

破解偶像--從《維摩詰所說經通論》談佛教經典的 詮釋方法

Destroy idols

-----Talk about annotation of Buddhism Sutra from
the review of Vimalakirti-Nivdesa Sutra

孫勁松*

Sung Jin-Song

摘要

佛教經典基本上是“理事互融”的結構，就“事相”而言，對佛教經典的詮釋有以事解事、以理解事兩種基本的詮釋方法，以法釋相是以理解事的特殊形式。程俱為南宋士大夫，著有《維摩詰所說經通論》，《通論》受莊學等中國本土文化的影響，在禪宗詮釋方法的基礎上，將“以法釋相、以理解事”用到極處，指出佛教中的佛、菩薩形象都是象徵性的，並非外在的偶像，這種詮釋是儒釋道得以交融的關鍵原因。

關鍵詞：程俱；《維摩詰所說經通論》；理事互融；以理解事；偶像。

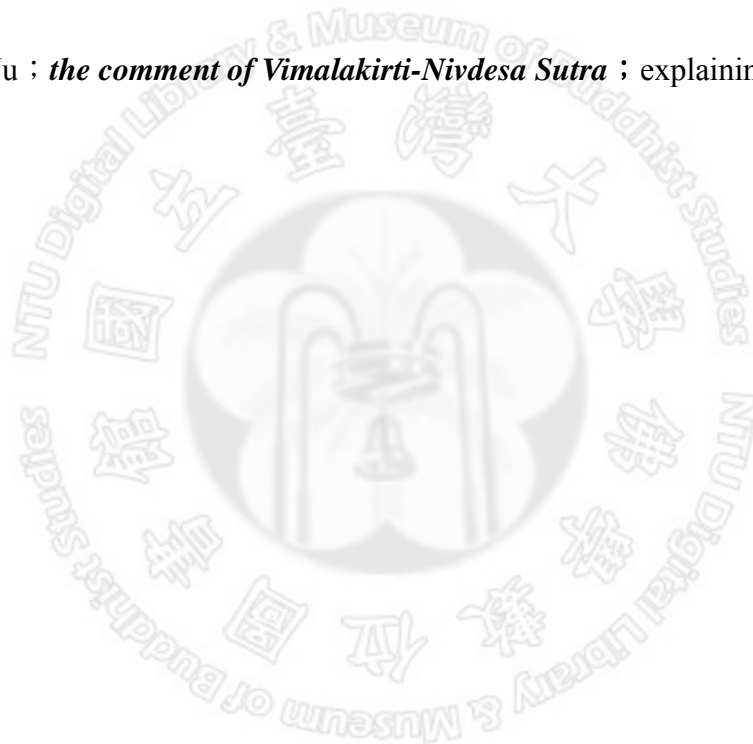
Abstract

Buddhism Sutra's structure is basically "fusing Principle and Myth together". According to "Myth -Idol", there are two elemental kinds of annotation of Buddhism Sutra, one is explaining Myth by Myth, and the other is explaining Myth by Principle. Explaining Myth by Avenue is a special form of explaining Myth by Principle. Chen Ju, a

* 孫勁松，現任教於武漢大學哲學系。

scholar-bureaucrat in Nan Song Dynasty, wrote *the comment of Vimalakirti-Nivdesa Sutra*. Influenced by indigenous cultures such as *Zhuangzi*, the reeviw was based on annotation of *Zen* and developed “Explaining Idol by Avenue ” and “explaining Myth by Principle ” to the extreme. Chen Ju argued that the figures of Buddha and Bodhisattva were symbolic idols rather than objective ones. The kind of annotation was why Confucianism, Buddhism and Taoism could fuse into one.

Keyword : Chen Ju ; *the comment of Vimalakirti-Nivdesa Sutra* ; explaining Myth by Principle ; idols



程俱，字致道，信安人，南宋士大夫禪學的代表人物之一。南宋初年，任諫議大夫，曾為天子掌制命文章。著有《北山集》、《麟台故事》，分別收於《四庫全書》的集部和史部。其佛學論著《維摩詰所說經通論》(以下一般簡稱《通論》)八篇載於《北山集》卷十四。

《維摩詰所說經》是般若系的一部大乘經典，現存有吳支謙、後秦鳩摩羅什、唐玄奘三種譯本，其中以姚秦弘始八年(西元 406 年)鳩摩羅什的譯本最為著名。該經受到佛門僧人的高度重視，三論宗、天台宗、禪宗都將此經視為基本經典。南北朝時期的僧肇、道生、隋唐時期的智顛、吉藏、窺基等人均有註疏，《六祖壇經》也多處引用《維摩詰所說經》。與一般大乘經典相同，《維摩詰所說經》是“理事互融”的結構，該經中以佛的住所菴園處、維摩詰的住所方丈處舉行了四次集會：菴園會，方丈會，重集方丈，再會菴園。在二處四會中以佛、維摩詰、文殊、舍利弗等人物為核心演出奇妙的“故事”，“故事”之中又融合有深刻的“佛理”。

如何解讀這些“故事”是佛教經典詮釋中的關鍵問題，一般來說，其解讀方法可分為以事解事、以理解事兩大類，以法釋相是以理解事的特殊形式。“以事解事”是指將經典中的人物、事件當作真實不虛的存在加以理解，《維摩詰所說經》中的文殊和維摩詰被解讀為實實在在的菩薩、外化的偶像。“以理解事”是指將經典中的故事在作為寓言來解讀，經典中的人、物及所發生的事件、對話都是為了闡明“佛理”，“以法釋相”特指經典中的人或物具有某種具體的象徵意義；用“以法釋相、以理解事”的方法解讀，《維摩詰所說經》中的文殊菩薩象徵“根本智慧”，維摩詰象徵“不可思議解脫力”，借二者之問答展現“統萬行以權智為首，樹德本以六度為根，濟朦惑則以慈悲為首，語宗極則以不二為言”¹的大乘教理。

