諦觀全集經釋四

維摩詰所說經講記

釋註者　演培法師

01455658

港台书

B742
20098
2

諦觀全集經釋四

維摩詰所說經講記（下）

釋註者　演培法師



維摩詰所說經講記（下）

諦觀全集

E05

釋註者：演培法師

定　價：新台幣**800**元整（二冊）

郵撥帳號：**0111208-1**號

發行者：李雲鵬

出版者：天華出版事業股份有限公司

地　址：台北市士林區忠誠路二段168號1-2樓

電　話：(02)28736629（八線）

傳　真：(02)28736709

印刷者：祥新印刷股份有限公司

行政院新聞局局版臺業字號第1679號

中華民國75年6月初版　92年9月七刷

HEAVENLY LOTUS **PUBLISHING CO., LTD.**

1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.

TEL：886-2-28736629　　FAX：886-2-28736709

NT$800元（二冊）

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換

調價恕不另通知，郵購未滿**500**元，另付郵資**50**元

為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-9397-78-3

目次

不思議品第六……一
觀衆生品第七……四六
佛道品第八……一一四
入不二法門品第九……一八六
香積佛品第十……二四六
菩薩行品第十一……三〇九
見阿閦佛品第十二……三七四
法供養品第十三……四二二
囑累品第十四……四六一

維摩詰所說經講記 下册

不思議品第六

問疾品已經講完，現續講不思議品。不思議品者，因維摩所發揚的是不可思議解脫法門，特在此品顯示出來。思是內心的了解活動，亦卽認識作用；議是以語言說明，或用文字表達議論；合說思議，就是思惟及語言文字。凡用思辨去認識了解的，叫做可思；凡用語言文字去說明的，叫做可議。如果思想忖度、文字語言皆不能認識表達的，就叫不可思議。維摩居士助佛揚化，所要發揚的核心論題，就是本經所說的不可思議解脫。

世間凡夫的事，知識學問不論是怎樣的深廣，行爲活動不論是怎樣的神奇，皆可用思想語言表達說明，當然不可說爲不可思議；至小乘學者修行了生死，其義雖是很深，但其基本觀念，依四聖諦亦可了解，仍不得說爲不可思議；唯有大乘佛果以及菩

薩所有不落二邊的大行，從初發心到究竟地，皆是甚深不可思議的，不但不是凡夫所能心思口議得到，就是二乘亦無法心思口議得到。如維摩所居的小小丈室，能容三萬二千獅子座等，豈是一般人所能理解得到？這種微妙境界，不特維摩會有，在諸大菩薩中，很多是都有的。

細析本品內容，有三大不思議，就是境界不思議、智慧不思議、言教不思議，而這又是相互關聯的。古德說：『據能化爲言，由境發智，因智說教，欲令所化之流，藉教悟理，因理發智，故此三門，義無不攝』。可見這實在極爲重要，一般都說眞理不可思議，但從佛法的立場看，即使一切世間法，如稍加以深思，亦是不可思議的。約智慧說，通達究竟眞理的般若慧，固是不可思議，從眞實智慧所起的方便妙用，亦是不可思議。法華經開始說：『如來智慧甚深無量，其智慧門難解難入』。本經眞正顯發善巧方便妙用的不可思議。佛的智、境、教皆不可思議，所以名爲不思議品。進一步說，不特本品是不思議的，全經亦是不可思議的，所以什公門下，曾說本經從第一品至最後一品，皆是不可思議。

庚二　因借座以顯解脫不思議

辛一　安住解脫

壬一　明實慧不思議

癸一　身子念座以序起

爾時，舍利弗見此室中無有牀座，作是念：斯諸菩薩大弟子衆，當於何坐？

「爾時」，指文殊師利問疾品中大衆聞法得益之時。佛的大弟子「舍利弗見此」維摩「室中」，空空洞洞的「無有牀座」，由於站得太久，感到有點疲倦，忽然動了一個念頭，所以說「作是念」。古人沒有櫈子，牀是坐臥兩用的，所以稱爲牀座，卽指椅子或櫈子，可作坐具的。舍利弗見室中沒有牀座的設備，心中卽暗暗的在想：如是這麼多的大菩薩和這麼多的大弟子到來，怎麼沒有可坐的地方？所以說「斯諸菩薩大弟子衆，當於何坐」？此經本爲彈偏斥小，嘆大褒圓的，舍利弗代表小乘佛教，不但在此品，以下亦屢受維摩呵斥。話雖這麼說，但舍利弗是內秘菩薩行的大聲聞弟子，爲了引起維摩發揮甚深空義及大乘精神，特地動用了這樣的疑念，假定不是舍利弗的動用疑念，怎會有維摩的顯示不可思議解脫法門？所以吾人於此，不應對舍利弗生起慢心。如文殊將來問疾，維摩故意空其室，待生疑問卽便說

法，其道理是一樣的。

癸二　淨名詰責以顯實

長者維摩詰知其意，語舍利弗言：『云何？仁者為法來耶？為牀座耶』？舍利弗言：『我為法來，非為牀座』。

舍利弗當時只是動了這個念頭，並沒有用語言表達出來，由於「長者維摩詰」是具有神通的，雖未聽到他的發言，但已了「知」他的用「意」，所以不客氣的「語舍利弗言」：怎麼樣（云何）？「仁者」究竟是「為法」而「來耶」？抑或是「為牀座」而來「耶」？「舍利弗」知道維摩詰的這一問不妙，立刻回答「言：我」來當然是「為法」而「來」的，並「非」是「為牀座」而來。仁者，是對舍利弗的尊稱。從二人的問答，可以看出舍利弗的進退失據：如果為法而來，何必問何處坐？如果為座而來，則何處沒有座？身子所以偏答一問，本來確定為法來的，但因久站有勞於形，所以不得不求牀座，有了牀座而不疲勞，聞法就會更加入神，所以雖屬念坐，而實還是為法。

本來，佛弟子進入寺院中，不應附帶有其他任何問題或條件，應純粹的是為佛

法而來，其動機才純潔，宗教價值才會提高，個己才會有大功德。若到佛寺院中，講究宿食是否舒適合意，招待是否慇懃週到，那就不合佛法。

維摩詰言：『唯！舍利弗！夫求法者，不貪軀命，何況牀座？

「維摩詰」聽舍利弗說是爲法來，於是進一步的對他說「言」：喂（唯）！「舍利弗」，眞正是爲「求法」而來，尙且「不」會「貪」著自己形「軀」生「命，何況」講求「牀座」？佛法的眞價值，超過肉體生命，如能從佛法中，充實身心功德，使人格漸漸清淨昇華，只求慧命得以增長，不惜肉體生命毀壞。如此，自不會貪著座位的好壞有無。古代交通不便，求法者跋涉千山萬水，艱苦求法的情形，可說多得不可勝數，只要有人肯爲說法，不論要他做什麼艱苦的事，皆所不辭，以示不惜一切欲得難得的佛法。中國古書說的：『朝聞道，夕死可矣』。亦是表示求眞理的不惜軀命。法指眞理，一切法的自性，一切法的本來面目，絕對的眞理。古代禪宗祖師，眞參實學，證悟本來面目，才是眞正求法，而經中說有很多捨身求法，生命都不顧，何況一牀座？

『夫求法者，非有色、受、想、行、識之求，非有界、入之求，非有欲、色、無色之

求。

「夫」眞正「求法者」，要一切無所求，唯有心無所求，才能契於正法。古德說：『以實相不可求，則無心於外；以實智無所求，則無心於內；故境智並冥，像觀俱寂，乃爲理極，眞不思議』。求法之法，不是蘊、處、界的三科事，所以說「非有色、受、想、行、識之求，非有界、入之求」。色是物質，受是內心的情緒，想是想像的認識，行是內心的意志，識是內心的統一性。絕對的眞理，既不是物質的，亦不是精神的。五蘊如此，根塵識的三六十八界，內六入外六入的十二處亦如此。眞理非五蘊、非十二處、非十八界，於此而求，怎麼能得？不但不可於三科中求，亦「非有欲、色、無色之求」。衆生所有的一般境界，不外是欲界、色界、無色界，貪著色等五欲，貪著男女之欲，皆是欲界；初禪無欲至四禪，皆是色界；沒有色法的質碍，只有精神的作用，是無色界。求法不於蘊、處、界中求，亦不於三界中求，惟證悟法性才是求法。

『唯！舍利弗！夫求法者，不著佛求，不著法求，不著衆求。夫求法者，無見苦求，無斷集求，無造盡證、修道之求。所以者何？法無戲論。若言我當見苦、斷集、證滅

、修道，是則戲論，非求法也。

學佛的行人，要想超出三界及不爲三科所繫，要以歸依三寶爲始，因三寶爲苦海的舟航，沒有這一舟航，無法出離苦海，可是，當你渡河的時候，雖需要用筏，但到了彼岸，自然再用不著舟，所以不可以不求，但又不可著心而求。說是爲法而來，無異就是著法而求，而法是佛說的，亦是僧所弘揚的，所以這裏講到三寶。維摩到此再開口說：「唯」（喂）！尊者「舍利弗！夫」之所謂「求法者」，如果著心而求，是就不是眞求，應於無求中而求，才是眞正的求法，所以現你「不」應「著」心於「佛」而「求，不」應「著」心於「法」而「求，不」應「著」心於「衆」（僧）而「求」。如果心著三寶，是就不合眞理。要知佛說歸依三寶，是對初學佛法者說，實則三寶體空，沒有實自性的佛可見，無佛那裏還有實自性的法？佛法皆是空無自性的，又那裏會有實自性的僧？如著有三寶可求，是就成有相之法，亦卽不是眞正求法。

接著，於四諦法亦不可著心而求。於四諦法中，苦能令現生中不得自在，一般以爲需要見知，才能得盡苦的邊際，如有一法不見不知，則不能盡苦邊際，但就眞

理方面講，苦是沒有它的實在性的，那裏可以見苦而求？所以說「無見苦求」。集是苦果的原因，亦卽指的煩惱業，一般以爲需要斷的，唯有斷了集諦惑業，才能眞正離苦得樂，但就眞理方面講，惑業同樣是空無自性的，那裏可以斷集而求？所以說「無斷集求」。盡卽是滅，爲苦集皆不存在的涅槃境界，一般以爲需要證的，唯有證得究竟涅槃，才算完成學佛能事，但就眞理方面講，寂靜涅槃就是諸法空性，亦卽所證覺的諸法空相，那裏可以盡滅而求？所以說「無造盡證」之求。道是離苦證滅所修的方法，一般以爲要修聖道，才能遠離苦集而證寂滅，假定不如法的修學聖道，苦集不能斷，寂滅不能證，但就眞理方面講，聖道亦是無實自體的，所謂修無所修，那裏還有什麼聖道可求？所以說「無修道之求」。總之，佛說四諦之法，是爲方便引導衆生的，並不是有實在的四聖諦法，所以發心求法，不應於四諦中求，假定執此法相，卽與法不相應。

「所以者何」？是問爲什麼不可在四諦中求。當知苦集滅道的四諦，雖是佛爲衆生說的，但四諦的自性不可得。如不體達四諦的最高理性就是諸法的空寂性，而在四諦的事相上，執著各各有實自性，又對四諦的理性，看作各別不融，那就成爲

戲論。但爲平等空性的四諦「法」是「無」有「戲論」的。因而，「若言我當見苦、斷集、證滅、修道」，並於其中求取正法，隨於諸法事相而轉，「是則戲論」，不能證悟平等空寂的眞理，是卽「非」爲眞正的「求法」。所以眞正求法，是無求而求的，如落於戲論，是就非眞求法。

『唯！舍利弗！法名寂滅，若行生滅，是求生滅，非求法也。法名無染，若染於法乃至涅槃，是則染著，非求法也。法無行處，若行於法，是則行處，非求法也。法無取捨，若取捨法，是則取捨，非求法也。法無處所，若著處所，是則著處，非求法也。法名無相，若隨相識，是則求相，非求法也。法不可住，若住於法，是則住法，非求法也。法不可見、聞、覺、知，若行見、聞、覺、知，是則見、聞、覺、知，非求法也。法名無爲，若行有爲，是求有爲，非求法也。

求法，絕對不能有所取著，若一有所取著，是就非眞求法，此下特再詳細的說明。

維摩詰又叫一聲：「唯！舍利弗！法」本「名」爲「寂滅」，亦卽諸法本空的，遠離種種戲論顚倒，「若」於一切法上「行」於「生滅」，那你所求之法，「是

求」的「生滅」法，不是究竟寂滅之理，亦卽「非求法也」。生滅與寂滅是相對的，如有無的相對，自他的相對等，凡是相對的法，無不是戲論的。法是寂滅的，遠離生滅的，如心於生滅境界上行，那裏還像是個求法的樣子？卽自以爲是在求法，而實無法求到法的。

又「法名」爲「無染」，無染就是清淨，彰顯法離於愛。「若染於法」，對法戀戀不捨的有所染著，是卽非法。不特染於一般法如此，「乃至」對於「涅槃」有所染著，同樣是非法的。以爲有法可求及有涅槃可證，「是則染著，非」是「求法」。原來諸法是空寂性的，實無有一法可得的，如以爲有一物，或加一物，卽是不淨，卽染於法，障於清淨無染之理。

又「法」名「無行處」，行處是指心識所緣的對象，有了所緣的對象，必有能緣的心識，必然形成主客觀的對立，但爲絕對眞理的空寂法中，心境俱泯，能所雙亡，那裏還有什麼行處？求法者，「若」以心「行於」所緣的境界「法」上，以爲實有法相可取，「是則」落於「行處」，「非」眞的「求法」。

又「法」是「無取捨」的。取是執著，是要的意思；捨是棄捨，不要的意思。

究竟的眞理之法，是絕對平等的，不可說它有取有捨，假定有所「取捨」，就與眞理相違，「是則」落於「取捨」之中，卽「非」是眞「求法」。還有一種說法，就是一般衆生，以爲淨的善法是可取的，不淨的染法是應捨的，終日落於可取可捨的活計中，永遠得不到究竟眞理之法。

又「法」是「無處所」的。這兒說的處所，是指阿賴耶識，爲衆生執著處，衆生於生死中展轉，永遠解脫不了的根本問題，就是這個一切業所藏處。「若」果執「著」這個「處所」，「是則」名爲「著處」，「非」是眞正「求法」。或說無處所，是指諸法空性如虛空的無所不在，沒有辦法可以指出它的處所的，若執某個處所爲諸法空性所在，是就不是求法而是著於處所。

又「法名」爲「無相」，是卽離一切相的，所謂文字相，語言相，心緣相等，都是不可得的，實相無相，正是顯示這一意趣。「若」果不能了解這點，而「隨」一切法「相，識」別諸法狀態，「是則」在於「求相，非」是「求」於正「法」，終於不能求到你所要求的法。當知法是假名，無一法可代表，因爲法體本空，故在大小相上尋求分別，絕對不能求到法的。

又「法」是「不可住」的，因爲諸法空性，本是不可得的，那裏還有什麼所住？「若」心有「住於法」，「是則住」著於「法」，「非」是眞正「求法」。經說：『若心有住卽爲非住』，所以應該無住而住，住卽非住。如終日住在法上，以爲有個什麼實在法可得，那是絕大的錯誤，並與所求法離得更遠。

又「法」是「不可見、聞、覺、知」的。平常說：眼是能見的，耳是能聞的，鼻舌身是能覺的，意是能知的。六根所取境，皆在見、聞、覺、知的範圍。但諸法空性，不是見所能見的，聞所能聞的，覺所能覺的，知所能知的，亦卽見不到，聞不到，覺不到，知不到的。「若」是「行」於「見、聞、覺、知，是則」屬於「見、聞、覺、知」中事，「非」是你所「求」的正「法」。

又「法」是不生不滅「名」爲「無爲」，不是有生有滅的有爲法，衆生由煩惱業感生死苦成有爲法。行者「若」是「行」於「有爲」境界中求，「是」則你在「求」於「有爲，非」是眞正「求法」。進一步說，不但有爲不是行者所應求的，就是無爲亦非無爲，若以爲有個實在無爲可得，同樣是大錯的。解深密經說：『是中有爲，非有爲非無爲；無爲，亦非無爲非有爲』。因爲有爲無爲，都是假施設的言

辭所說，爲欲令他現等覺故。

『是故舍利弗！若求法者，於一切法應無所求』。

以「是」義「故」，維摩再叫一聲「舍利弗」！然後對他作總結的說：「若」你眞正是爲「求法」而來，「於一切法應無所求」，才是眞正求法。但這所謂無求，不是一向不求，而是於無可求中以求。假定不是這樣，不說求不到法，即使有所求得，亦不過是佛法的皮毛，不能因此眞實證悟，若能證悟諸法眞理，才是求法最終目的。

癸三　時衆領悟而得益

說是語時，五百天子，於諸法中得法眼淨。

維摩詰對舍利弗「說」了「是語」的「時」候，隨文殊師利等來聽的「五百天子」即時開悟，「於諸法中得法眼淨」。法是眞理，眼是智慧，以智慧通達眞理，即得法眼淨。這與小乘不同，小乘開悟得法眼淨，是證初果；大乘得法眼淨，是屬初地境界。修行人到達心境一如的階段，有時只聽一兩句法，即可豁然大悟，但這是由平常積習深厚工夫所致，不是常人所能做得到的。

壬二　明解脫不思議

癸一　現不思議事

子一　推問座方

丑一　淨名問

爾時，長者維摩詰問文殊師利：『仁者遊於無量千萬億阿僧祇國，何等佛土有好上妙功德成就師子之座』？

維摩詰呵責一番舍利弗後，亦覺來問疾的諸大菩薩及諸聲聞弟子等，皆應有牀座方合爲主之道，所以「爾時，長者維摩詰問」於「文殊師利」道：你這位「仁者」，曾經「遊於無量千萬億阿僧祇國」，亦即到十方世界國土中去，眞可說是見多識廣，現我所要請問你的，就是怎麼樣（何等）的「佛土」，「有」最「好」最「上」，最「妙功德」所「成就」的「師子之座」？請你告訴我，我可設法借來，以供諸位稍坐。諸世界中，有爲諸佛種種功德所成的淨土，因其福德功德大，所以他們的牀座，也就特別的莊嚴。師子是獸中王，師子座是代表威嚴所在，所以印度佛及王的座，無論在什麼地方，都叫做師子座。

從方便品中所介紹的維摩詰的殊勝功德，可知他的見聞並不是沒有文殊的廣博，亦不是不知道什麼地方有上好牀座，所以現在特意問於文殊，一方面是要使大衆對文殊生起高度的敬信，另方面是要顯示文殊的大智不同尋常，再方面由客人自選妙座，以示這不是幻化所成。

丑二　文殊答

文殊師利言：『居士！東方度三十六恒河沙國，有世界名須彌相，其佛號須彌燈王，今現在。彼佛身長八萬四千由旬，其師子座高八萬四千由旬，嚴飾第一』。

維摩詰既有所問，「文殊師利」就所知道的回答「言」：「居士」！就我所到過的諸佛國土，覺得由此世界向「東方」去，大約「度」過「三十六恒河沙」這麼遠的「國」土，「有」一個「世界名須彌相」，「其」世界中有「佛號須彌燈王，今」仍「現在」爲衆生說法。須彌譯爲妙高，是山名，既是七寶所成，又是最爲高廣。相是標誌，爲特別的象徵，明此清淨世界中，佛的大覺大悟，如燈的光明無所不照，所以稱爲須彌燈王佛。「彼佛」的「身」高「長」達「八萬四千由旬」。由旬，是印度里數的計算法，有說四十里爲一由旬，有說六十里爲一由旬，有說八十

里爲一由旬，更有說一呼可應爲一由旬的。正因佛身的高度如此，所以「其佛」所坐的「師子座」，亦「高八萬四千由旬」，而且該座的莊「嚴飾」好，是我**周**遊佛土所見的最爲「第一」，沒有那個佛座可以超過他的了。佛身是如來的正報，師座是如來的依報，正報的佛身既是這樣高，依報的師座當亦這樣高，才能彼此相稱。不然，師座怎可爲佛所坐？

子二　現通借座

於是長者維摩詰現神通力，即時彼佛遣三萬二千師子之座，高廣嚴淨，來入維摩詰室。諸菩薩、大弟子、釋、梵、四天王等，昔所未見。其室廣博，悉皆包容三萬二千師子座無所妨礙；於毗耶離城及閻浮提、四天下，亦不迫迮，悉見如故。

聽到文殊師利這樣說，「於是長者維摩詰」，立即示「現神通力」，以精神感召，「即時彼」須彌相世界的須彌燈王「佛」知道了，馬上派「遣三萬二千師子之座」，其座既很「高廣」，亦復極爲莊「嚴」清「淨」，「來入維摩詰」的丈「室」。來的三萬二千高廣師座，每一師座高皆八萬四千由旬。其室只有四方一丈這麼大，師座是那樣的多而又高廣，在凡人的物理與容量相較，認爲是絕對不可容納的

，但佛菩薩了知萬物的虛假如幻，所現一切境界的相互無礙，所以能夠大小相融，有此不可思議的境界出現。因此，也就難怪初發心的「諸菩薩」、證阿羅漢果的「大弟子」，欲界的帝「釋」天，色界的大「梵天」王，還有「四」大「天王等」，皆是往「昔所」從「未見」過的，無不感覺到希有難得。原因維摩室，方僅盈丈，已經來了這麼多菩薩、大弟子及諸天龍等，現在又來這麼多師子座，於想像中以爲是放不下的。可是事實上，「其」維摩「室」現在却顯得異常「廣博」寬大，不但「悉皆包容三萬二千師子座」而「無所妨礙」，且其房子還是「於毘耶離城」內，城中人民生活工作如常，即使再加上南「閻浮提」並「四天下」之廣，「亦不」會感到「迫迮」安置不下，一切還與平常所見的一樣，所以說「悉見如故」。住在室內的，見有三萬二千師子座入內，其室仍然廣大無邊；住在室外的，各人仍然如常的做一切事，是爲小中有大、大中有小的相互融攝。原因師子座所佔的地方，仍在室內並非在室外，同時亦未將室加以擴大，這眞是非心所及的不思議境界。其實這也沒有什麼奇特的，當知吾人所以覺得大小不能相融，病在認爲有實在的室與實在的師子座，但諸佛菩薩了解到高廣的大座，方丈的小室，無量的人羣，皆是如幻如

化的影像而已，彼此之間根本不相妨礙的，有什麼不能相融？衆生不知實無其事，乃於無事中認爲有，自然失其眞理，不能相互融攝。

子三　時衆就座

丑一　大士就座

爾時，維摩詰語文殊師利：『就師子座！與諸菩薩上人俱坐，當自立身如彼座像』。其得神通菩薩，卽自變形爲四萬二千由旬，坐師子座。

當三萬二千高廣莊嚴的師子座借來之「時，維摩詰」就「語文殊師利」道：座位已經借來，現在請你「就師子座」。並請「與諸菩薩上人俱坐」。不過坐時，不可以平常身就坐，「當自立身如彼」師子座一樣的高大方可坐上。「其得神通」的「菩薩」，聽了維摩詰這樣說，隨「卽」將「自」己平常的身體「變爲四萬二千由旬」的高度，然後安然的「坐」在「師子座」上。因爲座的高度是如此，身形不得不變爲這樣高。

丑二　初機就座

寅一　自力不能

諸新發意菩薩及大弟子，皆不能昇。爾時，維摩詰語舍利弗：『就師子座』！舍利弗言：『居士！此座高廣，吾不能昇』。

具諸神通的大士雖很輕易的就座，但「諸新發意菩薩」，由於修行未久，功夫不深，亦還未有神通，所以不能昇上高廣的師子座；至於諸「大」聲聞「弟子」，如舍利弗、目犍連等，雖說皆是有神通的，但亦不能昇上這樣高的師子座；所以說「皆不能昇」。舍利弗原來是思牀坐的，現在有了高座而不坐，「爾時維摩詰」開玩笑的「語舍利弗」：尊者！師座就在這裏，**不必客氣**請「就師子座」，免得站立久了，太過疲勞辛苦。「舍利弗」倒很坦白的回答「言：居士」！有座就坐，我不是不知道的，不過「此座」太過「高廣」，不是我的能力所能坐得上的，所以說「吾不能昇」。有神通的聲聞聖者所以不能昇座，是維摩的神力之所制伏，使令衆生了知大小乘的優劣是這樣的懸殊；無神通的初心菩薩所以不能昇，是示諸佛菩薩的功德寶座，不是沒有功德的行人所能坐的。

寅二　他力乃能

維摩詰言：『唯！舍利弗！為須彌燈王如來作禮，乃可得坐』。於是新發意菩薩及大

弟子，卽爲須彌燈王如來作禮，便得坐師子座。

舍利弗等憑藉自己的力量既不能昇座，「維摩詰」又「言」：「唯！舍利弗」！我告訴你，你如想要坐上這個師座，應向東方「爲須彌燈王如來作禮」致敬，「乃」就「可得坐」於師子座上。禮佛是佛子所應有的行爲，況且由此可以就座！「於是新發意菩薩及」諸聲聞「大弟子」，依教奉行，「卽爲須彌燈王如來作禮」歸命，果然不錯，憑佛威德之力的加被，各各「便得坐師子座」。由這可以看出兩點：一是純憑自己的力量，要做什麼都做得到；一是單憑自己的力量不夠，還得加上另外一種助力，才得立見功效。如念佛求生極樂，單憑自己微薄的智慧功德皆不能去，必須靠阿彌陀佛願力攝受接引才得往生。如一般念佛往生，或於苦難時念佛菩薩聖號，都是他力，亦是一種助力，若眞正求了生死須自力而爲，所以大菩薩都是只憑自力的，但初發心菩薩，自力不夠，應多求三寶威德加庇，此亦顯出佛菩薩力量不可思議。

子四　身子讚歎

舍利弗言：『居士！未曾有也！如是小室乃容受此高廣之座，於毗耶離城無所妨礙，

又於閻浮提聚落、城邑及四天下諸天、龍王、鬼神宮殿亦不迫迮』。

「舍利弗」坐於座上，對此不思議事，自爲希奇，不得不佩服讚「言：居士」！像這樣的不思議事，是我從來所沒有見過的，所以說「未曾有也」。爲什麼？試看「如是」盈僅方丈的「小室」，竟然「乃」能「容受此」八萬四千由旬這麼「高廣」的三萬二千師子「之座」，不但不相擠，不互相妨礙，而且「於毘耶離城」中的一切一切，彼此仍然如常的「無所妨礙」。再擴大來說，「又於」南「閻浮提」內的所有一切大小「聚落」（村莊），各個「城邑」，以「及四天下」的「諸天、龍王、鬼神」的「宮殿」等，「亦不」因此稍感「迫迮」。這是顯示大小內外的不可思議，爲小乘神通境界所不能到達的。現在舍利弗親見大乘菩薩不可思議功德境界，不得不承認小乘人的不如，不得不生起高度的讚歎！

癸二　說不思議事

子一　明不思議解脫法門

丑一　淨名開顯

寅一　標

維摩詰言：『唯！舍利弗！諸佛菩薩有解脫名不可思議。

從這段起，正明菩薩安住不可思議境界中的情形。因有不可思議的菩薩，就有不可思議的法門。先說不可思議法門。「維摩詰」又發「言」道：「唯！舍利弗」！你知道嗎？「諸佛菩薩有」一種「解脫，名」爲「不可思議」解脫法門。依法相講，要八地以上的法身大士，住不退轉無上菩提的智慧、功德，才具有這種不可思議的解脫法門。怎麼知道？經中說到八地菩薩的功德，都是與此相通的。小乘了生死名爲解脫，還有修學定法的八解脫；本經所說的解脫，是自在無礙意，與繫縛對立的。小乘了生脫死，不再爲諸苦惱所縛，所以能夠無礙自在。但這只是偏重內心的解脫，不能破外在的一切障礙。另有一種是表現於事相上的解脫，就是所謂神通妙用。隨心所欲，不爲一切之所障礙。這種身心俱解脫，是以般若慧爲體。智度論說：『般若本一法，隨機立異稱』。由般若所發的自在妙用，或名三昧，或名般若等。小乘的解脫，是可思議的；本經重在事相上的神通妙用，無礙自在，所以是不可思議解脫。華嚴經說佛果位上的不可思議境界，所以又名不可思議解脫經。華嚴內容與本經所講的差不多，只是本經不及華嚴所說的具體、圓滿、廣大，然均依佛

菩薩不可思議得名。境界究竟怎樣，下面舉出多種，略爲加以說明。

寅二　釋

卯一　大小相容

『若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣內芥子中無所增減，須彌山王本相如故，而四天王、忉利諸天不覺不知己之所入，唯應度者乃見須彌入芥子中，是名不可思議解脫法門。又以四大海水入一毛孔，不嬈魚、鼈、黿、鼉、水性之屬，而彼大海本相如故，諸龍、鬼神、阿修羅等不覺不知己之所入，於此衆生亦無所嬈。

芥子納須彌，是佛法中有名的譬喻。住解脫法門，卽住般若法門。「若」有這麼一個「菩薩」，安「住」於如「是」不可思議「解脫」法門「者」，那他就可將海拔四萬二千由旬的「須彌之高廣」的妙高山，放到最小的「芥」菜「子中」，芥菜子既「無所增」大，須彌山亦未見減小，其「須彌山」還是那個老樣子，所以說「本相如故」。芥子沒有增大，當知芥子也還保持它的本來狀態。「而」在須彌山腰的「四天王」天，八部鬼神，還有住在須彌山頂的「忉利諸天」與天子天女，完全「不覺不知」自「己」已「入」於芥子之中，「唯」有因見這神通而「應」得「

度者」，「乃見」高廣的「須彌」山王，進「入」了微細的「芥子」之「中」，這就「是名」爲大小相容「不可思議解脫法門」的一種，聽來似乎很希奇，其實沒什麼希奇，現在且從理論上說明其可能性。

高廣偉大的須彌山王，如果是有它的實自性，決定就是這麼樣大，芥子亦的確是這麼樣小，當然沒有辦法使須彌納入芥子中，因彼此是都有實體性的，互相障礙不能相容。佛法說一切法都是因緣和合，如幻如化，大小都無自性，其所以有大有小，是因緣和合如此的，大不離小，小不離大，大小不離，畢竟空性平等不二，所以能一切無礙的，使須彌納於芥子之中。再從世法上推論：人們的眼睛瞳孔並不怎麼多，但外在的山河大地，以及形形總總，盡能收入眼底。又如華嚴家以鏡鏡相照爲譬，如一丈大小的明鏡懸於壁上，可以照見世間的萬物，萬物宛然的現於鏡內，萬物既沒有見到它的減少，明鏡亦未見到它的增大。當知法法相攝，重重無盡，無障無礙，亦是如此。又如變戲法者，把一頭牛擠入口方尺餘的罐子裏，看變把戲的共所見到，誰也不容否認的。所以於一芥子內有無量世界，或須彌納於芥子內的事，是佛菩薩所有的不可思議境界，我們不可不深切信受的。

須彌納入芥子之內，是堅固性的地大相容之喻，現在再以潤濕性的水大相容爲喻。高級的菩薩，「又以四大海」這麼多的「水」，放「入」極爲微小的「一毛孔」中，毛孔既沒有增大，海水亦沒有減少。儘管是如此，但並「不嬈」亂一向在海水中優哉游哉過慣水中生活的「魚、鼈、黿、鼉水性之屬」的各類衆生，牠們還是自由自在的過其所當過的快樂生活，「而彼大海」還是那個老樣子，沒有一點改變，所以說「本性如故」。至於在海龍宮的「諸龍」王、諸「鬼神、阿修羅等」，也都沒有一點感覺，「不覺不知」自「己」，已經「入」於一毛孔中，並且對「於此」諸「衆生亦無所嬈」。住在龍宮中的龍王，仍然安住在龍宮中，住在鬼神之處的，仍然安住在鬼神的地方，住在阿修羅住處的，仍然安住在阿修羅的地方。這是菩薩安住不可思議境界所現大小相容又一類的事實。

卯二　往來自在

『又，舍利弗！住不可思議解脫菩薩，斷取三千大千世界如陶家輪，著右掌中，擲過恒沙世界之外，其中衆生不覺不知己之所往；又復還置本處，都不使人有往來想，而此世界本相如故。

長者說了大小相容，接著「又」告訴「舍利弗」說：安「住不可思議解脫」中的「菩薩」，能夠「斷取三千大千世界」，是卽從無量世界相連中，以手挖開，取出其中的一個世界，等「如」那「陶」器的專「家」，挖取一塊泥土，置於制器模型的「輪」具當中，在掌中工作圓活自如似的。菩薩取下世界，「著」於「右掌」之「中」，拋「擲」超「過恒」河「沙世界之外」去，「其中」所有的「衆生，不覺不知己之所往」。然後「又復」將三千大千世界收回放在原處，所以說「還置本處」，其中所有的衆生，亦不覺不知己之所回。如此往來，不但「都不使人有往來想」，就是這個世界，也還是本來樣子，沒有絲毫的改變，所以說「而此世界本相如故」。如我們所住的這個地球，從來都是不停地在轉動著，可是生存在這地球上的我人，亦是從來所不感覺的。又如大缸上有螞蟻，吾人將大缸抬走，螞蟻亦不曉得有來去，其道理是一樣的。菩薩這樣做，是在世界外，要有天眼方能看見，法身大士了了見到，並不覺得是件奇事，聲聞人見了就覺得奇怪。

卯三　延促任情

『又，舍利弗！或有衆生樂久住世而可度者，菩薩卽演七日以爲一劫，令彼衆生謂之

一劫；或有衆生不樂久住而可度者，菩薩卽促一劫以爲七日，令彼衆生謂之七日。

上面是以空間物體的大小，現不可思議境界，這是從時間上現神通妙用說。維摩「又」叫「舍利弗」說：在這世間，「或有」某些「衆生樂」於「久住世間」，卽喜歡長壽得以多時修行「而可度者，菩薩」便很慈悲的，將短短的七日演爲一劫那樣的長，所以說「卽演七日以爲一劫」，並且「令彼衆生」亦自「謂之一劫」，心滿意足的如法修行以求度脫。相反的，「或有」某些「衆生，不樂」在這世間「久住，而」就「可」以得「度」脫「者，菩薩」亦卽很慈悲的，運用不可思議的神通，「促」使「一劫」這樣長的時間，變成短暫的「以爲七日，令彼衆生」亦自「謂之七日」，心滿意足的精進修行以求度脫。

劫是時間，中國人一聽到劫，便認爲是不吉祥，如說劫數、劫運等。佛法說這世界在成、住、壞、空過程中，每告一段落卽名劫，其時有水災、火災、風災等現象出現，所以後來就把災與劫並稱。菩薩之所以能將一劫與七日長短互攝無礙，是通達時間的實在性不可得，不過是假名安立而已。如母子遠離，一日如三秋。又如中國有名的黃粱一夢，於很短的時間內，做了許多的事情，所謂『處夢謂經年，寤

乃須臾頃』。民間亦有一故事說：一個割草的人，帶了一把楊柳樹做刀柄的刀，到深山去割草，見山中有人對奕，他把刀柄往地上一插，看人下棋，等他回頭要拿刀時，刀柄已長成了柳樹，眞是『山中方七日，人間幾千年』。又如佛教大德虛雲長老在終南山修行，有一天同參辭去，他卽下米去煮飯，並利用時間修定，七天後同參又回，用引磬請長老出定，出了定始知飯已發霉，而在定中只覺一會兒工夫。凡夫小乘所以不能把時間縮短延長，原因在於認爲時間有其眞實性，不能了達它的虛幻不實。菩薩能夠做到這點，就是了解到時間無實性，不再受時間的局限，且『雖促一劫爲七日而一劫宛然，雖延七日爲一劫而七日如故，所以謂不思議』。

卯四　運轉隨心

辰一　集諸佛土

『又，舍利佛！住不可思議解脫菩薩，以一切佛土嚴飾之事集在一國，示於衆生。

維摩「又」叫聲「舍利弗」說：安「住」於「不可思議解脫」的「菩薩」，能「以」最極廣大的神通妙用，把「一切」諸「佛」國「土」清淨莊「嚴飾」好「之事」，「集」合「在一」個佛「國」土上予以莊嚴，並且以此清淨世界的莊嚴「示

於衆生」，教化他們，或求生到這樣莊嚴世界裏去，或自創造這樣的莊嚴世界。如阿彌陀佛在未成佛前，得到世自在王佛，爲他廣說二百一十億諸佛刹土，他乃將各個淨土的特點攝取過來，發願莊嚴一個更完善的極樂國土，以接引無邊世界的衆生來生其國，到了種種功德圓滿完成時，果有極樂世界的出現。這裏是顯菩薩運用神通妙用，隨心所欲的要怎樣就能做到怎樣的運轉無礙，這當然不是二乘聖者所能做到的。

辰二　遍到十方

『又，菩薩以一切佛土衆生，置之右掌，飛到十方徧示一切而不動本處。

「又」如「菩薩」要到十方世界去見佛聞法，便將「一切佛土」的「衆生，置之（放在）」於自己的「右掌」上，「飛到十方」去遊歷，普「徧」的「示」於「一切」，共同的見到無量無邊清淨世界的各種不同境界。雖則是這樣的到處飛遊，「而」實「不動本處」。因爲本處衆生不知不見菩薩飛到十方世界去，菩薩飛到十方世界去，亦未驚動本處所有的衆生，所以覺得不動。這種神通力是很深的：淺則身心俱去，本處即無，彼處則現。六通中的前五通境界，都能如是。深則隨意自在

，人到了那裏，做種種佛事，這邊照樣的有人，照樣的做所應做的事，所以這是最極不可思議的境界。

辰三　出妙供具

『又，舍利弗！十方衆生供養諸佛之具，菩薩於一毛孔皆令得見。

維摩「又」叫一聲「舍利弗」說：「十方」世界一切「衆生」，各以自所受用的物品，作爲「供養諸佛之具」。所謂供養具，是指香、花、水、菓、幢、幡、寶蓋等。可是這些莊嚴供養之具，住不可思議解脫的「菩薩」，能「於」自己的「一毛孔」中，「皆令」無所缺少的「得見」，自然不是一般聲聞行人所能做得到的，原因菩薩能知衆生的所行所趣。

辰四　普現色像

『又，十方國土所有日月星宿，於一毛孔普使見之。

「又」舍利弗還要知道的，就是「十方國土」中「所有日」輪，「月」亮，「星宿」等，雖說各世界各有不同的日、月、星、宿，但菩薩運用其神通力，能「於一毛孔」中，「普」皆「使」令「見之」，無欠無餘。華嚴經中發揮華嚴玄境說：

於佛菩薩的一毛孔中，有無量無邊的世界，於中每一世界都有佛出世，成道，說法等的八相成道，許多菩薩、聲聞、天龍八部、人非人等，圍繞聽法，於諸衆中的每一毛孔，又現無量無邊的境界，如是重重無盡，名爲十玄門。菩薩悟入一切法空性，一切都在佛菩薩身上毛孔中現，大中有小，小中有大，重重無盡；唯佛最爲究竟圓滿，但到八地以上的大菩薩，亦能使衆生清楚的見到這種境界。

辰五　身內風火

『又，舍利弗！十方世界所有諸風，菩薩悉能吸著口中而身無損，外諸樹木亦不摧折。又，十方世界劫盡燒時，以一切火內於腹中，火事如故而不爲害。

維摩「又」對「舍利弗」說：風的力量是很大的，如大的颱風，其威力可以吹毀龐大的堅固的建築物，並使很多的生物不能繼續生存。一個世界的風力已經令人可畏，何況十方世界會合的風力？可是「十方世界所有諸風」，在安住不可思議解脫的「菩薩」，並不把它當作一回事，而且「悉能」將之「吸著口中」，不特不能吹倒菩薩，菩薩的身體亦不會脹破，所以說「而身無損」。至於「外」界的「諸」有種種的「樹木，亦」仍屹立的高聳著，並「不」爲十方世界諸風之所「摧折」。

這實是不可思議的事，因爲世間現見的大風，如瘋狂般的吹來，自然界的各種花草樹木，生命界的各類不同動物，鮮有不受到風的摧殘的，特別是大風災到來時，更是人類的末劫來臨。

接著「又」對舍利弗說：「十方世界」到了「劫盡」爲猛烈大火之所燃「燒時」，世間的一切可以爲之燒盡，因爲劫盡時的劫火，不同世間平常的火，能燒乾四大海水，不論什麼鐵山、銅山、金山等的堅固體物，遇到了劫火，無不化爲灰燼，因爲這是衆生的業火，所以其力是最大的。但像這樣威力無比的劫火，在安住不可思議解脫的「菩薩」，亦不把它當作一回事，而且能夠「以一切火」放入「於」自己內在的「腹中，火事」雖仍「如故」的猛烈燃燒，「而」菩薩「不爲」大火所「害」，如拜火者赤脚從火上跑過，一點不受傷是一樣的。

如上所說的風火，一方面顯示菩薩的無礙自在，另方面說明在某種情形下不受損害。

辰六　擲諸世界

『又，於下方過恒河沙等諸佛世界，取一佛土擧著上方，過恒河沙無數世界，如持針

鋒擧一棗葉而無所嬈。

佛法把世界分爲東、南、西、北、東南、西南、東北、西北、上、下共爲十方世界。下方世界是位於我們這個世界的下方，並不是在這地底下。維摩現「又」對舍利弗說：住不思議解脫的菩薩，「於下方」經「過恒河沙等」這麼多的「諸佛世界」，隨便斷「取一」個「佛土」，高「擧」起來拋「著」到「上方」世界去，而且經「過恒河沙無數世界」。在一般人看來，這是不容易做到的，但在菩薩做來，是極輕而易擧的，容易到「如持」一枚「針鋒」頂「擧一」片「棗」樹「葉」子一樣，毫不費一點兒氣力，「而」且更「無所嬈」亂到這被擲的世界中衆生，衆生仍是安然的在該世界中如常生活。

卯五　同類往趣

『又，舍利弗！住不可思議解脫菩薩，能以神通現作佛身，或現辟支佛身，或現聲聞身，或現帝釋身，或現梵王身，或現世主身，或現轉輪聖王身。

初地以上的聖者菩薩，雖還沒有得到究竟成佛，但因已得佛的氣氛，所以能『現身百界，分身作佛』。分身作佛尚且可能，現其他辟支佛等身，自更沒有問題。

但這不是神通力變現，而是功德果報使然。

維摩「又」對「舍利弗」說：安「住」在「不可思議解脫」法門的八地以上的大「菩薩，能」夠「以」其「神通」力：或時「現作佛身」以度化需要佛身得度的衆生；「或」時「現辟支佛身」以度化需要辟支佛身得度的衆生；「或」時「現聲聞身」以度化需要聲聞身得度的衆生；「或」時「現帝釋身」以度化需要帝釋身得度的衆生；「或」時「現梵王身」以度化需要梵王身得度的衆生；「或」時「現世主身」以度化需要世主身得度的衆生；「或」時「現轉輪聖王身」以度化需要轉輪聖王身得度的衆生。像這樣的隨意現身，可以達到自在無礙。法華經中所說的妙音菩薩、觀音菩薩；地藏經中所說的地藏菩薩，都能隨機現身說法，其道理是一樣的。

『又，十方世界所有衆聲、上中下音，皆能變之令作佛聲，演出無常、苦、空、無我之音；及十方諸佛所說種種之法，皆於其中普令得聞。

菩薩度生有二方便：一、現身說法；二、以神通力令萬物之聲，變成諸佛法音。前已講了第一方便，現在續講第二方便。維摩「又」對舍利弗說：安住不可思議

解脫法門的菩薩，還有一個偉大的特色，不是一般凡小所能做得到的，就是能將「十方世界所有衆聲」，不分「上中下音」，亦卽是不管好音醜音，「皆能變之令作佛」的音「聲，演」揚說「出無常、苦、空、無我」的法「音」。所說的法，不論是一乘、三乘、人天法、方便、究竟、六波羅密、四無量等種種法，凡是「十方諸佛所」演「說」的「種種之法，皆於其中普令得聞」。彌陀經中說極樂世界『微風吹動諸寶行樹及寶羅網，出微妙音，譬如百千種樂同時俱作』。或如經說：『是諸衆鳥，晝夜六時，出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分』等。

在此或者有人要問：菩薩既使衆音變作佛聲，十方世界衆生皆得聽聞而獲法益，我們現在爲什麼不能聽到這樣的法音？原因是我們得度的因緣還未成熟，所以不能見聞這樣的殊勝境界。又有人這樣問：外道、二乘亦能於群像變作衆聲，是則與不思議解脫菩薩又有什麼不同？這是不能一概而論的：菩薩令聲到達有頂而又無音可聞，令形偏至十方而又無像可見，這那裏是外、小所能做得到的？菩薩稱爲住不可思議解脫者，其故亦卽在此。

寅三　結

『舍利弗！我今略說菩薩不可思議解脫之力，若廣說者，窮劫不盡』。

最後，維摩作總結的說：「舍利弗」！上來所說的不思議事，不過是「我」現「今」簡「略」的「說」一說「菩薩」所有的「不可思議解脫」方便「之力」。實則不思議的事多得很，「若」要「廣」爲演「說」，就是經歷「窮劫」，是也說之「不盡」。

卅二　迦葉抑揚

是時，大迦葉聞說菩薩不可思議解脫法門，歎未曾有。謂舍利弗：『譬如有人於盲者前現衆色像，非彼所見，一切聲聞聞是不可思議解脫法門不能解了，爲若此也。智者聞是，其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心！我等何爲永絕其根，於此大乘已如敗種！一切聲聞聞是不可思議解脫法門，皆應號泣，聲震三千大千世界。一切菩薩應大欣慶，頂受此法。若有菩薩信解不可思議解脫法門者，一切魔衆無如之何』！

本經有二位聖者：一是每代表一事被諷刺、被取消身分的舍利弗；一是常站在聲聞的立場，說聲聞的缺陷，令回小向大，讚歎菩薩殊勝的大迦葉，在大乘法門中，兩位這樣做，無非是爲助佛揚化，發揚大乘法門，而方便示現的，目的在使已發

大心的不致退心，未發大心的因此發起大心來，而原來是小乘的，亦由此可改變志趣。

維摩對舍利弗說完了上面的一段話，他們聽了究竟有何反應，還不怎麼清楚明了，正「是」在這「時」候，被尊爲頭陀第一的「大迦葉，聞說」此「菩薩不可思議解脫法門」後，立刻出來對此致以「歎未曾有」的高度讚美，因而「謂舍利弗：譬如有」這麼一個「人，於」瞎了眼的「盲者」面「前」，表「現衆」多的「色像」，不論色像是怎樣的五彩繽紛，或是怎樣的鮮艷耀眼，終歸「非彼」盲者「所」能「見」得到的。此中盲者喻聲聞人，現衆色像喻不思議境。這和中國人常用的『對牛彈琴』的譬喻，其意趣是一個樣子。牛是遲鈍的動物，根本不知欣賞微妙的音樂，所以不論你用怎樣熟練的手法，對牛彈琴，終歸是徒然的。當知「一切聲聞」行人，「聞是不可思議解脫法門」，由於它的甚深最甚深，「不能解了」其意趣，也是如此，所以說「爲若此也」。好比盲人不能見到所現的色像一樣可憐。可見根機非常重要，如爲小乘根機，不但無緣聽聞大法，即使碰到了也不知佛的秘密力，設或知道佛的秘密力所在，也不能信仰接受！

至於具有智慧的「智者」，「聞是」微妙不可思議解脫法門，「其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心」？由這可以看出迦葉，是怎樣的在批評小乘，又是怎樣的在鼓勵大乘，所以接著自怨自責的說：「我等」這班小乘聲聞，「何爲永絕其根」？無根卽不能生長，換句話說，就是無法發菩提心，因爲行菩薩道的大事，不是一時所能收到效果的，要經無量劫才會有成績。他們「於此大乘」法門，「已如敗種」一樣，再也不會發起菩提芽來。他們雖不能發菩提心，然能作這樣的讚歎，亦不是沒有利益的，因爲這麼一來，能使未證聲聞果的初心可以轉入到大乘中來，同時亦令菩薩生大歡喜，更加精進勇猛的向佛道前進。迦葉在這時候，眞可說是亦喜亦悲，喜的是還有機會聽到這樣的大法，悲的是這樣大法於己竟然完全無分。

現在所要問的，就是聲聞人爲什麼不能發菩提心？依法的意義說：他們斷除了煩惱，其慈悲心極薄弱，對任何事情都不感興趣，對度生大事更無興味，所以不能發心。在法華經以前，很多經典都表現了這一觀念，卽是學了小乘法門，無法再納受大乘教義。

正因如此，「一切聲聞」弟子，「聞是」微妙「不可思議解脫法門」，感到自

己的無法接受，「皆應號」啕大哭的，悲「泣」不已的，大聲疾呼的，使此「聲」音「震」動「三千大千世界」，喚起人們的注意，信解這大乘法門。這是形容詞，不會是事實，眞正聲聞阿羅漢，早已斷却了煩惱，那裏會號哭悲泣？主要在形容聲聞弟子的後悔，利用這意義，說他們應該要哭。另外還有一種說法，就是聲聞憂悲永除，不說不會有聲震三千的號哭，就是吞聲微泣亦沒有的，現在這裏說他們號泣，不過是悲一向趣寂聲聞，自以爲一切成就，不再虛心的接受大乘妙法，同時又悲與佛無緣的衆生，不但不信受這樣的大法，反而對這大法興起不應有的毀謗，認爲這不是佛所說的。

諸聲聞人皆應號泣，「一切菩薩」聽此法門，又當怎樣？「應」該「大」大的「欣」喜「慶」慰、「頂」戴「受」持、信解「此」不可思議解脫「法」門，爲什麼？因這法門，太希有，太殊勝了，別人求而不能得的，現在菩薩得以聽聞，如不歡喜慶幸，不予頂戴受持，豈不辜負了自己？到此，是貶抑小乘的不究竟，讚揚大乘的甚深微妙處，以促使佛法行人，應走上大乘之路，不應走上小乘道。反過來說，「若有菩薩」能「信解」此「不可思議解脫法門者」，所有「一切」內魔、外魔

的「魔衆」，對你就將「無如之何」，亦卽是魔想來嬈亂你無法可以嬈亂得到，反而爲你之所攝伏。爲什麼能夠如此？當知不可思議解脫法門，就是般若波羅密多法門，是最具有神力的，所以無魔不爲所伏。魔本專門障人爲善的，尤其對學大乘法門的人，常施以百般的威嚇利誘，因大乘是居一切善法之首。現對大乘因有信解之力，所以衆魔無如之何！

丑三　時衆蒙益

大迦葉說此語時，三萬二千天子，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。

「大迦葉」爲衆「說」了「此」番悲喜交集的「語」言之「時」，衆中不無有受感動的，所以就有「三萬二千天子，皆發阿耨多羅三藐三菩提心」。有說諸天子們，聽維摩詰說了不思議法門，本來就要發菩提心的，及至聽了大迦葉的讚美之詞，於是乘此機會，當衆發菩提心。有說諸天子們，聽了大迦葉所說，一向以爲究竟的聲聞，尙且自鄙其陋的號泣，大乘佛法的甚深微妙，自是值得每人修學的，所以發心捨棄天上的福樂，修不思議的解脫法門，以期自己能如佛一樣的，證得最高無上菩提。

爾時，維摩詰語大迦葉：『仁者！十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩，以方便力故，教化衆生，現作魔王。

在平常說，佛魔是不兩立的，有佛就沒有魔，有魔就沒有佛，佛是降伏魔的，魔是嬈亂佛的，修學佛法者，最怕是魔擾，爲魔所擾的行人，如不能洞燭魔計，就要敗退下來。可是「爾時，維摩詰」在天子發心後，「語大迦葉：仁者」！向來所稱爲魔的，可以分爲兩種：一種是眞魔，貪戀三界，掌握魔衆，不求出離的；一種是假魔，是菩薩方便示現的，如在「十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是」安「住」於「不可思議解脫」的「菩薩」，像這樣的大菩薩，爲了「以方便」善巧之「力，教化」各類不同形式的「衆生」，所以特地「現作魔王」。

在佛經裏，特別是大乘佛法中，說有很多魔外首領，都是菩薩現化，去引導他們向上、向善、向解脫。因爲魔有一種搗亂、威脅、利誘人的强大力量，很不容易加以調伏。如菩薩能夠大權示現，參加到魔王的陣營中去，做魔王的首領，指揮衆

魔活動，使他們的行爲，逐漸納入佛法的正軌，不但不再擾亂佛法的行者，並將成爲佛法的有力護持者。又菩薩做誘惑搗亂的魔王，爲佛法行者示現種種逆境，讓他在逆境的煎熬中，意志更堅定，道心更穩固，決不從佛道上敗退下來。這可說是對佛法行者的一種試驗，看你能不能在佛的大道上，始終如一的勇猛前進。所以行人在前進的道路上，如遇到魔王的擾亂，不要完全把他當作眞的魔王看，只要自己堅定意志，不論眞魔假魔均將無如之何。不過，菩薩示現魔王與魔業教化，皆是方便隨宜的事，而且像這類菩薩，不是初心的業報菩薩，而是久修大行的不退轉菩薩。

丑二　現大力逼迫

『又，迦葉！十方無量菩薩，或有人從乞手、足、耳、鼻、頭、目、髓、腦、血、肉、皮、骨，聚落、城邑，妻子、奴婢，象、馬、車、乘，金、銀、琉璃、硨磲、碼碯、珊瑚、琥珀、眞珠、珂貝，衣服、飲食，如此乞者，多是住不可思議解脫菩薩，以方便力而往試之，令其堅固。所以者何？住不可思議解脫菩薩，有威德力，故行逼迫，示諸衆生如是難事。凡夫下劣無有力勢，不能如是逼迫菩薩。譬如龍象蹴踏，非鼠所堪。是名住不可思議解脫菩薩智慧方便之門』。

維摩接著「又」對「迦葉」說：在「十方」世界中，有「無量」修學大乘佛法的「菩薩」，對將成熟的菩薩，故意的加以試驗，向他們乞求手、足等。大乘法門中的布施波羅密多，關於財施，有內施與外施。內施，是指身內的各個部門，甚至整個自己的生命體。如捨身飼虎等，在佛的本生談裏，有很多這類故事。外施，是指身外物所有的布施，旨在使衆生得到物質生活的滿足。

如「或有人從」菩薩「乞」求雙「手」、兩「足、耳」朶、「鼻」子、「頭」顱、眼「目」、骨「髓」、肝「腦」、鮮「血」、身「肉、皮、骨」，甚至要他們的生命，這是乞求於內。或像國王及部落酋長，乞求「聚落（村莊）」，「城邑」，這是乞求於外。或乞「妻、子、奴、婢」，按過去的風俗習慣，這些都可出賣，這是乞求於內外。或乞「象、馬、車、乘，金、銀、琉璃、硨磲、碼碯、珊瑚、琥珀、眞珠、珂貝，衣服、飲食」，這是乞求身外之物。「如此乞」求之「者」，不是普通衆生，「多是住不可思議解脫」的「菩薩，以」善巧「方便」示現大威「力」逼迫，「而往試」驗被逼迫的菩薩，「令其」道意「堅固」不退。此中乞者施者皆是菩薩，但施者未得不思議解脫，所以得不思議解脫的乞者，特地對之加以逼迫

試驗。當然，像這種作略，都是一種特殊考驗，唯有八地以上的菩薩才能做到，不是七地以下乃至普通凡夫所能爲的，亦卽做夢也想不到的。「所以者何」？當知安「住不可思議解脫」的「菩薩，有」極大的「威德」之「力」，所以能自在無礙的實「行逼迫示諸衆生」，讓衆生知道大菩薩是可逆行敎化的。可是「如是難事」，由於「凡夫下劣，無有」威德「力勢，不能如是逼迫菩薩」。既不能逼人，亦不能被逼，因爲力量是做不到的，菩薩亦不會强逼他，免得反而使他退心。

舉例來說：「譬如龍象蹴踏，非驢所堪」。龍象這兩種動物，在印度視爲同族，有以龍代象，有以象代龍，爲獸中最强有力者，牠們可以飛踢對敵。蹴是脚踢，踏是脚踩。牠們的這個蹴踏的力量，不是弱驢小力量所能及的，所以說非驢所堪。龍象比方菩薩，驢子比方凡夫，凡夫不能逼迫菩薩，就如驢子不堪與龍象對敵。

像這樣的度化衆生，「是名住不可思議解脫菩薩智慧方便之門」。菩薩的利益衆生，一定要運用方便，而且有時用順方便以現慈悲之相，令衆生從歡喜中得到法益，有時用逆方便以現金剛之相，令衆生從逼迫中得到法益。但要做到順逆皆方便，還得需要高度的智慧，如果沒有智慧的抉擇，濫用方便，不但不能利益衆生反而

有害衆生。安住不可思議解脫的菩薩，所以在在能夠利導衆生，使諸衆生如何降伏煩惱，如何所做如法，都是透過智慧方便之門的，不是想要怎樣做就怎樣做的。

觀衆生品第七

已經安住在不可思議解脫的菩薩，不但說明了他的自利行已完成，而且有著無方妙用的權慧，所以進而所要做的佛化事業，不外是教化衆生與上求佛道，因而有觀衆生品與佛道品。所謂觀衆生，就是運用眞實智慧，透視衆生的畢竟空無自性。度衆生而不認識衆生，是就不知衆生的病源所在，不識衆生的病源，亦卽未達菩薩的病，所以定要善識衆生，才能如法救度衆生。

衆生爲菩薩所攝化的對象，亦卽具有精神作用的生命體，包括世間所有的六道衆生。古有三種解釋：一、組織衆生生命體的要素，不是一種兩種而是有多種的，亦卽是由色受想行識的五衆和合所生的，所以名爲衆生。二、從時間說，衆生的生命流，從無始一直奔放到未來，一生一生的延續著，是有衆多生命之流的，所以名爲衆生。三、從空間說，衆生的生命流，繼續不斷而來，不是固定在某個地方，而是在衆多之處受生的，所以名爲衆生。菩薩看衆生，特別是不可思議解脫菩薩，必有非凡的特殊認識，方能在生死中，受種種苦，忍種種耐，不厭不倦的導利衆生。觀是觀察，卽以

智慧簡擇所化的衆生，雖覺有可化，而實是非有，此品廣明，名觀衆生品。品中雖也說到殊勝行，但以所化衆生爲主，或由觀彼所化而起勝行，所以特名觀衆生品。智慧所要觀察的衆生有二種：一是我們所見到的一個個的實體，衆生把它妄執以爲實有。一是外道或哲學家，憑其推論所得，以爲是如此的。可是這兩種，菩薩以智慧觀察，了知在事實上，完全是沒有的。

辛二　攝化衆生

壬一　淨名論衆生

癸一　明衆生

子一　問

爾時，文殊師利問維摩詰言：『菩薩云何觀於衆生』？

當「爾」之「時」，大智「文殊師利問」於「維摩詰言」：安住於不可思議解脫的「菩薩，云何觀於衆生」？在此文殊特別提出這個問題來問，因爲菩薩卽將踏上利生的大道，假定不對衆生作一番名實的觀察，以爲實有所化的衆生可得，則所有的不思議就不得成，而衆生亦就不可化，欲成就能化所化，所以不得不提出來問

。至於衆生的如幻如化，在文殊老早就知道了的，現在所以提出來問，旨在由維摩的答覆，可使衆生普得聽聞。度衆生決不可以爲有實衆生可度，如認爲有實衆生可度，是就不是眞的度化衆生，所以要問云何觀之以行度脫。

子二　答

維摩詰言：『譬如幻師見所幻人，菩薩觀衆生爲若此。如智者見水中月，如鏡中見其面像，如熱時燄，如呼聲響，如空中雲，如水聚沫，如水上泡，如芭蕉堅，如電久住，如第五大，如第六陰，如第七情，如十三入，如十九界，菩薩觀衆生爲若此。

文殊既有問於維摩詰，「維摩詰」也就回答文殊「言」：衆生的無自性空，一般人不易了解，所以特舉很多的譬喻來說明，而這諸譬都是一類明空的，如眞了達一個譬喻，其他的也就可以了知，但因滯有的人多，所以備舉種種的譬喻，好讓滯有者於中悟達空義。「譬如幻師見所幻人」，幻人是幻師所幻現出來的，雖有種種的相貌及各式各樣的動作，但在幻師本身完全了解它的虛幻不實，絕對不會在這上面執爲實有。當知「菩薩觀衆生爲若此」，就是知道衆生在因緣和合的不斷演變中，是如幻如化，虛假不實的，確實了解衆生是空。觀衆生既然如幻，則上不思議乃

至菩薩之疾，悉皆如幻如化也就可知。菩薩像這樣的觀衆生空，當然不是吾人所見的境界。

「如智者見水中月」，水月是月亮的影現，什麼人都知道它是假有非實的，抓也抓不到的，假定以爲水中眞的有月，那就不是智者。見水月非月，如菩薩見衆生非衆生。「如鏡中見其面像」，雖明明的見到我人面像在鏡中，但絕對不可認爲是眞實的。當知鏡中的面像，不是自有的，假定是自有，就不應待鏡而後才有，亦不是他有，假定是他有，就不應要藉面貌而後才生，但也不是無因的，假定是無因，就不應要藉面與鏡子才有，同樣不能說爲完全沒有，假定說爲都無，爲什麼宛然會有像現？衆生之相，亦如鏡中所見的面像一樣，求其實體了不可得。

「如熱時燄」，燄是陽燄，天熱的時候，地上的水分被蒸發，飄散到空中去，遠望好似一潭清水，實際不是眞的有水，因爲渴鹿走近它時，是無水可得的。衆生形形色色，無一實體可得，也是如此。「如呼聲響」，就是山谷的回音，其他地方叫做谷響。「如空中雲」，這亦是水蒸氣所成，隨時聚散無有實質。俗說：『白雲蒼狗』。由於雲彩的聚散，有時看似一座高高的山峯，有時形似一集小小的蒼狗，

其形不一定的。「如水聚沫」，是在溝渠流水的地方，聚起一堆白沫起來，看來好像是有的，但一摸就消失掉！如以爲它有實體，那就大錯。「如水上泡」，是在下雨的時候，雨水從屋簷滴下來，一滴一個水泡，不一會就沒有，外表似是一大水泡，內在實是空無所有。這些都是從似有而實無說的，衆生不知諸行無常，諸法無我的假名有，妄執假有爲眞實，自然是要不得的。

「如芭蕉堅」等以下，是將宗教家、哲學家，憑思想推論身命自體，在他們或以爲是實有的，實際是幻想的產物，所以特用幾個譬喻說明它的非實。芭蕉的中心是空的，並沒有它的堅實自體。「如電久住」，電是空中的閃電，一閃就成過去，根本不能久住。以慧眼觀衆生變遷，其速度快過閃電，怎可執爲實有？佛說地、水、火、風的四大，從來不說第五大的，「如第五大」自屬子虛烏有。佛說色、受、想、行、識的五陰，根本沒有一個第六陰的，「如第六陰」自是不可得的。佛說「眼、耳、鼻、舌、身、意的六情（情卽根），從來不曾有過第七情，「如第七情」自是妄情而有。佛說六根六塵的十二入，不會有十三入的出現，「如十三入」自是虛幻不實。佛說六根六塵六識的十八界，從來不曾說有十九界的，「如十九界」當

是妄想產物。這都是顛倒的分別我執，如以佛法的觀慧予以觀照，根本都是不能成立的。所以佛法講空有二種：一爲卽有而空，一爲卽空而有。「菩薩觀衆生爲若此」，能夠懂得這個道理，始能與外道有所差別，如不能善解空義，與外道滾成一團，還自以爲是在修學佛法，那就謬以千里！

『如無色界色，如焦穀芽，如須陀洹身見，如阿那含入胎，如阿羅漢三毒，如得忍菩薩貪、恚、毀禁，如佛煩惱習，如盲者見色，如入滅盡定出入息，如空中鳥跡，如石女兒，如化人煩惱，如夢所見已寤，如滅度者受身，如無煙之火，菩薩觀衆生爲若此』。

「如無色界色」，是說無色界沒有色可得。無色界究竟有沒有色，在學派間是有不同看法的。有說業果色固然是沒有的，定果色不能說沒得。有說像欲色二界的粗色固然是沒有的，但最極微細的色不能說沒得。有說無色界絕對是沒有色的，如說有色就與無色界得名相違。性空大乘，從緣起偏三界的教言，認爲無色界是有色的，現在說爲無色，是借小乘有部義爲喻。「如焦穀芽」，穀子可以發芽，這是誰都知道的，但是一顆已經焦枯了的穀子，說它還會發出芽來，亦爲任何人都知道是

不可能的。小乘的初果聖者，必然是斷除了薩迦耶見、疑、戒禁取見的三結，所以「如須陀洹身見」是不可得的，若認爲初果有身見，是就不能證得須陀洹。證第三阿那含果的聖者，再不到欲界來投胎，所以「如阿那含入胎」不可得。阿那含譯爲不來，既然不再來人間，那裏還有入胎之事？入胎唯有欲界人間才有的，所謂前五陰既滅，後五陰入胎。小乘四果的阿羅漢，斷盡了他所應斷的一切見思煩惱，絕對不會還有貪、瞋、癡三毒煩惱的存在，所以「如阿羅漢三毒」是不可得的。阿羅漢譯來中國有三義，現在是側重殺賊這一方面講的，既然徹底的殺掉了煩惱賊，那裏還會有三毒？「如得」無生法「忍」的「菩薩」，不再起「貪」起「恚」，亦不會「毀禁」犯戒。毀禁就是邪見，具有邪見沒有不犯戒的。即使煩惱不斷，亦不起活動作用。智度論說：『菩薩得無生忍，煩惱清淨，唯有餘習』。今借沒有正使爲喻。到了最高的佛位，不但斷盡了煩惱，且已剷除了習氣，所以「如佛煩惱習」是不可得的。又「如」一般「盲者」，由於淨色根（視神經）壞了，說他還能「見色」，自是不可能的。經說盲者見色，實即反顯不見。滅盡定，是九次第定的最後一定，亦名滅受想定，爲三果聖者所修的，一旦入了此定，由於受想不行，所以出入息

亦停止。「如入滅盡定」者，你說他還有「出入息」，自是不可能的。到了出定時，出入息又有，又當別論。古德說：『心馳動於內，息出入於外，心想既滅，息無出入』。鳥雀在空中飛來飛去，雖似以空爲所行的道路，但決不可能在空中尋覓到鳥雀的足跡，所以「如空中鳥跡」是沒有的。石女是壞了生機的，或被說爲陰陽人，根本沒有生兒育女的可能，所以「如石女兒」是不可得的。化人，是神通變化的人，內在沒有情識的活動，那裏會有貪瞋等的煩惱？所以「如變化人煩惱」，亦是不可得的。夢中所見的一切，似乎都是眞實的，可愛的就生歡喜，可憎的就生煩惱，而且在夢中時，還緊張得不得了，可是一到醒了以後，夢中所見的一無所有，所以「如夢所見已寤」是沒有的，佛法常以夢喻虛幻不實。證入涅槃的聖者，是『所作已辦，不受後有』了的，當然不再受生死身，所以「如滅度者受身」是不可得的。如說某處有火，怎麼知道？因見到煙，可見先有煙而後有火，世間絕無沒有煙而有火的，所以「如無煙之火」，同樣是不可得的。

如上所舉的多種譬喻都是無中生有的，亦卽是不可得的，當知「菩薩觀」察「衆生」亦是「若此」。雖觀現實衆生如幻如化，但又是可得可見的，所以有衆生可

度。幻師觀幻的譬喻，是喻菩薩觀因緣假名衆生，幻有非有，非有而有；無煙之火的譬喻，是喻菩薩觀外道推論出的橫計妄執的衆生，畢竟是空無所有的。菩薩對二種衆生，就是這樣觀察的，觀衆生無，是大乘的人生觀，唯有如是的正觀，方能通達衆生的不可得，而於生死海中，度如幻如化的不實衆生。

癸二　明利行

子一　利他行

丑一　慈

文殊師利言：『若菩薩作是觀者，云何行慈』？維摩詰言：『菩薩作是觀已，自念：我當爲衆生說如斯法，是卽眞實慈也。

前觀衆生空是智慧的妙用，現明四無量是功德的實踐，亦卽福智並行；前所明的是般若，現所說的是慈悲，是爲悲智雙運。大品說：『菩薩二法，魔不能壞：一、知諸法空；二、不捨衆生』。知諸法空而捨衆生，就會走上小乘的解脫道；不捨衆生而耽著有，就會趨向魔王的大道。如是，勢將失去菩薩之所以爲菩薩的資格。

佛以大慈大悲大喜大捨利益衆生，菩薩亦是如法的修這慈悲喜捨的四無量法門

。「文殊師利」深知此理，所以問於維摩詰「言」：「若」如上說「菩薩」既「作」如「是觀」察衆生如幻，無有實自性「者」，那又怎麼還能行慈？所以說「云何行慈」。要見實有一切衆生，才肯去做利益衆生工作，既然一切皆是假名，還要與樂拔苦做什麼？文殊是以大智聞名的，對於性空假名的體認，可說是他的拿手，那有不知之理？現在所以提出來問，亦是爲的初機衆生，希望衆生從維摩的解說中，能如實的了解，雖空而可行慈。

利他行的四無量心，在本文中，慈無量心，說得較爲詳細，其他三心說得極爲簡略，但可比類而知。現先簡釋慈悲喜捨四字。佛法常說慈悲，實則應說慈悲喜捨。慈是給與人的快樂，幫助增長別人善事；悲是拔除人的痛苦，對苦惱者予以憐愍同情及解救其痛苦；喜是隨喜他人的善事，如見人修學佛法，出家求道，精進梵行，即生隨喜之心，不特不嫉妒障礙，反給予方便以成就之；捨是一種平等心，對衆生有平等觀念，不愛此惡彼，更不分親疏。菩薩修此四無量心，度化一切生。下面說利他行，即闡明此四事，對這有所認識，就知如何度生。

「維摩詰」回答「言」：做「菩薩」的對一切衆生「作是」如幻「觀已」，立

刻「自」己又起此「念：我」今「當爲衆生說如斯」衆生無我如幻之「法，是卽」菩薩所行的「眞實慈」，如是依眞實道理度生，始眞正的與慈心相應。如大人見孩子在玩遊戲，吃不能吃的東西，一定得阻止並告訴他，這是不能吃，不能玩的，不能因孩子的遊戲是假而不理會。凡夫常自恃聰明，以爲世間一切知識學問，沒有不了知的，但在菩薩看來，比大人看孩子還不如，於顚倒中執有實我實法，起煩惱造業受苦，硬往苦裏鑽，這不是愚癡是什麼？菩薩爲說一切衆生皆因緣和合，如幻如化，無我我所，令不執我，才是眞正的慈心。站在菩薩的立場講，明知沒有實在的衆生可度，衆生亦沒有實在的生死可了，但仍在如幻生死中度如幻衆生，像這樣慈心，才是眞實慈。至若二乘的有所得慈，只不過是一種假想，並不能眞實的給與衆生的快樂，自亦說不上是眞實慈。佛菩薩的大慈，確能給與衆生的快樂，名眞實慈。

普通說慈悲分爲三類，就是衆生緣慈、法緣慈、無緣慈，或名衆生緣悲、法緣悲、無緣悲。生緣慈悲，是凡夫所有的，見到衆生沒有快樂，欲給與快樂，見到衆生有諸痛苦，欲拔除其痛苦，雖則很認眞的這樣去做，因見實有衆生快樂與痛苦，

不能通達我法皆空，所以名爲生緣慈悲。法緣慈悲是二乘所有的，他們起慈悲心去度衆生時，不見有實在的衆生可得，但見是因緣和合而起之法，起由法起，滅由法滅，由五陰生的和合，而有衆生的假名，衆生不知於此執我，所以枉受輪廻之苦，小乘明了我空法有之理，起慈悲心度生，對象還是衆生，不過了解衆生，依法假名安立，所以名爲法緣慈悲。無緣慈悲是菩薩所有的，菩薩進一步觀察，不但衆生是空無自性的，就是和合衆生的五陰法，亦是空無自性的，因緣生法一切皆空，一切皆空如幻如化，依此究竟空寂，如幻假有而度衆生，於中無有所緣、無相可著，無有我法可得，通達我法性空，像這樣的實行慈悲，既是眞實慈悲，亦是無緣大慈，同體大悲。

『行寂滅慈，無所生故；行不熱慈，無煩惱故；行等之慈，等三世故；行無諍慈，無所起故；行不二慈，內外不合故；行不壞慈，畢竟盡故；行堅固慈，心無毀故；行清淨慈，諸法性淨故；行無邊慈，如虛空故。

此下約究竟眞理以明眞實慈。究竟眞理，亦名不二法門、眞如、實相、法性、空性、實際、法界等。或以平等、無諍、清淨、無量無邊等形容詞，描寫究竟眞理

。現以慈悲說明眞理，約眞理以說慈悲，是爲無緣眞實慈悲。

寂滅，通於一切法，法法皆寂滅，觀一切法無不是不生不滅的，諸法寂滅本自不生，因此起慈名寂滅慈，雖「行寂滅慈」，而實無所起，爲什麼？「無所生故」。卽此不生不滅眞理，爲客塵煩惱之所障蔽，猶如本淨的虛空，爲烏雲之所籠罩。衆生因有煩惱的鼓動，所以內心常生熱惱。實則眞如法性中，煩惱究竟不可得，怎麼會有煩惱熱惱起來？所以菩薩能「行不熱慈」，爲什麼？以「無」貪等「煩惱故」。慈體清涼，無煩惱熱，怨親平等，施拔俱空，所以名行不熱慈。過、現、未來的三世，看來似有時間的劃分，實則是超越時間性，無三世關係存在的。菩薩深達此理，所以「行等之慈」，卽平等的在三世中行慈。過去雖已經歷了無量恆河沙劫，但行慈的一念心並未停止，未來雖還要經歷無量恆河沙劫，但行慈的一念心決不休息，現在雖正在無量恆河沙界行慈，其心亦從無有厭倦的。順常住理，「等三世故」，名爲行等之慈。衆生好鬪諍，以致世間到處充滿了一片鬪諍之聲，鬪諍的發生，不僅是口頭的諍論，往往會傷害到很多生命，如現在每有鬪諍高潮起來，不知多少頭顱落地。菩薩爲此「行無諍慈」，解除彼此間的諍鬪，免得流血慘劇的上演

。爲什麼能這樣的行慈？因法性平等，「無所起故」，究竟不起，就是無諍。諍是起於有人有我，所謂人我之諍，諸法空寂性中，彼我既然皆空，還有什麼人我諍執的生起？「行不二慈，內外不合故」的內外，可指內心外境，亦可指內慈外緣。以內心外境說，皆是因緣和合，不可說有眞實合的。中觀家說：內外假定各自獨立的是二卽不能合，內外假定是一體的卽不用合，合根本不可得，於法空性，無質無相，法住法位而行不二慈。以內慈外緣說，謂觀衆生行慈，無形已分內外，卽以自己爲內、衆生爲外，緣之妄生分別，以爲我能行慈，衆生爲我所緣，是則內外不相合，若能了解如幻如化，人已不二，物我皆空，是爲行不二慈。世間一切法皆會變壞甚至消滅，但諸法空性是不壞，盡未來際永遠如是，所以說「行不壞慈，畢竟盡故」。畢竟盡，實卽猶如虛空的畢竟無盡。或說生死煩惱，如果有一未盡，則法就可毀壞，惟其生死煩惱，畢竟斷盡無餘，所以無緣眞慈，體不可壞，名爲行不壞慈。堅固是不變義，無緣大慈，堅如金剛，利能摧惑，所以能「行堅固慈」，其「心」則「無」可「毀」。如爲衆生行眞實慈，不但一念不能捨棄慈心，亦復一念不能捨棄衆生，如捨慈心及捨衆生，是卽心有所毀，心有所毀卽不堅固，果能心無所毀，

就可行堅固慈。一切法性究竟清淨，從來沒有被任何染法之所染，依此而起的慈心，亦復爲清淨的，所以說「行清淨慈，諸法性淨故」。諸法無性，是名爲淨，若有一法可得的卽名爲染。眞如法性，竪窮三際，橫遍十方，依此「行」慈，名「無邊慈」，廣大無邊，「如虛空故」。以上所說皆眞實慈，爲闡明深義，所以用種種不同的筆觸，作各個不同側面的描寫，使人知眞實慈的意義。

