

徐醒民居士講

維摩詰所說經講記
【四】

雪明講習堂印行



維摩詰經四

目錄

四六、法離於相。無所緣故。法無名字。言語斷故。	一
四七、法無分別。離諸識故。法無有比。無相待故。法不屬因	一三
四八、法無動搖。不依六塵故。法無去來。常不住故。法順空	二五
四九、唯。大目連。法相如是。豈可說乎。夫說法者。無說無示	三七
五十、佛告大迦葉。汝行詣維摩詰問疾。迦葉白佛言。世尊	五一
五一、所聞聲與響等。所嗅香與風等。所食味不分別。受諸觸如智證	六五
五二、以邪相入正法。以一食施一切。供養諸佛。及眾賢聖	七九
五三、佛告須菩提。汝行詣維摩詰問疾。	九三
五四、以五逆相。而得解脫。亦不解不縛。	一〇五
五五、彼外道六師富蘭那迦葉。末伽梨拘賒梨子。	一一七

目錄

五六、是汝之師。因其出家。彼師所墮。汝亦隨墮。乃可取食。……………	一三一
五七、同於煩惱。離清淨法。汝得無諍三昧。一切眾生亦得是定……………	一四五
五八、汝若如是。乃可取食。時我。世尊。聞此茫然。不識是何言……………	一五九
五九、無有文字。是則解脫。解脫相者。則諸法也。……………	一七三
六十、富樓那。此比丘久發大乘心。中忘此意。如何以小乘法而教導之。一八七	
附講表……………	二〇一

維摩詰所說經講記(四)

徐醒民居士講 研學小組記

第四十六講

法離於相。無所緣故。

從這開始。還是繼續維摩詰居士講的，說法應該怎麼樣的說，才是把說法的意義完全了解，這是對大目犍連講的。前面已經講了幾段了，現在就從「法離於相，無所緣故」從這裏開始。

這個法是講法性，性是無相的，性無相，叫做「離於相」。怎麼才是離於相呢？因為「無所緣」，沒有所緣。就拿我們人來講，我們人這心要起相，凡夫的心要起來時，要有所緣。比如我們看一個日光燈，日光燈就是我們心所緣的，如果沒有這個日光燈，我們心裏這個相起不來，這是一個例子。

再擴充來講，人世間一切人物一切事情、器世間山河大地，都是我們人所緣的一個緣，如果說我們人類社會一切人物，沒有外面山河大地，只有我這一個人，我

一個人能夠緣什麼呢？有緣的時候，必得有人，人不必是多少，總要有個人，我這心才起來，就緣，那就是我的所緣。器世界的一切環境，我們心才能夠依照那個環境，心裏才起來。有人物、有環境，心起來就有個相。這個相，我們不研究經的時候，我們不了解我們心裏，存在自己心裏有什麼相？心不動的時候沒有相，心一動的話就有相。你心怎麼動呢？必得外面的人物、環境引起我們不動的心，引起來動了，一動，心裏就有相。這樣分析起來，山河大地都是假相，這個人世間，人類社會起的念頭，念頭就是相，這個相也是假相，叫做妄念。我們凡夫眾生起心動念的時候，這都是妄念、虛妄的。

了解這個之後，就看經文了。「法」，指著法性，就是本性。「離於相」，本性為什麼離於相呢？離一切假相。這個假相怎麼離呢？法性要離於假相，必得要了解緣，有所緣，假相才出現，沒有所緣，假相沒有出現。比如說我們看看山河大地、人類社會這些人物，統統沒有就沒有所緣，那我心裏的念頭、心裏假相那裏會起來？起不來的。所以法離於相，為什麼離於相呢？「無所緣故」，沒有所緣，這個假相

就沒有了，起不來了。意思就是說，法性它是無相的，真如本性裏有什麼相？真如本性在寂然不動，寂然不動在那裏，佛法講的如如不動，沒有相。

各位要問，專講如如不動，一切皆空，沒有假相，真相沒有嗎？真相是有的，真相就在如如不動的本體。真相跟本體都在靜態一體之中，看不出有真相。看不出來，所以就佛法來講，體空相有，本體是真空，真空與真相是有的，那個真相就是實相，實相就是真實的有那個相。講空是指著本體來講的，講相是本體就有相，空有一如。這是分開來講，就這個真理來講，空有是一體的，是一回事情。因此在這裏講法離於相，法離於相就真空這個意思來講的。真空沒有相，就在如如不動的狀態是沒有相，如果再進一步了解，如如不動之中就有真相，那就有實相。

這裏經文只講幾個不動的本性來講的，所以它離於相。離於相，剛才講相所以能夠離，就是無相。離於相，本性裏面沒有相，沒有相就是沒有假相。無所緣，假相沒有緣的話，假相也沒有，這句經文是這樣解釋。這句經文的意思，就教說法的人要離相，經文說要離相，要我們研究了，不論是跟個人介紹佛法，或者是對大眾

講解佛法，這都是說法。這個用言語，言語就是相，或者用文字，文字更是相，你怎麼離呢？這個所謂離，要用言語、要用文字，言語、文字你怎麼離開它？必得根據祖師的注解來講，不要加上自己講了很多，自己的意見加上很多，法說出來就不那麼純粹了。

我們再研究，用言語、文字來說法，就跟布施一樣的，三輪體空。布施有財布施、法布施，各位跟一個人來說法，跟大眾來說法，都是法布施。法布施當然要用言語、文字，用言語文字，必得要知道三輪體空。三輪體空，自己不要想到我在說法——是我，我在說法、我在度化眾生、我有功德，這個觀念不要有。有這個，我空就沒有，我就執著了，沒有我空了。說法有對象，就是聽法的人，我在說法，有人在聽我說法，有人聽我說法，我就有功德了，這個觀念也不要。就是一有聽者在，那裏聽我說法的時候，再加上有人聽法，我就有功德了，這都是妄念，對方也不空。所說的法，講到這裏所說的法，說的什麼法？要說本性，要根據本性來說法。你這個法是從本性裏面出來的，本性沒有一切相，這就離相。本性裏面有相，有相什麼

呢？心裏一想，我說的這個是佛法，佛法都是用文字記載下來的，文字記載都是有相，你連文字都不要執著，就是你說的這個法都是從本性裏面出來的，這些法離開一切妄相，心裏存著這樣的想法，就是三輪體空。

說法的人、聽法的人、所說的法都空，這個三輪體空的時候，真法就出現，法性就出現了。法性出現，按照三輪體空來說法，才是真正的在說法。這樣真正的說法說起來，聽法的人才是真正得到利益。這些法都是釋迦牟尼佛講的，才是真正的報答釋迦牟尼佛這種恩德，這樣說法自己真正得到了功德。能夠這樣報答佛恩，自己得到真正的功德，聽法的人真正得到的利益，就是照維摩居士這樣講離於相，無所緣，把這一切的假法都能離開，然後你講的都是真法。再看下面講的。

法無名字。言語斷故。

法沒有名、沒有字，法性為什麼沒有名、沒有字呢？因為「言語斷故」，故，就是講出所以然來。因為言語斷了，所以「法無名字」。無名字，這個名字就是從言語出來的，有言語，然後才有名字。比如說我們叫某人，叫某人怎麼叫呢？某人

姓張的張某人，姓李的李某某，這個名字要有人把它叫出來，叫名字就是言語。所以說姓張的或者姓李的，他叫什麼名字，這就是名。假如沒有人叫他的名字，這名字怎麼出來呢？所以必得叫的人用言語叫他名字，然後名字才出現。所以祖師注解說了，名生於言，名字從言語裏面發生出來的，言語一斷，斷了言語了，名字在那裏？沒有名。所以這一句，這裏經文說法無名字，這個法性怎麼樣才沒有名字呢？「言語斷故」。言語斷就是沒有言語，言語斷就是在別的經文裏面講言語道斷，這裏只講言語斷。言語斷就不用言語，不用言語這個名字自然就沒有了。這句經文說無名字，言語斷故，說法必然要用言語，這裏講要言語斷。

這就要研究了，這裏所講的言語斷了，才是沒有名字。言語怎麼斷呢？我不用言語，不用言語你怎麼說法？這裏要注意的，就是說法當然要用言語，用言語就有名字，這裏從言語出來這個名，名，就要從假名裏面來悟到真實法，由假名悟，就是覺悟。覺悟到實法，實就是真實法。一般人常常講的要名副其實，雖然講名副其實，這一句話，恐怕真正了解名也不多，了解實更不多。在這裏我們必須要覺悟，

名是假名，假的，實是真實的法，必須從假名裏面覺悟有真實的法，真實法就是法性。就是藉假修真，這才了解無名字，言語斷故。法性上沒有名字，也沒有言語，名副其實就會了解了，就從假法上就有真法，說法能夠這樣說，你才是真正的說法。不了解這個道理，說得再多，都是虛妄的說法。所以祖師注解必須這樣去分析。

法無有說。離覺觀故。

「法」，這裏講的法性，「無有說」，沒有言語這個說。說，是指說話的說。為什麼無有說呢？下面這個故，就講起所以然來，法無有說，「離覺觀故」，就是因為它離開覺觀，沒有覺觀。法沒有言語說話，就是因為離開覺觀，不用覺觀。覺觀是什麼呢？祖師注解說覺觀是一個人粗心——心裏念頭很粗淺，沒有微細的心思。沒有微細的心思，很粗淺的心，才有言語，把這個粗淺心深入到微細的念頭，言語就離開了。法性沒有相，言語粗心這都有相，法性無相，有相就有覺觀，要沒有相，講到法性無相的話，就必得離開覺觀。離開覺觀，心裏心思很細膩、很微細，微細到什麼程度呢？祖師注解就說，離開覺觀，粗心沒有，深入到微細的心裏那個念頭，

叫做默然。默是什麼呢？《論語》孔夫子說「予欲無言」，在《述而》篇裏有講「子曰：默而識之。」默而識之、予欲無言，都是講這個默。

這裏祖師講離開覺觀，聖賢都是默然。默然就沒有粗淺的言語那些相——假相，所以一講到默然，就是這二句話裏講的法沒有言說。有言說就是粗心，就不是默然，沒有覺觀。沒有粗心，就默然。把言語這一切都不用，就靜止下來，默然存在心裏面。存在心裏面，聖賢自己知道這個道在心裏面。你說法，說法當然用覺觀，覺觀就是言語，要用言語、要用覺觀來說法，就必須要了解默然在心裏面這個道，說法必得要注重這個道。說法只講言語，言語講得很好，引起聽的人歡喜，這個引導聽眾歡喜容易得很，電視裏面表演的那些言語、行為，都會引起大眾來歡喜，但是那個沒有道。必須默然存在心裏面，有這個道，你在說法的時候，雖然用言語、用這些覺觀，但是言語所表達的、覺觀所表達的必須有道。那個道在那裏？就在言語、文字之中。我們研究經典，經典就是文字記載下來的，你講經，你跟個人講、跟大眾講，都要根據經文，再加上祖師的注解，你就把道講出去了，這樣講才是真正的

能夠度化眾生。下面講：

法無形相。如虛空故。

法性是沒有形相的，如虛空，虛空是沒有形相。現在講形相，先了解形相。宇宙間，講宇宙不太好懂，就講天地間，天是指著上面天空，地講大地，天地之間。法、萬法，都有形相，萬法形相各不相同，一萬個法的形相，就有一萬個都是不相同的這種形相，有形相就有障礙。這裏講法是無形相，無形相不好懂，就拿虛空來比喻，如就像，像虛空那樣。虛空，我們不要認為虛空裏面有日月星辰，太陽、月亮加上很多星球，多得不得了。在地上講得最多的，就是釋迦牟尼佛常常講恆河沙，恆河裏面沙有多少，這個虛空裏面星球，恐怕比恆河沙還要多。虛空怎麼會空呢？這要明瞭一個道理，單指虛空本身來講的，虛空不要講那些日月星辰，再多的星球都不提它，單講虛空，虛空是沒有形相。沒有形相的虛空，這就是法性。法性沒有形相不好懂，就拿虛空來做比喻。比如說我們一看太虛空，把星球統統不要放在心裏，不要看，我只看太虛空，太虛空沒有任何東西，拿這個比喻法性，就是這樣。

說法必須要知道說的法，說法的人心裏就要無形相，心裏像虛空廣大，心中沒有一切有障礙的形相，這樣的說法就是沒有形相，像虛空那樣，心裏不存著一切的形相。

形相是什麼呢？指著說法的人心裏念頭，我又在說法，又在度化眾生了。度化眾生，《金剛經》教我們明心見性，《金剛經》裏講無法可說。釋迦牟尼佛說一切法，結果說沒有法可說，就是教我們不要執著這個說法。雖然說法有言語、文字這個相，心裏就必須要像虛空不著一切相。不著一切相，你這個法說出來，才是從本性裏面出來的，這個法出來才是真正的來度化眾生。

法無戲論。畢竟空故。

法性上面沒有戲論，什麼叫做戲論？心裏有一種嗜好，有一種不正確的見解，有這些嗜好。各有各的嗜好，各人都不同的，講嗜好不好聽的，就講愛好，各人有各人偏於他所愛的這種事情，他有他的見解。有他偏好的這種愛，以及他的不正確見解，然後所說的言語都是戲論。講經也是如此，一般人，他跟普通人說話的時候，往往就他自己所偏好的事情、不正確的見解來說，說那些話都是戲論。講佛法的人，

如果離開經文，離開祖師注解，講經文以及祖師注解以外的言語，與經文及祖師注解沒有關係的，那些都是戲論。本性的這個法，沒有一切戲論。

無戲論，畢竟空。要無戲論，才能到畢竟空。畢竟空指的什麼呢？指的就是法性。法性要把那些戲論都去掉，不要那些戲論，然後才得畢竟空。畢竟空就是沒有邊際，你講有形狀，都有邊際。比如說我們講這個地球，國家與國家之間都有邊際，每一個國家都有個邊境，像美國跟它四邊的國家都有邊際。現在講國家，世界叫國際，國際就是國與國之間的一個邊際來講的。畢竟空就是沒有邊際，沒有邊際就是到畢竟空了，畢竟是到了究竟的境界。只要中間有辨別，到了講畢竟空的時候，這還是有邊際來講的。真正本性來講的畢竟空，畢竟空有兩種的解釋，就有邊際來講是一個畢竟空；就沒有邊際來講，那個畢竟空叫性空。真如本性裏面沒有邊際，那個畢竟空才是真正的空，畢竟空就是不必取消邊際，沒有邊際的。沒有邊際，本性本來就是這樣，所以講到本性上面畢竟空，畢竟空本來就是如此。說法就要真正本性的畢竟空，根據那個畢竟空說法，才是對於聽法的人有真正的受用。

法無我所。離我所故。

法性沒有我所，什麼是我所呢？世間一切法，都是我所。家裏，這個家是我的，是我所，是我所有的。家裏的財產、用具，都是我所有的。社會上古時候做到天子，四海之內一切人事物，都是那個天子：我所有。這樣推廣的來說，無窮無盡的，我們凡夫眾生都把無窮無盡的那些東西（那些東西其實都是假東西）都執著為我所。有。說法，別說把所有的當成我所有了，只要執著一個法，任何一個法當成我所有，這個法就說得不純粹，聽法人就得不到利益。所以諸位你跟個人說法、跟眾人說法都不要執著法，自己也不需要，教眾生聽的人也不要執著於任何一個法，都不要執著為我所，就是一無所有，這才是真正的說法度化眾生。

第四十七講

法無分別。離諸識故。法無有比。無相待故。法不屬因。不在緣故。

我們從這裏開始。「法無分別」，這個法指的法性，法性就是講性——本性，法性沒有分別。為什麼沒有分別呢？「離諸識故」。它是離開了諸識，諸識是什麼呢？就是唯識學所講的八個識。這八個識在座的都知道，在這裏可以再提一提。就是前五識，眼、耳、鼻、舌、身前五識，第六識、第七識、第八識，合起來八個識。這八個識，每一識它的作用不同，但是整體來講，都是分別——分別心，諸識都是有分別心。所以這裏講法，這個法性它沒有分別的，有分別那就與法性違背了。法所以無分別，就是因為諸識離開了，脫離了諸識，諸識都是有分別的。我們學佛的人常常講不要分別，不要分別說來容易，我們凡夫心裏都是有分別心的，有分別心想見到這個法性就見不到了。要見到法性，必得要去掉分別心。

我們再研究分別，是怎麼樣了解分別呢？分別，我們就拿第六識來講，第六識

的分別心最重，它看見人，這個人跟我是一個緣分最近的，我待他要好一點，那個人是陌生人，他有什麼問題，我不必管他。就是管他，與緣分最近的人，也不相同的，這就有分別。或者同樣看人，某人是好人，某人是不好的人，對於不好的人，心裏就起了不善的意思對待他，這都是分別心在那裏。對於緣分近的人，有什麼好處都拿有利的事情對待他，這都是分別。

有分別就不平等，世間萬事萬物分別起來，多得很，所以有分別心，自己心裏就不能以平等心對待一切眾生。學佛的人一定要拿平等心對待所有的人，你這才能夠見到法性。法性本來就是沒有分別的，你要沒有分別，就把諸識離開掉，不要講那些識，識就是有分別的。說來容易，做來不容易的，要長時自己隨時警惕自己：我要見到自己法性還是要繼續拿分別心分別萬事萬物？如果分別萬事萬物，自己就見不到本有的心性了，這要長時期自己提醒自己。

提醒自己把心裏轉變過來，也不那麼容易的，必須要要求了生死。對於了生死心很切，然後才要求見到自己本性，本性上沒有生死的。所以是把分別心轉成無分

別心，要長時期自己要去掉，必得在我這一生要了生死。了生死必得要見到自己本性，這不容易，當然不容易，要找個容易的辦法，念佛、念阿彌陀佛，用佛號把我們分別心壓下去，壓下去分別心種子沒有斷，就是伏惑。平常有伏的工夫，臨命終的時候，再要有人助念，這就保險了，能夠往生極樂世界。一往生極樂世界，娑婆世界六道出去了，到極樂世界一生成佛。我們研究這一條，能夠當下就有受用的話，就必須這樣的研究。

「法無有比，無相待故。」有比的話，這就不是法性。就拿長短來講，這一個木頭是長的，那個木頭是短的，就具體的木頭來比較，才有長短比較出來了。但是要問，你這個木頭再長，或者再短，都有一個限度的，這種長短比較出來的話，都是兩個有形狀的東西，比較出來的有長有短，沒有比較長短就顯示不出來。這樣看起來比就是長短相比、高低相比，研究起多了，講高，高的還有更高，你是高人，人家比你高的還有；矮，矮人比矮，還有更矮的，更多。一般人講的「天外有天，人外有人」，人怎麼樣的高明，比你這個高人還要高的多得很。天，我們看這個天，

天外還有天。凡是有比較的話，都是相對的，相對的都不是真實的，真實的是沒有相對、沒有對比。經文裏面講「法無有比」，沒有相比的。為什麼？「無相待故」。相待，就是互相對待，互相對待就是相比，這就是假法。這種假法不能夠與法性來相提並論的，法性是沒有相比，沒有任何一個法跟這個法性相比，所以無有比。為什麼無有比呢？無相待故。法性不是相待的，誰？你說誰能夠跟法性相待的？沒有任何一個法能跟法性相待的。我們人人都有自己的本性，要問我們這個本性，世間那一個法能夠跟我們這個本性相待、相比呢？沒有的。這個本性，十方三世佛，共同一法身，共同一法身就沒有相比的。講說法，菩薩說法度化眾生，不能以法性相悖的對待法來講給人家聽，拿對待法講給人家聽，你叫人家怎麼樣能夠明瞭自己本性呢？所以這裏講必須明瞭我們這個法性，是無有一法能夠跟法性相比，這樣的說法才能叫人家明心見性。

「法不屬因，不在緣故。」法性不屬於因，為什麼不屬於因呢？不在緣故。不在緣，這個因如果沒有緣，因不會結果的。比如說拿一個稻種來講，稻穀穀子，它

是一個因。把這個稻穀放在泥土裏面，這個泥土還要有空氣，還要陽光，還要水分，這個稻種才能夠發芽，長成稻出來。這些日光、空氣、水分，這是緣。稻種有這些緣，生長出來這個稻，一粒種子然後長出果，結稻出來很多，這個稻穀子又是因，然後又有緣，又結果。這個因就比喻是一個種子，緣就是使種子能夠發芽、成長那個緣。這裏講法不屬因，法性不屬於因的，就說法性裏面沒有因、沒有這個種子，有種子就有生，生就是生滅法，有生就有滅。為什麼不說種子呢？不在緣故。法性既不屬於因，也不在緣，就說因緣都不能夠放在法性裏面。有因有緣，就是有生有滅，生滅法。法性沒有生滅法，法性是本有的，而且說法性有生滅就不是法性了，法性是無生滅的，不生不滅，所以這裏講法不屬於因，不在緣。不屬於因，不在緣，就是既不屬因，也不在緣，因緣生法完全不在法性裏面的，這就說明法性是不生不滅的法。

這裏我們要研究，菩薩說法度化眾生，要用言語、經文，言語、經文這都是因緣法。用言語、經文的文字都是因緣法，因緣法就是生滅法，這樣怎麼度化眾生呢？

不用言語、不用文字，你沒有辦法說法，用言語、用文字，這都是生滅法，怎麼辦呢？各位要研究了，雖然用言語、文字，這些離不開生滅法，但是必須由生滅法，指點到不生不滅法。生滅法是假的，藉假修真，說的是假法，指導聽的人、指導一切學者不要執著假法。就如同《金剛經》裏面講你渡河、渡江，或者是渡海，要用船，過了河，你這個船就要放棄掉，到岸，到了要上岸了，這個船不能不捨，要捨掉。拿這個比喻來講，用言語、文字來說法，要人明瞭這個本性，本性既能夠覺悟到了，不要再執著言語、文字，這要講清楚。講清楚的話，就是能夠藉假修真，把假法引渡到真法上面來。你菩薩說法必須把這個講清楚，既然覺悟自己有本性了，這個文字、言語這些假法不要再執著了。我們現在很多學者，他執著言語、文字，多得很。他把藏經也看過，也會寫文章，他就執著他了解的文字，他寫文章就執著他的文章。這是一直把假法當作真法。菩薩如果也是這樣講法，成道不要講了，這樣講就害人也害自己，所以必得把話講清楚，把假法轉成真法。

法同法性。入諸法故。

「法」，這個法性，「同法性」，這個法是跟一切法都是同的，同一個法性。這個法性已經成佛的，凡夫眾生還有大菩薩，這個法性都是同，共同一法身。為什麼是同呢？同法呢？同法，佛與眾生都是同一個法身，也就是同一個法性。為什麼說是同一個法性呢？下面這句話，「入諸法故」。入諸法，諸法，就是講世間萬法。萬法，是一個總說一句，實際上何止一萬法，世間法說起來無窮無盡的，就一切法。一切法，誰能夠入一切法呢？諸法就是一切法，誰能夠入？這個入一切法，一切法，《阿彌陀經》裏面講六方世界，每一方的世界就像恆河沙那麼多，每一個恆河沙，就有一尊佛在那裏說法度化眾生。我們娑婆世界說起來，這個法也是多得算不清的。算不清，就像入一粒沙，入一個法還可以，這個入是諸法，諸法是代表一切法，誰能夠入一切法呢？你再看看，法同法性，只有法性才能夠普遍的入，入一切法，除了法性，沒有任何一個法能夠普遍的入一切法。所以從經文裏面顯示出來，也從祖師注解才能了解這個，能夠入諸法，就是入一切法，只有法性，法性徧一切處。《楞嚴經》裏面講「清淨本然、周徧法界」，法性是周徧法界，凡是在法界之內的一切法，都是在法性之內，法性都能夠入這一切法。菩薩說法必須教人了解諸法都

各不相同的，必得把各不相同的法，都能夠引導到徧入諸法這個法性上面來。把諸法，用一法能夠把它統一起來，不然的話，你這菩薩講法講得很多，講的像恆河沙那麼多，那就叫人家入海算沙，你就到海裏把沙算得清清楚楚的，有什麼用處呢？必得要把那些沙用一法把它貫穿起來，這一法就是法性。這個法性它貫穿徧一切處，它能夠入一切法。這個道理，維摩居士就教菩薩說法，應該這樣說。

法隨於如。無所隨故。

「法」性「隨於如」，為什麼隨於如呢？「無所隨故」。法性沒有所隨，有所隨的話，法性就不能算是真實的法性。所隨的，凡是講這個隨，有隨從的意思。如果法有所隨，這個法不清淨，必須沒有所隨。所隨的，我們就拿普通人來講，有地位的人出來，隨從的人很多，在前面有指揮的，在後面有隨從的。那些隨不是永恆的，作天子的人所隨多得很，天子儘管隨的那麼多，天子還有死的時候，天子一死，那些隨從的人到那裏去了？他能帶去嗎？所以那些所隨的就是假東西。真正的聖人，他出來的時候，比如說孔夫子，他要誰來保護他？不需要。不需要就是無所隨，這

講法性，法性沒有所隨的那些人事物，一切環境，就我們凡夫眾生來講，執著有我，就執著有所隨的。有所隨的，心就放在有所隨上面，好了，法性就把它迷惑顛倒，就被它迷惑住了。

要說法，要讓眾生了解法性，就不要所隨的，就要說明法性沒有一切所隨。所以這邊講「無所隨故」，因為它無所隨，所以它隨什麼呢？「隨於如」，如，是真實的法。這個所隨沒辦法隨任何一法，都不是真實的，只有講到法性，講到法性講到隨於如，一切法無所隨。無所隨隨誰呢？只有隨如，隨真如，就隨法性，一切法隨法性，這就是隨如。隨法性，就把它所隨轉變了，跟著法性就轉成真如的法性。所以學佛的人要知道「煩惱即菩提」，把這煩惱一轉，轉成菩提。不是把它滅掉，是轉、轉化。就是教我們學這部經的時候，維摩居士就是教菩薩教那些小乘弟子，你要學菩薩說法，學菩薩說法不是把小乘滅掉，轉，轉煩惱成菩提，一轉就成功了。

法住實際。諸邊不動故。

這個法性，本來這個法應無所住，這裏講「法住」，住在那裏呢？住在「實際」。

為什麼住在實際呢？「諸邊不動故」。一般講邊際，邊際，比如說我們現在這個地球上很多國家，國家與國家有一個際。這個國與那個國，兩國之間都有一個邊際。這個邊際都不是實在的，都有變動的。古時候很多國家，然後一個國家分成幾個小國，幾個國家變成一個國家，這個都是隨時在轉變。我們過去有人說「天下久分必合，久合必分」，分與合都是暫時性的，不是永恆的，所以講邊際也不是永久的，這是一般人講邊際。但是這裏講的不是邊際，講實際。實，是真實的，真實的不是世間的國與國之間的假的一個邊際，這講真實的際。這個實際——真實的際，講真實的邊際，就跟世間講的邊際大不相同。世間的邊際隨時在那分合、在變動，真實的邊際窮盡到沒有邊的，那種邊際叫做實際。實際，說起來沒有邊際，如果為了講說的方便，就說有邊。有邊是假設的話，叫諸邊不動。這個邊，不像世間的邊際，世間邊際隨時在變動，這一個真實的邊際，它是不動的。相對地來講，不管世間邊際怎麼樣變動，隨時在變動，但是真實的邊際不動。不管世間的天下大亂，國際怎麼樣紛亂在變動，這個真實的邊際它不動，你世間怎麼樣的變動，它在那不動。這個不動，就是如如不動，這是住在實際上面。所以這裏講法住實際，實際就是諸邊不

動的這個意思。

上面講這三種，入諸法、無所隨、住在實際三種，指的是一個法性。祖師注解，一個是如，就是隨如，一是法性，一是實際，實際就是真實的真際，這個三者都是同一個真實法。因為學經的人在研究法，經文講的觀法，觀法就是研究。研究這個法，有淺有深，所以有三個名詞，一個是隨如的如，一個是同法性的法性，一個是住於實際的真實，就真際，這個三種同一個真實，研究深淺不同，而有三個名詞。這三種怎麼說有淺有深呢？開始見到真實法，叫做如，法隨如的如。研究法性能夠深一層，深入一層的就轉深了，這叫見到法性，這個名字叫做法性。研究到無邊際的時候，就是住在實際，這就是到最後，叫做實際。

維摩大士叫目捷連，教他學菩薩說法就要分清，由淺入深，這樣由淺入深，有什麼用處呢？這就要看眾生的根機，眾生根機只了解淺，他就淺講，了解深一層的，就往深一層的講，智慧程度最高的人，就跟他講實際法。必得這樣的話，把眾生的根機觀察清楚，才能夠因機說法。這個要注意的是什麼呢？無論淺講、深講、

真實到實際的講，都是教人明瞭這個真實法。淺講也講真實法，深講講到究竟，都是不離真實法。千萬不可以離開真實法，講那些戲論。戲論，講那些法與真實法相違背的，就是害了眾生了，也害了自己。所以淺講、深講、究竟的無邊際的這個講法，都要把握這個真實——真實的道理。如果說要討聽的人歡喜，現在你看看那些傳播媒體裏面說了笑話，很多都是戲論，把那些話講出來，人家都很歡喜、很可笑，就是離開了真實法，說的是戲論。你菩薩說法，千萬不可以這麼說。就是在這裏三種說法，由淺入深的，都要把握到真實法，然後才能夠真正的讓眾生得到利益。

第四十八講

法無動搖。不依六塵故。法無去來。常不住故。法順空。隨無相。應無作。

我們從這裏開始，還是講說法的，前面已經把這個說法的，目捷連說的法，維摩居士指出來那些不如法，然後正確的講法應該怎麼講，前面已經講了不少了，現在就從這裏開始。

第一句就說「法無動搖，不依六塵故。」法，這就是指著法性，法性就是真如本性。無動搖，沒有動搖的。為什麼呢？不依六塵故。故，是講所以然的這個理論，法無動搖，就是因為法（這個法性）不依六塵。六塵就是色、身、香、味、觸、法，法是法塵。所謂法塵就是五塵（色、身、香、味、觸）落下來這個影子，叫做法塵。法塵是屬於第六識所對的，其餘色塵是眼所對的外面這個塵，耳對的聲塵，所以第六識對的是法塵。六塵都是有形狀的、有相的，眼對色塵固然有相，耳朵聽的聲音，