一、程俱的詮釋方法概述

¹ 僧肇等：《注維摩詰所說經》上海古籍出版社，1994年出版。

程俱的《通論》主要運用“以法釋相、以理解事”的詮釋技巧，徹底拋棄“以事解事”的方法，完全離開了“事相”和宗教神秘主義的束縛。在佛教經典的詮釋方法上，有著鮮明的特色。

1、以法釋相

在《維摩詰所說經通論》的開篇，程俱就指出《維摩詰所說經》中的佛、菩薩及諸大弟子都是一種象徵。“文殊師利是根本智，維摩詰是不可思議解脫力；文殊師利是法而如然，維摩詰是神通妙用。”²文殊是智慧的象徵，而維摩詰則是不可思議解脫力的象徵，文殊表“體”，維摩詰表“用”。他還指出“文殊師利與維摩詰，合即是佛。”佛也是一種象徵，根本智慧之“體”和不可思議解脫力之“用”合而為一就是“佛”，代表著體用一如的境界。

在《維摩詰所說經佛國品第一》中，萬千佛弟子在菴園集會，經中列舉了從等觀菩薩到文殊菩薩共五十二位菩薩的名號，程俱認為，這些菩薩的名號及排列順序具有明確地象徵意義。他指出：

“是經所說法，真俗凡聖淨穢平等，不作異觀。故在會菩薩，自等觀菩薩以下五十菩薩及彌勒文殊五十二菩薩也。等觀、不等觀、等不等觀所以為等觀，亦去等觀之著也；是神通自在必自三昧中起，三昧者正定也，是所謂神通妙用亦法而如然，故有定自在菩薩、法自在菩薩、法相菩薩也；解脫神通亦是此身光明發現，故有光相菩薩、光嚴菩薩、大嚴菩薩；是一切佛聚一切義海，故有寶積菩薩、辨積菩薩；手有拯拔引接之義，菩薩常以法寶、法印拯拔衆生，上至十地菩薩、四果諸天，下至地獄畜生餓鬼，高下平等，一以法寶法印而拯拔之，故有寶手菩薩、常舉手菩薩、常下手菩薩；……；於是終之以彌勒菩薩、文殊師利法王子者，如諸菩薩具足是等法，即成佛果。彌勒菩薩，是補處已受佛記者故，然不離文殊師利清淨根本智也。”³在程氏看

² 程俱：《維摩詰所說經通論》，《北山集卷十四》，文淵閣《四庫全書》本，台灣商務印書館。

³ 同上。

來，這部佛經開篇列舉的這些菩薩名號都是象徵著圓滿覺悟者的德行、願力和能力的。諸菩薩排列的順序也有起寓意所在：具足了前面五十位菩薩所象徵的德行、願力和能力，就可以達到圓滿覺悟的佛境界，而第五十一位彌勒菩薩代表候補受記之未來佛，清靜根本智慧是佛之“體”，所以文殊菩薩有排在彌勒之後。

在《佛國品》中，由長者子寶積首先向佛發問，請佛介紹如來淨土之行。程俱認為“長者子寶積”代表“真俗無異”。《通論》云：“不以佛菩薩為說法緣起，而以長者子者，真俗無異，凡聖一如，在家猶出家也。”⁴ 而在長者子者寶積發問以後，佛告知以隨其心淨則佛土淨者。而佛的弟子舍利弗產生疑問，“舍利弗”則是未離聲聞的小乘佛法的代表，《通論》云：“而舍利弗以聲聞知見，不達是理，故疑此土丘陵、坑坎、荆棘、沙礫、土石諸山，穢惡充滿也。”⁵

《維摩詰所說經觀衆生品第七》中，天女以神通力變舍利弗如天女，又使天女自化身如舍利弗。《通論》從“天女”這一概念引發出對所有大乘經典中的“女人”的意義的論述，“觀佛菩薩說一乘法，必有女人以為緣起。故《法華經》說龍女七歲，文殊渡之，於衆會前化為男子，即往生西方成佛。而《華嚴經》婆須密多天主光女、慈行童女乃至成神、夜神、林神等，皆以女人生，善財見之得解脫門。又如《無垢施經》所說無垢施經女，《月上女經》所說月上女，皆辨才神通與大弟子往復辯論，訶毀小乘，說微妙法，親受佛記。維摩詰室中所化天女亦猶是也，其義有五：一者示平等法無男女相；二者法無淨穢；三者示世俗諦即出世諦；四者一念之間及三阿僧祇劫無延促相；五者一切諸法皆如幻化。如維摩詰示居士身，天女乃其眷屬，然而真俗無二、世出世一如也。”⁶ 《觀衆生品》中，還有一位普現色身菩薩向維摩詰發問，《通論》中認為，“普現色身菩薩者，亦明於一切色相而常普現不思義法也。”⁷

⁴ 同上。

⁵ 同上。

⁶ 同上。

⁷ 同上。

在《維摩詰所說經通論》中，一切佛菩薩及羅漢、天女、諸大弟子都是象徵性的而非實在性的。而對於一些非人格化的事物，程俱在《通論》中也給予象徵意義的詮釋。在《維摩詰所說經佛國品第一》中，對於毗耶離城庵羅樹園的情景有如下的描述：

“有長者子，名曰寶積，與五百長者子，俱持七寶蓋，來詣佛所，頭面禮足，各以其蓋，共供養佛。佛之威神，令諸寶蓋合成一蓋，遍覆三千大千世界。”⁸《通論》指出，七寶蓋等是具有象徵意義的比喻，表示一切法即一法，佛說之法無不周遍，“以七寶蓋供養佛，而佛合為一，蓋言一切法即一法。以法寶普覆一切，無所不有，無所不遍也。……有一絲毫不至處，是佛法界有所不遍，有所不遍則是有礙非無礙也。”