『行阿羅漢慈，破結賊故；行菩薩慈，安衆生故；行如來慈，得如相故；行佛之慈，覺衆生故；行自然慈，無因得故；行菩提慈，等一味故；行無等慈，斷諸愛故；行大悲慈，導以大乘故；行無厭慈，觀空無我故。

這是舉三乘聖者的功德爲喻。佛法說有阿羅漢、菩薩、佛三種聖人，凡是佛法中的聖人，必然是通達法性的，所以特就三乘聖者的功德，說明菩薩所行的眞實慈。

「行阿羅漢慈，破結賊故」：阿羅漢是印度話，譯來中國向說三義，現在所舉的，是其中的殺賊義。殺賊，不是殺外在的搶奪賊，而是殺內在的煩惱賊，阿羅漢之所以得名阿羅漢，就是由於殺盡了所應殺的煩惱。這慈心與煩惱不相應，並能破

除煩惱（結）賊，所以名阿羅漢慈。

「行菩薩慈，安衆生故」：菩薩無心以利益安樂衆生爲心，就是發現衆生在生死海中，沒有享受到所應享的快樂，於是就想方設法的令衆生得安樂，在衆生一天沒有得安樂之前，自心亦不得安，是行安衆生的菩薩慈。

「行如來慈，得如相故」：如來是佛的別號，亦是十種通號之一。如來的這一德號，是由證得如相而來，所謂如相，就是眞如實相，亦卽金剛經說的諸法如義，證得這眞如理而行慈，慈順於諸法如相，名行如來慈。

「行佛之慈，覺衆生故」：佛是覺悟的意思，通常說有三覺，如配合三慈來說：自覺是屬法緣慈，覺他是屬生緣慈，覺滿是屬無緣慈。總之，慈能覺悟衆生，與覺性相應，名行覺悟衆生的佛慈。

「行自然慈，無因得故」：佛有自然智，本自具足的，不從人教而自開悟；現所行的自然慈，非有爲而來，有爲法皆生滅，生滅的有爲法，皆因緣和合有；而此慈心本自天然，無因而得的，所以名爲自然慈。

「行菩提慈，等一味故」：這裏說的菩提，是指佛的菩提，佛之菩提，平等一

味，覺悟一切法平等無差別，從而實行眞實慈，名爲行菩提慈。是平等一味的無上菩提，確是沒有彼此，沒有高下，且是諸佛一樣的。

「行無等慈，斷諸愛故」：平常讚佛爲無等等，不但沒有那個可以超勝於佛的，亦沒有那個可以與佛倫匹的，現在所行的眞實慈，其心已離一切愛見煩惱，如佛的無等等，無一所能及的。所行慈心，如仍有愛見的觀念存在，就不得稱爲無等。

「行大悲慈，導以大乘故」：佛以大悲行慈，引導衆生趣入大乘，捨二死的痛苦，得二轉依之樂，名大悲慈。慈是與樂的，悲是拔苦的，必先拔苦，而後與樂，才是圓滿究竟的，如不先拔苦而卽先與快樂，是就不得稱爲究竟，是故慈悲可說一義異名。

「行無厭慈，觀空無我故」：佛能通達空無我理，沒有人我之相存於胸中，所以當其利益衆生時，只知勇往直前的，度當所應度的衆生，從來不知道什麼叫做疲厭，所以名爲行無厭慈。假定不能通達空無我理，在內心中總是有個人我相在，久了，就會感到極大的厭倦，不能始終如一的去利益衆生。

『行法施慈，無遺惜故；行持戒慈，化毀禁故；行忍辱慈，護彼我故；行精進慈，荷

負衆生故；行禪定慈，不受味故；行智慧慈，無不知時故；行方便慈，一切示現故。

此約菩薩所修的功德爲喻。菩薩所修的功德，通常皆說六波羅密，本經則加說一個方便。

「行法施慈，無遺惜故」：菩薩以慈心而行施，本有財施與法施。財施是有盡的，所以有時不免有所珍惜和保留，想想捨不得施出去；法施是無盡的，所以以法施與衆生時，能毫無保留的無所悋惜的，從空性慈悲中爲衆生說法，名爲行法施慈。

「行持戒慈，化毀禁故」：以慈心而持戒，不毀一切禁戒，像這樣的持戒，不但自身戒行清淨，亦能化他不毀禁戒，使人見到自身的戒行莊嚴，自然而然的見賢思齊，制止對於禁戒的毀犯，以是與樂，名爲行持戒慈。

「行忍辱慈，護彼我故」：以慈心行忍辱，就能維護彼我的關係和諧安樂。菩薩深深的了解，欲想自利利他，彼此安樂，必須高度的容忍。人我之間的關係不能融洽，大都由於不能容忍而得罪對方而來。爲了維護雙方和樂的親切關係，如何以慈心行忍辱，是個極爲重要的關鍵。

「行精進慈，荷負衆生故」：以慈心行精進，荷擔一切衆生，把衆生的事看成是自己的事一樣努力去做，決不把度生的大業，看成是個沉重的負擔，並能長爲衆生負責人，解除衆生的一切苦難。如果稍存一點懈怠之心，認爲荷擔衆生的擔子太重，勢必就要退墮而不能荷負衆生。

「行禪定慈，不受味故」：眞實慈的禪定相，是不味著於定的。凡小修得禪定，大都對之味著，可是菩薩得禪，正好依禪行慈，行慈就會出俗利生，不致一味的愛著禪味，求生色界的禪天，是爲行禪定慈。

「行智慧慈，無不知時故」：佛菩薩度化衆生，具有高度善巧的智慧，不但知道時節因緣，亦能了知衆生根的利鈍，因而清楚的明白，什麼時候說法，能夠巧逗機宜，使與時機配合得恰到好處，令未種善根的開始種善根，已種善根的得更增長，名爲行智慧慈。

「行方便慈，一切示現故」：高級菩薩的度生，經常的善行方便，於十方世界中，示現無邊身形諸幻化相，以適應各類不同衆生的要求。所以能夠如此，是由通達一切法空性所起的妙用，亦卽是方便善巧所行的慈心。

『行無隱慈，直心清淨故；行深心慈，無雜行故；行無誑慈，不虛假故；行安樂慈，令得佛樂故；菩薩之慈，爲若此也』。

在上佛國品寶積長者子獻寶蓋後，佛說淨土時曾經說到這三心，現在明慈心，再提出說一說。

「行無隱慈，直心清淨故」：無隱就是直心，直心是不歪曲。古人司馬光曾說：『事無不可對人言』，這就是直心無隱。因自家心中清淨，沒有什麼不可對人說的，當然就可直言無隱的，坦白的說出自己所要說的。如是直心無隱，名爲行無隱慈。一般人所以歪曲的隱瞞事實，就是自家心中太過骯髒，不能無所隱瞞的坦白說出，以免罪惡昭彰的黑心腸爲人發覺，不能立足於社會上做人。

「行深心慈，無雜行故」：深心是專一純粹的深入，沒有雜亂的心行夾雜其間，所以能夠深心行慈。不論做什麼，如不專心一意，這樣摸摸，那樣搞搞，勢必不能深入，要想一門深入，就得無有雜行。

「行無誑慈，不虛假故」：誑是誑惑，亦即虛假，沒有一點誠實。無誑就是不欺誑，不以虛妄假言欺騙衆生。行眞實慈的菩薩，於一切時中無有虛假，這樣就是

這樣，如是行無誑慈，那裏還會以虛假欺誑衆生？

「行安樂慈，令得佛樂故」：眞正的無緣大慈，不但令衆生得安樂，而且恆欲令衆生得究竟佛果菩提之樂。因爲菩薩深深的知道，如不以佛果菩提之樂給衆生，其樂終歸是不究竟的，所以要以佛樂給予衆生而行安樂慈。

「菩薩之慈，爲若此也」：這是總結。菩薩通達一切衆生如幻，法性究竟空寂，依之而行如上的二十九種慈。能夠這樣的行慈，是卽菩薩所行的眞實慈。因爲這樣行慈，深達諸緣幻生，無有法的自性，慈無實在慈法，生無實在生法，既無能敎的菩薩，亦無所化的衆生。菩薩欲以慈心觀衆生，應該是這樣的。

丑二　悲

文殊師利又問：『何謂爲悲』？答曰：『菩薩所作功德，皆與一切衆生共之』。

「文殊師利又」再「問」維摩詰：你說菩薩所行的眞實慈，我已知道，但是「何謂爲」菩薩之「悲」？請你再爲一說。維摩詰回「答曰」：這沒有什麼難懂的，「菩薩所作」的一切「功德」，不把它完全看作自己的，認爲自己所作好事，皆是爲衆生謀幸福，因見衆生的可憐苦惱，我才這樣的去積集功德，所以願「皆與一切

衆生共」有共享，並不爲自己個人好就算了事。凡夫作諸功德，皆爲自己設想，不肯分給別人，這樣劃了一個範圍，凡人以爲盡爲所得，殊不知其功德反而小了。若把功德看成是大衆的，不但沒有減少自己的功德，反而廣大到猶如虛空。菩薩通達三輪體空，不著所做的功德相。以此功德回向一切衆生，與諸衆生共有，是爲菩薩所行之悲。

丑三　喜

『何謂爲喜』？答曰：『有所饒益，歡喜無悔』。

文殊又問：「何謂爲」菩薩所行之「喜」？維摩「答曰」：凡爲菩薩「有所饒益」衆生的事，做了以後，除在心內生起高度的「歡喜」，永遠「無」有懊「悔」的意念。或是見到衆生自己做了有所饒益的事情，菩薩就爲之歡喜稱讚，覺得這個衆生實在難得，決不因他做了有益的善事，而生懊悔，即懊悔爲什麼讓他做這樣的好事？能夠這樣的歡喜無悔，是爲菩薩所行之喜。

丑四　捨

『何謂爲捨』？答曰：『所作福祐，無所希望』。

文殊又問：「何謂爲」菩薩所行之「捨」？維摩「答曰」：菩薩不論做什麼功德「福祐」的事，只知自己應該這樣的做，從來不存什麼好的受報的希望，所以說「無所希望」。可是凡夫就不同了，略微做點功德善事，卽望得到好的果報，稍微幫助了別人，卽望別人有所報答。總之，一切皆寄託於未來的人天福報中，就是一種希望。菩薩利益一切衆生，心量廣大猶如虛空，於衆生中不存任何一線的希望，名爲菩薩所行之捨。

慈悲喜捨的四無量心，是菩薩所行的利生大行，能使衆生得到實際的利益，與小乘所行四無量心有著天淵之別。因此，小乘四無量心，不得稱爲大慈大悲大喜大捨。

子二　自利行

文殊師利又問：『生死有畏，菩薩當何所依』？維摩詰言：『菩薩於生死畏中，當依如來功德之力』。文殊師利又問：『菩薩欲依如來功德之力，當於何住』？答曰：『菩薩欲依如來功德力者，當住度脫一切衆生』。又問：『欲度衆生，當何所除』？答曰：『欲度衆生，除其煩惱』。又問：『欲除煩惱，當何所行』？答曰：『當行正念

』。又問：『云何行於正念』？答曰：『當行不生不滅』。又問：『何法不生？何法不滅』？答曰：『不善不生，善法不滅』。

菩薩的利他行，已如上說；菩薩的自利行，現在續明。自利行，是指菩薩在修行的過程中，專作自己本身所應做的有利事情，由這可知菩薩於利他中，並未忘掉自利的大事。雖說從利他中亦可完成自利，但自利行畢竟還是不可缺少的，此下所要講的就是指此。

「文殊師利又」這樣的「問」道：在這世間，最大怖畏，莫過生死，世間無論貧富貴賤，沒有不對生死有所怖畏的，被生死逼得透不過氣來的有情，只要有門路可循，總是想出生死的；菩薩既要如實的實行四無量心，當然會要在生死中去度衆生的，可是菩薩自己的結業還未離身，是則對於「生死」一般認爲「有」所怖「畏」的，「菩薩」究竟「當何所依」，而得久處生死不以爲畏？

「維摩詰」回答「言：菩薩於生死畏中」，要得久處不以爲畏，「當依如來功德之力」。如孩子迷路，驚慌而大哭，不知如何是好，正在這個時候，若發現父母就在身旁，怖畏立刻消除，自然不再痛哭。唯此所說的如來功德力，可從兩方面說

：一、依他佛功德力，卽十方諸佛所修功德之力，於冥冥中熏習加被，而你又能不斷的稱念佛陀聖號，卽可爲如來的功德力之所攝受，而能了無所畏。二、依自所修佛功德力，就是自己在生死中，實行四無量心以濟群生，由此生起生善滅惡的種種功德，以斯功德支持自己在生死中，還有什麼可怖畏的？總之，菩薩在生死中，只要一心精進的，勇往直前的，追求佛道，衆苦自然消除，怖畏自然無有。

「文殊師利又」復「問」道：「菩薩欲依如來功德之力」以得無畏，是則應「當於何」處安「住」，方得爲佛功德力之所攝受？古德說：『雖知依佛功德，未達標心有在，故次問住』。

維摩詰回「答曰：菩薩欲依如來功德力」而爲其所攝受「者」，應「當」發心安「住」於「度脫一切衆生」。因爲如來的功德力不是別的，一惟以度衆生而來，菩薩能將一念心安住在度脫衆生上面，就與佛心相契合，佛也就以功德力加被菩薩。華嚴經入法界品對此特有發揮：佛以大慈悲心爲自體，大慈悲心究竟圓滿成就，就是佛；菩薩必須學習如來，亦以大悲心度化衆生，卽參加入佛的境界，就爲佛功德力所攝受。假定不是這樣，不與如來心境相應，卽不能蒙佛加被，若與佛心相應

，成爲如來眷屬，於生死中自然無有怖畏。

文殊師利「又」這樣的「問」道：菩薩發心「欲度衆生」，衆生是有惑業存在的，應當除去衆生一些什麼？所以說「當何所除」？

維摩詰回「答曰」：發心「欲度衆生」，最重要的，是「除其」所有的「煩惱」。度生不是事相上度他歸依出家就算了事，必須令其修行除去煩惱，才是眞正的度衆生。就衆生說，本不只有煩惱，還有業與苦，不過三者中，以煩惱爲本，所以偏說除惑。實則斷除了煩惱，業也就乾枯了，苦自亦不可得。

文殊師利「又」復「問」道：度生就是「欲除」衆生「煩惱」，這一宗旨可說是相當正確的，但要怎樣去行才能斷除煩惱？所以說「當何所行」？

維摩詰回「答曰」：這沒有什麼特別的，只要「當行正念」就得。念是念念不忘，如念佛，心心念念的使心在佛的境界上轉，久之就可因念得定，如四念處法門，就是於四法中念念不忘，繫念不歇。欲除煩惱必修正念，正念可說是除煩惱的妙術，因爲一切煩惱，是從不正念生，一旦正念現前，諸惑自然消滅。

文殊師利「又」復「問」道：正念能除煩惱，固然是不錯的，但是「云何行於

正念」？就是怎樣的修正念，方可使煩惱得到斷除？如沒有正當的修行正念方法，縱然去修亦是徒然的。

維摩詰回「答曰」：「當行」正念「不生不滅」，就是使心於不生不滅的境界上，觀空繫念於空性，在畢竟空性中，諸法不生不滅，本來如是平等，能這樣行正念，煩惱自被斷除，滅是由生來的，有生可說有滅，不生何有於滅？生滅了不可得，是爲不生不滅。

文殊師利「又」復「問」道：你說能行不生不滅，就是修於正念，但是「何法不生？何法不滅」？我們還不知道，請你再爲說明一下！

維摩詰回「答曰」：「不善」法「不生」，「善法不滅」，是爲不生不滅，經中雖簡單的舉不善，而實一切過患均在其中，雖簡單的舉善法，而實六度萬行均在其中。眞要做到不善法不現前，已現前的善法永遠保持增上，就得內心清淨，不與一切煩惱垢染相應。如此，就能斷煩惱，了生死，爲如來功德所攝受，與佛同在。

又問：『善、不善孰爲本』？答曰：『身爲本』。又問：『身孰爲本』？答曰：『欲貪爲本』。又問：『欲貪孰爲本』？答曰：『虛妄分別爲本』。又問：『虛妄分別孰

爲本』？答曰：『顚倒想爲本』。又問：『顚倒想孰爲本』？答曰：『無住爲本』。又問：『無住孰爲本』？答曰：『無住則無本。文殊師利！從無住本立一切法』。

上就一般衆生心中現象而說，由此可達遠離生死怖畏的目的；現復於是複雜的現象中，推求其根本究竟何在，以解決其根本問題。太虛大師說：前文是說的善不善法，此文是說善不善法的根本。『不善法，謂凡夫生死；善法，謂如來功德。不善法、善法根本，謂無明妄動與眞如覺性』。

文殊師利繼續「又問」：如上說的「善不善」法以什麼（孰）「爲」根「本」？

維摩詰簡單回「答曰：身爲本」。身是身心組織的全體，有了這個身心組合的生命體，就會建立善不善的界限，造成善不善的業力。我們這個世界，如果只有山河大地草木叢林，沒有具有情識活動的有情居住，是就沒有善不善的出現，所以善與不善，從人類身心和合組織言，特別是以有情爲本的。

文殊師利「又問」：身雖是虛妄法，但它不是憑空而有，亦應有其所本，請問「身孰爲本」？

維摩詰回「答曰：欲貪爲」身之「本」。太虛大師說：『然得身乃由於夙生愛取之惑，儲爲引業無明，發行、生識，於有緣處忽起欲愛，遂成業繫受身』。衆生身是由欲貪而有，亦卽由此而有輪廻，如果沒有欲貪，不但不會有身，而且可了生死。大經說：『煩惱與身前後不可』。雖說要因各種煩惱，方會有這果報身體，但是欲貪實爲其本，所以於諸結中偏擧欲貪。

文殊師利「又問」：法是沒有決定相的，我們之所以認爲它是好是壞，完全由虛妄分別而來，由於好壞的已經形成，所以欲貪的煩惱就生，但這「欲貪」又是以何「爲本」？請再說明一下！

維摩詰回「答曰」：追求欲貪的根本，當以「虛妄分別爲本」。欲貪所以以虛妄分別爲本，淺顯的說，如看一朶花，其色是殷紅的，其質是嫩滑的，於是就在上面虛妄分別，那裏是要得的，那裏是要不得的，而於要得的部分，生起欲貪而想把它得來。假定在和合的假相上，認識境界的無常變化，虛妄不實，分別心亦是虛妄不實的，卽不再顚倒分別而生貪愛。

文殊師利「又問」：諸法空性本自不生，怎麼會有虛妄分別？「虛妄分別」又

是以何「爲本」？

維摩詰回「答曰」：虛妄分別是以「顚倒想爲本」。諸法本來是沒有的，但衆生倒想以爲有，既倒想諸法是有，又在所有的諸法上，明其什麼是好是壞的，是則惑心內轉爲倒，然後妄想分別爲事。如一個狂醉的人，掉換了首尾，誤以首爲尾，這不是顚倒是什麼？因不如理分別，生起顚倒錯亂妄見，錯將一切因緣和合幻有相，看成是眞實不虛的，從而生起虛妄分別，以至生死輪轉不息。

文殊師利「又問」：虛妄分別是以顚倒想爲本，而「顚倒想」又以什麼「爲本」？

維摩詰回「答曰」：此以「無住爲本」。無住，有兩種解釋：一、無明住地根本煩惱，顚倒想就是以這無明住地爲本。爲什麼是這樣的？因斷顚倒想有愛無色界盡，是還有無明住地在的。無住卽一切法性本空無住相，非實有顚倒想，根本無想而起顚倒想，是爲大錯，顚倒想就是以這性空無住爲本。如看空花，空花原本沒有的，若執此花爲實有，卽是顚倒，此顚倒想無所依，推其根本一切皆從幻起，根本原是如幻如化的，法法究竟空無所住，無住亦非有一物無所住，無住亦無，才是究

竟空寂。

文殊師利「又問」：無住不能說是無本而有，是則「無住」又以什麼「爲本」？

維摩回「答曰」：至於「無住則無」所「本」。這又得分開來說：一、無住無明無本，是卽所謂『無明依法性，法性卽無明』，兩者是無二無別的，那裏可以性還依性？所以無明無住無本。二、無住空性無本，諸法既是畢竟空寂的，窮源徹底的只是個空性，卽此空性亦不可得，是爲空性無住無本。

接著，維摩詰又叫一聲「文殊師利」說：根據上面重重追究起來，可知是「從無住本」而「立一切法」的。卽世出世間有爲無爲一切諸法，皆從無住本立。現就無住空性說：假定對此空性無住有所迷惑的話，那就三界六趣紛然而有，則立世間一切諸法；假定對此空性無住有所覺了的話，那就無始無明返本還源，契眞成聖，出世聖者次第出現，則立出世間一切諸法。從空寂中建立一切法，亦卽中論說的『以有空義故，一切法得成』之意。出世聖者的依空而立，亦卽金剛經說的『一切賢聖皆以無爲法而有差別』之意。若就無明無住說，由於無明的妄動，世間一切染法依之

建立，所以爲一切染法的根本。總結的說：空性爲一切善法本，無明爲一切不善本，於此更無元本，故曰從無住本立一切法，行者若能觀諸法無住，不可得，卽能破除一切虛妄分別顚倒見，而得生死解脫。

壬二　天女論衆生

癸一　天女散花

時維摩詰室有一天女，見諸天人聞所說法，便現其身，卽以天華散諸菩薩、大弟子上。華至諸菩薩卽皆墮落，至大弟子便著不墮。一切弟子神力去華，不能令去。

從此是菩薩的論及衆生，亦卽說明如何的攝化衆生。上面維摩與文殊專從理性觀察衆生以明如何教化；現在天女與舍利弗則從事實表現出如何度化衆生，以明凡、聖、男、女所住時間，如何成佛的種種問題。經中所說的天女，不一定指天上的女人，凡屬於天一類的，如四天王天、忉利天、兜率天等，所有魔女、夜叉女等，八部鬼神之女來參加法會聞法的，都散花供養；但到色無色界以上，諸天均是大丈夫，沒有女人，所以不在此內。

當文殊與維摩討論得正微妙「時」，在「維摩詰」的丈「室」中，「有一天女

，見諸」菩薩、聲聞，「天人聞所說」的妙「法，便」於室中顯「現其身」，而且隨「卽以天華」繽紛而下的「散諸菩薩」及諸「大弟子」身「上」以爲供養。逢法會或佛七，有特別光明或特別香氣，便是天人隱身而來。經中所說的天女，不是普通的天女，而是法身大士，常與維摩共弘大乘不思議道，所以現身在其室中。初因維摩空其室內，所以隱而不露，現爲論說大道，所以顯現出來，可見菩薩的行藏，不論是隱是顯，都是爲利衆生的，不是爲了好玩的。古德說：『淨名以空爲善巧，天女以有爲妙用，一則虛空，一則散華，一則爲男，一則爲女』。至於散華供養，表示對法的尊重及對人的恭敬，以及發起下面所要探究的問題之論端。

所散的天華，不論是從天上取來的，不論是由天女變化的，其「華」飄「至諸」大「菩薩」的身上，隨「卽皆墮落」到地上，沒有一片留在他們的身上，可是飄「至」諸「大弟子」如舍利弗等身上，「便」黏「著不墮」於地。「一切」聲聞「弟子」，看到華在身上不墮，有點感到不好意思，於是就運用自己的「神」通之「力」，設法「去」除身上所有的「華」，可是儘管用盡自己的神通力，但「不能令」華離「去」。華著於身已經是病，設法令去病上加病。由於聲聞內心有染，所以

外華無以遣除；菩薩因爲內心無染，所以華到身上卽落於地。爲示大小乘的優劣懸殊，特現華墮不墮的差別。

癸二　身子論議

子一　論華之去著

爾時，天問舍利弗：『何故去華』？答曰：『此華不如法，是以去之』。天曰：『勿謂此華爲不如法。所以者何？是華無所分別，仁者自生分別想耳。若於佛法出家，有所分別爲不如法，若無所分別是則如法。

當「爾」諸大弟子以神力去華不能去「時」，從旁見到的「天」女就「問舍利弗」說：爲什麼要去除它？所以說「何故去華」？舍利弗回「答曰」：落在身上的「此華」很「不如法，是以」不得不將它「去之」。依戒律說，出家人不得以香花鬘莊嚴其身，不但比丘不可以，就是沙彌亦不可，如果現在讓華著在身上，不知者還以爲我們貪圖美觀，有違佛制無過於此，所以站在我們小乘法的立場講，認爲這是不如法的。

「天」女聽舍利弗這樣說，立卽不客氣的加以責備「曰」：你「勿謂此華爲不

如法！所以者何」？要知「是華」屬於無情，「無」有如法不如法之「所分別」，認爲如法不如法的，是你「仁者自」心「生」起「分別想耳」，與華有什麼關係？況且當我散華時，意亦在普同供養，並沒有存分別心，什麼人應供養，什麼人不應供養，更沒有起分別心，華在什麼人身上應著，華在什麼人身上不著。你是從佛出家的聲聞比丘，「若於佛法」中「出家」爲僧，佛要我們不可貪著，並沒有教我們分別，假使「有所分別」的話，是卽眞正的「爲不如法」。法本平等無二無所分別的，心一有分別想便與法性相違，「若」於法「無所分別」，正契合於法，「是則如法」。

人類文明的開展，制定了許多法則制度，民情風俗也各不一致。如中國人的古老觀念，認爲男女授受不親是對的，而西洋人的一向觀念，認爲男女在大衆中擁抱沒有什麼不可的，可見法的本身本無定相，完全是由人心分別所形成。社會有風俗習慣，國家有法律制度，佛教亦有它的戒律，爲了避免譏嫌，仍須守持戒律。這裏約契合法性說：天女代表大乘菩薩，舍利弗代表小乘羅漢，所以天女批評小乘不如法。嚴格的說來，應該不見有華，不見有己，不見有佛，不見有戒，才是眞正如法

。

『觀諸菩薩華不著者，已斷一切分別想故。譬如人畏時，非人得其便；如是弟子畏生死故，色、聲、香、味、觸得其便也。已離畏者，一切五欲無能爲也。結習未盡，華著身耳；結習盡者，華不著也』。

天女進一步對舍利弗說：試「觀」在座的「諸菩薩華」之所以「不著」其身「者」，就是因爲「已」經「斷」了「一切分別想故」。舉例來說：「譬如」一個膽小的「人」，當他感到怖「畏時」，由於情意的薄弱，於是一切鬼神等「非人，得」以乘「其」心虛之「便」，侵入到他的身上來嬈亂，使得他身心都不得安。什公舉個故事說：如一能夠吃人的羅刹，變形成爲一隻馬，有一個人不知是羅刹變的，就當著一匹眞馬乘之不疑。到了半路上，馬問乘馬的人，這隻馬好不好？乘馬的人拔出刀來給他看，問他這刀好不好？羅刹知他心正無畏，也就不敢加害。假定當時乘馬的人，內心感到害怕，就會爲非人得便，亦卽被羅刹吃掉。

「如是」像諸聲聞「弟子」，不能了解生死本空，以爲實有生死可得，怖「畏生死」猶如牢獄一樣，積極要求出離生死，於是所有「色、聲、香、味、觸」的五

欲之境，「得」以乘「其」怖畏之「便」，侵入到行者身中，使行者不能安心如法的修持。心有所畏懼，證明其內心不充實，心一空虛而不充實，就易染著五欲塵境。如頭陀第一的迦葉尊者，不論從那方面說，都是一位了不起的大阿羅漢，可是他一聽到琴聲，就不能自已的起舞。假定是「已離」去怖「畏」的菩薩，「一切五欲」對他「無能爲」力，既動不了他，也染不著他，甚至終日在五欲中穿來穿去，五欲亦對他無如之何，不論怎樣，他是不會被五欲之所誘惑的。

由於內心有染不染，所以外華有著不著：聲聞人雖已斷了煩惱，但其殘餘的「結習」還「未」斷「盡」，所以「華」就「著」在「身」上而不墮落於地；至於「結習」已「盡者」——菩薩，內心沒有煩惱習氣的染汚，所以天女所散之「華不著」於身而皆墮落。聲聞不及菩薩能於見色聞聲中而不染著，於此分析中可以知道。具有誘惑力的五欲，對菩薩不起作用，亦足證明菩薩境界的高超。

在此有個問題需要解決的，就是經說二乘菩薩，同樣的沒有正使，同樣的具有餘習，爲什麼華會著在聲聞身上而不著在菩薩身上？當知習有兩種：一是世間結習，得無生忍的菩薩已斷；一是愛佛功德習，得無生忍的菩薩未斷。正因斷除了世間

結習，所以華不著身；二乘連這世間的煩惱習氣尚未斷，所以華著於身。

子二　論住之久近

舍利弗言：『天止此室，其已久如』？答曰：『我止此室，如耆年解脫』。舍利弗言：『止此久耶』？天曰：『耆年解脫，亦何如久』？舍利弗默然不答。天曰：『如何耆舊，大智而默』？答曰：『解脫者無所言說，故吾於是不知所云』。天曰：『言說文字皆解脫相，所以者何？解脫者，不內、不外、不在兩間，文字亦不內、不外、不在兩間。是故舍利弗！無離文字說解脫相也。所以者何？一切諸法是解脫相』。

「舍利弗」聽了天女的境界有這樣的高超，於是進一步的問「言」：你這位「天」女住「止」在「此室」之內，已經有多久的時間？所以說「其已久如」。天女巧妙的回「答曰：我止」住「此室」內的實際時間，沒有辦法可告訴你，但可說如你「耆年解脫」那樣久的時間。六十叫做耆，耆年，就是年老的上座，在此是稱呼舍利弗的。解脫，是超出世間年、月、日、時無有期限的。爲了說明時間的沒有久近，所以特借身子解脫爲喻。

「舍利弗」聽了天女這樣說，不禁悚然「言」：難道你「止」於「此」室已經

很「久」了嗎？身子作此問，原因他解脫來已經很久，天止此室若同解脫，亦應是已很久，不是短時間的事。或說解脫不生不滅，無始無終，本性常住，當可說是很久，現天止於此室同於解脫，自亦是很久的。「天」女反責「曰」：你「耆年」上座所得無爲「解脫，亦何如久」？那有什麼久近可說。若有久近可說，那就不是解脫。還有一種解釋：你耆年上座所得無爲解脫，既是沒有什麼久近，我在此室得不可得空住不思議解脫，當然更無久近可言。耆年解脫既無久近，爲什麼還要問久近？如你所得解脫有久近，方可問我在此住多久呀！

「舍利弗」本以事問，天女忽以理答，一時語塞不知所云，只好「默然不答」。原因行者正見諦理得解脫時，言語道斷，無有言說，當然默然。如開口言說，試問怎樣說法？若說解脫已有很久，合固合於前面所說，但有違於解脫的不可言說；若說解脫沒有什麼久不久，雖順於解脫的眞義，但又違於前面所說的話。如是進退失據，只好默然不語。

可是「天」女並不因此放過他，進一步問「曰」：「如何耆舊大智而默」？用白話說：像你這樣一個年高德重的長老，又是具大智慧而被尊爲智慧第一的尊者，

爲什麼這樣的默然不語？應該答覆我的所問。

舍利弗被天女所逼，不能不如實的回「答曰」：所謂「解脫」，不是別的，就是證悟法性，法性平等本無言說，正因解脫「無所言說」，「故吾」順於解脫，「於是」解脫境界，究竟「不知所云」，只好以不開口爲善。因一開口說個什麼，不論是說長短、方圓、大小、好壞，是都不合於解脫的，所謂『一說卽不中』，就是此意。

「天」女又「曰」：你說不知說什麼是好，並說解脫無所言說，這只是知道一面，而不知言卽解脫，以大乘菩薩立場說，卽一切法是解脫，「言說文字皆解脫相」，離開了言說文字，還有什麼解脫相？諸法是卽眞而俗，卽俗而眞，卽空而有，卽有而空，所謂色卽是空，空卽是色，如離文字語言而求解脫，那就大錯特錯！「所以者何」？當知在諸法上推究其本性，當下就是解脫，所以被認爲「解脫者」，既「不」在「內」，亦「不」在「外」，亦「不在」內外「兩」者的中「間」，卽如幻如化的萬事萬物而證解脫。若有內、外、中間，就不成爲解脫。「文字」本身原不可得，求文字的本性，「亦不」在「內」，「不」在「外，不在」內外「兩」

者之「間」。求其在內、外、中間，都不可得，文字與解脫相，二而一，一而二的。「是故，舍利弗！無離文字說解脫」相，「所以者何」？因「一切諸法」當下就「是解脫相」，解脫相當下也就是一切法，文字是一切法之一，怎可離文字另求解脫相？即世間而出世，即生死而涅槃，即煩惱而菩提，法性本來就是解脫。普賢觀經說：『毘盧遮那徧一切處，一切諸法悉是佛法』。從這亦證明一切諸法即是解脫相，不可離文字而說解脫相是對的。小乘要離一切有爲法說解脫，當不及菩薩境界的高超。

舍利弗言：『不復以離淫、怒、痴爲解脫乎』？天曰：『佛爲增上慢人說離淫、怒、痴爲解脫耳，若無增上慢者，佛說淫、怒、痴性即是解脫』。

「舍利弗」聽了天女說『一切諸法皆是解脫』的話，不禁引起內心極大的疑惑，於是又發表意見「言」：假定如你上來所說，那豈不是「不復以離淫、怒、癡爲解脫乎」？貪欲以淫爲最，所以這裏舉爲代表；怒即瞋恚，癡爲愚癡。舍利弗在此說出這話，是因佛曾教他遠離三毒以求修得解脫，佛既是這樣說的，你不得不信佛的話，如對佛說的話不信，不但我不同意，就是佛亦不許可的。佛既說離三毒爲解

脫，可見亦應離文字爲解脫，假定文字就是解脫的話，三毒當亦卽是解脫，如果三毒就是解脫，爲什麼佛說離三毒爲解脫？這是爲我所不解的，請再爲我說明！

「天」女聽到舍利弗這樣說，就又爲之解說「曰」：當知過去「佛」之所以這樣說，是「爲」未得謂得，未證謂證的「增上慢人」這類根機，「說離淫、怒、癡爲解脫耳」。阿含常說：離貪欲故心得解脫；離愚癡故慧得解脫；離瞋恚故得無量心解脫。這是爲程度淺的根機說的方便法；「若」爲上根利智「無增上慢者」，「佛」便「說淫、怒、癡性卽是解脫」的究竟法。從法法本性畢竟空寂說，無明實性卽是智慧，我見卽是佛性，如不能體悟到這點，智慧亦普通知識而已。通達淫、怒、癡的本性卽是空性，根本無所謂好壞，由於法性平等無二，不斷煩惱卽是菩提。經說：『凡夫未成佛，菩提爲煩惱，聖若成佛時，煩惱卽菩提』。如人迷於方向不辨東西，一旦清楚了解自己所迷，所迷的方向就是正確的方向，並不要在迷外另求正確方向。一切有爲無爲，生死涅槃都是平等，均不離解脫，才是不思議解脫。如刀利用得當可做很多事，能以淫怒癡方便度生，不爲惱亂卽是解脫。

無我疏卷八說：『如華嚴婆須密女，以貪欲而作佛事；無厭足王，以瞋恚而作

佛事；勝熱婆羅門，以邪見而作佛事。雖現三毒，而彌欲彌淨，彌殺彌慈，彌邪彌正，此增上聖人之法也。今言增上慢者，所謂未得聖人法，謂得聖人法，不能於邪濟，以獲正濟，而偏行邪濟。或初聞此經淫怒癡卽是解脫；或聞無行經：貪欲卽是道，瞋恚亦復然，如是三法中，具一切佛法；或見華嚴經三大聖人，以三毒而作佛事，謂我已悟圓頓法，已入聖人階，乃廣行貪欲，恣意殺生，入邪見稠林，執撥無斷見，自行教人，廣行非法，如是之人，乃增上慢人，佛鑒此機難可度脫，卽爲其嚴制戒律，令其誓斷三毒，明示因果，判其罪福，說貪欲爲地獄之深因，瞋恚爲餓鬼之捷徑，邪見必墮畜生，愚癡定落邪道。是以聞其教者，戒定慧三學以增明，佛法僧三寶而弘演，小機修此而證果，大根悟此而入道。佛爲增上慢人，說斷淫怒癡而爲解脫者，以此之不？則佛說淫怒癡卽是解脫，前不云乎？不斷淫怒癡，亦不與居。明明格言，可不鑒諸』！這段話，眞的特別值得每個佛子的重視，不然，如以爲淫怒癡卽是解脫，終日在淫怒癡中滾來滾去，那就惡趣定有你分！

子三　論證辯善巧

舍利弗言：『善哉！善哉！天女！汝何所得，以何爲證，辯乃如是』？天曰：『我無

得、無證，故辯如是。所以者何？若有得、有證者，則於佛法爲增上慢』。

「舍利弗」聽了天女的高論即讚「言：善哉！善哉」！換成白話說，就是好得很，好得很。不過，「天女」！我承認，你的這個善巧辯說，不是我所及的，但「汝」究竟以「何所得」，又「以何爲證」，而能「辯乃如是」？換成白話說，就是你得到了個什麼，證到了個什麼，能這樣的辯才無礙？

「天」女回答「曰」：你以爲我有得有證，才會有這樣的雄辯，錯了，實在「我」是「無」所「得，無」所「證」，所以才能「辯」才「如是」。「所以者何」？要知「若」是眞的「有」所「得，有」所「證」，那就有所取執，有所障礙，「則於佛法」中名「爲增上慢」人。因法法畢竟空，諸法法性平等，沒有能證所證，能得所得的差別。假定有得有證，必就有所執著，若一有所執著，是就有所障礙，那裏還能作無礙之辯？大乘之道無得無證，而又無所不得無所不證，心無所礙，從此生辯，始能成爲無所不辯的無礙之辯。

子四　論趣向大乘

舍利弗問天：『汝於三乘何爲志求』？天曰：『以聲聞法化衆生故我爲聲聞，以因緣

法化衆生故我爲辟支佛，以大悲法化衆生故我爲大乘。

「舍利弗」聽說無得無證，就又「問」於「天」女說：三乘同以無得無證爲懷，未知「汝於」聲聞、緣覺、菩薩「三乘」中，以「何」乘「爲」你的「志」向所「求」？易言之，就是你的意志趣向於那乘？

「天」女極善巧的回答「曰」：我於三乘法中，隨機適應教化，示衆生以何法，就在那一乘中，不能決定說是志求何乘。如我觀察衆生機宜：應「以聲聞」四諦「法」去「化」度這類「衆生」的，卽爲說聲聞法以化度之，則「我」卽「爲」志求「聲聞」。應「以」辟支佛十二「因緣法」去「化」度這類「衆生」的，卽爲說辟支佛法以化度之，則「我」卽「爲」志求「辟支佛」。應「以」菩薩大慈「大悲」六度萬行「法」去「化」度這類「衆生」的，卽爲說大乘法以化度之，則「我」卽「爲」志求「大乘」。這全是隨順衆生而如此的，在我自己那有一定志求何乘？

『舍利弗！如人入瞻蔔林，唯嗅瞻蔔，不嗅餘香。如是若入此室，但聞佛功德之香，不樂聞聲聞、辟支佛功德香也。

「舍利弗」！話雖這麼說，但從另一角度來看，譬「如」有「人入瞻蔔林」，

因爲瞻蔔於諸華中，是最香的一種黃華，爲印度所有而爲中國所沒有的，所以當人走入黃華林中，「唯嗅」到「瞻蔔」華香，其餘的華香不是沒有，但是「不」能「嗅」到其「餘」諸華的「香」氣，原因瞻蔔華香蓋過其他的衆華之香。

「如是」，不論什麼人，連我亦在內，「若」果進「入此」維摩丈「室，但」能聽「聞佛功德之香，不樂聞」其餘的「聲聞、辟支佛功德香也」。維摩丈室之中，具有三乘法、五乘法，但以大乘菩薩法及佛功德爲主，在此室中，人人願聞佛的大法，不樂聞二乘法，因爲佛功德香，極爲究竟，超勝餘乘所有功德之香，並能轉化餘乘以爲佛乘，使一切行人俱修佛乘，不復更修餘乘。如文殊於二萬世作辟支佛化人，況住餘乘？雖這樣的數數生滅，但仍常常奉行一乘。因以法身受道，誠如法華所說：『唯有一佛乘，無二亦無三』；如果自行受道，是就不無三乘方便法門，所以法華又說：『及佛諸餘法』。餘法是很微弱的，不及大乘法味深遠。法身菩薩，但稟大乘進道，不貴二乘所行功德，所以說『但聞佛功德之香』。

『舍利弗！其有釋、梵、四天王、諸天、龍、鬼、神等入此室者，聞斯上人講說正法，皆樂佛功德之香，發心而出。舍利弗！吾止此室十有二年，初不聞說聲聞、辟支佛

法，但聞菩薩大慈大悲，不可思議諸佛之法。

天女再請叫一聲「舍利弗」說：「其有」帝「釋」天主，色界的大「梵」天王，居於須彌山腰的「四天王」天，還有「諸天、龍」以及八部「鬼、神等」衆，如果進「入此」丈「室」中，「聞斯」維摩詰「上人，講說」如來「正法」，對於聲聞之法，沒有什麼興趣，「皆」願「樂」求「佛」的「功德之香」，亦即喜歡聽聞大乘妙法，聽了大乘佛法，並且很歡喜的「發」阿耨多羅三藐三菩提「心」，「而」後才「出」此室。暫入此室聽了少許佛法，尚且這樣的發廣大心，況我在此久住難道會樂小乘？

「舍利弗」！剛才你不是問我在此住了好久嗎？現我老實的告訴你：「吾止」住「此」維摩丈「室」，已經「十有二年」這麼久的時間。從入此室之「初」聽聞佛法，就「不」曾「聞說聲聞、辟支佛」的教「法」，一直「但聞菩薩大慈大悲，不可思議諸佛之法」。舍利弗前問天女住此多久，天女不直捷了當的說住多久時間，反而轉彎抹角的說出很多理論，到此才無意中說出自己所住的時間，不能不說是天女的極大巧便。十二年，有人說是住在此室的實在年數；有人說是圓數之名，有

人說這是斥身子於十二年前但聞小乘：但這不同說法，未必皆是事實。此十二年，是表十二因緣，如華嚴經中善財童子所參的第二位善知識，說住海邊觀大海十二年，就是象徵觀生死大海，從淺近處觀至更深的海底卽緣起法性，廣泛地說卽宇宙人生的一切，小則是生死死生的十二因緣。天女在緣起法性海中，已經體證了諸法空性，所以說爲住十二年。若以住實際的十二年時間解，在文義上就不通，因十二年前根本未到此室來，在此室內唯聞大法，是顯維摩在其室內，唯說大乘不說餘法，但若長者到外弘法，就隨種種的機宜，說各不同的教法，不一定全是說大乘的。此段要義，是讚大乘菩薩法而斥小乘法。

子五　論不思議事

『舍利弗！此室常現八未曾有難得之法。何等爲八？此室常以金色光照，晝夜無異，不以日月所照爲明，是爲一未曾有難得之法。

進入維摩室中，所以皆求大乘，原因是這室內，具有八大未曾有事，自然而然的令人志求大法不求餘乘，但八未曾有事，究竟是指什麼，就是下面所要講的。到這裏爲止，我們所知道的維摩詰，只不過是毘耶離大城的大長者，學問好，財產多

，佛法精通，到處做社會慈善事業，這如方便品中所說。但這都是一般人所易解的，今天女所說未曾有的八事，才是眞正希有的無量功德。未曾有，亦稱其希有，常以之顯示佛的不思議事。

維摩詰本身是位法身大士，甚至是位古佛再來，所居丈室就是清淨世界，亦卽是淨土。前已說過，舍利弗見釋迦佛的世界，穢惡不淨，高低不平，而螺髻梵王所見，確是極其清淨，極爲平正的國土，當時佛卽現通，令舍利弗見衆寶莊嚴的淨土。佛土本清淨，問題由於衆生程度淺，所以沒法見到。在形式上說，維摩詰的房子與普通人的房子，原應是一樣的，但因他是法身大士，所以房子就是淨土。可見要說淨土，到處可說，反之，穢惡世界也處處找得到。要見淨土有二法：一是自己修行而見，一是佛菩薩加被而見。沒有這二法，唯有永處苦惱世界，卽使見到，也不得而知。像極樂世界，就是阿彌陀佛爲接引衆生往生而方便示現的。

天女又對「舍利弗」說：你不要小看這個房子，在「此室」內「常」常「現」有「八」種「未曾有」的「難得之法」。「何等爲八」？是問那八種。舉此八種未曾有的難得之法，說明維摩詰室就是淨土。

一、在「此室」內「常以金色」的「光」明「照」耀，不需要任何陽光照射，就可使白「晝」與「夜」晚「無」有差「異」的一樣光輝，這與穢惡世界顯有很大不同。穢惡世界的衆生，所以要靠日月的光明，因其本身具有無始來的黑暗。維摩詰室乃至十方一切淨土，都能自發光明，彼此互相照耀，其光勝過日月，日月雖可發光，但日只能照白天，不能照夜晚，月亮只能照夜晚，不能照白天。淨土自發光明，是諸佛菩薩修有無量清淨功德所致，如極樂世界光明徧照，最爲明證。正因淨土「不以日月所照爲明」，「是爲」此室第「一未曾有難得之法」。

『此室入者，不爲諸垢之所惱也，是爲二未曾有難得之法。

二、「此室入者」，不管是什麼人，自然「不爲諸」煩惱「垢之所惱」亂，「是爲」此室第「二未曾有難得之法」。進了此室爲什麼就沒有所惱？因爲諸惱是由煩惱而起，煩惱不起作用，當就無惱可生。往生極樂世界的人，並不是煩惱斷盡才去的，平常說帶業往生，其實是帶煩惱往生。念佛只要得到彌陀攝受，衆生願與佛願相應，就得往生極樂。到了極樂世界，經常在佛菩薩的光明照耀下，煩惱根本沒有辦法起來活動。維摩詰室就是這樣，因它本身是淨土，儘管衆生心裏有多少煩惱

，還是沒有生起的因緣。比方在清淨世界中，所見所聞都是佛法，所需物品無不具備，常與諸上善人相聚，當然沒有理由生起煩惱，煩惱不生自也無所嬈亂。

『此室常有釋、梵、四天王、他方菩薩來會不絕，是爲三未曾有難得之法。

三、在「此室」內，「常有」帝「釋」天主、大「梵」天王、「四天王」天，還有「他方」世界的「菩薩」，絡繹不絕的「到」來「會」聚，「是爲」此室第「三未曾有難得之法」。拿世間法說，比方一個有錢、有地位的人家，來往的人當然都是有功名地位的，所謂『往來無白丁，談笑有鴻儒』。這樣，在維摩詰家來來往往的，自也不是尋常之輩，不是大菩薩，就是大護法。反之，一個德行差，智慧缺乏，家境又極貧困的人，是不會有像樣的人登門的，即使有的話，也極其希有。正如一個善根不具足，智慧不通達，煩惱多的人，無法與善知識來往一樣。

『此室常說六波羅密、不退轉法，是爲四未曾有難得之法。

四、在「此室」內「常」常宣「說」大乘「六波羅密」多法，並不時的宣說「不退轉」於阿耨多羅三藐三菩提「法，是爲」此室第「四未曾有難得之法」。無怪來入此室的每個人，所聽到的佛法，都是聽聞佛功德香，而且發了大菩提心，才走

出維摩詰室的。

『此室常作天人第一之樂，絃出無量法化之聲，是爲五未曾有難得之法。

五、在「此室」內「常」常奏「作天人」最高尚最「第一之樂」，而且所演奏「絃出」的音樂，並不是和天歌一模一樣，而是發出「無量法化之聲，是爲」此室第「五未曾有難得之法」。絃爲琵琶琴瑟之類，有一絃線，能彈出很好的音聲。這裏的絃，是指彈絃線，維摩詰的室內，不但有菩薩說法，甚至奏出的音樂皆是佛法。

『此室有四大藏，衆寶積滿，周窮濟乏，求得無盡，是爲六未曾有難得之法。

六、以上所說，重在智慧方面，菩薩悲智無礙，不但有大智慧，而且具大慈悲，從慈悲中利衆生，從利生中行布施。所以在「此室」內具「有四大」庫「藏」，每一庫藏之中，有著「衆」多珍「寶」，堆「積」得「滿」滿的，以此取之不盡，用之不竭的財寶，「周」給「窮」困，救「濟」貧「乏」的人，而且不管多少人來求取，「求」了又「得」，隨其所需，盡其力取，永遠是「無盡」的，「是爲」此室第「六未曾有難得之法」。印度向來說有四大藏，即國家所有的金、銀等四大寶

藏。約比喻說，即指四大法門，對善根貧乏，智慧缺少的人，以法寶予救濟，使能具有法財。古德有這樣解說，但不一定是如此。

『此室，釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、阿閦佛、寶德、寶炎、寶月、寶嚴、難勝、師子響、一切利成，如是等十方無量諸佛，是上人念時即皆爲來，廣說諸佛秘要法藏，說已還去，是爲七未曾有難得之法。

七、在「此室」內，不但常有釋、梵、四天王及他方菩薩來會，而且還有十方諸佛亦常來集，諸如「釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、阿閦佛、寶德、寶炎、寶月、寶嚴、難勝、師子響、一切利成，如是等」像這麼多的「十方無量諸佛」，每在「是」維摩詰「上人」正想「念時」，立刻「即皆爲來」，到了以後，在此室內，「廣」爲諸大菩薩，宣「說諸佛」甚深最甚深的「秘要法藏」，到了大法「說已」，就又各自回「還」到本有國土「去」。「是爲」此室第「七未曾有難得之法」。諸佛的應念而至，是顯示諸佛護念諸菩薩；到已說法，是顯示維摩室內，不但人天菩薩常說法，簡直可說是十方諸佛的大集會處，共同的論說佛法。於此十方諸佛中，阿閦佛是東方世界的佛，難勝佛是東西方的佛，阿彌陀佛是西方世界的佛，寶德、寶炎

等是南方世界的佛，一切利成等是北方世界的佛。這是舉出各方的佛做代表，其實不只是這麼幾位佛。至於諸佛的德號，在此不再解說。

『此室，一切諸天嚴飾宮殿，諸佛淨土皆於中現，是爲八未曾有難得之法。

八、在「此室」內，常有「一切諸天」的莊「嚴」華「飾」的「宮殿」和十方「諸佛」的清「淨」國「土，皆於」此丈室「中」顯「現，是爲」此室第「八未曾有難得之法」。據此而言，可見天宮的微妙莊嚴，並不亞於佛菩薩的淨土，所差別的，就是諸天沒有能夠做到像佛菩薩那樣的出世，而智慧、慈悲以及種種功德亦不如。上說十方諸佛到來集會，是約正報說，此說十方諸佛淨土顯現，是約依報說。這麼看來，維摩丈室雖小，而諸天宮殿及諸佛淨土皆於此中顯現，可以證明此室卽是淨土。

『舍利弗！此室常現八未曾有難得之法，誰有見斯不思議事而復樂於聲聞法乎』？

這是總結，呼應前面的所問。舍利弗前問天女於三乘中爲何志求，所以現在給予肯定的答覆說：「舍利弗」！我現所住的「此室，常」常「現」有如是「八」種「未曾有難得之法」，所見所聞都是佛菩薩的甚深法門，而又有這樣的不思議事，

「誰有見斯不思議事而復樂於聲聞法乎」？換句話說，不會再去志求聲聞法門，一心一意的趣向大乘佛法之道。天女確是一位了不起的大士，所以能在解答問題中，發揮維摩詰室就是淨土的意趣。

子六　論不轉女身

舍利弗言：『汝何以不轉女身』？天曰：『我從十二年來，求女人相了不可得，當何所轉？譬如幻師化作幻女，若有人問何以不轉女身，是人爲正問不』？舍利弗言：『不也，幻無定相，當何所轉』？天曰：『一切諸法亦復如是，無有定相，云何乃問不轉女身』？

本科，先做一番理論的辯論，後舉事實以說明所辯。「舍利弗」與天女作了如上的談話，知道她確是一位了不起的女人，於是問「言」：你的智慧、德行都是很高的，「何以不轉女身」而成男身？舍利弗的這一問，所包含的道理，是因平常說女人的業障深重，如中國民間說的『男女相差五百劫』，是卽顯示女子不如男人，要想做個堂堂正正的男人，還要修五百劫才有可能。因此，釋尊爲比丘尼制戒，也就特別嚴格，如說女人煩惱重，容易走錯路。小乘法中經常這樣說，所以很多女人

發願不再生爲女身，但大乘經典說法不同，做人果能如法修行，是可現生卽成爲男，卽使現生不成，來生亦能爲男。總之，假使一個衆生，業障轉，善根厚，智慧高，就不生爲女，如色界及無色界沒有女人，是卽顯示天的程度高一層，又成佛都是以男人身成的，可見一般世人的想法，不是沒有道理的。舍利弗本於世俗的想法，突問天女爲什麼不轉女身。

「天」女很有趣的回答「曰」：你以爲女人不好嗎？可是「我」自「從」在這室中「十二年來」，尋「求女人相」，根本是「了不可得」的，既不知何爲女人，又不知何爲男身，找不到身相的決定性，試問「當何所轉」？亦轉個什麼？一個人的身形乃至生理組織，一切都是無決定性的，時刻都在變化過程中的，佛法亦沒有說那種煩惱是女人特有的。所以女人之所以爲女人，並沒有女人的決定性可得。當知不論是男是女，都不外乎是因緣和合的假名，除了和合的假相，既沒有女相可得，亦沒有男相可得。「譬如幻師」以幻術幻「化作」成的「幻女」，根本是虛妄不實的，人們不知，見到幻化，「若」果其中「有人問」道：喂！幻女人，你「何以不轉女身」而成男子？「是人」所提出的這個問題，是不是「爲正問」？「舍利弗

」回答「言：不也」！這個人的問話，完全是不正確的，因此「幻」人，是「無」決「定相」的，那有什麼可轉？所以說「當何所轉」。幻無定相，不特舍利弗明白的知道，就是世間的人，亦知幻術幻現的不實，若有把幻現的色相看成是事實，那就被幻現之所迷惑，是就不善看諸幻色。

「天」女承其答意轉釋「曰」：不但幻術幻現的色相是本空，沒有它的決定相，就是「一切諸法亦復如是」的「無有」決「定相，云何」你「乃問」我何以「不轉女身」？這豈不是你只知其一不知其二？要知如幻如化，不但幻術的幻相如此，一切諸法都是如幻如化，其性本來空寂清淨，沒有決定相的，還有什麼好醜要轉？

即時天女以神通力，變舍利弗令如天女，天自化身如舍利弗。而問言：『何以不轉女身』？舍利弗以天女像而答言：『我今不知何轉而變爲女身』？天曰：『舍利弗！若能轉此女身，則一切女人亦當能轉。如舍利弗非女而現女身，一切女人亦復如是，雖現女身而非女也。是故佛說：一切諸法非男非女』。

說明了如上道理，再舉事實來說明。「即時天女」運用她的「神通力，變舍利弗令如天女」一般，而「天」女「自」己又「化身如舍利弗」的樣子，如是將男女

相加以調換，「而」後「問」於舍利弗「言」：喂！你不是認爲女身是不理想的嗎？現在你已成爲女子，「何以不」想辦法「轉」變「女身」而爲男子？

「舍利弗」卽「以天女像而」回「答言」：你要我轉女成男，可是「我今」根本「不知」以「何」緣故的「轉」化，「而變爲」現在這樣的「女身」。自己怎樣轉成女身都不明白，現在再由女身轉成男子，怎知又是一個怎樣轉法。這正說明了，假如舍利弗的男身是有決定性的，則天女不論有怎樣大的神通之力，亦沒有辦法令其轉爲女子，反過來說，女身如果是有決定性的，要想使它轉女成男，同樣是不可能的。可見男女都無其實性，皆爲因緣和合，如幻如化。由天女的神變，吾人更加明白，衆生在生死輪廻中轉來轉去，時而成男成女，無非因緣和合。

「天」女聽到舍利弗這樣說，進一步「曰：舍利弗」！「若」果現在你「能轉此女身」，那就不但你能夠轉，「則」世間的「一切女人亦」皆「當」如你一樣的「能轉」。爲什麼？「如」你「舍利弗」，本來「非」是「女」身「而現女身」，要知「一切女人亦復如是」。從表面看來，「雖」由業力，從不是女身的「現」爲「女身，而」其實「非」是眞實之「女」，所以不要在男女相上起執著，一切女人

都是一樣的，雖現女身而無它的決定性，由於業力因緣，隨時是可改換的。

由「是」之「故，佛」常開示「說」：萬有「一切諸法」，皆是「非男非女」，沒有它的決定性。古論師說：『男者不男男，女者不女女』。了知不男之男即非男，不女之女即非女，非男非女即中道。如專在相上執著，則與眞理不相應。天女這樣展轉的表現，目的是想舍利弗知道幻化的眞理，令其跳出男男女女的圈套，不要老在男女相上轉來轉去，從而仰慕大乘，而於大乘有個入處。

即時天女還攝神力，舍利弗身還復如故。天問舍利弗：『女身色相，令何所在』？舍利弗言：『女身色相，無在無不在』！天曰：『一切諸法亦復如是，無在無不在。夫無在無不在者，佛所說也』。

在天女運用神力時，彼此互換了男女相，好像是在演戲一樣，當這幕戲演得正出神，「即時天女還」又收「攝」起自己的「神力」來，使「舍利弗身還復如故」，即令他恢復男身的原形。爲使他對男女相沒有決定性的道理，有更深一層的認識，「天」女特再「問舍利弗」：剛才你還是個女人，女人有女人的樣子，現在你的女人相到那裏去了？所以說「女身色相今何所在」。

「舍利弗」尷尬萬分的回答天女「言」：你問女身所在嗎？據我現在的體認，「女身色相」，幻化本空，那裏有在與不在的分別，所以說「無在無不在」。既是無在而無所不在，你還問我今何所在做什麼？無在，是說女人相無所在，既不在此處，亦不在彼處，無不在，是說女人的實相，因緣如幻如化的，亦是無所不在的。

「天」女聽到舍利弗這樣回答，進一步又對他「曰」：不但女人實相，是無在無不在，就是「一切諸法亦復如是」，同樣是「無在無不在」的，而且「無在無不在」的這話，根本就是「佛」爲我們「所說」的。拿從前佛對個人涅槃後的境界來說：如一個人入涅槃了，沒有生死了，但在一般人仍然總要找到一個著落處，其實並沒有一處所可去的，所以說無在。又如吹熄一正燃燒著的火，火滅後到何處去呢？不到東亦不到西，不到南亦不到北，如說不到何處，從此消滅，則火漸漸熄滅，終至無火，是卽無不在。所以一切諸法，只要和合的因緣一起變化，就與剎那前的體性、形態完全不同。所以如說在，到處不在，如說不在，又到處在。

本段，從男女問題說到男無男相，女無女相，一切諸法，緣起和合，如化如幻，起沒有一個眞眞實實的生起，滅沒有一個眞眞實實的滅去，一切法不生不滅，法

法如此如此，無在無不在的。

子七　論當所生處

舍利弗問天：『汝於此沒，當生何所』？天曰：『佛化所生，吾如彼生』。曰：『佛化所生，非沒生也』。天曰：『衆生猶然，無沒生也』。

「舍利弗」知道天女變化無方，可以生到這兒，亦必可生那兒，所以又「問天」女道：「汝於此」丈室中滅「沒」以後，亦卽這個生命結束後，「當生何所」，就是生到什麼地方去？依一般生死輪廻說，似有來處與去處，但天女是位菩薩，當以所體驗的空有無礙的見解答覆。如「天」女回答「曰」：你要問我到什麼地方去嗎？我老實的告訴你，像「佛化」生「所生」那樣，佛的究竟化身本是徧一切處的，但隨衆生的因緣成熟，要在那兒出現就在那兒出現，當知「吾」亦「如」佛化所化而「生」。原因天女是法身大士，證法界性，徧於法界，隨緣起滅。舍利弗又「曰：佛」的「化」身「所生」，並「非」是此「沒」彼「生」，而是隨類化生，無生而生，無沒而沒的沒生。你所說的這點，我已相當了解。但他所認爲了解的，只知佛的無生無沒，不知佛所證的就是證的衆生的理性，所以「天」女進一步破其執

「曰」：不但佛陀是這樣的，「衆生猶然」如此，沒有此沒彼生之事，所以說「無沒生」。

子八　論何時得佛

舍利弗問天：『汝久如當得阿耨多羅三藐三菩提』？天曰：『如舍利弗還爲凡夫，我乃當成阿耨多羅三藐三菩提』。舍利弗言：『我作凡夫，無有是處』。天曰：『我得阿耨多羅三藐三菩提，亦無是處。所以者何？菩提無住處，是故無有得者』。

天女具有這樣妙辯神通，當然是位大菩薩，菩薩遲早是要成佛的，所以「舍利弗」又「問天」曰：「汝」還要多「久當得阿耨多羅三藐三菩提」，亦即要到什麼時候才得成佛？這個問題，如約普通答覆，一定說在三大阿僧祇劫中，我已過了兩大阿僧祇劫，再過一大阿僧祇劫就可成佛。當知這樣的回答，是隨順衆生作世俗說，菩薩眞正在證悟法性後，於畢竟空性的悟證中，是超越時間觀念的，問多久成佛，實無從說起，所以天女約悟證的境界，答覆得非常巧妙和一般想像以外。「天」女答「曰」：「如」你「舍利弗」現在是個羅漢聖者，在你什麼時候「還爲凡夫，我乃」就在什麼時候，「當成阿耨多羅三藐三菩提」。阿羅漢道是無所得而得的，

亦是世俗的假名，那裏會有所得有所失？所以眞正證阿羅漢果的，決不會退失而爲凡夫。因此，「舍利弗」爽快的說「言」：這恐怕是你的大錯特錯，你明知我已證無生眞理的四果聖者，怎麼還會再做凡夫？所以說「我作凡夫，無有是處」。「天」女就希望他說出這麼一句，因而隨著他的所說亦「曰」：你說你再做凡夫，沒有這個道理，當知「我得阿耨多羅三藐三菩提，亦無是處」。依舍利弗的說法，凡夫因煩惱造業，因造業而受果報，乃在生死六道中頭出頭入，亦卽凡夫還沒有斷惑證眞，舍利弗從佛修習，斷除了煩惱，見四諦眞理，悟入諸法法性，證得阿羅漢果，絕對不會退爲凡夫。舍利弗所以不退爲凡夫，是約已斷煩惱說。但天女與舍利弗的想法不同，在說明沒有理由得菩提後，接著問道：「所以者何」？因爲所謂「菩提」，根本是「無住處」的，換句話說，是一切法性如如如智，體悟平等法性，智與眞如在證悟中平等無差別，沒有一實在的菩提可得，所以說「是故無有得者」。原來宇宙間的萬事萬物，要有它的相貌，而後可說有它住處，有了它的住處，而後才可說有得，菩提既然沒有它的相貌，那裏會有它的住處，沒有它的住處，那裏可以說有得？菩提無住處，所以無所得，亦無得者。佛陀的現覺，沒有能證所證的差

別可得，亦卽心經說的『無智亦無得』，如認爲有什麼爲智慧所得，那就不是眞正的證覺。所謂證覺、得菩提，都不過是世諦名言文字的流布。

舍利弗言：『今諸佛得阿耨多羅三藐三菩提，已得、當得如恒河沙，皆謂何乎』？天曰：『皆以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去、來、今』。天曰：『舍利弗！汝得阿羅漢道耶』？曰：『無所得故而得』。天曰：『諸佛、菩薩亦復如是，無所得故而得』。

「舍利弗」到此，仍然有點不大相應，所以又「言」：你說沒有無上菩提可得，但是佛在大乘經中，處處勸人發菩提心，就是在此丈室之中，有人聽了大法以後，亦都自動的發菩提心，而且現「今」十方世界有「諸佛得阿耨多羅三藐三菩提」，或於過去「已得」阿耨多羅三藐三菩提，或於將來「當得」阿耨多羅三藐三菩提，其數有「如恒河沙」那麼樣多，是則明明有菩提可得，怎麼說菩提無所得？如眞無所得，三世諸佛「皆謂何乎」？難道十方諸佛都沒有嗎？如承認有十方諸佛，就不能說無菩提可得。

「天」女爲舍利弗解釋「曰」：你的話是對的，佛菩薩在經中，的確這樣說的

，但是你要知道，佛菩薩所以這樣說，「皆以」隨順「世俗文字數」而說。文字，即語言，佛法中文字本身及一般人思想，都是文字相，約世俗假名「說有三世」：謂過去佛已得，現在佛今得，未來佛當得，「非謂菩提」本身「有去來今」的三世。如菩提本身有三世，則阿耨多羅三藐三菩提成爲無常法，生滅法，有起有滅，即有時間性。順世俗法，可說有時間性，而菩提是絕對的，超越時間性的，所以無上菩提無證亦無得，唯這方是菩薩自己證悟的境界。天女以此意境與舍利弗論議。從二人的論議，明顯的可看出：舍利弗所表現的爲隨世俗相，直從凡夫、小乘的毛病說起；天女則約菩薩證悟法性畢竟空寂的境界答覆。

「天」女進而問「曰」：菩提大道暫且不說，「舍利弗」！你是證得阿羅漢果的，是不是有所得？所以說「汝得阿羅漢道耶」？舍利弗老實答「曰」：我得阿羅漢果，是「無所得故而得」的，不過隨順假名而說。金剛經講記說：『澈悟一切法的生滅不可得，菩薩名爲得無生法忍；聲聞即證無生阿羅漢。生滅都不可得，更有什麼無生可取可得！如見無生，早就是生了。所以，如自以爲我是阿羅漢，即有我爲能證，無生法爲所證，我法、能所的二見不除，就是執著我等四相的生死人，那

裏還是眞阿羅漢？不過增上慢人而已』？

「天」女乘機對他「曰」：你證阿羅漢果，尙是無得而得，以小證大，「諸佛菩薩亦復如是，無所得故而得」，那裏有個眞實菩提可得？可見小乘與大乘，在證悟法性的意義上，是有一分相通的，就是同是無差別性，無執著性，都有無所得而得的證悟境界。不過小乘偏入這方面，在平常運用時，總把有爲的事相與證悟到的無爲法性隔開，因此在討論事相時，每每隨世俗而轉，大乘菩薩能做到眞俗融通，卽世間法爲出世間法，所以法法引到法性證悟的境地上去。

癸三　淨名讚歎

爾時，維摩詰語舍利弗：『是天女已曾供養九十二億諸佛，已能遊戲菩薩神通，所願具足，得無生忍，住不退轉，以本願故，隨意能現，教化衆生』。

舍利弗與天女辯論結束，因舍利弗等小乘人，對天女大菩薩境界，不怎麼知道，疑問又很多，所以當「爾」之「時」，「維摩詰語」於「舍利弗」道：這「天女」不是普通的天人，而是一位大菩薩，過去久遠以來，「已曾供養九十二億」這麼多的「諸佛」。供養，包括生於佛世，見佛，禮拜，讚歎，聞法，如法修行，諸供

養等。正因曾經供養這麼多佛，又已久修大行，所以「已能遊戲菩薩神通」，對於神通妙用，得到無碍自在，亦卽是種自由意志，要想做什麼就能做什麼，什麼時候要發通，就在什麼時候發通，不受任何限制和阻礙的，小乘雖有神通，不能自由自在，要先入定才能發通。如目連尊者，在聲聞群中，是神通第一，可是，某次在路上，遇到一位執杖梵志，一聲不響的被痛打了一頓，雖有神通但不自在，不在定中發不出來，菩薩「所」有一切自利、利他的「願」望，皆能「具足」實現，並以眞實智慧證「得」不生不滅的「無生」法「忍」，由於她是第八地菩薩，安「住」在「不退轉」位，刹那刹那的前進，不但信解不退，菩提心不退，亦得行不退。從無生忍而得如幻三昧，「以本願」力「故，隨意能現」種種身形，如法華經中所說觀世音菩薩、妙音菩薩等，隨類示現「敎化」各類不同的「衆生」。菩薩雖發一切願，但根本大願是爲度生，就是要成佛道，亦是爲的度生，所謂『爲利衆生願成佛』，甚至要見佛，要生淨土，亦是爲利衆生。一切皆以利生爲本，這是大悲心，由大悲心而發菩提心，可見大悲心爲菩提心的根本，有了這個就可普利衆生。

維摩丈室爲諸佛菩薩集會處，所以菩薩於此現天女身，聽聞大乘佛法，散華供

養諸聖。到此，維摩詰將天女的眞正功德及其地位，向舍利弗完全表露出來，而這爲舍利弗聲聞等，一向所不知的。

佛道品第八

菩薩從初發心以至不可思議解脫，要爲教化衆生與通達佛道的兩大事。怎樣的教化衆生，在觀衆生品中，已爲我們說明，怎樣的上求佛道，是本品中所要解說的。佛道的意思，什公說有二：一、佛道就是菩提，亦卽所謂覺，如三歸依中的「體解大道」的大道，就是大菩提。二、道是道路，卽成佛的道路，循此道路前進，可達成佛目的。如發菩提心後，在修行的過程中，所作所爲的一切活動，都是在向成佛之道邁進，終於得到成佛。此佛道，本不可言說的，但爲度化衆生，不得已的强名爲道。

觀衆生品，說明衆生卽非衆生，是發揮人空的究竟之理；觀佛道品，說明通達佛位的道路，是發揮法空的究竟之理。唯有眞正的體悟我法皆空，才是眞正的走上佛果大道。度化衆生所行的菩薩道是因，最後一刹那得到成佛是果，果是從因來的，無因卽無有果，所以佛法的一切安立，絕對不能離開了因果，離開了因果就不得談。雖說世出世間的一切，各有各的因果，但因果是都無實自性的，如認爲有實在的因果可得，那就離開佛法太遠。如說本來是空的，卽爲大乘因果；如說終歸於空的，是爲小乘

因果。無論什麼因果，都有它的規律性，亦卽必然如此的。

辛三　通達佛道

壬一　佛道所行處所

癸一　標

爾時，文殊師利問維摩詰言：『菩薩云何通達佛道』？維摩詰言：『若菩薩行於非道，是爲通達佛道』。

舍利弗與天女辯論結束後，文殊及維摩二大士又再興問答。當「爾」之「時」，大智「文殊師利問」於「維摩詰言」：行菩薩道的「菩薩」怎樣才能「通達佛道」？於佛道過程中，不遭遇障礙，不誤入岐途，直達目的地，名爲通達。修行佛道時，應怎樣走才能破除障礙，才能不生錯誤，才能達到成佛的目的？這是一個重要的課題，如不搞清楚，要想成佛，也就難乎其難。衆生可能產生的最大誤解，就是聽了佛道的無得而得、得卽非得的高論，以爲什麼都沒有而落於斷滅見中，所以文殊特提出來問。

依一般解答，當然是說捨邪途走正路，爲通達佛道，可是「維摩詰」的回答與

衆不同：「若菩薩行於非道，是爲通達佛道」。這是一句非常駭人聽聞的答話，走慣正常道的人聽了，不免視作魔說。殊不知菩薩是有慧有方便的，雖行於非道而能通達佛道。非道，是與佛道相反的道，偏差崎嶇，障礙重重，不成道路的道。

衆生大都是走在不成道路的非道上的，所以所作所爲都是背道而馳，永遠走不上光明坦蕩的究竟佛道。行於非道的衆生，雖不覺得怎樣苦，但到苦果現前時，並不是不怕苦的，所謂『衆生畏果』，就是此意。可是『菩薩畏因』，並不敢做什麼爲非作歹的事，但爲了感化不畏苦因的衆生，故意做成敗壞的樣子，特別專在非道上行，受苦報給衆生看，使衆生知道有如是因有如是果，提高自己的警覺，不敢再做非法事，逐漸的退出惡道，慢慢的通達佛道。可見菩薩的行於非道，是爲衆生的通達佛道而行，亦即菩薩有慧有方便的最高表現，本經的宗旨可說全不離此。

道與非道，看來是兩條不同的道，但中國人有句話說得好：『條條大路通長安』，既然如此，還有什麼非道？因無論怎樣曲折難行的路，只要會走，便是大道。如從星洲去美國，可以東向經日本、夏威夷而達，亦可西向經地中海，由歐洲而至，並且不論乘機乘船均可。菩薩利益衆生而求佛道，雖路有崎嶇平坦，有危險安全

，有偏道正道，但能處處增長功德，處處皆是利益衆生，險道固可成爲大道，大道亦可成爲非道，看你怎樣善巧運用，所以佛法說，無一法非佛法，如好人交了壞朋友，壞朋友在好人的德行熏陶下，亦可成爲一大好人。

菩薩修行佛道，必須要走正路，爲人人所知的，根本不用多說，但眞度化衆生的菩薩，不但行於正道，亦要行於非道。能行正道的並不怎樣希奇，能行非道的才是大菩薩的作略，所以大菩薩的所行，一切無非方便，法法皆是佛法，無一不可利益衆生。如世間的萬物，沒有一樣是沒有用的，問題看你懂不懂得用，用得恰當不恰當。菩薩的慈悲心，徧緣一切境，徧達一切法，徧度一切衆生，所以菩薩修行，不但正道可以通達佛法，即是非道亦能通達佛法，本經所說特別重在行於非道。至於正道，如六度四攝，發菩提心，證般若慧等，大家都知道的，何必多說？非道雖可通達佛道，但不是人人所能行的，安住不可思議解脫的菩薩所以能行非道，因爲這是不可思議的菩薩佛道，道與非道是平等一味的，有什麼不可行？所行的非道不是一種兩種，下面一一的分別說出。

癸二　釋

子一　非凡夫行

丑一　依趣離惡行

又問：『云何菩薩行於非道』？答曰：『若菩薩行五無間而無惱恚，至於地獄無諸罪垢，至於畜生無有無明、憍、慢等過，至於餓鬼而具足功德；行色、無色界道不以爲勝』。

上面所說的行於非道，一般人聽來有點刺耳，甚至認爲這不是佛法，所以在此不得不加解釋，以除一般人的疑慮，免礙佛道的進修。所以文殊進一步的「又問」：非道既然亦是菩薩所行，是則「菩薩」究竟怎樣「行於非道」？你不得不解釋清楚，以免引起衆生的誤解。

維摩「答曰」：菩薩行非道，是在五趣中行。趣，是衆生生死輪迴所走的路，亦卽是道，爲衆生輪轉之道。菩薩以人間爲本，人間之外卽爲非道，修學菩薩行的人，在人間修菩薩道，是爲正道。太虛大師說：『眞菩薩以人乘通佛乘，是菩薩正道』，可見菩薩道，以人道爲本，人道之外，凡是不能修行菩薩道處，如三惡趣及天上，皆爲非道。「若菩薩」在這現實人間，「行五無間」的非道，因了解其性空

，或特別的大權示現，所以「而無惱恚」。

五無間，是罪之最重者，造了最重的五無間罪，將來所感無間地獄的果報，其苦眞是不堪設想。五無間，是指『受苦無間，身形無間，衆器無間，衆類無間，時間無間』。姑舉受苦無間來說：人類雖有苦，但非天天苦，亦非時時苦，總有歇息喘氣的時間，可是無間地獄所受的苦，是無時間間斷的，一秒一刹那，亦不得讓你稍息而無苦痛的，罪大惡極的人，必然墮此地獄。

五無間罪是：弒父、弒母，就是子女殺死父母，這當然是大逆不道的，因爲父母是生養我們的親人，對我們的恩德最大，怎麼可以殘殺？弒阿羅漢，就是殺害出世的證果聖人。雖則羅漢也有神通，但還不能得到自在，所以佛世時，阿羅漢弟子常被外道打死　如神通第一的目犍連，就是死於棍棒之下的。羅漢爲人天福田，供養都來不及，一旦予以殺害，其過當然很重。出佛身血，佛爲聖中之聖，任何人殺害不到佛的，但從謀殺佛陀中，傷害佛的身體，出了一點點血，是卽成爲重罪。破和合僧，就是在出家人的僧團中，進行挑撥離間，使僧團分裂爲二。佛法存在世間，是靠健全有力的僧團，推動自利利他的工作，才能使佛法久住，如破和合僧，就

