諦觀全集經釋四

維摩詰所說經講記

釋註者／演培法師



ISBN 957-9397-78-3(精) N.T.$480元 E0004～5
Published and Printed in Taipei Taiwan R.O.C.

諦觀全集經釋四

維摩詰所說經講記

演培法師釋

天華出版公司敬贈

YTXX8803009159

維摩詰所說經講記 上册

釋寬嚴記

目次

題前概說……一

一　本經傳譯的敍說……二

二　本經譯者的簡介……四

三　本經主角的家庭……九

四　本經旨意的揭示……一九

五　本經經題的略釋……二五

正釋經文……**三五**

佛國品第一……三五

方便品第二……一八五

弟子品第三……二六三
菩薩品第四……四一三
文殊師利問疾品第五……五〇五

維摩詰所說經講記 上册

——佛曆二五一六年夏曆正月起講於靈峯般若講堂——

題前概說

諸位居士！本堂自舉行共修以來，每星期六雖都爲諸位講說佛法，但三年來還未講完普賢行願品，原因是我經常到別處去弘法。行願品的全文，分長行與偈頌兩大部分。偈頌，大都是重說長行的，只少部分爲長行所未講到。現因講記已經出版，諸位可以自行閱讀。因此，從今年起來和諸位另講一部在中國極爲盛行，文字又極生動活潑，結構又非常的謹嚴，且爲文人學士之所愛讀的維摩詰經，想諸位諒亦願樂欲聞！

維摩詰經是以在家居士爲中心的經典，內容說明在家學佛行人，怎樣修學佛法，如何弘揚佛法，在在可作在家修學大乘行者的榜樣！現是太空時代，亦卽忙的時代，諸位能從百忙中，抽暇來修持聞法，足證諸位爲法的熱忱！本經既可作在家修學大乘

的榜樣，現在來講此經，相信對諸位是有受用的。還有，普賢行願品所講的，要人本於大行大願，積極從事菩薩道的修學，但若沒有一個榜樣，做爲我們效法對象，那你在菩薩道行程中的所作所爲，是否合乎菩薩行，不免成一大問題。本經對諸在家菩薩，確可提供很好指示，所以值得聽聞學習。

一　本經傳譯的敍說

我國所有的佛經，都從印度譯過來。要看一部經是不是佛經，先得探究它是不是從印度傳譯過來。如在譯經史上，考察它是從印譯來，就得承認它是佛經。反之，不得不對它採取保留態度，以免爲僞經之所困惑！

本經在中國佛教界，既負有相當盛名，爲教內外學者一致推崇，自有它的明確來歷，因而本經如何傳譯到中國來，首先有予以敍說必要，好讓諸位有個正確認識，以堅定對本經的信仰，從而本着經中指示，脚踏實地的修學菩薩行，契入無上大覺果海。

從印傳來的佛經，由於時代的不同，譯師的不同，同一部經，往往有幾種不同譯

本。這在藏經中是很多的，現就本經的傳譯一談。依於近來研究，本經譯來中國，約有七種之多，現在分別說明如下：

一、西曆一八八年卽我國後漢靈帝中平五年，由嚴佛調在洛陽譯出的，叫古維摩，共有二卷。二、西曆二二三年卽我國三國時代吳黃武二年，由支謙在武昌譯出的，叫維摩詰經，亦名佛說普入道門三昧經，亦名維摩詰所說不可思議法門經，亦是二卷。三、西曆二九一年卽我國西晉惠帝元康元年，由竺叔蘭譯出的，叫毘摩羅詰經，計爲三卷。四、西曆三〇三年卽我國西晉惠帝太安二年，由竺法護譯出的，叫維摩詰所說法門經，只有一卷。五、在我國東晉時代，有西域沙門祇多密來中國，譯出一本，叫維摩詰經，共有四卷。六、西曆四〇六年卽我國後秦弘始八年，由鳩摩羅什在長安大興善寺譯出的，叫維摩詰所說經，亦名不可思議解脫經，共有三卷。七、在我國唐朝太宗貞觀年間，由玄奘法師在長安大慈恩寺所譯的，叫說無垢稱經，共有六卷。除諸大譯師所譯，在西晉，有支敏度其人，爲使人易於研究本經起見，特將已譯來華的三種譯本，糅合成爲一本，勒成五卷，叫做合維摩詰經。

如上所說，雖有七種譯本之多，但東漢嚴佛調、西晉竺法護、竺叔蘭、東晉祇多

密等三種譯本，固早不存，就是支敏度的糅合本，亦早湮沒。今藏經中所存有的，是吳支謙、後秦什公、唐時奘公的三種譯本。比較現有三種譯本：奘公譯的是直譯法，固譯得相當好，但因是依原文的體裁與段落所譯成的，由於各國的文法不同，所以他所譯的經文，不大合中國人的口味，同時又非常艱澀難解。支謙是三國時吳孫權下面的一位大學者，文字雖然很好，但因他是過於中國化的月支人，所譯經典帶有很多老莊的術語，以致不能明確的表出經意。什公譯經是用意譯法，先是會通原文，領悟全經意旨，然後運用漢文寫出。什公對漢文雖不怎麼精通，但他所有的經論翻譯，多由弟子的共同執筆，而僧肇的文字尤爲優美，所以所譯經論文字，都極流利生動，爲各家所不及。因此，什公所譯本經，在中國最流行，一般講說註釋，亦多依現在所講的什公譯本。

二　本經譯者的簡介

古今講解維摩經，既都依於什譯，關於什公的歷史，應有一簡略認識。

什公是姚秦時代來中國的。姚秦，簡別不是秦始皇的秦，亦非前秦苻堅的秦，而

是後秦姚興當朝的秦。因帝姓姚，所以稱爲姚秦；因稱帝於前秦之後，所以稱爲後秦。這是晉朝五胡亂華時代十六國中的一國。

西曆四〇一年卽姚秦弘始三年，亦卽東晉末葉的時期，什公來到我國長安。其本天竺國人，祖上歷代都是做相國的。到他父親鳩摩羅炎，將要繼承相位時，由對這看得很淡，乃棄相位而出家。恐國家當權者的糾纏，特東度葱嶺來到龜玆國，卽今新疆省庫車、沙雅兩縣之間。龜玆王聽他棄捨世間的榮華，認爲是個突出的人。爲表對他高度的敬慕，特自動的親往郊外迎接，禮請他爲國師。王有妹名耆婆，雖只二十年華，但聰敏異常人，時各國競相聘娶，但她都不願接受。許由因緣所致，一見鳩摩羅炎，自動心許其人，國王知她心之所鍾，就逼羅炎與之結成夫婦。

兩人結合不久，耆婆卽懷什公，什在母胎中時，其母慧解倍常。一次在雀黎大寺，設齋供佛及僧，聽聞法後，忽自通天竺語。到生什公後，天竺語又忘記。同時就要出家，未得夫婿許可。迨生下第二男弗沙提婆，因在荒郊見枯骨橫陳，頓生無常之感，覺這世間，沒有什麼可戀，立志決意出家，不達目的不已！

當其母出家時，什公年僅七歲，亦隨母俱出家，因他智慧超羣，從師受學經典，

一日可誦千偈，多麼難能可貴！時龜茲國人，以其母爲王族，所以利養特多。其母覺這不是出家本意，乃携什公離開祖國，以避國人種種供養。什公時年九歲，隨母從龜茲國出發，通過葱嶺，度辛頭河，到北印罽賓修學佛法，遇名德法師盤頭達多，從受中、長二阿含凡四百萬言。達多器重什公，每稱什公神俊，受知於罽賓王，可見什公不凡。

什公在罽賓住三年，又由他母帶回龜茲。歸程路經月氏北山，有一阿羅漢見到什公，知是佛門法器，對什公母親說：「這小沙彌是很有宿根的，你得好好的守護他，到三十五歲時，如不破如來禁戒，當可大興佛法，救度無數衆生，與優婆毱多無異」。

續進到達新疆邊境疏勒，停留一個時期，遇大乘學者沙車王子須利耶蘇摩，蘇摩爲什講阿耨達經，發揮五蘊、十二處、十八界等皆空妙旨。什公初聞此說，大爲驚奇，深覺與在罽賓所學完全相反。罽賓是說一切有部大本營，主張蘊、處、界三科諸法皆實，現忽聽到諸法皆空，自然感到格格不入。什公畢竟是有智慧的人，經過三番兩次的往返辯論，終於接受諸法皆空說，回小向大，認爲大乘佛法，的是究竟之談。

什公自得大乘法益，想到所從學的小乘老師，仍停留在小乘佛法的階段，得設法去說服他，使他也投入大乘佛法的陣營中來！說來不可思議，當什公這樣想時，盤頭達多得悉什公聲名遠播，並知龜玆王的大弘佛化，特從罽賓遠來龜玆。什公見老師來，歡喜非常，立即爲說大乘因緣空假之義。初達多不肯信受，以爲空是可畏的思想。但經月餘的論說，師終於信受大乘空義。反禮什公爲師說：「和尚是我大乘師，我是和尚小乘師」。什公智辯可見。

本於這一敍述，可知什公在十二歲時，對大小乘的一切經典，已能善爲通達。及回至龜玆，受到全國人民的敬重。在龜玆說法時期，聲譽遠播到中國，中國佛子亦對他相當仰慕！

到他三十歲左右時，當時在北方爲五胡十六國之一的苻秦，秦主苻堅聞什公大名，欲請什公到中國來，乃遣驍騎將軍呂光、陵江將軍姜飛，率兵四萬，往伐龜玆等國。在呂光等出發前，苻堅特於建章宮爲他們餞行，很誠摯的對呂光說：「我聞西國有大德智人，叫做羅什，深解法相，善閑陰陽，爲後學的宗匠。經常我曾這樣想：賢哲大德智人，是國家的瓌寶。所以這次進攻龜玆，不是要侵略他的領土，亦非要掠取他

的財寶，而是要迎請羅什來中國。若得什公，即刻班師，不得多留」。苻堅仰慕什公到達怎樣程度，從這幾句話中可以看出。

呂光等一行到了龜玆，得到什公，如堅所說，即刻班師。可是到了涼州，得到苻堅爲姚萇所害的消息，呂光三軍，全部縞素，大臨城南。呂光因此竊號關外，國號曰涼，稱年太安，時西元三八六年。什公停涼（今甘肅）十餘年。呂光父子，既不怎樣信仰佛法，對佛徒亦不怎樣敬奉，所以什公在涼州，只是蘊其深解，未能弘揚佛化。到姚萇僭有關中，聞什公的高名，曾虛心的邀請。呂光父子，以什智計多解，恐爲姚謀，無論如何，不許東入。到姚萇死後，其子姚興繼位，國家安定繁榮，特再派兵征服西涼，呂隆軍隊大敗而逃，乃於九月上表歸降，方得迎請什公入關。

什公到達長安，已屆花甲之年，但姚興待以國師禮，尊敬無微不至，到第二年，詔集沙門大德八百餘人，萃集於長安消遙園，諮受什公之旨，譯出大小乘經論，計三百九十餘卷。時親近什公修學的人，都是極優秀的名學者。如以廬山爲中心的慧遠，北方釋道安等弟子，遇佛法有疑問，都請示於什公，受教什公門下的，都能幫助譯經大業。佛法雖在什公前已譯來中國，但大乘佛法的眞義始終晦而未顯，因過去的翻譯

，不免多少雜有老莊思想，到了什公譯出經論，始將本於梵文的純正佛法傳來，一掃過去的作風。佛法到什公時代，開始有一大轉變，無怪僧肇什法師誄文中說：『法鼓重震於閻浮，梵輪再轉於天北』。誠然不錯！

三　本經主角的家庭

本經名爲維摩詰經，當以維摩詰爲主角，所以經中到處都有維摩詰活躍着，說法亦以維摩詰爲主。像這樣一位負有盛譽的維摩居士，不僅影響當時一般人的信奉佛法，其家庭亦是一個最標準的佛化家庭，可以作爲今日建立佛化家庭的模範。

維摩詰是佛世時毘耶離城中的大長者，在社會上有相當的地位，在羣衆間有相當的聲譽，因他是位樂善好施持身謹嚴的人！雖居處於世俗家庭中，但對三界不生絲毫染著，雖如常人一樣的示有妻子，但經常的潛修清淨梵行，雖也現有自己的兒女眷屬，但時刻的好樂遠離而不爲眷屬所纏。這從方便品中對他的介紹，可以明確的知道。

維摩詰的家庭成員是：夫人叫做無垢，兒子叫做善思，女兒叫做月上。夫人不僅賢慧，兒女不僅孝順，亦是最極虔誠的佛教信徒，並在佛法中得到相當的境界，不像

一般佛教徒，只是燒燒香吃吃齋而已。現將他的兒女事實，從善思童子經與月上女經所敍述的，約略介紹如下。

善思童子經，是隋闍那崛多譯。除這，還有梁月婆首羅譯的大乘頂王經，西晉竺法護譯的大方等頂王經，一名維摩詰子問經。晉譯說善思與妻室，俱上樓閣作伎相娛，由於宿植德本之所感應，遙見佛與聖衆俱來入城，對妻以偈讚佛功德。梁譯與隋譯，皆說善思在自家的重閣上，爲乳母之所抱持，手執蓮華在玩耍。一因自己宿植衆善，二因得佛慈力加持，令此童子以偈白其乳母，稱讚佛的種種功德。

從晉譯看，善思已結了婚；從異譯看，善思是個兒童，年齡差距很大。印度是個早熟國家，十六七歲結婚很平常，所以諸譯儘管有所不同，稱爲善思童子，大體是不錯的。可是一年輕童子，能說偈讚佛功德，總是不同凡響，所以不論其妻或乳母聽了，都感到驚怖毛竪，不知在面前的這童子，是天龍等還是眞的人，於是被嚇得定定的站在那兒，不敢移動一步！

正在這時，大聖佛陀率諸弟子，慢慢走到他的門前。善思見佛到來，心中喜不自勝，立從樓閣下來，恭敬的奉迎佛，並承佛的旨意，住於虛空以偈讚佛說：『世尊住

智中，最勝者住此，利益衆生故，願受我蓮華』。然後佛與善思展開什麼是實際的論說，論說結果，善思認爲佛所住的實際是最勝住處，所以對佛表示自己的觀點說：『希有眞實處，住處最上住，願衆生住此，如諸佛所住』！

善思說此偈後，又對佛說：『現我沒有什麼供養你老人家，僅此一朵蓮華奉上，惟願不恪慈悲，受我微分供養』。佛看他這樣誠懇，就以憐愍的心情，接受他所供養的蓮華。善思見佛慈悲接受，歡喜踴躍的發大願說：願我藉此微分供養的善根，於未來世，若得阿耨多羅三藐三菩提，一定如今釋迦世尊一樣，爲於一切衆生宣說佛法，雖說一切佛法，而諸聖法皆不可得，假定有法可得，卽非眞爲衆生說法。

時大智舍利弗，也在這集會中，聽到善思說這深奧的道理，於感無限驚奇之餘，提出問題問道：『你說爲諸衆生說法，究是怎樣的說法？彼法又是指的什麼』？善思無所畏懼的回答說：『所謂彼法，是指沒有佛，亦沒有聲聞、緣覺、菩薩等，我所證的就是這法，證得了這法，就爲衆生說，如是所說的法，過去諸佛固如是知，現無上尊亦如是知。因爲諸法同一法界，卽此法界亦唯名字之所安立，而名字是從分別生的，沒有它的實體可得，究極的說：分別及無分別都不可得，你問這做什麼』？

富樓那彌多羅尼子，見善思敢以這樣對智慧最爲第一的舍利弗作如此說，暗暗佩服之餘，亦於衆中對善思說：『你是怎樣學習這甚深大法的？據我所解，無上甚深的妙法，要有譬喻的顯示，才能確切的體會，亦卽法華經說的「諸有智者要以譬喻而得開解」，如果沒有譬喻，不說沒有智慧的難以開曉，就是有智慧的亦爲所迷而無所通達。現在你有這樣的辯解，不能不使人覺得難得！因你出生到這世間來未久，年紀還輕輕的，就能無礙的與聲聞談論，眞是「如王在大衆，如月在於空」的顯赫』！

善思進而從出生的『生』字上，大大發揮生卽無生的道理，所以回答富樓那說：『尊者說我生來未久，可是我告訴你，在諸法究竟不可得中，根本沒有生，生卽無生，諸法也就無有。至通常說的生與死，是凡夫的境界，由你顚倒見未盡，所以說我生到這世間未久，殊不知生死及彼此，都是世人的一種言說，一切諸法從本以來，是離言說相的，凡夫說爲如何如何，都是於無言說中，假以言說而已。如果如言執義的，以爲有個實在生，那就爲語言之所誑惑，不能眞正理解諸法的無生』。

富樓那聽了善思的解說，不但不再對他的智慧有所懷疑，且在佛前讚美他的甚深智慧。佛告富樓那，誠如你所說，善思的智慧，確是這樣的。接着，佛問善思說：『

你以何義求證阿耨多羅三藐三菩提』？善思乾脆的回答說：『這本是你老知道的，知而故問，大概是要考驗我。如你釋尊所說，那個當有所求？現我是無所求的，於無所求中，去求無滯法。覺悟諸衆生，衆生不可得，以無衆生故，亦無覺知者。智慧及衆生，自性不可得，若能如是知，是名爲智者。世尊我如是，自然能覺知，爲一切衆生，而說無上法』。

多聞第一的阿難尊者，聽了善思的如上說法，亦在佛前讚歎他說：『這位童子以此甚深辯才，於無證無得法中而能解說，確是極爲難得，而爲一般人所做不到，因他所說的實際法，不是一般世間的境界，可是當他作這樣說時，內心沒有絲毫的驚怖；善思雖自說沒有驚怖，但在我們如何得知』？阿難對這仍存懷疑。善思聽到阿難具有這樣懷疑的口吻，便對他說：『一個人的有無驚怖，要在看他通不通達空。如不通達空而處處執著實有，自是有驚怖的；如通達空而知諸法幻有，自無可驚怖的。我之所以不驚怖，就因通達了無所有』。

善思對阿難說後，佛再肯定的問他：『你眞的無所怖畏嗎』？『是的！世尊』！佛見他口氣肯定，就印證說：『的確是不錯的，如妄執諸法實有，必然會有所恐怖，

但以智慧去透視，實有諸法不可得，對這能有所體認，那就可近於菩提。不說別的，以衆生言：取相執著可說有衆生，而衆生實無所有，假定能如此了達，那就可住於眞乘，假定遠離得與不得，那自然心無恐怖，假定眞能如是了知，就可有無皆不住著。善思！你對這應好好的有所認識，當知這是趣於無上菩提的唯一大道』！

佛進一步的對善思說：『不但你應好好認識此道，我於往昔發心行菩薩行時，亦常思念此道，以是因緣，所以我乘此道得至菩提。事實於此道中，無有一法可得，當知此卽是我無上菩提。如此，善思應知：菩薩摩訶薩等，皆應著如是鎧，就可於中不生驚怖』！善思聽了佛的教誡，對佛表示自己觀點說：『大聖世尊說的，我絕對的信受，但爲世間所不信處』。一個年輕童子，能說能信，自是青年菩薩。

維摩詰的女兒月上，藏中有部月上女經，是專介紹月上女的。印度是熱帶，女孩到七八歲，就長得楚楚動人。月上長得既聰敏又美麗，所以很得當地青年男子的愛慕，個個都想娶得她爲妻。因她不僅花容月色的艷麗照人，身諸毛孔還能發出旃檀香，口中亦能吐出優鉢羅花的香氣，怎不爲人之所愛敬？

古代印度及中國，不像現在的自由戀愛，男女嫁娶，要得父母允許，所以許多愛

慕月上女的，到維摩詰家裏，向她父母說項，希望允將女兒給己爲妻。有是至誠懇切的請求，有是採取威脅的手段，搞得維摩詰不知怎樣應付，以致終日鬱鬱寡歡，如坐愁城般的不安，有時甚至淚下如雨的舉聲啼呼！

月上見父這樣憂愁苦惱，不知究竟爲了什麼事情，特地趨前請問。父親答覆她說：『你到現在還不知嗎？我爲你的終身大事，弄得坐臥不安，原因城中很多青年，都想得你爲婦，對我採取不友好態度，我恐他們運用各自的勢力，或將你搶了過去，或奪取我的財寶，或損害我的生命，怎不叫我苦惱憂愁』？

月上聽父這樣說，誠摯的安慰老父說：『這是小小事情，你老不要擔心，我敢大膽對你老說，不說少數人的力量不能搶奪我，就是整個閻浮的衆生，各盡其那羅延的身力，手執極爲鋒利的刀杖來追逐我，亦沒辦法會傷害到我。我以慈心待一切人，觀諸衆生如己父母。不論什麼人，具有這樣慈心，別人就決不能欺負他。現我再對父說：虛空假定沒落到地上來，須彌假定納入芥子裏去，四大海水假定放在牛跡中，容或可以做到，但若有誰要來降伏我身，那是絕對做不到的。如此，你老還擔心做什麼？不要怕！女兒自有辦法。屈伏在這班青年下，那還成什麼話』？

她請父親派人到毘耶離城的四衢道中，到處搖鈴振鐸，號令城內一切人民說：『我的女兒月上，今後七日之內，走到城裏頭來，自己選擇夫婿，你們誰要得我女兒做妻，可各好好莊嚴自己，掃除城內各街各巷，布散香花及燒香末香』。其父照她意思派人這樣宣告後，城內一切人民聽到這訊息的，莫不歡欣鼓舞的雀躍起來，立即照所宣告的動員去做，使得毘耶離城的每個角落，嚴淨得一塵不染，有一新耳目之感！所有欲得月上的青年男子，各各爭競嚴飾之餘，並令左右及諸眷屬，到時協助他們將月上奪取過來，成爲自己的嬌妻！

月上到所定的第七天，眞的與諸眷屬出至街巷，見到月上在街行走的青年男子，莫不大聲的說這是我妻子，有的竟欲迫近她的身邊。月上發現羣衆迅速的擁擠過來，立刻飛高七尺安住虛空，使得一般青年無法接近其身。安住虛空手執蓮華對諸青年說：『你們看我這微妙清淨身，好像眞金帶火一樣的明曜，自不同於一般常人的色身。可是應知，如是清淨的微妙身，不是因過去的欲心生的，是由修清淨梵行得的。再如我身毛孔發出微妙的香氣，徧滿這個城中，你們難道沒有聞到？當知這也不是欲心熏得，是由廣行布施所得的』。

『現我敢再坦誠的告訴你們：我今已是沒有欲心存在的人，你們爲什麼在我身上動起欲念？這不是我故意聳動你們的聽聞，而此尊像可以爲我作證明的。你們在過去生中，可能做過我的老父，我在過去生中，亦可能做過你們老母，既曾互爲父母兄弟姊妹，你們現在爲什麼於此生起欲心？這實大大要不得的！當知行欲不只是種過患，而且是沒有絲毫利益的。你們如果希望解脫諸欲，最好與我一同到佛陀那邊去，歸依大覺世尊，可拔無始罪業。不但要去佛那裏，並且要趕快的去，因佛於無量劫中難得一見的，錯過這機會未免可惜』！

是諸青年受到月上的感召，立卽生起厭離諸欲的想念，不再在月上的身上，打不正當的主意，並各懇切至誠的頭面禮月上女，將所携帶的香華衣服及諸瓔珞具，散洒到月上身上。月上這時從空中下來，去地四指那樣的經行往來，不一會就走出毘耶離城，到佛那兒去。受其感召而與同去的，有八萬四千人之多。

月上率領大衆到佛陀那裏去，舍利弗等諸大聲聞，爲乞食到毘舍離大城來。舍利弗見到月上他們，就對長老大迦葉說：『前面來的是月上女，要到佛陀那兒去，我們且來問她，看她是不是已經得忍』？說後，到了面對面時，問月上說：『你現在要到

什麼地方去』？月上回答說：『你問我到什麼地方去嗎？老實告訴你，我今亦如你舍利弗去而如是去』。舍利弗聽了很驚異的說：『我現在是要入毘耶離城，你現在是從毘耶離城出，怎麼可說我今亦如舍利弗去作如是去』？月上復對舍利弗說：『尊者舉足下足究竟依於何處』？舍利弗回答說：『我今舉足下足，當然依於虛空，這還要問嗎』？『你是如此，當知我亦依於虛空舉足下足，而虛空界不作分別，所以我說如尊者舍利弗去亦如是去』。月上又這樣說。像這樣的論說很多問題，結果，智慧第一的舍利弗，竟論不過一個童女，可見月上女的不尋常！

至維摩詰的如夫人，芳名無垢。據月上女經的介紹：爲人非常的賢慧，心地非常的宅厚，相好非常的端莊，形貌非常的姝美，學佛非常的虔誠，修持非常的認眞，待人非常的寬大，從不給人以難堪的面色，且樂善好施的救濟貧苦的大衆，眞能做到行佛所行，爲一標準三寶弟子，受到當時毘耶離城大衆的高度敬重。

像這樣一個佛化家庭，充滿和樂融洽的氣氛，自不用說，大家精進爲道，更是不在話下，對佛理的悟入，亦各有其境界，所以我說維摩詰的家庭，是個模範的佛化家庭，值得每個佛化家庭者的效法！

四　本經旨意的揭示

本經主要的旨意是什麼，有首予揭示的必要，好讓諸位對全經有個概念的認識。這樣講法，雖可能有不知所云之感，但確是必要的。從本經的副題看，本經旨意在不思議解脫，這到解經題時再說。

現從另一角度，揭示本經旨意。一經的始終，在明依正二報的因果，亦卽是明宇宙觀與人生觀的兩大論題。在佛法說，依正二報是不可分的；就哲學言，宇宙觀與人生觀亦不可割裂看的。所以本經特從這兩大論題加以發揮，正確說明宇宙觀與人生觀的如何。

一經始終所以說它是明宇宙觀與人生觀，因全經各品，不外說明這。如經佛國品中菴園初會，明顯的是示淨土因果：六度四攝等爲淨土因，報應二國爲淨土果。古德以佛國品爲全經的著重點，原因在此。如經方便品中方丈初會，明顯的是示法身因果：『佛身者卽法身也』，是明法身的果；『從無量功德智慧生』等，是明法身的因。這兩品所以這樣次第說明，因要先有國土，然後方有法身。爲了勸人捨穢取淨，特先

顯示淨土因果；爲使厭生死身欣求佛身，所以次辨法身因果。法門要義，究其終極，無過此二。

從弟子品到入不二法門品，都是說明人生問題，亦卽人生觀的多方面開展。如分別說：弟子品，是就小乘人我執，以示人生問題；菩薩品，是就大乘法我執，以示人生問題；問疾品，總明我法二空，示菩薩的大行，以期解決人生；不思議品，乃就日常的生活，顯不思議的理性，以示人生的究竟解脫；觀衆生品，別就染法明不思議的理性；佛道品，別就淨法明不思議的理性；入不二法門品，依不二法門悟入不思議的理性。若以佛法理論說，在這過程中，破除大小乘的迷執，實踐大乘菩薩的妙行，就是修法身因，以此法身因，卽得如來果。

香積佛品，一面就諸佛的日常生活，顯示不思議的法性理體，以證前說的意趣，爲生佛之所同具；一面是明衆香國土的如何？爲淨土的果德，成就八種所應修的行門，爲生淨土之因。這同樣是說的宇宙觀與人生觀。菩薩品，則更明顯的是合說宇宙與人生的兩重因果。因悟入不思議理性所成就的菩薩行，能做到一行一切行，無行不含攝其中，此所成就的菩薩行，不但爲淨土因，亦復爲法身因。

見阿閦佛品，維摩以一手斷取妙喜世界，具見佛果位上的事實，始眞正的完成究竟人生。而這究竟人生，就是功德智慧所成就的清淨法身，其體絕於百非，其形備諸萬德，所謂法身妙果，現於妙喜世界，是法身果，亦淨土果，可見同樣是示宇宙觀與人生觀。了解此經，依經所示而行，不但可得極爲美滿的理想的清淨世界，亦可究竟成佛而得徹底解決人生！

佛法所說的世界觀，向分淨土與穢土。如我們現在所居住的娑婆世界，就是穢土，諸多不理想的。像這樣的穢土，當然不只這個，其他還有很多。如一般所知的極樂世界，就是淨土，但受諸樂而極爲理想的。像這樣的淨土，自也不只極樂，十方皆有淨土。清淨莊嚴但受諸樂的世界，是佛教的理想世界觀。佛教，特別是大乘佛教，異常重視淨土，所以本經亦即集中在淨土的說明，不但佛國品中說明唯心淨土的要義，就是在其他諸品中，除方便品、弟子品、菩薩品，沒有明顯的說到淨土，差不多都說到淨土的境界。

本經既處處說到淨土，可想見對世界觀的重視。且本經所說淨土，不專指某個淨土，而說有衆多淨土的。淨土雖很多，但由三類可以攝盡，就是下方佛土、上方佛土

、餘方佛土。

初於菴摩羅園所說的釋迦佛土，是屬下方佛土；次於丈室所辨的香積佛土，是屬上方佛土；後復於菴羅園所明的阿閦佛土，是屬餘方佛土。如是不同的清淨佛土，是由不同化主所說出。如菴園的下方佛土，是釋迦佛所說出的；次丈室的上方佛土，是維摩詰所說出的；後菴園的餘方佛土，是佛與菩薩共說的。

正因本經這樣重視淨土，所以在明淨土因果時，總說穢惡世界的不理想，清淨世界的怎樣美滿，修學大乘佛法的行人，應怎樣的捨穢取淨，更應怎樣的莊嚴世界，以攝受所應度化的有情！可見佛教所說的世界觀，不只消極的求生淨土，且更積極的創造淨土，創造淨土更契合大乘精神，切勿把這視爲脫離現實！

是以佛法淨土世界觀，不是要人離此苦世界，別生一快樂世界。久修大行的菩薩，遊幻化世界，度幻化衆生，了知一切無不是空華水月，雖則如此，但不捨一切法，淨土應該莊嚴的，還得積極的莊嚴，衆生應該度化的，還得積極的度化。從淨土的創造莊嚴中，完成所應度化的衆生，那會使人厭棄現世界？又怎會使人行爲消極？

爲了創造淨土，度化衆生，本經又特重於菩薩行的發揮。如文殊師利問疾品，結

示菩薩正道中有幾句話說：『非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行』。戀世的凡夫行，固是要不得的，厭世的賢聖行，同樣是不足取，唯有自證化他的大乘菩薩行，才是菩薩所應修的正道。

如一位科學的發明家，發明了極有利於人類的東西，且以高深精湛理論寫成書籍，自是極爲難能可貴的，但若將之藏在深山，不肯把它公開出來，對於人類一無利益，豈不等於是個自了漢的小乘聖者？大乘菩薩不是這樣，他是『用出世心，修入世行』的。心是出世而不染著世間，但所作一切不離世間事，是有利於一切衆生的。唯有像這樣的不同世間凡夫，不同出世二乘，才是眞正的菩薩行者，才能眞正的嚴土熟生，成就自己，以達超人的資格。

大乘菩薩行，說來雖很多，要爲自利與利他，本經也就側重在這兩方面加以說明。

菩薩自利，經說以『大智本行』爲主，亦卽以摩訶般若爲一切修行的根本，如離大智的指導，一切修行都將成世間法，不得作爲成佛的資糧。如布施波羅密等，是約般若與布施相應得名的，設布施中不含有智慧，就不得成爲波羅密。因此，經中很多

地方，特別說到離執，說到通達我空、法空、空空，離一切顛倒戲論，都是着重於此。般若能爲修習布施等其他功德的引導，所以這對菩薩的自利行很重要。

菩薩利他，是以成熟衆生與莊嚴淨土爲主要任務，完成這兩大任務，才算盡利他能事。

成熟衆生，沒什特別方法，只是適應機宜而教，看他是怎樣的機宜，就用怎樣方法化他，使他，或成就世間的人天善根，或成就出世的解脫善根，或成就大乘的菩薩善根，逐漸化導到成佛之路，使每個衆生都得成佛。其中最重要的，是破衆生的執著，唯有執著的破除，才成良好的法器，步向康莊的佛道。所以成熟衆生，看是很簡單的，實不那麼容易，因有許多剛强衆生，的確是難調難伏的！

莊嚴淨土，最要是注意環境的潔淨，小乘行者，不重視環境的如何，只獨善其身的各自修持，所以沒有淨土可言。大乘菩薩，重視團體的結合，即將同行同願者聚會一處，個個向上改善，人人清潔環境，到了相當時期，就有清淨莊嚴的國土出現，是爲莊嚴淨土。不過要得淨土的完成，不但要靠佛菩薩的助力，更須依靠自力去創造。因而經中特別告訴行人，怎樣修行淨土，如何實現淨土，更强調說：『若菩薩欲得淨

土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨』的唯心淨土的要義。淨土既是唯心所現，我們這個穢惡世界，自亦可實現爲淨土。

總之，菩薩行的自利利他，成熟衆生，莊嚴淨土，是展轉相關的。爲使衆生易於受化，就有實現淨土的必要，淨土一旦莊嚴完成，就可度化無量衆生，可見嚴土熟生的相關性。至自利利他的關係，更是密切得不可分離。菩薩的眞實自利，是建立在利他上的，能夠處處利他，就能處處自利，要完成自我就必需利他，眞能利他就能成全自己，因從利他中，個己的功德智慧，是會隨之增進的。因此，菩薩最足代表大乘的眞精神，而受諸佛如來的高度稱讚！維摩詰長者本着這精神，弘揚大乘法門，實踐大乘行門，以示大乘法的崇高偉大！

五　本經經題的略釋

佛教的經典，各有其經名，且是佛說某經到相當時，因當機者的請問，由佛親自說出的，如本經的經名，就是佛在囑累品中說的：『是經名爲維摩詰所說，亦名不可思議解脫法門』。此中一共說了兩個經名：前者是依人得名的，卽維摩依自證、化他

的法門說出此經；後者是依法得名的，卽維摩所說的法門，不是一般所能了知的，而是極爲深奧的不可思議解脫法門。因此，太虛大師特將兩名合拚起來，叫做『維摩詰所說不可思議解脫經』。

此經既有二名，現在分釋如下：

一、「維摩詰所說」：別譯叫做『說維摩詰經』；什譯叫做『維摩詰所說經』。兩者有着相當的出入：名爲說維摩詰經，顯示這是佛說的；名爲維摩詰所說經，顯示這是維摩詰說的。以尊重佛言，一切大乘法都是佛說，名說維摩詰經，自無不可；但以通途言，佛法除佛說外，其他如菩薩、聲聞弟子亦可說，甚至諸天、變化人亦可說，所以佛法不限佛陀親口所述。既不限於佛說，爲何叫做佛說？或佛要他人說，是就等於佛說；或佛在場聽他人說，知其所說合法，沒有任何異議，雖非佛說等於佛說；或諸菩薩相互對說，過後再到佛前說給佛聽，佛不糾正，合於佛意，亦等佛說。本經有佛說，有弟子說，主要爲維摩詰說，佛認爲說得對，所以等於佛說。

維摩詰是當時一位居士的名字，其家庭成員，前雖已介紹，但維摩詰本人，還未加以說明。據思惟三昧經說：維摩詰是過去金粟如來的示現，如文殊師利是龍種上尊

王佛示現一樣，所以不能把他看成是個普通居士。不但從本觀察，其地位是很高，就是從迹來看，其地位亦很高，因他現居妙喜世界，爲無動佛的補處大士。維摩在這世界的出現，據別傳說：本姓雷氏，父名叫做那提，中國譯爲智基；母姓釋氏，名字叫喜。母年十九歲時出嫁，父年二十歲結婚，到了二十七歲，於提婆羅城內誕生維摩，後來成爲毘耶離城的一位大長者，做了很多佛化工作。

維摩詰是人名，本來不必多說，因佛菩薩依德立名，從名知其德行的高超，就不無有些道理可說。維摩詰是印度話，中國譯爲淨名。有說這是父母爲他安立的，因父母見此兒生時，有他的淨德，以德立名，號爲淨名。玄奘依梵語的維摩羅詰，譯維摩羅爲無垢即清淨，譯詰爲稱即名稱、名望、名譽，合爲無垢稱，顯示維摩詰的清譽、名望，沒有任何可訾議的污點，受到當時一般人的高度尊敬。所謂『內德既盈，美譽外彰，寄名顯德，名無垢稱』。但若從德立名來說，究要到達怎樣程度方可叫做無垢稱？現從兩種清淨說明如下：

一、本性清淨：比方虛空本來清淨無有垢濁的，但被蒙上一層烏雲、濃霧或灰塵，看去好像是不淨的。虛空本性其實是清淨的，我們所見到的不淨，不過是外在附加

上去的塵垢。維摩是位居補處的法身大士，是最高級的菩薩，其本性清淨自不待言，不但高級菩薩的本性清淨，就是每個衆生亦本性清淨的。約本性清淨說，一切凡聖平等，沒有差別可言。

二、離垢清淨：比方蒙蔽虛空的雲霧，是不能長久的，遲早會散去的，一旦雲消霧散，到達萬里無雲萬里天的程度，離去一切的垢穢，顯出虛空的本淨，叫做離垢清淨。維摩長時期的修學戒定慧勝行，滌除無始來的煩惱習氣，揭出自心的本來清淨，不再受煩惱習氣的染汚，是爲離垢清淨，亦卽眞正清淨。長者得到這樣的清淨，就不是一般凡夫所及。

再說兩種清淨：

一、與染對立的清淨：如普通的一朶華，看來非常清淨好看，沒有絲毫汚濁，當知它是洗清淨後，插在瓶中才如此的。如此清淨，好像與汚濁脫離關係，是爲與惡濁相對立的清淨。如小乘行者離生死雜染所得的清淨，就是如此，看來當然是清淨的。

二、不離染汚的清淨：如清淨的蓮花，是從爛泥及水中生長起來的，但蓮花本身却不爲泥水之所汚染，泥水是臭的，而花是香的，是爲不離染汚的清淨。如大乘行者

不離生死雜染，即在煩惱生死苦海中，克服煩惱以度化衆生。這是凡塵不染的清淨，亦是大乘眞精神的表露，做到不離衆生而教化衆生，不離世間雜染而得離垢清淨。沒有相當工夫，是做不到的。長者能夠做到，自是難能可貴。

表現菩薩精神的維摩詰，達到怎樣的離垢清淨，已經知道，但爲什麼又叫無垢稱？因眞到了無垢時，其名譽聲望自然會大起來。經中常說：有人發心歸依三寶，世人、聖者以及菩薩，都會對他稱揚讚歎；一個發心、證悟、登地而得無垢的行者，自更得很多菩薩的稱揚讚歎，所以名無垢稱。

維摩種種不可思議的活動表現，本經經文會處處說到，在此不必多說。長者住在恒河北岸的毘耶離城，其城內王族，叫做離車族，長者就是屬這族的人，在社會各方面固居於最高地位，就是在佛法中亦居於首要地位。生前本在妙喜世界，到釋迦佛出現娑婆，才來此土助佛揚化。他的活動，深入各階層而無處不去，隨其足跡所到之處，總是不休不息教化，無人對他不識，無不稱揚讚歎。

從本經看，不但一般人被他教化，就是佛陀座下的諸大弟子，一與長者論說，無不敗陣下來，甚至彌勒菩薩亦說不過他。他發揚不可思議解脫法門，固爲人人之所稱

揚、佩服；他於世間所表現的種種非常高超的行徑，亦爲人人之所稱揚、佩服。所以博得無垢稱的尊號，不是偶然得來的。吉藏大師解釋說：『所謂淨名，以淨德內充，嘉聲外滿，天下藉甚，故曰淨名』。在當時印度，諸多的魔怨，各類的外道，固爲其制伏，就是五百聲聞，亦自稱不敏，八千菩薩，復失對當時，其清譽遠播，稱爲淨名，誰曰不宜？且他在紛擾擾的濁世中，不論客觀外在的環境，是怎樣的汚穢垢染，縱任自在的往來其間，不爲任何塵染之所拘礙。所謂『居五塵而不染，處衆穢而常淨』。由於他有這樣淨德，所以名爲淨名。

二、「不可思議解脫」：依通常的解釋，不是一般心思所可思量得到的，叫不可思；不是一般文字語言所能議論得到的，叫不可議；合而言之，稱爲不可思議。在此是指維摩詰所說的解脫法門，爲眞實不可思議，所以說爲不可思議解脫法門。

一、約一切法究竟眞理不可思議說：如不二法門、法界性、畢竟空、眞如、實相、實際等，都須以智親證始能體會，即使如實證覺，亦唯自家了知是怎麼一回事，絕對不能運用文字語言說明。什麼叫做不二法門，到下入不二法門品，會要詳細的說到。現簡略的說：凡是心想、口說的都是二。如有光明就有黑暗，有雜染就有清淨，有

生就有死，有高就有低，有長就有短，有方就有圓等。吾人所知的一切，都是相對的，俗稱相對性，佛法則說二。當時很多菩薩聚論這問題，或說無主觀無客觀，或說無空間無時間等，但都不得稱爲不二法門，到文殊說爲不可言不可說不可示不可識是不二法門，雖是進一步，但還不徹底，及至維摩杜口，默然無言，才被文殊歎爲是眞入不二法門，所以這是不可心思言議的，唯有眞正到達這程度，方知究竟是怎麼一回事。如用心思言議，是決不可能體悟諸法眞理的。

二、約世間高深學問不可思議：如說我人對科學知識根本不懂，不說沒有人解說茫然無知，就是有人解說亦無法了解，不是不可思議是什麼？所以不可思議，在思想理論方面，是甚深廣大的，不是普通知識所及。世間的高深學問尙且如此，佛的不思議種種善巧，自更不是吾人所能理解。至本經所表現一切，當更是屬不思議的。如寶積獻蓋，佛以神力合蓋爲一，徧覆三千大千世界，成爲不思議的妙境；寶積問佛如何修淨土行，佛陀答以直心、深心、菩提心爲衆行因素，是顯不思議的妙行；維摩示疾，五百聲聞，無一勝任去問疾，是顯維摩具有不思議的妙智；及至和文殊等諸大菩薩，相對酬唱而入不二法門，是爲共揚不思議的妙教；不思議品中向須彌燈王佛借座，

香積佛品中請飯香積如來，室羅萬象，手擲三千等種種表現，是顯聖者所起不思議的妙用。其中，妙境與妙智，是不思議的根本；妙教與妙用，是不思議的迹象，雖有如是種種的不同，但爲不思議則無二致。

其次解釋解脫：解脫是對束縛說的。如人被繩縛得緊緊的，不能無累自在的活動，自然要設法解開以恢復自由。維摩既得無礙自在，當就不受任何束縛，是謂解脫。佛法一向以了生死叫解脫，所謂解脫生死卽此。衆生在生死輪廻中，生生死死，有無量苦，爲苦逼得透不過氣來時，自然要求解脫其苦。但欲眞求解脫，先明受縛之由，方得自在解脫。吾人在生死中受束縛，不是由於有形的繩索，而是由於無形的煩惱，唯有解除煩惱的束縛力，始獲生死苦迫的解脫。煩惱一天未解除，就一天不得解脫，解除煩惱的重要可知。

從離煩惱得解脫說，佛法所說的出世，在世人的觀念中，一向是不正確的。如戀戀不捨的染著世間，以致不得解脫，固是落在戀世一邊；如離世間而出世，表面似解脫自在，實又落在厭世一邊。戀世與厭世，都爲佛法所不取。因眞正解脫是切斷束縛，不是要你離開世間走上厭世一途。若以佛法所說出世爲厭世，是不了佛法的誤解！

大乘法中所說的解脫，所以稱爲不思議解脫，是因不離世間另外得一解脫，而是卽在世間一切事務中得解脫。不離世間而得解脫，爲一般人難以了知，所以稱爲不思議解脫，卽此不思議解脫，才是眞正的出世。如不會游泳的人，一進水中就沉下去，爬到岸上就得自在。但善於游泳的人，在水中自由自在，要怎樣就可怎樣，不感到任何困難，自很希有難得的。大乘菩薩不離世間，不棄任何一個衆生，在世間萬事萬物上得解脫，不受世間任何一物之所拘累，凡夫與小乘，自會有不可思議的感覺。

維摩在社會，深入各階層，從事各項不同的工作，不與任何一衆生遠離，且在一切法上獲得自在解脫。又如善財童子，遇什麼學什麼，同樣做到不離世間，卽於世間獲得解脫。這是大菩薩的境界，不是凡小所測知的。離世離生死所得的解脫，如從水中爬上岸的人，其功用是有限得很，不足爲我人所效法。不離世間生死卽於一切法上得解脫，如在水中得自在的人，其功德、智慧、神通、妙用等，都是無限無量的不可思議，唯有得到這樣的解脫，才能無礙自在的在世間度生。

本經爲顯不思議解脫特色，特又提出般若與方便來說。般若慧的特殊意義，在通達一切法性空，亦卽體念眞如法性的妙智。方便實亦是慧，是從慧中所發出的微妙善

巧的妙用，亦即慈悲的流露。經說方便與慧是相關的：有方便無慧，就爲方便所縛，不得解脫自在；有慧無方便，就會沈空滯寂，不能入世度生。是以菩薩行者，必要悲智平等，一面以智自證，一面以悲化他，方能眞正發生不思議解脫妙用。如鳥要靠兩翼，始能高飛空際，爲最好的例子。維摩做到自證化他的悲智雙運，從體起用得不思議解脫，所以經名不可思議解脫。

維摩詰所說，是依人立名；不可思議解脫，是依法立名；合名維摩詰所說不可思議解脫，是卽人法立名。

能說的人與所說的法，都已略爲解釋，現再解釋經字。依向所說，經是通題，通於一切經的，凡佛所說典籍，不論大乘小乘，都可稱經，如法華經、華嚴經、般若經、阿含經等。餘十一字是別題，別於其他的經，不得這樣稱名，唯有本經可得這樣稱呼。如是通別合說，名爲『維摩詰所說不可思議解脫經』。

經在梵語，叫做修多羅，或叫修妒路，或叫素怛纜，譯中國話爲經，與中國說的經義相近。印度人用線貫串花，使一朵朵的花不失，並作裝飾品用。現將佛說的法門，以文字、章句編輯起來，令所說的教法不失，並作修行的指南用，所以稱之爲經。

正釋經文

佛國品第一

本經共分十四品，現在先講第一佛國品。佛當時說法，隨因緣而說，根本不分品。後來結集三藏以及弘揚本經的大德，感於經文過長，如不分章列品，很難使人掌握其中心，所以特爲分章列品，並於其上冠一名字。如世人寫文章，分成若干子目，而又前後連貫，使全文眉目更爲清楚，一見知其中心思想所在。

本品列爲第一，於中，一面說明本經的緣起，一面說明佛國的事情。佛國，亦稱佛土、佛刹，是佛所依住處，亦卽佛的世界。雖稱佛國，但與現代人所說的國，稍有不同。現代人所說的國，要有人民、主權、政治組織。佛國的國，是指一個地方，無所謂主權和政治組織等。本經，古德有以佛國爲中心，對這特別重視，所以現有略釋的必要。

佛在印度，具稱佛陀，中國譯爲覺者，有覺悟與覺察二義。對宇宙人生的究竟眞

相，對事事物物的究竟眞理，有徹底的覺悟，無絲毫的迷惑，是爲圓滿大覺。卽此圓滿大覺，是解脫生死苦迫的根本。對世間的森羅萬象，對萬有的一切諸法，有着深刻而縝密的覺察，沒有一法不了解，沒有一法不覺知，是爲如實覺察。具此覺悟覺察的，名爲佛陀。

佛以覺爲中心，所以譯爲覺者，不是沒有其他種種功德。如戒、定、慧、慈悲、神通等無量無邊功德，在佛無不具足。如此，爲什麼要以覺爲中心？當知經中所說薩埵，中國譯爲有情，是以迷情爲本，所以世間有情的一切，都隨迷情顚倒而活動，因而沉淪生死海中無以自拔！佛法流行世間，目的在使有情轉迷開悟，不論大乘小乘，主要在於一覺，覺是貫徹三乘聖人的，所以一說覺爲中心，自包含其他無量無邊的功德。一切功德隨覺而轉，所以特別稱爲覺者。者是代名詞，顯示佛是覺悟的人。

從現實世間所知的，有人就有所依住的世界，在同一世界中有很多人居住，於是形成社會、國家，從而分疆劃界，不得互爲侵犯，以免發生衝突。同樣理由，有佛就有佛土，佛國土中亦有無量無邊衆生，可知眞正的覺者，必有良好的環境。如極樂世界的清淨微妙，諸上善人的俱會一處，既無自然界的災害，又無人事界的磨擦，所以

佛土一定極其理想美滿。果以清淨國土攝受衆生，以賢聖教導衆生，就是圓滿的大乘法。修學佛法者，如也向這兩方面修學，是卽顯示其爲大乘法器。

諸位是聽聞和修學大乘的，愼勿落於自了的一途，對衆生的苦痛，世界的汚濁，亦不要不聞不問，否則，絲毫沒有大乘氣息，那裏還能得到成佛？又那裏能得佛國土？淨佛國土的實現，並不是太難的事！經中常說：『心淨則衆生淨，心淨則國土淨』。可見佛法所說理想世界的實現，關鍵全在我們衆生自己。只要衆生相處，做到和樂清淨，淨妙世界立卽現前。有佛就有淨土，有淨土必有佛。像娑婆世界，是釋迦佛化土，不是釋尊不能在淨土成佛，而是不忍這五濁惡世衆生受苦，發願來教化，希衆生得度，令此濁惡世界，成爲美妙淨土。

佛土，向來說有三種：一、約佛究竟圓滿法性身所依常寂光淨土說，那是最極清淨，最極微妙，最極究竟，最極圓滿的。仁王護國般若經說：『三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土』。地前三賢，地上十聖，生死尚未澈底解決，不能完全脫離果報，除非得到佛力加被，可見到常寂光淨土，否則，見都見不到，那裏會住其中？所以唯佛一人居此淨土。二、約佛報身所依國土說，可分自受用身與他受用身來說。自證圓滿

的自受用身，通於法性身，自亦住常寂光淨土中，從具足種種圓滿功德中，現起他受用身，爲地上大機衆生說法所依的世界，叫做他受用土，亦稱實報莊嚴土，同樣是極其清淨微妙。華嚴經中法身大士所見的佛土，就是這高級的淨土。三、約佛爲聲聞現變化身說法所依的國土，天台分有凡聖同居土與方便有餘土。如我們現在所居的這世界，就是凡夫聖人同居的國土。釋尊在此國土成佛，固還是穢汚世界，到彌勒成佛時，這世界就成淨土，所以名爲凡聖同居土。另一是小乘證阿羅漢果後，回小向大未證初地前所見的淨土，名方便有餘土。他們雖已回小向大，但還有殘餘結習在，不能見到微妙莊嚴的淨土。

土有淨穢，所見莊嚴淨土，又有淺深不等，所以佛土分爲各種等級。依本經說，菩薩發菩提心，雖以成佛爲終極標的，但有各種不同的想法，有的初發心時，就要到苦處去度化衆生，如釋迦佛。有的一發了心，就要到清淨國土去，因感苦處衆生，終日忙於衣食，無暇修學佛法，於是要到沒有兵災戰亂、饑荒瘟疫、生活豐富、無憂無慮的地方去，專心一意的辦道，很快的得到成就，到自己問題解決時，再到穢土來度化衆生，像這樣發心的可說很多。

發心不同，土有淨穢，固是不錯，從長遠說，所有穢土將來都要變成淨土，不過要同行同願者，同爲淨土的實現而精進不已。有了淨土爲依止，不但自己可於其中成佛，同時亦可攝化很多衆生。如經中說：『雖觀諸佛國土永寂如空，而現種種清淨佛土，是菩薩行』。一切佛土畢竟空寂，但空寂並不是沒有，是可在畢竟空寂中，現起種種清淨佛土，方是眞正的菩薩行。如以爲空是沒有，不但不能現起清淨佛土，就是菩薩行亦不能如法行，這是每個嚴土熟生的菩薩行者所當特別注意的。

修菩薩行，最要不可有所偏失，這在本經處處有所顯示，所以於入不二法門中，觀我空、法空、空空等時，能眞體驗到空義，始能調伏諸煩惱，於空不礙有，卽有而空中，現種種佛土。大悲與空智並行，自利與利他齊進，是爲眞修菩薩行。接着又說：『雖知諸佛國，及以衆生空，而常修淨土，敎化於衆生』。佛土是畢竟空的，衆生亦畢竟空的，但於畢竟空中常修淨土行，不但自己得到清淨，且以淨土敎化衆生。如阿彌陀的極樂世界，不知攝化了多少衆生，十方世界都有衆生生到極樂淨土去，是爲最大證明。

因此，本經特別說明：一面自修淨土行，一面以淨土利生，不利生不能實現淨土

，有淨土才能自他俱利，卽此利他與淨土行，都與空不相妨礙。龍樹中觀論頌觀四諦品中說：『以有空義故，一切法得成』，就是此意。假定處處妄想執著，不能通達我法二空，那就不能教化衆生，衆生既然不能化導，淨土自亦無由實現。通達畢竟空是怎樣的重要，於此可見。本經一開端就是佛國品，於中明示修菩薩行的要義，指導怎樣修行，才能實現淨土，或生到佛國去。古德有以佛國品爲全經的主要點，自有他的相當理由，亦是值得我們重視的。

甲一　序分

乙一　通序

丙一　敍事由

丁一　所說法

如是我聞。

從此正式解釋經文。全經大科分三，就是序、正、流通的三分。序分又分爲二，就是通序與別序。通序，是通於一切經典的，佛所說經皆是如此；別序，是別於其他諸經的，因各經典緣起不同，現於序事由中，先講所說法。

「如是我聞」四字，雖可作多種不同的解釋，但如簡單而扼要的說，就是以下所說的教法，是我親自聽聞得來的。親聞簡別不是傳聞；傳聞是展轉傳來的，有不盡不實處，不一定全可靠；親聞是親自聽來的，的確是這樣講的，百分之百的可靠。如向所說，當佛將入滅時，阿難請示佛陀：『將來三藏結集完成，經典前面應安何語』？佛陀說用『如是我聞』等。現阿難遵從佛制，以示高度的信順，表非自己的杜撰。通常將我聞的『我』代表阿難，因他是主持經藏結集的代表人物。不過這裏說我維摩詰，從佛聽聞的法就是這樣，稱爲『如是我聞』亦無不可。表示我維摩下面所說的，是從佛那裏聽來，再爲大家覆述一遍而已。

丁二　說法時

一時。

「一時」，是指說法的時間。世界各國曆法不同，時間也就大有出入，所以不能指定年月日，只好籠統的說爲一時，就是從始至終說維摩詰經的時間。

丁三　說法主

佛。

「佛」，是指說法的教主，在此當然是指釋迦牟尼佛。如是他方世界佛，必加上佛號名字，以示區別。這個世界所流行的佛法，我們所能聽到的佛法，都是釋迦佛說的。

丁四　說法處

在毘耶離菴羅樹園。

「在毘耶離菴羅樹園」，是指說法的處所。毘耶離，奘公譯爲毘舍離，義譯是廣嚴城。玄奘西域記，說曾親歷這個國境。其城周圍約六七十里大，位於恒河邊上，對面的王舍城，是經濟、政治、文化、教育中心。由於這兒的人民，重視道德的修養，所以亦有譯爲好道。由於這兒的人民，非常勤勞的工作，每年都有很好的收成，所以亦有譯爲好稻。約方向說，毘耶離在王舍城東面。釋迦族相近的六個種族，散布在拘尸那至迦毘羅、毘舍離一帶，所以毘舍離亦可說是佛的家鄉。在戒律裏，毘舍離比丘常歡喜說：『佛出東方』。以佛出在自己故鄉，而感到無上的榮耀。

菴羅樹園，是佛當時的住處，亦佛說法六大處之一，在毘耶離城外。園中多種菴摩羅樹，所以又名菴摩羅樹園。菴摩羅樹上所結的果，是很名貴的。有說中國的

南方有這果子，有說中國根本沒有這果子。菴摩羅譯爲相似：一是生熟相似，不論生時熟時，其皮都是青青的，一般人分不出它是生是熟。二是形像相似，就是它的形像，好像是桃又不是桃，好像是柰又不是柰，一般人分不出它與桃柰的差別。佛及弟子們的住處，不在山上，就是園林，以環境清幽，空氣新鮮爲原則，同時又要托鉢方便，不致出入太過困難。佛陀當時就是住在這個園內的僧舍。

丁五　聽法衆

戊一　聲聞衆

與大比丘衆，八千人俱。

本經聽法衆有四大類，先說聲聞衆。「大比丘衆」，不只諸大比丘，還含有比丘尼、沙彌、沙彌尼。因以比丘爲領導主體，所以只說比丘衆。其數雖說「八千人俱」，而實只一部分，未全標出。

比丘是印度話，中國譯有乞士、破惡、怖魔三義。出家比丘，首要向佛乞求正法，以資養自己的法身慧命，次要向信衆乞求飲食，以維持自己的色身壽命，所以稱爲乞士。這兩方面做得恰到好處，就可如法的精進修行，破除身心中的種種罪惡

，使身心得到清淨，不如過去的污濁，所以稱爲破惡。修行到這程度，離出三界不遠，使一向好樂眷屬衆多的魔王，感到極大的怖畏，認爲又有眷屬將從自己掌握中跳出三界，不再接受自己的魔棒指揮，所以稱爲怖魔。所謂大比丘，是指具大智慧，精通三藏，有修有證，了生脫死的大阿羅漢。

俱是大家同住在一起，過着有紀律的集體生活，本着六和敬的精神相處。如經常的吵吵鬧鬧，不知怎樣用功修行，不知如何趣向解脫，不知探討諸法眞理，不知修學如來正法，不得稱之爲俱。

戊二　菩薩衆

己一　標數

菩薩三萬二千。

「菩薩三萬二千」：菩薩，是指聽法的種類；三萬二千，是舉出其數目。菩薩，印度語具稱菩提薩埵，中國譯爲覺有情。薩埵，本是一般有情的通稱，但覺悟了的有情，或求大覺的有情，自與一般有情不同。這不同，主要在迷與覺的分野，一般只可稱爲迷昧的有情，終日過着醉生夢死的生活，不斷向物欲方面馳求，根本不

知怎樣求上進，是以名爲有情。菩薩被稱爲覺悟的有情，是約上求大覺講；經常將自己所覺悟的，去覺悟其他有情，希望其他有情亦能得到如自己的覺悟，是約下化衆生講。因此，通常總以『上求大覺，下化有情』解釋。這不是那個人的獨稱，而是人人可稱的，問題看你是不是立志：『上求大覺，下化有情』。如果立志於此，當下就是菩薩。否則，沒有被稱菩薩的資格。

佛法以大乘爲本，亦以成佛爲終極目的，但要成佛，不經菩薩階段，決不可能做到。所以大乘佛法，總是勸人發菩提心，做個名副其實菩薩。菩薩，要爲衆生服務，弘揚如來正法，一切爲衆生，一切爲佛法，不容有爲自己打算，此所以難能可貴，亦普通人做不到。唯其如此，才能顯出菩薩的崇高偉大！本經說爲三萬二千，只舉出菩薩中的上首，其他還很多。

己二　歎德

衆所知識；大智本行，皆悉成就；諸佛威神之所建立，爲護法城，受持正法；能師子吼，名聞十方；衆人不請，友而安之；紹隆三寶，能使不絕；降伏魔怨，制諸外道。

本經以菩薩行爲主，發揚菩薩的偉大精神，所以此下對菩薩所具的功德，特別

予以一一讚揚，從而知道這些菩薩不是初級菩薩。

「衆所知識」，是說這三萬二千菩薩，爲最有聲望最有地位的大菩薩，經常深入各類不同的衆生界中，爲衆生進行種種的服務，以致沒有不認識這些大菩薩的。如社會上有名望的人物，爲社會各階層之所認識，其理是一樣的。小乘諸大聲聞，亦可說爲衆所知識。彌陀經說：『皆是大阿羅漢，衆所知識』。但僅爲一方衆生所知識，菩薩到十方世界去教化，能爲十方衆生之所知識。分開來講：知是知其內在所具有的功德；識是識其外在所具備的相貌。或知是從耳而知，就是曾經聽佛講過，知道有這些大菩薩；識是由眼而識，就是曾經親眼見過，確認識這些大菩薩。

「大智本行，皆悉成就」，是說這三萬二千菩薩，內證自利的功德悉已成就。大智，就是摩訶般若，爲一切功德的根本，任何功德必與此大智相應，才成爲佛果功德。以此大智爲本，領導修諸善行，所修大行也就成就。大智成就，是般若圓滿；大行成就，是五度圓滿。如以佛果位上的名稱說，就是明行足。足是圓滿的意思。明足，就是大智的圓滿成就；行足，就是大行的圓滿成就。佛果位上的大智與本行，在菩薩的身心中，既無缺乏的圓成，爲什麼還不成佛？爲了度化所要度化的衆

生，不得不暫緩自己的成佛。菩薩在因中教化若干衆生，到成佛時，於其佛國土中，就有若干眷屬，是以度生爲菩薩所不可或缺的工作。

「諸佛威神之所建立」，是說這三萬二千菩薩，由於本身成就了大智本行，所以就得諸佛威神的加被。我國說的自助他助，就是此意。如菩薩本身沒有具足自力，諸佛就想全力加被，也加被不了。佛以全力來加被，菩薩以全力與之合作，然後才能卓然有所建立。我們所以得不到佛力加被，不是佛不慈悲不願加被我們，而是我們沒有德行力與之相應。廣泛說，菩薩登初地後，一直到成佛時，始終在佛的威德加被中，因登地以上的菩薩，已得佛的慈悲智慧分，已與諸佛心心相應、息息相關，所以佛特將他安立於佛種姓中，讓他好向佛道前進，終證最高無上菩提。

「爲護法城」，是說這三萬二千菩薩，護持如來的正法，如萬里長城一般的堅固。城是防禦的意思，以提防不良份子及外敵的侵入。正法必須人的護持，才能繼續流行人間，假定沒有人護持，隨時有消滅可能。菩薩有力量能住持佛法，護法如城，所以說爲護法城。這城不是別的，是指菩薩本身，城內所要護持的，是佛陀的正法。如外在的惡王或惡覇，要來侵犯三寶，特別是要來毀滅正法，做菩薩的就當

挺身而出，盡力抗拒惡勢力的侵佔，以維護三寶的完整。抗拒外來的惡勢力，固是護法，掃除內在的腐敗份子，亦是護法。在這兩種護法中，掃除內在的腐敗份子難，抗拒外在惡勢力的侵犯易。因外在的惡勢力破壞佛法，實由於不理解佛法，如將佛法的眞理講給他聽，使他知道佛法有益於人群社會，不特不會成爲壞毀三寶的罪人，且將成爲護持三寶的功臣；但內在的腐化份子敗壞佛法，簡直沒有辦法可以對付。是以佛法的衰敗，不是敗在外力的侵入，而是敗在內在的腐化。在這正法不絕如縷的今日，每個不忍正法滅亡的佛子，務要發心護持正法，即使未有能力做到如菩薩那樣的護法如城，亦當盡力護持佛法，使佛法永遠流行世間以利群生。

「受持正法」，使正法從自己的身心中實現、體驗出來，本亦可以說爲護法的，但現在側重對正法的受持而言。佛所說的，不論大乘小乘，都名正法，所不同的，只是小乘法沒有大乘法圓滿。唯此所說的受持與初發心者的受持，不可同日而語。初發心者的受持讀誦，雖亦可稱受持，因尚未與正法相應，不得稱爲圓滿受持。諸大菩薩的受持，經過長時期的憶念正法，淘汰了內心中的無始煩惱，有力受持佛道，荷擔正法不墜。在此所要特別注意的，就是正法的受持。什麼是正法？什麼是

邪法？還得好好的加以抉擇。現在流行的佛法，無疑已有相似佛法滲透進來，如不清除出去，受持相似佛法，不特不能護持佛法，且極可能毀滅佛法。這裏說的受持正法，不但是指純正的佛法，並且是對整個佛法的受持。

「能師子吼，名聞十方」，是說這些菩薩，不但能護持與受持正法，並能將如來的正法弘揚出去。師子吼，是形容菩薩說法的音聲和無畏的威力。謂菩薩當衆宣揚正法時，不但其音聲大得如師子吼那樣的無所怖畏，而且具有如師子一般的威力，沒有那個敢推翻菩薩所說，菩薩亦不怕任何人的爲難。眞是所謂：『師子吼，無畏說，百獸聞之皆腦裂』。菩薩所說的正法，邪見衆生聽了怖畏，正見衆生聽了歡悅。以能如師子吼般的無畏說法，利益十方世界的一切衆生，所以其名也就聞於十方世界，爲十方衆生之所知識，爲十方諸佛之所稱歎！

「衆人不請，友而安之」：佛菩薩的度化衆生，要爲衆生說法。佛陀最初說法，是由梵天王的請求，似乎要請才說法，其實是不一定的。如諸菩薩說法，常不待衆生請，爲大悲心所驅使，自發自動的爲衆生友，給與衆生的安慰，使衆生在佛法中得到法樂！菩薩所以這樣自動去做，是因發現衆生的善根成熟，想要得到佛法而

無佛法可求，所以特去爲他說法，予以有力救濟，給他無限安樂。從這點上，可以看出菩薩度生的悲心，是怎樣的懇切與偉大！在此有人問道：菩薩既這樣的慈悲，爲什麼還有這麼多衆生，得不到菩薩友而安之？這不是菩薩不自動去安慰衆生，而是衆生自身的業緣太重，菩薩無法對他友而安之，雖則不應安時不安，但仍時刻的掛念着，想辦法去安慰衆生！菩薩沒有把衆生看成外人，是當着自己一樣看待的，只要具有友而安之的因緣，沒有不自動的去與衆生接近，所以未得菩薩友而安之的衆生，只應責怪自己的業緣太重，絕對不可說菩薩心有所偏重！

「紹隆三寶，能使不絕」，是說菩薩自動的去教化衆生，衆生接受了菩薩的教化，發大菩提心，修諸菩薩行，將來得以成佛，就是紹隆三寶，能使不絕。要使三寶綿延不絕的住在世間，蓬蓬勃勃的呈現興隆的氣象，定要有人繼承，如沒有人繼承，三寶就要退化，甚至滅絕世間，對佛教的存亡，關係是很大的。過去、現在、未來佛的出世，所以一再勸人發菩提心，原因在此。發菩提心的人多，成佛的人接踵而來，是爲佛寶的不絕；佛說的三藏教典，化化不絕的流行到世間的每一角落，是爲法寶的不絕；從而有人奉佛出家，依法修行，住持佛法，是爲僧寶的不絕。三

寶爲照世的明燈，必要紹之隆之，寶幢常住世間，使衆生正信不斷，爲行菩薩道者的正務。

「降伏魔怨，制諸外道」，是說做菩薩的，不但對內能使三寶不絕，對外亦能降伏魔怨，制諸外道。魔外都是與佛對立的，有佛一定有魔，也一定有外道，所謂『道高一尺，魔高一丈』。魔外還有一個共同的傾向，就是摧毀佛法，滅絕三寶。是以要使三寶興隆不絕，佛法普徧弘揚起來，對於魔怨定要加以降伏，對諸外道定要加以制裁。現在是自由時代，宗教信仰自由，思想言論自由，要使魔外邪說，不能自由傳播，不僅不容易，根本做不到，是則如何才可降伏魔外？這唯有使佛法發揚光大，讓一般人知道眞理的所在，然後才能杜絕邪說橫行，而不致於毒害人類！

梵語魔羅，譯爲惡者。廣泛說，凡是具有障人爲善的力量，都稱爲魔。自己的煩惱，障礙自己的向上向善，固然是魔，設或自願向上向善，但有一股力量拉你下來，亦復是魔。魔有多種多樣的，有惡魔，有善魔。惡魔容易認出，不致上他的當；善魔難以辨別，很易上他圈套。有時爲魔降伏，自己還不知道。如吾人爲求成佛而行菩薩道，魔就很關心的來對你說：『成佛實在是件好事，你求成佛並沒有錯，

但菩薩道太難行了，如能修成阿羅漢果，一樣可以了生脫死，何必辛辛苦苦的去行菩薩道』？看來是很關心你，實則是個大魔。又如你發出離心求了生死，魔又很關心的來對你說：『世間的功名富貴，同樣的令人快樂，且這只要在社會上，做點福利事業就行，眞是輕而易舉的事，何必定要求了生死超出三界』？你如不知這是魔的搗亂搞鬼，以爲某人對我不錯，那你就是落於魔網。諸如此類，不勝枚舉。

要想降伏魔，必先認識魔，最爲要緊。魔與菩薩是敵對的，與佛道是相抵觸的，時刻想動搖菩薩的菩提心，經常想退失菩薩的菩提行，專與菩薩作怨，所以名爲魔怨。是諸菩薩，具有大智慧力，大威德力，大神通力，大三昧力，知道魔羅的伎倆，識透魔羅的用心，不爲所惑，所以得能降伏魔怨。

外道，是指佛教以外其他宗教的教徒。不說整個世界有很多外道，就是當時印度亦有很多外道。佛教所以稱其他教徒爲外道，因諸外道雖在修道，求達最高究竟目的，但因所修的是非道，無論怎樣努力去修，總不能與心相符契，亦卽始終在心外求道，所以名爲外道。外道間的思想，固然相互抵觸，與佛法的正道，更是大相逕庭。是以互相敵對，甚至互相殘害，如宗教的戰爭。佛道慈悲，對於外道，只有

善加開導，決不有所殘害，可是外道對於佛徒，却有怨念常予打擊。佛徒本身如無力量抗拒，很易爲其殘害。今此諸大菩薩，具有摩訶般若，悟證一切法空，智力强，福德多，所以有股力量，能夠制伏外道。現在我們雖無智慧辯才，亦無威德神通之力，但對一切外道，亦可加以制伏，就是宣說佛法的眞理，以眞理制伏外道的邪說！果能降伏魔怨，制諸外道，紹隆三寶的目的，就不難以達到了。是以奉行佛法的三寶弟子，對任何一個衆生都應慈悲，唯對邪魔外道要不客氣的加以降伏，降伏魔外，正是對魔外的慈悲，並非有意與魔外對敵。因以眞理說服他們，使之走上眞理坦途，終如佛一樣的得到成佛，不是對他們慈悲是什麼？

悉已清淨，永離蓋纏；心常安住無礙解脫；念、定、總持、辯才不斷；布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧及方便力，無不具足；逮無所得，不起法忍；已能隨順轉不退輪；善解法相，知衆生根；蓋諸大衆，得無所畏。

此段是說菩薩修證所得的許多功德，已經悉皆圓滿。

「悉已清淨，永離蓋纏」：蓋與纏都是煩惱的別名。如東西被蓋覆起來，使人不能見到它的眞相；如東西被纏縛住了，不能活活潑潑的被運用。吾人的心性爲煩

惱之所蓋覆，所以不能徹見心性的本來清淨；又如爲漆纏住一樣的繫縛在生死中，輪廻不息的不得自由自在。蓋有五種，就是貪欲、瞋恚、睡眠、掉擧、疑。纏有十種，就是無慚、無愧、嫉、慳、悔、睡眠、掉擧、昏沉、瞋忿、覆。小乘的俱舍，大乘的智論，都說這十種。纏與蓋的存在，身心卽不清淨，遠離了纏與蓋，身心卽得清淨。是諸菩薩，修般若智，洞達蓋纏爲因緣所生，沒有它們的實在自性，所以永離蓋纏而得身心清淨，再也不爲煩惱蓋覆及緊緊的繫縛。

「心常安住無礙解脫」：煩惱，不論是屬什麼性質的，總是跳躍不停的起着搗亂作用，使心不能常常安住在無礙解脫的境界上，是諸菩薩從般若的觀照中，既已勘破重重難以離開的纏及遮蔽心性的蓋，不再爲諸煩惱之所限制，所以獲得自在而心常安住於無礙解脫之境。無礙就是解脫，解脫就是無礙，爲菩薩的境界，不是我人所知。

「念、定、總持、辯才不斷」：念是心於某一法或某一境上憶念不忘，且無間斷的憶念下去，所以名念不斷。菩薩所念的境界，亦不是凡夫所知的。如上念佛菩薩境，下念六道衆生事，中念自己所作業。如是憶念不亂，是爲念力不斷。正因憶

念不忘的繫念，內心卽得安定不動，且常住三昧中，作種種的佛事，得以定力不斷。總持爲陀羅尼的義譯，向來解爲『總一切法，持無量義』，亦卽總括而持的意思。陀羅尼本有無限差別，亦卽有各式各樣的陀羅尼。但這裏所指的，是文字陀羅尼。由於有念有定的關係，不論那種文字及所詮義，只要曾經見過或聽過的，都能永遠的記憶不忘，是名文字陀羅尼。如說某人記憶力强，要亦由心定來，因心一定，自然什麼都會記得。有了總持，什麼都能銘記於心，要說什麼，不加思索的立卽說出，自然滔滔不絕的辯才無礙，不會有停滯說不出的現象，是爲辯才不斷。吾人有時所以說不出來，原因就是記得太少，或本來記得的，到臨時又忘掉，所以不能無礙辯才的說個不停。菩薩無礙辯才，通常說有法無礙辯、義無礙辯、詞無礙辯、樂說無礙辯的四種，稱爲四無礙辯。

「布施」具足：以上說了菩薩所成就的各種功德，此下再說菩薩所具足的六波羅密。前說『大智本行』，實含六波羅密。於中，以智慧爲主，以五度爲伴。具足，顯示所修布施的圓滿成就，究竟到於彼岸。如此，爲什麼還行布施？當知這是菩薩的事業，自雖圓滿，爲了度生，還要行施。如爲度衆生的慳貪，菩薩就得自己實

行布施，假定自己不行布施，何得令人遠離慳貪？菩薩行施，不是爲求人天福報，亦不是爲自己享受，而是不著相布施，並將布施所有功德，一一回向無上菩提。

「持戒」具足：持戒是對毀犯說的。菩薩所應持戒，雖則無量無邊，要以十善戒爲本，就是戒十惡行十善，而這又是通於人天及三乘的，沒有十善戒，人身不能保持，即或得到人身，亦是沒有福的，做人的福報大小，全看持戒的如何。菩薩持戒與人天小乘不同的，人天小乘持戒，是着相而持的，總覺這做不得、那做不得，且必如此才能持戒清淨；菩薩持戒，了解持犯相的不可得，雖無持犯相，確能做到三業清淨，所得福德大如虛空。所謂具足，顯示持戒波羅密的功德圓滿成就，但爲度毀犯的衆生，而如法的奉持淨戒。

「忍辱」具足：忍辱是對瞋恚說的。菩薩實行忍辱，目的在求福德莊嚴。忍辱是莊嚴因，唯有實行忍辱，才得相好莊嚴。反之，瞋恚是醜陋因，就是相貌醜陋的人，大都由瞋恚來。忍是安忍，辱是凌辱。如人欺侮或凌辱我，我不以爲他在欺侮或凌辱我，根本不當一回事，決不與之計較。這不是怕他而在身口不表示出來名忍，的確是於內心中忍，不含絲毫報復的觀念，且同情他的愚痴無智。菩薩以其智慧

透視，了達忍辱的不可得，既無凌辱我的人，亦無可忍的境界，更無能忍的我。如是名爲忍辱具足，亦卽福德圓滿。

「精進」具足：精進是對懈怠說的。如淺顯說，就是勤力，亦卽勇氣。不論做什麼事，勇氣不可少的，沒有勇氣，就會懈怠。菩薩有大勇敢，常行精進，因這是不待因緣的，隨時隨刻都可湧現。菩薩由於勇氣具足，做事也就精神飽滿。如勇於布施、持戒，勇於忍辱、思惟，勇於靜定。這勇氣如守軍，縱然沒有戰事，亦必精神抖擻。菩薩爲悲心所驅使，願力所支持，經常保持高度的勇氣。所謂具足，就是菩薩所實行的精進，已經圓滿成就，所以仍不斷的實行精進，是爲度懈怠的衆生，令懈怠衆生精進，自己不得不精進！

「禪定」具足：禪定是對散亂說的。禪是梵語，定是譯義，而實是同一義，所以有時說修禪，有時說修定。定的初相，是攝心專想一事，亦卽專注一境的意思。到攝心純熟後，就能攝無量境爲一境，不分別無量境的差別，而又自然的歷歷分明。菩薩修諸禪定，不是安住定中如如不動，而是隨於智慧作諸佛事的，這就不是一般修定者所能做到。一般人所以難以入定，病在執有實在定相與亂相，爲除亂相而

求定相，反而不能入於靜定，菩薩了知定無定相，亂無亂相，內無分別心，外無差別境，不定而定，是爲菩薩禪定具足。

「智慧」具足：智慧是對愚痴說的。智慧爲一切德行的根本，在修學佛法的立場說，固是最要的一法，就是本經亦以智慧爲最主要，全經可說都是發揮智慧的妙用。如上所說的布施、持戒、忍辱等，能了知布施非布施，持戒非持戒，忍辱非忍辱等，皆有智慧相應而以智慧爲主的。總之，若欲了解萬有諸法的眞相，非以智慧透視不可，如沒有智慧，無法認識諸法的眞相，亦無法度一切有而得解脫。現說智慧具足，顯示菩薩所修的智慧，已經圓滿成就，但爲度愚痴的衆生，使他們亦得智慧，所以菩薩仍精進不已的修諸智慧。

「及方便力，無不具足」：諸經典中，有講六波羅密的，有講十波羅密的，本經講七波羅密，除前所講的六波羅密，加上此一方便波羅密。至願波羅密、智波羅密，則攝於方便波羅密中。六與十，只是開合不同，廣略有異，不可以六爲少，以十爲多。如方便及智兩波羅密，是從般若波羅密開出的；願與力兩波羅密，是從禪波羅密開出的。方便，是菩薩成就衆生所運用的手段，衆生有多種多樣的要求，菩

薩就以各種不同的方便，去滿足衆生的所求，不使衆生感到失望。唯要特別注意的，就是有益衆生的事，菩薩才方便的去成就，假定無益衆生的事，不但不方便去成就，且要運用大方便爲之解除，菩薩不住相行於方便，是爲方便具足。力，是指自利利人的力量悉皆具足，沒有什麼任何上求下化的大事，爲自己力量所做不到的。『無不具足』，通指前說的布施等諸波羅密，沒有一個不圓滿具足的。

菩薩具足諸波羅密的大行，在體悟眞理方面，自然就能做到「逮無所得」，能無所得，就可「不起法忍」。不起法忍，卽通常說的無生法忍。證得無生法忍，就徹悟到『不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出』的八不，遠離一切顚倒執著，於如幻如化的緣起法上，體悟諸法的畢竟空性，是爲逮無所得。或說：得無生法忍，明顯的是有所得；怎可說爲無所得？心經說：『以無所得故；……遠離顚倒夢想，究竟涅槃』。無所得才是眞有所得、大有所得，如認爲有個什麼所得，反而眞的一無所得。

無生法忍，究是什麼境界？什麼時候才得？以大乘經的通義說：六地現見緣起眞實性，親切的體驗到『緣起卽性空，性空卽緣起』的境界，是爲得無生法忍。約

分證說，初地已能證得一分；約特殊說，八地才能眞正證得。初地所以只證一分，因他從眞出假時，一切幻化的現象現前，又不知它的如幻如化。到了五地，雖可了知卽空卽假，無生而生，但還不能任運自然的做到，要經一番努力才能體會。到了八地，能任運的不加功用的了達卽空卽假，卽假卽空，無生而生，生而無生的眞理，所以一般說爲八地證得無生法忍。

眞的做到不起法忍，是就「已能隨順」法相「轉不退輪」。不退轉是對退轉說的。以菩薩的階位說，八地前是退轉菩薩位，到第八不動地才名不退轉菩薩。始初發心求佛道的菩薩，所以會退轉，由於佛道長遠，工作時間又不限制，初行似還有相當興趣，久卽感到不耐煩而欲退轉，或退大歸小轉入小乘，或雖退佛道而不轉入小乘。菩薩爲衆生轉法輪，知道衆生有退轉的意思，立卽設法令他不退轉，順衆生的力量，說相當的教法，令他安然自在的受法，不感到困難而退轉，是爲轉不退轉法輪。

大集經陀羅尼自在王品，說法輪有三種：一、轉小乘我空法輪；二、轉大乘一切法空無相法輪；三、轉無分別法性法輪。於中第三法輪，要到八地深刻體證到無

分別法性，才能隨順佛所悟證的最高境界，而轉不退轉的法輪，亦卽善爲說法，使諸衆生不退。再換句話說：諸佛菩薩以已所證得的不退菩提之輪，轉入衆生心中，使諸衆生亦得不退轉，所以擧凡佛菩薩的說法，皆得名爲轉大法輪。

菩薩通達一切法本性空，同時了知一切法差別相，雖知諸法的種種差別相，而又了達一切法的畢竟空。至所度化的衆生根性，不管是怎樣千差萬別，亦能一一瞭如指掌。如僅通達諸法的空性，不能善解差別的法相，不能了知衆生的根機，是不能善轉法輪的。要知衆生是怎樣的根機，應該對他說怎樣的法門，然後才能觀機逗教的善說法要。「善解法相」，如似良醫的識藥；「知衆生根」，好似良醫的知病。菩薩的知機識法，如醫生的知病識藥，才能治好衆生的身心大病，可見轉不退轉法輪，亦不是簡單容易的事！有人這樣說：了解藥的藥性而不知道病的根源，就好像有錢的人開了一間藥舖，雖有很多的藥陳列，但那又有什麼用？知道衆生的病源而不知道藥的藥性，就好像貧窮的醫生熟諳各種的方脈，雖有很多的人就醫，但那又有什麼用？必須開藥舖的富商與知衆病的貧醫合作起來，才能做到如下文說的『爲大醫王，善療衆病，應病與藥，令得服行』，然後始可稱爲大菩薩。

善轉不退法輪的菩薩，威德是廣大的，智慧是高超的，辯才是無礙的，德相是莊嚴的，一一超過法會的大衆，如鶴立鷄群那樣的，表現出菩薩的特色。所以說爲「蓋諸大衆」。什公說：梵本應是『衆不能蓋』。衆不能蓋，顯示他的超出，與此說的『蓋諸大衆』，其義是一樣的。既什麼都比大衆勝過一籌，則在廣大群衆中，自然「得無所畏」的要怎樣說就怎樣說。怖畏，佛在經中說有多種，其中一種是大衆畏。有人，個別談話，很會說，到大衆中演講，就膽怯得說不出，這就是大衆畏。爲什麼怕到這樣？自覺各方面都很缺乏，或所準備的不夠充分，或所要講的忽然忘記，或恐給人難倒時難爲情。有這衆多的顧慮，一見聽衆這麼多，不自覺的害怕起來。你對所講的，假定很有把握，不論什麼人提出難題，都能從容的應付得了，自然會坦然無所怖畏。佛在世時，常爲外道說法，與諸外道辯論，最後勝利屬佛，是爲佛無所畏的明證。古德說：恐畏的生起，生於自己的不足，如什麼都很充足，自然就無所怖畏。不起法忍的菩薩，善解諸法的法相，了知衆生的根性，能斷世人的疑惑，巧答問者的所問，隨時隨刻爲諸聽者解釋難題，自沒有什麼可怖畏的，所以說爲得無所畏。還有能說不能行的，亦會生起怖畏，因爲你說要人放下，別人問

你爲什麼不放下，你就覺得無話可說。設若能說而又能行，那又有什麼可畏的？

功德智慧，以修其心；相好嚴身，色像第一；捨諸世間所有飾好；名稱高遠，踰於須彌；深信堅固，猶若金剛；法寶普照而雨甘露；於衆言音，微妙第一；深入緣起，斷諸邪見；有無二邊，無復餘習；演法無畏，猶師子吼；其所講說，乃如雷震；無有量，已過量；集衆法寶，如海導師；了達諸法深妙之義，善知衆生往來所趣及心所行。

佛法所說的莊嚴，有內在的莊嚴和外在的莊嚴。內在的莊嚴，指心莊嚴，吾人的內心，沒有福德智慧，自說不上莊嚴；菩薩的內心，充滿福德智慧，以此福智而爲莊嚴，所以說「功德智慧，以修其心」。修是整理合法的意思，唯有在功德智慧上修，不出人生所應遵循的軌道，是眞修心。初發心菩薩，沒有到達不雜用心的程度，必須加意的修治其心，使內心的貪瞋痴等，得到合理的整治，不再起擾亂作用。如心不修，道不可得，福智莊嚴，自也無有。所以如何修治其心，使心聽自己指揮，在修行人來說，確是重要課題。

外在的莊嚴，指身莊嚴。菩薩內心充滿功德智慧，外在相好也就非常莊嚴，所以說「相好嚴身」。相與好稍有不同：身上主要部分的莊嚴叫相，微細處生得美妙

叫做好。好是相的一種，相包括好，好不一定包括相。菩薩的相好，從修集福德智慧來，所以「色像」也就最爲「第一」，不是任何世人色像所及。菩薩雖還沒有像佛具有三十二相八十種好，但可說是頂美頂莊嚴。深刻說，只要內在充滿功德智慧，外在色相，不論是黑的、黃的、白的，人人見了都生歡喜心，是卽一般說的內在美。佛法特別重視以功德智慧莊嚴相好，亦卽重內在美，如外在的相好莊嚴，內在充滿了陰險欺詐等，人人都會遠離他或她，不願與之接近。所以人在世間，要想相好莊嚴，須從功德的修集，德性的努力，智慧的增長着手，不必注意外在一切的裝飾，所以說「捨諸世間所有飾好」。如功德不修，德性不好，智慧缺乏，卽使用盡世間所有裝飾品來莊嚴身相，亦不過如一間破舊的屋子，任你怎樣油漆得亮亮的，也顯不出它的如何美觀。

菩薩不但具有內在、外在的莊嚴，而其良好的聲譽，亦非常的高遠，高遠得超過須彌山那樣的高，所以說「名稱高遠，踰於須彌」。高約竪說，遠約橫說，都是形容詞。如我國說的『高山仰止』，是卽形容一個人的德高，望之不及的。踰是超過的意思，顯示菩薩的名望高超以及遠播各地，超過須彌山而爲須彌山所不及。須

彌譯爲妙高，衆寶所成，所以稱妙；高出衆山，所以稱高。相傳此山海拔四萬二千由旬，巍然聳立於汪洋大海中，在大海的水平線下，亦有四萬二千由旬。此山不是我人所能見得到的，猶如菩薩的功德智慧，不是我人所能測知的。吾人所知的，只是菩薩普徧的聲譽。中國人說『實至名歸』，由於菩薩有極爲第一的殊勝功德，所以有此高過須彌的名聞。世人只知求名，不知如何修諸功德，不說不能得到名聞，就是得到亦華而不實，經不起時間的考驗，一經時間的考驗，就要身敗名裂，再也見不得人！

具有高遠名稱的菩薩，對三寶的「深」刻「信」仰，「堅固」得「猶若」礦物中能破一切，不爲一切所破的「金剛」寶一樣，絕對不會再對三寶存有一絲懷疑。有說這裏所有深信，是信自己決定成佛。因爲這些菩薩，具備種種功德，對自己的可以成佛，抱有最高度的信心，不是人云亦云的輕信，誰也動搖不了的深信，所以其信堅固得猶若金剛一樣的堅定。因具這樣的深信，就尊重自己人格，直向無上菩提邁進，再不自暴自棄的以爲成佛無望！

菩薩深信自己可以成佛，亦信大乘法是成佛法門，於是就以至寶的佛法，普徧

的照耀世間衆生，所以說「法寶普照」。照有能照所照：能照的是法寶，所照的是機宜；照令所照的機宜，明瞭能照的佛法；普顯範圍廣大，不是局限一隅。如菩薩利用大乘法寶，於無量世界現無邊身，敎化無數有緣衆生，是爲法寶普照。不但普照，「而」又「雨」以「甘露」。甘露是印度傳說的不死之藥，亦卽天人常飲的漿水，中國叫做仙丹，要想長生不老，必須服此仙丹。在此，甘露是喻法寶。衆生在這世間，長久以來枯渴，正思法水滋潤，菩薩應時雨以甘露，解除衆生的枯渴，衆生自感無限舒適。菩薩運用佛法，或雨或照，使世間衆生，得到佛法，依法修行，終於到達不生不滅的究竟涅槃的境地，所謂入甘露城，眞乃得甘露味。菩薩流露甘露法雨徧洒衆生，衆生因此而得清淨亦是甘露。所以可從兩方面說明甘露。

功德智慧是心莊嚴；相好嚴身是身莊嚴；「於衆言音，微妙第一」，亦可說是口莊嚴。各類不同的衆生，有各種不同的言音，這是誰都可以想像得到的。菩薩在各類言音中，不但很會說他們的話，而且超過他們，所以微妙第一。菩薩善說各種言音，不是勉强學習得來的，而是自在的善說各種言音。所以菩薩對千萬種的機宜，同時用千萬種的言音，宣說千萬種的法門，使每個衆生覺得菩薩好像對自己說法

一樣。不但會說各種的語言，說出來的音聲，亦是極爲響喨的。如佛具足六十四種梵音，菩薩亦同樣的具有，名爲言音陀羅尼。不管聽不聽得懂，只聽聽說法聲音，就會令人感到歡喜。

菩薩不但說法音聲好，所說內容亦是最爲究竟的甚深緣起，所以說「深入緣起」。萬有一切諸法雖都是緣起的，但佛說緣起時，總是說：『此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，行緣識，乃至生緣老死、憂悲苦惱純大苦聚集；此無故彼無，此滅故彼滅。謂無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生滅則老死滅、憂悲苦惱純大苦聚滅』。萬法皆緣所起，即起即滅，沒有堅固的個體性，隨緣而起，隨緣而滅，是虛妄相，無一實際。衆生不了解這道理，執著有個實在的自體，於是成爲顚倒的世界，菩薩從諸法緣起中，深達一切法的空無自性，不再爲諸妄見之所纏縛，所以得到自利的利益；及至說法度衆生時，亦是說緣起法以度人，唯有讓衆生通達緣起，才能眞正的得到法益。緣起是不共外道的佛教最高論說，亦是破衆生執有最犀利的武器。明白緣起即空，是即教化衆生。十二門論說：『衆緣所生法，是則無自性，若無自性者，云何有是法』？不過眞要通達緣起，需要具有高度智慧，亦即要修般

若波羅密才行。初發心的人，當不能了諸法無性，若能觀察諸法緣起，就能通達諸法空性。不但緣起諸法，是無自性空的，就是緣起中的緣，亦是緣起無性的。若見法是有，卽爲法所迷，這是愚痴；見萬有諸法，知緣起本空，這是智慧，吾人應以智慧之眼，觀察萬有緣起諸法，切勿爲愚痴所迷惑，妄執諸法實有，而流轉生死中！

一個人的思想錯誤不錯誤，就看他對緣起的認識正不正確。正確的認識緣起，思想必然是端正的，反之，思想就是偏邪的。諸大菩薩旣體悟了緣起法，一切錯誤的思想，當然就沒有了，所以說「斷諸邪見」，遠離「有無二邊」。諸邪見雖很多，要不外於常見斷見，一見異見，生見滅見，來見去見，我見法見等的邪僻見解。菩薩運用高度智慧，深入緣起法的內在，洞達一切法的無自性，那裏還有什麼諸見可得？中論一開頭就說：『不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論』，亦卽此意。緣起法是佛法的根本理論，所以佛敎各宗派無不談到緣起法，依緣起法通達一切法不生不滅的空寂性。

有無可說是諸邪見的根本，因爲一般人看萬有諸法，不是以爲它實有，就是以

爲它實無，總在實有實無的圈套中爲其所困，無法突破它的封鎖線，因而在生死中流轉不息。諸大菩薩運用其高度智慧，割斷有無的繩索，不再爲它所纏縛，所以得到大自由大解脫！此中有無的無，是對待所說的無，如古有今無，或先有後無，都不是佛說無自性的無。不特如此，就是小乘所執與生死有爲所對的涅槃無爲的無，亦不是佛說無自性的無。佛法所說的無，既不是從有中來，亦不是對有立無，無是無其有的，是說有爲無的，根本不承認有個一般所說的有。佛法雖說緣起是有，但這是有即非有的。不特如此，就是緣起中的緣，亦是緣起，推究它的本性，亦是徹底無的。妄執有無二邊，必然沉淪生死。依緣起正見觀之，有爲尚且是本無的，那裏還有什麼無爲？生死尚且是本無的，那裏還有什麼涅槃？果能了知生死涅槃等空花，有爲無爲皆幻化，就可遠離有無二邊，依此二邊所有的一切邪見，也就斷除。

像這樣的邪見邊執，初心菩薩已經沒有，何況是高級的菩薩？因爲定要明白此理，方可眞正名爲菩薩。菩薩不但自能斷除邊執邪見，亦兼能斷衆生邊執邪見，但衆生有無量無邊那麼多，當不能做到令每個衆生都能斷除，但能使諸有緣衆生斷之，所謂與衆生有緣，意義是很深遠的，如時間的深遠，善根的深遠，由於有緣的關

係，終於爲佛所度，假定沒有緣，就是佛亦不能度。所以佛教常說：『未成佛道，先結人緣』，用意就在於此。

所謂深入緣起，亦是不如一般所說的簡單，是要在宇宙萬有的諸法中，一一了知它是怎樣從緣而起的，依於什麼因緣而生的，方名深入。如現在科學亦知物質是因緣生的，所以做菩薩的，不但要明瞭佛法，亦當明瞭科學，才能破除科學的邪見。深入緣起是方法，斷諸邪見是所得的效果。所以欲破有無常斷諸見，必須深入緣起通達一切法空。

深入緣起的菩薩，在修證上，已離一切偏激邪見，固然不錯，就是煩惱也斷了，甚至連習氣也沒有，所以說「無復餘習」。大智度論說：爲菩薩時只能斷除煩惱，要到成佛時才能斷除習氣，現說無復餘習，那菩薩與佛又有什麼差別？當知習氣有粗有細，現說菩薩無復餘習，是約沒有粗的習氣說，微細的染習還存在着，所以與佛仍有差別。依地持論說：菩薩所斷的習氣，是煩惱障的習氣，所知障的習氣還未消除，佛不但斷除煩惱障的習氣，連所知障的習氣，亦徹底的掃蕩乾淨！習是氣分，就是殘餘的習氣。初發心的菩薩及阿羅漢聖者，皆有習氣存在。如舍利弗的有

