

# 實證佛教通訊

**Postivist Buddhism Newsletter**

第 1 期（創刊號）

2012 年 2 月

實證佛教研究中心 發行

## 發 刊 詞

發行人：呂真觀

《實證佛教導論》於 2010 年 7 月出版之後，多次列入暢銷書排行榜，也在網站上引起廣泛的討論。對於很多讀者來說，這本書是他們等待已久的佛學教科書。不過，這本書的內容相當艱深，有些部分，即使學佛多年的讀者也可能錯會。從網站上的討論也可以看出來，有的人看不懂這本書，所以用錯誤的觀念與偏見來評論這本書。這本書所以這麼難，主要是因為佛教本身就是一門極為深奧的學問。筆者曾經將這本書講解一遍，編為「實證佛教入門」函授教材，僅限報名的學員閱讀。如今推廣「實證佛教」的因緣已經成熟，真觀與「實證佛教研究中心」的同事商議，決定辦一份電子刊物，命名為《實證佛教通訊》，為廣大的佛學愛好者，以及願意以理性態度探討生命真相的朋友，展示「實證佛教」的理念以及最新的研究動態。

「實證佛教」其實就是佛教，只不過長久以來，學術界多半把佛教當成信仰和哲學，很少人關切佛教能夠實證的命題，所以在「佛教」前面加上「實證」二字，以便與主流的佛學研究有所區別。「實證佛教研究中心」是一個學術團隊，成立於 2009 年 3 月 21 日，我們從事的是教育和學術研究，而不涉宗教性的活動。學術研究雖然與實際修行不同，但是因為我們的研究是以實證為核心，所以與實際修行有密切的關係。思辨能力強的人，依「實證佛教」修學，可以很快證得聲聞初果和二果，其餘的人只要信心具足，能夠長期間思「實證佛教」的義理，也可以預期初果向（趨向於初果）的果位。已經發起菩提心的人，甚至有大乘見道的可能。

可以證果的法門，卻以學術團隊的形式出現，或許很難找到前例，不過我們還是想維持這個特點。這是因為「實證佛教」特別重視四依（依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識）和三量（現量、比量、正教量），這和學術的方法論與認識論非常吻合。對我們來說，真相（現量）是最高的原則，而不是經典的義理（正教量）。

「實證佛教」提供了一個平臺，讓理性的朋友可以超越信仰的層次，理性探討生命和世界的真相。還有很多佛教徒，最初是以信心入門，當他們深入經教之後，逐漸發現信仰的侷限，開始尋求實證，盼望終極地解決煩惱與痛苦。對這些佛教徒而言，「實證佛教」可以做為他們進階的門徑。無論您是因為什麼原因而喜歡「實證佛教」，我們都期望您有收穫。

《實證佛教通訊》會儘量以淺白的文字，讓您漸次深入佛法的堂奧。《實證佛教通訊》很適合還在參觀選擇的讀者，它會提升您的佛學素養和理性思辨的能力。但期刊的內容畢竟有限，一旦您確認實證佛教的價值，想要以學術的思辨方法次第修學三乘菩提，請一定要閱讀《實證佛教導論》並參加「[實證佛教入門](#)」函授課程。

期刊預定兩個月發行一次，將來再視情況增加發行的密度。期刊的文稿歡迎非營利性質的轉載及轉貼，但請註明文稿的來源，不要惡意刪改文稿的內容。期刊文稿的核心法義不會違背三量，但是某些細節仍然有出錯的可能，即使完全正確，對您來說也只是正教量而不是現量，所以還是要請讀者依三量自行抉擇。畢竟，真理的追尋是不可代勞的。

經過半年多的研討，《實證佛教通訊》終於出刊了，感謝長期以來許多善友一再的鼓勵與支持，讓這個沒有團體支持的學術團隊能繼續依著願想前進。

真觀 2012/1/20

## 目 錄

作 者	內 容	頁 碼
	<a href="#">發刊詞</a>	I
	<a href="#">目 錄</a>	III
呂真觀	<a href="#">什麼叫實證佛教</a>	1
紹 遠	<a href="#">須陀洹——離凡夫最近的果位</a>	12
付方贊	<a href="#">爲什麼佛教徒可以「不生氣」?</a>	29
呂真觀	<a href="#">心經所說的解脫與成佛方法</a>	34
林悉照	<a href="#">妨害學佛人的兩種心理趨向</a>	56
呂真觀	<a href="#">隱形的翅膀——菩薩的旅歌</a>	76

## ❖ 實證佛教入門：

## 什麼叫實證佛教

呂真觀 講述 / 甄不棄 記錄

2010年7月10日

實證佛教其實就是佛教，但是現在大部分的人都把佛教當成信仰或哲學，而忽略了佛教實證的本質，所以在佛教前面加上「實證」二字，以茲區別。

現在研究佛教的人有兩種，第一種是佛教徒，因為他信佛教的關係，他就研究佛教。另外一種是不信佛的學者，這些學者研究佛教跟佛教徒的態度，差別很大。怎麼說呢？今天如果是一個佛教徒，他會認為經典只要有這麼寫，那當然就是真的。他心裡頭相信佛經裡頭講的東西是事實，也就是說，大部分的佛教徒都是從信心開始而入手的。比方說，佛說有阿彌陀佛極樂世界。我們聽佛陀說極樂世界那麼美好，你去到那邊不只是享受而已，又可以聽聞佛法，大家就起了很大的歡喜心，你就發願往生極樂世界。然後你會累積福德，還會念佛，具足信、願、行。信徒學佛的態度，基本上都是這個樣子。

但是有另外一種研究佛學的方式，就是非信徒的方式。大概在兩百年前，英國人佔領了印度，在那邊發現了很多古文獻，包括經典和各種文物，有些文字是刻在石碑上，有些是刻在山石上面的摩崖石刻，有些是刻在器物上，有各種古文物。那個時候佛教在印度基本上已經滅亡了，但是英國人發現這些古代的文獻和文物之後，他們想要知道這些東西到底是個什麼東西，所以就做了系統的研究。他們所做的研究，跟佛教徒差異非常大，因為他們基本上不是佛教徒，大部分是基督徒，有一些是無神論者。他們研究的結論，說：「阿彌陀佛是佛教徒捏造出來的東西。」又說：「大乘經典也是後世佛教徒捏造出來的。」他們就得到很多這樣的結論。甚至他們也說：「佛陀根本沒有那些神通，都是編造出來的神話。」你會發現大部分的學者，走的就是這個路線。他們認為，不相信才是對的。

但是佛教徒會說：「佛經講的一定是對的，佛陀不可能欺騙我們。」你會發現這兩種方法，根本就是水火不容。佛教徒看學者寫的書，會看得很心痛：「極樂世界是真有的，爲什麼學者說它是捏造出來的東西？」

剛才我們講的那兩種觀點，一個是相信，一個是不相信，我現在請問你：「相信比較高明，還是不相信比較高明？」（有人回答：相信。）那我現在問你：基督教他們也有信徒啊，對不對？他們的《聖經》說：「除了耶和華是唯一的真神以外，其他的神你都不可相信。其他的神都是偶像，統統都不是真的，你不要崇拜偶像。你崇拜偶像的話，你就不能往生到耶和華住的那個天堂去。」如果今天一個相信《聖經》的基督徒，和一個相信佛經的佛教徒，兩個人在一塊兒爭執：「我的相信是對的，還是你的相信是對的？」這個時候要怎麼辦？這很麻煩了，對不對？（大眾笑。）所以，訴諸信仰顯然有些問題。

那麼，不相信難道就比較高明嗎？其實也不一定。我們現在來做一個調查好了。我現在說：「我現在手上有一張一塊錢的人民幣，你相信還是不相信？」（有人說：相信。有人說：不相信。有人說：不知道。）

那我現在的問題是：「相信我手上有人民幣的人比較高明，還是不相信我手上有人民幣的人比較高明？」我先問一下。（有人說：「不相信的人比較高明。」大眾笑。）

（把手打開）現在請大家自己來看一下。現在你是相信還是不相信？現在你看到了，這個是一塊錢的人民幣嘛！那我剛才在講的時候，你還沒有看到，還沒有求證過，就因爲這樣，才有相信跟不相信的問題，對不對？如果你已經看到了，問你相信還是不相信，你會說：「我不是相信，也不是不相信，我已經知道它是有了。」這個時候你會說：「相信、不相信，已經沒有意義了。」對不對？

好！你看到有一塊錢，這件事情是什麼？它是事實。剛才你不知道，你要弄清楚它到底是有還是沒有，這是什麼？這是實證。當你有了實證之後，原先的相信跟不相信重要不重要？已經不重要了，對不對？是不是這樣子？

實證跟相信差別非常地大。如果我告訴你：「要相信我的話喔！我絕對不會撒謊，我也絕對不會騙你。」就算你再怎麼相信我，你心裡頭還是會有所懷疑，對不對？你會想：「會不會到時候並不是那麼一回事。」

你心裡頭會不踏實，這個懷疑沒有辦法消除掉。但如果是你眼見為憑，你會怎麼樣？你會接受這個是事實，不再懷疑。剛才我們提到，很多學者是用不相信的立場來研究佛教，佛教徒是用相信的立場來接受佛教。「這兩種態度都比不上實證」，我們得這麼說。

其實我一開始也認為佛經裡頭講的都是真的，但是後來發現有些經典顯然是偽造的，比方說以前有一部經典叫做《老子化胡經》，它說中國的老子出了函谷關，跑到印度去，變成了釋迦牟尼，然後開導了很多胡人。如果有一部經典這樣子講，你會不會相信？你一定不相信。因為這個是很離譜的事情，你一定不會相信。如果說它講得有點像，又有點不像，那就很難判斷了，對不對？這個會造成問題。

其實以佛教的道理來講，佛陀是教我們要實證。所以你相信還不夠，你得要實證，對不對？剛才我講的西方極樂世界的存在與否，這個命題的實證比較困難。為什麼我說比較困難？《阿彌陀經》講，念佛的人臨命終時，阿彌陀佛會現身，告訴你什麼時候走，這叫預知時日。預知時日也是實證，但是要等到快要走的時候，才有辦法證明。即使如此，西方極樂世界的存在與否，你還是沒有看到，對不對？這中間是有差別的。所以說，你在活著的時候，要證明極樂世界的存在，有現實上的困難。但是呢，佛教某些法義的實證，它不用等到死後，你活著的時候就可以實證它的真實性。這種實證在佛教裡頭佔有很重要的地位。

所以，佛教徒和學者之間，還是找得到交集，這個交集就是實證。遵循四依四不依的佛教徒和堅持理性與科學的學者，可以透過實證，而同意彼此的看法。因此，現在沒有辦法驗證的命題，例如西方極樂世界是否存在，我們先擱置、暫時不去討論和判斷。我們優先探討現在就可以實證的命題，主要是三乘見道的命題。

三乘是哪三乘？就是聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘。見道是什麼意思？就是見到那個道路，見到那個真理。如果說你是聲聞見道的話，你會知道修到阿羅漢的方法。如果說你是緣覺見道的話，你會知道修到辟支佛的方法。如果說你是菩薩見道的話，你會知道修到究竟成佛的方法。

這個部分很現實，跟西方極樂世界比起來，這個法義非常地現實。因為西方極樂世界一般來講，沒有到最後關頭你證不了的。像經文裡頭講的大菩薩有神通，一下子就飛到極樂世界去，你如果有這個本事，親

眼看到阿彌陀佛和極樂世界，你當然一定會接受，這個就是實證。但問題是對於一般佛教徒來講，這個是做不到的事情。三乘見道的法義則是一般的佛教徒在活著的時候就可能實證的命題。所以《實證佛教導論》這本書最重要的內容是三乘見道，分別寫在第五章、第六章和第七章。

另外，第三章的因明學也是這本書的重點。因明學大家比較陌生，因是因爲的因，明是明白的明。因明的意思，就是把因和果的基本原則，弄得清清楚楚的。這相當於邏輯學、認識論和方法論，這一類的學問都叫因明學。

佛教的方法論是四依四不依。第一個原則是「依法不依人」，就是說你不要看釋迦牟尼是個佛，或者你看這個是耶和華、阿拉，你不要因爲他的身相，他講的話你全部都相信了。或者你認爲某某人很誠實可靠的，所以他講的一切東西，你統統都當作是事實而無條件地接受。只要你會這樣子，就叫依人不依法。佛陀不要我們這麼做，他教我們要依法不依人。你不要因爲他是佛陀，你就全部都相信，而是因爲他講出來的道理是正確的，所以我們才接受，這是第一個原則。

如果這一個原則，我們把它放到學術界，我說：「請問某某學者，你不相信佛教沒有關係，但是我請問你，依法不依人這個道理對不對？」他會說：「對！事實上我們也是這個樣子，我不管你是誰，你只要說的是正確的，我就接受，你說的是錯誤的，你是誰我都不接受。」學者他們也是這樣子。

再來就是第二個原則：「依義不依語」。義，是意義。語，是語言文字。爲什麼依照意義而不依照語言文字呢？因爲語言文字很麻煩，有時候語義模糊或者有歧義，有時候一個東西有好幾個名稱，或者一個名稱有好幾個意思，你必須依照上下文以及當時的環境、文化背景去判斷語言文字的真義。如果你是依語不依義，以爲「同樣的文字就是同樣的意思，同樣的事物一定要用相同的文字來表達」，就會發生很多問題。如果說現在問一個學者，你問他說：「我們要依照語言文字，還是要依照語言文字的真正意義？」你猜他會怎麼說？他會說：「我們要依照意義，而不依照語言文字。」二十世紀有一門新的學問叫語意學，語意學有提到這個問題，他們也承認依義不依語。所以這個原則，學術界也會承認。

再來是「依了義不依不了義」。佛陀告訴我們，要依了義不依不了義。什麼是了義什麼是不了義？簡單地說，不了義法是簡單易懂，可以將就著用，但是不準確的法則；了義法則是複雜難懂，但是很精確，不會被極端事例推翻的法則。以物理學來說，傳統物理學相當於不了義法，相對論、量子力學相當於了義法。爲什麼呢？因爲尖端的物理學，與一般的常識，差距非常大，而且很不好懂。所以，教小學生、教中學生，不能教相對論和量子力學。你得到大學的時候，才能跟他們講：「以前跟你們講的那個有點問題，現在你必須按照修正之後的道理才是對的。」比方說，一輛車時速六十公里，另一輛車時速五十公里，兩輛車相撞的力量，相當於一輛車以時速一百一十公里去撞牆壁。中學的物理學會這樣教你。但是在相對論裡頭這個規則就被修正了。因爲在相對論裡頭，所有的相對速度不能超過光速，所以如果今天有一個光子或者是電子，以光速從北往南，然後另有一個光子或是電子以光速從南往北，你還用以前的方法，說它們的相對速度是兩倍的光速，就會錯得很離譜。但是在中學裡頭還是繼續那樣子教，繼續教你兩輛車相撞的時候，它們的相對速度就是兩個加在一起。

然後你去問學者：「如果說一個道理有究竟的，有不究竟的，我們要依止究竟的法則，而不依止不究竟的法則。」他們會不會同意？他們也會同意。因爲物理學就是這個樣子，非常地明顯。你跟教育學家講，他們也會同意：「教小孩子一定要淺顯易懂，爲了求淺顯，只好犧牲一點精確。」也就是說，教小孩子要用不了義法，教大人要用了義法，是不是這樣子？

第四個原則：「依智不依識」。智是智慧的智，識是認識的識。簡單地講，就是依於現量，不依比量跟正教量。所謂的現量，就是現前觀察所得。比方說，剛才我講一塊錢，眼睛看到的，這是現量。你現在眼睛看到我握拳，我手張開，你看到有幾根手指頭，這都是現量。但是很多東西，我們沒有現量，所以要依賴正教量。像剛才講的極樂世界的存在，那個是正教量。正教量我們的定義是：有實證經驗的人告訴你他所見的事實，你所產生的理解。這樣子有沒有聽懂？

佛陀，釋迦牟尼，他親自到過極樂世界，他知道極樂世界就是這麼地美好。因爲他親見的關係，他就告訴我們，我們聽了以後得到的理解就是正教量。而且他還知道眾生要怎麼往生到極樂世界，對我們來說，這個也是正教量。極樂世界不是任何人想去就可以去的，不是說幹了一

輩子壞事，臨死的時候隨便說一句「我要去極樂世界」就可以往生的。去極樂世界是有規則的，你得念佛，完全不念佛的人去不了。如果是壞事幹太多了，福德因緣不夠，也去不了。或者雖然有念佛、你有福德，但是你不想去，也去不了。你覺得還是留在人間比較好，那去不了。所以說往生極樂世界是有規則的。

極樂世界是一個事實，怎麼樣去極樂世界是一個規則，這個事實和規則被佛陀親自驗證了，對佛陀來講叫現量；然後他告訴你，他所講的話稱為正教，你得到的理解就是正教量。

像剛才這個一塊錢的事情，我在問你們之前，我已經有現量啦，我已經知道我手中握有一塊錢的人民幣；因為我剛才去拿的，我自己摸到了，這個是現量。我講出來，對聽到的人來講是正教量。你覺得「這個人看起來不會騙人」，然後你願意相信他，這個是正教量。如果不相信，就是你不承認這個是正教量。等到你看到的時候，剛才那個相信、不相信已經不重要了。

如果今天來了一個學者，你問他：「如果別人做了一個實驗，你看到他的實驗報告，跟你自己親自做的實驗結果不符合，這時候你會相信哪一個？」別人做的實驗，你看到他的報告，這個算正教量。我親自做的實驗，自己觀察到的事實，則是現量。你猜他會相信哪個？他會相信自己做出來的實驗：「我已經親眼看到，我當然是相信自己啊！我怎麼知道他是在哪種狀況做的實驗。雖然他說是他親眼看到，他親眼看到的東西對我來講是不算數的，所以我寧可相信自己所看到的。」所以，學者也會接受依智不依識這個原則。

到這裡，我們就完成了四依跟四不依的探討。你會發現，如果我們今天是按照四依四不依的原則，來做一切的論證的話，佛教徒可以接受，學者也可以接受。我們這本書的特點，就是用學者可以接受的證據方法，來證明佛教核心義理的正確性。

所以這本書可以說服那些歐式佛學研究者：「你們不要再亂搞佛教了！」因為他們做成的一些結論莫名其妙，佛教徒看了都會受不了的。你們不知道有沒有看過歐式佛學研究者寫的書，如果翻了幾頁還看得下去，那我佩服你。歐式學者寫的書，一般佛教徒是看不下去，因為歐式

學者寫的書，你看了會很生氣：「什麼東西啊！把它扔了。」你會產生這種感覺！

對佛教徒來說，這本書也很有用。爲什麼呢？因爲這本書強調實證。你可能會覺得：「知道佛經怎麼說就好了，我們還要去懷疑它做什麼？」但是我得告訴你：「佛陀希望我們不要聽了就算了，如果這樣你就沒有辦法解脫生死，沒有辦法證阿羅漢果，也沒有辦法成佛，你統統沒辦法。」你也可以講說：「那你又是誰啊？我不相信佛陀的話，我竟然要相信你的話，那不是更奇怪！」如果是佛陀跟我比起來的話，你當然要相信佛陀的，你這麼想不奇怪。所以我必須舉出經教的依據。

大家都知道，佛教有十二因緣法：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，總共有十二支。簡單地說，佛教的十二因緣裡頭，你所以會有一切的煩惱，是因爲你有無明，無明就是錯誤的人生觀跟世界觀。我現在唸一下經文：

云何無明？謂於前際無知，於後際無知，於前後際無知。於內無知，於外無知，於內外無知。於業無知，於異熟無知，於業異熟無知。於佛無知，於法無知，於僧無知。於苦無知，於集無知，於滅無知，於道無知。於因無知，於果無知，於因已生諸法無知。於善無知，於不善無知。於有罪無知，於無罪無知。於應修習無知，於不應修習無知。於下劣無知，於上妙無知。於黑無知，於白無知。於有異分無知，於緣已生或六觸處如實通達無知。如是，於彼彼處如實無知，無見無現觀，愚痴無明黑暗，是謂無明。

前際是過去，整個過去都叫前際；「於前際無知」，就是過去的狀況你不曉得，這個就是無明。後際，就是未來；「於後際無知」，未來會怎麼樣演變你不曉得。「於前後際無知」，就是時間的進行，它的前後關係你不曉得。

「於業無知」就是幹過什麼事情，善業、惡業你都不知道。不能說殺了人，還說：「我昨天做了一件好事。」如果說連殺人都不知道是惡業，那這個真的是無明啊！你去殺了一個人，看見別人痛苦成那個樣子，你還說我幹了一件善業，這是於業無知。

有沒有人是這樣子？有可能啊！如果你是邪教的信徒，你就可能這樣子，因為他一直跟你洗腦。你要是相信邪教的宣傳，把異教徒給殺了，還說：「我殺了很多異教徒，我很高興。」這就是無明。殺人是惡業，他不知道，當成是善業。

這本書裡頭引了很多經文，沒有辦法全部解釋，我們講重點：「如是，於彼彼處如實無知，無見無現觀，愚痴無明黑暗，是謂無明。」也就是說，你不能現觀它的真實性，這個就叫無明。這不是我定義的，而是佛陀這麼定義的。佛陀告訴我們：如果你對於前面列舉的那些道理不能現前觀察，這個叫無明。為什麼要這麼定義呢？因為能夠現前觀察，才能得到現量，得到現量才能斷疑，斷疑才能解脫、才能證果。如果不能現觀，就不能解脫，仍然是在無明的籠罩之下。

知識有三種層面，前面說過現量和正教量，比量我以後再講，因為現在時間不夠，只是做個概略的介紹。

以你開車這件事情來說。如果你不會開車的話，你會騎腳踏車也一樣，這個道理是一樣的。假設你騎腳踏車，或者騎電動車，經過一個地方，有一個最高速限十公里的號誌，你看旁邊都沒有人，也沒有車子，視野、路況都很好，你會乖乖遵守時速十公里的限制嗎？我看大部分的人都不會。因為路況很好，騎那麼慢幹什麼，沒必要嘛！

但是在某一種情況下你一定會乖乖地減速。什麼時候？有一個人忽然衝過來的時候，你一定會減速，不然就撞上去了。另外一種情況是急轉彎，你一定會減速。為什麼？你如果不減速，車子會翻掉啊！你騎車騎久了一定知道，急轉彎的時候如果不減速車子會翻掉。開車也一樣，很急很急的轉彎，你還用一百多公里的時速在飆，再好的車都會翻掉。

那你減速的原因是什麼？因為你是現量。你要注意，這個時候就是現量。你可以肯定某個道理絕對不會錯，這個就叫現量。因為你知道，如果不減速的話，會有很大的麻煩，在這種情況之下，就算你再怎麼不守規矩，你還是會乖乖地減速。

同樣的原理，人所以會做壞事，是因為他對因果報應的事實沒有現量經驗。佛陀跟你講：做善事可以上天堂，做惡事下地獄。但是天堂、地獄你都沒看過，所以有時候佛教徒還是會做壞事。為什麼呢？他沒有因果報應的現量啊！如果說今天你有現量的話，你是什麼樣子？假設你

今天只要幹了一件壞事，空中就會有個很大的錘子馬上打下來。假設真的有這種事的話，你只要被多打幾次，以後任何壞事你都不會幹。爲什麼？你會知道下次也一定會打下來，這是現量經驗，它會對心態和行爲產生決定的影響。

因果報應的證明，在佛教修證體系裡頭，是很重要的一件事情，所以在聲聞見道的時候，你就得去驗證這個事實。你可能會想：「因果報應能證明嗎？」其實是能證明的，只是證明的程度你不一定會滿意。如果你可以用現量去證明它，你會怎樣？你會聖戒成就。聖戒就是聖人所遵守的戒律，你會完全地接受，樂意遵守它。

有人會覺得守戒很痛苦，但是他不知道，生活當中的戒律，多到算不清楚，我們必須遵守這些戒律才能夠好好地活下去。比方說開車，假設你開車開到高速公路上面，旁邊都是車子，你說：「不行，這樣開車我不高興。我高興，我馬上要右轉。我不高興，我馬上要左轉。我幹嘛要接受這麼多交通規則的束縛，我不喜歡交通規則，我喜歡開快一點，管它前面有車沒車。現在我高興，我要用力踩剎車，我管你那麼多。」有沒有人這樣開車？基本是沒有啦。你再怎麼玩命也不會這麼搞，對不對？就算你這個人很莽撞，你也不會這麼開車。

你有沒有想過，當你沒有這麼做的時候，其實你是在幹什麼？你是在守戒律啊！你不會想左轉就左轉，想右轉就右轉，想剎車就剎車，你不會這麼幹嘛。你走路也一樣啊，有水溝你就主動避開了。假設人家勸你：「有水溝，你不要再過去。」你明明看到水溝了，還說：「不行！這是我的自由，我就是想往下走。」往下走，你就跌進水溝，搞了一身髒，還受了傷。有沒有人會這樣？基本上也沒有，除非他沒看到水溝。

