

# 大般若經要解上冊

上 白 下 雲 老 禪 師

## 目錄

第 01 集	開宗明義	3
第 02 集	世出世間法 有為無為法	6
第 03 集	有漏無漏法	11
第 04 集	五蘊即我	15
第 05 集	六根 六塵 十二處	20
第 06 集	十八界 四大種性	24
第 07 集	四聖諦義	28
第 08 集	二諦圓融	34
第 09 集	十二因緣法(上)	40
第 10 集	十二因緣法(下)	45
第 11 集	六波羅蜜法(上)	50
第 12 集	六波羅蜜法(下)	54
第 13 集	四念處法	58
第 14 集	五根五力	62
第 15 集	四如意足	66
第 16 集	七菩提分	71
第 17 集	八正道分	76
第 18 集	九想觀相	81
第 19 集	八種念法	87
第 20 集	十想真如(上)	92
第 21 集	十想真如(下)	96
第 22 集	八背捨之究竟	101
第 23 集	八勝處之究竟	106
第 24 集	遍一切處之究竟	110
第 25 集	四禪十八支法	115
第 26 集	四無色定法	120

第 27 集	九次第定法	125
第 28 集	十六行相	129
第 29 集	十住地之識	135
第 30 集	聲聞乘十地	139
第 31 集	緣覺乘十地	144
第 32 集	菩薩乘十地	148
第 33 集	佛乘十地(上)	153
第 34 集	佛乘十地(下)	157
第 35 集	聲聞果證之識	161
第 36 集	三乘大小之別	165
第 37 集	緣生分別義	169
第 38 集	十緣生句義(上)	175
第 39 集	十緣生句義(下)	179
第 40 集	十八空相之識(一)	184
第 41 集	十八空相之識(二)	188
第 42 集	十八空相之識(三)	193
第 43 集	十八空相之識(四)	199
第 44 集	五眼之究竟	204
第 45 集	六種神通之識	209
第 46 集	四無量心之識	214
第 47 集	四法攝受的認識	218
第 48 集	無畏的法義	224
第 49 集	四無礙解之識	228
第 50 集	利他之行法	232

## 第 01 集 開宗明義

### 前 言

佛陀住世說法四十九年中，曾因應眾生的需要而說般若法要二十二年，留下六百卷的大般若波羅蜜多經（大般若經）。佛說般若經典中，除了大般若波羅蜜多經之外，還有般若經的濃縮菁華版，也就是「小品般若波羅蜜經」，它以最簡潔的方式而詮釋般若法要，也因此，小品般若波羅蜜經的卷數不多，只有十卷；同時，也因為它的卷數、品數較少，故以「小品」命名而與六百卷的大般若波羅蜜經作個區別（事實上，佛陀所說般若原典，就是這部六百卷大般若波羅蜜經的整個內容）。而「大般若經要解」即將介紹給大家的，也就是這部在佛法中屬於開啟無上智慧之門，更是戒定慧三無漏學以為繩墨的「大般若波羅蜜多經」（大般若經）；本書中，<sup>上</sup>白<sup>下</sup>雲老禪師以其數十年深入佛陀妙法，深解般若法要的高修厚養，深入淺出的「要解」其內容，揭示法的諦義，導引法的意境，以啟迪後學，入於智慧法海。

老禪師介紹佛法，從不依文釋字；相同的，他在「大般若經要解」中的介紹方式，也不以名相的翻譯解釋為重點，而是以般若法義的把握為方向。即使面對經文中所提出的名相，也務期瞭解它與行者之間的關係，把握它指向了生脫死的道理，藉由這些名相的認識而走向圓滿的理想境界。因此，隨著老禪師的循循善誘，「大般若經要解」將以概念的方式而呈現大般若經的菁華，希望以最清晰而簡易的方式，將般若法要介紹給每位期望行於菩提道上的學佛行者。

### 緣 起

大般若經的經題—「大般若波羅蜜多經」，這是依中國的文字方式翻譯而來的，所以，「般若波羅蜜多」這個譯音屬於地方方言。「般若」二字的唸法，不論以何種語言發音，我們都必須把握梵文原音的原則。那麼，它的梵文原音究竟怎麼唸呢？事實上，不談種種各地方言，即使是以巴利文的唸法而作比較，二者的差別也是很大的。梵文經典中，般若的發音是 PRAJNA，是智慧的「慧」意。佛法中，「慧」與「智」是完全不同的二個名詞，「慧」（般若）來自於梵文中的另一個名詞—「闍那」。而「闍那」（JNANA），是為「知識

經驗」，也就是「智」。一般人的觀念中，總以為般若等於智慧，事實上，以學理或法義的觀點而言，兩者的差別是既大且明顯的。「慧」（般若），依智（闍那）而來，以「智」（闍那）為基礎，依於世間的種種知識經驗（智）而運用發揮，以成利益性的力量，成就「慧」力。也可以說，佛法以世間法為基礎，建立在世間的種種知識經驗上，而這些世間的知識經驗，就是闍那的一部份。所以，「智」是世間法，而不是佛法中所說的「智慧」之法。

老禪師七十餘年的僧伽歲月中，向以「般若」為道的資糧，日夜精勤，孜孜不倦，所言所行更不曾稍離般若之義，其間更將六百卷大般若經的菁華整理成冊，以「名相」作為串連，說明其法義大要，完成「般若學」一書。而當時，般若學的發行緣起，完全是針對千佛山佛陀學術研究院的課程需要而編撰，相當於課程講義，而後因為千佛山女子佛學院的學生及千佛山菩提寺的常住大眾也衷心希望能聽聞這部經典，因此，對象已經有所不同，綱要式的「般若學」也就顯得太過簡略，難解其法義，所以，老禪師再以般若學為藍本，將六百卷大般若經的內容作法義上的疏通，歷經近十年的時間，而完成「般若學疏義」一書，以利益初學佛者，乃至學佛已久的行者，藉疏義文字而令後學得以登般若之堂室，窺其奧義。而「般若學疏義」，也就是老禪師在「大般若經要解」中，將般若法義加以要解而介紹給大家時，次第依循的藍本。般若學「疏」義，何謂「疏」？我們可以參考寺院伽藍於法會時，或在初一、十五上供之日，於佛前宣誦「文『疏』」（宣疏）之意；宣疏，其目的在於將法會主旨與內容，或將每月望朔之上供過程中，功德主所完成的一份功德，在佛前虔誠的宣誦出來，以疏通達義。又如一畝田，當秧苗整齊插好之後，很快的，必然又是雜草叢生，而原本乾淨俐落、成行的秧苗也就失去了原貌，萬綠叢中完全看不出原來的秧苗，所以，農夫必須將雜草慢慢逐行清理，使得原本整齊、成行的秧苗完全展露出來，這樣的行為及其意義，也就是「疏義」之意。

大藏經中，玄奘法師所譯的大般若波羅蜜多經（大般若經）共有六百卷之多。以一位出家人而言，若要深入般若法海，即使他能每天投入三個小時，從事閱讀經藏的修養，而且持之以恆，那麼，他至少必須花費三年的時間，才能將大般若經完全看過，具備初步的認識。然而，若改以流覽的方式而閱藏，只要每天能花費四個小時，一星期下來，就能翻完一部六百卷的大般

若經，可是，翻完之後，究竟有何發現，又得到了什麼利益？如果仔細想想，或許這也是當事者甚感模糊不清的問題，因為，他只是翻完了大般若經，而不是「讀」完它。過去在大陸叢林裡，有句話說：「唸經不如誦經，誦經不如讀經，讀經不如想經。」所謂讀經，有二種方式：一種是依經文而逐句唸出來，另一種方式則是用眼看，用心讀，而不是用嘴讀。事實上，也唯有真正「用心讀」了，才能隨經文而深入其真實法義，達到學習經典的目的。畢竟，用心有多少？投入有多少？才是關鍵。而閱藏的最高層次一想經，就是因為運用思想，思考經典中字裡行間所蘊含的意義，所以才有機會真正深入其法義。這是我們介紹般若經，聯想到小品般若波羅蜜經時，必須具備的概念。

台灣過去曾有在家居士依小品般若波羅蜜經，並配合大智度論而介紹「般若經概念」，但是，直到目前為止，還不曾有人真正介紹過大般若經。過去的大陸叢林，往往策勵常住大眾深入經藏，研習無上甚深之法，並時而集合大眾，於集會中介紹某一部經典，這種方式就是所謂的開「大座」，或是開「小座」、開「偏座」。「開大座」是非常正式的宣說經典方式，也往往在莊嚴肅穆的大雄寶殿進行，所有參與者必須著海青、搭衣，盤坐蒲團上，並為講經的和尚設置金剛座。盛會開始時，和尚輕垂雙眼，保留一些視線，端坐金剛座上，場面十分慎重莊嚴。在正式開始之前，首先由維那師鳴磬，而後胡跪地上，面對講經的和尚，以朗誦的方式讀出「經題」，告示大眾「今日請和尚慈悲，為大眾師開大座，宣說『般若波羅蜜多心經』……」，如此完成前奏曲，揭開序幕。和尚聽後，點點頭，接著告知在座行者「提起正念，心中保持清淨，靜心靜意莫妄想，諦聽！」而後，和尚正式逐句朗誦經文，每唱完一句則暫停一段時間，如此直到經文完全朗誦完畢為止，而經文唸完時，這部經典也就講完了。這種方式，意謂由開大座的和尚代表釋迦牟尼佛而講經說法，如同佛陀在世對眾生現身說法一般。至於「開小座」，則如老禪師於民國八十五年開錄大般若經要解的現場方式一樣，老禪師以釋迦牟尼佛所說經典為依據而開講，而且，說者與聽者之間有問有答，這就是過去大陸叢林時期開小座的方式。另外，「開偏座」則相似於開小座，只是，開偏座往往於當時的講經盛會之後，又再次集眾講演同一部經典，而且，第二次開講時，講經和尚的身旁多了一位年輕的法師，由這位年輕法師依大和

尚所說而重複一遍，這就是開偏座；其目的在於培養後學，希望年輕比丘都能學習和大和尚一樣講經說法，饒益眾生。以上是過去大陸叢林中集眾說法共修的三種方式，目前在台灣已不復見，甚至，這些名詞也已無人知曉。

目前在台灣，任何介紹佛法的課程或活動，幾乎從開始到結束都是一位法師自唱獨角戲，旁聽者往往沒有發問的機會。事實上，如果參與（旁聽）者能先對這部經典的概要，具備基本認識，繼而在聽聞中提出問題，請益法師，如此一來，自己就有機會比較出自己原有的概念與法師所介紹的佛法，差距在那裡。老禪師以往曾為佛陀學術研究院、千佛山女子佛學院及千佛山常住授課二十餘年，所介紹的佛法、經典不計其數，而大家所得到的利益也各不相同。不論是佛陀學術研究院的研究生、千佛山女子佛學院的學生或是千佛山常住，大家同在一個教室裡聽聞佛法，但是，下課之後，當參與者討論起各人心得時，往往就會發現每個人所理解的道理都不盡相同，也往往因此而產生不同的歧見。對於這樣的現象，如果要瞭解其原因，那麼，我們不能忽略參與者在資質上的差異；這些人當中，有的才剛出家，也有人已經出家了一段時間，更有人是已經出家很久的，或是已經身為法師了，所以，同「聽」一堂課，不見得他們對「法」的理解就完全一致。

大般若經要解，不論是老禪師依因緣而宣說，或是「大般若經要解文字講義」的整理編輯，付梓印行，最終都是希望能幫助學佛行者深入佛法，於佛法有所認識。畢竟，凡波羅蜜法，皆以般若波羅蜜為法母，也就是說，所有的波羅蜜法，都離不開般若波羅蜜；而般若波羅蜜，盡在這部大般若經中。

## 第02集 世出世間法 有為無為法

### 世出世間法

世出世間法是佛法的基本概念，也是最普遍被誤解的一個觀念。一般總以為有「世間法」，有「出世間法」，甚至將佛法錯解為「出世間法」。事實上，佛法中沒有「出世間法」一詞；「世間法、出世間法」應連貫為「世出世間法」，這是經典中常見的名詞，所以，將它分開成為「世間法」、「出世間法」，這是不太圓滿的說法。以「菜、吃菜」為例，一般在吃飯的時候都會吃菜，如果只談「菜」，「菜」有田裡的、超級市場裡的、廚房裡的……，並不一定能立即食用。可見，「菜」只是個概念，未必與自我有關，但是，如果談到「吃菜」，那就和自己有密切關係了。畢竟，佛法之珍貴，在於其饒益價值；其對象，是自己，也是所有的人。

世—世間；人人共住這個世間，但未必人人都想出離世間，至少，不是學佛的人，就沒有機會想到要出離世間，所以，大多數的人都認定這個世界就是如此，所以，也就只好如此了。

出—出離，含有突破之意；人人處在這個世界，人人都必須面對種種感報的承受，若有差別，那就是有沒有突破的機會、能否有所突破了？所以，其關鍵在於「出」（出離）。如何才能出離呢？例如「菜、吃菜」，如果只是談菜，而不瞭解菜的用途、菜與人的關係，以及菜的營養對人體的影響，那麼，談「菜」與自己何干？之所以談菜，必然關係到「吃」，因為吃，所以與自己息息相關。就像有些人盡談佛教名相，卻不瞭解法義之所在，有如孩童背詩詞，雖能朗朗上口，卻完全不解其義，當然也就談不上饒益價值了。

出離世間，就是超越世間。那麼，如何超越世間？這關係到知識經驗的具備，也就是「智」有多少。「智」是世間的種種知識經驗，是世間法；如果能運用豐富的世間法而超越人的局限，發揮其力量，並得到圓滿的利益，自然也就能「超越世間」、「出離世間」了。因此，佛法所談的是「世出世間法」，而不將它分成「世間法」和「出世間法」；否則，佛法豈不成了「相對法」了？如同煩惱與菩提，許多人誤以為煩惱是世間法、菩提是出世間法，那又成了「煩惱菩提法」了，這些都是錯得離譜的觀念。必須知道，佛法不是「相對法」，而是從相對中突破，達到「絕對」的圓滿無有缺失之法；所謂「絕對」，也就是圓滿、沒有缺失的意思。

煩惱與菩提，事實上，煩惱是世間法，菩提同樣是世間法，佛法中並沒

有所謂的「出世間法」，為什麼？煩惱人人都有，菩提也人人都有，只是顯現與否的差別，如同讀了書，考試的時候能不能完全表現出來？如果可以，則足以證實自己真正理解了；能理解，就是覺悟，而菩提，正是覺悟之意。所以，般若經除了說「煩惱即菩提」，還指出「菩提從煩惱中出」，告訴我們「菩提是從煩惱中顯現出來的；煩惱與菩提絕不是彼此分立而相對的。」煩惱與菩提的關係，不是像某些人所想：有煩惱，那就去學習菩提，用以消滅煩惱；似乎菩提就是清潔劑，煩惱就是污垢，所以，用清潔劑去清洗污垢，以為這就是化解煩惱之道。這是錯誤的想法！

煩惱，是一種障礙，障礙人的智慧。人也往往因為智慧不能顯現，所以做出糊塗的事，傷害他人或自己。但是，即使如此，我們也不可能因為排斥、拒絕而不煩惱。事實上，只要是人，來到了這個世界，就難免有煩惱，即使古聖先賢，也不例外。因為，眾生隨著「業」的力量而來到這個世界，又因為業的顯現，所以發生煩惱；因此，於「業」或「煩惱」，除了面對之外，無論如何都不可能否定或拒絕。至於菩提，我們說「也是世間法」，卻不能說「菩提就是世間法」。何以「菩提也是世間法」？我們曾經談過智與慧，「智」就是知識經驗，而且是已經完成的知識經驗，它包含了現在的、過去的，以及自己的、他人的經歷、見聞，除了自己在人生道路上一步一腳印，累積而成的知識經驗之外，我們更可以從別人身上，從眾多的著作、錄音帶、口耳相傳中慢慢累積成豐富的人生，具備無數的知識經驗。又如大藏經，同樣也是過去的知識經驗所完成的，但是，它並不等於「般若」，即使是般若經，也只是些文字的組合，是一些知識經驗，還不是「般若」；唯有真正深入明了經典文字的法義，將它發揮成為力量，完成毫無傷害、但有饒益價值的結果，方能稱為般若，也如同「菜與吃菜」，必須將菜吃下了，才能發揮它的營養價值。

煩惱即菩提，這是我們耳熟能詳的詞句。有的人一提到這句話，總會在後面畫蛇添足的補上一句「菩提即煩惱」，甚至說「煩惱與菩提就如同手心與手背，是一體的兩面」。事實上，煩惱即菩提，並非「煩惱相同於菩提」，而是如果能從「煩惱」中突破出來，如此「即」是「菩提」。否則，如果從菩提中突破出來，反而成為煩惱，那麼，要菩提做啥？更何況，經典中只提到「煩惱即菩提」，而且還說「菩提從煩惱中出」，說明了菩提是從煩惱中顯現而來

的。雖然般若波羅蜜多心經提到了「色即是空，空即是色。」但是，「色、空」與「煩惱、菩提」是完全不一樣的道理，千萬不可混為一談。人在世間，有各種煩惱、迷惑，以及種種障礙，也因此而承受許多苦惱、不如意，產生七情六慾的情感反應，甚至造成傷害。而學佛的目的，也就是在現實生活中面對煩惱，加以認識、瞭解，然後突破、出離煩惱，從煩惱中顯現出菩提來。

「菩提」就是「道」，是一條正確的道路。如果我們要從高雄到台北，除了從高速公路、省公路可以直通台北之外，更有其他的路，甚至可以搭飛機。但是，如果要走高速公路、省公路以外的路，時間上是否允許？途中遇到岔路時，是否有能力辨別方向？如果搭飛機，經濟上是否許可？身體狀況適不適合空航？以此為例，「菩提」也正如同一條正確的道路，循著這條正確的道路而行，可以達到覺悟的目的，完成菩提。所以，菩提包含有「覺」的意思。「煩惱中有菩提」是肯定的，但是，必須有道理、方法，才有機會使得菩提顯現出來。同時，也就是這些道理、方法引導我們走上覺悟之道，並在行於覺悟之道的過程中，幫助我們排除種種突如其來的障礙，從而出離煩惱，突破煩惱，顯現菩提。也就是說，依於世間的種種，藉修養而出離它，突破它，顯現菩提，不再煩惱，這就是「世出世間法」。

世出世間法，不可以將它分立為「世間法、出世間法」，否則，佛法就變成相對法了；佛法不是相對的，而是絕對的覺悟之法，引導我們走向沒有缺失的圓滿境界，這是我們對「世出世間法」應有的概念。

### 有為無為法

有為無為法，屬於佛法的入門概念之一。面對這個名詞，我們可以將它分開成為「有為法、無為法」，分別來認識這兩個名詞之間的差異，同時也把握它們彼此之間的關係、它們與自我的關係。

為，是行為，包含了身體、言語、思想所表現的行為，也就是身、口、意的行為表現。

法，梵音 DHARMA，也就是一般所說的「達摩」。提到「達摩」，有些人認為就是「達摩祖師」，甚至，不少辭典上也的確這麼註解，但是，我們不能只

是這麼認定它，因為經典中或是字義上，「達摩」一詞更包含有「法」的含義。即使將「達摩」一詞定義為人名，在禮貌上，我們也不該對一位有成就的聖賢直呼其名。所以，提及這位印度比丘的時候，我們可以稱呼他「菩提達摩」，或使用佛教徒的慣用稱呼——達摩祖師、達摩大師或是達摩尊者。達摩，譯義為法；凡事與理相互之間的因緣法則與因果關係，皆稱之為「法」，也就是說，「法」是依於事物而說明道理，依於道理而解釋事物的範圍。

「有為法」，凡是行為所表現出來的事與理，就是「有為法」。有人說「有為法是世間法、無為法是出世間法」，這是不正確的。「無為」並不是沒有行為表現；無，也不是沒有，而是從「有」的突破之後，所顯現出來的另一種現象，而且，「無」還包含有「不一定」的意思。之所以說「不一定」，是因為有時候能突破，一旦轉換了另一個時空環境，卻又不一定能突破。一般人或學佛者，同樣因行為而表現出事與理，同樣具有「有為」的能力，不同的是學佛者可以依於一份道的修養，而表現出「無為」的突破能力，但卻也不一定，因為，唯有真正具備了修養，才有突破的機會。人往往身為旁觀者時，都能清楚的發現他人行為中有何不理想之處，又如何改進，可是，一旦自己成了當事人，也就做不了主了，原先所懂得的道理方法也完全用不上了，這是因為自己原先處於客觀的地位，所以旁觀者清。此外，「無」還有另一種因為事情與道理的嚴重性不同，而產生「不一定」，例如在不太重要、允許方便，或是絲毫不得馬虎的情況下，那也不一定能突破。這種不一定的境界，有別於之前的情況，其差別就在修養！修養愈高，突破的機會愈大，愈可能從有為法中突破，表現出無為法；然而，如果修養不夠，那就「不一定」了。

由此可知，我們不能將「無」解釋為「沒有」，「無」是從「有」的突破而顯現出來的另一種現象；「無為法」，不是沒有行為，而是從「有所行為」中超越，表現得比原來更好。也可以說，原來的缺點較多，突破之後，缺點就少了，甚至完全沒有了。畢竟，佛法追求圓滿，而且是毫無缺失的圓滿。「有為法、無為法」不是分立的法，「有」、「無」也不是相對立的。佛法中的「無」，旨在突破、出離、超越，又如個己的知識經驗，或許原來於事於理並不理想，是屬於有為的現象；但是，如果能藉由不斷修養，不斷超越原來的自己，而有更好的表現，那麼，自然也就不同於以往了。例如行布施，有的人行布施後，往往計較、執著於所行的功德、應得的回報，可以說，這就是一種有為

的表現；相反的，行功德而不作功德想，不執著、計較於功德，反而以隨緣隨境、盡心而為的態度來面對的人，所表現的，就是無為的境界。

綜上所言，我們不難發現「有為、無為」最大的差別在於：「有為」是有所計較、執著的，「無為」則突破了原有的計較、執著。所以，其法義就在於「突破」（出離、超越）。

### 第 03 集 有漏無漏法

有漏無漏法，依於佛法中的「有為無為法」而來，相關於法的造作結果，所以，「有漏無漏法」與「有為無為法」有其密切的相互關係；在這裡，我們可以將「有漏無漏法」分開成為「有漏法」、「無漏法」，從而瞭解修養過程中，自缺失以至圓滿的概念。有為無為法—眾生因業而產生造作行為，表現「有為」之法；同時，也因為道的尋求，依修養而突破有為，清淨無始業作，呈現「無為」之境。「無」不是「沒有」，「有漏無漏法」也不是「有漏、沒有漏」之法；「有漏法」是三界六道之內的普遍現象，「無漏法」則是依於「有漏法」的突破，而顯現出的另一種現象。所以，「無」是「有」的突破，「漏」為漏失之意，如同屋頂或容器，有了裂縫就會漏水一般。

人，藉色身而成就法身；一般認為人的「法身」是「無漏」之身，但是，人未圓滿成就之前，不論有多麼完美，修養多麼高，終究是個有缺失的「人」，所以也說人的「色身」是「有漏」之身。佛法以「漏」而形容人的缺點，所以說「有漏」，但是，佛法也強調：依佛陀所教，藉修養而改善缺失，可以使缺點愈來愈少，甚至達到零缺點的圓滿境界（無漏）。「無漏」就是圓滿、毫無缺失的修養成果，它從「有漏」中面對而突破，依「有漏」而來。所以，「有漏法、無漏法」不要錯解為「有漏法是有缺點，無漏法是沒有缺點」，須把握「佛法不是相對法」。人都有缺點，即使古聖先賢也不例外；凡聖之間，其差別只是修養的多或少、缺點的多或少而已。一份世俗修養的極至發揮，只能將缺點盡量減少，卻無法達到零缺點；而佛法，則肯定可以幫助我們達到圓滿無缺的「零缺點」（無漏），這也就是佛法最為寶貴的地方。

「漏」是缺失的現象，如果桌上有兩盆盆景，一盆是自然生成且具生命

現象的植物，另一盆是人造植物，那麼，我們如何從中把握「有漏」、「無漏」？依「物質」而言，天然具有生命現象的植物，終會凋零而死；而人造盆景，還是會慢慢損壞，兩者都不可能長久存在，都是「有漏」。再從「精神」層面來看，天然盆景是無數心血的培植成果；而假以亂真的人造植物，也是投注了許多時間、精神之後才能完成的辛苦成品，所以，從任何角度看，二者同樣還是「有漏」。那麼，如何才是「無漏」呢？這就涉及「為什麼需要盆景」了！盆景，除了可供自己欣賞之外，更可成為銷售獲利、賺錢維生的產品，但是，一旦賣出去了，也就隨而失去了。事實上，如果培植盆景，只是為了換取金錢，用以維護生命，那就是「無漏」，而非「盆景」了。只是，製造盆景以換取金錢，其目的在於彌補原有的缺失，所以，終究還是關係到盆景。日常生活中，我們可以從種種事物的認識而發現法之所在；所以，談「有漏法、無漏法」，除了認識「漏」的現象之外，更須把握「法」的旨趣。

人，有生也有死；人的「生」命過程是不完美、不完整的缺失現象，「死」更是如此，而且，從生到死，死後又生，每個人都必須面對自己無始以來的業，承受業的種種感報，以至業完全清淨為止。至於業的內涵，更是人人不同，天道眾生業輕享樂，地獄眾生則業重受苦，芸芸眾生的輪迴之路，各有不同；其中若有相同，那就是同在三界六道之內，任如何也離不開生與死，同在「有漏」之中，如此而已。所以，一旦能從「有漏」而突破，不再來去這個世間，不再受生死，就不再是三界六道的眾生了，這時候，有漏的現象已不存在，所表現出來的是無漏，所處的世界是佛菩薩的世界，所達到的是佛菩薩的成就。

未達究竟圓滿之前，人的表現都是種種「有漏」的現象，即使出家的修行者也不例外。出家人是專業的修行者，在時空的運用上，不需像世俗人一般負擔家計、養家活口，甚至傳宗接代，所以能縮短許多修行的時空，但是，他們還是走在學佛的路上，同樣在學習之中，並非剃頭出家了，就擁有崇高的德養了，所以，在家或已出家的學佛行者，同樣都在「有漏」之中，只是，在家人往往隨業而再造業，因此，「有漏」的時間不僅沒有機會減少，反而愈來愈長；至於出家人，如果不依教如法而修行辦道，則不僅無異於在家人，甚至比在家人更為糟糕。所謂「信施難消」，畢竟，在家人全憑己力而賺錢過日子，自己養活自己，不欠任何人，但是，出家人的衣、食、醫藥、生

活必需品等，完全來自信眾的供養，也因而負有所謂的債務（受供養）問題、因果問題，必須以時間、修養而回報眾生的供養。所以，這二種身分各有缺失，也各有優點；「出家學佛、在家學佛」與「有漏、無漏」之間的關係、結果，不是一定的，全視個人修養而定。出家人在僧伽歲月中，如果不精勤修行辦道，那就沒有進步的機會，也沒有達到「無漏」的機會；而在家的學佛者，如果能精勤於自我修養，則雖是在家身分，其到達「無漏」、成就道業的機會，卻是指日可待的。

談「有漏、無漏」，是因為人有缺失，也因為人可以藉修養而達到圓滿。在一般人的概念中，「缺失」或許有跡可循，比較容易把握，但是，「圓滿」的極至—究竟圓滿，卻往往令人難以理解。對於「圓滿」，一般人總以「真善美」來作比喻，其實，有「真」必有「假」，有「善」就有「惡」，有「美」就有「醜」，「真善美」如何能「圓滿」呢？「圓滿」是究竟清淨、無有污染之境，不再有任何的缺失；即使是個十分完美的人，只要他還離不開「生死」輪迴，那就不清淨、不圓滿。所以，「真善美」不是「圓滿」，如同「解脫」的道理一般—如果還需要「解脫」，必然因為還有缺失，所以，唯有「解脫」都是多餘時，才是真正的圓滿，而這也就是佛、菩薩的圓滿境界。佛、菩薩的圓滿境界，就像一個整體的圓、球狀的圓，不論從任何角度看，都沒有缺失；這樣的圓，來自無數個大小不一的平面圓所組合，每個平面圓又來自無數的點與線的完成。雖然平面圓仍有其缺失，必須從某些特定的角度看，才能發現它的「圓」，但是，如果能將這些大小不一的平面圓組合起來，也就能完成整體無缺的立體圓，達到任何角度都毫無缺失的圓滿了。而尚未完成整體圓之前，其實也正如同人們未達究竟圓滿之前的過程，處於「有漏」之中，存在各種不同的問題、缺失，唯有將這種種缺失慢慢修正了，才能成為各種大小不一的「圓」（不論是最小的圓，或者依立體圓的直徑而切開的大圓，同樣都是圓，都各有缺失，只是缺失的多與少而已。）再假以時日，將這些平面圓組合成整體圓。所以，有漏到無漏，也就是無數個點與線，以至無數個平面圓，組合成為立體圓的過程；在這個過程中，原本存在無以數計的缺失，需要藉時間、修養而一一化解，慢慢修正，以至成圓。

圓的顯現，是因為缺失的突破，是來自缺失的轉變。所以，從有漏到無漏，不能忽略其過程，而以「一開始有缺失，現在沒有缺失」來說「圓」，若

真如此，那麼，「有漏無漏法」就變成「有漏法、沒有漏法」、「有缺失、沒有缺失」的相對法了。這是佛法中非常重要的基本概念，卻也是時下的學佛者普遍混淆不清的觀念。也因此，許多學佛者往往在學習的過程中有所體悟，有些瑞相、感受時，就自以為已經成道了，成佛、成菩薩了，事實上，並非修正了某些缺失，或自認為已經沒有缺失，就真的完美無缺，真正「無漏」了。缺失的修正，是長期藉修養而慢慢改變的過程，唯有一切缺失完全不存在之時，才是「無漏」。就像煩惱與菩提，煩惱是自己造作而來的缺失現象，因為有所作為，所以有漏；如果能發現「為什麼煩惱」，並從這次的煩惱中顯現出覺悟而化解煩惱，使煩惱不存在，這還是「有作為」。煩惱，人人都有，而且，人處於煩惱中，往往表現出坐立難安、憂愁難過等身心不自在的現象，這種種都是有所作為（有為）的現象；而「無為」，是經歷有為，從有所作為中突破，顯現菩提，使得原來不自在的現象不復存在，是從原有的現象轉變而來的另一種現象，而「有漏、無漏」，正同於此理。「無漏」是歷經「有漏」，從「有漏」中突破而來的，但是，我們不能說「有漏法是業，無漏法是道」；「道」是「法」，但是，「法」也會形成障礙，「法」還是「有漏」，所謂「業是煩惱障，道是所知障」，業與道，都有機會形成障礙。「有為法、無為法」是「法的造作」所形成的現象，而「有漏法、無漏法」則關係其結果。從有漏到無漏的過程中，難免有缺失存在，但是，並非「有缺失的是有漏法；沒有缺失的是無漏法」，「有為法、無為法」、「有漏法、無漏法」絕不是相對之法，其重點在於修養的問題。

有漏無漏法，若能深入其法義而探討，我們就能發現：一個簡單的名相，其實深寓教理真諦。可惜時下的學佛者，大都僅止於名相的背唸，卻少有人能深入探究法義，所以，佛教界中誤解佛法而不自知者，比比皆是。例如眾所周知的「菩薩、佛」，即少有人深入作這樣的認識：「菩薩」有因位菩薩，也有果位菩薩，所以，凡夫眾生都可以藉修養而從因位菩薩達到果位菩薩。「佛」則只有果位佛，沒有因位佛；而佛的成就，更是歷經長久修養而達成的，尤其，末法時期眾生業重難調，即使勤於修養，也必定歷經數個階段，次第而上，最後才有機會到達佛的境界，例如聲聞乘的三向一果，或是菩薩十地等階段，就是各個不同的階段。以菩薩而言，若是已成果位的菩薩，乘願再來世間，雖於過去的「業」已完全清淨，已成就果位菩薩，但是，一旦

寄父母而再度成為人，就已經有了與當世父母的因果關係，已發生了「業」的問題，同時也因為願的堅持而再來修行辦道，自度度他，因當生的「因」而轉為因位菩薩，因此而有種種「有漏」的現象。「眾生、菩薩、佛」之間，眾生是「有漏」；而「菩薩」，則必須加以辨別，並非菩薩都是無漏；至於佛，只有果位佛，沒有因位佛。又以涅槃的境界而言，「無餘涅槃」是究竟圓滿的結果，「有餘涅槃」則如羅漢，雖具「無學」的修養，卻仍有微細煩惱、無明存在，還是有漏；而菩薩，唯有完成八地菩薩位，進入不動地了，才真正具備相等於佛（等覺）的圓滿境界。所以，因位中者可以由有漏達到無漏，已達果位者一旦乘願再來，仍是「有漏」（其「有漏」不同於一般凡夫眾生的「有漏」）。所以，「有漏、無漏」於法的認知，我們可以從因位菩薩自初地以至十地的修養過程中得到更為明確的指引。

世俗的標準，總以「人」為出發點，所以不離「有為」、「有漏」；而佛法，不捨人的本質，肯定世間的種種道理、事物，都是法的範圍，而從缺失的有漏現象中漸漸突破，以達圓滿無漏之境，呈現其價值結果。以上許多基本道理的概念，都是修行的基礎；「有漏到無漏」，終究必須實際從種種人、事、物……涉及到自我的「有」中面對，把握「自我」，把握「法」之所在，從而發現缺失，並依佛陀所說的道理方法而修養、改正，將缺失慢慢減少，直到成就道的果證為止。

## 第 04 集 五蘊即我

人之所以有「五蘊」的變化，是因為人的「自我」，也因為人人有「我」，所以佛法告訴我們如何從「五蘊」的變化而把握「我」。佛法的幾個基本概念中，世出世間法的「世」，有「我」的存在；有為無為法的「有為」，關係「我」的種種問題；談「有漏無漏法」，同樣離不開「我」，所以，「我」的內涵及其作用，不僅是學佛行者必須認識，並從生活中把握的重點，更是學佛行者終生學習的一大課題。也可以說，人因為有「我」，所以需要藉佛法而薰習，修養「我」、調整「我」，以期從現實生活的無明、煩惱、愚癡中突破，顯現菩提，表現智慧；而這整個從「業我」到「道我」的過程，則完全相關於「我」的調整與修養。

佛法中說「五蘊即我」，首先必須認識「我」的色身與法身，此外，更要瞭解五蘊之「蘊」義。每個人的「我」，包含有「色身之我」與「法身之我」。「色身之我」就是所謂的臭皮囊，是我們平常在生活中吃飯、睡覺、穿衣、過日子的「我」。至於「法身之我」，「法」涉及事與理，以及種種知識經驗的範疇，正如為人師表者，具備教育他人的豐富知識經驗；凡能發揮智慧之「我」，所表現出來的就是「法我」。所以，人人具備原本的我（色身的我），也具備知識經驗的我（法身的我），兩者都是「我」，是一體的。五蘊的「蘊」，是陰覆、積聚之意，也就是深藏、覆蓋、隱藏於內，從表面上看不見的部份。以書本為例，書中的文字是看得見的，作者藉文字所表達的語意，一般人也大致能夠理解，但是，文字之間所深藏的含意，如果經過仔細探究，則可以得到更深更廣的原不可知的意境，而超越原本所能理解的能力範圍，也因而對人產生不可思議的影響；這種隱藏於內、尚未顯現出來的現象，就是「蘊」的現象。五蘊即我，「我」之所以涉及「蘊」，其中關係「業與道」，也因此，「我」有色身的我（業我）與法身的我（道我），而「業與道」，也因為「我」的行為，而完成其不同的結果。

「業」是行為造作所完成的結果，其內涵總不離於好（善）的、不好（惡）的，以及好壞兼俱、不能肯定的（無記）等三種業，如同學業的完成，學有所專 | 文學系的學生所完成的，是文學方面的專「業」成果，其他還有化工、數學、電腦科學等更多的專業學系，而這種種專業的內容，就稱作「業」。如同職掌上有各種工作、各行各業，於概念而言，這些都是「業」，唯其工作性質各有不同，種類繁多，所以，「職業」也有其不同的內涵，而且可依概念而深入，而發現，完成「蘊」的顯現。又如同礦類的開採，舉凡金礦、銀礦、銅礦、鐵礦、錫礦、油礦……等各種礦類都是「礦」，但是，「礦」只是個概念，唯有透過科技的鑑定，才能瞭解其中所蘊藏的內涵，確定「礦」的成份，揭開概念之下所隱覆的真相。而人的「色受想行識」五蘊，也同樣有所覆藏，覆藏在五蘊的微妙變化之中，而表現每個人的「我」。僅以人的「色身之我」而言，當甲乙二人在同一時空之下，甲看見了乙，這時候，甲的「我」與被看見的「乙的我」則有所不同—甲是「看」的主力，是「我」的呈現，既能看也能說，是「法身之我」；乙則只是個被看見的物質體而已，是為「色身之我」。所以，自己的「我」未顯現之前，是蘊藏的現象；顯現之

後，則又有色身的我（業的我）和法身的我（道的我）不相同。

「道」是覺悟的道路，也就是「菩提」。許多學佛者追求菩提，卻忌諱談「道」，他們誤以為「道」就是相關於道教的，其實不然。「道」既然是「覺悟的道路」，那就不見得任何道路皆屬道教之「道」，而且，只要以正當的方法，依循覺悟的道路而行，便是「道」。佛教界的許多學佛者因為對「道」有所誤解，所以他們對佛教中的「外道」一詞也就更加排斥，事實上，所謂「外道」是站在佛教的立場來看佛教以外的宗教而說的名詞，不論是基督教、天主教、伊斯蘭教，或其他佛教以外的宗教，它們所行之「道」都與佛教不同，所以，佛教稱這些「行佛教以外之道」者為「外道」，因為，它（他）們另有其「道」。相同的，如果站在佛教以外的宗教立場來看，它（他）們當然也視佛教為外道，因為彼此所走的路並不相同。可見，不須將「外道」視為不好的含意，更不須有所排斥，就像台灣的省籍糾葛中，經常出現「外省人」這個字眼，它是指台灣以外的大陸省籍人士，針對地區性而有所分別，如同某個鄉鎮的居民視鄰鄉鎮的人為「外鄉人」一般，但是，彼此還是同在一縣之內的同縣人，更同是台灣省人、中國人。所以，「外」究竟以何為標準？是好或不好？其中涉及「法」與「本有」的關係。本有，以人的能力而言；法，則是經過修養訓練所完成的現象。而這些內容在尚未展現之前，稱之為「蘊」。

「蘊」是覆藏的現象，那麼，我們該如何認識，並使它顯現出來呢？以人的五蘊而言，佛法中提出五個可以依循，並從而發現其蘊藏內涵的條件，也就是「色、受、想、行、識」五蘊。經典中說「五蘊即我」，因為，依於五蘊，可以從中發現「我」，發現其內涵是「業我」或「道我」？是「色身的我」或「法身的我」？是「有修養的我」或是「沒有修養的我」？

欲把握「我」，首先要在五蘊發生變化的過程中把握「色蘊」。「色」不是物質體，而是人的自我意識與外在的人、事、物發生相應後所完成的現象，這種現象所蘊藏的內涵尚未展現出來之前，是為「色蘊」，而且，其蘊覆的現象可以藉道理、方法而深入探討，能夠有所發現，有所認識，使其蘊覆的內涵展現出來。例如甲看見乙，甲是色蘊的主宰者，而被看見、被接觸到的人、事、物，是為物質體，這時候，如果只在乎其物質現象，而忽略其精神內

涵，那就沒有機會發現它（他）所蘊藏的內在部份，物質體只是個色相而已，所以，「色蘊」的內涵中除了具備物質條件之外，更蘊含有精神層面的實質內涵，我們必須從色塵、色法、色蘊三方面來認識整個色蘊的完成。

「色塵」是所謂的物質體，「色法」是物質體所具備的精神內涵。例如一個盆景的整體是由植物、花盆，或其他裝飾品等物質條件共同完成的，如果能依於這些條件而多方認識，就有機會發現這些物質體之間所表達的意境，發現其精神內涵所完成的色法。「色蘊」則依於自我所接觸到的物質體而顯現其精神內涵，發現它與自我的關係，完成色蘊，所以說「色蘊」是「色心相應」所完成的現象。色心相應之「色」，包含「物質的色」以及「精神的色」，是色塵與色法；「心」則是自己的我。所以，「色心相應」是自我相應於色塵、色法之後所顯現出的「色蘊」，亦即「色蘊」是來自自我與外在色塵緣境的接觸所完成的現象，而不是「想」出來的妄想雜念。如果現在很貧窮，卻想像自己立刻擁有很多錢，變得很富有，那是妄想雜念；如果希望有錢，錢只是個概念，只有概念還不夠，唯有從現實環境中面對，從色塵、色法中辨別，如此才有機會落實，因此，以「色塵」而言，也就涉及種種事業、工作，並關係到各行各業與自我的關係—自己是否足以勝任？有沒有經驗？適不適合？如果色心不相應，那麼，色是色，心是心，色蘊不會形成。就像外文書籍的閱讀，雖然書中具備色塵與色法，如果閱讀者不諳外文，那麼，書中的文字之間所表達為何？自然顯得與己無關，「色」所蘊藏的內涵就不可能顯現出來，也沒有機會「色心相應」，相反的，對外文素養深厚的人而言，書中文字映入眼簾之際，必能立即有所意會，並於一剎那間完成色蘊。

五蘊的流程為「色、受、想、行、識」。當色心相應，色蘊生起後，必然發起情感作用，生起「我喜歡、我討厭、我瞭解、我認識，或與己無關……」等各種不同的感受，這是人的自然現象。「受」是領納、感受之意，也是人的自我本能；感受未顯現之前，有受也有蘊，是「受蘊」的現象，然而，受是受，蘊是蘊，唯有於「受」能顯現其隱覆的內涵時，「受」才真正與自我發生關係。有了感受，自然就有想法、思想的產生—「想蘊」；許多學佛者對於生活中的某些事，總認為與學佛無關，所以不在意，這是一種「想」，但是，如果再以另一種角度來看，這何嘗不是一種知識經驗呢？更何況佛法也強調建立在世俗的知識經驗上，以之為基礎，所以，這麼看來，任何的知識經驗

就變得與自己息息相關了，而且還需要多方充實學習，如此其想法則又不同於前，亦如同四禪八定的概念中所謂「想」而「非想」，更進入「非非想」的過程，所以，「想」的確是可以不斷修養而不同於前的。「想」是自我的分別意識，如果不以「想」而分別已產生的感受，那就變得什麼都無所謂，也沒有喜歡或討厭等意識了；因為有「感受」所以進入「想」，又因為「想」對感受的分別，所以喜歡或討厭，並產生「行為」—「行蘊」。「行」是行為，是外靜內動的作用，也是經過「想」而必然產生的現象。行為，有的人經過「想」並決定其做法後，立即形之於外，付諸行動，以言語或動作表現出來，這就是外在的（有形的）行為表現，但是，也有人習慣將自己的想法默默的放在心裡，不表現出來的，這是內在的（無形的）行為表現，所以，人的行為包含有以上兩種不同的表現方式。隱藏於內而不表現出來（無形的）的行為方式，同樣是一種行為，是經過色、受、想而來的，而不是沒有感受、沒有想，沒有行為，而且，不論形之於外或隱藏在內的行為，都必然產生結果，至於其結果是好或不好，這只是概念，所以五蘊最後談及「識」—經過認識而得到的結果，因為，行為的完成，必然有所認識，至於是好的認識或不好的認識，或許相關於自我，也可能毫不相干。

談「色受想行識」五蘊，是因為關係到「我」，因為有「我」，所以生起變化，產生作用；從外界物質體的接觸、從物質到精神而完成色法，相應於「我」，生起感受，進入「想」，並確定該怎麼做，付諸實行，完成結果，這就是整個五蘊的流程。所以，五蘊生起作用、變化遷流的過程，完全相關於「我」的行為表現，也因而說「五蘊即我」。五蘊即我，「即」是「等於」之意，所以，五蘊的流程，也就是「我」的表現。雖說其流程是色而受想行識，事實上，五蘊的流程順序也可能是倒過來而行的。凡任何結果必定曾經有所行為，行為之前必曾思考過，思考之前也必然有所感受，而其感受也一定是來自某些原因。所以，五蘊不一定先從色蘊而到識蘊，從識蘊也可以探討人的五蘊流程，甚至五蘊的任何一者，都可能成為起點而循環完成五蘊的運作。例如人的內心所產生的想法，必然因為有所感受、有所遭遇，這是向前而探討，往後則可探究其做法，並認識其結果。所以，五蘊是變化無窮的，不一定從那裡開始，而其中的任何一者，也都不離於其他四者，而且，不論從那裡開始，都有其過程，也必然得到結果，佛教經典中甚至有專談人的五

蘊的部份，可見，五蘊的微妙，實非三言兩語而能道盡的。

五蘊與自我的關係，必須把握其變化與作用：五蘊，因為生起變化，所以發生作用；其變化，是因為我；其結果，則為業或道。五蘊的關鍵在於自我，在於修養，也因此而有迷惑或覺悟的差別，因為，人可以造作成業，也可以修養成道，所以佛法中說五蘊即我。

## 第 05 集 六根 六塵 十二處

### 六根

介紹了五蘊變化，認識人的內心世界之後，於這種內外相應的整個過程中，我們仍須對五蘊接觸外在色塵緣境所必須憑藉的媒介體及其性質有所瞭解，所謂媒介體，也就是「六根」。六根，一般世俗人總是說「六根清淨」，其所謂六根與般若經中所談的六根，概念上相同，都是指人的六個根本，也就是人的眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體，以及內在的思想意念。

人之所以產生情識作用，是因為人會看、會聽、能聞、具備味覺……，所以，人總在見聞之餘產生意念、思想，經過思考而有所行為動作；在鼻子聞到香味或臭味時，生起分別；在舌頭嚐到酸、甜、苦、辣各種滋味後，依喜好而揀擇……。而且，這六個根本一眼、耳、鼻、舌、身、意，人人具足，卻也人人各有其性質與本體上的不同。

以眼睛而言，一般說眼睛正常或不正常，其標準是根據眼科醫生以儀器對眼睛作測量後所產生的數字分析而判別。但是，佛法中說「正常」，則以大多數人能夠看得見的情況而說，至於其視力程度如何，是次要問題；此外，如果有人之所見不同於一般人，那就是所謂的「不正常」了，例如色盲者對顏色的區別，必然不同於一般人對顏色的認定，所以，正常或不正常，其差別就在這裡。

基本上，人的眼睛構造都是相同的，之所以不正常，是因為其性質起了變化，所以不同於一般人。例如瞎子，雖然看不見，卻仍具備眼睛的根本能力，我們卻不能因此而以「眼睛的能力」來說正常或不正常，因為，瞎子的眼睛屬於特殊狀況，般若經中稱為「異類」，所以不能以正常或不正常的角度

來論定。之所以說「異類」，是因為瞎子具備眼睛的構造，可是卻看不見，既非正常，也不是病態；若是病態，仍有治癒的機會，可是，完全看不見的眼睛，則連治療的機會都沒有，雖然如此，瞎子的眼睛卻又能分辨光亮和黑暗，分別白天或晚上，仍不失其根本能力，但是，其辨別能力並非來自眼球的作用，而是來自視覺神經的感受。或許有人深感不解：何以眼睛具有辨別光與暗的能力，卻不能產生作用？那麼，我們不妨如此而作認識—光是明亮可見的，暗是看不見的，如果只是以看得見或看不見而分別，那麼，即使是正常的眼睛，直視太陽一段時間後，最後還是會看不見；又如置身毫無光源的黑暗中，雖擁有一對正常的眼睛，卻也同樣伸手不見五指。可見，雙眼全瞎的人和眼睛正常的人，於本質而言，能力相同，作用不同，而六根的其餘五根，同樣可以依此而類推，依此而對六根有所認識。

世俗人說「六根清淨」，事實上，其所謂「清淨」與佛法中的「清淨」，差別很大。以眼睛而言，如何是清淨呢？每個人的眼睛，不僅能看見美好的事物，同時也看到了骯髒的部份；看見正面的，也看到負面的；其他又如耳朵、鼻子、舌頭、身體、意念等，同樣如此。所以，「六根清淨」一詞並不能說明眼、耳、鼻、舌、身等五個根本如何能分別，又如何清淨；事實上，其真正的分別，來自意根的作用，也就是思想、意念的變化現象。每個人的雙眼都能看到紅色、黃色、藍色、白色、黑色等各種顏色，但是，自己究竟喜歡那一種顏色？這就不是眼睛所能作主、所能確定的了。所以，於本質而言，分別作用是來自意念的變化，而不是眼球所生起的分別；眼睛只是接觸外界的媒介體，其中若非意念的參與而生起分別，自然也就沒有喜歡或討厭，而其他如耳、鼻、舌、身等，同樣如此。可見，眼耳鼻舌身五根既然沒有分別意識可言，那也就無所謂清淨或不清淨了；真正分別清淨或骯髒的，完全是人的第六根，也就是意根所生起的變化作用。

「六根」及其「性質」（六根與性）—於性質而言，前五根肯定於其本體；至於意根的性質，則為產生變化，生起作用，以致有所分別，也因此，意根又稱作浮根，說明它具有飄浮不定的特性，例如眼睛接觸到任何物質體時，意根必然隨即趕到；當聲響入耳之際，意根也接踵而至；又如一般人和他人談話的過程中，眼睛必然注視對方，同時聆聽對方所說的話，而意根，也就在這整個過程中不斷的產生分別，並隨著六根中的前五個根本（眼耳鼻舌身）

隨時變化著，所以有所喜好、厭惡，並產生行為動作。

大概而說，六根中的前五根是不變的根本，第六根才是生起變化、產生分別的關鍵；而且，眼耳鼻舌身五根，只是接觸外界色塵的媒介體，唯有意根加入時，才真正生起變化，發生作用，產生分別意識，以上就是我們對六根及其性質必須具備的基本認識。

## 六塵與境

六根之所以發生作用，相關於六塵；所以佛法中說「根塵相應」。建立起六根的概念，並理解六根的眼耳鼻舌身五根與意根的關係之後，我們可以從中發現六根產生作用的過程中，必然與外在環境有所接觸，因而引發根的作用能力，因為，不論眼根所見或耳根所聽，必定有其見或聞（聽）的對象，而這些對象，也就是「根」所相應的「塵」。

所謂「塵」是指物質體，也就是說，凡所有物質體，都歸之於「塵」，而且，任何物質體也必定兼具物質條件及其精神內涵。所以，意根之所以發生變化，產生作用，那是因為六根接觸六塵，從而涉及物質體內在所具備的精神內涵，因此而成「境」；凡是「塵」（物質體），皆有其精神層面的意境，也因而使得六根相對於六塵之時，引發六種塵境。例如甲看著乙，這時候，甲的眼睛是根，乙的眼睛是為塵（物質體），相反的，以乙的立場而言，乙看著甲，乙的眼睛是根本（根），而甲的眼睛也就成為物質體了；我們可以從中發現物質體的精神作用及其現象，例如某人的眼睛很大、很清澈，或長得很小，或有白內障……等，這些都是在「看」的當下，於眼根對應色塵之際，即能心領神會，因相應於物質體的精神內涵所引發的境界。

一般人對於六根，很少從其根本而發現其性質；關於六塵，也很少自其物質條件更進而認識其精神內涵，可是，般若經對此卻特別詳細分別、說明，並以為重點。欲瞭解六根與六塵，首先必須知道六根是眼耳鼻舌身意、六塵是色聲香味觸法，並理解其根塵關係，具備最基本的概念—六根的前五根與第六根（浮根）的最大差別，在於分別意識作用；前五根接觸五塵的過程中，因浮根（意根）的加入而生起分別意識，產生分別作用。若以前五根的本體與性質而言，眼睛肯定只能看色，耳朵肯定只能聽聲，鼻子肯定只能聞香（氣

味)，舌頭肯定只能嚐味，身體肯定只能感觸，所以，前五根與前五塵是為一對一的根塵關係，也因此，我們稱六根的前五根為「不變之根本」，至於第六個根本—浮根（意根），則是具有變化作用之根，而不是完全不變的根本。

根塵關係中，五根相對於五塵，但是，對於意根卻不能說「意根所對的塵是法塵」。因為，六根中的前五根與外界接觸後，由於第六根的變化作用，所以產生分別意識的現象，於根塵接觸中發現其精神價值，形成「法」的內涵；亦即前五個根本和前五個色塵接觸後，經由意根的變化作用，所以產生法的塵境；其作用過程不同於單純的一對一（根對塵）現象，所以，我們不以「一對一的相對」而說「意根與法塵」，而須把握其相互間的關係及其發展過程。

根與塵，於「根」必須瞭解其性質；於「塵」必須把握其境界；所謂境界，也就是內涵。這是學佛行者於「六根與性」、「六塵與境」應該具有的認識。

## 十二處

關於「六根與性」、「六塵與境」，般若經中提出「十二處」，就六根、六塵而說明其有限的範圍。

所謂「處」是範圍、區域之意，如同許多社會機構或政府單位所分層設置的各個部門，其部門規劃往往以「處」而作為區分，例如新聞處、養工處、社會處……等，這樣的部門名稱即說明了此一單位的專有功能，並表現其獨立性質，說明它具有專屬的有限「範圍」。

十二處以「十二」而說「處」，是因為眼耳鼻舌身意六個根本共有六個不同的範圍，而且，六根又相對於色聲香味觸法六塵的範圍—眼睛的範圍，關係色塵的部份；耳朵的範圍，關係聲塵的部份；鼻子的範圍，關係香塵（氣味）的部份；舌頭的範圍，關係味塵的部份；身體的範圍，關係觸塵的部份；意念的範圍，關係法的部份。可見，於「處」（範圍）分別「根」的六個不同範圍，以及「塵」的六個不同範圍，二者加起來，共有十二個範圍，統稱作十二處；但是，其「十二」並非由一、二、三、四……，以至十二，並非依

順序而說的。

「十二處」是瞭解人的根、塵性質與境界後，所產生的十二種不同現象。例如眼睛，其本質是不變的根本，它所見到的是物質體的特定範圍；但是，若能在物質現象之外，更發現其精神內涵，那麼，其範圍自然又有所不同，就像眼睛看到燈光的時候，其實也就是看到明亮的光線。若以十二處而談其境界，電燈有日光燈、太陽燈、石英燈等各種不同的燈，亦即於「電」的範圍，共有許多以「電」而表現「光」的各式燈光作用；其中又如雷射燈，所謂「雷射」是一種束光體，可見，其名稱已依其性質而說明它所含藏的精神內涵了。再以六根中的耳根而言，它所聽到的聲音也有其不同的範圍，例如「鳥叫的聲音」就有麻雀的、燕子的……；「音樂的聲音」也有管樂的、弦樂的……；「人講話的聲音」又分有男人的、女人的、粗的、細的、柔和的、粗暴的……，所以，雖在同一範圍之內，其中又包含有各式各樣截然不同的內容。於「十二處」，我們必須如此認識。

根與塵，必須認識其本質，瞭解其境界；前面的五根與五塵是相對的，後面的意根和法塵則是變化的，而且，各有其不同的範圍。在此，「十二處」說明了眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體及意念思想所引發的現象，共有十二種不同的範圍，稱作「十二處」。

## 第 06 集 十八界 四大種性

### 十八界

介紹過六根、六塵，瞭解其「處」之後，仍須把握其「界」。「處」與「界」，其實同樣都是範圍的意思，其差別僅在於「處」的範圍較小（例如六根與六塵，共有十二個範圍，稱為「十二處」），而「界」則屬於根塵相應的較大範圍——「眼」相對於「色」，產生「見」的作用；「耳」相對於「聲」，產生「聽聞」的作用；「鼻」相對於「香」，產生「嗅」的作用；「舌」相對於「味」，產生「味覺」的作用；「身體」與外界「接觸」，產生「感覺」；「意」相對於「法」，從而發生分別意識，我們稱之為「識」。綜上所說，以名相而言，「眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法」再加上「見、聞、嗅、覺、感、識」，共有十八個範圍，佛法中統稱為「十八界」。

「根」的能力—眼睛能看，耳朵能聽……，人體的六個「根」本，各有其所屬範圍，而且，其範圍是專一而不重複的，所以，眼睛不可能聽見聲音，耳朵也不可能看見物質體，每個根本的能力原本各不相同，不論是看或聽，都是每一個「根」依其獨一無二的特有功能，所產生的不同作用，而且，其作用有三種，例如眼睛，它面對外在的色塵，產生「看」的能力，也就是「根見」—根本能力所見之意；依於眼睛的根本能力而有所見之後，又因為意根參與，所以生起另一種作用，是為「見見」—從所見之中引發見解之意；有所見解之後，又因為根的性質與塵的境界，所以生起分別意識，也就是「性見」（所謂「性」是本性或本質之意）。可見，眼（根）見物（塵）而產生分別意識，其中除了涉及眼睛和色塵，更關係意念的參與，依此而完成「根見、見見、性見」三種不同的作用，而且，「根見、見見、性見」也各具其不同的十二處（十二個範圍）。

於根本所見，是「根見」；見了之後產生見解，是「見見」；有所見解之後，又生起分別意識，是為「性見」；所以，「見」的能力，是從一般而深入，深入之後還可以進而到達某種境界的。雖然，這裡的主題是「十八界」，但是，從「十八界」的探討中，我們反而更能清楚的把握「十二處」的基本原理；可以說，般若經談六根、六塵、十二處、十八界，其重點完全在於法要的把握，而不只是數目字的加減，如同經典的閱讀，如果只是以眼睛看，產生分別，卻不能把握其法要，理解其法義，那麼，其效用何在？佛法的探討，必須涉及其法要，深入其法義，如此才有機會完成「根」的三種作用。

於「根」而言，眼睛能見，而且有根見、見見、性見；耳朵能聽聞，它有根聞、聞聞、性聞；人的意念，因為意識分別，所以產生法，而且有根本法、增上法，以及究竟法，所以，「法」也有其層次，有其境界的深淺不同。一般介紹佛法，大都只作名相或經文文字的解釋，這是根本所見之法，也就是「根本法」；但是，如果能從根本著手，並且進一步瞭解其變化與作用，則能成就「增上法」；此外，如果能將這種種實際運用在現實生活中，發揮其效益，那就是「究竟法」了。所以，佛法絕不是在名相或文字上打轉，也因為如此，所以有句話說：「法海無邊」（佛法無邊）！雖說是「無邊」，其實只要是說得出來的，就是有限的，如同我們所處的這個世界，雖然它在一般人看來，的確是大得不可思議，但是，它還是有其邊際，有其範圍的。大概而論

，我們所處的這個世界可以分為三界—「欲界、色界、無色界」，「欲界」是人欲之界，也就是「人界」；「色界」是天欲之界，也就是「天界」；至於「無色界」，則是天欲中再增上的天欲界，是「增上天欲界」。以天道而言，「欲界天」、「色界天」、「無色界天」各有其分層，其中的每一個天界，境界深淺各個不同，非常繁複（可查閱佛學辭典），所以，並非到達欲界天之後就表示完成天道了。如果再以人的欲望而言，有所修行，必能減少欲；修行有所成就，則有機會清淨欲，其中即包含「法」的層次與內涵。

關於六根、六塵，以及十二處、十八界，學佛行者必須具備以上的基本認識。

### 四大種性

一般世俗經常提到「四大皆空」，而佛法中則提到「四大種性」，雖然這兩個名詞都與「四大」相關，其實「四大」在這兩個不同的名詞中，所表現出的內涵是迥然不同，相去甚遠的。一般人說「四大皆空」，是指酒、色、財、氣；佛法中說「四大」，則以「種性」來說。那麼，何謂「種性」？我們如果以現代的名詞來詮釋「種性」，那就是「元素」，所以，四大種性也就是「地、水、火、風」四大元素。

地水火風，不僅是組成人體色身的基本要素，它更是任何物質體的組成元素，可以說，舉凡任何物質體的形成，都離不開「地水火風」四大條件。那麼，以盆景而言，我們如何發現它的地水火風呢？在這四個條件之中，或許它的「地」和「水」比較容易理解，但是，它的「火」和「風」在那裡呢？這必須從四大的相互關係著手探究，才有機會發現其間的奧妙，因為，任何物質體都依於四大而完成，而四大的任何一種，也必然離不開彼此之間的相互作用。例如陶質的盆景容器，它的原料是陶土；製造容器的過程中，必然需要藉「水」以利搓揉塑型，再以「火」燒煉，並且藉助「風」以乾燥成型，其中如果少了「風」，那麼，陶土則永遠只是陶土，水永遠只是水，混合有水與陶土的作品永遠不可能成為固體的成品，同樣的，如果少了其他三者，結果也是一樣的。可見，一個陶器花盆的呈現，必然具備地、水、火、風四大要素，缺一不可。

又如人的色身，同樣是地水火風四大元素所組合而成的；如果希望瞭解人的色身，那麼，首先必須瞭解其四大之間的彼此關係——「地」必須有「水火風」才能形成，假使少了其中任何一個，那麼，「地」只是某一種物質體而已；唯有「地」與「水火風」同時和合存在，才足以完成其生命現象。如同大自然界中的「水」，如果「水」少了「地火風」，它也不可能成為水，因為，水來自大氣層，從雲轉變為雨，雨落到地表而成為水；我們可以發現，任何有水的地方，不論是海洋、河流、湖泊……等，都必須以「地」為依憑，以「地」而承載「水」；水經過太陽的蒸發，成為水蒸氣而回歸大氣層中，其過程即涉及「火」；當水蒸氣凝結成雲，雲必須聚合在一起才有機會下雨，而雲之聚或散，是以「風」為動力；可見，「水」如果少了「地火風」其中任何一個要素，就不可能顯現「水」，至於四大之中的「地風火」三者，同樣不能缺少自身以外的其他三大元素的配合，也可以說，「地水火風」四大元素中的任何一個，都不可能離於另外三個元素而獨自存在，因為，四大種性（四大元素）本是依於彼此之間的相互變化作用而存在的。

人的色身是物質體的組合，它包含有「地水火風」四大種性；以「地」而言，人體的皮、肉、骨、五臟……等屬之；以「水」而言，人的血液、唾沫、分泌液……等屬之；以「火」而言，人的身體體溫屬之；以「風」而言，人的呼吸、脈搏就是一種動力，是屬於「風」。可以說，「地」是一種固體，「水」是一種液體，「火」屬於暖性，「風」則是動力。「地、水、火、風」，這四種完全不同性質的元素，組成人的色身，也組成所有的物質體。以人的色身而言，唯有這四大元素完全具足時，才可能擁有完整的色身，如果四大元素中的任何一者發生了問題，或是過與不足，人的色身就會生病；一旦少了其中任何一種元素，人就會死亡，所以說，四大不調成病，四大缺少時，生命也將隨之結束，這就是色身與四大相互之間的形成、變化、作用及其利害關係。

關於四大種性，我們必須深入探討其法義，如同對於人的色身，必須知道「人的色身之所以發生變化、生起作用，而有生老病或死亡，完全關係於四大種性的具足與否、平衡與否」，而不只是認為「人的色身是地水火風所形成的，如果沒有地水火風，就沒有色身的存在」，如果只是這麼認知，那只是名相解釋罷了。所以，於四大種性，同樣必須把握其「法」之所在。

## 第07集 四聖諦義

在「四聖諦義」之前，大般若經已經介紹了許多相關於「人」的基本概念；它首先以「五蘊」而說明人的精神作用，之後又於人的物質形成架構，介紹其「根、塵、處、界及種性」；這些內容其實只是針對「人」在物質層面與精神層面的種種現象作分析，即使在世間法中，同樣可以看得到、聽得到，所以，這些內容還稱不上是佛法，也因為如此，所以般若經在此提出四聖諦義（亦即四聖諦法，是為佛法的基礎學），依其義理而引導學人起步進入佛法的領域，進入道的範圍。四聖諦法，其內容為「苦、集、滅、道」，與「人」有著極為密切的關係。

人活在這個世界上，往往感嘆「人生，太苦了！」的確，人生在世——沒有錢是苦，生病是苦，食、衣、住、行有所欠缺也是苦……；那麼，人能不能避免這些苦？苦又是怎麼形成的呢？其實，如果希望化解「苦」，唯有深入的探討、認識苦，以及種種與苦相關的問題。

人，一來到這個世界，就開始承受各種不同的苦了，但是，自己為什麼會來到這個堪忍的娑婆世界受苦？為什麼別人的際遇不像自己這般？為什麼別人生長的家境富裕、食衣住行不愁，自己卻不是？其實，我們不妨冷靜思考：自己所認定的苦，真正是苦嗎？以前、現在，以至未來，它始終如一嗎？至於樂，又真正是樂嗎？它是永久不變的嗎？所謂「富不過三代」，如果這一代能擁有一個富樂的環境，其後代子孫不見得能一直這麼維持下去，因為，苦不是永久的，樂也不是不變的，所以說「人生有起有落」，就像一些曾經處於苦的環境中的人，後來他們的環境改善了，苦也就不存在了；又如同某些處於樂的環境中的人，他們其實也有他們的苦處，至少，我們知道綁匪所鎖定的綁架對象，幾乎都是富裕人家，所以，因富裕而受樂的人，往往也因此而受苦。論及人生中的苦與樂，這些其實只是初淺的認識而已。

四聖諦法是相關於人，並且普遍探討人的現象的道理方法，那麼，為什麼其內容（苦、集、滅、道）只標出「苦」，卻沒有提到「樂」？其實，一般人所說的「人生苦短」一語，已經說明了一切。苦與樂，原本就是相對的，

而且，人的現實環境中，也始終是苦樂並存，有苦有樂的，只是，於人的感受而言，苦是不好受的，所以人們對苦最敏感，也最執著，對於承受苦的時間，也就感覺特別長；相反的，樂是好受的，是人們所喜歡的，所以人們於享受樂的時間，自然感覺特別短，甚至認為樂是理所當然的，同時也因為如此，所以一般人在享樂的過程中，少有人能及時發覺享「樂」之後，可能接踵而來的那份「苦」。有人認為人生中苦多於樂，其實，人的世界裡，苦與樂是相等的，有苦必有樂，同時，樂中也有其苦。

人生中的苦與樂，以及苦樂和人之間的關係，我們可以從一場舞會或宴會中發現一二：舉行一場生日舞會（或宴會），其目的是為了祝福自己生日快樂，並且與自己的親戚、朋友、同學、同事等受邀請的對象共同分享這份快樂。舞會開始的前幾天，主人必須開始佈置會場，打點一切相關事物；當準備工作開始著手進行，這時候，主人的意念裡只有「生日快樂」，所以，即使事前的佈置或準備工作令人忙碌不已，疲累不堪，當事人還是能不以為苦，甚至感到甘之如飴，因為，他心裡的那份樂的意念，已經掩飾了苦的感受；對他來說，一切的辛苦，都是為了這個生日快樂的日子，為了這個生日舞會。這麼說，是否只要以這種心態來面對現實，苦就能完全不存在了？其實，即使準備工作已經完成了，舞會也已經開始了，苦還是存在的，只是，這時候的苦，因為被樂所掩蓋，因此沒有顯露出來。例如舞會進行的過程中，主人可能擔心準備的食物不足；這其中有苦。又如果主人將一個原本非常美麗的花園設計作為舞會現場，雖然因此而將舞會的氣氛營造得十分唯美浪漫，可是，主人卻也因此而必須為花園裡的奇花異草可能被踐踏破壞而默默耽心；這裡面也有苦。儘管如此，身為主人的當事者還是必須苦中作樂，盡量表現出快樂的樣子，隨著這份樂而打轉，直到最後舞會結束，曲終人散；屆時就只剩下杯盤狼籍的爛攤子、凌亂的現場，等待著這位生日快樂的主人耗時費力以收拾殘局，恢復原狀。整個舉辦舞會的過程中，不論舞會前或是舞會進行中是否多麼快樂，最後當善後整理工作來到時，恐怕想要快樂都不容易，然而，這就是真實人生的寫照，人的世界原本就是「苦中有樂，樂中有苦」的。

任何人來到這個世界，他的人生都是有苦也有樂的，縱使有人強調「人生好苦」，卻也沒有人是只苦不樂的，即使是個流落街頭的叫化子也不例外。

叫化子雖然因為貧窮而承受苦，可是，叫化子不會因此而終日愁眉苦臉，以淚洗面，他還是有享受快樂的時候。中國有句話說「叫化子當三年，要他做皇帝都不幹。」為什麼？別忘了，至少叫化子是個不愁吃、不愁穿，又能享有自由的人；有所欠缺的時候，只要向人開口乞討，問題就解決了，即使是個皇帝，也不見得能擁有這份自由自在。所謂「苦中有樂，樂中有苦」，其道理和現象在我們的週遭環境中其實處處可見，而且，這也是每個人在人生經驗中容易感受到的，因為，人的世界原本就是如此。四聖諦法之所以只提出「苦」諦，而沒有所謂的「樂」諦，其原委便是如此。

四聖諦法談「苦集滅道」，這是佛教的基本法。雖說是「基本法」，我們仍須知道：佛法中以「教」而言，有藏教、別教，以及圓教的差別，也因為這種差別，因為「藏教、別教、圓教」的修養差異，所以「苦集滅道」的內涵也因此而有「聲聞的、緣覺的、菩薩的，以及佛的」四種不同的境界。同樣談「苦集滅道」，結果卻表現出不同的成就；在這四個不同的層次之中，「四聖諦法」屬於聲聞乘之法，此外還另有「苦集滅道」的菩薩法及佛法。

藏教，是聲聞乘修養；一般人以自了漢而形容聲聞乘行者，因為，「聲聞法」屬於羅漢的修養、羅漢的知識經驗，其為「藏教」；而藏教於「苦集滅道」的修養，我們稱之為「四聖諦法」，所以，「四聖諦法」屬於「聲聞法」。「苦集滅道」四聖諦法，聲聞乘行者依循而修養，依此而得到超凡入聖的成果，但是，這樣的成就只是於自我得到了生脫死，它不同於菩薩在自己得到好處之餘，更幫助其他人得到好處，饒益他人。

別教，是菩薩的修養境界，屬於「菩薩法」。其之所以謂之「別」教，那是因為菩薩乘行者有三種不同的修養層次，有「(乘願)再來的菩薩，亦即果位菩薩，還有現在的菩薩，以及因位菩薩」；因為這些不同的分別，所以稱為「別」教。此外，於菩薩的行為而言，再來的菩薩與現在的菩薩，兩者的內涵與行為，都是相同的，可是，如果相較於羅漢（聲聞乘的成就者），則有所不同，其不同之處就在於自了或自利利他。「四聖諦法」，肯定屬於藏教，屬於聲聞法，是為羅漢的修養，那麼，菩薩（別教）於「苦集滅道」的修養是什麼呢？那就是依「四聖諦法」而增上，依「四諦法」而談的「二諦圓融」之法。

圓教，是佛的修養境界，亦即究竟圓滿的境界，屬於「佛法」。

「四聖諦法」之所謂「聖」，是「轉凡入聖而進階聲聞乘境界」的意思，於成就而言，它只是完成自了，仍不究竟，距佛陀的理想境界還有一段距離。所謂「羅漢仍有微細惑」，即說明了羅漢的修養尚未到達究竟解脫，如果希望能得到究竟解脫，那就必須進而完成菩薩的修養。菩薩的修養，分為十個層次，也就是菩薩十地之位；一旦菩薩圓滿十地修養之時，也就到達了佛的境界，完成究竟圓滿的解脫了。綜上所說，圓教屬於佛法，以佛法而談；別教屬於菩薩法，以菩薩法而談；藏教屬於聲聞法，以聲聞法而談。而這裡所介紹的「四聖諦法」，也就是聲聞法；於「苦集滅道」，我們必須如此認知其不同的三個層次。

四聖諦法，首先依於聲聞乘行者處於苦的感受中，因厭苦而希望離苦得樂的意念來談「苦」諦，因為，對聲聞乘行者而言，只要自己能出離苦，也就滿足了，所以，聲聞乘行者的苦是「出離的苦」，也就是「住空之苦」；其修養過程中，往往將「我」擺在「苦」的理念中以面對苦，因此更加害怕苦，更加希望能出離苦，可以說，聲聞乘行者對「苦」的認知就是：凡一切都是苦。但是，在相同的現實環境之下，菩薩置身其中，其感受同樣是苦，然而，不同於聲聞乘行者的是菩薩能「面對苦而不以為苦」，因為，菩薩希望自己得解脫，同時也希望幫助別人得到解脫；其中有願。然而，如果是位阿羅漢，一旦希望再世而成為一位出家人，化度眾生，以其當時的條件而言，還缺少一份「願」的條件，可以說，阿羅漢之所以仍有微細惑，仍不究竟，那是因為他只求自己能離苦得樂，如此也就滿足了，他沒有願；因此，一旦他希望再世為人，行菩薩道，則必須發起一份菩薩願，以「願」為後盾而行於菩薩道上。

