



著作：药师讲要

## 维摩漫谈

本经在廿年前，我曾讲过一次，且有语体文的讲录出版，流行颇广，引起很多人的注意。有几间佛学院，亦曾采为讲本。其实那时随讲、随记、随印，都在很匆忙的时间中速成，里面自然还有许多自己不满意的地方。而且校对疏忽，错句错字很多，很想有机会再来修正一次，可惜迄无时间。现在各位同学中，因王弄书先生和吴人俊居士的指导，有的亦曾研究这讲录。王先生说三年级的同学将升学他校，为了时间太少，这次只能讲讲纲要；同时又要我讲时多提些问题向各位考验考验，大家来多动动脑筋，那讲过之後，留在脑里的印象会比较深一点，不会随风过耳，左入右出。他这种用意是好的，可以说完全得之他几十年的教育经验，对受教育者深加体贴，惟恐不能获得实益。但是我现在来讲，能否统统如他的期望，毫无把握，只希望能做到几分，我也满意了。现在就为了这个需求，我把要讲的课题，都用问题式来写成，我自然也动过了多少脑筋，希望各位也要多动动脑筋，把自己的脑力运用得灵活起来，那对于自己做学问是很有帮助的，同时也不辜负王先生等一番教育的美意。

92

### 一 本经是文词好呢？是理论好呢？

为甚在开讲的时候，就先提出这两个问题呢？因为这部维摩经自姚秦时的鸠摩罗什法师译到我国来，到现在已有一千七百年，流行甚广、甚盛。而且还与其他弥陀经等流行的情势不同，弥陀经等多是流行在中下社会，此经却流行在中上社会，许多知识份子的文人、诗人、画家、小说家、戏曲家，最爱读这部经，把这部经中那些美妙的文词，清丽的句子，引用到他们的文章里去、诗词里去、小说里去、戏曲里去，他们当然是因爱好本经的文词，才会有这种表现。但是只在爱好文词，就会有这种表现吗？当然在爱好文词之外，还有其他的原因，那就是爱好本经中的理论。我们知道理论有如人的灵魂，文词则如人的躯壳，一个人光是躯壳美丽，本身没有一点学问道德，那就缺少了灵魂的内在美；所以光是外形躯壳的美，好像枕头一样，内容只是一扎草包，真使人要感到美中不足了。人是如此，一部好的经书，亦是如此，若只是词藻文饰得瑰丽，内容的思想、理论，都不深刻，都不美满，那决定不会成为一部好的经书，也决定没有那多人去读它，去爱它的。现在这部维摩经就是这样：不但在形式上

的组织、结构、修词、文藻、流畅美妙，就是它内在的思想、理论，亦别出机杼，表现得甚为彻底、美满、清新、灵活，所以会逗引古

93

今多少的文人雅士去爱它，从它里面去动脑筋、去攫取材料、去完成他们的一首好诗、一篇妙文、一只好曲、一幅好画、一部好小说。这样看来，不论那一部好的经书，必先有它的内容，先把内在的灵魂美化起来，再加以外形的装饰美，将使它更显得妩媚动人了。譬如说我们中国著名的诗人，如唐朝的王维、孟浩然、白居易，宋朝的苏东坡、清朝的龚定庵等，他们的诗词不但具形式美，也具内在美，在他们的作品中含有好多人生哲理。因为他们都是多读佛经，多理解佛教的人生哲理所以把这种人生哲理的思想表现在诗词里，就见得他们的作品是比较深刻、美满、使人读来，不觉浅薄、枯藻、乏味。龚定庵的诗说：「先生读书尽三藏，最喜维摩卷里多清词」；维摩经里固多清词，所以他们读了维摩经後，写出来的诗词，亦多清词，却能引起广大的读者来拥护他们的作品。因此，维摩经里的清词，如问疾品、弟子品、菩萨品、以及入不二法门品等，我们可以把它当做课外的国文读，不但能增美自己写作的词藻，更可加强自己对人生哲理思想的理解，使自己的思想丰富起来，使自己的思想透过现实，认识正确与深刻，那将来不论写起文章来，做起事业来，一定自有风格，不同凡响。人是灵性的动物，佛教说众生皆有佛性，在这灵性稍稍拓展，精神上的知识欲望，亦即随之提高，那时对一切没有人生哲理的作品，看来都会觉得肤浅乏味，不够瘾。譬如印度的诗哲泰戈尔，他对人生的哲理比较透彻，尤其是浸

94

淫在大自然界里，研究森林哲学，所以他写出来的诗，写出来的小说如「沉船」等，都富於人生的哲理表现，成为世界文学的名著。又如俄国的托尔斯泰，他写的作品，亦富人生哲理，在「托尔斯泰与佛经」一书里，我们可以见到他的伟大。在我们中国的文学名著里，如封神榜、西游记等，虽也谈些玄理，因表现的技巧不够准确，就被人骂为神话、鬼话；但如红楼梦就不同了，那里面也许为陪衬贾宝玉後来要出家，渗入了许多禅理，富於人生哲学思想的表现，成为一部成功的作品，即放在世界文学史里，亦算是绝代的杰构。可是近年来中国研究「红学」的人，如胡适之等专重考据，其他的文人，又另外谈他的一套，其中那重要的人生哲学的思想，反而没有人专门来研究它，把那里面的禅理拓展出来。我以前在厦门读书时，曾与一些同学讨论到写一部「红楼哲学」，想专把其中讲人生哲学与禅理的地方摘录出来，渗入佛理，加以渲染。此书一出，必可引起许多青年的阅读兴趣，真是「先以欲钩牵，後令入佛智」，亦不失为摄化的方便了。讲维摩经讲到红楼梦去，似乎离题万丈，在保守的人看来，或认为不对？其实时代不同，我们今日来讲解佛法，已不能专钻故纸，专守绳墨，专用前人刻板方法，需要顾到佛法是要契理，亦要契机，若是话不投机，半句嫌多，纵使你把理论讲得再好，也引不起