《通論》還進一步論述了大乘佛教中以寶喻法的特點，“大藏教中，常以寶喻法。如云寶所、寶州、衣裏珠、額上珠、摩尼珠、長者寶藏之類，皆以喻法。”⁹

2、以理解事

既然諸佛菩薩及佛國、寶蓋、珠寶等均是“以法釋相”，那麼經典中的神奇故事和對話自然也是一種寓言，是“以理解事”。

在《維摩詰所說經佛國品第一》中，佛說“心淨即佛土淨”，代表聲聞乘的舍利弗認為世間穢惡充滿，釋迦牟尼就顯示神異，以足指按地，使三千大千世界變成無量功德寶莊嚴土，“佛告舍利弗，我佛國土常敬淨若此，為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳。”¹⁰對於這段故事，程俱認為這是為了說明迷與悟、淨與穢的轉換只在頃刻的道理。《通論》云：“佛以足指按地，而三千大千世界皆以清淨莊嚴者，言迷悟淨穢之反，一足指按地頃耳。”¹¹

在《維摩詰所說經文殊菩薩問疾品第五》中，文殊師利菩薩奉命前往問疾，諸大弟子隨行。程俱指出其象徵意義在於清淨法身、本根本智生起不可思議解脫力，表示

⁸ 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，惜陽居士手寫本，上海佛學書局出版。

⁹ 程俱：《維摩詰所說經通論》，《北山集卷十四》，文淵閣《四庫全書》本，台灣商務印書館。

¹⁰ 同上。

¹¹ 同上。

由體發用、體用一如之意。《通論》云：“文殊師利從佛所來見維摩詰，即是清淨法身、本根本智而起不可思議解脫力。神通皆不來而來、不見而見。不來而來豈有來相？不見而見豈有見相？若來已更不來，是實無來，來無所從故。若去已更不去，是實無去，去無所至故。所可見者更不可見，擬議即差故。”¹²《文殊師利問疾品》中，維摩詰心念文殊與諸大眾將來，於是空其室內，無有床座及侍者。代表小乘聲聞的舍利弗心念大眾當于何坐，維摩詰在應答中彈斥小乘，弘揚大乘佛法。《通論》釋云：“諸佛菩薩以廣大心、無住心、無分別心、無礙心故，一心六用，皆為不可思議神通，亦常放無量光明遍照三千大千世界，所謂‘父母所生眼，悉見三千界’。以至鼻舌耳身意、色聲香味觸法，皆為清淨如來大根本智與不可思議解脫神通之力。故云空其室內，除外所有，及諸侍者，無有床座。此所以能容須彌相世界三萬二千獅子座及香積世界九百萬獅子座也。言須彌世界者，如經所言，有解脫名不可思議者，菩薩住世解脫者，以須彌之高廣，內芥子中無所增減，須彌山王本相如故，表是法也。”¹³此中之理在於大乘菩薩取消分別心，以廣大心、無住心、無分別心、無礙心而無所不容。

在《觀衆生品第七》中，有天女散花的場景，“華至諸菩薩，即皆墮落，至大弟子，便著不墮，一切弟子神力去華，不能令去。”¹⁴這喻指大乘菩薩心無挂礙，而小乘弟子則有分別心。《通論》云：“散諸天華者，以表在欲行禪，了無罣礙；諸大弟子以有礙心，華者不墮。以譬畏生死者，聲色香味處法得其便也。”¹⁵

程俱還撰有《常山瑞相記》一文，記述了常山縣的一家客棧的牆壁上多次顯現出觀音像的投影的事情。程俱根據他對《維摩詰所說經》的理解，對這一現象作了解釋：“不可思議故，法而亦自然；我作如是觀，如幻人觀幻。”¹⁶對於這種類似“海市蜃樓”的景觀，程俱認為是“如幻人觀幻”，其對“事相”的否定以達到非常徹底的程

¹² 同上。

¹³ 同上。

¹⁴ 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，惜陽居士手寫本，上海佛學書局出版。

¹⁵ 程俱：《維摩詰所說經通論》，《北山集卷十四》，文淵閣《四庫全書》本，台灣商務印書館。

¹⁶ 程俱：《北山集卷十八》，《北山集卷十四》，文淵閣《四庫全書》本，台灣商務印書館。

度。

二、《維摩詰所說經》的行文結構與教下僧侶的詮釋方法

《維摩詰所說經》是“理事互融”的結構，該經在描述“事相”的同時也指出相可以表法、事可以說理。《維摩詰所說經》的主要人物維摩詰，是一位在家居士。“雖為白衣奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行。…入諸淫舍，示欲之過。…若在剎利，剎利中尊。”¹⁷但經典同時又借維摩詰自己之口，對於其所示現的家庭眷屬等做了如下的釋意：“智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不由是生，法喜以為妻，慈悲心為女，善心誠實男，畢竟空寂舍，弟子眾塵勞，隨意之所轉，道品善知識，由是成正覺，諸度法等侶，四攝為妓女，……。”¹⁸所謂父母、妻子、眷屬等等，都是象徵著心性、德行、修行方法的。由此可見，既描述“事相”又說明“寓意”的是《維摩詰所說經》常用的行文方法。僧肇、吉藏以及太虛對此經的注解等等都體現了這一風格。在《注維摩詰所說經》中，僧肇一面認為“大士處世，猶日月之升天，有目之士，誰不知識？”同時又指出：“至若借座燈王、請香飯土、手接大千、包室乾象，不思議之迹也。”¹⁹吉藏在《維摩詰經義疏》中指出，《維摩詰所說經》也稱《不思議解脫法門》，是說明此經人法雙題，經題人名，是尊敬維摩詰其人，又標題不思議，是尊重維摩詰不可思議解脫之法。²⁰