形成破壞佛教的大罪。這五種，叫做五無間罪，造此重罪的，必然具有邪見的氣氛，由邪見生起極大的瞋恨，使感情高度的衝動起來，才會犯此五逆之罪，如小小煩惱的波動，是不會犯此重罪的。

凡夫造此重罪，一定墮於五無間中；但菩薩行此五無間罪，反而是能通達佛道的。以破和合僧說：僧團中，如有外道與比丘混在一起，使僧團不能和樂清淨，像阿育王那樣的大護法，爲了恢復僧團的和樂清淨，如法如律的奉行佛法，便可利用他的政治力量，把僧團分裂爲二，表面看是破僧，實則是驅除外道。又如弒父弒母，不是眞的殺害父母，而是爲衆生弒父母，所弒的父母，是自神通變現的，如行人殺幻人一樣。雖則如此，但殺了後，仍如常的懺悔，承認自己錯誤。這樣的行於非道，本不可能通於佛道的，但菩薩却可從此而達佛道。

菩薩無論在人間、天上、地獄、餓鬼、畜生等，隨處是都可以教化衆生的。如地藏菩薩「至於地獄」救衆生，亦現與地獄衆生無異，但沒有像地獄衆生的有煩惱，入地獄而不受地獄苦，亦「無」地獄的「諸罪垢」，是以大悲願力方便度生的。如諸菩薩、佛在因地中常現爲象王、鹿王、獅王等，「至於畜生」之中，與其同類

無異，但德行根本不同，就是雖示爲畜生，但「無有」畜生所有的「無明、憍、慢等」煩惱的「過」咎。如觀音菩薩現爲面然大士，「至於餓鬼」之中，看來是與餓鬼一樣的，實則是菩薩的示現。因餓鬼是沒有福報的，常常的受饑餓之苦，但菩薩示爲餓鬼，「而具足」種種「功德」。菩薩生於人間，以人身行佛道，可說很多。或如彌勒菩薩現居欲界兜率天的內院，色界中菩薩已不多，無色界菩薩更少，因爲上二界的天人，福報大，定力深，自以爲非常尊貴、殊勝、清淨，視欲界爲染汚不淨，不想來到欲界聽佛說法。但菩薩「行」於「色、無色界道」，覺得不過如此，並「不以爲」自己有著怎樣的增「勝」，仍然勤求佛道不已。

菩薩於此六趣中，離種種罪惡煩惱，現身說法利益衆生，無非是善巧方便，隨順衆生做出此種因果，爲什麼這樣做？因有些衆生聞菩薩說法，不肯信受，要見了現實果報方信，所以以方便行於非道，乃至出三途而悔過循善，使衆生自然而然的效法菩薩去做。

丑二　依惑滅毒行

『示行貪欲離諸染著，示行瞋恚於諸衆生無有恚礙，示行愚痴而以智慧調伏其心。

衆生有無量無邊的煩惱，於中貪瞋癡三毒是根本煩惱，爲一切不善法的根本，亦是產生其餘一切煩惱的動力。以小乘行者修學非法，必須遠離貪瞋癡的三毒，而大乘菩薩行者，却於三毒煩惱中，示現作諸佛事以通達佛道。

以無所受而「示行貪欲」，如貪名利權位，貪諸五欲之樂，表面看來好像是貪得無厭的，什麼都想貪來爲己所有，殊不知這是爲衆生而示現的，在菩薩的內心中，實無絲毫的染著，如是「離諸染著」，卽是無漏禪定的佛道。有時菩薩「示行瞋恚」的非道，表面看來兇惡得不得了，要怎樣的發脾氣，就怎樣的發脾氣，毫不留人的情面，令人覺得極爲憎厭，殊不知這亦是爲衆生示現的，使衆生知道瞋恚的爲害，不敢隨便的亂發脾氣，以免將來墮惡道。所以示現瞋恚的菩薩，由於心中沒有半點瞋恨，「於諸衆生無有恚礙」，就是不損害衆生及障礙衆生，使衆生仍然安然無畏的生活。有時菩薩「示行愚癡」非道，顯得自己懵懵懂懂的什麼都不知道，殊不知這亦是爲衆生示現的，因爲衆生中愚癡的多，愚癡人和愚癡人做朋友，久了「而以」內在所蘊藏的「智慧，調伏」眞正愚癡人的「心」，使他亦能開發自己的智慧，成爲有大智慧的人，是爲從愚癡而得智慧以通達佛道。菩薩雖現貪瞋癡而心不

爲所染。諸法無行經說：『貪欲卽是道，恚癡亦復然，如是三法中，具一切佛法』。可是小乘人對此，看來有點不順眼，因聲聞人聽佛說法後，知道貪欲的過患，爲除自己的貪著，竟將自己所擁有的金銀財寶，無所悋惜的扔到大海裏去；大乘菩薩不然，雖不爲自己貪著享受，但蓄積財物以利衆生，表面看來是有煩惱，實則是爲能伏煩惱。

丑三　依障修度行

『示行慳貪而捨內外所有，不惜身命，示行毀禁而安住淨戒，乃至小罪猶懷大懼，示行瞋恚而常慈忍，示行懈怠而勤修功德，示行亂意而常念定，示行愚痴而通達世間、出世間慧；示行諂僞而善方便隨諸經義，示行憍慢而於衆生猶如橋樑，示行諸煩惱而心常清淨，示入於魔而順佛智慧、不隨他教。

通常所說的六度，就是六波羅密多，於六度後再加方便、願、力、智，卽爲十波羅密多。度，印度文義爲事究竟，表示此事已圓滿成就。古德說：『若以無所受而受十蔽，修十波羅密未具佛法，終不滅十蔽受而取證，卽能通達一切佛道』。

如行布施波羅密多，理應能夠施捨一切，可是菩薩現在「示行慳貪」，尙未爲

自己所有的財物，運用種種方法貪爲己有，已經爲自己所有的財物，慳恪得拔一毛而利天下亦不爲，但在事實上，必要的時候，「而捨內外所有，不惜身命」。內指生命體上的頭目手足肢節，外指所有一切的金銀財物，甚至整個生命犧牲亦在所不惜，這才是眞正的施捨，亦卽眞正布施波羅密多，菩薩之所以這樣示現，實因衆生爲慳貪所障，不肯以自己所有的布施於人，乃特利用這個方便，使衆生亦從慳貪走上施捨的大道。

如行持戒波羅密多，理應嚴持如來禁戒，可是菩薩現在「示行毀禁」，成爲持戒的障礙。如方便品中敍說維摩詰的同行攝化，到酒肆裏去，到淫舍裏去，到博奕戲處去，看來都是做的犯戒行爲，很不像是個學佛人的樣子，「而」實菩薩「安住」於「淨戒」，不說根本重罪，不敢違犯一點，「乃至小」小的「罪」惡，「猶懷大」大的恐「懼」，認爲稍**微**做錯一點，將來果報是不堪設想的。像這樣的毀禁，實是清淨持戒。菩薩之所以這樣示現，實在還是爲的衆生，使衆生亦從毀禁走上淨戒的大道。

如行忍辱波羅密多，理應對人無限慈忍，可是菩薩現在「示行瞋恚」，動不動

的就大發雷霆，時不時的以怒目對人，成爲行忍的大障。其實，菩薩雖現金剛怒目，「而」其內心實係「常」行「慈忍」。惟有慈忍能夠對治瞋恚，不論什麼不如意的事當前，只要能夠多想多忍，瞋恚卽自消滅，要發亦發不起。菩薩之所以這樣示現，同樣是爲衆生，因衆生在忿怒，越忿怒越起勁，從來不知反省一下，現在菩薩從瞋恚中轉而柔軟慈忍，就可使衆生效法菩薩走上慈和忍辱的大道。

如行精進波羅密多，理應常行精進不懈，可是菩薩現在「示行懈怠」，什麼都懶洋洋的提不起精神去做，而一些不正當的不應去做的事，反而精神百倍的做得津津有味，成爲精進的大障。像這樣的表現，當然是屬懈怠，「而」其內心實係常行精進，「勤修」佛果位上的種種「功德」，從來都沒有間斷過。菩薩之所以這樣示現，亦是爲了懈怠衆生，因爲世間很多懈怠衆生，終日沉醉在燈紅酒綠中無以自拔，實在是可憐得很，爲了引導他們從懈怠的深淵中爬出來，精進不已的爲善，所以示行懈怠。

如行禪定波羅密多，理應時常攝心不亂，可是菩薩現在「示行亂意」，終日妄想紛飛的，時而想到這個，時而想到那個，出神似的不知究竟在想什麼，內心無時

無刻不在波動中，從來沒有安靜下來，成爲禪定的大障。外表儘管是亂成一團，「而」其內心實「常念定」，無有不定時候。菩薩之所以這樣示現，是爲度化散亂衆生，告訴他們雖然心煩意亂的不能靜定，只要制止一念心的不向外跑，定就立刻現前，這並不是件難事，如是就可引導衆生走上禪定的大道，常常的安住在靜定中。

如行般若波羅密多，理應內心有大智慧，可是菩薩現在「示行愚癡」，表示自己胡胡塗塗的樣子，問他這個他說不知，問他那個亦說不知，好像他是天地間第一愚癡之人，成爲智慧的大障。外表雖現呆呆獃獃，「而」實具有「通達世間」及「出世間」一切諸法的智「慧」。菩薩之所以這樣示現，是爲度化愚癡的衆生，告訴他們人不是永遠愚癡的，只要不斷的學習，會有智慧的開發，以世俗智通達世間一切法，以勝義慧通達出世間諸法。

如行方便波羅密多，理應一切合於經義，可是菩薩現在「示行諂僞」，外表隨俗對人虛僞欺詐，對有勢位有財富者，說話極盡逢迎能事，俗說『脅肩諂笑』，就是此輩臉譜，成爲方便的大障。「而」實這是菩薩的「善」巧「方便」，所行所爲「隨諸經義」，一點都不違背聖教。因爲巧便隨物，所以不是諂曲；因爲心依法義

，所以不是虛僞。如龍樹菩薩曾到南方一國弘法，國王不信佛教，對於佛法弘揚，確有諸多不便，於是龍樹特別示爲王的近身侍衛，在王的前後左右，多說逢迎王的話，令王對他生歡喜，然後再慢慢的感化他，使他成爲佛法的信奉者。菩薩這樣做，不是爲自己的名聞利養，而是爲弘法利生的遠大目標，在別人看來，似沒有人格，專門做些逢迎諂媚的事，但菩薩以此爲善巧方便，不但不違佛法且能通達佛法。

如行願波羅密多，理應本於大願利生，可是菩薩現在「示行憍慢」，從形迹上看來，貢高我慢得猶如高山一樣的，以爲自己了不起，根本不把別人看在眼裏，但是在其內心，「而」實「於」諸「衆生猶如橋樑」，令諸衆生踐踏菩薩的身上，從生死凡夫而至涅槃解脫。像這樣的謙下爲物，凌踐忍受無慢，假定沒有廣大願心，怎能作衆生的橋樑以供履踐而過？本大願力，才能利益衆生，才能救度衆生，所以這是所行的願波羅密多。

如行力波羅密多，理應不爲煩惱所動，可是菩薩現在「示行諸煩惱」，要放逸就放逸，要忿怒就忿怒，要惱害就惱害，要嫉妬就嫉妬，好像煩惱是很重的樣子，沒有一點力量可以克服它。事實上，菩薩雖現煩惱重重，「而」其內心實是「常」

常「清淨」的，從來不爲煩惱之所染汚，當知這就是菩薩所表現的大力，亦卽所行的力波羅密多。假定沒有轉煩惱的大力，怎能和光不染而常清淨？

如行智波羅密多，理應洞悉魔奸而不入於魔，可是菩薩現在「示入於魔」起惱他行，與魔所跳的同一步伐，一般看來這是走上魔道中去。其實，外雖同於邪魔，「而」實他的一切思想所作所爲，皆是「順」於「佛」的圓滿「智慧」的，不但「不隨他」魔所「教」，去做種種擾亂行人的勾當，且能於群魔中，本於自己內心的證悟，起領導作用，教化群魔通達佛道。如上說的十方諸大魔王，皆是不可思議解脫菩薩，亦卽是明菩薩示現入魔。

菩薩如是不落五趣，滅三毒，修十波羅密圓滿，都是以非凡夫行，行於非道而通達佛道的，如沒大方便，怎麼能做到？於中略分別的：依趣離惡行，依惑滅毒行，是教凡夫；依障修度行，是教菩薩。

子二　非二乘行

丑一　依小修大行

『示入聲聞而爲衆生說未聞法，示入辟支佛而成就大悲，教化衆生。

凡夫所作的一切固皆非道，二乘所作的一切亦常流於非道，眞正大乘菩薩，不但教化凡夫，亦復教化二乘，所以現在續說非二乘行。菩薩入於二乘，法華經明白說：『知衆樂小法，而畏於大乘，是故諸菩薩，作聲聞緣覺，少欲厭生死，實自淨佛土』。佛世時，如舍利弗、目犍連、須菩提等大阿羅漢，都是『內秘菩薩行，外現聲聞身』的大菩薩，如以爲他們實是聲聞，那就錯了。

聲聞，但能從佛聞四諦音聲而開悟的，不能以佛道聲令一切聞，因他們自己，不從人聞尙不能自悟，怎能爲人說未聞法？如小乘經律，皆是聲聞法，對大乘菩薩道，從來沒有聽過。菩薩「示」現「入」於「聲聞」，不是眞的要去做聲聞，「而」是「爲」度化聲聞「衆生」，對諸聲聞「說」他們從來所「未聞」過的大乘佛「法」，讓他們回小向大，共同的走上佛道。據佛教史乘所載，西北印度很多小乘學者，看來他們都是在小乘僧團中出家的，實在是弘揚未曾有的大乘佛法。

辟支佛譯爲獨覺，是無師自悟的，比聲聞根機稍大，從某方面說，當比聲聞好些，實在還是小乘。有人比較二者說：聲聞如羊那樣獨自跳來跳去，對於在牠後面的一群是不顧的；辟支佛如鹿在城邑走一樣，望於聲聞，雖說有點悲心，但望菩薩

，實不得算爲悲，因像菩薩的大悲，不是辟支佛所能行的，所以當他獨自覺悟後，只是每天托鉢，爲衆生福田，或顯現神通，餘則住在深山中，不爲衆生說法的。菩薩「示」現「入辟支佛」，不是要像他們去做個獨覺漢，「而」是「成就」菩薩的「大悲」心，去「教化」這些不顧衆生的獨覺「衆生」，讓他們亦能積極的本於大悲爲衆生服務，這亦是菩薩行於非道而能通達佛道。

一般看來，凡夫及小乘所行皆是非道，菩薩應離凡小行而修不共的大乘佛道。但於大乘方便說，不離凡夫小乘行，修學大乘菩薩行，才是眞正的發揮菩薩精神，才能眞正的通達佛道。

丑二　依惡修善行

『示入貧窮而有寶手功德無盡，示入形殘而具諸相好以自莊嚴，示入下賤而生佛種姓中具諸功德，示入羸劣醜陋而得那羅延身，一切衆生之所樂見，示入老病而永斷病根，超越死畏。

菩薩有時「示」現一種「貧窮」相，告訴衆生這是不肯作福的結果，要想具有福德富貴相，就得多多的作福。所以菩薩一方面示現貧窮，「而」另方面具「有寶

手功德無盡」無量，永遠是用不完的樣子。以這樣的好現象給衆生看，令知不作福是怎樣的不理想，作福又是有怎樣的好處。寶手功德，如中國傳說，一個人修鍊工夫深時，能夠以指點石成金，是爲寶手，喻佛菩薩具足無量功德法財。從佛菩薩羅漢的相貌看：羅漢的相貌，不論是五百羅漢，不論是十八羅漢，都是很憔悴的，既蒼老又枯瘦，雖亦有將這個形容如蒼松有勁，究其實是顯示羅漢的沒有威德。諸大菩薩，如觀音、勢至、普賢、地藏、文殊、彌勒等，都是容光煥發的面如滿月，而又極爲健壯康强的，這裏說菩薩示現貧家，即是形容小乘四果，苦苦惱惱的住在深山茅蓬中，四事供養缺乏，表示沒有福德。有以爲有修行有道德便有人供養，是也不盡然的。如說：『修慧不修福，羅漢應供薄』。不說一般的供養，連吃飯都成問題。菩薩本是福慧具足的，爲了度化衆生，特示現貧窮相。

菩薩有時「示」現**五根殘缺**，「入」於身「**形殘**」缺的人群中，與他們打成一片。形殘，不一定指跛脚撅手，蹋鼻一眼，五官不聰，六根不利，都稱形殘，如羅漢年老眼花，律中就說爲六根衰退暗鈍。菩薩示現如此，「而」實「具諸相好以自莊嚴」，亦即生命果報體非常殊美，並不如一般人所想像的缺漏。可是聲聞人的出

家，佛法規定須要六根完整無缺，否則不准出家，亦可看出大小乘的不同。菩薩所以示現身形敗壞，無非告訴衆生，這是殺害衆生的果報，要想得到相好莊嚴的身形，就得保護動物，愛惜衆生，不得任意的去殺害衆生。

菩薩有時「示入下賤」之家或入下賤種族中。佛世時的印度，四種階級的觀念，是很森嚴的，於中不容稍有踰越。如爲宗教師的婆羅門是最高的種族，做苦役奴僕的首陀羅則屬下賤種族，兩者走路時不容並行的，甚至首陀羅踏到婆羅門身影，都會犯下滔天大罪。現在示現於下賤種族中，顯示佛法的平等一味，如說『四姓出家，同爲釋種』，就是此意。雖示入下賤，「而」實「生」於「佛種姓中」，具足佛的種種功德。華嚴經十法界品說初地菩薩生如來家，即證悟了眞理，具足種種功德，就是此一意趣。下賤，就是不高貴，爲貢高我慢的因所感。菩薩發心出家要求成佛，原來定是生於高貴種姓中的，現示因憍慢而得下賤的果報，是爲度化這類衆生，讓他們知道做人應怎樣的柔和卑下，以期得入最高貴的佛種姓中。

菩薩有時「示入羸劣醜陋」群中，既瘦弱又難看，不論做什麼都沒有氣力去做，好像什麼都不能勝任的樣子，「而」實「得」到「那羅延身」。那羅延譯爲堅牢

，或譯爲金剛，或譯爲力士，爲印度傳說中的一種神，端正殊妙，志力雄猛，爲最健壯最有力的。菩薩得此那羅延身，沒有那個見到不歡喜的，所以說「一切衆生之所樂見」，當衆生對你生起歡喜心，樂於來親近你，你就可以運用彼此良好的關係，把他攝受過來，成爲佛法一員。

菩薩有時「示」現「入」於「老病」之中，表現生理機構的極度衰退，不是老了不良於行，就是長期疾病纏綿，實在是苦得不得了。所以世間的人，對於老病相纏，視爲畏途。菩薩雖示現老病，「而」實已經「永斷病根，超越」生「死」，於死已無所「畏」，何況老病？但爲化度老病的衆生，告訴他們這是人生所避免不了的，如要不爲老病所纏，獲得自由自在的大樂，就得依佛法修學，超越生死，到了那個時候，自然沒有老病。

如上所說的各種現象，從外在的形態看，確是菩薩所不應有的，但今却示現行於非道，從而通達佛道，不能不說是眞菩薩行者。

丑三　依劣修勝行

『示有資生而恒觀無常，實無所貪，示有妻妾綵女而常遠離五欲淤泥，現於訥鈍而成

就辯才，總持無失，示入邪濟而以正濟度諸衆生。

做菩薩的不一定是有錢，但有時亦「示」現「有」很豐饒的「資生」財物，好像世間的一般大富翁，但又不同於大富翁的，就是不以有爲有，「而」能「恆」恆時的「觀」諸法「無常」，了解積聚遲早會要消散的，不能永遠保持財物不失，所以對於一切資生財物，「實」在「無所貪」著，隨時可以施諸衆生。衆生因爲沒有無常觀念，內心老是想保住財物爲自己所有，所以貪著不捨。

菩薩有時雖也「示」現「有妻妾綵女」，由婇女爲之歌舞侍奉，好像享受世間的五欲之樂，「而」實能「常遠離五欲淤泥」，決不爲五欲淤泥之所染汚，亦即是內心恆時清淨的，不像一般人不能從五欲淤泥中拔出來。

菩薩有時「現於訥鈍」，訥鈍，就是說話不流利，木訥訥的想說而說不出的樣子。「而」實際上他已「成就」無礙「辯才」，對佛法所知的念念不忘，「總持無失」法義，因爲已得大陀羅尼。這可說是：『外示愚鈍，內實明利』。一般人看來很會講，但往往的言多必失，說得多了漏洞亦多，所以訥鈍不一定就是沒有辯才。

菩薩有時「示入邪濟而」實是「以正濟度諸衆生」。濟是過渡的意思，如津河

可渡的地方，名之爲濟。古代沒有輪船，以竹排、木筏或羊皮等，爲渡河的工具，所經之處，必須選擇水流平淺處，方爲正濟，假定是不適當的險難之處，卽名邪濟。世間有許多宗教，由於教義的不當，不能眞的令人離苦得樂，但藉慈善事業傳其教義，教人應當怎樣的去做，結果，不但不能濟度人，反而令人墮惡道，這實在是相當危險的。現在菩薩以佛法爲骨，邪濟爲皮，深入邪濟群中，以四攝法化度邪濟中的衆生，令得眞正的離苦得樂，不致落入苦痛的深淵。

丑四　不住二邊行

『現徧入諸道而斷其因緣，現於涅槃而不斷生死。

菩薩以大悲願力，方便示「現徧入諸道」，於六道生死中輪廻，善巧度化六道中的衆生，看來好像也是在生死中隨波逐流，「而」實老早已經「斷」除輪廻六道的「因緣」，那裏眞的是在生死流轉？菩薩同時「現」起入「於」究竟無餘「涅槃」，似乎已跳出生死圈外，「而」實仍在生死中「不斷生死」，如眞斷了生死，怎會仍在生死中度生？涅槃是一邊，生死是一邊，菩薩不偏不倚的會於中道不住二邊，於生死中不著生死，於涅槃中不著涅槃。

癸三　結

『文殊師利！菩薩能如是行於非道，是爲通達佛道』。

維摩總結的對「文殊師利」說：行菩薩道的「菩薩」，果「能如是」像上所說的「行於非道」，亦即在一切非道中行菩薩道，「是爲」眞正「通達佛道」的菩薩。假定不能在非道中行菩薩道，能否通達佛道就要成爲問題。

壬二　佛道所依種性

癸一　正說

於是維摩詰問文殊師利：『何等爲如來種』？文殊師利言：『有身爲種，無明、有愛爲種，貪、恚、痴爲種，四顚倒爲種，五蓋爲種，六入爲種，七識處爲種，八邪法爲種，九惱處爲種，十不善道爲種。以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種』。

行於非道可以通達佛道，我們已經知道，但佛道所依的種性是什麼，還有待加以說明。「於是維摩問」於「文殊師利」曰：「何等爲如來種」？即佛性種子是什麼？前維摩詰說行於非道通達佛道，今文殊下文答以煩惱爲如來種，二大士的一唱一和，眞可說是異曲同工，都從即染汚爲清淨的立場說明一切，使衆生信受奉行。

「文殊師利」回答「言」：在我以爲「有身爲種」。有身，就是身見，亦卽我見，梵語叫做薩迦耶。身內起見，名爲身見，身見是三有的根本，名爲有身，以有身見，衆生發心求佛，所以卽佛種性。

「無明」爲如來種，無明爲理智的錯誤顚倒，不解我法二空的眞理。迷此二空眞理，卽智明以爲癡暗，悟此二空眞理，卽癡暗以爲智明，所以無明爲如來種。「有愛爲」如來「種」。有愛卽對生命自體的愛著不捨，牢牢的把握住一點也不肯放鬆。綜上二者，涅槃經說：『生死本際，凡有二種：一者無明，二者有愛』。又有經說：『無明爲父，貪愛爲母，是爲生死根源』。所以說無明、有愛爲如來種，因此二者是從虛妄分別的顚倒中來，顚倒想本無住，是無住空種，卽爲如來種。

「貪、恚、癡爲」如來「種」。是三者爲一切不善法所依的根本，通常稱爲三毒，這是專約欲界衆生說，若通小乘則稱三不善根。斷此三毒，不能發心求佛，是卽失去如來種，因此三毒，逼令發心，所以爲如來種。

「四顚倒爲」如來「種」。衆生不能觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我，而妄執爲常、樂、我、淨，所以名四顚倒。二乘以爲一定要破四倒，才能體達

無常、無我、不淨及苦，但菩薩於中求常、樂、我、淨不可得，當然就是佛性種子，捨此又到那裏求如來種？

「五蓋爲」如來「種」。五蓋是貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑惑。掉悔就是懊悔自己的所作所爲，與昏睡相反，心向上高舉，都是修定的障礙。有了五蓋作怪，不能如法修定，所以一般修定者，總設法斷除五蓋。可是這裏說，五蓋是佛種，沒有五蓋，佛種亦即不可得。

「六入爲」如來「種」。六入，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，普通說入是進入，這裏說出來意，即六根引生六識出來活動的所依，所以名爲六入，六識所依生長的地方是六根，一般以爲有它的實在自體。如能掃除六根的妄計，洞悉六根的空無自性，不起戲論顚倒，得到六根清淨，六根亦即成爲佛性種子。

「七識處爲」如來「種」。識是心的認識活動，但活動的心識，定有其所依著處，其所依著處有七，名爲七識處。欲界人天爲第一識所著處，唯地獄、餓鬼、畜生的三惡趣，爲苦痛所壞，誰也不會貪著它，所以不是識所著處。色界的初禪、二禪、三禪爲三種所著處。四禪的五不還天爲聖人所居，自不是所貪著處，因爲聖人

求於涅槃而滅於識的。無想天滅識不使識起活動的，所以亦非識所著處。無色界的空無邊處、識無邊處、無所有處爲三所著處。至於非想非非想處，因心識本身活動非常微細，似有心又似無心，所以不是識所著處。七識處，又名七識住，『所謂七識住，就是有七生處爲識住體』，『何以叫做識住？識所樂住，叫做識住』。古德說：『若欲色所繫五蘊爲體，若無色所繫四蘊爲體，如其所應，有情數法，識於其中，樂住著故，是名識住』。識雖住在這七個地方，還未能夠破除煩惱，但煩惱卽菩提，所以爲如來種。

「八邪法爲」如來「種」。八邪法對八正法說，是指邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定。正覺解脫或正覺成佛，經中雖說到種種項目，但八正道是根本的，是一切賢聖所必由的。以小乘說：『若諸法中無八聖道，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果』。八聖道是怎樣的重要，於此可以明顯看出，現說八邪法爲如來種，是卽顯示卽邪爲正，離邪無正之意。

「九惱處爲」如來「種」。惱處，是瞋恚惱怒的地方。什公說：『愛我怨家，

憎我知識，惱我已身』。不論過去、現在、未來如此，都會使我生惱的。以此三法，推之三世，則成九惱。如是我的怨家，你不應愛他而愛他，似乎有意與我過不去，所以令我生惱；如是我的知識親人，你不應憎他而憎他，好像有意令我難堪，所以使我生惱；如是對我自己，本不應惱害而惱害，好像故意令我忿怒，所以使我生惱。殊不知這些都不必生惱的，但由於愚癡而自生惱。對此九惱，不必生厭，因即九惱，是如來種。

「十不善道爲」如來「種」，身殺、盜、淫；口兩舌、妄言、綺語、惡口；意貪、瞋、癡，爲十不善道。此十惡業道，對它有所迷惑，即解脫而爲纏縛，流轉於惡趣之中，對它有所覺悟，即纏縛而爲解脫，所以是如來種。

「以要言之，六十二見及一切」恆沙「煩惱，皆是佛種」。爲什麼偏取煩惱爲佛種？如二乘斷於煩惱，不能發心作佛，所以在二乘來說，是就不是佛種；但在大乘身心中，煩惱有股推動力，有煩惱方能發菩提心，所以煩惱爲如來種。

古德還有一種說法，就是文殊所示的，不外惑業苦的三道，而三道又即是十二因緣。如經所說的有身、六入、七識處爲種，就是十二因緣中的識、名色、六入、

觸、受的五支並未來生、老死的二支，屬於苦道；經中說的無明、有愛、貪、恚、癡、四顛倒、五蓋、八邪、九惱、六十二見及一切煩惱，卽十二因緣中的無明、愛、取的三支，屬於惑道；經中說的十不善道，卽十二因緣中的行、有二支，屬於業道。涅槃經說：『十二因緣名爲佛性』。證知文殊所示的，確是皆如來種。

依一般經典說，佛種就是如來藏，或名佛性，本性清淨；唯識說本具無漏種子是佛種；或發菩提心是佛種；爲什麼本經說煩惱是佛種？爲此，下面解釋。

癸二　重釋

曰：『何謂也』？答曰：『若見無爲入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華。如是見無爲法入正位者，終不復能生於佛法，煩惱泥中乃有衆生起佛法耳。又如植種於空，終不得生，糞壤之地乃能滋茂。如是入無爲正位者不生佛法，起於我見如須彌山，猶能發於阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣。是故當知一切煩惱爲如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶』。

文殊師利重釋前意「曰」：這話怎麼樣講？所以說「何謂也」。當知如上所說

的有身、無明、有愛等，皆是障於佛道而爲生死的基因，怎麼可以說爲佛種？佛爲至極之慧，說用衆患爲種，這實在令人難以解了，因此須要加以解說。「答曰」：假「若」菩薩證「見無爲」法性而「入」於「正位（聖人之位）者」，亦卽是像證到小乘的初果位，是就再也「不能復發阿耨多羅三藐三菩提心」。爲什麼？經說一見無爲空寂之理，迷理的見惑煩惱已斷，最多再經七番生死，非證究竟無餘涅槃不可，一證入這個偏寂涅槃，就與生死絕緣，怎會再在生死中度生？

「譬如」在「高原陸地」上，因爲其土乾燥異常，當然「不」會「生」長出「蓮華」來的，蓮華是生長在卑濕的淤泥中的，所以說「卑濕淤泥乃生此華」。芬芳潔淨的蓮華雖出於淤泥，但出淤泥不爲所染。「如是」菩薩「見無爲法入正位者」，無論怎樣，「終不復能生於佛法」。上求佛道，下化衆生，唯有見無爲不入正位，留惑潤生，在「煩惱」淤「泥中」，與生死滾成一團，與衆生打成一片，「乃有」可能於「衆生」中，生「起佛法」以度衆生，最後始得成佛。當知心證無爲喻之高原，蓮華喻菩提心，蓮華必生蓮實，菩提心必成佛道。

「又如植種」子「於」虛「空」中，不論怎樣，「終」於永遠「不得生」芽開

花結果。必須將種子播在「糞」穢土「壤之地」裏，「乃能滋」長秀麗「茂」盛的果實。「如是」菩薩證「入無爲」法性的「正位」，無論怎樣，是都「不」能「生」起「佛法」，上求佛道，下化衆生，成就無上菩提。糞壤譬喻我見，謂我見能長養道心。所以縱然「起於我見」煩惱，猶「如須彌山」那麼樣高，「猶能發於阿耨多羅三藐三菩提心」，上求佛道，下化衆生，終得「生佛法矣」。我見煩惱本是生苦果的，何以能發道心？是卽所謂緣苦發心，要想出苦非發心不可。

總結一句來說，「是故當知一切煩惱爲如來種」。所以眞正菩薩，應於無煩惱中，大大興起煩惱，因爲善能解空，必於空中立一切法，方能於諸如來法種，廣植秀茂的功德林。不過說煩惱爲佛種，是約間接所依的意義說，因沒有煩惱就不能發菩提心，不發菩提心便無法上求下化，成佛自然就不可能。從這間接的意義說，煩惱卽爲佛果的所依，因爲佛果所依，所以稱爲佛種。佛法說因果的因，有種種的意思，如生因、了因、顯因。如種穀有稻可收，穀種爲稻的生因，但還要空氣、陽光、水分、肥料，適宜的充足土壤，得當的人工培植，如是因緣和合，方有滿意收穫。如穀種散撒空中，怎會抽芽結實？又如人依大地而建房子，有房子必有地固不錯

，但有地却不一定有房子，房子必由人工去修建才行。因此，若有以爲有煩惱卽能成佛，是就大錯，眞正的佛性，還須發菩提心，才能起大作用，佛性只是遠因而已。煩惱爲如來種，亦是就遠因說。

再舉喻證明：無價寶珠是人人所想得的，但這是產於巨海中，要想得這無價寶珠，必須深入大海中去，若人恐怕喪身失命不敢下海，怎能得寶珠？所以說「譬如不下巨海，不能得無價寶珠」。中國俗語說的：『不入虎穴，焉得虎子』，亦是此意。當知一切智寶是沉埋在煩惱大海中的，要想得到一切智寶，必須深入煩惱大海，「如是不入煩惱大海」，自然「則不能得一切智寶」。像小乘那樣的畏懼生死煩惱大海，見到生死煩惱如毒蛇猛獸，逃脫都來不及，那敢在生死煩惱海中度生？既然急求自了，不願照顧衆生，不肯修菩薩道，佛菩薩的一切功德智慧從何而得？爲勇猛丈夫的菩薩，不怕煩惱，但不是儘管起煩惱，而是於煩惱中，以智慧去認識它、軟化它、控制它、引導它，用感情去駕御它、融化它、攝受它、運用它，所以能在生死煩惱中度衆生，不爲煩惱之所嬈亂，所以大乘佛法行人總是不斷煩惱而修諸菩薩行，終於在淵深的煩惱大海中，取得智慧大寶。這種精神，顯與小乘相去十萬

八千里，亦唯如此，才能顯出菩薩的殊勝！

癸三　讚歎

爾時，大迦葉歎言：『善哉！善哉！文殊師利快說此語，誠如所言，塵勞之儔爲如來種。我等今者不復堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。乃至五無間罪猶能發意生於佛法，而今我等永不能發。譬如根敗之士，其於五欲不能復利；如是聲聞諸結斷者，於佛法中無所復益，永不志願。

本品是菩薩與菩薩互明佛道的深意，在文殊與維摩相互演唱之下，大乘菩薩聽了得益的固不少，凡夫聽了而發大心的亦很多，獨聲聞人聽了痛惜自己的無分，所以二乘非如來種，在二大菩薩的演唱下，實已明白如繪表出，但不若聲聞人親自說出更好。

當「爾」之「時」，頭陀第一的「大迦葉」，正在聽得津津有味，若有所思的樣子，文殊的說話突告一段落，不期然的發自內心的「歎言：善哉！善哉」！換句白話說，就是好極了！好極了！印度風俗，對事情做得好，或說話說得好，都以善哉、善哉這種口吻讚歎。接著說：「文殊師利」！你說得太好了，的確像你那樣說

的，所以說「快說此語，誠如所言」。爲什麼？因「塵勞之儔」確實「爲如來種」。塵勞，卽種種的煩惱。勞，本爲苦惱之義，是指身心所受的種種苦惱。塵，是指蒙蔽眞理的障礙物，如虛空中的雲霧，遮障了青天的眞相。煩惱猶如雲霧，蒙蔽一切法的本來清淨相。

大迦葉對文殊師利前說的種種煩惱爲如來種，爲什麼要大大的加以讚歎？因大迦葉爲佛弟子中的年高上座，現在聽了文殊師利所說，雖深深的受到極大感動，但自認爲與己無分，所以不禁慨歎的說：你文殊固然說得很對，但是「我等今者，不復堪任發阿耨多羅三藐三菩提心」，卽使想發心也發不起來，因爲我們已斷盡了煩惱。

反過來說，不特一般凡夫可以發心，「乃至」造了「五無間罪」的衆生，儘管所纏的煩惱是很重的，所墮的地獄又是最深的，所受的痛苦又是頂大的，但一旦有機會聽到大乘佛法的妙義，「猶能發」無上「意」，使佛法種子慢慢生起，所以說「生於佛法」。然「而」現「今我等」聲聞乘人，由於煩惱的斷盡，「永」也「不能發」起道意，生於佛法，這叫我們怎不感到痛心？看起來，我們是個聲聞聖者，

實質上，竟連無間罪人不如，說來眞是慚愧得無地自容！正因如此，所以佛法向來說，不怕墮入地獄，只怕落入小乘。

舉例說：「譬如」五「根敗」壞「之士」，就是一個人到了老年，生理機能漸漸衰退，簡直沒有了生命力，「其於五欲」的享受，自然「不能復利」。如眼根壞了就不能享受色塵的欲樂，耳根壞了就不能享受聲塵的欲樂，乃至身根壞了不能享受觸塵的欲樂。「如是」我等「聲聞諸」煩惱「結」已經「斷」盡，而證得阿羅漢果「者」，反而「於佛法中無所復益」，就是再也不能進步，「永」遠沒有向上進求的「志願」。他們自以爲滿足的說：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有』。對於度衆生的事毫無興趣，有的在了生死後，甚至向佛請求涅槃。

『是故文殊師利！凡夫於佛法有反復，而聲聞無也。所以者何？凡夫聞佛法，能起無上道心，不斷三寶。正使聲聞終身聞佛法、力、無畏等，永不能發無上道意』。

「是故」大迦葉又對「文殊師利」說：「凡夫」對「於佛法」是「有反復」的，「而聲聞」對於佛法則「無」反復。反復，卽往來，亦卽或進或退，具有報德之義，因其對佛功德，不無多少法益。「所以者何」？原因「凡夫」聽「聞」了「佛

法」，知道佛法的實益，還「能」發「起無上道心」。是則凡夫雖很愚癡，煩惱業障亦都很重，但由聞法發心關係，能令三寶常住世間，所以說「不斷三寶」，如此亦卽是報三寶恩。所謂三寶不斷：發菩提心便是僧寶不斷，僧能弘法便是法寶不斷，依法修行得成佛道，是爲佛寶不斷。

凡夫愚癡顚倒罪重到這程度，尙能發菩提心令三寶不斷，可是反觀我們，「正使聲聞終」其一「身」聽「聞佛法」，特別是聽聞成佛的法，如聞佛功德中的十「力」、四「無」所「畏」、十八不共法「等」，由於我們已斷煩惱，於生死中劃分界線，對此一切不感一點興趣，所以「永」遠「不能發無上道意」，如此說來，我們怎不可憐？怎不痛惜自己？堂堂聲聞聖者，竟然不及凡夫。

本經與法華經，在思想上略有不同：本經站在小乘不能廻小向大的立場，勸諸修學大乘的行者，寧可因作惡墮地獄，亦不要學小乘求自了，如果走上小乘的解脫道，是就永遠沒有成佛的希望。當知本經這一說法，是約一般聲聞廻心趣向一乘的根機尙未成熟，所以貶抑小乘只到此爲止。法華經站在究竟一乘的立場上，闡明一切衆生皆得成佛，所以先於小乘加以貶抑，使自以爲善的小乘人，漸漸的明白過來

，成佛並不是與己無分的，從而對過去的所行所爲，感到懊悔或懷疑，甚至希望自己亦能成佛，於是佛在法華會上開權顯實，告訴他們過去所行的皆是菩薩道，以致轉到一乘的佛法中，終於爲之授記作佛。

壬三　佛道所成德業

癸一　問

爾時，會中有菩薩名普現色身，問維摩詰言：『居士父母、妻子、親戚、眷屬、吏民、知識悉爲是誰？奴婢、僮僕、象馬、車乘皆何所在』？

前說維摩知道文殊帶領大衆前來探病，特以神力空其室內，除去所有及諸侍者；但以一個在家人的身分，特別像維摩現居士身而居家，應有父母、妻子、親戚、朋友、工人及種種用的東西，如象馬車乘等。但是現在一無所有，當「爾」之「時」，在「會中」聞法的「有」位「菩薩，名」叫「普現色身」，對此感到奇怪，所以發生疑問。這是一位了不起的大菩薩，能普現一切不同的色身，到各類不同的世界，教化不同種類的衆生，正像法華經中的妙音和觀音菩薩，應時現化，在同一時間普現種種身，可說是位法身大士。

他「問維摩詰言」：「居士」！你是一位在家學佛的行人，理應有你的家人，如「父母、妻子」等家中最親近的人，亦應有血統較疏的「親戚眷屬」，還應有幫助做事的「吏民知識」。吏在梵文稱爲親友臣，在做事方面統屬於主人，在某種情形下却是主人的朋友。民在古代封建部落時代，王侯所屬之稱。知識是要好的朋友。總而言之，是廣義的眷屬。但這一切與你有關的，「悉爲是誰」？我們怎麼一個都見不到？此外，於中應該更有「奴婢僮僕」，供給你的使用，聽候你的差遣，而今又在什麼地方？怎麼不見她們來送茶拿水？至於出外的交通工具，如「象馬車乘」等，像你這樣一個大長者家，具有該是不成問題的，甚至應該還有其他很多東西，諸如一切娛樂品、受用物等。但這一切一切，而今「皆何所在」？

癸二　答

子一　正答

丑一　約眷屬受用以明勝德

寅一　約眷屬事釋

於是維摩詰以偈答曰：『智度菩薩母，方便以爲父，一切衆導師，無不由是生。法喜

以爲妻，慈悲心爲女，善心誠實男，畢竟空寂舍。弟子衆塵勞，隨意之所轉。道品善知識，由是成正覺。諸度法等侶，四攝爲伎女，歌詠誦法言，以此爲音樂。

此下頌文，是維摩詰的答覆。於中，先約眷屬受用以明勝德，亦卽以此顯菩薩所有種種功德妙用。先約眷屬事釋，再以受用事釋。於眷屬中，普現色身菩薩明明是以世間眷屬問的，但維摩居士現在却以出世眷屬來作答，這不能不說有他更深的意義，以免人們僅著眼於世間眷屬。

先從構成家庭最基本的事作答：「智度菩薩母，方便以爲父」。智度，是中國的通俗翻譯，嚴格應譯爲慧度，卽般若波羅密多。方便，是從大悲所起的種種善巧。智度又可說爲實智，方便又可說爲權智。權智是因究於權理而生的智慧，實智是因究於實理而生的智慧，以此理智二者的和合，方能出生一切諸佛，所以說「一切衆導師，無不由是生」。導師卽佛，佛自菩薩修行而成，所以十方三世一切導師，沒有不是從般若、方便出生、長大，乃至究竟成佛，故說般若與方便，等於菩薩的父母，沒有這一對父母，根本不可能有諸佛的出生。

在此順便說一說的：般若如母，所以經中常常說爲佛母，佛母卽般若，實是代

表六度中的慧度。但眞正說來，成佛最重要的，不但要有母，同時還要父。母在佛法中，是三乘共的，就是不論聲聞、緣覺、菩薩，都要具有般若，所以般若經說，三乘皆要修學般若波羅密。所不同的，就是菩薩之所以成爲菩薩，不但要有智慧，亦還要有方便，且方便是更主要的。等於一個王子，雖是父母所生，但他所以成爲王子，實乃由於父親關係，假如其母不與國王結婚，則其雖爲母生，不得稱爲王子。菩薩因有大悲願，般若方能起善巧方便之用，而方便主要從悲願所熏所生。菩薩，一面要具有體悟法性空寂的般若慧，一面要以大悲願力起善方便。以此功德而成菩薩，乃至將來究竟成佛。

在這現實世間，由夫妻結合而成家，一方面固是欲界衆生對情欲的自然要求，另方面並能令孤獨者得到慰藉，更使一個整天在外勞碌的人，回到家來得到情感上的溫暖，是爲世間所見的不可否認的事實。一個賢慧的妻子，如法的料理家庭，能使家庭充滿和樂。佛法中把妻子比喻爲法喜，顯示一個精勤修學戒定慧等佛法的人，身心能得輕安，充滿無限法喜，所以維摩現說「法喜以爲妻」。一般說來，女子生性是柔和的，慈悲心亦來得特强，菩薩以慈悲心教化衆生，對衆生的無限柔順心

懷，好像心腸柔和的女子一樣，所以維摩現說「慈悲心爲女」。男孩子不同，男在世間做事，最重要的，不但要有剛健雄偉的氣概，還要具有誠實無欺的特性，普通一般男子雖普徧的有此特性，但不一定完全傾向於好的一方面，因此特再加上善心兩字，所以說爲「善心誠實男」。唯有具有善心而又誠實的男子，才能顯出男性的美德。已舉父、母、妻、女、兒子等的親人，但組成一個家，一定要有住的房舍，菩薩以什麼爲房舍？維摩說以「畢竟空寂」爲「舍」。菩提心安住於畢竟空中，一切都與法性相應，此法性與畢竟空寂，好像他們所安住的家一樣，作爲休息萬行之地。房舍，是有種種用處的，既可作爲人們棲身之所，又可保藏財物不致受風雨侵襲。此喻菩薩安住於畢竟空中，不但不會受種種煩惱所擾，且所修的一切功德不會損失，所以畢竟空寂像世間的一座房子。

菩薩教化衆生，等於大教育家，所以在他的生活環境中，經常有班弟子跟著他，從他修學一切佛法。什麼是菩薩弟子？維摩說「弟子衆塵勞」。塵勞在此，是指一切煩惱。爲什麼說煩惱是弟子？因諸弟子初來時，不是愚癡就是不聽話，必須下一番工夫，慢慢的教化調伏，方能順著師父的意旨而行，師父要他做什麼就做什麼

。煩惱猶如未經訓練的弟子，原本極爲剛强難調的，但只要能認識它，控制它，運用它，轉化它，在心裏活動中，取得一種能力，自然就會「隨」自己的心「意之所轉」，眞是所謂得心應手的運用自如，不會再爲塵勞煩惱所惑。

菩薩不但有弟子，且有良師益友，但菩薩的善友，不是普通的人，而是以「道品」爲「善」友「知識」的。約廣義說，道卽菩提，是證覺的因素，能令吾人體悟眞理的法門都可稱之。約狹義說，現在菩薩是以三十七道品或七菩提分爲道品，不管以它爲教授善知識也好，爲同行善知識也好，爲外護善知識也好，「由是」而得「成」等「正覺」。法華經說：『善知識者，是大因緣，所謂化導令得見佛』。因道品而得成佛，就好像因朋友而成辦事業。

等侶卽朋友，菩薩行道，法須伴侶，今以「諸度法」爲「等侶」。諸度，就是六波羅密，亦可說是八萬四千波羅密。以此爲侶，是眞勝友。吾人要走上成佛之道，好像要到某個地方去，爲策安全，最好偕一伴侶同行，於佛道中偕諸波羅密前進，方可不爲魔外之所侵害，所以說一切度法如朋友。沒有諸波羅密爲朋友，獨自向佛道前進，不免會遇到困難，逼令敗退下來。

伎女，是指以唱歌、跳舞爲業的女子。四攝法，是指布施、愛語、利行、同事的四者，爲領導者所運用的領導法，菩薩以此攝化衆生，爲諸衆生說法教導，所以說「四攝爲伎女」。當以佛法音聲作佛事時，好像「歌詠」一樣的宣「誦法言」，讚美佛法的崇高偉大，「以此爲」柔和清雅的「音樂」，令衆生聞此清淨法樂，一天天的親近三寶，趣向佛法以證菩提妙果，好像伎女以唱歌、跳舞取悅觀衆一樣。

寅二　約受用事釋

『總持之園苑，無漏法林樹，覺意淨妙華，解脫智慧果。八解之浴池，定水湛然滿，布以七淨華，浴此無垢人。

此下約穿、吃、玩、樂享受等一切事中解釋勝德。

世間的園苑，能總持園中的一切花草樹木，不讓人攀折或損壞，只供遊人的欣賞。今菩薩以圓覺大「總持」門爲「園苑」，能統攝種種無漏功德，如園苑中所栽的種種樹木花果等。且使「無漏」功德「法林」之「樹」，亦如世間的樹林一樣茂密。通常說獨木不成林，所以佛法常以叢林比喻各式各樣的功德。「覺意淨妙華」者，覺意，是指七菩提分，很多經中以七菩提分比喻爲花，花是結果的因，由智慧

華得證解脫菩提之果，所以果是從七菩提分來。換句話說，七菩提分能令無漏慧現前，得解脫而證果。所謂『開七覺如意之妙華，結八解智慧之上果』，名爲「解脫智慧果」。

印度地方天氣炎熱，人們特別重視洗澡，所以一般園苑中，大都有浴池的陳設。現在菩薩以「八解」脫爲「浴池」。八解脫，又叫八背捨，要爲背捨惡的一面，向於善的一面。一個修行得解脫的聖者，自然而然的會將一分分的染污除去，而得到身心的清淨。如吾人沐浴，洗去身上的污穢，恢復身體的清淨，所以說爲八解之浴池。菩薩之所以入八解脫，無非外爲衆生，內自娛心。

八解浴池中水，不是普通的水，而是一種定水，且其「定水湛然」充「滿」於中。定是精神靜下來後所引發的種種功德，不但初、二禪有，就是未到定亦能得。唯從定水引發無邊的深厚功德，不過是浴池中的一種，此外水中還「布以七淨華」。七淨華，有說就是七覺支，唯據什公所說，是指如下的七種：一、戒淨，就是身口意三業，不造任何的罪惡，不起任何的垢染，亦不執取諸相，施人無畏，不限衆生。二、心淨，就是制伏自己的煩惱，甚至斷除自己的煩惱，令心清淨得沒有垢染

。三、見淨，就是見到諸法的眞理，了解諸法的眞相，不會再有不正當的知見生起，作種種的妄想分別。四、度疑淨，就是見理的透徹，對於所見的道理，再也不會生起疑慮，以爲這樣那樣，超越一切疑惑。五、分別道淨，就是道有是道非道的差別，於中以智善爲抉擇分別，認爲是道的就去如法實行，認爲非道的就予切實揚棄。六、行斷知見淨，就是苦難行，苦易行，樂難行，樂易行的四行，依此四行去行，斷諸結使煩惱，行者在有學地中，對於自己的所行所斷，還不能完全的了知，到了無學果位，得到盡智、無生智，對於自己的所行所斷，才能通達分明的了知。七、涅槃淨，就是所得的華果，於中再也沒有煩惱的染汚。這七清淨，是修定的人所重視的，因從定中引發智慧，使身心淨化，離種種垢染。這種清淨，好像浮於水面的清淨華一樣。菩薩就是在這樣的池中沐浴，所以說爲「浴此無垢人」。無垢人，通指一切菩薩，在此，別指維摩居士。

『象馬五通馳，大乘以爲車，調御以一心，遊於八正路。

世人外出行於道路，或親自徒步而行，或交通工具代步。古代以象馬車乘等代步，現代以火車巴士等代步，現在菩薩在菩提道上馳騁，是以「象馬五通馳，大乘

以爲車」。五通爲象馬，運用五通的奔走，如象馬般馳騁，能夠隨心所欲的自在無礙。乘卽車，車內寬容廣大無邊，所以通常以菩薩法爲大乘，無論車或象馬，我們乘它向目的地邁進，要想安穩地不發生問題，必要有一專心致意的調御者駕駛，才能無所怖畏的向於正道，所以說「調御以一心，遊於八正路」。簡單的說：以大乘寶車爲車，以一心爲車夫，善於調御象馬車乘，向八正道的坦途前進，因爲是以五通爲象馬，神快無比的到達涅槃宮內。

『相具以嚴容，衆好飾其姿，慚愧之上服，深心爲華鬘。

如來色身，具三十二相，八十種好，菩薩大抵相同，惟肉髻頂相，較佛稍差點。正因如此，菩薩以種種福德「相」的「具」足，莊「嚴」其顏「容」，並以八十「衆好」嚴「飾其姿」，容光煥發的出現在大衆面前，使人對其相好生起無上美感，樂於親近。做人不但要有佼好的相貌，還要穿上極華麗的衣裳，佩戴各種有價值的華鬘。菩薩現在是以「慚愧之上服，深心爲華鬘」。上服，是頂好的衣服。現代人類所以異於原始人，就是懂得穿衣服，穿衣服，不但是禦風寒，亦是爲蔽羞恥。人類所以不與六畜同者，就因人有慚愧心，深恐赤裸的身體爲人所見，是很難爲情

的。現在有人主張天體運動，全身一絲不掛的赤裸著，不但表現出他們喪失了廉恥，並且無慚無愧的要想做個原始的野蠻人，這不是人類的進步，而是人類的退化。菩薩以所修的慚愧而爲上服，所謂嚴飾再也沒有勝過於此的了。因爲有了慚愧心，不但不會造新的罪惡，已有的業障亦會予以懺悔，去除一切罪惡，以使身心清淨，所以慚愧心像衣服一樣，能遮掩一切不清淨。印度人以華鬘爲莊嚴品，或以鮮花綴成的，或以寶物構成的。菩薩以深心爲華鬘，深心的眞正意義，卽清淨深刻的意願。一個具有清淨深心的人，不但可以莊嚴自己，並且受到衆生讚歎。以慚愧的上服嚴身，以深心的華鬘莊飾，彼此互相輝映，是缺一不可的。世間的種種服飾，有那種可以及此？所以我們應本深心，具足慚愧心，修種種善法以莊嚴自身。

『富有七寶財，教授以滋息，如所說修行，廻向爲大利。

在世間做個大資本家或大富長者，以具有金銀等的七寶爲標誌，「富有七寶財」的，就可稱爲大富長者。但是菩薩所富有的七寶財，不是金銀等的一類東西，而是信心、持戒、精進、多聞、施捨、定慧、慚愧的七種法財，或稱爲七聖財。古德說：『由信善故持戒，持戒則止惡，止惡已，則應進行衆善，進行衆善要由多聞，

聞法故能捨，能捨則慧生，故五事次第說。五事爲寶，慚愧爲守人，守人於財主亦是財，故七事通名財』。菩薩具七法財，以此教授衆生，使衆生亦得此財，愈多教化衆生，衆生愈亦增加，比如世間財產日積月累的更多起來，所以說「教授以滋息」。滋生利息，加倍財力。菩薩以此教授衆生，自己是這樣的如法而行，大家順著菩薩的教導，亦照著這樣去行，「如所說」以「修行」，從修行中所得功德，不佔爲自己獨有，或廻向於大菩提，或廻向一切衆生，所以說「廻向爲大利」，亦卽是資生事業。

『四禪爲牀座，從於淨命生，多聞增智慧，以爲自覺音。

普通世人到了要休息的時候，不是躺在牀上，就是坐在座上，牀座爲人生歷程中不可缺少的恩物。菩薩現以「四禪爲牀座」。四禪，就是色界的四禪定，爲世間最殊勝的禪定，通常說慧依定發，定爲智慧的所依。吾人依牀座煥發自己之精神，亦如依四禪開發其智慧，所以說牀座好像四禪。學四禪，所須四事，皆是「從於淨命」而「生」。淨命，就是清淨的如法的經濟生活，亦卽所守持的戒。因爲佛制出家人的生活，要本於戒律如法乞食，不然就是邪命。合兩句言之，就是定從戒生。

修學佛法，佛的教示，要多聞熏習，果能「多聞」佛法，就可「增」長「智慧」，「以」此聞法所增長的智慧，做「爲自覺」之「音」，令自己覺悟人生的眞正意義。自覺，顯示是自己的覺醒，不是由別人的喚醒，所以佛法特別重視自覺。

『甘露法之食，解脫味爲漿，淨心以澡浴，戒品爲塗香。

甘露，印度傳爲不死之藥。謂帝釋天宮有圓生樹，樹上所開出的花，可以產生甘露來，好像人間的百華能夠產蜜一樣。三十三天有時到園中遊戲時，共同採這甘露食用，就能得到長生不死。佛法以之喻爲涅槃，謂以涅槃甘露養其慧命，使令永遠無有斷絕。菩薩現以禪悅的「甘露法」爲「食」，不用其他的食品。同時又以「解脫味爲漿」，漿是一種稀薄的流體，像牛奶等的流汁物，有說愛性無厭名之爲渴，斷除了這愛性就得解脫，解脫能止愛渴，所以稱之爲漿。吃了甘露法食，喝了解脫漿水，然後再加「淨心以澡浴」，將一切濁物洗淨。實則，心淨是就顯示無染，無染等於已經澡浴，亦名遊八解脫。進而再以「戒品爲塗香」。印度一般富有的人家，每日於起身澡浴後，一定要以香水或香粉塗在身上，其香可以經歷很久的時間不散。菩薩以五分法身爲香，現在說爲戒香，因這是五分法身香的起點，所以特以

戒香爲代表。

『摧滅煩惱賊，勇健無能踰，降伏四種魔，勝旛建道場。

世間的盜賊，會偷竊人們的財寶；煩惱的盜賊，會劫奪行者的功德。世間有了盜賊的蠭起，負責治安的當局要設法去消滅；行者有了煩惱賊的活動，同樣的要以大勇猛力予以摧毀。菩薩現在「摧滅煩惱賊」，其「勇健」銳利的大無畏的精神，「無」有那個「能」超過他的，因他運用高度的智慧破惑，勢如破竹的一斷一切斷。結果，不但煩惱賊爲之摧滅，並能「降伏四種魔」。四魔，就是煩惱魔、五陰魔、死魔、天魔。不論是那種魔，都屬搗亂分子，雖說魔力很大，但能精進修行，就可予以降伏。到了這個時候，菩薩在佛道上，可說已得決定性的勝利，所以竪起「勝旛，建」立「道場」。中國古代戰爭，誰打了勝仗，攻入其城池，就插起軍旗，以顯示勝利；印度地方發生戰爭，不論那方得到勝利，就高竪勝利的幢旛。不特戰爭如此，就是辯論亦然。菩薩行者，在降魔成道之餘，就在他證菩提的道場上，掛起勝利的幢旛。掛旛，在印度起初的意義，原是表示克服一切困難而得到勝利，可是現在以之爲一種莊嚴品，實有違其原來的意思。

『雖知無起滅，示彼故有生，悉現諸國土，如日無不見。供養於十方，無量億如來，諸佛及己身，無有分別想。雖知諸佛國，及與衆生空，而常修淨土，教化於群生。

此科是約慧與方便以明菩薩事業，一切悉皆是爲利益衆生。二慧，指般若及方便，唯識宗名根本智及後得智，前者通達法性空，後者了知諸法事相，如以二諦說，前是眞諦，後是俗諦，作用雖二，而體唯一。

菩薩「雖」有般若慧了「知」一切法「無起」無「滅」的究竟眞理，但本無生滅的究竟眞理，是不離於諸法的生滅事相，離開生滅事相到那裏去找不生滅性？所以菩薩通達法空，但不礙於方便善巧，爲了教化各類衆生，於無生滅中現起生滅，所以說「示彼故有生」。如釋迦佛示生於印度迦毘羅衛國，及後又在娑羅雙樹間示現入滅。還有像文殊師利及維摩詰大菩薩，亦皆於人間示現生滅。

菩薩現身有兩種：一、現有情身，如文殊師利現童子身，維摩詰現長者身，甚至現聲聞身、辟支佛身等，皆有情身。二、現無情身，如現種種器世界，或淨土或

穢土等。這都是佛及菩薩的方便善巧示現。由於一切法是有生有滅的，所以爲度有情而示現的有情、無情身亦生滅。菩薩現身不止在一世界，而是十方諸國土皆現身的，如太陽的高照，無處不見，所以說「悉現諸國土，如日無不見」。有時看來菩薩是在這個世界助佛宣揚，而實到處在建道場，到處在度衆生，所以經中常說：處處世界皆有此菩薩，證明菩薩的無刹不現身。

菩薩的到處現身，不是爲了好玩，而是爲了上求佛道，下化衆生。因此，到十方國土中，不但見到十方無量億如來，而且以種種香花及諸供養品，「供養於十方無量億」萬「如來」。見佛聞法，這是修學智慧；供養諸佛，這是修學福德；福慧雙修，是爲眞正的修菩薩行。凡夫因有人我的觀念存在，如修供養時，總以爲我是能修供養的人，佛爲我所修供養的對象，已身與佛身劃分得清清楚楚的；可是菩薩依法修行，從智慧的透視中，了知「諸佛」之身「及己」之「身」，原來是一般無二，根本「無有分別想」，絕對不會從中妄想分別的，這是我身，那是佛身。所謂『一身一智慧，力無畏亦然』。因爲通達一切法究竟空理，離一切法自性見，所以於佛身己身不起分別想。

從諸法畢竟空的立場觀察，不但諸佛國土是空的，一切衆生亦是空的，「雖」如是的了「知諸佛國」土空「及與衆生空」，但菩薩卽般若而方便，二慧善巧無礙，於畢竟空性中，明知淨土空「而常修淨土」行以莊嚴淨土，明知衆生如幻本空而常「敎化於群生」以成熟衆生。菩薩雖能觀一切衆生如幻無自性空，但衆生於此空中執不空，於如幻中執實有，所以不得不去敎化衆生，令諸衆生了解一切法究竟空寂，而得解脫自在。菩薩雖能了知一切國土皆空，但於空寂中不礙莊嚴，世界之所以可被莊嚴爲清淨的，就是因爲它的無實自性，假定世界本是穢惡的，而且實實在在是穢惡的，那就不可能予以莊嚴；假定世界本是清淨的，既是清淨的，還要莊嚴做什麼？因爲國土是性空的，所以修種種功德以莊嚴之。衆生顚倒執自身及國土爲實有，這才無邊苦惱滾滾而來！菩薩於通達法性空中，現起無邊功德，以直心、深心、大悲心莊嚴淨土，成熟衆生，可見唯於空中顯出如幻有來，才是大乘佛法的特色。

寅二　神通益物

『諸有衆生類，形聲及威儀，無畏力菩薩，一時能盡現。

神通，亦由般若方便二慧而來，發於菩薩種種活動以利衆生。利生本不一定要運用神通的，但在某種情形下，利用神通以度生，所產生的效果，可能會大一點，因爲有些衆生，見到神通妙用，才肯接受度化。

「諸有」一切凡夫「衆生」之「類」，如天人、地獄、餓鬼、畜生等，是有各式各樣的，人類也有各式人等，彼此之間的相貌「形」態，語言音「聲」以「及」行住坐臥四「威儀」，一舉一動皆各不同，具有四「無」所「畏」十「力」不思議解脫「菩薩」，於「一時」中「能盡」顯「現」形聲威儀與衆生打成一片，然後說法以利衆生。十力與四無所畏，皆由智慧發出的，本爲佛的不共功德，但菩薩亦同樣的具有，不過沒有佛的究竟圓滿。這裏說菩薩的力無畏，顯示菩薩本身有堅強的自信，不會受外界任何力量之所動搖。

『覺知衆魔事，而示隨其行，以善方便智，隨意皆能現。

菩薩在向菩提道前進時，不免會有魔王搗亂的事發生，會不會爲魔所搗亂，就看你認不認識魔的眞面目。菩薩不但「覺」察了「知衆魔」搗亂的「事」，「而」且還能「示」現「隨其」所「行」，魔王做什麼，菩薩亦做什麼，但不爲魔轉而能

轉魔。上面說過，很多不思議解脫菩薩，於十方世界示作魔王，所以菩薩不但能入佛，亦能入魔，「以善」巧「方便」的「智」慧，「隨」其心「意皆能」顯「現」以度化之，使從魔道轉過頭來趨向佛道。

魔事有很多，有外魔內魔。如出家人在修禪定時，常見有種種境界，以致生理心理皆起不正常的變化，令之走入邪途，是爲內心之魔。如作好事有人來破壞障礙，當你要求向上時，有人令你退一步，當知這就是魔。如你是發菩提心的，別人勸你修二乘行；如你是發厭離心的，別人勸你修人天行；如你專心一意修學佛法的，別人勸你只要做一好人就可，何必要學佛法？當知這都是魔。般若經中魔事品，所說魔事很多。如一切法本性空寂，但爲說大乘有相法，當知這也是魔。或另建宗教而破壞三寶，或引誘修道者離開出家人崗位，或令僧團不得和樂清淨，當知皆是魔事。修學佛法者，對是諸魔事，皆應有所覺知，不可爲其所擾。菩薩入魔，外表看來，似是障礙佛法，破壞佛教，但實際上，是爲護持佛法，度化衆生。如唐太宗信仰道教，道士以老子爲唐代皇室祖宗，這麼拉上關係，即可擴張勢力，破壞佛教。時有法琳法師，到道觀裏當道士，細察道教的內容，經過相當的時候，再回到僧團

中來，著有破邪論等，指出道教理論的互相矛盾，予以體無完膚的痛切攻擊，這即是菩薩入於魔事而善巧化度的最大明證。

『或示老病死，成就諸群生，了知如幻化，通達無有礙。

菩薩有時「或示」現「老病死」相，令衆生覺悟而得到利益，所以說「成就諸群生」，這是現無常相。衆生對世間的一切，容易生起常住之見，以爲一切是常住的，不能力求進步。身體康健的人，往往忘記老病死的相隨，利用這個身體，造種種的罪業。爲使衆生了知人生的無常，對無常的生命提高警覺，所以菩薩無老病死示現老病死。如維摩詰的示身有疾，對諸問病者說此身的無常、苦、空、無我、不淨，對衆苦所集的這個身體，不應有所貪戀，只可利用此身，廣作佛事，教化衆生。菩薩示現老病死相，目的在於令諸衆生，「了知」一切「如幻」如「化」，「通達」法性空而「無有礙」。以此無常爲教，令諸衆生安住於佛法中，不致走上錯誤的道路去。

『或現劫盡燒，天地皆洞然，衆人有常想，照令知無常。

菩薩爲了破諸衆生的常想，雖還沒有到了劫盡時，而「或」方便示「現劫」火

「盡燒」之時，「天地皆」爲「洞然」，就是**如須彌山王**那樣堅固的，亦會變爲微塵散佈在空中，何況所生的衆生？當然更是無常的了，可是世間的「衆人」，由於「有常想」的關係，以爲天長地久的不會毀壞。現因示現劫盡大火燃燒，「照令」衆生見此劫末大火，破除他們的常想，了「知」世間的「無常」，不說欲界的人間是無常的，就是色界的大梵天王，雖自以爲是常住不變的，但到劫末火燒初禪時，亦不能免於無常。現在世人一向以爲永久不變的梵天，尙且被大火所燒，何況受命於梵天的人身？只要衆生眞正感受到生命無常，了知在這世間不可久留，就會接受菩薩的教化。

『無數億衆生，俱來請菩薩，一時到其舍，化令向佛道。

先現大火災，令了知無常，然後機動，來請濟度。菩薩度衆生，爲了滿一切衆生願，且具有自在神通，所以若有「無數」百千萬「億衆生，俱來請菩薩」說法或供養，菩薩本其所得的普現色身三昧，普應衆生所請，於同「一時」間內，各別「到其舍」中，與諸衆生見面，爲諸衆生說法，「化」諸衆生皆「令向」於「佛道」。

『經書禁咒術，工巧諸技藝，盡現行此事，饒益諸群生。

「經書」，就是世間的一切經典書籍；「禁咒術」，就是世間宗教所有的神咒妙術，具有變化殺人生人物質等的奇術。觀無量壽經說：『沙門惡人，幻惑咒術，令此惡王，多日不死』。原來印度有種毘陀羅咒，能咒屍鬼使之起以殺害自己的怨家對頭。「工巧諸技藝」，是五明中的工巧明，又名巧業明。諸如技術、機關、陰陽、曆數等的學藝，無不包括其中。瑜伽論說：『一切世間工巧業處，名工巧明論』。論中又說：『菩薩求法，當於何求？應於五明中求』。五明，除了工巧明，就是音韻文字學的聲明，論說探究稱爲論理學的因明，醫藥衛生學的醫方明，宗教學的內明，如以佛教說，是指佛法的內典。菩薩必須內外兼通，方能普度各類衆生。律中說：學佛的行人，應先對佛法有個基本認識，然後每天可分出部分時間學習外典，作爲弘揚佛法的助力。所以這裏說的經書，除了佛法的內典，是指印度的四吠陀等。咒術，除了印度的惡咒，還有佛法的善咒。惡咒及諸經書並工巧技藝，菩薩本不可做的，可是爲了攝化衆生，向於佛法，「盡現行此」等諸「事」，以「饒益諸群生」。以咒術說，菩薩善戒經云：『菩薩爲破衆生惡故，受持神咒……能大利

益無量衆生，諸惡鬼神，諸惡毒病，無不能治』。古德說：『神咒爲用，拔矇昧之信心，啓眞正之明慧，裂重空之巨障，滅積劫之深痾』。所以三世諸佛所說的神咒，如能至心受持，沒有不靈驗的，可是現見有些在家出家的佛子，雖有誦持諸品神咒，但因缺乏至誠懇切，以致沒有多大功效，不自責怪自己沒有誠心，反說持咒沒有證驗，眞是罪過。

『世間衆道法，悉於中出家，因此解人惑，而不墮邪見。

「世間」有「衆」多的外「道法」，特別像印度，向來說有九十六種外道，每一外道都實行出家制度，所以當佛創立佛教時，印度已有各種出家沙門團。出家人修道是有德的，爲一般人士之所宗仰。可是世間的衆道法，其思想理論大都是錯誤的，不能引導人們走向解脫，而出家者的執見又相當重，不是任何人可以改變得了的。菩薩深深的知道這點，所以不但依世間學問利益衆生，還研究外道的典籍，並且「悉於」各類不同的外道「中出家」，以求慢慢於中起領導作用，進而用正確的佛法教化他們，「因此解」除其「人」的所「惑，而不墮」於外道的「邪見」中。這要自己有相當的定見，不是一般人所能爲的。

『或作日月天，梵王世界主，或時作地水，或復作風火。

古代印度相傳，太陽中有日天子，月亮中有月天子，日天子住在日宮殿中，其身光出照於輦，輦有光明復照宮殿，光明相接出已照曜，遍四大洲及諸世間。月天子住在月宮殿中，其身分光明照彼青輦，其輦光明照月宮殿，月宮殿光照四大洲，彼月天子有百光向下照，有五百光傍行而照，是故月天子名千光明，亦復名爲涼冷光明。這當然是古代的傳說，依現代天文學的眼光來看，當然不是這麼一回事。菩薩「或」時現「作日」天子，或時現作「月天」子，或時現作大「梵」天「王」爲「世界主」。看來似乎是神教，實於此以教化衆生。地水火風本爲自然界的現象，可是菩薩，「或時」現「作地水，或」時「復作風火」，以利衆生。如有人到大海中採寶，遇到大風浪船發生危險，菩薩即變爲大地，使船靠到岸邊，救活船上所有的人。設或衆生感到極度的渴乏，菩薩示水爲之解渴；設或衆生感到高度的寒冷，菩薩示火令得溫度；設或衆生希望得到風吹，菩薩爲之示風以滿所願。菩薩發大誓說：『各當爲地，爲旱作潤，爲濕作筏，饑食渴漿，寒衣熱涼，爲病作醫，爲冥作光』。其他經中還說：或作明燈，或作橋樑等。總之，只要是有利於衆生的，皆是

菩薩所爲。

『劫中有疾疫，現作諸藥草，若有服之者，除病消衆毒。劫中有饑饉，現身作飲食，先救彼饑渴，却以法語人。劫中有刀兵，爲之起慈悲，化彼諸衆生，令住無諍地。

世界到了末劫，特別是在每一小劫，都有疾疫、饑饉、刀兵等災，此三災難來的時候，衆生，尤其是人類衆生，那是很痛苦的，菩薩特別出現予以救護。

於小「劫中」如「有疾疫」出現時，菩薩就「現作諸藥草」。疾疫，是惡病傳染流行，不論什麼人碰到這病，就會死亡而不得再活下去。普通藥草是治不好的，所以菩薩現諸藥草，令衆服之，「若有服之者」，就可解「除」疫「病，消」除「衆毒」。還有一種說法，『外國有奇妙藥草，或似人形，或似象馬，有人乘之凌虛而去，或但見聞此藥，衆病卽消』。

於小「劫中」如「有饑饉」災出現時，菩薩就「現身作飲食」。饑饉，就是荒年，或遇大水，或天大旱，或有蝗蟲，五穀不熟，或人爲等饑荒之時，衆生只食草根樹皮，甚至連這些都不得食，死亡的人很多。菩薩卽於此時現作飲食，以救衆生的饑渴，如佛在行菩薩道時，曾變爲一隻大魚，以供衆生的食用，免衆生饑餓之苦

。菩薩如是「先救彼」諸衆生的「饑渴」以爲方便，然後再爲說法令之得益，所以說「却以法語人」。以法語人，是菩薩救濟饑餓衆生的眞正目的。

於小「劫中」如「有刀兵」災起時，刀兵卽戰爭，到了這個時候，人心毒辣到極點，不論拿到一個什麼東西，皆成極爲鋒利的刀劍，亦卽所謂遍地草木皆是刀槍，彼此之間互相殘殺，使得很多地方杳無人煙，所以戰爭發生，衆生恐怖不安。菩薩看到這個現象，深覺衆生可憐可愍，乃「爲之」生「起慈悲」心，教「化彼諸」動刀動槍的「衆生」，使一切事和平解決，「令」衆生安「住」於「無諍」之「地」，彼此得以和樂共存。

劫在佛法中說，有大劫小劫之別：大劫有三，就是火水風的大三災。所以說它爲大，不僅時間很久，而且所壞的地方遼濶，如所說的，火燒初禪，水淹二禪，風壞三禪。小劫有三，就是本經說的三災。所以說它爲小，不僅時間短促，而且唯在欲界，並是唯閻浮提，但損及於人類。於此三災起時，菩薩雖很慈悲的欲度衆生，但還要衆生本身具有福德因緣，才能得到菩薩的救護，如果本身的罪惡太重，仍然要受三災的痛苦。

『若有大戰陣，立之以等力，菩薩現威勢，降伏使和安。

「若」世界各國之間，「有」兩軍「大戰」，排立成「陣」，拚個你死我活的時候，如果兩軍一強一弱，必然就有一勝一負，甚至弄到割地賠款，問題仍然不得解決，因爲敗的一方，遲早要想報復，是以世間戰爭層出不窮。假定建「立」雙方「以」平「等」的「力」量，不使有誰勝誰負的差別，亦不讓誰臣屬於誰，「菩薩」爾時「現」大「威勢」之力，並且大慈大悲的以和平使者的身分出現，「降伏」對陣大戰的兩方，**勸止雙方不再**互相衝突，「使」得彼此「和」平「安」樂，化干戈爲玉帛。先用勢力令他們戰不起來，然後再以佛法予以化導。無量世界有無量戰爭，菩薩能於一時爲之化除，共享和平之樂！

『一切國土中，諸有地獄處，輒往到於彼，勉濟其苦惱。

地獄，不唯娑婆世界有，凡是穢惡國土皆有，而衆生所以墮地獄，當然是由衆惡所感。於「一切國土中，諸有地獄」之「處」，菩薩大慈大悲，「輒往到於彼」地獄中，以「勉」勵救「濟其」地獄衆生的「苦惱」。如地藏菩薩，就是常在地獄，教化地獄衆生的。地獄是最苦的地方，如沒有大悲菩薩去救濟，那他們是就更加

苦惱。佛說：『我不入地獄，誰入地獄』？就是這一精神表現。古德曾說：菩薩『當願鑊湯清淨變作華池，爐炭氤氳化成香蓋，危昂劍樹卽是瓊林蓊鬱，刀山眞如鷲嶺，銅柱變色永堅法幢，鐵網改形方開淨土』。像這樣的在地獄中救濟衆生，使衆生生起一念向善之心，就可立刻遠離地獄痛苦。

『一切國土中，畜生相食噉，皆現生於彼，爲之作利益。

在穢惡充滿的「一切國土中」，生存其間的「畜生」，大都是同類「相」殘，互相「食噉」。如獅虎吃狐狼，大魚吃小魚，小魚吃蝦子等。菩薩見到這種情景，「皆現生於彼」各類不同的畜生之中，「爲之作利益」，如作獅王、象王、鹿王等。智論九十三說：菩薩的確是有福德的，善根亦已有了成就，但爲利益衆生，有的時候，雖受畜生形態，但沒有像畜生那樣的受罪。菩薩在畜生中，慈愍怨賊，這是阿羅漢、辟支佛所做不到的，阿羅漢及辟支佛，對於來害的怨賊雖不加報，但還不能做到愛念供養供給。如菩薩本身作六牙白象，獵人以毒箭射胸，爾時菩薩以象鼻擁抱打獵的人，免得他爲其餘的象所害……同時問獵人說：你爲什麼要以箭射我？獵人回答說：我想得到你的白牙，所以就以箭射你。象王聽到這樣說，立卽就石拔

