

徐醒民居士講

維摩詰所說經講記
【五】

雪明講習堂印行



維摩詰經五

目錄

- 六一、時維摩詰來謂我言。唯。迦旃延。無以生滅心行。說實相法。……………一
- 六二、佛告阿那律。汝行詣維摩詰問疾。阿那律白佛言。世尊……………一三
- 六三、佛告優波離。汝行詣維摩詰問疾。優波離白佛言。世尊……………二七
- 六四、維摩詰言。一切眾生心相無垢。亦復如是。唯。優波離……………四一
- 六五、於是二比丘言。上智哉。是優波離所不能及。持律之上而不能說……………五五
- 六六、離六十二見。處於涅槃。智者所受。聖所行處。降伏眾魔……………六七
- 六七、淨五眼。得五力。立五根。不惱於彼。離眾雜惡。摧諸外道……………八一
- 六八、無擾亂內懷。喜護彼意。隨禪定。離眾過。若能如是。是真出家。九三
- 六九、阿難。轉輪聖王以少福故。尚得無病。豈況如來無量福會……………一〇七
- 七十、現行斯法。度脫眾生。行矣。阿難。取乳勿慚。……………一二一

目錄

七一、時維摩詰來謂我言。彌勒。世尊授仁者記	一三三
七二、若彌勒得受記者。一切眾生亦應受記。所以者何。夫如者	一四五
七三、斷是菩提。捨諸見故。離是菩提。離諸妄想故。	一五九
七四、無處是菩提。無形色故。假名是菩提。名字空故。	一七一
七五、佛告光嚴童子。汝行詣維摩詰問疾。光嚴白佛言。世尊	一八五
附講表	一九七

維摩詰所說經講記(五)

徐醒民居士講 研學小組記

第六十一講

時維摩詰來謂我言。唯。迦旃延。無以生滅心行。說實相法。

釋迦牟尼佛派迦旃延去問候維摩詰疾病，迦旃延他的議論是第一位的，他這個議論可以把當時九十六種的外道所講的道理都把它駁斥倒，因此釋迦牟尼佛派他去問候維摩居士疾病。迦旃延就跟釋迦牟尼佛說了，他說我沒辦法擔任問候疾病任務的，為什麼呢？當初佛在說法的時候，就是經文前面講略說法要——佛法的大要，概略的說這個佛法的大要。佛說這個法要之後，迦旃延就把佛所說的要點，再把它比較詳細一點來說給大家聽。就在這個時候，維摩詰居士來了，「時」，就是迦旃延跟他人講這個法要的時候，就是把佛的法要講得詳細一點，這個時候維摩詰就來了。「謂我言」，謂我言就是告訴我。告訴我什麼呢？「唯」，這是一個語助詞。維摩詰在叫迦旃延的時候，前面先說一個唯字，表示一個幫助——語助詞的意思，沒有其他

實際的意思的。告訴他什麼呢？「無以生滅心行，說實相法。」你不要以生滅心的這個行來解釋實相法。

「生滅心行」這個心，是有煩惱的心，也就是說凡夫眾生被無明染污了的這個心，這個心就是生滅心。心行那個行字，就起作用的意思。我們凡夫眾生無論做什麼事情，起心動念這個心念就是染污的心，也就是生滅的心。拿這個心來行，來辦事情、待人接物、講學，這個行就是把生滅心來用，這個行有用的意思。生滅心行這個生滅，就是煩惱的心來用出來，這就是生滅心行。迦旃延他跟那些新學人——新學佛的人講佛法，維摩詰居士告訴他，不要以生滅心來說法。生滅心說什麼法？說的是「實相法」。實相法，實相就是真如本性的另外的一個稱呼，說實相法，就是說本性的這個法。迦旃延他是小乘弟子，小乘弟子證了果，生滅法當然他了解，不會以生滅法來教別人。但是維摩居士認為真如本性一切的言語都安不上，迦旃延雖然是生滅法他沒有了，但是他用言語講，這個言語，本性上沒有言語，你用言語來解釋本性的話，那就是佛家所講：言語道斷。用言語來解釋實相法，實相法早就

是你言語所講的，所以維摩居士告訴他不要以生滅法來講這個實相法。

這個意思我們要研究了，我們自己個人對大眾介紹佛法都是用言語，會寫文章的，你要弘揚佛法的話，要用文字寫出來，這都是言語，用言語、文字。那為什麼維摩居士說這是生滅法呢？就是告訴你用言語說法必得要悟。這個言語是教人家從言語裏面來悟到本性，你想要悟本性的話，就不能執著這言語。執著言語就永久也悟不到本性，所以是教他不要以生滅心來說實相法。這就教他用言語解釋，也同時告訴聽的人不要執著言語。執著言語就跟我們現在有些在家學佛的人，他自己看看佛教的經典，經、律、論他都看，看過之後，不但看，他還講考據，這樣的學佛，他學不好，頂多認識佛法這些名相，增加自己的學問而已。如果不能把這個言語文字能夠覺悟，執著言語文字，把這個言語文字當作自己的，我看得很多，我的學問很好，好了，有了這種心理就是一種煩惱。過去雪公就講：學問長，道德就弱了。學問一天一天這研究看得越多，執著這個言語文字當作自己的學問很豐富，然後就把自己這一套講出來，講了之後，覺得自己值得驕傲，那完了，有學問有驕傲了，

這樣的話，他的傲氣越多，品德越往下降。所以我們研究維摩居士講這一段這幾句話，我們要這樣研究，不能執著文字，言語、文字都是相，都是有形相的，一切有形相在實相上面都安不上，所以這一段經文，我們要這樣的來體驗它。

迦旃延。諸法畢竟不生不滅。是無常義。

這一個講無常義，跟前面怎麼接上呢？前面迦旃延說了，佛在略說法要的時侯，他就跟別人講這個法要，把它詳細的講。現在要看法要，或者是迦旃延詳細講的，講的什麼法呢？佛法很多基本的，就是苦、集、滅、道這四諦法。釋迦牟尼佛概略的說這個四諦法，迦旃延就把它推廣的來講，講四諦法。推廣的講也不能夠把這四諦法通通講出來，也只能講苦、集、滅、道的苦諦，就根據佛所講的略說的四諦法，他就把這個苦諦詳細的再說一說。苦諦也不能夠很詳細的說，也只能夠講四種。這個四種後面有講，開始就講無常、苦、空、無我這四個。苦諦有四種相——四種形相，無常、苦、空、無我，最後呢？寂滅，這五個意義。前面是苦的這四種形相，最後那個寂滅義，那是講到究竟的這個法。所以下面就講「迦旃延，諸法畢竟

不生不滅，是無常義。」

先解釋無常這個義，為什麼不生不滅是無常的義呢？我們一般人了解，生滅是無常的，不生不滅的是常，這是一般凡夫都是這樣解釋。這是就修道的凡夫講，不學道的人，他根本就不瞭解，什麼是常、什麼是無常？他不了解。一般人如果他了解無常，那就好辦了，他在世間就不會跟人家爭權奪利。你把這個權與利奪得再多，普天之下都屬於你一個人的，你一個人不能夠永久的擁有——擁有天下這些好東西、這些權力。所以我們看看，現在在世間這些專心求發財的人，專心求攀上高位子的人，他不懂無常。懂得無常的話，他心裏一想：我就是高位子高到秦始皇那個位子，有什麼用？還免不了一死。就世間法來講，財富像古時候那些大的財富之家，像石崇，他的財產可以跟國家的財產相比，但是石崇到後來保不住，連他自己最心愛的——一個妻子都保持不了。所以一想現在那些求高位之人，求成為大財團的人，都不懂得無常的這個道理。

這裏講這是修道的人，修道的人要明瞭無常與常，要求一個常，放棄無常，那

好，他在世間辦事、待人接物就跟一般人不同了。但是進一步來講，這還不夠，就是經文裏所講的「諸法畢竟不生不滅，是無常義」，我們就要研究這兩句話。

這裏講「諸法」，諸法是指一切的法，佛所講的一切法叫諸法。「畢竟不生不滅」，講到畢竟，講到最高的境界的時候是不生不滅，畢竟不生不滅「是無常義」。這個怎麼解釋呢？諸法是包含聲聞緣覺所講的法、大乘的佛法，無論是聲聞、緣覺、菩薩修這個大乘法，講到究竟是不生不滅。無論是聲聞、緣覺法，菩薩學的這個大乘法，要用天台宗的圓教來研究，每一種法都有不生不滅的本性在其中，所以一切法都有不生不滅的本性。既然一切法都是有不生不滅的本性，那個無常，無常之中就有本性，所以從圓教來看，先要了解不生不滅，不生不滅講到本性的這個法門，本性無處而不在，所以無常法裏面就有本性。所以這一句就明白了，諸法研究到畢竟不生不滅的時候，這就是無常義，義是義理，是無常法的義理，它就是不生不滅。

五受陰洞達空無所起。是苦義。

「五受陰」，講五蘊，五蘊就是色、受、想、行、識。色是色法，受是受法是屬

於心理的，是感受，一般人講苦、樂、憂、喜、捨有五種。受、想、行、識這四種都是心法，前面一種色法是物質的。就把這兩種分開，一是屬於物質的，一是屬於精神的，精神就是屬於心理。這裏講五受陰就是五陰，五陰又是五蘊，或者講五蘊，或者講五陰。五陰為什麼這麼講呢？有這五種，色、受、想、行、識就把本性蓋住了，陰暗的這種陰，把本性的光明蓋住了。五蘊的蘊就是含藏的意思，五蘊之中含有這個本性。五陰之中這個受陰，怎麼樣了解它呢？「洞達空無所起，是苦義。」經文是這麼說。

先講這個五陰，五陰有有漏的五陰，有漏的五陰這裏講受陰，這個受陰講有漏的受陰，這個有漏的受陰就有生死。小乘弟子，就是小乘的人，受陰一起來的時候，他就是苦，苦受發生。大乘法門呢？大乘法門這個經文裏面講「五受陰洞達」，這個洞，比如說任何一個物體，原來是隔了不通，把它開一個洞，就通了，洞達就是通達。五受陰通達的時候，一通達就是「空無所起」，洞達的是空空洞洞的無所起，起的什麼呢？苦。有漏的法感受這個苦，有漏法感受一定是苦。無漏法，講無漏法，

一通達這個出世法的道理，無所起，這個苦，苦從那裏起來的，苦就起不來了。這個苦的義理，這裏解釋它的道理，大乘佛法，它就是通達了受陰是空的。受陰，比如說講聲聞、緣覺，講這個受有苦、有樂、有喜、有捨，捨是不苦不樂、不憂不喜，這叫捨。無論是苦、樂、憂、喜，或是捨，懂得道理的人，這個都是苦。要研究大乘法門，大乘法門這個理一明白了，這些受陰，講這些受一切皆空，苦、樂、憂、喜、捨都是空洞的，而沒有一個實在的體在那裏，空而無體。就這個意思來講，這裏講無所起，洞達，通達了，通達這個道理了，苦從那裏起？苦既然沒有就起不來，那麼受，受苦誰在受？這些都沒有了。所以這兩句經文，「五受陰洞達空無所起，是苦義。」懂得是空無所起那個受，一切受就沒有了，這才是講的是苦義。就這個苦義，要叫它不苦，就是要了解無所起，無所起，苦無所起，那裏有什麼苦呢？

諸法究竟無所有。是空義。

「諸法」，就是包含小乘佛法、大乘佛法，以小乘、大乘兩者包含一切法，包括世間法、出世間法統統在內，叫諸法。這些法下面講空，怎麼是空呢？「究竟無所

有」。我們學佛，你對於世間有漏的法、佛所講的出世間的無漏法，講到究竟的時候，究竟什麼呢？無所有。講到最後，沒有了，無所有就是空。空有兩種：一是分析空，一是當體就空。分析空，你比如說把任何一個物質先分了這個二分法，分成兩半，再從兩半裏面再進一步分，分到最後，用比喻的話，有兔毛塵。物質存在的，就是那個塵、微塵，微細的塵。微塵有兔毛塵、有金塵、有水塵，一共有七種。這個各位在佛法裏面分析空就講得很清楚，一分一分地分到最後，空無所有，這個是分析空。另外一個當體空，當體空，祖師注解，比如說任何一個東西，這個東西要分析，分到最後是空了，當體空就是你不用把這個東西拿走才叫作空，就讓這個東西還繼續在這裏，就當體一看，它就是空的。有這兩種空。

大乘佛法教人明瞭實相，就是要明瞭本性，本性裏面本來就是空的、空無一物，就像六祖慧能大師所講「本來無一物」，講到最後實相就是本空的。講有，一切沒有了，一切無所有了。既然無所有，你再講分析，分析無論是羊毛塵、兔毛塵，羊毛塵，羊那個毛頂上可以安上一個微塵，兔毛塵更細了，兔子毛上面那個可以安的

一個微塵。到了金塵、水塵的時候，水塵什麼呢？那個塵還可以從微細的空隙裏面穿過去。但是就世間法來講，那已經了不起了，拿那些很微細的微塵，遇到水也就穿不過去了，金塵還可以穿得過去。這些分析都是不究竟的，講到究竟，非得講到大乘法門，大乘法門就是當體空，無論遇到任何法，不用把這個法分析，當體一認，確定這個法就是空的，就是畢竟空。

當體空，就拿秦始皇來講，為什麼拿秦始皇呢？秦始皇早就死了，你拿他做比喻，他沒辦法找你麻煩。秦始皇在世的時候，不必等他死，有智慧的人看他，當體就是空的。他能夠把六國都滅掉，統一全國，他自己做了這個始皇帝，所以我們學佛的人看他還是那樣的，把天下都當作他自己一家的所有，就在這個時候，看他就是空，當體就是空。我們了解當體空，那我們學道很順利，沒有障礙，在世間待人接物也沒有障礙。這樣的話，我們自己自受用，那就是不可思議了。他受用呢？你拿這個道理來勸化他人，他人所得的利益，也是不可思議。無論世間法、出世間法，都是了解這個道理就沒有一切障礙。

於我無我而不二。是無我義。

「於我無我而不二」，這「是無我義」，這個先了解我，再了解無我。這就是小乘法了解我，有我就是受我來連累了，所以學小乘法的人都知道不要有我。這個無我，它尊重的是無我，這是學小乘法的人，他把我與無我，有的需要把它去掉，有的需要保存，而且要尊重，這是小乘法。這種小乘法，只能破除我與無我的假相而已，實際上這個我也是假相，無我也是假相。就大乘法門來講，大乘法門最重要的，就是本性上沒有我相，也沒有無我相。所以講大乘法門，要明心見性的話，我、無我都安不上。我、無我這兩者，就是經文所講的「而不二」，這兩者都沒有性在上面，兩者都是假的，我也是假的，無我也是假的。這些假東西找，找什麼性？既是無性，無性之間一切假東西，就從無性之間的假東西，去了這些假的，然後真的我就明瞭了，這就是有真我。所以把這個我與無我這兩個假相看破了，那麼就是真的我、真的無我，那本性就出現了，這才是真正的無我。

法本不然。今則無滅。是寂滅義。

這個法，本是不然，這個法就指的真法，也就是指的實相，實相「法本不然」，然是當燃燒來講，比如說一個東西，用火把它燒起來，這叫然。這個真法，真如本性這個法，本來就這個法上有燃燒嗎？沒有燃燒，這個本來不然。既然本性裏沒有燃燒的假象，那麼當然也沒有滅，沒有燃那裏有滅？比如說這個火，沒有燒起來，要滅火，火沒有，根本就沒有燒，那來還需要滅？無燃就無滅，這「是寂滅義」。這個講完了以後，最後說：

說是法時。彼諸比丘心得解脫。故我不任詣彼問疾。

這是迦旃延講我說這個法的時候，維摩詰來呵斥，就把無我、無常、無苦、無空，這一共五種，最後講無寂滅，這些法經過維摩居士呵斥以後，再把正確的道理說出來。就在這個時候，「諸比丘心得解脫」，那些聽法的諸比丘心都了解脫。這個了解脫，是從維摩居士那裏才得到解脫，「故我不任詣彼問疾」，所以我不能夠擔任到維摩居士那裏去問候他的疾病。

第六十二講

佛告阿那律。汝行詣維摩詰問疾。阿那律白佛言。世尊。我不堪任詣彼問疾。所以者何。憶念我昔。於一處經行。時有梵王。名曰嚴淨。與萬梵俱。放淨光明。來詣我所。稽首作禮問我言。幾何阿那律天眼所見。

我們從這一段開始，這是接著講維摩居士示現疾病，維摩居士那裏有疾病呢？示現，示現出來有疾病，那麼釋迦牟尼佛就派他的大弟子去問候維摩居士的疾病。前面已經派了好幾位弟子，他們都說不能夠去慰問的，因為過去都受到維摩居士給他們呵斥了一些不如法事情。剛才讀的這一段經文是阿那律，佛就派他去，他也稟告釋迦牟尼佛，他說「世尊，我不堪任詣彼問疾。」不堪任，就說我不能夠擔任，擔任什麼呢？到維摩居士那裏去問候他的疾病。

這個阿那律在《阿彌陀經》裏面翻譯的名字是阿菟樓駄，這裏是三個字，這都

是按照梵文翻譯過來的。根據《阿彌陀經》裏面講的阿菟樓駄，就是這裏面講的阿那律，他在聽釋迦牟尼佛說法的時候，他昏沉打瞌睡，佛在上面講法，他在下面打瞌睡。釋迦牟尼佛看到就說：你這樣聽經，就像那個海裏面螺螄、蚌蛤那樣的，你好睡覺，你一千年之內，你沒辦法聽佛法，不但沒辦法聽佛法，就連佛的名字你也聽不到。佛這樣一呵斥，他就害怕了，他就用工夫，怎麼用工夫呢？眼睛，一般人睡覺時眼睛閉起來，他眼睛不閉，不但不閉，也不眨眼。我們普通各位自己研究看看，我們眼睛是一眨一眨的，為什麼呢？這是讓眼睛有休息的時候，我們眼睛有眨眼的，一定要讓眼睛好好休息，如果是不眨眼，一直眼睛睜著，眼睛受不了。阿那律他聽到佛這一說，他就害怕了，精進的用功。精進怎麼用功呢？整天的不眨眼，眼睛睜得很大，一直連續七天，七天不眨眼，結果眼睛瞎了。用功過度，這個眼睛在七天之內沒有眨眼、沒有休息，眼睛瞎了。那麼佛一看，這個過分了，就教給他一個金剛普照的定工夫，教他修定，他結果修成功了，修成功的話，開了天眼。他這個天眼跟一般得了天眼的不同，他是不但開了天眼，而且是半頭天眼，他眼睛瞎了之後，整個半個頭都開了天眼，開了天眼看外面一切事物，都看得清清楚楚。他

不但眼前的看，三千大千世界他也看得很清楚，所以他得了天眼第一。

經文裏面講，阿那律說他不能夠去問候維摩居士疾病，為什麼呢？「憶念」，他想起來了，憶是回憶，回憶「我昔」，就是阿那律說我在從前，「於一處經行」，在一個地方經行。經行是什麼呢？就是我們一般人，往往在吃飯以後去散步，經行呢，不是散步那樣的隨便，它的經行有經行的規矩，走的這個線不要隨便的走，在前面走，就一直往前面走，回來一直往回來。諸位看看《阿彌陀經》裏面講「飯食經行」，它裏面講得很清楚，這個時候他在那個地方去經行。正在他經行的時候，「時」，就在這個時候，「有梵王，名曰嚴淨」。有一位梵王，就是梵天王，他名字叫做嚴淨。梵天王就是初禪天，我們了解這個天上，簡單來講有三界：欲界、色界、無色界。詳細講的話，欲界有六層天，色界有十八層天，無色界有四空天。色界的十八層天，分為初禪、二禪、三禪、四禪，把它簡化起來，四個禪定的禪天，這個梵王就是梵天王，是初禪天的一個王，叫做梵王。這個時候，有梵王，名曰嚴淨，他的名字叫做嚴淨。「與萬梵俱」，他帶著一萬多的梵天，他是王，他帶著他的臣子、

民眾，俱就一起來了。「放淨光明」，放了這個光明——淨光明這個光明，是說的這個光明很清淨。「來詣我所」，來詣，就是來到我這個地方，這個地方就是我經行的這個地方。「稽首作禮問我言」，稽首就是拜、禮拜，稽首就是拜的時候，拜下去，這個頭在地上停留一下，不能一拜下馬上就起來，那是不夠恭敬，頭應該在地上停留一下。我們中國文化就是講頓首，頓也是停頓，拜下去頭也停頓一下，這才是表示恭敬。稽首作禮問我言，稽首之後，拜了之後就問我說，問我什麼呢？「幾何阿那律天眼所見」，這個意思就是問阿那律：你這個天眼所見幾何？幾何，這是倒裝句法，你天眼所見的有多遠？究竟能夠看到好遠？是這個意思。

我即答言。仁者。吾見此釋迦牟尼佛土。三千大千世界。如觀掌中菴摩勒果。

「我即答言」，我聽到這個梵王一問的時候，我即刻就答覆他說。「仁者」，仁者就稱呼梵王。「吾見此釋迦牟尼佛土，三千大千世界。」我看釋迦牟尼佛教化的這個土，釋迦牟尼佛教化這個國土有多少呢？三千大千世界。三千大千世界各位都

了解，不必細講，講起來要費的時間很多，有小千世界、中千世界、有大千世界。說起來很簡單，詳細分析起來可不簡單，基本的就是一個須彌山做一個基準，須彌山的周圍那些世界很多，叫做小世界，小世界再集合一千多，叫小千世界，再集合一千多的話叫中千世界，最後是大千世界。你這樣計算起來，三千大千世界，這個世界多得數不清的。他告訴梵王說，我就是能夠看見釋迦牟尼佛的三千大千世界。阿那律看釋迦牟尼佛的三千大千世界，我們大家想一想，他怎麼看呢？三千大千世界那世界多得數都數不清，那怎麼看呢？說比喻，比喻一說，我們就悟了，就教我們悟，悟的時候他怎麼看呢？

下面就講了，「如觀掌中菴摩勒果」。怎麼拿這個比喻呢？當時他手裏就有這個果，那麼就說，我看這個三千大千世界，就如同看我手掌裏面這個菴摩勒果。這個菴摩勒果，這是什麼果呢？根據祖師注解，他說這個果的形狀就好像檳榔一樣。檳榔，我們在台灣看得很多，但是在內地那個檳榔跟台灣這個檳榔不一樣的，內地那個檳榔是中藥，它是圓圓的，圓圓的就是一個果，中藥店把這個圓圓的果切成一片

一片的，可以當藥材來用。它這裏講就如同檳榔形狀，可以吃的，吃了這個，可以除風寒，它有這個作用。這是菴摩勒果，祖師注解形似，形狀好像我們這裏講的檳榔，它跟檳榔究竟不同的，形狀好相似。阿那律手裏正好拿著這個檳榔——就是菴摩勒果，他說我看佛的三千大千世界就好像看我手掌裏面這菴摩勒果，看得這樣清楚。這是阿那律所見的佛三千大千世界。

這個當中要稍微花一點時間來分析一下，講這個天眼，阿那律天眼可以看見三千大千世界，就一般的來說，大阿羅漢他得天眼，只見到一個小千世界，是普通的阿羅漢，他只見到小千世界。還有呢？大的辟支佛，辟支佛比羅漢境界又高一層，所以這個大辟支佛能夠看見百佛的世界——一百尊佛的世界，這是拿阿羅漢與辟支佛來講。再拿佛來講，無論是那一尊佛，他所見一切的佛土都看到，只要成佛，不論是釋迦牟尼佛、東方藥師佛、西方極樂世界阿彌陀佛，以至於恆河沙數那麼多佛，每一尊佛都能看到一切佛的佛土。一切佛的佛土，每一尊佛土就是三千大千世界，那麼這個一切的佛土，就是所有的佛恆河沙數那麼多佛的佛土，只要成佛，他都能

看得到。阿那律他是羅漢，他能夠看見大千世界，佛的這個三千大千世界，所以他的天眼第一。再說初禪天的那個梵王，梵王也有天眼，他這個天眼，比如說他在初禪天，他自己那一層天上，可以看見這個大千世界，但是他看見大千世界看個總相，看不到別相。總相是什麼呢？比如說我們這個講堂，在外面只看這個有牆壁、有這一座房屋，整個的整體，看見這個整體的建築物，至於這個建築物裏面有那一些教室，裏面布置的那些桌椅、電扇，這些他看不到，只看到一個總相。看總相還是看得不夠明白、不夠分明，這是梵王他的天眼，只有這樣的功能。一般的阿羅漢，就是一般弟子、小乘弟子證到羅漢了。前面講過他只能見到小千世界，但是他雖然只見小千世界，他不像梵王，梵王只在初禪天他自己住的地方才能看，也只看個總相。一般的羅漢，他雖然看見這小千，他不必在他自己住的地方才看得見，他隨便到那裏都可以看得見，而且不只看總相，還能看到別相。別相就是把總相之中的那些個別的，那些項裏面各種的狀況、各種的事物，他都看得見。比如說總相，我們蓮社這個大的建築物是總相，別相就是建築物裏面，這個第一層是講堂，第二層也是拜佛念佛的一個場所，這個一層一層的，裏面一切的設備，他都看得清。隨便到那裏，

對於一切的事物總相、別相，都看得清，而且不是像這個梵王看得不那麼分明，羅漢他看總相、別相都看得非常明白。阿那律告訴梵王，他能夠看見三千大千世界，就像看他手掌中的這個菴摩勒果。就在這個時候，下面經文說了：

時維摩詰來謂我言。唯。阿那律。天眼所見。為作相耶。無作相耶。

這個時候維摩居士就來了，「來謂我言」，來就告訴我，告訴我什麼呢？「唯，阿那律」，唯這個字，稱呼阿那律之前加一個唯字，這是個語助的意思。說話之前加一個唯字，叫作語助詞，沒有實際上的意思。那麼他說「天眼所見，為作相耶，無作相耶。」這兩句話一直念下來，他說：阿那律天眼所見，為作相呢？還是無作相呢？就提出這兩句話來問阿那律。

成了阿羅漢，有他的功德，如果沒有功德，成不了阿羅漢。成阿羅漢的功德有兩種，一種是有為的，有為的是指十智——十種智慧，三三昧，三種的定工夫，三昧就是入定，三三昧就是三種定工夫，三明六通，這個三明六通各位都了解，不必詳細說，這是有為的。第二種就是無為，無為是什麼呢？就是把三界的見思惑都斷盡

了，成為阿羅漢果，叫作無生無滅，也叫不生不滅，這是第二種阿羅漢的功德。

這個還是了解什麼呢？前面講一種有為的，那個十智、三三昧、三明六通，這是羅漢的功德，跟大菩薩不相同，跟佛的十智更不相同。後面講這個無為的，就看出後面講無為，只是把這個見思惑都斷了，這叫不生不滅。斷了見思惑，證羅漢果，出六道而已，或者是出了三界而已，六道以外，三界以外，還有變易生死。羅漢要證到佛果，證到佛的十智，還要回小向大，學大乘法門，才能證到佛的十智、不生不滅，證到佛果才是真正的不生不滅。怎麼證到佛果呢？就把見思惑、塵沙惑、無明惑，全部把它斷乾淨了，這才證到佛果。維摩居士出了兩個問題叫阿那律解答，一個是作相，就是有為的；無作相，就是無為的。就是說你這個天眼所見是有為的作相，還是無為的無作相？這就給他兩個問題。

假使作相。則與外道五通等。若無作相。即是無為。不應有見。

維摩居士提出兩個問題，不必等待阿那律來解答，維摩居士繼續用假設的語氣來說了，「假使作相，則與外道五通等。若無作相，即是無為，不應有見。」假使

你這個天眼是作相的話，作相就是有漏的，那你就與這個外道五通相等。外道，在印度那個外道，有的工夫很好，他可以得到五種神通。假使就是假設，假設你是個作相的話，那你就跟得了五神通的外道相等，你就跟外道相等的。跟外道五通等的话，那個外道雖得五通，他是凡夫眾生，他這個五種神通能夠得，也容易失掉。得了神通當然不容易，要有種種的修行才能夠得，得了怎麼會失呢？心中一起了傲慢心，執著自己有五種神通了，我真正是了不起了，我比一切眾生都高明得多，只要這個心一起來，神通就失掉了，就不存在了。你這種神通就和外道、就跟凡夫一樣的，這個有作相，那就是和凡夫眾生差不多。

若無作相呢？就是無為，不應有見。你要是說你無作相，無作相，無作什麼呢？作是來修持的，你用種種的方法來修行，這叫做作。作是造作的，有造作，這就是有為的。無造作，無造作就是無為。既是無造作，就是無作相，那就無為了。無為是什麼呢？無為指的法身，法身有什麼作為？《觀無量壽經》裏面兩句話：「是心作佛，是心是佛。」我們眾生雖然人人都有真如本性，成佛就是以這個本性來成佛

的。本性怎麼成佛呢？要作，作就是修持的工夫，用修持的方法。怎麼樣修持呢？就把我們眾生人人都有的見思惑、塵沙惑、無明惑，從見思惑到無明，統統把它去得乾乾淨淨的，去這些惑種種的修持，都叫做作，這叫是心作佛。這個做到最究竟的境界，那把見思惑、塵沙惑、無明都斷乾淨了，成了佛，成佛之後一想，我原來就是佛。雖然原來就是佛，你不經過作佛，真如本性不會自己能夠成佛的，必須用修道種種的作為，把這些惑、無明統統破乾淨了，成就佛。這樣再一想，本來就是佛，叫是心是佛。

我們從這兩句話來研究這個無為，無為指的就是法身，法身是沒有一切作為的，法身本來就是無造作，沒有任何的作為，它叫無為法，無為法就是指的法身。既然講無為法，講這個法身，法身無處而不在，那裏都是法身。整個地球是法身，再縮小範圍來，我們台灣、台中，我們這個講堂，你說不是法身嗎？都是法身。大千世界之內一花一草、一個石頭、一粒沙子，無一不是法身，這些法身都是無為的。那麼你原來要講無為法，無為法就是講的這個法身，法身的一個相，講法身的時候，