聲音也是有相，沒有相，聲音怎麼會發出來呢？這是耳聞聲。香也是鼻子聞的香，香的味道也是有一個具體的，一個香的東西發出來的味道、氣味。再講觸，我們身體所接觸的，味呢？舌所吃的東西味道。法塵有五塵落下來影子，那個影子就是相。所以六塵都是有相，凡是有相都是變動的，都在動搖。我們了解六塵都是在動搖，這裏講不依，不依是不依靠。法性為什麼無動搖呢？法性它沒有動搖，法性無相的，這個無相就它靜態的來講，法性這個本體如如不動的，我們凡夫看不出來，所以是無相。實際上法性有的一部分，體空相有，或者講真空妙有，法性在如如不動的時候，這是真空，真空也是對妙有來講，妙有就不是真空，妙有就是有。為了講解的方便，分開來講，如如不動的時候是真空，要起作用的時候就要動了，叫妙有。動必然有相，這妙有。實際上講到真實的本意，空、有是一體的，我們凡夫眾生不但如如不動的真空看不到，就是妙有也看不到。我們凡夫眾生所看到的是因緣和合的假有，假東西才看得見的，真的看不到。

在這裏了解，法性在這經文解釋法性無動，沒有動搖。為什麼沒有動搖呢？不

依。法性是無依的，不依靠一切的因緣，不依靠一切變動的那些假法。六塵都是假法在變動，所以這一句經文說法無動搖，它沒有動搖，為什麼沒有動搖，它不依靠六塵。一般講六塵，我們凡夫眾生在世間都要靠六塵，我們世間就是六塵組成的。就說大地，大地就是一個色塵，講到虛空也是塵，所以我們凡夫眾生都要依六塵才能存在世間；沒有六塵，眾生就沒辦法存在世間。有空居天，欲界、色界、無色界，無色界它不依六塵。不依六塵，它空居，它還依著空。所以在《楞嚴經》裏面講空也是虛空，也是算是一個塵。只有法性不依六塵，法性不依六塵，所以它才無動搖。它既無動搖，凡是有動搖的、有六塵都是有限度的。你說這個色塵，再怎麼樣的色塵，它都有一個範圍、有一個邊際；法性沒有範圍，沒有邊際。《楞嚴經》所講無處而不是，也就是無處而不在，遍一切處，這是法性。法性無動搖，就是因為它不依六塵，依六塵那不是法性。兩句經的大意就是六塵皆是假的東西，法性不依靠假東西，法性是無處而不在，它是真法，依靠假的不能為真法。真的法性，不依靠一切假法，大意記住這個就可以了。

我們學佛、學法，就要明白有本性，事實上我們都是依靠六塵。雖然依靠六塵，要學著不依，怎麼樣才不依？心裏不要依靠六塵，我們雖然每一天都離不開六塵，心不要執著六塵，隨時提醒自己：就要在這個六塵假的東西之中，我們要覺悟，覺悟什麼呢？要覺悟我們有這個法性。佛法就是叫我們了解，迷的時候就把假法當作真的，悟的時候就在了解有真法，可以放棄假法，這教我們覺悟。一覺悟，雖然是每一天每個時候都是在假法之中生活，但是心不要執著假法，而提醒自己要覺悟有法性。

「法無去來，常不住故。」這個法性沒有去、沒有來，如果說有去有來的話，就不是不住了。法沒有去來，為什麼呢？就是它常不住故。常是永久的、經常的。不住，它不住，就時間來講，不住在過去、不住在未來、也不住在現在，這個都不住，若有所住的話，就不能成為法性了，法性是應無所住。在這裏講法性無所住，所以它無去無來，有去有來就有所住了。這兩句先講到法是沒有去沒有來，後面就講到因為法性是不住的時候，你就發現要是有所住就違背法性了。法性無所住，記

得這句話就好。我們明瞭法無所住，你要求這個法性、悟這個法性，怎麼悟法？就從常不住故，無去無來就從這裏去自己覺悟。

「法順空，隨無相，應無作。」法性順這個空，順這個空是無相的，凡所有相皆是虛妄，空無相，所以法性要順空。既是順空，下面就講「隨無相」，無相就是空，就要隨順無相。「應無作」，上面既然講順空，隨無相，再往微細的去研究的話，就是隨著無相的時候，好像還有一種作，這裏講無作。無作怎麼解釋呢？先明瞭作，作是有所造作的，上面講順空、隨無相，看起來好像都是空了，沒有相了，但是就隨無相來講，似乎還有一點的造作的意思在當中。有一點點造作的意思，沒有完全空，那還是有作。所以後面這一句應無作，應該一點點造作的意思還要把它空掉，叫做無作。這三句的意思是說順空、隨無相這兩者之間都是空。後面應無作，就是上面兩句講空、講無相，不要把空、無相放在心裏面，心裏要是有一種這是空、這是無相，就著了相了，就把這個空變成一個相放在心裏。後面這個應無作，意思就是說空也要空掉。就上面兩句講的空，就把空相也要空掉，就最徹底。凡夫眾生對

於一切法都是執著，所以這裏面講空、講無相，就怕凡夫眾生執著空相，所以必須連空相也要把它破除掉，能夠如此來學，才能夠見到自己的法性。如果仍然把空相還放在心裏，就沒有辦法來見到空了，見到法性了。

這幾句經文，我們只能夠把經文的文字概略的說一說，要詳細分析的話，裏面含意很多。祖師注解這個三句，叫作三空。雪廬老人就講了，這個就是三三昧，三昧就是修定工夫。三三昧也叫作三空，也叫作三解脫。這樣分析起來，什麼是三三昧？什麼是三空？什麼是三解脫？費的時間可多了，我這裏只把這個名詞說出來，知道這幾句經文大意是講這些，不能詳細的解釋。就說要學說法、要說法，必得要明瞭法性。要明瞭法性，就必得要知道祖師講的三空（雪廬老人講的三三昧、三解脫）。各位有興趣要研究的話，你在另外的時間，你把這幾個名詞找出來，在佛學字典裏面可以找得到。

**法離好醜。法無增損。法無生滅。法無所歸。法過眼耳鼻舌身心。
法無高下。**

「法離好醜」，法性離好醜，離，就是好醜都安不上法性，這是離。什麼是好？什麼是醜呢？好指的是涅槃，醜指的是生死。涅槃、生死，一般人講就是相對的。經文講的有好、有醜，好指的是涅槃，醜指的就是生死，就法性來講，涅槃與生死都是相對的法，相對就不是真實的。這個要注意，在這裏講涅槃與生死相對，就是相對法，這個不算是真實。涅槃，單獨講涅槃的話，學佛證到涅槃就成就了。這裏就相對地來講，相對是名詞，相對的名詞就是假的，因此說法離好醜，法離好醜就是離開相對法。無論是講生死講涅槃，這都是相對的，在法性上沒有這些相對法。

「法無增損」，法性沒有增加，也沒有減少，就是沒有增損。《心經》裏面就講得很清楚，「不增不減」，不增不減，就是這裏講無增損。法性裏面那有增減的？有增有減，這都是假法，法性是真實的法，你把真實法增加，加不上去，減少，也沒有辦法減少，無增損。

「法無生滅」，法性有生有滅嗎？有生有滅就不是法性，所以這裏講法無生滅。「法無所歸」，法性無所歸。歸，凡是講歸，從這裏歸到那裏，一般講萬法歸

一，萬法歸一，再問你一歸何處？歸到一，你一都歸到那裏去？是無所歸。無所歸就是說法性遍一切處，無處而不是法，你叫法歸到那裏去？所以就是講法無所歸。

「法過眼耳鼻舌身心」，過是超過了，法性超過眼耳鼻舌身心，超過六根。六根也叫作六情，因為六根都可以發出情事出來，因此六根也叫作六情。法超過了六根，為什麼要超過六根呢？六根都是虛妄的。我們眼根、耳根這個根，不是外面的眼（眼球），這個根有浮塵根、淨色根。浮塵根，就是看得見的這個眼球。淨色根是在眼球裏面，看不見的。耳根也是如此。眼、耳、鼻、舌、身，這個心就指意，這六根，六根無論是浮塵根，無論是淨色根，都是虛妄的東西。淨色根我們看不到，可以想像，想像什麼呢？淨色根在浮塵根裏面。你用什麼名詞說出來呢？雪廬老人過去講過的，勉強的講，淨色根算神經系統——神經。這是勉強的講，因為找不出一個適當的名詞來講淨色根，所以勉強的講神經系。這個神經系也是假東西，我們人的身體，無論是眼耳鼻舌這些裏面的神經系統，這個神經系統隨時在變化，變得不同順了，神經上就發生毛病了。在醫院裏面還有神經科，神經科就是治療神經的這個

病的。所以無論是眼耳鼻舌身意，這裏這個根浮塵根也好、淨色根也好，都是虛妄。因為虛妄的，所以法性要超越它，超越就超過，超過這個六根，就是超越六根虛妄的法。第六識指第六根，第六識的根就是第七識，第七識也是虛妄的，所以超越六根就是超越虛妄法。

「法無高下」，有高有下就不平等。就外面的這些物質是高山、平地，有高有下；就人事方面來講，某人地位很高，某人沒有什麼地位，有高有下，這個高下就是不平等。法性呢？平等的。法性既然是平等，凡是有高有下的，就不能放在法性上面，法性沒有高下。你要拿高下來看待法性的話，就把法性誤解了、看錯了，法性平等，所以沒有高下。

從這裏我們要學，要覺悟自己的本性，就在人世間去掉分別心。對於高人，我們向他攀緣，沒有高位的人、普通人就不想跟他攀緣，這個攀緣就是不平等。要學平等的話，就把一切的人，不管他是在位的、不在位的，在位有高的、有下的，都一律看待他。怎麼一律看待它呢？看見人人都有法性。既然人人都有法性，心裏就

不要分別，分別那一個人在世間的事業很發達、地位很高，有這種分別心就沒有辦法覺悟平等心。所以普通學佛的人常講不要分別，不要分別就是叫我們不要以分別心看待，在人世間那些是高人、那些是沒有地位的人，一律的以平等心來對待一切人。你這樣跟一切人羣來往，你這種平等心來看待一切人，你就可以覺悟法性。否則的話，想悟到法性太不容易，也可以說以分別心來看待一切人，沒有辦法覺悟這個法性。要覺悟法性，就要去掉這個分別心。

法常住不動。

法性常住的，常住是經常的、永久的住在那裏，這與前面講的不相同。前面講「法無去來，常不住故」，這裏又講常住，這兩者看起來好像意思有所衝突。要注意什麼呢？前面講的法無去來，有去有來就不是法性，所以法性無去無來，無去無來就是不常住。這裏講常住，注意下面不動兩個字，這個法性，它因為是不動的，不能以任何法來移動它，所以它是常住，安穩穩的住在那裏不動，任何力量也動不了它。世間其他的一切法都可以動，高山也可以動，你看大地震的時候，山也可

以移動，法性是沒有任何力量讓它能夠動。為什麼呢？法性在那裏，法性無處而不是法性。既然無處而不是法性，你說法性怎麼動？所以它是常住的。常住這個住字要注意，不是住在某一個地方，而是住在遍一切處，無處而不是法性。既然如此，它是不動的，所以這裏講法常住不動，這個與前面講法無去來，常不住故，這兩者意思不相同。我們學這個常住不動，在世間任何力量下，我們心理要不為它所動，富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈，不要為外面的力量所動。我們就必須這樣學，任何世間的力量，我們不要為它所動的，你這樣才能夠覺悟這個法性。

法離一切觀行。

法性離一切的觀行。觀行，是學佛的人要用觀法，用這個觀法來修，求到真法。觀行，這都是有所作為的，有所作為就是《觀經》裏面所講的「是心作佛」。是心作佛就是修學，在這裏講就是觀行。觀行有什麼不好？學佛不用觀行，怎麼能夠學成佛呢？在這裏講法性，把觀行這些修的方法拿到法性裏面去，安不上，所以《觀經》裏面講是心作佛，是心作佛就如同觀行，修成功了，「是心是佛」。是心是佛，

你觀行成功了，一看這個心本來就是佛。在這裏講觀行這些方法都是有行為的，這些行為有所作為的，法性裏面安不上去，必得觀行成就了，再一看我這個心本來就是佛。是心是佛，指人人皆有的——本來就有的佛性。這裏講觀行法門，就在修持這一方面來解釋的。就法性，它本來性來講的話，無修無證，無作的，從這一方面來講。所以這裏也說法離一切觀行，法性不需要藉觀行這些修持的方法才能得到法性，法性它本來就有的，本來就是，所以在這裏講離一切觀行。

第四十九講

唯。大目連。法相如是。豈可說乎。夫說法者。無說無示。其聽法者。無聞無得。

維摩詰居士示現有疾病，釋迦牟尼佛就派他的常隨大弟子去問候。先派舍利弗，舍利弗說我沒辦法去問候他，因為他過去講經的時候、講佛法的時候，維摩居士說他講得不如法。後來就派目犍連，目犍連也說我不能夠擔任去問候的，因為他過去說法的時候，維摩居士也說他法說得不如法。目犍連這一段，前面已經講過好幾段了，剛才念的快要講完了，目犍連這一段，我們就從這裏開始。

目犍連原來跟那些聽眾來說法，他說的都是世間的有漏法。維摩居士說：你這個不對，你跟這些大居士說法，其中很多人有智慧的，你應該直接就跟他講法性（法性就是真如本性），你應該直接把怎麼樣明心見性這個法跟他們說，你只跟他講些小乘的法門，這個不契機，也就是說你對於他們的根器沒有了解。這是維摩居士過

去跟目捷連講的話。前面好幾段都講過去了，現在各位看看。

「唯。大目連。法相如是。豈可說乎。」法相，這個法就是指著法性，性是無相的。法性既是無相的，無相的就是言語都安不上，言語安不上，說就沒辦法說了，所以說「法相如是」，那麼「豈可說乎」，怎麼能夠用言語說出來呢？法相，指的就是真如本性，真如本性一切的言語、文字、聲音都安不上去的，這就如同《金剛經》裏面所講的，《金剛經》要人家學佛的人明瞭本性，它提出來無相，無相多得，講起來多得很，拿四種：無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，拿這個四種相都沒有的。我，那一個眾生都把這個我當作是真實的我，其實這個我是假的。我，這個是由五種法合起來的，五種法叫五蘊，色、受、想、行、識五種法合起來，有我們眾生這個我。這個是從五種假合起來的，眾生不了解，就拿假合這個人當作我，所以《金剛經》沒有這個我——無人相。凡夫眾生有我，就有其他一切人，有人相，人相也是假的、假和合的，所以無人相。無眾生相，眾生，這個字就是眾，各種的法合起來的這個眾生，眾生就是有生有死、生死不斷的，這叫眾生。壽，人都

有壽命的，六道眾生裏面都有壽命的，這個壽也是假法。《金剛經》裏面講這個四相都是無、沒有。為什麼沒有呢？講到本性上面，這個四相全部都加不進去，都是沒有的。目犍連過去說法的時候，維摩居士一開始，就拿四種相都沒有來呵斥他，你現在跟這些大居士說法，你講的那些修這個有福報，修這個善法將來享受福報，這個都是不究竟的，前面都講過了，既是講這些不究竟的法，那些居士，對他們來說，就是不契合他們的根機。怎麼樣才契合他的根機呢？你就直接的說明，把這個無四相說給他們聽，這前面講過了。現在開始各位看看。

「唯。大目連。法相如是。」法相如是，就是前面他呵斥目犍連那些講得不如法的（那些講的法），然後把它改正過來應該怎麼說。這是指的「如是」，就是指著他教目犍連應該這樣說才合適，才可如法。既然照維摩居士所講的如法所講的，如他所呵斥的，「豈可說乎」，既然是沒辦法用言語、文字講出來，你用言語、聲音講出來，就是有相的。有相的，那就說得不如法，用無相把一切法說，就是無相的話，既然無相豈可說乎，那裏能夠說呢？

「夫說法者。無說無示。其聽法者。無聞無得。」就講說法了，你要真正的叫聽法的人——那些居士們，他們的智慧都很高，要叫他們了解法性的話，就是要了解這個法，法性是「無說無示」。說，是說給人家聽的。示，是表示出來。這就說法的人來講。說給誰呢？聽法的人，就指著那些居士們。聽法的人，「無聞無得」，他們應該是聽你說法，他也等於沒有聽，也沒得，得是有心得，無聞無得。

這裏要研究了，說法的人，說法者就指著說法的人，「無說無示」，說法的人既然在說法，他自然在說了，經文裏面講無說——沒有說。再就聽法的人來講，他既然在聽，你是說他無聽——沒有聽，這個怎麼了解呢？祖師注解就說，關鍵的就在無字。說法的人雖然在說法，要把這個無字提起來，聽法的人雖然在聽法，也要想到這個無字，用這兩個無字就把說法的說把它取消掉了，聽法的人就用這個無字把這個聽法把它消掉了。為什麼呢？不用「無」把這個說法的說取消的話，說法的人就有一種執著——執著我在說法。有執著說法的時候，那好了，你自己都不能夠覺悟本性，你還能教人家覺悟本性嗎？所以要用個無字，無字就教說法的人把說法這個執著執

字打消掉。聽法的人也是如此，我在聽法就執著了，我在聽法了就是執著這個聽法，用無字就把聽法打消掉，這個執著就沒有了。所以這兩個無字重要，用無字打消說法的執著，用無字打消聽法的執著，這就能夠教說法的人、聽法的人直接覺悟這個法性。

這個理說明白了，下面再用譬喻來解釋，因為同樣說這個法，有人一聽就明白，也有人聽了之後還不夠明白，所以再用譬喻來教人家明白，下面說：

譬如幻士。為幻人說法。當建是意而為說法。

「譬如幻士，為幻人說法」，幻士，印度那個時候，有人變幻很多法出來的，那就是幻士。幻士那個人，他為幻人說法，替幻人說法。幻人是幻士把它變化出來一個人，不是真實的，不是真實的人。幻士替他變幻出來的這個幻人來說法，應該怎麼說呢？「當建是意而為說法」，應該建立這個意思而替他說法。當建是意，建是建立，建立這個意思，而為幻人說法。當建什麼意思呢？祖師注解就是說幻士替幻人說法要知道幻人無心的，幻人是幻士變化出來一個假象，是個假的人，這假的

人他有心嗎？他沒有心。建呢，建的意思就是指著幻人無心。這個要再詳細的來解釋，祖師注解就注到這裏為止。

我們老師雪廬老人，他加以詳細的分析，詳細分析什麼呢？要入如幻三昧。這個幻士，指的就是能夠造出幻人的幻士，幻士，怎麼叫幻人無心呢？研究《維摩詰經》的人，我們讀到這一段經文的人要了解要入如幻三昧，三昧就是定工夫，入了如幻這個定，如幻定。入如幻定的時候，知道這個幻人了。知道這個幻人、知道幻人無心，你怎麼分析呢？幻人既是無心，幻士還要對他說法，我們研究起來，這個中間好像有不通，說不通。所以雪廬老人就講雖然幻士對幻人說法，說法這個說怎麼解釋呢？雪廬老人講方便的說法。雖然對幻人說法，不妨方便的來說，明知（明明知道）幻人無心，就實際上是在說法，這個說法方便的說。方便的說就是老師講指東打西，指著東邊打的是西邊，這就是方便說。方便說就是不講正面的意義，把正面的意思撇開來不講，講別的事情，就是指東打西，這就是不說而說。不說而說，就是教研究這段經文的人要覺悟，不說就是說。用言語把說的那些事情統統把它打

消掉，古人不也是講「王顧左右而言他」，人家跟他講這一樁事情，這個國王不正面答覆，顧左右而說別的事情，就是沒有答覆，不答覆就是答覆。教人家自己去研究、自己去悟的，這是我們老師把幻人無心詳細的分析，這樣我們就明瞭了。

當了眾生根有利鈍。

應當了解，了，這個字就是究竟講，徹底，應該徹底的了解眾生的根器。眾生包含六道的眾生，現在這裏我們只講人道的眾生，人道的眾生根器。這個根就學說名詞講的根、根器，好懂的話，這個根當作學習能力來講。我們任何人學習的能力都各不相同的，各不相同就拿個比喻來講，有利有鈍。利呢？就像刀，刀口很鋒利的。鈍呢？就是刀口不鋒利、很鈍的，拿這個來比喻學習的能力。學習能力強，很好，它就是利根。學習能力不好，就比喻是個鈍根。你跟這些居士們來說法，那些居士都有智慧，學習的能力都很好，你跟他們說的，應該說可以明心見性的法。而你現在跟他們說的，你學這些善法可以得到福報這一類的，這是不究竟的，也就表示你了解那些居士們的學習能力。因此在這裏講，你應該了解眾生，當然就指著

居士，了解他們的根器有利有鈍。同樣那些居士當中，整體的來講，他們都有智慧，都是利根的，但是這個當中有大同小異。你應該了解，你說法要契合他們的根器，而你說這些修善法得福報，對於他們的根器你不了解，所以這是錯誤的。應該如經文所講的，應該了解眾生的根有利有鈍，了解眾生的根，然後你才能夠讓聽的人得到真實的利益，真實的利益就能覺悟自己本性。

善於知見。無所罣礙。

知見指的什麼呢？「善於知見」，我們凡夫眾生都有知見，我們這個知見不能算是善的，我們眾生的知見偏的，偏的很多，不正確。善於知見，這個知見，指正確的知見。什麼是正確的知見呢？下面說「無所罣礙」，知見，是指著這個心理，心裏這個知見沒有罣礙的，這叫善知見。我們想到我們人，我們的知見都有罣礙的，知見不正就是有罣礙。知見不正就有罣礙，我們凡夫都是如此，當然目捷連他的知見不能說是不正，他的知見是正，雖然是正，還沒有完全的正，就是說他的知見還沒有完全沒有罣礙。這是講維摩居士講，這句經文說所謂善於知見就是無所罣礙。

目捷連的知見無罣礙還沒有完全學到，所以還有些罣礙，這個無罣礙的知見指什麼呢？就是指心裏發出來智慧，就是真實的智慧，這才無罣礙。《心經》裏面講要用觀照的工夫，照見五蘊皆空，心裏是空空洞洞的，無一物。禪宗六祖也講「本來無一物」，心中沒有任何一樁事情、一樁物品，什麼都沒有，這才沒有罣礙。這種沒有罣礙的這種心智，這就真實的智慧，指的就是真智。無罣礙，指的就是實相智。實相，就是真如本性另一種名詞，所以無罣礙就是指法性，也就是指真如本性。維摩居士告訴目捷連：你應該了解善於知見，就是能夠無所罣礙，就能夠證到自己的本性。證到本性為什麼說無罣礙呢？生、老、病、死，後面還有四種，我們人世間八種大苦全部都有。八種大苦之中，前面生、老、病、死最嚴重，到了無罣礙的這種境界，生、老、病、死，後面是愛別離、怨憎會；等等全部沒有，這就是真正成佛。所以維摩居士告訴目捷連：你對那些居士們說法，應該把這無罣礙的法說給他們。

以大悲心。讚於大乘。

大乘的乘字當名詞來講，讀勝，當動詞來講讀成，兩種讀法都可以。當名詞來

講，大乘就是車輛、大車子。當動詞來講，大乘就是乘坐大車子，這叫大乘，這兩種讀法都可以。這兩句話注重在大悲心，維摩居士告訴目犍連，你要用，「以」當用字講，你要用「大悲心，讚於大乘。」大悲心，悲，佛家講兩個字重要，慈悲，慈是給眾生的各種的樂，悲呢？拔除眾生的種種的苦，就是慈悲兩個字，拔苦與樂，與就是給予。這裏講的大悲，大悲要拔除眾生的種種的痛苦。以大悲心，讚於大乘，後面一句重要，你發了大悲心，發心，發這大悲心，怎麼樣表現呢？就是用讚字，讚於大乘，就是讚歎大乘的法門。大乘法就是講菩薩學佛要成佛，就是要行菩薩道，行菩薩道就是根據大乘法門，一方面自己來求學、來學，一方面就把這個法門來教化眾生。菩薩就是上求下化，上求佛法，下化眾生。或者講上弘下化，對於佛來講，他替佛來弘揚佛法就要上弘，下化就拿大乘法門來教化眾生，這是下化。讚於大乘，這個讚字，讚就是把大法讚揚、讚歎，你這一讚歎，就把這個大乘法門弘揚出去了，就菩薩自己大悲心來講，你讚歎這個大乘法門，你就是要拔除眾生的種種的苦惱、種種的痛苦。

明瞭這個道理，實際上就要去實行，只明瞭道理不去實行，沒有真實的用處，必須自己去實行，做一個示範教化眾生，叫眾生也這樣去實行。比如說六道的，就說人世間，人世間的所有的人遭遇了種種的苦難，菩薩跟一切學菩薩法的人，都要起來拔眾生的苦，把它拔除掉。這樣看，看看現在我們人世間，大家都要拔苦，人世間就沒有苦。講到最深的地方，生死大苦最厲害的，有拔除人世間的這個很淺的這些苦，比如說天災人禍到處都有，在火車上拿個刀子亂砍人家，跑到校園也亂殺老師、學生，這都是人世間的苦。要解除這些苦，進一步的解除眾生的生、老、病、死的苦，這個人世間苦就找不到了。人世間都是法性、都是本性用出來的，本性用出來的一切事情，這就是跟《阿彌陀經》所講的「無有眾苦，但受諸樂」。《阿彌陀經》講這個無有眾苦，是指著我們娑婆世界來講，但受諸樂，就是指的極樂世界來講的。果然我們娑婆世界把這個眾苦都拔除掉，連生、老、病、死苦也拔除掉，我們現在人世間就相似，好像就是極樂世界了，想想這個境界多麼好，要想這個境界，你就要讚歎大乘法，人人了解大乘法，大家都來學著拔除眾生的痛苦。

念報佛恩。不斷三寶。

佛恩，釋迦牟尼佛給我們眾生的恩惠，我們眾生要念，念要放在心裏。我們受到釋迦牟尼佛給我們恩惠太深了，我們要報答。有佛才有法，把這個法傳下來，要靠僧，就是三寶。要報佛恩就要把這個三寶能夠繼續下去，不要斷。報佛恩這個三寶，目捷連當然他會了解的，但是不夠完備，還有欠缺的地方，所以維摩居士說要念佛恩，報這個佛恩，要「不斷三寶」。不斷三寶，就是佛、法、僧要好好的求其保持得沒有欠缺。

然後說法。

總結這句話，你能夠把上面維摩居士所教導的一切，如法的來說，然後你來說法，這樣的說法就是能夠報答佛恩，使這個三寶永久的能夠繼續下去不要斷絕，這樣的話，你才是真正的在念報佛恩，不斷三寶來說法。後面是結束的話：

維摩詰說是法時。八百居士。發阿耨多羅三藐三菩提心。我無此辯。

是故不任詣彼問疾。

釋迦牟尼佛派目犍連去問候維摩居士的疾病，目犍連說我不能夠勝任去問疾的，把中間維摩居士當初呵斥他說法不如法，然後再告訴他說那些法才如法。所以這裏面講維摩詰說這個法的時候，維摩居士一方面呵斥他說的不如法，一方面把正確的說法告訴他，在這個時候，「八百居士」，他原來是對居士說法，這個時候有八百位居士發心了，發什麼心呢？「發阿耨多羅三藐三菩提心」，這是印度文，翻成中國文字的意思就是無上正等正覺。發這個心，就是發成佛的心。我們學佛的人要了解，我們學佛為什麼呢？學佛就是要成佛。他發菩提心、發阿耨多羅三藐三菩提心，就是要發心一定要成佛，八百居士都發了這個心。目連居士說，「我無此辯」，我沒有這種辯，是指會說話的這個能夠辨別、辯論，這種智慧我沒有的，沒有指的是沒有像維摩詰居士那種辯。其實他本人辯是有的，不過跟維摩居士來比的話，他沒有維摩居士那種辯才。「是故」，是故就是所以，「我不任詣彼問疾」，我沒辦法擔任到維摩居士那裏去問候他。

維摩詰所說經講記(四)

第五十講

佛告大迦葉。汝行詣維摩詰問疾。迦葉白佛言。世尊。我不堪任詣彼問疾。所以者何。憶念我昔。於貧里而行乞。時維摩詰來謂我言。唯。大迦葉。有慈悲心而不能普。捨豪富。從貧乞。

維摩詰居士有了疾病了，這疾病是維摩居士示現。示現，他實在沒有病，藉著有病來要這些釋迦牟尼佛的大弟子，後面還有菩薩，希望釋迦牟尼佛派著弟子與菩薩去問他的疾病，藉著問他的疾病，就把釋迦牟尼佛的弟子過去所講的法、所用的工夫，用得不如法，維摩居士把他糾正過來，用意是在此。比如說前面舍利弗在宴坐的時候，他就指出你怎麼樣宴坐才如法。目犍連說法，對在家居士說法，他也指出來你對於在家居士不能這樣說，應該怎麼說呢？他講的很多，現在就是講大迦葉，大迦葉是到外面乞食。乞食，維摩居士就指出來，你乞食應該要平等的乞食，如果有選擇性，你只選擇貧窮的人向他乞食，捨棄豪富的人不向他乞食，就不平等。

這就說你乞食沒有普徧，這一段就講這個道理。

這一段經文開始，「佛告大迦葉」，釋迦牟尼佛告訴大迦葉，這個葉讀社，汝，就說你，去維摩詰那裏去問候他的疾病。「迦葉白佛言」，大迦葉就回答釋迦牟尼佛說，「世尊」，世尊就稱呼釋迦牟尼佛的。「我不堪任詣彼問疾」，我不堪，就說我不能夠，我沒有這個能力擔任去到維摩詰那裏問候他疾病。「所以者何」，為什麼不能夠去維摩詰那裏去問疾病呢？這是迦葉自己先提出一個問題，然後解釋。「憶念我昔」，憶，就是回想，回想我在過去。昔，就是以往，在以往的時候。念，是還記在心裏，我回想過去，我現在還記得，記得什麼呢？「於貧里而行乞」，到貧窮人的那個地方，里，就是地區，到那裏行乞，乞就是乞食。這一段講行乞，最重要的就講乞，乞是指出家人講的，在家人當然也有貧窮的，乞丐也有，但是在家貧窮的要行乞丐，跟這裏出家講行乞不同的。出家人行乞，不是為了沒有飯吃而去行乞，出家人行乞有行乞的道理。大迦葉說了，我回想過去現在還記在心裏，我那時候在貧里行乞的時候。