面對苦，如果認為「自己如何求得解脫，這已經是件夠苦的事了」，那麼，如果還希望他能幫助別人求得解脫，那豈不是苦上加苦？其實，如果不能「於苦而不以為苦」，卻反而「於苦而更苦」，那就不是「菩薩行」了。為人母親者，往往從十月懷胎開始，以至孩子出生，經歷幼兒、少年，以至青年時期，母親始終陪伴著兒女成長，與兒女共同走過漫長的成長歲月，而母親也往往在這過程中承受種種不同的苦，可是卻從不埋怨，因為，她面對苦卻

不以為苦，她以一份精神力量支持著自己，將養兒育女及教育子女的辛苦轉化為對兒女未來的期望，期望兒女的生存及成長一切良好，而且，自己也必須從中有所成長；這就是一種菩薩的行為，是一種於苦而不以為苦的精神。

我們接著繼續探究「聲聞、菩薩、佛」面對苦的不同態度：我們知道聲聞畏苦，也知道菩薩於苦而能不以為苦，那麼，佛於苦的表現如何呢？佛，於「苦」一切隨緣！所謂「隨緣」，並非「苦就苦嘛！樂就樂嘛！隨它去！」若是如此，那不是隨緣，而是隨便。如何是「一切隨緣」呢？首先我們必須瞭解，人因為過去無始以來所造作的業，而來到這個世間，又因為業的內涵（其內涵有好的、壞的，也有善的、惡的）不同，所以承受苦與樂的果報；而這個世間所存在的種種「苦」的現象，原本就是如此，不曾改變。以菩薩而言，其「苦」是願力所使，因為菩薩行願使然；除了提昇自己，並且幫助別人，自利利他，自度度他，正因為一份願的力量，因此而能於苦而不以為苦。這份菩薩的精神，的確較聲聞乘行者只求自己能離苦的觀念層次要高出很多，至於佛對於苦的觀念，他視「於苦而不以為苦」的菩薩精神為必然，此外更告訴我們「究竟常樂」的理念—既沒有苦的意念，也沒有樂的意念，是為「常樂之境」，「寂滅」（寂靜）之境；於苦、於樂，完全不發生了，自然也就不需有所承受了，這就是一種清淨的境界，也就是佛對於「苦」的看法。

聲聞乘行者希望「出離苦」，而且也希望「空其苦」，所以聲聞思想談「苦空」。欲空其苦，那就必須瞭解苦的形成，必須知道「苦」是經由累積的過程而形成的，而且，其開始累積的起點，無法確定，因為，累積的部分包含有過去的、現在的，以及過去的更多過去，任誰也無法找到開始的起點，也因為如此，所以佛法中以「無始以來」形容「不知何時開始，以至現在」的漫長時空距離；而自己無始以來的行為造作所完成的結果，也就是「業」。業的內涵分別有善、惡、無記三種，「善業」是好的行為，「惡業」是不好的行為，「無記業」則是難以分辨其究竟是好或不好的行為；這種種行為所完成的結果，佛法中稱為「作業」。業，往往經由慢慢累積的過程，最後形成結果。

「苦」、「集」—「苦」的「結果」，是慢慢累積無始以來所造作的「因」，而形成的「果」，而且，「因」為積「集」過去所造作屬於「惡」的業因，

所以形成現在的「苦」「果」（「集」是「因」，「苦」為「果」）。瞭解「苦」與「集」的相互關係之後，我們繼續瞭解聲聞乘行者如何「空其苦」：以四聖諦法而言，欲空其苦，必須有道理、有方法，而不是否認苦、逃避苦，就真能不苦了。人，之所以感到「苦」，那是因為自己過去的行為造作，所以現在承受其結果，因此，唯有藉道理、方法而修養，如此才有機會「空」其「苦」；「苦空」（空其苦）絕不是不理睬或逃避而能成辦的。那麼，「業苦」又於何時顯現呢？所謂「業，如影隨形」，可見，業所引發的苦，一旦具足了「緣境」，那麼，人在何處，業苦也將隨而顯現在何處。所謂「緣境」，我們可以從「影子藉光線的投射而顯現」的道理中理解，而且，任何外在的緣境（外緣）都可能引發業的種子，產生相應的果報，也可以說，「如影隨形」必然因為「外緣具足」而發生。例如兩個人因意見不同而辯論，愈辯愈激烈，接著可能吵起來，甚至最後動手打架；其實，當兩個人的意見開始相左時，如果當事者以「自我」為前提，或認為辯輸是件丟臉的事，那就很容易發生激辯，以至吵架、打架，相反的，如果雙方能客觀而理性的互相討論，交換意見，自然就不會發生嚴重衝突。而這種以自我為前提的現象，也就是一種業習（業的力量所產生的習氣）使然的現象，因為過去所作，所以現在承受果報，同時又在承受果報的時刻裡繼續造作，亦即隨業而再造業，因此而呈現「業因」、「業果」相續的情形。

人的「苦」是「累積」（集）而成的，而聲聞乘行者為「空其苦」，所以依道理方法（道）而行，希望令「苦」消失（滅）；從中我們可以發現四聖諦法所談的「滅」與「道」—「滅」是消滅，使其消失之意；「道」是道理，意指聲聞法中的八正道法（八正道法是調整自我意識的八個方向，它以八種方法而使得自我於「苦」顯現其空相，進入空境；關於八正道法，大般若經將安排在這個主題之後詳加介紹）；所以，四聖諦法藉八種正當的方法而消滅「苦受」，出離「苦境」。此外，我們仍須把握「苦集滅道」相互之間的因果關係：「苦」是「果」，「集」是「因」，而且也因為厭「苦」，所以依於道理方法（道是因）而滅除（滅是果）苦，同時更因為藉道理方法而滅除苦（滅是因），所以得到菩提道果（道是果），可見，「滅」與「道」彼此互為因果關係。「苦」、「集」有其單一的因果關係，「滅」、「道」則互為因果關係；聲聞乘的「苦集滅道」四聖諦法，我們必須如此把握。

附註：天台立四教，於摩訶衍而言，但以藏、別、圓而說四諦法，故為免誤解起見，附說通教：通教，是緣覺乘的修養；這類行者，是依所觀法門，藉十二因緣法，從緣而覺的；另外，也有外道緣覺的成就者，如果依「從緣而覺」的理論，舉凡能「從緣」，也就是任何的緣境，都能得到「覺」的結果，但並不是依佛陀所教，如佛陀之法而成就的。

## 第 08 集 二諦圓融

四聖諦法與二諦圓融，其內容同樣相關於「苦集滅道」；「四聖諦法」是聲聞乘行者入佛門的根本知見，「二諦圓融」則是菩薩乘行者以「四諦法」為基礎而增上的菩薩法，兩者的修養境界，差別很大（「四諦法」僅具「苦集滅道」的初淺概念）。

二諦圓融之所謂「二諦」，是指「俗諦」與「真諦」，「俗諦」包含「苦」與「集」，說明世俗環境離不開苦和集的因果關係；「真諦」則包含有「滅」與「道」。二諦圓融，屬於菩薩法，其內容看似同於四諦，其實是「真諦」與「俗諦」二諦，它依於「四諦法」的概念而增上，依「真」與「假」的道理而於「佛法的修養」與「世間的現實」之間漸趨圓融，使自我面對「苦」而有所認識，有所瞭解。當然，這樣的目標，必須藉道理、方法而達成，所以，聲聞乘以八正道法為道理與方法，菩薩乘則於八正道法的基礎之外，更依六波羅蜜法而增上修養，以六波羅蜜法為增上之學（八正道法只涉及自我，六波羅蜜法除了涉及自我，也涉及他我—他人的自我）。

二諦圓融，依「俗諦」而談苦、集，其因果關係同於「四聖諦法」中的苦、集關係—苦是果、集是因。人的世界裡，無論如何都離不開「苦」，但是，菩薩面對苦與聲聞面對苦，二者於精神層面的認知及其修養是迥然不同的。菩薩，面對苦卻不以為苦；之所以能具備這份修養，那是因為菩薩以願力為後盾，以這份願的力量而支持著理想和希望的完成，而且，菩薩的理想與希望，往往擺在自己以外的他人身上，希望每個人都能達到「面對苦而不以為苦」的理想境界。這份理想與希望欲化為真實，其過程必須以「願」為力

量—「願力」，藉願力而顯現修養，藉願力而完成理想與希望。此外，我們更須知道，聲聞乘行者沒有願力，但從業力；菩薩乘行者，肯定具備願力，卻不一定存在業力。所謂「菩薩」有乘願再來的菩薩（果位菩薩）、現在的菩薩，以及因位菩薩，如果是過去已經成就的再來菩薩，乘著過去的願心而再度來到這個世間，行踐菩薩道，那麼，他是順著現業而投胎轉世為人，當生循願並能發現當生的業，可是，他沒有過去的業（過去的業已經清淨）；至於當生成就菩薩道的成就者，則因業而成為人，學佛修行，並且因願而行菩薩道，所以具足業力與願力。

有些學佛者聽別人說「某人是菩薩再來」，往往信以為真，卻不曾探究：這個人是否和一般人一樣會生病、會煩惱？是否貪於名或利？如果這位再來菩薩無異於一般人，同樣具足五欲的煩惱和無明，那麼，即使他自稱為再來菩薩，仍然無改於他只是個凡夫眾生的事實。如同一位自稱乘願再來、為度眾生而來到這個世界的菩薩，他的手錶，一定要戴勞力士；他的汽車，一定要最好的勞斯萊斯；他住的房子，最好是洋房別墅；對於一切的享受，他認為都是應該的；他的日子裡，充滿了許許多多的計較與執著。試問：真正的再來菩薩，還有這麼多的計較與執著嗎？可見，自認為是再來菩薩，並不可靠；但是，可以肯定的是：再來菩薩，必然具足戒定慧三學，必定是位隨緣又善巧方便的大自在人；沒有無明煩惱，也沒有事理的障礙；在他身上，我們可以發現道德修養的具足，發現戒律莊嚴的表現，因為，他循著化度眾生之願力而來，而不是隨業力而降世。

菩薩乘行者發起願心，願行菩薩道，首先應依於「四諦法」而瞭解「二諦圓融」的增上法理，如此才能從中獲得實際效益，否則，即使自認為乘願再來，自認為沒有業了，說不定那一天還是業報現前，不得不承受，屆時不僅那份原本支持著自己的願消失了，甚至可能連一份常人的歡喜之心都已經盪然無存，最後只是在苦惱中打轉，這時候，當然更遑論要學佛、修行、辦道了。所以，學佛行者應以「謙虛學習」為心態，以「現在正行於菩薩道上」為立場，依此而習學二諦圓融，依願力而完成「面對苦卻不以為苦」的修養。雖然業力發生作用時，任誰都不能否認其苦，但是，願力卻可以幫助行者於苦而不以為苦，這就是一份力量的變化作用所導致的不同結果。其實，所謂「於苦而不以為苦」並非菩薩修養的目的；菩薩修養自我，其目的在於

自度度他、自利利他，以此而達到完全饒益之境，所以，菩薩必須擁有離苦得樂的修養能耐（這份離苦得樂的修養，是任何聲聞乘或菩薩乘的學佛者都必須具備的）。

要做到「於苦而不以為苦」，其中必須具足願力。願力，是慢慢累積而來的，如同「苦集滅道」之所謂「集」的道理，必須經過慢慢累積的過程，最後才能得到成果，而不是發了願，就能成為力量，否則，如果有人發願要成佛，是否真能即刻如願成佛？如果有人發願要蓋一座大寺院，供養很多出家人，是否真能很快的蓋好寺院，養活出家眾？菩薩行願，始於發願，而後更須依循願的內容和方向，踏實而行，如此才是行願。以願的內容而言，所發之願必須是自己做得到的，自己有機會完成的，必須由小而大，慢慢增上，如此才是可信之願，才有機會成為力量；否則，如果做不到，願就無法成為力量，就不能稱作「願」，因為，那只是妄語。菩薩行願，必然建立在「有願」的基本上，「有」願才能進而談「行」願，如同學佛之人談功德：在家的學佛者，於物質方面的功德比較容易做到；出家的學佛者，於法的功德比較容易完成；所以，處在不同的環境中，所發起的功德，也各不相同，但是，至少「發願」必定是自己所發起的，必須在自己的能力範圍之內，而不是將「發願」建立在別人身上，要求別人發願，要求別人完成願。綜上所說，菩薩除了面對苦而不以為苦之外，還要慢慢累積願力，具備離苦得樂的修養。

苦，如果希望它消失，那就必須具備「滅」與「道」的道理和方法。聲聞乘的四聖諦法中，集與苦是因果關係，滅與道則互為因果關係；而菩薩乘的二諦圓融之法，同樣不捨集與苦的因果關係、滅與道的互為因果關係，唯獨二諦圓融所談之「道」，除了以八正道法為基礎而作自我修養、自我調理之外，更以六波羅蜜法為增上學而增上。其實，波羅蜜法，不只是六波羅蜜法（六波羅蜜法只是整個波羅蜜法的概念而已），它可以增上到十波羅蜜法，以至百波羅蜜法，而且，一旦增上到百波羅蜜法的內涵時，也就等於佛的境界了；這部大般若經中，之所以只談到九十波羅蜜法，那是因為它定位於菩薩的等覺境界，不是定位於佛的境界。

菩薩的成就，任何學佛者都可以逐步修養而完成，至於佛的成就，那就不容易了。其實，即使是菩薩的成就，也不是單憑著一份希望即能輕易成辦

的。菩薩的成就，在於菩薩的修養；而菩薩的修養，唯有完成初地以至七地的階段，並且進入八地之時，才是真正具備相等於佛的修養；而且，進入八地之後，還要繼續增上，以至完全同於佛的修養，如此才是圓佛妙覺的境界。菩薩十地的修養過程中，每個階段的境界深淺，差別很大：「初地到四地」的階段，已經具備基本修養，但是，一旦把握不住，則隨時可能發生變化，這時候是「變化位」；「五地到七地」的階段是「提昇位」，它以初地到四地的修養為基礎而進入五地，以到達基礎穩固、不起變化的階段，之後又進入六地、七地，真正提昇自我的修養；最後進入八地以上，到達「增上位」，具足等覺菩薩的修養境界。

菩薩十地的「變化位」、「提昇位」，以及「增上位」三個階位，我們可以以登山為例而瞭解：從平地走到山腳處，相當於「變化位」階段；這個過程中，有人走得快，有人走得慢，有人體力好，有人體力差，情況各有不同，但是，至少大家都能輕易抵達山腳處。可是，如果希望從山腳處繼續往上，到達半山腰，能否完成則視個人條件而定，其關鍵在於個人體力所能提昇的程度，這個階段是為「提昇位」。一般說來，從山腳處走到半山腰的機會，仍然很大，但是，如果希望從半山腰繼續往上走，那就步步艱難了，這個階段屬於「增上位」。整個過程中，「增上」的階段，速度最慢，效果最大。而「提昇」的階段，速度較快，效果不大。學佛以至真正到達佛一般的修養成就，其過程也就像登山，到達山的高處時，頂多是增上，唯有到達山頂（最高點）之時，才是真正抵達增上的位置。或許有人認為，身處山的高處或置身山頂，同樣都是增上位階段，何必辛苦求繼續增上呢？事實上，所謂「一山還有一山高」，自己現在所攀登的山，未必是世界上最高的山；自己所處的「頂點」，也未必是「最高點」，尤其，菩薩十地的修養過程，更是無有止境。

菩薩的修養，建立在八正道法的基礎上，依六波羅蜜法而增上。八正道法，以戒定慧三無漏學作為行法；同樣的，六波羅蜜法也離不開戒定慧三無漏學。佛法中談「法」，總不離於「戒法、定法、慧法」三者，這是學佛行人必須具備的三種根本方法，只是，聲聞乘或菩薩乘行者依此而完成的修養，有所不同，可以說，佛法於法理上的基本是相同的，其差別在於個人認知上、修養上以至業力與願力上的不同，也因為如此，所以才有「俗諦」與「真諦」的差異。若以聲聞法、菩薩法、佛法而言，三者雖然建立在相同的基礎

上，卻由於修養不同，所以表現出不同的境界，即使是面對問題，其化解方式也不一樣：聲聞法是「對法」，往往以對治或對付的方式而處理問題；菩薩法及佛法則強調「佛法不是武器，現實不是敵人」，並且譬喻「人之與病，應病與藥」的道理—生了什麼樣的病，就以什麼樣的藥（方法）而化解人的病。例如波羅蜜法中之所以提出精進波羅蜜，那是因為人會懈怠、放逸，所以需要精進來化解人的懈怠和放逸，而不是以精進來對付懈怠、放逸，消滅懈怠、放逸。懈怠、放逸是無法以對付的方式而解決的，若以正知正見而言，應該說「如何做到不懈怠、不放逸」，如此才是法理中所謂「應病與藥」的真義。同樣的，如果誤將「道與業」當作「武器與敵人」的關係，以「道」為武器，視「業」為敵人，以道而對付業，那就錯得離譜了！肯定的說，「道」是從「業」中顯現出來的，因為「業」中本有「道」；「業」與「道」不是相對的，「業」也不是一個可以對治的東西，所以，菩薩法與佛法不是對法，而是出離法，是超越、突破之法，不同於聲聞法的對治之法。

二諦圓融之「真諦」，相關於「滅」與「道」，二者互為因果關係，不是相對關係，其「真諦」與「俗諦」也是如此；真諦不是為了對付俗諦而說，卻可以藉修養而從俗諦中顯現。現實生活中，如果俗諦是煩惱，那麼，真諦就是菩提，而且，煩惱中有菩提，所以，一旦能從煩惱中顯現出菩提，煩惱也就隨而化解了，至於菩提能否顯現，則關係個人的修養與智慧，正如「懸崖勒馬」，當一個人騎著馬，奔馳到懸崖的邊緣時，如果再繼續往前跑，必然面臨危險，甚至死亡；但是，這關鍵性的一刻，若能及時發現情況不對，立刻控制住馬而停下來，不再前進，其中所顯現的就是菩提，就是覺悟。

菩薩法，其精神在於「面對苦而不以為苦」；其自我修養，以八正道為基本修養，以六波羅蜜法化解自己的缺失；完成這份修養之後，還要自利利他，自度度他，幫助別人，完成「迴向功德」—將自己的利益與更多的人分享，自己求得解脫，更幫助別人求得解脫，這也就是中國佛法（以菩薩法為前提，以完成菩薩的修養為目的）的精神。其實，釋迦牟尼佛住世時，基於行者的根器大多偏於聲聞，所以佛陀宣說聲聞法，而且，當時在每一次說法的法會中，都有許多行者成就阿羅漢，但是，也因為當時佛陀所說的法是聲聞法，所以沒有成就菩薩者；這種情形直到佛陀住世說法的後期，開始宣說菩薩法之後，才留下今天我們所看到的菩薩乘經典。

聲聞法、菩薩法，一般人將聲聞法解釋為「小乘法」，將菩薩法解釋為「大乘法」，事實上，佛法沒有大、小乘之分。正確的說，「聲聞法」應屬於「少法」，不是「小法」；所謂「少」，表示這是個人得到自我解脫的方法，是利樂自我的完成。「菩薩法」是「多法」，不是「大法」；因為菩薩得到解脫，更幫助其他的人得到解脫，這是菩薩法與聲聞法最大的不同之處。但是，我們也不要因此而認為聲聞是自了漢，沒有出息，或自認為菩薩而自命不凡；須知道，聲聞修養的完成，已經不簡單，僅以其戒法之嚴謹而言，即已十分不易，不見得人人辦得到。聲聞乘戒法，屬於五分法，不同於菩薩乘的四分法；菩薩乘的四分戒法中，還有些許方便，但是，五分戒法中，則完全沒有方便法，例如泰國、緬甸地區（南傳佛教）的僧伽戒法，即以五分戒法為標的，而中國僧伽所依循的戒法，其實原本也是聲聞法中的五分戒法，後有晉代道安法師將五分戒法中不適合中國環境、人文、歷史、背景、族性的部分刪除之後，才成為目前的四分戒法，一般也稱為南山律法。而五分戒法中被刪除的部分，也就是由五分演變成四分所少去的那一分。

五分戒法少去一分，成為四分戒法；少去這一分，其差別究竟有多大呢？我們可以從這樣的例子而瞭解聲聞乘戒律的嚴謹程度：一位南傳佛教的比丘，即使在路上被惡作劇的人以路旁的青草將手綁住，這時候，為了維護戒律的莊嚴，他不能任意掙脫，因為，草具有生命，屬於非情眾生，所以，他只好任由綁住，於原地等待行人經過時，再求助行人為自己解開束縛，否則，就是違戒。反觀中國的菩薩法，出家人可以自耕自食，但是，聲聞乘的出家人卻連拿鋤頭挖地或拿刀砍樹、砍草都不可以，這也就是五分戒法中小部份難以適應中國環境的地方，也因此，道安法師將這部分刪除，成為四分戒法。我們不難從這個例子而瞭解聲聞乘行人持護戒律的嚴謹程度，也因為如此，所以佛陀在世時，曾經告誡行菩薩道的人「不可輕視聲聞乘行者，畢竟，能完成羅漢的修養，已經不簡單了！」

聲聞法與菩薩法，同樣依於「苦集滅道」而談四聖諦法與二諦圓融，但是，兩者的修養境界不同；其差別在於提昇以至增上的不同，在於少與多的差別，在於自度度他或自利利他的差別。以上是學佛行者於四諦法、二諦圓融的內容必須具備的認知。

## 第 09 集 十二因緣法(上)

對於「因緣」，佛法從兩個角度來說明。一是「因緣法」，說明舉凡一切事物，都是依因與緣而生起（生），而消失（滅）。此外再加上數字「十二」而說「十二因緣法」，說明人的形成、人如何來到這個世界，以及生命過程中的種種現象；其內涵連貫了過去、現在，以及未來的時空，依其因果關係而解析。

十二因緣法，也稱作十二緣起法。其實，若要對「因緣」一探究竟，那麼，以十二緣起法而說明，反而比較容易理解，因為，「法」的生起，必有其因，舉凡任何人與事，都不可能沒有原因而發生，不可能無「因」而生起「法」，也因為如此，所以一般不依「因」而解釋法，反而依「緣」而說緣生、緣起或緣由，更何況，如果只是探討原因，卻捨棄緣的現實，實難以圓滿「因緣生法」的理論。例如這個備受討論的問題：「人從那裡來」？基督教和天主教都說人是上帝創造的，印度的婆羅門教則認為人是天的嘴裡生出來的，其實，不論前者或後者，其理論中的發起之因都是未知因，都否定了現實，所以令人難以理解。而佛法中對於人的來處，則肯定人來自父母，並說明父與母之間是一種因緣關係，是一種造作因；有了這樣的造作因，再加上父母於當時的時空環境中所發生的和合緣，二者相互配合，才有人的發生，所以，凡所有的人都是來自父母，有父母才有子女，而父親又有其父親和母親，母親也有其父親和母親，任何個體都有其父母，都是從父母而來，其他乃至天下所有的有情眾生，其生命的開始，更無一例外，都是來自父母，只是，人的世界中以父與母來表現，而其他的飛禽走獸、昆蟲……，在它們的世界裡，則說公與母或雄與雌。

佛法中依此而談「因緣法」或「緣起法」，說明任何事物皆依因與緣和合而發生，因緣和合而生起法，同時也因為緣的消失（緣滅），所以原已生起之法發生變化而不復存在。例如錄音，如果要完成錄音，其基本配備如錄音機、麥克風等週邊設備都必須一應俱全，而且還必須有音源進入錄音系統中，如此才能錄下聲音。以「因緣」而論，其各種硬體配備都是「緣」，而人從嘴裡所發出的聲音是為「因」，唯有聲音之因與設備之緣和合，才有機會完成錄

音。另以「緣起」而言，則涉及緣的完整具足，緣的條件必須完整，才能發起「緣」；以錄音為例，如果錄音設備中缺少了任何一件，或是電力不足，那麼，即使具足了因，其因也無法表現出來，法更沒有機會產生，可以說，「緣起、緣滅」是依於因緣而生、而變化的，一旦緣不具足，法就沒有機會發生；緣離散了，法也就不存在了，這是「因」於「緣起」法的基本理論。

十二因緣法—「因緣法、緣起法」之外，佛法中又以十二個過程為法則，依此而談因緣法，表示「因緣之下，有其法則」，其發展絕非混亂或不契合的，更不可能於法而有所違背，所以說「有其法則」；唯有因緣契合相應，並符合其發展軌則，如此才有機會促成其事理而形成法。其「因緣法則」在於因與緣和合，相應相契而發生法；關於「十二因緣法」，首先必須把握這個重點。

十二因緣法的十二個過程，包含有「無明」、「行」、「識」、「名色」、「六入」、「觸」、「受」、「愛」、「取」、「有」、「生」，以至「老死」，共有十二個部份。整個流程說明了人因「無明」而形成，來到這個世界，以至最終的「老死」，總共歷經十二個階段，依此而完成一次生命的現象（分段生死），完成十二因緣法的法則。但是，般若經於十二因緣法的說法，與阿含經所談的緣起法，稍有差別：阿含經的緣起思想，是由無明以至老死，成一縱線而完成；般若經則從過去、現在、未來三個不同的時空中，分別認識因與緣和合而發生的現象，說明一切法都是因緣所生，凡任何人與事，皆依因緣具足而發生，二者相契相應，缺一不可。

例如水果或蔬菜，其種子是因；以橘子的種子為例，如果希望它發芽成苗，長成樹，而後開花結果，完成橘子的果實，其首要條件就是要有土地，將種子種在這片土地上，還要有陽光、空氣、水、肥料，以及人力的灌溉與照顧，必須綜合這種種「緣」的條件，這麼一顆種子才能如願的長大，開花結果。但是，有時候我們在同一塊土地上撒下種子，之後有些種子發了芽、長成樹，有的卻不見蹤影；其關鍵就在於「緣」的完整性。所謂因與緣必須契合，而且，這份緣必須是完整的，如此才能配合「因」而發生。而且，即使在同一塊土地上撒下了種子，不久之後，有些種子冒出芽來了，有的卻沒有；有些新芽繼續長成樹苗，慢慢茁壯，生長狀況良好，可是，有些新芽出

現後，未經許久卻又死了，這又是為什麼呢？其中關係於「相應緣」：雖然播種的時候，種子看似撒在泥土上，其實，少部份的種子是落在石頭上，或落在非泥土的地方，因此，即使澆了水，甚至種子也發芽了，但是，那些未著床於泥土中的新芽，最終難免因為所處的環境（或許是金屬或石子）難以調和水或肥料的效用，所以成長情形不佳，甚至夭折，也就是說，它們所面對的緣境不同，所以成長情形截然不同，其關鍵即「緣」是否能配合得當？這在佛法中稱為「相應緣」—相應因之與緣；可想而知，如果能具備良好適當的相應緣，自然也就能完成「因緣契合而生法」。

接下來，我們從十二因緣法來瞭解人的生命形成及其生命過程。佛法中肯定人從父母而來，但是，如果說「父母是因，其環境及行為是緣」，這只是初淺的概念而已，其中仍存在許多不一定，存在許多不能肯定之處；至少我們知道，女性的生理狀況如果不在可受孕期間，即使發生了男女關係，也無法懷孕，不可能有子女，這就是「緣」不具足。雖肯定人來自於父母，但是，對於人來處，如果只是單純的依父母與環境的行為而瞭解，如此仍不夠清楚；於因緣法則所必須具足的軌則條件而言，也是不夠的。

佛教的十二因緣法，首先肯定人從父母而來，而且，經典中也明示「人由父精母血和合而成」，可見，除了「父精母血」之外，更強調「和合」，畢竟精血不等於人，所以因緣法中以「無明」這個名詞而說明、而代表人形成的開始。無明，是不明瞭之意，正如所謂的「精血不等於人」，之所以這麼說，那是因為精血即使發生了交通，也可能因為卵子有問題，或是精子有問題，甚至其它更為細微的問題，所以無法成孕，而且，其內涵難以把握，難以明瞭，所以十二因緣法依此而說無明，表示諸緣不具足，或其因不成熟，無法於因與緣皆共和合。

知道「無明是人的開始」之後，仍須把握其所謂開始，不是指過去世的開始，而是人的這一生，是這麼一個人的生命開始。一般而言，生命的形成從無明而緣起，從母親經期週期性（緣境）的圓滿具足，再配合父親的精子而完成孕，如是有了孕而成胎，並在持續的正常成長中發展為人。這個過程中，我們尚且不能認定「和合成孕，就是一個人的開始」，因為，懷孕過程中，如果母親在生理或體質上發生問題，或是生病、受傷……等，都可能導致

流產，那麼，即使確定成孕也無法繼續維持下去，不可能誕生另一個人，所以，精血（精子、卵子）會合而成孕，並不等於人的開始，畢竟，於孕持續成長的條件而言，其孕未必成熟。十二因緣法以「無明」而說緣起之伊始，是為緣起法或因緣法的開始，同時也稱作「無始無明」，其道理就在於其「發生過程中的內涵」的確令人難以明瞭，難以肯定其結果。

瞭解「無明」的同時，其實也必須認識其「行」，因為這兩者息息相關，互相牽動。父親之精與母親之卵，彼此不相契應之前，是為「無明」；當然，如果沒有行為，絕不可能相應，若有行為，也不一定成孕，其中涉及母親經期於緣的成熟如何。即使懷孕了，未必肯定能成為人，所以，即使有所行為，還是不能肯定，仍在無明之中，但是，至少發生了行為（行），才有懷孕的機會，所以佛法中說「無明緣行」。此外，以無明與行的關係而言，父母之間有了行為，仍難以肯定其結果，仍須視母親所具備的條件而定（其行為是否相應於懷孕的最佳時期），因此，其「行」具備有時間與空間的差距，有待觀察，未成定數，其行為是一種無明：雖然有了行為，但能否成孕，是否能成為人呢？很難明瞭！這就是無明與行之間的關係。

無明而行之後，究竟何時才能真正肯定受孕成胎，具備人的成因呢？其條件就是「識」的具足，也就是母親懷孕後，出現了嘔吐、不舒服、煩躁等現象開始，這時候才能肯定其孕具足了「識」。一般從時間上算來，「識」往往在精血和合而受孕後的第三個七天完成（第二十一）；「識」說明母親的生理已經開始發生反應，可以依此而認定母親已經懷孕的事實，同時也在這時候，其孕開始有了人的成因。

「識」完成之後，接著進入「名色」的階段。「名」是名字或名詞；「色」是能看得到的物質體。「名色」說明母親有了嘔吐等懷孕現象，證實懷孕了，而且，其「孕」在母胎中慢慢形成人的樣子，開始有了手腳，初具人的肢體外觀，這就是「名色」階段。但是，其所謂形狀，仍只是個概念，因為，這時候的外表只是個狀似小孩子的肉團，故而稱作「名色」，表示這只是一個符合其名的物質體，如果再經過一些時日，這個肉團就會有眼睛、耳朵、鼻子、嘴巴等，五官俱全，這時候才是一個更加肯定的胎兒，是為「六入」階段。

懷孕過程中，隨著時間的增長而到達「六入」的階段時，其孕已經完全具備眼耳鼻舌身意六者，真正有了人的模樣。首先，科學儀器可以測出他的「眼耳鼻舌身」，把握其五入，並且於五入完成之後，意隨即進入，完成六入；當「意」進入之後，母親也開始能夠感覺到胎兒的動態，雖然這種動態並不明顯，但是，至少母親的本身已能感受其孕的反應了，可以說，這種胎動的情形，就是「意入」。從這以後，一般仍須繼續維持至第十個月，胎兒才能漸趨成熟而哇哇落地，離開母親的身體，真正完成一個人；然而，所謂懷胎十月，這個時間也不是一定的，因為，孕婦也可能早產，而且可能提早二至三個月，其他甚至還有胎死腹中的例子。

當胎兒漸趨成熟而離開母親的身體，當他開始接觸到這個人的世界的一剎那間，就是所謂的「觸」，而且，嬰兒一旦接觸到這個世界，往往也隨即產生感受（受），就像每個剛來到這個世界的新生嬰兒一樣，他們誕生的第一個反應必然就是哭，甚至，如果不哭，醫生還會打他的屁股，或將他放到冷水裡泡一下，為的就是聽他是否發出聲音，以確定這個新生兒確實有其感受，是個活生生的人。可以說，打從離開母親的身體，啼聲初試開始，這個新生兒就已經成為一個獨立的個體，有其個人感受；因為有所感受，所以產生哭的反應，旁人也因而從他的反應中肯定這個生命的存在。

以上是十二因緣法的前七者，大般若經依此而探討人的形成，說明人如何來到這個世界。這裡所介紹的整個過程，從無明以至受；說明在不明瞭的情況之下（無明），經由父親與母親的過去行為（行）而完成孕的形成，而後又有識、名色、六入（或六處）、觸，以至受的胎兒過程，接著才接觸到這個世界，產生感受，所以哇哇大哭，至此而肯定這是個真實的新生命。介紹至此，雖然已對人的形成，以及如何來到這個世間，對十二因緣法中的「無明」、「行」、「識」、「名色」、「六入」、「觸」、「受」等過程建立起初淺的概念，但是卻未說明其過去、現在及未來之間的因果關係，所以，下一集將繼續介紹有關十二因緣法的後續階段，從「愛」、「取」、「有」、「生」，以至「老死」作概要說明。

## 第 10 集 十二因緣法(下)

十二因緣法以「無明、行、識、名色、六入、觸、受」七個階段而說明人在母親的身體內受孕成胎，以至正式來到人世間的過程，說明新生兒初接觸這個新世界時所表現出的感受與反應；但是，來到這個人的世界之後又如何呢？人自從離開母親的身體而成為一個獨立的生命開始，也就開始了自己的生命歷程，而且，在這生命的歷程中，在人的身上，有其共通跡象可尋，所以，十二因緣法以「愛、取、有、生、老死」而說明這種種生命的現象。

新生兒初到人的世界，一開始必然因接觸而有所感受，因感受而大哭，而後甚至漸漸表現出情感反應：尿片濕了、肚子餓了，他會哭；有人逗他，就會笑；身邊沒有熟人陪伴，也會哭……；可見，雖只是個嬰孩，卻也具備了人的情感反應，擁有情感表達的能力，這在十二因緣法中稱之為「愛」（受緣愛）。這裡談「愛」，是指情感的表達，而不是愛恨之愛，而這樣的嬰孩階段則稱作「稚愛的時期」。

有了「愛」的情感表現之後，隨著時日增長，嬰孩逐漸完成自我意識，表現出自我意識的反應，這種現象在十二因緣法中稱為「取」。取，相對於「捨」而說，例如喜歡或不喜歡，要或不要，就是「取」的現象。幼兒階段的孩子，雖然還小，可是，他們面對平常最熟悉的親人，還是有所取捨，例如媽媽抱他時很安靜，但是，如果換成爸爸抱他，就開始哭，尤其是陌生人接觸到他，他會更加大哭不已。此外，孩子在餵食的過程中，我們同樣可以發現「取」的現象：如果媽媽餵他吃的食物，他不喜歡，他就會以舌頭頂出來，表示不接受；這種種取捨的現象，其實就是自我意識的分別表現，因自我意識而分別喜不喜歡，表現出接受或不接受的態度，表現出取或捨的行為。

幼童階段的孩子，即使已有情感的表現（愛），有自我意識的分別，有所取捨，但是，這時候的要求畢竟是有限的，頂多是偏愛和某人共處，要他抱，希望由這個人陪伴他，或者對一件玩具感到膩了，轉向喜愛新的玩具；無論如何，孩童時期的要求，仍有其範圍，仍有其限度，但是，這種有限的要求，也將隨著逐漸成長的腳步而變得愈來愈多，最後甚至索求無度。因為，隨著成長，人的欲望將愈多愈廣，所以，人的要求也就愈來愈高，這就是「有」的現象——「取」而成「有」（「有」更多的欲望）。人的欲望，是永無止

盡的，至於因欲而生的「有」，同樣如此，然而，每個人的欲求之「有」，程度上卻又各不相同，因為，其個人條件及所處環境都不一樣，舉凡父母的遺傳、家庭的教育，或是兄姐的示範……等，這些都是影響人的欲求而表現出「有」的直接或間接因素。

瞭解「有」的現象之後，十二因緣法繼續談到人生的整個過程，也就是「生」—生活的階段，人生的過程；當孩童逐漸成長，擁有自我表達的能力之後，如果做錯了事，往往第一個反應就是怕挨揍，甚至躲起來而不敢見爸爸媽媽，因為，他們這時候已經開始對父母有所畏懼了。開始求學之後，如果學業成績不理想，他們也會擔心受父母責備，所以想辦法將成績單藏起來……；這些都是人的成長過程中難免產生的自然反應，而且，這種種反應現象也將隨著年齡的增長，隨著生理與心理的成長而不斷變化，所以不同於以前。例如幼稚園階段的小朋友，他們的生活只有玩樂；進入國小之後，就要開始吸收知識；到了國中二年級左右，生理上逐漸產生變化而慢慢轉變成為成年人的生理……；人的生命歷程，就是這麼隨著時間的遷流而不斷變化，從少年、青年、中年，而步向老年，依此而完成人的一生，完成「生」的現象。

隨著歲月增長，人逐漸擁有色身方面（生理）與知識經驗（心理）的自我，而且，其自我也往往在時光銷蝕中歷經幼稚而成熟，以至衰退老化的過程。尤其當生命到達整個人生的後期時，這時候，不僅人的色身老化了，人的知識也會呈現老練，所以，不論是物質體（色身）或精神層面（知識經驗）的內涵，只要成熟到某種程度或境界，都將呈現「老」的現象，一般也稱為「老」的階段。以色身而言，色身之「老」就是一種逐漸衰退的變化現象，它從壯盛而老化，並且持續衰退到無法使用為止，接著，人就必須面對死亡。因此，十二因緣法在「生」之後，繼續談到「老」、談到「死」，並且連貫這兩種相續的現象而稱作「老死」。

十二因緣法的整個流程，從無明以至老死，共有十二個階段，呈現出人因無明而形成生命，接著來到這個人的世界，以至生命走到盡頭而老死的整個分段生死的完整過程。所以說分段生死，那是因為生命不是斷滅的生或死，並非一次的生命形成以至結束之後就無影無蹤了，不再有生死了，基於佛

法對人的一生死，稱作「一生死」，表示人從生到死只是一個分段，其後仍將繼續輪迴，再次生死重來。有情眾生的生命遷流，就是這麼隨著十二個過程，不斷循環，輪迴交替，不斷在三界六道中打轉，也因此而形成整個繁複的世界，所以佛法中提醒修學佛法的人「必須了生脫死，而且，唯有不再受生死了，才是真正的解脫」。

對於人的生命緣起，以至整個生命流程，佛法中以十二因緣法而解析，並從而說明其因緣法則，提出三世二重的因果關係。所謂「三世二重」，須瞭解「因果」有過去因、現在果，也有現在因、未來果，所以，於時空而言，它包含了「過去、現在、未來」三世無始時空的概念，可見，因與果的關係，十分繁複，如果只是以某次生命的流程（分段生死）而談因果，那是不完整、不正確的。所以般若經談因果，雖以一因一果為基礎，卻廣談一因一果、一因多果、多因一果及多因多果：所謂一因多果，就像一株結實累累的果樹，其因緣來自一顆種子，最後卻結出很多果實，而說「一因多果」；再以其果實而言，每個橘子的果實中都包含有許多的種子，所以說「多因一果」；而稻、麥，或玉米，其每顆種子都是因，而每個結果都是果，是為「多因多果」。

因與果，「因」有過去因、現在因，以及未來因；「果」也有成熟果、異熟果，以及不成熟果；所以，因果關係不是三言兩語即能說得清楚的，佛法更不止於一因果而談因果，因此，佛教經典中更有以因果為主題，整部經典內容專談因果之理，其複雜程度由此即可理解。例如人從父母而來，為什麼孩子會生在這個家庭？是什麼力量使他成為這對父母的子女？為什麼有些孩子生在這個家庭，卻在另一個家庭裡長大成人？為什麼每個孩子的情形都各不相同，甚至差異極大？事實上，這股促成孩子以某對男女為父母，以至成長條件各不相同的力量，就是業的力量。

業，是行為所完成的結果；舉凡所有行為的完成，都有其結果，而其結果，佛法中稱之為「業」，例如學業、職業……等，都是依行為而完成的結果，其內涵有好的（善）、不好的（惡），也有無所謂好或不好的（無記）。就像人與人之間的相處，或許彼此感情融洽，或許是爭吵不休，甚至大打出手，最後鬧出人命，總之，其過程必然經歷好的行為，或不好的行為，所以造成

截然不同的結果，也可以說，其結果是來自過去的行為造作，因造作所以完成業，所以說業是引發的力量；譬如孩子與父母之間的血緣親情，無非是源自彼此於過去世所結下的因緣關係；這種因緣關係，也就是過去的造作所形成的力量。世俗上有些感情甚篤的夫妻，他們今世已是夫妻，而且更因為彼此之間的一份良善關係，所以希望生生世世再結為夫妻；或者有人認為今生對父母未能盡孝，所以許下心願，希望來生再成為今生父母的兒女，以報養育之恩；也就是說，他們都是因為一份善緣，善的行為內涵，所以可能於未來的時空中，牽引著彼此而繼續打交道，引發相互的關係。緣，是一種行為的助力；人們也因為有不同的緣，所以完成不同的業，更依此而結為夫妻，或成為父母子女、成為同學同事，乃至形成其他關係，而其原由，不外乎是過去人與人之間所結的緣不同，所以引發不同的情感作用。佛法中說明，這就是依於不明瞭（無明）的過去而造作，而生起法，屬於無明與行二支，經典中稱之為「過去因」。

緣，相關於過去的種種，而一般人也往往因為不明瞭「過去」，所以無法理解「緣」的性質及其內涵，因而說不明瞭之緣，即是無明的緣，而經典中則因其無明而稱作「過去因」。人因為不明瞭過去，所以難以把握現在，那麼，人的現在又如何呢？人從受孕成胎，以至肢體形狀的發育完成，而後眼耳鼻舌身意進入，接著出生而接觸到這個新世界，發起感受反應，表現情感，有所分別、取捨而產生我意識，形成欲望之「有」；其實，雖然過去的種種難以明瞭，但是，這些生命形成的過程，以至人的「觸、受、愛、取、有」部份，卻是人們於現在可以有所感受，可以把握或證實的，如果說這些是「現在果」，那麼，「識、名色、六入、觸、受」五支就是緣於「過去因」而感「現在果」。並在這之後，依於情感表現，依於無止盡之欲而生起取捨的分別意識，表現出現在的造作之因——「愛、取、有」三支「現在因」。至於其所謂未來，則是指現在以至未來生命結束的這段生命過程，所以，「生」與「老死」二支是為「未來果」。以上是十二因緣法中「三世二重」因果的觀念，而其因果循環的動力，則來自於業的力量（業力）。

所謂「過去是因」，十二因緣法說明了「現在的種種，涉及過去之因，也相關於業力」，因此，由現在之果可以認識其過去因，瞭解其因果關係，同時也指出「現在所造作，將是未來之因，將於未來感受果報」的道理，這就是

現在與未來的關係：每個現在所完成的果，即如種瓜得瓜，種豆得豆，必然成為未來之因，而且，現在所作，也將是未來之果，就像為人子女者，現在是父母的子女，未來也會是子女的父母，只是，這種未來的因仍不一定，無法肯定，就像佛教的出家人，或天主教的神父和修女，雖有成為父母的條件，卻沒有機緣成為父母，因為，他們已經不具備形成新生命的因果關係，所以，沒有現在的因，就沒有未來的果，同時，也因為沒有未來的果，所以更不可能有未來的因。同樣的，一般世俗也形容某些男女之間的關係是「有緣無份」，表示這對男女雖「有緣」認識，卻不一定成為夫妻；也因為其「不一定」，所以說「無份」。可見，因緣法是既微妙而且複雜。

佛法中依「過去、現在、未來」三個時空而談因果關係，這也就是一般人所說的「三世因果」。其所謂「過去因、現在果」，是以現在所承受的種種而論；至於現在的造作，則為未來之因，可能在未來得到結果；所以，「一因果」只是因果關係的基礎，此外還有一因多果，多因一果、以及多因多果。例如出家人沒有機會成為父母一例，雖說是一因多果，但是，它仍不離於「一因一果」的基礎，只是，其「因」已絕（傳宗接代的「因」已經不存在），所以沒有機會成為父母。因緣法中，唯有具備因，也具足緣，如此才可能產生結果。

十二因緣法，從無明以至老死，共有十二個階段；學佛行者面對十二因緣法，面對這十二個階段，其重點在於法義的把握，而不是名相的背誦，否則，十二因緣法談「愛」，所「愛」為何？愛，是一種情感反應，無關於恨；若關係恨，則涉及「取」，因為，喜歡就要得到，不喜歡就討厭，是以欲望為基礎，以自我喜好為出發點；至於「有」，則說明人的欲望永無止盡，也因為有欲望，所以有所需求。總之，從無明到老死（人的一生），只是生命流程的一個分段（分段生死），老死以後，仍將轉變為中陰身，又從無明而至老死，如此生死死生，循環不息，完成因緣法中所說的生命現象，而學佛行者如果希望擺脫這種生死因緣，則唯有清淨業識，修行成道，如此才能出離生死而得究竟解脫。

## 第 11 集 六波羅蜜法(上)

波羅蜜，譯義是到彼岸—離開此岸而達到彼岸之意，那麼，為什麼要到彼岸去呢？彼岸究竟好不好呢？這就涉及佛法中「離苦得樂」的大前提了，所以，學佛行者可以依此而理解「到彼岸」之義—離開苦的此岸，而到達樂的彼岸，同時也瞭解佛法中提出波羅蜜法的用意。

「離開苦的此岸，而到達樂的彼岸」，這只是個理想而已，若要達成，其中必須輔以方法而實行，所以，「波羅蜜」一詞譯作「方法」，比譯作「到彼岸」應更為完整切實且容易把握。欲達彼岸，有些什麼方法呢？大般若經首先提出六波羅蜜法，以這六種方法為基礎，並且逐漸提昇到十波羅蜜，最後增上到九十波羅蜜（波羅蜜法甚至可以增上到無量波羅蜜）；其內容介紹九十種離苦得樂的方法，也就是告訴我們「欲到達彼岸，方法非常多」，而這裡，首先介紹波羅蜜法的根本之法，也就是六波羅蜜法，依此而探究其法義。

六波羅蜜法，包括有「施、戒、忍、勤、定、慧」六種方法。

施波羅蜜法—「施」不是施捨，而是給與。大般若經談「施」，是以「布施」來說，「布」是普遍之意，「施」是給與，所以「布施」是沒有分別心而普遍性的給與，是菩薩行者應有的慈悲行為，也可以說，「施波羅蜜法」就是一種菩薩行法，它不同於高姿態而可憐別人的施捨行為，也因為如此，所以佛法中不以「施捨」而詮釋「施波羅蜜法」。

有施的行為，就有受的對象，那麼，行布施的人以什麼而作給與？別人又接受了些什麼呢？所謂「給與」，不外乎是物質層面與精神層面的幫助，也就是「資生施」與「法施」二者，所以，布施總共有二種。「資生施」是物質層面的給與，給與他人滋潤色身的物質，資養其生命，維護其色身生存；「法施」則是精神層面的給與，將自己所擁有的技能、知見、觀念……等各類知識經驗傳授給他人，幫助他人自力更生，維護其法身精神。以「法施」而言，知識經驗的給與，是一種傳授，絲毫不含「捨」的意味，就像老師將累積了幾十年的知識、技藝、經驗等精神內涵傾囊相授給學生，其實並不因傳授而有任何的減少或失去，所以，施波羅蜜法不以「施捨」而作解釋，是較為合乎「施」之涵義的。

欲圓滿「施波羅蜜法」，除了物質與精神層面（資生施與法施）的給與之

外，更須具備「無畏」的精神，亦即以無所畏懼的精神，而給與他人物質上、精神上的幫助；許多人因為誤將「無畏」當作一種可給與的東西，所以說布施有資生施、法施、無畏施三種，其實，「無畏施」是一種精神作用，它幫助施波羅蜜法的行為達到圓滿，不論給與物質或精神方面的幫助，都必須輔以無畏的精神而行布施，所以，「無畏」不是可給與的東西，而布施，也只有兩種，沒有第三種。至於「無畏」，不是冒失，不是魯莽，也不是不在乎，而是依於人們有所畏懼的本能，深入探究和認識，於中立意突破而展現出持久不變且無所畏懼的精神。例如「給與」別人，必然因為對方需要，如果摒棄這個大前提而談給與，那麼，即使是出自一份善意，最終仍稱不上是「施波羅蜜」，仍是「有所畏」，好比對著王永慶先生誇口說要給他錢，幫助他，或者對出家人說要幫助他出家，這些都是同樣荒誕無稽的笑話。所以，依「施波羅蜜法」而給與別人幫助，其無畏精神的表現，在於深入瞭解而能確定對方的實際需要，所以不耽心被騙或被利用，並且不分別親疏關係，在自己的能力範圍內，盡力幫助真正需要的人；其中如果還有所擔心顧忌，有親疏分別，或不解其實際需要，也就無法表現其持久不變的無畏精神，因為，其中仍然「有所畏」。

人為什麼有所畏懼呢？有些人將秘密告訴好朋友，並交代對方絕對要保守秘密，不可告訴他人，甚至強調「你是我最信任的人，所以我才告訴你」，結果卻發覺對方不講信用，認為自己受了騙，其實，既然強調信任，卻存在有不信任，不放心，就已經有所畏懼了，所以才如此強調「不可告訴別人」，他忽略了現在這份信任的程度，未來是否可能改變？何況，每個人都有自己最信任的朋友，別人也可能同出一轍的將秘密告訴自己最要好的朋友，同樣強調不可洩密，結果，這個不可宣揚的秘密，就這麼一個傳一個，最後變成無人不曉的消息。又如同火災現場中，母親唯恐身陷火場內的兒女被大火吞噬，為救兒女而奮不顧身，她也同樣有所畏懼，她所畏懼的就是自己的孩子可能會被大火活活燒死。

無所畏，在於深入探究和認識，並考量自己的能力，不分親疏，視眾生皆平等而給與適當的幫助，依此而表現出無所畏懼的精神，所以，「無所畏」不是什麼都不在乎，什麼都不怕，而是為了不造成有所畏，所以才談無所畏，如果錯解其用意，那就會造成許多的困擾和傷害。很多年前，台北橋上有

人失足落水，當時橋上有位路人看到了，並且立即躍身入河救人，可是他根本不會游泳，所以，這位救人的人就與落水的人一起在河裡喊救命，緊接著，又有一位路人跳下水去，才將這兩個人一起搭救上岸；救上岸之後，圍觀的人就問這位原欲救人卻大喊救命的人說：「你既然不會游泳，為什麼還要跳下去呢？」他的回答是「我是修行菩薩道的學佛者，為了救人，當然要有無畏的精神。」我們不妨思考：如果不考量自己所具備的條件而談救人，結果弄得自身難保，反而還要別人來救自己，這是菩薩行道的無畏精神嗎？無畏，必須具備能力，具備修養，並且於任何時空中，對任何物質或精神層面，對人的親疏分別，都能突破其有所畏而呈現無畏；如果還有任何畏懼存在，都是障礙，都是不圓滿的。

施與受，包含有物質與精神兩個方面，是色身與法身的利樂行為，是行者在此前提之下，以無畏的修養與精神而完成完整的「施波羅蜜」；倘若其中仍有所畏，其給與的行為就不是真正的給與，如同行布施卻希望求得回報，或以作功德的心念而希望得到好處一樣，其中仍有所畏，因有所畏，所以形成障礙。人，難免認為自己所擁有的，都是自己辛苦賺來的，所以要好好的獨自享有，這是人之常情，所以我們說施波羅蜜法是一種菩薩法，其目的在於對治人的貪吝之心，幫助菩薩行者於自己所擁有的一切，不僅自己享有，更立意與他人分享，使別人也能得到好處。人往往因為無窮盡的欲望，也因為不曾有過給與之心，所以不斷的希望擁有，而且希望擁有得越多越好，此外更唯恐遭人奪走，不願與他人分享，甚至因為這份貪欲之心而不惜將自己的快樂建築在別人的痛苦上，或將自己的痛苦建築在他人的快樂上，佛法中即依於這樣的人之常情，而告訴菩薩行者學習施波羅蜜法，藉此而突破。

六波羅蜜法的第二個是「戒波羅蜜法」，戒律，有出家與在家的不同，在中國環境之下的佛教，則不論出家或在家，皆以菩薩戒法為基礎，有別於南傳佛教（如泰國、緬甸地區）屬於聲聞戒法；而菩薩法與聲聞法之間，其戒法的最大差別，即在於菩薩法有方便法，聲聞法則完全沒有。戒，基於對象不同，所以戒法的內涵也完全不同：優婆塞（學佛男）和優婆夷（學佛女）所依循的在家戒法，是以五戒十善（五個基本戒條和十種善道）為基礎，沒有男女之別。至於出家戒，則分別有比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼等不同身分所遵循的戒法，此外更有式叉摩那戒法；比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼等

戒法，比較容易把握，不容易混淆，但是，式叉摩那戒法則極容易被誤解，所以，以下將特別提出詳加說明。所謂「戒」，是指在有機會犯的情形之下，而能做到不犯；於「戒」具備此一概念之後，學佛行者仍須瞭解佛陀的制戒精神，瞭解過去佛陀制戒是因為門下弟子犯錯，造成阻障，妨礙修行，影響其道德修養，所以因應需要而建立戒法，而不是成立僧團之初即先有戒，要求弟子們遵守，可以說，佛陀制戒是因為先有錯誤的行為，建立戒法以幫助弟子們避免犯錯，要不，如果已經錯了，又如何加以改進？它不同於一般社會中先制定法律而後要求人民遵循的情形，這就是佛法與世間法之間的最大不同之處。

瞭解佛陀的制戒精神之後，我們接著說明佛陀制定出家戒與在家戒之餘，為何又制定式叉摩那戒法。式叉摩那戒法，是針對已出家的學佛女而說，是以比丘尼和沙彌尼為主要對象而設立的方便法（南傳佛教體系中，學佛女也包含在家身分的優婆夷，因其傳統中，優婆夷同樣住在寺院裡，過著同於出家人的清淨生活）。當初佛陀制定式叉摩那戒法，主要是因為以下兩種特殊情形：一者是沙彌尼在出家前即已懷孕，可是當時並不自知，直到出家後才發現，這時候，佛陀基於其道心之難能可貴，所以建立式叉摩那戒法而幫助剛出家未久的沙彌尼，允許她回到原來的家，將孩子生下來，將事情處理完善之後，再回到僧團中，恢復沙彌尼的身分。而離開僧團，回到原來的家，生下孩子，處理善後，再回到寺院，這整個過程中所遵守的，就是式叉摩那戒法；這段期間，學佛女仍保有沙彌尼的戒體，只是她在這段期間多了一份世俗人的負擔，必須化解，所以說，式叉摩那戒法是一種方便法，它是為維護沙彌尼的戒體，並且不捨世俗的現實而建立的，雖開立方便，卻不是隨便，這一點必須特別把握。

其次，佛陀制定式叉摩那戒法的第二種情形，則與比丘尼有關。一般而言，一個人捨俗出家的過程，必然經過披剃出家，成為沙彌、沙彌尼，而後再經過三年的時間才受大戒而成為比丘、比丘尼，但是，佛陀時代有些佛陀俗家的皇室子女出家，即因其身分的特殊因緣而特許出家後不久即可受大戒，因此，這些皇親國戚往往剛出家不久，就已經成為比丘、比丘尼了，也因為如此，所以有來自皇室的比丘尼，出家、受戒後才發現自己早在出家前就已經懷孕了，這時候，她必須依循式叉摩那法，回到俗家生下孩子，直到問

題解決之後再回到僧團。另外，式叉摩那法的制定，還有一個重點，也就是比丘尼的俗家父母因環境變化而無人奉養時，比丘尼可以依式叉摩那法而回家奉養父母，直到父母的奉養問題完全處理妥當之後，再回到僧團；整個過程中，這位比丘尼的身分就是「式叉摩那」。佛陀設立式叉摩那法，只是一種方便法，然而也因為其中涉及戒的範圍，所以稱作「式叉摩那戒法」，而不說是「式叉摩那戒」，畢竟，佛陀制戒，只有沙彌戒、沙彌尼戒、比丘戒、比丘尼戒，或是在家戒，沒有式叉摩那戒。

六波羅蜜法，提出了「施、戒、忍、勤、定、慧」等六種幫助學佛行者離苦得樂的方法，這裡首先介紹施波羅蜜法與戒波羅蜜法二種，並對一般普遍被誤解的施之「無畏」、戒之「式叉摩那戒法」，特別予以說明，以作觀念上的釐清。面對六波羅蜜法，學佛行者應把握其法義，瞭解其目的，如此才能真正依佛法而離苦之此岸，到達樂之彼岸。

## 第 12 集 六波羅蜜法(下)

六波羅蜜法這個主題，介紹了施波羅蜜法與戒波羅蜜法之後，我們繼續談忍波羅蜜法。

忍波羅蜜法，「忍」不是忍辱，這在梵文中間，肯定就是一個「忍」，如果說成忍辱，那就變得很狹隘了，似乎當人家侮辱你，你就要忍耐，只是那麼單純而已。忍，涉及到物質的忍、精神的忍，以及捨我的忍，如果忍字之後再加上一個「辱」字，那就太簡單了。佛法中談「忍」，是廣泛的而不是狹隘的，所以六波羅蜜法中於「忍」，往往提到兩個方面，那就是生忍與法忍。

生忍一面對毀謗、侮辱，及人生過程中的衣、食、住、行、貧、富、名、利等五欲八風，這些都是生的現象；生忍，說明這些生的現象，必須以忍的方式面對它。人生的種種際遇，自己所沒有的，要忍受；即使擁有些什麼，也必須忍受，為什麼？對自己所擁有的，不可毫無忌憚的揮霍，不可為了表現自己的擁有而擺闊，或是不在乎，這其中都離不開忍，所以即使擁有也必須要忍。此外，更有生老病死的現象，人與事的問題，其間所發生的種種障礙，這些都屬於所謂的生態，在這種生態之下我們要學習忍，忍自己所沒

有的，包括已經擁有的也要忍，這就是生忍。

法忍—例如法師在台上說法時，如果他說得不好，那麼自己在台下，心裡就想著「這怎能上台講？」這個時候，於法，你就不能忍了。他講得好，值得學習；講得不好，也要知道不好在那裡，自己是不是也跟他一樣？還是自己真正比他講得好？知道了別人的不好在那裡，假使自己也有同樣的缺失，就可以做為改進自己的他山之石。所以，面對別人，有人有事；涉及到自己，同樣有人有事，這些都是法的問題，必須以忍的心態面對它。

出家人打餓七、修頭陀行、日中一食、夜不倒單，藉助種種苦行的方式來修養自己，同樣也是法忍。苦行，源於一份道心的發起，但是道心發起之後，於苦的過程，如果忍受不了，反而認為：我出家了，何必受這種苦？跟自己過不去？那表示自己不具備法忍的修養。又如世俗的名聞利養，其中包含了生忍跟法忍，看到別人知名度很高時，總覺得自己的能力比他強，但是，為什麼我不如他？因此自我意識油然而生，感到不平衡，所以，出家人講究清淨、莊嚴、淡泊，也就是於生、於法，必須學習忍行。

忍，究竟能忍到什麼程度？世俗常有一句話說：「你不要太過分，一個人的忍耐是有限度的」，依佛法而言，忍是沒有限度的，所以在佛法中只談忍，是以行為而言，涉及到身、口、意，自己的、別人的；如何行忍？人往往忍到某一個程度就會受不了，所以佛法告訴我們，忍，只是一種方法，忍了還要能消化，所以經典上說忍而化之。如果受了委屈，終日只知怨天尤人，唉聲嘆氣，那只是壓迫自己忍受，唯有使得這些委屈消失了，化於無形，不再存在了，那才是真正的忍。

忍，涉及的層面很廣，如同父母與子女之間，往往覺得難以忍受對方，這之中其實都是一個忍的問題；如果能夠做到一個忍字，這些問題就會消失。所以從中不難發現：忍，概括了包容、寬恕，如果有一份包容的心，寬恕的心，甚至能心懷謙虛，那你也就具備了忍，具備了化解的修養了。

六波羅蜜法中的第四個是「勤」，正勤之意。一般人將它解釋為精進，這必須把握一個前提，就是不造成傷害的行為；所以「精」，是優良的，選擇好的，而且還要一直往前提昇增上，才是「進」。選擇好的，不斷地修養，使得愈來愈好就是精進。否則，喜歡打麻將的人，打個三天三夜，於精進而言，

不能否定那也是一種精進，但是結果卻是傷害。

談「勤」，涉及到辛苦、勤勞，所以經典裡面講「正勤」，是正當的勤勞，而不是盲目的。有些學佛的人，剛開始發起一份道心，那份道的熱誠特別強烈，似乎什麼都可以不在乎，但是經過一段時間後，原來的那份精進心就會逐漸退失，那是因為他於「精」沒有做到「進」。為什麼？所謂選擇好的，什麼是好的？自己喜歡的，適合自己的，能得到利益的，那才是精。如同學習外文，有的人根本就沒有興趣，也不適合，只是基於一股外文熱潮，不得已才去學，那就變成勉強，即使再多麼用功也不可能達到「進」的目的，甚至於吃力不討好。學習方面的精進，修養方面的精進很多，佛法中就有各宗各派，各種方法。學佛，必須選擇自己喜歡的，還要自己的條件適合，才不會造成障礙，所以精進是選擇好的，不斷提昇增上。依此也可以肯定它有個對治的對象，為何談精進？因為人可能放逸、懈怠；於行為會懈怠，於心則貪於逸樂，就是放逸。當別人在一旁玩，自己就會想：我為什麼要這麼累？那就是貪於逸樂，就是放逸；今天的事情總要等到明天再說，天天如此，最後等於是在懈怠中過日子。所以六波羅蜜提到精進的方法，就是告訴我們怎麼去面對。

六波羅蜜法中的第五個是「定」，禪定之意；其實，說「定」，或是「禪定」，這些名詞都不對。定包含了幾個不同的名詞：三昧、三摩地、奢摩他、以及毘婆舍那，甚至於四禪、八定、九次第定都在裡面。人由於妄想雜念紛擾，所以經常處在散亂的情緒中，不耐煩、煩躁，這些都是因為定的修養不夠；人本來就有這些習氣存在，所以需要定來幫助我們。

三昧，這個「昧」字的發音與梵文有關，依於梵文中間的「三昧（音：默）耶」，可以知道這個字一定要唸ㄇㄧ而不是ㄇㄨ。這個「三」是梵文，翻成中文的意思就是正；昧，是十二因緣法中的那個受，感受的受。三昧，意即在正當的情形之下面對環境，關係到人與事時，不要依於自己的感受而表現自我意識。現實生活中我們也形容有的人看書，看得好像入神了，入三昧了，這就是最簡單的說法，也就是制心一處，將精神集中在一起，它強調是正，而不是一種隨心所欲的；強調是正，也就是不偏邪的。

三摩地，「三」也是「正」的意思；「摩地」，是「持」的意思。三摩地，

涉及到密教的說法，所以一般解釋為總持；於顯教是講正持，就是正正當當地護持，沒有偏差地護持，這個持是維持它，堅持它。維持什麼？堅持什麼？很簡單，提起正念就是三摩地，依於我們難免有妄想雜念，會昏沈，陷於失念，所以說提起正念，就是入三摩地。

奢摩他是講「止」；毗婆舍那是講「觀」，也就是止觀。法華經與般若經中所談的止觀是有所差別的，法華經以三止三觀來說法，就是空、假、中，與般若經裡面的說法不同，般若經裡談止觀，是止於一念，觀照菩提；止於一念就是奢摩他，觀照菩提是毗婆舍那。以定而言，止於一念於意念生起的時刻，再從中去觀照它，深入地去探討它、面對它，如果能夠得到一些覺悟，那就是菩提。而法華經，肯定於空、假、中說法。依於自己的意念發起，如何抓住它，而去認識自己，瞭解自己，發現自己；這方面涉及到四禪、八定、九次第定，可說是非常複雜。

四禪、八定、九次第定，在菩薩法中還是有所差別。四禪屬於聲聞法，菩薩法不捨聲聞法，仍以四禪為基礎，進而進入到八定，八定也就是四無色定。所謂四無色定，是空處定、識處定，無所有處定以及非有想非無想處定。九次第定又稱滅盡定，是等覺位的菩薩位；至於佛的境界，則已進入那伽定。那伽是自由出入的意思，隨時可以讓自己定下來，不散亂，隨時可以隨緣隨境，是個非常高的境界。所以這裡談定，為什麼要講靜慮或禪定？若將禪的本意翻成中文，應該是靜靜的思考，靜慮；三昧，是靜止而後產生一種思考；三摩地、奢摩他、毘婆舍那同樣如此，可以說就是制心一處、提起正念，不讓自己散亂。

最後談到「慧」，是為「慧波羅蜜法」；「智」與「慧」內涵不相同，所以這裡不可以將智慧兩個字放在一起，這就是為什麼這裡只談慧的原因。慧是一種成為力量的方法；智，是以聞那而言，不是以般若來說。聞那是知識經驗，運用這些知識經驗能產生有利益的力量，那就是慧。舉例來說：聽了很多道理方法之後，能夠運用在你的現實生活中，那就發揮了慧力，也就是慧波羅蜜；又如同從經典中得知佛陀所說的一些道理方法，看完了卻做不到，那最多只是「智」—知識經驗，或者說是聞那，那不是慧，也不是般若，般若必須是能夠化為有利益的力量。慧必須以智為基礎，如果沒有知識經驗作

為基礎，想談什麼都是不可能的，所以我們說佛法不離世間法，還是以世間法為基礎，只是我們如何突破它，超越它，使它成為有利益的力量；所以經修行而顯現出來的才是般若，也就是慧。

## 第 13 集 四念處法

般若經中談「念處」，是指人的意念、想念，也就是一般人所說的思想、觀念。所謂「想念」，不是想念某一個人，而是人的思想所產生的念頭；而「意念」，是人的意識作用所生起的念頭，所以想念與意念二者並不完全相同，一個是已經發生的，已經存在的，另一個則正在發生中。「處」的含意是範圍，如同我們說工務處或新聞處，它是一個單位、一個範圍，所以「念處」說明人的意念以念而言有四個範圍，因此般若經中談四念處，就是告訴我們有四種於意念的範圍，也可以說人總在四個方面表現意念。

四念處，於人的色身方面是身念處；於人的情感作用是受念處，就是感受；於心性所顯現的是心念處；於人與事方面可能引發意念的是法念處。所以四念處，就是身念處、受念處、心念處、法念處四種。四念處是個相輔相成的法，其範圍不是各別獨立的，涉及身念處也就涉及到感受、心性，關係到人與事，就有受、有心、有法；談到受念處則關係到「身」，關係到「我」的本體，而人的這個我的本體，就是身。身，不單只是指身體，「本體」包含了人的六根，眼、耳、鼻、舌、身、意六者，可以說是包含了整個色身。

受念處，人因為有這個本體，所以有感受；因為有感受，所以顯現心性的不同，而心性的不同是涉及每個人過去的業，以及現在修行過程中所顯現道的不同。過去的業，影響心性而表現出善惡的果報現象；但是，以道而言，則可以調整對善惡果報的承受力與修養力。所以受念處仍離不開人的問題、事的問題、道理的問題以及方法的問題，這種種都屬於法的部份，所以任何一個念處都少不了其他三個，四念處無法分別為四個各別獨立的念處。若將境界再提高一點，可以說念處只有三種，這三種的最後一個，就是總括來說，叫法念處，所以法念處涉及到人的問題、事的問題、道理的問題以及方法的問題，事實上法念處包含了一切。

真正講念處是三個，不過也可以分成四個，因為「法」是可以獨立的，四念處相互之間相輔相成，是互為因果的關係，而不是單獨來說。在此，以四個範圍來瞭解：首先看身念處，我說：「我好不舒服！」這句話表示是身體不舒服，那麼，究竟是眼睛不舒服？鼻子不舒服？還是對自己的內在根本就搞不清楚？或是肝不舒服？肺不舒服？心臟不舒服？這種種都包含在身念處中，這種念處就是引發我們的意念與思想的反應而顯現出來的，光是一個身體就能發展出很多意念思想。又如一般人形容某人長得很小巧，或是這個人長得好高大，更有時下的一些名詞——好酷、好遜，談的都是一個身體；我們再看看電視裡那些摔角選手長得又粗又壯，你對他的感受究竟是什麼？他自己的感受又是什麼？難道他們都是些武夫粗漢嗎？其實有很多科學家、學者專家也是那樣的體型，所以，依本體而分別他人屬於什麼類型，那是不可靠的，這些都是依於意念的差別而有不同，也就是身念處。

本體，不是說一個人一直就是這個樣子，不會再改變了；否則，每個人剛出生的時候什麼也不會，上了幼稚園只知道玩，進到小學才開始接受一些知識，到了國中又增上了一些知識經驗，到達高中就愈來愈好，而後進到大學，甚至完成了大學、碩士、博士學位；依於本體而言，本體並沒有變，還是那個人，可是於受於心於法已經變了，所以我們不能認定某人一看是那個樣子，所以他一輩子就只是如此。有些人知道某人的父親不怎麼好，所以就說有其父必有其子，其實我們真正能肯定嗎？這是不一定的。談本體是以「身」而言，一個人的我的本體，除了色身之外，還包含情感作用的我的本體、心性變化的我的本體，由這三個部份完成一個我，最後並涉及「法」，這就是四念處的概念。

有了四念處的概念之後，對我又如何？它跟我有何關係？是否有了以上的認識後就瞭解四念處了？我們在剛開始學習書法的時候，有的人喜歡，也有人不喜歡，喜歡的人可能愈寫愈起勁，可是有的人就覺得沒意思；一旦會寫了，拿起筆來就可以專心地投入，龍飛鳳舞，表現自己在這方面的修養，而把其他的事都拋到九霄雲外。又譬如做工的工人，有的人認為拿筆比拿鋤頭還重，若以重量計算，筆的份量當然比鋤頭輕得多，可是他認為筆比鋤頭還重，那是因為他拿了筆不知道該怎麼使喚，可是他拿起鋤頭就可以隨心所欲地做事。可見，同樣一個本體，於情感的作用、於心性的作用，於法的作

用都不相同，所以，身念處千萬不能以自我意識而作論斷。

走進佛寺的山門，常常可以看到四個大字——回頭是岸，似乎說進到這個門裡的人都不是好人，而他們現在回頭了。這是一個很不好的說法，因為回頭是岸這四個字在佛教裡面是指那些為貪欲、愚痴或是嗔恨心所使，又因欲望而愈陷愈深的人，希望他們趕快改正過來，因此才說「回頭」；如果這四個字就是佛法，那麼佛法中經常提到的「波羅蜜」譯成「到彼岸」又該如何解釋？回頭是岸，是希望人家回頭，可是波羅蜜卻告訴我們要到彼岸去，既然如此，為什麼還要回頭？這是互相矛盾的言語。另有一句話——同登彼岸，這句話則是一種希望，一種帶著鼓勵的作用。所以，不要把所有的人都當成壞人，認為他們來到此地就回頭了。面對這種言詞，我們自己在當下往往很少去分析它，事實上，那也是一個本體，面對它，我們會產生感受，於心念的生起、於法的認知都可以深入認識瞭解。所以四念處，身是本體為根本，至於這個根本如何著手？這在千佛山有專門的修養課程，以靜坐、止觀做為修養的基礎，面對身念處，因為「身」而後產生「受」，先因本體的存在，而有情感的感受，然後展現心性，再依於法的內涵（法，涉及有世間的、有佛法的）而修養；依於本體，先從「定」下功夫，亦即以靜坐為基礎，而後進入到三摩地或三摩鉢提的止觀功夫，調整我們於身所生起的意念。

天氣十分炎熱時，我們覺得熱，旁邊可能就有人說：「心靜自然涼」，我們不妨探討：「熱」，是這個本體感到熱，但是本體怎麼會熱呢？所謂感受到的熱，於心性顯現的就是煩躁、不舒服，這又是為什麼？一定是因為處於動態之中，或是忙完了之後所產生的現象，這些都是法。心靜自然涼，真正能涼嗎？心靜就會涼嗎？這都是一些風涼話。如果身能靜，就無所謂涼不涼的問題，感覺很熱是因為身體正在運作中，有動的行為，如果身體原本就處於靜態，感受就不一樣了！以前有些人感到很熱的時候，就拿著扇子一直煽，結果是愈煽愈熱，因為他的手愈是用力煽，身體就動得愈厲害，所以就愈煽愈熱。生活周遭的任何事物我們都必須仔細探討，以四念處的方法看人、看事、看道理、看方法，包括自己和別人，都可以依四念處而認識，而瞭解，而修養。