如果說你已經驗證到因果報應是事實：「因果報應既然是事實，我爲什麼要爲了自己的利益去傷害別人。」假設你已經能夠證明因果報應是事實，這個時候你會不會覺得「今天我去傷害一個人，獲得短期的利益，是一件很愚蠢的事情」？（會的！）你會不會覺得「我守這個戒律是很勉強的事」？你不會了！因爲你知道，只有遵守戒律才能免於煩惱與痛苦。當你發現真相的時候，你的心態和行爲取向一定會轉變。

實際上我們一切的痛苦都是因爲我們不瞭解世界的真相。我們不瞭解世界的真相，就會隨意胡亂地造作，招惹了一大堆痛苦。像我剛才講

開車守規距、避開水溝的例子，那種因果關係非常明顯。但是很多因果報應不是那麼立即，不是那麼明顯。比方說，有的人看到一隻螞蟻爬過來了：「踩死它有什麼關係，也不會坐牢，不就是一隻螞蟻嘛，踩死有什麼關係？」他看不到果報，就認為沒有關係，所以就把它踩死了，而且是故意把它踩死。

因為果報的現前不是立即的，我們觀察不到，很多時候我們會覺得：「沒關係嘛！幹一點小壞事有什麼關係，高興就好了。」我們心態上是不是這個樣子？所以我們會覺得說：「唉呀！你跟我講天堂、地獄那些道理，我不要相信啦。我每天喝酒吃肉的，快快樂樂去玩，想幹什麼就幹什麼，我很高興就好了。我不高興就罵人，因為我憋在心裡很難受的。我沒錢的話就用不正當的手法去騙一點。我賣的東西品質差一點沒有關係。反正就是這樣子，人都是這樣活的。」對因果報應無法現前觀察，人就會幹壞事。

如果說，你發現因果報應都是真的，你會怎樣？你會非常地謹慎。為什麼呢？因為你知道每一件事情都有果報，那個時候你的整個心態，都會改變。你會相信佛陀，還有那些已經證果的聖人，相信他們不會騙我們；因為他們說的法則，跟你所驗證的道理相符合，如果不遵守這些法則的話，你會自討苦吃。所以說呢，你會整個趨向於清淨，趨向於解脫，到最後你會證阿羅漢、辟支佛，或者是佛果。證什麼果位不一定，這要看你的發心是哪一種。

我們今天就講到這裡。我希望能夠保留時間讓大家發問。為什麼要這樣子呢？因為我並不希望你聽了我的話就算數。我不是佛，不是阿羅漢，我什麼都不是，你憑什麼相信我的話？你不應該相信我的話，因為我們講過，依法不依人。我這個人你不用相信，但是我講的道理對，你就得接受。就像剛才我講的急轉彎嘛，我說「急轉彎你不減速車子會翻掉」，這個道理你已經能驗證了。我講的話符合你的經驗，這樣你就應該接受。

今天就先講到這裡。聽過這些東西，你有沒有什麼問題或是感想？（有人問：「為什麼不能完全接受經典的說法？」）在前面的經文中，佛陀已經告訴我們：不要只是接受他的話，這樣是不行的。（「於彼彼處如實無知，無見無現觀，愚痴無明黑暗，是謂無明。」）彌勒菩薩也說：「不由耆長、眾所知識補特伽羅，若佛、若僧，所說法故，即便信受。」（不

要因為是長老或者特別有名望的人如佛陀、大菩薩、阿羅漢所說，你就全然信受。) 因為你沒有驗證就接受，充其量只是正教量，不是現量，剛才我有講過，這中間會造成差別。雖然很多人都會說：「我是佛教徒，佛陀講的話我一定接受。」實際上不是，很多佛教徒還是會幹壞事。因為他會覺得說：「應該沒有關係，反正誰都沒看見。」佛教徒當然不會一天到晚在幹壞事啦，但是如果有機會可以狠狠地賺一大筆錢，然後又沒有人知道，那你做不做？這就是個問題啦！如果說你對因果報應有現量經驗，你一定不會去做。這個就會造成很大的差別，其實凡夫（一般的人）跟聖賢（已經證果的人），他們中間的差別，就是在於正教量跟現量的差別。

## 卍 三乘菩提

# 須陀洹——離凡夫最近的果位

### 紹 遠

佛法，是可以親證的法，它同其他可以被實證的規律相一樣，都具有如下的共性：

- 第一、目標明確。
- 第二、有一套完整的、系統的達成既定目標的方法。
- 第三、基於前面的方法，在具體實踐的時候，有井然的次第。
- 第四、在達到目標以後，有各種印證手段，來幫助實證的人自我印證或互相印證。

須陀洹，是三乘菩提中最低、離凡夫最近的一個果位。雖然是最低的一個果位，但是一旦證得須陀洹，仍然具有很多凡夫無法想像的果德。本文旨在基於正教量的前提下，討論須陀洹所應該具備的戒定慧等不同於其他補特伽羅的屬性，以說明實證者能瞭解取證須陀洹應該明確的實證目標，在使用適合自己的方法下，制定可操作的次第以及達成目標以後，有明確的檢驗方法。

## 一、總說須陀洹的相狀

須陀洹，這只是對某一類有情的一種叫法。具備了什麼樣的不同於其他特性的有情，才被叫做須陀洹呢？《雜阿含經》卷 41：

何等為須陀洹果？謂三結斷，是名須陀洹果。<sup>1</sup>

目犍連尊者在《阿毘達磨法蘊足論》也有相同的說法：

預流果者，謂現法中，已於三結，永斷遍知，謂有身見、戒禁取、疑，彼住此斷中，未能進求一來果證，名預流果。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 《雜阿含經》卷 41 (CBETA, T02, no. 99, p. 299, a2-3)

<sup>2</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》卷 3〈3 證淨品〉(CBETA, T26, no. 1537, p. 463, c11-14)

顯而易見，就是那些已經斷了三縛結一身見、疑見、戒禁取見，但是還沒有或者沒有薄貪瞋痴的一類有情，把這樣的一類人叫做須陀洹。這是須陀洹的第一種定義。

在《阿含經》中，會看到很多地方把證得於佛法僧戒四不壞淨信的人，也叫做須陀洹。如《雜阿含經》中所說：

若有成就四法者，當知是須陀洹。何等為四？謂於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就，是名四法成就者，當知是須陀洹。<sup>3</sup>

需要指出的是，斷三縛結是須陀洹的核心檢驗標準，而四證淨是因為斷三縛結而引生的屬性，這個屬性也可以用來作為是否為須陀洹的自我檢驗標準。所以，這是須陀洹的第二種常見定義。

須陀洹因為已經斷三縛結的原因，因此引生出種種與斷三縛結相關屬性，根據這些屬性，可以作為是否是須陀洹的檢驗標準。

《雜阿含經》卷 34：

世尊告諸比丘：「有一人於一劫中生死輪轉，積累白骨不腐壞者，如毘富羅山。若多聞聖弟子此苦聖諦如實知，此苦集聖諦如實知，此苦滅聖諦如實知，此苦滅道跡聖諦如實知，彼如是知、如是見，斷三結，謂身見、戒取、疑，斷此三結，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」<sup>4</sup>

「證四聖諦、斷三結、不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」這是在阿含經中相當常見的一段句式，它總結了須陀洹所應該有的特性和來世果報。

須陀洹所應有的特性其實是很多的。彌勒菩薩在《瑜伽師地論》中總結須陀洹具足如下十二種相狀：

1. 謂證如是諦現觀故，獲得四智。謂於一切若行若住諸作意中善推求故，得唯法智，得非斷智，得非常智，得緣生行如幻事智。
2. 若行境界、由失念故，雖起猛利諸煩惱纏；暫作意時、速疾除遣；

<sup>3</sup> 《雜阿含經》卷 41：(CBETA, T02, no. 99, p. 298, c15-18)

<sup>4</sup> 《雜阿含經》卷 34 (CBETA, T02, no. 99, p. 242, a29-b7)

3. 又能畢竟不墮惡趣；
4. 終不故思違越所學，乃至傍生亦不害命；<sup>5</sup>
5. 終不退轉，棄捨所學；
6. 不復能造五無間業；
7. 定知苦樂，非自所作、非他所作、非自他作、非非自他無因而生；
8. 終不求請外道為師，亦不於彼起福田想。
9. 於他沙門婆羅門等，終不觀瞻口及顏面。唯自見法、得法、知法、證法源底，越度疑惑，不由他緣；於大師教、非他所引，於諸法中，得無所畏；
10. 終不妄計世瑞吉祥以為清淨；
11. 終不更受第八有生，
12. 具足成就四種證淨。<sup>6</sup>

以上十二類相狀，根據戒、定、慧、來世果報進行分類的話，「不復能造五無間業」、「終不故思違越所學，乃至傍生亦不害命」是初果所應有的道共戒。「若行境界、由失念故，雖起猛利諸煩惱纏；暫作意時、速疾除遣」，是在說須陀洹所應有的止觀能力。「又能畢竟不墮惡趣」、「終不更受第八有生」則是說須陀洹的來世殊勝果報。其餘 1、5、7、8、9、10 則為須陀洹所應有的智慧。最後一個「具足成就四種證淨」，於佛法僧不壞淨信，為慧所攝；而「聖戒成就」則為戒所攝。

以下就從現世功德——戒、定、慧，和來世果報兩大方面探討須陀洹所應有的種種殊勝特性和果報。

## 二、須陀洹具有的現世功德

### 2.1 須陀洹的「聖戒成就」

#### 2.1.1 道共戒的定義

<sup>5</sup> 「乃至傍生亦不害命」，這一條或許是指不會有計劃地謀害，但是不排除在起猛利煩惱纏時的殺生。不然的話，道共戒的範圍，應該就不只是五逆。有關這部分的具體討論，詳見「部分須陀洹在持戒事項上的特殊表現」這一節。

<sup>6</sup> 《瑜伽師地論》卷 34：(CBETA, T30, no. 1579, p. 476, a14-28)

初果須陀洹斷三縛結以後，同時獲得的一個解脫功德就是於佛、法、僧生起堅固不壞的信心、於聖戒成就，這四個法合在一起就是初果人應該具備的四不壞淨信。四不壞淨信的最後一個——於聖戒不壞淨信，有的地方則被描述成爲「聖戒成就」。這裡的「聖戒」，主要是指初果及以上的聖者才具有的道共戒。

對於初果人應該遵守的戒行，世尊在《雜阿含經》做如是描述：

爾時，世尊告婆羅門長者：「我當為說自通之法，諦聽！善思！何等自通之法？謂聖弟子作如是學：『我作是念：若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是。云何殺彼？』作是覺已，受不殺生，不樂殺生……如上說。……是故持不盜戒，不樂於盜……是故，受持不他淫戒……是故受持不妄語戒……是故不行兩舌……是故於他不行惡口……是故於他不行綺飾……如上說。如是七種，名為聖戒。」<sup>7</sup>

聯繫此經的前後文可以知道，不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口這些行爲，作爲見道位以上的聖弟子，在斷三縛結獲得四證淨以後的「自通之法」——應該自行覺悟和遵守上面所描述的行爲，隨順於種種戒相，而不會去故意違犯。類似的，《雜阿含經》卷 30：

若比丘於五恐怖怨對休息……彼聖弟子能自記說：「……地獄、畜生、餓鬼惡趣已盡，得須陀洹……」

何等為五恐怖怨對休息？若殺生因緣罪怨對恐怖生，若離殺生者，彼殺生罪怨對因緣生恐怖休息。若偷盜、邪淫、妄語、飲酒罪怨對因緣生恐怖；彼若離偷盜、邪淫、妄語、飲酒罪怨對者，因緣恐怖休息，是名罪怨對因緣生五恐怖休息。<sup>8</sup>

五種恐怖，其實就是五戒所要遮止的內容，初果人以自己的慧觀，發現五戒所遮止的這些行爲能夠引生重大的煩惱，所以基於他自己的親證，自然能夠遠離五戒所要遮止的行爲，而不像凡夫一樣，對於戒律的理解，只能是通過聽聞或者如理思維，所持的戒行，也必須依止於一個具體的戒相。

<sup>7</sup> 《雜阿含經》卷 37 (CBETA, T02, no. 99, p. 273, b13-c1)

<sup>8</sup> 《雜阿含經》卷 30 (CBETA, T02, no. 99, p. 216, a1-6)

另外，唐·窺基在《瑜伽師地論略纂》中對道共戒的定義如下：「無漏律儀所攝業者，謂見諦者，由無漏力所得遠離性，即道共戒。」<sup>9</sup>又，唐·釋遁倫在《瑜伽論記》中說「慧俱行是道共戒」<sup>10</sup>。所以，對於道共戒可以做如下的定義：

道共戒，不共外道、凡夫，乃佛弟子實證三乘菩提之道所成，見道、修道後轉依於所證而攝心為戒，依見、修道無漏功德受用而行，不拘戒相，與道相應，故自然而隨順於聖戒，是名持道共戒者，有別於凡夫未證者需要依於戒相而攝心持守。

### 2.1.2 須陀洹所應該有的持戒觀

「不著有戒，亦不取佛戒、非戒取戒、非取相戒」<sup>11</sup>，這四條有關戒的見地，是《不退轉法輪經》中對於一個見道的人，所應秉承持的持戒觀的描述。

第一：不著有戒。所謂的「有」，是指欲界、色界、無色界「有」；凡夫五取蘊身在世間活動必然不離三界有。三界的有情在三界活動的時候，必然會遵循一些共同認知的約束，比如孝養父母、己所不欲勿施於人、不殺盜淫妄酒等，所以「有」戒，是針對五取蘊身來施設和建立的行為規範。須陀洹因為已經斷身見，不再執五取蘊身為「我」，所以須陀洹不必向外求取針對五取蘊施設的種種規範，而以與慧俱行之道共戒為住，攝心為戒。

第二：不取佛戒。對已見道者來講，佛戒也是一種施設。戒是佛所制定的有益於趨向三乘菩提的行為準則，但是佛制定了這些戒，是針對有情的五取蘊而施設，因為凡是有戒持犯，那都是五取蘊的事情。須陀洹由親證所得慧，攝心為戒。

第三：不非戒取戒。這裡主要是指因為初果人已斷三縛結裡的戒禁取見，能遠離非因計因、非戒取戒，故不再會「非戒取戒」。

第四：不取相戒。不取相戒強調的是以道共戒攝心而住。一般佛子受持戒法都有戒相，那就是說：從五戒、八關齋戒、菩薩戒、式叉摩那

<sup>9</sup> 《瑜伽師地論略纂》卷 4 (CBETA, T43, no. 1829, p. 52, a7-8)

<sup>10</sup> 《瑜伽論記》卷 10〈戒品〉 (CBETA, T42, no. 1828, p. 541, a7-8)

<sup>11</sup> 《不退轉法輪經》卷 2〈2 信行品〉 (CBETA, T09, no. 267, p. 233, c7-8)

尼戒、沙彌戒、沙彌尼戒、比丘戒、比丘尼戒等一切戒，都有戒相。規定受戒的人不可以做什麼，或必須做什麼，都有戒的表相。須陀洹以其親證慧所引生的見地，能夠抉擇善惡得失，不被戒相所束縛，攝心而住，雖然不取戒相，但是卻能隨順於聖戒，這就是不取相戒。

### 2.1.3 部份須陀洹在持戒事相上的特殊表現

世尊對聲聞四果只做了四種分類，那就是初果到四果。四果是簡略的分類，但人性的不同、習氣的深淺、證果的深細、業緣的繫著、往世的福報、和佛陀或大阿羅漢的因緣等等，卻不是僅以四類所能述盡。所以針對初果，世尊又做了兩種大的分類，那就是隨信行和隨法行。這兩類人的共性是都親證四諦、斷三縛結，而不同點則實在是太多。眾賢尊者在《阿毘達磨藏顯宗論》中列舉隨信行和隨法行的再分類：

如是所說補特伽羅。以根、性、道、離、染、依別。諸門分析數成多千。且如最初一隨信行，根故成三，謂下、中、上；性故成五。謂退法等；道故成十五，謂八忍七智；離染故成七十三，謂具縛離八地染；依身故成九，謂三洲欲天，若根、性、道、離、染、依身相乘，合成一億四萬七千八百二十五種。隨法行等如理應思。如是等門，差別無量。<sup>12</sup>

所以即使同證須陀洹，彼此之間也相差很多。因為各種不同的須陀洹彼此的差異，使得一些人在評判他人是否是須陀洹的時候，並沒有從核心檢驗手段——實證六見處、斷三縛結的角度出發，而是從戒相上來做判斷。甚至有人用是否具有神通來檢驗是否證得須陀洹，其實這些都是因為沒有理解須陀洹所獨有屬性，故而在判別是否是須陀洹的時候，選取了錯誤的檢驗標準來檢驗，自然是會造成高推聖境，或者拿別的屬性來當成是須陀洹所應有的，從而以凡濫聖。

世友菩薩造論窺基法師註解的《異部宗輪論述記》中，對於初果人的戒行，有一段很令不少高推聖境的人無法接受的說法：

〔《異部宗輪論》曰：〕諸預流者，造一切惡，唯除無間。

<sup>12</sup> 《阿毘達磨藏顯宗論》卷 33 〈7 辯賢聖品〉：(CBETA, T29, no. 1563, p. 939, a7-14)

述曰：十惡業道，預流猶造，唯除五無間，以極重故。以此凡聖難可分別。

問：如何初果得不壞信，造十惡業猶有壞戒？

答：入觀證淨，出觀行惡，亦不相違。

問：若爾，應入觀不疑三寶，出觀便疑。

答：疑但迷理，初果總無。十惡業道，其事微細，初果猶有。<sup>13</sup>

窺基菩薩認為初果人唯一能夠保證的就是不犯五逆（因為能夠引生五逆煩惱的重大邪見因已經被斷掉），《阿毘達磨大毘婆沙論》：「如世尊說：若有身見已斷已遍知，具五功德：……二者，遮五無間業」<sup>14</sup>五百阿羅漢援引世尊的言教，也認為初果人只是做到了不犯五逆。同樣的，彌勒菩薩在描述初果所具備的功德的時候，也只是說「不復能造五無間業」<sup>15</sup>，而不說初果絕對不犯五戒。

雖然須陀洹能依道共戒攝心而住，但是也無法在事相上做到絕對的符合十善。更甚者，有時會「故意」違背戒相。《大般涅槃經》云：

善男子，護持正法者，不受五戒不修威儀，應持刀、劍、弓箭、鉞槩<sup>16</sup>，守護持戒清淨比丘。<sup>17</sup>

這更不能從持戒表像上來判斷一個人是否是須陀洹。

《阿毘達磨大毘婆沙論》：「一切預流，如實知見善惡得失。由失念故。雖暫起惡業而不墮惡趣。」<sup>18</sup>這裡五百阿羅漢們也承認，初果人雖然有「如實知見善惡得失」的解脫見地，但是仍然會因為「失念」的原因「暫起惡業」。事實上，須陀洹所證的法，是無間等法，也就是說他所獲得的正見，是無間斷的，並不需要像沒有證果的人一樣，還要刻意生起如理作意。但是必須注意的是，能夠讓須陀洹「失念」的那些煩惱，並不是由見一處住地煩惱所引生的。依據《大乘百法明門論》所總結，有情的煩惱大致可以總結為六大類：貪、瞋、痴、慢、疑、惡見，須陀洹所斷煩惱，只是六根本煩惱裡的「惡見」煩惱，以及少部分的慢心、

<sup>13</sup> 《異部宗輪論疏述記》卷1 (CBETA, X53, no. 844, p. 581, c23-p. 582, a4 // Z 1:83, p. 225, b14-c1 // R83, p. 449, b14-p. 450, a1)

<sup>14</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷125 (CBETA, T27, no. 1545, p. 652, c24-28)

<sup>15</sup> 《瑜伽師地論》卷34：(CBETA, T30, no. 1579, p. 476, a20-21)

<sup>16</sup> 鉞槩：鉞，古同「矛」；槩，長矛。

<sup>17</sup> 《大般涅槃經》卷3〈2 金剛身品〉(CBETA, T12, no. 374, p. 383, b22-24)

<sup>18</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷125 (CBETA, T27, no. 1545, p. 652, c20-22)

疑，而對於像貪、瞋、無明等俱生我見所引生的煩惱，須陀洹還沒有來得及去修斷，因為這些煩惱是二果乃至阿羅漢才能斷盡的。如果面對欲界貪、瞋恨，乃至由五上分結所引生的煩惱，須陀洹還是會被其所引奪正念，所以有可能看到須陀洹會生氣，或者還表現出貪著某物等。但是須陀洹能做到的是「明明白白的犯錯」，且不會用凡夫我見替自己的身口意的過失做辯解，這是檢查我見是否斷乾淨的手段之一，如果我見沒有斷乾淨，因為觀行不周遍導致知見有漏，那就說明還沒有證得須陀洹，頂多只是須陀洹向罷了。

當然，這些都是須陀洹的心之行蘊，是不為外部觀察者所覺察到，觀察者只能看到須陀洹犯了有關事相的戒行，於是便以為此人不是須陀洹。事實上這正是由於不清楚須陀洹的核心檢驗手段而犯的一種錯誤。所以想要從外表上區分凡夫和須陀洹，是比較困難的一件事情，不應該拿是否犯五戒或者是否有神通來作為檢驗標準。

## 2.2 須陀洹所應該具有的止觀能力

從須陀洹所斷的煩惱來看，須陀洹只是斷了三縛結，對於欲界貪，甚至都沒有很好的伏住。即使是心性調柔如阿難尊者這樣的聖者，也老實地再三承認：「尊者舍梨子！我是學人，而不離欲。」<sup>19</sup>又，《瑜伽師地論》云：「若先已離欲界貪者。彼於今時既入如是諦現觀已得不還果」<sup>20</sup>、「若先未離欲界貪者。彼於今時既入如是諦現觀已。粗重永息得預流果。」<sup>21</sup>也即是說，在做苦集滅道四諦的觀行的時候，如果已經「離欲界貪者」——這裡的離，不是斷的意思，而是說伏住欲界貪，發起了初禪及以上的禪定，因為斷欲界貪是三果、四果聖者才具有的功德——做完了四諦觀行且悟入四諦的時候，是直接證三果的；如果多分或者少分伏住欲界貪，那就證得二果；如果對於欲界貪一點都沒有伏住，屬於慧強而蓋障重的一類有情，那就只能證得初果。

由初果所要斷的煩惱來看，並不需要有初禪及以上的禪定。而從《阿含經》中諸多證得聲聞初果的例子可以知道，不少的初果人並沒有高深的禪定，甚至一些初果人可能從來沒有接觸過禪定，只是經過世尊的施論、戒論、升天之論、欲之過患、離欲為要等次第接引，然後說四諦、

<sup>19</sup> 《中阿含經》卷 8〈4 未曾有法品〉(CBETA, T01, no. 26, p. 473, b23-24)

<sup>20</sup> 《瑜伽師地論》卷 34 (CBETA, T30, no. 1579, p. 476, a3-4)

<sup>21</sup> 《瑜伽師地論》卷 34 (CBETA, T30, no. 1579, p. 476, a8-10)

六見處的內涵，便能使得此人「即於座上遠塵離垢，得法眼淨。」<sup>22</sup>可知初果人更多的是具備慧觀方面的能力，在止的修學方面並不需要太多。

觀，也叫做毘鉢舍那，有時候經典中也叫做觀行。初果人之所以能夠證果，那就是因為基於正確的觀行內容做了足夠說服意根的現觀，因為現量和比量的獲得，從而改變過去錯誤的價值觀和行為取向——也就是身見、疑見、戒禁取見這三縛結。《瑜伽師地論》總結了聲聞人在做觀行的時候所應該觀察的對象，大致有如下幾類，所謂：五蘊、十二處、十八界、十二因緣，觀察這幾種對象的自相、共相，基於如理作意下的現量觀察、比量推度，而親證六見處，斷三縛結，獲得「唯法智，非斷智，非常智，緣生行如幻事智」(下詳)。能現觀蘊處界無常、苦、空、無我，能因此悟入四諦，這便是須陀洹所應有的觀的能力。

前面在「部分須陀洹在持戒事項上的特殊表現」一節中說到：「若行境界由失念故。雖起猛利諸煩惱纏。暫作意時速疾除遣。」這可以看成是對於初果人所具有的止觀能力的綜合描述。

需要補充說明的是，神通不是須陀洹所必須有的，乃至神通都不是阿羅漢所必須有的。有神通的不一定是須陀洹，而須陀洹也可以不必有神通。所以神通不能作為檢驗是否證果的核心標準，因為神通通於外道法。用來檢驗是否是須陀洹的檢驗手段，必須用須陀洹所独有的屬性來檢驗，這樣才是正確的做法。