民國時期佛教改革的領袖人物太虛多次講解《維摩詰所說經》，他融合“以事解事”和“以事說法”的詮釋方法最具有代表性。在《維摩詰經別記》中，他從說理、表法的角度解釋云：

“佛與眾生皆人也。佛是康健矯強之人，眾生是羸弱羸瘦之人。文殊師利是釋迦之代表，故淨智無病。維摩是眾生之代表，故示相有疾。以佛性論，文殊、維摩平等

¹⁷ 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，惜陽居士手寫本，上海佛學書局出版。

¹⁸ 同上。

¹⁹ 僧肇等：《注維摩詰所說經》上海古籍出版社，1994年出版。

²⁰ 參見靜波：《維摩詰經講義》，www.seach.org，佛教導航。

平等；衆生與佛亦復如是。代表佛之文殊，具妙智德；代表衆生之維摩，植衆善本。衆生恒沙煩惱無邊功德總在心源，煩惱未淨，故維摩現身有病；功德本具，故維摩運大神通。文殊以佛智加被衆生，使其煩惱頓空，功德頓發；故維摩初示有疾，及文殊入室，而病不愈而愈。如衆生因佛智引發，恒沙煩惱若日照霜雪，自消滅於無形也。”

²¹太虛認爲文殊和維摩有多重的象徵意義，但他同時又說：“維摩居士，現六度身，修六度行，爲在家菩薩學佛之模範。故維摩居士，實爲居士中王。比年來，海內學佛男女居士，日見繁多，欲求模範，須效維摩因地中行，勤修六度。雖爲白衣，奉持沙門清淨律行，雖處居家不著三界，示有妻子常修梵行，現有眷屬常樂遠離；乃至若在護世、護世中尊，護諸衆生。然不可遽學果上，呵斥出家弟子也。”²²在這裏，維摩詰失去了象徵意義，而成了在家居士學習的楷模。但是經典中維摩詰呵斥舍利弗等出家弟子的行爲不准學習。

概而言之，佛教僧侶強調事和理的圓融。太虛及其他佛教僧侶在對《維摩詰所說經》的詮釋中，對於有關“事相”的兩種詮釋方法同時運用，可以有所側重但不能偏廢一方。

三、《易》《莊》與禪宗破相化的詮釋

在中國本土經典的詮釋中，“以理解事”是一個重要的詮釋傳統。在易學史中，自《易傳》始，就注重對易象易數進行義理化的闡釋，孔子自言于卜筮之易“同途而殊歸”。王弼以後的義理派也都將易象、易數、卦爻辭歸爲大易之“道”。在《莊子》中，寓言是一種重要的行文方法，《莊子·天下篇》中指出，莊子“以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不觭見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語。以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖環瑋，而連舂無傷也。其辭雖參差，而諷諭可觀。彼其充實，

²¹太虛：《維摩詰經別記》，《太虛法師全集》第七編，www.seach.org，佛教導航。

²² 同上。

不可以已。上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友。”²³歷代學者很少有人拘於“鯤鵬”、“南海之帝、北海之帝、中央之帝”等名詞作“事相”化的解釋，這都是在天下沈濁、不可莊語的情況下用卮言、重言、寓言來解釋真理。在易學和莊學中，對“以事解事”基本上採取拒斥態度。

六祖惠能的詮釋路線與教下僧侶不同，在《六祖壇經》中，破除“事相”、歸於禪理是其一以貫之的行文風格，這同中國本土的易學及莊學詮釋方法相類似。這種詮釋方法的中國化正是禪宗得以中國化的關鍵。《壇經決疑品》中，惠能破剖析了佛經中的人或物的象徵意義，“佛向性中作，莫向身外求。自性迷，即是衆生；自性覺，即是佛。慈悲，即是觀音；喜舍，名為勢至。能淨，即釋迦；平直，即彌陀。人我是須彌，邪心是海水，煩惱是波浪，毒害是惡龍，虛妄是鬼神，塵勞是魚鼈，貪嗔是地獄，愚疑是畜生。”²⁴惠能特別突顯了“以理解事”的詮釋方法，將佛經中的偶像及天堂地獄等等諸種“事相”詮釋為心性、德行及修行路徑。《壇經》中的認識路線是徹底離相的，惠能在“無相頌”中云：“菩提只向心見，何勞向什求玄？”但是，惠能的認識路線並沒有被徹底地貫徹下去，完全排斥“事相”在禪宗內部曾引發“狂禪”流弊；普通大眾也不會都是“上智”之人。為了適應“下根”教育的需要，後世禪宗又重新找回被惠能消解的偶像。唐末五代永明延壽禪師以後，還出現了禪、淨、教合流的傾向。因此，後世禪宗在關於“事相”的詮釋中，又回復了教下“以事解事”和“以理解事”並用的方法。

程俱在《維摩詰所說經》的詮釋方法上直承惠能對佛教經典的解釋理路。在兩宋時期，禪宗已有對“事相”部分回復的傾向，程俱之所以能擺脫這種影響，對“事相”進行徹底的消解，是受中國本土的莊學及易學詮釋傳統影響的結果。

四、程俱破相詮釋法略評

²³ 莊周：《南華真經註疏》，郭象注、成玄英疏，中華書局1998年出版。

²⁴ 惠能：《六祖壇經》，《大藏經》電子版，www.fjnet.com，中華佛教在線。

程俱在詮釋《維摩詰所說經》時，對事相進行了徹底的消解。這種方法受到佛教僧侶的反對。作為佛教僧侶，他們既要維護“聖人以神道設教”的用心，用神秘的偶像教化衆生；又要剖析佛理，破除對於事相的執著。所以，歷代僧侶在詮釋《維摩詰所說經》時都注重“以事解事”“以理解事”兩種方法並用。但是，我們也應該看到，佛教內部也存在過份凸顯“事相”的傾向，執著於幻相而誤入歧途者比比皆是。