「維摩詰來謂我言」，維摩詰就到我這裏來告訴我，告訴我什麼呢？「唯，大迦葉」，唯，是一個語助詞。大迦葉就稱呼，他要告訴大迦葉怎麼樣行乞，先稱呼大迦葉。他說了，「有慈悲心而不能普」，你有慈悲心，可是你在行乞的時候不能普，普就是慈悲心沒有普，沒有普徧的。為什麼慈悲心不能普徧呢？下面就說了，「捨豪富，而從貧乞」。你捨棄了豪富，富有之家加上一個豪字，豪富是大富之家，這個豪富之家，你捨棄不向他行乞。而從貧乞，你去到貧窮人的家裏去乞食。

大迦葉已經是證到羅漢果了，是個阿羅漢，既是阿羅漢，他為了要使貧窮人能夠得到福報，證到羅漢果的人他去乞食，施食的人就得到福報，所以這個迦葉，他就想貧窮人已經是貧窮了，應該讓他種種福田，得一些福報，如果現在不去向他乞食，他現在貧窮苦，將來還是貧窮、還是受苦的，因此他想到要讓貧窮的人得一些福報，所以向他們去乞食。再講為什麼捨棄豪富呢？因為一者向豪富乞食，豪富之家你想進門就不大容易，等他開門來接待的話就耽誤時間；再說向豪富乞食，難免又染上貪圖這種飲食，染上豪富富貴這個習氣，所以捨棄豪富。這是迦葉捨棄豪富

而向貧窮的人去行乞，是他的想法。

但是就維摩居士的講法，他說你這樣行乞不普遍，有選擇性的，有選擇性而不普遍，這就是沒有平等心。平等心，就是不要選擇，按照次第去行乞。比如說同在一個地區，按照這個次第，先到那裏就向那裏行乞，這個地方有貧窮的人、有豪富的人，你不能說遇到豪富就超越過去，不向他行乞，一定要到貧窮那裏去行乞，這就是不按照次序來行乞，就是不平等了。平等心，到了豪富這裏，你就向豪富行乞，跟豪富建在一區，那裏有貧窮的人，你就按照次序向貧窮人去行乞，這就是平等的，沒有選擇。大迦葉沒有這樣按照次序來行乞，所以他有選擇。這個大悲心，前面講慈悲，現在特別講大悲，悲什麼呢？拔苦，把民眾的、眾生的痛苦，能夠把它拔除掉。民眾的痛苦是什麼呢？生死大苦。所以真正講行乞，你按照次序平等的來行乞，以這樣的心理來行乞，就能夠從大悲心裏面發出來這個作用，就能把貧窮的人、豪富的人這個苦都能拔除。因為貧窮的人有生死大苦，豪富的人也有生死大苦。

比如說現在的，我不好意思講，比如拿古人來講，古人你看晉朝一個姓石的，

石崇，他的家裏富有比得上一個國家的財富，他這樣的財富，生死問題他免不了。再講到古時候做大皇帝，大皇帝就是四海之內所有的財富土地等等都是他的。就拿秦始皇來講，秦始皇把當時那些國家都滅掉了，統一一個大的秦朝，秦始皇的一個王朝——大的帝國，到最後怎麼呢？還是不免於死。他到後來，感覺到這個死還是免不了，他請很多道士到海外找長生不老的藥，希望找來之後，自己吃了這個藥可以長生不老。這都是妄想，那有這回事情？人在世間沒有死，講不死、解決眾生不死，必得要悟——開悟，悟自己的有真如本性，本性上沒有生死。所以在這一段經文講乞食要平等的來乞食，平等心就是本性，從本性裏面發出這個平等心，沒有選擇的來行乞。就是要教眾生覺悟，覺悟明瞭自己有真如本性，就能夠解除生死大苦，這一章重要的在這裏。

迦葉。住平等法。應次行乞食。

維摩居士就叫迦葉說了，「迦葉」，你要住在這個平等法，應該「次行乞食」。「住平等法」，就是把心放在平等法這個法上。心既然在平等法上面，你乞食就應該按

照次序來乞食。眾生有生死，在六道裏面生生死死輪迴不停的，既然在六道裏面生
死輪迴沒有停的時候，就是富貴、貧賤隨時在變動。你說豪富之家，這一生是豪富，
再一轉世，他不能把這豪富帶到另外一道裏面去。貧窮的人也是，這一生是貧窮，
再一轉世，未必就是還是貧窮，它有轉變的。沒有轉變的是什麼呢？就是平等法。
你要使六道裏面的眾生都能解決生死問題，就住在平等法上面。住在平等法上面，
就是把這個平等法一直保持住，不要放棄的，你在平等法這上面來教化眾生。怎麼
教化眾生？你就按照次序來行乞，你這就是教化眾生。你要讓眾生了解在六道裏面
豪富、貧窮不是常的，都是無常的。豪富也是無常，貧窮也是無常，豪富無常，這
就轉成下輩子，也許變成很貧窮。為什麼呢？豪富之家，免不了把人家的財富集中
起來，沒有財富的人就受影響。貧窮，他這一世財富被豪富把它收掠過去，在下輩
子，不見得他還是貧窮，他可能變成富有，富與貧窮都是無常的。你用平等法依照
次序來行乞，就教眾生覺悟。六道之內都是貧富無常的，你還要貪戀豪富幹什麼呢？
貧窮的時候也不要怨天尤人，自己多做善事情，也就可以轉變為不貧窮。這都是由
於按照次序來行乞，可以叫豪富的人、貧窮的人都能覺悟。覺悟最重要的，悟到自

已有平等、有本性，你這個行乞就有大功德了。

為不食故。應行乞食。

為的不食來行乞，迦葉已經證到羅漢果，已經得到漏盡（漏就是有漏法，有漏的漏就是個煩惱），煩惱已經盡了，煩惱已經斷乾淨了。講世間人的飲食，可以不食，但是有個期限的。按照古時候講，雖然有漏法已經斷了，也就是羅漢的煩惱已經斷了，證到羅漢果，七天不食可以維持，超過七天不食就要入涅槃了，入涅槃就是離開人世間。證了羅漢果，離開人世間對眾生有什麼利益呢？所以不食，是求涅槃不食的這個法。這裏講為了不食，為了求涅槃不食這個法，意思就是說你求涅槃不食之法，已經可以不需飲食了。但是不需飲食，過了七天就證到了，就要入無餘涅槃。無餘，就是這個身體都不要了，入了涅槃。入了無餘涅槃，你就沒辦法教化眾生了。因此你應該要學不食之法用平等法，平等法來乞食就是說不要入無餘涅槃。你為了要教化眾生，必得還要實行乞食，實行乞食就應該不論是豪富，不論是貧窮，你都要按照次序平等的來向他們乞食。你這樣乞食，就是為了教化眾生。為

了教化眾生，本來你是可以證到無餘涅槃，就是不必乞食，你現在為了教化眾生，必須要乞食，要乞食就平等的要按照次序來行乞。

為壞和合相故。應取搏食。

搏食，搏，用手把食物揉成一團，叫搏食。拿這個意思來講搏食的道理，凡是把很多的事情，把它揉合在一起，這叫搏。講到修道的人，修道的人要把這煩惱去掉，破除煩惱。煩惱不破除，沒人破除掉，我們眾生這些煩惱，把它搏結起來，結合在一起。我們凡夫眾生種種的煩惱，都是集合在一起，這想了生死，就沒辦法了。要了生死，就把煩惱搏在一起，很多很多的煩惱，把它破除掉，這才能夠解決生死問題。搏食，其中之一，講這個食有好幾種，有搏食；有發願的願食；有識食，就是唯識學所講的識食，一共有好幾種。這幾種食，眾生他這業報是那一種，就要受那一種的這個食。在這些食之中，搏食是欲界的，從欲界天到我們人間、畜生，也有都是搏食。欲界天以上的，就是其他的食了，或者是以願食、有識食。但是在人間，也有人間這個願食，修道的人也有。識食，研究唯識的，他發歡喜心，禪宗

的人或者其他各宗得到法喜了，禪悅為食，這都有，但是搏食是最基本的這個食。

「為壞和合相故，應取搏食」，搏食，搏就是和合的，要把和合相破除。和合相破除，這個破和合相，破除為的就是能夠證到實相，把和合相破除，才能夠證到實相，實相就是真如本性。破和合相證實相，為什麼要取搏食呢？為了要自己證到實相，為了教化眾生證到實相，我們這個身體也是和合的，搏食也是和合的，雖然和合，和合都是假的，必須藉假修真。如果我是修道，我要修、要明心見性、要證到法身，我身體不要了，我也不要吃飯了，這樣證不到的。要證法身，還必得藉這個假法，才能證到真法。怎麼樣藉假法證到實相呢？雖然我們這個身體是五蘊和合的，吃的這個飯也是把它揉、搏聚起來的，但是沒有這些假東西，你在那裏去證？所以必得用這些假法，藉著這些假法來修真。怎麼能夠藉假法來修真呢？不要執著，不要執假為真，要點就在此。我們雖然是要藉假修真，不要執著這個假，時時刻刻的了解我們身體是假的，吃的飯這個搏食也是假的，既是不執著假，儘管我們穿衣吃飯，我們這個身體有言語、有行為，只要不執著，都能轉變為真實法，要點

就是不要執著，破除這個執著，假法就能轉變為真法。這一句的意思就是說破和合相目的是要證到實相，既是證要證實相，就必須要取搏食。取搏食目的就是和合來求到實相，就是藉假修真。既是藉假修真，豪富、貧窮這都是假相，既然豪富與貧窮都是假相，你就不應該捨棄豪富而專門向貧窮人來行乞，不要有分別心，就必須用平等心。像你現在捨棄豪富去向貧窮人行乞，這是不平等的，講到平等行乞，豪富那裏也要去。

為不受故。應受彼食。

為了不受，應該受彼食，應該平等的受一切人的食。不受這個法，也是求涅槃的法，不受是求涅槃法的一種。你修求證涅槃法，就是為不受法，應該受彼食。受彼食，就是平等的依次序來行乞，就是說貧窮人你向他乞食，豪富之家你也應該向他乞食，這是不受法的這個法，你應該普遍的、平等的來行乞。

以空聚想。入於聚落。

空聚，就世間人所了解的很安靜，祖師注解就是寂靜。寂，是極樂世界講寂光淨土，寂靜就是最靜的狀況，寂靜是沒有相的。世間的空聚，寂靜無相，以這個觀點來觀察世間的空聚，應該什麼呢？無論是貧窮的、富有的，都應該不要分別，無論是那裏貧窮的人、富貴的人，在聚落裏面都是空聚。豪富的人聚在一起也是空聚，貧窮的人聚在一起也是空聚。

我們研究了，豪富的人建的豪宅富麗堂皇的，就是貧窮人聚在一起貧民的區域，明明的有建築物，有人住在那裏，怎麼是空呢？就世間法來看，它是不空的，不空，你別想證到本性，必須要空。所以無論是豪富、無論是貧窮，就修道的人來講，一看，就把有形狀的人物都把它看空了。看不空，這個不能觀空，心裏就有障礙，就被有相的房屋、住房屋的那些人，就被他們這些相把自己心矇住了。矇住了這個心，心就在有這方面，有那些相。心裏不空，好了，你還什麼學道？你還想把這些障礙掃除掉，證到自己本性，那怎麼辦呢？辦不到。既然辦不到，必須對那些有形狀的人物，包括那些人物所做的事情，都把它空，都把它觀空。觀空之後，才

能夠心裏空空如也，沒有一切障礙。有障礙就把心矇蔽了，沒有障礙，心裏沒有矇蔽，實相本性就開發出來。行乞捨棄豪富，而向貧窮人去行乞，這個就是聚落不能夠空，也就是說不能把豪富的聚落、貧窮的聚落看空。必須看空了，然後藉著行乞，平等的依照次序來行乞，這樣才能夠教眾生覺悟，不要分別貧與富，這就是平等心。

所見色與盲等。

這一句的意思，所看的這個色與盲等，這個盲，指的是叫人家不要分別那些是美的、那些是不美的東西。見到這個色，色包含了很多，比如說聲聞、緣覺，他厭離生死，聲聞緣覺是二乘，他們對於生死很厭惡的，要離開這個生死，也就是說要了生死。要了生死，對於外面的六塵，見著六塵就厭惡，所以厭離六塵。厭離六塵，他就以他修的法門來修了，這是二乘的。二乘就是恐懼、畏懼六塵，所以他看不到那些東西是美、那些東西是惡(不好)，這是見色如同盲人。見色如盲等，就是不要辨別外面六塵，六塵有好的、有不好的，都是修聲聞、緣覺的人，都要把它觀，觀成什麼呢？不要分別美與不美，這樣講就叫盲。盲，是眼睛瞎了，眼睛瞎了看不見

外面是好的東西、不好的東西，是美、是不美。盲人，眼睛看不到，他修這個法，所見的就如同盲人一樣，見如不見，不要有分別、分別心，所以見到各種色與盲等，就跟盲人一樣了。這就是修的是等觀，等觀與平等觀來看一切的世間法。這個盲，不是叫修行人把眼睛閉起來，不是這樣，他是見到萬法都是能夠觀空，就像盲人看不見任何美與不美，這是比喻的話。你儘管睜著眼睛看萬法，都能看成平等的，這就覺悟了。看成平等的話，你這個乞食就要按照次序來乞食。

維摩詰所說經講記(四)

第五十一講

所聞聲與響等。所嗅香與風等。所食味不分別。受諸觸如智證。知諸法如幻相。無自性。無他性。本自不然。今則無滅。迦葉。若能不捨八邪。入八解脫。以邪相入正法。以一食施一切。供養諸佛。及眾賢聖。然後可食。

我們從這開始研讀。《維摩詰經》講的佛法是教學的人發心成佛，就是發成佛的心。成佛必須要先明瞭自己有真如本性，自己真如本性怎麼明瞭呢？就在日用尋常之中來開悟，悟就是要悟自己有本性。釋迦牟尼佛派那些大弟子，那些大弟子他們的境界，我們凡夫眾生沒有辦法了解，他們顯示出來的，也就示現出來的學小乘的，維摩居士過去就把小乘法門給他們每個人都呵斥，教他們發菩提心學大乘佛法。

前面弟子舍利弗都講過了，這是迦葉，他是藉著向一般人來乞食，就藉著乞食這個修行的一個法來引導他修大乘佛法。前面講他只到貧窮人家去乞食，不到那些

富有之家去乞食，維摩居士就呵斥他：你這不平等，應該不問是貧窮的、富有的，你都要平等的到他們這些人家去乞食。上回講到所見色與盲等，這就是維摩居士教迦葉學平等觀。在乞食的時候，就要以平等觀來依照次序來乞食，所以說所見色與盲等，盲人並不是教你眼睛閉著不要看，盲是比喻的話，你見到外面的各種色——色塵，見到各種色塵，你就像盲人一樣，不要分別那種色是好、那種色是不好，不要這樣分別，就像盲人一樣的。這是上回講過的那一二句話。

「所聞聲與響等」，聞聲用耳，耳聽到聲與響等，你所聽的聲音與響平等的。聲與響不同在那裏呢？響，比如說從山頂上發出一種聲音出來，下面是山谷底下，山下很深的谷就有迴響了，一般成語就講「山鳴谷應」，這是響。聲音與響，修平等觀就是一回事情，所以是講聞到聲音與響，平等的不要分別。

「所嗅香與風等」，嗅是用鼻子，用鼻子嗅就是聞，用鼻子聞一聞這個香氣。這個香氣與風等，風是什麼呢？風也是一種氣。風我們看不到，其實那是一種氣體在那裏流動。香與風這兩者，也是要修平等觀，也平等的來看香與風。我們凡夫眾

生只知道這個香就是香，風就是風，香與風分為兩回事情。經文在這裏就是教我們學佛的人不要把香與風分做兩種東西，分做兩種東西，這就是不平等的。沒有平等，就是不拿平等心來研究這兩者，就是不能夠圓融。如果不能圓融，香是香、風是風，就不能開悟，不能開悟明心見性就沒有辦法了。祖師注解，香是因為風的氣體把它傳播出來的，香實際上也是一種氣體。這樣合起來研究，無論是香、無論是風，就風來講，它沒有香的風或是臭的風，風沒有香、沒有臭的這種氣味。你把風與香平等的觀察起來，香與風都是只是一個氣體，然後你才能夠覺悟。

「所食味不分別」，味，是我們人用舌來嘗這個味，你無論吃什麼東西，都是有味道，用舌所吃的飲食，這個味道不分別，不要分別。我們看這個味，祖師注解味是沒有定性的，味是隨時有轉變的。這種會轉變的味道，就是由於我們人有分別，分別取這個味道：這是苦的味道、是甜的味道，是這個等等。我們中國古時候講的味有五味，這種五味都是由分別心分別出來的，了解這個味道，由分別出來的這些，在唯識裏面講得很清楚。同樣是這個味道，各人所感受的不同，無論是甜味道、鹹

味道、苦味道，各人吃在口裏面，所感受的都不相同的，這些不相同的味，都是由分別來的——分別心來的。如果是不加分別的時候，這個味就沒有，各種味就消失掉了。這是教我們，我們人人每天都有飲食，吃的飯菜、喝的飲料、水等等，要我們了解什麼呢？這些飲食都有味道，這味道都是由分別心來的。分別心，你不用分別，不用分別就是可以悟到本性，本性裏面沒有任何味，色聲香味都是由分別來的。現在講味，你如果不分別這味的話，就能悟到自己的本性。

「受諸觸如智證」，觸，我們身體接觸任何的物體，這叫觸。我們凡夫眾生自己來研究，我們身體無論是那一部分，用手也好、用腳也好，腳每天都要行走，走在路上就跟土地來觸；手吃飯要拿筷子，要接觸任何用具，都是觸。我們凡夫眾生吃飯拿筷子，拿筷子沒有什麼感想，身體接觸任何地方沒有什麼感想，在這裏祖師教我們：你身體有任何接觸的時候，就要有智證。智證是什麼？智是智慧，智證叫做無漏智，漏盡的，得到這個漏盡。有漏叫煩惱，把有漏的都盡了、破除乾淨了，這叫智證。你在接觸任何物體的時候，都要由智證這個心理來觀察。我們凡夫眾生，

我們接觸這個東西很光滑的，對它有好感；這個東西很粗糙的，這叫不好，感覺沒有什麼好感。對於人體也是一樣的，看見年輕的，你跟他握握手，覺得這個很好；老年人手的皮膚都是粗糙的，你跟他一握手，覺得沒有什麼好感，這就是有好惡的心理。以這個可以聯想到一切所接觸外面的境界，接觸外面不要像凡夫眾生，見到好的境界心裏就歡喜，接觸不好的境界心裏就討厭、就厭惡。它這裏講，你要有智證的來接受這個觸，智證開發了，把這個有漏的把它盡了，有漏都破除盡了，這個智慧就出現了，就得了智證。在這裏就是教我們學，你無論接觸任何的好的境界、不好的境界，你都要拿智證來觀察。我們凡夫眾生對於外面這種境界都有好惡的心理，祖師教我們學得了漏盡智。得了漏盡智就把有漏的好惡的心理破除乾淨了，就開智慧了，就是漏盡智。開了漏盡智的時候，身體柔軟的、心裏是快樂的，所以得了這個之後，身心就是柔軟快樂。這樣的話，一切的執著都沒有，我們在人世間執著得太多，執著得越多苦惱越多，你能夠得到漏盡智，身心柔軟快樂，沒有任何執著。想想看我們在人世間，那種境界我們現在沒辦法體驗出來，但是祖師注解的，注解這個經文，我們對於經文要深信不疑。我們對經文深信不疑，就向這個上面一

一步一步地去學習，總會得到這個境界，開這智慧，成佛我們都要求得成，何況這個呢？只要虛心肯學，一定能夠證到漏盡智。

雪廬老人就講從「所見色與盲等」到「受諸觸如智證」，這一段就是教我們學平等觀，詳細的講平等觀，簡單來講就是等觀，這一段就是修等觀的一個比喻。不然我們說修平等觀，怎麼修呢？平等觀不容易修的，這一段是用這些事情（色聲香味觸）做比喻。你要學平等觀就從色聲香味觸這些地方，眼見色、耳聞聲：一直到受的這個觸，這都是比喻，用這個比喻教我們來學習修平等觀。

下面經文又與前面不同了，前面講色聲香味觸是比喻，這裏講法。眼耳鼻舌身這五根對五塵，中間有五識，這是前面的一段。還有第六意識，又有意根，意是第六識，第六識以第七識做根的，第七識就是第六識的根。第六塵是什麼呢？叫法塵。什麼是法塵呢？比如說我們喝的茶，喝的茶這個茶有茶的味道，喝了之後，這個茶的味道就收到我們第八識的識田裏面，第八識好像種田的那個田下種子，這個喝的茶的味道，就是收藏在第八識，好像在種田的田裏面，就變成識的種子，這個叫作

法塵。喝茶是如此，我們這個眼見色、耳聞聲塵，色、聲、香、味、觸都留下來這個影像，這個影像收到我們第八識裏面，就變成一個種子，這叫法塵。法塵這一段也講了。

「知諸法如幻相，無自性，無他性。本自不然，今則無滅。」先看看講的幻相。幻相這個相是什麼呢？雪廬老人用唯識學的依他起性來解釋。他老人家說相是依他起，依他起任何這個物體，它不能獨立的，彼此依靠，這叫做依他起。說個比喻，過去雪廬老人講合掌成縫，把兩個手掌合起來，這中間有個縫，這就叫做依他起。這個掌依著那個掌，那個掌依著這個掌，合起來中間就有個縫，兩個掌一離開，這個縫就沒有了。這個應用到我們家庭，組織家庭夫妻兩個人，夫依靠妻、妻依靠夫，一個家庭基本的結構成立起來了，如果說夫沒有妻、妻沒有夫，這個家庭基本的結構就沒有了。所以家庭裏最基本的結構，都是依他起來的。講到五倫夫婦開端的，有夫婦之後，然後有父子、兄弟，外面有君臣，這個都是依他起。君，古時的大皇帝，如果沒有天下人民，朝廷裏面沒有臣子，你這個皇帝做誰的皇帝？皇帝依靠朝

廷的臣子、依靠天下的人民，朝廷的臣、天下人民有了皇帝，天下才能夠有人來治理，這就是君臣或是君民都是互相依靠的。這個依靠，我們講世間法必須要講，而且要注重五倫都要講，必須注重。但是這裏講這個道理教我們明心見性，就不能完全照世間的那種學問來講了，就必須承認凡是依他起的這一切人事物都是因緣和合的，是假的，現出假相，也就是這裏幻相。

無論是佛法、儒家的經典，不研究就算了，要研究的話，就有個原則，雖然依他起是個假相，但是必須藉假修真。我們就拿五倫來講，五倫都是依他起的，但是父慈子孝，做父母的對兒女那種慈無止境的，從世間的慈到出世法的慈一貫的，就能有成就。講到孝道，兒女對於父母的孝，由世間的孝順到出世間的孝順，也是一以貫之。比如說古時候堯舜的舜帝，他是由孝道來成就的，孔子的學生閔子騫也是由孝道修成就的，這都是一般人所了解的孝，貫通到出世法這個孝。

「知諸法如幻相」，我們了解了，下面講「無自性」。無自性也是知諸法無自性，諸法沒有自性，也沒有他性，就是無自性、「無他性」。鳩摩羅什大師解釋了，他也

是用比喻。我們人人都有手指，五個手指是分開來的，把它合起來，會合五個手指，這又出現什麼相？是拳頭。會合五指而成拳，這個拳既是五指會合起來，有沒有自性？沒有自性。可以成拳，放開來拳又不在了，這就無自性。無他性呢？會指成拳是無自性，現在就這個指來講，這個指、那個指、五個指，五個指都是有會合、有放開來的，就每個指來講，有他性嗎？沒有他性。會指成拳沒有自性，就每一個指來講，有彎曲的時候、有直的時候，有曲有直沒有他性。既然沒有自性，就解釋幻相也沒有他性。

「本自不然，今則無滅。」本來眾生本性，自然的就不是這樣，本自，本來就是不像幻相那樣無自性、無他性。本有的自性，本來有的自己的本性，不然，就是不像幻相這樣無自性、無他性。本來既然不像幻相無自性、無他性，就是沒有幻相，本來沒有幻相。今則無滅，現在講到本性的話，無幻相就是現在也就無滅——不生不滅。本自不然，今則無滅，這個要好好好的自己研究，慢慢的求其覺悟。

雪廬老人幫助我們覺悟，用一個比喻，比喻什麼呢？這裏講本自不然，就像天

上天空裏面，在下雨之後，有一道彩色的叫做虹，彩色的虹沒有現出來的時候，沒有的，這個虹本來是沒有的，叫本無。現出來以後，過一時候虹就消失掉了，就沒有了，虹消失掉了之後，一般人不了解虹就是滅掉了，這就是前後沒有完全看，或者只看見前面認為虹起來了，或者只看到後面虹沒有。這就我們凡夫眾生把一樁事情、一個道理，不能整體的來看，就發生這些錯誤的認識。雪廬老人就講這個虹本來沒有的，既然本來沒有，消失掉你不能說滅掉了。本來沒有，後來消失，也不能算是滅掉。這就是教我們了解凡是有生有滅都是假法。在這裏，經文裏面講本自不然，了解從這個比喻來講，本來就不然的，今則無滅，這兩句話就從雪廬老人舉虹比喻，我們就好明白了。本來就沒有的，你現在叫它滅了，這個滅，就是滅也不能說了。這兩句經文就解釋了，「本自不然，今則無滅」，就如同虹本來就沒有的，現在你不能說它滅掉。

這一段從「知諸法如幻相」，到「今則無滅」，雪廬老人講這一段是等觀的理——修平等觀的原理。前面那一段講的那些都是比喻，這一段是講道理，老人家這樣分

得清清楚楚的。這兩段之後，下面經文說了。

「迦葉，若能不捨八邪，入八解脫。」這是維摩居士叫迦葉尊者，他說若能夠不捨棄八邪，就能夠入八解脫。八邪也不能完全講出來，八邪第一個是「內有色想」，就眾生自己內在的有色想，有色想，一切有色的法那種想。有色這個色，包含很多，五蘊裏面講第一個就是色。色裏面有顏色，顏色有各種的顏色，有形狀的，形狀有長短、有高下，這個都是有形狀的色，分析起來，這個色法多得很。內有色想，我們眾生的心裏面存著各種色的想，心裏離不開色法，心裏有各種的色法，就是有色想，這是一種邪見。這種色想就是《金剛經》裏面講「凡所有相，皆是虛妄。」各種色想、各種色都是虛妄的，眾生把虛妄的色放在心裏面，這就是邪見。第二種邪見「內無色想」，這個與有色想相反的。內無色想怎麼也是邪見呢？有色想心裏執著有，無色想心裏執著無、執著空，空、有兩邊都不合真理，都不是中道，所以內無色想執著空也是一種邪見。只講這兩條，其餘不必多講了。

「入八解脫」，解脫，這個意思好懂，有八種解脫。一種是「內有色想觀外色

解脫」，就把自己心內有色這個想，拿這個來觀，觀是觀察。修這個觀的，觀外色解脫。以自己的心裏執著這個色想來觀，來觀外界的色，就是把自己的想到外面的境界，外面境界一切的色都是有障礙的。一般人自己心裏有色想不容易了解，自己也不覺悟。現在教我們，就把自己有色想觀察外面的，外面的一切色都是有障礙的。我們凡夫眾生在這個人世間，自然界的有高山、有海水，這都是障礙。人類社會所接觸的人都是色相，無一不是障礙。凡夫眾生觀察自己很難，觀察外面容易，看人家的毛病容易，看自己毛病不容易。經文裏面就是教我們觀察，觀察自己不容易，觀察外面的境界處處都是障礙。你這樣觀察，就是這裏講以內有色想來觀外面的色，觀外面的，一觀外面色，就能夠得到解脫了。

第二種「內無色想觀外色解脫」。內裏執著空無色相，無色相就是執著這個空，觀外面執著空的色相，這就覺悟了。前面講執有是不好的，現在講執空也不好的，就由執空來觀察外面那個空，這樣一觀就能入了解脫。你能夠這樣，經文講「若能不捨八邪，入八解脫」。修小乘法的把八邪捨棄掉，然後再求八解脫，這個經文講，

不必捨棄八邪，直接的就能夠由八邪入八解脫。能夠這樣，就能夠修大乘法門，才能真正讓一切眾生都能得到福報，都能得到好處。這是維摩居士勸迦葉尊者，必須修大乘法門，這才能夠成佛。

維摩詰所說經講記(四)

第五十二講

以邪相入正法。以一食施一切。供養諸佛。及眾賢聖。然後可食。

我們學《維摩詰經》，這部經就是教我們學的人要發菩提心，發菩提心就是一定要求成佛，這就是發大心。發這個菩提心，必須了解小乘法門不究竟的，所以在這部經裏面，先由釋迦牟尼佛派遣小乘弟子去問候維摩居士的疾病，這些小乘弟子一個一個的說過去都被維摩居士來呵斥過的，呵斥什麼呢？呵斥我學這個小乘佛法，意思就要我們發大心，他主要意思在這裏。這是講迦葉，迦葉在乞食的時候，只向貧窮的人乞食，不向富有之家乞食。迦葉的意思是貧窮已經是受到貧窮的苦了，向他們乞食，給他們培養一種福報。但是維摩居士認為：你這樣乞食，沒有普遍的、沒有平等的來乞食，這個有不完備，也是不圓滿，你應該不選擇的，無論是貧窮人、是富有的人，你都一律向他們乞食，這才是普遍。維摩居士呵斥這些小乘弟子，叫他發大心，怎麼樣發大心呢？從那裏發大心呢？就在衣食住行這些方面、在日用尋常的這些事物，從這裏來把小乘的轉成乘法門。所以說「佛法在世間，