甚 作用。同时要知道我讲这些道理，无非是想烘托出维摩经富有哲理，富有文学的意味，所以能从古至今，流行极盛，有

95

不少的人都爱读它。在这里，我们对上面两个问题，可以来一个答覆，就是：维摩经不但文词好，理论亦好，因一部好的经书，文词与理论的关系，是互相关涉，分不开的；换句话说，即是有形式美和内在美的，才算是好书。现在这部维摩经，就能合乎这形式美和内容美的条件，所以我们都认为它是一部最好的经典，值得大家来读诵和研究的。

96

## 二 维摩是思想家呢？是实行家呢？

维摩诘，是讲解这部经的主要人物。他的梵名叫做维罗摩诘，我国旧译「净名」，新译「无垢称」。印度 耶离城人民。经中亦说他自东方妙喜国化生於此，为法身大士。亦说他是金粟如来再世，辅导释尊的教化。但据小乘月上经说：维摩是实有其人，实有其事，俗姓雷，夫人名叫金姬，儿子名叫善思，女儿名叫月上。唐玄奘法师西域记中，说到他西游印度时，曾亲自瞻礼维摩卧病的遗室，言之凿凿，足以取信。这是我们读维摩经的人，必须先要决定信仰而加以认识的。

为甚 这里要提出：维摩是思想家抑实行家的问题呢？因我觉到思想家与实行家，是完成人类的文化和事业的两大支柱：要有思想家，人类的学识才有进步；要有实行家，人类的思想学识才不落空洞；足见思想家要兼为实行家，才算是一个完人。可是现在亦有人把思想家与实行家分了家，说人类的先知先觉者，是创造的革命家、思想家，後知後觉者是宣传家，不知不觉者是实行家。照这个意思，革命的思想家，是只会说不会做的，能做的是在不知不觉的民众。现在经中所讲的维摩居士，就不是这样的，他可说是一个大乘革命的思想家，同时亦是一个能说能作的实行家。怎样见得他是大乘革命的思想家呢？只

97

要你读过经中的问疾品、弟子品、菩萨品，以及入不二法门品，就可知道他的佛教思想不独超越小乘思想，就是大乘的思想，还要经过他彻底的扫荡和洗链，始显现出大乘最高峰的空慧思想。他在问疾品中对小乘人说：「无以生灭心说实相法」，「欲行大道，莫示小径，无以大海，内於牛迹」。到入不二法门品在後的一默，更从大乘空慧不立文字，教外别传，转入大乘禅的顿悟思想了。而且在诸品中所说的大道至理，都是彻底痛快，别出机杼，处处显露出他是一个大思想家的作风。又如方便品说，他是：



的思想中，可见他们对于佛身的爱乐与羡慕，希望自己都能证得佛身，亦是一样的。如此，则不但出发点相同，在解脱的归结点上，亦是相同的，所以说大小乘的思想，是分而不分的。怎又要说大小乘的思想又是不分而分的呢？这必须要根据维摩经加以阐明，否则仅如上面所说的大小乘佛教都充满著厌世悲观的思想，就有把整个人间世界毁灭了的可能，那末佛法的真价，要完全贬值，似乎成为不为人类所需要的佛法了，所以我们必须要加以简别，加以理解：（1）大小二乘的佛教思想，出发点虽同在厌苦发心，所厌的苦虽然相同，所发的心是有别的。这就是小乘人由厌苦而发「出离心」，希求自己解脱，不再来苦处受苦；而大乘人由厌苦而发的心，不是出离心，是「菩提心」。菩提心者，不但为自己寻求解脱，同时亦为一切众生寻求解脱。虽自己身在苦中，而不以为苦，虽为众生做种种事业，而不见有事业可作，虽度脱一切人，而不见有人为我所度，诚如金刚经语：「灭度一切众生已，而实无有众生得灭度者」。所以不同小乘人的厌苦，是一厌永厌，自趣於寂灭空无，做一个彻底的悲观厌世者；而大乘人是知其苦，知其可厌，而不为苦所束缚，不因可厌而恐怖，他是观察到可苦的可厌的事。都是如幻如化，而不妨在如幻如化中，大建其水月般的道场，空花样的佛事。他的思想是进取的，他的精神是积极的，修养到这种程度，已无半点悲观厌世的气氛，只有一颗为法为人的热烈的心，在活泼

泼地跳跃著，透视了现实的人生，在过其解脱自在的理性生活。（2）大小乘的佛教思想，在羡慕佛身，希求解脱点上虽也相同，但要知道佛身是有二种：（一）解脱身、（二）法性身。解脱身是由断「烦恼障」的缠缚而证得的，小乘人到四果罗汉，就能证得此身，获得涅槃的解脱；同样的，菩萨断烦恼障时，也证得这解脱身，所以说是相同。但说法性身法身，大小乘所证的境界就有不同了。法身是指法性普遍一切，以遍法界为身，因所知的理法是遍於一切的，所以须要断除「所知障」，於一切所知法的境上，皆无碍滞，自在而转，才能证显法身；这唯具二空智的大乘菩萨，有此能力。而小乘罗汉，只断粗重的烦恼障，未断深细的所知障，只知我空，未知法空，还不能於一切所知境上智无碍滞，自在而转，才能证显法身，获得大菩提的智果，就与大乘有别了。小乘人因未梦见法身实相之理的普遍所在，故凡有所说，局於一隅，每多乖谬，就被维摩居士呵为：「有慈悲心而不能普」；「无以秽食，置於宝器」，「彼自无疮，勿伤之也」！这都是呵小乘人为众生说小法，反而伤害了大乘根器的众生，跟著他去兜小圈子，走小径。那大乘的人，是怎样地观察众生，为众生说法呢？如观众生品云：「菩萨云何观於众生？维摩诘言：譬如幻师，见所幻人……如智者见水中月，如镜中见其面像，如热时焰，如呼声响……」，这是不落主观的执情，完全在客观上理解确实的人生，现实的社会，一切都是缘生的如幻如化的，其中没有实我，也没有实人，更没有实法。只是