印順在《中國禪宗史》中指出：“中國重現實人生的是儒士，重玄談而輕禮法的是道者。‘破相’‘觀心’這一類解說，對佛教來說，未必有益，卻適合中國儒道的興趣。”²⁵程俱生活時代晚于二程，與朱熹基本同時。作為兩宋之際的士大夫，儒道思想都對其有深刻地影響，其最終的思想歸宿還是儒家，他撰寫的《論語》《孟子》的注解以及《老莊列三論》在歷史上也有一定的影響。從表面上看，儒家和佛家有不同的信仰物件，兩者之間自然會有一種張力，宋儒正是從“破相”這種詮釋方法入手，消解儒、道和佛的緊張關係，將各種神仙譜系都銷解轉化為“理、氣、道、心”等概念，實現了儒釋道的相互交融，程俱的《維摩詰所說經通論》正是這一過程的縮影。唐宋時期的禪宗和道家則從另外的角度作了類似的工作。

近代以來，民間宗教及諸異端邪教執著事相，妄加附會。誤解和歪曲佛、道教經典中象徵意義的形象，將偶像崇拜推倒登峰造極的地步，借助偶像崇拜來神化教主。其實，理性的觀察宗教的內核，並沒有什麼偶像存在，偶像都是人們造出來的。今天很多知識份子乃至科學家膜拜教主、迷信神鬼的怪誕行徑，反為古人笑矣！

²⁵印順：《中國禪宗史》，江西人民出版社 1999 年出版。

附：

《維摩詰所說經》通論八篇

南宋 程俱

一

文殊師利是根本智，維摩詰是不可思議解脫力；文殊師利是法而如然，維摩詰是神通妙用。佛以二菩薩問答以顯妙用起于根本智，然根本智與不可思議解脫神通，不離此身六根六用而別有也。所以先言維摩詰身示疾苦，又說身無堅述朽，深可厭患，而後文殊師利問答即於維摩詰，所謂可厭患之身而起不可思議解脫神通如此也，離六根六用之外，豈別有不可思議解脫神通哉！故《法華經》云：父母所生眼，悉見三千界。以至耳鼻舌身意，皆自父母所生之色身。而不可思議解脫如彼也。以顯根本智中神通妙用皆是法爾如然，不可出五蘊十二行中建立。

然文殊師利與維摩詰，合即是佛。故先說如來現大不可思議力，以長者子寶積與五百長者子所持七寶蓋合成一蓋，覆三千大千世界，而山河大地天龍等宮，悉于蓋中現。而寶積等讚歎以為如來神力不共法也。諸大乘經中，佛將說妙法，必先示現神變，或瑞光先照徧滿三千大千世界，上至天宮下至地獄，莫不蒙光解脫；或見微塵數佛刹，悉見顯現如此。經所說七寶蓋中而皆示現三千大千世界、諸天龍神所居宮、乾闥婆等及夜叉乃至山河大地等，蓋言法無不該、無不徧也。有一絲毫不至處，是佛法界有所不徧，有所不徧則是有礙非無礙也。又大藏教中，常以法喻寶。如云寶所、寶州、衣裹珠、額上珠、摩尼珠、長者寶藏之類，皆以喻法。故說法緣起，先以長者子寶積也，寶積言眾寶，猶云一切法也。以七寶蓋供養佛，而佛合為一，蓋言一切法即一法。以法寶普覆一切，無所不有，無所不徧也。

不以佛菩薩為說法緣起，而以長者子者，真俗無異，凡聖一如，在家猶出家也，如長者維摩詰是也。長者子寶積既讚歎佛神力已，遂問如來佛土清靜，而告知以“隨

其心淨則佛土淨”者，言種智神通與萬法皆由一心，心外無法也。而舍利弗以聲聞知見，不達是理，故疑此土丘陵、坑坎、荆棘、沙礫、土石諸山，穢惡充滿也。佛以足指按地，而三千大千世界皆以清淨莊嚴者，言迷悟淨穢之反，一足指按地頃耳。螺髻梵王見清淨法，如佛頂相，故能以法除舍利弗惑也。

二

是經所說法，真俗凡聖淨穢平等，不作異觀。故在會菩薩，自等觀菩薩以下五十菩薩及彌勒文殊五十二菩薩也。

等觀、不等觀、等不等觀所以為等觀，亦去等觀之著也；是神通自在必自三昧中起，三昧者正定也，是所謂神通妙用亦法而如然，故有定自在菩薩、法自在菩薩、法相菩薩也；解脫神通亦是此身光明發現，故有光相菩薩、光嚴菩薩、大嚴菩薩；是一切佛聚一切義海，故有寶積菩薩、辨積菩薩；手有拯拔引接之義，菩薩常以法寶、法印拯拔衆生，上至十地菩薩、四果諸天，下至地獄畜生餓鬼，高下平等，一以法寶、法印而拯拔之，故有寶手菩薩、常舉手菩薩、常下手菩薩；所言法印如印，印文無先無後作，無二即時具足，無有差異，字有先後，而印時無先後，文有文意，而印中無文意，然而普遍無礙、事理周圓、無作無二，諸佛經中所言“印”者，皆此意也。

常恹菩薩，大悲無量故；喜根菩薩、喜王菩薩，大喜無量故；辨音菩薩，常說是法故；虛空藏菩薩，法無盡故；執寶炬菩薩，以法光明破冥闇故；寶勇菩薩，負荷衆生無所畏故；寶見菩薩，無見而見是法見故；帝網菩薩、明網菩薩，法法互融無所礙故；無緣觀菩薩，不起真際故；惠積菩薩，法無量故；寶勝菩薩，無能勝故；天王菩薩，最尊勝故；壞魔菩薩，摧伏四魔與諸怨賊故；電得菩薩，法如幻化故；自在王菩薩，具不可思議解脫故；功德相嚴菩薩，總持萬行故；獅子吼菩薩、雷音菩薩，具大力故；常精進菩薩、不休息菩薩，渡生死海無疲厭故；妙生菩薩，念念出生而常寂故；華嚴菩薩，開敷佛華大莊嚴故；觀世音菩薩，具悲智故；得大勢至菩薩，具願力故；梵網菩薩，即煩惱網即清淨網不相留礙故；寶杖菩薩，住佛威儀故；無勝菩薩，無等