不離世間覺」，就在世間，我們普通人的衣食住行、跟一般人來往，就在這些方面培養回小向大。迦葉尊者他是向貧窮人來乞食，維摩居士就以乞食這一樁事情來勸告迦葉要發大心，在乞食這一方面來教化迦葉。

現在講這個經文，「以邪相入正法」，這句話按照僧肇，就是肇公他的解釋，他說眾生都有本性，本性就是真如本性，每一個眾生都有的。本性是常一，這兩個字我們講好懂的話，本性常就是永恆的，一就是不變的，本性永恆而沒有改變。凡是與永恆相反的，是有時間性的，短暫的時間就不是本性，一就是沒有改變，有改變的就不是本性，所以本性是永恆而沒有改變，這就是本性。

既然本性是永恆而不能改變，也不會改變的，「以邪相入正法」，邪相就是前面所講的有八種邪見的，邪見就是不正確的見解。八種邪見，比如說執著色界天，色界天有色的，執著色法就是邪見。色界天以上就是無色界天，無色界天是空的，執著空相也是邪見，所以一共有八種邪見。這裏講邪相什麼呢？邪見就是執著所見的那些相，比如說色界天有色的相，空界天有空的相，所以在這裏講叫邪相。這種邪

相要懂道理的人不要執著，就沒有問題。前面講邪見，就是不懂道理的人執著那些相，所以問題就多了。這句話以邪相，就由這些邪相入正法，以邪相入正法，看起來這個道理是什麼呢？記住祖師講本性是永恆不變，既是永恆不變的話，凡是有變的話就不是本性，因此這句話就講以邪相入正法。以邪相入正法，邪正這兩者互入，邪入正、正入邪。我們普通人見解邪是邪、正是正，把它分為兩回事情，這裏講到圓融的道理，邪正兩者圓融無礙。你一定要執著邪與正不能相容的話，就永遠也不能夠覺悟本性，必得把這兩者互相圓融，圓融起來邪相不礙正法，正法不礙邪相，這樣的圓滿，這就是中道，中道才是佛法的一個圓融無礙之道。

經文我們了解了，學這部經最重要的，把這個道理明瞭之後，心裏就要改變。我們了解以邪相入正法，把邪正這兩者圓融起來，我們凡夫眾生的心本來就是正邪不能夠相融，我們修道或在世間辦事情，正邪都能相融，你就沒有障礙。就拿世間辦事來講，如果認為自己是很正的，那些不合道理的、邪知邪見的人的行為，我大概把它破除掉，我不跟他合作。好了，你這樣做，你在世間辦事情種種的障礙太多

了，那些小人都是邪知邪見，他的壞主意多得很，你要是一定要把這些小人清除掉，你要懂得方法，不懂方法，你要清除這小人清除不了，反而你自己麻煩更多。這就是說你在世間辦事，你是個正人君子，不錯的，守住正道、正確的道理。那些邪知邪見的人，你要有方法把他的邪知邪見調解，調解他，把他轉化，這就要有方法的。不講方法，只是一定要把他消除掉，對方還沒有被你消除，人家就把你消除掉了，這個道理要懂。所以這是在世間辦事來講。

修道更是如此，修道不能不把正邪兩者圓融，圓融起來，就以正確的道理來轉化不正的邪知邪見的那些見解，把他轉過來。這還是就這兩者分開來講，講到我們學道的人，你自己要了解，我們本人自己心中就有邪見、有正知正見。這怎麼來的呢？我們眾生在一念不覺就起了無明，無明一起來，就把本性汙染了，本性汙染就變成我們現在眾生都有第八識。第八識有人叫做含藏識，它含藏一切的法，含藏有正法、有邪法，邪知邪見、正知正見都含在我們第八識裏面。第八識不好懂，一般人都講人有靈魂，這個靈魂就是第八識，所以我們每一個眾生都有第八識。第八識

裏面有邪知邪見、有正知正見，明瞭這個之後，我們要圓融，它本來就在我們第八識裏面，我們第八識沒有把它圓融起來，要是一圓融就能轉變。不能圓融就不能轉變，正知正見、邪知邪見，兩者都是始終不能分開，可是又不能圓融，凡夫眾生就是這樣，兩者在第八識裏面不能圓融的話，第八識永久是凡夫眾生的第八識。我們學道要把自己的第八識能夠圓融起來就能轉變，把第八識轉變為第九識。第九識叫做無垢識，無垢識，垢是比喻的話，很多塵垢，《維摩詰經》又叫做《無垢經》，維摩詰這部經就是教你講無垢的。我們圓融起來，把第八識裏面邪、正都能圓融起來，就把垢（就是指邪知邪見），把這有塵垢的邪知邪見轉為第九識，第九識叫無垢淨識。把這有塵垢統統轉化了，轉變為無垢了，原來是有垢的，變成無垢了。

「以一食施一切，供養諸佛，及眾賢聖，然後可食。」這是告訴迦葉，你乞食乞來的食，就以乞來這個一食來施一切，你從人家那裏乞來這個食，你必須施，再施給一切。施給一切誰呢？一切「供養諸佛，及眾賢聖。」就把你乞來的食，再拿來供養一切佛、一切賢人、聖人。賢人是什麼呢？在沒有登上地位的時候，三賢位

叫賢人。登上地的時候，就從初地到十地，叫聖人。不管是賢人、聖人，你都要供養他，然後你才可以把你乞食來這個食拿來食。乞來的食，先供養諸佛，以及一切的賢聖，這就是維摩居士叫迦葉要平等的施給諸佛與賢聖，這就是大乘法門的平等來施食。這個意思雪廬老人就講了，這樣的以一食供養諸佛及眾賢聖，就是平等的——大乘法門的平等的施食。這個平等的施食，就是叫迦葉不要選擇，無論是貧人、是富人，你都要向他乞食，你這樣的平等的乞食，又拿來平等的布施、平等的供養，無論是貧窮人家、無論是富有人家，都能得到你乞食的好處。

雪公後面加上這一段話很重要，這裏是講乞食，我們果然在世間，凡是得到人家布施給我們一切的東西，我們都要以平等心來看待布施的人，我們再以這個道理，我們布施一切眾生，也都要以平等心來接受布施，再布施給人家，都要用平等心。這樣布施的人，我們轉過來布施給人家，都能得到平等的利益，平等就能夠明心見性。

如是食者。非有煩惱。非離煩惱。

接著上面講要得來的食施一切，就是供養諸佛及賢聖，這樣可以食。這樣的食，經文就說，你所乞食來的，你這樣食，「非有煩惱，非離煩惱。」這樣子的話，「非有煩惱」就沒有煩惱，「非離煩惱」，也沒有離煩惱。你這樣把乞食來的食，你這樣食的話，就是非有煩惱，沒有煩惱，也不是離開煩惱。這話怎麼說呢？非有煩惱，就是不見邪見。上面講眾生都有邪見——八種邪見，這裏非有煩惱，沒有煩惱就是看不到八種邪見。非離煩惱呢？也看不到八種正見——正知正見。是這樣解釋，也是雪公解釋的。這樣解釋有什麼好處呢？非有煩惱，就是你這樣持的話，就沒有煩惱。沒有煩惱，指的就是八種邪知邪見，你心裏就沒有，不受八種邪見來影響你的心。非離煩惱呢？離煩惱就是沒有煩惱，這裏講非離煩惱就是也不是沒有煩惱。為什麼煩惱講沒有離煩惱呢？也就是心裏面，沒有八種正知正見的這種心理、這個想法。如果有八種正見在心理想法，你看外面邪知邪見的人、事、地、物，太多太多，始終是為他煩惱，你必得把自己的心裏的正知正見也要把它放下。實際來講心裏有八種正見，也有八種邪見，把這兩種正見、邪見都把它放下，所以這樣心裏一放下的時候，這就是大乘法門。大乘法門是從佛的智慧用出來的中道觀。中道，你講有煩

惱、無煩惱，都不是中道，有煩惱是一邊，無煩惱又是一邊，這個不合中道。

講中道實在是很難，我們在研究經典，經文裏面我說的也容易，各位聽的也容易，但是要把自己的觀念裏面煩惱與無煩惱這兩者對立的狀況，把它合起來中道，都不偏於有煩惱，不偏於無煩惱，這要有智慧，這個智慧是佛的智慧。佛的智慧就是中道，佛的智慧就是合乎中道觀，觀是觀想。所以讀這兩句經文——非有煩惱、非離煩惱，你就用中道觀來看待這兩句經文。從這兩句經文裏面要學中道，學中道就要學佛的智慧。

非入定意。非起定意。

入定、起定，起定就是出定。小乘入定的時候，在定中不吃東西、不吃飯，也不飲、也不喝水，要吃飯、喝水，就要出定。大乘法門法身大士，什麼叫法身大士呢？證到一部分法身了，就叫法身大士。我們人人都有法身，我們雖有法身，但是我們沒有證到，法身大士證到一部分了。如果全部都證到法身，就成佛了。雖然證到一部分法身，這樣的法身大士，他不論是入定、出定，都是飲食照常的，祖師注

解：法身大士終日飲食、終日入定。這個意思就是說證到法身的大士，他這個入定不像小乘的入定一定要盤坐在那裏——就是打坐入定，法身大士不是這樣，就在日用尋常之中教化眾生、在世間辦事，無時無地而不是在定中。這樣的定，就不一定盤起腿來在那入定，法身大士不是這樣地。所以祖師講終日入定、終日飲食。在這裏講「非入定意，非出定意。」有入定、有出定，這是著了入與出的這個相。執著入定、出定這個相，見不到法身，有這個相，他就始終在小乘入定、出定。小乘法門要想轉成大乘，學法身大士，他必須回小向大，把小乘的這個法門迴轉過來，向大乘法門來研究、來學。向大乘法門來學，從那裏學呢？這就是迦葉乞食就從乞食這方面學。

我們都是凡夫眾生，別說距離法身大士那麼遙遠，就連小乘入定，我們都還沒有那個功夫，我們怎麼樣學呢？就從這裏得到啟發，啟發什麼呢？這裏講用乞食來教人家修大乘法門，我們就是把這個推廣的來研究，我們在人世間，不但飲食，日用尋常所處的環境，在一切人事地物上面，我們都要向這上面來學習。向什麼學習

呢？無論在什麼環境、無論跟任何人相處，我們都要把這個心、自己的觀念都要了解，我們一定學法身大士。法身大士無論在什麼環境、無論對待任何眾生，他都是這樣的，像這樣平等的，無論入定、出定，都在定中。我們學法身大士，雖然都是凡夫眾生，我們在一切環境上面、一切人事上面，我們心裏就要守住定工夫、守住定力。守住定力，就拿在世間辦事來講，遇到很多複雜的事情、難以解決的事情，心裏定一下，心裏靜一靜。心裏安靜一下，就算定一下，智慧就出來。這是講處理世間的事情，你心裏一定、一安靜，情緒就沒有了。我們凡夫眾生在人世間跟人家相處、辦事情，多半是情緒化，情緒一起來的話，就有喜怒哀樂這些煩惱起來，不但事情辦不成，而且敗壞一切事情。

就修道方面來講，我們學法身大士，隨時就要學定工夫，我們凡夫眾生心裏都是一團亂糟糟的亂心，我們每一個凡夫眾生心裏都亂的。所以《阿彌陀經》裏面講念佛「若一日、若二日」一直到「若七日，一心不亂」，得到一心不亂，然後才能夠成就淨業。我們凡夫眾生心裏，那一位眾生能夠一心不亂？都是二心、三心，一

直無數的雜亂心。我們學法身大士，就要把無窮無盡的雜亂心修成一心。修成一心在那裏學？就在日用尋常之中，在待人接物上面，都要修這個一心、修這個定。我們心裏很安定的跟人家相處、跟人家討論任何事情，這用的就是理性，而不是感情，感情用事就是情緒化，用理性的話就是用定心來辦事情。修道更是需要，修道更需要藉世間萬事萬物、一切環境，我們要定下來，這就是學定工夫。

非住世間。非住涅槃。

這裏講住世間，法身雖然住在世間，法身大士的法身，就是與世間的一切的俗世，跟世間不相同的。住在涅槃，要度化眾生就要有飲食，就應該與一般人相同的。住世間就法身來講，跟世間不相同，與世間有分別的。這裏講「非住世間」，非住世間就跟世間的飲食起居，都是相同。「非住涅槃」，非住涅槃的話也是這個道理，不住在涅槃，就應該跟一般人一樣的有飲食起居。既然是住世間、住涅槃，這兩者都不能執著，執著住世間，就跟世間脫離了，脫離世間。住涅槃呢？也是脫離的。要非住世間、非住涅槃，就要跟世間眾生相處，圓融無礙的相處，圓融無礙的相處，

就是世間眾生都有飲食起居，一切的日常事情都要跟世間人一樣，所以講非住世間、非住涅槃。這意思就要你必須自己修持也好，你教化眾生也好，都要放棄小乘法門，學大乘法門，大乘法門就在這些地方，不要住在涅槃，也不要住在世間，隨時都要跟世間眾生飲食起居打成一片。

其有施者。無大福無小福。不為益不為損。

你有所施的話，一律平等的，這樣所得的福報，你施的人、接受施的人，沒有大小的分別，都能平等的得到同樣的福報。「不為益不為損」，菩薩不用分別心，什麼是分別心呢？那是貧窮人家、那是富有之家，不要有這個分別心，平等的來施，這樣所得的利益，沒有益沒有損，一律都得到平等的利益。

是為正入佛道。不依聲聞。

這樣放棄小乘的法，修大乘法門，這叫「正入佛道」。「不依聲聞」，不要依聲聞法來修習。

迦葉。若如是食。為不空食人之施也。

維摩居士叫迦葉名字說，你要這樣的食，叫做「不空食人之施」，那就是人家施給你，他會得到福報。

時我。世尊。聞說是語。得未曾有。即於一切菩薩。深起敬心。復作是念。斯有家名。辯才智慧乃能如是。其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心。我從是來。不復勸人以聲聞辟支佛行。是故不任詣彼問疾。

「時我，世尊」，迦葉就稟告佛，那個時候我，我就指著迦葉自己，世尊就稱呼釋迦牟尼佛。「聞說是語」，我聽維摩居士說這句話的時候，「得未曾有」，我從來沒有聽到這樣的、這種好的言語。「即於一切菩薩，深起敬心。」迦葉原來是學小乘法的，這個時候，當下就對於一切菩薩深起敬心。深起敬心，迦葉就說：我要發大心，我要學菩薩了。「復作是念」，迦葉說我又一個想法。「斯有家名」，斯有家，是維摩居士有家室的，他是在家的菩薩，他這個有家室的人，「辯才智慧」，他的辯

才、他的智慧，「乃能如是」，乃能就是竟然，竟然能夠這樣有辯才有智慧。既然如此，「其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心」，誰能夠不發無上正等正覺的心呢？無上正等正覺就是成佛，誰都要發成佛之心。「我從是來，不復勸人以聲聞辟支佛行。」我從那個時候以來，我不再勸人家學聲聞、學辟支佛。聲聞是小乘法，辟支佛是中乘，我不再勸人學這兩種佛行了。「是故不任詣彼問疾」，有這個原因，我不能夠勝任到維摩居士那裏問候他的疾病。

第五十三講

佛告須菩提。汝行詣維摩詰問疾。

這一段，釋迦牟尼佛就要派須菩提去問維摩居士疾病。要到維摩居士那裏問疾，前面幾位弟子都有被維摩居士呵斥過的，然後把應當怎麼樣做告訴他，像迦葉尊者怎麼乞食，把正確的意思告訴迦葉尊者。這裏是須菩提，迦葉去到外面乞食，向貧窮的人乞食，不向富有的人家乞食。但是須菩提呢？跟迦葉相反的，他就是到富有之家去乞食，貧窮之家他就不去乞食了，所以這兩者不相同。兩者不同，各有各的考慮，迦葉考慮到應該去窮人家裏，須菩提考慮應該到富家裏面去乞食，各有各的理論。就須菩提他的想法，貧窮人物質財富都很缺乏，就不應當向他乞食了。到富有之家呢？向他乞食，富家裏他財富很多，向他乞食對於富有之家來講，沒有什麼負擔。而且向貧窮人家乞食，貧窮人財產很缺乏，引起貧窮人的煩惱；對於富人家，向他乞食引不起煩惱，他的財產很多，所以這樣的考慮，須菩提捨貧就富，專門向富家去乞食。在古時候印度那些豪富之家，你一般人要想進他的門，很不容

易的，再向他說佛法，他們那些人不容易度化的，所以須菩提藉著乞食到富豪之家，走到他的家裏，可以用佛法來教化他。因為這些富人、富豪之家，平常的財富很多，就感到在世間滿足了，要想什麼就有什麼，財產很多，須菩提一想，應該度化他，你在人世間財產再多，買不了生命，人要死的時候，你再多的財產也買不到，叫他不死不行的。所以對於富豪之家來講，應該用佛法來教化他，所以須菩提藉著乞食來度化富人，讓他了解財產再多，死的時候帶不去的，要想買不死，買不到的。用這個理由，須菩提就專門去到豪富的家裏去乞食，目的就是要用佛法來教化他，教化他就是讓他能夠學佛，能夠解決生死問題。

須菩提對於空了解很深，所以在《金剛經》裏面，佛就讚歎須菩提解空第一。他解空，對於空了解得很深，這是他特有的（特別具有的）能力。在這裏講解空，就拿修的空定，要入定的，入定在定中，他的工夫很好，出了定的時候，就不像在定中那麼深入了，所以入定的，有入定、有出定，凡是有出、有入的，都不算是很深的定工夫。須菩提有出、有入，就這一方面來講，他要度化眾生，尤其是要到維摩

居士那裏去，就不那麼容易了。釋迦牟尼佛派須菩提去問疾，須菩提就說了：

須菩提白佛言。世尊。我不堪任詣彼問疾。所以者何。憶念我昔。入其舍從乞食。時維摩詰取我鉢盛滿飯。謂我言。唯。須菩提。若能於食等者。諸法亦等。諸法等者。於食亦等。如是行乞。乃可取食。

須菩提說「我不堪任詣彼問疾」，我不堪任，就是不能夠勝任，我不能夠擔任去維摩詰那裏去問疾的。「所以者何」，為什麼我不能夠到維摩居士那裏問疾呢？「憶念我昔」，我想，憶是回憶，回憶過去，昔是指過去。在過去我「入其舍從乞食」，就到維摩居士那裏去向他乞食。這是講過去他到維摩居士家裏去乞食，他為什麼到維摩居士那裏乞食呢？那個時候維摩詰居士了解的佛法很深了，須菩提因為已經證果了，證到無諍三昧，無諍就是不跟世間一切人爭論任何事情，就是與世無爭。這個諍字比沒有言字邊爭字要廣泛，有言字邊這個諍字有淺講、有深講，淺講，他跟世間一切人都不做言語上的辯論。他證到這個無諍三昧，無諍三昧是不跟任何人辯

論任何事情，證到這個三昧就是定工夫。有這個定工夫在他來想，可以到維摩居士那裏，就過去，那裏知道一到維摩居士那裏，就被維摩居士呵斥了：你這個無諍三昧沒有用的。他過去被維摩居士呵斥過的。

「時維摩詰取我鉢盛滿飯，謂我言。」那個時候，就是他到維摩居士那裏乞食，維摩居士在呵斥他以前，先把須菩提乞食這個鉢拿過來，盛滿了一鉢的飯。盛滿飯以後，維摩居士還拿在手裏面就告訴他，告訴他什麼呢？「唯，須菩提，若能於食等者，諸法亦等。」須菩提乞食的時候，維摩居士那個時候盛滿了一鉢的飯，還沒交給須菩提的時候，「謂我言」，維摩詰長者就告訴須菩提說了。唯這個字是語助詞，它沒有實際上的意思。須菩提就稱呼須菩提名，「若能於食等者，諸法亦等」。你乞食所乞到的這個食，注重這個等字，對於這個食要有等觀，等觀就是平等觀。你看這個鉢子裏面盛這個飯，你要做等觀，等觀就是平等的沒有選擇，這個意思就教他：你乞食不應該有分別的。前面迦葉尊者捨富就貧，這個是不平等，你現在是捨貧就富，也是不平等，所以你要做平等觀。你有平等觀的時候，法，「諸法亦等」，諸法

是包含一切的，你能夠就乞得的食有平等觀的話，其餘對一切的法都能夠有平等觀。這個食，乞得這個食有平等，其餘諸法也平等。

下面接著說了，「諸法等者，於食亦等。」諸法包含了很多，前面說他得了無諍三昧，無諍三昧就是空三昧——空定。要把這個諸法等，包括空三昧也要等。空三昧怎麼呢？入定、出定都要有平等，不管是入定、出定，都是平等一如，這裏講既然是諸法平等，你這個乞食，食也是平等了。「如是行乞」，你能夠這樣從食裏面平等，引申到你修定工夫，以及一切的法都平等的話，「乃可取食」，你就取我給你這個食。為什麼維摩居士把鉢盛滿飯拿在手裏先講這些話，不把飯鉢交給他呢？祖師注解，如果把飯盛滿之後馬上交給須菩提，恐怕須菩提拿到這個鉢馬上就走了，馬上走的話，後面這一段話就沒辦法講了，所以要拿在手裏面把這話講完。懂得這個道理，乃可取食。這就是教須菩提，你能明瞭這個道理，而且照這個道理平等的去乞食，不要有選擇，也就是說不要捨貧就富，要平等的去行乞。

食等就是法等，法等深入一層講，雪廬老人就加上這幾句話，他說法等就是你

在說法的時候、求法的時候，無論是求法、說法都要平等。來說法的時候，平等的說法，容易教化眾生，要能夠平等的教化眾生，或者就是自己，自己求法的時候要怎麼呢？能夠平等的有這個平等觀。怎麼樣是平等觀呢？一邊是空、一邊是講有，佛法要講中道，偏於空、偏於有都不正確的，必須不偏於空、不偏於有，這才是中道。須菩提是解空第一，這裏就是教他沒有分別貧與富，不要這樣分別，一律平等的去乞食。由乞食這樁事情深入的瞭解，就是要不偏於空、不偏於有，得了中道。必須得了中道，你才能夠得到平等，得了平等的才能夠明心見性，才能夠證到佛果。

若須菩提不斷淫怒癡。亦不與俱。

維摩居士就告訴須菩提，「不斷淫怒癡，亦不與俱。」淫怒癡，這三種都是眾生的根本的煩惱，這裏講若須菩提不斷淫怒癡，亦不與俱，這個意思就不容易了解。祖師注解說淫怒癡不斷，為什麼不斷呢？祖師注解，得到真性，真性就是真如本性，證到了真如本性就是法身大士了。證到真如本性，本性叫做法身，法身證到一部分，就叫做法身大士。把這個法身全部都證到了，就成佛了。祖師講證到真性，就是法

身證到一部分了。雖然證到只是一部分法身，這樣的話雖有淫怒癡，實際上說就是等於沒有淫怒癡，雖有而無。雖有等於沒有，那就無所斷，等於沒有。沒有還斷什麼呢？所以祖師講，只要證到真如本性，雖有淫怒癡，而實際上沒有淫怒癡，沒有就是不必講斷不斷，就不必斷了。

淫怒癡說斷還是不斷，這個斷字怎麼樣解釋？這需要研究了。斷是什麼呢？就是等於看淫怒癡，心中不受汙染。就等於我們看電視、看電影，電視裏面、電影裏面那些表演的有淫怒癡，雖然表演淫怒癡，但是我們看的人不要被那些印象、行為染污了我們的心。我們在看電視、看電影表演淫怒癡的這些動作，我們知道我們是在看戲，知道這是假的、假法，這心不受汙染，這叫做斷。這個怎麼是假的呢？你拿影片一看就知道了，它是一張一張的影片，把它連續連接起來，過去的電影都是這樣的。那個片子一張一張很快，看起來就是連續性的（過去是這樣，現在是不是這樣我不了解了）。總而言之，無論是用什麼方法演，表演出來的都是假的。為什麼呢？表演出來，叫做生出來的，表演完了就滅掉了，都是生滅法，生滅法都是假

的，你不能拿它當真的來看。

從這一段經文裏面我們研究，不但淫怒癡不要跟著假法去跟它來轉，就我們的心，也不要被假法來汙染我們的心。推廣的來研究世間萬法，都是生滅不停、都是假法，你要是認真的把這假法當作真法，好了，我們在人世間時時刻刻的都要跟人家爭奪，無論言語上的跟人家爭，在事實上、在名利上跟人家爭，這好了，不要學佛就爭下去，不但這一生是人身，再一轉世，人身保持不住了，就要墮落了。墮落到那裏？人道墮落，就是墮落到三途裏面去。我們看世間這些假法，淫怒癡這些雖然都是假，我們不要讓它把我們的心染污了，這樣我們才不會受它的傷害。既然不斷淫怒癡，也不與淫怒癡俱，俱就是前面講的不斷，再呢？不與俱，這兩者合起來講，證到真如本性的時候，本性上面沒有所謂斷，也沒有所謂俱。這裏講的不斷也不俱，就是教須菩提明瞭有本性，本性起作用的時候，談不上斷，也談不上俱，所以這裏講不斷淫怒癡，亦不與俱。這就是告訴須菩提，只要真如本性明瞭了，這一切都不需要的，既不需要斷，也不需要俱，所以不斷亦不與俱。因為什麼呢？須菩提修的

是小乘佛法，小乘佛法你要修大乘佛法，回小向大，要發大菩提心，發大菩提心這就講不斷亦不與俱。發大菩提心，學大乘法門才能夠證到真如本性，你小乘弟子不發大菩提心，怎麼能夠證到真如本性？怎麼能夠證到平等呢？所以這叫他發大心。
不壞於身。而隨一相。

這個身是什麼呢？我們每一個眾生這個身從那裏來的？五蘊合起來才有這個身。五蘊大家知道，色（色身）、受、想、行、識。受是感受，對於外面的境界，我們心裏有什麼感受，這受當中有苦受、樂受、不苦不樂的受，這好幾種。想，想心所。行，就是我們八個識的這個行。識，比如說我們的眼，眼根對於外面的色塵，根塵一相對的話，中間就發出來識。眼根對色塵就是眼識，耳根對聲塵就是耳識，一共有八個識。五蘊就是色、受、想、行、識合起來，才有我們眾生這個身。這個身，修小乘佛法的要分析，那是色蘊、那是想，受、想、行、識，這一分析，身相就壞了。一分析那個是身呢？這小乘叫分析，大乘菩薩不用分析，他用觀照的方法，就像《心經》所講「照見五蘊皆空」，不用分析。分析就是析空觀，用觀照的法就

是體空觀，不分析這個五蘊，整體的看這個身體，體空，身體不必壞，就看見真空。所以經文講「不壞於身，而隨一相」，不壞於身，身體不必分析，一觀照，當體就是空的。就是當體皆空的話，而隨一相，這個隨一相，一相是什麼呢？一相就是萬法歸一，講到一相，就是你只要不用分析觀，用體空觀的話，隨著就是知道一相了。一相，什麼叫一相呢？注解的祖師就講身就是一相，我們眾生的身體，身體包含心理，就是一相。祖師再注解了，「萬物齊旨，是非同觀。」萬物齊旨，旨是宗旨。萬物怎麼齊旨呢？就好像莊子《齊物論》裏面所說的，萬物都是等齊的，叫做齊物，他講的很多就是這裏講的萬物齊旨。是非同觀，是與非，我們一般凡夫說是就是是，非就是非，在這裏祖師注解，是非兩者同觀，一同的來研究，這是講一相。祖師注解的，要好好好的研究才能明瞭，雪廬老人補充的解釋，他說：只要像《心經》裏面所講「照見五蘊皆空」。五蘊皆空就是叫我們明瞭我們人人都有本性，本性就是空的，真如本性本來就是空的。本來就是空，你再怎麼分析，分析就著了相了。有相才是分析，不去分析，一觀照，五蘊皆空了，就知道講空、講有，或者講空也是偏的，或者講有也是偏的，空有同觀。把空與有兩者合同起來，來觀就是一相，就

是空有同觀，就是得到了一相。佛法講這個法，法不明瞭講比喻，這裏雪公又舉比喻了，空有合起來觀的時候就是一相。空有怎麼合起來？合起來一觀一研究，怎麼是同呢？怎麼是一相呢？下面就解釋了。例如水，水有波浪，波浪就是水，水就是波浪，水裏起了波浪，那個波浪不是水嗎？波浪停下來就是水，水能夠起波浪，波浪停下就是水，波與水是同一個相。這就是你觀察這個波浪、觀察這個水，波與水同一個相。這就明瞭一相，這是這麼樣的狀況。

不滅癡愛。起於解脫。

癡愛這兩者不必滅，為什麼不滅癡愛呢？祖師注解就說了，大士（法身大士）觀癡愛真相（這是就天台宗講有圓教，圓教菩薩在這裏講是大士），大士就像圓教菩薩來觀，他來觀癡愛，觀癡愛，就癡愛這兩種，明瞭這個道理，就是下面講「明脫」，所以「不滅癡愛，起於明脫」，這個意思也不很好懂。癡愛這兩種煩惱都是眾生的第七識。第七識本來有四種煩惱，我癡、我見、我慢、我愛四煩惱，這裏舉兩種煩惱，這代表四種煩惱，這在第七識裏面。這四種煩惱，是一切煩惱的根源。這裏講

不斷癡愛，不斷癡愛起於明脫，就是大菩薩來觀，觀是觀察，也就是研究。來就是要悟，大菩薩來悟、來觀，他是用佛的智慧，大士已經證到一部分法身了，所以他能夠用佛的智慧來觀。用佛的智慧來觀，這裏講癡愛不滅，不滅癡愛要起於明脫，明是光明，就是要用佛的智慧來觀察明、暗、非明、非暗，就是大士用佛慧來觀察，一觀就觀到本性，本性沒有什麼明、沒有什麼暗的，明暗都談不上，本性要講的話就一片光明。所以《阿彌陀經》裏面講阿彌陀就是無量光，就是一片光明。一片光明就沒有對待的，光明不與黑暗相對，那是真正的光明。所以這裏講你拿佛的智慧來觀察，非明非暗，暗就黑暗的。要明心見性，放棄明暗兩種觀念，就直接的觀一片的大光明——就是光明藏，所以這裏講不滅癡愛，起於明脫，脫是解脫。