由此可知：身念處需要輔以禪定的方式而培養，使其處於種種可能會亂

的環境下，或可能令自己不自在的情形下，因定的修養而做到不亂，使得於身所起的意念能達到不亂的境界，所以身念處以定為基礎。再者，受念處是談五蘊，人的情感作用都是從五蘊而完成「我」的現象。人的眼睛會看，耳朵會聽，鼻子會聞，所接觸到外在的一切都是色，當自我接觸到「色」，首先就產生情感作用，也就是感受，感受到我喜歡、我討厭，這個好、那個不好等種種情感作用。人不能改變「色」，但是可以調理「受」，可以修養；一個有修養的人，他知道如何適應環境，但是，他不會刻意地去改變環境。環境屬於外色，自己感覺這個環境好，那是自己的感受，覺得不好也是自己的感受，唯有自己去適應它才是修養自己，才是改變自己。尤其身為出家人或學佛的人，如果不從自己本身著手，光憑聽過一點道理，知道一些佛法，看過經典，就因而大肆評論別人：「唉！你這個不對，你那個應該如何……；唉！你看你這個學佛的人怎麼會這樣？」其實，當這番話出口，很可能那一天就輪到自己面臨同樣的情景也說不定，這也意味著只會講，事實上卻做不到。從身念處我們可以發現身教和言教是一個本體，若能於本體意念上達到清淨，達到定，自然就不會亂，亦即你的本體在清淨的境界之中。因為有本體，所以涉及自我，而有感受；色蘊，我們無法改變看到的是什麼，不論好不好，都只是自己的分別而已，至於我們所看到的東西，它並沒有變化；如同天上的雲彩，不論這朵雲看起來像什麼動物、植物或其他的東西，其實，雲的本身，它什麼都不像，說它像些什麼，那是人的感受所發起的；雲並沒有變，雲就是「色」，引發我們因意念而生起的「感受」，所以說受蘊可以自五蘊著手而調理，其重點在於調理五蘊，從受而調整，想就會改變；想的改變，行為也會隨之而變，結果自然有所不同，這就是色受想行識調理的概念。

第三談到心念處，「心」就是自我意識，自我意識是依於業或道而生起，而業有善惡之業，道有佛法的修養，這是心念上的一個差別相，當我們說一個人的心性好不好，是指他有沒有修養，而不是好不好；人，於業而言有善有惡，只是依於他現在所造作的、所表現的有沒有修養。心念處，從業到道，道從業顯，業裡面本來就有道，純然在乎一心；可是，在乎一心並不是自我認為是道，它就是道，認為是業就是業；業本來就有，只是如何從中顯現出道來？這關係到修養的問題。所以心念處談的還是修養，而不是自以為是，不是分別意識，也不是肯定一個人的心性如何；心性的本身是兼具有善有

惡之別的內涵，而修養則是後來慢慢成就的，所以心念處絕不是一個自我分別意識就可以認定的。

法念處，前面談到的身念處、受念處，心念處三個範圍，都是依法而確定它好不好，有沒有修養，是業還是道，是煩惱還是菩提，論及法念處，則涉及人的問題、事的問題、道理的問題、方法的問題，其中包含了知識、經驗、修養；也可以說法念處是以佛陀所提出的道理方法來幫助我們，告訴我們如何調理我們的身、受、心，調理身的本體，調理情感感受，調理心性好壞，其中都需要有法。

真正講念處是三個念處，一個道理方法；所以，無論如何還是不離於道理方法。若捨棄了法而單獨就身念處、受念處、心念處，自以為就是修養，修養憑什麼？修養一定要有道理方法！由於四念處的境界有差別，層次不同，所以千佛山的任何禪修活動中，總少不了四念處的課程；譬如本體的層次，情感作用的層次、心性的層次，以及對法的認知的層次，都有關係，知見有層次、修養有層次，所以它不是定型的東西，只是我們必須瞭解，四念處可以分為四種範圍，它以三個為對象，以一個為方法，這就是四念處的認知。

## 第 14 集 五根五力

五根五力的「根」與六「根」的根，以根而言，意義完全相同，都是根本；可是這裡談的根本，不是六根六塵中所指人原本具備的一些根本條件與能力，而是說我們必須學習修養的能力，憑藉修養而成為力量的根本，這是前後二者最大的不同，所以這裡談五根必須涉及五力，也就是培養五種根本而成為力量。

根本，就是一種力量。那是怎樣成為力量的？又如何著手修養？經典上談到的五個根本提供我們五種方向：第一是建立起的信心，第二是精進，第三講念，就是意念、思想、觀念，第四是定，定包含有四禪八定、九次第定，就是禪定工夫，第五是智慧，就是般若，這五個就是五根。五根如何建立？我們常說一個學佛的人必須具備什麼條件，又如何著手……等等，這的確是個問題，可是現在很多學佛的人卻很少談到這些，倒是有一句話大家都會

講：下手處。這個「下手處」，其實太單一了，它涉及如何建立？目標？內涵？可見，這不是個單一的問題，從中我們也可以發現，建立起五個根本而成為五種力量，那就靠修養的內涵。

這五個根本該如何成為力量？信，就是信心；信心的建立，並非我相信他就是信，如同信佛教並不表示就對佛教建立起信心了。你對佛法懂得多少？對佛陀瞭解多少？如果完全都是陌生的，即使自己很有信心地認定自己信的是佛教，但是你的信心在那裡？所以，建立起信心要具備兩個條件，必然的，一個是自信，一個是信他，自信加上信他，才有機會建立起信心。

自信，是對自己的宗教信仰、對自己崇拜的偶像或其他事物，自信我能怎樣，自信我可以怎樣，自信我一定要怎樣，這都是自信。為什麼這種自信還必須信他才有機會呢？信他，不是信某個人或某件事，若以一個學佛的人來說，信他的「他」肯定就不是單一的；如果這個「他」是「釋迦牟尼佛」，這裡面就包含有佛，有法、有僧，為什麼？如果只說信佛，佛入滅已久，如何信他？憑什麼而信？所以我們知道，必須是信佛陀留下來的道理方法，也就是經典，這就是法的問題；這麼說是不是信法就好了？是否只要看看經典中佛陀所說的道理方法，就可以建立起信他了？仍然不夠！因為經典裡有太多的名相，在這些名相的組合中，有中文、梵文、巴利文，也有梵文與中文組合而成的，一旦將這些名相標示出來，發現不解其本意時該求教於誰？這如同想要讀書、學習知識，就必須進學校，要有老師授業解惑的道理一般。所以信他，除了信釋迦牟尼佛，也要信他的道理方法，此外，還需要有老師來幫助我們，這些老師就是所謂的「僧」，就是比丘、比丘尼這些出家的師傅們。

所以，信他就是信佛、信法、信僧，唯有自信再加上信他，才足以形成信心，這樣的信心建立了，才真正談得上是個學佛的人，是個修行的人。如果只談自信而不信他，卻自認這就是信心，那就如同說：你憑什麼說你所說的是佛法？誰教你的？你講的是佛陀講的意思嗎？還是你自己的意思？所以，只靠自信並不夠，信他，「他」就是佛陀、佛陀的法、佛陀所建立起佛制僧團裡的出家人，也就是僧。這是我們於「信」，成為信心，建立信心，由信而發揮其力量的要點；信心的完成，才能生起力量，而信心的完成則必須仰賴

自信與信他二者結合起來，才足以成為信心，如果摒棄了這些內涵，那只不過是自以為是罷了！

第二個，精進。精進需要建立起的條件，其重點在於選擇好的，選擇有利益的，正當的，而不是盲目的決定，所以必須多收集資料，因收集有不同的資料，才有比較、選擇的機會；如果缺乏豐富的資料，則無從比較起，沒有比較，就沒有選擇的餘地，那就容易淪為人云亦云。如果聽別人怎麼說就照著怎麼做，而且是很用功、很用心的去做，這也是精進，可是那不一定是好的，結果也不一定是利益的，不一定是正當的，說不定教你的人也只是照著自我的意思，所以精進的「精」是肯定於選擇好的，而且是有利益的，正確的，依之行持；而且這不是自己認為會了，都做了，就表示是行持，而是能夠往前進，提昇增上，不是原地停留，更不是後退。有句話說：道如逆水行舟，不進則退。如果一艘船往上游，想要前進，最好的辦法就是不斷地搖槳，或是以現代的方式，讓馬達不斷地轉動，這種力量就是精進，就是進的力量。所以選擇之後，還要很有耐心、有恆心、有毅力地付諸實行，二者完成之後才能達到精進的目的，得到一種力量，如同耕耘之後所成就的收穫一般。

第三個是念，念是根據我們的意念與想念而言，是人的意識與思想發生作用而完成的念，只是，念如何成為力量？這不是憑著自己的想法或看法而完成的，也不是僅依自己的知識經驗條件而生起的，念是依於信心的建立及精進的行持而成為力量。只是，過程中可能因懈怠放逸而發生問題，而產生偏差，成為障礙，所以必須建立起念的力量，提起正念；所謂正念，必須是正確的，而是否正確的標準則在於不造成傷害，而且能夠得到利益。比如早期的醫生、營養學家們都說：現在的台灣人都缺乏紅蘿蔔素。結果大家就多吃紅蘿蔔，冰果店賣紅蘿蔔，雜貨店也賣紅蘿蔔，在街上還可以看到人手一根紅蘿蔔，在那裡啃。但是，我們單吃紅蘿蔔，營養就夠了嗎？這也是正當的呀！紅蘿蔔有它的營養，是正當的，可是只吃紅蘿蔔就能滿足我們身體所需要的所有營養嗎？這是一概全。紅蘿蔔吃得再多，那只是有了紅蘿蔔所含的營養，至於其他的營養仍不足夠，所以後來又有人說我們缺乏維他命B，要多吃蕃茄，所以大家又一股腦地吃蕃茄，煮菜加蕃茄、水果也是蕃茄，可是其他的卻又忽略了，不論怎麼吃，都只是選擇單一的營養而吃，這是不

是正當的？雖然它的營養價值是正當的，問題是人們單一的選擇並沒有比較的機會，為什麼？專吃紅蘿蔔或蕃茄，其他的營養還需不需要？如果都要，又該如何才是正當的？後來營養學家提出了五菜一湯的說法，告訴大家每天吃五種菜肴，再配合湯，所攝取的熱量以及身體所需要的營養才足夠，這就不是單一的攝取了；所以我們要瞭解什麼是提起正念，不要認為什麼好，就完全專注在這上面打主意。

時下有句話說：錢是最好的東西。所以現在大家不論做什麼都是向錢看，這種現象，不只是台灣如此，大陸、全世界都一樣；認為有了錢就可以解決一切的問題。不錯，錢可以擁有很多東西，可是錢不能買到道德、知識、智慧，有錢買到的只是一些聲音，只是一些物質體，當然，如果這些能化為力量，那就不一樣了。究竟什麼是正念？如果白天工作了一整天，晚上該上床睡覺了，這時候提起正念，念南無阿彌陀佛，這是正念嗎？你是要睡覺，不是要念佛，可是很多人到了該睡覺的時候，卻偏要一邊睡覺一邊念佛，結果可能是念到天亮還在那裡念佛，覺也沒睡，那是提起正念嗎？那不是提起正念！「睡覺就是睡覺，吃飯就是吃飯」，這是過去古德們講的一句話，告訴我們不要在吃飯的時候不吃飯，在那裏胡思亂想，睡覺的時候不睡覺，自認為是在用功，那就不是正念了。所以，念從自我意識加上思想的調整而產生很多意念與想念，可是，這只是一些資訊，我們必須將這些資訊加以整理而作比較，再作選擇，選擇我們需要的，而且適合於自己在任何時間空間裡能得到利益的，那麼提起的念才是正念。很多人將「提起正念」誤解為：念南無阿彌陀佛、正襟危坐、看經、懺悔，這聽起來似乎不錯，但是否考慮到運用的時間空間對不對？如果運用的時間空間不對，那就不著力，搞錯方向了，那就不叫正念，這是念的建立。

接著是定的問題，涉及定總離不開四禪定、四無色定以及滅盡定，就是所謂的四禪八定，九次第定。談起這些，其範圍非常廣泛，不容易把握，在此以最簡單的方式來介紹定：平常修定的時候，不須在意將來的成就如何，卻要在意是否依其要求依其規定而行？只要不間斷地依循它，而且付諸實行，時間久了自然就能產生一種力量，這種力量就是在自我意識可能散亂，情緒不穩定，自己過去的習氣、脾氣可能表現出來，表現暴躁的亂象時，憑藉著平常所具備定的修養，運用在這種可能發生亂相的時刻而平靜自己，

那麼，我們用以修定的那一些方法，能表現在這個時刻而成為一種力量，這就是定，最簡單的說法就是於亂的時刻能做到不亂。

有些人以為定就是傻傻地坐在一個地方，以為那就是入定。最近台灣特別喜歡強調這類的事，動輒論及：喔！某人入定了；虛雲老和尚一入定就是三天五天、半個月……。卻不曾想過他定在那裡幹什麼？入定，不是一個空境，也不是傻傻的坐在那裡，什麼都沒有；定的本身是有內容的，只是這些內容必須根據佛陀所教化有關定的內涵而修養，如同我們先前說過的四禪八定、九次第定這些方法。依於這些方法，如果隨時都能用以做為自己的修養表現，那就是定的力量。如果平常靜坐的時候很能定下來，不靜坐的時候，一面對現實環境就亂了，這樣的「定」又有何用？所以我說過一個笑話：如果有人自認為很有修養，定力很高，強調自己入定的工夫有多麼高，那麼你在他不預知的情形下打他一個巴掌，看他怎麼反應？如果他摸著臉發脾氣，罵你為什麼打他，那就表示這個人從來沒有修過定，為什麼？如果平常就有定的修養，為什麼會在危亂的時刻做不了主？為什麼會亂？

慧，是「般若」，慧涉及的層面很廣，但仍以佛陀所說的道理方法作為基礎，必須從建立起信心而後精進，於精進的過程中提起正念，提起正念則必須具備定的修養，定的修養來自於佛陀留下的智慧結晶，就是佛陀所說的道理方法或是含藏佛陀法要的大藏經，慧就是這些道理方法。擁有了這一些，才能著手定的修養，而在混亂的時刻提起正念，同時在懈怠放逸的時候及時精進，這些都是於前面所論及的要點建立了之後才有的機會，所以這五種稱為修行辦道的五個根本所具有的內涵；具備了這五個條件之後，才可能在任何時刻都能展現出它的力量（五力），這就是五根五力。

## 第 15 集 四如意足

佛法中經常談到「吉祥」與「如意」，這句話所表現出的，正是一種修養的境界。

如意，就是正如我意。正如我意之「我」，並非專指自己個人，佛法中談如意，是如每一個人的意。眾所周知，佛法中常說「普度眾生」，可見，佛法

不是單一的法；所謂八萬四千法門，正因為眾生的環境各個不相同，其業力障礙也就各有差異，每個人所需要的佛法都不一樣，所以才需要這麼多不相同的法。佛法中談如意，是適合於每一個人的；般若經中談如意，則進一步強調「具足」，而不只是單一地談如意。既談如意，且須具足，以八萬四千法門而言，一個學佛者，如果能夠知道一些道理方法，那就已經不錯了；如果他還是個立志普度眾生，代佛宣法的法師，那麼，他就必須具足八萬四千法門的修養，具足能夠滿「每一個人的意願」的修養，因為，每一個人的需要都不相同。所以，這裡談如意要具足，就是「如意足」。

如意要具足，該如何修養？以念佛求往生彌陀淨土的行修者而言，即使他能往生西方極樂世界，那也只是他個人得到利益罷了，如果他還希望能夠講經說法以普度眾生，那麼他需要具足的就不一樣了。因為，要代替佛陀引度眾生，如果有人問他：「法師，我不想去西方極樂世界，是否可以選擇別的路？」那麼，身為立意普度眾生的法師，總不能說：「沒有辦法，我只會教你們念佛，其他的我都不會。」不論是法師，或是自利利他、自度度他的菩薩行者，他們都是在自己得到利益之餘，還希望與別人共同分享，但是，最現實的問題是自己所得到的利益，所具足的條件，是否的確利益了自己？如果連自己都沒有得到好處，連自己都做不到，那怎能利益別人？譬如有人不瞭解辣椒，卻教別人吃辣椒以促進食欲，一旦他人吃到辣椒，立刻又是眼淚又是鼻涕，非常難受，可是，這個教別人吃辣椒的人，自己根本就沒有這種經驗，他也只能說：「怎麼會這樣呢？」這種例子，非但不能利益他人，也沒有經驗為他人化解突如其來的狀況。如果自己真正具足了這種知識經驗，具足了這種修養，當別人發生了不合適的情形，他就可以幫助別人，告訴對方：「你可能不太適合吃辣椒，但是，你可以試試別的方法，不妨加點胡椒粉試試看，或是加點薑試試看，還有很多其他的方法，都是可以幫助你開胃的。」可是，如果是因為自己會吃辣椒，所以就要別人依照自己的方式，學著吃辣椒，那就不是如意具足，那反而會造成意想不到的傷害。

談具足，有其條件；經典中談四如意足，即指出四個條件：想要達到如意的境界，首先要具足的第一個條件，就是關於欲望的問題。欲望令人陷於貪、瞋、癡的行為之中，人之所以貪，是因為欲望太高；人之所以瞋恨心強烈，是因為自私，因為維護自我的貪心欲望太大；至於人癡迷又為什麼？為

何而迷惑？癡，有人解釋為愚癡，事實上，愚癡二字把人說得太笨了，應該說是癡迷。人，有時候喜歡看看漂亮的女人或是帥的男人，也有人崇拜電影明星或歌星，可是，這並不表示這個人就愚癡，因為這只是一種癡迷，只是一種迷惑的現象。人人都有欲，因為有業，所以有欲；因為欲望，所以發起這些問題，產生這些現象。當肚子餓了，必然就有想要吃的欲望，睏了或累了，就會有想要睡的欲望；同樣地，人對名望、對利益，都會有所追求，所以說欲望人人都有，只是，如何不讓這個「有」成為障礙，所以，在此提出：該如何修養自己的欲。「欲」之修養，第一個步驟就是先將自己的欲望減少，而後再慢慢地清淨它，使欲望轉變成清淨，不但使得原來的欲望越來越少，而且越來越清淨。雖然，欲念仍會發起，但是，至少能夠使得欲的內涵不致於都是一些計較、執著，甚至是污穢或具傷害性的欲望。如果能夠這麼做到，是否就已經「如意足」具足了？如意足具足，是使得欲能在如意的境界中得以具足，所以，最後仍須達到無欲之境。無欲不是沒有欲，而是不為欲所轉，而且還能突破它，超越它，是一種修養境界的顯現，但是，絕不能將無欲誤解為「沒有欲」，否則，那將錯得離譜。試問，凡是人，誰沒有欲？死人或是木頭才沒有欲，只要是人，必然有欲，即使是慢慢減少到某種程度，慢慢清淨到某種程度，還是會有欲的發起；如果能做到不為所轉，甚至能超越它，突破它，也就能夠憑修養到達無欲的境界。欲，以如意的具足條件而修養，就是從多欲而少欲，而清淨欲，以至無欲，但絕不是「一直到沒有欲」，這就是對欲的認識。

第二個是勤，也就是精進，以正當且利益的結果為大前提；勤，始終是佛法中少不了的基本條件，一般人說勤是勤快或勤勞，但是，如何是勤快或勤勞？若以精進來表現它，修養它，那將是比較可信的。欲達到如意的修養，則必須具足精進的條件，依勤而談如意足，是於精進達到如意具足，入於如意之境，這就是勤如意足。山洪暴發，來得快，去得也快，但是，平常溪流裡的水則是長年不斷地流動，細水常流，這正是一種精進的現象，它源源不斷，綿綿不絕，而不是一曝十寒，不是三天打漁，五天曬網；它始終是向前行進，而且愈來愈好，那才是精進。

佛法中談精進，有幾個步驟。剛開始是學習精進，這是一種磨鍊體驗的過程，但不是永久的，更重要的是提昇其修養，提昇之後再增上，但該如何

增上？如果想要練就一手好的毛筆字，一開始大都是依著別人寫好的字，在那上面一筆一劃地臨帖練習，這是一種訓練，一種體驗，一種磨練；慢慢地，再運用自己的筆法，一撇、一豎、一橫地寫，寫得跟範本的標準一樣，然後才能將這些筆劃組合起來，最後就可以拿著別人的帖而逐字寫出。但是，這只是提昇了寫字的修養，尚未達到增上的境界；最終，必須能做到拿起筆而隨心所欲，隨手揮毫，不僅僅是像個字，而且還能寫得漂亮。這種精進，往往歷經過基礎學習的階段，慢慢體驗，慢慢學習，而後才能提昇修養，增上修養。所以，欲達到如意的境界，必須具足這些條件，才可能達到目標。

第三個是心如意足，「心」如何能如意具足？首先就要瞭解「心」。一般談到心就是指「我」，這個我是什麼？心又是什麼？這裡所談的心，不是心臟！這個我，也不是我們平常表現於無形的那個東西。心，依於信心、精進、正念、禪定、智慧五個根本而完成，如此只是具備了力量，但是，於如意的境界，即使五根成為五力，如果不能使它圓滿如意，那還是沒有用的。所以，這裡所談的「心」，是從修養而來，因修養才能具足。可見，如意的境界要具足，必須經過修養才能達到，才是於心而如意具足。可是，「心」也好，「我」也好，或是這個「人」，其中仍存在煩惱障、所知障等諸多問題。心，因為煩惱的障礙、自以為是的障礙（所知的障礙），所以不能達到如意圓滿的境界，如果有人自認為有修養，或認為自己已經在從事修養了，或者根本就不知道該如何修養，那麼，他仍與「如意」的距離相距甚遠。所以，心要到達如意具足，首先關係到於欲如何下工夫，於精進如何著手，而後才能調理「心」的如意。但是，調理的過程中仍會發生許多障礙，所以才需要第四個—觀。

第四個說觀如意足，針對自我的心，去分析、研究、探討；但是，千萬不能將觀當作「禪觀」，認作「如何去觀」，或以為是密宗裡所談到的觀法，如：觀什麼東西；事實上，那只是看，不是觀。觀，有察覺之意，譬如觀賞書法展，我們說：「你看！這幅字是屬於什麼體！」或說「這是仿學過去某位書法大家的手筆」，又如同我們談字，字體的種類至少就有六種之多，當一般人看到草書，往往覺得它與行書相似，不易分辨清楚，總覺得兩者看來大致相同，事實上，行書以正體字為主，只是它的筆劃不是那麼地端正；而真正的草書，首先就必須將字簡化，例如它的雙人旁，往往是一點而下，很自然

地就簡化了。如果真要以觀的方式去看字或畫，那就不只是看看而已，看只是欣賞，觀則具察覺，從中分析、研究、探討，並且有所發現，那才是觀。譬如一盆花擺在眼前，有人說：這盆花是中式的插法，那盆花像日式的插法，可是，我們知道日式的插法又分別有各種流派，此外更有西洋式的插花方式；如果你只是看看，覺得它插得很漂亮，那純粹只是欣賞。若想知道它是屬於那一種手法的表現，就必須經過分析、研究、探討，就必須入於「觀」的深度。可見，觀必須具備條件，看或是欣賞就不一定要有條件，頂多對自己喜歡的部份多看一眼，不喜歡的就少看一眼，甚至連看都不看，如此而已。觀，強調必須具備條件，因此，談到觀就必須談到如意的境界。

觀，必須具足什麼條件才能達到圓滿？首先必須知道，觀不是看。密法中，結一個手印，念一個咒語，往往涉及觀梵文字或觀某種顏色，其實，那都是看。瑜伽焰口儀軌裡就提到有金色金光、白色白光，事實上，金色就是金光，白色就是白光，所以說，那都只是看。真正的觀，必須到達某種修養的境界，才能顯現它的金色金光，才能顯現它的白色白光。肯定地說，憑藉的是修養，所具足的才是觀，不是看。因此，很多人學密學了一輩子，仍只會念咒，會結手印，會看，終究，無法成為一種力量。為什麼？因為它涉及心的本身，必須建立在前面所提的五個根本之上，才能成為力量，才能憑藉修養而達到圓滿的境界。至於調理心的方法，必須從觀著手，以自己為對象，探討自己現在所做的有多少缺失，下次再做的時候，是否缺失減少了？如果最後可以做到沒有缺失，那就達到了如意足的境界。可是，如果做不到，反而自認為自己於修養已經大功告成。真的大功告成了嗎？在台灣，經常可以聽到一句錯誤的話，就是每當人們見面時，總會聽到有人問候對方吃飽了沒有？好似人家家裡沒有飯吃，所以問人家有沒有吃飽；好像別人一整天都在挨餓似的，其實，ㄅㄩ的那個字音，原本並不是指飽的意思，問題就在於閩南語裡講的「罷」字的字音，「罷」，是完了或結束了的意思，所以，這句話應該是「呷罷沒」—吃過了沒有，而不是「吃飽沒」—吃飽了沒有，所以，當有人這麼問，也就是問候對方吃過了沒有。以往在台灣，可以聽到人們動不動就說「呷飽沒」，過去的時代裡，這的確是無可厚非的事，因為台灣在民國三十七年以前，人們很難得吃到白米飯，如果一天能夠有三頓白米飯吃，那就算是環境不錯的人家了，一般人的家裡，飯裡面總得和些地瓜干，甚

至再加上別的東西混在一起。那時候，因為大家的環境普遍不好，如果問一句：你吃飽了沒有？那的確是問候對方吃飽了沒有，而不是營養夠不夠或生活好不好，但是現代人的生活條件優渥，已經不需要問人家吃飽了沒有，而是問吃過了沒有，只是，直到現在仍有許多人誤解這句話。一般如果有人問：你吃飽了沒有？也會有人回答：我吃飽了。以現在的環境來看，這樣的對話應該是在那一種情形之下才合情合理？譬如宴客時，主人看著大家都用完餐了，所以開口問大家：你們吃飽了沒有？如果客人回答吃飽了，那就表示今天的飯菜足夠，這時候，這句話就不是問你吃過了沒有，因為主人已經很清楚地看到客人吃過了。所以，面對心性的顯現，如果沒有觀照的工夫，很容易就會鬧笑話。

如意足，如意是圓滿的意思，要具足種種形成圓滿的條件，就必須從欲、從精進、從自我的心、以及從觀照的工夫上著手，以達到具足條件，完成零缺點，或使得缺點變得極微小，而不致於造成任何的傷害，那才真正叫做如意足。佛法中經常提到吉祥如意，我們知道如意是圓滿之意，但是，如何才是圓滿？或許有人會說皆大歡喜就是圓滿，或滿人所願就是圓滿，如果認真想一想，那真正能圓滿嗎？不一定！如果我現在有所願，說不定很快地，我又另有所願了；請問，你能應付得了嗎？如果，我還另有別的問題呢？那又該怎麼辦？所以說如意還要具足，才是般若中說。

## 第 16 集 七菩提分

具足了五根五力與四如意足的修養之後，如何再提昇增上？人有煩惱，也有菩提，如果盡是談煩惱，最後，煩惱依然存在。所以，必須要有道理、有方法來幫助我們，才有機會從煩惱中突破而顯現菩提。

學佛者追求菩提，「菩提」一詞，在佛學辭典裡通常翻譯為「覺」或「覺道」，可是，我們若將它解釋為「道」，那就更容易把握了一菩提就是道。這一點能夠把握了，但是其中還存在一些問題：如何能覺？憑什麼而覺？可見，距離透徹的理解還有一段距離。因此，般若經中提到了七菩提分。

菩提，一般解釋為覺，也就是覺道。但是，如何「覺」，其「道」何在，

又如何「行」於覺道之上。因此，般若經裡特別提出七個部分（七種分類）來引導我們行於覺道，告訴我們其道何在。七菩提分的「分」，是分類或部分的意思。它說明佛法中有七個部分可以幫助我們達到「菩提」的覺悟境界，完備這樣的修養；依循這七條道路而行，就能夠達到覺悟的目的。因此，我們將菩提解釋為「覺道」—菩提即是道。七菩提分，即以這七種方式而分別說明菩提。

七菩提分的第一個是「擇法」，它說明修養的首要在選擇方法。選擇，不是依自我意識而選擇；「擇」法，必須是選擇理想的、如法的，如果已經有所選擇了，是否依教？是否如法？如果只是以自己的看法而選擇，那就好似台灣近幾年來的學佛風氣：聽到別人說念佛好，大家就一窩蜂去念佛，可是，經過兩三年就不喜歡了；後來有人提到學密好，大家又爭先恐後地去學密，甚至幾年前國外也來了一些仁波切，大家都稱他們為法王，視他們為稀世珍寶，幾乎把他們當成了釋迦牟尼佛而跟著他們學密，當時有位財團的人士也就是其中的一位趨之若鶩者，他學密之後的確曾經富有，但最後也出了事。他跟著仁波切修學黃財神法，所以他在公司的入口處就供奉了一尊黃財神，他將自己發財的原因歸功於黃財神，事實上，黃財神只是個瓷雕或木雕的偶像，他真正致富的原因，是因為巧逢台灣經濟起飛的機緣；以當年的環境而言，只要你肯做，不管做什麼都會有機會賺錢。可惜，他的做法並非將本求利，也沒有所謂的產品，他是以老鼠會的方式，收集別人的錢財而成為自己的，這就是他後來為什麼出事的原因；而他之所以發財，也並非因為黃財神法。當初，他選擇修黃財神法時也曾提出疑問：「如果我以後發財了，我該選擇什麼方法來維護我的財產，才不會出問題？」可是，他終究沒有做選擇，因為他無從選起。大家不要忘了，財是五欲之一，而且是財色名食睡—五欲之首，所以，佛法從不教人發財之道，也因為這樣，他無從選起。

台灣的環境並不差，但是仍然有人想要學那些黃財神法、白財神法，這就是以自我意識而做選擇，所以，其結果既不是菩提，也不是覺悟，而是一種傷害。擇法，必須選擇能夠達到利益的，證得菩提的，那才是正當的選擇。所以我們在前面點出了一個大前提，那就是「依教如法」，依佛陀所教，如佛陀所遺留下來的的方法；此外，還要選擇自己所喜歡的，適合自己的。如果自己喜歡，自己的條件又適合，這樣的選擇才是可信的；而不是別人說學密

好，自己不喜歡；別人說念佛好，自己沒興趣；別人說學禪好，自己覺得沒有那麼多時間；最後，先決條件都不契合，弄得自己不知如何是好。所以，佛法有八萬四千法門，正因為每個人的興趣條件都不一樣，所以才需要那麼多的法。擇法，除了要選擇自己喜歡的，並須考慮自己的條件是否適合，如此才能做出正當的選擇而修養，這就是擇法的目的。欲達菩提，於「法」必須選擇，絕不能人云亦云，別人怎麼說，自己就怎麼做；欲證得菩提，首先必須把握住這一點。

如果已經做了選擇，而且是既適合自己的條件，自己也很喜歡，這樣是否就足夠了呢？還不夠！除此之外，還需要好好用功，不斷地修養，經年累月、時時刻刻認真去做，這就是精進。可是，我們仍需瞭解：有了選擇，同時兼具精進的條件，那不表示就能達到菩提道果，還不能肯定你已經行於菩提道上，所以，在談到了精進之後，才又提出了「喜」。

第三個是喜，「喜」的涵義，並非指對自己需要的東西覺得很喜歡；既然已經選擇了它，當然也就表示你喜歡它。「精進」之後還要談到「喜」，那是因為精進的同時，也會感覺很累，可能因而產生懈怠、放逸；所以，這時候所談的「喜」是法喜，以歡喜之心而修行辦道，不斷地努力，使得自己的道業不斷提昇增上，這就是歡喜承受。人在業報顯現的時候，必須面對它，歡喜承受！人在精進中，往往更容易發現業報的顯現，所以我們於精進而談歡喜承受。就像過去佛學院的學生，他們在佛學院的房間都是用木板隔開來的，如果有人房間裡用功，剛好隔壁有人講話，會聽得很清楚，以前就有一位正在房間裡用功的學生，他就遇到了這樣的情形，當時，他敲著牆壁說：「不要吵！不要妨礙人家修行。」後來他從知客室掛的行者規約內容中抄下兩句話—「寧動千江水，勿擾道人心」，寫成了字條，這個字條的意思是告訴對方：你這樣妨礙人家修行是會背因果的。其實，這時候他已是滿心不歡喜了。什麼是歡喜心？精進的過程中，不論遭遇任何障礙，若能不將它當作是障礙，反而以它來考驗自己精進的能力，這樣才足以生起歡喜之心。否則，住在菩提寺這麼一個人既多，環境又複雜的地方，如何能過日子？有的人只想住在清淨悠閒的地方，他出家的目的也就是希望能過著清淨無事的日子，不希望有那麼多的問題存在，所以，他僅只是「出家了」，而不是出家「修行辦道」。為什麼？既想修行辦道，那麼，精進的時刻或修養的過程中，必然會遇

到一些障礙，如果一遇到問題就作不了主，那麼，他也就只能躲到深山裡去了。就算他躲到深山去修行，直到自認為有所成就了，然後再度回到社會來，而且還希望幫助別人，可是，這時候他將發現自己是處處看不慣、聽不慣，那麼，自己又怎麼辦？所以，這樣的方式是沒有用的；喜，千萬不要認為自己現在很不錯了，過得法喜充滿了，一切都挺好的，一旦發生了問題卻作不了主，結果仍是煩惱叢生。選擇了適合於自己的，而且是自己喜歡的，還要認真的、刻意的精進，精進的過程中，難免會有障礙，會發生一些問題，所以必須以一份歡喜心去面對它，這就是「喜」。

瞭解喜的內涵之後，還要再進入第四個一除。除，這樣的翻譯是比較容易被誤解的，如果將除改為「斷」，甚至將這兩個字放在一起一斷除，那就更理想了。為什麼說斷除，而不說「戒」呢？如同有人喜愛抽煙，我們希望他不要抽，這時候就會使用「戒」煙這個戒字，但是，那是一種世間的看法。假使我們認為某種習氣不好，想要斷除這種習氣，如果說：我要戒掉這種習氣！那麼，別忘了佛法中也經常談到這個「戒」字，如：出家戒或在家戒，可是，它的涵義與戒煙的戒字並不相同；所以，佛法中談到某種習氣的斷除，沒有使用「戒」字，而是用「除」，如果說是「斷除」，則是最恰當的；這裡所談的除也就是斷除，斷除的目的，在於面對一些不歡喜的時刻，還要生起歡喜心。但是，這份歡喜心能維持多久？所以，必須具備能夠斷除的修養。這一次做得不好，沒有關係，下次可以做得好一些，接下來，又做得更好，假以時日，原來不好的部分就能漸漸斷除，最後也就不存在了，這就是除。可是，是否真正那麼容易做得到？輕易就能斷除嗎？因此，般若經中才又告訴我們要「捨」。

第五個是捨，捨不是施捨，談捨是因為人都會有計較、有執著，所以需要捨自己的計較、執著，最簡單的說法就是捨棄自我的意識；修養之路，是依教如法，不是依自我意識，不是自以為是。捨棄，不是將它放在一邊，不要它了，或是將它像垃圾一般地丟棄，因為，它不是「東西」。人都會有計較、有執著，人總是在計較執著上滿足自己或是要求別人，所以，談捨是要捨棄這種計較和執著。談捨是對自己而說，不是捨棄別人，否則，那就變成是針對自己討厭的人，不與他打交道，和他斷絕往來；那既不是除，也不是捨。

第六個是定，這裡所談的定，內容還是四禪八定、九次第定。佛法中只要談到定就是指這些內容，不會因為主題不同，定的內涵就有所改變。定是佛法中的三無漏學（戒、定、慧）之一，談佛法，必然在許多地方都會涉及定與慧，在這個主題之前，我們也已經談了不少關於「定」的內容，所以這裡將不再多作解釋，只是，仍須一再強調：定，很容易產生空境，在空境中，自己就好像意識不存在了，周圍的環境也不存在了，什麼都沒有了，但是，這是十分危險的事。空境從定而生，七菩提分中告訴我們需要修定，可是定並非空定，許多學佛的人就因為耽於空境之中，他們修定的結果，往往都是一些靈魂出竅、自我意識可以分身等等的奇怪之事，盡在這上面打轉；可是，這些都不是佛法，所以具備了定的修養之後，需要再談到七菩提分的最後一個—「念」的問題。

第七個是念，學佛行者的起心動念，不僅要以正念作為前提，而且還要把握念的內容；念的把握必須從自己的意念與想念上著手。我們可以注意到意念的生滅現象是一個生起，另一個消失；但是，一個意念生起後，它是如何消失的？現在生起的這個意念，我並沒有刻意地要它消失，為何它自然就會消失？所以，從這種自然消失的情形來看，我們可以把握住一點：當一個意念生起之時，我們會立即又生起另外一個意念，就在這個時刻，原來的意念也就消失了，所以才會有另一個意念的生起。於念，我們必須察覺這種生滅的現象，如果一個意念生起，任隨它去，自然又會產生另一個意念，那就變成雜念了。相反地，如果在意念生起的當下，止於一念，不要讓它馬上消失，深入探討它生起的內容，探討它為什麼會如此？為什麼它在不同的時空下所生起的內容會不相同？這就是觀照菩提，才是止觀！又如同我們不喜歡某個人，我們並不需要和他打交道，只要聽別人談論他的種種不是，無形中就會自然而然地產生不喜歡的印象；如果有一天，有機會和他同事共處，或是一道做事，才驚覺這個人與別人所說的並不一樣，那麼，你對他的觀念就會慢慢改變。也可以說，原來所存在的那個意念已經起了變化，因為原來的這個意念與親身體驗的意念並不相同，原來的意念是聽別人說而產生的，後來的意念則是自己親身經歷的。所以，從見聞中所得到的只是知識經驗，在所見所聞中，不但要「聞思」，而且還要「修」，要修養它，加以調理、加以篩減，然後才能表現出好的結果。

七菩提分，首先告訴我們「擇法」—先有選擇，而且不是任意地選擇，必須是自己所喜歡的，依於自己的條件而選擇，如果仍然無從選起，那就必須借助善知識的導引，所以，有些人也會問：「師父，我該修什麼法門？」有的法師也會告訴他去修那一種法門，如果這個人照著去做了，最後，他覺得不相應或不喜歡，他可能又會再請示那位法師：「我不喜歡這個法門，也做不好，是否可以再教我別的？」接下來，一個一個的更換，過了一段時間，自己還是認為不喜歡，嘗試了幾種不一樣的法門之後，最後他告訴法師自己覺得不喜歡，這時候，這位法師很可能就會告訴他一句不好聽的話：「你這個人業障真的很重，我什麼都教你了，你還是沒有辦法，你這不是業障重嗎？」其實，並不是那個人的業障重，而是這個教導的人並不是一位善知識。一位真正的善知識，他會先瞭解對方究竟適合什麼？或是為他做許多分析，讓對方瞭解而選擇。可見，擇法是除了清楚自己所具備的條件之餘，如果仍然無法選擇，還是需要善知識來幫助你；選擇之後還要精進，精進的過程中難免會發生障礙，所以要有歡喜心去面對它、去承受它，可是，這份歡喜心能維持多久？因此，必須要有斷除的方法。使斷除如何長久維持？所以還要能捨，捨了之後，還要能發現自己在不同的時間空間之下會不會亂？所以要有定的修養。有了定的修養還恐怕會耽於空境，所以必須在「念」上面下工夫。事實上，念的本身就已經具備了止觀的條件，七菩提分也就是這七個覺悟的部分，七種覺悟的分類，只要依照它慢慢去做，最後就能證得菩提。不過，仍須強調的是：那頂多只是證得了菩提，並不表示這樣就能成佛成菩薩；只表示你現在所走的路是屬於菩提道，是一種正確的道路而已；真正要成佛成菩薩，並不是那麼地簡單，以上就是七菩提分的內容。

## 第 17 集 八正道分

佛法，處處建立在正知正見之上。正知正見，知什麼？見什麼？如果不具備內涵，那就無從下手，更無標準可言。如何是正知正見？八正道就是針對這些問題而說。八正道，以「人的自我」為對象，是聲聞乘行者或菩薩乘行者都必須學習的基礎法。行者為修行辦道而來，從事行為修養的是自己的「我」，不是別人的「我」，可是，時下許多學佛的人總是叫別人修行辦道，

自己反而不需要；尤其，如果他還稍懂一些道理，那就自視更高了，滿口的道理，樂於指導別人，自己卻從不身體力行！他忘了：如果希望別人發心，那麼，自己發心嗎？希望別人精進用功，自己又如何？所以，八正道是每位修學佛法的行者必須起而力行的八個基本方向。

這八個基本方向是針對人的自我而說。八正道，為什麼強調是「正道」？道有正的也有偏的，有邪的，更有其他的外道。何謂偏的或邪的？這是我們比較容易把握的部份。至於外道，凡是佛教以外的任何宗教、任何的、道路，那都是「外道」。可見，佛法明確指出了它獨有的方式【道路】作為修行參考，它不以佛陀教法以外的方式作為修養之道。曾經有位出家人在有線電視上說他以佛、道、密做為修養之道，以出家人的身分修行道教的教法，再加上密法。這種例子，可以說他非但不是佛教徒，更談不上是出家人。他為什麼會這樣？這是可以理解的：一個出家人，如果出家後不曾真正依止他的師父，親近善知識，那他只是現個出家相，依自我意識而摸索修行的方法，與社會上一般人的想法一樣，認為萬善同歸，萬教合一，反正都是為別人好，所以，也就難怪他會有這樣的行徑了。任何宗教皆具自家特色，而且，自有其宗教前提的範圍及規矩法則；腳踏兩條船原本就是件危險的事，更何況是腳踏幾條船！這就是個不正知、不正見、不正道的例子。我們必須認識這些問題，但不是責備某些人，因為，只要是人，難免都會有自我意識，那不是罪過，只要能依教如法而精進修學，自我意識也能成為依教如法的正知正見。

八正道的第一個是正見，與人的見解有關，「見」與「解」就是於知見所能理解的，也就是「見」；欲建立起正知正見，首先要修養的就是「見解」。「見」是看了之後還要能解，如果看了之後不能瞭解其中的內涵，那就不可能建立起「見」。如中國文字的探討，「見」不只是看見，如果看了之後還能表現出來，那才表示你真正理解了其中的內涵，才能完成「見」；如果不能理解內涵，就好像電視綜藝節目裡的遊戲——超級比一比，製作單位標出幾個字讓來賓們表演，來賓們一個接著一個，將原來的字意以肢體語言傳達下去，可是，到了最後一個人，往往已經一塌糊塗，與原來的主題完全挨不上邊了，這就是因為「見而不解」，所以，見與解是一體的。正見的建立，不能否定人的自我意識，因為自我意識也是根據某些知識經驗而來，其關鍵在於這些知

識經驗的可靠性。任何學佛的人在尚未學佛之前都是個普通的人，具備普通人的社會知識經驗，一旦他進入佛門，甚至成為出家人，如果不能建立起正見，那麼，他將會處處感到彘扭。所以，很多人出家後發現寺院中的生活，這個不可以，那個也不可以；這樣不對，那樣也不對，幾乎令人動彈不得，自己因而十分困擾。那是因為他尚未建立起正見，因為見而不解；一旦他能理解之後，就不一樣了。

大家都知道佛法談隨緣，如何才是隨緣？如果一位出家人到信徒家裡拜訪，恰巧這位信徒正與家人用餐中，而且他們是吃葷的，他們如果說：「師父，我來為您準備素食，您就在寒舍中用個便飯吧。」這時候，這位出家人說：「沒有關係啦！隨緣啦！」那他是不是打算要和這一家人一道吃葷的？如果是，那就不是隨緣了。大乘起信論裡有一句話—「隨緣不變」，什麼是不變？是基本要求不能改變，宗旨不能改變！像前面所提到的那位在有線電視裡表演的出家人，他以佛、道、密作為修養，於「見」是有了，可是他並不理解其中的差別。佛法，可以幫助我們成佛、成菩薩、成羅漢；而道教，修養的終極則只是升天。道教，修精、氣、神以及練丹；佛法則完全不談這些。至於密法，有西藏的藏密以及佛陀原始時代的梵密之別，後來又因以訛傳訛，多了一個東密（日本的密法是日本空海法師於唐代到中國內陸的青龍寺，跟隨一位印度比丘學習的，傳授他密法的老師不是中國比丘，他所學的密法也不是藏密，所以後來有人稱之為東密，這是個錯誤的說法！）對於這些見聞，如果見而不能理解其內涵，那是盲目的。欲建立起「見」—要見容易，想理解並不簡單；一旦真正理解了，所建立起的才是正見，否則，不是偏見就是邪見，或是外道見。

第二個是正思惟，就是人的思想、思考。人憑著已有的知識經驗而思考，只是，所表現的是否正當？是否合乎佛陀教法？我們常說：我想、我的看法、我以為…，這些都是依於個人的思考所顯現，以自我為前提。只要是人，都有這些自我的問題，所以八正道針對「我」的思考，提出正當的方式，指出調理之道。思考的方法，色、受、想、行、識五蘊的調理特別強調想行之間必須建立起間隔，以調理自我的思惟，修改自我的思考，導入正當的方向。人之所以在思考上發生錯誤，那是因為自我意識；人有自我意識並不表示就錯了，其關鍵在於是否經過修養？經過調理？如果每個人都依自我的看

法而說而做，最終仍是一個「我」，那不一定是正知正見。儒家尚且三思而後行，佛法中更提出無數的道理方法，導引我們的思考能力，所以，思惟必須以五蘊的調理作為基礎，加大想行之間的距離。

第三個是正語，十善道中提出四個主題，提醒我們如何避免不善的言語行為，也就是避免兩舌、惡口、妄語、綺語四者。人，用嘴表達心裡的想法，是非也就是因為說話而造成的，這就是佛法中所說的「兩舌」。說是說非，不是指兩個舌頭，而是指一個舌頭說出兩種話。惡言，就是惡劣的言語、具傷害性的言語。妄語，就是虛妄不實在的話，這種話人人會講，並非出家人或學佛的人就不可能妄語。以前我說過一個笑話：歐美國家的法庭上，任何人提出說詞時，都是用手放在聖經上以表示自己所說是絕對真實的；如果以現代人心不古的情形來說，別說是一本聖經，即使將一把槍橫在他的眼前，他也是假話照說。人的嘴總是維護自己的，甚至不惜傷害別人以滿足自己，所以也有人說「沈默是金」，雖然這句話並不盡然是對的，但我們至少可以避免說出傷害性的言語。說話之前，多考慮一下：說出這樣的話來，是否會傷害到別人？如果不會，那倒不是大問題。如果，說一些虛妄不實的話是為了化解別人的糾紛，能使別人得到利益，那是可以方便的，因為它最後的結果，是利益別人，不是為了利益自己，或傷害了別人，這就是「方便妄語」。綺語，就是不正當的話或怪力亂神的話，包括時下流行的黃色笑話等種種不好的話。如果能從這四個部份著手，修養自己的言語，就能時時表現出正當的言語。所以，正語就是我們所說的話，必須是可以幫助別人的，對自己或別人都不會造成傷害的言語。

第四個是正業，「業」是造作行為，不是善惡之「業」；若說善惡之業，那就表示已經形成了力量。正業之「業」，是指尚未形成力量的行為，是身口意的行為。為何談了言語之後又談業？因為身口意是修養的下手處，是行為的表現，不論是「身」的行為表現，「言語」的行為表現，或「思想意念」的行為表現，都因有所行為，所以造作成業。業，就是一種造作行為完成的結果，那麼，如何使得造作行為不產生偏差，而且還能依教如法，合乎人的利益？如果能夠這麼做到，那才是正業。所以，這裡所談的業是以行為而言。

第五個是正命，「命」不是看相算命，也不是命運，而是維護我們生命的

一些方法，也可以說是「活命」；維護生命，使我們的生命不致出問題，所以，人需要正當的職業、正當的生活方式以維護生命，這就是正命。談到命，千萬不能弄錯方向，誤以為：某人是誰轉世的，他的命是正的；某人的轉世不好，他的命不好。不能將「命」詮釋為命運或認作算命，這是許多人一談到八正道中的「命」就很容易誤解的地方，甚至連「業」也弄錯了，他們提到「業」只是說善說惡，卻不談行為的修養。命—生命，必須維護，否則，就不可能做任何的事；所以，要以正當的職業，正當的生活方式維護它。若說以賺錢來維護生命，必須強調的是一是否正當？如果以販毒、走私軍火、開賭場等種種不正當的行業而謀取金錢，而維持生命，那就不是正命了。正命是在正當的條件下維護自己的生命。

第六個是正勤，勤也就是精進，我們在之前已經談了不少，但是，這裡仍然要特別強調「正」勤，為什麼？難道勤還有不正的嗎？我們可以看到那些搶銀行、搶郵局、搶農會的人，他們都是費了很多心思，花了很多時間去勘查分析之後，才知道作案對象的作息、他們有多少錢、他們的錢放在那裡？通盤瞭解之後才決定是否作案？拿到錢之後又如何逃亡？如果以他們所耗費的心血、時間來看，那也是一種精進的行為，而且的確是非常精進；只可惜，這種行為是不正當的。所以，為什麼這裡談正勤（正精進）仍需強調「正」，意義在此！我們必須選擇好的，有利益的，不會造成傷害；勤，首先必須建立在正的前提之下。

第七個是正念，念是念頭。人們常說：人總是有些不好的念頭，明知別人沒有惡意，自己卻忍不住去懷疑，這種念頭就是不好的念頭；或嘴裡所說與心裡所想的，完全是兩回事，這樣的意念也是不正的，因為心口不一，二者不相應。所謂提起正念，就是合乎當下的時間空間，於行為舉止表現得恰到好處。有些學佛的人，該睡覺的時候念佛，那就不是正念了；既然要睡覺了，那就好好睡覺，這就是正念。如果在該睡覺的時候念佛，那麼，究竟是要睡覺，還是要念佛？睡覺，是讓意念清靜下來，然後才能睡得著，才能得到休息，如果意念還在專心做別的事，如何能睡得著？所以，行為舉止如果不能符合當下時間空間的需要，不能表現得恰到好處，那往往會造成傷害的後果。

第八個是正定，定也就是四禪八定、九次第定這些內容，我們在之前也已介紹了不少，在此就不再詳述。最後，再將八正道重新一一整理：第一個是正見，於所見要能理解，還要能表現出來。第二個是正思惟，也就是思考，思考的內容如果盡是動歪腦筋，那就不是好的，不是正思惟。第三個是正語，讓言語的表現呈現利樂的結果，不在言語中造成傷害。第四個是正業，業是身口意的造作行為，包含人們的事業、工作等內容。第五個是正命，是維護生命的方法，以正當的方法維護生命。第六個是正勤，就是精進。第七個是正念，不論在任何時間空間之下，使得意念都能合乎時宜，恰到好處。第八個是正定，定的基本認識就是在可能亂的時刻，能夠做到不亂，所以，必須憑藉定的修養；平時談修定是一回事，緣境當前，是否能將這份修養表現出來？是否正當？那就不一定了！有人說失眠時可以試試數羊的方式，所以我也說了一個笑話：數羊的時候，數著一隻、兩隻…，數到一百隻時，圈一個圈，就這麼數下去，結果是數羊數到天亮，一夜未眠。為什麼？因為他無法讓自己定下來，他的意念一直在那裡數羊，一直在亂的狀態之下，他如何能靜下來？如何能睡得著？另外，有人說佛門裡也有個方法：睡不著時，好好念佛就可以睡著了。這種說法可靠嗎？除非他是有口無心！如果他能念到一心不亂，這時候他已經進入念佛三昧的境界了，他不是睡在睡覺。所以，八正道是針對自我的缺失，告訴我們一些方法，指引我們如何調整自己，最後得以到達正當的道路，完成修養，這就是八正道。

## 第 18 集 九想觀相

佛法中經常談到「正思惟」。思惟，如何才是正當的？八正道裡，說明了正思惟是針對人的自我而說；究竟，人的思考過程中，該以什麼態度來面對現實的一切？如何看待生活中的人與事，以至任何問題？關於以上這種種，佛法中提出有九種方法—「九想觀相」來幫助我們。

九想觀相，這是九種特別的方法，藉由一些不好的現象，指引人們如何面對自己的思惟。所以，談到「九想」的「觀相」，許多人難免會說：「佛教就是如此，總是往不好的方面看」。因此，許多人對佛教產生質疑，認為佛教思想是消極的。事實不然，九想的觀相，自有它的道理。

人的思考範圍是沒有限制的。當色塵緣境生起，人就會自然而然的產生「想」，可是，我們不能只憑著自己所「看」到的、「聽」到的，立刻就作出直接的反應；這時候，必須要「觀想」。在這個主題之前，我們也曾談過「觀」；觀想，讓我們在看到「不好」的時候，去觀察、認識，除了看到它的「不好」，也能發現其中「好」的一面。一般人總在別人表現得不理想時，萌生自我意識，指正別人：你這樣做是不對的。這個不對，那個也不對……。一開始，別人或許還聽得進他所說的話，接著，一講再講，別人的心裡就會感覺很難過。這時候，這個指正別人的人可能還會說：「我是為你好耶！如果不是為你好，我還懶得講你呢」！是真的為別人好嗎？如果是真的為他人好，他就應該懂得觀察別人的反應，注意別人的感受。如果說了一大堆，不但人家不想聽，甚至還造成別人的不歡喜，那麼，究竟好在那裡？如何能算是「好」？所以，四攝法裡有所謂的「愛語攝」，正因人們經常產生這種自我意識，自認為是為他人好，如果別人不領情，甚至還會說：「狗咬呂洞賓，不識好人心」。事實上，你是否真正好？這往往是自己都難以把握的。

在這個主題的起始，我們就談到了思考。思考，最好是從五蘊下手；而五蘊的調理，是在想行之間建立起間隔，「想」而後「行」，於未行之前，調理自己的「想」，修養自己的思考能力。九想觀相的第一個是「脹想」，脹是腫脹，是一種病態，如同人的身體因病而腫起來，或水腫、或氣腫等，這就是「脹」的現象。腫脹，一般人或世間法裡都說這是病的現象，佛法則同。對於患有水腫或氣腫的病人而言，他原本也是個正常的人，只是，後來發生了某些不正常的變化，所以才變成這樣。面對這種問題，人們大都會尋求醫療途徑，所以，為人化解病苦的醫療人員，首先必須判斷病人的病狀是水腫，還是氣腫？瞭解腫脹的現象後，仍須知道以何種方式為病人治療才能化解。佛法中，「脹想」只是一種引喻，以人的色身發生腫脹的病態，引發我們的思考，繼而發現道之所在；所以，它從腫脹的病態下手，作為引導。「腫脹」，聽來似乎是不好的，為什麼還要藉它而引述佛法？所謂佛法不離世間法，若能從世間法中有所覺悟，那也就是佛法。

第二個是「青瘀想」。青瘀，就像人的身體被打傷時，青一塊紫一塊的樣子，這裡為什麼以「青瘀」而作思考？如果走路不小心而碰撞硬物，或是挨了別人的拳頭，皮膚就會產生青瘀的現象，這兩者同樣都是青瘀，可是，形

成的原因與當時的情形卻截然不同，一是自己撞到硬物，受傷而產生的現象；另一個，或許是自己與別人處不好，或說錯話，甚至其他的原因，所以別人才會揍你。看到青瘀，有的人只是想著：「好疼哦！好難過哦」！可是，「青瘀」對修行辦道的修行人而言，能否從中得到好處，那才是最重要的。疼，大不了揉一揉，頂多找醫生敷點藥，此外，又如何能從中得到好處呢？所以，平常心即是道；青瘀，我們首先要瞭解它形成的原因，如果是自己走路不小心，那得怪自己走路不小心，如果是挨了拳頭，那麼，人家為什麼揍你？如果只是在青瘀上面打轉，那就無法從中顯道。「青瘀」這個字眼，雖然不好，事實上，它只是為了引發我們思考的能力。

第三個是「壞想」，「壞」是損壞或破壞，是已經破壞的。「壞」，有物質上的壞，也有精神上的壞。物質上的壞，容易理解；至於精神上的壞，所指的是什麼？其實，神經病或精神失常，就是精神方面的壞。如何從「壞」上面發現道？這就是它發人省思的地方；藉由思考的修養，進而去想，去調整。如果一場繪畫比賽中包含有幼稚園、國小、國中、高中，以至大專組、社會組等不同階層的人，並將他們的畫作完全收集在一起，再找來專家評審，那可能會發生一種現象：如果社會組的參賽者都是一些專家，最後贏得冠軍的，必然是這些人的作品，相對的，其他作品根本無法與這些社會組的作品相提並論。因為，相較之下，其他作品都是壞的，都是不好的。可是，如果分門別類後再評審，幼稚園的作品由幼稚園的老師作評審，小學生的作品由小學老師作評審，依此類推，那就不是壞的問題了。所謂好的作品，好到什麼程度？標準為何？如同：幼稚園小朋友的標準為何？最瞭解的就是幼稚園老師。如果面對幼稚園的程度，卻請大學教授來設定標準，那如何能好得起來？可以肯定的說，那是好不起來的！

如果認為一個人壞，那麼，他究竟壞到什麼程度？這是別人無法瞭解的，別人所說，頂多是個人感受罷了。佛法談壞想，其重點在於人往往執著於聲色，依於眼睛所看，耳朵所聽，便確定什麼是好的，什麼是漂亮的……；依所見所聞而成為欲望，所以佛法中以「壞想」的方式指引出突破的訣竅。提醒我們：即使再漂亮，又能維持多久？表面上漂亮，內在漂亮嗎？事實上，這些都是不斷變化的。壞想，不是往不好的方面想，而是提醒我們在面對美妙的緣境時，不要被迷惑了，否則，最後只是執著計較，只想滿足自己的

欲望。九想觀相中的「壞想」，可以幫助我們破除這些問題，這才是它真正的意義。

第四個是血塗想。血塗的現象，就像人受了刀傷、槍傷，或被打傷、刺傷，以至車禍受傷而血肉模糊，這些都是血塗的現象。此外，還有一種血塗現象，那是一般世俗人不喜歡聽的，可是出家人可以接受這種道理，那就是魚肉市場。魚肉市場裡的魚或肉，世俗人都認為那是好的，可是，在出家人的看法裡，那些都是血塗之物，只是賣場裡的魚或肉經過了處理，是已經洗乾淨的肉品。宰殺之初，它們所呈現的就是血肉模糊的現象，只是，後來洗乾淨了，甚至製造成另一種食品，不再呈現原來血肉模糊的情形。我們必須把握：血塗，具有傷害性，包含悲慘的情境，痛苦、傷害等種種意義。所以，人的世界裡強調人要做「人事」，千萬不要做「不是人的事」，「血塗」，提醒我們：如果所作所為不是人所應為，將來必須承受的果報，可能就是變成畜生，任人宰殺，屆時所呈現的就是血塗之報，所謂「三塗苦」，就是講「血塗」。

第五個是「膿爛想」，膿爛的現象，就像人的身上長了瘡，會化膿，會腐爛，並帶有令人難忍的氣味。一般人看到這種現象，都會覺得不舒服，所以，有時候我們看到別人身上長了爛瘡，就說：「好可惜！這個人好好的，可惜卻長這樣的瘡，又是膿，又那麼臭……」，無形中，人們就會否定了他也有好的地方。當人們執著於好的，提醒我們還有不好的一面；當我們看到不好的，也提醒我們，不能否定他好的一面，這才是「膿爛」的主題。所以，膿爛的現象只是一種引喻，以它作為引導，進而發現其中的道理。我們也知道，人總是貪於美色，所以，以前的風化場所有女妓，現在還有男妓，究竟，人們所執著的是什麼呢？如果不慎染上了性病，所造成的情形，就是「膿爛」；這種利害關係，人都知道，可是，人就是那麼執著。世間的種種現象，對修行人而言，都是足以引發道心而深入思考的，這就是談「膿爛」的目的。

第六個是「噉想」。噉，就是一般人所說的「吃」，不論以那種方式吃，那都是「噉」，只是，用「噉」這個字，顯得比較古典一點，其實，同樣都是吃的意思。九想觀相中為何以「噉」來調整人們的思考？我們可以發現，家長和小朋友一起吃飯時，如果小孩的吃相不好，家長就會糾正他：「你看你這

種吃相多難看」！家長這麼說是理所當然，小朋友的心裡也認為這是不對的；可是別忘了，家長是成人，他也曾經是小孩子，小孩的吃相總是不會太好的。同時，我們可以把握：人，面對不好的東西，看了索然無味，即使勉強吃了，那也是味同嚼蠟；可是，如果看到自己所喜歡的，色香味俱全的，合於自己口味的，那就不一樣了。也有人說：「肚子餓了，什麼都好吃；不餓的時候，山珍海味也沒有用」。所以，我們可以發現：「噉」，影射了兩種意義，一個是人吃飯與畜生吃東西的差別，因此，我們應該好好珍惜自己；另一個是經典裡所舉的例子，牛喝水成奶，蛇喝水成毒，兩者都是吃，都是喝水，為什麼牛喝了水就成為奶，蛇喝了水就成為毒？可見，水並沒有毒，沒有問題，其關鍵在於一生命的價值。所以，業障重的人，即使投胎到畜生道，其結果還是有很大的差別。從這些引喻上，我們可以發現很多問題，若能從中好好修養，就有機會達到所謂的「平常心即是道」。

第七個是「散想」，散是分散。一切法，有顯現的生起現象，也有分離散開的現象。人活著，是因為地水火風四者組合起來而完成一個人的色身，一旦地水火風其中一個不夠了，人就會生病；其中一個不存在了，就會死亡。所以，四大不調成病，四大缺一，色身就會死亡，這就是散的現象。人與人之間的情愛，同樣也有分散的時候，所謂的「愛別離」，就是一種「散」的苦相。所以，我們經常可以在現實生活中發現很多問題，引發思考，得到利益，這是提出「散想」的目的。

第八個是「骨想」，骨就是骨頭。只要是人，不論再年輕、再漂亮，生命的最後，都是走上死亡，留下白骨一堆，什麼都沒有。一旦人死了，生前的美麗不復再見，留下的只是「恐怖」！所以，以「骨」來看待人，並不是要我們看到人就把人看成一付白骨，而是提醒我們：不要執著於表相，不要只看到某人很帥氣、很漂亮、很威武或很高大、很矮小等等，不要只在這上面分別、執著，更須明白：人的終了，不過就是一堆白骨而已。

第九個是「燒想」，為什麼談「燒」？佛教來自印度，印度人在死後，一般的處理方式就是一把火燒掉，至於中國人，死後則是一堆黃土埋起來，二者是迥然不同的；所以，這裡談「燒」是源於印度的風俗，因為佛教來自印度，印度的風俗對死人以火葬，而以土葬。所以，「燒」，意味著人的生命

終了一付諸一把火，燒了！所以，人究竟有多少自我需要不斷的強調，計較、執著？這就是「燒想」的主題。

九想觀相，除了告訴我們對聲色的緣境不要執著、計較之外，它還指引我們從中發現一些道理；如果只是強調不計較，那是一種消極的方式，為什麼？如同眼前明明有個非常漂亮的女人，卻硬要說還有不好的部份，還要想到人死了、病了、爛了，原來的好還不是都消失了……，這是消極的。人的環境，不能否定人的觀念，只是，我們必須從它的正面去思考，也從負面的角度去看，如此才能達到我們所期望的修養。這種修養，來自我們對思考的訓練，也就是我們的「想」與「觀」，就是分析。

九想觀相，調理我們的五蘊，引導我們在現實生活中對所見所聞的思考，從正面、負面的角度作全盤的考量，關於利益的、傷害的，如何是好？如何是不好？可是，不能只是分別，還要能得到好處，從中發現道之所在，那才是最可信的；否則，那只是名相上的解釋，對我們沒有實際的幫助。例如：「噉」是吃，對西藏人而言，真正孝順的兒女對父母的亡軀，都是作「天葬」的，天葬不是佛教的做法，天葬是印度和西藏本土信仰所傳的做法。天葬是為人子女者，將亡故父母的身體背上高山（高山是個固定的地方），子女依於他們的信仰所傳授的做法，將父親或母親的屍體背著走到山上，途中由一位祭司在前領頭，就像中國的道士，拿著手鈴，沿途不斷地搖動，直到上達高山頂上。上山後便由兒子拿刀將父親或母親屍體的肉一塊塊的割下來，這時候，祭司在一旁搖鈴，呼叫天上盤旋的餓鷹，讓那些驚鷹飛下來啄食剛割下來的肉，如果能將屍體的肉割得愈乾淨，就表示兒女愈孝順。可是這種事如果發生在漢人的世界，那就會被認為是件非常殘忍的事，簡直就是忤逆不孝！可是，在西藏的環境裡，他們反而認為這種「噉相」非常好，可見，環境地點與時間空間的不同，人的分別也會不一樣。雖然，在此舉了這個例子，可是，我們也不能以一概全而看待所有的問題。這是我們談九種「想」，希望藉以幫助我們思考、修養，從中發現問題，瞭解問題，最後並能得到正知正見的菩提之路。

## 第 19 集 八種念法

人的意念，瞬息萬變。修行者該如何建立起正確的觀念，進而認識「念」？

念有二種，一種是從人的第六意識（意念）發起的念；另一種是五蘊的「想蘊」所發生的念。八種念法，以五蘊而說「念」，因為，意念是五蘊的基礎；五蘊的變化，關係著意念的起動，藉由意念的運作，五蘊的想蘊才發揮了作用。

八種念法，凡是學佛修行的人，都必須把握這八個條件，也就是念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天、以及人的呼吸一念出入息，以至到死一念死。

談念佛、念法、念僧、念戒，這些都是經典裡隨處可見的，較容易被接受；至於念捨、念天、念出入息、念死，乍聽之下或許令人難以理解，似乎與菩薩法裡成佛成菩薩的理念有所出入，那麼，為什麼八種念法中還要強調這些呢？

念佛、念法、念僧，佛、法、僧的觀念在寺院的早晚課裡是時有聽聞，普遍存在的；不論是佛教或佛法裡，對於這個基本理念是可以肯定的，同時也是學佛行者不能不在意的。有人說：「我就是佛、法、僧」；或認為：「眾生皆有佛性，所以我本來就是佛」；甚至更有狂妄自大的人說：「佛，他也只是個人，他所說的法也只是他的發明，所以，我同樣可以發明；至於僧，反正只是個出了家的人，也沒什麼了不起。」如果以這種自我意識來看佛、法、僧，那只是個宗教徒對宗教的執著，與佛法挨不上邊，因為，二者的差距的確太大了。

八種念法裡談佛、法、僧，這是關係到佛法中的基本道理—五蘊的調理。五蘊的調理，其關鍵在於「想」念，而且，其中有一些條件是我們必須把握的，如同五蘊中的「想」，想要從原來的「想」進入到「非想」、「非非想」，那絕不是憑藉著自我意識就能實現的，必須依循著道理、方法而行。所以，談佛、法、僧，其中同樣蘊含有道理，也有方法。

佛，早在釋迦牟尼佛之前就已經有佛了，而且釋迦牟尼佛就是在燃燈古

佛時授記的。可是，釋迦牟尼佛之前有沒有記載佛法的經典可供後人參考，告訴後學如何學習？如果依於我們所能知的，可以說沒有。至於未知的呢？難道佛陀之前真的沒有佛法？這是個難以說明的事，只能說，以我們所擁有的資訊來看，的確是沒有。那麼，如何肯定佛陀之前確實沒有佛法？其實，問題不在這裡，除了佛、除了法，至少我們知道還有僧，僧是出家人，是研究佛法的專業人員；可是，所謂的「僧」，在佛陀的時代之前，佛教及其他宗教，甚至印度當時的各家各派，他們並不稱為僧，當時只是普遍的稱作教徒，直到佛陀將比丘、比丘尼組成僧團，為佛教建立起「僧」，此後，才因為僧團的存在而完整的將佛陀所說的法保留下來。佛陀住世時，弟子們合力將佛陀所說的道理方法記錄下來，世世流傳；甚至，這些出家弟子們也繼承釋迦牟尼佛的遺志，代代相傳不息。我們現在所能把握的，就是從釋迦牟尼佛開始之後的一切，也就是從這之後，我們才能肯定佛法的存在，明確的認知所謂的佛法。

在釋迦牟尼佛之前，存在著許多無法得到肯定的問題，究竟是「有」或「沒有」？這是無從得知的；如同說：釋迦牟尼佛之前有沒有佛法？如果沒有，那為什麼有佛的存在（眾所周知的七古佛，就是在釋迦牟尼佛的時代之前）？既然有那麼多得到成就的佛，難道會沒有佛法嗎？其實，問題就在於當時尚未建立起僧團之故，所以過去的點點滴滴不曾留下任何痕跡，當然更不可能流傳後世。所以，以釋迦牟尼佛而言，他的道理、方法，隨著他的有生之年而住世四十九年，在這期間也因為僧團的建立，所以後人才得以認識「釋迦牟尼佛」，才有機會見聞他所留下來的道理與方法，所以，這些都是仰賴出家僧團才得以代代相傳直至現今的。經典裡甚至也提到「燈燈相傳」，指出由出家人所組成的僧團，將釋迦牟尼佛的事蹟以及他所留下來的道理方法，代代流傳的印證；的確，這些道理方法不是憑空捏造的，更不是隨意而說，有關這種種，我們都可以在經典上得到證實。

舉凡佛說經典，經文的開始處，總會記載著：如是我聞，一時佛在什麼地方……。這些就是關於這部經典的緣起介紹，說明釋迦牟尼佛講經的地點，以及參與這場盛會的人；尤其，我們必須瞭解經典中如是我聞的「我聞」二字，這是一般人很容易誤解的地方，誤以為所有經文在一開頭的如是我聞，這個「我」字就是指阿難尊者，為什麼大家都這麼認定呢？因為阿難尊者

是佛陀十大弟子中最為多聞的弟子，所以大家就認為他所聽聞的最多。可是，我們不能因此就認定了所有「如是我聞」的「我」，指的就是阿難。至少我們知道，任何一部經典，任何一場佛陀說法的盛會中，都會有一位上座向佛陀提出問題，所以，這個「我」字，它並非專指某一個人。例如摩訶般若波羅蜜多心經裡提到的舍利子，金剛經裡所說的須菩提，法華經裡七、八位弟子們所提出的各種問題等等，在不同的經典裡所看到的「我」聞，這個「我」字，所指的人都不盡相同，所以，經典中的「我」聞，並非專指阿難尊者。由此推知，對於佛陀所說的一切言語，我們確實有待多加以研究，去深入，並從中有所發現。事實上，佛說經典中的「我」聞，除了包含有佛陀的弟子之外，更還有其他已經成就的菩薩們；尤其，當時釋迦牟尼佛在無數的講經法會上，就有許多大菩薩們曾經在法會中提出問題，甚至代替佛陀說法。所以，一場法會上的聽聞者，不只是某一個人，這是不能錯解的一點。

不論在佛教或佛法中，提到佛，無庸置疑的，就是指釋迦牟尼佛；「法」，就是釋迦牟尼佛所說的道理方法；「僧」，就是由釋迦牟尼佛所建立，由比丘、比丘尼們所組成的僧團，這些都是我們的思想觀念中必須把握住的重點。除此之外，學佛行者仍須建立起戒的觀念，戒是解脫的根本，談戒，尤其不能偏離它的大前提—不要傷害別人，自己也不要受到傷害；這也是般若經裡所強調的重要理念。如何才能做到？最好的方法就是為人處世能夠時時刻刻秉持戒律而行，不要有所違背。如果能建立起莊嚴戒法的觀念，就能做到不傷害別人，自己也不受到傷害；否則，若不是傷害別人，就是利益自己；或是想要幫助別人，最後卻是自己受到傷害，無論如何，總是在某一方面有所缺失。佛法，講究圓融之道，要求零缺點，所以，戒律對學佛的修行者而言，它是極為重要的根本法。

談「捨」，那是因為人都有貪欲之心，都有欲望，尤其是「我意識」，我意識也就是計較執著之心。計較執著，就是一種我意識，是依於自我意識而產生的心念，所以佛法中告訴我們，必須建立起「捨棄」的觀念。捨棄，不同於布施，捨就是捨自我意識，捨計較執著，從自我意識中發現缺失，並漸漸減低，以期最後能夠達到圓滿。可見，「捨」並不是完全棄捨，而是捨不好的，並且維護好的。使不好的部份能夠變好，而且好的部份能夠更好，這中間就有了「捨」；凡是在修養上、菩提道上會造成障礙的，都必須捨，使這些

不好的部份得以轉變成好的；除了捨棄不好的，就算是好的，也要捨，為什麼？若要使好的部份變得更好，其中必然有「捨」，因為這些好的部份還是不圓滿，所以，有朝一日可能會成為障礙，造成所謂的瓶頸、飽和點，因此，這些障礙必須捨，必須突破，直到完全達到圓滿的境界為止。人在修養的路上，往往歷經漫長的過程，才可能達到圓滿的境界，這種過程無法避免；至於其經歷，卻不可執著，就好像吃飯一樣。吃飯的時候，嘴裡嚼著飯菜，雖然味道很好，但是這餐過後，仍然得天天吃，餐餐吃，如果飯菜只是好吃，卻不具營養價值，那還是要捨。營養是人體所需要的，對於不具營養價值的東西，如果我們只是執著於它的好味道，那是一種貪欲。