一种因缘相成的互相关系存在而已。在这关系中，没有个人，只有大众，因个人的一举一动，都是会影响全体的大众，犹如拔一毛而动全身；所以大乘菩萨在这种对人生如幻如化的观察中，只知有人，不知有我，只知为众生牺牲服务，不知有个人的功名利禄，所以说：「自念我当为众生说如斯法，是即真实慈也」。生起这种普遍的慈悲，即从修养的考验中，了知诸法性空，而幻相缘成，不可毁坏，故仍能运用他的积极精神，广建佛事，利益大众，以完成他修菩萨道的功德。在这里，我们回顾今日唯物主义者斗争的人生观，要把全体人类引入斗争的途径，无异说，是促使整个人类从斗争中去毁灭。佛教中小乘主义者的悲观厌世，只是在消极方面个人厌恶人生的苦痛，世界的恶浊，想把它厌离或舍弃，另觅他精神理想上的乐土。而唯物主义者是面朝现实，是从积极方面的斗争，由斗争的残酷来毁灭世界，似乎有把全体人类引上自杀途径的可能。在此，我们想到佛教中大乘主义者的菩萨，他对人生世界的观察是如幻如化，而他的服务社会，改造现实的精神，又是积极的，慈悲的，和平的，人类唯有走这条路子，才有光明的前途！所以唯物主义者，如能善用他的服务精神，渗入大乘佛教的人生思想，对现实人生做如幻如化的体验，抛弃功名利禄的观念，改变残酷斗争的方法，然後才可以谈得到为世界谋和平，为众生求幸福，不然，诸有所说所作，都是如掩耳盗铃，不打自招吧了。

如上所说，我们可以获得一个结论：佛教中的小乘主义者是由厌世而出世的；大乘主义者是由出世而入世的，因他对为解脱众苦而羡慕佛身，所以是出世的，而能对人生作如幻如化的观察，接近现实，深入社会，改善人心，广建佛事，所以是入世的。换句话说，就是以出世的精神，做入世的事业。现在维摩居士这个人，和他所说的这部经，都是最能代表佛法由出世而入世的精神，所以特别把「佛法是出世的呢？抑是入世的呢」的问题提出来，大略地加以解释。

#### 四 本经是重俗谛的呢？是重真谛的呢？

在这里为甚要提出真俗二谛来讲呢？因为佛法说明宇宙人生的本体与现象，有两条原理：一是从事的现象方面说的叫做俗谛；一是从理的本体方面说的叫做真谛。所以中观论颂云：「诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二以第一义，若无世俗谛，不得第一义」。俗谛就是世俗谛，说世间法的道理，真谛就是第一义谛，亦名胜义谛，说出世间法的道理。世间法是有为、有相、有漏、有生灭的，是从一切事物的状态上说，事物状态是虚幻不实的，所以叫它做世俗的真理；出世间法是无为、无相、无

漏、无生灭的，是从一切事物的理体上说，事物理体是性空无碍的，所以叫它做胜义的真理。这两种真理，是在我们众生的生灭心中，於相对的境界上，有截然不同的对立著；若在诸佛心无生灭的境界中，心无分别，理得其平，真俗圆融，性相一如，入於绝相绝待的状态，那时已不是截然不同的两件东西。换句话说，虽有二谛，实等一种真理。这因为世间出世间一切事物的相状，是为现象，一切事物的理性，是为本体，相不离性，离性无相，也即是现象起於理性，理性不离现象，到这时，真俗二谛，也等同一体的两面了，故经中说：「一切烦恼，为如来种，譬如不入巨海，不能得无价宝珠；如是不入烦恼大海，则不能得一切智宝」。一

105

切烦恼，都属於俗谛法，如来种，为真谛法；菩萨为获得「一切智宝」的如来种，以真入俗，深入烦恼巨海，「不入巨海，不得无价宝珠」，这也同等说，诸法的真理，都不能离现象，即从理象中去求真理，更无现象外之真理可求了。佛法即重二谛，所以部部经中，都不免要说到二谛。所不同的，有的经偏重说俗谛的事，有的经偏重说真谛的理，有的经则真俗二谛的事理俱有说到。如地藏经、弥陀经等，是偏重事的，或说众生因地的因果事相，或说佛果净土的依正庄严，都是属於事的。如金刚经、深密经等，都是重於说理的，或说般若真空之理，或说唯识幻有之理。而现在所讲的维摩经，亦有说事，亦有说理，乃至说到事理无碍的境界。如问疾品等，重於说事，由事推论到理。如入不二法门品等，则重於说理，各种妙辩，激扬义趣。如菩萨品等说：借座灯王，请饭香积，室包乾象，手掷大千等等，说的都是理事无碍，甚至事事无碍了。又本经依世俗谛，说明我空和法空的道理，甚为明白，如序品云：「说法不有亦不无，从因缘故诸法生；无我无造无受者，善恶之业亦不亡」。弟子品云：「法无众生，离众生垢故」。菩萨品云：「假名是菩提，名字空故」。这些都从俗谛法，说明我空之理。如问疾品云：「又此病起，皆因著我，是故於我，不应生著；既知病本，即除我想及众生想，当起法想，应作是念：但以众法，合我此身，起唯法起，灭唯法灭……，此法想者，亦是颠倒，颠倒者，即是大患