第五十四講

以五逆相。而得解脫。亦不解不縛。

釋迦牟尼佛派須菩提去向維摩詰居士問疾，須菩提是解空第一，他了解萬法皆空的這個空的道理，在諸弟子之中，他是第一位的，他說他不敢到維摩居士那裏去問候疾病。為什麼呢？過去他曾經被維摩居士呵斥過的，呵斥他修行、教化人都是不如法，所以這樣他不敢去。過去維摩居士說他雖然解空，但是就大乘法來講，那個是不夠的，應該深入地來研究回小向大，這才可以學佛學得好。前面已經講了好幾段了，現在就是從剛才念的這一段開始講。

「以五逆相，而得解脫，亦不解不縛。」我們從這裏來研究。這個五逆，五逆比如說有包括殺父、殺母、出佛身血：等等，這些一共有五種罪大惡極的，叫做五逆。比如我們現在看見新聞報導上面，有好多兒子把父親殺了、把母親殺了，這叫逆子，這是五逆之中的一種。在過去講，這種罪惡沒有比它更大的，這是五逆大罪。

這裏講以五逆相而得解脫，就從五逆現出來這個相，而得到解脫。但是呢？也不解不縛。這章經文這要好好的研究。這個意思，肇公解釋（就是僧肇），他說五逆的真相即是解脫。五逆真相，真相就是實相，實相就是指的真如本性，五逆的真相就是修菩薩道、學大乘法門，就從五逆相上面看到真相。眾生都有本性，不論這個眾生是五逆也好、是十善也好，是各種不同的相現出來，但是都有真相，你行菩薩道學大乘法門，就從五逆這個惡人上面看見他有真相，看見真相就是解脫。真相，真如本性，一般講凡夫眾生都被煩惱纏縛了，縛就好像用一個繩子把他綑綁起來，這個真如本性它那有這些縛、這些東西？因此祖師講見到真相，解也好、縛也好，統統沒有，這就是說以五逆相，就是從五逆這個相上面而得解脫。以五逆相，就是以五逆這個罪惡的人，看到他有真相，看到真相就了解脫。得了解脫，既然解脫了，還有什麼纏縛的呢？所以解也談不上、縛也談不上。因為要是用一個繩子把他綑綁起來，然後才說得上這個解，既然縛沒有了，解那裏有？所以講「不解不縛」。這就叫須菩提捨棄小乘法門學大乘佛法，學大乘佛法你度化眾生才能普遍。

我們現在學這部經，學到這一段，我們距離須菩提遠得很，須菩提他已經證果了，我們那裏證果？小乘證果是斷見思惑，我們的見思惑一品也沒有斷，但是可以學，果然學見到人人都有真如本性，就是人人都可以教化，都能夠把他罪惡轉成好人，這就可以。果然我們從心裏這方面見到人人都有本性，我們看見任何好人、壞人，都不注重他的好壞的現象，就要看清楚他有本性。這樣我們在人世間就沒有任何障礙，有障礙還是自己心裏沒有轉變過來，心裏一轉變，人人都可以教化、人人

都可以轉惡為善，當下在世間辦事情、跟人家相處，就沒有任何障礙。修道，修道的障礙很多，你能夠有這樣修養的話，修道的障礙也沒有了。這樣就是要發大心，維摩詰居士教須菩提發大心，必須發大心才能成佛。所以就藉著這個意思，維摩居士跟須菩提講：你能了解這個道理，你就可以把你這個鉢子盛了的飯，你可以吃這個飯。下面就說：

不見四諦。非不見諦。

這是四諦，苦、集、滅、道這四諦。苦，我們人在世間一切皆苦。集呢？要問

這個苦從那來的？集來的，是自己招集來的。這是因果，集是因，苦是果。後面呢？滅道，滅就把這些苦集都把它滅掉，這是個果。你要能夠把苦集都滅掉的話，怎麼能夠滅呢？必須修道。修道，道是因，滅是果。這是四諦，前面苦集是世間凡夫的因果，後面的滅道是出世法要證果的因果，諦是講真實的道理，必須明瞭這四諦。「不見四諦」，我們凡夫眾生都不見四諦，苦也不知道，還有很多人苦中作樂、以苦為樂。明明在世間跟人家爭名奪利，這是苦事情，在跟人家爭奪的時候，就是很苦，奪得之後，馬上又消失了，不能保有的，就算暫時得到，又怕人家來搶他的、偷他的這些東西，這都是苦，他不了解。苦是怎麼來？是集、招集，自己招來的，更不瞭解，這是凡夫。至於滅道更談不上了，所以見不到四諦是凡夫眾生。凡夫眾生見不到四諦，二乘呢？學聲聞、緣覺的這兩種學者，他見到四諦，但是四諦有四種，不只一種，聲聞緣覺所見的四諦是很淺的，很淺的四諦。大乘法門就是菩薩行菩薩道的，他見到的四諦，就是無量、無作的四諦，境界高，所以大乘菩薩所見的四諦，見如不見，見到四諦，就等於見不到四諦。為什呢？四諦，無論是生滅四諦、無生四諦、無量四諦、無作四諦，都是有相，大乘菩薩見到無量、無作的四諦，見

到四諦不著相，所以才見如不見。

前面講「不見四諦，非不見諦」，四諦不見，非不見諦，也不能說是不見諦，這兩句話你就記著雪廬老人就這樣解，大乘菩薩見了四諦如同不見。為什麼見四諦而不見呢？就是因為不著相。不見四諦，非不見四諦，看起來這兩個合不起來，祖師注解很深奧，也不容易了解，所以雪廬老人加上三個字「不著相」，這個重要。見四諦也不要著見四諦的相，不見四諦也不要著了這個不見四諦的相，就不著相這三個字，就把這兩句經文能說得很圓融、很通達。

非得果。非不得果。非凡夫。非離凡夫法。

「非得果，非不得果」，果是證了道，得了果了。比如說修小乘法門的，證到了羅漢果，就得了果。怎麼得羅漢果呢？必得要把見思惑斷除了，才證到羅漢果。這裏講非得果，講大乘法門，你這個羅漢果不算得了果，羅漢斷見思惑，上面還有塵沙惑、無明惑一層一層的，還有很多很多在後面，這叫非得果。但是話又說回來，非不得果，小乘得了羅漢果也是得果，也不能說他沒有得果，這是非不得果。

「非凡夫，非離凡夫法」，這兩句是照應前面的「不見四諦，非不見諦」，跟前面這兩句互相照應的。

現在就看「非得果，非不得果」，果，是修道證到果位了，這就是果，所以肇公注解說「果，諸道果也」，諸道果就是小乘羅漢果、大乘菩薩修這個果位，一層的往上修，修到最後就證到佛果。修大乘法門他是明瞭實相，明瞭實相就是明瞭自己的本性，本性已明瞭，所見的這個果，得果也不算是得。但是得果是個事實，也不能說沒有，得果明明是得果，也不能說不得果——非不得果。得果與不得果，就大乘法門來講，得與無得，或者得與不得，是一回事情，不能分開來講。所以這兩句話「非得果、非不得果」，要分開兩者——得果、不得果，這就是很難了解。必得把這兩者合起來，圓融的來了解，這就講通了，這就明白了，就得與不得是平等的。

非聖人。非不聖人。

「非聖人」，一切的法都是講世間法，世間法是生滅的，生生滅滅的那些法門隨時在變化的，這是非聖人。「非不聖人」呢？修道，修了之後能夠出了三界。三

界之內的都是生滅法，三界最高的就是空界天，空界天最高的非想非非想處天，想處天都是凡夫，必得要出了三界，這就是非不聖人。在三界之內一切世間法，都不算是聖人，出了三界才算是聖人，這裏講非不聖人。非聖人、非不聖人，重點就是在不著相。著相，這是聖人，這不是聖人，都著了這個相。一不著相，大乘法門講到高的境界就是不著相，然後才能看明白非聖人、非不聖人，這裏兩句就照應前面非得、非無得。下面維摩居士又告訴須菩提說了。

雖成就一切法。而離諸法相。乃可取食。

「雖成就一切法」這句經文，特別要注重的道理。下面講「而離諸法相，乃可取食。」維摩居士就告訴須菩提，這個是僧肇（肇公）注解的，「不捨棄惡法而從善」，不捨棄惡法，要從善，學這個善法。在一切的諸法都能成就，諸法雖能成，就不要著相，要離開成就相。離開成就相就是這裏講是好的、是不好的這些法，一切都能成就。這就是說要成就一切法，成就一切法這句話重要。成就一切法以後還要離，離開諸法。你能夠這樣的話，維摩居士告訴須菩提，你能如此，「乃可取食」，

你就可以把我盛在鉢子裏面的飯食，你可以拿去吃。須菩提是解空的大弟子，成就一切法，就是能夠把一切法都能修得有成就了。一切法怎麼樣修得有成就呢？必得做出種種的菩薩所須做的事情。菩薩要度化眾生，一方面自己要度化自己，學大乘佛法，大乘佛法自度、度化他人，所做的功德多得很。菩薩六度萬行還是簡要的講、簡單講，詳細的講，菩薩要做的功德多得很，成就一切法，就菩薩做了很多很多有利於眾生的事情，都是有功德的，就是成就一切法。雖然成就一切法，但是要離諸法相，要離開諸法相就不要執著所成就的法，叫離一切法。

這個講起來容易，我們看經文、看祖師注解，好像似乎懂了，但是這個要注意，注意什麼呢？就是離諸法相。對於這兩句經文，沒有深入的去研究的話，只講離諸法相，離諸法相把一切法相都離開不要了，這就好像看起來符合須菩提解空的，符合他所修的法。但是只講離諸法相，看起來是空——你所誤解的這個空，誤解把離一切相解釋錯了，就把這個空沒有了解。大乘法門所講的是真空的空，大乘法門就是真空，真空還有妙有，空、有，是中道兩者不要偏廢，才是中道。有一些錯誤的解

釋，只講離諸法相，把一切的法都把它離開了，都空了，你這個空是頑虛空——冥頑不靈的空，執著這個頑虛空，那可不得了了。執著頑虛空，幾時才能夠明瞭真空？一直執著頑虛空，就不要想到能夠真空妙有。不能想到真空妙有，真如本性就沒辦法明瞭了。所以在這裏要注意，只講離諸法相，就變成頑空。在這裏講「成就一切法，而離諸法相」，兩者都不偏，就是講中道，不偏於空、不偏於有，這是中道。必須了解中道，然後才能夠談得上明心見性。

若須菩提不見佛。不聞法。

這個意思，祖師注解就是教須菩提要修平等法。平等法就能夠「齊是非」，是非都是平齊的，齊就是沒有長短、沒有高下，這是齊。「一好醜」，就是美好的、醜陋的是一，一當齊字講，一樣的。是非是齊，好醜也是同一回事情。這就是告訴須菩提「不見佛，不聞法。」見佛聞法都是要了解平等法，這裏講不見佛，不聞法。不見佛是不見丈六金身的佛，丈六金身就是釋迦牟尼佛現的佛，釋迦牟尼佛從王宮出來修道，修成佛，佛的身體，真正的佛的報身佛高大得不得了，他在人間現給凡

夫眾生看丈六金身。不見佛，就是須菩提不見這樣的佛。不聞法呢？不聞四諦法。四諦法有四種，他就不聞生滅四諦法。須菩提是不見佛、不聞法，講這兩種。他這兩種從那裏學來的呢？祖師注解，是從外道學來的。印度那個時候外道很多，把它簡化簡化有六師，六種外道的這個師。外道六師比須菩提早，須菩提後來跟釋迦牟尼佛學佛，比六師要晚，所以祖師注解須菩提這種不見佛、不聞法，是從六師那裏學來的。六師都是外道，都是邪知邪見，須菩提跟邪見的六師來學，好了，學成個外道了。所以講到這裏，後面接著就講六師，六師講的道理跟佛法非常相近，混淆佛法。我們學經尤其是學《維摩詰經》，不能把這個道理分清楚的話，變成學了外道、學了邪知邪見，自己還不知道，你看這個危險不危險。在釋迦牟尼佛那個時候，古印度有那些外道，每一種外道把它們自己的那個道都能夠自圓其說，把它們那個道說得都很圓滿。你要是辨別它是外道、它是邪見，我們凡夫眾生沒有這個能力，沒辦法辨別。

我們再看看現在，現在這個世界上，也有一些聰明人，他發明這個學說，又發

明那一種學說。研究水的，水就變成萬能了，就拿這個水，把這個道理說得很圓滿，叫人研究水。有一些人發現這個人的腦筋裏面有磁場，就研究頭腦。這個研究這是外國來的，研究這個學問，連我們普通人一看、一聽，覺得很有道理，你要仔細的分別，你研究人的腦、研究電腦，這個腦都離不開物質，專門從物質上來研究，放棄了心。佛法有個重要的原則就是萬法唯心，你現在叫人家研究水、研究電腦、研究人的腦筋，這都是從物質上面研究，忽略了心靈的研究。舉這兩個例子，還有其他很多發明的，多得很，發明那些學術的人聰明不聰明？聰明得很，他不聰明，他發明不出來這些學說。但是只講這個不講心法，就把佛法扭曲了，這個我們要辨別。研究那個不是不可以，可以研究，但是我們要辨別。禪家所講的「百尺竿頭更進一步」，百尺竿頭，這個竿是物質，你要能夠進到心靈的世界了解心法，更上一步。更上一步，把這竿子放棄掉，你才能夠了解真空，才能了解這心法。所以現在這些發明的人，他很聰明，他這個聰明也是由自己的本性裏面出來的，沒有本性他發明不了這些學說。可惜他發明這學說，他被這個無明污染了，污染之後發明這些學說沒有大用，有小用沒有大用，這個我們要明瞭。所以我們要研究佛法，學佛要想成

維摩詰所說經講記(四)

佛，必得要記住萬法唯心。

第五十五講

彼外道六師富蘭那迦葉。末伽 拘賒 子。

須菩提在過去也是向一般人家乞食，他跟迦葉乞食不同的，迦葉向貧窮人家乞食，須菩提向富有之家乞食。維摩詰居士那個時候認為他們兩人乞食不平等，平等的應該不要問誰是貧窮、誰是富有，一律的向他們乞食。乞食，大家知道在印度出家的，都是向人乞食。他們兩個是各有不同，所以維摩居士就呵斥他們。講到這裏，舉各種事實要教須菩提了解，各種事實是什麼呢？在釋迦牟尼佛那個時代，印度外道很多，有六十多種，但舉六位外道師作代表而已。舉這個外道作什麼用呢？在那個時候，外道都是見解不正確，叫做邪見。雖然是邪見，他們每一個外道，他們講的學說都能自圓其說，聽起來都有道理的。在釋迦牟尼佛那個時代，講學術、講修道，一個就是各種外道，一個就是釋迦牟尼佛。既然外道講的學術思想就跟佛法非常相似，他就能夠把佛法混淆起來了，這就對學佛的人來講很危險。因此在這裏舉出六位外道師，教須菩提辨別，把這個外道師辨別清楚之後，然後才能夠好好的學

佛。本來須菩提是小乘弟子，而且是證果的人，小乘弟子證果不夠用，遇到外道講那個道理，又把它混淆起來了。

在這裏就講六師，六師第一位的外道師叫做「富蘭那迦葉」。富蘭那迦葉，祖師注解說富蘭那是他的字(字就是字號的字)。他起了邪見、有了邪見了，邪見什麼呢？他說一切什麼，我們一般人講世間萬事萬物，名詞多得很，我們國家、我們古時候講叫什麼東西，這個東西、那個東西，佛經裏面用一個法字作代表。我們講這個擴大器說這個東西，佛經講擴大器不講東西，講這個法，這是一個法。房屋也是一個法，電燈都是講法。就是這個法，外道師就講「一切法無所有」。一切法，就是我們這裏東方，我們國家的人講一切東西都沒有，這個包括宇宙萬有、天地間的一切事物，這些東西都是沒有的，他說一切法沒有。一切法本來都沒有的話，沒有什麼呢？你說沒有，人家不瞭解，他說比喻就像虛空那樣的。虛空裏面沒有什麼東西，我們不要拿現在的科學來看，科學上說虛空裏面有各種星球，有太陽、有月亮、火星、木星，這些都有，但是他把這些東西都去掉，都沒有的。既然把所有的星球都

把它空掉，剩下來就是一個空空洞洞的，這麼一個東西叫空。這個空，什麼空呢？就佛法來講頑虛空，冥頑不靈的虛空。這個頑虛空，跟佛教所講的真空妙有的真空不同的。真空，一方面講真空，再講起作用的話有妙有，空有是一體，它不像頑虛空。六師之一他就講虛空的一切東西都沒有，太陽、月亮、星球統統都沒有，就像虛空一樣的，他所了解的、所教人的就要學虛空，這個虛空，這是他的學說，虛空是不生不滅的。他講的頑虛空，既然裏面一切法都沒有了，空空洞洞的空，它有什麼生、有什麼滅呢？這種見解，不學佛的人、甚至於把佛法沒有好好的學的人，一聽這樣的講法，很容易就跟他學了，你看這個危險不危險。

須菩提就過去講的乞食不平等，維摩居士藉著他乞食不平等，要開示他講平等，平等才能夠明心見性，本性是平等的。只講這個道理不大容易了解，不但我們不了解，就是須菩提小乘佛法，他也不了解，所以藉著外道六師講的那個道理，讓須菩提明瞭，然後好好的辨別，這才能夠學佛法，而且要學大乘佛法。外道第一個六師，他講虛空是不生不滅，跟佛經裏所講不生不滅，這四個字完全一樣，他就把

佛法混亂了。再說虛空裏面一切法沒有，一切法沒有研究起來，我們學佛，學儒經、學佛經都要自己研究，你研究看看外道所講的虛空不生不滅，佛經也講不生不滅，外道的不生不滅固然把佛所講的不生不滅混淆讓人家不了解。再說就儒家學問來講，儒家的學問講五倫，你要學道學成聖人，學成聖人就成佛，就要從五倫上面來學，無論是君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，就在五倫上面學。外道所講的頑虛空不生不滅這個理論，什麼東西都沒有，也就一切法都沒有，這是斷滅知見。既是斷滅知見，一切法沒有，五倫君臣、父子講父慈子孝，這個也沒有了。你想想看，人世間不但中國，就說外國來講，也要講君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，不過外國人現在講的沒有那麼完備而已。唯有我們國家講的儒家的學問，把五倫講得非常完備，你學道要想成仁、成聖人、成佛，就要從五倫這一方面開始學。外道講的什麼東西都沒有了，君臣、父子講孝悌、朋友講你有信用，統統都沒有了，這還成為什麼人間？這人間就沒有了，這個知見好可怕。但是不瞭解這些道理，或者對於佛法沒有很深的研究，這個辨別不清。不但我們都是凡夫，連小乘弟子像須菩提，維摩居士還要把這些道理講給他聽。講給他聽就讓他了解，那個時候一個就是釋迦牟尼

佛，一個就是那些外道，叫他不要跟外道學，要好好的跟釋迦牟尼佛學，跟釋迦牟尼佛好好學，就要學大乘佛法、學平等法。

「末伽黎拘賒黎子」。末伽黎是他的字(字號的字)，拘賒黎是末伽黎的母親，他母親的名字叫做拘賒黎。下面子，就是指末伽黎是拘賒黎的兒子。末伽黎拘賒黎子，他的邪見是說眾生造一切的罪業沒有因果、沒有因緣。你說那些眾生造這些惡業，做了很多罪惡的事情，一般人講造罪惡應該有什麼原因，你沒有原因，無緣無故地來搶人家的東西、殺人放火、甚至於殺父殺母，這些罪業沒有原因，他說這些都沒有原因。既是沒有原因，實際上造這個罪業將來要受到懲罰的，無論那個國家的法律，法律對於犯罪的人都要拿來審判，犯了最重的刑罰要判他死刑。判死刑這還不算，這是花報，開花結果的花報，還有果報，就死後，在人間看他犯了死罪，判他要死了，死後怎樣呢？死後還要墮落的。像殺父殺母、造的大妄語，大妄語是什麼呢？自己學佛沒有證果，他說證了果了，這種妄語，死了以後要墮地獄的，那才是真正的果報。一般人說造善業有樂的報、樂的果報，做了惡業有苦的果報，他

說是一切沒有。好了，一切沒有的話，一般人接受、學了這個思想，就造惡業。造惡業為什麼呢？自己沒有錢就搶人家的錢，搶劫搶不到就綁票，綁票一旦洩漏了就撕票，這就殺人。他講這個統統沒有的，那些造惡業的人就受到鼓勵，就敢去造這惡業了。不造惡業的人，普通人也跟著學了，惡人沒有惡報，就是跟他一起造這惡業，把整個世界變成不是人間了，把人間變成惡鬼地獄，所以這個知見(邪見)多可怕。他的學說認為沒有因緣，眾生有苦有樂是自然有的。苦樂就是自然有的，就由它自然的來消失掉，這個知見是第二個外道師所講的學說。

這些學說，我們現在看印度那時候外道，看起來很好笑，這個外道怎麼有這種知見呢？其實各位想想看，我們在台灣看見這一類的學說很多很多，他們有地位的人發表他的知見，把他的知見向外傳播，多得很。我們學到這裏，知道印度那些外道知見這麼可怕，回過頭來看看我們台灣這個地方，這些惡的知見，大家要好好要想想，決定不能跟他學，不要認為這些人會說話、會寫文章，也會號召大眾來壯大自己的聲勢，好，大家認為這樣好，我們跟他學，你一跟他學，將來就免不了跟

著他到三途裏面去，你看這樣辨別重要不重要。

刪闍夜毗羅胝子。

「刪闍夜」，是這個外道師的字號。毗羅胝，是他母親的名字，「毗羅胝子」，就是刪闍夜是毗羅胝的兒子。他的邪見就說，一個人在世間有生死、有苦，人世間的苦很多，但是生死這個苦最嚴重。普通人你看死了，他本人也感覺苦，普通不學佛的人、不學儒的人，要到死的時候一看，這一死到那裏去？何去何從他不知道，這個時候最苦。死這樣苦，生苦不苦呢？生也苦，這個不必詳細講，所以生與死都是大苦。這種生死的大苦，就這個外道師來講，不必學道了。我們在這裏都是跟雪廬老人學，又要學儒家這個道，又要學佛家這個道，這叫修道，修道就是為了要了生死，最後要成佛。這個外道師講人的生死這種苦，包括其他的人世間種種的苦，太多了，就拿生死這兩種苦做代表，他說這種苦不必修道。不必修道苦怎麼去呢？經過有生有死，生生死死經過多少的劫數，劫這個字是長時間，經過無數的長時間那樣生生死死，到最後自然生死沒有了，這種大苦就沒有了，他是這種學說。就是

說不必修道，讓他這個生死大苦經過多少時間，長時間來受這個苦，到最後苦受盡了，沒有了，就自然就沒有了，是這樣的歸結起來，他教人家不必修道。這種思想就是叫人家不要學道了，苦受盡了，道自然就有了，就說生死就沒有了。

祖師舉一個例子，有個比喻來講，不然我們還不了解這種思想邪到什麼程度。祖師舉什麼例子呢？用一個線團，線把它繞成一個團，像球那樣的，拿到高山頂上把這個線往下放。各位想想看，把一個大的線團在山頂上往下放，放到山下，線團也沒有了，只剩一個長線，那個團就沒有了。用這個比喻，他就說把這個生死經過長遠的劫數，生死就沒有了，就等於線團在高山頂上放到最後，團的形狀就沒有了。這種學說，你看能不能跟他學呢？一跟他學，好了，大家不要學道了，就好像把這個線團拿到山上往下放，到最後沒有了，團沒有了，自然生死就沒有了。用這個比喻來一研究，這種學說要不得，不用這個比喻來解釋的話，只講他叫人家不要學道，現在世界上不學道的人多得很，這個沒有什麼了不起，不學道就不學道，你拿這個比喻來講不學道，生死永久不能了。他說經過長時間，自然生死就沒有了，道也就

自然得了，也就是說自然沒有生死，你說這種邪說是多麼可怕，所以在這裏維摩居士把它提出來跟須菩提講。

阿耨多翅舍欽婆羅。

「阿耨多翅舍」，這是他的字號。「欽婆羅」，是他所穿的很粗、很壞的衣服。在印度來講，比如我們普通人穿的衣服都是很完整的衣服、很乾淨的衣服，他這個衣服破破爛爛的，而且是不清潔，這種衣服叫做欽婆羅。他不但穿很粗的衣服，祖師注解指的是穿粗的皮衣。禽獸皮剝下來做衣服，是粗的衣服。不但如此，自己常常把頭髮拔掉，用很難聞的煙燒起氣味薰自己的鼻子，讓自己的身體受種種的苦，就是修苦的這種行為，他認為讓自己受種種的苦就是修道。他這個學說跟佛家修苦行的人非常相似，佛家有一派修苦行，叫頭陀，他就修苦，給自己種種的苦，給自己來受。學佛的人如果對佛法沒有深入的研究，一看他這種學說，很容易被他吸收過去了。其實要了解，他講這個苦，跟佛家講的修苦行——修頭陀苦行，大不相同。佛家修苦行是為了讓自己受這些苦，佛家講這個苦、學苦的時候，也不會把頭髮拔

掉，這個與他不相同，但是很相近。佛家學佛最重要就是要學道、要學了生死。他這個苦行就以苦來修道、以苦為道，這就不同了。所以維摩居士在這裏要須菩提要辨別，那種外道講以苦為道，不能跟佛家所講的學苦行的人相提並論。他這個外道的思想，歸結起來就是在這一生讓他身體受了種種的苦，把種種的苦都在這一生都受完了，到下一輩子，後生就是樂了，苦已經這一生受完了，下一生自然就沒有苦了，就樂了。但是下一生按照眾生來講，這一生死了以後下一生，下一生還有下一生，沒有窮盡，他講的後來的這一生，指著那一個後來講不清楚。這種學說自己都講不清楚，別人跟他學，腦筋裏學著越學越亂，所以維摩居士把這個外道的學術思想告訴須菩提，要辨別不能跟這種思想來學。

迦羅鳩駄迦旃延。

這個外道，「迦羅鳩駄」是他的字號。「迦旃延」呢？就是他外道的稱呼。他這個人思想很特別，有人要問他這個東西是有嗎？他說有。再有人問他這個東西是沒有嗎、是無嗎？他說是無。世間法一邊說是有、一邊說無，有與無這兩邊都是偏見，

一偏之見，說有說無、說無說空，兩者都是偏見。他呢？說有是有、說無也是無，這個聽起來好像是沒有偏見，有、無都有，亦有亦無。他這個思想就是說也是有、也是無。好了，這看起來有與無，他都合起來講。佛法講空、講有是合起來，空有圓融起來就是中道。但是他這個亦有亦無，跟佛家講有無合為中道不相同。他講亦有亦無這種思想，就表示他沒有一個正確思想，隨人家問，人家問了那一邊，他就認為那一邊是，自己沒有中心思想，這種思想就很容易把佛家講的中道相混亂了。

這個外道他是迦旃延，他姓迦旃延，迦羅鳩馱是他的字號，他的主要思想亦有亦無，有指的有形狀，世間萬事萬物都有形狀，在佛法裏面叫做相（形相的相），無就是沒有這個形相。他的思想就是順著人家問，世間萬事萬物有形相嗎？他說有。人家問到沒有形相嗎？他說沒有。這樣的思想你看看，他成為外道，他的學說也是一家之言，也能夠誘惑很多人的。

佛法所講的，比如說我們學佛都知道，有空宗、有有宗，有宗什麼呢？唯識學。唯識就是教人家從有這一方面來學習。空宗就是三論宗、天台宗、禪宗，都是從空

這上面學。他這個講亦有亦無，也有相也無相，就把佛家空有兩種學習的法門混亂了，所以我們研究佛法要學佛，要好好的學，把佛法學好了，才能辨別外道的思想。佛法空有兩宗沒有學好，今天學這一宗，明天學學那一宗，沒有經過真正善知識給你指點，自己去學，認為自己無師自通。無師自通別說佛法學不好，就是世間任何一種技術、藝術，沒有經過老師來教的話，自己學會，那有這種事情呢？對於學佛，必得學空宗、學有宗都要經過善知識來教。他這裏有相無相、亦有亦無這種邪見，就是把正法擾亂了。正法學得好，他一看這種思想，可以辨別。正法沒有學好的沒有辨別能力，看見這種思想，馬上跟他學。所以維摩居士把這個外道的思想提出來，告訴須菩提要好好的辨別。

尼犍陀若提子等。

「尼犍陀」，是這個外道的名字，下面若提是他母親的名字，所以他是「若提子」。「等」，是除了他以外，還有別的外道就包含在這裏。這個外道，他的邪見是什麼呢？他說我們人在這一生所受的種種的苦，就是由前世造的惡業，今生才有這

些苦，這些苦既然是由前生造的，要修道，你怎麼樣修也沒有用，再怎麼修也不能把這個苦改變，他是這種思想。這種思想分析一下，他既然這一生的種種的苦，都是由過去造的業，今生才受苦，今生受苦了，你再修道不能改。這個講法跟佛家有一點相似，佛家什麼呢？起惑、造業、受苦，苦是什麼呢？苦是根據造業來的。造業為什麼呢？有惑。由起惑到造業，造業成功了，然後這一生就受苦，受苦就是苦果，結了果。結了果，按照佛法理論來講的話，結了果當然不能改變，就要受苦。但是佛法講，一方面教人家苦果不能改，要受的，但是不能再繼續造業，最重要的是不再造業，將來就不會有苦果。造業最大的就是造生死之業，不造生死之業，將來你就沒有生死的苦果，這一點，外道他不了解。

維摩詰所說經講記(四)