要問法身有遠、有近嗎？你天眼看得有遠、有近，普通羅漢看小千世界，這個梵王在他的天空，在他的天上可以看見，天上以外他就看不到。那你講到這個無為，講這個法身無處而不是，既然無處而不是，指的是法身，那還有遠、有近嗎？你講的可以看到很遠、看到很近處，法身沒有遠近的。所以這裏講「若無作相，即是無為」，既是無為，指的法身，「不應有見」，不應該說你還能夠看見。你說的有看有遠、有近，不管你看到多麼遠，都不是法身所見，法身無遠無近的。

我們凡夫眾生學了這一段經文，才有辨別能力。我們沒有學到這一段經文，看見現在很多學術界的人，這裏講某某人有神通、有天眼通，甚至有五種神通。我們老師剛到台灣來，從南部就傳來某個人有神通，我們一般人站在土地上才站得住，他這個人了不起，他能離開土地，離地三尺，離開地騰空可以離地三尺高，這就是神通。我們老師不相信，結果呢？後來人家發現那是假的，就說是假的，你要離開土地三尺，也要現出來看，現都現不出來，都是造的謠言。現在世界上造這些謠言很多，我們沒有讀這一段經文，我們很容易被那些謠言把我們迷惑住了，所以研究

經文，了解這個道理非常重要。

世尊。我時默然。彼諸梵聞其言。得未曾有。即為作禮而問曰。世孰有真天眼者。

阿那律就稟告釋迦牟尼佛，稱呼佛「世尊」，他說我這個時候「默然」，沒辦法再解釋。聽到維摩居士講這個作相、無作相，再用假設的言語來說，我那個時候默然，沒有辦法再說了。「彼諸梵聞其言」，那些梵王、帶著他的那些梵天的人，聽到維摩居士講的話，「得未曾有」，從來沒有聽到過的。「即為作禮而問曰」，就向維摩居士行禮，然後提出這個問，問維摩居士「世孰有真天眼者」，世間誰有真的天眼呢？真天眼就是佛證到法身了，法身無相的，法身無相的能夠看一切世界、一切佛土，這叫作真佛眼。

維摩詰言。有佛世尊。得真天眼。常在三昧。悉見諸佛國。不以二相。於是嚴淨梵王。及其眷屬五百梵天。皆發阿耨多羅三藐三菩提

心。禮維摩詰足已。忽然不現。故我不任詣彼問疾。

維摩居士就說了，「有佛世尊，得真天眼。」世尊，指的釋迦牟尼佛，其他的佛也是一樣，才能得到真天眼，那就是把法身完全開發出來。「常在三昧」，不論什麼時候，也不論在什麼地方，他都在定中，三昧就是定。「悉見諸佛國，不以二相。」他能夠完全看到一切的佛國，不用二相。怎麼不用二相呢？這有種種的講法，取得比較容易懂得的，天台宗有這個三諦，三諦三觀，空假中，觀空假中這個三諦，普通分別的觀。講圓教的三諦圓融起來圓觀，把三諦圓觀起來，同時一次就觀，觀成中觀，這個中觀就是不用二相。二相就不是一個，三諦三觀這個融合在一起，一起觀就是不用二相。「於是嚴淨梵王」，這個嚴淨梵王，「及其眷屬五百梵天」這些人，「皆發阿耨多羅三藐三菩提心」，皆發什麼心呢？發成佛之心。發心的時候，他就禮，「禮維摩詰足已」，禮拜維摩詰。「忽然不現」，這些天、梵王以及梵民禮拜之後，忽然就不現，就去了。「故我不任詣彼問疾」，所以我不能夠擔任到維摩居士那裏去問疾。

第六十三講

佛告優波離。汝行詣維摩詰問疾。優波離白佛言。世尊。我不堪任詣彼問疾。所以者何。憶念昔者。有二比丘犯律行。以為恥。不敢問佛。來問我言。

我們從這裏開始研究。維摩詰居士有了疾病了，這個疾病各位都知道他是示現的，是表演的，維摩居士他是法身大士，那裏有病？表演這個病來就請釋迦牟尼佛派弟子去問候他。藉著有病，想要佛派弟子去問候，佛派弟子，第一位就是舍利弗，舍利弗智慧第一，這個當中各有各的特長，剛才念的這一段，這是優波離，他是持戒律，戒律是第一的。

這些弟子都是學小乘法門，雖然各有各的特長，維摩居士的意思就要引導他學大乘佛法。因為小乘就是證了果，證了羅漢果只能解決分段生死，也就是只能夠離開六道生死輪迴，六道以外還有生死——變易生死。如果證了羅漢果不改學大乘法門

的話，那始終是個羅漢果，頂多在六道脫離了這個生死——分段生死，六道以外的就是三界以外的，三界就是欲界天、色界天、無色界天，這個都是六道以內的，都是六道。在三界以外還有變易生死，變易生死不能把它了脫的話，不能成佛，要成佛必須把分段生死、變易生死全部把它解脫掉了，才能夠成佛。要問這個分段生死、變易生死從那來的？根源就是從根本無明出來的。根本無明就是因為眾生一念不覺悟，不覺悟什麼呢？一念不覺悟自己有真如本性，然後就迷了，迷了就是起了無明了。無明是黑暗的，把這個本性本有的光明把它染蓋起來了，然後才有生死，才有人在世間有疾病、有衰老、有種種這些苦惱，所以要成佛就要把無明去除乾淨。無明有根本無明、枝末無明，就像樹一樣的，樹有樹根、樹幹、樹枝、樹葉，根本無明就是樹的根本，枝末無明就是樹枝、樹葉子，枝末無明就是見思惑，根本無明就是一念不覺起了無明，那是根本的。因此要學成佛的話，你這個小乘的法門證了羅漢果，就是那些枝葉把它修掉了，根本的還在，那生死不能了，不能成佛的。在這裏藉著這些弟子們的每一種特長，你每一種弟子的特長都不能解決根本問題，所以這幾段每一個弟子到維摩居士那裏，維摩詰就給他呵斥：你這個小乘法門不能教化

眾生，有一些眾生是大乘根器的人，你拿小乘法門教化他，那個不契機，與他的根機不契合。所以每一位弟子維摩居士都呵斥，呵斥之後，把正當的法門、用大乘法門來開示給他，用意就是勸那些小乘弟子回小向大。這個用意，從那個時候一直到現在，我們大家要弘揚佛法，要拿佛法來度化眾生，就要好好的研究維摩居士講的這些道理。

前面佛叫阿那律，再前面有迦旃延，他們都說不能夠去慰問，現在佛派優波離。「佛告優波離」，釋迦牟尼佛就告訴優波離，說「汝行詣維摩詰問疾」，你啊，你去，去那裏呢？到，你到維摩詰那裏去問候他的疾病。「優波離白佛言」，優波離就稟告，這個白就是稟告，稟告佛說：「世尊」，他稱佛為世尊。「我不堪任詣彼問疾」，我不堪，我是不能，我是不能夠擔任到維摩居士那裏問候他的疾病。「所以者何」，優波離解釋，為什麼他不能夠去問候維摩居士的疾病。「憶念昔者」，這是優波離講了，他說我回憶，這個憶就是過去經過的，現在想起來了，想起來這個，憑什麼有這個念頭？心念，我心裏還記得，昔者是過去。「有二比丘犯律行」，有兩位出家的男眾，

叫比丘。犯律行，犯了這個戒律。「以為恥，不敢問佛」，恥，犯戒都是很恥、很羞恥的事情，所以不敢問釋迦牟尼佛。「來問我言」，他不敢問佛，他就來問我。問我，我就是優波離。

唯。優波離。我等犯律。誠以為恥。不敢問佛。願解疑悔。得免斯答。我即為其如法解說。

這兩位比丘講了，「我等犯律」，我們兩個人犯了戒律。「誠以為恥」，實在是一個羞恥的行為。「不敢問佛」，我們不敢去問佛，就指釋迦牟尼佛。「願解疑悔」，願你，願優波離替我們解釋、解除這個疑悔。為什麼疑悔？兩位比丘犯的戒律不是自己有意犯的，他說這樣是不是有犯律？他有懷疑，但是犯了戒律是個事實，他又很後悔，所以要請優波離給他解釋這個疑悔。優波離能夠解除他的疑悔的時候，「得免斯答」，兩位比丘就說：我就可以免除這個答。斯當此講，免除此答。答，就是放在心裏，那些又是疑惑又是懊悔。你把我這些疑惑懊悔解釋、解除的話，我這個疑悔就免了，沒有這個答，指疑悔就會免除了。

為什麼兩位比丘有疑悔呢？其中有一位比丘，有一次在野外睡眠，露天睡在野外在草地上，後來有一位女子起了淫心了（邪淫的淫心），就是接觸了這個比丘的身體，比丘一醒了，這個不得了了。另外有個比丘就要責備那個女子，甚至於拿木頭要追打那個女子，那個女子很羞愧，結果在逃跑的時候就在路上死掉了。死掉之後，責備這個女子的比丘也感覺到把這個女子追趕讓他死掉，這是不是犯了殺人之罪？有兩位比丘，一個是疑惑了，破壞了守住淫戒這個疑惑；另外一個比丘，雖然那個女子不是他殺的，但是他追趕之後，那個女子才死掉，所以他也懷疑是自己殺的。所以是疑悔，兩位比丘各有疑悔。

優波離在釋迦牟尼佛弟子之中，他是持戒第一，這個戒裏面的道理深得很，普通我們在家人不准許看出家人的那些戒，為什麼呢？你在家人沒有學戒，你看那個戒看不懂，看不懂然後就起了分別心了，說某某出家這個、那個不好，所以在家人不准看出家人的戒律，就是因為戒律意思又廣泛又深奧。出家人受戒那可不容易了，受戒的時候，身口意都要得到感應。這是在正式戒壇上，戒壇上的戒師父有得

戒和尚，由三師七證，有教授和尚、羯磨和尚。在正式受戒的時候，接受戒律的人，身體、口、心裏，身、口、意都要有感應。有感應，那就得到戒體了，得了戒了。如果沒有感應，上面得戒和尚問、教授和尚在問：你能持否？你受了戒，你能不能夠守持這個戒律？那個受戒的人講能持，口答應。口答應，心裏能夠答應，身體、言語、心裏，身、口、意都有所感應，這個戒體就得到了。如果這個身口意口是非，那就是戒體沒有得到。這個沒有得到，那這個戒白受了嗎？那不然，雖然沒有感應，受了之後，你自己好好的實行，求其能夠感應，無論一言一行，都要按照受戒時那種戒律，言語、行為都要符合那個戒律所規定。當時沒有得到感應，事後很虛心地、很誠懇地來學，還是可以。

戒律，既然裏面的內容那麼深奧，條文有很多，所以釋迦牟尼佛特別的教優波離每天早晨起來就要念戒律，念誦戒律，就在念誦之中了解這個戒律的意義、道理。釋迦牟尼佛所有的弟子都要受戒，但是優波離特別，佛特別叫他每天早朝起來就要念誦這個戒律，所以他是持戒第一。因為他是持戒第一，所以那兩位比丘來問他：

我等犯律，誠以為恥，不敢問佛，願優波離來替他解疑悔，然後得免除這個過咎、疑悔。優波離聽了兩位比丘這樣請求的時候，他說「我即為其如法解說」，我就是優波離自己稱呼，他說我，即，就是馬上，其，就指兩位比丘，我就為這兩位比丘如法的解說。如法，就是照著這個戒律來給他解說。

時維摩詰來謂我言。唯。優波離。無重增此二比丘罪。當直除滅。勿擾其心。所以者何。

這個時候，就是優波離替兩位比丘說戒的時候，「時維摩詰」大士，他就來了。「謂我言」，他就跟我說，說什麼呢？「唯，優波離」，先叫優波離的名字。「無重增此二比丘罪」，維摩詰告訴優波離，你不要重增，重增就是重複的增加這兩位比丘的罪過。你應該、應當，「當直除滅」，你應當直接把他有悔的犯罪的心，把它除滅掉。你「勿擾其心」，你不要再擾亂他的心了。經裏面講你不要擾亂兩位比丘的心，你應該就是當直除滅。

「當直除滅，勿擾其心」這兩句，祖師注解要看，要花一點時間來看，還要好

好地把祖師注解(都是古文字，看一遍不夠的)要多看。那麼比較簡單一點說，雪廬老人就講了，這個罪，受戒過的犯了戒，就是犯了罪，這罪從那裏來的呢？從心生，從心裏生出來的。這個罪過既然從心裏生出來，你要滅這個罪，還要以心來滅罪。以心滅罪，心怎麼滅？怎麼樣拿這個心來滅罪呢？雪廬老人就說了：覓心不得。他老人家觀心，觀心觀不得、觀不到。觀心法門，禪宗最早的時候就是觀心，到後來觀心這個工夫用不上了，所以再參話頭，最早還是觀心。不但觀心是禪宗，凡是學佛要想成佛的話，都要觀心，觀心觀虛妄的心。觀虛妄的心，虛妄的就是虛妄的念頭，虛妄的念頭起了，然後再看這個虛妄的念頭(妄念)滅在那裏。這樣開始觀的時候，妄心一起來，馬上就滅了。起來就滅掉，觀到最後，這個生滅的妄心沒有了，觀沒有了，那就成功了。這就是禪宗的二祖，二祖斷臂求法，達摩祖師是初祖，他說：你把這個臂砍斷了，為什麼？二祖就說：我心裏不安，求不到真法，我心裏不安。達摩就說：你把你的心拿過來，我給你安。二祖說：覓心了不可得，我找這顆心，找到最後還是找不到。達摩就說：與汝安心竟。你覓心了不可得，我把你的心安好了。這是過去的公案，在這裏講觀心不得，觀察這個妄心，觀察到最後，這妄

心沒有了，了不可得。罪相何修？那個罪相，犯罪有犯罪的相，在心裏面，比如說殺盜淫妄都有一個影子、一個影像在心裏面，你一旦觀心，觀到最後一無所有，沒有了，那個罪，罪相那裏有？罪相是以現在有的，心裏了不可得，你罪那裏有？這樣講法簡單扼要。這樣解釋就把這個當直除滅，勿擾其心。

勿擾其心，你要再詳細的解釋，才能了解它所含的意思。這是講勿擾其心，不要擾兩位比丘的心，兩位比丘心就是疑悔——犯戒、殺人。這要分析來講的話，一個是以戒律來講，講這個悔，懺悔罪，懺悔這個犯罪。一個就是觀相，觀相就是依照禪定，依照禪定的工夫來觀察這個罪相，罪有罪相，這是以禪定的工夫來懺悔。第三呢？依照這個觀什麼呢？觀無生的，無生就無生無滅、不生不滅，那叫無生。無生法，觀無生法就是觀這個本性，本性是不生不滅。前兩種，一個是依照戒律，一個是依照定工夫觀這個罪相，觀不好都會有擾亂比丘的心，只有後面的觀無生才不會擾亂，觀無生就是觀這個本性。就拿個比喻，拿樹來講，樹有樹根，然後有樹幹、樹的枝葉，觀無生就是觀這個本性，就等於觀成功了把那個樹的根剷除掉了，根拔

掉了。根拔掉了以後，再想想看，樹幹、樹枝、樹葉自然的就滅掉了。所以第三種觀無生，只有這個觀法，才不是擾亂比丘的心，前二種觀不是不好，但是觀得稍微有一點偏了，稍微有一點錯誤了，那就是擾亂比丘的心。

「所以者何」，維摩居士告訴優波離，你可以直接的把他的罪除掉，不要擾亂他的心。所以者何，就是自己提出問題，為什麼呢？

彼罪性不在內。不在外。不在中間。

「彼罪」，就是指兩位比丘，他們感覺犯的罪，這個罪「不在內，不在外，不在中間。」這個內，是指著在內心，這個罪不在心裏；不在外，外面是外面的境界，也不在外。不在內，不在外，那在那？在中間嗎？也不是，不在中間。這個內心、外境，心境合起來，中間都不在。都不在，就拿這個中間來講，講這個道理不容易懂，就講比喻。有一個人拿著一個刀來砍伐草木，割草也好、砍這個樹木也好，這就比喻中間、內心、外境合起來，這個人手裏拿這個刀，刀當然是外境，樹木也是外境，心，指你拿這個刀、拿刀砍伐樹木都由自己心在那裏起作用，心指揮你這個

手拿著刀，然後砍伐草木，這叫中間。講起來這個罪性不在這個中間，如果講這個中間的話，那好了，這個手有罪嗎？那個樹木、草，它有罪？砍草木的刀，它有罪嗎？這一說，大家都不承認，你這個手有什麼罪？這個手它有罪嗎？樹木它有罪嗎？這個刀有罪嗎？你這樣研究起來都沒有罪。都沒有罪就是這個經文講的都不是，不在內，不在外，不在中間，三者都不是。三者都不是，那這個罪在那裏？那就教你觀心，觀心觀到這個罪了不可得，都沒有，三者觀的都沒有，心與境都觀空了。那這就是內心指著妄心，外境也是虛妄的那個外境，這個觀空沒有了，那個真空就顯出來了，本性就顯出來了，他意思是在這裏。

那你在這裏替兩位比丘說戒有戒相，有犯罪的罪——犯罪的罪性，性不是真如本性的性，就罪性。維摩居士告訴他三處都沒有，那就是說他跟兩位比丘這樣講不行的，你要直接了當的告訴他這個本性，教他怎麼覺悟本性，本性一覺悟了，那就是三處——不在內、不在外、不在中間。三處你找這個罪性都沒有，你必須講這個法，才能夠滅除兩位比丘的疑惑、懺悔的悔。維摩居士講到這個罪性不在內、不在外、

不在中間，他要取佛所說的來做印證，下面他說：

如佛所說。心垢故眾生垢。心淨故眾生淨。心亦不在內。不在外。不在中間。

「心垢故眾生垢」，這個心是指著凡夫眾生的妄心，妄心這個心就是垢。這個垢，垢就是無明。有無明，心理就是妄心起來了，妄心把這個真如本性污染了，那就是垢。佛在這裏講眾生心有污垢了，所以心垢故眾生就垢，一切凡夫眾生的心都是拿這種污垢——污染的那個垢，所以眾生有垢。「心淨故眾生淨」，心怎麼淨呢？只要把污染的這個灰垢去掉，淨化了，那就心裏清淨了。心裏清淨，眾生就清淨。這是拿佛講的這個法來印證他講的罪性不在內、不在外、不在中間。

如其心然。罪垢亦然。諸法亦然。不出於如。

既然心不在這三處，「如其心然，罪垢亦然」，必須心這樣，罪惡不在這些地方，罪垢也是這樣，也是不在內、不在外、不在中間。「諸法亦然」，一切的法也是這樣。

這個罪垢也是這樣，諸法也是這樣。「不出於如」，不出於如什麼呢？如，就是只有這個法，沒有第二種跟他不相同的。如就是萬法都是一如，萬法一如就是沒有差別，這叫不出於如。前面講法是什麼呢？諸法都是不出於如，這裏的法，這個法指的什麼呢？本相，本來的實相。諸法用這個圓頓法門來研究的話，諸法、一切法都是實相法，都是實相。既是實相的話，不出於如，那就是一個，就是一如，沒有兩樣的法。萬法歸一，一如歸一，就歸一如，這就講到人人都有的本性上的這個法上面去。

如優波離以心相得解脫時。寧有垢不。我言不也。

這維摩居士就問優波離說，「如優波離以心相得解脫時，寧有垢不」，寧當安字講，或者豈字講。安有垢不，或者豈有垢呢？有沒有垢的意思。「我言不也」，優波離說了，吾以心相得解脫，這個時候就是沒有垢了。以心相得解脫時，解脫的意思就是把纏縛在心上的那些東西解脫掉了。解就是解纏縛在心裏面那些垢——也就是煩惱。那些垢、那些煩惱就是眾生起惑、造業、受苦報，纏縛在心裏面那個業，起惑造業那個業，就是一種纏縛，不把那個業解脫掉，就要受苦報的，所以這個解脫就

是解除繫縛在心上那些纏縛的東西。脫是什麼呢？脫離三界的那個苦果。纏縛在上的那些業，那些罪業不把它解除，苦果一定來的，所以解縛把這個縛解除掉，然後三界的苦果就沒有了，就脫離了苦果，這就是解脫的意思。解脫就是要證果，那麼容易地，小乘法門要證果就是要斷見思惑，證到羅漢果就了解脫了。得了解脫要經過九個層次，九個層次叫九解脫。這個九個層次說來恐怕要一、二十分鐘，那就不必詳細講，講得越多，我們越是抓不住要點，就講到這裏為止，大家知道就好，解脫有九個層次，才能得到九解脫。那麼這樣沒有垢了，自然那個罪性就沒有了，所以優波離就答覆維摩居士說「我言不也」。到了無垢的時候，也就是心相得到解脫了，那就沒有垢了，所以答覆說：不也，就沒有垢了。

第六十四講

維摩詰言。一切眾生心相無垢。亦復如是。唯。優波離。妄想是垢。無妄想是淨。顛倒是垢。無顛倒是淨。取我是垢。不取我是淨。

優波離是持戒第一，他跟別的人來講戒律的時候，維摩居士就來說了：你講戒律講得不如法，講戒律的時候，應該使聽的人能夠得解脫。怎麼樣才得解脫呢？這個當中分析起來有九種的，要經過九個層次來修行，才得了解脫。這個短時期沒有辦法詳細的講，你就懂得解脫就可以了。維摩居士問優波離，講眾生得了解脫，心中沒有垢，心的垢對不對呢？得了解脫，心中還有沒有垢？所以優波離就答覆，我言（我說）：不也。他答覆維摩居士說：得了解脫的時候，心中就無垢了。這是上回講到這裏。

現在維摩詰就說「一切眾生心相無垢，亦復如是」，一切的眾生心相，心相就是解脫相，心沒有垢的時候就是得了解脫了，這就是一切眾生的心相無垢的時候，

亦復如是。那就是說心裏沒有垢的時候，他的心就了解脫，亦復如是。

下面接著說「唯，優波離。妄想是垢，無妄想是淨。」有妄想的時候，心中就有垢了，垢就是染污的，把一個人本有的真如本性——就真心，這個垢就把它染污了，這是拿唯識學來講。真如本性人人都有的，就是因為一念不覺，這是馬鳴菩薩《大乘起信論》裏面講的，一念不覺，不覺什麼呢？不覺悟自己有真如本性，然後就起了無明了。本性是光明的——大光明，不覺的時候，那就是心裏一片黑暗的，看不見這個光明本性，就是有無明了，無明把本性的這個光遮蔽起來，這就變成識，唯識學講識。那麼這個垢呢？它就是由無明衍生出來的，有無明——這就是垢把光明掩蓋起來、汙染起來的。眾生都是如此，所以說「妄想是垢」，妄想，那個無明就是妄想，有無明這個妄想，它就是垢，它這個垢就把本性遮起來、染污起來了。「無妄想是淨」，沒有妄想，那就是無明破除掉，沒有無明了，這就是淨。

因此我們學佛要了解這個基本的理論，了解這個基本的理論之後，我們怎麼學佛？你就是把這個無明一層一層的把它破除。無明有淺有深，淺的方面就是見思

惑，見思惑詳細說起來也很多，最根本的就是貪瞋癡慢疑，加上這個惡知見（惡知見就是那種邪知邪見），就大乘佛法講這六種，小乘佛法見思惑分析起來那也很多，要學佛先要把這個見思惑破除，破除得乾淨了，六道裏面生死輪迴就沒有了，就出了六道了。六道以外的，還有變易生死還要破除，必得把變易生死一層一層破除，最後把這個根本無明，就是一念不覺的那個——就在那一念的那個無明，也把它破除乾淨了，那就成佛。所以說要學佛、要成佛，必得了解這個基本的道理，然後你才知道從那裏開始修行，修到什麼境界，你自己知道。修到最後，到了無學了，沒得再學了，就算成就了，這自己也知道。所以必得要研究理論，不明瞭這個理論盲修瞎練，沒有成就的。

這兩句說：妄想是垢，沒有妄想就是淨。淨就是這個心是清淨的，那個無明都沒有了。就小乘講，淨就是見思惑沒有了，它也是淨。但是這個淨如果不回小向大，不學大乘法門，這個淨還是有限制的，必得發大心學大乘法，發大心就是說發成佛的心，然後再能夠把那個無明一層一層的把它破乾淨，那個淨才是真正的成佛了。

之後那種淨。

「顛倒是垢，無顛倒是淨。」什麼是顛倒？祖師注解，沒有罪而看見有罪了，這是一種顛倒。為什麼無罪呢？祖師注解文字很簡單，本性上有沒有罪？本性沒有罪。本性沒有罪，自己看起來有罪了，犯了戒律有罪了，這就是顛倒。所謂顛倒，就是沒有覺悟自己有本性，而只見到那些犯罪的那種假相。所謂假相，不是說一般人犯罪卻說沒有犯罪、是假的，不是如此。這個是對本性上來講的，本性上沒有罪、沒有各種相。那麼一般犯罪的人犯的那個事情，那個事情你不能說是假的，那是事實。但是就本性來講，那是事實，在本性上安不上，所以這裏講本性沒有罪相，而看見有罪相，這是顛倒。

「顛倒是垢，無顛倒是淨」，祖師注解大家也聽到了，這裏再加以比較詳細一點分析，各位可以看一看。那就是這個想，顛倒有三種顛倒，三種。第一個是心顛倒，心顛倒是什麼呢？就是一切安心，安心把這個世間的各種事物都看得顛倒。比如說我們凡夫眾生看世間萬事都看不出來，每一種事都是生滅不定的，生了之後接

著就是滅，滅了後再生，生又再滅，生滅不停的。但是任何凡夫眾生都不了解這個道理，所以他在人世間跟人家爭奪這一樁事情、爭奪那一樁事情，發生爭奪了。爭奪事情太多了，就拿兩樁事情來做代表，一個是爭名，一個是奪利，名利兩個字代表一切世間的那些事物。任何一個凡夫眾生，他的心就是顛倒的，心顛倒就不能覺悟萬事萬物生滅不停，所以他在世間跟人人來爭奪，這是一種顛倒，心顛倒。

再講想顛倒，想就是思想，看見世間色、聲、香、味、觸這個塵，再加上法塵，六塵。看到世間這個六塵，他就想到六塵的那種不正確的形狀。就拿色塵來講，看見世間任何有形狀的、有顏色的那種色，色就是包含有形狀的、有顏色的這些色，看見這些色，他就起了那種不正確的思想，無論是對人、對物起了邪念的思想，那麼這是色塵。聲塵，聽見世間各種的聲音，聽人家在唱歌，他就想入非非了，就想到了唱歌的人，對他起了邪思想。要不起邪思想，正的思想是什麼呢？從這個聲音當中，一聽聲音就想到《阿彌陀經》裏面講「微風吹動，諸寶行樹，出微妙音」，凡夫眾生大概沒有。就算我們學淨土宗，在做功課的時候念誦《阿彌陀經》，口裏念，

心裏隨著口念，心裏就出現那種微風吹動樹的音聲，恐怕很少，不多。了解這個道理，我們就是聽到一切的聲音，就把它轉化為極樂世間的樹聲、鳥音聲，七寶池水上的四色蓮花放出的那種顏色、那種音聲。但是要想我們念《阿彌陀經》的時候，是否心裏出現這些象？那麼講到這裏，世間凡夫他不會有這種象出現，他都是起了邪思想，聽見音聲就想到唱歌的人，對那個唱歌的人起了邪思想。那麼我們念佛的人，我們要把它邪的轉過來，轉到極樂世間的那些音聲，你這用工夫就能用得上了。

有這三種顛倒，那麼思想就是顛倒看世間一切事物，這就違背了真理，把世間萬事萬物起了顛倒的思想，真理就離開了，就得不到真理了。所以我們學佛的人就要了解這三種顛倒，了解之後就要破除三種顛倒，而把顛倒改正過來，改為不顛倒。不顛倒那怎麼學法子呢？剛才我跟大家介紹過了，我們把娑婆世間這一切顛倒的這種事物、想法，都要把它想到極樂世界的一切，就不是顛倒的，都是從理性上面發出來作用。這個依報世間，依報世間包括這個七寶池、八功德水、眾鳥演法、微風吹動，都是本性上面出來的，你從這些地方，處處把心放在那個上面，你心就在極

樂世界上面。真正講，極樂世界就是我們娑婆世界的一切眾生本有的故鄉，所以印光祖師講：「自是不歸歸便得，故鄉風月有誰爭。」這個故鄉，一般人講我們從老祖宗到我們自己，這就是我們故鄉，極樂世界怎麼是故鄉呢？講到真理上面，故鄉就是我們本性，真如本性就是我們的故鄉。我們在娑婆世界，你要把真如本性完全把它發掘出來，發掘這個故鄉，先要明瞭研究教理，研究教理之後一步一步的修行，修行就是把無明一層一層修掉，這是基本的，在娑婆世界可以成就，但是要三大阿僧祇劫。你要想很快就成就、當生成就，那只有到極樂世界，不到極樂世界，那有這麼便宜？到極樂世界為什麼很快成就呢？無處而不是，就是六塵都是本性起了這種現象、這種音聲。六塵，娑婆世界講的六塵，這裏只講色聲兩塵，其餘不必講，講得太多時間不夠用。在極樂世界，六塵都是本性，這樣一想，我們修普通法門的，不能不求往生極樂世界。

三種顛倒，想顛倒也講過了，這個心顛倒也講過了，還有一個見顛倒，見就是妄見，也就是邪見，我們凡夫眾生誰都有這個邪見——邪見的顛倒。有這個邪見，就

見不到自己的真如本性。必得要了解這個顛倒，要把它破除，破除邪見，然後才能夠得到真理。

「取我是垢。不取我是淨。」取我，取什麼呢？取的這個我相，取這個我相，他就不能夠了解這個理，取我相就不能夠廢除我相而明瞭這個道理，所以說凡是取我相就是垢，不取我相才是淨。凡夫眾生沒有一個人不取我相的，真正能夠不取我相，心理就清淨了。

優波離。一切法生滅不住。如幻如電。諸法不相待。乃至一念不住。

優波離，維摩居士又叫這優波離，維摩居士說了，優波離你要了解，「一切法生滅不住」，你看看娑婆世間的一切法，生了之後接著就滅，滅了之後接著又生，生滅不住。不住，就是生起來接著就是滅，沒有一分一秒鐘能夠停住在那裏，叫做不住。一切法就是生滅不住，這個還不大容易了解，下面就說比喻，「如幻如電」，就像那個幻現出來的那些東西。幻現，在印度古時候專門有那種現出幻法出來的，那個是假的，如幻就是生滅不住的那些東西、那些法，就像幻法那樣。這個我們還