106

，我应离之」。这是从俗谛法上，由说明我空，破除我执，再从说明法空而破除法执了。我们众生的毛病，皆从执我执法，固守成见，牢不可破，所谓「众山易拔，我法难空」，故此要在俗谛法上，说明我法皆空，颠倒自除，便可入於佛法的圣域。本经从胜义谛所说的道理，窥基法师在疏赞中曾把它分成因缘、唯识、无相、真如的四种法门来说：

（甲）、因缘法门??如序品云：「待因缘故诸法生」，「善恶之业亦不亡」。这是善恶因果之理，丝毫不爽，有如是因，招如是果。方便品云：「是四大种所合成身，无常无强；如来法身，无量善法，共所集成」。这是说明众生的身和佛的身，都由因缘集成，所不同的，众生身是由染缘集成的，佛身是由

净缘集成。问疾品云：「居士是疾何所因起」？维摩诘言：「从痴有爱，即我病生」；这是说明病者的生死因缘，故以痴爱为本。楞严圆觉二经所说：「众生流转生死，皆由贪爱」的道理，与此相同。又说：「一切众生病故，是故我病；这是说病者的出世因缘，以大悲心为本，哀悯众生，众生病故，菩萨亦病了。

（乙）、唯识法门??如序品说：「直心是菩萨净土」，「深心是菩萨净土」，「菩提心是菩萨净土」。直心，是诚实心，向上心，学佛人最重此心，立心不正，得果必曲，故经中又说：「直心是道场」。深心，是研究心，修习心，能深明佛理，广植智德，皆从此心中得来。大悲心，是同情心，怜悯心，有了

---

107

此心，故能牺牲自我，普为社会大众服务。故学佛首重发心，意即在此。又云：「若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则国土净」。唯心即同唯识，如华严经所说：「三界唯心，万法唯识」一样，说的都是唯识法门。

（丙）、无相法门??如本经弟子品说：「法常寂然，灭诸相故；若离於相，无所缘故」：这是说法性离言，不可言说，与法华经「诸法从本来，常是寂灭相，不可以言示」的道理一样。又说：「一切言说，不离於相，至於智者，不著文字，故无所惧。文字性离，无有文字，是则解脱；解脱相者，即诸佛法也」。从无相而得解脱，所以叫它做无相法门。

（丁）、真如法门??是说诸法本来如是真理，无有变坏。如序品说：「善能分别诸法相，於第一义而不动」。弟子品说：「无以生灭心行说实相法，诸法毕竟不灭」。菩萨品说：「若以如灭得受记者，如无有灭，一切众生皆如也，一切法亦如也，众圣贤亦如也，至於弥勒亦如也」。观众生品说：「从无住本，立一切法」。以及入不二法门品中文殊的「无示无说，离诸问答」，维摩的「默然无言」，都是说的真如法门，法尔本然，不落言诠，不假造作。这四种法门，约胜义来说，为本经最高的义理。为甚要分四门来说呢？窥基法师亦曾分割好明白，他说：「今此经中显世俗谛，我法皆空，令不执著，说有因缘之法；断染非净，显其唯识，明妄境非真，证唯心之理；彰无相之旨，断分别差别之相；说真知之理，令起智证」。有这四个原因，故分四门来

---

108

说。虽然说四，不过事有差别，理体还是相同的，所以说：「寄诠说四，事理可殊，废诠谈旨，一切无别」。由於窥基法师从胜义谛，说四法门，张扬经义，我们可以知道本经虽然亦说世俗谛的法门，而

重要的是在说胜义谛的法门。胜义谛，是佛学上所阐明的最高的理趣，本经既特重胜义法门的激扬，方可见本经中心思想的所在了。

109

### 五 净土是离现实的呢？是即现实的呢？

净土，是学佛的人共同趣向的目标：我们所以要学佛，无非是想把自己的环境净化起来，把自己的身心净化起来；同时由自己的净化再推己及人，使他人的身心和处境也净化起来。那，世界和人生，都可趋於庄严、和平、清静、美丽了。但是普通一般学佛的人，谈到净土，好像都是要抛弃现实，要另外去求一个庄严的净土，这究竟是怎样的一回事呢？到底净土是离现实而有的呢？还是即现实而有的呢？同时本经所谈的净土情形又是怎样的呢？是值得研究的。现在不揣冒昧，试分三节来谈谈：

(1)净土是离现实的：要说明净土是离现实的，或不离现实的，可约事和约理的两方面来说。现在先说净土是离这个现实世界的，是约事来说。在事实上，我们现在所住的这个世界，所生活的这个社会，都是恶浊秽污的，我们能说它是清静的吗？你说是清静的，我想谁也不敢相信。所以，佛教要我们求生净土，当然是另外有一个至多个比这个世界清静的国土所在，当然不说这个娑婆世界，便是极乐净土；既然娑婆便是极乐，又何必劝我们学佛？劝我们求生净土呢？因此，佛经中说十方世界，各有净土，世界无边，净土亦无尽，如法华经