瞋習，孫陀羅難陀的有貪習，路邊生的有癡習，未得不退轉的菩薩皆有習氣。舉喻說：煩惱如糞，餘習是臭氣；煩惱來得粗，習氣來得細，大菩薩所以能無餘習，是由功德水或智慧水所洗滌了的。

通達緣起空的菩薩，爲衆生說起法來，能如師子吼般的無所怖畏，所以說「演法無畏，猶師子吼」。一個人的所以有畏，由於內在的有結習，內在的結習一旦除滅，還有什麼可怖畏的？前曾說到得無所畏能師子吼，爲什麼現在又說演法無畏猶師子吼？上面說的無畏，是約在一切處講，現在說的無畏，是專約說法一事講。前說能師子吼，明能令他怖畏，玆說猶師子吼，是明不畏於他。爲什麼於說法中能不畏懼邪魔外道的問難？原因就是通達緣起空，依空說法所以無畏，如果離空說法，那就一無是處。中論頌說：『若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑』。

深入緣起空的菩薩，不但演法無畏猶師子吼，而且「其所講說，乃如雷震」。如天將欲下雨的時候，或先轟隆轟隆的雷震，令恐怖的生起恐怖，令安定的得到安定。一般說來，作不道德行爲的人，聽到雷震的聲音就會恐怖，實踐人生道德的人

，聽到雷震的聲音則不恐怖。現在菩薩演說緣起性空的大法，驚覺昏迷不醒的生死衆生，猶如雷震打動衆生的心房，使衆生自然的接受法雨的滋潤。或菩薩一說法，由於衆生本具覺性，所以聽了以後，就像埋在地裏的種子，春天一到就開始萌芽，或如中國人所說二十四節氣中的驚蟄節後，一切冬眠的動物便開始清醒活動起來。如有人偶而聽到一兩句話，便受到極大的感動，所以佛在世時，有人聽到佛一兩句法，或是涕淚交流，或是毛骨悚然，所以特以雷震形容菩薩的說法。如雷震的譬喻，古德說有五義：一、慈雲普被；二、慧雨流澤；三、法音遠聞；四、驚無明昏寢；五、生長善根。所以以雷震譬喻說法。

深入緣起說法如雷的菩薩，就他所證的功德說，廣大衆多，甚深微妙，超過了衡量的範圍以外，不是凡夫的語言所能稱說，亦非凡夫的心識所能度量。進一步說，就是七地以前的菩薩，要想以語言說它，或用心思去量它，亦是不可能做得到的，所以說爲「無有量，已過量」。或約諸大菩薩所證的境界說，深入緣起通達諸法的空性，空性徧一切處而無所不在，無形無相，不但不是有限有量的凡夫心識所能測量得到，就是七地以前的菩薩心識亦不能窺其底蘊，所以說爲『無有量，已過量

』。亦有說這是說法之量，大菩薩以能總持諸佛的法藏，所以其所說法，其量無有底止，不可限量，超過一切，所以說爲『無有量，已過量』。

菩薩說法之量，所以超過一切，原因就是菩薩已經修「集」了「衆」多「法寶」，能夠無所保留的布施衆生，因而得以無有量的宣說。舉喻說：古代有商人隊，漂洋過海的到大海中去採寶。除了大隊的隊員、船隻，還有一位領導師，是航海的老手，知道那些地方有礁不可航行，那些地方無礁安全可通，取得寶物回來到處販賣。當知此中所說的「如海導師」，是指集衆法寶的菩薩。

教理行果之法，所以名之爲寶，因是很貴重的。但於一切法寶中，要以慧爲上首，唯慧可以引導一切法。八地以上的菩薩，久已積集了三慧，所以能爲大引導師，引導衆生入大乘海，無所困難的採得衆多法寶。假定沒有高度智慧，必不能爲大引導師，所以法寶雖多，要以慧爲上首。

領衆到海中去採寶的導師，不但能識寶的好壞，水的淺深，並知寶的所在，到了將寶採回時，設立陳列所，引起各人的好樂心，令人知他取寶的能力高，願意隨他去採寶。菩薩積集的衆多法寶，微妙無上，爲衆生說出，就好像陳列珠寶，衆生

聽了菩薩所說法，生起對法的好樂心，知道佛法的殊勝可貴，願意隨菩薩修學佛法，是就達到菩薩說法的目的。菩薩所集的佛法寶藏，有無量無邊那麼的多，所以隨時隨刻可說給衆生聽，使衆生得到法寶的受用。

菩薩在佛法大海中取得法寶，假使不能了達，那就不名得寶。可是現在這些大菩薩，善能「了達諸法深妙之義」，自與一般讀誦經典者不同。了達是無礙的意思，深妙是說佛法的深不可窮其底蘊，佛法的妙不是心思口言所及。如是不可思議的深妙佛法，一般人所無法了達的，是諸菩薩以其實慧無礙了達。所以極爲殊勝難得，不是初發心的菩薩可比。

菩薩除以實慧了達諸法的深妙義理，並以俗慧「善」巧了「知衆生」的生死「往來所趣」。衆生在生死中，是六趣往來的。可是一一衆生，以何因緣到別個地方去，以何因緣從別個地方來，甚至衆生的起心動念，是善是惡，要名要利，想家想國，無所不知。往來所趣是果，「及心所行」是因。見你造什麼因，就知你得什麼果，看你在受什麼果，就知你曾造了什麼因。所謂『欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是』。衆生的來來往往，無非是在六趣中奔走，但究竟奔走到

何趣，不是有個什麼大力者在指揮你，是隨自作業之所牽引的，亦卽是業力所現的，可說衆生是業力的結晶，衆生復作業，隨業又往他處。是諸菩薩，雖不能盡知所有世界衆生的往來所趣及心所行，但確能知很多世界的衆生如此，而且不藉審察的善爲了知，所以說爲善知。菩薩不但能知衆生的往來所趣，並且知道衆生的虛妄不實，實無衆生往來，亦無善惡業報。衆生雖在生死中頭出頭沒，但不自知究竟奔向何處，並且把虛假的看成是眞實的，以爲有個實在衆生往來所趣，所以被佛稱爲可憐愍者！

近無等等佛自在慧、十力、無畏、十八不共；關閉一切諸惡趣門，而生五道以現其身；爲大醫王，善療衆病，應病與藥，令得服行；無量功德皆成就；無量佛土皆嚴淨；其見聞者，無不蒙益；諸有所作，亦不唐捐。如是一切功德，皆悉具足。

佛知過去未來以及一切諸法的智慧，是無礙自在暢達無阻的，要了知什麼就了知什麼，要什麼時候了知就什麼時候了知，是爲佛自在慧。無等，是指諸法實相，爲究竟的眞理，無有可以與之相等的，佛以無礙自在慧，契悟諸法的實相，能證的慧與所證的理，到達了無二無別的程度，所以稱爲無等等。菩薩所修的智慧，雖說

已經很大，但只可以說近，不得說之爲等，所以說爲「近無等等佛自在慧」。經中每舉喻說：佛慧如十五晚上的月亮，菩薩慧如十四、十六晚上的月亮，假定不細心的觀察，是辨別不出來的，所以還有這麼一點差別，因佛是無上士，菩薩是有上士，當不可同日而語。

佛的功德雖多，要不外於「十力、無畏、十八不共」法。是諸功德，菩薩雖還沒有圓滿證得，但已近之。十力，是智力，非人力。力有不屈不撓的意義。佛的智慧具此不屈不撓的勇力，魔王外道不論運用怎樣的障礙，是柔是剛，不但不能障礙到佛陀，且爲佛陀一一克制降伏，所以古來稱爲無屈撓力。

一、知是處非處智力：處在這裏當道理講。合於道理的名爲是處，不合道理的名爲非處。以因果律說：造十惡業必墮三惡道，因果相稱，是合乎道理的說法，名爲是處；行十善業亦墮三惡道，因果不符，不合道理的說法，名爲非處。反過來說：行十善業上生人天，因果相稱，是合道理的說法，名爲是處；造十惡業亦生人天，因果相違，是不合理的說法，名爲非處。佛對是處非處，有一種智慧，分別抉擇清清楚楚，名爲知是處非處智力。

二、知業異熟智力：對於衆生所造的諸業，不論是過去造的，現在造的，甚至未來造的，或在什麼地方造的業，以何因緣造這些業，佛都明白了知。這還不算，造了這些業力，應感什麼果報，亦同樣的分別清楚。佛能盡知十方世界一切衆生，於三世中所造諸業及所得果，菩薩分知無邊世界，無量衆生所造諸業及所得果，名爲知業異熟智力。

三、知靜慮等至智力：靜慮、等至都是指定說的，當有種種不同。如滅盡定、無想定、未到定、四禪定、四空定、四無量定等無量百千三昧中，有垢染的，有清淨的，有味著的，有無漏的，有凡夫的，有聖者的，有外道的，有小乘的，佛運用他的高度智慧，分別諸三昧相，無不如實了知，名爲知靜慮等至智力。

四、知根上下智力：衆生有各式各樣的根性不同，所謂利根、鈍根，普通大都分爲上、中、下的三根。如來運用他的高度智慧，分別抉擇所有衆生的根性，能夠善巧了知他們誰是上根，誰是中根，誰是下根，然後分別予以方便攝受，名爲知根上下智力。

五、知種種勝解智力：勝解，指衆生的欲樂。世間衆生各有各的欲樂不同，各

有各的認識差別。佛對諸衆生所有的要求，無不透徹的了解，均能適應的教化，應該爲說深法就說深法，應該爲說淺法就說淺法。如大學者，若教以淺法，他根本不要聽；若小學生，如教以高深的知識，他聽來如聾若啞，一句也聽不進。佛能適應衆生程度教化，不深不淺的恰到好處，名爲知種種勝解智力。

六、知種種界智力：世間衆生的內心，各有其不同種子，但這是側重煩惱方面說。佛對衆生的種種性、種種界的千差萬別，能運用高度的智慧，無有錯謬的善巧了知，然後對症下藥的予以開示，名爲知種種界智力。

七、知至處行智力：衆生心性所趨，爲善爲惡，是向地獄道上走去，還是向涅槃道上去，其所到達某處的一切道，佛陀完全分別了知，所以名爲知至處行智力。

八、知宿住隨念智力：謂佛對過去百千世劫生中，所有的生命歷程，諸如在這兒死，在那兒生，在那兒死，又生到什麼地方？姓什麼？名叫什麼？生命的苦樂？壽命的長短？無不明白了知，所以名爲知宿住隨念智力。

九、天眼無礙智力：亦名宿住死生智力。第八力的宿住，是了知佛陀本身過去所經諸事；此第九力的宿住，則是了知衆生死此生彼的現象。天眼雖是五眼之一，

但佛所得的是眞天眼，見盡現在所有境，無邊世界的微塵，無邊世界大海的水滴量，佛皆見之無不了了，名爲天眼無礙智力。

十、漏盡智力：二乘說有漏盡，佛亦說有漏盡，二者究有什麼不同？二乘，就他本身說，其漏確是盡了，但以究竟的佛法說，並沒有如佛那樣的圓滿。佛是五住究竟，二死永亡，得無漏心解脫，無漏智慧解脫，於現法中，自知我生已盡，梵行已立，不受後有。當知漏是煩惱，有此不能作諸功德。功德如水，煩惱如破器，不能盛水，縱盛水亦漏減，惟佛功德圓滿，沒有煩惱習氣，所以名爲漏盡智力。

繼續來說四無所畏：

一、一切智無畏：如佛在廣大的群衆中，公開的對群衆說：我是一切智人。群衆中若有不信佛的，不以爲佛是一切智人，提出種種的問題難問，甚至說佛這也不知，那也不曉，怎有資格稱爲一切智人？假定沒有自信的人，經這麼一反問，也許會對自己的智慧發生懷疑，可是佛爲眞正的一切智人，所以非常安穩的毫無所畏。原來，佛以平等智爲根本，以差別智爲究竟。佛的差別智，能知一一法的以何因緣而成，如人是由十二因緣組織而成的。且在佛的立場，根本智就是差別智，差別智

就是根本智，二而不二的。菩薩分證差別智，雖不能徹底無畏，但已迫於一切智無畏。

二、諸漏盡無畏：如佛在廣大的群衆中，公開的對群衆說：所有一切諸漏，我皆斷盡無餘。群衆中如有不信佛的，不認爲佛已斷盡一切漏，並且指出佛這煩惱還沒有斷，那個煩惱還沒有斷，怎可說是一切漏盡？假使是一沒有自信的人，經人這一指點，以爲自己煩惱，眞的還未斷盡，不免有所怖畏，可是佛確斷盡煩惱，所以非常安穩的毫無所畏。

三、說障道無畏：如佛在廣大的群衆中，公開的對群衆說：那一染法與道相違，會障礙聖道的進修，使所修的聖道不能成功。群衆中如有不信佛的，不以佛說爲然，認爲佛所說的，不一定是障礙聖道的。假定佛陀沒有自信，經人這麼一說，也許以爲是不障聖道的，可是佛從經驗中，眞切了知某一染法，能爲聖道之障，再爲詳細解釋時，非常安穩的毫無所畏。

四、說苦盡道無畏：如佛在廣大的群衆中，公開的對群衆說：依我所指示的聖道去實踐，一定能夠出離世間，且隨所修的聖道，能夠盡除生死的大苦。群衆中如

有不信佛的，不以爲佛所說的聖道，眞能消滅生死的大苦，並向佛提出許多反證。如佛沒有自信，或也以爲不是盡苦之道。可是對這盡苦之道，佛陀堅信不疑，不論別人指出怎樣的說法，總是安穩自在的毫無所畏。

如是四無所畏：前二是佛所具足的自利功德；後二是佛所具足的利他功德。或說初三四的三種無畏，是顯佛的智德，第二無畏，是顯佛的斷德。智斷二德具備，所要做的自利利他的大事，就可完畢，所以說佛有四無畏。

十八佛不共法，唯佛獨有不與三乘共，菩薩或少分有，究竟不能共，別人所無，不與他共，名爲佛不共法，計有十八，說明如下：

一、身無失：顯示佛的身業，沒有一點過失，唯是清淨無染。因佛於無量阿僧祇劫以來，嚴持清淨戒行，常行甚深禪定，得諸微妙智慧，所以身業無失，這是約自利說。如約利他說，其身應怎樣用，依身而用，如佛現多身與人說法，在多衆前所見各不同樣，各皆見佛在前，作而無錯，名爲無失，若不知機，不合機用，則名爲失。菩薩雖亦可能，不及佛的圓滿。

二、口無失：顯示佛的口業，沒有一點過失，唯是清淨無染。因佛於無量阿僧

祇劫以來，嚴持清淨戒行，常行甚深禪定，得諸微妙智慧，所以口業無失，這是約自利說。如約利他說，佛以一音演說法，衆生隨類各得解，而其音的顯發微妙，一一是不同的，且一時能逗無量衆生機宜，所以名口無失。

三、念無失：顯示佛的意業，沒有一點過失，純然是清淨的。因佛善修甚深禪定，或長夜善修四念處行，或佛一切意業隨智慧行，對過去所曾經驗的善法，都能憶念不忘，名爲念無失。或佛化度衆生，先由意自在觀衆生是怎樣的根機，然後用身口善爲巧逗，當現身說法時，衆生的心意隨之而轉，佛亦隨之觀察，觀之必然是妥善的，所以名念（意）無失。

四、無異想心：顯示佛對一切衆生平等看待，沒有親疏遠近的分別異想，以爲這是尊貴的，我應爲他說法，那是貧賤的，我不爲他說法。佛陀大慈光明，普照一切衆生，如日出普照萬物，爲衆生平等依怙，憐愍濟度一切，決無異想夾雜其間，名爲無異想心。

五、無不定心：定名一心不亂，我們要想如實的見到諸法眞理，一定要內心極爲寂靜，如果粗心浮氣的，是見不到眞理的。如風中燭，不能清楚見物，如波動水

，不能見自面目。佛恒恒時常常時，心如止水的安住在定境中，從沒有不定心的，亦卽無一刹那不在定中。佛雖心常安住定中，但無礙於爲衆生說法，因住定中能作種種的佛事，所謂卽靜而動，卽動而靜的，所以名爲無不定心。

六、無不知已捨：謂於衆生有三種受，就是苦受、樂受、不苦不樂的捨受。衆生遇到苦受時，就安住在苦上，不會再有樂的感覺，因而生起瞋心；衆生遇到樂受時，就染著於樂上，不會再有苦的感覺，因而生起貪心；而於不苦不樂受中，因爲不覺不知，於是生起捨心，但這不是知後捨的，是由愚癡之所使然。佛於不苦不樂受中，對知覺的生時，知覺的住時，知覺的滅時，都由智慧知得清清楚楚的而捨，不是愚癡所使，所以佛陀無不知已捨。

七、欲無減：欲有兩種，就是善法欲與染法欲。如凡夫欲望多求的染法欲，在佛固已絲毫沒有，但善法欲從來是不缺減的。因佛深知善法的恩德，所以常欲集諸善法，對善法的修集，無有厭足之心，名欲無減。如佛爲盲比丘穿針時，就說自己是個樂欲福德無厭足的人。盲比丘對佛說：『你老對無量功德海，已經盡其底蘊，爲什麼還這樣的沒有厭足』？佛告盲比丘說：『功德果報甚深，沒有那個如我這樣

知恩分的，所以我雖窮盡功德海的底蘊，但我的得佛，是以欲心無厭足而來，如今雖更沒有功德可得，但我欲心猶不止息』。佛欲無滅，於此可見。這是專就善法欲說，不可不知。

八、精進無滅：這與欲無滅有密切關係，即以欲爲初行，然後本着欲去做時，即名精進。沒有希望和要求在，不肯精進勇猛去做，所以『一切法欲爲根本』，精進爲每一尊佛所愛樂的，如釋迦佛的世世樂行精進，就是我們的一個好榜樣，所以名爲精進無滅。

九、念無滅：謂於三世諸佛的教法，由於一切智慧的相應，能念滿足無有缺減。或佛於念念中，皆能分別三相，可謂佛心無一法而不念的，所以唯佛獨有念無滅。念無滅與念無失有什麼差別？智度論說：『失念名錯誤，滅名不失；失念名威儀俯仰去來中失念，無滅名住禪定神通，念過去現在世通達無礙』。二者有着這樣的不同，所以別爲說明。

十、慧無滅：佛具有一切智慧，或佛三世智慧無礙。佛從最初發心，乃至無量阿僧祇劫以來，由於深心爲法，不惜犧牲一切，無非是爲集諸智慧，所以得慧無滅

。深刻的說：佛的智慧，如實了知諸法空相，不生不滅，不垢不淨，無作無行，無染無着，名慧無滅。

十一、解脫無滅，這有兩種：一是有爲解脫，這是無漏智慧之所相應的；一是無爲解脫，這是一切煩惱習氣滅盡無餘所顯的。二乘聖者，煩惱未斷盡，智慧不大利，不得名爲解脫無間；佛陀獲得兩種解脫，絲毫無所缺減，所以名爲解脫無滅。

十二、解脫知見無滅：知見就是智慧。佛於諸解脫中，具有無量無邊的清淨智慧，以此智慧知諸解脫相。如知什麼是時解脫，什麼是不時解脫，什麼是慧解脫，什麼是俱解脫，什麼是壞解脫，什麼是不壞解脫，什麼是八解脫，什麼是不可思議解脫，什麼是無礙解脫等，乃至什麼解脫是牢固的，什麼解脫是不牢固的，都能分別得清楚，所以名爲解脫知見無滅。

十三、一切身業隨智慧行；十四、一切口業隨智慧行；十五、一切意業隨智慧行。佛陀身口意的三業行，都是隨着智慧的指導而利益衆生的。如佛的一動念，一出言，一舉足，無不有利於衆生。經說：『諸佛乃至出入息利益衆生，何況身口意業故作而不利益？諸怨惡衆生，聞佛出入息氣香，皆得信心清淨愛樂於佛，諸天聞

佛氣息香，亦皆捨五欲發心修善』。因此，說爲身口意業隨智慧行。

十六、智慧知過去世無礙；十七、智慧知現在世無礙；十八、智慧知未來世無礙。這三種智慧，於三世通達無礙。如諸法定從未來轉來現在，復由現在轉入過去，好像一個人，從這房轉入那房，不能說這個人沒有了。佛對三世法，透徹的了知，了知過去法有過去相，現在法有現在相，未來法有未來相，彼此相沒有絲毫的錯亂，是爲佛於三世通達無礙的智慧。

十八佛不共法已略解說，但它的自相是什麼，現在還得指出：『由彼不可奪，不奪爲自相』。因佛常常時恒恒時，沒有一絲誤失，外道及天魔等，要想在佛的身心中，尋求一點空隙，以得其便來擾亂佛，是絕對做不到的，由於佛的任何方面，爲他人之所不可奪，卽以不奪爲十八不共法的自相。

這裏主要不在讚佛的功德，而讚菩薩的功德，已經近於佛的這些功德。照我們想，既有這麼多的功德，就要圓滿了，應該清閑得沒有事情可做；然而不然，菩薩功德雖快圓滿，「關閉」了「一切諸惡趣門」，再也不生諸惡趣了。但是爲了度化衆生，「而生五道以現其身」。爲什麼能夠做到如此？原因菩薩所證得

的法身，是無生而無不生的。就他無生說，菩薩早已不是五道中人，所以惡趣之門早已爲所關閉；就他無不生說，爲了關閉衆生的惡趣之門，生五道中來，現五道之身。諸惡趣門，一般是指三惡趣門，但這裏總指五趣門說。五趣之門，雖都應關閉，但以關閉三惡趣門爲最重要，人天之門關不關，不是重要的問題，因入佛法的解脫門，必依人天身才易入的。三惡趣門：五道衆生啓而不關；二乘聖者關而不啓；大心菩薩，恒關而恒啓，恒啓而恒關。因爲沒有惡趣之因，所以恒時關閉；因爲悲心之所驅使，所以恒時開啓。

菩薩於五道中現身，不論入於那一道中，都是無礙自在的，不受生死的束縛，當知這是普現色身三昧力。菩薩現身於五道，目的在助衆生關閉惡趣之門，亦即在使衆生不作十惡，如果因門不關，任其自由出入，那就終無了期。菩薩但爲衆生閉惡趣門還不夠，必須還要爲衆生開解脫門。經說：『以佛教門出三界苦』，就是此意。諸佛菩薩，關閉諸惡趣門，而仍現身五道，是卽顯示佛菩薩的大悲願力。如釋尊在因中行菩薩道時，曾經作小鳥，當鹿王，做六牙白象等，度各類不同衆生，是爲悲願力令生地獄、餓鬼、畜生等諸惡趣的明證。

菩薩爲悲願所使，而往來於五道中（六趣中的阿修羅，或含攝於鬼趣，或含攝於畜道，各宗派的說法不一），「爲」最超級的「大醫王」，以最「善」巧的方法，治「療衆」生身心的各種疾「病」。治療身體上的一般疾病，世間的高明醫生，亦還可以做到；治療心理上煩惱大病，決非世間一般醫生所能爲力，唯有超級的無上醫王，佛及菩薩，才能適「應」衆生怎樣的心「病」，給「與」衆生怎樣的法「藥」而治療之。衆生接受菩薩的指導，如實服用這法藥，亦卽是依教奉行，所以說「令得服行」，自然就能斷諸煩惱心病，而獲了生死得解脫。前善解法相名爲識藥，知衆生根名爲知病，既能識藥知病，然後應病與藥，令其服用實行，當然就得受用。無量義經亦說：『醫王大醫王，分別病相，曉了藥性，隨病授藥，令衆樂服』，身心大病就可痊癒。

菩薩不但現身於五道中，並且要到一切世界去，到一個世界莊嚴一個世界，舉凡菩薩所到的地方，皆以種種神通，各式各樣香花，供養一切諸佛，莊嚴一切佛土。見到一個莊嚴世界有什麼好處，菩薩亦要得到這樣的好處，無邊清淨佛土有怎樣的長處，菩薩亦完全要得到這樣的長處，取各世界所有的特長，作爲自己創設淨土

的榜樣。如阿彌陀佛，當法藏比丘時，即發願不捨無邊世界的清淨，使諸清淨將來在自己所創造的一個淨土中實現，亦是集諸理於一佛土。正因如此，所以十力、四無所畏、十八佛不共法等「無量功德皆」悉「成就」，「無量」無邊的「佛土」亦「皆嚴淨」，說明菩薩自利利他的功德悉皆圓滿。爲什麼要嚴淨無量佛土？因衆生是無量的，所好又是不同的，所以嚴淨無量佛土，以適應衆生的所好。

菩薩在世間度化衆生，見什麼人，說什麼話，無不恰到好處，所以「其」有「見」到菩薩的，或是聽「聞」到菩薩音聲「者，無」有「不蒙」受利「益」的，亦即沒有不得好結果的。不過隨衆生根器的大小，而所得的法益有淺深不等。原因菩薩的起心動念，「諸有所作，亦不唐捐」。唐捐，是虛棄空無所得，不唐捐，是即顯示不會一無所得。我們凡夫之心，用諸妄想，不論你修怎樣的善行，所作所爲都是虛妄不眞實的，所以功德唐捐而無收穫。可是菩薩之心，念念在道，不論他修怎樣的善行，一切施爲都是眞實不虛妄的，所以功無虛棄而皆有所收穫。

總之，菩薩「如是」所有的「一切功德」，不論是內心的或外在的，不論是自利的或利他的，無不「皆悉具足」。從讚菩薩所有的功德中，可以了知菩薩應該做

什麼事，才是理想中爲法精進的菩薩。以上歎德已完，以下多說道理。所以先歎功德，因爲要明功德，方能接受道理，或是要明道理，方會作諸功德。菩薩功德已經作成，但這些大菩薩，究竟是什麼人，其聖號又是什麼，這就是下面所要講的。諸菩薩名各有因緣，惟不能盡了其眞相。

己三　列名

其名曰：等觀菩薩，不等觀菩薩，等不等觀菩薩。

本經聽法的菩薩衆，標結都是三萬二千，但舉出其名的，什譯是五十二位，奘譯是五十六位，彼此稍有出入。「其」五十二位菩薩「名曰」：

平等地觀一切法性平等，觀一切衆生平等，觀諸佛與衆生亦是平等，觀物與非物亦皆平等，同是空，同是假名，同是虛幻實相，名爲「等觀菩薩」。唯此所說的觀，是屬心觀不是眼觀。如以差別智觀諸法，則發現一切法的無限差別。譬諸衆生，雖各有其佛性，但不妨十界差別，因而佛是佛，衆生是衆生，生佛不能不說有他的差別相。由這菩薩以差別智，觀諸法性相的差別，觀諸法事理的差別，觀十界生佛的差別，所以名爲「不等觀菩薩」。「等不等觀菩薩」，能以眞俗二智，作二諦

圓融的觀察，了知卽眞而俗，卽俗而眞。如電影的亦有亦無，從無的一邊看是等觀，因爲是不實的，從有的一邊看是不等觀，因有種種的影像。

定自在王菩薩，法自在王菩薩。

王是至上義，亦是自在義，如古代的國王是最高無上的，亦最極自在的。定是所修的禪定，有安然不動義。或因自在而得定，或由定而得自在，名爲「定自在王菩薩」。於一法通達無礙，能自由自在的爲諸衆生說法，名爲「法自在王菩薩」。

法相菩薩，光相菩薩。

「法相菩薩」，奘公譯爲『法幢菩薩』，象徵以法建立高幢的菩薩。基師釋爲：『於法自在，高顯如幢』。「光相菩薩」，奘公譯爲『光幢菩薩』，象徵以光明顯示高幢的菩薩。基師釋爲：『放光自在，亦如高幢』。或說常常以光作佛事，如光音天以光代音，名爲光相菩薩。

光嚴菩薩，大嚴菩薩。

以智慧之光，莊嚴諸法的理體，名爲「光嚴菩薩」。以一切法無所得爲大莊嚴，或以種種實行莊嚴內身，名爲「大嚴菩薩」。

寶積菩薩，辯積菩薩。

寶積，有譯寶頂、寶嚴。依梵文的意義，是將一切法堆集得很高、很莊嚴，名爲「寶積菩薩」。奘公譯爲『寶峯菩薩』；基師釋爲：『法寶高峻，名寶峯』。積集四無礙辯，得到無礙辯才，名爲「辯積菩薩」。奘公譯爲『辯峯菩薩』；基師釋爲：『言詞高峻，名辯峯』。

寶手菩薩，寶印手菩薩。

從菩薩手中，出生一切寶物，以施需要的貧窮衆生，令免貧窮的困苦，名爲「寶手菩薩」。菩薩以三法印印定佛法，以之施諸衆生，令脫六趣之苦，名爲「寶印手菩薩」。

常舉手菩薩，常下手菩薩。

時常高舉慈悲之手，以佛法安慰衆生，鼓勵衆生，上求佛道，名爲「常舉手菩薩」。時常垂下兩手，以佛法接引衆生，名爲「常下手菩薩」。下手表接引相，如阿彌陀佛；舉手表安慰相，如諸佛的招諸衆生，勸令修善。

常慘菩薩，喜根菩薩，喜王菩薩。

常爲憐愍衆生而所流露的大悲心，感到衆生在生死中這樣苦惱，不禁悲慘得要爲濟拔衆生，未嘗有一念間捨離苦惱衆生，名爲「常慘菩薩」。般若經中所說的常啼菩薩，亦是如此。不論常啼或常慘，都不是指菩薩本身，菩薩遠離一切憂愁苦惱，那裏還有什麼悲慘等？所以常啼與常慘，都是約拔濟衆生說。一個人悲傷到極點叫慘，菩薩見諸衆生墮落，其心甚爲悲愍，所以名爲常慘。

菩薩常以大慈心護念衆生，時刻想令衆生離苦得樂，一旦見到衆生有善性，願意接受佛法的敎化，將來可以成佛，如父見子向上而生歡喜，名爲「喜根菩薩」。菩薩以喜捨心觀諸衆生，見到衆生，含笑先說，常起大喜，如王自在，名爲「喜王菩薩」。

辯音菩薩，虛空藏菩薩。

辯才音聲的嘹喨，沒有那個可以勝過的，所以名爲「辯音菩薩」。奘公譯爲『無屈辨菩薩』；基師釋爲：『言詞難伏，名無屈辨』。觀諸法無性等於虛空，或如虛空一樣的含藏一切法，名爲「虛空藏菩薩」。這是大乘經中，處處提到的一位大菩薩。

執寶炬菩薩，寶勇菩薩，寶見菩薩。

手執法寶的火炬，照破衆生的愚暗，名爲「執寶炬菩薩」。菩薩爲法，勇猛精進，不休不息，可尊可貴，名爲「寶勇菩薩」。見亦作現，卽以法寶顯現給衆生的，或自見本有佛性的，名爲「寶見菩薩」。

帝網菩薩，明網菩薩。

帝網，是帝釋天宮的羅網，以夜光珠爲網，是莊嚴具。網是彼此聯絡互爲關係之意。佛法常擧帝網爲喻，是明一切境界顯現於中，而是重重無盡的。今此菩薩證悟心地法門，如因羅網，彼彼互徧，重重無盡，名爲「帝網菩薩」。以佛法之光爲網，如夜光珠的有明，照破衆生的愚癡黑暗，令得正智，名爲「明網菩薩」。

無緣觀菩薩，慧積菩薩，寶勝菩薩。

菩薩在自修方面，觀一切法無因緣果報，又無能緣之心，亦無所緣之境，並且以無所緣而體悟眞理。在利他方面，而常與之結緣，或是無緣而無所不緣。自利以功德智慧，利他以智慧方便，所以名爲「無緣觀菩薩」。智慧積聚得很高，或修積無量智慧，名爲「慧積菩薩」。法寶是一切寶中，最殊勝最上等的，名爲「寶勝菩

薩」。

天王菩薩，壞魔菩薩。

菩薩的名稱，高如帝釋天；或菩薩在人天中，處處顯其尊勝，時時得大自在，名爲「天王菩薩」。菩薩以其高度智慧，洞燭魔怨所有伎倆，能夠予以一一摧壞，名爲「壞魔菩薩」。

電德菩薩，自在王菩薩。

菩薩之德，高如天上的電光，由閃電而雷雨交加，令枯竭的苗稼得以增長，名爲「電德菩薩」。奘公譯爲『電天菩薩』；基師釋爲：『流注法寶，光明如電，自在如天』。菩薩解脫一切繫縛，而得究竟無礙自在，名爲「自在王菩薩」。

功德相嚴菩薩，師子吼菩薩。

菩薩以諸功德莊嚴身相，如峯之相高峻遙遠，名爲「功德相嚴菩薩」。功德本來是沒有相的，但能現起諸相，如見佛相知是功德。菩薩說法如師子吼一般的無畏，名爲「師子吼菩薩」。

雷音菩薩，山相擊菩薩。

菩薩說法的音聲，如娑竭羅龍王的將降大雨，必先震雷音於大千世界，俾一切衆生預知嚴戒，然後降以大雨，令三草二木百穀苗稼有所增長。菩薩也是這樣，將欲降大法雨，必先震以法音如雷之響，名爲「雷音菩薩」。菩薩說法的音聲，如山與山相擊所發出的音聲，名爲「山相擊菩薩」。兩山相擊發出的音聲，比雷聲還要厲害。

香象菩薩，白香象菩薩。

象有忍辱負重的德性，菩薩亦具有這樣德性。象有種種不同，香象是諸象中頂好的象，具有大力，爲人所愛。菩薩爲衆生中至尊至貴的，名爲「香象菩薩」。白香象是象中之王，亦是瑞獸的一類，西域諸國取象爲瑞。菩薩爲衆生中的領導者，凡是菩薩所在的地方，等於那裏有大白象，是爲最吉祥的，亦是最尊貴的，名爲「白香象菩薩」。

常精進菩薩，不休息菩薩。

上求佛道，下化衆生的兩大工作，菩薩總是一直精進勇猛的那樣去做，決不因爲遇到阻礙或困難而生懈怠之心，名爲「常精進菩薩」。菩薩在實踐菩薩行時，總

是不休不息的勇往直前，如有一個衆生沒有成佛，誓不自已先取泥洹，名爲「不休息菩薩」。

妙生菩薩，華嚴菩薩。

菩薩了知一切法本來無生，但隨緣受生以度化衆生，如是受生不同凡夫的四生，名爲「妙生菩薩」。菩薩以萬行因華，莊嚴無上的果德，名爲「華嚴菩薩」。

觀世音菩薩，得大勢菩薩。

「觀世音菩薩」，就是尋聲救苦的大悲觀自在菩薩。這位菩薩，在中國最有緣，稱念其聖號的特別多。或從自利而立名，或從利他而立名，或從初發心時立名，這如常說。「得大勢菩薩」，就是一般所知的大勢至菩薩。這位菩薩，不論遊履到什麼地方去度化衆生，其威勢都大得不得了，所以名爲得大勢。

梵網菩薩，寶杖菩薩。

如大梵王，能於一事，現一切事，網感諸梵，令其信服。菩薩以其神通，網諸衆生，令得清淨，也是如此，名爲「梵網菩薩」。菩薩以諸法寶扶助衆生向前邁進，令離五道生死大苦，名爲「寶杖菩薩」。

無勝菩薩，嚴土菩薩。

菩薩德行的崇高，沒有那個勝過其上的，或菩薩的說法度生，眞能做到應機施教，沒有那個超勝於他的，名爲「無勝菩薩」。菩薩以佛土爲目標，一切修行，皆以莊嚴淨土，名爲「嚴土菩薩」。

金髻菩薩，珠髻菩薩。

菩薩觀無爲法，不離心首，如以金簪髮髻，名爲「金髻菩薩」。菩薩常以智慧，嚴飾其心，如以珠嚴髻，名爲「珠髻菩薩」。或說佛髻明珠，菩薩常常修此，所以名爲珠髻。

彌勒菩薩。

彌勒譯爲慈氏，以彼初發心時卽不食肉，慈心特別深重的。心地觀經說：『彌勒菩薩法王子，最初發心不食肉，是故得名爲慈氏』。其名叫做阿逸多，中國譯爲無能勝。這位「彌勒菩薩」，是位補處大士，現居兜率內院，當來下生成佛，號爲彌勒佛。

文殊師利法王子菩薩。

「文殊師利」是印度話，中國譯爲妙吉祥，以於吉祥中最勝最妙的，他在大乘菩薩中，智慧最爲第一，且被尊爲七佛之師，其地位的崇高可知。法王是佛，因佛於法自在，所以稱爲法王。文殊爲佛的長子，所以名「法王子菩薩」。實際說來，三萬二千菩薩，皆可稱法王子，現在獨以文殊稱爲法王子者，因他爲法王子的時間最長，過去在日月燈明佛時，爲妙光菩薩，受持法華經，弘揚八十小劫，是位老菩薩，所以獨被稱爲法王子。

如是等三萬二千人。

上來簡略地解釋菩薩的名號，菩薩於諸功德無所不具，所以其名號，或約其特點而來，或約其所重法門而來，或從利生而來，或從佛道而來，名雖各別，其實一切菩薩，皆通具如是德。「如是等」具諸功德的大菩薩，有「三萬二千人」之多。這裏稱人不稱菩薩，因爲菩薩亦是人，人中分有德無德，菩薩之人，是具如上殊勝功德的人，較之凡人殊勝得多。

戊三　龍天衆

復有萬梵天王尸棄等，從餘四天下，來詣佛所而爲聽法；復有萬二千天帝，亦從餘四

天下，來在會坐；並餘大威力諸天、龍神、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽等，悉來會坐。

聽法的菩薩衆已說，現說聽法的龍天衆。龍天衆，可分三小節：一、「復有萬梵天王尸棄等，從餘四天下，來詣佛所，而爲聽法」。尸棄是印度話，中國譯爲頂髻，就是髮髻，因他頭頂有螺旋式的髮髻而得名的。這裏所說的梵王，不是一個兩個，而有萬個之多。原來印度文化及佛教的三界安立是這樣的：我們所住的欲界有六欲天，再上就是色界天，分爲四禪，初禪有梵衆天、梵輔天、大梵天，梵天中的天王就是尸棄。可是在這世界之中，有須彌山的聳立，山的四面有四大部洲，須彌山上有四天王天，忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天，直到色界的大梵天，爲一個小世界，而一佛土中，有百億四天下，每一四天下，有一大梵王，應有百億大梵天王，現說萬梵天王，還是其中少數。不過既有萬梵天王這麼多，所來的梵王，當然不是單指我們這個小世界，且包括四天下萬個小世界的梵王，但這不是他方世界四天下來的梵王，就是這個娑婆世界中的小世界的梵王。本經下面有他和舍利弗，對法義的討論、辯論，很多大乘經中，都提到尸棄梵王。他不僅是佛的

大護法，且是一位了不起的大菩薩。釋尊成正覺後，請佛轉法輪的，也是這位大梵天王。

二、「復有萬二千天帝，亦從餘四天下，來在會坐」。天帝，指居須彌山頂的忉利天主，名釋提桓因，異名帝釋天，一共有萬二千位到法會來聽法。梵王和帝釋，一向熱心護法，佛出外說法，他們兩位天人，總是一邊隨一個。三界諸天，有地居天與空居天的兩類：帝釋是在地居天的頂峯，舉出帝釋天，所有地居天，無不包括在內；梵天在空居天的中間，舉出梵天王，所有空居天，無不包括在內。阿含說帝釋已證阿那含果；般若經說十方難問般若論題的，皆名釋提桓因；有的經中說他已得首楞嚴三昧。內證不同，過了賢劫二千二十四劫，可以作佛，號無著世尊。以此看來，帝釋亦是一位了不起的大菩薩，不如一般所知的，是個享受福樂的天人。

三、「並餘大威力諸天」等。這是說的天龍八部，多屬忉利天、四大王衆天、及四大王衆天下來，以須彌山爲主的各式各樣的神，也就是一般多神教的神，其中，有是搗亂的惡神，有是信了佛後而成爲善良的。大威德諸天，是除梵王帝釋外，其餘有大威德，大神通的四大王衆天，亦卽俗說的四大金剛。「龍」，佛經說的龍

和中國說的龍差不多。中國傳說的龍，有蝦蟆修成的，有魚修成的，所處地方，不是在大海的海水中，就是在深山的池水中。通常下雨、下雪等，都是屬龍管的。龍中之龍，有天上之龍，有海中之龍，有山中之龍的差別。世人只知龍的威力大，享受好，壽命長，因而對龍相當的羨慕，殊不知龍的業報受苦，不知超過人的多少倍。如法華經中所列的八大龍王，皆有三大災患：一、熱風熱沙飛著到身上，不但燒破皮肉，且侵及於骨髓，感到相當苦惱。二、惡風忽然暴起，吹毀龍的宮殿，失去寶飾衣物，現出龍的自身，感到極大苦惱。三、當諸龍正在娛樂時，大鵬金翅鳥，飛入龍宮中，搏攝龍所始生的龍子來吃，甚至噉食一切諸龍，於是感到怖懼熱惱。不過居於西天雪山頂上阿耨達池裏的龍，沒有這三種災患。惟諸龍中，有的實是業力所感得的果報，有的亦是大權示現的，有的即龍身聞法而得道果的，有的住於普現色身三昧而迹現多頭的。經中有時稱佛爲人中大龍，是取喻於神變不測；經中有時稱菩薩爲龍象蹴踏，是取喻於堪任大事。所以對龍不可一概而論。

「神」，這是受善惡雜報的衆生，看來好像是人，實在並不是人，而是攝於鬼趣中的。維摩經無我疏說：『神以六道收之，攝入鬼趣。蓋神者，鬼之長也，能長

其鬼，安得不以鬼趣攝之』？所以通常皆以鬼神並稱。又說：『今之諸神既來法會，莫非乘佛力而增諸威靈，藉法因而長諸功德。矧有示迹神明而位菩薩者，固不可得而思議也』。

「夜叉」，譯作輕捷，是力量很大的鬼神。有一種暴惡的，會擾亂人間；也有善良的，如四大金剛中的毘沙門天王，卽夜叉王，護法神中拿寶劍的就是。別而言之，有三種夜叉：一、地行夜叉，但以財施，唯在地行，不能昇空；二、空行夜叉；三、天行夜叉，以車馬施，能夠飛行。經中嘗說，佛轉法輪時，地行夜叉唱說佛轉法輪，空行夜叉聽了，跟著又這樣唱，四天王聽了，同樣的又這樣唱，如是展轉唱說直至梵天。不獨佛轉法輪時，此三夜叉展轉唱報，就是世人初出家時，亦同樣的作如此報。大威德諸天，聽到這樣唱報，內心生起歡喜，認爲世間有了新的希望；欲天諸魔王，聽到這樣唱報，內心生起恐怖，認爲從此世間衆生減少，問題顯得特別嚴重。不管歡喜或恐怖，都屬聽者方面，不是夜叉本身。

「乾闥婆」，譯作香陰，因爲其身能夠發出香氣；或譯嗅香，因爲是食香氣以維持其生命的；或譯尋香，因爲到處去尋香氣以維持其生命的。這是爲天帝奏俗樂

的音樂神，常在帝釋面前奏樂，爲四大金剛之一。印度關於唱歌、跳舞的，都崇拜這神。智度論說：『是天伎神，常隨諸天，其心柔軟，福少諸天』。

「阿修羅」，譯作非天。傳說本來是住在須彌山頂，後與帝釋天鬧事被趕下來，現在生活在海中，種類很多，有在鬼趣，有在畜趣，有在人趣，有在天趣。相傳：化生的阿修羅屬天趣攝；胎生的阿修羅屬人趣攝；卵生的阿修羅屬鬼趣攝；濕生的阿修羅屬畜趣攝。他的福報與天本差不多，但道德差，疑心大，鬪心强，常和帝釋天搗亂，打到帝釋天宮去，而又爲帝釋打敗而逃，所以稱爲非天。在容貌方面，男阿修羅極爲難看，女阿修羅又極端莊，從男阿修羅的容貌不揚，所以又譯爲不端正。阿修羅還有一個嗜好，就是喜歡飲酒，幾乎非酒不行。可是採四天下的華醞於大海中，由於魚龍的業力因緣，其味不能變成酒，愛喝酒而酒不可得，所以也譯爲無酒。

「迦樓羅」，譯爲金翅鳥，因牠的翅膀是金色的，非常美麗好看。居四天下的大樹上，兩翅相去三百六十萬里。和龍是怨家，經常要吃龍，使龍感到極大不安。泰國以此鳥爲護法神，很多徽章用它做標誌。相傳此鳥壽八千歲，臨終失去威勢，

想要食龍子而爲龍母所維護，沒有辦法食到，於是生大瞋心，展翅從金剛山透過大海穿過地輪，不能越過風輪，又從故孔湧到金剛山，如是一再的經過七次，還到山頂以告命終，身上的肉裂開，忽然大火起，將要焚燒寶山，難陀雨而滅之，於是身上肉爛，心衝風輪亦經七返，墮在山上，成如意珠。龍得這如意珠，就可成爲龍王。

「緊那羅」，譯爲疑神。樣子看來像人，但頭上生有角，似人非人，所以稱爲疑神。這是爲天帝奏法樂的神，經常居十寶山，身上有了異相，卽往爲之奏樂。佛有時在天上說法，諸天絃歌，般遮于瑟而頌法門。古來作這樣分別說：法緊奏四諦；妙緊奏十二因緣，大緊奏六度，持緊奏四諦、十二因緣以及六度。

「摩睺羅伽」，譯腹行神，就是一條大蟒蛇。舉此可攝一切腹行類的衆生。

這八部衆都是當時印度不怎麼高的天，但各擁有它的勢力，受佛化後，都來聽法，擁護法會，所以說「悉來會坐」。眞正說佛法，不但有清淨的解脫的聲聞衆，大菩薩衆，其他各式各樣的衆生，都來聽法莊嚴法會。在此成問題的，就是能自變形的八部衆，是以怎樣的形態來法會中？當然是以人形，因在十法界中，都以人形

爲本，且人居於清濁昇沈之中，受道既很容易，得聖道者亦多。所以佛陀應迹塵寰，亦是示現人身，八部參預法會，同樣是現人形。

戊四　四衆衆

諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，俱來會坐。

現在繼續來說一般性的四衆的聽法衆。「諸比丘、比丘尼」，是指出家的男衆與女衆，譯爲乞士及乞女，尼是女的意思。雖是一般性的住持佛法的出家二衆，但不是完全沒有得道的，或有已證前三果的，或已入於內外凡位的。諸「優婆塞、優婆夷」，是指在家的男衆與女衆，譯爲近事男、近事女，爲歸依三寶後的稱呼。雖是一般性的護持佛法的在家二衆，但也有了不起的模範人物。總之，在這四衆中，有發小乘心的，有發大乘心的，也有尚未發心的普通人羣。知佛要在毘耶離城菴羅樹園說法，所以「俱來會坐」，參加法會聽法。

丙二　結法會

彼時佛與無量百千之衆，恭敬圍繞，而爲說法；譬如須彌山王，顯於大海，安處衆寶師子之座，蔽於一切諸來大衆。

這是顯示佛在法會中，受到聽衆的高度尊敬與一致擁戴。「彼時」，是指聽法大衆海會雲集的時候。「佛與無量百千之衆」當中，受到法會大衆的「恭敬圍繞」，禮拜讚嘆。圍繞有二種：一是大衆見到佛時，立即繞佛三周，以表對佛行最敬禮；一是佛在中間，四衆弟子四面圍繞，以待佛陀「而爲說法」。這種情形，舉喻顯示，「譬如須彌山王，顯於大海」。須彌山海拔四萬二千由旬，大海則是一望無際，中間是衆寶所成的最高山，顯出在清淨大海中。佛像大海中的須彌山王，表示佛的崇高偉大。四衆圍繞着佛，猶如大海圍著須彌山。佛所坐的法座，叫做師子座，是衆寶所成的，所以說「安處衆寶師子之座」。師子是勇猛無畏的，佛所坐處，不論是在什麼地方，都叫師子座，既是一種尊稱，亦是顯示無畏，因而佛坐衆寶莊嚴的法座上，非常安然的沒有任何恐懼。同時，佛的光明、神通、智慧、德相等，在無量無邊的大衆中，其偉大猶如群星中的月亮，光明超過一切大衆，或如太陽一出，月亮與星光，都顯得暗然。佛的光明超過其他大菩薩之光，好似日光超過其他一切的光，所以說「蔽於一切諸來大衆」。會衆中雖有大菩薩，但在佛前似就顯得特別渺小。

乙二　別序

丙一　獻蓋現瑞

爾時，毗耶離城，有長者子，名曰寶積，與五百長者子，俱持七寶蓋，來詣佛所，頭面禮足，各以其蓋，共供養佛。佛之威神，令諸寶蓋合成一蓋，徧覆三千大千世界；而此世界廣長之相，悉於中現；又此三千大千世界，諸須彌山、雪山、目眞鄰陀山、摩訶目眞鄰陀山、香山、黑山、鐵圍山、大鐵圍山、大海江河、川流泉源，及日月星辰，天宮龍宮，諸尊神宮，悉現於寶蓋中。又十方諸佛，諸佛說法，亦現於寶蓋中。

從此以下是別序，亦名發起序，因爲衆經發起的因緣各別，不同證信序的同樣具有六種成就或五種成就。

從上所叙的聽法衆，可知諸餘大衆，雖離毘耶離城很遠，但都先已進入會坐，而寶積等五百長者子，雖然近在毘耶離城本地，但却在後才來到法會中，這是什麼道理？要知爲菩薩的舉止動靜，必是有利於有緣衆生的，所以要等聽法的大衆都集合到法會中來，然後才去，以度化有緣。或說寶積他們實已老早來到法會中，但因聽了大法生起高度歡喜，特地奉蓋供養，以示對法崇敬，兼欲起佛淨土，所以這裏

特序寶積等的獻蓋！

上文是在說法之前叙衆，今說當佛正欲說法之時。「爾時」，佛在菴羅樹園將欲爲衆說法時，「毘耶離城」中「有長者子，名曰寶積，與五百長者子，俱持七寶蓋，來詣佛所」。長者在佛法中有特殊意義，近於中國過去的紳士，但不一定是做官的。在地方上，或以學，或以德，或以經濟，代代相傳，爲人敬仰。寶積等五百長者子，是指年輕的長者。從這可見大乘佛法和青年是很有關係的。於五百長者子中，以寶積爲領導者，他是積聚了無量法寶和無量財寶而得名的。他們每人拿一個七寶蓋，來到佛說法的地方。首先以他們的「頭面」，頂「禮」佛陀的兩「足」，以示對佛的高度尊敬，然後「各」各「以其」所拿來的寶「蓋」，恭敬至誠的「共」同的「供養佛」，這是印度最尊貴最殊勝的一種供養。蓋，等於現在的傘。印度天氣熱，出門要用蓋。如佛及有地位的貴人，要出行時，都有人爲之撐蓋跟着走。七寶蓋，是以七寶莊嚴的蓋。現在都市不大見得到了，鄉間迎神賽會時，還有人拿着遮住神，不過不叫蓋叫傘。以最珍貴的七寶蓋供佛是獻財，發起下面的淨土法是奉法。獻財是修福，奉法是修慧，福慧雙修，自他兼利，是大菩薩的作略！

在諸長者子以蓋供佛時，獨缺少一位維摩詰長者，不能不使人感到詫異。因爲維摩與寶積等，都是以利生爲務的大菩薩，同來釋尊的地方助佛揚化的，現在維摩沒有同來，足以顯示維摩別有原故。從下方便品看，原來淨名是有病了，不能同來奉獻寶蓋，於是生起問疾的原因，以及開啓了說此教法之門。

當諸長者子以蓋供佛時，由於「佛之」不可思議的「威」德「神」通之力，「令諸」五百「寶蓋」，立即「合成一蓋」，在虛空中「偏覆三千大千世界」。諸蓋合成一蓋，是變多爲少，亦即是顯所修四無量等種種妙因，將能證得一眞法界的理體。偏覆大千世界，是變小爲大，顯示所證的眞如理性，偏充法界而無所不在，亦即顯示因小而果大。

諸蓋合成一蓋以後，於中顯出種種境界：一、「而此世界廣長之相，悉於中現」。就是我們這個世界的大小，於此寶蓋中清清楚楚的現出來。古德說：『蓋以不廣而彌八極，土亦不狹而現蓋中』。二、「又此三千大千世界」中，「諸須彌山」亦於中現。大千世界中的每一小世界，都有一個須彌山，這是一切山的中心，亦可說是四大洲的都山。由於每一小世界中有一須彌山，須彌山是很多的，不是一個兩

個，所以稱爲諸須彌山。「雪山」，亦於蓋中現出。雪山很多，或高或低，或大或小，種種不一。因爲終年積雪，所以稱爲雪山。「目眞鄰陀山」，是石山。如中國的羅浮山，錫蘭的佛足山等，皆全是石，或多分是石，亦名石山。這亦現於寶蓋之中。「摩訶目眞鄰陀山」，就是大石山。此兩石山，在現在的地圖上，都可以找得到，只是不長草木而已。「香山」，依佛經的地理，是在帕米爾高原一帶，以出產旃檀香得名。「黑山」，或泥黑，或石黑，在今靠阿富汗的巴基斯坦。這許多山，都是印度西北千山萬山當中一個山的名稱。在一小世界（四大部洲、七重山）的邊界，有一「鐵圍山」。在每一小千世界的邊界，有一「大鐵圍山」。除此諸山，還有「大海、江河、川流泉源，及日月星辰，天宮、龍宮，諸尊神宮，悉」皆「現於寶蓋」之「中」。三、「又十方諸佛，諸佛說法，亦現於寶蓋中」。如我們所知道的西方阿彌陀佛，東方藥師佛等，都在寶蓋中現出。又聞諸佛說法的音聲，眞是好像有聲電影一樣。但此蓋中說法的音聲，猶如谷響。雖則如此，可是無不見聞。

原來諸長者子，都是久發大心的菩薩，但還沒有修淨土行，現在欲以供養寶蓋的至情，啓發趣向淨土的志願，所以於寶蓋中普現十方淨穢佛土，好讓行者捨穢土

而修淨土行。

這是一種不可思議的祥瑞。今再略說現瑞的意義。五百蓋所以合爲一蓋，是因佛要受用的關係；佛成道後，四大天王供養四個鉢，佛爲方便合爲一鉢，平等受用。今五百蓋合爲一蓋，也就是這意義。這樣才能無分別，令大家歡喜。約另一意義說，是表示甚深法。五百長者子以寶蓋供佛，表示皈向佛，尊敬佛，發起學佛求佛的心後，更進一步要知菩薩如何修行——要修淨土行。大家獻蓋表發心，佛顯種種事項表開示淨土法門。

如約七寶蓋現種種事項說：蓋是清涼義，可遮太陽風沙，人在其下得快樂自在。蓋也就是慈悲心，能使衆生得清涼，但慈悲心要以七寶莊嚴，而莊嚴慈悲心的七寶，不是世間的金銀等七寶，乃指慚、愧、信、戒、聞、捨、慧的七聖財。有了慈悲心，就要修七種正法以莊嚴之。現以寶蓋供佛，就是以慈悲心，修諸功德法財，回向佛道，成就淨土。佛與佛是平等平等，無二無別的，諸法法性亦是平等平等的，所以在寶蓋中顯現一切莊嚴，以示寶積長者子等，諸佛開示淨土法門，作爲宣說此經的發起因緣，其義甚深，不可忽視！

丙二　覩瑞歎佛

丁一　通序喜歎

爾時，一切大衆，覩佛神力，歎未曾有，合掌禮佛，瞻仰尊顏，目不暫捨。

「爾時」，是指當佛合諸蓋爲一蓋，並於蓋中現諸神變之時。那時「一切大衆」，目「覩佛」的這種威德「神」通之「力」，都讚「歎」這種瑞相，是得「未曾有」的，是希有難得的，對佛生起更大的敬仰，因而「合」起「掌」來，虔誠頂「禮」於「佛」，「瞻仰」佛的「尊顏」，希望再有所現，或冀佛的開示，越看越覺得佛的慈容殊勝，「目不」轉睛的，無一刹那「暫捨」之意。從這歎喜中，可見他們的慕德情深，默然希求靜靜的聽法，於是寶積長者子代表大衆說偈讚佛。

丁二　別頌佛德

戊一　牒瑞相以讚揚

長者子寶積，即於佛前，以偈頌曰：『目淨修廣如青蓮，心淨已度諸禪定，久積淨業稱無量，導衆以寂故稽首。

諸「長者子」於歡喜讚歎之餘，「寶積」代表大衆，「即於佛前，以偈頌曰」

。以下共有十八頌，這一頌是對佛德相直接發出的讚揚。頌是對長行說的：長行是散文的體裁，偈頌是韻文的體裁。以四言、五言、六言、七言組織而成的文句，四句爲一偈頌。這裏舉頌讚佛：一以極簡單的語言，攝盡佛所有的衆德；二以極善巧的辭句，令諸聞者內心喜悅；三明形敬不足以表內心的喜悅，特再以心思妙言宣之於口；四表如來的現諸神變，見到的大衆，雖感喜敬交集，但還不明白內在的原因，現在說偈讚歎佛德，好讓大衆有所領悟。有說：前面是顯所修的身行，這裏是顯所修的語行。古德又有這樣說的：『財供不足，以身頂禮，禮供不足，故偈讚揚，表歸命之心深，顯虔恭之道備』，這確也能道出偈讚的意義。

「目淨修廣如青蓮」，這是以佛眼代表一切相好，加以讚歎。佛本具有三十二相八十種好，照理是應一一加以讚歎的，但因一時讚歎不了，所以只好舉眼來讚。爲什麼單舉眼讚？世俗常說：『七尺之身不如一尺之面，一尺之面不如一寸之眼』。眼在整個生命體上，確是居於極爲重要的地位，現在人說『眼是靈魂之窗』，亦顯出它的重要性。窺基說無垢稱經疏卷二說：『六根之首，目最爲先，導引其身，無目不可，見事聞理，目用居先，於身端嚴，目妙爲勝』，更可看出眼的重要性。

佛「目」極爲清「淨、修」長、「廣」大、「如青蓮」華一樣。蓮華本有衆多不同的種類，但唯青蓮華好似佛的眼睛。因爲青蓮的華特別美觀，長形而兩頭尖。修就是長形，廣是上下高，淨示沒有一點瑕疵。智度論說：『陸地所生的以須曼華爲最第一，水中所生的以青蓮華爲最第一』。天竺有青蓮華，其葉修長而廣，青白分明，有大人眼相，所以特借之以喻佛眼。佛以慈眼等視衆生，慈爲一切功德根本，佛的一切功德清淨，是得此好相的基因。

佛，不但作爲一面之標的雙目是清淨的，就是內在的「心」意亦是清「淨」無染，純潔非常的。因在佛的清淨意樂中，只有利益衆生的一念，卽此一念超過一切，所以名爲第一。前面的目淨是歎形，這裏的心淨是歎德。目爲五情之初，心爲萬德之本，所以特別加以讚美。或因內心的清淨，外在的雙目就明，擧心證目，所以說爲淨心。由於內心清淨的沒有異想，得以到達種種禪定的邊際，沒有一念心不安住在靜定中，所以說「已度諸禪定」。

如來於「久」遠劫來，修「積」種種的「淨業」，一切功德無不圓滿具足。此意顯示上面所說的形德所以都能得到清淨，實由久積無漏淨業而來。假定沒有久積

淨業，外在的眼目怎會明淨？內在的心意怎會無染？正因如此，佛的聖號，人間天上，遍一切處，無所不知，無所不讚，所以說爲「稱無量」。

不但佛陀本身做到圓滿無缺的程度，並且還能爲大衆說法，領「導」大「衆」，走向解脫生死的大道，得以體悟法性的寂滅。換句話說，「以寂」滅而度衆生，亦卽金剛經說的『我皆令入無餘涅槃而滅度之』。小乘涅槃是從不寂滅中來，由不寂滅而得寂滅，是卽生死得到解脫。大乘體悟法性寂滅，了知不寂滅卽寂滅，動原來就是靜，生死就是涅槃。如法華經說：『究竟涅槃常寂滅相』，有什麼動亂可言？佛觀衆生不能了此，特以寂滅無爲度之。

佛的相好、功德、名聲、教化等，都已到達了巔峯，是「故」寶積要發出「稽首」的呼聲。首就是頭，以頭到地，並且稍留少頃，以示頂禮的至誠懇切，不是虛應故事。

戊二　牒瑞事以讚揚

己一　牒現他方以讚揚

『既見大聖以神變，普現十方無量土，其中諸佛演說法，於是一切悉見聞。

大聖是佛的別名，因佛是聖中之聖，於諸聖中獨尊，所以稱爲大聖。神以不測爲義，變以改質爲義。寶積長者子等，「既見大聖以」合蓋的「神變」。佛以不可思議的神通變化，使十方無量世界都在寶蓋中顯現，所以說爲「普現十方無量土」。「其」每一國土「中」「諸佛」在那兒爲諸衆生「演說」佛「法」。不但諸佛法會中的各個會衆，一一能夠見佛聞法，就是在此法會中的人衆，亦能見到寶蓋中所有的諸佛，聽到寶蓋中的諸佛說法，所以說「於是一切悉見聞」。而此見聞不是普通的見聞，乃是見所未見，聞所未聞。

己二　牒現此土以讚揚

『法王法力超羣生，常以法財施一切；能善分別諸法相，於第一義而不動。已於諸法得自在，是故稽首此法王。說法不有亦不無，以因緣故諸法生；無我無造無受者，善惡之業亦不亡。

本經的重點在佛說法，所以這裏特先讚法。示現神通，可令衆生植福；宣說妙法，能使衆生生慧；神通變化，能發衆生的信心；種種說法，能啓衆生的慧解。所以說了大聖的神變，接着就說法王的說法。又前神變，是現他方的奇特事；現在說

法，是明此界的度生事。

「法王」是佛的異名。佛於一切法中而得自在，所以稱爲法王。世間的俗王，依全權作主，憑權力施行一切，如果是個愛護百姓的仁王，以其權力可以福澤全國，使得每個人民，可以安居樂業，過其自由自在的生活。出世的法王，以其無上的「法力」，教化世間的衆生，由這「法力超」過一切「羣生」，能使衆生獲得出世的解脫。佛之所以能度化衆生令得安樂自在，就在佛「常以法財」布「施一切」衆生。所謂法財，是以佛法爲財。世間一般所需要的是錢財，能以錢財給與需要的人羣，人羣當然會得到受用的。但以學佛來說，法財是衆生所需用的，所以佛常以此施與衆生。

佛說法的最大特色，就是「能」夠「善」巧「分別諸法相」。如色、聲、香、味、觸的五塵，眼、耳、鼻、舌、身的五根，初、二、三、四禪，乃至衆生的一念，世出世間的一切法，佛都能分別得清清楚楚。分別是每個人所能做得到的，但善巧不善巧，有着很大差別。衆生分別，大都是不善巧的。如家庭中的夫妻，假定兩者分開，是就不善巧，因爲家庭是建立在夫妻關係上的，夫妻應該融洽無間的和合

不離，如果彼此分隔，是就顯示家庭有了問題，亦卽不能善巧的分別夫妻本份，其家庭亦卽不能相安無事的和樂。

如不能善巧分別諸法相，必然就要認爲諸法是有自性的，不能契合一切無自性空之理。因一切法，各有各的形態，各有各的活動，各有各的作用，各有各的特色，各有各的影響，且在相互關係下，實現無邊的差別。如不善巧分別，決不能認識諸法的眞相。

佛雖善巧分別諸法，但「於第一義而不動」。第一義是諸法的理性，亦卽一切法的平等空性。一般不能眞俗融通的行者，分別諸法事相時，就在諸法事相上作活計，不能契入於諸法空性，以爲空性與事相，是截然兩回事。可是大聖佛陀，儘管一面分別無邊的諸法，而另一面知道諸法緣成，法法無自性，法法畢竟空，第一義本性空寂如如不動。佛儘管說一切法無邊差別變化，但這差別變化的萬有諸法，在一切法的平等空性中，原來是法法平等的，生滅與不生滅，世俗與第一義，根本毫無障礙，這就是佛所說的眞不礙俗，俗不礙眞的二諦融通。

佛之所以到達這個程度，實因佛有根本無分別智及後得智，以後得智善巧分別

諸法的自相共相。如色受想行識的五蘊，各有它的自相，即此各有自相的五蘊，總離不了無常苦空，是爲諸法的共相。佛爲衆生說法時，雖外能起這善巧分別的作用，但內仍以無分別智常觀第一義，第一義就是勝義，勝義就是眞如，所以能夠做到善巧分別而於第一義中如如不動。

說法能做到眞俗無礙，不論什麼時候分別諸法，都能與眞理的不相乖違，足以證明佛對一切法究竟圓滿通達，得其自在無有障礙，所以說「已於諸法得自在」。正因佛於諸法得到自在，所以稱爲法王。於法得自在，不是一般人所能做得到的，而佛却能眞正的徹底的做到，不能不說佛的崇高偉大，像這樣於法得自在的偉大佛陀，不對他表示高度的禮敬，還向誰禮敬？「是故」寶積長者等，對這位能說種種妙法的佛陀，至誠的低首頂禮，所以說「稽首此法王」。

佛「說法」的最大特色，能夠顯示諸法的「不有亦不無」。萬有諸法，從某個角度看，固然是有的，從另一角度看，却是沒有的，所以佛說一切諸法皆無自性。但若因此，我們就認爲是空無所有，那又大錯特錯！爲什麼？「以因緣故諸法生」，怎可說沒有諸法？如這莊嚴的般若講堂，我們在裏面講經聞法，誰也不會說沒有

，人人認爲有這個講堂在，但若進一步的追問，什麼東西是般若講堂，不論怎樣分別尋求，總尋不出一實質的講堂來，是以證知講堂是空無自性的，如執著有個實在講堂，自然亦是錯誤！可是不能因此，就說沒有講堂，由於一切法以因緣關係而顯現的，在諸因緣關係的集合下，自不能說沒有講堂。龍樹中觀論說：『因緣所生法，我說卽是空』。一切法因緣生，所以不能說沒有；緣生無自性空，又不能說有。正因如此，所以佛爲衆生說法，是說『不有亦不無』的中道。

不有，是站在眞諦的立場說的；不無，是站在俗諦的立場說的。『以俗諦故不可爲無；以眞諦故不可爲有』，就是此意。佛之所以以二諦爲衆生說法，目的是爲破除衆生妄執實有實無的二見。龍樹智度論說：『菩薩住二諦中爲衆生說法：爲著有者說無，爲著無者說有』，亦卽此意。華嚴經說；『一切有無法，了達非有無』。因爲，有是因緣假有，假有不可定有；無是因緣假無，假無不可定無。唯有如此通達有無的不可得，方是眞正體認有之所以爲有，無之所以爲無。要知一般所說的有無，是相互對待的，相待的有無決沒有它的實自性。這話怎講？因要有有方可說有無，如果沒有有，還有什麼無？因要有無方可說有有，如果沒有無，那裏來的有

？以因緣故諸法生，所以智者見之不有亦不無。假定眞的是有，那就不用因緣生，有應常有而不應無，假定眞的是無，那就不用因緣滅，無應常無而不應有。事實法法緣生，有非實有，無非實無。如不能了達有無非有無，是就不能於法自在。

從無的一面說，「無我無造無受者」；從有的一面說，「善惡之業亦不亡」。這兩句，等於阿含經中說的『無作者而有果報』。這是以性空緣起的幻有思想，建立因果的不失不亡。生死輪廻說，除了順世外道，爲印度的共有思想，不論那一思想派系，都要觸及這一問題。可是他們大都從有我論的觀點出發，以建立他們的輪廻說，佛法是徹底的無我論者，不承認他們的有我說，所以說無我，就是像外道所執的神我，或衆生所執的實有自我，根本是不可得的。實有自我尙且不可得，那裏還有一個造作諸業的造者？所以說無造者。有造作諸業的造者，可說有受苦樂的受者。造業的造者尙且不可得，那裏還有一個受苦樂的受者？所以說無受者。我及造者、受者雖都不可得，但假名的如幻如化的現象，不能說沒有，因而所造的善惡業不亡，你造了善業，還得去感受樂報，你造了惡業，還得去感受苦報，因果業報絲毫不爽！中觀論頌說：『雖空亦不斷，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說』。

這確是於法自在的法王正說。如以爲佛說諸法皆空，就認爲什麼都沒有，胡天胡地的亂來一陣，不怕什麼由業感果，那就墮入撥無因果的惡趣空，是就不可救藥的了！這是佛法極爲重視的一點，佛法行者不得不特別注意！善惡業果不亡的這句，是佛憐愍衆生的一個特別教誡，就是告訴世間的衆生，如欲避免善惡業報的感受，就當修習一切善法，以求證得無上菩提，不要專在生死海中轉來轉去，受業力的支配。

中觀論頌講記對這亦有很好的交待說：『其實，是常是實的作作者，固不可以說有；假名的作作者，也還是要承認的。同樣的，業及果報，雖說是有，但業果的實自性，也還是不可得的。作作者、受受者、業、果報，都沒有實在自性可得，而經說自作自受，這都是約緣起的假名說』。

『始在佛樹力降魔，得甘露滅覺道成；已無心意無受行，而悉摧伏諸外道。

佛說緣起性空的正法，不是另外有什麼所說，而就是佛所修、佛所證的。佛所修的是緣起正法，佛所證的亦是緣起正法。通常說是證得無我法性，通達我、法二空眞理而成佛，就是此意。如佛出現在這世間，不是立卽示現成佛的，而是經過踰

城出家，雪山修行，最後在菩提樹下，始得降魔成佛，所以說「始在佛樹力降魔，得甘露滅覺道成」。佛樹，就是菩提樹，原名叫做畢鉢羅樹，此樹枝葉婆娑。因佛在這樹下成佛，所以此樹就叫菩提樹，如彌勒菩薩將來在龍華樹下成佛，該龍華樹也就叫菩提樹。菩提樹，是隨佛的悟證菩提而得名的。

佛在雪山六年修禪，後受牧女乳供，恢復身體健康，到河邊沐浴後，在菩提樹下坐了不久，就有諸魔來擾亂佛，佛以神通力、智慧力、三昧力，將軟硬兼施，威脅利誘的各式各樣的魔，一一予以降伏。原因佛已具有堅固不動的道力，那裏是群魔所能動搖得了的？正因佛陀降魔成道，所以得甘露滅，滅就是涅槃。甘露是不死藥，在此是喻涅槃。此顯佛陀得到『無上涅槃寂靜樂』。覺道成，就是證得阿耨多羅三藐三菩提。此顯佛陀得到『無上菩提覺法樂』。佛成佛所得功德，雖說是很多的，要不外於斷德與智德。得甘露滅，是斷德圓滿；覺道完成，是智德圓滿。

佛所悟證的境界很高，不是一般人所能體會。如凡夫有心有意，有分別境界，有思惟對象，要想體會佛的境界，自是不可能的。因佛證得涅槃，圓滿覺道的智慧，是無分別智，沒有種種虛妄分別。以此無分別智所證得的眞理，是無分別法性。

佛以無分別心通達一切，所以做到「已無心意無受行」。此話怎講？當知佛所證的涅槃菩提，不是一切分別心所受所行，亦非一切思量意所受所行，餘心分別所不能及，餘意思量亦不能及。因爲菩提涅槃，唯有無分別心之所契證，不是思量分別心所取的境界。冥眞體寂的佛陀，得物我永寂之境，那裏是一般心受所能得？清辨論師說：『以佛證得空無所有甘露滅故，非心意所行，法體都空，何有心意而受行』？護法論師亦說：『所證涅槃菩提雖有，性微妙故，是智所證，非心意境』。如是甚深微妙的法體都空的境界，不是外道群邪所能測知的，外道群邪所能測知的，是屬粗淺的實有的境界。因而佛對有攀緣妄想心的外道群邪，能完全的予以摧伏，使他們的謬論不能成立，使他們的思想不再誤導人群，所以說「而悉摧伏諸外道」。

寶積長者子深深的把握了這點，特對佛陀降伏魔軍，摧伏外道的神通之力加以讚美！

『三轉法輪於大千，其輪本來常清淨；天人得道此爲證，三寶於是現世間。

此顯佛成道後說法度生，三轉是讚轉法輪功德。法是從佛心中體驗所得，然後再用語言說出，使人聽了可修可證，所以稱爲法輪。不過約佛法的特殊意義說，是

佛於成道後，到鹿野苑中爲憍陳如等五比丘三轉法輪，所以說爲「三轉法輪於大千」。

佛初轉的法輪，就是四聖諦法，爲佛法的綱領。四諦，就是苦、集、滅、道。佛說四諦法共說三次，稱爲三轉：一、示相轉，是開示四諦的眞相：謂此是苦，逼迫性；此是集，招感性；此是滅，可證性；此是道，可修性。佛把四諦的眞相，爲五比丘說明後，接着勸他們依法修行。二、勸修轉：謂此是苦，汝應知；此是集，汝應斷；此是滅，汝應證；此是道，汝應修。接着，三、作證轉，就是以佛本身作證明：謂此是苦，我已知；此是集，我已斷；此是滅，我已證；此是道，我已修。唯有將自己所體驗和證悟到的來作證明，才能使人生起信仰，照著所開示的去行。當時憍陳如等，聽了三轉法輪，得到佛力加持，立卽悟證眞理。

通常說爲三轉十二行相法輪，經過是這樣的：佛所轉的四諦法輪，一一諦各有十二行相。如於苦諦生聖慧眼爲總，別於過去苦諦生智，未來苦諦生明，現在苦諦生覺。苦諦有這眼、智、明、覺的四行相，餘集、滅、道三諦，同樣有這眼、智、明、覺的四行相。三轉合有四十八行相。因爲不出十二，所以總名三轉十二行相法

輪。

三千，是指三千大千世界，亦卽這個娑婆世界。這個娑婆世界，以須彌山爲中心，以鐵圍山爲外廓，中間共有七重金山，八個水海，交互環繞，成爲一個小世界。合一千個小世界，名爲小千世界；合一千個小千世界，名爲中千世界；合一千個中千世界，名爲大千世界；在大千世界上加三千兩字，顯示這個娑婆世界，是由小千、中千、大千三種合成的。本此可知這個世界是很大的。我們現在所住的，不過是千個小世界的一個。佛不單是我們這小世界的佛，而是整個娑婆世界的佛。佛在印度出家、修行、成佛、說法，不唯是在這小世界如此，同一時候，在大千世界，都有佛的化身說法，所以叫做『三轉法輪於大千』。

佛所轉的四諦法輪，卽是永恒不變的眞理，永遠都是如此的。如所說的苦諦，苦實是苦，不論在什麼時代，不論在什麼方所，日可令冷，月可令熱，苦還是苦，不可改變成樂。可是衆生無始以來，爲顚倒無明所蒙蔽，不能通達四聖諦的眞理，看來好像爲無明之所染汚，其實法輪的體性，本來清淨無染的，所以說「其輪本來常清淨」。佛現於大千世界，處處三轉法輪，不但五比丘因此開悟證果，就是其他

衆生亦因此開悟證果。大般若說：『世尊初轉法輪之時，無量衆生發聲聞心，無量衆生發獨覺心，無量衆生發於無上正覺心，證於初地、二地、三地，乃至一生當得無上正等菩提』。由此可知這是三乘通行的法輪，不是專爲聲聞人所轉的法輪。

當佛三轉法輪時，不但三乘行人，各各證四聖諦，就是八萬「天人」，亦因此而「得道」果。以「此」可「爲證」明佛轉法輪所產生的效力，或可證明佛所轉的法輪常清淨。「三寶於是現世間」：佛未成道轉法輪前，世間是沒有三寶的。佛在菩提樹下成等正覺，是佛寶的出現世間；佛在鹿野苑中說四諦法，是法寶的出現世間；五比丘的隨佛出家，建立和樂清淨僧團，是僧寶的出現世間。三寶在這世間出現，世間就有了光明，人生就有了歸向，不致再在黑暗中摸索！

『以斯妙法濟羣生，一受不退常寂然，度老病死大醫王，當禮法海德無邊。

三寶中的佛寶出現到這世間來，是「以斯」四諦的「妙法，濟」度諸「群生」的。群生聽了佛所說的四諦法，以生滅性而體悟到的是小乘，以法法不生不滅而體悟到的是大乘。四諦、十二緣起是徧一切法的，所以總說以妙法救濟群生。群生本此修行而得開悟，就可「一受不退常寂然」。印度的其他宗教學者，亦有以世智斷

煩惱上生無色界天的，但由他們所修的道不眞，一旦遇到退緣，仍會從最高的天上墮入在下的三惡趣。佛法行者是以無漏智斷諸戲論顚倒，由於道行的堅固，所受眞理的眞實，沒有既受而還墮生死的道理，亦卽一受永證涅槃，畢竟不再有生滅現象的現起，所以說爲常寂然。大經說：『世醫療治，瘥已還生，如來所治，畢竟不發』，亦可作此常寂然的注脚。是以知道世間有好多事，諸如你有很多錢，或是做大事業，或是做政府大官，甚至做到大王，或如現在總統，乃至修禪定生到非想非非想處，具有無邊功德，還是要退失的，所以世間的有漏善法，都是有限有量的，不是永遠可靠的，唯有佛法的修行、開悟、證果，一得就不再退，不再受生死苦惱所累，得不生不滅的寂滅道。

吾人生存在這世間，老病死的大患，是顯然的痛苦，誰也免不了的，亦不是世間任何高明醫生所能徹底治療的，唯有證得妙法度衆生的佛，由於自己的出離三界，不再受老病死的所困，洞悉老病死的過患所在，特濟以微妙的法藥，「度」諸衆生出離「老病死」的深淵，徹底治好衆生無始以來的不治之病，所以被尊爲「大醫王」。以妙法濟群生而治癒衆生無始重病的佛陀，是太偉大太崇高了，我「當」敬

「禮法海德無邊」。海是廣大無邊甚深莫測的，古以法海表具足無邊功德，玆形容證悟妙法而得無邊功德的佛陀，有如法性大海的無量無邊。佛濟群生的法藥，有無量無邊那麼多，所以喻如大海；法海流潤無涯，所以稱德無邊。

『毀譽不動如須彌，於善不善等以慈，心行平等如虛空，執聞人實不敬承？

佛雖具有無邊功德，但在世間說法度生，仍然不免要受八風所吹。八風是利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂。利衰一對是約錢財說的：不盡的財富滾滾而來，滋潤自己的一切，名之爲利；錢財爲別人侵奪，使自己感到種種不便，名之爲衰。毀譽一對是約口辯說的：毀是說壞話，亦即是毀謗，或過分罵辱，名之爲毀；譽是說好話，亦即是讚譽，或過分稱讚，名之爲譽。稱譏一對亦是屬於口辯：義與毀譽是差不多的，不過這是背後說說風涼話，或對你的善事加以稱揚。苦樂一對是就感受說的：有損於生命自體的，則所感受到的是苦；有益於生命自體的，則所感受到的是樂。

利樂稱譽是四種順風，世人被順風所吹，就飄飄然的感到無限愜意，對之生起堅固的貪心，希望這四者永爲自己所擁有。衰苦譏毀是四種逆風，世人被這逆風所

吹，就惶惶然的感到極大不安，對之生起忿怒的瞋心。有了貪心與瞋心的跳躍，當然亦有痴心的驅使。人受這八風所吹，沒有不爲其所動的。可是佛已根絕了三毒煩惱，不論外在的八風怎樣吹來，既不因順風而感到歡喜，亦不因逆風而感到恚怒。如婆羅門女的懷盂謗佛，佛不曾爲此大動肝火，諸天大梵的種種稱讚，佛亦不曾爲此喜形於色，一切不爲所動，如須彌山在大海中，一切風浪不能動搖，所以說「毀譽不動如須彌」。原因佛對順逆境界悉皆能忍，認爲毀譽等等，皆屬他人之事，根本與我無關，我又何必爲此動心？所以其心安然不動。

如只守此其心不動的境界，還是屬於小乘，因爲小乘亦能做得到的，如來「於善不善」則又「等」之「以慈」，則就不是小乘所能望其項背。對我好的是善，對我不好的是不善。經說：有人捧起佛的手，或在佛的右手塗滿香氣，佛不曾爲此感到歡喜；有人拉下佛的手，或在佛的左手塗滿臭氣，佛亦不曾爲此感到不滿。是善是惡是衆生的事，我對他們的慈悲蔭覆一樣，決沒有不同的二心，所以佛陀的「心行平等」，猶「如虛空」的平等，沒有種種的差別相。不特如此，且將同與之樂，那裏還有什麼憂喜足以縈懷？

佛心平等如虛空，一律以慈悲心對待衆生，那個見了或聽了這位人中之寶，而不尊敬師承？所以說「孰聞人寶不敬承」。人寶是喻佛在人間爲人中之寶，如在天上則爲天人師，同樣受到天人的恭敬尊重！

『今奉世尊此微蓋，於中現我三千界，諸天龍神所居宮，乾闥婆等及夜叉。悉見世間諸所有，十力哀現是化變，衆覩希有皆歎佛，今我稽首三界尊。

寶積長者子說：我等「今奉世尊此微」小的七寶「蓋」，表示我們對佛的恭敬供養，想不到佛以威德神通之力，竟「於」這個微小的七寶蓋「中，現我三千」大千世「界」，是卽頌前偏覆三千大千世界廣長悉現。在此蓋中，同時現有「諸天」所居的宮殿，「龍神所居」的「宮」殿，是卽頌前天宮、龍宮、諸尊神宮的悉現。在此蓋中，還現有「乾闥婆等及夜叉」。同時「悉見世間諸所有」，這是頌前諸須彌山，乃至日月星辰。所獻的很小，所見的很大，所奉的至微，所見的至廣，當知這都是佛陀哀愍我們所變現的，所以說「十力哀現是化變」。十力指佛的功德，因佛具此十力功德，所以被尊爲十力大師。哀現，是顯佛陀的慈愍衆生，所以在說佛國因果之前，特先種種變化現瑞，讓衆生生歡喜心，願樂欲聞。大「衆覩」此從來

沒有見過的「希有」神變，不禁「皆」稱「歎佛」陀，這是頌前大衆覩佛神力歎未曾有。三界中最尊最貴的無過於佛，現在我們應該頂禮三界中的至尊，所以說「今我稽首三界尊」。唯有像這樣的三界至尊，才值得禮敬。

戊三　陳衆益以稱揚

『大聖法王衆所歸，淨心觀佛靡不欣，各見世尊在其前，斯則神力不共法。佛以一音演說法，衆生隨類各得解，皆謂世尊同其語，斯則神力不共法。佛以一音演說法，衆生各各隨所解，普得受行獲其利，斯則神力不共法。佛以一音演說法，或有恐畏或歡喜，或生厭離或斷疑，斯則神力不共法。

此中四頌：前一頌是頌佛的現身，後三頌是頌佛的說法。

聖中之聖的「大聖」，於法自在的「法王」，爲九界「衆」生之「所歸」敬。衆生爲能歸，大聖爲所歸，欲求解脫必歸於佛，一旦歸依成爲佛徒，其身就在佛法海中，果能依法精進修持，是卽以佛法與生死展開爭奪戰，最後勝利必然歸於求解脫者，而得早以出生死海。

大衆既見寶蓋現出不可思議的妙境，再以「淨心」回「觀」萬德莊嚴的「佛」

陀，由於心無其他的異想，見到佛的莊嚴相好，「靡」有「不欣」喜到極點，渾忘外在的一切。向來說：『千江有水千江月，萬里無雲萬里天』。所以現在見佛，佛以神通變化力，在同一時間內，使得無量大衆，都見佛在自己面前，面對面的看得清清楚楚，所以說「各見世尊在其前」。經說：『佛以過去業，得此妙身相，無心於彼此，而能應一切』。雖則有感斯應的各見佛在面前，但所見的佛不盡相同。有的見到如老比丘像，有的見到光明相好，有的見到尊特之身，有的見到現大小相坐寶蓮華，有的見到佛身猶如虛空。所以見有不同，由於根性差別。但各見佛在前，只知自己所見，不覺他人所見。在此最重要的是心淨，心淨不論在什麼地方，都可見佛，如心不淨，就是與佛同世，亦不得見。佛令心淨衆生，各各得能見佛，「斯則」是佛的「神力」，「不共」凡夫、二乘、菩薩之「法」。他無此力，說爲不共。

佛所現身各見不同，其說法亦各投其機，令得受益，所以「佛以一音演說法，衆生隨類各得解」。這是佛的口業不思議化。一音，是說佛音平等無二無別，或說在平等不二的佛音中，具有無限的差別。約佛與衆生的關係說：衆生是有種種類別

的，但佛只是一個。『釋尊的教化，適應不同民族，一切種姓，可能是採用多種語言的』。但佛有時用摩竭陀的方言說法，衆生於中了解種種不同的語言，「皆謂世尊」所說的語言，「同」自己的「語」言一樣。如現實的說：江蘇人聽了，認爲佛是說的江蘇話，福建人聽了，認爲佛是說的福建話，廣東人聽了，認爲佛是說的廣東話，上海人聽了，認爲佛是說的上海話。當知「斯則」皆是佛的「神力不共法」。

這是約方言以說一音，如約佛說法一音來講：「佛以一音演說」不思議解脫「法」，可是在諸「衆生」聽來，「各各隨」其「所」了「解」的，不一定以爲佛是說的解脫法，如好布施的衆生聽了，認爲佛在大談布施，如好持戒的衆生聽了，認爲佛在大談持戒，如好禪定的衆生聽了，認爲佛是在說禪定，如好智慧的衆生聽了，認爲佛是在說智慧。各各聽佛說到個己所欲修的法門，「普得」異「受」異「行」，各各「獲」得「其」所應得的「利」益。當知「斯則」皆是佛的「神力不共法」。

又「佛」雖「以一音」在爲衆生「演說」佛「法」，但在衆生的感受方面，亦

即在所獲得利益的方面，有着種種的不同。「或有」聽到苦、空、無常的道理，而在內心上生起「恐」懼怖「畏」，「或」有聽到涅槃妙槃的道理，而在內心上生起極大的「歡喜」，「或」有聽到依正二報不淨的道理，而在內心上「生」起「厭離」三界和色身的念頭，「或」有聽到一切法相的差別，而在內心上「斷」除向來的「疑」惑，對於差別法相生起高度信心。如聽『諸行無常』或『一切諸行有生有滅』等。在佛則是一音異說，可是在聽聞的衆生，則有各種不同的感觸。古德亦有這樣解說的：有人聽佛說造罪業會墮惡道，於是恐畏起來；有人聽佛說行善業會生善處，於是歡喜起來；有人聽佛呵斥過非的不是，於是對之生起厭離；有人聽佛教己應修善行，於是聞法信解斷諸疑惑。所以有此不同，當知「斯則」皆是佛的「神力不共法」。

這是略說，推廣開來，有恒沙機，得恒沙益，這都是見佛聞法的好處。

戊四　述別德以歸誠

『稽首十力大精進，稽首已得無所畏，稽首住於不共法，稽首一切大導師，稽首能斷衆結縛，稽首已到於彼岸，稽首能度諸世間，稽首永離生死道。悉知衆生來去相，善

於諸法得解脫，不著世間如蓮華，常善入於空寂行，達諸法相無罣礙，稽首如空無所依』。

佛的功德無量無邊，不是任何人所能讚得完，上來雖從種種方面稱揚佛的功德，現再敍述別的功德以示對佛的歸誠。於述別德中，先讚佛的內證功德，就是十力、四無所畏等，次讚佛的外化功德，就是利益衆生令得解脫。佛的功德不可思議，超過吾人思想之上，唯有予以高度欽敬和至誠頂禮讚歎而已！

佛具有十力功德，又有大精進而不休息。唯此精進，是果上的精進，不同因中精進。因中精進，是爲自己的佛道而行精進，果上精進，是爲衆生的佛道而行精進。如是具有十力而行精進的佛陀，我們不予歸敬還歸敬誰？所以說「稽首十力大精進」。佛已得四無所畏的功德，不論自證化他，都已無所怖畏，像這樣的四無畏者，我們不歸敬他還歸敬誰？所以說「稽首已得無所畏」。佛已安住於十八不共法中，且此十八法是不共世出世間任何聖者的，而是佛自一人所獨有的。像這樣的安住不共法者，我們不歸敬他還歸敬誰？所以說「稽首住於不共法」。佛爲一切導師中的最大導師，亦卽所謂天人師，能夠導引衆生至於佛道。像這樣的大導師，我們不

歸敬他還歸敬誰？所以說「稽首一切大導師」。長者子寶積等，感於佛的功德，實在太過令人欽敬，所以至誠意切的，一面稽首，一面讚歎。

結縛，是指煩惱說的。煩惱繩索繫縛衆生在生死海中，令不出離，所以稱爲結縛。結縛雖有色無色界的五順上分結及欲界的五順下分結，但佛均已徹底的斷除，沒有絲毫的殘留。這也是不易做到的，所以現我「稽首能斷諸結縛」者。煩惱既無保留的斷除，作爲生死之因的已不存在，當然就已出離生死而到涅槃的彼岸。對此誕登彼岸的大聖，我當輸誠歸敬，所以說「稽首已到於彼岸」。佛不但自能永離生死而到彼岸，同時還能度諸世間的有情，永離生死之道，就是令諸衆生，出生死因，離生死道，而且一出永出，一離永離。是以我要「稽首能度諸世間，稽首永離生死道」。永離生死道，不但是使衆生如此，在佛本身確也已做到。因斷諸結縛的佛陀，不會再造有漏的生死業，所以永離生死之路。設來生死道中，是爲度衆生而示現的，不如衆生的實受生死，所以不受生死大苦的逼迫！

至於衆生在生死中的來來去去，佛都能夠完全知道，所以說「悉知衆生來去相」。來是從前生來到今生，去是從今生去到後世。是作什麼業而來的，又作什麼業

而去的，佛以天眼通或宿命通，能夠知得清清楚楚。而且不是知道一個、兩個衆生如此，是盡諸世界的所有衆生，皆悉了知其去來相的。

染著諸法，就爲諸法所縛，佛於諸法無所染著，見去來了知無實去來，見衆生了知無實衆生，在因中行菩薩道時，已知諸法皆是假名，到了佛果位上更還有何束縛？所以說「善於諸法得解脫」。亦卽通達一切法相，而得究竟解脫自在，再也不爲世間任何一法之所束縛。

佛在世間，常以甚深智慧，善巧悟入一切法畢竟空寂，心常安住空寂性中，所以雖在世間來來往往，而於千差萬別的世間諸法不生染著。破有論說：『無世間故，無出世間』。世出世間皆不染著，正如蓮華出於淤泥，而不著水亦不著泥，所以說「不著世間如蓮華」。佛果位上不著世間，顯示佛於世間得其自在，實則佛在因中行菩薩道時，就以清淨智了知諸法的如夢如幻，不著萬有諸法的實有。

佛能通達一切法空性，所以「常善入於空寂行」。這行，不是修行的行，所謂空寂行，就是空三昧。善入，是顯佛在世間，出入自在，但不乖於諸法空寂。佛能了知諸法法相的如幻假有，不在一切法上有所執著，因而得無罣礙的行其所當行，

所以說「達諸法相無罣礙」。

衆生依於世界，世界依於虛空，虛空平等更無所依。當知佛亦如是，證得心平等性，一切無所取著，不但萬有諸法皆空，佛亦是空，所得功德亦空，因爲一切皆空，所以於一切法上無所依而得自在。像這樣無罣礙無所依的空王，我們不歸敬他更歸敬誰？所以寶積長者子等說：「稽首如空無所依」。

上來只是略讚，如若廣讚佛德，窮劫亦不能盡。至讚佛功德的多少，則看各人的智慧大小，智慧大的，就多讚佛的功德，智慧小的，就少讚佛的功德，是沒有一定的。

甲二　正宗分

乙一　直示得佛國淨不可思議解脫

丙一　敍情

爾時，長者子寶積說此偈已，白佛言：『世尊！是五百長者子，皆已發阿耨多羅三藐三菩提心，願聞得佛國土清淨。唯願世尊說諸菩薩淨土之行』。佛言：『善哉！寶積！乃能爲諸菩薩問於如來淨土之行。諦聽！諦聽！善思念之！當爲汝說』！於是寶積

及五百長者子，受教而聽。

上來序分講完，接著講正宗分。首先直示得佛國淨不可思議解脫。於中，初是長者子的敍請。「爾時」，是指說完偈頌之時。「長者子寶積，說此偈」頌「已」後，繼續的稟「白佛言：世尊」！與我同來的「是五百長者子」，不是初進佛門的人，而是「皆已發阿耨多羅三藐三菩提心」的人，現「願」聽「聞」到如何能「得佛」的「國土清淨」，亦卽是說要怎樣的才能到清淨國土（果）。由於大家有著這樣崇高的希望，「唯願」大慈大悲的「世尊」，替我們開示宣「說諸菩薩」的「淨土之行」（因）。長者子所以向佛請問淨佛國土大行，因獻五百蓋時，佛特變化將之合一，見到蓋中現出一切不同的淨土相，對佛生起深切的信心，相信佛會指示如何得佛國土清淨。每一蓋以七寶莊嚴，顯示以慈悲心爲主，種種功德予以莊嚴。獻蓋，表諸功德廻向於佛；已發菩提心，顯示將來能得淨土。在此特別先明已發菩提心，就是要發了菩提心，才可進修菩提行。華嚴經中善財童子對文殊說：『我已發菩提心，而未知如何修菩薩行』，與這裏請問的意思一樣。菩薩行說來當然很多，但最重要的不外兩種，就是成熟衆生與淨佛國土。現在所以只問淨佛國土不問成熟

衆生，因於合一的寶蓋中，如來只是現出淨土，所以也就偏問這個。得佛土清淨，就是佛所得淨土果，宣說淨土行，就是開示修淨土因。國土爲什麼會得清淨？當然是由修諸淨行所莊嚴的，而實踐淨行的全在學人，所以爲說諸菩薩淨土行。