出牙來給他，雖血肉俱出不以爲痛，並且供給他的糧食，告訴他的出去路徑，讓他安然無畏的離開，是爲爲之作利益。

『示受於五欲，亦復現行禪，令魔心憒亂，不能得其便。火中生蓮華，是可謂希有，在欲而行禪，希有亦如是。

佛法說修禪定，必須遠離諸欲，假定不離於欲，是就不能得定。離欲，是離色聲香味觸的五欲及男女之欲，所以初禪卽名離生喜樂地。一個眞正離欲而修禪的行者，魔王一定會來加以擾亂，恐你因此跳出他的魔掌，而魔擾亂行者的方法，亦不外是誘以五欲。現在菩薩，一方面「示」現享「受於五欲」之樂，同時「亦復」示「現」修「行禪」定。這麼一來，使「令魔心憒亂」，不知究竟是怎麼一回事。你說他修禪定，他却又受欲樂，你說他受欲樂，他却又修禪定，莫測其變，所以憒亂。因此，雖欲以色利誘破壞，但沒有下手處，所以說「不能得其便」。水中能生長蓮華，這是正常的，沒有甚麼奇特的地方，如說「火中」能「生蓮華，是可謂希有」難得，不得不令人感到奇特。當知菩薩「在欲」樂的享受中，「而」又能夠修「行禪」定，其「希有」難得「亦如是」。假定不是靜亂齊旨，怎麼能夠做到這點？

菩薩的超勝，亦卽在此。

『或現作淫女，引諸好色者，先以欲鉤牽，後令入佛智。

在這世間的衆生所最嗜好的，莫過於男女之間的愛欲，明明這是刀口上的蜜，但衆生偏偏的要去舐一舐，如一開始就以離欲予以教化，不但不會接受你的教化，甚而至於說你不近人情，所以不得不先和他發生感情上的關係，然後再慢慢的以佛法感化他。因此，菩薩有時「或現作」一個「淫女」，以女人的身分，「引諸好色」的男子，亦卽用欲鉤鉤出他的欲念，然後漸引他入於佛智之中，所以說「先以欲鉤牽，後令入佛智」。這是菩薩不可思議解脫法門，是大菩薩的境界，非凡夫所能做到。如善財童子五十三參中，曾參訪一位交際女郎婆須密多，是修離欲解脫法門的，不論什麼男子見到她，都想與她親近，可是一親近她，就會令之離欲，以此引導衆生，是菩薩不可思議的方便，以女身引諸好色的男子是如此。以男身引諸好色的女子亦然。慧上菩薩經說：阿難有次向佛稟白說：回想我在過去入舍衛城時，見到重勝王菩薩與一女人同睡在一床上，我以爲他是犯了戒垢，認爲一個學梵行的人，爲什麼對如來教法沒有見聞思念，竟然做出這樣的醜事？可是當我發出這樣的語

言時，三千大千世界六反震動起來。時重勝王菩薩也就涌身住於虛空之中，離開地面有四丈九尺這麼高，然後對阿難說：阿難！你想想看，一個犯禁穢的，能夠涌身止於虛空中嗎？阿難聽到這個聲音，卽在佛前投身於地，自悔自己的過咎，爲什麼糊塗到尋求大菩薩過？佛告阿難說：那個女人於過去世爲重勝王百生的配偶，由於宿情的尙未拔除，貪圖重勝王的顏貌端嚴，說如與我所願得遂所娛，我當接受他的教導。時重勝王知道她的這個意念，所以特地進入她的臥室，化之令發無上道心，可見大菩薩的境界，不是凡小所能測度的。除以男女欲引導衆生，亦可以色等五欲引導衆生。如現在佛教中的歌曲、話劇、電影等，從美妙的聲色之欲先吸引衆生，然後再以佛法化之，令入佛的智慧，上求佛道，下化衆生。

『或爲邑中主，或作商人導，國師及大臣，以祐利衆生。

方便品中說的尊導攝化，就是說明要做福利社會人群事業，一定要爲地方長官，社會領袖，才能發生大的影響作用，因爲你的地位高，說話才發生力量。因此，菩薩有時「或」現「爲」一城「邑中」之「主」，如做一縣的縣長，一鎭的鎭長，一村的村長等。「或」時現「作商人」的領「導」者，如現在做商會的會長，或某

一行業的主席。或時現爲國王的「國師」，如印度國王有拜婆羅門爲國師者，我國高僧有被國王尊爲國師者。或時現作國家的「大臣」，如現在的總理、院長、部長之類。示現這些具有崇高的地位，不是自己眞的想當領袖，或如一般人那樣的是爲追求名利，而是要作種種的佛事，「以」福「祐利」益社會的廣大「衆生」，使衆生得到安隱快樂。

『諸有貧窮者，現作無盡藏，因以勸導之，令發菩提心。

在這現實世間，無可否認的，是有很多貧窮的衆生，亟待予以有力的救濟，菩薩有時見到「諸有貧窮」的衆生，就可運用自己的神通力量，「現作無盡」的寶「藏」，以救濟他們，讓他們先得到物質生活的滿足，對自己生起高度的好感，「因」而進一步的再「以」佛法「勸導之」，使他們生起歡喜心，「令」之「發菩提心」。

『我心憍慢者，爲現大力士，消伏諸貢高，令住無上道。

憍慢是一種煩惱的心理，雖則兩字經常集合在一起講，而實是兩種不同的煩惱。唯識學說：憍是屬於小隨煩惱，慢是屬於根本煩惱，憍慢的生起，是有各式各樣

的，即凡認爲自己有勝於他人的地方，憍慢就會油然而生。現在經中說的憍慢，是由力大而生起的。若有以爲「我」的氣力很大，於是內「心」生起「憍慢」，認爲世間沒有那個人的氣力可以與我相比，當這時候，菩薩就「爲現大力士」，以「消伏」他的「貢高」我慢。憍慢心高，如山峯不停水，長期這樣好勝心强，將來一定會要墮落，所以菩薩現大力士降伏，以免墮落感受大苦，然後潤以法水，「令」安「住」於「無上道」中。如佛某次在外遊化，見大石頭擋住去路，附近的人常以力大殊勝自傲，但無力搬走這塊擋路的石頭。佛陀以手輕輕一提，就將石頭擲去遠處，於是便降伏了該地人的憍慢，自認自己的氣力不及佛大。

『其有恐懼衆，居前而慰安，先施以無畏，後令發道心。

在這世間，有很多膽小的人，常感到驚恐畏懼，以爲大禍就要臨頭的樣子，惶惶然不知如何自處。「其有恐懼」的「衆」**生**，菩薩「居」於其「前」，行無畏施，「而」予以「慰安」。首「先施以無畏」，令心安定，亦即得到精神上的慰藉，告訴他們世間沒有解決不了的問題，特別是學佛的人，更沒有什麼可怖畏的。到了他們內心安定下來，然「後」再教化「令發」無上「道心」。彌勒所問本願經說：

佛語賢者阿難：過去世時有位國王，號爲日月明，從宮內走出外面，在路上見到一個眼瞎的人，既窮困饑渴，又極爲怖畏，到達王的面前對王說：你是一位很尊貴快樂的人，而我却是貧窮眼又瞎的人，你說我苦不苦？王見他這情形，的確值得憐愍，就問盲者說：你的眼疾須要怎樣的藥可以治好？盲人不客氣的回答說：唯有得到王的眼睛，才可治好我的眼睛。王聽盲人這樣說，毫無遲疑的自取兩眼施於盲人，令他不要爲眼盲而畏懼。當知昔之日月明王，就是今之釋迦牟尼。佛在過去行菩薩道時，常常這樣安慰心有所懼的衆生，令他們安心學佛。

『或現離淫欲，爲五通仙人，開導諸群生，令住戒忍慈。

神通是由定得的，要想得神通，一定要修定，不修定是不能得通的。但修定的先決條件須離欲，五通自在的仙人，皆由離欲修定所致，在沒有佛法的地方，應以仙人身得度者，菩薩「或」時示「現離」諸五欲及「淫欲」，而「爲五通仙人」，以如來正法，「開導諸群生」，使「令」安「住」於淨「戒」，修「忍」辱，行「慈」悲。五通仙人，僅得世間的有漏五通，還未得到無漏的漏盡通，如不小心還會破戒，所以要安住在淨戒上，稍微觸動到他就會大動瞋心，所以要修忍辱及行慈悲

。

『見須供事者，現爲作僮僕，既悅可其意，乃發以道心。隨彼之所須，得入於佛道；以善方便力，皆能給足之。

以佛法的緣起義說，人與人間應是互助的，就是你有事需要我幫忙的，我就幫忙你，我有事需要你幫忙的，你就幫忙我。菩薩深深的明白互助的重要性，所以「見」到「須」要「供」給「事」奉「者」，亦卽要爲大衆服務，或作大衆公僕時，爲了實際的利益衆生，有時或「現爲作僮僕」，細心體貼的服侍主人，使主人感到滿心歡喜。「既」然「悅可其意」，對主人說什麼話，亦會得到主人的信任，「乃」緊緊的抓住這個大好機會，爲其宣說大乘佛法，勸其「發以」無上「道心」。大菩薩爲衆生作僮僕，而化衆生學佛的，在大乘經中說得很多。如中國有名的寒山、拾得二大士，在天台山當行堂替僧衆添飯，一般以爲他們是苦行僧，殊不知原是文殊、普賢二大士的示現。

進而「隨」於「彼」諸衆生的「所須」，無條件的供給他們，令他們「得入於佛道」。並且「以」最高度的「善」巧「方便」之「力」，一一「皆能給足之」，

使他們圓滿如意，慶快生平。當知這都是出於菩薩的遊戲神通，目的是爲利益衆生。菩薩以利生爲唯一課題，只要是有利於衆生的，什麼事情都心甘情願的去做。菩薩偉大的地方在此，假定不能爲衆生服務，怎可顯出菩薩的特色？

子二　結讚

『如是道無量，所行無有涯，智慧無邊際，度脫無數衆。假令一切佛，於無數億劫，讚歎其功德，猶尙不能盡。誰聞如是法，不發菩提心？除彼不肖人，痴冥無智者』。

「如是」像上所說菩薩所行自利利他之「道」，個別細量，廣多「無量」，而其「所行」功德「無有涯」畔，所修「智慧」亦是「無」有「邊際」的，並且「度脫」無量「無數」的「衆」生。像這樣具有種性、德業、智慧、神通妙用等通達佛道的菩薩，「假令一切」諸「佛」這麼多的大聖，「於無數億劫」這麼久的時間內，「讚歎其」所有「功德，猶尙不能」讚得窮「盡」。這是維摩詰於此，扼要而簡單的說明菩薩的功德妙用。

菩薩有這樣的德業、智慧、神通妙用等，「誰聞如是」所說大乘妙「法」，而「不發」起大「菩提心」來？換句話說，聞此大乘法門的，沒有不發菩提心的，如

仍不信仰發心，自是愚不可及的大蠢人，所以說「除彼不肖人，癡冥無智者」。不肖，是不似的意思。如爲人子者，不像其父母，是爲不肖子。現在這些愚癡冥頑沒有智慧的人，不能發菩提心荷擔如來家業，所以稱爲不肖之人。通說，當然是指一切不能發大菩提心的人；別說，則是暗指永不能發無上道意的二乘。所以要想做個使令三寶不斷的眞正佛子，聽了如上所說大乘菩薩不可思議解脫之道，應當發起大菩提心，而隨之修自利利他的大乘菩薩行。

入不二法門品第九

上來說菩薩安住不可思議解脫境界，爲了教化衆生，就要觀察衆生的根性，所以有觀衆生品的說明，爲了上求佛道，於佛道中，不但行於道，而且行於非道，所以有佛道品的說明。然而菩薩所以有此種種神通妙用，不是突然得來的，而是從契入不二法門所現起的，可見妙用或大用的根本，就是契入不二法門。今此品中，諸大菩薩與維摩大士，從各方面發揮這深奧妙義，是以這不可思議的不二法門，其意義的高超，不特在本經中有其特別重要的地位，就是在全體佛法中亦有它的重要地位，我們不可忽視。

入不二法門的二字，不是數學上抽象的二，而是近乎一般宗教哲學所用的一字，如一體，一本等，但又不完全相同。在數上的二，是表多數，說一還是二，三四五還是二，因相對界的一切法，都是相對的，有彼此的相對，所以稱之爲二。見聞覺知的一切，既都落於相對待的稱之爲二，是則依相對而起的絕對，爲什麼不叫一而稱爲不二？因世間衆生聽到一，便執有一個實在的個體，落於相對之中。龍樹菩薩說：『破

二不著一』。二被破了又去執著有個一，那是絕對的錯誤。爲破衆生的著一，所以說爲不二，聽到不二而又反執爲一，同樣是大錯特錯！

世間法說一，決定就有二。例如我在黑板上畫一個圓圈圈，大家看看究是幾個圈圈？如認爲只是一個圈圈，那敢說你並沒有看清楚，因在所畫的圈圈內外，外面固然有個圈圈，內裏又有一個圈圈，事實是有兩個圈圈的，若再仔細的看看，是就有更多圈圈。由於有一就有二，一落在這句話中，就成爲相對的，離開了相對的，一的名字根本亦不可得。所以佛法中，雖也有說到一，但是很少很少。要知宇宙現象界的一切，都是因緣所生的，相依而又相待的，所以一切不出於二，離開了二，是就沒有開口處，因而衆生所認識到的，無一不是二的境界。

現在說不二，是指眞如實相，或稱法性，絕對眞理，亦卽空性，亦名平等，是離却一切語言、文字、思想的，說一卽不中，說不二，亦不過是形容法的不二。或有說爲不二就是無生法忍，是以法自在菩薩開始就說得此無生法忍，是爲入不二法門，最後說到得益，亦說五千菩薩皆入不二法門，得無生法忍所以這可說是定論，而不容有所移易的。無生法忍的法，實卽是諸法空性等，本來如此，永久如此，普徧如此，而

被稱爲法性、法位、法界常住的。是絕諸對待，不落名言，所謂『心欲緣而慮忘，口欲談而辭喪』，是爲眞入不二法門。

法在梵語稱爲達磨，中國譯爲軌持，是『軌生他解，任持自性』之義。就是絕對的眞理。門有通過之開與閉塞之關的二義。如有了門，吾人才能出入無礙，若沒有門，要想出入就成問題。佛法行人，能通達不二法門，一切功德就可由此顯現。不二法，亦卽所得眞理，本是無所不在的，與我們生活在一起的，我們所以見不到眞理，不是眞理不在我們面前，而是爲內在的煩惱障蔽，以致無法見到眞理。所謂『道不遠人，人自遠道』，就是這個意思。若以修學方便，將煩惱除淨，卽如門開一切功德顯現，門若關閉，一切煩惱便遮止，可見見不見眞理全在自己。

如不二法，是窮乎名言之極而超乎名言，絕對不是語文思想所能及的。你要說它是個什麼，而實什麼都不是，本來就如此，永久是如此，普徧是如此，還用什麼思議？這唯有運用般若智，契入體悟不二法，進入不二法中，與不二法打成一片，無二無別的平等眞理，就在你的身上實現。本品立名入不二法門，其義在此。一般所謂凡聖，其差別就在是否契入不二法，契入不二法的就是聖者，尙未契入不二法的就是凡夫

。菩薩本其不可思議的妙用，方便善巧的莊嚴淨土，成熟衆生，都不離此不二法門。智論說：『得無生忍，受記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就衆生』。依於此義，智論五卷又說：『無生忍是助佛道門』。大乘菩薩得無生法忍，或入不二法門，並沒有把它看作一切完成，進而開發出普度衆生的無盡大悲願行。

本科稱爲契入法界，卽入不二法門，名異義同。大涅槃經亦名大不可思議解脫經，本經又名不可思議解脫經；華嚴經有所謂入法界品，本經稱爲入不二法門；實則都是同一意思。佛法中一切修行方法，如三歸五戒，發菩提心，修定修慧等，都是啓導行者契入不二法門的方便；本經不然，只將悟入不二法門的境地表顯出來，一切是平等無二無別的。我們是薄地凡夫，不能以大菩薩證入的境界自居，應老老實實的從衆生現實境界修學起。

經中有三十三位菩薩，各明所悟的不二法門，每一菩薩都說得恰到好處，如說什麼是二，什麼是不二的方式，明不二法門；到了文殊師利，就以可思議爲二，不可思議爲不二；維摩詰以默然無言，表示不可思議的不二法門。衆菩薩從二入不二，維摩從不二入不二，似乎一層比一層深入。其實，如沒有三十一位菩薩及文殊大士的襯托

，根本就顯不出維摩詰的境界高。因此，我們應以平等觀來看這個問題，不可於中妄生分別誰高誰低。當知前三十一位菩薩，各從不同的角度，體悟事物的法性，法性徧一切處平等無二的，儘管表現的方式有所不同，而所表現的不二法門，則是平等一味，並無差別可言。

辛四　契入法界

壬一　說法

癸一　淨名令衆人說

爾時，維摩詰謂衆菩薩言：『諸仁者！云何菩薩入不二法門？各隨所樂說之』。

當「爾」說完佛道品之「時」，「維摩詰」又「謂衆菩薩言」，稱呼在會大衆說：「諸仁者」！你們做菩薩的對於眞理是都有所體悟的，可是「云何」名爲「菩薩入不二法門」？我想還是請你們「各隨」個性所趣，興趣「所樂」以及所修所證予以「說之」，使大家從你們自證中說出契入的方法，以作爲自己修行悟入的借鏡。因爲入不二法門的方法很多，從任何一個法門都可悟入，所以特請已入不二法門的菩薩，說出自己悟入的經驗。同時，前面論說大法的，只是文殊與維摩二大士，

其他的在會大衆，只是靜靜的在聽，爲使其餘的諸大菩薩，亦能表露自證的功德，所以令各盡說自己的所悟，廣釋大衆內心的迷惑。且前所明雖有種種不同，然而皆是大乘無相之道，亦卽不可思議解脫法門，不可思議解脫法門，卽第一義無二法門。

會中有菩薩名法自在，說言：『諸仁者！生、滅爲二，法本不生，今則無滅；得此無生法忍，是爲入不二法門』。

當時法「會」當「中有」位「菩薩名法自在」。所謂法自在，就是於法無罣無礙而得自在。對大衆「說言」：在會的「諸仁者」！一切現象界中，從無而有是爲生，從有而無是爲滅，如是「生、滅」是「爲二」法。小自起心動念，大至一個世界，精神界的，物質界的，無不在無常變化中，也是衆生最易執著的地方，就是執有一法實在地生起來，而又實在地滅下去，於是在實在的生滅法上，顚顚倒倒的苦惱不已。

可是大乘菩薩行者，就在諸法的生滅上，悟入不生不滅的境地，因一切法本來是不生不滅的，一般所謂生滅，只是無自性如幻如化的生滅，實自性的生滅，根本

不可得的，生是因緣和合而生，滅是因緣離散而滅，離開因緣有個什麼生滅？緣起假名的生滅，反轉過來，就是不生不滅，畢竟清淨的空寂性中，是無所得生滅的。如虛空中華，晴明空中，本來無華，所以見有狂華亂墜，實因眼中有了翳眚，翳眚如果沒有，華也就不可得，求華生處尚不可及，那裏還有什麼華滅？緣起如幻之生，其性本來寂滅，要想求個實在生滅，無論如何是求不到的。

緣起空寂性，本不生不滅，「法」既「本」即「不生」，不生「今則」當亦「無滅」。滅是從生來的，有生才可說有滅，不生怎麼會有滅？若定妄執有生可生，有滅可滅，是即落於偏見，不能體證無生。法自在菩薩，從諸法生滅不住，體悟到即無自性，無自性即不生不滅，所以生滅的本性，即是不生不滅，「得此無生法忍，是爲」契「入不二法門」。這是最根本亦最普徧的說法，而爲三乘所共證的。可是在佛教教義開展的過程中，緣起的生滅即不生滅，成爲大乘特別發揮的深義，即大乘行者從一切法本不生的無生體悟中，揭發諸法本性空寂的眞實義。

德守菩薩曰：『我、我所爲二，因有我故便有我所，若無有我則無我所，是爲入不二法門』。

德指一切功德，守是守護保持，是菩薩能守護所修集的一切功德，使之不散不失，所以名爲德守。

「德守菩薩」說他證入不二法門的經過「曰」：世間衆生大都執有我與我所，即此「我、我所」的執著，是「爲二」法。有情以自體爲中心，這本不是我而妄執爲我，我是主宰義，即自由支配者，所以我所接觸到的一切是爲我所，有了我就必定有我所，所以說「因有我故便有我所」。『嚴密的說，有此必有彼，相對的分別爲二，而是相依共存的』。『如燈以炷燄爲中心，向外放射光明，使一切外物籠罩於光明中一樣』。有情愛著自我，所以與自我有關的一切也愛著。如我的衣物，我的家庭，我的事業，我的朋友，我的錢財，我的國家，我的名譽，我的意見等等，甚至大得無量無邊，都是我所的範圍。

到底我是有沒有？追究起來，雖是哲學家、宗教家的事，但若隨世俗見說，我是自己的身心，外在的一切是我所。如以身體爲我，假定身體上的耳朵缺了一個，是不是我即有了部分的殘缺？可是事實不然，證明身體上的五根任何一種，是都沒有資格稱之爲我。衆生聽說肉體不是我，於是就又執著自己的自由意志是我，認爲

我的身體猶如房子，我的精神才是主人。殊不知吾人的精神，亦是衆緣和合的，其中根本沒有一個永恆不變的我。如知苦樂情緒的是受蘊，如能想像認知的是想蘊，如爲意志作用的是行蘊，如可了別認識的是識蘊，至於生命的肉體則是色蘊。整個生命體，不過是生理與心理的假合，於中要想找個獨立自主的實我，根本是不可得的。正因在五蘊中找不到自我，於是有人異想天開的，到物質與精神以外去求自我，又那裏可以求得到？所謂離蘊卽我，究竟是個什麼東西？誰也不曉得，不過自以爲然的妄執爲我而已。

一執著有個實在自我，我所必然接踵而來，所以處處貪著，不得自由自在。德守菩薩從緣起法的修學中，通達我的自性本空，不在生命體上生起我見，因而也就不再執著我所。我所是因我而立的，我尙且沒有，怎麼還會有我所？所以說「若無有我則無我所」。我與我所的執著，是使人不得自在的動力，因不論執著什麼東西，必然就被什麼東西所縛。現既不執我、我所，於一切法而得自在，無生之理亦卓然獨立，依此修證，「是爲入不二法門」。

不眴菩薩曰：『受、不受爲二，若法不受則不可得，以不可得故無取無捨，無作無行

，**是爲入不二法門**』。

眴同瞬，意顯這位菩薩對於佛陀的敬仰，能夠做到直觀不眴的程度。這裏依喻說，是顯菩薩的智慧，親切地體驗到眞理，確信眞理如是如是，沒有任何變動的意思。

這位「不眴菩薩」表達自己悟入不二法門「曰」：世間有以「受」與「不受爲二」法的。受是取的意思，如心緣於對境，而於境上有所執取，是名爲受。「若」能於「法不受」，就是不取不著，「則」法亦卽「不可得」。衆生處處著，卽對萬有諸法，無一而不取著，如要衆生不要著，則又著在有一不著上，以爲不著是實在的。如佛說空，本意是爲破除衆生的有執，只要有執去了，空亦不可得的，可是衆生執著情深，有執剛剛放下，却又著在空上，以爲空是眞實，於是佛又說非空非有，以破空是眞實的妄執，衆生不知佛說此法的根本意趣所在，又著有個非空非有可證，這眞是離開佛法更遠。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』，不化而又化之，是佛陀的慈悲，如仍不解佛陀意趣，豈不辜負佛陀慈意？佛不但教我們說取不可得，就是捨亦復不可得，甚至不可得亦復不可得，

「以不可得故」，則「無」有「取」——不受，無有取故，亦「無」有「捨」。因爲不取，所以「無作無行」。作是造作，行是行動，行與作的意義是相近的。如行蘊的行，每解爲造作，就是此意。若於一切法上有所取著，即有我我所，以我我所執而造作一切，便成爲將來生死的動因，衆生的生死可說是由我我所的取著而來。著於一切諸法固然不對，就是著在不取不受上也是錯誤的。現在這位不眴菩薩，從一切法本性空寂中，了知受不受的無自性，無自性則了達諸法本不可得，因而契入諸法空性，「是爲入不二法門」。

德頂菩薩曰：『垢、淨爲二，見垢實性則無淨相，順於滅相，是爲入不二法門』。

頂如頭頂山頂，表示高的意思。這位菩薩，自行菩薩道以來，所積聚的無量無邊功德，已經到達頂點，所以名爲德頂。

這位「德頂菩薩」表達自己悟入不二法門「曰」：世間有「垢」染與清「淨爲」相對的「二」法，垢染的不是清淨的，清淨的不是垢染的，所以佛法往往勸人離染污心修清淨行，但這是從現實雜染以顯示清淨的，而且這是在相對境上安立的，若從本性空寂上說，根本沒有染淨之別。比方所起的一念貪心，一般說來當然是垢

染的，但若進一步的加以推究，此貪心究是在內還是在外？若說在內，爲什麼境未現前不起貪？若說在外，爲什麼我貪他不貪？可見在內在外都不可得，既不在內不在外，自更不在中間。貪之所以爲貪，因緣和合而有，如是認識貪的眞面目，就知貪是無自性的。又如汚水，如現在說水的汚化，要想使它轉染成淨，不是要你倒掉汚水，而是使之淨濾過來，當下就可成爲淨水。所以若「見垢」染眞「實性」，了知它的本是如幻如化，原是空無自性，「則無淨相」而「順於」寂「滅相」了。不但垢染不可執著，清淨亦不可執著，如著有淨卽有染，因爲染不離淨，淨不離染的。大乘經中每將淨字作爲空的同義語解。如說『是心非心，本性淨故』。心性不可得卽本性空寂。若有强調眞心是清淨，是卽落於偏執。古德說：『欲除煩惱重增病，趨向眞如也是邪』。果能了達諸法不垢不淨，「是爲入不二法門」。

善宿菩薩曰：『是動、是念爲二，不動則無念，無念卽無分別，通達此者，是爲入不二法門』。

善宿，是天上二十八宿的星名。有說菩薩出生時，正好是星宿日子，所以取名善宿。有說菩薩善能知於天文，所以得名善宿。有說菩薩得了日月星三昧，能夠照

見世間的一切，所以得名善宿。

這位「善宿菩薩」表達自己如何悟入不二法門「曰」：動「是動」，念「是念」，是「爲二」法。內心對外境覺得如此如彼的，即是動的表現，有了動，必然就會有念，有動即有念，有念即有動，本來動、念是一法，現在把它說之爲二，不過是始終、粗細的差別。般若經的舍利弗品，曾經說有十種散動，古代唯識家就曾把這段經文，配爲對治十種散動加以解說，這當然是唯識家對般若經的一種見解。心念前境，有了動念，就落於相對上，也就有了分別。如修定者，心能安住在一個境界上，前念後念一味相續，是即顯示他的定功還未上路，如果定功眞正深了，是就不會再動念，所以說「不動則無念」。念是一種分別，有念才可說有分別，如果到了「無念」，自然「即無分別」。由於通達諸法無自性，即與諸法法性相契，種種分別自然不起，雖則沒有分別動亂，但決不是糊糊塗塗，其內心仍是清清楚楚。當知這是以般若智慧，觀照十種散動而得無動無念的結果。到了動念自性不可得，還有什麼執著分別？經無分別智的體悟現見一切，是爲眞正的通達無分別。果能「通達此者，是爲入不二法門」。不論什麼動念，唯有無分別智可以對治，所以一切般

若波羅密經中，都說無分別智，由這無分別的智慧，掃蕩一切有分別的動，是爲眞正的動念不二。

善眼菩薩曰：『一相、無相爲二，若知一相卽是無相，亦不取無相，入於平等，是爲入不二法門』。

眼，以能觀察爲義。這位菩薩的智慧善巧，能如理如量的照見一切，所以名爲善眼，與觀音菩薩所具千眼的意義差不多，是從智慧而立名的。

這位「善眼菩薩」表達自己悟入不二法門經過「曰」：諸法的「一相、無相」是「爲二」法。當知這一相、無相，都是約究竟眞理說，所以經中常言：『一相無相是謂實相』。對於究竟眞理，佛法很少說『一』字，並不是絕對不說，不過少說而已。如說一相、一法界等。一相，表示一切法一模一樣，無一點差別相。如是究竟眞理的一相，在吾人聽來，總以爲有一個實在東西，其實所謂一相，並不是眞的有個爲我人所能認識的相。佛法中將這，有時說爲一相，有時說爲無相，因爲凡夫對這，不是執有一相，就是執那無相，所以佛陀不得不以世間的語言文字來說明。因無種種相，所以說爲一相；因不是有種種相，所以說爲無相；因一切相都是對待

才能成立的，所以我們所認識所了解的，沒有一樣不是有對待性的，因而一相卽是無相。「若」能了「知一相卽是無相」，不但一相不能執取，卽使無相亦不能執著，所以說「亦不取無相」。如此，才能眞正的悟「入於平等」法性。假使更取著於無相，是就仍然落於有無對待的不平等相。唯有對於無相無所取著，「是爲」悟「入」一相無相的平等「不二法門」。是以只要懂得佛陀說法的意思，不論是說一相、無相、實相都可以的，因爲一相就是無相，一相無相就是實相。

在佛法中，解一切法，一味相，或一切法，一切法如此等，不是說的別的什麼，就是說的畢竟空性，亦就是卽空卽無等。當然，離一切相，不能著在無相上，著之則爲有，則等於執空，所以要不取無相。後來在佛法中辯論，普通都說空說有，從有方面，說爲卽有而空，從空方面，說爲卽空而有，或說空有無礙，卽是中道。其實中道是不離於空相、有相的，眞正是卽空卽有，卽有卽空的。龍樹大士說：『佛說空、緣起、中道爲一義』，如視二者合爲中道，則爲錯誤的觀念，亦卽沒有眞正的了解中道。這種道理，通到佛法的一切論題都是一樣的。

有說一相卽有相，是有相無相一對爲二。假定這樣，一相應與二相合爲一對。

實際這裏是說有相無相平等無差別，若知有相的自體與無相的自體，原是同一空寂性，不於其中妄取有相無相，則入於平等不二法門之中。

妙臂菩薩曰：『菩薩心、聲聞心爲二，觀心相空如幻化者，無菩薩心、無聲聞心，是爲入不二法門』。

臂是手臂，是可提取東西的，菩薩運用方便善巧的權力，提攜在苦海中的衆生，讓他們登上涅槃的彼岸，所以名爲妙臂。這與觀音菩薩具有千手的意義差不多，顯示菩薩手臂微妙得無所不能，是從能力而得名的。古德還有這麼一種說法：菩薩『過去行施果報，手能出無盡寶物，如四流河，名曰妙臂』。

這位「妙臂菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：在佛法的行者中，有發菩薩心的，有發聲聞心的，即此「菩薩心」與「聲聞心」是「爲二」法。聲聞爲小乘，菩薩爲大乘，大小的區別，在於發心的不同，發小心則爲聲聞，發大心則爲菩薩。小乘急於了生死出三界，覺得生死是件大事，三界是座大的牢獄，一日不得出三界了生死，一日心不得安，是爲聲聞心。菩薩急於救度一切衆生，認爲衆生的問題未得解決，自己絕對不能急急的離開這個苦惱的人間世，所以出發於悲心，上

求佛道，下化衆生，是爲菩薩心。

從法的相上看，二者當然不同，就事論事固然如此，如就事而論到眞理，當又不是這一回事。現說若有分別什麼是菩薩心，什麼是聲聞心，自然就成爲相對的二法，可是若觀二種心相都是如幻如化的空無自性，不於中生起分別卽爲不二。

這與唯識宗的說法稍有差別，唯識宗對心與境或心與物的看法是不同的，他把外境或物看做是空的，以爲這完全是妄執所起的東西，根本沒有它的實自體可得，可是內在的精神亦卽所謂心識，是因緣所生的依他起法，這不能說沒有。總之，否認外境是有，承認內心是有，所以說爲唯心。對這，般若經與本經的說法不同，認爲外境固然是空的，內在心識亦是空的，客觀的物質固然是空的，主觀的精神亦是空的。因在空宗看來，不論精神或物質，能識與所識，能知與所知，都是因緣所生，如幻如化，本性空寂，沒有它們的眞實自性。所以觀空，是從如幻如化上觀，心境皆如幻如化的空無自性。如是，菩薩心與聲聞心，看起來似乎是相對的二法，各各不同，但如究竟的追究起來，聲聞心固然是依種種因緣的和合而有，如幻如化的無有自性，本性空寂，菩薩心也是如此。所以嚴格說來，菩薩心與聲聞心沒有什麼

差別的。在法性平等中，果能「觀心相空如幻如化者」，「無」有「菩薩心」的實在可得，亦「無聲聞心」的實在可得，二者都能契入法界，「是爲入不二法門」。從無小乘無大乘同歸平等法性說，則可引申爲凡夫心與聖人心，佛心與衆生心，是都無有差別的。華嚴經說：『心佛及衆生，是三無差別』。當知這也是從緣起所生，如幻如化，無實自性，法法畢竟空寂上說。

弗沙菩薩曰：『善、不善爲二，若不起善、不善，入無相際而通達者，是爲入不二法門』。

弗沙是印度話，譯爲宿鬼，爲印度二十八星宿之一。菩薩立名，不是以德立名，就是依時立名。依時立名，是依所生之時。如此菩薩，就是依於生時所遇到的星宿立名。

這位「弗沙菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：「善」與「不善」，一般以「爲」是「二」法。通常以將來得好果報的稱爲善，得不好果報的爲不善。或有約順理說，趣向於理，合乎於理的，是爲善法，違背於理，悖逆於理的，爲不善法。或有從事相說，善心與不善心相對，二者不能相互融洽，認爲不善是要不得

的，善法才是值得追求的，於是在不善中以爲另有善法可得，殊不知這是執著善，與諸法眞理是不相應的。還有說十善爲善，十不善爲不善；順出世道爲善，違出世道名不善；求小乘爲不善，求大乘是爲善。不管是怎樣的一種說法，善惡都不是天然如此的，是無相狀，無方分，無時際的。果眞到了證悟境界，通達善不善的實爲平等，不善法固然不起，善的種種分別對立觀念也不現前。「若不起善、不善」，以般若智觀善、不善緣起無性，「入」於「無相際」，卽入無相的究竟處，「而通達」一切法無相「者」，不再生起善、不善的觀念，「是爲入不二法門」。

師子菩薩曰：『罪、福爲二，若達罪性則與福無異，以金剛慧決了此相，無縛、無解者，是爲入不二法門』。

師子爲獸中之王，無畏爲牠的特性，以之比喻這位菩薩的功德殊勝，雖在這世間度化衆生，但無畏於世間種種惡劣的環境，且能戰勝環境的包圍。

這位「師子菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：世間一般以「罪」與「福爲二」法。罪福與善不善比較來說：善不善是從道德不道德上說，罪福每自所感受的果報上說，爲道德不道德所引起的影響。罪與福看來是敵體相反的二法，但

「若」眞能通「達罪性」與福性是本空的，「則」知罪性「與福」性原是無二「無」別「異」的。經說：『我心自空，罪福無主』，又說：『深達罪福相，徧照於十方』。

吾人平常在罪福的事相上觀察時，只看到二者的絕對差別性，分別什麼是罪，什麼是福，因而捨罪以求福，離惡以向善。現在既知二者無二無別，當可通達罪性與福性皆是無性。「以金剛慧決了此相」：金剛慧卽金剛般若，般若卽慧。金剛本爲世界上最堅固、最猛利的物質，能破壞一切而不爲一切所破壞。菩薩通達罪福性空的智慧，所以稱爲金剛慧，因它如金剛一般堅硬，能破除一切妄想執著，而不爲妄想執著之所破壞。以此金剛慧徹底決了罪福性空平等，自然就無縛無解。一般以爲有罪爲縛，有福爲解，而實有福不可爲解，唯有了知無罪無福，方纔眞正無縛無解，通達「無縛無解者，是爲入不二法門」。

師子意菩薩曰：『有漏、無漏爲二，若得諸法等，則不起漏、不漏想，不著於相，亦不住無相，是爲入不二法門』。

意在梵文叫做末那，爲心裏活動的總名，爲思惟的思字，因菩薩對聞思修皆能

如理思惟，所以很多菩薩由此得名。還有一說，師子度水是截流直度的，如果彎曲就不度水。此喻菩薩以實相智慧，深入諸法的底裏，直達究竟的彼岸，所以名爲師子意。

這位「師子意菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：我以爲「有漏」與「無漏」是「爲二」法。關於有漏與無漏，有主觀與客觀的兩種解說：古阿毘達摩論師與唯識法相學者，站在客觀的立場，說能令吾人增加煩惱的事爲有漏，反之爲無漏。大小乘中均有這麼一派。站在主觀的立場，說吾人心裏有煩惱爲有漏，無煩惱爲無漏，有漏無漏全約自己的心來決定的，這是專說到自己的心，不談其他。其實，修學佛法的行者，到了眞正斷煩惱後所有的戒定慧，或所證悟的究竟絕對眞理等，經中通常將之稱爲無漏法，此爲清淨體，不是雜染法，要修學要證得，定須將這兩者分開。若於其中妄生分別是漏是無漏，就不能見到諸法的平等性。「若」能通達而「得諸法」的平「等」空性，「則」自「不起」有「漏、不漏」的「想」念，因在平等法性中，沒有漏、不漏的絕對性。漏、不漏想既然不起，也就「不著於」有漏相及無漏「相」，同時「亦不住」於「無相」之中。有無相不起，「是爲」

在漏無漏法上契「入不二法門」。

淨解菩薩曰：『有爲、無爲爲二，若離一切數則心如虛空，以清淨慧無所礙者，是爲入不二法門』。

解是理解或了解，淨是清淨的意思。對於萬有諸法的了解，如果不是清淨無染的，就會要對它生起妄執，現在這位菩薩能以清淨的心懷，了解諸法的事理差別，不致誤認這個爲那個，那個爲這個，所以名爲淨解。

這位「淨解菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：一般觀念總認爲有爲即有漏，無爲即無漏，其實二者不盡相同的。有漏無漏，主要是約能長煩惱，或心裏有煩惱說；有爲無爲，主要是約法的有無生住異滅說。還有一說：有漏無漏，是站在宗教的立場說；有爲無爲，是站在哲學的立場說。

爲是一種活動，亦即是造作義。『凡是從因從緣有所造作才得生起的因緣法，具有生住滅流動相的是有爲』。掌珍論說：『衆緣合成，有所造作，故名有爲』。集論說：『有生住異滅是有爲』。凡不從因從緣而毋須什麼條件生起的，本來如是不生不滅的寂滅性，是無爲。集論說：『無生住異滅是無爲』。智論說：『取相是

有爲，不取相是無爲』。般若論說：『無爲者，是無分別義』。准此，可知有爲是有分別義的。唯識家從絕對差別上清楚分辨，以眼耳鼻舌身，色聲香味觸等一般所知所見以及能認識的心心所等，稱有爲法。至於無爲法，佛說最根本的爲涅槃。有說與物質同在的虛空無礙性，亦是不生不滅的無爲法。大小乘學派中，安立無爲法的很多。總之，凡合於不生不滅的法，卽爲無爲法。

「有爲」與「無爲」，一般說「爲二」法。有爲法有它的相，或說有生住滅的三相，或說有生住異滅的四相，或簡單的說爲生滅二相。凡是有爲法，因是無常的，定有生住滅的形態，所以佛說『有爲有三有爲相』。但佛說有爲法，是令人厭離這世間的，並沒有實在自體的三相。無爲法則是不生不滅的，亦卽是諸法的寂滅性。

對於無爲，一般人總是在境界上轉，要尋求一個與有爲相對的無爲，殊不知無爲名稱是自有爲來，所以二者的根本在有爲。有爲法旣是有生有滅的，或叫有名有相，或者說爲有數。數指這個那個的數目多少，吾人無論認識或考慮一件事，都有數的觀念在內。「若」能通達平等法性，就可遠「離一切」的「數」目，亦卽超越

時空，沒有數量可得，「則心」就「如虛空」一樣的無彼無此，無多無少。進而並「以清淨慧」遠離一切顛倒妄想，特別是離去根本執著，爲無爲法就能「無所礙」著。阿含經對於涅槃每說：『甚深廣大，無數無量』，不是心裏所能想像的境界。以智合理，無所障礙，「是爲入不二法門」。

那羅延菩薩曰：『世間、出世間爲二，世間性空卽是出世間，於其中不入、不出、不溢、不散，是爲入不二法門』。

那羅延爲天的名字，是金剛力士之義。此喻菩薩如金剛力士一般的具有大力，能自由自在的度化衆生。

這位「那羅延菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：一般以爲「世間」與「出世間」，是「爲」截然不同的「二」法，因而每爲世人易於搞錯，說到世間就想到世界，說到出世間就以爲出到三界以外去，或到世界的另一面去。其實，世間原爲一有時間性的，佛法把它說爲危脆敗壞之法；落在這時間的範圍內，於生死中流轉變化，生死不了，永落在這圈圈裏，是爲世間。出世有超越義，超越勝義謂之出，不受時間控制，超越它的範圍，稱之爲出世間。本來，世間法是形容有漏法

，出世間法是形容無漏法。有漏無漏約與煩惱是否相應說，世間出世間乃約是否超越時間說。眞正出世間法，不拘於外表的行動，只要能離我執，證一切不生不滅，卽爲出世間。唯識宗說：世間的根本爲我執，卽末那識的妄執第八識的見分爲我，只要能夠除去這個堅强的我執，就是出世間。

約法說，如在世間法上執有，則爲世間；若能通達世間法**了知本性空寂**，卽是出世。世間卽出世間，二者無二無別，所以說「世間性空卽是出世間」。「於其中」無有菩提涅槃可入，所以「不入」，亦無生死煩惱可出，所以「不出」，於世間亦「不溢」，於出世亦「不散」。散是散開的意思，溢本爲滿的意思，在此與散之義一樣。心安住於法性如如不動，「是爲入不二法門」。

善意菩薩曰：『生死、涅槃爲二，若見生死性則無生死，無縛、無解，不然、不滅。如是解者，是爲入不二法門』。

善能了知衆生的心意所趣，善能明白自己的心意動向，巧順衆生的心意，控制自己的心意，名爲善意菩薩。

這位「善意菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：一般總以世間法有爲

法歸於生死，出世間無爲法歸屬於涅槃，正因如此，所以要離生死以取證涅槃，認爲「生死」與「涅槃」是「爲」截然不同的「二」法。『涅槃，在梵文中，含義很多，所以向來譯義不同：有的譯作滅；有的譯作滅度；唐玄奘又譯爲圓寂，意即德無不圓，惑無不寂。其實，涅槃的特性，是寂滅。寂滅，不是打破什麼，或取消什麼，是說惑業苦本性空寂的實現。他不僅是寂滅，而是體現寂滅的境地』。

然而有些佛法行者，不能體達佛說的眞義，於此生死涅槃之中，生起錯誤的觀點，以爲有三界生死的可出，有寂滅涅槃的可得，而且認爲善的、樂的、常的涅槃，是在生死以外別有的。殊不知這一看法，並不能代表佛說的涅槃，佛證覺的涅槃，即悟入一切法性畢竟空，本來寂靜，這即是生死法的實相。入無餘涅槃，也是因生死本空而空之，何嘗有實法可捨？有實法可得？如虛空的無障無礙，明淨不染，無彼此的對立，無一異的差別，無生滅的動亂，無熱惱的逼迫，一切戲論執著所不能戲論執著的，强名爲涅槃，這涅槃在迷妄時，與生死不相礙，所以說：『畢竟空中不礙生死』。在覺悟時，也與戒、定、慧等功德無礙，故畢竟空寂而萬德圓明。大乘法的所以能成立，就在這觀點上。所謂「若見生死性」，就是見生死一切法的

本性空寂，「則無生死」法可得。前彌勒問疾章中曾說到：『諸佛知一切衆生，畢竟寂滅卽涅槃相，不復更滅』。既說不可復滅，當然就無生死，既然沒有生死，那裏還有生死可縛及涅槃可解？所以說「無縛無解」。了達生死性空卽是涅槃，如火「不然」，當亦「不滅」。不是滅掉生死，另外得個涅槃。生死本來不生，涅槃本無所滅，生死與涅槃都是本性空寂的。「如是解者，是爲入不二法門」。

現見菩薩曰：『盡、不盡爲二，法若究竟，盡若不盡皆是無盡相，無盡相卽是空，空則無有盡、不盡相。如是入者，是爲入不二法門』。

現見，是現證義，卽親親切切的證悟到諸法眞理，然後對於諸法事相的認識，再也沒有錯誤，所以名爲現見。

這位「現見菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：盡就是滅，或說沒有爲盡，或說有爲法爲盡；不盡就是不滅，亦可說就這樣的一直下去，或說無爲法爲不盡。佛法中有將滅智譯爲盡智，如阿羅漢所得智慧爲盡智、無生智。盡，如雜染法、生滅法，好像最後有個終止，再也不起。生死徹底解決爲盡，證得不生不滅的涅槃爲無盡。從生死的盡說到涅槃的無盡，是卽顯示生死煩惱的雜染法是有盡相，

到時候就沒有了，無爲涅槃爲無盡相，是永遠沒有窮盡的時候。像這樣的在相對法上說「盡、不盡爲二」法，實際皆是多餘的。於一切「法若」研究到「究竟」處，則不論是「盡若不盡」，可以說「皆是無盡相」。卽觀一切法皆是因緣所生，於緣生法的事相上，固然是有生死，到了解脫生死，是則有盡有滅。但推究到一切法的究竟處，悟入一切法的平等法性，體解到法法本來如此，則不但盡、不盡相皆是無盡相，「無盡相卽是」諸法的畢竟「空」性，於畢竟空性中還有什麼盡、不盡相？所以說「空則無有盡、不盡相」，說爲盡、不盡相，只是假名而已。「如是」悟「入」諸法空性「者」，「是爲入不二法門」。

普守菩薩曰：『我、無我爲二，我尙不可得，非我何可得？見我實性者不復起二，是爲入不二法門』。

普是普徧，守是守護。古德說：『萬善所持曰普，衆聖所護名守』。具諸善法功德的這位菩薩，不但爲衆聖之所守護，亦能守護一切衆生，使衆生安然無畏的走上菩提大道，所以名爲守護。

這位「守護菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：一般說來，我是邪執

，無我是正見，因此乃將「我」及「無我」相對的說「爲二」法。實際說來，「我尙不可得」，還有什麼無我性可得？所以說「非我何可得」。假定說是見有無我，在你或以爲把它看成無我，實際不是無我是有我，爲極大的錯誤執著。眞正的佛法行者，既不執著我，亦不執無我，因我與無我，是相對待的，怎麼可以妄執？若以般若智洞「見我」的「實性者，不復」再「起」我與無我的「二」法之想。見我實性，不是說見我的眞實性，而是說見到我的本性空寂，能眞通達我性空寂，不但不執著我，就是無我也不會有所執著，「是爲入不二法門」。

電天菩薩曰：『明、無明爲二，無明實性卽是明，明亦不可取，離一切數，於其中平等無二者，是爲入不二法門』。

電天，以世俗法說，卽是守電神。此菩薩能從黑暗中透出光明，清澈的見到萬有諸法的事理，所以名爲電天。

這位「電天菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：在我初修行時，以爲「明」與「無明爲二」。明就是智，無明就是無智。凡夫因無智而執我執法，執諸法實有自性；能不執我執法，而通達我法性空者爲明，通達「無明」的眞「實性卽

是明」。換句話說：無明的實相卽是明的實性，等於黑暗的實性卽是光明的實性。但了解了無明實性卽是智慧之明，不要以爲有個實在的智慧之明可得，當知「明亦」是「不可取」的。如執著有個實在的明可取，是又落於愚癡無智之中。這可作二解：一、在事相上看，有智有愚，智愚是相對的，到了通達緣起法空性與眞實性時，就知明與無明原是平等平等的，無明本性就是明的本性。二、能通達無明的眞實性，就不會在無明上妄起執著，則成爲般若。龍樹智度論說：『煩惱卽菩提，菩提卽般若』。能通達無明本性，無明本身卽是般若。離開無明還到那兒去找般若？既然無明卽般若，當就遠「離一切」明與無明之「數，於其」二者之「中，平等無二」無差別性，「是爲入不二法門」。

喜見菩薩曰：『色、色空爲二，色卽是空，非色滅空，色性自空。如是受、想、行、識空爲二，識卽是空，非識滅空，識性自空。於其中而通達者，是爲入不二法門』。

菩薩以大悲大願利益一切衆生，處處爲衆生著想，時時予衆生安慰，所以每個衆生見到菩薩，無不從內心深處對之生起高度歡喜，因而得名喜見。

這位「喜見菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：說空必從有上說，離

有不能說明空，所以須從衆生活動的五蘊說起。心經說：『照見五蘊皆空……色卽是空，空卽是色，受、想、行、識亦復如是』。以色蘊說，一般以爲「色、色空」是「爲二」法。色，就是現在說的物質。世人皆把所見的色法，看成是實實在在的，殊不知色法的出現與存在，並不是獨立的，而是由種種條件，亦卽所謂因緣所生的，是緣起無自性的，求其究竟的眞實性，根本是不可得的，所以說「色卽是空」。卽色的本性是空，「非」要將「色滅」掉才「空」，滅色而空，是分析空，爲拙慧所觀的，巧慧觀之，色的當下就是空，因爲「色性自空」的。反之，空卽是色，所以空色是不二的，絕對不可把它看成截然不同的二法。色和色空是如此，「如是受、想、行、識空爲二」，也是如此。分開來說，受、受空爲二，想、想空爲二，行、行空爲二。「識卽是空」，識與空沒有差別，所以不可視之爲二。所謂識空，「非」是「識滅」而「空」，而是「識性自空」。因諸心識同樣是因緣所生的，緣生是無自性的，求其究竟眞實性了不可得，所以識的自性本空，不是滅了識才得空。中間受、想、行者，亦可作這樣說：受卽是空，非受滅空，受性自空；想卽是空，非想滅空，想性自空；行卽是空，非行滅空，行性自空。一切都是緣起無自性的

，若能「於其」五蘊之「中而通達」其本性空寂「者，是爲入不二法門」。**明相菩薩曰：『四種異、空種異爲二，四種性卽是空種性，如前際、後際空故中際亦空。若能如是知諸種性者，是爲入不二法門』。**

明相，是表菩薩以智慧光明之相，令衆生得見，或說菩薩以智慧通達諸大種的明暗通塞之相，所以立名明相。

這位「明相菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：地水火風的「四種異」與「空種異」相對「爲二」。異是不同的意思，顯示四大種固是各別不同的，就是四大種與空種也是彼此差異的。種是種類、種性，所以四種就是四類。我們所見到的一切物質，不論它的體積是大是小，其構成的要素，不外地水火風的四類。空種，就是虛空，亦名空界。物質是有一物體，空是空洞的一切皆無。四大種是如此，空種是如彼，彼此是相互對待的。有物質的地方必有空種性，有空種性的地方必有物質在，所以地水火風的「四種性卽是」虛空的「空種性」，二者是沒有一異差別的。再就時間性來說：四大未生起時，「如前際」固然是本空的，到四大分散時，「後際」亦是本「空」的，前後際既皆本空，當四大住時，其「中際亦」是本「

空」的。前際，是指過去過去，直追溯到時間的最初邊；後際，是指未來未來，直至永遠的未來；中際，是指現在即當下。有過去未來即有中間性，過去未來是空，中間性當亦空。如一朵花，過去未生時是沒有的，是空的，由因緣和合有此花生起現前，所以現在看來有花實亦是空，將來此花會得乾枯，混跡於泥土中，連影子亦找不到，同樣歸於究竟無，所以未來亦是空。物質是過去空、未來空，現前雖看到，成爲可用的物質存在，但這不是眞實的存在，如眞實存在即不可能變化，所以不但過去未來是空，現在當下即是空，否則，未來不會變爲沒有，當知現前的物質，一旦起變化消散，即現空相。如晴朗的虛空，萬里無雲，忽然有雲，慢慢又自消散，終歸於無。所以說物質的四大種，當下不離空種性的虛空。如此，不但空種是空，地水火風一切皆空。四種性與空種性，平等平等，無二無別。「若能如是」通達「知諸種性」原是平等性「者，是爲入不二法門」。

妙意菩薩曰：『眼、色爲二，若知眼性於色不貪、不恚、不痴，是名寂滅。如是耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法爲二，若知意性於法不貪、不恚、不痴，是名寂滅。安住其中，是爲入不二法門』。

意是心意，不論對於什麼法的觀察，不能善會其意，是就不得稱妙，若能善會其意，就可稱爲妙意。現在這位菩薩，對於根塵的思惟觀察，能夠妙得其意，故名。

這位「妙意菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：從六根六境相對說，「眼」是根，「色」是境，「爲」相對的「二」法，世人且把這二法，認爲實在的東西，所以當根境相接時，自然而然的有所執取。「若」能了「知眼」根本「性」是空無自性的，卽能對「於」所緣的「色」境，「不」會生起「貪」心，「不」會生起「恚」心，「不」會生起「癡」心。平常眼見色，是紅色、黃色等，這色好不好，於中妄起分別：如果是好的就起貪愛，如是不好的就起瞋恚，對所緣境界不了解其義就起愚癡。眼色是如此，乃至意知法亦然，所以六根門頭爲一切顚倒的起源。由於六根緣境起煩惱，從煩惱而作業，自然就感生死，是生滅流轉法，不能得到解脫。

如依佛法用功修行求了生死，沒有什麼特別的方法，就是守護六根，如眼見色，卽可追究，眼根是什麼？以什麼而見？見到個什麼？這樣的一反觀，了解眼性本

空，對所緣的色境，好的不起貪，壞的不起瞋，中庸的不起癡，一切煩惱不起，體驗法的本來如是，「是名寂滅」不動。如阿羅漢或大菩薩，眼根見色，耳根聞聲等，總是常常時，恆恆時，皆能體悟本性如是，寂然不動。

對眼根作如是觀，對色法亦是如此，若能通於色性，眼貪於色境時，所貪的是什麼？有什麼值得貪？了解色法自性本空，自然就不會起貪瞋癡等的煩惱。不但眼根色境作如是觀，根境和合所生的眼識，如能了知識性本空，同樣是不會起貪瞋癡等諸煩惱的。不過這裏重於六根性空說，由六根的性空說到六境的性空，所以就沒有說到六識。

「如是」像上所說的眼色如此，當知「耳」聞「聲」、「鼻」嗅「香」、「舌」嚐「味」、「身」覺「觸」、「意」知「法」，皆「爲」相對的「二」法。除色法外，能想過去未來，對一切構思想像，皆是意的作用。「若」能了「知意性」本空，就能「於法不貪、不恚、不癡，是名」如如不動的「寂滅」。果能「安住其」寂滅不動「中，是爲」契「入不二法門」。

無盡意菩薩曰：『布施、迴向一切智爲二，布施性卽是迴向一切智性。如是持戒、忍

辱、精進、禪定、智慧，廻向一切智爲二，智慧性卽是廻向一切智性。於其中入一相者，是爲入不二法門』。

菩薩對於所修的六度萬行，本於自己的無盡悲願，沒有窮盡的一直這樣修下去，所以名爲無盡意。

這位「無盡意菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：謂以所修的六波羅密廻向於佛道。先說布施，修「布施」波羅密與「廻向一切智」的最高佛果，是「爲」相對的「二」法。布施法門，通於全體的佛法，不論是修何乘的行人，都當發心行布施，問題就看你修布施的目的何在？如求人天福報而行布施的，就感人天的果報，如求小乘涅槃而行布施的，就得寂滅的涅槃，這都不會廻向佛果的。菩薩修布施，是爲利生而求成佛的，所以就要廻向一切智，一切智卽無上菩提，布施是所修的因行，一切智是所得的果。看來一個是因一個是果，而實因行的「布施性卽是廻向」佛果的「一切智法」。因爲布施性空，本來寂滅，廻向一切智性亦是本性空寂，既是同一空寂性，還有什麼彼此的差別？

布施如此，「如是持戒」波羅密、「忍辱」波羅密、「精進」波羅密、「禪定

」波羅密、「智慧」波羅密的五波羅密，與「廻向一切智」是「爲」相對的「三」法。現在略去持戒、忍辱、精進、禪定四者不談，但就最後的智慧說，當知「智慧性卽是廻向一切智性」，因行與果德，二者是平等的，同一空寂性的。施等六度與廻向一切智性，果能「於其中」通達無二無別，一相無二相，卽是平等法性，而悟「入一相者，是爲」契「入不二法門」。

深慧菩薩曰：『是空、是無相、是無作爲二，空卽無相，無相卽無作；若空、無相、無作，則無心、意、識。於一解脫門卽是三解脫門者，是爲入不二法門』。

深慧，就是甚深微妙的智慧，以此智慧通達三解脫門的卽是一解脫門，所以得名深慧。

這位「深慧菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：空、無相、無作，是名三解脫門，修此三解脫門，得證涅槃解脫。空、無相、無作，是以智慧觀察，由是證得涅槃，所以稱解脫門。古人將這喻如一城的三門，不論從那一門，都可進入城中。阿羅漢及菩薩的修行，皆從這三門而入，固然是不錯的。但若認爲「是空、是無相、是無作」的三解脫門，是就成「爲」相對的「二」法。二是相對，是多數

，不要呆板的看成二就是兩個。不過古德又有一解：謂空和無相爲二，或空和無作爲二，或無相和無作爲二。如定認爲是相對的二法，就不能證得涅槃。

當知三解脫門，說來固然有三，而實「空卽」是「無相，無相卽」是「無作」，了達一切法緣起無自性空，眞正知道本性空寂，無可執著卽知無相。很多人了解性空，但又以爲相有，爲此佛說無相，以遣除認爲相有的觀念，若眞了達相不可得，無能相所相，無心相境相，心不起活動，不希望什麼，不達到什麼，自然就是無作。作是行願行思，亦卽意志活動，能夠造業受果，如眞了達一切法無相，能所相，心境相，一切相寂滅，自然不行不作，所以說爲無願。對衆生執有佛就說空，對執有相可得佛就說無相，對執心有所行佛就說無作，由衆生的根性不同，所以佛說三解脫門。有時先說空門，次說無相門，後說無作門；有時先說無相門，次說空門，後說無作門；有時先說無作門，次說空門，最後說無相門。

行者「若」眞通達「空、無相、無作」三解脫門卽是一義，心意識卽不起，所以說「則無心意識」。心意識三者：依小乘說，心是總名，約義不同，名心、名意、名識；大乘唯識宗說，心是第八阿賴耶識，意是第七末那識，識是前六識。所謂

無心意識，就是八識皆不起活動作用。有人將心意識三者配合三解脫門說：如眞悟到空解脫門，第八識的妄相就歸於烏有；悟到無相解脫門，第七識的妄執也就不會再有；悟到無作解脫門，前六識的妄執也就不可得。這不過是一種配合的說法，實則不必爲此配合來說。只有了解心意識的差別，是在心識活動的事相上分的，到了心意識不起活動時，還有什麼三者的差別可得？

所以修學佛法的行人，果能通達「於一解脫門卽是三解脫門」，三解脫門卽是一解脫門「者」，從空解脫門中，通達一空一切空，無相、無作無不是空解脫門；從無相解脫門中，通達一無相一切無相，空、無作無不是無相解脫門；從無作解脫門中，通達一無作一切無作，空、無相亦卽皆是無作解脫門。從任何一門入，皆能通達三解脫門，所以一卽三，三卽一，是爲眞正通達此義。龍樹大士說：『摩訶衍中三脫體一，若人入空卽知無相，亦知無作，乃至入於無作之一，亦知於空及無相』。不特如此，而且空卽非空，無相卽非無相，無作卽非無作，如是見此不生不滅的眞理，「是爲」契「入不二法門」。

寂根菩薩曰：『佛、法、衆爲二，佛卽是法，法卽是衆，是三寶皆無爲相，與虛空等

。一切法亦爾。能隨此行者，是爲入不二法門』。

這位菩薩，在修行的過程中，觀六根而得清淨，不再爲外界的塵境擾亂，所以立名寂根。或說菩薩的三無漏根，是從寂滅實相而生的，所以立名寂根。

這位「寂根菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：佛教通常所說的「佛、法、衆（僧）」是三寶。娑婆教主釋迦是佛寶，佛所說法是法寶，從佛出家，依法修行的和合衆是僧寶，「爲」差別相對的「二」法。三寶明明是三，怎麼可以說爲二法？因佛與衆是人，如說『衆生無上者佛是』，『法無上者涅槃是』，是所行的法。人與法對照起來看，不是二是什麼？雖則可以作這樣說，但在這兒仍作多數解爲善，不可硬性的看爲二法。

三寶有種種義：佛出世時，方便化導，佛的化身爲佛寶，如來教化衆生所說的言教是法寶。到佛滅後，佛法流傳到我國，如佛像是佛寶，經典是法寶，不論佛世或佛滅後，出家衆是僧寶，隨各別不同的事相而言，稱爲別相三寶。法是絕對的眞理，一切皆無二無別；佛是法的體驗者，證得法，與法相應，依法而成就法身；僧是出家人（指世俗僧），重團體，有團體規律和合而住的，眞僧（指勝義僧），是

證悟法性者，除了佛外，還有菩薩及初、二、三果聖人，是眞正僧寶。綜合起來，名爲住持三寶。

不過，若再約究竟義說，三寶實是依法而成，所以於證悟法性中，「佛卽是法」僧，「法卽是」佛「衆」，僧卽是佛、法。「是三寶」看來是隔別的，而實「皆無爲相，與虛空」界「等」無差別，這就是經中說的一體三寶，又名同體三寶，或名常住三寶，是法爾如是，不生不滅的。依涅槃義說，三寶皆以涅槃爲體。經說：『菩薩思惟云何三事與我一體』？佛自釋言：『我說三事卽大涅槃，故名一體』。依法性論說，三寶同以法性爲體。經說：『如是三歸卽是我性』。依眞諦說，三寶同用眞諦爲體。經說：『若能觀三寶，常住同眞諦』。依常義說，三寶同以常爲體。經說：『我亦不說佛法衆僧無差別相，唯說常恆無有變易無差別耳』。今此經文明三寶無異一體，正就同一無爲，說者不二。勝鬘經、涅槃經等，固皆發明以無爲法爲體的常住三寶之理，世親所作的寶性論，亦說三寶是眞如平等法性，無二無別。

不但法身是這樣的，「一切法亦」是如此的，果「能隨」順「此」法而「行者

」，趨向於法，證悟於法，佛法中所謂『法隨法行』，從法的本性以修行者，「是爲入不二法門」。眞正的悟證諸法法性之理，心境中的佛法僧，絕對是無二無別，但爲適應時代，化度世間衆生，現出別相三寶而已。

心無礙菩薩曰：『身、身滅爲二，身卽是身滅，所以者何？見身實相者，不起見身及見滅身，身與滅身無二、無分別。於其中不驚不懼者，是爲入不二法門』。

無礙菩薩，從佛法的長期實踐中，於生死涅槃已經做到無礙，心中不會再有恐懼怖畏了，所以立此嘉號。

這位「心無礙菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：身指身心組合的生命體，身滅卽是涅槃，就是前一生死滅，後生死不起。衆生所見的生死果報「身」及涅槃的「身滅」，有無兩分，名之「爲二」，是卽相對的二法，所以不是對於涅槃覺得驚畏，就是對於生死覺得懼怕。

現說生死之身卽寂滅性，所以「身卽是身滅」。於此身滅空寂之理有所體驗，就知法法是寂滅的，亦卽所謂是涅槃的。一般所說身，不是身滅，現說身心的活動，當下就是寂滅性，不是要到身滅後，才能得到寂滅性。

或有以爲身卽是身，爲什麼說身卽是身滅？「所以者何」？就是此問。當知能「見」此「身實相者」，如身心由五蘊、十二處、十八界等組合而成，一旦於此見到它的實相，所謂一相無相，卽是法性寂滅，自然「不起見身及見滅身」，而知「身與滅身」是「無二無分別」的。見到身心組合的眞相，法法本性原是空寂，就能了知非離身而另有身滅，一切是平等平等的。

能依此觀，「於其」生死涅槃「中」，亦卽不驚不懼，因爲這亦是無二無別的，所謂『生死涅槃等空花』，還有什麼差別可言？凡夫是著有的，所以一聽說涅槃，空空洞洞，灰身泯智，一無所有，不禁生大驚畏，認爲果眞如此，還要求證涅槃做什麼？二乘是要求出三界，視生死如寃家，所以一聽說生死，頭出頭沒，沉淪不已，不期然的就會懼怕起來，認爲如不出離生死，那生命在世間是很悲慘的。因小乘怕生死，凡夫怕涅槃，驚懼自是免不了的。若能通達生死涅槃本來平等，生死卽涅槃，不用畏生死，涅槃卽生死，不用怕涅槃，於中不起身、身滅的二見，而「不驚不懼者，是爲入不二法門」。要知生死的動亂，固是如幻而空寂的，當知涅槃的寂靜，也是如幻而空寂的，兩者旣都如幻空寂，還有什麼毫釐差別可得？唯有洞達

生死涅槃如幻如化，實際都是畢竟性空的，遠離一切戲論顚倒，自然不會以爲是相對的二法。

上善菩薩曰：『身、口、意善爲二，是三業皆無作相。身無作相卽口無作相，口無作相卽意無作相，是三業無作相卽一切法無作相。能如是隨無作慧者，是爲入不二法門』。

善中，有低級的善，有高級的善，有著相當的不同，而此菩薩所說所行的是上乘絕對的善，所以得名上善。

這位「上善菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：普通教人以「身、口、意」三業清淨爲「善」，如身不殺、盜、淫；口不妄言、綺語、兩舌、惡口；意不貪、瞋，癡，卽所謂十善業道，而此三者差別不同，是就成「爲」相對的「二」法。三業的活動，如身的行住坐臥，口的歌詠語言，意的思惟卜度，都是有所造作的，但以智慧深一層的去觀察，就知「是三業皆無作相」。無作相有二解：一、無作，如玄奘法師等譯爲無表色，是指身口活動以後，所看不到而又無法表示出來的無作業，此從作業引起的影響，雖可以感果，但是看不到。無作，亦可說爲無表。

『無表是以色業爲體性的，如有所表示的表業一樣，所不同的：表業可以表示於人，使知動身發語的所行所爲，是善是惡；無表不可表示出來令他人知，因它是隨心轉的』。二、無作，是指意志的活動，內心的要求，由心的力量執行造作，所留下的印象，同樣是看不到的。依此說來，身口意業皆是無作。另外一種說法，三業固皆有作，但是三業本空，卽是實相，所以皆名無作。在身口意的無作相上，其義是平等的，「身無作相卽」是「口無作相，口無作相卽」是「意無作相」，無差別相可得。三業是正報身心的活動，一切法是依報所有的一切，依正雖有差別，而無作理是同，所以「是三業無作相，卽一切法」皆「無作相」。佛法行者，「能如是隨無作」智「慧」而觀「者，是爲入不二法門」。

福田菩薩曰：『福行、罪行、不動行爲二，三行實性卽是空，空則無福行、無罪行、無不動行。於此三行而不起者，是爲入不二法門』。

福田是善業，由於菩薩不斷的廣行善業而種福田，所以在敎化衆生的時候，亦堪作衆生的福田，使衆生亦能廣種福田，所以得名福田。

這位「福田菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：行是業的別名，業有

三類，就是「福行、罪行、不動行」，一般認爲這是各別的，所以成「爲」相對的「二」法。能得人天福報（欲界天）的欲界善業是福行；令墮三惡趣而感苦報的十不善業是罪行；修禪定而生於初禪、二禪、三禪乃至非想非非想處天是不動行。不動約禪定力說，修定必上生，而且長時間不變動的。雖指色無色界的諸天，但主要的是指第四禪天，因到第四禪天已去，不再爲三災四受所動，所以名爲不動。

此「三」業「行」的「實性，卽是」究竟的「空」寂，不是眞的各有它的實在自體，所以在究竟的「空」寂中，「則」是「無福行、無罪行、無不動行」的。所謂『我心自空，罪福無主』，那裏還有什麼三行可得？但在執有者看來，如眞沒有三行可得，是就沒有因果，因果沒有，當然也就沒有罪福，因爲要有因果，才有罪福業報。佛弟子對於因果不能不信的，所以罪福等三行也就不能說沒有。可是在性空者的立場說，果報是從罪福生的，這當然不錯，如從罪業生苦的果報，從福業生樂的果報，苦樂果報既從罪福生的，就是從因緣生；從因緣生，卽是無自性的，爲什麼要說有三業行的可得？

果能通達三業行的不可得，那在日用當中，「於此三行而」皆可以做到「不起

」。當知吾人起心動念，都由自我去推動執行，覺得什麼都是實有的，因此所作的罪福等行，皆能感生死的果報，若能通達我法性空，無我執法執，一切皆不起。如阿羅漢，雖作好事，但非福行，不感果報，修定亦非不動行，不感生上二界天的果報。菩薩亦同樣的修施、戒、忍等諸波羅密，但亦不是業，因要以自我爲中心而出發的才是業。能如是通達法性本空，三行不起，「是爲」契「入不二法門」。

華嚴菩薩曰：『從我起二爲二，見我實相者不起二法，若不住二法則無有識，無所識者，是爲入不二法門』。

菩薩以功德莊嚴法身，種種功德如華，功德圓滿如果，以功德的因華，嚴無上的佛果，名爲華嚴菩薩。

這位「華嚴菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：世間的一切差別之法，皆「從我起」，因有我及我見起心，如我、我所，我、人，彼、此，都是相對的，都是二的境界，但這「二」的相對的「二」法，皆從我而起，假定沒有我，怎會有這些差別的二法？反觀此我見從何而起？有沒有一個實在自我可得？如是觀察，「見我實相者」，通達我性本空，自然「不起」差別的「二法，若」眞「不住」於

差別的「二法，則無有識」，即是沒有彼此對立的虛妄分別。如梁武帝問對朕者誰？達摩祖師答以不識是。無有識亦即是無主觀，「無所識者」，即是無客觀的外境。如是離我見通達我法性空，到達平等一如的境地，「是爲」契「入不二法門」。

德藏菩薩曰：『有所得相爲二，若無所得則無取捨，無取捨者，是爲入不二法門』。

菩薩於菩提道上所修集的種種智慧功德，猶如寶藏般的儲存著，所以名爲德藏。

這位「德藏菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：依我的看法，「有所得相爲」相對的「二」法。上面諸菩薩說的，不是兩個，就是三個，相對爲二，現在只說一法，就是有所得相爲二。因爲有了有所得，必然就有能得，即是所能一對爲二。若執著有相所得，即成爲分別、相對。衆生大都是執有所得相的，可是人一預想有什麼所得，自然就不能犧牲自己的一切，因爲終日在得失中計較，那你所過的生活，一定是極爲緊張，而極緊張的生活，實不是人類所應有的生活，所以做人不當在得失計較中討生活。要知超越一切有所得心，不但可以犧牲自己的一切，而且唯無所得始有所得，是眞正的大有所得。如說無用之用，才是大用，就是這道理

。是以如何將有所得心變成無所得心，實是做人最重要的一點。「若」明白「無所得」，自然亦卽無能得，所以說「則無取捨」，就是沒有悟的聖人所取，亦無迷的凡夫所捨。如是「無取捨者」，不著於相，「是爲入不二法門」。

月上菩薩曰：『闇與明爲二，無闇、無明則無有二，所以者何？如入滅受想定無闇、無明，一切法相亦復如是。於其中平等入者，是爲入不二法門』。

月亮上昇，不但可以照耀萬象，並且普令獲得清涼，現在菩薩的智慧光明，固然可以朗照一切，並能隨機說法的令諸衆生化熱惱而得清涼，所以得名月上。

這位「月上菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：世間所見到的「闇與明爲」相對的「二」法。一般說來，明是表示智慧，闇是表示愚癡。但在這段文中，就是代表光明與黑闇，不必另外再代表什麼。明闇既是相待的，若「無」有「闇」，亦「無」有「明」，「則」自然的「無有二」法的相待。「所以者何」？猶如天生的瞎子，既不知什麼是光明，亦不知什麼是黑暗，便沒有光明與黑闇的感覺分別。「又如入滅受想定」者，心心所法皆寂滅不起，於中再也沒有明與闇的分別。這是聖者所修的止息定，但並不是涅槃。入滅盡定，一切心心所法皆不起活動作用

，爲什麼偏說滅受想？當知受是貪愛的根本，衆生所以貪愛這個那個，原因是由感受外境而來。想是諸見的根本，衆生所以有種種不同的執見，原因是由顚倒妄想而來。婆沙說：『受能發起愛諍根本，想能發起見諍根本』。可見煩惱產生的動力，是受想二心所，正因受想爲內心活動最揭亂分子，所以修滅盡定的行者，特別重在壓制受想的活動，到了得定時，不但一切心心所皆不起，就連呼吸也停止。如是六根盡廢，心想都滅，雖經晝夜，不覺明闇的差別。現經文中的意思，以深智慧的觀照，通達明闇皆無性。不但內心是如此，「一切法相亦復如是」，因凡相待法皆是無性的，若「於其中平等入」於無相「者，是爲」契「入不二法門」。

寶印手菩薩曰：『樂涅槃、不樂世間爲二，若不樂涅槃、不厭世間則無有二。所以者何？若有縛則有解，若本無縛，其誰求解？無縛、無解，則無樂厭，是爲入不二法門』。

寶印，在佛法中，是指三法印或一實印，手有授予惠施和拔濟提携的意思。意顯菩薩能以法印授予衆生和拔濟衆生，使衆生離苦得樂，所以得名寶印手菩薩。

這位「寶印手菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：站在小乘的立場講

，心「樂」於「涅槃」而「不樂」於「世間」，是「爲」相對的「二」法。就是心心念念的要求了生死，厭棄這個濁惡的世間，同時積極的樂求涅槃。「若不樂涅槃，不厭世間」生死，「則」世間涅槃「無有二」相，平等平等。經中雖曾說過離生死得涅槃的話，但都是相對的假說，目的在令人無取無著；離顚倒不取著，就能親切的體現寂靜的涅槃。爲了說明涅槃卽世間，中觀論觀涅槃品有兩頌說：『涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際；如是二際者，無毫釐差別』。凡夫雖天天在生死中，不知生死是苦，不但不厭棄世間，反而好樂世間，從不樂求涅槃；小乘樂求涅槃，雖了生死，仍畏生死，不敢到生死中來。現解生死世間卽是出世涅槃，所以知世間可厭而不厭，知涅槃可欣而不欣，不厭世間，不欣涅槃，是爲眞正的平等無二。

「所以者何」？就是爲什麼要作這樣講？依一般說，生死世間是繫縛的，涅槃出世是解脫的，如有生死與涅槃，就不能說沒有縛與解，縛與解亦是相待的。可是生死涅槃本無自性，究竟空寂，還有什麼縛與解？衆生不知空寂如幻，妄想顚倒執爲實有，才覺得生死是繫縛，涅槃是解脫。「若有縛，則」可說「有解」，如「若

」根「本無縛」，試問「其誰求解」？如人在夢中，爲夢魘所壓，恐怕焦急，呼援無效，一旦醒來，了知根本沒有人壓著自己，不過是自己在做夢而已，何必呼救？呼救做什麼？衆生亦然，本來沒有繫縛，覺得有繫縛的，顚倒夢想而已。「無縛」自然也就「無解」，無縛無解，對生死涅槃亦無欣無厭，所以說「則無樂厭」，無樂無厭，「是爲入不二法門」。『繫縛與解脫，都在能所動作上說，就是縛有能縛、所縛，脫也有能脫、所脫。當能縛縛所縛的時候，就不能獲得自由；假使割斷能縛，從繫縛中解放過來，這就可以解脫了』。