等故；嚴土菩薩，三千大千世界悉皆嚴淨，法無不遍故；金髻菩薩、珠髻菩薩，至法頂故。

於是終之以彌勒菩薩、文殊師利法王子者，如諸菩薩具足是等法，即成佛果。彌勒菩薩，是補處已受佛記者故，然不離文殊師利清淨根本智也。如善才童子遍參善知識已，後見彌勒與文殊是也。

三

長者維摩詰，既以己身示現有疾，因爲人說此身無常、無強、無力、無堅、無主、無人、無我、無知、無作等。及說身病根本，從疑有愛以有病苦，又常爲諸人去諸法病，如諸十大弟子與彌勒、持世二菩薩，嚴光、光童子、長者子善得皆以謂不堪任彼問疾者，不惟以其入深法門、辨才無礙，爲聖賢等之所畏難，亦以謂其諸法病如上所云，則不能見維摩詰，無諸法病即維摩詰耳。

若能不於三界現身意，不起滅定而現諸威儀，乃至不斷煩惱而入涅槃。如是宴座如法說法，離衆生垢、離我垢、離生死前後際斷，乃至無說、無示、無聞、無得。如是說法，所見色與盲等，所聞聲與響等，所嗅香與風等，乃至諸觸如智，證知諸法如幻相，其有施者，無大福、無小福、不爲益、不爲損；如是食人之施，於食等、於法等，乃至文字性離，無有文字于諸法解脫；如是無分別觀知根器，以大乘法教化衆生；如是爲人說法，不以生滅心行說實相法，不以二相觀佛國土，罪性福性皆如鏡像，在家出家無有功德。知如來身即是法，身知一切衆生即菩提相，舉足下足皆是道場，一切天魔悉能摧伏。以菩提心起四無量，以法施會爲大福田，若能如是即是維摩詰，即是文殊師利。如舍利弗等，所有法病是病，爲維摩詰所訶，如彼者不能見維摩詰、文殊師利也，故皆曰：“我不堪任詣彼問疾。”

四

不可思議解脫力，一切衆生與諸佛菩薩悉皆本來具足。不出一心六用，而能發現

所謂神通，亦曰光明。但一切衆生以生滅心、狹劣心、分別心、限量心、罣礙心等。故有眼爲色所礙、有耳爲聲所礙、有舌爲語言諸味所礙、有鼻爲臭香所礙、有身爲觸所礙、心識爲法所礙，故名之曰盲聾愚癡等類，然亦常運神通，常放光明，未曾閑斷。諸佛菩薩以廣大心、無住心、無分別心、無礙心，故一心六用，皆爲不可思議神通，亦常放無量光明遍照三千大千世界，所謂“父母所生眼，悉見三千界”，以至鼻舌耳身意、色聲香味觸法，皆爲清淨如來大根本智與不可思議解脫神通之力。故云“空其室內，除外所有，及諸侍者，無有床座。”此所以能容須彌相世界三萬二千獅子座及香積世界九百萬獅子座也。

言須彌世界者，如經所言：“有解脫名不可思議者，菩薩住世解脫者，以須彌之高廣，內芥子中無所增減，須彌山王本相如故。”表是法也。故文殊師利問疾之餘，首問維摩詰：“此室何以空無侍者？”維摩詰言：“諸佛國亦皆空。”又問：“以何爲空？”答曰：“以空空。”又問：“空何用空？”答曰：“以無分別空故空。”又問：“空可分別耶？”答曰：“分別亦空。”又問：“空當以何求？”答曰：“當於六十二見中求。”以至六十二見當于諸佛解脫中求，諸佛解脫當于衆生心行中求。以明空非分別，不舍有而求。空了則煩惱即菩提，迷則菩提即煩惱也。名清淨如來大根本智與不可思議解脫即此。示病之一心六用，出入無時，莫知其鄉而無分別者也。以至右掌持諸天大衆詣如來所，又不起於座。以右手斷取妙喜世界置於此土，皆以空無礙故。故曰：“室空不起真際故。”故曰：“不起於座。”此不可以生滅礙心、分別妄見而知者也。

五

文殊師利從佛所來見維摩詰，即是清淨法身、本根本智而起不可思議解脫力。神通皆不來而來、不見而見。不來而來豈有來相？不見而見豈有見相？若來已更不來，是實無來，來無所從故。若去已更不去，是實無去，去無所至故。所可見者更不可見，擬議即差故。

自文殊師利初詣維摩詰，問答凡十段義。一、文殊問病所因起？二、文殊問病何以空無侍者？三、文殊問病爲何等相？四、舍利弗念欲床座，維摩詰答以須彌相國獅子座納於室中。五、文殊問云何觀察衆生？六、文殊問生死爲菩薩當何所依？七、天女與舍利弗問答。八、文殊問通達佛道。九、維摩詰問文殊何等爲如來種？十、普現色身菩薩問維摩詰，親戚眷屬等爲何所在？

舉要而言，一切解脫神通、總持萬行、大慈大悲及一切衆生塵勞煩惱，皆依清淨法身根本智而立。故維摩詰即于父母所生之身示現有疾，又即於此身而現種種不可思議解脫，以見菩提煩惱無二性，故示現有疾非有疾也。如佛菩薩爲渡衆生出入生死海，遊戲五道，雖實無生死、無我、無造亦無受者，而示有輪回哭樂等受也。

