是不善業、惡業。造作種種惡業，將來就會感得三惡道的果報，所以稱為「非福業」。

另外，如果修習禪定，將來可能往生色界、無色界天，這種由禪定所造作的業，就稱為「不動業」。那麼，修禪定本身可感得生色界、無色界天的福報，為什麼不直接稱為「福業」，而要另外稱為「不動業」呢？

這個道理在於，我們在欲界修福業，但這個福它並沒有決定在什麼地方受報。有時候這個福業可能是在人天受報，也可能在三惡道受報的。一般人很容易產生一個誤解，以為說我修福業，這個福業就必定在人天受報。當然，造惡業會得到一個三惡道的異熟果，可是同時這個福報也可能會讓我們在三惡道中受福。好比一個有情他造了很多的惡業，可是他在造惡業以外也有造善業。如果惡業的力量比較強大，主要的異熟果可能先現行，使這個有情墮入三惡道；可是他本身有造善業，這個福報也必須要現行，所以他雖由惡業得到一個三惡道的自

體，但因為有福報，就在三惡道當中受用那個福。

所以，欲界的福業，它的果報不一定只在人天受，也可能在三惡道受。可是，假設修禪定的話，好比說我們修初靜慮，那麼修初靜慮所造的這個業，將來就必定在初靜慮天受報，這個果報處所是有決定性的，所以稱為「不動業」。乃至修非想非非想處定，所造作的業將來就決定在非想非非想處受報，它的果報處所是決定的，不會轉移到其它界地去受，所以稱為「不動」。

也就是說，同樣都是善業，可是色界、無色界的善業，它所感得的果報處所是決定的，不會說我修了這個禪定，結果這個業跑到另外一個地方去受報。不會這樣的。因此稱為「不動業」。可是欲界的福業就有可能轉移到別的地方去受報。

還要一件事情特別要了解，人天的自體本身，是善業所感得的；三惡道的自體本身，也是惡業所感得的；不會說我造了一個善業，結果這個善業讓我墮入三惡道，不是這樣；善業感善趣的自體，惡業感惡趣的自體，這個基本上是決定的。現在這裡所說的「業雜染」，是說我們如果在修善法當中有摻雜惡業，或者造惡業當中有摻雜善法，他可能就會混雜去受報的情況。像佛法當中常講的龍神八部眾，就是一個可以幫助我們理解的例子。其實像龍，是屬於畜生道的一種果報；還有像金翅鳥、夜叉、緊那羅等這些屬於非人類的有情，其實他們也都算是惡道的果報；可是這些眾生又有福報。

為什麼會有這種情況呢？

就是因為他們過去修福的時候，雖然有修善法，但是心不純正，有歪曲、有邪念，使得善業當中混雜不善；或者造了惡業，可是惡業當中有些許的善法，那就可能會在惡道當中受用某些福報。

所以，業雜染實際上是涵蓋三界的一切雜染的業，不光只有惡業而已。

甲四、釋生染污

及以生老死者，即生染污。

這是在解釋偈頌第四句「及以生老死」，也就是指三雜染當中的生雜染。

前面講到眾生有三種雜染，就是惑、業、生，也就是煩惱雜染、業雜染、生雜染。那麼，為什麼這三種雜染就是必須被救護的事情呢？因為眾生被煩惱所染污，就會造作種種業；由業又感得生死的自體；有了這個生死的自體，就必然隨之而有老、死，以及種種苦惱。所以，最終所呈現出來的就是苦。煩惱與業是苦的因，而生死本身就是苦果。因此，眾生之所以需要佛來救護，就是因為眾生有苦。假設這個眾生完全不受苦、解脫苦，何須救護呢？所以這三種雜染就是要被救護的事情。