第六個是「念天」，很多人認為學佛是為了行菩薩道，是為了證得佛菩薩的結果，所以不瞭解為何要「念天」。天，是一種享受福樂果報的環境，我們將這個環境裡的眾生稱為天道眾生，談「念天」，首先必須具備這個觀念。在大多數人的觀念中，總認為：「人與人之間，不要結惡緣，要結善緣；應做善事，多做功德」。其實，這些都是所謂的善緣善果，而且，其最後的結果大多是得生天道。天道是比人道較為提昇的環境，這個環境裡的眾生是受樂不受苦的，除非有朝一日樂果享用殆盡，僅剩惡業仍存，那就可能會退墮。而人的習氣，恰巧就是願樂不願苦，所以「念天」告訴我們：如果你心羨於天道的享樂環境，那就必須時時修善，常行功德，這樣你才可能擁有這個機會。同時，佛弟子必須瞭解，以戒行莊嚴而言，即使戒再莊嚴，其圓滿結果也只是到天道去受果報，而不是成佛成菩薩；可是，如果再加上定的修養、慧的修養，那就有機會突破天道而成就佛菩薩或羅漢果位。倘若只是斷取戒律而不修定，不修慧，那麼，他的成就高峰，也只是到達天道而已。

天，以人的世界來看它：天不下雨，我們就沒有水喝；不出太陽，世界上的萬事萬物就會出問題，所有的生命體都將停止發育，無法生長。環視宇宙間的日、月、星辰、白天、晚上……等等，這些都是依於人的觀念而看天，而不是以佛陀的觀念來看天。如果又以善德因緣、功德果報來看天，以戒行莊嚴而看天：人的一身，即使不能成佛成菩薩，但是如果能做到戒行莊嚴，他的來生同樣可以到達天道，不須受苦。畢竟，佛法是針對人而說，就算無法求得究竟，至少我們能夠求得它的利益。

第七個是「念出入息」，關於人的生命，八大人覺經說「世間無常，國土危脆，四大苦空，五陰無我，生滅變異，虛偽無主」；所謂「人命須臾間」，須臾間，就是指人的一呼一吸之間，當一口氣還在進進出出，那就表示這個人還活著。所以，出入息是個生相，假使這一出一入的現象停止了，也就是生命走到盡頭的時候。為什麼談「出入息」？談「死」？因為，這兩者，一個是前奏曲，一個是結果。前奏曲告訴我們：不要以為現在還有呼有吸，還活得好好的，距離死就很遠。人的呼吸一旦停止了，就是死，如果沒有這種觀念，往往就會變成這種心態：唉！管他發生了什麼事，反正還有明天，明天再說吧！等一下再說吧！以後再說吧！然而，最後能把握的有多少？所以佛法中告訴我們，注意自己的一呼一吸，呼吸的過程中，自己在做些什麼？又把握了什麼？人的生命現象，即使睡著了，呼吸仍在，所以佛法中說睡眠是五欲之一。如果將時間完全投入在睡眠上，那麼，你的出入息只是睡覺；如果將出入息投入在精進、布施、持戒，或在各種波羅蜜的方法上，那麼你的出入息就有了價值。所以，談出入息不是要我們擔心害怕，其重點在於如何珍惜生命。如果不從這個角度來看，那就只是個「死」的問題罷了。

死，這是個暫時的現象，也就是一個人的生命從發生到死的期間。在這裡，為什麼將生命稱為「暫時的現象」？人的壽命長度可能有幾十年的時間，可是，這是暫時的。蒼蠅和蚊子，只有七、八天的生命，那也是暫時的。所以，所謂的「暫時」，就是有時間性的，不是永無止盡的。世俗人之所以渴求長命百歲，長生不老，就是因為擔心死，害怕死。其實，死並不是問題，最重要的是珍惜我們的出入息，珍惜我們的那一口氣。當呼吸還存在，就該好好把握這一段生命，那麼，死就不是問題了。可是，佛法為什麼還要教我們建立起「死」的觀念？因為，人難免活在貪、瞋、癡之中；因為欲望的趨使，所以不斷的計較，不停的執著。「念死」，告訴我們一放下，因為，人一旦死了，一切也隨之化為雲煙了。

八種念法，談念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天、念出入息、念死，為了幫助學佛行者建立起正確的觀念，所以，般若經中提出這八個部份，作為我們依循的要點。

## 第 20 集 十想真如(上)

十想真如，是以十種「想」的內容，而談其真如之道。想，是指人的思想，這在佛法中是個非常重要的課題，它依於人的我，而於五蘊運作中引發極具重要性且關鍵性的過程，完成「想蘊」；佛法中不論是四禪、八定、九次第定的修養，或其他法門，都必須藉「我想」的過程而調理，從「想」而修養，以至突破其原有的自我意識，呈現出佛法中圓滿無失的真如之想。這種真如之想，也就是五蘊修養的過程中，從「想」而入於「非想」，再提升到「非非想」，所完成的「非想非非想」境界，完成這樣的修養之後，「我」於五蘊之「想」，才是圓滿而沒有些許缺失的，所以，佛法中即依於五蘊之想的缺失，而提出真如之道、真如之境，作為修養的方向及其認定的標竿。

十想真如，包含了「無常、苦、無我、食不淨、世間不可樂、死、不淨、斷、離、盡」等十種想的內容。

人的五蘊變化，是以自我為主角，所以，人往往以「我」而面對現實環境中的種種問題，依此而引發潛在的自我意識，所以佛法針對人的自我而說覺悟之法，基於世間的種種，而引導學人在自我意識顯現時，下手調理它，修養它，藉修養而顯現出真如境界。人人皆有自我，而且，人也因為這份自我，所以將世間的一切當作「有常」；十想真如首先基於這種現象而提出「無常想」。人，依於眼前的一切而肯定其「有」，所以認定自己姓什麼，屬於某姓氏的後代子孫，其實，我們所能肯定的，只是這一生，至於過去世或未來世，究竟姓什麼呢？那是無法肯定的，就像每個人的父母，我們只能肯定現在世的父母是誰，至於未來世或過去世的父母，同樣無法肯定，可見，一旦時間距離加大了，就有今生、來生及前生的不同時空，再將時間距離縮短，則可區分出今年、去年，或其他任何一年，以至任何一個月份，甚至任何一秒鐘，所以，以時間而言，有常之「有」，究竟有多久呢？這是很難把握的；其「有」畢竟是有限的，而不是無限的，因此，佛法中提醒我們「世間的一切都是無常」，提醒我們於執著有常時，深入思考其「有」的現象是否為永遠而不起變化。事實上，即使親如父母或妻兒的關係認定，或彼此間的一份親情，一旦人的生命結束了，一切也就隨之消逝了。

無常，其真如之道在：「有」是不一定，不可靠的，所以佛法中提出無常

，並依其真實的道理而說「無常真如」。至於所謂的「無常想」，之所以依「無常」而談其「想」，則因為任何我所看到的，是依於「我」而認定和知道的，必然經過「想」而顯現，所以，藉「想」的修養可以認識其「有」，瞭解「有」的內涵。

十想真如的第二個是「苦想」。之所以談苦，是因為人的自我經常以苦為樂，所以現在的人喜歡說「只要我喜歡，有什麼不可以」。人的確可以隨自己所好而選擇，而喜歡，卻不能為了滿足這份喜好，而不惜對自己、對別人造成傷害，或因此而與他人結下惡緣，否則，這份喜歡將會帶來無限的苦惱，更何況，為了得到喜歡的事物，自己要付出多少？得到之後，又能維持多久？有人說，看電影是一種娛樂，但是，一個人能二十四小時守在同一個地方看電影嗎？即使可以，最後也必然倒下去，到時候，其樂何在？另外也有人強調吃東西是人生一大樂事，因而以吃名菜，吃珍奇稀有的東西為樂，但是，為此又必須付出多少代價？即使吃了，樂又在那裡？十想真如談「苦」，即說明：人生在世，往往只為滿足自己的欲望而過日子，以此為樂，但是，這樣真的就快樂嗎？究竟樂在那裡？

有句話說「物以稀為貴」，所以，人往往只在意物的稀有；任何事物，不論有多好，只要多了，人們就不會珍惜，就像目前在城市裡四處充斥的流浪狗，為什麼會有這麼多的流浪狗？其實，這些流浪狗曾經是有主人豢養的，很可能是一家大小的寶貝寵物；過去人們在意牠的時候，牠是主人取樂的對象，主人可以為了得到牠而費盡心思，不計代價，尤其某些珍貴稀有品種的狗，更是受到百般細心照顧，主人不僅帶牠去美容，更為牠張羅各種飲食……；養狗的人之所以能如此細心呵護牠，珍惜牠，那是因為剛開始的一份好奇、取樂之心，一旦時間久了，也就厭煩了，就不想繼續養了，所以將牠扔掉，從此之後，家中寵物就成為流浪狗。那麼，其樂何在呢？人所認定的樂，其實只是個非常短暫的現象，不論從正面或負面去看，都是苦；得到之前是苦，得到之後則因為時日漸久而厭倦，最後將牠遺棄，所以，原來的樂也不存在了，至於追求過程中的付出，及其當時所受的苦，更是無法彌補——這就是人，總是不斷的爭取，而後又捨棄，就這麼不斷在苦樂、樂苦中打轉，所以其結果往往一片空虛。

十想真如之所提出來「苦想」，就是希望行者能經由「想」(思想意念)而面對問題，從中發現真如之道。當自以為樂的時候，不妨想想「究竟從中得到了什麼？其真如之道在那裡？」再想想「於樂而自我滿足的同時，是否也造成傷害？是否將自己的快樂，建築在別人的痛苦上」？

第三個是「無我想」。每個人都有「我」，因為人太過於計較、執著自己的「我」，所以這個「我」因而成為人的最大問題，也因為如此，所以佛法中處處以道理方法而談修養之道，希望藉修養而使「我」之執著得以突破。「我」，究竟在那裡？又如何發現呢？以人的色身而言，它由四大、五蘊、六根、八識組合而成，依此而呈現完整的「我」，那麼，「我」是四大、五蘊？還是六根、八識呢？如果說都不是，其實這些都是；如果說是，究竟又是那一個呢？可見，我們不能依此而完全肯定「我」的存在現象。就像吃飯，如果吃飽了，人就會感覺非常舒服，而人的「我」也同時在這一刻隨著感受而顯現，那麼，我們說吃飽了，究竟是那裡飽了呢？是胃飽了嗎？如果胃裝飽了，就感覺舒服，那只是暫時的現象，因為胃裡的食物會慢慢消化，消化之後，因飽而舒服的感覺就會轉變為餓，這時候，舒服的感覺又到那裡去了？可見，「有我」所產生的現象，只是一種分別現象，因為「我」而生起分別，所以感到喜歡、討厭，因而分別你的或我的，甚至將好的歸之於自己，不好的歸之於他人。再者，我們能從這種種感受中把握住「我」嗎？計較的我、執著的我，歡喜、討厭的我，那一個才是我呢？如果能從中肯定「我」，其歡喜則理該是永久的，痛苦也應該是永久的，為什麼那個覺受的我，又會生起變化呢？有我，究竟是「有」什麼？這種現象又能維持多久呢？有時候，爸爸媽媽從百貨公司裡買回各式各樣的衣服，回到家裡難免會說「這件是某某的，那一件是某某的」，話中肯定都有一個我，但是，這麼一件衣服真的就是某某人的嗎？即使真是你的，它會永遠穿在你身上嗎？一旦離開了你的身體，還是不是你的呢？如果是，一旦髒了、損壞了，或不流行了，為什麼你又丟棄它，不承認它呢？

無我的真如之道，意在突破有我；因認識「我」的種種計較、執著、分別，而發現「有我」其實只是一種暫時的現象，所以，不僅不執著於「有我」，更立意突破它，從而顯現無我的真如境界。

第四個是「食不淨想」，「食」就是吃；提到吃，為什麼說不淨呢？一般人往往將吃當作樂事，將所食之物當作美味，所以不認為不淨。大部份的人都喜歡吃，而且喜歡吃豬腸子之類的動物內臟，豬腸子雖然是個裝大便的器官，但是，一般人並不介意，他們認為反正洗乾淨了，所以無所謂，更不管豬是怎麼成長的，豬的食物又是些什麼東西。反而台灣有句話說「烏龜不能吃」，為什麼呢？那是因為烏龜吃的食物是大便，其實，吃大便的動物並不止烏龜，只是一般經由加工程序而將這些食物變成另一番風貌，然後再予餵食，所以一般人不感覺髒。再以茶葉來說，一般人只是以賣價或是否得獎而評論茶葉的好壞，但是，如果有人看過了茶葉的製作過程，那恐怕將茶葉洗過兩三遍，也不見得敢喝，為什麼？因為其製造過程中，有些人懶得動手，所以就用腳去踩，而且還一邊流汗一邊做事，所以汗水就滴進茶葉裡了，甚至還有人感冒、打噴嚏……。提這些，並不是指這些東西髒，所以不要吃它；提出「食不淨」，其用意在於「認識自己對美好事物的執著」。人，往往因為有所執著，所以認為是最好的，甚至不能沒有它，就像有些吃慣雞魚鴨肉的人，一到了寺院，就會因為少了肉所以感覺食不知味，吃不下，事實上，那是因為他口袋裡有錢，如果他窮得連飯都沒得吃，恐怕連蕃薯、芋頭、雜糧，也會視作人間美味。

食不淨，不是指食物不乾淨，所以吃了就不乾淨，它是針對一般人對精緻美食及珍稀食物的執著，而提醒我們「於想作調整」。畢竟，乾不乾淨只是依於人的標準而說，所以有所分別，否則，某些環境不理想的孩子，他們在地上找到東西，不也是往嘴裡送？可是他們並不因此就生病。當然，在此並不強調那是對的，只是說明這種種相關於個人環境的分別：如果有人認為自己的環境優越，則必然認為很多其他的東西都不夠好，這就是一種計較、執著。但是，現代人的飲食太過精緻之後，卻反而要吃些粗糙的食物以均衡營養，可見，「食不淨」的重點在於不執著，畢竟，飲食只是為了維護人的色身。

第五個是「世間不可樂想」，世間不可樂之「樂」，是快樂的意思。為什麼說世間的一切，都是不可樂呢？不可樂之意，並非不可以去樂，而是「世間的一切，沒有什麼好快樂的」，之所以這麼說，並非因為消極，而是因為人總認為「樂的就是好的」，所以才有那麼多人明知性病的可怕，卻依然尋花問

柳；明知檳榔是綠色炸彈，極易導致口腔癌，還是照吃不誤，寧願耽著一時的樂趣，也不在意其潛在的危險；再反顧目前社會的亂象，有多少是來自遊樂場所裡的盡情揮霍的人，從來是花完了再說，沒有了錢再去偷、去搶、去扒；這個人的世界之所以變得如此，其實就是因為貪圖所謂的樂。以真正的育樂而言，那只是一種休閒、消遣的調劑而已，如果將它當成樂趣，就會像某些不喝酒就吃不下飯、過不了日子的人一樣，甚至不出去揮霍，不到各種消費場所走一趟，就不想回家，這就是欲望作祟；若以這種方式而滿足欲望，則將成為執著，而且，愈是如此，其執著愈深，愈是揮之不去，痛苦愈深。

十想真如提出「世間不可樂」，是為教導學人面對這種執著、計較的現象，如何去突破，所以說世間沒有什麼好樂的，而不是不可以去樂。十想真如所提出的種種「想」，都深含用意，不可依其表面字義而詮釋；學佛行者須善加把握，如此才能於想而顯現其無有缺失的真如之道。

## 第 21 集 十想真如(下)

介紹了十想真如的前五個「想」（無常、苦、無我、食不淨、世間不可樂）之後，接下來繼續介紹後五個「想」，也就是「死」想、「不淨」想、「斷」想、「離」想，以及「盡」想。

十想真如中的第六個「想」，也就是「死」，是一般人最不喜歡談的問題，但是，佛法中卻特別將它提出來，依苦而想，為什麼呢？其實，唯有真正經歷過死亡，才會有「死」的經驗，而這裡之所以談「死」，那是因為人總是執著於色身，害怕死，卻又不在于安然在世的有限時間，往往浪費寶貴的生命於毫無意義的日復一日之中，直到臨死之際，才想到有多少事沒做，多少知識經驗沒學，這時候才深感後悔莫及，這就是十想真如中談「死」的目的。談「死」，並不只是提醒「人一定會死」，此外更須瞭解「人什麼時候會死？什麼情況之下會死？」，畢竟，人的壽命不是一定的，生命之所以存在或死亡，其關鍵在於組成色身的「地水火風」四大要素。人的色身，由四大組合而成，一旦四大不能調和，其中的任何一個要素，就會慢慢減少，以至逐漸

與原來的比例差距甚大，人的色身也將因而產生病態，最後甚至因為四大（或其中一者、兩者）不足，以至有所欠缺，所以導致死亡。總之，人的色身因四大聚合而成為色身，也因四大分離而死去；十想真如中談死亡，是以四大的種種現象而說。

死想，如何是其真如境界呢？之所以談「死」，其真如之道在於珍惜「生」的時刻，而不是整天想著死的問題，否則，人活著有何意義？所以，談「死」是相關於「生」的種種；有生，必有死，所以不要到了臨死之際才深感後悔，才希望如何如何，畢竟，這時候再談這些，一切為時已晚。人的一生中，「死」是必然歷經的終點，但是，行者更需瞭解人死亡的現象是來自四大不調的概念：由於四大不調和，所以其中的一個或幾個不斷慢慢變少，直到最後沒有了，四大有所欠缺，因而進入死亡。十想真如談「死」想，其重點在於人活著的時候，於生命之價值，往往不能把握，反而盡以自我意識而不斷分別、計較、執著，然而，人所計較執著的種種，究竟能擁有多少？當你生命結束了，進入到死亡，這些財產跟你又有什麼關係？這就是談死的真如境界。

第七不淨，這個不淨，跟前面的食不淨是不一樣的，前面是談飲食，這裡談不淨是談整個的色身，色身不淨，為什麼說色身不乾淨呢？以一個最簡單的說明，就很容易瞭解色身不乾淨，我們看看人的九孔流出來的東西，沒有一個地方是乾淨的，再來看看八萬四千毫毛，就是毛細孔，排出來的東西，也沒有一樣是乾淨的，不要說別的，一個人只要三天不洗臉的話，就不曉得髒到什麼程度，如果說幾天不洗澡的話，那會變臭，所以這裡談不淨，是先認識它的現象，可是口不是它的道理，它的道理在哪裡？因為人都選擇，所謂美好的、漂亮的，尤其現在所謂的，酷啊、帥啊這些，於色相上面所產生迷惑，因為這樣才會有所謂不淨的一種真如境界，告訴我們不要去執著這一些，為什麼？比如說男女擇色，都要找一個，認為這是美人，這是帥哥，不錯，這並無可厚非，問題如果是婚姻關係的話呢？還得要看緣份，有很多這麼的故事，比如女孩子很漂亮，男孩子很喜歡她，可是女孩子不喜歡這男孩子，或者是男孩子很帥，那女孩子不怎麼樣，男孩子並不喜歡她，其實也不僅是如此，有的時候，一個漂亮女孩子，嫁一個丈夫不怎麼樣，那也有很帥氣的男孩子，可能娶一個太太不怎麼樣，這裡面顯現的是什麼，是一種緣

份，它不是一種勉強，所以，它的真如之道是什麼呢？不要在色相上面去執著，如果產生執著迷惑的話，就會出事，如明明長得很漂亮，人怎麼會不執著呢？所以才有不淨的說法。色身本來不淨，比如說九孔所排泄出來的，八萬四千毫毛所排泄出來的，就可以發現，究竟喜歡的是什麼？還有一些在照片上面看或者電視機上面看，很漂亮對不對？是化了妝，真正看他的本人，不化妝的時候呢？那還有很多，看起來很漂亮，說不定都是整容的、都不是實在的，可見這些漂亮，哪一樣不是假的，當然這是一種迷惑，迷惑於色相。事實上，所謂漂亮不漂亮，並不是從表相上去計較、執著，往往因迷惑於這一些色相，所以才會談到不淨真如的道理，不要說別的，一個很漂亮的女孩，假使發現她有狐臭的話，自己可能會嚇跑了，所以自己都會發現很多不淨的道理。

第八斷，“斷”是什麼意思？像一般講斷除了、斷掉了，可是千萬不要把「斷」字，當成文字上的解釋，這個斷，就是不會連續的意思，它的理論是不會連續，什麼事情不會連續呢？比如說人有貪、嗔、癡，喜、怒、哀、樂，這種種現象，其實都是一些斷相，為什麼？假使夫妻吵架，原來是恩愛夫妻，因為什麼事吵架，其實吵完了，不又什麼事都沒有了，如果要認定，喔！他們夫妻吵架了完蛋了，說不定打一個轉，他們什麼事都沒有了，你在那裡乾著急，這是一種什麼現象，斷的現象。再說，所謂的煩惱或者道心，其實都是一些斷相，為什麼？比如說煩惱，你如果因為一件事情而煩惱，你能煩惱多久？比如說道心，當道心一起來，我們常常說，學佛三天佛在眼前，那學佛久一點佛…，變成阿彌陀佛了，到西方極樂世界了，這都是一種斷相的意思。真正的問題是說，「斷」，如果以真如境界來講，是斷除生死追求涅槃，那才是真如之道。如果不斷除生死，永遠在六道裡輪迴，那就是永遠在那裡，受這種苦苦樂樂的果報，唯有斷除一切，把所有的業都清淨了，那麼業就斷除了，當然業斷除了，顯現的是道，如果執著於道，還是不能斷除，連道也要捨棄了，這才是完全清淨，所謂的斷，就是這個意思。

第九離，分離，人不可能永遠在一起，都會分離，這「離」不是突破，是講分離的意思，比如像過去戰亂時期，男的要當兵，女的要擔任一些後勤的工作，或是因為環境所迫，夫妻必須分開，或者父子女女之間要分開，這種種離別的現象，所以離事實上是一種，生死情感上的問題，活著的時候，

生有所謂的家人、親戚、朋友，可是一旦死亡，這一切都遠離了，就可以發現離，不只是暫時的離，到最後，是個長久的離，所謂白髮人送黑髮人，這種離是非常苦的。最近在金門，就有這麼的例子，她先生已過世，她有幾個兒女，有一個兒子到台灣做事，也沒有賺什麼錢，回金門跟朋友喝了點酒，就開車出車禍，撞死了，這個老太太卻要照顧兒子留下來的四個孫兒女，家裡生活很慘，兒媳婦也跑了，這種瞬息萬變的現象，可以說是一種離的苦相，所以說，要珍惜現前的，好好珍惜現在，不要等到一切分離了，遠離了，後悔就莫及了，可是人往往藉口到時候再說，那這樣的話，等到一旦不屬於自己了，遠離了，分開了反而後悔。

第十盡，盡就是盡絕的盡，也可以說是最後的意思，盡是講一個人的我，人從生下來，不管經歷多久，不管是富裕、貧賤，或者有的是高官，或者有的只是一個販夫走卒，不管他是什麼，事實上到最後可以說是一無所有。盡就是講，來的時候一無所有，在這幾十年中間，在娑婆世界，看起來好像擁有一些什麼，失去一些什麼，正是在得與失上去看，其實到最後還是什麼都沒有，為什麼？帶不走，你也沒有帶來什麼，也不可能帶走什麼，這是個什麼現象，本來就是一個盡的現象。第十盡，盡就是盡絕的盡，也可以說是最後的意思，盡是講一個人的我，人從生下來，不管經歷多久，不管是富裕、貧賤，或者有的是高官，或者有的只是一個販夫走卒，不管他是什麼，事實上到最後可以說是一無所有。這十想真如，好像談來談去都是很消極的樣子，其實不是，它的重點是在告訴我們這個人的我，要怎麼樣去調理自己的思想。所以談十想真如，是在調整自己思想觀念，如果發現自己是計較一些什麼，執著一些什麼，而被迷惑了的話，那就要改變自己，就是要進一步去認識，去探討，比如說死的問題，人會迷惑、會計較執著，是活著的時候，那最後死了的話呢？比如娶了一個很漂亮的太太，或者嫁了一個很不錯的丈夫，一旦等到要死了的話，還真的放捨不下，那是不是說，這個樣就不要再有這些，不是，它的重點是說，要好好的珍惜，在擁有的時候好好的去珍惜它，不管是生命也好、事物也好，甚至於自己的生命，財產、地位種種，人與人的問題，事與事的問題，要以珍惜的心態，怎麼樣使它發揮最高的價值，比如擁有很多的錢財，怎麼樣去布施，去幫助那些貧窮的人，不要說，這是我的，他沒有他活該，他為什麼自己不去賺，那要瞭解，哪一個願意貧窮啊

！人都想有錢，只是他的際遇，他的人際關係、他的社會關係，的確使他沒有這種機會。所以真正十想真如的道理，要把握一個基本原則，想，是告訴我們調整自己的思想，不要用自己的自我意識去看，用自我的想法，當我們會被迷惑於一些什麼，會執著一些什麼、計較一些什麼，在這種時刻，調整一下自己的思想，為什麼會被迷惑，想一想，為什麼這麼計較，去想一想，為什麼這麼執著，去想一想，那就會從原來的那種自我意識的想法就會有所改變，如果再加上佛陀的道理方法，來修養的話，那想就會愈來愈圓滿，這種想不是去否定原來人的自我的想，人，本來就會去想一些什麼，這種想也並不一定是錯，而是說，在這種會被迷惑的時刻，或者會計較一些什麼的時刻，或者執著一些什麼的時刻，這是一個很強烈的自我意識，在那裡作祟、在那裡起分別，在這種情況之下，就必須要好好的想一想，怎麼樣去調整自己，修養自己，不斷的調整修養，久而久之，在任何一個人或者事上面的問題，就會發現它的真如之道，舉一個最簡單的例子，比如說喜歡讀一本什麼書，其實有很多人，喜歡看小說的，過去有一段時間，武俠小說很風行，看到連飯都不在乎，吃不吃飯都無所謂，看武俠小說是不是錯了呢？那倒沒有錯，問題是說，那麼迷惑於這個武俠小說，究竟是為什麼，為什麼不冷靜下來想一想，甚至為了看武俠小說，把自己的工作都丟了，連飯碗都砸了，這種事情過去發生很多，那為什麼不好好想一想，看武俠小說，真的能代替自己的工作嗎？真正能夠使自己生活嗎？所以在這種情況之下，就可以慢慢去瞭解，有那麼好的精神、時間，去看一部對自己沒有幫助的武俠小說，為什麼不去花同樣的時間，去爭取那一些專業知識呢？如果在那些專業知識上面，也同樣是去看書，那結果反而自己成為一個專家。所以也有的人講這種話，喜歡看武俠小說，還不如自己編武俠小說，它的意思是在哪裡？編，還可以賺錢，看，時間金錢都付出去了，所以，不管自己遇著什麼，這種迷惑，執著、計較的時候，去想一想，好好想一想。談十想，是教我們想到什麼程度？要顯現它的真如之道，真如之道是什麼？最簡單的解釋，當我們在這種思想調理的時刻，想到最後，是一種有利益的，還是傷害的，如果是不會造成傷害的，那都是好的，那就是真如。所以真如只是一種境界，它不是一個什麼東西，常常有這種殺人的問題，殺人，結果追究他殺人的兇器，是一把水果刀，往往也有的認為：「我殺人，如果沒有人做這把水果刀，我就沒有東

西殺人。」他們有這種想法，可是做水果刀的人，他就會說：「我做水果刀是叫你削水果，不是叫你拿來殺人。」這又會產生另外一種想法：「那好！我就拿別的刀來殺人好了！」其實製造刀的人，並不希望製造出來的任何一把刀，教你殺人。可是軍隊裡面的武器，製造出來就是殺人的，最近政府所謂刀械、武器的管制為什麼武器管制那麼嚴？所以說想，究竟想什麼？想，是我們面對問題的時候，有了問題發生了，我們該好好想一想，其實在問題還沒有發生之前，如果能夠好好想一想，連問題都不存在了，可是一旦問題發生了，還是要好好想一想，為什麼？因為我們人會因業而再造業，那就很麻煩了，所以想的本身要顯現真如之道，就是它的結果不是傷害，那就是想而顯真如。

## 第 22 集 八背捨之究竟

般若經的八背捨，針對人的自我，提出一些道理、方法，作為調理、修養的下手處，幫助我們把握自「我」。八背捨，背是違背，於道而言，就是不計較；捨是放棄，於道而言，就是不執著；計較、執著，都是人的現象，如果想做到不計較、不執著，就關係「道」與「修養」的工夫！人，隨業而來，所以，生命的過程中，必然有種種業的現象，種種「我」的行為。事實上，面對業的顯現，我們無法逃避，也不能否定，但是，我們可以依於四禪八定中「背」與「捨」的道理，從計較、執著中修養，直到完全清淨為止。

八背捨的第一個是「內有色想外亦觀色」，「色想」是五蘊過程中的色想，是接觸外在的色法而產生的內在色想現象。外在的色法，有現在的，也有過去的，所以，八背捨的第二個是「內無色想外亦觀色」，即使內在不產生色與想的變化作用，可是，外在的色法仍然存在，所以說「外亦觀色」。人，平常所面對的外在環境，總離不開精神與物質二個層面，也就是色法的範圍，所以，人不可能離開色法。在這裡，八背捨將色法區分為「內有色」（內有色想）與「內無色」（內無色想），譬如此時此刻，我們正在錄音室裡錄音、錄影，那麼，我們現在的意念中所生起的是什麼？是大般若經所提出來的道理，也就是色的問題，想的問題。以這個例子來說，般若經的文字就是「色」，因為這部經典的經文（外在），所以有色法的顯現，而這部般若經，就是外

所觀色而來；因為色法與內在的「我」相應，所以，「我」與這部經典發生關係，而有「內」與「色」的存在；因為「色」的存在，所以，面對經典而產生各種想法，或是對經文的意會，或是來自某一句話的啟迪所產生的感想……。

「內有色想外亦觀色」、「內無色想外亦觀色」，二者的差別，就在「有」與「無」之間；一個是內有色，如同對般若經有一些認識，雖然在法義上還把握不住，但是，面對經典內容的時候，還是有所相應，可能生起一些想法；另一個是內無色，如同對般若經完全陌生，僅止於經典名稱的聽聞，所以，「我」與這部經典之間，可能就沒有交集可言，當自己打開這部經典，除了認識裡面的文字之外，由於內在原有的「色」（內色）與外色之間，沒有打交道的機會，所以無法相應，自然就不會生起感想，就沒有交涉，也就是內在對般若經毫無色想存在，因而說「內無色想」。「有」，內有色想；「無」，不是沒有，例如：我們現在所不會的，所沒有的，經過熏陶、學習，也有機會變成「有」，所以，從有到無，就是一種突破的現象。「內有色想外亦觀色」、「內無色想外亦觀色」，依於外在而產生色法，並於人的內在發生相不相應的情形。在這裡，我們必須把握的是一「無」，不是否定，不是完全沒有，因為，它是變化而來的。

第三個是「淨解脫身作證具足性」，根據前面所介紹的色想觀色而來，同時，也是修養者的行修過程：從「淨解脫」到「身作證」到「具足性」。我們說眾生皆有佛性，如果這是肯定的，那麼，眾生本具佛性，又為何顯現不出佛性來？所以，這關係道的因緣是否具足，更需要佛陀的道理方法作為指引，以引發內在佛性的顯現！由此可知，「內無」是存在的，只是沒有顯現出來。「有」與「無」，「有」是肯定的，「無」不是否定，更不是沒有，因此，在「有」「無」之後，接著談到「淨解脫」。

淨解脫，最簡單的詮釋就是「清淨的解脫」。清淨，就是清淨自己的業，唯有清淨業才能使我們真正得到解脫，所以說「淨解脫」。淨解脫之後，為什麼還要談「身作證」？如果有人認為自己的業已經究竟清淨，已經證得真如，已經成道了，或者有人自認為是佛菩薩，是佛菩薩再來，那麼，何以見得？如何證明自己確實具有那份修養？如果只是強調，卻不能「身作證」，那與

宋七力事件又有何差別？所以，自己說「淨解脫」，不一定屬實，還要以事實為自己的修養結果作證明，才是可信的。淨解脫、身作證之後，接著提出「具足性」，淨解脫是淨業，身作證是道的證明，確定自己於道的修養，而且，必須真正具足佛性（具足性）；因為，人都有菩提種子顯現的時候，表現出修養的時候，可是，這些表現只是突發性的，不是恒久不變的，所以，不足以作為道果的證明。如果有人自認為具備了了不起的修養，那麼，當別人突然走近他，對他來個出其不意的動作，這時候，不論他是頻頻後退閃躲，或是停住不動，或是反問對方做什麼，以這個人的表現來看，他達到淨解脫了嗎？他清淨了什麼？於身得到證明了嗎？道的表現又在那裡？至少，我們可以確定的是一他於「定」的修養真還不夠。

具足性的「性」，於本性而言，眾生都有佛性，那麼，既然具足了佛性，也真正解脫了，於身也證得了果位，可是，佛性顯現出來了嗎？如果行為的表現，還是無明，那麼，究竟覺悟了什麼？例如：有人問你吃飯了沒有，這時候，自己為了不打擾別人，所以回答吃過了，這是妄語；可是，如果回答還沒吃，也可能怕給別人添麻煩，尤其，如果自己是素食，對方是葷食，那就更麻煩了。所以，覺悟了什麼？妄語，不是覺悟；不考慮別人，只想到自己，也不是覺悟。覺悟之性，就是佛性，那麼，佛性在那裏？如果於覺悟之性不能顯現，即使自己強調自己已經淨解脫身作證，那都是妄言妄語。所以，具足性，唯有具足、相應於自己的覺悟之性，才是具足。否則，自說自話或誇張其事：「我已經清淨業了，我已證得羅漢，證得菩薩了……。」都真是自欺欺人。

從前，有一位生長在台灣年青人，他到香港去，跟隨一位禪師出家。這位比丘，他的師父在臨終前告訴他：「你已經成就道業了，所以，我可以放心的走了。」後來，這位比丘回到台灣，找到<sup>上</sup>白<sup>下</sup>雲老禪師，希望老禪師為他印證（因為他的師父也是禪師）。老禪師拿了一片雙面的刮鬍鬚刀片，告訴他一個很簡單的印證方法：「你拿著這刀片，割斷手腕的動脈，如果冒出來的是牛奶，那麼，你證道了！」他回答：「那不可能啊！」接著，老禪師說：「你自己已經證明了。」當下，他如墜煙霧，無法理解。以這個例子來看，「具足性」，說明了什麼？所謂「淨解脫身作證」，即使自認為已經到達何等境界，可是別忘了，覺悟之性是否真正具足？所以，老禪師提出這樣的印證方

式，他的用意就在提醒這位比丘一性的具足，覺悟之性是否真正具足？所以，最後老禪師說：「你自己已經證明了，不可能！」

八背捨的第四個是「空無邊處」，第五個是「識無邊處」，第六個是「無所有處」，第七個是「非想非非想處」，這些都是四無色定的境界；最後，第八個是「滅受想定身作證具足住」，也就是第九次第定—滅盡定。八背捨的前三者，談的是四禪；後面四個，談的是四無色定；最後一個，屬於滅盡定，所以，整個八背捨，就是四禪八定及九次第定的內容，也就是「定」的修養層次。在談到「淨解脫身作證具足性」之後，必須瞭解，人都有菩提種子顯現的機會，有表現修養的時候，但是，這些表現只是偶發性的，不是肯定不變的，即使你的業真正清淨解脫了，也證得了某種果位，覺悟之性也顯現了，但是，如果因此而自滿，自我膨脹，自以為是佛，是菩薩了，最後，這個人的五蘊反而容易成為一種魔境。世間的靈媒或乩童，就是因為與中陰身、鬼類相應，而且，當事人也願意讓中陰身或鬼類暫時依附在自己身上，藉此產生各種境界，可是，這些境界的顯現，不是憑藉自己的修養而達到的，那只是暫時存在的現象，可是，如果將它認作一種成就的表徵，那就非常危險了，所以在四禪之後，必須再談到四無色定。

空無邊處，八背捨談到「有色」之後，也告訴我們必須突破有色，可是，在突破有色之前，必須先進入空境，所謂空境，就是不計較、不執著自己已有的成就。人，一旦擁有些許成就，就很容易計較於成就，執著於成就，同時，也因為過於執著而自我膨脹，自以為是現在佛、現在菩薩，所以，五蘊因而產生魔境，也就是五蘊魔的現象。人，因為法，所以成為執著，成為障礙（所知障），尤其，計較、執著的當下，很少去探究這種所執是否可信，這種成就是否真正到達圓融的結果；所以，八背捨提出「空無邊處」，進入「空」的境界，空除原有的計較、執著，但是，進入空境之後，人就形同行屍走肉一般，形成一種危險的現象，所以，八背捨在「空無邊處」之後，更進一步提出「識無邊處」。

識無邊處，所謂「識」是將原本自認為已經證得的修養，從粗到細，從認識到瞭解，再到察覺，可是，這個過程裡還是免不了自我意識。例如某些靜坐的時刻，似乎對自己特別清清楚楚，也特別瞭解自己的一切，於智慧也

能完全顯現出來，可是，一旦離開了靜坐，面對人與事的時刻，卻不一定做得了主。所以，八背捨又強調「無所有處」，也就是「遍一切處」，「遍」是一種普遍性的現象，不論處於任何時空，都能表現得一樣好。有了「無所有處」的修養之後，還是有缺失，因為，人執著於「有我」，自認為已經成佛了，成菩薩了，得解脫了，已經轉煩惱成菩提了，因此，「我」隨著不同的時空緣境中顯現，不論處於何時何地，終究離不開「我」。因此，「無所有處」之後，仍須修養「非想非非想處」。

「非想非非想」，不斷修養五蘊中的「想」蘊，以超越原有的「想」。「非想」是不同於原有的想；「非非想」，則將道的修養不斷增上，直到圓滿的境界。人，如果只是在別人的問題裡表現覺悟，一涉及自身利害，就做不了主，那只是在「有想」的範圍裡；可是，如果能突破原有的想，不論面對自己或他人，都有好的表現，這就是道的生生不息的現象；面對任何煩惱，都能轉為菩提，這就是「非想非非想」的境界。例如：閱讀文章的時候，一開始，只是理解文中大意，如果再慢慢的不斷深入，還會發現這篇文章的修辭、用字，甚至標點符號……，一切都用得很美，最後，還可以發現它對人生的啟發、對為人處世的幫助，但是，自己讀了這篇文章之後，是否能做到如它所說呢？如果只是告訴別人如何如何，那是不夠的，必須自己做得到，才是圓滿。所以，不以自我意識而幫助別人，那是不同於原有的想，就是「非想」；如果能言行一致，自度度他，那就是「非非想」了。有的人可以度他，卻無能自度，因為，他是旁觀者清，一旦自己成為當事人，不但道理模糊了，一切都弄不清楚了，最後，自己還是無明、煩惱。所以，非非想是個增上位，不是提昇位。

最後一個是「滅受想定身作證具足住」，也就是第九次第定。八背捨在第九次第定之前，所談的都是生相一發生的現象。到了第九次第定，則連生相都要使之消失，轉變為滅相。之所以談「滅相」，是因為有「生」，因為「生相」的存在。生相，也就是「有」，對於過去已經發生的，雖然現在不再發生，而且，自己也不認知它的「發生」，事實上，這還是「有」；或者已經突破的，那還是「有」；如果能夠突破，必須使得原來不好的，變得更好，但這時所表現的，仍然是「有」，所以，這些都是生相。那麼，如何才是究竟？唯有到達「滅」的境界，才是究竟！例如「涅槃」，就是寂滅。寂與滅，就是「生

」也不起，連「滅」也多餘了；為什麼談「滅」？因為有「發生」，所以希望它消失，如果有一天，連發生都沒有了，那麼，「滅」自然就不需要了，就完全淨絕了，甚至，連這個「滅」字都顯得多餘。如同「成佛」，成佛之後，所謂的無明煩惱、菩提都與之無關了，都清淨了，究竟了，這就是「滅盡」。所以，這些都是依於人的受想而言，五蘊的受想是依於前面的色法而來，從內有色想到外亦觀色，直到最後，連受想都能完全不亂。滅受想定的「定」，就是不亂，是自己證得、相應於佛性（覺悟之性）而顯現出來的結果。

八背捨，談有所放棄—只要是有所違背的，都要放棄；談不違背於道，不執著於道—就是不計較、不執著。「背捨」，我們不能解釋為—背是背道而馳，捨是捨棄，那就變成既背道而馳，又要捨棄，就成了矛盾之說了。「背捨」，對於違背道的，要捨棄，可是，也不要執著於道；因為，道只是個過程，完成之後，仍須清淨它。從業到道，最多只是完成真如的境界，只是突破「有」而生起的另一個「有」相，所以，還是不清淨。「滅盡」是完全的清淨，雖然，色蘊、色法仍然存在，可是，「受」與「想」已經完全不生起變化，於「行識」而言，也沒有作用了，所謂「受想不亂」，就是這樣的修養，就是佛陀的境界，是佛性具足的圓滿結果。所以，最後談到「具足」須「住」，「住」是經常存在的，不是偶發的，這就是八背捨的修養境界。

## 第 23 集 八勝處之究竟

介紹了「八背捨之究竟」後，我們已經建立起觀念，但是，如何著手，進而從中取勝？如何運用背與捨的道理，發揮力量？「背捨」，這是從四禪定、四無色定以至九次第定而來，關於定法的道理，同樣是面對五蘊的調理方法；介紹過「背捨」，對道理方法有所認識之後，般若經更談到「勝處」，告訴我們如何確實把握，如何取捨，如何爭取其中好的部分，這就是「八勝處之究竟」的重點，也是學佛行者不容易把握的地方。「勝處」，是超越的，也是取捨的問題，藉著觀想的修養，調理自己的五蘊，以期達到解脫；所以，「八勝處」就是八種解脫的方法。

八勝處之究竟，談到「內有色想觀外色少」、「內有色想觀外色多」、「內

無色想觀外色少」、「內無色想觀外色多」，以及「觀青勝處」、「觀黃勝處」、「觀赤勝處」、「觀白勝處」等八大主題，這些名相看似難以理解，而且，後面四個名相還涉及顏色，顏色與勝處究竟有何關係？色，任何物質體都具備大小、顏色、形狀……等條件，所以，人們接觸外在的物質體，由外在的色法，引發色蘊，生起內在的感受，進入「想」的內容；所謂「色想」，由此而生。「內有色想觀外色少」、「內有色想觀外色多」，這兩個名相中的「多」和「少」，表示有重有輕；少，表示輕，多，就是重，那麼，輕重、多少，我們如何看待？譬如我們看到別人微微一笑，這麼一笑，表示什麼？我們往往難以理解！因為，我們所看到的，能夠感受的，都非常有限，僅止於那淡淡的一笑，所以，於內在的色想，的確難以把握，也因此，我們形容這種外色所引發的「想」，不是嚴重的（多），而是輕微的（少）—內有色想觀外色「少」。

如果我們看到別人微微一笑，而且自言自語，這時候，我們的受想就會改變，就會不同於前者，會認為他有心事；如果他再表現出比笑一笑、自言自語更多一些，那麼，我們可能會認為：「這是個神經病！」所以，外在色法的攝取，如果只是少與多的分別，無法確實把握，那就像有時候，別人講一句話，另一個人就反問他：「這是什麼意思？」這是因為聽者對外在色法瞭解得太少，也就是很輕微，不嚴重，所以，他的內在情感不生起變化，而且，他感到不解，所以反問：「這是什麼意思？」相反的，如果話一出口，就令人不滿、憤怒，那就表示聽者對外在的接觸，已經很多，很嚴重了—內有色想觀外色「多」。以上是內在色想對外在色法瞭解得多或少，所形成的差別。

內無色想觀外色少、內無色想觀外色多，不論是少是多，我們都必須把握：「無」不是沒有，「無」是從「有」的突破，所謂「突破」，如何把握？如果我們看到別人笑一笑，心裡不以為意，那是因為內有色想，外觀色「少」；但是，如果他笑一笑，還自言自語，我們可能會認為他有心事，這時候，我們所接觸到的外在因素已經比前者多。而「內無色想觀外色少」，雖然也看到別人笑一笑、自言自語，同樣存在外表的色法，也就是「有」的現象，雖然猜測他有心事，但是，你若對他完全陌生，甚至毫無關係的話，那麼，你可能只是任他或笑或說，反正與自己無關，甚至，有的人還會冷冷的說：「這個神經病，不要理他！」當然，他的內在情感也不會因此而生起變化。可

是，如果對方是自己的親戚、朋友，那就不一樣了，這個外在因素將引發我們內在的情感，表現出關心，甚至耐心的去瞭解，給與幫助。

所以，「內無色想觀外色少」、「內無色想觀外色多」，關係人與人之間的親近或疏遠，所謂「少」，表示關係疏遠、陌生；多，表示關係親近、熟悉。這些都與外在所顯現的色法有關，只是，有的人因為事不關己，所以不產生影響，不生起情感作用。即使是同樣的事，也因為人與人之間的親疏關係，是多或少，是親近或陌生，最後，導致迥然不同的結果；同時，我們也可以發現，人與人之間的關係，是引發人們的自我意識，產生分別的關鍵。八勝處，首先談到「內有色想觀外色少」、「內有色想觀外色多」，「內有色」是個基本，從「有」到「無」，就是從「內有色」進而到「內無色」；以此基本的突破，最後，到達「無」的境界。人與人之間，都有一份感情，但是，人們因為親疏之別，所以在面對的態度上，出現天壤之別的感情—與己無關的人或事，就少管為妙；相反的，則義不容辭。從「有」到「無」，在相同的色想之下，如果能夠突破，那麼，所完成的境界、結果，都將大不相同；而且，這個過程中，外在色法的輕微或嚴重，關係是親或疏，是關鍵之所在。「勝處」，就是取勝、把握的意思，關於「內有色想觀外色少」、「內有色想觀外色多」、「內無色想觀外色少」、「內無色想觀外色多」，我們必須這麼去取勝，去把握。

「觀青勝處」、「觀黃勝處」、「觀赤勝處」、「觀白勝處」，「觀」是觀想，而且，這四個名相都涉及顏色，那麼，我們如何依於這四種顏色而取勝，而把握？青、黃，赤、白，首先，我們先瞭解青與黃的關係：青，代表年輕而活潑的生命，所謂「青春年華」；黃，就像黃昏時，象徵凋謝枯萎，老化衰弱的現象，所以，我們通常以「人老珠黃」來形容年華的逝去。八勝處，藉著青與黃的現象，點出枯與榮的道理，發現青春的活力與快樂，也瞭解老化後的衰弱與感嘆。觀青勝處、觀黃勝處，不是顏色上的比較，而是對於「青」、「黃」，如何取勝，如何把握。青，告訴我們，如果現在很健康，那就好好珍惜現在的健康，不因擁有健康，就浪費、糟蹋，什麼都不在乎，直到生病了，才後悔不及；觀黃勝處，藉著「黃」的老化現象，強調珍惜把握，不以消極的觀點而面對。年輕的，青春年華正燦爛；年老的，知識經驗最豐富，所謂「家有一老，如有一寶。」所以，不論是年輕的或是年老的，各有其優

點，觀青、觀黃，都要看它的優點，屬於好的一面，珍惜它，把握它；勝處，就是把握這些正面的。

「觀赤勝處」、「觀白勝處」，赤與白，如果從顏色上探討其勝處，我們可能會想到，人在發高燒、病態、害羞，或是生氣的時候，所顯現的，就是赤色，所以，「赤」是個不正常的顏色；而且，觀白勝處的「白」，如同人的臉色蒼白，或是營養不良所顯現的蒼白……，事實上，「觀赤勝處」、「觀白勝處」不是這麼去探討。赤，人在飛黃騰達、名聞利養兼具的時候，我們形容為「紅得發紫」，可是，我們必須想到，別人的成就並非平白得來，就像許多歌星和影星，有的人可以紅得發紫，可是，也有人紅起不來，其實，紅與不紅，其來有自。「赤」，是飛黃騰達，是好的一面。「白」，則意味著平淡，那麼，是否紅得發紫是好的，平淡的就不好？不是如此！所以，我們不能只是在顏色上分別，最重要的是探討它的真義。

「觀赤勝處」、「觀白勝處」，告訴我們：如果自己擁有高知名度，不要因此而自我膨脹；今天，名位再高，或許那一天，轉換到另一個環境，名位就隨之消逝了。如果自己很有錢，也不要像個暴發戶，因為，坐吃金山銀山，終有揮霍殆盡的一天。社會上，有很多人對名位財富，樂於表現，喜歡炫耀，可是，卻毫無察覺這種表現可能帶來的危險。大陸開放初期，有一個人到廣州，住在當地的五星級飯店—花園大酒店，當時，他先到大廳作住宿登記，原本，他只需要一些基本資料，就可以辦妥手續，並不需要強調任何身分地位，可是，他卻亮出一張印滿了數家公司董事長頭銜的名片，表示自己是個身分地位很高的人。這時候，旁邊剛好有位計程車司機看到了，所以，這位司機就生起貪念，並且守在門口等他，直到他辦好登記手續，準備上街去逛一逛的時候，才主動上前招呼他，司機表示自己是本地人，對廣州相當瞭解，也可以在價錢方面優待他，所以，這位大董事長就帶著所有的財物上了車。上車之後，計程車司機利用外來乘客對當地的陌生，知道乘客無法判斷路線的弱點，所以就繞了路，將他載到廣州的三元里旁邊的甘蔗園，當他們來到這片荒郊野外，天色已暗，計程車司機露出真面目，拿出刀子，押著他下車，脫下他的西裝、皮鞋，以及隨身的東西，而後，丟下穿著內衣褲的他，揚長而去。

人，不論如何春風得意，即使關起門來，在自己的家裡，也無須不可一世，當然，如果到外面大大的炫耀自己，就算滿足了一時的虛榮心，但是，那又如何？「觀勝處」，如何把握？如果這個有錢的人，能夠珍惜這些金錢，做些善事，或者運用在自己的事業上，讓事業愈來愈好，那比起他到外地的飯店去表現，兩種差別，實在太大了。至於「觀白勝處」，過去的環境裡，對普通人形容為「白」，譬如「白丁」一詞，這是以前的人對識字不多、沒有身分地位、沒有鈔票的平民百姓所用的形容詞。但是，是否這些被稱為「白丁」的人，就沒有用呢？所以，我們要觀察它的勝處。世界上有許多種田、種菜、種花的人，雖然他們很平凡，但是，如果沒有他們，生活中就沒有吃的、喝的……，即使再有錢也沒用。所以，生活中許多的人、事、物，或許稀鬆平常，不稀奇，但是，我們不能不在意，即使是個小孩所問的問題，所說的話，也可能超乎我們的想像，畢竟，每個人的家庭環境各有不同，所接觸的資訊也不一樣。高雄縣六龜鄉有個孤兒院，有一位殘障的小女孩是孤兒院裡的院童，這個小女孩缺了兩隻手，可是，她可以用嘴咬著筆作畫，而且，他的作品還在國際上得過獎，頗負盛名。這樣的一個小女孩，一般人都認為她這輩子完了，可是，事實證明，她成功了。當她還小的時候，蔣經國先生在某個機緣中來到六龜，在孤兒院裡見到這個小女孩，而且，蔣經國先生原本沒有注意到她缺了兩隻手，是這個小女孩主動對蔣經國先生說：「蔣爺爺，我沒有手，我很可憐！」蔣經國先生聽了之後，抱起她，說：「妳沒有手，但是，你還有嘴會說話，你還有腳可以走路啊！嘴可以做很多事，更何況，你說話也很好聽呀！」就是這麼幾句話，小女孩開始用嘴咬著筆，試著畫畫。當時，一般人都認定這個小女孩沒有未來，然而，事實告訴我們——不能以「顏色」看問題。

八勝處，就是引導我們面對色塵緣境，確實的把握；而且，這正是修學佛法最重要的部份。

## 第 24 集 遍一切處之究竟

般若經對佛法的介紹是循序漸進，次第善誘的；在順序上，它先介紹世間法、出世間法、有為法……等基本觀念，而後，從中慢慢提昇，使我們具備佛法的概念，並擁有分辨的能力，接著再引導我們深入認識。例如般若

經在介紹「遍一切處」之前，首先針對個人的自我而介紹八背捨、八勝處，指引出五蘊的調理之道，並且提醒我們，即使具備了這些修養，是否於「自我」即能適合任何時間空間，任何色塵緣境？如果關起門來，面對自己，作得了主，那麼，是否敞開門，面對眾生，仍作得了主？所以，般若經在介紹八背捨和八勝處之後，繼續談到「遍一切處」，因為，八背捨和八勝處的修養有其極限，尚不具「普遍」性，然而，五蘊的調理是一種自我修養的方法，這種修養可以藉由道理方法的深入而提昇、增上，達到無止盡，不因時空差異或色塵緣境的變化而有障礙，不論處於任何環境中，都能於五蘊的調理，於自我的修養，發揮得十分完好，表現得非常理想，達到「遍」一切處。

遍一切處之究竟，首先談到「青」、「黃」、「赤」、「白」，而我們介紹八勝處之究竟的時候，同樣也涉及顏色，談到「觀青勝處」、「觀黃勝處」、「觀赤勝處」及「觀白勝處」。在八勝處裡，青，象徵著年輕的生命；黃，是老化、枯萎的現象；赤，綜合了精神及色身方面的病態；白，就像一片樹葉，從綠到黃，由黃轉赤，最後枯萎凋零，變成白色。所以，如果以最簡單的方式把握八勝處中所影射的道理，那就是「生老病死」，青是生，黃是老，赤是病，白是死；白，就像人生走到盡頭，氣血、呼吸完全停止的現象—全身冰冷、蒼白，最後留下白骨一堆，這些都是「死」的現象。談遍一切處，必然談到生老病死；涉及的對象，除了自己，也有別人，因為，凡是眾生，都不可能離開生老病死，所以，「遍一切處」將八勝處中面對自我的生老病死，擴大廣及所有眾生的生老病死。

遍一切處在青黃赤白之後，又談到「地、水、火、風、空、識」。地水火風，就是「四大」，與人的「生、老、病、死」息息相關。人的色身，由四大組合而來，因四大而呈現「生」相，但是，如果四大之間的任何一個或數個發生了不平衡，人就會生病；當地水火風越來越微弱的時候，人就會漸漸衰老；如果地水火風缺少了任何一個，人就會死亡。為什麼談地水火風？因為它反映出人們色身組合的道理，牽動人的生老病死變化。人的生老病死，表現於色身的活躍以至結束的過程，而色身的活躍，則寄託於四大的組合，因四大組合而產生「生」相，因四大正常運作，所以維持「生」的現象。可以說，地水火風四者是相輔相成的，缺一不可，如果其中一者產生了不平衡現象，或四者全然失去作用，人的色身就會發生問題。人的生命唯有

在四大完整而且正常運作的情況下，才得以維持，所以，我們不能以單一的方式認識地水火風。

青黃赤白，影射出人生的「生老病死」過程，而人的生老病死，則與地水火風的運作有關；人的色身因四大組合而呈現「生」相，所謂「生」，意謂著生命的運轉，在生相之後，遍一切處接著談到「空」與「識」，因為人的四大元素—地水火風，不可能永遠維持在最良好的狀態，它會慢慢衰退，漸漸成為病態，最後，四散一空，所以，人從生到老病死，最後必然歸之於「空」。空，涉及生老病死的過程，也關係著色身的組合，雖然人生的盡頭不免回歸「空」的現象，可是，我們卻不能因此而認定「一切皆空！人死了，什麼都沒有了！」或認為「人死如燈滅」。這種說法於佛法而言，只對了一半，因為，這將導致消極的觀念，淪入消極的行為，為什麼？若是如此，那我們何不及時行樂，得過且過？反正，最後一切皆空！這種消極的觀念不是佛法，因為，佛法是積極的，所以，遍一切處最後談到「識」——認識、瞭解、察覺。「識」告訴我們：雖然人生在生老病死（青黃赤白）的最後是空的現象，由地水火風四大所形成的色身，最終化為一抔黃土，可是，未空之前，仍應珍惜把握，發揮其價值，如果能深入認識、瞭解、察覺，珍惜把握，利用其價值，那就是積極的人生。對於「空」，大多數的人將它定義為「什麼都沒有」，所以，一談到「空」，自然就什麼都「完了」。這樣的觀念，的確使得許多人誤以為佛教是消極的，甚至對事業失敗、家庭不和、感情受挫折等不如意事，所產生的聯想就是一遁入空門。事實上，遁入空門，究竟空了什麼？人，只要還活著，就不可能空，什麼也空不了！至少，我們遇到挫折的時候，還是得活下去，既然要活下去，怎麼活呢？所以，釋迦牟尼佛說：「人身難得，佛法難聞！」這就是遍一切處在最後所談到的「識」。

識，就是認識、瞭解、察覺。我們面對人生，必須把握生命中短暫的幾十年，珍惜它，並發揮其價值，同樣的，面對般若經所提出的道理，也必須把握其知識經驗、道理方法，如果只是在文字或名相上打轉，最後就如同佛法中所提到的「空」字一般，的確最終是一場空，事實上，若真的論及「空」，真的空得了嗎？曾經，有人自認為是出家人，也自以為很有修養，而且，他既喝酒又吃肉，當別人問他為什麼喝酒吃肉的時候，他的回答是：「一切皆空嘛！反正酒肉只是穿過我的腸肚罷了，既然我不執著它，你又何必執

著呢？」乍聽之下，似乎很有道理，但是，我們如果依「識」而作認識、瞭解、察覺，就可以發現：如果他認為一切皆空，喝酒吃肉只是經過腸肚，不須在意，更不須執著，那麼，如果換成青菜豆腐，同樣也是經過腸胃，那他為何不吃青菜豆腐，非得喝酒吃肉不可？所以，事實上，他離不開計較執著，就如同有人不喝白開水，非得喝好茶不可，甚至，對於所謂的好茶，還有等級、品種的堅持。從這裡面，我們可以發現自己對一件事的認識有多少，瞭解有多少，又察覺了多少？而這種種，都與般若波羅蜜有關。

般若波羅蜜是所有波羅蜜的基礎，如果沒有般若波羅蜜，其他任何波羅蜜就無法表現，例如布施，如果不以智慧而行布施，可能反而害了別人，變成不利益的事而不自知，就像宋七力事件，有很多信徒供養他，捐獻財物給他，而且，這些行布施的人也自認為是功德一件，但是，真的如此嗎？我們可以看到他們的顯像紀念館及協會，吸收的錢財之多，最後只能以「無以計算」來作形容。這些捐獻的人，自認為是行功德，事實上，他們所造成的結果並非功德，相反的，造成這些人收入豐厚，成為社會上所謂的歛財問題，更間接害了別人。關於功德，有人說：「作功德不作功德想，不執著、不計較功德，功德更大。」事實上，這不是計較、執著的問題，其關鍵在於認識有多少，就像社會上許多團體單位經常鼓勵大家付出愛心，幫助那些需要幫助的人，但是，如果有人說：「只要自己有愛心就好了，何必在意別人需不需要幫助？」那麼，他又認識了多少，瞭解了多少，察覺了多少？

現代的佛教界，經常提到作功德，並且強調不要執著功德，如此，功德更大；此外，更有人強調「無相功德」。這些名詞在經典上的確可見，可是，它所蘊含的道理是什麼？所以，對學佛行者而言，瞭解八背捨、八勝處之後，對五蘊的「受」與「想」或許已能有所把握，也瞭解如何下手了，可是，於生老病死，認識了多少？有些人形容色身是「臭皮囊」，經常將「臭皮囊」一詞掛在嘴上，強調不要在乎它，可是，如果這具臭皮囊不健康，那又如何修行辦道，如何成就法身？如果一切皆歸之於空，那麼，未空之前，又該如何？既然未空，就不可能等死；既然還得活下去，就不可能終日打混，所以，俗語說：「當一天和尚，撞一天鐘。」這句話明確的指出責任問題。至少，還身為一天和尚，就要盡一天之責，必須撞一天鐘，何況，人在責任未了之前，可能還會遇到其他的障礙，例如生老病死的問題，色身的聚散分

離問題……，一旦面臨這些問題的時候，還要不要撞鐘？或許有人說：「那怪不得我，這可不是我自己要生病的……。」那麼，這個人的確不瞭解身為一天和尚，究竟做什麼！因為他尚未從中認識、瞭解，甚至察覺。可是，如果我們不能把握這些，談「遍一切處」就毫無益處了。人的一生，經歷生老病死的過程，數十寒暑，如白駒過隙，所以，有人說：「色身只是四大組合而成，何必那麼在乎呢？一切要捨，一切皆空！」可是，這種觀念對冷靜的人來說，反而令人誤解佛教是消極的，以為佛教就是將一切現實歸之於「空」。究竟，什麼是空？真的空得了嗎？如果空不了又如何？當然，我們在這裡只是淺談「空」，介紹其概念，往後，般若學將更深入的介紹「十八空法」。

一般人所認知的「空」，就是什麼都沒有，是消極的。如果我們只是從消極中認知，那是以自我意識而作分別取捨，例如：喜歡什麼，或不喜歡什麼；如同時下興盛淨土法門的修持，所以大家就一窩蜂的跟進，想要往生西方極樂世界，他們每天的生活就只是念佛，至於其他的問題，卻很少深入思考過，可是，他們也和一般人一樣，不可能離開現實生活，至少，尚未往生西方極樂世界之前，日子還是要過，還得活下去，還得吃飯，還得生活，這些都無法否定，但是，可曾冷靜的想過？錢從何處來？如果沒有鈔票，如何維護生活？可惜，這種顧及現實的言語是許多人難以接受的，因為他們認識、瞭解得不夠，當然，更甬論深入的察覺了。佛法是談覺悟的，如果離開覺悟則無法可說！遍一切處，首先把握八背捨及八勝處（八解脫），從唯一的、該放棄的、須取捨的，以及如何把握的原則中面對問題，求得解脫之道，並進而提醒我們，除了現在已經知道的，還要深入的去發現、去認識、去體驗，否則，那只是消極的逃避現實罷了，然而，現實終究是逃避不了的，如同許多人將「解脫」一詞定義為「死」，事實上，解脫不是死，「死」也不表示問題就解決了，否則，當人死後再度投胎轉世之時，又該如何？

電視劇中曾有這樣的劇情：一位富家少爺，遭到歹徒綁架，可是，這些歹徒並沒有讓這位少爺挨餓受渴，相反的，這位少爺並不領情，無論如何都不肯吃歹徒所給的食物，而且還表示那些東西是他從來不吃（喝）的，後來，其中一位歹徒只好告訴他：「你乾脆連命都不要算了！」其實，這位少爺非常怕死，當大家都不理他而自顧吃喝的時候，他終於忍受不了饑餓，默默

的將歹徒所給的飯菜拿到一旁吃下了。在這個劇情裡，一開始，別人給他食物，他表示從不吃這種東西，如果這是一種抗議，我們不妨想一想，這麼做能得到釋放嗎？面對一群綁匪，何須如此？這時候，消極沒有用，反抗也沒有用，否則，綁架與被綁就不會發生了。以世間法來看，在這種特殊的情形下，如果真有修養，那就更要吃些東西，維護體力，或許還能等待時機逃脫，但是，如果這時候連吃喝都還不忘表現少爺的闊氣，那是跟自己過不去。可見，不論任何時間空間或色塵緣境，都能表現其修養，才是「遍」一切處；對於這樣的修養，遍一切處在最後談到「識」—除了「生老病死、四大、空」之外，還要進一步去「認識、瞭解、察覺」—識。

談佛法，不論具備何等修養，於道理方法有多少認識，最重要的前提是不能離開「覺」。佛，就是覺悟，如果離覺悟而談佛法，那就言之無物，更不需要學佛了，但是，如何才能覺悟呢？這就是我們將大般若經介紹給大家的用意，因為，要有智慧才能覺悟。

## 第 25 集 四禪十八支法

四禪是定的基礎，學佛行者如果希望在「定」的修養上不斷提昇、增上，那麼，建立「四禪」的基礎之後，仍須繼續提昇到「四無色定」的修養，而後，再進入九次第定—「滅盡定」的境界，層層而上。般若經談四禪，共有十八支法，是所要介紹的主題—四禪十八支法，它針對初禪、二禪、三禪、四禪分別說明，總共有十八個部分。

佛法在「定」方面，經常提到「四禪八定」一詞，這個名詞包含了「四禪定」與「四無色定」兩個部分，而且，四禪定與四無色定所針對的環境各不相同，四禪以欲界為對象，四無色定則以色無色界來說，可是，不論欲界或色界，甚至無色界，都仍在三界的範圍內，依三界而說。四禪八定的修養層次，從欲界到色界，再入無色界，使三界內的六道眾生從認識而提昇修養，進住定的境界；至於第九個—滅盡定，則已超越三界，滅盡定的階位是先談受想滅（五蘊的色受），以四禪八定為基礎，從初禪到二禪，再到三禪、四禪，而後次第進入四無色定，最後，到達滅盡定，完成九個層次。從

四禪的初禪以至滅盡定，這是九個不同層次的修養境界，所謂「層次」，它是一個一個拾級而上的次第，不同於「順序」，因為「順序」可能是平行的，而「層次」則有高下之分；由此可知，初禪、二禪、三禪、四禪就是一種層層而上的修養次第。

介紹初禪、二禪、三禪、四禪之前，我們必須先瞭解「天」與「定」的差別，認識從四禪天到四禪定的現象。禪，它的本意是靜靜的思考，所以，四禪也就是四種靜靜思考的層次，那麼，「天」、「定」與「四禪」之間究竟有何關係？眾生，大多處於欲界的環境裡，所以四禪以欲界眾生為對象，以欲界環境而論基礎，對欲界眾生提出一個比較高的理想，那就是「天」。「天」對一般人而言，的確是個非常崇高的理想，所以，在欲界眾生的觀念中，如果死後能到達天道，那就算是最美好的人生結局了，因此，許多人終其一生所期盼所追求的，就是為了到達「天」界，除此之外，某些宗教也不例外，它們視「天」為終極目標，所想所求，都是為了上天堂。對於「天」，我們還要把握一個概念—天道有其層次高低之別，例如四禪天，就是四種不同層次的「天」，從初禪、二禪、三禪到四禪，其境界各不相同，必須憑藉修養才能層層而上，如同人們不可能從「欲」立即進入「天」的道理一般，而且，四禪天也只是「天」的一部份而已。面對「四禪天」，我們必須先認識人的「欲」，因為，人往往因「欲」而造作成「業」，又因惡業太多而投入下三道，或因善業多而往生天道；因此，人們如果期望到達「天」，把握去惡向善的道理，並將它當作自己為人處世的基本原則，那至少就能對正當的行為有所把握，避免惡因惡果。

「天」的理念，帶給人們理想、希望，但是，佛法提醒我們：「天」並非最終目標，因為，天道眾生仍在六道之內，仍屬六道眾生，仍不究竟。對一般人而言，如果能從欲望的世界轉而到達天道的世界，那就令人心滿意足了，所以，許多人也因而從中把握人生的理想，這樣的想法及其價值，佛法並不否定，因為佛法是對人而說的，可是，學佛行者必須更進一步瞭解，天道只是善的理想結果，並不究竟，即使進入了四禪天，仍需不斷修養，才有機會到達四禪定的境界，更何況，唯有進入四禪定的境界，才有成道的機會，這就是「四禪天」與「四禪定」的最

大差別。以出家人而言，若能於「戒」達到戒行莊嚴，即使不修定，不修慧，其成就之最，也可以到達「天」，所以，若能戒行莊嚴，想要進入四禪天並非難事，因為，只要能做到少欲，淨欲，甚而達到無欲，那就是天道修養的境界了。四禪天，這是為了幫助眾生保持一份希望而提出的理想，學佛行者不須太在意，但是，如何勤於「定」的修養工夫，培養莊嚴的「戒」行，修養「慧」力，以至成就道業，這才是最重要的。佛陀向以按部就班的方式宣說佛法，在這裡也不例外，他先告訴我們如何著手，而後慢慢提昇，到達某種境界之後，仍告訴我們必須增上，如同從「天」的概念到「定」的修養，甚至在定的修養過程中，都必須層層而上，不斷提昇、增上。

四禪定，建立在「覺」的基礎上，而且，這四種層次所覺悟的程度也各不相同，於最基本的初禪而言，至少必須能把握因果關係、因緣法則。假使眼前擺了一盆花，面對一盆花，或許有人認為不須在意它是鮮花或是人造花，反正這就是一盆花；不過，我們還是可以明確的分別它是人造花或鮮花，人造花在形態、造型及時間上的表現比較長，可以維持一段時間而不起變化，也不需要細心照顧，不需要澆水；至於鮮花，則顯得很踏實，也很現實，一點都不假，它需要細心的照顧，需要定時澆水，即使是種在泥土裡的鮮花，同樣如此，但是，不論我們對它如何呵護備至，它的生命力仍然有限，而且，它美麗的花朵在短時間內就會枯萎、變形。

我們再從另一個角度來看：人造花完全不需要澆水就能表現出生命活躍的現象，但是，這種現象只是經由眼睛而顯現的一種「相」，它不是物質體真正具有生命的表現。所謂物質的生命或精神的生命，都涉及因緣法則、因果關係，所以，四禪的四個層次，必須先把握住這個基本道理，否則，如果只是認為這就是一盆花，何必管它是人造花或鮮花，那麼，這只是分辨——「哦，這是一盆花。」如此而已。這些事情看似簡單，不過，其中所蘊含的一些問題卻是一般人很少深入思考的，例如：我們的世界裡有了鮮花，為什麼還會有人造花？為什麼人們以這麼多不同的方式來表現？插花藝術包含了中國式、日本式、西洋式等多種流派，不同地區、國家的表現也各不相同，插花技巧千變萬化，花器、花材

的造型及種類更是多得驚人，此外，人們除了利用自然花材之外，也運用人造材質或手工製的裝飾品來作襯托，這種種，都是為了完成花藝設計者的理想而產生的；所以，時下的插花藝術，的確是一門大學問。

四禪的第一個是初禪，初禪的修養已經對因果關係、因緣法則有所覺悟，以插花為例，初禪的階段已能依照老師所教的內容去插，所以，初禪已能瞭解因果關係及因緣法則。在這個基礎上，如果能自成一格（非自成一派），自顯格調，不再需要老師指導，這就是禪定的第二層次—二禪的程度了。此外，如果還能寫成書，讓別人從書中得到指導，照著去做，這就是三禪。至於第四個層次—四禪，則不僅能將老師所教的部份融會貫通，自成一格，甚至寫成書，而且，還能指導別人，即使面對沒有興趣，條件又不具足，毫無天份的人，也能教他插花，這才是四禪，所以，這就是四禪比較不容易的地方。

我們再以地水火風四大為例，如果能瞭解人的色身來自地水火風四大種性和合而成的道理，這就是初禪。至於二禪，它更進一步的認識四大和合的關係，知道四大不調，人就會生病，如果缺少了地水火風的任何一個，人就會死亡，所以，在二禪的階段裡，已能認識色身組成的道理，並進而瞭解四大之間的變化，以及四大對生命所產生的作用。具備二禪的修養後，一旦色身發生了問題，這時候，如果能把握有病治病的道理，設法使四大恢復正常，這就是三禪，雖然治病的方法有很多種，或許有人因宗教信仰而以大悲水治病，或求香灰治病，或到西藥房買成藥吃，或到診所求醫……，雖然化解的方法依人的認知而有所不同，但是，這些都是三禪的境界，因為他已經知道色身之病是因為四大不調。至於第四個層次—四禪的境界，這是一般人難以想像的，這個階段的修養已能透徹瞭解四大之間的關係，瞭解地是如何形成的，水、火、風又是如何形成的，四者之間如何互動，如何生起變化，其作用又如何，與人的整體有何關係……，這就是四禪的修養。

人體的四大，如果以概念的方式而分別，那麼，「地」大就是人體的皮、肉、五臟等，「水」是人體的血液、唾沫，「火」是人體的體溫，「風」是人體的呼吸、脈膊等，這些最基本的認識，就是初禪的修養

。那麼，四禪的境界又是如何呢？面對人體，我們或許還能分別出皮、肉、五臟等器官屬於四大之中的那一個，但是，一旦捨棄了人體，是否仍能清清楚楚，仍然有所覺悟？如果面對一張桌子，它的「地」在那裡？對一般人而言，桌子的「地」是難以理解的，可是，對於具備四禪修養的人來說，這卻是顯而易見的：桌子的材質來自樹木，樹木長在泥土裡，它透過大地的培養而長大……，所以，經由層層追究，最後不難發現「地」。那麼，桌子的「水」又在那裡？這時候，還是要回到桌子的來源一樹，因為，如果沒有水分，樹就不可能長大；至於桌子的「火」，桌子的「風」，還是那棵樹。「風」是個較難把握的部份，尤其，樹的「風」更不容易發現，不過，如果以樹的生命動態研究為例，專家們曾表示在他們的研究過程中，他們以儀器為樹木作測量，這時候可以聽到樹木成長的啪啪聲；事實上，這種聲音就是一種動態，也就是它的「風」，此外，我們還可以發現小樹苗的成長，可以看到它的葉子愈來愈茂盛，以至成長茁壯，這些都是樹的動態。

在木製桌子之外，我們再繼續從不銹鋼桌子來看它的四大。不銹鋼桌子的四大，還是要追究到「鋼」，所以般若經強調「不惑於物相」，那麼，如何不惑於物相？想要不惑於物相，那就必須透徹物相的形成，如果它來自樹木，那就必須談樹，如果它來自不銹鋼，那就必須談鋼鐵。四禪，面對人的地水火風時，除了最基本的認識之外，還必須瞭解四大相互之間的變化作用，瞭解地、水、火、風的形成，透徹這些環節，如此才能清楚一個人的身體為什麼好，為什麼病，人的四大為什麼會缺少，又為什麼會死亡，這些都是第四個層次—四禪的修養。四禪分有四個階段，而且，這四個階段都離不開「覺」，以「覺」為基礎而認識，調整自己的意念，因而完成最基本的覺悟—初禪，並進入第二個更深入的覺悟境界，再提昇到三禪，並且繼續增上，完成四禪的修養，所以，從初禪到四禪，也就是四個覺的層次，也可以說是從世俗人的「欲」出發，以至「天」的希望，而後提昇為「定」的修養的過程。