### 2.3 須陀洹應具有的慧

對於須陀洹所應具有的智慧，如「總說須陀洹的相狀」一節引述《瑜伽師地論》所述，現在這裡做一個詳細的闡述。《瑜伽師地論》卷 34：

謂證如是諦現觀故獲得四智：謂於一切若行若住諸作意中善推求故，得唯法智、得非斷智、得非常智、得緣生行如幻事智。若行境界由失念故雖起猛利諸煩惱纏暫作意時，速疾除遣，又能畢竟不墮惡趣；終不故思違越所學，乃至傍生亦不害命，終不退轉棄捨所學，不復能造五無間業。定知苦樂非自所作、非他所作、非自他作、非非自他無因而生。終不求請外道為師，亦不於彼起福田想，於他沙門、婆羅門等，終不觀瞻口及顏面；唯自見法、得法、知法、證

<sup>22</sup> 《長阿含經》卷 13 (CBETA, T01, no. 1, p. 88, a19-20)

法，源底越度疑惑，不由他緣，於大師教，非他所引；於諸法中得無所畏。終不妄計世瑞吉祥以為清淨。<sup>23</sup>

「唯法智」的意思是指親證五取蘊非我、我所，摒除了凡夫執有實我的邪見，但有於法，皆是「我」（第八識）所生，從而所生的正見。

「非常智」的意思和「唯法智」的意思接近，是指因為親證五取蘊非我，從而不會再執取五取蘊的部分或者全部為常住法。

「非斷智」的主要意思是知道輪迴之因「無我之我」——第八識如來藏，從而不會如凡夫一樣落入斷滅見。

「緣生行如幻事智」是說凡夫都有邪見、見取見、戒禁取見，見道以後，由超越作意所生現觀，於諸諦理能善推求，或現觀或比度推知諸法都滿足生住異滅的虛幻特性，從而遠離邪見、見取見、戒禁取見，這就是緣生行如幻事智。

這四種智，其實在阿含經中還有另外一種表述方式，那就是六見處<sup>24</sup>。所謂六見處，前五種見處就是親證色取蘊、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊都不是恆常之法，第六見處是說有一個被眾人稱之為「我」的心，可以在生死輪迴當中保持不變的體性，它不會隨著五陰而壞滅，它是永遠不變的存在。五陰不是「我」，但是五陰與此「我」有一對一的對應關係，有能生與所生的對應關係，五陰的種類、特徵與習性也由此「我」依據過去五陰的業行所決定。<sup>25</sup>

《瑜伽師地論》所總結的四智與《中阿含經》所總結的六見處，兩者內涵完全一樣。非常智、緣生行如幻事智等同於前五見處；唯法智、非斷智等同於第六見處。這四種智慧（或者說六見處）是聲聞見道的核心檢驗標準，唯有證得如上四種智慧的人，才能被叫做聲聞見道。而須陀洹所有的其他的智能和功德，都由此而引生。

「終不退轉，棄捨所學。」這是在說須陀洹因為體證六見處的原因，而生起決定智，所以於三乘菩提而不退轉。

<sup>23</sup> 《瑜伽師地論》卷 34：(CBETA, T30, no. 1579, p. 476, a14-27)

<sup>24</sup> 有關六見處的內容，請詳細參考《中阿含經》卷 54〈2 小品〉：「大品阿梨吒經第九」(CBETA, T01, no. 26, p. 763, b1)

<sup>25</sup> 呂真觀：《實證佛教導論》，臺北：橡樹林文化，2010 年，第 42 頁

「定知苦樂，非自所作、非他所作、非自他作、非非自他無因而生。」這段的意思是說因為悟入緣生法的原因，明白苦樂等蘊處界諸法皆是因（第八識真「我」）緣所生，而不會再錯誤計著因果。

「終不求請外道為師，亦不於彼起福田想。」因為須陀洹斷疑見的原因，不會錯亂計著邪見師為善知識，又於佛法僧三寶生決定信，所以不會在三寶外再做依止或誤計為福田。

「於他沙門婆羅門等，終不觀瞻口及顏面。唯自見法、得法、知法、證法源底，越度疑惑，不由他緣；於大師教、非他所引，於諸法中，得無所畏。」這是在說須陀洹從佛聞法，親自實踐以後，體證無疑，獲得法智、類智，不由他人的原因而於佛陀、佛法生堅固不壞信，而於婆羅門等，因為斷疑見的原因，不會生親近、供養、依止的想法。

「終不妄計世瑞吉祥以為清淨。」須陀洹知道「我」（第八識）是唯一的清淨者，而不會像世間凡夫那樣錯誤地把一些具有一點點不同於常人的邪見師當成是清淨的人。

阿羅漢有十種智慧：苦智、集智、滅智、道智、法智、類智、世俗智、他心智、盡智、無生智。須陀洹沒有斷盡煩惱障的現行，所以沒有辦法獲得盡智和無生智。他心智和世俗智通有漏，所以須陀洹或多分少分有，當然也可以沒有。所以一般來說，須陀洹應有的智慧是苦智、集智、滅智、道智、法智、類智。

## 2.4 須陀洹所具有的其他現世福德

《雜阿含經》卷 30：

若聖弟子成就四不壞淨者，不於人中貧活而活，不寒乞，自然富足。何等為四？謂於佛不壞淨成就、法、僧、聖戒，不壞淨成就。<sup>26</sup>

若於佛不壞淨成就者，法、僧，慳垢纏眾生離慳垢心，在家而住解脫，心施，常行樂施，常樂於捨，行平等施，聖戒成就。<sup>27</sup>

想要證果，必然要修集證果所需福德和智慧，所有的準備工作，用一句偈子表示就是：

<sup>26</sup> 《雜阿含經》卷 30 (CBETA, T02, no. 99, p. 214, a15-18)

<sup>27</sup> 《雜阿含經》卷 30 (CBETA, T02, no. 99, p. 215, a9-12)

自他圓滿善法欲，戒根律儀食知量；  
覺寤正知住善友，聞思無障捨莊嚴。<sup>28</sup>

對於一個已經見道的聖弟子，應該是具備了如上種種資糧，所以就因為準備工作中的持戒、布施、供養親近善知識、修學禪定等善法，而引生善的果報。

另外，經典中描述一直行善的人在臨終的時候，沒有四大分離之痛，且是正念往生的。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 125：「如世尊說。若有身見已斷已遍知。具五功德：……五者臨命終時心神明了。」<sup>29</sup> { 請注意，引用文不要隨便改動 } 這一個功德，對於那些想要求生淨土的人來說，是一個非常好的助緣。

### 三、須陀洹的來世功德

#### 3.1 正念入胎

《大寶積經》：

復次，難陀！有其四種入於母胎。云何為四？一者有情正念入、正念住、正念出；二者正念入、正念住，不正念出；三者正念入，不正念住、出；四者三皆不正念。

誰是正念入、住、出？如有一類凡夫有情，性愛持戒，數習善品，樂為勝事，作諸福行；極善防護，恆思質直，不為放逸；有大智慧，臨終無悔，即便受生；或是七生預流、或是家家、或是一來、或是一間，此人由先修善行故，臨命過時雖苦來逼受諸痛惱，心不散亂正念而終。<sup>30</sup>

誰是於母腹正念入、住，不正念出？……或是七生預流、或是家家、或是一來、或是一間，此人先修善行臨命終時，雖苦來逼受諸痛惱，心不散亂，復還正念入母胎中，了知諸法由業而生，皆從

<sup>28</sup> 《瑜伽師地論》卷 22 (CBETA, T30, no. 1579, p. 402, a11-12)

<sup>29</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 125 (CBETA, T27, no. 1545, p. 652, c24-28)

<sup>30</sup> 《大寶積經》卷 57 (CBETA, T11, no. 310, p. 332, b21-c1)

因緣而得生起，廣說如上，乃至出胎。雖受如是諸極苦楚，由是中利根故入、住正念，不正念出。<sup>31</sup>

誰是正念入胎，不正住、出？……或是七生預流等，臨命終時眾苦來逼，雖受痛惱，心不散亂，復還正念入母胎中，由是下利根故，入胎時知住出不知。<sup>32</sup>

由《大寶積經》可以知道，不管是上根、中根、下根的須陀洹，都能做到正念入胎，這是須陀洹福德和智慧的一種具體體現。另外，如果這個須陀洹曾經戒行清淨，布施、供養、教化、忍辱、多聞等善法奉行得比較好，且也能隨力隨份多分修學禪定，則有可能正念入胎、住胎，甚至能正念出胎，從而遠離隔陰之謎。

《瑜伽師地論》在總結四種入胎的時候，雖然沒有列舉出須陀洹，但是在討論中陰身入胎的時候卻仔細的描述了須陀洹是如何保持正念而入胎的。

又諸眾生將命終時，乃至未到昏昧想位，長時所習我愛現行，由此力故謂「我當無」，便愛自身。由此建立中有生報。

若預流果及一來果，爾時我愛亦復現行。然此預流及一來果，於此我愛由智慧力數數推求制而不著，猶壯丈夫與羸劣者共相搏力能制伏之。當知此中道理亦爾。

若不還果，爾時我愛不復現行。<sup>33</sup>

須陀洹在進入中陰身狀態的時候，因為過去所習的原因，重新生起我愛，但是斷我見的智慧並沒有因為中陰身而失去，這個時候會用過去所證得的五陰非我的正見，來對治此時生起的顛倒見，從而正念入胎。這是須陀洹的一個很殊勝的來世果報，對於那些發願在人間自利利他的菩薩來說，這是一件很鼓舞人心的事情。

### 3.2 永不墮惡趣

世尊在給那些證得須陀洹的弟子們授記的時候，都說這些弟子們「永不墮惡趣」，這對於於四惡道生極大恐怖的眾生來說，實在是一件天大的

<sup>31</sup> 《大寶積經》卷 57 (CBETA, T11, no. 310, p. 333, a12-20)

<sup>32</sup> 《大寶積經》卷 57 : (CBETA, T11, no. 310, p. 333, a22-27)

<sup>33</sup> 《瑜伽師地論》卷 1 (CBETA, T30, no. 1579, p. 281, c23-p. 282, a1)

好消息。有情流轉於生死的時候，不墮落惡趣的時間是少數，而因為貪瞋痴所造惡業墮在惡趣，則是多數時候。所以如果有一個方法，使得有情通過努力而能永遠離開惡趣，我想這個方法除了發願生到淨土，就應該是來實證六見處，斷三縛結，取證須陀洹。

須陀洹為什麼能夠永遠不墮惡趣呢？《瑜伽師地論》云：「又惡趣業，預流果時皆已斷盡。」<sup>34</sup>五百大阿羅漢在討論這個問題的時候，更是列舉了十幾條原因來說明：

1. 由二部結縛，諸有情令墮惡趣：謂見所斷、修所斷結。諸預流者，雖未永斷修所斷結，而已永斷見所斷結，闕一資糧，不墮惡趣。

2. 一切預流是智者故、一切預流是聖者故、一切預流有善意樂無害意樂故、一切預流是持戒者，由彼已得聖所愛戒堅牢船故〔不墮惡趣〕。

3. 一切預流於諸惡趣得非擇滅。諸法若得非擇滅者，彼法畢竟不現在前，是故預流不墮惡趣。

4. 一切預流如實知見善惡得失，由失念故，雖暫起惡業而不墮惡趣。

5. 一切預流薩迦耶見已斷已遍知，雖暫起惡業，而不墮惡趣。

6. 預流智腹淨故，雖有惡業不墮惡趣。

7. 預流從無量殞伽沙等如來應正等覺聖種中生故，雖有惡業不墮惡趣。一切預流是聖種故，惡業但招人天輕苦。

8. 預流見境過故，雖有惡業不墮惡趣。

9. 預流具止觀故，雖有惡業不墮惡趣。

10. 預流及一來者，心調柔故、順涅槃故、信種堅故、信根深故，雖有惡業不墮惡趣。<sup>35</sup>

### 3.3 決定正向三菩提

<sup>34</sup> 《瑜伽師地論》卷 60 (CBETA, T30, no. 1579, p. 636, a20-22)

<sup>35</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 125 : (CBETA, T27, no. 1545, p. 653, b7)

如諸阿含經所描述的那樣，世尊每次說到須陀洹的功德的時候，都會說須陀洹決定正向三菩提。三菩提，翻譯成漢語即「正覺」。作為一個聲聞見道的聖者，他有三條路可以走：一直修證解脫道，直至取證聲聞極果——阿羅漢；或第七生再來人間的時候無佛法可聽聞而自行覺悟取證獨覺；或回小向大做個菩薩須陀洹，進取佛道。須陀洹只存在選哪一條路進取的問題，而不存在原地踏步或者退失為凡夫，這是須陀洹的又一個重要果德。須陀洹之所以能夠決定正向正等覺，就是因為他踐行佛所教導的法，體證了佛法的正確性，獲得了決定智，於法生決定信，不由他信。是故彌勒菩薩也說「〔須陀洹〕終不退轉，棄捨所學」。所以取證須陀洹，應該成為每一個佛子所應該追求的第一個階段性重要目標。

### 3.4 七次人天往返，必證阿羅漢

其實，須陀洹七次人天往返證必證阿羅漢，是娑婆世界有的一種現象。並不是其他的世界也是如此。比如不動佛土的人，在證得了須陀洹以後，不需要七次人天往返，當生就能證三果乃至阿羅漢。上品往生極樂世界的眾生，也不必經過七次人天往返才證得阿羅漢，也是當生就能取證聲聞極果。所以七次人天往返，是娑婆世界有的一種現象。

雖然須陀洹能「決定正向三菩提」，可是有這並沒有說明到底什麼時候才能解脫於分段生死乃至二死永亡。而「七次人天往返，必證阿羅漢」的宣稱就確定了須陀洹並不需要太久的時間，就有能力取證無餘涅槃。這對於那些趣寂聲聞來說，是非常欣慰的宣稱。

對於一個菩薩來說，如果能斷三縛結取證初果，則剛好完成了大乘見道前的加行，這個時候就具備了去做見道位的觀行的條件了——見道位的觀行就是「證解阿賴耶識」<sup>36</sup>，通俗的說，就是參禪。如果他想要修到初地，完成整個見道位的修證，那麼有關解脫道修斷的我見我執部分，最多需要在人間七生<sup>37</sup>可以完成（如果這個菩薩發願一直留在人間的話），這是非常快速的。所以對於那些已經見道的聖者，發願留在人間修學佛菩提道，一來可以自利，二則可以成為別人眼中的善知識。自利利他，成佛之路則可以超劫精進。

<sup>36</sup> 《成唯識論》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b28-29)

<sup>37</sup> 「終不更受第八有生」《瑜伽師地論》卷34 (CBETA, T30, no. 1579, p. 476, a27-28)由此可知，發願長留人間的菩薩行者，應可於七世證阿羅漢。只不過因為行菩薩行的緣故，他們必須留惑潤生，免得取證無餘涅槃。

### 3.5 須陀洹的其他來世福德

《雜阿含經》卷 30：

若聖弟子成就四不壞淨者，欲求壽命，即得壽命，求好色、力、樂、辯、自在即得。何等為四？謂佛不壞淨成就，法、僧不壞淨，聖戒成就。我見是聖弟子於此命終，生於天上，於天上得十種法。何等為十？得天壽、天色、天名稱、天樂、天自在，天色、聲、香、味、觸。若聖弟子於天上命終，來生人中者，我見彼十事具足。何等為十？人間壽命、人好色、名稱、樂、自在、色、聲、香、味、觸。<sup>38</sup>

一方面因為取證前須陀洹所修集的福報，另外加上證果本身所斷煩惱帶來的果報，使得須陀洹無論是生在天上，還是在人間，都不會是盲聾瘖啞、貧窮下賤之輩，而是福德具足。

## 四、總結

瞭解了須陀洹所應有的種種特性和功德以後，有助於如下一些事情：

一、能夠明確所修證的目標。只有清晰的瞭解所要求證果位的相關內涵，才能有針對性的做準備工作。須陀洹所具備的種種現世和來世殊勝功德，如果能夠深入瞭解，一定能夠鼓舞學人為此而努力。

二、有助於找到正確的修證方法。比如須陀洹取證與定力沒有直接關係，未到地定的定力對於觀行有幫助，但是沒有定力也沒關係，而有關六見處觀行才是修證重點，瞭解如是道理以後，就能夠合理安排取證須陀洹的實證方法，從而避免盲修瞎練。

三、有助於明確修證的次第。取證須陀洹的核心是實證六見處，掌握了這個核心，可以在觀行的最開始到觀行的結束，都可以圍繞這個核心來展開，從而避免次第錯亂或走錯方向。

四、有助於自行檢查是否證果。尊者迦多衍尼子在《阿毘達磨發智論》中說：

<sup>38</sup> 《雜阿含經》卷 30 (CBETA, T02, no. 99, p. 213, c27-p. 214, a6)

如世尊說：「我聖弟子，應自審記已盡地獄、傍生、餓鬼嶮惡趣坑。」

〔問〕「諸預流者，為有現智能自審知盡地獄等而自記耶？」

答：「不能。」

〔問〕「若爾，彼云何知？」

答：「信佛語故。謂世尊說：『若有多聞諸聖弟子，能隨觀察，見自身中，有四證淨現在前者，應自審記已盡地獄、傍生、餓鬼、險惡趣坑。』」<sup>39</sup>

事實上要知道自己將來是否能投生到哪一道，這是必須有天眼通的現量才可以做到的。而須陀洹並不是都有天眼通的，只有那些過去曾經修學禪定且加修的神通的觀行，發起天眼通的人，才有能力以天眼現量觀察，知道自己決定不投生在惡趣。而神通並不是須陀洹所必須修的，所以對於絕大多數沒有天眼通的須陀洹來說，審知自己不墮惡趣的只能通過比量或者正教量，而非現量。而比量和正教量的獲得，前提之一就是必須多聞。所以瞭解須陀洹的種種特性，是作為一個多聞的弟子應該做足的功課，這也是本文的最主要目的。

紹遠 完稿於北京

2011年12月5日

<sup>39</sup> 《阿毘達磨發智論》卷12 (CBETA, T26, no. 1544, p. 980, c26-p. 981, a3)

## ☺ 知與行

**為什麼佛教徒可以「不生氣」？**

付方贊

**從消極事件到人際衝突**

剛學佛時，我除了佛學書籍，幾乎不再讀哲學、心理學和文學類的書刊，因為覺得在世間與人生的探討上，它們遠不如佛學來得高明、來得終極。當然這種想法只是一時，不久我便發現，某些「世間學問」往往與佛學有共通之處。借用弗洛姆在《精神分析與宗教》中的說法：對於佛學書籍和世間學問，真正的關鍵在於他們講述的道理是否正確，而使用什麼樣的術語體系並不重要。況且，換一種術語來理解同一個道理，往往有助於加深理解。

美國心理學家伯納德·維納所著的《責任推斷：社會行為的理論基礎》是一本有關「歸因動機」的心理學著作。但它也是佛法十二支因緣法中「愛、取、有」三支的一個很好註腳。

以書中的例子來說，假設一個人正專心開車，突然遭到了後面車輛的猛烈撞擊，他可能會立刻跳出車廂，與後面的司機展開「不愉快的交涉」。由車被撞這樣一個「消極性事件」引發人際衝突，可能是現實生活中常見的事。但《責任推斷》一書卻表明，這種情況並不必然。

維納發現：如果一個人是因為他的「不努力（意志可控的原因）」，引發了一個消極性事件，那麼人們將會認定他對此事負有責任，並對他表現出「生氣」的情感反應，進而予以「懲罰」；但如果是因為他的「無能力（意志不可控的原因）」造成了消極性事件，那麼他的責任可能會被減輕，甚至被認定為「無責任」，人們會對他予以「同情」和幫助。

還是以上述的撞車事件為例。如果後面的肇事司機是因為心臟病突然發作而暈倒，才發生事故；又或者是因為前面的人正處在一個緊急的危險狀態，他用撞車作為提醒。也就是說，肇事者或是因為心臟病發作這種意志上不可控的原因，或是出於救人的道德目標，從而引發了消極

事件，便會被認定為「減輕責任」或「無責任」。而受損的一方，也不會出現「生氣」的情緒，進而也不會採取衝突性的行動。

但作者在書中提及一個他自認為不解的「難題」：有些人在受到他人損害之後，即使不存在上述無責任和減輕責任的情況，他還是不「生氣」，甚至對肇事者予以同情，這種「反常」現象尤其出現在某些宗教徒當中。這又是什麼道理呢？

在這裡，其他宗教暫且不論。且來分析一下：為什麼佛教徒可以「不生氣」？

## 「愛、取、有」

若是用佛教術語來說，人際衝突是「因緣所生法」，消極事件並不必然導致衝突，它還需要另外一些輔助的緣；相應的，只要具備合適的緣，人在遇到消極事件的時候，也是可以「不生氣」的。

從消極事件到人際衝突，維納把這個過程分為三個環節，即「認知—情感—行動」。認知，包括認知事件發生的原因，如果原因當中有人為的因素，則會對肇事者的責任進行認定。情感則是指認定肇事者的責任之後，往往會引發「生氣」這樣的情緒。行動，則是在認知和情感活動之後，對肇事者採取的應對行為。將維納的「認知—情感—行動」三個環節展開來看，從消極事件到人際衝突，需要具備這樣一些條件。

其一，維納指出，一個人對某個對象給予的感情投入越多，那麼當這一對象受損時，他在情感上的反應就會越強烈。從我們的生活經驗來看，當事人對消極事件所帶來的損失越是「看重」，便會越生氣，尤其是當這一對象被帖上「我的」這樣一個歸屬標籤時。比如對他而言，「我的」一輛汽車被撞壞了，「我」會很生氣，但如果只是我的一張紙巾被弄壞了，就顯得無關緊要了。又比如，被撞壞的汽車不是「我的」，而是某位明星的，「我」很可能不但不覺得生氣，反而認為是娛樂事件。

其二，人們在判定責任時，往往依據已有的法律規定或道德規範。它可能是成文的，也可能是不成文的。用維納的話說，它實質上是一種「成見」。在當事人對肇事者的行為表示生氣的時候，往往可以通過詢問而得知他背後一定有一個在他認為「天經地義」或「本該如此」的理由。比如，我在前面好好地開車，後面的車就「不應該」撞上我。一旦有人

觸犯到這些「成見」，就會被認定對損失負有責任，伴隨而來的便是「生氣」的情緒反應。

其三，認為衝突性的手段，是應對和解決事件的有效方法。比方說，抱守著「樹活一張皮，人活一口氣」的信念，認為吃了虧就要「以牙還牙」，為了「出一口惡氣」而反擊。車被撞了，下車第一句話就是大喊「你這孫子會不會開車！」這樣才夠有種、夠爺們兒。

對某個事物的「看重」或貪愛、抱持某種關於社會規則或解決問題方法的「成見」、以及最終的人際衝突行為的實施，這三者恰恰對映了佛教十二因緣法中「愛、取、有」三支，也可以對映於「無明、行」兩支。這三方面，維納在書中都有提及，但並未詳細討論。所以說維納的《責任推斷》這本書，可以當作「愛、取、有」的註腳來讀。

明白了這樣三個方面，就不難理解，為什麼修行好的佛教徒，在他人給他帶來損失的時候，卻能夠做到不生氣。

## 為什麼佛教徒可以不生氣？

因緣法的道理，就是前支為緣生起後支，若前支消滅，後支也隨之消滅。佛教徒能做到不生氣、不起衝突，原因就在於他消滅了「愛」與「取」，自然也就不會生起「有」。

首先，佛教主張「斷我見」，反對將「無常」（不能恆常存在）的事物當作是「我」，或歸屬於「我的」。將無常的事物看作是恆常存在的、是「我」或者是「我的」，這被認為是一種「我見」（「分別我見」）；對無常事物的貪愛和執著，也被認為是「我見」的一種（「俱生我見」或「我執」）。這些都是修行人需要斷除的「結縛」。

無常的事物，不僅包括物質，也包括聲譽這類無形的事物，還有喜怒哀樂這樣的內心感受。概括起來，也就是「色、受、想、行、識」這五蘊。說它們是無常的，是因為它們本身是在一定的條件和環境下出生的，那麼當條件和環境發生改變的時候，它們會變異、會滅亡。如果不明白這個道理，或是對它們過於貪愛，當它們發生變異或滅亡時，就會產生苦。這就是佛法中「無常故苦」的道理。

所以佛教主張要認清五蘊的無常。變異、滅亡，對於它們而言是難免的，所以要懂得「放下」。這個放下，並不是說從此不要它們、拋棄它

們，而是要在懂得「無常故苦」的道理之後，不再執著於它們。對它們的貪愛少了，在它們變異和滅亡時，情緒反應就不會那麼大了，也就不會有那麼多的煩惱了。如果能做到這一點，那麼即便是在普通人看來很糟糕的事情發生了，佛教徒也不會認為這有多麼的「消極」，以至於影響他平靜的心境。當然要達到這種修行境界是很不容易的。