不大了解什麼是幻法，拿相似的來說，魔術師用那個魔術，魔術用障眼法，把一般人的眼睛把它障，他在那裏玩魔術，相似的是一種幻法。還有電，電就是那個天上打雷了，雷聲，雷聲就接著有電——閃電。各位也仔細觀察一下雷聲，這個聲音應該也是很快的，但是還比不上電——閃電。比如說我們聽到打雷的雷聲之前，那個一閃出來的閃電先看得到，然後再接著有雷聲，所以閃電最快的閃出來，接著就滅了，就是如電，電就是那個閃電。把比喻說出來就講到這個法了，「諸法不相待」，諸法就指一切的法，一切的法不相待。比如說這個法起來，它不等到這一法滅了之後，下一法再起來，不是這樣。這一法起來沒有滅的時候，另外一法又起來了，不相待的，這中間沒有斷層的，沒有斷的，連續的，連續的在那裏生滅，這是不相待。

「乃至一念不住」，我們眾生講這心裏起的念頭，一念都不能停在那裏。注解這部經的祖師就講了，這念是什麼呢？一念起來的時候，接著就滅，起滅，念頭才落下去，彼此不相待，那麼這一念，就叫一念。一彈指，這個好快，一彈指這麼短暫的時候，有六十個念，一彈指就有六十個心的念頭。六十個心的念頭，我們凡夫

眾生起了這個念頭，這個都是不正確，不正確的念頭雖然一彈指那麼快，就有六十個念。那麼講到一切法，就是沒有一念能夠停止住，念念不住。所以這樣念念不住，就說明了世間的一切法生滅生滅不相待，不能停住，一念都不能停住。世間這個法，你要求這個法幹什麼呢？求這個法有什麼用處呢？這就是要我們了解，世界萬法都是在那裏生滅不住的，我們學佛，就不要把生滅不住這個法執著起來當作真實的法。佛法就說放下去，放下什麼東西？就把一念不住的這個法放下去，不要再執著它，更不要要求它，是這個講法。所以這一段經文念法，就一直念下來，「優波離，一切法生滅不住，如幻如電，諸法不相待，乃至一念不住。」你這樣一直念下來，這一段經文你了解了。

這一段經文是教我們學佛的人確實了解生滅法，了解生滅法，我們處在這個世間，不論遇到任何險惡世間的萬法在變化，我們都不會恐懼。比如說發生了大地震、發生了海嘯，就算是古人所講天塌下來，我們了解生滅法這個道理，我們也不會有所恐懼的。為什麼不恐懼呢？我們心裏都有真如本性，外面這個境界怎麼樣的變

化，它都是生滅法，只要我們自己了解有真如本性的話，一切的變化都不影響這個真如本性。一切的變化就算天塌下來，天上的什麼外星人、很多的星球都墜落下來了，它對於本性絲毫沒有傷害。懂得這個道理，我們自己可以作主，由這裏可以作主，生死就可以作主。

諸法皆妄見。如夢如燄。如水中月。如鏡中像。以妄想生。其知此者。是名奉律。其知此者。是名善解。

前一段是講生滅法，這一段是講妄見。「諸法皆妄見」，世間一切的東西、一切的事、物，皆是妄見，都是我們眾生虛妄所見的。這個妄見，什麼可以拿來比喻？「如夢如燄」，就像做夢一樣的，如燄呢？就像那個火剛剛燒起來，剛剛燒起來那個叫做燄。這個夢是人人都會做的，誰都會作夢，小孩子也會作夢，那個畜生，現在一般人喜歡小寵物，寵小狗，狗也會作夢。所以這個夢人人都會有的，但是人人都不能夠覺悟，必得大的哲學家，他才了解這個夢是怎麼回事。比如說莊子，莊子就是作夢，夢見自己是隻蝴蝶了，醒了之後自己就懷疑了，我是莊子夢作蝴蝶呢？

還是蝴蝶做了夢成為莊子呢？這叫莊子蝴蝶夢。莊子自己當然覺悟，他所以這麼說，是教人家覺悟。我們普通人你儘管作夢，你不了解這個夢，夢見是怎麼回事情？夢對自己有什麼啟發？都不了解。所以在這裏面講，用夢來說這個如夢，夢雖然人人不了解，但是拿這個夢，人人都會做個夢的，好容易引導他了解這個夢。如燄，燄就是火剛剛燒起來，叫做燄。燄是什麼呢？有著火那個的材料，再用火把它引起來，這就是因緣生法，這個相就是妄相。

「如水中月」，這就好懂了，水裏的月是月影子，那個月の本體在空中，所以水中月是一個妄相，見到這個妄相，把這個妄相當作真的，那就是妄見。這個妄見呢？各位看看，我們凡夫眾生都有妄見，例如李太白喝酒喝醉了，他在采石磯看見長江裏面有這月影子，他到江裏面捉這個月——水中月。跳到江裏面那還能活嗎？這是因為他酒醉了，才把月影子當作真實的，那叫水裏撈明月。我們一般人看李太白喝醉酒才是這樣，其實我們每個人，雖然我們沒有喝酒，我們都是把這個水中的月影子當作真實的月亮，以假當真。這個月是比喻的話，比喻我們人人都會把這個月

影子當作真實的月亮。拿這個比喻世間萬事萬物，萬事萬物都是水中月，我們不解，我們都去撈月，你越撈越是妄見，越有妄見的話，你得不到真實的月亮。真實的月亮比喻我們這個真心，那裏能得到？這個意思就是要你把這個妄念放下，看世間一切事情就覺悟，就是水中月，不要去追求它，那麼我們就可以見到真實的月亮——天上月亮。見到真實的月亮，就比喻我們見到自性——自己心中的那個真心。

「如鏡中像」，我們都會照鏡子，在鏡子裏面現出來自己的像，或者鏡子裏面照出來山河大地這些風景。看見鏡中像，大概一半凡夫認為就是自己像，就把這個像當作真實的。鏡子裏面照出山河大地這個像，也認為山河大地都是真實，這就錯誤了，這都是妄見。鏡中像分析起來也很多，不必詳細解釋了，凡是見到鏡中像，應該了解鏡中這個像，包括鏡裏面看見自己的面貌，這個面貌在鏡子裏面照出，當然不真實，就連自己的真實的面貌，也不是真實的。那麼見到這個鏡中像，你不要起妄見，不起妄見的話你才了解水中月是假東西、鏡中像也不是真實的。不了解這些假的東西就是妄見，妄見從那來的呢？「以妄想生」，妄想生出來了妄見。妄想

在心裏，心裏想法就是虛妄的，然後發出來見到這個水中月、鏡中像，它這個見也是妄見，所以研究妄見從那來？就從妄想出來的。

維摩詰把上面的一番道理講出來之後，後面就結論，「其知此者，是名奉律。」優波離是持戒第一，他說能夠知道上面這些理論，這叫作奉律，奉持戒律。「其知此者，是名善解。」能夠了解上面所講的這些道理，那就是善解，能夠把這個戒律解給人家聽，就是善解。

第六十五講

於是二比丘言。上智哉。是優波離所不能及。持律之上而不能說。我答言。自捨如來。未有聲聞及菩薩。能制其樂說之辯。其智慧明達為若此也。

我們從這裏開始，這個還是優波離，優波離是持戒律的，他在替那兩位比丘說戒的時候，維摩居士就說他：你這樣說不如法，那兩位比丘既然懷疑自己犯了過失、犯了戒，你就應該讓他把這個犯戒的疑惑解除，你不應該再跟他說戒律這個條文。維摩居士是這樣講的，講過之後，那兩位比丘疑惑就沒有了。剛才念的這經文就講「於是二比丘言」，就說了，「上智哉」，這是上等的智慧，是「優波離所不能及，持律之上而不能說」。這是除疑惑的，是要上等的智慧，就像維摩居士這樣，能夠把這個疑惑解除掉，這是優波離辦不到，所不能及。為什麼呢？是戒律上講不出來的，他在戒律上講不出來這個道理。「我答言」，優波離說：我就答覆說「自捨如來，

未有聲聞及菩薩，能制其樂說之辯，其智慧明達為若此也。」他說「自捨如來」，就是我們一般人的講話，就是除了如來。「未有聲聞及菩薩」，沒有像聲聞及菩薩，「能制其樂說之辯」，意思就是說除了如來能夠這樣說以外，聲聞及菩薩都不能夠制其樂說之辯。像這樣能夠把犯戒律的疑惑解除，只有如來，只有佛，聲聞菩薩都辦不到。樂說，這個只有如來能夠解除這種犯戒的疑惑，怎麼解除呢？能夠制其樂說之辯。制其樂說之辯，樂說有四種，也叫做四無礙的辯才，有這四無礙的辯才，才能夠把這個疑問解除。

這個樂說講四種，四種辯才，第一是法無礙，經文這個都是法，經文都能夠明瞭，這叫法無礙。第二呢？義無礙，義是義理這個義字，這個經文所說其中的道理叫義，能夠把法明瞭沒有礙了，進一步的要了解經文裏面所含的義理，這都明瞭了，叫義無礙。第三叫辭無礙，辭是各地方的言辭，各地方的言語都能通達沒有障礙，這叫辭無礙。第四就是樂說無礙，樂說無礙就把前面三種的無礙合起來對眾生說法，對眾生樂說，讓眾生都能得到法喜。這四無礙，大菩薩，得了法身的大菩薩也

可以有，但是到了成佛的時候，這個四無礙才能講得圓滿。所以這裏面講如來能夠制，制作這種的樂說之辯。如來的「智慧明達」，明是佛的三明，達就是無所不通的。「為若此也」，如來的智慧明達就像這樣的樂說。所以我們學佛都要受戒，無論是在家的戒、出家的戒，都不那麼簡單，研究起來，戒律的道理深奧的很，所以受了戒以後，還要經常誦戒，誦戒就是不要把這個戒條忘記了。在誦戒之中，就要明瞭這個戒的內容，很不容易的。如來把二比丘這疑問解除以後，下面就說了：

時二比丘。疑悔即除。發阿耨多羅三藐三菩提心。作是願言。令一切眾生。皆得是辯。故我不任詣彼問疾。

這個時候，二位比丘疑惑懊悔即除，都解除了，這個即除就是馬上除掉了。除掉了這些疑悔，就「發阿耨多羅三藐三菩提心」，阿耨多羅，這句是梵文，翻譯成為中文，就是無上正等正覺，成佛就是無上正等正覺，發這個心就是成佛心。不但發成佛心，而且發願，「作是願言，令一切眾生，皆得是辯。」發這個願什麼？可以令一切眾生，令就是使得，使得一切眾生皆得是辯，都能夠得到這種四無礙辯的

辯才。有這種辯才，就不但能解除眾生戒律上的疑悔，一切的疑悔都能解除。「故我不任詣彼問疾」，所以我不能擔任去問維摩居士的疾病。

佛告羅睺羅。汝行詣維摩詰問疾。羅睺羅白佛言。世尊。我不堪任詣彼問疾。所以者何。憶念昔時。毗耶離諸長者子。來詣我所。稽首作禮。問我言。唯。羅睺羅。汝佛之子。捨轉輪王位。出家為道。其出家者。有何等利。我即如法。為說出家功德之利。

羅睺羅是釋迦牟尼佛的兒子，他在母親懷中六年，羅睺羅的母親懷孕懷了六年，羅睺羅才出生。為什麼呢？這是他有一種障礙，障著他在胎中六年才出生。為什麼在母胎之中六年才出生呢？祖師注解，把這個事實敘說得很多，這裏不必多說，多說佔的時間太多了。最主要的，他過去有一些障礙，後來出家之後，修行的密行。他修行不必讓人家知道，他秘密的來修行，所以他密行第一。這個密行就以持戒來講，有小乘的持戒、有大乘持的戒律，小乘的戒律就是把很微細的戒律都能很詳細的來學習來護持，這是小乘所學的戒。大乘法門講圓頓之教，圓是圓教，

頓是賢首宗講小、始、終、頓、圓那個頓教。圓頓這兩種，就拿戒律來講，是妙戒，《妙法蓮華經》那個妙，圓頓的妙戒，就是菩薩所學的這個戒。以這個戒來解釋密行，羅睺羅的密行就是像小乘的戒律，大菩薩大乘法門講這個密行就是圓頓的妙戒。圓頓妙戒，這個密行，大乘菩薩講的戒，人家不知道，這個就是密行。但是菩薩守這個妙戒嚴格得很，起心動念的時候，有一念不合乎戒的話，就犯了戒。外面一般人不知道，這就是大乘戒律的，來比喻密行。

這個時候釋迦牟尼佛就派羅睺羅去問候維摩詰疾病，羅睺羅就說「世尊，我不堪任詣彼問疾」，我不堪，不堪就不能夠，我不能夠擔任到維摩居士那裏去問病，問他的疾病。「所以者何」，為什麼呢？「憶念昔時」，我回憶在昔時，過去。「毗耶離諸長者子」，毗耶離有很多長者子。「來詣我所」，來到我住的地方。「稽首作禮」，來拜我。「問我言」，就問我。那個時候他想到過去毗耶離城裏諸長者子，諸長者子他們來詣我所，到我住的地方來，稽首作禮來問我說「唯，羅睺羅，汝佛之子」，這時就叫羅睺羅，你是佛的兒子。「捨轉輪王位，出家為道。其出家者，有何等利。

我即如法，為說出家功德之利。」那些長者子就說了，你是釋迦牟尼佛之子，你捨轉輪王位，出家為道。轉輪王位是什麼呢？這個須彌山四方，每一方都有一個王者，做了轉輪王，乘上這個輪子轉輪，這個轉輪我們現在大家都了解，有航空那個飛機，飛機也有輪子。轉輪王也是，他有一個輪子，乘在這個輪子裏面，來管理這個天下，須彌山四周的每一大洲，有一個王來管理。祖師注解就講了，羅睺羅如果不出家，他會作轉輪王的，所以現在那些長者子問，你把轉輪王這個位子捨棄掉了、不要了而來出家，這樣看起來，出家的利益應該比作轉輪王要好得多了。那麼就請你說一說，出家的利益是什麼？羅睺羅一聽，叫他說出出家有何等利，羅睺羅就說「我即如法，為說出家功德之利。」我馬上就如法，如法就是照说出家的有那一些功德、有那一些利益，就照著出家的這個教法來講的，如法為他們來說。

時維摩詰來謂我言。唯。羅睺羅。不應說出家功德之利。所以者何。無利無功德。是為出家。有為法者。可說有利有功德。

他既是如法替長者子說出家功德這個利，這個為什麼不好呢？維摩居士就來說了，謂我言，「時維摩居士來謂我言」，我就是指著羅睺羅，他說「羅睺羅，不應說出家功德之利。所以者何，無利無功德，是為出家。有為法者，可說有利有功德。」這時候維摩居士就來說了，就跟這羅睺羅說：不應說出家功德之利，你不應該對那些長者子說出家的功德之利。為什麼呢？這個出家是「無利無功德」，這才是出家，「有為法者」，才可以說「有利有功德」。為什麼不應該說出家功德之利呢？真正說起來，出家是無利無功德，這就算是出家，有為法才可以說有利有功德。你應該對長者子說無利無功德，不應該對他們說有利有功德。這個意思就是說，你對那些長者子說出家有功德，你一說出來出家有功德，你羅睺羅是密行的，說出有功德來，就跟你密行相違背的。你對長者子說小乘出家的功德，這個功德很有限。你這樣對那些長者子說，與那些長者子不契合。那些長者子都是大乘根器的，你拿小乘出家的功德跟他們說，不符合這大乘根器。既然不合乎那些長者子的根器，就是障礙他學大乘法門的這個道，這對他們是增加障礙的。

那麼出家呢？就是前面講過了，是無利無功德才是出家。無利無功德，就小乘法門來講，小乘的出家出三界家，小乘出家證果斷見思惑，證羅漢果出三界，出三界這個果不大。大乘法門出家不但出三界家，三界以外的還有無明，這都是要把它斷除掉。所以你說學小乘出三界這個家，就這來講，有利有功德，這個利功德只是出三界而已。這個家字，有了家就有種種的障礙了，學佛就要把這個家字去掉。這家指的什麼呢？小乘要把見思惑斷除乾淨出三界，出了三界家了。出了三界家還有塵沙惑，最後還有無明惑，三種都是家。那你大乘法門要出這個家了嗎？出無明家。大乘法門出無明家，它這修法怎麼修？就是把無明斷除，證到本有的如來本性，人人都有本性。我們眾生不明瞭自己有本性，才有無明，因此把無明去乾淨，我們的本性完全出來了。本性完全出來的時候，這就是真如實相。世間萬事萬法那個相就是假相，只有無明去盡了，出現的相才是實相，這是真實的相。這個實相一法不立，任何一個法在這個實相上安不上去的。既是一法不立，你這個功與利，有利有功德那裏說？談不上。所以說有利有功德，那是小乘法門才有。大乘法門無明去盡了，這真如本性實相出來的時候，你再說功德再說利，那就是把這個功德或利益安

到真如實相上去，安不上去，所以說無利無功德。

維摩居士告訴羅睺羅「所以者何」，為什麼不應該為那些長者子說出家法呢？你是用小乘出家法跟他們講，這裏應該跟那些長者子說大乘的法門，他們都是大乘根機，你應該說無利無功德，這才是出家。有為法才可以說有利有功德。有為法是小乘所講的有為法，大乘講無為法的。

夫出家者。為無為法。無為法中。無利無功德。羅睺羅。夫出家者。無彼無此。亦無中間。

「夫出家者」，經文講夫，夫是一個語助詞。那麼出家是什麼意思呢？「為無為法」，出家說起來，不是有為法，不要講有為法，要講無為法。「無為法中」，在無為法之中，「無利無功德」，無為法就是講實相，實相顯出來，那個上面有什麼利？有什麼功德呢？所以實相既然出來了，無明沒有，這才說是無利無功德。「夫出家者」，再進一步的解釋，「無彼無此，亦無中間」，這個解釋出家沒有彼沒有此。

彼此是怎麼說法？怎麼講的呢？不但沒有彼沒有此，也沒有中間。學小乘法門有彼此，怎麼彼此呢？已證到涅槃為彼岸，生死，眾生都有生死，生死為此岸。有彼岸、有此岸，在這個生死，比喻一個大海，在生死海中，叫做中流，海裏面那些流就是煩惱。小乘煩惱，證了涅槃是彼岸了，沒有證涅槃，在這個生死海裏面，這叫此岸，在海中的這些煩惱叫做中流，中間海裏面有那些海浪，那叫作流，流動的中流。眾生都有生死有涅槃，煩惱特別多，一切眾生沒有一個沒有煩惱的，煩惱就像大海裏面流動的海水，那個煩惱無窮無盡的。這叫彼岸、此岸、中間，這是小乘法門所講的。

小乘法雖然講得很淺，但是我們眾生連那個淺的道理都不能悟，都不覺悟。我們眾生，就拿我們人道眾生來說，果然覺悟我們在生死海中，生死，死又生、生又死，這種苦惱人家不覺悟，一旦覺悟之後，那怎麼呢？我們在世間就不會跟任何人來爭名奪利。一與人爭名奪利，就了解這個人他了解小乘法門所講的生死海，他在生死海中不覺悟，這些苦惱不覺悟，他才在人世間跟人家爭奪這個權利，爭奪那

種權利。權利之外，爭奪虛名，這樣越爭奪，越在生死海裏面沉淪下去。沉淪下去什麼呢？淪到那裏？淪到三途裏面去，畜生、餓鬼、地獄。在生死海裏面一沉淪到三途裏面去，不知道什麼時候才能出來，那個長久得很。所以各位看看這個世間，不但是台灣，各國，地球上那一個地方、那一個國家，都是在爭名奪利，爭得越厲害，他下沉得越厲害，越是到三途裏面去，你看這個多麼的苦。可惜一般人不了解，他照樣在生死海裏面，他不知道沉淪是那麼苦，他還是每一個時候、每一天、每一個地方都要跟人家爭奪。

雖然我們人道眾生小乘的法門都還不能覺悟，但是我們這裏學佛要學大乘法門，大乘法門講的道理，那就跟這不一樣了。大乘法門怎麼學法呢？用智慧照破無明，無明就是生死的根本，大乘菩薩用這個智慧，把生死根本的無明照破了，無明是個假東西，不了解自己有本性，就起了無明，把無明一照破了，本性顯露出來。本性一顯露出來，這個是真正的無為法，不是有為的了。這當中，它既是無為的，無明照破之後不執著兩邊，兩邊就是涅槃一邊、生死一邊，兩邊是兩岸，不執著兩

邊。這個兩邊包含的意思很多，這就兩邊來講的，既不著兩邊，也不拘在中間，煩惱既不著兩邊，也不著中間，一切煩惱沒有了，無煩惱。這個煩惱跟菩提相對的，無煩惱也沒有菩提。生死、涅槃，這都是相對的，也沒有。一切都沒有，當然功德、利益統統沒有，這是大乘法門，大乘法門的本意就是如此。所以「夫出家者，無彼無此，亦無中間」，就大乘法講，沒有生死、涅槃，沒有這個此岸、彼岸，沒有這個中間，煩惱、菩提統統沒有，那當然是利益、功德一切都安不上，純粹破盡無明，真如本性完全顯出來，就是這個樣子。雖然大乘法門境界這麼高，可是我們凡夫眾生來學的時候，還要從小乘法門學起，最重要的就是我們在人世間跟任何人辦任何事不要爭名奪利。

第六十六講

離六十二見。處於涅槃。智者所受。聖所行處。降伏眾魔。度五道。淨五眼。得五力。立五根。

釋迦牟尼佛派羅睺羅去問維摩詰居士的疾病，前面已經講了一段，現在就從剛才念的這地方開始。

這一段就是羅睺羅講出家的事情，我們一般人對於學佛出家的道理明白一點，也很多都不明白，所以我們把這一段研究之後，對於出家的問題可以知道不少。這一段開始的時候，是有很多長者子來請教羅睺羅出家的意義是什麼，羅睺羅就替他們講出家的這些好處。正在講的時候，維摩居士就來了，他說：你這樣跟這些長者子（長者的兒子很多）講出家，你這個講法不對，對於出家的這些問題，要更好的一種講法。前面就把它一條一條講出來，上回講的，維摩居士說出家是什麼呢？「無彼無此，亦無中間」，彼此中間都沒有，那麼應該怎麼呢？

下面現在接著講了，應該「離六十二見」。六十二見，就是那個時候印度外道邪知邪見，有六十二種邪見。這個應該離開，不要把佛家這個正知正見跟那個六十二見混合得不清楚，應該分辨得很清楚。分清楚之後，就要離開六十二見，你這樣才能學到正法。祖師注解，六十二見就是有六十二種邪見，每一個邪見都講出來，時間不夠用，這裏只能夠把其中最主要的幾部分，我們一同的來研究。那就是不要執著有、無，我們凡夫眾生總是這一件事有沒有呢？還是那一邊是無呢？有無這兩種知見，一般凡夫都有。那些外道就根據這個來做他們的一種學說，他們有他們說的這個法門，作為他們的法門一種講法，一邊是執著有，一邊是執著無。執著有的就是排斥無，執著無的就是排斥有，這就有爭論了。祖師在這裏舉一個小例子，比如說這個世間有邊還是沒有邊，執著世間有邊的話叫有，執著世間沒有邊的時候叫無。就拿這兩樁可以對於一切事情，就用有無這兩個分成兩派，分成兩派就起了很多爭執了。本來按照道理來講都是，就拿真如本性來講，真如本性是一體的，每一個眾生都有，你要執著有無的話，這個人是有，那個人是沒有，那就是執著有、執著無，都是不對的。再說世間萬事萬物發生執著，講萬事有、萬事常，或是萬事無

常。一般人講什麼是無常的，有人執著常，認為無常是不對，是常，這就發生兩種爭執了。其餘的不必多說了，有、無，常、無常，這都是兩個極端，佛教講的是中道，你執有、執無，執著是常、執著無常，都不是中道。你這幾種執著，不瞭解中道，要想明瞭人人本有的性，那沒辦法。學佛必得要懂得中道，從中道來修，才能夠明瞭自己有本性，然後再一步一步的，把染污本性那些無明把它修掉，這才是正確的法門，這是正法。

「處於涅槃」。處於涅槃這個處，祖師注解說了，出家有出家的規定，按照出家的法則，也就是規定，叫作處。處是什麼呢？出家就是要向著涅槃那個地方，那個地方叫處。到一出家的目標，就要對著涅槃那個地方，那個地處，往那邊走，這就是處於涅槃。怎麼樣向著涅槃那個目標去學呢？必須要怎麼學呢？沒有來去生滅。比如說到一個地方去，你到那個地方去的時候，從這裏到那裏，從那裏到這裏，有來有去，這就是來去。就表示修行的人從這裏開始，你出家從開始就要到涅槃那個地方去。就涅槃那個地方來講，你出家，你從你那裏到我這邊來，所以有來有去。

還有來去就有一個相，還有呢？有生有滅，生，一個東西生出來，然後又滅掉了，這也有相。沒有這些生滅的、來去的這些相，也就是不要著了這些相，這就是處於涅槃。這個處是當動詞講，就處在那個涅槃相上面。

下面要問了，你這個是有來有往、有生有滅，來去生滅就跟前面講的有無、常無常，都是兩邊的，這個兩邊都不是中道。那麼我們研究中道是怎麼樣的？怎麼說才是中道，你不能說把這兩邊合起來就是中道，那不對，不能這樣講。來去生滅把它合起來講就是中道嗎？不可以。中道是什麼呢？這是雪廬老人講的，天台宗有止觀法門，止觀法門在觀的時候，先觀空，再觀有，這兩者都不對，必須直接的觀中，觀中道。觀中道並不是說把空有兩邊合起來講，不是這樣的，就是把這個空觀觀清楚了，假觀也觀清楚了。比如說空觀是萬法皆空，實際上我們觀空了沒有？沒有觀空。真正觀空，世間的一切假法，跟人家爭奪的名、爭奪利，一切都不要了，都放下了，都空了。要不然我們這世間，你問那一個人他把這個名利心都能夠放下嗎？放不下的。所以這個空觀，沒有觀、觀得不好，不行的。真正觀，就把空觀一定觀

清楚，觀到家了，再觀有。有也是不容易，世間萬事萬物每一種東西，你就拿這個樹木來講，樹木有多少種？別說我們普通人搞不清楚，就是研究植物學的專家，他也不敢說天下這樹木都能夠研究清楚了。樹木如此，其他的花草、一切的植物，你能搞清楚嗎？這還是樹木花草的一種，還有動物、礦物，無窮無盡，這都是假法。世間有的這些東西，都是假東西，研究假東西，這個叫作假法，你能把這些觀假的觀到家了嗎？沒有的。做止觀就把這兩種空、假都觀好了，再觀中道。只觀空不能成佛，只觀假也不能成佛，必得把它統合起來，觀中道就是把一切空的也好、假的東西也好，都能觀察，照著那個觀法觀的時候，進入中道，就能夠一步一步的學習、修行，就能成佛。所以能夠觀中道，才能夠見到真如本性，不能觀中道，見到真如本性，只能是看見，好像是見到，但沒有真的見到。真正見到，必須把中道觀好了，才能見到本性。那麼這樣的話，見到本性，然後就知道這個涅槃，住在涅槃，見到本性之後，這才真正能夠處在涅槃上。處在涅槃上，由於前面離六十二見，再往前面講，因為那些道理都經過這樣，是處在涅槃上面，一看我原來這樣一路走來，一路修行到本來就是處在涅槃上。這就是講出家到達這個境界，才算是出家。

「智者所受」，智者，就是學佛的人有智慧。所受，學佛的他有智慧，都是要讚歎來接受這種出家法。出家有出家法，出家有很多的規則，那個不容易的。要出家的時候，要先受沙彌戒，然後受具足戒，比丘有比丘戒，比丘尼有比丘尼的戒，這都是出家戒。他有善根，是個賢人，是個要發心學聖人者，他都能夠讚歎接受這種出家的法。

「聖所行處」，聖，指那些學佛學的境界很高了，可以稱呼聖者了。所行處，所行，你要走這路要走得通。所行，行路不是那麼簡單，一條路走一段，它有叉路有歧路。一條大路當中，走著走著一段，又有一段，又有一條路岔到前面去、岔到旁邊去了。歧路很多，這就表示我們學佛的人，遇到那些邪知邪見的人，有的能夠把這個修行的人從正路帶到邪路上去，因此不容易的。要了解正路，也要了解那個是邪的、不正的路，這才能走得通。那就是說這個聖所行處，對於學佛的人學的境界很高了，他的路一路走下都能走得通。

「降伏眾魔」，降伏，就把那些眾魔降伏下來。眾魔來侵犯學佛的人，要破壞佛法，你出家就要把眾魔能夠降伏住，降就是當降下來，伏就服從，使眾魔不能來破壞佛法了。眾魔是什麼呢？既是魔，那個降也就是比喻話，像打仗一樣的作戰，作戰古時候叫做打仗，就把眾魔打敗了，那叫降，叫他投降。

眾魔是什麼呢？一個是貪魔，貪，眾生都有這煩惱，貪瞋癡這個貪，這是第一個魔，這叫煩惱，煩惱就是魔。這個貪字包含很廣，貪圖名利，貪圖一切，貪這個色，這是生死根本，色就是男女之色，貪這個就是生死的根本，其餘的貪那也是非常厲害的，所以貪這個字包含很多，這是一種。這種煩惱每個眾生都有，所以出家第一個，就要把這個貪把它打敗了，這就是第一個降的魔。

第二就是陰魔，陰就是五陰，也叫五蘊。《心經》裏面講的「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，五蘊，就是色法、受、想、行、識。色、受、想、行、識，色法是物質的，受、想、行、識是心理的，從兩種講就是物質、心理，分開來講，要把心法分成四種：受、想、行、識，物質就是色。我們眾生就是由五