如果有人說：「我現在的修養境界已經進入了第幾禪……！」甚至認為可以由一而四，即刻進入，很快的完成，並不一定要從初禪、二禪、三禪而四禪，一一拾級而上；這是因為他們不瞭解所謂的羅漢果位，

羅漢的果位在聲聞乘中屬於三向一果，一旦進入了初向，就可以立刻進入羅漢；如果到達了二向，也可以立刻進入羅漢；三向亦同；此外，也有依序從初、二、三向，而後進入羅漢果位的，但是，三禪之後的四禪就不一樣了，它必須按部就班，就像爬樓梯一樣，一步一步向上，全憑紮實的修養工夫。總之，四禪定所包含的十八支法，就是從覺、到認識、到觀察、到瞭解、以至意念的調整，直到完成覺悟的四個階段。

## 第 26 集 四無色定法

修行歷程中，學佛行者向以戒定慧的修養作為自己終生努力的方向；於戒定慧三無漏學的「定」方面，不斷修養，次第而上，從四禪定（四禪）提昇到四無色定（八定），而後，再增上到滅盡定（九次第定），完成定的九個層次。在這個過程中，行者藉修養之勤，從欲界到四禪天，自四禪天轉四禪定，再提昇到四無色定，達到佛法中所謂「四禪八定」的修養；四禪八定的「八定」，就是四禪定的四個層次，再加上四無色定的四個層次，合稱為「八定」。

四禪定以欲界為主，四無色定則針對色界、無色界來說，兩者層次不同，並非四禪定針對欲界眾生而說，四無色定也不是以無色界眾生為主要對象，反而，四禪定和四無色定都是以人為基本對象，因為，佛法是對人而說的，人可以從欲界的環境中修養而進入天道的「色」或「無色」境界，所以，四禪定和四無色定都是以人為基礎。四禪定是禪定工夫的基礎學，於觀念上已完成最基本的覺知，有所認識，有所提昇，建立起「定」的基礎，至少在欲的範圍內，其修養可以從多欲而少欲，甚而淨欲。佛法談道理，始終離不開「欲」、「色」、「無色」的範圍，如同人不可能離開現實環境一般，佛法所談的，都是最現實的，都與人有關，都在我們平常生活的範圍之內，俗話說「人畢竟是人」，因為是人，所以不能否定人的行為、思想、觀念而修行，也就是從這些行為、思想、觀念上著手調整。

四無色定，包含「虛空定」、「識定」、「無所有處定」及「非想非非想定」（非想非非想定又名為非有想非無想定）四個層次。四禪定，建立在覺的

基礎上，當學佛行者完成四禪定的第四個層次，也就是四禪定的最高層次時，其覺悟境界雖較前三者為高，但是，仍免不了對「法」（禪定之法）有所計較執著（法執），所以，四無色定法首先提出「虛空定」，指引我們進入心如虛空的境界，讓自己的心量、思想如虛空一般無限寬廣；此外，也因為人具備四禪定的修養後，極容易自以為是，認為自己已經很有修養，所以，佛法在這時候適當提出更為超脫的心量——「虛空定」，以作為我們修養的方向。

人，往往擁有一些成就之後就會自滿，自認為非常有修行，甚至動輒以佛菩薩的姿態面對別人，認為別人都是可憐的眾生，都在受苦，卻忘了自己何嘗不是眾生之一，何嘗不苦，這就是法執作祟，所以，四無色定首先針對法執而提出「虛空定」，希望我們像虛空一樣，能容萬物，能不執著，如虛空中有風雲雨電，日月星辰的隱現，然而，它本身卻是虛無的空，什麼也沒有。科學界的太空世界理念，在佛法中稱為三千大千世界，它包含了無數個小世界，每一個小世界又由無數個星球所組成，而我們所處的這個星球，也就是三千大千世界裡，無數個小世界之一，其中的一個小星球，由此可知，三千大千世界之大是不可思議的。虛空定就是告訴我們，人的心量也可以像太空世界一樣，雖然存在有數不盡的星球，卻並不否定它，也不執著它。對於「有」，如果太過於執著，其結果往往造成纏縛，例如太陽，如果執著於太陽，自己真的有個太陽，那就會熱死；如果執著於月亮，心裏真的有個月亮，那就會像天上的月球一般荒涼死寂。人，一旦有所執著，必然希望擁有，繼而為計較、執著所纏縛，所以四無色定法提出虛空定，讓心量如虛空；我們也必須知道，心量如虛空，不是什麼都沒有，相反的，它什麼都有，只是不計較執著，如同人有生老病死，甚至還有其他種種問題，而且，人人都必須面對，無法逃避，所以，四無色定法甚至還提出「遍一切處」，強調其普遍性。虛空定，進入「空」，表現虛空之相，但是，空不是什麼都沒有，我們必須把握這個重點。

具足虛空定的修養後，是否就能完全不計較執著，是否這樣的修養已經足夠？所以，自己必須深入認識、瞭解，也因此，四無色定法繼續提出「識」，告訴我們要認識、瞭解，還要察覺。關於「識」，過去介紹遍一切處之究竟時，曾談到「空」、「識」，「識」是認識、瞭解、察覺之意，而且，「識」

還關係到「空」；在四無色定裡，「識」同樣是認識、瞭解、察覺，而且，「識」也是行（修行）—具備了知見，還要實際去做的意思。完成四禪定之後，進住四無色定，讓心量如虛空，有了虛空定的修養，惟恐淪於空亡之境，因而提昇到識處定，藉認識、瞭解、察覺而突破法執，以達到真正的虛空之境。若說眾生無始以來因造作而成業，那麼，業報來到時該怎麼辦？一般人說「自作自受」，這是認命，是空亡，不是識處定。識，必須於過去所作，現在所受，都加以認識、瞭解，也就是說，現在該怎麼辦，將來又如何？必須把握。如果現在不修養，只是一味的承受過去所作，那麼，其將來又該怎麼辦？畢竟，人的修養涉及過去的部份，每個現在也將成為過去；如果過去所作以致現在所承受的都是一些樂報，還承受得了，可是，如果所承受的都是些不好受的苦報，可就怨天尤人了，所以，這裡強調：究竟認識了多少，瞭解了多少？

所謂認識、瞭解，除了知道過去的，也要瞭解現在的；知道現在的，還要把握未來的，如此，才能承受過去，面對現在，策劃未來。把握現在，這是「識處定」的重點，因為，過去的已經過去了，不須計較執著；尚未到來的，不須編織或耽心害怕，唯有每一個現在，需要好好把握。對於每個現在，不僅要面對現在所承受的，還要把握那些現在尚未形成，卻可能影響到未來的部份；要承受過去的苦，也要把握未來的因；所以，面對「現在」，不只是做一件事，也不只是做現在的事，還要做過去的事，做未來的事。可見，「識」是對每個當下的認識、瞭解，以至察覺，它不只是個名相。具足識處的修養後，仍須瞭解，「識處」的修養是偏於某些方面，而非普及性的，其修養還不能在任何環境、面對任何對象的時候都表現得一樣好。以眾生平等而言，如果能完全平等看待所有的親戚朋友，那麼，是否也能平等看待所有的中國人？是否對「人」都能做到國籍、種族的一視同仁，即使面對畜牲也不例外？面對一隻小貓和一條毒蛇，會不會起分別？可見，具足「識處定」的修養已經不容易，但是，它仍存在一些問題，至少，它還不能達到「無所有處」（無所有處，就是遍一切處）。

「遍一切處」的修養之所以較「識處」更勝一籌，那是因為「遍一切處」已完全突破計較執著，完全不起分別。所謂「不起分別」是不在所面對的事理上生起分別，而不是無動於衷，如果將不起分別誤解為無動於衷，那這

個世界豈不成為男即女、女即男的怪異世界了？有時候，我們在媒體上看到男女接吻的畫面，有的人就會在心裡嘀咕：「哎唷，這多難看啊……。」有的人甚至還會不知不覺的將想法說出口來，以這個例子來說，觀看的人究竟從中認識了多少，瞭解了多少，又察覺了多少？面對這類的鏡頭，所謂心如虛空是深入的瞭解，不逃避，但絕不是無動於衷的空亡之境，瞭解劇情裡的演員所表現的當事人，或者，這些人只是表現自己的演技好不好，逼不逼真而已……，所以，如果能從中認識、瞭解以至察覺，那麼，所得到的利益就不同了，這也就是修養，如果還能做到「無所有處」，普遍性的認識、瞭解、察覺，從粗到細，如眾生平等般，這樣的修養層次則又更上層樓。「無所有處」，其普遍性如所有生命悉皆平等，佛教界有些自認為學佛有成的人，總是自認為是好意的告誡他人：「你可別做壞事，否則，將來是會下地獄的。」其實，這個說話的人並沒有發覺自己正在詛咒別人，甚至還自以為是講經說法，是勸世，為什麼？因為他尚未真正認識、瞭解、察覺，否則，他就不會這麼自以為是的教訓別人，就不會詛咒別人將來如何，也不須直接告誡對方，指責別人的行為，相反的，如果他有所認識、瞭解、察覺，他就會運用另一種方式，即使只是說說故事或是敘述地獄種種苦的現象，也能啟發對方，提醒對方，讓別人因警覺而自覺。人就是這麼的微妙，直接告訴他應該自覺，他不一定聽得進去，說不定還因此而造成反感，反而執意去做，不信地獄之說，其結果，適得其反。

「無所有處」是適合於任何時間、空間，任何色塵緣境的修養，也是從粗到精細的修養境界。以一隻貓與一條毒蛇為例，同樣都是一條生命，可是，面對這兩者，不只一般人會分別，即使是個有修養的人，也同樣會生起分別，所以，無所有處告訴我們，只要是人，都有分別之心，但是，這種分別是粗相的，如果我們能從分別中進一步認識、瞭解、察覺，就有機會因透徹的認識瞭解而不再分別，那才是「無所有處」（遍一切處）。例如貓和蛇，同樣都是肉食動物，依其造作行為而言，都是殺生，貓會捉老鼠，蛇也同樣喜歡吃老鼠，那麼，人們為什麼不養蛇來捉老鼠，卻願意養貓來捉老鼠？這就是人最基本的分別，因為貓傷害人的機會很少，可是，蛇隨時可能傷害人，這就是從分別下手，不計較執著，反而認識瞭解，並且察覺其中的利與害，從分別出發以至不再生起分別。人對蛇與貓的進一步分別、察覺是必然的，

而且，一旦瞭解之後，便能從中發現其自然現象，這就是佛法中所說的「是因、是緣、是自然性。」一貓畢竟是貓，蛇畢竟是蛇。

非有想非無想，也就是非想非非想。所謂「非有想非無想」，前三個字「非有想」，是從「有想」到不同於原來的想，也就是「非想」；後三個字「非無想」，則是突破「有想」，進入「無想」，更進而提昇的「非無想」（非非想）境界。突破「有想」之後的「無想」，還只是個粗相，若要進入更精細的境界，那就必須繼續提昇到「非無想」（非非想）境界。佛教經典中有個故事提到「牛喝水成奶，蛇喝水成毒」，同是喝水，為什麼一者變成牛奶，另一個卻成為蛇毒？可見，它於原「有」的想法就已經不同了，我們如果只是執著於喝水成奶或成毒，那麼，人喝水又如何呢？所以，於「有想」必須認識，必須突破。人要喝水，大地的有情、無情、非情眾生同樣都要喝水，無一能離於水，所以，如果只是在「水」上面起分別，執著於牛喝水成奶，蛇喝水成毒，這是在「有」上面打轉，所以，不同於原「有」，進入「非」，突破為「無」，才是究竟，不再進入另一種法執或是對某些事物的執著之中。從欲界提昇到色界或無色界，還是在「有想」的範圍裡，難免有所計較執著，所以，還要繼續提昇到更精細的境界，也就是「非有想非無想」的境界（非想非非想）。

眾生從欲界的環境進入四禪天，再轉而到達四禪定，完成四禪定的基礎後又入住四無色定；其中，天道是承受福報的環境，天道眾生在福報享盡後，往往因為還有其它的業而繼續受報，而且，如果業的內涵中屬於惡業的成份居多，其所生之處就是下三道，所以，我們可以從中認識、瞭解，不因此而滿足，甚至在認識瞭解之後，還察覺天道非究竟，即使是天道第三十三天的帝釋天，雖然已是天道中的最高位，是個幾乎完全沒有苦，只有樂的環境，但是，它還是在三界之內，仍在六道輪迴之列。於天道而言，「識處」只是對天道的範圍有所認識、瞭解、察覺，至於其它六道眾生，所瞭解的仍然有限，畢竟，淪為畜牲的眾生並不永遠是畜牲，淪入地獄的眾生也不會永遠滯留地獄，餓鬼亦同，這就是三界六道眾生因業而形成相互輪流交替的輪迴現象，那麼，這是不是「無所有處」呢？如果依業報來看，那倒不一定，因為，身處下三道的眾生，業報受盡時也可能轉生天道，而原來生住天道的眾生，樂報享盡，苦業還在時，也是下三道之屬，所以，無所有處不是個概念

，應該說，它是整體性的。

「識」是單元的、個體的，我們如果只在個體或一個整體上打轉，那等於在三界六道裡打轉，所以，具備「識」的修養後仍須再提昇，以至到達「非有想非無想」的境界（非想非非想），突破三界，超脫六道輪迴。非有想非無想，從「有」到「無」，超越原有的「有」，到達「非有」，也超越原有的「無」，到達「非無」，使得道能顯現，業已清淨。「非有想」談的是「業」，「非無想」談的是「道」；非有想的「有」，以業為基礎而認識，非無想的「無」，則以道為基礎而突破。例如煩惱與菩提，煩惱是肯定的「有」，如果能轉煩惱成菩提，那就不同於原有，變成「非有」了，乃至突破為「無」之後，還是有所執著—執著於菩提，執著於道，所以，仍需繼續修養，以至業清淨，連道也是多餘的「非無」境界。需要「道」，是因為有「業」，當業已清淨時，道也就不需要了，這就是四無色定的最高層次—「非有想非無想定」（非想非非想定）。

四無色定的修養，從四禪定的完成，入住心念如虛空的「虛空定」，空其「欲」，從欲出發，進而到達色、無色界的境界；從分別中「識」—認識、瞭解、察覺，從「識」的有限，提昇到「無所有處」的無限；並於認識、瞭解、察覺的修養上，由粗入細，以至達到「非有想非無想」（非想非非想）之境，完成四無色定的修養，超出三界六道，超脫輪迴。

## 第 27 集 九次第定法

九次第定，建立在四禪定與四無色定完成的基礎上；從四禪定的初禪出發，以至九次第定，就如同九層次第分明的階梯一般，必須依序拾級而上，才能到達最高點，完成九個不同的層次，超脫三界六道，可以說，九次第定是完全相關於「定」的修養，與「天」無關。

在定的修養過程中，從四禪天到四禪定，繼而進入四無色定，此時仍不離於天道，仍在三界六道之內。尤其，一旦具備了四禪的基礎，初入四無色定之際，行者難免淪於法執之中。因此，四無色定提出更為寬闊的心量，並提出「非有想非無想」（非想非非想）的「定」修養，引導學人超出三界六

道，於可能亂的情況下而能不亂，同時對不亂的程度，提出順序，並提醒行者勿因順序而反遭纏縛。例如吃飯，不論先吃飯，後吃菜，或者先吃菜，再吃飯，於順序而言，都不能否定，只是，面對多種菜色，在下箸的那一剎那，所選為何？這卻是個一般人不曾思考過的問題。面對各式佳餚，人們大都以口味為選擇的前提，選擇色香味俱全或是營養豐富的飯菜。例如自助餐，自己動手選擇，一開始可能依序而選，後來如果覺得前方的菜色反而不如剛才所看過的菜色好，這時候就會回頭選擇剛才已經看過的菜。所以，這是菜色對自己胃口的「層次」，而不是「順序」。在這裡，我們談禪定的九個次第（從四禪定到九次第定），必須把握九次第定的「次第」是以層次而論，至於初禪、二禪、三禪、四禪以至四無色定，同樣各有其層次。

對於「層次」，若能有所把握，仍止於五蘊調理的想行之間能建立起間隔，甚而能利用此間隔，發揮修養，如此而已。所以，佛法中繼而提出滅受想定（滅盡定或九次第定），將欲界、色界及無色界，三界眾生的現象，轉變為定的修養，最終能超出三界六道。世間的一般人，雖然離不開欲望，但是，如果經過知識經驗的修養，至少能把握「人要做人事，而不要表現出畜牲的行為」這樣的理念，把握人格的基本條件，甚而繼續提昇，使生活愈來愈好，環境更優裕，以至超越一般人。如果從「天的環境，也就是完全享受的環境」這樣的觀念來看，事實上，擁有超越一般人的環境，正如同處於天道的環境裡。然而，不論多麼優渥的享受，都不可能永久不變，即使能維持數十年之久，最後還是帶不走；人生的盡頭，難免要面對死，而且，死了又生，不斷輪迴。因此，佛法從人的基本出發，慢慢提昇其修養，即使到達如「天」一般的環境，仍提醒「天」並非究竟，唯有建立起知見，不斷修養，提昇、增長其層次，次第而上，才有機會超出三界六道，真正清淨自在，所以，禪定之法從中提出「九次第定」，指引著修養的增上之道。

只要是人，都要吃飯，而且，人人都有吃飯的本能，可是，有誰是真正會吃飯的？一般人吃飯，都是在太鹹、太辣、太濃、太淡等種種的感受上打轉，從而生起好惡分別。吃，有的人只要餓了就不挑剔；有的人則講究精緻，不求多；有的人是營養豐富最重要……，所以，這裡面表現了層面的差別，不同的人，想法、習性也不盡相同，從中所表現的，是各種對色身維護的不同觀念，但是，我們不能否定其中任何一者。我們必須思考的是：色身維

護得好，那又如何？有的人將色身維護得很好，因而玩得更起勁，做更多的壞事；如果擁有一個健康的色身，是為了這些，那麼，其意義何在呢？所以，關鍵在於自我的五蘊變化作用是否關係著一份道的修養，這也就是佛法談「滅受想」的目的。「受」、「想」是五蘊的一部份，五蘊運作的過程中，如果還有色蘊的形成，生起感受，產生想法，最後付諸行動，那麼，其修養頂多只是見道罷了，見道不是成道！煩惱生起時，如果能轉煩惱成菩提（見道），只是化解了一個煩惱，但是，還有其他更多的煩惱，仍然需要不斷的化解，終其一生盡忙於煩惱的化解之中，以至煩惱再也不生起時，自然也就不再需要菩提，「受想」也不再生起變化作用了，這種因受想「不生」而呈現的「滅」相（滅受想），是滅受想定（九次第定）的修養，也是所謂不生不滅的境界（成道）。

定的修養，如果能到達四禪的第四個階段，已屬不易；要到達四無色定的第四個階段—非想非非想定（非有想非無想定），更難！這些是修行過程中必經的關卡，所以，要到達「定」的第九個次第—「滅受想」的境界，的確難上加難！畢竟，「滅受想」的境界，已經相當於等覺菩薩位，是菩薩階位中登入第八地的「不動地」—因「不生不滅」的修養境界而說「不動」，所以，這樣的修養成就，十分不容易。過去台灣的小朋友，在幼稚園裡所受的學前教育，並非摒棄上課，由老師帶著小朋友們，從正當的玩樂中去學習，直到上了小學，再學習識字讀書的方式。當時的台灣小朋友，早在幼稚園時期，就必須學注音符號，甚至學英文字母，結果，這樣的教育方式，反而使得孩子愈來愈笨，為什麼呢？因為小孩從小就要學那麼多東西，對孩子來說，讀書成了既苦又無趣的事，他們當然提不起興趣去讀。直到後來，學前教育的方式改變了，幼稚園的小朋友，在學校裡學習如何遊玩，而且是如何正當的玩，直到上了小學才開始讀書。這樣的教育方式，可以讓小朋友瞭解：除了玩之外，還要學習、要讀書，而且，小學畢業之後還有國中，接著還有高中、大學，大學裡還設有研究所可供繼續深造，即使擁有了博士學位，也不代表學已至盡，因為，那只是個專門科系的博士，仍有其範圍，而不是綜合學博士；以語言學為例，即使擁有語言文學的博士學位，也無法通曉全世界的各種語言，即使精通了世界四大語系的語言，仍然不諳其他少數民族或地方性的語言，可見，即使是位語言學博士，也不表示他完全精通世界上所有的

語言。

佛法，是建立在世間法的基礎上，但是，世間法的修養能到達頂點飽和的程度，並不表示就具備同等的佛法修養，所以，認識中國字的人，不一定瞭解藏經裡的每一個字，即使唸得出經文裡的字，也不見得理解這些字所蘊含的道理，例如四禪十八支法，所謂十八支的「支」，其含意為何？「支」在中國文學的用法裡，往往與數目字有關，至於經典裡的四禪十八支法，則表示四禪是主法，十八是旁法，也就是主法之中還有旁支之法的意思，所以，藏經字字珠璣，若未經釋解，的確不易把握。至於「十八」，是因為初禪有五個旁支，二禪有四個旁支，三禪有四個旁支……，所以，如果只是在文字上打轉，永遠也不能深解佛法。即使中國字都認得，文章寫得好，又具備深厚的中國文學基礎，也不一定懂得佛法，例如「般若波羅蜜經」，一見經題的這幾個字，或許並不陌生，但是，「般若」一詞怎麼唸，其含意又為何？如果單就一個「般」字，唯識學中又有所謂的「入般」、「中般」、「大般」，又如何解釋呢？所以，如果不解「般」的含意，說不定就會誤解「般涅槃」的意思，如同許多人誤以為「涅槃」就是「死」一樣。何謂「涅槃」呢？涅槃是於業清淨，於道圓滿了，以至不再有生滅的現象，不再受三界六道的輪迴，所以，涅槃是寂滅或寂靜之意。由此可知，如果沒有這些知見建立，那麼，所謂的四禪八定、九次第定，只是徒託空言，尤其，面對「有想」、「非有想」等名詞，更將矛盾不解；佛法向來強調解行並進，如果不能把握其中的基本原理，建立起知見，其結果將與修行漸行漸遠。

定的修養過程中，若能完成四無色定，於自我意識的調理修養，已經不容易了。我們過去曾經舉過貓與蛇的例子，只要是人，必然有分別之心，可是，我們究竟從中認識、瞭解、察覺了多少？知見，有其層次；修養，也有其層次，所謂瞭解到什麼程度，修養到什麼程度，也就是知見的程度，修行的程度。學佛，不是在名相上打轉，死背名相，而是法的把握。「法」，包含知見與修養，修養加上知見，就是法之所在，否則，恐怕只是流於某些知見的認識，些許修養的認識，如此而已，與實證挨不上邊。關於實證，我們也必須強調它是在符合依教（依佛所教）、如法（如佛所說之法）的前提下而說，否則，那將是迷惑世人的邪魔外道。時下有些自稱學佛的人，不僅能將四禪八定、九次第定等佛教名相倒背如流，甚至還自稱已到達第幾禪（定）的

境界……，可是，若要反問他所謂第幾禪（定）的境界是什麼樣的情形，他卻只能告訴你：不可思議！不可說！事實上，之所以不可思議、不可說，那是因為他並沒有進入這樣的境界，所以說不上來。甚至，他可能還會告訴你：「唉！即使我告訴你，你也聽不懂！」這時候，說不定聽者也會自認為是初學，或許真的難以理解這麼高深莫測的境界，因此，這個社會才會發生像宋七力這類的事件。在這個事件中，雖然宋七力最後自白「相片是合成的」，可是，那些相信他的信徒們，還是不能接受「一切都是虛假」的事實，後來，連處理相片的照相師也承認了這是一場騙局，但是，這些相信的人還是堅信不移，直到現在。再反觀千佛山門下，幾十年來發生過多少法會的瑞相，即使這些都是台灣時下許多道場最在意，甚至刻意宣傳的「產品」，可是，千佛山派下卻強調「不可標榜」，為什麼呢？因為，這些最容易迷惑人！

有人說美酒當前，連喝汽水都會醉。其實，喝汽水會脹，不會醉，如果喝汽水會醉的話，那是因為喝汽水的同時，旁邊有人喝酒，而導致喝汽水的人吸入了酒的氣味，因而醉了。曾經，某日清晨的一起車禍，肇事者說他只喝了兩瓶易開罐啤酒，可是，經過檢測證實肇事者體內的酒精，遠超過標準太多，我們知道啤酒與一般酒的酒精比重是不一樣的，喝啤酒並不容易醉，可見，如果他真的只喝了兩瓶啤酒，那麼，他不是酒醉，而是心醉了。也有人喝酒是海量，即使喝上幾瓶也不醉，那麼，這算不算是種修養呢？這的確是一種修養，但是，這是不正當的修養，如同方城之戰，三天三夜，不眠不休，的確是夠精進了，可是，那畢竟是不正當的。即使是行修中日中一食、夜不倒單、終日盤腿靜坐、念佛、拜經等正當的行為，我們仍須瞭解，如果他只是努力三、四天，結果弄得累倒了、生病了，反而要休養十天、半個月才能康復，那麼，這是精進嗎？事實上，那些不眠不休的日子，不是精進，那只是一份道的熱忱罷了。知見的建立，修養的精進工夫，絕不能單從名相上去解釋，其重點在於法的把握，必須知道法在那裡。談九次定，必須有這層認識。

## 第 28 集 十六行相

佛法眾多的基本法中，佛陀首在成道之初，於鹿野苑對五比丘開示

「苦、集、滅、道」的道理，也就是聲聞法中的四聖諦法；而菩薩法，則依苦集滅道而說二諦圓融。（「四聖諦法」和「二諦圓融」都關係到「諦」，但是，其「諦」義與天台宗的「三觀三『諦』」全然不同，前二者以苦集滅道為基礎，天台宗則談「空、假、中」，所以，這三者看似相同，事實上則有同有異，若失之毫釐，則差之千里。）至於般若經，除了強調苦集滅道（四諦）是佛法的基礎之外，更引導我們認識「法」之所在，表現於行為，切實面對問題，從中顯現其內涵。所以，般若經談四諦，貴在「智慧」的發揮，於智慧的完成過程中得到利益，這也就是般若經以苦、集、滅、道為基礎，繼而發展出十六行相的原因。

十六「行相」，以苦集滅道為基礎，於「事」、於「理」建立起法的知見，歷經真修實養，而完成「行」的結果。它包含了「苦法智忍」、「集法智忍」、「滅法智忍」、「道法智忍」、「苦法智」、「集法智」、「滅法智」、「道法智」、「苦類智忍」、「集類智忍」、「滅類智忍」、「道類智忍」、「苦類智」、「集類智」、「滅類智」、「道類智」等十六個名相，如果將這十六個名相依序平均分成兩組，我們不難發現，這兩組的前四個名相，各比後四者多了一個「忍」字，而「法智忍」與「類智忍」，又有何差異呢？如果能先行理解這些名相，分辨其差異性，那麼，「十六行相」的基本理論就大致能夠有所把握了。

這十六個名相，除了包含「法」與「類」的差異之外，「智」與「忍」也是兩個關鍵性名詞。於「法」而言，苦、集、滅、道，四者都是法，所謂「法」，就是事與理的表現，不論說事、說理，都是法。例如「苦」，「苦」有苦的事、苦的理，所以說「苦有苦法」。又如人生道途的起起落落，難免因為某些事而感到苦，遇到「苦的事」，為事而苦；而且，我們也可以從中探究為何而苦，發現「苦的理」。所以，不論「苦的事」或「苦的理」，都是「苦法」的內容。至於「類」，則是分類或類別之意。「智」與「忍」，是十六行相中必須把握的兩個關鍵字。凡依於法的認識而顯現、完成的結果，就是「智」，也可以說，「智」是從事與理的認識中所得知識經驗的總和；而「忍」，則是行忍之意，是一種行為，這種行為必須以「忍」為基礎，在行為中面對，也在面對中表現，完成行為。談到「忍」，世俗人總是以「忍字頭上一把刀

」來形容「忍」的當下，就像持刀刺入心坎裡，既難受，也難為，強調「忍」著實不易。其實，如果真在人的心上插入一把刀，那就不是忍的問題，而是死的問題了。至於「忍」的限度，一般人面對「忍」的時候，一開始或許還能儘量忍受，但是，時日漸久，往往就受不了了，甚至還可能憤憤的警告對方：「你可別太過分，我的（忍）耐性是有限度的！」為什麼？因為他於「忍」無有化解之道。佛法對於「忍」，強調「忍」不是壓制，也不是勉強。雖然面對令人難耐的情境之初，壓制內心的情緒，勉強自己不表現出來，的確「忍」得有所勉強，但是，如果能將這份有限之「忍」，因認識而漸漸消化，以至完全不存在，那麼，原本的有限，就轉化為無限了。所以，「行忍」是從「有限」下手，最後到達「無限」之境。

人的世界裡，少不了一些人的現象，也因此，人依循道，追求不斷突破，精勤於自我修養，藉修養而到達圓滿之境，然而，在一些世俗人的觀念裡，他們認為出家人剃了頭，出了家，就應該有佛菩薩的表現，所以，他們也往往評論某些表現得不盡理想的出家人：「你看某人已經出家了，他還是那個樣子嘛！」事實上，出家只是轉換個新環境，以另一種身分、態度而學習如何當個學佛行者。以理想而言，出家人應是人天師範，應具講經說法、普度眾生之能，但是，那是出家後累積數十年的時間，歲歲月月精勤於自我修養，才得以擁有的「實證」，而不是歷經多少出家歲月就必然具備的修養之功。否則，何以民國時期的孫立人將軍，能從一個騎兵排的排長，慢慢升上陸軍總司令，而當初他擔任排長時所騎的那匹馬，卻依舊還是一匹馬？所以，不論身處任何環境，都必須把握—「人是可以修養的」，如果離開了這個前提，那就只是在「業」上打轉，而不在乎「修養」了，而現實環境中，也正因為如此，所以佛教界才有那麼多自認為學佛有成的人，動輒教訓別人：「你的業好重啊！你真是個業障鬼呀！……」事實上，如果沒有「業」，我們又何需談「道」呢？

「苦法智忍」，從苦的事理中建立起知識和經驗，從而行忍；「苦法智」，則依於「苦法智忍」的認識，從現實環境中行忍，完成知識經驗。所以，「苦法智忍」從認識到修養；「苦法智」則是行為的完成結

果。面對十六行相，如果先能瞭解「苦法智忍」，以至「苦法智」，依此就能觸類旁通，從而瞭解其他名相了。此外，十六行相的基礎法—「苦、集、滅、道」也是必須把握的重點，「苦」源於無始以來累「集」而成，人們為了要化解這種現象，故而以「道」而「滅」其「苦」。這四者之間的因果關係需要加以認識，而不只是分別「苦是果、集是因；滅是果、道是因」；苦果的形成，確有其苦因，也就是集因，但是，「集」並沒有集果，所以，其重點在於因與果的認識，繼而從苦法、集法、滅法、道法的完成過程中建立起知識經驗，把握行忍之道。建立起苦集滅道的基礎理論後，接著必須把握「法」之所在，例如「苦法」，必須瞭解其事理，瞭解現在所受的苦是源於過去所作的因，瞭解現在所承受的、所面對的，也瞭解現在持續中的造作行為，明白現在的造作必然影響未來。可見，只是一個「苦法」，就涉及過去、現在、未來，所以，若要於法的知識經驗建立起「智」，同樣也涉及過去、現在、未來的知識經驗。具足了這些知識經驗後，才真正擁有資糧，足以把握下手處，從面對中「行忍」，藉理論的把握而完成「苦法智、集法智、滅法智、道法智」的結果。

把握「法」的內涵及其下手處之後，若要完成其結果，仍須加以辨別，因此，十六行相繼續提出「類」智忍與「類」智。「類」是分類、類別，「苦法」涉及事和理，「苦類」則關係到類別。談到「苦的類別」，或許有些人認為反正都是苦，何須在意那麼多，甚至還分別種類？事實上，於「苦」而言，至少就有「業苦」和「道苦」的差別。只要是人，必然切身體驗過「惱煩是苦法」，所以，「業苦」是一般人都肯定的，至於「道苦」，卻少有人談及，有的人不談道苦，是唯恐遭受訕笑：「既然修行辦道那麼苦，你又何苦去做呢？」但是，也有人的確不曾想到修行辦道也是苦。以煩惱而言，「煩惱之苦」的類別，其實也涉及菩提；人因無明煩惱而造作成業，同時，人也為不再造作而尋道，那麼，「道」在那裡呢？佛法中所謂「煩惱之中有菩提」或「煩惱即菩提」，正說明了「煩惱與菩提本是同體」，只是，一個是業，一者是道，同樣是苦，類別卻有不同。這兩者對人而言，雖然同樣是苦，可是，道是人們所需要的，業則是人們所不喜歡的，可見，不僅業苦、道苦有別，

煩惱與菩提的類別也不盡相同。

類別的分辨，是完成結果的重要關鍵，但是，分辦類別之前，必須具備法的認識。例如「苦」，有了苦法的知識經驗，才能瞭解苦類的知識經驗，繼而把握行忍之道。煩惱生起的時刻，大部份的人都知道現在所受，是因為過去所作的道理，這是因為他們具備了苦法的知識經驗，可惜有些人卻因為欠缺苦類的知識經驗，以致於遭遇逆境時怨天尤人，自暴自棄；順境時則得意忘形，自我膨脹。如果這些人當時能瞭解苦法的道理，並具備苦類的知識經驗，那麼，其反應及做法必然大不相同，因為「苦類」提醒我們「業中有道，道在業中」，提醒我們「煩惱中有菩提」。但是，人還是免不了煩惱，因為，我們不可能但求菩提而能說不煩惱就真的不煩惱，畢竟，人為什麼生起煩惱？煩惱的內容，又是什麼呢？這些問題，在在值得我們深思。有人說：「我什麼也沒做，為什麼他硬要冤枉我？」這樣的疑問，乍聽之下，似乎已經說出煩惱之所在了，可是，他究竟為什麼要冤枉你，而不冤枉別人？我們可以從中間接的發現一些疑問：對方為何單獨和你過不去？是否彼此之間有何誤會？或是你過去的所作所為傷害了對方，令人痛苦，以致對方伺機報復……？這之中存在著許多的不同。可見，一個「苦」的承受，就有那麼多不同的類別，所以，如果不能建立起這些知識經驗（苦類智），那的確無從行忍，一旦煩惱生起時，也就只有煩惱的份了。

人之所以煩惱，是因為無明，因為不明了。「明了」，就是覺悟；而「覺」，也就是菩提。可見，煩惱是無明的現象；菩提是明了的意思，換言之，明了自己的煩惱，才有機會突破煩惱，出離煩惱，表現覺悟，不為煩惱所轉，也就是「煩惱即菩提，菩提就在煩惱中」的真意。正如千佛山派下對弟子們的教誨—「佛法不是武器，現實不是敵人。」畢竟，煩惱不是敵人，菩提也不是武器，我們不可能拿著菩提而打擊煩惱，這不是煩惱的化解之道，更不是佛法。佛法對於煩惱，強調如何從煩惱中突破而出，如果以現實生活而言，發生了問題，就該解決問題，至於問題的解決之道，則需要有道理、方法，必須發現問題之所在，以顯現明了，表現覺悟。所以，解決問題，必須有菩提，而「菩提」，絕不是任何外來的東西，而是將自己不清楚的部分，弄個清清楚楚，直到完

全「明了」，這就是菩提；相反的，就是煩惱。由此可知，於「苦」唯有建立起苦類智（苦的分類、類別）的知識經驗，才有機會面對，從而化解；而「忍」，也就能化解了。

建立起苦類別的知識經驗，也擁有化解煩惱的知見後，還必須完成其結果（苦類智），將知識經驗展現出來，如此才是可信的。否則，就像一些自認知識經驗豐富的人，即使樂意幫助別人解決困難，樂於指導別人，結果，解說了許久，別人還是難以理解，問題還是解決不了，甚至，有些人乾脆幫忙幫到底，自己來做，事實上，他是否真正能做得到，還是個未知數，如果他真正做到了，那的確是完成結果，達到效益，否則，說得再多，又有何用？以燈光為例，我們知道燈泡是利用電流而發光，但是，日光燈則利用電壓而發光，此外，更有電阻、電容……等相關原理，各個都關係到燈的發光，如果有人對這些相關知識經驗言之鑿鑿，可是卻連日光燈和燈泡都分辨不清，那麼，他所表現的這許多知識經驗，就無法完成結果。所以，十六行相的效用，不僅在於法的認識、類別的認識，以至知識經驗的建立，最後，更要能化解問題，得到結果，這就是「法智忍」和「法智」，以及「類智忍」和「類智」的不同之處。

苦法智忍—於苦，談其現象；於法，談其事理；於智，談其知識經驗；於忍，談其修養。但是，具備這些概念，仍止於知見的建立，尚待進一步完成苦法智，完成結果。至於第二階段，則藉類別的認識，建立起多元化的知識經驗，運用於問題的化解（苦類智忍），完成結果（苦類智）。依法而言，苦是一種現象，法是一種事理，智是一種知識經驗，忍是一種修養。依類別而說，苦是一種現象，必須分辨它的種種不同，也需要建立起知識經驗，用以化解問題，所以，名相中的最後一個「忍」字，就是化解問題。法智忍的「忍」，是行為；類智忍的「忍」，則是化解問題，由此可知，行為必須得到結果，化解問題也必須得到結果。以上就是十六行相的大致要義。

## 第 29 集 十住地之識

學佛行者，精勤行於菩提道上，櫛風沐雨以經年，其最終目標不外乎希望進入道的修養，證入道的果位；因此，般若經於學佛修行的行證上，提出「住地」的觀念，以十種循序漸進的行修理念，引導學佛行者進入修養之道，從而證得道果。

十住地，其內容包含有「正觀住」、「種性住」、「八地住」、「見地住」、「薄地住」、「離欲住」、「已辦住」、「緣覺住」、「菩薩住」，以及「如來住」。住地，「住」是「進入」的意思，「地」是「地位」；學佛行者行於菩提道上，究竟能進入何等修養，又得到什麼地位？「十住地」依此而說明。「住地」相關於修養及其成果，可見，成就道果之前，必然先有修行，有其過程，所以說「修行成道」。修行的過程中，於知見有所認識之後，只是建立起基礎，並不等於有所證得，但是，反觀現前教界的種種現象，末法時期眾生的自我意識越來越強烈，往往見到些許偶發的瑞相，或較為奇特的現象，就自認為證得了不得了的成就，其實，這些現象或表現，普通人也有機會發現或表現出來，這不是學佛者的專利。至少，我們可以肯定的是任何宗教都各有其特色、瑞相，或說是神蹟，然而，對於這種種，除了能以宗教色彩而論之外，它在宗教的學術理論上是站不住腳，不成論調的。雖然宗教的本身都有其不可思議之處，但是，若要談及學術理論，則必須探究其內涵及本質，如同佛教的「佛法」，它是引導學佛行者從知識經驗著手而成就智慧，完成修養的種種道理方法，行者可以依循它而改變自己，完成超越自我、突破自我的境界。從這裡面，我們不僅可以發現佛法的理論立場，更能因此而理解「十住地」所提出來的道理、方法之所在，以及它帶領學佛行者所走向的目標和結果。

十住地的十個項目中，首先提出「正觀」。所謂「觀」，並非一般人所談的觀想，而是人的看法和觀念；每個人都有自我意識的看法及觀念，也因為如此，所以人往往停滯於自我的表現之中。十住地，以修行為前提，首先告訴學佛行者「建立起正當的觀念、正當的看法」，那麼，如何是正當的觀念、正當的看法呢？事實上，佛陀對佛教以外的任何宗教或學術思想，從不加以

否定或排斥，但是，「不否定、不排斥」也不表示承認或接受，佛陀只是在意自己如何將自己所擁有的智慧、思想觀念，以及自己所完成的一份功德利益表現出來，與更多人分享，這才是佛陀的精神之所在，才是佛陀的思想、觀念。所以，「正觀」是以思想觀念而言，是釋迦牟尼佛成佛之後，依其成就前的修學過程中所發現的種種道理方法，所體會、察覺、獲得的種種利益，而建立起來的思想、理論，依此而完成的觀念。而這些正當的觀念，也就是學佛行者所依循而行的參考，它幫助行者行於正道，並完成道的成就，所以，佛法中強調依教如法—依佛陀所教，如佛陀所說之法，這就是一種正當的觀念、正當的看法，也就是「正觀」。但是，建立起這樣的觀念之後，學佛行者仍須瞭解所謂「依佛陀所教、如佛陀所說之法」，只是站在學佛者的立場來說；身為學佛行者，必須精進不懈的是如何依佛陀所說的道理方法而修養自己，而不是依佛陀所教、所說來分別佛教以外的其他宗教、其他學術，或評論其理論是對、是錯，以上這些基本理念都是每位學佛者應該建立起的正當觀念。

佛法強調學佛行者須以佛陀所說的道理方法為修學圭臬，十住地並依此而談正觀，那是因為「人畢竟是人」。只要是人，難免因為個人所受的薰習、自我的修養、所經歷的環境……等，因為種種背景的差異而產生各種不同的自我意識，就像佛教徒具有佛教徒的獨有特質，而其他宗教的信仰者，同樣也是如此，可見，其「種性各有不同」。所謂「種性」，必須知道這裡所談的「種性」，並非地水火風四大「種性」，而是依於「苦集滅道」四種基本理論所建立起的「種子因」，它是一種本質或本體（「十住地」之前，我們曾依四聖諦法而介紹「十六行相」，其內容即關係於苦集滅道四種種性—苦的種性、集的種性、滅的種性，以及道的種性）。所以，十住地的第二個主題—種性住，說明了建立起釋迦牟尼佛的思想之後，還要進入釋迦牟尼佛成道之初所傳授的佛法基本理論，也就是佛教的基礎學—苦集滅道四聖諦法；而且，有了四聖諦法的基礎認識之後，還不一定能完全透徹人的奧秘，就像人所承受的果報，絕不只是單純的因果關係而已，所以，苦集滅道四者，單獨就「苦」或「集、滅、道」而言，它們各別的內涵中就有十分繁複的發展，「十六行相」除了談到苦法智忍之外，更有苦類智忍，以及集法智忍、集類智忍……；

若將「法智忍」與「類智忍」綜合而說，那就是十住地中所謂「八地」的道理了。

「八地住」—這是八種修行忍法的地位（所謂「地位」是進入道的修養之後，所完成的結果），它不同於菩薩十地中的「八地」菩薩；「八地」是由苦法智忍、苦類智忍、集法智忍、集類智忍、滅法智忍、滅類智忍、道法智忍及道類智忍等，所發展出來的八種地位，其「地位」關係於行忍的修養，當學佛行者完成這八種地位，建立起十六行相之時，那也就是真正的「見道」之時。

「見地住」—許多人以為接觸佛法、歸依三寶、開啟菩提了，也就等於「見道」了，其實，那只是發起菩提種子，走上菩提大道而已，還稱不上「見道」。所謂「見」，必須建立在苦集滅道的基本道理上，以至到達八種行忍的修為時，才有機會發起菩提種子，開啟智慧；以住地的境界而言，這就是「見地」，是顯現菩提種子之意。菩提種子顯現之時，有些人也往往因此而自以為開啟菩提之門了，有所成就了，事實上，距離還很遠，所以十住地繼續提出「薄地住」以為提醒。

「薄地住」—所謂「薄地」，就是「薄地凡夫」，是普通人的意思。即使是位出家人，他從在家身分到棄髮染衣、現出家相，真正成為一位出家人，這時候，他也不過是具備「見地」的認識而已，仍不一定擁有道的成就，因為，以色身、法身而言，他都只是個無異於一般人的普通人。所以，發起菩提種子、有了道的認識之後，仍須對自己有所提醒，雖然自己已經有了見地的認知，卻不表示成就了，畢竟，道業尚未成就之前，任誰都只是個薄地凡夫。

「離欲住」—學佛行者於「見」有所認識之後，仍只是個普通的凡夫，那麼，該如何才能真正進入道的領域呢？這時候，十住地提出「離欲地」以為引導，告訴我們如何遠離自己無始以來造作而成的業所生起的「欲」的力量。人的種種行為，不論是貪、瞋、癡、殺、盜、淫、兩舌、惡口、妄言、綺語……，都是來自欲望所發起的力量，因欲望而起，所以，行於菩提道上的學佛行者，對此尤其不能稍有忽略或忘卻。雖然自己只是個普通人，然而，不同於一般人的是「自己已是個行於菩提道上的學佛者」，所以必須學習「

離欲」，出離因業而生起的欲望，此外還要認知「離欲的過程是段非常漫長的時空距離」，絕不是以短暫的時間而行於菩提道上，自己堅信已經離欲了，就真能離欲了；更不是出家、受戒了，就離欲了。離欲，往往歷經相當漫長的時空，才能完備這份修養，那麼，如何才能切實具備道的修養呢？那就必須「所作皆辦」（「所作皆辦」在十住地中稱為「已辦」）！

「已辦住」一如何是「已辦」（所作皆辦）呢？佛教制度中，不論出家身分或在家身分的學佛者，都各有其遵循持護的戒律；事實上，學佛行者如果能遵守戒律，具備戒體以至戒法的修養，而後又能進而修定；具備定的修養之後，更行於慧的修養；如此真正開始學習、修養戒定慧之時，也就是身為學佛行者對於自己應該做的部分，真正開始去做了，這時候就是「已辦」——已經開始去辦的意思。但是，已經開始去辦之後，仍不表示自己的修養已經具足了；須知戒、定、慧的修養成就，有其高低之別，正如緣覺、菩薩，或是佛所表現出的差異一般。

修養的歷程中，從「離欲」以至身口意完全依戒定慧三無漏學的道理方法而修養，歷經時空的距離，最後必然能呈現修養的成果，成就緣覺、菩薩，或者是佛，也可以說，像這樣不同層次的結果，完全因為個人的修養程度不同，所以，所謂「已辦」也正意味著學佛行者所做到的程度（道的修養），又因此而得到什麼樣的結果（道的成就）。介紹至此，或許有人感到疑惑，為何十住地中不談聲聞及羅漢？那是因為「十住地」在般若經中屬於菩薩法，也可以說，大般若經是以菩薩法而說法，它不強調聲聞法，而事實上，菩薩法也從不曾捨棄聲聞法。例如「種性住」之所謂「種性」，關係到「苦集滅道」四種種性，而「苦集滅道」也就是四聖諦法，是聲聞乘的基本法；而且，聲聞法的內涵，若能依十住地而加以提昇，那麼，聲聞乘的成就仍有機會轉變為緣覺、菩薩，甚至成就佛的道果，否則，其終極成就則只是羅漢而已。所謂「十住地」，其概要如上。

住地之「住」是進入，「地」是依修養而完成的地位；所以，學佛行者進入菩提大道之後，究竟能完成何等地位？首先必須建立起正當的觀念，瞭解苦集滅道四種基本佛法，並認識八種行忍的修養，如此才有機會見菩提；見了菩提，並不表示成就菩提了，所以「十住地」適時提出告誡，提醒學佛行

者切莫忘了自己仍只是個普通人，必須知道「人因業而來，因業而引發欲」的道理，因為欲的力量，所以造成人的煩惱，引發人的貪、瞋、癡等種種行為，所以，唯有出離「欲」，才有機會完成道的修養；想要離欲，則必須精進不懈於「戒、定、慧」，依三無漏學的道理方法而修養，依知見而實實在在的完成道的表現；至此，其行為必然得到結果，完成其利益，同時也因為個人修養內涵的差異，所以產生緣覺、菩薩、佛三種不同的道果，完成不同層次的利益價值。關於「十住地」，我們必須這麼把握。

### 第 30 集 聲聞乘十地

一般我們談「十地」，大都以菩薩乘十地而言，而般若經中談聲聞、緣覺、菩薩，乃至佛這四乘的十地，究竟怎麼解說？其間又有何不同呢？首先，我們必須瞭解所謂的「乘」是什麼。佛教中經常提到大乘佛法、小乘佛法，所謂的「大乘」、「小乘」，不管這兩個術語已經流傳了多久，其實，這是錯誤的說法；佛法沒有大乘、小乘之別，只有多與少的差別。「乘」是乘載的意思，就像是一艘船，能乘載人而從此岸到達彼岸；如果這艘船只是個獨木舟，可能就只能乘載一個人，也就是「小乘」—少數乘載的意思。當然，獨木舟並不一定只能乘坐一個人，或許除了操舟的人之外，還可以再乘載一人，那麼，是否這就是「菩薩」之意了？並非如此！以乘載而言，獨木舟一般只能單獨乘載一人，如果是艘大船，則可以乘載很多人—多數乘載。所以，其正確的說法—一個是所謂的聲聞乘，梵文的讀音是 Hinayana；另一個是菩薩乘，讀音是 Mahayana，這兩個字各別含有小、大的意思，也因為如此，所以這兩個字就被直接翻譯成目前一般人所說的「小乘」和「大乘」了，其實它們是指少數乘載與多數乘載的意思。

瞭解「乘」是「乘載」之後，我們不妨這麼來探討：如果以大乘、小乘來分別所謂的聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘、以及佛乘，那麼，「聲聞乘」是小乘，「菩薩乘」是大乘，那「緣覺乘」是什麼呢？其實，「緣覺」的另一個中文翻譯就是「傍佛」，「傍佛」是以佛陀的成就而言，可是，「傍佛」既不像菩薩也不像佛、不像羅漢，那麼，究竟其內容是什麼？在聲聞乘十地之後，我們

將逐一介紹。在此，我們不以大乘、小乘來分別佛法，而以聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘以及佛乘來探討其觀念，但是，這裡面還是存在有「多數的法」和「少數的法」之別，畢竟，某一些法只適合於少數的人，而另一些法，則適合於大多數的人，也因為這種少數與大多數的不同，所以才有所謂的「自了」與「自利利他」的分別。其實，將聲聞乘解釋為自了漢，是一種不正確的說法，因為「聲聞」的本意，是指本身不具備文字基礎，僅藉聽從善知識宣說佛法而從聽聞中得到成就，這就是「聲聞」之意，其本意並無少數法、小法或是小乘的意思，因此，我們不應以「小法」或「小乘」來稱呼它。至於菩薩法，一般詮釋為自度度他、自利利他，其實也如同將「聲聞」視為「自了」一樣的錯誤。

首先，我們來瞭解聲聞乘的十種地位。聲聞乘十地的內容，包含有「三皈地」、「信地」、「信法地」、「內凡夫地」、「學信戒地」、「八人地」、「須陀洹地」、「斯陀含地」、「阿那含地」，以及「阿羅漢地」；這十種地位，就像是十個台階一樣，必須一級一級走上去，而處於那一種地位時，也就如同站在第幾級台階一樣。聲聞十地的第一個是「三皈地」，「三皈」就是皈依佛、法、僧三寶，學佛的人首先必須做到這一點。為什麼學佛一定要皈依三寶？難道不皈依三寶，就不算是學佛嗎？這的確關係到地位的問題，如同想要成為某一所學校的學生，希望能進入這一所學校，那就必須註冊，註冊之後才能正式成為這所學校的學生，所以，學佛首先必須皈依三寶，也如同基督教強調受洗之後才真正成為基督教徒的道理一樣。可以說，「皈依三寶」是成為學佛行者的第一步。

皈依三寶之後，是否就成為佛、法、僧三寶，成為佛弟子了？不是，皈依三寶之後，還要建立起一份信心，所以，「信地」告訴我們「深信佛，以及佛所說的法，並且照著去學，如此則能有所成就」；如果不能建立起這份信心，那麼，即使已經皈依了三寶，最終也只是玩票性質而已，因為，皈依三寶不是依賴三寶。我們經常聽到一些學佛的人說：「師父啊！我將來就靠你了。」這就表示自己從來沒有建立起信心，所以當然沒有機會成道，所以，「信地」說明皈依三寶之後，還要建立起信心，並於信心建立之後，繼而瞭解「所信的內涵」是什麼——「信法地」。所謂「深信佛，以及佛所說的法」，那麼，「佛」以及「佛法的內涵」是什麼呢？一般人談到佛，往往只是想到釋迦牟尼

佛、阿彌陀佛、藥師佛……，可是，法在那裡？信，除了信佛之外，還要信佛所說的法，也就是精神內涵。例如「佛」，於法而言，是覺悟，而且是圓滿覺悟的意思，如果不能這麼去瞭解「佛」，那就僅止於信佛而不解佛的法意，不明瞭道理、方法之所在，更不知如何照著去做，以達到覺悟或者圓滿覺悟的目的了。

信佛、信法之後，即使已經出家了（在此特別強調：聲聞乘的成就，唯有出家人才有機會達成），表面上已經現比丘、比丘尼相，可是，於其內在而言，並不表示有了所謂的羅漢或是聲聞的內涵，而「內凡夫地」也就是指這種內在仍處於普通凡人的階段，所以，如果希望有所成就，那就必須致力於戒律的學習—「學信戒地」。聲聞乘行者首先必須建立起戒體，而戒體莊嚴之後，戒也就完成了，因為，戒體的成就在於戒法的行持，在於嚴持戒律、維護戒體，所以說，戒法可以莊嚴戒體。

「八人地」—戒體莊嚴之後，還不表示一切都已經完成了，因為，接著還要進入「八人地」的階段。「八人地」又稱為「八大人地」，佛教經典中有一部經的經題是為「八大人覺經」，但是，八大人覺經的內容是相關於道的修養所完成的結果，而這裡所談的「八人地」則是指前面所談修行忍法的「八地」。聲聞乘行者即使於戒律已經莊嚴了，可是，於「人的地位」而言，並不表示「人」已經不存在，已經成就羅漢了，所以，於人的基本而言，仍須修行八種忍法。「八人地」關係八種行忍的方法，而這八種行忍的方法，也就是八大人覺經裡所談的道理方法。

「八人地」完成之後，行者可能得到須陀洹、斯陀含、阿那含，以至阿羅漢的成果；表面上看來，這似乎是四種結果，其實，以總合而言，聲聞乘只有羅漢「一果」，前面的須陀洹、斯陀含和阿那含應謂之「三向」，所以我們說聲聞乘有「三向一果」。然而，一般人對須陀洹、斯陀含、阿那含及阿羅漢，通常稱之為「四果」，那是因為初果、二果、三果都是不定果，只有羅漢才是肯定的果位，才是聲聞乘最後的結果。

「須陀洹、斯陀含、阿那含及阿羅漢」這四個名詞都是梵文的音譯，而「須陀洹」的中文意思是「入流」，意指學佛行者在修行八種行忍的方法上有所成就的時候，才開始具備了聲聞乘的資格，才有了羅漢的樣子。入流，指

的就是具備資格，所以，一般人有時候這麼說：「你寫的字、畫的畫，還不入流。」就是指對方的作品還不夠資格，還稱不上是很好的作品。所以，須陀洹雖然已經入流了，卻只是初具資格而已。

其次，由須陀洹提昇到二果，是為「斯陀含」。「斯陀含」翻譯成中文就是「一往一來」之意—當一個人具備資格之後，如果希望能繼續提昇修養，以至到達羅漢的成果，那麼，他還得進入「一往一來」的斯陀含修養，到達這種修養之後，並經過往生而再世為人的過程，再世成為比丘，繼續修養；而這種再來一次的情形，也就是「一來一往」的意思。所以，「須陀洹」只是具備了資格，至於「斯陀含」，則已經有所成就了，可是，仍須再來一次，繼續從事道的修養。

第三個階段是「阿那含」。「阿那含」翻譯成中文就是「不需要往來了」，也就是不需再來一次，即可直接通向阿羅漢的結果。至於「阿羅漢」，其正當翻譯是為「無學位」；「無」不是沒有，而是於聲聞乘的修學道路上，已經到達飽和的階段，於修養不再需要提昇了，這就是「阿羅漢」（羅漢）的境界。事實上，所謂「無學」只是於聲聞乘的修養，完成了四諦法的修養、戒的莊嚴，再加上八種忍法的修養，而到達的聲聞乘最高境界—阿羅漢，也就是說，具備以上的種種之後，所得到的結果，就是無學的境界；「無學」並非沒有任何可學的了，而是以聲聞的範圍而言，已經完成了。

此外，也有人將「阿羅漢」翻譯成「應供」，因為，一旦完成了阿羅漢的修養，就有資格接受供養了。既然如此，我們知道比丘、比丘尼都是受供養的，那麼，是否他們就是阿羅漢了？比丘、比丘尼之所以受供養，那是因為他們已經具備了須陀洹的身分，從皈依三寶，開始建立信心，直到對佛法有所認知，也知道自己的內在仍只是個凡夫的內涵，更因此而莊嚴自己的戒，並修行八種忍法，所以比丘、比丘尼當然擁有應供的資格。其實，以「應供」而言，並不是阿羅漢才有資格應供，須陀洹、斯陀含和阿那含一樣夠資格應供，所以，比丘、比丘尼是當然受供養的身分，因為他們已經顯現聲聞乘的身分了。

其次，我們也要知道「阿羅漢」一詞的正確讀法，許多人將阿（ㄉ）羅漢，唸成為阿（ㄩ）羅漢，又將阿（ㄉ）彌陀佛唸成阿（ㄩ）彌陀佛；在此

，我們特別說明「阿」字何時唸「ㄚ」，又在什麼時候該唸「ㄛ」，如何分辨它：對於「阿」字，我們可以這麼判斷：唸「ㄚ」的時候，沒有「無」的意思；唸「ㄛ」的時候，則有「無」的意思，例如阿（ㄚ）難的阿（ㄚ），不能唸成阿（ㄛ），因為，「阿難」這個名字翻譯成中文是「慶喜」的意思，他的名字是因為阿難尊者出生的時候，他的父親以至全家人都為能夠得到一個男孩而非常歡喜，因而為他取名「慶喜」，這裡面完全不含「無」的意思。但是，以阿羅漢（無學）而言，「無學」一詞包含「無」的意思，所以唸「ㄛ」；同樣的，阿彌陀佛的名字翻譯成「無量壽」或「無量光」，裡面也有「無」的意思，所以不能唸成「ㄚ」。總之，凡必須唸「ㄛ」的「阿」字，其中必然有「無」的含意，而唸「ㄚ」的時候，則表示這個詞裡面沒有「無」的含意。因此，不論是無限量、無止盡、無際，或是無邊，只要包含有「無」的含意者，都不能唸成「ㄚ」，這一點必須仔細把握。

聲聞十地，從皈依三寶、生起信心、在佛法上有所認識、知道自己還只是個普通人而開始修行辦道，以至受了戒，這五個過程看來似乎並不難，至少，只要成為一個出家人，一開始就能擁有這些，可是，接下來於「八人地」所說的八種忍法的修養，是否已經在學習、修養中了呢？更何況，談信佛、信法，其中還關係到所謂的八正道，必須相信佛法中所說的八正道法，所以，聲聞乘行者必須具足四聖諦法與八正道法，並完成行忍的忍法，如此才有機會達到羅漢的修養，而且，其修養過程中所完成的結果，仍有所差別，其差別就是「三向一果」。「三向一果」一成就了「須陀洹」，只是具備了資格，有了走向阿羅漢的機會而已，也因此而稱之為「向」；至於「斯陀含」，也有機會走向阿羅漢，可是還必須經過再來一次的修養才能完成；而到達「阿那含」之後就不一樣了，因為，「阿那含」不需要再來一次即可直接朝向羅漢的結果；以上三者是為「三向」，而阿那含之後的阿羅漢（羅漢）是為「一果」（一般分別聲聞乘的成就為四果，那是因為聲聞乘行者所證得的結果有須陀洹、斯陀含、阿那含，以及阿羅漢四者，而事實上，依其內涵應稱之為「三向一果」才是正確的），以上是我們對「聲聞乘十地」必須把握的重點。

## 第 31 集 緣覺乘十地

緣覺乘，其修行者是依因緣而完成覺悟。所謂「緣覺」，分別有「教內緣覺」（自然緣覺）及「教外緣覺」（外道緣覺），以中文義譯來說，也就是「辟支佛」或「傍佛」，表示其修行者依十二因緣法而修養，而成就，雖不離於佛法，卻有別於依四聖諦法或六波羅蜜法而成就的聲聞、菩薩，或是佛，所以稱為「傍佛」或「辟支佛」。

這裡所談關於「緣覺」的種種，是指「教內緣覺」（自然緣覺），而不是「教外緣覺」（外道緣覺）。教外的外道緣覺，是過去佛陀時代針對佛陀學派以外的外道成就者而說，那時候，印度地區早在佛陀之前就已經存在有十一大學派了，直到釋迦牟尼佛之後，才出現第十二大學派，也就是佛陀學派，而且，當時由於佛陀盡舉其他十一大學派的缺失而說「不究竟」，並藉此而闡述他所證得圓滿無缺的道理方法，所以，佛陀學派以外的其他十一大學派因而視釋迦牟尼佛為叛逆者。事實上，佛陀學派與其他學派之間的最大差別，也就是究竟與否，有沒有缺失，所以，這裡談「緣覺乘十地」，是以「教內緣覺」為對象，首先必須瞭解的這一點。

緣覺乘的修養過程，共有十個階段。第一個是「苦行具足」，其所謂「苦行」，並非獨居山洞中或自耕自食，而是面對苦的行為，深入體驗，從中磨鍊自己，認識自己，並能得到實際饒益，就像過去釋迦牟尼佛成道前曾在雪山苦行六年，更參訪無數善知識，從中累積無數覺悟之因，其他又如「十二頭陀行」，或「善財童子五十三參」等，這些都是苦行。苦行具足，於苦行而談具足，則說明了「苦行必須具足修養的利益」，如果忽略了這個大前提而行苦行，那麼，即使再「苦」，也無關「道」的修養，所以，苦行具足之「具足」，也就是「道的利益具足」。

第二個是「自覺因緣」，說明了聲聞乘行者是從十二因緣法或十二緣起法而得到覺悟的，不是因他人之教化而覺悟，所以，「緣覺」正是依「緣」（十二因緣法）而「覺」之意。

第三個是「覺知四聖諦」：行者識知十二因緣法，於緣起之法有所覺知仍不夠，仍須覺知「苦集滅道」四聖諦法，並從中體悟、察覺，既明瞭人為何而苦，也知道欲滅除其苦，須依道理方法而行，須有所覺悟，須如此而具備

四聖諦法的修養。

第四個是「甚深利智」：其所謂「利」，是指行者先能達到「我空法有」的利益，而後再進入「我法二空」的修養。所以，「利」是指我空法有的利益，也就是法的利益，依於法而突破我執，然而，行者也往往因為對「法」的依賴，所以，一旦離於「法」，就做不了主，因此仍須進而達到「我法二空」的修養（其中涉及十六行相的八種行忍之法）。總之，行者須深入「法」之利益所在，從而完成知識經驗的成就。

第五個是「聖諦聖道」：所謂「聖諦」是指「四聖諦法」，是以「四聖諦法」為基礎，同時不捨「八正道法」（聖道），所以說「聖諦聖道」。四聖諦法，是所有聲聞乘行者都必須修養的「共法」，而「八正道法」也同樣如此，所以，如果僅依四聖諦法而修養，卻少了八正道法的內涵，那麼，對一個修行者而言，其思想、觀念、行為，以至生活方式，將無法建立，無所依歸。畢竟，緣覺乘的基礎，是建立在聲聞乘的基礎上，所以，具備了聲聞法的基礎，才有機會建立起緣覺法的基礎，而且，有了緣覺基礎之後，並不等於具足了緣覺乘的修養，因為，行者此時仍在「欲界、色界、無色界」三界之內（第六階段是覺知三界），所以，為超出三界，仍須繼續修養，繼而進入「修證寂滅」的階段。

第七個是「修證寂滅」：「寂滅」是「涅槃」之意，所以，「修證寂滅」表示藉修養而證入涅槃之境。欲達涅槃，應如何修養，又如何證得呢？緣覺乘行者，從苦行到自覺因緣，並覺知四聖諦法，擁有我空法有及我法二空的利與智，將四聖諦法及八正道法作為自我調理的方法，至此之後，仍不可自認已經有所成就，仍須自覺身在三界之內，所以還要繼續修養，出離三界，以涅槃（寂滅）的不生不滅境界為目的。而行者如果能切實循序修養，則自然能逐步接近涅槃境界，同時也將隨著種種修養的完成，而表現出六種神通的現象。

第八個是「六神通現」：關於「神通」，緣覺乘中有種種對六神通現的記載，但是，這些神通的現象往往令一般人不解而迷惑，所以時下的社會中才會充斥著種種怪戾亂神的荒誕之事。六神通，其實並不如一般人所想像的那般玄妙不可測，例如「天足通」，許多人以為這是一種能像飛機或鳥類一樣腳

不著地而飛行於空中的本事，將神通的現象誤解為物質體（飛機或鳥）的現象。事實上，行者若真正依於佛法而有所修養，就不可能否定現實，更何況，人絕不可能是個腳不著地即能飛行於空中的怪物。又如天耳通，也有人以為能聽見遙遠距離之外的聲音，或聽見某些別人聽不到的聲音，就是天耳通；若是如此，那麼，一旦人的後腦及中耳的位置出現了有如山中寂靜夜晚裡的蟲鳴聲，而且只有自己聽到了，旁邊的其他人都聽不見，那是否有了天耳通呢？那不是天耳通，而是一種耳鳴的現象，是一種病，是人體的耳朵與腦神經之間發生了問題，而且，有了這種病，人的平衡感就會發生問題。另外，又如天眼通，一般人也以為能夠看見別人所看不見的，就是天眼通。事實上，能看見或聽見別人所不能看見，不能聽見的，並不一定可信，除非能以現代科技而加以證實，如此才是可靠的修養，否則，那無異於時下四處橫行的怪戾亂神現象，反正，吹噓有神通的人所繪聲繪影的一切，原本就是為了唬人，所以一般的平常人當然無法理解。

神通，並不是「能知道別人所不知道的」。如果有人說「某個小房間裡堆放了許多書」，後來旁人也進去看過了，證實他所言不假，房間裡果真堆放著許多書，那是否表示這個說話的人真有天眼通呢？其實，這個說話的人或許原本就知道那個小房間是個庫房，而且知道裡面放了許多的書籍，所以他當然能說得絲毫不差。又如同「他心通」，一般人也認為「他心通」就是能知道別人的任何起心動念，但是，真是如此嗎？傳說中，過去有位印度和尚，名大耳尊者，人人都說他有他心通，後來他來到中國，於是發生了中國的禪師考驗大耳尊者他心通的故事：有一天，尊者和禪師聚在一起，當時只要禪師一起心動念，尊者就能立刻知道禪師心中的想法，後來，禪師就進入禪定，不起心動念，這時候，尊者就無從得知禪師的想法了。可見，其關鍵在於「起心動念」。若以世俗的人生經驗來說，許多跑江湖的人，他們尤其能輕易得知別人的想法；又如同金光黨的騙徒，他們正因為瞭解一般人貪財的心理，所以才能每次順利得手，那麼，他們難道都有他心通嗎？所以，我們不能以這種方式來認識神通。須把握，神通的修養，必然是一種利益且不會造成傷害的表現。

第九個是「徹悟無生」，也就是徹底覺悟之意。以人的生命或業而言，這是一種「有生」的現象，此外，以道而言，同樣是一種「有生」的現象；唯

有業與道究竟清淨了，其「有生」的現象才是真正不存在了，才是突破「有生」，而入於「無生」。我們可以發現，人睡著時，除了呼吸尚存之外，眼睛看不見，耳朵聽不到，鼻子也聞不到，從他身上幾乎看不出任何的生命現象，這時候，人就像是死去一般，但他其實還有呼吸，並不是真的死去了，所以，人睡著的時候，其實就是一種「無生」的現象，因為他在這時候已經沒有生命現象的動態表現了；再以入定而言，其生命的動態現象則因為入住定中，所以呈現停止狀態，這也是一種「無生」的境界。可見，「無生」是依於生命現象的表現而言，其所謂「動態現象的停止」，並不是真的沒有生命現象了，而是當時所呈現的生命現象，不是一般人所能感受、體會到的，所以，「無生」是以「法忍」而言，而且，「無生」仍稱不上是多麼了不起的境界。

法忍，是依於佛法而行忍，亦即於現實生活中發生人與事的問題時，能做到不計較、不執著，行「法忍」而表現「無生」的修養；相反的，如果還有任何的計較、執著，那就是「有生」。所謂「不計較、不執著」，並不是如木頭或石頭般毫無分別之心，何況木頭或石頭並非無生，而是不能表現生命的物質體，所以，「無」不是「沒有」，而是從「有生」而來。此外，佛法中更依法而說「徹悟無生」，說明從面對「有生」中表現修養，從「有生」中突破而不計較、不執著，而且，即使在問題發生的過程中，也不會使自己或他人受到傷害，正如現實生活中，人與人之間，極易發生「諍」的情形，所以佛法中也提醒行者「無諍即是戒」。有時候，某些事的道理，其說法與真實情形有了誤差，而當事人也確切知道了，這時候，旁人就不須非在當下提出糾正不可，否則，那可能就會變成「有生」了。那麼，如何說「無生」呢？欲達「無生」，須諒解他人之錯，且知道所以如此，是因為其所學不足，而且也預料到即使在當時告訴他，對方也未必能接受，所以，雖知其缺失，卻能等待整個事情成為過去，靜待其「生」的現象完成之後，再私下將問題告知當事人，至少，那時候就沒有所謂的面子問題，當事人也會比較容易接受，可見，如果能在事後的適當時機中將問題提出，對當事人而言，就是一種幫助，一種利益，而且，原來的「有生」也就突破了，這就是「有生」與「無生」的差別。又如同人吃飯與吃菜的營養問題，其「有生」就是飯與菜，而「無生」則是飯菜中的營養成份；雖然營養成份是看不見的，卻不難藉助科學儀器，以科學方法而加以驗證，所以，「無生」絕不是「沒有生」，而是依於

一般人的能力所不能認定的生態現象來說，它是以「法」而言。

第十個是「習氣漸盡」，「習氣」是依於人的「業」而說，人因業所以產生習氣；而緣覺乘行者如果能依於佛法中的種種道理方法，依循以上各個階段而漸進修養，最後必然能將業的習氣逐漸清淨，完成緣覺道果。

以上是緣覺乘行者在修養的過程中，必須歷經的十個階段，而且，這十個階段就像十個階梯一般，從苦行以至習氣逐漸清淨，完成道的成就，但是，緣覺乘行者即使完成了最終的緣覺修養，仍然習氣尚存，如同聲聞乘行者完成羅漢果位之後，仍有微細惑一般，所以，不論是聲聞乘或緣覺乘，於修養境界而言，同樣未達究竟。

## 第 32 集 菩薩乘十地

菩薩乘行者的修養過程，從「歡喜地」、「離垢地」、「發光地」、「焰慧地」、「極難勝地」、「現前地」、「遠行地」、「不動地」、「善慧地」到「法雲地」，層層而上，是為菩薩乘十地，可分為三個階段，第一階段從初地到四地（「歡喜地」到「焰慧地」），是會起變化的變化位；第二階段從五地到七地（「極難勝地」到「遠行地」），屬提昇位；第三階段從八地到十地（「不動地」到「法雲地」），屬增上位；所以，菩薩乘行者的修養階位共有十地、三個階段。

菩薩乘十地的三個階段：第一階段「變化位」，其比喻「變化」，是因為菩薩乘行者進入歡喜地後，很快就能開啟菩提種子，生起歡喜心，並學習離欲，學習運用知識經驗以表現智慧，發揮成為力量，可是，這些現象能否長久維持？事實上，正因其難以持久，易起變化，一旦稍有懈怠或疏忽，原來所能表現的修養就會減低，甚至消失，所以，依於這種變化不定的特性，菩薩行修的第一階段故稱為「變化位」。完成變化位的修養之後，進入五地，並且慢慢提昇到七地時，基礎已經穩固，修養也愈來愈高，愈接近圓滿，這個階段是為「提昇位」。處於提昇位的階段中，行者的修養已經提昇，然而，其所能提昇的程度畢竟有限，一旦到達了飽和點，也就是到達第八地「不動地」時，其修養進度將難以大步邁進，甚至可能感到寸步難行，此一階段即

是「增上位」。菩薩乘十地、三個階段的大概差別便是這樣。

如果以爬山來比喻菩薩乘行者修行的過程，從變化位、提昇位到增上位的三個階段，一開始的變化位就像從平地到山腳，安步當車即能輕而易舉的完成，接下來，如果希望從山腳爬到山腰（提昇位），或許還能勉力而為，可是，到達山腰之後，抬頭向上一望，看著山頂遙遠的峰端還有那麼遠、艱辛的一段路程等著自己，這時候，可能就會氣餒退縮、懈怠放逸，甚至不想繼續往上走了，雖然明知登上山頂才算到達目的地，可是，此時此刻要直登山頂，卻格外步履維艱，這就是第三階段「增上位」的現象。菩薩乘十地的十個地位、三個階段，光從名相上看，不易把握，唯有深入認識其漸進的及階段性的提昇、增上進度，才有機會在修學的過程中明確分辨，否則，看似毫釐之差，其實卻有天壤之別，就像「燄慧地」與「善慧地」二者，只是一字之差，其修養與境界，則有如天差地別。