珠頂王菩薩曰：『正道、邪道爲二，住正道者，則不分別是邪、是正。離此二者，是爲入不二法門』。

法華經說，國王髻中有寶珠，不肯輕於示人的；此菩薩頂中有寶珠，無礙自在的予以運用，所以名珠頂王。

這位「珠頂王菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：一般以爲心行邪徑的九十六種外道，皆是邪道，佛所說的不論人天三乘等教，皆名正道，善住正道，邪道便滅不行，所以「正道」與「邪道」，是「爲」相對的「二」法。學佛應離邪

向正，這是絕對正確的，但還未得到究竟，眞正「住」於「正道者」，通達正道的空無自性，「則不分別」什麼「是邪」、什麼「是正」。有正必有邪，有邪必有正，二者是相對的，在畢竟空性中，還有什麼邪正可得？如是「離此」邪正相對待的「二者」，不特正道爲正，邪道亦成正道。悟此，「是爲入不二法門」。

樂實菩薩曰：『實、不實爲二，實見者尙不見實，何況非實？所以者何？非肉眼所見，慧眼乃能見，而此慧眼無見無不見，是爲入不二法門』。

菩薩本於實事求是的精神，絕對的好樂做人的眞實，決不滑頭滑腦的與人虛僞周旋，所以叫做樂實。

這位「樂實菩薩」表達自己悟入不二法門的經過「曰」：「實」是眞實，「不實」是虛妄，二者對待「爲二」。如唯識宗說：依他起是虛妄，圓成實是眞實；又如說世間是虛妄，出世間是眞實。這樣的說明虛實，目的是令衆生於此理中向於眞實，體悟諸法的實相。眞正的實相是不能見的，虛妄相更是不可得，法性寂滅無一相可得。佛所說的實相，就是平等空性。如眼見耳聞等六根所接觸的境界，以般若慧觀之，莫不平等空寂。佛所說的「實」相是空寂性，「見者尙」且「不見」其眞

「實」相，「何況」世間虛假「非實」的假相？「所以者何」？因爲一切法的實相，不但「非」是「肉眼所見」，亦非天人的天眼所能見，唯有眞正無分別的「慧眼」，照了諸法的平等法性，「乃能」洞徹底蘊，究竟窮「見」，但這究竟窮見的諸法空性，是無能無所，一切俱泯的。進一步依空宗義說，「而此慧眼」所窮見的，實是「無見無不見」，見不見相皆不可得。如再從圓融方面說，所謂無見無不見，是就成爲無見而無所不見，一切皆見。厚嚴經說：『非不見眞如，而能了諸幻』。此經本義，是隨順一切法平等法性，謂於悟實相時，不見有實相可得，「是爲入不二法門」。

癸二　衆人請文殊說

如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：『何等是菩薩入不二法門』？文殊師利曰：『如我意者，於一切法無言、無說、無示、無識，離諸問答，是爲入不二法門』。

以上維摩詰令諸菩薩說不二法門，三十一位菩薩一一已經說畢，所以說「如是諸菩薩各各說已」。接著，諸菩薩再請文殊師利說入不二法門，乃「問」於「文殊師利」曰：什麼「是菩薩入不二法門」？大智「文殊師利」回答「曰」：「如我」

從佛法了解證悟的經驗發表「意」見「者，於一切法無言、無說、無示、無識、離諸問答，是爲入不二法門」。因諸菩薩說不二，雖遮二的分別名爲不二，但仍有言說及帶分別，嚴格說來還是爲二，我今除言說絕分別，名爲不二，可見二是分別差別的意思，不是兩法叫做二。我之所以這樣說，因一切法是無言的，語言只不過是個符號，法的本身是離言的；法亦是不可說的，可以說的就不是法的本身；法亦不能指示人的，指示出來令人了解明白，就又不是法的眞相；亦不能隨所說聽後有所認識。簡單的講：無言，是說法中無名言；無說，是說一切法不可說；無示，是說不可教人及不能令人了解；無識，是說不是聽說以後，能從見聞覺知中有所認識。既然如此，問固然是多餘的，答亦是答不了的。因此，不二法門的本身，實是不可用言說表達的，如以種種言說理論來闡明，皆是相對的二，不得稱爲不二，唯有離諸言、說、示、識、問、答，才是眞正的不二法門。以上諸菩薩，是從假定眞理可說中，說明到怎樣的境界才是不二法門，什麼叫做二，什麼叫做不二，使人對這理解清楚。文殊師利在此特別指出，可言、說、示、識、問、答者，皆不能眞正通達不二法門，唯有離去了這一切，才眞是不二法門。

於是文殊師利問維摩詰：『我等各自說已，仁者當說！何等是菩薩入不二法門』？時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：『善哉！善哉！乃至無有文字語言，是眞入不二法門』。

文殊師利受大衆請，說完不二法門之後，「於是文殊師利」進而「問」於「維摩詰」曰：「我等各自」已經說了不二法門，而你亦都已經聽到過了，各人當然有各人的說法，現在該是臨到「仁者」應「當說」的時候了，究竟什麼「是菩薩入不二法門」？我們很願聽聽你的高見，讓我們更深一層的理解不二法門的妙理！

當時「維摩詰」聽了文殊師利的請問，「默然無言」的一聲不響，根本就不開口說個什麼。一般不了解的，或以爲維摩對這問題無法解答，殊不知默然無言，是維摩向文殊最極明快的一個最徹底的答覆。古來有這麼一句重要的話說：『維摩一默聲如雷』。看來是一聲不響的默然無言，而實其聲如雷一樣的驚動世人，所以這個默字是非常耐人尋味的。不但不二法門的眞理是如此，就是宇宙間的萬事萬物都如此，要想以我們不完全的言說，將諸法的眞實、實際，照原有的樣子表現出來，

無論如何是不可能的，古德說：『正理幽玄，言蹄不測，縱以不言之言遣言，終非會於妙理，故默無說，以智冥眞，名入不二，最爲深極』。因爲這樣的顯示眞理，實在是最高明的。

「文殊師利」畢竟不愧是個有智慧的人，見了維摩一言不發，立即大加讚「歎曰」：「善哉！善哉」！換成白話說：你這樣的無言表現，實在是太好了！太好了！「乃至無有文字語言，是眞入不二法門」。在此有人說：維摩既以默然表示，文殊理亦應以默然領會，爲什麼還要開口讚美？豈不是與維摩的默然不相默契？不！文殊之所以以言讚善，是爲時衆的領悟，如不這樣的讚善，時衆或以維摩理屈辭窮，沒有辦法解答這個問題。又顯無言不傷於言，所以特別以言讚於無言，讓時衆知道無言顯道之妙。原來文殊師利上來所表示的，雖說是離言、說、示、識、問、答，但畢竟還是把它說了出來，亦卽是用言說表示不可說，用老話說是以言遣言。可是維摩則更深了一層，以默然不說表示不可說，所以博得文殊的讚歎！

中國古代有一位傅大士，是浙江東陽人，被尊爲雙林樹下當來解脫善慧大士。大同元年曾爲梁武帝在重雲殿講般若經；其後大同五年，再入建康謁帝，梁武帝特

再請他講金剛經，他亦不辭的到時登座，可是上了法座後，以拂尺揮案一下，立即下座回寮房，不曾說到一個字，帝及大衆皆愕然不解。當大家正在感到莫名其妙的時候，寶誌禪師爲釋群疑說：大士已說法竟。由此可見法無淺深，表理方法淺深有別。

上面三十一位菩薩，以言說說明不二，如標月的指，離開月還遠得很；文殊師利以言說顯不可說，雖進了一步，仍然隔一層；維摩詰則以默然不可說表示不可說，自是更爲生動的表達了不二法門。其實，這都不過是對境界表示的一種手法，並不是不說即是不二法門的眞理。若不說就是不二法門的眞理，人人默然無言豈不皆悟入了不二法門？如果這樣想，那是絕對錯誤的！

如在禪堂坐禪，維那及巡香師叫正在說話中的不要說話，大家聽後默然不言，這當然是對的，若其中有一人說，你要我們不說話，你爲什麼在說話？只許你說不許我說，這樣講自是錯了。正因你在說話，妨礙別人參禪，維那才開口要大家不要說話。又如有個這樣的笑話：某處是個新粉刷過的牆壁，被孩子們塗得一塌糊塗，主人氣極了，就在牆上寫了五個字：『此處不許寫』。明天早上起來一看，又多了

五個字：『如何你要寫』？主人一氣之下，再加上五個字：『我的由我寫』。次晨再往一看，那知又多了五字：『你寫我也寫』。這雖是一個笑話，但不懂**其意義的人，就越弄越錯，簡直是錯到底！**

不二法門，由諸菩薩及文殊師利並維摩詰，一層一層的引導，最後顯示不二法門不可言說。關於這個，維摩經無我疏卷十有段文說：『原夫無生實際，至大廓如，迎之無前，隨之罔後，心思所不能到，言說所不能詮……此三十三大菩薩之所說法門，皆大覺之經常，無生之捷徑。或以言而言其道，或以言而遣其言，或以無言而遣其言，夫至於無言遣言，道亦至矣……道以言傳，非言說而無以指其要，言爲糟粕，非遣言無以得其醇，遣言猶言，非默然無以會其致，是以會而歸之，殊途同轍，豈不以三十三門，門門須用其三，始則各依一門而修之，中則以無言而遣之，末則以默然而會之，無生之門，然後可得而入也。然則文殊菩薩乃獨歎美於維摩者，亦必以默然而始會其極，非以默之可獨取，而言之可盡廢也』。可見三十三位菩薩，都是談的不可言說的境界，不過維摩以無言說表示，覺得其境界較高，實則彼此是平等的，都是悟入不二法門，吾人不可於中妄加分別誰高誰低，這是最要緊的

。

壬二　得益

說是入不二法門品時，於此衆中五千菩薩皆入不二法門，得無生法忍。

諸菩薩及文殊師利並維摩詰，「說是入不二法門品」的「時」候，「於此」法會大「衆」之「中」，有「五千」這麼多的「菩薩」，或聞三十一位菩薩說，或聞文殊師利說，或見維摩詰的表示，各聞與其根性相應之法，創入初地，「皆」悟「入不二法門」，證諸法不生不滅之理，或任運入不二八地，「得無生法忍」，是爲**說此品時所得的利益。**

香積佛品第十

本品以食的問題而說明不可思議。香積佛，是佛的名號。香指種種功德香，不是一般所嗅的香，因爲此佛的色身，是由衆多功德妙香之所積聚而成，由此可以想見此佛正報的殊勝莊嚴，偉大崇高，假定不是一切清淨功德積集圓滿，怎麼能夠如此？所以寶積經又譯爲寶頂經，就是以種種功德顯示其崇高偉大的。

以事說：香積佛國，不論是人衆，不論是地方，都是極爲繁華榮耀的，而且有種香氣充滿於整個國土的，被認爲是最極殊勝的上等淨土。而其國中的衆生，又是以鼻根最利，所以香積佛以香塵的香飯大作佛事，使其國中的衆生，不論在什麼地方，嗅到了功德香氣，立刻會得到利益。如娑婆世界的衆生耳根偏利，聞聲得益一樣。

本品由吃飯的問題，說到往其國土取飯，菩薩彼此互相往來，而吃到其國飯食者，不但肚飽的時間久暫不同，而且全身毛孔會發出香氣，當知這都是佛菩薩的功德使然，不是隨便可以得到如此的。有人問道：借座燈王與請飯香積，二者究有什麼不同？回答是：借座燈王，是明以大入小；請飯香積，是辨以小包大，爲此二者的差別。

所以這都是明不可思議，亦即不是一般人所能測度。

還有這樣說法：上來維摩詰有病，國王大臣皆往問疾以來，是乃詳細的說明如來法身因果；至於此品則是顯示佛的淨土因果，就是說明佛國的境界，淨土的殊勝。如說衆香世界的莊嚴妙事，就是顯示淨土之果；所說修十、修八的行門，就是顯示淨土之因。或是，前品所行，重在修行實證；此品所成，則是成就不思議解脫之德。或是，前品明解脫體，此品明解脫用，依體起用，所以次辨。

古德說：『香積因緣，其所顯發，道理至大，而舍利弗心念欲食，其事極小。緣微機以發巨弩，因小種而成大樹，佛法因緣，固不可得而思議也』。

庚三　因飯食以顯佛土不思議

辛一　明佛土難思

壬一　形穢之劣顯淨土勝

癸一　身子念食

於是舍利弗心念：日時欲至，此諸菩薩當於何食？

當維摩詰默然之時，整個丈室寂然無聲，「於是舍利弗」在內「心」中忽然思

「念：日」午正食之「時欲至」，就是吃飯的時間快要到了，「此諸」隨文殊師利來問疾的「菩薩，當於何」處受用飲「食」？在本經中，舍利弗處處引起問題，因他站在小乘立場，表示小乘的看法，爲大乘菩薩、維摩居士等之所批評，以表現大乘的殊勝。

佛在世時，吃飯有一定的時間，就是以日中爲標準，過了日中就不再食，中國人現在名爲持午，認眞說來卽日中食。舍利弗是聲聞比丘，亦是過日中不食的，因自己的須食而想到大家，這些隨文殊師利來問疾的大衆，除了大菩薩外，還有聲聞弟子，諸天侍從等，聽兩位大士互相討論佛法，時間已不算短，而且日將至午，人人須要吃飯，本是極平常的事，所以舍利弗念食。

食，一般所說，凡是咀嚼吞咽者皆名食，佛法所說的食，以能延長生命時間爲主，所以食有段食、觸食、思食、識食等四種。衆生有兩種命：一、色身之命，身體的生命，自出生至命終，不管活了十歲或一百歲，都要食才能維持，唯食使生命延續。以修行者說，色身之命也是要緊的。二、比身體更重要的，是法身慧命，於一生中，若不作些有意義的事，卽使活了一百歲，也不過是空過一生，如果立德立

功，進一步有修有證，即使只活了十歲、二十歲，生命也是有意義的。色身生命變化無常，終有一天要毀滅的。至於法身慧命，若能有所延續，修行證果，便可得到永恆，亦即有意義的。

本經的要義是從此而說，舍利弗在聽二位大士說法時，忽然想起自己的身體，固然需要飲食的維持，就是同來問疾的大衆，亦同樣的要受用飯食，而維摩是在俗的居士，來此亦是爲的慰問其疾，照理應由維摩招待飯食，爲什麼到現在一點動靜沒有？難道讓大家就這樣餓著肚子論道聞法？

癸二　淨名設食

子一　遮責允可

時維摩詰知其意而語言：『佛說八解脫，仁者受行，豈雜欲食而聞法乎？若欲食者，且待須臾，當令汝得未曾有食』。

舍利弗起心動念「時，維摩詰」即「知其」心「意而」先予以批評，然後答應爲之設食。吃飯時到而想食，這本無可批評的，但在聽法之時，若對聞法或作某一件事，非常愛好，非常熱心，一心一意，全神貫注時，則會忘了饑餓。其他無論看

書、寫文章、念佛等都一樣，專心一意，旁無雜念，雖經很長的時間，但在個已感覺中，好像一瞬就過去，根本忘掉了時間性。

既然如此，文殊師利與維摩詰論說不可思議大法，舍利弗爲什麼還會想起吃？似對聽聞大法太不注意。上面舍利弗見維摩室中無床座而想床座，在此又想食時已到將在什麼地方受食。以小乘人來說，一方面是智慧不夠，一方面受色身影響，使之不得不想到吃的問題。以譬喻說：身體强壯的人，不論站好久或坐半天，不吃飯都毫無關係，但若一個通身是病的人，情形自然就又不同，不時的會想到以飯食支持生命，否則就覺身體難以支持得住。

所以維摩詰「語」舍利弗「言：佛說」的「八解脫」法門，是其離欲之法，背捨三界，不須飯食，因爲食是三界中事。你這位「仁者」既已「受行」佛所教誡的八解脫法門，「豈」得夾「雜欲」界要「食」的念頭「而」在此間「聞法」？八解脫是禪定法，從名字說，前二種是觀欲界不淨，你既受行，爲什麼還要思念欲界摶食？八解脫雖有八種，但在此是重前二種的不淨觀，就是內有色想外觀色，內無色想外觀色。於修定時，觀外界種種不淨，衣、食、住及身體皆不淨，甚至空氣中也

充滿不淨。修此定法能解脫欲界不淨，對外界不淨不再貪戀，令修行者遠離欲染。舍利弗依此修行，爲什麼不一心聽法，反而想吃欲界的摶食？小乘人在定中，當然已成就八解脫，不會貪欲界的不淨，但出定後，注意時自亦會記起，不注意時還爲一般觀念所支配，所以維摩就抓住這點來加以批評。

到底應不應該吃？這世界上的菩薩，行化於這世界中，順於此世界的慣習，要吃時還是吃的，所以維摩詰進一步說：「若欲食者，且待須臾」，就是稍微等一會兒，「當令汝得未曾有食」，吃到從未吃過的上好飲食。依淨土的殊勝，顯穢土的下劣，故以最上妙的飲食供養。

子二　示食方處

時維摩詰卽入三昧，以神通力示諸大衆，上方界分過四十二恒河沙佛土，有國名衆香，佛號香積，今現在。其國香氣，比於十方諸佛世界人天之香，最爲第一。彼土無有聲聞、辟支佛名，唯有清淨大菩薩衆，佛爲說法。其界一切樓閣皆以香作，經行香地，苑園皆香，其食香氣周流十方無量世界。時彼佛與諸菩薩方共坐食。有諸天子皆號香嚴，悉發阿耨多羅三藐三菩提心，供養彼佛及諸菩薩。此諸大衆，莫不目見。

當「時維摩詰」與舍利弗談話至此，立「卽入」於「三昧，以神通力」指「示」在會的「諸大衆」，告訴他們從未吃過的飲食所在處。菩薩入定固然有神通，就是不入定亦有神通，現在入定不過是其模樣而已。所以要以神通令大衆皆見，目的在使大衆，見到淨土微妙，發心求生淨國。神通，總說指六通，在此特指神境通。神通從定而發，所以維摩欲現神通，特地先入三昧。三昧，譯爲正定或等持，定的含義，是平等持心，使心不高不低，不掉擧，不昏沉，平等靜定，心一得定，神通卽現。神通，可說是身心的超常力，心定下來，發生超越平常的力量，卽是神通。衆生身心的力量，本來是很大的，可惜發不出來，如微小的核子，包含無量力量，如有方法予以引發，卽能把它發揮利用；心力亦然，若能控制它，管理它，自然能運用它。修定，是發通的一種方法，如水澄月現，鏡淨像生，其道理是一樣的。現在科學家利用物質的儀器，達到超越一般的力量，能測知另外的星球。

依佛法說，只要以禪定消除心中的障碍，發揮精神上的超常作用，無量世界都可見到，所以現在大家因維摩的神通力，能見「上方」世「界分」，超「過四十二恆河沙」的「佛土，有國名」爲「衆香」。無量世界，都是立體的，所以一個世界

中，不但東西南北皆有世界，東南西南、東北西北、上下，皆有世界，所以說爲十方世界。印度有一恆河，其沙細滑，佛說法常以恆河沙爲喻。四十二個恆河沙世界佛土，其數究有多少，以現代科學儀器去測量，永遠亦無法得知其數的。佛法中的佛菩薩，以定及智慧將之顯發出來，得以了解有無量世界。

國是世界義，名爲衆香國，表示此世界中，充滿一切微妙香氣。香是離穢之名，而有宣芬散馥馨香之用。無量義經說：『道風德香熏一切，理中無上戒定慧』。如此說來，此香當然不是一般所知的香臭之香。有世界卽有佛，「佛號香積」，於「今現在」，如極樂世界的阿彌陀佛，今現在說法，不是已過去的佛。佛有過去現在未來的三世佛，如此世界的釋迦佛已經過去，我們當然不能見到，但香積佛在維摩詰顯神通時正現在，所以大衆皆可明顯的見到香積佛。這是總顯國土之名及佛還在，以下再來略說衆香世界的內容。

「其」衆香「國」中所充滿的微妙「香氣，比於十方諸佛世界人」間「天」上「之香」，還要來得香，堪稱「最爲第一」。佛與佛是平等平等的，佛的清淨世界亦是平等平等的，還有什麼差別可說？不過約佛度衆生而現出的淨土，不能不說一

國土有一國土的特色，一世界有一世界的不同。衆香世界的特色是香，十方世界人間天上的香皆不能及，所以此國土及如來皆以香得名。

「彼」衆香國「土」中，「無有聲聞、辟支佛」等小乘之「名」。聲聞是指一般佛弟子，聞佛說四諦的音聲而開悟。辟支佛譯名獨覺，出於無佛世，自己開悟，不成教團，自己修行，不化衆生，類似中國的隱者。他們雖是佛法中的聖人，但皆重於爲己，如何修行得身心清淨，解脫自己的生死大苦，沒有利益衆生的心，所以稱爲小乘。通常所說的極樂世界，惡道之名雖說沒有，小乘之名不是不無，可是衆香世界中，連小乘之名亦沒有，「唯有清淨大菩薩衆」。初會宣說菩薩成佛時，大乘衆生來生其國，現藉衆香世界將之顯示出來。既然都是大菩薩衆，香積如來所說的，當然都是一乘成佛之法，衆生學佛皆學菩薩行，釋迦佛出現在此穢土，由於衆生根機的關係，所以初說小乘，繼說大乘，最後皆令回小向大成佛。

「其」衆香世「界」的「一切」，無不是香。如諸「樓閣」，「皆以香」所「作」成的，所「經行」的地方皆是「香地」，所遊玩的「苑園」亦「皆」是「香」的。一般經典所說的淨土、其中的宮殿樓閣，皆是七寶所成，黃金爲地，金繩界道

，種種莊嚴。衆香國不然，一切以香爲主，如亭臺樓閣，苑林池榭，乃至世界所有，無不香氣充滿。娑婆世界雖亦有香氣，但不怎麼理想，以大部分而言，一切物質的氣味，都是穢惡難聞的。

能調養身體使身體健在的東西名爲食，「其」衆香國中的「食」物，固然具有色香味，特別是「香氣，周」徧「流」散於「十方無量世界」。既然如此，爲什麼此土衆生不得聞其香氣？這不是其香不到這個世界，而是由於衆生的沒有善根，必須具有善根因緣，方能躭到其國香氣，不是任何衆生可以隨便躭到的。

此「時彼」香積「佛與諸」清淨大「菩薩」衆，「方」在「共坐食」飯。原因身子念食，正是日午食時，彼方坐食與此界同，所以同皆見到。其世界中還「有諸天子」衆，悉「皆號」名「香嚴」，象徵以衆香爲莊嚴。他們見佛菩薩共坐吃飯，香氣普熏法界，「悉發阿耨多羅三藐三菩提心，供養彼」香積「佛及諸」清淨大「菩薩」衆。嚴格說來，佛本受用具足，還須什麼供養？但供養者的發心供養，表示對佛菩薩的誠敬，以爲自己求福而已。此娑婆國土的僧伽藍中，自己是不煮食的，是向檀那乞食的；彼衆香國的清淨大衆，亦是不自煮食的，是由諸天供養的。從這

點，亦可看出兩國土的優劣所在。

這一切，在維摩詰的神通力中，皆如電影般的歷歷在前，所以在「此」娑婆世界的「諸」有「大衆，莫不」有「目」共「見」。諸大菩薩修種種清淨功德，種種功德香所成，所以佛菩薩一切皆香。普通的飲食，如香味俱美，人必多吃點，且滋養身體。但衆香國的功德香所成飯食，衆生吃後消化，可使法身慧命增長，了生死得解脫，一切皆從香氣中得成就。舍利弗想到吃飯問題，維摩卽以衆香國的飲食，令大衆滋養法身慧命，成就一切功德莊嚴。

子三　遣使取食

丑一　衆不能取

時維摩詰問衆菩薩：『諸仁者！誰能致彼佛飯』？以文殊師利威神力故咸皆默然。維摩詰言：『仁！此大衆無乃可恥』！文殊師利曰：『如佛所言勿輕未學』。

當「時維摩詰」就「問」文殊師利及「衆菩薩」說：「諸仁者」！你們那個能到上方世界香積佛處把飯拿來給大家受用？所以說「誰能致彼佛飯」。爲了顯示維摩的殊勝功德，「文殊師利」特別運用其「威神」之「力」，令衆菩薩「咸皆默然

」，誰也無法表示能去或不能去。因爲衆會菩薩，具有神通力的很多，假定有那個表示我能去，那維摩的功德就無法顯示出來，所以文殊令衆默然，讓維摩遣化往取，使彼國土的諸菩薩衆，亦來此土聽聞大法。且依世俗儀規說：文殊師利及諸大衆，是來維摩詰家作客，備飯請客是主人的事，不可喧賓奪主，讓主人難爲情，所以文殊師利雖有力去而不去，領導人尙不去，何況隨從大衆？正因不應去而不去，維摩詰的神通威力，才有機會顯示出來，所以大衆咸皆默然。但這不是表示菩薩衆中，沒有那個具有力量，到衆香國去取飯來到此土。眞正說來，不但文殊師利有此力用，就是其他菩薩亦能做到。

「維摩詰」看到大衆咸皆默然，不禁便又開口「言」：諸「仁」者！在「此」這麼多的「大衆」中，竟然沒有一個人說是可以去取飯來，「無乃」太「可恥」嗎？本經處處彈偏斥小，歎大褒圓，顯示大乘不可思議解脫菩薩的偉大！所以維摩在此又在痛下針砭！

「文殊師利」聽到維摩這樣的口氣，也就不客氣的爲衆表示「曰：如佛所言，勿輕未學」。依佛法說，學佛的人與世間學者不同：世間學者，學問愈高，本領愈

大，愈自覺優越，對自易生驕傲，對人則起輕慢。眞正的菩薩，決不因自己的智能增强而瞧不起人。修學大乘菩薩法的人，應高度的尊重衆生，若因其未學而予以輕視，則是絕大的錯誤！要知一個人的前途是不可量的，如現在開始勇猛精進的修學，過幾年學得比自己好也說不定，怎可輕視？從另一面看，今生你的修學機會多，環境又是特別的好。但未眞正到達某一階段或了生死前，來生或許會笨得可憐，而爲你輕視的，可能比你好了。比如法華經的常不輕菩薩見人必說：『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛』。處處尊重別人，認爲別人有勝過我的地方，自然不會生起驕慢，省却許多無謂煩惱。

本經爲了盡其讚歎維摩偉大的能事，所以這裏故意說出：『仁！此大衆無乃可恥』的譏諷語，而引起文殊師利導發佛的教誡。實則，這都是度生所運用的方便。古德有說：『始維摩不卽致飯者，亦示所以謙光；文殊與衆默然，亦示所以推讓；彼此佯爲不然，欲共匠成法器』。文殊那裏是眞的檢點維摩的過失？維摩又那裏是眞的輕視在會大衆？所作無非是爲利益群生。

於是維摩詰不起於座，居衆會前，化作菩薩相好光明，威德殊勝蔽於衆會。而告之曰：『汝往上方界分，度如四十二恒河沙佛土，有國名衆香，佛號香積，與諸菩薩方共坐食。汝往到彼，如我詞曰：維摩詰稽首世尊足下，致敬無量，問訊起居，少病、少惱，氣力安不？願得世尊所食之餘，當於娑婆世界施作佛事，令此樂小法者得弘大道，亦使如來名聲普聞』。

既然沒有那個表示願意去取，「於是維摩詰」自己，就在自己位子上「不起於座，居衆」菩薩聲聞「會前」變「化作」成一位「菩薩」。依一般說，要先入定，於定中起神通，從神通再變化，現在不經入定的階段，說有就有，立刻現前，可謂極爲殊勝。所變化的菩薩，「相好」端嚴，「光明」照耀，「威德殊勝」，全會大衆所有的光明，幾乎都被蔭蔽而失色，所以說「蔽於衆會」。從「而」維摩詰「告之」於變化菩薩「曰」：「汝」今前「往上方」世「界分」，大約「度」過「如四十二恒河沙佛」國「土」這麼遠，便「有」一「國名」爲「衆香」，其世界中的「佛」陀，「號」爲「香積」，現「與諸」大「菩薩方共坐」著同進飯「食」。「汝

」今代表我「往到彼」佛國中，「如我」所說的言「詞」向他表示「曰：維摩詰稽首世尊足下」。稽是留的意思，首就是頭，就是以自己最尊貴的頭，禮拜佛陀最低微的足，而稍停留一下，又名爲接足禮，卽向佛致最高的敬意。「致敬無量」的無量，含有二義：一、無量是佛名；二、表十二萬分的意思。「問訊」世尊的「起居」怎樣？身體是不是「少病」？心靈是不是「少」有困「惱」？「氣力」是不是「安」和？佛陀本沒有病惱之類，但隨順世法作這樣問。

我這次奉維摩詰的使命來，除了向**佛致敬問好，並「願得」到「世尊」「所食」剩「餘」的飯食**，帶回娑婆世界，「當於娑婆世界施作」廣大的「佛事」，使「令此」間一般好「樂小」乘「法」的行「者，得」此飯食，「弘」揚「大道，亦使」你香積「如來」的「名聲」得以「普聞」，令世界衆生知道你佛是怎樣的教化衆生。

關於供佛的東西，我們可不可吃的問題，向有兩種說法：如今天佛來托鉢，不知佛功德者，對佛生起慢心，不願供養於佛，到了佛說法後，覺得確是不錯，深佩佛的偉大，乃開始供養佛，這時雖已發心，但佛不受其供，要就下次再來，以避佛

爲吃飯而說法的譏嫌。像這樣的東西，我們要丟掉不可吃。其他如供養佛的，佛吃剩下來的，我們是都可以受用的。飯食，娑婆世界有的是，爲什麼要到衆香國向香積如來乞求？這因維摩詰要使大家吃些未曾吃過的東西，作爲施設教化的因緣。如我釋尊在世時，雖也說有種種法，但有大小乘差別，而此世界又是苦多樂少，修學佛法者易生厭離心，自求斷煩惱了生死，不能步上大菩提道。維摩爲了教化這類樂小法者，回小向大，弘揚不可思議解脫法門，所以特到上方世界的衆香國向香積如來化飯。十方世界佛有無量無邊，都由釋迦佛的宣說，我們才知道有這些佛。現在維摩詰爲使十方世界彼此相通，互爲觀摩，所以用此取飯的方便善巧，令諸大衆見到該國土的清淨莊嚴的境界，妙用難測，發心願求。

寅二　化人受命

時化菩薩卽於會前升於上方，擧衆皆見其去。到衆香界，禮彼佛足。又聞其言：『維摩詰稽首世尊足下，致敬無量，問訊起居，少病、少惱，氣力安不？願得世尊所食之餘，欲於娑婆世界施作佛事，使此樂小法者得行大道，亦使如來名聲普聞』。

當「時」這位變「化菩薩」，接受維摩詰的使命，「卽於」聲聞菩薩衆「會」

之「前」，直「昇於上方」世界，「擧衆皆見其」變化菩薩「去」，不是靜悄悄的沒有人看見。「到」了「衆香」世「界」，「禮彼」香積「佛足」以後，此界大衆「又聞其言」，就是將維摩詰所交代的陳詞，向香積佛表白出來，眞可說是不辱使命。至於這段陳詞，前文已加解釋，這裏不再贅說。

寅三　彼佛施食

卯一　問答

辰一　總明此土人法

彼諸大士見化菩薩，歎未曾有。今此上人從何所來？娑婆世界爲在何許？云何名爲樂小法者？卽以問佛。佛告之曰：『下方度如四十二恒河沙佛土，有世界名娑婆，佛號釋迦牟尼，今現在於五濁惡世，爲樂小法衆生敷演道教。

「彼」衆香世界的「諸」位「大士」，看「見」這位變「化菩薩」，一下子出現於前，光明威德，相好莊嚴，而發出的音聲又異於尋常，所以一致的「歎未曾有」。接著發生如下的疑問：一、現「今此」位「上人」是「從何所」而「來」？二、他所說的「娑婆世界爲在何許」？就是在什麼地方，這是很少聽到的一個陌生地

名。三、「云何名爲樂小法者」？因爲其國沒有小法，所以特聞樂小法的這話，覺得很爲奇怪。衆香世界是頂好的清淨國土，如上心中所疑問的，皆是衆香世界所沒有的事。因而「卽以」心中所疑，一一「問」於香積「佛」，希望香積佛給予一個美滿的解答，以釋心中的所疑。

香積「佛」應諸大士的請問而「告之曰」：從此向「下方」去大約「度」過「四十二恆河沙佛」國「土」這麼遠，「有」一「世界名」爲「娑婆」。娑婆譯爲堪忍，謂此國土中的衆生，能夠耐苦及吃得苦。悲華經說：『此土衆生忍受三毒及諸煩惱，土從人稱故名爲忍』。依此，可說娑婆衆生，不但能忍外界諸苦的襲擊，並且能忍內界煩惱的擾亂。在此世界有一尊「佛，號」爲「釋迦牟尼，今」仍「現在於五濁惡世」。五濁惡世就是娑婆世界，在這世界有五種不理想的地方，就是劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁。濁是不清淨的意思，譬如清水，本是極爲清潔的，有人取了泥土投到清水之中，再加攪動，於是水不清潔，成爲混濁不堪的樣子。釋迦牟尼出現在這濁惡世界，感於衆生的不能接受大法，特「爲」一般好「樂小法」的「衆生」，演說佛法，「敷演」聖「道」之「教」，使他們先得身心解脫。

『彼有菩薩名維摩詰，住不可思議解脫，爲諸菩薩說法，故遣化來，稱揚我名並讚此土，令彼菩薩增益功德』。彼菩薩言：『其人何如，乃作是化？德力無畏，神足若斯』！佛言：『甚大！一切十方皆遣化往，施作佛事，饒益衆生』。

「彼」娑婆國中「有」一在家「菩薩，名」叫「維摩詰」，久已安「住不可思議解脫」境界，經常「爲諸菩薩」宣「說」大「法，故」特派「遣」變「化」使者「來」此，「稱揚我」香積佛的「名」號，「並」且「讚此」衆香佛「土」，使「令彼」娑婆世界的「菩薩」及諸聲聞大衆，皆得「增益功德」力量，而收觀摩之效。「彼」衆香世界的「菩薩」聽到香積如來說後又「言」：維摩詰「其人**何如**」，竟然「乃」能「作是」變「化」這位菩薩，來到我們這個地方？而且他來的時候，是這樣迅速突然，可以想見他的「德力無畏，神足若斯」，不得不使我們對他有驚異偉大之感！香積「佛言」：對了，維摩詰的威德神通之力，的確是「甚大」的，不但遣化菩薩來此香積佛土，就是「一切十方」佛土，「皆」能派「遣化」菩薩前「往」，助佛揚化，「施作佛事，饒益衆生」。大乘法中，發菩提心的大菩薩，無

不應見一切佛，供養一切佛，莊嚴一切世界，救度一切衆生，什麼都是無量無邊，普徧十方，廣作佛事。經說初地菩薩能分身到百個世界成佛度生，二地菩薩可分身到千個世界成佛度生……證悟的程度愈高，威德力所及愈爲廣大。

卯二　施食

於是香積如來以衆香鉢盛滿香飯，與化菩薩。

簡略地介紹維摩詰給諸菩薩了解以後，「於是香積如來」便「以衆香」所成的「鉢」，「盛滿」了「香飯」給「與」變「化菩薩」，拿回娑婆世界施作佛事。前化菩薩只願得到世尊所食之餘，現在佛却予以滿鉢的香飯，亦可想見香積如來是怎樣的慈悲廣大。

卯三　衆來

辰一　彼衆欲來

時彼九百萬菩薩俱發聲言：『我欲詣娑婆世界供養釋迦牟尼佛，並欲見維摩詰等諸菩薩衆』。

當香積佛將香飯給變化菩薩「時，彼」衆香國在會的「九百萬」這麼多的「菩

薩」，異口同聲的「俱發聲言：我」們都「欲詣」彼「娑婆世界，供養釋迦牟尼佛，並欲見」見「維摩詰等諸菩薩衆」。衆香世界的菩薩所以要到娑婆來，主要的一個原因，就是來此供養佛菩薩，不但可植廣大的福德，聽聞佛的說法，亦可增益深邃的智慧。同時由於他們的到來，娑婆衆生予以高度的讚歎，認爲這些大菩薩實在難得，因而從中得大利益。可見九百萬菩薩的到來，不是無因無緣的，而是自利利他的。

辰二　彼佛致誡

佛言：『可往。攝汝身香，無令彼諸衆生起惑著心。又當捨汝本形，勿使彼國求菩薩者而自鄙恥。又汝於彼莫懷輕賤而作礙想。所以者何？十方國土皆如虛空。又諸佛爲欲化諸樂小法者，不盡現其清淨土耳』。

香積「佛」接受了衆菩薩的要求而後「言」：好的，你們「可往」娑婆世界。不過有幾項事你們要特別注意：首先應該收「攝汝」等「身」上的「香」氣，「無令彼」娑婆世界的「諸衆生」，因聞到你們的香氣，「生起惑著」的貪欲「心」，專門在香氣上有所追求。其次「又當捨」棄「汝」等「本」有的「形」態，因娑婆

衆生的身形既矮小又沒威德，一旦見到相好光明，威德殊勝，身形高大的菩薩，會引生自卑感而覺得慚愧，除非是眞正的菩薩，所以說「勿使彼國求菩薩者而自鄙恥」。如讓他們生起自鄙自恥的心，不但不好，且又不是你們去參學的本意。「又汝」等在清淨的衆香國土住久了，看來什麼都是極爲滿意的，可是娑婆世界的境界又是另外一套，而是你們從來所未見到過的，現在去了不論見到什麼，「於彼莫」要「懷」有「輕賤」之心，以爲娑婆世界是這樣的濁惡不堪。假定作這樣的輕賤想，則無異於障礙自己德行的進修，限制自己的向上求進。「所以者何」？爲什麼我要對你們說這些話？當知「十方國土」，不論是清淨的，不論是穢惡的，「皆如虛空」一樣的平等平等，無有它的實在自體，還論什麼穢惡清淨？如此自然覺得娑婆世界沒有什麼不好。不過「諸佛」特別是釋迦牟尼佛，「爲欲化諸樂小法」的衆生，「不盡現其清淨」國「土」，以免衆生感到驚奇，乃特示現濁惡世界，適應樂小法的衆生。如前所說螺髻梵王見此娑婆世界，爲七寶瑠璃所成的清淨世界，薄福無智的煩惱重重的，始見此世界爲穢惡不堪的穢土。釋迦佛的法身是毘盧遮那，光明徧照，其身高大得很。法華經中，『淨華宿王智佛告妙音菩薩：汝身四萬二千由旬，

我身六百八十萬由旬』，可見淨土佛菩薩身是怎樣的高大。釋迦示現到這世界來，所現僅是丈六金身而已。

寅四　還歸本土

卯一　乞食還來

時化菩薩既受鉢飯，與彼九百萬菩薩俱，承佛威神及維摩詰力，於彼世界忽然不現，須臾之間至維摩詰舍。

維摩所變化的菩薩，在衆香國所化的飯不多，只有一鉢而已。「時化菩薩既受」香積如來所給與的一「鉢」香「飯」，因化飯的目的已達，而且聽到香積佛的開示，於是就「與彼」衆香世界要來參訪的「九百萬菩薩，俱」同回來娑婆。但諸菩薩從遙遠的四十二恆河沙國土來此娑婆世界，不是說來就來的，而是仗「承佛」的「威」德「神」通，「及維摩詰」的不可思議解脫之「力」的兩種力量加被，化菩薩及九百萬菩薩，始得「於彼」衆香「世界忽然不現」，以最短的「須臾之間」，亦即在一刹那頃，「至」此娑婆世界的「維摩詰舍」。此表心力的迅速，無論到什麼地方，皆是一念能至，如在新加坡，可於一念中到自由中國，一念中下地獄，一

念中上天堂。修行後引發神通，即可由心力支配，所以能夠做到在此處沒，立刻在他處現，沒有一點阻擋。凡夫心雖也同樣的可以到此到彼，但還受身體及物質環境之所支配，到了菩薩，心力堅强，能夠轉物，所以一念即至。唯此是菩薩修證所得的自在境界，不是凡夫衆生所能了解的。

卯二　淨名設座

時維摩詰即化作九百萬師子之座，嚴好如前，諸菩薩皆坐其上。

維摩室中本無座位，前不思議品中，舍利弗起念想座，維摩特以神通力往須彌燈王佛所，借三萬二千師子座。每個座位上都已坐了人，現在忽有九百萬菩薩來，「時」爲主人的「維摩詰」，不得不爲他方新來的菩薩設座，然則如何爲諸大菩薩安座？這次不是去借座，而是「即」以神通力，「化作九百萬師子之座」，其高廣莊「嚴」妙「好，如前」向須彌燈王佛處借來的三萬二千師子座完全一樣，而且有過之無不及。來此之九百萬「諸菩薩」亦「皆」安然的「坐其」師子座「上」。有人問道：維摩既能化作九百萬師子座，爲什麼前面要向須彌燈王佛借座？當知菩薩的行爲是不可思議的，爲了顯發不可思議解脫法門，必須借座才能說明不可思議解

脫菩薩的神力，亦才能令樂小法者仰慕大乘。此次去衆香世界化取香飯回來，有這麼多的他方菩薩跟著來此，假定不以自己的神力化作師子座，供九百萬菩薩坐，會使諸來菩薩對此世界生起輕慢，爲了避免這樣不必要的誤會，所以特以神力化師子座。

卯三　化人授飯

時化菩薩以滿鉢香飯與維摩詰，飯香普熏毘耶離城及三千大千世界。

待諸菩薩坐上師子座後，「時化菩薩」就以在衆香國所化得的「滿鉢香飯」交「與維摩詰」，以示自己的任務已告完成。此「飯」之「香」超過一切世界之香，所以雖是小小的一鉢飯，但其所散發出的香氣，不但「普熏」整個「毘耶離城」，使得城內人衆聞此香氣，就是「三千大千世界」之內，亦皆香氣充滿每個角落，可見淨土之香是能徧一切處的，與此土的香氣有所不同。

卯四　大衆雲集

時毘耶離婆羅門、居士等，聞是香氣，身意快然，歎未曾有。於是長者主月蓋，從八萬四千人，來入維摩詰舍。見其室中菩薩甚多，諸師子座高廣嚴好，皆大歡喜。禮衆

菩薩及大弟子，却住一面。諸地神、虛空神、及欲、色界諸天，聞此香氣，亦皆來入維摩詰舍。

飯香既可徧及三千大千世界，於是人間天上的衆生，聞此香氣，皆來維摩詰家。當飯香徧於處處「時」，維摩詰所住的「毘耶離」城中，所有「婆羅門、居士等，聞是」香飯的「香氣，身意」感到無限的舒服、「快然」，並且得大受用，煩惱皆無，不自覺的，「歎未曾有」：就是這種香氣，從未聞到過的。

知此香氣來自維摩詰家，「於是長者主月蓋」率「從八萬四千人，來入維摩詰舍」。主，是指長者中的領導者。月蓋，是領導者的名字。八萬四千人，『指八萬四千塵勞皆轉爲功德』。他們到了維摩詰家，「見其室中菩薩甚多」。如文殊師利領來的有三萬二千，加上從衆香國來的九百萬菩薩，其菩薩當然是很多的，他們都坐在師子座上，而「諸師子座」的「高廣」莊「嚴」美「好」，是他們從來所沒有看到的，因而「皆大歡喜」，同時很至誠的，頂「禮」諸大「菩薩及」此土釋迦佛座下的諸「大弟子」，如舍利弗、目犍連等，然後「却住一面」。此外跟著來的，還有三界的諸神天衆，如「諸地神、虛空神」，是指地行夜叉、空行夜叉、天行夜

叉以及乾闥婆等。佛法中所說天以外的神，都是夜叉。除此，還有「欲」界諸天，「色界諸天」。如是人間、天上及虛空神，「聞此香氣，亦皆來入維摩詰舍」。是諸來舍的，都是有緣的，沒有緣是不會來的。

卯五　淨名勸食

時維摩詰語舍利弗等諸大聲聞：『仁者可食！如來甘露味飯，大悲所熏，無以限意食之，使不消也』。

當諸人天及諸神衆進入維摩室「時，維摩詰語舍利弗等諸大聲聞」說：衆香世界的香飯已經取來，「仁者」等現在「可」以「食」用。當知這不是普通的飯食，而是衆香國中香積「如來」的「甘露味飯」。甘露，印度稱爲不死藥，等於中國說的仙丹。佛法中的甘露代表涅槃，此乃如來涅槃之法。吃了仙丹可以長生不死，而此甘露味飯，是由如來「大」慈「悲」力之「所熏」習而成，吃此飯，就是依法修行，可了生死證不生不滅的涅槃境界。香積如來大悲熏習無邊功德所成的甘露味飯，得來是很不容易的，你們應好好的吃，「無以」有「限」量的心「意」去「食」，以致吃了「使不消」化，反而有害無益。

一般人吃飯，若吃得過多，就消化不良，有些身體虛不受補者，吃太好的飲食也會受不了，不但不能滋養身體，反而會得傷害身體。香積如來的香飯，既表大般涅槃不生不滅的甘露味，若不能接受，就得不到受用，醍醐亦成毒藥。修學佛法者，若不好好的如法修學，與法不相應，卽學出病來。換句話說，若以生滅心受如來不生不滅的涅槃大法，以小乘有限量的心意，受如來平等無限度的大乘法，卽不能與法相應。

舍利弗想要吃飯，維摩詰特遣化人至衆香世界化飯，這明顯的是淨土與穢土的對照：淨土純是大菩薩，而娑婆穢土則有小乘聲聞。到衆香世界化飯，等於是去留學一次，取得彼土的大乘法，回此娑婆教化小乘人，令其於此回小向大，於大乘法中得大利益，是爲本品的核心所在。

在此順便談一談飲食：飲食是維持生命、滋養生命的。在小乘法中說，世間食有四種，出世間食有五種，共有九種食。世間的四種食，是維持有漏色身的。一、段食，於生死輪轉中，特別是在我們人類，每天都須吃飯，就是把物質性的飲食放在口中分段吞咽而食，是爲段食。二、觸食，身心觸對境界，使內心生喜樂，同樣

可以維持生命。如衛生專家說，笑是歡喜快樂，能助身體健康，可以延長生命。三、思食，這是一種希望，亦是一種力量，能夠維持生命，在這世間做人，如一點希望沒有，卽無法生活下去。如有人於臨終時，爲了見一見親人，抱著見面的希望，可以拖延著不死，一旦於親人見面後，心中再不存希望，就會立刻的死去，所以此思念力可維持生命。四、識食，此指生命內在的主體心識，可以延續生命。如吾人生理機構所以能動止自如，就因有心識的執持，若內在沒有精神作用在支持，身體會立卽壞滅，早上死，午後屍體可能就會腐爛。不特如此，就是身體的健康無病，亦是靠精神活動力的支持，是爲識食。此四食能維持有漏生命，不但是指此一生，而一生又一生的，生死輪廻不止，皆賴這四食的力量。

出世間的五種食是：一、願食，願力弘大，可以延續生命，增長一切功德。二、禪食，就是禪悅爲食。三、解脫食，是指八解脫。四、念食，是念念不斷的一種功用。五、法食，謂聞法於心中，得到法喜充滿。這五種食，可維持法身慧命，增長種種功德，了生脫死，行菩薩道以至成佛。有時簡單說：「禪悅爲食，法喜充滿」。佛法中所說的食，範圍很廣，而其意義在於對身命的有所幫助，無論對色身、

法身有所幫助者，皆名爲食。

在人而言，飯食是很重要的，但此飯食從何而來？古詩說：『誰知盤中飧，粒粒皆辛苦』！又說：『一粥一飯，當思來處不易』！我們所受用的飯食，是由農夫在田中辛苦種來的。當知香積如來的甘露味飯，是由大悲熏習，廣修無量功德所成，不可等閒視之！

卯六　聲聞疑念

有異聲聞念是飯少，而此大衆人人當食。

可是其中「有」另外（異）一位學小乘法的「聲聞」行人，聽了維摩詰勸食以後，心中動了這麼一個「念」頭：「是飯」雖滿滿的一鉢，但實在是很「少」的，「而」在「此」法會的「大衆」有這麼多，有大菩薩，有諸聲聞，有人、天、鬼神等，「人人」皆「當食」飯，這麼小小的一鉢飯，怎麼夠這麼多人吃？學小乘法的聲聞人，其心是有限有量的，以有限量的心，看如來的甘露味飯，所以有此想念。

卯七　大士譏呵

化菩薩曰：『勿以聲聞小德、小智稱量如來無量福慧！四海有竭，此飯無盡。使一切

人食搏若須彌，乃至一劫，猶不能盡。所以者何？無盡戒、定、慧、解脫、解脫知見功德具足者所食之餘，終不可盡』。

維摩變現的「化菩薩」知道有個聲聞在作這樣想，就對這聲聞加以批評「曰」：你們的福德、智慧小，千萬「勿以」小乘「聲聞」所有的「小」功「德、小智」慧，去測度「稱量如來」所有的「無量福」德、無量智「慧」，佛的無量福慧，豈是你們小乘所能測量得到？當知你們小乘所有德智，對於各種事物的看法，就好像井底蛙，坐井觀天，少知少見，怎能見到天的廣大無邊？我告訴你：這個世界的「四」大「海」水，當然是無窮無盡的，縱然海水「有」枯「竭」的一天，但如來福慧所成的「此」甘露味「飯」，仍然是無窮無盡的。因此，即「使一切人」皆來「食」此飯，以手「搏」成猶「若須彌」山那樣的高大，那樣的衆多，而在時間上，不說一天兩天，「乃至」吃到「一劫」那麼長的時間，「猶」還「不能」吃「盡」。搏食，是印度人吃飯的方法，就是以手將飯搏聚起來，然後抓進口中。小小的一鉢飯，爲什麼吃不完？佛法說有兩個原因：一、普通凡夫小乘心有限量，所以所見一切，不管是多麼大，都是有限有量。二、佛法中的空性眞如，平等平等，超於時

間性及空間性，絕對眞理從來不多不少，菩薩修證這種境界，直至成佛，是絕對眞理的圓滿完成。金剛經說：布施功德有限有量，修般若波羅密多，不著色聲香味觸，無相而施，其功德如東西南北、四維上下的虛空不可思量。菩薩布施與法性融而爲一，如一杯水倒向大海，水遍大海永無窮盡。佛菩薩眞正證悟到無相絕對眞理，是盡虛空徧法界的，所以一切皆不能以世法去測量，這道理，一切經中都有說到。

「所以者何」？化菩薩進一步說：「無盡戒、定、慧、解脫、解脫知見」五分法身「功德具足者所食之餘」的甘露味飯，「終不可盡」。五分法身，包括佛的一切功德，此五分法身功德成就卽有香。戒是身心如法的表現，斷一切惡，行一切善，利益一切衆生，而此就是攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。定是內心的精神集中，平等持心，是佛法中所修的定。慧是般若通達眞理，修諸功德開佛智慧。由智慧斷煩惱而得解脫。得解脫後而得知見，名爲解脫知見。身心離種種煩惱，得大自在，神通功德皆於發現，無繫無縛卽是解脫。小乘解脫分段生死，大乘解脫變易生死，了生死卽有解脫知見，能證解脫，解脫知見卽同時生起。小乘阿羅漢有二種智：盡智、無生智。煩惱斷盡，生死解脫，煩惱永盡，不復再起，得究竟清淨，是盡

智，即是解脫；修行過程中修戒定慧，以戒定慧而得解脫，得解脫同時即得解脫知見，這是證果後的無生智。小乘所有的五分法身功德，是有限有量的，佛陀所有的五分法身功德，是盡虛空，徧法界，無限無量的，現在即以此無盡五分法身功德，讚佛的圓滿具足的功德。因佛的五分法身功德無盡，所以佛的無量福慧所成的甘露味飯，不管有多少人吃，不管吃得多麼久，都是充滿法界而不可盡的。因爲如此，所以不能以小心小量來測度，就如不能以窮人的心去測度富甲天下的長者所有財富一樣。

子四　大衆受食

於是鉢飯悉飽衆會，猶故不儴。其諸菩薩、聲聞、天、人食此飯者，身安快樂，譬如一切樂莊嚴國諸菩薩也。又諸毛孔皆出妙香，亦如衆香國土諸樹之香。

到此，「於是」大衆開始受食，可是只此一「鉢飯」，無量大衆都能吃得飽飽的，所以說「悉飽衆會」。不但在會大衆能夠吃得飽飽的，而且「猶故不儴」。儴是盡的意思，不儴，就是還有剩餘的沒有吃盡。「其」維摩室中的「諸菩薩、聲聞」及諸「天」神，還有娑婆世界的「人」，「食」了「此飯」後，「身」心「安」

隱「快樂，譬如一切樂莊嚴國」中的「諸菩薩」一樣。十方世界一切極樂清淨國土的情形是：每當到了吃飯的時候，七寶妙鉢立刻就會現在各個面前，鉢中盛滿最爲清潔的香飯，讓每個人自由的任意的受用，而且食了這飯，得到四大利益。一、其飯非常適合每個人的心意，吃了立即就可消除饑渴。二、吃了這飯，四大極爲調和，不會相互乖違的生病。三、飯吃到肚子裏，立刻得到消化，沒有殘餘的渣滓遺留。四、對於所說的飲食，不論是怎樣的美味可口，都不會對之生起味著，而且增進自己的道意。現在大衆吃了甘露味飯，不但身心安和怡然自得，而且全身「諸毛孔」中，「皆出」微「妙」希有的「香」氣，其香「亦如衆香國土」中「諸樹」木所發出「之香」一樣。

因香飯普熏，令小乘皆學大乘法，發生了大乘無邊功德，是爲此中的要義，亦是顯示淨土的殊勝微妙。

壬二　辨穢淨異顯穢土勝

癸一　明淨土教門

爾時，維摩詰問衆香菩薩：『香積如來以何說法』？彼菩薩曰：『我土如來無文字說

，但以衆香令諸天人得入律行。菩薩各各坐香樹下，聞斯妙香，卽獲一切德藏三昧。得是三昧者，菩薩所有功德皆悉具足』。

從淨土與穢土的差別，以顯示穢土的殊勝，强調生於娑婆穢土，不如一般所想像的不好，因爲佛亦有其特別法門，以適應娑婆世界衆生。所以於此五濁惡世中修行，確也有它的長處，以安慰此土的衆生，不要因土穢而失望，苦有苦的好處；另一方面，亦令淨土來的九百萬菩薩，知道穢土的殊勝，不會生起貢高我慢心。於淨穢土中，先明淨土教門。

當「爾」之「時，維摩詰」以主人身分，代表穢土衆生「問」於「衆香」世界的「菩薩」：你們是從衆香世界來的，而你們的教主「香積如來」，平時究竟「以何」爲你們「說法」？說些什麼法？維摩並不是不知香積如來以何說法，知道還要問，是想引起彼菩薩，亦問我土怎樣說法，因而令彼發心來此穢土行菩薩道。

「彼」衆香國「菩薩」答覆「曰」：「我」衆香國「土」香積「如來」說法，「無」以「文字說」法，「但以」諸「衆香」氣，就可「令諸天人」大衆，一切行爲思想「得」以合於眞理「律行」，止惡行善，有修有證。這是以香塵作佛事，不

同娑婆世界的說法要用語言。如我佛世尊在此娑婆世界，不是口說，就是筆寫，但此二者皆不離文字，離開文字就無法表達義理。在此有人問道：前說香積如來爲衆說法，現在怎麼又說無有文字？當知彼香積佛，並非完全無言，不過是以香作佛事爲主，如娑婆世界釋迦佛，雖用音聲爲作佛事，但亦有藉神通等而入道的，當知這都是從多爲論。要知於諸佛世界中，各各所作的佛事，其法不一定全同：有以色塵而作佛事的，有以味塵而作佛事的，有以觸塵而作佛事的。衆香世界從鼻根聞香而得入道，所以不必運用文字語言；娑婆以音聲而作佛事，所以不離文字語言。所以有這種種不同，這都是佛的度生方便，亦是菩薩的因緣所致。

以鼻聞香引起鼻識，同時生起第六意識，分別這是什麼香，好的香氣，能令散亂者安靜，妄想不起。娑婆世界雖亦有香，但不是好香，因而聞了能令衆生生起貪瞋癡的煩惱，違犯如來的戒律。衆香國的香氣，能使衆生頭腦清明，智慧生起，如法如律。當知此香爲佛無量福德之所莊嚴，所以始入道者才一聞香，就能止惡防非。衆香國的樹木，皆發微妙香氣，「菩薩」天人「各各坐」於「香樹」之「下，聞斯」花果樹木微「妙香」氣，「即獲一切德藏三昧」，此三昧具足一切功德，無一

功德不含攝其中，所以名爲德藏三昧。不管什麼人，「得是三昧者」，「菩薩所有」一切「功德皆悉具足」。做菩薩的，依穢土說，定要修學一切功德，但在衆香國中的菩薩，只坐樹下聞香，就可得諸功德，這是多麼的殊勝！不特衆香國如此，阿彌陀佛的極樂世界亦然，花鳥樹木，皆是說法，生到淨土，雖未見佛，但在風吹樹鳴、百鳥說法聲中，皆能向上進步，增長種種功德。

癸二　明穢土教門

子一　正明教相

丑一　問起

彼諸菩薩問維摩詰：『今世尊釋迦牟尼以何說法』？

「彼」衆香世界的「諸菩薩」，說完彼香積佛說法方法後，就「問維摩詰」道：現「今世尊釋迦牟尼」，平常「以何」爲你們「說法」？又是說些什麼法？我們很想知道，請你告訴我們！

丑二　正答

維摩詰言：『此土衆生剛强難化，故佛爲說剛强之語以調伏之。

「維摩詰」應衆香世界菩薩問而回答「言：此」五濁國「土」的娑婆「衆生」，其性極爲「剛强」，很「難」予以教「化，故佛爲」衆生「說剛强之語」，令他們有所怖畏，「以調伏之」，使之不得不有所就範。剛强形容煩惱重，知識不正確，感情不合理，教化起來很不容易，如一張生牛皮，硬幫幫地毫無用處，必須經過藥製，方能柔軟有用。如佛爲衆生說人生是苦，世間是一大苦海，衆生知苦才肯信佛學佛，才願從苦海中跳出去。在淨土中，由於環境的美滿，就不必說剛强語，說了反而沒有意義，如此土佛說三十七道品，其中有四念處，就要我們觀身不淨，觀受是苦；淨土一切是清淨，但受諸樂無有衆苦的，所以西方淨土的阿彌陀佛，只說五根、五力、七菩提分、八正道分，沒有說到四念處，原因淨土中的衆生，是蓮花化生的，還觀什麼不淨和痛苦？釋迦佛究竟說些什麼剛强語，下面一一的指出。

『言是地獄，是畜生，是餓鬼，是諸難處，是愚人生處。

此土衆生剛强惡濁，佛說剛强的語「言」，首先是三途八難。如說「是地獄、是畜生、是餓鬼」，這三惡趣，是危險苦痛的去處，誰也不願生到這些惡趣中，如對衆生說了，衆生就會害怕，不敢再造三惡趣的罪業。「是諸難處」，是指世智辯

聰，盲聾瘖啞，北俱盧洲，佛前佛後，長壽天的五處，因爲這些地方，都是無緣接近佛法的。所以佛法認爲難處，不願見到衆生生到這些地方去，因而佛特强調的說這些地方是怎樣的不理想，以免衆生誤入歧途。「是愚人生處」，是指無想天，其人在人間，以無想爲加行，虔修無想定，修成，來生就生無想天，五百劫沒有心的活動作用，好像枯木死灰，不知這是世定，以爲是入涅槃，可是五百劫滿，心念又動起來，還要墮入下界，因而起於邪見，撥無聖道，乃墮無間地獄，這純屬外道定，始終在生死中受苦。有智慧的聖人，絕對不生彼處，是愚癡的人才要生彼，所以名爲愚人生處。還有一說，如上講的三途八難，爲愚癡沒有智慧的人，由於對事理的不明白，妄造種種的惡業，然後看其業力的不同，生到這些地方去，所以名爲愚人生處。這樣講法，是愚人生處這句，乃總結上面的說法。

中國儒家曾批評佛教，是專門說些地獄、餓鬼、畜生等的苦難處來嚇唬人，其實佛法的本意不是如此，而是希望衆生不要在危險苦惱處受苦的。如衆生生到淨土去，自然不要說這些苦切語，剛强語，因爲淨土之中，『尚無惡道之名，何況有實』？說苦切剛强語有什麼用？只因此土衆生根性劣、煩惱重、業障深，不說苦切語

，就會無所畏懼的，無所不爲了。果眞如此，人世間那裏會得安寧！

『是身邪行、是身邪行報，是口邪行、是口邪行報，是意邪行、是意邪行報。

先從不正當的行爲及所得的果報說起。此是總說三業邪行卽不正行，有此惡業邪行，當然就得苦報。行與業是同義語，泛指身語意的活動，所遺留下來的力量。「是身邪行」，爲身業不正當行爲，包括殺盜淫的身三惡業，由此而感「是身邪行」的「報」應。「是口邪行」，爲口業不正當的語言，由此而感「是口邪行」的「報」應。「是意邪行」，爲意業不正當的心理活動，由此而感「是意邪行」的「報」應。佛法中的報，應解釋爲異熟，在某一意義上，與果是同義的，所以有時稱爲果報，不過果的範圍更爲廣大而已。報專指今生爲善行惡的結果；來生或生人間、天上，或生三惡趣中，感受其各別不同的果報。

『是殺生、是殺生報，是不與取、是不與取報，是邪淫、是邪淫報，是妄語、是妄語報，是兩舌、是兩舌報，是惡口、是惡口報，是無義語、是無義語報，是貪嫉、是貪嫉報，是瞋惱、是瞋惱報，是邪見、是邪見報。

這是說明十惡業與十惡業報。「是殺生、是殺生報」：殺生是損害衆生的生命

，使衆生不能繼續的生存下去，並令衆生受宰殺的痛苦，佛法認爲這是罪大惡極的，因爲要求生命的生存，不論是高級的衆生，不論是低級的衆生，可以說是一致的，誰也不願受其他衆生的殘殺，所以如果造殺生業，不但要感三惡趣的異熟報，就是再生人間，亦感多病壽短的等流果。「是不與取、是不與取報」，就是偷盜及所感得的果報。不與取，是說這樣東西，別人沒有給我，或私下竊取，或公開奪取，使別人的財富受到損失，甚至窮困得生活難以維持，這無異於奪取他人的外命，將來感三惡趣的異熟報之餘，轉生到人間來，還要受貧苦的等流果。「是邪淫、是邪淫報」，就是邪淫及所感得的果報。邪淫是對正淫講的，在家信衆，正淫是不犯罪的，邪淫就不可以。邪淫，超出正常的夫婦關係以外，與另外不相干的男子或女人，發生苟且的行爲，特別是對有夫之婦或有婦之夫，做出不可告人的事，破壞人家夫妻的和睦，搞得人家家庭不得安寧，甚至影響社會的秩序，這當然是要不得的行爲，所以未來感三惡趣的異熟報，生到人間又感夫妻外戀他人妻女男人的等流果。這都從生命內在的果報說，若從所感外在物質界說：殺生者來生所感得的環境，荆棘刺人，或東西易生病等；偷盜者自所栽培的果樹，易爲人摘取或蟲害；邪淫者因

以自己美色去誘惑人，感生相貌的醜陋不堪，這叫做增上果。

「是妄語、是妄語報」，妄語，就是不眞實語，亦卽一般所謂講大話，以欺騙於人。人與人間的相處，最重要的是信用，如常說假話騙人，一次兩次的如此，或還騙得過去，一旦爲人識破，那你就會信用掃地，沒有人肯再相信你的話，這就是你所得的妄語報，所以做人不可隨便的講妄語。「是兩舌、是兩舌報」，兩舌，就是離間語，專門做些挑撥離間的勾當，在這邊是這樣的講，在那邊是那樣的講，講得雙方感情破裂，彼此不再互相往來。死後受割舌的果報，重來人間又爲人之所離間，得不到知己的親友。「是惡口、是惡口報」，惡口，就是出言傷人，無理漫罵，使得聽到的人，心裏無限痛楚，不但得不到人的好感，就是聲音亦不好聽，一開口就叫人討厭。「是無義語、是無義語報」，無義語，就是綺語，專門說些不三不四的話，如花言巧語，誨盜誨淫，繪聲繪色的沒有一點意義，常說這樣無意義的綺語，不但會感三惡趣的果報，轉生爲人還感結結巴巴想說而說不出的等流果。

「是貪嫉、是貪嫉報」，貪是貪欲，就是什麼都想貪爲己有，由於貪得無厭，看到別人有勝過自己的，就又無限的嫉妒，認爲他不應超過我。像一般說的『文人

相輕』，『同行相嫉』，都是這一情形流露。因爲現生如此，來生就感被人貪取和嫉妬的果報。「是瞋惱、是瞋惱報」，瞋是瞋恚，就是對人發脾氣；惱是惱怒，就是內心的熱惱不安。依平常說：瞋是根本煩惱，惱是小隨煩惱，而實兩者有著相連的關係，就是由瞋恨而惱怒，因惱怒更瞋恨，不但自己身心不安，亦搞得別人的苦惱，實是損人不利己的不正常的心理。現生這樣的瞋惱別人，來生就感爲別人所瞋惱的果報。「是邪見、是邪見報」，邪見是不正確的思想，亦卽一般說的愚癡，因顚倒錯亂的思想，是從愚癡無知而來。三毒蘊於心而還沒有發出來，其果報是輕的，如表現於行爲，可能會要犯重，甚至造成斷善根的極重罪惡，將來招感墮入三惡趣的果報。

造十惡業所招感的果報，其間因果的關係，是無限複雜的，大致說來，有上所說的異熟果、等流果、增上果。

『是慳恪、是慳恪報，是毀戒、是毀戒報，是瞋恚、是瞋恚報，是懈怠、是懈怠報，是亂意、是亂意報，是愚痴、是愚痴報。

這是說明障礙六波羅密多的六蔽因果。「是慳恪、是慳恪報」，謂對自己所有

的一切物質、精神、能力，不能施捨於人，甚至看到人家施捨，還要替他人捨不得，是爲慳恪，像這樣慳恪的人，眞可說是拔一毛利天下而不爲，是爲眞正的守財奴，障礙布施波羅密多，將來招感所求違願報，生生世世愈來愈重，要想不感此報，唯有多行布施。「是毀戒、是毀戒報」，就是不能嚴格的守持如來淨戒，經常的對所受戒有所毀犯，一點沒有尊重戒法的心理，障礙持戒波羅密多的修學，將來招感禽獸饑餓報，要想不感此報，唯有嚴持淨戒。「是瞋恚、是瞋恚報」，就是不能忍受外來的打擊，稍遇外來不如意的事，立刻大發雷霆的瞋恚不已，障礙忍辱波羅密多的修學，將來招感醜陋缺殘報，要想不感此報，唯有多行忍辱。「是懈怠、是懈怠報」，就是不論做什麼善事，總是沒精打采提不起精神來，好像斷惡行善不是自己所應做的，障礙精進波羅密多的修學，將來招感失業流浪報，要想不感此報，唯有勇猛精進。「是亂意、是亂意報」，就是東打妄想西打妄想的心意散亂，不能將自己的精神集中起來，障礙禪定波羅密多的修學，將來招感境風吹動報，要想不感此報，唯有常修禪定。「是愚癡、是愚癡報」，就是對於事理沒有正確的認識，明明是這樣的，而錯誤的以爲是那樣，障礙般若波羅密多的修學，將來招感畜生鞭撻

報，要想不感此報，唯有廣學般若。這麼說來，可知六度能度六蔽，使諸修學佛法者，眞正循著菩提大道向佛果邁進。

『是結戒、是持戒、是犯戒，是應作、是不應作，是障礙、是不障礙，是得罪、是離罪。

娑婆世界的衆生，由於外在環境的引誘，對於所受的戒行很易違犯，所以釋迦世尊，特別多說戒行，因在未證聖果以前，任何一個佛弟子，都可能毀犯淨戒，而從佛法的大道上退墮下來，不能繼續向解脫或菩提道前進。

「是結戒」，據說佛成道說法的初十二年，僧團中根本沒有制定什麼戒，而大家却都能夠用功辦道，可是到了十二年後，由於出家者日多，僧團中龍蛇混雜，凡聖交參，開始有佛弟子做出非法的行爲，佛爲保持僧團清淨，讓大家得如法修行，乃開始制戒不准再犯，是爲結戒，含有維護僧團令正法久住的意思。智度論說：『衆僧大海中，結戒爲畔際』，可以想見結戒的重要性。「是持戒」，佛陀結戒，就是要我們不可再做，如我們能夠遵守，是爲持戒，以促進身心清淨。「是犯戒」，就是不能如法的遵守，佛說不可做的仍然去做，是爲犯戒，致使身心不得清淨，成

爲佛法中的罪人。「是應作」，這是持戒中的作持，如僧團中的規律法則，應如法去作的就當去作，不可應作而不作。「是不應作」，就是不應做的罪惡之事，如十惡業等，就當如法的遮止不作，不可不應作而作。「是障礙」，如犯四根本重戒，今生不能證得聖果，是爲修學佛法的大障礙，爲佛弟子不得不特別的注意。「是不障礙」，如犯可通懺悔的僧殘罪，只要誠懇的修正改過，將所犯的罪愆消除，不再障礙佛法的修行，是爲不障礙。「是得罪」，就是犯戒而心不清淨，就構成犯戒的罪惡。「是離罪」，就是於犯戒後，依所犯的輕重，至誠眞切懺悔，罪惡得以滅除，是爲離罪。

『是淨、是垢，是有漏、是無漏，是邪道、是正道，是有爲、是無爲，是世間、是涅槃。

「是淨、是垢」，爲淨垢的一對。吾人的內心是淨是垢，全看所相應的是什麼以爲論斷：如與信心、慚愧等諸善心所相應，其心就是清淨的，如與貪瞋癡等不善心所相應，其心就是垢染的。「是有漏、是無漏」，爲漏無漏的一對。漏在佛法中，是指煩惱說的。與諸煩惱相應的是有漏，斷盡煩惱不再爲煩惱之所騷亂是無漏。

「是邪道、是正道」，爲邪正的一對。如諸不正確的邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定，因不順於正理，是爲邪道；相反地，正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，因極順於正理，是爲正道。「是有爲、是無爲」，爲有爲無爲的一對。有生有滅有所造作的是有爲，無生無滅無所造作的是無爲。「是世間、是涅槃」，爲生死涅槃的一對。由煩惱業而招感三界生死，是屬世間，離煩惱業而證得出世聖果，是爲涅槃。

『以難化之人心如猨猴，故以若干種法制御其心，乃可調伏。譬如象馬懻悞不調，加諸楚毒乃至徹骨，然後調伏。如是剛强難化衆生，故以一切苦切之言，乃可入律』。

我佛釋迦世尊，在此娑婆世界，爲諸衆生說法，所以要說向上的各種剛强之語，實「以」此土衆生剛强「難化」，其「人」之「心」猶「如猨猴」一樣的，起伏不定，以致許多罪惡由此產生。因爲心性不定，就愈散亂，危險性亦愈大，「故」佛特「以若干種法制御其心」，然後「乃可」將其動亂不已的心「調伏」。爲什麼要制御其心？經說：『制心一處，無事不辦』。修學佛法者，往往不能有所成就，不是佛法的沒有效驗，而是我們的精神未能集中，如果精神集中，心定下來，就可

從定發慧，發現一切事理，不再爲諸外境所誘，如水靜澄澈，就能夠照物，所以佛要弟子們制心一處，以求入道，因爲心被控制住了，就能不衝動而降伏煩惱。譬如跳躍不已的猴猿，必以種種方法制御牠，才能使牠就範，不再亂蹦亂跳。

再「譬如象」或「馬」，其性「懭悍不」服「調」訓，爲了使牠聽話，先得讓其肚餓，然後「加」以鞭「楚毒」打，「乃至」使牠感到痛「徹骨」髓，那就不難任意的予以駕御，要牠怎麼樣就怎麼樣，所以說「然後調伏」。「如是剛强」難調難伏「難化」的「衆生」，也是如此，不以苦切語剛强語教化，就難得使他走上佛法的正軌，「故以一切苦切之言，乃可入律」。古德說：『非鈎捶無以調象馬，非苦言無以伏難化』，亦即此意。特別在這鬪爭堅固的時代，人類更加窮兇極惡的，不擇手段的，做出很多非理性的事情，只知怎樣的鬪倒別人，根本不顧什麼仁義道德，像這樣的惡鬪下去，勢必搞到人類同歸於盡。因此，我以爲在科學突飛猛進的當今時代，要想挽救世界人類的浩劫，使人類過著安居樂業的自由生活，佛法的苦切之言，剛强之語，仍不失爲是服阿伽陀藥。

彼諸菩薩聞是說已，皆曰：『未曾有也，如世尊釋迦牟尼佛，隱其無量自在之力，乃以貧所樂法度脫衆生。斯諸菩薩亦能勞謙，以無量大悲生是佛土』。

「彼」衆香世界的「諸菩薩」，聽「聞」維摩詰如「是」解「說已」，衆「皆」不約而同的，異口同聲的讚歎「曰」：這眞是「未曾有」的事！「如世尊釋迦牟尼佛」，本來具有無量自在之力的，亦卽本可以大乘妙法敎化衆生的，但爲適應此土衆生的根機，特別「隱」起佛的「無量自在之力，乃以貧」乏小乘「所樂」之「法，度脫」此等「衆生」。不但釋迦世尊如此，就是輔助佛陀弘化的「斯諸菩薩，亦能」以忍苦耐「勞」難行能行的「謙」虛態度，「以無量」的「大悲」心願，「生是」娑婆「佛土」，與佛一樣的度此世界的苦惱衆生！

法華經的窮子喻，亦是顯示這意趣。謂有一位大富長者，只有一個兒子，但在年紀幼稚的時候，就捨父逃逝出去，在外流浪了三五十年，因爲年紀長而又極爲貧困，乃奔走四方的謀求衣食，其後漸漸的回到本國，並且走到自己的家門，因爲不認識自己的父親，看見父親坐在寶座上，以爲是有勢力的人物，不敢逗留疾走而去。窮子雖不認識父親，父親却還認識兒子，看到來至家門口的兒子忽又離去，恐怕

錯過這個機會，立卽派人追他回來，但是窮子惶怖得死也不肯回。父親遠遠的見到這情形，只好通知使者不要勉强的拉他回來，乃另派遣二人雇他來做除糞的苦工。其父見子如此，覺得深爲可愍，乃想辦法接近，脫去瓔珞細軟上服嚴飾之具，更著粗弊垢膩之衣，塵土坌身，右手執持除糞之器，到了彼此混熟了，窮子不再害怕了，乃將實情告訴他，說他是自己兒子，最後將財產傳給他，以了却大富長者的心意。當知釋迦世尊隱其盧舍那身，示現丈六老比丘相，動意亦是如此。因爲此土衆生功德善根智慧貧乏，一下子不能接受無上甚深的大乘妙法，佛不得已，乃以苦切之言，適應此土衆生，作爲度脫小乘行人的方便。然從無量大悲而生此穢土的立場說，無論佛或菩薩，實都顯得比生在淨土的佛菩薩，來得更爲偉大、難得！正因如此，所以衆香世界的菩薩聽了讚賞不已！

子二　明殊勝

維摩詰言：『此土菩薩於諸衆生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益衆生，多於彼國百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有。何等爲十？以布施攝貧窮，以淨戒攝毀禁，以忍辱攝瞋恚，以精進攝懈怠，以禪定攝亂意，以智慧攝

愚痴，說除難法度八難者，以大乘法度樂小乘者，以諸善根濟無德者，常以四攝成就衆生：是爲十』。

「維摩詰」聽了衆香國的諸大菩薩讚語，接著就又對他們「言：此」娑婆國「土」的「菩薩，於諸」此土的「衆生」，所生起的「大悲」心，「堅固」而不動搖，「誠如」你們「所言」，的確是不錯的。假定大悲心不夠堅强，就不會來此世界度生，所以這世界的菩薩，都是難行能行，難忍能忍的大悲增上者。菩薩的特行有多種：有的是智慧增上，如研教參禪者，以深入悟證爲先；有的是大悲增上，或見天下大亂，或不忍聖教衰，或因衆生苦，因而發大悲心；有的是信願增上，重於信願以求生淨土。