陰(也叫五蘊)造成我們這個生命，身體就是這個色身，我們這個思想——受、想、行、識，這就是心。我們一個人的身心，這個生命，它為什麼是魔呢？「吾有大患，為吾有身」，我們人有大的患難，那來呢？為的就是有我們這個身，我們身包括這個心理，有這個身，就是有我們這個生命了。我們每個人在這個世間一生下來，一直到老死，都是為這個生命吃盡了千辛萬苦。為什麼呢？就為著這一個生命，所以它是一個魔來折磨我們。這個魔字，本來下面是一個石頭的石字，後來梁武帝把它改了，把石字換掉，改下面一個鬼字，叫魔。用石頭那個磨字，就想到一個東西，磨，逐漸逐漸磨得你苦得不得了。在古時候種稻、種麥，要慢慢磨它，把外面那個米皮、小麥的麥皮把它磨掉，那叫磨。拿來比喻我們的身體，就被外面的環境磨，折磨我們。為什麼受到環境折磨呢？就是我們心裏求這個、求那個，求名求利，求一切東西。為誰求？還是為我們生命來求的，我們生命就是五陰來造成，所以五陰就是一個魔。就佛法來講，講得徹底。佛家說身為苦本，我們眾生到世間來，有這個生命，這個生命就是苦的根本，我們來學佛的人，要了解這一句話。

第三就是死魔，死就是人死了，你說那個人沒有死？畜生，任何一個畜生都有死的時候，死是一種魔。為什麼死是魔？各位可以看看世間自古以來，那些在人世間做了大皇帝的人，他做了天子，四海之內天下都是他的，財產是他的，天下人都歸他來統治，但是一死，什麼都完了，這死是魔。還有財產豐富的人，家財萬貫，一死也什麼都沒有了，都帶不去。所以世間人那一個人不怕死？祖師講死是魔。我們學道的人應該說不要怕死，但是要注意，修道沒有成功，一死所修的也沒有了。所以我們修道的人，在座的各位都是學淨土法門，當然比修普通法門要好一些，普通法門修到死沒有成功，死了之後再一轉世，能不能夠轉到人身？有問題。就算轉到人身的話，比如說南宋秦檜，他原來是雁蕩山的高僧，做了高僧，一轉世，憑他修道的那種功德，他到南宋做了宰相，一做宰相，好了，就把岳飛害死了，造這樣大的惡業，他當然要墮地獄的，這個危險。我們學淨土法門的人，一定要把佛號念好，信願行三資糧都要具備，成就往生。信願行叫做三資糧，等於旅行的人，應該把資糧要預備好，才能夠到達目的地。因此我們念佛的人必須念佛，平常念佛念得有工夫的時候，才能夠往生，沒有工夫沒有得到一心不亂，這當中就死，那也是一

個魔，遭遇這個魔的。

這樣看起來，普通不學佛的人，死魔來了，他沒有辦法，只好認死，死就死，死到那裏，他也糊里糊塗，也不知道。學佛的人像秦檜那樣的，他雖然有辦法，但是沒成功，中間就有變化了，這也不行，也危險。我們學念佛、學淨土法門的人，把前面那些都看清楚，我們要往生一定有把握的話，就在平常好好念佛，對於西方極樂世界、西方極樂世界教主阿彌陀佛，這是釋迦牟尼佛講的、介紹的，我們要深信不疑，一點疑惑都沒有，這才能成就的。深信不疑之後還要發願，還要念佛，念佛的工夫也不那麼簡單，要好好的念佛，真正念到一心不亂，那自己要往生就往生，容易得很。沒有念到一心不亂，相似的一心不亂，好像是一心不亂，為什麼呢？他的煩惱種子，前面講貪心（那個是最厲害的種子），如果沒斷的話，那就是相似一心不亂。沒有斷，平常念佛念得心裏很清淨，其他的雜念也沒有，但是不念佛的時候，雜念又起來了，這就是煩惱種子沒有斷，這到臨終的時候，必須要有人助念，有人幫助把正念提起來，讓他繼續的念這一句阿彌陀佛，這才能夠往生，都不容易。

的。因此我們在平時，就今日之下來講，真正的得一心不亂，把見思惑都斷了，今日之下沒有的，沒有這個人。沒有這個工夫，或者有，但是我們現在我們都是凡夫，我們沒有看到。工夫好，得到相似一心不亂，那就不錯了。相似一心不亂，還要看我們平常跟同修的人結的緣分好，到臨命終之時，才能感應到那些朋友們來幫助助念。如果平常這個人人緣不好，說不定到臨終時候沒有人來助念，我們平常都要注意的。

第四魔——天魔，天上這個天，天魔指的就是他化自在天。他在天上一切飲食、居住、一切受用的東西，不要自己來製造的，不需要，由天上他的民眾把它造化出來的（化就是變化），由天上這些民眾造化供應他，就是他化自在天。他就是天王，他化自在天的天王。他要享受，以為這是最究竟的了，他聽到人世間有一個人出家，那出家是真出家（真正出家這後面會講到，講出家有幾種），真正出家的人出家的話，他這個天魔的宮殿都在震動，為什麼呢？人世間有一個人出家，就少一個人跟他學。印度外道有很多學天道的，我們這個世間也有很多學成要到天上去，所以他

怕人間有人出家。有這個魔，我們人間有人出家，他就恐怖就震動，就來妨礙，所以他是個魔。

除了這四魔，還有四種魔，一共合起來八魔。那四種魔，是修小乘的人證了果，他有一種執著，那四種魔，我們沒到那種程度就不必講了。那麼就講這四魔，這四魔怎麼破除呢？要破除這四魔，必得學大乘佛法，成了菩薩，菩薩不管是在家菩薩、出家菩薩，我們在座的，有很多是在家的菩薩受菩薩戒，很多，受菩薩戒得了菩薩法，你必須確實地按照菩薩戒那樣修行，才得了這個菩薩法。得了菩薩法，才能破除煩惱，這貪魔才能破除。第二種必須得到法身法，得到法身的方法，法身還沒有得到，先要得到法身法，要用什麼方法才得到法身，才能夠除五陰魔。這兩種法，一是得到菩薩法，第二得到法身法，以這兩種法修得很有工夫，可以破除死魔。再就是要修定工夫，修了很深的定工夫可以破除天子魔。這樣才能夠降伏眾魔，好不容易地。

「度五道」，五道，祖師注解就是天道、修羅道、地獄道、餓鬼道、畜生道這

五道。這五道要怎麼呢？要度化他，怎麼樣才能度這五道？五道好難度，誰叫你出家，你出家就要度五道。五道怎麼去度呢？度五道就非得要到五道裏面去，最苦的地方是地獄，比較好一點畜生道。要度畜生道的話，那就到畜生道裏去，那個身體就會變成畜生。喔，那畜生不好，不好，誰叫你發心呢？你發心出家就要度五道，那就要到畜生道裏去。這在歷史裏面有講的，很多的畜生，是什麼樣的修行人來了的，這有的，其餘不必說了。就算到餓鬼道裏面，也苦得很。度五道就要到五道裏面去，到五道裏面去很苦，有慈悲心才做得到，必須要發慈悲心。發了慈悲心，慈悲什麼呢？悲是拔苦，把五道裏眾生的苦拔除掉；慈是與樂，給他快樂，怎麼快樂呢？教化他，教他從那一道裏面出來，這是與樂。以慈悲心到五道裏面去拔苦、與樂，那麼有慈悲心怎麼作法子呢？為什麼要到五道裏面去呢？到五道裏就變成五道眾生的身體，既是跟他同樣的身體，就跟他說法，怎麼說法呢？比如說當牛，要度化牛的話，就變成牛的身體，牛與牛之間講的話，我們人道眾生不懂，但是變成牛，牛跟牛講話就懂了，以牛的言語跟牛的眾生說法度化牠，這佛法裏面叫同事攝，跟牠同事。牛在吃草，牠也跟著吃草，牛來耕田，牠也來耕田，跟牠同事，做同樣的

維摩詰所說經講記（五）

事情來度化牠。

第六十七講

淨五眼。得五力。立五根。不惱於彼。離眾雜惡。摧諸外道。超越假名。出淤泥。無繫著。無我所。無所受。

這是維摩居士繼續對羅睺羅講出家的事情，維摩居士對羅睺羅講出家，怎麼出家呢？出家有種種的解釋，你對那些長者子講出家，你對於他們講這些出家法講得不適合，那些長者子問出家的意思，就要了解出家的道理，你要講清楚。出家有種種的解釋，這到後面再講。現在維摩居士就說了，你出家要懂得無為法，根據無為法來出家，那就是正確的，如果是出家不是根據無為法，那就沒有意義了，那不算出家的。

前面說出家要離六十二見，要處於涅槃等等，要降伏那些諸魔。現在接著講要「淨五眼」，五眼，前面已經講過，有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼這五種眼。我們凡夫眾生有肉眼沒有天眼；天眼是在天上的那個眼，在人間修天道的可以得天

眼，普通人沒有；再說慧眼，修小乘的他觀空觀成就，就得到慧眼；法眼是菩薩，菩薩得了這眼可以把世間萬法都能看得明白；最後是佛眼，就把前面四種眼都集合在佛這個眼上面，這叫五眼。五眼講到淨，淨五眼。這個五眼得了淨，他眼裏看一切事情、一切道理看得很明白。五眼都淨了，世間萬事萬物看得很明白，他這個眼就是大放光明，有光明一照，什麼事情都清清楚楚，這叫淨五眼。

這個五眼怎麼能夠淨呢？淨這個字就是對於雜亂來講，眼是代表心，心如果很雜亂，眼睛那就是亂了，看外面的東西隨便看，眼睛隨便看的話，他就是不清淨。看電視裏面那些聲音、有顏色的、有種種的形狀表演出來的，看在眼裏面，那眼就不清淨了。看見世間那些犯法的人，他們那些行為看在眼裏，這眼怎麼能夠淨呢？看在眼裏，外面那種狀況就落在心裏面，這眼睛就不淨了。要眼淨的，那就像孔子所講的，孔子告訴顏回「非禮勿視」，不合乎禮儀的不要看。現在世間很多的人，他們的行動不合禮的，不要看。修小乘的可以不看，學大乘法門只是不看還是沒辦法的，大乘法門要注重心，眼看外面境界，心裏隨時把那境界像消毒一樣的把

它消除掉，這就是儒家經典所講的「視而不見」。怎麼叫視而不見？「心不在焉，視而不見」，心不在奇形怪狀的境界上面，眼睛雖看而不受影響。大家要學，學要得到淨眼，就是這個學法子，看見外面任何的境界，隨時提醒自己，不要擾亂自己的心，不要汙染自己的心。這樣一提醒自己，好了，那一切境界就染不到自己心了，這叫淨五眼，就是這樣來學。

「得五力，立五根」，五力、五根，先講五根。五根第一是信。第二是進，精進，學佛的人尤其是出家，對於所學的佛法要精進。再就是念，念頭就在所學的法門上面，就在佛法上面。再就是定，必須有定工夫。最後是慧，就是智慧。經過信、精進、念、定，就開智慧，叫五根。這在《阿彌陀經》講三十七助道品，不容易。學佛，我們講學淨土念佛法門，要修三十七道品，這個五根，立五根，五根要修，修得有成就了，才能立得住。立得住還不算，還得要有力量，你五根都要有很堅固的力量，這叫「得五力」。就是把這個五根修成了，能夠立得住了，就像我們一個人在地上能夠站得住了，你求學、所學的學問能夠站得住了，叫力。站得住更需要

有力量，不是普通站得住，普通站住，人家給你一推，你看有沒有力量，沒有力量，一下就被推倒了。站得很穩很有力，推不倒的，這叫得五力。

「不惱於彼」，惱，是講讓他人起煩惱，煩惱就是一種是惱恨，這是一種很不好的一個法。不惱於彼，不要惱害眾生，你不出家，那就不必說了，不出家，人人都會惱害眾生，那一個凡夫眾生都會，他的言語、行為都會讓他人起煩惱。但是你出家就不能夠讓眾生起煩惱了，出家為什麼不叫眾生起煩惱呢？因為不出家，在家的人他有家庭、有這家庭裏面的眷屬，有家庭裏面這個眷屬，外面有什麼人來干擾家庭的時候，你在家的是做家長的人，你必得要應付，要阻止外面的人，這就談不上不惱害眾生了。外面不管什麼人來擾亂家庭的人，你在家的家長要來跟他或者是抵抗，或者是用種種的行為，應該打官司的就打官司，應該找人評論這個理，這個都是叫人家起煩惱，所以出家才能夠不叫眾生起煩惱。出家就沒有像在家的那麼多的累贅的事情，沒有那些累贅的事情，那就是對於任何人就不會讓他起煩惱。

「離眾雜惡」，凡是心理很雜亂，就會有罪惡的事情。一切的罪惡，都是起於

雜亂的心，所以出家是為了修這個覺悟之法，就是學佛。學佛法的時候，這個心理就是時時刻刻的要求，自己的心不要太複雜、不要雜亂，雜亂心不起，那些罪惡的事情就不會出現的。

「摧諸外道」，外道，他是講諸外道，外道不只一種，很多很多的外道，在印度外道有幾十種，這叫諸外道。外道為什麼叫外道呢？他不知道佛所講的法門——心法，他不知道心法，向外求道。比如學想升到天道上去，天道還是在六道之內，有生死、有輪迴，求著想升到天道，那就是外道。因此我們要了解所謂外道，佛教以外的那些人所講的，他們的法門都是外道。學佛的人，你要出家就要了解：外道雖然那麼多，他不外乎執著兩邊。比如說執著萬法皆是常，或者執著萬法是斷，包括眾生的這種執著兩邊，一邊執著常，一邊執著斷，斷常是兩邊。執著常破壞因果，執著斷也破壞因果。

這為什麼呢？執著常什麼呢？常的，印度外道執常有種種的不同的講法，就拿人人好懂的，不要講那麼多。拿人道眾生來講，認為這一生是人，再下一輩子還是

人，不管在那一生都是人，都在人世間，這叫常，常見，見是見解，是常見。這個常見是不好的見解，它是不正的。你想想看這一生的人，不管他在這一生做的是善事、惡事，做了很多罪惡的事情，到下一輩子還是人，既然如此，他做很多惡事，大膽的去，他不會害怕的，反正他下一輩子還是人。下一輩子還是作惡，再下一輩子還是人，這就破壞因果了。再講斷見，斷見什麼呢？這一生是人，他在這一生不管造了是善業、是惡業，也不管惡業造得很多，反正人一死，什麼都沒有，死了之後，就是一切斷掉沒有了。這跟常見不同，常見還有下一生，下一生再還有生死，這個生死這個生還是有的。這個斷見一死了，結果什麼都沒有，就斷了，這個更可怕。反正一死什麼都斷了，那就盡量造惡業，造了惡業不用負責，也沒有什麼果報可受，死了什麼都沒有了，這種斷見很可怕，也是破壞了因果。六道眾生所以有生、有輪迴，就是看他在人道造什麼業，然後死了之後，他就到那一道裏面去。

雪廬老人過去講這一部經，講到這裏就說了，出家學道的人對於常見的外道、斷見的外道，你對他們不要怨恨，對外道那種邪知邪見，你自己一怨恨的話，那就

自己起煩惱了。沒有教化人家，自己就起了煩惱，所以對那些外道，他們那些斷見、常見，以及其他種種的邪知邪見，自己不要起煩惱，就要保護自己。再進一步的說，外道所見的不外乎這兩邊，就拿常、斷這兩邊，常見的外道執著常，斷見外道執著是斷。雪廬老人講，你把常、斷兩種見解，從自己開始不要執著，也教化眾生不要執著這兩邊。不著兩邊怎麼呢？中道。兩邊都不執著，那就是進入到中道。以中道，自己亦修持中道，把這種中道的法門自己修行，也教化眾生，那個外道的自然就被摧毀掉了。

「超越假名，出淤泥，無繫著」，假名，世間的一切的事情，每一樁事情都有名稱。古時候做大皇帝、天子，天子只是個名，大財富之家，大富長者，這也是名。你分析起來，做天子也是因緣所生的法，天子，你是誰的天子？是天下人的天子，沒有天下人，你做誰的天子？所以天子與天下人合起來，你才有這個名，才有你這個位子。大富長者那些財富多了，怎麼顯出來你是多呢？這天下有很多窮人，貧得沒有飯吃的那些人，你這個富貴長者跟他們一比，你才有大富長者這個名，如果沒

有乞丐那些貧窮的人，你這個名也不成立，所以名也是假的。舉這兩個例子，一個是就財富講的，一個是有政治地位來講的，不管是那一種，世間這些法都是假的，是假名。超越假名，就把世間一切假名，出家就要把假名都超越，不要執著假名。

「出淤泥，無繫著」，淤泥，那是淤在那裏不通，不能夠通達。一個人要是陷在淤泥裏面，就出不來了，這也是很苦惱的事情。這個淤泥能夠叫人出不來，為的就是它有繫縛人的力量。比如我們可以試試看，那裏有淤泥，我們到那個淤泥走走，走到淤泥裏面，與走在平地上，就大不相同。走在平地上很輕鬆的，一舉步就往前走了。在淤泥裏面就不同了，淤泥裏面你想把這個腿、這個腳拔出來往前走一步，就很難拔得出來。右腳好不容易拔出來了，左腳又拔不出來，這樣一步一步的就被淤泥限制住了。就等於一個比喻，像用繩子繫縛起來，使你行動沒有那麼方便。出淤泥，無繫著，走出了淤泥，好了，沒有這個繫著，也沒有泥巴，行動那就自由了，叫做無繫著。

經文的字面上是這麼解釋的，如果深一層去研究的話，含的意思比這個就更深

了。比喻什麼呢？就像假名，假名就佛法來講，眾生都是有生死，了生死就是得到涅槃，一個是生死，一是涅槃，真正說起來，生死、涅槃也是假名。再講這個淤泥，凡是三界以內的那些煩惱，三界以外的還是有煩惱，不過三界以內與三界以外的煩惱，有輕、有重不相同。但是不管怎麼講，界內與界外都有煩惱，這個煩惱叫惑，惑就是迷惑顛倒那惑。凡夫眾生就是起惑、造業，然後受果報。三界以內的，就是六道的，六道以內的當然起惑、造業、受報，那個惑指的有見思惑。三界以外有塵沙惑，好多，還有無明惑。既然有惑的話，就會造業，造業就有報，有果報就受報，所以無論是界內界外的這些惑——也就是這些煩惱，就是淤泥。

那麼把這兩句合起來講，這個假名、這個生死涅槃，都要把它超越。怎麼樣超越？不要執著這兩個假名，遇到這樣的生死涅槃，都把它當作假名，不要執著。那麼這個出淤泥，怎麼能夠出淤泥？那就是說三界以內、三界以外的煩惱都不要執著。既然出家了，心裏就這樣想，一切假名，甚至於是生死涅槃這個假名，都不要放在心裏，三界以內、三界以外，一切迷惑顛倒這個惑也不要放在心裏，一心就是

在出家這個上面。出家是為了要想成佛，心心念念就在學佛成佛這個意思上面，其餘那些假名或淤泥統統不放在心上，你這樣才能超越假名，淤泥才能出得去。這裏各位研究要知道，這裏所講的出家是真出家，什麼是真出家？心裏出家。還有假出家嗎？假出家，把頭髮剃掉，衣服換了，心沒有出。雖然剃了頭髮換上出家的衣服，心還放在世間的一切假法上面，那是假出家。

「無我所，無所受」，我所，對我來講的，我，我們任何眾生都指自己，這是我，眾生本身就是我，我以外的，凡是屬於我的，外面那些東西是我所有的，這叫我所。比如說田地、房產，還有其他很多東西，世間這個法多得很。那些法，田地、房產以及另外的好多好多東西，屬於我所有的，這叫我所。所有的東西都是假東西，不是永遠屬於自己。就拿種田那個田來講，那個田自古以來變化得很多，這一畝田，或者是幾十畝的田，現在是屬於我的，但是過一時候，種種的因緣變化了，這個田就不是屬於我的了，屬於他人的了。田是如此，其他一切屬於我所有的那些東西，都變化不定。這還就淺顯的講，講到深處，滄海桑田，滄海可以變成桑田，桑田可

以變成滄海，這是有事實可以了解的。比如說那一座高山，高山上面的山頂上，有海裏面那些東西，有貝殼等其他東西出現在高山頂上，那就是說這個高山頂原來就是海，海因地殼一變化，海變成高山了，或者有時候地殼一變動的話，高山又陷落下去，變成滄海了，這是有事實根據的。

出家，這裏跟各位講，這個出家都是指真的出家。真出家了，那就要把凡夫眾生所講的我所有的東西都捨棄。我所有的東西，不但是自己所有那一小塊田地，就整個的山河大地都在變化，沒有一定不變的，都是隨時在變，你真出家，就要心念念的想著要成佛，想要成佛就要把這些身外之物——我所有的這些東西，都要把它捨棄掉了。事實上就要捨棄，出家為什麼出家？出家就是凡是在家的那些東西統統不要了，捨棄了。釋迦牟尼佛他出家了，他可以繼承王位的，連王位都捨棄掉不要，這才是真出家。

無所受，不但無我所，所受的也要放棄，叫無所受。這個受是什麼呢？就是取的意思，凡是見到外面一切的境界，外面一切的東西，不要取，一取那就是就有所

受了。講十二因緣法，十二因緣法生死流轉就是愛、取、有。見到外面的東西，心理一貪愛，貪愛就要取，一取就有了，有生死了。這個取，依據祖師講有四種，這裏不必詳細講了。四種取是代表一切的取，既然是出家了，這個取，見到世間任何可愛的東西，你不要愛它，不要貪愛，不愛就不取，不取，生死自然就沒有了。所以無所受，就是要先講無所取，沒有所取的時候，那就沒有受了，受是什麼呢？我們在世間無論那一個眾生所受的都是很苦，接受一切外來那些東西，苦多樂少，講到究竟的話，只有苦沒有樂的。出家也是真出家，不取自然就沒有受，叫無所受。

第六十八講

無擾亂內懷。喜護彼意。隨禪定。離眾過。若能如是。是真出家。

我們從這開始，「無擾亂」，所謂擾亂，心理不定，這個心就亂了。為什麼心理不定呢？人在世間所求的東西多得很，求得越多，心理越是不定，煩惱越多，煩惱越多這就是擾亂。凡夫眾生都是如此，不管是那一界的人都是求，有求得很多，尤其求得很多，他心裏就是散亂的，定不下來，這就擾亂了。這個心一擾亂，這就是很苦惱，所以這裏講無擾亂。

「內懷喜」，懷喜，喜是講三十七道品裏面有七覺支，七覺支有喜——喜覺支。所謂喜覺支，怎麼喜，喜到什麼程度呢？喜無量心。喜的無量心，再加上種種的歡喜心來辦理佛法的事情。那麼這個喜，內懷喜，內在的，內心中就懷著喜悅。這個喜，內在的懷抱這個喜——喜悅的心，有這個喜悅心，有人來學，就拿這個喜悅心來鼓勵他，鼓勵他既然來學，就不要退轉。既然來學，就證明所學的就是有緣分，有

法緣。既然有法緣就要鼓勵他一直學下去，不要退轉，這就是喜到無量的，喜到無量心，以無量心來鼓勵來學的人，這就是內懷喜。

「護彼意」，彼意，彼就是來學的人，來學的人來學不簡單。比如某人來學，也許有其他邪知邪見的人就告訴他：你到這裏學，那不如到別處，還有很多好的地方，你可以到那裏學。這樣一講，就把那個來學的人這個願力打消掉了。所以對於來學的人，他願意來，你就要護持他，叫他不要受其他那些邪知邪見的人影響，不受他影響，這叫護彼意。

「隨禪定，離眾過」，隨著禪定，學佛一定要修定工夫，這叫禪定。有了定工夫，才能觀眾生的根基，不學禪定，這個心都是亂的、浮躁的，以浮躁的心觀眾生的根基，觀不出來。所以要觀眾生的根基，他是那一種根基，有沒有善根，眾生從無始劫以來各有各的習氣，所以講到根基，每一個人根基都不相同，必得要有禪定的工夫才能觀得出來。這裏講隨禪定，隨著禪定就修了定工夫。這禪定不是指專門講禪宗的禪定，佛經裏面凡是講修禪定，都是叫禪，禪就是講修定工夫。修了禪

定，有了定工夫就隨著禪定，就依照禪定所能觀出來的，他就能夠觀察眾生的根基。這是講出家的事情，出家要看什麼根基，你修了禪定，可以觀察眾生的根基，某人要出家，你可以觀察他可不可以出家，不出家要怎麼樣才能夠學佛。所以在修了禪定之後，把這個眾生的根基觀清楚，他就把出家這些應該知道的事情，很審慎的來觀察，觀清楚以後，才知道他的根基，他可不可以出家，是這個意思。

能夠隨順禪定所觀的那個眾生的根基，就是「離眾過」，把眾生根基觀清楚以後，就隨著他的根基要不要出家，很多的過失就沒有了。反過來說觀根基觀得不清楚，或是他不應該出家，你說他可以出家；有應該出家的，你跟他說的出家，那些出家有很多的境界不同，你說的不對他的根基也是有過失。所以隨著禪定所觀的這根基，依照禪定來叫這個眾生要不要出家，這很清楚，就沒有很多過失，這叫離眾過。

「若能如是，是真出家」，維摩詰居士說，若能夠像上面所講的，能夠依照那樣的來叫人出家，這是真正的——是真出家。否則，那個出家是假的，不算真出家。所以說若能如是，是真出家。

於是維摩詰語諸長者子。汝等於正法中。宜共出家。所以者何。佛世難值。

既然照上面所講的那些道理，那是真出家。既然真出家了，維摩詰居士就告訴「諸長者子」，告訴他們「汝等於正法中，宜共出家」。為什麼呢？「佛世難值」。你們都是諸長者子，汝等，就是你們大家，在正法中，佛在世就是正法，在正法中。宜共出家，你們所有的人，不是少數人，你們全部的、共同的都要出家，為什麼呢？佛世難值。佛在世，能夠出家好不容易，佛在世時候，你隨著佛出家，那這個因緣太殊勝了。難值，很難值，值就是遇到的意思，或者逢的意思，難逢，難值就是難逢。這麼一勸的時候，於是：

諸長者子言。居士。我聞佛言。父母不聽。不得出家。

這是長者子答覆維摩居士的一段話。「諸長者子言」，他們怎麼言呢？「居士」，稱呼維摩居士，「我聞佛言」，我們聽到佛言，就是釋迦牟尼佛說的。「父母不聽」，

不得出家」，一個人要出家的時候，要稟告父母，父母答應之後才能夠出家。父母不聽，就是父母不答應你出家，你就不能出家。這是諸長者子對維摩詰居士講的。

這裏就把出家的意義，用四句話來講、來解釋。這四句話第一句是「形心俱不出」，形，就身體有形狀這個形，心呢？就是內在這個心，那就是說身體與心理俱不出，這兩者都不出家。出家都是要剃頭髮、剃度，在身體這方面也沒有剃度，心理方面也沒有出家的想法，這叫形心俱不出。第二句「形出心不出」，形就是身體出了，把頭髮剃掉，但是心理沒有出家，這叫形出心不出。第三句「形不出心出」，形不出，身體還是保持在家人的身體，沒有剃度，沒有剃髮，但是心理出。第四句「形心俱出」，形就是身體剃了頭髮，那是出家，剃了出家相，心理呢？也是出家了，這是第四句。俱出，就指的形心都要出家。形狀的形，指的就是剃了頭髮，也披上了出家的衣服，這就形出。心理方面指的什麼呢？心理出家，心理為什麼要出家，為的要了生死。了生死兩種，一種是分段生死——在六道以內的生死輪迴，這個分段生死。第二種出了三界了，了六道的輪迴生死，就是分段生死沒有了，還有三

界以外的生死，那叫變易生死。只了這個三界以內的——也就是六道的分段生死，是不夠的，還沒有到成佛的地步，要成佛必須三界以外的變易生死也要了。把這兩種生死都了了，心要出家，就是為了要了脫這兩種生死，這就算是心出家。那些諸長者子這樣的跟維摩居士講「父母不聽，不得出家」，維摩居士就說了：

維摩詰言。然。汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心。是即出家。是即具足。

因此維摩居士就說了，「然」。這個字就是聽到諸長者子這樣一說，他就是認為諸長者子講的話是不錯的，所以講然。接著就說了，「汝等」，你們大家，你們大家這樣既然父母不聽，不得出家，那怎麼辦呢？「便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家」。你們就要發心，發什麼心呢？發阿耨多羅三藐三菩提心，這是梵文，這個音翻成漢文就是無上正等正覺，這一句是這個意思，無上正等正覺就是成佛，要發成佛的心，這就是出家。意思就是說如果你們不能出家，你要發心，發成佛的心，就算是出家。既然發成佛的心就算是出家，這只是發心出家，沒有像出家人那樣，

身體要剃頭髮，要換上出家的衣服，要受戒，受戒受具足戒——出家的具足戒。比丘有比丘的具足戒，比丘尼有比丘尼的具足戒，所謂俱足，應該要受那些戒，都要把它受完了，叫具足戒。這裏講既然未出家，只是發心、發菩提心，也就是發成佛之心，算是出家了，那麼也算是受了具足戒了。

爾時三十二長者子。皆發阿耨多羅三藐三菩提心。故我不任詣彼問疾。

「爾時」，爾時，就是在這個時候，諸長者子聽過維摩詰居士講完了這個道理之後，「三十二長者子」，有三十二位的長者子，「皆發阿耨多羅三藐三菩提心」，這些長者子都發心了，發什麼呢？都發要成佛的這個心。前面釋迦牟尼佛派羅睺羅去看維摩居士的疾病，到這裏作個結論，「故」是所以，「我不任詣彼問疾」，所以我不能勝任，不能勝任到維摩居士那裏去問疾病，這個我沒辦法去。這一段是羅睺羅講的，這就結束了。

佛告阿難。汝行詣維摩詰問疾。阿難白佛言。世尊。我不堪任詣彼

問疾。所以者何。

佛派阿難尊者去問疾，阿難就是把佛所講的佛法，就由這位尊者記下來的，阿難尊者是多聞第一。他是多聞，怎麼多聞呢？佛講的法門，藏經就是阿難尊者記錄下來成為經，佛那時候不是講經，是說法，每一個地方佛所說的法，由阿難尊者記下來，就成為佛經。阿難，翻譯漢文叫做歡喜，他是釋迦牟尼佛的從弟，從弟就是他的堂弟，他是多聞第一。那麼佛（釋迦牟尼佛）派他去問候維摩居士的疾病。阿難就說了，「世尊」，世尊就是稱呼釋迦牟尼佛，他說「我不堪任詣彼問疾」，不堪，就是不能夠，我不能夠擔任到他那裏問候疾病。「所以者何」，為什麼原因呢？他說：