其次，如果對於某種行為規範的「成見」固執不放，認為他們是「天經地義」、不可或缺，這便屬於因緣法中的「取」支，也屬於「無明」含攝的範圍。「取」當然也是佛教認為需要斷除的，因為它們最終會引起人的煩惱。

或許有人會問，佛教是否也主張某種價值觀和行為規範呢？從世俗諦的角度來說，確實有所主張和提倡。比如主張追求「上求佛果、下化眾生」、「眾善奉行」、「明心見性」等等，又比如提倡各種戒律。但這些並不屬於「取」或「無明」。因為佛教徒深諳「行蘊無常」的道理，不論是世間的法規與道德，還是出世間的戒律，並不是每個人、每時每刻都能守持。而且它們本身也會隨著時代、文化環境、修行階段的不同而有所不同。即便自己或他人違犯了這些價值或規範，修行人也不會感到生氣，而是採取積極的態度，以懺悔和修行來改善。

「取」，或說「無明」，會產生煩惱，而菩薩的行願和戒律是能夠最終引導人們離於煩惱的，是善法，所以不屬於「取」或「無明」。

再次，儘管某人是消極事件發生的肇事者，而且依照世間的法律、法規，也是負有責任的，但修行很好的佛教徒也並不因此而「生氣」，也不會和他發生衝突。因為在菩薩法的四攝法門中，有「布施、愛語、利行、同事」；在六波羅蜜中，有「忍辱」波羅蜜；在十善業中有「不惡口、不瞋」。所以佛教並不主張個人在蒙受損失時，以人際衝突的方式來解決問題。

綜上所述，當汽車被撞的時候，一個佛教徒可能想到的是：汽車本身是無常法，總是要壞的；儘管是一筆損失，但人生就是「赤條條來去無牽掛」的，何必在意；生氣，更像是在懲罰自己，何不放寬心、莫生氣；爭執，只會和眾生結下惡緣，怨怨相報並不是解決問題的好辦法。明白了這些道理，又怎麼會生氣、會與人衝突呢？

## 結語

認清五蘊的無常，是佛學修行中「斷我見」的內容，這也是佛學見道最為基本的要求。能夠做到這一點的佛教徒，便能解除人生中相當大部分的煩惱。如果能進一步斷除貪愛，煩惱便會更加的淡薄。當然這是一個循序漸進的過程，並不是每一個佛教徒都能做到完全「不生氣」，那需要在解脫道的修行中達到相當的果位才行。

或許有人會說：事件發生之後，行為反應的當下，我們哪裡還來得及回想這許多的道理？的確如此。所以我們平時就要很好地去思維這些道理，並且確認它們的正確，這樣便會將之融入我們的人生觀和世界觀，將之種入我們各自的第八識心田，成為修行的真正「功德」。

相關閱讀：[美]維納著，張愛卿 譯：《責任推斷：社會行為的理論基礎》  
華東師範大學出版社 2004 年

## 📖 經典解析

### 《般若波羅蜜多心經》 唐 三藏法師 玄奘譯

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。  
舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故，空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界；無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡；無苦、集、滅、道；無智，亦無得。

以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦真實不虛，故說般若波羅蜜多咒。

即說咒曰：揭諦 揭諦 般羅揭諦 般羅僧揭諦 菩提 薩婆訶

## 心經所說的解脫與成佛方法

### 呂真觀 講述 / 甄不棄 紀錄

時間：2011年12月11日

地點：武漢市隱形人咖啡館

各位朋友，感謝大家來參加這個讀書會，現在時間已經到了，我們就準時開始，等一下可能還會有人陸續進來，所以我先從其他的地方開始說起。

《心經》是流傳最廣的佛經，可惜大部分的人是拿來當咒子唸，不去管它的意思。其實，如果你能夠懂得《心經》的話，你就會懂得般若智慧。般若分爲文字般若、觀照般若和實相般若，你可以從文字般若學

起，將來一定會順入觀照般若和實相般若，最後一定能夠「遠離顛倒夢想，究竟涅槃」。

《心經》的重點有兩個：第一是解脫的方法，第二是成佛的方法。經文有「度一切苦厄」，這是解脫於三界的痛苦和煩惱。經文又提到「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」，所以你只要懂得般若波羅蜜多，你就能夠成佛，這是成佛的方法。你心裡可能會打一個問號：「這個《心經》從頭到尾不過就是兩百多個字而已，有這麼厲害嗎？」你如果這麼想，並不奇怪，因為很多人不知道唸過多少次了，甚至有一些人會把《心經》從頭到尾背誦出來，他們不但沒有成佛，甚至也沒有解脫，還是凡夫俗子一個。其實，這是因為他們從來沒把經文的意義弄清楚，當然就沒有辦法身證解脫，也不知道如何依照經文走上成佛之道。

從凡夫到聖賢，必須經過聞、思、修、證四個階段。聞、思、修三個階段其實都還沒有開悟，要「證」才是見道。見道有三種：聲聞見道、緣覺見道和菩薩見道。見道以前的三個階段，其實也是不可少的次第，《瑜伽師地論》闡述《解深密經》，將聞所成慧、思所成慧和修所成慧以獨立的章節去解說它。接下來才講聲聞地和菩薩地，這兩個都是「證」，也就是見道位以上的位階。

很多人把《心經》當咒子來唸，不知道經文在說些什麼。這樣子唸不能說沒有用，只能說用處很小。很多人相信《心經》可以驅魔，所以他把《心經》當咒子唸。到底有沒有這個功效呢？我不敢說沒有，只是覺得，可以究竟解脫和成佛的經典，變成是一個驅魔的咒子，實在是大材小用。

大概三十年前，我看到一本鸞堂印的小冊子，號稱是呂洞賓祖師解釋的《心經》。這並不是呂洞賓祖師在世的時候作的，而是那個鸞堂奉請呂洞賓祖師降壇，在沙盤上寫出來的。我看到它把「阿耨多羅三藐三菩提」解釋成精、氣、神，心裡很驚訝。當時我學佛還不是很久，對《心經》不是那麼瞭解，但是我知道「阿耨多羅三藐三菩提」是梵文，意思是無上正等正覺。我覺得這個應該不是呂洞賓祖師解釋的，鸞堂雖然奉請呂洞賓祖師，但是來降壇的到底是不是呂洞賓祖師，誰也不知道。我看不是，因為根據禪宗的文獻，呂洞賓祖師是黃龍晦機禪師的弟子，已經開悟了，他解釋《心經》不會這麼離譜。我認為那個鸞堂對於《心經》的瞭解只到聞所成慧，才會把這種解釋也印出來。

什麼叫聞所成慧呢？就是他們只知道文字，什麼意思根本不管。《心經》有很多人翻譯，至少有十幾種譯本，最流行的譯本是玄奘翻譯的《般若波羅蜜多心經》。那個鸞堂印的解釋，至少經教的文字沒有錯，只是解釋錯了。

《解深密經》說：「聞所成慧依止於文，但如其說，未善意趣，未現在前隨順解脫，未能領受成解脫義。」意思是說，聞所成慧只是聽到那個語言文字而已，聽聞的人甚至沒有好好想過人家講的到底是什麼意思。

聞所成慧還是勝過沒有聽聞，因為他已經接觸了經典，他現在覺得這個經典還不錯，將來總會想要知道經文是什麼意思。假設你會背誦《心經》，你會知道是「五蘊皆空」，不是「四蘊皆空」，也不是「六蘊皆空」，對不對？看到另外一個版本，如果印錯了你會知道，這個就是聞所成慧。注意一下，我今天會講四個階段，這四個階段對大家都是管用的，一般人對《心經》的瞭解，大部分都在聞所成慧，也就是說，只知道語言文字，不知道它正確的意思。也許曾經有人解釋給你聽，但是那個解釋不一定符合經教的義理，這也是聞所成慧。為什麼我說它還不錯呢？至少大家已經聽說《心經》是一部智慧的經典，所以你今天願意來這邊聽解釋，這也是一個好的開始。但是聞所成慧顯然不太管用，只會死記語言文字，意思是什麼都不知道，當然沒辦法用來修行。

第二個叫做思所成慧。《解深密經》說：「思所成慧亦依於文，不唯如說，能善意趣。」這個地方跟聞所成慧的「但如其說，未善意趣」就不一樣了。「如其說」是跟經教講的語言文字一模一樣。「善意趣」，就是懂得語言文字表面的道理。但是它後面講「未現在前轉順解脫，未能領受成解脫義」，就是你並沒有把經教的意思經常放在心裡，所以你在生活當中，不會把經教的義理拿來消解自己的煩惱。因為這個緣故，所以「未能領受成解脫義」。也就是說，沒有辦法順於解脫，解脫是解脫於煩惱跟痛苦。如果生活當中現起煩惱的時候，你懂得把這個義理拿來運用，就會變成修所成慧。順解脫，是指隨順於解脫，但是還沒有分證解脫。

我希望今天我們講完的時候，大家對於《心經》的理解，都有思所成慧。你有了思所成慧，只要經常憶持經教的法義，慢慢就會順入修所成慧。也就是說，對於《心經》的道理，你已經準確地知道，至少你大概知道它真正的意思，將來你在生活當中碰到煩惱，你只要把《心經》的義理拿出來用，就可以消解你的煩惱，這樣子你就會順入修所成慧。

這個差別很大。一般來講，聞所成慧和思所成慧差別不是很多，因為都派不上用場，但是到修所成慧的階段，雖然你還沒有開悟，卻已經可以用來消解日常生活的煩惱。這個是它們中間的差別。

什麼叫修所成慧？《解深密經》說：「若諸菩薩修所成慧，亦依於文，亦不依文。」這個地方你可能會覺得有點奇怪，前面講「如其說」，聞跟思的重點都是要跟經教一模一樣，但是到了修所成慧，你也可以依文，也可以不依文，也就是有時候依文，有時候不依文。「文」是語言文字的意思。依文，就是依照語言文字。不依文，就是超越語言文字，而依止在義理上面。佛法有一個原則，叫做「依義不依語」。義，就是英文的 meaning；語，是英文的 language，也就是語言文字。你剛開始學經教的時候，你只能依附在語言文字上面，其實語言文字本身沒有用處，你必須要懂得它真正的意思，你懂得真正的意思之後，語言文字變得不重要。所以你有了修所成慧，就不會一天到晚在死記《心經》的語言文字。會背誦《心經》的人是聞思慧，等到他能夠把《心經》拿來運用的時候，成就修所成慧，有時候反而忘記《心經》的語言文字。這種事情常發生，你不要覺得奇怪。

在聞、思階段，你只能依於經教的語言文字。進入修所成慧以後，有時候你還是要思維一下經教的語言文字，有時候你又可以安住在經教的法義上面，不用再依附語言文字，你就跳脫於語言文字之外，這就是「亦依於文亦不依文」。「亦如其說亦不如說」，意思也是一樣的。「能善意趣」，意思是說，懂得經教的道理。

「所知事同分三摩地所行影像現前」，「所知事」就是你所知道的那件事情，也就是經教的道理。「同分」就是同類。「三摩地」就是定慧等持。經教的文字有點繞口，簡單地講，就是緣經教的義理修成定境。因為有定境的緣故，你能夠發起輕安，能夠順於解脫。這樣有沒有聽懂？這個很關鍵，你懂得《心經》的義理以後，要在日常生活當中，有煩惱的時候，就把它拿出來運用，運用久了會變成一種習慣，這個時候就會現起「三摩地所行影像」。所謂的「三摩地所行影像」其實就是定境。依照佛教的法義，只要不離開現象界就是夢境。你大概沒有想到佛教會這麼解釋吧？有人看了《全面啟動》（大陸譯為《盜夢空間》）會想：「我現在到底是在夢境還是在現實？」你現在知道你是哪裡了吧？（有人說：在夢境。）對，你是在夢境裡面，很有智慧啊！包括你修行現起定境，還是夢境。這是佛教很特別的地方，你修行還是在做夢，你要知道：你

這個在修行的人，還有你看到的一切現象，全部不離夢境。所以經教說「三摩地所行影像現前」。

定境是輕安的心境，一個住在定境裡面的人，最大的特徵就是不會有強烈的情緒反應。有的人雖然不修禪定，但是他的情緒很穩定，這其實就是欲界的定境。所以兵法要求一個將領必須「泰山崩於前而心不驚，麋鹿興於左而目不瞬」，這個就是定境。佛教的禪定是緣著經教的義理，以智慧境界形成定境，叫做定慧等持。這是判斷是否為修所成慧的關鍵。你經常安住在修所成慧，就會再往前進一步，而分證解脫。分證解脫就是斷掉一部分的煩惱，這個部分今天沒有時間講，但是大家今天應該可以成就思所成慧，接下來就是「修行在個人」了。請你先注意聽，記不住沒有關係，我會把錄音謄寫成文字。

你懂得《心經》的道理，用來消解日常生活的煩惱。剛開始你可能覺得不算什麼，但是它會延續下來，變成輕安的心境。這就是《解深密經》所講的「三摩地所行影像現前」，簡單地講就是定境現前。這種定境是欲界定或未到地定，如果你已經降伏男女貪愛，也有可能發起初禪。「極順解脫已，能領受成解脫義」，到最後你就能夠分證解脫。在分證解脫之前，都叫修所成慧。見道就是分證解脫，又分為聲聞、緣覺和菩薩見道。雖然你主修《心經》，不一定馬上就大乘見道，也可以先聲聞見道，到最後才大乘見道。

剛才講的是聞、思、修、證四個次第，等一下就來講解經文，大家懂得經文以後，只要把經文的義理經常放在心裡頭，放久了就會變成修所成慧，修所成慧住久了就會三乘見道。修證的方法很簡單，一點都不難。接下來我們講三種般若。

**般若分成三種，文字般若、觀照般若和實相般若。**文字般若相當於聞所成慧跟思所成慧。剛才我們講修行分為聞、思、修、證四個階段，但實際上也可以分成三個階段，為什麼？因為聞、思差不了多少。如果分成三個階段的話，這三種般若就剛好配上了。第一個是文字般若，你知道經教的文字，還有懂得它的義理，這都在文字般若的範圍。第二個叫觀照般若，就是在生活當中你可以把般若的義理拿來運用，拿來觀照，拿來消解煩惱。觀照般若相當於修所成慧。成就修所成慧之後，只要能繼續安住下去，遲早你就會證實相般若。實相般若是你已經發現諸法實相（第八識），這是真正的發現，不是嘴巴講講的文字般若，也不是一直拿一個東西放在心裡頭的觀照般若。諸法實相是客觀事實，是真實的存

在。實相般若很難證得，但是你不用急，反正你有的是時間。以前你經過無量劫的生死輪迴，受盡苦楚，還是一個凡夫，現在學這個法門，沒有太晚，也沒有太早，而是因緣到了，正是時候。

從文字般若開始學起，你就會順入觀照般若，最後一定能夠證實相般若，它的次第就是這樣子，一點都不玄妙。有人會跟你講一些奇奇怪怪的修行方法，那些都不是什麼高明的法門。佛教最高明的修行方法都平實到讓你懷疑：「這個也可以拿來修行嗎？」你看《心經》從頭到尾都沒有什麼奇怪的話，《金剛經》也是這樣子。如果哪一天教你「觀白骨」，教你數息，你可能才會喜歡：「哦，這個是真正的修行！」那是修行方法沒有錯，但絕對比不上《心經》。《心經》可以度一切苦厄，讓你究竟成佛，其他的法門有這麼好嗎？我看是沒有那麼好，對不對？所以你對這個法門要有信心，《心經》所講的法就是最好的法，你再找其他的法，不會比這個更好。

「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」這個經典非常奧妙，第一句話就把所有的義理全部講完。甚至前面三個字已經把所有的法義全部講了。真的嗎？有這麼厲害嗎？你聽完解釋就知道。

這一句的主詞是觀自在菩薩，也有人翻譯成觀世音菩薩，這是因為在梵文裡頭，觀自在菩薩是複合名詞，它的梵文字母和觀世音菩薩一模一樣，所以解讀成觀自在菩薩或者觀世音菩薩都可以。但是我認為玄奘的翻譯比較對，觀世音菩薩只是一位菩薩，如果譯成觀自在菩薩，就可以認為是每一位菩薩，只要能夠觀自在以後，就會得到《心經》所說的功德受用，所以我們採用玄奘的翻譯，不說他是觀世音菩薩，而說他是觀自在菩薩。

菩薩就是未來佛，只要你已經發了菩提心，喜歡修習大乘法，人家叫你菩薩，你就不要推辭，說「我不是菩薩」，也許你只是凡夫菩薩或者新學菩薩，你還是菩薩，因為你將來一定會成佛。

什麼叫觀自在？就是觀察到有一個「自」的存在。這個「自」相當於《雜阿含經》講的「我」，也就是第八識。經教中所說的「我」，往往是指輪迴當中不會變異的主體。比方說，佛陀有一次講，他在地獄裡面發菩提心。那個時候有兩個人在地獄拉火車，不是在鐵路上跑的那種火車，是上面冒火很燙的車子，有一個牛頭的鬼卒，身材很高大，隨時都

會拿鞭子抽他們。另外一個同伴已經撐不住了，當時的佛陀替同伴求情，跟那個鬼卒說：「他已經這麼累，你就放他一馬吧！」這個鬼卒生起氣來，用鐵叉把佛陀刺死。其實在地獄裡頭死掉是好事，他發了菩提心，就讓他很快離開地獄。佛陀說：「你們以為那時在地獄拉火車的那個人是誰啊？你們不要以為是別人，就是我啊！」佛陀這樣講，表示什麼呢？表示當初在地獄裡頭拉火車的那個可憐鬼，跟講話的佛陀，一定有某個地方是一樣的，如果完全不一樣的話，佛陀就不會說那個就是「我」。這表示在日常語言中講的「我」，很多時候都是指生死輪迴當中不會改變的主體。這個主體，其實就是佛教講的第八識。每一個人都有一個第八識，我們常常用「我」這個字來稱呼它。你可能以前沒有聽過，但這個觀念是整個佛教裡頭最重要的部分，你如果有興趣的話，可以參考《實證佛教導論》第五章第二節，裡頭解釋得很詳細。

佛陀弘法分為三期，第一期講聲聞跟緣覺法，結集成《阿含經》；第二期的講般若中觀，結集成《般若經》；最後一期講唯識經典。有的人以為，三期佛法前後不一。實際上，這三期的佛法都是法同一味，可以用某一個東西把它們貫串起來。《阿含經》講的「我」，《般若經》講的「空」，其實都是唯識經典講的第八識。這是一個很關鍵的知見，你用這個知見，就可以把全部的佛經串起來，統統都不會解釋錯，因為這個就是讀懂經典的鑰匙。你要是有興趣的話，請你參考《實證佛教導論》。

所以，觀自在菩薩其實就是觀察到第八識存在的大乘修行人。這個地方已經把經義都告訴你了，也就是說「觀自在」三個字就是總持。佛法當中，可以用來總持一切佛法的經教還有很多，例如「三界唯心，萬法唯識」。如果人家問你「佛法是什麼」，你可以用這八個字回答，以後就算有千佛、萬佛出世，他們都不會說這個是錯的，這叫做「俟諸千聖無有疑惑」。總持，就是佛法的核心理念，你有了總持，就好像拿到一把鑰匙，你可以在佛法的世界遨遊，統統都不會碰到障礙。你如果沒有這把鑰匙的話，你就會說：「奇怪！《阿含經》、《般若經》跟唯識經典，講的好像都不一樣。」或者說：「禪宗講的，三論宗講的，這些好像都不一樣。」很多人研究佛教，好像進入迷魂陣，他覺得各家說法都不一樣。這是因為他沒有找到這把鑰匙。這把鑰匙是什麼？就是第八識。你只要明白第八識的法義，就可以貫通佛教的法義。

大乘法有六波羅蜜(六度)：布施波羅蜜、持戒波羅蜜、忍辱波羅蜜、精進波羅蜜、禪定波羅蜜，最後是般若波羅蜜。其中最重要的是般若波

羅蜜，因為只要能夠證般若波羅蜜，就算前面五個你沒有刻意去修，六波羅蜜還是可以全部滿足。但如果你只修前面五波羅蜜的話，未必能夠證般若波羅蜜，所以般若波羅蜜是六度裡面最重要的一度。

《摩訶般若波羅蜜經》說：「**得第一義，度一切法到彼岸，以是義故名般若波羅蜜。**」一切法就是一切的法相，彼岸就是涅槃。這個等一下我們會反覆地解釋，實際上也可以說《心經》全部的法義就在這一句——度一切法到彼岸。這句話不止含攝《心經》，它甚至含攝所有的佛法。為什麼呢？此岸就是一切法，彼岸就是涅槃。一切法包括生病、害怕找不到工作、擔心娶不到老婆，這些都是一切法當中的一法。如果把一切法統統都消滅掉，不就度一切苦厄了嗎？所有的佛法不就是在講一切法跟彼岸嗎？所以這句話是不是把佛教所有的義理全部講進去，甚至修行的方法也在裡面。這就是佛法厲害的地方，它可以用一句話就含攝全部，這叫總持門。聞思成熟的時候，你會找到你的總持門，原來有一大堆語言文字在腦海裡面攪和著，大部分都是戲論，現在只要記得一個意思就好了，這個意思就可以消解所有的煩惱，可以讓你修成禪定，也可以讓你發起般若慧，那這樣不是很好嗎？所以對於這種可以含攝所有法義的經教，你要特別留意它。剛才已經講了很多句，「觀自在」、「得第一義，度一切法到彼岸」、「三界唯心，萬法唯識」，這些都可以。你抓住其中一句，用它來統攝你知道的佛法，你的聞思很快就可以成熟。

很多人認為涅槃就是死，這種說法並不準確。為什麼呢？因為涅槃有四種涅槃：無餘涅槃、有餘涅槃、本來自性清淨涅槃和無住處涅槃。其中有三種涅槃是活著的時候證得的，只有無餘涅槃才是死亡，而且只有小乘的無餘涅槃人才會死，如果是佛所證的無餘涅槃又不會死了，也可以把命留下來。所以，把涅槃解釋成死亡是一般人的錯誤觀念。如果把無餘涅槃解釋成死亡，一般的人死亡應該也可以叫涅槃。但是阿羅漢和辟支佛所證的涅槃，死掉以後不會再輪迴，這跟一般人死後會再輪迴是不同的。

有些人講：「無餘涅槃就是什麼都沒有了。」這也不對，因為經教不是這麼定義的。在經教裡面，無餘涅槃是把五蘊（色、受、想、行、識）和意根消滅掉，然後保留第八識，讓第八識單獨存在。你可以參考我的日記〈[第八識不入名色，即是無餘涅槃](#)〉，也可以參考《實證佛教導論》第五章，證無餘涅槃的理論跟方法，裡面都有寫。所以，第八識獨存叫無餘涅槃，並不是把所有的東西都消滅掉。我知道有些人的觀念會跟這

個不符合，所以他會有懷疑。因為我們時間不多，所以只舉一個經教。涅槃到底是有東西還是沒有東西？《大般涅槃經》說涅槃是常、樂、我、淨，這四個字的意義，請參考我的日記〈[涅槃四德：常、樂、我、淨](#)〉。《大般涅槃經》又說：「**涅槃之體非本無今有。**」也就是說，涅槃這個東西並不是之前沒有涅槃，在阿羅漢證無餘涅槃的時候才突然間有的。也不是說初果分證解脫的時候，本來沒有涅槃，忽然有一點點涅槃，證二果的時候多一點點涅槃，證三果又多一些，證四果（阿羅漢）的時候終於把涅槃都證得了——如果是這樣的話，也是本無今有，經教講涅槃不是這樣子。

這裡要解釋一下。阿羅漢是解脫道的第四個果位，前面有初果、二果、三果，四果就是阿羅漢。初果就是剛才講的聲聞見道，知道聲聞法的核心命題，並且驗證無誤，《實證佛教導論》有定義，你可以自己去看。

涅槃不是本無今有，表示它是常住法，一直都有，所以《大般涅槃經》講涅槃是常、樂、我、淨。這個觀念很重要，但你以前聽的可能不是這樣子，你要以經教為準，不要誤會涅槃就是什麼都沒有。我今天沒有辦法講得太仔細，因為佛法真的很難，只能把《心經》的每一個字都走過一遍，你聽不懂的部分，請你看《實證佛教導論》。

「我」是指生死輪迴當中不變的主體。在生死當中把第八識稱之為「我」，當阿羅漢把五蘊（色、受、想、行、識）滅掉，不再輪迴，這個時候「我」就改一個名字叫做「涅槃」。所以，「涅槃」和「我」都是第八識的別名。同一個東西，有不同的名稱，這種情形在佛經裡頭非常多，很多人以為不同的名稱就是不同的東西，就以為佛教有不同的法義。其實佛經有簡單的體系，這個體系的核心是能生一切法的第八識，其餘的就是被第八識出生的三界萬法。你只要抓住語言文字真正的意義，把這個體系摸熟了，再去讀一切的佛經，很容易就會讀懂。