菩薩乘十地的第一個是初地，也就是「歡喜地」。所謂「歡喜」，並非學佛了，就歡喜了，不是這麼簡單；歡喜，憑什麼而歡喜？歡喜，是從菩提種子的顯現中，相應於佛法的好處，所以開啟菩提種子，依此而說「歡喜地」。進入了歡喜地，以其菩提慧命而言，正如同一顆種子發了芽，此後更需繼續成長茁壯，否則就會枯萎敗壞，成為焦芽敗種，所以，進入了歡喜地，開啟菩提種子之後，還要「離垢」以求成長的生機。

離垢地（二地）—建立歡喜地的基礎後，已經開啟菩提種子，但是，這只是個開始，如同種子的外表仍緊緊包裹著一層外殼，必須脫去這層外殼，才有機會抽出嫩芽而成長，最後成樹、成蔭，開花結果，所以，行者雖已開啟菩提種子，然而，造作所成之「業」卻有如種子表層的那層外殼，如影隨形，阻礙了成長的機會，因此，唯有離於業的貪欲、瞋欲、痴欲之垢（或說是離「貪瞋痴慢疑」五見之垢），才有見道、成道的機會，可見，「離垢」之「垢」，遍指人的問題、道的障礙，是菩薩乘行者必須逐漸出離的業之「垢」染。

發光地（三地）—所謂「發光」，是依於菩提而說。行者不斷的藉修養而出離垢染，在個人修養的培養累積之下而有所感應，顯現瑞象，是為發光地；這時候，菩提展現了，但是，尚未具足智慧，因此，行者需要行於智慧

的修養，入於燄慧地。

燄慧地（四地）—「慧」是「般若」，是運用豐富的知識經驗以成為有利益的力量，所以，「燄慧」是依於般若而說。菩薩乘十地中以「燄慧」而影喻般若，是關係到「慧」所散發出如燄火般的力量，就像太陽的輻射光一般；太陽的熱量與熱力，就是藉其輻射作用而顯現的，「燄」即相當於太陽的輻射作用，能使「慧」展現其不可思議的力量，同時，慧的力量也涉及知識經驗的運用，所以，「燄慧」是從菩提（發光）入於般若（燄慧）的進一步修養。從歡喜地到燄慧地，是菩薩乘十地中的前四個過程（初地至四地），也是菩薩行修的第一階段；此一階段中，行者的修養表現，隨時可能發生變化，是為變化位階段。

極難勝地（五地）—菩提的開啟，以至入於般若的修養，並不表示成就了道業，或者圓滿了般若，因為，現實中仍存在許多障礙和困難，如果希望戰勝這些，就必須培養足以超越的能力，認識這些因煩惱障與所知障而形成的種種障礙與困難—因為煩惱，所以成為障礙；因為自以為知，所以成為障礙，這二者也就是所謂的「我執」與「法執」。我執與法執，是每個人都必須面對的問題，也是一般人難以突破，難以超越的困境，然而，唯有能勝過，能超越，才有機會進入菩薩乘十地的第五個地位，也就是提昇位的第一個過程—極難勝地。擁有這份能超越的能力後，足以排除障礙，但是，能否時時刻刻表現這份修養呢？因此，菩薩的行修階位在「極難勝地」之後，繼續提出「現前地」。

現前地（六地）—現實人生中，原本就是困難、障礙重重的，但是，入於「現前地」的行者已能依於修養，在遭逢困難或障礙的任何時刻中，排除障礙，戰勝困難，不為所轉，將修養表現於每一個現在，並在具備這樣的修養基礎後，進而提昇到「遠行地」。

遠行地（七地）—所謂「遠行」，並非行於遠處，也不是個人修養遠勝於他人。遠行，意喻行者的修養已入「極難勝」之境，能超越困難、障礙，不論處於任何時刻，都能表現其修養，也使別人體會、感受到這份修養，甚至更引以為典範，依循之，學習之。其形容為「遠行」，也如同一般人的說話音量：正常情況下，聲音的傳達範圍有限，所以聽得到的人也有限，但是，

如果能透過廣播電台的傳播系統，將聲音輸入廣播設備，再從天線發射出去，聲音就能無遠弗屆，不論距離是遠或近，聽眾都能與播音者發生共鳴，甚至從中得到利益。現前，強調表現於任何時刻；遠行，則指行者具備真修實養，不僅自己能真正做到，表現出來，即使身處各種不同的環境中，同樣能令自己與他人共得利益。可見，「遠行地」的修養，是一種無遠弗屆的境界，但是，也必須瞭解，即使達到了這樣的修養境界，仍在菩薩因位中，尚未圓滿菩薩的修養，未進入等覺位，仍不究竟；此時，行者若欲進入等覺位，仍須繼續修養，以入於菩薩乘十地中的第八地「不動地」。（註：等覺位，是相等於佛的修養境界；因其修養相近於佛，猶如在佛之隔鄰，所以稱作「佛鄰位」，又稱作「等覺位」。）

不動地（八地）—不動地，是菩薩修養境界中第三階段的起點，屬增上位。所謂「不動」，是如如不動；其第一個「如」，是圓滿之意，第二個「如」，則是究竟的意思，所以，既要圓滿，也要究竟，如此才是「不動」之境。至於「圓滿、究竟」，則是沒有任何缺失的修養表現，不僅從平面的角度看來，沒有障礙、缺失，從其他任何角度看，同樣如此，因為，它是有如球狀的圓，圓滿毫無缺失。進入如如不動之境，已近「等覺」道果，但尚未完成，唯有在任何時空環境的身口意行為中，皆能表現智與慧的力量，表現修養，不論所言、所行、所想，都不違背佛法的大前提，不傷害別人，也不傷害自己，不離於「善」，如此才是「相等於佛」（等覺）的修養。

善慧地（九地）—不論任何時刻，都能在行為中表現出智慧的力量，呈現出利益的、沒有任何傷害性的結果，就是「善慧」的修養表現，所以，我們從這點可以發現「燄慧」與「善慧」之別—「燄慧」只是一種力量的顯現，而「善慧」之力所完成的結果，則是完全的饒益功德，沒有任何的傷害、缺失或後遺症。此時，行者於智慧的發揮，於行為的表現，都是利益的，沒有任何傷害的，但是，於菩薩的究竟成就而言，還不夠，仍須進而到達「法雲地」，如此才是真正完成「相等於佛」的修養境界。

法雲地（十地）—菩薩第十地的修養喻為「法雲」，是因其修養表現所產生的力量及結果，都是全然的利益。在此不說是「雲」，是因為雲朵一旦聚集太多，將帶來過於豐沛的雨水，造成災害，所以不說「雲」，而說「法

雲」，表示什麼地方需要雨水，即予適度的雨水滋潤大地，而不以過量的雨水帶來災害，造成對眾生的傷害。所以，「法雲」是比喻行者的道德修養能滋潤眾生，所以引喻「法雲」以形容這份道德修養所帶給眾生的種種好處，所完成的饒益功德。行者從歡喜地、離垢地，以至法雲地，層層修養而上，至此已完成菩薩的究竟修養，完成菩薩乘的十個地位、三個階段，從「變化位」而「提昇位」，並到達「增上位」。

菩薩乘的行修過程中，一開始，發起歡喜心，是因為開啟了潛藏的菩提種子；因菩提種子的顯現、萌芽，所以法喜充滿。事實上，如果不是其中有「法」，也就沒有那份喜悅，那麼，「法」從何來？「法喜充滿」又是誰給與的呢？其中關係到「法」，所以，必須仰賴佛陀的教法，才能使得行者生起歡喜之心，開啟菩提種子，而不是在寺院裡看到佛像就歡喜了，聽到鐘聲就清淨了，也不是菩提種子萌芽、歡喜心生起了，就圓滿智慧了，就離垢了；唯有於身口意的表現中，時時依教如法而行，才能法喜充滿，才是真正的歡喜，才有機會成為初地菩薩。初地菩薩，須依循佛陀的道理方法而行，以六波羅蜜法作為基本修養的方法，然而，擁有六波羅蜜法的修養，並不等於具足了波羅蜜法的完整內涵，因為，六波羅蜜法只是眾多波羅蜜法的一小部份，此外還有十波羅蜜，以至百波羅蜜、無量波羅蜜等修行方法，所以，以初地菩薩修學六波羅蜜法為例，這只是引導行者從六波羅蜜法著手，奠立波羅蜜法的根本修養而已，可見，即使是最初級的歡喜地，也不能將它看得太容易。

法喜充滿之後，進入離垢地，須知「離垢」並非指出家遠離世俗，不是如此就能離垢，否則，即使守著寺院伽藍，又何曾離開過五濁惡世的世間呢？離垢，是依修養而離欲，包含內在與外在，從內外兼修而期許貪欲之心能從多欲到少欲，最後清淨欲，而這種欲望愈來愈少的現象，也就是出離的現象，是離垢的修養成果，所以，佛門中的三皈依，同樣也談到「離欲尊」，提出「離欲才能真正離垢」的道理。至於二地以上到十地，必須著重循序漸進，一個階段一個階段的依教如法，精勤不懈，方能水到渠成；也就是說，菩薩乘十地中的任何一個地位，除了名相的認識之外，更應瞭解其意域與境界，才能正確的把握其要義。

### 第 33 集 佛乘十地(上)

介紹聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘的十種階位，是一般學佛者認為理所當然而容易接受的，但是，如果談佛乘十地，不僅不曾有人這麼說，甚至還會有人質疑：佛的境界還有十種地位的分別與階位的不同嗎？事實上，佛的境界是一樣的，只是，佛也有不同的修養表現，因此，「佛乘十地」告訴我們「佛的十種不同現象」，此外，佛教寺院中舉辦禮拜千佛或萬佛的法會，其所謂「千佛、萬佛」，也可以說是「佛乘千地」、「佛乘萬地」，或說是「千佛、萬佛、無量佛」的不同現象，猶如懺文中記載「廣明智慧佛、清淨莊嚴佛、日月幢佛、妙金剛佛、大威輪佛、虛空佛、廣勝法界佛、普覺佛、無量功德佛、毗盧遮那佛……」等眾多佛名號，正是千佛、萬佛，乃至無量佛的不同表現。

佛乘，所介紹的不外乎是佛境界的修養與成就，而佛乘十地，也就是「佛的十種表現內涵」，其大概範圍如下：

第一個是「甚深難知廣明智慧佛地」—「甚深」是極深入、極深奧之意；「難知」是依於人的能力而言，不容易知道的，難以理解的；「廣明」則比喻佛的成就所表現出的力量無限寬廣，所發揮的影響不是單一的，不局限於某個環境；其修養表現，建立在智慧的基礎上，並到達甚深難知之境，不論處於任何時空中，皆能清楚表現其修養，並發揮廣泛、深遠的影響；這樣的佛成就及境界，是依於智慧而說。

第二個是「清淨自分莊嚴不思議功德」—這是以功德為基礎而達到清淨的境界。清淨，是業與道皆清淨的不生不滅境界；因完全清淨，所以不再有生滅現象的存在與發生。自分莊嚴，則因為自我之「業與道」清淨，故能顯露莊嚴，是成就者自身的修養內涵，他人無法取巧共享，即使是最親近的個體也不例外，正如所謂「個人修持個人得，自己吃飯自己飽」的道理一般，其最終的功德成就，來自真修實養而具足，所以，即使是佛弟子，也無法因「眾生皆有佛性」而能平白擁有佛的修養與內涵；雖說眾生皆有佛性，但是，佛性能否顯現出來？於業，能否清淨；於道，能否清淨？因此，「自分莊嚴」已達「不思議」的境界；「思」是思想或思考，「議」是議論，也就是以人的能力而言，說明其難依思考而表達的不可思議境界。佛所成就的功德

，不僅於業與道皆已清淨，更依「自分」而表現「莊嚴」，誠然已入「不可思議」的境界。

第三個是「善明日幢實相海藏地」—在這裡，「幢」的讀音讀作「同」，不讀作「床」，是指幢幡寶蓋；「海藏」之「藏」，不讀作「臟」，而讀作收藏的「藏」。「善明日幢實相海藏地」將佛境界比喻為「日幢」，是因為太陽始終不改其圓且明亮的特性，不同於月有陰晴圓缺的變化，此外，太陽恒久散發熱量與熱力，能普遍為大地的生命體帶來生命的力量，維護其生命的滋長，而且，不僅喻作「日幢」，更強調「善明」，表示太陽雖好，但是，一旦熱量與熱力過度了，將造成乾旱，帶來災難，形成傷害，原有的善亦將轉變為不善，所以，於善必須明了，明了真正能維護生命的力量，同時，「善明日幢實相海藏地」也說明了這種力量有如海底世界之大且深（海藏），一般人難以完全瞭解其現象，如同海底世界中所隱藏的一切，以人的能力而言，無法一目了然，因為，這是一種近乎無法瞭解的境界。

第四個是「精妙金光諸神通智德地」—精妙，「精」是選擇最好的精華，「妙」是微妙，而非玄妙；一般世俗講究精細，愈精細愈好，佛教經典中則談精妙，不強調精細。「金光」是適合於人、依人的習性而比喻形容的；我們可以發現，一般人喜歡黃金，是因為它金光閃閃的光彩，所以心生喜愛而嚮往，所以說，「金光」是依於人的通性而作的形容。「諸神通」，表示所有的神通；「神」是一般人難以理解的，所以許多令人難以理解之事，往往被形容作「很神秘、很神妙、很神奇」；「通」表示通達無有障礙。所以，所謂難以理解卻又通達無障礙的現象，是依於知識經驗與道德修養而說，相關於表現者的「智德」（「智」是知識經驗，「德」是修養），因其知識經驗與道德修養皆已到達極精妙的境界，故能散發出有如黃金般的熠熠光彩，既精妙且珍貴，令人格外珍惜，而且，這樣的修養表現與境界，非一般人的能力所能及，亦非常人所能理解，卻能通達毫無障礙，這就是佛的境界。

第五個是「大輪威藏功德地」—欲解「大輪威藏功德」之義，則須分別探究「大輪」、「威」、「藏」、「功德」的涵意：大輪，意指大法輪，影喻大法輪能產生無窮威力，其中所蘊藏的利益、功德，更是無有止盡。輪，更影喻車輪經常轉動的現象，藉此直指輪轉動所發揮的實際效益—如果輪懸

在空中，其轉動並無實際效益或功德可言，但是，若將輪裝於車身，它轉動的力量就能幫助車子承載大量的貨物或人，輕易行進而到達目的地，表現智慧，完成功德，完全不同於過去將物品扛在肩上而行，以人力達成搬運的方式。憑靠人力而完成搬運，畢竟不是一種輪相，這種方式除了搬運的人感到累，比較辛苦之外，效益是有限的，然而，如果改用其他更有效的方法來表現，其效益卻能延展為無限，例如過去的手搖發電機，必須以人的雙手不斷的搖動，才能持續發電，直到後來改以火力、水力、石油等不同的力量來發電，電力發展史才別開生面，快速起飛，特別是核能發電的啟用；核能發電廠，雖然表面上看來似乎毫無特別之處，只是一些水泥建築，事實上，這些不起眼的水泥建築物裡卻蘊藏有代表最新科技的核子原料（鈾）及反應爐等核能發電的基本要素，藉此即能發揮巨大的發電功能，有如「大輪」因蘊藏極豐富的知識經驗，所以能發揮無上智慧，完成威力無窮的「功德」。佛法的最終目的，不外乎希望所得到的結果是份「功德」—「功」是一種力量，「德」是一種修養，若能將修養發揮成純然利益而絕無傷害的力量，利益自己，也利樂他人，就是功德，而佛的功德境界，也就像大法輪，蘊藏著無窮無盡且威力無比的力量。

第六個是「虛空內清淨無垢炎光開相地」—「虛空」是對宇宙太空的形容；「內清淨」則說明虛空中能見風雲雨電、日月星辰，但是，虛空的本身、它的內在卻清清淨淨，什麼也沒有，所以說「內清淨」，並依此而說「無垢」。炎光開相，「炎」並非熾熱，而是指光芒，形容它的光芒所開啟的，盡是瑞相，有如虛空原本湛然清淨而無垢染，卻顯現風雲雨電、日月星辰，能表現其作用，發揮其饒益性；又如同一顆珠寶，不論歷經多少歲月，或遺落在臭穢的糞坑裡，外表看來雖然如它所處的環境一般髒臭不堪，其實它的本身依然清淨無垢，一旦離開這個暫處的髒臭環境，光芒自能顯露無遺，這就是「炎光開相」的道理。

第七個是「廣勝法界藏明界地」—佛教名相中多有談及「法界」之例，如「十法界」、「四法界」等，但是這裡談「法界」並非單純指華嚴經的法界思想；般若經談法界，廣泛包含有世法、出世法、人法，普遍涉及一切事與理之法的範圍，所以稱作法界（「界」是範圍，所以「法界」遍指法的範圍，如同人的範圍稱作人界，畜生的範圍稱作畜生界一般）。廣勝，「廣」

是寬廣而沒有局限，沒有邊際；「勝」是超越，表示超越人或三界六道之法界，能幫助行者清淨業、顯菩提，入般若而明了覺悟，可見，簡短的幾個字看似簡單，內涵卻極深廣—無限超越而不受局限，無有止盡，不局限於事或理的法界，以至整個三界六道、三千大千世界的範圍，此外更蘊藏足以幫助行者出離「業與道」以成就佛境界的內涵。「廣勝法界藏明界地」依法界而談「明」，「明」不是明了、明白，而是形容如白晝般清清楚楚，一目了然，此外，談「明」也涉及相對的「暗」，因為人總在相對的世界裡，依相對而面對問題，所以有美就有醜，有好就有壞，有對就有錯，因此，佛法不離於人的問題，它以「人」為基礎，引導學佛行者從中面對，從中認識、瞭解，不斷突破相對，終能到達絕對的佛境界，完成佛陀的成就。

第八個，「普覺智藏能淨無垢無邊無礙智通地」是以「覺」為重點—普覺之「覺」，不只是一個自我之覺，事實上，它廣泛的涉及覺他，故能完成圓滿之覺；一般對「覺」或「佛」的解釋是自覺、覺他、覺行圓滿，而這裡談普覺，「普」是普及之意，表示從「自覺」普及至「他覺」，完成圓滿的覺悟，所以「普覺」不能錯解為「普遍的覺悟」。智藏（「藏」的讀音同「臟」），是指知識經驗所蘊藏的力量。「能淨」表示能清淨業、清淨法；一般人對「清淨業」，容易理解，也當然視為學佛的目標，至於「清淨法」，何謂清淨法，何以須清淨法？則多所不解；一般人瞭解「業」引發人的無明，所以不喜歡業，希望能清淨業，至於「法」，則往往認定它是好的，是菩提，所以執著於「法」，不解清淨法之要義。又如佛制戒律強調不殺生，許多人不解戒之真義，所以指責他人「已經學佛了，還吃魚吃肉……」，事實上，其指責反而顯露自己不懂佛法的事實，尤其忘了對方只是個在家居士，此外，至少我們也知道泰國、緬甸及西藏地區的出家人向來隨緣受供，別人給什麼就吃什麼，難道他們也違背了戒嗎？如果這位表示意見的人真正懂得「法」，首先至少就能明辨對方所吃的魚、肉是否自己殺的？是否特意為自己而殺的？是否親眼目睹殺的過程？如果都不是，只是從市場裡買得的現成肉品，那就不是殺生，而只是肉食罷了，這些就是佛法中談不淨肉的幾個要點。接著又談「能淨」，是依「法」而談「能清淨」；「無垢」則是突破污穢或骯髒之垢染；「無邊」形容無邊際、無限量之寬廣；「無礙」是沒有障礙，意指智慧之圓融通達，並依此而談智通。可見，希望自覺，以至普及的覺他，並達到圓滿的覺悟，於智須

能通達，能圓融；於慧須能蘊藏「能淨無垢無邊無礙」的力量與境界，如此才是佛陀的修養境界。

以上佛乘十地的八種現象與內涵，學佛行者須從看似簡單的字句間深入探究，如此才有機會發現佛的不思議修養及其功德成就，何況佛乘十地之外，更有佛乘千地、佛乘萬地；可以說，佛的修養內涵確實無邊無際。在此介紹佛乘十地的八種現象與內涵之餘，下一章節將繼續介紹「無邊功德莊嚴回向能照明地」及「毗盧舍那智海藏地」，以圓滿佛乘「十地」。

## 第 34 集 佛乘十地(下)

介紹了佛乘十地的前八者，從而探究佛境界的修養與表現後，這裡繼續介紹「無邊功德莊嚴回向能照明地」及「毗盧舍那智海藏地」。

佛乘十地的第九個「無邊功德莊嚴回向能照明地」—首先須分別瞭解「無邊功德」、「莊嚴回向」及「能照明」等字義。佛法中常談及「回向功德」一詞，究竟什麼是「回向」？關於回向，佛教界有許多人提出「回小向大」，並解釋為「自己有份功德，經回向後，功德更大」，或將「回向」解釋為「給與別人好處」，這些說法乍聽之下似乎頗有道理，其實「回向」還關係到「功德」；佛乘十地的「大輪威藏功德地」即說明「功」是一種力量，「德」是一種修養，另外佛教名相中的「十回向」（十種回向）也簡單且明確的告訴我們「回向，就是將自己所得到的利益與更多的人共同分享。」所以，不論是「功德」或「回向」，如果不能把握其原則，而只是執著於將功德回向給父母、回向給亡魂、回向給冤親債主……，那麼，不妨想一想：自己所認為的功德，真是一份自我的修養嗎？這份修養又是否真能成為一種力量？如果都不是，那有何功德可言？

所謂功德，一般人的印象中總認為花錢請出家人誦經禮懺，或到寺院添油香、安裝佛像……等，就是「作功德」，認為做了這些事就有功德。不可否認的，這是一份功德，但是為什麼要拿錢到寺院裡安裝佛像呢？如果是為了讓每個來到這裡的人，都能藉禮佛而引發菩提種子，那麼，其中的確存在功德，相反的，如果將佛像安座於別人看不到、接觸不到的地方，或放在個

人的陳列室裡獨自欣賞，那就不可能成為功德。又如同添油香，如果添油香就是功德善行，那麼不妨回顧曾經備受輿論批評的宋七力事件，它不就是因為信眾供養以及許多添油香的功德金，所以才演變成斂財的社會事件？這些來自信眾供養的錢財，最後就是被相關主事者瓜分了，試問：在這樣的事件中，其功德何在？然而，不論添油香的功德金是多或少，若能將它用於出家人的衣、食、住、行，供給其不足，或將其剩餘部份用於寺院建設、修繕，那的確能成為一份功德，甚至將一筆錢分別幫助社會上的許多困苦人家，也可以成為功德，可見，「無邊功德」須「莊嚴回向」，而不是花了錢，即具足功德。

又如寺院中的經懺佛事，是否花錢請出家人誦經禮懺就有功德？在千佛山派下，對於這類佛事往往要求誦經禮懺之時，出家人在前領眾唱念，主家的家屬最好也能在後跟隨，依寺院為他們準備的經本或懺本內容，隨師父們的帶領而虔誠唱誦禮拜，共同參與，而不只是來到現場，卻呆立一旁，完全不知唱誦內容，或能把握唱誦內容，但是在前帶領的師父們唱誦的速度卻快得令家屬跟不上，就像過去的大陸或現在台灣的許多道場，出家人念經（咒）的速度驚人，即使是一部金剛經，十五分鐘即可念誦完畢，但是，像這樣一本涵義深奧的佛說經典，對出家已經七十多年的<sup>上</sup>白<sup>下</sup>雲老和尚來說，卻半小時也念不完，所以，「驚人之速」究竟是為了求快，或真正在從事一份功德的修養？這是值得思考的重點。無邊功德莊嚴回向能照明地，所謂「無邊功德」，表示這份功德是沒有局限且極其廣大莊嚴的；至於「莊嚴」，更不是隨便或敷衍了事；「回向」則是大眾皆可共同分享的利益；「能照明」尤其強調「能使他人得到利益」，所以必須「能照見、能明了」；由此可見，請出家人代為誦經禮懺，期望具足功德之力，將功德回向給祖先，但是，如果自己在旁毫不理會唱誦內容，自然不解其內涵，也就不可能「照、明」，不可能照見，不可能明了，如此有何功德可言？又如何能使祖先或任何希望受益的對象，真正得到好處？所以，佛陀境界之「無邊功德莊嚴回向」，不是「作了功德」，就完成了功德，唯有「能照見、能明了」，才有機會完成功德之果。

佛乘十地的最後一個是「毗盧舍那智海藏地」（「毗盧舍那」同「毗盧遮那」）。毗盧舍那，譯義是「解行具足」，是知見、修養皆具足的圓滿境界；其

「解行具足」之圓滿，則依「智慧如海」而說（智海藏）。海，從人的角度看它，是無邊無際、無法臆測深淺的，可以說，海底世界的面貌，無人能徹底洞悉它，即使藉潛水探險而研究記錄，終究是片面之解，難達整體之識；即使能知一般之海，也難解南極、北極冰原世界之下的海世界真貌與範圍。解行具足，依「智慧如海」而說；「解行具足」關係到個人修養，「智慧如海」則在個人修養之外，更強調能表現，否則，其修養終究只是獨享，只是利益自己，不可能利樂他人，這是佛乘十地在最後以「解行具足、智慧如海、饒益眾生」而說明的佛之究竟修養境界。

從以上種種名詞而介紹佛乘十地，瞭解佛的修養內涵之後，仍須強調：並非具足佛乘十地所述之其中一者，即能成為佛；佛成就之圓滿究竟，是圓具以上十種表現能力與修養而完成的，也可以說，一旦成就了佛位，即已具足這十種修養表現，所以證得佛之圓滿結果。

依次介紹了「聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘及佛乘」四乘十地的不同修養表現，從修養過程，以至成就果證，在在皆已提出概要說明。其實，談「證果」，不論說「證羅漢果、證菩薩果或佛果」，都已是佛門中耳熟能詳之詞，然而，對於「證果」，如果有人說他證得了苦果，這種說法少有耳聞，卻也難以否定，因為，人的世界原本就離不開苦果的承受，所以有人說「人生是苦多於樂的」。過去在民國四十年代時（西元一九五一年），台灣有許多從大陸來的老法師，當時他們曾經這麼問：「你是位禪師，請問你證得了什麼果？」那時候如果回答他們「我現在證到了苦果」，他們一定會很生氣；其實，這麼說並非妄語，只是人們對於「證果」一詞，所能理解的境界與修養各不相同，所以學佛者不須動輒談論「證得了什麼果」，甚至自吹自擂「證得了羅漢，菩薩或是佛了……」。總之，「證果」一詞太抽象、太概念了，不可以用這種方式作認識。

在有線電視的弘法頻道上，我們經常可以看到一些自認為是在「講經說法」的人，自視高過釋迦牟尼佛，其中甚至有位自稱「善佛尊師」的在家居士，開口就是批評，稱得上是罵得最多的，那麼，他所說的就對嗎？他自稱「善佛」，難道佛還有善惡之別，有善佛，還有惡佛？其實，這些都是不正確的言語，所以我們從一個電視頻道的環境中，就不難發覺宗教自由所造成的

許多問題，至少我們可以想一想，目前存在那麼多的宗教，有那一些在國際上是受到認可的？其教理言論所得到的結果，又是什麼？如果希望達到這些宗教所說的結果，又憑什麼？反觀佛教，它不僅依循佛陀所說的三藏十二部大典為圭臬，其中更有戒、有定、有慧、有道路、有方法，強調依循這些道理方法而行修，才有機會得到所說的結果，才談得上「證得」，也就是依循聲聞、緣覺、菩薩或是佛之道，而證得羅漢、菩薩、佛的結果，絕非假借佛教之名、從佛陀的道理方法（佛法）中截取部份內容，就理所當然的開講了，或說這就是佛教、佛法，甚至強調釋迦牟尼佛也是自證，所以他也能自證。身處台灣當前的種種宗教亂象中，難免令人錯覺好似現在的人要成佛，非常容易，相較之下卻顯得釋迦牟尼佛當初成佛的歷程實在太艱辛困難了，真不知是否這些現代人各個都比釋迦牟尼佛聰明多了？事實上，這些人之所以如此，正因為忘了自己只是個「人」的身分，是個正承受苦樂果報的身分，而這樣的身分立場，其實任誰都無法否定，更何況，如果真正到達了比佛還高的境界，就更不可能將自己的道德修養拋置一旁，而只顧批評謾罵，罵完之後，究竟又使自己得到什麼利益？所以，在這裡面，不難發現一個人的修養究竟到達了何等境界，也因為如此，所以佛門中說「懂得道理好修行」，因為懂得道理，所以能面對眾生，否則往往自以為是；這種自以為是，也就是經典中所說的「外道、邪魔」。關於「外道、邪魔」之形容，學佛者也必須建立起這樣的基本觀念，須知所謂「外道、邪魔」並非佛陀的損人之語，「外道」一詞只是以佛教的立場而說佛教之道以外的其它道，對它們統稱為外道，其中並無不好的影射或含意；至於「邪魔」一詞，「邪」是偏邪而不正當的，「魔」是人不能理解、接受，或得到利益的，所以，佛陀的所言所行不外乎是為了引導我們深入認識，就像之前所介紹的聲聞乘、緣覺乘，同樣也提醒我們，不論表面上如何，都不能忘了自己的內在仍只是個「人」，既然離不開這個色身，就存在有業的問題，必然還在受苦樂的果報之中。

於「聲聞、緣覺、菩薩及佛」四乘十地之介紹中，若能真正瞭解其內涵，至少就能把握所謂之「正道」。正道，猶如佛法中說「正法」，也就是正正當當且能利益人的，所以經典中提出「饒益功德、莊嚴功德、回向功德」；其之所以不離「功德、智慧、光明、菩提」而談修養，也就是因為這些都是人們欠缺而渴求的，因為無明、煩惱，及業之無始造作，所以形成現在所面對

的環境，因此佛陀提出種種道理方法，引導我們超越它、突破它，不為業所轉，最後終能清淨業；藉道的修養以清淨業，亦不為道所轉，甚至能清淨道，這就是羅漢的境界、菩薩的境界、佛的境界，只不過，羅漢、菩薩、佛之間的修養境界，差距還很大，因其修養、智慧不同，所以最後的菩提成就也大大不同。

談佛法，必然因為能饒益眾生，而且，其影響所及，無量無邊，不受限制，否則就談不上「功德」了；有了功德，仍須回向，將「德的修養」化為只有利益、絕無傷害的「功的力量」，與其他更多的人共同分享這份利益，如此才是「功德、饒益、回向」，才是一種莊嚴的行為，這就是介紹四乘十地並說明其中種種不同的主要目的，期望從中引導學佛行者認識、瞭解，並有所察覺，如此才有機會達到羅漢的修養、菩薩的修養、佛的修養。

### 第 35 集 聲聞果證之識

聲聞果證之識，主題在於認識聲聞乘行者的數種不同類型，及其所證果位的種種差異。所謂「聲聞乘」，一般大都解釋為「聲聞乘就是羅漢」，其實這種說法並不正確。聲聞，可以簡單的說：「聲」是指佛陀藉聲音而傳達、所宣說的種種道理方法；「聞」是指聽的作用，從聲音而聽得佛陀所說的道理方法，所以說「佛陀之聲、眾生之聞」，至於依此修行的學佛者，則稱之為聲聞乘行者，這是對「聲聞」首先必須建立起的概念。聲聞乘，一般只是介紹其果位，而大多數人對聲聞乘的瞭解，也往往僅限於羅漢，所以，這樣還不夠，也不盡完整，因此「聲聞果證之識」將進一步介紹，說明「聲聞乘」的五大類別及其果相上的差異之處。

習聲聞法的聲聞乘行者，若依般若經上的相關文字記載而介紹，則「聲聞」分別有「決定聲聞」、「退道聲聞」、「應化聲聞」、「增上慢聲聞」，以及「大乘聲聞」五大類別：

決定聲聞，經典文字上說明「依久習小乘，積劫功圓，證得行果者，是為決定聲聞」；所以「決定聲聞」也就是長期以自我道業上的利益為前提，具有當生必定成就道業、證得果位的決心，「決定自己當生即欲成就道果」的聲

聞乘行者。

退道聲聞，經典文字上說明「依本習大乘，積劫修道，其間為厭生死，退大道心，取證小果者，是為退道聲聞」；也就是說，此一類型的修行者原本修學大乘菩薩法，並竭盡當生之力而修養，以不斷消化無始業因及業果，不料卻在漫長的修養過程中生起厭住生死之心，因而退失原有那份菩薩大道心，捨大而取小，這就是「退失原有菩薩大道之心」的聲聞乘行者。

應化聲聞，其「依諸佛菩薩，為導引決定聲聞與退道聲聞，故而外顯聲聞相，內秘菩薩行，使之回小向大，是為應化聲聞。」在佛陀的理念中，不論是決定聲聞或退道聲聞，都無所謂對錯或高低之別，只是應化聲聞為導引決定聲聞與退道聲聞此二類型的聲聞乘行者，使之回小向大，故而有此說法。應化聲聞，表面似顯羅漢相，內實不離菩薩行，秉持回小向大之願，例如曾經駐錫台北汐止慈航堂的慈航法師，外貌即似相傳中的布袋和尚，慣披小乘袈裟，露出圓凸的肚子，這是他一貫所現的羅漢相，然而他圓寂後的成就卻明確告訴世人「這是一位肉身菩薩」，雖外表顯現羅漢相，內在卻是菩薩的修養，所表現的是菩薩的行為，為導引決定聲聞與退道聲聞二者回小向大，故從小乘的理念轉入大乘菩薩的心願；此一類型的聲聞乘行者，即稱作應化聲聞。

增上慢聲聞，他們厭懼這個世界上所需面對、承受的生死之苦，又心羨涅槃之樂，因此，其行為完全以自度為前提，不以度他為己願；以自身道業上的利益為目標，是偏於自我的修養。而且，增上慢聲聞往往得少為足，即使其修養所得只是些許的成果，卻已自感滿足，甚至實無所得或無所證，卻自言證得了……，這就是增上慢聲聞，是一般所謂之「自了漢」最容易產生的現象，同時也是一般修習聲聞法的行者普遍存在的現象。

大乘聲聞，既是聲聞，又說「大乘」，這是因為佛陀極不希望任何學佛行者，尤其是習學大乘佛法的修行者，局限在自了漢的理念與境界中，即使其根基近於自了，佛陀仍然希望能使回小向大，行菩薩道，依此而成就聲聞乘；由於此一理念，所以對於能如以上所述的聲聞乘行者，稱之為「大乘聲聞」。經典上對大乘聲聞說明「依以佛道為聲，令一切眾生聞，不住化城，終歸寶所，且通實相之理者，是為大乘聲聞。」表示大乘聲聞能依佛陀的道理與

方法而自行修學，並有所成就，繼而幫助眾生，共同分享佛陀的道理與方法，但是行者自身不住化城之中。化城，是依聲聞乘行者成就之後往往便成化身羅漢而說，「不住化城」則說明成就者不再進入生死輪迴的領域了，不同於菩薩行菩薩道，務必生生世世來去娑婆世界，現眾生相，更以出家修行者的身分度化眾生，故說「住度化之城」（又稱作化城，「城」是某一範圍或環境之意），指出菩薩處於度化眾生的環境之中。終歸寶所之「寶所」（「所」為範圍之意）則指行者具有菩薩一般自度度他、自利利他的寶貴心願。「通實相之理」表示能於實相之事與理，達到圓融、通達；舉凡娑婆世界之人與事，不論是生死輪迴、五欲、八苦……等，皆是實有之相，而大乘聲聞處於這樣的環境中，仍能面對一切實有之相，自在來去其間，把握道理與方法，而不產生任何障礙，故說能「通實相之理」，可以說，能解世間法或自認為能將實相立即提昇到無相，都稱不上「通實相之理」，唯有住實相而能無所障礙，如此才是真正通於實相之理，才是大乘聲聞之境。

聲聞乘，以類型而言，共有以上五大類型；至於聲聞之果相，一般經典上則談羅漢四果，或說聲聞四果，唯獨般若經對於聲聞果相，特別分作「三向一果」、「四向四果」及「四果定位」三類，細作說明：

三向一果，包含「須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢」四者，其中「須陀洹、斯陀含、阿那含」屬於三種向位，「阿羅漢」則是一個果位，綜而稱作三向一果，是聲聞乘行者在修養成果與境界上的差別。聲聞的最終修養成就，是證得阿羅漢果位，但在尚未完成阿羅漢果位以前，則另有三個趣向的機會，亦即行者在修養上一旦達到了須陀洹的境界，就不一定要經歷斯陀含、阿那含的過程，直接就能向於阿羅漢，成就果位；一旦到達斯陀含的成就，也不須經歷阿那含，亦可直接向於羅漢之境；到達阿那含的修養之後，那就更有機會直接成就阿羅漢了，所以前三者稱作「向位」，最後的羅漢成就才真正屬於「果位」，是聲聞修養的最終成果，這就是三向一果的過程與差別。

四向四果，其所謂「四向」是依行位而言，「四果」則以定位來說。聲聞乘的阿羅漢果位，必須完成無學位，並進入涅槃，如此才堪稱圓滿成就羅漢之果，如果具備了羅漢的境界與修養，但尚未進入涅槃，則只是完成一種行位，是屬於阿羅漢的行位，而不是果位，也不是定位；此外如須陀洹、斯陀

舍、阿那舍，同樣都有趣向羅漢的機會與變化性，所以無所謂「定位」可言。「須陀洹、斯陀舍、阿那舍、阿羅漢」四者於行位而言，又稱作向位，同時也可以稱作果位，因為完成了須陀洹、斯陀舍、阿那舍或阿羅漢，已是一種結果的形成，只是「須陀洹、斯陀舍、阿那舍」所成就的結果，不是最後的圓滿結果，所以「四向」是以行位而言，「四果」則以修養所證得的結果來說，這就是四向四果的定義與內涵。

四果定位，「定」是肯定之意，那麼，聲聞乘四種決定的果位在行位上如何肯定呢？經典上說明「須陀洹果，斷三界見惑已盡，預入聖道法流，故稱預流果位。」所以須陀洹的身分肯定在行位上已斷除「欲界、色界、無色界」三界之見惑。所謂「惑」，有見惑、思惑之分，見惑之「見」不是「看見」，而是「顯現」—惑之顯現；於惑而言，最明顯的就是人的煩惱，所以稱煩惱為「見惑」，而聲聞乘行者若欲斷除三界之煩惱，則必須入於八正道法，具備此一條件後，才算真正夠資格了，入流了，所以「須陀洹果」又稱作「預流果」，是為已入聖流之意。

斯陀舍，經典中說明「於欲界九品思惑中，前六品已斷盡，後三品猶在，當於欲界之人間或六欲天受生一度，為一度往來者，故稱一來果位。」表示凡到達斯陀舍行位，具足斯陀舍修養之行者，處於三界的欲界環境中，面對煩惱的顯現以至消化的過程（此一過程以思惑品而言，共可分作九品），已能具足九品思惑中的前六品，但後三品尚未完成，所以仍須住欲界，直到當生結束，來生再來一遭。「斯陀舍」即依此現象而說「一來」，表示仍須「再來一次」，並且於再來之世成就，完成「一來果」，也就是斯陀舍果，所以「斯陀舍」也譯作「一往來」，表示欲界之前六品已斷，後三品未斷，故須再來一次，於來生圓滿九品中的後三品，繼續其聲聞修養。

阿那舍，經典中說明「於欲界斷後三品思惑盡，不再來欲界受生，入於色或無色界而不還者，故稱不來或不還果位。」阿那舍，一般譯作「不往來」或「不再來」，其行位已肯定具足思惑品後三品之思惑修養，故不須再來，當生即得成就；亦即其前一生已完成斯陀舍之因，具備九品思惑中前六品的修養，所以再來之時能具備斯陀舍的樣子，繼續修養以斷後三品，終不再受生死，不再來去，當生「從斯陀舍之因，到阿那舍之果」，所以，阿那舍果又

稱作「不來果」或「不還果」。

行者自完全斷欲界煩惱而進入色界、無色界，不再來之後，即已完成阿那含，至於阿羅漢，則在完全斷盡色界、無色界之一切見惑、思惑，圓滿修養後，才肯定證得羅漢之果；羅漢（阿羅漢），中文譯義為「無學位」，表示於所應學堪稱所作皆辦，所學皆已圓滿，如此是為羅漢果證之境。

四果定位，關係於「須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢」四個聲聞修行者的修養結果，肯定於其行位；亦即所修何行，表現何等修養，達到何等境界，都有其內涵與明確標準。但是，無論如何，以上所介紹的內容實非憑藉簡要數語即能透徹瞭解的，惟有深入般若經，並經真修實養之後，才有機會真正認識聲聞修行者的修養內涵與成果，透徹以上種種類型的差別。

### 第 36 集 三乘大小之別

佛法中經常談到大乘、小乘，也談三乘，又說三乘分別有聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘，而且這是偏於小乘的，此外大乘又細分有小乘、中乘、大乘……，這麼多與「乘」相關的名相，乍聽之下真令人如墜五里霧中，不易把握，其實般若經對這些名相解釋得很清楚，所以「三乘大小之別」特依般若經而提出細說。所謂「乘」，只能讀作「秤」或「承」，可是目前佛教界也有不少人將「乘」讀作「剩」；「乘」與「剩」，字相上看來，似乎只是一個部首（丩）之差，其實在字義上相差甚遠，例如乘坐（交通工具）與剩餘，意義完全不同，所以乘車或乘船不可能說成剩車或剩船，口語上說「搭乘」某種交通工具，也不可能說成「搭剩」某種交通工具，因為「乘」是「乘載」的意思，而不是「剩餘」的意思，所以「乘」讀作「秤」或「承」，不讀作「剩」。

乘，是以人為主體，依此而解釋搭車或乘船時，車或船是乘載人的工具，或說人們搭乘這些交通工具，由它乘載前往自己想去的的地方，所以，既是乘載，必有乘載力的差別。一般所謂之「小乘」，梵文讀音為「罕那衍」，也就是「獨」，單獨、少數的意思；佛法中談罕那衍，也就是指聲聞乘，取其「獨覺」之意，表示聲聞修行者的修學結果只是個人之覺，自己覺悟而已。另外梵文中還有一個名詞，音作「摩訶衍」，也就是「眾」，表示大多數的意思

，意味著眾生或眾人之數（一般譯作菩薩乘）。可見，「乘載」也有多數與少數的不同，猶如腳踏車只能自己載自己，屬於「少數的」乘載工具，汽車則能乘載較多的人，屬於「多數的」乘載工具，兩者之間存在「多與少」的差異，卻不是「大與小」的分別。自古迄今，所謂「大乘、小乘」已然成為佛教的傳統觀念，其分別大或小，是源自菩薩修行者的分別之心，由於菩薩修行者修行菩薩道，自度度他，相對的，自然認為聲聞修行者之獨覺過於自私，是自了漢，因而強調聲聞乘是小乘行人，菩薩乘才是大乘行人，從而生起鄙視聲聞乘的觀念與現象，衍生「大、小」之說，然而這並非佛陀的理念，佛陀只是告訴我們「佛法的成就，有少數的，也有大多數的。」所以小乘包含有聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘三乘。而斷言菩薩乘就是大乘，殊不知小乘中也有菩薩乘之列入，於此觀念，般若經提出導正，說明「乘」只是多數、少數之差，並無大小之別。

於「小乘三乘」談「多數、少數」，可以說聲聞乘所依循修養的道理方法，只適合於少數人；緣覺乘，是屬依緣而修養的類型；至於菩薩乘，其道理方法適合於多數人；所以三者之間恰如腳踏車、橋樑與汽車—聲聞乘似腳踏車，只能自己獨載獨行，緣覺乘則如兩地之間的橋樑，一個人可以走，多數人也能走，至於菩薩乘，就像汽車，可以乘載多數人，可見，其差別在於「法」（道理方法）適用於多數人或少數人的不同。此一要義若不能把握，則必然陷入「既是小乘，何以又談菩薩乘」的矛盾中，不解小乘三乘其實是「依佛陀所說的道理方法，而相應於眾生修養」的現象：某些道理方法，只適合於少數人，這就是聲聞乘，此外還有某些道理方法是不同於佛陀所說，不一定依循佛陀的道理方法而行，依然得以成就的，是屬緣覺乘的修養，至於菩薩乘所依循的道理方法，則肯定適合於大多數人，所以小乘三乘是依「道理方法對眾生的修養」而談多數、少數。

小乘三乘之外，佛法也談大乘三乘。大乘三乘分有小乘、中乘、大乘，這也是一般學佛者不易瞭解的部份，不解「既說大乘，何以又包含小乘、中乘」。菩薩法中的大般若經，即對這些看似相近、實有差距的觀念，予以詳細說明及釐清：大乘三乘，不同於小乘三乘以法為主題，它是依人而談，以修行者為對象，其中「小乘」相關於聲聞修行者的修養過程，行者以四諦法為修養基礎，在時間上，最快須經歷三生，慢則六十劫，才有機會從佛陀宣說

「苦集滅道」四諦的言語中，體悟真空之法，而合乎釋迦牟尼佛的聲教，證四諦之理，成就四果，完成聲聞成就。「苦集滅道」四聖諦法，不僅是小乘行人的基本修養途徑，是聲聞法的根本，更是佛法中的共法，是任何修行者入門佛法的基本法，而不獨屬聲聞或緣覺之法，可以說，從聲聞法以至佛法，甚至已達佛陀修養的成就者，無一離於苦集滅道四諦法，只是四諦法於聲聞法、於菩薩法，有所差異；聲聞乘以四諦法為基礎，菩薩乘則依四諦法而入二諦圓融，二者修養境界不同。

大乘三乘之中乘，是以辟支佛而言。緣覺乘，分別有教內緣覺及教外緣覺兩類，至於一般所謂之「緣覺乘」，通常是指教外緣覺。「教外緣覺」一詞，須溯源於過去佛陀時代的印度環境，當時宗教興盛，支派龐雜，除了佛教以外，更有許多其他的外道，所以佛教統稱這些外道為「十宗七十二外道」，其中也包含興盛多時的婆羅門教，這些就是緣覺乘的「教外緣覺」，他們從事修養的最高成就，也就是緣覺乘的「辟支佛」境界。至於「教內緣覺」，行者觀十二因緣，依緣而覺，以十二因緣法作為修養的主題，以至完成最高成就「辟支佛」，然而緣覺修養僅偏於十二因緣法，甚至不具足波羅蜜法之緣，故成就有限。辟支佛，「辟支」中文意譯為「傍」，是依傍、靠近的意思，「佛」為覺悟之意，所以「辟支佛」就是「靠近佛」，說明這種因緣而覺的成就，雖靠近佛陀的修養，卻不是完整的佛法成就者，所以佛陀的理念中並不鼓勵緣覺法的修養，不希望行者以辟支佛為目標，這是大乘三乘之中乘。

行者對小乘三乘的菩薩乘有所認識之後，即能對一般學佛者所持「菩薩就是大乘，羅漢就是小乘」的偏見重新思考，而在論及大乘三乘之大乘時，得到正確的見解。大乘三乘之大乘，是指修六度萬行，歷經三大阿僧祇劫，於百劫間深植福德因緣，成就無上正等正覺之菩提薩埵（菩薩）。菩薩以修養六波羅蜜法為根本，並經歷三大阿僧祇劫以圓滿其菩薩修養；三大阿僧祇劫的一大阿僧祇劫，是指從生到死之「一生死」，不論其間或三十年、五十年、八十年，以至更久，這個從生到死的過程就是一大阿僧祇劫，所以「阿僧祇」意指無法計算之數，是個不能肯定的時間，若以最簡單的方式說，就是一個人從出生到死亡所經歷的時間，故說不一定之數，或許有人才剛出生，生命就結束了，或在幼齡死去，或經歷數十載的生命歲月，此外當然也有高齡逾百者，所以「一生死」的時間是不定數，而不是無量數，正如阿僧祇之「

阿」字在佛法中包含有「無」的不一定之意。六度萬行，「六度」是指六波羅蜜法，「萬行」則依戒定慧而廣泛包含行者的三千威儀、八萬細行，所以六度萬行不只是波羅蜜法的修養，更涉及任何時刻於身口意的清淨之行。大乘三乘，從小乘、中乘而大乘，說明小乘的四諦法修養、中乘偏於十二因緣法之覺，以及大乘的六波羅蜜法之行，也可以說，大乘三乘有三種修行成就的方法，小的方法依四諦法而修養，中的方法依十二因緣法而行，大的方法則以六波羅蜜法為下手處。

小乘三乘與大乘三乘二者，在佛法的領域中經常被談到的，往往是大乘三乘，小乘三乘則少有人提。小乘三乘，依事物（法）而談聲聞、緣覺、菩薩，大乘三乘則以修行者（人）為出發點，這是同樣涉及聲聞、緣覺、菩薩的小乘三乘及大乘三乘兩者之間的主要差異，行者若能加以明辨，則將發現一般所謂之「小乘、大乘」，其實應更正為「少數、多數」，否則極易產生偏見，誤解佛法尚有大小之分。事實上，佛法不分大小，只是其中的某些道理方法適合於少數人，某些道理方法適合於多數人，如此而已，猶如騎腳踏車不會暈車，乘坐汽車則不一定，所以易暈車者不適合乘坐汽車，不暈車的人則腳踏車、汽車兩相宜。從另一觀點來看，腳踏車雖適合多數人，乘載力卻是單獨的，不是多數的，這就是多數與少數的差別。小乘三乘談聲聞、緣覺、菩薩，是依事物（法）而談乘載之多與少，大乘三乘談小乘、中乘、大乘，則依修行者而說，唯有把握此一原則，才有機會突破過去佛法大小二乘之說（小乘就是聲聞，大乘就是菩薩）的矛盾與迷惑，重新定義此一概念。

深入般若經，將發現時下所認定的佛法大、小乘之說，其實應為多與少的乘載概念。對於佛教在台灣的近數十年來，不論在家或出家學佛者一致認定「佛法分成大乘、小乘，小乘就是聲聞或羅漢，大乘就是菩薩」的觀念，般若經提醒我們，這些名相的概念之下，其實還有無數微妙深奧的內涵，有待一一深入認識，所以，這也就是白雲向來介紹佛法要義，往往不同於教界大眾之說，令人耳目一新，繼而能夠引領聽者循之深思，竟從中發現眾說之外另有妙義的原因。其實這些不是另創新說，只是學佛完全在乎個人以何種方式契入佛陀的道理方法，如果只局限於佛門中普遍可見的幾部經典而習學佛法，那麼，所知必然有限，何況佛門朝暮課誦中的三皈依日日提醒「深入經藏，智慧如海」，不就是希望行者能深入佛陀的道理方法，以至漸深漸廣？

否則只是接觸佛教而已，根本談不上佛法二字，猶如「三乘大小」之識，若不能把握「法」之所在，而僅作名相上的分辨，那就只是個不懂佛法的佛教徒而已。佛教在台灣的近數十年來，就是因為這種現象，所以出家、在家學佛者雖多，成就道業者卻有如鳳毛麟角；由於行者偏解佛陀的道理方法，所以不能體悟完整的佛法。我一直強調，完整的佛法，必須具備「體用相境」四個條件，否則就稱不上完整的佛法，如同佛法須深解三乘大小之別，把握其中事與理之要義，若說小乘三乘所談為事，那麼大乘三乘就是談理，並且「於事、於理」務期如華嚴經中所強調之「事理圓融」，否則將各說各話，就像賣腳踏車的與賣汽車的，各自大力宣傳自己的車有多麼好，有了廠商，也有製造車輛的能力，可是如果沒有買車的駕駛者來運用這些車，那麼要車何用？頂多只是裝飾品而已！

大般若經的字字要言，不僅引導行者深入佛法內涵，更為學佛者的佛法理念破偏立正，這種種正充分顯示這部般若經在所有佛法經典中，確實是最深最廣、也最難的一部經典，即使是一般學佛者最常聽聞的波羅蜜法，般若經也由淺而入深廣，從六波羅蜜法談到百八波羅蜜法，為行者介紹佛陀所說極其深廣的種種道理方法。

### 第 37 集 緣生分別義

佛法說「一切萬法因緣而生」，舉凡一切萬法皆由因緣聚合而生，也隨因緣散去而滅，依此而說緣生緣滅。緣生，說明因「緣」而生；因為有「緣」，所以才發生。緣滅則因「緣」之分散或不足，所以生起滅相。緣之生與滅，一般大都只談生相，少談滅相，而「緣生分別義」也以緣生為主題，探討已經發生、存在的生相，因為，只要能把握「生」，就能瞭解消失之滅相，猶如人之生與死，探討「生」而能明了「生」，明了生命中的一切，其中即已具備修養，就有機會成就道業，「死」自然不成問題，相反的，如果捨棄生而盡談死，只是一味的探討死，那毫無意義！人生畢竟不是為了等待死！能解緣生，緣滅自然不成問題，所以般若經談緣生，而不以緣滅說法。

一切萬法因緣而生，說明「法」必具備因與緣而發生，除了原因或種因

，還需要助緣的配合，才有機會發生，而不是獨具因緣之其中一者，就有機會生起的。例如人生氣時，之所以生氣，必然關係到別人或某些事物，也就是「緣」，自己則是「因」，所以生氣也是具備因與緣而發生的，至於不生氣的時候，則有因而無緣，因為緣不存在，所以生氣的情緒不存在，除非是個無緣無故生氣、如一般人所說的神經病，那只是個不正常的人。一切萬法因緣而生，而且必須因緣「和合」才能生起，其所謂「和合」即強調「緣須足夠」且「相應於因」，就像水族箱裡飼養的觀賞魚，大致上有淡水魚、鹹水魚、海水魚的不同，所以箱裡的水也有淡水、鹹水、海水的分別，若要養魚，通常必定以魚對水的適應性為第一考量，可見，來自不同環境的魚，所需水的性質也不盡相同，這就是魚的緣境（水）差異；若不分辨魚與水的相關性，只是將魚放進水裡，那即使緣足夠了，魚的確有了水，可是緣（水）不適合因（魚），因與緣不和合，魚仍然無法生存，猶如將海水魚養在淡水裡，魚雖在水中，卻缺乏海水魚所需要的那種緣，因緣不和合，最後淡水裡的海水魚仍難以存活。又比如數代同堂的家庭裡，或許家庭成員的宗教信仰各不相同；以家庭而言，其成員是因，但不能說這個家是緣，否則，捨棄人而說這家庭應該信仰什麼宗教，那就錯以緣而安排這個家，也忽略了一個家庭裡有其個人喜好不同的現實問題，如此其因與緣必然不適合、不和合，所以佛法談緣生，特別強調因與緣必須和合，不能有所衝突，不能相違背，在此前提之下，法才足以發生。

緣生，有四種現象，所以「緣生法」依四大類而說明：

第一個是「因緣」—所謂「因緣」，首先必須把握其字義。既談「緣生」，何以又談「因緣」呢？其實這裡所談的因緣，非依種子因與助緣而說因緣；所謂「因」，不是指種子因，無關於原因，而是指「緣」是個發生的誘因，說明「因」為有「緣」的引發，所以才發生，所以生起，這就是緣生法所談的第一個緣，肯定「因為有緣」才得以發生。般若經於緣生之「因緣」，文字記載為「種性為因，亦如本體之本質，像『人』有善惡的種性；緣是外緣，屬於引發種性的力量，如業種性，因外緣牽引之力，而生起『善、惡』之相。」可見，人生起善惡之心，仍源自「有緣」，所以引發善惡行為。

第二個是「次第緣」—「次第緣」又稱作「等無間緣」。「次第」是依照

順序的意思；等無間之「等」則包含次第之意，所以才有「按照等位」、「按照等級」這些說法，「等」即表達了次第的情形。無間，是連續的意思，表示沒有間隔，所以「等無間緣」也就是「相等的情況之下，連續發生之緣」，又稱作次第緣，就像人來自於父母，都是有父有母才有自己，人人相同，全然相等；再依次第而言，祖父、祖母都各有其父母，所以才有祖父母，此外，父親與母親也各有其父母，亦即祖父母與外祖父母，而其稱謂上的些微差異，即表示他們並非同一個人，或者同兩個人，其間有次第，但是地位相等，同樣都是祖父級的直系親屬。

父親與母親，父母不同，卻是相等的，也因為這種關係，所以祖父母的兒子與外祖父母的女兒，才能結合成為自己的父母，其中存在有無間的連續性。我們也可以發現，祖父母有其父母，外祖父母也有其父母，彼此地位相等；祖父母、外祖父母則又各為一對父母；至於他們以下的父親與母親，結婚並有了兒女之後，自己則又成為父與母，如此代代相傳，所以祖（外）父母、父母、兒女的關係便依此而相續不斷。若以三代而言，則自己上有父母，下有兒女，自己在中間，所以僅談三代傳承的體系裡，就有兩對父母，還有三個兒子（祖父、自己與自己的兒子），以及三個女兒，這種關係是等無間、連續性的現象，也是次第的表現。

除了認識次第緣（等無間緣）的特性，仍需把握：經典上談次第緣（等無間緣）是以業來說，強調業的本身沒有排列順序，唯需藉外緣以引發，如果外力（緣）偏於善，即先引發善業，如果偏於惡，則先引發惡業，所以善業或惡業的顯現，在於外力（緣）相應內在之因，引發業力，顯現出善業、惡業或無記業，而不是業有排列，再由外緣比照業因的順序引發，這就是外緣與相應次第的關係。

業，包含有善、惡、無記的內涵，所以有人一生困苦，遭遇不幸，有人卻生在富裕人家，倍受珍惜，格外特殊，兩者差異甚大；以業而言，其業因確實不同，可是業因之外，還需要有緣的引發才能發生，不可忽略。若說富家子弟一出生就能享有富裕，那是因為他父母的富有成為他的緣，但這畢竟不是他的因，所以不能因為他父母有錢而說孩子一出生就有錢，相反的，如果一生下來就貧窮，也不能說他的命就是貧窮，一生下來就註定貧窮。孩子

一出生，是貧或富，關係到父母之緣：父母之緣是富裕，孩子生下來就有錢；父母之緣是貧窮，孩子的緣就是貧窮，生下來就沒有錢，但這不是因，不是註定之命，就像過去的封建時代，父親擁有爵位、王位或侯位，或許兒子生下來原該是個小王爺或小侯爺，可是如果父親犯了法，成為叛逆者，那麼後代原本能繼承的地位也就隨之而逝了，情況嚴重的話，甚至可能連誅九族，生命不保，這些都是緣的關係，並非子孫能夠安排的，可見即使父親為官，兒子也不一定能當官。

業，沒有順序，然而依於緣的相應，卻又顯現順序性，可以說，業因、業緣並不相同，不論善的業因或惡的業因，都不可能預先依序排列，而後等待緣的引發；雖然業包含有善、惡、無記，緣卻不一定，所以眼前的遭遇是善緣或惡緣，往往難以肯定，至於業的顯現，關鍵在於外緣如何引發業因，引發個人之業，所以業的顯現並無順序可言，完全在於緣如何順序相應而引發，這是次第緣所強調的重點。

業與緣，也猶如水果刀的作用，本具刀的能力，原專用於削水果，但也有人用以殺人，作為凶器，所以水果刀的使用價值關係到使用者，使用者才是「緣」，當他行惡時，或許以刀殺人，行善時，或許以刀削水果，這就是緣與業的關係。以上種種例證，足以提供完整的說明，引導學佛行者慢慢思考，從中認識次第緣，瞭解它何以又稱等無間緣，而不致於誤解「次第緣是依順序而發生的」，畢竟「緣」是一種外力，「因」是一種內應，二者必須內外相應才能發生。

第三個是「緣緣」—「緣於何等因緣」、「緣於什麼樣的緣而發生」的意思，所以「緣緣」又稱作「所緣緣」，說明為何發生，所為何來。文字用法上，所為何來之「所」同於所緣緣之「所」，「何來」則意味著一種「緣」，可見「所緣緣」就是所為為何而發生如此之事，亦同於世俗所說「近朱者赤，近墨者黑」的道理；所謂黑、赤是種環境（人所接近的環境），也就是緣（人所面對的緣）。就像是黑道人物，他們也不是一生下來就註定要成為黑道人物的，而是因為成長過程中所結交的朋友，所處環境之故，這個環境就是所緣境，而且，對黑道人物來說，他們的所緣境是屬於黑的，因為這樣的緣，所以逐漸形成今日的種種，成為黑道人物，這就是所緣緣，說明所為何來，又為

什麼演變成這樣，其中關係到個人所處於人於事的現實環境。

緣緣，也關係著遺傳學的道理，但是這裡不以因子遺傳論來談，反而要以現象來看，便更容易瞭解，就像有些家庭裡，父親或母親抽菸，所以兒女特別容易學會抽菸，這是緣緣所生，有樣學樣的道理，甚至有的父母抽菸，可是不准孩子抽菸，一旦看到孩子抽菸，就責備說「小孩子不可以抽菸」，以致於孩子認為「原來抽菸是大人才能做的事」，所以父母越是不准他抽菸，他就更執意要這麼做，為什麼？因為他想成為大人，所以藉抽菸來表達，這是因為所緣緣而發生的現象，從中不難意會「緣緣」之意。

第四個是「增上緣」—欲解增上緣，首先必須分辨佛法中容易弄錯的「提昇」與「增上」兩個名詞，認識其間的差別。「提昇」是依於自己的能力，在能力所及的範圍內，很自然而能做到的部分，「增上」則是自己能力不足，必須進一步修養、再學習，或藉由別人的幫助，才能增上的部分；介紹增上緣之前，必須明辨並建立起這樣的概念。現實生活中，有的人諸般不順，時常發生不好的事，有的人則常遇幸運，總有好事上門，另外也有人時好時壞的，這種種現象雖難以把握，但如果撇開難以把握的部分，只談能把握的，我們將發現，其實真正能把握的部分十分有限，為什麼？因為缺乏修養！增上緣，告訴我們「有修養才有增上緣」，才能把握增上緣。看看社會上每件拿刀或持槍殺人的案例，其實他們並非初見面就無故拿刀捅人，或決意開槍，非置對方於死地不可，事實上，在其殺人的表相之下，早已累積許多問題。問題的形成過程中，雙方往往先吵架，有的吵過就算了，但也有人在吵架中彼此不服，愈吵愈厲害，後來受不了就動手打起來以保護自己，也因為是種自我保護，所以發展到最嚴重時，往往就會不顧一切的拿刀就捅，拿起棍子就打，演變成殺人，整個過程包含了一連串的「增上」，這是以增上緣而談業。

再以業的現象來看，一開始的吵架，也可能吵過就算了，業就消化了，但如果個人修養不夠，吵個沒完沒了，接著可能就會打起來，打到某種程度時，就變成殺人；這種業的現象，依緣來說，其無法承受也就是因為修養不夠，所以不能把握，無法控制緣境而任由發展。佛法中只要談到色塵緣境，難免就會談到這些，尤其必定涉及個人修養，可以說，修養有多少，能把握

、控制的就有多少。世俗上總是勸人「退一步海闊天空」，其實那必須具足修養才能做到，所以，修養不夠之下，這份緣往往演變為惡緣愈來愈大，原本引發吵架的緣已是不好，再打起來，緣就更不好，演變成殺人時，那樣的緣已然不可收拾，這是增上緣的現象。從這樣的例子裡，仍須知道，這樣的緣雖然涉及別人，卻是自己造成的，不是別人給與的。站在自己的立場上，對方是緣，再從對方的立場來看，自己也成了他所面對的緣，所以，緣是以自我而說主，自己以外的他是客；客位是緣，自己是主。在兩人吵架、打架，以至殺人的事件中，不論站在那一邊的立場，必定都有一個「自己」，還有一個「他」，因為人人都有自己，每個當事者的立場都是主，另一方則是緣。

此外，人的世界裡，我們也不難看到人與人之間因聽聞閒言閒語而爭吵的場面，往往在這時候，如果旁邊剛好有人說道「是啊，我是親耳聽你這麼說的！」這麼一句話，等於證明傳言不假，所以原本可能只是吵一吵的場面，就會引發動手打人，這也是增上緣的現象，所以，在每個事件中，對每個當事者而言，「另一個他」就是增上緣。除了依上述種種而談增上緣，其實增上緣還可以分得更細，以在台灣所使用的語言來說，若說台灣的閩南語是台灣居民的母語，那只是對閩南人來說才是，才能稱作母語，若以原住民的立場來說，閩南語肯定不是他們的母語，至於閩南人能說原住民的語言，或原住民能說閩南語，甚至中國人能說中國話，還能說多國語言，這些都是增上緣，也可以說，語言就是一種增上緣，惟有具備修養才能形成，才能做到，而不是與生俱來，不需教，不必學，即能擁有的；其過程中的教與學，就是增上緣，是以原有具備的條件為基礎，不斷往上增加，以至終能超越自己原有的，就像是練舉重的人，剛開始或許從五十公斤開始，慢慢增加到六十公斤，訓練有素之後，才能舉起一、兩百公斤，這種能力就是不斷增上而慢慢培養出來的，其過程中所需之緣，皆稱作增上緣。

緣生，大概而分，共有以上所介紹之「因緣、次第緣、所緣緣、增上緣」四種。

## 第 38 集 十緣生句義(上)

緣生，理論上是依四緣而說法，但如果從法義上探討，則有十種譬喻可作說明，因此般若經以「十緣生句義」為主題，藉十種譬喻引導行者契入「緣生」之法義。關於譬喻，佛教經典中也有佛說譬喻經（百喻經），內容與般若經於緣生的十種譬喻大體上相同，只是譬喻經的內容較為詳細，不過，般若經所談的十種譬喻，其實也已幾乎完全包含百喻經的百種譬喻了。

十緣生句義，其譬喻包含有「如幻喻、如焰喻、如水中月喻、如虛空喻、如響喻、如乾達婆城喻、如夢喻、如影喻、如鏡中像喻、如化喻」等十種足以說明緣生現象的譬喻，以下將逐一介紹說明：

如幻喻—「幻」是幻想，也就是幻覺，是依於人的感覺來說。幻的現象，就像人蹲得太久，而後突然起身，眼前出現滿天金星的現象，而且，這一刻所呈現眼前的景象，對當事人來說，感覺上是真實而清楚的，但事實上，這些景象當然不存在，一切皆是虛幻。對當事人而言，這種「有」的現象其實就是一種幻覺，其幻覺源自身體不健康，所以一旦久蹲後起身，那一剎那間的氣血不順，導致眼睛產生幻覺，於是眼前彷彿金星滿佈，這就是因幻覺而生起的緣生現象；這是般若經以「幻」為譬喻，所說明之緣生現象。

人在幻覺中，往往容易產生許多問題，就像罹患中耳炎的患者，因中耳炎之病，所以產生耳鳴，經常可以聽到腦部有些既像蟲鳴，又像音樂的不完整聲音，這種聲音就是耳鳴所造成的幻覺。此外，時下所謂的通靈，同樣也是幻覺作用，這些通靈人士總是說自己聽到有人對他說些什麼話，並認為是神的指示，事實上，這是一種幻覺，而且這類的人通常如果不是身體很差，有貧血或腦神經衰弱等現象，否則就是身體太好，平時很少消耗體力，可見，有病的人易生幻覺，健康太好的人同樣如此，兩者都是不正常，所以造成幻覺的現象。可以說，健康情況太好的人，若能將充沛的體力運用在工作或事業上，那當然很好，若非如此，則不一定是好事，至於身體完全不好的人，即使希望如何投入工作中，也只是個遙不可及的夢想。

目前社會的種種現象中，像妙天事件或宋七力事件，也就是因為人的幻覺而引發的，不論是事件中的主角，或是相信他的那些信眾，同樣都是幻覺作用，所以表現出種種不正常的現象。事件中的主角，不僅對跟隨他學法的

信眾宣稱自己會說「天語」，甚至在有線電視頻道上公開將「天語」唸出來；其實，他所唸的，不是什麼天語，只是自稱為「天語」的土話（西藏、少數民族）。天上的語言，居然人會講，可能嗎？其道理可想而知！不過，對他來說，倒也無所謂，反正漢人不懂，就像漢人聽不懂原住民的語言一樣，所以，用這種方式騙人的確很容易，即使藉原住民的語言而說是密宗裡最好的咒語，一樣會有人相信，因為這些聽的人根本不懂，在他們聽來，總之就是一些嘰哩呱啦、不知如何的言語。天語，究竟是什麼語言呢？對現代人來說，聽不懂的語言就是天語；對一個不懂英文的人來說，英文就是天語。綜上所說，我們也發現了，這樣的幻覺其實也就是因為自己能力不足，無法理解，故而生起之「幻」象；以上是依幻象而說其緣生法。

如焰喻—「焰」有兩種說法，一是火焰，另一個則比喻為太陽的幅射，所以經典上也以「陽焰」而說太陽的幅射力，或指起火燃燒時的火焰。以焰為喻，必須這麼認識：一般而言，人都有害怕被火燒到、燙到的本能，但如果是燃燒時所冒出來的火焰，人們反而不怕將手靠近火焰，卻唯獨不敢碰觸真正燃燒的火蕊，因為那才是真正火的部分，稍不小心觸及，必定受傷，可見「焰」只是從火而生的一種現象，不是真正的火。又如瓦斯爐，瓦斯點火之後，我們所見到的只有焰，沒有火，至於其火源，則是藉扳動開關而與開關旁的一顆小石頭（礦石）發生碰撞，所產生的火花，那才是火，瓦斯則只是一種氣體燃料而已；整個過程中，是瓦斯爐藉燃料而引燃一剎那間迸出的火花，產生焰，也因為這種焰，所以發生一連串的現象。焰的現象，也猶如人的氣焰高漲，既驕傲又狂妄，結果往往傷害了自己，或傷害了別人。以太陽的幅射作用來說，它除了有紅外線、紫外線，還有一種雜色的幅射線，這些都是「焰」；紅外線，對人體稍有害處，但如果運用得當，結果就是好的，例如廚房裡的紅外線廚具，利用紅外線作用來煮東西，其結果就是正面的；至於人體真正需要的，是紫外線，此外，還有雜色的幅射線，那才是真正有害身體的。總之，談「焰」是關係到緣生的現象，不是為了計較「焰」的好或壞，即使談及太陽的幅射作用，也無關好壞分別，而是為了瞭解不同的幅射線，其來自太陽幅射作用而產生「焰」的「因緣而生」之象，從中認識緣生的道理與現象，把握其法義。

如水中月喻—月亮雖在太空中，但這裡談的是水中之月，是水面上所看

到的那個月亮，以水中月為喻，而不談太空之月。談水中月，如果只是在意水裡有月或無月，那即使天空中確實有月亮，水裡的某些地方也不會有月亮；天空有月，仍須能反射到水面上，才能見到水中之月，否則只是徒然，就像廚房或房屋角落裡的一盆水，縱使屋外月兒明亮，屋裡的水依舊不見月亮，所以水中月是指天上有月亮，相映於水中，故能從水見月，「如水中月喻」依此而舉例，但只是個概念，至於其法義，則在於「天上有月亮，地上有水，水月相映，顯現月亮於水中」，其目的不在探討水裡面有沒有月亮，猶如談焰、談幻，不是好或壞的問題，只是藉譬喻而說明其中的道理，因此，談緣生是關係其道理、法義，否則，如果只是執著於水裡有月亮，那就好像一個裝了水的水盆，盆子裡有一個月亮，在不同處擺上五個水盆就有五個月亮，擺上十個、百個、千個水盆就有十個、百個、千個月亮，每個盆子裡都有月亮，但是天上是否也有那麼多個月亮呢？可見，從水裡看月亮是不可信的，那只是人我的分別意識而已。「如水中月喻」的緣生道理，在於水相映於天上的月亮，依此說從因與緣而發生的緣生現象，所以，舉水中月為例，不表示它是肯定的現象。

虛空喻—所謂「虛空」是指天空，「以天空為喻」關係到佛教經典中常談「虛空」，或談「空」之種種。佛法中談「空」，往往依虛空而說法，說明虛空的本身雖一無所有，卻能顯現「風、雲、雨、電、日、月、星辰」此一特質與現象，至於虛空喻，則特別指出「星星、太陽、月亮、風、雲、雨、電」只是因緣而生的緣生現象而已。大自然的現象中，往往濃雲密佈之後，不久就會下雨，其實虛空本無雲雨，只因為雲層厚了，因為冷氣的關係，所以才產生雨，是依於種種緣而形成的，可見，虛空的本身就是一種不實在的現象，它不是實實在在擁有風雲雨電或日月星辰的。

緣生句義，如果不能把握它為說明緣生現象而作譬喻的目的，而於「如虛空喻」反將虛空之相與人的業混為一談，那就差得太遠了。人，只要談到業，就表示已經「有」了，而不是「虛空」了，所以，不要誤解「人原本沒有業，之所以有業，是無始以來造作而有的」；如果人原本沒有業，那這個人就是佛、菩薩，而不是人了，所以，「人原本沒有業」是個很矛盾的說法，如同「眾生皆有佛性」之說，其矛盾是相同的；「人原本沒有業」、「眾生皆有佛性」，若真如此，那何以不能顯現出佛性來？可見它猶如虛空，事實上存在，