110

谓：「其人临命终时，诸佛授手，十方净土。随念往生」。十方有净土，有无量无边的世界，这种道理，现代科学家已经证明，知道天空中有无数的星球，无数的太阳系，每一星球，每一太阳系，都等於我们住的地球，可知世界无边，已不用多说，现在要说的，是既离开我们的地球世界，尚有其他许多的地球世界，那离开我们的秽土，另有其他的净土，也是很平常的事，不足为怪。譬如说很著名的极乐世界，在弥陀经里就说：「从是西方过十万亿佛土，有世界，名曰极乐，其土有佛号阿弥陀，今现在说法」。这是说阿弥陀佛的极乐净土，是在我们这个世界的西边，所以叫做西方，其实极乐净土的西边，还有很多的净土，若对那些净土指极乐而言，则极乐又成东方了。所以西方或东方，那是因地异向，说东说西俱无问题，最重要的，是我们学佛的人，必要先把信仰确定，相信确有一个阿弥陀佛的极乐净土所在，然後由信发愿，由愿起行，不断地修习，必要达到目的一天。只要与阿弥陀佛有缘的人，欢喜往生极乐净土，能发大心，努力争取，必能实现，会使你自己从事实上获得证明，他人多说，了不相干。

(2)净土是即现实的：这是从理的方面说，净土是不离现实的，是即现实世界而可成净土的，不过这种境界，在有修习净土修养工夫成就的人，自然很明白，但没有这种修养工夫成就的人看来，还是不十分了了的。所以佛法也与科学一样，甚都要讲实验，自己亲从修养实验到，信仰才会真确。因佛教说

111

国土的清静或秽污，都是随我们的心识而转的，内在的心识清静，则外存的国土亦清静；反之，内心不净，则外界的一切亦都难望其清静了。所以华严经说：「三界唯心，万法唯识」。解深密经说：「我说诸法众缘生，唯识现」。起信论说：「心生则种种法生，心灭则种种法灭」。而在维摩经中说的唯心净土之理，尤为直接了当，如说：「若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则国土净」。又说：「若人心净，更见此土功德庄严」。这种说法，何等明白；但其中之理隐含著，还是很深微的，且略为一说：为甚要说「众生心净即国土净」。「若人心净便见此土功德庄严」！这完全在个人的修养心境上说，个人修养到身心清静程度，在他的心识上自然现起清静国土，他所看到，所接触的东西，也无非清静了。摄论所谓「清静佛国土，由佛见清静」；换句话说：众生修养没有到佛的境界，同是在这个现实世界，见秽见净，各异其趣。如这世界，我们现在所见的都是秽污不净的，但佛在说法华经时，曾把这个世界三变为净土，仗他的力量，使大家看见，使大家相信。又在本经中舍利弗尊者曾与佛对扬说法，疑及佛心清静，为何佛所住处的这个娑婆世界这样恶浊不净，混乱不堪呢？佛笑著答他：这个世界照你所见是秽污的，照我所见是清静的，没有半点秽污。当时佛把指尖指地，大地顿现七宝庄严的清静世界。佛指著对舍利弗说：我所见的娑婆世界，就是这样清静庄严的；现在给你事实的证明，你可以相信净土是不离现实了吧！只因你们心未清静，所以有眼不见，以为净

112

土是离现实的，超净土的。这种唯心净土的道理：懂了就很明白，不懂的，仍不免有玄微一点的感觉；但这是没办法的，因为我们对净土的修养，都未曾下过苦工，不能即刻用事实来证明。现在再引楞严经的话来研究一下，我相信大家对此理会更明白了。楞严经说：十方虚空，在诸佛心内，如片云点大清。又说：一人返妄归真，十方虚空，悉皆消殒。就是大地，亦皆平沉。前者是说诸佛菩萨，其心清静，已无分别，内外一如，故芥尔不觉其小，虚空不觉其大。华严经说：「若人欲识佛境界，当净其意如虚空」。又说：「普贤身相如虚空，依真而住非国土」，故度众生亦如度虚空一样，毫无执障。又说：「菩提清凉月，诸佛毕竟空，众生心垢净，菩提影现中」。在领会佛理的人看来，这种说法，是何等地了彻、幽微、清快！後者说一人返妄归真，十方虚空要粉碎，大地也要平沉，这种奇特的说法，也都是显明虚空大地，都是唯心所现。一个人修养成功之时，心识一净，以前所见的一切秽境都消失了，所以说粉碎、说平沉；而现前的净境，是桃红柳绿，别有风光，已不是从前的境界了。但这完全是

行者实验到的心境，在没有 修养证到这种「现量境界」的人，还是虚空依然存在，大地并未消沉。可见佛教的唯心净土，不离现实之理，唯证到验到，才能深达其中的意趣。

(3)本经创造的净土：唯心净土的思想，发展到本经中所讲的理论，是更进

113

一步了，不但使净土不离现实，且要从现实中来创造净土，即是要不离现实，创造新的净土??人间的净土。佛教的修持有二种：有靠自力修的，如修戒修禅等，全在自己努力；有靠他力修的，如修净修密等，须仗佛力加护而助成。但虽仗他力加被，亦须要自己先努力才行，自己不努力，诸佛菩萨亦无法助成你。如一根木头，自无活动能力，他人虽想助他变为一个人，是没有办法的。普通修行净土的人，一味滞於事相；倚赖他力??佛力往生，但也有靠自力亲得念佛三昧、亲证唯心净土的，那毕竟还是很少的；而他们为贪著福果而修净土的心理，多数还是相同的。唯本经所说的净土法门，专从发心的本地上来著眼，在运用自力，则随时随处都可以自力更创造新净土的新生命，不专靠阿弥陀佛来接引，也不把净土指在西方，「菩萨心净，便见此土功德庄严」，便是很好的证理。即是说，一个能从修养中觉悟了，净土即在目前，真是「十世古今，不离於当念；无边刹海，不隔一毫端」，只讲个人的修养觉悟还不够，个人修养成功，至多如上面所说「虚空粉碎，大地平沉」，实现行者的心境上的净土，只是个人的净土，与普遍的大众的是没有多大关系。所以在本经还要更进一步，从个人的修养觉悟推到全体的修养觉悟，从个人的创造净土，推到全体的创造净土，用群策群力来使这个现实的人间净化，大家都过著清净庄严的美化生活。这种人间净土的理论根据，便是本经序品中所说，菩萨修因时所发的三种心：