爲諸菩薩問善事，實是一件大好事，所以「佛」回答時，先讚寶積「言」：「善哉！寶積」！你問得太好了，不但爲現在五百長者子問，亦爲將來修淨土行的人問。這是無量衆生所不能問的，唯獨你有這樣問的能力，所以說「乃能爲諸菩薩，問於如來淨土之行」。你既代表大家提出這問題問我，我當爲你及諸已發菩提心者，解說如何修淨土行。但當我解說時，你們要「諦聽！諦聽！善思念之」！唯有如此，「當爲汝說」。諦聽，是教誡他們好好聽，細心聽，聽了以後，還要好好的加以思惟，切實的憶念不忘。諦聽是聞慧，善思是思慧，善念是修慧，如是聞思修三慧，爲學佛的必經途徑，亦是聞法的要着。

佛要他們具是三慧來聽，「於是寶積及五百長者子」，也就遵命的「受」佛「教」誡，「而」誠心誠意的諦「聽」，不敢有一點兒大意，希望佛所說的，每句納入於心！

佛言：『寶積！衆生之類，是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化衆生而取佛土，隨所調伏衆生而取佛土，隨諸衆生，應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸衆生，應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆爲饒益諸衆生故。譬如有人，欲於空地造立宮室，隨意無礙，若於虛空，終不能成。菩薩如是，爲成就衆生故，願取佛國，願取佛國者，非於空也。

「佛」現正式的說「言」：「寶積」！要修菩薩行，要得佛淨土，必以衆生得，亦以衆生成，這都不能離開衆生的。有衆生方有世界，佛以衆生爲本，衆生是菩薩修佛淨土的依處，廣度衆生，教化衆生，自然成佛得淨土，所以說「衆生之類，是菩薩佛土」。因爲衆生是淨土的眷屬，亦卽依報是從正報來。菩薩所要得的淨佛國土怎樣，全看他所度的衆生情形如何以爲定，所度化的是怎樣一類的衆生，所圓成的就是怎樣一類的淨土，離了衆生，不但沒有淨土行可修，亦沒有可莊嚴的淨土

。同時，菩薩修淨土，不以淨土爲淨土，所以金剛經說：『菩薩莊嚴佛土，卽非莊嚴佛土』，就是此意。

佛對寶積長者子說，菩薩要建立清淨佛國土，必隨衆生之緣，也就是前所說的，攝受衆生才能成就淨土，現在所要問的，就是爲什麼定要攝受衆生，才能成就淨土，所以問「所以者何」？一般說來，土是自己的依報，怎麼可說他衆生類爲我佛土？要知「菩薩」取土，本是「隨所」教「化」的「衆生而」攝「取」淨「佛」國「土」的。般若經說：『菩薩攝受一切淨土』。爲什麼要攝取一切淨土？是爲所化衆生的需要。如有人要學醫，就有醫學院的創設，如有人要學工業，就有工業學院的創設。菩薩度化衆生，也看衆生需要。有的衆生要在七寶莊嚴的淨土才能修行，有的衆生要在不淨的苦處才肯修行，於是菩薩便有創設淨土與在穢土的不同，適應衆生的需要，隨順衆生的意樂，好讓他們來生其國。菩薩有這淨土才能化導衆生，衆生也就因此更願發心到彼土去，彼此互爲因果。所以菩薩的莊嚴淨土，目的是爲成熟衆生，爲了成熟衆生，所以實現淨土。菩薩隨所化的衆生多少，就有多少衆生生到其淨土中，成爲他的眷屬。莊嚴淨土與成熟衆生，是菩薩的兩大任務，看來好

像是兩回事，但在本經却圓滿的予以統一起來。

度化衆生是初步工夫，衆生既接受你的教化，就當進一步的調伏衆生，使其身心調柔而能入道，所以說「隨所調伏衆生而取佛土」。這可約向善與去惡兩方面說：菩薩方便地啓發衆生，使衆生向上向善甚至開悟而成就淨土。另一種是隨順衆生各各不同的煩惱，或貪或瞋或痴或殺或盜或淫，菩薩設法教化他，調伏他降伏煩惱，使煩惱悉除，惡業淨盡而得解脫。如是離惡向善，將來生到淨土去，成爲淨土中的菩薩，輔助度化衆生的工作。

衆生既已爲你調伏，就當領導他到佛國中去聞法，使他們得以入佛智慧，而獲得智慧莊嚴。契入佛的智慧，不是簡單的事，是要隨順所度化的衆生，看他在怎樣的環境下，才能達到這個目的，就當爲他實現怎樣的環境，或者領導他到怎樣的佛國中去以攝受衆生。所以菩薩應觀衆生的機宜，「隨諸衆生」的根性，「應以何國」，方得「入」於「佛」之「智慧」的，「而」就爲之「取」怎樣的「佛土」。如有於娑婆國土入佛智慧的，就爲其攝取娑婆國土，如有於極樂國土入佛智慧的，就爲其攝取極樂國土。依經中說：初地以上的菩薩，皆已入於三世諸佛智地，爲攝受

衆生亦得入於這樣的智地，所以隨其所應而取佛土。

同時還要觀察衆生的根性，應在怎樣的環境下，才能發起菩薩根，菩薩就實現怎樣的環境，來使他發起菩薩根，所以說「隨諸衆生，應以何國」發「起菩薩根」的，「而」卽爲其攝「取」怎樣的「佛土」使他發起。所謂菩薩根，含有兩個意思：一是發上求下化的菩提心，此菩提心就是菩薩的根本；二是信、進、念、定、慧的種種功德根。有了菩薩根，就可不隨境風所動，永遠做個菩薩，絕對不再退轉。因爲衆生根性不同，所需環境自然有別。有的要在行慈悲救濟事業的對象之環境下，才能發起菩薩根；有的要在清淨極樂的安定環境下，才能發起菩薩根，如西方極樂世界的廣大無邊，能夠三根普攝，願生西方淨土的，就可到極樂國中生起菩薩根；但若沒有厭離娑婆世界的心，不欣求往生西方，便不可能生淨土，菩薩根當亦不會發起。設求現生或來生的事業發達，家庭和樂，身體康健的衆生，就要叫他稱念東方藥師佛，以期逐漸發起菩薩根。佛菩薩爲了攝受不同根性的衆生，便有攝取種種淨土的需要，好讓每個衆生都能得到度化。

得到淨土雖可使自己安然快樂，但攝取佛淨土的本義，原是爲的度化衆生，不

是爲了成就衆生，取諸佛土又有何用？「所以者何」？是問爲什麼必需如此。因菩薩圓滿佛淨土的基礎，是建立在衆生身上的，所以說「菩薩取於淨」佛「國」土，「皆爲饒益諸衆生故」。饒益，就是利益的意思。唯有利益衆生，方得淨佛國土，唯有得到最理想最圓滿的淨土，才可攝受各類不同根性的衆生，使諸衆生於其國土中皆得法益。

淨土是共功德，唯空是不成的，所以爲衆生能得淨土。「譬如有人，欲於空」曠的「地」皮上，「造立宮」殿房「室」，或是高樓大厦，宮室的大小，樓房的高矮，材料的取用，都可「隨」自己的心「意，無」有阻「礙」的，要怎樣做就怎樣做，其宮殿樓房自可建造成功，「若」不在空地上修，而「於虛空」中建，「終不能成」宮殿樓室。修房的人譬如菩薩，空地是喻成就衆生，宮室則是比之佛國。意謂菩薩欲得佛國，必須攝受成就衆生，成就了衆生，佛國土自能完成實現，所以說「菩薩如是，爲成就衆生故，願取佛國」。若不成就衆生，而想取得佛土，修是不可能的，所以說「願取佛國者，非於空也」。小乘人以智慧悟證諸法平等空性，因沉滯在空寂性中，不能跳出度化衆生，所以他們沒有淨土，如人依空不能建成房子

一樣。菩薩於空性中起方便用，依緣起而起大悲心度化衆生，必要自建佛土，佛土完成是果，果是由因成的，因卽度化衆生，如人依空修成宮殿。進一步說，依空地才能無礙的修建房子，若空地上堆滿雜物，同樣是無法修建的。這說明了菩薩並非不必悟證平等空性，不過悟證了平等空性以後，能夠依空起用，做到卽空卽假，所以菩薩莊嚴淨土，絕對不能離開衆生。離所化的衆生，不但沒有淨土的實現，亦不需要淨土的實現，卽此世界不是形形色色的有各種花樣好看？佛以這樣的譬喻，啓示寶積長者子等，使他們知道怎樣的取於淨土，修菩薩行的要義也就在此。

戊二　從心起行融行歸心心淨佛土淨

己一　從心起行

『寶積當知：直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂衆生來生其國。深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德衆生來生其國。菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘衆生來生其國。

嚴土熟生修淨土行，前說要從衆生着手，那只不過是總說，且所要成就的衆生，不特有無限參差，且都愚癡顚倒的，修些什麼行完成淨土以攝取衆生，還得加以

說明。寶積爲諸長者子代表，佛特叫「寶積當知」，告訴他的淨土修因，亦卽做些內向的工作。先學直心、深心、菩提心的三心來說：直心，就是質直心，亦卽不諂媚不彎曲的心。做人如果心不直爽，逢到財勢比自己高的，就會對他奉承備至，心口不能一致，應該說的不說，不應說的而說，一切以達到自己目的爲手段，居心完全是不良的。不特菩薩行者不應有這樣的居心，就是做個正人君子亦不應有這樣的居心。做菩薩的，應本直心待諸衆生，以眞誠心度化衆生，要像小孩那樣的天眞無邪，純潔無疵，所以阿含經裏特別重視質直心。楞伽經中佛對阿難說：你要答覆我的問題，應以直心答覆，不可稍有隱瞞。如病就醫，應將自己的病況，老實的告訴醫生，好讓醫生對症下藥，治癒你的病痛。由這，可見直心修菩薩行，確是非常的重要。深心，就是深遠不浮泛的精進勇猛心。菩提心，就是上求佛道下化衆生的願樂。具備這三心，便有菩薩精神，就可度化衆生，實現淨佛國土。

「直心是菩薩淨土」，是說菩薩不以諂曲的、狡猾的心理對待衆生，而是以極坦白極眞誠毫不糊塗的態度對待衆生。如對所度化的衆生，運用不正直的諂曲心，那說出來的話，就要成爲妄語、綺語，不是純正的佛法。直心是一片清淨心地，亦

正是淨土之因，有了這樣的淨因，就不怕沒有淨果，菩薩修此淨因，雖還未得佛果，亦爲佛的眷屬，得生佛的淨土。到了行因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，由於因中是以直心度化衆生而成就淨佛國土，所以一般受化的直心「不諂」的「衆生，來生其國」，成爲淨佛國土的眷屬，是諸來生的不諂衆生，或是該國土內佛所教化的，或是其他佛菩薩所教化的，不論是誰教化的，總要內心正直不諂，才能生到淨國土中，生到淨國土中的衆生，當下也就成爲菩薩。

「深心是菩薩淨土」，是說菩薩以深心，亦卽以勇猛精進心示範衆生，或是發起廣大的心，或是發修衆德的心，於逐漸的修行中，成就種種的功德，功德成就了，淨土的完成自無問題，所以修因的「菩薩」，到了自己將來「成佛時」，這類懇摯心切勇猛精進的衆生，同樣具足種種功德，如是「具足功德」的「衆生」，也就「來生其國」，成爲淨佛國土的眷屬，繼續不斷的從事佛法的修學。

「菩提心是菩薩淨土」，是說菩薩依大乘法發心，亦卽是成就衆生的心，或是令衆生成佛的心。因爲菩薩一向本著自己所發的菩提心教化衆生，所以修因的「菩薩」，到了自己將來「成佛時」，淨土圓滿成辦，這類以上求下化爲目標的「大乘

衆生」，也就「來生其國」，成爲淨佛國土的眷屬，與佛同在一處，繼續受佛的教化，依菩提心而修行。

從三心的深義說，大乘佛法的三要素，就是菩提心、大悲願、眞空見。直心卽有正念，與眞如法性平等相應，沒有種種戲論偏見執著。菩薩的直心一起，與眞如平等法性相契，不落有無二邊所有的智慧，就是眞空見。衆生所以不能悟達諸法空性眞理，原因就是不落於有，便落於無，不是執眞，便是執假，一顆虛妄分別心，總在彎曲戲論中，永見不到中道的眞如法性之理。直心就是眞空見，當知深心等於大悲願，菩薩的大悲深入骨髓，見衆生苦猶如己苦，於是想盡辦法濟度衆生，一切功德也因此圓滿成就，加上菩提心，爲大乘法的三要。

『布施是菩薩淨土，菩薩成佛時，一切能捨衆生來生其國。持戒是菩薩淨土，菩薩成佛時，行十善道滿願衆生來生其國。忍辱是菩薩淨土，菩薩成佛時，三十二相莊嚴衆生來生其國。精進是菩薩淨土，菩薩成佛時，勤修一切功德衆生來生其國。禪定是菩薩淨土，菩薩成佛時，攝心不亂衆生來生其國。智慧是菩薩淨土，菩薩成佛時，正定衆生來生其國。

成熟衆生，嚴淨佛土，不但要具備如上的三心，還要修種種的菩薩行，此下所說的六度等，就是菩薩行的內容。

「布施是菩薩淨土」，是說居於淨土中的衆生，必定是都一切能捨的，所以做菩薩的自非布施以取淨土，不能攝化這些能捨衆生。所以菩薩在因地中，以種種財寶或技能，佛法乃至頭目髓腦，甚至整個生命，布施衆生，並以布施法門，教化所應度化的衆生，到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以布施行教化的「一切能捨衆生」，就會「來生其國」莊嚴淨土，不會再如過去那樣的執著一切是我所有，而能無條件的施捨一切。

「持戒是菩薩淨土」，是說居於淨土中的衆生，必定是都十善道滿願的，亦即都能嚴持淨戒的，所以做菩薩的，自非持戒以取淨土，不能攝化這些持戒衆生。所以菩薩在因地中，如法如律的以持戒爲修行，並以持戒法門教化衆生，使衆生的身心，也能如法如律。到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以持戒行教化的，並且嚴格奉「行十善」業「道滿願衆生」，便會「來生其國」莊嚴淨土，菩薩國土也就滿衆生願。戒雖有很多，主要不外不殺、不盜、不邪淫（不淫

）的身三；不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語的口四；不貪、不瞋、不邪見的意三。此爲十善戒，因菩薩以持十善戒爲因，將來國土也實行十善業，生到淨土的十善業衆生，當然也就心滿意足，不致感到有什麼缺陷了！

「忍辱是菩薩淨土」，是說居於淨土中的衆生，必然是都身相莊嚴的，菩薩自非忍辱以取淨土，不能攝化奉行忍辱的衆生。所以菩薩在因地中，特別修種種忍辱行，不論遇到任何罵詈毀譽以及毆打凌辱，都能不瞋不怨的忍受，並以忍辱法門教化衆生，使衆生也能做到忍辱不瞋。到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以忍辱行化的，並且如實奉行忍辱，而得「三十二相莊嚴」的「衆生」，就會「來生其國」莊嚴淨土，使這淨土中到處充滿了和樂氣氛。依經中說，轉輪聖王、大菩薩與佛，都是三十二相頂莊嚴頂圓滿的，但相好莊嚴與忍辱波羅密，究有什麼相關？當知人的瞋心一起，臉部立刻就會發青，不論平時怎樣美的容貌，到了這時也會變成猙獰面目，誰看了都不歡喜。反之，能忍相貌就和順，處處謙虛，人見人喜，所以忍爲莊嚴之因。忍辱波羅密修圓滿了，自能成就三十二相。忍辱就是心地平和，誰能忍辱誰就得福，雖未成佛近於成佛。不過要使忍辱修得成功，

還需般若智慧予以力助，就是以智慧透視，了知沒有能忍的我，亦沒有辱我的衆生，還有什麼忍辱可言？即或他起瞋恨而辱於我，這是他的事，我不受辱與瞋恨，與我又有什麼關係？

「精進是菩薩淨土」，是說居於淨土中的衆生，必然是都勤修一切功行的，菩薩自非精進以取淨土，不能攝化實行精進的衆生。所以菩薩在因地中，特別以精進爲修淨土因，不論受到怎樣的挫折，都不會懶惰懈怠下來，並以精進法門教化衆生，使衆生也勇氣百倍的如是而行。物以類聚，到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以精進行教化的，並且「勤修一切功德」的「衆生」，便會「來生其國」莊嚴淨土，使淨土中的每個衆生，都爲積聚功德而精進不已的勤修。

「禪定是菩薩淨土」，是說居於淨土中的衆生，必然是都攝心而不散亂的，菩薩自非禪定以取淨土，不能攝化這些攝心不亂的衆生。所以菩薩在因地中，特別以禪定爲修淨土因，不論遇到怎樣外境的擾亂，都能常常的攝心於定，而不使心受其擾亂，並以禪定法門教化衆生，使衆生亦常安住於定境中。物以類聚，到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以禪定行教化的，並且做到「攝心

不亂」的「衆生」，便會「來生其國」莊嚴淨土，使淨土中的每個衆生，都能安定的修學佛法，不致向外在的境界奔馳，而得佛法的受用，享受禪定的樂趣。

「智慧是菩薩淨土」，是說居於淨土中的衆生，必然是都正定聚的，而且都有相當的智慧，菩薩自非有高度的智慧以取淨土，不能攝化這些正定聚的衆生。所以菩薩在因地中，特別以修智慧爲淨土因，並以智慧法門教化衆生，使衆生的智慧得以一天天的增長。物以類聚，到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以智慧教化的衆生，亦卽完成「正定」聚的「衆生，來生其國」莊嚴淨土，使得每個淨土中的衆生，都決定向佛道前進。這裏說爲正定聚的衆生，是因衆生向被分爲三類：一類是造作十惡業的衆生，將來一定要墮落下去的，是爲邪定聚衆生；一類是已發心修行，決定走上大乘佛道，再也不會墮落惡趣的，是爲正定聚衆生；一類是或爲善或行惡介於兩者之間的，遇到善緣就可趣向佛道，遇到惡緣就可趣向惡道，是爲不定聚衆生。淨佛土中，不但沒有邪定聚衆生，連不定聚衆生亦沒有，有的均是正定聚衆生，以修佛道爲主，如極樂淨土，衆生生者皆是阿鞞跋致卽此。

『四無量心是菩薩淨土，菩薩成佛時，成就慈悲喜捨衆生來生其國。四攝法是菩薩淨土，菩薩成佛時，解脫所攝衆生來生其國。方便是菩薩淨土，菩薩成佛時，於一切法方便無礙衆生來生其國。三十七道品是菩薩淨土，菩薩成佛時，念處、正勤、神足、根、力、覺、道衆生來生其國。

六波羅密雖是利他行，但仍側重於自利一面；四無量心、四攝法等，眞正是屬利他的一面。「四無量心是菩薩淨土」，是說菩薩以修四無量心爲淨土之因，並以四無量心法門教化衆生，使諸衆生也能本此去行。到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以四無量心教化，並且「成就慈、悲、喜、捨」的「衆生，來生其國」莊嚴淨土，使淨土中的每個衆生，都照着四無量心去修。以慈無量心說，就是修行的人，在內心中存有使一切衆生皆得幸福安樂的念頭，由親人至怨敵，乃至非人畜生等，將一慈心觀念，擴展到無量無邊的衆生，擴展到無量無邊的世界，擴展到無量無邊的時劫，是爲慈無量心成就。慈無量心如此，拔苦的大悲心量，慶彼得樂的大喜心量，怨親平等的大捨心量，也是如此。此四無量心，都存於內心，都是爲利益衆生，菩薩在未成佛前，就先發此四心，以此心作佛事，一直到

成佛，成佛以後仍不捨離。梵天亦修四無量心，但不怎樣深廣，其範圍只限一世界的衆生，時間亦不太長，所以不能與菩薩同日而語。菩薩的四無量心，是大乘境界，深廣無涯，自不同於梵天境界。果照大乘四無量心去行，其淨土果必得成就，所感的眷屬當然是成就四無量心的菩薩。

「四攝法是菩薩淨土」，是說菩薩以修四攝法爲淨土之因，並以四攝法門教化衆生，使諸衆生也能本此去行。到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以四攝法教化，且爲「解脫所攝」的「衆生」，便會「來生其國」莊嚴淨土，使諸在淨土中的每個衆生，都能照着四攝法去行，展轉攝受各別不同的衆生。所謂四攝法，就是布施、愛語、利行、同事的四種攝受衆生的方法。布施，謂菩薩以身內外的一切物，乃至生命施捨有需要的衆生，衆生得到所需要的，而使生命維持下去，爲了感謝你的好意，就會接受你的教化，是爲布施攝。愛語，謂菩薩以懇切至誠心，隨諸衆生的所適，爲衆生說柔軟語，使衆生明了菩薩所說的話，都爲他好著想，他了解了菩薩用心，就會接受菩薩教化，是爲愛語攝。利行，謂菩薩的一切所行，都爲衆生利益著想，有利益於衆生的事就去做，而所做的有利益的工作，

或爲一人做，或爲多人做，或爲少數人做，或爲多數人做，以此有利之行，引攝諸多衆生，是爲利行攝。同事，謂菩薩與衆生同甘共苦，衆生是做什麼事的，菩薩與他同做一件事，而與衆生打成一片，讓衆生知道，菩薩不是說給我聽的，是能與我同作一事的。如是以其同業攝受，是爲同事攝。菩薩以此四種方便攝化衆生，衆生依此修行，將來必能得解脫果，所以說解脫所攝衆生來生其國。但此是說衆生爲解脫攝取，不是說衆生繫屬菩薩，這是我們不可不知的。

「方便是菩薩淨土」，是說菩薩以方便智爲修淨土因，並以此方便智教化衆生，使衆生也以方便智在佛法中進修。到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以方便智教化，且「於一切法」獲得「方便無礙」的「衆生，來生其國」莊嚴淨土，使淨土中的每個衆生，亦能於一切法方便無礙。佛法說智慧有兩種：一是體悟宇宙人生眞理的根本智，亦名般若；一是從般若中了達千差萬別的森羅萬象，名爲方便智，含攝願、智、力的三波羅密，是智慧的妙用，度生的方便，亦即變通隨機義，知機而就人，如再通俗的說，就是隨方就便的將就他人，務要將他人感化過來爲止。但在運用方便中，有一需要特別注意的，就是不能將佛教的眞理

及行業改變，如果這也方便的予以改變，勢必失去佛法的特質。至令衆生怎樣接受佛法，其方法的運用，隨時隨地，千變萬化，是都可以的。但這要有方便智慧的菩薩才能做到，不是口頭上說說方便就行，更不能夠濫用方便。

「三十七道品是菩薩淨土」，是說菩薩以修三十七道品爲淨土因，並以此法門教化衆生，使諸衆生亦能照着這樣去行。到了修因的「菩薩」，自己將來「成佛時」，那些曾經受你以三十七道品教化，並且如實的修習四「念處」、四「正勤」、四「神足」、五「根」、五「力」、七「覺」支、八正「道」法的「衆生，來生其國」莊嚴淨土，使淨土中的每個衆生，仍然修學此一法門。一般將三十七道品，說爲是小乘所修的行門，是極大的錯誤！爲什麼？要知大乘菩薩的自修與化他，都有依此法門的。四念處是觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。四正勤是已生惡令斷，未生惡令不生，已生善令增長，未生善令生。勤卽勤懇，要勤於進，又勤於勇。在善與不善的兩方面都要勤，就是勤於作善，同時勤於改惡，善的務要精勤的勇往前進，惡的務要竭力的予以遏止。四神足是欲、勤、念、慧，修此四法可發神通，爲諸神通之所依止。五根是信、進、念、定、慧；五力是五根的加强，亦是

信、進、念、定、慧。根與力既然別說，其意義當有不同。根是生發義、增長義，不但增長其根，並增長其力量。如樹枝葉等，加增至圓滿，卽有力量。先要有根，然後有力，根有強弱，力有大小，但這要看所修如何。七覺支，又名七覺分、七菩提分：謂念、擇、進、喜、輕安、定、捨，是見道的七個條件。八正道是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。如上七類，總共三十七法，名三十七道品。菩薩修三十七道品，不以三十七道品爲道品，如修般若波羅密，卽非般若波羅密。如是小乘與菩薩，雖同樣的修三十七道品，但小乘不能以此生淨土，而菩薩則以此爲莊嚴淨土的一法，是爲大小乘修此法門不同所在。

『廻向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土。說除八難是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有三惡八難。自守戒行，不譏彼闕是菩薩淨土，菩薩成佛時，國土無有犯禁之名。十善是菩薩淨土，菩薩成佛時，命不中夭，大富梵行，所言誠諦，常以軟語，眷屬不離，善和諍訟，言必饒益，不嫉不恚，正見衆生來生其國。

以種種方便行於種種道品，既沒有隨二乘走，墮入二乘的無爲深坑中，現又將所修的一切善根加以廻向，自然是大乘菩薩精神的表現。廻向本是人人可以做的，

不過各人廻向的目標不同而已。如凡夫做了各種功德，廻向於三有的樂處，亦卽是求得人天的樂報；二乘修了種種善行，廻向於聲聞果位，以求得到生死的解脫；菩薩修集種種功德，向上看，廻向於最高無上菩提，向下看，廻向於一切衆生，向究竟看，廻向於諸法究竟眞理。廻向是種捨心，亦可說是願心，以示自己對所做的功德，不取相分別的加以執著。如有所執著的取相分別，雖不能說沒有功德，但其功德畢竟很少，若對所做的一毫之善，肯得予以廻向，特別是廻向諸法實相眞理，其功德的增加，眞是廣大猶如虛空。「廻向心是菩薩淨土」，是說菩薩以廻向心爲修淨土因，把種種功德廻向到諸法實相眞理中去，到了「菩薩」，自己修行「成佛時」，則你就可「得」到「一切具足功德」圓滿的「國土」，亦卽是最莊嚴的國土。得到這樣的清淨莊嚴國土，在穢惡世界受苦的衆生，自然也就願生到你的佛國土中。

「說除八難是菩薩淨土」，是說菩薩在爲衆生說法時，告訴每個學佛的人，要從佛法的修學中，除去八種障難，唯有除去障難，才能如法修持。以此因行，到了「菩薩」自己將來「成佛時」，在其淨「國土」中，就會「無有三惡八難」。三惡

，即地獄、餓鬼、畜生的三惡趣，生到這些地方去，時時只有受苦的份兒，沒有機緣聞法學佛，是爲學佛的大障礙。八難，除上所說的三惡趣，還有第四種的盲聾瘖啞難，或是患神經病，或是六根不具，阻礙自己的進步，沒有見佛聞法的因緣。第五佛前佛後難，就是不能生逢佛世，沒有機緣親近三寶，始終漂流在三寶海外。第六世智辯聰難，就是世間的智慧很高，知識非常豐富，能言善辯，好像自己什麼都懂，你要他學佛，是很困難的。或是生在邪見家，受到錯誤思想的熏染，不肯接受正確的佛法，是爲大難。第七生居邊地難，就是生在沒有佛法流行，或是享受太過，或是文化落後，沒有機緣親近三寶，當然是學佛的大難。第八生長壽天難，就是佛皆出於人間教化衆生，天上沒有佛的出世，亦無佛法的流行，所以同樣沒有機會學佛。八難是苦果，或有認爲其中亦有樂土，但在佛菩薩看來都是不好的，都會障礙學佛聞法，沒有機會得到解脫。衆生如已作了這八難因，菩薩就當令其修行解除，俾得接近佛法而學佛修行。

「自守戒行，不譏彼闕，是菩薩淨土」。是說菩薩對於自己所當遵守的戒行，不應作的絕對不作，所應作的悉皆去作，嚴持得非常清淨，絲毫的不敢馬虎。至於

他人持戒不持戒，那是他人的事，他能持戒，固然值得我的讚美，他如闕戒，我亦不去譏諷他，或是對他看不起，是爲不見他過，這是最重要的做人態度。世間有很多的行人，自以爲自己持戒清淨，對於不如法持戒的就加以輕視，殊不知這是不對的。自能守戒，這當然是好的，亦是你的美德，但若因此譏諷對戒有所欠缺的人，那就失去你的兼人之德。菩薩志在自行及以兼人，能夠自守戒行，可以說是自護，能夠不譏彼闕，可以說是護人。自護就不會仗恃自己的所長，護人就不會攻擊他人的缺點。這樣的自行化他，到了「菩薩」自己將來「成佛時」，在其淨「國土」中，「無有犯禁之名」，犯戒的名目尙且沒有，那裏還有犯戒的人？這是自守戒行無闕所得依報的莊嚴無闕，亦是六波羅密中持戒波羅密的細相。

「十善是菩薩淨土」，是說菩薩以修十善業爲淨土因，到了「菩薩」將來「成佛時」，在其淨佛國土中，因爲自己受持不殺生戒，受教化的衆生亦能奉行不殺生戒，所以淨土中的衆生，壽「命不」會「中夭」的，要壽命多長就活到多久，決不會短命而死，即或生命結束時，亦沒有死的痛苦。不但沒有中夭，亦且沒有橫死。因爲自己受持不偷盜戒，受教化的衆生亦能奉行不偷盜戒，所以生到淨土中的衆生

，能得「大富」的果報。能得大富，不但生到淨土中可以做到，就是在現實人間亦能做到，只要你不盜取他人的財物，以自己的財物去布施衆生。到了淨土，都是得大富的，根本沒有貧富的分別。淨土中，禪悅爲食，法喜充滿，還有什麼貧富可言？因爲自己嚴持不邪淫戒（出家二衆不淫），受教化的衆生亦能奉行不邪淫戒，所以到了菩薩將來成佛時，來生其國的衆生，都是「梵行」清淨的，絕對不會再有欲邪行的罪業。因爲菩薩所有言說皆眞實，不會對人說妄語，受教化的衆生亦能奉行不妄語，所以到了菩薩將來成佛時，來生其國的衆生，「所言」都能很「誠諦」，沒有半句的虛言。因爲菩薩不以惡口罵人，受教化的衆生亦能奉行不惡口，所以到了菩薩將來成佛時，來生其國的衆生，「常」能「以軟語」說話，使人聽到感到溫雅婉轉。因爲菩薩不以兩舌搬弄是非，受教化的衆生亦能奉行不兩舌，所以到了菩薩將來成佛時，來生其國的衆生，能做到「眷屬」和樂，彼此相處永「不」乖「離」。不但如此，即使別人因不如意事發生爭吵，亦能「善」爲調「和」他們之間的「諍訟」，使得大家言歸於好，不致發生分裂乖離。因爲菩薩不以誨盜誨淫的綺語，專說好聽話給衆生聽，受教化的衆生亦能奉行不綺語，所以到了菩薩將來成佛時

，來生其國的衆生，不說話則已，如有「言」說，「必」然是能「饒益」於衆生的。因爲菩薩對於世間的一切已經做到不貪，受教化的衆生亦能切實的奉行不貪，所以到了菩薩將來成佛時，來生其國的衆生，能夠彼此的禮讓，決「不」互起「嫉」妬心，你嫉妬我，我嫉妬你。當知嫉妬是由貪來，貪而不得便生嫉妬。嫉妬最大的表現，就是見到別人有什麼比我强的，我不能隨喜他，認爲這個光榮不應屬於他的，經中所謂『不耐他榮』，就是指此。因爲菩薩一味以慈悲待人，不論別人給他多大打擊，都能容忍而不對之起瞋恚心，受教化的衆生亦能切實的做到不發脾氣，所以到了菩薩將來成佛時，來生其國的衆生，能做到互「不」瞋「恚」，大家和樂的以法自娛。因爲菩薩的思想純正，不以錯誤的思想指導衆生，受教化的衆生亦能知見正確，不會撥無因果的生起邪見，所以到了菩薩將來成佛時，「正見衆生來生其國」，每個衆生都具有正知正見。奉行十善，就能做到三業清淨。般若經說：『菩薩觀身不可得，觀口不可得，觀意不可得；無身、無口、無意，是名菩薩三業清淨』。既無身、口、意，用什麼去作十惡業？

總之，菩薩以三心起六度、四無量心、四攝法，乃至以十善業道，自行化他，

將來在成佛的淨土中，一切曾經受過菩薩教化的衆生，都會陸續的來生其國，一面修學上求佛道，一面輔助度化衆生，莊嚴淨土，完成自己行願。

己二　融行歸心

『如是，寶積！菩薩隨其直心，則能發行；隨其發行，則得深心；隨其深心，則意調伏；隨其調伏，則如說行；隨如說行，則能廻向；隨其廻向，則有方便；隨其方便，則成就衆生；隨成就衆生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。

這段文科爲融行歸心，可知淨土重要在心。說明他們之間的因緣關係，有這就有那，有那就有這。如從最初的發直心乃至成就淨土爲止，共十二轉，把三心、六度、四無量、四攝、十善業，從竪觀歸結到心，有前後因果關係。「如是」，佛又叫聲「寶積」說：「菩薩」行者「隨其」所有的「直心，則能發」起六度、四攝等「行」。當知這裏說的直心，亦就是正信心，有了正確的信心，自然就會發起諸行，從實行當中湧出深心的力量，所以說「隨其發行，則得深心」。因爲奉行衆善、正觀轉明，直透理性，所以說爲深心。「隨其」正觀所得的「深心」，則能調伏內

心的煩惱，使之棄惡從善，所以「則意調伏」。不易調伏的內心而得調伏，「隨其調伏，則」能「如」佛所「說」的而「行」，亦卽可以說到做到，不是只說不行。既能做到「隨」順「如」佛所「說」而「行，則能廻」其所修衆行趣「向」佛道。「隨其」所修的衆行「廻向」佛道，當然不會再墮三有，「則有」善巧「方便」。「隨其」善化衆生的「方便」，「則」能「成就」各式各類的「衆生」。「隨」其所「成就」的「衆生」，身心得到清淨，「則」所居住的「佛土」，當然也就成爲清「淨」。「隨」其「佛土」的清「淨」，「則」於其中所「說」的教「法」，自然亦是清「淨」的，不會說些不三不四的雜穢語。「隨」其所「說」教「法」的清「淨」，「則」菩薩自證化他的「智慧」也就清「淨」。「隨」其「智慧」的清「淨」無染，「則其」內「心」亦得清「淨」。因爲智慧之本在心，智慧清淨，爲本的心，當然清淨。心淨是一切淨的根本，「隨其」爲本的「心淨」，「則」所修集的「一切功德」，自然悉皆清「淨」。因爲功德是由心所成的，能成的心如不清淨，所成的功德自亦難以清淨。

維摩經義疏卷第二，約位辨別這段文說：『外凡初起十信，名爲直心；既有信

心，則應修行，故內凡夫，名爲發行；初地以上，修治地業，名爲深心；二地持戒防惡，名爲調伏；三地依聞修定，名如說行；四地至六地，修於順忍，趣向無生，名爲廻向；七地習於十方便故，能成就衆生；八地修淨佛國土，名佛土淨；九地辯才，爲人說法，名說法淨；十地成就智波羅密，名智慧淨；等覺地，卽金剛心，名爲心淨；妙覺地，行願旣圓故，一切功德淨』。我以爲這一解釋，亦有他的意義，所以特爲引錄於此，以供有心研究者的參攷。

從心起行的一段，可說是平面的關係；融行歸心的一段，因爲是從淺入深，可說有其前後的相關性。是爲兩段文的差別所在。

在此或有人提出問題說：照前經文的生起次第看，應該是『隨其直心則得深心，隨其深心則得菩提心，隨菩提心則能發行』才是。可是現在略去菩提心不說，發行又越其倫次的說在前面，這是什麼道理？當知大乘是沒有其自體的，只是以直心、深心爲表大乘相，所以這裏雖沒有談到菩提心，而實已含攝在直心與深心中。總之，菩薩欲得果上的佛國淨土，應如實的修淨土的因行，而淨土的因行，要在衆生之類，因爲衆生之類是菩薩淨土，所以欲成就衆生以完成淨土，必須自行化他不可

。

『是故，寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨』。

這是總結。因「是」之「故」，佛又對「寶積」長者子說：淨土之行雖有種種，但最重要的是以心淨爲本。「若」諸行菩薩道的「菩薩，欲」想「得」到清「淨」佛「土」，應「當」自「淨其心」的來爲衆生服務，「隨其」內「心」的清「淨，則」所求的「佛土」，自然得到清「淨」。所謂內心清淨，是要通達我法二空，捨棄一切執著，然後無條件無希求的，純爲利樂衆生而努力，淨佛國土才能實現。如果內心不淨，不特不能實現淨土，就是極樂淨土現前，也要變成穢土。十地經說：『三界五道，皆由心作』。所以唯有內心淨後，佛土始能得到清淨。『心淨則國土淨』，就是此意。但這還要不忘衆生，如果忘記衆生救度，仍然沒有淨土實現，淨土必依衆生爲對象，就是以利樂衆生，作爲修淨土的因行，到了衆生的內心清淨，穢惡世界自成爲淨土。

丁二　斷疑獲益

戊一　爲衆斷疑

己一　如來示佛土淨

爾時，舍利弗，承佛威神作是念：若菩薩心淨則佛土淨者，我世尊本爲菩薩時，意豈不淨，而是佛土不淨若此？佛知其念，卽告之言：『於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見』。對曰：『不也！世尊！是盲者過，非日月咎』。『舍利弗！衆生罪故，不見如來國土嚴淨，非如來咎。舍利弗！我此土淨而汝不見』。

唯心論者說心淨國土淨，在聽法的大衆中不無有疑，所以佛要釋疑以證明心淨土淨。

「爾時」，是指說明『隨其心淨則佛土淨』的時候。「舍利弗」，是佛聲聞弟子中智慧第一的大弟子，中國譯爲鶖子。鶖是一種鳥名，其眼特別明利清淨，舍利弗母親的一對眼睛，生來就像鶖鳥眼睛那樣的銳利，所以取名爲鶖。中國以避父母名爲尊，印度以用父母名爲親，這是中印風俗的不同。鶖所生的兒子名爲鶖子，就是依母名而得名的。舍利弗的母親，不但眼睛明利，身體亦很端莊，所以舍利弗又譯爲身子。

淨佛國土，成就衆生，都是大士法門，本不是小乘的事，現在爲明佛土常淨，原無資格可以請問國土淨穢的舍利弗，「承佛威」德「神」力的加被，使他從無疑問中生起疑問，以發起佛陀爲衆斷疑言論的開始。

舍利弗在佛的威力加持下，「作是念」，就是動了這樣一個念頭：「若」如佛說只要「菩薩」的內「心」嚴「淨」，到了將來成佛時，「則佛土」就會嚴「淨者」，可是今「我」釋迦「世尊」已經成佛，照理所居的國土應該是嚴淨的，但事實上此土一點也不嚴淨，到處充滿汚濁，難道世尊「本爲菩薩」修菩薩行「時」，心「意豈不」清「淨」，「而」令「是佛土不淨若此」？舍利弗所以作此問，因在一般人的觀念中，大都是這樣的：如心是清淨的，國土就不應當穢惡，如國土是穢惡的，內心就不應是清淨。現佛自身居於穢土，事實與言論乖違，所說自難令人生信。不但本經如此，很多大乘經中，都有這樣問題。如涅槃經中，佛說菩薩修淨佛土，將來一定得淨土果，於是德王便問佛道：既然如此，你佛爲什麼不修淨土，而甘自居穢國土中？佛當卽答復德王說：你以爲我是居穢土嗎？錯了！老實告訴你，我土常是清淨的，有什麼汚濁可言？又如法華經說：『我淨土不毀，而衆見燒盡』。

又說：『我常住於此，以諸神通力，令顛倒衆生，雖近而不見。衆生既信服，質直意柔軟，一心欲見佛，不自惜生命，時我及衆僧，俱出靈鷲山』。佛土固是清淨的，佛也沒有離開我們。

這時，大聖「佛」陀「知其」舍利弗動起了這樣一個疑「念」，於是「卽告之言」，明白的對舍利弗說：「於意云何」——在你的意思怎樣？「日月豈不淨耶」？日是光輝燦爛的太陽，月是皎潔清涼的月亮，在明眼人誰都可以看得清楚的，然「而盲者不見」，就是瞎眼的人，看不見光輝的日輪和明淨的月亮，難道日月是不清淨的嗎？這顯示外境的見不見到是一回事，可不能因自己所見如此，而就斷定事實如此。

舍利弗畢竟是有智慧的，聽了佛的這樣問話，知道佛的意思所在，立卽「對」佛回答「曰」：「不也！世尊」！據我所了解，這「是盲者」自己眼睛有毛病的「過」失，「非」是「日月」本身不淨的過「咎」！日月不但沒有不淨的現象，亦沒有不許盲者見它的意念，日月無私的平等的照耀世間，從來沒有分別什麼人可見，什麼人不可見。見不見到日月，問題不在日月，而在能見的人。

佛陀接着開示道：「舍利弗」！你不要以爲只是盲者不見日月是如此，「衆生」也如盲人一樣，我的國土本來是清淨莊嚴的，由於他們「罪」障的原「故」，認識力太差關係，「不」能「見」到我「如來」的「國土嚴淨」，並「非」我「如來」功德不圓滿的過「咎」，亦非如來因中行菩薩道時心意不淨的過咎！「舍利弗」！說實在的，「我此」國「土」，實在是清「淨」莊嚴的，「而汝不」能「見」到，這可說是你們本身的罪障，決不可說是如來的不是，如來亦不曾叫你們不要見我的莊嚴淨土，只要你們的罪障消除，隨時可見我的淨土。如一朶花的顏色很鮮美，令人一見就對它生起好感，原因是你前生修了好的因，今生得完善的眼根果才能見到。其他很多動物，如猪、馬、牛、羊等，沒有辨別顏色的能力，雖然見到鮮艷的花，亦不覺得它有什麼美。只因衆生的業，有無量的差別，對所見的境界，也就各各不同。我們現在不論見到什麼，大致都認爲是相同的，原因就是我們同樣是人，共業所感，同報同見。因此，要想眞正見到佛土的嚴淨，就得培植嚴淨的功德。

佛爲菩薩時的心意清淨，固是沒有問題的；佛所居住的國土莊嚴，同是沒有問題的；現在所以示現穢土，完全是爲憐愍衆生，三乘衆生所宜見的，並非佛土本來

如此。

己二　螺髻證佛土淨

爾時，螺髻梵王語舍利弗：『勿作是念！謂此佛土以爲不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮』。舍利弗言：『我見此土丘陵坑坎，荊棘沙礫，土石諸山，穢惡充滿』。螺髻梵王言：『仁者心有高下，不依佛慧，故見此土爲不淨耳。舍利弗！菩薩於一切衆生悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨』。

佛開示了佛土清淨，智慧第一的舍利弗，應能充分信解，但因法會人多，根機參差不齊，梵王尸棄特加證明。大乘經說，梵王是八地以上菩薩，所見自不同於舍利弗。

「爾時」，指如來示佛淨土完畢之時。「螺髻梵王」對「舍利弗」說：你可千萬「勿作是念」，就是心裏不要動起這樣的妄想，更不可在口頭上「謂此佛土以爲不淨」，就是不可說這佛土是不清淨的。「所以者何」？爲什麼不可這樣想這樣說？要知「我」所「見」的「釋迦牟尼佛土」，是最極「清淨」的，是無量功德寶之所莊嚴的，其清淨莊嚴的樣子，「譬如自在天宮」那樣的嚴淨。自在天宮，有說是

欲界的他化自在天宮，有說是色界的大自在天宮。一般常以自在天宮比喻清淨莊嚴的世界，因爲此宮的嚴淨快樂，是當時多數人所能體會得到的。爲什麼單說自在天宮不說其他？如以色界的大自在天宮說，是指色界天頂的色究竟天，爲十地菩薩最後成佛的地方。但若深一層說，佛土的嚴淨，是超絕人天的，那裏是自在天宮可以相比？不過舍利弗是在現實的人間，所以所見的就是人間的國土，螺髻梵王是居住在天宮的，所以所見的就成爲天宮的嚴淨。實則都是他們見其所能見的，並未能見到眞正的嚴淨國土。

「舍利弗言」：大梵天王！你說你所見的佛土是清淨的，可是仍不能使我無疑，因「我」現「見此」國「土」，不但發現不到它的清淨，而且到處都是很多的「丘陵」，或是高低不平的「坑坎」，或是多刺纏身的「荊棘」，或是一望無際的「沙礫」，或是「土」山，「石」山以及其他「諸山」。總說一句，到處是「穢惡充滿」，沒有一片乾淨土，不知你梵王何所見而云然！一般說來，舍利弗證得四果，已經具有了慧眼，照理應該見到空，爲什麼會見丘陵土石沙礫？原因舍利弗的煩惱雖已斷除，但他現實的生命體，還是由有漏業所感，所以他見這個國土，是以肉眼

見，非以慧眼見，致見世界有無限的差別相。

「螺髻梵王」聽了舍利弗這樣說，就又爲之解釋「言」：錯了！外在的世界並不如你所見的那樣，而是因爲「仁者心有高下，不」曾「依」於「佛」的智「慧」來看這個世界，「故見此」娑婆世界的國「土爲不」清「淨」，事實這個國土的每個角落，無不是莊嚴清淨的。心有高下，就是內心的不平等，也就是內心的不清淨，所以所見的佛土也就不平與不淨。佛慧，就是佛陀所具有的平等大慧，能通達一切法空性平等平等，能自一切法空而見衆生平等平等，乃至佛的慈悲等無不是平等平等的。「菩薩於一切衆生」生起「平等」心，「深心清淨」，「依」於「佛」的「智慧」，所見自然也就清淨，所以說「則能見此佛土清淨」。舍利弗雖斷三毒，因還沒有平等大慧，得福尚少，所以不能見到佛土清淨。梵王已發大乘心，本如來的大慧修學慈悲，所以能見佛國土的嚴淨。

己三　如來現佛土淨

於是佛以足指按地，即時三千大千世界，若干百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛，無量功德寶莊嚴土。一切大衆，歎未曾有，而皆自見坐寶蓮華。佛告舍利弗：『汝且觀是佛

土嚴淨』！舍利弗言：『唯然！世尊！本所不見，本所不聞，今佛國土嚴淨悉現』。佛告舍利弗：『我佛國土常淨若此。爲欲度斯下劣人故，示是衆惡不淨土耳。譬如諸天共寶器食，隨其福德飯色有異。如是，舍利弗！若人心淨，便見此土功德莊嚴』。

梵王與舍利弗正在討論是土淨不淨時，釋尊爲證此土確實是嚴淨的，「於是佛以」自己的「足指按」在這個「地」上，「卽時」使這「三千大千世界」，現出「若干百千珍寶」之所「嚴飾」的樣子，變成無限的清淨莊嚴，其清淨莊嚴的程度，「譬如寶莊嚴佛」所有的「無量功德寶」之所「莊嚴」的淨「土」。此佛與世界都以寶莊嚴得名，所以稱爲寶莊嚴佛和寶莊嚴土。約事相說，當然是以世間的七寶等無量珍寶所莊嚴；約義理說，自然是以無量功德寶所莊嚴。所以佛身與佛土，都如此的清淨莊嚴。本此也就可知：淨土的原因是功德，穢土的原因是罪惡。

當時佛陀作此方便變現時，法會中的人天等「一切大衆」，忽然見到國土嚴淨到這樣子，證知佛土確實是嚴淨的，於是悉皆讚「歎」爲「未曾有」的奇事！因爲一向認爲是穢土的，突然之間就變成了淨土，這不是未曾有的奇事是什麼？不但如此，「而」且每個人「皆自見」自己「坐」在「寶蓮華」上，個個都像菩薩那樣的

，具足三十二相，身如金色。不但土變，連人亦變，可謂是更希有的奇事！

到了這時，「佛」再「告」訴「舍利弗」說：「汝」暫勿再想這想那，「且觀是佛土」的莊「嚴」清「淨」，是不是眞的？是不是如你所見的穢惡充滿？「舍利弗」回答佛「言：唯然」！是的，「世尊」！佛土確實是嚴淨的，像這樣的嚴淨佛土，坦白說，是我過去從來沒有見過和聽過的，所以說「本所不見，本所不聞」。想不到現「今」你「佛」所居住的「國土嚴淨悉現」，使我及諸大衆清楚的見到，怎能不信今佛國土的嚴淨？舍利弗過去所聽聞的都是小乘教法，所見到的也是小乘神通的境界，像現在佛所示現的，固不是他過去所見過的，就是現在所聽到的希有難信之法，亦是過去從未聽過的，所以舍利弗坦率的說爲『本所不見，本所不聞』。

講到這裏，有個問題需要一談的，就是現在這個國土：究是佛以神通變汚濁爲清淨呢？還是佛土本來就清淨不染呢？佛土是本來清淨的，汚濁不是佛土的本質。不過佛爲要度五濁惡世的善根、福德、智慧不具足的人，特地示現不淨汚穢的國土，讓衆生知所厭患。所以「佛」又「告」訴「舍利弗」說：「我佛國土，常常都」

是清「淨」像這樣的——「若此」——，並不是現在才變成這樣的。佛土既是常淨的，就讓它清淨好了，爲什麼要變成穢惡充滿的樣子？當知這是佛陀的慈悲，是「爲欲度斯」根性「下劣人故」，才「示是衆惡」充滿的「不淨」國「土」。你如認爲我佛國土，原來就是這樣高下不平，齷齪不堪，那就錯了！

法華經中說的窮子喻，可以用來作此證明。過去有個大富長者的兒子，離家出走，在外流浪了好一個時期，成爲一無所有的窮子，東奔西馳的，一次明明回到自己的家園，但是看到這個七寶莊嚴的家，裏面坐著的又是一位衣服華麗的長者，反而害怕起來掉頭就走，以爲這不是自己的家。可是長者一眼看到是自己的兒子，滿懷歡喜，立刻派人去追他回來，他死也不肯回來。後來雇他到家做苦工，長者脫去珍貴的寶衣，穿上破爛的工人服裝，和他一齊工作，經過一段時期，才勸說他回到家中。

這是顯示佛的圓滿報身，是無量功德所莊嚴的，具有無量的相好，爲重重煩惱所纏縛的衆生，無法見到這樣的報身。爲了度化這類下劣根性的衆生，佛不得不像那位長者脫去珍貴的寶衣，示現丈六老比丘的化身相，好讓衆生有接近的機會，假

定不是如此，如是下劣衆生，豈非永不得入於佛門？爲度衆生而示現汚濁相，這正顯出佛陀的大慈悲！

佛以丈六金身現於此世界中，有人接着或許要問：這世界到底是佛化現的？還是衆生共業所感的？如說這是佛爲衆生現此濁土，那就不能說是衆生的業力所感！不能這樣講，這樣講是不合理的，因爲娑婆世界，確是衆生以煩惱造業所致，是共業所感。

不過依佛自己的境界說：佛身叫法身，佛土叫常寂光淨土，佛與佛究竟圓滿一切功德，彼此是平等平等的，雖佛佛可以互知，但不是菩薩所能知的。約佛功德莊嚴的原因說，當然是由過去修行菩薩時，修無量功德所得的清淨果。約諸法的理性說，這是佛的平等如如如智，體見了諸法眞理的平等平等。約究竟圓滿說，佛於因中修行圓滿功德的結果，所得是無量相無量好的報身，圓滿報身所住的土當然是報土，地上菩薩在悟到眞理前，先修無量清淨的智慧福德，亦能部分的證得諸法平等理性，在某一意義上來說，自亦能見佛圓滿的一分。究竟圓滿的佛身佛土，既是只有一分爲菩薩所見，佛爲度化這些大根大器的衆生，就又不能不示現他受用身與

他受用土，然各地菩薩依於各地程度的淺深，所見的佛與土也有不同。約佛的究竟清淨的國土說，是徧一切處而無所不在的，不能專指某一地方是佛的淨土，依此意義說，則此娑婆國土，就是佛的淨土，本來清淨如此。此外還有化身與化土。爲攝化一部分根基較高的衆生，示現一個極清淨的地方，天台家稱爲方便有餘淨土。另一種是化土，像娑婆世界一樣，如此世界，本爲衆生共業所成，但釋尊爲教化衆生，也就隨順衆生的相，隨順衆生的土而加以化度。眞正的佛土是徧一切處究竟清淨的，我們應該有此基本認識。

進而佛對舍利弗舉喻說：「譬如諸天」的天人，初生天上時，欲共試知各人的功德多少，乃「共」同的用一個「寶器食」飯，「隨其」諸天的「福德」大小，雖則是同一「飯」食，但會顯出不同的顏色，所以說「色有異」。或者說：福德大的天人，將飯送進口時，飯的顏色不變；福德小的天人，將飯送進口時，飯的顏色立刻變異，不是原來的那個飯色。這喻佛土本來清淨圓滿，因衆生的根機不同，所見自然不會一樣，如地前的三乘，所見唯是穢土，地上的大菩薩，就常見到清淨，這那裏是土有什麼不同，不同完全在於衆生的心異。

「如是」，佛又叫聲「舍利弗」說：照上情形看來，你應可以知道，假「若人」的「心」是清「淨」的，他「便」會「見」到「此土」是「功德莊嚴」的，可見佛土是常淨的，不如你看到的那樣穢惡充滿。

戊二　隨機得益

當佛現此國土嚴淨之時，寶積所將五百長者子，皆得無生法忍；八萬四千人，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。佛攝神足，於是世界還復如故。求聲聞乘者三萬二千諸天及人，知有爲法皆悉無常，遠塵離垢，得法眼淨；八千比丘不受諸法，漏盡意解。

本科叫做隨機得益，共有四種得益不同。本經發起是五百長者子，佛國因果的起請亦五百長者子，所以經家特先序說當機聞法得益。

「當佛」陀以神通力變「現此國土嚴淨之時，寶積」長者子「所將（率領的）五百長者子」，即時「皆得無生法忍」，就是悟證一切法的不生不滅。初得無生法忍，初地已經完成；任運無生法忍，要到八地才得，所以同一無生法忍，而有深淺差別不同。另有「八萬四千人」，由此得知如何修淨土法，淨土法門原是完全契合大乘精神的，於是「皆發阿耨多羅三藐三菩提心」，積極要求去做上求佛道，下化

衆生的工作，以期未來實現淨土。

到這時，「佛」又收「攝」起自己的「神足」來，「於是」這個「世界」，就又恢復原來的濁惡，所以說「還復如故」。如中國自古以來有很多國寶，由國家妥爲收藏保管，平時我們無法看到，唯有在政府舉行展覽會時，始有機會看到一下，展覽會一閉幕，就又歸政府保管，不能長期的屬於我們。佛陀示現淨土也是如此，所以現在要收攝起來。

在這一示現、一收攝中，當時許多「求聲聞乘者」和「三萬二千諸天及人」，立刻有所領悟，了「知」諸「有爲法」，原來「皆悉」是「無常」的。不說別的，單以這個國土來說，一忽兒是清淨的，一忽兒是惡濁的，不是顯示生滅無常是什麼？正因他們有了這個領悟，所以「遠塵離垢，得法眼淨」。此中說的塵垢，是指八十八使的見惑煩惱，遠離了這些煩惱，初步的體悟眞理，證得初須陀洹果，便得悟理的法眼淨。法眼淨，易言之，就是清淨的智慧，不是佛菩薩所有的法眼。同時還有「八千比丘」，亦因了知諸法無常，「不受諸法，漏盡意解」，證得阿羅漢果。所謂不受諸法，就是不取著一切法，知道一切法是無常無我的，還有什麼可取著的

？衆生所以不得解脫，就因內心有所取著，各種煩惱滾滾而來。現在這些證得阿羅漢果的八千比丘，對於諸法既然無所取著，諸煩惱漏自然也就斷盡，因爲斷盡他們所當斷的煩惱，所以內心獲得自在解脫。有說永離諸漏，是煩惱障盡，離所緣縛；心善解脫，是心得自在，離相應縛。

這裏所說的四種得益：初二是得大乘益，後二是得小乘益。所得利益雖有不同，但由此可見佛現國土嚴淨的功德殊勝！

方便品第二

佛國品的示現國土嚴淨，雖已略示淨土的因果如何，但能住此淨土的唯有法身，所以現在續明法身的因果如何。又前是以佛爲化主而通明道俗幽顯的一切大衆，現在則以菩薩爲化主而所化導的唯是在俗的信衆。又前說法的地方是菴摩羅園而得益的有大小淺深的不同，現在說法的地方則是維摩丈室而得益的唯是初發心的淺益。又前佛陀出現敎化只是極短的一時，現在則是維摩詰徹始徹終的運用方便以度化一切。又前佛在菴羅樹園居住，不僅是暫時的，且未現出病態作爲方便，現在維摩詰的住在毘耶離，一向是如此的，但爲度化有緣，特別極爲善巧的示現有病，而有下面的種種表演，宣說了不可思議的解脫法門。

本品內容，主要是說維摩詰所有的功德以及在佛法中的地位和資格，既然如此，爲什麼稱爲方便品？當知品中所說的方便，是維摩詰所運用的方便，而其運用方便的目的，是爲引導尚未與功德相應的人，入於最極殊勝的境界，亦可說這是維摩慈悲利他的德行。

方便，是佛法所常用的兩個字。如說：『慈悲爲本，方便爲門』。或說：『開方便門，示眞實相』。諸如此類的說到方便，經中可說到處皆是。以佛法說，不論自行化他，都不能缺少方便，沒有善巧方便，自行固然不成，化他更是不成，可見方便的重要。原因所謂方便，不是說說就行，實含決斷勝智，所以印度叫做漚和拘舍羅，中國譯爲方便勝智。古德釋爲：『方便是善巧之名，勝智爲決斷之稱』。如現在想做一件有益社會的事，首應了知怎樣做方能使社會人羣眞正得到實益，可見方便善巧的手腕固然重要，毫不躊躇的決斷智慧更形重要。假定沒有殊勝智慧，對事情下肯定判斷，試問怎能靈活運用你的善巧方便？而且有了決斷智慧，應方便的固予方便，不應方便的則不予方便，是就不會濫用方便，如果濫用方便，不但不能有利於衆生，且將有害於衆生，是菩薩所不忍爲，所以應善運用方便，絕對不可濫用方便。

佛菩薩度化衆生，巧用種種的諸法，隨順機宜的利導，是爲眞正的方便。通而論之，三業大用的化導，皆可說有它的方便，因佛菩薩的清淨三業，其性猶如虛空一樣的非一非異，本不可加以分別的，但爲化度各類的衆生，而有種種不同的示現，所以就有三業的方便。如現種種不同的身分，適應種種不同的衆生，給予他們妥當的利濟

，是爲身業的善權方便；如現所有的各種音聲，而於十方佛國土中，爲諸衆生說種種教法，是爲口業的善權方便；如現不可說種種心識，而於十方佛國土中，爲諸衆生作種種分別，是爲意業的善權方便。如是像這樣的三業善巧，皆可稱爲方便，而維摩詰當亦具有這樣的方便。但以本品別說方便，自以維摩示身有疾爲最大方便。

病是人人都會有的，爲什麼成爲度生方便？當知一般所有的病，是四大不調而有的，亦卽生命果報病，可是維摩詰所有病，不是眞實的果報病，而是方便示現的病，由他在這現實人間，示現出生病的形態，因他是當時有名的長者，不特社會上的名流去探視他的病，就是佛弟子中大小乘行者，亦去他的家中慰問其病，因此，引發大家生起老病死的無常之感，厭患這無常不淨的色身，欣求那無量功德所生的清淨法身。同時佛又大慈大悲的派人去望他的病，從而開展出無量法門來，最後文殊與維摩對唱，利益無量衆生，是都從維摩現病而起，所以維摩示疾是一種大方便。

再從全部經文來看，維摩所運用的方便，不但攝受是方便，就是折伏亦方便，而佛菩薩化他方便雖多，要不外於攝受與折伏兩大門。維摩在丈室外，破諸衆生執著諸法實有，是就運用折伏的方便；及至入於丈室內，引諸衆生安立於佛法中，是卽運用

攝受的方便。正因維摩運用這兩大方便，得使如來的正法久住，由於正法的久住，使令衆生入於眞性解脫，安住清淨佛國土中。前說『方便是菩薩淨土，菩薩成佛時，於一切法方便無礙衆生來生其國』。維摩與佛心心相印，所以現在特別善用方便，『成熟衆生，莊嚴佛土』。

乙二　廣明不可思議解脫得佛國淨

丙一　大士助揚菩薩道

丁一　出淨名本迹以廣稱歎

戊一　歎淨名實德

爾時，毗耶離大城中，有長者，名維摩詰。已曾供養無量諸佛，深植善本。得無生忍，辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持，獲無所畏，降魔勞怨，入深法門，善於智度，通達方便，大願成就。明了衆生心之所趣，又能分別諸根利鈍。久於佛道，心已純淑，決定大乘。諸有所作，能善思量，住佛威儀，心大如海。諸佛咨嗟，弟子、釋、梵、世主所敬。

從經文看，這已入於正宗分的第二科，廣明菩薩所修不可思議法門。說到佛國

清淨，維摩本是東方的法身大士，爲助佛揚化而來娑婆世界，所以首對維摩表現不可思議的讚歎。於中，先讚實德，次讚化德。實爲化本，所以先讚，以此讚歎，令人敬信，待聽了維摩所說，才會歡喜的接受，照着所說的去行，所以對維摩的廣爲稱揚讚歎，是必要的。

「爾時」，是指佛爲寶積長者子等說法大衆得益時。當這時候，在恒河東岸的「毘耶離大城中，有」位智慧與德行均高的「長者」，「名」叫「維摩詰」。在印度原有的四種階級中，本沒有所謂居士大家和長者大家的，到佛出世前那時，才產生這樣的貴族，是屬毘舍離車族，亦是婆羅門十八族之一。

這位長者，現在看來，是個在俗的學佛居士，實在他於無量大劫以來，每一階段都供養佛，「已曾供養無量諸佛」，聽聞無量法門，如實修行很久。正因見佛多，聞法廣，供養多，功德大，所以亦已「深植善」根，宿植德「本」。善本深植，如植樹一樣的，其根愈久愈深，且不止植一善，已植無量善本，所以稱爲善本，因所修諸善法，是將來成佛的根本。金剛經說：『修一切善法，卽得阿耨多羅三藐三菩提』，就是此意。

長者於一切法，修無生理，智慧成功，得證諸佛不生不滅的法空性，安住不生法中，名爲「得無生忍」。淺指初地所得的無生法忍，深指八地所得的無生法忍，可以做到念念與無生法忍相應。七地以前，雖也獲得無生法忍，但還沒有得到清淨，八地以上的無生法忍，是就完全清淨無染，所以同是無生法忍，其程度的淺深染淨，有著很大差別。

進一步踏入九地，爲衆生說法，能「辯才無礙」的滔滔不絕而說，並且要怎樣說就怎樣說，原因是已得到捷疾辯、利辯、不盡辯、不可斷辯、隨應辯、凡所演說豐義味辯、一切世間最上妙辯的七辯，所以說起法來，不但可以稱性而說，並能做到隨問隨答，不論聽衆提出怎樣的問題，都能予以美滿的解答。這是歎口業而攝一切口業的功德法財。

不唯如此，且還一面說法，一面現通。「遊戲神通」的遊戲兩字，是自由自在的意思，要怎麼樣，都可隨意做到，程度是很高的。菩薩雖有六神通，但此重在六道中的神足通。於此神通，涉歷而遊，出入無礙，如戲一樣的能作種種的變化。下面說長者種種境界的表現，就是遊戲神通的最大明證。這是歎身業而攝一切身業的

功德法財。因爲神足通，重在身體的各種變現，無拘無束的不受任何拘礙，好似遊戲一樣的自在。所以得能做到這程度，實因菩薩了知一切法的幻化不實，現無量身作無量事，亦知它的幻化不實。

「逮諸總持」，是說得到種種陀羅尼。陀羅尼中國譯爲總持，最小的是聞持陀羅尼，法華經名旋陀羅尼，得到這樣的陀羅尼，那對所聽聞的佛法，就可永遠保持不會忘失，如以善惡來說，得陀羅尼的行者，能持一切善法使不散失，能遮一切惡法使不生起。這是大乘特色，小乘是沒有的。陀羅尼有百千萬億種，不論那一總持，都極自然的具有其力用，不帶一點絲毫勉强，而且是極有把握的。這是歎意業而攝一切意業功德及餘一切法財。

由於長者修行程度很高，以般若智達一切法空性，所以「獲」得「無所」怖「畏」。世間可怖畏事雖說很多，但經常說有五種畏，就是死畏、不活畏、惡名畏、惡趣畏、大衆畏。五畏的任何一畏生起，都由智慧的不夠及德行的缺乏。假定德行的美滿，智慧的充足，自信自己沒有做罪惡的事，自信自己對事理認識清楚，還有什麼值得可畏的？或世間的資財，或出世的法財，都極豐富，無所缺乏，可以任運

自在的取用，所以便無所畏。

長者既積聚了無量功德，當就不怕魔王外道的搗亂，並且一一予以有力的降伏，所以說「降魔勞怨」。魔外給予佛法修道者的搗亂，這是世間常有的事，所謂『道高一尺，魔高一丈』，就是指此。佛法行者在修行過程中，一旦得到佛法的受用，並使正覺的佛法普徧發揚起來，自有許多外道的宗教集團來破壞。這時佛法行者，必要徹底衝破一切障礙，才能繼續不斷向上，直趨最高無上菩提。假定本身不夠健全充實，稍遇外來魔怨，就會為魔所轉，落入魔網當中，再也無以自拔！『魔能勞亂，名之為勞；敗人善根，故名為怨』。或說勞是塵勞，其有一股力量，使人於塵勞中，念念貪戀不捨，所以叫做勞怨。菩薩運用智慧，洞悉塵勞虛幻，不為塵勞所轉，且能『巧把塵勞作佛事』，是為眞能降魔勞怨，不再為其所亂。

就所證悟的眞理說，維摩已能契「入」最甚「深」的「法門」，即證悟諸佛最高最究竟的眞理。如本經說的不二法門，就是甚深的法門，如是甚深法門，唯佛得以究竟，所以說為深法。通常說的緣起性空，亦是甚深最甚深的，不是一般小智小慧的所能善入，現在維摩能善契入甚深法門，當是具有高深智慧，亦不是短時期的

修學所能做到的。

通達諸法的空寂性，確是最難的，因世間知識，不論怎樣高，到此是就『言語道斷，心行處滅』，可是以大乘法說，通達法性空，還不是難的，但要了達卽空卽有，卽有卽空，空有圓融，理事無礙，却不是一件易事。如小乘的著於空理，卽不能從空中知如幻有，而維摩「善於智度」，通達卽空而有，卽有而空，空有並觀無礙。因爲這樣的善用智慧，所以也就「通達」無邊善巧「方便」，做種種的利他事業，而上求下化的「大願」也就「成就」。此之大願，是指初發心時的佛果之志，亦卽成佛度生的大願。菩薩地說：『初發心時唯發一願，願得菩提利樂一切』，正是指此。唯識說的『求菩提願，利樂他願』，亦與此同。維摩，或說是法身大士，或說是金粟如來，所有大願，當皆圓滿成就。做菩薩的有二德，一行二願。行如車運，願如御者，必須相資相扶，方得一切成就。

悲智具足的維摩，對於衆生心的趣向，思善思惡，所發的心，是大乘還是小乘，將來往何處去，生人或是生天，做鬼或當畜生，無不了知清楚，所以說「明了衆生心之所趣」。這是約衆生在生死流轉中說。如約衆生修學佛法說，因一切衆生皆

有佛性，凡有心者悉得菩提，如衆流趣海，知道行者的心念，現已趣向到什麼階段，繼續前進又如何等。衆生心的所趣，本很複雜的，而菩薩能夠了知，不但知現在的心趣，同時知過去的心念，不但知少數衆生的心之所趣，乃至無邊世界所有衆生的心念，無不透闢的知其趣向。

至於衆生的根性利鈍大小，亦同樣的能分別清楚，所以說「又能分別諸根利鈍」。這在利生的菩薩立場說，是非常重要的一個分別，因爲分別根的勝劣利鈍，才能善逗機宜的爲之說法，或說五乘，或說三乘，或說大乘，使見聞者無不獲益，菩薩的諸有所作，也就不會白費工夫！在佛法裏說，很愚笨的人，不一定是鈍根，很聰明的人，不一定是利根，所以知根不是一件易事，唯佛菩薩才能知得恰到好處。世間教育要懂心理學，教育的效果才大，也就是這道理。

對自己方面說，維摩「久於佛道，心已純淑」。純淑，是成熟的意思。法華經明文殊已曾久值諸佛，修學積劫，亦是此意。佛道，指大菩提果。在向佛道前進的過程中，沒有凡夫、二乘及有所得的異念間隔其間，其心精純得很，至所修的中道正觀，能任運自然的現前，其心善淑得很。如燒瓷器的一塊泥土，一定要去雜土，

使其純淑，才能製成種種器皿。維摩對佛道的修學，煩惱習氣已去得差不多，所以其心精純善淑，再也不會有所退轉。如釋迦與彌勒，過去同時發心：釋迦發心要在穢土成佛，度化苦惱衆生；彌勒覺得苦處衆生難以救度，於是發心要在淨土成佛。釋迦願在苦惱世界成佛，旨在重於利他，所化的衆生根機純淑，個人的福慧資糧還未完成，但個人的問題容易解決，只要稍爲精進一下，就可圓滿。後來釋迦遇到弗沙佛，於七日七夜中，精進不已的，以『天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者』的偈語讚佛，終於超越九劫，在彌勒前成佛。彌勒因爲重於自己的修集福智資糧，其心本已純淑，理應先成佛的，因所化的衆生未熟，大衆的修持較難，所以在釋迦後成佛。從這事實的敍述，證知純淑就是成熟。維摩修佛道的心既已清淨純淑，成佛之期當然已不在遠。

「決定大乘」，是說對於自己所說、所修、所證，皆是大乘，深信不疑，堅定成佛的志願，不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。這一肯決是非常重要的，因爲唯有如此決定，才能不斷的向佛道前進，如稍有所猶豫，就會從菩提道中敗退下來，再也沒有希望可以成佛。

佛說話、做事、心思，都由正智領導，沒有一點差錯，亦卽所謂三業智慧恒現在前，所作所想都是中規中矩的。維摩就示迹說，是位法身大士，或身或口或意的三業活動，皆能達到恰到好處，所以說「諸有所作，能善思量」。婆沙論說：『總明人有二種：一、善說法；二、善思量』。善思量，是審諦的觀察，沒有一點錯謬。由於思量的純正，表現於身口的種種活動，自也沒有差錯。

佛的行住坐臥以及一切威儀，都很嚴肅合於理想的，不論什麼人見了，都生歡喜心、尊敬心，維摩也能如此，所以說「住佛威儀」。威儀，在學佛人來說，確是很重要的，能不能使人對你生起信敬心，就看你的威儀是否庠序。如舍利弗從外道轉入佛道中來，就是受了馬勝比丘安詳威儀的感召。但要得到像佛那樣的威儀，那是不容易的，瓔珞經說：到了等覺大士那樣崇高的地位，還要經過百劫這麼久的時間，學習佛的威儀，然後舉動進止才能如佛。佛的威儀究竟怎樣，現在我們當然不知，但可舉一事實來說：佛世時有位比丘尼，壽高一百餘歲，有阿羅漢向她請問佛的威儀怎樣。首由比丘尼的弟子接待他，然後將他的來意告訴老尼，老尼命令弟子，以碗裝滿了油，放在半掩的門下，再請阿羅漢進來，那知羅漢一推門，就將一碗

油弄倒，自己還不知道，於是問老尼道：『你是曾經見過佛的，佛的威儀究竟怎樣，請你對我說一說』！老尼反問：『你問這個做什麼』？羅漢答說：『我想學佛的威儀，所以特來問你』！『不行，你不是學佛威儀的人，試看你一進門，就撥倒我的油，怎麼可以學佛威儀』？老尼不客氣的這樣對羅漢說。佛的威儀，自然如此的，不是學來的，怎麼可說？

「心大如海」，是說菩薩之心，量大如海。海有種種功德：一、海水澄淨絕對不容死屍的存在；此喻大士的內心清淨，決不容受毀戒之屍的停留。二、大海深廣出生種種稀世珍貴的寶貝；此喻在大士清淨的心中，出生最極殊勝的智慧之寶。三、不論下多大的雨，或衆流的常常流入，並不見他有所增加；此喻佛說大法雨，注入菩薩的心中，菩薩無所保留的接受而不外溢。四、大海中的水，不論怎樣受到風吹日晒，都不會乾枯；此喻菩薩的心海，即使受到魔邪風日的吹晒，亦不會有所虧損。五、大海淵深是無法測其底蘊的；此喻菩薩心智的淵深，亦不是凡小所能測度得到的。總之，維摩內心的清淨，廣大無邊，具諸功德，所以說爲如海。

維摩既具如上種種功德，又能適應各類衆生機宜，所以上能獲得十方「諸佛」

之所「咨嗟」，稱讚。咨嗟與稱讚略有不同，稱讚有言語詞句表達出來；咨嗟唯有聲音而不用詞句。維摩的內在功德既已充滿，其外當然堪爲人天師範，利益衆生的恩惠必然很深，所以又爲「弟子、釋、梵、世主所敬」。弟子是指佛弟子，如諸大菩薩及大阿羅漢等。釋是欲界的帝釋天，梵是色界的大梵天王，世主是護世四王以及世間的一切王，乃至電神、雷神、山神、水神、風神、樹神，各有管理者，所以稱世主。爲佛四部弟子同敬，是人類對維摩的恭敬讚歎；爲釋、梵、世主同敬，是天人對維摩的恭敬讚歎。維摩受到人天一致的恭敬讚歎，可見維摩不是等閒的人物，而是久修大行的一位大菩薩。

這還不過是略讚，如將前讚三萬二千菩薩的讚語，用來讚美維摩詰，不但是恰到好處，且維摩的功德，實有過之而無不及。

戊二　敍淨名化德

己一　標方便

欲度人故，以善方便居毗耶離。

維摩詰的出現廣嚴大城，不是無因無緣的隨意居住，而是將「欲」助佛闡揚大

道，方便「度人」以及一切衆生的原「故」，所以乃「以善」巧「方便居」住在「毘耶離」。或說：欲度人故，是明維摩的現生所爲；居毘耶離，正明維摩現生的處所。

己二　述方便

庚一　淨德攝化

資財無量攝諸貧民；奉戒清淨攝諸毀禁；以忍調行攝諸恚怒；以大精進攝諸懈怠；一心禪寂攝諸亂意；以決定慧攝諸無智。

維摩度人所運用的善方便，究是指的什麼，這是下面所要講的，現在先說淨德攝化。華嚴法界品說以自淨功德教化衆生，衆生才會接受你的教化。如自己是眞心誠意的念佛，才能教化衆生隨你而念佛；如自己不念佛，而教衆生念佛，是不會發生效力的。所謂清淨功德，像此所說的六波羅密就是。

一、「資財無量攝諸貧民」：這是以布施度慳貪。布施不是空口說白話的，須要有大量的資財才行。維摩室的地下，有四大寶藏，取之不竭，經常用以攝諸貧民，貧民受了你的惠施，就會接受你的教導，你要他做什麼好事，他都照你所說去做

。設若自己沒有錢，只是教人行布施，或自己有錢而不肯行施，是都難以攝化他人的。設或自己肯得布施，但是對方不接受你的攝化，那又怎辦？應當仍然對他行施，以期對他結諸善緣，希望將來機緣成熟，能夠使他易於度脫。菩薩布施，其志不在求福，而是專爲利他。深一層說，不但以世間的財物，攝諸世間的貧苦大衆，並且以出世的眞理法財，攝諸缺乏佛法的貧苦衆生，使他們成就菩薩行，到了維摩成佛時，這些爲布施所攝的衆生，就會來生其國。前說『布施是菩薩淨土，菩薩成佛時，一切能捨衆生來生其國』，就是此意。所以這裏所說的資財，不可專看作是世間的錢財，貧民亦不可專看作一般人民。

二、「**奉戒清淨攝諸毀禁**」：這是以持戒度毀犯。毀犯禁戒的有情，在這世間所在多是，要想去攝化他們，首先要本身健全，就是自己對於戒行，必要奉持得清淨，衆生以你爲榜樣，自然奉持所受的禁戒，不敢有絲毫的毀犯。所受的戒很多，毀禁不完全犯，犯一犯二或犯多少，都是毀禁，毀禁必有其罪，任何人不能代替，所以對諸毀禁的衆生，應該加以攝化。大經說：『唯佛一人具淨戒，餘人皆名汚戒者』，可見不毀戒行是不容易的。是諸毀禁的衆生，現在既蒙戒攝，以不毀禁成菩

薩行隨行戒善，到了維摩成佛時，這些爲戒善所攝的衆生，就會來生其國。前說『持戒是菩薩淨土，菩薩成佛時，行十善道滿願衆生來生其國』，就是此意。眞正說來，菩薩本不見有持犯，但爲慈悲利物，所以淨持禁戒，持戒德行高超，就可爲諸衆生之所歸仰。

三、「以忍辱行攝諸怒」：這是以忍辱度瞋恚。恚怒就是不能忍，易於發脾氣，一個動輒發脾氣的人，不但不能度化衆生，就是與人相處亦非易事。所以菩薩行者，如何調伏自己的身心行爲，養成不隨便動怒的態度，忍辱負重的對待一切，實是極爲切要的工夫！自己不隨便對人發脾氣，固然是一大美德，就是別人來對自己發脾氣，亦當和顏悅色的相待，使他自然的受你感化，則尤爲難得！如是以忍調行攝化易於恚怒的衆生，令他踏上大乘的光明道路，即或一時還未能導入大乘，亦可使他免墮惡趣。以此方便調伏恚怒衆生，令離瞋恚成菩薩行，到了維摩成佛時，這些爲忍辱所攝的衆生，就會來生其國。前說『忍辱是菩薩淨土，菩薩成佛時，三十二相莊嚴衆生來生其國』，助成佛土清淨，就是此意。

四、「以大精進攝諸懈怠」：這是精進度懈怠。菩薩度生，不論在任何情形下

，都要精進不已的去做，不得有一時的懈怠，如苟且懈怠於一時，很可能就有一些衆生，在這時候不能得到你的救度，豈非有失菩薩的職守？且世間衆生，大都好逸惡勞，能夠懶惰懈怠的，就懶惰懈怠一下，如菩薩不自行大精進，以做衆生的良好模範，試問怎能去攝化衆生？爲了攝化懈怠的衆生，菩薩更非大精進不可。以大精進攝諸懈怠衆生，令離懈怠成菩薩行，到了維摩成佛時，這些爲精進所攝的衆生，就會來生其國。前說『精進是菩薩淨土，菩薩成佛時，勤修一切功德衆生來生其國』，就是此意。

五、「一心禪寂攝諸亂意」：這是以禪定度散亂。心散意亂不能意志集中的人，不說做佛法的工夫不能相應，就是做世間的大事亦做不好。不信，試看做大事而有成就的人，大都是頭腦冷靜，心思鎮定，思想集中的，決不會東摸西摸，忽而做這樣那樣。特別是佛法行者，以做心地的工夫，更不能妄想紛飛的，這樣那樣的動亂不停，果能自己一心禪寂，就能攝化散亂衆生，使散亂者入禪不散不亂。以一心禪寂攝諸亂意衆生，令離散亂成菩薩行，到了維摩成佛時，這些爲禪寂所攝的衆生，就會來生其國。前說『禪定是菩薩淨土，菩薩成佛時，攝心不亂衆生來生其國』

，就是此意。

六、「**以決定慧攝諸無智**」：這是以智慧度愚痴。愚痴無智的人，對於事理認識不清，不知什麼是眞正道理，所以總是猶豫不決的拿不定主意，應該做的不去做，不該做的反去做，以致顚倒的做出很多錯誤的事！菩薩具有決定慧，知道邪正是非等，所以能正確的指導無智衆生，如何在佛法的正軌上前進，不致踏差行錯，而直趣於佛果。自以決定慧了解一切，就能攝化愚痴無智衆生，使沒有智慧的人，亦能得到智慧。果以決定慧攝諸無智衆生，令離愚痴成菩薩行，到了維摩成佛時，這些爲決定慧所攝的衆生，就會來生其國，扶助國土嚴淨。前說『智慧是菩薩淨土，菩薩成佛時，正定衆生來生其國』，就是此意。

維摩以六波羅密淨德攝化，完全是爲利他而行的方便，以此方便攝取衆生，就是成熟衆生、淨佛國土，並扶成佛說不思議解脫淨土法門，令諸衆生皆得生於淨土。

庚二　同行攝化

雖爲白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷

屬，常樂遠離；雖服寶飾而以相好嚴身；雖復飲食而以禪悅爲味。

維摩現爲在家居士，所表現的像普通人，深入社會各階層，與俗人打成一片，然後引導他們進入佛法中來，修學佛法，名爲同行。這幾句是明示有六種俗欲而常修三無漏行。做人如果太過孤高自賞，必然就會憤世嫉俗，對社會起不了什麼影響作用。最好是要做到如儒家說的：『和而不流，染而不污』，才能眞正的教化衆生。維摩確實做到了這點，所以當時受他感化的衆生著實不少。

印度地方的風俗，在家大都是穿白衣，出家則著有色衣裳。原因印度天氣炎熱，穿白衣比較能抗熱。維摩「雖爲」著「白衣」的在家人，但他能夠嚴格的「奉持沙門清淨律行」。印度有各種沙門團，但此所指是捨離俗務的佛教沙門團。沙門是爲修道而出家的通稱，在俗雖亦可以修道，但因事務的紛繁，遠不如出家的清淨，所以眞爲生死而發心修行的，一定要出家，不出家是不行的。但既出家，出家有出家所應遵守的律行，如不能如法的奉持沙門律行，縱然出家等於沒有出家。可是維摩詰，從表面上看，雖沒有出家，但身心的皎潔之行，不讓於沙門的清淨，所以在別人看起來，認爲他以俗人的身分，而行出家的清淨行，是一難得的有大德的人，

亦卽所謂身未出家而心已出家的人物！如衡之一般出家人，維摩實值得讚美的。大經對不能如法奉持沙門律行的出家人，有句評語說：『雖復染衣心猶未染』。是說一般出家人，雖已著起染色的衣服，但如內心沒有染到佛法，是則名義上叫做沙門，實際只可稱爲白衣。是以眞正做個出家人，一定要如法如律的奉持清淨戒行。

維摩既然沒有出家，當然是居住家庭中，可是他「雖處居家」，不但不以家爲家，而且還「不著三界」。家有小有大：如有父母妻兒的家庭是小家；在生死中轉來轉去的三界是大家。如以家庭的小家，視於三界的大家，眞是好像大地中的一葉，小得可憐得很！一般在家人，由於沒有遠離三界的煩惱，所以爲三界之所繫縛，可是維摩已經沒有三界煩惱，對於三界無所執著，所以也就不爲三界之所繫縛。分開來說：離欲界煩惱就超出欲界，離色界煩惱就超出色界，離無色界煩惱也就超出無色界。維摩的家，從示現說，當然是在當時的毘耶離大城中，從實際說，不止這一處家，而於十方無邊世界，有恒河沙數那麼多的家。他現在示處娑婆世界這個家，目的是爲引導各類衆生，出離衆苦所迫的三界，得以生到淨國土中去。三界的簡單解說是：界中有欲，欲所屬界，名爲欲界；界唯有色，色所屬界，名爲色界；界

中無色，無色所屬界，名爲無色界。唯有不著三界，始能出離三界，著卽不得出離。

維摩既處家庭之中，當如一般人有妻子，可是他雖「示有妻子」，但不如一般人染著妻子，而經「常」的「修」諸「梵行」。維摩的賢妻是無垢，子名善思，女名月上，在佛教中都是了不起的大菩薩。從現實世間看，任何一個有妻室子女的家庭，必有他的問題存在的，原因就是男女互相佔有慾的作祟。維摩的妻室子女既是示現的，只不過把他們當作自己的梵行伴侶看待，並不存有怎麼特別佔有的念頭，不但自己修清淨梵行，亦領導他們同修梵行，當就不會有一般家庭所有的問題。梵行在這裏，或約一般修行說，或約離淫欲行說。內修種種的梵行，外離種種的愛著，不但使家庭充滿了清淨的氣氛，並且使家庭充滿了和樂的氣氛，整個家庭的每一成員，把手並肩的向佛道前進，這是多麼理想的佛化家庭！

維摩既有妻室子女，當然也就有父母兄弟姊妹等的六親眷屬，可是他雖「現有眷屬」，但不以眷屬爲眷屬，而「常」好「樂遠離」。世間一般家庭，常因眷屬的苦樂而苦樂，但維摩不受此影響。他雖不以一般的眷屬爲眷屬，但以十方諸大菩薩

而爲眷屬法眷，共同爲度化衆生而作不同方便的示現！

維摩既處在俗的地位，當隨世俗以珍寶裝飾，可是他「雖服」「寶飾」之寶衣等，實不以此莊嚴爲莊嚴，「而」是「以」菩薩的「相好」莊「嚴」其「身」。或可這樣說：服寶飾的是維摩詰，實則他是以內心修行所感的相好莊嚴其身的法身菩薩。

維摩既示現在這世間做人，爲了維持生命的生存，當然亦如一般人的受用飲食，可是「雖復」受用「飲食」，實不以飲食爲飲食，「而」是「以」所修的「禪悅爲味」，不但以此資長色身，並且以此資其法身。佛地經說：『廣大法味喜樂所持，與出世法爲食，不與世間法爲食』。世間法稱爲食的有四種，就是段食、觸食、思食、識食，都是滋長或延續有漏生命體的。出世法稱爲食的有五種，就是法食、禪食、念食、願食、解脫食，都是約其味證得名的。今維摩雖處段食，實是以禪悅爲味。

若至博奕戲處輒以度人；受諸異道不毀正信；雖明世典常樂佛法；一切見敬，爲供養中最；執持正法，攝諸長幼；一切治生諧偶，雖獲俗利不以喜悅；遊諸四衢饒益衆生

；入治正法救護一切；入講論處導以大乘；入諸學堂誘開童蒙；入諸淫舍示欲之過；入諸酒肆能立其志。

上從在家人正常生活方面，說明維摩詰的超常特色，現從在家人不當行爲方面，說明維摩詰的過人之處。

博奕，是賭博與下棋。古人本不以此博奕爲賭具，而是作爲一種玩具來遊戲的。戲處，就是玩耍的地方。時不論古今，地不分中外，很多閑極無聊的人，都喜歡到這些玩耍的地方，或打四圈衛生麻將，或玩一會兒撲克，或下三兩盤象棋等，認爲這是消遣，謀求精神解放，殊不知這有得失和輸贏的，而且十賭九輸，難得一次贏的，是以稍爲正派的人，大都不到這些場合去的。可是維摩有時「若至博奕戲處」，參加這些玩耍，目的不是爲了賭博，而是「輒以度人」去的。所以當他和人作此遊戲時，不像一般人的欺誑誣詐，而是正正經經的玩耍，進而令人知道博奕是不好的惡習，對個已的身心有損無益，有時還會傷害彼此的感情，以此方便調伏愛好博奕的衆生，入於佛法正道。所以眞正行菩薩道的人，總是處染常淨的，不會爲這些惡習所染，沉溺其中無以自拔！

外道是佛法所要破斥的，亦是佛法所要度化的對象，純正的佛弟子，當然不應學諸外道的思想理論，特別是初發心的學佛行人，因爲佛法的正信，尚未奠定堅固的基礎，更不得受諸外道的影響，以免動搖自己對佛法的正信。可是一個久修大行的菩薩，對於佛法有了深刻的認識，對於三寶有了堅定的信心，任何思想理論動搖不了他在佛法中的修學，那就不妨與諸外道接近，聽聞外道的教學，稟受外道的苦行。如維摩居士有時也「受諸異道」，作諸外道的教友，打破宗教的藩籬，但因自得不壞信的關係，於佛法的意樂不壞，仍然深信三寶，「不毀」自己的「正信」。懂得外道思想理論，不但可與他們交往，並可設法教化他們。

眞正菩薩行者，不但應明了各宗教的論說，就是世間的各種知識，亦當有所了解。因爲菩薩不是潛入深山或閉門自修的，而是要到廣大社會中，去度各不同類人群的，你如不懂世間的各種知識，要度具有高度知識的人就很難，因爲他了解的你不了解，他就自高自大的以爲你不夠資格去感化他，而你確也沒有足夠知識去說服他，試問怎能把他引導到佛法中來？所以不論在什麼時代，特別在這知識高於一切的時代，如你發心從事度化的工作，對於世間的各種知識，諸如科學、哲學、心理

學、生理學、衛生學、醫藥學、倫理學、論理學、社會學、法律學、行政學、電子學等都應多少知道一點，然後才能攝受廣大人群歸投到佛法中來！維摩在當時的印度，對於世間的學問，如五明、十八大論、四吠陀等，莫不通達，可是他「雖明世典」，但在他的內心中，仍常「常」的好「樂佛法」，從世典與佛法的比較中，使人知道世典的不究竟，進而來研究佛法、修學佛法、弘揚佛法。

維摩有自證的內德和表現的外德，這從上文的敍述中可知。正因如此，所以「一切」人「見」了他，無不對他表示高度的恭「敬」，認爲他確是一位了不起的具有修養的人。當知對他的高度恭敬，是卽「爲供養中最」殊勝的供養。如分開來說：恭敬是最殊勝的恭敬，供養亦是最殊勝的供養。維摩本身固有值得恭敬供養的地方，但如對維摩發心恭敬供養，確實亦會得無量福德的。

維摩在當時印度，每個角落都去的，可是他不論到什麼地方去，都能「執持正法攝諸」老少「長幼」。唯此所說正法，不是指的佛法，是指世間倫常之道，或指世間賢聖之法，以此善法道德糾正人心，攝諸老老少少的過着合理的道德生活，不致任性縱橫的毀法犯忌，做些人所不應爲的非法之事！社會秩序的維持，人群關係

的和諧，全賴倫常道德的實踐，如有誰不遵守倫常道德做人，人與人間的關係，就難得合理正常。維摩是位德行高超的長者，能牢固的把持倫常之道，所以遇到不合道德軌律的人，不論是年長年幼的，立刻以做人之道予以開導，使他們做個像樣的人。如是先以世間的善法攝化，與他們結下了良好善緣，然後再以佛法感化，那他們就容易信受。

維摩是位在家學佛的居士，對於世俗的各項治生事業，諸如做工、經商、務農，甚至像現在的各種實業，是都可以做的，從這些生產事業中，當然會得到世間的俗利，如你經營得法的話。可是他雖做「一切治生」事業，並且做得相當好，一切很順利，是名爲「諧」。「偶」，就是所得的利潤。總之，不管做什麼事業，都得到經濟上的實益，從來總是得心應手的，沒有做過虧本的生意。原因他是做正當的實業，不是投機取巧的想暴發，所做的，自然會得應有的利潤。可是他「雖獲」得世「俗」的「利」益，而「不以」此爲「喜悅」。觀世利不以爲利，認爲這些遲早會要散失的，現我不過暫爲保存而已。自己不但不應當亂花，而且把它用在有益人群方面，使社會上的廣大人群，同樣受用到我所獲得的俗利。

維摩是眞懂得做人的，應該工作時工作，應該蹓躂時蹓躂，所以有時於工作之餘，亦到四通八達的大馬路處走動走動，名爲「遊諸四衢」。但他到熱鬧的街巷走動，不是眞的爲了瀏覽街市的繁華，觀賞各種車輛的奔馳，或如現在看看街上霓虹燈的閃耀，目的還是以正法「饒益衆生」。四衢街道的來往行人很多，雖說『天下熙熙，皆爲名來；天下攘攘，皆爲利往』之徒，說不定遇到可化的機宜，維摩就展開他的方便，爲諸來往的行人宣說佛法，告訴他們每天應該抽出一點時間，做有益自己的身心工夫，不要老是浪跡街頭，葬送掉大好的時光，以致終身一無所得！

身爲負有聲譽的地方長者，或自動的從政以及當法官，或由政府的徵召來擔當這些職務，是都不可或免的事情，而這亦是在俗學佛行人所應做的，問題就是不能作威作福，要爲人民解除疾苦和困難。維摩就是這樣的一個人物，他雖「入治正法」，而能「救護一切」。比方當法官的，秉公處理紛爭，不因有錢無理變成有理，不因無錢有理變成無理，這就是救護人民。做行政的，以福國利民爲做事的原則，時時爲人民設想，事事爲人民謀利，決不違法的苛民擾民，這就是愛護人民。做監獄官的，對因犯法而關入牢獄的，要先了解他犯法的背景，同情他現在的苦難，再

教他切實的改過，能保出的將之保出，能減輕的爲之減輕，不像一般管理監獄的官員，不把犯人當人看待，無情的鞭撻犯人，這就是救護人民。總之，不論你擔任怎樣階級的公務員，要以人民的利益爲利益，一切是爲人民而服務，不徇私、不舞弊、不貪污，不做有損人民的事，是爲救護一切。

印度是個文化發達的國家，思想理論亦極高度的開展，所以一般學者和宗教師，經常喜歡公開的辯論，以證明自己的理論高超，因而政府在其國內，到處設立辯論講堂，好讓學者各自辯論，以求文化思想的高度開展！什麼人要想辯論，就可擊鼓集衆到講堂內辯論以決勝負。辯勝了的就是老師，辯敗了的就爲弟子。像這樣的在講論處舉行辯論，等於現在舉行的學術研究會、公開演講會、科哲研討會等。維摩既是一位精通內典外學的大學問家，有時當然會「入」外道的「講論處」，或入各種社團等處，參加各類學說思想的辯論，不但到外道及社團的講論處，並且還到小乘的講論處辯論。目的不是想爲人師，而是純以正理開「導」，使令明白「大乘」眞理，化其邪論，歸於正義。不但維摩是這樣的，凡大菩薩類皆如此。像佛滅後大小乘論師，就是往往從互相辯論中，引導很多異學入於佛法或大乘佛法中來，是