甲五、歸結

問：云何救護？

答：於此三種眾生，一切時救護不捨，即是畢竟義。

論中接著說：「**問：云何救護？**」——那麼佛菩薩是如何救護眾生呢？

前面已經講到，佛所救護的是眾生惑、業、苦的三種雜染，那麼，佛到底要用什麼方式來救護眾生，使眾生遠離這三種雜染呢？

論中接著回答：「**答：於此三種眾生，一切時救護不捨，即是畢竟義。**」

這一句相當是在進一步解釋偈頌第一句「諸佛常救護」當中的「常救護」。

這一句的意思是說，對於這三種眾生，佛於一切時都恆常加以救護，從來不捨離他們，因為佛的救護從來沒有間斷，所以這就叫作「畢竟義」。

這裡所說的「三種眾生」，並不是說有三類不同的眾生，而是說眾生本身所具有的煩惱、業、生這三種雜染。

這個地方並沒有說對這三種雜染要個別怎麼救護，而是說只要有這三種雜染的眾生，佛就是恆常救護他們、不捨棄他們。換句話說，這個地方所強調的是佛祂本身的態度，只要眾生具有這三種雜染，佛就會永無止盡地來救護，使這個眾生能夠有一天不再有惑業苦。

所以，這種恆常救護、不捨眾生，就是「畢竟」的意思——「**一切時救護不捨，即是畢竟義**」。

另外，這裡我們還需要再進一步說明不同眾生所能得到的救護。

假設眾生本身具有種性，當然他是可以被救護而解脫惑業苦。可是，假設是沒有種性的眾生，佛也會救護他們，讓他們遠離三惡道，恆常在人天當中受用福報、受用安樂。雖然沒有種性的眾生不能得解脫、不能斷惑業苦，可是最起碼保障他們能夠不墮三惡道，這也是一種救護。

接下來是彌勒菩薩的偈頌，接續說明救護這方面的道理。

D3、以四事顯畢竟救護

偈曰：

諸災及惡趣，身見亦小乘，

如是諸眾生，一切皆救護。

這裡所說的，是佛所救護的各種眾生。

首先是「**諸災**」。也就是身心受到種種災厄、障礙的眾生。

其次是「**及惡趣**」。也就是墮落三惡道的眾生。

第三是「**身見**」。身見就是我見，也就是執著有一個真實的「我」。這種我見，不只是外道有，普遍的凡夫也都有。眾生因為執著有我，所以被我見所繫縛，這也是佛所要救護的對象。

第四是「**亦小乘**」。小乘行者雖然已經修行佛法，也有出離生死的願望，但是所發心的廣度還有所不足，因此佛也同樣要救護他們，引導他們迴小向大，發菩提心，行菩薩道。

偈頌最後說：「**如是諸眾生，一切皆救護。**」

所以，這一切眾生，諸佛都是救護的，都是不捨棄的。

也就是說，這裡所說的這一切眾生，不論是遭受種種災厄的眾生、墮落三惡道的眾生、具有身見我執的外道凡夫，乃至已經修行小乘的行者，都是諸佛救護的對象，佛都不會捨棄。

然後，接下來世親菩薩的解釋。

釋文對讀分四：甲一、諸災者，甲二、惡趣者，甲三、身見者，甲四、小乘者

甲一、諸災者

釋曰：

此偈，廣顯救護義。

諸災者，謂盲、聾、瘖、瘂、狂、亂、形殘等眾生。由佛力故，盲者得視。

聾者得聽。瘂者能言。狂者得正。亂者得定。形殘者得具足。如是救護。

首先，祂說：「**此偈，廣顯救護義。**」

前面的偈頌是說明佛救護眾生的道理，這一個偈頌則是要詳細顯示佛祂是怎麼去救護眾生，這四部分的眾生是怎麼救護的？

論中接著又說：「**諸災者，謂盲、聾、瘖、瘂、狂、亂、形殘等眾生。**」

這是在解釋偈頌第一句「諸災及惡趣」中的「諸災」兩個字。

世親菩薩舉出一些「諸災」的具體的例子，包括：「盲」，就是眼睛失明；「**聾**」，就是耳朵聽不見；「**瘖瘂**」，就是口不能言，沒有辦法正常說話；「**狂亂**」，就是心識處於發狂、惱亂的狀態；「**形殘**」，就是身體有所殘缺、肢體不具足。世親菩薩解釋以上這一切眾生都可以包含在偈頌所說的「諸災」當中。當然，如果廣義來說，當這個眾生他陷入災難時，也可以包含在「諸災」的範圍當中。