114

(1)直心是菩萨净土；(2)深心是菩萨净土；(3)菩提心是菩萨净土。在黎锦熙居士的本经序文中，把直心解为诚实心，向上心；把深心解为研究心，修习心。诚实向上，研究修习，都是重於自己的修养与觉悟，使自己个人获得了净土的实现。到发菩提心，即是慈悲心，同情心，是注重群觉群悟的，能够群觉群悟，就可把全体的人群都趋入净土，觉悟的社会、清净的国土，便可从这现实的苦恼世界中创立起来，所以说：「净土不是别的东西，就是已经觉悟的社会」。亦如经中所说：「众生之类，是菩萨佛土：菩萨随所化众生而取净土」。菩萨是因众生而取净土，没有众生便没有净土，或不能摄化大众，就不成菩萨个人的净土，因此维摩居士，就从这理论的实践中，深入社会各阶层，随缘摄化，为释迦牟尼佛的人间佛教推动的先锋，以争取人间净土的实现！为甚 菩萨为实现人间净土，必须广化众生，欲从群力，改善社会？因在佛教里说，不论众生或社会，都是由业力所造成。这业力有共业与不共业。人生个人各有苦乐不同，是由个人自己的不共业力所造成；而整个社会世界的恶浊不宁，是由大众共同的共业所造成的，大家同样地在这社会、在这世界中受苦受难。所以，要想把现实的社会世界，改造

悟来争取，光是从个人的觉悟，是无法实现人间净土的。在这点上，则不但本经特重净土新创的思想，就是推至一切大乘经典，一切大乘菩萨，为开展大乘思想，为广修六度妙行，无不是在牺牲自我，服务社会，为争取大众的群悟，而求现实人间净土；不过本经的理论思想，特别透辟入化，所以在维摩居士表现起来，也特别生动与活泼。

#### 六 不思議是空洞的呢？是可以实验的呢？

本经有三个译本：吴支谦译音，简名「维摩诘经」；唐玄奘译义，名「无垢称经」；姚秦鸠摩罗什音义兼译，名「维摩诘所说不可思议解脱经」。这「不可思议解脱」正指本经内容所说的义理；或者亦可说不可思议这几个字是形容词，拿来形容菩萨和佛的解脱境界。这境界高妙幽微，是果位人亲证的实际体验，没有亲自体验到这种境界的因位人，是揣想猜测不到的，所以说是不可思议。嘉祥玄疏说：「不可思议者：内无功用，不假思量；外化幽微，物莫能测」。内无功用即实际体验的真智，外化幽微即化导方便的权智，两者都非常人所到的境界，故落於不可思议。维摩经共有十四品，其旨趣是在「正化菩萨，旁激二乘，兼化人天」，而归宗所在，所说法要皆以不可思议为张本：（一）自宝积献盖，佛以神力，合盖为土，是揭出不思议的妙境；（二）自宝积问修净土行门，佛以直心、深心、菩提心为众行之因素，是为不思议的妙行；（三）自维摩示疾，所有问病的圣者，皆被呵斥，正显不思议的妙智；（四）与文殊对答，抑扬酬唱，共入不二法门，正显不思议妙教；（五）从借座灯王，请饭香积，室罗万象，手掷大千等等，揭出理事无碍的境界，都是不思议人物所起的妙用。若境、若行、

若智、若教、若用，都是不可思议的，所以用不可思议来代替这部经的名字。但是我们听到不可思议这一名词，似乎感觉到有点太抽象、太空洞、太渺茫，有点不落边际，使人摸不著头脑。如果真理是不可思议的，那岂不是使人永远只是感到空洞无物，永远只是感到渺茫不可捉摸吗？那与人生还有甚实际的利益可言呢？在这里，大家要产生很大的疑问，就是不可思议是否永远是空洞的？永远是不可实验的？要解答这问题，我们要先了解真理：真理的本身为甚不可思议？为甚要说真理是不可思议的？如能体会得个中义理，那对佛经中所说的那些不可思议的道理，亦不觉得值得甚惊异的。说到不

思议的道理，不但佛法上说到那最高的理境是不可思议，就是世间一般宗教、哲学、科学的理论，以及普通做人所过的生活，从他的本身道理推究起来，可说都是不可思议的；但我们决不能因为理论不可思议，感到空洞无物，就否认自己所过的不是生活，或否认自己不是人，决没有这种道理。世间无论甚事物，若从它的当然推到它的所以然，在哲学上说，即是从现象推论到本体，只要问到第三个「为甚」的问题，便要归结到不可思议了。譬如我们谈到「吃饭问题」：第一问是：「我们为甚要吃饭呢」？答覆是：「为维持生命，所以要吃饭」。第二问是：「为甚要维持这个生命呢」？这个问题的答案就复杂多了，或者可以答：「生命是一种既成的事实，不是向人家要求一个生命才生出来的。那，既有了生命，就不得不吃饭以维持生命，没饭吃