聲聞人所取證的無餘涅槃，必須把五蘊滅掉，所以聲聞人的無餘涅槃是第八識不入名色。名色是指色身和意根。如果你下輩子是胎生或卵生，受精卵就是你下一世的色身。此世生命終結之後，第八識入於名色就會有下一世的生命；第八識不入名色而獨自存在（簡單地講就是「我」不再投胎），就是無餘涅槃。所以無餘涅槃並不是死亡，也不是什麼都沒有，無餘涅槃是第八識獨自存在的狀態。

有餘涅槃是指阿羅漢還沒有入無餘涅槃之前的狀況，所以有餘涅槃命還在，人還沒死，不要把涅槃都想成死亡。

再來是本來自性清淨涅槃。《大般涅槃經》講涅槃的體並不是本無今有，這表示涅槃的體（第八識）老早就已經存在了。第八識的自住境界，沒有一切的法相可得，當然也沒有一切的煩惱，這就是本來自性清淨涅槃。這種涅槃是大家都有的，但是眾生不知道，所以說眾生不證本來自性清淨涅槃。等到你大乘見道，知道第八識是怎麼運作的，也知道它一向都沒有煩惱，就方便說你證得本來自性清淨涅槃。

很多經教都講眾生常在涅槃，這是說眾生一直都住在本來自性清淨涅槃，只是他自己不知道，必須等到大乘見道的時候，才知道為什麼經教要這麼說。第八識不能了別六塵相，也不能了別一切的痛苦跟煩惱，這樣子跟無餘涅槃沒有兩樣。阿羅漢所證的無餘涅槃是把五蘊和意根滅掉，其實涅槃本來就已經存在的，只是把五蘊、意根消滅掉，讓涅槃顯現得更為明顯，所以安立另外一個名稱叫無餘涅槃。

另外一個是無住處涅槃，它是在成佛的時候才證的，不住生死也不住涅槃，乃至不住一切法，所以稱之為無住處涅槃。詳細內容我也不知道，它離我們太遙遠，可以暫時不管它，現在知道前面三種涅槃就行了。

般若波羅蜜多是度一切法到彼岸，彼岸就是涅槃。這個涅槃是什麼涅槃呢？人既然還沒死，所以它不是無餘涅槃，而是本來自性清淨涅槃。為什麼不是無住處涅槃呢？因為菩薩還沒有成佛嘛！至於有餘涅槃，就不一定了，要看菩薩有沒有成就阿羅漢的果位。初見道的菩薩，還沒有成就菩薩阿羅漢果。要等到七地或八地，才成就菩薩阿羅漢果，證有餘涅槃。

「照見五蘊皆空，度一切苦厄。」五蘊是後面講的色、受、想、行、識，我們等一下再解釋。很多人在解釋《心經》的時候，會把「空」解釋成空無、沒有東西。我可以跟大家講，這樣解釋是錯的。這個「空」是指第八識。要怎麼證明呢？證據很多，現在時間很少，先舉龍樹菩薩的《中論》作為證據。《中論》說：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」這是說，因為有這個「空」的義理，所以一切的法，都能夠成就。一切法包括色、受、想、行、識，也包括杯子、桌子、椅子，反正你只要講得出來的，統統都是一切法。這句話其實是在講第八識能夠圓滿地出生三界萬法，這個是第八識才有的特徵。如果把這個「空」解釋成一無所有，或者解釋成虛空，請問它可以出生一切法嗎？當然是不行的。《中論》是在詮釋《般若經》，所以你要知道，在《般若經》裡面，「空」經常是指第八識。為什麼用「空」這個字來描述第八識

呢？因為第八識經常安住在本來自性清淨涅槃裡面，它的自住境界沒有一切法相可得，所以就用「空」來稱呼它。但是我要先聲明一點哦！不要看到「空」就以爲是第八識，不一定。佛經不容易懂，有時候一個東西用很多名稱去稱呼它，有時候同樣的字表示不一樣的意思，你必須要參考上下文，去判斷它真正的意思。

「照見五蘊皆空」意思是說，觀照到色、受、想、行、識其實都是第八識所出生的。這樣子就能夠「度一切苦厄」。

你不要看到經教這樣講就接受，你必須明白它的原理，才能夠實證解脫。我們所以會有一切的煩惱跟痛苦，都是因爲取相分別的緣故。什麼叫取相分別？比方說你拿起一個杯子，你會說「這是一個杯子」，或者說你看到什麼人，你會說「這是什麼人」，你看到什麼，你會說「這是什麼」。看到男人你說「男人」，看到女人你說「女人」，所以男生愛女生，是不是？因爲取相分別，所以會談戀愛，會思念，會自殺，會有很多的煩惱。像劉邦看到秦始皇出來巡行的陣仗，排場非常大，很羨慕地講：「大丈夫當如是也！」這表示說一個人要做到這個樣子才叫做大丈夫。有的人讀歷史，覺得劉邦很有抱負跟志向，但是以佛教的觀點來看，那句話正是典型的取相分別。他取什麼相？取大丈夫的相，他覺得大丈夫就是要這個樣子。後來他自己做了皇帝，爲了維持權勢，必須殺害無罪的功臣。也就是說，當你取相分別的時候，就會有種種的煩惱跟痛苦。反過來說，只要不取相分別，就可以把痛苦滅掉。般若波羅蜜多是度一切法到彼岸，「度一切法」就是不取相分別，「到彼岸」就是涅槃。不取相分別才能夠到彼岸，因爲涅槃沒有一切法相可得。這樣有沒有聽懂？我希望你先聽懂大意，細節的部分沒聽懂，慢慢來，不要緊。

既然你知道色、受、想、行、識統統都是第八識，而第八識的自住境界沒有一切法相可得，所以色、受、想、行、識全體都是第八識，全體都是空，也就是全體都沒有法相。第八識原本就沒有一切的苦厄，而第八識才是真正的「我」，菩薩證得這個道理，就可以方便地說：「菩薩能夠度一切苦厄，能夠安住在本來自性清淨涅槃。」菩薩的五蘊將來也會證有餘涅槃，超越一切的苦厄，這就是《心經》講的解脫的原理跟方法。經文講「行深般若波羅蜜多時」，初見道的菩薩所行的般若波羅蜜多還不夠深入，要更加深入觀察五蘊皆空，一直到八地，就能夠滅掉一切的煩惱。但是，五蘊一定是苦、空、無常、非我，所以五蘊最多只能安住在有餘涅槃，仍然有附屬於生命的微苦，但是菩薩不會以此爲苦。「度」

是超越的意思，菩薩能夠超越諸苦，所以說是「度一切苦厄」。剛才有人問我：「難道見道之後就真的沒有一切的苦厄了嗎？」我講「不是」，這是就菩薩的五蘊身去回答，因為初見道的菩薩智慧力還不夠強，必須要悟後起修，才能漸次斷掉煩惱，證有餘涅槃，超越一切的苦厄。

「度一切苦厄」的前提是「照見五蘊皆空」，也就是說，菩薩要知道色、受、想、行、識這五個統統都是第八識所出生的，因為它們是第八識所出生的，所以也可以把它們看成第八識，這就是「五蘊皆空」。五蘊皆空，就是統統都沒有法相可得。你在大乘見道的時候，會知道色、受、想、行、識都是由第八識所出生的。這是世俗諦的觀行，等到觀行成就了之後，你就可以成就勝義諦，安住在大乘經所說的一真法界、不二法門的境界。世俗諦的觀行是必須實證的，你聽到我這麼講只是文字般若，就算你有修所成慧也只是觀照般若，你還是沒有發現真相，不能解脫。你要怎麼發現真相？你要觀察第八識如何出生色、受、想、行、識，證明這個是事實，這樣你才不會再有懷疑，才能度一切苦厄。

「照見五蘊皆空」，這個過程叫做覓道，覓是尋覓的意思，道就是真理和道路。當你知道第八識怎麼出生五蘊，就是大乘的開悟，開悟之後，你就會知道什麼叫做本來自性清淨涅槃，你可以緣勝義諦安住在一真法界、不二法門上面，這樣子就是度一切法到彼岸，最後必然能夠「度一切苦厄」。是這個樣子。這個就是它解脫的原理。

大乘見道的時候，你會馬上證本來自性清淨涅槃，然後要將近兩個阿僧祇劫之後，證八地菩薩，才會證有餘涅槃。這中間的時劫雖然很長，但是你已經證得本來自性清淨涅槃，日常生活當中大部分的煩惱都不會真的困擾你。這個地方今天不講它，因為它是聞、思、修、證的證，已經是第四階段了，今天不太可能觸及到這裡，除非你的根器非常好，等到我們講完的時候有人大乘見道，也不是完全沒可能。

「舍利子」是舍利弗的別譯，他請問佛法，佛陀就說法給他聽，也順便說給在場的人聽。這跟法義無關，繼續往下看就對了。

色，是「四大及四大所造色」。四大就是地、水、火、風，相當於物質和能量的最小單位。四大所造色，就是由能量和物質所構成的東西。

「色不異空，空不異色」，和《雜阿含經》的「色……不異我」，意思是一樣的，都是說，色法和第八識不相異。「不異」是沒有差別的意思，色法是由第八識所出生，第八識是按照含藏的種子去出生色法。這個種子又是你的五蘊在過去造作所形成的，所以它們是互為因果。你過去世

修習善法，這一世才能夠到人間來。你在過去造善、造惡的時候，第八識會幫你記錄成種子。像電腦硬碟裡頭儲存的那些資料，可以輸出到螢幕或者是印表機。我們過去世造善、造惡就是輸入資料，第八識用種子的形式記錄這些資料，人死掉相當於關機，再活過來相當於再把電腦打開螢幕又重新現起畫面。螢幕的東西跟電腦硬碟的資料，是不是不相異？（有人答：是的。）這個是「不異」的意思，經文不是亂講的，它有事實作基礎。你如果把它當哲學看的話，最多只能修到修所成慧，發現這個第八識如何現起五蘊，這個才是大乘的開悟。

你這個身體就是色法的一種，稱之為色身。第八識會記錄你過去世的業行，以種子的形式存到第八識裡面，當你應該受生的時候，它就流注種子，產生相應於業行的色身。你的身體也許很強壯，或者很衰弱，這都是果報。也就是說，你的色身其實是第八識流注種子顯示的功能，所以看到色身就等於看到第八識所含藏的種子，這個叫做「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」

這有點像電影的畫面，你可以說「裡面有一個男人，愛上一個女人」，或者說「有一個警察打死一個壞蛋」。這樣講當然也可以，這是世俗諦的觀察。我們從另一個角度看，那個螢幕一直在那裡，我們可以講「我其實沒有看到人，只看到螢幕」，可以這樣講吧？可不可以？（有人說：可以。）因為所有的影像都是在螢幕當中嘛！同樣的道理，既然所有的色法都是第八識所出生的，你可不可以講「其實我只看到第八識」？可以吧？（有人說：嗯。）當你這麼說的時候，不就是「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」嗎？注意噢，這個「空」是指第八識，第八識沒有一切的影像可言，就像螢幕本來是空白，沒有東西，影像是後來加上去的。加上去的東西象徵三界萬法，三界萬法出生之後，其實還是第八識，就好像影像都是在螢幕上面。你這麼看待的時候，你的情緒起伏就放下來了。就好像你去看電影，不看畫面的起起伏伏，只盯著螢幕，這個螢幕一直都沒有動過啊！你也可以這樣子看，對不對？菩薩大乘見道以後，看待世間就是用這種態度，所以可以度一切法到彼岸。假設有一個人來：「你這個王八蛋。」他心裡馬上想：「哦，這個也是第八識現起的法相嘛！」所以他不覺得有人在罵他，甚至也不覺得有一個我被人家罵。開罵的人是第八識，被罵的人也是第八識，這樣等於是第八識在罵第八識，對不對？

「受、想、行、識亦復如是。」這段話要把它展開成十六句。「受……亦復如是」展開成四句：「受不異空，空不異受；受即是空，空即是受。」這樣有沒有聽懂？

受，就是苦受、樂受、不苦不樂受。六個識都有受，稱為六受身。六個識就是六個心：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。受是心所有法，也就是心所呈現出來的功能，它是由第八識流注種子，變現成這些東西。所以你觀察到六個識都有苦受、樂受、不苦不樂受的時候，就等於看到第八識種子的流注所現起的功能，所以它們跟第八識也沒有什麼差別，你看到受就等於看到第八識。這就是「受不異空，空不異受；受即是空，空即是受」。

「想……亦復如是」要展開成四句：「想不異空，空不異想；想即是空，空即是想。」想也是第八識流注出來的，它跟第八識沒有什麼兩樣，就是第八識，字面上的意思是這樣。想，在《阿含經》裡面定義成了知，知道就是想。比方說我現在這樣（舉起拳頭），你知道是拳頭，這個就是想。那我現在（伸出一根手指），你知道是一個指頭，這也是想。大家看這件衣服，你知道是紅色的，看那件衣服，你知道是黑色的，這也是想。我們一般所說的想，是意識想東想西，《阿含經》說這也是想。一般人知道的「想」只有最後一種。

這個想跟第八識又沒有兩樣，所以是「想不異空，空不異想；想即是空，空即是想。」這樣有沒有聽懂？文字要先聽懂，有沒有道理以後再去驗證，這個就是聞思修證的次第。六個識都有了知，了知就是知道是什麼東西。想是心所有法，是第八識流注種子所呈現出來的功能，當你能夠觀察到這個現象的時候，也可以說你觀察到第八識。

「行……亦復如是」要展開成四句：「行不異空，空不異行；行即是空，空即是行。」行，有兩種解釋，第一種解釋是身行、口行、意行；第二種解釋叫做六思身。我們現在只講身行、口行、意行。這個非常重要，因為身行、口行、意行會造善、造惡。所謂的修行，就是修身行、口行、意行。一般人講禪定，經典說這個叫「三摩地所行影像」。因為只要你活在有相的境界裡頭，不管是主體還是客體，統統是什麼？夢境。統統都是夢境，因為它們都是第八識所現起的影像，就好像一個大螢幕現起一切的影像。你的身行、口行、意行也是如此，它們都是第八識所現起的境界相。

你聽我這樣講是不夠的，你如果不驗證它，最多只能成就修所成慧。怎麼驗證？要透過觀行。你要用感官和意識去觀察第八識怎麼樣現起身行、口行跟意行。這個才是實證。我們今天講的都是可以實證的，不是戲論。這個地方今天沒有辦法仔細講，你如果有興趣的話，請你去看《實證佛教導論》第五章，有關行蘊的部分。

「識……亦復如是」要展開成四句：「識不異空，空不異識；識即是空，空即是識。」你要注意一下，識有八個，這一個「識」只是指前面六個，這個《阿含經》有定義，五蘊裡面的「識」是前六識，也就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識，不包括第七識和第八識。你如果想要懂得基礎佛法，一定要讀《阿含經》，但是你讀《實證佛教導論》會更省事，因為我把《阿含經》重要的經文，都分門別類地引出來，而且都有解釋。有了別能力的東西就是識，像眼識可以了別青、黃、赤、白等顏色，耳識可以了別聲塵，它都有了別的對象。這六個識其實會消滅，當你睡著的時候，你聽不到聲音，也看不到東西。而且這個識它起起伏伏的，是剎那剎那生滅的。有什麼證據？要怎麼觀？《實證佛教導論》裡頭有寫。大乘見道的人會知道，這六個識其實都是由第八識所出生的，所以它跟第八識沒有兩樣，它也就是第八識。到這個地方應該沒有問題吧？至少在文字上你可以聽得懂。

六個識不是心所有法而是心法，在我看來，心法比心所有法更虛無縹緲，因為心所有法是已經現行在起作用。心法是能夠現起心所有法的那個東西。以意識來講，意識能夠想事情，能夠判別善惡等等的法。其實，意識了別功能都是想心所有的功能，意識其他的功能，也都有心所有法和它相應。把意識的心所有法全部集合起來，就是意識。就好像瀑布其實是由水滴所形成的，水滴的集合就叫瀑布。現在也是一樣，意識的心所有法全部集合起來，那種流注的狀態，就把它說成意識。其他的識也是一樣，都是由第八識流注種子所形成的。所以你看到六個識，就等於觀察到第八識，它是在講這個道理。

「舍利子」和法義無關，不用管它。接下來這個部分很重要：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」這幾句非常重要，可以說是全篇的重點。為什麼呢？諸法是一切法。剛才用色、受、想、行、識來涵蓋你在人間所碰到的事情。比方說這個桌子是色法，人是五蘊的集合。人間的各種法都離不開五蘊，只有一個東西沒有講到——意根。意根也是一切法當中的一法。「諸法空相」是說，這一切的法其實都是第八

識所現起的法相。像剛才這個麥克風掉到地上，這是一件事，以佛法來講，這個也是一個法相。我現在舉起手來，把五指豎起來，這也是一個法相。你要知道，一切的法統統都是由第八識所出生。既然是由第八識所出生，就統統都是第八識所顯示出來的法相，這個就是「諸法空相」的意思。這個空就是第八識，統統都是由第八識所現起的法相。

剛才我解釋過了，比方說你去看電影，你覺得有畫面生起，可是你可以不看影像只看那個螢幕，那個螢幕一直在那裡，你不能說它有生起，對不對？某個影像消滅了，這個螢幕有沒有消滅？沒有。你把諸法看作是第八識以後，諸法就不是諸法，而是第八識，第八識不生不滅，諸法也就不生不滅。這樣有沒有聽懂？大乘見道者就是這樣看待諸法，跟你看電影螢幕是一樣的道理。諸法既然是第八識現起的法相，它就是不生不滅、不垢不淨、不增不減，這個其實就是涅槃。佛教講涅槃是常、樂、我、淨，它離開一切的法相。不生不滅就是常。樂是指離開苦受、樂受的那種樂，一般人會認為沒有苦也沒有樂，出世間聖賢認為這個才是真正的樂。我，剛才講第八識就是我，因為它就是生死輪迴當中不變易的主體。淨，是離開垢淨的那種淨，是真正的清淨，完全的寂靜。所以叫常、樂、我、淨，這個就是涅槃。換句話說，諸法存在的當下，就是涅槃，《心經》是這麼講的。

我們剛才講過，「空」並不是什麼都沒有，如果什麼都沒有，就不應該是「不生不滅」；不生不滅是永恆的存在，而不是一無所有。佛教把一切法分成兩個體系：有為法和無為法。有為法有生（出生）、住（暫時的停留）、異（改變）、滅（消滅），有為法一定會有這四個變化。無為法不生、不住、不異、不滅，它是永恆的存在。不生、不住、不異、不滅，省略中間的不住、不異，不就剛好是不生不滅嗎？所以這裡的「不生不滅」是指無為法，如果把「空」解釋成什麼都沒有，在這裡就解釋不通了。所以，《心經》的「空」是指第八識，因為第八識是永恆的存在。更準確地說，第八識是真妄和合，它能藏的心體是從來不改變的，所藏的種子卻念念變遷，這兩個和合無法分割就是第八識。

諸法是指蘊、處、界一切法。前面講的五蘊，只是舉例說明，因為這是初步觀行的下手處，事實上諸法都是第八識所生，全都與第八識不相異。後面的十二處、十八界、十二因緣和四聖諦，也都是諸法所涵蓋的範圍。只要用語言文字說得出來，實質上存在的東西，或者是某一種觀念，只要我們可以觀察到它的存在，都叫做諸法。

諸法，三界萬法，全部都是由第八識所出生。第八識本身沒有相，你觀察不到第八識，但是第八識的種子流注出來，現起一切的法相，所以這一切的法相就等於是第八識的法相。這就是「諸法空相」。

《心經》用「空」來代表第八識，比方說這個杯子，「色即是空，空即是色」，所以你看到這個杯子，就等於看到第八識。同樣的道理，你觀察到一切的法相，統統都是第八識。這樣會產生什麼結果呢？比方說大海起波浪，你看到很多的波浪起起伏伏，但是如果你只看水呢？水的元素有沒有改變？有沒有增減？統統都沒有。同樣的道理，你如果把諸法都當成第八識，統統都是第八識，一直都是第八識，從頭到尾都是第八識，這樣不就是不生不滅嗎？

什麼叫做「不垢不淨」呢？比方說，你看到一個品德很糟糕的人，你就說「這個人很骯髒」；看到聖賢，你就說「這個人真是清淨」，這就是有垢有淨。如果你知道一切法都是由第八識所出生，你只看第八識所現起的功能差別，這樣子就沒有所謂的骯髒，也沒有所謂有清淨。這就是不垢不淨。

那什麼叫「不增不減」？統統都是第八識，當然不會有增減。如果杯子破掉，你會講「杯子破掉，少了一個杯子」，但是以第八識來講，破掉的杯子也是第八識流注種子所出生的，原來的杯子跟破掉的杯子都是第八識的種子，所以它們根本就沒有增減，對不對？就好像海浪，浪在那邊起起伏伏的，可是如果以海水來講的話，它有增減嗎？沒有增減啊，對不對？

你明白整個都是第八識、空的法相，統統都是不生不滅、不垢不淨、不增不減。安住在這個理念上面，就是度一切法到彼岸。這個彼岸是本來自性清淨涅槃。

佛法有世俗諦和勝義諦（又稱為第一義諦）的差別。世俗諦離不開相、名、分別，例如觀察大海波浪起伏。勝義諦則是以正智緣於真如。明白諸法皆是第八識所生就是正智。因為有正智，所以緣於諸法空相，安住於不生不滅、不垢不淨、不增不減的真如境上面。世俗諦和勝義諦是同時存在的，就好像你可以說大海起波浪，也可以說海水從未有改變。所以，大乘見道者還是可以了別諸法，只不過在了別諸法的時候，他們也同時知道，以勝義諦來說，根本就沒有法相（例如地、水、火、風），更沒有一切法的自性（例如堅、濕、暖、動）可說。這是大乘見道者於相而離相的境界。

我目前解釋到這裡，《心經》也快要講完了，因為後面都是它的展開。「是故」，就是英文的 **therefore**，表示前面已經講完了，你如果知道前面的道理，後面的你自然會演繹出來。所以《心經》如果可以刪減的話，可以把它減到這個地方，後面把它裁減掉，不會影響太多。「空中無色」，你要注意一下噢，如果你把「空」解釋成空無，在這個地方就說不通了。「空中無色」要解釋成：對第八識來講，沒有什麼色不色的，因為色就是第八識，大家都是第八識，沒有法相的差別，稱為「空中無色」。如果這個「空」是指空無的話，你覺得「空中無色」是有智慧的話嗎？「在空無當中沒有物質」——如果有人這樣解釋，這叫廢話，人家會以為《心經》是很爛的經典。你把《心經》解釋成「所以在空無當中是沒有物質的」，這有什麼好講的？你知道在第八識裡面，用第八識來看待，沒有物質法相差別，這樣才是勝妙！

「是故，空中無色，無受、想、行、識。」這是講，五蘊與第八識打成一片，沒有差別對待相。「無眼、耳、鼻、舌、身、意。」眼、耳、鼻、舌、身它都是屬於色法，你既然知道色法它是第八識所生，你就知道這個眼、耳、鼻、舌、身統統都是第八識所生。意，是指意根，意根它也是第八識所生，只要是第八識所生，我們都可以把它當成是第八識，既然統統都是第八識，就沒有法相可得，所以叫「空中……無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法」，這我都不解釋了。

前面的色、受、想、行、識是五蘊。眼、耳、鼻、舌、身、意是六根，色、聲、香、味、觸、法是六塵；六根、六塵合稱為十二處。「空中……無眼界乃至無意識界」，講十八界的法相也不可得。十八界就是六根、六塵和六識。「空中……無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡」講的是十二緣起。十二緣起是無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，總共是十二支。「無明緣行」意思是說，因為有無明的緣，就會有行。行是身、口、意行的意思。這個十二緣起我們今天沒辦法解釋，請你參考《實證佛教導論》第六章。《心經》只講第一支跟最後一支作為代表。有無明就會流轉生死，把無明滅盡就能離開生死，但是在一真法界當中，根本就沒有這些差別對待相。「無明」是一切法當中的一法，「無明盡」也是一切法當中的一法，它們都是第八識所生。第八識就厲害到這種地步。就像電影的播放機已經開啓，它要播放什麼都可以。電影只是聲音跟光線，就可以讓你以為有千軍萬馬。第八識更厲害，它可以出生六根、六塵、六識，你住在這個境界裡頭，你根本不知道自己這個主體是第八識

所生，然後生存的環境也統統都是第八識所生，你就是活在一個夢境裡面，你完全不知道，你必須要等到大乘見道才會曉得，所以這個東西就是整個佛教的核心法義，你要是能夠破解開來的話，你就會證實相般若。這是聞思修證的第四階段。