憶念昔時。世尊身小有疾。當用牛乳。我即持鉢。詣大婆羅門家門下立。

阿難尊者講那個時候，「昔時」，在這個之前的那個時候，「世尊」，就是釋迦牟尼佛，身體「小有疾」，小有疾病，有一點小毛病。「當用牛乳」，應當用牛乳，就

是應當要喝一點牛乳，就是牛奶。「我即持鉢」，我在那個時候，我就拿那個鉢，「詣大婆羅門家門下立」，就到那個大婆羅門，為什麼不到小婆羅門呢？到大婆羅門，因為大婆羅門可以供養牛乳的，所以在大婆羅門他的家門下站在那裏。那麼他在大婆羅門下立這個時候，時，就在他立在大婆羅家門下的時候。

時維摩詰來謂我言。唯。阿難。何為晨朝持鉢住此。

這個時候維摩居士就來了，「謂我言」，就跟我說。「唯」，唯是個語助詞。「阿難」，稱呼阿難。「何為」，就是為何，你為什麼在這個早晨，「持鉢」，持著這個乞食的鉢。「住此」，就站在這裏。維摩居士問阿難，為什麼晨朝持鉢住此呢？晨朝就是早晨，按照那個時候習俗，不是持鉢乞食的時候，所以維摩詰就問：你這個早晨一大早持鉢子在這裏為什麼呢？

我言居士。世尊身小有疾。當用牛乳。故來至此。

阿難就說，「我言居士」，維摩居士還是在家人的身分，他說居士。「世尊身小

有疾，當用牛乳，故來至此。」我就告訴維摩居士說，世尊就是佛，釋迦牟尼佛，他這個身體小有疾，有一點小毛病，這個小毛病應當喝牛乳，所以我來到這裏來求這個牛乳。下面這維摩居士就說了：

維摩詰言。止止。阿難。莫作是語。

維摩居士就告訴阿難，「止止」，止，就是叫他這個言語趕快停止，不要再繼續說了，「阿難，莫作是語」。止止，就是叫他這個話你不要再說了，趕快停止。為什麼不要說這樣的話呢？

如來身者。金剛之體。諸惡已斷。眾善普會。當有何疾。當有何惱。

「如來身者，金剛之體」，如來的身體，是金剛之體。「諸惡已斷，眾善普會，當有何疾，當有何惱。」如來身者，指如來身體，什麼樣身體？金剛之體。諸惡已經斷了，眾善普會，眾善，一切的善事都是來會合、會集，這樣看起來，如來有什麼疾病？如來有什麼苦惱啊？疾病就是很苦的，有疾病就有苦惱。既然身體是金剛

之體，而且一切罪惡的事情都斷乾淨了，而且所有的善事都會集在如來一身，這樣看起來，你說他有疾，他有什麼疾病、有什麼煩惱呢？

金剛之體，這個體什麼叫做金剛呢？金剛是比喻。金剛它可以摧毀一切東西，拿摧毀一切東西，比喻可以摧毀眾生的煩惱。這是金剛的，因此金剛就是法身，就拿金剛來比喻佛的法身，法身不變的，不變的法身起了作用，就能摧毀眾生一切煩惱。這個金剛之體怎麼得來的呢？有智慧、有品德，智慧與品德這兩者，就是一個是斷德，一個是智德。智慧修滿了，得了，本有的智慧都開發出來了，叫智德。斷德呢？就是把所有的煩惱習氣都把它斷除了，這叫斷德。斷德就是一切解脫，智德得了之後，就是成為大般若，那個智慧全部都有。他得了金剛之體，他用出來有智德、有斷德，這樣看起來，佛的金剛之體，那裏還有什麼疾病？那裏還有什麼病的苦惱？這一切都沒有。既然一切都沒有，你現在說佛有小的疾病，要喝牛乳，這就不合道理，也就是毀謗釋迦牟尼佛。

「諸惡已斷，眾善普會，當有何疾，當有何惱」。諸惡已斷，諸惡就是所造的

業，造罪惡的業，有業必有報，我們凡夫眾生造的業太多了，佛經裏面比喻，我們凡夫眾生造業，如果這個業有形相的話，盡虛空不能容受。假使這個業有形狀，就拿太虛空來把這個有形狀的業，承載它、容納它，太虛空就沒辦法容受那麼多的罪業。這是比喻的話，因為我們人造的罪業是沒有形狀、抽象的，所以看不見的，這就說明我們凡夫眾生罪業太多了。佛他所以能夠成就金剛之體，就是諸惡已斷，一切的惡業都斷除了、斷乾淨了。因為佛也是由凡夫眾生學成佛，在沒有成佛之前，佛的凡夫的身體，那就是諸惡，那些諸惡，我們凡夫眾生自己的罪惡，我們都不明瞭，佛那個時候那個惡業我們更不了解。但是佛從凡夫學到佛，成佛以後就把那些惡都斷乾淨了，叫諸惡已斷。

眾善普會，不但諸惡已經斷乾淨了，而且這所有的善事情普會，普遍的來會集，會集到成佛，會集釋迦牟尼佛一身來的，釋迦牟尼佛把一切的善事情，都會集到這一身上來。諸惡如果是沒有斷，眾善也沒有會集，那就應該有疾病了，有疾病就有煩惱，現在講到釋迦牟尼佛諸惡已經斷，眾善已經普會。當有何疾，那還有什麼疾

病呢？當有何惱，既沒有疾病，那還有什麼苦惱啊？沒有的。下面就說：

默往。阿難。勿謗如來。莫使異人。聞此麤言。無令大威德諸天。及他方淨土諸來菩薩。得聞斯語。

「默往」，維摩居士就叫阿難說，你趕快不要說話了，就是守著沉默、緘默，就是不要再講話了，就趕快回去吧，默往。「勿謗如來」，你再講話，說如來有病要喝牛乳，你就是謗如來。你默往，你不要再講話了，你就是不要再毀謗如來了。這是「莫使異人」，異人，就是不明瞭道理的人，他聞到你這個話，你的話說起來，在異人裏聽到之後，這是「麤言」，很粗糙的言語。這種粗糙言語，那些不明瞭道理的人聽過之後，他就會毀謗如來，所以你不要再說這種言語了。「無令大威德諸天，及他方淨土諸來菩薩，得聞斯語」，你不要叫那個大威德諸天，諸天，像五淨居天，在五淨居天那些天人就有大威德在那個天上，在世間的最頂上的天。古人注解講，天上有十住菩薩，十住菩薩在那個天上，所以說大威德天。還有呢，他方淨土，在娑婆以外的，他方的淨土的那些諸來的菩薩，不要讓他們聽到你講的這個話。

你這些言語被那些異人聽到，他認為釋迦牟尼佛就真正有病，這就遭他們毀謗。這些大威德諸天以及他方來的那些菩薩，他們懂得道理，他們一聽到你這些話，就知道你說的話說得不對，因此你這些話也不能夠說給那些大威德諸天聽，那些他方來的菩薩也不能讓他們聽到。

第六十九講

阿難。轉輪聖王以少福故。尚得無病。豈況如來無量福會。普勝者哉。

我們從這裏開始研讀，這是維摩居士講「阿難」，就稱呼阿難尊者。「轉輪聖王」，他「以少福故」，尚且得到無病，這種病苦沒有的。拿佛來說，「豈況如來」，如來指的釋迦牟尼佛，「無量福會，普勝者哉」，釋迦牟尼佛他所種的福，會合起來，這是無量的。我們普通人修的福，再多的也比不上轉輪聖王，轉輪聖王沒有辦法跟釋迦牟尼佛相比，這樣看起來，轉輪聖王他造的福，就能得到沒有病的這種福報，那如來的話，造那麼多的福報，應該沒有病。如果有病的話，那這就是因果不相符，要這樣講。

鳩摩羅什大師曾經舉古人一個公案，有一個人拿藥去供養僧團，舉行夏安居的時候，夏安居，是佛家出家人在夏天這個時候安居，它有一定的日期。這個人拿藥

物、藥品去，那一位夏安居的法師要用的話，我在供養。其餘僧團安居的師父都不要，只有一位出家人他受了，接受藥了。就因為供養一位出家人，他這位供養藥品的人，九十劫在人世間都是受到那種樂，無量的樂（樂是快樂）那種福報。而且鳩摩羅什大師再舉的，就是在釋迦牟尼佛這個時代，生在這個時代已經活到九十歲了，到了九十歲的時候，從來都沒有病。這是一個小的故事，那就是說你能夠發心做一種善事，有因必有果，必然有這個福報。他布施一個人的藥品，他就得到這麼長久時間壽命也長，也沒有病痛，這些都是事實。鳩摩羅什大師講的就是事實，那麼我們要想在人世間，我們這人世間的苦太多，苦惱的事情太多。就在接受種種苦惱的時候，不要被苦惱把我們學佛打退了、退轉了，我們要更加警覺，就在這個時候，更須要精進不退的來學佛，同時要眾善奉行，要修這個善事、修這個福報。

轉輪聖王，所謂稱聖，他治理就是辦政治了，以德化民。他的政治是德政、是仁政，當然比我們人間的天子治理的範圍大很多，雖然大很多，比在他上面各層的天王（各層天都有王者、有帝），那還是比不上。他所做的善事、行的仁政，還不算

多，所以在這經裏面講是少，就是做了這些少的善事，他一生都沒有病，可見那是有因必有果，那就是叫我們凡夫眾生要學學。轉輪聖王那種德，我們沒有看見過，也不好學，但是就我們國家古時候的帝王堯舜，他們所行的政治，我們可以學。堯把天下都能讓給舜帝，舜也可以把天下讓給夏禹王，天下都可以讓，其他什麼事情不可以讓？這在修道方面來講，我們可以學。這是很具體的歷史上的事情，所以孔夫子祖述堯舜，孔夫子講這個道德的時候，他就是敘述堯舜，以堯舜為祖，孔夫子就是這樣。我們學孔夫子，大家跟人家講佛法也好，講儒家學術也好，也要祖述堯舜，你這個講法就是從孔夫子到我們的老師——雪廬老人，就是一貫的道風，大家在這裏學就要守住這個道風。

行矣。阿難。勿使我等受斯恥也。

接著前文講，如來有無量的福，會就是會集起來，會集無量的福，普這無量的福，普勝者哉，普勝誰呢？普勝三界，三界就是三千大千世界，三千大千世界任何一個人，都比不上佛的這種福報。那你現在說佛有小毛病、小病要向人家求乳，那

這不是叫人家毀謗嗎？所以維摩居士說你趕快去吧，「行矣」，你就離開吧，不要使我們大家，「我等」，就我們大家，受了這種恥辱，「受斯」，斯當此字講，不要受這種恥辱。為什麼我等又都要受這種恥辱呢？意思就是說，假使你現在不趕快回去，你還在這裏求牛乳，不但佛被人家毀謗，我們作佛的弟子們也會受到恥辱。下面就詳細的解釋。

外道梵志若聞此語。當作是念。何名為師。自疾不能救。而能救諸疾人。

「外道梵志若聞此語」，那時候在印度的外道很多，只是舉出梵志來，他們要是聽到你這話，就是為佛求牛乳，聽到你這個話的時候。「當作是念」，他就有這樣的想法，念就是心裏起了這個念頭，「何名為師」，既然有病，他怎麼還是叫做師呢？師是指佛，佛做人天師，自己有疾病都不能救，不能夠救自己的疾病，「而能救諸疾人」，自疾不能救，還能救別人嗎？梵志聽到你這話，他一定有這種想法。「自疾不能救」，他這個梵志不懂佛法，他這樣毀謗釋迦牟尼佛。釋迦牟尼佛是你的老師，

叫阿難，人家會毀謗你的老師，你的老師被人家這樣毀謗，人家認為不可以做師的，那你跟這樣的人來學，你也會有恥辱。

可密速去。勿使人聞。

前面是講外道聽了你這話，你在求乳，他毀謗。這裏這兩句話是講正在修道的人士，他們學佛，他們要是聽到你這樣的在求乳，那他怎麼說呢？他當然不會毀謗佛的，他們認為你不懂這個道理。你既是佛的弟子，你講的話，當然這話是你說出來的，你是不通達道理。所以維摩居士說：你就趕快很秘密的離開，不要在這裏了。「勿使人聞」，不要叫人家聽到了你這樣講，講什麼求這個、如來有小有病苦。勿使人聞呢？除了學佛的人以外，還有其他的外道，前面就是梵志外道，外道很多，還有其他的外道。那麼你不要使這些人都聽到，你趕快離開，而且秘密的離開。

當知。阿難。諸如來身。即是法身。非思欲身。

維摩居士就說了，阿難，你應當知道，知道什麼呢？「諸如來身」。不但是釋

迦牟尼佛，就一切成佛的諸佛，諸佛的身即是法身。這個法身，我們平常學都知道，佛有法身、報身、應化身，這三種講法。如果要詳細的分析這個法身，這裏鳩摩羅什大師就說了，法身有三種。那三種呢？第一種法化身，法指的法身，就是我們通常所了解的法身、報身、應化身，這個法身人人皆有，每一個眾生都有這個法身。那麼這裏講法化身，用人人皆有這個法身，化，應化出來的，應化出來生出來的這個身體，這叫法化身。這個法化身是怎麼樣子的呢？金剛身。因為這個法化身出來身體，它身體堅固不壞的，是個金剛身。第二種五分法身，五種合起來的這個法身。那五種法？五種什麼呢？戒、定、慧三種，加上解脫、解脫知見。那麼這個五種，叫做五分法身。第三是諸法實相，其他一切的法都是由實相來的，實相就是真如本性，也就是原來的法身。諸法實相，就一切的法，在釋迦牟尼佛來講，把這些法都能轉成實相，和合起來，這叫實相，這個實相就是名叫法身。

大家把鳩摩羅什大師所講的三種法身研究，這三種法身都是修來的，修得的法身。我們平常所了解的法身，無論是凡夫、是修成賢人，那些大的菩薩得了法身，

這個法身都是修行。先了解我們眾生都有這個真如本性，這真如本性就是法身。把道理明瞭之後下一步的一步修，一步一步怎麼修呢？就是把染污法身的那些無明——根本無明、枝末無明，一層一層的把它破除掉，就是修掉了。修到圓滿了，純粹的法身（也就是真如本性）全部開發出來了，這就成佛。這三種法身就是講究修行所得的，不修行就是不能夠破除無明。無明是根本無明不必說，就說枝末無明，貪瞋癡慢疑這些根本的枝末無明，枝末無明講簡單一點就是貪、瞋、癡，再多一點講就是傲慢、疑惑、還有邪見。這些不用工夫去把它破除掉，雖然說我在學佛，學佛是要研究佛經，佛經這些經文我都明瞭了，但是我心裏的貪瞋癡慢疑還是滿滿的，一點也沒有破除，那怎麼學？不但佛不能成，就連想證到這個羅漢果也證不到的。

當知，阿難，諸如來身，既是法身已經講過了，下面講「非思欲身」。這個思欲，我們人人都有這個身體，身體裏面有思想，身體、思想都是集合在一個人身上面，這身體就是肉身的——肉體。這個肉身要了解，這是假的身體，就身體這一方面來講，地、水、火、風四大假合的。就心理方面來講，受、想、行、識，這幾種把

它合起來的。肉體就是這樣，祖師注解非肉體，我們眾生不要執著這個肉身，放棄肉身那就是法身。

佛為世尊。過於三界。佛身無漏。諸漏已盡。

佛是「世尊」，世尊大家都知道，佛的十號之中，其中有一種叫做世尊。世間人只要未成佛的，其餘一切，連同大菩薩在內，以至於凡夫眾生，都尊敬釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛受世人這樣尊敬，叫做世尊。佛，世尊所以為世人尊敬，就是因為他這個法身。法身是微細的，一般人看不到，不但看不到，想像也想像不到。佛有這個法身，所以他「過於三界」，三界之內，很多很多都是有形相的，沒有形相的像虛空，在《楞嚴經》裏面講虛空也是有形相，所以在三界之內，都是有形相的。有形相的都是有漏的，那些形相都是隨時在轉變，那一種形相都是在轉變，由形相做出來事情，那個事情也在轉變。我們大家讀歷史就知道，歷史上的事情具體的、抽象的，都是在轉變。這裏講過於三界，超越了三界，超越三界就是講法身。凡是在三界之內，皆是有漏法，有漏的不能長久存在，必須是無漏的，超過三界才是無

漏的。佛已經漏盡、無漏了，我們學佛就要學，要從有漏學到無漏。

經文上講「佛身無漏」，佛的這個身體無漏，漏有那些種呢？漏很多，漏就是煩惱很多，所以講「諸漏已盡」，詳細講它太多太多了，簡要的說，眾生一念不覺，起了無明，有無明，無明把本性染污了，又說最初的最微細的是根本無明，到後來有枝末無明，這就是諸漏。根本無明在《大乘起信論》裏面講得很清楚，有三細六粗。三細相，一念不覺而有無明，那就是最微細的根本無明，起了三細相，然後有六粗相，然後又有那些枝末無明，就統統都有了，這就是諸漏。

我們凡夫眾生學佛，要把貪瞋癡慢疑這些枝末無明去掉，好不容易。就拿這個貪字來講，貪求的事情太多，凡是見到外面的一切的人、事、地、物，無所不貪。其中最要緊的就是色欲，色欲是無論男子、女子，都是貪。色欲不能去的話，六道裏面生死輪迴不能了脫。想想看，其他不必講，就是個貪字要去，好不容易。這是講佛的諸漏已盡了，統統把它去乾淨了，我們凡夫眾生你想要去枝末無明，多困難，要去掉根本無明，那遙遠得很，要修三大阿僧祇劫。這樣看起來，我們讀了這部經，

自己要悟，悟什麼呢？今日之下尤其在末法時期，你不念佛求生到極樂世界，怎麼能夠了生死？

佛身無為。不墮諸數。

佛的身體是無為的，為什麼無為呢？「不墮諸數」。學無為得到無為的身體，就不會墮落到這個諸數法上面。諸數，簡單的講就是有為法的諸數。有為法對無為來講，無為不墮諸數，有為就是墮落到諸數。這個諸數太多了，世間的那一個事物都是在數目之內。數目，學數學的人有加減乘除，有小學的數學，到一層一層的分析有代數幾何，到更高的名詞，名詞多得很，這是有為法。雖然那麼多，簡單的講就是五陰，五陰就是五蘊，五陰就是有五個，這就是數目了。把我們人的身分成色、受、想、行、識五個成分，就五個數目，這五個數目就是包含我們眾生的身體、心理。再擴充起來講這個入，有十二個入，十二入就是六根、六塵。眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、聲、香、味、觸、法六塵，這就是十二入。再就呢？還有十八界。十八界就是六根、六塵加上六識，三六一十八，十八界。這是最簡單的講法，講這

個數。

那麼這些是最簡單的講法，詳細的講那就多了，所以佛在說法的時候，遇見數目多的時候，那個時候佛的眼睛看見印度有恆河，就拿恆河沙來比喻。恆河沙，我們大家數一數它，恆河裏面那些沙子能夠數得清嗎？數不清的。這些數目字從一、二、三、四、五，到恆河沙數那麼多，每一個數目字，學佛的人要把它轉變，每一個數目字都是生滅法，執著任何一個數就是一種煩惱。要破除這個煩惱，就把它轉變。怎麼轉變法子呢？就拿佛法來講，一，一真法界，二有二這個轉法，三有三的轉法，以至於四、五一直數上去，四有四如意法、四正勤、四寶，七寶池的七，六度法門，那都可以把它轉變。我們學佛的人把這個世間無窮無盡的數目字，把它轉化成有用的，對於修道有用的，就由這些數目引導我們學佛，就是這個轉法。

佛身是無為，不墮諸數，佛已有無為之身，所以不墮世間有為的那些數。世間那些數，都是生老病死的那些事情，生老病死都是因為那些數來的，執著任何一個數，都沒有辦法學佛了生死。所以這裏面經文講不墮諸數，那裏有病呢？下面講：

如此之身。當有何疾。

這就是跟前面講的合起來，「如此之身」，就是無為之身，不墮落這個有數。佛無為之身，不墮諸數，他是能夠把一切數化成有用的，化成都是引導人學佛的數目，像這樣的身體，就是如此之身。「當有何疾」，有什麼疾病呢？這就是講既然沒有疾病，那你阿難還來求牛乳，那這個理論上就講不通了。下面經文說了。

時我。世尊。實懷慚愧。得無近佛而謬聽耶。

阿難尊者就對釋迦牟尼佛說了，那個時候，我啊！阿難稱呼自己，再稱呼「世尊」，「實懷慚愧」，心裏感到慚愧。慚愧什麼呢？「得無近佛而謬聽耶」，是不是我接近了跟佛學，跟佛最接近了，接近了聽佛講法，我是聽錯了沒有啊？阿難自己表示懷疑。那個維摩詰居士講的那些道理，阿難承認確實自己犯了一個錯誤。那這錯誤從那來的？佛說法不會錯誤的，那我一定自己聽錯了，所以這裏講「得無近佛而謬聽耶」，謬聽就是聽錯了。

即聞空中聲曰。阿難。如居士言。但為佛出五濁惡世。

「五濁惡世」，五濁，《阿彌陀經》裏面就講這五濁惡世。這裏祖師注解，五濁什麼呢？劫濁、眾生濁、煩惱濁、見濁、命濁這五種。由多數的這個組成的，叫做劫，叫「劫濁」。比如說一個劫，有過去的劫，有釋迦牟尼佛現在這個劫就是賢劫，有大劫等等，這就是劫濁。大劫之中有小劫，裏面有很多的，到了這個惡世的時候，就成為劫濁。「眾生濁」，到了五濁惡世的時候，眾生都變成惡的事情多，善的事情就少了，包括眾生的壽命，也隨著會逐漸逐漸就短了，這是眾生濁。我們現在還不算眾生濁，真正講眾生濁，做善事情的人叫做善人，善人沒有，惡人都出現了，這叫做眾生濁。「煩惱濁」，煩惱就很多了，凡是不講道理，對於聖人的那些道理都反對，一切就是引導人惡的風氣，一天一天的就多起來，這叫做煩惱濁。眾生一切都是講邪知邪見的，正知正見不講了，只崇尚、只講為大家所最講求的邪知邪見，這叫做「見濁」。

「命濁」，命濁什麼呢？就是人的壽命有六萬歲，佛沒有出世的時候，這個壽

命逐漸逐漸的減少，減少到人的壽命六萬歲。再呢？由這個到了一百二十歲。由六萬歲減少到一百二十歲，一百二十歲現在很難找，也有，現在找一百二十歲的人，還是可以找得到。再呢？講到釋迦牟尼佛出現到世間的時候，由從最少的人壽，最少人壽三十歲，或者一百二十歲以下的，然後逐漸逐漸增加，這個時候講人壽由最長的減少到最短，然後由最短的到最長的變化，那麼減到一百歲以下、一百二十歲以下的，這叫做命濁。現在雖然還可以找到一百二十歲，往後恐怕難找了，不但一百歲以下、一百二十歲以下找不到，就是一百歲、九十歲、八十歲、七十歲都很难找了。所以在唐朝那個時候，唐朝詩人就講「人生七十古來稀」，感歎到人的壽命逐漸逐漸少了。為什麼少還有長壽呢？這就是各有因果不同的，平均起來七十歲就少。這個當中有長的、有短的，這就是就平均的數目來講，往後愈來愈少，就在愈來愈少之中，我們感受到要學佛、修道，趕快要學，這一生不趕快學，再一轉世，很難遇到佛法了。

第七十講

現行斯法。度脫眾生。行矣。阿難。取乳勿慚。

維摩居士就告訴阿難尊者，他替釋迦牟尼佛來取牛奶，就牛乳，前面已經呵斥了阿難，這裏講釋迦牟尼佛有病是一種示現的法，釋迦牟尼佛本來沒有病，成佛了那還有病呢？就為了教化人，尤其印度那些外道，要教化他們，示現出來有病了。根據這個道理，維摩居士就說了，那麼你就去取乳吧，「行矣」，你就去向人家取牛乳，不要有慚愧心。原來經過維摩居士跟他呵斥，阿難尊者感覺跟佛學了很久，為什麼還有這樣不如法的事情呢？感覺慚愧，這個時候維摩居士說，你去取牛乳，不用慚愧了。

世尊。維摩詰智慧辯才為若此也，是故不任詣彼問疾。

阿難尊者就說「世尊」，稱呼釋迦牟尼佛。「維摩詰智慧辯才為若此也，是故不任詣彼問疾。」在祖師注解裏面，引用《果報因緣經》，在那個經裏面，把阿難替

釋迦牟尼佛去取牛乳，說得很詳細，這裏只能夠跟諸位介紹一個大概的意思。

在那個時候，印度婆羅門、婆羅門教，他們也認為自己有智慧，說的道理也很能夠引起一般人的信任，所以他們就依仗他們自以為是的那種智慧，一種驕傲就顯示出來，這種驕傲就是看佛法比不上他。因為這個關係，釋迦牟尼佛就派了大菩薩到婆羅門那裏先變化一頭牛，牛後來又生了兩頭小牛。菩薩變化的這頭牛很兇的，遇到任何人都會攻擊，攻擊人的。這個時候釋迦牟尼佛派阿難尊者去向婆羅門取牛乳，婆羅門就想正好，叫阿難尊者到牛那裏去，要讓牛踩阿難尊者，要傷害阿難尊者。那麼阿難尊者到牛那裏去了，那個牛跪在地上讓阿難尊者取奶，並且說你取我左邊的奶就不要取右邊的奶，取右邊的奶就不要取左邊的奶。為什麼呢？留一邊給兩頭小牛來吃。阿難就照這樣做，結果怎樣呢？兩頭小牛也很特別，他說：這是我母親的牛奶，既然阿難尊者你是替佛來取牛奶，那我也把這個奶一起奉贈給你，你帶回去供養佛。婆羅門一看，大為驚奇，很奇怪！如是就帶了很多財物、寶貴的東西，連同家屬，一起到佛那裏去，求佛來給他懺悔，是這一樁故事。這就是說釋迦

牟尼佛示現有一點病，叫阿難去取牛奶，這是為了教化婆羅門，把婆羅門的這種傲氣、驕傲折服下去，結果那婆羅門就被折服了，有這一個故事。所以講到阿難取乳勿慚，就是包含剛才講的那一段故事，最主要的是要教化那個婆羅門。

阿難尊者這個時候就了解維摩居士在前面呵斥他的那些言語，後邊呢？他又了解釋迦牟尼佛為了教化婆羅門，又用那些方法把婆羅門教化過來了。這種智慧不是普通的，所以他說了，「世尊」，稱呼釋迦牟尼佛，「維摩詰智慧辯才為若此也」，維摩詰居士他的智慧、辯論的天才，像這樣的，就把前面呵斥他的言語，到這裏叫他取乳，用這種方法來教化婆羅門，若此，此就指的這些事情。阿難尊者說了之後，他就說「是故不任詣彼問疾」，是故，就是所以，他不能夠擔任到維摩居士那裏去問候疾病。

如是五百大弟子。各各向佛說其本緣。稱述維摩詰所言。皆曰不任詣彼問疾。

最後就說了，如是「五百大弟子，各各向佛說」，每個人都向釋迦牟尼佛說，

說什麼呢？「說其本緣」，本來他們都是遇到維摩居士給他們開示的那些話。「稱述維摩詰所言」，稱述，稱是稱讚，稱讚又敘述維摩詰所說的這些道理。「皆曰」，他們都說，「不任詣彼問疾」，不能夠勝任到維摩居士那裏去問疾病。

下面是另外一品，〈菩薩品〉，這部經裏面第四部分〈菩薩品〉，〈菩薩品〉這一品，各位把講表帶來的就看講表，沒有帶來的沒關係，我講大概的意思就可以了。先講這一品，首先是釋迦牟尼佛派彌勒菩薩到維摩居士那裏去問疾病，派彌勒菩薩有什麼用意呢？彌勒菩薩到這個道場來，是前面派那些小乘弟子都不能夠勝任，現在再派彌勒菩薩，他是補處菩薩，由他去問維摩居士疾病，可以顯示維摩居士智慧非常優勝的，這是第一個意思，就顯示維摩居士殊勝的智慧。

第二，就是叫彌勒菩薩來「彈偏褒圓」，偏是偏於一邊，把那個偏的法把它貶掉，經文叫彈，彈就是當貶的意思講，貶，貶去偏的法門。褒呢？是褒這圓的，褒圓教。偏是偏於真空，這要把它彈劾掉，把它貶掉；褒是褒揚，褒揚圓教法門。雖然彌勒菩薩他懂得權教、實教，權、實彌勒菩薩都知道，故意的要彌勒菩薩來表演

彈偏褒圓，就如同用槌砧法器等等，這是第二個意思。

彌勒菩薩來，佛派他到維摩居士那裏，第三個意思「扶成佛國」。扶，就是把它扶起來，比如說一個東西快要倒下來，把它扶正起來，就是那個扶。這是講扶成佛國，佛的國就是淨土，比如說我們現在住在娑婆世界，我們所處的這個娑婆世間，這些國家多得很，但是談不上是淨土。當然就圓教來講，眾生所處的國也有淨土，但是我們眾生迷惑顛倒看不見淨土，所以要學佛，不但學小乘佛，必須學大乘佛，才能夠扶成佛國。小乘的呢？偏於真空，偏於真空也好懂，萬法皆空，說空什麼都沒了。但是講有的這方面就不好懂了，有是萬有。就拿我們這個世界來講，南瞻部洲這個世界，南瞻部洲有很多的國家，這些國家如果要按小乘法門來講，講偏於真空，那個見不到淨土，必須要學大乘法門學菩薩法，然後才能夠見到淨土。這一條維摩居士他是藉著前面講的那些法，在這裏再來呵斥彌勒菩薩，這一呵就是教人學大乘法門才能見到淨土。

第四講的意義，就是「折方便菩薩」。方便菩薩不能夠把圓教法門講得很清楚，

所以方便菩薩要折服他。折服他以後，就是教學這部經的人修菩薩道，要教他們學圓教，學圓教才能夠學到最上等的這種法，所以第四條叫做折方便菩薩，希望都要學圓教。由上面這四種的來意，就定在〈菩薩品〉成為這一品經的意義。