第五十六講

是汝之師。因其出家。彼師所墮。汝亦隨墮。乃可取食。

在釋迦牟尼佛那個時候，印度的風俗，出家人都要乞食。這個跟我們國家不相同的，我們現在叢林裏面不必乞食，過去叢林裏面都有田、有田地，不必有乞食。但是有時候還有把風俗留下來，還有乞食，這個風俗還有的，但是不多，釋迦牟尼佛那個時候一律的要乞食。這個乞食，迦葉與須菩提，兩者不同，一個是向貧窮人家來乞食，一個像須菩提這樣向富有之家去乞食。這在維摩居士看來不平等，所以把須菩提呵斥，藉著呵斥須菩提，須菩提跟迦葉那時都是小乘弟子，就是引導他們藉著乞食這個不平等，教他們發心學大乘佛法。

「是汝之師」，維摩居士就是說六師，在印度那個時候外道師多得很，有講十六種、有講六十二種，後來把它簡化了講六師——六種。六種師是汝之師，就是跟須菩提講六師就是你的老師。為什麼講六師就是他的老師呢？因為在那個時候講學

術思想，一個就是釋迦牟尼佛，再呢？就是那些外道——外道師，外道師以六師做外道師的代表，除此以外沒有稱老師的。須菩提在那個時候要學道的話，不是跟釋迦牟尼佛學，就是跟六師來學，只有兩種師父。他那個時候分不清楚，既然也接近外道的六師，所以這裏講六師就是你的老師。是你老師，「因其出家」，你跟他學，就出家了，跟他學就跟他出家。為什麼須菩提跟他出家呢？因為六師那個時候在印度外道很多，六師在世間的時候，須菩提還沒有出生，所以六師在前，須菩提在後，就須菩提來講，那個時候沒有見佛聞法的時候，當然就跟六師來學。這個前後我們凡夫眾生沒辦法確定，只能夠說六師在須菩提出生之前，六師就存在了，這樣推想起來，須菩提就是跟六師學，然後出家。

「彼師所墮，汝亦隨墮，乃可取食。」照這個經文講，彼師就是指六師，他那個邪見所墮的，他要墮到惡道裏去。汝亦隨墮，汝，指須菩提，你也跟著他墮到惡道裏去。乃可取食，這樣的話，你隨他墮，你可以取食。這是什麼？因為須菩提到維摩居士那裏乞食，維摩居士把食品盛在須菩提鉢子裏面，沒有馬上交給須菩提，

維摩居士拿在手上，呵斥須菩提，前面都是他呵斥的。講到這裏時候，你要跟他學，跟他墮落到惡道裏去，你就可以把我手裏盛的這個食，你就可以吃。

你要是跟著六師隨著他墮的話，你可以取我給你的食品，這個怎麼講法呢？祖師注解一看，你才了解，祖師注解什麼呢？就說你要從六師墮落到惡道裏面去，六師以及惡道都有真如本性，你雖然跟著六師墮落到惡道裏面去，惡道裏面無論是地獄、餓鬼、畜生，地獄裏面眾生也有真如本性，你要了解眾生都有本性的話，雖然跟著墮落，無論墮落到那一道裏面，真如本性在那裏。了解真如本性在那裏，本身就有真如本性，由本性起作用，惡道的一切環境就跟著本性轉變，轉惡為善，惡道的惡的環境就變了，變成是本性在起作用了。所以了解這個道理，而實實在在的，你照這個道理去發揮用處的話，你就可以把我給你的飯，你可以拿去吃。這裏說你知道有本性就行，本性沒有分別的，三惡道、三善道一樣的平等的。

若須菩提入諸邪見。不到彼岸。

邪見、彼岸，一般從經文字面上來講的話，邪見是邪的，彼岸是正的，一邪一

正。你須菩提入那些邪見，「諸邪見」，印度外道很多，每一外道都有他的邪見。你入那些外道的邪見，「不到彼岸」，不必到彼岸了，彼岸代表正法，邪見代表邪法，你不必到彼岸。雖然說邪見是不正的，彼岸是正法，一邪一正，但是講到徹底的話，邪見、彼岸，本性沒有分別。那些外道的邪見，他們都有本性，彼岸指著就是正法，邪見、正法都有本性。就是你須菩提雖然入外道的邪見，不必到彼岸，不用到彼岸，為什麼呢？彼岸就是指的真如本性，真如本性有岸沒有岸呢？本性沒有岸的。你要認為本性有了岸、有了邊際，那就錯誤了，本性是無處而不在，不論那裏都是本性。所以這裏講你入了本性不用到彼岸，本性就根本沒有彼岸——沒有岸。根據祖師這樣一注解，這樣明白了。

住於八難。不得無難。

維摩居士告訴須菩提，住在八難裏面，不得無難。八難是什麼呢？一共有八種，不必完全說了，舉出幾個重要的看看。八難為什麼叫難呢？凡是眾生在遭遇八難的時候，聞不到佛法，想學佛學不到。八難的前三種就是三惡道，三惡道大家知道，

地獄、餓鬼、畜生，這個三惡道，地獄裏面眾生能夠聞到佛法嗎？餓鬼的鬼道也沒有辦法聞到佛法。再講畜生道，畜生道你叫它來學佛，它怎麼學？但是畜生道有一個例外，在過去叢林裏面做早晚課的時候，好像是隻鵝，牠就跟著出家人做早晚課，念佛的時候牠在聽，牠在道場裏聽，出家人也不趕牠，就讓牠聽，聽久了，有一天牠就在道場早晚課的時候，牠就往生。這個為什麼呢？是因為牠聽到念佛的聲音，牠能夠有成就，除此以外，沒有辦法，這是例外的。一般的講，那些畜生無論是家裏養的、野外的野獸、天上飛的鳥，牠怎麼聞法？所以這個三惡道沒辦法聞法。

三惡道以外還有北俱盧洲，就是在須彌山的北方有個大洲，就是北俱盧洲。這一洲的人，眾生衣食住行育樂，一切一切好得不得了，他是一切都富有，一切都滿足，你叫他學佛，他不肯學佛。為什麼呢？他那樣要什麼有什麼，滿足了。我們這一洲是南瞻部洲，我們這一洲是須彌山的南部，我們南瞻部洲當然不像北俱盧洲那樣好，南瞻部洲有很多很多世界，我們這個地球就是南瞻部洲很多世界之中一個世界。這個世界就說我們的地球，在我們這個地球上，有貧窮的、有富貴的，富貴人家

古人就講「富貴學道難」，富貴人家你叫他學道，那是很難的。富是講財富，貴呢？它指在位的人，在位的人最高的——古時候天子那是最貴的。富有的人在過去有個石崇，他的家裏財產可以跟國家財產相比，這個你叫他學佛？你叫古時候皇帝來學佛，他不會學的；你叫石崇來學佛，他也不會學的，他一想家裏那麼富有，他學佛幹什麼？所以富貴學道難。這還是講南瞻部洲，跟北俱盧洲相比，南瞻部洲的富貴跟北俱盧洲比不上，所以北俱盧洲他不肯學佛。不肯學佛這是我們講，實際上他根本就沒機緣、沒有緣分來接觸佛法，所以他是八難之中的一種。再就是長壽天這個天人，壽命很長。另外盲聾、啞啞，眼睛瞎、耳朵聾了，還有生來就是啞不能說話，這個都是沒辦法學佛。

經文講「住於八難，不得無難。」這就是維摩居士告訴須菩提，你要住於八難，你跟邪師來學，跟著他墮惡道，這裏講有邪見，自然就有八難，你就住在八難之中。住在八難之中，那就是說不得無難，你想求無難，那是求不到的。這意思說既然跟邪師學有邪見，一定有八難，有八難你就住在八難之中。住在八難之中要求得沒有

八難，這個辦不到。這是說反面的文章，從反面的文章來研究的話，就說你住在八難之中要想到八難之中有理性，理性就是真如本性。八難就有本性，你能覺悟八難之中有本性的話，那你就是可以不受八難障礙，你就可以聞到佛法。

從前面那一段告訴須菩提「入諸邪見，不到彼岸」，到這兩句「住於八難，不得無難」，這兩段是維摩居士呵斥須菩提，呵斥他什麼呢？須菩提已經證到了羅漢果，羅漢果他有三個意思、三個意義：一個是殺賊，賊就是害正法的意思；第二個應供，到了羅漢他能應供，他應供，供給他飲食的時候，供應的人就有福報；第三羅漢證了果叫做無生，無生就是不生不滅了。所以羅漢有三個意義，一個是殺賊、一個是應供、一個是無生。維摩居士呵斥他，你這樣不平等的來乞食，你是沒有殺賊的功用，也不能夠應供，也談不上無生。無生是說證了果，當然無生，但是不是大乘佛法這個無生，大乘佛法無生是真正是證道，就是真如本性，小乘羅漢果要是不回小向大，不放棄小乘，也不回向大乘佛法，那這個無生只是斷見思惑，出了六道而已，六道以外（六道外面）還有生死。六道以內的生死叫分段生死，就一個階段

一個階段生死；六道以外的生死叫做變易生死，境界在那轉變。分段生死沒有了，六道以外的變易生死還有，所以他那樣的沒有平等的乞食，這三者都談不上。既不能是說他是殺賊、也不是真正的應供、也不是無生。

這裏講入諸邪見，以至於住於八難，邪見這兩個字，小乘證到羅漢果，你能說他是邪見嗎？邪見不能證果的。所以邪見這兩個字，雪廬老人特別的加以注解，他老人家怎麼注解呢？所謂邪見，凡夫眾生起了六十二種知見的話，這是邪見。為什麼呢？著了有，著了有這一邊是凡夫眾生。所以印度那些外道他講的，他的那些學說，能夠有很多人跟他學、相信他的說法，就是凡夫眾生起了有的見解。二乘就是聲聞、緣覺，他們斷了六十二見。印度的外道很多，有九十多種，簡單的講有六種的，這裏取一個中數，取了一個中間的數目——六十二種。二乘就是學小乘的、學中乘的，中乘就是辟支佛。他們把這個六十二種邪見斷除了，斷了六十二種見，這就是偏於空，凡夫眾生執著有，二乘就是小乘、中乘，這兩種執著空。唯有大乘菩薩講中道，從中道來學。一是凡夫、一是二乘，兩者一是著了空、一是著了有，都是

偏的，都不能夠入中道，不能入中道就叫做邪見。這就把邪見講出來了，不像一般講的邪見，他講的邪見就是不入中道，就是邪見。證了羅漢果出了六道了，六道之內的八難，就羅漢果來講，他不會有了，不受八難。但是六道以外的，也就是三界以外的，還有八難。三界以外的有什麼八難呢？這個意思就要深入的來研究了。

三界以外的八難，雪廬老人畫的有講表，各位帶來的話，看看講表，沒帶來也沒關係，你聽聽也可以，帶來的話看講表十四頁。

這個表叫做「界外住理八難」。三界之外八難要住理，理就是真理、真如本性，住在理上面的八難。這個八難第一條各位看看，「見修無學等三惡道」，修這個無學，無學就是小乘的羅漢果，他不必再學了，他已經證了羅漢果了。「等三惡道」，等三惡道，這個無學證了羅漢果，與三惡道平等。維摩居士看見須菩提證到羅漢果，證羅漢果是無學，他不發大心，發大心就是一定要發菩提心學大乘佛法。須菩提雖然是證果，他就等於三惡道，就跟三惡道差不多，不發成佛的大心，這就等於三惡道。

「菩薩不畏五逆因，三惡果。」大乘菩薩他不怕五逆。五逆各位都知道，殺父、

殺母、出佛身血……，一共有五種，是五逆大罪，必然要墮地獄，那麼菩薩這都不怕。三惡果，三惡道裏的造了三惡道的因，就要墮落到三惡道裏去，這叫三惡道的果，這個大菩薩也不怕。菩薩對這個五逆的因、三惡道的果都不怕，怕的什麼呢？「但畏生二乘心」，有個眾生他想學二乘，想學成為羅漢果，有這個心理一發生的話，菩薩就害怕。菩薩害怕這兩種心，就是叫眾生不要學小乘，也不要學中乘辟支佛，你要學就要學成佛，要發成佛的心。

第二條講「四諦之滅，聲聞證之。」四諦有很多種，有四種，這是講生滅四諦。生滅四諦苦、集、滅、道，這個各位都知道。苦是集招來的，苦是果、集是因。後面是滅道，滅是果，修道是因。修道修成功了，就是滅了，把世間的一切的苦都滅掉了，滅就是證果，小乘證果。所以這裏講四諦之滅，學四諦就是要修道，修道成功了就是證果，就滅，滅就是聲聞證果，聲聞證之，聲聞就是小乘，他已經證到了。「等北俱盧洲定壽」，他就等於北俱盧洲。前面講北俱盧洲那好得很，在那裏他就不想學佛，也沒有機會學佛。長壽天這個定工夫，入了很深的定，在定中，這就壽——

長壽天，聲聞證到這個果，就等於北俱盧洲、入了定的長壽天的。等，是等於，聲聞雖然證了滅、證了果，就跟北俱盧洲、入定的長壽天的一樣的。他們別說大乘佛法了，連這個佛法，他根本就沒有學到。那你小乘聲聞雖然證到滅的話，跟他們一樣的。一樣什麼呢？你雖然證了小乘的果，你大乘佛法你不學，等於那些人一樣的，那不能成佛。

「二乘淨天，不歸第一義天，等長壽天。」二乘淨天，就比如說五淨居天，那還是很清淨的。學小乘的證到三果，就居在淨居天，在那裏就證到第四果，成為羅漢，小乘講淨天。不歸第一義天，第一義天就是學大乘法門，那個天就能夠直接的證到本性，叫第一義天。小乘雖然證了果了，他如果不回歸到第一義天，就不能夠放棄小乘果位，而發大心學回歸到第一義天，就是要成佛的第一義天。就等於長壽天，他就跟長壽天相等，長壽天雖然長壽，沒有用處。你長壽再長，你看看《阿彌陀經》裏講的，阿彌陀就是無量壽，「彼佛壽命及其人民」，生到極樂世界的人跟阿彌陀佛，是「無量」無邊的「阿僧祇劫」。那個壽命多長，你這個長壽天再長，也不能跟極

樂世界壽命那麼長相比。就算我們這個世間，古人傳說有上古時候有大椿。大椿八千壽是春天，八千歲是秋天，八千歲兩個八千歲加起來也不過是渺小的很，你這個長壽天，這裏經文沒有講長壽到什麼程度，就說再長，你也不能跟極樂世間的壽命相比。就是拿這個世間古人傳說大椿的八千歲加起來，中間除了春秋，還有冬夏，四時加起來，四八三萬二，那個壽命夠長了。我們這個世間，我們現在講中國人的壽命，就算活到一百歲，再長就活到一百二十歲，距離一萬二千歲還少得很，就算到一萬二千歲，跟極樂世界壽命相比，小巫見大巫。所以這個壽命不能比的，一比就知道長壽天還是渺小得很，你這個二乘證到羅漢果，你不回歸到第一義天的話，就等於長壽天，壽命那麼長有什麼用處？

「入觀見真，出緣俗」，小乘也學觀，入觀的時候見到真空，出了觀的時候就緣俗，就跟世間的一般凡夫緣俗。他「不見中理」，看不見中道這個理，這個就等於「佛前佛後」。

「二乘不見真理，而發見慧」，二乘就是小乘、中乘，他見不到真理，真理就

是大乘講的道、本性，他沒有見到。而發見慧，見慧就是見了道了，見了道就有智慧。這就等於「世智辯聰」，他這個見慧不夠深入，不是真正的慧，等於世智辯聰。世智辯聰就是八難之一，佛前佛後也是八難之一。

「雖得通」，小乘證了果，也得了神通。雖然得了神通，「不見十界色」，十界、十法界，他不見十法界的色。色是有，「如盲」，就等於眼睛瞎了一樣的，看不見十界這個色。「不聞十界聲」，十法界有顏色，有形狀的顏色、有聲音，不聞十界聲就「如聾」，就像聾子一樣。「不能一音隨類得解如啞」，佛一音演說法，眾生隨類各得解，佛才能夠這樣，小乘他不能夠的，不能夠發這一個音聲隨類得解，他小乘辦不到，這就如啞。

經文含多義，界內的八難、界外的八難，就把經文很多的意思都把它解釋出來了。證羅漢果界內八難沒有了，界外八難還有，這個意思就是說你證了羅漢果，你必得要學發大心——發成佛的大心，你才免界外的八難。

維摩詰所說經講記(四)

第五十七講

同於煩惱。離清淨法。汝得無諍三昧。一切眾生亦得是定。其施汝者。不名福田。供養汝者。墮三惡道。

釋迦牟尼佛派小乘弟子去問候維摩居士的疾病，這些小乘弟子都說了過去有的是乞食、有的是說法、有的是用工夫，都被維摩居士呵斥過的，所以他們說不敢去慰問他，這些小乘弟子都不敢去慰問的。過去維摩居士呵斥這些弟子的目的就是這些弟子們發大心學大乘佛法，必須學大乘佛法才能成佛。所以在這裏講對於每一位的釋迦牟尼佛小乘弟子，維摩居士就用本性這種正法，比如說大法，來引導這些弟子們學菩薩、學大法。各位看看每一段經文，維摩居士都是從本性知見來呵斥他們，目的就是叫他們放棄小乘的法門，學大乘佛法。鳩摩羅什大師、僧肇、生公這些大師們，那個時候他們來注解文字很簡單、很深奧，所以我們現在看這些注解也要花一番工夫，才能把注解看得清楚。學經，無論是佛家的經典、儒家的經典，都

要有一點耐心來學，沒有耐心，那看了怎麼學得下去？必得有耐心，尤其是這一部經，這幾位大師的注解文字特別的深奧，但是我們慢慢地來學習。

「同於煩惱，離清淨法。」第一句就有問題，同於煩惱，釋迦牟尼佛這些小乘弟子都是證果的，證果的見思惑都斷了，怎麼還有煩惱呢？同於煩惱，這個煩惱是講三界以外的煩惱。那些小乘弟子斷了見思惑，三界出去了，不在三界之內了。三界是簡單的講，講得完全就是六道。見思惑一斷，六道就出去，這裏講同於煩惱，是三界以外的煩惱。三界以外還有煩惱嗎？就拿生死來講，小乘弟子六道之內的斷了見思惑，生死就了，三界以外還有生死，這個生死不同的，兩者不同的。三界以內的分段生死，就是眾生這一生死了，再有一生，生生死死，每一生就是一個段落，分段。三界以外的生死，叫做變易生死，變易就是修道這個人，他的心在那轉變，也就是心的境界一層一層在轉變，叫做變易生死。第一層的生死轉變了，再進一步的有生死，再進一步一直轉變，把變易的境界轉成功了，就成佛了。所以這裏講同於煩惱，是三界以外的變易生死那種煩惱。小乘弟子斷了三界以內的分段生死，還

有三界以外變易生死，要轉變易生死，就是小乘證果的話，必得學大乘法門，大乘法門才能夠開始轉變煩惱、轉變生死。

「離清淨法」，離清淨法就是離開清淨法，沒有清淨法。為什麼小乘弟子沒有清淨法呢？清淨法要修，要求這個清淨法。求清淨法向那裏求？向自性中求。求人皆有的自己本有的性，向心中來求。向心中來求的話，小乘弟子他證了果，他就抓住證的這個果不肯放棄，不肯放棄這個小果，就得不到清淨法。這樣子小乘弟子執著這個小果，他連凡夫都不如。比如我們都是凡夫，凡夫遇到適當的因緣，還可以發大心來學佛，就發菩提心。小乘弟子他執著這個果就滿意了，他不肯發大心了。不肯發大心，他就是抓住小果不放棄，小果不放棄他不肯發大心，要想成佛，沒有希望，就是他就沒有清淨法這個法了，得不到清淨法。得不到清淨法，在這裏講叫離清淨法。為什麼離清淨法呢？清淨法就是指的本性，由本性所起的法，是個法性，這個法就指法性來講的。得不到法性怎麼能夠成佛呢？所以這裏講你執著小果不放棄的話，你是離了清淨法。為什麼講離？清淨法我們人人本有的，你要了解人人本有

這個清淨法，向著本性上求的話，求到了，那就得了。沒有求的時候，這叫離。離是就從本性來講，本有的不去求，就是離了，離開本性了。

「汝得無諍三昧，一切眾生亦得是定。」無諍三昧，就是真正了解真空了，真空自性中沒有任何東西，就是禪宗六祖講的「本來無一物」，這就了解真空。無諍三昧了解真空，這個真空也有深淺分別，了解一部分也是了解真空，了解得最圓滿也是真空。須菩提是在諸弟子之中解空第一，既是解空第一，了解空他得的無諍三昧，無諍三昧就是了解我跟別人都是一樣的——本性上都是空無一物，彼此都是一樣的。了解這個道理，自己與世無諍，在世間跟任何人沒有諍論的時候，這個諍字不是爭奪的爭，爭奪那個爭字，上下兩隻手中間一隻，代表兩個手爭奪一個東西。這個諍有言字邊，言字邊就在言論上面的有辯論、有爭執，無諍三昧，他跟任何人不須辯論的，就是無諍。不須辯論就是無諍，自己是無諍了，也能夠教化眾生，也能教化眾生學這無諍。自己度化、教眾生能夠得到這個無諍的受用，接受他教化的眾生轉過來再教化別人，這樣的無諍，它的功用大得不得了。無諍三昧，三昧就是定

工夫，得了無諍三昧這個定工夫，就能夠自己修持，也教化眾生來修持。

「汝得無諍三昧」，無諍三昧是很好，大家要看經文一個字，汝得的「得」字，有這個得字就壞了。學佛真正開了智慧，見到法身，「無智亦無得」，《心經》裏面講的，你有什麼得？本性上是無得的。你拿任何東西、任何一個法放在本性上面，放不上去。這裏講得，這是你得了無諍三昧。「一切眾生亦得是定」，你得這個無諍三昧，一切眾生也是得這個無諍三昧，也得這個定。為什麼呢？你這個得不是從本性講，本性是無得的。你講得，眾生也都可以講得，我們世間求學修道，有時候也講得，那個得淺得很，不能說是就本性上面來得，不從本性上來講。講有得，一般眾生都可以講有得，所以這裏講汝得無諍三昧，一切眾生也得這個定。你這個無諍三昧就有這個得字，把它講壞了，真正從本性起來的，見到本性是無得。

「其施汝者，不名福田。」就一般人遇到出家人來乞食，一般眾生（就是人道的眾生）拿這個食來施，出家的來乞食，就施給他，施的人就有福報。接受施的人，他就給施的人一種福報。這有一個比喻，這個福報是從田裏面生出來的，接受施食，

他就是福田。施食的人就在福田裏面種下了福報的種子，代表福田。在這裏講，就深入一層來解釋了，施食的人、接受施食的小乘弟子，施者與受施者本性上都是同的，兩者都同有本性。不但小乘弟子跟施者同有本性，佛跟一切眾生都是同一個本性，本性都是同的。既然本性是同的話，誰是福田？誰在這裏種福田？誰給種福田的人福報？本性上既然同有本性，這個福田就不是一般人的講法了。施者、受施者平等的，這就不叫做福田了。這兩句話的意思，就是引導須菩提發大心，放棄不平等的小乘法門，必須發大心，你才能夠福田不叫做福田。就是發了大心學大乘法，就可以免除變易生死，比這個福田可是更深入了。

「供養汝者，墮三惡道。」供養汝者，汝指的須菩提，須菩提現在還是個小果，證了小果。供養你，供養你的話，你現在是學小乘的，斷見思惑出了六道了。出了六道的時候，還有三界以外的三惡道。三界以外的三惡道跟三界以內的三惡道，當然不相同了。三界以外的，就看它的境界轉變，境界一層一層的轉變，拿三界以內的六道來比喻的話，它也有三惡道。這個三惡道不是三界以內的那樣苦了，它只是

境界在轉變。雖然境界轉變，轉變一個心理也不簡單。比如說在三界以內造三惡業，造三惡道這個惡業的人，你叫他不要造三惡業，叫他學三善道那個業，他在心裏面雖然想學善，但是心裏內心的善惡，這兩個心理在那裏交戰，不容易的。轉變一個境界，經過自己心裏在那裏（等於作戰一樣的）交戰，必須是善勝過了惡，往上進步。如果是善不能夠勝惡的話，反而被惡拉下去的話，更糟糕。所以善惡兩者在交戰的時候，必須自己下定決心非學善不可。界外雖然境界在轉變，那也不容易的，所以這裏講供養汝，供養你的人要墮三惡道，你雖然是出了三界，三界以外還有變易生死，變易生死從淺處講，還是有變易生死的三惡道。這樣看起來，拿飲食來供養你的，就要墮落到三惡道，你看這裏講得多嚴重。供養汝者，指著供養的人，供養汝者，汝指的你這個小乘人，供養你這個小乘的人雖然有福報，這個福報是在人天之內的福報。人天之內福報享受完了，他不發大心的話，將來還繼續學小乘，這就供養的人來講，你這個供養不對，所以說要墮三惡道。這就是藉著供養飲食來講，必得了解本性平等，你乞食的人要平等的乞食，供養飲食的人心裏也是平等，這就不會墮三惡道。不如此，就是墮三惡道，雖然這裏講是三界以外的三惡道，是比喻的

話。雖然三界以外比喻三惡道，就算境界在轉變，也是很苦的。

為與眾魔共一手作諸勞侶。汝與眾魔。及諸塵勞。等無有異。

眾魔，就是不只一種魔，魔很多，這裏舉幾種。一個是煩惱魔，我們凡夫眾生，你說誰沒有煩惱？人人都有煩惱，煩惱就是魔。第二種就是陰魔，眾生有五陰合起來，才有這個人的生命。不但人道的眾生，其他各道的眾生都有五陰。五陰是什麼呢？色、受、想、行、識。色是色法，比如說我們人的身體有皮膚、有肌肉、有骨頭、有頭髮，這叫色；後面是受，受是心裏的感受；想，一個人的思想；行，就是有行動的行；識，就指著我們人人都有識，有八識等等。色、受、想、行、識叫做五陰，也叫做五蘊。五陰這個陰就是魔，叫做陰魔。再就是死魔，死，就是人死了，這個死也是一種魔。魔本來的意思就是折磨，死就把一個人折磨得受不了。尤其不學道的人面臨死亡的時候，到那裏去他不知道，這個時候最恐怖，所以叫它是魔。我們學佛、學道，尤其是學淨土宗，知道我們身體一死了，我們的第八識就往生到極樂世界。我們學淨土宗的人，這個死對於我們人來講不是魔，其餘的，死就是魔。

第四種魔叫天魔，天是指在欲界，三界有欲界，欲界天的他化自在天的天魔，這叫天魔，講到完全的就是他化自在天之魔。為什麼他化呢？他的一切享受——用的、吃的，都是同在天上由別的天人把它造化出來供養他，這叫他化自在天。

「為與眾魔」，眾魔，就是指的那四種魔。「共一手」，共一手，共當同字講，同一手。同一手，意思就是說同一個作風。我們人求學，還是辦教育，或者辦其他種種的事業，各有各的作風，共一手就是共同的一個作風。共同的一個作風，跟誰共同？上面經文講「為與眾魔共一手」，就跟那些四種魔同一個作風，所作的跟他們是一樣的做法。既是跟眾魔同一個作風了，作的什麼呢？「作諸勞侶」，勞是塵勞，人世間叫做塵，塵世。塵勞，凡夫眾生在人世間做的事情都是塵勞，沒有什麼好的意思在那裏。那些塵勞都是為自己名與利，求名求利奔波勞碌，勞碌的還樂在其中，他不感覺到什麼苦，這叫塵勞。作諸勞侶，勞侶就是作塵勞的伴侶，跟它作伴侶。跟它作伴侶的時候，來學、來修行，在修行的時候，就跟塵勞作伴侶，也就是跟那些諸魔來做伴侶。照諸魔所做的事情，他就做那些事情，諸魔他不懂心法，

不了解自性中有本性，他所求的都是塵世間求名利等等，都是心外求法，心外求法這就是魔。既然跟眾魔作伴侶，所作的就是人世間那些塵勞的事情，那就是跟眾魔「等無有異」了，就跟眾魔是一樣的了，也是成為魔了。這是維摩居士跟須菩提講：你要是繼續守著小乘的法門，不發大心來修大法，你就跟眾魔作伴侶，跟它相同的。那麼既然了解這個不好，你就要發大心放棄聲聞緣覺，不要再繼續學了，要學要求成佛的，學這個大道，這一段意思是在這裏。把裏面的每一個字、每一個名詞都認識清楚了，再看這一條經文，就好懂了。

「為與眾魔共一手作諸勞侶」，為的是你與眾魔同一個作風，作塵勞的伴侶，你就跟眾魔以及諸塵勞等無有異，跟它一樣的，沒有不同了。從我們讀了經文，根據祖師的注解，你要這樣想到它正面的意思。這是從反面來講，從反面要了解正面的意思，正面的意思就是維摩居士教須菩提要發大心、學大道。

於一切眾生而有怨心。謗諸佛。毀於法。不入眾數。終不得減度。

維摩居士就講了，「於一切眾生而有怨心」，而有怨心，就是叫他不要對任何人

有怨恨的心。「謗諸佛，毀於法」，謗諸佛就是謗佛，這裏諸佛就不是指的一尊佛，很多佛，無論那一尊佛都不能謗的。這裏講謗諸佛，這是不得了，這是大罪惡。還有毀法，佛法，佛到世間來教化眾生，就是講法，要毀謗這個法，也是罪大惡極。這樣「不入眾數，終不得滅度」，滅度就是證到果了，證到佛果了，你這樣的話不會成佛的。

對「於一切眾生而有怨心」，這個怨心，我們講一般凡夫眾生，動不動就怨天尤人，跟這個結怨，跟那個人結怨，怨心是一種煩惱。在這裏講對於一切眾生而有怨心的話，就表示自己有怨恨心，這是一種煩惱。我們平常觀察一個人，如果他動不動就怨恨別人，講那個人不好，什麼人又不好，就怨恨他，這樣的心理，自己就是煩惱。所以這裏講對於一切眾生而有怨心，這裏講給須菩提聽，不可以有怨心的。