「空中……無苦、集、滅、道」。苦、集、滅、道叫做四聖諦。苦，就是痛苦跟煩惱。集，就是造成痛苦跟煩惱的原因，例如貪愛和邪見。滅，是指涅槃。道是指修行的方法，怎麼樣修行可以證涅槃。四聖諦為什麼也沒有？你可能會覺得，滅就是涅槃，涅槃是具足常、樂、我、淨四德的真實法，為什麼講它是不存在的？其實已經大乘見道的人，會把涅槃當成是第八識的顯示，涅槃本身沒有實體，第八識才有實體，涅槃只是一個假名而已。大乘見道的人不會覺得涅槃有什麼了不起，是第八識了不起而不是涅槃了不起。

最後就是「空中……無智亦無得」。為什麼？因為覺知心才有智，阿羅漢入無餘涅槃，是灰身滅智，就是把身體跟覺知心統統都滅掉。如果有智，就會觀察、分別——分別法與非法，善與惡，明與無明等等。其實，大乘見道者當然有智，他有正智，但是正智只用在世俗諦的分別，當他住在勝義諦的境界的時候，他並沒有在分別。也就是說勝義諦的不分別跟世俗諦的分別是同時存在的，他雖然住在勝義諦當中，日常生活當中該分別的仍然是不會弄錯，看到杯子，他不會拿錯，一樣可以拿杯子來喝水，但是在勝義諦的層面，他知道諸法都是第八識的顯示。也就是說，以勝義諦來講，是「無智」，但是以世俗諦來講，大乘見道者有正智。這個東西請大家要理解。「無得」，就是無所得，無所得才能夠解脫。你有所得的話，你就會怕它失去。勝義諦沒有一切法相可得，但是以世俗諦來說，說他證得本來自性清淨涅槃。

請大家注意一下，「空中無色」一直到「無智亦無得」，都是同一句，不應該用句號分開。這是說，在「空中」（勝義諦中）才是遠離一切的法相，但是以世俗諦而言，這些法相仍然是存在的。

以前有一個小孩子學《心經》，唸到「無眼耳鼻舌身意」時，他嚇了一大跳，趕緊摸摸自己臉上的眼、耳、鼻、舌，問他的老師：「我明明有眼耳鼻舌身意，為什麼《心經》說沒有？」這個小孩子長大之後，就是曹洞宗的祖師洞山良价禪師。希望大家讀經典時也能這樣，隨時都要與現實做比對，因為這就是觀行，你只要有這個習慣，將來一定會明心開

悟。你現在知道上面的道理，就可以答覆他：「依勝義諦言無，依世俗諦說有。」

「以無所得故，菩提薩埵」，菩提薩埵就是成就正覺，成就了實義菩薩的果位。

「依般若波羅蜜多故，心無罣礙」，剛才我們講過，般若波羅蜜多是「得第一義，度一切法到彼岸」，剛才講的都是般若波羅蜜多，你有這個見地就會「心無罣礙」，統統都是第八識，一切法都是不生不滅、不垢不淨、不增不減，還有什麼好罣礙的？有的人學佛學得很痛苦的，動不動就擔心「這樣子會不會犯戒」，他很緊張。其實你要是懂得般若波羅蜜，你就不會有這些得失心。如果你不取相分別，還有犯戒和持戒的差別嗎？《大般若經》講：「戒、不戒，不可得故，應得尸羅波羅蜜」，犯戒、持戒也是一切法當中的一法，對不對？統統都不可得，不取相分別，就算不刻意持戒，也不會犯戒啊！在彼岸，沒有一切法相可得，既沒有持戒的法相，也沒有犯戒的法相，這個是真正的尸羅波羅蜜。尸羅就是戒律的意思，尸羅波羅蜜就是持戒波羅蜜。所以大乘見道者可以用般若波羅蜜圓滿前五度，這個就是般若波羅蜜厲害的地方。

「無罣礙故，無有恐怖」，沒有罣礙，你就不會恐怖。學佛的人怕什麼？怕犯戒，怕不能成佛，怕不能弘法，怕不能度眾生，怕不能去極樂世界。他就怕這些事情，這些事情難道不是一切法嗎？告訴你，成佛也是一切法當中的一法噢！你不要以為大乘見道的人那麼喜歡成佛，他在世俗諦裡面會想辦法去成佛，但是他知道成佛、度眾生也是諸法當中的一法，他對諸法等而視之，並沒有覺得這個東西有什麼特別了不起。我跟大家講，真正了不起的是第八識，不是佛，佛也是第八識修除煩惱而圓滿成就的，所以真正厲害的是第八識。如果沒有第八識的話，有情不可能成佛，甚至什麼都不是，連凡夫都做不成。所以你看到佛也就是看到第八識，一模一樣。當你證了實相般若，你的見地就是這個樣子，你不會再起二念——以為有哪個法不是第八識。全體都是一真法界，統統都是一相，這一相沒有什麼相貌，所以也可以說是無相。這個是般若波羅蜜的境界。

什麼是「遠離顛倒夢想」？只要取相分別就是顛倒夢想，包括取佛相、取修行的相、取清淨相，統統都是取相，都是顛倒夢想。不取相就是遠離顛倒夢想。

「究竟涅槃」，涅槃有四種，究竟涅槃是佛世尊所證的無住處涅槃。大乘見道的時候，只能證得本來自性清淨涅槃，你一直修下去，到最後就會究竟成佛，證得究竟涅槃。

「三世諸佛」是過去佛、現在佛跟未來佛。未來佛是誰？就是你，就是我們大家，我們大家都是未來佛。不過，我們裡面說不定有過去佛也不一定哦。過去佛是指過去已經成佛，現在離開佛位，而以各種身相度眾生的菩薩。他說不定會示現成眾生的相貌藏身在我們中間，你看不出來。你要是以為人家是眾生，就是取相分別。對於修習般若波羅蜜多的人而言，根本就沒有一切法相可得，講「你是眾生，你是未來佛」，這個只是為了溝通方便，不得不用語言文字來表達。要是住在勝義諦裡頭，自然不取相分別，不分別佛與眾生。

「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」，阿耨多羅三藐三菩提就是究竟佛的無上正等正覺。《心經》這段話是全稱命題噢！三世諸佛一定要依著般若波羅蜜多才能成佛，沒有別條路。

「故知般若波羅蜜多是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。」我剛才講有人把《心經》拿來當咒子唸，跟這一句有關：「哇，大神咒，這不得了啊！」所以就拿來驅魔。玄奘取經的路上，看到鬼怪，他也唸《心經》來驅魔。那時候他還沒有把《心經》翻譯出來，他唸的是別人翻譯的《心經》。剛才我們講，修行可以分為聞思修證四個次第，只會唸誦《心經》的文字，不懂得意思，是聞所成慧。你用聞所成慧去驅魔、驅鬼，它會有效果。如果你懂得意思，是思所成慧，會更厲害。修所成慧的效果更強，因為你的心會一直住在《心經》的法義上面，當鬼怪來的時候，你把它當成這個也是第八識所顯現出來的，他也是諸法空相，就這麼簡單。你也可以只唸四個字，「諸法空相」（伸出右手的食指，用力指向空中）。（大眾大笑）這個表示你是用修所成慧在對治它，他會被你嚇跑，因為這是大神咒。

剛才那麼講，是逗大家高興，請不要取相分別，「諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減」才是唯一的真實。咒這個字，在這裡應該要解釋成總持門。我們已經講過，般若波羅蜜多是「得第一義，度一切法到彼岸」。第一義諦（勝義諦）是遠離語言文字以及一切法相的。然而，在世俗諦上面，般若波羅蜜多能夠讓你解脫和成佛。你只要把般若波羅蜜多當成你的總持門，就會產生不可思議的功德，所以說般若波羅蜜多是大神咒。

「明」，是跟無明相對，「大明」是說它超越了明與無明的分別，能依此安住在勝義諦裡頭。「大明咒」，就是超越明與無明的總持門。

「無上咒」，是不能超越的總持門。「無等等咒」，是不能分等的那個等級的總持門。「無上」不能把它說成「最高」或者「最上」。爲什麼？你如果能夠講出原因，你就是聞思成熟的人。有沒有人能夠答覆得出來？大家可以回去想想，看我說的有沒有道理。講「最高」就不平等，是取相分別，《金剛經》講：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。」你取相分別，才會分別高下。茶杯跟桌子，還有鬼怪跟佛，這些都是一切法當中的一法，統統都是第八識所顯現。既然都是第八識所顯現，有什麼高下？如果你去分等，也是取相分別，般若波羅蜜多遠離一切的差別對待相，所以只能說是「無等等咒」。

「能除一切苦」，把一切的法相分別都消滅掉，當然就能除一切苦。

「真實不虛」，你看到這四個字了吧？它是真實的，一點虛假都沒有。這表示什麼呢？如果把「諸法空相」的「空」解釋成「空無、一無所有」就錯了。

「故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：『揭諦 揭諦 般羅揭諦 般羅僧揭諦 菩提 薩婆呵。』」這個咒其實是有意義的，以前我學梵文的時候，老師都把它解釋出來。但是玄奘認爲它不應該翻譯。爲什麼？咒本身是諸法當中的一法，唸咒也是諸法當中的一法，你去管語言文字的意思，反而落在語言文字相上面，所以你只管唸就好啦。你想看我怎麼念嗎？（大眾點頭說：「嗯。」真觀站起身，連續揮臂作送別狀。）去吧！去吧！都去彼岸吧！大家都開悟，都成佛去吧！（大眾歡喜踴躍。）

好，經文就解釋到這裡。（大眾熱烈鼓掌）

≈☆ 形影還顧

## 妨害學佛人的兩種心理趨向

林悉照

現在，做一個學佛人很不容易。

距釋迦牟尼佛入滅已有二千五百多年，那個時代的一切似乎早已遠去，湮沒在科技革命、經濟文化全球化的腳步聲中。特別是一百多年前，一向自信的東方世界被西方征服後，這裡的人們便對自己的文明產生了深深的懷疑——他們嘲笑先人的愚昧，他們懷疑傳承的文獻，他們批判曾經的信仰，他們輕薄一切的傳統。於是，佛陀的證量被質疑，佛經被認為是千年來僧侶們你一筆我一劃共同創作的作品，佛教修行人被貼上封建迷信、消極避世、自我麻痺的各種標籤。

當然，既然已經開始學佛，就不會在意上面的種種看法。對學佛人來說，真正的難點在於：在遠離佛世的今天，我們的修行得不到佛陀、公認的大菩薩的指導，而出家師父說出的佛法又不盡相同，派系徒眾之間甚至有超出法義辯論的謾罵攻擊，種種叢林亂象使我們不知道該如何修行、能依照誰的說法去修行，陷入迷茫甚至失望之中。學佛人裡，有的已經覺察到這種迷茫，他們中一部分四處參學，力圖找到正確的門路，另一部分則認為「反正都是佛法嘛，都是一樣的」，乾脆碰到什麼就學什麼。

而對更多的學佛人來說，迷茫只是沈澱在內心深處，悄悄地影響他們的心態和言行。這類人從外表看來，往往擁有無比堅定的眼神，對自己的師父有著絕對的信心與忠誠，甚至到不願聽其他法師講法的地步；如果有人提出對其師父教法上的疑問，他們往往群起而攻之，並將此人列入「黑名單」，視為不受歡迎的「外人」。我們的修行人什麼時候變得如此執著、脆弱？彷彿他們心中的佛法是個瓷瓶，美好卻不堪一擊。這樣的「法」怎麼能帶領學人解脫煩惱的纏縛！恐怕還會增加新的鏢鏑吧！

據筆者觀察，在迷茫的修行人中，有兩種不同的心理趨向，都對修行非常不利，也是形成上述看似堅固、實則脆弱之現象的原因。之所以用「心理趨向」一詞，因為它不是明顯易察的心態、觀念，而是一種潛移默化的趨勢，它導引人的思維方式，使之形成心態觀念，再讓人付諸言行。這兩種心理趨向，雖然方向相反，但都會把學人引向險惡的歧途，切切不可大意！

## 一

這第一種，從本質上來說，是把佛的境界無限抬高的心理趨向。一方面，認為佛的智慧高不可攀、深不可測，佛的神通不可思議、無所不能，總之佛的境界是絕對的，不是我們可以理解和討論的，更何況提出疑問！另一方面，覺得自己根鈍器淺，很難通過修行增長智慧、證得果位，也不相信別的學佛人能夠做到（除非是名氣很大的出家師父）。有這種心理趨向的人，常懷怯劣之想，妄自菲薄，一言以蔽之——「過分保守」。

尤其值得關注的是，當此心理趨向結合上「末法時代」這個傷心的詞，這種悲觀的心態更是以幾何數率增長與傳播——

1、有人說：「現在是末法時代，眾生的根器都很差，佛經肯定是看不懂的，想通過讀佛經來學習佛法是痴心妄想，還是老實念佛吧。平常拜拜佛、跑跑廟、放放生、供供師父，頂多聽師父講講經，就是這輩子的修行，只求往生極樂世界，到那裡再好好修。」

2、也有人主張說：「現在是末法時代，修智慧是很難的，還是修禪定吧，有了定，智慧自然會生起。聽說那裡的某某師父，一入定，可以幾天幾夜不出定，而且他生活非常艱苦，都不碰錢的，絕對是真修行人！我們去拜他為師吧！（小聲）人家說神通之類的事情不能公開說，我只對你說哦，那個師父好像已經證了神通，他的弟子在家做什麼事他都知道，厲害吧！」

3、還有一種更極端的人，會說：「我師父跟我說了的，佛經上說『末法時代，說自己有神通、顯示神通的都是外道；說自己證了果位、開悟的都是魔！』大家千萬要警惕，不要被他們騙了！對這些邪魔外道，我們要毫不留情地全部清除掉！」

這幾類主張，在現今的佛教界內可以說是比較普遍。但是，仔細一推敲，其中又有很多奇怪的地方。

首先，「末法時代」到底是一個怎樣的時代？現在普遍的說法是：正法時代，教、行、證三者俱全；像法時代，有教、行，無證；末法時代，只有教，無行、證。也就是說，末法時代，空有佛陀的教法，沒有依循教法的修行，更沒有人能證得果位。但是，這個說法是從哪裡來的？是佛說的嗎？利用現代的搜索工具查閱佛經，並沒有找到任何一部經典中有這樣的說法，而最早這樣說的，是出自隋唐時代，中國法師撰寫的經疏，距佛涅槃已有千年。恐怕這裡我們還是要以佛說的經典為準。

在經典中，提及「末法」<sup>1</sup>的地方並不多，也不像其它重要的法義（如「五蘊」）那樣給出具體定義。我們能確定的只有：隨著釋迦牟尼佛入涅槃，佛教正法的勢力必然漸漸衰微，從時間上距離佛世的遠近來看，分為正法、像法和末法，越遠越衰弱，最後滅盡<sup>2</sup>，相應的，曲解、邪說和毀謗也是越來越多。而這，正是佛子們悲觀心態的來源。其實，這種心情不是進入像法或末法時代才有，早在兩千五百年前，佛陀即將入涅槃時就出現了。《大般涅槃經》記載：

時諸天人及諸會眾阿修羅等，見佛光明還從口入，皆大恐怖，身毛為豎。復作是言：「如來光明出已還入，非無因緣。必於十方所作已辦，將是最後涅槃之相。何期苦哉！何期苦哉！……聖慧日光從今永滅，無上法船於斯沈沒！嗚呼痛哉！世間大苦！」舉手捶胸，悲號啼哭，支節戰動，不能自持，身諸毛孔流血灑地。<sup>3</sup>

這是釋尊將入涅槃時，諸天人眾的悲嘆和種種哀慟的舉動，絕望之情溢於言表，彷彿佛陀這一「走」，世間佛子皆成棄兒，永遠失去了庇護。但是，之後的經文裡，出現了一位名叫純陀<sup>4</sup>的優婆塞，釋尊沒有接受諸天、他方國土菩薩的供養，惟獨答應以他的供食作為涅槃前最後的受供。他們有這樣一段對話：

<sup>1</sup> 「末法」一詞，在經中有時也作「末劫」、「末世」等。

<sup>2</sup> 佛法滅盡時的情況詳見《佛說法滅盡經》。

<sup>3</sup> 《大般涅槃經》卷1〈1 壽命品〉（CBETA, T12, no. 374, p. 371, b28-c7）

<sup>4</sup> 也作准陀、淳陀、周那，意譯為妙義。

爾時純陀復白佛言：「如是！如是！誠如尊教。雖知如來方便示現入於涅槃，而我不能不懷苦惱，覆自思惟復生慶悅。」

佛讚純陀：「善哉！善哉！能知如來示同眾生方便涅槃。」<sup>5</sup>

原來如來入涅槃是方便示現，不是真的棄世間眾生於不顧！又，《楞嚴經》卷六，佛陀告訴阿難：

我滅度後，勅諸菩薩及阿羅漢，應身生彼末法之中，作種種形度諸輪轉，或作沙門、白衣居士、人王、宰官、童男童女，如是乃至婬女、寡婦、姦偷屠販，與其同事，稱歎佛乘，令其身心，入三摩地；終不自言「我真菩薩，真阿羅漢」，泄佛密因，輕言未學，唯除命終陰有遺付。<sup>6</sup>

《楞嚴經》卷九中，佛陀也囑咐阿難：

汝今未須先取寂滅。縱得無學，留願入彼末法之中起大慈悲，救度正心深信眾生，令不著魔得正知見。我今度汝已出生死，汝遵佛語名報佛恩。<sup>7</sup>

可見，在末法時代，仍有很多菩薩和阿羅漢，依照佛的囑託，以種種方便善巧，陪伴在我們身邊，幫助我們，成就我們。這個娑婆世界絕不是黑闇無光。

我們再來看《華嚴經》，夜神告訴善財童子一段久遠劫前的佛世因緣：

彼佛出時，有轉輪王，名：清淨日光明面，於其佛所，受持一切法海旋修多羅。佛涅槃後，其王出家，護持正法。法欲滅時，有千部異眾千種說法。近於末劫，業惑障重；諸惡比丘多有鬪諍，樂著境界，不求功德，樂說王論、賊論、女論、國論、海論，及以一切世間之論。

<sup>5</sup> 《大般涅槃經》卷2〈1 壽命品〉(CBETA, T12, no. 374, p. 375, b1-5)

<sup>6</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6(CBETA, T19, no. 945, p. 132, c8-14)

<sup>7</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷9(CBETA, T19, no. 945, p. 151, b6-9)

時，王比丘而語之言：「奇哉！苦哉！佛於無量諸大劫海集此法炬，云何汝等而共毀滅？」作是說已，上昇虛空，高七多羅樹，身出無量諸色焰雲，放種種色大光明網，令無量眾生除煩惱熱，令無量眾生發菩提心。以是因緣，彼如來教，復於六萬五千歲中而得興盛。……善男子！於汝意云何？彼時轉輪聖王隨於如來轉正法輪，佛涅槃後興隆末法者，豈異人乎？今普賢菩薩是。<sup>8</sup>

這兩段經文，有三處值得今人注意。第一，這個佛世的末劫情況，和娑婆世界的非常相似，甚至有的描述能在當今的世間找到活生生的例子。第二，這位王比丘在末法時代，是先以大神通讓世人重拾信心，然後轉正法輪，令正法又興盛了六萬五千年。第三，在這個末世，佛教的正法還能興盛起來，為眾生去除煩惱，可見，事情並不像今人所說的那麼糟。也許有人會說：「這是那個佛世時的事情，我們這個娑婆世界可不一定。」君請看《不退轉法輪經》：

佛言：「有難信者，少智下劣者……惡口貪嫉親近邪見，習邪見已，常修邪觀，不好學戒，心無慚愧無所顧畏，親近愚癡樂行外道，不信空、無相、無願、無生、無滅，於一切法不生信心。阿難！如是人等難可解悟。」爾時世尊默然而住。

是時阿難承佛神力，問文殊師利言：「如來何故默然而住？」

文殊師利答言：「於末法中，後未來世多有眾生，在於彼世成就如是心，不信法不能解了，是故如來默然而住。」

阿難言：「復有眾生能信如是法不？」

文殊師利答言：「亦有眾生少能信者。阿難！少有眾生能識於寶，多有眾生不識是寶。阿難！少有眾生能生信解，如是說法；城邑聚落，多有眾生棄捨不信。何以故？是彼眾生宿世因緣，本作謗法罪業障故。」<sup>9</sup>

文殊師利菩薩告訴阿難，娑婆世界的末法時代，有很多眾生不信正法、更不能解悟於佛法。阿難尊者又問「那還有眾生能信正法嗎？」菩薩給予了肯定的答案：「還是有少部分眾生能信解佛法。」這樣看來，

<sup>8</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 71〈39 入法界品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 389, a16-b6)

<sup>9</sup> 《不退轉法輪經》卷 3〈5 除想品〉(CBETA, T09, no. 267, p. 242, c28-p. 243, a24)

在佛法滅盡之前，不管是像法還是末法時代，都還會有佛子能信受正法，奉持修行。就怕眾生「不識寶」！文殊菩薩說：「少有眾生能識於寶，多有眾生不識是寶」，恐怕這就是「末法」之所以為「末法」的根本原因——仔細想想，佛雖然見不到了，但法還在啊，經典絕大部分都仍然保存在世間，甚至比過去方便千萬倍（一打開電腦，三藏十二部就在眼前），但是經典擺在人面前，有的人不敢讀，有的人不願讀，有的人曲解經義頑固不化，有的人只看了隻言片語就開始毀謗。識不識得了寶，關鍵就在「慧眼」。可惜的是，在這些過分保守的人群中，絕大多數都沒有慧眼，準確地說，是不敢相信自己能有慧眼。正因為這一點，才有了末法時代的三類主張這些比較極端的言論。下面，就來解析一下這些主張，看看它們究竟可不可信。

1、第一種主張說末法時代，眾生的根器很差，經文是看不懂的，所以還是老實念佛、勤做功德就行，經文就不用看了，頂多聽聽師父的講經。

首先，佛經中沒有這樣的說法。

其次，誠然，有一部分學佛人文化水平有限，有的年紀也大了，閱讀經文是有實際的困難，而且念佛求生極樂世界也是不錯。這是各人依照個人情況和志願作出的選擇，無可厚非。但是，說眾生都看不懂經文、不要看經文，是不是就有點太以偏概全了呢？這樣不負責任的說法傳播開來，會有怎樣的影響？

試想，如果一個有一定文化的人剛剛開始學佛、或者對佛教有興趣，從前輩居士那聽到或從網上看到這樣的「心得體會」，信以為真，便不敢貿然閱讀經文，並出於好心，把這個說法告訴其他人，輾轉傳播開來。於是，對讀經心懷猶豫的人越來越多，能潛心研讀佛經的修行人越來越少；而近現代以來，許多教外人士因為各種原因，開始閱讀、研究佛經，反正他們不信或者不全信佛教，自然也不用在意這個顧忌，於是他們依照各自的見解，解讀佛經，寫出大量佛教研究的著作，包括佛教史。結果現在，正規書店中能找到的佛教史絕大部分是教外人士以基督教、無神論等立場來撰寫的，表面上看是旁徵博引、言之鑿鑿，實際上是毀謗不帶髒字；而寺院流通處的書籍，常常是只有結論沒有論證，甚至不知道作者是誰，很難讓人信服。那麼，上面提到的不敢直接閱讀佛經的初學者們，為了了解佛教，還是得讀點什麼啊，就只有讀這些佛

教史了。讀後，對於書中的「佛教」和「佛教史」，有的人信了，有的人很懷疑，有的人更迷茫了，有的人開始照著書上的內容去「弘法」了。於是佛教界的諍訟越來越多，謗法的眾生也越來越多，這個責任誰來承擔？！

最後，也是最重要的一點：自己不讀經文，指望聽師父講經來學習，這個願望是好的，但誰又知道師父講的是不是正確？你自己沒有正知見，又怎麼去判斷你的師父有沒有正知見、是善師還是邪師呢？也許有人會說：「就算我沒有正知見，總有人有嘛！按他們的推舉來抉擇師父不也可以嗎？」不幸的是，現在的佛教界，每一個稍有名氣的修行人，都是有人讚歎隨學，有人指摘批判，沒有公認的「正知見者」。其實，釋尊早就預見到了他入滅後的叢林亂象，曾這樣對大迦葉尊者說：「迦葉！今時尚有於如來所多興諍競，何況未來！」<sup>10</sup>面對各方的諍辯，你如何判斷孰是孰非，你要聽哪一邊的推舉才好呢？可見，自己沒有正知見的話，竟然什麼都判斷不了！看到這裡，也許你會說：「那我要到哪裡去學習正知見呢？」這就在佛所留下的經文中啊！佛陀囑託阿難尊者：「汝等必須將如來語，於我滅後傳示末法。遍令眾生開悟斯義，無令天魔得其方便，保持覆護成無上道。」<sup>11</sup>「如來語」即是經典及律典，是至上的法寶，飽含著佛陀守護後世佛子的殷切之心，也是幫助我們抉擇正邪知見的明鏡。