論中接著又說：「**由佛力故，盲者得視。**」

這就是說，因為佛的威神力、加持力，原本眼睛失明的眾生，可以重新得到視力，看見外在的事物。

在經當中，也常常看到這類的敘述。例如佛將要說法的時候，身放光明，光明普照十方世界；這個時候受到佛光普照的眾生，乃至三惡道的眾生，都能夠因此得解脫。

在經當中其實也常常看到，佛的威神力所及，乃至三惡道的眾生也能得到救護，更何況是人間這些遭受身心障礙、災厄的眾生。

因此，這裡說**「由佛力故，盲者得視」**，就是原本眼睛看不見的人就得到視力，這個眼盲解決了，眼睛恢復光明正常了。

接著又說：**「聾者得聽。」**。

原本耳聾聽不見，現在由於佛力的加持，能夠恢復聽覺，正常聽聞音聲。

接著又說：**「瘂者能言。」**。

「瘂」就是喑啞，本來不能說話，現在能夠說話了。

接著又說：**「狂者得正。」**。

「狂」是指心發狂了。心失去正常狀態，陷入癲狂，現在得正。即是說，由於佛力的救護，使他的心恢復正常了。

接著又說：**「亂者得定。」**。

這個「亂」是指心亂，這跟前面的「狂」有所不同。如果是精神失常那個叫「狂」；而這個「亂」，是說受到刺激或者遭遇到一個打擊，結果現在心很亂、不能安定。

就好像說一個人家中突然遭遇到災厄的事，這時候他可能心慌亂不知所措，就像無頭蒼蠅不知道要往何處跑。心亂，就很難正常做事，也很難作一些重大的決定。所以「亂者得定」，就是說原本心神散亂、不能安定，現在由於佛力的救護，使他的心恢復安定。

接著又說：**「形殘者得具足。」**

「形殘」就是身體有殘缺。譬如說手腳斷了、有所殘缺，現在能夠恢復而重新具足；乃至好比說這個男的他那個男根被斷掉、去勢，現在也能夠恢復正常。

接著又說：**「如是救護。」**

所以，以上所說的盲、聾、瘂、狂、亂，以及身體殘缺等眾生，在佛力的加持之下，原本六根有所障礙，現在都能夠恢復正常。

在佛教經典當中，也常常可以看到佛以威神力、放光等方式利益眾生，使原本有所障礙的眾生得到恢復。這個是「諸災」的部分。

甲二、惡趣者

惡趣者，謂地獄等眾生。放火照觸，令得離苦，不復更入，如是救護。

這是在解釋偈頌第一句「諸災及惡趣」中的「惡趣」兩個字。

「惡趣」就是指地獄等三惡道眾生。

他這個地方是說**「放火照觸」**。如果按照字面來看，好像是放出火來照觸眾生。但這裡的

「火」並不是一般世間所說的火，而是指佛的光明。譬如佛入「火光三昧」等禪定時，可以放出光明，所以「放火」可以理解為其實就是指佛放光。

另外，也有人認為，這裡的「火」字與「光」字在傳寫上可能有所訛誤，兩個字在字形上相近只差一橫而已，因此「放火」也可能原本就是「放光」。不過現有版本既然作「火」，所以我們就依照現有文字來解釋，但它所表達的意思，放火不是真的那個火，而是指放光。

佛在說法的時候常常放光，一方面可以召集十方世界的菩薩前來聽法，另一方面也是為了利益十方世界的一切眾生，乃至照觸三惡道的眾生。當這個光照觸到十方世界的三惡道，這個三惡道的有情只要蒙光照觸都能夠暫時息苦。好比說地獄眾生，本來正在受種種劇苦，蒙佛光照觸之後，這時候就不受苦，或者就從三惡道解脫了。因此，得令他們離惡道的苦，不再入三惡道——**「令得離苦，不復更入」**。

因此，佛就用這個方式來救護惡趣的眾生——**「如是救護」**。

甲三、身見者

身見者，謂著我眾生，令得人無我解，入二乘涅槃，如是救護。

這是在解釋偈頌第二句「身見亦小乘」中的「身見」兩個字。

「身見」就是我見，也就是在這個身當中，執著有一個「我」。因此，這裡所說的「身見者」，就是指那些執著有我的眾生。

這句話的意思是說，對於這些執著有我的眾生，佛就為他們說法，使令他們得到「人無我」的勝解。換句話說，本來這些眾生執著有一個真實的我，佛就為他們說明無我的道理。

這個「無我」可以分為「人無我」與「法無我」。首先為這些眾生宣說人無我，也就是說在一個五蘊身當中，並沒有一個我們凡夫所認為的常住不變而能夠主宰的我。我們所認為的這個我，實際上只是五蘊和合而假名為我，離開五蘊之外，並沒有一個真實的我可得，這就叫作「人無我」。