最好的證明。所謂『眞理愈辯愈明』，佛法是闡揚眞理的，正好從辯論中表達出來，讓大家知道佛法的眞理所在，如他是個眞正服膺眞理的，自會歸投到眞理的懷抱中來！

「入諸學堂，誘開童蒙」，是說維摩或在學校裏擔任教師，教導一般年幼無知的童蒙，或開辦中初級的學校甚至幼稚園，以開導幼童的知識，誘導他們入佛法中來。古今中外任何一個國家，沒有不重視人民教育的，因這關係國家的强盛很大。特別是童蒙教育，是一切教育基礎，如果辦理得完善，是很有益於受教兒童的。有人說：『教育乃是人類生活絕對所必須，沒有教育，人類生活卽要停止』。杜威曾說：『假若社會要想提高自己，卽必倚賴教育以增進其文明和文化』。因爲教育可以『促進學習的效能，使兒童得由知識和技能兩方面的訓練，改變行爲，繼續生長及發展』。教育的重要性於此可見。印度的大聖釋迦和我國的至聖孔子，都是重視教育而又有教無類的大教育家，行菩薩道的菩薩，當然也就以教育爲己任，或入學校執教，或自辦學教導，使諸童蒙在正覺的教育熏陶下，逐漸滋發他們的菩提種子，使他們走上佛法的正覺之路！

「入諸淫舍，示欲之過」，是說維摩有時亦到妓院裏去，與諸妓女們來來往往，但他到妓院裏去，不是爲淫欲而淫欲，相反的，是向她們宣示淫欲的過患，不要長期的沉醉在欲樂中無以自拔！淫欲，一般說來是生死根本，但從整個佛法看，雖不認爲有這樣的嚴重，但畢竟過失是很大的，世間很多罪惡都由淫欲而生，這從每日社會新聞的報導，可以得到證明。淫舍，一般認爲是不清淨的地方，而爲正人君子所不願意去的，去了會遭受到別人的輕視和批評，是以稍爲潔身自愛的，決不涉足於花叢！維摩是位法身大士，那裏不知這個道理？但不忍墮在火坑的女性，受人玩弄和欺侮壓迫，乃以跳火坑的悲願去濟拔她們，使她們早日跳出火坑，過其做人的正常生活！這要有相當的定力和悲願才可，未得離欲清淨的，不可這樣的嘗試，否則，自己又將成爲一個墮落者，那是很危險的！什公舉事實說：過去外國有個女人，全身都是金黃色的，有長者子名達慕多羅，看她非常漂亮，對她生起慾念，特以千兩黃金邀她到竹林裏去，她爲肉慾與黃金的誘惑，也就很樂意的與之同去，那知走到半途，文殊師利見了，爲了感化他們，突然變成一個在家人，身上著起最好看最莊嚴的寶衣，這女人，不但欲心很重，貪心亦是很大的，看到文殊師利衣服華

麗，熾盛的貪心不禁從內而發，想要得到這件寶衣，立刻走到文殊面前。文殊問她說：『你是不是要想得到這件寶衣』？女的回答說：『是的』！文殊又說：『你要得這寶衣，是不成問題的，我可無條件的給你，但你要發菩提心』！『什麼叫菩提心，我根本不知道，要我如何發起』？女的老實這樣說。『你要知道菩提心是什麼嗎？告訴你：不是別的，就是你的身體』。文殊簡單的向她這樣解說。這一來，該女呆住了，接着問道：『我身怎麼是菩提心』？文殊回答說：『菩提性空，汝身亦空，所以你的身體當下就是菩提心』。該女過去在迦葉佛時，曾經種過深厚善根修習智慧，聽聞此說，所以立即證得無生法忍，得無生法忍後，爲了示欲之過，仍與該長者子到竹林中去。可是一進入了竹林，立即就自現身死，跟着就是膨脹臭爛，長者子看到這現象，不僅欲念立即全消，而且生起極大怖畏，趕快走到佛陀面前，將經過情形告訴佛，佛爲他說法開示，他亦得無生法忍。能這樣的示欲之過，利益犧牲色相的人，那你就是終日流連於花叢淫舍，是也沒有什麼不可的了！

「入諸酒肆，能立其志」，是說維摩有時亦到茶樓酒肆，甚至還到歌舞廳去。他雖唱歌跳舞、猜拳喝酒，可是他能自立其志，決不因爲喝酒，而昏心神以亂正道

。不特如此，並且藉此機會，向一班酒朋好友，宣說佛法，指出飲酒的過失，與他們相約戒酒，以免因酒而發酒瘋，做出種種罪惡事情！印順論師的成佛之道說：『凡是能使人亂性的，就名爲酒，絕對飲不得。雖然有些人說，飲酒於健康有益。但從佛法看來，可說一無是處。一、飲酒能亂性，每是不能自制的。醉了，不但誤事，而且平時不能說不能做的惡行，都會做出來。律記載有：一位佛弟子，本來持律謹嚴，爲了飲酒醉了，同日犯了殺盜淫妄四重罪。所以說敗衆德。其實，不但佛法中功德，就是世間的家庭幸福，朋友友誼，事業資財，也每因飲酒而破壞了。二、一切罪惡的根源，就是顚倒無知。而飲酒，使人陷於顚倒昏亂狀態；飲酒成習，對於正念正知，是大障礙。有些人，因爲常在醉鄉，生下兒女來，也精神失常，或者患著嚴重的白痴症。所以，雖似乎飲酒並非罪惡，而實是障礙智慧，敗壞衆德的罪魁』。做人最要的是立大志，但要所立大志不失，當以不飲酒爲最妙，如因整日飲酒歌舞而喪失自己的大志，那就要不得了！

以上所說種種，皆是同行攝化。無論社會那一階層，他都自由的去，且能教化衆生，這不是大菩薩的作略是什麼？但若吾人亦效法這樣做，得先問自己能不能自

立其志，不隨外境所轉？如自認不能，還是不效法好，以免隨波逐流的日趨墮落！

庚三　尊導攝化

若在長者，長者中尊，爲說勝法；若在居士，居士中尊，斷其貪著；若在剎利，剎利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢；若在大臣，大臣中尊，教以正法；若在王子，王子中尊，示以忠孝；若在內官，內官中尊，化正宮女；若在庶民，庶民中尊，令興福力；若在梵天，梵天中尊，誨以勝慧；若在帝釋，帝釋中尊，示現無常；若在護世，護世中尊，護諸衆生。

做菩薩的，就要當做領袖，這不是爲了出風頭，亦不是爲了發號施令；而是要起領導的作用，才能達到度生的目的。以世間法說：做生意的，在商會要擔任會長，拉三輪車的，要做三輪車公會的主席。總之，不論在那一行業，都做其中的領袖。可是有一點要注意的，就是領袖不是容易做的，必要充實自己的德學，爲本行業中人謀福利，公平合理的處斷大小事件，得到會衆的共所尊重恭敬，才能起領導作用以攝化衆生。維摩在當時社會的各階層中，主要雖以長者的身分到處活躍，但若他參加任何團體，同樣會得到衆所尊敬。這，說來似乎容易，眞正做來實難。要知

任何一件事情，如僅是關係個人的，那就較爲容易處理，你要怎樣便可怎樣，不必徵求任何人的意見，設若是關係團體大衆的，處理起來就不那麼簡單，因爲各有各的意見，各有各的立場，各有各的想法，各有各的利益，如不面面顧到，總是吃力不討好的，所以做領袖的大公無私，方正不阿，是爲最要的一著。

「**若在長者，長者中尊**」，是說參加在長者群中，就成爲長者中的領導者，爲諸長者共所尊重恭敬。在印度，可以稱爲長者的，是財產的衆多，聲望的特隆，權力的高超，智慧的深邃，福德的廣大，在地方上說話，很起影響作用。一般長者，只知以世間的倫常之法教人，而不知以佛法化導衆生。可是維摩在長者群中，不但以世法教人，並「爲」諸長者宣「說勝法」。最勝法無如佛法，佛法勝過世間法，所以說最勝法，就是宣說佛法。

「**若在居士，居士中尊**」，是說參加在居士群中，就成爲居士中的領導者，爲諸居士共所尊重恭敬。居士是有錢的人，衣食是很豐富的，要什麼就有什麼，照理應該感到滿足，過其自由自在生活，可是由於他們的貪心大，不以現有的財富爲滿足，仍想方設法的謀取金銀財寶。維摩雖也是位居士，但不同於一般居士，所以在

居士群中，爲說貪圖財物或名利的過患，令諸居士「斷其貪著」，不但不貪著未得的，就是已有的亦能施捨。

「**若在刹利，刹利中尊**」，是說參加在刹利群中，就成爲刹利中的領導者，爲諸刹利共所尊重恭敬。刹利是統治階級，掌握住軍政大權，在過去專制時代，要想殺人就殺人，脾氣大得不得了，因爲他亂殺人，不但自己脾氣大，人衆亦極瞋恨他。可是維摩進入統治階層，亂發脾氣殺人固不會，並且愛護每個老百姓，而對同階層的刹利，不時對症下藥的「敎以忍辱」，告訴他們爲民服務，不可因有勢力可恃，隨便動怒以殘人民，應多忍辱化導人民。

「**若在婆羅門，婆羅門中尊**」，是說參加在婆羅門群中，就成爲婆羅門群中的領導者，爲諸婆羅門共所尊重恭敬。婆羅門，中國譯爲淨裔或淨種，自稱爲梵天王的後裔，信仰大梵天王，是四種姓中的最高一個階級，自認爲最優秀的種族，所以自尊卑人，貢高我慢，目空一切。可是維摩有時參加於婆羅門衆中，對人彬彬有禮，謙和下士，從不自以爲了不起，認爲人類生而平等的，沒有什麼勝劣的差別。由於他的這一平民化的作風，博得諸婆羅門的尊敬，維摩也就巧便的利用這優勢，爲

諸婆羅門說平等之理，以「除其我慢」。所謂我慢，就是只知有己，不知有人，是最要不得的惡劣心理。經過維摩的種種開導，知道『我慢高山，不出德水』，從此就消除一向以來自高自大的我慢，不再對人予以輕視！

「**若在大臣，大臣中尊**」，是說參加在大臣群中，就成爲大臣群中的領導者，爲諸大臣共所尊重恭敬。臣爲君主時代協助國王治理國家的人員，各有他們所職掌的事務或政務。如我國古代三公九卿所掌各異，現代各院部會的職務不同。用句時髦的話說，就是公務員或人民的公僕。掌有政治權柄的人，應本於國家的法治，爲人民做所應做的事，務使各個人民，都能安居樂業，不然，就要失去爲民公僕的資格。可是事實上，很多做官的，不遵守法治，隨便的亂來，以致社會不得安寧，人民不得安樂。維摩居士不然，他在政府服務，既能奉公守法，亦能愛民如子，所以有時爲諸大臣「教以正法」，即應以正法化民不枉不縱。

「**若在王子，王子中尊**」，是說參加在王子群中，就成爲王子群中的領導者，爲諸王子所共尊重恭敬。王子，在過去家天下的時代，是可繼承王位的，繼承王位以後，能不能將國家治好，會不會愛護老百姓，全看他在做王子時所受教育如何。

維摩有時加入王子的陣營，做個循規蹈矩的王子，所行所爲皆可爲其他王子的表率，等到獲得諸王子對他有了好感，進而對諸王子「示以忠孝」之道，告訴他們對國家應該怎樣的盡忠，對父王應該怎樣的盡孝，不可有背叛國家及父王的行爲，以免國家日漸衰弱甚至滅亡，以免父王憂心家事而忽朝政。教以忠孝，正爲王子之道。爲什麼不教以佛法？因機緣未熟，只好就其地位一說。

「**若在內官，內官中尊**」，是說參加在內官羣中，就成爲內官羣中的領導者，爲諸內官所共尊重恭敬。內官，是掌內宮中官，亦卽所謂宦官，專門管理宮中的宮娥婇女，教她們規規矩矩的做人，不要惹是生非的擾亂朝綱。所以內官，無論中外，大都是年高德劭者擔任，以免渾濁內宮。維摩有時亦入內宮中當內官，由於他的德行高超，任何宮女不會在他面前耍花槍，看到他的道貌岸然，自然對他肅然起敬。維摩利用她們尊敬的心理，就以端正之法「化正宮女」，或以佛法之理化之令正，做個堂堂正正的人，不致淫亂內宮，誠心誠意的修學佛法。

「**若在庶民，庶民中尊**」，是說參加在庶民羣中，就成爲庶民羣中的領導者，爲諸庶民共所尊重恭敬。庶民就是平民，亦卽一般說的老百姓。作爲一個平民，生

活上的享受，大都有問題的，原因過去沒有培植福業，所以今生就感庶民之報。維摩有時亦生活在庶民羣中，與他們過着同樣的貧困生活，但他從不怨天尤人，更不會說社會的不平等，只怨自己過去沒有培福。如見一般庶民自怨自艾的說這說那，他就告訴她們不要發無謂的牢騷，教「令」他們「興」作「福力」。只要現在能夠培福，不但未來的生命會增進，就是現在的生活亦會改善。興福不在大小，全在量力而爲。作大福的能爲天王，最大福的莫如法王，成佛亦不外向福慧兩方面去作。福有大小，慧有淺深，都應隨分隨力的去做，特別是庶民更應如此。

「若在梵天，梵天中尊」，是說參加在梵天羣中，就成爲梵天羣中的領導者，爲諸梵天所共尊重恭敬。佛陀未出世時，印度一般見解，以爲梵天的智慧最高，人及萬物都是梵天所創造的，因他住在色界初定，便以爲天下唯梵獨尊，世人只要懂得吠陀，就可離世而得解脫。佛法不以爲然，因爲諸靜慮天，是各各差別的，而且在四禪中，又各能爲其主，無法判其勝劣，怎可稱爲獨尊？維摩有時亦成爲梵天，但從不承認自己最高，亦不承認自己能造萬物，不過是以福業而得生天享樂的一個天人，最後終歸還要墮落下來的。所以他與諸梵相處，有時告訴他們的天不究竟，

特別「誨以」佛法的「勝慧」，使他們本於佛法殊勝的智慧，洞悉萬事萬物的衆緣所成，既沒有其本身的獨立性，亦沒有外來的主宰者。諸大梵天受到維摩這樣的教誨，知道自己不過是衆生之一，自然不會妄執梵爲最高、最上、最勝！

「**若在帝釋，帝釋中尊**」，是說參加在帝釋群中，就成爲帝釋群中的領導者，受諸帝釋所共尊重恭敬。帝釋是忉利天的天主，天上的五欲之樂是最妙的，帝釋沉醉於五欲妙樂中，盡情的享受男女娛樂，盡量的享受衣食之樂，而且自由自在的享受，不受任何外力的阻礙。於是對諸享受的一切，不但躭著不捨，並且多作常想，以爲一切欲樂，可作永遠享受，殊不知這是認識上的錯誤，根本不是那麼一回事！維摩有時亦示爲帝釋，與帝釋諸天打成一片，可是有時大家正玩得興高采烈時，忽然開示諸天無常的道理，說明世界的一切，都在無常變化中，現在享受的一切，遲早要成過去的，一旦福盡而亡，必然還要墮落！不但菩薩爲帝釋「示現無常」，佛爲帝釋說法，亦顯無常之理。如有一次帝釋來到人間聽佛說法，當時對無常之理，似有深深的領會，並對佛誠懇表示，這次回到天上去，一定要好好修持，不再耽著五欲樂，可是等他回到了天上，受到男女欲樂的重重包圍，就又僅知盡情的享樂，

把對佛說的話忘得一乾二淨！目連試探他是不是眞的修行，特以神通力到帝釋天宮中去，見到帝釋左擁右抱的在狂歡享樂，乃運用神通震動天宮，帝釋受到天宮的震動，不禁大驚失色的懼怕起來，不知爲何天宮會震動，待見到目連尊者時，知道是尊者的警告，就對目連說：『你爲什麼向我開這樣大的玩笑』？目連回答說：『你在佛前信誓旦旦的，說已領會無常的道理，怎麼一到天上就又忘記』？可見在物欲與性欲的享受中，沉醉於糜爛的生活，會使智慧與道德的精神生活退墮！維摩深知此理，所以特爲帝釋，開示生滅無常，讓他知所警覺。

「**若在護世，護世中尊**」，是說參加在護世群中，就成爲護世群中的領導者，爲諸護世所共尊重恭敬。護世，統說雖可指天龍八部，主要則是指四大天王，是護四大洲人類的。從好的方面講，他們是護衛世間的，可是脾氣大得很，近乎世間的流氓，有時確很講義氣，但絕對冒犯不得，如冒犯了他們，那眞可說是惹禍上身，毫不留情的會用殘酷的手段解決你。『鬼神的崇拜者，每每爲了得罪鬼神，弄得家破人亡』！所以鬼神可崇拜，而不可太過接近。護世鬼神，既可造福人類，又可爲禍世間，所以長者參加到這一群中去，總是以利益人類爲原則，從不傷害任何一個

衆生。有時與諸護世談說，告訴他們衆生在世間是很苦的，我們應該「護諸衆生」，不讓衆生受諸痛苦的襲擊，縱然衆生不如法會冒犯我們，我們亦得同情他們的無知，仍然要保護他們的安寧，決不可以增加他們的痛苦，是爲護諸衆生。

己三　結方便

長者維摩詰，以如是等無量方便，饒益衆生。

這是結方便的文。「長者維摩詰」，出現在這世間，爲了度化衆生，「以如是等」像上所說的淨德、同行、尊導三類方便，利益各類不同的衆生。但這還是略說其方便，如開廣來說，他是以「無量方便，饒益」無量「衆生」的。菩薩利生，令人進德修養，完成最高人格，定要智慧方便才可做到，沒有智慧方便決無法利生，此之所以方便有其重要性。維摩所表現的方便，確能發揮度生的力量，亦給在家學佛弟子一個弘法度生的好榜樣。

丁二　因淨名示疾而廣教化

戊一　示疾方便以序起

其以方便現身有疾，以其疾故，國王、大臣、長者、居士、婆羅門等，及諸王子並餘

官屬無數千人，皆往問疾。

上面所說，是編經人，根據維摩平生教化的情況而說他的功德。從現在開始，正式來說維摩教化的情況。「其以方便現身有疾」，是敍維摩以現有疾爲大方便，引起種種教化衆生的事實。維摩的度化衆生，不是一時的勃發，是從青年一直到老年，無時不以種種方法教化無量無邊的衆生，但到最後亦卽教化因緣將盡時，特現有病爲方便，因機而施設教化。病怎麼成爲度生方便？因爲現病起說，假病以弘大道，所以爲大方便。

維摩是位法身大士，本不應說會有病的，但由衆生有病，所以方便示現有病。衆生有身心大病，約深的意義說，是因內心的煩惱習氣未斷，約特殊意義說，是因感情的不正常，引生內心許多憂愁苦惱，所以身心大病不絕而來。依佛法說：衆生在生死中輪轉有二種生死。一是分段生死：一個人從生到死，死了又生，在一段落一段落中，或升天上，或生人間，或墮三途，其生死各成一段落，在每一段落中，都一定會生病，或因生理上的組織不調和，或是建立在人與人、人與社會相互依存的關係上，由於人事上的紛擾，帶來種種憂愁苦惱，因而就得身心大病。還有天人

壽盡將下生人間時，也會有不如意的感覺，當知亦是病苦。二是變易生死：菩薩證悟眞理後，生理組織起了不同變化，再不會有一生一世的流轉，亦卽沒有如上所說的分爲各個段落。維摩只有變易生死，沒有分段生死，所以他的病，不是眞的四大不調所生起的，而是爲了度化衆生方便示現的。如一個人眞的有病，不是僞裝出的病態，當然不可說爲方便；如一個人眞的沒病，亦卽老實說爲無病，自亦不得稱爲方便，唯有無疾而示現有疾，權巧妙用而能弘道利人，方可說是眞正方便。

維摩在當時社會上，是個很有地位的人，又在在處處、時時刻刻的利益人群，不但受到廣大人群的尊敬，就是全國上下無不對他具有好感。「以其」現在有了「疾」病的原「故」，全國識者得到這個消息，對他忽然有病非常關懷，因而上自「國王、大臣」，中者「長者、居士、婆羅門等，及諸王子，並餘官屬」，下至「無數千人，皆往」維摩臥病之處，探「問」他的「疾」病情況究竟怎樣，會不會有生命危險？這麼多人去探視他的病，可以想見維摩的德高望重，聲譽之隆！

維摩念念以衆生爲重的大菩薩，見有這麼多人來探問他的病，於是就利用這大好機會，爲諸大衆現身說法，卽從自己身上的病，開示衆生應怎樣的修學佛法以上

求佛道，是爲方便序起。一般人有病，呻吟於床第，如病重的，只感受痛苦，那裏還想到爲衆說法？更那裏有精力去說法？維摩有病不忘度生，不但看出他的方便示現，亦更顯示他的悲心深重！

戊二　問疾方便以正說

己一　遮情執以祛偏滯

庚一　折凡染

辛一　觀凡身以厭離

其往者，維摩詰因以身疾廣爲說法：『諸仁者！是身無常、無强、無力、無堅，速朽之法，不可信也。

因大家問病而維摩說法，文長分兩大科：初科遮情執以祛偏滯，主要意義在佛派文殊師利問疾，維摩則廣明大法。在文殊問病前，佛曾叫聲聞、菩薩弟子去問疾，可是大家都以曾被駁倒而不敢去。由佛派人問病，使我們得知聲聞、菩薩都和維摩有過辯論和議論。

從維摩因病說法到文殊探病之間，共分三品：初方便品的後半部，是對凡夫說

法，以折凡夫愛染。一般凡夫都有愛著，或貪五欲的快樂，或愛自己的身體，所謂愛莫過於己。維摩以病針對凡夫愛染心，破除他們的這個妄執。次弟子品，是維摩和十大弟子的辯論，從辯論中破除小乘的執著，指出聲聞弟子們的有所是亦有所不是，去其不是而保留其是。後菩薩品，是維摩與四大菩薩的論法，顯示菩薩亦有所弊，維摩不客氣的對他們的執著加以批評！這樣一來，祛除凡夫、小乘、大乘的各種不同的執著，究竟圓滿的大法因此顯現。古三論宗說：『無所得大，有所得小』，說明大乘、小乘學者，各有他們的執著。古天台宗說：此經『彈偏斥小，歎大褒圓』，排斥小乘的偏執，讚歎大乘的圓教，實都有其道理。

所謂折凡染，就是將凡夫所染著的最要緊的一點加以破除，即是教我們觀身起厭離心。因爲我們都是凡夫，所以這一段所講的，和我們關係最爲密切，我們不但要好好聽，並要切實的對這加以體會，始會認眞的厭患此身。

「其」諸國王大臣以及一切前「往」問疾「者」，爲了不使來者空過，「維摩詰」特「因以身」上有「疾」，留住他們談談，「廣爲」他們「說法」。所說的法，一方面令厭患凡夫的色身，另方面令欣樂佛陀的法身。凡夫的色身是苦惱束縛的

，佛陀的法身是解脫自在的。其所說法，隨宜而說，不是呆板的。因來問疾的人衆很多，根性的利鈍是差別的，所以說法不能不隨衆生所能接受的作種種說。

「諸仁者」！這是維摩對來看病的人一種客氣的稱呼。佛在世時，常用無常、苦、空、無我四者，教我們觀察自己的身心。對初學的人則教以四念處，即以無常、苦、無我，不淨總攝身心。如將兩者合併起來，就成爲無常、苦、空、無我、不淨五項。這是佛陀平常開示衆生的第一步，現在維摩以己身疾廣爲說法，就是依這五項次第開導。

「是身無常」等，是先說第一項觀身無常，身的範圍有大有小：如說眼、耳、鼻、舌、身，此身只指身體的部分，不包括眼、耳、鼻、舌四者，其範圍自然較爲狹小。如說身心，這身就是生理組織的全體。如進一步說自身，這身就包括身心的一切活動，亦即表明我們現在所說的身，是種種結合的意思，包括身心的全部組織，也就是我，即身見、我見、薩迦耶見。現在維摩對大家說：身心組織的這個生命體，很快就會敗壞腐爛而是靠不住的。常聽人說人總歸要死的，聽來好像這個人很看得開，懂得無常的道理，但眞正到了最後邊緣，仍是捨不得死，要作最後掙扎。

所謂『人生不滿百，常懷千歲憂』。身體實是一件最靠不住的東西，能懂得這道理，就不致常在得失中計較。世人所以種種計較，就是不明無常。

無常是不息變化而沒有永恒性。有人想求長生不老要成仙，其實這是絲毫沒有用處的，亦永遠不能得到如你所求的。是身既然沒有永恒性，怎麼能夠做到不死？要知無常力這東西，經常在身中侵耗，致使每個人，從小孩到成年到老死，身心組織不斷在變化中，沒有一分一秒一剎那的停息，只是人們沒有細心觀察而已。維摩說是身無常，意顯不但我這有病的身體，是無常演化的，就是你們健康的身體，亦是無常演化的，我如此，你如此，人人如此，沒有一個可例外的。

「無强」，是說身體的不强健。一般在沒有病時，總以爲自己的身體是很强健的，甚至被人形容爲生龍活虎，鋼筋鐵骨，殊不知這完全是錯覺！不信，試看當一個人病時，身體衰弱到極點，什麼也不能做，所以被人形容爲弱不禁風，風都可以吹倒。可以證知身體是無强的。

「無力」，是說身體的沒有氣力。世人往往喜歡比較自己的體力，以爲拿得比較重的，就認爲自己的力大，殊不知這也是錯誤的！當知我人的身體活動，是藉風

力的推動，一旦風力的停止，身體立刻不能動彈，還說有什麼氣力？如老、病、死是我們所不願意其來的，可是老、病、死一旦到來時，我們一點排拒的力量亦沒有，試問你的力在那裏？所以說無力。

「無堅」，是說身體的不堅固。不堅固，顯示沒有它的實體，是虛浮不實的，嚴格說來，人的身體，的確是最危脆的，一根針可致人命，一根稻草可絆人跌倒，一塊西瓜皮可使人跌一跤，證知吾人的身體，不是強而有力的，更不是牢固不壞的，隨時隨刻有結束的可能。

一般人總信任自己這身體，以爲其他任何人都不值得信任，殊不知這同樣是錯誤的！因爲吾人的身體，是無強無力的，是虛浮不實的，並不能長期的住在世間，而是無常敗壞的「速朽之法」，絕對「不可」有絲毫的「信」賴，如信以爲強，爲有力，爲堅固，那你就要上它的大當！對這身體，須時警覺，方不致於受騙，方得解脫出路！

『爲苦、爲惱，衆病所集。諸仁者！如此身，明智者所不怙。

這是說第二項觀身是苦。苦是人人所知道的，但爲什麼會有諸苦，也許有人還

不了解。經說『無常故苦』，苦是由無常來的，有苦則有惱生，病當然亦是苦，所以說「爲苦、爲惱，衆病所集」。苦，通常說有三苦、八苦、無量諸苦，不但苦是苦，快樂也是苦，因苦緊隨其樂之後而來，不會保持很久的。如肚子正餓時，有飯可以吃，當然非常快樂，等到滿足了邊際效用時，再吃不但不好吃，反而越吃越難過，甚至會搞出病來，所謂『病從口入』即此。再如有錢的人是快活的，但若放出去了被倒閉，存在銀行，一遇通貨膨脹，又要貶其幣值。如我於勝利後，在上海佛學院教佛學，一月的薪金，在月初可以買到一件海青，到月尾只能買到一隻熱水瓶，證知金錢的表面價值，隨時會低落的。如你有錢在手，到時就會痛苦。再如有的家庭，夫妻非常恩愛，小孩亦極聽話，本是很和樂的，但是日子久了，偶因一點小事，夫婦鬧翻甚至離婚，孩子慢慢亦不聽話，自然就感受到痛苦。可見不論人事、經濟、權位，一切都在無常變遷中，沒有一樣可眞正把握得住，一切都會令人苦惱，有句話說：『人生無有不病時』，不是身病，就是心病，而身心大病，各式各樣的，所以此身爲衆病所集。「諸仁者」！你們這樣有心來看我病，我不得不老實告訴你們：衆病所集的「如此」之「身」，無智者或會要依賴它，但在「明」達有「

智」慧「者」，是決不依靠它的，所以說「所不怙」。不但不依靠它，而且視之爲寃家，不受它的衆苦所迫，不利用它造作惡業，反而依之修學佛法，以期得到解脫，乃至最後成佛。

『是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如燄，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顚倒起；是身如夢，爲虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住。

這是總說空義，舉十喻以明色身的虛幻。

「是身如聚沫，不可撮摩」，爲第一喻。聚沫，是下雨時雨水堆積成的高高的水沫，或是田水流動所堆積成的高高的水沫。看來好像是一堆白白的聚沫，事實是虛假不眞實的，如果以手去撮摩它，立刻就歸於烏有。我們的身體看來是高高的，其實生命體上的東西，沒有一樣可以把握得住的，一撮摩卽不可得，是很容易消失的，以智靠身，等於以手撮水沫，撮不得，靠不住；所以對於身體不可太過信任。

「是身如泡，不得久立」，爲第二喻。泡是水中所激起的水泡，或如肥皂水所吹成的水泡，不一會兒就會滅的，根本不能得以久立。不說人類的身不能久立，就

是天人身亦不能久立，乃至所有有情身都不能久立的，因爲吾人的身體，是由業緣所成的。在業緣尚支持時，身體固可暫住一個時期；到了業緣盡時，你的身體立刻崩潰，要想多住一個時期都不可能。所以對於身體不可太過寶貴。

「是身如燄，從渴愛生」，爲第三喻。燄是陽燄，中國說爲海市蜃樓。陽燄的產生，據經中說，是由日光的溫度到達草地，蒸發水蒸汽令之上升，遠遠看去好像一池綠水，在平原奔馳的鹿兒，跑得口渴想喝水時，見到陽燄以爲是水，就飛也似的去追它，想解除自己的口渴，殊不知這是幻現的產物，根本不是眞實的水，所以到要接近還未接近時，就無影無踪的失去它的所在。這種現象，大都出在沙漠地帶和海洋地帶，有的偶而一現就沒有，有時甚至連續幾天還不消失。據拿破崙時代軍中一位物理學家經過細心探討研究，發現這種海市蜃樓或陽燄，是由太陽的光線經過溫度和密度不同的大氣層時發生折射而成的。我們這個色身的幻現，就如陽燄一樣的無實自體，因衆生迷惑不知它的本無，所以妄執假合的四大爲身。殊不知這是從渴愛而生的妄執，實際不可把它當着實有的，所以對於身體不可太過認眞。

「是身如芭蕉，中無有堅」，爲第四喻。芭蕉是由一層一層的蕉皮裹纏而成，

看來好像頂天立地的堅在那裏，但如把一層一層的蕉皮剝下來了，中間實在沒有堅實的東西。當知吾人的身體，是由種種器官構成的，驟然一看似乎是有，但若仔細加以分析，在這因緣和合的關係中，是找不到一個實體的。因爲身是衆緣所成的假法，不但人類的身體是無實的，就是梵天王身亦是無實的。衆生所以不能見到是身非身，原因在於沒有智慧的透視和體認。身既無實，所以對於身體不可太過依賴。

「是身如幻，從顚倒起」，爲第五喻。幻是變戲法的人，變出種種有聲有色的東西，他的一切活動，看來好像實物。這如騙騙小孩，說這是實在的，或者信以爲眞，但在有理智的大人看來，知道是變戲法的人變幻出來的，就不會對它有所執著。當知吾人的身體，如幻術所變之境，同樣是非眞實的。心爲幻師，思想爲幻術，所幻出的幻境是身體。能幻的心與思想尙且是不眞實的，所幻的身體怎麼是眞實？凡夫所以見幻化的身體是實，不過是顚倒的幻覺。顚倒卽不如理，無中見有，有中見無，皆是顚倒。不但見身有是顚倒，見任何一物有亦是顚倒，所以對於身體不可倒執爲實。

「是身如夢，爲虛妄見」，爲第六喻。夢是夜晚睡眠時所做的夢，有各種不同

的夢境。有歡樂的，有憂愁的，有聚會的，有別離的，有美麗的，有醜惡的。當你正在夢時，一切活動明白映在面前，沒有不認爲是眞實的，笑固笑得眞，哭也哭得眞，實際是由虛妄所見，並沒有夢的眞實性。不但醒時了知它的無有，就在夢中亦是不可得的。當知吾人的身心，是由虛妄分別所現，沒有它的眞實性，就如夢境一樣的不實。老實說，未得無分別智的凡夫，都沉醉在無明大夢中，從來沒有醒悟過，所以不解萬有諸法的本空，內而執著身心自體的實有，外而執著山河大地的實有。果眞體悟是身如夢，就不會妄執爲實！

「是身如影，從業緣現」，爲第七喻。影有鏡影、水影、光影的不同，然不論從什麼當中反射出來的影子，都沒有它的眞實自體可得，這是誰都知道的。其中光影是最古怪的一種，晚上在一燈一壁下，可用兩隻手變出很多的動物，如猪狗馬兎雞鴨等。若見這些光中的弄影，就以爲是千眞萬確的，那你就大錯特錯！當知吾人的身體，一如光影的不實，其或上升天堂，或是下來人間，或是墮入三途，一如光影的變現，當然亦非眞實的，吾人的身體，所以經常變換其形態，是由善惡業力因緣所起的種種相，是則此身不是身，唯是業緣而已。衆生不覺悟此理，應以佛法去

開導他，使他覺悟是身本空。身既如影，業緣亦不實，雖不實而有影現，所以前頌文中說『善惡之業亦不亡』。吾人對於作業，仍然不可不愼！

「是身如響，屬諸因緣」，爲第八喻。響是谷響，亦卽回聲。如在山谷中發出吼的一聲，其聲爲山所阻，立刻就有回聲過來。喊的人本是一個，而聽者却以爲是兩人的聲音。這是因緣關係，有因緣方能存在。山爲因，人爲緣，現此聲響，而此聲響，並不是有人應聲及出聲，所以是無實聲響的。其餘各物作響，亦皆是因緣生，如音樂亦不過是音聲和集而已。音聲無自性，當知身亦然。因爲吾人的身體，過去假惑業因緣，現在由父母遺體，並諸衣食住等，才得一期生存，離了這些因緣，還有什麼身體？能知是身屬諸因緣，因緣卽是無自性空，就不會起諸邪見，妄執身爲自我。

「是身如浮雲，須臾變滅」，爲第九喻。浮雲是由水氣形成，在空中飄忽不定，時而飄到這兒，時而飄到那兒，可是過一會兒又沒有了，決不會長期的在空中飄來飄去，有時在一念之間就消失了，所以說『須臾變滅』，其變化眞是快極！當知吾人這個身體，亦與雲層是同樣的，爲須臾變滅的無常相，很快會由少而壯、由壯

而老，最後消失在人潮中。或有見到吾人有數十年的壽命，不能與須臾變滅的雲層相比。錯了！吾人身體，不是死時，才現無常相，而是念念變遷的，其遷變比浮雲還來得快。雲本無雲，唯是水氣。身本非身，唯是因緣，所以見是有雲，見是有身，同是幻覺而已。

「是身如電，念念不住」，爲第十喻。電是閃電，是雷雨要來時，在空中所閃出的電光。一般以爲先有電後有雷，因爲先見閃電之光，而後才聽雷的音聲。但據現代科學家告訴我們，雷電實在是同時的，不過光波比聲波來得迅速，所以就先見閃電而後聽到雷聲。閃電的變異不住，其迅速的程度，比現在的火箭還要快，不是我人所能計算得出來的，亦非現在的電腦所能計算得出來的。當知吾人的身體，亦如閃電那樣的剎那不停，時時刻刻都在變化中，甚至可說他比電的閃爍還來得快！現代科學說人身上的細胞，時刻都在新陳代謝的轉換，不要好久時間，就將身上細胞，換成全部新的。一般以爲今天見到的是這個人，明天見到的還是這個人，甚至三五年後見到的還是這個人。殊不知這個看法錯了！今天你所見的這個人，絕對不是昨天所見的這個人，雖則其人是一，但他身上的細胞組織，已經全部換過，不過

你不覺知就是。吾人在這世間生存，久暫是沒有一定的。由於此身剎那變遷，那裏可以長期安住？不但長期不能安住，就是念念亦不得住，但見其流動性，不息向前奔放而已。

從如沫到如電的十喻，都是喻身的空無自性。金剛經說：『一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀』。觀有爲法就要觀一切法空，觀空是觀一切因緣所生法，法法自因緣有，看來好像是有，實際無實自體。果眞觀身是空，就不會在身上執有自我。

『是身無主爲如地，是身無我爲如火，是身無壽爲如風，是身無人爲如水。是身不實，四大爲家；是身爲空，離我我所；是身無知，如草木瓦礫；是身無作，風力所轉。

這是以六界喻空無我義。空是我空法空，無我是人無我法無我。有從無我顯空，亦有從空顯無我。約特殊意義說，所謂無我，或有以爲在吾人身心上，要去掉一個自體（自我），其實我、法都是無實體的，只是一個幻象而已，有什麼眞實東西可以去掉？先以地水火風的四者喻顯無我。

「是身無主爲如地」：無主，就是沒有眞實的主體，如地的沒有固定的主人。

中國有句俗語說：『千年田地換百主』，今年這塊田地，你是他的主人，明年這塊田地，可能換成另一主人，可見地是無常主的，即使現在你用錢把它買了下來，那也不過只是代管而已，因爲田地是共業所感的。當知身無有主的隨事而變，也是如此。此約地種說明無我。印度有類外道說：『若言身內沒有神我的話，其人怎能擔輕負重』？『能擔輕負重的，不唯是我們這個身體，外在的大地亦能荷負山嶽，可是並沒有個神我主宰其中。地既如此，身何不然？定說身內有神我，是不應道理的』。佛法行者這樣破斥外人的妄執。要知吾人的生命體，是由五蘊組合成的，彼此之間，互不爲主，求主了不可得。若認爲有個主人翁在其中，是爲邪見或身見。大多數衆生以我爲身主，若婆羅門則以靈魂爲身主，這都是錯誤的，吾人對身絕對不可作有主想。

「是身無我爲如火」：無我，就是沒有眞實的自我，如火的自不自在。火是發光的，但自己不能發光，須靠油和燈芯的配合，才有燈火之光的發出。還有一種說法，火是熱性的，熱性的火能燒物，能使生的變成熟的，能使有的變成無的。但是火的本身無實自體，其所發出的光與熱，皆依物質而起的，離開燃料火就不能自存

。當知吾人身中無我，就如柴中無火一樣。火是依於因緣而念念生滅的，我亦依於四大而非實有的。外道不了解這道理，妄執身中有神我說：『吾人身體所以能東西馳走，發種種的聲音，就是因爲有個神我在內發號施令』。佛法舉火以後說：『當火在燒野草時，亦能東西自在的馳走，燒到竹木等的物體時，亦能發出劈泊的聲音，難道其中亦有神我在指揮嗎？如你承認火中有神我，我就承認身中有神我；假若認爲火中的神我是無稽之說，身中的神我更不可得，你爲什麼要說身中有個神我』？且身是名色所成，身是無定性的，無定性，是卽顯示沒有實在的自我。

「是身無壽爲如風」：無壽，就是沒有永恒的壽命，如風的飄忽不定。在人們的觀念中，總以爲身體這東西，從生到老沒有改變，其實壽命像風一樣，看來好像是一大片，但一吹就消散的了。一期生命的生存在世間，完全是業的力量之所支持。業力支持得久，你的壽命就長一點，業力支持得暫，你的壽命就短一點。人類的生命，看壽夭差別，關鍵全在你所造的業力如何，不能咨嗟自己的壽短，不能羨慕別人的壽長。再說風是流動性的，來時有風，去時無風，來去有無，不一定的。風是沒有自體的，由於氣流的鼓動而起。此身無壽，猶如風的無體。外道不了解這道

理，妄執身內有個壽者。他們說：『如果沒有壽者，身上怎會有出入息的相續不斷』？現依佛法加以破斥說：『所謂出入息，並不是壽者，不過是風相。外風既然沒有壽者，內風怎麼會有壽者』？大集經說：『出入息者，名爲壽命，若觀此出入息，入無積聚，出無分散，來無經遊，去無履涉，如空中風，求不可得』。風既不是壽者，出入息怎麼會是壽者？

「是身無人爲如水」：無人，是說身中沒有一個實在的人。吾人這個生命體，隨順世間叫做人，如果身中有個人，那豈不成爲二人？事實吾人和水，同樣沒有一個定體。如溪中的流水，前面的水不是後面的水，人在一生一生中的連續，也是前一生命不是後一生命。水是無水，身亦無人，身尚不可得，況其中更有人？外道不了解這道理，顛倒執著說：『身中是有人的，神就是人。怎麼知道？假定身中沒有神的話，怎麼能夠慈恩潤下』？佛法就他的妄計加以破斥說：『如世間的水，能潤澤萬物，隨器皿方圓。水無神無人，誰都知道的，人能恩潤順物，怎麼會有神人可得？所以你說身中有人，是不應道理的』！再說：如小兒於水中見影，以爲水裏有人，到水中去求人，可是終不可得，所以說是身無人爲如水。一般人見到某個人的

身形，就以爲他是人，或說你這個人怎樣，實則人是不可得的，吾人說之爲人，不過是假名而已，執有實在的人就錯了！

「是身不實，四大爲家」：不實，是說這個身體不是眞實的，不過暫以和合的四大爲家而已。正因身是四大假合的，如一分散就無所有。世俗所謂家，是由人及屋宇、家私、什物等集合而成的，其中沒有一物，可以獨自稱家，由它是聚集性，所以家但假名。四大聚集的這個身體，如家聚合各物爲家。迷人以家爲家，實則家是非家，不過假名而已。這是總約四大破我說無我行。外道不明白這道理，現見六情依四大住，以爲四大和合中有個實在神我。現在破斥他說：你所見的六情依四大住，不過是緣起的幻相，要想在這當中，找個神我安住，是決不可得的。於四大中檢身不得，所以知道是身無實，若眞了達無實在身，就可破除身見，身見一旦破除，餘十六知見皆破。

「是身爲空，離我我所」：既然身體不是我的，身外之物更不是我所有的。衆生不解是身爲衆緣和合的空無自性，於中妄執有實在的自我與我所，於是世間的問題，就不絕的滾滾而來。若問人世間爲什麼會有這麼多的問題不得解決，原因就在

各人執有我我所。執我，就是執著生命自體，以爲這就是具有主宰力的自我。執定諸物屬於我的，是爲我所執。虛空是無我無我所的，是身如虛空一樣，那裏會有我我所？所以說是身如虛空離我我所，我因我所而得名的，我所因我而得名的，衆生因迷我，所以執有我所，因爲有了我所，所以不能忘我，兩者相關相待而成。其實我與我所，都是不可得的。這是約空種破我說無我行。外道不了解這道理，妄想執著說：『若如你們所說，沒有實在神我，怎麼會有所居的國土人物是實，我所既是實的，當知我亦是實』！現在佛法破斥他說：『假定你所說的我所是空的，就得承認我亦是空的，如你身中的空種以及外在的一切空，是屬我所，如此我所是空的，我空自亦不成問題，那裏有你所執的我我所』？所謂四大造色，圍虛空故，假名爲身，離空就沒有身可得，沒有實在的身可得，就破除了身見，身見一破，自然就離我我所執。是以做人不可妄執這個四大假合之我及我所。

「是身無知，如草木瓦礫」：無知，是說身中沒有知者，知者在印度，爲我的別名。我們這個身體，猶如草木瓦礫一樣，於中求一知者，是了不可得的。如熟睡時什麼也不知，假定你認爲有一知者，試問這時的知者跑到那兒去？又如入定時連

飯不曉得吃，這時的知者又到那兒遊山玩水去了？當知是身本無知覺，以組合是身的四大種，一一都無知覺的。知是因緣和合的生法，要觸著方有知，不觸是沒有知的。若堅妄執身中有知，則一身應有無數知，可是事實不然，證知知不可得。若能明白是身無知，那你是就有了智慧。這是以識種破我說無我行。外道不了解這道理，妄執身中有神爲知。他們說：『假定身中沒有神爲知，怎會得知四時氣序等事』？現以佛法破斥他說：『如草木瓦礫，亦由陰陽氣候，逐時轉變，似有所知，而實不是神知，今身雖似有知，但如草木瓦礫那樣的不是神知』！外道聽到這樣講，就又轉計說：『不是神的本身知，是身中神使知去知，所以不能說身中無知』！再以佛法破斥他說：『假定眞如你說，是神使知去知，復有什麼使神？若果神無須使，知亦何須要使？設無神使是就無知，無知就如草木瓦礫，你爲什麼定要執著有知』？

「是身無作，風力所轉」：無作，是說身中沒有作者，作者在印度，亦我的別名。我們這個身體的活動，猶如風力的轉動一樣，要想於中求一作者，絕對是了不可得的。風卽力、氣，人在健康時，每一舉動似都能隨心所欲，但一有了病，特別

是患腦溢血，立刻就動彈不得，所以身有動作，亦是因緣假合而有，在某種情況下，固然有其能作，在另一情況下，根本不能行動奔走。這是約風動助成破識有作說無我行。外道不了解這道理，妄計身內有個神我，能夠執作施爲做一切事。現以佛法破斥他說：『吾人的身體活動，不是神所施作的，而是風力所轉的。風非自生他生，尙且不能自有，合三事成身不可得，試問誰個能作』？無我疏引大集說：『有風能上，有風能下。心若念上，風隨心牽起；心若念下，風隨心牽下，運轉所作，皆是風隨心轉，作一切事。若風道不通，手足不遂，心雖有念，卽舉動無從。譬如人牽關捩，卽影技種種所作，捩繩若斷，手無所牽，當知皆是依風所作』。

『是身不淨，穢惡充滿；是身爲虛僞，雖假以澡浴、衣食必歸磨滅。是身爲災，百一病惱；是身如丘井，爲老所逼；是身無定，爲要當死。是身如毒蛇、如怨賊、如空聚，陰、界、諸入所共合成。

這是說身體的不淨。人生摩頂至踵，唯有三十六物：髮、毛、爪、齒、眵、淚、涎、唾、屎、尿、垢、汗，爲十二種外相；皮、膚、血、肉、筋、脈、骨、髓、肪、膏、腦、膜，爲十二種內相；肝、膽、腸、胃、脾、腎、心、肺、生臟、熟臟

、赤痰癃、白痰癃，爲內含的十二相。這一切的一切，都是不清淨的，全身爲穢惡充滿，周圍無一毛孔潔淨，所以現在告訴我們說：

「是身不淨，穢惡充滿」。如是衆多穢惡充滿其中的這個身體，佛曾喻爲花瓶。花瓶的外面，不論畫有多麼美麗的花樣，但是瓶內裝滿臭水。人身也是一樣，外表看來很美、很清淨，內在實是包的骯髒東西，所以佛法稱爲臭皮囊。智度論中對這說有五種不淨：一、生處不淨。偈說：『是身爲臭穢，不從蓮華生』。二、種子不淨。偈說：『是身種不淨，父母邪想生』。三、自性不淨。偈說：『四大不淨聚，海水洗不潔』。四、自相不淨。偈說：『常流出不淨，如囊盛穢物』。五、究竟不淨。偈說：『諦觀於此身，終必歸死處』。

「是身爲虛僞」，是說這不淨之身，不但不可以令淨，而且是虛僞毫無眞實性的。吾人身體的不淨，要是一天不洗澡，就渾身汚濁難堪，特別在這熱帶的地方，一天不洗澡，不說別人感受不了你的汗臭，就是自己亦覺汗臭難當。即使天天洗澡，還是天天有穢物，從來洗不乾淨的。佛說『人如死狗』。把腐爛的死狗拿到河邊去洗，不論怎樣洗，亦洗不掉牠的臭味。如是虛僞不實的身體，「雖假以澡浴衣食

，必歸磨滅」。天天沐浴，固然不能使身體清淨，天天吃好的穿好的，亦不能維持生命的長期存在，到了相當的時候，總歸會要磨滅的，並不因爲你對它照應得好，它就會爲你而留住世間。所謂『養怨入丘塚，虛受多辛苦』。一般不了解身體虛假的人，總想打扮得花枝招展的，穿最漂亮的衣服，吃最美味的飲食，一日洗它幾次澡，以爲這樣身體就會清淨。『獨不知，飲食徒以增其穢，衣服徒以掩其醜，澡浴徒以洗其垢，塗擦徒以飾其容』。

「是身爲災，百一病惱」。是說這個身體，是由四大合成，一大不調，就有百一病生，四大不和，就有四百四病俱時而起，所以身是災禍的聚集處，凡有身者，皆能生災，隨時可以發病。如前說的：『爲苦、爲惱，衆病所集』，亦即此義。四大周流全身，每日行百一步位，行到有障礙處，即名爲病。病是人生所免不了的，亦是人生的最大痛事！

「是身如丘井，爲老所逼」。丘井是枯井，年久失修，井內無水。人爲老病所逼，終有一個壞滅的時候。相傳過去有人得罪於王，那人畏罪逃走他方，王令醉象去追逐他，他在沙漠中東西馳逐的，不知跑到什麼地方去是好，正在惶惶然的走投

無路，忽然發現有個枯井，不論裏面有沒有危險，先跳入枯井再說，在枯井中抓住一根籐，正在這個千鈞一髮的時候，醉象亦已到了井邊，其人透一口氣說，好哉！好哉！幸運得很，不然，我的命就沒有了！可是，向下看看，有條毒蛇張着血盆的大口，向外看看，又有四條蛇在遊來遊去，上不能上，下不能下，賴以維持生命的一條籐子，下面又有兩隻黑白老鼠在啃籐的根，如根一旦啃斷，生命立刻死亡。在這樣一個危險關頭，照理應怖畏得不得了，但從籐上蜜蜂窩中，滴下一滴蜂蜜在其口中，感到異常的甜蜜，希望一滴一滴的再來四滴！當知這個罪人，就是具有罪惡的衆生，亦卽是我們每個人；象是指的無常之風，籐是代表人的命根，井下毒蛇是死亡的影子，井外四蛇是組合生命的四大元素，黑白老鼠指的日夜時間，五滴蜂蜜就是五欲之樂，枯井就是生死的深淵。聽了這個巧妙的譬喻，不能不使人感到爲老所逼的生命無常。

「是身無定，爲要當死」。死是人生的必然歸宿，誰也逃避不了的，且也是最公道的，決不因爲你的權位崇高，財產豐富，對你網開一面，讓你永遠生存！但這生命體，什麼時候死，就沒有一定。有的壽長多活幾年，有的壽短少活幾年，所以

現在老幼中年，究竟於什麼時候死，確是沒有一定的，雖不一定什麼時候死，但死的必然到來，則是決定了的，集法句說：『上日見多人，下日有不見，下日多見者，上日有不見』。又說：『若衆多男女，强壯亦歿亡，何能保此人，尚幼能定活？一類胎中死，如是有產地，又有始能爬，亦有能行走，有老有幼稚，亦有中年人，漸次當趣沒，猶如墮熟果』！死主對於吾人，沒有一點親切，有時忽然降臨，使你措手不及。如現在患心臟病或高血壓症的人，看來是很强健而精神飽滿的，可是說去就去了，要想多留一刻也不行！世人不知死的隨時到來，總是執著今日不死，明日不死的一邊，實是極大的錯誤！在這世間，既沒有不死的地方，亦沒有不死的人！

「是身如毒蛇、如怨賊、如空聚」。以喻來說：從前有一個人冒犯了國王，國王要殺他而不直接的殺，命他手中拿着裝有四條毒蛇的盒子，不知怎麼的，竟被逃跑了，於是五個守護兵，各拿一刀在後追趕，他就跑到一個無人居住的村莊中，想想此村既沒有人，不如就在此歇一宿。當正這樣想時，忽聽到有人說：走呀！繼續的向前走呀！這是盜賊來往的地方，如你在此遇到盜賊，怕會喪失你的生命！那人

聽了這個警告，立刻就又離開了村莊，前進到國境的邊緣，爲大河擋住了去路，而追捕的人又快要趕上來，於是不顧一切的游過大河，跑出國王境外去，不再感受國王的威脅！此中國王比喻魔王，四條毒蛇比喻四大。人之所以生病，是由四大不調，正如盒內的蛇一出來就害人。五個拿刀的追兵（怨賊）喻五蘊，逃跑喻求解脫，空聚喻六入，村中無人喻六根的空無自性，爲賊所佔，如眼一看就被吸引，耳朵一聽就起貪愛，賊是專在六根中活動的。河喻生死大河，游過大河喻度脫生死而解脫。敎令出走的善知識，是指佛菩薩的度化衆生，令離惡魔的糾纏，度越生死的大海，不再受諸苦惱的襲擊，安然無畏的過其自由自在的生活，到了這個時候，學佛的能事就算完畢。

「陰、界、諸入所共合成」。是說我們的身體，由五陰、六界、六入合集而成，當其合集未散時，似乎有個去來自如的身體，一旦各自分散時，要想再找這麼一個身體，根本是了不可得。如鄉間的定期集市，爲諸人聚集做買賣時，似有一個熱鬧的集市，到了集散各走各的路時，熱鬧一時的集市立卽無有。當知集市與我們的身體，都是因緣和合而有的，不論是聚是散，皆是假合假散。還有一種說法：蘊有

如怨賊，不能永遠存在，終是要喪命的；界有如毒蛇，稍爲一不小心，就要致你死地；入有如空聚，盜賊出沒之處，隨時傷害生命。衆生不能通達這個道理，因而搞得苦惱無邊，觸處荆棘叢生，問題永不解決！有人感到這點，認爲住在娑婆世界不理想，應該設法求生淨土，其實，只要身心解脫，當下就是淨土。

辛二　求佛身以發心

『諸仁者！此可患厭，當樂佛身。所以者何？佛身者，卽法身也。從無量功德智慧生；從戒、定、慧、解脫、解脫知見生；從慈、悲、喜、捨生；從布施、持戒、忍辱、柔和、勤行精進、禪定、解脫、三昧、多聞、智慧諸波羅密生；從方便生；從六通生；從三明生；從三十七道品生；從止觀生；從十力、四無所畏、十八不共法生；從斷一切不善法、集一切善法生；從眞實生；從不放逸生；從如是無量清淨法生如來身。

如上一一說明，可知我們這個身體，是最現實不過，是最不徹底的，是可捨可壞的，既然如此，維摩又叫一聲「諸仁者」說：你們既知「此」身是無常、苦、空、無我、不淨的，是衆「患」所集的，應該對之生起「厭」離心，如不知厭，不以爲患，就要顚倒的受此身所累。不錯，這個身體是值得厭離的，不值得愛著留戀的

，但是厭離了這個身體，又當求得一個怎樣的身體？維摩詰說：「當樂佛身」。「所以者何」是問，即爲什麼要仰慕佛身？佛身究有什麼好處？當知所謂「佛身者」，就是如來的「法身」。通常說佛有二身、三身或四身的差別，似乎是有種種異說，其實這都是從法身所起的妙用，爲適應衆生而示現的。法身，約法性說，就是證悟一切法的本性，以一切法爲吾人的體性，所以人人都有法身的，只是我們沒有下工夫去修行，既未加以莊嚴，亦未能夠顯現。眞正法身，是無量無邊的清淨功德所成。法就是眞理，身是無邊功德的總集，這與平時講身是積聚的意思，其道理是一樣的。不過有情身，是有漏五蘊的積聚，佛的法身，是無量清淨功德的積聚。法身，本是生佛所共的，我們只是未曾修諸功德加以莊嚴而已。無我疏說：『然而法身雖曰公共，其中須分隱顯：衆生因煩惱生死所覆，是故隱而不顯；惟諸佛修無量功德以生，是故顯而不覆』。無量功德所莊嚴所顯現的，究竟是指一些什麼功德，下面一一加以分別說明：

「從無量功德、智慧生」，是如法華經說的『如其所得法，定慧力莊嚴』，其道理是一樣的。無量功德就是福德，無量智慧就是智慧。意顯法身是從無量福慧而

生起的，亦卽是由福慧之所莊嚴的，並不是本自天然而有。

法身又是「從戒、定、慧、解脫、解脫知見」的五分法身而「生」起。此五者的次第是：因戒生起靜定，由定啓發智慧，依慧斷煩惱了生死而得解脫，解脫後而得解脫知見，如羅漢所得的盡智、無生智；這是小乘所具有，大乘法也不外乎從這些去分析。

法身又是「從慈、悲、喜、捨」的四無量心而「生」起。一、慈無量心，能夠給與他人快樂的心，名之爲慈。修此是這樣的：行者於禪定中，念令衆生得樂時，心數法中生起靜定，名爲慈定，與這慈心相應的，是無瞋、無恨、無怨、無惱，善修得解，廣大無量，徧滿十方，名爲慈無量心。二、悲無量心，能夠拔除他人痛苦的心，名之爲悲。修此是這樣的：行者於禪定中，念令受苦衆生得解脫時，心數法中生起靜定，名爲悲定，與這悲心相應的，是無瞋、無恨、無怨、無惱，善修得解，廣大無量，徧滿十方，名爲悲無量心。三、喜無量心，是說見到他人得大快樂，自己內心生起高度的歡悅，爲他感到慶幸不已，名之爲喜。修此是這樣的：行者於禪定中，念令衆生離苦得樂而生歡喜心時，心數法中生起靜定，名爲喜定，與此喜

心相應的，是無瞋、無恨、無怨、無惱，善修得解，廣大無量，徧滿十方，名爲喜無量心。四、捨無量心，是說若緣於他，內心無憎無愛，名之爲捨。修此是這樣的：行者於禪定中，念憎愛衆生令得捨時，心數法中生起靜定，名爲捨定，與此捨心相應的，是無瞋、無恨、無怨、無惱，善修得解，廣大無量，徧滿十方，名爲捨無量心。

法身又是「從布施」等生。布施就是施捨自己的所有；「持戒」就是嚴持如來的淨戒；「忍辱柔和」就是能行忍辱的人，其內心一定是柔和而不暴燥的；「勤行精進」是說精進勇猛的勤行一切善法，勤斷一切惡法；「禪定、解脫、三昧」，是說禪波羅密有三類：一、四禪八定。四禪，就是初禪、二禪、三禪、四禪；八定，就是於四禪定外，再加空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非非想處定。二、解脫，是約八解脫說，就是內有色想外觀色、內無色想外觀色、淨解脫身作證、空無邊處、識無邊處、無所有處、非非想處、滅盡定。三、三昧，亦是空。三昧爲細，禪定爲粗，是爲二者差別。「多聞」，就是多多的聽聞佛法，凡有聽聞佛法的機會，決不放過，因爲多聞，不但會明理，且亦是功德，所以經中一再强調多聞熏習

的重要。「智慧」，是說能夠多聞，就可生起智慧，或說吾人智慧，是從多聞生的。以上種種，皆是波羅密義，能夠度過煩惱束縛，以至成佛，所以說「諸波羅密生」。佛不是天然有的，必作種種功行，方名有佛種性，這是成佛的條件，缺一都是不行的。

法身又是「從方便生」。方便，就是因中所修的種種功行。菩薩唯有具足方便、利益一切衆生，才是成佛正因。方便，亦是智慧的一種，利益衆生，固然需要方便，假定不善運用，不特不能有益衆生，反而有損衆生，所以運用方便時，不得不善巧的謹愼而爲。

法身又是「從六通生」的。六通，就是天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通、漏盡通。前五通，是有漏的，共世間的，後一通，是無漏的，不共世間的，唯佛弟子所得的。僅得前五通，不是佛法所重的，因爲很多修定的外道，都會得此五通的；佛法所重的是漏盡通，要斷除煩惱的聖者才能得。

法身又是「從三明生」的。三明，就是知過去事的宿命明；知未來世將感什麼果報的生死智明，亦卽六通中的天眼通；知諸漏盡的漏盡明。通與明的不同：通是

通於事，明是明於理；通則通三世的果報，明是明三世的業因。如天眼通唯能見，但不能知其所以然；天眼明不但能見，亦能知其差別的所以。唯此所說的，是菩薩的三明六通，不是小乘的三明六通。

法身又是「從三十七道品生」。這是菩薩所修的助道法，計有七類：一、四念處，就是觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。二、四正勤，就是未生惡令不生，已生惡令滅，未生善令生，已生善令增長。三、四如意足，就是欲，念，進，慧。四、五根，就是信根，進根，念根，定根，慧根。五、五力，就是信力，進力，念力，定力，慧力。六、七覺支，就是念，擇法，進，喜，輕安，定，捨。七、八正道，就是正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。

法身又是「從止觀生」。從最初修學說，叫做止觀；從修成就後說，叫做定慧。止修成了叫做定，觀修成了叫做慧，止卽停息不想念，摒棄外在的一切萬緣，爲預入禪定的初步。觀是觀照的意思，是預備思想明了一切，若觀到達成熟的階段，就可了知諸法是無。修諸法門以趣入涅槃，雖說有很多的方便法門，但最直捷最緊要的實不外於止觀二法，這不是那一宗那一派所重的，而是貫通全部佛法所重的。

不想踏上涅槃勝路、菩提大道不說，如想就不能不以止觀爲入門的要道。唯止可以克制吾人煩惱的活動以及妄想紛飛；唯觀可以斷除吾人煩惱以及證悟眞理，所以行人要修止觀。

法身又是「從十力、四無所畏、十八不共法生」。這是佛果位上所有的功德，但在因中的菩薩一定要學，學到圓滿的時候，自然具有這些佛果功德。關於這些法數，在前讚菩薩德中已經講過，這裏不再重述。

法身又是「從斷一切不善法，集一切善法生」。不善法，主要的是指十惡，十惡所作的一切惡事，多得不可勝數，所以說爲一切不善法。將這十惡所作的一切惡事，徹底的斷除得乾乾淨淨，是爲斷一切不善法。一切善法，是指菩薩所作的一切功德法，凡是菩薩所應作的諸功德法，都無遺餘的修集起來，是爲集一切善法。

法身又是「從眞實生」。這裏所說的眞實有兩種：一是所體悟的眞實性爲眞實，因爲其中沒有一點兒虛假的。二是所說的諦語爲眞實，因爲有卽說有，沒有就說沒有，決不沒有的假說爲有，有的假說爲無。或還有種行眞實，就是所行所爲都是眞實不虛，應該做的就做，不應該做的就不做，毫無一點矯揉造作之態。

法身又是「從不放逸生」的。人如放逸，就懶惰懈怠，種種的惡業，由之而產生。現從修行中，克服自己的惰性，一時一刻不放逸，於是就積諸功德。阿含經說：『一切惡法從放逸生，一切善法從不放逸生』。是以不放逸，在修學過程中，是很重要的，不可一刻掉以輕心。放逸亦可說是從貪圖享受來，因對逸樂有所貪圖，自然就會放蕩不羈。反之，若有可享受的，而不有所貪圖，仍精進不已的修諸行門，自然就不會放逸。

上來所說的種種，仍不過是略說法身之因，若廣說是還有很多的，現在總說一句，「從如是無量清淨法，生如來」的清淨法「身」，佛身從無量清淨功德法生，所以享受無窮無盡的自在法樂；六道衆生身是從無量不清淨法生，所以要受無量無邊的生死苦惱。

『諸仁者！欲得佛身，斷一切衆生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心』。

維摩方便現身有疾，當前爲諸問疾者，深切著明的指點出，吾人的身體不足恃，佛陀的法身可欣求。比對之後，又叫一聲「諸仁者」說：你們「欲」想成佛而「得佛身」，除去自己的身心大病，進一步要救濟群生，「斷一切衆生」身心大「病

者」，是卽含有負起自利利他的兩大任務，可是要眞完成這兩大任務，「當發阿耨多羅三藐三菩提心」，切實去做上求佛道，下化衆生的工作。假定不發菩提心，不立菩提願，不修菩提行，想要得到的佛身，固然不可能得到，要除衆生的病惱，同樣是辦不到的，所以發菩提心最爲重要。

如是，長者維摩詰，爲諸問疾者如應說法，令無數千人皆發阿耨多羅三藐三菩提心。

「如是」兩字是總收敍意。「長者維摩詰」，因以身疾，廣「爲諸」來「問疾者」說法，不是隨自己的高興，要怎樣說就怎樣說，而是依衆生根機所能接受的，「如」其所「應」的機宜如何，卽爲「說」怎樣的「法」，不是呆板的只說一種法，不管你接受得了接受不了。正因應機說法，所以「令無數千人」聞法後，「皆」得「發阿耨多羅三藐三菩提心」的殊勝利益。

弟子品第三

庚二　呵小著

辛一　淨名示疾感念

爾時，長者維摩詰，自念：寢疾於牀，世尊大慈，寧不垂愍？

上已講了佛國品與方便品；現在續講第三弟子品。弟子本爲佛的一切弟子的通稱，亦卽凡有心學佛而已歸依的，皆可稱爲佛子，但在本品則專指已得阿羅漢的聲聞弟子。聲聞衆是聞佛聲教而證悟的。在歷史上看，從佛出家，依佛修行的，以聲聞弟子爲多，至於利生的菩薩，在家與出家都有。此品，在奘譯說無垢稱經中，名爲聲聞品；什公譯爲弟子品，是約特殊的意義立名。

約全經科判，這是正宗分，以維摩爲中心，利用大衆慰問爲說法的緣起。本品呵小著，下品祛大執。佛陀意欲派五百弟子，且以此十大弟子爲代表，可是他們都不敢擔當，因過去遇到長者，同他談起佛法，知他不好講話，他對佛法了解深刻，自己不是他的對手，且從佛法的論說中，總是維摩說得有理，自己理論有所缺陷，

不能圓滿的說明一切。從這點上，顯示出小乘有著很深的執著，不能入於不可思議解脫法門。如要回小向大，走上菩提大道，絕對不能落於執著之中，否則，不能契合大乘精神，那裏還能完成無上菩提？

在佛的法會中，這十位大弟子，是聲聞的領導者，各代表於某方面，有其深刻的造詣。現可分爲三大類：一、四大聲聞，就是智慧第一的舍利弗，神通第一的目犍連，頭陀第一的大迦葉，觀空第一的須菩提，舍利弗與目犍連，又是佛的二大脇士。二、三大三藏法師，就是說法第一的富樓那，論議第一的迦旃延，持律第一的優波離。三、三大眷屬，就是天眼第一的阿那律，多聞第一的阿難陀，密行第一的羅睺羅。前二是佛的堂兄弟，後一是佛在俗時的兒子。四大聲聞、三藏法師、三大眷屬，合爲十大弟子，都曾受過維摩長者的批評。

如托鉢乞食、打坐、犯戒懺悔，或有病求藥，或說法、論理、現神通，都是出家人所應做的事，亦是頂好的事，且是僧團中每個人天天要做的事，爲什麼要受到批評？先說一個原則，這些事都是講修行，目的在於求了生死，因在小乘的觀念中，世間是世間，出世間是出世間，兩者是隔別而不能無礙的，所以把三界看成好像

是牢獄一樣，把生死看成好像是寃家一樣，恨不得立刻跳出三界，遠離生死，所以特偏重於山林修行，忽略社會的人間救濟，因而心裡不能平等，對大乘無礙法門有所隔閡，故維摩對聲聞集團中的領導者，一一加以批評，甚至大乘菩薩亦受到批評。殊不知眞正證悟阿羅漢的，或已體悟了的大乘菩薩，是不會有所執著的。現在所以呵小祛大，是藉此來互相辯論，令我們遠離偏執，進入大乘無礙法門。

方便品中，維摩說法的對象，是來問疾的在家衆，且是維摩一人藉病宣揚；此弟子品，是小乘人敍述過去遇維摩的經過，以顯揚維摩的勝德，不是小聖所及的。前對俗衆所說，只是略說法門，今對小聖互揚，則是廣宣妙道。又前是但破有所得的凡夫，後是但破有所得小聖。是爲方便品與弟子品的差別。

「爾時」，是維摩於來問疾者說法完畢之時，亦卽維摩現在思念之時。當時「長者維摩詰，自」己這樣思「念」：我「寢疾」——害病臥「於牀」上，「世尊」一向是「大慈」大悲的，「寧不垂愍」於我，來看看我的病？這是隨順世俗常情的想法，實際維摩並不需要這樣的。現在我們見基督教、天主教中，如有一個信徒病了，其教友就去安慰他甚至救濟他，因爲有病必然是有苦痛的，宗教的安慰比什麼

力量都來得大。佛世時弟子有病，或佛親自去探望，或派專人去慰問，其用意也就在此。在家弟子有病，佛知道了就去，如有不知道的，他們亦會自動的來請佛或出家弟子去開導。佛法流行在世間，對病患者的安慰，實是一件極爲迫切的事，吾輩佛弟子，應體佛陀的慈意，對在家信衆有病的，應該予以親切的慰問。中國佛教變了很多，平時信衆有病，可以不聞不問，一定要等死後，才請僧去唸經，或是道友助念。像現在佛教中的念佛助念，合於此意。

辛二　如來遣使往問

壬一　任命十德

癸一　舍利弗

子一　命

佛知其意，卽告舍利弗：『汝行詣維摩詰問疾』。

當維摩這樣想了以後，「佛」立卽「知」道「其意」思，「卽告」訴「舍利弗」說：舍利弗！「汝行詣」卽你到「維摩詰」家中去慰「問」他的「疾」病，祝福他的身體早日康復。舍利弗爲佛最上首弟子，稱爲逐佛轉法輪將。他的外祖父、父

母，都是聰敏極頂的，母舅又是一位大論師，可謂學有淵源，所以一出家就有大智慧，一句話，七天亦講不完，因被尊爲智慧第一的上座。

佛命問疾，先命聲聞，次命菩薩，而皆不堪問疾，這是佛所知道的，爲什麼還要命他們去？唯有文殊堪能問疾，亦是佛所知道的，爲什麼不直接的命文殊去？據維摩經義疏說，有四個原因：一示佛陀的大慈平等，不管你們能不能代表去問疾，我都一樣的派遣你們去，以表我佛不分別大家的資質勝劣。二爲具顯淨名的勝德，淨名究有一些什麼勝德，如果但命文殊去問他的疾，那就難以表揚出來，現在普派大小乘的行人，讓他們各自表示過去遇到維摩的經過，維摩的勝德就可明顯的表彰出來，使諸去問疾的人，尊敬其人重視其法。三爲使令當時法會的大衆，對文殊生起高度的難遭難遇之想。因爲五百聲聞，八千菩薩，皆辭不堪去問疾，文殊獨能勇猛無畏的接受佛陀的派遣，則顯示了文殊智慧的高超，辯解的敏捷。對文殊敬情至極，到文殊與維摩酬唱時，就很容易的接受他們所說的大法。四爲利益現前的大衆，小乘聲聞，大乘菩薩，過去與維摩的論說，現前大衆並不知情，現在普命大小乘人去問疾，由他們自己說出不堪擔任問疾的原因，現在大衆聽到過去的論法，因而

各各就得法益。所以佛陀這樣的派遣，是有深深的慈意的。

子二　辭

丑一　標

舍利弗白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「舍利弗」聽到佛陀給予他這個慈命，自知是擔當不起的，立刻稟「白佛言：世尊」！這個責任太重大了，「我不堪任詣彼問疾」。因爲維摩是位無人不曉的大菩薩，去了不是寒喧慰問就算了事的，一定會要論辯到高深的法義。以我這樣沒有智慧的人，那有膽量和資格去向這位大士問疾！

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔曾於林中宴坐樹下。

「所以者何」？用白話說，就是爲什麼不敢去。原因「憶念我昔」三十餘年前，「曾於」樹「林中，宴坐」於「樹下」，維摩看到了就批評我。在阿含經中，舍利弗入空定，曾受到佛的讚歎。印度地方，普通出家人，在日常生活中，總是靜坐

、乞食、經行、說法、聞法，這是當時一般出家人的風氣。要靜坐，必要找一安靜的地方，因爲所以要修定，卽因我們的心妄想紛飛，不得安定，爲了使心安定下來，必須覓一清淨的地方。外面身體要安靜，裡面的心要清淨，如此做去，本來是對的。過去中國禪宗祖師，雖說『十字街頭好參禪』，但在事實上，是很不容易做到的。舍利弗在林下靜坐並沒有錯，不過維摩站在更高深的境界去批評他，以致舍利弗無法可以辯解。

寅二　讚其勝辯

『時維摩詰來謂我言：「唯！舍利弗！不必是坐爲宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是爲宴坐；不起滅定而現諸威儀，是爲宴坐；不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐；心不住內、亦不在外，是爲宴坐；於諸見不動而修行三十七品，是爲宴坐；不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐。若能如是坐者，佛所印可」。

從這幾句話中，可以看出維摩境界的高超，確非聲聞聖者所能及的。

當舍利弗在林下靜坐「時」，長者「維摩詰」突然的到「來」，不客氣的說：「唯！舍利弗」！眞正的宴坐，「不必」定要作如「是坐爲宴坐也」，用白話說：

宴坐不一定是要這樣的坐，單是這樣的宴坐，是還沒有到家的。本經的譯語，非常不客氣，所以後代學佛的居士，就效法維摩的作風，對出家人也就不客氣起來。什公好簡，所以譯成這樣；奘公譯本，表示維摩是很有禮貌的，先對尊者行接足禮，然後才說靜坐大法，那裏有點傲慢態度？

佛教靜坐，目的是使身心安定，不要現出動亂之相。進一步說修定就是修行，依定發慧，斷煩惱，了生死，證涅槃，得解脫。不像外道爲求長壽不死，也不是爲求神通有所表演。維摩提出六個宴坐的方法，現略說明如下：

一、「夫」眞正的「宴坐者」，要能「不於三界現身意」。身心於三界中，不爲三界煩惱所縛，而能超出於三界。但這不是離群獨居，跑到清淨的地方，身心一動都不動。因爲這只是形式上的，如人在清淨的地方，或跑到山林深谷中去，而心仍在世俗的名利上轉，那是一點都沒有用的。所以眞正的靜坐，一個人住固是獨住，幾百人住亦爲獨住，因作一切的活動，身心不爲三界之所繫縛，於無身意中而現身意，是爲大乘境界的宴坐。二乘所以不能做到這個程度，是因他們不能了解色心相空，所以特別隱身於山林中，滅心於定境之內，如是一來，雖欲隱藏，反爲顯現

。大乘菩薩了達色心的空無自性，不一定須要安寂，就可不於三界現起身心，卽身、心、世界皆空，「是爲宴坐」。

二、「不起滅定而現諸威儀，是爲」眞正的「宴坐」。滅定，亦名滅盡定，於一切定法中爲最高的定。對自己的情感（受）、思想（想），用一種方法予以徹底的壓伏，終於令之完全不起活動。這是佛教聖人所修，如凡外修此壓制心想活動的定，經中稱爲無想定。小乘一入此定，身如槁木，心如死灰，一點活動作用也沒有。今說心卽在滅定中，要住就住，要行就行，雖如常的行住坐臥，而心做到寂然不動，是爲大乘卽寂而動的境界，所以能於一切威儀活動中，心住於滅定，不同小乘只能偏於寂的方面，不能做到卽寂而動。菩薩做到動靜一如，沒有什麼定不定的差別。佛菩薩爲什麼會做到這程度？因體悟到心爲身的根本，身爲心的垂迹，本迹雖有不同，而不思議則一。惟其不思議是一，所以能從不起滅定之體，而繁興威儀的大用。不起滅定是寂，現諸威儀，是從體起用，則不妨卽寂而恒動，會用以歸體，則不妨卽動而恒寂。如是體用一源，寂動不二，滅定與威儀自未嘗異。

三、「不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐」。這裏所說的道法，是指因中所修、

果中所證的無漏法。在凡夫與小乘的立場，要修證這些道法，就不得現起凡夫事，如現起凡夫一切事，無漏道法就不能生起。可是大乘行者不然，雖不捨離一切無漏道法，而能盡現世人所作的一切凡夫事，什麼地方都去。如維摩有家室妻子眷屬，做種種的資生事業，甚至博奕戲嬉的凡夫所樂爲的事亦同樣的不捨，但雖這樣的去做，其心從來沒有遠離道法。這是卽眞而俗，卽動而靜，動靜無碍，眞俗一如的境界，正因如此，所以菩薩常在道法中，運用自己的神通力，現作種種的凡夫事。道法是聖法，凡夫事是凡夫事，這可說是凡聖一如。了解凡聖皆空，巧作塵勞佛事而已。

四、「心不住內，亦不在外，是爲宴坐」。這是內外並泯。小乘修定，要安心，要不使心向外奔馳，但是現在的問題是：要安心的這念心，究竟住在那裏？如心住在五塵的外境上，是卽心住於外；若心向內安住，等到一定下來，連外面打雷的聲音，亦不覺不知，是卽心住於內。像這樣的心有所住，是就不是眞正的修定攝心。大乘法不然，了知現前的一念心，既不在身內，亦不在身外，更不在中間，此心根本原是不可得的，卽此安住，是爲眞正靜坐。若心奔馳於內外，爲內外之所動亂

，是就不是宴坐。菩薩所以了知內外皆空，一切皆無所依，實因透徹的了解：心的生起不是突然的，而是依於因緣的。因卽六根爲內，緣卽六塵爲外；又因增上緣生爲內，依所緣緣生爲外。內外都是衆緣和合的，沒有它的實自性可得。有內外的實性可得：攝心向內修定時，就不能外化衆生，外化一切衆生時，就不能攝心修定。菩薩的特色是：外化不妨礙於內定，內定不妨礙於外化，內外一如，是眞宴坐。

五、「於諸見不動，而修行三十七道品，是爲宴坐」，這是解惑平等。諸見，簡單的是指身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見的五根本見，中則是指六十二見，詳則是指百八見。小乘行人要壓伏諸見，才能現起戒定慧三無漏學，修三十七道品。他們認爲諸見是惑，道品是解，二者敵體相反不能並立的。所以於所修的三十七道品中：以四念處、四正勤、四如意足、五根、五力的道品，壓伏活躍的諸見，使之不再起作用；以七覺支、八正道的道品，撲滅所有的諸見。像這樣的宴坐，是動諸見而修道品。大乘菩薩了達諸見實性卽是道品，所以不動諸見就可修三十七道品。下面經中說的『諸佛解脫，於六十二見中求』，可爲此證。舍利弗是羅漢聖者，邪見本已斷盡，道品亦已圓成，維摩所以還要呵斥他，因他未解邪見卽非邪見，

不能如實的引導衆生。般若經說：『無苦集滅道』。既然如此，還有什麼邪見可斷？又有什麼道品可修？認爲有可斷可修者，病在不了惑當下就是解，惑解原是不二的。

六、「不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐」，此明生死涅槃不二。一般說來，煩惱是障礙得涅槃的，有了煩惱的存在，就不能證得涅槃，想要證寂滅涅槃，就必須斷除煩惱。小乘人就是要斷煩惱而入涅槃的。大乘人了達諸法本性空寂，一切衆生本自涅槃，既無煩惱可斷，亦無涅槃可證，涅槃就在煩惱中，不離煩惱當下涅槃。這不是小乘所能做得到的，所以他們定要積極的求斷煩惱以趣證涅槃，一旦入了涅槃，就與衆生無緣，不再現煩惱方便度生。菩薩不捨生死，不斷煩惱，因生死卽涅槃，煩惱卽菩提，所以能仍不斷的在生死中現煩惱相，廣度一切衆生。原因煩惱性空，涅槃之性亦空，空不碍空，所以不須斷煩惱之空，而入涅槃之空。在此還要知道的，就是菩薩雖同凡夫不捨生死，但同而不同的，菩薩具有大智，不同凡夫的有煩惱；菩薩雖同二乘證於涅槃，但同而不同的，菩薩具有大悲，不同二乘的有所住。無煩惱，無所住，是爲菩薩宴坐，宴坐那裏像你舍利弗這樣的？

維摩當時說：「若能如是坐者」，才是大乘的禪法，才能爲「佛」之「所印可」的禪波羅密。所以能夠卽動而靜，卽俗而眞，卽邪而正，始爲佛教靜坐的目的。佛於行住坐臥中，無不在靜定中，所以說：『那伽常在定，無有不定時』。中國禪宗的特色，是就卽動而靜，於搬柴運水間，都能不離於禪，所以能夠到處用功，表現出活潑潑的禪家作風，與經說的離波多坐禪，一施主天天供養他，一直供養他到七年，他還不知施主姓名的偏於靜有著不同。

丑三　結

『時我，世尊！聞說是語，默然而止，不能加報，故我不任詣彼問疾』。

舍利弗向佛稟白了遇到維摩詰的經過情形以後，再作總結的說：當「時」的「我，世尊」！聽「聞」維摩「說是」如上之「語」，使我「默然而止」的說不出一句話來，因不知道要用什麼話答覆他才算恰當，所以說「不能加報」，經過事實如此，「故」佛要「我」前去問疾，我眞「不」堪擔「任詣彼問疾」的重任，以免再受到維摩對我的呵斥！敬請世尊另派高明的人去問疾。

癸二　目犍連

子一　命

佛告大目連：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」見舍利弗推辭不去，就「告」訴「大目」犍「連」說：舍利弗既不堪任去問疾，我看還是由「汝行詣維摩詰」家中，「問」候他的「疾」病，看看他的病情究竟怎樣？

子二　辭

丑一　標

目連白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「目連」得到這個命令，也就稟「白佛言：世尊」！舍利弗不能去，「我」亦「不堪任詣彼問疾」。因我過去曾經和他辯論大法，結果總是我失敗，沒有辦法答覆他的問題。

目犍連是姓，譯爲綠豆；印度有很多姓目犍連的，爲了揀別不是其他目犍連姓，所以加一大字。這種姓，在當時印度，是有相當地位的。其名叫做拘律陀，拘律陀是樹神名。其父因先無子，從拘律陀樹神求得其子，所以爲立拘律陀名。他在佛

弟子中，尊爲神通第一。從前爲外道時，與舍利弗是好同參，同事師於那若外道，可是從之修學三十年，始終沒有得到眞理的消息。彼此這樣的相互約定：以後不論那個先得到眞理的消息，立刻就告訴未得到眞理者，使大家同樣的沐浴在眞理生活中。後來舍利弗遇到馬勝比丘，聞緣起偈開悟而得眞理，回去說給目犍連聽，亦同樣的體悟眞理，於是二人率領二百五十個弟子，離開那若外道，歸依佛陀座下，成爲佛的出家弟子。他的定修得很好，很多經中說到鬼神或天上境界，都以目連爲主體。如佛一次上忉利天爲母說法，三個月未來人間，特由目犍連到天上去請佛。度衆生向有說法教化與神通示現兩種，就是有時說法教化，收不到預期的效果，就可以神通示現化導，務使衆生接受佛法爲止。是以度生，不論大乘小乘，雖以說法爲主，但在某種情況下，是亦可以現通的，不過不是常道就是。

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔入毗耶離大城，於里巷中爲諸居士說法。

「所以者何」？是問爲什麼不堪任到那兒去問疾。目犍連對佛說：回「憶」思

「念我」於「昔」日有一次，進「入毘耶離大城，於」一「里巷中，爲諸居士」宣「說」佛「法」。說些什麼法？當然是說如來常法，如布施、持戒、生天等功德，本是很適應的，可是以諸居士的根機看來，不應爲說事相的人天法，亦不應爲說出世的小乘法，而應說高深的徹底的究竟的大乘佛法，以致受到維摩詰的批評！

寅二　讚其勝辯

卯一　直明法相

『時維摩詰來謂我言：「唯！大目連！爲白衣居士說法，不當如仁者所說。夫說法者，當如法說。法無衆生，離衆生垢故；法無有我，離我垢故；法無壽命，離生死故；法無有人，前後際斷故；法常寂然，滅諸相故；法離於相，無所緣故；法無名字，言語斷故；法無有說，離覺觀故；法無形相，如虛空故；法無戲論，畢竟空故；法無我所，離我所故；法無分別，離諸識故；法無有比，無相待故；法不屬因，不在緣故；法同法性，入諸法故；法隨於如，無所隨故；法住實際，諸邊不動故；法無動搖，不依六塵故；法無去來，常不住故。法順空，隨無相，應無作；法離好醜；法無增減；法無生滅；法無所歸；法過眼耳鼻舌身心；法無高下；法常住不動；法離一切觀行。

唯！大目連！法相如是，豈可說乎」？

當「時」我爲諸居士說法，說得正是興高采烈時，聽衆亦聽得津津有味時，想不到「維摩詰」忽然走「來謂我言：唯！大目連」？你「爲白衣居士說法」，這當然是件好事，值得我對你稱讚，不過，「不當如仁者」剛才「所說」，因照你剛才所說的，只是一些有相之法。從究竟的意義說：「夫說法者，當如法說」，就是應照法的本來樣子是怎樣的就怎樣說。法的本來樣子是畢竟空，唯有諸法畢竟空，才是諸法本性。法本性空，實不可說，無說而說，是爲說法。

「法無衆生，離衆生垢故」：衆生是由五蘊諸法和合而生，其性本是空寂的，那裏有衆生所執著的實有衆生？若於五蘊和合中，執有實在的衆生，就會有種種的垢穢出現。這話怎講？因認爲衆生是實有的，必然就要造作種種惡業，惡業就是垢穢的，染污衆生不得清淨，所以成爲衆生垢。如以智慧透視五蘊法中沒有實在衆生可得，不爲實有衆生造作種種惡業，自然就遠離衆生垢，恢復法的本來清淨。但這只有通達諸法畢竟空的菩薩，才能眞正的做到。

「法無有我，離我垢故」：我是自在義，能主宰一切。一般以爲生命的內在，

有個自由自在的自我，可以主宰一切的一切，殊不知像這樣的自我，根本是不可得的，因爲現實生命體，亦是假諸因緣和合而有的，並不能自由的支配一切，那有資格稱之爲我？有我就會有人，人我之相雜陳，就有我的垢相現前。菩薩了達無我之理，不再妄執有個自我，所以說法無有我，無我卽於法性中離去我垢。

「法無壽命，離生死故」：壽就時間性說，命就連持性說。人生在世間，三十、五十歲，或七八十歲，說名爲壽。在這一期生命中，身心的連持和合，成爲完整的生命體。佛法說的一期生命，是約從生到死說的，所以有壽命，就一定有生死。壽命是依衆生而說，有了實有的衆生，必然就有壽命的長短。可是如上所說，衆生是不可得的，那來依於衆生而有長短的壽命？壽命既然沒有，還有什麼生死？以有生死才可就之說有壽命，本無生死從何說有壽命？這是顯示無壽者相。當知一期生命的壽之長短，完全是由業感的力量來維持的，業感維持得久，壽命就較長些，業感維持得暫，壽命就較短些。可是從生至死，法性本來空寂，超越時間和空間的，所以說法無壽命而離生死。

「法無有人，前後際斷故」：人是六道之一，假名之所安立。一般不了解這存

在的生命體，是衆因緣和合而成的，本無人我對待的人，於無人中妄執有人，這是衆生的顚倒。當知人是他物的相續性，與時間性有密切關係。時間，向前看是前際，亦卽是過去，向後看是後際，亦卽是未來，在前後中間看是中際，亦卽是現在。凡是時間，必然形成前際、中際、後際的相續流，無法劃分它的初、中、後際的界限，見不到它的怎樣相續，可見時間是無實在的相續性，時間的相續性不可得，自亦沒有相續的人。小乘說有前後際的相續，所以也就認爲有人；大乘深達法性本來空寂，超越過、現、未來的時間相續性，所以了知法無有人，前後際斷。

如上所說的我、人、衆生、壽者，就是衆生顚倒妄見的四相；但從諸法畢竟空中觀察，誠如金剛經所說是『無我相、無人相、無衆生相、無壽者相』，四相是了不可得的。妄執有我、人等的四相，就會流轉在生死；遠離我、人等的四相，就契入畢竟空而得解脫。這四句是就人無我說，於此人無我中，再作四句分別，就成爲法無衆生，法無有我，法無壽命，法無有人。對此四者，大小乘人的看法不同，所以維摩對大目連說：說法應當像這樣的說才對。

「法常寂然，滅諸相故」：諸相，廣泛的說，是指萬有諸法的狀態，簡要的說

，是指組織生命體的五蘊相。就凡小看，萬有諸相，紛然雜陳，各各差別，而且動亂不已。因爲諸相是變化的，時而這樣時而那樣，從來沒有停息不動。可是從諸法空寂性者觀察，法性原是常寂然的，根本沒有諸相的動亂，所以法華經說：『諸法從本來，常自寂滅相』。有相一定不能寂然，唯有滅於動亂的諸相，才能歸於法性常寂。但此所謂滅諸相，並不是眞的有個實有相可滅，而是卽有相當下就是無相。小乘不是不以契證無相爲所追求的目標，不過要先想出種種辦法滅去有相，然後才能契證寂滅的無相，所以在程度上遠遜菩薩體悟法常寂然。

「法離於相，無所緣故」：諸法法性空中，遠離萬有諸法及五蘊相；若諸法空中有相可緣，那就不得名爲離相，因法性空中無相可緣，所以說爲法離於相。所緣境尙且了不可得，能緣的心自亦無所有。但此所謂法離於相，不是因人相離，而是實無法相可得名離。聲聞人不能體認法相就是法性，所以雖不緣於有而仍緣於無，以致不能做到像菩薩的法無所緣。菩薩所以能做到法無所緣，因其以眞實慧了知法性自性離相，妄念自息無所緣念。

「法無名字，言語斷故」：諸法法性空寂，本離言說相，離名字相，言語道斷

，心行處滅。無說語言的人，亦無語言可說，因語言是虛假法，有什麼可言說的？言語斷，是卽絕無話可說，不應說話。衆生於無相中妄見其相，於無名字中妄立其名，於無言說中妄起言說，實在皆是多事。現在維摩詰的言說，乃爲因言止言，雖亦在言說，知是無言說，名字性空，言語道斷。諸經中說：『但有名字』，是卽顯示名字無有實性。名既虛假無有實性，當就沒有名字可得。名從語言說出來的，如果沒有語言，那裏能立名字？言語虛妄，名字虛妄，都是由人假設而有，凡是假設的名字語言，都是無有其實義的。如說火，這不能眞正的代表火，因爲火的特性是能燒，可是我們在說火時，並沒有燒到我們的嘴，證知火是假名。

「法無有說，離覺觀故」：覺觀是分別的意思，奘公譯爲尋伺。尋就是覺，伺就是觀。雖說同屬分別，但覺的分別粗，而觀的分別細。諸法空性，超過覺觀境界，不是覺觀所能覺觀的。有覺觀分別，才可有言說，說這是什麼，說那是什麼，分別的覺觀尙不可得，說這說那的言說從何而有？覺觀乃强起的分別知見，佛說法不以覺觀而說，因佛的身口意，是隨智慧行的，怎麼會有覺觀？聲聞聖者雖還不免運用覺觀，但與凡夫的覺觀又有所不同：凡夫的覺觀，於五欲六塵上起束縛；羅漢的

覺觀，能於佛法上而得解脫；菩薩以般若而說，亦不是覺觀的作用，覺觀是屬識不是智。菩薩離覺觀，無分別而說，說卽非說，猶如谷響。

「法無形相，如虛空故」：萬有諸法，無形無質，無有相貌，不可分別，猶如虛空。虛空無相，不可分別，不可言說，一切諸法，亦如虛空，自亦無相，無有言說。金剛經說：『凡所有相，皆是虛妄』。所以一切形相，當下皆非形相，徧一切處，形相不可得。菩薩以眞實智慧，通達法性空，不見諸法的相貌，其心猶如虛空的一無所有。聲聞人因仍在法相上轉，以爲這相是穢惡的，那相是清淨的，於是就在染淨相上有所取捨，不能通達如虛空的無差別相，而爲諸法形相所困。

「法無戲論，畢竟空故」：戲論就是言說分別，不論分別諸法是有是無，是一是異，是生是滅，是來是去，是染是淨，是邪是正，以究竟的佛法說，一切是戲論分別，毫無一點實際的，因在諸法畢竟空中，究竟是沒有其事的。正因諸法畢竟皆空，所以戲論之法皆無。凡小終日落在戲論分別中，不能窺見畢竟空的眞相；菩薩以眞實智慧，通達諸法空寂性，不見有無等的差別相，所以遠離一切戲論分別。

「法無我所，離我所故」：我所是對有我說的，有我才可說有我所，無我怎麼

會有我所？所謂我所，是我所有的意思。如我所有的錢財，我所有的房產，我所有的衣物，我所有的手錶，我所有的眼鏡等，皆名我所。人們爲了充實自我，必然會要擴充我所，自我的範圍放得越大，關涉到的我所越多。如眞有個我所，你要去攫取它，是還猶有可說，事實我們所認爲的我所，全由妄念而幻現的，根本沒有實在的我所可得。依通常說，小乘雖遠離了我，但還有我所在，不過不貪不取，是以小乘能得解脫。菩薩以眞實智慧，不特了達我不可得，亦知我所皆不可得。我與我所是相待的名詞，沒有我怎麼會有我所？所以說法無我所。

「法無分別，離諸識故」：諸法的空寂性，本是無分別的，分別所不能分別到的，因爲分別是識的作用。虛妄分別的諸識，一般說有眼等六識，依根緣境而生起的，如說眼色爲緣生於眼識，就是此意。此識隨時可分別，隨處能分別境。如眼識緣色，分別色塵的如何如何。可是眼等六識，都是無實體的。以眼識說，若眼是有識的，應不用色塵爲緣，而自有眼識。眼識如此，其餘五識亦然。是以能分別心與所分別境，皆是仗因託緣而有的假法。因有識所以有分別，若無識分別何在？一切法無分別心，分別本自無體，證知識體本無。破有論說：『眼不見色，乃至意不知

法，若如是知，是爲智者』。若見有識，有分別，不是法的眞相，而是顚倒分別。菩薩以眞實智慧，通達諸法畢竟空，了解了無分別理，所以離諸識分別。

「法無有比，無相待故」：比是相比，亦卽對待的意思。吾人所謂法，皆是因長而說短，因方而說圓，因光而說暗，因高而說低，一切皆落於相對待，既然皆是相對待的，與絕對無分別性，自是相違而不相契的。相比的或對待的法，究竟是有沒有呢？現在說法無有比亦無相待，或者說法無有待離相比故。以長短說：長不是自長，因短而有長，短不是自短，因長而有短；如單在長的方面，求長了不可得，如單在短的方面，求短了不可得。吾人見有長短，不過是虛妄見，實際沒有相待自體的。

「法不屬因，不在緣故」：佛法是說一切法皆從因緣和合而生，因緣生的諸法必然是空無自性的，但無自性的空法不屬因緣，所以法不屬因。有人以爲法既不屬因，當然是在緣中，現在說亦不在緣。因從因緣所生的果法，不能認爲它有實體的。假定認爲果有實體，必須探究它究竟從那裏生起？不論從因緣和合聚中看，或從一一因緣中看，求果的實體，是都不可得。如五指和合而成一個拳頭，看來似乎有