釋迦牟尼佛將入涅槃時，有比丘問今後應該如何分別佛說、魔說，佛回答道：

有四決定說。一者，若有比丘，樂欲說法。作如是言：「我親從佛聞如是法，善解其義，受持讀誦，極自通利。」汝等宜應請之令說，應隨所聞，善自思惟：「為修多羅？為是毘尼？法相之中，有此法耶？」若修多羅及以毘尼法相之中，有此法者，宜應受持，稱讚善哉。若修多羅及以毘尼法相之中，無此法者，不應受持，亦勿稱讚。當知此法非我所說。……

<sup>10</sup> 《大寶積經》卷 2 (CBETA, T11, no. 310, p. 10, c21-22)

<sup>11</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 9 (CBETA, T19, no. 945, p. 151, b12-15)

汝等宜應善分別此四決定說。又亦以此分別說法，傳授餘人。  
設我在世，及般涅槃。虛偽真實，以此知之。時諸比丘而白佛言：  
「善哉！世尊。我等從今當能分別佛說魔說。」<sup>12</sup>

修多羅和毘尼分別是「經」和「律」的梵語音譯。這段經文即是告訴我們，無論說法者自稱是何來歷，聽到他說的法後，都應當自己靜心思惟：「他說的法是否與佛經相應？是否與佛律相應？」對照之後，如果說法人所說的，在經、律當中有出處，他的解釋能與經律的意思相符合，則確是依佛的教法而說，應當受持、讚嘆；如果說法在經、律中找不到出處，或者對經、律的分析有不妥甚至曲解之處，則不是佛的教法，也不應受持、讚嘆。佛陀也吩咐比丘們將這個印證的方法告訴別的弟子，這樣，無論佛在世還是涅槃後，弟子們都可以照這樣分辨佛說、魔說。

由此可見，閱讀經、律（尤其是經），對我們的修行是極為重要的。佛從沒說過末法時代的弟子讀不懂佛經，恰恰相反，末法時代的弟子爲了分辨真假佛法，更需要仔細地研讀佛經。否則，很可能給自己和他人的修行增添重大煩惱和障礙。

2、第二種主張，說末法時代，修智慧很難，要修禪定，有了禪定，智慧也會生起。並以定力、神通和生活清苦來擇師及判斷真假修行人。

首先，佛經中沒有這種說法。

正如前引文殊師利菩薩所說，末法之「難」，是難在辨識並信解真正的法寶，而非難在修智慧——如果能識得法寶，便能對真實的佛法生起信樂之心、如說修行，這樣即使是再懈怠的人，也能發起正智（哪怕只有一點點）並漸漸增上；而不識法寶，便不能知道佛法的真義，甚至跟隨他人加以毀謗，這樣即便是再精進的人，也沒有智慧可言，甚至是邪見、邪智充滿。

然後，讓我們來看看禪定、智慧和修行人之間的關係。

提婆達多這個人物，大家應該比較熟悉，以至於有的佛教徒用「你是提婆達多！」之類的話來評定意見不合的佛教徒。用這樣的言辭攻擊

<sup>12</sup> 《大般涅槃經》卷1 (CBETA, T01, no. 7, p. 195, c5-p. 196, a14) 「一者」之後的「二、三、四者」，只是欲說法人在身份上有不同，應該採取的態度與第一完全相同，篇幅有限恕省去。

他人是否合適暫且不表，這裡要說的是，提婆達多在佛陀住世的時候，還能吸引並召領一批出家人捨離佛陀的僧團跟他走，可見兩點：一、那個時候就已經有人不能辨識真假善知識了；二、提婆達多可不是那種看一眼就知道「不是好人」的人物，相反，從表現出的外相上看，他至少符合一部分人心中對善知識的理解和標準。

《增一阿含經》中，阿難尊者說：「提婆達兜在時，有大威神，極有神德。乃能往至三十三天，變化自由。」<sup>13</sup>《雜阿含經》又記載：

爾時提婆達多獲得四禪……即往詣阿闍世所。化作象寶，從門而入，非門而出。又化作馬寶，亦復如是。又復化作沙門，從門而入，飛虛而出。又化作小兒，眾寶瓔珞，莊嚴其身，在阿闍世膝上。……時阿闍世見是事已，即生邪見，謂：「提婆達多，神通變化，踰於世尊。」時阿闍世於提婆達多所，深生敬信。<sup>14</sup>

提婆達多有四禪的定力，神通廣大。神足能上忉利天，形相變化自由。在阿闍世王那裡變化身形、飛騰穿越，有如《西遊記》的孫大聖，把阿闍世王都看呆了，頓時心服口服，敬信供養。

提婆達多還在佛陀說的戒外別立五條戒律，稱為「天授五法」。雖然從現有文獻上看，關於「天授五法」具體內容的說法不完全一致，但都是從衣、食、住方面作嚴格的要求，如：盡形壽著糞掃衣，盡形壽不食魚、肉、鹽和奶酪，盡形壽乞食，盡形壽露坐等。這些戒律，在佛陀的僧團中沒有作硬性的規定，各人依習慣和實際情況自己安排。這「天授五法」從戒條上看，似乎要求得更嚴格了，生活更清苦，也沒有明顯的不妥之處。怪不得當佛座下的比丘去勸阻跟隨提婆達多的徒眾們時，這些徒眾還呵責來勸化的比丘：「汝等莫說提婆達多是事！何以故？是人說法、說律。是人所說，皆是我等所欲。是人知說，非不知說。是人所說，皆是我等所樂忍。」<sup>15</sup>

另外，佛陀也曾說：「提婆達兜，博古明今，多所誦習，總持諸法，所聞不忘。」<sup>16</sup>想像一下，如果現在也有這樣一個人——他說起歷史，

<sup>13</sup> 《增壹阿含經》卷47〈49 放牛品〉(CBETA, T02, no. 125, p. 804, b22-23)

<sup>14</sup> 《別譯雜阿含經》卷1(CBETA, T02, no. 100, p. 374, b10-21)

<sup>15</sup> 《十誦律》卷4(CBETA, T23, no. 1435, p. 25, a8-11)

<sup>16</sup> 《增壹阿含經》卷47〈49 放牛品〉(CBETA, T02, no. 125, p. 804, c17-18)

可以娓娓道來；聊起現代社會，也是真知灼見，侃侃而談；他博覽佛典，記憶超凡，經文、典故、出處都是觸目成誦，信手拈來；還神通變化自由、提倡嚴守戒律——這樣的人很可能被數億人奉為「大師」，怎麼看都絕對是大善知識啊！可是，這個人爲了自己的名聞利養，還是會做出諂曲、陷害的惡行。所以佛說：「提婆達多愚癡無智，不識義理，長夜受苦。」<sup>17</sup>爲什麼呢？因爲他雖然知道得多，卻只是停留在文字表面，不明白其中的道理，無法生起真實的智慧，於是仍然被煩惱纏縛、驅使，造作五逆地獄業。

從提婆提多的例子，我們可以看出，佛教所認可的真修行人的標準，是要有能解脫於煩惱繫縛的智慧。有了這種智慧，解脫功德也會相應生起，修行人會切實感受到煩惱的減輕。而一個有禪定及神通、熟悉經律又崇尚苦行的人，不一定有這個智慧。因此，我們判斷真假修行人，用禪定、神通、苦行等作爲標準恐怕並不可靠，關鍵要看他有沒有正智和解脫功德，聽他說的法是否與佛經一致，是否能幫助我們從根本上拔除煩惱的大樹，而不是僅在邊角上修枝剪葉。這做起來並不容易，尤其需要注意兩點。一、佛教的智慧，是能敵生死流轉、能離三界繫縛的。這個世界上，能減輕一般煩惱的並非只有佛教。跟朋友談談話、看看文學哲學的書籍、找心理醫生開解開解，對某些煩惱的排除都是有效的。如果說心中寧靜淡泊、逍遙自在就是沒有煩惱的狀態，這麼說來老子、莊子看上去也沒有煩惱，但那不是佛教所承認的解脫。二、有的時候，我們生起了煩惱不自知，以爲自己已經斷了煩惱。比如，有人在寺廟裡覺得很清靜，沒有煩惱，回到社會上，碰到各種各樣的人時，又會看人家不順眼，覺得和這樣的人在一起真是心煩。又如，有人深信自己的師父，一聽師父的開示，煩惱就都不見了，非常歡喜，但是一碰到人家對自己的師父或修行法門提出不同的意見，就生起氣來，覺得「是可忍孰不可忍」，跟人家爭吵，甚至咒罵別人下地獄。這些都還是煩惱。所以，我們對煩惱需要全面細緻地去觀察，這對檢查自己和判斷他人都是非常重要的。

當然，這裡也不是否定禪定神通、嚴守戒律、艱苦樸素和廣學多聞。這些對修行人而言確實有益，甚至應該提倡，在當今人心浮躁、物慾橫

<sup>17</sup> 《別譯雜阿含經》卷1 (CBETA, T02, no. 100, p. 374, c1-2)

流的社會也都是非常難能可貴的。只是僅僅以此來判斷是不是真的佛法修行人，並不是合適的作法。

3、第三種主張是，堅信聽來的一個結論：「末法時代，說自己有神通、顯示神通的都是外道；說自己證了果位、開悟的都是魔！」否定末法時代的神通及證果。並視這些人爲敵人，認爲應該予以消滅，以正視聽。

首先，依舊是，佛經中沒有這種說法。

其次，說說師父。前面也曾談到相關的問題：如果一個學佛人，自己沒有正知見，無法分辨善法惡法，又以不正確的標準來判斷真假修行人及擇師，這樣找到的師父難保沒有問題。前文所引中，文殊菩薩說，末法時代，多有眾生不信法、不能解了，少有眾生能生信解。如果一個學佛人百分之百敬信愛戴的師父，正是這多數眾生中的一員，不習正法，樂行外道，這師父連自己都度不了，更不用說度他的徒弟了。佛在世時，就曾談到未來世的惡比丘：

迦葉！我今說彼惡比丘不應希望。若說如是法，若遇如是法，聞如是法已，自知所行，不解深法而誹謗之，謂「非佛說，是論師作，或魔所說」，用教餘人。彼惡比丘，如是自害，亦復害他。自染垢污，亦垢污他。是惡比丘，不能自利，亦不利他。<sup>18</sup>

佛說這些惡比丘已有邪見邪行，遇到真實的法義與他的見解相違、對他不利的時候，不生慚愧之想，反而說這些法義不是佛說，是後人偽造的，甚至斥其爲魔說，並這樣教導他人。這種比丘，自害害他，不能自利，更不能利他。可見，如果一個修行人，自己沒有正知見，又懶於思考查證，師父說什麼就信什麼，還把師父言之無據的話轉告他人，也同樣是害己害人。所以，修行人千萬不能盲從師言，否則與迷信無異。

其次，說說這「有神通是外道，有證果是魔。」之所以會形成這個說法，排除掉酸葡萄心理作遂的話，可能又是犯了以偏概全的錯誤。

神通這東西，可以度化眾生，也可以迷惑眾生，因爲眾生特別容易對有神通的人產生敬信。天眼、天耳、神足、他心和宿命這五種神通的證得，按佛門的修法和外道的修法都可以達到，印度許多宗教派別都有

<sup>18</sup> 《大寶積經》卷 114〈7 糞掃衣比丘品〉 (CBETA, T11, no. 310, p. 647, c17-22)

證得禪定、神通的例子，甚至現代也有一出生就有特異功能的人。而佛門特有的漏盡通，卻又是一般人難以觀察到的。所以，一個大顯神通的人，可能是外道，也可能是佛門中人。前文引《華嚴經》時也提到，王比丘在末法時代顯示大神通，轉正法輪，令末法眾生對佛法又生起信心，這是利益眾生的大功德。因此說「有神通的都是外道」，是有失偏頗的。

末法時代，證果是比較難，理由前文也反復提到，是難在辨識並信解真正的法寶，而不是難在現代人的智力和毅力不如古人。說「證果的都是魔」，可能是從佛預言末法時代邪師說法如恒河沙、魔眾勢力熾盛推測而來，但佛從來沒有說「末法時代，說自己證果的人都是魔」啊！只要還有人能信解真實的佛法，就有可能證果。如果這個時代注定沒有人能證三乘佛法的任何一個果位，那我們末法修行人在這裡修行還有什麼意義？如果在這裡學不到能證果的佛法，只能念佛求往生的話，佛陀把那麼多經典傳下來還有什麼意義？所以，說「證果的都是魔」，且不論其毀謗的過失，實在是枉費了世尊的一片苦心。

最後，談談認定人家是「邪魔外道」，即，將其劃為敵人之後，要把他們統統消滅的言論。雖然有理由相信說這些話的人一般不會付諸行動（殺人是要受法律制裁的），也暫且不論人家是否真的是外道或魔，但作為一個佛教徒，說出這樣的話，就有違佛教平等慈悲的精神。佛說：「如來善修如是平等，於諸眾生，同一子想。如是修者，是名菩薩修平等心，於諸眾生同一子想。」<sup>19</sup>佛教自古以慈悲為懷，特別是修菩薩道的佛子們，更是以救度眾生為己任。當初釋迦牟尼佛樹下成道時，沒有把擾亂他的魔王及魔眾清除掉；魔王說要障害後世佛子，佛也沒有把他怎麼樣。提婆達多多次毀害如來，受報下地獄，一般人可能會想：「哼，活該！受報應了吧！」可佛卻是放出大悲光明，照耀地獄中的提婆達多，令他身上的苦痛得以緩解。<sup>20</sup>

我們學佛，很多地方做不到佛陀那麼好，遇到一些人和事還是會生起瞋惱之心，但至少不要忘記自己學佛的初衷。就算是破壞佛法的外道、魔，就算是一闍提，也都是有情，只是一時被無明障蔽而已。人非

<sup>19</sup> 《大般涅槃經》卷3〈1 壽命品〉（CBETA, T12, no. 374, p. 381, b6-8）

<sup>20</sup> 「爾時如來熙怡微笑，從其面門放大光明，青黃赤白，名曰大悲，遠照十方，上至阿迦膩吒天，下至十八地獄；照提婆達多身，身諸苦痛即得安寧。」《大方便佛報恩經》卷4〈6 惡友品〉（CBETA, T03, no. 156, p. 142, b23-27）

聖賢，孰能無過？我們應常懷慈憫之心，精進學習，以期早日有度脫他們的智慧和方便，這才是諸佛菩薩樂見的佛子之心哪！

以上就是對這三個主張的解析。也許讀者會發現其中有些重複提到的關鍵詞，比如讀經典、擇師、神通等。這是因為這三種有代表性的主張，都是建立在「無限抬高佛的境界，同時貶低懷疑自己」的心理趨向之上，又浸染於末法的絕望之中而形成的，它們的核心實際上是相通的。這三個比較極端的主張在當今頗具代表性，所以用了較大的篇幅來分析。下面回到心理趨向本身。這種心理趨向，對修行人有相當大的影響，主要體現在兩個方面。

一、使人失去信心，修行上很難有切實的收穫和成就。打個比方：有一棵參天大樹，旁邊的小樹苗看到大樹，都覺得「這棵大樹真好啊！我也要向它學習，爭取能早日像它那樣！」小樹苗們仰望著大樹，心目中大樹的形象越來越高大秀美，它們漸漸覺得自己好矮小、好沒用，甚至懷疑自己只是那種長不高的灌木，和大樹根本不是一個種類，更不用說和它長一樣高了。

我們學佛、修行到底是爲了什麼？當然是爲了成佛，至少也是爲了證得阿羅漢、辟支佛吧。結果有人一邊修，一邊說「我什麼都學不好！我根本進步不了！」佛說一切眾生皆有佛性，所以一切眾生都是佛器，就算各人因緣有遠近、才智有高低，但只要我們在修習，就一定會進步。末法時代的情況，就好像我們在一個學習環境很糟的學校上學，雖然老師和同學大都不怎麼樣，但是我們手上還有官方編寫的教科書，就算不聽老師講課，自己看課本，我們還是能學到東西，只是比有良師指導慢一些。可有的同學總覺得自己肯定哪兒有問題，肯定學不到知識、畢不了業，所以雖然每天有來學校忙東忙西，卻沒有心思學，也學不進去，就這樣因爲莫名其妙的理由荒廢了學業，無異於自毀前程。

二、使人失去理智。認爲「佛的智慧高不可攀、深不可測，佛的神通不可思議、無所不能，這些境界不是我們可以理解、討論的」，其實就是神化佛陀。這樣一來，修行人與佛之間的距離被拉得無限大，與其說是佛與弟子之間的關係，不如說是上帝與信徒之間的關係——有人說基督教常教導信徒「只要信，不要問」，因爲上帝是唯一的真神，祂的境界人類不可能理解，只需依教奉行即可。但佛教徒的修行，是「聞、思、修、證」，必須經過思考和修行才能證果，而提出問題正是思考的

表現和必經之路，佛經中的絕大多數內容也都是以問答的方式展開的。雖然我們現在還沒有成佛，還有很多不懂的地方，確實不宜妄自揣測佛的境界，但我們是在學習的過程中，可以將比較高深的部分放一邊，先把基礎部分學好，況且現在絕大部分修行人學的都是基礎部分。

如果一個佛教徒在內心把佛神化了，他在修行過程中一切合理的疑問都有可能用這個理由自行否定掉，他會越來越迷茫、消極，失去自己判斷的信心和理性。另一方面，對某些說法人而言，這個理由又是一個萬能的「答案」，當他們說的佛法面對人家的提問不能自圓其說時，都可以用「你的境界不夠」來敷衍過去，甚至還可以加上一句「你的根器不行」。於是，提問人陷入了深深的自我懷疑之中，不敢再相信自己的思辨力，在不安中變得盲目、順從。人一旦摒棄了自己的理智，就會無法抉擇正法邪法、善師惡師，糊裡糊塗跟著人家跑，也不知道走的是佛道還是魔道。

可見，這種「過分保守」的心理趨向對修行人非常不利，會障礙聖賢道、開啓惡趣門。學佛人千萬要注意，否則很可能對自己、對他人造成非常嚴重的後果。

## 二

這第二種心理趨向，與第一種正好相反，是把佛的境界看得很低，把佛法想得很簡單。這種情況在學術界很普遍，但也已經漸漸影響到佛教界內部。

先說說學術界。因為現在的佛教學術界，對輪迴的存在基本抱持否定的態度，所以不認為成佛需要三大阿僧祇劫的修行，對神通等等的記載也一概不予認可。因此，學術界的佛教史研究，是把釋迦牟尼作為一個普通人來對待的：

釋迦當時的處境是：如果不能把本國的政治地位提高，個人就要在學術思想上爭得領導權。<sup>21</sup>

從佛陀的支持者看，盡是刹帝利、大富豪，他的學說所代表的階級利益也就不言而喻了。<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 呂澂：《印度佛學源流略考》，上海人民出版社，2005年，第13頁。

釋迦一生很軟弱，他的業力說，就是具體的表現……另外，他對婆羅門、對種姓制度，只表示了消極的反對，不敢進行積極的反抗等等，都表現了他這一性格。<sup>23</sup>

佛陀的死稱為「般涅槃」。<sup>24</sup>

有的學者，認為釋迦牟尼只是一個宗教的開創者，為了吸引信徒，便順應當時的時代環境，發展出人們喜聞樂見的教義。有的學者，相信釋迦牟尼確實有尋求真理的理想和自己獨到的見解，他和世界上其他哲學家一樣，提出了自己對世界的認識，並發展了很多信徒。總之，釋迦牟尼是一個人，「般涅槃」只是對他的死亡的一種尊稱。他的教義也只是世間各種哲學理論中的一種，不神秘，更不深奧，甚至很淺顯明了一

釋迦反對上述兩派，主張「緣起說」，以為世界現象，都是因果相互聯繫，相互依存，互為條件的。……釋迦常說，懂得了緣起說，也就懂得了「法」。可見緣起說是他的學說的最高原理。<sup>25</sup>

這裡總結出的因果規律，非常容易理解。世間萬物都是有因才有果，都以其他事物為前提才能存在，而這些作為前提的事物也都是無常，所以世間的一切都是無常，是空，是無我。很多學者相信，這就是佛教所說的終極真理——「緣起說」，並認為依於這種「緣起說」，佛教又發展出「中道」理論。

不持臆測或先入之見，如實地照見法，不落於固定的看法，是中道的立場。視現象為常恆、為斷絕、為有、為無，都是固定的看法，都是獨斷的；不依此固定性立場之處才有中道。

由如實地知見法導入了「無記」的立場，對於「我及世界是常住？是無常？是有邊？是無邊？」等問題，佛陀沈默不答；此外，關於身體與靈魂是相同？是各別？如來死後是有？是無？等問題

<sup>22</sup> 呂澂：《印度佛學源流略考》，第 14 頁。

<sup>23</sup> 呂澂：《印度佛學源流略考》，第 22 頁。

<sup>24</sup> [日]平川彰 著，莊昆木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2004 年，第 71 頁。

<sup>25</sup> 呂澂：《印度佛學源流略考》，上海人民出版社，2005 年，第 20-22 頁。

也是一樣。對不可認識的、形而上學的問題，佛陀知道知識的界限而不作答。<sup>26</sup>

換句話說，所謂的「中道」，就是站在緣起的觀點上看事物，沒有絕對。佛陀對很多問題說是「無記」，因為他知道知識的界限，所以不作答。

這種緣起和中道，簡單！真的很簡單！中學生都能明白。怪不得很多學者「洞悉」了這個終極教理之後，也不稱自己是證果，因為太簡單了，知道了這個根本沒什麼了不起！別的哲學體系可比這深奧多了。而且，很多學者都注意到，佛教既然承認有「輪迴」，就必須承認輪迴中有一個維繫各期生命同一性的存在，這顯然與一切皆是無常的緣起論是矛盾的。由此，整個佛教的理論體系存在巨大的漏洞，並不能自圓其說。當然，如果把釋迦牟尼看作一個普通人，在兩千五百年前能提出這樣的理論已經是不錯了，有漏洞也是情有可原。

但對有理性的佛教徒而言，「佛說的法能不能自圓其說」是相當重要的問題，這直接關係到他們信仰的核心。如果瀚如煙海的佛經所要揭示的就是這麼一個幾句話就能說清楚的道理，為什麼要用那麼多文字來說？如果緣起法講的是一切無常的緣起緣滅，那麼《楞伽經》中大慧菩薩為什麼要提出「緣起何所生？云何作所作？」<sup>27</sup>這種問題呢？佛陀「知道知識的界限」，那就是說這些問題佛自己也不知道，原來佛是一個「不可知論者」！那他憑什麼說自己是「一切知，一切見」呢？還有，如果說「涅槃」只是對死亡的另一種稱謂，那為什麼說涅槃有「常、樂、我、淨」這四德？一般的死亡有涅槃四德嗎？

有太多的問題是學術界現有的解釋方法回答不了的。但神奇的是，現在佛教界很多師父開示的佛法，和學者們的解釋竟然差不了多少。「緣起性空」、「無我」和「中道」，他們也作幾乎一樣的解釋。比如，釋印順在《印度佛教思想史》中談到「中道正法」：

這是著名的中道緣起說。有——存在的，生起的，世間的一切，都依於因緣——種種關係，條件、因素而有而生的。依因緣有而有

<sup>26</sup> [日]平川彰著，莊昆木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2004年，第59頁。

<sup>27</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷1〈一切佛語心品〉（CBETA, T16, no. 670, p. 480, b27）

的，也就依因緣無而無，依此而確知生死解脫的可能性。有、無、生、滅——一切都依因緣而如此的，就是不落二邊，恰到好處的中道。<sup>28</sup>

這個緣起的解釋與學術界的相差無幾。書中也談到涅槃：

人間的佛陀入涅槃，也就是去世了。……涅槃是超越的，不能以世間的存在或不存在來表示。這不是分別言語所可及的，只能說：無限的生死苦迫是徹底的解脫了。<sup>29</sup>

「人間的佛陀入涅槃，也就是去世了」，可見釋印順也認為佛的涅槃實際上就是死亡。又說「涅槃」是超越了世間的存在，不能用語言來分別，也就是說，涅槃具體是什麼是不可知的。說來說去，對涅槃和死亡的闡釋，還是霧裡看花。這就有些奇怪了，佛教修行人的目標可以說就是證得涅槃，然而涅槃是什麼卻說不清、不可知，如果釋迦牟尼佛當初傳教的時候也這麼說，很難想像大眾會生起信心。這就好比一個人告訴我：「你要花費畢生精力去到一個叫 X 的地方，這個地方很好。」我問：「X 是哪裡？怎麼個好法？」他說：「說不清。」這樣的話我會相信嗎？會跟著他走嗎？其實，「涅槃」作為佛法中極為重要的問題，是可以講明白的；前文中提出的問題也都是有答案的。限於本文的篇幅，難以盡述，有興趣的讀者請參看《實證佛教導論》一書。