---

118

就会死亡」。第三问是：「是，你既然没有要求生命，为甚你忽然有了生命？这生命是从那里来的？是谁给你的？他既将生命给你，为甚又要自己找饭吃来维持？而且自己拼命地去维持，终究维持不住，结果仍不免老病死呢」？这些问题，虽可以生物学进化论，以及种种科学哲学说的推论来解答一部分，但所说的终是当然的法则，并没有说到所以然的原理，因此这个「吃饭问题」，就归结到「不可思议」了。但是我们饭还是要吃，决不能因问题的本身不可思议，就连饭也不吃了。谈佛果上一切解脱境界不可思议也是如此，决不能因它不可思议，就以为是空洞无物，否定了一切。其实一切的一切，都可以从浅的日常生活上的实验，而到达深的真理的实验的。真理既是可以实验到的，所以就决定不是空洞无物的东西了。我们日常衣食住行生活不可思议的道理是如此，就是普通一般宗教哲学里所说的不可思议之理亦是如此。如孔子说：「天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉」！老子说：「道可道，非常道，名可名，非常名，无名天地之始，有名万物之母」。这里面所含的人生哲理，亦都是不可思议的。若从佛学来衡量世俗一般的宗教学说，这不可思议的理论与实践，可分作三个步骤来看：

(1)从一般哲学的知识论来说的不可思议，是「似是而非」的：西洋哲学上有知识论，是近代学者洛克、休谟、康德等开发出来的。以前的哲学，是只有本体论与宇宙论。后来洛克他们从研究哲学的结果，对人类自己本身的智慧怀

---

119

疑起来，要考察它究竟是一种甚东西，所以才有知识论的发生。知识论的重要问题，就是研究「我们人类的知识是否有限度的」？主张有限度的，那就要承认有许多道理，是非人类的知识所能尽知的，就要落於「不可知论」的不可思议了。不但知识论如此，就是西洋各派唯心唯物的哲学，他们对于宇宙人生的推理，无论他如何研究，如果不是他们大胆的武断，结果还都是归结到不可思议上来。如唯物哲学派钜子斯宾塞，他所著的「第一原理」，说到万有的原始，推到不可知的地方，也就完全落於不可

思议了。不过，一般哲学的知识论上的推理，依佛法看来，都是第六意识以下的事。第六意识的「见分」分别而起，对于所缘的相分境，往往多是虚妄谬误的推论，宇宙的究竟，万有的本体，到底是怎一回事，专靠意识虚妄分别的「比量」来揣测，终难以明白底细的，所以说哲学上从知识论推究而来的不思议性，是似是而非的。

(2)从佛学上五八二识现量所见的不可思议性，是「似而未真」：前说普通哲学知识的推理，是局限於第六意识，从比量中推论，多数落於虚妄分别，所以说似是而非；但在佛学的第八识「现量」境上，与前五识的「亲相分」相应??即第八识自变的前五识的净色根，第八识依此根发生对事物观察实验的作用，只要不为第六识虚妄分别的谬误推理所蒙蔽而起武断，亦容易得到事物的真相，这等於现代心理学上的直觉作用。直觉作用，是在未落虚妄分别的主观之前的客观境界，所以所观察到、所实验到的，仍不失为事物的真相；不过这只是

---

120

在「阿赖耶识」上由於五识未落分别，自缘亲相分境，偶尔发现到不可思议性的普遍的真理，并未由修证而彻底究竟，故说「是而未真」，但与一般哲学知识论上的推理，专在六识以下的事物中讲不可思议性，自然是更进一层了。

(3)从佛果上转识成智亲证不变随缘的真如，才是「真不可思议」的实验：这是更进一层，由意识的修持工夫，渐渐地使八识净化，契证普遍性的真如，实验到不可思议的理境究竟是甚一回事。到这时能观的见分心，和所观的相分境，已不起分别，打成一片，打破了哲学上的知识论的执见，也超越了阿赖耶识上的生灭知见，而趋於「能所双亡、境智两冥」的真空妙慧。这真空妙慧上的不可思议，也就是「宇宙」、「本体」的不可思议；因不可思议就是宇宙万有及智慧的实性，不能离开这不可思议，再去找寻诸法真如的实性。这样，这不可思议的实性，也就在我们日常经验的事物与生活中，离了这些，更无其他空洞渺茫的不可思议性可说。所以本经中散花的天女对舍利弗说：「言语文字，皆解脱相，无离文字，说解脱也」。亦所谓：「郁郁黄花，无非般若；青青翠竹，尽是真如」。能体验到这个境界，即是实验到不可思议，并不是不能实验的，是在乎你已否在实验上下过工夫！如果下过工夫的话，必可获得代价，必不会使你扑空的。如本经中的「须弥纳芥子，芥子纳须弥」等事无碍的境界，看来都是不可思议性的东西，但这些都是维摩居士凭著他的修证工夫实验的，在我们凡夫的心目中，或认为奇特，认为是不可思议，在实践者的实

---

121

验中看来，也没有甚奇特或不可思议了。在这里，我们可以来个肯定的答案：不可思议的理性，是普

遍一如的，不是空洞渺茫而无物的，是可以实践的，是从实践的考验中可以契证的！

122

### 七 解脱是相对的呢？是绝对的呢？

解脱，是解除一切束缚而达到超脱自在的意思，换一个新名词，即是解放；但佛法所讲解脱，与世法中所讲的解放，颇异其趣！世法的解放是有利有弊的，如把人类从种种专制的社会风俗中解放出来，等於解开被束缚的脚镣手铐，还我自由，这是有利的；但摧脱了旧有的社会制度的束缚，没有一种新的道德来统驭自己，犹如不羁之马，奔放无度，往往会使人由放逸、浪漫而至於堕落，这便是有害的。有利有害，是相对的世法，自然不够彻底，也不配说是真的解脱；真的解脱，就是佛法中研讲解脱身心一切缠缚，也即是本经所讲的「不可思议解脱」。