卻非實體，也像人的思想，有時候顯得智慧很高，有時候又顯得很笨拙，因為，思想也本如虛空，之所以表現不同，完全相關於個人的知識經驗及教育培養的差別，學佛行者須以這種方式來認識虛空之喻。虛空之相，告訴我們「緣生」是因為緣而發生，猶如虛空的本身，並不具備風雲雨電、日月星辰，只因為緣，故而生起並顯現風雲雨電、太陽、月亮、星星，這些就是緣生的現象。

如響喻—「響」是指聲音，例如敲打的聲音、撞擊的聲音……，這些都是「響」，其中尤以雷聲作為響之例，顯得格外巧妙易懂。響，就像打雷的現象，經典中也以這種現象而說響，並稱之為雷電，因為，閃電的顯現，必然伴隨雷響而來，即使偶爾只見閃電，而不聞雷響，也是因為雷聲總在閃電之前，所以看到閃電時，雷聲早已響過，這就是物理學上陰電與陽電相互碰撞而發出聲響的原理，因為碰撞，所以有閃電與雷響；響是聲音，閃電是影像。響，也像人與人之間的談話，雖只是個聲音，但是有人說話令人生氣，有人說話令人歡喜，有人說話令人哭泣，其實這些不同的反應所面對的，同樣都是聲音，這是依響而比喻說明緣生的道理，說明因為緣而發生的現象。有人說「我最討厭別人掐我脖子……」，其所謂掐脖子，究竟是用手掐還是用聲音掐呢？其實事情發生的過程中，或許只是旁人不斷對他說「你該怎麼樣，你要如何如何…」，如此罷了，這就是他所謂的「掐脖子」，是源自對方以聲音說些什麼，是因聲音而發生的緣生現象，並非真的有人用手掐著他的脖子，所以說「如響」也就是指聲響。又如絃樂、管樂等各種不同樂器所奏出的不同旋律，同樣都是聲音，但在人的分別之下，則有輕快、抒情、爵士、交響……的不同，故而衍生不同的人之喜好，事實上，這些不同的旋律不過是個聲響罷了！然而在不同的人的分別之下，差別卻顯得如此之大，可見不論何種譬喻，重點不在好壞或對錯，而在其緣生法義。響，依其聲響，即可發現人之分別，故說聲響是緣，它本身並無所謂對錯、好壞、善惡差別。

乾達婆城喻—「乾達婆」一詞除了出現在某些佛教經典中，也出現在天龍八部裡；它依城市而說，而且這樣的城市有兩個要點，一者是關係到音樂，一者是關係到香的味道，所以乾達婆可分為兩類，亦即香（氣味）與樂（音樂、聲音），是指香神與樂神，二者都可稱作乾達婆，我們以這種方式來看，較易理解「乾達婆」之譬喻。乾達婆，另外也有經典將它解釋為空中樓閣

，亦即荒漠、沙漠裡忽然間顯現出來的城市，可見它並非實實在在的；在這城市裡，有很好的音樂，城中的一切都以音樂來表現，也以香的氣味來表現。至於雜阿含經，則說乾達婆的世界是個城市的環境，城市裡有專以樂音為生活的，還有專以香氣為生活的，所以不論其出處為何，只要談到乾達婆城，總不離於香氣與樂音，必然涉及這二者，所以在此同樣以這二個重點為引喻來看緣生法。

乾達婆城喻，以音樂的聲音及香的味道為主題，那麼，之前已針對聲音、語言談過「響」，接下來僅以香的味道來看，即可發現六根六塵的「六塵」只談香（色聲香味觸法），不談臭，可見它雖然只談香味的本身，其實已涉及異味—對「香」以外的其他味道，都稱之為異，而遍指所有不同的味道。即便是「香」以外的異味，仍以香而言，猶如眾所皆知的臭豆腐，顧名思義，那應該是很臭的，可是為什麼它吃起來那麼鮮美，那麼令人喜愛？可見人們所吃的並非臭味，而是豆腐，何況「香」也有屬於辛香的，雖也是香味，聞來卻十分刺鼻，甚至聞了令人頭暈、流眼淚、打噴嚏，卻又不能否定它是一種「香」，可見「香」只是一種緣境，不是好或壞的分別，這也就是十種緣生句義始終強調僅談法義，無關分別的要點。

十緣生句義中所包含的「如幻喻、如焰喻、如水中月喻、如虛空喻、如響喻、如乾達婆城喻、如夢喻、如影喻、如鏡中像喻、如化喻」十種譬喻，在此逐一介紹了前六者，此外還有「如夢喻、如影喻、如鏡中像喻、如化喻」四者，將後續再逐一作介紹。

### 第 39 集 十緣生句義(下)

十緣生句義所提出「如幻喻、如焰喻、如水中月喻、如虛空喻、如響喻、如乾達婆城喻、如夢喻、如影喻、如鏡中像喻、如化喻」等十種說明緣生現象的譬喻中，介紹了前六者之後，接著繼續第七個譬喻「如夢喻」，以至第十個譬喻「如化喻」。

如夢喻—比喻如人作夢一般。作夢的經驗，人人都有，往往夢裡發了財，醒來只是一場空；夢中被追殺，醒後原來虛驚一場，什麼也沒發生，可是

人在夢中時，一切似乎真實不虛，即使惡夢驚醒之際，尚且全身不舒服，心跳快速，血液急流，彷彿身歷之境真真實實，不只是夢一場，所以有人說「人生如夢」。人的一生，確實如夢境流轉般日復一日：孩童時盼著長大，長大後期待功成名就，臨老則擔心害怕「死」，希望能再長壽些……。從古至今，多少人汲汲營營追求名聞利養，可是不論最後致富多少，身分地位多麼高，即使如古時皇帝、現代總統，一樣得面對死亡，無異於一般平民百姓，正所謂「人生如戲」，其道理也就像作夢，如夢一般。如夢喻，比喻種種不實在的緣生現象有如人之夢，至於其緣境的發生，則不外乎來自人的妄想雜念，因胡思亂想所以編織「白日夢」，也由於來自人之「想」，故而謂之「夢想」，這就是一連串相關於「想」的現象。人，難免胡思亂想，想一些做不到的事，編織一些美好的夢，然而其「想」不合實際，甚至與現實背道而馳，所以般若經依於人的現象而談如夢之喻，舉例說明緣生的道理中，包含有如夢境般的緣生現象。

如影喻—「影」指影子。以鏡子為例，鏡子本身沒有影像，卻能顯現影像，那是因為物體呈現於鏡子之前，所以鏡子顯現出影像，表現其外觀，也就是說，鏡子為主體，需有物體呈現其前，才有機會顯現物體影像於鏡中，可見影像是緣，鏡子不是緣，人與週遭色塵緣境的關係亦同。人的眼睛之所以能見萬物，正如鏡子能顯影像，所看到的一切都是透過眼睛而呈現出的影像，這些影像就是「緣」。「如影喻」談緣生，以「影」的現象說種種影像只是緣生現象而已，不是實在可靠可信的，甚至是變化不定的，所以佛門中說「明鏡當前，魔來顯魔，佛來顯佛」。

如鏡中像喻—如影喻之後，般若經接著依「鏡」而談鏡中像，以喻緣生的另一種現象。鏡中像，也是影子，與「如影喻」同樣談「影」，但二者於現象而言，有所差異，一者可從外表發現，即鏡中像，一者則因人的意念所以產生影像，猶如人們偶爾憶及人生中曾經走過的歲月，想起過去擁有的快樂時光，或憶起某個心儀的偶像，這一剎那的意念裡所顯現的就是「影」，經典中說「如影隨形」就是這個道理。鏡子裡的像，是外在所顯現的影像，所以緣生現象包含顯現於意念間的影像，以及現實環境中藉鏡而顯的外在現象，這就是影像與鏡中像的差別，二者不可混為一談。例如現在正在錄音室裡錄音的說話聲，麥克風猶如鏡子，我們所聽到的聲音就是透過麥克風而顯現的

「鏡中像」；「影像」則是錄音現場的說話聲音經麥克風線引到聲控設備的機器而產生的聲波，再經錄音過程以成「影像」，所以鏡中像與影像也有事物之外在與內在的差別。「鏡中像」談成因，因鏡而顯「像」，完成「像」，至於「影像」，佛法中則形容影子為「泡影」，比喻影像有如孩童所玩的肥皂泡，剛吹出時五彩繽紛，但很快就消失破滅，這就是影像的現象。鏡中之像，是個譬喻；影子之像，也是個譬喻，般若經藉譬喻以說明緣生現象，並明確指出鏡中像與影像的不同之處。

如化喻—「化」之喻，是十緣生句裡較難說明、理解的部分。化，可解釋作變化，卻又不能完全強調「化」就是變化，例如蠶，成蟲之後吐絲作繭，而後蝻在繭裡，過了一段時間，一旦破繭而出，就成了蛾，不再是原來的蠶了；整個過程中，原本是蠶，作繭、突破而出後卻化成蛾，這就是一種變化的現象。關於變化，佛法中也提到一種相關於人的變化，那就是人的色身與法身的變化。人的色身，是指人與生俱來的臭皮囊，至於法身，並非色身之外另有法身的存在，法身其實不離於色身，就在色身之內，可以說，色身是個主體，是個物質體，法身則是人的知識經驗，是個人所擁有知識經驗的精神體，可見人人具足色身與法身，物質與精神同體，色身與法身絕非人的兩個身體，這是依人的色身、法身來談變化。再以盆景為例，盆景是物質，是色身，其法身就是盆景所表現出的精神作用，不論是整體所呈現的美感或技巧，都是它的精神所在，其主體不因其精神表現的變化而改變。

如化喻，以變化來說，絕非某個主體忽然變成為另一個東西，即使以小蟲子蛻變為蝴蝶為例，雖其前後差異甚大，但十喻談蛻變，並不因其差異而有所否定，否定其蛻變之前或蛻變之後，就像個不曾讀過書、缺少智慧的人，只要有機會讀書受教育，學習種種知識經驗，同樣能完成蛻變。依變化而談「化」，只是個最簡單的說法；變化，是指好的，能由不好轉變為好的，不是由好變成不好的，所以化境肯定包含有超越之意。依變化而說緣生，並舉例蠶與蛾能由昆蟲變化成蝶，這就是「化」的概念。

如化喻，喻「化」而談緣生，重點在說明人有業與道的差別。業，是學佛者所不希望的，即使是善業，仍是道之障礙；行者依循「道」而成就，成佛成菩薩，所以即使業的成分中屬於善業多者，依舊只是個眾生，或頂多是

個善人而已，不是佛菩薩。如化喻談「化」或說變化，強調修養必從薰習中變化而來，能由原有的不好，薰習修養而產生另一種現象，這樣的境界就是化境—變化的境界，所以「化」絕不可解釋作神通變化。

綜上所談，十緣生句以十種不同的現象為譬喻，從而談十緣生，說明緣生的現象與道理。十種譬喻，首先提出幻覺之喻，這是一種緣境；火燄之喻，是一種緣境；水中的月亮，是一種緣境；虛空中的星星、太陽或風雲雨電，是一種緣境；並引喻敲鐘播鼓般撞擊而產生的聲音為「響」之喻；如乾達婆城依音樂或香味、臭味等氣味而分別認識之喻；此外更提出如夢喻，依作夢之夢境而談夢中的一切彷彿真實不虛，一旦夢醒，卻煙消雲散，什麼都沒有；繼而以「影」為喻，說明影像或影子都是從印象中浮現、看到的，就像自己的好朋友或親人，即使不在眼前，閉上雙眼還是依稀可見他們的模樣，聽到他們的聲音，一切歷歷在目，影像依然存在，這就是意念所生；至於鏡中之像，則是親眼所見，不同於意念所生，所以說，意念的發生與「生」之根本發生，就事實而言，一者是意念所顯，一者是眼前所見，二者差別如此；十喻的最後談「化」，肯定於變化現象，並強調是由不好的轉變為好的，不是好的轉變為不好的，這是「化」的重點。以上所談，從種種緣生現象而提出譬喻，說明其色塵緣境因「緣」而發生「法」的道理，十喻的重點在此，而不在於緣生法義上分別是非對錯或好壞。

以陶盆而言，在盆裡種些植物，就成了盆景，整個盆景因各種不同東西的組合，因種種緣的配合，所以才能形成主題。此外，眼睛如鏡，能顯影像，或麥克風、錄影機能顯現影像，皆需存在相對應的物體，才足以構成顯現影像的條件，可以說，萬法皆因為緣，故而發生。

佛法中，經常談「香」而不談「臭」，甚至一般人更愛「香」，認為「香」是好的，是令人喜愛的，其實某些臭味同樣有人喜歡，就像豆腐乳也有臭的豆腐乳，油炸臭豆腐的味道也是臭的，可是喜愛這些東西的人，意不在分別香或臭，雖臭猶覺鮮美，所以，不要只是在意香或臭，或說臭豆腐那麼臭，怎麼能吃？不能以這種分別心來看問題！這也是十緣生句義談緣生時一再強調的，不可只是分別，而忘了譬喻是為了認識「緣」發生之種種現象。

再以眼鏡為例，一般不難從整體外觀分辨出一副眼鏡，但是眼鏡的類別

卻不少，例如近視眼鏡、老花眼鏡、散光眼鏡，還有太陽眼鏡、平光眼鏡等，種類繁多，由此可見眼鏡與人的關係如何。像老花眼，遠距目標看得清楚，近距的字體卻看不見，這是因眼睛老花的不同程度所起的變化，所以眼睛需要助緣才能看得清楚，假使戴上專對老花眼而設計的老花眼鏡，這樣的助緣就能幫助眼睛，所以老花眼鏡是個助緣，由於這樣的緣相應於眼睛的因，因緣和合故能完成，相反的，老花眼鏡對眼睛正常的年輕人來說，戴上它反而看不見，因為緣不相應於眼睛，不相應於因；這就是因緣和合而生萬法，也是因與緣須相應相契合，不可相違背的道理。

於緣生舉十種譬喻，或百喻經之百喻，都是為了說明佛法中的緣生道理，而且，般若經所談十緣生，若能深入認識，加以仔細分辨，則不難發現十喻其實已包含百喻經百種譬喻之要義。緣生，從現象而探討法的現象、法的形成，及其相關的種種，是以緣來說，依此而談「緣生、緣滅」。法之生起，必須有緣，否則不可能生起法，所以佛法中特別強調緣生，般若經亦同；於「緣生、緣滅」，則只談生，不探討其滅，也因為如此，所以介紹緣生之始即強調「人之生死，不要盡在『死』上打轉，相反的，必須於『生』深入認識。」以個人來說，如果終其一生都能處理得很好，修養得很好，自然有機會成道；如果盡在「死」上擔心害怕，所思所想都不離於「死」，那麼試問：「死」有什麼好修養的？只有「生」，才能修養，才需要修養！所以佛法談緣生，並告訴我們，不要計較緣滅；談人之生，不計較人之死，此外更以「了生脫死」作為學佛者修養的大前提。「生、死」，許多人說「了脫生死」，這是個很大的錯誤；學佛行者須明了的是「生」，不是「死」，就像有些人說「成佛之後怎麼樣、怎麼樣……」，那麼究竟成佛之後如何呢？成佛了，就不再煩惱，不愚癡，不會做錯事，不會產生問題了，就是如此，但如果只是談成佛，又有何用？唯有自己真正能成佛才是最重要的，而不是盡談成佛之後如何又如何，更何況，希望成佛，尚且必須使得那許許多多的「怎麼樣」完全不存在了，不需要那許多的「怎麼樣」了，方能入佛之境，否則，正如作夢，即使夢境中夢見了那些的「怎麼樣」又如何？這就是「十緣生」所談如作夢般的道理。難道夢中發財了，真的就發財了嗎？

佛法所談種種道理，必須把握其要義，以十種譬喻而言，須把握：重點不在於譬喻中論好壞、對錯，不要在這上面起分別。十緣生的十種譬喻，只

是佛法中藉比喻以說明種種現象，幫助學佛行者從中得以認識緣生現象的指引之道。

## 第 40 集 十八空相之識(一)

十八空相，「十八」只是個概念性的數字，佛法中談「空相」的地方很多，不只「十八」，於「空」尤其談得更多。

很多人以為「空」是「什麼都沒有」，是一片空白、一無所有，最令人誤解的是：戲劇情節裡或民間的言語之間，往往說「酒色財氣都是空」、「出家就是遁入空門」……，大多數的人都是這麼詮釋「空」，其實這樣的說法錯得離譜。關於「空」，般若經或其他佛說經典裡談得非常多，或談兩種「空」、三種「空」，以至多達二十多種「空」，之所以提出如此諸多內容，即在分別說明「空」的多種相異內涵，從而帶領學佛行者一一深入「空」境。

般若經提出十八種空相，於「空」加上「相」而談「空相」，是因言「空」未及內容，只是表相，空其表相，故說「空相」。空相之「相」，包含眼睛能見、耳朵能聽、鼻子能聞，或舌頭能嚐的範圍，也就是以「眼耳鼻舌身」分別接觸而能感受到的種種，再以其他形容詞來說，「相」就是足以分辨「長、短、大、小、方、圓……」或「紅、黃、藍、白……」等不同顏色的物質體之表「相」，也可以說物質體所表現出的事或物都是「相」，由此可見，談空相須依「相」而以「空」的方式說明其道理，「空」絕不是「什麼都沒有」。

如上所述，大多數的人都將「空」解釋作「什麼都沒有」，所以在現前普遍錯解「空」的環境中，出家人面對社會上某些世俗人的觀念時，難免感到不自在，例如穿件較像樣的衣服，別人就說「出家人一切皆空，還穿得那麼漂亮……」，如果住的房子較整齊乾淨些，別人也說「出家人一切都空了，還住得那麼好……」，這些想法、說法就是因為不瞭解「空」所造成的，即使所瞭解的也只是「空」之概念，以為就能把握「空不是什麼都沒有」，進而得以把握「如何能空」。

空，以天空為例：抬頭仰望天空時，眼前所見究竟是「空」還是「相」

呢？抬頭望天，必然看到藍天的顏色，看到白雲或彩霞，太陽或月亮，或看到下雨等種種景象，這些呈現眼前的景象就是「相」，所以「抬頭看看天空」時，所見非「空」，而是天空所顯之「相」，所以「空相」即依此而引入「空」的內涵，甚至般若經提出十八空相，以十八種方式幫助行者認識「空相」，引領進入「空」的不同意境中。

般若經介紹十八空相，由於「空」有內外之分，所以在順序上先談「內空」一內，是以根（人的六根）來說，依人身根本之「眼耳鼻舌身意」而說內空；外，則以塵（外在的六塵）而論，依外境之「色聲香味觸法」而談外空。「相」之生起，源自「內」之眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體等內在原本具備的能力（六根），以此為發揮條件而接觸外在的「色聲香味觸法」六塵，根塵相接觸後生起「相」，不論是眼睛看到色（一盆花、一盞燈、一本書……等，都是色），或耳朵聽到聲（說話聲、音樂聲、打雷聲、鳥鳴聲……等，都是聲），皆屬六根六塵相接觸而發生「相」之例。那麼，於「相」如何發現其「空」呢？欲空其相，唯有認識它，認識有相！以六根而言，眼睛不見任何東西，於眼即不存在任何「相」，耳朵未聞任何聲響，於耳同樣不存在「相」，以至其他「根」，皆同於此理，皆因「根」的本身原是空相，故說內在之空。

第二是外空—外在的空，依色聲香味觸法而說。「色聲香味觸法」的本身，沒有情感表現，也不起分別，就像眼前的麥克風，它不會表達「某人的眼睛看到了我」。眼睛與麥克風，眼睛是內在之根—內在的眼根，麥克風則是外在之色—外在的色塵，就外在而言，不論所見之物、所聽之聲，或聞得到的種種，其本身於「相」都是空，若非內（根）外（塵）相接觸，加以人之分別生起，「相」根本沒有機會產生，可以肯定的說，不接觸就不可能生起分別，就沒有「相」的產生。人，於「內在之根本」是空，「外在之相」同樣如此，唯有內根外塵相接觸，才得以發生「相」，否則無「相」可言，故說「內於根是空，外於塵也是空」，依此而談空相。空，不是什麼都沒有，相反的，是因為「有」才談「空」，也唯有發生因緣關係，才有「相」可言，否則根塵不相接觸之前，其根是空，外在之塵也是空，所顯皆為空相。談空相，須從「相」而說明其「空」之意境，以上即為外空與內空的差別。

第三是內外空—「相」由根塵相接觸而生，不接觸就沒有機會發生關係，於相是空，所顯為空相，那麼「內外空」混談內與外又如何「空」呢？如何是內外空？猶如眼睛看著麥克風，或看著桌子、看著燈時，根塵已相接觸，「相」即生起，何以談其「內、外」為空相？所謂「內、外」於相是空，其實在於分別心是否生起，若不生起，則無所謂計較執著。例如上課之前將汽車停在路邊或停車場，這部車屬於自己所有，所以即使在課堂裡聽課，汽車與自己的關係仍在，就算閉上眼睛，意念仍可接觸到汽車的外觀、顏色……，汽車與個人的關係不曾消失，所以欲解空相，首先必須瞭解自己與汽車的關係。所謂彼此間的關係，不只是「自己有部汽車，那部車是自己的」如此而已，「我」與「車」之間是個肯定的「有」，此外更要瞭解汽車代步的重要性，瞭解之所以擁有它是為藉其機械能力以求有限的時間內到任何地方都能十分方便，這就是首先要瞭解的「汽車對個人那份實實在在的關係」，也是汽車與主人之間必然發生的切身關係，因此身在講堂內上課時，汽車停在路邊或停車場，此時不論於內、於外，仍因意念相應而依然存在「相」，但汽車及其擁有者也能各顯空相，不發生關係，因為汽車於汽車而言是空相，於所擁有的個人而言，由於「意」在聽課，並非坐在車上、聽收音機……，所以汽車於擁有者而言，同樣是空相—於內、於外都是空相，故說內外空相。

第四是空空—這個名詞在佛法中最容易被錯解。內空、外空、內外空易舉例而瞭解其空相，「空空」則不易說明。如果眼前有份西班牙文講義，自己認識字，也懂外文，但面對眼前的西班牙文，就不一定認識了，因為懂外文不等於認識所有的外國文字。以識字而言，識字是有相，面對字的認字當時亦生起實有相，但如果不與字打交道，則將生起第一個空相，就像眼前的西班牙文字，自己對它完全陌生，所以字在眼前卻無法瞭解其涵意，不解字句間所表達的內容，於西班牙文而言，所顯為空相，此外又因所識之字僅限於中國字，所以眼前所見非中文時，原有的中文能力亦顯空相，這就是「空空相」的道理。

舉例來說，錄音室裡同時設有錄影設備，自己不曾使用過，也不知如何使用，那麼即使這些機器本具某種能力，於己是空相；如果自己懂電腦，能使用電腦，錄影設備的機器內也有電腦功能，可是它畢竟不同於自己所熟悉的電腦，所以面對這些錄影設備時，還是不知如何使用，雖於攝影機不否定

其存在，卻因不知如何使用而顯空相。至於空空相，則猶如錄影設備裡含有電腦設置，甚至包含其他更多功能，可是自己對它完全陌生，不知如何使用，因而沒有機會操作錄影設備裡所包含的電腦設置，無法運作機器；即使懂電腦，能使用電腦，可是錄影設備的架構、組織情況，及其表現功能畢竟不同於電腦，並非能使用電腦就懂得如何運作錄影器材，故顯「空空相」。可見，空空相的第一個「空」，來自與原本所知之「有」不發生關係，所以於己是空相，此外更因為對熟悉範圍之外的相關部分陌生，因而生起第二個「空」，完成空空相。

再舉例而言，出家眾中的比丘是男人，比丘尼是女人。以出家人而言，於「人」是存在的，於「男、女」也是存在的，於「夫妻」則因為出家人不結婚，沒有機會與他人成為夫妻，故呈空相，但不能因此而否認出家眾之「男」或「女」，畢竟出家人還是具備此一能力。於所謂之「夫妻」，比丘、比丘尼本身只是個個體，所以於「夫妻」是空相，此外夫妻有了孩子後，又成為孩子的父母，可是出家人既無夫妻的條件，自然不可能有孩子，不可能成為父母，故顯「空空相」。以此為例，其第一個「空」是夫妻的基本條件，第二個「空」則在於夫妻之間須有兒女才能成為父母，所以於父母也是空相，依此而說空空相。

內空、外空、內外空與空空，彼此關係密切，所以談空空相的同時，亦可連貫內空、外空、內外空而作解釋，以進一步認識空空相。「內空」依人之「眼耳鼻舌身意」六根為基礎，「外空」依「色聲香味觸法」為基礎，「內外空」則談根與塵相接觸而不起分別，不產生作用，故顯內外空相，至於「空空」，可依循內空、外空、內外空三者而認識，從而發現「內外空」是突破「內空」、「外空」而來，空空則突破內外空而顯。空空，以人而言，於內具備人的條件，於外也具備男女夫妻的實質條件，但出家人於內沒有夫妻的情感，也不存在夫妻的事實，於外更無夫妻的婚姻關係，所以於內是空相，於外也是空相，不論內外都是空相，此外，「夫妻」對出家人而言是空相，「夫妻有兒女而成為父母」對出家人而言也是空相，故突破內外空相而達空空相，完成自內空到外空、內外空以至空空之空相，所以說「內空、外空、內外空、空空」四者是以根塵之基本為始，由內到外，以至內外，最後到達空空相，一貫相成的空相道理。

「內空、外空、內外空、空空」四者，是十八空相裡以人的「我」為基礎而談如何空其相之法，說明人從六根到六塵，以至根塵相接觸而產生萬有，並依萬有之法而說如何「空」，以至「空空」。以上所介紹的四類空相中，於「空空」尤其必須特別注意，不可將它誤解作「空了，不僅空了，而且空得透澈」，否則就錯得離譜，也因為如此，所以談空之始即已特別強調「空不是什麼都沒有」，而是從有而認識，從而突破，這才是真正「空」的道理，才是佛法對「空」的詮釋。

## 第 41 集 十八空相之識(二)

介紹過十八空相的「內空、外空、內外空、空空」四者之後，接著繼續介紹十八空相的第五個「大空」。

第五是大空一大空，如果以「世界」來看，我們所居住的娑婆世界就是個大的空相，它包含「東、南、西、北、東南、西南，東北、西北、上、下」十個方向，是由十個方位組合而成的大空間，那麼這個大的空間如何能空？何以談空相？舉例來說，位處地球東半球的東方人每天晨起看著太陽從東邊升起，黃昏時又看著太陽從西邊落下，但是同一時空下的西半球，它的晝夜區隔與東半球正好相反，當東半球破曉日出，白晝到來，西半球在這時候卻是夜晚時分，所以地球的東西兩大區域雖同處一個大空間，其晝夜卻非同步，東西截然不同。這種東西半球晝夜顛倒的現象對現代人來說是容易被理解的，至少科學已證明那是因為太陽為恆星，加以地球自轉而產生的現象，可是以方位來說，例如東方人對東、西方位原本有其認定，而後換個角度，捨東方、改由西半球來看，由於立足點不同了，其方位認知也將隨而重新定義，原本所認定為西方的西半球此時將被當作東方，而原本所認定的東方，也就成為西半球的西方了。

同樣的道理，以圓形麥克風來看，如果將它分作東西兩半，從東邊往另一邊看，另一邊就是西邊，但如果從西半邊來看，看法又將不同，結果完全相反，所以「大的空相」究竟以何為準則？東方人的看法、說法是對的，西方人的看法、說法也是對的，尤其同一時刻裡，一通台灣到美國的國際電話

中如果問起對方「你們正在做什麼呢？」對方回答「正在睡覺」，問話的人對這樣的說法如果懷疑「怎麼大白天裡睡覺？」對方也必然不解，因為當地的此時此刻確實是一片漆黑的夜晚，絕不是大白天！以此為例，由於彼此的認知在同一時刻出現明顯差距，因此雙方的立場之間生起了「空相」。以地球的時空差距為例之後，再談佛法中所謂的「一個小千世界」，一個小千世界其實就是科學上所說的「一個銀河系統」，如果以它作為一個大的空間，如此於「相」的確都是空相，就像月亮、星星，往往夜幕低垂時才有機會看見明月襯著滿天星斗的景象，所以同在一個銀河系裡，能見與否仍有晝夜之別，其中依然涉及立足點的問題；可以說，滿天星斗始終存在，只因強烈的太陽光隱沒了微亮的星星，而月亮則因為自身運行加以地球轉動的關係，一般必須到了夜晚才有機會顯現，但這種常態也有例外，例如每逢某個季節的某一時刻，月亮可能提早顯現，約略白天下午四點多就能看得見，所以白晝裡還是有看見月亮的機會。以上列舉數例，從大的空間來看，或依日月星辰而說明，其實不難發現空相的顯現。

再談貓與老虎，二者在學術科別上同屬貓科動物，但一般人於貓認為它性情溫馴，所以願意養貓，於老虎則認為太過兇猛殘暴，大都不願飼養，可見同屬貓科動物的貓與老虎，外表看來雖只是體積大小不同，可是人們絕不認為貓等於老虎，或老虎等於貓。以學術理論來說，兩者皆屬貓科，只是貓科又有細分，但人們向來肯定「看到的貓就是貓，看到的老虎就是老虎」，如果有人從不曾見過貓或老虎，只憑圖照及文字記載來認識貓與老虎，那麼究竟何者是貓？何者為老虎？對他來說，就只能依圖而判斷了，然而依圖而論其實難以肯定，即使有圖照為憑，圖照裡看過花貓，也看過白老虎，但是真正走趟動物園時，必然驚覺：原來貓還有黑的、黃的……，原來老虎除了白老虎，還有黃老虎，以至其他更多不同的品種，甚至親眼目睹之際仍無法意會、難以相信，因為書本所見畢竟不同於親眼目睹，其間的差異之大甚至難以想像。

再以一個最容易把握的方式來看「大空」：錄音、錄影現場的這層樓原本是空的，裡面什麼都沒有，只是個空蕩蕩的大空間；以整層樓的空間分配來說，錄音、錄影的這個地方是錄音室，隔壁是會議室，再鄰隔是視聽教室，其空間位置不同，大小不一，內部設置都不一樣，所以於「一個大的空間」

談「空」不是「空其整體」，畢竟這整層樓始終存在，其擁有空間不曾改變，只是內部格局、裝潢、用途於「相」發生了變化，故生起空相，這就是「大空」所表達的重點，亦即於「大的空間」認識其「空相」，是為大空。再以這棟大樓為例，它動工於民國七十五年（西元一九八六年），未動工前的這個空間與對面的菱角田一樣，都是種菱角的水田，若以當時來看這棟大樓，那麼這個大的空間所呈現的，就是一種空相，再以現在而回到過去來說，原來的那片菱角田如今也成了空相；其所謂空相，所空之相不是那個空間，當時的空間至今猶在，空間未變，有所改變的是原來的菱角田成了現今的大樓，已不同於往昔。也可以說，過去當建商站在菱角田上決定在此興建大樓時，當時於樓房還是空相，直到大樓興建完成，菱角田不復存在，於菱角田才顯空相一空其原有之相，這就是「大空」以大的空間來看空相，依道理而認識「空」的說法，此外「大空」也從宇宙的整個方位，從日月星辰、從眼睛所接觸的文字圖畫等種種大空間來說明「從大的空間可發現其空相」。

第六是第一義空一乍聞「第一義空」，不可誤解「空」有第一、第二、第三、第四之分；欲解第一義空，首先即須瞭解佛法中所謂「第一義」的涵義。第一義，表示是「最上的」，已沒有比它一般而能與之相提並論的，它超越了所有，故稱作「第一」或「最上」。第一義空談「第一」，如何是「第一」？究竟有沒有「第一」呢？沒有！除非以道理、以法義來說。以一所中學來看，學校裡設有許多班次，每個班次的每次考試都有一個「第一」名，所以一所學校就有許多個第一，加以每個班級每次考試贏得各科目「第一」的，各是不同的學生，因此又有許多不同的「第一」。再一個小笑話來說，有個小孩子平時不好運動，他的父母也清楚，可是某天放學回到家，孩子滿心歡喜的告訴父母：「我今天賽跑得第一」，父母正當納悶之際，孩子接著又說：「因為參加賽跑的，只有我一個人。」所以這個不好運動的孩子當然是「第一」。雖然這只是個笑話，卻也說明「以世間法而言，人往往分別計較『第一』；以佛法而言，沒有『第一』，但是以法的道理來說，還是有『第一』。」所以「第一義」於義理首先須把握世間之法皆相對的道理，就像善與惡、對與錯、美與醜、是與非、好與壞之相對，只要有是就有非，有好就有壞，有對就有錯，這就是相對之「有」。第一義空，旨在突破其相對而顯現絕對，從而顯空相，這就是「第一義」的重點，行者於「第一義空」首先必須瞭解何謂

「第一義」，否則難以把握其「空」之道，於「相」必然空不了。

第一義空，於相對之「有」突破其相對，從而顯現絕對。世間之法有善有惡，且一般認為惡是不好的，善是好的；佛法向不捨棄世間法而說法，因而於善惡以善為「第一」，在善惡之間產生「第一」的分別，此外並強調善惡還是相對之有，若欲從中顯現絕對或第一義，則須把握突破之道，突破相對之有。佛法不否定世間法中於善惡以惡為不好、以善為好的道理，但仍提醒善惡相對之法須予突破，所以佛陀的理念中，於人之善惡並不分別，亦不因眾生之善惡而度善人、不度惡人，或認為善人不需度之，惡人方需引度，佛陀但以道理引導佛弟子們認識善惡，說明善與惡只是個人無始以來造作之「業」的內涵，業的內涵裡有善也有惡，於惡應修養而使之轉變為善，於善則希望更好，依此而突破，去惡存善，也可以說，於善惡「希望惡能轉變為善，善能更好」的理念，若以邪魔外道的角度來看，那就是「善須成為惡，惡又更惡」了。「惡能轉善，善能更好」已見突破，但終究存在於「善」，所以還要繼續修養突破，以達「絕對」之「第一義」的目的，亦如佛法基本道理中所強調：唯有業清淨了，才能成就佛菩薩，如果還有業，就不可能成就佛菩薩。可見，「惡」是業，「善」也是業，不論「善」有多麼好，終究是業，即使惡業去盡，僅餘善業，於業仍不清淨，仍須突破；唯有「惡」不存在了，「善」也多餘時，於法義才是最上的「第一義」，才是絕對的，再也沒有相對，否則如果還有相對就不是「第一義」。

佛法中經常談圓，就是「圓滿」，以「圓」來看第一義：例如一個圓圓的西瓜，將它一片一片切下，從周圍來看，都是圓的，但是從平面看，那就不圓了，可見這些「圓」還有未竟突破的缺失，不是究竟圓滿。所謂「第一義」或「突破相對而顯現絕對」之境，就像個從任何方位、任何立足點來看都零缺失的「圓」，像一個球，也像個圓的西瓜，從任何角度看都很圓滿，是個整體的圓，毫無缺失；這樣的圓，它的形成不能以物質的成長來看，但可以從圓形西瓜一片一片切下的平面圓發現其形成的軌跡：這許多的「圓」，大小各不相同，其中以最近中央的那片圓最大，愈循兩端所切下的圓則愈小，可是不論大小如何，確實不可否認每個圓都是「圓」，而且不是整體的圓，只有從某個方向來看才能發現其「圓」。世間法，也就像從整體圓切開來的小部分，所以佛法從不說世間法不好，從不否定它，就是這個道理，因為它也有好

的部分，就像圓西瓜所切下的圓，不可否認其圓，只是它尚不及圓滿，還有缺陷。第一義，綜理了世間法，若以業而言，務求業之清淨，於惡轉善，並使善能更好，至此完成第一階段，第二階段則希望「惡不存在了，善也不需要了」，進入究竟清淨的佛菩薩境界，這是依業而談「第一義」。

依法而談「第一義」，則須瞭解世間法也是法，它有好的一面，也有缺陷的部分。以物質而言，物質終有損壞之時，以精神而言，精神也有消亡之日，都不究竟，所以第一義空於「相」而談「空」，是依世間法或個人本有之業相而談，這是依法而談第一義空的第一個境界，從此之後，欲繼續提昇，即須瞭解業藉道（道理方法）以清淨的道理。業之清淨，須有道理方法，依道而淨業，可是業清淨了，還擁有道，同樣還是「有」，仍不究竟，因為只要還有「有」，就必須不斷藉道以維護，才能不再造業，一旦離於道的修養，則不免繼續造業，所以說不究竟。猶如煩惱與菩提，若以煩惱為業、以菩提為道，行者務期轉煩惱成菩提，但是當煩惱化作了菩提，卻仍執著於菩提，執著於道，於相而言還「有」菩提之相，還是不究竟，故說仍「有」未「空」。第一義空談空相，於菩提之相也要空，以至到達涅槃境界為止；涅槃，寂滅之意，其境界於所有相皆究竟空相，這樣的境界也就是第一義空的境界，所以究竟義空也就是第一義空，以上所談就是十八空相的第六個「第一義空」。

第七個與第八個空相，分別是有為空及無為空—以最簡單的方式來看，「有為」是屬於人「身、口、意」的行為，凡身口意所表現出的行為都是「有為」；於「有為」談「空」，即相關於有所作為而生起之「相」，因為有相，故談空相。以人的雙手而言，手能打球、寫字，而不打球、不寫字的時候，手依然存在，只是於打球、寫字而言，所生起的是種空相，所以藉手而有所行為、做某些事，是有為的表現，能顯有為之相，相反的，有為之相不表現時，打球、寫字的能力依然存在，只是這時候的手於打球、寫字的有為之相而言，所呈現的是一種空相。

再以手的表現來談「無為」，首先不可將「無為」錯解作「沒有作為」，因為不發生、沒有作為並非「無為」，「無為」不是沒有作為，而是「有為」的突破。有為，肯定人的雙手可以做某些事，例如寫字、打球，此外也有人

能以雙手修機車、種田、蓋房子，卻不會寫字、打球，所以同樣擁有一雙手並不等於所表現的都是相同之相，又如拳擊手表現打人的行為，有人不是拳擊手，同樣也打人，然而拳擊比賽中打人並不違法，平常打人則屬違法行為；於後者而言，其表現是「有為」，但於「相」是「空相」。所以，於有所行為而生起之相，若能把握「空」之道而突破其「有為」，顯現空相，那就是所謂的「無為」，正如要求能寫字、能打球之手去做泥水匠或木工的工作，由於他不會，所以對他而言是「無為空相」，又如要求泥水匠或木匠之手寫字、打球，如果不會，那麼對他而言也是「無為空相」。

有為，有實際對象，故確實有所作為，絕非憑空而談，猶如公職的擔任，並非自認能勝任民意代表、縣市長……，能有所作為，真的就具備這樣的能力，真的就「有為」，亦如總統一職必須具備四十歲以上的條件，還要符合某等學歷……等種種要求，須具備各種規定資歷才夠資格競選總統，再從另一個角度來看，是否夠資格了就能成為總統呢？以有為相而言，雖「有」卻也是「空」，因為唯有真正選上了，才是真正的總統，否則即使有機會成為總統候選人，即使「有為」，一旦未達票數標準，別人選上了，自己沒選上，終究「無為」，所以於機會而言，事實上有，並非沒有，這就是「有為、無為」的差別。

以上就是十八空相的第五個空相「大空」、第六個空相「第一義空」、第七個空相「有為空」，以及第八個空相「無為空」的大概要義。

## 第 42 集 十八空相之識(三)

介紹了十八空相的前八者之後，以下繼續介紹第九個「畢竟空」。

第九是畢竟空—談畢竟空，須以「內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空」的內涵為基礎而把握。十八空相的前八者，指出從「相對」到「有為」，以至突破「相對」而顯現「絕對」的空相之道，也就是從「有為」而突破，以至「無為」的過程，但是達到了無為，顯現了絕對，仍非「畢竟」，所以十八空相緊接著談「畢竟空」。十八空相於畢竟空之前所談第一義空，雖達「究竟」，但非「畢竟」；所謂「畢竟」是依世間法而

說，就像人與人之間難免發生一些問題，產生不愉快，彼此有所計較、執著，甚至見到對方就心生厭惡，可是偏又冤家路窄，討厭的人經常遇見或不得不相共處，不討厭的人反而相遇無期，難得見面，所以人的情感反應中難免疑惑，不解「這究竟是怎麼回事？」談畢竟空，即相關於人的問題，說明人的世界裡之所以產生種種問題，是因為人的自我分別意識生起，以致問題叢生。

有時候，我們對於自己不歡喜的人，究竟為什麼不歡喜他呢？自己未必能肯定，也不見得真正認識這個人，之所以不喜歡他，往往只因傳聞而對這個人產生概念，生起不喜愛的印象，反而那一天真正相遇了，才有機會認識他，而且，剛開始雖不致於完全討厭他，倒也難免擔心害怕，一旦必須與他共事共處，過去因傳聞而建立起的概念就會先入為主的提醒自己「這個人，我要小心和他相處」，直到共處一段時間後，實際接觸相處的經驗才使得自己對他的印象改觀，發現別人對他的描述與自己實際的認識不一致，或許他較傳聞中來得好，或許更壞；如果他比傳聞所說的更壞，那麼原本對他所認為的壞畢竟不為過，如果他不似別人所描述的那麼不好，那就會覺得這個人其實挺不錯，原有的壞印象也就大幅轉變為好印象了。以人而言，原本聽聞某人如何不好而產生負面的印象，相處之初還對他有所防範，而後自相處中慢慢體會，竟發覺這個人其實還不錯，所以原以為的不好慢慢消失了，但取而代之的好印象是否能持久而永遠認為他不錯呢？其實人與人之間，一旦發生了任何不愉快，人們往往說「原來你還是那樣，還是那麼不好」，所以，其「畢竟」為何？畢竟是好，還是不好呢？於相而言，畢竟是空相！如果認定他不好，往後還是有機會顯現好，如果認定他很好，難道他沒有不好的地方嗎？所以世間的褒與貶其實難以論定。

像桃園縣長劉邦友血案中因開設賭場而涉入案情，被列入嫌疑、遭收押的張仲德，他的母親面對記者的採訪說：「我這個孩子除了喜歡賭錢，沒什麼不好，他不會殺人……。」後來記者問「如果張仲德被收押、關起來了，妳是否擔心？」她回答「那也不是問題，如果他真正做錯了，他應該受處分、受教訓，這樣對別人也是好的。」這樣的一位母親對兒子，究竟是關心或不在乎呢？其實在這些話裡，於「相」已顯現「畢竟」的道理，她認為自己的兒子不是殺人凶手，不過也清楚孩子好賭的缺點，所以語中道出孩子「好賭

固然不好，殺人應不致於」。旁人看待這類事件，凡案情尚未明朗之前，至少認定他有嫌疑，至於他的母親，則認為孩子如果真正做錯了而被收押，甚至判徒刑而入獄，受此教訓是應該的，她的話裡就有「畢竟」的道理，所以這位母親的確不容易。

假使外人不瞭解一位母親在當時的情況之下談話的內涵，那就像這件事尚未發生之前，難免也會有人說「張仲德這麼好賭，他母親好像都不管他，一點也不在乎他。」從相上看，外人往往單純的認為這是當母親的不管他，因為一般人總認為如果母親管了孩子，孩子就不會賭錢，事實上，假使孩子告訴母親「我現在不賭錢了」，私底下依然故我，那他母親又能把握多少？畢竟孩子已經成年，有老婆有孩子，不再是小孩了，但在別人的眼光中，則認為孩子不學好是因為沒家教，因為母親不管他，然而母親如果真的不管孩子，或從不曾管過他，那她在面對記者的當下，就不會說這些話，可見她畢竟瞭解一切，於相而言，她知道如果孩子錯了，應受處分，如果沒有錯，也不希望孩子被冤枉，其中即有「畢竟」的意義存在。所謂「畢竟」是依表相而論，也就是說，究竟是不是殺人犯，終究是賭錢的關係。賭錢，關係到賭場，再依「畢竟」而談「相」，則好賭之徒不一定開賭場，開賭場的人不一定好賭，因為好賭之徒開賭場可能將賭場輸掉，那麼自設賭場又賭錢，其目的何在呢？其實開賭場的目的，就是希望藉此而賺錢，所以，從中亦可發現其「畢竟」。

凡是人都有業，有業就有煩惱，可是一旦成為學佛者而學佛，於業也有其畢竟。以佛法之法來談「畢竟」，則在家居士只要依佛陀的要求與規定學佛，畢竟他的業終能清淨而成道，至於出家的學佛者，那就更明顯了，只要業能清淨，道必能顯現，畢竟眾生皆有佛性，畢竟得以成佛，而成佛之時，於人之相即完成「空」，否則如果還在人的範圍內打轉，那就不畢竟了；於「人」未能突破，於「人」即不得畢竟，所以須從內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空，以至無為空，完全認識之後才有機會瞭解所謂之「畢竟」，瞭解「畢竟」即「畢竟凡所有相，一切皆空」，這就是畢竟空。

第十是無始空—佛教以外的其他宗教皆談有始，強調從什麼時候開始，但佛法談無始，不談有始，因為「無始」包含了「有始」，且因「有始」之不

能表現，難以肯定，故說「無始」。例如人從父母而來，其「開始」源自於父母，這就是一個「有」的開始，是一個「有始」；人從父母而來，這是個普遍性的概念，若溯源以探究，那麼人的來處根源究竟為何？人究竟從何而來？佛法中說「從無始以來」，因為父母的本身就是個「無始」具足「有始」的條件。父母於自己，是個有始，而父親又從祖父、祖母而來，母親從外祖父、外祖母而來，各是個不同的有始，至於祖父的父母親、祖母的父母親、外祖父的父母親及外祖母的父母親，其來處又是不同的「有始」，依此不斷追溯，則整個家族的代代相傳其實就是個無始的現象，其中包含無數個「有始」。以人而言，之所以來到這個人的世界，或眾生之所以投入六道之天道、畜生道、鬼道、地獄道而顯現眾生相，都是無始業力之所致，那麼無始業力的顯現究竟從哪一生開始呢？其實難以肯定！因為「無始」不是指這一生、前一生、再前生或依此往前推的某一生，所以佛法中談無始，而不以任何一個有始來說。「有始」是依任何事或任何道理都有個開始而說，若依循這個開始而繼續往上溯源的話，無始自然就顯現了，總之，無始包含了太多的有始，所以於無數的有始，難以任何一個有始而說法，因此佛法說無始，不說有始。

談無始，可以再探討一個更明顯的例子，那就是台灣的學制：幼稚園是學前教育，接著是國民小學六年的教育，此後又有國民中學三年、高中三年、大學四年、研究所碩士班大約三年及博士班大約六、七年的教育，那麼以學生身分來說，所謂「學生」究竟是幼稚園的學生或是大學、研究所的學生呢？假使是正在研修博士學位的學生，那他一路走來所歷經「開始學習」的「有始」至少就有幼稚園、小學、中學、大學、研究所等五個，雖然他現在讀的是博士班，之前的學習過程仍然存在，不可抹滅，所以博士班的學生也是從無始的學生開始起，否則如果盡談有始，那麼現在身為博士班的學生，以學生身分來說，其他任何一個階段的學習者也同樣都是學生，那有何差別？

又像飽與餓的問題，人肚子餓了，最好的辦法就是吃，吃了會飽，飽了之後還會餓，餓了再吃，吃了又飽，那麼「吃」有沒有無始的現象呢？沒有，它是有始！正在吃，是一個有始，至於其無始現象，即在於飽與餓的關係！飽，才是無始現象！「飽」經過消化之後，原有的「飽」就消失了，所以顯現餓。從飽到餓，餓了又飽，整個過程中何者是「有」？很難判斷！可是

至少可以肯定飽與餓的關係在於吃，如果有一天連「吃」都不需要時，當然也就沒有飽餓分別了。佛法談有或無，須把握「無不是沒有，而是從有的突破」，可見「有」是可以把握的，「無」則不容易把握，唯有突破「有」才能顯現「無」，有始與無始的關係亦然。無始空，「無始」其實包含太多的「有始」，其所談之「空」則是指「空相」；若以業而談空相，則在於「空」無始以來、過去之業，不只是「空」當生之業，所空之相是業相，這就是無始空。

第十一是散空—散是解散的意思，同於「聚散無常」所談之「散」。散，如何是空相呢？以人體的組成來說，人體由四大元素（地水火風四大種性）組合而成，因四大聚合而形成人之色身。四大之「地大」，於人的色身有皮、肉、骨頭、五臟……等部分，「水大」是色身的分泌液、口水、小便……等，依「火大」來說，身體的體溫即是，至於「風大」，風依動態而論，所以人的呼吸、脈搏等皆屬於風；四者能和合，調和得很好，就能完成一個健康的人體，一旦其中一者出了問題，人就會生病，假使少了其中一個或幾個，人就會死亡，這就是「聚」的現象，所以人因四大聚合一起而完成色身，如果四大分散了，原有的色身之相將顯空相。

比喻色身而談散空，所指色身當然不是一具木乃伊或不具生命現象的屍體，因為木乃伊或屍體，於四大都已有所缺少，至少已經不具足「火」大，已經沒有體溫了，所以四大中只要少了任何一個元素，於相即顯空相。我們說休克是假死，休克時如果以醫學儀器測試其生命現象，結果必然顯示這個身體還是活的，不是死的，但從表相上看來，這個人已經假死，顯現了空相；形容為假死，不說假活，是因為於「死之相」不是真實的死，就像溺水者，若能及時予以人工呼吸急救，就有機會救活他，但未救活、甦醒以前，所顯現的就是假死之相，表示這個人的四大只是不調和，出了問題，但四大依然存在，還是「有」，並未缺少，除非四大分散了，色身之相方顯空相，除此之外，所有的物體都是同樣的道理。

又例如一張桌子，必須要有木材或其他材質的材料，輔以人力施工，才能將這些材料「聚」在一起，組合成一張桌子，然而物換星移，時間一久，它也會慢慢缺了腿，桌面漸漸磨損，一一毀壞，最後這張桌子也就散了，桌

子之相即呈空相，但是，桌子之相成了空相，並不表示它原有的各個部分就不見了，所以有些人介紹佛法、談空，其實不解「空」義，他們舉例說杯子是「有」，將杯子往地上一砸之後，說杯子就沒有了，就空了，其實玻璃「聚」合而成的玻璃杯，砸碎了只是散了，砸碎後的玻璃碎片還在，尚未空，只是以玻璃杯而言，成了散空之相，所以摔碎玻璃杯所「空」的，只是玻璃杯的樣子，別忘了那一堆的玻璃渣還留在那兒，依然存在，並不是什麼都沒有了，這就是散空之相。

第十二是性空—性空之性，同於明心見性之性。一般於「性」極容易誤解，「性」有兩種或三種說法，一者是「本體」，再者是「性質或本質」，第三種說法是「本有」；本有，包含了本體與本質二者，所以如果說性空之性有三種說法，那就是本有、本質、本體三者，但實際說來，「性」僅包含本體與本質二者。以麥克風為例來談性空之相：麥克風本身是個完整的物體，所以說「麥克風的本體」；論本體，它有形形色色的樣式，有的可以別在身上，有的設立桌上，有大也有小，其本體各有差異。於本質而言，麥克風的本質包含有塑膠、海綿及金屬等多種成分，所以麥克風除了結構上的差異，還有成分的不同，可見本體與本質二者具備，即表現其「性」，完成其「相」，而且，「相」未顯現之前是空相，完成之後，時間久了，亦顯空相。「性」包含本體與本質，「性空」則談本體空與本質空，猶如麥克風的本體，不可能發出聲音，須輔以機器組合才能傳導聲音，於本質則需以麥克風自身的結構組合搭配其他零組件與配件，聲音才能顯現，故說其「性」是「空」。佛法終究相關於人，相關於自身，所以只談麥克風之性空還不夠；於人談性空，以最簡單的方式來說，則人之本性於善惡而言是空，因為每個人一生下來，究竟是善或惡，這時候還不知道，其善惡是成長過程中在社會環境、家庭環境、學校教育……等種種因素之下慢慢形成的，所以人的本性於善惡原本「性空」。「性」包含本體與本質，「性空」則談本體空與本質空，這就是性空之要義。

以上是十八空相的第九個空相「畢竟空」、第十個空相「無始空」、第十一個空相「散空」，以及第十二個空相「性空」的大概要義，在此章節之後，仍將繼續介紹十八空相的最後六個空相「自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空」，以圓滿十八空相之要義介紹。

## 第 43 集 十八空相之識(四)

以下繼續介紹十八空相的最後六個，也就是「自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空及無法有法空」。

第十三是自相空—十八空相在自相空之前所談「性空」，涉及本體與本質，自相空之「自相」則涉及自體之表相，無關他體之表相；在此若能把握性空所談之「本體、本質」與自相空所談「表相」三者間的關係，則將發現「性」於「相」，有其本體相、本質相，這是每個「他」與「我」、「事」與「理」皆普遍具足的本有現象。

自相，既談表相，何以又稱「自相」呢？所謂「自相」，其實只是時間上的差別，例如桌子是什麼時候製成的？必然有個肯定的時間，所以「從什麼時候開始有了這張桌子」就是「自相」在文字上的詮釋與含意。又例如手上戴的手錶是自從什麼時候買的？這也是「自相」，一切相關於自身，所以佛法不談「他相」，而以每個人自身為論點，依此而說「自」，表示自己是從什麼時候開始……。以出家人之披剃出家來說，其中即存在「自有相」，也因為每個人出家的時間不盡相同，所以須依「自」相而談「自從什麼時候出家、現出家相」，這就是「自相」。除此之外，「自相」也相關於本體、本質，包含「性空相」，例如出家人未出家、現出家相之前，也是個在家人；在家時，是那個「我」，出家後，其原本之「我」依舊如是，於性別亦不曾改變，所以說本體、本質不變，只是後來出家、現出家相了，於「自相」方顯「空相」，因空其原有之在家相故！可見「性空相」所談之「本體、本質」始終如是，不起變化，「自相空相」才是日後隨著時空遷流而發生變化的現象，而且即使有所改變，亦不捨其原有之本體、本質。

語言學裡，一條狗的「狗」字，是個名詞；以中文表達，就是「狗」，以英文來說，發音就不同了。又例如「蛇」，台灣普遍稱作「蛇」，可是四川一帶不說「蛇」，而說「大蟲」，所以當四川人說「好大一條大蟲」時，不瞭解的人可能聽不懂，其實他的意思就是「好大一條蛇」，這以「性空相」來說，「本體、本質」不變，於「自相」則顯現了「自相空相」。再談人的修養，

如果一位出家人或在家學佛者的修養深厚，已達菩薩境界，那他至少於「業」已然清淨，不過，雖如此，其「本體、本質」於佛性仍無異於一般人，雖顯現了佛性，還是原來的那個人，只是轉色身而成了法身，原有的「本體、本質」並未改變。談色身與法身，不可將這兩者誤解作兩個不同的身體，就像人們學習識字的過程，原本生來目不識丁，上學讀書後才慢慢識了字，但識字後的自己還是原本那個不識字的人，並不因識字而變成另一個人，色身與法身的關係亦然，色身因修養而成就法身，二者同一個體，並非兩個身體。從「性空相」以至「自相」，首先須把握「自」以本體、本質為基礎的重點，繼而把握它「從什麼時間開始」的時間差異，這是學佛者於「自相」須有的認識。

於「自相」有所認識之後，再談「自相」何以終究是「空相」。若說「自從什麼時候開始，買了一只手錶」，那以這只錶來說，它日後終將因摔壞、遺失……等種種因素，而於「自相」顯現「空相」，所以不可能永遠存在，但其「本體、本質」亦不因此而有所損壞、改變，猶如汽車遭竊遺失，即使竊車者將車解體了，解體之後還是看得到那些東西，一部汽車原本就是機器零件組合而成的，即使將它拆了，其「本體、本質」依舊存在這個世界上，只是「地水火風」四大組合總體元素分開了，故而呈現出十八空相所談之「散空」現象，可見「性空」之所謂本體、本質，雖分散猶仍存在，不曾消失，至於「自相空相」，「自相」其實一開始即已顯現，就像一個人「自從什麼時候開始」存活於世間起，「自相」已然顯現，如今死了，不存在了，於「自相」方成空相，這就是一連串從本體、本質之具備而表現自相，然後慢慢發展到自相空相的過程。

第十四是諸法空—大般若經的十八空相談內空、外空……，以至自相空為止，幾乎都是不同的法。所謂「法」，凡以事論理或以理談事者，都是「法」的範圍，而「諸法」則遍指一切所有的法。那麼何以「諸法皆為空相」（諸法空）呢？以一本書來說，書本裡有文字，其中就有法的表現，而且不同的書以不同的文字表達，又是不同的法，此外，文字間所蘊含的意義也是法……，可見光是一本書，就具備有無數不同的法，但姑且不論書中具備之法有多少，談「法」終究相關於人，依人而言，卻不見得認識字就瞭解字裡行間所欲表達的意思與看法。

舉例來說，十八空相之識這個主題內的文字內容裡有「大」這個字；大，只是個文字，人藉以說明某種東西是「大」，用以形容其「大」，所以一個「大」字所表現的，可能是不同的「法」，那麼追根究底而論，究竟要大到何等程度才足以稱「大」呢？其實難以設定標準來衡量，難以把握，也無法予以定位。談諸法空，僅以一個「大」字為例，即可發現：不同的方式談「大」，都有不同的「大」存在，表現出不同的法，但如果再加上一個字或幾個字，例如大好人、大壞人，那又不一樣了；若說大好人，那究竟好到什麼程度？大壞人，又壞到什麼程度？於相而言，仍是空相。我們不可能因為談大好人，所以就指那些只具備「小」程度的好人為「小」人，或只強調大好人人才是「大」人，這樣的說法就言過其實了。再從另一個角度來說，既分別大、小，那麼於壞人是否又有大的壞人、小的壞人之分？是否大的壞人就是大人，小的壞人是小人呢？這麼說顯然也有問題。毋庸置疑的，一般人所說的大好人，確實是好人，但也不可否定小程度的好人之好，因為他們同樣也是好人。之前介紹的「畢竟、無始、散、性、自相」空相所談之相，都是一些法相的顯現，而且是不同的法相，從中可作不同的認識，若綜合說之，則「一切諸法，皆是空相」。

再談煩惱與菩提，煩惱是法，菩提也是法；以煩惱之相而言，煩惱生起的當下，必然身心不安、不自在，相反的，假使心平氣和，那就是不煩惱的時刻，但是當下不煩惱，不表示再也沒有煩惱或從此不再煩惱。以菩提之相來說，菩提顯現時，生起法之歡愉、喜悅，也不表示就此證得了菩提，或將終日得以歡喜無窮，否則若真的連吃飯時也歡喜，睡覺時也歡喜……，那這個人是個神經病，不是證悟菩提的成就者。以上種種道理即為說明諸法何以皆為空相，這是關於「諸法空相」最簡單扼要的介紹。

第十五是不可得空—「不可得空」較容易瞭解些，比如現在有了錢，富有了，這是個可得的現象，可以具體的知道得到多少錢，可是有錢了還是要吃飯，要花錢，要開銷；支出之餘，如果還希望能一直保有這麼多錢，那就要繼續賺錢，維持超過支出以上的收入，如此才能保持平日的消費能力，持續擁有現有的物質與富有，而且這樣的努力不能間斷，否則即使原有一百萬元，也將在日復一日中慢慢耗盡。再以一個最簡單的說法來談「不可得」，那就是「人，一旦死了，究竟得到了什麼？」活著的時候，或許擁有金錢、得

到名位……，但死後得到了什麼？即使如蔣介石先生，當年是叱吒風雲的總統，現在也不過是白骨一堆，他又得到了什麼？所以說，於相畢竟空相。不可得，說明某一時刻裡之「有所得」其實不可得，不論是情感、名位、利益，以至所有的欲望，皆不可得，即使是道，佛門中亦說「一旦成佛了，連那個佛字都是多餘的」，意中所指，不就是個「不可得」的道理嗎？

第十六以至第十八是無法空、有法空、無法有法空一談無法空，必涉及有法空，所以一般總將無法空、有法空，及無法有法空三者放在一起，連貫而談。這三者於法而言，通常是談緣生法，亦即依法之生滅現象而說明因緣所生之法。

法，因緣和合而發生。緣聚且和合時，法即自然發生，一旦緣散了，也就滅了，可見「生」之時刻，已完成了法，表現出「有法」的現象，因緣滅去時，是為「無法」，至於「無法有法」，是指其生滅不斷變化之意。例如煩惱與菩提，煩惱是有法，菩提之中依然「有法」，所以菩提也是有法，不是無法，因此佛門中說「有煩惱、有菩提」，意思是有煩惱，就有機會從中顯現菩提，而不是「有煩惱即無菩提」，可見煩惱是法，菩提也是法，同樣是「有法」。若有人正處於煩惱中，由於煩惱，所以當下未顯菩提，那麼菩提於他就是個「無法」的時刻，一旦煩惱轉變為菩提，覺悟了，不煩惱了，此時所顯是菩提，原有的煩惱於他同樣是個「無法」的現象，總之，煩惱生起時，於菩提只是目前尚未顯現，未來仍有機會生起，同樣的，轉煩惱成菩提了，也不表示就此不再煩惱，所以這時候「煩惱」同樣是個無法的現象，並非完全沒有了，故說「無」絕不是「沒有」。

談有法空、無法空，或談無法有法空，都是談空相。如上所說，菩提顯現了，煩惱是個「無法」的現象，而煩惱與菩提，談煩惱即涉及菩提，談菩提也離不開煩惱，則是「無法有法」的現象，所以煩惱與菩提之間不可能獨談煩惱而不論菩提，否則如果只是盡談煩惱，那有何意義？學佛行者所追求的，無非就是菩提，希望能轉煩惱成菩提，至於所謂之「菩提」，一般說煩惱是無明，由於不瞭解，所以煩惱，至於菩提，則是明了，因瞭解所以不煩惱，亦即「菩提為覺，煩惱是迷惑」，佛門中所說「無明惑、菩提覺」就是這個意思。

無法有法空相，煩惱與菩提之間的關係即是。煩惱顯現時，是有法；當下未顯之菩提，則是無法，同樣的，菩提顯現時，菩提是有法，於煩惱是無法；假使於煩惱皆能轉變為菩提，那就具備了無法有法空相的修養；如果煩惱再也不生，菩提也不再需要，那是涅槃的寂滅之境，再無生滅可言。從另一個角度來談，「生」是有相，「滅」是無相；煩惱生，必然菩提未現，菩提生則煩惱已滅，菩提與煩惱相互之間本是一種生滅變化的關係，而學佛行者於修行道上，也就是從菩提煩惱、煩惱菩提……的生滅變化中自我修養，藉佛法之指引而追求道，從而突破無明、突破煩惱，顯現菩提，得到覺悟，這就是從有法到無法，以至無法有法的過程，終至完成整個十八空相，到達究竟空義。談究竟空義，還是要強調：所謂「空義」，如果還有第一義，即未達究竟；唯有完全寂滅了，生也不起了，滅也多餘時，才是究竟空義，才是涅槃境界的究竟空。

般若經裡談十八空相，或談更多的空相，最後無非指向「究竟」，也就是涅槃境界，就像佛法最終所追求的，就是涅槃。而人的現實世界裡，唯有從業與道、從煩惱與菩提中面對，從而不斷的修養，才有機會到達完全清淨的寂滅境界，因此佛法中說寂滅為樂，是為涅槃之境。談涅槃，須瞭解「涅槃不是死」；死了，仍將再生，生死之「生」是有法相時，此時於「死」是無法相，死了之後，其「生」又將成為無法相，而無法有法相，則是眾生始終不離於生死輪迴的現象，所以不論談生死或從生滅現象中探討，都可以發現有法空、無法空，及無法有法空的道理。

介紹了十八空相裡十八種談空相的道理之後，末了仍要強調：「第一義空」與「畢竟空」二者皆非究竟。其實大般若經所談十八空相，只是一些概念，只是介紹「空」的概要性說法，畢竟佛法於「空」是無量無邊之無量空相，難以計量，也難以一一說得清楚，頂多只能以概念的方式，有限的說明萬法之部分，就像前面所舉之例，一本書裡包含有文字、文字內涵、文字或語意組合及架構……等許多的法，雖然只是一本書，其中所表現出法的種種，的確難以計量。

總之，欲解十八空相，首先須把握「空不是沒有」，其次是「空乃於相而說空相」。佛法談「空」，從「有」而說，一旦捨棄「有」則無法可說，無法

談「空」，此外，十八空相於介紹之初即舉例虛空，依天空所顯之「有相」而談「空相」，其意在說明「空不是沒有」，但須依「相」而說明「空相」的道理，且唯有在「有相」的前提下，才得以談「空」，否則像世俗的戲劇裡演出濟公一角時所說的「財也空空、色也空空、酒也空空……」這些「空」的論調，即使以佛法來解釋這些文字，不難解釋得通，但依概念而思考，這些論調顯然就只是胡說八道罷了，就像以前有個人原本他的朋友都認為他吃素，可是後來他對別人說：「我也吃雞魚鴨肉，反正雞魚鴨肉只是經過一下我的腸胃而已，我不執著它……」，結果就有人因這番話而與他辯論，並且在往後的一個機會中問我「這樣的說法是否正確？」我只告訴他：「你為什麼不問他，既然雞魚鴨肉只是經過你的腸胃，你並不執著，那麼青菜蘿蔔或豆腐不同樣是經過你的腸胃，何以非雞魚鴨肉不可呢？」可見，自認為不執著的這個人其實不解「空」，於「相」也不曾「空」過，雖然自說不執著，事實上卻很執著，否則何以非要雞魚鴨肉來經過自己的腸胃不可，而不選擇青菜蘿蔔或豆腐來經過腸胃？即使他真正瞭解「空是空相」這番道理，那也不過是捨棄了這個相，而後又執著於另一個相，如此而已。

以上就是十八空相共以四個段落來完成介紹的大概要義，闡述十八空相涵蓋有「內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空」等十八種空相的諦義。

## 第 44 集 五眼之究竟

大般若經談「肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼」五眼，不是指五種眼睛；「五眼」是人從凡夫眾生而修養，以至完成佛陀境界的過程中，藉眼睛的能力來談其境界提昇所表現出的現象，所以「五眼」不是五種不同的眼睛，它是依於人的修養提昇而說眼睛具足的能力。

談五眼，首先要把握一個基本認識，那就是「佛法是對人而說的」，所以佛法中談到眾生時，往往以人為對象，而不談畜牲或其他各道眾生；可以肯定的說，佛法對人而說，因此所談總總終究離不開人的「業的內涵」，也難免

涉及人對於善惡、好壞……之種種分別。

五眼談肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼五種現象，若依三界眾生而作分別，依此而說五眼，或許三界中從「人」到「天」的界限不易把握，但以善惡來看，則不難瞭解，例如肉眼所見，有善也有惡，善惡兼具，可見於善惡生起分別，就是肉眼的現象。肉眼，人人具足；於善惡生起分別的現象，同樣人皆有之，所以佛法於肉眼之外，指出入於天眼的提昇之道。

五眼之天眼，不是一般人強調神通所談的天眼，不是說別人看不見的，天眼就能看得見。凡夫眾生之「肉眼」，有善有惡；天眼之修養，則於惡已盡，所存皆善，其所見不依善惡而起分別；這就是從「眼」的能力來作分別，也是修養境界的提昇。肉眼與天眼，同樣都在三界的範圍內，若依三界來說，則肉眼所見，於善惡是種欲望的差別，有的欲望是不好（惡）的，此外也有好（善）的部分，所以肉眼是在欲望上分別善惡；天眼，已自欲界提昇到色界、無色界，此時僅存善的成分，惡的成分已不存在。那麼，若說「欲界、色界、無色界」三界有何差別呢？那可以說，欲界眾生所接受、所擁有的，必須是實實在在的事物；色界眾生，雖不離於這種種，但已不需擁有它；至於無色界眾生，只須一個意念即可達到擁有的滿足，所以根本不需要這些。

舉例來作比較：以人來說，人吃飯時必須有飯有菜，才能滿足吃的欲望，這就是欲界的現象；色界眾生則有飯有菜，卻不一定要吃，只要聞了飯菜的味道就能滿足；至於無色界眾生，他們已不需要這些飯菜，但憑一個意念生起，同樣達到滿足，所以說，肉眼所見，是實實在在的，必須實際擁有，一旦進入色界，這種分別心雖仍存在，但不一定要擁有，再進而到達無色界時，只要意念生起，就已經滿足了，肉眼所見的種種此時將顯多餘。再以善惡來說，「肉眼」定位於欲界，是依善惡而分別、執著的境界；天眼，已從欲界提昇到色界，這時候已經沒有惡，只有善；一旦入於無色界，則連善都只是個意念上的善，不再是個行為上的善，可見從肉眼提昇到天眼時，仍有兩種分別，一是色界的分別，再者是無色界的分別。總之，猶如飯菜之例，從食物的分別到僅憑意念即可完成的境界，所表現的就是從肉眼到天眼在修養上的提昇。

佛法對人而說，但是當肉眼提昇進入到天眼，於善惡仍有其意念分別，仍有所計較執著，所以佛法中繼續提出「慧眼」—智慧之眼。慧眼之「慧」，不可解釋作般若，否則就把「慧」的境界說得太單純了，因為「慧眼」包含有智也有慧，它依肉眼進入到天眼的修養過程中所累積的知識經驗而完成資訊，並運用這些資訊，發揮成為力量，所以慧眼之「慧」包含有智、有慧，不可僅作般若之說。再以善惡分別來看，一般以惡為不好，以善為好，總希望能去惡向善，其實即使沒有惡了，僅餘善，於善仍不免分別，其分別、其意念仍離不開「人」，所以，人本來就是如此！那麼該如何提昇修養呢？善惡，以慧眼來看，那就是經典上所說的「善不善等」，因為善的成分並非百分之百都是善，毫無些許惡在其中，於惡亦非百分之百皆惡，不含絲毫的善，所以慧眼看善惡分別，其實就是「善不善等」的道理。慧眼，超越了肉眼、天眼，即使於善惡亦不只是分別；於人之修養，已進而突破、認識、瞭解，它運用人本的知識經驗而發揮成為力量，這種力量的成就，也就是慧眼的修養。

慧眼完成之後，接著進入法眼。若希望完成自肉眼進入天眼，再提昇至慧眼的修養，那憑什麼呢？那必須要有道理有方法！所謂道理方法，必須是釋迦牟尼佛所說所教的道理方法，依此而完成之法才是法眼。因為世間仍有其他的世間之法，就像各個宗教也有其法，但並不是任何宗教或一般事理所談就是「法眼」，否則就淪於世間法的分別中了。法眼之法，是出世間、突破了世間的，它指出如何從相對中突破，顯現絕對，如何從分別中認識瞭解，這就是釋迦牟尼佛的道理方法，所以法眼建立在佛陀的道理方法上，而不以其他世間法作為修養之道，因為世間法皆相對，仍在分別中。

法眼依循佛陀的道理方法，不斷的修養，故能不斷的提昇；自肉眼提昇到天眼，以至慧眼，至此仍依修養而入於佛眼。所謂佛眼，不是指釋迦牟尼佛的眼睛，或阿彌陀佛、藥師佛的眼睛，佛眼之「佛」是覺悟的意思，是圓滿覺悟的境界，因此佛眼說明了從肉眼到天眼，以至慧眼，必須依循佛陀的道理方法，才有機會出離世間，入於圓滿、絕對、零缺失的境界，得到圓滿覺悟的結果。以上就是從「人的開始」起，自肉眼以至天眼的提昇，到慧眼的運作，並且包含了依循佛陀道理方法的法眼，直到佛眼的結果，整個表現出「五眼」從開始到完成修養的歷程。

五眼之外，華嚴經裡另有「十眼」之說，這裡一併作簡要的介紹：華嚴經十眼，前五個主題所談，其實即相當於大般若經「五眼」的內容；華嚴經在談了五眼之後，再往下談到十眼，於修養境界而言，從「五」到「十」，確有其差異，就像五眼的第三個「慧眼」，菩薩十地中於「慧」仍有燄慧到善慧的差別，所以華嚴經於「慧眼」之外，繼而提出「智眼」。華嚴經十眼的後五個主題即「智眼、光明眼，出生死眼、無礙眼，以及普眼」。

智眼，智眼之「智」不是世間的知識經驗，它是依循佛陀的道理方法而完成的知識經驗，這就是智眼。

光明眼，若能展現出如佛陀智慧般的光芒，那就是光明眼的真義。所謂光明，一般的學佛者對於佛智或佛光，總以為那就是頭的後方所形成的一輪光圈，以為那就是佛光，其實佛法裡談光或明，是因為人看不見、看不清楚時，往往發生迷惑，必須摸索，因此這時候需要燈光照明，就像太陽光普照大地時，一切清清楚楚，自然不會發生危險，所以佛法中談光明是藉燈光驅除黑暗的意思，因此於光或明，不須以玄奇古怪的說法來詮釋，更何況「光明眼」已明確的告訴我們「要顯現如佛陀般的智慧之光，才是光明眼」。