個實有的拳頭，但若仔細的推究，你將可以發現：在五指的緊握中，實有的拳頭固不可得，在一一的手指中，同樣沒有實有的拳頭。這末說來，可知一切法是無果的。因爲無因無緣，因是非因，緣亦非緣。吾人見世間法有因有緣，是顚倒的妄見。實有的因緣固不可得，如幻的因緣不是沒有，假若否定如幻的因緣，那就不但是倒見，而且成爲惡取見！

「法同法性，入諸法故」：一切法，在凡夫看來，似與法性無關，殊不知一切法的平等相，是與法性一模一樣的，法與法性原是無二無別，認爲有二有差別，就不能入於平等法性。必須體認一切法同一法性，亦卽是同一空性，在同一空性中，還有什麼差別？法法皆同空性，所以說入諸法。般若經說：『一切法趣一切法』，就是此意。

「法隨於如，無所隨故」：如是如如不變的意思，亦卽所謂一切法皆如。諸法在空寂性中，或說它隨於空，或說它隨於如，但在世俗立場上，亦可說它有所隨，唯此所隨是隨於有，不是隨於空或如，所以這樣的隨，不同所執的隨於染淨之緣，因爲法常隨如而不變的。在俗有上雖隨染淨之緣，但其本身還是如如無所變，所以

說如如不動。可是聲聞人，由於智慧的不夠，安住於空寂性中，雖能做到隨於如，但不能做到隨於有。大乘菩薩，因能做到眞俗一如的無礙，所以得能隨無所隨的法隨於如。

「法住實際，諸邊不動故」：邊是二邊，如有無、生滅、一異、來去等，都屬二邊。有二邊就有所動，動是動亂的意思，不能安住實際理地當中，因爲實際理地，是卽邊而中的，本無二邊可得，所以不爲諸邊所動。邊是際的異名，法旣住於實際，有無諸邊執見，當然不能動於實際。實際就是空寂，諸法空寂性中，還有什麼可動亂的？果能不爲諸邊所動，而安住於實際理地，自然就不落於種種偏執，妄想以爲是有是無等。

如上所說的法性、如、實際，皆是實相的異名，亦是空性的異名。如實不變叫做如，是諸法體性叫做法性，窮其諸法的涯畔叫做實際。各就某一角度，安立不同名稱。古德舉喻說：『始見法實，如遠見樹，知定是樹，名爲如；見法轉深，如近見樹，知是何木，名爲法性；窮盡知樹根、莖、枝、葉之數，名爲實際』。約見諸法理性的淺深，說有三種不同的名稱，實則是指究竟實相，亦卽諸法空性。

「法無動搖，不依六塵故」：動搖是生滅的意思。法之所以會有動搖生滅，是緣六塵分別而來。世俗諦上所有的六塵，在以我們情識去緣它時，由於它的無常遷變，時刻演化，所以動搖不已，生滅不停，緣於六塵的情識，也就隨之奔逸動亂。可是在第一義諦的空寂性中，所謂六塵境界了不可得，當下不異於空，那裏還有什麼動搖？假定認爲法有動搖，這不是法的本身如此，而是吾人的顚倒妄見。

「法無去來，常不住故」：『去與來，同是一種運動，不過就立足點不同，有去來的差別』。如以般若講堂爲中心，到菩提蘭若去，這當然叫去，但若以菩提蘭若爲中心，這從般若講堂去，是就應該叫來。『去是動作，運動，像我們身體的動作，在時間空間中活動，從此去彼，從彼來此，就名爲去來。』說到徹底處，生滅就是去來，經上說：『生無所從來，滅無所從去』，這不是明白的證據嗎？總之，諸行無常的生滅法，是緣起的存在，存在者，就是運動者，沒有不是去來的』。『從無性的緣起上說，動靜相待而不相離。僧肇的物不遷論，就是開顯緣起的卽動卽靜，卽靜常動的問題。一切法從未來來現在，現在到過去，這是動；但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是靜。三世變異性，可以說是動；三世住

自性，可以說是靜，所以卽靜是動的，卽動是靜的，動靜是相待的。從三世互相觀待上，理解到刹那的動靜不二。但這都是在緣起的假名上說，要通過自性空才行』。經中說的住，是靜止安住的意思，亦卽是從運動停止方面說。諸法如果是有住的，那你可以說有去來，但靜止不動的住常常是沒有的，試問怎麼會有去來？法之所以沒有去來，就因諸法常不住故，是以實有自性的去來了不可得，唯如幻的緣起去來，則又不可否定！

「法順空，隨無相，應無作」，這是約三解脫門說的。一切法順於空，是就不如執有者有增益之思。因順於空，則無言說。一切法隨無相，是就不如執有者妄執種種差別相，在諸相中，虛妄分別，這相不是那相，那相不是這相，爲諸差別相所困。一切法應無作，是就不如執有者對於未來有種種願求，或願求未來生命超過現實生命，或願求未來欲樂勝過現在欲樂等。無作，就是無願。凡有所願求，必在三界中，要想跳出生死苦海是不可能的。諸法與空、無相、無作三解脫門相應，所以如下經說：『於一切法，無言、無說、無示、無識，離諸問答』。若以爲是有言說示識及諸問答的，那就不與三解脫門相應。

「法離好醜」：好醜，這是我們世間所常說到的。如人有好醜的差別，法也有好醜的不同，並且在好醜間有所取捨，這亦是衆生的妄見。諸法是畢竟空的，什麼都是一樣的，還有什麼好醜的差別？不但在畢竟空中是如此，就是約諸法德相說，同樣是無好無醜的。好醜卽是染淨，心經說的『不垢不淨』，等於這裏說的『法無好醜』。如有染淨的觀念在，必然就要走上捨染取淨的一途，反而不能契入諸法空性。

「法無增減」：增減是約多少說的，多了一些名之爲增，少了一些名之爲減。可是，『諸法空性，是普徧究竟的眞理，總是那樣圓滿的徧一切處』。『增減，在不圓滿的事物上可說，在圓滿的空性上不可說』。所以說『法無增減』。假定說法有增有減，是就不是如法說法。

「法無生滅」：生滅是約有無說的，有了我們就說它生，無了我們就說它滅。生滅就諸法的事相說，這是世間的事實，誰也不能否認的。但萬有諸法的生，是因緣和合的假相，求其生的實性了不可得。有生方可說有滅，生尙不可得，滅又從何來？世人所以見有生滅，不過是認識上的錯誤。實則諸法本自不生，今亦不滅，法

本寂然，所以無生無滅。

「法無所歸」：歸是歸趣、歸向的意思。諸法如果是有分齊差別的，可以說它從這歸向於那，或是從那歸向於這，但是諸法本來空寂，還有什麼所可歸向？如認爲法有所歸，同樣是顚倒分別，爲佛所不許可的。

「法過眼、耳、鼻、舌、身、心」：此說諸法空性超越眼、耳等的六根，亦即心經說的『無眼、耳、鼻、舌、身、意』。六根是生理與心理的組合，爲諸因緣和合而有，是虛僞的，不眞實的，如幻如化的，求其實有自性了不可得。衆生在六根門頭，這樣那樣的引起內在心識的或貪或瞋，亦是妄想分別而有。

「法無高下」：高下是對待的，有高才有下，有下才有高。如一般說：菩提是最高的，煩惱是最下的，但因諸法無相對的，亦即金剛經說的：『是法平等，無有高下』。高下既不可得，所謂最高的菩提也就不爲高，最下的煩惱也就不爲下，所以說法無高下。

「法常住不動」：常住對不常住說，實無常住與不常住，所以說法常住不動。寂滅不動名爲常住，不是另外有什麼常住法。法既常住而不動搖，則通常說的諸法

動轉成壞，不過是虛妄不實的憶想分別，實在不是那回事！

「法離一切觀行」：法既常住如如不動，當然亦就不是所修觀行所能緣的境界。此中所說的觀行，是屬心識思想，法離一切心識思想，如以心識思想去觀察分別，根本就是錯誤，不能契合無分別的諸法空性！

「唯！大目連！法相如是，豈可說乎」？這是總結上說法義。維摩詰對大目連尊者說：諸法眞相是這樣的，離諸妄想，無名無字，無言無說，離諸覺觀，不說不可說，就是想要說，亦無從說起。或簡單的說：勝義諦法性空如是，豈可如世俗諦的言說而說？目連說法與法不相應，所以受到維摩詰的批評！雖不可說，但佛菩薩爲了度生，仍要方便善巧的說法！

卯二　巧示說相

『「夫說法者，無說、無示；其聽法者，無聞、無得。譬如幻士爲幻人說法，當建是意而爲說法。當了衆生根有利鈍，善於知見無所罣礙，以大悲心讚於大乘，念報佛恩，不斷三寶，然後說法」。

諸法法性是離言說相的，根本不可用言語去說明它。大涅槃經說：『生生不可

說，生不生不可說，不生生不可說，不生不生不可說』。固是此意。法華經說：『諸法不可說，言辭相寂滅』。亦是此意。金剛經說：『若人言如來有所說法，卽爲謗佛，不能解我所說故』。前面又說：『如來有所說法不？……如來無所說』。更是此意。大般若說：『我從成佛直至涅槃，於其中間未曾說過一字』。同樣顯示了法不可說。不但諸法寂滅性，不可以言說，就是任何一法，亦不是語言可以說得到的。假如因法不可說，而就口掛壁上，不言不說，衆生怎能聞法、生信，乃至修行、證悟？是以有因緣的時候，如來不但方便說法，且確實的演說甚深大法。法華經說：『佛種從緣起，是故說一乘』。宋譯楞伽卷一說：『一切修多羅所說諸法，爲令愚夫發歡喜故，非實聖智在於言說』。可見如來無所說法，不是眞的一句不說，不過雖作滔滔不絕的說，但從來沒有執著自己的所說。教說的各種名言安立，都是約誘導初學者而來。佛陀說法如此，佛弟子應怎樣運用善巧方便說法？

維摩詰對大目連說：「夫」講到「說法」這回事，是「無」什麼可「說」的，亦「無」什麼可指「示」的。說法者如此，聽法的人，自亦沒有什麼可聽，亦沒有什麼可得的，所以說「其聽法者，無聞、無得」。法本無說無示，所以說者亦當以

無說無示而爲說示；法本無聞無得，所以聞者亦當以無聞無得而爲聞得。假定眞是這樣，那就終日說示，而實無所說示，終日在聞在得，而實無聞無得。舉喻顯示：「譬如」變化的「幻士」，「爲」變「幻人說法」。說者如幻如化，聽者亦復如幻如化。沒有眞實說法的人，亦無眞實聽法的人。發心度化衆生的大心之士，應「當建」立這樣的「意」思、見解，「而」後「爲」衆生「說法」，方是方便善巧的說法。不著文字，不在語言，並且活用教法以誘導初學令生歡喜！

再舉現代比喻：如地球的經緯線，我們可以憑它知道輪船到達的位置，颱風襲擊的範圍，但地球的本身並沒有它的痕跡，是人爲的劃分，然人類確能得到經緯的益處。時間也是一樣，現在這裏的時鐘，明白的指着八點半，假如我們一定要去執著是八點半，可是在同一個時候，不但印度、西藏，不是這個時間，歐美各國的時間差得更遠，試問那個地方時間，才是眞正確實的？誰也不能說某個當地的時間是正確的。要知時間隨經緯線的位置，在在處處有一分一秒的差別，刹那刹那都在變化中，根本無法辨別那個對那個不對。

關於聽法的人，應該了解如來說法是隨衆生的心，而以語言文字爲符號，引導

我們去體悟眞理，使令我們去離執離繫，如果執繫遠離了，眞理體悟了，還用文字語言做什麼？如對這點無所了解，聽一句執一句，那就不合聽法的態度。古三論宗的祖師曾說：一個人未學法前，肚子裏有很多執著，聽了法後又加更多的執著，像這樣的聽法，是就不能得到聽法的受用。達摩祖師再傳弟子滿禪師說：佛說心是要我們離心相（離虛妄分別）的，如果執著佛說的語言，那就大錯特錯！

總之，說法者與聽法者，都要了達一切法如幻如化，本無自性，不可說不可示，爲去衆生執而方便假說，亦卽法華經說：『如來所說法，爲離衆生執』。說一切法而不著一切法，如是說聽，才能契合法性，才是如法而說。

說法的人還要進一步的有所認識，就是應「當了」知幻化「衆生」的「根」性，「有」賢愚「利鈍」的差別，隨其根性的利鈍，施以適當的教法。大根利器的衆生，不宜爲之說小乘法，小根愚鈍的衆生，不宜爲之說大乘法；愛廣宣說的衆生，不宜爲之略說法要，愛略宣說的衆生，不宜爲之廣說法門。同時還要「善於知見」，就是要有佛知佛見，善達諸法法性空義，而後方能「無所罣礙」的要怎樣說就怎樣說，隨機而轉說法不同，決不偏執任何一面。當知衆生的好壞，是很難以辨別的

：如原來明明是個好人，稍微一偏就會成壞人；一個原來是大流氓，只要轉一個念頭，不難做出轟轟烈烈的好事。所謂『差之毫釐，失之千里』，就是這個道理。爲衆生說法，要想做到無所罣碍的善說，必須善於知見，了解根有利鈍。

另一面，說法的人要「以大悲心」爲出發，不疲不倦的運以大悲，知時知機，爲諸愛聽法的衆生，「讚於大乘」佛法，「念報佛」陀出世教導的深「恩」。佛恩是難報的，唯有說法利生，方能報答佛恩。華嚴經說：『身爲床座徧大千，經於恒沙刹塵劫，若不說法度衆生，畢竟無能報佛恩』。同樣的是說法，如果說小乘法，還不能報佛恩，唯有稱讚大乘，廣度一切衆生，方能報答佛恩。能讚大乘就能報佛恩，能報佛恩就能「不斷三寶」，令三寶常住世間，利樂苦難中衆生。因爲有佛就有法，有法就有僧，三寶住世間，衆生自得度。唯有具備如上所說的各種條件，「然後」爲諸衆生「說法」，才是如法而說。

寅三　明衆得益

『維摩詰說是法時，八百居士發阿耨多羅三藐三菩提心。

「維摩詰」當時「說是法時」，因能契合衆生根機，當下就有「八百居士發阿

耨多羅三藐三菩提心」，並且本此菩提心修菩薩行，以實踐自利利他的大乘精神！

丑三　結

『我無此辯，是故不任詣彼問疾』。

目連向佛呈說了過去遇到維摩詰的經過，坦然的向佛辭退說：「我無」如「此」無礙「辯」才，「是故不任詣彼問疾」，請佛另派高明去慰問。如果我去問疾，維摩再對我展開論辯，我仍是沒有辦法與之對辯，與其再受到他的不客氣的批評，不如還是不去的好。

癸三　大迦葉

子一　命

佛告大迦葉：『汝行詣維摩詰問疾』！

佛見舍利弗與目犍連都不肯去，就又差大迦葉去。時「佛告」訴「大迦葉」說：他們既然都不願去，你是頭陀第一的，一向受到人們的尊敬，我看還是由「汝行詣維摩詰」家中，「問」候維摩詰的「疾」病，看看他的病情是否好了一點。

迦葉是族姓，譯爲飲光，因他的老祖宗是一位飲光仙人。這一種族人的皮膚呈

金黃色，其光出衆，能飲餘光，名爲飲光。當時印度叫迦葉的很多，爲了簡別不是其他迦葉，特於其上冠以『摩訶』兩字，名爲摩訶迦葉。他是辟支佛性，專修頭陀行的。在佛教很有地位，尤其是在禪宗，被尊爲西天初祖。原因有次佛在靈山會上拈花示衆，百萬人天無有能解其義，唯有金色頭陀破顏含笑，佛就傳法給他。但佛傳法非只一人，因眞正爲佛大弟子的是舍利弗與目犍連，兩人隨侍左右，後來相繼涅槃，於是大迦葉得以助佛揚化。他年高德重爲當時人所欽仰，佛滅度後領導大衆結集三藏。

頭陀行是種苦行，一般人受不了的，獨迦葉甘之如飴，佛因他的年老體弱，曾勸他放棄刻苦的頭陀生活，但他始終如一的修頭陀行，並不因佛陀的慈悲勸告，而改變自己的生活態度。這末一來，佛反而更器重他，認爲是個眞實佛子。有次特分半座予迦葉，使一般比丘對迦葉更爲尊敬。經過是這樣的：迦葉有天從高山上走下來，衣不蔽體的到達佛前，不但形容憔悴得可以，就是塵垢亦佈滿全身，致使向來對他沒有好印象的青年比丘，對他更生起輕視的心理！佛知道這情形，爲糾正青年比丘錯誤的觀念，特很慈悲的對他說：『善來迦葉！你一路上走得很辛苦了，快來

坐在我所讓出的半個座位』！佛雖這樣的慈悲，迦葉却很謙虛的說：『佛爲大師，我爲弟子，怎麼可以共坐』？『不錯，我是你的大師，你是我的弟子，但我所得的禪定、解脫、智慧、三昧、慈悲等，你亦同樣的具有，那還有什麼差別？來！快來！坐在我的旁邊』！青年比丘見佛這樣的器重迦葉，知道迦葉不是簡單的人物，轉輕慢心而爲恭敬尊重！可見一個人只要眞有德學，必然會受到人們的尊敬，如果無德無學，自然又當別論！

子二　辭

丑一　標

迦葉白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「迦葉」當時在佛的座下，是位年高德重的尊者，受到僧俗人們的敬重，理應能夠去問疾的，但他現在亦「白佛言：世尊」！你老派我這個差使，我是擔當不起的，不能接受你這個慈命，所以說「我不堪任詣彼問疾」。

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔於貧里而行乞。

「所以者何」？是問爲什麼不能去問疾。理由是：「憶念我昔於貧里而行乞」。乞卽托鉢乞食，爲當時出家人的日常生活工作之一。佛陀制定的乞食制度，是要次第的挨家乞化，不能加以選擇的，而且最多不得超過七家。但摩訶迦葉有另一套想法，以爲窮人的所以窮，是因前生沒有修福因種善根，致於今生窮苦得不得了，到了今生如再不給他們布施修福的機會，到了來生豈不會比今生更苦？因此，不顧自己的飲食享受，專在貧民區中托鉢乞食，使諸貧窮受苦的衆生，樂意的布施種福，來生就會享受富有快樂的果報。這想法，從某觀點說，並沒有錯，目的還是爲了利益衆生，但却遭到維摩詰的批評，所以不堪詣彼問疾。

寅二　讚其勝辯

卯一　乞食如法

『時維摩詰來謂我言：「唯！大迦葉！有慈悲心而不能普，捨豪富，從貧乞。迦葉！住平等法，應次行乞食；爲不食故，應行乞食；爲壞和合相故，應取摶食；爲不受故，應受彼食。以空聚想，入於聚落；所見色與盲等，所聞聲與響等，所齅香與風等，

所食味不分別，受諸觸如智證，知諸法如幻相，無自性，無他性，本自不然，今則無滅。

我認爲爲貧人種福而往貧里乞食是對，想不到「時維摩詰來謂我言：唯（喂）！大迦葉」！你這樣的乞食，自「有」你的「慈悲心」，我是知道的，因你的目的是要改善一般窮人的生活，然「而」我爲你感到遺憾的，就是你的慈悲心「不能普」徧，「捨」去了「豪富」人家不乞食，專「從貧」窮的人家「乞」食。慈悲心不能普及到各個人群，是卽違於菩薩的平等慈悲的精神；捨富從貧不能挨次的乞化，是卽違於頭陀行的次第乞食。不論從那方面說，你這樣的乞食，總是違情悖理的。

「迦葉」！維摩又叫一聲尊者說：眞正的乞食，應「住平等法，應」學佛陀的「次」第而「行乞食」，不揀擇貧富的去行乞，才合慈悲的普徧之旨。所謂住平等法，是以智慧悟平等理性，了解一切法平等無二，因而對於一切衆生，應普徧的生起慈悲心，予以平等的攝化令種福田，不要以偏愛心，偏在某一方面，亦卽不要分別貧富，一律平等的家家戶戶挨次乞食。乞食爲什麼亦要安住平等法性中？當知衆生在生死中流轉，貧富貴賤，在無常法則的支配下，是沒有一定的。如今生貧窮而

來生富貴的，或今生富貴而來生貧窮的，假定心不住於平等法性中乞食，專向貧窮的人乞食，貧人來生固然大富而享受人生快樂，但因未向富人乞食的關係，富人來生就要失去富貴而嘗受人生的苦果，試問這對你的慈悲心何在？不論貧富貴賤，爲使他們每個人於來生中，都能享受人生的美滿快樂，所以你心應安住於平等法性上，不分貧富的次第行乞！

「爲不食故，應行乞食」：證得平等空性的，成就法性身，其身是不需要受用世間飲食的，乞食維持這個生命體，是現實世間的事。可是在未證得法性身前，爲了達到不受世間飲食的目的，應當行次乞食以滋養這個色身，從而利用這個色身修行證悟，以期獲得不食的法性身。是以吾人的受用飲食，不是爲了營養好滋味佳，而是以幻修幻，不得不如此的，如眞完成法身，還乞食做什麼？乞食是方便，爲不食是目的。

「爲壞和合相故，應取摶食」：摶食，奘公譯爲段食，就是分成各個段落吃下去的。什公譯爲摶食，是約印度及馬來人等，不用筷子吃飯，是用手把一粒粒的飯，慢慢的摶起來，然後送到口裏去。摶食在四種食中，是屬最粗的一種，爲取其滋

養料，以養人粗重身，我們這個粗重身，假定沒有摶食的支持，是無法繼續生存下去的。平常飲食不外以色香味三者和合構成而食。我們從飯、菜、水等分開取食，就可了解一切因緣聚散之法，和合相隨緣聚散，原是緣起無性的。當知四大和合所成的身體，亦是如此。現在借用外塵，養育內在四大，令人覺知這個身體，非受用飲食不可，假定不受用飲食，則和合的身相，就要毀壞。此和合相，本是假名，衆生不知，妄執爲實。壞和合相，除了說明摶食的和合相可壞，還可就和合的身相說。修學佛法的目的，是要證得法性身，但這要壞去四大和合的假身，才能證得清淨的法性身。一日和合的假身未能壞去，清淨的法性身就一日不能證得。怎樣始能證得法性身？這要借假修眞以壞和合身。是以這個現實生命體，一方面要利用它，一方面要毀滅它，利用完成法性身的時候，亦卽毀壞四大和合身的時候。羅漢聖者本了解這道理，無須受用摶食的，但爲覺悟世間的衆生，使諸衆生亦知它是和合假相而受食，雖食等於未食。因此，應要以壞和合相的心行乞取摶食。

「爲不受故，應受彼食」：受食的受，在聲聞人的立場說，有能受所受的差別。受食的人是能受，被食的食是所受，以能受受於所受，名爲受食。現於大乘人的

立場說，既不見有能受的人，亦不見有所受的食，受的方面固然沒有受的實體，人的方面亦不執我是能受者，如是無所受而受，應以此心而受彼食。僧肇論師有說：『不受亦涅槃法，夫因涅槃而行乞者，應以無受心而受彼食，然則終日受而未嘗受也』。不受是在勝義諦的立場說，受是在俗諦的立場說，不受而不妨終日受，是爲眞俗圓融。衆生迷於受，所以以受爲受，菩薩覺於受，所以能夠做到不受而受，受而無受。

「以空聚想，入於聚落」：聚落，前已解釋，就是村莊，或指城市，凡是多人聚集的地方，都可叫做聚落，或者名爲村落。佛法還說有內聚落與外聚落的差別：內聚落是指的六根，外聚落是指的六塵。金光明經空品說：『是身虛僞，猶如空聚，六入村落，結賊所止』。令觀內六入猶如空聚，就是經中說的作空聚想；令觀外六塵猶如空聚，就是經中說的入於聚落。當時印度舉行乞食制的宗教徒，一定要到城內或村莊化飯，但要當心的，是不要爲境界所動，佛經說眼不要東張西望，耳不要東聽西聽，要乞食就要收攝六根，眼觀鼻、鼻觀心的看顧自己。同時要修空聚想，觀村中人，法性空，一切法因緣和合，如幻如化無實性。果眞了知世間空聚，沒

有好惡人物可生去取，沒有貧富粗好以生愛憎，自然也就不會避富就貧。如此，還有什麼慈悲不普之過？

入於空聚，不要東張西望，不是要你閉起眼睛不看，是要你對「所見」到的一切「色」法，「與盲」者見色同「等」，看是看到而內不起分別相。如能這樣，那你縱然一天到晚見，亦即等於一無所見一樣。如瞎了眼睛的盲人，由於內在的淨色根壞了，對於外在的色塵不起分別執著。行者入聚落乞食，亦當如盲者一樣的觀眼體空，能體達眼根是空，那就眼不入色而有所取著，色亦不入眼而染污眼根。迦葉是羅漢聖者，當他入觀緣眞時，固然了達見色與盲等，一旦出觀緣俗時，還同凡夫一樣的情有去取，所以於諸色中，亦生貧富之見。菩薩不是這樣，他能不捨道法而同凡夫所見。見色即空無所分別，所以能與盲人見色一般；雖無分別而於一切法了了分明，所以又不同於盲人一無所知；雖復分別而無去取，所以慈心等偏貧富，決不於中捨富就貧！

並以同樣態度，將「所」聽「聞」到的音「聲」，認爲是一個回響，「與響」是同「等」的。山谷中的回響，誰都知道是不眞實的，不論那個聽到空谷回音，都

不會對它生起喜怒。現實所聽到的聲音，不論是毀謗稱讚，如亦能夠作如是觀，了知聲的沒有實自性，自然不會對它生起執著或作顛倒想！是以不聞，不是要你什麼聲音都不聽，而是要你體達聲音如谷響一樣的無實，自然不爲種種聲音所誘！衆生所以聽到一句好話而感到飄飄然，聽到一句不好話而感到心痛如絞，病在不能體達聲如谷響！菩薩了達耳性本空，所以於聲亦知如響，沒有稱讚毀謗可得，因而也就無有愛憎！

「所齅香，與風等」，這是講的香氣。香氣爲人之所愛好，所以齅到自己所鍾意的香氣，總是戀戀不捨的染著於它。殊不知香氣透鼻，如風一拂而過，不留絲毫痕跡，試問有什麼值得所愛好的？或說風是不可齅的，因它沒有氣味可得，是則聞香非香，等於風的無味可齅。或說某處有座香林，風雖通過香林過去，而無心於領受林香。菩薩齅香亦是如此，了知鼻性本空，香不可得，所以不爲香境所轉。

「所食味，不分別」，這是講的味塵。味有鹹、淡、酸、甜、苦、辣的種種味。衆生在這些味上妄起分別，或喜歡辣的，或愛好甜的，自己所喜愛的就多吃一點，自己所不愛的就少吃一點，甚至會有『病從口入』的現象。殊不知味從分別取相

而來，若不分別還有什麼種種味可得？如鍋鏟瓢杓之類，是沒有分別的，雖經常的沉醉於諸味之中，但從不分別這味怎樣，那味那樣。行者亦當如鍋鏟瓢杓一樣，對種種味，除去心想，莫生分別，不分別卽無味，對於好惡也就不生增減之心！

「受諸觸，如智證」，這是講的觸塵。謂所碰到的東西，如冷、煖、輕、重、滑、澀等的感覺，應如以智證悟眞理一樣的不起分別。小乘以智證悟諸法寂滅性時，不見己智爲能觸證，不見寂滅爲所觸證，眞已做到能所雙亡，智理俱泯。行者入空聚落，身受諸觸，亦當如是觀，了知身體的本空，沒有能觸覺，通達外境的本空，沒有所觸覺。果能如此，終日在聚落中來去，又有什麼關係？因無能觸所觸的受諸觸，是卽等於不受諸觸。

「知諸法，如幻相」，這是講的法塵。法塵是心所思的過去未來之境，如電影一樣的忽有忽無，沒有它的眞實自體，所以一切皆如幻相。如把心思所了知的一切諸法，看作是實有的，那是極大錯誤，不能契入空性。

如上所說的是六塵，羅漢本已遠離六塵，現在所以作如是說，乃令行者入聚落乞食時，必要了達以空聚入於聚落，不然的話，當六根徧於六塵時，必然就要妄起

分別，於中生起執著之心，爲六塵所繫縛，無由獲得解脫，那裏還有資格稱爲眞正的乞士？菩薩入於六塵而不分別，不但勝於須陀洹的不入色聲香味觸法，亦勝於阿羅漢的離欲！

「無自性，無他性，本自不然，今則無滅」，這是總結。一般將這放在法塵裏講，實則六塵都是無自性亦無他性，是本來無生亦無有滅的。六塵之法所以說它沒有自性，如緊握的拳頭，本身並沒有自體存在，因它是五指曲折而成的，五指一張開來，拳相立卽不可得。六塵之法所以說它亦無他性，因任何一個指頭，都不能獨自成拳，拳無自體，純爲因緣和合而成。假因緣起的一切諸法，本自不生，當亦無滅。如拳頭，手指一揑而生，鬆開時也並沒有一樣東西可滅，一切法如幻如化，假生假滅，因緣和合而成。再如火一下熄一下亮，本沒有眞正的火在燒，所以滅亦沒有一樣東西在滅。總之，要心常安住於六根門頭，通達一切法空，不爲六塵所轉，那你就可到村莊去托鉢。如深刻說：本自不然，是說沒有實在的熾燃生死；今則無滅，是說沒有實在的寂滅涅槃，生死涅槃平等一味，何得於中妄作種種分別？

『「迦葉！若能不捨八邪入八解脫，以邪相入正法，以一食施一切，供養諸佛及衆賢

聖，然後可食。

維摩詰說了上面的話，又叫一聲「迦葉」尊者說：外道凡夫所起的邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定的八邪，一般認爲是不好的，與八正道相反的，有了這身心意念的不正，一切行爲活動都不如法，所以要捨八邪行八正道，才能入八解脫——內有色想外觀色解脫，內無色想外觀色解脫（此二是屬不淨觀）、淨解脫身作證具足住（此屬淨觀）、空無邊處解脫、識無邊處解脫、無所有處解脫、非想非非想處解脫、滅受想定身作證具足住。假使體悟到邪正原是不二，邪正並不互相乖違，就可「不捨八邪」而得「入」於「八解脫」，亦卽「以邪相」而契「入」於「正法」。如一定要離邪而始契入正法，那就正在邪外，邪正成爲敵對體，不但邪法是邪，正法亦復不正。要知究竟眞理，絕對是平等的，無二無別的，八邪固然無自性，無他性，八解脫亦無自性，無他性，在無自他性的畢竟空中，卽邪而正，無邪不正，還有什麼邪正差別？如草藥有補的也有毒的，但兩者都能治病；如壞人能用得當也很有用處，一正一切正，一定要棄邪就正，將邪正造成絕對對立的局面，自是錯誤而不合法的。

同時，「以一食施一切，供養諸佛及衆賢聖」僧。以修心因而行平等行，所以其理平等徧於一切，看來此行雖少，但是得果無邊。如以一碗水倒入大海，就可徧及整個大海。設若心有所執著，不能契入平等理性，縱以須彌山這麼大的東西供養，也不能平均的分配一切。因此，以平等心，存平等意，契入平等理性，即使是一粒米，也可普徧的供養一切。施與心相應，心與平等理性相應，慈悲心行自能普徧一切，「然後」就「可」受「食」而無愧！設若未能眞正悟到邪正平等，當你在受食時，亦應運用其心：上供三寶，下施衆生。如此，便是無盡無碍法門。所以眞正受食，一定要住平等理性，若不住於平等理性，妄作諸想即成邪見，受食就不能無愧於心！

卯二　施受稱理

『「如是食者，非有煩惱、非離煩惱，非入定意、非起定意，非住世間、非住涅槃。其有施者，無大福、無小福，不爲益、不爲損，是爲正入佛道，不依聲聞。迦葉！若如是食，爲不空食人之施也」。

照上所說，布施受施都契合於理，「如是」像這樣的如法乞「食者」，由於心

住平等理性而得解脫，所以能夠做到「非有煩惱、非離煩惱」而證菩提。當知這是菩薩心，既不同於凡夫心的有煩惱，亦不同於小乘心的離煩惱，是爲雙捨凡聖，所以非有非離。長者本身是白衣，居家有妻兒財產，處於濁惡的社會，而心遠離，利用煩惱，揭發煩惱，以一切煩惱爲方便而度衆生，這是難能可貴的大菩薩作略！

就動靜說；菩薩於行住坐臥的一切時中，無不是定，於定中具足威儀，所以雖終日食，而終日安住於靜定之中，既沒有入定，亦沒有出定，所以說「非入定意、非起定意」，眞正做到了動靜一如。可是小乘人不然，在受食時就不能入定，當入定時就不能受食，絕對無法做到動靜一如。這也是大小乘的差別所在，值得受食的行者特別注意的！

就世出世間說：凡夫受食，目的是爲維持這個生命，較長久的住在世間，不要很快的從這世間消失掉；二乘受食，目的是爲利用這個生命，修學出世行，以期證得涅槃而出世間。可是菩薩不同凡夫與二乘：菩薩雖受用世間的飲食，而實食無所食，所以雖在世間乞食而「非住」著「世間」。菩薩雖食無所食，但爲了在這世間教化衆生，又復不食而隨世間受食，所以「非」在出世間中安「住涅槃」。

就福大小說：行者能如以上所說通達平等理性，以平等慈悲普及一切，不著一切法，「其有施者」，亦獲平等心，所施的財物，不論勝劣，所得無量無邊的功德，猶如虛空一樣的平等。因此，也就「無」有「大福，無」有「小福」的差別，同時，自然也就「不」在「爲益，不」在「爲損」上有所計較。福的大小，是就施者說的，所施的福田殊勝，施者就得大福；所施的福田微劣，施者就得小福。損益不同，是就受者說的，能夠得食就有益於身體，不能得食就有損於身體。

如是自利利他的平等乞食，亦復自利利他的平等施食，「是爲」眞「正入」於「佛道，不依聲聞」走上聲聞之途！因此，維摩又叫一聲「迦葉」說：「若」能「如是」住平等法而「食」，方「爲不空食人之施」，始能消受人之施，亦才能夠報答施主供養之恩。假定不是如此，卽不能消受信施的供養，亦爲空食施主的菜飯，成爲佛法的大罪人！所以於村落中乞食，能不捨富就貧，便是無上大福田！

丑三　結

『時我，世尊！聞說是語，得未曾有，卽於一切菩薩深起敬心。復作是念：斯有家名，辯才智慧乃能如是，其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心？我從是來，不復勸人以聲聞

、辟支佛行，是故不任詣彼問疾』。

迦葉將不能探病的理由，一一向佛稟告以後，又作總結的說：當「時」的「我，世尊」！聽「聞」了維摩詰「說」了一番「是語」，深深的感到「得未曾有」，是我從來所沒有聽過的高深理論，並且從此「卽於一切菩薩」，深「深」的生「起」高度的恭「敬心」，認爲菩薩的確是了不得的，是勝過聲聞、辟支佛多多。同時，「復作是念」：維摩是位在家居士，所以說爲「斯有家名」。在家居士的「辯才智慧，乃能如是」高明，聽了他說法的人，「其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心」，上求佛道下化衆生？過去我總是勸人修小乘行的，可是現在感到菩薩的偉大，自己雖很慚愧的，還不能立刻走上菩薩的大道，但「我從是」以「來」，隨緣度化的時候，「不復」敢再「勸人以聲聞、辟支佛行」而修行，也要勸諸衆生修學大乘菩薩行，積極從事利他的工作！過去我既受了維摩長者的批評，深知不能與他論說大乘佛法的深義，「是故不任詣彼問疾」，這是當時實在情形，敬請佛陀慈悲勿責！

癸四　須菩提

子一　命

佛告須菩提：『汝行詣維摩詰問疾』。

迦葉表示了不能去問疾後，「佛」又「告」訴「須菩提」說：他們既都不去，「汝」可「行詣維摩詰」家中，代表大家向他「問疾」。須菩提是印度話，中國譯爲善現。傳說他出生時，家裏的金銀財寶，突然一時變成了空無所有，不免使到家人，感到極大恐慌，於是特請一位相士來家替他看相，相士說沒有關係，此兒的相極爲美好，不要擔心家中財寶空去。果然沒有過了很久，全部財產又復現出，所以名爲善現。這象徵他先通達空，再從空中現起幻有。所以他在佛的大弟子中，素被尊爲解空第一，因他所有的智慧，對空義特別了解，通達我法性空，而在般若會上，佛常命他爲菩薩說性空之理。有的經中說他是青燈如來，特來娑婆世界助佛揚化的。這末一說，他的地位更爲崇高，不可以一般聲聞聖者來看待他。

子二　辭

丑一　標

須菩提白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「須菩提」同前三位一樣，過去曾經被維摩批評過，所以「白佛言：世尊」！

他們都不去問疾，「我」亦「不堪任」代表大家「詣彼」向維摩詰「問疾」。

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔入其舍，從乞食。時維摩詰取我鉢，盛滿飯。

「所以者何」？是問爲什麼不能去問疾。因爲「憶念我」於往「昔」曾有一次，「入其舍，從」他「乞」化飲「食」。當「時維摩詰取」去「我」的「鉢，盛」了「滿」滿的一鉢「飯」，捧在他的手中，不立刻的給我，竟和我談起法來。這當中很有點意思：如果是空鉢不盛滿飯，別人就會認爲維摩居士有點慳恪，爲了避免這個譏嫌，所以特地盛滿了飯。如將盛滿的飯，立卽交須菩提，恐他持鉢而去，無法論說佛法，所以特將鉢捧在自己手中。

向來傳說須菩提與大迦葉乞食作風恰恰相反。大迦葉捨富從貧，前面已經說過；須菩提捨貧從富，現在略爲一說。須菩提每天出去托鉢，都是到有錢人家化飯。因他認爲有錢人家，過去修種種布施功德，所以今生感受快樂福報，可是人一有錢，就會驕慢放逸，不慮無常變化，不知繼續修福，一旦受用盡了，恐會落爲貧窮。

爲了不使他們落爲貧窮，必須讓他們繼續修福，所以特地專向富人乞食。比如去年種田所得收獲，今年生活當然不虞匱乏，但若今年不繼續的種田，到了明年秋收無望，生活就要成大問題，所以今年必須繼續耕種。

依佛法說，大迦葉與須菩提的作風，雖各有他的理由，但總不免以差別心各走極端。到維摩詰家中化飯，本爲一般聲聞所忌憚的，須菩提一向以爲自己智慧能通達空理，所以膽敢在這位大長者門前化飯。印度出家人化飯時，如居士因此有所問法，原則上要爲他們略說法要的。依奘譯無垢稱經，維摩詰先向須菩提恭敬頂禮，然後才和他論說佛法，不像本經用『唯』字來得這樣隨便。鉢在印度叫做鉢多羅，中國譯爲應量器，是適應各人食量大小而定的。

寅二　讚其勝辯

卯一　直示平等

辰一　食法等

『謂我言：「唯！須菩提！若能於食等者諸法亦等，諸法等者於食亦等，如是行乞乃可取食。

須菩提捨貧從富，自有他一番用心，但以佛的平等大慧，普攝一切衆生來說，不免有所偏頗而不平等。須菩提本是解空第一的聖者，於平等心自有深刻了解，但因小乘人的智慧不及大乘的高，小乘的境界不及大乘的深，所以在定中發慧時，固能通達平等理性，知道諸法無二無別，可是一旦出定以後，就又現起諸法的差別事相，不能二諦無碍，事理平等，所以小乘終歸是離事說理，離邪歸正，維摩理事無礙的立場，直捷了當的指示法法平等的深義，以批評須菩提偏於一邊的非是！

時長者「謂我言：唯（喂）！須菩提」！你「若能」夠對「於」乞「食」知其平「等者」，則能通達一切「諸法亦」是平「等」，眞能通達「諸法」是平「等者」，則「於」飲「食亦」必能了解其平「等」。飲食既然平等，你爲什麼要捨貧從富地乞食？當知乞食就是法，法也就是乞食，法法平等，何必分別？「如是行」平等之「乞」，然後「乃可取」平等之「食」。維摩所以特說這平等之理，是爲對治須菩提捨貧從富心不平等的聖藥，服了這劑聖藥，自就不會偏於一邊而平等的乞食。這平等理性不是別的，就是諸法的勝義空，因爲食是因緣的大本，人人每天都要受用飲食的，了解食是因緣本空的道理，自然悟入一切法的本空，體達諸法的本空

，內心就無所滯著，成爲眞正福田僧，自可受食而無愧！若如須菩提平常那樣的捨貧從富，是卽於食不能了解其平等，不了解食平等，當亦不解諸法平等，是就不是眞正福田僧，當亦不應受用於食。

辰二　縛解等

『「若須菩提不斷淫、怒、痴，亦不與俱；不壞於身而隨一相；不滅痴愛起於解脫；以五逆相而得解脫；亦不解不縛；不見四諦非不見諦；非得果非不得果；非凡夫非離凡夫法；非聖人非不聖人；雖成就一切法而離諸法相：乃可取食。

這一段文，是說繫縛與解脫平等。衆生被繫縛在三界生死中不得出離，一般說來，當然是煩惱與業障，要想體悟眞理跳出三界而得解脫，就得運用銳利的智慧，割斷煩惱與業的兩條繫縛的繩子。這樣講法，是把解脫與繫縛對立起來，沒有眞正了解縛解的本性空。當知這是小乘境界，是不究竟的。所以現在維摩說：假「若」你「須菩提不斷淫、怒、痴，亦不與俱」，了解縛解的皆無自性，還有什麼縛解可得？淫，就是貪欲，一切貪欲中以淫欲的過患爲最大；怒，就是瞋恚，一切瞋恚中以怒最容易暴露；痴，就是無明，對於諸法沒有正確的認識。三毒是諸煩惱的根本

，能毒害吾人的法身慧命，能障礙吾人的獲得解脫，所以身爲沙門的佛法行人，特別感到三毒毒害吾人的嚴重性，於修行的過程中，要以根絕三毒爲唯一的課題，認爲只要將三毒撲滅，身心就可獲得解脫自在。殊不知三毒本性是空，如幻而有，有什麼眞實三毒爲你所要對治？以貪來說，其性不在內，不在外，不在中，你從那兒找到它來撲滅？再如一朵美麗的花，我看了會對它生起貪愛，別人看了並不有所執著。如說花的本身具有貪煩惱，那應人見人貪，不應有貪不貪的差別；如說我之所以有貪愛，是因我的內心有貪，那就應該沒有花的現前，亦應有貪心的現起。可是事實上，要有心有境，貪心才生起，證知貪是緣起幻相，根本無有自性，既無自性可得，還有什麼貪可斷？貪的本身不可得，就是平等空性。大乘菩薩以佛慧觀三毒性，當下就是無礙的解脫性。所謂『貪欲卽是道，痴恚亦復然』。淫怒痴性猶如虛空，所以雖不斷淫怒痴，但亦不與三毒相應。與三毒俱生俱滅而相應的是凡夫；不與三毒相應而予以徹底撲滅者是二乘。菩薩以般若慧，體三毒本自不有，所以不如凡夫與三毒俱，但亦不是完全沒有，所以不如二乘斷除三毒。過去有位初學參禪的人，向一位禪師求解脫。禪師問他：『什麼人繫縛你』？求解脫者尋求繫縛了不可

得，更求什麼解脫？繫縛是緣起如幻的，如能了解它的不可得，當下就是解脫，毋須另求解脫。淫怒痴三毒畢竟寂滅，當下就是平等理性，並不是離三毒外另有平等理性。小乘不能理事無礙，所以受到長者批評！

「不壞於身而隨一相」：身指身見，亦卽我見；一相卽無二相，指平等無我相。有了我見存在，就要執這身體爲自我，時時要爲這身體服務，不能通達無我的一相；二乘爲欲證得這一相無二相的無我相，必須斷除實有的身見才能辦到，假定身見不斷，不能悟證一相，所以他們用功修行，就集中力量以求斷除身見。大乘了知身見其性本空，當下就是一相無二相的無我相，不要於身見外另求一相，所以維摩對須菩提說：不壞身見執著而心得以隨順人無我的一相無二相的平等空相。

「不滅痴愛起於解脫」：痴是無明，愛是貪著。涅槃經說：『生死本際凡有二種：一者無明，二者有愛』。阿含經說：『衆生於無始生死，無明所覆，愛結所繫，長夜輪廻，不知苦之本際』。可見衆生在生死中流轉的根本動力，不外無明與貪愛。無明與貪愛，如兩條繩子，將衆生牢牢的繫縛在三界的牢獄中，沒有辦法跳出生死圈外。從佛修學的聲聞，深知愚痴障礙明智，復知貪愛繫縛於心，所以認爲要

滅除痴暗才能獲得明慧，滅除愛著才能得到解脫，愛著一天不除，解脫無由獲得，痴暗一天不滅，明慧無由現前。可是大乘行者，了達痴愛性寂，當下卽起解脫，還要到那裏去求解脫？涅槃經說：『明與無明，愚者謂二』。智者了達明與無明無二，無二之性卽是空性，爲什麼還要滅無明得明慧。明與無明如此，愛著與解脫亦然。若能如是觀，是眞福田僧。

「以五逆相而得解脫」：五逆，是指殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧（使僧團分裂）、出佛身血。五逆中的出佛身血，經說提婆達多想陷害佛，特到高山上推下一塊大石，以期擊死佛陀，可是當石落下來時，被宮毘羅大將護法神的寶杵擋住並打得粉碎，石片碰到佛足上，出了一點血，是爲出佛身血的情形。五逆業的罪最重，來生必墮無間地獄，障礙生死獲得解脫，與一般不障礙解脫，犯了仍可修習三學的輕罪，有着很大的不同。所以在小乘法中，明造五逆罪的人，不但不能解脫，就連出家受戒亦不容許。設若要求得到解脫，必須從佛法的修學中，無保留的斷除五逆相。大乘通達業由心起，心本空寂，業亦無自性，由是罪性本空，雖現五逆相，但不爲罪業之所繫縛，所以說以五逆相而得解脫。方廣說：『乃至五無間，皆生

解脫相』。五逆是繫縛中最極重大者，尙且本來是解脫相，其他的一切業障怎麼不是解脫？上說提婆達多造逆罪入無間獄，如得三禪樂一樣，常自寂滅，本來解脫。以五逆相故，所以不同二乘的要除五逆相，而得解脫故，所以不同凡夫的被繫縛。今明五逆罪性本空，與一切法平等平等，所以解脫「亦不解」，地獄亦「不縛」。若能如是，是眞解脫。

「不見四諦，非不見諦」：四諦，是苦集滅道。佛於鹿野苑中初轉法輪，就是說的四諦，五比丘就是見四諦理，而開悟證果的。凡夫因不見四聖諦理，所以不知生死輪廻之苦，不知生死大苦的原因，不知如何修道以滅除苦的原因，所以也就不能證到滅諦涅槃；小乘聖者雖因見四諦理而得生死解脫，但有四諦相可見，以爲有實有的四諦，必須知苦、斷集、證滅、修道不可。大乘由於通達一切法本性空，法法平等無二，所以沒有四諦相可見，但亦並不是不見四諦。不見四諦，不同二乘的見四諦相；非不見諦，不同凡夫的不見四諦。中觀論講記說：『一般聲聞乘學者，在四諦的事相上，執著各各有實自性；又對四諦的理性，看作各別不融，不能體悟四諦平等空性，通達四諦的不二實相。佛法的眞義，於緣起性空中，四諦的自性不

可得，會歸四諦的最高理性，卽無性空寂，也卽是自性寂靜的滅諦。心經說：『無苦集滅道』，也就是此意。一分大乘學者，離小說大，所以說有有作四諦，無作四諦；有量四諦，無量四諦；生滅四諦，無生四諦。天台家因此而判爲四教四諦，古人實不過大小二種四諦而已。以性空者說：佛說四諦，終歸空寂。所以，這是佛法中無礙的二門。眞見四諦者，必能深入一切空的一諦；眞見一諦者，也決不以四諦爲不了。三法印與一實相印無礙，四諦與一諦也平等不二。不過佛爲巧化當時的根性，多用次第，多說四諦。實則能眞的悟入四諦，也就必然深入一實相了』。

如幻如化的一切法，因爲法法本無自性，所以沒有一法可取。如金剛經說的：『阿那含名爲不來，而實無不來』。所以說：「非」如善現及二乘人見諦「得果」，但亦「非」如凡夫不見諦「不得果」。得果是聖人，不得果是凡夫，非得非不得，就是無凡無聖，凡聖一如，一切皆歸於平等寂滅理性。

凡夫，是六道衆生的總稱，是假名之所安立的，並沒有它的眞實自性，一旦體悟到四諦的眞理，立刻卽「非凡夫」，但亦沒有凡夫法可離，所以說「非離凡夫法」。大乘體悟到諸法平等空性，在空性理體中，無凡夫，無離凡夫法，一切平等不

二。不見四聖諦的眞理，不遠離凡夫的情執，自然「非」是「聖人」，但聖人之所以爲聖人，只是離去凡夫的情執，並不是離凡夫法，不見而又未嘗不見，所以又是「非不聖人」。或說俗諦門頭可說有聖人，眞諦理中說爲非聖人，但若認非聖人爲眞諦，則又成爲俗諦。唯有眞俗不二，理事無碍，方眞了知聖人非聖人皆不可得。

果能於一切法不著相，則「雖成就一切」功德「法」，功德亦非功德，離功德差別相，不以功德爲功德，事卽理，理卽事，事理圓融無碍，「而離諸法相」。如氷與水，離氷沒有水，離水亦無氷，氷卽是水，水卽是氷，氷與水同是平等性空，所以說煩惱卽菩提，生死卽解脫，得果非有實在果可得，凡夫卽非凡夫，聖人卽非聖人。心經說：『無智亦無得』，無得而得阿耨多羅三藐三菩提。到最後，維摩又對須菩提說：尊者！你如眞能通達理事無碍、二諦圓融，然後「乃可取」飯而「食」。沒有到達這個境界，取食未免有些說不過去！

辰三　邪正等

『「若須菩提不見佛、不聞法，彼外道六師——富蘭那迦葉、末伽梨拘賒梨子、刪闍夜毗羅胝子、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩馱迦旃延、尼犍陀若提子等——是汝之師，

因其出家，彼師所墮汝亦隨墮，乃可取食。若須菩提入諸邪見不到彼岸，住於八難不得無難，同於煩惱離清淨法。汝得無諍三昧，一切衆生亦得是定。

現在來說邪正平等：邪指外道，正指三寶，一般以爲邪正是對立的，佛初說法，亦以佛法爲正，以外道爲邪，令人返邪歸正，使知有所適從，現在却說邪正原是平等的，根本沒有邪正的差別可得。邪正所以平等無別，實從體悟諸法無是無非而來，法的實相既無是無非，當然一切平等，還有什麼邪正不同。

於中，先從見佛聞法說起。「若須菩提不見佛、不聞法」，是沒有正的可取，可說亦不見有六師可捨，是沒有邪的可破。一般說，學佛最主要的，是願生生世世見佛聞法，亦唯多見佛多聞法，才能達到超凡入聖。須菩提自以爲是經常見佛聞法的，現在忽對他說不見佛不聞法，自不免使他感到驚奇。見佛，若以爲眞的有佛可見，是爲有見，反而不能見到佛，唯有無佛可見，才是眞正見佛，因知佛是非有，才識佛是非無。中觀論說：『邪見深厚者，則說無如來，如來寂滅相，分別有亦非』。金剛論說：『應化非眞佛，亦非說法者』！金剛經說：『若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來』。又說：『若見諸相非相，卽見如來』。無所見

而見，是眞見佛。見佛如此，聞法亦然。若以爲眞的有法可聞，是就有聞，反而聞不到法，唯有無法可聞，才是眞正聞法，因知法是非有，才解法是非無。總之，不論對於什麼，只要一有執著，正的亦變成邪。以是對於一切法平等空性，要能有所體悟，不要執著實有邪、正、善、惡。當知於法執實，尙爲順道法愛，何況其他諸法？所以眞正見佛，要能不見於佛，才是最高境界！

「彼外道六師」，是指印度傳統的婆羅門外的六師沙門團。講起印度的外道，本來是很多的，向來說有九十六種，各有他們的思想見解，現在於中舉出思想突出的六師外道來說，其他略而不論。六師之說，散見各佛經中，就中記述最詳的是沙門果經。是六師的行化，雖偏新興諸國，但常爲他們活動的中心，還是摩竭陀國的王舍城。因爲這是當時印度文化、教育、宗教、哲學的發祥地。

一、「富蘭那迦葉」：迦葉是他母親的姓；富蘭那是他自己的名。這是倫理的懷疑論者，否認善惡行爲能招相應的果報。行善沒有善的果報，作惡沒有惡的果報。不但否定道德，宗教亦被否定，但令人感到奇特的，就是他會形成一個教派集團而傳到後世，使邪命派沒有發展的餘地，不能不說他有股魔力！

二、「末伽梨拘賒梨子」：末伽梨是他自己的名；拘賒梨是他母親的姓。爲拘賒梨母親的兒子，所以說爲拘賒梨子。這是極端自然論者，認爲一切的存在，是無因自然而成的，就是我人的行爲和命運，亦由自然氣運所決定，所以被視爲邪命派。一切既然都是前生決定了的，現在不管怎樣加以人爲的造作，亦沒有辦法改變自己的苦樂。其人生觀，屬常見論，不重視道德的努力，一切聽其自然發展。

三、「刪闍夜毘羅胝子」：刪闍夜是他自己的名；毘羅胝是他母親的名，爲毘羅胝的兒子，所以名爲毘羅胝子。這是情趣的詭辯論者，適應一切時處，順着情趣判斷，就是眞。如有人向他問：人死了有沒有後世？總是不作肯定的答覆。或說大概有後世，或說大概沒後世，使人無法捉摸得到，如河裏的鰻魚滑得很，不容易抓得住牠，所以喻稱爲捕鰻論。他爲什麼不作肯定的答覆？因他認爲肯定的答覆，對於涅槃解脫，是有礙無益的。舍利弗與目犍連，未歸依佛陀以前，就是從這派修學，無法得到眞理的消息。到了其師逝去，曾領導這教派，計有二百五十弟子。有次在他病時，舍利弗與目犍連，問他修證究已到了什麼程度，連他自己也不曉得，我們聽來似乎好笑，但在哲學上有他特出的境界。

四、「阿耆多翅舍欽婆羅」：阿耆多是他自己的名字，翅舍欽婆羅是着在身上很粗的毛衣。這是純粹的唯物論者，亦是佛經常說到的順世外道，或被斥爲斷滅論者。他說吾人的生命體，是由四大組合成的，到了死後一切無有，根本沒有善惡報應；當亦沒有來生所求，人死如燈滅，還有個什麼？所以輕視道德，不重宗教信仰，現實人生的唯一價值，就是享受現前的快樂，別無永遠的快樂可求。如照他的說法爲人，現實世間必更大亂。

五、「迦羅鳩馱迦旃延」：迦羅鳩馱是他自己的名；迦旃延是他的姓。這是心物不滅論者，但他所有的論證法，則是極爲機械的。他說吾人的生命體，是由地、水、火、風、苦、樂、生命（或說靈魂）七大要素所組合成的，依他集散離合而有生死的現象，唯七大要素的本身，則是永恆的存在，不隨現象的變化而消滅。這派，可能是邪命派的分派，不但追求現實快樂，爲人生的最終目的，就是所謂殺人，只是離間各種要素結合，無須負起什麼道德上的責任。這派思想的流行，自然是很危險的！不但不足爲吾人所取，且爲佛教極力排斥，認爲這思想毒素，如讓它泛濫下去，定會使人走上非道德的路線上去！

六、「尼犍陀若提子等」：尼犍陀是教派的名，即現在所說的耆那教；若提子是母名。這是裸形外道，分兩大派：一是白衣派，可許穿極少的一點衣服；一是天衣派，即不穿衣的裸形派。其教以命、非命的二支論爲基礎，立種種範疇說明一切，在實踐方面，尊重極端的苦行。衆生之所以命苦，是由前生所作的，現在唯有認命吃苦，別無其他離苦方法。如你應受十年苦的，設你想要將這十年苦，在三年內趕快受完，以期得到解脫，那你在這三年內，就得儘量的受苦。由於此派主張應修苦行及種種德目，所以在道德方面，有他偉大的貢獻！這派的開山祖師，被他的後來弟子，尊稱爲摩訶毘羅，中國譯爲大雄，其教名爲耆那教。

總之，這六大教派，在當時印度恒河東方新興諸國的活動，確是具有他們的很大勢力！如是六師，雖因思想的乖謬，而爲佛教所破斥，但他們却都是反抗傳統的婆羅門，適應當時思想界的革新潮流而起，崇尚思想自由，充滿自覺解脫的精神！

如是六師，「是汝」須菩提的老「師」，「因」你從「其出家」，跟他修學的。本於尋常內典所說，著於邪師的邪說，一定是要墮落的。「彼師」既因邪執而墮落，隨其「所墮」在什麼地方，遭受惡道的果報，「汝亦隨」他「墮」落到什麼地

方。但你隨他的墮落，不是眞正的墮落，而是通達了邪正平等，運用同事攝化的精神，正好去度拔他，不讓他長期的在惡道中受苦報。要知平等法性中，邪與正是無別的。若說得現實些，時代潮流是險惡得不得了，沒有能力的，總是離開時代潮流遠遠的，沒有辦法把險惡潮流挽救過來，但有本領的，不但不離開時代潮流，且深入時代潮流，能爲中流砥柱，挽狂瀾於既倒，這才是更崇高更偉大的！須菩提！你能這樣做嗎？假定你能從邪師學道，而又能救拔墮落的邪師，那你就有資格來此拿飯去吃，所以說「乃可取食」。這是長者站在平等理性上講的話，對此平等理性如眞有所了解，有什麼不可從外道六師而學？爲什麼一定要遠離諸外道？

「若須菩提入諸邪見，不到彼岸」：諸邪見，是指有無見，常斷見，來去見，一異見，生滅見等的諸見。一般總以爲諸見是邪，彼岸是正，爲要到達正確無謬的彼岸，必須捨去是諸邪見，諸見一天沒有除去，涅槃彼岸一天不能到達。但以般若慧觀，諸見爲如來種，與彼岸是沒有什麼差別的，所以既不可把邪見看成此岸，亦不可把如來看成彼岸，卽此而彼，卽彼而此，何必到彼岸而去邪見？爲什麼要捨邪見而欣彼岸？一般人所以入於邪見，是由於師邪見師，至於如何達到彼岸，當然要

由正見的指導，如果是入邪見的人，就不能到於彼岸。可是從勝義諦觀，所謂入邪見，不是誤入邪見，而是以解邪見理爲入，悟入邪見理，當下卽彼岸，還有什麼彼岸可到？所以維摩對須菩提說：你若能夠契入諸邪見的理性，自然不須要到涅槃彼岸。由於一般聲聞行人，不解諸法的平等理性，以爲邪見是留此岸的動力，要取無諸執著的正見，才能到達涅槃的彼岸，殊不知把邪正看成對立體，是不能到達究竟彼岸的！

「住於八難，不得無難」：八難，又名八無暇，前面說過，是約沒有機會修學佛法說。生到八難中的衆生，大都是由墮入邪見而來。一個人如住於八難之中，當就不能得到沒有難。但是難之所以爲難，還要看你對於難的看法如何。設若見難爲難，認爲這不是修學佛法處，那你自然就要想方設法的捨難而求無難，但若了解難之無性，雖說住在八難理中，亦復無難可得。一般視地獄爲難處，如來於是而得離垢三昧；一般視畜生爲難處，如來於是而得不退三昧；一般視餓鬼爲難處，如來於是而得心樂三昧；一般視北洲爲難處，如來於是而得熱燄三昧；一般視盲聾瘖瘂、世智辯聰、佛前佛後爲難處，如來於是得日光如幻月光三昧；一般視無想天爲難處

，如來於是而得虛空三昧。這末說來，八難不是不可住處，亦不是不能得三昧的，如認爲定要無難才能得三昧，病在你將難處，看成實有自體，如能體認難與無難，在畢竟空性中是平等平等的，自可知道住於八難之中，當下就是無難，沒有不可修學佛法。

「同於煩惱，離清淨法」：煩惱是染污性的，與清淨法互相敵對，所以要想得清淨法，一定要斷除染污的煩惱。但煩惱卽菩提，煩惱性當下就是菩提性，那又何必去煩惱的污濁，以求菩提的清淨法？什公說：如能體悟到惱卽非惱，則雖是染污的煩惱，就是清淨的菩提；若妄執著淨法是淨，則雖是清淨的菩提，亦將成爲染污的煩惱。小乘因不了知諸法的平等空性，覺得煩惱是身心中的搗亂分子，只要有它一天存在，身心就不能得到清淨，所以修種種行門以斷煩惱，求能得到清淨法，設同煩惱混雜在一起，必與清淨法離得遠遠的。大乘了知煩惱性空，不要斷了煩惱才得清淨，所以始終與煩惱混雜不離，看來似乎遠離了清淨法，而實當下就是清淨法，從來沒有離開過清淨法，乃是常恒如此清淨的。

「汝得無諍三昧，一切衆生亦得是定」：須菩提在金剛經自白，說佛曾稱他在

得無諍三昧人中，是最爲第一的，因而也就自以爲是得無諍三昧者，其他的衆生是從來沒有得到的。因此，就要以這所得的無諍三昧，作爲衆生的良福田，接受衆生的無上供養。從差別說，這未嘗不是，但把自他看成對立的，得與不得看成懸殊的，是就不免有乖平等的精神。從平等說，自他是不二的，善現與群生，其體恒一的。那裏可說只你須菩提一人獨得，其他的人沒有得到無諍三昧？現說不得同得，得同不得，得不得不二，自他是平等的，所以說你所得到的無諍三昧，不要以爲只是你一人得，實際一切衆生都得此無諍三昧的，你沒有什麼高人一等的地方。所謂無諍三昧：約理性說，通達一切法平等性，於平等性中無違無諍；約事相說，慈悲普攝一切衆生，不但自己不與人諍，亦不使人爲自己而起煩惱，生起不必要的諍論。佛爲什麼讚美須菩提爲得無諍三昧人中最爲第一？涅槃經對這有所介紹說：『須菩提住虛空地，若有衆生嫌我立者，我當終日端坐不起，嫌我坐者，我當終日立不移處』。這一不與人諍的精神，不是一般人所能做得到的，所以佛特讚他所得無諍三昧最爲第一。

『「**其施汝者不名福田；供養汝者墮三惡道；爲與衆魔共一手。作諸勞侶，汝與衆魔及諸塵勞等無有異，於一切衆生而有怨心，謗諸佛，毀於法，不入衆數，終不得滅度；汝若如是，乃可取食**」。

佛法向來說布施供養的福德殊勝，勸人廣修供養，廣行布施，所以稍有佛法認識的人，或已進入三寶門中來的人，大都亦能遵佛的教誡，如法歡喜的布施供養。當然，這都是從差別事相說的，如從法法平等性說，自然又是一個論調。所以說：「其」發心布「施汝者」，你不要以爲他會得大福，而自認爲是福田僧，老實告訴你，你「不」得「名」爲「福田」的。如有供養世間罪惡深重的人，誰都知道是沒有福的，當知供養你也就等於供養他，不能生起供養的功德，所以你不得名爲福田，原因你沒有善事可利益他，你與他根本是平等一如，沒有任何差別可得的，試問那個是種福的人？那個是被種福的福田？進一步說，你不但不是福田，「供養汝者」還會「墮三惡道」。供養是功德事，小則可以感受人天的樂果，大則可以得到出世的解脫，如此，方會有人發心供養，如果供養而墮惡道，還有什麼人肯得供養？爲什麼不把供養的財物留爲自己享受？這說法，乍聽起來，眞會使人退心！要知世

間有類增上造惡的衆生，本爲正人君子之所不齒的，可是亦有一些人，認爲他的造惡是對的，很欣賞他這樣做，特地對他加以供養，雖說自己沒有作惡，但無異於是隨喜作，所以雖供養他而墮三惡道。供養你也就等於供養他一樣，所以供養你的亦墮三惡道。如從平等理性上說，田與非田，善道惡道，是一體無別的，還有什麼分別可說？不過這是大乘平等的境界，不是小乘所能測知的，所以維摩特爲指出。

阿羅漢果是由比丘修證得的，當比丘在因中修行時，已使魔感到極大的怖畏，嚴格說來，魔與行者勢不兩立的，魔怕行者的如實修行，行者怕魔的種種搗亂，要他們携手合作，多麼的難以做到？怎麼名「爲與衆魔共一手」？如魔專從事擾亂破壞的，你現在的一切作業，如也同魔一樣的作風，是爲與魔共一手。但這是隨魔說的，如能以般若慧，通達魔性卽佛性，魔事卽佛事，佛魔原是一如的，你就可以無所顧忌的與魔携手合作，深入社會的各個階層，做種種福利社會的事業，成爲塵勞中最相知最有力的伴侶，所以說「作諸勞侶」。到了這個融洽無間的程度，「汝與衆魔及諸塵勞」，平「等」平等的「無有」差「異」，根本分不出誰是魔誰非魔。再說，菩薩能化魔爲佛菩薩，佛菩薩有時亦現魔身，十方大魔王都是十方不可思議

解脫大菩薩。如能了知這點，你去親近他都來不及，那裏還會與魔離得遠遠的？再說，魔並不是專門殺害人的，主要在於障礙人的究竟成佛。如有人想了生死求解脫，魔王卽來勸道：在這現實社會，廣作利生事情，不是一樣修行，何必定求出世？如有人發心修菩薩行，魔王亦來勸道：修菩薩行當然是好事，但菩薩行是不容易的，不如修修人天的功德，何必爲修菩薩行而吃那麼大的苦？無論怎麼說，總是障人解脫，而有所執着的。嚴格些說，中國孔老之道，亦屬異端，因爲這些外學，不能使人得解脫的。但佛法也說孔子、老子是菩薩化身，教人行倫常之道，依此方便，逐漸歸入佛法，則與佛法不相障礙。十二門論說：『大分深義，所謂空也』。眞正通達平等空性，自然善知理事圓融，善惡平等。

你須菩提不但不敢與魔携手合作，就是對「於一切衆生而」亦具「有怨心」。以正常說，小乘人雖不能在生死中積極度生，但亦不致對衆生懷有任何怨恨心，甚至感到自己不能度生的遺憾！現說須菩提對衆生有怨心，實則是顯示怨心與慈心平等不二，因爲慈悲與怨恨，在平等空寂性中，根本是一體的。與衆生有怨心，站在大乘佛法的立場上，實則是對衆生具有慈悲心，只因衆生不肯向解脫道路上走，所

以不免對之生起怨恨，希望衆生能轉過頭來，積極從事佛道的修學，不要長期逗留在生死中，爲煩惱業陷害自己的法身慧命。像這樣的怨心，不但不是怨恨衆生，實是對衆生的最大慈愛，所謂『愛之深，責之切』，卽此。

眞正行菩薩道的菩薩，應到沒有三寶的地方建立三寶，使三寶普徧世間的每個角落，令衆生得到三寶光輝的照耀，遠離重重黑暗的包圍。可是現在你們聲聞人，不特不高高的樹起三寶幢，反而「謗諸佛，毀於法，不入衆數」，成何話說？佛於小乘法中，說破煩惱證菩提，因有煩惱可破菩提可證，所以定要返妄歸眞，翻邪歸正，才能完成目的。如來設教，首唱三歸，原因在此。可是大乘佛法，高唱煩惱卽菩提，生死卽涅槃，誠如涅槃經中所說：煩惱不能障菩提，菩提不能破煩惱，法住法位，法性常住，本來如此，既不要返妄以歸眞，亦不要翻邪以歸正。如是不歸依三寶，不是謗佛、毀法，不入衆數是什麼？

或說歸依三寶就是歸依三寶，不必於中生起佛見、法見、僧見，如果生起佛見、法見、僧見，是就謗於佛，毀於法，不入衆數。如大智文殊過去於佛生起佛見，被佛貶到鐵圍山的兩山之間。但這說法，與大珠和尙說的：『汝若謗於佛者，是不

著佛求，毀於法者，是不著法求，不入衆數者，是不著僧求』，其意是一樣的。再說，謗於佛者，因聲聞人說色聲形相是眞佛，殊不知這根本未能見到佛之所以爲佛，以爲這是眞佛，那就無異謗佛。毀於法者，因聲聞人說四諦法爲眞法，殊不知這亦根本未曾體悟到法之所以爲法，以爲是究竟法，那就無異毀法。不入僧數者，因聲聞人認爲剃髮染衣，乞食淨戒等，才能入於僧數，成爲眞正僧寶。殊不知這不是眞正的入於僧數，眞正不入僧數者，是要常在生死中隨類度化，不拘任何名稱的，與衆生打成一片，化導衆生。

歸依三寶，依法修行，到了業盡情空斷諸煩惱時，是入於滅度，殊不知二乘不是眞正入滅的，法華經說的所得非眞滅，就是此意。菩薩發願度衆生盡，方入涅槃，可是衆生是無窮盡的，所以也就畢竟不入涅槃，是爲「終不得滅度」。地藏菩薩的『衆生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛』，也就是此一精神的流露！菩薩在生死中度生，智用現前，不存規則，不可機械的來看菩薩的入滅或不入滅！

總結的說：「汝若」能夠「如是」具上諸所說義，一切從平等的立場出發，那你就是眞正福田，「乃」有資格「可取」此「食」。若如你這樣捨貧就富乞食，那

是不夠資格受用此食的。

卯二　巧喻幻化

『時我，世尊！聞此茫然，不識是何言，不知以何答，便置鉢欲出其舍。維摩詰言：「唯！須菩提！取鉢勿懼。於意云何？如來所作化人，若以是事詰，寧有懼不」？我言：「不也」！維摩詰言：「一切諸法如幻化相，汝今不應有所懼也。所以者何？一切言說不離是相，至於智者不著文字，故無所懼。何以故？文字性離，無有文字是則解脫，解脫相者，則諸法也」。

當「時」的「我」，「世尊」！不知怎麼的，聽「聞」了長者說出上面的這些話，也許由於無知覆蔽了我的心，竟然使我「茫」茫「然」的，「不識」這「是」詮「何言」說，亦「不知以何答」覆他才好。時間又非常的緊迫，因爲午時快要到了，在不得已的情況下，我「便」放下（置）「鉢」來，「欲」很快的走「出其」維摩詰「舍」，以免耽誤我的午飯時間！正當我要離開他家時，「維摩詰」立刻叫住我「言」：「唯（喂）！須菩提！取」去你的「鉢，勿」要爲此生起恐「懼」，這是沒有什麼可怕的！

善現所以去維摩詰家乞食，一面固是長者爲富有之家，一面亦是自恃自己是解空第一，以爲沒有什麼可怕的，那裏知道維摩提出很多論題來責難他，使他沒有一點辦法招架。維摩的所以責難，不是慳恪不捨的不願供養他，而是爲了折伏他的滯空之執，以示他所未聽聞過的深法。現在看他這樣驚慌失色的樣子，特又以極溫和的語氣安慰他，要他如法的取去自己的鉢，免得空腹的回去！

進一步的問道：「於意云何」？就是在你的意思怎樣？假使「如來所作」一個「化人」來同你辯論，亦卽「若以」如上的「是事」向你「詰」問，你怕不怕？所以說「寧有懼不」？當時「我」回答「言：不也」，這是沒有什麼可怕的！這說明了須菩提於這境界有所取著，因在他的心目中，認爲維摩是位了不起的大菩薩，自知沒有辦法可以辯論得過他，所以不論長者提出什麼論題，總覺得有點怕怕的，不知如何作答才好。如果是化人，化人非眞實，還有什麼可怕！古德說：『以解空之心，聞如化之說，心小醒悟，怖畏稍除』！

「維摩詰」又對須菩提「言」：你不要以爲變化人是幻化的，當知「一切諸法」，亦復「如幻化相」，就是我維摩，亦是衆緣和合而有的，同樣是如幻如化的，

「汝今」對於化人既然無所畏懼，對我亦「不應有所懼也」，剛才爲什麼怕得那個樣子？「所以者何」？你要知道：「一切言說」，亦是「不離是」幻化「相」的，「至於」眞正具有「智」慧「者」，「不」會執「著文字」言說，所以能夠「無所」畏「懼」。「何以故」？因文字語言的本身，體性本空，無實自性的，所以說「文字性離」。如靈峯般若講堂六字，若把它拆開來，解釋自然不同，集合一起來念，自然就會生起這講堂的觀念。又如人家罵我一句，覺得這句話很刺耳，立刻會氣得鼓鼓的，若以英語罵我一聲，不懂它罵的是什麼，不但不生氣，且可笑咪咪的對待他，當知這就是有所執的明證。如知文字語言的假名安立，「無有文字」語言的實體，當下就是諸法空性，「是則」即是涅槃「解脫」，涅槃「解脫相者，則」是一切「諸法」的本性空寂。

聽的人是如幻如化的，說的人是如幻如化的，所用的語言是如幻如化的，所說的諸法亦是如幻如化的，如幻如化亦復是如幻如化的，唯有如此通達一切如幻如化，才能獲得眞正涅槃解脫。聲聞行人，雖說亦得解脫，仍是有縛解脫，不是無縛解脫，無縛解脫才是眞正解脫！

『維摩詰說是法時，二百天子得法眼淨。

「維摩詰」在「說是」不可思議解脫「法時」，不是我一人在聽，還有無數人、天在聽，所以立刻就有「二百天子」聽法以後，遠塵離垢，「得法眼淨」，證初須陀洹果。

丑三　結

『故我不任詣彼問疾』。

須菩提將乞食論法的經過，向佛清楚的稟白以後，「故」再向佛表示說：你老要我去問疾，「我」實「不」能勝「任詣彼」家中向他「問疾」，恐再受他的責疑問難！

癸五　滿慈子

子一　命

佛告富樓那彌多羅尼子：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」見須菩提不願去探病，就又「告」訴「富樓那彌多羅尼子」說：既然他

們都不願去，我看還是不如由「汝行詣維摩詰」家中，探「問」維摩詰的「疾」病。

富樓那譯爲滿願，是他父親的名字；彌多羅尼譯爲慈女，是他母親的名字。集合父母的名字而爲其子的名字，所以稱爲滿慈子。他在佛的大弟子中，素被尊爲說法第一，對於阿毘達磨有特別的研究。結集三藏時，他沒有在場，到三藏結成後，他說亦有很多法需要結集，以是證明第一次的結集，對於如來的大法，不是沒有遺漏。他生得一對碧綠的眼睛，一隻鷹鼻，看去活像是個外國人。

子二　辭

丑一　標

富樓那白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「富樓那」聽到佛陀派遣他去，知道這個使命艱鉅，不是自己所能擔任得了的，所以稟「白佛言：世尊」！他們尚且不能去，我怎麼夠資格去，是以「我不堪任詣彼問疾」，請佛慈悲另派人去。本來他是說法第一的大阿羅漢，理應可與維摩詰論說的，但是他的說法第一，是小乘人中的辯才超絕，如於小乘人中說法，確是舌

根最利的，但在大乘法中，與菩薩論說不思議解脫法，這就不是他的所能，他亦有此自知之明，所以老實的回答不能勝任。

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔於大林中，在一樹下，爲諸新學比丘說法。

「所以者何」？是要說明自己不能去問疾的理由。原因是這樣的：回「憶」思「念我」在「昔」日「於大林中，在一樹下，爲諸新學比丘說法」。大林，就是大樹林，位於毘耶離城的附近江邊。印度是熱帶地方，大樹園林是修行者最佳處所，特別是比丘，大多住於樹林中，有時清風徐徐吹來，不但有益於靜坐，亦最適宜於說法。新學比丘，是指發心出家沒有多久的行人。新出家的比丘，對於佛法的理論，對於修行的方法，還不怎麼了解，我特好意的，就我所知的，略爲他們說法，希望他們在修行中，不致走錯路線，可以直趨涅槃，那裏知道因此竟受到維摩詰的嚴厲批評！

寅二　讚其勝辯

『時維摩詰來謂我言：「唯！富樓那！先當入定觀此人心，然後說法。無以穢食置於寶器，當知是比丘心之所念，無以瑠璃同彼水精，汝不能知衆生根源，無得發起以小乘法，彼自無瘡勿傷之也。欲行大道，莫示小徑，無以大海內於牛跡，無以日光等彼螢火」。

當「時維摩詰」長者「來謂我言：唯！（喂）富樓那」！你發心爲諸新學比丘說法，這當然是好的，亦是值得人們讚美的，但說法應要善說，不應這樣的亂說，讓聽的人更加迷糊，怎樣才能善爲說法？首「先」應「當入定觀此人心」，看看這個新學比丘的根性怎樣，過去曾經種過什麼善根？現在所希望的又是什麼？「然後」方可應機設教的爲之「說法」，始爲恰當。所以要入定觀機，因定力充足時，就能發他心通，了知此人的現在希望、根性怎樣；發起宿命通，了知此人過去作業經過，並且知道此人是大乘根機，還是小乘根機。講到入定，大乘自得法身以上，無時不在定中，無時不照萬物，根本不要推求而後方知；小乘行人不然，由於心的有所障礙，又不能常時的安住定中，對於萬物的認識，在定中時固然有所認識，一旦

出定就又無所認識，且其定力深的，見衆生根機利鈍，最多亦不過八萬劫，至於定力淺的，只能見到數世而已。現在這些新學比丘，過去本爲大乘菩薩，而今所以成爲小乘比丘，是爲業障之所障蔽，你富樓那素有說法第一之稱，理應協助他們，使知本爲菩薩，現在不但不如此，反隨便的爲說小乘法，加深他們的障蔽，長期的陷在小乘的深淵中無以自拔。這不是說法利益他們，而實是害了他們，所以你雖說法，實是大錯特錯！

「無以穢食置於寶器」：寶器是極貴重的東西，理應盛最佳的妙品，這才能互相相配，假定用以盛汚穢的、骯髒的東西，未免有所不配，雖不怎麼相配，但寶器又無力不接納所放進去的穢物。寶器，喻大乘根機，穢食，喻小乘教法。大乘根性的衆生，應聽聞一乘大法，現在由於你未入定觀察，不知聞法者的根機大小，就你所知的爲說小乘法，法不逗機，正等於以穢食，放到寶器當中，試問怎麼可以？所以說無以穢食置於寶器，亦即等於說無以小乘法教化現前聞法的新學比丘。

就前『入定觀此人心』來說，那你應「當」了「知是」諸「比丘心之所念」，換言之，就是觀察他們過去曾經『念何事？思何事？修何事？』是諸比丘心大，你

應有所了知，「無以瑠璃同彼水精」那樣的顛倒說法。瑠璃是青色寶，很貴重的，水精不是寶，很輕微的。前者譬喻大乘根機，後者譬喻小乘教法。現在你把菩薩當作聲聞，把大乘根機視作小乘根機，就好像把瑠璃當作水精看待，以貴爲賤，怎麼可以？你宜善識大小二機的優劣，不可一視同仁的等量齊觀！

「汝」實不知他們的來歷，「不能」了「知衆生」的「根源」。你但見流而不見源，但見樹林不見根株。如老樹已斷樹幹，復出小枝小葉，你就以爲是棵小樹，不知地下有大根在。又你但眼見小水，就以爲是小水，而不知它源遠流長。現你對諸新學比丘，以小乘法而發起，則無異於要使他們成爲小根短源，他們本是菩薩，因被業障蒙蔽，不知自己前因，已經值得同情，宜應設法爲之掀開障蔽，使他們知道原來是菩薩，你不這樣做，已是一大錯，還以小乘法化導他們，毋乃火上加油的讓他們永處小乘，試問其罪多大？所以說「無得發起以小乘法」。假定你不曉得衆生根機，隨便爲他們說些小乘法，等於「彼自」本來「無」有生「瘡，勿」要使他們受到「傷」害而生瘡。身上肌膚發生腐爛的地方叫做瘡，身上本來沒有瘡的，如遇到庸醫在無瘡的身上，加以强迫的針砭，致使身體受到損傷，這當然是要不得的

。現在這些新學比丘，本來沒有小乘種子，唯是大乘根性，是個完整法器，等於身自無瘡，然而不幸遇到富樓那，在本無小乘種姓的新學身上，强行灌輸小乘教法，也就無異傷害到他們的法身慧命！

這些新學比丘，是求佛道的人，並非眞是初學，現來從佛出家，目的「欲行大道」，直趨無上佛果，現你教他們小乘法，無異是示他們小徑，怎麼可以？所以你應爲他們說大乘法，讓他們好好的向佛道前進，千萬「莫示小徑」，以免小法熏久了，變成悲心薄弱，障碍大乘法的修學。再如大海的水是很多的，若要將大海的這麼多水，放到很小的牛跡中去，無論怎樣是放不下的。大海的水，喻大乘機，小的牛跡，喻小乘教。今以大乘根機，安於小乘教中，自然是錯誤的，所以說「無以大海內於牛跡」。大乘智慧，猶如日光的明耀，能夠照破大地的一切黑暗；小乘智慧，猶如螢火的光一樣，光力是很微弱的，根本不能夠照遠。因此，你不可把大乘人當作小乘人一樣的看待，如以爲大小乘人是一樣的，那就好像把太陽光與螢火光等量齊觀一樣，是絕對要不得的，所以說「無以日光等彼螢火」。這是非常重要的！

『「富樓那！此比丘久發大乘心，中忘此意，如何以小乘法而教導之？我觀小乘智慧微淺，猶如盲人，不能分別一切衆生根之利鈍」。時維摩詰卽入三昧，令此比丘自識宿命，曾於五百佛所植衆德本，廻向阿耨多羅三藐三菩提，卽時豁然還得本心。於是諸比丘稽首禮維摩詰足。

「富樓那」！我再告訴你：你不要看他們是新出家，實則「此」諸「比丘久」已「發」了「大乘心」，現在所以到小乘團體中來出家，是因於行菩薩道「中」間，以偶然的因緣，「忘」記了「此」大乘菩提心「意」。在此應注意的：忘與退是不同的。退是本來發了菩提心的，由於在行菩薩道的過程中，受到種種的打擊，遇到種種的困難，覺得菩薩行是不容易行的，與其如此的吃種種苦，不如退而求個人的解脫，名爲退失菩提心。忘是發了菩提心後，在行菩薩道的中途，遇到特殊的情形，如因病、死而昏亂，致慌張得忘記了自己所發的菩提心。對像這樣大乘根性的人，「如何」可「以」用「小乘法而敎導之」？

維摩詰接着說：在「我觀」察起來，「小乘」行人的「智慧」，的確是很「微」弱膚「淺」的，其於根機的觀察，眞是「猶如盲人」一樣，「不能分別一切衆生

根之利鈍」，就像你富樓那那樣的，不能分別衆生根機的利鈍。小乘的不能分別根機，原因有兩種：一、自己不注意，不曉得入定，以他心通觀衆生根性。二、智慧有限量，只能從某一觀點去觀察，不能普徧的觀察一切。

維摩詰責富樓那不知宿善以後，「時維摩詰」自己「卽入三昧」，設法「令此比丘自識宿命」。已發菩提心而又忘記的人，最好是用方法提醒他，讓他自己重新記憶，恢復過去已發的菩提心。維摩入正定，就是欲以神通之力加被他們，使這班新學比丘記起過去生中的願望，新學比丘受到加被，因而由定起通，由通而明，各自記憶過去生中，「曾於五百佛所」發心修行，培「植」很多善根功「德」之「本」。以斯種種功德，「廻向阿耨多羅三藐三菩提」，是諸新學比丘，由自識宿命故，「卽時豁然」大悟，「還得本心」，就是恢復從前的菩薩大願，重新樹立向佛的大志。「於是諸比丘」，被感動得歡喜到忘了形，「稽首禮維摩詰足」。比丘向居士頂禮，在聲聞法中是極不合理的，亦是絕對不許可的。現在這些比丘所以如此：一、窺基法師在說無垢稱經疏說，這些比丘因是初學，對出家人的規矩，尙不怎樣的清楚，現在受到維摩神通力的加被，使自己重獲記憶過去的事，不禁歡喜得向他

禮謝。如疏中說：『初入佛法，不解儀軌，創聞妙理，廻惶失錯，故捨出家之正軌，而禮大士之卑足』。依律說來，這是出家人不懂事所鬧出來的笑話。現在有些人竟然依此文句，硬說出家人能以在家人爲師，在家人可以接受出家人的頂禮。這是顚倒說，決不合佛法。二、有人說，這不是比丘拜居士，而是以菩薩拜菩薩，所以不能當作禮拜俗人看待。這說法，固亦可以說得過去，但以比丘的身分，向維摩居士頂禮，總是不合律儀的，我以爲還是第一說善巧。

寅三　明衆得益

『時維摩詰因爲說法，於阿耨多羅三藐三菩提不復退轉。

因諸比丘恢復本心，「時維摩詰」知諸比丘豁然大悟，「因」而特再「爲」諸比丘「說法」，比丘們聽了長者的說法，而「於阿耨多羅三藐三菩提不復」再行「退轉」，從此以後，無須再愁墮落或忘失本心。由此證明維摩能轉不退法輪。不退，有信、位、證、行、念的五種不退，此處是指在大乘位中不退。過去所以會有退轉，因還沒有斷除煩惱，所以於隔生中忘失，現因聽聞大乘妙法，復由宿命知道過去，得以斷惑而階不退。

『我念聲聞不觀人根，不應說法，是故不任詣彼問疾』。

自受維摩詰的這番指責，「我」就經常的想「念」到「聲聞」人於說法時，「不」知先入定「觀」察「人」的「根」性，甚至看不出根性的利鈍大小，「不」能恰到好處的「應」機「說法」，說法說得不投衆生機，不但不能有益衆生，而且還會傷害衆生，與說法利生的宗旨相違，「是故」我深深的感到「不」能勝「任詣彼問疾」，敬請佛陀慈悲另派高明。

癸六　迦旃延

子一　命

佛告摩訶迦旃延：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」陀聽了富樓那的推辭，就又「告」訴「摩訶迦旃延」說：他們既然都不願去，我看還是由「汝行詣維摩詰」家中，向維摩詰居士「問疾」，看看他的病情究竟怎樣。

迦旃延是姓，爲婆羅門十八族之一，是此族中傑出的大比丘，所以冠上摩訶，

稱爲大迦旃延。在佛的大弟子中，素被尊爲論議第一，能將佛所說的教言，加以推論、發揮，與人討論、辯說，沒有不得到決定性的勝利。是以佛的大弟子中，有大智慧的，要推舍利弗與摩訶迦旃延。二大尊者後來教授門生，各有他們的特殊作風。從舍利弗流出的一派叫阿毘達磨，流行於西北印度，特別重視分析，對當時北方佛教的影響很大；至於摩訶迦旃延，特別重視歸納，造有琨勒論，流行於東南印度，對當時南方佛教的影響很大，所以他在佛教史上，是位佔有很高地位的聖者。

子二　辭

丑一　標

迦旃延白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「迦旃延」聽到佛命令到他，亦知這不是尋常問疾那樣簡單的任務，而是自己所無法勝任的，於是很婉轉的稟「白佛言：世尊」！你老人家慈命到我，我是應該遵命前往的，但是「我不堪任詣彼問疾」，尚請佛陀慈悲鑒諒！

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念昔者佛爲諸比丘略說法要，我卽於後敷演其義：謂無常義、苦義、空義、無我義、寂滅義。

「所以者何」？是要說明自己不能去問疾的理由。回「憶」思「念昔者佛爲諸比丘略說法要」，就是簡單的、扼要的，略爲提示一下，然後由諸弟子加以推衍、發揚，使內在所含的深義，更爲詳細的表露出來，對於法義知道得更清楚。佛是知道的，大家稱我論議第一，所以「我」經常的「卽於」你老說法以「後」，對你老的略說法要，「敷演其」中的「義」理，我的同門都認爲我的闡發不錯。可是有一次，當我正在爲人敷述、發揚「無常義、苦義、空義、無我義、寂滅義」時，固然是照常的說法，但却受到維摩詰的批評，說我這樣的說法不對，現我怎敢再去向他問疾。

所謂佛常略說，就是略說有爲無爲的兩類法。有爲法中開演爲無常、苦、空、無我的四義，無爲法則以寂滅義顯示它。佛但作此略說於前，迦旃延跟著敷演於後。此中所說的五義，實際就是小乘法中所常說到的三法印，不過於無常印中開出苦義，於無我印中開出空義。因爲苦之所以爲苦，是從無常演化而來，如果諸行不是

在不息的演化中，怎會感受到它的是苦？阿含經中每每說到『無常故苦』，就是此義。衆生之所以認爲這個是有那個是有，原因就在於執有一個實在的自我，我既不可得，諸法當然是空的，無我與空實際是同義語，不過一般說來，無我重在自身的無我，空是重在萬有諸法皆空，諸法皆空，亦可說爲諸法無我。如在有爲法上，通達無常、苦、空、無我的四義，就能證得出世間的寂滅無爲。

寅二　讚其勝辯

『時維摩詰來謂我言：「唯！迦旃延！無以生滅心行說實相法。迦旃延！諸法畢竟不生不滅是無常義，五受陰洞達空無所起是苦義，諸法究竟無所有是空義，於我無我而不二是無我義，法本不生今則無滅是寂滅義」。

當「時維摩詰來謂我言：唯（喂）！迦旃延」！你「無」要「以生滅心行，說實相法」。如按平常說法，諸行是無常的，以生命界說，有生必有死，以宇宙界說，有成必有壞，一切都是有生有滅，生生滅滅，沒有一樣是永恒的，沒有一法可以保持不變的，所以叫做無常。這說法並沒有錯，但這是小乘的說法，並不徹底究竟的。因這說法，是佛不得已的方便權說，是佛爲掃除凡夫執無常爲常的情見而說的

，一旦這個情見被掃除了，當下就顯示出諸法實相。可見佛是徹底了解無常是無生無滅的，是以無生滅心說無常的，亦卽是以無生滅心說實相的。可是迦旃延聽了佛說生滅法，就起生滅心而說無常，亦卽是以生滅心而說實相，這樣說法，怎能與實相互相隨順？是以心對有生有滅的法了解，感覺世間一切有生有滅，則你這個心亦復是有生有滅的，無論怎樣都不能說到實相。因爲實相是不生不滅的諸法眞實相，沒有一點虛假的，沒有一點動態的，怎麼可以生滅心去說明它？所以受到維摩居士的批評！

迦旃延以生滅心解釋無常的意義，維摩詰以無生滅解釋無常的意義，所以彼此的解說是不相調和的，但在理論上來說，維摩的境界高於迦旃延，所以又叫一聲「迦旃延」說：「諸法畢竟不生不滅是無常義」。無常是生滅有爲法，不生不滅是寂滅無爲法，二者似是敵體相反的，沒有相互溝通的餘地，所以佛教有些學者，常爲這生滅與不生滅的如何統一，感到極大的困惑。一般以爲：生滅有爲的不能視爲不生滅的無爲，不生滅的無爲不能視爲生滅的有爲，生滅與不生滅，的確是一大矛盾！首應知道佛說無常，主要是在消除吾人對一切法所起的常見，並不是眞的有個無

常生滅的實體。如佛說生，不是眞的有個生的實體生起來，再如說滅，亦不是眞的有個滅的實體被毀滅。如生孩子，不因生而多一個衆生，亦不因死了人而少了一個。如說無常，以爲眞的有個無常，那這執生執滅根本不是無常義，且違背了佛說無常的本意。龍樹大士說：『有常無常皆邪見』。有些人以爲無常要死，死就等於沒有了消滅了一樣，所以講無常，如果不善巧，很容易起邪見，佛說無常是無有常，常心不可得叫無常。對這如眞透徹了解，是就體達不斷不常，迦旃延說無常，破常的執見，的確有它的一股力量，但還有生滅的觀念在，是則安住在無常上，破衆生的執常大病，是不怎麼徹底的。維摩現在申說佛陀的本意，偏對迦旃延執於無常的一邊，所以說不生不滅是無常義。佛法概論說：『諸法的所以相生還滅，可以這樣的理解：一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。看起來，似乎有什麼實體在那裏生滅，其實，並沒有實自性的生滅。如眞是實有的，那也就用不着生了。如確乎是眞實有，他也決不會滅。所以從一切法的相生還滅，理解他本來無自性空的，本來無我的』。無自性空，還有什麼生滅可得？生滅不可得，就是不生不滅。迦旃延，領悟無有常性可得，而猶有生滅觀念在，是就知其一不知其二

，現爲使他進一步的有所領悟，所以偏說不生不滅是無常義，並不是眞的要破無常的道理。

有生有滅，顯示諸法的不永久不徹底，亦卽所謂苦，苦是情感的領受，覺得這不是味兒，有三苦、八苦等的種種苦惱。佛說苦的逼迫性，亦不如你迦旃延所領會到的無常故苦，苦卽不自由，而是於『五受陰洞達空無所起是苦義』。五受陰，就是色、受、想、行、識，又稱五蘊。五陰有二：一如普通生死衆生的五陰，叫五受陰，一說受是一種取著，亦卽是種煩惱。組合而爲衆生生命體的五陰，經常是與取著的煩惱相應的。現實的五陰生命體，是由過去的煩惱滋潤業力而招感的，所以現在仍與煩惱相應，並從生命體上，不斷生起煩惱，造作種種業行，再感未來生死，所以叫五受陰。五蘊，亦名五取蘊，取就是受，是與五受陰同一意思。金剛經說：『不受福德故』，當知這受就是取著，不受就是不取著。小乘說五陰熾盛爲人生是苦的總相，有五受陰必然有苦，苦與五受陰是相應不離的，現在大乘說，這樣的說苦，並未眞正的了解苦，要於「五受陰洞達空無所起」，才「是苦義」。五受陰本是空無自性的，亦卽本無五受陰可得的，五受陰尙且空無自性不可得，怎麼能夠生