再解釋菩薩義，我們大家都講他行菩薩道，但是在這裏講菩薩的意思有表示的，什麼呢？開、示、悟、入，有四種道理。講開的時候，開什麼呢？要開發眾生的本性，在這一條來講，維摩居士就是彈劾彌勒菩薩一向偏真的說法，偏於學真空的這個法，所以維摩居士彈劾彌勒菩薩。偏說真空這個法，當然不能夠開發本性。除了彌勒菩薩以外，這一品〈菩薩品〉還有光嚴、持世、善德，都在這一品裏面。彌勒菩薩是開這一方面，依他說的法門不能夠開發本性。二是示，示是光嚴菩薩講「一切諸行皆是道場」，在這示的方面，光嚴也被維摩居士彈劾。彌勒菩薩、光嚴都是要彈，彈是把它彈劾掉。後面呢？講悟，表示這個悟、表示這個入，開示悟入。後面這兩者用呵斥的意思呵斥持世菩薩，「佛魔一如善惡融通」；呵斥善德菩薩：「悲敬無差名法施會」，這在後面經文裏面再詳細講。

彌勒菩薩他是婆羅門出來的，他是姓婆羅門，雖然姓婆羅門，他的地位是補處菩薩，釋迦牟尼佛是給他授記的。授記什麼呢？他將來在釋迦牟尼佛佛法滅了以後，世間沒有佛法了，再過很久很久的很多數的年數，彌勒菩薩到世間來成佛。彌勒菩薩到世間來成佛，從現在來看的話，那個時間長遠得很。雖說長遠，釋迦牟尼佛給他授記，將來娑婆世界釋迦牟尼佛這個法完全沒有了，完全沒有，世間沒有佛法，等於是一片黑暗的，必須等到彌勒菩薩來成佛的時候，世間才大放光明。因此這尊菩薩，他的地位到了等覺菩薩了，也就是補處菩薩。補處菩薩在沒有成佛的時候，他還有一分根本無明保留在那裏。為什麼呢？他還沒有正式的接替釋迦牟尼佛這個佛法，還沒成佛。沒有成佛的時候，他還是保留一分根本無明，這個根本無明是最微細的無明，我們一般凡夫眾生想像都想像不到微細到那種程度。他是補處菩薩，就因為這個關係，他要到維摩居士那裏，維摩居士就針對他，釋迦牟尼佛給他授記了，就這一樁事情，維摩居士來呵斥他。維摩居士就針對釋迦牟尼佛給彌勒菩薩授記，就根據這一條來呵斥彌勒菩薩，為什麼呢？釋迦牟尼佛給你授了記，你把受記記在心裏面，心裏有受記這一樁事情，那你心就沒有把受記放下，那就糟糕了。

把受記放在心裏面，心中想到就是受記，要學佛，一步一步的要破除無明，最後才能證果，修行的這些法，這些法門就被受記這個法把它遮住了，你看這就很危險。所以維摩居士就說，就叫你不能夠把這個受記放在心上。那麼先了解這個道理之後，就看經文了。

於是佛告彌勒菩薩。汝行詣維摩詰問疾。彌勒白佛言。世尊。我不堪任詣彼問疾。所以者何。憶念我昔。為兜率天王及其眷屬。說不退轉地之行。

彌勒菩薩就稟告釋迦牟尼佛說，「我不堪任」，我不能夠擔任到維摩居士那裏去問他的疾病。「所以者何」，為什麼呢？「憶念我昔」，憶念我過去，「為兜率天王」，我過去為兜率天的天王以及他的眷屬說法。說什麼法呢？「說不退轉地之行」，怎麼樣修行才能不退轉，我說這些法。

這一條根據鳩摩羅什大師解釋，彌勒菩薩替兜率天王以及他的眷屬說法，在那

裏說呢？是在人間說。彌勒菩薩不是在兜率天說，是在人間說法。兜率天王在兜率天上，他怎麼聽呢？他們要到人間來聽彌勒菩薩講這個法，因為兜率天王以及他的眷屬要預先了解彌勒菩薩所講的法，然後在兜率天正式聽彌勒菩薩說法就容易多了。我們學經也有這個道理，過去雪公在講經的時候教我們，各位把經自己先看，看過之後再來聽講，那就了解了。兜率天王到人間來聽彌勒菩薩講這個法，就是這個道理。

彌勒菩薩為兜率天王及他的眷屬等等說這個不退轉地之行，這一句不退轉，這個大家都了解，我們學佛只有往前精進不能退轉。不退轉地，這個地可以解釋為境界，到了不退轉這個境界，你要修到這個境界就是行，你修行要修到不退轉的這個境界，這叫不退轉地之行。這個不退轉地之行，雪廬老人他分析，不退轉有三種，一個是「位不退」、一個是「行不退」、一是「念不退」。位，你到了這個位子只有往前精進的修，不能退轉，這是位不退。行不退呢？修到行的境界上面，也只能往前精進的修，不能退轉。念不退，修到念不退，那更深入，念念的都要往前精進的

修，有一念退轉的話，那就不許可的，每一念每一念都不能退轉，要往前修行。

這三種講不退是很深入了，就位不退來講，必須見到真理，真理就是真如本性，見到自己的本性，才是叫位不退。要使位不退，必須把心專注在理上面，心就在理上面不動，這就不退。為什麼要講不退轉地呢？地，就是拿這個大地來比喻，大地是不動的，所以能夠不退轉地，就像那個大地不動，住在理上面。根據蕩益祖師解釋，位不退必須證到初果，初果，就是小乘方面有四果，才證到初果，就位不退。到了行不退，小乘的沒有，必須通教的菩薩、別教的十回向菩薩、圓教的十信菩薩，不退轉是行不退。到了念不退，那就是更深入了，這必須別教的初地菩薩、圓教的初住菩薩，這才念不退。要修行三不退，就是要學圓教菩薩，沒有別的方法。

講圓教，《圓覺經》裏面講得好，「知幻即離」，知道萬法都是幻化的就離，「離幻即覺」，把幻化那些法離開，這就是覺，修圓覺之法沒有漸次的。漸是逐漸逐漸有次序的，它沒有漸次。既然沒有漸次，那裏還有退轉的呢？講退轉就是像剛才講三不退，你到了什麼位子，就不能往後退，講位子、講次序就是有漸次。就圓覺來

講，對於世間萬法都承認幻化、幻法。幻就是《金剛經》裏所講「一切有為法，如夢幻泡影」，世間一切法都是有為法，有為都是有所作為的，都是如夢如幻，這叫幻。在《圓覺經》裏面講，你把世間萬法，你要知道都是幻的，知道是幻法就要離，離開幻化的這個法。一離的時候，離幻即覺，離開這些幻法就是覺悟了，是大覺了。換句話說，不能離開這幻法，我們凡夫眾生，你說誰能把幻法放下去、離開它？誰也辦不到。雖然辦不到，經文裏面就是教我們這樣學，必須要離開幻法，離幻即覺。「知幻即離，離幻即覺」，這沒有逐漸逐漸的修，也沒有次序的，這樣看起來講那個退轉不必講，它既然沒有漸次的話，那裏還有退轉呢？這裏就是講到彌勒菩薩還有一些方便法，還有一些漸次，有逐漸的學、有次第的學，還有這種教法，所以維摩居士呵斥他。

這一段雪廬老人引用《圓覺經》來解釋，雪公在民國五十三年開始講《楞嚴經》，《楞嚴經》以後接著就講《圓覺經》，《圓覺經》講完了之後就講《華嚴經》，《圓覺經》雖然經文不長，但是這個理，講道理非常圓滿、非常深入，所以雪公在這裏引

用《圓覺經》的兩句話「知幻即離，離幻即覺」，這兩句非常重要。以《圓覺經》來講，彌勒菩薩跟天王他們講不退轉地之行，講到不退轉地之行就是有階級、有次第，理上面來講沒有階級、沒有次第，那裏還什麼退轉？所以維摩居士就針對彌勒菩薩受記的，你這記，釋迦牟尼佛是什麼時候給你授了記？在那一生給你授記，什麼地方給你授記，就提出這些問題。

第七十一講

時維摩詰來謂我言。彌勒。世尊授仁者記。一生當得阿耨多羅三藐三菩提。為用何生得受記乎。

維摩居士問彌勒菩薩，釋迦牟尼佛是給彌勒菩薩授記的，但是這個受記，我們一般學佛的人不十分了解，所以在這裏，維摩居士就把受記的這些道理詳細的解釋。受記意思就是彌勒菩薩可以成無上正等正覺，這是成佛的，就授他成佛的記，受記一生成佛。所謂一生成佛，不要講再修多少生多少世，就在那一生就能成佛。因此就問你用那一生，「為用何生得受記乎」，這個問題是什麼呢？一生成佛位子就在候補——候補佛。就在這一生的時候，比如彌勒菩薩要到娑婆世界來成佛的時候，這一生就能成佛了，所以要講這個一生。維摩居士就這一生來問，你用那一生來成佛的呢？就問你在那一生，比如說現在是釋迦牟尼佛的教化，釋迦牟尼佛雖然不住在這個世間，就理來講的話，釋迦牟尼佛的本性那裏都在；就事來講，釋迦牟尼佛

現在不住在這個世間了，等到釋迦牟尼佛教化時代沒有了，那就是再經過很長的時間，彌勒菩薩到這個世間來成佛。彌勒菩薩到世間來成佛那是遙遠的，現在就問，你那一生呢？既是那一生，下面就有些問題了，這個生，說起來有過去、有現在、有未來，這三個時期，怎麼樣來確定在那一個時期呢？提的這些問題很難解決啊。

就彌勒菩薩來講，他的意思自己就說了，他已經受到釋迦牟尼佛給他授記了，所以他就用他已經受記的這個道理，既然受記就不會退轉，就把這些道理教化諸天。前面講他在說法的時候，諸天的天人都來聽他說法，他的意思就把受記然後就不退轉的道理說給諸天的天王來聽。

過去耶。未來耶。現在耶。

經文就提出三世：過去、現在、未來。這個要研究，就是三藏教，學三藏教的學者有三世，三世都有的，有過去、有現在、有未來。維摩居士認為講三藏教的三世，不能用在一生補處這個方面。因為講三世，講過去，過去已經過去了；講未來呢？未來還沒有來；那講現在，現在沒有停止，現在就一個人的念頭，當前這一念，

這一念起來馬上就消失掉了，那麼再起來，再起一念，那一念隨著生起來，隨著就滅掉，這個念頭就是生滅的。這樣說起來，三世過去、未來都是不存在，當前一念呢？這一念也不存在，這一念是生起馬上就滅掉，一念就是生滅法。那麼這樣看起來藏教認為有三世，在這裏是用不上來。三世把它簡化起來就是一念，這一念剎那剎那在那裏生滅不停，一念起馬上就滅，這樣看起來，這一念也沒有的，生滅也就沒有。講生住異滅，萬法都是生住異滅，用在我們修道的人來研究的話，我們自己可以觀察自己的念頭，這念頭既然生了，馬上就滅了，這樣說起來就沒有生了，沒有生也就沒有滅了，那這個三世就沒有了。

既然一念之中生沒有了，你要受記，那個記怎麼受？所以這三句經，就是過去呢？未來呢？現在呢？都是無生。無生，你說受記，這個受記也是不存在的，也不能說有什麼受記了。它就是把受記的第一個意思，從三世過去、現在、未來來分析，你說受記，你在什麼時候受記？這一研究，問題就出來了，這就沒辦法說在那個時候受記的。受記的意思這樣的，下面就說：

若過去生。過去生已滅。

假若說過去生，過去生已經滅，已經過去了，既然過去已經是滅了，過去生就不在了，就無生，就沒有生。過去生已滅，凡是已經滅的時候，就不能夠說再生，這就拿這兩者來解釋。拿過去、未來：

若未來生。未來生未至。若現在生。現在生無住。

這個合起來講，就拿生住異滅這個四相來講，一切的眾生以及一切的萬法，都是生住異滅，就人類眾生來講，還有其他動物也是生老病死這個四相，這四個相包含一切的動物、一切的自然界的環境，拿這個四相來包含起來了。就有情眾生來講，生、老、病、死，就萬法的總體來講，生、住、異、滅。生、老、病、死這些，就是異，生住異滅這個異。這個住前面講了，住是不住的，這個念頭起來就消失掉了，住就不存在，剩下就是生異滅。生異滅的時候，有情眾生的生老病死，老就是異，就在變、變化那個異，生老那個異，不是變易的易。就剩下三個相了，住沒有，生、異、滅這三個相，這三個相也就是同一個時候，比如說生、異、滅這三個相，

生馬上就是滅了，生、異、滅這三個法，同在一個時候出現的。既然同在一個時候出現，就是教有情眾生不要執著這三個相，生，人就出生了，異就有變化了，滅就是消滅了。就有情眾生來講，他一個小孩子出生了，住為什麼不存在呢？一個人他下生來的時候，隨時在那裏變化，初出生的時候，小孩子很小，但是生下來以後，一天一天的身體長大起來，在生長的過程當中，他沒有停止，如果一停止的話，那不得了，這個小孩子長不大了，所以沒有住的。一直一直往上生長，生長到一定年紀的時候，那就是逐漸逐漸有滅了。一般人都有執著，不要執著這個，這個都是有相的，就拿一個小孩子來講，他出生到長大，長大以後慢慢衰老，衰老之後就死亡，這都是有相的，不要執著這個假相，這就是教人家破除假相。人的一生（就是這一段的生命）都是假相，這個假相，在這裏維摩居士教人家破除，不破除假相，你說受記，受記一生補處，這一生就必得要破除這假相，才能了解。假相不破除，你一生補處這個一生就不能夠讓人家明瞭，所以要破除假相。

破除假相怎麼破除呢？《圓覺經》裏面有一句話，「知幻即離」，假相就是幻的，

如夢如幻，幻化的，我們有情眾生這個身體都是幻化的。怎麼是幻化呢？我們有情眾生都有真如本性，那才是真正的我，現在得的這人身，是不瞭解自己有本性，起了無明，有無明才有我們這個幻化的身體、心理，這都是幻化的。《圓覺經》說：既然知道是幻化的，即離，馬上就離開，離開這個幻化。這個即字就是說沒有方便的，即刻就離開。不懂這個道理沒辦法說了，懂得這個道理，即刻就離開。這個即離，沒有次第的，不要一分一分的，我今天離開一分，再過一個時候又離開一分，沒有這樣。這是圓頓的法門，知道就要離，這個當中沒有次第，也沒有各種方便，直接的就離開。這是教我們把幻化的這個身心，要怎麼樣去破除這個幻化的身心，就是用《圓覺經》裏面講的知幻即離。

那麼講三世這就好明瞭了，「若過去生，過去生已滅」，說這三世，這就叫我們了解三世都沒有生，都是無生的。過去生已滅，已滅的不能說它是生，就生滅兩個字對照的來講，既然已經滅了那就談不上生了。「若未來生，未來生未至」，這是未來的，你說未來的有生嗎？未來還沒有到呢，沒有到，你說未來這個生，生那裏有

啊？未來生也說不過去的。那麼「若現在生，現在生無住」，現在，沒有停止住的叫無住，那前面講過，生馬上就滅，這中間不容許有住，住就是暫時停止，住在那裏？這個現在沒有，沒有這個住的。

既然過去、現在、未來都是在變化，沒有停止，既然變化沒有停止，你說要受記成佛，這個怎麼成啊？受記成佛必得明瞭，成佛是憑什麼成佛？憑真如本性，真如本性要把它開發出來。開發一部分叫做法身大士，全部開發出來成佛。既然本有的，怎麼開發呢？就是有了無明，不了解自己有真如本性就是無明，要學佛、成佛的話，就把無明一層一層的把它破除，破除無明。要破除無明的三世，這個時候就把生、異、滅同時把它破除乾淨。同時把它破除乾淨的話，就沒有那麼簡單，必須了解已滅的、未至的、無住的，然後你才有辦法把它破除。

如佛所說。比丘。汝今即時亦生亦老亦滅。

這是引佛所說的，「比丘」，就稱呼出家的，「汝今」，你現在，「即時」，你明瞭道理之後這個時候，「亦生亦老亦滅」，這就是講無住的道理。即時生，生了就是變

老，然後亦滅，就是生老滅同時候的。既然同時候，就一個人來講，這個道理更深入了，我們一般講一個人從嬰兒到兒童、到成年、到老年，這個時候他有變化，他是逐漸逐漸在變。「即時亦生亦老亦滅」，把這三種現象變化在一個時候，這是要教我們認識我們有情眾生生老病死一彈指那麼短暫，要覺悟這個道理。不必說我現在還年輕，要到頭髮白了，到了老年，不要這樣看，把時間縮短來講，生老病死一個時候，就去了，一切都消失掉。講這個道理，就是要我們認識不住，就拿我們有情眾生來講，從出生到成年、到老死，這中間沒有一刻的時間停止在那裏，就拿這一段經文來講，不住的，不住就是隨時在那變化。

若以無生得受記者。無生即是正位。於正位中。亦無受記。亦無得阿耨多羅三藐三菩提。云何彌勒受一生記乎。

有情眾生了解，這是不住，就是隨時在變化。隨時在變化，這些變化都是假相。既是假相，下面講「若以無生得受記者，無生即是正位」。若以無生，無生，無滅就無生，以無生來得受記的話，無生就是正位。要解決這個生滅變化的問題，後面

就講了，若是以無生得受記的，無生即是正位，什麼叫正位呢？正位就是實相，實相就是本性，實相是永恆的定在那裏，是一種最深的定功定在那裏，與這個實相相反的，那就是因緣生滅的法，因緣生滅就不是真實。這個無生正位，正位就是真如本性，這個是沒有生滅法。

因此「於正位中，亦無受記，亦無得阿耨多羅三藐三菩提」。就在這個正位，指的就是真如本性，就是實相。實相裏面固然沒有受記，也沒有成佛的這些名詞，成佛就得了阿耨多羅三藐三菩提。為什麼真如實相之中沒有受記，也沒有成佛的阿耨多羅三藐三菩提？真如本性是本有的這個性，本性上一切法都安不上。這裏講受記、成佛，這都是名相，受記是好不容易，多生多劫的修持，才能夠得到佛給他授記。成佛當然更好，能夠成佛這個多好，是眾生最希望的事情。但是在真如本性上，這些名詞、這些形象都安不上。所以拿我們眼睛來講，我們的眼，你說用一粒灰塵放在眼裏，眼裏受不了，不好；拿金剛鑽，把金剛鑽磨成粉，放在眼裏面，也是受不了。就是把這個真如本性，比喻作眼睛，眼睛一法不受，受了一法，那都是假法，

那就染污了本性。因此講無生，無生受記，無生就是正位，正位中，在正位上面也沒有受記，也沒有得阿耨多羅三藐三菩提。受記、成佛，這都是名相，在本性上面一法不受，這都安不上。前面就提問一句話，「云何彌勒受一生記乎」，前面講有生無記，那個道理是不能講無記了。這裏講無生也是無記，無生是什麼呢？就是真正的從理上面來講，就是入了這個理，前面講正位，就從本性上來講，既是受這一生補處受這個記，到了這個時候，從理上面來講，也是無記的。這個道理跟前面講的一樣，就真如本性，無記也安不上。

為從如生得受記耶。為從如滅得受記耶。

這裏提出兩個問題，你是「從如生得受記」呢？還是「從如滅得受記」呢？這兩個問題。如生的如，指的就是真如，這個生就是由真如生出來的智慧，這個智慧就是寂而常照的意思，常就是永恆的在發揮關照的照。真如的本體，它是不動的，由本體生出這個智慧，它就是來度化眾生。度化眾生就是照顧眾生，比如說父母對於小孩子他就是照顧小孩子，對於小孩子照顧得無微不至的。由真如本體起出來這

個智慧，智慧就是一種照顧眾生的這個功用。再呢？你是不是從如滅得受記呢？滅這裏講是如如之理，滅是把一切的煩惱都滅除掉了，滅除一切煩惱，這就如如的這個理，這個理體。理體就是真如的本體，真如本體是寂的，寂的時候就是寂而常照、照而常寂的意思。滅是把一切的無明煩惱都滅除了，那就是寂然不動這個體，這叫做滅。從如生得受記耶？從如滅得受記耶？這兩者都不能解釋受記，講到受記就有名相，如生、如滅都安不上受記的這個名相。

若以如生得受記者。如無有生。若以如滅得受記者。如無有滅。

「若以如生得受記者，如無有生」，就是沒有生。「若以如滅得受記」，那就是如同沒有滅。怎麼呢？如，是不能說是生滅的，這個如，也不能說有生滅，非不生不滅，所以你說它有生滅也不對，無生滅也不對，就是假設的話。所以這兩句話，你要以如生得受記，那就如同沒有生；若以如滅得受記，那就如同沒有滅。這樣說起來，以生滅受記這個名相，也是安不上的。有生有滅，都是不能夠接受受記。

一切眾生皆如也。一切法亦如也。眾聖賢亦如也。至於彌勒亦如也。

根據祖師注解，萬法雖然不同，這裏講萬法雖然每一個法都不跟其他的法相同的，雖然如此，但是講到真理方面，就是萬法一如。雖然不同，但是講到理上面是一如。如是什麼呢？把一切是非人我，把它劃一起來，就變成一如，就是一，統一起來。把上智下愚，也把它統一起來，這就是成就無得無記，從平等的觀念來看，萬法一如，智愚是同等，這用平等觀來解釋。以平等觀來解釋，這就是成就了無記、無得。你要是受記，得了這個記，得了一生補處，從平等觀來看，萬法一如，智者、愚者都是一體。講受記補處，這個真意才能解釋清楚。

第七十二講

若彌勒得受記者。一切眾生亦應受記。所以者何。夫如者。不二不異。

這一段經文，因為彌勒菩薩得了釋迦牟尼佛的受記，釋迦牟尼佛授給彌勒菩薩的記，就是說他在什麼時候成佛，授成佛的記。後來那些從天上來的，那些天子來聽彌勒菩薩講經，彌勒菩薩就是講受記的這些法。這就引來維摩居士說了：你這個受記不應該給這些天子講。為什麼呢？跟他們講，不契合他們的根機。怎麼不契合呢？前面已經講了好幾段了，現在就從這裏開始，每一段的經文都是指出彌勒菩薩講那個受記講得不契合根機，也就是講得不如法。

經文說了，「若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記。所以者何。夫如者，不二不異。」若，就是根據上面那一段話來講的，上面就說「一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。」這個若，就是承上面這一段經文講的。若，就像上面一段講的話，彌勒得受記，那麼一切眾生也應該受記。這話怎麼說呢？

「所以者何」，就是經文自己提出這個問題了，下面就講了「夫如者，不二不異」，就講這個如字，上面講一切眾生皆如也，一切法亦如也，這個上面只講如，這裏就針對這個如字來解釋，所以說夫如者，講到這個如這個字是什麼呢？不二不異。不二指的什麼呢？就是得受記、不得受記，沒有兩樣，就不二。不異是什麼呢？既得與不得就是不二了，了解不二的道理，然後就拿學的人來講，彼此見面的時候在交談的時候，就沒有什麼分別了，就不異了，大家意見就是相同的了，沒有分別了，這叫不異。既然講彌勒菩薩得到受記一切眾生也應該得到受記，理由就是如這個字，講到如是不二不異，這個意思前面講了。不二不異，所以這樣的話，一切眾生也應該受記，這就等於說眾生都能得受記，等於彌勒菩薩實際上沒有得到受記。為什麼這樣講呢？受記與真實的受記不同的，受記這是個名相，如果說是受記了，受記這個名詞，有名詞就有相，把這個名相放在心裏面，就不算是受記，這是得了一個名相而已。真正受記是在心裏，所以這樣說等於彌勒沒有受到真實的成佛的記。這部經就是教我們學的人，不要執著名、不要執著相，執著名相就沒有辦法悟到自己本性，更不能見到自己本性。所以要悟本性、見本性，就不能執著這個名相。下

面一段繼續說：

若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者。一切眾生皆亦應得。所以者何。一切眾生。即菩提相。

「若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者」，這是梵文，翻成中國意思，就是無上正等正覺，無上正等正覺就是佛。若是彌勒得了受記，受記可以得到成佛這個記，那麼「一切眾生皆亦應得」，這樣說起來，彌勒得了成佛的記，那一切眾生也應該得成佛的記。為什麼彌勒菩薩得成佛記，一切眾生也應該得成佛記呢？「所以者何」，是為什麼原因呢？下面說「一切眾生，即菩提相」，就解答所以者何了，一切眾生，即菩提相。就拿前面夫如者來解釋，這個如，眾生煩惱也是一如，菩提，發菩提心得到菩提受記的話，也是一如，眾生、煩惱、菩提都是一如。不二不異，就前面講，也不是兩回事，也沒有分別，那麼這就是菩提了——菩提相。菩提相的時候，再分析如是，如是，真如的如，如上面是無相的，如是無相的話，講得了成佛的這個記，既然無相，那麼得成佛記，這就有相了。真如是真如本性，真如是無生法，無生是

不生，不生就不滅。不生不滅在這裏講，要得了成佛記的話，就真如本性來講，安不上去，真如本性是再好的東西也安不上。所以這裏講一切眾生即菩提相，就是講假若彌勒菩薩得成佛記的話，一切眾生也是。為什麼呢？一切眾生就是菩提相，成佛的無上正等正覺，無相的，你是安上一個菩提相，經文裏面講一切眾生皆是菩提相，有菩提相那就不算是得成佛這個記。下面就講這個滅度的。

若彌勒得滅度者。一切眾生亦當滅度。所以者何。諸佛知一切眾生。畢竟寂滅。即涅槃相。不復更滅。

這裏說彌勒菩薩得滅度的話，那麼一切眾生也應當滅度。「所以者何，諸佛知一切眾生，畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。」講到彌勒菩薩要得滅度的話，滅度是一切眾生也應當滅度，為什麼呢？「諸佛」，無論那一尊佛，都是這樣說，「知一切眾生」，都知道所有的眾生，「畢竟寂滅」，即是「涅槃相」，「不復更滅」了。

這個怎麼說呢？一切佛都知道一切眾生畢竟寂滅。畢竟寂滅，比如學佛的人，開始學怎麼學法子呢？因為我們眾生一念不覺起了無明了，無明是黑暗的，這個黑

暗的無明把我們本有的性（本性）污染了，也就是把本性那個光明變成黑暗的，我們學佛就是把那個黑暗的一層一層去掉。黑暗的怎麼來的呢？就是我們眾生這個心念一起心動念這個念頭，這一念不了解自己有本性，這無明就起來了。無明起來，一般凡夫眾生他不了解，這無明怎麼起來？我們學佛的人才知道無明起來是因為我們不了解自己有本性，因此要把我們自己本性開發出來。怎麼開發呢？就要把無明一層一層的去掉，去一分無明，就是開發一分光明，把這個無明去得乾乾淨淨的，那個光明完全開發出來了，那就成佛了。

剛才講的這是從修行、修道修成佛，那麼修成佛以後再一看，我們本性原來如此，修成佛然後看看自己本性，原來不知道自己本性，把這無明去乾淨，修成佛一看，我們本性原來就是這樣，原來是寂滅的，寂滅是本來就有的。既然本來就有的，那麼再說到滅，這滅什麼？本性就是一個寂滅相。寂滅相這個相，還是一個比喻的話，實實在在的，寂滅相是真如本性，本來就是寂滅的。本來就是寂滅的，現在講滅，那裏有什麼滅？所以經文裏講諸佛知道一切眾生畢竟寂滅，畢竟當究竟的，修

道把無明去乾淨了，得了畢竟，就是修得與本有合起來了，這畢竟寂滅。畢竟寂滅，真正說起來就是寂滅相，那麼再講滅度，這是多餘的話，再講滅度，那就是在寂滅相上再加一個名相，這就是多餘的，不需要再加一個滅度了。

是故彌勒。無以此法誘諸天子。實無發阿耨多羅三藐三菩提心者。亦無退者。

「是故」，前面講的那個理論之後，這裏算小的結論，是故，就承上面講的來了，他說「彌勒」，「無以此法誘諸天子，實無發阿耨多羅三藐三菩提心者，亦無退者。」從前面講到彌勒菩薩在人間講受記的法，那個天子是在彌勒菩薩所居住的天上的天子，他們都下來到人間來聽彌勒菩薩講這個法。是故彌勒菩薩，你「無以此法」，你不要用受記這個法，「誘諸天子」，來誘導這些天子。實在說起來，「實無發阿耨多羅三藐三菩提心者」，實際講起來沒有發成佛之心的，亦無退轉的。維摩居士就說了，無以此法誘諸天子，你不要用這個法來誘那些天子，這個誘字，梵文本子只是個誑字。誑是什麼呢？是欺騙的意思。這意思說你不要用這個法來欺騙諸天

子，因為實際說起來，沒有發成佛這個心，也沒有退轉。講到實際，本性上發成佛之心，本性上沒有。這要注意，就本性來講的，不是講修道方面。修道是要發心要學佛、成佛，但是就本性原來的意思來講，一切修道、種種的這些事情，在本性上面都安不去的，所以這是實無，本性上實在是沒有發成佛之心，也沒有退轉。下面講：

彌勒。當令此諸天子。捨於分別菩提之見。

維摩居士就稱呼「彌勒」，「當令此諸天子」，你應當教這些天子，「捨於分別菩提之見」，捨棄分別心——分別菩提之見，這種見解要不得，要不得，放棄掉，不要有這種之見。分別，分別這兩個字就是狂，狂妄的狂。這個狂妄的狂怎麼放棄呢？大概一般人不知道怎麼放棄，頂多就說放棄這狂妄，然後一步一步的學，學放下我執、放下法執。這都是執著，就是有分別的，把這些執著、這些分別心，一步一步地把它放棄掉，不要執著在心裏邊。我們普通就聽人家說：你不要分別了。不要分別談何容易，要逐漸逐漸地放棄分別，非常困難。但是在這裏講，把這個狂妄心、