菩薩的功德原是圓滿具足的，但因衆生的根機有所不同，所以菩薩在世間的表現，也就有了悲智願的不同。在釋尊娑婆國土的菩薩，都是大悲增上，原因就是此土衆生的煩惱重，不能即刻的得到開悟，所以須要一面修學，一面利益衆生。上面衆香淨土菩薩，讚歎此土諸大菩薩，『以無量大悲生是佛土』，可說讚歎得恰到好處，而維摩詰本人就是大悲菩薩的典型。

因此，「然其」大悲增上菩薩，在此穢土於「一世」修行中「饒益衆生」，所得功德，「多於彼」淨佛「國」土「百千劫」修「行」的功德還要大。因在穢土修行比淨土難，而在穢土修行又能利益苦惱衆生更不易，越是不易做的事做得成功，其功德自是不可思議，所以穢土修行一世，功德超勝淨土百千劫。大阿彌陀經亦說：『世尊……（在此娑婆世界），爲德立善，慈心正意，齋戒清淨，如是一晝一夜，勝於阿彌陀佛刹百歲』。其他還有寶雲經、寶雨經、勝天王般若經、除蓋障菩薩所問經等，都說到穢土修行，比淨土高超得多。

當然，以修行了生死不退而說，淨土自是較爲穩當，但以利益衆生、成熟衆生，成就利他功德，此土的特色確是勝於淨土的。在淨土中，因緣環境皆殊勝，修行成就人人都一樣，顯不出其偉大；於娑婆穢土，從難行難忍中，修學自利利他，才是難能可貴。佛法說智慧如刀，如在石頭上磨，愈磨愈鋒利，若常切爛泥，不久卽遲鈍，並且會生銹，所以於好環境中，雖則是不退，但不易進步，而於苦的環境中，因深感於苦，自能奮發向上。龍樹智度論十對這說得最爲明切：『娑婆世界中，樂因緣少，有三惡道老病死……心生大厭，以是故智慧極利。彼（淨土）間菩薩，

七寶世界，種種寶樹，心念飲食，應意卽得，如是生厭心（不滿現實）難，是故智慧不能大利。譬如利刀，著好飲食中，刀便生垢……若以石磨之，垢除刀利。是菩薩亦如是，生雜（穢）世界中，利根難近。如人少小勤苦，多有所能』。穢土是苦痛的，然發心行菩薩道，都是最極殊勝的！

經中佛曾告訴我們：釋尊與彌勒菩薩，當初發心本是同時，釋尊因發心要在穢土度生，彌勒則發心要在淨土成道，結果，釋迦世尊成佛在前，彌勒則要當來成佛。不過佛法行人，要認清於此娑婆世界修行不易，環境相當的惡劣，因緣不容易具足，如是發心求生淨土，亦是不可厚非的一個辦法，但並不是非如此不可，如以爲除了修淨土行，其他都要不得，那就是錯誤的。當知在此娑婆世界，雖說修行是不易的，若能不爲環境所轉，克服困難打破難關，不特一生修行勝過淨土百千劫，且可一往直前而成佛。

「所以者何」，爲什麼穢土修行比淨土快？因爲在「此娑婆世界有十事善法」，不但衆香國沒有，亦是「諸餘淨土之所無有」的。所謂十事善法，前六種爲六度。「以布施攝貧窮」，淨土一切是七寶所成的，衆生的衣食等一切無問題，過著自

由自在的美滿生活，沒有什麼覺得不滿足的，所以彼土菩薩便無法攝受貧窮，以衣食住等布施衆生，而完成布施的功德，因爲沒有受施者；穢土修行的菩薩，無論貧富，一朶花、一杯水、一個果、一枝香，都可布施，與衆生結緣，既能攝受貧窮衆生，令之由貧而富，亦可增長自己功德，自利利他，是最好的行菩薩行。「以淨戒攝毀禁」，毀禁就是犯戒，這是不道德的行爲，如果自己受持淨戒，就可攝受犯戒衆生，使之轉而爲善，如法奉持戒行，完成自利利他功德。『淨土女人都沒有，或男女不相佔有，卽沒有淫戒可持。生活所需，一切圓滿，卽沒有偷盜可戒』。「以忍辱攝瞋恚」，娑婆世界衆生瞋心大，最適宜於忍辱的修學，因爲人與人間的相處，動不動的就大動肝火，因而不得不修忍辱行，所謂以怨止怨，怨終不息，唯有忍受衆生的惱害，才能攝化瞋恨的衆生。淨土都是諸上善人，彼此之間和樂相處，誰也不會生瞋恨心，那裏還要修忍辱行？「以精進攝懈怠」，環境惡劣的穢土，阻力是相當多的，如果沒有大精進力，克服前面的阻力，會從菩薩道上敗退下來，所以一切自利利他事業，都要從精進不懈中以求完成。自己的精進修學佛道，對於懈怠的衆生亦會攝受，使他從懈怠中轉過來，精進勇猛的修學菩薩行。淨土任運而自然

的上進，還有什麼精進可修？「以禪定攝亂意」，亂意，就是內心的散亂，唯有一心修定，才能使自己的心意靜止下來，不再妄想紛飛的東想西想，然後以之攝受散亂衆生入於解脫。淨土的鳥鳴風動，皆是演說法音，不容你有不正當的妄想動起，始終在安靜中修學佛法，所以也就無需修定以攝亂意。「以智慧攝愚癡」，愚癡，是對事理的認識不清，是對佛法的行門不明，所以才要修學智慧，唯自己有了高度的智慧，才能攝化愚癡衆生令得智慧。淨土俱會一處的諸上善人，對於諸佛甚深之法，雖還未能徹底的了悟，但不了解一切法的愚癡已經沒有，所以可說淨土無有愚癡。總之，像上所說的六度功德，生到淨土中，都難於進修。如像太平盛世，英雄無用武之地，所以他的才能，無從表現出來。

「說除難法度八難者」，八難，就是佛前佛後等的八種，唯有在像娑婆這樣惡世界，才會有八難這樣環境。生於如此八難中的衆生，是不可能修學佛法的，所以佛爲這類衆生說除難法，使令他們度脫八難之苦，生生世世出生在可以修學佛法的地方，見佛聞法。「以大乘法度樂小乘者」，穢惡世界的衆生，有的是愚鈍的，一下子不能接受一乘大法，反而好樂自度自了的小乘，因而佛菩薩乃以大乘法教化他

們，使他們回小向大，向最高佛果前進。不但法華經對這意思說得很清楚，其他部分的大乘經典亦如是說，淨土沒有三途八難，亦沒有樂小法的衆生，所以菩薩不能行此善事。「以諸善根濟無德者」，這是對沒有善根的衆生說的，因爲他們沒有什麼善根功德，所以就爲他們說人天乘種善根的法門，讓他們多多的培植福德，或引發他們無貪、無瞋、無癡的三善根，逐漸的走上佛法的大道。「常以四攝成就衆生」，就是常常的以布施、愛語、利行、同事的四攝法，利益、攝受、領導衆生。

「是爲十」，這是結。如上所說的十事，皆娑婆穢土才有，依此十事而行，不但可以成就自利行，亦能成就利益一切衆生，所以於此娑婆世界修行一生，超勝淨土修行百千劫。什公舉例說：如有多病發生的地方，醫生就可發揮他的醫能，會爲一切有病的人，治療各式各樣的病，假定一個地方從來沒有病患發生，不管你的醫術是怎樣的高明，亦無法發展你的所長！

壬三　示穢土行能生淨土

彼菩薩曰：『菩薩成就幾法，於此世界行無瘡疣，生於淨土』？維摩詰言：『菩薩成就八法，於此世界行無瘡疣，生於淨土。何等爲八？饒益衆生而不望報；代一切衆生

受諸苦惱；所作功德盡以施之；等心衆生謙下無礙；於諸菩薩視之如佛，所未聞經聞之不疑；不與聲聞而相違背；不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心；常省己過，不訟彼短，恒以一心求諸功德；是爲八法』。

「彼」衆香世界的諸「菩薩」，聽了維摩詰說過穢土的特色，接著問「曰」：修行的「菩薩成就幾法」，才能「於此世界行無瘡疣」的「生於淨土」？瘡疣，是長在人身上的一種瘤，有毒性的，有良性的，好像玉中的瑕疵一樣。問的意思，就是如何修行才能不會發生毛病，終於得以往生淨土？生生於穢土的衆生，到了嫌惡穢土不好的時候，就可修淨土法門而求生淨土，並且十方淨土都可隨願往生，是以這裏仍然結歸淨土。彌陀經說往生西方淨土，重在信願行的三大資糧，念阿彌陀佛聖號，到達一心不亂即可往生；若求生於兜率淨土，勢就必需稱念彌勒菩薩，除自己念念不忘的念佛菩薩聖號，還得仰仗佛菩薩的願力接引才得往生。現在「維摩詰」回答彼菩薩「言」：在此娑婆世界做「菩薩」的要生淨土，只要「成就八法」，就可「於此世界行無瘡疣」的「生於淨土」。「何等爲八」？是那八種，下面一一說明。

一、「饒益衆生而不望報」：世間一般人對人的救濟，總以爲對人有大恩德，希望別人在可能範圍內予以報答。但是度生的菩薩，爲悲心之所驅使，認爲解決衆生的困難，給予衆生的利益，是自己分內所應做的事，從來沒有想到要衆生給予自己的酬報。所以菩薩行者在生死海中，從各個不同的角度去利益衆生，不論自己作出怎樣重大的犧牲，總是無條件的不抱什麼酬報的希望。像這樣的，才是眞正度生，才是大慈的給予衆生快樂。

二、「代一切衆生受諸苦惱」：在生死中輪轉的衆生，是有種種痛苦襲擊的，正因衆生有著各種不同的痛苦，才需要菩薩的悲願拔除。所以一個眞正悲心徹骨髓的菩薩，寧可自己受種種的痛苦，都要去拔除衆生的痛苦，在衆生的痛苦一天沒有拔除，自己的心緒始終不得安寧，設或衆生的痛苦沒有拔除，自己代其受苦亦是在所不計的。衆生受苦是自己前生的業力所感，菩薩怎麼可以代受？當知身體以外的勞苦，菩薩不忍他的勞苦過度，爲了損己利人，是可代受勞苦。還有菩薩對之教化，使令生善滅惡，終於離苦得樂，亦可說爲代受，所以說代諸衆生受苦。

三、「所作功德盡以施之」：菩薩在修學菩薩行的過程中，所修六度四攝等的

一切功德，本來都是爲自己所有的，但忘我的菩薩，却能無所保留的施於衆生，使衆生同樣的得到我所修的功德福樂，而且是很歡喜的，並不是勉强的。如是回施，就是通常說的回向。回向，本有回向佛道、回向法界、回向衆生的三種，這裏主要是回向一切衆生。功德不是物質，回向以後，不但不會減少，反而相對增多。修學佛法的行人，若能養成將一切功德悉皆回向的觀念，就可做到令一切衆生同得安樂。

四、「等心衆生謙下無礙」：淨土衆生皆光明相好，功德莊嚴，自然大家都會平等的看待，沒有那個具有殊勝不如的觀念；穢土衆生由於煩惱習氣各各不同，相貌妍醜智慧深淺的差別，往往會生起你不如我的觀念，而人類層出不窮的問題發生，人與人間的不平等，可以說是主要原因之一。實際人是生而平等的，人與人間不但應以平等心相待，而且還應互相謙卑恭敬，造成無礙自在的和樂氣氛，人類相處才不會爾詐我虞！

五、「於諸菩薩視之如佛，所未聞經聞之不疑」：佛是人間的覺者，具有深邃的智慧，廣大的福德，無限的慈悲，沒有不對之生起高度的尊敬和景仰的。可是一

個初發心菩薩，好像小孩學步一樣，必然還有很多不如法的地方，但他已經發心向佛果邁進，最後終有成佛的一天，而且佛都是由菩薩成的，不經過菩薩這一階段，根本不可能有佛出現世間，所以對初發心菩薩，應如佛一樣的恭敬尊重，使之始終不懈的爲法爲人。在印度，特別是佛滅初五百年，聲聞行人都習小乘經典，認爲這是佛陀親口所說的，但大乘經典是佛說，則爲他們所不承認。所以聽到從來所未聽過的微妙難思的大乘經典，特別是有關闡述佛菩薩淨土境界的經典，不免會要生起疑惑，以爲這不是佛說的，更不承認它是佛法。現在告訴我們，聽到未聽過的經，不論是多麼甚深微妙，不論是自己怎樣無法了解，都當對之生起高度的信心，不應對之有一念的疑惑。

六、「不與聲聞而相違背」：自己發菩提心，修菩薩行，這本是偉大的，亦值得讚美的。但有些發心者，却因此而高傲，輕慢小乘行者，說小乘是敗種，不能成大法器，以致小乘對大乘亦不尊重，形成大小乘的互相對立。殊不知佛所說的小乘法，雖是屬於方便施設，但畢竟是佛法的根本，所以修學大乘的菩薩，應該隨順小乘，不應與小乘相違背，並應以小乘法，作爲度生方便。在印度，試看無著菩薩，

是在小乘化地部出家，世親菩薩是在有部出家，都能與小乘和諧相處，並沒有衝突對立的現象。以菩薩心學聲聞法，聲聞法亦是菩薩法，如聲聞所走的三百由旬，就在五百由旬之中，並不是在另外的一條路線上。能夠如此，才能令小乘人尊敬大乘，從而回小向大。

七、「不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心」：世人大都有個通病，就是見到別人有了什麼好處，自己總是酸溜溜的放不下，不期然的對之生起嫉妒心來。現以供養來說，同樣是個菩薩行者，由於各自福德因緣不同，見他菩薩受到廣大供養，自己就會嫉火中燒，好像他不應受到這樣供養的，可是一旦自己受到別人相當的供養，就又不自覺的高傲起來，以爲像我這樣的得大供養，是別人所夢想不到的。殊不知這都是要不得的不正常的心理，當知世人對於菩薩的供養，不是供養你這個人，而是供養你的道德、學問、修行、福報，一旦福報盡了的時候，就不會再有人供養，有什麼可嫉妒？又有什麼可貢高的？所以菩薩應於不嫉不慢中，善爲調伏自己的一念心！

八、「常省己過，不訟彼短，恆以一心求諸功德」：在這世間做人，除了眞正

聖賢，要說沒有過失，敢說是做不到的，亦卽人人皆有或大或小的過失，甚至初發心的凡夫菩薩，亦是不能完全免除過失的。可是一般人們，總有這個現象，就是自己的過失不知反省，別人的短處總愛爲之宣揚，但若聽到別人說自己的不是，則又百二萬分的不高興，甚至把說我壞話的人，當作仇敵一樣的看待。殊不知做人應如古人所說：『喜聞人過，不如喜聞己過』。做個佛法的淨土行者，更應常常的反省自己的過失，不去攻擊別人的短處，只是一心的爲自己求諸功德，決不爲人我是非動心。要知說人的短處，不一定就抬高自己，能夠隱惡而揚善，才能眞正顯出自己的美德！

「是爲八」，這是結。果能修行以上八法，將來必得生於淨土。因這八法，是極實際的往生法，亦是往生淨土最穩妥的法門。印順論師說這『是菩薩爲人爲法，對自對他的正常道』。我們對此往生淨土法，不可忽視。

辛二　明時衆得益

維摩詰、文殊師利於大衆中說是法時，百千天人皆發阿耨多羅三藐三菩提心，十千菩薩得無生忍。

以上，「維摩詰」與「文殊師利」，「於」廣「大」的法會「大衆」之「中，說是」佛土難思議的「法」門「時」，隨文殊師利來問疾的八千菩薩、五百聲聞、百千天人衆中，有「百千天人皆發阿耨多羅三藐三菩提心」。百千，就是十萬，可見發大菩提心的很多。另外還有「十千菩薩得無生法忍」。十千，就是一萬，如是一萬菩薩，得到大乘證悟的利益，進入不退轉地。關於無生法忍，前面一再說過，這裏不再贅述。

菩薩行品第十一

現在續講菩薩行品，此品所以特別標名爲菩薩行，因爲衆香國來的諸菩薩，主要是爲分別菩薩法門，以明淨佛國土的垢穢之行，行菩薩道的定要依此而行，才能完成淨佛國土，所以特別立爲菩薩行品。如從上面各品順著下來看，從維摩示現有病的因緣，文殊奉旨率衆去問疾，直到香積佛品，一層一層的無不是發揮開展不可思議解脫的菩薩行，不過此品廣辨菩薩盡不盡行，因此標名菩薩行品。行指因業而言，站在菩薩的立場講，菩薩所行的成佛因業，是爲菩薩行，此品予以詳細的說明，名菩薩行品。

從方便品維摩示疾起直至前面的香積品，說法的地點都是在維摩詰家，亦卽維摩詰以不思議解脫爲主，助佛揚化顯佛淨土，但欲在維摩室中所辯之法，普徧的流傳於永久的後代，不但需要得到佛陀的稱讚，並且還要得到佛陀的許可印定，不然，聽衆以及後代的佛子，就會墮入疑網無法跳出，所以需要同歸佛所以求佛的印可。同時，上品只明香飯以爲佛事，現爲廣明佛事有無量法門，所以有此品來加說明的必要。還

有，衆香國土的諸菩薩來此世界，目的是爲見釋迦佛及聞佛說法的，在維摩室中，雖已見到文殊師利等諸大菩薩及諸大聲聞等，但還沒有見到釋迦佛陀，現爲往見佛陀聽法，所以要到菴羅樹園。至維摩所現的種種不思議事，在維摩丈室的大衆雖已明見，但在菴羅樹園的群機尚未見到，是則化事不能說是圓滿，所以需要還於佛**所現瑞**，讓菴羅樹園的**羣機**，亦得見到維摩有種種不思議事，了知維摩確是一位助佛揚化的大士。

丙二　如來攝歸佛淨土

丁一　廣明佛土依正莊嚴

戊一　現通共往菴園

己一　現瑞相以明將來

庚一　現瑞相

是時，佛說法於菴羅樹園，其地忽然廣博嚴事，一切衆會皆作金色。

「是時」，指文殊師利與維摩詰論法將已之時。他們論法是在維摩詰家，但「佛」當時仍「說法於菴羅樹園」，還有很多菩薩及諸聲聞等，聽佛說法。正在這個

時候，菴羅樹園忽然現起特殊瑞相，「其」中「地」面「忽然」一望無際的變得寬「廣博」大起來，可以容納更多大衆，而且種種妙好莊「嚴」其「事」。原因是要安住清淨的大衆，宣說不思議的清淨大法，當時在佛座下各菩薩、聲聞弟子及「一切衆會」並諸景物，「皆作金色」，以使大衆咸皆仰慕。地上莊嚴廣博是依報，大衆身現金色是正報。本經以佛淨土始，由菩薩弘揚，最後還是歸於佛國淨土。所以現在文殊師利等卽將回來，菴羅樹園卽先顯出佛國淨土的相貌，依正莊嚴，以弘揚淨土法門，令皆得入淨土。

庚二　明瑞意

阿難白佛言：『世尊！以何因緣有此瑞應？是處忽然廣博嚴淨，一切衆會皆作金色』。佛告阿難：『是維摩詰、文殊師利與諸大衆恭敬圍繞，發意欲來，故先爲此瑞應』。

當時「阿難」尊者見到這樣希有的瑞相，由於不解瑞相的來源，卽起請問而「白佛言：世尊」！究竟由於什麼「因緣而有此」特殊的「瑞應」顯現，致使這個地方，「忽然廣博嚴淨」，並且「一切衆會」，「皆」變「作」成「金色」？我不明

白，請佛開示！

「佛」即「告」訴「阿難」說：因爲「是維摩詰」長者，還有「文殊師利與諸」聲聞、及諸人天「大衆」，原來是在丈室論說不可思議妙法的，現在已經告一段落，他們「恭敬圍繞」的「發意欲來」我這兒見我，「故」我特「先爲此瑞應」，以準備他們到來，讓他們一到這兒，就對此間的環境，生起高度的好感，從而對於淨土莊嚴，深生渴仰以求實現。

己二　現通力與衆同來

庚一　商量見佛

於是維摩詰語文殊師利：『可共見佛，與諸菩薩禮事供養』。文殊師利言：『善哉！行矣，今正是時』。

「於是」長者「維摩詰語」於「文殊師利」：我們在此論法已經很久，現在「可」以「共」同的去「見佛」，並「與諸菩薩」向佛「禮」拜，承「事、供養」，你說好不好？「文殊師利」歎許回答「言：善哉」！好得很，「行矣」，我們走吧，現「今正是」回去最好的「時」候。正是怎樣的時候？正是弘道益物之時。因爲

衆香國的菩薩來此娑婆世界，就是爲的要供養釋迦佛，見見佛的相好莊嚴，現在帶他們去見佛供佛，聽佛宣說妙法，然後回衆香國，不致空來一趟。

回到菴園見佛，這是平常的事，二大菩薩爲什麼要商量？因文殊師利是奉佛命去慰問維摩詰病的，藉此問病的因緣，論辯甚深的法義，論辯現既完畢，依世法說，任務既了，現應回去，向佛報告，而維摩示現有疾，佛卽慈悲應念，派遣代表慰問，現在事情已過，也該回禮才對，所以要求同行見佛。所以一經二大菩薩同意，大家便很贊成的一同去菴羅樹園，見佛聞法。

庚二　神力偕來

辛一　掌持而來

維摩詰卽以神力，持諸大衆並師子座，置於右掌，往詣佛所。

「維摩詰」得到文殊師利的同意，大衆亦皆踴躍歡喜，於是「卽以」不思議的如意「神」通之「力，持諸」衆香世界前來的菩薩和到他家慰問病情的菩薩、聲聞，並釋、梵、四天王等，一動不動的坐在「師子座」上，然後「置（放）於右掌」之中，由虛空一併運「往詣」於菴羅樹園的「佛所」。手掌是小小的並不怎麼大，

但能持那麼多的師子座等，同去的大衆雖不在少數，但能全部的可被運往，這不是維摩詰不思議神力的偉大是什麼？

辛二　禮佛而坐

到已著地，稽首佛足，右繞七帀，一心合掌，在一面立。其諸菩薩卽皆避座，稽首佛足，亦繞七帀，於一面立。諸大弟子、釋、梵、四天王等亦皆避座，稽首佛足，在一面立。於是世尊如法慰問諸菩薩已，各令復坐，卽皆受教。

大衆「到」了佛所，維摩就把他們從掌上放（著）在「地」上，然後自己很誠懇的「稽首佛足」，如是禮佛，既表對佛的歸敬，亦是自己的卑屈。接著，圍著佛「右繞七帀，一心合掌，在一面立」。爲什麼右繞而不左繞？印度向來以右爲正，以左爲邪，如偏袒右肩，右膝著地，還有天上衆星，都是向右轉的，以此表示致敬。西洋以左爲前進，中國亦以左爲大，實則左是左道旁門，是表邪曲，所以不用左繞。七帀，是表得七覺分，成七清淨。一心合掌，是表心念的專一，一點都不旁騖。在一面立，是表對於如來的恭侍，不敢有點大意。

「其諸」同來的「菩薩」，原是一動不動的坐於師子座上，現因放到地上來，

「即皆避座」不敢再坐，趕快的站起來，如維摩詰一樣的行禮如儀，首先是「稽首佛足」，其次是「亦」右「繞七帀」，最後「於一面立」。還有「諸大」聲聞「弟子」、帝「釋、梵」天、「四」大「天王等」人天衆生，「亦皆避座」不敢再坐，同樣的「稽首佛足」，恭謹的「在一面立」。

「於是世尊」，看到大家站定，見到大家有禮，便「如法」的「慰問諸菩薩」等：你們各自身心健康嗎？能夠爲法精進嗎？這樣慰問「已」，隨即賜坐，「各令復坐」，安其所安。大衆遵佛慈命，「即皆受教」而坐。佛之所以命坐，一因遠來辛苦，二因將聞大法，如不安定的坐下來，對於法的接受，不免要受影響，所以令各復坐。

辛三　稱歎難思

衆坐已定，佛語舍利弗：『汝見菩薩大士自在神力之所爲乎』？『唯然，已見』。『汝意云何』？『世尊！我覩其爲不可思議，非意所圖，非度所測』。

到了大「衆」復「坐已定」，「佛」知舍利弗看到此種妙境不能解了，特挑起一問，「語」於「舍利弗：汝」今「見」到維摩詰「菩薩大士自在神」通「力」的

「所爲」是不是不可思議？舍利弗答道：「唯然」，是的，我「已」明白的「見」到。佛又問道：「汝意云何」？就是你的感想怎樣？亦卽你於此中作何相解？舍利弗答復曰：「世尊！我」親眼「覩」見「其」一切所「爲」，實在「不可思議」，不是我聲聞弟子所能意識到的，所以說「非意所圖，非度所測」。圖爲圖量，不是凡小心識所能圖量得到的，測是測度，不是小聖智慧所能測度得及的。總之，他的所作所爲所說，無一不是不可思議的境界。

戊二　問答廣明佛事

己一　論香食之功德

庚一　問答香食

爾時，阿難白佛言：『世尊！今所聞香自昔未有，是爲何香』？佛告阿難：『是彼菩薩毛孔之香』。於是舍利弗語阿難言：『我等毛孔亦出是香』。阿難言：『此所從來』？曰：『是長者維摩詰從衆香國取佛餘飯，於舍食者，一切毛孔皆香若此』。

阿難是佛的侍者，要隨侍佛的左右，佛未去維摩家，阿難亦自未去。當「爾」文殊師利、維摩詰及舍利弗等回到菴羅樹園「時」，有股奇異超特的香氣，飄到阿

難鼻孔裏去，使他覺了有種說不出的愉悅感覺。於是「阿難」便「白佛言：世尊」！現「今」我「所聞」到的一種「香」氣，「自昔」以來「未有」聞到過的，不知究是一種什麼香，所以問「是爲何香」？「佛」陀當卽「告」訴「阿難」說：這「是彼」文殊師利、維摩詰及衆香世界諸「菩薩」衆所有的「毛孔之香」。這一問似與前文有所出入，因當時變化菩薩，以滿鉢香飯給與維摩詰，飯香普熏毘耶離城及三千大千世界，而維摩丈室與菴羅樹園，相去不過數里而已，在菴羅樹園的大衆爲什麼沒有聞到？以佛法說，有特殊的原因，或是沒有緣的，亦不可能聞到，並非飯香偏於一切，就會人人都聞得到，這是我們所不可不知的。

佛只告諸大菩薩的毛孔香，沒有說及餘者亦香，且待各人自說，亦一善巧方便。「於是舍利弗」接著「語阿難言」：不但諸大菩薩獨有此香，「我等」聲聞行人「毛孔」之中，「亦」同樣的「出是香」氣，眞是使得我們喜不自勝，你阿難等沒有同去問疾，失去得此味香機會，未免太過可惜！

「阿難」聽到舍利弗這樣說，很感奇異的心裏這樣想：同樣是小乘人，大家去了回來，身上就有此香，大爲不解的問「言：此」香究竟「從」何所「來」？舍利

弗回答「曰」：這「是長者維摩詰」派遣變化菩薩去上方世界，「從衆香國取」來香積「佛」吃了剩「餘」的香「飯」，拿回到這個娑婆世界來，「於」維摩詰的「舍」宅中給我們吃，「食」了此飯「者」，一切毛孔皆香若此」的到處飄溢。所以我們回來，毛孔亦有此香。

此中含有兩個意思：一，衆香世界是淨土，以香作佛事，娑婆世界是穢土，化菩薩去取香飯給大家吃，令樂小法者，皆發心弘大道。二、舍利弗等是小乘人，吃了香積佛的香飯，已受大乘法的熏染，具有大乘菩薩風格，漸漸回小向大，邁向無上菩提。

庚二　問答功德

辛一　正明

阿難問維摩詰：『是香氣住當久如』？維摩詰言：『至此飯消』。曰：『此飯久如當消』？曰：『此飯勢力至於七日，然後乃消。又阿難！若聲聞人未入正位食此飯者，得入正位然後乃消。已入正位食此飯者，得心解脫然後乃消。若未發大乘意食此飯者，至發意乃消。已發意食此飯者，得無生忍然後乃消。已得無生忍食此飯者，至一生

補處然後乃消。

大衆在維摩詰家中作客食飯，當然是以維摩詰爲主體人物，所以「阿難」接著就「問維摩詰」道：「是香氣住當久如」？卽問香氣能夠保持多少時候然後乃消，不是問飯的消化要經多少時間。「維摩詰」回答阿難「言」：到吃下的飯完全消化了，香氣也就消失了，所以說「至此飯消」，香是因飯有的，飯消化掉了，香當然就沒有。阿難繼續問「曰」：這樣說來，那麼，「此飯久如當消」？換句話說，要經過多久時間，這些飯才消化掉？維摩詰回答「曰」：如以一般凡夫而不以小乘及菩薩說，所吃的「此飯勢力」可以「至於七日」之久才消。假令不是普通人吃，此飯什麼時候會消，到下再作多級分別。

維摩「又」叫一聲「阿難」說：假「若」小乘「聲聞人」，尙「未」證「入正位食此飯者」，直到「得入正位然後乃消」。這裏所謂正位，指證入眞理的初果說。未入正位，是在見道位前，還在加行位的階段。見道位前未證眞理，如果有機會吃到這飯，在你一日未得正位，其飯就是一日未消，什麼時候得入正位，就是什麼時候飯消。設若「已入正位」證到初果的聖者「食此」香「飯」，那就要到「得心

解脫然後乃消」。所謂得心解脫，就是證阿羅漢果，經說證羅漢果得二解脫，就是『離貪欲故得心解脫，離無明故得慧解脫』。入於正位的初果聖者，還是有學果位，沒有消化此食的力量，唯有到了無學果位，才有力量完全消化此食！

「若」是大乘學者，如果尚「未發大乘」無上菩提「意」而「食此飯者」，直「至發」起無上菩提「意」起來，其所食飯「乃」得「消」化。在此有一問題，就是尚未發大乘意的，怎麼可以稱爲菩薩？當知這是專指具有菩薩根性的，亦卽本性住菩薩成分者，無論在六趣中那一趣，都已屬大乘者說。這類衆生，一嘗到法味，大心就會發起來。若是「已發」無上菩提「意」而「食此飯者」，直至悟「得無生」法「忍」的初地菩薩，「然後」所食香飯「乃消」。若「已」悟「得無生」法「忍」徹證諸法眞理的菩薩，「食此」香「飯者」，直「至」最後身的「一生補處」菩薩，「然後」所食香飯「乃消」。一生補處，對多生言，菩薩經無量生，行菩薩道，到圓滿時期，只剩下一生，就在此身成佛，補前滅度佛的地位。未成佛的前一生，名爲一生補處菩薩。這麼說來，所食香飯，何時得消，完全看你在佛法中的進度如何以爲斷。所食香飯，不論消化得早或遲，但都能夠得大利益，沒有一個是白

費的，香飯的功德之大於此可見。

辛二　喻明

『譬如有藥，名曰上味，其有服者，身諸毒滅然後乃消。此飯如是，滅除一切諸煩惱毒，然後乃消』。

現在舉喻說明：「譬如」印度「有」一種「藥，名」字叫做「上味」，不論那個身體上「有」毒的，如果「服」用了它，那「身」體上的「諸毒滅」了，「然後」其藥力的功效「乃消」。當知衆香世界的「此」香「飯」，亦有「如是」治毒的功用，而且要到「滅除一切諸煩惱毒，然後」香飯的潛力「乃消」。煩惱毒滅，即得清淨，所以肯發大心，克證聖果。食如藥王，毒如衆惑，治世身病須要特效藥，今治心病自亦要有法藥，而這在此，就是香飯。但這做爲譬喻的上味藥，在這世間是不是眞有，倒未敢以決定，即或世間沒有此藥，現在假設說之，亦沒什麼過失，因爲很多經中所舉的譬喻，都是假設的，不必求其實。但香飯能使行者入道，倒是事實。因爲對於微妙因果，生起極大信樂而予通達，就是深解緣起，解緣起則可見諸實相，見實相不是入道是什麼？所以，衆香世界以香作佛事，令諸衆生得以悟道

。

己二　廣佛事之不同

庚一　明法門衆多

阿難白佛言：『未曾有也！世尊！如此香飯能作佛事』。

「阿難」是佛陀的侍者，一向被尊爲多聞第一，在他以爲唯有聲塵可作佛事，現在聽說香飯，亦可令人悟道，不禁非常歡喜讚歎的「白佛言」：這實是「未曾有」的希奇之事，爲我向來所沒有想到的。「世尊！如此香飯」竟「能作佛事」以利衆生，這太難得了，不得不使我三致讚歎！因爲照常情說，飯只可以益身，現說能令得道，不是未曾有事是什麼？教化衆生，利樂有情，是諸佛的事，所以名佛事。十方世界度生的佛事甚廣，法門衆多，這從下面佛陀的答覆可以知道。

佛言：『如是！如是！阿難！或有佛土以佛光明而作佛事；有以諸菩薩而作佛事；有以佛所化人而作佛事；有以菩提樹而作佛事；有以佛衣服、臥具而作佛事；有以飯食而作佛事；有以園林、臺觀而作佛事；有以三十二相、八十隨形好而作佛事；有以佛身而作佛事；有以虛空而作佛事；衆生應以此緣得入律行。有以夢、幻、影、響、鏡

中像、水中月、熱時燄，如是等喻而作佛事；有以音聲、語言、文字而作佛事。或有清淨佛土，寂寞無言、無說、無示、無識、無作、無爲而作佛事。如是阿難！諸佛威儀進止諸所施爲，無非佛事。

佛因阿難的問題，引證更多可作佛事的事情。因十方世界的衆生根性無量無邊，佛土有著各式各樣的不同，只要能利生化生，一切事情無不是佛事，所以就說多種作佛事的種種異相。

「佛」印證「言：如是！如是」！換成白話說：是的！是的！「阿難」！我再老實的告訴你：不但以香作佛事，可作佛事的還很多，現我略舉幾種如下：

「或有佛土以佛光明而作佛事」：如釋迦佛出世時，大地震動，大放光明，衆生一見到這光明，立刻就會息滅惡念惡行而興慈行善，甚至地獄、餓鬼道的諸苦惱衆生，亦因佛光照耀，得以離苦得樂。所以一個衆生，能在佛光照耀下，慈悲攝受中，身心上的煩惱，自然會消失的。大品經說，佛放光明，衆生遇到了的，就會發菩提心。思益經說：又如來放光，名爲能捨，以此光明能破衆生的慳貪而令行施，乃至光明能解，破愚癡心令行智慧。華嚴經明有光明無貪，能夠滅除諸貪欲弊，小

乘經中亦說，由觀光明，或光所觸，滅除癡暗，衆苦皆除。

「有以諸菩薩而作佛事」：如佛出世衆生無緣得度，佛卽立刻入滅，由菩薩出來領導，善根成熟的衆生，對菩薩卽予尊重，或佛命菩薩說法度生，由此使受度化的得度。如華嚴經，如來默聽，菩薩說法，又卽此經，釋迦無言，維摩弘道。還有見諸菩薩，發心學佛修行，希望予之同類，如念地藏，不思釋迦等，就是用菩薩爲佛事。

「有以佛所化人而作佛事」：如過去佛爲度恆河邊上的漁夫，特以變化人從水上走過恆河，衆漁夫見到這情形，感覺得很奇特，乃問爲什麼能從水上走過？化人說，這沒有什麼特別奧妙，只是我信順佛語而已。衆漁夫聽到這樣說，要求見佛而信佛。智度論說：過去須扇多佛，早上成道，晚上入滅，特留化佛利益衆生。根器成熟的人，知佛有這樣的神通妙用，就對佛生起願求，當知這就是以化人而作佛事，使得許多衆生受教悟道。

「有以菩提樹而作佛事」：佛在樹下得菩提，所以名爲菩提樹，原本叫尼拘律陀樹。智度論說：『樹下思惟，如佛生無憂樹，成道菩提樹，轉法輪吉祥樹，入滅

娑羅樹，行者隨諸佛法常處樹下』。是則佛陀始終不離樹。從菩提樹的枝葉，影現佛的種種清淨世界，發出種種微妙法音，衆生見了或聽到無不悟道，是爲以菩提樹作佛事。

「有以佛衣服臥具而作佛事」：佛的衣服，是指五衣、七衣、大衣的三衣；臥具，是指佛所用的尼師壇。如佛滅後，衣鉢等到處起塔供養，使人增福增慧。衣是蔽體的，衆生見到佛的衣服，慚愧心便油然而生，不敢再做無慚愧的事，亦即從此離惡修善。臥具是作坐臥用的，特別是作坐禪用的，衆生見到佛的臥具，不期然的欣修四禪，覺得唯有如佛那樣的修禪，才是克制自己妄念的最佳辦法。經中還舉這麼一個事實：過去閻浮提王得到佛的大衣，忽然國內疾疫流行，正在大家束手無策之際，閻浮提王忽然想到佛的大衣，就將佛衣高高的放在一個目標上，以示國內的民衆，讓每個人都見到佛衣，從而對佛衣的歸命，於是全國人民皆得免除疾疫的災難，信敬更加的眞切，乃至最後得到解脫，這就是佛衣作佛事的明證。

「有以飯食而作佛事」：如衆香世界的以香飯度生，因爲這是如來的甘露味飯，衆生見到這樣的飯食，自然思求覺漿解脫之味，欣然受用無上法食，以致獲得究

竟解脫，是爲以飯食作佛事。其他如中國祖師所運用的『請吃茶去』、『請吃餅去』的接人方法，使人得以悟道，亦可說是藉味塵作佛事，因爲餅與茶，都屬於味塵，當知這都是接引衆生的特殊方便。

「有以園林、臺觀而作佛事」：世間的園林、臺榭、樓觀，大都是建得美侖美奐，巍峨莊嚴的，特別在淨土中更是施用這個爲方便，以攝受衆生，所以淨土中的欄楯、行樹，皆是七寶所成。衆生見到這些，就會修習總持無漏妙法，並且欣求淨土等的諸妙處，不再留戀甚至厭惡穢惡世界，所以諸佛有時用此而作佛事。

「有以三十二相、八十隨形好而作佛事」：相好是佛的正報，衆生見到佛的相好莊嚴，不期然的來發心學佛。如阿難尊者的出家，就是由於見到佛陀莊嚴的三十二相。因爲衆生大都是愛美的，像佛那樣的相好，不是世人所有的，爲了希望自己亦能得到這樣的相好，發心從佛追求無上大道，自然就向無上菩提一步步的邁進！

「有以佛身而作佛事」：如阿含經說的現丈六常身，像釋迦佛那樣的具有常光一丈；又如華嚴說的現尊特身，像盧舍那佛那樣的具有千丈高大身，菩薩見了這身，便會增長道意，更加勇猛的修學佛法。又如餅沙王以佛像給予弗沙王，弗沙王因

是而得悟道，是爲以佛身作佛事。

「有以虛空而作佛事」：謂或在虛空當中，現出種種變化自在的神通力，使衆生見了生起渴仰之情而得度脫。古德說：『衆生根性不同，好有者存身以示有，樂空者滅身以示無』。如文殊師利滅了一切色像，現虛空相，教化阿闍世王，使之得以悟道。若從勝義諦說：十方國土皆如虛空，畢竟清淨寂滅而作佛事。

「衆生」的根性各各不同，適「應」他們的所好，或「以此緣得入律行」，做個如法如律的行者。或以彼緣得入律行，做個如法如律的行者，所以諸佛就用上面種種方便而作佛事，開示引導走入佛法的正軌。

「有以夢、幻、影、響、鏡中像、水中月、熱時燄，如是等喻而作佛事」：經中常以十喻明一切法的如幻如化，無實自性，可見這是喻空的，亦卽是以空爲佛事。諸法皆是如幻如化的，雖然不是眞實的，但幻化的世俗諦，亦可教化衆生的，所以以此夢境、幻化等而作佛事。

「有以音聲、語言、文字而作佛事」：如此娑婆世界的釋迦牟尼佛，具足無邊善巧而作佛事，但却以語言爲最主要的度生工具，因爲此土衆生的耳根特利，所謂

『此方眞教體，清淨在音聞』。我佛除以音聲爲佛事，亦放光明、香雲、香蓋、衣服等爲佛事。

「或有清淨佛土，寂寞無言、無說、無示、無識、無作、無爲而作佛事」：謂見淨土寂然寞然，外無言說、內無識慮、無動作、無作爲，悟法性相，本性寂然，體離言路，過尋思境，如維摩詰的入不二法門，超悟事表，正觀實相，而得悟道。

總之，「如是阿難！諸佛威儀進止」，語默動靜，出入往還，「諸所施爲」，「無」一不是有利於衆生的「佛事」，所以佛的一舉一動，揚眉瞬目，都能令人生信。甚至諸佛的見聞覺知，沒有一樣不可啓發衆生發菩提心，衆生只要能夠體會佛法，無處無事不是佛法。或許有人疑道：佛事的內容這麼多，甚至不用音聲說法，亦可使衆生得好處，這是什麼道理？舉一事實證明；在西北印度，有一處叫喀什米爾，即古代所稱的罽賓，修行坐禪得益的特別多，什麼緣故？龍樹菩薩說：這一帶的天氣很冷，心境較爲平靜，內心不易煩躁，三毒不會勃發，所以是修行的理想處，而種種功德亦易於成就。相反的，有許多東西吃了，使人冷靜的固有，增强人的慾念亦有。如此說來，六塵可作佛事，不容有所疑惑。是以佛的任何活動，只要能

令衆生生長善法，制伏罪惡，斷除煩惱，一切皆名佛事。

庚二　明佛德平等

辛一　承前顯異

『阿難！有此四魔、八萬四千諸煩惱門，而諸衆生爲之疲勞，諸佛卽以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門。

佛又進一步的叫聲「阿難」說：在這世界，「有此四魔、八萬四千諸煩惱門」，使「諸衆生」於生死中，「爲之」苦惱「疲勞」不已，證之魔及煩惱是怎樣的搗亂行人，障礙善法，障礙修行的力量，名之爲魔。可分四種：無量煩惱支使衆生顚顚倒倒的，是煩惱魔；組合身命體的色等五蘊，看起來是個活潑潑的生命體，但生命的肉體，不聽精神指揮，常會感到疲累，時時生病而要休息，使生活不與眞理相應，名爲五蘊魔；人總歸是要死的，若不會死，繼續不斷的修學佛法，一定會得到成功，可是不幸的，就是學得將要成就時，突然無常到來死了，雖說死後的功德，不是完全沒有，但大部分亦已忘掉，所以死亦是魔；眞正修行了生死證果成佛道者，天魔便會來擾亂、誘惑、恐嚇，使你退失道心。這四種魔，皆令衆生苦惱。

八萬四千煩惱，是表煩惱之多，印度人的數目觀念，常以八萬四千代表一切的一切。因爲八萬四千煩惱，「諸佛」亦「卽以此」八萬四千「法」門「而作佛事」，以對治衆生這麼多的煩惱，「是名入一切諸佛法門」。古代論師對此八萬四千煩惱，亦以各種湊合成一數目，其實最重要的，是代表一切的煩惱，或過去、現在、未來生起的貪瞋癡等的煩惱，其數是無量無邊的，佛爲要救度無量無數的衆生，所以說有無量無邊的法門，以種種方便而作佛事。古德說：『由衆生機有八萬四千，所起之病亦八萬四千，所治之病旣八萬四千，能對治行亦八萬四千，行旣八萬四千，能詮法門亦八萬四千。諸煩惱病，驅諸衆生，往返六道，受苦不息，多爲疲勞，諸佛現起，攝化衆生，是故以此而作佛事』。如眼能見色，卽於色中作佛事，像佛有三十二相、八十種好，寺院中亦有種種莊嚴，衆生見了，隨喜敬仰，這皆是作佛事。其他如上所說光明、虛空、香氣，皆能作佛事，乃至不淨化爲清淨的度生法門。總之，凡能引導衆生令回向於佛法者，一切事情皆可用作佛事。如現在的廣播、電視、電影等，皆可作爲度生法門。

『菩薩入此門者，若見一切淨好佛土，不以爲喜，不貪不高；若見一切不淨佛土，不以爲憂，不礙不沒。但於諸佛生清淨心，歡喜恭敬，未曾有也。諸佛如來功德平等，爲教化衆生故而現佛土不同。

做「菩薩」的若眞能「入」諸佛「此」法「門者」，就會知道十方世界諸佛如來教化衆生的方便，無非是爲了令諸衆生得大利益。如此，淨土穢土當各有其方便，而所運用的方便，皆各有其特殊好處，不能於中分別勝劣。「若見一切」清「淨」美「好」的莊嚴「佛土」，不論它是怎樣的順於己意，亦「不以」之「爲喜」，生大欣慶，亦「不」偏欲往生的有所「貪」求，更「不」自高自大的生起貢「高」之心。反之，「若見一切不」清「淨」的「佛土」，如娑婆五濁惡世，不論它是怎樣的違於己意，心中亦「不以」之「爲憂」，生大怖畏，亦「不」因此障「礙」而失望，使情緒陷入低潮，如此悲觀隱沒，所以說「不沒」。不管淨土或穢土，「但於」其土進行教化的「諸佛生」起「清淨心」，高度的「歡喜」，虔誠的「恭敬」，稱歎爲「未曾有」。古德說：『慶佛巧化，所以歡喜；重佛化能，故曰恭敬；讚佛化希，故未曾有』。爲什麼要生起這樣的觀念？因「諸佛如來」所有的「功德」

，都是「平等」無異無別的，「爲」了「教化」各類不同的「衆生」，所以「現」有淨穢「佛土」的「不同」。修學佛法的行人，對不可思議的如來功德，固當稱揚讚歎，對差別的淨土或穢土，亦當謳歌讚美。自己站穩立場，不爲外境所轉，就可從諸佛處，得到殊勝利益！

『阿難！汝見諸佛國土地有若干，而虛空無若干也。如是見諸佛色身有若干耳，其無礙慧無若干也。

佛再開示「阿難」說：「汝」所「見」到的「諸佛國土」，不管是東方世界，不管是西方世界，不管是此娑婆國土，其「地」是「有若干」不同的，如金色世界，銀色世界，瑠璃世界，黃沙世界，「而」無形的「虛空」如一，「無」有「若干」的差別。國土與虛空，剛好是一對，一是有差別的，一是無差別的。「如是」，不但諸佛的依報是這樣，諸佛的正報亦然，你「見諸佛」的「色身」，是「有」種種「若干」差別的，如釋迦佛只是丈六金身，或有佛身高如須彌山王，但這身相的高低大小，不是佛陀要怎樣就怎樣的，而是隨類應化的，爲大機應化大身，爲小機應化小身，但是「其」佛無形無像「無礙」無分別智「慧」，通一切法無二無別，

是「無若干」差別而是佛佛皆同的。佛是大覺者，佛的覺性最極究竟圓滿，諸佛皆已覺證一切無差別性，所以佛無礙慧是平等平等的，不能從佛色身相的若干差別，分別評論佛的無礙妙慧。

『阿難！諸佛色身、威相、種姓、戒、定、智慧、解脫、解脫知見、力、無所畏、不共之法、大慈、大悲、威儀所行及其壽命、說法教化、成就衆生、淨佛國土、具諸佛法，悉皆同等，是故名爲三藐三佛陀，名爲多陀阿伽度，名爲佛陀。

上說佛的色身差別不同，無礙慧是平等無差別，現更進一步的對「阿難」說：不但佛慧平等，就是「諸佛色身」等亦是平等。因爲每一佛的色身，同樣具有三十二相，八十種好。還有「威」德、「相」好亦是平等，衆生一見就會生起恭敬尊重心。「種姓」平等，是說佛的種姓，都是極尊貴的，不論那尊佛出世，不是生於執掌宗教禮儀的婆羅門族，就是生於掌握軍政實權的刹帝利族，而這二種在印度，皆是高尚的貴族階級。「戒、定、智慧、解脫、解脫知見」，是指佛的五分法身，亦是清淨無漏五蘊，雖聲聞亦具有，但並不圓滿，唯佛與佛是究竟平等的。佛的十「力」、四「無所畏」、十八「不共之法」，都是不共小乘或菩薩，而是佛的內在自

利功德。於利他度生方面，佛有「大慈、大悲」，以之拔衆生苦與衆生樂。而此大慈大悲，唯佛所起的唯大非小，因所緣境大，所修行大，利樂大故。在佛身活動中，行住坐臥的種種「威儀」具足，以之作爲利益衆生的方便。「所行」，可以說爲佛的一切起居動靜施爲，亦可說爲佛所行處，就是佛遊化境。「及其壽命」，是說佛的壽命。一般而言，佛的壽命似乎有長短的不同，如釋迦佛的八十歲，有的壽高一劫，有的壽高二十劫，有的壽高無量阿僧祇劫，實則佛壽是平等的，隨衆生界是無盡期的，可見佛壽的長短不同，是爲所化衆生的不同說的，不是佛壽本身有長短的差異。「說法教化，成就衆生」，令未發心者發心，未開悟者得開悟，皆令能得某種功德，成爲法器，將來成佛。另一方面「淨佛國土」，就是莊嚴自己成佛的國土，成爲清淨無染，「具」足一切「佛法」。以上種種，在諸佛言，「悉皆同等」，無有差別。

在此或有人問：上說諸佛色身若干，這裏爲什麼又說佛色身平等？由於所化衆生的各各不同，所以佛所現起的色身，也就有身長、壽命、相貌的差別。若約佛的究竟眞實功德說，佛的清淨法身，充滿虛空，無所不在，威力無盡，佛佛如是，還

有什麼差別？正因佛的法身平等，一切功德圓滿平等，佛的普利一切衆生願力自亦是平等的，所以嚴格說來，佛的法、報、應三身，無不平等。總之，佛到無上果位，內外二法，內身外土，一切無別。

由「是」之「故」，佛「名爲三藐三佛陀，名爲多陀阿伽度，名爲佛陀」。如來的名號有通有別：如釋迦牟尼，如阿彌陀，如藥師瑠璃光，這是別名；佛是通名，因爲佛一切功德皆平等的，證得無上菩提皆名佛的。通名，略說如這裏所說的三種，次則有通常所說的十號，具陳有無量名號，因爲佛的功德無量無邊，隨德立名的佛號，當亦有無量無邊。主要的是十號：如來、應供、正徧知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。如將佛世尊分開來說，就成爲十一號，但成實論等合無上士與調御丈夫爲一號，所以到世尊正爲十號，因爲具前九號，爲世尊重，故名世尊。但智度論等別開無上士與調御丈夫爲二，到佛正爲十號，世尊別爲尊號，謂具如上十號之德，就被稱爲世尊。是以十號有開合之別。

本經所說的三號：一、三藐三佛陀，中國譯爲正徧知或正徧覺，因佛普徧的正覺諸法實性，或普徧的了知諸法性相，所以名正徧知或正徧覺。二、多陀阿伽度，

中國譯爲如來，亦名如去。體如而來，名爲如來，體如而去，名爲如去。成實論說：『乘如實道，來成正覺，故名如來』。智度論說：『諸佛如自安穩之道而來，此佛亦如是而來，故名如來』。三、佛陀，中國譯爲覺者，具一切智，一切種智，既能自己開覺，亦能開覺有情，而且自他開覺都已到達了究竟圓滿，如睡夢覺，如蓮華開，名爲覺者。

佛有十號，現在所以只舉三者，是配合三德來講的：正徧覺是智德，能覺了萬有諸法故；如來是斷德，斷除一切煩惱，顯示諸法眞理；佛陀是恩德，開導一切衆生，對諸衆生有大恩德。這是一種配合的說法，另外還有一種說法，就是此三於十號中最勝，所以特別偏爲彰顯。

辛三　結讚難思

壬一　如來正讚

『阿難！若我廣說此三句義，汝以劫壽不能盡受。正使三千大千世界滿中衆生，皆如阿難多聞第一，得念總持，此諸人等以劫之壽亦不能受。如是，阿難！諸佛阿耨多羅三藐三菩提無有限量，智慧辯才不可思議』。

以上三句義是佛的名號，只是略標果上三義之名，如讚因德立名的佛功德，不說佛的無量功德，「阿難」！我告訴你：「若我」就是「廣說此三句」佛號的意「義」，多聞第一若「汝」阿難，不說短短的數十年壽命，就是「以」你一「劫」這麼長的「壽」命，亦說不完「不能盡受」，因爲不可思議的佛德，不是一劫的時間所能盡說的。不但你一人不行，「正使三千大千世界」，其「中」充「滿」了衆生，而每一衆生的智慧，「皆如阿難多聞第一」，聞而不忘，「得念總持」陀羅尼，聞持陀羅尼，而且「此諸人等」共同盡其一「劫」的「壽」命，對如來的三號功德，「亦不能」盡說盡「受」。聲聞中唯有阿難具有念總持，其餘是沒有的。所謂聞持陀羅尼，就是任何音聲語言，亦不管它是怎樣的雜類紛陳，有情的無情的，此世界的他世界的，皆能了了分明不紊，而且可以永久不忘，所以名爲念總持。

「如是，阿難」！我再告訴你：「諸佛阿耨多羅三藐三菩提」，其所具的佛之全德，是「無有限量」的。佛德既是無限無量的，縱說亦無量劫說之不盡，切勿以凡小有限量的心識去估計。不唯全部總德無量，就是佛的「智慧」，佛的「辯才」，別別言之亦是無量，「不可思議」。古德說：『功德既無量，妙辯亦難思』，就

是此意。

壬二　阿難自謙

阿難白佛言：『我從今以往，不敢自謂以爲多聞』。佛告阿難：『勿起退意，所以者何？我說汝於聲聞中爲最多聞，非謂菩薩。

「阿難」聽了佛陀上面所說，覺得得未曾有，於是就「白佛言」：過去諸聲聞衆，說我多聞第一，我在聲聞衆中，亦自以爲多聞第一，可是現在聽了佛說，使我深生極大慚愧，對佛所說的一句話，我亦不能解了其義，還有什麼資格稱爲多聞？是以經過再三考慮，不得不向佛誠懇聲明，就是「我從今以往」，「不敢」再對他人「自謂以爲多聞」，多聞第一的尊稱，不是我所能擔當得起的，世間有些人自以爲什麼都懂，但深一層的追究就又不解其義，所以做人不可自以爲什麼都懂，這是很要緊的。「佛」聽阿難這樣自謙的表白，立刻對「阿難」加以安慰說：切「勿」生「起退意」，亦即是不要有懊悔心，「所以者何」？當知「我」一向「說汝於聲聞中爲最多聞」，實因你已得到聞持陀羅尼，不是我隨便讚你讓你歡喜的，你在我的聲聞弟子中，的確是多聞第一的，不要妄自菲薄。可是我沒有說你在菩薩中亦是

多聞第一，所以說「非謂菩薩」。以你的多聞與菩薩比起來，自還有一段相當的距離，所以對我上面所說的三句義，當然無法全部接受，因這不但是大乘妙法，而且是佛果位上的不可思議功德。

壬三　如來結讚

『且止！阿難！其有智者，不應限度諸菩薩也。一切海淵尙可測量，菩薩禪定、智慧、總持、辯才、一切功德不可量也。阿難！汝等捨置菩薩所行。是維摩詰一時所現神通之力，一切聲聞、辟支佛於百千劫盡力變化所不能作』。

「且止」！這是佛的制止語。或說是指阿難的謙退，或說是止暫不討論阿難是不是多聞第一。「阿難」！佛叫一聲說：「其有」眞正「智」慧「者，不應限度諸菩薩也」。就是對諸菩薩所有的功德，不可以有限量的心加以測度。爲什麼？譬如「一切」的「海」，雖是無限「淵」深的，但「尙可」以「測量」，尤其現在科學進步，可以測得海水多深，然而「菩薩」的「禪定、智慧、總持、辯才、一切功德」，那是「不可」思「量」的。定慧是自己所修證的，雖有六度四攝，八萬四千波羅密，但須有定慧才能證眞理，可是菩薩的定慧，不是凡小所能測度得到的。總持

，就是陀羅尼，阿難只得聞持陀羅尼，菩薩可得百千陀羅尼，又那裏是小聖所能知的？辯才，是菩薩說法利生的功德，其滔滔不絕的無礙妙辯，亦是不可稱量的。

「阿難！汝等捨置（放棄）」一切利他的大乘「菩薩所行」，對於菩薩行的一切功德不能測知，暫且不說，只「是」這位「維摩詰」長者，於「一時」中如上「所現」的「神通之力」，像往須彌燈王佛所借座、丈室中容三萬二千師座、遣使往衆香國化飯、置大衆於掌中來菴摩羅園等的神力變化，即使「一切聲聞、辟支佛，於百千劫」中，「盡」其所能盡的一切神「力變化」，亦「不能作」到像維摩詰那樣的神力變化。小乘人神通是有限的，維摩詰是大菩薩，其功德當然不可思議！佛作此說，暗示小乘的下劣，大乘的殊勝，使他們自覺處處不如菩薩的偉大，終而見賢思齊的回小向大，如諸菩薩一樣的趣向佛道，所以此中含有彈偏斥小，歎大褒圓的用意在。

戊三　請說還歸香界

己一　淨土菩薩讚請

爾時，衆香世界菩薩來者，合掌白佛言：『世尊！我等初見此土生下劣想，今自悔責

，捨離是心。所以者何？諸佛方便不可思議，爲度衆生故，隨其所應現佛國異。唯然！世尊！願賜少法，還於彼土，當念如來』。

維摩詰領導大家回到菴羅樹園，由衆菩薩等身上的香氣，引起阿難的疑問，舍利弗爲之說明，是由維摩詰派化人從衆香國取來，以致說到淨土世界的功德，乃至一切世界的佛功德，不但說明了淨土的微妙，更表白了穢土的殊勝。「爾時」，到了佛陀結讚菩薩功德之時，「衆香世界」來此的九百萬「菩薩」，乃一致的「合掌白佛言」，請釋迦佛的開示，作爲還歸淨土修行的指南，而這亦是他們來此土的主要意義。請佛說法前，先表示悔意：「世尊」！「我等初」次來到娑婆世界，「見」到「此土」的穢惡不堪，覺得處處不理想，雖在出發時，曾經奉到香積如來的教誡，要我們見到不淨，不可生下劣想，但是到了以後，不期然的「生下劣想」，予以高度輕視，以爲有很多不如法。這因我們一向在淨土中，沒有見過這種現象，所以會有這種不正常的心理。可是經過佛陀的宣說，對穢土世界已得到充分了解，對佛法亦獲得更多的認識，知道自己的大錯特錯，「今」特在佛前深「自」懊「悔」，痛「責」自己，絕對從現在起，「捨離是」輕視「心」，再不敢生下劣想。「所

以者何」？因我們深切了解，「諸佛方便」是「不可思議」的，由於有情有種種的意樂，佛利樂事自不能刻板的唯一，「爲度」彼諸「衆生」種種所樂，所以佛乃「隨其所應」，示「現」種種的「佛國」差「異」。如佛世尊，爲度化煩惱重業障深的衆生，示現這娑婆穢土，丈六老比丘相，這只是適應此土衆生根機而如此的，並不是你釋迦佛的國土差功德少，先前我不知道，所以生下劣想，今知佛身內德及實淨土，本來是平等的，怎麼可以再存這種錯誤的觀念？不說你釋迦佛如此，即使香積如來到另一世界化度衆生，如果衆生的煩惱重業障深，同樣非現穢土不可。

「唯然！世尊」！我們來此已經有了一個時候，不久就要回去衆香世界，惟「願」世尊慈悲，「賜」給我們「少」許佛「法」，使我們不致空無所得的「還於彼土」，我們得到你老的開示回去，不但頂戴奉持，而且每思及佛法時，「當」然就會「念」起你「如來」賜法的恩德，亦即永遠忘不了你如來的功德與穢土的眞義。況且衆香世界還有很多菩薩沒有來此，我們回去，他們一定會問到你老的法要，我們現在聽了，就可將所知的告訴他們。

佛告諸菩薩：『有盡無盡解脫法門，汝等當學。何謂爲盡？謂有爲法。何謂無盡？謂無爲法。如菩薩者，不盡有爲，不住無爲。

「佛」應他們之請，「告」訴衆香世界及此國土的「諸菩薩」說：我佛法中，有種「有盡無盡解脫法門」，這是「汝等」所應「當學」的，這法門能使衆生得大解脫，如維摩詰長者的不可思議解脫法門。

「何謂爲盡」？「謂」諸「有爲法」。有爲法爲什麼叫盡？因有爲法的定義，是有生住異滅四相的，如煩惱是有爲法，所以就有滅盡的一天，也就有了生死的希望。在這世間，儘管功德是多麼大，生生世世上昇天界，但天福也有享盡的一日，決不會永遠安住天上享福的；相反的，儘管有了重罪墮入無間地獄受極重苦，但終有罪盡出離地獄的時候；乃至我們生命果報體，縱然活到千年也不能長生不死，有爲是虛妄的，終歸要磨滅的，所以名之爲盡。「何謂無盡？謂無爲法」。無爲法爲什麼叫無盡？因無爲法的定義，是不生不滅的，是眞實不虛的，是不可磨滅的，所以名爲無盡。

這樣說法，很可能變成小乘法門，就是有爲法讓它滅盡，證得無盡的無爲就行。也就是說，捨棄生死有爲，證得涅槃無爲，如是自然落於小乘；設若不知怎樣把定涅槃無爲，長期的在有爲生死中打滾，如是就又落於凡夫；可是大乘「菩薩」遠離二邊，既「不盡有爲」，亦「不住無爲」，如前所謂『非凡夫性，非聲聞性，是菩薩行』。菩薩證得無爲而不耽著在無爲中，仍然不離生死的盡未來際的利濟衆生。釋尊現在開示的這有盡無盡解脫法門，亦卽大乘所應行的菩薩法門，衆香世界的菩薩也許聽香積如來說過，現爲令此法會中的小乘學者，回小向大，所以略說。

庚二　別示

辛一　不盡有爲

『何謂不盡有爲？謂不離大慈，不捨大悲，深發一切智心而不忽忘。教化衆生終不厭倦，於四攝法常念順行；護持正法不惜生命，種諸善根無有疲厭。

此去有五十句文，解釋不盡有爲。首先所要問的，就是「何謂不盡有爲」？亦卽菩薩爲什麼能不離生死，常住生死中敎化衆生？「謂不離大慈，不捨大悲」。在生死中轉來轉去，不是好玩的事，而是苦痛重重的，所以有時卽使很善意的施恩於

衆生，不但得不到衆生善意的接受，反而受到衆生有力的叛逆，在這樣的情況下，假定沒有徹骨徹髓的大慈大悲，拔除衆生的生死大苦，給與衆生的究竟快樂，就很容易退失大菩提心。唯有慈悲心的常現在前，才能不盡有爲功德，所以慈悲心爲下種種有爲的總綱。「深發一切智心而不忽忘」，這是求佛道心，亦是一切智心，又名一切智智相應，或簡單的說爲菩提心。佛爲最高的一切智者，要想完成最高的佛果，一定要將菩提心樹立得很堅强深固，不論什麼邪魔外在的力量都不能傾動，而且歷劫逾明不容或忘，這是非常重要的，如忘失了菩提心，就會失去菩薩資格。然則應當怎樣？當一心常念菩提，見賢思齊，認爲諸大菩薩所能做得到的，我亦同樣的可以做到，這樣就能成爲大乘菩薩。怎樣常念菩提？不是一天到晚的記著菩提心，如果這樣，其他事情怎麼去做？菩提心是以衆生爲對象的，有衆生現前求救於你，慈悲心卽生起，爲之拔苦與樂，解除衆生困難，使衆生不白白的來找你一趟，所以不忽忘，是指衆生現前來找你時，不會忽然的忘失菩提心。好比讀書的人，認識了一個字，並不是常記於心，而一旦出現眼前，仍能記得念了出來，並不會提筆忘字，或字現前不能認識。如何不會忽忘所發的一切智心，最要緊的是寶重珍貴自己

的菩提心。

「教化衆生終不厭倦」，上面是約上求佛道說，下面是約下化衆生說。中國的孔子，尚有學不厭、誨不倦的精神，何況是個發大心的菩薩？所以爲了教化衆生，不論在怎樣情況下，都不能生厭倦心，厭倦心一旦生起，便要離生死遠去，不會再做教化衆生工作，不教化衆生，怎麼當菩薩？初心菩薩所以有時會對度生生起厭倦，衆生不受教是主要原因。自己好心好意的去化導他，希望他獲得身心的大解脫，但他偏偏不接受你的教導，如果慈悲心不深廣，菩提心不堅固，就會生厭倦心，認爲你既不受化，我又何必費這麼大的精神？爲衆生發心，不應生此厭倦心。

除了不生厭倦心，化度衆生，「於」布施、愛語、利行、同事的「四攝法」，還要「常念順行」。攝是攝受的意思，如以現在的話說，就是領導。這是菩薩攝化衆生應有的修養，唯有本此精神來領導衆生，衆生才會很樂意的接受你的領導。四攝法對於度生，既有這樣重要性，那就應該常常的思念此四法，並且隨順佛所教的這四攝法去行，自然能夠廣度衆生。如以同事攝說，你去度化衆生，定要與衆生同甘共苦的打成一片，使自己同化在大衆之中，衆生做什麼事，我們跟著同樣的做什

麼事，決不把自己看成是個高高在上的特殊人物，衆生就會接受教化。

「護持正法不惜身命」，不論上求佛道，不論下化衆生，都是以正法爲中心的，沒有正法固不能度衆生，沒有正法亦不能求佛道，上求下化的自利利他，都不能離開正法，正法的重要性可知。然要正法普及世間，成爲社會上的宗教活動，發生偉大的影響力，改造人心與社會，就得大力的推動法輪，弘通正法。但是正法的弘揚，不如理想的順利，其間會受種種障礙，如天魔的擾亂，外道的破壞，其他宗教借政治力量來摧殘，可說到處皆是，甚至佛弟子自不爭氣，所謂『獅子身中蟲，自食獅子肉』，亦是現實的寫照。菩薩爲了護持正法，不使正法滅於世間，毅然決然的挺身而出，與惡勢力進行無畏的搏鬪，就是犧牲身命亦在所不惜，這在大乘經中說到的很多。

「種諸善根無有疲厭」，菩薩在上求下化的過程中，一直都在修學種諸善根，如見佛、聞法、供僧，無一不是植衆德本，而且這不是短時期間這樣做，是要如金剛經說的：『不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根』。所以種善根，不能得少爲足，要在慈悲心與菩提心的策勵下，常常時恆恆時無有疲厭

的種諸善根，在沒有圓滿完成善根之前，沒有終止的一天。唯有如此種諸善根，才能完成上求下化。

『志常安住方便廻向；求法不懈、說法無恪；勤供諸佛，故入生死而無所畏；於諸榮辱心無憂喜；不輕未學，敬學如佛；墮煩惱者令發正念；於遠離樂不以爲貴；不著己樂慶於彼樂。

菩薩發願成佛，必然會要度生，所以需要立「志常」常「安住」在自己所有的功德，「方便」善巧地不生著爲己有，或「廻向」於衆生，或廻向於佛道，或廻向於法界，因不執著而廻向，功德善根，不但不會減少，而且大爲增加。同時，由於你的方便廻向佛道，不特不再墮三有，且亦不會落於二乘，很快的得成無上正覺，所以需要志常安住，不得有一時的游離。廻向能使功德廣大，『譬如小聲回入角唄，其聲則大；菩薩所修一切善根，若能以方便慧回向佛道，功德則大』，就是此意。

做個菩薩行者，在自己要求法，對衆生要說法。但是「求法不」能有所「懈」怠，要精進不已的去求，華嚴經的善財童子到處參訪求法，歷盡千辛萬苦而不懈怠

，固是最好的榜樣；般若經的常啼菩薩向東方去求法，同樣的經過萬難，亦是最好的模範。爲衆生「說法」釋疑，要盡自己的所知爲之講解清楚，決「無」有所慳「恪」的稍微保留。不過要看對方吸收能力的高低而適應之，不是一味的隨自己的心意，要怎樣說就怎樣說。

不論求法說法，都得親近諸佛，於親近中，還得精「勤」的盡自己的力之所及，「供」養「諸佛」如來。怎樣供養，到法供養品再爲詳說。菩薩爲了度生，「故」意的「入」於「生死」大海，在生死中，不論有怎樣的大風大浪，不論是怎樣的苦痛無邊，甚至在短短數十寒暑的人生旅程上，亦不知要發生多少障礙困難，稍有人生經驗的大都清楚了解，所以一般修行未到家的人，對於生死總是有點怕怕的，以爲今生未了，死了將怎麼辦？來生又將如何？因此有人認爲要了生死就得離開生死，殊不知利濟衆生是要在生死中，離開生死怎麼能度衆生？衆生隨業所轉，說怕生死還說得過去，菩薩具足種種功德，那一趣有苦，就發願生那一趣，去救度那趣衆生，因爲智慧增上「而無所畏」。比方一名游泳健將，深識水性，技術巧妙，在水中自由往來，毫無所畏，所以能到水裏救人。

在生死中度生，衆生個性各別，有時給你很大的榮耀，有時給你很大的侮辱，做菩薩的要能「於諸榮辱心無憂喜」。就是遇到光榮得意的場面，內心不生一念歡喜，認爲這光榮是大家的，有什麼值得我的歡喜？設或遇到毀辱的境界，內心不生一念憂愁，認爲如果確是自己的不對，應當改過自新，假定不是自己的錯誤，外來的毀辱與我何關？唯有榮辱不動的住於平等的捨心，才能無憂無喜的在生死中常行教化！經中說的不爲八風所動，亦是這一精神的最高表現。

對於佛法沒有什麼修學的，不要去輕視他，所以說「不輕未學」。要知未學的一旦發心修學起來，也許跑在自己的前面，亦即可能在自己前成就，試問你有什麼可高傲的？何況人人皆有佛性，個個是未來佛，怎可輕視未學？對於已學大乘法的菩薩，應當恭「敬如佛」一樣，因爲已學大乘法的，特別是已得不退轉的，將來一定會成佛的，怎可不對之恭敬如佛？如此，就可教化一切衆生。

對於「墮」在「煩惱」中的衆生，亦即是在煩惱中滾來滾去的，爲煩惱纏縛得無以自拔，做菩薩的應以正法開導他們，使他們啓「發正念」，或修四念處，或修六念法門，慢慢從煩惱中解脫出來，不爲煩惱之所控制。煩惱有各式各樣的，是有

輕重不同的，如沒有正念，即使煩惱很輕微，也沒有解脫的希望。設使有正念，煩惱就是相當重的，因有決心要改善，自有改邪歸正，超脫煩惱束縛的一天。所以如何使衆生啓發正念，確是菩薩重要的任務。要知衆生被煩惱纏縛，不是心甘情願的，而是逼不得已的，如能得到正念，自願擺脫煩惱的束縛。

修學佛法的行者，小乘貴在遠離塵俗，到深山窮谷中去靜修，以爲這樣是很理想的，一旦在寂靜處用功，突破煩惱的包圍，獲得遠離的快樂，更感到非常的寶貴。可是大乘菩薩，對「於」涅槃的「遠離」煩惱之「樂」，心境獲得平靜，並「不以爲」很可「貴」，正因不貴涅槃遠離樂，所以能在熱鬧場中，大作佛事，廣度衆生。假使菩薩寶貴自己的遠離樂，就會像聲聞那樣的沉空滯寂，不會再在熙熙攘攘的生死中度生。

菩薩專以利益衆生爲懷，不論自己得到怎樣的利益快樂，決不對之有所染著，想出種種方法保有，所以說「不著己樂」。至於見到衆生得到利益快樂，就爲之慶幸歡喜讚美，決不嫉妒有所破壞，所以說「慶於彼樂」。菩薩與凡夫的心境完全不同：凡夫見到他人有了什麼快樂，內心立刻感到厭惡，認爲這種快樂不是他所應享

有的；可是自己一旦得到快樂，就欣欣然的沾沾自喜，認爲自己應有這樣的福樂。菩薩不是這樣，而是不著己樂慶彼樂的。

『在諸禪定如地獄想；於生死中如園觀想；見來求者爲善師想；捨諸所有具一切智想；見毀戒人起救護想；諸波羅密爲父母想；道品之法爲眷屬想。

菩薩「在諸禪定」之中，不但不耽著禪定之樂，反而當著「如」在「地獄」一樣的觀「想」。爲什麼？修了禪定就要生天，天上純是物質享受，精神上再也得不到進步。如生四禪或非非想處天，雖說壽長甚至高達八萬四千歲，但沒機緣修行，無異等於墮落。所以般若經中佛勸菩提心未堅固的菩薩，千萬不可修滅受想定，如常具足入滅定心，很可能的轉不出來。菩薩雖修禪定，但不隨定力轉，所謂修天不生天，眞正修行還得到人間來。如第七遠行地菩薩，雖也修滅盡定，但他能夠做到出入自在，不爲定力所限，像這樣的修定，又有什麼不可？於禪定中，慈念衆生，不以寂靜爲樂，所以如地獄想。

「於生死」輪廻「中」度化衆生，雖說生死是一大苦海，但實是大道所因，應離二乘的厭患心，當作「如」遊「園觀想」，好像進入花園，觀賞百花，高臺樓閣

，假山水池，可以說是美不勝收，是菩薩常樂遊玩之處，決不認爲其中是苦。所以或從天上來到人間，或由人間到修羅、畜生、餓鬼、地獄，富貴貧窮，千差萬別，應有盡有，覺得非常賞心悅目，即使有時要代衆生受苦，亦覺得非常愉快。由於如此，於生死中，轉來轉去，自不覺得是苦。

菩薩度生，沒有人來求到自己，自己亦當設法去助衆生，何況有人來求？所以「見」到有人「來求」於自己，不但不會感到討厭，認爲是找自己麻煩，而且把他作「爲善師想」，或替他講幾句佛法，或以經濟幫助來者。爲什麼要當作善知識想？因爲虧得有他來求，使我能修布施功德，增長我的爲善之心，這不是我的善知識是什麼？如月氏王出行遊觀，有很多乞求的人，舉手向王高聲的說：我們各有所須，請你予以幫助。諸大臣以爲眞的是乞求人，可是具有智慧的月氏王，不但不把他們看成乞丐，反而認爲是自己大師，因爲他們向王所表示的，我們過去亦曾做過國王，但因不知修行布施，以致受到這樣貧窮苦報，如你國王現不行施，將來會如我們，所以將之作爲師想。

菩薩發心修學佛道，能將自己所有的身、命、財以及四域、妻子，完全施捨給

與衆生，如是「捨諸」一切「所有」，不但不發生恐怖或後悔，而且了知由於這樣施捨，必然能具足一切智，所以對之作「具一切智想」。捨諸所有是因，得一切智是果，明見因果，自然施而無悔。可是一般人不是這樣，每一想到施捨出去，自己什麼都沒有了，立卽會生大恐怖，不敢再捨諸所有，總想多少保留一點爲自己所用，此之所以不能得一切智。

『戒爲無上菩提本』，學佛的人對於戒，是要特別重視的，菩薩護持自己的戒行，固然如護眼珠一樣的小心謹愼，就是「見」到「毀」破「戒」行的「人」，立刻會對之生「起救護想」，認爲他這樣的犯戒，不但不能完成解脫或大菩提，就是想要得到人天的福報亦不可能。於是把他當作病人一樣的醫護，設法令他重視淨戒，已毀犯的懺悔，未毀犯的護持，務必做到身心如法如律，成爲一個戒行莊嚴的行者，從佛法中得到眞實的功德。

經說：『般若爲母，方便爲父』。如有父母而後有子女，是以要有般若方便，才能產生眞正的菩薩。世間的子女若有所須，一定是求之於父母，因而做菩薩的有所須，勢必求於諸波羅密，所以菩薩對於所修的「諸波羅密」，應作「爲父母想」

，取其能夠有所饒益。諸波羅密雖說很多，但這裏所著重的，是慧波羅密與方便波羅密。

菩薩不但以般若與方便爲父母，並且以三十七「道品之法」，作「爲」親戚「眷屬想」。如在世間做人，父母的多所資助，固然是不可少的，眷屬的相互助成，同樣是很重要的，因爲很多事業的成功，不是單憑某一個人的力量所能做得到的，一定還要他人，特別是有關的親戚眷屬，是不可缺的助緣。當知菩薩的自利利他也是如此，法身之所由生，固有賴於諸波羅密，佛道之所完成，尙有賴於三十七道品的助成，因這亦是菩薩行的內容之一。