起苦？所以說亦無所起。五受陰是虛假的，苦亦是虛假的，追尋苦的來源，根本無所起處，如是才能眞正懂得苦義。假定如你那樣的說苦，並未得到苦的眞義，唯有知道苦的眞相，才是無相眞理。爲什麼這樣講？要知佛說苦的目的，是爲除去衆生貪著世間是樂，並不是說苦就有一個苦的實體，迦旃延聽佛說苦以後，知道世間沒有快樂，反而以爲實有其苦，所以不識佛說苦的眞義。現爲對治迦旃延的這一偏執，所以說洞達五受陰空是苦義。

如來說空，爲說「諸法究竟無所有是空義」，不是說空有個空在。假定認爲空有空的自體在，是就沒有眞正的了解到空。又諸佛說空法，是爲度化著於諸法實有的衆生，二乘聽了佛陀這樣說空以後，雖將一向著有的情執破除，但又執著於空，以爲空是諸法的實體。殊不知有固然是空的，空亦復是空的，這才顯示出遠離空有的中道。卽此中道體亦是空的，就到達諸法無所有的畢竟空義，於此畢竟空中，並不是沒有諸法，假定認爲沒有諸法，那又落於外道的斷滅空，不是佛說空的眞義，如來說空是說諸法無所有的，亦卽是開顯的諸法實相。中觀論頌說：『諸佛說空法，爲離諸見故，若復見有空，諸佛所不化』。迦旃延所以受到批評，病在以爲有去

而空在，殊不知這樣的了解空，不是究竟空的眞義，唯有空有俱泯，空亦復空，才是究竟空的眞義。

說空亦卽顯示五蘊中無我，我不可得名爲無我。迦旃延聽佛說了無我的道理以後，知道向來所執著的那個我，原來是了不可得的，於是就通達了無我，但這樣的通達無我，只是了解無我而已，並沒有知道無我義。一般說來，所謂無我，是沒有獨存性、永恒性、主宰性。像獨存的、永恒的、主宰的我雖不可得，但因緣和合所有的假我統一性不是沒有，今生與前生前後連繫的一貫性不是沒有，不過這個我是假我，是如幻如化的幻我。這末說來，我卽無我，無我卽我，「於」此「我」與「無我，而」是平等「不二」的，如是才「是無我」的眞「義」。因衆生執有我，所以佛說無我，如以爲無我，完全是沒有人格、個性、道德，生死輪廻就無法建立，還有什麼資格稱佛弟子？所以要通達非我而無我，我與無我不二才是。

寂滅是與生滅相對的，有生滅才可說有寂滅。一般不知「法本不生，今則無滅是寂滅義」，以爲把生滅滅掉，不再生滅才叫寂滅。這樣的說，好像有一實在的生滅，滅掉了實在的生滅，才能得到寂滅，是絕對錯誤的！大乘法說，法本不生，所

以不滅，本不生滅，名爲寂滅。生滅，以火爲喻：火燒起來了，好像是生，火熄下去了，好像是滅，殊不知生與滅，本來就沒有一個所以生所以滅的自體，眞正的寂滅義，一切法性本不生滅。這本不生滅的寂滅，是成立於緣起法上的。『如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。因爲緣起的有爲生滅法，本是從衆多的關係而生起的。既從因緣關係的和合而生起，他決不會永久如此的。如除息衆多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎？所以涅槃的安立，卽依於緣起。這在大乘法中，稱爲諸法畢竟空。諸法終歸於空，阿含經說爲終歸於滅，歸空與歸滅，是沒有什麼不同的』。這是顯示大乘的究竟義，所以從因緣生法皆空的立場，說無熾然生死，亦無寂滅涅槃今時息滅。生死固然是如幻如化的，涅槃亦復是如幻如化，設有一法過涅槃者，佛亦說爲如幻如化。諸法畢竟空，就是本不生滅的寂滅義，並無另外有個實在涅槃可得。

關於這個道理，大小乘本是一致的。如佛對小乘所說的無常、苦、空、無我、寂滅諸義，一般總以爲是聲聞言教，殊不知大乘所說道理不外於此，所不同的，只

是小乘不見一切法的平等性，專在生滅事相上討活計，嚴格說來，是不能解脫的。現從一切法畢竟空性，本不生滅的意義上，指出佛說無常、苦、空、無我、寂滅的眞義，並不是顯示大小乘各有道理。

寅三　明衆得益

『說是法時，彼諸比丘心得解脫。

世尊！本來是我爲諸比丘敷演無常等義的，可是維摩詰走來批評我說得不對，由他自己說出上面一番大道理來，而且在他「說是法時，彼諸比丘」聽了，覺得極爲投機，立時「心得解脫」，證得阿羅漢果。

丑三　結

『故我不任詣彼問疾』。

世尊！當時我聽了維摩詰所說，亦覺他的勝辯非常，不是一般佛法行者所能及的。雖說大家認爲我是論議第一，但是較之維摩似還略遜一籌，是「故我」亦「不任詣彼問疾」。

癸七　阿那律

佛告阿那律：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」見迦旃延又推辭不去，就又「告」訴「阿那律」說：我看還是由「汝行詣維摩詰」家中，代表大家向維摩詰「問疾」，看看維摩詰的病況是不是好了一點。

佛的叔父斛飯王有兩個兒子：一是出家的阿那律；一是在家的摩訶男；所以阿那律在俗爲佛的堂兄弟，出家爲佛的弟子。阿那律是印度話，中國譯爲無滅，或譯無貧。傳記說他過去生中，曾經修集無量功德，所以他有享受不完的福報，有永遠不滅的財寶，永遠得到如意自在。他在佛的大弟子中，素被尊爲天眼第一。原因是這樣的：他初出家時，許是由於業障，聽經就要打盹，不能專心聞法。佛陀看他常常如此，不客氣的呵斥他說：『咄咄呼爲睡，螺絲蚌壳類，一睡一千年，不聞佛名字』。阿那律受了這呵斥，感到非常慚愧，於是就發奮用功，一連七天不睡，以致眼睛瞎了。當時名醫耆陀，亦無法醫治好，佛看他具有慚愧心，憐愍他的精進修行，特慈悲的教他修金剛照明三昧，他畢竟是個上根利器的人，修這定沒有好久，就

得到天眼通，不但彌補了肉眼失明的缺憾，並且能見三千大千世界，成爲天眼第一，在僧團中戒行謹嚴，精進勇猛的修持，是位了不起的大阿羅漢。

子二　辭

丑一　標

阿那律白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「阿那律」聽到佛命令他，知道這是相當吃力的差事，不是自己所能勝任的，於是稟「白佛言：世尊」！你老命令我去問疾，我是應遵慈命而去的，但是經過仔細一想，如上幾位尊者，都不能去問疾，我又怎能做到？自知「我不堪任詣彼問疾」，請佛慈悲另派高明。

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔於一處經行，時有梵王名曰嚴淨，與萬梵俱，放淨光明，來詣我所，稽首作禮問我言：「幾何阿那律天眼所見」？我卽答言：「仁者！吾見此釋迦牟尼佛土三千大千世界，如觀掌中菴摩勒果」。

「所以者何」？是明爲什麼不能去問病的理由。回「憶」思「念我」在「昔」日「於一處經行」。經行是來往的行走，與現在所說的散步相似。不過，散步較爲自由，要怎樣走就怎樣走，要怎樣看就怎樣看，不受任何拘束的。經行則嚴格的遵循一條路，一步一步的向前走，不得隨意的東張西望。這是佛在世時，一般出家僧伽，於參禪及飯後的活動法，特別是飯後，經行很重要，不特使所食的東西易於消化，而且亦是修道的方法之一。

當我正在一個地方作這樣經行「時」，忽「有」一位大「梵」天「王」，他的「名」字叫做「嚴淨，與」其餘的「萬梵俱，放」出最極清「淨」的「光明」，照耀一切，「來詣我所」。這是諸天下降的現象，一般人都可看到的，但罪障太重的人，見到這種情景，眼睛會生毛病。不特諸天下降會放淨光，就是精進修行的人，有時亦會忽見放光的。

諸梵天王來到我的面前，很客氣的向我「稽首作禮」，接着提出問題這樣「問我言」：你是得天眼通的聖者，但你的天眼通所見有多遠，所以說「幾何阿那律天眼所見」？請尊者告訴我們，讓我們有所了知！梵王所以提出這個問題來，實因梵

天亦得天眼通，但自己所得的天眼通與尊者所有的天眼通，其所見的遠近是一樣還是不一樣，爲自己所不知，所以特提出來問於阿那律尊者。

梵王這樣問我以後，「我卽」這樣「答」覆他「言」：「吾」的天眼通能「見此釋迦牟尼佛」所化的一佛國「土」，而且見此一佛所化的「三千大千世界」，其清清楚楚的狀態，猶「如觀」看自己「掌中」所放的一粒「菴摩勒果」。有的經中稱爲菴摩羅果，實際是同一果，翻譯不同而已。這果，好像桃子又不是桃子，好像李子又不是李子，一般很難分別它的，所以又名難分別果。據印度的傳說，吃了這個果子，可以消除風冷，大概其性是熱的，有人說就是星馬人人愛食的榴槤。當時尊者手中正拿着這粒果子，所以嚴淨梵王在提出問題來問時，立卽以此爲喻說明自己天眼所見。

天眼是諸天所具的，能徹見遠近諸物，可是由於地有上下，修有强弱，天眼的功用也就有小大不同。如四天的天眼，只能徹見己身範圍以內的一切；忉利天的天眼，能徹見小鐵圍山內的一切境界；如是這樣的次第而上，所見的境相逐漸擴大；至於梵天的天眼，則能徹見大千世界。不過梵王與阿那律的天眼：從他們同的一面

說，都能徹見三千大千世界；從他們異的一面說，『梵王天眼，因禪因福，隔生報得；那律天眼，因修因斷，卽生所感』。同是天眼通，因按程度的淺深，所以見到的境界，有大小的差別，不可一概而論。

寅二　讚其勝辯

『時維摩詰來謂我言：「唯！阿那律！天眼所見，爲作相耶？無作相耶？假使作相，則與外道五通等；若無作相，卽是無爲，不應有見」。世尊！我時默然。彼諸梵聞其言，得未會有，卽爲作禮而問曰：「世孰有眞天眼者」？維摩詰言：「有佛世尊得眞天眼，常在三昧，悉見諸佛國，不以二相」。

當我爲梵天這樣說明「時」，「維摩詰」突然走「來謂我言；唯（喂）！阿那律」！你的天眼到底怎樣見法？你的「天眼所見」，「爲」是「作相」而見「耶」？爲是「無作相」而見「耶」？所謂作相見，就是作意的取相而見；所謂無作相見，就是不作意的不取相而見。「假使」是「作」意取「相」而見，「則與外道五通等」。佛法通常說有六通，除了漏盡通是佛教所獨有的，其他的五通是共外道的，因爲外道修定得四禪時，亦可得通，不過範圍較小，且是作相見的。若見色有遠近

精粗的作意，是卽邪惑顚倒的不清淨眼，不能超出凡夫所見的境界。「若」果是「無作」意不取「相」而見，那就「卽是無爲」，如果是無爲，那就「不應有見」。因無爲是不生不滅的，且其體相悉皆空寂，怎麼會有見？說它能見遠近，這自是多餘的。這是一種雙關的責難，使被難者進退失據，要這樣答固不是，要那樣答亦不是。如答言作相而見，是就同於外道；若答言無作相見，是就違於前說的見意。因此，「世尊！我」在那個「時」候，「默然」不知怎樣答覆是好。

我雖感到極大的窘迫，可是「彼諸梵」天，聽「聞其」所說的敎「言」，都認爲他的辯才「得未曾有」，並且「卽爲」維摩詰恭敬「作禮而」請「問曰：世孰有眞天眼者」？用白話說，就是在這世間到底有沒有眞正具天眼的人？問的意思是：梵天一向以爲阿那律的天眼是超過其他所有的天眼的，現經維摩詰居士一說，知道阿那律亦是作相而見的，還不夠資格稱爲眞正天眼，眞正天眼是不作相而知的，是則世間那個才會具有眞正的天眼？長者簡單的答覆說；「有佛世尊得眞天眼」。佛於過去生中，修種種的善本，所以所得的天眼是最眞實的。不但此土的釋迦牟尼佛得眞天眼，十方諸佛亦同樣的得此眞天眼的。實際說來，天眼就是天眼，還有什麼

眞假？如佛的天眼與佛的佛眼，其體本來是同的，不過約作用的差別說爲二種。不但這二眼如此，就是佛所具的五眼，亦是用異體同的，所以說『佛眼如千日，照異體還同』。

佛的天眼所以說爲眞天眼，約有三個原因：一、「常在三昧」。佛常在定中，沒有定散的差別，所以經常的能見，不同聲聞人的天眼，在定中作意而得天眼就能遠見，不在定中作意就不得天眼遠見一切。二、「悉見諸佛國」。因爲常在定中，所以悉見一切諸佛清淨國土，徧一切處而無任何偏差的。三、「不以二相」。謂佛於定中，見十方微塵世界，既不是作意以有相見，亦不是不作意以無相見，是爲不以二相見。雖則不以二相見，但又是無所不見。如是天眼，見有相卽非有相，見世界卽非世界，又不是見無世界，見無亦非無，所見的只是幻化世界而已。聲聞人，於證平等空性時，一切法不可得，當然不能見到三千大千世界。見眞平等空寂性時，不能見一切差別相，見一切差別相時，因著此差別相，而不能見眞理，至於菩薩，初證寂滅無相時，也是如此。慢慢的進修上去，從五地到八地，漸次深入，到究竟成佛眞正見道時，念念現見念念寂滅，法法現見法法寂滅，理事融通無碍，如是

不依二相，才是眞正天眼。維摩以佛的天眼勝過聲聞天眼，以促使人們對於佛陀天眼的渴慕！

寅三　明衆得益

『於是嚴淨梵王及其眷屬五百梵天，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。禮維摩詰足已，忽然不現。

當維摩說了佛有眞天眼，「於是嚴淨梵王」以「及其眷屬五百梵天」，感到佛眞天眼的難得，要想得到佛眞天眼，唯有發菩提心，所以梵王與諸梵天，「皆發阿耨多羅三藐三菩提心」，以求最高的佛果。發了這個大心，「禮維摩詰足已」，轉眼之間，「忽然不現」。嚴淨梵王等，想來他們都已回梵天中去。

丑三　結

『故我不任詣彼問疾』。

維摩不是簡單的人物，他的勝辯不是我所及的，是「故我」亦「不」堪勝「任詣彼」維摩家中「問疾」。如果去問疾，論起法義來，定會再度受到他的批評！

癸八　優波離

佛告優波離：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」聽了阿那律又不願去，就又「告」訴「優波離」說：「汝」是我十大弟子中的持律第一上首，我看還是由你「行詣維摩詰」家中，代表我們大家向他「問疾」。

優波離出生在不很尊貴的種族，未出家前，是釋尊堂兄弟們的服役者，亦是爲他們剃頭的理髮師。佛陀成道後六年，爲報家鄉種族恩及父母恩，特回到故鄉爲父老們說法。淨飯王見到佛的弟子多爲別族或外道苦行人，相貌既不莊嚴，年齡又復老邁，威德似乎很差，因特鼓勵族人出家。釋種子弟聞法後，深深的受到感動，就有好幾位年輕的族姓發心出家。優波離爲他們服役多年，現在他們要去出家，特地遠送他們一程。將要離別時，出家的釋子，就將擁有財寶和衣物送給優波離。優波離接過了財物，想到釋種的這樣尊貴，尚且肯得發心出家，我是什麼人？爲什麼不能步踪他們的後塵？經過這樣思索後，就將釋種給他的財物，全部掛在樹上，任隨別人取去，自己亦走到佛的面前請求出家。諸釋子見到他來，很驚奇的問他來意，

他老實的答以亦來出家，諸釋子感到極大的歡喜，並且請佛先爲他剃度，因他曾經侍奉過我們，如在我們後面出家，我們會對他生輕慢心，如在我們前面出家，我們會對他起尊敬心。佛如他們所請，先爲優波離剃度，諸釋子等同爲頂禮，是時大地爲之震動，空中以大聲音讚言：『諸釋子等憍慢山崩』！由於這種因緣，佛法主張後出家者應禮先出家者，以示佛法的平等一味！

子二　辭

丑一　標

優波離白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「優波離」聽到佛的差遣，知道這不是容易負得起的任務，所以稟「白佛言：世尊」！你老人的慈命，沒有不遵從的道理，但這位長者實是了不起的人物，不是一般人所能辯論得過他的，我過去也曾有次受到他的批評，想想「我」亦「不堪任詣彼問疾」。

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念昔者，有二比丘犯律行，以爲恥，不敢問佛，來問我言：「唯！優波離！我等犯律，誠以爲恥，不敢問佛，願解疑悔，得免斯咎」。我卽爲其如法解說。

「所以者何」？是問自己爲什麼不能去問疾的原因。回「憶」思「念昔」日的時候，「有二」位「比丘」，違「犯」了所應遵守的「律行」。犯時是在無意之間的，等到犯了以後，自「以爲」這是一件羞「恥」的事，爲佛弟子所不應做的，可是已無意中犯了，那又有什麼辦法？想問佛而又「不敢問佛」，所以就「來問我言：唯（喂）！優波離！我等犯」了如來的「律」行，眞「誠」的「以」此「爲恥」。做錯了佛所制訂的戒律，理應問佛怎樣懺悔自己的罪行，可是我們膽子很小，而佛的威力又很大，所以「不敢」直接的「問佛」。尊者是持律第一上座，對於所犯罪行的輕重，了解得清清楚楚，特來請問尊者，「願」尊者爲我們「解」除「疑悔」，使我們「得」以「免」除犯「斯」律行的過「咎」，同時免除爲此所感受的苦惱。他們既來找我要求解決疑悔，「我」當然「卽爲其如法」如律的「解說」，告訴他們所犯的律行是輕還是重！

兩比丘犯律行，經中敍述的經過是這樣的：佛世有兩個比丘，在林間修道，是很精進的，其中有個比丘，感到相當疲倦，就地仰臥而睡，睡得極爲酣甜，不意就在這時，突然來個女人，以女形放在一個比丘身上，比丘竟然流出不淨的東西，當時並不知道，到了醒後才有所覺。這比丘毫無隱瞞的告訴那比丘，那比丘說我們可在這兒等她再來，過了一會，果然該女人又來，比丘不客氣的去追逐她，擬向她興問罪之師。那個女人看到情形不妙，立刻拔脚就跑，比丘也就尾追不捨，致使那女人驚惶失足的，墮坑而死！這麼一來，一個似乎犯了殺戒，一個似乎犯了淫戒，於是慚恥得無地自容，而又不敢問佛。

佛法有一制度：若犯重罪，擯出僧團之外，或於二十清淨比丘前懺悔；若犯輕戒，第一天犯了到第二天才發露，首先要罰的是覆藏兩天的覆藏罪，若犯者第一天受罰沒再犯什麼，到第二天犯了，又要加上處罰。這樣，往往犯一小戒，久久脫離不了。所以聲聞的取相懺法，對小乘人固很恰當，然依大乘法的甚深義去看，不免認爲是不夠徹底的，亦是不很善巧的。例如衣上染汚了油，最好先把油洗掉，若整件放到石灰中浸或鍋裡蒸，油固同樣可以去掉，但整件衣已受到很大的損害。由於

優波離爲二比丘的如法解說，均是事相上的懺悔法，所以受到維摩的斥責！

無漏善行與去除執著，爲淨佛國土的二大因素。現說呵責小乘執著，所以佛現遣優波離去問疾。他想到過去爲二比丘說如何是犯戒，犯了戒應如何懺悔的種種方法時，維摩來卽批評他。因爲犯戒懺悔的目的，是要使心能恢復清淨，進而修定慧以了生死，絕對不是懺悔了就沒有罪，不過懺悔以後，可以重新做人，內心不再感到負疚，才不致於障礙如法修行。

寅二　讚其勝辯

卯一　罪性本空

『時維摩詰來謂我言：「唯！優波離！無重增此二比丘罪。當直除滅，勿擾其心。所以者何？彼罪性不在內、不在外、不在中間。

當「時維摩詰」走「來謂我言：唯（喂）！優波離」！這二比丘犯了律行，已經感到罪業深重，你可「無」再「重增此二比丘」的「罪」。應「當直」接的「除滅」他們內心的憂愁、苦惱、疑悔就行。因爲犯律的人，內心已經懷懼，如再爲他們說犯了什麼罪，將來要墮地獄多少劫等，使他們愈想愈緊張，愈想愈加苦惱，悔

箭入心堅不可拔，是爲反擾其心！你現應安慰他，「勿擾其心」才對。「所以者何」？因「彼罪性」是本空的。有心無境，固犯不了戒，有境無心，亦犯不了戒，唯有心境俱備，再加作的方便，如是因緣和合，才能構成犯罪。罪業既是因緣所生法，自然是當下本性空寂。罪性既然是空寂的，沒有它的蹤跡可尋，其量等如虛空一樣，既「不」可以說它是「在內」心，亦「不」可以說它是「在外」境，內心外境尙且沒有罪性可得，那裏還有內外之間的罪業？所以說「不在中間」。於內外中間的三處，求罪性不可得，則可見到罪性本空，體悟諸法空性之理。

卯二　心相本淨

『「如佛所說，心垢故衆生垢，心淨故衆生淨。心亦不在內、不在外、不在中間，如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。如優波離以心相得解脫時，寧有垢不」？我言：「不也」！維摩詰言：「一切衆生心相無垢，亦復如是。

這是從心相本淨說明罪性不可得，罪是心所法，心不可得，罪亦不可得。「如佛所」曾經「說」過：「心垢」染「故衆生垢」染，「心」清「淨故衆生」清「淨」。有罪無罪，都是依心而決定的，「心」的本身既「不在內」，是爲內空，亦「

不在外」，是爲外空，亦復「不在中間」，是爲內外空。楞嚴經中七處徵心不可得，卽同此意。吾人心識活動的生起，經說必要具備三緣：內六根爲增上緣，外六境爲所緣緣，前念滅後念生的等無間緣。可見心要仗境而生，境旣不可得，心亦無自性，心無自性，由心而起的罪性當然亦是空無所有的。所以說「如其心然，罪垢亦然」。心是罪的根本，爲根本的心尙空，那裏還有微末的罪？常說：『罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡；心亡罪滅兩俱空，是則名爲眞懺悔』。就是此意。衆生不知罪性本空，而妄以罪爲罪，罪垢一天天的堆積起來，所以成爲罪垢衆生；若能洞悉罪性本空，而不以罪爲罪，罪垢當下就是清淨，所以成爲清淨衆生。

進一步說，不但因心而有的罪垢是本空的，就是一切諸法也是本空的，所以說「諸法亦然」。諸法之所以空，罪垢之所以空，因爲一切法是「不出於如」的。如是空的異名，所謂不出於如，就是不出於空，法法本來是空的，一切歸於畢竟空性，當然諸法悉皆於如。如是不可說的，若言諸法不如，則是顚倒所見。如與不如，在迷與悟，等於開眼與閉眼。如是本來就這樣的，不用考察，已知其空，卽般若波羅密。依這樣說，無犯罪，無疑悔，無懺摩，無清淨，一切無自性空，是名爲如。

「如」你「優波離以心相得解脫時」，難道有汚濁嗎？所以說「寧有垢不」？「我」當時回答「言：不也」！不會有什麼汚濁的。因爲解脫就是由於心的無垢，假定心有垢穢是不能解脫的。你成阿羅漢時，無心而得解脫，可是在你還未解脫以前，你的一念心是安放在什麼地方的？安心虛假無實，覓心了不可得，當下就是空的。可見迷悟一如，垢穢一如。因此，「維摩詰」接着說「言」：不但你得解脫道時，唯有淨心無有垢染，「一切衆生心相無垢，亦復如是」。相與性，在佛法中，是可互用的，如諸法空性，亦名諸法空相，一切法實相，亦可說一切法實性。衆生的心相無垢，與優波離所證到的無垢心相，原本是一模一樣，沒有任何差別的，只爲顚倒執著不能體悟法法的本性清淨，所以始終在垢穢中轉來轉去，不能恢復本淨的心相，一旦體達心相本空，不再爲垢穢所困，就可獲得心相無垢的解脫。

卯三　妄有非實

『「唯！優波離！妄想是垢，無妄想是淨；顚倒是垢，無顚倒是淨；取我是垢，不取我是淨。優波離！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、如燄、如水中月、如鏡中像，以妄想生。其知此者是名奉律；其知此

者是名善解」。

維摩詰又說：「唯（喂）！優波離」！一切法本性空，諸法本來清淨，罪性亦是本空清淨的。有人對此發生疑惑說：假定眞的罪性本空，心垢原是無所有的，爲什麼大小乘的經律中，都說衆生起惑造業罪障重重？現對這特爲解釋說：垢是什麼？「妄想是垢」，由此妄想，所以見到有罪。淨是什麼？「無妄想是淨」，只此妄想息下來，覓罪了不可得，自然就是清淨。垢是什麼？「顚倒是垢」，由此顚倒，沒有的倒見爲有。如凡夫倒執無常爲常、無樂爲樂、無我爲我、不淨爲淨，所以一切都成雜染。淨是什麼？「無顚倒是淨」，只要不再倒執常、樂、我、淨，垢染之相立刻歸於烏有，這不是清淨是什麼？垢是什麼？「取我是垢」，由於有了上面的妄想顚倒，自然而然的執取有個實在自我，因執實有自我，造作種種罪惡，所以所見無不是垢。淨是什麼？「不取我是淨」，只要不再取執有個實有自我，自然不會造作種種罪惡，一切垢相悉皆消失，一切淨相立卽現前。

妄想、顚倒、取我三者，有其前後的連鎖性：就是由於妄想而起顚倒，由於顚倒而取著我，所以三者皆是垢穢。反過來說，假定能夠遠離顚倒、妄想、取我，其

心卽淨，但這所謂淨，不是另外有個淨可得，而是垢離卽淨。衆生所以於無妄想中起妄想，不出於三個原因，就是心無正智，邪知邪見，推想顚倒。也就因爲如此，所以不能明達罪從六根門頭緣六塵而來，都無自性，罪性本空，心相本淨。假定一起正見之智，所有盡虛空的罪業，猶如太陽昇起時的霜露，立刻歸於烏有，其理是一樣的。所謂『衆罪如霜露，慧日能消除』，卽此。

「優波離」！我再告訴你：「一切法」都是念念於「生滅不住」中，亦卽刹那生滅，卽生卽滅，無安定性，無實有性。衆生所以見有諸法，不是眞有諸法可見，只是無知妄見而已。如是生滅不住的諸法，所以說它無有實在自性，因是「如幻」化，「如」閃「電」一樣的不可靠。「諸法」既是如幻如電，還有什麼相待可得？所以說「不相待」。世間法都是相待的，如長短、高下、方圓、粗細等，無一不是相待的。常無常、垢淨、罪福、善惡等，亦無不是相待的。所謂不相待，就是前心不待後心，垢染不待清淨，罪惡不待福德，一切皆如虛空，不出於如，那裏還有什麼相待？就是說空說如，亦還勉强而說，是因俗諦而說第一義諦，如站在第一義諦立場，無有開口處，本不可說的。不特諸法不相待，「乃至一念」之間亦「不住」

。因爲外界諸法，尙且生滅不住，何況內在妄見，自更剎那不住。要知衆生見有善惡罪福等「諸法」，並不是眞的有這些諸法可得，而實「皆」是「妄見」之所見的。妄見所見的一切諸法，皆是虛假不實的，猶「如夢」中所見的夢境，「如」沙漠地帶所見的陽「燄」，「如水中」所見的「月」影，「如鏡中」所見的影「像」。既然如此，爲什麼會有一切？當知一切諸法，皆「以妄想」而「生」。妄想所生起的非實有法，而以爲它是有，實由妄想的妄執，除了妄想，絕對沒有一法可得。諸法是如此，二比丘犯律行所產生的戒垢，亦如夢如燄的無實，以爲有實犯戒之垢，亦是從妄想來，是虛假不實的。

如上所說的亦如幻化，「其」能眞正了「知」於「此者」，亦卽是眞正通達罪性本空的話，那就可以說你「是名」眞正「奉」持如來的清淨戒「律」，如不能通達罪從心起還從心滅，不能了知罪性本空，那你是就不能名爲善持律者。「其」能了「知此」諸法幻化性，由妄想生「者」，當下卽空，心相本淨，「是」則「名」爲「善」於「解」說戒律者，亦能令他解除毀犯律行的疑悔，而你也就不愧被尊爲持律第一的上座。

『於是二比丘言：「上智哉！是優波離所不能及，持律之上而不能說」。我答言：「自捨如來，未有聲聞及菩薩能制其樂說之辯，其智慧明達爲若此也」。時二比丘疑悔卽除，發阿耨多羅三藐三菩提心。作是願言：「令一切衆生皆得是辯」。

這是明衆得益的一段文。維摩詰本於大乘戒律的精神，宣說心相本來無垢，罪性本來清淨的深奧道理，「於是二比丘」聽來，感到無限的歡喜，祛除內心的疑慮，體達罪性的本空，不再爲自己所犯的律行，感到內心的高度不安，所以欣慰得無法可以形容，不知不覺的從內心中湧出讚歎維摩詰「言」：這是一位具有「上智哉」的大士，「是」持律第一的「優波離」尊者，萬萬「所不能及」的。因像這樣深奧的道理，是「持律之上」的優波離，「而不能說」得出的，的確是太難得太希有了！

二比丘讚歎完畢，「我」亦這樣的回「答言」：像維摩詰這樣的說法，「自捨（除了）如來」以外，我從「未」見「聲聞」比丘「及」大乘「菩薩，能制」勝「其」長者的「樂說」無礙「之辯」的人。亦卽是說，大小乘行人，沒有一個可與辯

論的，如與辯論亦沒有不失敗的，他之所以有這樣的辯說，實因「其智慧明達爲若此」高深，所以辯論起來，總是滔滔不絕，沒有那個在辯論中勝過他的！

二比丘的讚歎，優波離的讚歎，都是極爲眞實的，所以到了這「時，二比丘」的內心，所有「疑」惑憂「悔」，當下「卽」消「除」得淨盡，正因疑悔消除，知道仍可向佛道前進，於是「發阿耨多羅三藐三菩提心」，以上求佛道下化衆生，同時「作是願言」：願「令一切衆生皆」能「得」到「是」樂說無礙「辯」。由此證明二比丘徹底懺悔而得身心清淨。

丑三　結

『故我不任詣彼問疾』。

優波離向佛陳述了過去遇到維摩的經過，最後向佛辭說：由於長者的智慧明達，由於長者的無礙辯才，自認不是他的敵手，「故我不」堪勝「任詣彼」探「問」長者的「疾」病。請佛慈悲另派高明前去爲是。

癸九　羅睺羅

子一　命

佛告羅睺羅：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」見優波離亦不願意去問疾，就「告」訴「羅睺羅」說，我看還是由「汝行詣維摩詰」家中，「問」候長者的「疾」病。

羅睺羅在佛教徒中，是最年幼出家的，在俗爲佛的兒子，亦卽是皇子，出家後爲佛的弟子，並且證得了阿羅漢果。王位，以世俗說，是最尊貴的，能夠捨之出家、是則出家必然有勝於王。勝在什麼地方？以小乘教法說：不出家而做一國之王，看來是很顯貴的，但不過數十年而已，到了一口氣不來時，什麼都成爲過去，而且在爲王期間，造罪的時候多，作福的時候少，弄得不好，會墮落三惡道，所以眞正有智慧的人，寧可捨棄王位而去出家。出家雖說犧牲人間幸福，但可得到解脫眞正快樂，這豈不比做國王殊勝得多？但欲得眞解脫，必要修學聖道，既要修學聖道，就得放棄人間的一切享受不可，否則還是不能得眞解脫的！

羅睺羅是印度話，中國譯爲日蝕，印度傳說：阿修羅的身體高大，能障太陽的不得出現。但這只是傳說而已，眞正日蝕的原因，不是由於阿修羅的障蔽，但循相傳之說，謂是阿修羅的障日。羅睺羅出生的那天，剛好碰上日蝕，所以取名爲羅睺

羅。羅睺羅又有譯爲覆障。相傳他在過去生中，曾經做過國王，有求道的人來向他募化，本已答應給他相當樂助，但是使他等了六天才想起，所以現生在胎獄中住滿六年才出生。或說他在過去生中，有天爲了好玩，堵塞老鼠洞六日，使老鼠得不到空氣而悶死，所以現生在胎獄中住滿六年才出生。或說他於釋尊出家後六年誕生，淨飯王以及王族的人們，以爲耶輸陀羅不貞，不是宮中所生的，決意用火將她母子活活燒死，可是母子在烈火中，不但沒有爲烈火燒死，而且得到佛陀神力的加被，於烈火中現出蓮華，母子安然的坐在上面，到這時候，大家信爲王族中人，所以名爲宮生。南方佛教說羅睺羅在佛未出家前就已出生。原因於四月八日，諸相師來對淨飯王說：太子若於今夜不出家，明日七寶自然而至，成爲轉輪聖王。父母聽到相師這樣說，益發不願讓太子出家，於是夜中更加很多的俗樂給太子，那知因此太子欲心內發，與耶輸陀羅相接有身，乃於十月期滿誕生羅睺羅。北傳佛教一向是說於佛出家後六年出生。不論出家前或出家後生，他是淨飯王的孫子，是佛在俗的兒子。他出家的因緣，是佛成道後六年，羅睺羅剛剛六歲，佛回迦毘羅衛國度化族人，同時亦度羅睺羅出家，特變一千比丘，皆如佛一樣子，可是羅睺羅見到這麼多如佛

一樣的比丘，不走向變化的比丘前，而直走到佛的面前，可見父子血肉關係一點不差錯的。佛摩其頂，帶回精舍，令舍利弗與目犍連爲之剃度，成爲最年輕的沙彌。初出家時，還經常的喜歡發脾氣，動不動的潑口罵人。佛陀方便的折伏，乃改變了作風，不論受到怎樣的汚辱，都不發脾氣。因而他在十大弟子中，被尊爲密行第一。因從外表上看，他似乎很頑皮，但在實際裏頭，他是很用功的，不過別人不知。佛亦讚頌他說：『羅睺羅密行，唯我能知之』。

子二　辭

丑一　標

羅睺羅白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「羅睺羅」聽到佛陀派遣到他，自覺這亦不是自己所能做得到的，於是就「白佛言：世尊」！你老人家派我去，理應是義不容辭，但是在「我」的力量上，實「不堪任詣彼問疾」，所以請佛慈悲，還是另派高明。

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念昔時，毗耶離諸長者子，來詣我所，稽首作禮。問我言：「唯！羅睺羅！汝佛之子，捨轉輪王位出家爲道，其出家者有何等利」？我卽如法爲說出家功德之利。

「所以者何」？是問自己爲什麼不能去問疾的理由。「憶念」在「昔」有個「時」候，我在「毗耶離」，城中有「諸長者子」，走「來」到達「我」的處「所」，很客氣的向我「稽首作禮」，且於禮拜之後，接着提出問題「問我言」：「唯（喂）！羅睺羅！汝」是「佛之」在俗兒「子」，本可繼承王位的，爲什麼要「捨」棄尊榮富貴的「轉輪王位」而「出家爲道」？依向所說：佛如不出家學道，是可作金輪聖王王四天下的；羅睺羅如不出家學道，是可作鐵輪王王一天下的。一般看來，做國王，果能愛民，也可救人救世，其功德也很大，爲什麼要出家？既捨王位出家，「其出家者有何等利」？就是出家有什麼好處？所能得到的利益是不是比王位大？在諸長者子當時心目中，一方面深深景仰出家的偉大行爲，一方面對出家所得的利益不無疑問，所以特這麼問。他們既這樣誠意的問我，「我卽如法」的「爲說出家」的眞實「功德之利」。出家功德經說：『有人殺三千世界衆生，有人救之得

脫；有人挑三千世界衆生眼，有人治之得差；其出家福，多彼救治』。爲說這樣的功德之利，不能不說出家的功德之殊勝。文殊師利問經說：『一切諸功德不與出家心等。何以故？住家無量過患故，出家無量功德故；住家者有障礙，出家者無障礙……若我毀訾住家讚歎出家，言滿虛空，說猶無盡』。菩薩本生鬘論卷四亦說：『出家之利，高於須彌，深於巨海，廣於虛空。所以然者，由出家故方得成佛，三世諸佛未有不因捨家出家成佛者也』。

寅二　讚其勝辯

『時維摩詰來謂我言：「唯！羅睺羅！不應說出家功德之利。所以者何？無利、無功德，是爲出家。有爲法者可說有利、有功德，夫出家者爲無爲法，無爲法中無利、無功德。羅睺羅！夫出家者，無彼、無此、亦無中間，離六十二見，處於涅槃，智者所受，聖所行處，降伏衆魔；度五道，淨五眼，得五力，立五根；不惱於彼，離衆雜惡，摧諸外道，超越假名，出淤泥，無繫著，無我所，無所受，無擾亂，內懷喜，護彼意，隨禪定，離衆過。若能如是，是眞出家」。

當我正爲諸長者子說出家功德之利「時，維摩詰」突然走「來謂我言：唯（喂

）！羅睺羅」！你「不應」爲他們說形式上有相的「出家功德之利」，像你這樣的說法，是不怎麼如法的。要知所謂出家，實在無家可出，因家是和合物，是假名無實的，家卽非家，假名爲家，旣沒有家，說什麼出？出家尙且不可得，還談什麼出家功德？所以你說如法說出家功德之利，實在不知佛意如何。當知佛在聲聞法中說出家功德，是依一二悉檀令諸衆生歆慕生善根的。如是上根利智的，不但不喜歡聽這，且或因此轉生譏毀，認爲佛法是以功德誘人出家，所有願出家者，不是眞心出家，是爲貪圖功德，貪取私利而出家的。中國宋儒就有批評佛徒是爲自私而出家的。這樣，在法門會招人毀謗，在個人會長己之貪！

「所以者何」？是問爲什麼不可說出家功德之利？因爲眞正的出家，是出三界煩惱之家，而作無爲的證悟，無爲之道，那裏容有功德之利？所以說「無利無功德，是爲出家」。如菩提達摩答梁武帝說：『度僧造寺等並無功德』。同時又說：『自性妙圓，體是空寂，如是功德，不向世求』。殊不知眞正出家，無功德是大功德，無利是大利。反過來說：凡是「有爲法者」，才「可說」是「有利有功德」。有爲法是有生有滅的，縱然有利有功德，但不是究竟之法，且於有爲法中，見出家功

德之利，是顛倒，是罪垢。不應說而說，應說而不說，這當然是錯誤的，應該受到嚴酷的批評！

「夫」眞「出家者」，絕對不是有爲法，「爲無爲法，無爲法」本性空寂，平等無二，於「中」沒有相對的功德利益可說，所以說「無利無功德」。這是佛教大乘的出家法。這裏說的無爲，不是滅有爲名爲無爲，是說本來就是無爲。無爲法中無利無功德，不是什麼功德之利沒有，而是福德無故福德更多，因爲於諸福德不取貪著，所以所作的一切福德，就成無限無量的無漏福德。出家是有大功德的，怎麼可說無利無功德？經說：『居家至狹，塵勞之處；出家學道，發露廣大，我今在家，爲鎖所鎖，不得盡形壽修諸梵行。我寧可捨少財物及多財物，捨少親族及多親族，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信捨家，無家學道』。如是爲求達到無爲的確證而出家，是眞出家。

再約離煩惱證無爲說：「羅睺羅」！「夫」眞「出家者」，是「無彼無此亦無中間」的。彼是指出家說，此是指在俗說，中間是指出家的方便說。彼此是對待法，有所對待的，就有勝劣的差別，有了勝劣的差別，就要有所執著。如執著在俗是

不理想的，出家是美滿的，在俗是過惡的，出家是功德的，殊不知這都是有所得心，不能顯示出你的眞正出家，眞正出家應將彼此以及中間的有所得心悉皆泯去，通達法性平等中道，不落於彼此的二邊等。如是三輪悉皆空寂，方有資格說得上是眞出家。

彼此中間皆泯，進而遠「離六十二見」，就可「處於涅槃」。六十二見，是於色、受、想、行、識的五蘊，各起四見，五四二十見，約三世說，過去有二十見，現在有二十見，未來有二十見，合成六十見，再加身異、命異的根本二見，總計爲六十二見。果能遠離六十二見，自然亦就無我、無我所，我我所不可得，當就安處不生不滅的涅槃境界中。這一境界，是「智者所受，聖所行處」。智者是指地前的菩薩說，他們雖還沒有親證，但依聖教生決定解，對此境界信受得過，所以說爲智者所受。聖者是指登地的菩薩，因爲他們已經證悟諸法的空性，聖心以此境界爲遊履處，所以說爲聖所行處！

出家的菩薩，既然遠離六十二見，處於涅槃，自然必能「降伏衆魔」。衆魔，主要是指天魔。魔的最大要求，就是希望世人留在生死中做他的眷屬，一旦有人出

了家，不特他個人得以跳出三界，不再爲魔之所掌握，由於出家者復教化其他的人出離三界，這是有乖於魔的本意的，所以經說『一人出家，魔宮皆動』。出家就能使得魔宮震動，到了證悟諸法空性，當然就可降伏衆魔，衆魔再也沒有辦法把他拉回到三界生死中來。因爲到了這種境界，不但自己超「度」天、人、地獄、餓鬼、畜生的「五道」，並且度脫五道衆生出離三界生死，魔亦沒有辦法可以阻擋得了的。雖不斷的度脫五道衆生，而實無有五道衆生可度，若令衆生知無五道，是卽度盡五道衆生。經中有時加一阿修羅稱爲六道，但阿修羅是攝在五道中的，所以說五道就包含了阿修羅。降伏衆魔，說法度生，是出家應做的兩大任務，如將這兩大任務完全達成，是卽畢竟出家的能事，可見出家不是無所事事的，如一般說的享清福。

大乘離俗出家，還能得「淨五眼」。五眼向來有兩種說法：一約五人有五：如人有肉眼，天有天眼，二乘有慧眼，菩薩有法眼，佛有佛眼。二約一人有五：如佛具有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。未有五眼，令得五眼，與佛眼同，名爲清淨五眼。照這樣說，所謂出家，直至成佛，方得名其出家。一般以爲出家是很容易的，殊不知不是那麼一回事！

「得五力，立五根」：五根五力，都是指的信、進、念、定、慧。依通常說，行者修此五法，如同紮根一樣，先使堅固起來，到了入道根深，然後發生力量，不受外法所動，五根五力的次第，一向是如此的。本經先說五力後說五根，可作這樣解說，就是有了五力，就能建立善根，能立五根，是五力的强化。這是約在一個行者身上發生的次第說。但亦有作這樣解說：謂此五法，在鈍根人的心中叫做五根，在利根人的心中叫做五力。根是生長義，力是不動義，應先立五根，然後得五力，而且這是在一個行者身上所具有的。

具此五根五力的功德，自然不會使人苦惱，所以說「不惱於彼」，不但不惱害他令他受苦，而且還應令他解脫得大快樂。或說在俗，因有妻子財產，並認這些是繫屬於我的，一旦遇到侵犯妻子和財產的因緣，不期然的就要惱害於他，使他多多的吃些苦頭；可是出家，沒有男女的佔有，沒有財產的佔有，一心一意的傾向於外，沒有什麼可以侵犯的因緣，惱害他人使他受苦的心念就不會生起，所以說不惱於彼。從這點，可知在俗與出家有着優劣的差別！

「離衆雜惡」，是指遠離身口意所能犯的一切雜惡。在俗不是不可以行善，但

所行善含有不純的動機，往往雜有不善的成份在內，所以不得名爲純善；出家誠心誠意的勤求無上菩提，沒有任何其他世俗的動念夾雜在裏面，所修的正道，是很純淨的，所以得能離衆雜惡。

又能「摧諸外道」，令他歸命佛陀，免他活躍在世間，引導人走上邪途，以與佛法的正道爲難。所以對於外道，應不客氣的予以摧伏，使諸外道亦在佛法的正道中邁步前進！

「超越假名」，是說一切法皆是因緣和合之所施設的假名，不但沒有眞實的名字，亦復沒有眞實的體性。因諸名字，是以假相安立，如能了知是假，不爲名字所惑，是卽超越假名。不但假名無所有，連假相亦不可得，絕對不可尋名取著，以爲這是什麼？那是什麼？如果循名求實，不但無所得，亦徒勞辛苦。有單從生死與涅槃兩者說，謂生死是虛幻不實的，不過是假名而已，一旦得涅槃卽超越假名。如是像這樣的超越假名，亦卽是超越生死的意思。

「出淤泥」，不爲淤泥之所染汚。此中所說的淤泥，主要是指愛見煩惱。在家沒於愛染淤泥之中無以自拔，外道出家沒於邪見淤泥之中無以自拔。佛弟子的出家

是眞出家，既不染著於世俗的愛欲之樂，亦不如外道倒執己見以爲是，從愛見的淤泥中拔出，再不陷入於淤泥中，自找苦吃！嚴格的說，不但要出愛見的淤泥，一切淤泥都應出。出淤泥不是一件難事，只要了知它的無實自體，當下是空寂的，不爲它所陷溺，是卽得出淤泥。

「無繫著」，是說對於一切境界，無所繫、無所著。不但對外界的境界是如此，就是對所修的聖道亦無所繫著，因爲遠離生死愛見，內心清淨，安立不動，喜樂充滿，還有什麼繫著可言？如是無所繫無所著，是眞出家。

「無我所」，是從無我來。有我必然就有我所，無我那裏會有我所？以組織生命自體說：四大五蘊的諸要素，皆是我所，組織而成的完整生命體是我。其實我及我所，皆是假名無實。衆生所以認爲有我及我所，不過是衆生的妄執，在通達一切法空的聖者來看，我及我所都是緣起假名的，決不執著它們有實自體。

「無所受」，是說有我卽有所領受，領受外在的種種境界。領受的自我尙且無所有，還有什麼所領受的？有所領受，或者覺得它是這樣的，或者覺得它是那樣的，平靜的心湖就爲其擾亂得泛起波浪，再也沒有辦法獲得安定。現在對於客觀外在

的境界，既然無所領受，當就沒有擾亂內心的煩惱現前，所以說「無擾亂」。

「內懷喜」，是說菩薩到達這樣的境界，內心就會懷着無限的歡喜，不再感到有什麼可憂愁的地方。因無我所等，內心沒有一點依著，所以獲得眞淨妙喜。「護彼意」，是說菩薩自得內心喜悅以後，進而能夠做到恒順衆生，不逆衆生心意的正當要求，就是有時作不合理的要求，亦能暫時的遷就他，慢慢把他引到佛道上來。所謂『先以欲鈎牽，後令入佛智』，是爲將護彼意，決不違逆其意，令離佛法而去，失去度化他的機會。法華會上五千四衆退席，佛聽從他們自由離去，不阻止他們，以免他們感到難過不安，是卽護彼意的最好證明。

「隨禪定」，是說不論做什麼，都不離寂靜的禪定，與禪定相隨相順。所謂『不起滅定，現諸威儀』，就是此意。能隨禪定而於其中過着安靜的生活，就可「離衆過」患，所有粗細之過皆不得現前。

羅睺羅！所謂出家，「若能如是」像我上面所說，才可說「是眞」正「出家」。若以爲有利有功德，這是入家，不是出家！

『於是維摩詰語諸長者子：「汝等於正法中宜共出家！所以者何？佛世難值」。諸長者子言：「居士！我聞佛言，父母不聽，不得出家」。維摩詰言：「然，汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是卽出家，是卽具足」。爾時三十二長者子，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。

在說明什麼是眞出家後，「於是維摩詰」又勸「語諸長者子」：出家的機會是很難得的，有了出家的機會就當把握住，我以爲「汝等於」如來「正法中宜共出家，所以者何」？因爲「佛」的出「世」是很「難值」遇的。現在佛陀住世，應趁這個機會，立卽發心出家，如錯過這機會，要想出家就很難了！

「諸長者子」回答維摩詰「言：居士」！你勸我們出家，當然是件好事，不過根據佛的制度，「我」曾聽「聞佛」陀這樣說「言」：不論什麼人要想出家，如果「父母不」曾「聽」許，是卽「不得出家」的。你要我們卽早出家，未得父母同意怎麼可以？

「維摩詰言：然」，你們說得很對，未得父母同意，是不可出家的。但你們要知道，所謂出家，是有兩種的：一是形式上的出家，就是遠離父母妻子，參加到僧

團中去；一是內心上的出家，就是遠離煩惱繫縛，不一定要離開家庭的。現我要你們出家，不是要你們離開自己的家，只要「汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心」，「是卽」眞正「出家」，亦卽等於受了比丘的具足戒，所以說「是卽具足」。因發菩提心的目的，在使心不執著世間，專精至誠上求佛道，令心向無爲法，隨順法性而行，所以發菩提心，就是眞正出家。具足卽圓滿義，玄奘譯爲近圓，意謂受戒以後，就已接近圓滿寂滅的涅槃，將來得以了生死，所以稱爲具足。當「爾」之「時，三十二長者子」，聽了維摩詰這樣說，認爲這樣的出家是不難的，所以「皆發阿耨多羅三藐三菩提心」。像這樣的出家，是多麼的平易，多麼的活潑，多麼的坦蕩，多麼的近情，多麼的自由？何曾利用一法來引誘人或繫縛人？世人對這出家眞義應有所認識！

丑三　結

『故我不任詣彼問疾』。

羅睺羅向佛敍述了過去遇到維摩的經過，「故」向佛陀辭謝說：「我」是「不」堪勝「任詣彼問疾」。居士無礙辯才的宣說出家的眞義，我怎能再去與他論說法

義？

癸十　阿難陀

子一　命

佛告阿難：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」聽羅睺羅亦推辭不願意去問疾，就「告」訴「阿難」說：他們既然都說出不能去問疾的理由，我看還是由「汝行詣維摩詰」家中，代表大家向他「問疾」。

阿難陀是印度話，中國譯爲慶喜或歡喜。當釋迦佛成道的那天夜裏，有天人報告淨飯王，說悉達太子已成佛，淨飯王聽了很歡喜，當他正在歡喜之際，忽又傳來侄兒誕生的消息，所謂雙喜臨門，宮中到處瀰漫着喜氣洋洋的氣氛，因此就替他取名慶喜。或有說爲阿難相貌端嚴，不論什麼人見了都歡喜，所以名爲歡喜。或說佛在過去發願時，願我成佛後的侍者叫做歡喜，所以立名歡喜。他當了二十五年的侍者，侍奉佛陀的起居，照料佛陀的生活，乃至外出說法，都追隨着佛陀，從不離開佛的身邊，一切佛教經典都在他心中。如說：『佛法大海水，流入阿難心』，所以

結集三藏時，經藏部份都由他誦出，在佛的十大弟子中，他素被尊爲多聞第一，不但在他當侍者二十五年中所聽聞的佛法，能夠銘記在心永不忘掉，就是佛爲他補說未當侍者前所說的經典，亦能深刻的記在心裏不會忘記。

子二　辭

丑一　標

阿難白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「阿難」聽到佛陀的派遣，知道這是一個艱鉅的任務，他們那麼多的羅漢聖者，尚且不敢前去問疾，何況我還是個有學聖人？所以稟「白佛言：世尊」！「我」爲你老的侍者，你老要我做什麼，我當遵命的去做，沒有還價的餘地，但這事異常重大，不是我所能勝任的，所以「不堪任詣彼問疾」，尚祈慈悲曲諒，免得前去又要受到維摩詰的批評！

丑二　釋

寅一　陳己事由

『所以者何？憶念昔時，世尊身小有疾，當用牛乳，我即持鉢詣大婆羅門家門下立。

「所以者何」？是明爲什麼不能去問疾的理由。「憶念」在「昔」有個「時」候，「世尊」的「身」體「小」小「有」點「疾」病，應「當」要飲「用」一點「牛乳」。因爲印度人是以牛奶當藥服的，遇有風、寒、熱病中的某一種病，喝牛奶就會好起來。所以「我」於一大清早，「卽持」日常所用的「鉢，詣」一「大婆羅門家門下立」。這裏說佛身上有點小毛病，是指佛在毘耶離樂音樹下說法時，身患風氣，須要牛乳煮糜。這裏說的大婆羅門，是指毘耶離城內的梵摩耶，是婆羅門師，有五百弟子，信受外道，不但不敬佛法，而且極爲慳貪，佛特現身有疾，令阿難去化乳，說法感化歸佛。阿難到了他的門口，剛剛遇到大婆羅門及五百弟子要去見國王。看到阿難站在門口，就問他說：『你來有何所求』？阿難告以求乳，以療佛身小病，大婆羅門聽了在想：假定我不給他牛乳，人家定要說我慳惜；假定我要給他牛乳，拿去奉獻瞿曇又不願意。想了一會以後，令阿難親自到惡牛身中取乳。在他以爲這樣做，既可博取不慳惜的美名，又可令惡牛殺死瞿曇弟子，使人知道瞿曇沒有什麼了不起，捨棄瞿曇而來就我，以免瞿曇常常與我爭功德的殊勝。那知他的這個如意算盤打錯了。當時不但有化人來爲阿難取乳，且牛願將所有的乳奉施佛陀

，要牠留點乳給小牛吃都不願意。結果，丟面子的，不是佛陀，是大婆羅門。

依據乳光所說的故事，特別是依小乘經所說，釋迦佛和普通比丘一樣，只是身材高大，具足三十二相而已，到了晚年，滿面皺紋，固不用說，有毛病的時間亦不少。所以依小乘見解，說佛有病要喝牛奶，本沒有什麼可值得非議的，但依大乘法就不能這樣說，維摩詰的批評，就是從佛身有小毛病說起。

寅二　讚其勝辯

卯一　告誡

『時維摩詰來謂我言：「唯！阿難！何爲晨朝持鉢住此」？我言：「居士！世尊身小有疾，當用牛乳，故來至此」。維摩詰言：「止！止！阿難！莫作是語。如來身者，金剛之體，諸惡已斷，衆善普會，當有何疾？當有何惱？默往，阿難！勿謗如來。莫使異人聞此粗言，莫令大威德諸天及他方淨土諸來菩薩得聞斯語！阿難！轉輪聖王以少福故，尚得無病，豈況如來無量福會、普勝者哉？行矣，阿難！勿使我等受斯恥也。外道、梵志若聞此語，當作是念：何名爲師？自疾不能救何能救諸疾人。可密速去，勿使人聞。當知阿難！諸如來身卽是法身，非思欲身；佛爲世尊過於三界，佛身無

漏諸漏已盡，佛身無爲不墮諸數，如此之身當有何疾」？

不意當我正站在大婆羅門的門下，準備向他乞化牛乳「時，維摩詰」忽然走「來謂我言：唯！阿難」！你「何爲晨朝持鉢住此」？當時「我」以事實對「言：居士」！因「世尊身小有疾」，需要「用」點「牛乳」，「故」我特「來至此」處，向大婆羅門乞化牛乳。

「維摩詰」聽了阿難這樣講，立即又對阿難「言：止！止！阿難！莫作是語」，你千萬不要這樣講，這樣講是不對的，要知「如來」的「身」體，是「金剛」不壞「之體」。金剛乃能壞一切而不爲一切所壞的礦物。佛身是金剛身，當然不爲老病死之所遷壞。因爲法身是常住的，絕對不會變壞的，所以猶如金剛一樣的堅固，沒有可能會生病的。且病是由惡業因緣所生，唯有四大不調和才可說有病，可是佛的「諸惡已斷」，甚至最極微細習氣亦除，那裏還會有病？所以說「當有何疾」。有病就有苦惱的生起，因爲病會使人感到不安的，可是佛於無量劫中，修諸功德善法，一切「衆善」皆已「普會」，圓滿完成，善因功德決不會招受苦惱的，所以說「當有何惱」？既無病痛，又無苦惱，你說佛陀身體上有小毛病，豈不是絕大的錯

誤！

「默往」，是說一聲不響的回到自己的住處去。「阿難」！你是佛的侍者，不要說這樣的話毀「謗如來」。毀謗如來，過失是很大的。好了，好了，不要再說了，「莫」要「使」那些與佛法不相干的「異人」，聽「聞」到「此」「粗言」，也「莫」「令」具有「大威德」的「諸天」以「及他方淨土諸來菩薩」，「得」以聽「聞」到如「斯」粗「語」！所謂大威德諸天，是指欲色二界有大神通有大威德的諸天。他方世界的諸大菩薩，雖皆見到報身，但從來不曾聽到有病。現在他們聽說佛陀有病，豈不會要感到驚疑？所以說佛有疾的這話，實在是說不得的！如阿羅漢中有位薄拘羅尊者，過去曾經做過賣藥師，一次對結夏安居的衆僧說：你們如果那個有病，需要用藥的話，不客氣的可向我取，我無條件的供養諸位。雖說只一比丘有小小病，給他一個訶梨勒果，因是於九十劫生人天中，享受無量快樂，但只聽到病的名字，自己從來沒有一點微恙，直到現生年已九十，亦未病過，況佛積德無量，怎會有病？

「阿難」！我再告訴你：像「轉輪聖王」，「修十善之因」所感得的些「少福

」報，「尙」且已經「得」到「無病，豈況如來」於多生多劫中修「無量福」德聚「會」起來，既廣大「普」徧又極殊「勝者哉」？那會有病？福慧所莊嚴的佛身，說他有病，必無是理！這裏所以拿轉輪聖王與佛相比，因一般認爲輪王是大富、多福、無病、長壽的，但與佛的福德比起來，其福不過如大海中的一滴而已，怎可與佛相比？輪王無病，佛沒有病，更不必說。

「行矣」，你可以走了，「阿難」！不要再在這兒挨下去，「勿」要「使我等受斯恥」辱，感到極大的難爲情。我們一向讚佛的金剛不壞身，人們亦以佛的金剛身爲殊勝難得，現在如果又說佛身有疾，這不是恥辱是什麼？

你說佛身有病，這話被我聽到，沒有什麼關係，因我對佛有高度信心，但志在生天，崇拜梵天的「外道梵志，若」亦聽「聞」到你所說的「此語」，必然「當作是念」：平時總說佛是天人師，這有什麼資格「名爲」天人「師」？眞正可以爲人師者，應能自救亦能救人，現在佛陀「自」己的「疾」病尙且「不能救，何」說「能」夠「救諸疾人」的生死大病，做人天導師，誰能相信！他們心裏作這樣想，同時亦必宣之於口，眞正成爲謗佛無疑！其實，佛早將自己老病死的身病，貪瞋痴的

心病治好，對於衆生的身心大病，亦同樣的能醫。所以我們說話，要特別的留意，稍有不如法時，卽要成爲謗佛。現你說話不小心，不但自己會造成謗佛的罪，亦令他人犯謗佛的過失！因此，我看你「可」秘「密」的悄悄的迅「速」的趕快的離此而「去」，千萬「勿」要再說這樣的話，以免「使人」聽「聞」此語，大家都不好意思，就是於佛亦沒有光彩！

應「當知」道：「阿難」！十方「諸如來身」，「是」從一切諸功德法而成的「法身，非」是「思欲身」。思欲，又叫思願，如五蘊中的行蘊，就是以思心所爲主的，思心所是意志作用，對外來境界起決定心，應付心，所以一切表現於外的，都是思心所的推動，也就是業，造業就是從思心所產生身語意的活動。願卽對自己有自我愛好，希望自己好好活下去，願從今生到來生，乃至生生世世的延續不斷。思願所成身，自煩惱生而造業，將來感的業報是四大和合的果報身。

「佛爲世」出世間所「尊」崇，已經超「過於三界」，不是三界中人，永遠不會病的。世間轉輪王，雖暫時無病，但這生命結束後，轉換一個新生命，仍是免不了病的。佛出三界，不爲三界煩惱之所繫縛，身無過失，惑業皆盡，所以「佛身」

是「無漏」的，一切「諸漏」都「已」斷「盡」。佛身是無漏的，不但方等大乘是這樣講，就是小乘大衆系的學者，亦主佛身是無漏的。毘婆沙論百七十三卷敍述他們的意見說：『謂分別論者及大衆部師，執佛生身是無漏法……佛一切煩惱並習氣皆永斷故，云何生身當是有漏』？可是有部學者說佛身亦如凡夫身是有漏的，因諸具有煩惱的凡夫，緣於如來身時，或對佛愛好而生起貪心，或對佛反感而生起瞋心之故。

「佛身」不但是無漏的，亦復是「無爲」的，「不」像衆生「墮」在「諸數」之中。數卽長短、輕重、體積、高矮、上下等。衆生的年齡有老有少，身體有强有弱，有病有惱等，所以墮在分段壽量數中。無爲法絕對是超越諸數的，不是任何一種所屬的，雖示現同而實超越於人，是諸清淨功德之所表現的。像佛「如此」萬德圓滿，衆惡皆盡「之身」，那裏還會有病？所以說：「當有何疾」！

卯二　慰喻

『時我，世尊！實懷慚愧，得無近佛而謬聽耶？卽聞空中聲曰：「阿難！如居士言。但爲佛出五濁惡世，現行斯法，度脫衆生。行矣，阿難！取乳勿慚」。

當「時」的「我」，聽了維摩詰的這番說話，「實懷」深深的「慚愧」，因爲他所說的確是合情合理的，佛的法身無漏無爲，當然是不會有病的，現我以爲佛陀有病，難道是我接近佛陀聽錯了嗎？所以說「得無近佛而謬聽耶」？一股誠惶誠恐的心情躍然紙上，不知究竟是不是自己的錯，既感到相當的慚愧，又覺得滿腹的狐疑！正在疑愧交併之際，「卽聞空中」有一種「聲曰：阿難！如居士」所「言」是不錯的。此中虛空所發出的聲音，或是佛知阿難的心念，特以神力作出這樣的聲音，或是大菩薩爲除阿難的疑念所作的這樣聲音，或是大威德天發出這樣的聲音，以免阿難內心的不安。如居士言，是說正如維摩居士所說那樣，他說得非常對，不過你也沒有聽錯，大可不必爲此感到慚愧！要知居士所說無病，是約佛身卽法身說，而你以爲佛陀有病，是約佛身爲衆生示現說，「但爲佛出」娑婆世界「五濁惡世」，爲了敎化導引現受惡報苦惱衆生，適應行諸惡行惡因衆生根性，特地「現行斯」有病及需用牛乳之「法」，以「度脫衆生」，讓衆生知道佛尙有病，自己怎不精進勇猛的修學？假定不精進修學跳出苦海，佛尙現受病苦而不能免，我是什麼人？能免病患嗎？以厭離這個濁惡世間！佛的病是小病，是最後身的病，是爲頑劣衆生而

示現的，並非佛陀眞的有病。不但這是佛陀所示現的，就是佛的種種施設，無一不是爲衆生方便示現。如以究竟大乘佛法說，佛的一切所作，只是常爲一事，卽爲一大事因緣出世。既然如此，「行矣」，你可以悄悄走了，「阿難」！你要「取乳」就取乳好了，「勿」要爲此而感到「慚」愧，這是沒有什麼可慚愧的，因爲佛爲衆生，的確是示現有病的！維摩詰令密去，空令取乳而回，這是什麼道理？因誤佛實有病，須要牛乳治療，這是不對的，所以密令快去；說佛示現有病，須乳予以治療，這是可以的，所以令取勿慚！

佛陀應不應該有病這問題，因大小乘的見解不同，一向有着激烈的諍論。小乘分有二派：一派著重人間歷史上人格的佛陀，佛與人同樣的要吃要穿，會有生老病死的現象，不過佛的智慧高，有廣大的神通，有高深的禪定，不是凡夫所能及，雖則如此，但身體還和未成佛時一樣，仍是屬於惑業所感的有漏之身，仍然會有人對佛生起瞋心，然而佛已解脫生老病死，一旦涅槃後不會再來受生。一派從佛說法的因果意義上解釋，認爲佛在世經常受到障礙，曾經化不到飯，吃馬麥，被外道借故毀謗，提婆達多多番陷害不遂，諸如此類，難道是佛所修功德不夠圓滿？總之，娑

婆世界是佛的化身，不是佛的眞身，有種種障礙是應該而必然的。化身是爲救度衆生而現生人間，爲順應世法而現種種有漏相，一般衆生在這相上妄執，因而說佛有病。維摩詰站在更高的立場，從理和體的無漏無爲法身上說佛的眞身，當然與小乘的見解有所不同，亦因此而呵斥阿難不要亂說。

丑三　結

『世尊！維摩詰智慧辯才爲若此也，是故不任詣彼問疾』。

「世尊」！我聽到空中這樣聲音後，一方面感到佛菩薩對我的慈悲慰護，一方面亦覺得「維摩詰」的「智慧辯才爲若此」的銳利高超，實不是一般人所能及的，「是故」我亦「不」堪勝「任詣彼問疾」。

壬二　結類請辭

如是五百大弟子，各各向佛說其本緣，稱述維摩詰所言，皆曰不任詣彼問疾。

佛遣弟子問疾，不但是派如上所說的十大弟子，同時還派五百大弟子，可是「如是五百大弟子」，當被佛陀指派時，皆如十大弟子一樣，「各各向佛說其」過去曾經遇到維摩詰的「本緣」，並且「稱述維摩詰」對他們的「所言」所語，深感這

位維摩詰確實不簡單，誰也不敢當其犀利的詞鋒，「皆曰不」堪勝「任詣彼問疾」。十大弟子所說的經過已這麼多，五百大弟子的經過如一一說出，未免太過繁瑣，所以這兒略而不論。

佛爲適應小乘根機而說小乘法，站在小乘的立場，十大弟子的言行，沒有受批評的理由。但站在大乘觀點：小乘重視事相，分清善惡，執著一定要去惡從善，不能不說小乘法是不了義的；大乘重視法性，在畢竟空寂的法性上，顯示法法平等的道理，理事是無礙的，眞俗是圓融的，所見自與小乘有異。維摩詰是法身大士，所以就從聲聞弟子的日常活動上，諸如宴坐、說法、托鉢、持戒、出家、化奶等，不客氣的予以合理的批評，因而清楚的表現出大小乘的不同。維摩詰當時：一面引小乘走向大乘，一面以本身爲典範，顯示究竟圓滿的大乘佛法的相貌！

菩薩品第四

本經以維摩爲中心，說明他的如何助佛揚化。全文分兩大段落：先明莊嚴淨佛國土，次明遣除種種情執，情執不遣，佛土不淨，兩者有着相關的關係。於遣情執中：方便品專折凡夫的染著。凡夫從自我愛的染著，擴展到愛名、愛利、愛權力、愛地位、愛相貌、愛健康、愛命長，乃至無一不愛，這是生死的根本，亦是國土穢惡的動因。佛陀深知這個過患，特爲一一予以折伏。弟子品呵責小乘的執著。如日常生活中的靜坐、持戒、乞食、說法、聞法、神通、出家等事，本是聲聞人所應行事，能照這樣去做，未嘗不是好事，但如對此有所執著，就有乖於求脫生死所發的厭離心，同樣是要不得的，所以爲維摩長者一一呵責。本菩薩品，重在祛除大乘菩薩的執著。菩薩發菩提心，廣行六度萬行，得到授記作佛，將來坐菩提樹下降魔成道，這本是菩薩行者發展所得的必然結果，自亦不可說有什麼錯誤，但在這些法上起執就要不得。現在四位菩薩從與維摩的問答中，知道執著不對，一切執著立即祛除，不會再在上面起執。由凡夫到小乘，直至大乘菩薩，祛除一切偏執，就得究竟解脫。這是這三品主要的意

義，爲每個探究本經旨趣者所當特別注意的！

維摩不但是位具有不可思議解脫的大士，同時亦是一位具有不可思議辯才與智慧的高士。表面看來，小乘諸大羅漢，大乘諸大菩薩，受到維摩問難，悉皆瞠目結舌，不知怎樣答辯？維摩德智似高於二乘與菩薩。其實不是這麼一回事！眞正的意趣，是維摩要弘揚不思議解脫法門，莊嚴淨土，成熟衆生，使諸初發心者，知道如何弘護佛法，特別互相推讓，互爲影響，各站自己的崗位，方便示現攝化，使諸凡、小、大乘，了知執著的錯誤，以顯大乘不思議解脫的殊勝！諸大羅漢、諸大菩薩，並不是眞的不如維摩而被難倒！

中國俗語說：『牡丹雖好，須仗綠葉扶持』。維摩的種種不可思議，假定不是諸大羅漢、諸大菩薩種種不如的襯托，怎能顯示出來？所以我們不要於中生分別見，以爲這也不如維摩，那也不如維摩，維摩在佛法中佔盡鰲頭。特別是在家學佛居士，更不可以此有傲僧倫！當知這一切表現，皆爲發揚大乘眞義而方便示現的，如以爲眞實這樣，那就大錯特錯了！如彌勒的境界，卽非一般所知。放鉢經說：『彌勒語文殊師利言：如汝等輩百千萬億，亦不能知我擧足下足之事』。爲千佛之師的文殊，尙不知

彌勒舉足下足事，怎可說彌勒論辯不過維摩？

庚三　祛大執

辛一　別命四大菩薩

壬一　彌勒

癸一　命

於是，佛告彌勒菩薩：『汝行詣維摩詰問疾』。

前品佛命聲聞弟子問疾，個個都說不堪勝任，「於是」只好轉派菩薩前去。「佛」先「告」訴「彌勒菩薩」說：「汝」是一位補處大士，將來在這世界成佛，現你有着崇高地位，代表大家「行詣維摩詰」家中向他「問疾」，相信你會勝任愉快的，希望你去一趟吧！

在釋迦法會中，將來繼承佛位的，就是這位彌勒，所以經中有時稱爲當來下生彌勒尊佛。這如古代王子，將承王位一樣。因他是釋迦法會中第一位大菩薩，所以佛特最先派遣他去問疾。約法身說，華嚴經中講的彌勒，是具有不可思議境界的一位大菩薩；從化身說，他應化到這人間助佛揚化，同樣示有老病死等的種種歷程。

彌勒是姓，譯爲慈氏。相傳在他母親懷孕時，卽自具有慈心以慈護一切，所以以慈爲姓。又傳他在過去做國王時，見到比丘入慈三昧，有十八種的利益，於是發願世世行慈，所以以慈爲姓。名阿逸多，譯無能勝。本爲波羅奈斯宰相的兒子，秉性聰敏，相好端嚴。當時傳說他將來要做王，波羅奈斯國王梵摩達，得到這個驚人的消息，深恐王位會被他篡奪去，不客氣的要捉拿他予以密害，其父知道國王的用意，不忍兒子的生命喪失，立刻派遣使人把他送到南天竺的外婆家。他的外祖父是大富長者，有次舉行無遮大施法會，得悉佛出世中天竺，卽命孫兒和十六位朋友去見佛。他們一見佛的清淨莊嚴，立卽對佛生起清淨心來，請佛慈悲爲之宣說法要。他們聽了法後，一齊發心出家。十六人都發小乘心，只有彌勒發菩提心，將來要像釋迦佛一樣。當時佛卽爲他授記，十二年後生兜率天，經過五十六億七千萬年這麼久的時間，下生到這人間來成佛。這一說法，是佛教大小乘所一致承認的。雖他已得佛的授記作佛，但在一般出家人看來，他是『不修禪定，不斷煩惱』的，與普通凡夫一模一樣，那知竟是當來下生成佛的大菩薩，是功行最大，名位最高，爲諸菩薩之所宗尙的，與諸初發心菩薩不可同日而語。

彌勒白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「彌勒」聽到佛陀的派遣，立刻稟「白佛言：世尊」！我雖已到補處大士的位次，但「我」同樣「不堪」勝「任詣彼問疾」。這是推尊維摩故作這樣退屈之說，實則彌勒不如聲聞那樣的無能！或說維摩久已成佛，彌勒只是當紹尊位，一是果位的佛陀，一是因位的菩薩，所以辯論起來，優劣自然顯出！

子二　釋

丑一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔爲兜率天王及其眷屬，說不退轉地之行。

「所以者何」？是明爲什麼不能去問疾的理由。因爲「憶念我」在「昔」時，曾有這麼一次，「爲兜率天王及其眷屬」，宣「說不退轉地之行」，受到維摩的批評！

兜率天是六欲天的第四天，中國譯爲知足。謂此天中的天人，對於五欲的享受

，感到高度的滿足，不再有什麼表示不滿。此天分內外院：外院是一般生天的天人住的，只知欲樂的享受，不知佛法的修學；內院亦名別院，如現在所說的特別區，爲彌勒上生所住之處，去了之後，於內院說法給其他同住的菩薩聽。當彌勒還在人間時，兜率天王已知佛爲彌勒授記，將來上生爲天人師，特率眷屬來到人間請爲說法，以示他們對彌勒的高度尊敬！

彌勒觀機設教，特爲他們宣說不退轉的法門，使他們能夠到達不退轉的地位，從此只有一味的向前邁進，再也不會有向後退轉的可能。不退轉有淺有深：最淺位是信不退，就是發了菩提心後，對大乘法的信心再也不退。其次是位不退，就是踏上大乘位，就要住在大乘位中，決定不會退失所得的大乘位。深刻的是證不退，是指初地以上，證悟到諸法眞理，了解眞理是怎麼一回事，一直向眞理之宮邁進，再也不會退轉過來，向眞理的門外亂跑。再上到第八地，就是念不退位，從此念念流入薩婆若海，絕對不會有一念的退轉。經文沒有明指那種不退，但依當來下生成佛看，彌勒對他們說的不退轉地之行，可能淺深都有，所以不必指定那種。依奘公所譯的無垢稱經說：彌勒勸告天王及其眷屬，不要染著天上的五欲之樂，五欲之樂是

敗壞不可靠的，應發菩提心，修菩薩行，向不退轉地的最高階位努力邁進！

丑二　讚其勝辯

寅一　呵執

卯一　約生滅受記難

『時維摩詰來謂我言：「彌勒！世尊授仁者記，一生當得阿耨多羅三藐三菩提，爲用何生得受記乎？過去耶？未來耶？現在耶？若過去生，過去生已滅；若未來生，未來生未至；若現在生，現在生無住。如佛所說：比丘！汝今卽時亦生、亦老、亦滅。

正當我爲天王他們說此不退轉地法門「時」，「維摩詰」突然走「來謂我言：彌勒」！我知「世尊」曾在一個法會上「授仁者記」，說你「一生當得阿耨多羅三藐三菩提」。授記卽是記別，是佛爲他人預先說明將來如何如何？通於好壞的兩方面，就是好的固可授記，壞的同樣可以授記。如說你將來要墮地獄受無量苦，這就是壞的授記；如說你於不久以後當得無上菩提，這就是好的授記。不論好壞，一經佛的授記，決定如此不易。惟後來經典中，多用於授記作佛，一般以爲這是用於好的一面。例如往生，本通用於人死後到別一地方去，可是後來往生漸成爲專指往生

淨土的一面，其實不完全是這樣的。

現我要問你的，就是世尊爲你授記的一生，究是指的那一生？如佛授記說：彌勒却後十二年，當於本處結跏趺坐，如入滅定入般涅槃，上生知足紹隆補處，盡彼一生當得成佛，所以居知足天，亦名一生所繫菩薩。可見這是專取生天之身爲一生，因爲未生天上的人間之身已經受生，後從天上下生人間的成佛之身屬於佛身，都不算爲一生。

一般學佛的人，總望能得佛的授記，這一願望，佛法說爲善法欲，雖不能說不好，但因有個我在，仍是屬於貪求，不過是高尚的法欲而已。大乘法中說的『愛佛貪欲皆染汚』，卽顯示一有貪著，就與佛法不相應。所以古代祖師有云：『佛來佛斬，魔來魔斬』。魔固是不好的，佛見亦是障礙。長者捉住授記一生成佛的這個執著，對彌勒展開問難論辯，以示有所執的錯誤！

先約三世論難：你彌勒的授記一生成佛，「爲用何生得受記乎」？卽一生是指的那一生？因爲講到生，必然關聯到三世：爲是依「過去」生「耶」？爲是依「未來」生「耶」？爲是依「現在」生「耶」？凡是一生，必有一世，所以特立三世以

爲破本。這論法，佛法叫做『設三關』，就是開出三條路加以論究，結果，任何一條路都走不通。爲什麼？「若」說是依「過去」的一「生」受記，「過去生已」經「滅」成過去，滅過去的生根本是不可得的，試問怎麼授仁者記？「若」說是依「未來」的一「生」受記，「未來生」還「未至」，未來未至的生同樣是不可得的，試問怎麼授仁者記？如電未來則不能亮，心未起未生怎會有作用？過去未來既都不可得，那就唯有現在這一生。「若」說是依「現在」的一「生」受記，而「現在生」是念念「無住」的，試問怎麼授仁者記？要知現在是個非常抽象的名詞。如說現在是二十世紀，其中便包含了一百年，並不是指短短的時間。或說現在是民主時代，亦卽含有很長的時間。乃至最短的一剎那，或者說是一念心，都可稱爲現在。以深刻的智慧去透視，念念卽生卽滅，當下卽不可得，何況現在是過去未來之間的一剎那，而這一剎那又是變動不居的，從來沒有停止在某個據點上，所以說現在生無住。同時，「如佛」在其他經中「所說」：你們這班「比丘」應知：「汝今卽時」具足「亦生亦老亦滅」的，沒有一法經過一剎那，仍和以前的一模一樣，諸法實是剎那生滅的。楞伽經說：『一切法不生，我說剎那義；初生卽有滅，不爲愚者說』

。法法都是即生即滅，衆生沒有智慧了解，乃把即生即滅的相續假，認爲是不變的現在。如河水的潛流，看來是平靜的，其實在水的不斷流動中，後一刹那水，早不是前一刹那水。既然三世性空，時間性不可得，你在生滅法中，以那一生受記？如說於三世中授記作佛，本於上說，決不可能！

卯二　約無生受記難

『「若以無生得受記者，無生即是正位，於正位中亦無受記，亦無得阿耨多羅三藐三菩提。

約三世生滅論受記固不可得，現約無生法論受記亦不可能。爲什麼？「若以無生得受記者」，無生是不生不滅，不生不滅的「無生即是正位」。正位別處譯爲正性。當證入正性離生時，亦即一般說的開悟，悟入諸法勝義空性，了解諸法不生不滅。而所悟證的諸法不生不滅的勝義空性，本來就是如此的，試問怎麼安立受記？所以說「於正位中亦無受記」。諸法勝義空中，時間性是不可得的，當亦沒有什麼得與不得的分別。當知得之所以爲得，是本無今有謂之得。受記既不可得，自「亦無」有證「得阿耨多羅三藐三菩提」。

原來所謂受記不受記，皆是衆生的情識分別，無生是無情識分別的，那裏還有什麼受記可得？且受記應在生，生尚沒有受記，無生豈有受記？以釋尊爲例：佛是在然燈佛處受記而後得阿耨多羅三藐三菩提的，但佛得無上菩提，並不認爲有個眞實無上菩提可得，如眞有個實自性的無上菩提爲佛所得，然燈佛就不會爲釋迦佛授記，因佛當時已知實無有法得無上菩提，所以得到然燈佛爲之授記。有覺可證，可說有記可受，勝義空寂性中，沒有正覺可證，怎會有記可受？如是種種推論，證明寂滅無生，亦是不可授記的。不信，我再問你：

『「云何彌勒受一生記乎？爲從如生得受記耶？爲從如滅得受記耶？若以如生得受記者，如無有生；若以如滅得受記者，如無有滅。

生滅是有爲法，不生滅是無爲法，無爲不生滅即是有爲生滅，有爲生滅即是無爲不生滅，如是生滅不生滅合受記亦不可得。這三者，等於佛法常用的有、無、亦有亦無的論法。是則究竟「云何」爲你「彌勒受一生記乎」？到底「爲從如」性不生滅中，智慧現「生」起來「得受記耶」？到底「爲從如」性不生滅中，智慧現前「滅」去煩惱時「得受記耶」？假「若」是「以如生」而「得受記」的話，諸法的

「如」性理體，根本是「無有生」的，怎麼可說如生而得受記？假「若」是「以如滅」而「得受記」的話，諸法的「如」性理體，根本是「無有滅」的，怎麼可說如滅而得受記？如是如如法性，平等無二無別，生滅了不可得，說從如生如滅受記，都是絕對不可能的，你爲什麼硬說從無生得受記？

『「一切衆生皆如也，一切法亦如也，衆賢聖亦如也，至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切衆生亦應受記。所以者何？夫如者，不二不異。

如是諸法的理性，亦是諸法的空性，是徧一切處而無所不在的，亦即一切皆如的，假定有一不如，就不得稱爲如。如如法性徧於衆生界，是則「一切衆生皆如」；如如法性徧於萬有諸法中，是則「一切法亦如」；三乘「衆賢聖」體悟到諸法如如，當然「亦」皆是「如」；「至於」你「彌勒亦」同樣的是「如」。總之，無有一法可以說是離開如的，亦即沒有一法不是如的。

現即依如的平等性來難彌勒：既一切皆如，一如無二如，設「若」你「彌勒得」到佛的「受記者，一切衆生亦應」同樣得到佛的「受記」。「所以者何」？「夫如」之所以爲如，是平等「不二」的，是無有差「異」的。設你彌勒一人是如，其

他一切衆生非如，可說你彌勒得佛受記，其他衆生不得受記。現既一切皆如，沒有彌勒與衆生的差別，怎可有的受記有的不受記？如以爲有的得受記有的不得受記，那就與如如的平等性相違！從一切皆如的立場講，不特衆生就是佛，衆賢聖就是佛，甚至瓦礫亦是佛，所謂『平等法界中，佛不度衆生』，還有什麼受記不受記的差別？又怎可說只你彌勒獨得受記？

卯三　約證覺菩提難

『「若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切衆生皆亦應得，所以者何？一切衆生卽菩提相。若彌勒得滅度者，一切衆生亦當滅度。所以者何？諸佛知一切衆生畢竟寂滅卽涅槃相，不復更滅。是故，彌勒！無以此法誘諸天子，實無發阿耨多羅三藐三菩提心者，亦無退者。

從平等如如說，不但一受記一切皆受記，就是成佛入涅槃，亦應一成佛入涅槃，一切皆成佛入涅槃。先以證覺菩提說：假「若」你「彌勒」證「得阿耨多羅三藐三菩提，一切衆生皆亦應」如你證「得」無上菩提。「所以者何」？因爲「一切衆生卽菩提相」。很多大乘經說：一切衆生皆有佛性，人人皆具本有覺性。在如來稱

爲如來界或如來藏，在菩薩稱爲菩薩界，在衆生稱爲衆生界。其性本來清淨，無二無有差別，在聖不增，在凡不減，如虛空的不爲香臭所染。若只彌勒得無上正覺而衆生不得，與如如平等性又相違背，這是絕對不可以的。且衆生與菩提，皆是假名安立，無有眞實自性，根本沒有能得所得。是法平等，無有高下，衆生與彌勒平等，怎麼不得菩提？

學佛主要目的，爲離煩惱而得涅槃果，爲圓滿智慧而得菩提果。菩提果是智德，在前已經講過；涅槃果是斷德，現在當續說明。大乘經中常說：『一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃』。所以涅槃不是那個人得的，而是人人皆可得的。

所以，「若」你「彌勒得滅度」而證涅槃的話，「一切衆生亦當」如你彌勒得「滅度」而證涅槃。「所以者何」？因爲「諸佛」徹「知一切衆生畢竟寂滅」，當下「卽」是不生不滅的「涅槃相，不復」要待成佛以後，「更」行另外得一寂「滅」。涅槃是寂靜義，本來就是如此寂靜的，當然不要更行另外滅掉一個什麼東西才得寂靜，假定另外更要滅個什麼才得寂滅，那就有了兩個滅，一個是本來的，一個

是後得的，事實絕對沒有這道理的。還有，你以爲自己得入涅槃，而衆生不得寂滅者，同樣是不如法合理的，因爲本來寂靜，決沒有得與不得的差別。

因爲法法本性寂滅，「是故，彌勒」！你爲衆生說法是對的，不過不應拿這些法來誘惑天王等，所以說「無以此法誘諸天子」。因在平等法界中，「實無」有「發阿耨多羅三藐三菩提心者」，既無菩提心可發，那有退失菩提之理？所以說「亦無退者」。發心沒有，退失沒有，不退亦沒有，你爲什麼要爲他們宣說不退轉地之行，誘惑他們發心，暗示他們可得受記？你這樣做，豈不是自惑惑人、自欺欺人，對衆生一點利益沒有？勸人發菩提心，說是受記作佛，本是度生的善巧方便，但若眞能掃除種種妄執，當下便是發菩提心，成無上覺，證入寂滅！

寅二　顯眞

『「彌勒！當令此諸天子，捨於分別菩提之見。所以者何？菩提者，不可以身得，不可以心得。

菩提本是諸法實性，原來是無相可得的，假定以爲有相可得，那就大錯特錯！所以維摩又叫一聲「彌勒」說：你今應「當」使「令此諸天子，捨於」虛妄「分別

」的「菩提之見。所以者何」？因爲「菩提」，絕對「不可以」五根「身得」，亦「不可以」分別「心得」的。不以身得的身，不是指色身的身，是指由五根引發五識，直接經驗得到的，名爲身得。不以心得，是說不以意識的虛妄分別心推想得出的。菩提是寂滅離相而不可思議的，所以經中常以否定的方式，如空、離、無、滅、不等字眼去說明它，亦卽用一種烘雲托月的襯托的方式去顯示它，實際是什麼都不是，使我們想到什麼都不是，逼得走投無路，到四面不通時，豁然開拓悟境，超越一切一切，才能眞正地體驗到不可思議的境界。否則於法上起執，就是順道法愛，有時反而障礙到達修學的究竟處。是以要離身心種種執著，始能證得無相寂靜的菩提。

在此有人問道：經中明說佛得菩提，現在怎麼說菩提非身心得？關於這個問題，可以這樣解答：經說佛得無上菩提，是就世俗流布的文字語言說的，因要告訴衆生佛所得的是什麼，不得不藉語言說得無上菩提，但若眞正在得菩提時，實際是無有所得的，以無所得故而得菩提。爲什麼這樣講？要知菩提之外，無有我人可得，試問說誰能得菩提？實在我人旣然沒有，當亦沒有人外菩提可證，所以說無有所得

。唯有到達不見我人異菩提時，方名究竟眞到菩提，亦卽可以假名爲得。我人旣是如此，當知身心亦然。因爲菩提之外，無別身心可得，試問說誰能得菩提？實在身心旣不可得，在身心二者外，當然也就沒有菩提可修可證，修證沒有，自無所得。唯有到達不見身心異菩提時，方名究竟眞到菩提，亦卽可以假名爲得。由於立身立心沒有菩提可得，所以必須捨於得菩提見。

『「寂滅是菩提，滅諸相故；不觀是菩提，離諸緣故；不行是菩提，無憶念故；斷是菩提，捨諸見故；離是菩提，離諸妄想故；障是菩提，障諸願故；不入是菩提，無貪著故；

菩提卽阿耨多羅三藐三菩提，譯爲無上正等正覺，換句話說，就是成佛。無上是最高的意思，沒有再過其上的了。正等是正確普徧的意思，成佛證菩提，爲正確無謬，普徧究竟的覺。最高無上而又正確普徧的菩提境界，以世間一般的知識，沒有方法去說明，亦不是我們所能想像的。所說所想是相對的，怎麼能得無相無對待的菩提？佛法所以這樣說，目的在掃除衆生的分別執着以顯菩提相，眞正有修有證的人，是能確實體驗到的，不過很難用文字語言表示出來。約心境關係說，普通人

認識，要有一對象，沒有對象是無法得知的。如眼睛的瞳仁，不反應外面的境界，就不能有所見。心也如此，有相才能分別。

「寂滅是菩提」，爲什麼？因諸法的本性，是離一切相的，不像衆生所認識的那種境界，是有相可得的。諸法既是離相的，菩提自亦無相的，唯有一切相不現前，寂「滅諸相」分別，然後乃能證得。到你眞正證得最高無上菩提時，一切法不但是寂滅相，同時亦皆是菩提相。

「不觀是菩提」，爲什麼？「離諸緣故」。觀是觀察，緣是攀緣，亦卽在境界上去認識。普通修行人，要以觀察的方法，觀察諸法的境界，了知境界的如何，但這是以觀爲方便，達到不觀的超越之境，所以一旦證得菩提，不但其本身無觀可說，亦離能緣所緣，遠離一切認識。因爲觀必有境，而境本來是沒有的，離於一切諸緣的。如掌中論說：『觀乾闥婆城及幻人等，境既是無，能緣妄識亦非實有。世間不曾見有無能生種子，有所生芽等』。因境是虛妄的，怎麼能夠生心？不能生心是卽不觀。

「不行是菩提」，爲什麼？「無憶念故」。觀與行稍有分別：觀是觀察，卽對

諸法內容的推究分析；行是普通心對境的認識。心於境上本無所現，境界本身沒有憶念，即將過去經驗重新去瞭解它。菩提是離心緣的，亦即虛妄分別心不能緣到菩提，必其心識不行乃得菩提。

「斷是菩提」，爲什麼？「捨諸見故」。諸見，是指身邊邪見戒的五見，或指一向所說的六十二見。諸見都是錯誤的思想，亦即不正當的種種執著。佛所證得的菩提，永無六十二見的執著，如有任何一見的執著，那就絕對不是菩提，所以必須斷捨諸見，乃能證得菩提。

「離是菩提」，爲什麼？「離諸妄想故」。菩提是正覺，妄想是雜念，有諸雜念的妄想在，生起種種的妄分別，是就絕對不與菩提相應。菩提一定是要斷離種種妄想才能證得的。不過嚴格說來，一切衆生本是遠離妄想的，妄想本是無有的，是則斷離妄想，即非斷離妄想。

「障是菩提」，爲什麼？「障諸願故」。願是願望，衆生最大的願望，就是未來生命的繼續而來，而繼續來的生命比現在的生命好，經中說這是後有愛，爲生死輪迴的所依。障是礙住，礙住衆生的願欲，使其不得實現。菩提本地，不可以願欲

而求，必遮止這願欲，才能證得菩提。

「不入是菩提」，爲什麼？「無貪著故」。有所貪著就有所入，如六根的入於六塵，必然會起種種貪著，但六根的本身，原來無有貪著，所以入無所入。金剛經說：『須陀洹名爲入流，而無所入，不入色聲香味觸法』。菩提是無貪著的，唯六根入無所入，才能證得菩提。

『**「順是菩提，順於如故；住是菩提，住法性故；至是菩提，至實際故**；

「順是菩提」，爲什麼？「順於如故」。順是隨順，亦即趨向的意思。謂以智慧隨順趨向無二無別的平等眞如法性，即可證得無上菩提。一切法皆順於如，一切法互趣一切法，必於眞如理體，不違不逆，乃能證得菩提。假定違於眞如而不隨順趨向，就不可能得到菩提。

「住是菩提」，爲什麼？「住法性故」。法性亦名空性，住即不離法性，安住於法性空寂中，如如不動。法性徧一切法，一切法無不是法性，菩提當然也就是法性。唯有常常時恒恒時，安住法性空寂中，才能證得菩提。如脫出法性之外，菩提就與你無份，所以安住法性極爲重要。

「至是菩提」，爲什麼？「至實際故」。實際是法性的別名。所謂至實際，就是到達究竟眞實的邊際，無有可以超越得過的。行者的心必要時時的至於實際，才能證得菩提，因爲至於實際就是菩提。實際爲諸本體，諸法的或起或滅，必從實際生，必從實際滅。

『「不二是菩提，離意法故；等是菩提，等虛空故；無爲是菩提，無生住滅故；知是菩提，了衆生心行故；

「不二是菩提」，爲什麼？「離意法故」。不二卽沒有相對差別性，遠離主觀與客觀的對立。在能認識的六識中：前五識是主觀，專以了知爲客觀的外境；意識知理論、原則、公理，而所認識的對象是法界。六識有能所的主客相對性，菩提是沒有能所的主客相對性，所以必須遠離能所的主客相對性，才能證得菩提。

「等是菩提」，爲什麼？「等虛空故」。虛空是平等而普徧於一切的，菩提猶如虛空一樣的無所不徧，必須其心平等，乃能證得菩提。無所不徧的虛空，沒有彼此的差別，凡有物質的地方，必有虛空的存在。菩提既然好像虛空一樣，當然亦是沒有彼此差別的。

「無爲是菩提」，爲什麼？「無生住滅故」。生住滅是有爲法的三相，凡是有爲法的，必定有這三相，無爲法三相本無，所以不同有爲。菩提是無爲常住法，其體沒有三相可得，所以心必無爲，才能證得菩提。如在遷流變易的生滅相上轉，自然不能得到菩提。

「知是菩提」，爲什麼？「了衆生心行故」。吾人心念妄想分別，憶念過去，想像未來，總認爲過去是甜蜜的，未來是光明的，現在是不理想的。攝大乘論說：『非心而是心』。意謂主客觀對立的不是心，但又似是心的一類，因爲菩提是覺，覺是精神性，所以屬於心，或稱絕對精神。菩提體如明鏡，照諸衆生心行，無不了了分明，是以必正徧知，乃能證得菩提。

『「不會是菩提，諸入不會故；不合是菩提，離煩惱習故；無處是菩提，無形色故；假名是菩提，名字空故；如化是菩提，無取捨故；

「不會是菩提」，爲什麼？「諸入不會故」。諸入，是指內六根、外六塵的十二入。一般說來，六根入於六塵，根塵相觸叫做會，這必要承認有內六入與外六入的存在。可是在實際上，內外六入都是空的，亦即根塵不可得的，那裏會有諸入的

觸會？唯有心必不會，才能證得菩提。

「不合是菩提」，爲什麼？「離煩惱習故」。衆生心性本來清淨，不與染汚相應謂之不合，離一切煩惱習氣，不爲惑染之所染，中論說染法本來不合不離，如寶珠在濁處不染一樣，所以不合是菩提。或說煩惱卽菩提，一向是與煩惱不合而相離的。唯有不與之合，乃能證得菩提。

「無處是菩提」，爲什麼？「無形色故」。有物質形色必然就有處所，如有六入和合的生命體，它就一定有它的處所。菩提是無在無不在的，根本無一處所可得，因爲覺性是屬絕對精神，當然不如有物質的形色，可以爲人摸觸得到，所以唯有覺照本空，才能證得無上菩提。