至於「法無我」，則進一步說明，連五蘊本身以及一切諸法，也都是因緣所生畢竟無自性不可得，這就叫作「法無我」。

所以這裡是先讓這些執著有我的眾生了知「人無我」，至於「法無我」，則可以在後面再進一步為他們宣說。換句話說，先使令他們證入二乘涅槃，這就是佛對於身見眾生的救護。

這裡主要是說，有些眾生一開始不能夠接受大乘佛法，所以佛就先以二乘法來攝受他們，先讓他們修小乘。這就像《法華經》所說的，先以二乘方便教化眾生，等到因緣成熟、時機到了以後，再進一步引導他們迴小向大。

或者，也可以說，有些眾生本來就是小乘的種性，不能夠入大乘，因此就為他們講人無

我、不講法無我。即是說，佛就隨順眾生的根機，以這樣的方便來救護這些有身見的眾生。

甲四、小乘者

小乘者，謂二乘性不定眾生。方便引入大乘，如是救護。

論中首先說：「**小乘者，謂二乘性不定眾生。**」

這是在解釋偈頌第二句「身見亦小乘」中的「小乘」兩個字。

偈頌中所說的「小乘」，就是指不定二乘種性的眾生。

這個地方，我們可以這樣來理解。如果說這些眾生本身就是二乘種性，他們可以修聲聞道、修獨覺道，最後證得解脫涅槃出離惑、業、苦，那麼既然已經得到聲聞菩提或獨覺菩提，還需要救護什麼呢？既然他都已經證得二乘果了，佛又要如何救護他們？所以這個地方所說的「小乘」，並不是指決定性的二乘種性，而是指「不定性」的眾生。

在佛法當中講「三乘種性」的時候，主要是從決定性這方面來說。假設這個眾生他是定性聲聞，將來就會修聲聞道而證得阿羅漢果；如果這個眾生是定性的獨覺，他將來就會證得獨覺道；假設他是定性的菩薩，他將來就能夠成佛。因此講「三乘種性」，通常都是針對「定性」來講。

另外還有一類叫作「不定性」，也叫「不定種性」。所謂「不定種性」，就是這類眾生的內在同時具有三乘種性。同一個有情，他同時具有聲聞種性、獨覺種性以及佛種性，所以稱為「不定性」。既然是不定性，他就可以根據三個種性各自去發展。也就是說，他既可以修聲聞道，也可以修獨覺道，最後也可以轉向大乘菩薩道。

另外還有一類眾生，是「沒有種性」的眾生。在這類眾生當中，看不到三乘種性的存在，沒有聲聞種性，沒有獨覺種性，沒有菩薩種性，完全都沒有。對於沒有種性的眾生，佛主要就是教化他們修習人天善法，使他們能夠得到人天善趣的果報，將來不墮三惡道。這一部分屬於佛救護眾生時的附帶教化，佛主要要利益的是具有三乘種性的眾生。

所以，這裡所說的「小乘」，是指不定性的眾生，不是指定性的聲聞、定性的獨覺。剛剛說過，不定性代表這個眾生本身同時具有三乘種性，也就是具有聲聞種性、獨覺種性以及菩薩種性。因此，他未來究竟走哪一條道路，並不是決定的，而是會隨著他所遇到的因緣、所聽聞的教法，以及所修行的法門而有所不同。

譬如，這個眾生可能一開始聽聞的是大乘法，聽聞大乘佛法之後，他就發菩提心，開始走大乘的道路。可是，發了菩提心、修學大乘之後，有可能退，也有可能不退。發菩提心之後可能會退，為什麼會退？因為他的內在除了菩薩種性之外，同時還具有聲聞種性與獨覺種性，所以就有退心的可能。

其次，也有可能不退。因為他本身是不定性的，既然是不定性，就不是決定一定會退，也不是決定一定不退。可能他發菩提心、修學大乘之後，一路都很順遂，又能夠不斷受到這些善知識的教導、攝受與護念，使他的菩提心不斷得到加強、鞏固，那麼就可以一路修學大乘而不退。