分別心，知道這是狂妄、是分別，要不得，要把它放棄掉、不要。怎麼不要呢？這是講圓頓法門，最圓滿的、最頓的，頓就是最快的，由這個法門來講，知道這是狂妄，知妄即離，知道這個狂妄，即刻就把它離。怎麼離法呢？卸下去，卸，把這個狂心、狂妄的心說不要就不要，怎麼不要呢？卸下去。一卸下去就菩提，什麼叫菩提，怎麼得菩提？一個卸字，卸字就好像我們負擔很重，在肩膀上負很重的負擔，現在一下子把它卸下來，說不要就不要，就拿這個卸字來表達，一卸就菩提，這個多麼快。所以學佛就圓頓法門來講，快得很，一卸就是菩提。維摩居士就說了，你應當教那些天子把分別心、菩提之見捨掉不要，不要就是用一個卸字，說放下就放下。為什麼要捨棄分別菩提之見呢？

所以者何。菩提者。不可以身得。不可以心得。

經文這裏提出來了，為什麼放棄分別菩提之見？「所以者何」，為什麼原因呢？「菩提者，不可以身得，不可以心得。」這裏講到分別菩提之見要捨棄掉，怎麼捨棄呢？下面這段經就說，菩提，不可以色身得到菩提，也不可以心得，心是指著凡

夫之心，以身以心來得菩提，得不到。

雪廬老人就以《金剛經》來解釋，《金剛經》裏面說「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不得見如來。」《金剛經》這幾句話就是這裏講的，不可以身得，不可以心得。《金剛經》裏面這幾句話，釋迦牟尼佛說的，若以色見我，學佛的人他要以這個色身見我，就是說要以佛的身體來見。這個我是什麼呢？我是本性，佛的本性不是佛示現的身體，假若學佛的人以佛的身體來見我，那就是見本性，見不到。若以聲音求我，佛說法用聲音來說法，學佛的人以佛的聲音來見佛的法身，這見不到。以色、以聲音來求見佛，是人行邪道，這種人所行的是邪道，不是正道。既不是正道，不得見如來，他就見不到如來，如來這裏指的就是本性。就是要以色身、以聲音求見佛，這是邪道，他就見不到如來，指的就是本性，見不到本性。見不到本性，學佛不能夠明心見性的話，那怎麼學法呢？那學不到。既然要見佛的本性，就是要明心見性，他不可以身得，也不可以心得。下面講這個道理了。

寂滅是菩提。滅諸相故。

「寂滅是菩提」，菩提是滅諸相。寂滅，一般講寂滅是怎麼才得到呢？是菩提相，要真正講到寂滅，求到菩提相，那就要「滅諸相」，滅諸相把一切的相都滅除掉，不要執著一切相。

滅諸相，諸相很多，本來相是多得沒辦法計算，天台宗講四教：藏、通、別、圓四教。每一個教所說的相都是多得很，藏教有藏教所講的相，通教、別教、圓教，各教所講的相多得很，總歸一句話，四教所講的相都要把它滅除掉，就用這一句話，滅諸相。如果不能把諸相滅除的話，就像天台四教，藏、通、別、圓四教所講的相，這還是簡單的講，分析起來，那些相是無窮無盡的，這些相不把它滅除的話，一切生死煩惱都沒辦法把它破除，那些生死問題就沒辦法解決。本性就是寂滅相，這個寂滅相不要著一切相，凡是我們看世間的一切法都是相，不要把任何相放在心裏。放在心裏，意思說放在自己念頭上，也就是說我們起心動念的時候，在這個念頭裏面，凡是有那個相，相都是妄相——虛妄的相。在念頭裏面起了虛妄的相，當下就把它放棄、把它捨棄掉，把妄相捨棄完了，就是得到真相了，你的一念就是清淨相。

所以就是應該滅諸相，滅諸相把那些妄相都把它滅除掉，這才是得了寂滅相。

不觀是菩提。離諸緣故。

「不觀」是什麼呢？不作觀想。《觀無量壽經》裏面講觀，這裏就普通的講觀，普通的講觀就是不要觀想。離諸緣，離什麼緣呢？把一切的法緣都要離開，不觀想就是菩提。為什麼不觀想是菩提呢？「離諸緣故」。諸緣，是種種的緣、法緣，世間萬法都是緣。我們看到世間任何一個法，這個法是代表一切，好懂的話，我們看見世間任何東西，不管這個東西是有情的、無情的，都是一些東西，就佛法來講，它是法，這些法就是從這個緣來講的。觀想，要作觀想的話，就要了解這個道，必須離開法緣。法緣多得很，諸法緣，一切的法都是緣。我們眾生看見任何東西，就引起心裏的想法，看見外面色、聲、香、味、觸，這些都是法，電視裏面表演的，那些有色、有聲音，那都是法，要作觀想，就要離開這些法緣。離開法緣的時候，才能夠不作觀想，一作觀想的時候，那問題就很多。這不是指《觀經》裏面那個觀想，《觀經》裏面它有一定的程序，按照那個觀法是可以有成就的，可以把佛以及

極樂世界都能夠觀成功。這裏觀想不是指那個觀想，這裏觀想，你一觀就想入非非了，那就不正確的，所以這裏講不要觀。不要觀就是菩提，不要觀是菩提有一個條件是離諸緣，就離開一切的法緣。下面講：

不行是菩提。無意念故。

「不行」，行是行動，行動這裏講不行，不行就是不要動的意思。那麼不行就「是菩提」，不動就是菩提。「無意念故」，意念，念什麼呢？念一切法。一切法，剛才講就是一切東西，包括有情的眾生、無情的山河大地，天地之間的一切物品。無意念故，為什麼不行、不動是菩提呢？因為行動是念頭（一個心裏念頭）表現出來的，要不動就必須了解無念的這個道理。

無念，無念怎麼講法？雪廬老人講無念就是在這個念頭裏面不要念一切法。一切法說起來多得很，剛才說的包括天地、宇宙萬有皆是法，念頭裏有這些法，你得一個清淨的念頭，清淨的你就被這些法把它掩蓋住了，因此就得不到清淨法。就以我們念佛來說，我們念佛執持一句名號，在念的時候，就不要再有雜念，雜念就是

念著念著，這個心就跑出去了。這個念頭跑出去，無非是人我是非，不是人家對不起我，就是我對不起人家，這些心理都是雜念，也就是妄念。念佛要七日一心不亂，要得一心不亂，這個一，把雜念都把它排除不要，叫得一心，就一個念頭。這一個念頭，自己的心念跟阿彌陀佛的佛號合在一起，這就一念了。所以講無念，就是不念一切法，不念一切法這念頭就是清淨的念頭。經文講不行就是菩提，因為是菩提，要想得不行菩提就要無念——無憶念，把一切雜念都不要叫無憶念，這才能夠成功。

維摩詰所說經講記(五)

第七十三講

斷是菩提。捨諸見故。離是菩提。離諸妄想故。

我們從這裏開始研究，在這之前，彌勒菩薩跟那些天子講受記的事情，教人不要退轉。經文裏面講，你受記，在什麼時候受記？受記是可以一生補處，你得了一生補處的受記，是過去生？是未來生？還是現在這一生？就提出這個問題。後來分析都不是，既不是過去，也不是未來，更不是現在，都不是。後來就說了，只有正見，你受記，受記就是要得了菩提，過去、現在、未來受記，都不算是得了菩提。得菩提是什麼呢？正見，有了正見，得了正見就是菩提。講這個受記，要受無生的記。無生的記，無生就是不生不滅，沒有生就是沒有滅，有生就有滅的，所以要受無生的記。無生記，祖師注解的就是正位，你得了什麼位？比如說古時候天子聖人，聖人的道德居在天子的位子上，叫做位——正位，無生才是得了正位，有生的話那不算正位。無生就是正位，正位是怎麼講法呢？正位就是實相——真如實相，得了正位，這個才是最重要。既然無生是正位，正位就是實相。

前面彌勒菩薩被維摩詰居士批評他的受記，然後把受記真實的道理說出來，真實道理就是要受無生的記，無生的受記這都是正位，這才是真正的受記。現在就接著說了，「斷是菩提，捨諸見故」。斷是什麼呢？諸種的見惑（凡夫眾生都有見惑、思惑），捨諸見，就把那些見惑，應該也包括種種的迷惑，就把各種的迷惑捨棄掉，這叫斷。斷就是斷德，捨棄各種的惑，惑就是煩惱，斷諸煩惱，才是菩提。

「離是菩提，離諸妄想故」。離這個字，離什麼？是離開，離開什麼呢？妄想。我們眾生都有本性，有妄想就把本性汙染了，釋迦牟尼佛夜間看到明星，悟了道以後，就感到真是奇怪，人人都有這個本性，都有本性為什麼一般人不知道呢？但以妄想執著，就是因為有妄想、有執著，不能證得，證不到自己本性。這是釋迦牟尼佛在夜間看到明星這時候，就是替眾生感嘆，眾生有本性自己不能悟，也不能證，就是因為妄想執著。所以這裏是講離諸妄想，必得把妄想離了，離開以後才能夠悟到自己本性，進一步才能證到自己本性。離諸妄想是菩提，所以說離是菩提。

障是菩提。障諸願故。

「障是菩提，障諸願故」，障是障礙，障礙怎麼是菩提呢？下面這一句話障諸願故。諸願，諸願就是有所願求的，有所願求，凡事有求的時候，這個經文在什麼地方，就做怎麼樣講法，比如說到行菩薩道上求下化，那個求是可以講，求是應該的。但是在這裏講求，是不能講，在這裏講有所願有所求的時候，心裏面就有一種執著，執著這個求，菩提就得不到。在這裏講障是什麼呢？障就是把這個願求的心理把它障礙掉，障諸願故，就是教人家不要願求，障有這個功用。所以就這個功用來講，障就是菩提，它能夠不要人家起這個願求，不願求，菩提才能夠得到。

不入是菩提。無貪著故。

不入，入什麼呢？入到那裏呢？我們凡夫眾生都是入，不外乎色法、六塵。五塵：色、聲、香、味、觸，色是眼睛看的顏色，眼睛看的有形狀的色，聲就是聲音，香味這個氣味、香味，口裏吃的東西那個味道，觸是身體所接觸的。五塵再加上這個法塵，法塵是什麼呢？我們眼耳鼻舌身接觸外面的五塵，把五塵的影子落下來，

落在第八識裏面的，這叫法塵。我們凡夫眾生所入的就是五塵，或者就是加一法塵，就入這個，心入在這些塵上面，這心就被這個塵汙染。這裏講不入，「不入是菩提」，不要入這個六塵，心裏就不會被六塵汙染了，這就是菩提。為什麼呢？下面解釋這個，「無貪著故」，貪著，貪是貪求，著是執著。一入了六塵，就貪求六塵，然後就執著六塵，那好了，那不要學佛了，這樣的話學佛怎麼學法呢？所以講不入，不入六塵，沒有一切貪著，這就是菩提。

順是菩提。順於如故。

順就是隨順，隨順什麼呢？隨順中道，佛法講空、假、中，中道，儒家的學問也是講中道，這〈中庸〉裏面講得很清楚，中道才能夠悟到真如本性，進一步的證真如本性。順就是隨順，隨順中道，然後才能悟證真如，因此講「順是菩提」，為什麼呢？它就解釋，「順於如故」，就是隨順真如，所以順是菩提。

住是菩提。住法性故。

住，在這裏你不能拿《金剛經》來解釋這裏，《金剛經》講「應無所住」，但是在這裏要住，住什麼呢？住就是菩提。為什麼？「住法性故」，住法性，法性就是本性，真如本性，本性是不變的。本性不像世間法因緣所生的，有生有滅，隨時在那變化，法性是常住不變，所以這裏講住是菩提，住法性故。

至是菩提。至實際故。

至這個字，至就是到，至為什麼它是菩提呢？至實際，他就教學佛的人學道到實際的那個境界。怎麼樣實際呢？祖師注解了，到實相的彼岸，實相就是本性。比喻眾生在生死海，沒有能力解決生死問題，生了又死，死了又生，從無始以來，生死那麼多，就像無邊的大海，那樣的在生死海裏邊出不來。現在學佛知道了，學了這部經了，知道有本性了，有本性在這裏講有實相。那麼從生死海裏面學佛、學到實相，也悟了實相，也能夠證到實相，到這個彼岸。彼岸說個比喻話，彼岸與此岸對比的來講，此岸是生死，彼岸是沒有生死了，證到實相了，所以祖師講到實相彼岸叫做際。這個至就是到，「至是菩提，至實際故」，實是實相，到實相的彼岸，

際就是到了岸邊了。

不二 是菩提。離意法故。

「不二」，不二是講一法，不能講二。不二就「是菩提」，那為什麼呢？下面解釋，「離意法故」，意，祖師注解，指的就是六識，六識對於六塵，從來就是連在一起的。我們講唯識學，知道根、塵、識，眼耳鼻舌身意六根對色聲香味觸法六塵，六根對六塵就發生六識，這個根、塵、識，從來沒有離開的。六根、六塵、六識，根對塵就發生識，發生之後，這三者就不能相離的。這裏講不二是菩提，不二，就是把意與諸法這兩者為二，不二就是把六根、六塵、六識總歸起來講，一個是意、一個是法，不要分開來。前面講六根、六塵、六識從來沒有分開，沒有相離的，再把它簡化起來一個意、一個法，這兩者不二，不要分成兩者。分成兩者那就有很多分別了，有分別心，你就得不到菩提。所以這裏講不二是菩提，因為它是離意法故。意是我們的第六識的意，分別就是第六識，它是分別心最重的一個識。不二，就是不要有分別心，這就是菩提。菩提，它就是把這意與法不要，把這兩個法都要把它

破除掉。既然沒有意、沒有法，沒有這些分別心，這就是菩提。

等是菩提。等虛空故。

等就是平等，平等就是講平等一如，本性就是平等的。成佛的諸佛、大菩薩、凡夫眾生都有真如本性，這是平等，叫做平等一如。平等一如，都有真如本性，這叫等。「等是菩提」，因為「等虛空故」，等是菩提，這個意思不好懂，那就說個比喻，等虛空故，就像虛空那樣的平等。這個虛空在這裏要研究了，我們看見頭頂上一片天空，這個天空太小了，佛法講這個空是無窮無盡的空，我們看見這個天空，是在我們現在須彌山的南部所見的天空，須彌山的四周的四大部洲各有天空。這還是講一個須彌山，像這個須彌山的，娑婆世界多得很，數不清的。除了娑婆世界這個天空，世界多得很，像《阿彌陀經》裏面講，恆河沙數那麼多，世界就像恆河沙數那麼多，那麼多的世界都有天空，所以等虛空就是形容平等是菩提。平等是菩提，就像無窮無盡的那麼多虛空，那麼多虛空都是平等一如，所以這裏講等是菩提，等虛空故。我們學佛，你學這部經，心量要放開。不要認為我們所看見頭頂上一片天

空很大，那個太小了。我們所見天空又這麼小，再放大來講，恆河沙數那麼多的世界，每一個世界都有天空，整體來講那天空是無窮無盡的、無邊的。能夠把心這樣放開來，你的智慧就是這麼大、就是可以容納一切。一切都能容納，一切問題都可以解決，生死問題還不能解決嗎？

無為是菩提。無生住滅故。

「無為」，為是造作的意思，沒有造作一切的妄法、虛妄的法。虛妄法多得很，凡是有生有滅，都是虛妄法，講到完全的意思，生住異滅。生，這個法生起來了；生起來這個住，保持一個時候；然後就異，就變化了，就變異了；最後就滅了，叫生住異滅。就眾生來講，生老病死四相，這個四種相，凡夫眾生都有這個四相，在這裏講無為是菩提，無為就是不要造作一切那些虛妄的法，這樣的話就是「無生住滅」，這就沒有生住滅，自然就沒有了。無為不是說什麼事情都不做，而是不要做那些虛妄的事情。什麼是虛妄的事情呢？凡是在社會上跟人家爭名奪利，這都是虛妄的事情，爭的這些名、利都是假的，奪了之後，你利益再多，這個利益包括權力

及各種利，千方百計地爭來以後，一到手，馬上就沒有了，這個有什麼用呢？這是妄的、虛妄的。而我們學佛的人在世間，不做事情不行的，我們到世間來，衣食住行一切一切所需要的，都是靠社會人羣各行各業貢獻，我們才能在這個世間生存，所以我們要做的，就是有益於社會人羣的事情。社會人羣對於我們所需的，他各有各的貢獻給我們，我們也要貢獻給他人。我們這個社會人羣要互助的、互相幫助，我們所要做到的，就是要做些互助的事情，而不要做那些跟人家爭奪虛名、自私自利的權利，所以無為是講這個意思。因此說無為是菩提，無生住滅故，生住就是生住異滅，做那些虛妄的事情就是生住異滅，做那些互助的事情就不是生住異滅，所以無為是菩提，無生住滅故。

知是菩提。了眾生心行故。

這個「知」，讀智慧的智，智慧是菩提，智怎麼是菩提呢？智也智慧，有了大智慧，就「了眾生心行」，了是了解，解就是知道，知道得最徹底叫做了解，這個智慧能夠了解眾生的心行故。眾生的心，眾生的心就是很難了解，再加上一個行，

眾生的心在那裏不動的時候，已經很難了解了，如果眾生的心在行動，有行動就有變化，一個人有一個人的心行，這個人的心裏在那活動、在那變化，那個人的心裏在那變化、活動，眾生太多太多了，你要了解的話，這個不是普通人，有大智慧才能了解眾生他的心，以及他的心隨時在那行動、在那變化。知道他人的心及他人的心裏的變化，這有什麼用處呢？這樣知道眾生的心理以及其變化，然後說法度眾生才能契理契機，說的法，眾生才能夠得到益處。如果說的不合乎眾生的心理，那眾生得不到益處，你講的跟他心裏不相合，他聽不進去。所以了解這樣的話，知道眾生的心行的時候，你一說，正合乎眾生的心理，這就弘法方面來講，這是契理契機。所以知是菩提，了眾生心行故，這個是必須有大智慧才能辦得到。

不會是菩提。諸入不會故。

「不會」，會是會合，不會是不會合，是什麼法不會合呢？祖師注解諸入，講的是諸入，入就是入六塵。六塵有六根相對地講，我們凡夫眾生眼耳鼻舌身意六根，色聲香味觸法六塵，我們凡夫眾生，每一個眾生都會入這個根塵，不入就是叫我們

學著不要入六根、六塵。因為一入六根、六塵，那就被這根塵污染了，把這個菩提就污染了，所以這裏講不會就是不入，不入六根、六塵。這樣的時候，這就是菩提，把這個根塵都把它放下。怎麼放下？我們身體都有六根、六塵，身體有六塵，外面的這個自然界也有六塵，所以祖師注解六根、六塵內外都有，內就是我們本身的有六根，六塵我們本身也有，外面指自然界的六根六塵。這六根六塵不入，不要會，不會，不要把這個六根、六塵放在心裏面，我們心就是不要入到六根、六塵裏面，這就是菩提。不會就不會合，六根六塵不要會合，那就是說諸入不會，凡是那些諸入都不要會合，這就是菩提。

不合是菩提。離煩惱習故。

「不合」，是不會合，怎麼是不會合呢？看下面講，「離煩惱習故」。不合，就是不要使煩惱跟菩提相合。煩惱，我們的眾生煩惱多得很，如果與煩惱相合的話，那就沒有菩提了。所以這裏講不合就是不跟煩惱相合，不只是煩惱，不跟煩惱習氣相合，這才是菩提。不與煩惱相合的話，就是使這個煩惱不要污染這個心。習氣怎

麼講呢？習氣，我們眾生從無始劫以來，就有煩惱習氣，不但是煩惱，而且有煩惱習氣。習氣怎麼講呢？比如說煩惱去了，還有習氣在那裏沒有去乾淨，這叫習氣。去煩惱以後，習氣沒有去，那還是生死問題還不能解決，必須習氣把它去乾淨。習氣講到深入的地方，元品習氣，元品習氣就是眾生的一念不覺起了無明，無明的習氣，那種習氣叫做元品習氣，到了等覺的菩薩才能去元品習氣，元品習氣去完了，那才能成佛。

第七十四講

無處是菩提。無形色故。假名是菩提。名字空故。

我們從這裏開始研讀，繼續講彌勒菩薩，一開始，兜率天的那些天子以及他們的眷屬到彌勒菩薩這裏來聽法，這個時候彌勒菩薩是在人世間講佛法，彌勒菩薩本來是在彌勒內院在兜率天，因為彌勒菩薩在人間講佛法。講的什麼呢？就是講他得到釋迦牟尼佛授記的，他就把受記的這些事情講給那些天子們以及眷屬們來聽。就在這個時候，維摩居士就來了，就跟彌勒菩薩講，你把受記以及勸告這些天子們不要退轉，對象你沒有弄清楚，不應該對他們講。彌勒菩薩受到維摩居士這樣批評之後，就聽維摩居士跟他講，講什麼呢？這個受記以及退轉或是叫他不退轉，這個沒有真正的教他開悟證入本性，就不應該這樣說的。你應該跟這些天子們以及他們的眷屬，教他們了解，你得到受記——成佛的受記，這是修持、修道方面的事情，講到真如本性上面沒有受記，也沒有成佛的這些名相。凡是受記以及成佛的都是名相，你不應該把這些名相跟他們那些人來講，前面這一大段的意思是如此的。那就是應

該跟他講無為法，無為法上面就指出來，你真正的要發心不退轉要成佛的話，那就要修無為法。

彌勒菩薩當時開始跟那些天王及其眷屬講什麼呢？講教他們不退轉地行。不退轉就是不要有退轉，不退轉要修行，修行才能夠不退轉，講這個道理。那為什麼不先講補處菩薩？補處菩薩一生補處，就是先講不退轉然後才能夠得到一生補處。就在彌勒菩薩講不退轉修行方法的時候，維摩居士就來呵斥他，你這講得不對的，要怎麼樣才能夠不退轉呢？就必須修。修到什麼呢？修到這個無生法忍。什麼叫無生法忍呢？先講無生法。無生就無滅，無生就是不生不滅的法，這就是開始講到真如本性。忍是什麼呢？悟到自己有真如本性，就把這個心安住在真如本性上面。安在這個上面不容易的，比如說我們從經文裏面了解，人人都有真如本性，了解是了解，你要在日用尋常之中，都以真如本性來起作用的話，以這樣的來跟社會人士來往，這個不容易的。我們凡夫眾生無始劫以來，習氣太深了，這種習氣就是損人利己的習氣。這種習氣深，雖然了解了，從經文裏面知道了我們有真如本性，但是遇到現

實的那些事情，就把所悟的都忘記了，然後還是迷惑顛倒的在世間跟人家相處，也是迷惑顛倒地在世間辦事情。所以忍就是遇到世間那些迷惑顛倒的人、辦迷惑顛倒的事，我們要提醒自己，就是把這個心放在真如本性上，要忍，堅忍，堅持忍耐，心放在本性上面，這叫無生法忍。根據祖師注解，不退轉那種修行就是無生法忍，但是在經文裏面維摩居士先不講無生法忍，先講一生補處，認為彌勒菩薩講一生補處，這在真如本性是安不上去的，所以前面一大段都是講一生補處。一生補處就受記，受什麼呢？受釋迦牟尼佛給彌勒菩薩授記，受記，他這一生就得到補處了。補處什麼呢？補處菩薩就是已經有成佛的那種位置了，就是等著成佛，就是候補佛，補處菩薩就是候補佛的意思。維摩居士就在受記這方面講出來，你真正的受記不是這些名詞，不是這些名相，這些名相都不能算是受記，真正的受記是無為，因為在本性上面講，它就是無為的，無為就是無生法。前面這一大段，都是講這個受記沒有根據，沒有把無為法講出來，只講受記是不對的，這是前面一大段都講這個道理。

把前面這個道理我們了解之後，現在就接著講了，「無處是菩提，無形色故。

假名是菩提，名字空故。」無處，指的是什麼呢？是色身。我們眾生都有色身，經文講無處，這個處指的就是色身。色身是我們人人都有，為什麼講無處？無就沒有色身的，意思就是這裏講圓教菩薩，圓教菩薩境界高。天台宗講的藏、通、別、圓，藏教是小乘法門；通教通小通大，兩者兼而有之，智慧高的就通大乘法門，智慧低的就是通小乘法門，這叫通教；別教是純粹大乘法門；圓教就是萬法圓融，那境界最高了，所以在這裏面就圓教來講無色身。圓教不同於其他的教，要離開這個色身，圓教不必有這個色身，有色身就著了相了。著了相的話，再想明瞭自己有本性，再證到自己本性，那一著相就不行了。所以圓教不像其他的各教，它不需要取色身。所以經文講「無處是菩提」，不要取色身，這是菩提，這是真正的菩提。為什麼呢？「無形色故」，真正菩提是沒有形色的，有形狀的、有色的，這都不是真正菩提。

「假名是菩提，名字空故。」假名是菩提，因為名字就是空的，空的就不要著相。這個怎麼說呢？唯識宗裏面有基本的一個論就是《百法明門論》，《百法明門論》開頭就說「如世尊言，一切法無我」，就舉釋迦牟尼佛所講的話，什麼呢？一切法

無我，一切法包括後面的心法、色法、心所有法、心不相應行法、無為法，這一切法無我。為什麼講無我呢？一有我，就有我的形象，就有我的名，有名有形象，那好了，見不到自己本性了。所以在這裏講「假名是菩提」，唯恐我們不了解，下面再解釋一句，「名字空故」，一切的名字，一切的形狀都是空，空無所有的。空是指的那些名相，就剛才我舉的《百法明門論》，一切法都是假名，你要執著假名的話，那怎麼能夠悟到自己本性呢？更沒辦法證到自己本性，所以說假名是菩提。為什麼假名是菩提呢？名字空故，一切名相都空了，這才是菩提。

如化是菩提。無取捨故。

「如化」為什麼是菩提呢？菩提是性具，天台宗講性具，本性就具有的。本性本來就具有的，叫性具。這個性具，菩提不是唯識學所講的唯識的識心，唯識的識心有八個——八個心。我們就舉例子，比如說眼識，眼根對於色塵，然後發生了眼識，根、塵、識三者合起來，才有這個識，識心就是講這個識。這個識心，眼是如此，耳識、鼻、舌、身等等的，以至於第八識都是這樣，根、塵合起來才發生這個識。

如化，就如同化人一樣，幻化出來的化人，化人就是沒有取沒有捨，這就表示化人，它不是識心，不是唯識講的識心，而是性具的，本性具有的。具有的什麼？化人是本性性具呢？本性具有的這個心，無心，無心的心就指的識心。有識心，那就不是真正的菩提了，必是與幻化的化人一樣，幻人是無識心，無識心就無取捨，這樣的話才是真正的菩提。

無亂是菩提。常自靜故。

「無亂」，就是講這個菩提，必須學佛的人自己心裏不要亂。我們學《阿彌陀經》，《阿彌陀經》就講一心不亂，這裏講不亂，怎麼樣才能無亂呢？就是一切世間的這個塵，塵就是色、聲、香、味、觸，加上個法——法塵，六塵都是緣，我們眾生遇到六塵，這六塵就是緣，遇六塵這個緣的時候，你说不亂很難的。凡夫眾生處在世間，世間那些凡夫眾生都是迷惑顛倒的，自己就是亂，迷惑顛倒，言語、行為都是亂的，自己亂，也亂世間，把世間也搗亂了、亂了。我們學佛的人要遇到世間那些迷惑顛倒的人來擾亂世間，我們遇到這樣的人事環境很不容易心裏不亂。學佛學

的程度還不到的時候，往往被世間那些迷惑的眾生擾亂了，所以難處在這裏。自己想不亂，外面那些人事環境、那些迷惑顛倒的眾生，它來擾亂你，這樣就是很不容易。要不亂的話，自心不亂，也不受外緣的、外面的六塵來擾亂的話，這就好了，這叫無亂，無亂才是菩提。無亂才是菩提，最重要的，「常自靜故」，常是永久的、經常的，不要被外面塵緣來擾亂，自己就是處在安靜的狀況之中，就是常自靜。必須常自靜這才無亂，無亂才是菩提。

善寂是菩提。性清淨故。

善就指的真如本性，真如本性起作用的時候就是智慧，所以善是指真如本性的智慧。寂呢？就是有，有起作用的時候，它是一切念頭都是不動，這個境界很難體會。講到善寂，真如本性起作用的時候，一切都是依據真如本性來修行、來教化眾生，這就是菩提。為什麼呢？本性就是清淨的，性清淨故。善寂在由本性起作用的時候，由於本性是永久清淨的，所以這才是菩提。

無取是菩提。離攀緣故。

為什麼無取，無取什麼呢？「無取」，是一切法都不取。其道理諸法皆空，那一個法都是空，不空的話，把這個諸法安放在心裏面就著了相，一著了相，這不算菩提了。無取，就是了解一切法皆空，一切法皆空的，你取什麼呢？我就拿個比喻來說，比如太虛空，你不能說太虛空裏面還有日月星辰，那不能這樣辨別。講虛空，虛空裏面一無所有的，一無所有，你取什麼東西？無所取的。所以諸法皆空，既然諸法皆空，就像太虛空，什麼都沒有，那你無所取的。下面解釋，「離攀緣故」，有所取才攀緣，虛空什麼都沒有，你攀緣，攀什麼緣啊，所以在這裏講離攀緣故，無取才是菩提。

無異是菩提。諸法等故。

「無異」是沒差異的，也就是沒有不同的，這「是菩提」。為什麼呢？「諸法等故」，諸法平等。怎麼諸法平等呢？就是萬法一如，無論你是那一種法，拿萬字舉個例子講，萬法包括一切法，萬法怎麼是平等呢？好懂的話，萬法一如。萬法一如，這就是沒有對待的法，也就沒有相對的，萬法沒有相對的法，就是一如，就是

一個真如本體，所以無異。諸法等故，就是萬法平等，經文是這麼說，諸法平等就是無異，沒有一切差異。

這個跟各位說，經文我們是這樣研究，重要的是凡夫眾生心裏的境界要轉變，心裏境界不能轉變的話，經文是經文，我們凡夫眾生還是不平等，我們看見世間這些萬法千差萬別，分別心就有了，有分別心那好了，那就沒有平等心。要把分別心轉成平等心，這就要用工夫，不用工夫，就把經文研究，道理研究明白了，自己還沒有受用呢。這就是跟現在有些人學佛，他把藏經裏面經文都研究了，研究經文也瞭解了，心裏沒有轉變，在研究藏經的時候，自己看看這個瞭解了，一到世間，還是分別心，分別心重得很。不但重，研究了佛經越多，他的分別心比普通人還要嚴重。普通人分別心還沒有那麼深呢，研究藏經而境界不轉，分別心比普通人更重。所以一般講學佛與佛學，不能夠同一個意思。學佛從佛經裏面了解這道理，好好的學，怎麼學呢？把這分別心去掉。佛學呢？他研究佛家的學問，藏經也看了不少，他只在做學問，分別心他沒辦法改，改不了，這是多生多劫以來習氣在那裏，改不了，