『發行善根無有齊限；以諸淨國嚴飾之事成己佛土；行無限施具足相好；除一切惡淨身口意；生死無數劫意而有勇；聞佛無量德志而不倦；以智慧劍破煩惱賊、出陰界入；荷負衆生永使解脫；以大精進摧伏魔軍；常求無念實相智慧。

「發」菩提心「行」菩薩道的菩薩，勤修種種「善根」，不是短時間的事，亦不是得少爲足，而是要盡未來際的，「無有齊限」的廣修善根。不說成佛要修無限量的善根，就是往生極樂世界，亦是『不可以少善根福德因緣得生彼國』的。所以

做菩薩的要心量廣大，特別是到了登地以上，更要發廣大願，有行皆修，無一善根而不培植。

菩薩要想莊嚴自己將來成佛的國土，不是閉門造車的想莊嚴就莊嚴，而是要到十方淨土去參學，將十方淨土所有的一切好處，攝受到自己的國土來，使之莊嚴無比，所以說「以諸淨國嚴飾之事，成己佛土」。如阿彌陀佛在因地中當法藏比丘時，世自在王佛，爲之廣說二百一十億諸佛刹土，並且如演電影似的悉現與之，於是法藏比丘發四十八大願，攝取莊嚴佛土清淨之行，到了最後成佛，果眞完成最極清淨、最極莊嚴的西方淨土。

菩薩盡自己的所有，完全毫無保留的，布施於廣大衆生，因爲施是相好之因，所以「行無限施」，得以「具足」無邊「相好」之果。無限施，亦有經言：『開門大施』。施是每個人所應行的，因這是福利社會的最大方便。但是，有的發心是很充足的，可惜沒有那麼多的錢財；有的錢財是很富有的，可惜沒有那麼大的捨心；現在發心的菩薩，財既豐富，心量亦大，所以能開門大施，無有止境的布施一切，以成就施波羅密。

地持說：『三十二相無差別因，皆是持戒，若不持戒，尚不得下賤人身，況大人相』？雖說諸行皆是相好之因，但生相好戒行最强，所以菩薩於種相好過程中，不但廣行布施，並且嚴持淨戒，「除一切惡淨身口意」，使身口意三業清淨，必然就除一切惡行，以成就戒波羅密。

菩薩於「生死」中廣度衆生，不是短時間事，而是要經過「無數劫」這麼久的，亦要遭遇無量這麼多的苦毒，還要忍勞忍怨的爲衆生服勞，如果不是「意而有勇」的，不以苦爲苦，怎麼能夠久處生死？正因勇猛精進的無所畏懼，所以無數時劫的生死死生，在菩薩的觀念中，好像一霎眼之間，根本沒有把它看成是個嚴重的問題。能忍無數劫的生死大苦，因而成就忍辱波羅密。

菩薩在向菩提大道邁進中，「聞」說「佛」有「無量」功「德」，仍然「志而不倦」的決修不退，照樣專心一意的上求下化，不因佛德的無邊，感到難以修成，乃生厭倦之心而不勤修。正因佛德的無量無邊，爲了完成佛的諸功德，我當更加精進的勤修，以成就精進波羅密。

菩薩「以」銳利的「智慧」寶「劍，破」滅侵害法身慧命的「煩惱賊」，繼而

依此般若妙慧，深入五陰、十二入、十八界的巢穴，洞達這些的空無自性，超「出陰界入」的包圍，得以跳出三界，不再受五陰等組合的有漏身。縱然有時還要利用這個生命體，在生死中出出入入，不休息的度化衆生，但再不爲陰界入之所困，而無礙自由的運用它，作爲精神界搗亂的煩惱賊，自也不起活動作用。

超出陰界入的菩薩，本已從苦海中跳出，但爲悲願力之所驅使，仍然擔當起「荷負」一切「衆生」的工作，「永使」衆生究竟「解脫」一切苦惱，眞正做到像阿難尊者在楞嚴會上說的：『如一衆生未成佛，終不於此取泥洹』。此種荷負衆生的深悲重願，豈是一般人所能做得到的？

阻礙菩薩向無上大道邁進的，無非內外一切的魔軍，特別是外在的他化自在天的魔王、魔子、魔女、魔孫，更是經常與菩薩過不去，菩薩爲了不受它的危害，以完成上求下化的兩大任務，乃「以大精進」力，「摧伏」一切「魔軍」，與魔軍展開殊死戰，獲得輝煌的最後勝利。

智慧本是人人所求的，但一般人求得一些世智，就自高自大的自以爲了不起，殊不知這與眞理根本不相應的。菩薩深深的了解這點，乃「常」常的追「求」離虛

妄的「無念」，而又能證悟諸法「實相」的「智慧」，這是眞智慧，亦卽名般若。有人把這解釋爲常求實相，常求無念，常求智慧，或解釋爲常求無念實相的智慧。

『行少欲、知足而不捨世法；不壞威儀而能隨俗；起神通慧引導衆生，得念總持所聞不忘；善別諸根斷衆生疑；以樂說辯演法無礙；淨十善道受天人福；修四無量開梵天道。

欲是欲望，人類的希望是無止境的，得到了這個，又去想那個，因而終日在欲樂中打滾，愈陷愈深，痛苦也就無邊，所以經說多欲爲苦。人之所以多欲，實是從貪欲起，因爲種種的貪求，所以也就欲壑難塡。可是菩薩實「行少欲知足」，深知心無厭足的多求，不特不能如所求的得到，而且還會增長自己的罪惡，爲了安貧守道，爲了攝化衆生，對於什麼常能知足，少欲無爲的身心自在。雖則如此，然「而」仍能做到「不捨世法」，和光同塵的隨俗俯仰。在一般人看來，人人都以爲我是同他一樣的，但在我本身仍是異於一般常人的。菩薩所以不事多求，是欲世人對於自己的尊重，接受我的感化，假定菩薩無所厭足的多求，世人就會覺得你菩薩亦同我們一樣，有什麼可值得尊敬的，我爲什麼要受你的敎化。但如隨順世間而不染於

世間，衆生自然對你另眼看待，認你畢竟是個不同凡響的菩薩，堪以作爲我們的模範，我們應該來向你學習。

菩薩入世度生，能夠做到「不壞」佛所制訂的庠序「威儀」，「而」又能夠「隨俗」做種種的佛事。威儀的解說，是『有威可畏，有儀可則』。詳說雖有三千威儀這麼多，但主要的是指行、住，坐、臥的四大威儀。普通一般的人，只要行爲隨俗，就表現出怪模怪樣，壞了應有的行等威儀，唯有菩薩隨俗而不壞威儀，具威儀而又能隨俗。進一步說，小乘要於定中才能起神通慧，神通是由智慧力求，所以六通稱爲天眼智證通、天耳智證通等，如一入定便壞了行等威儀。可是菩薩不壞威儀，而卽於威儀中隨俗「起神通慧」，弟子品中說的『不起滅定而現諸威儀』，就是此意。神通是智慧的妙用，但這不是證悟的智慧，是善巧隨俗的世俗智，能夠攝「引」衆生，化「導」衆生。理智强的衆生，菩薩給予說法，使之理解佛法的眞理，如果說法對他不起作用的衆生，就爲之顯神通，拿事實給他看，使他不得不生信。但顯神通令人生信，是在必要的時候所用的，不能當作正常道一樣的時時運用。

菩薩對於所聞之法，不論是自行的，不論是化他的，都能明記不忘，要拿出來

運用就可拿出來運用，原因是「得念總持」的力量之所支持，所以得「所聞不忘」。吾人聽聞佛法，縱然暫時不忘，久了亦會忘記，病在未能得念總持，以是所聞不忘亦不是容易的事！

衆生根機各各不同：有貪行人，就是貪心特別重的；有瞋行人，就是瞋心特別重的；有癡行人，就是癡心特別重的；有等行人，就是貪瞋癡同等重的。菩薩因爲發生諸根勝劣的妙智，所以「善」能分「別諸根」的特性，應機逗教的爲之說法，「斷」除「衆生」所有的「疑」惑。

菩薩能知根無礙，所以於所說法，都能恰到好處，而且「以樂說辯」，就是想要怎樣說就能怎樣說，眞正達到「演法無礙」自在的程度。如有時把重重無盡的法義，以簡明的一兩句話說出；相反的，有時能將深廣的法義，演說得無窮無盡的沒有個完，可以說是橫說竪說融通無礙。

菩薩對於十善業道清淨受持，是爲「淨十善道」，此明修戒因，以此善因，感「受天」上「人」間的「福」報，此明具戒果。除了大菩薩，爲悲心所使，深入三惡趣廣度衆生，平常總在人間天上轉生，享受人天中的殊勝福樂，始不會因業力墮

入三惡趣的。

欲生梵天，必修四無量心，菩薩「修四無量」，是即等於「開」闢了一條生「梵天」的大「道」，顯示四無量心，乃梵天的因路。雖說修四無量爲開彼路，但不一定要生於梵天處。因爲菩薩是要在世間度化衆生的，那裏可以生梵天以享受其福樂？

『勸請說法，隨喜讚善，得佛音聲，身口意善，得佛威儀。

印度相傳梵天王是世間主，是爲要救世間的，可是始終無法救拔，到了佛陀出現在這人間，於成道後觀察世間，覺得世人的智慧不夠，不能接受深妙的佛法，很想立刻滅度，梵王知道了這事，立即前來請佛爲衆生說法，所以說「勸請說法」。佛應請說了法，梵王就又「隨喜讚」嘆道：「善」哉！善哉！梵王不要把他看成是天王，實即菩薩的化身。由於諸佛說法，並讚佛說善哉，所以「得」到如「佛音聲」的果報。菩薩於世間行化，「身口意」三業行「善」而得清淨，不會爲俗塵所染，所以將來能「得」到如「佛」一樣的「威儀」。

『深修善法，所行轉勝，以大乘教成菩薩僧，心無放逸，不失衆善。

菩薩「深修」一切「善法」，愈修愈好，愈行愈廣，所以其「所行」的善法展「轉」殊「勝」，不會停滯在某個階段上不再增進。菩薩「以大乘」法「教」，使諸受教者依大乘法起行，一切不與菩薩德行乖違，所以「成」爲大乘「菩薩僧」團，以有別於聲聞僧團。菩薩時時攝持身「心」，「無」一時一刻的讓它「放逸」，亦卽行爲的不隨便，不苟且，不同流合汚，仍一本正經的爲善，現「不失衆善」而功德善報日增。

『行如此法，是名菩薩不盡有爲。

從上至此，本大慈悲心，「行如此」種種菩薩之「法」，盡未來際的常在生死，不捨俗法的廣修衆善，荷負一切的利樂衆生，萬德清淨的莊嚴佛土，「是」爲「名」副其實的「菩薩不盡有爲」。

辛二　不住無爲

『何謂菩薩不住無爲？謂修學空不以空爲證，修學無相、無作不以無相、無作爲證，修學無起不以無起爲證。

自此以下皆無爲觀行。首先要問的：「何謂菩薩不住無爲」？無爲卽是不生不

住不滅，亦卽所要證悟的眞理。若落於理中，所謂墮無爲坑，不能對事相起用，則不與菩薩精神相應。能不受無爲拘束，卽於盡與無盡的法門中得解脫。文中說有四句，就是空、無相、無作、無起。前三卽是三解脫門：空是無自性，無實體性；無相，凡所有相，皆是虛妄；無作，或名無願，衆生不論作什麼事，都對未來新生命存有一種希望，或有所要求，成爲感受未來新生命的因行。佛法說空、無相、無作，無所造作，無所要求，所以不感未來生死。修此三解脫門，可以證入涅槃。無起卽是不生，觀一切法不生，卽是生死解脫。

菩薩「修學」觀一切法性「空」，與二乘觀空有所不同，二乘觀空卽證於空，而菩薩則「不以空爲證」，因爲了知『此是學時，不是證時』。所以悲願力强大的菩薩，雖觀於空性，而能起無量妙用，不落於無爲空寂。菩薩「修學」觀諸相「無相」，亦不同於二乘的觀無相，二乘觀無相，目的在於盡了生滅的有相，取證不生滅的無相，可是菩薩在生生滅滅的諸法事相中，體驗得凡所有相皆是虛妄的眞理，而能「不」積極「以無相」爲證，因亦了知『此是學時，不是證時』。菩薩修學觀無所求的「無作」，同樣的與二乘觀無作有別，二乘觀無作，最大的宗旨，不再造

生死，以免再在生死中往返不息。可是大乘觀無作，雖說萬法不造，但亦「不以無作爲證」，因爲菩薩要在生死中化度衆生，無作而無不作，所以不作取證想。菩薩「修學無起」，亦「不以無起爲證」。這裏說的無起，實卽空觀的別名，因爲萬有諸法，沒有一法是獨立而起的，皆是在衆緣和合下而生起的，和合衆緣一旦離散，根本沒有它的實自性可得。菩薩觀諸法緣生而體悟到它的無起，但仍無起而無不起的，在這現實世間，大作佛事，廣度衆生，淨佛國土，所以不住無爲。

『觀於無常而不厭善本；觀世間苦而不惡生死；觀於無我而誨人不倦；觀於寂滅而不永寂滅；觀於遠離而身心修善；觀無所歸而歸趣善法。

此段所說的無常、苦、空、無我、寂滅、遠離，都是聲聞弟子所修的法門，現菩薩亦依此而修。

菩薩「觀於」諸法「無常」，刹那生滅，雖體見有爲無常的多過，但亦了知無常是趣入涅槃之道，不如小乘的悟諸法無常，不能再於其中修諸善法，「而」是常能在無常變化中，「不厭」種種「善」法爲修道之「本」，仍然積極爲善，不致落於消極的一無所爲。凡夫聽說無常，又是一種態度，以爲人生必死，既是不能久住

，一切得過且過，何必太過認眞？於是爲所欲爲的不修善法。這完全誤解無常的眞義，以致走上消極的一途！

世間是苦，這是佛在經中所常啓示於我們的，事實世間確是一大苦海，因而小乘觀世間苦，對於生死生起厭離心，恨不得立刻跳出這苦惱的世間。可是菩薩「觀世間苦」，不但了知人生是苦，就是生天亦是苦的，但能不以苦爲苦，因「而不惡生死」，並且恆願處在生死中度衆生。經中舉喻說：波浪滔天的大海，雖說是很危險的，但諸採寶的商人，要想得無價寶珠，必須冒險入海才行。菩薩知在生死大海中是極苦的，但爲度衆生而不離生死。

吾人及衆生的生命體，皆由五蘊和合而成，是身心的綜合活動，於中決無一個永恆不變的自我。菩薩運用其智慧，雖「觀於無我」無人無衆生，但能不以無我爲無我，因「而」能盡力的「誨人不倦」，不論什麼人來請教，都能無疲無倦的加以教誨，使他知道怎樣的做人，怎樣的修學佛法。二乘雖也可以觀於無我，因以無我爲無我，再也提不起興趣來誨人不倦。

寂滅，就是不生不滅的涅槃，亦卽諸法的本來寂靜。菩薩「觀於」一切法的「

寂滅」不動，「而不永」恆的入於「寂滅」，享受究竟的寂滅之樂，仍然出生入死的在這世間盡未來際的，起大妙用利樂衆生。小乘不然，他們觀於寂滅，就以寂滅爲寂滅，欲永入於寂滅之中，不肯再入生死受諸痛苦的襲擊！

小乘觀於遠離，就遠離喧囂的世間，入於深山窮谷中，不樂再與人群往還，做福利社會事業。菩薩「觀於遠離」，分爲身遠離與心遠離兩種。觀身遠離，是遠離惡事惡處；觀心遠離，是遠離潛在的煩惱，傾向於內心的清淨，然「而」仍依「身心」積極「修」集一切「善」法。所以修遠離行，不是遠離一切善法不行。

菩薩「觀」一切法「無所歸」，不是眞的一無所歸，乃是觀歸於空，雖一切法歸於空，然「而」心心念念的仍「歸趣」於一切「善法」，亦卽不斷的修習善法。金剛經說：『修一切善法，卽得阿耨多羅三藐三菩提」。不修善法，無上菩提怎能圓成？可見空是不礙善法熏修的，如以爲歸空，什麼善法都不要修，那就大錯特錯！

『觀於無生而以生法荷負一切；觀於無漏而不斷諸漏；觀無所行而以行法教化衆生；觀於空無而不捨大悲；觀正法位而不隨小乘。

菩薩「觀於無生」之理的無起無滅，「而」仍「以生法」往返於人間天上，在這苦惱的世間，「荷負」利益「一切」衆生的重責大任，決不放棄弘法利生的佛事。假定觀見無生眞理，就不能以生法負起所應負的利生責任，那就成爲厭離生死的小乘，不復是度生的菩薩。

菩薩「觀於」清淨「無漏」，遠離一切染汚之法，然「而不斷」煩惱「諸漏」。觀於無漏，這是異於凡夫，因爲凡夫不能觀於無漏；不斷煩惱示現行漏，這是異於二乘，因爲二乘觀於無漏，卽了生死證涅槃。菩薩爲修廣大的菩提行，卽常現起煩惱業行，留惑潤生，如果煩惱眞的斷了，那就不能在生死中浮游，又怎麼能夠度生？

菩薩深「觀」法性，了知「無」一實在法有「所行」，所以從不覺得我在行菩薩行。雖知無所行，「而」仍無行而行的，自己以身爲教，或勸人修行，「以行法教化衆生」。這是菩薩以身教利人，所謂無言而自化者。因爲菩薩的一舉一動，都是如法如律的，衆生見了菩薩的良好行爲，自然就效法菩薩，隨菩薩所行而行。

菩薩「觀」一切法「空無」自性，然「而不」以空無而「捨大悲」。空無，是

說人及衆生的沒有實在自體，但幻化的衆生不是沒有，所以見到衆生受諸痛苦的包圍，爲了拔除衆生的痛苦，大悲心仍時常的現起，積極的在世間爲法爲人，就是犧牲自己，亦在所不惜。

菩薩「觀正法位」，以智慧悟證眞理，但不著於所證的空寂性，因「而不隨小乘」行，急急修學以求證悟，落於初果的正位，最多再經七番生死，就出離這世間。菩薩不落小乘，不隨小乘行，因而仍能長期的留在生死，從事度化衆生的工作。**『觀諸法虛妄，無牢、無人、無主、無相，本願未滿而不虛福德、禪定、智慧。**

菩薩「觀」一切「諸法」，悉皆「虛妄」假有不實，沒有一樣不是不堅固的，所以說爲「無牢」；沒有說是有其精神活動作用的，亦卽無有能思惟的，所以說爲「無人」；沒有一個說是有其主宰的，所以說爲「無主」；一切皆是虛妄相，就是假名衆生相亦不有，所以說爲「無相」。雖能這樣的徹見我空法空，但發菩提心上求佛道下化衆生的菩薩，因爲發了『佛道無上誓願成』，『衆生無邊誓願度』的弘願，在其「本願未滿」之前，不因諸法無人無我而不作佛事，所以仍然精進勇猛的，不休不息的，積極修福修定修慧，決不虛度而空過的，故說「而不虛福德、禪定

、智慧」。可是我們知道，菩薩發心修行的根本願力，要到成佛才能究竟圓滿，一日未成佛，一日願未滿，就得一日不空過修福修慧，以期獲得福慧圓滿。

『修如此法，是名菩薩不住無爲。

從上至此，本究竟般若慧，「修如此」種種菩薩之「法」，觀空而不礙有，修眞而不捨俗，唯有像這樣的如法而行，亦卽無爲而無所不爲，直至成佛皆是如此，「是」爲「名」副其實的「菩薩不住無爲」。

庚三　總示

『又，具福德故，不住無爲，具智慧故，不盡有爲；大慈悲故，不住無爲，滿本願故，不盡有爲；集法藥故，不住無爲，隨授藥故，不盡有爲；知衆生病故，不住無爲，滅衆生病故，不盡有爲。諸正士！菩薩已修此法，不盡有爲，不住無爲，是名盡無盡解脫法門，汝等當學』！

上來雖已分別的解釋不盡有爲，不住無爲，但這段文再來一個總示，讓我們清楚的了知不盡有爲，不住無爲。

小乘智慧是有的，但福德不夠，所以落於無爲；菩薩因「具福德故」，於事相

上才能忍苦耐勞的度生，所以修福德，一定涉於有，「不」能安「住」於「無爲」中，假定住無爲，福德就難以具足。菩薩因「具智慧故」，所以能於生死中作佛事，了知有爲如幻，所以「不盡有爲」，若廢捨有爲，是就顯然的表示智慧不具。具有「大慈悲故」，於三有中救度衆生，所以「不住無爲」，若住無爲，就不能慈濟衆生。爲了圓「滿」度生的「本願」之「故」，於生死中利益衆生，所以「不盡有爲」。衆生煩惱如病，菩薩修學積「集法藥」，藥從採集而來，菩薩度生，亦必須從師學習無量度生法門，所以「不住無爲」。普「隨」衆生的種種根機，「授」與種種不同的法「藥」，以治衆生的各種煩惱病，所以「不盡有爲」。菩薩爲要了「知衆生」的身心大「病」，必須要與衆生作緊密的接觸，方能探知病源的所在，所以「不住無爲」。爲了應病與藥，現通說法，「滅」除「衆生」的「病」，而衆生的病，不是短時期能夠治癒的，所以「不盡有爲」的長於生死中，爲滅衆生病而服務！

佛說了不盡有爲、不住無爲的道理後，叫聲「諸正士」！正士是尊稱，亦卽菩薩的別號，顯示他們是具正知見者。若「菩薩已修此法」門，卽能「不盡有爲、不

住無爲」，「是」即「名」爲「盡無盡解脫法門」。衆香世界諸菩薩來此娑婆參學，佛爲說此法門，並勸「汝等」應「當」修「學」的。

己三　淨土菩薩歸還

爾時，彼諸菩薩聞說是法，皆大歡喜，以衆妙華若干種色，若干種香，散徧三千大千世界，供養於佛及此經法，並諸菩薩。已，稽首佛足，歎未曾有，言：釋迦牟尼佛乃能於此善行方便！言已，忽然不現，還到彼國。

前衆香諸菩薩向佛請法欲還本土，佛即爲說盡無盡解脫法門，現在他們聽了佛說這個法門，就很歡喜的辭回，所以當「爾」之「時，彼」衆香世界九百萬「諸菩薩」，「聞說是」盡無盡解脫「法」門後，無不「皆大歡喜」，同時即「以衆妙華」，具有「若干種色」，又以「若干種香，散徧」於「三千大千世界」，徧滿空中，從空而下，「供養於佛」。印度風俗，在佛菩薩經過的地方，即時以鮮華供養。佛不固定在一個地方，又不能把所有的華都帶回去，所以只好向佛身上散華以表供養。不但供養佛，亦供養「此」盡無盡解脫「經法」，「並」且供養文殊師利、維摩詰「諸」大「菩薩」。供養佛，是供養佛寶，供養經法，是供養法寶，供養菩薩

，是供養僧寶，總說一句，就是供養大乘佛法僧三寶。供養「已」，即「稽首」娑婆世界釋迦牟尼「佛足」，同時「歎未曾有言：釋迦牟尼佛，乃能於此」娑婆世界，「善行」種種「方便」，利益種種衆生，眞是太偉大太難得了！彌陀經中說：『彼諸佛等（六方諸佛），亦稱讚我不可思議功德，而作是言：釋迦牟尼佛，能爲甚難希有之事』！即是此意。衆香世界諸菩薩讚「言已，忽然不現」，仍以神力「還到彼」衆香「國」。當知這是顯示衆香國來此的九百萬菩薩，已證入盡無盡解脫法門，並且將此法門帶回衆香國展轉傳化。

以上，由舍利弗思食，維摩遣使化飯，以香飯因緣而引起說法，到此已告圓滿。

見阿閦佛品第十二

本品在全經十四品中爲第十二品，奘公譯爲觀如來品。如來爲諸佛的通稱，阿閦爲一佛的別號。見佛，本不是見一佛二佛，理應譯爲觀如來品，但因維摩是從妙喜世界來的大菩薩，而妙喜世界的教主是阿閦佛，所以什公譯爲見阿閦佛品。阿閦佛是東方世界的佛，其國土亦是一清淨佛土。寶積經的四十九會中，曾經說有西方極樂世界淨土及東方阿閦佛淨土。這兩淨佛國土，在娑婆世界中，都極有名。阿閦佛土，不但與本經有密切關係，與大般若經等亦有極重要的關係。阿閦佛國經說：『此佛以廣大行願成就的世界，是非常清淨莊嚴的；阿閦佛般涅槃後，有香象菩薩位居補處。般若經著重菩薩大智，說到他方淨土，即以東方阿閦佛土、香象菩薩等爲例。阿難及一切大衆，承如來力，見東方阿閦佛土。維摩詰經，發揚菩薩大行，莊嚴佛國。這在維摩詰經的見阿閦佛國品，說到維摩詰是從阿閦佛土沒而來生此間的。時會大衆，以維摩詰力，見東方阿閦佛國。這是大乘初興於東方的古典的佛淨土』。

阿閦譯爲不動，重於智慧，即依般若智證得如如不動的法性空寂理，亦表慈悲不

眞而常住於菩提心。這是重於發心及智證的。所以與阿閦佛土有關的大乘經，及彼國所來的菩薩，皆重於發菩提心及證悟空性。

本經全文約有三處現淨佛國土：一是佛國品答長者子竟，由於舍利弗的起疑，佛特爲之現淨國土；二是入室論道將要完的時候，由於舍利弗的念食，維摩詰特爲現香積佛的衆香世界；三是大衆回到佛的地方，復再辯道明菩薩行，特爲顯現淨名所居的妙喜世界。於此三處說法，除却衆生所疑，緣縛既盡，淨土業成。菩薩行品重在清淨佛土之因，本品雖明妙喜世界的佛及佛土清淨莊嚴之果，而重心在於見佛。就是見佛是怎樣的見法，本品予以詳細的說明，所以名爲見阿閦佛品。

有人這樣說道：見佛不一定菩薩見，二乘人是亦能見佛的，豈不是他們亦修佛行？不，二乘人可以見佛，這當然不成問題，但他們的見佛，只是見到二乘人所能見到的佛，至於大乘的眞法身佛，是二乘人所不能見到的。如五百聲聞在華嚴會上，只能見到與二乘身相同的丈六金身，至於千丈盧舍那佛就爲他們所不見。

原來，在佛法中，說到佛身，有說二種、三種、或四種的。說二身的：一、眞實身，卽法身，是佛眞正本來面目。二、生身，卽化身，是隨衆生根機而現的種種形態

，包括凡夫、小乘、菩薩所見之相。說三身的：一、法身，爲佛的眞實身；二、報身，爲十地菩薩所見的圓滿報身，無量相好莊嚴；三、化身，爲凡夫及二乘所見的應化身，隨機而現，如丈六老比丘相等。說四身的：一、法身，卽眞實身，證悟眞理以法爲身；二、自受用身，卽佛無量劫來修行所成就的圓滿莊嚴身，具有無邊智慧功德，自己享受種種法樂；三、他受用身，爲十地菩薩所被之機而示現的，十地菩薩能見少分，爲他之所受用法樂；四、應化身，卽一般說的隨類所現之身。這是唯識家所分的四身。經中說佛身時，雖有種種不同，只是繁簡之別而已，究其要義是沒有什麼差異的。

丁二　別示妙喜依正淸淨

戊一　見眞實身

己一　如來問起

『爾時，世尊問維摩詰：汝欲見如來，爲以何等觀如來乎』？

維摩在前與文殊菩薩商量偕諸菩薩同來見佛，雖復順俗擧目而觀，但眞正的見佛，不是形象得見便名爲見，所以當「爾」衆香菩薩回去以後之「時」，釋迦「世

尊問維摩詰」說：「汝」說「欲」來「見」於「如來」，所以來此菴摩羅園，現在你已到達這裏，究竟「爲以何等觀」察認識「如來」？換句話說，諸佛究是怎麼一回事，你了解嗎？怎樣觀如來，佛不是不知，知了還要問，目的是要維摩說出見佛的眞義，讓大家知道怎樣是眞正見佛，不要老是以爲見相就是見如來。

己二　淨名正答

維摩詰言：『如自觀身實相，觀佛亦然。

「維摩詰」回答佛「言」：以我的意思，「如自觀」自己的「身」心「實相，觀佛」如來「亦然」。簡單說，實相之相卽如來相，所以經說：『見實相法爲見佛也』。大品亦說：『諸法如實相，卽是佛實相，無來無去故』。觀自身的實相與諸佛的實相，無二無別，所以觀佛亦然。

吾人的身心，是指五蘊假合的身心全體。從表面看，身心現象是虛妄有爲法，六根、六塵、六識，無一不是刹那生滅，而且吾人內心，有善惡的不同，是因形態而現的幻有，並不是眞實相，雖則如此，但每一法，皆從因緣和合而起，法性究竟是空寂的，這才是身心的眞實相，所以從究竟觀察，法法皆畢竟空，此身心的法空

相，不是那個人如此的，而是一切衆生皆如此的，所以經說每人皆具法身。每一法皆是究竟空性，卽一切衆生本來是佛之義。佛之所以成佛，是由於悟證此空性，悟證究竟圓滿的眞實，悟證最清淨法界，亦卽究竟體驗絕對眞理，以正法爲身，以眞實爲體。自觀己身眞實，與佛的觀察完全吻合，佛觀實相而成無上菩提，衆生如是觀當然卽見佛。

觀實相卽得見佛，經中舉事實說：有次佛從忉利天還到人間，由於人間弟子久不見佛，所以大家爭先恐後的總想自己先見到佛。其中有位比丘尼，爲了想先見到佛，特變爲轉輪聖王，走在歡迎群衆的最前頭，及至見到佛，無限歡喜的對佛說，我第一個先見到佛。佛不慌不忙的對她說：須菩提先見我身。事實上，當時須菩提並未參加歡迎的行列，怎麼會先見到佛？原來須菩提當時想：佛曾說過，見緣起卽見法，見法卽見佛，我何不靜坐以觀一切法性空？於是就從觀一切法性空中得見如來。可見見佛不是要面對面的，面對面的見佛，是見佛的化身，不是見佛法身。金剛經說：『若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來』，就是此意。但觀佛眞實身，亦不一定離相好，只要於三十二相，八十種好中，悟一切法究竟空性

，就能見到如來，金剛經說：『若見諸相非相，卽見如來』，亦卽此意。

現在維摩詰從相觀法法本空，是眞見佛。見佛亦看智慧程度而定：若只見佛說法，是普通人所見；於佛三十二相，八十種好中，見法法空寂不生，是小乘所見；若於相好莊嚴中，見每一相有種種相，空有無礙，是菩薩所見；於相好中見法法畢竟空，於法空中具無邊功德相好莊嚴，是爲圓滿見佛。維摩詰是面對如來音聲相好中而悟見法身。因觀自己身心實相究竟空寂，故亦以此法觀如來。是以眞正了達實相，並不障礙一切法，於法法中顯現實相，維摩卽一切法而觀佛眞實相，一佛如是，佛佛平等。

『我觀如來前際不來，後際不去，今則不住。

這是從三際分別觀察如來：依有時間觀念者說，從過去到現在來，由現在一直往未來去，換言之，由過去的前際到現在的今際來，復從現在的今際又到未來的後際去，三世時間性，變動而不居。可是現在反問一下：既從過去到現在來，是則現在裏頭就有過去的東西存在，過去的東西既能到現在來，是卽顯示時間沒有變化，仍是這個樣子，也就不成其爲過去到現在來。由現在到後世去，好像有一能去者，

此能去者便是常住不變東西，當就不落相續的時間性中。如杯子中的虛空，和我手掌中的虛空，誰都不能說杯子裏的虛空跑到我手掌中來，因虛空是沒有變動性，更無時間相的。

依佛法說：際是邊際，在時間上，一直往前推，推至無窮的過去，是爲前際，前際已滅，怎麼會到現在？若從現在推到永遠的未來，是爲後際，未來還沒有來，說它來當然更不可以。「我觀如來，前際」是「不來」的，「後際」是「不去的」，中間一動不動的名爲現在，可是一切法刹那變化，「今則不住」。如是觀察，三際如如不動，如來法身不離一切法，也就顯出如來眞實法身與三際同樣的不動。於三世中推求，不見有佛，是爲眞正見佛。古德說：『過去若有便應更來，然其不來，明知佛不在過去；未來若有便應卽去，然其不去，明知佛不在未來；現在若有便應有住，然其不住，明知佛不在現在』。三世推求了不可得，是爲觀見如來眞實法身。

『不觀色，不觀色如，不觀色性；不觀受想行識，不觀識如，不觀識性。非四大起，同於虛空。

次就五陰明非法身，於一一陰具三觀門：一、「不觀色」，色是形形色色，如佛的色身有三十二相八十種好，種種差別的相貌不同。可是色從心幻師所幻出來的，能幻的心尚不可得，那裏還可見到所幻的色？所以說不觀色。二、「不觀色如」，如卽諸法的平等空性，無二無別。若見色與如是差別的，可以說是泯色入如，可是現在不見色與如有什麼差別，所以說不觀色如。三、「不觀色性」，色性是指非空非有的自性，現遣非有非空，所以說不觀色性。不觀色是空俗，不觀色如是空眞，不觀色性是空中道。空此三者，一切歸於平等的空寂性，亦卽一切無非是如來的眞實身，那裏可以分別的作此觀彼觀，如以分別心這樣那樣的觀如來，根本就觀不到眞正的如來。

對佛色身，作不觀色，不觀色如，不觀色性的三觀，乃至佛的心理活動，如慈悲、智慧、禪定、神通等，都可稱爲受想行識的活動。觀此，亦是「不觀受想行識，不觀識如，不觀識性」。分開來說：不觀受、不觀受如、不觀受性；不觀想、不觀想如、不觀想性；不觀行、不觀行如、不觀行性；不觀識、不觀識如、不觀識性。爲什麼？因佛的法身，不能用語言文字，或差別平等，或平等差別，或統一中有

差別，或非平等非差別，或空或假或中等名義去表顯。虛妄分別的衆生心識，根本是錯誤的，那裏能觀得到？要觀如來眞實法身，只好從此三觀不可得下手。不但觀法身如此，就是一一法也要以此去觀，始能見到諸法的實相，否則，要想見到諸法實相，根本不可能的。

佛陀的色身與衆生一樣的具有四大，但法身徧一切處而無所不在，自然不是從四大而生起的，所以說「非四大起」。不從四大起的法身，既然是徧一切處，當然「同於虛空」的徧於一切。古德說：『雖觀是身，不於四大起惑如凡夫，不於四大起解如二乘，無惑無解，故言不起如虛空，是名實相』。非四大起，還有兩種意義：一、地水火風的四大，是純物質界的，凡是物質界的，必然佔有空間，亦是有質礙的，所以衆生的心理活動不從四大生起。二、虛空沒有固定的體性，亦沒有時間的變動性，所以虛空本質亦非從四大起。但這裏主要是指法身不從四大起，因佛的法身是無彼此，無前後分別，超越時空的，那裏會如凡夫色身一樣的從四大起？

『六入無積，眼、耳、鼻、舌、身、心已過。不在三界，三垢已離，順三脫門。具足三明，與無明等。

六入，是組合生命體的要素，唯有積聚此六者才成爲人。或說由六入積聚六塵構造生死，在生死中流轉不息。「六入無積」，是說佛陀的法身，以正法爲身，或由無量功德智慧生，不同凡夫的色身是由六入積聚所成。或說法身畢竟寂滅，法性本空，無所謂積不積，名爲六入無積。當知佛的法身，已超過「眼、耳、鼻、舌、身、心」。楞伽經說超越六根量，就是此義。

凡有六根的活動，必在三界中表現，雖有些低等動物不具足六根，起碼有身根、意根。如初禪天的有情，鼻舌二根已不起作用，但還有眼耳身三根在。佛的生死果報已謝，所以「不在三界」。正因佛不屬於三界，貪瞋癡的三毒垢穢，當然亦即遠離，所以說「三垢已離」。佛的應身雖在三界來來往往的度生，但已不同衆生還有煩惱之垢，何況如來的清淨法身？自更不爲三垢所染。離三垢，是顯沒有三界的因，不在三界，是明沒有三界的果。

觀佛的眞實身，是隨「順」於空、無相、無願「三」解「脫門」。宇宙人生的眞理，本是無所不在的，人人離不開的，可是具縛的凡夫，不但不隨順眞理，甚至以種種錯誤束縛自己，障礙眞理。學佛的人，要漸漸的順此三解脫門，自能契合佛

的法身，如背覺合塵，則永久迷妄。

三明，有兩種解釋：一、對未來一切知得清楚的，是天眼明；對過去一切了解無餘的，是宿命明；煩惱徹底淨盡的，是漏盡明。二、菩薩所有的般若波羅密，是菩薩明；佛眼爲佛明；能生實慧以解一切法畢竟空的，是無明明。前三明是一般所講的，後三明是涅槃經說的。佛從菩薩明而圓具一切法空，成就了佛明。依世法說：有了明就與無明相對立，佛因契悟一切法畢竟空性，所以「具足三明」而「與無明」平「等」一味，無二無別，才是究竟之明。永嘉大師證道歌說的：『無明實性卽佛性』，正是透露了這一消息。

『不一相，不異相；不自相，不他相；非無相，非取相；不此岸，不彼岸，不中流而化衆生。

觀佛法身，「不」可說它是「一相」，因爲體備萬德，怎可說爲一相？「不」可說它是「異相」，因爲萬德圓體，如虛空一樣的平等無二無別，怎可說爲異相？可是我們衆生，不是執一，就是執異，不是統一，就是差別，其實法身是平等的，怎可說爲一相異相？智度論說：『破二不著一』，一有所著，便是衆生境界，落於

有爲法中。

佛的法身，亦「不」可作「自相」觀，亦「不」可作「他相」觀。自他是對立的，如來的應身隨化現形，名不自相；法身體寂不隨緣變，名不他相。菩薩未成佛前，可以稱爲某某菩薩，某某佛，一旦眞成了佛，佛佛道同，有什麼自他相可得？如百川未歸大海前，固然各有其味，一旦滙歸大海，皆成同一鹹味。

佛是順三解脫門的，所以應是無相，但又並非什麼都沒有的「非無相」，因爲佛的威力、音聲、相好，徧一切處，無所不在，怎可說爲無相？然又不可執在一切相上，所以說「非取相」，卽不是可取之相。或說佛的應身，隨他有諸施爲，所以說非無相；而法身的功德之體常寂，無有分別，所以說非取相。

依向來說，生死是此岸，涅槃是彼岸，彼此兩岸之間卽中流，卽由煩惱河的間隔，而有彼此的分別。另有一說，中流指八正道，生死凡夫從八正道的修學中，得能到達涅槃的彼岸。佛的法身，「不」住生死的「此岸，不」著涅槃的「彼岸」，更「不」停於「中流」。煩惱、生死、涅槃，看來是不同的三法，實際是無二無別的，因爲在諸法性空中，一切都是平等的。菩薩與佛，有大悲心，不像二乘欣著涅

槃，有大智慧，不像凡夫耽著生死，所以來來去去的，不敢或歇的當渡船，連中流也不停的盡未來際的「而化」生死中的一切衆生。還有一說：生死本來是沒有的，所以非此岸；涅槃亦非今有的，所以非彼岸；此彼岸尙沒有，那裏還有八正道的中流？所以不中流。

『觀於寂滅，亦不永滅。不此、不彼；不以此、不以彼；不可以智知，不可以識識。

佛雖無休止的在生死中度生，但常「觀於寂滅」，並未爲生死所動；雖復常觀寂滅，但不如小乘的證涅槃永歸寂滅，不起度生的作用，佛證寂滅涅槃，仍起神通妙用廣利衆生，並「不永」遠入於寂「滅」。古人曾討論到佛入滅不入滅的問題：一派說佛當然要證入寂滅涅槃的，一派說佛並不證入寂滅涅槃。綜觀兩派所說，實是各有所偏。佛在常寂光土中，這不是住涅槃是什麼？然佛於念念寂滅中，由過去的大慈悲、大願力、大智慧所引起的種種妙用，確是盡未來際的利樂衆生，所以觀於寂滅而永不滅。

佛的法身究竟圓滿，根本沒有彼此之分，所以說「不此、不彼」。還有一說：佛的應身同於衆生，故自不此；卽應身當下是法身，故自不彼；然而方此方彼，實

不以此而爲此，亦不以彼而爲彼，所以說「不以此、不以彼」。此彼皆是對待的假名安立，於諸法畢竟空寂中，還有什麼以此以彼的彼此分別？

佛的法身徧一切處，不能從佛的身長、音容、形態等去了知，所以說「不可以智知」。亦「不可以」凡夫的心「識」去認「識」，因這都是衆生的虛妄分別。有能認識卽有所認識，有能所的認知，便有彼此的對待。這都是靠不住的。西洋人說：我們有六個虛僞證人，就是指六根的非是，佛是究竟眞理的圓滿體驗者，絕非凡夫心識，小乘智慧所能了解。

『無晦、無明，無名、無相，無强、無弱，非淨、非穢，不在方、不離方，非有爲、非無爲，無示、無說。

晦是晦昧，明卽明白，佛的法身，超越明暗相，所以「無晦、無明」。或說：應身同於生死長夜，叫做晦，同於涅槃慧日，叫做明。若觀應身卽法身，晦明之相都不可得，是爲無晦、無明。或說：法身無知所以非明；法身無所不知所以非晦。觀佛法身，應該如此。

佛的應身，有名，如釋迦牟尼等；有相，如相好光明等。卽應身而觀法身，名

卽「無名」，卽法身而觀應身，相卽「無相」。諸佛法身，不可以名名，不可以相相，所以長短方圓固不能顯示他，題目等名亦不能表達他。

佛的功德力、智慧力、慈悲力、行願力，不增不減，所以「無强、無弱」。或說：應身如勇猛丈夫一樣的蓋世無雙，名之爲强；忍辱柔和慈愛萬物，名之爲弱。然而卽應身而觀法身，强弱了不可得，是爲無强無弱。

佛的應身，應化在淨國土中，必然在淨而淨，應化在穢國土中，必然在穢而穢，明顯的有淨穢可得。然而卽應身而觀法身，淨穢了不可得，是爲「非淨、非穢」。古德又有說：『垢無不盡故非穢，果無不入故非淨』。

佛的法身，不受處所限制，是『無在無不在』的。不在一個固定的地方，是爲「不在方」，但亦沒有離開一切的地方，是爲「不離方」。古德又有說：『妙非三界，故不在方；感無不應，故不離方』。不在方，是約法身說；不離方，是約應身說。

有爲無爲是相待而立：生滅變化是有爲法，不生滅變化是無爲法。本來如此的法性，說它是清淨無爲，不過是假名安立。佛的法身，旣「非有爲」，與有爲對待

的無爲，當亦不能安立，所以「非無爲」。般若經說：『爲新學菩薩說生滅如化，不生滅不如化；爲久學菩薩說生滅不如化，不生滅不如化』。對新學菩薩說法，要把生滅的有爲與不生滅的無爲，必須分得清清楚楚，使他離有爲證無爲；久學菩薩通達一切法空，生滅與不生滅平等無二。

佛的法身，不可以相貌指示，所以說爲「無示」，不可以語言宣說，所以說爲「無說」。示是爲應見者示，說是爲應聞者說。而佛不可見見、不可聞聞，所以無說無示。還有作這樣說：佛的應身降生在藍毘尼園，一手指天，一手指地，還要各行七步，名之爲示；作獅子吼，說天上天下，唯我獨尊，名之爲說；卽應身而觀法身，法身無說無示，有什麼示說可言？

『不施、不慳，不戒、不犯，不忍、不恚，不進、不怠，不定、不亂，不智、不愚，不誠、不欺，不來、不去，不出、不入，一切言語道斷。

觀佛實相，法身平等，所以觀佛的六波羅密，與通常大大的不同。一般說來，「不施」，就是慳恪而不布施；「不慳」，就是布施而不慳恪。佛的不施，不是慳恪不捨的一無所施，而是無所不施的大施，甚至施捨自己生命亦在所不惜，以應衆

生的各種所求，滿足衆生的各種所願，所以不施就是不慳恪，不慳就是無一而不施。

戒是佛弟子所共遵的，何況行菩薩道的菩薩？所以「不戒」，不是不嚴持如來的淨戒，而是做到絲毫的不違背戒，亦即無一戒而不持，既然無一戒不持，當然就「不犯」戒，而使戒行清淨，成就持戒波羅密多。佛身具有無漏淨戒的功德，就如秋季晚上月亮所放出的皎潔光輝一樣，令衆生無不感到身心清涼自在。

佛以度生爲本，不論什麼逆境現前，沒有不能忍受的，所以「不忍」，不是不能忍受而大發雷霆，而是由於法身無相，根本沒有逆相可忍，名爲不忍。不但表面上無所不忍，就是內心中亦「不」生起瞋「恚」心來，因了解到生佛原是不二的，還要瞋恚衆生做什麼？不但不會瞋諸有情，對於來打擊者，反而更增其忍。

就佛本身說，一切功德無不具備，眞是所謂『三覺圓，萬德具』，還要精進做什麼？所以「不進」。如菩薩在菩提道上，爲了圓成福慧二大資糧，當要精進不已。就佛化他說，仍常在法界中，不休不息的度生，所以「不息」。

「不定」，不是心裏散亂不已的，一點不能安定下來，而是『那伽常在定，無

有不定時』。在佛而言，無不是定，眞可說是做到行住坐臥皆在定中，沒有一時一刹那的在動亂中，所以「不亂」。或可以說：不亂是靜，不定是動，在普通人，動不能靜，靜不能動，不能做到動靜一如；但佛能夠卽靜而動，卽動而靜，眞正做到動靜一如。

智與愚是相對待的：「不智」，似乎是說沒有智慧，事實是說佛的一切活動，無不在智的指導中，以完成自利的功德。「不愚」，是卽顯示佛陀不是愚者，而是運用善巧方便智慧，以完成利他的功德。

佛的法身，沒有「不誠」實的，亦是「不欺」誑的。因諸法空寂性，本無有欺，何必以誠？佛的法身，前際「不來」，後際「不去」，或可以說，來無所來，名爲不來，去無所去，名爲不去。既無來去活動，當亦沒有出入，所以說「不出不入」。凡有來去出入相的，就落於時空中，成爲生滅有爲，那可說爲法身？金剛經說：『若有人言：如來若來、若去、若坐、若臥，是人不解如來所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來』。衆生從佛的形態上出出入入，有所取相執著，是就大錯特錯，因佛遠離這來去出入一切相的。

總結上來諸句，我們可說，清淨法身，離名離相，不是一切語言所能議的，亦即言說而無言說，所以說「一切言語道斷」。假定落於言說，是就不知法身之所以爲法身，那裏能夠觀見如來？

『非福田、非不福田，非應供養、非不應供養。非取、非捨，非有相、非無相。同眞際，等法性，不可稱，不可量，過諸稱量，非大、非小。

佛的法身平等如虛空，由於衆生的見識不同，就構成了起罪或造福。如在佛身上生顚倒想，對佛起貢高我慢心，就會得重大的罪過，所以說爲「非福田」。如在佛身上生尊重想，對佛予以高度的恭敬，就會得廣大的福報，所以說爲「非不福田」。『有人言：法身無所受，故非福田；應物受供，故非不福田』。因爲是非福田，所以「非應供養」；因爲非不福田，所以「非不應供養」。

佛的法身徧一切處，無二無別，所以「非取」亦「非捨」。法身寂寞無形，所以「非有相」；具足無量相好莊嚴，所以又「非無相」。或這樣說：應身同於轉輪聖王，不可說是無相，但是其體猶如虛空，不可說是有相，即應身而觀法身，有相不可說，無相不可說，所以是非有相亦非無相。

「同眞際，等法性」，這是比喻佛身。眞際，爲究竟眞實的邊際，亦卽眞理的別名。法性，是一切法的本性。佛從修行中體驗了究竟圓滿的眞理，以智證得眞際境界，從來不離法性眞際，但不能說佛卽法性，佛是眞際，只可說佛在不一相不異相中，與眞際平等，與法性平等，所以在名言上，不能說佛是眞際，是法性。

同眞際，等法性的法身，「不可」以秤「稱」，亦「不可」以斗「量」，因爲佛是超越一切稱量之上的，所以說「過諸稱量」。亦可說具諸功德的佛陀法身，既不是語言所可稱歎的，亦不是心識所能測度衡量，所以過諸稱量。

佛的應身，或現大身滿虛空中，或現小身唯丈六尺，可是卽應身以觀法身，無形無像，徧一切處，本非其大，亦非其小，大小是都不可說的，所以說爲「非大非小」。若以大小來形容佛的法身，是就大錯特錯！

『非見、非聞、非覺、非知。離衆結縛，等諸智，同衆生。於諸法無分別，一切無失。無濁、無惱、無作、無起、無生、無滅、無畏、無憂、無喜、無厭。無已有、無當有、無今有，不可以一切言說分別顯示。

佛的應身同於衆生，所以有相好光明可見，有八音四辯可聞，有鼻舌身的覺觸

，有意的了知，可是卽應身以觀法身，「非」五眼之所能「見」，「非」五耳之所能「聞」，「非」鼻舌身之所能「覺」，「非」意之所了「知」。因爲法身遠離塵境，那裏是六根所能見聞覺知得到？

佛的應身可以示同凡夫具有煩惱結縛，可是卽應身以觀法身，煩惱結縛原是遠離的，所以說「離衆結縛」。佛的法身，不等而等，「等」於「諸智」，亦卽是與一切智平等。佛與衆生同樣具有法身的，所以說，「同衆生」，亦卽與一切衆生平等無二。衆生的究竟眞義與如來平等，成佛只是法性眞如的圓滿開顯，而這在衆生法上本來具足。不但生佛是平等的，就是「於諸法」亦「無分別」。諸法法性就是佛所證的，其間還有什麼分別可言？同於衆生的應身，固然可說有得有失，卽應身以觀法身，得而不得，失而不失，所以說「一切無失」。應身來這娑婆濁惡世界，得無上菩提示有濁惱，卽應身以觀法身，尙有什麼濁惱可得，所以說「無濁無惱」。應身到這世間來始成正覺，似乎有作有起，卽應身以觀法身，作起原是「無作無起」。應身化現世間，在王宮中受生，在雙林下入滅，又復八相成道，又爲大小四相所遷，固然似有生滅，卽應身以觀法身，常住不動，元無生滅，所以說「無生無

滅」。應身示現世間，有死苦的可畏，有老病的可憂，有出家的可喜，有塵勞的可厭，即應身以觀法身，超出怖畏、苦樂、憂喜、厭惡等的心境，所以說「無畏、無憂、無喜、無厭」。應身出現世間，已有修因，可說已有，當同菩提，可說當有，今有諸位，可說今有，即應身以觀法身，法身是超越時間性的，根本沒有已有、當有、今有可得，所以說「無已有、無當有、無今有」。過去已沒有，未來還未來，現在如何有？在三世的時間中，怎可尋求法身如來？

總結上來以觀，說到應身，雖可如上所指，並用一切言說顯示，但是說到法身，「不可以一切言說分別顯示」，說一即不中，分別即錯誤！

『世尊！如來身爲若此，作如是觀。以斯觀者，名爲正觀；若他觀者，名爲邪觀』。

維摩答覆了佛問如何觀如來這問題後，接著請叫一聲「世尊」說：「如來」眞實「身爲若此」，亦即是要像我上面所說的這樣見，所以說「作如是觀」。果能「以斯」方法「觀」如來「者」，方可「名爲正觀」；設「若」不以這方法而「作」其「他」來「觀」如來「者」，是則「名爲邪觀」，不能見到如來。見佛，是每個佛弟子所要求的，但要怎樣觀才能見佛，不免是個問題。維摩現在告訴我們如何見

佛，是值得每個佛弟子注意的！

戊二　見示現身

己一　身子問答沒生處

庚一　身子問起

爾時，舍利弗問維摩詰：『汝於何沒而來生此』？

當「爾」維摩詰說完如何觀佛眞實身「時」，「舍利弗」覺得他實是位了不起的大菩薩，於是「問維摩詰」道：你的智慧的奇絕，你的德行的高超，你的神力的不可思議，我都領教過了，可是像你這樣偉大的人物，來處一定是不簡單的，究從什麼世界沒了以後而來生此娑婆世界的？所以說「汝於何沒而來生此」。舍利弗的這一問，雖說是順世俗的心境，但主要的是爲發起以明佛國。

庚二　淨名難答

維摩詰言：『汝所得法有沒生乎』？舍利弗言：『無沒生也』。『若諸法無沒生相，云何問言汝於何滅而來生此？於意云何？譬如幻師幻作男女，寧沒生耶』？舍利弗言：『無沒生也』。『汝豈不聞佛說諸法如幻相乎』？答曰：『如是』。『若一切法如

幻相者，云何問言汝於何沒而來生此？舍利弗！沒者，爲虛誑法，壞敗之相，生者，爲虛誑法，相續之相。菩薩雖沒，不盡善本，雖生，不長諸惡』。

「維摩詰」以難來答覆舍利弗「言」：我且問你，「汝所」證「得」的無爲無相「法，有」沒有「沒生」？「舍利弗」回答「言」：眞理是「無沒生」的，亦卽是沒有生滅相的。聲聞與菩薩所證，大小淺深雖有不同，而所證得的無生滅之理是一。「若諸法」的眞理，果如你所說的「無沒生相，云何」你還要向我「問言汝於何」處「沒而來生此」娑婆世界？汝所證的尙無沒生，現在以此反問於我，豈不是多此一舉？

「於意云何」——在你的意思怎樣？「譬如幻」術「師」以幻法「幻作男」子「女」人，「寧沒生耶」——是不是眞有沒生？「舍利弗」回答「言：無沒生也」。幻師知幻作幻，必不認爲他幻的是眞實，眞實尙不可得，那裏還有沒生？有的不過是幻沒幻生。聖人證幻行幻，知道一切如幻，那裏還會存有沒生之見？有的亦是幻沒幻生。

維摩進一步的問舍利弗：「汝豈不聞——難道沒有聽過——佛」曾「說」過「

諸法如幻相乎」？諸法如幻如化的這話，這是佛常掛在口頭上說的，舍利弗那有不曾聽過的道理？所以立卽「答曰：如是」。是的，像這樣的道理，我曾聽佛說過，事實上，一切法的確莫不如幻相。於是維摩再進一步說：「若一切法」確實是「如幻相者」，如幻如化的就沒有沒生可言，你「云何」還要「問言汝於何」處「沒而來生此」娑婆世界？本此，可見大小乘證悟一切法空性，是一模一樣沒有差別的，不過小乘一出空境，世俗心境現前，雖所有的見聞覺知與凡夫不同，但却不能全與眞理相應。而大乘菩薩的卽空而有，卽俗而眞，處處與法空性相應的方便善巧，是小乘行人所做不到的。

維摩詰在此不正答而反難，有兩種用意：一、使舍利弗想想自己證悟的一切法性空，本無沒亦無生。二、使舍利弗了知諸法如幻如化，根本沒有沒生可得。

維摩詰又道：「舍利弗」！「沒者，爲」有爲「虛」假欺「誑」之「法」，會蒙蔽我們的智慧，而且它還具有從無而有，由有至無的「壞敗之相」，不會永久存在的。沒是如此，當知「生者」亦「爲」有爲「虛」假欺「誑」之「法」，所不同於沒的，是它具有從前生至後世的前後「相續之相」。衆生不知沒生的虛誑性，妄

在上面執有沒生的實體，所以頭出頭沒的流浪在生死中無以自拔！

「菩薩」得大自在，自己可做得主，所以「雖」同樣的「沒」，但不會昏迷的生惡滅善，而能永恆「不盡」的不斷「善本」，並且直至完成佛道，增長一切功德善根。菩薩「雖」同樣的到這世間來受「生」，但「不」是糊塗的增「長諸惡」，而是來度衆生的。所以菩薩雖與凡夫一樣有沒生，但不完全一樣。如諸凡夫死時，由於昏迷無主，不但盡諸善本，並且起惡滅善，到了凡夫生時，由於惡心顛倒，不但沒有善本，並且增長諸惡。

上來，或以性空明無沒生，或以幻化明無沒生，是則沒生本不可得，而問沒生豈非謬誤？沒生不可得，在前維摩答佛問如何觀如來，已清楚的表達出來。如說：『我觀如來，前際不來，後際不去，今則不住』。既然如此，還有什麼沒生可說？舍利弗對這亦不是不知道，所以仍然提出來問者，目的在於希望維摩闡明：雖無實在的沒生，但不妨示以沒生；雖則是示以沒生，而實又元無沒生。

庚三　如來說示

是時，佛告舍利弗：『有國名妙喜，佛號無動，是維摩詰於彼國沒而來生此』。

上答無生，此出生處。無生是在理上講的，生處是在事上說的，說理而不明事，結果，對於維摩的來處仍然不知，不免使大衆感到莫名其妙。因此，卽於「是時，佛告舍利弗」說：「有」一「國」土「名妙喜」世界，其中有一尊「佛，號」爲「無動」如來。「是」位「維摩詰」大士，就是「於彼」妙喜「國沒而來生此」娑婆世界的。妙喜世界是一淨土，非常莊嚴微妙，此世界的衆生，無有衆苦，但受諸樂，所以名爲妙喜。無動如來，很多經中譯名不動，卽阿閦或阿閦佛的異譯。這世界在娑婆的東方，其國的阿閦佛，在大乘佛教觀念中，有著很高的地位，而彼世界的佛菩薩，皆表現出大乘佛教的一種特殊精神，阿彌陀經等，亦有說到東方阿閦佛。

東方無動如來，多表現自己修證智慧，精進勇猛堅強，與多重視慈悲柔和的西方淨土，成爲强烈的對比。後來密宗皆以金剛表示東方不動佛，以蓮華表示西方阿彌陀佛，亦是這一意思的表示。阿閦佛國重於自證，凡般若及本經等，重於自力，重於智慧者，皆提到妙喜世界不動如來。無動，是說以智慧究竟證得如如不動的諸法眞理。佛說維摩詰從妙喜世界不動如來處沒，來生此娑婆世界助佛揚化。舍利弗

以此請問，維摩爲什麼不但不答反而問難，佛倒在此直接答覆？當知同一問題，因立場的不同，答覆自亦有別。維摩的反難，是方便發揮勝義諦，見佛卽見法身，佛於悟證正法中，一切如幻如化，根本無生滅可說。如龍樹釋般若：一切法趣空，是亦順勝義說。但於世俗如幻如化中，亦可假說有生有滅，所以佛隨世俗諦，說維摩從妙喜世界沒而來生此娑婆世界。在佛法中，有兩種相反的問答，看來是矛盾而實不矛盾，而且如此才能更進一步了解佛法深義。若偏於眞理，不易令人了解，所以在維摩從勝義說後，佛特再從世俗如幻有說。

庚四　身子稱歎

舍利弗言：『未曾有也！世尊！是人乃能捨清淨土而來樂此多怒害處』。

「舍利弗」聞佛說後，卽起稱歎「言」：這眞是「未曾有」的勝事！「世尊！是」維摩詰這「人」，竟然「乃能捨」棄「清淨」的妙喜佛「土而來樂此多怒害」的地方，實在是太難得了！清淨世界是那樣的快樂莊嚴，是那樣的沒有障礙，又是那樣的易於修學。而此穢惡的娑婆世界，痛苦是那樣的多，彼此間又多怒害。如此界的衆生，不特貪欲重，貪名貪利，貪求五欲，雖貪欲是不好，但並不一定壞，因

大乘佛法重慈悲，與衆生結緣，救濟衆生，貪是不相妨害的。可是瞋心太重，那就相當不好，因瞋易於發怒，暴力傷害衆多，與大乘菩薩的慈悲相違。娑婆世界衆生，既多瞋恚怒害，相互鬪爭不已，一般厭患世間者，想出離都來不及，而維摩不同於一般人，放棄清淨的世界，來這多怒害多鬪爭的世界，怎不值得人們的尊敬？又怎不值得我的稱揚讚歎？

庚五　淨名正說

維摩詰語舍利弗：『於意云何？日光出時，與冥合乎』？答曰：『不也，日光出時則無衆冥』。維摩詰言：『夫日何故行閻浮提』？答曰：『欲以明照爲之除冥』。維摩詰言：『菩薩如是雖生不淨佛土，爲化衆生，不與愚闇而共合也，但滅衆生煩惱闇耳』。

舍利弗雖讚歎維摩詰捨清淨土來濁惡土的希有難得，但還不大了解維摩詰所以來生穢土的偉大懷抱。維摩是位法身大士，亦可說是古佛再來，無論淨土穢土，都是爲度生而示現的，所以此娑婆世界，雖說是鬪爭堅固，但因他的見地高，見穢土猶如淨土，不受鬪爭的影響，以此義表淨名不可思議解脫境界。

到此，「維摩詰語舍利弗」言：「於意云何」——在你的意思怎樣？譬如「日光出」來「時」，光芒照耀整個大地，其光是否「與冥合乎」？就是光與黑暗會不會同在。舍利弗回「答曰：不也」，不是的，因當「日光出」來「時，則無衆冥」，黑闇都已消逝，那有光與闇合的道理？光與黑闇絕對不能混雜相處。維摩是法身大士，不論娑婆是怎樣黑闇，只要大士的智光一到，五濁惡世的種種黑闇，立刻歸於烏有。維摩從淨土來此，儘管此界是怎樣的怒害鬪爭，但決不與之合流爲其所害，如明不與暗合，其道理是一樣的。

「維摩詰」又以喻問舍利弗「言：夫日何故行閻浮提」？就是太陽爲什麼出現在這南閻浮提。四大洲中，南贍部洲又稱南閻浮提，換言之，就是指這世界，維摩詰所指，是當時的印度。佛法中傳說，世界的結構，中間是須彌山，海拔八萬四千由旬，東西南北有四大洲，太陽在須彌山腰旋轉，所以必定會照耀到閻浮提。舍利弗「答」覆維摩詰「曰」：太陽所以出現在這南閻浮提，目的是「欲以」其光「明」的「照」耀，「爲之除」去閻浮提的「冥」暗。「維摩詰」聽到舍利弗的這個答案，正中本懷的接著「言」：不但太陽光是如此，「菩薩如是雖」亦「生」到「不

淨佛」國「土」來，目的是「爲」教「化」這濁惡世界的「衆生」，但「不與」此界的「愚闇」衆生「而共」同流「合」汚，不過「但」是爲了「滅」除「衆生」內心中的「煩惱」黑「闇」。不用說，唯有聖人才能有此精神，做到這樣的程度，不是一般人所能做得到的。但這，不是維摩大士如此，文殊師利、觀世音等諸大菩薩，亦皆以這同樣的目的來此世界。

有些初發心菩薩，開始卽發願要到沒有佛法的地方，或到五濁惡世，或入三途之中，度化苦惱衆生，但這只是有此願心而已。現在說的是已證悟圓滿的大菩薩，應生淨土而不生，生到穢土來度生，又不與之同流合汚，這才是維摩發揚他自己的本地精神！

己二　大衆欣見妙喜

庚一　大衆欣見

是時大衆渴仰，欲見妙喜世界無動如來，及其菩薩、聲聞之衆。

由舍利弗提出一問題，引起東方世界無動如來的事，大衆知道後，卽希望一見，如世人聽說有風景幽美的好去處，也想去觀光一番。「是時」舍利弗等「大衆」

，聽說東方有個妙喜世界，還有不動如來在該世界度生，維摩大士又是從彼來的，於是對之生起如渴欲飲的「渴仰」之心，「欲見妙喜世界無動如來」，並且還要見「其」世界的大「菩薩」衆與「聲聞之衆」。妙喜世界與衆香世界的不同：衆香世界只有大菩薩衆，妙喜世界則有菩薩及聲聞，大小乘兼備，與娑婆世界有點相似，但妙喜世界是淨土，娑婆世界是穢土，又有著淨穢的不同。

庚二　淨名示現

佛知一切衆會所念，告維摩詰言：『善男子！爲此衆會現妙喜國無動如來，及諸菩薩、聲聞之衆！衆皆欲見』。

「佛」陀以其寂照的大智，「知」道在會的「一切」大「衆」，如諸天人鬼神等心之「所念」，立即勸「告維摩詰言：善男子」！在會的大衆對於妙喜世界及無動如來，既是這樣熱切的仰慕，那你就「爲此」法「會」一切大「眾」，顯「現妙喜國無動如來及諸菩薩、聲聞之衆」，給大家看，因爲大「衆」之中，每一個人「皆欲見」到妙喜世界和阿閦佛等。現妙喜世界，是現依報；現阿閦佛等，是現正報；所現的依正，皆極爲莊嚴，使令此會的大衆，更加精進的修淨土行。有人問道：

顯現妙喜世界等，這是佛陀力量所能做得到的，爲什麼要令維摩詰現？這因維摩詰是從妙喜世界來的，爲了來此助揚佛化，特放棄了本身淨土，現在由他顯現出來，一方面顯示維摩不思議的功德，另方面亦顯示維摩將回到固有的國土去。

於是維摩詰心念：吾當不起於座，接妙喜國鐵圍、山川、溪谷、江河、大海、泉源、須彌諸山，及日、月、星宿，天、龍、鬼、神、梵天等宮，並諸菩薩、聲聞之衆，城邑、聚落、男女、大小，乃至無動如來，及菩提樹、諸妙蓮華，能於十方作佛事者；三道寶階從閻浮提至忉利天，以此寶階諸天來下，悉爲禮敬無動如來，聽受經法，閻浮提人亦登其階，上昇忉利見彼諸天。妙喜世界成就如是無量功德，上至阿迦尼吒天，下至水際，以右手斷取如陶家輪，入此世界，猶得華鬘示一切衆。

佛固知道大衆心之所念，維摩亦知大衆心中欲見，不過在於佛前，依禮不能隨便示現神通，所以要待佛勸說後才現，方爲合禮。「於是維摩」在聽到佛的命令後，「心」中就在思「念」考慮，看看應怎樣的使大衆得見阿閦佛國：現神通加庇大衆皆見？或現神通率領大衆去看？究竟以什麼方式令大衆見較好？結果，決定「吾當不起於」自己所坐的「座」位，以顯我不動如來本地風光，而以神通把妙喜世界

接來這個娑婆世界，所以說「接妙喜國」。

妙喜國中亦有「鐵圍」山。以世界構造說：世界中心爲須彌山，四面爲四大洲，外面一重山隔一重海，共有七重山七重海，鐵圍山就是一小世界的邊際。「山」是高山，「川」是河流，在一世界中，高山大川是很多的。「溪」是溪溝，就是小水。「谷」在兩山之間深進去的。「江河」，是內陸的長江大河，亦卽平地所流的水。「大海」，是指一望無際的海洋。在中國所有平地的水，皆東向流入大海，還有江河大海水的「泉源」。「須彌」，如此世界最高的山。「諸山」，指與須彌有關的香山、雪山等，都是地面上的一切。

在空中，有「日、月、星宿」等。日是太陽，月是太陰，星宿是二十八宿，中印所說大致相同。此外，有「天、龍、鬼、神」等衆，住於山或水中，亦可稱爲天宮、龍宮、鬼神等宮，包括八部鬼神。再上去就是「梵天等」及其「宮」殿。「並」彼世界的「諸菩薩、聲聞之衆」。

地面上有「城」市，都「邑，聚落（村莊）」，及在其中安居樂業的「男女大小」人等。「乃至」最尊貴的「無動如來」，「及」無動如來成佛時的「菩提樹」

，菩提樹不一定是什麼樹，只要佛在該樹下成等正覺，此樹卽是菩提樹。現在中國各地所種的菩提樹，與佛成道的樹，多少有些不同，雖變了種，多少總還有點相似。菩提樹在佛教中，一直成爲象徵性的樹木。於阿育王建塔前，大衆分不到佛舍利供養，就多發心供養菩提樹，現在印度很多石刻，還是刻的菩提樹，供養莊嚴菩提樹，亦爲作佛事。其次還有「諸妙蓮華」，中國周敦頤愛蓮如君子。在佛法看，蓮華最大的意義，是出淤泥而不染，其芬芳清潔足比聖人，雖生五濁惡世，決不爲其所轉。另方面，蓮華所表現的亦多：華開卽有實，喻修種種因，將來能成聖道，菩薩以萬行因華，莊嚴無上佛果。蓮臺從蓮華出，所以佛菩薩多坐於蓮華上，以此象徵佛說聖者的精神。百花之中，或有華無果，或有果無華，或先華後果等，唯蓮華果同時。從各方面看，都是代表菩薩精神及修行證果之義，所以所有淨土衆生，皆是蓮華化生，菩薩皆坐蓮臺。是諸坐蓮臺的菩薩，皆「能於十方作佛事者」。

維摩運用神通，把彼世界一切，都接到娑婆來，菩提樹與蓮華亦不例外。雖彼世界的一切，不一定與娑婆世界同，但修行證果都是一樣的。

彼世界還有「三道」珍「寶」所成的「階」梯，皆「從閻浮提」直「至忉利天

」上。這三道寶階，不是妙喜世界所特有的，娑婆世界也有。如釋尊爲報母恩，上忉利天爲母說法畢，要回到人間來，天帝特使天神，爲佛作寶階三道，連接閻浮提，中間是黃金道，左邊是瑪瑙道，右邊是水晶道，以示對佛高度的尊敬，後來佛由帝釋梵王左右衛護，從寶階回到閻浮提。法顯與玄奘到印度求法時，都還見到寶階的痕跡，後漸沉下地中，所以無法再見。

不過妙喜世界的三道寶階，不是天帝使天神作的，而是由神力從地湧出的，以此寶階使忉利天與閻浮提連接起來，忉利天在須彌山頂，因爲寶階不是憑空而下，所以成了人天往來之路。「以此寶階，諸天」可從上面「來下」閻浮提，「悉爲禮敬無動如來」，並且「聽受」無動如來所說的「經法」，而此「閻浮提人亦」能「登」上「其」寶「階，上昇忉利」天，「見彼」天上的「諸天」衆。

這裏，應了解忉利天根本卽在須彌山頂，佛教傳說頂生天王上忉利天與帝釋分處天宮，不是奇事。「妙喜世界」與娑婆世界，三道寶階一樣，「成就如是無量功德」莊嚴。

「上至阿迦尼吒天，下至水際」。阿迦尼吒天，中國譯爲色究竟天，是色界頂

天。約高低言，是物質世界的最高處；約感深說，還有更深的四空天。世界的結構，從風輪起，卽有水輪、火輪，須彌山深入海水四萬二千由旬。

維摩把妙喜世界接來娑婆，是「以右手」予以「斷取」，就是深入水際部分將之切斷，「如」取「陶家輪」一樣的輕易。太虛大師說：『言斷取者，世界無盡，如映珠網，互攝互入得以成立。將彼世界與諸世界之關係者，劃然絕其維繫，取之來此，故曰斷取』。斷取彼世界「入此世界，猶得華鬘示一切衆」。

作是念已，入於三昧，現神通力，以其右手斷取妙喜世界置於此土。彼得神通菩薩及聲聞衆並餘天人，俱發聲言：『唯然，世尊！誰取我去？願見救護』。無動佛言：『非我所爲，是維摩詰神力所作』。其餘未得神通者，不覺不知己之所往。妙喜世界雖入此土而不增減，於是世界亦不迫隘，如本無異。

維摩詰前面只是作這樣的考慮，還沒有正式的採取行動，可是經過「作是念已」，卽刻「入於三昧」，從禪定中，「現神通力」。以維摩的修證地位，本是無時不定，無時不可起通的，但爲隨順世間，特亦入定現通。神通妙用發出以後，立卽「以其右手」，從須彌山下，「斷取妙喜世界」，安「置於此」娑婆國「土」。當

時「彼」妙喜世界，已「得神通」的「菩薩及」得神通的「聲聞衆並餘」得神通的「天人」，發現世界有了異動，於是「俱發聲」音問於不動如來「言：唯然，世尊」！有「誰」要來「取我」們「去」？「願見」如來慈悲「救護」！「無動佛」告訴大家「言」：這「非」是「我」的「所爲」，我並沒有這樣做，而「是維摩詰」的「神」通妙「力所作」。維摩詰移動妙喜世界，具有無礙神通的菩薩、聲聞等，固然已感覺到，但是「其餘未得神通者」，絲毫「不覺不知己之所往」：就是自己究竟到什麼地方去，一點都不覺察。

「妙喜世界雖」被接「入此」娑婆國「土」，「而」此娑婆世界並「不增」大，至彼妙喜世界亦同樣的未見「減」少縮小。我們想想：兩世界究竟那一個大？若妙喜比娑婆大，娑婆怎能容下妙喜？若兩世界同樣大小，放了娑婆世界的空間，就不能再放妙喜世界，如一定硬要放下去，娑婆即將被全部壓倒！可是事實上，在這兩世界中，妙喜世界既然毫無增減，「於是」娑婆「世界亦不」感到「迫隘」。兩個世界都「如本」來那樣的「無」有差「異」，還是一模一樣的，妙喜是妙喜，娑婆是娑婆。

這是什麼道理？在凡夫境界是不易了解的。這是一種世界相攝的道理。物質的東西是佔有空間的，同一空間不能容二物，至於大能容小，因爲還有空間。如在電燈、太陽光下，人與人的影子互相重疊，毫不相礙，這是誰都可以體驗到的。如華嚴經說重重無盡的世界，大能容小，小能容大，如鏡中的光影，相攝相融，毫不爲礙。物質的障礙，在神通力中，卽能融解，法法互攝互融，顯出一切法的本來意義。

庚三　如來勸行

爾時，釋迦牟尼佛告諸大衆：『汝等且觀妙喜世界無動如來，其國嚴飾，菩薩行淨，弟子清白』。皆曰：『唯然，已見』。佛言：『若菩薩欲得如是清淨佛土，當學無動如來所行之道』。

當「爾」妙喜世界來到娑婆世界之「時」，我「釋迦牟尼佛告諸大衆」說：「汝等且觀妙喜世界無動如來」，你看「其國」土是怎樣的七寶「嚴飾」，而其世界的諸大「菩薩」所「行」六度萬行又是多麼的清「淨」，就是其聲聞「弟子」的三業也是極爲「清白」的，沒有絲毫的穢惡雜念。佛陀這樣的令看後，法會大衆「皆

曰：唯然」，世尊！我們都「已」清楚的「見」到。「佛」又說「言」：你們既已看到，是不是想要得到那樣的清淨佛土？「若」諸發心的「菩薩」將來亦「欲得」到像妙喜世界「如是清淨」的「佛土」，那就應「當學無動如來所行之道」。

妙喜世界究竟怎樣莊嚴？無動如來所修清淨妙行是些什麼？在唐菩提流支所譯大寶積四十九會中有一品，叫做不動如來即阿閦佛國經裏，有詳細的說明，現在簡略介紹一下。授記如來品說：東方妙喜世界中有位廣目如來，在其法會有一菩薩請佛開示，發願修菩薩行。廣目如來開示他說：修學菩薩行，不是容易的事。請法的菩薩就在佛前發願說：我從現在開始發菩提心一直到成佛，在長時期間不怒害衆生，所以第一大願就是無瞋怒心，不起十惡業，生生世世出家修清淨行，淡泊寧志，於四威儀中，只有行、住、坐的三威儀，不躺下睡眠，所以沒有臥如弓的一個威儀，可說帶有嚴酷的苦行風格。至於將來成佛在其國土中，發菩提心的決不退轉阿耨多羅三藐三菩提以至成佛。至於聲聞弟子，決定皆得證阿羅漢果。大小乘行者，在佛的威德之力加被下，都修學得頂好。雖有男女老幼，但女人沒有種種病態。依此看來，內容有些類似娑婆世界，不過彼土是清淨莊嚴而已。因爲這位菩薩從發心至

成佛，對所發的心願，始終一如的不動不搖，所以到成佛時，號爲無動如來。這是無動如來所行之道。

至其國土嚴飾情形，經中介紹說：蓮華都是千葉黃金色，而且遍及三千大千世界。菩提樹皆葱蘢郁郁，微風吹拂，出微妙音，譬如百千種樂同時俱作，聞是音者，皆發念佛念法念僧之心。其國衆生，豐衣足食，一心向道。其佛涅槃後，所有舍利子，都是黃金色。三道寶階，是金、銀、玉砌成。忉利天，四大王衆天的天衆，從這寶階下來閻浮提，閻浮提人從這到天上去，人與天往來很便利，然而最突出的，就是大家都說人間好。爲什麼？因人間有天上的莊嚴美妙的環境，更有阿閦如來常在說法。現在釋迦佛勸諸菩薩應向無動如來學習者，因爲現在學習其因行，將來成佛自然也有像無動如來所有的清淨佛土。