所以，不定性眾生在發菩提心以後，有退與不退兩種可能。

其次，這個不定性的眾生，如果他一開始聽聞的是小乘法，那麼因為聽聞小乘法的緣故，就將他的阿賴耶識當中的聲聞種性引發出來。這個時候，他可能就發起聲聞心，開始修學聲聞道。修聲聞道之後，就有可能證得阿羅漢果。那麼問題來了，這種不定性的眾生證得阿羅漢之後，有沒有迴小向大的可能呢？答案是有的。因為他雖然已經證得聲聞阿羅漢果，但是他本身是不定性，內在仍然具有菩薩種性、佛種性，所以就能夠改變。

其次，這個眾生假設他是不定性，他最初入三寶的時候，所聽聞的是獨覺的法門。因為他內在有獨覺的種性，剛好又聽聞獨覺法門，就把他獨覺的種性給牽引出來。他可能就會發獨覺的心，心裡想：「我將來要在沒有佛出世的時代，證得獨覺道。」所以，他在有佛出世的時代就先修行獨覺道，乃至修行到世第一法的階段，或者證得初果等階段；等到將來沒有佛的時代再來證獨覺道。那麼，假設這個眾生將來在沒有佛出世的時代證得獨覺，請問他還能不能迴小向大呢？也是可以的，因為他畢竟有佛的種性。

因此不定性的眾生，假設最初是走聲聞道、獨覺道，即使證得聲聞、獨覺果，也還是能迴小向大的。所以，這一部論後面會講到，佛當初說《法華經》的用意就是要讓不定性的聲聞、獨覺迴小向大。因此，在窺基大師對《法華經》的註解當中，就有這麼講，認為《法華經》的教化對象主要是針對不定性的聲聞、獨覺。而這一部論所講的範圍更廣，除了不定性的聲聞、獨覺之外，也包括不定性的菩薩；為了讓不定性的菩薩不退心，為了讓不定性的聲聞、獨覺能夠迴小向大，因此佛才講《法華經》。佛講《法華經》的對象是這些人。

那麼，假設是定性的二乘眾生，他在聽聞《法華經》的時候，會不會因此而迴小向大呢？不會的。因為定性的聲聞就是決定走聲聞道，定性的獨覺就是決定走獨覺道，他們的種性已經決定，因此不會因為聽聞《法華經》就轉成大乘。所以，這裡所說的「小乘」，特別是指不定性的二乘眾生。

譬如大迦葉尊者，就是一個很好的例子。在還沒有宣說《法華經》之前，是把他歸納在獨覺的，他本身是修獨覺道、證得獨覺果。因為他當時生在有佛的時代，所以就證阿羅漢、就得聲聞果。那等到《法華經》會上，佛為這些聲聞弟子授記，他們才明白，原來自己並不是決定性的聲聞，而是不定性的二乘眾生。換句話說，在《法華經》當中蒙佛授記的這些聲聞眾其實

都是不定性的佛弟子。所以，這例子也告訴我們，這裡所講的「小乘」，主要就是指這些不定性的二乘眾生。

論中接著又說：「**方便引入大乘，如是救護。**」

這一句就是說，佛最後一定會以種種善巧方便，使令這些不定性的聲聞、獨覺來入大乘，來迴小向大。

既然這個眾生他有三乘的種性，那麼佛就不會放任他們證得聲聞、獨覺果之後就結束了。他們雖然現在走的是二乘道路，但是內在仍然具有佛的種性，所以諸佛菩薩一定會想方設法讓這些不定性最終都入大乘、都發菩提心、都成就無上菩提。換句話說，不會說放任一個不定性的眾生讓他證得聲聞道、證得獨覺道，最終入涅槃就結束了、完事了、沒了。不會這樣。

這個就是救護小乘的意思。

接下來，彌勒菩薩的偈頌是要說明佛為最殊勝歸依處的道理。

D4、釋殊勝歸依

偈曰：

佛為勝歸處，無比故無上，

如前種種畏，無不令脫者。

偈頌首先說道：「**佛為勝歸處，無比故無上……**」

佛是一個最殊勝的歸依處。為什麼呢？因為「**無比**」，沒有任何有情可以跟佛相比，因此佛就是「**無上**」。或者這個「比」就是比喻，找不到任何的事物可以用來比喻佛的這樣的殊勝，因此佛就是「**無上**」。所以，這裡才說，歸依佛就等同是無上的歸依。