這叫佛學。我們大家要把佛學與學佛分別清楚，我們要學佛，不能跟那些人來講研究佛家的學問，那個沒用的。

各位也許要問，無分別心，菩薩度化眾生要有分別，菩薩度化眾生沒有分別的話，他怎麼度化呢？菩薩度化眾生要有分別心，但是這個分別心的用處，跟這裏講無分別不同的。菩薩用有分別心認識眾生有沒有善根、他的根器如何，然後度化眾生才能契機，契合他的根機，所以菩薩度化眾生要有分別心。但是這裏無分別心平等度化，那就是不問是那一個、那一種眾生，都要平等的度化他。這兩者合起來講，度化眾生才有契理契機，這裏講的要契理，菩薩度化眾生要分別要契機。

無比是菩提。無可喻故。

「無比」，沒有任何一法，可以拿來跟菩提來比、來相比，為什麼呢？凡是能夠有另一種法跟這個法能夠相比的話，那就是對待的關係了，不是絕對的。這個無比是沒有人跟它相比，這才是菩提。因為無比是菩提，「無可喻故」，比是比喻，沒有任何一法可以用來比喻，比喻的事情都不是真實的，無可比喻，無可相比，這才

是菩提。

微妙是菩提。諸法難知故。

「微妙是菩提」，為什麼微妙是菩提呢？「諸法難知」，一切法你要知道它，好不容易，就是因為諸法皆是微妙的，所以難知。微妙到什麼程度呢？就講諸法，諸法都是微妙，凡夫眾生你不管書念得多少，甚至於藏經都閱讀很多，這是有智慧，有智慧，你要是想知道諸法（微妙的諸法）的話，那可不容易的，諸法就不是一切有智慧的人能夠知道的。為什麼呢？這裏講微妙，微是微到最微細的那種程度，妙是妙絕，既微細又妙到極處。想想看，你想知道，好不容易啊。別的不說，我就拿現在科學研究宇宙，有從遠大的來講，他探索天空裏面宇宙的本體，過不了一個時候，又發現了天空裏有多少星體、星辰，他永遠探測不了的。從微細的地方來講，他探到有電子、有質子、有中子、有夸克、有頂夸克，研究怎麼樣微細，研究不到窮盡的地方。這就是說把它放開來，從遠大地方研究、從微細的地方研究，現在的科學研究不了，必得研究科學的人，他要研究這部經、研究《維摩詰經》，他懂得心法，

才能夠了解一部分，也不能透徹的了解。這就是講「微妙是菩提，諸法難知」，世間任何一法都難知道，所以就解釋這個微妙，微妙才是菩提。祖師注解就說了，他說諸法（就是一切法）幽深而又遠，諸法幽遠，不是一切有智的人所能知道，這微妙是菩提，諸法難知。講菩提無知，無知才是菩提，但是話轉過來，無知而無所不知。無知而無所不知，講無知是教我們學經的人放棄有分別的知，你拿有分別的知來研究，研究菩提研究不到，必須無知。無知，不要有分別——不要有分別那種知見，無分別知見才能無所不知，這個就到了微妙的極處了。到了無知而無所不知的時候，到了這種境界，那就是微妙到了極處。

世尊。維摩詰說是法時。二百天子。得無生法忍。故我不任詣彼問疾。

後面彌勒菩薩說了，「世尊」，原來釋迦牟尼佛派彌勒菩薩去問候維摩居士的疾，前面都把道理說清楚了，維摩居士講得很清楚這個時候，彌勒菩薩就稱呼釋迦牟尼佛，他說世尊，「維摩詰說是法時」，維摩詰就把不退轉地之行，以及一生補處

這個菩提說了以後，說是法時，「二百天子，得無生法忍。故我不任詣彼問疾。」二百天子都得了無生法忍。得了無生法忍，這裏講的不是證到真如本性，是悟了，悟到真如本性，就是得無生法忍。因此他說我不能夠擔任去問候維摩居士的疾病。

上面講這些菩提，歸納起來講了很多，歸納起來有三種，一個是實智菩提、一個是真性菩提、一個是方便菩提。真性菩提就是指的真如本性，這個實智菩提呢？就是由真如本性起了智慧，那智慧叫做實智，再就是方便菩提，方便就是要權，講權法，方便就是行權的，這三種菩提。這三種菩提，用圓教法門歸到圓融無礙，這樣的話前面所講那些菩提，統統歸到圓融無礙的時候，你講退轉、或者是一生補處，這都是名相，那些名相，你都不能著相的。就從這三種菩提歸到圓教來講，圓融無礙，那學佛要明心見性，快得很。

維摩詰所說經講記(五)

第七十五講

佛告光嚴童子。汝行詣維摩詰問疾。光嚴白佛言。世尊。我不堪任詣彼問疾。所以者何。憶念我昔。出毗耶離大城。時維摩詰方入城。我即為作禮而問言。居士從何所來。答我言。吾從道場來。

這一段經文，是釋迦牟尼佛派遣光嚴童子去問候維摩詰疾病，在這一段經文裏面講的就是道場。我們普通都知道道場怎麼解釋，那是很簡單的講，這一段經文專門講道場的道理。先解釋光嚴童子他本人，光嚴童子是在家的法身大士，他是在家人，但是他修持證到法身了，是個法身大士。法身大士有淺有深，比如說登地菩薩，登上初地了，他就證到一部分法身。但是光嚴童子他法身證到什麼程度呢？到了補處菩薩，補處菩薩就是候補佛，就是等著那裏原來的佛滅度了，他來繼續成佛，叫補處菩薩。光嚴童子他名叫光嚴，光有三種，第一種是色光，這就在入定的時候，在定中所觀察的光叫色光。第二種光叫做心光，心光，從心裏發出來這個光，就有

智慧的，就是智慧光。這個智慧光明與天台宗講的四教藏、通、別、圓都不相同的，在這裏光嚴童子應該是第一義的光。他是第一義的光，因為這個光不是色光，也不是單講心光，超越了色光、心光，到了第一義了，第一義的時候，那就是補處菩薩才有的。嚴字，光嚴的嚴，嚴的意思，一個是他的福，一個是智慧的智，福報跟智慧都是得到這個嚴——莊嚴，兩者都是莊嚴。童子是個比喻的話，就像童真的意思，童子心理很真實的，一點虛假都沒有，童子是童真一塵不染，這表示他也像童子那樣清淨而沒有汙染。

現在我們就看這經文，釋迦牟尼佛就跟光嚴童子說「汝行」，你去，到那裏去呢？「詣維摩詰問疾」，你到維摩詰居士那裏去問候他的疾病。「光嚴白佛言」，光嚴童子，白佛就是稟告佛說了。告訴佛說「世尊」，先稱呼佛，「我不堪任詣彼問疾」，我不堪，是我不能夠，不能夠擔任，擔任什麼呢？詣就是到，到維摩詰居士那裏去問候他的疾病，這個不能，不堪任就是不能勝任。為什麼不能夠去問候維摩詰的疾病呢？「所以者何」，自己有解釋了。「憶念我昔」，我回想，憶就是回憶，

回憶過去。「出毗耶離大城」，他住在這個大城裏面，他從城裏出來。「時維摩詰方入城」，就在我出城的時候，維摩詰居士他也正好這個時候入城，方入城就是剛剛入城，兩人就見了面了。「即為作禮」，光嚴童子見到維摩詰居士入城，當下就向維摩居士作禮。這就是懂得禮儀的人都知道，見到年紀長的人，就要向他作禮。就我們國家禮教來講，不但見長輩，就是見平輩的人，見面的時候也要互相作禮。這個作禮只講作禮，怎麼作禮呢？在他那裏是有他作禮的方式，就我們國家作禮來講，有拱手、有鞠躬，行大禮的是要跪拜禮。一般就佛教來講，那就行像我們拜佛那樣的拜。他這是講作禮，作禮之後，「而問言」，然後就問了，「居士從何所來」，居士就是維摩居士，從那個地方來的。「答我言」，維摩居士答覆我說，「吾從道場來」，吾是維摩居士自己稱呼，他說我從道場來的。

光嚴童子跟維摩居士一問一答的時候，就這個道場來講，意義是什麼呢？光嚴童子他問的意思，就是以這個毗耶離城，把它比喻為一個寂滅道場，就是一乘的寂滅道場，這是一個法身大士所說的道場。為什麼是寂滅道場呢？因為他是法身大

士，法身不一定在那裏，就拿這個城來講，出城入城，出也不能算出，入也不能算入，因為法身無處而不是。你說這個城裏，我從城裏出來了，又從城外進入城了，就是有地方的一個限制，這個地方限制，限制不了法身，所以他這個比喻，是以寂滅場地來表達他的意思。但是維摩居士他是講法界，盡虛空法界是寂滅道場。這樣有什麼分別呢？光嚴童子藉著大城來表現沒有出入，維摩居士以法界來表現、來說明，拿這個寂滅道場跟光嚴童子那個寂滅道場有所不同的。法界、盡法界，盡法界沒有界線的，兩者有所不同。

我問道場者何所是。答曰。直心是道場。無虛假故。

兩人所說的道場不同的，所以在這裏講維摩居士答覆光嚴童子說「吾從道場來」。光嚴童子就問，「我問」，我，是光嚴童子稱呼指自己的。他說我問「道場者何所是」，你說你從道場來，那麼我就請問：道場在那裏啊？何所，何所是在什麼地方啊？光嚴童子問道場在那裏。「答曰」，維摩居士就答覆說，「直心是道場」。

直心是道場，我們學佛大家也知道，常常講。什麼是道場呢？固然道場有一個

建築物，比如說我們蓮社，有蓮社這個建築物，但是除了這個以外呢？更重要的是心。心，是有凡夫之心、有修菩薩道的菩薩的心、佛的心，多得很，但是這裏講直心。直心怎麼講呢？直就是正直的，正直沒有偏的直心。佛法講的直心，就是正確而沒有邪的，邪就是偏的，無邪而正直就是直心。就我們文字來講，我們這個直字，上面一個十字，中間是一個目，人的眼目，下面一橫。那一橫，照應該寫的是從左邊一直寫下來，寫到下面再一橫，一直一橫。這一個字，這是一個字，不是符號，是隱，隱藏的隱字。十目所視，一個要修道的人，一舉一動就像有十個人的眼睛來看，自己有什麼心理、有什麼隱私，隱私不了，這就直。直字下面加一個心字，直心，這裏講直心是道場，怎麼直心是道場呢？這個直心就是從真心裏面出來的，下面那個心就是心性的心。

直心從本性裏面顯示出來，本性沒有變壞。我們凡夫眾生心裏都是很壞的，壞在那裏呢？不了解自己有真心，就起了無明了，無明一起來，就把真心污染了，真心一污染就有生死。修道就要修這個真心，把無明的這些煩惱一層一層的把它去

掉，覺悟了之後就能把無明破除。直心就是沒有受無明來染污的，直接的就是從本性裏面出來沒有污染，這直心就是道場。我們學佛就要學直心，學直心不容易的，怎麼不容易呢？就拿研究佛經來講，研究佛經當然佛經裏的文字——經文，還有經文裏面含有這個道理，都研究明白了，如果心裏一想：我把這個經文研通了，研究通了，文字也了解了，裏面講的道理我也明白了。好了，有這個見解，那就不是直心，有這個見解就是我的私心、自私心起作用。這個當中真正的修行，真的要學直心的話，就在最微細之中自己來辨別，有一絲一毫自己感覺到滿意了，我什麼都通了，那就不是直心了。

直心是經文講的，直心是道場，「無虛假故」。直心，為什麼是道場呢？直心沒有虛假，虛是虛妄的，假是藉著種種的那些事情出一個相，一個形相出來，這叫虛假。直心是沒有虛假，沒有虛假才是真實心，真實，不是假的，實就不是虛的，虛假就沒有真實。講要修真實的話，就要把虛假的心理統統都把它去掉。

發行是道場。能辦事故。

「發行」，為什麼發行「是道場」呢？「能辦事故」。前面講直心是道場，既然直心是道場，就能根據直心來做很多事情，做很多度化眾生的事情。做事，你不能坐在家裏安安逸逸的不動，那怎麼做事？做事要有行為、有行動。所以這裏講發行，你要採取行動，這個就是道場，採取行動來度化眾生，以至於對眾生做出很多有利於眾生的事情，這叫發行是道場。發行要度化眾生的事情多得很，發行，發無數的行為，拿一個詞做代表——萬行，發出萬種的那種行為出來，這叫發行。發萬種的度化眾生那些事情，用那些行為，發萬行的總原則，就是一切的惡業（造惡的，造罪的這個惡），叫人家、叫眾生不要造，已經造的惡業要把它破除，破除一切的惡業。破除惡業這是消極的，積極的要宣揚無量的法門，佛法的法門多得很，你要把它宣揚出來。

深心是道場。增益功德故。

怎麼叫「深心」呢？深是深入的，求道的時候，行菩薩道就要把心深入的來研究，把心要深入，所以「深心是道場」。深心怎麼說呢？把一切的事情以及道理，

事是由理顯示出來的，理是由事來歸到理上面，事理圓融。研究佛法要把事情（也就是事實）要認識清楚，事就有理，也要從事明瞭真理，這就是求其徹底。事要了解，了解是不是，那個了字，了就是徹底的意思，理也要了解，事理都要了解，這才是徹底。事理求其徹底，怎麼樣才算徹底？拿比喻來講，我們大家都知道學佛要發四弘誓願——四種的大願，四弘誓願，第一就是「眾生無邊誓願度」，到了最後「佛道無上誓願成」，你發四弘誓願的時候，要度一切眾生，以至於必須要求其成佛，這才徹底，這講深心。

菩提心是道場。無錯謬故。

「菩提心是道場」，學佛都知道要發心，發什麼心呢？發菩提心，這裏講發菩提心就是道場。菩提心怎麼是道場呢？發菩提心就是修菩薩，菩薩就是上求下化，菩薩本身對於佛，向佛求佛法，也就是向佛來求學，下化呢？他從佛那裏求來佛法教化眾生，這叫上求下化，這是菩提心。這兩者都要好好的學，如果說是上求，向佛來求佛法，求到佛法了，不去教化眾生，那求了佛法有什麼用處？再說很發心要

教化眾生了，教化眾生你卻不向佛求佛法，自己發心來教化眾生，這種教化眾生，沒有從佛那裏求來的佛法，專門自己來教化，你自己拿什麼東西來教化眾生？所以這要注意，上求必須下化，下化必須上求。菩提心是道場，「無錯謬故」，這就不會錯謬的，就沒有錯誤。上求，從佛那裏求來這個法，這是正確的。下化呢？根據佛所講的法求來之後，教化眾生沒有錯誤。末法時代不從佛那裏求法，自己就來教化眾生，這樣的人很多，你要辨別是不是上求下化，自己可以看看那些人，他講的佛法有沒有根據，如果沒有根據，他自己就算講得天花亂墜，那個都不可靠。

以上四種心，那就是直心、發行、深心、菩提心，這四種心來解釋道場，這是最正確的解釋。這四種心都具備了，然後再講六度法門。六度，換句話說，有前面那四種心，這就可以來學六度法門了，菩薩也就是拿六度法門來教化眾生，也就是上求下化。六度法門，我們學佛的人都知道，布施、持戒、忍辱、精進、禪定，最後是般若。六度每一度都是要除去蔽端，蔽是凡是與好事相反的，那叫蔽，六度可以除去六蔽。

布施是道場。不望報故。

六度就拿這個布施來講，布施有財布施、有法布施、有無畏布施，分成三種。這三種之中，財布施當然重要了，我們世間就講人道眾生，缺乏錢財的人多得很，那些貧窮的人衣食住行都缺乏，布施者就拿這個錢財來救濟他。這當然是好的功德，但是法布施更重要。財布施，就拿有限的財物布施給窮人，法布施是教他自己能夠生出財產來，這個財產在佛家來講，不是普通的財產，是法財。法財，大家知道有七種法財，那麼教他有七種法財，附帶地世間那些窮人懂得有法財，怎麼樣製造法財的話，窮困就解除。還有無畏布施，眾生受到威脅，陷於危險地方，有所畏懼，修菩薩、修六度的人，解除他的恐懼心。我們世間叫人畏懼的事情多得很，行無畏布施的人就是把那個畏，教他去掉這個畏，教他無畏。這種布施它能除掉那些蔽——蔽端。

蔽上面草字頭，下面敝字，我們過去對人稱呼，稱自己敝，你要開店是敝店，謙虛的話。蔽字上面加個草字頭，就是這裏講的蔽，蔽是什麼呢？它把眾生的本性

遮蔽掉了。蔽指的是什麼呢？一個是貪、一個是慳。貪，大家都知道這個字，貪求人家的東西、貪名圖利那個貪。慳呢？心裏有慳。貪是想把人家的東西貪求過來，慳是自己有的東西，很吝嗇不肯施給人家，蔽就是貪、慳這兩個字。有貪慳，那就把眾生的本性把它遮蔽掉了，眾生本性發不出來，就是有貪慳。學佛真正的來修六度，修六度的時候，第一個布施就把貪慳把它破除掉，因為貪慳就是污染了本性，掩蓋了本性。你行菩薩道、修六度，就行布施來講，把貪慳破除掉的話，本性就顯示出來，所以行布施就能破除貪慳顯本性。

為什麼「布施是道場」呢？下面講「不望報故」。布施出去，無論是財布施、法布施、無畏布施，凡是布施出去的話，不希望要回報過來。這個很難得，一般人拿財物救濟那些窮人，總是將來會有回報的，就是窮人沒有能力回報的話，他可以從社會的人士取得回報。法布施呢？則希望我用這個法來布施出去，將來有很多接受法布施的人，他回報來很多的供養，拿財物、拿種種的來供養，就是希望著有回報。所以在行布施的時候，這些回報一切都不需要，都不希望有這些回報，這才是

真正的布施。真正的這樣的布施，他就可以顯出法身來，所以講六度，講到每一度，真正說起來都是要證到法身的。

講道場的道理很多，後面都是，這布施是其中之一，我們這樣一研究，原來所知道這個六度，到這裏一研究的話，才知道布施的功德真是不可思議的，因為他能夠真正的把法身顯示出來、開發出來。

非應供
補解

汝得，自以為得也。

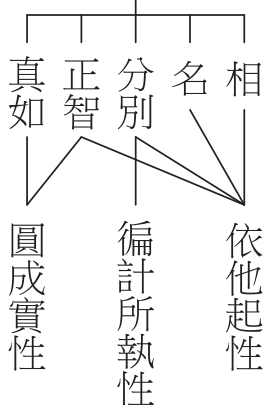
無諍三昧，空人我四相，自然無諍。

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



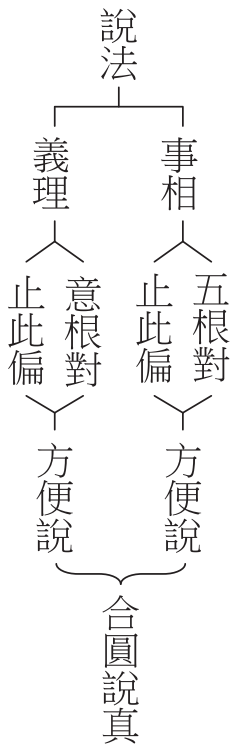
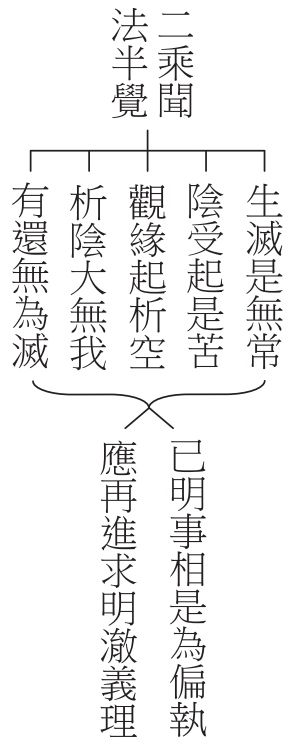
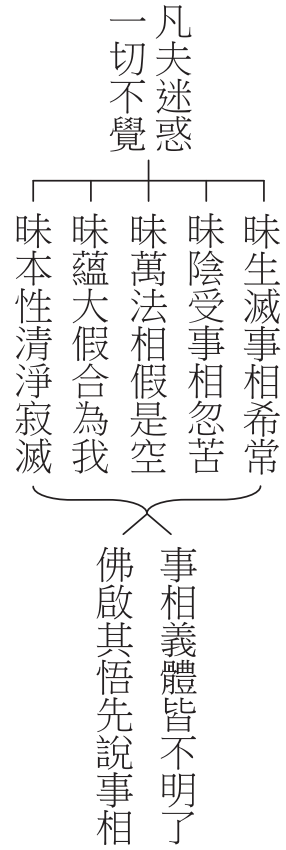
有為
不生

自不生（不由自因）如夢中之蜚蜚不自生自生無夢

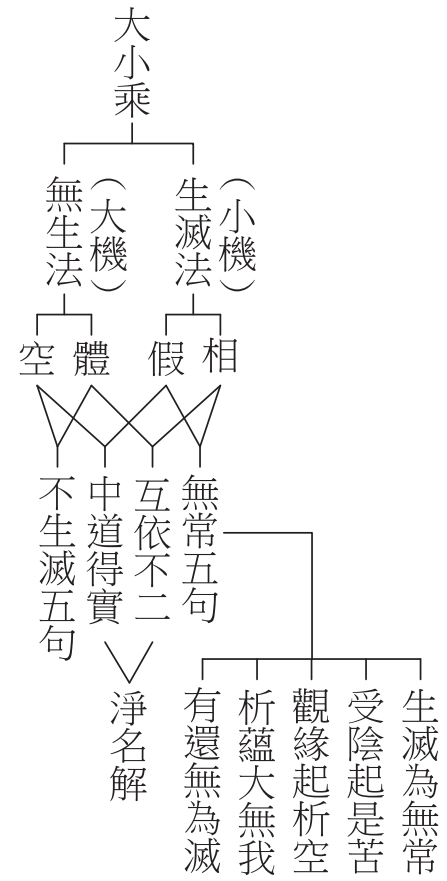
他不生（不由他因）夢蜚不由夢由夢則夢夢皆蜚

俱不生（自他二因）自他各無生因合無因何由而生

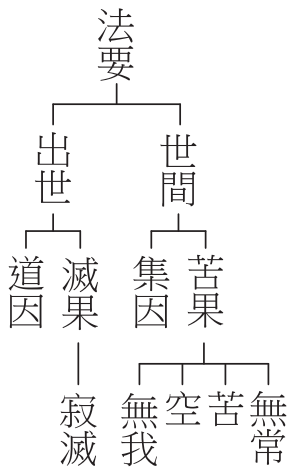
無不生（無自他因）若無自他則如虛空空何不常蜚



靜日與光
俱煖
動電影
與鏡片俱
寂

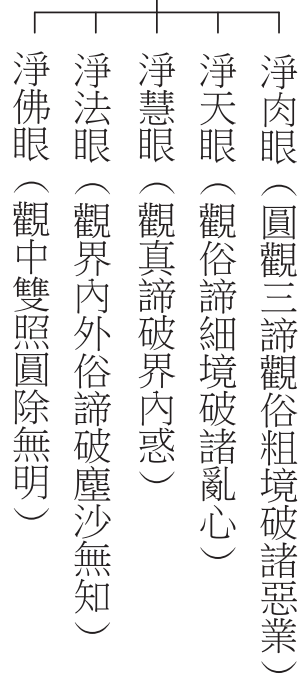


(注) 被呵大體指是說事相，非是說義體，著相失體

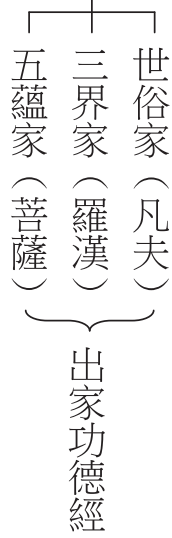


維摩詰所說經講記(五)

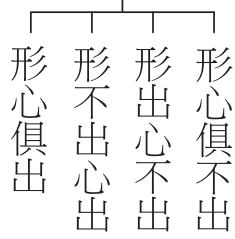
淨五眼



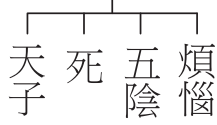
出家有三



出家四句



四魔



此品大意

斥小歎大

華嚴以策進行人至於佛地為宗，故就他之益己者以明此經以攝受眾生淨乎佛國為宗，故就自之益他者以明

二德滿足

(智) 本具「了因」至圓佛果照了一切事理者即「菩提」常樂
(斷) 本具「緣因」至足佛果斷盡一切妄惑者即「涅槃」無苦

金剛義

(體) 堅「不變法身」
(實際) 「斷德解脫」
(用) 利「智德般若」

枝末

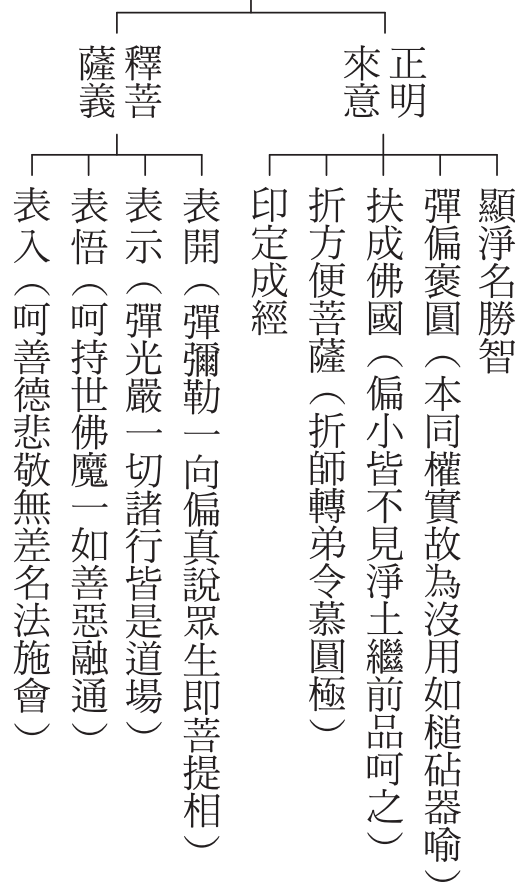
見惑——三界——見一處住地
欲界——欲愛住地
思惑——色界——色愛住地
無色界——有愛住地

根本

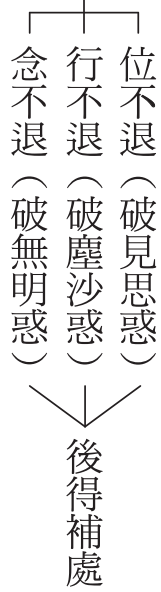
三界——無明住地

(深) 釋品名 第四菩薩品(補處) (從何來) (大施會)

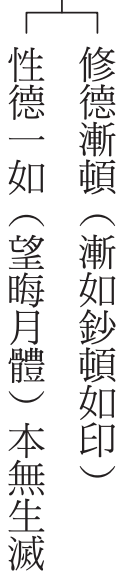
第四菩薩



先得不退



二德兼明



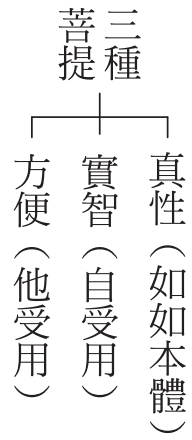
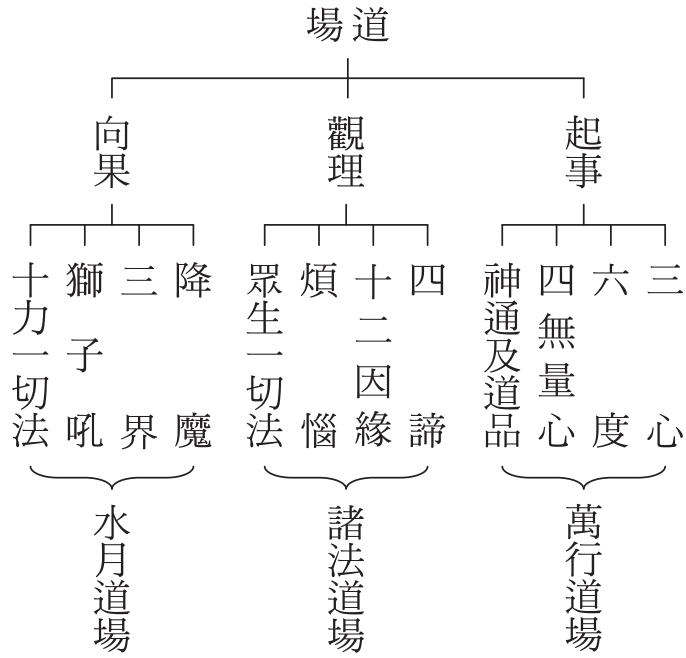
淨名慈氏之別
 └─ 漸橫進「如入大城尋人」經時、經位、不退、補處（畏）
 └─ 頓豎進「如從高空察地」直指性體無生死涅槃（易）

約三世折
 └─ 時無生滅（虛空不變）故無三世如空中鳥跡
 └─ 身相無生
 └─ 相無實體故不是生只是變幻
 └─ 三相從緣無有自性名剎那無生滅
 └─ 偈 一切法不生 我說剎那義
 └─ 初生即有滅 不為愚者說

無生折
 └─ 正位即實際理地
 └─ 正位中有授記菩提（月圓求圓未睡求醒）
 └─ 正位有受記及菩提（即是生義當有滅便非正位矣）

真如折
 └─ 如生指智生起智本具非生
 └─ 如滅指理寂滅理本具非滅

一生受記
 └─ 菩提
 └─ 涅槃
 └─ 事修
 └─ 理具
 └─ 貧人藏珠
 └─ 拙示（試驗）
 └─ 巧示（難信）



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。

二〇二〇年三月恭印結緣（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 , 2020.03-
冊 ; 公分

ISBN 978-957-9649-98-8(第5冊 : 平裝)

1. 經集部

221.721

109003216

維摩詰所說經講記（五）

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