「謗諸佛，毀於法。」謗是單獨的講，講謗，聽起來好容易，聽得明白，合起來講叫毀謗。毀謗某人的名譽，毀謗某人的話，某人他沒有什麼過失，就說那些人有過失；某人沒有犯什麼罪惡，就說那個人有罪惡，這就是毀謗。謗佛，這要是詳

細的講裏面很多，湛然大師分析起來，謗佛的可多了，這裏不必那麼詳細的講，就是講毀謗佛。佛，無論那一尊佛，沒有任何的過失，當然更沒有任何罪惡的事情。那些毀謗佛，無中生有，那個罪惡可大了，所以佛不可以謗的。毀於法，佛法存在世間，眾生才能夠學佛，沒有法，眾生在那裏學佛？所以法重要。這個毀於法，那是罪惡很大，大得很。毀於法，這個法含意很多，我們了解最重要的這幾點，研究佛法不能把佛法研究錯誤了，外面有很多人也是教人家學佛，他就完全憑他自己的意思來講解，教人家學不正確的法，那就毀法。毀法的意思很多，在研究的時候，必得要根據經、祖師的注解很虛心地來研究，不能夠看不懂就用自己的意思來解釋，這個不許可的。經以及祖師注解看不懂的話，很虛心的繼續往裏面研究，有良師益友互相在討論，可以的，不能拿自己意思來解釋經文。

「不入眾數」，學佛的四眾——在家二眾、出家二眾，四眾弟子，如果這樣於一切眾生而有怨心，又謗佛、又毀法，這個不能夠成為四眾弟子，這就不能學佛了。這樣是「終不得滅度」，成佛就沒有希望了，到最後就不能夠滅度，滅度就是成佛，

不能成佛。這個講出來正面的意思就是想學佛、學成為四眾弟子的話，那就是千萬不可以謗佛、毀法，對於一切眾生不要有怨心，這是正面的意思。

維摩詰所說經講記(四)

第五十八講

汝若如是。乃可取食。時我。世尊。聞此茫然。不識是何言。不知以何答。便置鉢欲出其舍。

這是須菩提在向人乞食的時候，不平等乞食，所以維摩居士呵斥他，呵斥他這個乞食有選擇，不平等，這是不對。所以在這裏就講，「汝若如是，乃可取食。」你要是知道，你這個不平等乞食犯的過失很大，你要知道這個過失，那你就知道我奉盛給你的食。維摩居士講你要這樣的話，可以取食了。

下面的文，「時我」，在那個時候，就是維摩居士跟他講這兩句話的時候。「世尊」，須菩提就稱呼釋迦牟尼佛。「聞此茫然」，我聽到維摩居士講這個話的時候，很茫然，茫然就是不了解。「不識是何言，不知以何答。」所以須菩提說了，聽到維摩居士這麼講，他說「不識是何言」，不知道維摩居士講這句話是什麼意思。既然不知道他講的是什麼意思，「不知以何答」，我就不知道怎麼樣去答覆他。既然不

知道怎麼答覆他，「便置鉢欲出其舍」。維摩居士準備把這個鉢盛滿飯交給須菩提，須菩提既然不知道怎麼答覆他，就不想要這個鉢子了，就不敢接受了，然後就把鉢子放下來欲出其舍，就想要離開維摩居士所住的房屋。

這一段含的意思，就拿乞食來講，乞食一般人把飯食供給須菩提，就是尊敬須菩提，就是「敬田」。田是農人耕田那個田，一般人講福田，你把飲食施給出家人，你將來就有福報，就是種的福田。在這裏講維摩居士把這個飯盛在須菩提鉢子裏面，應該就是敬田，恭敬須菩提。但是在這裏講維摩居士既然是呵斥他，應該沒有恭敬，又把飯送給須菩提，這個意思就表示不是「敬田」，而是「悲田」。就是維摩居士說你不懂平等這個道理，我還是把這個飯供給你、送給你，這是我的悲田，我悲憫你不了解這個平等法，這叫悲田。這是在維摩居士這邊來講。但是敬田、悲田，須菩提當然了解，須菩提既是被維摩居士呵斥了，敬田談不上了，現在呢？再把飯食給他，須菩提了解這是出於維摩居士一片悲心，稱為悲田。這個悲田須菩提不願意接受，所以他把這個鉢置在那裏不想接受，要離開維摩居士那個房屋。

學了這一段經，對於我們學道、在世間跟一般人來往，有什麼關係？有關係的。我們無論送任何東西給人，我們要有尊敬的心理，不管是送的小東西還是大的東西，就錢財來講，少數的錢財、多數的錢財，不管是少是多，都要尊敬，尊敬對方。這是對於比自己的地位高，道德比自己要高，要尊敬他。在地位比自己低，財富也沒有，對於這些人，談得上是悲憫他，就是悲憫他也要有恭敬心。為什麼呢？不管是那一種的眾生，就我們人道眾生來講，富貴貧賤、有學問沒有學問，人人都有真如本性，人人所有的真如本性平等的，沒有高下、多寡這種分別。這章經就是維摩居士叫須菩提要體驗、要學習平等，以平等心來乞食，以平等心來接受贈予的飯食。我們了解這個時候，我們對於任何人都要尊敬，不尊敬的話，對人家是失了禮，你不懂禮。所以這一條我們學了之後，我們在人世間跟任何人相處，我們不要讓人家說：你是不恭敬、你是不懂禮。行菩薩道必得要了解人情世故，人情世故在這裏是這個講法，就儒家的學問來講，必得要懂得禮，那個禮就禮樂的禮，懂得那個禮。須菩提這裏是置鉢欲出，下面維摩詰就說了：

維摩詰言。唯。須菩提。取鉢勿懼。

須菩提想把鉢置在那裏，要走出維摩居士的屋舍，這時候維摩詰就說了，「維摩詰言，唯」，唯，是稱呼須菩提以前的一種語助詞，就是說話之前加上這一個字，這是叫語助詞，它沒有實際上的意思的。他就叫須菩提說了，「須菩提，取鉢勿懼」，維摩居士就叫須菩提說：你把這個鉢子取，拿過去勿懼，不要害怕。這個勿懼怎麼來的呢？就是前面須菩提不知怎麼答覆好，心裏就有恐懼了，所以鉢子就不要了。這個時候他講：你不要害怕，把你鉢子取去。下面說：

於意云何。如來所作化人。若以是事詰。寧有懼不。

前面講的意思，叫他取鉢不要恐懼，恐怕他還聽不明白，所以在這裏再舉出比喻來。「於意云何」，就說叫你取鉢不要害怕，這什麼意思呢？下面就講「如來所作化人」，如來指的佛，佛所作，作是變作，化人，就變化出來的。如來所作的幻化的人，那是不實在的，這是化出來的。「若以是事詰，寧有懼不」，不，就是懼還是不懼這個意思。以這個化人來問上面這些話：你還有懼、還是沒有懼呢？意思是這

個樣子。

化人是如來造出來的，造出來這個化人，是假的人。比如說你拿這個草或者其他任何東西造一個人，跟人的身體、面貌完全一樣，其實這是拿那些材料把他造就成的。這個化人，用這個比喻，由這個化人說出來的言語，你對於化人還害怕，還是不害怕呢？所以這裏就說了：於意云何？你這個意思什麼呢？如來所作的化人，若以這個化人來問的言語，寧有懼不？寧當安字講，或者當豈字講，或者何字講。寧有懼不，就是安有懼不？或者何，何有懼，還是不懼呢？這個化人，例如用草作的化人，草這個化人當然不會有言語的，但是這個比喻維摩居士講的言語，比喻是草化人來說話，所以對於草這個化人，不但言語是讓他沒有言語的，就是對於整個化人的身體、形狀，都不會害怕的，因為都是假的。草化人是假的，言語也是沒有的，維摩居士所講的這個言語，目的是教須菩提學平等法，這個平等法就教須菩提要把這個言語看作是個幻化的，你就不懼，不會有恐懼了。再把化人的意思詳細的解釋一下。

我言不也。維摩詰言。一切諸法。如幻化相。汝今不應有所懼也。

須菩提就說了，「我言不也」，維摩詰所說的，「一切諸法如幻化相，汝今不應有所懼。」汝，指的就是須菩提，你今，現在不應該有所恐懼。這裏維摩詰說一切諸法像幻化顯出來的相，汝今，你須菩提現在不應該有所懼。為什麼不應該有所懼呢？這是說到須菩提在釋迦牟尼佛弟子之中，他是解空第一，他是了解空，空的意思他了解的，在諸弟子之中是第一位，他是最了解空的道理。既然了解空的這個道理，也應該知道佛法還有一切法，就如同幻化的一樣，這樣說起來，對於維摩居士所講的言語，那還有什麼恐懼的呢？就不要懼。

所以者何。一切言說。不離是相。

「所以者何」，再講出所以然的這個道理，所以者何，什麼呢？「一切言說，不離是相。」前面就講（就問）：如來所作的化人，你還有沒有恐懼？就問須菩提。問了之後，須菩提還沒有答覆，因為須菩提不知道怎麼答覆。所以維摩居士就說了，我言不也，就代替須菩提答覆了。我問你還有沒有懼呢？他說：我說無懼，沒有可

懼的言語。維摩詰所說的一切諸法如幻化相，你現在不用有所懼了。不用有所懼是什麼道理呢？所以者何？一切言說，不離是相，離不開是相。這個相什麼？幻化的相。幻化這兩個字，幻化之相，學這一句話學到這裏，不只是學這兩句經文，學這兩句經文自己要有所體驗，要有所悟，研究經的話，重要的是要自己能夠悟，悟這個道，學這個道你不悟是學不好的。

悟這個幻化相，雪廬老人就拿唯識學所列的五法三自性，五種法三個自性。五法是什麼呢？一個是「相」，這個相就是這裏所講的幻化相。相接者第二個名字叫做「名」，有相就有一個名，就名稱那個名。名之後「分別」，分別什麼？這是什麼相？這相叫什麼名字？這叫分別。分別後面就是「正智」，這個智慧是正智，不是邪智，這是四種了。後面第五種的「真如」，真如就是真如本性的真如，這叫五法。

自性就三自性，三自性，相、名、分別、正智，這四種都是「依他起性」。怎麼依他起性呢？相，世間萬象都是彼此（這個相跟那個相），彼此依靠的來顯出這個相來，沒有彼此依靠，相起不來的。就拿化人來講，用稻草作這個化人，化人是個

相，這個相沒有稻草作不起來。稻草散亂的，中間有一個木棒子或者是其他的工具，把稻草纏在身體要有一個木棒子、四肢其他的東西，然後把這個草綁上去，這個彼此都有依他起性，互相依他的，這裏舉這一個例子就可以了。有相就有名稱，這是草人，或是其他的那種化人，或是用木頭雕的木頭人，每一個化人都有個名稱，也是依他起性的。就拿木頭雕的人來講，沒有木工、沒有木頭，木工還要有工具，沒有這些條件的話，木頭人也顯不出來，這就是依他起性。分別也是的，分別是辨別，辨別這個是什麼人，如草人、還是木頭人、還是其他的泥塑的人，這叫分別心。正智呢？也是依他起性。正智，你這個智慧是正確的，怎麼才知道這智慧是正確的呢？有很多條件讓你了解，這是正的，不是邪的，這也是依他起性。相、名、分別、正智四種，都是依他起。分別除了依他起以外，他有專有的一個——「遍計所執性」，遍計的，是不論是那一種相，他都在執著，執著這個相。遍計所執，就把任何的相都把它執著在那裏，當作真實的。一切相都是幻化的，它都是依他起的，他就把它執著當作真實的，這叫遍計所執性。正智、真如這兩種，除了正智有一部分是依他起性，另一部分以及真如，這兩種都是「圓成實性」。圓成實性就是唯識學所講第

八識轉成功了，圓滿成就了，就證到佛果，這叫圓成實性。

維摩居士就說了，一切諸法如幻化相。幻化相就是列出來的五法三自性。五法三自性除了正智、真如，正智是一部分，真如是全體的，這是圓成實性，其餘的就是依他起性、遍計所執性。就拿依他起性來講，依他起性是幻化的，這個幻化的就拿一個稻草人（稻草製的這個人）來講，它就是個草製的，對它還有什麼好害怕的？這個草人，你各位不要認為在這裏講的草人就是草人，它有含意的。世間作天子的，作各國的國君、諸侯，都是草人。就現代來講，世界上君主立憲的國家，還有皇帝、還有首相，這些皇帝、這些首相，人家看這個不對，他說的話，大家都要聽從他，不聽從他不行的，講到這裏，他們都不過是稻草人而已，沒有什麼可怕的。為什麼呢？過一個時候就沒有了，秦始皇，現在那裏還有秦始皇？秦始皇就是稻草人。這樣看起來古時候一些皇帝，現在的國家總統也好，君主、宰相，宰相就是首相了，這些人都是個稻草人。在這個時候，我們凡夫眼看起來，這個真實有地位、有權的、有權威的，實際上過一個時候，這些稻草人沒有了，他是個生滅法，萬法無常。這

些人都是無常的，了解這個道理，我們不要學這個稻草人，也不對這些稻草人有所害怕。

我們要學的五法三自性，我們要學真如，學真如就是必得把這些幻相把它去掉，不要執著這個幻象。你看見怎麼樣有權、有地位的人，你把它看得都是幻化出來的，沒有什麼好怕的。這樣就不影響我們學道，我們自己就能夠一步一步的開智慧，就能學到正智，最後把真如完全證到。歸結一句話，幻相、依他起、遍計所執，這些不把它破除掉，學佛你在那裏學？學佛就是在日用尋常之中，把執著假法的觀念，把它打消掉，這才可以學到正法。我們在世間跟人家相處，對於任何人，他對於你沒有理性的說話，沒有理性的對待你，你都把它看成是個稻草人，不要理會他，你能夠這樣，你在世間萬法皆空，一切障礙都沒有。所以懂得這個道理，以這個道理來學佛，以這個道理跟世間任何眾生相處，你都是得到什麼呢？無礙，一切無礙，就自由自在。無礙到自由自在，兩種生死都了，分段生死、三界以外的變易生死，都能夠了脫，就成功了。所以雪廬老人把五法三自性列出來，我們就要從這裏面悟，

學經要悟。

五法三自性，依他起性、遍計所執性，須菩提都沒有了，沒有了應該就不著相。現在維摩居士在呵斥他是什麼呢？須菩提雖然沒有依他起、遍計所執，這是我執，我執沒有，須菩提證了果——證了小乘果位，我執沒有，但是還有法執。小乘弟子雖然證了果，證了小果必須發心學大乘佛法、發大心回小向大，然後才能夠解決分段生死、變易生死的問題。須菩提在這裏我執沒有，還有法執，法執還有著相。維摩居士呵斥須菩提，就是因為須菩提雖然解空，這是小乘法門解的空，解得不徹底，就法執上面他還有。既然有法執，應該還有所畏懼的事情，對於維摩居士講的言語還有畏懼的狀況，因此維摩居士就告訴他一切言說如幻化相。一切言說如幻化相是就你證了小乘果，還有法執在，法執也要破除，然後你才沒有所恐懼。

「所以者何」，維摩居士就講出：為什麼這樣說呢？所以者何。他說「一切言說，不離是相。」為什麼叫須菩提不要有所恐懼？為什麼道理呢？就是說一切言語、說法，不離是相。這個「是相」指的就是幻相，諸法就是如幻。一切的法，諸

法就是一切的法，就是前面講五法三自性，三自性，從相、名、分別到正智的一部分都是幻化相，言語所說的音聲都是如幻。既然如幻，說的人也是幻的，這個言語也是幻的，聽的人也是幻的。說的人，在這裏講就是維摩居士呵斥須菩提的那種言語。聽呢？就是須菩提聽維摩居士那些言語，在這裏講維摩居士在那裏說的言語、須菩提聽維摩居士說的那些言語，這些都是如幻如化，都是幻化的。既然了解這是一些言語，說的人、聽的人都把它看作是幻化的，所以說一切言說不離是相，是相就是幻相。接著下面說：

至於智者。不著文字。故無所懼。何以故。文字性離。

「智者」，學佛把這些幻相都了解，他知道用工夫就能開智慧，開了智慧的人就是智者。智者你怎麼看出來呢？「不著文字」，不要執著文字相，文字也是幻相，不要執著文字相。不著文字相，「故無所懼」，你不要執著文字相的時候，你就沒有什麼害怕的事情，懼自然就沒有了，故無所懼。下面講「何以故」呢？什麼原因呢？必得要解釋，就是說「文字性離」。文字性離什麼呢？你只要不執著文字相，不執

著文字相就能夠悟到本性。一著相，心就是沒辦法悟了，所以《金剛經》裏面講「無我相、無人相、無壽者相、無眾生相。」把這相代表一切相，把一切的相都能夠覺悟了，覺悟什麼？這些文字不要執著。不執著文字，本性就顯示出來。所以這裏講智者是不著文字相，故無所懼。不著文字相，它的原理就是從文字上面明瞭本性。文字相，本性上面沒有文字，本性是本來無一物的，文字也是個名相，也是物。所以這裏講智者，你只要不執著文字相，本性就顯示出來了，故無所懼。

維摩詰所說經講記(四)

第五十九講

無有文字。是則解脫。解脫相者。則諸法也。

這一段繼續前面講的意思，前面維摩大士把須菩提呵斥，很長的一段了，現在快要結束了。所以開始就說了，「無有文字，是則解脫。」文字、解脫是什麼呢？就是把那些煩惱破除了，讓本有的性體出現的，這就解脫了。本性上沒有什麼纏縛的東西，纏縛就像網綁，把一個人身體網綁起來不得自由，這就因為眾生不明瞭自己有本性，這就起了無明了，然後無明一層一層的纏繞起來，有種種的煩惱，這就是不得解脫了。學佛首先要懂得自己有本性，我們研究各種經典，最重要的是要先明瞭自己有本性，然後要把染污本性的那些無明一層一層的把它破除得乾乾淨淨的，本性完全開發出來，這整個就是解脫了。了解解脫，第一句他說無有文字，就是教須菩提了解本性上沒有文字。但是要了解雖然本性上沒有文字，要學佛要成佛，必得要研究佛經，佛經都是文字。為什麼這裏講無有文字呢？這是叫學的人了，必得了解本性上本來無一物，本性上任何一法都安不上去，你這個文字當然安

不上，這是講最高的境界講這個理、講這個本性。但是學佛的人要了解，不學文字、不研究佛經，怎麼學佛呢？沒辦法學了。禪宗講不立文字，他講不立文字就是教人覺悟有本性。禪宗大徹大悟之後，他還是要研究經典，他不研究經典怎麼能夠說法度化眾生？所以不立文字教我們研究佛經的時候，不要執著這文字，不要把文字當作本性，意思是這樣的。有很多人他學佛，他就執著這文字，學了經文就執著經文，這個我們只講是在家人，我們都是在家人。很多在家的，他自己研究佛法、自己看藏經，看藏經他就執著藏經的文字了，就跟這裏講的一樣，就是不合經的意思了。研究經也學佛，就是不要執著文字，你這才能夠從文字裏面來學到佛法，才能成佛。

「解脫相者，則諸法也。」解脫相是什麼呢？我們一般人要了解：什麼是解脫相？解脫相必得要悟，悟就是開悟。悟是什麼呢？一切的文字都是空，文字也是由幻現出來的。真正研究文字，知道性空，拿性空來研究文字，你就自然不會執著文字了。了解文字是性空，這樣的話言語又轉過來了，文字既然是性空，就從文字這上面了解這個解脫，文字雖然是性空，但是文字從那來的？沒有本性怎麼起了文

字？文字是由本性起了文字相，有文字相才能夠來把佛法顯示出來，才能教化眾生。就這個意思來講，文字就是解脫相，一看文字，就從文字就知道，這就是解脫相。既然文字是解脫相，前面叫須菩提不要害怕、不要恐懼，那是不瞭解文字就是解脫，才發生害怕的心理。現在既然了解文字就是解脫相，那有什麼好怕的？

這幾句了解之後，各位把經本子這一段，你看一看，「維摩詰言：一切諸法，如幻化相，汝今不應有所懼也。」後面講不害怕，就是從這裏接上講，不應該有所懼。「所以者何？一切言說，不離是相。至於智者，不著文字，故無所懼。何以故？文字性離。無有文字，是則解脫。解脫相者，則諸法也。」這一段你把整體的看一遍，前後的文章、段落也就明瞭了，這一段的意思就能了解了。下一段是須菩提把前面的講完了，就稟告釋迦牟尼佛，須菩提就說了：

維摩詰說是法時。二百天子。得法眼淨。故我不任詣彼問疾。

維摩詰說這些法，上面所講的這些法時，有「二百天子，得法眼淨」，所以我不能夠擔任到維摩詰那裏問疾。法眼淨，它有淺說、有深講。包括肉眼，我們凡夫

眾生都有這個眼睛——肉眼。比肉眼高的就是天眼，天眼就看得多了。天眼以上還有智慧眼，很多，還有佛眼。這裏二百天子就得了法眼，二百天子既然是在天上的天子，當然他有天眼，它這裏講天子得了法眼，比天子的天眼應該要再高一層。那比如我們人間的肉眼就高得多了，我們人間的凡夫眾生修行，修行也可以得天眼。比如說那些印度外道，有的也得天眼通，甚至於外道也可以得到五種神通。這裏講天眼，我們人道眾生也可以開天眼的，這裏講是天道的那些天子，他是開了法眼。

下面就講了，二百天子得了法眼淨，法眼淨這一段就跟前面一段，前面一開始，釋迦牟尼佛就是派須菩提去問候疾病——問候維摩詰居士疾病，須菩提就講：我不能夠去問疾的。所以到最後這一段，等於做文章一樣結論，照應前面所講的那一段。法眼淨的意思，為什麼叫作法眼淨呢？就是見到真理了。見到真理，他的智慧就是與法眼把一切事情看得很清楚。這個法眼淨，小乘弟子、大乘菩薩都可以叫作法眼淨，二百天子當然還沒有到大乘菩薩那個地位，只能講小的法眼淨。小的法眼淨既然看到真諦，看到真理看得很清楚，他跟這個大乘菩薩的法眼淨有什麼不同呢？小

乘的包括二百天子得的這個法眼淨，這個法眼淨看得比較近，沒有那麼遠，菩薩得的法眼淨看得很遠，菩薩的法眼淨又比不上佛的法眼淨，佛的法眼淨看得無窮無盡那麼遠。下面各位看這經文。

佛告富樓那彌多羅尼子。汝行詣維摩詰問疾。富樓那白佛言。世尊。我不堪任詣彼問疾。所以者何。憶念我昔。於大林中。在一樹下。為諸新學比丘說法。時維摩詰來謂我言。唯。富樓那。先當入定觀此人心。然後說法。

釋迦牟尼佛就告訴「富樓那彌多羅尼子」，他說「汝行詣維摩詰問疾」，你就到維摩居士那裏慰問他的疾病。這個名字，富樓那是他的字，名字的字，翻成中國文字叫作滿願。彌多羅尼，叫作善知識，彌多羅尼就是他母親的名字。兩者合起來就是他這個富樓那的一個名字，子呢？就是他母親的所生的子。這個子除了母親所生的稱子以外，弟子也稱為子。所以在這裏講富樓那彌多羅尼子，也是他母親的兒子，也可以說是佛的弟子。他在佛的弟子之中辯才最好，叫作辯才第一，而且在說法法

師之中，他是最善於說法的，說小乘法門各種的論。那個論叫作阿毗曇，這不必細講，就是小乘弟子所講的那些論。他在諸弟子之中辯才是最好的一位。

富樓那就說了，「富樓那白佛言：世尊，我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，於大林中，在一樹下，為諸新學比丘說法。」富樓那就說了，世尊，就稱呼釋迦牟尼佛，他說我不堪任詣彼問疾，我不能夠擔任到維摩居士那裏問他的疾病。所以者何，什麼道理呢？憶念，我回憶過去，憶念就是想到以前。我昔，我昔日在這個大林中，在一棵大樹下，替諸新學比丘來說法。這意思就說他過去在一個大林之中，林是園林，等於現在一般講的公園，大的公園、花園這一類的。在這個大林之中一棵樹下，在樹下為新學比丘說法。這個園林裏面有水、有種種的樹木，裏面的風景很多，富樓那就在那裏替新學比丘（新出家的比丘）來說法。

「時維摩詰來謂我言」，就在我說法的這個時候，維摩詰居士來了，他告訴我，告訴什麼呢？「唯，富樓那，先當入定觀此人心，然後說法。」你應該要先入定，為什麼入定呢？要觀，觀察此人，觀察這些新比丘他們的心，要觀他的心，然後才

說法。眾生的心，那些新學比丘的心，你要觀他的心好不容易。別說觀新學比丘的心了，就說普通人，我們觀察一個普通人的心，你能觀察得了嗎？觀察不了的。古人常常講的：知人知面不知心。你知道那個人，也知道他的面貌，他整個人你了解了，你沒辦法知道他的心，可見人心不容易認識的。要知眾生的心，必須有定工夫——要入定。入定之後，為什麼能夠知心呢？一入了定，世間那些雜的事情、各種應酬的那些事情都把它放下，心就在定中。一心在定中，在定中這個心很單純，它可以觀察這些新學比丘的心。

入定工夫有深有淺，不相同的。學菩薩，菩薩入定到什麼程度呢？菩薩入定得了法身。法身要登上地，到了初地，登上初地，他可以見到一部分法身，他這個定工夫就很不錯了。到了初地以上，得了法身，這個菩薩的心，他的智慧在那裏很安定的在定中。這個入定的時候固然如此，就不在入定的時候，平常，他既然得了一部分法身了，無論什麼時候，他都是在定中，無時無處而不在定中，就是因為他的心智寂然不動。寂然不動是儒家的經典所講的，儒家的孔夫子在《易經》裏面就講

這個道，道的這個本體就是寂然不動。菩薩得了法身就是寂然不動。寂然不動的時候，在法身來講，法身無論在什麼時候、無論在什麼地方，它都是寂然不動的。既是寂然不動，法身菩薩無時無處而不在定中。法身菩薩，他得了法身，法身就是寂然不動，法身是無處而不是法身，那裏都是法身。既然那裏都是法身的時候，好了，得了法身的菩薩，他對於世間萬事萬物都能夠普遍的知道。經文裏面講照、普照，他能夠普照萬物。菩薩有這個定功，不論他是入定或是不入定，平常他的心都是在定中，他能夠普照萬物。小乘弟子他也入定，小乘弟子入定跟法身菩薩就不相同了，小乘弟子這個入定，在入定的時候，可以照世間的萬事萬物，出定的時候就沒辦法照了，就看不到了，這是小乘弟子跟法身菩薩大不相同。而且小乘入定的定工夫，講到最深的時候，可以看到八萬劫的時間那麼長遠，可以看眾生八萬劫的根器。至於小乘這個定力淺的時候就淺得多了，他怎麼樣也沒辦法觀察八萬劫的眾生根器。

講到維摩大師的他這個定工夫，那可不得了，他的定工夫可以見眾生的根器無窮無盡的劫數，這無窮盡的劫數就沒辦法說了，他的定力有這麼大的。這經文裏面

告訴富樓那：你應該先入定，然後觀這些新學比丘的心，觀好了以後，你再說法。為什麼呢？因為這些新學比丘雖然是新學，可是他的心是大乘的心——大乘菩薩道的心，你應該要以大乘菩薩道這個心、這個定工夫來觀察他，不能以小乘的這個定力觀察，你觀察不到的。下面就說了：

無以穢食置於寶器。

說比喻，無以，無，是你不可，不可以拿汙穢的食品，把這個食品放在這個寶器裏面。比如說盛食品用的這個碗，這個碗或者是玉的、或是金屬的，金玉做的這個碗是寶器。這個金玉碗要盛的食物，那個食物應該是很清淨的、有營養的食物，有這些食物盛在寶器碗裏。可不能把腐爛的食物，像餛飩水油，把那種油做的食物盛在寶器裏面，那就不對了。這是用比喻的話，你不能把穢食（汙穢的食物）盛到這個寶器裏面。這個經文比喻什麼呢？穢食就這個小乘弟子來講，他們都已證果了，證果就是已斷了見思惑。見思惑斷了，應該不算是污穢了，但是他還有塵沙惑、無明惑——三界以外的兩種惑。這種無明、塵沙這個惑就是穢，就是污穢。所以就已經證

果的小乘弟子來講，他還有塵沙、無明，這還是穢食。寶器是什麼呢？大乘菩薩這個人，發菩薩心學大乘法，就用寶器來比喻。這兩句話就告訴富樓那說：你不要以這個小乘法來放在大乘法門之中，以小乘法放在大乘法裏面，你這樣替新學比丘說法，新學比丘他是大乘法的根器，你不應該說這個小乘法。

當知是比丘心之所念。無以瑠璃同彼水精。

你無以，你不要，前面講不要以這個穢食置於寶器，你應當要了解，應當了解什麼呢？「當知是比丘心之所念」，就是指這些新學比丘他的心念，他心裏所念的。心裏所念什麼呢？是個大乘根器，是大乘法門。因此「無以瑠璃同彼水精」，你不要拿這個瑠璃看作水精，瑠璃本來也是一種寶，但是就經文來看，它不能跟水精相比。水精比瑠璃更貴重，那就說不要拿這個瑠璃同彼水精，這兩者不能相同的，不能同等的。這裏意思就是瑠璃比喻小乘法門，水精就是比喻大乘法門，這就是說你不要把小乘法門跟這大乘法門看做同等，這個不同等的。

汝不能知眾生根源。無得發起以小乘法。

這個意思就是說這些新比丘皆是大乘根器，而以小乘法發起，就是講「無得發起以小乘法」，意思就是說你不能够以小乘法門發起，這些新學比丘讓他發心。這一個為什麼？你不能够以小乘法發起新學比丘的心，為什麼呢？

彼自無瘡。勿傷之也。

他們這些新比丘，拿比喻來講，他沒有瘡，身上沒有任何瘡。既然沒有瘡，你就不需要無瘡卻用藥來給他治療，這是多餘的。不但是多餘的，而且好好的人，身上沒有瘡，或者你用藥把它敷，或者用刀給它治療，反而把這個好好的身體治壞了。所以這是無瘡，既然這些新比丘無瘡，「勿傷之也」，你不要給他治療，你一跟他治療，就是傷害他。這些新學比丘都是大乘根器，你不要用小乘法講給他聽，用小乘法講給他聽，就等於他無瘡，你給他治療對他是一種傷害。