庚四　時衆蒙益

現此妙喜國時，娑婆世界十四那由他人，發阿耨多羅三藐三菩提心，皆願生於妙喜佛土。釋迦牟尼佛卽記之曰：『當生彼國』。時妙喜世界，於此國土所應饒益其事訖已，還復本處，擧衆皆見。

維摩詰以神通力，「現此妙喜國時」，就是將該世界接到此土來時，「娑婆世界」的衆生，見到這樣的神變，當卽有「十四那由他人，發阿耨多羅三藐三菩提心」，而且「皆」發願「願生於妙喜佛土」。那由他，是當時印度算學中第四大數目，當於此方的億。億有十萬、百萬、千萬三等，所以歷來諸師，定那由他的數目不同。現以十萬爲億計算，十四那由他，就是一百四十萬人。這麼多人，既發大菩提心，當然要隨佛學，於是就願生到妙喜世界，從無動如來學習菩薩所行之道。

發心願生妙喜世界從無動如來學習，是件最大佳事，我娑婆教主「釋迦牟尼佛」，對這極爲歡喜，「卽」爲授「記之曰」：你們「當」得一定能夠往「生彼國」。維摩詰接來了妙喜世界，使娑婆世界的人看，經過他的這麼一個微妙表演，引起這麼多人發心願生彼土，是以「時妙喜世界，於此」娑婆「國土所應」做的「饒益」衆生的事，可謂已經完成。到了「其事訖已」，他們「還復本處」。這是在會的「學衆」，每一個「皆見」到的，自然沒有什麼可懷疑的。大衆因此而得殊勝利益，亦是不可否定的事實，這眞是功德大極了！

我們這個國土，一向穢惡不堪，衆生因住慣了，似無所謂穢惡不穢惡，如在苦

惱環境中，過慣了苦痛生活，也就不覺其痛苦。在這種情形下，示以清淨安樂的境界，令大家生起向上仰慕之情，甚至要到安樂的地方去，這可說是屬於佛度衆生的攝受法門。同時，像釋迦佛以剛强苦切語，令衆生離惡行善，告訴衆生此土的汚濁不堪，一不小心就有墮落三途的危險，這可說是屬於佛化衆生的折伏法門。由於度生的方便有此不同，所以淨土法門，在此界人心中，認爲是最易修學的，亦是極有意義的度生法門。

己三　身子讚揚人法

庚一　如來問起

佛告舍利弗：『汝見此妙喜世界及無動佛不』？『唯然，已見。世尊！願使一切衆生得清淨土如無動佛，獲神通力如維摩詰。

妙喜世界是那樣的嚴淨，無動如來是那樣的慈悲，在維摩以神力接來及利益事畢，又還歸到本處去，是大家共所見到的，可是現在「佛」再「告」訴「舍利弗」說：事實經過是如此，「汝」看「見」了「妙喜世界及無動佛」沒有？大衆既是都看到的，舍利弗自然不會不見，所以回答說：「唯然」，是的，我「已」清楚的「

見」到，這確是不可思議的大事！佛不是不知道舍利弗已見，所以還要作此問者，目的是使舍利弗及諸小乘也能做到心堅不動。「世尊」！舍利弗請叫一聲佛陀說：現我「願使一切衆生」，都能「得」到「清淨」國「土」猶「如無動佛」那樣。上面十四那由他人，是發願當生彼國，住到那裏去，在那佛土當中，還是以無動如來行教化；這裏是每個衆生自己發菩提心，修菩薩行，包括十四那由他人，將來功德圓滿時，皆能得到淨土，皆成無上菩提。不但如此，我也願使一切衆生，「獲」得廣大的「神通力」，猶「如維摩詰」那樣，換言之，像維摩詰那樣得不可思議解脫法門。

庚二　身子讚揚

『世尊！我等快得善利，得見是人親近供養。其諸衆生，若今現在、若佛滅後，聞此經者，亦得善利，況復聞已，信解、受持、讀誦、解說、如法修行！

舍利弗向佛表示了自己的願望，再請叫一聲「世尊」！然後說道：我們眞正已得這樣的殊勝利益功德，內心實在感到快慰得很，所以說「我等快得善利」。特別是能有這樣難得的大好機會，「得見是」維摩詰其「人」，並得「親近供養」，聽

他宣說妙法。不但我們現在得到這樣的殊勝利益，就是「其」餘不在法會的「諸衆生」，不論「若今」佛卽「現在」的時代，不論「若佛」已經「滅」度「後」，得以聽「聞」到「此」維摩詰所說「經者」，同樣「亦」會「得」到「善利」。所謂善利，顯示佛法中的利益，一定是由善法而來。這是讚維摩詰及其所說法。其人聞法尙得善利，何「況」又「復聞已」，對之生起高度「信」心，了「解」其中法義？由信解而「受持」，由受持而「讀誦」，由讀誦而「解說」，由解說而「如法修行」，所謂功德善利，自更不可言喻！

法華經、大般若經，乃至一切大乘經典，都說到菩薩法行所得的善利。同樣是說菩薩法行，有說四法行的，有說六法行的，最圓滿的是十法行。這主要的是指示抄出修學佛法的必經過程與正確方法，亦卽所謂聞思修的內容，而且包含自利利他的兩大部分。如信解、受持等，是屬於自利；爲人解說，是屬於利他。像這樣自利利他的菩薩法行，是最現實亦最容易行的。

『若有手得是經典者，便爲已得法寶之藏。若有讀誦、解釋其義，如說修行，則爲諸佛之所護念。其有供養如是人者，當知則爲供養於佛。其有書持此經卷者，當知其室

即有如來。若聞是經能隨喜者，斯人則爲趣一切智。若能信解此經乃至一四句偈，爲他說者，當知此人即是受阿耨多羅三藐三菩提記』。

假「若有得是經典者」或借閱，或「手」　翻，當知是人「便爲已得法寶之藏」。藏是庫藏，爲無量法寶的積聚處，如世間的金庫、銀庫等。設「若有」能「讀誦」是經，「解釋其」經中的「義」理，並且「如」所「說」的切實「修行」，因爲深契佛陀的慈意，佛所希望於行人者在此，是以「則爲諸佛之所護念」。佛的大慈悲心，本是平等平等，理應護念一切衆生，可是事實上，衆生愈近佛法，對佛法解行愈好，愈蒙佛的護念，這是爲的什麼？如惡道衆生煩惱特別重，佛要去護念化導他，但他不能接受，而且不理睬佛，佛又有什麼辦法？如一座房子有窗，用布把它遮住，外面的陽光雖普照大地，但却照不進房子裏來，其道理是一樣的。佛法行者能讀誦經典乃至如法修行，自心的煩惱障碍漸漸減輕，與佛心日漸接近，自然就得佛的護念。護念，是攝受的意思，就是佛以善巧方便攝受他，使他契入甚深的佛道，得到佛法的究竟利益。

一個受持讀誦甚至解說其經的人，必然就會得到他的供養，可是「其有供養」

受持讀誦此經，如說修行的「如是人者」，因他已得佛法的寶藏，具有殊勝的功德善根，你去供養他，不要把他當作普通人看，而是等於供養佛一樣，所以說「當知則爲供養於佛」。

佛在世時還沒有書寫經卷的這回事，都是口口相傳的受持經卷，到了後來書寫經典始成爲風氣。寫經必然都是在室內的，所以「其有書持此經卷者」，「當知」在「其室」內「卽有如來」。什麼道理？十方三世一切諸佛，始終是與正法同在的。金剛經說：『若是經典所在之處，卽爲有佛若尊重弟子』，亦卽此意。所以若人能書寫此經，不特爲佛之所護念，且到處與佛同在。

設「若」聽「聞是經」而「能」對之生起一念「隨喜」讚歎之心「者」，當知「斯人則爲趣一切智」，佛具一切智，無異是說此人趣向了佛道。因這一念隨喜心，是能背塵合覺，離黑暗向光明，出生死向佛道的一種原動力，所以以一切智的佛道爲最終目標。設「若」有人「能」深刻的「信解此經」，不說是全部，「乃至」就是經典中任何「一四句偈」，進而並「爲他」人解「說者，當知此人卽是」得到佛陀爲「受阿耨多羅三藐三菩提記」，將來必成佛道。所謂『一歷耳根，永成道種

』，正是此意。一般依文解義的，不知這是別時意趣，聽說持四句偈，爲人解說，就得佛的授記，爲什麼我們沒有得佛授記？殊不知這是說現在種下成佛的善根，經過慢慢修學，將來一定成佛，並不是馬上成佛，如樹種子下土，並非馬上成樹。

法供養品第十三

本經的正宗分，講到前品完，已告一段落；此下的二品，是本經的流通分。無上法寶實相經典，能無壅隔的加被下代衆生，使季末的有緣者，皆能得到這個法水的滋潤，長養自己的法身慧命，所以名爲流通分。流通法寶，就是護持佛法，亦卽是法供養。智度論說：迦毘羅衛國是佛的生身出生處，摩伽陀國是佛的法身出生處，爲了報恩起見，佛多在這二國說法，於二國中，爲報法身的深恩，則又多在摩伽陀國說法。可見以法供養，不但學佛的人應該如此，就是佛陀亦如此的。

供養，通常說對三寶的供養，大都重在財供養。如以身外的財物奉施，是爲外財供養；如以自己的身體承事服務，或以精神的恭敬尊重，是爲內財供養。與財供養相對的是法供養。法指眞理或所修學的法門，亦卽大乘究竟了義之法。如向於人間天上、向解脫、向佛道，甚至向淨土的法門，能依之而行，聽聞、思惟、讀誦、修習、受持，或爲人說法，都是法供養。如說而行，能夠自養法身；如行而說，能夠養他法身，而這都是深深的契於佛心的，亦卽是以供養佛名爲法供養。以種種財物供養，固亦

得福，但令佛最歡喜者還是法供養。

如世間的子女對父母，誰都知道應該孝順。當然，供給父母的衣食住，使父母的物質生活無憂，固屬是孝，但若兒女的品德佳，學問好，人格健全，受到人人的稱讚，令父母感到歡喜，才是更孝。佛陀出世，並不要衆生供養，但衆生發心供養，自亦得到供養的利益。印度佛制僧衆，不蓄金錢寶物，常行乞食，財供養亦不可少，所以普通皆以財供養。然佛說法，開導弟子，教化衆生，衆生必須依法修學，隨分實行，才眞合於佛意，才是眞正供養，爲一切諸佛所稱歎，比財供養功德，勝過百千萬倍。

如世間的兒女，不論以怎樣好的物質享受供養父母，但若自己爲非作歹的做出有辱家聲的事，使父母感到極度的羞恥，擡不起頭來見人，便算不得是眞孝；相反的，即使給與父母的淡泊生活，而本身清廉守法，決不做出對不起父母的事，父母亦會感到無限歡喜和安慰，是爲眞正孝順父母。所以在佛法說，於一切供養中，以法供養爲勝。發心以法供養的多，佛法才能發揚光大起來。財供養如法雖也得大功德，但充其量不過是來生的人天福報而已。設若煩惱惡業重的，縱然以財供養，福報亦是很小。因此，在讚歎流通中，特別提出法供養，顯示大乘佛法以修學佛法、弘揚佛法爲最高

的目的。

甲三　流通分

乙一　讚歎流通

丙一　天帝讚揚

丁一　歎所聞法

爾時，釋提桓因於大衆中白佛言：『世尊！我雖從佛及文殊師利聞百千經，未曾聞此不可思議自在神通，決定實相經典。

「爾時」，是指說完正宗分的時候。「釋提桓因」，是忉利天主，亦即通常說的帝釋天。他雖一直在法會中，但從未曾發過一言，現爲負責擁護流通此經，所以特地起而讚歎。龍樹在智度論說：在家出家的佛弟子以及大菩薩等，皆重悲願或智慧，所以發菩提心，行菩薩道，皆出家聲聞弟子及菩薩所爲；若論功德、福報及讚歎之類，皆是在家居士或天帝龍神等事。在家弟子中，天帝地位最高，能起領導作用。平時他於忉利天中爲天王，但經常的領諸天人到人間來聽佛說法，並熱忱的護持佛法。

現在他「於」法會「大衆中」起而「白佛言：世尊」！過去「我雖」曾「從佛」聞法，「及」隨「文殊師利」聽過經典。文殊師利於佛法中，代表信智合一，能令衆生發菩提心，明廣大慧，很多大乘經中，皆少不了文殊，所以被譽爲諸佛之師，弘揚一切法性空法門，於佛法的空有二系，除佛外，亦被尊爲空宗始祖。

忉利天主過去雖從佛及文殊「聞百千經」，但從「未曾聞」過「此不可思議自在神通，決定實相經典」。維摩示疾，佛派文殊問疾，維摩室中皆空，須彌燈王佛處借座，香積如來處化飯，把妙喜世界接來此土等，都是顯示維摩不可思議自在神通。很多大乘經中，都重一切法空，六波羅密，大慈悲等，而此經特重不可思議解脫法門的境界，很有點與華嚴經相似。如華嚴說的：於一毫端可以現出無量世界，在微塵裏可以大轉其法輪，這那裏是凡小所能思議得到的？

所謂決定實相經典，就是於經中決了諸法眞實義。諸法實相，本不可以語言文字說。法華說的：『諸法寂滅相，不可以言宣』，就是此意。語言文字是世間法，有些地方雖要假借語言文字說明，但實相眞理是絕對不落語言文字的。假說時，有究竟不究竟，唯識稱爲勝義了義及不了義。每一大乘經中皆說諸法眞實相，但若太

過偏於事相的，那就只能令人起信敬心，略結法緣而已。大乘經中，多發揚諸法實相，一名一切法空性、眞如、法界等。不管怎樣說，說得究竟徹底明了的，不會引起異解的，是了義。

現釋提桓因讚歎所聞的經典，不但是說不思議自在神通，而且對諸法眞實相說得決定徹底明了無疑。在此經中，每品都這樣說，特別是入不二法門品，首由三十一位菩薩說入不二法門，繼由文殊以言遣言說入不二法門，最後維摩詰以不說顯示不二法門，可說皆是決定實相。又如見阿閦佛品，維摩詰說如自觀身實相觀佛亦然，或以前際不來，後際不去，今則不住而觀如來，亦是說的決定實相。所以天帝釋讚歎此經特別發揮不可思議自在神通及決定明了實相之理。經典，是指法門而言。

丁二　讚能聞人

『如我解佛所說義趣，若有衆生聞此經法，信解、受持、讀誦之者，必得是法不疑，何況如說修行！斯人則爲閉衆惡趣，開諸善門，常爲諸佛之所護念。降伏外學，摧滅魔怨，修治菩提，安處道場，履踐如來所行之迹。

世尊！「如我」了「解佛所說」法的「義趣」，因這法門甚深難得，聞此經典

實在不易，必有大因緣大善根才有機會遇到，遇到聽聞以後，能夠依法修行，是就更不簡單。以一般說，能聞佛法的人，福德因緣皆是不錯的。尤其能聽到這不可思議解脫自在神通的法門，更是宿植善本。所以「若有衆生聞此經法」，聽後並且「信解、受持、讀誦之者」，那他「必得是法不疑，何況如說修行」！

初聞佛法，或者不懂，但若多聞熏習，自然漸漸能懂，所以不能因爲初聞不懂，而就放棄聽聞佛法大業，當知果能聽經聞法，不論接受多少，皆種下了種子，將來必因此而得大智慧。經中佛曾說過：一個聽聞佛法者，聽了後不生信心，甚至由邪見毀謗，墮落到地獄中去，但從地獄出來，因曾聽過甚深智慧的經典，還是會得大智慧，可以想見聽經聞法的功德殊勝。彌陀經說：『不可以少善根福德因緣得生彼國』。有人註釋這句話，就說能聞這阿彌陀經，即已得到不少善根福德因緣，證知聽經聞法，確實不是浪費光陰而一無所得的，所以天帝釋讚歎持經人。

信解受持讀誦多少，只是階段淺深不同，而此聽聞持經的人，對此不可思議解脫之法，雖不一定此生可得，而終必得此法無疑。因聞法後，一歷耳根，永遠不失，雖意念中似已忘記，但其所聞的法，熏藏在第八識中，成爲無漏種子，一旦因緣

成熟，即發芽茁葉開花結果，所以聞此經者，必得不思議解脫法門。

從前天台宗祖師們說法，都說應機，看衆生是怎樣的根機，就爲他說怎樣的教法。如是人天乘的根機，就爲說人天法；如是二乘的根機，就爲說二乘法；如是菩薩的根機，就爲說菩薩法；乃至如是圓教大乘根機，就爲說圓頓大法。但有些祖師不管這套，不論什麼衆生一到，即爲說圓頓大乘教，因爲大法難遇，遇到而不令聞，有些說不過去。聽了不信沒有什麼關係，現在不信將來必從此信，現在不懂以後必然會懂。所以能信能解的，能得此法有何可疑？如果能更如說修行，功德當然更爲廣大。

信解修持此法門的，「斯人則爲閉衆惡趣，開諸善門」。地獄、餓鬼、畜生爲三惡趣，若說阿修羅亦屬惡趣，是就成四惡趣。惡趣大門本是洞開的，衆生隨時可以踏進門去，現在由於此法的力量，緊緊的關閉衆惡趣門，從此不會再墮入惡趣中，受諸痛苦。諸善趣門本是關閉的，現在由於此法的力量，將諸善趣門輕輕叩開，從此菩薩於未究竟之前，雖還在生死中往來，但只往來於人間天上，行菩薩道，利益衆生。至大菩薩發願入地獄度生，如地藏菩薩那樣的，當屬例外。如以業力感報

，決不再入三途。

此持經人，除得這樣的利益，並且「常爲諸佛之所護念」加被，於佛的威德神力中，任何困難皆可得解，決不由於打擊而生退屈之心。依此經法而行，自己得到受用，就可「降伏外學」，外學就是外道，有些外道亦能顯神通，論辯亦相當的精湛，設若有機會與之辯論，菩薩從經典中所得智慧辯才，可以不費力的將外道降伏，使外道不得不承認佛法理論的高超，拜伏菩薩的座下，接受佛法的教化，成爲佛陀的弟子。魔是障礙爲善的，與諸善人結怨的，喜見衆生向惡的，爲一股障道的惡勢力，修此不思議解脫法門的，從身心中湧現一股法力，能「摧」毀撲「滅魔怨」，不受他的惡勢力所障礙。正因撲滅了魔怨，所以能「修治菩提」。這裏所說的菩提，是指三十七道品及大乘成佛法門。修此將來能夠證得無上菩提，「安處」於菩提「道場」中，亦即安處成佛的地方。佛是在菩提場成佛的，如現在印度的菩提伽耶即菩提場。場的另一意義是所依，依此而得證菩提果的，如菩薩所修的施、戒、忍等的六度及四攝，大慈大悲，皆是心中所行的菩提行，亦是菩提場。像這樣的行菩提行，就是「履踐如來所行之迹」，依如來所行的法門，以求達到如來的所證。

丁三　誓願宏護

『世尊！若有受持、讀誦、如說修行者，我當與諸眷屬供養給事，所在聚落、城邑、山林、曠野有是經處，我亦與諸眷屬聽受法故共到其所。其未信者當令生信，其已信者當爲作護』。

不可思議解脫法門，在諸法門中特別殊勝，修此法門的人極爲難得，所以帝釋誓願護持此法，因而到此再請叫一聲「世尊」！然後說道：「若有」聽聞、「受持」、「讀誦」、思惟此法，並於此法，「如說修行」，即尚在聞思修階段「者，我」帝釋「當與」我的「諸眷屬」，如天帝的內眷天女等，或其餘三十三天的天人，甚至在忉利天統治下的其他四天王八部龍神等，到行者所在的地方，「供養給事」。中印歷史上都有這傳說：若人如法修行，即有天人來送供養及爲服役，行者有什麼事需要做，立刻爲之做得妥妥當當的，讓行者安心的修道，不要爲雜事而操心。如佛成道前，天人即以吉祥草爲佛敷座。

帝釋不但如是擁護聞法思惟修習的人，而且不論在什麼地方「所在」，如「聚落、城邑、山林、曠野」等處，凡「有是經」或有人說此經「處，我亦與諸眷屬」

，爲了「聽受法故，共」同的「到其」處「所」，虔誠恭敬莊嚴道場。一般的說，不論什麼講經法會，只要清淨莊嚴虔誠，都會感動諸天到來護持。諸天來時，或有異香，或有光明，或所供的鮮花不凋謝等。有了這種祥瑞的象徵，是卽顯示有諸天來參加法會，莊嚴法會。諸天來到法會，還有感動作用，就是「其」對佛法尙「未」生起「信」心「者」，「當」以種種瑞跡「令生信」心，設「其已」經生起「信」心「者」，我亦「當爲作護」，讓他安心的如法修行，好讓他有所成就。

丙二　如來述成

丁一　述成歎法

佛言：『善哉！善哉！天帝！如汝所說，吾助爾喜。此經廣說過去、未來、現在諸佛不可思議阿耨多羅三藐三菩提。

帝釋說了誓願宏護，「佛」就讚歎天帝釋「言：善哉！善哉！天帝！如汝」上來「所說」宏護行者的話，確實是很對的，「吾」今亦「助爾喜」，換言之，就是佛對他亦作精神支持！爲什麼？因「此經」太難得了，於中「廣說過去、未來、現在」三世「諸佛」所證的「不可思議阿耨多羅三藐三菩提」。分開來說：過去諸佛

已證，未來諸佛當證，現在諸佛今證，所證的皆此無上正等正覺。此經既是三世諸佛的成佛法門，佛法行者，如有依此不思議解脫法門信解受持，如說修行，當亦得成無上佛果菩提。

丁二　述成讚人

『是故天帝！若善男子善女人，受持、讀誦、供養是經者，則爲供養去、來、今佛。天帝！正使三千大千世界如來滿中，譬如甘蔗、竹、葦、稻、麻、叢林。若有善男子善女人，或以一劫或減一劫，恭敬尊重，讚歎供養，奉諸所安。

此經所說是三世諸佛成佛的事，「是故天帝」！在這世間，「若有善男子善女人，受持」此經，「讀誦」此經，「供養是經者」，當知此人，「則爲」無異「供養」過「去」，未「來」，現「今」三世諸「佛」。因爲三世諸佛都由此法而得成正覺的。

「天帝」我再打個比喻說：「正使三千大千世界」，到處都有「如來」充「滿」其「中」，其如來之多，「譬如甘蔗、竹」子、蘆「葦、稻」穀、胡「麻、叢林」那麼樣多。然後，「若有善男子善女人」，知道佛的功德殊勝，發廣大心，「或

以一劫」的時間，「或減一劫」的時間，對這充滿大千世界無量數的如來，或予「恭敬」，或予「尊重」，或予「讚歎」，或予「供養」，或「奉諸所安」，就是供給化身如來的一切所需。

『至諸佛滅後，以一一全身舍利起七寶塔，縱廣一四天下，高至梵天，表刹莊嚴以一切華、香、瓔珞、幢旛、妓樂，微妙第一，若一劫若減一劫而供養之。

上面是說佛住世時對佛的恭敬供養，這兒是說佛滅度後對佛的恭敬供養。謂及「至諸佛滅」度之「後，以一一」佛的「全身舍利起七寶塔」供養尊重。舍利有兩種：一是全身舍利，如中國佛教中高僧的肉身不壞；一是分身舍利，如中國佛教中向來所說的舍利子。佛滅火化後，剩下了身體內的東西，如牙齒、指甲、骨骼等，都是舍利，亦即分身舍利，但這裏是約全身舍利說。

以無量數這麼多如來滅後的全身舍利，一一皆建七寶莊嚴之塔供養。塔的「縱」橫寬「廣」至於「一四天下」，其「高」一直「至」於「梵天」。塔尖頂的輪相，就是「表刹」，極爲「莊嚴」。塔建成後，「以一切」的「華、香、瓔珞、幢、旛、妓樂」等，最爲「微妙」，最爲「第一」的。或經「一劫」，「若減一劫」，

就是未到一劫的這麼久的時間，「而供養之」，就是供養佛的全身舍利塔。對佛的舍利起塔供養，不但是這個世界的佛弟子所重視的，而是一切世界佛弟子所重視的。

『天帝！於意云何？其人植福寧爲多不』？釋提桓因言：『甚多，世尊！彼之福德，若以百千億劫，說不能盡』。

供養佛的舍利所以受到佛弟子的重視，是因供養舍利會得很大福德。所以現在佛叫一聲「天帝」問道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「其人」供養諸佛及佛的舍利塔，所經過的時間又是這麼長久，所「植」善根「福」德，「寧爲多不」？「釋提桓因」回答佛「言：甚多，世尊」！我可以這樣說，「彼」人所得的善根「福德」，不但廣大無邊，在時間上，「若以百千億劫」這麼久，宣說他的福德，亦是「說不能盡」。

佛告天帝：『當知是善男子、善女人，聞是不可思議解脫經典，信解、受持、讀誦、修行，福多於彼。所以者何？諸佛菩提皆從此生，菩提之相不可限量，以是因緣福不可量』。

「佛」進一步的「告」訴「天帝」釋說：供養無量諸佛及舍利塔的功德雖大，「當知」若「是」有個「善男子」或「善女人」，得有因緣「聞是不可思議解脫經典」，聽後並能高度的相「信」，深刻的理「解」，誠摯的「受持」，恭敬的「讀誦」，如法的「修行」，則其所得的「福」德，遠遠的「多」過上來所說「彼」修供養的人。「所以者何」？因爲此經爲諸佛之母，一切「諸佛」所證得的無上「菩提」，「皆」是「從此」實相經典所「生」的，凡依此經所說而修行者，無一不得成佛。不但如此，就是「菩提之相」，亦是「不可限量」的。「以是因緣」，所得「福」德亦「不可量」。如前所說，菩提非過去、未來、現在，無時間亦無空間，無數量亦無限量性。大品經說：實相是三世諸佛之母，若母得病，諸子就會感到極度的憂愁。實相之法假定不能廣被衆生，站在衆生的立場講，這就是實相發生了病。若人只供養一佛，於餘佛就不能得功德。反之，若人只謗一佛，於餘佛不會得罪惡。假定供養佛母實相之法，那就於十方三世一切佛所俱得功德。反之，假定毀謗佛母實相之法，那就於十方三世一切佛所俱得爲怨。所以此不可思議實相經典，如有信解、受持、讀誦、依法修行，其福德亦是無量不可思議。

丁三　述成弘護

戊一　明財供養

佛告天帝：『過去無量阿僧祇劫，時世有佛，號曰藥王如來、應供、正徧知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。世界名大莊嚴，劫名莊嚴，佛壽二十小劫。其聲聞僧三十六億那由他，菩薩僧有十二億。

天帝誓願弘護，現在述成弘護，先明財供養，再明法供養。「佛告天帝」釋說：在「過去無量阿僧祇劫」，亦卽很久很久以前，「時世」間「有」位「佛，號曰藥王」。佛號以德而立，因爲此佛能治衆生身心大病及生死重病，所以得名藥王。每一尊佛，皆有十種通號，現按其次第說明如下：「如來」，是多陀阿伽陀的義譯，顯示是從眞如實理中而來。「應供」，是阿羅訶的義譯，證悟了眞如而實現眞如，斷盡一切煩惱，圓成一切功德，應受人天供養。「正徧知」，是三藐三佛陀的義譯，正確的覺智普徧了知諸法，沒有一法不徹底通達。「明行足」，是鞞多遮羅那三般那的義譯，是知與行的圓滿成就，或解說爲福德與智慧兩皆圓滿。「善逝」，亦云好去，是修伽陀的義譯，卽佛化世的大事完成而好好的去，與如來的來是相對

的。「世間解」，是路伽懺的義譯，對於世出世間的一切法無不徹底了解。「無上士」，是阿耨多羅的義譯，士是人的代名詞，佛是人中尊，沒有比他再高的士夫，稱爲無上士。「調御丈夫」，是富樓沙曇藐婆羅提的義譯，顯示佛爲調伏衆生煩惱的大丈夫，不論衆生煩惱是怎樣的剛強，都可爲佛之所調伏。「天人師」，是舍多提婆摩奴沙喃的義譯，顯示佛爲人間天上衆生的大導師。「佛」，具足應名佛陀，中國譯爲覺者。這十號都約功德立名。少則三名，再少一名，都無不可。具足十號的各種功德，爲世出世間之所尊重，就統稱爲「世尊」。亦有將佛世尊合爲一號的，梵語則叫佛陀路迦那他。

藥王如來所化的「世界名大莊嚴」，時代的「劫名」爲「莊嚴」，顯示大莊嚴佛土固是最極清淨莊嚴的，就是時代亦是清淨莊嚴無有穢濁的。「佛」住世間的「壽」命有「二十小劫」這麼長。「其聲聞僧」弟子，有「三十六億那由他」這麼多。大乘「菩薩僧」則「有十二億」這麼多。如與此世界對比：娑婆世界是五濁國土，時代是賢劫，佛壽八十歲，只有聲聞僧團，沒有菩薩僧團的組織。僧團，不論在家出家，不論聲聞菩薩，本都可以組織，然在釋迦教團中，只有出家聲聞衆，出家

菩薩爲數極少。

『天帝！是時有轉輪聖王名曰寶蓋，七寶具足，主四天下。王有千子，端正勇健，能伏怨敵。爾時，寶蓋與其眷屬，供養藥王如來，施諸所安，至滿五劫。過五劫已，告其千子：汝等亦當如我以深心供養於佛。於是千子受父王命，供養藥王如來，復滿五劫，一切施安。

上以財供養與法供養的校量，佛爲述成法供養的殊勝意義，特先引用過去的事實以爲證明。到此，佛又叫聲「天帝」說：於過去無量阿僧祇劫的「是時」，世間「有」位「轉輪聖王，名曰寶蓋，七寶具足，主四天下」。聖王卽實行德化政治的王道，顯示與暴力覇道不同。轉輪聖王是依輪寶而得名的，有金、銀、銅、鐵四種輪王之別。金輪聖王出世，便有七寶出現。七寶是：一、金輪寶，此輪所到之處，人民甚至鳥獸，都自動的降伏而得其所應得的利益。二、象寶，三、紺馬寶，此二均爲交通運輸工具，因爲古代沒有像現在這樣便利的交通工具，所以象、馬就成爲極重要的交通工具。四、神珠寶，能放光明，猶如明燈。五、主藏臣寶，如現在的財政部長，善爲掌理國家的財政，靈活運用經濟之道。六、玉女寶，卽賢慧的皇后

，亦等於現在的第一夫人。七、主兵臣寶，卽謀才大略的大將軍，善能統領訓練全國的軍隊。得此七寶，作轉輪王，就可王四天下。這位轉輪聖王，名字叫做寶蓋，具足七寶，所以能統一四天下，亦卽統一一個小世界。

「王有」一「千」個王「子」，都是相貌生得極爲「端正」的，體力亦是非常的「勇健，能」夠降「伏」外來的一切「怨敵」。當「爾」之「時，寶蓋與其眷屬」，卽皇宮裏的人，發心「供養藥王如來」，凡如來日常生活所需要的一切，一一滿其需要而如法供養，令其身心安樂的利益衆生，所以說「施諸所安」。像這樣的供養，不是一年兩年，十年八年，而是供養整整五劫這麼久的時間，所以說「至滿五劫」。「過」了「五劫已」後，寶蓋輪王「告其千子」，供佛功德是很大的，「汝等亦當如我」一樣，「以」最虔誠的「深心供養於佛」，不要把它當作是個沉重的負擔。「於是千子」遵「受父王」的慈「命」，亦如法的發心「供養藥王如來」，同樣的「復滿五劫」的時間，以「一切」所需供「施」，使如來得「安」樂。

當然，一個眞正的如法布施供養於佛，不但接受供施的得到安樂，就是能修供施的人，亦會得到很大的安樂，所以行施是最大的善舉，最能自利利他。

戊二　明法供養

己一　思惟勝供

『其王一子名曰月蓋，獨坐思惟，寧有供養殊過此者？以佛神力，空中有天曰：「善男子！法之供養勝諸供養」。即問：「何謂法之供養」？天曰：「汝可往問藥王如來，當廣爲汝說法之供養」。即時月蓋王子，行詣藥王如來，稽首佛足，却住一面。白佛言：「世尊！諸供養中法供養勝，云何名爲法之供養」？

在「其」轉輪聖「王」的千子中，有「一子名曰月蓋」，從王那裏回來，「獨」自「坐」著「思惟：寧有供養殊過此者」？就是有沒有比修此供養滿五劫的功德來得更爲殊勝？當他正在作這樣想時，「以佛」的「神力」之所加被，虛「空」當「中有」一「天」神對該王子「曰：善男子」！我告訴你，有！「法之供養」超「勝」過一切「供養」。王子「即問」天神：「何謂法之供養」？「天」神回答王子「曰」：你想要知道這個，「汝可往問藥王如來」，相信藥王如來，「當」可「廣爲汝」演「說法之供養」的眞義。這是護法善神要助王子成就功德善事，引導他去見佛聞法。「即時月蓋王子」聽到天人說了這樣的話，立即「行詣藥王如來」的處

所，「稽首佛足」，然後「却住一面」，稟「白佛言：世尊」！剛才我聽到天神告訴我：「諸供養中法供養勝」，可是「云何名爲法之供養」？我還不怎樣了解，請佛慈悲給我開示！

己二　開示法供

庚一　明依教

『佛言：「善男子！法供養者，諸佛所說深經——一切世間難信難受，微妙難見，清淨無染，非但分別思惟之所能得，菩薩法藏所攝。陀羅尼印印之，至不退轉，成就六度，善分別義，順菩提法，衆經之上」。

藥王「佛」應請開示「言：善男子」！你要知道什麼是法供養，很簡單，「法供養者，諸佛所說深經」，其中發揮徹底究竟的眞理，有緣聽了此深經後，能夠信解、受持、讀誦、如法修行，就是法供養。諸佛所說甚深經典，不論是發揚實相的，不論是闡明性空的，不論是開顯法身的，皆爲「一切世間」之人，「難」以「信」任得過。如說於一微塵內有大千經卷，或說於一毫端中現寶王刹，這都不是一般人所能相信的，所以說難信。又如說諸法性空，唯空可以建立一切，一般人總「難

」接「受」，因在有中滾慣了的，總以爲要有才可建立一切，空怎麼可以建立一切？又如不思議解脫的深義，不是淺見者所能見的，要由聞思修開發無漏智才能體見，所以說「微妙難見」。甚深經典中所明的諸法實相，本來是清淨而不與雜染相應的，所以說「清淨無染」，如虛空般的無諸淨穢。第一義經所說不可思議微妙之法，不是衆生六識妄心分別思惟所能得的，所以說「非但分別思惟之所能得」。不是思惟分別所能得，其能得的當然唯是無分別了，所謂無念無分別自然流入薩婆若海，就是此意。

佛法中有聲聞法結爲聲聞法藏，有菩薩法結爲菩薩法藏。凡是諸佛所說大乘了義甚深的經典，都是屬於「菩薩法藏所攝」，但這是約大乘因行來說，若向上推至於佛果來說，是卽屬於佛藏所攝。「陀羅尼印印之」，陀羅尼是大乘法的特色，小乘經中沒有這名字的。譯爲總持，持有多門，此是實相總持，持義不失不改，爲陀羅尼印之所印的，亦卽爲實相所封印的，不是任何人可以爲之改變的，是卽成爲甚深經典。古德說：『若持實相不失，於諸天人魔梵之中，不復畏有不通之義。譬如以王印爲信，關津諸禁莫可呵留。果是印持所印之經，則無有礙』。

諸與實相相應的大乘法，修學得淺的，可得信心不退、行不退，修學得深的，可如八地菩薩那樣的念念不退，倍倍增進功德，也就是不退轉於無上菩提，所以說「至不退轉」。因不退轉的在菩提道上向前邁進，破除慳貪等的六蔽，所以「成就六度」。有了甚深的智慧波羅密，對一切的甚深義理，就能「善」巧「分別」其「義」。善能分別，如佛國品說的：『善能分別諸法相，於第一義而不動』。依於甚深經典而行，念念趣入薩婆若海，所以說爲「順菩提法」，最後必得無上菩提。決定實相經典，既是顯的成佛法門，那它當然成爲「衆經之上」，而爲他經特別是小乘經典之所不及。

『「入大慈悲，離衆魔事及諸邪見，順因緣法，無我、無人、無衆生、無壽命、空、無相、無作、無起」。

大乘深經開顯一切法畢竟空不礙一切，故能不動眞際建立諸法，深「入」廣「大慈悲」，濟度一切衆生，不是因爲說空，就不作自利利他的佛事。古德說：『由慈悲故能知深經，知深經故必入慈悲』。修學大乘深義的菩薩，透徹了解諸法是空，所以能夠「離衆魔事」，不爲外來的魔事之所擾亂。修學大乘深義的菩薩，具有

大乘的正知正見，所以能夠離「諸邪見」，不爲內在的錯誤思想干擾。所謂邪見：廣義的說，一切不正當見解，如世界有邊，世界無邊；狹義的說，不信三世因果，前生後世，不信有凡有聖，對眞理有懷疑等。

佛說大乘空義的經典，都是隨「順因緣法」而說的，正因諸法是因緣生的，緣生無自性空，所以生命內在「無」有能夠主宰的自「我，無」有心行於法，能夠思考的「人」，亦「無」生了又生，生生不已的「衆生」，當然亦「無」從生至死的一期「壽命」。諸有爲法都是因緣所生，當因緣具足的時候，固有法的幻生，到了因緣離散的時候，則又歸於幻滅，可見一般說的我、人、衆生、壽命四者，皆是空無自性的，不可妄執爲有它的實在自體。無我、人等的四相，是明我空；因緣生性空故，所以一切「空、無相、無作、無起」，是爲法空。阿含經說因緣生法與空相應，也就是說空卽是緣起。

『「能令衆生坐於道場而轉法輪，諸天、龍、神、乾闥婆等所共歎譽；能令衆生入佛法藏，攝諸賢聖一切智慧，說衆菩薩所行之道；依於諸法實相之義，明宣無常、苦、空、無我、寂滅之法；能救一切毀禁衆生；諸魔、外道及貪著者，能使怖畏；諸佛賢

聖所共稱歎」。

依此大乘深經如法修行，「能令衆生坐於道場」成佛以後，「而」大「轉法輪」，開導衆生，致使「諸天、龍、神、乾闥婆等」八部護法善神，「所共歎譽」。又「能令」諸「衆生」悟「入佛」的「法藏」。這兒說的法藏，就是指的實相之法。入佛法藏，換句話說，依法修行，達至成佛地步。大乘深經，能「攝諸賢聖一切智慧」，宣「說衆菩薩所行之道」。小乘初果，大乘初地以前稱賢，到了小乘初果，大乘初地以上稱聖。不論是聖是賢，三乘一切賢聖，皆各有其智慧，而深經中無不含攝，因爲他們所有的智慧，也是依於深經修習而得的。大乘菩薩所行之道，雖說六度萬行無不實踐，但各菩薩亦有各所實踐之道，如入不二法門品中，諸菩薩所說的各種不二法門就是。而這種種不同的菩薩道，皆是大乘深經中所宣說的。

「依於」大乘深經所說的「諸法實相之義」，「明」白的「宣」示「無常、苦、空、無我、寂滅之法」。諸法是無常的，因無常故所以是苦，苦故不得自由自在，即是無我，無我就是空，空故寂滅。一般總以爲無常等是小乘法，諸法實相是大乘法，二者是對立不能統一的，殊不知二者是可貫通的。智度論說：一實相印即是

三法印，三法印卽是一實相印。大乘深經所說的一實相義，卽是宣示一切法實相，亦卽一一法的本來寂滅，本是出自三法印的，如眞通達了三法印自與實相印一致。如一切法是實實在在的，就不是無常，無常是有生滅變化的。它之所以會有生滅變化，還不是由於因緣的關係，能變化卽無常，無常所以是空。所以約法性或實相說，法法本來如此的，一一法本自涅槃。無常性，無我性，無生性，卽是同一空性。由於三法印卽是同一空性的義相，可見眞理並無二致，所以本經說依實相明宣無常、苦、空、無我、寂滅之法。

依小乘說，犯了根本戒或其他重罪，如毀四禁或犯五逆，非墮落惡趣不可，是沒有辦法可以挽救的，但在大乘法中，說「能」挽「救一切毀禁衆生」，亦卽沒有一個罪業深重的衆生不可救的。如佛世時的阿闍世王，犯了弒父的五逆罪之一，內心感到苦惱不堪，時刻不得自安。提婆尊者勸他去見佛，求佛救助，佛爲他說大乘法，雖仍墮到地獄去，但很快的就出來。因爲宣示大乘深義，給人以懺悔的機會，所以沒有救不了的重罪。

世間的「諸魔外道及」諸「貪著」的衆生，不是深入見網之中爲見所困，就是

墮入愛坑裏面爲愛所纏。佛爲說大乘甚深經典，令其從見網中衝出，跳出愛坑，從此對於愛見生大怖畏，不敢再行投入，名爲「能使怖畏」。或對愛見重的衆生，宣說世間無常，使他明白無常故苦，因苦而生極大怖畏，積極從愛見網中衝出。

依於大乘深經如法修行，可以遠離二種生死，獲得『無上菩提覺法樂，無上涅槃寂靜樂』，並能化諸衆生如此，所以獲得「諸佛賢聖所共稱歎」。

『「背生死苦，示涅槃樂，十方三世諸佛所說。若聞如是等經，信解、受持、讀誦，以方便力爲諸衆生分別、解說、顯示、分明，守護法故，是名法之供養」』。

如何「背」離「生死」大「苦」，如何顯「示涅槃」大「樂」，這也是「十方三世」一切「諸佛」，在大乘深經中「所說」的，有誰依於大乘深經如法修行，就可背生死苦，得涅槃樂。「若」有聽「聞如是」甚深微妙「等經」，立即能夠「信解，受持」不忘，「讀誦」通利，同時能「以」最極善巧「方便」之「力，爲諸衆生」詳細「分別解說」經中深義，而且一點不含糊的「顯示」得「分明」透徹，使之因此亦能由信而解，由解而行，終至成佛。像這樣的自利利他，共同的守護如來正法，正因如是「守護」佛之正「法」的原「故，是名法之供養」。爲什麼要這樣

講？因自如法修行及爲衆生解說，如來所說的甚深法寶，就可展轉的流行世間，所以是最極殊勝的法供養。

庚二　明依行

『**「又於諸法如說修行，隨順十二因緣離諸邪見，得無生忍。決定無我，無有衆生，而於因緣果報無違無諍，離諸我所」**。

前明依教爲法供養，此明依行爲法供養。「又於」佛所說的「諸法」眞理，「如」所「說」的切實「修行」體驗，是爲更高的法供養，比上依教供養的功德更大。但依經中所說修行，要能不偏不倚的恰到好處。所謂如實修行，具體的說：於大乘甚深經典中，如說修行，重在智慧的體驗，開悟或證得。所以佛說要「隨順十二因緣」而修，觀十二因緣法，才能「離諸邪見」。

表面看來，無明緣行，行緣識，乃至生緣老死，似乎很簡單，而實這是說明衆生在生死中不息流轉的種種過程。老死是人生的事實，這是誰都承認的，但爲什麼會有老死？追究起來，原來是由於有生；再問爲什麼會有生？原來是從有來的，有有才會有生，像這樣一層一層的推上去，生死的源頭是無明，亦卽生死是以無明爲

本的。衆生在生死輪轉的程序中，有這樣的十二個階段，或者說是分位。十二緣起，本是佛法的一貫思想，大小乘經中到處都談到的，本經爲什麼把它看得那麼深？龍樹中論開頭的偈頌說：『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，我稽首禮佛，諸說中第一』。此頌中的八不，是從十二因緣生法說明，能了十二因緣，卽能通達八不，果能通達八不，卽離種種邪見，是佛說甚深法中最爲第一。可見緣起是甚深的，阿含經中常說『緣起甚深』，可見緣起在佛法中的重要。

順十二因緣觀察修行，不但可以離諸邪見，而且能「得無生」法「忍」，體悟不生不滅。十二因緣，從表面看，只是說明衆生生死輪轉的階段，亦卽是觀十二因緣的現象，但若向更深一層去透視，就可見到緣起寂滅性，見到緣起的本性是空，卽是不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出，離諸戲論邪見。當知一、異、常、斷等都是邪見，如何能離是諸邪見？佛於阿含經示諸比丘：觀十二因緣卽離邪見，本經亦如此說。

如現在有生死，有生死卽有生命自體，於是妄想執著以爲是我，因爲這生命體

是由四大組合成的，由六根對六塵發六識，便有身心的一切作用活動，於是覺得有個永恆不變的我，不但凡夫有這樣的想法，就是外道亦有這樣的觀點。但是現在所要追究的，就是我在生理心理中，是一還是異？於身心中有我？還是離身心有我？若身心中有我，我在什麼地方？若身心就是我，一旦四大壞滅，其我又在那裏？六根壞後，六識不起，我還在嗎？我是常住的，與無常的身心不是一；若說身心活動外有我，我又在於什麼地方？在空中？在海裏？在陸地？我離身心無有所在，所以也不是異。此生死後還有來生，生人天或墮惡道，此來生與今生的我，是一還是異？現生是男，來生可能是女，現生是人，來生可能是畜生，連自己也不認識自己。再以心理活動說，心是剎那變遷前後不同的，況且來生的六識，也因六根不同而異。若執今生來生都是一樣，是就落於常見；若說今生死後一切完了，來生另來一個我，與今生的毫無關係，在因果上亦說不通，如果定執如此，是就落於斷見。如來說法，離於一異、斷常二邊而說中道，所謂『此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，行緣識……生緣老死純大憂苦聚』。大涅槃經說『十二因緣無有二相，下智觀者得聲聞菩提，中智觀者得緣覺菩提，上上智觀者得佛菩提』，即是究竟圓滿無上

菩提。這是究竟甚深修行的核心法門。

觀十二因緣，了解其本空，「決定無我」，決定「無有衆生」，此語是絕對肯定徹底的。若說無我無衆生，就以爲因緣果報一切皆無，一切皆空，那是大邪見。佛雖說無我無衆生，但現現成成的善惡因果不昧，不落於空，一切法畢竟空，因果業報一切皆有，卽空而有，卽有而空，所以無我無衆生，「而於因緣果報無」所「違」反，「無」有乖「諍」，亦卽空理與緣有是不相衝突的。過去有一老禪師，因落空見，而說修行人不落因果，致墮五百世野狐身，後以此語問百丈禪師，百丈答以：大修行人，不昧因果。昧與落一字之差，關係很大。若一切皆空，因果亦無，是墮空見，菩薩觀因緣所生法，通達其無我性空，因無我故，亦「離諸我所」。如說我的家庭，我的眷屬，我的財產，我的田地等，是爲我所。唯有通達我我所空，而又不壞因緣所生法的假有存在，才是眞正體悟最高眞理，於眞理中過其自由自在的生活。

『「依於義不依語，依於智不依識，依了義經不依不了義經，依於法不依人。隨順法相，無所入，無所歸。無明畢竟滅故，諸行亦畢竟滅，乃至生畢竟滅故，老死亦畢竟

滅。作如是觀，十二因緣無有盡相，不復起相，是名最上法之供養」』。

此中，先說四依法門，爲學佛法究竟的標準。一、「依於義不依語」者，語是文字，義是內容。修學佛法，若純依文字語言，在名相上打轉，最多只能成一個佛學家，與佛法的究竟，可說毫不相應，所以要依於義。佛說法以種種語言明義，語文之於眞理，如指指月一般。修學佛法應隨指見月，若只看著手指，終不能夠見月。佛以種種語言文字說法，不過在於詮表不生不滅的離言說性，學佛法應從語言文字中，探究其眞實內容，不可在語文中討活計，所以要依義不依語。二、「依於智不依識」者，智與識是相對的。有我，有情在這上面分別執著是識，離諸煩惱分別而不執著，與眞理相應的是智。唯有智慧，才能離諸顚倒戲論體悟眞理，妄識是沒有這樣功用的，所以要依智不依識。三、「依了義經不依不了義經」者，佛說法大體可以分爲兩類，就是了義經與不了義經。對義理的不決定，說得不怎麼徹底的，是不了義經；對義理加以決定，而又說得極爲徹底的，是了義經。佛有時說的是世俗法，是相對的，如說作業必受果報，對凡夫說當然是對的，但聖人已斷煩惱，業已乾枯，不再受報，此說當然是不了義；佛說出世法，一切法無自性，當體本空，

此是了義。修學佛法，要依了義，才能徹底究竟，不了義永遠在相對階段中，所以應依了義經不依不了義經。四、「依於法不依人」者，修學佛法，必須依善知識，當然是不錯的，但佛法，有佛說，菩薩說，祖師說等。若法是究竟的，一切人說皆是究竟，世俗相對的法，不但祖師說不究竟，就是佛陀親口所說，也是不究竟的。而且有時佛亦說方便法，所以應以法爲衡量，不完全依善知識，因爲法有定模，人無常則，所以要依法不依人，才不落於偏見。

法相就是法性，只是翻譯不同，實在相、性是相通的，如單說法相，或單說法性，二者就是相通的。如諸法空性，可說爲諸法空相，法自性，亦可稱爲法自相；但若性相連在一起時，二者則是相對的。法法本來空寂，如果「隨順法相」，法法當體性空，體相寂滅，法法如是，非人非我，究竟眞實，所以「無所入」，亦「無所歸」。

十二因緣中，最初是無明，直至最後是老死，爲順生門，但若反轉過來，無明滅乃至老死亦滅，爲還滅門。現在說「無明畢竟滅故」，因無明而有的「諸行亦畢竟滅，乃至生畢竟滅故」，因生而有的「老死亦畢竟滅」。一切法本性究竟寂滅，

不起一切相。「作如是觀」，十二因緣法法畢竟寂滅。十二因緣法性空寂無相，無一法可滅，亦無一法可從有而無，所以不如衆生的起惑造業感受生死苦果。觀「十二因緣」不生不滅，正是顯示法性「無有盡相，不復起相，是名最上法之供養」。

己三　聞法得益

庚一　自利益

佛告天帝：『王子月蓋從藥王佛聞如是法得柔順忍，卽解寶衣嚴身之具以供養佛。白佛言：「世尊！如來滅後，我當行法供養守護正法。願以威神加哀建立，令我得降伏魔怨，修菩薩行」。佛知其深心所念而記之曰：「汝於末後守護法城」。

月蓋王子從藥王如來處，得蒙開示大乘空義，體驗甚深法性，知是眞法供養。現在釋迦牟尼「佛」再「告天帝」說，卽說佛的本生事。「王子月蓋從藥王佛聞如是法」供養的法門後，立卽「得」到心「柔」智「順忍」的利益。忍是智慧，對法有深刻的認識，透徹的理解。所謂柔順忍，就是心意調柔順於眞理，但還沒有親證無生法忍，不過已能做到與法性不相違反。修行至心中調順，不散亂，與眞理相應，自然而順於法，所以名柔順忍，眞正證得法性，則是無生法忍。初地菩薩證得無

生法忍，地前四加行位得柔順忍。

月蓋王子聞法後得柔順忍，立卽發生兩種心境，就是生歡喜心與作感恩想。爲表示對佛的供養，「卽解」下自己身上著的「寶」貴「衣」服，及身上配戴的瓔珞等種種「嚴身之具」，恭恭敬敬的「以供養佛」，而且還在佛前稟「白」於「佛」發大願「言：世尊」！在你「如來滅」度以「後，我當」遵照你佛的開示，切切實實的「行法供養，守護」住持如來的「正法」，令正法永遠不變不失的流行在世間，以利益廣大的衆生，使諸衆生體驗深法亦如法的去實行。但這是件大事，中間不免會要遇到魔障，爲了完成護持正法的使命，惟「願」佛陀慈悲，「以」你的「威」德「神」通之力，「加」被「哀」憐於我，使我於正法中，能夠有所「建」樹，並堅强的站「立」起來，「得」以「降伏」種種外道的障礙及諸「魔怨」的擾亂，順順利利的「修」學「菩薩行」。藥王「佛知其」王子內在的「深心所念」，亦卽知道他護持正法的眞誠，「而」卽爲之授「記之曰：汝於末後」時代，修行如來正法，作「守護法城」。世間的城有保護作用，保護人民安全，一切外力不能侵犯。佛法要長期的流行世間，不爲一切魔外之所搗亂，必須有人善爲護持佛法，如世間

的金城湯池一樣的堅固，否則，佛法就要從世間消逝。

『天帝！時王子月蓋見法清淨，聞佛授記，以信出家，修習善法。精進不久，得五神通，具菩薩道，得陀羅尼，無斷辯才。

佛對「天帝」說：當「時王子月蓋」聞法後，「見法清淨」，並「聞」藥王「佛」爲之「授記」，卽於佛法中「以信出家」。很多經中皆說，佛弟子聞佛說法後，心中有所感悟，有所體驗，親切證知，於是發心獻身三寶，弘揚佛法，是爲出家。最標準的出家，當是依信出家，卽對三寶充滿信心，別無異念，願以此身奉獻佛法，才能互勉互勵，激發道念，向前邁進，佛法才會興盛起來。有些人糊塗出家，或多病出家，或避債出家，或厭世出家，都是動機不正，不但無益佛法，且使佛法衰落。月蓋王子的動機純正，於佛法中正信出家後，在僧團中如法「修習善法」，如是「精進」勇猛的修學，經過時間「不久」卽「得五神通」。因爲煩惱未斷，所以無漏盡通，「具」足行「菩薩道」，獲「得」聞持「陀羅尼」，不論聽了什麼大法，都能善爲記憶不忘，所以說起法來，能夠滔滔不絕的說個不停，名爲「無斷辯才」。

『於佛滅後，以其所得神通、總持、辯才之力，滿十小劫，藥王如來所轉法輪隨而分布。月蓋比丘以守護法，勤行精進；即於此身化百萬億人於阿耨多羅三藐三菩提立不退轉，十四那由他人深發聲聞、辟支佛心，無量衆生得生天上。

月蓋王子既在藥王如來前發了大願，並於出家後得到神通、陀羅尼、辯才，於是「於」藥王「佛滅」度以「後」，月蓋比丘即「以其所得」的「神通、總持、辯才」三種能「力」，弘揚如來正法。有神通能知衆生的根機，能應機的善巧說法，使每個聞法者好像對自己說的一樣；有總持和辯才，於爲衆說法時，就能無礙自在的要怎樣說就怎樣說，不致感到沒有話說。像這樣的弘揚藥王如來正法，在時間上整整「滿十小劫」這麼久，正因如此，「藥王如來所轉法輪」，亦「隨」月蓋比丘的弘揚，「而」得「分布」流行於各地。「月蓋比丘」這樣的熱誠「守護」正「法，勤行精進」的自行化他，「即於此身」的一生中，教「化」了「百萬億人」，皆「於阿耨多羅三藐三菩提立不退轉」，有「十四那由他人」，亦即十四億人，「深發」小乘的「聲聞、辟支佛心」，修聲聞、辟支佛行，還有「無量衆生」因之「得

生天上」。總結而言，月蓋教化五乘衆生，或得人天益，或發小乘心，或於大菩提得不退。佛世時衆生只聞佛說數語，便能開悟證果，就因佛知衆生根機，隨機說法，句句皆能令得法益。月蓋比丘雖還未能做到像佛那樣，但因具有神通、總持、辯才，所以種種說法，同樣能令衆生得大利益，與一般沒有神通等的說法，有著很大不同。

己四　會古明今

『天帝！時王寶蓋，豈異人乎？今現得佛，號寶燄如來。其王千子，卽賢劫中千佛是也。從迦羅鳩孫陀爲始得佛，最後如來號曰樓至。月蓋比丘，則我身是。

以護法爲法供養的過去事實，佛把它說明了後，就又對「天帝」說：當「時」的國「王寶蓋」，你以爲是別的什麼人嗎？所以說「豈異人乎」？這不是別的什麼人，卽「今現」在已「得」成「佛」的，「號」爲「寶燄如來」，至「其」寶蓋「王」的「千子」，亦不是其他什麼人，「卽」是「賢劫中」的「千佛」。他們遵王的教導，對藥王如來誠修供養，以此功德，展轉修行，於賢劫中次第成佛，就是賢劫千佛。賢劫，正是現在的時代，時劫甚長。悲華經說，當世界滅後初成時，淨居

天衆見劫初來時，水內有千寶蓮華，就很歡喜的說，於此劫中，將有千佛出世，佛出世間是大善事，所以此劫名爲賢劫。其中千佛出世，「從迦羅鳩孫陀爲始得佛，最後如來號曰樓至」。迦羅鳩孫陀爲出世的第一位佛，或名拘留孫佛。第二位是拘那含牟尼佛，第三位是迦葉佛，第四是現在二千多年前出世的釋迦牟尼佛，第五位是彌勒佛，直至最後第一千位是樓至佛。拘留孫譯做所應斷，就是應斷的煩惱都已斷盡。樓至譯做涕泣，就是見到衆生沉淪在生死中受諸痛苦，內心感到不安而至痛哭流涕；或又譯爲愛樂，就是見到一切衆生，不當作與我無關的人一樣，而是如同己子一般的愛樂。其中悲心最重，發願守護正法，廣度一切衆生的「月蓋比丘」，告訴你，「則我身是」。我因過去如實奉行護持正法，救度衆生作爲法供養，所以於賢劫中第四成佛。

己五　結勸供養

『如是，天帝！當知此要。以法供養，於諸供養爲上、爲最、第一無比。是故天帝！當以法之供養，供養於佛』。

本品到此，結勸供養。「如是」，像上那樣的說明，「天帝」！我再總結的告

訴你：「當知」守護法城，分布佛之法輪，「此」爲最「要」。爲什麼？因「以法供養，於諸供養」中，「爲上、爲最、第一無比」的供養，任何一種供養，沒有再超過這個之上的，亦沒有任何一種供養可以最合佛的本意的。一般以爲讚歎三寶，供養佛前的香花燈果，種種莊嚴具，是有很大功德的，當然，這不能說沒有他的殊勝功德，但眞正最難得、最殊勝、最上妙、最第一的供養，還是本經所發揚的法供養。如聽聞、受持、讀誦、如法修行，皆是法供養，是超過物質的供養，因爲這是了生死成佛道的法門。

「是故」世尊特地通過「天帝」而對大衆說：「當以法之供養，供養於佛」，才是最高供養，亦才能得最高功德。

囑累品第十四

本經的流通分，分爲兩大部分，就是讚歎流通與付授流通。前者爲法供養品所說，後者爲此囑累品所說。囑是付囑，累是勞累。本經所宣說的，是成佛的法門，且爲佛陀無量億劫修習所感，得來是很不容易的。此世界的一切衆生，依之而行可以悟入佛之知見，所以不得不將此殊勝法門，囑付聽到此法的，領受此法的，擔當此法，予以弘揚，使這法門一直流傳下去，分布到世界的每一個角落，令每個衆生皆能聽聞得益。弘法不是一件容易的事，而是非常辛苦勞累的。佛陀囑付聞法的佛法行者，意思是告訴可以擔當的行者，這是有益衆生的大法，我不能長期的住此世間，經常的爲衆生宣說開示，所以勞累大家，在本經中，特別勞累彌勒菩薩，將此大法廣宣流布於人間，告訴衆生怎樣的信解修行，以致最後得到成佛。彌勒是當來下生成佛的最後身菩薩，最能荷擔如來家業的，所以佛特付囑慈氏。好像世間的大富長者，將其財產及其事業，囑累其子，命其好好的繼承。同時又將此法囑累阿難，因爲阿難是多聞第一，將來結集時需要他誦出此法，所以特囑付他好好的記持，不可大意的將之忘記。從佛

的這個付囑看，亦可想見佛是怎樣的慈念未來衆生。

乙二　付授流通

丙一　付囑彌勒

丁一　如來付囑

戊一　囑弘宣

於是佛告彌勒菩薩言：『彌勒！我今以是無量億阿僧祇劫，所集阿耨多羅三藐三菩提法，付囑於汝。如是輩經，於佛滅後末世之中，汝等當以神力廣宣流布於閻浮提，無令斷絕。所以者何？未來世中，當有善男子、善女人及天、龍、鬼、神、乾闥婆、羅刹等，發阿耨多羅三藐三菩提心，樂於大法。若使不聞如是等經，則失善利。如此輩人聞是等經，必多信樂，發希有心，當以頂受，隨諸衆生所應得利而爲廣說。

在說了『當以法之供養，供養於佛』後，「於是佛告彌勒菩薩言」。彌勒，義譯爲慈氏，於一切菩薩中爲最上首，如國王的儲君，所以佛特以此實相經典，交與彌勒弘揚。不但現在釋迦法會中弘此法門，就是將來彌勒法會中亦弘此法。「彌勒」！佛叫一聲說：「我今以是無量億阿僧祇劫」的長時間中，辛勤「所集」的「阿

耨多羅三藐三菩提法」，亦卽佛大菩提所證悟的不可思議解脫法門，「付囑於汝」。你要知道，我從無量劫前，初發菩提心起，生生世世的經過阿僧祇劫修行此法門，最後得以成就無上徧正覺法。不但我是由此法而生，一切佛無不皆從此法而生，此法的殊勝希有可知。小乘說三大阿僧祇劫，大乘說無量阿僧祇劫，皆說明此法的得來不易，所以是難得而寶貴的。現以此法門付囑於你，不但此經，凡與此經相類似的「如是」實相「聲經」，「於佛滅後」的「末」法「世中，汝等」都「當以」不可思議的威德「神」通之「力」，普徧的「廣」爲「宣」傳，使之「流布於閻浮提」的一切處，「無令」此法「斷絕」。此經若只爲當前法會聽衆得益，根本不用囑累弘揚，因爲大衆已在佛前聽到佛的親口宣說；現在所以囑累弘揚，目的是爲「未來」末「世中」的衆生，如不令諸菩薩負起守護弘揚大法的責任，未來衆生怎能得到這個大法的滋潤？要知末法時代中，「當有」人間的「善男子、善女人」會得發大菩提心，甚至「天、龍、鬼、神、乾闥婆、羅刹等」八部天神，皆會「發阿耨多羅三藐三菩提心，樂於」如來所證的實相「大法」。乾闥婆是音樂神，有奏世俗樂的，有奏佛法樂的。畜生趣中有大福報的是龍王；鬼趣中亦有一些有福德的鬼。

此類衆生，有的時候亦很喜歡聽聞佛法，而且聞了法後，很可能的會發大心。不過在人言人，佛法主要是教化人，以人道爲本，天龍八部只是附帶而已。對於這些樂聞大法的衆生，「若使不聞如是等」實相「經」典，「則」使他們「失」去很大的「善利」。未來世中若有能發菩提心的「如此輩人」，應聽受此經的，「聞是等經」以後，「必」然「多」諸「信樂，發希有心」，生難得想，並「當以」最極至誠的心「頂」戴「受」持。所以對於這類大心衆生，應「隨諸衆生」所能接受，「所應得」的「利」益，「而爲廣說」此甚深經法，使諸末法時代的衆生，亦能同樣的得到這個大法的利益。

戊二　囑應機

『彌勒當知：菩薩有二相，何謂爲二？一者好於雜句文飾之事，二者不畏深義如實能入。若好雜句文飾事者，當知是爲新學菩薩。若於如是無染無著，甚深經典無有恐畏，能入其中，聞已心淨，受持、讀誦、如說修行，當知是爲久修道行。

佛告訴「彌勒」說：你應「當知」道：同樣是「菩薩」，但「有二」種「相」貌不同。「何謂爲二」？「一者」是「好」樂「於雜句文飾之事」的。雜句，是指

種種不同體裁，如長行、偈頌的二者兼有；文飾，是指文學的優美等事；總說一句，是重於形式上的作文字的宣傳，以爲只要語言說得動聽，文字寫得優美，就完成了弘宣佛法的能事。殊不知語言的推敲，文字的修飾，是不能顯示眞理的，但這是新學菩薩所玩的花槍，不足爲法。「二者不畏」甚「深」的「義」理，認爲諸法的本來面目就是如此，所以無有恐怖的「如實能」夠悟「入」諸法實相的眞理。

「若」是個愛「好雜句文飾事者，當知是爲新學菩薩」。初發心的新學菩薩，其心一向是有種種差別的，對一切法無二無別的平等法性，不但不能悟入，亦不容易接受。原因是他一向著有慣了，如對他說法法皆空，以爲什麼都沒有，內心不免感到無所著落的空虛，所以不禁駭怕起來。不說初學的菩薩會如此，甚至小乘五百部聞畢竟空，亦會感到如刀傷心。正因他們不能如實入於畢竟空性，所以只好在語文上多下一番工夫，作爲弘揚如來正法的工具。「若」果是個對「於如是無染無著」的「甚深經典」無所得，無所住，「無有恐畏」的「能」夠深「入其中」，並且於聽「聞已」內「心」清「淨，受持、讀誦」，爲人解說，「如說修行，當知是爲久修道行」的菩薩。

新學與久修，不是指今生所學多寡短長，而是指無量劫以來發菩提心，修菩薩行，進入證悟階段的，是爲久修菩薩。如是久修菩薩，自然不重形式上的文字優劣，只取經中甚深的義理。如楞伽經分爲說通與宗通：說通是明種種名相差別，令初學者對法相有個明確的了解；宗通是明如實修行以達證悟之事。般若經亦說：爲初學說生滅法如幻如化，不生滅法不如幻如化；爲久學則說生死卽涅槃，煩惱卽菩提，法法皆可通於眞理。所以有此二者差別。

『彌勒！復有二法名新學者，不能決定於甚深法。何等爲二？一者所未聞深經，聞之驚怖生疑，不能隨順，毀謗不信，而作是言：我初不聞，從何所來？二者若有護持解說如是深經者，不肯親近供養恭敬，或時於中說其過惡。有此二法，當知是新學菩薩，爲自毀傷，不能於深法中調伏其心。

佛又叫一聲「彌勒」！然後說道：「復有二法名新學者，不能決定於甚深法」。同樣是新學菩薩，在程度上又有淺深之別，所以復分二種。「何等爲二」，就是那兩種不同的相貌？「一者」對於「所未」聽「聞」過的不可思議解脫法門甚「深經」典，一旦有機會「聞」此深經，立刻「驚怖」恐懼的「生」起高度的「疑」惑

，「不能隨順」如是甚深法義，甚至「毀謗不信」，認爲這不是佛所說的，因「而」大膽的「作是言」：像這樣的說法法畢竟空，是我從來所沒有聽到過的，怎麼忽然會有此說而來？所以說「我初不聞，從何所來」？假定眞的法法是空，是非好壞、善惡因果都沒有了，我們還要修學佛法做什麼？對甚深法義不能生起肯定的信心，所以會懷疑。「二者若有」發心「護持解說如是」甚「深經」典之義理「者」，照理應該從他去學習聽聞，長期的親近供養恭敬，現在不但「不肯」去「親近」他、「供養」他、「恭敬」他，甚而至於「或時於中說其過惡」，不是說他這裏講錯了，就是說他講得不合佛法。本於凡夫的俗知俗見，對此大乘經義也就不願接受。在佛法中，「有此二法，當知」這「是新學菩薩，爲自毀傷」自己，「不能於」甚「深」的大「法中調伏其心」，這眞可以說是新學菩薩無比損失！在佛教的傳記中說：每當有大乘經典問世，由於一般行者從來沒有見過聽過，與自己向來所學的不大相應，就毀謗其經不是佛說的，對於弘揚甚深法的，不客氣的予以無情的殺害，如弘揚性空法門的提婆菩薩爲人殘殺，就是一個最好的例子。像這樣的謗法毀人，結果自己毀傷了自己，不能以甚深妙法調伏自心的煩惱，大乘法的利益當亦得不著

。

『彌勒！復有二法，菩薩雖信解深法，猶自毀傷而不能得無生法忍。何等爲二？一者輕慢新學菩薩而不教誨，二者雖信解深法而取相分別，是爲二法』。

佛又叫一聲「彌勒」！然後說道：「復有二法」，就是「菩薩雖」能「信解」甚「深」無上「法」義，「猶自毀傷」自己，「而不能」證「得無生法忍」，就是無法達到證悟地步，不能眞嘗法味。般若經說，甚深微妙的法義，眞正阿羅漢聖者，亦必能夠信解的。深密經說，一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，對此甚深法義，有的不能信解，甚至倒解其義。如觀十二因緣畢竟空，但因果善惡等，在畢竟空中樣樣現成，從來沒有被破壞了的。中國有很多學佛的人，以爲因果是一般愚夫愚婦所信的，眞正了解空的還有什麼因果？這是大錯特錯的惡趣空者，不是性空說的本義。如佛十力中，有一知業報智力，就是沒有否定因果的，亦即於畢竟空性中，建立善惡業果等一切，所以眞正善解深義，必空有無礙的貫通。

「何等爲二」，是問信解深法猶自毀傷的那兩種？「一者輕慢新學菩薩而不教誨」。自覺自己的學問好，道德高，修行認眞，於是對於初發心的新學菩薩加以輕

視，不肯將所知所行的教誨新學。像這樣的瞧不起人，不說對於深法不怎樣的了解，即使懂得深法也沒有用。一個久修大行而已深入實相的菩薩，尚且不輕未學，何況是個新學菩薩？對其他初發心者，自更不應輕慢而不教誨。當知一個初發心者，就是要向解行俱佳的菩薩學的，學了才能去做自利利他的工作，你不教誨他，誰去教誨他？所以不教誨新學菩薩是不對的。來向你參學的根機你不知道，現在看來似乎不怎樣聰慧的，但來生也許比你修學得更好，怎麼可以小看他？若太看低了人，以爲不可教，實是要不得的態度。「二者雖」能「信解深法而取相分別」，就是在相上，牢牢的執取不放，妄加這樣那樣的分別。如著在因果業報等種種差別相上，或說空而著有個實實在在的空，說無相即著有個實實在在的無相，當知這是沒有善巧分別的妄分別，不但不能悟入實相，且將永在實相外飄泊。

丁二　彌勒受囑

彌勒菩薩聞說是已，白佛言：『世尊！未曾有也。如佛所說，我當遠離如斯之惡，奉持如來無數阿僧祇劫所集阿耨多羅三藐三菩提法。若未來世，善男子、善女人求大乘者，當令手得如是等經；與其念力，使受持、讀誦、爲他廣說。世尊！若後末世有能

受持、讀誦、爲他說者，當知是彌勒神力之所建立』。

佛陀囑付彌勒應怎樣的適應機宜流廣此經，「彌勒菩薩聞」佛宣「說」如「是」道理「已」，立卽「白佛言：世尊」！像你這樣的說法，實是「未曾有」的，亦是很難聽得到的。佛陀慈悲旣以這樣深法囑付於我，「如佛所說」，屬於不好的方面，「我當遠離如斯之惡」，決不像那樣的去做，屬於好的一方面，我當切實的照著去做，就是如法「奉持如來無數阿僧祇劫所集阿耨多羅三藐三菩提法」。這是你老長期辛勤受苦所證得的，不能輕易的讓他在這世間消失。「若」於「未來世」中，有「善男子、善女人求大乘者」，我「當令」其「手得如是等」甚深「經」典，決不讓他兩手空空的得不到這樣的經典，不特如此，我還要加被他，給「與其」意「念」的「力」量，「使」他記得此經，如法「受持」，虔爲「讀誦」，並「爲他廣說」其中的甚深義理，務使他了解深經的內容。「世尊」！假「若後末世」中，「有能受持」此經、「讀誦」此經、「爲他說」此經「者，當知」這「是彌勒神力之所建立」的，亦卽是我依照佛的指示，使此經廣宣流布於閻浮提，不讓這決定實相經典在這世間斷絕！

丁三　如來述歎

佛言：『善哉！善哉！彌勒！如汝所說，佛助歡喜』。

「佛」聽了彌勒這樣愼重其事的說後，就對彌勒「言：善哉！善哉」！這眞是好極了！「彌勒」！就「如汝」剛才「所說」的，確實是很難得的，我「佛」當「助爾喜」，就是我亦爲你歡喜讚歎。這等於是精神上的支持，使得彌勒更爲勇氣百倍的爲法爲人！所以一個人發心做善事，精神上的支持亦是很重要的。

丙二　大衆宏護

丁一　菩薩弘通

於是一切菩薩合掌白佛：『我等亦於如來滅後，十方國土廣宣流布阿耨多羅三藐三菩提法，復當開導諸說法者，令得是經』。

佛付囑流通此實相正法，彌勒立卽接受佛的付囑而行，諸菩薩看來確是很難得的，「於是」在法會中的「一切菩薩」，也卽隨著「合掌白佛」言：荷擔如來的家業，不是那個菩薩的事，而是每個菩薩所應負的責任，所以「我等亦」願「於如來滅後」，在「十方」的每個「國土」裏，「廣宣流布」這「阿耨多羅三藐三菩提」

大「法」。同時「復當開導諸說法者，令得是經」，使對大法有更深刻的了解，弘通得更爲廣泛和更徹底！

丁二　四王護持

爾時，四天王白佛言：『世尊！在在處處，城邑、聚落、山林、曠野，有是經卷，讀誦、解說者，我當率諸官屬，爲聽法故往詣其所，擁護其人。面百由旬，令無伺求得其便者』。

當「爾」之「時」，護世的「四天王」亦「白佛言：世尊」！我們亦發願守護此經，並擁護受持此經典的人，所以「在在處處」，不論是在什麼地方，或是「城邑」，或是「聚落」，或是「山林」，或是「曠野」，只要是「有是經卷」在，並且有「讀誦」是經、「解說」是經「者，我當率諸」我所統領的八部「官屬」，「爲」了「聽」聞大「法故」，一同「往詣其所，擁護其」受持、讀誦是經的「人」。由於這個地方有大法和修持大法的人，我當衛護其四「面百由旬」內，「令」惡魔邪神，「無」有機會「伺求其」短而「得其便者」，來侵擾地方，撓亂行人，使地方清淨無染，行者安心修學正法。

是時，佛告阿難：『受持是經，廣宣流布』。阿難言：『唯！我已受持要者。世尊！當何名斯經』？佛言：『阿難！是經名爲維摩詰所說，亦名不可思議解脫法門，如是受持』。

阿難是將來結集經典的重要人物，這是佛陀所深切知道的，所以到了「是時，佛」特「告」訴「阿難」說：大士彌勒及四王諸天，都已發心護持這部經典，你亦應當「受持是」部「經」典，並亦「廣」爲「宣」傳，使之「流布」整個南閻浮提，而且永遠的一直的傳布下去！「阿難」接奉佛的慈命，立刻回答「言：唯」！是的！世尊！「我已受持」不忘經中的重「要」意義。不過，「世尊」！應「當」以「何名」爲「斯經」？就是這部經的名字應該叫做什麼？尙請佛陀慈悲指示，好讓我們進一步的受持！

「佛」告訴「言」：「阿難」！你這問得很好，「是經」應當「名爲維摩詰所說，亦名不可思議解脫法門」，汝應「如是受持」！開始曾經講過，本經是以維摩詰爲說法主，佛陀爲了不掠其美，特在這兒爲之點出，讓當時的大衆及未來衆生，

知道本經的中心人物是誰。而說法主維摩詰，因爲已得不可思議解脫法門，在經中所說的亦是不可思議解脫法門，所以亦名不可思議解脫法門。雖說是維摩詰所說的，但都是經過我所印可的，因而你們不應以此經爲非佛說就不受持，應仍一樣的如法受持，要知經我印可過的，是就等於我所說的。

丙三　衆會奉行

佛說是經已，長者維摩詰、文殊師利、舍利弗、阿難等，及諸天、人、阿修羅一切大衆，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

太虛大師說：『此爲各經終結處之通式，亦等於經前之通序』。所以「佛說是經已，長者維摩詰……一切大衆」，共同「聞佛所說」以後，個個「皆大歡喜」，人人「信受奉行」，認爲這『足堪傳信來葉，垂之無窮』。假定不是有這樣崇高而偉大的價值，怎麼能夠歡喜？怎麼能夠信受？怎麼能夠奉行？是以本經亦值得吾人今日信奉！