出生死眼，其重點在於如何從生死輪迴的業作環境中出離，入於不生不滅的涅槃境界。

無礙眼，意指一切無礙，不論是世間的，或突破世間的，相對以至絕對的，皆已突破而達自由自在的修養境界，所以說一切無礙，不再有障礙。

第十個是普眼。所謂普眼，不可解釋作很普遍的眼。其實學佛行者一旦具足五眼之前四者，以至十眼的前面九眼，也就完成了涵蓋三千大千世界、普及十方世界界的修養了。佛門中有人專修淨土法門，其最終目標就是往生西方極樂世界，或有人修學藥師法門，他們終究也只能往生琉璃世界，所以這些都只是單一於某一方面的修養，可是「普眼」是普遍性的，其修養所及，不受任何限制，無論西方極樂世界、琉璃世界，以至十方世界界，於「普眼」皆一目了然，但也不可誤解、以為成就了普眼即可隨意來去任何地方、任何世界，不是如此。「普眼」所具備的能力，是關於認知，所以要先把握「眼」是認識的意思，因此「普眼」於認知悉皆通達，不限於某一方面，就像佛門中所說的八萬四千法門，通常修行者如果能從中找到一個自己喜歡、相應

的法門，一門深入，就有成就的機會，但普眼於八萬四千行門不限於某一方面，它悉皆認識、瞭解，並且可以教人，所以說「普眼」於認知具普及性，是圓滿究竟的修養。

以上是大般若經談五眼，以至華嚴經所說十眼的內容，其中唯一須再次說明的是：五眼談了慧眼，十眼又談智眼，那麼，既談了慧眼，何以又提出智眼呢？其實於「慧」之後又提出「智」，並不表示其境界或修養反倒低微了，因為「智眼」是依於佛陀的道理方法而完成佛眼之後，所顯現出的知識經驗，其「智」屬於行者所成就相同於佛陀之智的修養成果；這裡談「智」是依知識經驗而說，其知識經驗已突破了世間的，因此介紹慧眼之初亦強調「慧，不解釋作般若」、「慧眼不是般若眼，慧眼是智慧之眼」。也可以說，智眼是成就慧眼（智慧之眼）之後，依於佛陀的道理方法而完成圓滿修養的知識經驗，更是行者於學佛之後所完成同於佛陀、不違背佛陀的知識經驗；慧眼之後又談智眼，原因在此，這是大多數人介紹華嚴經時最容易發誤解的地方。

比較過慧眼與智眼，就可以發現佛法中的許多名詞若非深入認識，極易發生誤解，而且失之毫釐，差之千里，就像「天眼」，大多數人往往談到某人具有天眼，就以為這個人能看見別人所看不見的，以為這就是天眼，其實台北地區也有相關的新聞：有人自稱具有天眼，可是後來這個人被警察逮捕了。所以我們不妨思考：如果他真有天眼，那他早該看到、預料到這件事，為什麼仍躲不過警察的逮捕？所以修養是唬不了人的，一個人的修養必然建立在智慧的基礎上，所以即使某些現象頗能迷惑他人，恐怕也只是暫時的，畢竟這個社會上的有識之士還不少，正所謂天外有天，人外有人，更何況相對於佛法？否則，如果又有人說自己有佛眼，那這個人是否真的有同於佛陀一般的眼睛，真的有雙佛眼？當然，那絕不是佛眼！圓滿覺悟之眼，才是佛眼！唯有完成圓滿覺悟的修養，才真正具備了佛眼。

眼，最簡單的說法就是認識、瞭解，若要更精簡的定義它，那就是「認知」了，所以也可以說，認知就是認識、瞭解，而且，具足認識瞭解的條件與修養，就是「眼」的重點。眼，不是著眼，也不是指人的眼睛，畢竟人的眼睛就是這麼一雙肉眼，再怎麼修養還是那一雙眼，至於佛法所談「眼」的

修養，則只是藉「眼」而談其認知的深度與境界，如此而已。

從肉眼到天眼，其範圍不離於三界。五眼以肉眼說欲界，以欲界為其範圍，並以天眼說涵蓋色界、無色界之天道，但天道其實也包含欲界，存在有欲界眾生，例如兜率天就是這種現象，兜率天也就是十六欲天，它屬於欲界的一部分，因此欲界不只包含人或畜牲……等範圍，像天道的兜率天，它同時就是欲界的一部分。至於十八欲天到三十三天，這些也都是天道的範圍，但是佛門中說欲界十八天、色界三十二天，無色界三十三天，這些不同的「天」又是什麼呢？這是天道中的不同層級！層是層次之意，級是等級的意思，所以這是天的層級差別，不是眾生定位的差別。

五眼在談肉眼時，肯定就是以人的一雙眼睛為基礎；人的眼睛，當然看得見，而且所見皆以個人喜好而分別，或喜愛紅或偏愛綠，但究竟紅的好或綠的好呢？人們往往各喜各愛，自我主張，所以其間不過就是一種分別，這是欲界肉眼的現象。至於天道眾生，以色界來說，色界眾生於任何顏色都可以接受，不起分別；入於無色界，則各個顏色就是個顏色而已，無色界眾生的意念中自能顯現各式多彩之色，由此可見，談「眼」是關於認識、瞭解，並非針對實際存在的這雙眼睛來說。總之，佛法談「五眼之究竟」只是以眼睛為基礎，依其所見所顯現的境界而談修養，這才是五眼之究竟的要義所在。

## 第 45 集 六種神通之識

神通是一般人最感興趣的話題，不過台灣近來也發生了一些事，就因為神通，結果不知害了多少人，可見一般人並不瞭解神通，對神通有所誤解，因而為之所害。那麼究竟什麼是神通？「神」是依人的能力來說，指人力所不能為，人做不到的，「通」是沒有障礙，若能達到這樣的境界，那就是神通。

神，是指人的能力所不能為，人做不到的，但佛法中提醒我們：人是可以修養的！所以依人的能力來說，原本做不到的，經過修養就有機會做到，於「神」必須把握這個重點。

另外佛教經典中菩薩處胎經及瓔珞經兩部經典，也對「神通」提出不同的解釋。經典中說「神」即「天心」，是天道眾生之心，「通」是智慧的本質，所以「神通」就是「依天道之心而一切照徹無礙，毫無障礙」，如此是為神通。菩薩處胎經及瓔珞經所詮釋的這段文字對我們來說，似乎仍不易把握，相較之下，如果說「神」就是一般未經修養的人所做不到的，但藉由真修實養，就能做到，得以具足神通，不再是「神」，這麼解釋就比「依天道之心而一切照徹無礙」容易把握多了。但如果有人未具修養，卻自稱修養如何深厚，一般還是不易分辨，所以易受迷惑，因此，六神通究竟談些什麼？如何是六神通？唯有真正認識了，才能面對他人口若懸河的自我吹噓仍清清楚楚，洞悉了別而不致輕易遭受矇騙。

六神通，人憑藉修養而有機會完成的是前五種神通，第六種神通則唯有不再承受生與死，已達不生不滅的涅槃境界時，才得以進入，也就是說，一個人不論多麼有修養，只能具足前五種神通，所以佛陀曾說五神通（六神通之前五者）是依輪迴六道的欲界眾生而說的。

六神通，包含天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通、漏盡通等六種神通。天耳通，能知善惡，人們行善或行惡，悉皆明瞭，善於分別，即使千里外的聲響，也能聽見；宿命通，相關於過去的生死與命運；神境通，是指神通的境界，且任何阻障皆不礙行走，牆、石、水……皆不成阻隔，毫無障礙，可是這並不是佛教中佛陀所談五通的內涵，那只是佛教以外其他宗教（如：婆羅門教、印度十一大學派、七十二種外道）的修行者所能修養成就的五種結果，因此佛陀特別說明這五種神通僅限於欲界眾生。那麼佛陀所談五通又有什麼不同呢？佛陀所談所教，始終不離於如何遠離欲界、突破欲界這個前提，提醒行者不要在欲界中輪迴生死，否則即使具備了這五種神通，依然是欲界眾生，死後仍在輪迴中，因此佛陀另解神通要義有別於其他宗教；以下將一一介紹：

天眼通一天眼通絕不是別人看不見、做不到的，具天眼通者能看見或做到。所謂天眼通，於智慧已不同於凡夫眾生，例如一幅山水畫，畫中有樹、有山、有水，甚至還有房子、小橋，或有人物、牛、羊，其中包含了各式各樣的內容；一般來說，畫前的欣賞者大都能指出畫中各個角落裡的山、水、

橋、房屋，或是人，但畫裡的山是那一座山呢？畫裡的橋，現實世界的什麼地方有這麼一座橋呢？水，又是何處好水？天眼依其所具足條件來看這幅畫，則一目瞭然：於畫中之山，他知道瑞士某處就有這麼一座山；畫中之石，乃出自桂林一帶風光……，所以一幅畫的靈感出處，他清清楚楚，其知識經驗的修養超越了一般人，故具足「天眼」。由此可知，天眼的表現，並非神怪，它涉及修養而來的智慧、知識、經驗有多少！

天耳通——一般總說能聽見千里外的聲音就是有天耳通，但佛法所說天耳通是耳朵能聽的能力無異於一般人，只是聽了之後生起的反應不同，就像懂樂器的人聆聽交響曲時，自能分別欣賞曲中管樂、弦樂的不同表現，但一般人就只是聽到多種樂器又亂又吵的聲音，此外有些喜愛鋼琴的人，他們在多種樂器演奏時，往往只專注於旋律中的鋼琴聲，喜愛小喇叭的人則專注於小喇叭的表現，喜愛小提琴的人只注意到小提琴的聲音，這也是一般人的現象，但這些聲音對「天耳」來說，不僅全都聽到了，而且涉及單一樂器時，例如小喇叭，他還知道樂壇上誰的小喇叭吹得最好、最有名，並能聽出演奏者是誰，不同於一般人「反正就是小喇叭」的有限認知。可見，同樣的聲音進入具備天耳通的人耳裡，結果也完全不同。

他心通——「他」是指自己以外的人，「心」是心念，所以當別人（他）起心動念時，他心通者即得感應，只是這種「感應」還有深或淺的差別，例如母子連心，也是一種感應，但這種感應僅存於母親與孩子之間，所以是有限的，而佛法所談他心通，則任何人的起心動念都能感應得到，不只是建立在親情上而已，這才是他心通的境界。

宿命通——「宿」是過去，「命」指人的業命或慧命，所以「宿命」相關於過去的業與慧，或說業與道，而不是現在的。宿命，更簡單的解釋就是「它相關於一個人的根基」，所以一般常說「某人根基深厚，出家不久就對佛法如何深入、瞭解了……」，或說「某人好笨，出家那麼久了，還是什麼都不會……」，此外也有人在某些方面特別敏銳，僅憑短期間的接觸、學習，就能把握得相當好，就像世間的專業之學，有人輕而易舉即得以成就，得到好處，這也是種宿命，不過，這種種利益與成就，終究只是在人的範圍內，佛法談宿命則是超越了人的，是從業以至道的根基來談一個人的所得利益與成就。

又如佛門中常有人說「業障深重」，或形容「菩提種子深厚」，其實這些言語於宿命仍只是個概念而已，否則「業障深重」究竟是善業重或惡業重？這個問題顯然少有人思考！他們說「業障重」往往是指惡業重，所指之「業」都是不善的，沒有人說善業重，所以一般人於「業」仍無法把握。又如「根基深厚」一語，其深厚之根基究竟深厚到何等程度？如果有人說「那就像六祖一樣」，表示很快就開悟了，其實那反而透露出：這個人沒有宿命通，為什麼？如果六祖很快就開悟了，那他打從賣柴火時乍聞金剛經「應無所住而生其心」時，當下心有所感，應該就已經開悟，何須等到五祖對他講述金剛經，提到「應無所住而生其心」時才真正有所感悟？再說這時候如果真正完全覺悟了，六祖又何須到獵人隊裡受苦受難十幾年？可見六祖在這之前尚未入於高深悟境，至於一般人所認為「六祖菩提種子深厚」的想法，其實菩提種子是慢慢顯發出來的，愈精進則愈快，反之則慢，這是唯一的差別。

凡是人，都有菩提種子，若絲毫不具菩提種子，就不可能成為人，不論是否為佛教信仰者皆然。因為不信佛教的人，也有其體會和感受，同樣有所發明，這就是「悟」，也就是菩提，所以，能在某些道理方法上顯現覺悟的現象與境界，就是菩提的表現。覺悟的現象與境界：最簡單的是現象，高深的是境界，且境界又有圓滿與否的差別。宿命，涉及過去業與道的種子，所以，具足了宿命通，就能把握人的業與道（菩提種子），至於能把握多少，又關係到個人的修養。

神境通—「境」是境界，相關於業與道。業的境界，分別是善、惡；道的境界，則是覺悟，是菩提。神境，不離於業與道的種種因素，但它是依境界來說，就像學習毛筆字，剛開始手中的筆不聽使喚，假以時日則隨心所欲，最後終能提筆之際不經思索而字字完美，入於神境。「神」是「妙」的意思，「妙」的境界則是圓滿的玄妙，而不是神奇古怪，所以說，這是隨心所欲、自在自在、不受局限的一種境界。

五種神通介紹至此，或許有人疑惑以上內容何以未提天足通？談五神通，若依欲界眾生來談、依一般世俗中其他宗教或各派外道來說，則五神通確實包含有天足通，而佛法談五通，於內涵境界其實也同樣具備「天足通，天眼通、天耳通、他心通、宿命通」五者，因為神境通即已具足天足通的意義

。須瞭解，天足通之所謂「足」是「具足」，不是腳，不是指離開地面而能飛行，更何況神境通所表現的神妙圓滿境界，已然「具足」，所以說神境通具足了天足通，只是佛法不以「天足」為名，以免誤解為腳離地而飛行空中，否則飛機能在空中飛、飛鳥徜徉於藍天，豈不就是天足通的現象？可是飛機畢竟是個機器，鳥則是禽類，都不是人，所以絕不可以「腳」來詮釋「足」；足，是具足之意。

五種神通之外，還有一種須依佛陀的道理方法才能完成的神通境界，就是漏盡通，或說無漏通。漏盡，「漏」不是指容器內盛裝的物品慢慢漏盡。漏，依業而說，業則是缺陷的現象，所以當缺陷都沒有了，就是「漏盡」了，也可以說，當一切缺失都不存在時，即為「無漏」。但是，「沒有缺失」以什麼作為條件呢？以人的眼睛為例，即使擁有天眼，也不過是超越了人、轉凡入聖，如此而已，這時候還是在生滅中變化不已，未入於不再生不再滅的境界，所以眼睛所見，即使能不起分別、於顏色無所謂喜不喜歡，仍不免執著於顏色，但真正漏盡時，眼睛所見已無所謂顏色不顏色。

就像目前全球漸趨嚴重的種族問題：種族，涉及膚色，這是一種分別；凡眼睛所見，只要立足於一種膚色，不論是什麼膚色，都免不了對別的膚色評論，或許羨慕，或許否定，但「漏盡」則眼睛所見膚色皆眾生平等，任何膚色都代表著一個人。總之，談眼睛所見、談「漏」，關鍵仍在於人從色身到法身的過程（臭皮囊之色身，經修養而完成法身），並且要瞭解：法身未必缺失皆盡。人的煩惱障與所知障，煩惱障涉及色身，所知障相關於法身，所以於所知、於煩惱無非都是障礙，除非真正漏盡了，可見法身未必沒有缺失。色身轉法身，有其過程，而且不可捨棄這個過程，就像一個人學得知識經驗，卻智慧不足，後因修養而累積智慧，圓成智慧，這個累積的過程就是到達「漏盡」的必經之途，若非經此歷程，必然無以突破，假使捨棄了這個部分，則最後「什麼也沒有」，不可能漏盡。

欲從有漏到達漏盡（無漏），有其必經的修養過程，且唯有經歷了，才有機會漏盡。但有人斷章取義說「佛陀的修養，最後不就是不生不滅？那何必談什麼生滅不生滅，反正我不分別、不計較、不執著就好了，就漏盡了」，這不只是三級跳，而是一跳飛上天，天下那有這麼容易的事？人，一開始都是

在「有漏」中，直到一切「漏」完全不存在了，才是漏盡。只要是人，不可能從不「有漏」，從沒有缺失；漏，是有缺失的意思，一旦這些缺失都不存在了，才是真正完美了，換句現代人的話，那就是「零缺點」，佛法中稱作「圓滿」。漏盡通，已達圓滿境界，不同於神境通「具足」之境；具足了，還是擁有，還不圓滿，所以具足後還要入於圓滿，連「擁有」都無所謂，至此才是真正的圓滿。

談六神通，不要只是分別是否少了天足通，尤其不可將天足通之足當作腳，否則就成了長翅膀的機器或禽類了；畢竟般若經中六神通之神境「具足」已涵蓋「神足」的意義，且能免於曲解，故般若經說「神境」，不說「天足」。以上就是六神通應有的認識。

## 第 46 集 四無量心之識

四無量心在佛法名相裡是個普遍的名詞，不僅它的內容「慈、悲、喜、捨」人人會講，「慈悲」、「大慈大悲」更是耳熟能詳的詞句，不論是不是佛教徒，都能朗朗上口，不過，雖然佛教徒都會講慈悲，喜捨卻少有人提，可見四無量心的重點向來在於慈悲，因為如果做不到慈悲，就談不上喜捨；具備慈悲的修養，才有喜捨的條件，就像退休的道理一樣，不曾在其位，則無所謂退不退休。

慈悲，一般總將這兩個字放在一起，因為「拔苦與樂」就是慈悲，經典上也是這麼解釋，但如果將「慈悲」分開而談四無量心，那就不一樣了！例如拔苦，拔什麼苦？如果因為缺錢，所以感到苦，那是否給他錢，問題就解決了？就為他拔苦了？如果不快樂，是否給他快樂就是拔苦？可是，快樂又如何給與呢？慈悲是拔苦與樂，欲拔其苦，所以就要給與嗎？我們不能用這種方式來看。談四無量心，首先須瞭解慈悲之「慈」。

慈悲，一般總將這兩個字放在一起，因為「拔苦與樂」就是慈悲，經典上也是這麼解釋，只不過一般人對母親所具備的那份修養少有察覺、發現，以致對「母親的修養」這樣的說法感到疑惑，不知「母親」原來是具備了修養的；事實上，以一位母親的表現來說，無疑的，那確實是份修養。母親，

如何是標準？慈母的表現，又是什麼呢？僅以母親對兒女的關懷來說，她從懷孕到孩子出生、成長、成家，以至為人父母，始終不減其關切，總是放不下孩子，終其一生而無怨無悔，直到生命的最後一刻，再也看不到、聽不見，無法再照顧兒女方止，這就是慈母所表現出的修養，是「無量」的境界，雖「盡形壽」、付出有生之歲月，仍甘之如飴。無量，是無可限量、不受局限的，即使須盡形壽而為，仍能完成、做到，這就是無量之境。

那麼佛法談「慈」，是否也像母親一般呢？「母親」只是個比喻而已，但從中即可發現「慈」所具備關懷、照顧、愛護的內涵，及其「能將他人當作自己最親近的人」這樣的心態。人，難免分別，分別喜不喜歡，是否志趣相投，是否相應……，「慈」則具備平等之義，建立在平等之上，可以說，無平等之心就不可能完成慈無量心。世間法的善惡分別裡，殺人是絕不可以的，甚至法律也明文制定，但殺豬、殺牛則無所謂，可是人、豬或牛不都是一條生命嗎？這就是眾生的分別之心。佛陀的理念中，眾生皆平等，人是一條生命，一隻螞蟻、一隻蟑螂同樣是一條生命，所以佛陀提醒佛弟子「以慈心看眾生即平等心」，也就是說，以平等心看眾生，所生起的才是慈心，若還有分別，就不是慈心。

悲無量—悲心之「悲」，不是悲苦、痛苦、悲哀。「慈」以平等心來說，「悲」則除了平等，還要不分別；欲達悲憫，就不能起分別。「悲」以不起分別之心意為基礎，「悲心」則有個最明確的說法，那就是「人同此心，心同此意」，這是悲心不分別的現象。以助人來說，人們面對處境堪憐的家人、親戚、朋友，或許樂意幫助對方，但面對與己無干的人將如何呢？是否有所分別？是否表現「悲」？其實若還有分別，那就不悲了。像台灣社會的大環境裡，長久以來對台灣人、外省人，或說芋仔、蕃薯的分別，即無悲心，再以個體來說，人們也往往分別兄弟、父母、堂兄弟、伯父、叔叔、同學、同鄉，或陌生人，即使同屬親族中人，仍免不了分別，所以自家兄弟與堂兄弟當然是不一樣的。悲，不是悲哀，而是面對，尤其四無量心不以自己為中心，而以他人為對象的概念，必須把握。

喜無量—喜心之「喜」，字面上看來是歡喜的意思，但「歡喜」還有表面的歡喜與內在歡喜之別，而這裡談「喜」則依喜悅之心而說，包含內在之喜

，是一般所說「不僅歡喜，而且打心底歡喜」的那份心意，可見這是個「誠」的條件，出自誠懇、發自內心，不是皮笑肉不笑的表面工夫，不是嘴裡講得好，心裡卻是另一回事的內外不一之喜，可見「喜」還得要真正歡喜得起來才是。像有人臨命終時，出家人告訴家屬「不要哭，該好好念佛」，可是最後他自己也跟著哭了，即使不哭出聲音，淚水也難以自抑，這就是凡夫之心，既非慈心，也不是悲心，更不是喜心。既將往生，如果他在世的所作所為善多惡少，這時候就可以鼓勵他再世為人以成就道業，如果向來惡多善少，就告訴他來生不要再做這些不好的事；以「誠」為基礎，發自內心、以法喜之心開示他，而不是教訓「你之所以死得這麼慘，都是你不學好，都是你做壞事……」，那是教訓、挑剔，不是以法喜之心幫助臨命終者，因為「喜」是對別人，不是對自己。

捨無量——一般學佛者總將「捨」的對象擺在物質上，以為布施、供養、作功德就是捨，其實「捨」是以「慈、悲、喜」三者具足為條件而能不分別、不計較、不執著，亦即捨自我的分別、計較、執著。慈，還有自我；悲，也有自我；喜，也有自我，最後於自我都能捨了，那才是具足捨，因此佛門中談「慈、悲、喜、捨」往往在前面加個「大」字，謂之「大慈、大悲、大喜、大捨」。談捨，世俗也說「犧牲小我、完成大我」，但那只是犧牲個人小我的小捨，不是大捨；大捨，惟有完整具足「慈心、悲心、喜心」三者的修養，不再有私己之「我」，所做的都是為別人、為眾生，那才是真正的捨，所以有人說擁有一技之長的師傅傳授技藝給徒弟時，總是留一手，其實這些技師之所以藏私，是因為有所顧忌，他們生怕徒弟學會了將比自己強，但這以悲無量心來說，則只是一份「青出於藍，更甚於藍」的期許，不僅希望自己好，也希望後輩比自己更好，正如釋迦牟尼佛希望眾生皆共成佛般，而釋迦牟尼佛，也就是個大慈大悲大喜大捨的成就者。以上是四無量心的概念介紹。

「慈、悲、喜、捨」的修養，無時無刻表現在言語、行為、思想上。若將慈悲二字放在一起來說，慈心則如父母面對兒女的心態，因為在父母的心裡，子女都是一樣的；慈，就是平等。悲心則如老師對學生一般，無有分別；悲，是不起分別。不過，依慈悲的概念而比喻如父母、老師，依此而談慈悲的修養，其實還不夠，這個道理就像一般人說「盡心盡力了」，如何才算盡

心盡力了？那其實無法勉強，但佛法就不是這樣。盡了心，固然不錯；不勉強，也沒錯，但所盡之心如何？所勉強的又是什麼？就像學生解釋考試成績說「已讀了書，而且只能到達這個程度」，是否這就是盡心了？可見世間的一切以慈悲來說，並無標準。

佛法談慈悲，重點在於別人的苦，而且是以生死而說苦，不以物質條件來談苦。拔苦，能使他人了生而解脫死，拔除生死之苦，那才是真正的大慈，但是，談了生脫死，最後得以解脫，其解脫的程度又如何？從人道提昇到天道，這也是種解脫，但不究竟；假使出離了六道，又能到達何等境地？畢竟未達佛菩薩的境界之前，於解脫的程度仍有分別，猶如六道有天道眾生、人道眾生、畜牲道眾生、鬼道眾生、地獄道眾生……的分別，其間差異很大；唯有入於佛菩薩的境界時，於解脫才是無分別的境界。與樂，於悲心而談大悲，則在於幫助他人了生脫死，使之不再受輪迴，那才是拔苦與樂。對於慈悲、拔苦與樂，若不能這麼把握，那將極易發生誤解，最後可能錯得離譜，就像有些學佛者最後連購物都希望能便宜些，希望店家能給得多一些，似乎那才是慈悲，事實上，那離慈悲的本意太遠了，並非慈悲。

大慈大悲，於「苦」談生死之苦；於「樂」則指究竟寂滅之樂，不再受六道輪迴；「喜」是依佛陀的道理方法而使他人得到利益，因為「慈悲」仍然依賴，他人仍須仰賴自己為其拔苦與樂，所以還不夠，故須以法喜作為個人的修養條件，如此才能憑己力而了生脫死，不再受輪迴，具足大慈、大悲、大喜，否則頂多是自己具備了「慈、悲、喜」的修養，他人終須依賴自己，於「大捨」仍是個問題。

學佛行者，終須捨其自我，否則如果還要別人依賴自己，那就像我是個老和尚，雖然你們跟隨我學佛，聽我談學佛的道理方法就能得到好處，可是一旦我不在了，你們就會失去依賴，無所適從，所以即使「慈、悲、喜」都具足了，仍未捨；捨，是捨去那份自我。慈悲，以佛法為依歸而自世間的平等、不平等，及分別中提昇個人修養，從而具足慈悲，且此一過程裡，難免發生種種法的執著、法的分別。

於自我，一旦能捨，即已具足大慈、大悲、大喜的修養，也因具足這份修養，所以於「我」也就沒什麼好執著的，可以說，既已無「我」，則僅見佛

菩薩的修養，已達佛菩薩的境界，必然不離於佛陀的道理方法，具備大慈、大悲、大喜，所表現皆平等、無分別。可見「捨」的最終境界，就是究竟清淨的現象，不再有任何一種成分存在，不論是粗、細、微，或任何好、壞、不好不壞……的任何成分，一切皆清淨，所以真正大捨無量之心即究竟清淨之心，亦即佛菩薩的心。

談「慈、悲、喜、捨」四無量心，須分別認識慈的修養、悲的修養，及欲完成此一修養所應具備的法之喜悅；於「法」若不能生起喜悅之心，就不可能達到修養的條件，就不可能拔苦與樂。例如搭乘計程車，乘客必須付錢，但付錢的人是少數，如果換作大巴士，則乘客付的錢較少，司機載的人較多，可是同樣都得付出代價，才能獲得服務，又如政府單位的公共汽車，即使讓市民不買票就能搭車，那也不是佛菩薩的作法，因為政府單位買汽車需要錢，雇用駕駛也需要錢，這些錢的來源就是市民的稅捐，那麼，什麼樣的交通工具才不需要錢呢？其實，除非再也不需乘車、不需走路，任何人的問題都不存在了，那才是真正化解了問題，才是佛法中所謂的慈航普度。慈航，表示從此至彼，同於車船的意義，但搭乘者不須付出任何代價，也不仰賴佛陀給與，僅藉修養、憑己之力即可成就。又如高雄、台北兩地的人互通訊息，可以寫信，也可以電話聯絡，但其間需要媒體，或以無線電波、網際網路，甚至其他方式聯絡都可以，只是這些不同的聯絡管道同樣離不開媒介，離不開人的範圍，然而以佛陀的境界來說，那就不一樣了，正如之前所介紹的五眼具足、六神通具足，一旦具足了這份修養，任何媒介的問題，以至其他種種問題，就都不存在了。

慈悲喜捨，需從基礎而認識、建立，以至完成大慈大悲大喜的修養，此後才有大捨的機會，所以不可將「慈悲喜捨」四者混為一談，甚至像許多人所誤解的，說學佛就要慈悲、要喜捨，慈悲是修養，喜是方法，最後，捨是究竟；那不是四無量心的說法。

## 第 47 集 四法攝受的認識

四法攝受，首先要瞭解什麼是「攝」。攝，不是攝影之「攝」，不是像照

相機經拍攝後，影像盡入其中。攝，如果再加上個「受」字，談「攝受」，那將較容易理解。攝受，像句有力的話，能生起力量，使對方接受，相反的，如果像下達命令，令人聽來心生不悅，那就不是攝受，所以「攝受」的前提在於能使他人起歡喜心而願意承受。

如苦集滅道之苦，若非具足攝受的條件，如何能於苦而不以為苦？現實分明苦不堪言，怎能不以為苦？又何以要受那樣的苦？像兒女之於母親，那也是一種苦，但母親能不以為苦，這就是攝受，所以世界上稱頌母親偉大的文字、歌曲不計其數，稱頌父親的則有限；這是人們的分別心，倒不是父親不如母親，只不過孩子與父親的關係，比起與母親的關係，還是不一樣的。母親與孩子之間，早在孩子未出生前，彼此就已共處了十個月，母子一體，相依相存，父親就沒有這種機會，此外，母親對兒女無止盡、無條件的關懷與付出往往也是父親做不到的。當然，過去的時代裡，或逢亂世時，其實也難以肯定每位母親都是如此，不如父親的母親也是有的。談了這些，終究還是要提醒：以上所談所喻，意在詮釋「攝受」而談四種攝法，切莫只是分別。

之所以談四種攝法，是關係到學佛者或指出家人「度眾生、接引眾生」，該如何接引？如何度之？若說當然是以佛法接引，那確實如此，佛法能接引眾生！但是談佛法的人所說的，別人聽得進嗎？歡喜聽嗎？所談是否為佛法？能否成為一種力量而令人感受佛法的好處？即使能由衷稱頌佛法，也深感受益良多，是否願尊循而行，終至完成業清淨、道成就的境界？可見度眾生、接引眾生還是要具備許多條件的。

四攝法，包含布施攝、愛語攝、利行攝、同事攝四者；於佛法談四攝法，首先即須瞭解「布施」：

布施攝，須具備布施的條件。布，是普遍性的；施，是給與，但不是可憐他人而施捨；布施，即普遍性的給與，不過，所謂「給與」仍有物質與精神的差別，及其是否長久的差別。布施，包含物質與精神的範圍；若有人於物質欠缺，甚而三餐不繼，這時能有人施與飽足，那不僅受者歡喜，甚至這份布施亦將因為幫助了對方維護其色身而成為一種力量，可是，即使能使人歡喜接受，這樣的幫助又能維持多久呢？或許施與者在世、有能力時能持續

給與，一旦他離開了或不再有這份能力時，又該如何？可見這不是個圓滿的作法，因此布施除了物質之施，還有精神的給與，也可以說，「普遍性的給與」包含物質的給與及精神的給與。

物質的給與，只是暫時的；精神的給與，才是長久的。例如一個家庭裡有兩、三個人口，家庭生計全仰賴其中一位，偏偏這個全家靠他吃飯的人失去了工作，在這時候，即使能有人伸出援手，給與金錢（物質）的幫助，使得全家生活無慮，那也只是暫時的，不可能長久，但如果給與精神之施，傳授他屬於精神層面的知識和經驗，教授他技藝，或以金錢幫助他學習某種專長，賦予他賺錢的能力，擁有求生的條件，那他個人以至他們全家就不須依賴這個施與者，憑己力即可掙取物質之需，所以說，布施還包含精神的範圍，不只是物質的，即使是物質之施，也絕不是像許多人談到布施就只想到鈔票，以為這就是布施所談的「物質」。

前面所談，接引眾生，藉佛法之力。佛法，即屬精神的部分；教與道理方法，就是佛法，就是精神的給與。社會上常有人說「物質條件夠了，但精神生活太貧乏」，確實現在的人最欠缺的就是智慧、倫理、道德方面的精神內涵，而佛陀所談的道理方法，則盡是智慧的結晶。布施攝，說明「布施」這樣的方法可以幫助他人，引導他人，但如果擁有物質與精神的條件，卻表現得不恰當，別人也不見得樂意接受，就像有些人一廂情願的認為「唉！你很可憐。好吧，我教你佛法，我給你錢……」，結果對方拒絕了這份善意，所以四攝法在布施攝之後，接著提出愛語攝。

愛語攝，並非講別人喜歡聽、令人歡喜的話就是愛語攝。愛語，「愛」是關懷、保護，其中帶有鼓勵的意味。愛，也有其相對，若說「愛」是種獎勵，那麼其相對就是種懲罰，不過懲罰的目的不是憎恨，而是為了達到鼓勵的作用，所以「愛」不只是關懷，它不是溺愛，不是說別人喜歡聽的話，而是為使他人得到好處，所以不論其表現為何，最後的結果都是能真正幫助對方的，能使他人得到好處的，那才是「愛」，否則就是「不愛」。「語」是言語，同樣包含有精神與物質的範圍。於言語，即使所談為佛法，希望他人布施、供養，雖然那也是對的，但如果對方反問「你要我布施，那麼你布施誰？你要我供養，那你供養誰？」此時將難圓其說。愛語，若能瞭解其道理，而於

言語中善巧方便的幫助他人，以達精神、物質給與的目的，則其結果將大不相同。

以一句話為例，一句「喂，你怎麼這麼做，你這樣錯了！」這也是表達別人錯了的言語，但如果懂得愛語，具備愛語的修養，就不會用這種方式來表達，相反的，言語之間就會考慮其方式有沒有不圓滿的地方？察覺是否關係到其他人，是否顧及他們不同的感受？又如何才是圓滿之道？其間就有機會思索並發現不同的方法，別人也因此而有不同的選擇，至於這個表達的人，則從中透露了愛護對方、保護對方的一份關懷，否則，捨卻了這份關懷，聽在對方耳裡，於感受可能就只有挑剔、找麻煩、過不去，所以具備愛語的修養，就具足了說服力和親和力，因此，簡單的說，愛語就是具備說服力、親和力，其最終結果是利益的，不是傷害的，如此才是愛語。

利行攝，有人將「利行」詮釋為「給與他人利益」，其實這麼說並不正確。利行，「利」是利益，「行」是行為，遍指人們身體的行為、言語的行為、意念思想的行為，「利行」是依身口意而表現出利益的結果，是不造成傷害的身口意行為；能使他人得到利益，不造成傷害，那才是利行。利行，不是給與他人有利的條件或有利的機會，它是指學佛者自身所具備的修養，不論其身口意的行為表現是幫助人或教訓人，對方最後皆得利益，那才是重點，如果造成的是傷害，那就不利行了，所以「利行」肯定於學佛者的行為表現所完成的結果必須是利益的，是不造成任何傷害的。

同事攝，簡要的說，欲達「同事」的修養，就要像觀世音菩薩一樣，具備三十二應身。同事，是以和對方相同的身分、事業或地位來幫助他，例如和醫生談佛法，就要懂得醫，以應他「醫」的知識經驗，並依佛法而表現，使對方聽而易於接受；面對學科學的人，以電子方面來說，就必須懂電子；面對泥水匠、木工，就要熟悉他專長的技藝，依其專長而談佛法。

例如和泥水匠談佛法，如果一開始就告訴他五眼、六通、四無量心，那他肯定聽不進去，但如果依其專長而表現佛法，告訴他：泥水，為的是造房子，那麼造了房子，除了應得的報酬，領得工資之外，必然也希望房子造得漂亮，外觀好、結實又實用，從而獲得一份成就感，可是這還不夠，因為這只是自我的利益，所以還要能使別人住得舒服，住得歡喜，滿足別人的需要

，如果能做到這樣，那就不一樣了。藉此引導他契入佛法的道理，瞭解造房子除了自己應得的報酬及個人的成就感之外，還要多一份心，因為房子是為需要它的人而造，須依其所望，不能只依自己的看法、自我意識而行，否則就違背了佛法，因此，除了依自己所具備的知識經驗條件而滿足個人於報酬及成就感的需求之外，還要建立起滿足對方需要的理想。

攝受，能生起一種力量，使他人歡歡喜喜的承受它、接受它；於同事攝，則必須能與對方如同事般相處，將身分化為相等於對方的地位而引說佛法、表現佛法，就像面對幼稚園的孩子，希望他種下菩提種子，就要如他一般，像個小孩子一樣的和牠相處，引牠進入佛法的領域，甚至連和牠說話的腔調都要像個小孩子，當然，這在旁觀者看來，可能會覺得你像個神經病，所以說「同事」即如普門品中觀世音菩薩的三十二應身，應以何身得度者，即現何種身，表現出相同於對方的身分、同於對方知識經驗的修養，亦因具備相同的知識經驗，故能同事物一同於相同的事物。

再以「法師」來說，佛門中稱「法師」者，須具備五明十德的修養，而「五明」的修養，其實就是「同事」的修養。五明的第一個是語言明，強調言語表達的能力，能藉語言而表達溝通；第二個是醫方明，相關於醫藥診斷、中西處方的能力，一旦色身不調，得藉豐富的醫藥常識、營養知識以維護色身；第三個是工巧明，相關於各行各業工業技藝的知識經驗；第四個是因明，能解世間一切的道理方法，及種種緣起；「法師」須具備以上種種修養，通達一切法義，那才是「法師」，但時下有些法師僅談佛法的範圍即表示只教淨土，只會念佛，其他的都不會，事實上，若是如此，就稱不上「法師」！

同事，具足同於對方事業的修養，自其專業的知識經驗領域中表現佛法的道理；於「同事」如果不能把握這個重點，那就像許多人因不解普門品中所謂「現何身而為說法」的法義，結果必然疑惑錯解。如普門品中提到「應以比丘身得度者，即現比丘身而為說法」，若將它誤解作「變化成那樣的形態」以為引度，那麼比丘尼該怎麼辦呢？尤其經文中說「應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩侯羅伽、人、非人等身得度者，即皆現之而為說法」，那豈不成了異形變化的怪物了？須把握，普門品所談種種應身，不是同於那個人的外在形態，而是指對方所具備的事物、條件、修養、

知識經驗，同於對方所具備的內涵，從他專業的領域中契入佛法，介紹佛法，使他易於瞭解佛法。

介紹以上四法攝受後，我們就知道，接引眾生的方式不只布施。「缺錢給錢，沒有飯給飯，而後再對他談佛法」，這樣的說法，若不經思索，聽來似乎也頗像佛法中的資生施及法施，好像這就是佛法，事實上，佛法若如此，那與世俗何異？四攝法是佛陀告訴佛弟子們接引眾生、度眾生須具備的修養，以愛語來說，即須具備善巧、方便，否則語出傷人，卻自稱「我是為你好」，甚至受到反駁還自憐「狗咬呂洞賓，不識好人心」，其實是自己先咬別人一口，自未察覺，卻堅稱自己是好意，是為他人好。那不是愛語！利行，若說已談布施，又談利行，豈不重複了嗎？其實布施是關於物質與精神，利行則相關於個人行為所完成的結果是否利益、沒有傷害，其所謂「行」是指身口意的行為。

以上所強調的重點，如果不能把握，則於四種攝法的修養頂多僅止於文字上的解釋，甚至連解釋也難保正確，所以有人說「布施是度眾生的辦法，說別人喜歡聽的話也是度眾生的辦法，此外還要給與他人有利益的行為」，至此所談種種，似乎都是自己給與別人，好似自己高人一等，於「同事」則說「以相同的身分而說法」，那麼，假使對象是父親，欲向父親說法，是否就要和父親一樣？那是不可能的！所以四攝法看起來簡單，但究竟談些什麼？什麼是四攝法的修養？事實上不容易，尤其四攝法之愛語攝，更是一般難以做到的。什麼是愛語？像金光黨這類心懷不軌之徒，他們的言語尤其中聽，但那不是佛法中的愛語，那只是迷惑他人的花言巧語；佛法談愛語，在於善巧方便。

總之，談四種攝法，其最終目的在於「度」，度眾生，幫助他人了生脫死，但是「度」不是僅憑教給一個方法就能了生脫死的；了生脫死，需有相當不同的條件，而這些條件則憑靠真修實養才能具備。四攝法之「攝」，須考慮「受」，這個「受」不是指自己的感受，而是別人的感受，假使錯將「受」定位在自己，將「攝」置於他人身上，那就變成自己有如佛菩薩，別人都是眾生，別人都很可憐。佛菩薩絕非這種心態，不是這種修養！所以，關於四攝法，先不論修養，僅談名相上的詮釋，一般即已錯解連連。

布施，是以精神、物質為範圍，普遍而不起分別的給與，面對任何人皆然；愛語，須善巧、方便，表現說服力、親和力，最後能使他人得到好處；利行，在於自己的身口意行為能幫助他人而不造成傷害；同事，須具備多方面的知識經驗。具備以上四法攝受的修養，才能真正擁有幫助別人的條件，也才能達到四攝法的目的。

## 第 48 集 無畏的法義

無畏的「畏」，意同畏懼之畏，但無畏不是「什麼都不怕」，無畏是有條件的，必須本身具備這樣的修養，這樣的智慧條件，就像考試前，考生通常都會擔心，怕考不好，但如果真正準備得很充分，對要考的範圍很熟悉，就不會畏懼；無畏，可依此而肯定其法義，也可以說，無所畏懼不是盲從的，而是理性的。無畏法，依經典而分別：一般所談「四無畏」只有一種，而大般若經提出四種無畏，則有佛陀的四種無畏及菩薩的四種無畏之別，以下首先介紹佛陀的四種無畏：

佛陀的四無畏，包含「一切智無畏、漏盡無畏、說障道無畏、說盡苦道無畏」四者。這四種無畏，若要依般若經裡的文字來詮釋，那不容易理解；換個方式看，以一切智無畏來說，則一切智是包含世間、出世間的範圍、遍指世間一切的知識經驗及所有於道的修養，依此而具足之智，所以「智」就是知識與經驗。那麼「一切智」何以談無畏呢？面對人或事，假使自身的條件不夠，則不免擔心、害怕，若具備了一切「智」，面對人、面對事，就能順利圓滿的化解問題，就無所謂擔心害怕。一切智無畏，若有人從字面上解釋為「一切的智，我都不怕」，那不是佛法，就算以世間法來說也難以成立，總之，具足了一切的智，才能面對人與事而不畏懼，才是一切智無畏。

漏盡無畏，「漏盡」是「業」已清淨、「道」也不需要、一切缺失都不存在的具足圓滿理想的結果，所以，既於一切生滅現象、生死問題、因果關係、因緣法則等種種問題都不存在了，也就無所謂擔心害怕。可是有人錯解「漏盡無畏」是不怕死，以為漏盡就是涅槃的現象，其實不怕死不是漏盡，涅槃也不是死。「漏盡」是依缺失而言，「漏」是缺失；當所有的缺失都不存在

了，也就圓滿了，能具備這樣的條件，則不論於生死、生滅，或於因果、因緣，都能無所擔心害怕，因其修養已達圓滿具足的條件。

說障道無畏，這以普通的言語來說其實反而容易懂，也就是面對他人所提出的任何問題，都能圓滿予以解答，這就是「說障道」。問題，是障礙，「障道」則是指別人的問題；能為他人排除種種障礙，化解任何人所提出的所有問題，這樣的修養就是「說障道無畏」，再以另一種方式來說，也就是「辯才無礙」的修養。

說盡苦道無畏，「盡」是不存在了，完全沒有了，談「苦道」則因世間一切法皆以苦為基礎，故說「苦道」。苦，聲聞乘行者厭苦，故而急欲脫離苦，所以聲聞乘以「厭苦」而說苦，菩薩乘則以「於苦而不以為苦」來說苦，至於佛，其表現於「盡苦道」的修養境界，不僅「一切智無畏」具足了，「漏盡無畏」具足了，「說障道無畏」具足了，甚至於苦道，不論以什麼角度，以任何方式，都可以完完整整的將它說得清清楚楚，這就是「說盡苦道無畏」。猶如觀世音菩薩救苦救難的特色，欲救苦救難，須大慈大悲；身為學佛者，雖不是觀世音菩薩，卻也強調「要做到大慈大悲，就必須受苦受難」，以前我提這些話，很多人聽不懂，因為一般人所求無非是脫離苦難，若說要大慈大悲就必須受苦受難，那他們難免會想「我何必行大慈大悲呢？」事實上，即使是觀世音菩薩，若非具足了受苦受難的修養，如何能達到大慈大悲的心願？所以，不能於苦道而完完整整的深入透徹瞭解，就不可能達到「說盡苦道」的境界，完成大慈大悲的修養，以上即依佛陀的四種無畏而談「無畏」的概要內容。

菩薩的四種無畏包含有「能持無畏、知根無畏、決疑無畏、答報無畏」四者。概念上看來，菩薩的四種無畏幾近於佛陀的四種無畏，但以修養來說，二者仍有差別。僅談佛與菩薩：佛不是行願的境界，佛是建立起願力世界的境界，菩薩則以行願的修養作為無盡的行持。佛建立起願力世界，就像阿彌陀佛建立西方極樂世界以接引眾生，極樂世界就是他的願力世界，那麼釋迦牟尼佛的願力世界是什麼呢？是娑婆世界！所以釋迦牟尼佛廣度娑婆眾生。但菩薩就不一樣了，菩薩有其願，既於佛的願力世界輔助佛度化眾生，亦行其菩薩之願，所以菩薩都是各願力世界裡佛的助手，其本身並無願力世界

，所以佛與菩薩最大的差別在於佛以願力建立起世界，菩薩以願而行持、幫助眾生。那麼，是否佛好像反而比較輕鬆呢？其實不然，以娑婆世界來說，菩薩頂多生生世世依其所「願」而盡心度化眾生，那就是完成「願」了，但釋迦牟尼佛就不只是自己做到了多少；菩薩能盡其願已足夠，釋迦牟尼佛則須度盡娑婆眾生，甚至接引娑婆眾生往生他處淨土，例如西方極樂世界即是——接引娑婆眾生成為極樂世界的補處菩薩，所以不是那麼容易。以下就是菩薩的四無畏：

能持無畏，能持之「持」在梵文裡大多是談「三摩地」，所以「能持」是指在護持、持行、受持的種種前提下都要能做到。再以更簡單的方式來談「能持」，那就像地藏王菩薩之所謂「地獄不空，不成正覺」，其能持的精神就在於地獄世界的眾生，再以觀世音菩薩來說，要做到「千處祈求千處應」，則如一般也說「持」具足作持的含意，除了希望怎麼做，還得長久的堅持去做，須具備這樣的能力，那才是「能持無畏」。

知根無畏，這裡談「根」不是指自己，而是所欲接引的眾生的根器。菩薩接引眾生，須隨宜，要有方便，要能應機，要契合於眾生的根器，反觀時下的佛教界都說行菩薩道，都強調一個法門，不論對什麼人都只說好好念佛、信修西方彌陀淨土，這就是「不知根器」。菩薩的無畏修養，在於瞭解對方的根器，應機說法，應機伸出援手，而不是給與一味單方的藥，以一種藥治所有的病，那不是佛法所強調的「應病與藥——什麼樣的病，吃什麼樣的藥」，所以不能化解。「知根」即瞭解對方的根器，如果菩薩行願不具備這樣的條件，則必然衍生無數的問題。

決疑無畏，「決疑」意指世間眾生對於佛陀在經典中所說的種種道理方法或於修行法門所產生的各種疑慮、迷惑，都要幫助化解。例如我的著作之一「楞嚴經決疑」，楞嚴經是佛陀所談，經文中指出許多的道理方法，但習學者於經典所蘊含的法義或不瞭解而產生疑惑，故需藉他人之引導而化解，故稱作「決疑」。「決疑」一詞須瞭解其涵意，不可誤解為「佛陀所說的有問題，所以要將裡面的疑問找出來」，如果這麼解釋，那就錯了。

「決疑」也是菩薩幫助他人所應具備的條件，否則對他人的疑惑如果僅只答以「那是你的業障重，你連這個都有問題，那還搞什麼？……」這種方

式能接引眾生嗎？再舉個例子，出家人常談的「饒益功德」，如果信徒問「饒益功德就是布施供養嗎？是否布施得愈多，功德愈大？」面對這樣的疑問，假使回答「對啊，經典上是這麼講」，一句話說得簡單，事實上卻已謗佛、謗法！經典中所談饒益功德，饒益是施受，意指施者、受者都不會受傷害，如此才是饒益。再以布施供養來說，即使你個人願意，但自己的家人或其他相關的人卻因你行布施供養而在生活衣食上造成問題，那還是功德嗎？既然布施愈多，功德愈大，那是否乾脆傾家蕩產以布施供養，不管養家活口了？肯定的說，談饒益功德，不可忘卻「饒益」是雙方面的，不是單方面的，若能把握這一點，則面對任何疑問都能幫助化解，否則就變成了「沒有錯，本來就是要布施、要供養」，其所謂「本來」，又何以「本來」？是誰說「本來」？布施供養，肯定是份功德，然欲達到饒益功德，其中就有了「疑」，值得我們深入認識、化解。

答報無畏，「答報」有答辯的意思，「報」以一般的白話來說，就是提出簡報、提出報告的「報」字意義，所以不可將答報解釋為報答，否則就好像談菩薩依四恩而報答了。答，有問必答，所以完成辯才無礙的修養，但如果將這二字顛倒過來談報答，那就好像知恩報德，報佛恩、父母恩……，那與無畏何干呢？那不是菩薩四無畏的精神。「答報無畏」是說有問題須能回答，所以「報」就是回答、表現出來，「報」的本意就是表現，此外「報」還有個較具文字技巧的說法，就是「告白」，像我的著作「禪的告白」一書，「告白」之意就是「報」。

佛陀的四種無畏與菩薩的四種無畏，在概念上有所瞭解後，最後再將兩者一起來作比較：佛陀四種無畏的第一個是一切智無畏，菩薩四種無畏的第一個是能持無畏；能持，須具備條件才能做到，而「一切智」已然具備條件，所以能持還有慢慢學習培養的緩衝時空，「一切智」則已具足，所以「一切智」的境界比「能持」的境界高。四種無畏的第二個，一是漏盡無畏，一是知根無畏；漏盡無畏，所有的缺失都不存在了，故能無畏，「知根」則在於對他人的瞭解，那不只是一個生滅、生死、因果、因緣的差別而已。四種無畏的第三個，說障道無畏與決疑無畏，二者其實概念相同，只是決疑無畏談「疑」之破迷去惑，說障道無畏之「說」則任何障礙都必須為人排除，所以境界不同。四種無畏的第四個，說盡苦道無畏與答報無畏，此二者同樣須深入

認識；一般常說人生是苦海，其間所存在苦的現象非常多，所以須使對方完全深入透徹方能化解，但「答報」就不同，雖有問必答，但假使不問，也可以不答，所以還是有差別。

佛陀的四種無畏與菩薩的四種無畏，文字上看來差不多，事實上，境界的差別很大。於四無畏，尤其須把握「無畏」不是什麼都不怕，而是具備了條件，故能不擔心害怕，那才是無畏或說是無所畏。

## 第 49 集 四無礙解之識

無礙解，以「無障礙」來談無礙、依解脫而說「解」，這就比較容易瞭解。「無礙」是因為有障礙，所以希望能使障礙得以解脫，達到「無礙解」的結果，故而說「無礙、無礙解」。四無礙解，包含「義無礙、法無礙、辭無礙、樂說無礙」四者，以下即一一分別介紹：

義無礙——談無礙，是因為有障礙。經典中的文字多涉及名相或文句、文身等文采，從表面不易深入經文中的道理，所以四無礙解談「義」無礙。「義」是指意義，也可以說是涵義，例如佛法中「回向」這個名詞，從文字上解釋「回」，可以說是回報，或往來稱作「回」，「向」則是方向、對象，但如果只是這麼解釋文字，意義在那裡？什麼是回向？何以談回向？那還是難以理解！若依梵文而深究其涵義，以現代的白話來說，則「回向」就是「利益的分享」，所以如果不解「回向」一詞在梵文中所表達的意義，於「回向」就難以把握。

一般談「回向」就是指「回向功德」，意指作了功德並予以回向，功德更大，這是為什麼？其意義何在？其實，如果不解回向的真正涵義，就不可能表現功德，因為「回向」是說自己具足利益且能同眾人分享時，這份利益最大，猶如經典中比喻功德具足者的本身猶如一盞點著了、能顯現光亮的明燈，且人人也都希望有盞光明的燈，可是明亮的燈光何處來呢？所以不論是菩薩行者、聲聞行者或僅就一位修行者來說，都必須像盞點著了的明燈，必須具備這樣的條件以使他人也能持燈、藉行者的光明而引燃，最後也顯現自己的光明，所以，當個人所擁有的利益能同大家分享時，其原有的個人利益不

僅不曾減少，甚至將發揮得更多；原本一盞燈的光明，經由傳燈引燃光亮的分享，而能傳續光明無限，這就是「回向功德」最好的例子，而「回向」的涵義也就在於「將自己的利益與更多的人分享」。

「義」欲無障礙，首先要把握：如果有障礙，是什麼障礙？例如回向，如果認為那是自己所作的功德，別人何不自己作功德？那就會有所不捨，於自己所擁有的這份利益而言，頂多就只是自私自利。可見，於意義欲達無礙的修養，即須解脫那令自己不自在的纏縛，方能不因有礙而不得解脫。

法無礙——「義」與「法」，這二者常被混為一談，因為一般總談法義如何如何……，其實「義」是涵義，是指文字、文采上所具足的意義，「法」則談事理，是相關於事與理的範圍，依事論理、以理論事；以道理而說明事物，或依事物而談其道理，這樣的行為所表現的就是「法」，所以「法」包含有世間的法，以及經突破的出離世間之法，可以肯定的說，「法」不同於「義」。

例如一張桌子的完成，桌子本身不是法，但其形成過程中，藉釘子、膠水、木工的技術……而將木材組合成一張桌子，裡面就有方法，有事也有理；其「事物」是這些材料，至於如何將材料加以運用，即須藉道理而表現，所以「法」不是那張桌子，「法」是「桌子」這個結果尚未形成之前，許多事與理不斷調和的表現，像桌子尚未完成之前，也隨時有改變的機會，或許可以將它拆了改成門板，或改作工作桌、飯桌、茶几……，它可以變化成許多不同的東西，其間也就有各種不同的事與理關係，而這種種就是「法」。再以形式的突破來說，即使桌子現在用不上，不破壞它也能以其他方式將這張現成的桌子充分利用，甚至一張桌子也可以採用金屬、塑膠……等不同的質材製作，表現不同的突破，表現不同的「法」的內涵，根據理論而表現其事物。

再以世出世間法來談，桌子有飯桌、辦公桌……等各種不同功用的桌子，一般認為辦公桌就是辦公用的，飯桌就是吃飯用的，但如果依佛法的觀點來看，予以突破，那就不一定飯桌不能拿來辦公，辦公桌不能用以吃飯，假使認為那不倫不類，那只是世間人的分別，是於相的執著，否則如果現前僅只一張辦公桌，沒有飯桌，是否為了吃飯還得再買來一張桌子？這對有所覺

悟的人來說就不一樣，雖是辦公桌，還是可以拿來吃飯用，只要吃過飯擦乾淨就好了，這就是出離世間不一樣的看法。

再以毛巾為例，毛巾拿來洗臉後，如果再用它洗澡，一般來說，人們可以很自在，但程序如果倒過來，先用它洗澡再洗臉，恐怕很多人就得用肥皂搓洗乾淨了，才敢再拿來洗臉，這是人們的分別心，但有沒有想過：原來用這條毛巾洗澡時，是洗誰的身體？是洗自己的身體。洗了澡再拿來洗臉，那還不是自己的臉？為什麼分別就這麼大？反而如果那條毛巾原本就髒，那根本沒有人敢拿來洗澡。之所以拿它洗澡，至少就表示它不是髒的，可見其間確實有許多事與道理的關係存在。

談法無礙，是因為事與理往往有所障礙。那麼如何突破這些障礙，求得解脫呢？欲得解脫，惟有從事理中把握、從世間突破，出離世間法，如此才能做到「法無礙」。

辭無礙——「辭」通常講言辭，是指談話的用句、用辭，在這方面有句相關的成語是「辭不達意」，但「辭不達意」與「辭無礙」不可相提並論，這裡談「辭」是指能使他人理解的辭語，就像城市人在鄉下不開化的地方同當地人談話或相處往來，如果將城市的用語帶到鄉間，對他們說「TAXI」，而不說「計程車」，雖然用辭的辭意相同，但別人聽不懂，於「辭」即有障礙。

又如「南無阿彌陀佛」與「阿彌陀佛」都是一個辭，但如果說念佛就是念阿彌陀佛，愈簡單愈好，所以只要念四個字，那麼於「辭」即有障礙。念阿彌陀佛，為什麼？若說「阿彌陀佛」等於是一個人的名字，那你為什麼念這個名字呢？於「辭」欲達無障礙，其實只要再加上「南無」二字，這個「辭」——「南無阿彌陀佛」就有所表示了，因為「南無」是希望依靠他、皈依他、親近他的意思，也就是說「阿彌陀佛！我要皈依你，我要親近你，我要依靠你」，那不就清清楚楚，一切盡在辭意中了？

但假使用辭不當，表面上看來，念阿彌陀佛似乎沒有錯，但為何念他呢？這就好像你念阿彌陀佛，可阿彌陀佛卻偷偷問你「你叫我幹什麼？」你還是繼續「阿彌陀佛……」，阿彌陀佛還是問「你究竟叫我幹什麼？」結果你仍然「阿彌陀佛……」。如果是人，人也有三分土性，這種情況下都難免生氣，因為你只是喚我，我問你幹什麼，你又不說。但如果加上「南無」二字，那

就說得明明白白了：阿彌陀佛，我要親近你，我要依靠你，我要到你的世界去。這麼一念，對方就知道了，他一定口口聲聲說好，他不會說「你究竟要幹什麼？」因為你用辭恰當，沒有障礙。

至於許多人介紹經典的方式只是唸經文，或引用一段偈語，這樣的方式，聽的人還是不瞭解，所以用「辭」不當就會成為障礙，就不得解脫。

樂說無礙——「樂」不同於「喜」，所以說中國字很妙，「樂」與「喜」二字，「喜」是外在事物引發內在情緒而產生的，「樂」則是內心油然而生、主動從內心發起的，也可以說，「喜」是被動的，「樂」是主動的，這兩個字在經典上的差異其實相當分明，只是一般人不瞭解，所以混為一談。以「樂說」而言，例如說某人樂意說法，那一定是這個人主動的說，假使別人不問則不說，那頂多是「喜」而已，不是「樂」，此外「樂」還具備「持久」的特性，因為它沒有自我，無關自己現在有無空閒，或現在如何如何……，那是沒有條件的。主動的行為，通常沒有條件要求，否則如果還有條件要求，那就像世俗人所說的「……那我樂意幫助你！」這句話必然出自他人的要求，不是主動的提出。即使是「樂善好施」，也是被動的，不是主動的，這個「樂」不同於經典上的「樂」，我們只能說這是個善人，他喜歡這麼做，然而許多好施捨的人，還是看對象，還是建立在個人的「喜歡」上，仍屬被動，不是主動。

樂說，「以佛法開導眾生」就是樂說的要求，「弘法利生的精神表現」也就是樂說；此外，於「樂說」仍須把握：除了打從內心歡喜而主動願意說，還要能夠無礙，否則如果所說令人不解，或原本沒有問題，經此一說反倒成了問題，那就有礙了，就不是「樂說」。我們說「樂說」無礙，所以「樂說」必須是沒有障礙的，如果有障礙，就表示並非真正什麼都能夠說，尚不具備「說」的條件。

無礙，是不造成障礙的，所以於義須無礙，於法要無礙，於辭要無礙，於樂說要無礙，那才是四無礙解；四無礙解，「解」肯定於無礙須能得解脫，否則即使說得很好，於生死又如何？所以我一直這麼強調——凡起心動念，要與道相應，與生死有關！如此才能與解脫有所交涉，否則若與生死不相關，就只是閒話，只是大家聚一聚、聊聊天、殺時間、歡喜一場，如此而已，

那又如何？所以佛法在戒律上也提到——閒話不過三、七句，因為閒話多了，沒有幫助，因此四無礙解終究要強調「須沒有障礙而能得解脫」。

於無礙解，還要提醒：「無礙解」不是要我們瞭解無礙，也不是要我們解釋無礙，光能解釋沒有用，所以不要錯解了。無礙解是指無礙之餘還要能得解脫，如此才是無礙解。佛法中的文字，往往稍不注意就會錯解，就像菩薩的四無畏談「答報」，答報與報答只是順序之差，但二者其實差別很大。

四無礙解之「義、法、辭、樂說」表面上看來很簡單，但如果要將它總括而說明其道理，談究竟無礙而得解脫的種種問題，那以一位弘法利生的出家人來說，或以一位法師而言，弘法利生不僅要能言善道，於言辭更要運用恰當，要做到圓融，不能造成障礙；於經典內容、於涵義須深解，因為經典內容只是一些文字的組合，故於文字間的涵義不得有所障礙；於義能解，於事物也要能化解，於法於事理皆分明，不能有所障礙；具備這些條件之外，還要具備最後一個，那就是「樂說」的精神，所以四無礙的前三個是條件，最後一個是種精神，這個重點必須把握，不可錯解為「四無礙，就是有四種無礙」。而且，具備了樂說無礙的精神，其表現的時刻才能真正發揮所具備「於涵義的把握、於事理之法的瞭解、於辭句的運用」三種條件，同時也惟有在這三方面能做到「具備」的程度，才談得上「樂說」，才能真正樂說而無有障礙，才能幫助他人得解脫，所以佛門中所謂「凡起心動念」舉凡身口意的行為表現皆強調與道相應，與生死有關，如此才談得上是「無礙解」。

無礙解，不是解無礙；以上是四無礙解於義理、於法要、於辭句，及於樂說精神的重點要義。

## 第 50 集 利他之行法

利他之行法，「利他」是利益於他人，「行」指行為；「利他」是以菩薩的身分、行為而談如何行利他的事業。談利他，自身須具備自利的條件，否則就談不上「利他」，就像別人缺錢時，我們能說「我給你錢」，就得確實具備這份能力，能拿出錢給對方，不能信口開河，過後又說「我現在沒錢，等我有錢再說」，那就說不通了。所以利他的行為須自身確實具備自利的條件，

猶如佛法或經典上所談「自利而後利他、自覺而後覺他」，絕非空談利他、覺他，自身於條件卻什麼都沒有。就這一點來說，偏偏時下的佛教界就有個大問題，也或許是因為誤解了維摩詰經裡的幾句話，所以如此。

維摩詰經提到「自尚未度而度他者，謂之菩薩」，就是這麼幾句話，所以多少學佛者以為自己尚未得度，就要先行度脫他人，以為那就是菩薩，其實這段內容談「度」是度脫——究竟解脫的意思，意指自己尚未究竟解脫而入涅槃前已具備度他的能力；「自尚未度」而談「度他」則在於不捨眾生，所以維摩詰經裡這段話真正的涵義是希望菩薩不因自身得度而捨棄眾生，即使菩薩具備了入涅槃的修養，亦當先度他人，幫助他人，不可捨眾生而入涅槃，否則佛門中何以強調地藏菩薩偉大？事實上，地藏菩薩想成佛是難事，因其誓願——地獄不空，不成正覺！眾生的業那麼重，地獄空得了嗎？所以說那是菩薩的大願。以一般人來說，對個自己厭惡的人，平時都不願和他共處了，更何況地獄中諸多極惡劣極兇殘的眾生，不僅要和他相處，更要度化他，那是多麼不容易？所以，欲度脫地獄眾生，非真具備能力不可。

利他之行法，以下即談十種內容：

第一是歡喜行。什麼是歡喜行？這不能光從文字上看，否則可能誤解作「我很歡喜這麼做」。舉例來說，台北新莊有個樂生療養院，裡面住的都是癲瘋病患，療養院院長是個佛教徒；民國五十五年左右，院長曾盼望台北區的法師能前往為病患們說法，希望為他們建立起一個小佛堂，當時這件事曾引起大家的討論，但害怕被傳染癲瘋病的人很多，所以大家都不敢去，當時我也住台北，後來我表示「這樣好了，我沒有錢，你們大家想辦法建起佛堂，我可以定期到院裡為大家介紹佛法」，以這件事來說，如果沒有這份歡喜心，那對於到這種地方去，必然心感害怕。

面對這類療養院的病人，或監獄裡形形色色的罪犯，都是種特殊環境，若非一份歡喜心，那麼，要從事這樣的弘法行為的確很難，所以才談「歡喜」，因其間絕不只是自我意識，不是自己個人喜歡些什麼，更重要的是條件具備與否？此外還要能不計較分別，如果盡是躊躇「我這麼做，究竟他們能得到什麼好處？」或「我不這麼做！反正他們業障重，一切隨業……」，那就談不上利他了，因為「利他」是沒有條件的。就像出家人，師父對出家弟子難

免分別，分別誰乖巧、誰能幹，但這些都只是好的一面，徒眾中必然也存在有缺失的弟子，但如果因其缺失而否定其所有優點，那這位師父對弟子即有所好惡，然而，身為出家人，即便門下弟子都如此分別，又當如何普度眾生？所以出家人行菩薩道，不是嘴上工夫，必須真正去做。

第二是饒益行。「饒益」是能使別人得到利益的。可以說，於行為所完成的結果都是好的，不造成傷害的，就是饒益行，否則即使於行為做得再好，但結果不好，仍稱不上饒益行。功德，「功」是種力量，「德」則是份修養，佛法中之所以特別強調「功德」二字，就是希望行者能將修養發揮成為力量，而使他人蒙獲利益，那才稱得上饒益行。

第三是無瞋恨行。「行」是指行為，那麼，瞋恨所表現的行為是什麼呢？瞋恨，就是討厭，看不順眼，所以產生一種忿恨，好像欠他債沒還似的，所以「瞋」是種外表所表現的憤怒，「恨」是內在產生的惡意，「瞋恨」則是內外合併共同表現出的現象。談瞋恨的突破，就要瞭解：即使是個從事佛法修養的人，畢竟還是個「人」，免不了人的瞋恨之心，所以，如果希望幫助別人得到利益，於自己的瞋恨行為就必須先使不存在，因此利他之行法談「無瞋恨行」，因為人必然「有」（瞋恨）！但佛法不否定「有」，不同於一般人的觀念。一般人說「你看你這個出家人，怎麼還有瞋恨心，怎麼還有瞋恨的行為？」這就是一種要求，事實上，出家人不可能出了家就成佛成菩薩，至少在尚未具備幫助別人的能力前，他是個正在修養自己的人，但絕不是出家了就沒有瞋恨心了，就不得了了，所以「無瞋恨行」告訴我們在行為的修養上，首先須使瞋恨心的現象完全消失、不存在，也就是說，不以瞋恨心而分別行為表現，才有機會「利他」。

第四是無盡行。「無盡」是不受空間、時間的限制，所以經典上說「無量無邊就是無盡」。無盡行，不論是大、小、輕微或嚴重的任何行為，都能不分別它，不計較它，不執著它，於空間不受限制，於時間不受限制，那就是無盡行。過去以來，總有夫妻吵架而在深夜打電話找我的事，倆夫妻就在電話中要求師父評評理；對這種事，假使不瞭解自己的身分與責任，不瞭解別人為什麼找你？那就會認為「這個人太不懂事了，凌晨一、兩點了還打擾我，你們夫妻吵架與我何干？」如果這麼想，那就是「有盡」。夫妻吵架，如果還

會想到要師父為他們評理，幫助他們化解，這是很好的現象，否則吵架吵得  
不堪收拾也就算了，最後大不了離婚。可見很多事如果真正懂得道理，就好  
修行，如果不瞭解，當然覺得「難道他們夫妻倆不知道時間這麼晚了嗎？還  
來打擾師父！」其實道理很簡單，他們信任我，而我也對他們談大道理，  
只是訓他們一頓，告訴他們「明天過來，我和你們當面談」，他們就沒事了，  
其實他們自己一躺下來，冷靜一想，第二天根本也不來找我了，只是打個電  
話說「師父，實在對不起，你不要生氣，只因為我們是你的弟子……」，我說  
我瞭解，我很歡喜！所以於「無盡」要瞭解，雖自己具備了條件，也不要表  
現得好似「具備條件，那是我自己的，你自己的事就自己想辦法吧」，不要用  
這種方式表現行為。智慧，是用不盡的，就因為別人沒有，所以才要求你，  
個人所具備的知識經驗也一樣，並不因告訴了別人、幫助別人些什麼而有所  
減少，「無盡」須從這個角度來看。

第五是離癡亂行——談利他的行為中，不能癡迷、混亂。癡，來自於太  
過感性、感情用事；亂，則因為沒有條理，想到怎麼做就怎麼做。所以利他  
之行法在這些行為表現中談「離」，提醒我們突破、出離這些行為。出離，以  
白話來說，就是突破，所以離癡亂行是說能突破癡與亂的行為，才能使他人  
得到利益，否則只是感情用事。佛教界許多自以為對佛法很有研究、頗能弘  
法利生的人，他們往往以最簡單的方式來化解他人最頭痛困難的問題，事實  
上，那反而是癡亂行，就像家中有孩子將參加聯考的父母，他們唯一的希望  
就是孩子能考上好學校，即使上不了好學校，至少也要能上其他學校，所以  
許多父母就為此而求佛菩薩、為孩子誦經、作功德，這種現象在台灣相當普  
遍，但真正說來，釋迦牟尼佛、觀世音菩薩都不管這種事，可以說，以這種  
行為幫助孩子聯考就是癡亂行。那麼究竟該怎麼做呢？對個即將應考的孩子  
，如果告訴他如何應付考試、如何保持冷靜以發揮平常所下的工夫，或孩子  
在經年累月的考試中已學了不少，足以應付考試內容，只是容易緊張，患得  
患失、害怕，唯恐考不好，一旦緊張，原本記得的又忘了，那麼這時候能有人  
條理分明、理性的為他分析，告訴他如何面對這場考試，那才是真正佛菩薩  
的行為。佛的行為，就是幫助他人，以覺悟的方式面對問題，所以「利他」  
須突破癡亂行。

第六是善現行。「善現」則依於離癡亂行欲突破癡亂行為所突破、表現出

的行為，談是否圓滿無缺失？所表現出的是不是好的？那就是善現。例如要人為孩子參加聯考而拜佛、作功德、誦經，這好像也很好，可是所表現出的結果是不是善？所以「善現」在乎所表現的行為圓滿與否，是否缺失愈來愈少，是否能將缺失減少到最低限度？善現，不是「很能夠表現」，而是所表現的結果是不是好的？畢竟其前提在於「利他」，能使他人得到利益才是重點。

第七是無著行。「著」是執著的意思，以執著來說，這通常有兩種現象，一是因情緒或環境而不自在，生起煩惱，還有一種則來自頗為理性、懂得多，也比別人強，自認為什麼都會，從中雖能生起「智」，但也形成所謂的「知障」，這些都是執著的現象。煩惱，是因為執著，所以煩惱，像世俗所說的「吃力不討好」，就是因為有所執著，所以最後於行為反而不利益，因此「無著」告訴我們——突破這種執著之心，方能於行為表現得順順當當，如果還顧慮許多，那就表示你原來所計劃、所想的不周詳，否則假使所想皆周詳、計劃縝密，則該平順圓滿，必能達到無著的境界。

第八是尊重行。世俗談尊師重道，往往只針對地位較自己高的對象，但佛法談尊重，則依平等心來說，無高下之分，不因其地位是否較高而分別尊重與否。尊重的行為，「尊」是貴氣，貴氣是屬好的一面，因其表現好的一面所以貴氣，別人才那麼珍惜、尊重他，至於「重」的相反，那就是輕視輕蔑，不在乎、瞧不起，所以尊重行在於面對別人時，不起分別之差別相，能以平等心對待；其條件在於謙虛、虔誠二者具足。有謙虛心但不虔誠，那是假的，如果有份謙虛心並且虔誠，那才是真的，才能使他人得到利益，所以，一般強調尊重別人的意見，尊重別人的想法、做法，道理就在於——以平等心待人。

第九是善法行，這比較容易瞭解：凡不會造成傷害的道理方法，就是善法，否則如果道理方法講得再好，其結果卻有後遺症，造成傷害，那就是不善法了，就不可能利他。

第十是真實行，「真實」在佛法中是特別要求的一個條件。「真」是對「假」而言，「實」則對「虛」而說；虛假，幾乎是人的普遍現象，這點在時下的社會型態中尤其表現得明顯。「利他」談真實，但欲表現真實的行為，得具備一個條件，那就是善巧方便，否則所表現出的真實，最後可能只是被當作

傻瓜，這份真實將變成老實，人家反而認為你好欺騙，好作弄，就像有些人表現得很可憐就有人給他錢，但那是他真正需要的嗎？或這個人根本就好吃懶做，甚至是個吸毒的人呢？所以真實的本身須具備善巧方便的修養，如此則其表現不僅是真正的內在，且能針對假與虛而突破，表現出利益，那才是真真實實的。

十種利他之行，不外從身口意三個方向下手，先能完成自己的修養，再表現行為而使他人蒙獲利益，如此才能利他，才是利他之行。菩薩利他之行，有以上十個這麼的方向，供行者循作依軌。

千佛山全球資訊網<http://www.chiefsun.org.tw/index.php>

千佛山菩提寺 電話：06-5958106 地址：台南縣關廟鄉松腳村旺萊路 466 巷 1 號

版權所有，未經同意請勿任意印製發行