偈頌接著又說：「**如前種種畏，無不令脫者**」。

這就是說，如同前面所講的種種怖畏，包括「諸災、惡趣、身見、小乘」等眾生，只要眾生落入這些種種怖畏當中，佛沒有一個不能救護，沒有一個不能使他們遠離怖畏、得到解脫。這個是偈頌的意思。

接下來，世親菩薩的解釋。

釋文對讀：釋殊勝歸依

釋曰：

此偈，顯歸依勝。

由佛無譬喻，故為無上。是故如前所說三種染污眾生，及餘災等眾生，一

切皆能救護。

首先，祂說：「**此偈，顯歸依勝。**」

也就是說，這個偈頌要顯示的就是歸依的殊勝，或者說佛是最殊勝的歸依處。

論中接著說：「**由佛無譬喻，故為無上。**」

這就相當解釋偈頌第二句「無比故無上」。

由於佛這樣殊勝的歸依處，沒有世間的任何事物可以拿來作比喻，所以稱為「無上」。假設有一個事物可以完全拿來跟佛相比，那麼佛就還有一個可以與之相等的對象，就不能說是「無上」。正因為找不到一個可以完全與佛相比、與佛相等的譬喻，所以說佛是「無上」。

不過，在經當中，我們有時候也會看到用種種譬喻來讚歎佛。那麼，既然佛是「無比」，為什麼又可以用這些世間事物來譬喻佛呢？這是因為譬喻只是就某一部分的特性、作用或功德跟佛有相似之處，而拿來作比喻。所以，這種譬喻只是說某一個局部的特性與佛相似，並不是說這個事物在整體上可以與佛相等。你是找不到單以某一件事物來跟佛相等這樣的比喻的，所以就叫「無上」。

論中接著說：「**是故如前所說三種染污眾生，及餘災等眾生，一切皆能救護。**」

也就是說，因此如同前面所說的三種染污、三種雜染的眾生，還有前面所說「諸災」等眾生，這些眾生佛都能夠救護，讓他們遠離種種的怖畏而得到解脫。

所謂「**三種染污**」，是指第一個偈頌所講的惑、業、苦三種雜染。

所謂「**餘災等**」，就是第二個偈頌所講的諸災、惡趣、身見跟小乘。

接著彌勒菩薩又講偈頌，說明歸依殊勝的原因。

D5、以二義顯殊勝歸依因

偈曰：

諸佛善滿身，一切世間勝，

妙法化眾生，以度悲海故。

首先，偈頌說：「**諸佛善滿身。**」

也就是說，諸佛成就善滿的身。

「善」就是善法、善法功德；「滿」就是圓滿具足。諸佛的身、諸佛的體，就是一切善法功德圓滿成就，所以稱作「**諸佛善滿身**」。

另一方面，這個「善」也可以從「善好、殊勝」的意思來理解。

因此，偈頌接著說：「**一切世間勝。**」

也就是說，讚嘆佛這種非常殊勝、微妙、圓滿的身是一切世間當中最勝。

以佛的層次來說，當然是超越世間、是出世間，但現在為了顯現佛的殊勝，所以這裡就要把佛跟所有的有情來對比；對比之下，佛在一切世間當中是最尊、最勝。

偈頌接著又說：「**妙法化眾生，以度悲海故。**」

也就是說，佛以微妙的佛法來度化眾生，因佛已經超越、度過大悲海。

這裡以「海」來形容佛的大悲。海具有深廣無邊的意思，所以「悲海」就是形容佛的大悲廣大而難以測量。但是要了解，佛這樣的大悲並不是到了成佛以後才突然產生的，而是在最初具有菩薩種性的階段就具有大悲的因素存在。有菩薩種性的眾生，他的內在就有大悲的因素存在，這個叫「大悲種性」。當我們看見眾生受苦，內心生起「希望拔除眾生痛苦」的念頭時，就表示這個悲心已經從種性當中把它牽引出來了。本來這個大悲只是在種性當中潛藏著，現在因為看到眾生的苦，而把它牽引出來，就好像種子開始萌芽一樣。但是有了悲心的萌芽還不夠，接下來還要不斷修學大悲，使令這個大悲越來越深厚、越來越廣大。當有一天這個大悲能夠達到究竟圓滿的時候，就可以用「悲海」來形容；因為佛的大悲已經深廣無邊如同大海一般，而佛已經「度」過這個大悲海。也就是說，大悲的修學已經能夠達到究竟圓滿的意思。