「假名是菩提」，爲什麼？「名字空故」。菩提之所以稱爲菩提，不過是假名的呼喚，沒有實質的菩提可得。就是以語言文字連綴而稱的假名，亦是本性空寂的，如在名假安立的假名上，妄執有個實有假名，同樣是屬一大錯誤，所以必須洞達名字性空，方能證得無上菩提。

「如化是菩提」，爲什麼？「無取捨故」。如法是實有的，覺得這是好的將它

取來，認爲那不好的將它捨去，是則可有取捨可得；如法是幻化的，取既無所取，捨亦無所捨，還有什麼取捨可得？不但諸法是如幻如化的，菩提亦是如幻如化的，唯有不作取捨，乃能證得菩提。

『「無亂是菩提，常自靜故；善寂是菩提，性清淨故；無取是菩提，離攀緣故；無異是菩提，諸法等故；無比是菩提，無可喻故；微妙是菩提，諸法難知故」。

「無亂是菩提」，爲什麼？「常自靜故」。亂是動亂，靜是寂靜，兩者是敵體相反的，動亂就不能寂靜，寂靜就不是動亂。菩提本是常自寂靜的，不是對亂而言寂靜的，所以唯有不以亂意，乃能證得無上菩提。

「善寂是菩提」，爲什麼？「性清淨故」。本性清淨離種種相，沒有一切虛妄分別，不受煩惱習氣所染，一切活動本自寂然，所以稱爲善寂。現在必須善寂其心，使心遠離分別散動，乃能證得無上菩提。

「無取是菩提」，爲什麼？「離攀緣故」。取就是攀緣，如心識的攀緣客觀對象，在對象上有所取著，就不能眞正的認識對象。菩提不是心識之所攀緣得到的，一有攀緣卽與菩提相反，所以唯有不生取著，乃能證得菩提。

「無異是菩提」，爲什麼？「諸法等故」。菩提與諸法性，是平等平等的，根本無有異相，能眞通達絕對平等無相差別，就是菩提。如以爲菩提是覺性，優於其他法而不與一切法相等的，那就不能證得菩提。

「無比是菩提」，爲什麼？「無可喻故」。菩提是無上究竟的覺道，要想找一法可與菩提相比的，盡虛空徧法界中亦找不到。華嚴經說：一切比喻都不能爲佛的菩提做喻。通常雖也舉喻來喻菩提，但也只能喻其少分。如瞎眼的人要了解什麼是白，旁人雖告以如雪之白，白鶴之白，但瞎子一摸，一個是氷冷的，另一是活動的。菩提正是如此，無可譬喻，所舉譬喻，只是多少描其意境而已。

「微妙是菩提」，爲什麼？「諸法難知故」。菩提是至極微妙的，不是普通知識所能理解得到的，非佛正覺妙智難以測知的，惟有不思議的微妙智慧才能證悟得到。因爲菩提難知，所以稱爲微妙。

以上總共二十五句，古德雖或分爲那幾句是明不可以心得，那幾句不可以身得，而實都是從反面以顯菩提眞相的。菩提眞相本來不可說，但從反面來開顯，亦可使我們依稀彷彿的認識菩提之所以爲菩提的面貌。

丑三　明衆得益

『世尊！維摩詰說是法時，二百天子得無生法忍。

「世尊」！當「維摩詰說是法時」，不但我覺得極爲希有，深深的獲得法益，還有「二百天子」聽了以後，立刻悟「得」不生不滅的「無生法忍」。淺一點說，是說他們證得初地，深一點說，是說他們證得八地。

子三　結

『故我不任詣彼問疾』。

維摩的說法是這樣的善巧，得益的天子有二百人之多，可以想見維摩不是簡單的人物，而是有他獨特的地方。我深知他的智慧辯才高超，不是我所能對付得了的，「故我不」堪勝「任詣彼問疾」。

壬二　光嚴

癸一　命

佛告光嚴童子：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」見彌勒亦推辭不去，就「告」訴「光嚴童子」說：我看還是由「汝行詣

維摩詰」家中，代表我及僧衆向維摩詰「問疾」，以示我們對他疾病的關懷！

光嚴童子是位在家菩薩，他的詳細情形，佛教界不很熟習。童子有兩種解釋：一約年齡分別，是指未成人的少年，叫做童子。如寶積長者子、妙慧童女、月上女、善思童子等，以顯大乘偉大的精神，建立於青少年的身上，而這些青少年都有不可思議的智慧以及無礙辯才。一約德行分別，是因童子本性眞誠，有向上心，有正義感，富有熱情，不知什麼叫做煩惱，喻示佛法以直心爲道場，菩薩心的廣大無邊，具有學不厭誨不倦的精神，一味只知怎樣從事有益於衆生的工作，顯示眞正有德行的人，如童子永不失赤子之心。這位菩薩，具有童子的德行，以童身而有廣大智慧，無礙辯才，是位了不起的菩薩。

佛法向來說有兩種光：一、身光，具三十二相，身相光明；二、心光，具廣大智慧，心光照耀。這位童子，內心光明，外表莊嚴，所以叫做光嚴。

於菩薩中，初派彌勒，次派光嚴，因爲彌勒是出家菩薩，光嚴是在家菩薩，彌勒已實踐深深的大行，光嚴只是一個初發心者。由於彌勒已得受記，將來定當坐於道場，所以呵責受記實有，接着再斥道場實有。

癸二　辭

子一　標

光嚴白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「光嚴」受到佛的差遣，立刻稟「白佛言：世尊」！彌勒是位補處大士，不久當成無上正覺，尚且不任詣彼問疾，我是什麼人？不過是個初發心者，對佛法認識尚淺，怎能去爲維摩問疾？所以說「我不堪任詣彼問疾」。

子二　釋

丑一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔出毘耶離大城時，維摩詰方入城，我卽爲作禮而問言：「居士從何所來」？答我言：「吾從道場來」。

「所以者何」？是明爲什麼不能去問疾的理由。我之所以不能擔任這探病的重任，不但由於我的學佛日淺，實還有我的事實原因所在。就是「憶念我」在「昔」日的時候，曾有一次，我正要「出毘耶離大城時」，恰好遇到「維摩詰方入城」來。「我」卽很客氣的「爲」其「作禮」致敬。同時，「而」又向他請「問言：居士

」！現在你「從何所來」？他亦老實的「答我言：吾從道場來」。

光嚴出城，古德說有兩個意思：一、城門爲衆多人聚集的地方，亦是很多人來往的所在，光嚴出城，目的是欲在此宣揚佛化，以期利益很多的行人。二、佛是住在毘耶離城外的菴羅樹園，光嚴欲到佛的道場去向佛請益，所以出城。光嚴是童子，維摩是長者，光嚴學佛後，維摩學佛早，不論就世法說，不論就佛法說，光嚴都應向維摩行禮致敬，所以這裏特別敍說爲其作禮，以示長幼有序，不可對長上有所傲慢無禮。

道場卽成佛的地方，道是菩提的異譯，或叫菩提場。釋尊在伽耶金剛座上成佛，當處就是道場，叫做菩提場固可，叫做覺場亦可。到了後代，不論是修行的地方，不論是弘法的地方，都叫道場。或說六度萬行，四諦等境，皆能生道，名爲道場，而且這境行，是眞道場。至佛在菩提樹下成道之處，叫做道場，是應跡道場。

吾從道場來，約世間意義說，像是眞正從某一菩提場來，其實這是二位菩薩的心心相印，根本不是我們所能想像的一回事，亦不是說光嚴的境界眞的不如維摩，而是光嚴正欲成就維摩所欲弘揚的大乘法門。

『我問：「道場者何所是」？答曰：「直心是道場，無虛假故；發行是道場，能辦事故；深心是道場，增益功德故；菩提心是道場，無錯謬故。

前說清淨佛土要依清淨行得，同樣的，菩提所依處的道場，要靠直心、深心等來成就，所以這以下的論道場一段文，與佛開示如何修淨土的事相應。

當時「我問」於維摩道：「道場者何所是」？就是什麼是道場？或道場在什麼地方？光嚴所問的，可能是約處問，維摩所答的，却是以理而答。這段以四種心成就道場，做爲修行的所依，與起信論所說的三心相近。

「直心是道場」，爲什麼？「無虛假故」。直心，就是沒有歪曲，沒有虛假，是成佛所依的因，依此因做爲將來成道之果。內心正直無曲，外定無有虛假，我國說的『誠於中，形於外』，就是此意。起信論說：『一者直心，正念眞如故』。唯有正念眞如，才得直心無僞，假定不是正念眞如，怎麼能令心無虛僞？楞嚴經說：『心言直故，如是乃至始終地位，中間永無諸委曲相』。嚴格說來，不但學佛修道，要直心無僞，不帶假面具，就是在世做人，亦要無虛假的做人，否則，很難得到

人的信任。

「發行是道場」，爲什麼？「能辦事故」。發行，就是發起加行。不論做什麼事，如能發心去行，一定得以成辦。菩薩要想成就佛法中的度生大事，唯有從佛法的實踐中才能完成，沒有不實行而能成辦大事的。這是從起信論中所說樂集一切諸善行中所開出的。發行在佛法的修學裏，極爲重要。因爲度生的大事，固要實行，成佛的大事，亦要實行，嚴土的大事，同樣要實行，總說一句，世出世間的一切善事，皆由發行而完成的。如佛得以坐菩提場而成佛，就是在因地中腳踏實地的廣行六度萬行而到達的，如佛沒有依照六度萬行去實踐，怎會坐菩提場成佛？

「深心是道場」，爲什麼？「增益功德故」，這與起信論說的：『二者深心，樂集一切諸善行故』，其義是一樣的。行者不論什麼功德的增長，都由樂集一切善行而來。修集一切善行，沒有深廣大心，是不可能的。因爲有了深廣大心，不以小善而爲滿足，認爲只要有助於菩提證得的善行，不論是世間的，不論是出世的，都積極的去從事修集，如是不斷的修集諸善，『樹心彌深，樹心彌深，則功德轉增』，所以說增益功德。功德增益，卽以深心爲場所，所以說深心是道場。所以做人，

特別是做個學佛的行人，更要具有廣大無涯的深心。

「菩提心是道場」，爲什麼？「無錯謬故」。菩提卽覺，覺悟人生意義，趨向宇宙眞理，卽是菩提心。這與起信論說的：『三者大悲心，欲拔一切衆生苦故』，名異義同。拔衆生苦，卽發四弘誓的大菩提中，第一『衆生無邊誓願度』。眞正發菩提心，定要依四諦境，發起四弘誓願，假定不是如此，怎麼能令菩提心無有錯謬？要能念念不忘菩提心，依此目標而行菩薩道，方能保證直趣菩提場，安坐菩提座，不至錯誤的走入魔外的歧途！假定不依菩提心，或者忘失菩提心，雖在菩提道上向前邁進，做種種的佛化事業，是仍不免有所錯誤，或墮入二乘的偏空。

『「布施是道場，不望報故；持戒是道場，得願具故；忍辱是道場，於諸衆生心無礙故；精進是道場，不懈怠故；禪定是道場，心調柔故；智慧是道場，現見諸法故；

前說四心是道場，凡是弘揚佛法者一定要具這四心，四心果眞能生起，六度萬行無不成。現在續說六度是道場，無所得的六度，一一皆能生道，所以名爲道場。

「布施是道場」，爲什麼？「不望報故」。布施在以自己所餘的加惠於人，使他人亦能得到生活上的滿足，但這要以無條件的出自尊敬心和悲愍心而加施捨，才

足以爲成佛的道場行。所以財物施捨出去以後，決不可希望衆生對自己有所圖報。如果施恩望報，那不過是有相布施，最多是種一點人天福報之因，決不能成爲道場行。

「持戒是道場」，爲什麼？「得願具故」。戒如房屋的根基，基礎打得穩固，一切不成問題。如果戒不具足，一切願不得成就。願是希望，想這個得這個，想那個得那個，一切無不得心應手，是爲得願具足。所以佛法行人，戒行最爲第一。華嚴經說：『戒是無上菩提本』。唯有持戒清淨，三聚淨戒無缺，才成道場之行。

「忍辱是道場」，爲什麼？「於諸衆生心無礙故」。衆生侮辱我，我能夠忍耐，不把它當作一回事，心裏不去計較這些，對於來辱我的衆生，自然就會心無有礙，決不想法擾亂衆生，使衆生感到受不了。又了人法二空，沒有我、人、衆生、壽者的四相，就是受到節節支解，其心對衆生亦無障礙，亦決不起報復之心，是爲忍辱是道場。

「精進是道場」，爲什麼？「不懈怠故」。精進，向前看，是對所行的布施、持戒、忍辱的精而不雜，進而不退的無有懈怠；向後看，是對所修的禪定、智慧的

精而不雜，進而不退的無有懈怠。唯有不懈不怠的精進勤修五波羅密，福德智慧才能修學完成。稍一涉及懈怠，不能勇氣十足的勤修，就會敗退下來。

「禪定是道場」，爲什麼？「心調柔故」。吾人的一念心，如頑劣的馬，倔强得不得了，很不容易聽人招呼，你要它這樣，它偏要那樣，你要它那樣，它偏要這樣，總是向外奔馳，以追逐它所追逐的對象，原因就是心猿意馬，散亂不已。現修禪定，以定攝心，使心調柔，能聽自己指揮，自己要心安定，心就安定下來，不會東奔西馳。

「智慧是道場」，爲什麼？「現見諸法故」。現見卽面對面的直覺，了解一切法的事理。因以智慧體驗到的直接經驗，是最眞實不過的，沒有一點兒錯覺。如體驗到諸法是空，肯定的認爲是空，任何人說它是有，都不會相信和接受的。諸法的範圍很廣，語言、文字、生理、心理、動靜，一切凡聖，甚至於佛，無不是法。如是諸法，都是無實自體性的，都是寂滅無生的，能夠這樣的體認，就是智慧的勝用；假使見有實在自性，不見諸法不生不滅，是卽顯示你的智慧缺乏。掌中論說：『諸有假設事，詳觀自性時，從他皆假名，乃至世俗境』。能如此觀，就是現見諸法

，亦卽般若智慧，到究竟時，則般若波羅密，卽非般若波羅密。以此智慧爲道場，所以說智慧是道場。

『「慈是道場，等衆生故；悲是道場，忍疲苦故；喜是道場，悅樂法故；捨是道場，憎愛斷故；

此說爲利他行的四無量心是道場，因修這利他行，能生無上佛道，所以稱爲道場。

「慈是道場」，爲什麼？「等衆生故」。謂以大慈心普徧的觀一切衆生，對諸衆生沒有彼此差別的看待，以無分別心希望每個衆生都得利益安樂，決不從中存有彼此差別的觀念在，給與這個衆生利樂，不給那個衆生利樂，假定分彼分此的話，是則雖有慈心，那就不得名爲平等大慈。就給衆生的利樂言，不是止令得人天的福樂、二乘的小樂，乃是令得佛果位上的大樂。菩薩既是等給一切衆生的大樂，爲什麼有的衆生不能得到所給的大樂？這不是菩薩含有偏心不給他樂，而是衆生本身爲業障所障，不能得到菩薩所給的利樂，這不是菩薩的過失，而是自家的過失。

「悲是道場」，爲什麼？「忍疲苦故」。悲以拔除衆生的痛苦爲義。眞正能成

佛的菩薩，救拔衆生痛苦的悲心一發，必能任勞任怨的，承擔種種的疲勞苦惱。要知菩薩的度生，不是坐享其成的，而是要實際去進行度化工作的。度化工作不是輕鬆簡易的，是極爲艱鉅困苦的，因爲見衆生苦，不論是在三途八難的那一處，都得無有保留的勇往直前的，不惜犧牲自己的時間精力去濟拔，所謂『於無量劫荷衆苦』，如果本身不能忍彼疲勞痛苦，怎能從事積極救度衆生的工作？所以嚴格說來，菩薩忍受疲勞之苦，遠勝於衆生所感受的痛苦！不過，衆生的痛苦是逼不得已的，菩薩的疲苦是心甘情願的，是爲二者的差別。

「喜是道場」，爲什麼？「悅樂法故」。喜是對法有所愛好，不但自己以法自娛，亦喜衆生能眞誠的樂法。對這喜悅，沒有厭足，凡是菩薩法，沒有不喜悅。又由於內在具有慈悲心，特以殊勝的佛法，開示受苦的衆生，希望衆生離苦得樂，一旦見到衆生生起功德，從而離苦得樂，內心就感到無限歡喜悅樂，不如衆生見到他人有了稱心如意的事，就妬火中燒的感到極大的苦惱。

「捨是道場」，爲什麼？「憎愛斷故」。捨是一種平等心，所以對衆生再也沒有憎愛的觀念存在。衆生之所以有憎有愛，完全是煩惱的作祟，所以有『愛之欲其

生，惡之欲其死』的觀念。菩薩行慈而無煩惱，那裏還有憎愛縈縈於心？即使獲得法喜悅樂一念之心，亦予捨去！

『「**神通是道場，成就六通故；解脫是道場，能背捨故；方便是道場，教化衆生故；四攝是道場，攝衆生故；多聞是道場，如聞行故；伏心是道場，正觀諸法故**；

「神通是道場」，爲什麼？「成就六通故」。神通，爲成佛之因，亦度生妙用，唯有具諸神通，身手有其大力，方能救拔衆生出於淤泥。到了圓滿六通，就得成佛。作種種利生事，多是靠大神通。維摩詰則是善用神通者，如不思議品中，所現不可思議境界，可爲明證。菩薩的作用超過一切世間諸天，不是我們所能測知的，所以不可懷疑菩薩，沒有這樣的神妙作用。所謂特別的人，自有他的特別行爲和特別功能。假定沒有他的特別處，那與衆生有什麼差別？不過佛菩薩，不以神通爲神通，神通是他們的果報，有果報自然要運用其果報。如人有足，必須用足，鳥有兩翼，必用兩翼，那有不用果報的道理？佛菩薩以大事業，具大福德，得大果報，力用亦大，有什麼可疑的？

「解脫是道場」，爲什麼？「能背捨故」。解脫是一種禪定法，即八解脫，古

譯爲八背捨。其主要意義，是能背捨欲界的欲染而得色界的清淨。如此向上類推，升一處捨一處，直到非想非非想處。背捨爲因，解脫爲果。小乘常用這八背捨，到了九次第定卽滅受想定，背捨三界的種種束縛，而得出世的眞正解脫。大乘雖不常用八背捨這法門，但若了知三界卽非三界，亦能背捨三界而得解脫。

「方便是道場」，爲什麼？「敎化衆生故」。方便雖可用在各方面，但最重要的還是用在敎化衆生方面。唯有方便才能度人登於道場。或以聲音敎，或以文字敎，或以動作敎，看以怎樣敎爲方便，就以怎樣敎化衆生，衆生接受我敎，顯示彼已被化。若令發菩提心，卽是接受大化，若令小生信仰，卽是接受小化，不論大化小化，各皆得益不同。先以方便就機，然後令其入敎。由於衆生之機很多，而又各各根性不同，如不運用種種方便，怎能使諸衆生受化？而敎化的最高目的，則是令諸衆生成佛。

「四攝是道場」，爲什麼？「攝衆生故」。四攝，就是布施、愛語、利行、同事的四法。如有衆生需要布施攝受的，就以布施去攝受他，使他進入佛法中來；如有衆生需要以安慰語攝受的，就以愛語去攝受他，使他進入佛法中來；如有衆生需

要以利行攝受的，就以利行去攝受他，使他進入佛法中來；如有衆生需要以同事方能攝受的，就現身與其同事，然後將他攝入佛法中來。以如是種種法攝受衆生，使衆生在佛法中修學大乘，如此自己就得成佛。

「多聞是道場」，爲什麼？「如聞行故」。約修行門說，多聞亦是成佛之因，因依所聽聞的，能如實的去行，不聽則不能行。聞行是相輔相成的，有着不可分離的關係。不聞而行，猶如盲人徒步，結果是不堪設想的；聞而不行，猶如卑少自困，結果是一無所得的。多聞在佛法中所以有它的重要性，因多聞卽有多智慧，聞法聞得多，其心卽通達，通達就是慧。維摩亦多聞人，從初發心以來，卽聞十方諸佛的說法，聞了能不忘失，是卽聞持陀羅尼。於諸法門中，最容易做的，無過於多聞，多聞能得成佛，所以多聞是道場。因此，學佛行人，不可忽略多聞。

「伏心是道場」，爲什麼？「正觀諸法故」。吾人的一念心，如野馬般奔馳，很不聽指揮的，現欲使心歸於正道，必須對之善加調伏。調伏心的妄動，如使奔馳野馬，接受調者指揮，要牠怎樣走，牠就怎樣走。唯有以定慧調伏妄動的心，就能眞正如實觀察一切法，了知一切法的如幻如化，息滅種種煩惱，乃得入於道場。

『「三十七品是道場，捨有爲法故；四諦是道場，不誑世間故；緣起是道場，無明乃至老死皆無盡故；諸煩惱是道場，知如實故；衆生是道場，知無我故；一切法是道場，知諸法空故；

「三十七品是道場」，爲什麼？「捨有爲法故」。三十七品，就是三十七種法門，分作七科：一、四念處，二、四正勤，三、四如意足，四、五根，五、五力，六、七覺支，七、八正道。是三十七法，法法都趨向無爲涅槃，所以能永捨世間有漏有爲。有爲法本來是虛假的，因衆生的執著心重，難捨，所以用這三十七道品法捨之。

「四諦是道場」，爲什麼？「不誑世間故」。諦是眞實不虛的意思。觀世間苦的確是苦，觀世間集的確是感果的因，觀出世涅槃實爲寂滅，觀所修道實能通達涅槃而了生死，如是四諦，究竟不虛，決不是欺誑世間的東西。可是如是眞實的四諦，世間沒有人能知，唯佛徹底的了知，所以說此四諦，教化衆生，眞語實語，不誑世人。衆生如能審諦的明白此理，亦不爲世間之所誑惑！

「緣起是道場」，爲什麼？「無明乃至老死皆無盡故」。這裏所說的緣起，就

是無明等的十二緣起。古德說：『觀諸衆生十二緣起皆無有盡，以衆生界無盡期故』。衆生在生死中輪轉，此十二緣起的相互鈎鎖，正如走馬燈的循環不斷，亦如連環的無有端倪，所以說爲無盡。但這無盡，是在衆生的迷位上講的，如眞知道緣起無性，是從因緣而生，亦可割斷緣起的鈎鎖而得解脫。至於大乘行人，不見有十二緣起，不同小乘的滅盡，所以說爲無盡。

「諸煩惱是道場」，爲什麼？「知如實故」。煩惱在衆生分上，認爲是搗亂分子，經常擾亂得我人身心不得安寧。可是到了登地以上的菩薩，了知一切煩惱的眞實性，當下就是般若，亦卽眞如實相，豈非煩惱卽是道場？如下文說：『一切煩惱是如來種』，就是此意。

「衆生是道場」，爲什麼？「知無我故」。衆生，是以精神與物質所組合成的，沒有如衆生所執著的實有自體，而是以無我性空爲自體的，果能從衆生的假合相上，通達了知其無我，當下就是道場，那裏還要另外去做道場？衆生所以本來無我，因爲是無主宰性的。

「一切法是道場」，爲什麼？「知諸法空故」。前說生空爲無我，此說一切法

的空無自性。諸法是衆緣和合的，緣起無自性空，空當下也就是幻有諸法。果能通達了知諸法空寂，不特與所證得的道場無二無別，而且無一法不是道場，所以知一切法空性是道場。

『「降魔是道場，不傾動故；三界是道場，無所趣故；師子吼是道場，無所畏故；力、無畏、不共法是道場，無諸過故；三明是道場，無餘礙故；一念知一切法是道場，成就一切智故。

這是約佛功德說道場。

「降魔是道場」，爲什麼？「不傾動故」。魔是與菩薩作障礙的，亦卽專以擾亂菩薩爲能事的，菩薩要成佛的，總想種種方法來破壞，以期菩薩不得成佛。可是將要成佛的菩薩，了知魔界如、佛界如，一如無二如，能不爲魔王之所傾動，是爲降魔，不動是定力，動力不如魔力大，所以定力能降魔，降魔就是道場！

「三界是道場」，爲什麼？「無所趣故」。成佛必依三界，三界就是佛土，無有可超出的，所以說無所趣。在衆生的立場則有六趣，就是三趣於善，三趣於惡，因爲有所趣，所以於三界中昇沈。菩薩上不趣於三善趣，下不趣於三惡趣，了達三

界猶如空華，那裏還有什麼所趣？

「師子吼是道場」，爲什麼？「無所畏故」。成佛證悟到諸法眞理後，到處宣說眞理之音，不論在怎樣的場合，或遇到外道的責難，或遇到邪魔的擾亂，仍如師子吼般的說無所畏，決不受邪魔外道的擾亂。如受他們擾亂，那裏還能『師子吼，無畏說』？所以師子吼是道場。

「力、無畏、不共法是道場」，爲什麼？「無諸過故」。力是十力，無畏是四無畏，不共法是十八不共法。因爲佛智清淨，無有任何過非，所以力無畏等，一切亦無錯亂。如分別說：『十力牢固，對治諸魔；無畏不怯，對治外道；不共殊勝，對治二乘』。是以這都是道場。

「三明是道場」，爲什麼？「無餘礙故」。明是無漏慧，即六通中的三種：一、知過去的宿命明；二、知未來的生死智明；三、斷煩惱的漏盡明。宿命明除先際愚；生死智明除後際愚；漏盡明除眞諦愚。佛的三明是更究竟更徹底的，所以無有其餘一切法的障礙。

「一念知一切法是道場」，爲什麼？「成就一切智故」。吾人讚佛時說：『一

念知一切法』。一切法，是指三世中的眞俗、事理諸法，而此諸法，於一念中，窮盡無餘。爲什麼會如此？要知此中所說的念就是覺，而且是大覺，以成就一切智故，所以佛爲一切智人。一切智，有說爲一切智智與一切種智的兩種。一切智智是無分別智，能達一切法的普徧眞理；一切種智是後得智，能了一切法的差別事相。因在一念中知一切法，所以簡單說爲一切智。菩薩雖還未得究竟的一切智，但知佛是具有一切智的，現在爲了隨順佛智而學，所以這就是道場。

『「如是，善男子！菩薩若應諸波羅密，教化衆生，諸有所作，擧足下足，當知皆從道場來，住於佛法矣」。

總結前文。「如是」像上所說，「善男子」！這是叫聲光嚴，然後再說：「菩薩」所修法「若」能相「應」於「諸波羅密」以自利，若能相應於「敎化衆生」以利他，則你「諸有」一切「所作」所爲，「擧足下足」的如法進止，「當知皆」是「從道場來」，都爲成佛之因，那你亦卽安「住於佛法」中，換句話說，就是坐在菩提樹下。可見成佛莊嚴淨土，不外這些功德，功德就是道場。古德說：『喜笑怒罵，無非佛法，行住坐臥，盡是道場』，卽此。

丑三　明衆得益

『說是法時，五百天人，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。

維摩「說是法時」，在場聽法大衆，當下就有「五百天人，皆發阿耨多羅三藐三菩提心」，志求無上菩提。

子三　結

『故我不任詣彼問疾』。

世尊！維摩詰說法這樣善巧，我沒有像他那樣辯才，「故我不」能擔「任詣彼問疾」之責，還請另派賢者。

壬三　持世

癸一　命

佛告持世菩薩：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」見光嚴童子又推辭，接着就又「告」訴「持世菩薩」說：我看還是由「汝行詣維摩詰」家中向他「問疾」。持世是位出家菩薩，大乘經常有他的名字參加法會，有一部持世經，就是以持世爲當機而說的，近於般若法門。約名字解：持爲

護持，世爲世間，這位菩薩從能擁護、住持世間得名。換言之，能執持佛法，利濟世間衆生，名爲持世。持世亦卽救世，以世間衆爲所持，以大慈悲荷負衆生。任何具有這種功德的菩薩行者，都可稱爲持世，不一定專指那位菩薩說。

癸二　辭

子一　標

持世白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「持世」聽到佛陀的派遣，知道這個差事不易擔任，所以立刻稟「白佛言：世尊」！你老派遣我做什麼，我都無條件的接受，但是這個使命太過重大，不是我的力量所能擔負，是以「我」今「不堪」勝「任詣彼問疾」。敬請佛陀慈諒以外，祈勿勉强我去問疾。

子二　釋

丑一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔，住於靜室。時魔波旬從萬二千天女，狀如帝釋，鼓樂、弦歌來詣我所。與其眷屬稽首我足，合掌恭敬於一面立。我意謂是帝釋而語之言：「善來

！憍尸迦！雖福應有，不當自恣！當觀五欲無常以求善本，於身、命、財而修堅法」。卽語我言：「正士！受是萬二千天女，可備掃灑」。我言：「憍尸迦！無以此非法之物，要我沙門釋子，此非我宜」。

「所以者何」？是明爲什麼不能去問疾的原因。「憶念我」於「昔」日，有次正住「靜室」之中。靜室，是指阿蘭若處。持世菩薩雖以教化爲己任，不斷在人世間奔波不息，但於化度世間之餘，亦到靜室中用自己心地的工夫，以期充實度化衆生的力量。那知就於我住靜室「時，魔」王「波旬」裝扮成天人的樣子，隨「從」而來的有「萬二千天女」，其「狀」猶「如帝釋」天，而且擊「鼓」奏「樂」彈「弦歌」唱，踴躍歡喜的「來」到「我」的地方，並「與」他的「眷屬」，很有禮貌的「稽首我足」，至誠懇切的「合掌恭敬」，然後「於一面立」。「我」當時沒有入定觀察，「意謂是」眞的「帝釋」來，所以亦很客氣的對待他。帝釋是正當人，爲三十三天主，修五戒，行十善，是道德天，亦是佛教的大護法，但他重視享受天上的欲樂，所以只能爲忉利天主。經說魔的福報大過帝釋，但德行遠不如帝釋，現在隱魔形現如帝釋狀，以惑世人，擾亂行者。

因我不知是魔而誤以爲是帝釋天，便爲開示，所以說「而語之言：善來」！你來得很好，「憍尸迦（帝釋天的姓，印度習慣以姓稱呼）」！「雖」說你們是有很大「福」德的，「應」該享「有」你們行善所得的福報，但我得告訴你：你們亦「不」應「當」這樣的「自恣」，太過放逸！如你現在從女弦歌而來，這不是自恣是什麼？有福而自恣，復爲罪之根，不可不謹愼！所以「當觀五欲」之樂是「無常」的，不是永遠可以靠得住的，一旦天福享盡了，還要墮落下來的。所以應該多修善根福德「以求善本」。求善本，是積極的行善，觀五欲無常是消極的離惡。因此，應利用現在這個不堅的「身、命、財，而修」永恒的「堅」固的出世解脫「法」。身指身體，命指壽命，財指錢財，這都是腐朽的，不能永遠爲自己所有，到了相當的時候，一定會捨離我們而去的。堅法是永恒的，常常是如此的。身是金剛之身，命是壽命無量，財是無量法財。捨身命財，就是對這不要貪著，不加愛惜。命是寄託於身的，無命也就沒有身，身命都是假法，那可認爲實有？財是維持身命的媒介物，同樣是無常的，不能永遠屬你所有。既都靠不住，宜應修堅法。因天帝樂著五欲，不慮無常，所以要他修堅法。

魔王聽了我的開導，恐怕轉化他的魔女，所以立刻「卽語我言：正士」！我這萬二千天女送你，希望你「受是萬二千天女，可備」你「掃灑」內外，不然，你一個人住在靜室，未免太辛苦和太寂寞！這裏說的正士，是菩薩的別名，亦卽修道人的稱呼！菩薩本欲化導他，走上佛法的正道，那知魔變的帝釋，不是來聽法的，而是來擾亂的，所以聽了菩薩開示，迫不急待的奉獻魔女！

「我」見這情形，就正色告「言：憍尸迦」！你不要拿這非法的東西，來勉强我這出家人，所以說「無以此非法之物，要我沙門釋子」。沙門釋子是修道的，嚴持如來淨戒的，遠離男女關係的，怎可接受你所給我的天女？所以說「此非我宜」。假定不是大士明鏡高懸，認清這個非法非律，很少不爲色相所擾亂的。

丑二　讚其勝辯

寅一　受魔女以化道

卯一　要受魔女

「所言未訖，時維摩詰來謂我言：「非帝釋也，是爲魔來嬈固汝耳」。卽語魔言：「是諸女等可以與我，如我應受」。魔卽驚懼，念維摩詰將無惱我。欲隱形去而不能隱

，盡其神力亦不得去，即聞空中聲曰：「波旬！以女與之，乃可得去」。魔以畏故，俛仰而與。

我的「所言」還「未」完「訖」，亦即在我不接受天女「時」，「維摩詰來謂我言」：這不是「帝釋」天尊，如果是天帝釋，怎會送天女給你？「是爲」他化自在天的「魔」王，存心「嬈固汝耳」，就是專門來破壞你的道念，毀破你的清淨戒行，使你不能向佛果菩提前進。如果是天帝釋，聽聞你說佛法，隨喜讚歎不已，怎會以此嬈亂？不過，持世雖一時不知是魔，但亦不會上魔的當，這從他的拒絕接受魔女，可以得到最大證明。

維摩這樣告訴我後，「即」又「語魔」王「言」：「是諸」萬二千天「女等」，如果送給出家人，便是非法的，因爲出家人不能接受女衆的，但是「可以與我，如我」在家人是「應」該接「受」的，我接受過來，可讓她們照應我，爲我做洒掃等的服務！

「魔」王聽到維摩詰要接受魔女，立刻「即驚」恐畏「懼」起來，同時心裏作這樣的思「念：維摩詰」雖是在家衆，卻是一位了不起的佛法行人，現在他這樣做

，「將無惱我」，要給我一點苦頭吃吃？想到這裏，覺得在這兒一刻也不能停留下去，「欲隱」遁「形」迹而「去」。可是魔王的魔力，畢竟是敵不過菩薩的威力，所以不論用怎樣的氣力想隱藏己身，「而」終於「不能隱」藏起來，就是用「盡其神」通之「力，亦」沒有辦法逃離「得去」！

正在他惶恐無計可施之際，「卽聞空中」有「聲」音「曰：波旬」！你「以」萬二千天「女與之」，亦卽是以女供養他，「乃可得」以離「去」。「魔以畏」懼，恐怕維摩用神通力使受苦惱，不得不勉强的送給了他，所以說「俛仰而與」。俛仰，是逼不得已，不是出於本心之意。

卯二　勸發大心

『爾時，維摩詰語諸女言：「魔以汝等與我，今汝皆當發阿耨多羅三藐三菩提心」。卽隨所應而爲說法，令發道意。復言：「汝等已發道意，有法樂可以自娛，不應復樂五欲樂也」。

「爾時」，是指魔王勉强將天女送給維摩的時候。「維摩詰」接受過了天女，於是就「語諸女言」：你們的「魔」頭已將「汝等」給「與我」。過去你們雖沒有

破壞佛法的心，但已做了你們魔頭的破壞工具，不過你們過去控制在魔頭的手中，自己沒有獨立的意志，當亦難怪你們的所行所爲，現在你們已經屬於我了，我是修學佛法的，希望你們亦能隨我學佛，學佛最要緊的是發上求下化的心，所以現「今汝」等「皆當發阿耨多羅三藐三菩提心」。這樣對她們說後，立「卽隨」她們的根機「所」能適「應」的「而爲」她們「說法」，使「令」她們「發」起「道」（菩提）「意」（心）。如果是初機的根性，就爲她們說隨順菩提法；如果是久學的根機，就爲她們說成熟菩提法；目的在使她們皆得趣向正等菩提。

這裏應知：當今之世，男女平等，各有獨立人格，怎好把女人送人？可是古代，不論印度、中國，都有這種情形，把女人看爲物品一樣的，所有的妻、女、奴婢，要送人或出賣，都是隨意自如的，沒有認爲非法的，專爲滿足私人欲望。本經隨順古時社會文化背景，亦作此說。在其他大乘經中，也有類似的情形，男或女，有人徵婚時，只要答應了，以此因緣方便教化，勸發菩提心修菩薩行。

維摩令發道意以後，「復」又對諸天女「言：汝等」既「已發」起「道意」，就是佛教中的菩薩，當然就「有」一種「法樂可以自娛」自慰，「不應」仍「復」

好「樂」沉醉於「五欲樂」中。這包含二義：一、人心要有着落，假定無法得到安慰滿足，便會苦惱叢生。一般人每遇無聊苦悶時，就大跳、大玩以發洩，結果染上許多不良的嗜好，如吸煙、喝酒、打牌等，其實這些，不但不能得到眞正的快樂，反而增加無邊痛苦而已！許多學佛的人，因得不到法樂，於是空虛苦悶，便向外發展，追求五欲樂，甚至於佛法中半途而墮！所以長者特地告訴他們，要以法樂自娛。二、魔住於欲界的頂天，所享受的，當然是以五欲之樂，男女欲樂爲主，殊不知這亦是暫時性的快樂，猶如刀上之蜜一樣，樂未盡而苦卽來，結果變成更空虛更痛苦，所以天上的五欲樂是不足恃的，享受五欲樂是地獄業，到了五欲樂盡時，必然會墮落的，所以應以法樂自娛，而且唯有法樂超勝一切樂。

卯三　開示法樂

『天女卽問：「何謂法樂」？答言：「樂常信佛，樂欲聽法，樂供養衆；樂離五欲，樂觀五陰如怨賊，樂觀四大如毒蛇，樂觀內入如空聚；樂隨護道意，樂饒益衆生，樂敬養師；樂廣行施，樂堅持戒，樂忍辱柔和，樂勤集善根，樂禪定不亂，樂離垢明慧；樂廣菩提心，樂降伏衆魔，樂斷諸煩惱，樂淨佛國土，樂成就相好故修諸功德，樂

莊嚴道場；樂聞深法不畏，樂三解脫門不樂非時；樂近同學，樂於非同學中心無恚礙，樂將護惡知識，樂親近善知識；樂心喜清淨，樂修無量道品之法，是爲菩薩法樂」。

是諸「天女」聽到長者要她們以法樂自娛，知道法樂一定勝於欲樂，不再耽著世間的欲樂。可是天女在這時，對五欲樂雖不再思慕，但法樂究竟是怎樣，仍然不怎麼明白，所以特別以此「問」於長者：「何謂法樂」？

維摩「答言：樂常信佛，樂欲聽法，樂供養衆，樂離五欲」。奘譯無垢稱經，說爲常信佛爲樂，乃至以離五欲爲樂。本經樂字放在上面，不應讀快樂的樂，而應讀好樂的樂，是愛好的意思。以信佛、聞法、供僧、持戒爲樂，佛法稱爲四證信，亦名四不壞信。

一、喜歡常常見佛、拜佛，見了佛即生歡喜心，以信佛爲人生最大的樂事。信是信順，就是順佛的言教，雖不能面見佛陀，但常信有佛的存在，信佛有無量功德，信佛是大慈大悲，信佛能廣度衆生，信佛能教吾成佛，信佛得解脫安樂。但這要對佛有所好樂，有所好樂才得快樂，如不好樂何來快樂？當念我是三寶弟子，我是

行菩提行的菩薩，我應經常的親近佛，常作此想就是常樂信佛。

二、喜歡常常聽法，愈聽愈有法味，到了你得法味的時候，要你不聽法亦不可能，所以對於聽法，要有好樂之心，才能從聽聞中，眞正得到法樂。一般人聽法，所以不能得到法味，就是缺乏好樂心，認爲法可聽可不聽，甚至視聞法爲畏途，或勉强的在聽，亦不得其意趣，是以古今學佛的人多，眞正聞法的少之又少。果能從聞法中領略到法味，不但得到法樂，亦會願樂欲聞。

三、喜歡經常隨分隨力的供養僧衆，爲什麼？因聲聞僧與菩薩僧，都是有大福德智慧的，不但超過你們天女的福德，亦超過三界一切衆生的福德，是以果眞供養三乘賢聖僧，在自己身心上會得很大的快樂。一般不知供僧是佛弟子所應作的事，以爲供僧是個沉重的負擔，這眞是絕大的錯誤！僧是世間的良福田，我們要想得大福德，唯有從供僧的福田中去培植，才能有所收穫！

四、喜歡遠離世間的五欲，不再受欲樂的迷惑，因而能持清淨戒。當知一個人如染著世間的欲樂，鮮有不毀犯所應守持的淨戒。現在從三寶的教誡中，深信戒是解脫的根本，當然不願再受五欲的束縛。魔及魔女所好樂的在五欲，現在走上佛法

的大道，假定不能遠離五欲，怎麼能離魔的束縛？有法樂自娛，當然不復好樂五欲之樂。從前舍利弗碰到一位外道友人，該友勸他可以斷乳，獨化一方。他回答說：『不論怎樣我是斷不了乳的，因我對於法乳愈嘗愈覺得其味無窮』。可見他對佛的法乳，是怎樣的樂欲和受用之深了！

「樂觀五陰如怨賊」，色受想行識的五陰，是無常生滅變化的，經常逼切威迫着我們，好像五位拔刀要殺我們的怨賊，不但會要傷害到我們的色身，亦復會要刼奪我們的功德法財，障礙我們的法身慧命。汝等應經常的作如是觀，不要貪戀這個無常的色身。

「樂觀四大如毒蛇」，吾人這個色身，是由地水火風四大所組合成的，但它們彼此之間，不是相安無事的，而是互相衝突的，隨時會發病使我們感受痛苦，到了四大分離時其苦更難當，應常想它如四條毒蛇那樣的螫害有情，所以此身是不可愛的，應經常的作如是觀，勿爲所害。

「樂觀內入如空聚」，內入就是內六根，空聚就是無人居住的村莊。正當的人雖沒有一個住在這村莊中，但打家刼舍的土匪，却經常的出入其間，是以應觀六根

門頭猶如空聚。但若稍微一不留心，六根隨於六境而轉，就會引來貪瞋痴等的煩惱賊，刼去我們所積聚的功德法財。

總之，陰、界、處是煩惱的聚集處，虛妄無眞實的，會障礙法身慧命的有漏之法，應常對它們加以觀察，設法遠離它們，以期得到法樂！

「樂隨護道意」，道是菩提，意就是心，道意就是菩提心。菩提心未發，應使發起來，既已發起來，就得樂於隨順菩提心，衛護菩提心，使之不受損不退失，更不可一刻忘記此心，有此菩提心爲根本，行菩薩道才有標準。

「樂饒益衆生」，菩薩志在度人，既有菩提心作爲推動力，就應廣泛的饒益六道一切衆生，使一切衆生皆得解脫。發了菩提心的人，而不去饒益衆生，不但不像個菩薩，且亦與菩提心不相應的，所以應樂饒益衆生。

「樂敬養師」，菩薩行者的自利利他，都從師長處學習得來，亦即由師的開導，才得上求而下化。但這裏所說的師，範圍非常廣泛，能教者皆是師，如諸佛菩薩皆是師，對師應該樂於恭敬供養，不可稍有一點怠慢！

「樂」於「廣行」布「施，樂」於「堅持」淨「戒，樂」於「忍辱柔和，樂」

於「勤集善根，樂」於「禪定」一心「不亂，樂」於「離」煩惱「垢」而得「明慧」。這是勸樂六度。唯有好樂勤修六度，才是眞正菩薩行者。

「樂廣菩提心」，就是使菩提心廣大堅固起來，不是局限在一個小圈圈內。廣可解說爲擴大義，就是擴大其事業，廣敎化一切衆生，如是使菩提心廣大起來，所救度的衆生多，功德也就大，成佛較爲快捷。

「樂降伏衆魔」，衆魔，顯示魔的很多。外則天魔魔王，魔子魔孫，內則五陰魔、死魔、煩惱魔。內外所有的一切魔，不論屬於那一種，都會破壞正道的，所以應好樂的降伏衆魔，使衆魔沒有辦法與正道作對。

「樂斷諸煩惱」，煩惱是有無量無邊那麼多的，不但有力稽留衆生在生死中無法超脫，就是各式各樣的魔，亦由煩惱所引來的，假定沒有煩惱，那裏會有衆魔？爲了降伏衆魔，更應好樂斷諸煩惱！

「樂淨佛國土」，淨佛國土，就是莊嚴世界。菩薩在未成佛前，於因地中行菩薩行，除了度生，就是嚴土，嚴土、熟生爲菩薩的兩大任務，一定要在因中完成，所以應於念念中好樂淨佛國土，到成佛時，淨土也就實現。

「樂成就相好故，修諸功德」，有佛土必有佛，佛是具有三十二相八十種好的，所以亦應好樂成就相好修諸功德，因爲相好之果，是由功德因來。佛國清淨只是依報莊嚴，佛之正報亦是備諸相好，所以必須修諸相業。經說：佛身相好是由百福莊嚴所成，亦卽任何一相，都由百福所成。什麼叫做一福？如梵天王所有一切福德爲一福，如是百福成就一相。因爲佛是頂圓滿的，所以用『百的』的圓滿數。約佛報身說，更是具有無量無邊的相好莊嚴。不管相好是多是少，要想得到相好莊嚴，必須對之有所愛好，有了愛好之心，自然樂於「修諸功德」。

「樂莊嚴道場」，道場，卽成佛的場所。隨佛所應化的不同，道場也就大小不一致。如釋迦成佛的菩提伽耶的菩提樹下初成道處，三千二百里，金剛地爲場；諸佛各隨國土的大小，而取場地的寬狹，是沒有一定的。成佛就是種種功德的圓滿，所以道場必然是莊嚴的。如華嚴經說如來初成正覺，菩提場是怎樣的莊嚴。

「樂聞深法不畏」，佛法不是專爲凡小所說的淺法，而更說有甚深最甚深的大法，特別是從一切法空甚深義出發的，如說供養無功德，外道是爲師，他墮隨他墮等，聽來都是有點不合常情的，所以有很多人聽了不歡喜而害怕，假定對這聽了無

所怖畏，那是眞正好樂法者，所以愛好大乘法甚深義的，聽了不但不怕，反而得大法喜。

「樂三解脫門不樂非時」，三解脫門，就是空、無相、無願。通達我法二空，得以了生脫死，是爲空解脫門。了知凡所有相皆是虛妄，於一切法無所得，是爲無相解脫門。視三界的無常，一切無所願求，是爲無願解脫門。古德說：『縛以之而解謂之脫，三乘所由謂之門』。小乘學者，最愛修三解脫門，大乘菩薩於徧學一切法中，雖也入三解脫門，但不中路取證，所謂『今是學時，非是證時』，所以說「不樂非時」。如一下子卽證，是就落於小乘，此爲大士所不樂。所以菩薩儘管樣樣學，無常、苦、空、無我、不淨等，自知未能達於極致，應該還要不斷求上進，等到一切功德、慈悲、智慧都圓滿了，才證無上菩提果。

「樂近同學」，菩薩與菩薩爲同學，同修自利利他的法門，彼此互相交換度生的經驗，所以樂於親近同學同道者，因爲這對自己上求下化是有所幫助的。「樂於非同學中心無恚礙」，就是於不修菩薩道的一切人中，如小乘三藏學者或外道等，儘管彼此思想言行完全不同，但決不在內心中，對他有所瞋恚，或障碍他的修學，

因爲人各有志，是不能勉强的，何必對他恚礙？

「樂將護惡知識」，在修菩薩道的過程中，不是不可能遇到惡知識，但若遇到時，千萬不要對他生起惡感，甚至還要護助他，希望他慢慢改變過來，如處處關心他愛護他，日子一久，彼此有了深厚感情，就可將他攝化過來，走上大乘佛法正道。汝主魔王及宮中之人，可說皆是惡知識之類，你們應對他們，將之護之，使他們改變過來！

「樂親近善知識」，善知識是修學佛道的最大助力，因爲在你向佛道前進時，無有阻礙的坦然直進，善知識固然爲你歡喜，就是遇到了任何障礙，善知識亦會指導你如何排除，甚至當你退失菩提心時，善知識亦會運用善巧方便，讓你仍然在大乘道上前進，不致走上獨行人的道路，所以應好樂的多多親近良師益友，以增進自己的向上。

「樂心喜清淨」，具有如上種種的好樂心，或於聽經聞法時，或朋友來談談時，內心就是感到無限的歡喜，並且心裏清淨得不存一物。在此清淨兩字是最要緊的，如果心裏有物而不清淨，那就喜魔入心，令你不得安寧，所以應該心樂歡喜而無

一點垢染的清淨。

「樂修無量道品之法」，通常所說的道品，就是三十七道品，其實，凡屬於道的法門，皆可說是道品，並不限於三十七道品的。對此無量道品之法，都應樂意的去修，所謂『無量法門誓願學』，也就是此意。所以不應有所揀別的，這個道品要修，那個道品不修。

以上所說的種種，「是爲」略說「菩薩法樂」，如果廣說自是法樂無邊的。所以如此，因爲菩薩時時不離見佛聞法修持，故得法樂充滿而自娛。萬二千魔女，本來在天宮中，享受五欲樂的，現因受到維摩的教化，已經脫離魔籍而爲菩薩，所以特以法樂自娛。這是長者的能力大，善巧方便化導的結果，不是輕易所能得到的法樂。

寅二　教魔女以還化

卯一　勸女還宮

『於是波旬告諸女言：「我欲與汝俱還天宮」。諸女言：「以我等與此居士，有法樂，我等甚樂，不復樂五欲也」。魔言：「居士！可捨此女，一切所有施於彼者，是爲

菩薩」。維摩詰言：「我已捨矣，汝便將去，令一切衆生得法願具足」。

當波旬聽到長者對魔女開示法樂之後，知諸魔女沐浴在法樂之中，「於是波旬」擔心魔女不願再回到天宮，所以就「告諸」魔「女言」：我們來此時間已經很久，亦聽到長者爲我們說了很多法，現「我欲與汝」等「俱還天宮」，享受我們原有的欲樂，不要在此打擾長者太多，化費他的寶貴時間！那知出乎波旬的意料之外，是「諸」魔「女」竟然不聽他的命令，並對波旬「言」：你已經「以我等與此居士」，亦即你已把我們送給了長者，而且我們從長者這兒，「有」了「法樂」自娛，身心充滿了法喜，「不復」願再回到天宮，「樂」欲「五欲」之「樂」。五欲樂與法樂比起來，那是相差得太遠，還有什麼可值得留戀的？你如認爲天宮的欲樂不錯，那你就一人回去享受吧！

波旬在她們這一回答之下，深深的感到無法可施，既無力强迫她們回去，又沒有辦法可以說服她們，於是「魔」王只好求救於維摩「言：居士」！我先聽到空中音聲，不得不把是諸魔女給你，但這不是我的本意，現我要回到天宮去了，請你仍然「可捨此」諸魔「女」給我，不要把她們留在這兒，我知道，「一切所有施於彼

者，是爲菩薩」。菩薩之所以名爲菩薩，其精神就在於難捨能捨，你是不是一位菩薩？如你認爲自己是菩薩的話，就當將這些魔女還給我，不應耽著這些魔女而不放！

「維摩詰」回答「言」：你錯了，我何嘗要留住她們？「我已捨矣」，你要帶她們回去就帶她們回去，所以說「汝便將去」。而且我爲她們說法，使她們於佛法中得到滿願，並望「令一切衆生得法願具足」。同時還可這樣說：維摩向魔乞諸魔女，不是眞的想要得到她們，目的是爲化度她們，令她們改邪歸正，現在這一目的已達，樂得做個順水人情，仍然交還給魔王，以滿魔王的心願，免得魔王的苦惱。但是菩薩是以度化一切衆生爲志趣的，不但要使魔王滿願，並且擴大開來，願一切衆生皆得法願具足，人人都獲得廣大法樂，以法樂自娛。

卯二　教令轉化

『於是諸女問維摩詰：「我等云何止於魔宮」？維摩詰言：「諸姊！有法門名無盡燈，汝等當學！無盡燈者，譬如一燈然百千燈，冥者皆明，明終不盡。如是諸姊！夫一菩薩開導百千衆生令發阿耨多羅三藐三菩提心，於其道意亦不滅盡，隨所說法而自增

益一切善法，是名無盡燈也。汝等雖住魔宮，以是無盡燈令無數天子、天女發阿耨多羅三藐三菩提心者，爲報佛恩，亦大饒益一切衆生」。爾時，天女頭面禮維摩詰足，隨魔還宮，忽然不現。

諸女聽說仍然可與魔王回到魔宮，當然又就爲魔王之所掌握，可是，過去在魔宮中，是以五欲之樂爲樂，現時在菩薩處，已以法樂之樂爲樂了，一旦回到魔宮去又將怎樣？「於是諸女」惶惑的「問」於「維摩詰」：你既要我們回到魔宮，我們當然會接受你的勸告，但是我們都剛才得到法樂，道力還沒有怎樣堅固，而魔宮中盡是五欲之樂的境界，亦卽是魔氣重重的，「我等云何止於魔宮」？方不致於再爲魔境所轉？你得告訴我們一個辦法，讓我們安心的在魔宮中修道，否則，由於我們熏習佛法未深，到時不能自持又將怎樣？

「維摩詰」開示她們「言」：「諸姊」！這個妳們不要擔心，我佛法中「有」個「法門名」叫「無盡燈」，妳們應「當」修「學」這個法門。所謂「無盡燈者，譬如一」盞「燈然」成十盞燈，十盞燈再然成「百」盞燈，百盞燈更然成「千」盞「燈」，如是展轉相然，直到無窮無盡。燈是代表光明的，以破暗爲它的作用，燈

光到了什麼地方，什麼地方的黑暗就被破除，所以說「冥者皆明，明終不盡」。無盡燈是譬喻，「如是，諸姊」！妳們回到魔宮去，把所學的發菩提心，以法樂自娛的法門，展轉教導所有的魔子魔孫，魔臣魔女，如是像這樣的「一」個「菩薩開導百千衆生，令發阿耨多羅三藐三菩提心，於其」每一人的「道意，亦不」會「滅盡」，只有一天天的增長起來。「隨」着「所說」的大「法」利益衆生，「而自」己亦能「增益一切善法」。這個，「是」就「名」爲「無盡燈」法門。發菩提心，是點然自己內在的心燈，開導十個衆生發菩提心，就點然十個衆生的心燈，開導百個衆生發菩提心，就點然百個衆生的心燈，開導千個衆生發菩提心，就點然千個衆生的心燈，如是像這樣的，開導無窮無盡的衆生發菩提心，就點然無窮無盡的衆生心燈，如是燈燈無盡，光光不絕，不但照破衆生內在的無明黑暗，亦可照破魔宮的痴冥之室，使每個魔衆都得光明的照耀！

維摩詰說了這無盡燈的法門，接着帶有鼓勵和安慰的口吻說：「汝等」現在「雖」還魔宮而安「住」在「魔宮」中，果能「以是無盡燈」法門，在魔宮中展轉教化，使「令無數天子、天女」，得到佛法的感召，皆「發阿耨多羅三藐三菩提心者

」，就是化魔成佛，紹隆佛種，不斷三寶，是「爲」眞正「報佛」深「恩」，同時「亦大饒益一切衆生」，令諸衆生皆得法益！

「爾時」，就是維摩詰開示無盡燈法門完畢之時。是諸「天女」很虔誠的，以「頭面禮維摩詰足」。行此最敬禮後，立卽「隨」着「魔」王「還」歸魔「宮」。魔王以神通力隱形而去，所以說「忽然不現」。總之，維摩詰以最高境界，以最大智慧善巧，接受天女，不受誘惑，並且化導她們，使她們回去展轉敎化，這種啓導的方式，傳染的作用，其力量大而速。但這，唯有大菩薩始有這大作略，小乘人無論如何是望塵莫及的！

子三　結

『世尊！維摩詰有如是自在神力，智慧辯才，故我不任詣彼問疾』。

持世菩薩說明了維摩詰化導魔女的經過，特又叫聲「世尊」然後說：「維摩詰有」如上所說的「如是自在神力」，並有殊勝的「智慧」與無礙「辯才」，能夠攝魔成爲菩薩，化魔得以成佛，確實不是普通的人物，「故我不」能勝「任」而「詣彼」探「問」他的「疾」病。

壬四　善德

癸一　命

佛告長者子善德：『汝行詣維摩詰問疾』。

「佛」聽了持世推辭不去，就又「告」訴「長者子善德」說：「汝」可「行詣維摩詰」處，代爲向他「問疾」。善德的德，有的經本譯爲得。古代有很多音同而字不同的。依印度的梵文看，這應譯爲善得。梵語須達多，達多可譯爲得。現應譯爲善施，因此這位長者子，或稱善施，或稱善得。給孤獨長者，本名須達多，現在這位長者子，與給孤獨同名，也許正是他的兒子。善德是大富長者之子，是已發菩提心修菩薩行的在家菩薩，經常追隨佛陀。依名字解，他是以布施爲主修的行門。

癸二　辭

子一　標

善德白佛言：『世尊！我不堪任詣彼問疾。

「善德」聽到佛的差遣，深感這個任務重大，不是自己所能擔任得了的，於是就「白佛言：世尊」！如上所說，維摩詰是位具有自在神力，智慧辯才的大菩薩，

不是一般人所能對付得了的，故「我」亦「不堪任詣彼問疾」，請佛慈悲另派賢者！

子二　釋

丑一　陳己事由

『所以者何？憶念我昔自於父舍設大施會，供養一切沙門、婆羅門、及諸外道、貧窮、下賤、孤獨、乞人，期滿七日。

「所以者何」？是明自己不能去問疾的理由。我之所以不堪擔任問疾的這個使命，「憶念我昔」有一次，「自於」祖宗傳下的「父」親「舍」內，「設大」布「施」法「會，供養一切」出家的「沙門」，在俗的「婆羅門」以「及諸外道、貧窮、下賤、孤獨、乞人」，總共布施七天，所以說「期滿七日」。

這種大布施會，印度地方一向很盛行，如國君、宰輔、長者、居士、大財富者，莫不上行下效，一律奉行。不過佛法與外道稍有不同：外道舉行施會，定要舉行宗教儀式，殺牛羊等做祭祀品；佛法中的布施，沒有宗教儀式，更不殺害生畜，只是行其所當行。大布施爲印度的傳統，是在預定的數年中積蓄錢財，然後訂一日期

，將所積的做大布施，不論什麼人，統統施捨，決不有所揀擇，稱爲無遮大會。中國很少有這種施捨大會，只南朝梁武帝和陳武帝曾經舉行，將國家庫藏全部施捨於人民或三寶，梁武帝甚至將自己布施到廟裏，替三寶做工，直到第二日，由大臣送了大量財寶到寺裏，才把皇帝接回。

這種布施法會，最少七天，多則四十九天或數月。印度這種良好風尙，實是值得讚歎的。菩薩修行上成佛道，主要爲修布施。布施雖有多種，但能將一切財物施捨，也算是波羅密之一。波羅密，是究竟圓滿，到彼岸之義，在印度叫做事究竟。布施波羅密，就是布施能究竟圓滿。約佛法的特殊意義說，單以財物布施，雖值得稱揚，但仍不究竟。維摩詰與長者子的辯論，可說是從世俗淺近的財布施，引至勝義更深的法布施。

丑二　讚其勝辯

『時維摩詰來入會中，謂我言：「長者子！夫大施會不當如汝所設，當爲法施之會，何用是財施會爲」？

無遮大會的施設，不但接受供養的可來參加，就是國王大臣長者等亦可來參加

的，所以到了圓滿的第七天「時，維摩詰」亦乘時「來入會中」，開導善德，以獅子吼令大衆聽聞說：「長者子」！你設大布施會當然是很好的，但眞正的「大」布「施會，不當如汝所設」的這樣，因爲財施大會，是不能普徧的，「當爲法施之會」才對，你是菩薩，難道不知這點？我之所以對你說此，就是因爲你是菩薩，假定你不是菩薩，我對你說這做什麼？當知財布施只是現前的幫助，僅能得到有漏的福報，法施能給以思想、精神、心靈的救濟，不但能得無漏的福報，且可增長清淨的智慧，財施所得的功德有限有量，果報仍然在三界中，法施所得的功德無限無量，可以得到出世的解脫。總之，法施高於財施，既然如此，「何用是財施會爲」？實際說來，善德菩薩，不是不知法施會的殊勝，但爲引導其他的衆生，所以故意的作這樣問，好讓每個人都行法施。

『我言：「居士！何謂法施之會」？「法施會者，無前無後，一時供養一切衆生，是名法施之會」。

聽到長者這樣說，於是「我」就請示「言」：你說法施之會，「何謂法施之會」？這在我還有點不大明白，請你替我說明白點！維摩詰先爲簡單的回答說：說到

「法施會者」，從時間方面來說，「無前無後」，絕對不落於時間性的；從空間方面來說，一供養一切供養，「一時」供養一人，是就等於「供養一切衆生」。當知這個「是名法施之會」。普通布施，時間是有前有後的，對象是有彼有此的，不能做到普徧、廣大、無限，所以維摩詰說法施無前後。約供養說，在同一時間內，供養一切衆生，這不是物質的財施所能做得到。在這意義上的法施，自與普通的稍有不同。通常法施有二：一、世間法施，勸人爲善，糾正錯誤。二、出世法施，用佛法教化領導，令內心漸向出世，向佛道前進。現在這裏所說的法施，當屬後者，且意義更深，不但口頭上說的法叫法施，就是自己實行這種法亦名法施。如以持戒說，自己嚴格的持戒，能影響衆生，令衆生得益。經說：『五戒是五大施』。因持不殺生戒，卽對一切衆生無殺害心，此心給予一切衆生以安全感，等於施予衆生無畏。擴大來說，不論做什麼事情，正修正做時，不分別彼此，而徧爲一切，心與法性相應，順空性理，一舉一動，無不是法施。說以種種方法，弘法修持，體知一切法空寂，是爲法施智。

『曰：「何謂也」？「謂以菩提起於慈心，以救衆生起大悲心，以持正法起於喜心，

以攝智慧行於捨心。

善德聽了維摩所說的法施會，不禁驚奇的問「曰：何謂也」？用現在的語體說，這話怎麼說呢？善德既然感到驚奇，維摩又從各方面說明法施。現在先從四無量心說明法施。四無量心，爲世間的梵天及出世的三乘所共修的。不過，梵天修這以求得到梵福，三乘修這爲得三種菩提，唯佛世尊是爲更大的目的而修此的。修此法門時，是從定心中，緣一切衆生而修得，卽住於平等法上，徧一切衆生，起一念慈心或悲心等。

「謂以菩提起於慈心」，是修的慈無量心。慈欲給與衆生的快樂，但最高最究竟的大樂，無過於佛果菩提，爲使一切衆生得此佛果菩提，亦卽願欲一切衆生皆得成佛，所以依於菩提起於慈心。

「以救衆生起大悲心」，是修的悲無量心。悲欲拔除衆生的痛苦，但最可怖畏的是生死大苦，爲了救拔衆生的生死大苦，使衆生不再在生死中受痛苦的襲擊，所以依衆生起大悲心，而修救度衆生的法門。

「以持正法起於喜心」，是修的喜無量心。佛的正法住世，必要人力住持，菩

薩受持正法，持戒說行，目的在令一切衆生得大法喜，法喜是世界上最難得的歡喜。欲救衆生，欲滿菩提願，必要持正法，應起歡喜愛法之心。

「以攝智慧行於捨心」，是修的捨無量心。心住平等不起貪愛叫做捨。但要眞正能夠做到行於捨心，必要攝受智慧，從智慧中通達一切法的平等空性才可。如佛等視衆生猶如自己的獨生子，不於其中起分別，是爲大捨。

菩薩行者，能作如是行如是修，自教教他，使諸衆生得大利益，是爲眞正的法施。

『「以攝慳貪起檀波羅密，以化犯戒起尸羅波羅密，以無我法起羼提波羅密，以離身心相起毗梨耶波羅密，以菩提相起禪波羅密，以一切智起般若波羅密」。

此明六波羅密是法施。菩薩修行六波羅密，是從三方面着眼：一、爲教化衆生。如說以施攝貪，戒攝毀禁，忍攝瞋恚，就是爲的衆生。二、爲體達空性，與實相相應。如大品說：『菩薩爲得實相修行六度』，就是爲的空性。三、爲上求菩提。如地經說：『菩薩爲求一切智地修行六度』，就是爲的菩提。照理說，每一度都應通這三方面，但本經這兒配得很巧妙：前二度是爲教化衆生；次二度是與空性相應

；後二度是爲上求菩提。

「**以攝慳貪起檀波羅密**」：是修布施，檀卽譯爲布施。慳是慳恪，不但不肯自動的捨，就是他人來求亦不肯施。貪是貪求，就是有而不知厭足，貪得無厭之意。爲了攝化這類慳貪之人，菩薩以身作則的捨慳捨貪，廣行惠施，但這決不是爲自己求福德，完全是爲攝受慳貪衆生。

「**以化犯戒起尸羅波羅密**」：是修持戒，尸羅卽譯爲戒，亦可譯爲清涼。大乘義章說：『言尸羅者，此名清涼，亦名爲戒。三業之非，焚燒行人，事等如熱，戒能防息，故名清涼。清涼之名，正翻彼也。以能防禁，故名爲戒』。衆生不一定皆能守持清淨戒行的，有的時候毀犯是免不了的，對於犯戒衆生的攝化，最有效力，莫過於自己的嚴持戒行，以己戒行的清淨，作爲衆生的模範，使衆生受你感召，自發自動的遵行戒法不敢毀犯。

「**以無我法起羼提波羅密**」：是修忍辱，羼提卽譯忍辱。此中所說的無我法，是指衆生空，亦卽我空。唯有不在我上起執著，那就沒有什麼不可忍的。金剛經說佛在過去生中，爲歌利王割截支解身體時，沒有我、人、衆生、壽者的四相，所以

能夠忍受不起瞋恨，假定執有我等四相，就要起極大的瞋恨心，甚至要傾全力反抗，可見唯有無我，才能實行大忍。

「以離身心相起毗梨耶波羅密」：是修精進，毗梨耶譯爲精進。所謂離身心相，就是通達身心皆空，亦卽了解法空，唯有通達法空，不爲一切所轉，始能精進不懈。世人稍微多做一點事情，立卽就會感到身心疲勞，不能繼續的支持下去，原因就是執有實在的身心相，對於身心特別是對身體，寶愛得不得了，深怕它們太過辛苦，不願多做繁重工作。果能離身心相通達法空，自能勤苦堪耐。

「以菩提相起禪波羅密」：是修禪定。佛在菩提樹下將成正等正覺之時，一定先要入於禪定，從禪定中以大精進力破魔軍，才得成佛，所以要以寂滅離相的菩提義，起禪定波羅密。亦有解說菩提是佛的福德莊嚴，禪能出生，所以起禪波羅密。亦可謂菩提是佛止行，依禪息妄，證入其中，故爲菩提起於禪定。

「以一切智起般若波羅密」：是修智慧。般若與一切智，實是一體的異名，不過在不同的崗位有不同的名稱。如說：『因名般若，果名薩婆若』，薩婆若，就是一切種智。羅什更明白的說：『薩婆若卽是老般若』，一切智爲佛所有的般若，菩

薩爲得一切智而修般若，所以說以一切智起般若波羅密。亦有解說一切智是佛的智慧莊嚴，般若亦是智慧，正是一切智因，親能生於智果。或說一切智是佛的觀行，依慧照行，滿足彼德，故爲一切智起於般若。

菩薩能這樣的奉行六波羅密，從空性的體達中，上求無上菩提，下化一切衆生，是爲法施大會。

『「教化衆生而起於空，不捨有爲法而起無相，示現受生而起無作」。

此明三解脫門是法施。三解脫門，亦是大小乘行人共修的法門。不過，小乘入三解脫門，一定是沉空滯寂的，不能從解脫門出來，起度生的大用；佛陀證此三解脫門，不在解脫門內，享受自在安樂，而從解脫門出來，現起度生的大用，積極從事化他的事業。

「教化衆生而起於空」，是明空解脫門。菩薩證得空的妙法，不是什麼都不做的。仍然要積極的度生，雖不斷的教化衆生，而知無有衆生可得。金剛經說：『如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者』，就是此意。所以菩薩度生，一定要起於空，不見我人衆生之相。如有衆生相存在，必然就乖於空義，如眞正通達空

義，必然要捨於衆生，不可執著有衆生爲我所度。

「不捨有爲法而起無相」，是明無相解脫門。有爲法就是有相法，有生有滅等種種相貌。菩薩在一切有爲法上而起無相觀，雖觀無相而不捨一切有爲法。果能如是善通法相空虛其懷，那就可以做到終日化生而終日不乖空。隨化在有，所以不捨，知有常寂，名起無相。起無相是智慧的運用，不捨度化是大悲的善巧。

「示現受生而起無作」，是明無作解脫門。作爲造作生死業，繼續在生死中受生，無作卽不再作生死業，因菩薩觀世間無常苦，不再起願受生死，可是爲了度生，仍然處處受生，雖隨衆生的度化，於生死處處現生，但不因此造有漏業受生死果。菩薩依理不依事，雖無生而現受生，雖受生而實無生，雖無作而現作，雖作而實無作。

『「護持正法起方便力，以度衆生起四攝法，以敬事一切起除慢法，於身、命、財起三堅法，於六念中起思念法，於六和敬起質直心。

此下說明自利利他的行門爲大法施會。

「護持正法起方便力」，如來的正法是辛勤所證得的，爲我們說出而留給我們

，我們應當時時立此志願，護持如來所有正法，不讓它在這世間湮沒不存，但因時代的不同，對於正法的護持，要有適度的善巧方便，觀察時代的進步性，以如來正法與時代相配合，正法才能延續不斷的弘傳下去，如不以方便觀察時代性，只是一味的自說自話，是不能令正法久住的。當知方便觀察，是由智力而起，所以說護持正法起方便力。

「以度衆生起四攝法」，就是生起布施、愛語、利行、同事的四攝法，度脫各類所應度的衆生。因爲眞正的度脫衆生，唯有四攝法可以做到，假定不運用四攝法，衆生是不易爲你之所攝化的，所以對四攝法，尙未生起的令之生起，已經生起的如法運用，以期廣大衆生爲所攝化。

「以敬事一切起除慢法」，慢是傲慢，亦卽貢高，任何人的內心，如具有貢高傲慢心，是決不能對人表示恭敬尊重的。事爲事奉，亦卽替人做事，但替人做事，要有恭敬心，既不可疏忽，又不可傲慢。果能敬事一切，必能除我慢過。菩薩以無量身，敬事一切衆生，當然不會有慢性。法華經中的常不輕菩薩，見到什麼人就眞誠禮拜，目的就在離慢起功德。中國古語說：『敬人者人恒敬之』。你能尊重別人

的人格，別人亦必尊重你的人格，人與人是平等的，你有什麼值得驕傲而對人高慢？

「於身、命、財起三堅法」，三堅法，是指法身、慧命、法財的三者，這是永恒的，堅固不壞的，與我們現有的身體、壽命、財產的易散易壞，是絕對不可同日而語的。易散易壞的三不堅法，是我們應捨而不應執著的，可是衆生不知它的不長久，終日在這三方面有所執著，保重自己的身體，維持自己的壽命，守護自己的財產，一旦散壞喪失，就又感到無限苦惱，其實這是不值得貪戀的，應從無常敗壞的三不堅法，修起三堅法的實現。

「於六念中起思念法」，六念，就是念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天。佛在阿含經中，曾嘗開示這個六念法門。這主要是爲在家信衆說的，因爲一般信衆，理智異常薄弱，不能以智制情，爲生死別離、荒涼淒寂的陰影所惱亂，所以教他們念（觀想）三寶的功德，念自己持戒與布施的功德，念必會生天而得到安慰。思念，就是心的繫念，就是使我們的一念心，常常繫念於六種正念中，不要使心在外在的境界上，生起種種的妄念。

「於六和敬起質直心」，六和敬，就是見和同解，戒和同修，利和同均，身和同住，口和無諍，意和同悅。前三是和合的本質，後三是和合的表現。佛陀制戒，爲使大家和合安樂恭敬共住，特以六和敬爲其綱領，果能照這六和敬去行，大衆自然會和樂共住，不致發生彼此的乖諍。但要如法的做到六和敬，必要生起質直心來，就是大家內心必要坦白正直，沒有一點矯揉造作的虛僞心念，如果內心諂曲而不直爽，那是不能眞正做到和敬的。

『「正行善法起於淨命，心淨歡喜起近賢聖，不憎惡人起調伏心，以出家法起於深心，以如說行起於多聞，以無諍法起空閒處，趣向佛慧起於宴坐，解衆生縛起修行地。

「正行善法起於淨命」，淨命是對邪命說的。邪命，是指不正常的經濟生活而言；正命，是指合理的經濟生活而言。如出家衆所過的是乞士生活，一切資生物——衣食住藥四緣，都從乞化、布施而來，其生活當然是很淡泊的，但一得到了生活，立刻就要專心一意的修行，唯有行一切善法，才能得到正命，生活才得清淨，所以欲得正命，所行定要合法。比丘托鉢乞食，所以稱爲淨命，因爲不是强求飲食，

而是施福於衆生的。

「心淨歡喜起近賢聖」，這裏說的賢聖，是指三乘賢聖，很不容易親近得到，必須內心清淨，常常對之生起歡喜仰慕之情，而後始能親近到諸賢聖。假定心不清淨，又不歡喜恭敬，不說不易遇到賢聖，就是賢聖立在你前，亦未必能爲你親近。不說親近賢聖，要心淨歡喜，無所希求，就是人與人間的交往，亦要心淨歡喜，才能維持長久。

「不憎惡人起調伏心」，惡人之所以成爲惡人，不是生來就如此的，而是環境之所使然。菩薩見到惡人，不特不憎恨他，且深深的憐愍，覺得一個好好的人，竟然墮落到這境地，於是對之起調伏心，想方設法的感化他，用善言好語調伏他，使他改惡修善，重新做個好人。如對惡人憎恨，使他沒有自新的機會，那是不合菩薩度生精神。

「以出家法起於深心」，出家爲佛法的一重要制度，不但以出離心爲本的聲聞行人，重視出家的修道，就是以菩提心爲本的菩薩行人，同樣有出家之設。但出家乃大丈夫事，不是人人所能做得到的，所以如有發心欲出家者，首先於出家法，生

起深心愛好，假定沒有愛好的深心，不說不可能出家，就是出了家亦不能如法。菩薩本生鬘論卷四說：『出家之利，高於須彌，深於巨海，廣於虛空。所以然者，由出家故方得成佛，三世諸佛未有不因捨家出家成佛者也』。是則對於出家，沒有深心愛好怎可？

「以如說行起於多聞」，多聞，就是多多的聽聞佛法。經中一再要人多聞熏習，可見多聞是很重要的，但佛法的重視多聞，目的不是爲了求得廣博的知識，而是要如說去行，才要起於多聞的。聞所說法，就得如法去實行，假定聞而不行，試問聞有何益？唯有多聞正法，才能如佛所說而行，或爲順法而行，所以必須多聞正法。

「以無諍法起空閒處」，空閒處，亦卽寂靜處，梵語叫做阿蘭若。諍是諍論，諍論之起，由於衆聚，所謂人多話多，沒有辦法不發生諍論的。要想避免與人發生不必要的諍論，唯有多住在少人或無人的空閒處。古德說：『怨境生乎衆聚，無諍出乎空閒』。無諍就是平等，見不平等所以有諍。有無諍三昧，能調伏衆生。不特自能無諍，亦令他人無諍，爲無諍法，所以生起在空閒處住的意念。假定就理來說

，空閒處，就是觀法性如虛空，是則盡虛空界，無處不是空閒處，還有什麼諍論可得？

「趣向佛慧起於宴坐」，宴坐就是修禪。佛法修禪，不是爲的養身，亦非爲得神通，而是爲發佛慧，因爲慧是由定發的，沒有一點定力，絕對不能發慧。行者爲要趣向佛的智慧，故起靜坐修禪定法。雖說佛智不全由宴坐來，但眞習定則能趣向佛慧。

「解衆生縛起修行地」，爲解衆生的繫縛執著，所以自己必須如實修行。因爲有修行才會有經驗，有經驗才能除衆生縛，如西藏喇嘛有一個原則，就是決不肯將自己懂得而未曾實地修行過的法教授他人。因此必須自己要有修行經驗，才能指導衆生解除繫縛。

『「以具相好及淨佛土起福德業，知一切衆生心念，如應說法起於智業，知一切法不取不捨入一相門，起於慧業，斷一切煩惱、一切障礙、一切不善法，起一切善業，以得一切智慧、一切善法，起於一切助佛道法。

以下從佛果位上的種種功德說明大法施會。

「以具相好及淨佛土起福德業」，相好是佛的正報，淨土是佛的依報，要想得到依正莊嚴，必須修廣大福德業，沒有廣大的福德業，是不能得依正莊嚴的。如三十二相，每一相要百福才能修成。菩薩莊嚴相好及淨佛國土，目的是爲饒益衆生。修此福德業因，乃得依正勝果。

「知一切衆生心念，如應說法起於智業」，菩薩度化衆生，應爲衆生說怎樣的法，不由自己要怎樣說就怎樣說，而是要了知衆生的內心，在念何事？思何事？修何事？然後針對衆生各各無限差別的心念所求，如其所應的爲之說法，使他得以滅惡增善，向最高的佛果前進。但這要起於智業，才能如實的了知。智業，以般若波羅密爲根本。般若經說：『欲知衆生心念，應學般若波羅密』，就是此意。由有智知衆生心念，如應說法，是卽法施大會。

了「知一切法」平等空性，於中「不取不捨」，卽得「入一相門」。此一相門，就是空門，亦卽平等門。平等空寂性中，還有什麼可取可捨？但要到達這個程度，必須「起於慧業」，般若慧是通達諸法空性的。常人所以在諸相紛陳中，取這個捨那個，取那個捨這個，原因就是執著諸相的實有，沒有慧業透視它的無自性空。

智與慧二者，通常是通用的，稱爲智慧，其實，二者略有差別的：通達卽有而空的是慧的作用，了解卽空而有的是智的作用。折衷疏說：『智之與慧，有合有分：合之則智卽慧，慧卽智，無有二也；分之則智乃權智觀機，慧乃實智照理』。照理，是卽顯示平等理性；觀機，是卽顯示應機說法。

「斷一切煩惱」，是斷煩惱障；斷「一切障礙」，是斷生死苦果的報障；斷「一切不善法」，是斷有漏的業障。惑業苦的三障，是都障礙菩提的如實修行，所以菩薩要想順利的修菩薩行，必須將這些障礙掃除淨盡，不讓它們成爲菩薩道上的絆脚石。果能將這些障礙去除，自然就「起一切善業」，善業日增，惡業自然日減，這是必然的道理。不過要想善業日增，還得先要拂除障礙。但這，「以得一切智慧」爲領導，「一切善法」因之而修，「起於一切助佛道法」。助佛道法，一般說爲三十七道品，其實，一切菩薩行，皆可稱爲助佛道法，以此爲因可得佛道。

『「如是，善男子！是爲法施之會。若菩薩住是法施會者，爲大施主，亦爲一切世間福田」。

這是對上所說的種種菩薩行作一總結。「如是」，像上所說的，「善男子」！

我告訴你：「是爲法施之會」，唯有這樣的法施，才可稱爲大施會，財施算得了什麼一回事，不過是爲愚人所愛而作的。「若菩薩住是法施會者」，天天行此法以自利利他，特別是以大法施於衆生，那你就是「爲」衆生的「大施主」，「亦爲一切世間」最高最大的「福田」，因能令一切衆生種福，使諸衆生將來定得清淨福報的。

丑三　明衆得益

寅一　時衆得益

『世尊！維摩詰說是法時，婆羅門衆中二百人，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。

善德向佛報告遇到維摩詰的經過，又叫一聲「世尊」說：「維摩詰說是法時」，當時在大布施法會中的「婆羅門衆中」，立即有「二百人」，回邪歸正，「皆發阿耨多羅三藐三菩提心」，隨順佛法向佛道前進，認爲唯有佛法才是究竟的，不復跟着婆羅門走去修學異道。

寅二　善德樂施

『我時心得清淨，歎未曾有，稽首禮維摩詰足，卽解瓔珞價值百千以上之。不肯取！

我言：「居士！願必納受，隨意所與」。

不特婆羅門有人發心，就是「我」在那「時」，聽了他的說法，亦感到「心」裏異常「清淨」，歡喜讚「歎」，覺得像這樣的希有之事，是從來所「未曾有」過的。爲了表示我的眞誠歡悅，一面「稽首禮維摩詰足」，對他致最高度的敬意，一面立「卽解」下身上佩帶的「瓔珞」，其瓔珞「價值百千」，但我毫無悋惜的，而「以」奉「上」供養，請他接受我的微分供養。可是當時維摩很客氣的「不肯」領「取」我的這個供養。原因維摩亦是一位大富長者，而且剛向大衆讚歎法施，現在自己接受財施，在情理上說不過去，所以不願接受瓔珞。「我」見維摩這樣客氣，又很誠懇的說「言：居士」！我的發心供養你，是出於我的一片至誠，不是虛情假意的，「願」你務「必納受」我的這點微意，請不客氣的收下吧！我知道你是不在意這些財物的，不過你收下後，可以由你自由的支配，所以說「隨意所與」。依佛法規矩，不論人們供養什麼，只要不是非法得來的，都應接受而不應拒絕，受了以後，轉供養他人也好，做其他功德也好，那就隨你自己的心意，供養的人是不過問的。

『維摩詰乃受瓔珞，分作二分：持一分施此會中一最下乞人，持一分奉彼難勝如來。一切衆會皆見光明國土、難勝如來，又見珠瓔在彼佛上，變成四柱寶臺，四面嚴飾不相障蔽。

「維摩詰」在盛意難却的情況下，「乃」接「受」善德所奉獻的「瓔珞」，當即把它「分作二分」，手「持一分施此」大「會中」的「一」個「最」貧窮、最愚痴、最苦惱的「乞人」，就是俗說的叫化子，另「持一分奉」獻「彼」光明佛國的「難勝如來」，顯示平等布施，將得平等功德，不因供養對象的高低而影響所得的功德。在供養如來的當時，「一切衆會」人等，「皆見光明國土」的「難勝如來」，「又」清楚的「見」到珍「珠瓔」珞「在彼佛上，變成四柱寶臺，四面」種種珍寶「嚴飾」，猶如虛空一樣的「不相障蔽」。四柱寶臺，有說是表佛果的四無量心，有說是表果上四德無障無碍大般涅槃。不相障蔽，是顯一德不礙一切德。從事相說：善德的大供養，引起維摩詰的供佛，乃至現廣大神通，增加了大衆信心。另一方面，供佛後，以此布施因，將來得究竟果，如清淨佛土那樣的嚴飾無礙。

『時維摩詰現神變已，又作是言：「若施主等心施一最下乞人，猶如如來福田之相，

無所分別，等於大悲，不求果報，是則名曰具足法施」。城中一最下乞人，見是神力，聞其所說，卽發阿耨多羅三藐三菩提心。

「時維摩詰現」此廣大「神變已，又」爲長者子「作是言」：假「若」做爲「施主」的人，能以平「等心」而行布施，那他卽使「施一最下乞人」，其所得功德也不亞於供養如來，所以說「猶如如來福田之相」。兩者平等平等，「無所分別」。因爲衆生具有佛性，現在看來是個衆生，實則就是未來佛，佛與衆生原是平等不二的。由於以平等悲心而施，所以說「等於大悲」。或說大悲就是佛，施下乞人令等佛的大悲之相，所以說等於大悲。因以般若智慧而求佛果菩提，所以「不求」人天「果報」。能夠如此，「是則名曰具足法施」。在此所成爲問題的，就是善德明明是以財施的，爲什麼這兒結說法施？因以平等心而施，如法與眞理相應，無先無後，無所分別，卽財施是爲法施。當知心是最重要的，心若能夠平等，一切悉皆平等，心若能夠廣大，一切悉皆廣大，心若能夠如法，一切悉皆如法，所以說爲具足法施。

當時「城中」有「一最下乞人，見是神」通變現之「力」及聽「聞」到「其所

說」的不思議法門，心開意解，立「卽發阿耨多羅三藐三菩提心」。

子三　結

『故我不任詣彼問疾』。

維摩詰是這樣偉大人物，「故我不任詣彼問疾」。

辛二　類結諸德請辭

如是諸菩薩，各各向佛說其本緣，稱述維摩詰所言，皆曰不任詣彼問疾。

「如是」，不但上面所舉的四大菩薩，不堪勝任詣彼問疾，就是佛命其餘無量「諸菩薩」去問疾，亦「各各向佛說其本緣」，就是把他們所曾遇到維摩詰的經過，向佛坦白的說明，並且「稱述維摩詰」當時「所言」所說，咸認維摩詰不是簡單的人物，自己不是維摩詰的對手，所以「皆曰不任詣彼問疾」。是諸菩薩稱述維摩詰的所言，當然是很多的，如果一一記載下來，那就未免太多，所以略而不論。其實，諸菩薩是以同一目標，助維摩詰顯揚大乘不可思議解脫法門，所以故意的漏出空隙讓他顯揚。不是這些菩薩，眞的不如維摩，這是我們所不可不知的。

在此還有一個問題，就是在諸菩薩中，爲什麼只舉經中所說的四大菩薩爲代表

？因爲受記成佛，於成佛時坐道場，降伏魔怨，舉行平等法施之會，是一般菩薩成佛所必須具備的主要條件，所以經中特舉出這四大菩薩來說，無我疏說：『經敍菩薩，唯略舉四人，列其四事者，正顯菩薩成佛法門，能具此四，亦以足矣」，卽是此意。

文殊師利問疾品第五

此品是本經所要眞正弘揚的妙法，亦卽正式發揚大乘正義，再說明點，就是發揮不可思議解脫法門。約文段的次第說，佛命五百聲聞弟子、諸大菩薩往長者處問疾，聲聞中舉出十大弟子，菩薩中舉出四大菩薩，都說不敢，並各道其緣由，但爲廣作佛事饒益衆生，攝諸衆生同歸佛地，問疾一事不能中止，所以不得不命及上首大弟子，特命文殊去問疾。

文殊菩薩，從迹上看，固然是位補處大士，從本上看，實是早已成了佛，名龍種上尊王佛，在五十三佛中，是歡喜藏摩尼寶積佛，現在北方常喜世界，而示現爲遊方菩薩。華嚴經說他是從東方不動智佛金色世界來，又說文殊爲無量諸佛母，或有說文殊爲七佛之師，法華經則說文殊是釋迦九世祖師，今爲示現助佛揚化，居諸菩薩衆之首，爲佛的上首弟子，由他前往問疾，愈顯出維摩詰長者智慧方便的不可思議。

文殊師利，有的經中叫做曼殊室利，或簡單的稱爲文殊，中國譯爲妙德、妙首、妙智、妙吉祥等，因他具有無邊的微妙功德，或是具有廣大的微妙智慧，所以得此等

名。以妙吉祥言，古德有這樣的解說：『吉者善利，祥者喜慶，言情不測立之妙名；又濟物之神功名吉，養生積善名祥，利用超絕復名妙矣』。

佛命文殊去問疾，文殊不敢說不堪任命，原因雖多，現說兩點：一、位高：文殊與諸菩薩，雖同居等覺地位，不過無高下之別。寂雙經說：『住等覺位入重玄門，經無量劫倒修凡事』。文殊修行既已積之以久，智德高勝不亞於淨名，所以堪任問疾。二、垂迹：諸菩薩的躍登等覺地位，都是從菩薩行的修學中，逐漸升到這樣的地位，是名副其實的補處，可是文殊的現居補處，是從本垂迹而來，亦即是倒駕慈航，若本若迹，都與淨名旗鼓相當，所以堪任問疾。即此二者，可以看出文殊的不尋常。

在此或有人問：佛明知道只有文殊可以擔當問疾的任務，爲什麼不一開始就派他去，反而先派其他的聲聞菩薩去？當知這是佛陀的最大善巧方便，特意留機會給諸聲聞菩薩，各各述其本緣，使人知道維摩詰在佛教中的教化工作，是多麼的偉大，並藉這個機緣以集維摩詰的大乘言論，讓當時的在會大衆，未聽到的得以聽到，使未來世的衆生，亦知有這樣的妙法。如我們現在聽到的弟子品與菩薩品中微言妙義，不是拜佛陀派遣其他弟子問疾所賜嗎？如果沒有這一派遣，那裏會有這樣的大法留下來？

己二　明正法以通大道

庚一　因問疾以顯因行不思議

辛一　受命

壬一　佛命文殊

爾時，佛告文殊師利：『汝行詣維摩詰問疾』。

「爾時」，是指諸菩薩向佛說其本緣，不任詣彼問疾的時候。「佛」見這麼多的菩薩都推辭不敢去，於是只好「告」訴「文殊師利」說：維摩詰有病，不論從那方面說，我們都得有人去向他問疾，以示我們對他疾病的關心，可是派遣了諸大聲聞及諸菩薩，一致表示不堪勝任，所以現在只好派「汝行詣維摩詰問疾」，相信你是負得起這個任務的，希望你不要再推辭不去！

壬二　文殊受命

文殊師利白佛言：『世尊！彼上人者，難爲酬對。深達實相，善說法要，辯才無滯，智慧無礙，一切菩薩法式悉知，諸佛秘藏無不得入，降伏衆魔，遊戲神通，其慧方便皆已得度。雖然，當承佛聖旨，詣彼問疾』。

「文殊師利」見到佛陀派遣到自己，覺得如不奉命而去，未免使佛陀失望，當然接受佛陀的派遣，但他雖未見到過維摩長者，可是從衆弟子向佛稟白的話中，知道維摩是位不同凡響的菩薩行者，所以稟「白佛言：世尊」！你要我去問疾，我是不能再推辭的了，不過「彼上人者」，不是一位簡單的人物，而是「難爲酬」應「對」答的，現我奉旨詣彼問疾，如果長者所說的話，超乎一般常情，使我無以對答，是卽有失慈命。

文殊於自謙之餘，同時對維摩加以讚歎說：長者對於諸法實相，亦卽宇宙人生眞理，已經徹底通達，了無一點所滯，所以說「深達實相」。實相，是甚深最甚深的，不是一般人所能測度得到的，二乘雖也能夠通達實相，但不能夠窮徹其源，猶如兎馬的過河一樣，菩薩妙參實相的底源，猶如香象過河的窮達其底，所以說爲深達。經說：『三獸度河，唯象至底』，就是此意。不過同是菩薩，悟達實相程度，亦有淺深之別。淺則達空不能達有，深則可以空有並觀，事事無礙。菩薩雖不及佛的究竟諸法實相，但已近佛如佛，離佛不遠了。

除以高深的般若慧，自證深達實相外，進而並能深入淺出，將所證悟的甚深法

，以方便妙用宣說出來，使聽衆能夠接受了解，所以讚長者「善說法要」。爲什麼能夠如此？因「辯才無滯，智慧無礙」的原故。長者具有高深智慧，所以說起法來，能辯才流暢的要怎樣講就怎樣講，名爲無滯。有智慧則有辯才，由於他的智慧無礙，所以他的辯才無滯，辯才是口業，智慧是意業。

深達實相是自證，不失機、不失時、不失處的爲諸衆生善說法要是利他，這樣，可謂自他兩利功德圓滿。

「一切菩薩法式悉知」，是說對於一切菩薩的無量法門，無所不知。菩薩根性是各各不同的，所修學的法門亦各有所側重，有的重於信願，有的重於慈悲，有的重於智慧。由於『法門無量誓願學』的關係，長者皆能得入，遂有應病與藥，隨機逗教的善巧。

不但對菩薩的法式悉知，就是對「諸佛」的「秘藏」，亦「無不得入」。諸佛秘藏，是指不顯露的勝義，亦卽是諸法空性，這是經歷很久的時間，修行多種的法門，才得成就，此法不易與人說，所以稱爲秘藏，因未得其人，未得其機，所以不明顯說。如以佛陀說法來說，有隨自意語，有隨他意語，有說隨自他意語。隨如來

自己本意所說的法，如對小乘說一乘，大涅槃經的三德秘藏，一切衆生都具如來藏等，皆是諸佛秘藏，唯佛與佛乃能究竟的。

「降伏衆魔」，就是種種天魔，皆能予以降伏，不讓他在佛教有德人的面前，發生擾亂的作用。如攝化萬二千魔女，就是降魔的最好明證。運用種種不可思議的「遊戲神通」，無礙自在的度化衆生。神通而稱爲遊戲者，謂遊涉諸道，自在如戲，所以叫做遊戲。或說神通雖是廣大無邊的，但在能者很容易的運用，對於菩薩是沒有什麼困難的，好像做戲一樣的自在，所以叫做遊戲。

「其慧方便皆已得度」，慧指自證空性的般若慧，方便是指嚴土熟生的種種善巧的方便慧。據什公說：慧卽般若，方便乃慧所流露的妙用。慧如黃金，方便是黃金所成的種種裝飾品，二者相互爲依，籠統稱爲智慧。唯識所說的根本智、後得智，或如理智、如量智，等於本經這裏所說的慧與方便，而維摩『窮實慧之源，盡方便之底』，所以說皆已得度，亦卽智慧達到究竟圓滿。

「雖然」維摩具有這麼多的勝德，特別是慧與方便的究竟，但我「當承佛」的威德加被，奉承佛的「聖旨詣彼問疾」，以盡佛所給予我的使命。在此有人這樣說

：若要仰承佛力的加被，才敢勉强的前往問疾，如佛加被以上的菩薩，是諸菩薩豈不同樣的可去問疾，爲什麼還要等待文殊來擔當？這話固然說得不錯，但亦要加於可加，不可加而加，還是沒有用的，文殊具有可加被的力能，所以佛特加被於他。如法華經中佛說法華之前，彌勒及四衆有疑，唯從文殊取決，是諸菩薩那裏可以與文殊相比？

壬三　大衆隨從

於是衆中諸菩薩、大弟子、釋、梵、四天王咸作是念：今二大士——文殊師利、維摩詰——共談，必說妙法。卽時八千菩薩、五百聲聞、百千天人皆欲隨從。於是文殊師利與諸菩薩、大弟子衆，及諸天人恭敬圍繞，入毗耶離大城。