然從疑有受則有輪回，故曰：從疑有受則我病生；又曰：從有攀緣則爲病本；又曰：身孰爲本？欲貪爲本。欲貪孰爲本？顛倒想爲本；顛倒想孰爲本？以無住爲本，無住則無本，唯其顛倒虛妄貪欲爲本。此衆生所以輪回不息、出入苦海者也。唯其顛倒，以無住爲本，無住則無本，此所以即煩惱海即菩提也。知無住本立一切法，則與生死畏中得無所畏矣。諸佛菩薩從智起悲，救濟渡羣品，有一衆生不滅渡者，是佛菩薩終不敢涅槃，不舍生死也。故曰：一切衆生病，是故我病，衆生不病則我病滅也，然無量煩惱大菩提海惟一空法。

此維摩詰所以示有家居眷屬，而一室之內空無床座、亦無侍者也。答文殊之問又所以言諸佛國土亦復皆空也。然所謂空者，非舍諸有而別有空也，其所有者皆空也，其所謂空者亦空也。

故曰：“空當于何求？”“當於六十二見中求。”“六十二見當于何求？”“當于諸佛解脫中求。”“諸佛解脫當于何求？”“當于一切衆生心行中求。”該空匪他求，不離六十二見而空存焉。六十二見是諸過患，然不離諸佛解脫中，諸佛解脫超過一切礙無礙境，然不離衆生心行中也。

故《寶積經》說，文殊以神力令舍利弗與魔波旬作如來身，問答妙義。舍利弗問

菩提當何處求？波旬答曰從身見根本求，于菩提無名有愛求，於菩提顛倒起結求，於菩提障礙覆蓋求。於菩提亦是義也。

《大般若經》曼殊室利公云：“一切法空，說爲法界，即此法界；說爲菩提法界，菩提俱離性相；由斯故說一切法空。”又云：“無上菩提即五無間，彼五無間即此菩提。”又《諸法無行經》云：“文殊說言一切衆生皆得菩提，是名不動相；一切衆生皆成就一切智慧，是名不動相；一切衆生皆是道場，是名不動相；乃至一切諸佛成就貪欲，是名不動相；一切諸佛成就嗔恚，是名不動相；乃至一切諸佛成就邪見，是名不動相。”

大抵文殊師利表根本智，故其所說法皆徹源底，即有即空，無二空也。煩惱菩提分別空，則病亦無形，不與身合及與心合，非四大亦不離四大也。

六

舍利弗未離聲聞，未能隨緣赴感無不周遍，而常處於菩提之座。故作是念，當于何座也？東方，萬物並作，晦入明之方也，而世界名須彌相，表不動也。東方萬物並作之方，而世界名須彌者，動而常寂也。佛曰須彌燈王者，寂而常照也。以彼菩提之座入於空無所有之室。故無去來相亦無礙也。

宜乎新發意菩薩及大弟子不能升也，爲須彌燈王作禮乃得升者，一念與須彌燈王相應，是即須彌燈王已矣。維摩詰因爲大衆說不可思議解脫法門者，以見於根本智起神通也。不可思議皆若此也。諸佛菩薩從智起悲，示病示苦、出入生死以渡衆生，疑若煦煦住相之仁然。於是文殊問云何觀于衆生？而維摩詰以謂觀衆生如水中月、如鏡中像、如熱時焰、如呼聲響、如空中雲、如水聚沫乃至如石女化人也。不取於相，無作無受，無人無我，是乃所以爲大悲而繼之以四無量也。老子曰：天地不仁，以萬物爲芻狗。莊周曰：大仁不仁；又曰：虎狼仁也。聖賢之語豈有二義哉。

觀佛菩薩說一乘法，必有女人以爲緣起。故《法華經》說龍女七歲，文殊渡之，於衆會前化爲男子，即往生西方成佛。而《華嚴經》婆須密多天主光女、慈行童女乃

至成神、夜神、林神等，皆以女人生，善財見之得解脫門。又如《無垢施經》所說無垢施經女，《月上女經》所說月上女，皆辨才神通與大弟子往復辯論，訶毀小乘，說微妙法，親受佛記。維摩詰室中所化天女亦猶是也，其義有五：一者示平等法無男女相；二者法無淨穢；三者示世俗諦即出世諦；四者一念之間及三阿僧祇劫無延促相；五者一切諸法皆如幻化。如維摩詰示居士身，天女乃其眷屬，然而真俗無二、世出世一如也。

散諸天華者，以表在欲行禪，了無罣礙；諸大弟子以有礙心，華者不墮。以譬畏生死者，聲色香味處法得其便也。“吾止此室十有二年，初不聞說聲聞辟支佛法，但聞菩提大慈大悲不可思議諸佛之法。”又云“我從十二年來求女人相，了不可得”者，言大般若海不離十二有海也。以維摩詰空無所有之室，自然常現實未曾有難得之法也。

於是文殊又問維摩詰言：“菩薩云何通達佛道也？”而維摩詰以謂：“若菩薩行于非道是為通達佛道也。”又問：“何等為如來種？”而維摩詰以謂：“無明有愛貪恚疑等，乃至一切煩惱為如來種也。”此皆明不離煩惱而入涅槃、不舍道法而現凡夫事也。

普現色身菩薩者，亦明於一切色相而常普現不思義法也。問維摩詰以妻子親戚眷屬等為何所在，而維摩詰告之言明皆即有而空、即空而有也。曰父曰母曰妻曰男曰女以至舍宅園林車馬衣服財寶床坐等種種名字即空而有也。然所謂父母妻子以至床坐者，乃智度方便、法喜慈悲以至無漏覺意、慚愧深心而已，是即有而空也。故曰：“火中生蓮華，是可謂希有，在欲而行禪，希有亦如是。”夫人終日起居動作之間、視聽語默之際，無非欲也，而其行也常禪，故以喻火中生蓮也。