為什麼「佛祂能不斷地用妙法度化眾生，讓眾生究竟離苦得樂」呢？因為佛已經越度大悲海的緣故。

接下來，世親菩薩就說明。

釋文對讀分二：甲一、釋自利究竟圓滿，甲二、釋利他方便究竟圓滿

甲一、釋自利究竟圓滿

釋曰：

此偈，顯歸依勝因。

諸佛善滿身，一切世間勝者。此由自利究竟，由力、無畏等諸善功德自性滿故。

首先，祂說：「**此偈，顯歸依勝因。**」——這個偈頌主要是在顯示「歸依勝因」。

前面已經說過，佛是一個最殊勝的歸依處，稱為「歸依勝」。佛的歸依之所以殊勝，是因為沒有任何世間的事物可以完全與佛相比、與佛相等，所以佛是最殊勝、最究竟的歸依處。那麼，問題就來了。為什麼佛的歸依是最殊勝、至高無上的呢？為什麼歸依別人不是最殊勝？偏偏歸依佛才是最殊勝的歸依呢？現在這個偈頌就是要來解答這個問題。

論中接著說：「**諸佛善滿身，一切世間勝者。此由自利究竟，由力、無畏等諸善功德自性滿故。**」

這是在解釋偈頌的前兩句「諸佛善滿身，一切世間勝」——這兩句偈頌主要是在讚嘆佛他本身自利功德究竟。

為什麼佛可以稱為「善滿身」？為什麼佛又能夠「一切世間勝」？這是因為佛的「**自利究**

竟」。也就是說，從最初發菩提心開始，經過長久的菩薩行，修集福德、智慧二種資糧，到最後自利圓滿究竟。

為什麼佛能自利圓滿究竟呢？就是由於佛的十力、四無畏、十八不共法等等無量無邊的諸善功德的體性都圓滿了。換句話說，佛所修集的一切功德都圓滿，因此佛的自利是究竟的。唯有這種自利究竟的人，才是我們應當歸依的對象，也是最殊勝的歸依。

甲二、釋利他方便究竟圓滿

妙法化眾生，以度悲海故者。善解教化眾生方便，及度大悲海岸究竟故。

這是在解釋偈頌後兩句「妙法化眾生，以度悲海故」——這後兩句其實講的就是利他。

因為眾生是無量無邊的，佛所要度化的眾生永遠沒有窮盡，所以利他不能講究竟，利他要怎麼說究竟呢？因此，這裡所說的利他究竟，要從「**善解教化眾生方便**」及「**度大悲海岸**」兩個方面來理解。

首先，「**善解教化眾生方便**」的究竟。因為，眾生畢竟是度不盡的，眾生永遠度不完，不能說有一天利他就究竟了；所以，只能說佛祂通達所有利他的方便，對於利他的方便佛是究竟通達、究竟圓滿。

佛能夠善解了教化眾生的一切方便，祂明白所有眾生的煩惱病跟對治煩惱病的法門藥，這個就叫「**教化眾生方便**」。佛知道怎麼樣利他，菩薩當然也知道，可是菩薩對於通達所有法門藥來說還不究竟還是有一個缺的。所以從「**教化眾生方便**」這一點，可以說佛對於利他的事情是究竟的。

其次，還包括「**度大悲海岸**」的究竟。即是說，佛的大悲圓滿的意思。

這裡把「大悲」比喻為「海」。海非常深、非常廣，深廣到難以測量，所以用「悲海」來形容佛的大悲深廣無邊。而這裡又特別說「**度大悲海岸**」，就是進一步把大悲比喻成一片大海，而修行者原本是在大悲海的此岸，經過長久的修學，最後越度大悲海而到達彼岸。這就相當說我們從最初發菩提心的時候開始，就應當長養大悲的功德，不斷地修學大悲的功德，當到最終圓滿的時候，就等於是越度過大悲海而達到大悲海的彼岸。也正因為如此，我們才說大悲功德的究竟。

所以，以利他來講，佛祂善解了、究竟通達教化眾生的方便，還有大悲圓滿究竟，從這二點來說叫「利他的方便究竟」、「大悲究竟」。可是，我們要知道，以度化眾生這個事情，永遠不能結束，是不會有究竟的。

（以上影音內容第 56 講）