欲行大道。莫示小徑。

「欲行大道」，大道，就拿道路來比喻的話，大馬路，那是平坦的大道，在市

區裏面的，外面那些大路，或是高速公路，這是很寬的。相對的徑——小徑。小徑，古時候那個田——井田，古時候有井田制，井田制四周那是大道，四周之間，古時候井田制有九分，這九分之中畫成九個格子，在九個格子，格子與格子之間就是徑，就是小徑。拿這個跟現代的路來比，現在叫高速公路，市區裏很寬的馬路，小徑呢？小巷子裏面，外面呢？農田之間小路。這兩者就說你欲行大道的時候，你就要走這個大道，不要走小徑。你想著要行大道，就不能示小徑。你把這個小徑的告訴新菩薩、新學比丘，那就錯了，應該教他走上大道，走上大道才能成佛。

無以大海內於牛跡。

你不要用這個大海水，你想要把大海這些水內於牛跡，這個內讀納，就當納字講，你不用大海水容納到這個牛跡。牛跡什麼呢？牛這個腳蹄走在泥路上，那麼泥路上就陷下去一個小孔，那是牛跡。牛這個蹄跡印在泥路上，那個小孔有多大？你想把大海水容納到牛跡裏面去，這個是辦不到的事情。那就說你想把這個小乘法門說給新學比丘來聽的話，就等於把大海水納入到牛跡裏面一樣，這個是不對的。佛

經用比喻很多，但是那個比喻不能雷同，要有變化，前面用大道與小徑來對比，這是個比喻，再用大海水跟牛跡的水來對比，這是兩種比喻。下面呢？要變化，又不能跟前面相同的。

無以日光等彼螢火。

你不要拿這個日光來跟這螢火蟲那個螢火看作相等的。日光，天上那個太陽光，那個光多麼廣大，那個螢火蟲牠身上發出一亮一亮的、一閃一閃的，那個亮光太微小了，以這個來比喻。

這三個比喻各位看看，大道小徑，這是道路來比喻；大海水與牛跡水，用水來比喻；日光螢火是用火來比喻，那不相同的。整個來講，由這個比喻，就是不能夠以小乘法來說給新菩薩聽，因為新菩薩都是大乘根器的。

維摩詰所說經講記(四)

第六十講

富樓那。此比丘久發大乘心。中忘此意。如何以小乘法而教導之。

這還是富樓那，講到前面維摩居士已經把他說法——說的小乘法，把他呵斥過了，這裏快要結束了。所以維摩居士就叫這富樓那說了，「富樓那」，「此比丘」，你跟這些比丘說法，你要知道這些比丘，他們是「久發大乘心」，他們很久了，已經發了大乘心，就是發大心。發大心，為什麼現在是叫作新學比丘呢？這是「中忘此意」，他在發心之後，其中他把這個大心忘記了，忘記了以後，所以他現在是個新學的比丘。已經發了大心，在後來又忘記了，他現在作了新學比丘，是個小乘法，學小乘的。為什麼忘記呢？祖師注解，凡是發大心之後要好好的修行，修行到什麼程度呢？得了無生法忍，他就不會再退轉，發大心就不會忘記了。這些新學比丘中間又忘記了發大心，依照祖師注解，他還沒有得到無生法忍。無生法忍，就是能夠把染污本性的那些障礙都覺悟了，可以覺悟到有真如本性了。然後他用他的智慧安住在這個理上面，這個理就指著本性，他把智慧安住在本性上面而不會退轉。證

當然更好，就算沒有證的話，悟了這個道理，確實的大徹大悟，就能夠不退轉，就能把他過去發的這個心一直保持住，不會忘記。

這些新學比丘，按照祖師注解，他沒有得到無生法忍，所以中間又忘記了。再說雖然忘記了，但是已經發了大乘的心不會失掉的。比如說學佛的人，真正要發願往生極樂世界，這願一發出來，中間也許經過其他很多的挫折，那願心好像忘記了，但是願心已經發了，不會失掉的，過一個時候，他這個願心又想起來。所以我們學佛的人，尤其是學淨土宗，信、願、行，已經信了，已經發願了，已經在念佛了，不會退轉。就是真正有時候，遇到世間很多不如意的事情，好像不想再繼續念佛了，過一時候，他又恢復了，信、願、行又恢復了。但是這裏要注意，就說你發願、信、念佛，信是什麼呢？不是普通的信，真信，真正的信。不是講我信了，口裏講信，那個沒有真信，不行的，要真信。發願這個願，切實的願心，很切實的願發出來以後，他就不會失掉的。念佛，持名念佛，老老實實的持名念佛，也不會退轉。過去雪廬老人也講過的，信、願、行三個字，真信、切願、實行，實行就老老實實的念

佛，這個才靠得住。就算中間遇到有一些很大的災難的時候，偶然三資糧信、願、行，好像有一些挫折想要退轉，但是究竟說起來，不會退轉。這些比丘中間忘記了，忘記是祖師注解他沒有得到無生法忍，雖然沒有得到無生法忍，中間忘的時候，但是他現在又遇到維摩居士，又遇到富樓那給他說法，這就是緣，遇到這個好的、殊勝的緣，他大乘心又發起來了，又想起來了。所以學佛信心、發願、然後接著要實在地來修行，一定有成就。

下面接著講「如何以小乘法而教導之」，這些比丘發了大乘心，雖然中間忘了，他這個大乘心沒有失掉。既然如此，如何，你怎麼能夠以小乘法來教導他們呢？

我觀小乘智慧微淺。猶如盲人。不能分別一切眾生根之利鈍。

維摩居士說，我觀察小乘的，學小乘的人當然也會開智慧，也有智慧的，但是我看他們的「智慧微淺」，很微小，很淺。說個比喻的話，「猶如盲人」，就像瞎眼的人，「不能分別一切眾生根之利鈍」，他們沒辦法分別一切眾生的根器是利的還是鈍的。盲人是看不見，沒辦法分別。這個盲眼是比喻，就佛法講的眼有五種：一是

肉眼，我們人人都有的，再說天眼、慧眼（有智慧的眼睛），再說法眼，最後講佛眼，有五種眼。這五種眼，我們凡夫眾生都有這個肉眼，在天道的天人，他有天眼。天眼什麼呢？比如說我們肉眼，隔了一層障礙物，外面就看不到。如我在房屋裏面，房屋外面包括外面所有的一切，我們都看不到，天眼沒有這些障礙。他同樣在這個屋子裏面，屋外面什麼狀況、什麼事情，他看得見，這是天上的天人。還有我們人間學禪定的，學禪定有了工夫，也得天眼。得了天眼的話，他也可以看一些東西。再講小乘學道以後，他開慧眼——智慧的慧眼。慧眼就是把一切的世間萬物，他都能夠把他看空了，知道萬法皆空。能夠把萬法看空了，開了智慧了，這是慧眼。法眼是菩薩的，菩薩要教化眾生，他要懂得很多的法，世間的學問、出世間的法門，他都要了解，叫法眼。最後講佛眼，肉眼、天眼、慧眼、法眼都具備。都具備的時候，為什麼叫作佛眼呢？佛的這個眼，這四種都比前面那四種——凡夫的肉眼、天人的天眼、小乘的慧眼、菩薩的法眼，佛這四種都比前面四種殊勝，特殊的超過前面四種，這是佛眼。

小乘的人他只有肉眼、天眼、慧眼，有這三種眼，但是他沒有法眼。菩薩法眼可以知道眾生什麼根器，他也要那些緣，菩薩說法要知道眾生有什麼樣的根器，還要有什麼樣的緣，他才能夠接受佛法。菩薩必得了解眾生根器或緣分，這樣說出法來，才能使眾生能夠學佛。小乘他沒有這個法眼，他不了解眾生的根器，不了解眾生以什麼因緣來接受佛法，所以他比不上菩薩。那麼小乘弟子更是沒有佛眼了，佛眼是什麼呢？佛眼是把整個的佛性（就真如本性）完全的開發出來了，本性無處而不在，那裏都是本性。所以佛眼所見到的世間法、出世間法，都是無所不見的，本性遍一切處，佛的眼睛能夠看到一切處。這個二乘弟子，就是小乘，他根本辦不到的。所以這樣比較起來，那些學小乘法門的，小乘的人用比喻，他叫盲人。他在佛法這裏面來講，他是個瞎眼人，是個瞎子。維摩居士把這個小乘學者（小乘人）比做一個盲人，我們要知道這個盲人不是真正的眼睛瞎了，他是沒有法眼、沒有佛眼，就這樣他不能夠說法，他所說的法只是小乘法門，小乘法門不能辨別眾生的根器，這個法說出去沒有用處，沒有用處是指不能指導人學佛成佛。小乘他雖然證羅漢果，他如果不能夠回小向大，不能改發大乘心，他不能成佛。

時維摩詰即入三昧。令此比丘自識宿命。

維摩居士說到這裏之後，下面他就入定了，「時維摩詰即入三昧」，這個時候維摩詰居士就入三昧，三昧就是定工夫，入定。他入定之後，「令此比丘自識宿命」。就使得這些比丘自識宿命，每個人就是認識他過去的，這個發大心的都想起來了發心，宿命就是指著他過去發這個大乘法心，他現在都了解了。

曾於五百佛所殖眾德本。迴向阿耨多羅三藐三菩提。即時豁然。還得本心。

維摩居士以他的入定的定工夫，就使得那些五百新學比丘認識過去的宿命，宿命，指的就是曾經在五百尊佛那裏「殖眾德本」，五百尊佛，想想看在五百尊佛那裏殖，這個殖就是培植、培養的意思。培植眾德本，就培德，我們學佛要培養自己的道德、培這個德，德還不是一種德——眾德，他們那些比丘在五百佛所那裏培植了眾德本。「迴向阿耨多羅三藐三菩提」。迴向，迴向什麼呢？把這個心迴向到成佛。

阿耨多羅三藐三菩提，翻成漢文就是無上正等正覺，成佛就是無上正等正覺。這些比丘既然在五百佛所殖了很多德的本，因此迴向阿耨多羅三藐三菩提心。沒有這個培眾德本，他不知道怎樣迴向。教那些新學比丘把過去怎麼樣的在五百佛所殖了眾德本，怎麼樣的迴向成佛。這個時候下面就講了，「即時」，就在維摩居士入定的這個時候，「豁然，還得本心」。豁然，就是原來好像心裏不了解、不明白，現在豁然心裏明白了、了解了。還得本心，本心（原來發心）忘了，現在想起來了，把原來發大心迴向的那個心，又都想方起來，還得了，得了本心了。

於是諸比丘。稽首禮維摩詰足。時維摩詰因為說法。於阿耨多羅三藐三菩提不復退轉。

最後就說了，「於是諸比丘，稽首禮維摩詰足」，因為維摩詰，「時維摩詰因為說法」，就在這個時候，於是諸比丘（諸比丘，就是富樓那曾跟這些諸比丘說法），這個時候諸比丘就稽首禮維摩詰足，這是禮拜維摩詰了。這個時候要注意，諸比丘已經是出家了，維摩居士他雖然是大士，他是在家的居士，諸比丘稽首禮拜維摩詰

足，這要懂得佛家禮。這個怎麼說呢？出家比丘禮拜在家居士，這個怎麼說呢？這裏意思是注重這個法，諸比丘禮拜維摩居士，看這個形式好像是不如法的，但是就法來講，維摩詰居士叫富樓那用大乘法來教諸比丘，接著經文就講「時維摩詰因為說法」，注重的在這個法。就說法來講，諸比丘應該稽首禮拜維摩詰。維摩詰因為說法——為諸比丘來說法，原來富樓那跟諸比丘說的是小乘法，現在維摩居士呵斥富樓那那些不如法的事情，現在他跟諸比丘說的是大乘法。「於阿耨多羅三藐三菩提不復退轉」，這些比丘經過維摩居士入定，讓他們了解宿命了，這個時候他們對於發成佛的心，不復退轉。不復退轉指的前面退轉過一次，這一回不再退轉了。下面富樓那說了：

我念聲聞不觀人根。不應說法。是故不任詣彼問疾。

前面是釋迦牟尼佛派遣富樓那去問病，問維摩居士的疾病，說到這裏，富樓那就說了，「我念聲聞」，我心裏，心念了解了，「聲聞不觀人根」，我這個聲聞不能夠觀察眾生的根器，那就不應該說法。最後說「是故不任詣彼問疾」，所以我沒辦法

到維摩居士那裏問疾，不任就是不能勝任，沒辦法去。我這能力不夠，不能到他那裏去問候他的疾病。下面就是釋迦牟尼佛派迦旃延。

佛告摩訶迦旃延。汝行詣維摩詰問疾。

「摩訶迦旃延」，這是注解講的，迦旃延是姓，翻譯華文，華文就是漢文，有好幾種翻譯，這個好幾種翻譯，祖師都列出幾種，有文飾，這是指他的姓，就是以姓為名字。佛派他去問候疾病，因為他對於佛經解釋得最清楚，就是善解，古人注解就是「善解契經」。他能夠解釋佛經，他能善解佛經。在印度那個時候，這是鳩摩羅什大師講的，有九十六種的外道，九十六種外道我們要了解，那些外道他們有他們的學術理論，一般人沒辦法跟他們辯論，辯不過他們，但是迦旃延能夠把九十六種的外道所講的理論，都能夠把他們扳倒，都能夠勝過那些外道。迦旃延就回報釋迦牟尼佛說：

迦旃延白佛言。世尊。我不堪任詣彼問疾。

「迦旃延白佛」，就是稟告佛，稱呼佛「世尊」，「我不堪任」，我不堪，就不能夠，不能夠擔任這種任務。擔任什麼任務呢？「詣彼問疾」，到維摩居士那裏去問疾，我沒辦法勝任。

所以者何。憶念昔者。佛為諸比丘略說法要。我即於後敷演其義。

「所以者何」，就解釋理由了。「憶念昔者」，就回憶過去，「佛為諸比丘略說法要」，釋迦牟尼佛，這個佛就指著釋迦牟尼佛，佛為諸比丘略說法要。說這個法，佛法很多，釋迦牟尼佛只跟比丘說法要，講的大要的法門。「我即於後敷演其義」，我就在佛說的法要之後，敷演其義，敷演就是開演，就把佛所略說的法要把它敷展開來。敷演就把它敷展開來，把那個意義再詳細的講一講，叫敷演其義。敷演那些法？下面經文就說：

謂無常義。苦義。空義。無我義。寂滅義。

佛法很多，三藏十二部裏面記載的這個佛法多得很，但是基本的法就四諦法——

苦、集、滅、道。苦，是講世間凡夫眾生所受的一切苦。這個苦從那來的，就是眾生自己招來的，叫集。把種種的造成苦的因緣，這個因集合起來，這是世間眾生的苦集，集是因，苦是果。要把世間的苦的因果把它消滅掉了，那怎麼呢？就要學滅道。滅，就是證了果了，把世間的苦集都滅掉了，這個滅就是學出世法證了果，叫滅。你要證果，把世間一切苦惱的因果都把它（最重要是苦）滅掉，然後才能證果。你要證果那要怎麼樣？要學道，不學道，你怎麼能夠證果呢？就拿見思惑來講，見思惑貪、瞋、癡、慢，詳細講有一百多種，要把這些都滅掉，那你必須要學道，學道就要明瞭這些苦的來源是什麼，從根本上把這苦的來源把它破除，然後就沒有苦果，這叫學道。所以苦、集、滅、道這是學佛基本的理論，也是基本的修行工夫。

苦、集、滅、道有四種，天台宗講藏、通、別、圓。修藏教的就是小乘，他的四諦——生滅四諦，有生有滅。通教——無生四諦，講無生法。別教就是講菩薩了，他是無量四諦，別教菩薩要學無量的法門，那法太多了，叫無量四諦。到了佛的這個地位，四諦什麼呢？無作四諦。四種不同。富樓那他在釋迦牟尼佛這裏，他是學小

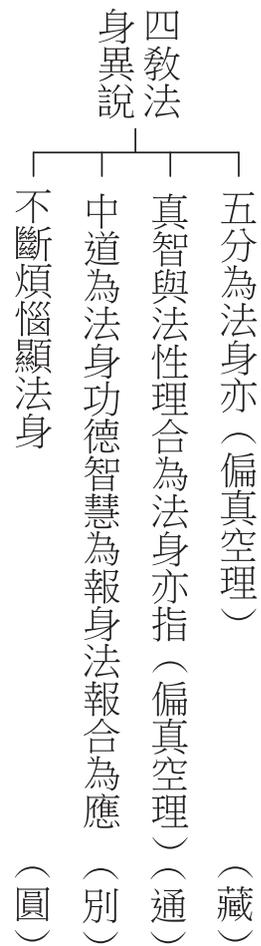
乘的弟子，他敷演佛所說的法，但是就這個四諦法來講，四諦法講的時候，開頭就是苦諦，苦諦就不那麼簡單，要把苦諦講清楚，雖然是小乘法，也不容易的。大乘法有四諦，更不好講。現在富樓那根據後面經文講，他這是講的生滅四諦，生滅四諦就講一個苦諦。苦諦之中下面又分了，分成這個「無常義、苦義、空義、無我義、寂滅義。」這是在講苦諦之中，分出這五種義。這五種義，前面四種無常義、苦義、空義、無我義，這叫作四行相。四種學的這個法，四種行相。這四種行相講的都是生滅法，如果就這四種行相教人學佛，都是在生滅法上面來講，那學佛要成佛，沒辦法成佛。為什麼呢？成佛一定要明心見性，你拿這個四行相來講，那學的人他沒辦法明心見性。寂滅義，要懂得大乘佛法才了解的寂滅義，這時候他講到這五種義，後面也講寂滅義，學小乘的人他沒辦法了解的。

時維摩詰來謂我言。唯。迦旃延。無以生滅心行。說實相法。

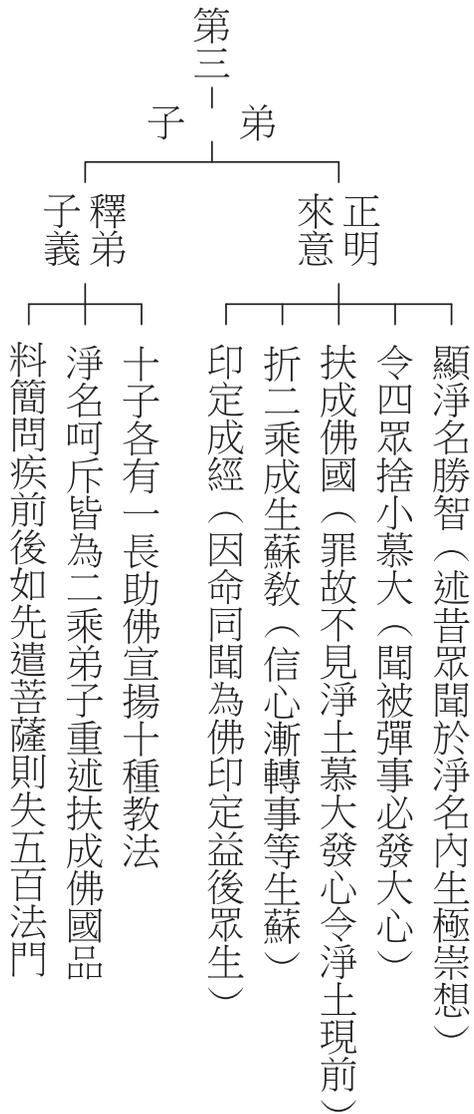
就在迦旃延來敷演釋迦牟尼佛略說法要的時候，維摩詰就來「謂我言」，就是告訴迦旃延，他說「唯，迦旃延，無以生滅心行，說實相法。」你不要拿這個生滅

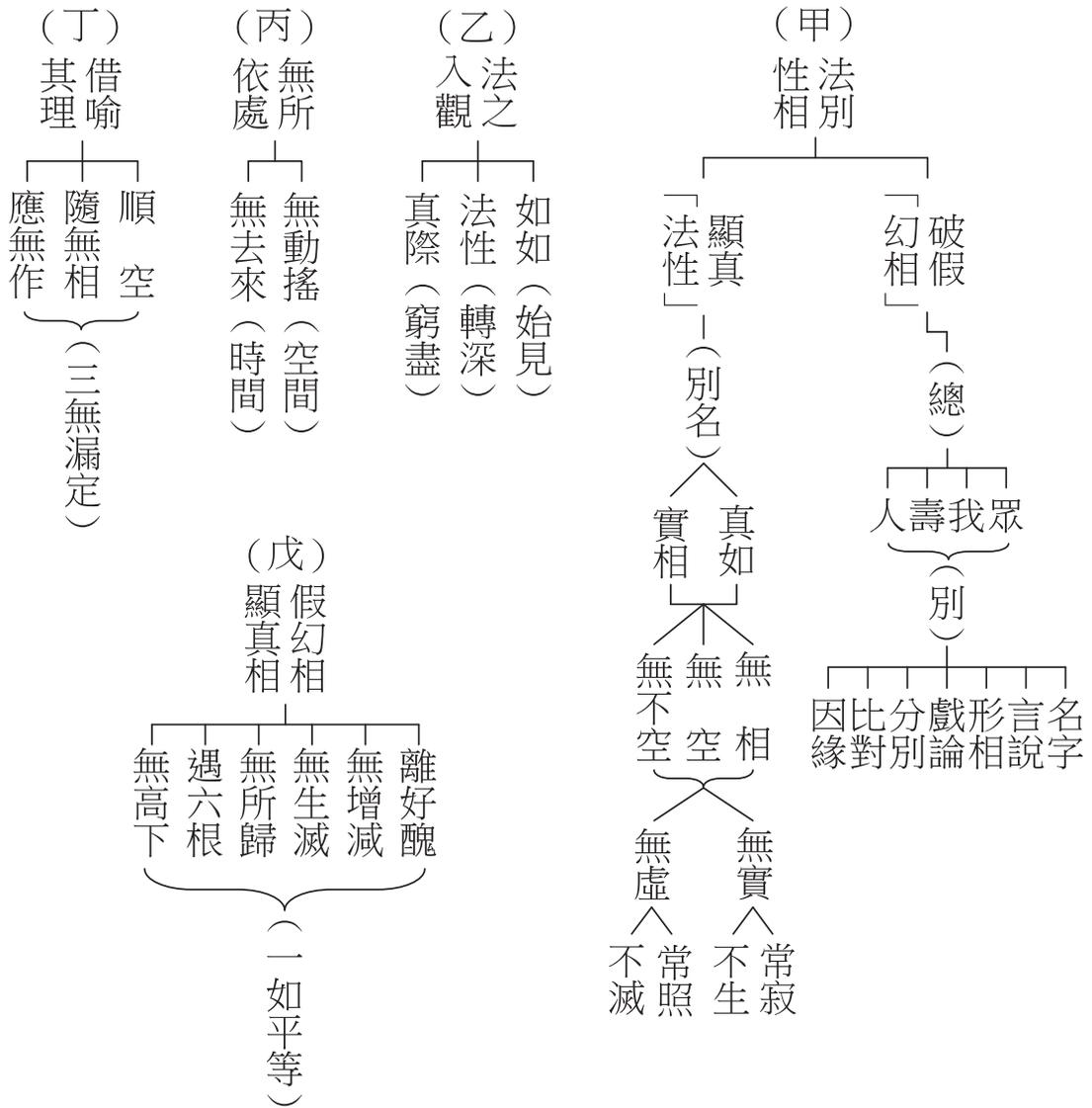
心行，拿這個生滅法來說實相法。「心滅心行，說實相法」這兩句話，短時間沒辦法說，只留待下次說了。這一段重要的意思，就是維摩居士叫迦旃延不要用小乘法給那些學佛的人來說，應該用大乘佛法來教化眾生。

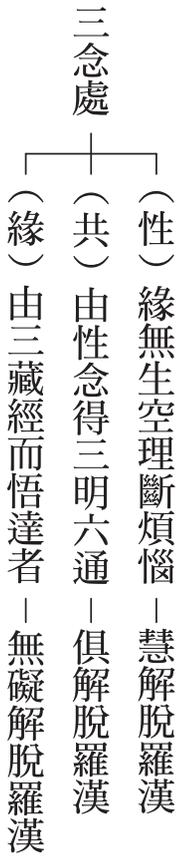
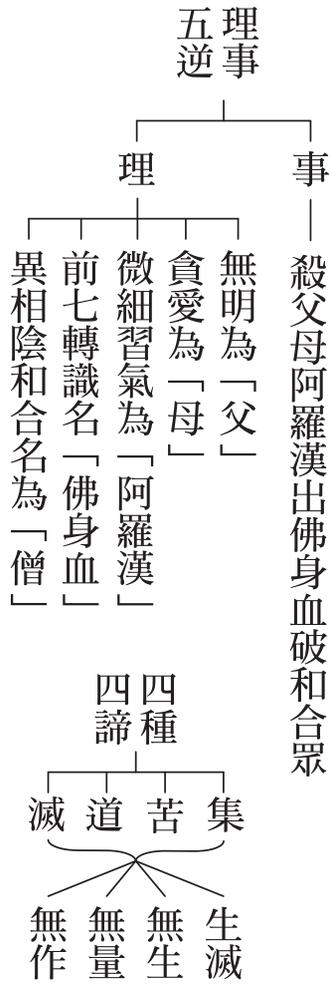
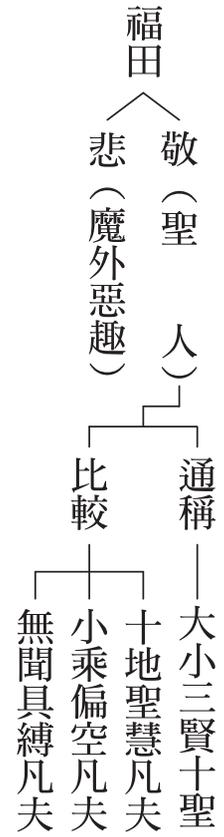
維摩詰所說經講記(四)

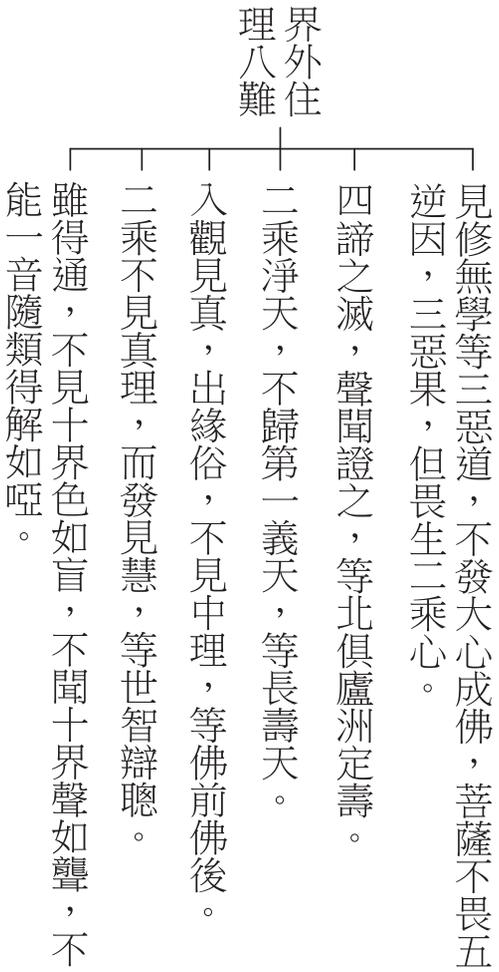
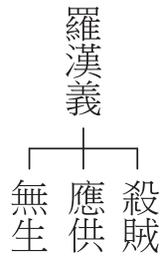


（甚）釋品名









非應供
補解

汝得，自以為得也。

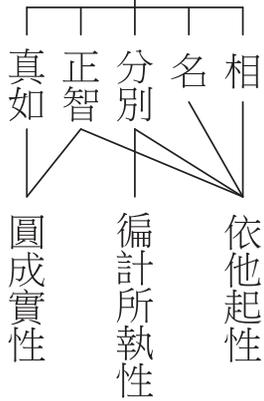
無諍三昧，空人我四相，自然無諍。

眾生亦得，從「相」論，眾無觀練薰修之功是不得，須菩提有是得，得與不得，是著相有爭。若從「性」論，眾生之定，本屬性具，與汝同等。

不名福田，有得與不得之見，諍相宛然，不足稱為福田，性具皆得，誰為福田。再眾具三界內之見思塵沙，汝具界外之見思塵沙，誰為福田。

墮三惡道，除理三惡道外，事亦有之，供養小乘，後縱發心，不信大乘，謗正法輪，故墮。

諸法



有為
不生

自不生（不由自因）如夢中之蜚蜚不自生自生無夢

他不生（不由他因）夢蜚不由夢由夢則夢夢皆蜚

俱不生（自他二因）自他各無生因合無因何由而生

無不生（無自他因）若無自他則如虛空空何不常蜚

維摩詰所說經講記(四)

聲 明 書

徐醒民先生所講述之佛學及儒學經典，經整理成文字書籍或電子書（文字檔光碟），所有著作之重製、公開口述、公開播送、公開傳輸及流通等行為，同意皆不受時間、地域、次數、對象等任何限制，任何人均得自由利用，但任何人均不得加註版權所有，或任意更改內容，改變著作原意，影響大眾權益，亦不得作為營利為目的之用。

二〇二〇年二月恭印結緣（贈送品）

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

維摩詰所說經講記 / 徐醒民講 .

-- 彰化縣花壇鄉 : 雪明講習堂 , 2020.02-
面 ; 公分

ISBN 978-957-9649-95-7(第4冊 : 平裝)

1. 經集部

221.721

109000738

維摩詰所說經講記（四）

講者：徐醒民居士

出版者：雪明講習堂

住址：彰化縣花壇鄉長春村福德巷二號

電話：〇九三二七〇八四八七

承印者：昱盛印刷事業有限公司

住址：臺中市西屯區永輝路八十三號

電話：（〇四）二三一三八三七八