七

生滅為二；我我所為二；受不受為二；垢淨為二；是動是念為二；一相無相為二；菩薩心聲聞心為二；善不善為二；罪福為二；有漏無漏為二；有為無為為二；世間出

世間爲二；生死涅槃爲二；盡不盡爲二；我無我爲二；明無明爲二；色色空爲二；四種異空種異爲二；眼色耳聲鼻香舌味身觸意法爲二；忍辱持戒精進禪定般若佈施回向一切智爲二；忍辱持戒精進是空、是無相是無作爲二；佛法衆爲二；身身滅爲二；身口意業爲二；福行罪行不動行爲二；從我起爲二；有所得相爲二；闇於明爲二；樂涅槃不樂世間爲二；正道邪道爲二；實不實爲二。凡是二者，皆爲諍論、皆爲戲論、皆爲邊見、皆爲偏計、皆爲執著。

而不二法中，無生無滅；無我無人；無受無不受；無垢無淨；無動無寂；無有相無無相；無聖無凡；無善無惡；無罪無福；無有漏無無漏；無有爲無無爲；無世間無出世間；無生死無涅槃；無盡無不盡；無我無無我；無明無無明；無色無空；無同無異；無根無塵；無六波羅密無一切智；無空無不空；無相無無相；無作無不作；無佛無法無衆；無身無身滅；無身口意業；無動無不動；無識無不識；無得無不得；無闇無明；無樂無厭；無正無邪；無實無不實。彼諸菩薩各以如是所入不二法門而樂說之。然此三十菩薩之所言者，言而已矣。

故文殊師利以謂於一切法無言無說無示無識，離諸問答，是爲入不二法門也。文殊師利雖如此言，然畢竟只是言說，於是問維摩詰，而維摩詰默然而已，是義方圓。（按：大藏中《維摩經》凡有三譯，鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》今行於世者是也；吳月支優婆塞支謙所譯至文殊師利說無言無說等爲不二法門，於此遂已，更無後段。維摩詰默然者，彼意豈以爲重復耶！）

八

《楞伽阿跋多羅寶經》云：“非一切剎土有言說，言說者是昨耳。”或有佛剎瞻視顯法、或有作相、或有揚眉、或有動睛、或笑、或欠、或聲咳、或念剎土、或動搖如瞻視，及香積世界普賢如來國土，但以瞻視令諸菩薩得無生法忍及諸勝三昧。又云：“見此世界蚊蟲內蟲蟻是等衆生，無有言說爾各辦事。”文殊師利即以無言說無示無識，爲入不二法門，而維摩詰默然無言已。

於是示諸菩薩及大弟子以衆香國神通解脫特殊之事，彼衆香國香積如來無文字說，但以衆香令諸天人得入律行。菩薩聞斯妙香即護一切德藏三昧，以表五蘊六根即般若海，一一觸受皆具圓通，皆能入佛智慧也。如香積世界，但以鼻觸而證菩提，則知一切悟門，不必皆從言說而能辦事也。應坐時坐，應食時食，以表于一切衆生了無差別也。遣化菩薩致敬香積如來者，以表一切解脫神通皆如幻化也。衆香菩薩問釋迦牟尼如來：於此娑婆世界，以何說法？而維摩詰告以佛以剛強之語、調伏之言渡脫衆生以見如來，隨諸刹土時節因緣，以方便力所應化度而化度之。雖有言說，不離文字，令得解脫也。

故釋迦如來曰：“或有佛土，以佛光明而作佛事；有以菩提樹而作佛事；有以衣服臥具而作佛事；有以飯食而作佛事；有以園林台觀而作佛事；有以三十二相八十隨行好而作佛事；有以佛身而作佛事；有以虛空而作佛事；衆生應以化緣得入律行，有夢幻、影響、鏡中像、水中月、熱時焰如是等喻而作佛事；有以音聲語言文字而作佛事；或有清淨佛土寂寞無言、無說、無示、無識、無作、無爲而作佛事。”又曰：“諸佛威儀進止諸所施爲，無非佛事。”又曰：“有此四魔八萬四千諸煩惱門，而諸衆生爲之疲勞，諸佛即以此法而作佛事。”此皆如來與大菩薩慈悲方便真實諦也。

又維摩詰爲衆香菩薩言娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有。以言五濁惡世十二有支煩惱苦海乃是無上菩提大般若海也。彼諸淨土，無一闡提及三惡道，譬之高原陸地不生蓮花，必於淤泥乃能生植。故云：諸餘淨土之所無有也。起根本智、現大神通、說無上法，以於是攝用歸體，故于文殊同往詣佛也。

釋迦牟尼如來爲諸如來衆即說妙法，衆香菩薩九百萬衆皆還彼國，是佛世尊與大菩薩及長者維摩詰以智慧神通作佛事已。於是佛問維摩詰：“爲以何等觀如來？”維摩詰言：“如自觀身實相、觀佛亦然。”以至不可以一切言說分別顯示，以見真俗無二、凡聖平等。

根本智解脫神通同一法身也，雖從根本智示現神通說諸妙法，然常不起真際、湛

然不動也。故於是舍利弗問維摩詰：“如于何沒而來生此？”而維摩詰告以無生死。雖然佛蓋知之，以為有國名妙喜，佛號無動，是維摩詰于彼國沒耳來生此也，即無沒生而云無動過沒來而生此者。無動乃所以無沒生也。梵語阿閼，華言不動無動，佛國者表維摩詰雖現神而說諸妙法不起實際湛然不動也。故雖以右手斷取妙喜國鐵圍山川乃至梵天等宮城邑聚落，上至迦吒尼天下至水際，入此世界而不起於座也。此無動世界所以擲過三千大千世界，出入往來無所留礙，而無出入往來等相者也。