这样说来：世法的解脱是相对的，是不彻底的；那 绝对的、彻底解脱，当然是出世法了？这也不尽然，如佛教的小乘人说的、修的、证的，也都是出世法，但仍是相对的、不彻底的，因为他们执有「解脱相」存在，所以要受维摩居士的呵斥与奚落，可见佛教的解脱，还不是全重在形式化的解脱，而是尤重在内容实质解脱，所谓内容实质，即是见理证悟的浅深问题，见理彻底不彻底，证悟圆满不圆满，就显出相对解脱与绝对解脱的境界不同，并非光是在形式上分世法与出世法的畛域而论解脱。如维摩是居士，在形式上并未出世，而

123

他所得的「不可思议解脱」境界是绝对的、彻底的，便可以证实这种说法了。在这种意义上，黎锦熙居士的序文中把解脱分作三层来说，很有道理：第一层是世法解脱，就是随顺时机，适应环境，解放人类国家社会上种种不合理的束缚。此层似与佛法无关，殊不知小乘人的出家，就是为了不满於现实的国家、社会，甚至整个世界，由於极端的厌世，才走上出世的道路，希望摆脱一切的束缚。但大乘人的菩萨则不然，他的解脱是要从世法中获得的，所以他即於 世间，广修六度法门，以牺牲的精神修布施、忍辱，以奋斗的意志修持戒、精进，以彻底求觉悟的心情修禅定、般若。这便是不离世间而求解脱，他的神圣工作完成，也就是他的解脱目的达到了。第二层是自心的解脱，这解脱的获得，要从自己的内省工夫做起。外形的脚镣手铐，固足以系缚我们的肉体，但内心的贪瞋痴等根本烦恼，更能障缚我们的性灵，使我们的性灵暗昧，精神不得自在，唯有拿般若真智来照察它、觉悟它、了彻它才能得到解脱。有的根性利的人，一闻百悟，顿得解脱；有的根性钝而习气深的人，要慢慢地修习，渐得解脱。这种解脱，是重在心灵上的修养，不但佛法注重，就是世间的哲人，亦有说到，如托尔斯泰说：青年应该猛省啊！不要就权势武力及其他一切的残忍行为方面著想，该从自己最可尊贵的性灵及善良真实的生活方面著想；若要求善良真实，应该从「不自私」做起，虚荣心、名誉心、嫉妒心，同一切自私自利的欲望，需先摒除，时时做省察矫

正的工夫！我们一念及社会的生活，首先当对国民自己承认是一个「有罪恶的人」！（一九〇六年告俄罗斯人书）。又说：「自由就是解脱性灵的束缚，只有能够自己战胜自己，才算是使性灵完全解脱束缚，自由不是他人给我的，是内发的，是自然的，不是外来的，不是强制的；求自由的方法，应该以个人内心的变化为第一著，由此扩充起来；至於外部社会的变化，就是得了真正的自由」。这由内心的变化扩大到外部社会的变化，即近於佛法由身心净化而至社会净化和国土净化，达到解脱性灵束缚，使性灵永远获得自在的真理。第三层是绝对的解脱：前面世法的解脱，不用说是相对的，就是由内心的解脱到社会的解脱，也还是相对的境界。佛法说内心的烦恼，有分别而起的，属於後天相习的，有与生俱来的，属於先天本能的。内心的解脱是重在断了贪瞋痴等分别烦恼，现在到绝对解脱的境界，是连先天与生俱来的微细烦恼与习气都断得净尽了。这种烦恼净尽了的人，是把身心和境界都净化起来，打成一片了，知道自己即是众生，众生即是自己，自己是无尽的，众生也是无尽的，所以他的悲愿力亦是无尽。为了众生也为了自己，要不断的改造社会，社会好，众生好，自己也好，社会不好，众生不好，便是自己不好。维摩居士，就是这样的人，他能深入社会，与种种阶级的人委蛇周旋，看来与普通人一样，其实却有不同，他是另有一种意义与精神，在他那「常惺惺」的意识内在活动，看来一切都没有解脱，却一切都是绝对的解脱，即是不染一切，亦不舍一切，

所以叫不可思议解脱。解脱在佛法中，还说有三种：（一）空解脱，了诸法空，不著於空；（二）无愿解脱，知诸法幻有，不生希求；（三）无相解脱，如诸法无相，远离空有二边，悟入中道无相而无不相之理，心境一如，任运自在，也就是不可思议解脱。解脱，是悟入诸法理性的方便法门，它的体质就是智慧。在唯识学上，还说到用智慧了悟「三性」之理，便可入於不可思议的解脱境界。甚叫做三性呢？一遍计执性，虚妄分别而生起的，原无实体的东西，如黑夜行路，执绳为蛇；二依他起性，是阐明诸法的生起，都是仗其他种种因缘互相关系的助力，没有一法有单独的个性，不靠其他缘力助成的，如所见之绳，以性为主因，赖人工等缘织成；三圆成实性，是指诸法圆满成就本来如实的真理，如以智力，知绳非蛇，离去妄执，同时并知缘生之绳亦非有体，缘生性空，悟入实相无相，真空不空之理，就是入於不可思议解脱的绝对境界了。本经叫做「维摩诘所说不可思议解脱经」，所以把这解脱到底是相对的境界，抑是绝对境界的道理。略为解说。讲完上面七节文义，对于本经的题目和内容，相信都可以由理解而获得一个总要的概念了。（一九五五年五月讲於槟城菩提学院）