文殊師利承奉佛的聖旨，準備去向維摩詰問疾，「於是」在會大「衆中」的「諸菩薩」、諸「大」聲聞「弟子」、欲界天主帝「釋」、色界大「梵」天主、「四」大「天王」，都在作這樣想，所以說「咸作是念」：「今」彼「二大士——文殊師利、維摩詰——共談」，他們面對面相談，絕對不是說些普通的應酬語，「必」然是「說」一些微「妙」的大「法」，這個機會太難得了，我們應該跟隨文殊菩薩

去，「即時，八千菩薩、五百聲聞、百千天人皆欲隨從」，認爲錯過這個機會，就不容易再能得到。「於是文殊師利與諸菩薩、大弟子衆，及諸天人恭敬圍繞」，亦即前有開導，後有擁護，浩浩蕩蕩的從菴摩羅園出發，進「入毘耶離大城」，直向維摩詰家中而去。

在此有個問題需要解決的，就是當時在菴摩羅園的菩薩有三萬二千，聲聞衆有八千，就是佛的常隨衆亦有千二百五十人，爲什麼現在菩薩衆中只有八千、聲聞衆中只有五百同去？以聲聞衆說，同去五百人，由於智慧的深入，樂意的聽聞勝法，因爲他們原本就是內秘菩薩行，外現聲聞身的，爲了斥小揚大，所以偏舉。同時還可這樣說，即佛當時亦在說法，不可使法會空無一人，所以留下很多的菩薩及諸聲聞侍佛聞法。

辛二　問疾

壬一　直示不思議

癸一　賓主默契

爾時，長者維摩詰心念：今文殊師利與大衆俱來。即以神力空其室內，除去所有及諸

侍者，唯置一床以疾而臥。文殊師利既入其舍，見其室空無諸所有，獨寢一床。

維摩長者是主，文殊菩薩是賓，賓主之間見面未開口已能默默相契，是則，非維摩不足以爲主，非文殊不足以爲賓，賓主可說是旗鼓相當的。當文殊菩薩等尚在途中的時候，「爾時，長者維摩詰心」裏就起如是「念」頭：現「今文殊師利與」諸「大衆」就將「俱來」向我問疾，我是如常待客那樣的接待他們？還是向他們另外有個特別的表示？經過一度考慮，於是「卽以神」通之「力，空其室內，除去」室內「所有」的一切物件，連伺候他疾的侍者也不留，所以說「及諸侍者」。在這樣一個空空洞洞的室內，「唯置一床，以」作爲有「疾而」獨「臥」在床上。用這樣的空室，等待貴賓到來。空室，象徵十方世界一切法皆空的意思，亦卽以室類於如來的寂光淨土，因爲寂光淨土是空無所有的。沒有侍者，從下文看，不是沒有侍者，是顯菩薩眷屬侍者，於畢竟空中示現。獨病臥於床上，顯示不是眞病，文殊固然知道他是示疾，餘諸聲聞及人天等以爲眞病，所以不得不有此安排，亦卽欲寄病而有所顯。

「文殊師利」是個有大智慧的菩薩，從外走來「旣入其舍，見其室」內「空」

空如也的「無諸所有」，唯「獨」長者一人因疾「寢」臥「一床」，當下就已了解長者的用意，不和常人一樣的開口向他問好，除了內在的心心相應，亦唯彼此的互相默然，作爲以下談論的啓端。

癸二　對揚莫逆

時維摩詰言：『善來文殊師利！不來相而來，不見相而見』。文殊師利言：『如是，居士！若來已更不來，若去已更不去。所以者何？來者無所從來，去者無所至，所可見者，更不可見』。

這段文，在支謙與玄奘三藏的譯本中，只是平常的應酬語，但據什公譯本看，卽含有甚深義，是值得注意的。

相互默然，只能運用於一時，不能長時的如此，所以經過一段短暫的沉默，「時維摩詰」感到不能老是這樣的慢客，於是首先開口「言：善來文殊師利」，你來得眞好，「不來相而來」，顯示向來沒有來過，「不見相而見」，顯示從來沒見過面。現在承你來問我疾，太過勞駕了你，在此向你謝謝！不來相而來，不見相而見，主要是說來與見。來，是指從彼到此說，如從菴摩羅樹園到毘耶離城內來。反之

，從此至彼，名之爲去。來與去，本是相待假名，只是一種運動，然立足點不同，說有去來差別，求其去來的實有自性，根本是了不可得的。可是凡夫說來，便執有實實在在的，有個從彼到此的來。說見，也執有實在的外境可見，殊不知見是眼根緣色境生眼識而有的一種幻化作用，假定有根無境，固然沒有見的作用，設或境有根無，亦同樣沒有見的功能的。凡夫執有實來實見，小乘了達諸法本空，不來不見，落於偏空，唯菩薩能從空出假，即空而有，從緣起性空中，現見如幻如化的來與見，來與見是因緣條件的假和合，沒有實在自性可得，所以說『不來相而來，不見相而見』。

「文殊師利」聽了這兩句應酬話，立即就能默契於心，所以也就回答維摩「言：如是，居士」！的確是像你這麼說的，「若來已更不來，若去已更不去」。如已來過就不必再來，若已經去了就不用再去。此約三世門觀不來不去。來與去，不論是從彼到此，或者是由此至彼，必有其前後的時間性，空間的位置也在變動，離開了時空，如何安立來去？來去是在時空中顯的，沒有時間與空間，就無從說來說去，證明來與去，要在因緣和合的條件下，才能安立假名，所以不可執有實在的來去

相。進一步觀察，時間有沒有它的實性？說老實話，時間不外過去、現在、未來的三世，若過去已來過，就不必再來，再來便犯重來過。若說未來而來，未來還沒有到怎麼來？過去與未來既不能說來，那就唯有說現在來，可是所謂現在，只是過未之間的一剎那，過去未來尚且不可得，於中安立的現在怎麼會有？若硬說現在來，現在必須有其安住不動性，既不動如何來？當知來是動態。來是如此，去亦復然。

「所以者何」？佛在阿含經中曾經說過：「來者無所從來，去者無所至」。譬如蠟燭，在因緣未和合前在什麼地方？燃燒之後，蠟燭又往何處去？又如鏡中像，不能說是從玻璃生、面生、光生、空間生。尋求像、燭的自性永不可得，唯在種種條件和合下，有此假像與蠟燭。不特這些是如此，一切法都是如幻如化的緣生法，無有它們的實自性，如認爲有實自性，那是衆生的顛倒。

不特來無從來，去無所至，「所可見者」，亦復「更不可見」，佛說一見不可再見；並亦可說交臂非故；西哲亦說『濯足長流，抽足復入已非前水』，在念念生滅，剎那流變之中，因諸法沒有它的常住安定性，後一念所見已非前一念所見，所以說『所可見者更不可見』，假定見可更見，不特不能顯示諸法的流變，亦復有成

二見的過失！若深一層說，見卽非見，是名爲見，如是而見，則常常見，妙法如此，要看自己如何體會。

文殊菩薩與維摩長者，機感相應，默契互解，所以能面面的談得恰到好處。在對論中，看來是很簡單，確已顯示了理事無礙，卽空而有，事事圓融的深義，更將不可思議解脫法門，在此問疾的初見面中表露出來。

壬二　委說不思議

癸一　正問居士疾

子一　論疾體

丑一　問

『且置是事，居士是疾寧可忍不？療治有損不至增乎？世尊慇懃，致問無量。居士是疾何所因起？其生久如？當云何滅』？

文殊菩薩此來，是奉佛命問維摩詰病，所以上面從普通應酬話中，直顯甚深義後，現在委說不思議，把握問病的論題，予以明白說明。在委說不思議中，分爲兩科：一是正問居士疾，二是廣明衆生病。維摩從文殊的問疾中，發揮菩薩正道，以

己疾推廣到一切衆生病，並本自己所以有病的意義，闡明菩薩所以有病的眞義，着重方便示現。

文殊與維摩相見說了一些玄義以後，接着正式問居士病，因而文殊師利說：姑「且」放開「是事」不談，我是奉命來問你的病的，請問「居士」患的是什麼病？當有「是疾」的時候，其苦尙可忍否？所以說「寧可忍不」？因爲病是各式各樣的，有些病痛不怎麼難受，但有些病痛是很難忍受的，如經中所說有很多已了生死而定力較差的阿羅漢，一旦害了病，仍要喊苦的。你的病經醫「療治」後，有沒有減輕一點？所以說「有損」。自病以來，想來「不至增」加吧？「世尊」對你的病很關心，特別「慇懃」鄭重的派我來問候，並且要我向你「致問無量」，祝你身體早日恢復健康！慇懃致問，不但在遣文殊時如此，由遣舍利弗起，就向舍利弗囑咐了許多話，而且不憚煩的如是一一遣派無量聲聞菩薩去問疾，可以想見佛的慇懃如何。我還要問的，就是「居士是疾」，是以什麼原「因」而生「起」的？大概已經生了多少的時間？所以說「其生久如」？又要怎樣才能使病消除？所以說「當云何滅」？這種問話，在普通人看來是很平常的，不過是問病的輕重，病苦能不能忍，得

病的原因，生病了多久，如何才病愈，可是二大士却正運用這一般的問病方式，發揮佛法的深義。

丑二　答

寅一　疾之生滅

維摩詰言：『從痴有愛則我病生；以一切衆生病是故我病，若一切衆生得不病者，則我病滅。所以者何？菩薩爲衆生故入生死，有生死則有病；若衆生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者唯有一子，其子得病父母亦病，若子病愈父母亦愈。菩薩如是，於諸衆生愛之若子，衆生病則菩薩病，衆生病愈菩薩亦愈』。

這是一個很完整的答覆，有法有喻有結，是從正面理論來說明的。「維摩詰」回答文殊「言」：「從痴有愛」，所以「我」的「病生」。痴卽無明，愛卽愛著，二者是生死的主要根源。由於無明愚痴，不能體悟眞理，因而顚顚倒倒，以是爲非，以邪爲正，以迷爲悟，所作所爲都不如法。由於有了愛著，對自己的生命及外在的境界，戀戀不捨的染著，心就爲其所縛不得自在。有的經說：『無明爲父，貪愛爲母』，有父母就有子女，有痴愛就有生死，衆生生死從痴愛來。推究這二者，愚

痴更爲根本，因愚痴才有愛的，所以說從痴有愛，有愛就有生死，生死大病因此而來，一般的病自生死來，沒有生死大病，那有其他的病？不是菩薩有痴有愛故生病，是由衆生有根本痴及貪愛，由細病生粗病，「以一切衆生」在生死中眞正有「病，是故」現在「我」亦有「病」。有病就有苦，衆生時時陷在病苦中無以自拔，菩薩爲大悲心之所驅使，緣無量衆生的苦爲境而生憐愍，所以示現於生死中方便有病。維摩代表一般法身大士，爲救衆生的眞病，示現自己亦有病，「若一切衆生得不病者，則我」所示現的「病」自亦消「滅」。「所以者何」？是問菩薩本身沒有病，爲什麼衆生有病，菩薩亦要示現有病？要知「菩薩」之所以爲菩薩，除了上求佛道，就是「爲」了度化一切「衆生」，要想救度衆生，就得「入生死」海中，因爲衆生是在生死中的，如不長期的示現在生死中，試問怎能度生？如人沉溺在水中，我們要去救起他，必須自己跳進水內，只是站在岸上高喊，是沒有辦法把人救起的。經說『菩薩留惑潤生』，就是爲要在生死中度衆生的。因菩薩有大智、有定力、有慈悲，雖在生死而不顚倒，並且極有把握的救度各類衆生。不說一般菩薩度生是如此，就是到了法身大士，煩惱已經斷盡了，但要救度衆生，還是要有大悲大願，

乘願再來，於生死中，示現各種不同的衆生相。如釋迦世尊到這人間來成佛，到了老年，還要現老比丘相，據經中說，他的皮膚皺了，人也瘦了，且常背脊痛、肚子疼，這就是示現人間，現同凡人的例子。像這樣，從法身大士到佛化身，要到生死中來救衆生，必得現生死相，有生死相就有病，如佛菩薩出生人間，一切是超群的，沒有種種苦痛，未免顯得神奇古怪，無法取信衆生以度化衆生，必須和衆生血氣相通，與衆生站在同一立場，才能爲衆生之所效法。所以無論從那一種意義說，如菩薩還留在生死，目的就是爲了衆生，爲衆生「有生死，則」自然就會「有病」，衆生有病有苦，菩薩自亦有病有苦，「若衆生得」了生死而「離病」苦「者，則菩薩」自亦「無復」有「病」。菩薩一切爲衆生，衆生無始以來有痴愛，有生死，有病苦，菩薩當亦悉皆有之，待衆生一一了脫生死，沒有任何病痛，菩薩的病自然痊癒。

舉喻說：「譬如」一位「長者，唯有一」個獨生「子」，平常愛惜得不得了，當作寶貝一樣的看待，所以一旦「其子得」到什麼疾「病」，做「父母」的因過分關心，「亦」在焦急憂慮中生「病」，而且其所感受的病苦，有甚於其子，「若」

其「子」的「病」勢好轉痊「愈」，不再受病苦的纏繞，「父母」自然「亦」就痊「愈」而恢復健康。當知「菩薩」亦復「如是」，基於大悲心和平等心，視一切衆生如己子，所以說「於諸衆生，愛之若子」。經中常說，釋迦佛陀對一切衆生，都看成如羅睺羅一樣，這是顯示慈悲心的平等普徧。佛菩薩對衆生的慈悲心，本與父母愛子女的心意是大同小異的，不過世間父母的愛心，是從我見出發，只知愛自己的子女，不知愛別人的子女，而菩薩通達無我，徧愛一切衆生，不含有任何私心。菩薩既愛一切衆生如己子，所以「衆生」有了什麼「病」痛，「則菩薩」自亦隨着有「病」，到了「衆生」的「病愈，菩薩」病「亦愈」，無復再有「病」的存在。

寅二　疾之因起

又言：『是疾何所因起？菩薩疾者以大悲起』。

維摩詰「又言」：你文殊師利問我的病是怎樣生起的？解答「是疾何所因起」的問題，我現在坦白的告訴你：「菩薩疾者以大悲起」，是顯病的內因。由於衆生有生死大苦，所以菩薩生起大悲，由於菩薩生起大悲，所以緣於受苦衆生，彼此有着互爲因緣的關係。不僅一位菩薩是如此，十方菩薩皆是如此。菩薩由大悲心而有

病，所以經說『菩薩以大悲心不得自在』。卽菩薩因了悲心，跟着衆生團團轉，不得自由自在的，自己想要怎樣就怎樣。就衆生的身心說，凡是不調和不正常的現象都稱爲病，衆生在生死中的種種不如法，自然都可說是病，菩薩見衆生病，到三界生死中來現身，當亦是在顯示病。維摩詰純爲衆生示現生死，以病發揮菩薩大悲爲衆生的深意，因爲這是做菩薩的應有的精神，所以有悲心必得隨衆生轉。

子二　論室空

丑一　問

文殊師利言：『居士此室，何以空無侍者』？

「文殊師利」問過病的起因，接着又「言」：我來到你的住室，覺得你的室中，空空如也的什麼都沒有，現在我倒要問你：「居士」所住的「此室」，爲什麼是這樣「空」空的？甚至連一個照應你疾病的「侍者」也沒有，這是什麼道理？所以提出這樣的問題來問，因爲悲心是依空成的，沒有通達空，很難完成悲心，所以問空室；因爲悲是隨有生起的，如果什麼都沒有，怎會生起悲心？所以問無侍者。其實這在文殊進入維摩室中，見其室空無諸所有，已經會契於心，但因同來的大衆，

不一定皆了解其意，所以特由文殊提出向維摩請問，經過維摩的詳細解釋，大家也就知道空無所有的道理所在。

丑二　答

維摩詰言：『諸佛國土，亦復皆空』。又問：『以何爲空』？答曰：『以空空』。又問：『空用何空』？答曰：『以無分別空故空』。又問：『空可分別耶』？答曰：『分別亦空』。

對於房內空空如也的問題，兩大菩薩共有七問七答，是爲七番問答：上四番著重於顯眞空義，下三番說空應從何處求得。先論前四番，「維摩詰」回答文殊「言」：你以爲只是我的室內空無所有，實則「諸佛國土亦復皆」是「空」空如也。原來維摩以神力令房內空無所有，其所顯示的意義，不是平常的空，而是以空的樣子，表達甚深的空義。佛的國土，不論淨土穢土，如天台家所分的：長者居士同居的凡聖同居土，二乘人居的方便有餘土，諸菩薩居的實報莊嚴土，金粟自居的常寂光淨土，無論那類，皆是空的，這，有兩種意思：一、有人說生死法是空的，如煩惱、業、苦無不是空，所謂了無生死之相；唯佛種種功德不空，如佛、佛土、佛智等

皆不空。這是佛法中的俗妄眞實派，大小乘都有此一派，但這不是本經所要說的。

二、維摩經與般若經的思想一致，不但認爲三界生死是空，就是佛土亦空，佛土中的房子更是空的，不能把佛土和房子看成兩回事。其實維摩詰的房子，只一丈見方這麼大（我國寺廟住持所住的房間叫方丈，就是由此得名），然佛土偏一切處平等平等，佛土微妙清淨不思議，小房子亦同樣微妙清淨不思議。般若經說：『聲聞空、緣覺空、菩薩空、佛空，涅槃亦復如幻如化是空』，卽使有法超過涅槃，也是如幻如化空無自性。佛說一切法皆空，不是說空裏面什麼都沒有，亦卽不是空無一物叫空。如『借座燈王，乞食香積，一多無礙，小大相融，不思議解脫皆本乎此，所謂眞淨解脫』。

文殊師利「又問」：室中以無一物爲空，佛土又是「以何爲空」？爲當去事無物叫做空？爲當卽事理無叫做空？維摩詰「答曰：以空」爲「空」。上面的空是指空慧，下面的空是指空性，卽以空慧顯發空性。一切法本性畢竟空寂，本來就是如此如此的，由於吾人在見解上，處處執著實有，中觀家說是自性見的作祟，在一切法上執有自性，以爲每一法都有其實在自體，於是不能了解其性本空。一旦有了透

視空的智慧，自能顯發一切法本來如此的畢竟空。比方世界本是白色，但大家帶有紅、黃、青等有色眼鏡，於是各人所見世界的顏色有所不同，如不把有色眼鏡取下，必不能知道世界原有的顏色。這等於我們衆生，如不能取消顛倒錯亂的認識，是沒法了知世間生死法出世涅槃法是空，而悟證一切法本性空寂，唯有以般若慧證得諸法的空寂性，方能了知諸法空相。

文殊師利「又問」：一切法本「空」，爲「何」又「用」去「空」？普通人對於空，總以爲是把本來不空的東西，弄得使它沒有叫空。可是維摩詰現在回「答曰」：空不是這樣的空法，是「以無分別空故空」。衆生具有種種執著，如執生滅、斷常、一異、來去等，於是起種種顛倒，而這都自有分別來，不能契於空性，所以造業成生死，如能以無分別空智，觀一切法本相，顯發一切法本性空寂，遠離種種的執著，就能證悟諸法空性。

文殊師利「又問」：那麼，「空可」否「分別耶」？維摩直捷了當的回「答曰」：空是不可分別的，一分別就與空不相應，所以說「分別亦空」。當知上來所說分別，是分別於無分別，所以雖終日分別而實未嘗分別，衆生就因種種分別執著，

因而不能通達一切法空，可見空是不能分別的，一切法空性，實不是吾人思想所能分別得到的，空不可分別，正是佛法的最妙處。或有以爲空不可分別，索性就不去分別，果眞如此，將會慢慢的趨向於無想定，走上外道的一途。眞正無分別是要分別空的本性亦空，依分別觀察去除種種執見，所以佛法說修止觀及定慧，初學者先學分別，分別自性不可得，實性不可得，從這上面建立無分別性，無分別性當亦是空。空卽一切法，一切法皆空，本來如此，但這要以空的般若慧去體悟，而空的般若慧，就是無分別空，空是無分別性，空性不可分別，分別本性亦空，唯有從分別中去觀察，才能達到無分別性。

諸法不可演說，文字亦空，不要離文字說空說解脫，因文字本身可顯示空。一般人不了解此，每離思惟分別說空，殊不知思惟分別本身就是空，空性卽一切法空的眞正意義，昔天台宗有位學者永嘉玄覺禪師，去嶺南見六祖大師，曾談及無生的道理。六祖說：『汝甚得無生之意』？永嘉答：『無生豈有意』？六祖說：『無意誰當分別』？無意怎能了解分別？這幾個問答，和今二大士所談的頗相似。

又問：『空當於何求』？答曰：『當於六十二見中求』。又問：『六十二見當於何求

』？答曰：『當於諸佛解脫中求』。又問：『諸佛解脫當於何求』？答曰：『當於一切衆生心行中求』。

此三番問答，是說邪、正、縛、脫。衆生與佛平等空性，在此三番問答中，明白的顯發出來。

文殊師利「又問」：一切法皆空，唯此諸法「空」性，應「當於何」處去「求」？假定沒有一個求處，怎麼能得諸法空性？維摩詰回「答曰」：要想求此空性，「當於六十二見中求」。六十二見，經論諸釋不同，現在採取一種。外道計執有我，於五蘊中妄執。如於色蘊計我有四句：一、卽色是我，二、離色有我，三、色大我小，我在色中，四、我大色小，色在我中。於受蘊中計我亦有四句：一、卽受是我，二、離受有我，三、受大我小，我在受中，四、我大受小，受在我中。於想、行、識三蘊計我，亦各有這四句，五四合爲二十見。復經過去、現在、未來三世，總合爲六十見。再加斷、常二見爲根本，就成六十二見。衆生執有我，各各起我見，要不外乎此六十二見。中觀論說：『諸佛說空法，爲離諸見故』，所以要想求空，應從六十二見中去求。

衆生有種種見，所以就處處著，但其根本問題究竟何在？一般人都沒有一扼要的了解。從龍樹中論及佛所開示的一切相來說：衆生有生死，生死來自業，業自煩惱來，煩惱中以我見爲根本，可見衆生生死根本在我見，有了我見就有我所見，自然亦卽有身一、命一、身異、命異等一切見，枝枝節節的來到，所以六十二見稱爲見取，而於各式各樣見中以我見爲主。能通達無我，諸見皆得解脫，是以通達空，要從六十二見中求。能觀察到六十二見本性空寂，則此六十二見自然不起。龍樹中論一再說明：『解脫生死，當於我見中求』。如離我見另求空寂性，分開邪正不合道理，應自我見去觀察，自種種見中去求，通達一切法空無自性，就能達到邪正不二的程度。

文殊師利「又問」：空於六十二見中求，可是「六十二見」又「當於何」處而「求」？亦卽是說，從何處去了解這六十二見。維摩詰回「答曰」：這不需要向別處去求，「當於諸佛解脫中」去「求」。六十二見是繫縛生死的，諸佛解脫是了脫生死的，聲聞、緣覺、大菩薩、佛都得到解脫，不過佛的解脫才是最究竟的。六十二見不離解脫，所以必要到佛的解脫中求，離了佛的究竟解脫，還有什麼六十二見

？要知諸佛所解脫的，就是解脫六十二見，解脫萬有束縛，解脫卽一切法不可得。

文殊師利「又問」：於諸佛解脫中求六十二見，是則「諸佛解脫」又「當於何」處去「求」？亦卽是說，要從什麼地方得諸佛解脫。維摩詰回「答曰」：這向別處去求是求不到的，「當於一切衆生心行中」去「求」，唯有在衆生心行中求，才能得到諸佛解脫。華嚴經說：『奇哉！奇哉！大地一切衆生皆有如來智慧德相』。佛果功德、智慧、德相等等，自在衆生心行中，不要以爲衆生沒有解脫，非要到佛的地方去求不可，當知衆生與佛是不能分離的，衆生是佛心中的衆生，佛是衆生心中的佛，衆生心本來清淨，本不生滅，本無來去，本徧十方，佛的解脫本在衆生的心行中，心行卽心能行境，卽有了解一切事理的作用。衆生的種種執見與佛的解脫不二。禪宗特別發揚：『一切衆生有解脫性』，『一切衆生皆有佛性』，卽此。

『又仁所問何無侍者？一切衆魔及諸外道皆吾侍也。所以者何？衆魔者樂生死，菩薩於生死而不捨；外道者樂諸見，菩薩於諸見而不動』。

二大士討論了室空道理，維摩進而「又」對文殊說：「仁」者「所問何無侍者」？我現在告訴你，我的侍者很多，「一切衆魔及諸外道，皆」是「吾」之「侍」

者。仁表尊稱，尊稱文殊師利菩薩。侍者是順從義，指能照自己的意旨去做事的人。就一般言，天魔是專門障人爲善的，外道更是專門破壞人們對三寶的信心，在凡夫的眼光看來，這些是絕對不能充做侍者的，但維摩詰却認爲他們能爲自己的侍者，這是什麼道理？所以說「所以者何」。

魔有一種特性，就是爲三界生死的主使者，專障礙衆生了生死，使衆生不得出三界，而「衆魔」本身，由於「樂」著五欲，不求出世解脫，所以亦繫縛在「生死」中不得出離；而「菩薩」一直「於生死」中救度衆生，並且視生死如涅槃，所以亦「不捨」於生死。菩薩與魔不相干擾，所以說魔能幫他上求佛道，下化衆生，成爲他有力的侍者。

至於「外道」好「樂諸見」，對種種執著特別有愛好，所以很多宗教家、哲學家，總以爲己見是對的，個個認爲自己的思想是正確的，並且歡喜對人講大篇道理，殊不知他們的主見，都不契合於眞理的。可是「菩薩於諸見而不動」，就是爲了化諸外道，雖入於各種邪見之林，但因自己的知見正確，不但不爲邪見所動，且能夠化邪見成爲正見。同時，菩薩於一切見中，通達皆是畢竟空性，因爲一切見都能

顯示佛法本來如是的道理。法華經說：『一切諸法皆與實相不相違背』。眞正大菩薩，能將一切境界化成爲佛法的助力。經中有一喻說：小藥師只知小小的幾樣藥，能醫治的症狀自然也就有限得很；大藥師的藥箱裏，各種藥無不具備，只要用得對症，衆病都可治愈。小藥師等於二乘人，大藥師等於說菩薩有大藥箱，能利用它除外道的種種執著病，因佛法的方便不相障礙。如中國的孔、孟、老、莊等的各種思想，要以佛法的觀點嚴格批評起來，可說都是執著而不正確的，與甚深佛法相差很遠，但如能利用其精華導入佛法，那就是維摩詰所說的：『一切衆魔及諸外道皆吾侍也』。

大乘經典有很多說到護法，在一個佛的法會上，不但大菩薩是護法，就是夜叉、羅刹、龍王、乾闥婆、阿修羅等也是護法。其中，當然有很多是會搗亂的，但如能好好的化導他們，是都可以成爲護法而莊嚴法會的。因此，在佛陀的法會中，大都有他們出席。如以法說，一切法本性就是空性，菩薩運用善巧方便，攝一切法爲佛法，一切法無不是佛法，離開一切法，還有什麼佛法可得。

文殊師利言：『居士所疾爲何等相』？維摩詰言：『我病無形不可見』。又問：『此病身合耶？心合耶』？答曰：『非身合，身相離故；亦非心合，心如幻故』。又問：『地大、水大、火大、風大，於此四大何大之病』？答曰：『是病非地大、亦不離地大；水、火、風大亦復如是。而衆生病從四大起，以其有病是故我病』。

這是論疾相的一科文，亦有三番問答。

「文殊師利」到此又問「言」：一般人患病，各有其病相，而且可以清楚看見，如寒熱吐瀉，色或赤白等。現在你「居士」亦在患病中，但你「所」患的「疾」病「爲何等相」？亦卽是怎樣的一種症狀？「維摩詰」回答「言」：「我」此「病無形」相，是「不可」以「見」的，你問爲何等相，豈不是沒有道理？病是由於種種關係因緣而現起的，求病的實性不可得，所以病相亦不可見，不可聞，不可覺，不可知，若有覺知病者，是迷是無明，如知病實不可得，不把心放在病上，病卽滅除，此爲治病一法。一般人有了一點病，由於念念於病的關係，不但不能很快的恢復健康，而且會由小病變成大病。

文殊師利「又問」：你所患的「此病」是與「身合」而與身發生關係呢？還是

與「心合」而與心發生關係呢？換句話說：你的病是心病還是身病？在世間說，有身病與心病的差別，所以文殊特作此問。維摩詰回「答曰」：我已說過是無形不可見的，還談什麼身合心合？所謂身合心合的身病心病，是衆生之見，實則身心皆假，說不上合不合的。爲什麼不是身合？「非身合」者，「身相離故」。身是因緣和合的假法，實際是沒有身相可得的，是離身相而卽空無自性的。爲什麼不是心合？「亦非心合」者，「心如幻故」。實在的身體尙無自性，如幻如化的心念，根本是捉摸不定的，似有而實無的，其性是本空的，那裏可說病與心合？

文殊師利「又問」：依佛法說，各人身體是由四種物質原素——「地大、水大、火大、風大」組合成的。地是堅性，如身上的皮肉筋骨等；水是濕性，如濃血涕唾等；火是煖性，如人體內的溫度；風是動性，能使身體呼吸動轉。此物質四大原素合成身體的活動形態，印度向有此說，不是佛教特有的主張。四大調和，身體卽健康，如有任何一大過盛或缺少，就會生病。如水多則濕氣重，火多則乾燥。所謂『一大不調，百一病起；四大不調，四百四病生』。這不是說不多不少剛剛有這麼多病，而是形容病的衆多。現在居士所有的病，「於此四大」之中，究竟那一「大

」有「病」？

維摩詰回「答曰」：我現在所有的「是病」既「非地大」，但「亦不離地大」，地大如此，「水火風大亦復如是」。因爲身是四大和合的，不能分離的獨立存在，病既由四大因緣和合生，當不是地大亦不離地大，不是水大亦不離水大，不是火大亦不離火大，不是風大亦不離風大，四大和合「而」又乖違乃有病相。「衆生」之「病從四大起」，所謂一大不有病生，菩薩之病從大悲起，爲利益衆生而示病，所以說「以其有病，是故我病」。

因緣和合而起的病相，是沒有實在性可得的，如能了達病性本空，觀心力强，即可忍受病痛的襲擊，甚至可解脫病苦的逼迫。南岳慧思大師，於初修行過程中，身心不調和發生風病，內心雖很清醒，但手足不能動，由其觀心力强，就觀此病究竟何在？是身病？抑心病？爲四大中的那一大病？病在內抑在外？如是以般若慧觀照，終於了達病的實性不可得，病即霍然而愈。維摩知病性空，方便爲了衆生，乃特示現有病之相。佛遣人去問他的病，是佛運用的方便，即假文殊與他的對答，而說種種不思議的妙法。如此說法，等於研究病理藥性，合製法藥以醫衆生病。眞正

究竟無病，唯佛與佛，菩薩雖還沒有全斷病根，但不時常發病，因爲常服法藥，其病無由生起。

癸二　廣明衆生病

子一　慰喻以伏病

丑一　文殊問

爾時，文殊師利問維摩詰言：『菩薩應云何慰喻有疾菩薩』。

「爾時」，是指論疾相完畢之時。人在病中，煩惱憂苦多，正需要人探問安慰，所以「文殊師利」接着「問維摩詰言」：如你現在有病，佛派大弟子來慰問你，假定有個菩薩病了，身體健康的「菩薩，應云何慰」問曉「喻有疾」的「菩薩」？喻是開解，衆生病中爲病所苦自不用說，同時還會對死亡生起畏懼，想起父母眷屬的恩愛難離，一生積聚的財產戀戀捨不得放下，更增精神的痛苦，菩薩應予以安慰勸解，令他減少痛苦而心得自在。學佛人有病時，若平時用功念佛有把握，對這世間一切皆放得下，對死亦不生恐懼自然很好，但若沒有把握，卽須勸解慰問，使他身安心安。佛在世時，佛弟子有病，或佛親往慰問，或派弟子往問，就是深知人們

病苦，唯有予以親切勸解慰問，可以減輕病者痛苦！

丑二　淨名答

維摩詰言：『說身無常，不說厭離於身；說身有苦，不說樂於涅槃；說身無我，而說教導衆生；說身空寂，不說畢竟寂滅。

「維摩詰」回答文殊師利「言」：身是蘊、處、界和合的總體，包括精神的活動在內。佛於小乘法中，說無常、苦、空、無我，以教導衆生，吾人身體是刹那刹那變化無常的，有身則有苦的身是苦聚，蘊處界和合的身是空的，空則沒有主宰，所以身是無我的。如是說，可安慰勸解病者，不要執著身爲常、爲樂、爲我，以減少煩惱病苦。然有多數病人，一旦久病不愈，是就變成消極、悲觀、頹廢，把一切都看成沒有意思，所以小乘法雖好，但其消極精神，與大乘佛法不相應。

大乘雖同樣的「說身」是「無常」的，但決「不說」令人「厭離於」這個「身」體，是以應安慰初學生病的人，須要好好的保護這身體，以利用它來作救濟群生的佛事。雖「說」是「身有」種種的痛「苦」，但決「不說」厭離生死「樂於涅槃」，仍要利用生死身以度化衆生。雖「說」四大和合「身無」有自「我」，但只要

一息尚存，決不因無我缺於教導，所以說「而說教導衆生」。雖「說身」是因緣和合的「空寂」無性，但決「不說」令人取於「畢竟寂滅」，所以能安住生死與衆生同疾。大乘法於此生死中，如幻假有寂滅中，能起種種的大用，是以與小乘有着很大的不同。像這樣的說其所應行不說不應行的道理以安慰病者，病者就不會因病苦而消極而頹廢！

『說悔先罪，而不說入於過去。以己之疾愍於彼疾，當識宿世無數劫苦，當念饒益一切衆生。

人的身體爲什麼會有病？由過去及現在生中，作下種種的罪業，所以要想無病或病得愈，應該爲「說」追「悔先罪」，亦卽懺悔過去所犯的種種罪業，令罪業的力量減弱下去，不致成爲修行的障礙。雖悔過去的罪業，仍知罪性的本空，「而不說」此罪「入於過去」。過去，在小乘三世實有論者，雖承認它有實自體，但在大乘學派中，不承認過去有體，怎麼會入於過去？且罪性亦是本空的，更不可以說入過去。如罪有實體，可說入於過去，流至未來。但若罪是實在的，就不可以懺悔，懺悔亦是無用。唯其罪性本空，所以不入過去。

有身則有病，不唯自己一人如此，所有一切人皆如此。自己有病會感到苦，由己而推及於人，他人有病當亦是苦，對於他人的病苦，應起高度的同情，所以說「以己之疾愍於彼疾」。對他人的病生憐愍心，是卽大悲心。病苦的範圍很小，不過病苦可以包含其他的諸苦，所以不唯對人有病生憐愍心，就是對人各種痛苦亦生憐愍心。吾人之病不是今日才有的，而是過去無量劫來就有了的，所以說「當識宿世無數劫苦」。這是顯示我們衆生，自從迷昧眞理以來，被無明驅使，不息在六道中往還，不知受盡多少苦，可是儘管受諸苦，但未曾爲道，如果爲道受苦，恐已早就解脫。現前不過一點小病，有什麼不能忍受的？所以應於病中，念佛法僧三寶的功德，以減輕自己的病苦。進一步說，既知自己無量劫來所受的痛苦，亦知苦的原因，就當思念衆生亦同樣的在受苦，如何令衆生得以離苦得樂，所以說「當念饒益一切衆生」，令衆生捨離世間樂，得佛法的解脫樂。

『憶所修福，念於淨命，勿生憂惱，常起精進，當作醫王，療治衆病。

人是有感情的，面對疾病死亡，自不免會產生恐懼及對生命的戀戀不捨，所以這時最好對有病的人，令其回「憶」思念以前所曾「修」的「福」德事，如於三寶

中所做的功德，於國家社會所作有益於人群的事，病者想到自己曾作的功德好事，來生將會向上進步，或往生西方，或人間天上，前途充滿光明，便會歡喜快樂，再不會爲病爲死亡所苦。所謂「念於淨命」，卽是清淨之命，亦卽是以正當方法謀取生活的所需。假定以非法奪取財物，維持自己的生活，表面看來過得很滿意，實則是在造罪，那裏還會向上昇華？淨命是要令自他皆能得福，如出家人以乞食爲生，在家人以正當職業謀生，是爲淨命，亦是正命。知道自己日常生活是正當的，不是非法得來的，自然不會怕墮落！

一方面懺悔過去的業障，一方面想念自己的功德，心則坦蕩蕩地、活潑潑地，沒有什麼可憂愁苦惱的，所以說「勿生憂惱」。同時因自己病苦，想到如何解除病苦以及衆生病苦，於是「起」大「精進」，再不敢有所懈怠，因爲唯有精進不懈修菩薩道，方可解除自他的病苦，怎可因小病而退失精進？嚴格說來，佛道未成，必須身心精進，不容有絲毫的放逸懈怠。

同時認爲自他疾病，特別是重病，世間沒有任何人可以醫治得好，應「當」發願「作」大「醫王」，救濟「療治衆病」，使一切衆生皆得解脫病苦，醫師中最上

者名醫王，醫王無藥不識，所以能治衆病，且醫至成佛爲止。世間中西藥，能治病不錯，但不能醫死，醫死另有藥，就是大乘法藥。能以法藥醫治死病的菩薩，不是不死，但與常人的死不同。菩薩的死，是在佛道上打滾；衆生的死，是在六道中生滅，怎可同日而語？

丑三　結慰喻

『菩薩應如是慰喻有疾菩薩，令其歡喜』。

久修大行而已無疾的「菩薩」，「應如是」像上所說的道理，「慰喻」初發心的「有疾菩薩」，「令其」理解，能放得下，心生「歡喜」，不再爲病痛感到憂愁苦惱。一般常說：善有善報，惡有惡報，衆生所作善業雖多，但所造惡業亦不少，究竟何者先行感果。佛法認爲强者先牽，所以要懺悔業障，要憶念所作善業，使心安理得，以減少痛苦，不過這種慰喻法，只能令之生歡喜，減少煩惱不安，若要完全離苦，還得另行設法。如修行功深的人，對一切苦不在乎，所謂『老僧自有安心法，八苦交煎也無妨』。一般人意志堅强的，亦不畏苦。如東漢時代被譽爲外科鼻祖的華陀，替蜀將關雲長刮骨療毒，時關雲長面不改色，就是一個最好的例子。又

如日本武士道精神，從容剖腹，神色不變。這都是有種堅强的意志力在支持着，不是普通感情脆弱的人所能做得到的。修行者於臨命終時，能清楚的以觀照力使正念現前，不爲痛苦所擾，才是於佛法得到眞實受用。

子二　調伏以治病

丑一　問

文殊師利言：『居士！有疾菩薩云何調伏其心』？

「文殊師利」又問維摩詰「言：有疾菩薩」，其身有疾，其心不安，身苦影響心苦，心苦影響身苦，是則應當「云何調伏其心」？令心不苦而離身苦。調伏是訓練，如馴獸師的馴獸。修學佛法，調伏內心的煩惱，如上勸慰喻解，都是一種精神治療，所不同的：慰喻是借他人語言以治療，調伏是自己修心以治療。外有善喻，內有善調，則雖有病而不以爲苦，維摩居疾的原因亦在此。衆生因內不能調伏其心，外又不得善士勸慰喻解，所以痛苦不已。

丑二　答

寅一　別調凡小情執

維摩詰言：『有疾菩薩應作是念：今我此病，皆從前世妄想顚倒諸煩惱生，無有實法，誰受病者？所以者何？四大合故假名爲身，四大無主，身亦無我。又此病起皆由著我，是故於我不應生著。既知病本，卽除我想及衆生想，當起法想。應作是念：但以衆法合成此身，起唯法起，滅唯法滅。又此法者各不相知，起時不言我起，滅時不言我滅。

「維摩詰」回答文殊「言：有疾」的「菩薩，應作」如「是」思「念」。念，包括思想及念念不忘，不離定的觀慧。「今我此病」從何而來？要知病的本源，才能予以治療。經過思念推尋以後，知道現在所有的病，「皆」是「從前世妄想顚倒諸煩惱生」。病是從身來的，身體是從過去的業力所感，業力是由顚倒煩惱所造成，所以現在有病，確由顚倒煩惱所生，可是發生疾病的身體，逆尋其本，虛妄不實，其本既然「無有實法」，試問「誰受病者」？「所以者何」？爲什麼這樣講？當

知身體是由「四大」和「合」而有，並無它的實體，只是「假名爲身」而已。如是「四大」和合假身，內中既「無」統一性的「主」宰，此「身」當然「亦」即「無我」，無我誰受病？此病者是誰？若認四大中有我有主宰，即是身見我見，見有身即是病，若知無我身則無病，病實不可得，更無人受病受苦，爲什麼要爲病所困？

「又此病起」，究竟是由什麼而來？「皆由著我」而來。上說『皆從前世妄想顛倒諸煩惱生』，現在又說『皆由著我』之所生起，有沒有前後相違之過？不！諸煩惱中的煩惱根本，爲執我我所的薩迦耶見，以此執著有個實在的自我，於是一切病緣此而生，假定不執著我，怎麼會有病起？有我才有病，再於病執我，是即病上加病，病就永除不了，「是故於我不應生著」。「既知病」的「本」源在我，對自己「即」應「除我想及」對我除「衆生想」，掃除我見及衆生見，以通達我空，無我是對治病的根本，不是枝枝節節的治標。怎樣才能破我見而達我空？首當知道我與我所是相成的，有我必有我所，於中一一推尋，覓我了不可得，則能破除我見，通達我空之理，病即自然歸於烏有。

或有人會懷疑：有我才可修行，無我怎麼修行？怎麼斷惑？因而進一步的「當

起法想，應作是念」：衆生之身不是由我之所主宰的，而是由於四大和合而成，或說蘊處界和合而成，所以說「但以衆法合成此身」。衆緣和合的這個生命體，如一一的分析觀察，但名爲法，別無有我，所以「起唯法」的生「起」，不是我的生起，「滅唯法」的散「滅」，不是我的散滅，可見我雖然是沒有的，但還好像有一個人的統一性格，如種種思想行爲等。譬如一機器的司閽人，能開門亦能發問，這究竟誰在動作？誰在發問？是機器在轉動，並沒有我，若了解起從法起，滅從法滅，就知本無一主體在動，一剎那間，眼等六識，各自生起，「各不相知」，但到生起以後，自然和合相應。總之，一切法因緣和合各自起滅，自然形成彼此間的輾轉相關，但這都是法而不是我，「起時不言我起，滅時不言我滅」。果能於此如實觀察，不特可以通達我空，而且可以衆病消除，不復再爲衆病所擾！

巳二　法空

『彼有疾菩薩，爲滅法想，當作是念：此法想者亦是顚倒，顚倒者卽是大患，我應離之。云何爲離？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。以何爲空

？但以名字故空，如此二法無決定性。

佛說無我，所以很多經中皆依法破我，如說五蘊、十二處、十八界皆無我，因而在小乘佛教中，我空法有之說盛行。比如說身體是假，四大是有；我空，五蘊是有；但大乘法中，却進一步的觀法亦空。

維摩詰接着又說：「彼有疾」的「菩薩，爲」了「滅」除「法想」而通達法空，應「當作是」思「念」：即「此法想亦」還「是」屬於「顚倒」，凡是「顚倒者，即是大患」，因爲從此顚倒，能起種種煩惱，造作種種業行，感受有身的大患，令受種種的痛苦，所以「我應離之」，諦觀其空。譬如一棟房子，是一整體，而這一複合體，其性是本空的。房子只是磚瓦木石人工成的，說它本空，固然沒有問題，設若以爲房子固空，磚瓦木石人工不能說沒有，這種看法，同樣是錯誤的，要知磚瓦本是泥造的，泥由微塵合成的，那裏有它的實體性可得？所以執有實法可得，亦即成爲戲論，必須予以遠離。如藥是對治病的，病愈藥亦應捨。

「云何爲離」？就是怎樣才能離諸法相。「離我我所」，就得離諸法相。我所，就是我所有的，如我的家，我的衣服，我的錢財等。有我才有我所，無我，我所

亦卽不可得，無我所卽無法。龍樹中觀論頌說：『若無有我者，何得有我所』？我我所離，卽離法執。「云何」得「離我我所」？「謂離」相對的「二法」。我與我所是相對的，世間一切相對皆不實在，不究竟，不徹底。「云何」得「離」相對的「二法」？所「謂不念內外諸法」。身內法是我，身外法是我所，此內外法都是沒有絕對性的。如喝水食物時，外法成了內法；排洩出來的渣滓，又使內法成了外法，內外法的實在性，實在是不可得的，了知沒有實在的內外法，卽能通達一切法的平等性，所以說「行於平等」。行於平等，就是行於空。

「云何」行於「平等」？「謂我等」法與「涅槃」法究竟平「等」。說得清楚一點，我與我所是平等的，涅槃與生死是平等的，無我無涅槃，無我入涅槃，無我障礙涅槃。「所以者何」？當知法法究竟不可得，「我及涅槃，此二皆空」，空故平等平等。「以何爲空」？說空之人，或以爲有空可得，殊不知此空亦是假名，不過爲了說明無自性空，特以世間的語言文字而名其空，所以說「但以名字故空」，此空是明無自性法性平等之義。「如此」可知內外「二法」皆「無決定性」，不執二法名爲法空。

巳三　空空

『得是平等，無有餘病，唯有空病，空病亦空。

佛法行者，「得是平等」空性，雖則「無有」其「餘」的一切大「病」，但因於空起執，就不免還有空病存在，所以說「唯有空病」。龍樹中觀論頌說：『諸佛說空法，爲離諸見故』。說空的目的，本來就是對治衆生大病的，如又執著有個實在的空，當然就成爲空病，必須使此「空病亦」復「空」去，方可說是眞正無病。空是離一切執著的，悟得平等法性稱爲空。空去我執是爲我空，空去法執是爲法空，若復再執於空，當然是錯誤的。龍樹中觀論頌接着說：『若復見有空，諸佛所不化』。金剛經說的無我人等四相是我空，無法相是法空，亦無非法相是空空，必須連空亦要空去，才是眞正的證得諸法空性。

辰二　以悲兼調

『是有疾菩薩，以無所受而受諸受，未具佛法，亦不滅受而取證也。設身有苦，念惡趣衆生起大悲心，我既調伏亦當調伏一切衆生，但除其病而不除法，爲斷病本而教導之。

小乘學者要斷煩惱了生死，必觀我空、法空、空空的三空。成實論說以三空慧自調是共三乘，也是此意。華嚴經十地品佛對菩薩說法，誡勿以通達三空爲自足，因這是與小乘相共的，應更進一步的以悲兼調，亦是此意。但自調伏還得要從調伏衆生做起，衆生得以調伏就是自調，所以菩薩自調應以悲心。

維摩又說：「是有疾」的「菩薩」，應「以無所受而受諸受」。諸受的受，是情感上的領受，有憂、喜、苦、樂、捨的五種。憂、苦二受，爲一般人所不喜的，修行目的卽是要離憂愁苦惱，喜、樂二受，爲一般人所要求獲得的，不知樂極生悲，喜盡憂來，其受是不徹底的，不能永遠的保持不失，屬於壞苦所攝。有人知道憂、喜、苦、樂的諸受不可靠，以爲保持平衡的心境，既不苦樂亦不憂喜，便是絕上的享受，殊不知任你怎樣的平衡，但因一切法在刹那變遷中，捨受仍是屬於行苦所攝。如行船，只是一味的盲目前進，難道就不會發生危險？外道修行，大都誤以得到捨受爲了生死。眞正了脫生死，以佛法說，必捨諸受；以般若慧通達諸受，莫不是苦，而疾滅之，是爲小乘。菩薩雖受諸受而無所受，因無所受而受諸受，所以不爲五受所擾動。古德說：『胡來胡現，漢來漢現』，或說：『佛來佛現，魔來魔現

』。過而不留，不因諸受而起煩惱，亦不對諸受生起絲毫的執著，在「未」圓「具佛」果位上諸功德「法」前，仍在生死海中隨緣度化，「亦不滅」諸「受而」疾於「取證」，了知諸受其性本空，根本沒有感情上的實在領受可得。

「設」或菩薩「身」上「有」大病「苦」，不管怎樣的難以忍受，亦當思「念」三「惡趣」的「衆生」，其所受的痛苦，不知超過自己現在所受的痛苦百千萬億倍，應當「起大悲心」，設法予以救濟。爲什麼？因「我」自己有苦，「既」以空智觀慧，「調伏」內在煩惱，掃除諸受痛苦，「亦當」運用善巧方便，「調伏一切衆生」，治其所有的執著病。不過對於衆生的調伏，「但除其」妄想執著的大「病」，「而」並「不」是斷「除」所受之「法」。如見一朵花美，對之生起取著，不禁妄想紛飛。病不在花的美，而在衆生的顚倒煩惱，菩薩在生死中度生，雖同樣的眼見耳聞，但不在這些法上生起愛著情執，了達諸法因緣生，本性不可得，所以在如幻如化中，受諸受而無所受，並以悲愍心調伏衆生病，衆生病被調伏了，也就是菩薩眞正調伏了自己，怎樣使衆生的生死病除？唯有先斷病的根本，所以說「爲斷病本而教導之」。

『何謂病本？謂有攀緣，從有攀緣則爲病本。何所攀緣？謂之三界。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。

「何謂病本」，卽病的根本是什麼？「謂有攀緣」，卽心在境上牢牢的繫著，一刻也不放鬆，「從」心「有」所「攀緣，則爲病本」。因對境界有所攀緣，三界生死接踵而來，所謂衆生有我卽有病，有了我執，一切煩惱自然而來。經說：『一切煩惱皆以薩迦耶見爲本』，如全身掛鈎，到處被牽住。「何所攀緣」，卽攀緣些什麼？「謂之三界」，卽著三界生死，是爲攀緣，涅槃是攀緣不到的。以三界爲所攀緣的對象，謂爲欲界煩惱所繫的就屬欲界，若起色界煩惱便屬色界煩惱所繫，若起無色界煩惱便屬無色界煩惱所繫。煩惱雖多，不外三界所屬。

既知攀緣著相是病根，「云何斷」除「攀緣」？這自是首要的課題。唯有「以」心行一切境而無所取著，了達一切法本「無所得」。衆生見一法就執取一法，以爲是實實在在的東西，不能觀察一切法無自性，所以不能無所攀緣，亦卽不能沒有生死大病。「若」能了達諸法「無所得」，不在一切法上生起執著，「則」就「無

」所「攀緣」而離一切執著。

「何謂無所得」？「謂」應遠「離二見」。二見又是什麼？所以問「何謂二見」？「謂」內執取根身，外著山河大地，是爲「內見外見」。『心不孤起，仗境方生』，沒有客觀外在的境界，內心無所緣卽不可得，所緣境不離能緣心，心境都是因緣和合所現，明達心境皆是緣生假有，本性是空，便能不著內外見，於「是」內外空「無所得」，卽是平等證悟。無能無所，才是眞正解脫生死。菩薩以大悲心救濟衆生，應當如是敎化，令達無所得，才能使衆生斷除病本，假定不令衆生，通達空無所得，要想拔除病的根本，是絕對不可能的。

辰三　結成

『文殊師利！是爲有疾菩薩調伏其心，爲斷老、病、死苦，是菩薩菩提。若不如是，己所修治爲無慧利。譬如勝怨乃可爲勇，如是衆除老、病、死者，菩薩之謂也。

維摩又告「文殊師利」說：你問什麼是菩薩調伏其心，如是像上所說的，「是爲有疾菩薩調伏其心」。像這樣的調伏其心，目的是「爲斷」除衆生的「老、病、死」諸「苦」，唯有斷除衆生的老、病、死苦，方「是菩薩」應走的「菩提」大道

，才能顯出菩薩爲菩提道的偉大。「若不如是」，假定不能悲智並運，只修我空、法空、空空的三空，那你自「己所修治」的行門，是就「爲無慧利」。慧與惠通，顯示菩薩所修的大行，不能有惠於衆生，利益廣大的人群，急於自了生死求解脫，落於二乘，與大乘精神不相應。大乘經說：『我寧入地獄不作小乘』，墮地獄有果報受盡的時候，一旦從地獄出來，仍可繼續的修菩薩行，但一證得小乘聖果，如鑽入牛角尖一樣，要回小向大很難！所以眞正直往佛道的菩薩，都要以悲濟慧，悲慧相成，方不落於二乘。

「譬如」與怨敵作戰，必須面對現實，戰「勝怨」敵，凱旋而回，「乃可」說「爲」眞正的「勇」敢。反之，一見怨敵，就放下武器，向後退縮，能不能逃脫得了，固然是個大問題，即使讓你逃脫了，怎可說得上勝利？不過是個失敗者而已。「如是」菩薩面對自己的老、病、死苦及對衆生的老、病、死苦，雖也把它當作怨家仇敵一樣的看待，但決不急於求證，一心調伏自己，不畏老、病、死苦，同時以悲濟度衆生，「兼除」衆生的「老、病、死」苦，從利生中完成自利，是爲眞正「菩薩之謂」。所以做個菩薩，不特要與魔外共戰，更要與生死大怨戰鬪，唯有戰勝

生死，並且使諸衆生，亦從生死中跳出，方能勝此怨敵，亦才眞正可以說是大勇。

卯二　慧方便相成以調他

辰一　正明調伏

巳一　調伏

『彼有疾菩薩應復作是念：如我此病非眞非有，衆生病亦非眞非有。作是觀時，於諸衆生若起愛見大悲，卽應捨離。所以者何！菩薩斷除客塵煩惱而起大悲。愛見悲者則於生死有疲厭心，若能離此無有疲厭，在在所生不爲愛見之所覆也。

以下重在說明利他。以慧與方便相成的妙用調伏衆生，使衆生眞正獲得解脫。

「彼有疾」的「菩薩應」當「復作是念：如我」現在所有的「此病」，是因緣和合而現起的，既不可以說它眞，亦不可以說它有，所以說「非眞非有」。非眞卽假有如幻，非有卽病性本空，唯有如是了達，疾病方可去除，若以病爲眞有，那就不可消除，所以這一認識，是非常重要的。不特自己的病是如此，「衆生」的「病亦非眞非有」。如果「作是觀」察「時」，對「於」一切「衆生」，迷執病的實有，就會起大悲心，設法救濟衆生。我以觀三空慧自調，亦當以此調治衆生，使衆生

離苦得樂。但是同樣的悲心，有愛見悲、法緣悲、無緣悲的不同。「若」所「起」的悲心，是屬「愛見大悲」，不是無緣大悲，「卽應」立刻予以「捨離」。愛是繫著，見是執見，由執見而生之愛，是名愛見。如世人母愛子，含有私心的愛，不特不能普徧，而且是不清淨。又如好事由我來作，是就認爲對的，假使別人作了，不特不認爲對，而且感到威脅自己，甚至覺得失去自己光彩。推其原因，是愛見病的作祟。

這種煩惱，做菩薩的，應速遠離，「所以者何」？因「菩薩」要「斷除客塵煩惱而起大悲」，方是清淨無染的，方可普徧的爲一切衆生服務。煩惱稱爲客塵，表示這不是本自有的，如同外來的客一樣，總歸是要離去的。愛見不但是煩惱，而且有了愛見，煩惱更加滋盛！以「愛見」而起大「悲」心的菩薩，卽使能於生死中度生，終有疲憊厭離衆生的一天，所以說「則於生死有疲厭心」。這話怎講？因有愛見從中作祟，自己認爲歡喜的，就樂意的去做，自己認爲不歡喜的，就不高興去做；或見衆生有這樣的衆多，生死苦海這樣的難以出離，我長期的逗留在生死中做什麼？卽此一念心動，則於生死疲厭，不願再爲度化衆生，而於生死道中奔馳！

「若能離此」愛見之心，在生死道中不息奔馳，不會感到怎樣的辛苦，大悲心的可以長遠維持，對於生死「無有疲厭」，是則「在在」處處「所生」，不論生到天上人間，不論生到三途惡趣，都能精進不懈的度化衆生。如舍利弗於過去生中行菩薩道，經過六十劫這麼久的時間，後因有人向他乞化眼睛治病，尊者雖慷慨無私的給了他，但乞者却把它丟在地上用脚踩踏。尊者見到這情形，深感菩薩道難行，於是退失了大心。所以大乘佛法說，要通達一切法平等空性，從空出假，了知如幻假有，才能興起無緣大慈，同體大悲，如此在生死中度生，才不致因切身利害關係而有疲厭心，本着無所得而起的大悲，恒時在生死中濟度衆生，是就可以做到「不爲愛見之所覆」蔽，才有資格調伏衆生，使衆生離苦得樂。

巳二　證經

『所生無縛，能爲衆生說法解縛。如佛所說：若自有縛能解彼縛，無有是處；若自無縛能解彼縛，斯有是處。是故菩薩不應起縛。

菩薩利樂衆生，要有無所求的大悲，才能免受愛見所縛，假定存心希望衆生還報，或以爲好心利生必收好果，勢必會有所失，所以現在這裏說：菩薩隨處「所生

」，要想「無」有愛見所「縛」，始「能爲衆生說」解脫「法，解」除衆生的愛見之「縛」。關於這道理，「如佛」在經中「所說：若」果「自」己還「有」繫「縛」的存在，還說「能解彼」衆生的繫「縛」，是絕對沒有這個道理的，所以說「無有是處」。設「若自」己眞的到達「無」有繫「縛」的程度，說他「能」夠幫助衆生「解」除「彼縛」，自是沒有什麼問題的，所以說「斯有是處」。因爲這樣的關係，「是故菩薩不應起」愛見大悲而自繫「縛」。佛陀的這一指示，的確是很重要的，值得每個利生的菩薩行者重視。

辰二　廣明縛解

巳一　約禪果明

『何謂縛？何謂解？貪著禪味是菩薩縛；以方便生，是菩薩解』。

繫縛是拘束身心的，解脫是解放身心的，前者當然是要不得的，後者自是需要追求的。但是「何謂縛？何謂解」？得先有個正確的認識。「貪著禪味，是菩薩縛」。被繩索縛住，不得自由，名之爲縛。如修習禪定的人，不論四禪或四空定，一入禪定，身心非常輕鬆舒適，行者因此味著不忘，就是被禪定所縛。不特於三界受

生的凡夫，會陶醉在輕鬆舒適的禪樂中，就是急於取證的二乘，亦因染著禪味而不能出定去度生，所以修利他行的菩薩，如果貪著禪味，就會阻礙化他工作的進行，稱之爲縛。「以方便生，是菩薩解」。解是解開了結，而得自由自在，名之爲解。如菩薩雖修禪定，了知禪定是世間法，如幻如化，不染著其禪味，而以方便願力，示現隨處受生，度化各類衆生，是爲菩薩的大解脫，得到眞實的大受用。

巳二　約慧方便明

午一　互論縛解

『又，無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解。何謂無方便慧縛？謂菩薩以愛見心莊嚴佛土、成就衆生，於空、無相、無作法中而自調伏，是名無方便慧縛。何謂有方便慧解？謂不以愛見心莊嚴佛土、成就衆生，於空、無相、無作法中以自調伏而不疲厭，是名有方便慧解。何謂無慧方便縛？謂菩薩住貪欲、瞋恚、邪見等諸煩惱而植衆德本，是名無慧方便縛。何謂有慧方便解？謂離諸貪欲、瞋恚、邪見等諸煩惱而植衆德本，廻向阿耨多羅三藐三菩提，是名有慧方便解。文殊師利！彼有疾菩薩應如是觀諸法。

這是約慧與方便對說以釋縛解。初明慧的縛解：單是有慧而沒有方便，是繫縛不得自在，所以說「無方便慧縛」；如有方便而又有智慧，是卽解脫自在，所以說「有方便慧解」。次明方便縛解：單有方便而沒有智慧，是繫縛不得自在，所以說「無慧方便縛」；如有智慧而又具方便，是卽解脫自在，所以說「有慧方便解」。其實，慧是指的般若，方便也是智慧。『智論比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。』菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，卽能引發無方的巧用，名爲方便。經上說：『以無所得爲方便』。假使離了性空慧，方便也就不成其爲方便了！所以，般若與方便，不一不異：般若側重於法空的本證；方便側重於救濟衆生的大行，卽以便宜的方法來利濟衆生。智論又這樣說：『般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生』。本此可知般若與方便，是同而不同，不同而同的。

「何謂無方便」有「慧」是「縛」？「謂」修利他大行的「菩薩」，不論是淨佛國土，不論是成熟衆生，不特要有達空之慧，更要具有方便善巧，才能無礙的嚴土熟生，設若只有通達空性的般若慧，沒有善巧妙用的方便，是很容易走上小乘的

道路，不能完成嚴土熟生的任務。現在這位菩薩，「以愛見心莊嚴佛土，成就衆生」，以爲有實有的衆生可度，有實有的佛土可莊嚴，不能做到觀空不取，涉有不著的巧方便，亦卽對利他的慈悲心，夾有愛見煩惱在裏面，久之難保不退大心。同時在個己修持方面，又是住「於空、無相、無作」的三三昧「法中而自調伏」，等於貪著禪味，「是名無方便慧縛」。不論自行化他，因爲有所染著，所以是縛。但這是菩薩的功德縛，亦卽爲愛見大悲縛，與凡夫全爲客塵所縛是不同的。

「何謂有方便」有般若「慧」是「解」？「謂」修利他大行的菩薩，不論是淨佛國土，不論是成熟衆生，都不從愛見心出發，所以說「不以愛見心莊嚴佛土，成就衆生」。運用般若空慧，了解衆生卽非衆生，莊嚴佛土卽非莊嚴佛土，運用方便善巧，於非衆生中度化衆生，於非國土中莊嚴國土。同時在個己修持方面，安住「於空、無相、無作」的三三昧「法中，以自調伏」其心，不取涅槃，從空出假，常於生死中，利樂衆生，「而不疲厭」，「是名有方便慧解」。不論自行或化他，都無所貪著，所以是解。可見做個菩薩，定要具足方便與空慧。

「何謂無」般若「慧」而有「方便」是「縛」？「謂」修利他大行的「菩薩」

，雖有方便修諸善行，但因不能觀空斷惑，終日「住」於「貪欲、瞋恚、邪見等諸煩惱」中，即使「植衆德本」，做種種功德，仍是生死有漏法，不特不能解脫生死，且將在生死道中奔馳不息，那裏還有濟度衆生的餘暇？可見做菩薩的，假定沒有觀空、觀三解脫的般若慧，不能從空出假，「是名無慧方便縛」。

「何謂有」般若「慧」而又有「方便」是「解」？「謂」修利他大行的菩薩，以達空的般若慧，「離諸貪欲、瞋恚、邪見等」的「諸煩惱，而植衆德本」，並且以此功德，「廻向阿耨多羅三藐三菩提」，決不在功德上有所住著，「是名有」般若「慧」亦具「方便」爲「解」。植衆德本，是於如幻有中，修種種的善法，假定沒有相當的巧方便，是沒有辦法繼續不斷的修下去的，而巧方便要在般若慧的領導下，對於所修的善行才不致於染著，所以說菩薩有慧有方便，始得解脫自在。

維摩說到這裏，尊稱一聲「文殊師利」！然後再作總結的說：「彼」諸初發心的「有疾菩薩」，當其感到自己有病時，「應」像上面所說的「如是觀察諸法」，以調伏自心不起愛見等煩惱，不特不會爲疾病所苦，且將無礙自在的獲得解脫，方便善巧的度諸衆生。

『又復觀身無常、苦、空、非我，是名爲慧。雖身有疾，常在生死饒益一切而不厭倦，是名方便。又復觀身身不離病，病不離身，是病是身，非新非故，是名爲慧。設身有疾而不永滅，是名方便。

維摩詰再對文殊說：做菩薩的，「又復」應當「觀身」是「無常」、是「苦」、是「空」、是「非我」。修習此四正觀，卽離執身爲常、樂、我、淨的四顚倒，明達無我，「是名爲慧」。得此通達宇宙人生眞理的智慧，「雖」則自「身有疾」，了知其自性本空，所以能「常在生死」中，「饒益一切」衆生，「而不」對於教化發生「厭倦」，仍精進不懈的利樂有情，「是名」菩薩的「方便」。小乘觀無常等，厭生倦死，力求斷盡煩惱，取證偏空涅槃，不能方便利生，所以不得成佛。至於凡夫，因不了達諸行無常等，所以繫縛於三界中，不能了生脫死。唯有具足方便的菩薩，特地留惑潤生，廣度一切衆生。如禪宗利用疑這煩惱，生起疑情，參究念佛是誰。密宗利用貢高憍慢，認爲我卽是佛，引發證悟。淨土宗的行者求生西方，運用貪這煩惱，熱烈追求往生樂國。諸如此類，說明了大乘佛法，把煩惱利用得恰

到好處，正可助其道業，所以不斷盡煩惱。如彌勒菩薩，不修禪定，不斷煩惱，却得到釋尊爲之授記，成爲當來下生彌勒尊佛。由於大小乘對煩惱的看法不同，所以作風也就有異。

維摩詰更對文殊說：做菩薩的，「又復」應當「觀」察這個「身」體，其「身」是「不離」開「病」的，其「病」是「不離」開「身」的。身是因緣和合而有，病從因緣和合不調順中來，統一中有矛盾，所以說『衆生無有不病時』。病是發在身上的，有了身自卽有病，身與病從來是不相離的。而身與病，本無自性，刹那變化，生滅無常，細胞血液，新陳代謝，既非全變，亦非不變，所以說「是病是身非新非故」。既然如此，爲什麼要厭病而保著身？果能有此認識，「是名爲慧」。同時，了悟身之與病，相待而有，「設」或「身」上眞的「有疾」，不以身病爲苦，不爲斷除病苦，以求取證涅槃，所以說「而不永滅」，不永入於寂滅，在生死中度生，「是名」菩薩所有的「方便」。如是悲智並運，隨機度衆，是爲眞正菩薩。

寅二　顯示菩薩正道

『文殊師利！有疾菩薩應如是調伏其心，不住其中，亦復不住不調伏心。所以者何？

若住不調伏心是愚人法，若住調伏心是聲聞法，是故菩薩不當住於調伏、不調伏心，離此二法是菩薩行。

以下分二十八段，說明菩薩正行，勸發菩提心，修學菩薩行，顯正常的菩薩道及菩薩境界和作風。如上所說，有空慧有慈悲，方能自調調他，調伏自己不離般若，調伏於他不離大悲。身調在乎心調，調身未必有效，調心則在平等，能觀諸法皆空，則能調伏其心。

爲此，維摩詰告訴「文殊師利」說：一個「有疾」的「菩薩，應」這樣（如是）的「調伏」他（其）的「心」，就是雖調伏自己的心，但「不住」在「其」調伏心「中」，「亦復不住」在「不調伏」的「心」中。不調伏，就是心裏動盪，不調順，起種種的煩惱；調伏，即慢慢的訓練自心，會漸漸的離煩惱，不再隨煩惱而轉。一般說，調伏即除貪、瞋、痴、慢等種種煩惱。

「所以者何」？是問爲什麼不住調伏其心，亦復不住不調伏心。答案是：「若住不調伏心」中，這「是愚人法」，亦即是凡夫。因爲凡夫的內心，煩惱總是不斷在活動的，從來沒有辦法調伏到它不起作用，「若」果「住」在「調伏心」中，這

「是聲聞法」，因爲聲聞人已將煩惱予以調伏，不可能再起活動的搗亂作用。「是故」做「菩薩」的，既「不」應「當住於調伏」，亦不應當住於「不調伏心」中，唯有絕對的「離此二法」，方可說「是菩薩行」。不住卽是離，離卽不取，而實亦無法可離。金剛經說：『應如是降伏其心』，亦可說是指此。當知菩薩有菩薩所當做的事業，絕對不可像小乘那樣的住於調伏心，否則，則永遠的被佛菩薩所呵斥，奉行菩薩道者，對此不可不深切的注意。

舉例來說：如一隻貓，一見人就兇得很，令人覺得碰不得，但若好好的調伏牠，使牠順伏聽話，那就見到老鼠也不去咬，結果勢必失去養貓的目的。又如一頑皮活潑的小孩，在其生命力正旺盛時，硬要他學老成，則將阻礙他的身心發展，應用正當方法，令其精神飽滿，使其活力充沛，才是成功的教導法。衆生有煩惱才能了生死，貪、瞋、痴等根本煩惱，看來雖是障道之法，但也是向上的原動力。小乘把它徹底消滅，所以對救苦救難的事，再也提不起興趣去做，只顧自己趣入涅槃。正因不能發菩提心，修菩薩行，做利他事，所以沒法成佛。

瑜伽師地論說：我是的確沒有的，有我將有所執著，但做菩薩的，在未有大能

力時，還是要有一個假我，才能發大心說法度衆生。煩惱當然是不好的，但在修菩薩行的人，只要按部就班的去修，不必積極的去消滅它，只要降伏它使它不起活動，終究可達到自己的目的。是以眞正的菩薩，對煩惱要瞭解它，看住它，做適當的調和，不落二邊，則其力大無比。如某區有小偷活躍，治安人員如能知道是那幾個，隨時跟着他們，把他們守得緊，迫得小偷無法活動，慢慢也就自然消滅。佛實是一位完善教育家，能盡其用的教導。

『在於生死不爲汚行，住於涅槃不永滅度，是菩薩行。非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行。非垢行，非淨行，是菩薩行。

第二菩薩行，是約生死涅槃對比說，凡夫輪廻六道，一直在生死中流轉，小乘聲聞阿羅漢，緣覺辟支佛，住於不生不滅的涅槃寂滅中，菩薩平常稱爲不住，就是不住生死涅槃的二邊而住於中道。所謂不住生死，不住涅槃，實際還是住在生死涅槃中，不過與凡夫二乘住得不同。

菩薩「在於生死」之中，能控制煩惱，不起染汚心，不爲染汚之所染，「不爲」染「汚」的業「行」，以致在生死中得清淨。如蓮華自汚泥出而不爲汚泥所染，

從水出而不沾一點水，其道理是一樣的。小乘住於涅槃，如火之滅，再不起作用，因此不能利世度生。菩薩「住於涅槃」，由於悲願熏心，到處現身說法，徧於六道度生，現起種種妙用，「不永滅度，是菩薩行」。菩薩所以能夠做到這樣，原因就是了知生死涅槃如夢如幻，爲衆生解脫而住生死，雖住生死不爲汚行，爲引導衆生入寂滅而住涅槃，雖住涅槃不以涅槃爲永滅，此是菩薩行業。

菩薩之行，「非凡夫行」，因菩薩入生死的境界，不是凡夫所能測度得到的。菩薩之行，「非賢聖行」，因菩薩所行的利生大行，不是小乘賢聖所行之行，小乘賢聖所行之行，完全是爲個己解脫的。能夠這樣去行，才「是菩薩行」業。

垢行卽凡夫行，因凡夫所行是不離煩惱垢染的，菩薩雖未徹底的消滅煩惱，但已有力的控制煩惱，不起貪、瞋、痴等的煩惱活動，所以是「非垢行」。淨行卽小乘行，因小乘所行是厭染求淨的，菩薩在生死中度生，以煩惱爲推動力，所以是「非淨行」。唯此不垢不淨之行，才「是菩薩行」業。

上來是明超凡夫、小乘以顯菩薩大行。出世而不離世間，方爲眞正的菩薩出世之道。

『雖過魔行而現降伏衆魔，是菩薩行。求一切智，無非時求，是菩薩行。雖觀諸法不生而不入正位，是菩薩行。雖觀十二緣起而入諸邪見，是菩薩行。雖攝一切衆生而不愛著，是菩薩行。

此下，重在說明超小乘，不同小乘，顯菩薩行。

魔有天魔、煩惱魔、五陰魔、死魔等的諸魔。超出欲界境外的卽是超天魔；能控制煩惱的活動卽是超煩惱魔；已斷五陰身的分段生死卽是超越死魔，於生死得自在卽是超越死魔。菩薩所行，「雖」已超「過」各式各樣的「魔行」，不會再落入魔境，「而」能示「現降伏衆魔」之相，此卽「是菩薩行」。這如以釋尊成佛前的事說：佛陀出家修行，後在菩提樹下，宴坐四十九天，爲衆魔引誘、威脅而如如不動，照理說，佛早已超出衆魔，爲什麼還要在菩提樹下降伏衆魔？當知這就是示現，使諸衆生知道在成佛前的最後菩薩階位還要降魔，就可以之爲模範，拿出勇氣來與魔決戰，不畏衆魔的侵擾！

一切智，就通而言，是三乘所共的，就別而言，就是覺了一切法性的佛智。「求一切智」，在大乘說，目的在於成佛。法華經譬喻品說：『勤修精進，求一切智

』；同經化城喻品說：『爲佛一切智，當發大精進』。菩薩求一切智所抱的態度，如般若經說，是隨因隨緣，不辭辛勞的徧學一切法門。並說：『今是學時，非是證時』，對一切行，「無非時求」，直待因緣成熟，水到渠成，「是菩薩行」。二乘行者求一切智的態度，不是這樣，而是作非時求的以期速成，恨不得立刻得一切智以取滅度。

菩薩「雖」常以般若波羅密「觀」察「諸法」，體達一切法空性「不生」，然「而」並「不」以此「入」於「正位」。正位，是指證正法性所到達的聖位，亦卽眞正證得無爲法性的果位。小乘修觀慧，體證了無生，立卽入於我空涅槃的正位，亦卽所謂沉空滯寂，不能再從空中跳出來。可是大乘行者，雖因修習智慧，體達諸法空性，但因行願廣大，並不契入空性，仍然精進勇猛的，繼續做度生工作，「是」爲「菩薩」大「行」。可見眞正菩薩行，盡管觀一切法空，並不積極的契證，待至工夫到家，慈悲願力充足，那時雖證空性，仍能從空出假，行佛所行，廣度衆生。如悲心不夠，將落入小乘，般若經中佛常警誡菩薩，不要修滅盡空，原因就在於此。雖則如此，但不能不經過通達空的這個階段，如不通達空是不能成佛的。如佛

說：我因前生多行空故，所以得證阿耨多羅三藐三菩提，觀諸法不生，實是菩薩行不可缺少的一著。

觀十二緣起以通達空性，是可遠離種種邪見及諸執著的。龍樹中觀論一開始說：『不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。能說是因緣，善滅諸戲論』。證知觀緣起即能離諸邪見。可是菩薩「雖觀十二緣起」而通達諸法性空，遠離一切邪見「而」又「入諸邪見」，離生死而入生死，降伏煩惱而起煩惱，通達一切見的畢竟空寂性，但又沒有離開諸邪見，原因悟到諸邪見就是如來種，熾然入之以求諸見解脫。但觀緣起入諸邪見，自不同於外道所有的邪見。涅槃經說：『我見者，即是佛性』。能通達我見的空寂性，就等於見到佛性。同時還可這樣說：以正見通達緣起空寂性而又入諸邪見，志在與外道論議，以十二因緣教化他們，使他們亦能捨棄錯誤的思想。但這要已斷邪見的高級菩薩始可做到，如果是初發心的菩薩，則不可隨便的入於邪見林中，以免爲他們所同化。轉化邪見衆生不爲邪見所動，「是菩薩行」。

菩薩度生，首要與衆生發生關係，然後始能加以領導教化。可是高級菩薩，「

雖」以四攝法「攝」受「一切衆生」，看來似乎近於愛見，然而終不落於愛見，因不認爲某一衆生爲我所攝。攝受衆生「而不」對衆生起「愛著」心，如是行者，「是菩薩行」。

『雖樂遠離而不依身心盡，是菩薩行；雖行三界而不壞法性，是菩薩行。

佛在經中勸諸行人，要做到身心二種遠離。到深山住茅蓬，不與人相往來，是身遠離；於內心中，不起種種煩惱，是心遠離。身遠離種種憒鬧，是還容易做到的，心遠離煩惱波動，是就不怎麼容易。二乘認爲生死大累在於身心，所以樂修遠離求身心滅，以期入於寂滅涅槃。可是菩薩「雖」同樣的「樂」修「遠離，而不依身心盡」處，永入涅槃，仍然熾烈求生，以度廣大衆生。換句話說，菩薩於通達一切法空寂性後，身心早已遠離一切，還有什麼可遠離的？唯有樂遠離行而又不捨衆生的救度，深入生死海中度如幻衆生，方「是菩薩」所修的大「行」。

菩薩「雖」現種種身相「行」於「三界」度生，但能洞觀三界卽是法性，「而不壞」於三界「法性」。法性卽是空性，無三界的實性可得，還有什麼可破壞的？反觀凡夫，在三界中往來，由於不知三界卽法性，因而迷亂眞如不得解脫；二乘雖

已證得法性，但再不能行於三界：菩薩的特色，就是行於三界而不壞法性，雖不壞法性而仍行三界，「是」爲「菩薩」妙「行」。所以然者，是因菩薩在三界中，不是隨業受生，而是爲的度生，雖說是爲度生，實卽方便自修，菩薩以利他爲自行，所謂從利他中完成自利，是菩薩的精神！

『雖行於空而植衆德本，是菩薩行；雖行無相而度衆生，是菩薩行；雖行無作而現受身，是菩薩行；雖行無起而起一切善行，是菩薩行。

通常是說三解脫門，但在這段經文中，加一無起，合爲四句，前後關聯，互爲貫通。

小乘以空解脫門觀空，偏於空寂更無依求，所以不修種種功德；可是菩薩「雖行於空」以觀空，不著諸法的實有，然「而」仍然「植衆德本」，並不安住於空中。換句話說，觀空與善植德本，是相融不相障礙的，眞正做到『方入空而出假，方出假以入空』的程度。這樣空有無碍，「是」爲「菩薩」妙「行」。

相是萬有諸法的狀態，紛繁複雜得無以復加。凡夫由於著相，不知它的虛假，以致爲相所轉；二乘深知諸相的爲害，所以修無相三昧以求遠離一切相；菩薩「雖

行無相」，修無相觀，離一切相，除衆生相，仍然不捨衆生，「而」方便的「度」化「衆生」，因爲所謂無相，是無礙相的，不如二乘的不能外化衆生，「是菩薩行」。

無作有的譯爲無願，就是不起煩惱、不造業、不求復有生死。可是同樣的修無作三昧：二乘行者修了，卽匆匆的入於正位，永不再受生死身；然而菩薩「雖行無作」，但是爲了度化衆生，當這個生命結束時，「而」仍示「現」三界五趣的「受身」，以畢自己度生的志願。如是修學無作，方「是菩薩」大「行」。

二乘觀空不起衆行，是永不起而滯於空，今菩薩「雖」同樣的觀「行」諸法「無起」，然「而」仍然「起」修「一切善行」，對於所應修學的善行，從來不放棄的。起而無起，這是菩薩的不同凡夫；無起而起，這是菩薩的不同二乘。觀行無起所以仍起一切善行，目的是爲對治一切惡法，有惡法需要對治，就不得不起一切善行，到了無可對治，當然就不必起，如是而行，「是菩薩行」。

『雖行六波羅密而徧知衆生心心數法，是菩薩行；雖行六通而不盡漏，是菩薩行；雖行四無量心而不貪著生於梵世，是菩薩行；雖行禪、定、解脫、三昧而不隨禪生，是

菩薩行。

修學六波羅密，能夠超脫生死，到究竟圓滿的佛地，這是向來所講的。現在說菩薩「雖行六波羅密」，將諸功德回向菩提，超越生死到佛果海，但能念念不忘衆生，故「而徧知衆生心心數法」。心是心王，在小乘說是六識，在大乘說是八識；心數是心所，在小乘說是四十六個心所，在大乘說是五十一個心所，爲吾人內在的各式各樣的心理活動，有善的有不善的等。徧知衆生的心心數法，然後始能針對衆生的好樂，予以說法度化。衆生的心心數法是很多的，爲什麼能夠徧知？當知這是般若的力量，由於修學般若波羅密，能觀諸法的無相，而又不以無相爲礙，所以能知衆生心心數法。雖以般若的力量如量知其種種差別心行，但亦以般若的力量如理知其心行的本空。知其差別是俗諦，知其本空是眞諦，如是二諦圓融，「是菩薩行」。在家學佛者，本於菩薩的偉大精神，不但要隨時繫念於三寶，且要關心本分的工作，不能因了學佛而放鬆，且應更加努力的盡責，以表現佛教徒的眞精神！

修學禪定的行者，修了禪定以後，身心發生一超脫的力量，是爲神通。外道學人修定所得的神通，只是天眼、天耳、他心、宿命、神足的五通，不能得到佛法所

說的漏盡通。二乘行人修學禪定，雖可得到六種神通，但因諸漏已盡，必然超出三界，不能現身度生。可是菩薩「雖」因修「行」禪定得到「六通，而不」斷「盡」諸煩惱「漏」。這可從兩方面講：一、菩薩於初修時，要留惑潤生，不完全斷盡，因一斷盡煩惱，就沒有事可做，勢必墮於小乘。二、眞正修到家的菩薩，證悟了諸法法性，也不斷盡煩惱，因『煩惱性空，卽是菩提』，還有什麼可斷？這種不斷的境界，是就更高一層，不是凡小所知。總之，修六通不盡諸漏，「是菩薩行」。

慈悲喜捨的四無量心，如果凡夫修之，將來可以生天，最主要的爲生梵天。以狹義說是生初禪天，約廣義說，是可生二、三、四禪天的。一般所以偏言生梵天者，因梵天是衆生所宗事的，或說四禪地通名爲梵，可見不限於生初禪地，而是能通入四禪地的。可是做菩薩的，「雖行四無量心」，但其目的，是爲利他，志在成佛，因「而不貪著生於梵世」，不求得到梵果，享受短時間的梵天之樂，如是行者，「是菩薩行」。

四禪、四空定、八解脫、三三昧，都爲禪定的定法：修四禪的就隨禪而生四禪天，修四空定的就隨空定而生四空天，修解脫、三三昧的就隨之而成聲聞、緣覺。

可是做菩薩的，「雖行」四「禪，而不隨禪生」四禪天，雖行四空「定」而不隨空定生四空天，雖行「解脫、三昧」而不隨八解脫、三三昧證聲聞、緣覺果。如是而行，方「是菩薩行」。菩薩所以修因而不取其果，不僅顯示了菩薩的修而不着，亦顯示了菩薩具有慈悲力，欲在人間教化衆生，所以不隨業力所轉。假定菩薩和小乘一樣的耽著枯寂的禪定，不從事度化衆生的工作，是就失去菩薩的資格。

『雖行四念處，不畢竟永離身、受、心、法，是菩薩行。雖行四正勤而不捨身心精進，是菩薩行。雖行四如意足而得自在神通，是菩薩行。雖行五根而分別衆生諸根利鈍，是菩薩行。雖行五力而樂求佛十力，是菩薩行。雖行七覺分而分別佛之智慧，是菩薩行。雖行八正道而樂行無量佛道，是菩薩行。雖行止觀助道之法而不畢竟墮於寂滅，是菩薩行。

此下，依三十七道品及止觀而說。三十七道品，一般說是小乘所修法，其實這不是小乘所獨有的，如大乘般若經的摩訶衍品，就是專說三十七道品的，可見這是大小乘共修的法門，雖說是共修的，但所得的結果不同。

四念處，就是身、受、心、法。念是觀想，亦卽想念，謂以這四者爲觀想繫念

的對象，名四念處。凡夫外道，對於身受心法四者，妄執以爲常樂我淨，所以佛陀說爲四倒。爲了對治這四倒，佛就說了觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我的四念處法門。二乘依之而修，目的在求解脫，所以永離身受心法所產生的常樂我淨的四倒。菩薩「雖」也同樣的「行」此「四念處」，但「不畢竟永離身受心法」，也卽是不離生死，「是」爲「菩薩」妙「行」。行四念處，可說是厭捨有爲，而不永離身受心法，可說是不證無爲。

四正勤也有四種，二種是止惡，二種是行善。行者於精進勇猛修持時，首先控制惡法的生起及斷已生的惡法，其次令已生的善法繼長及未生的善法令生。小乘修此正勤的目的，在捨累贅的身心而得自在涅槃，對於菩薩遊戲神通，淨佛國土的大事，無有一念好樂之心，如以大乘佛法的觀點來看，雖曰精進而實懈怠。可是菩薩，「雖」不斷的「行四正勤而不捨身心精進」。身精進是通過身體的活動，心精進是內心的力量，爲了度化如幻衆生，所以不捨身心精進，雖則身心精進不已，而實不著精進之相，若有身心精進則著相，無身心相行四正勤，「是菩薩行」。

四如意足，有稱爲四神足，就是欲、勤、念、慧。欲是樂欲，向善法功德方面

好樂，念是憶念不忘，勤是精進勇猛的前進，慧是對於法的觀察。小乘修這四如意足，固能得到小乘所能得的作意神通，但是有限有量，不能任運變現自在；可是大乘菩薩，「雖」也同樣的「行」此「四如意足」，「而得」不作意的「自在神通」，不特廣大無邊，且能任運變現。如是而行，「是菩薩行」。唯此中所說的自在神通，要爲神足通，得此神足通，就可飛行自在，要到什麼地方，就能到達什麼地方，自由自在的，不受任何阻礙，是爲自在神通。

五根，是指信、進、念、定、慧的五者。於此五者之中，信爲最初，慧爲最後，以示佛法所說的信心，不是盲目的迷信，而是以智爲導的智信。『信是純潔的信心，慧是明確的認識，因而中間的勤求不息，一念而無他念的正念，攝心不散的定根，無不是很正當的』。可見五根在佛法的修學上，有它的重要性。小乘修學五根，專着重於自己的工夫，但是菩薩，「雖」同樣的修「行五根」，離諸塵緣，然「而」能善巧的「分別衆生」的「諸根利鈍」，不唯是自利的，亦復是利他的，如此自他兩利的修學五根，「是菩薩行」。

五力，亦是信、進、念、定、慧的五者。就是對於五根的修習，進一步的發生

力量，並無五力的另外自體。智度論說：『是五根增上，不爲煩惱所壞，是名爲力』。小乘行五根發生了五力，以此力量唯能拔除分段生死而已。然而菩薩不但修「行」菩薩位上的「五力」，「而」且還能進一步的「樂求佛」果位上的「十力」，以之拔除二種生死的根源，完成無上佛果菩提。所以樂求佛的十力，因爲佛的十力，是從智慧來的，善能抉擇諸法，並能分別根性，度脫所應度化的衆生。菩薩以度生爲己任，所以樂求佛的十力。如是行者，「是菩薩行」。

七覺分，亦名七覺支，亦名七菩提分，是指念、擇法、精進、喜、輕安、定、捨的七者。菩提，通常分爲聲聞菩提、緣覺菩提、佛果菩提的三種，不管要想完成那種菩提，必須依此七覺分而修，亦卽要具備這七個條件，才能達到目的。『以有漏無漏分別，七覺支是在無漏位上安立的，因爲修行到了這個階段，已經鄰近於菩提果了，所以唯於無漏立覺支名』。小乘行七覺分，專注重於己分的偏空之法的證覺，然而菩薩「雖」也同樣的「行七覺分」，不但專門求己所學的，「而」且進一步的「分別佛之」中道「智慧」，如何高深向上，「是菩薩行」。

八正道，又名八正筏，是指正見、正志、正語、正業、正命、正勤、正念、正

定的八者。如此八事，無一不正，所以稱爲正道。以此八正道對治八邪道，能使行者，從生死的此岸，到涅槃的彼岸，所以名八正筏。小乘行人修八正道，完成了生死解脫，就算本分的事已盡，不再樂求無量佛道。可是菩薩，「雖」也同樣的「行八正道」，但不以此爲滿足，「而」更進一步的「樂行無量佛道」。因爲成佛不是簡單的事，必須『無量法門誓願學』，始能在前進的佛道中，任運自然的應付一切，不會感到有什麼不足。如是而行，「是菩薩行」。

止觀，是修定慧的初步工夫，亦卽是助道之法，但在佛法的行門中，是極爲重要的一法，不論修學任何法門，都不能離開止觀的修學，因爲這是一切入門的要道，亦是趣向涅槃的大王路。止是制心一處的寂然不動，觀是智慧照了的歷歷分明，二乘行人亦修止觀以爲助道，但他們將見思的分別動態止息下去，愚痴的昏暗予以觀破，就算大事已了，歸於寂滅。菩薩不然，「雖」同樣的修「行止觀助道之法」，止息分別的妄動，觀破愚痴的昏暗，但仍在生死海中，度其所化的衆生，「而不畢竟墮於寂滅」，若墮於寂滅，就墮於偏空。如是而行，「是菩薩行」。

『雖行諸法不生不滅，而以相好莊嚴其身，是菩薩行。雖現聲聞辟支佛威儀，而不捨

佛法，是菩薩行。雖隨諸法究竟淨相，而隨所應爲現其身，是菩薩行。雖觀諸佛國土永寂如空，而現種種清淨佛土，是菩薩行。雖得佛道、轉於法輪、入於涅槃，而不捨於菩薩之道，是菩薩行』。

這是顯示幾種不同小乘，而欣向佛果功德的法門。

觀諸法的不生不滅，以證得無生法忍，這也本是大小乘共修的，但小乘觀諸法不生滅，卽離一切相，不再有所求。可是菩薩「雖行諸法不生不滅」，通達諸法無自性空，然「而」仍能「以相好莊嚴其身」。因爲菩薩深深的體會到，諸法是不生不滅的，相好亦是不生不滅的，不生不滅就是諸法空性，諸法雖說是畢竟空的，但於其中法法皆現，連三十二相八十種好，亦都不離不生不滅的。然而因緣如幻如化，做菩薩的不偏於空，所以能以三十二相，莊嚴自己的身相，相好爲福德莊嚴，由修種種功德所成，是以菩薩雖體證畢竟空性，仍然廣行布施、持戒等，修集無量無邊的福德。如是而行，「是菩薩行」。

菩薩在行動上，沒有一樣不是效法小乘比丘的，就是比丘們具有怎樣的威儀，菩薩同樣的具有怎樣的威儀。「雖現聲聞辟支佛威儀」，然「而」其心念念在佛法

上，從來「不捨佛法」，所謂『以佛道聲令一切聞』，亦卽『外現聲聞身，內秘菩薩行』。菩薩的偉大，就在於此。依於常說，菩薩有出家與在家的兩類，爲了度化衆生，菩薩的行動，本是不受限制的，但是出家菩薩，隱現在僧團中，一切還得如法如律，不能因爲自己是菩薩，就放棄應有的嚴整威儀，如果威儀不整，行動放蕩不羈，就難令人取信。唯有現諸威儀不捨佛法，方「是菩薩行」。

般若經說：『此色非色，本性清淨；此心非心，本性清淨』。色心本性清淨，當知卽是空義。小乘人得此清淨，就入於空寂中，決不能隨應現身。可是菩薩，「雖隨諸法究竟淨相」，了解一切法的本性清淨，但爲了利益廣大衆生，「而」能「隨」諸衆生「所應」需要的何身，卽可「爲」其「現」出何「身」。如觀音菩薩得普現色身三昧，普門品中，說爲『應以何身得度者，卽現何身而爲說法』，以度化各類不同的衆生，這是任何高級菩薩，是都可能做得到的，亦唯有從究竟淨中現身說法，才能顯出菩薩的特色。如是而行，「是菩薩行」。

莊嚴國土，唯是菩薩的事，不是聲聞的事，約菩薩莊嚴國土說，諸佛國土本自離染清淨，所以永寂如空。可是做菩薩的，「雖觀諸佛國土永寂如空」，離一切相

，離諸戲論，但是爲了利益衆生，菩薩不但能現身，「而」亦能「現種種清淨佛土」，攝化衆生以生其國。如是行者，「是菩薩行」。現種種莊嚴佛土是俗諦，觀佛土永寂如空是眞諦。雖國土清淨而不以爲清淨，乃從智慧功德神通之所示現的。本此可知佛現十方諸佛清淨國土，是爲利益各式各樣衆生的，不是爲了個己享受快樂的，所以眞正學佛的大乘行人，不但要求生淨土，並且要莊嚴淨土。

普通化身佛，是以入胎、住胎、出胎、出家、修道、成道、轉法輪、入涅槃的八相而成道的。於此八相之中，或有降魔相而無住胎相的不同。示現成佛雖有八相，但最重要的是證菩提、轉法輪、入涅槃的三相，所以本經這裏，也就只說這三相。菩薩「雖得佛道、轉於法輪、入於涅槃」，然「而」並「不捨於菩薩之道」。唯有如此，方「是菩薩行」。關於這道理，有二種說法：一、菩薩修行，到達初地的證悟，就可現八相成道，所以可說初地菩薩得證阿耨多羅三藐三菩提，天台宗稱爲分證成佛，就是證得一分佛的功德之義。華嚴經說初地菩薩，可以分身百界，在百世界現身成佛，轉法輪，因緣完了入涅槃，儘管成佛、說法、入涅槃，但不捨菩薩道，仍在菩薩道中，精進勇猛前進。二、約較深的說，就是從究竟成佛，轉妙法輪

，到證大涅槃，亦不捨菩薩道，如文殊師利菩薩是。佛陀盡未來劫救度衆生，永不捨菩薩道，是其眞正精神。還有說爲願得佛道，轉大法輪，入於涅槃，而不捨於菩薩之道。因爲諸佛發心，並不志在成佛，志在行菩薩道，度化一切衆生，假定菩薩急於成佛而入涅槃，不但不夠資格名菩薩行，亦不可能得到成佛，所以不捨菩薩道，在菩薩的立場說，是極爲重要的。

以上種種，都從不同凡夫，不同小乘，顯菩薩修行的特色。如明知一切法空，而修相好莊嚴，明知國土如空，而修國土莊嚴，明知衆生本空，而仍利益衆生，如是不落凡夫、小乘的情執，方是眞正的菩薩行。

寅三　結時聞法得益

說是語時，文殊師利所將大衆，其中八千天子，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。

如上略略「說是」菩薩行「語時」，由「文殊師利」菩薩「所將（率領）」的「大衆」，於「其」當「中」有「八千天子」，聽了以後，覺得做個菩薩，才夠資格爲佛弟子，於是「皆發阿耨多羅三藐三菩提心」，上求下化。前說大衆以爲二菩薩共談，必說妙法，當知此品中所說的，就是妙法，所以能激發這班天子發菩提心

。因爲維摩所顯示的菩薩正道，不是對文殊說的，而是令其他大衆聽的，所以得有這麼多的天人衆聞法得益。