佛教界與學術界不同的是，他們並不是故意去矮化佛陀的境界，而是真的相信這種「緣起中道論」就是佛法。他們不覺得這是很簡單的道理，認為自己懂得了這個道理、悟出了這個道理是很不容易的，應該已經證得了果位。有的在家人，聽師父這麼開示之後，覺得自己聽懂了，便也認為自己證了果位，堪為人師了。他們不願去多想矛盾的地方，如果有人提出問題，一句「要學中道，不要分別」不僅可以解釋一切，還能彰顯他們的「證境」，襯托出提問人的愚劣。

然而，這種漏洞百出的「證境」，真的是證果嗎？恐怕不是證果，反而是佛陀所說的「增上慢者、取著增上慢者」<sup>30</sup>吧。不能自圓其說的

<sup>28</sup> 印順：《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1988年，第23頁。原文「中道緣起」後註有梵文詞條，此處恕省略。

<sup>29</sup> 印順：《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1988年，第16頁。原文「般涅槃」、「須跋陀羅」、「大迦旃延」、「婆蹉種」後註有梵文詞條，此處恕省略。

<sup>30</sup> 《不退轉法輪經》卷3〈5 除想品〉(CBETA, T09, no. 267, p. 243, a2-3)

證境，說明他一定有錯解佛法的地方。把對佛法的錯解當成正知見，認為自己已經「證果」甚至是「大成就者」，這種未證言證的人就是「增上慢者」，其信徒便是「取著增上慢者」，這樣的人現在可不少。之所以會這樣，一是因為佛教界也有修行人誤解了佛經、佛法，渾然不知；二是由於近現代的各種動亂，使佛教也受到相當大的打擊，法義傳承上形成了斷層。

如果說第一種心理趨向把佛的境界想得太高，與人的距離拉得太遠，屬於過於保守，那麼這第二種心理趨向則是把佛的境界拉近到和普通人差不多的高度——只要把所謂的「核心佛法教義」看上一看，就知道佛的證境了，甚至覺得自己已經成佛——這可以說是過於冒進了。

錯解的佛法不能使人發起出世智慧、生起解脫功德，反而一定會增加學佛人的煩惱。現實中的增上慢者，恭高我慢之心往往比一般學佛人更盛，面對質疑和提問時甚至會表現出瞋怒的情緒，這都是長期熏習不正見形成的習氣。而且，有意或無意地將佛矮化，把對佛法的錯解當作正見，這已經構成了邪見。以這種邪見自許證果、教授他人，是在毀謗三寶的同時誤己誤人，自害害他，將給修行帶來巨大的障礙和煩惱。這種「無知無畏」有時比「過於保守」更加糟糕、更加危險，所以修行人切不可草率盲進。

### 三

既然不能過於保守，也不能過於冒進，那修行人到底該以怎樣的方法和態度來學習佛法呢？

首先，我們需要正確認識佛、法、僧三寶。關於佛，經云：

佛陀者，覺，覺了一切法相故。復次，一切眾生長眠三界，佛道眼既開，自覺覺彼，故名為覺。佛於一切法，能一切得，一切說。<sup>31</sup>

佛陀的本質是「覺者」，祂覺了的是世間、出世間一切法的真相。這個真相是客觀存在的，無論有沒有佛出世，真相都在那裡，可以說世尊是一個發現者、報告者。又經云：

<sup>31</sup> 《大方便佛報恩經》卷6〈8 優波離品〉(CBETA, T03, no. 156, p. 154, c29-p. 155, a2)

佛德不小。乃從無數劫，積累功德、奉行諸善，自致作佛，有是神妙自然法化。一切知一切見，無不入無不化。<sup>32</sup>

佛陀在人間成佛、度化眾生，肯定是以人的形態出現在世間。但成佛絕不是僅以一世的修行就可以達到，而是無數劫以來廣行菩薩六度，累積功德，到這一世方成佛果。祂不僅覺證一切法，還有三十二相、八十種好，神通自在，非人能及。從這個意義上說，把佛陀視為人並不妥當。關於法，法的本質相當於佛陀這位真相發現者的報告，為的是讓三界泥潭中的眾生也能開啓道眼，從痛苦中解脫出來。關於僧，僧的本質是依循佛的教法修習，並已如實證知部分真相的有情，與身相、種族沒有絕對的關係。

既然佛也是從凡夫一路修行而來，那麼，他走的路也就是我們要走的路。成佛之路，漫長而艱辛，但絕不是沒有終點。我們的修行，要切實地、一步一步地往前走，儘量每一世每一世都能有進步，不自暴自棄，也不好高騖遠。不管自己現在的水平是高是低，我們只要朝著正確的方向，堅持走下去，就總會有到達目標的那一天。

誠然，我們現在須要面對很多困難：沒有領路人，環境、氣候惡化，道路曲折多岔，同伴中還有各種邪師邪友。但是，曾經的領路人留下的地圖仍然清晰可辨，一路上也有諸佛菩薩在默默地加持和守護，甚至化為我們的同修或家人陪伴我們成長。所以，在這個時代，我們仍然可以前進，只不過比以前更需要「自立」，運用自己的智慧分辨正道與歪道、善友與惡友。好比我們小時候過馬路，有大人牽著手，即便閉著眼睛也可以順利走過去；現在一個人過馬路，需要觀察信號燈、有無車輛違規闖紅燈等等，靠自己的判斷走過去。也許有人會覺得：「那麼多事情都要我自己判斷，這不是很累嗎？！」這也是沒辦法啊——佛在世時，學佛人接觸到的佛法中，正法至少占 98%；而現在，學佛人接觸到的佛法，正法恐怕不到 10%。我們接觸正確佛法的機率比古人低很多，當然需要格外注意。就好像食品，如果製造業者都秉承良心，原料、方法也安全可靠，我們自然可以放心大膽地購買；但現在各種問題層出不窮，毒奶粉、塑化劑、轉基因、農藥過量、化學添加劑……市民大眾都不得不多長個心眼，自己學習一些相關的化學、物理、農學、食品加工學知識，

<sup>32</sup> 《般泥洹經》卷 1 (CBETA, T01, no. 6, p. 182, a26-28)

保護自己與他人。學佛也是一樣。而且，這個思考過程能鍛鍊思辨能力，長久下來，一定能增長我們的智慧與方便。

綜上所述，學佛人應該以腳踏實地、循序漸進的態度來修行，不卑不亢，不盲從名勢，亦不閉門造車。佛陀所覺悟的是一切世間、出世間的客觀事實，只要我們能秉承客觀、理性的原則，依照佛典告訴我們的方法去觀察、修行，就一定能生起出世間的智慧，漸次證得果位，並切實體會到煩惱的減輕。這種解脫功德是實在的，和那種靠議論、臆測而獲得的滿足感，知道生僻的名相文字而生起的博學感是完全不一樣的。這，也正是實證的方法和效力。

## 影視賞析

### 隱形的翅膀

王雅君 詞曲 / 張韶涵 主唱

每一次 都在徘徊孤單中堅強  
每一次 就算很受傷也不閃淚光  
我知道 我一直有雙隱形的翅膀 帶我飛 飛過絕望

不去想 他們擁有美麗的太陽  
我看見 每天的夕陽也會有變化  
我知道 我一直有雙隱形的翅膀 帶我飛 給我希望

不去想 他們擁有美麗的太陽  
我看見 每天的夕陽也會有變化  
我知道 我一直有雙隱形的翅膀 帶我飛 給我希望  
我終於看到 所有夢想都開花 追逐的年輕歌聲多嘹亮  
我終於翱翔 用心凝望不害怕 那裡會有風 就飛多遠吧  
隱形的翅膀 讓夢恆久比天長 留一個願望 讓自己想像

[http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XNjIwNzY5NDg=.html](http://v.youku.com/v_show/id_XNjIwNzY5NDg=.html)

(請聽北大校長開唱)

### 隱形的翅膀——菩薩的旅歌

呂真觀 講述 / 甄不棄 記錄

2011年3月22日

2008年，我在收音機聽到王雅君作詞作曲、張韶涵主唱的《隱形的翅膀》。當時覺得歌詞的意思非常好，根本是一首佛教歌曲，就把歌詞簡單註解之後，發給幾位朋友，他們都非常喜歡。現在就來詳細解釋《隱形的翅膀》歌詞的意義。這當然不是作詞者的原意，而是聽曲人的詮釋。

「每一次都在徘徊孤單中堅強，每一次就算很受傷也不閃淚光。」菩薩道的修行是很漫長的，當我們初發起菩提心的時候，我們都是凡夫菩薩。發菩提心的人很多，但是大部分都不是初次發起。以佛道的修證來說，一個凡夫要發起菩提心是極為困難的事，有時候甚至「窮劫無有一人發菩提心」，就是這樣，才顯得菩提心的可貴。

當你發起菩提心之後，未見道之前，你會覺得七住位的明心、開悟是一件不可能的任務，可是後面又有第十住位的見性，還有十行位、十回向位、十地、等覺、妙覺等位階的修證，後面的修證一階比一階困難，但是因為你已經有菩提心做為基礎，所以漸次都可以得證，到最後一定會究竟成佛。

一個人發起菩提心是一件很不容易的事。佛菩提道的進修，要經過大乘五十二位階，前面十信位都還沒有發起真切的菩提心，等到發起真切的菩提心，而且大概知道大乘法是什麼東西，願意去學——這才進入初住位，三大阿僧祇劫開始起算。初住位的菩薩只是一個凡夫，還沒有大乘見道，甚至也還沒有聲聞見道，但是他發了真切的菩提心。發菩提心是一個很驚人的轉變，因為他以前是一個凡夫，凡夫的特徵是自私自利，不管做什麼事情都是替自己打算，或者是替眷屬打算、替家族打算。如果好一點的話，他替國家民族打算，比方說岳飛是個民族英雄，可是他那個歌聽起來滿可怕的哦。（大眾大笑。）「壯志飢餐胡虜肉，笑談渴飲匈奴血。」不把匈奴、胡虜當成人，還要吃他們的肉、喝他們的血——當時的時代背景不一樣，金人侵略了大宋的疆土，殺害了很多無辜的漢人，岳飛就作了這闕〈滿江紅〉，但是以現代人道主義的觀點來看，吃人肉、飲人血，是沒有辦法被接受的。也就是說，即使是一個被我們歌頌的民族英雄，還是一樣會落在這個「我」上面，只不過這個「我」範圍比較大，所以我們大家會很崇拜他。

相對於以前的自私自利，你現在發了菩提心，要犧牲自己去成全別人，甚至要把一切的眾生當作是你救度的對象，這是一個驚人的轉變，人家會把你當成異類。有一位朋友，他發了菩提心，他租的房子洗衣機壞掉了。房東聯絡洗衣機的廠商。廠商派人來看過以後，就說要多少錢才能夠修。房東把廠商的工作人員惡狠狠地罵了回去，罵完了以後，這件事情對他來講好像已經辦好了，他忘記房東的義務：洗衣機的設備是他要維護的。這位朋友考慮：要修這台洗衣機，還是再去買一台洗衣機？

他想：「要是買新的，下次搬家的時候會變成累贅。雖然修洗衣機到時候不能帶走，但是至少對房東或是下一個房客，這是有用的。」後來房東果然不願意付這筆修理費，還講說：「你這個傻瓜！修理費那麼貴，還不如買新的。」他剛搬進去的時候，馬桶壞了，請房東修，叫很久都沒有動靜，最後只好自己叫人把它修好，然後房東藉口費用太高，只肯負擔一部分。那個房子有三個房間，全部都在出租的範圍，房東卻違背租約，保留一個房間堆放雜物。房東根本就不記得這些事情，等到房客要搬走的時候，還反過來嘲笑房客。那個房東覺得：自私自利才是正常人，不自私自利的人一定是傻瓜。

有的人學佛，開始吃素，人家就說：「不吃肉營養不夠，那些雞鴨牛豬本來就是要給我們吃的啊！」他們不能理解你為什麼要吃素。如果你已經結婚，你太太或是你先生就開始緊張了：「你會不會出家？」（聽眾笑。）

我在國外的時候，有一個年輕的白人學佛，跟我們參加英文佛學班的討論。他跟哥哥講自己在學佛，他哥哥突然間安靜下來，從頭到尾把他打量了一下，然後很嚴肅地跟他說：「Well, what drug do you take?」（直譯為：你在嗑什麼藥？意思是說：你發什麼神經？）一個學佛的人，人家真的會把你當成異類。

等到你的熏習正知見漸漸成熟，你又會被其他的佛弟子當成異類了。因為現在是末法時代，檯面上有名的法師、居士，佛法的觀念大部分都是錯的，那些自稱是佛菩薩來轉世的，就更不用講了。欲界世俗法一定是攀緣三界有為法，出間法一定是滅除三界有法。佛法是出世間法，跟欲界世俗法完全相反，所以真正的佛法很少人會信受，但是若把欲界世俗法包裝成佛法，就會有滿坑滿谷的信徒。你為了救護眾生出離邪見，用三量（現量、比量、正教量）點評流行的錯誤見解，人家一定會罵你是邪魔、是附佛外道，詛咒你會下地獄。因為這個關係，你會得罪很多人。

這個時候，你會非常地孤單。以前跟你一起學佛的師兄弟，他們覺得說：「我們大家都是拜同一個師父嘛，為什麼你現在學了別的法，就開始來批評我們？佛法不就是不分別嗎？你為什麼要批評人家？我們的師父戒行那麼清淨，你批評師父豈不就是毀謗僧寶？」他們就開始這

樣子說你，結果你會跟原來的師兄弟都遠離了。甚至你的親友可能都會對你很不諒解，認為你破壞佛門的和諧。

「每一次就算很受傷也不閃淚光」，發菩提心的人碰到這些處境，還是會覺得很難過。然而，這是菩薩道必經的路程，自己既然已走上這條成佛之道，不管如何難受，還是要堅持到底。

「我知道我一直有雙隱形的翅膀，帶我飛，飛過絕望。」對菩薩行者來說，這雙隱形的翅膀就是菩薩的雙翼。《大智度論》說：「譬如有翼之鳥，飛騰虛空而不墮墜，雖在空中，亦不住空。」又說：「無兩翅者，是無般若波羅蜜、無方便。」般若即是智慧，方便即是慈悲（包括行願和戒行）。

所謂的智慧，其實就是正知見。正知見有兩種，一種是相似般若，一種是實相般若、大乘見道的智慧。凡夫菩薩依靠的是相似般若，也就是相似的智慧。比方說，你發了菩提心，開始吃素，那這個時候你的家人很不諒解，說你是個怪胎；你可以用相似般若來對治。相似般若就是文字般若跟觀照般若。你可以把《金剛經》「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」拿出來用，人家怎麼看你，是有為法，既然這樣，就跟夢幻泡影沒什麼兩樣——這是文字般若。要是你經常住在這種想念當中，就會有一種如夢如幻的覺受現起，好像有一層看不見的防護罩包裹著你，別人的嘲諷就像夢幻一樣——這就是觀照般若。觀照般若比文字般若管用很多，但仍然是相似般若，因為它並不是發現真相而發起的，所以要費勁地保持著，不然就會退失。

慈悲也有兩種，一種就是見道以前的世俗菩提心。世俗菩提心就是發願自度度他，希望自己能夠成佛，別人也能夠成佛——這個是世俗菩提心，這個時候你還不知道菩提心真正的意義。等到你見道之後，你的慈悲心是因為知道第八識的體性而發起的，如《楞伽經》說：

世間離生滅，猶如虛空華；智不得有無，而興大悲心。  
一切法如幻，遠離於心識；智不得有無，而興大悲心。  
遠離於斷常，世間恆如夢；智不得有無，而興大悲心。  
知人法無我，煩惱及爾焰；常清淨無相，而興大悲心。

這種菩提心稱之為勝義菩提心。勝義菩提心是因為發現真相而發起的，所以只要不退失見道的功德，勝義菩提心便不會退失。因此，勝義菩提心才是真正的慈悲，遠勝過世俗菩提心。勝義菩提心是因為般若智而發起的，所以這是真正的悲智雙運——此時，雙翼已然長成，菩薩遨遊於畢竟空，人間的種種困難與挫折，世間視為絕境，對菩薩來說，卻宛如夢幻。

唐朝有一個詩人叫做寒山子，他的詩雖然意境高絕，但不重格律，因此沒有被重視。但是到了二十世紀，寒山子卻變成西方人心目中最有名的中國詩人。西方人編亞洲文學選集，選錄寒山子的詩比李白和杜甫加起來的還要多。為什麼會這樣子呢？因為李白和杜甫的詩很注重格律，但從中文翻譯成英文，格律完全翻不出來，只有意境不受翻譯的影響，翻成英文你還可以感覺到這個詩人的胸懷非常地了不起，所以寒山子變成西方人最喜歡的中國詩人。那個時候有人寫了一本書叫做《法丐》，成了嬉皮運動的理論依據，《法丐》這本書就是依據寒山子的形象而寫的。美國有一部電影叫做《Cold Mountain》，我們把它翻譯成《冷山》，這是錯誤的翻譯，應該翻成《寒山》才對。因為《Cold Mountain》是根據小說拍成電影的，小說已經明白地講 Cold Mountain 是指中國的詩人寒山子。小說的情節跟寒山子無關，但是作者非常喜歡寒山子，所以用這個來命名。

寒山子在他那個時代活得很不好，他早年曾經通過科舉考試，但唐朝的科舉考試很特別，他通過的那種科舉考試還要經過選官的程序才可以做官。他經過多次的公務員選拔，都沒有被選上。後來離開家鄉，到浙江天臺，在那裡結婚生子，可是不久之後太太和小孩都死掉了。《寒山詩》裡頭有「筮遭連蹇卦，生主虛危星；不及河邊樹，年年一度青。」蹇，是行不通的意思，這是《易經》六十四卦之一。連蹇，就是接二連三都行不通。虛、危是二十八宿的兩個星宿。有一種說法：「客星在虛、危，為喪，為哭泣。」生主虛危星，意思是說，他一生都在空虛與危險當中度過。河邊那些樹，每年冬天到的時候雖然會枯萎，但是春天到的時候又重新會再發芽，可是寒山悟道以前的生活非常糟糕，根本看不到希望。他的一生很淒慘，做什麼事都不成就，最後家庭破碎、骨肉分離。

寒山就是在這樣一個悲慘的狀態身證解脫的。他有一首詩即是在描寫解脫之樂：

寒山無漏岩，甚岩甚濟要；八風吹不動，萬古人傳妙。  
寂寂好安居，空空離譏誚；孤月夜長明，圓日常來照。  
虎丘兼虎溪，不用相呼召；世間有王傅，莫把同周邵。  
我自遁寒岩，快活長歌笑。

形容他自己已經通達無礙，整個萬象統統都是一體。到這一種地步的時候，他當然不會把五蘊身當成是「我」。既然這樣，五蘊身的一切苦惱，就不需要掛懷了。

「不去想他們擁有美麗的太陽，我看見每天的夕陽也會有變化。」太陽相當於光環，包括頭銜、名譽、財產、權力、眷屬（包括徒弟、歌迷、支持者）等等，你會因為這個東西引起別人的羨慕或推崇。有個光環在你背後，人家會對你肅然起敬。比方說你是一個大慈善家，每次捐款都是幾個億，你一定會有好名聲，像比爾·蓋茨捐錢的數量很驚人，所以全世界的人都會注目他。不過，菩薩知道「這些世人羨慕的光環，其實只是短暫的存在，到最後必歸磨滅」，所以菩薩不會看重這些。菩薩看重真切的發心，只要有真切的發心，即使力量只有一點點，也可以發揮驚人的影響力。

有一次森林起火，大家很驚慌，佛陀說「不用擔心，很快就會熄滅。」後來果然如此。大家就問佛為什麼會這樣。他說，在過去世這個森林也曾經起過火，那時候有一隻小鳥，它知道這一片森林是很多動物生存的地方，森林火災不但要燒死很多動物，也讓幸存的動物無處棲息。那隻小鳥就飛到河邊去，把自己鑽到河裡去打濕了以後，再飛到火場上方拍幾滴水下去。那隻小鳥發了菩提心，就算自己力量很微薄，它還是拼了老命一直做下去；雖然無濟於事，可是這件事情卻感動了天神，來了一場大雨，把森林的大火整個打熄了。從那個時候開始，那個地方只要一起火，沒多久就會被打熄，因為那隻小鳥過去世發菩提心的功德，到現在都還在。（有人說：那發菩提心功德好大啊！）

五蘊的特質一定是無常，一定是受人宰制。歷史上的英雄好漢，他們把自己的五蘊變得很強，希望自己可以宰制別人而不受別人的宰制。很多人會發這種願：「我一定要努力地賺錢，將來出人頭地。」出人頭地是為了得到一個光環。錢財、權力、名望，這些東西都是光環。「我要得到諾貝爾獎，讓全世界的人都驚歎，哇！有我這號人物存在。甚至

我可以做聯合國的秘書長，呼風喚雨的。」雖然大部分的人都這麼發願，但是菩薩不應該這個樣子。菩薩應該用慈悲跟智慧，上求佛果，下化眾生。菩薩知道，世間萬法都會敗壞，那些世人所共同稱羨追逐的事物，雖然顯赫一時，仍然逃不過無常的變遷。歷史上那些英雄，無論他們多麼有權勢，現在都已成過往雲煙。

因為你有智慧，知道世間萬法都是無常。別人擁有的光環，其實是「我所」。六根和六識是「我」，你所追求的一切東西都是「我所」，包括那些光環在內。我和我所，都是無常、會敗壞的。

一個人很聰明，這也是在五蘊的範圍裡面。為什麼？很聰明就是意識的了別能力很好。意識是心法，屬於識陰，《阿含經》在形容識陰的時候，說「若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近」，意識的好壞是用聰明不聰明來判別，推理能力強，記性很好，考試都是第一名。這就是他的光環，他有一個很好的頭腦，識陰和想陰比人家優秀。有的人頭腦不好，但是他身體很強壯，他就靠這個來欺負別人。強壯的身體，是他的光環，這個是依靠色陰而起的傲慢。

「我知道，我一直有雙隱形的翅膀，帶我飛，給我希望。」第一段歌詞是「飛過絕望」，這裡是「給我希望」。菩薩知道，因為自己具足慈悲與智慧，所以將來一定能夠廣度眾生，圓滿無上的佛果，世間的希望沒有比這個更大的。

菩薩剛開始的時候，只有相似的般若慧，慢慢就會漸次增上，變成真正的般若慧，所以我們因中說果，把相似的般若慧，也當成菩薩的智慧。慈悲也是一樣，世俗菩提心很容易出問題，您發心去幫助別人，別人若是不領情，反過來辱罵你，你可能就放棄了。有的人看到師父發大悲心度眾生，心裡很感動，他就說：「好！我也要學習師父發起菩提心。」可是他是因為蘊處界無常的假像一時現起，而發起菩提心，哪一天你過去親近的師父，突然還俗了。他一下子覺得：「發什麼菩提心？這根本就是一場騙局嘛！人怎麼可能永遠都是替別人打算，不顧自己的利益，你看我那個師父就是這種樣子。當初跟我們說的那麼好，現在呢？」（聽眾笑。）一般人是根據蘊處界的無常法而發起菩提心，所以容易退轉。等到大乘見道之後，則是根據第八識的體性而發起菩提心，這會整個都

不一樣。但是世俗菩提心能夠導致大乘見道，所以不能說它沒有用處，只是沒有那麼可靠而已。

我們會絕望、會希望，都是蘊處界才有這些問題。蘊處界跟第八識是什麼關係呢？如果完全沒有關係的話，我們發菩提心也沒有用。《楞伽經》說：「智不得有無，而興大悲心。」如果蘊處界一定是有的話，你發大悲心也沒用，因為眾生的蘊處界永遠存在，煩惱跟痛苦就永遠都消滅不掉，你發大悲心又有什麼用？那如果蘊處界是無，從來都不存在，大家都在無餘涅槃，你又何必發什麼大悲心呢？正因為它「智不得有無」，說有說無都不對，所以我們可以透過修行把蘊處界的差別相全部都消滅掉——你可以證得涅槃，也可以教導眾生證得涅槃，把這些煩惱全部都消滅掉。眾生所以會一直在煩惱跟痛苦裡頭，是因為他們不知道有第八識，也不知道第八識跟蘊處界諸法的關係，所以他們會承受不必要的痛苦。

「我終於看到所有夢想都開花，追逐的年輕歌聲多嘹亮。」你每一世都在幫助人家，雖然每一世的成果只有一點點，但是累積起來，那個力量會變得非常大。有的菩薩一輩子只度一個人，這是有可能的。比方說他知道這個人過去世跟你有緣份，他反正閒著也沒事幹，就專門來度你。哪一種菩薩呢？就是過去已經成佛的菩薩。（有人說：這還能叫菩薩嗎？）當然還是可以叫菩薩，因為他離開佛位了，例如觀世音菩薩，他就是過去佛，佛號叫「正法明如來」。菩薩離開了佛位，他又不取證無餘涅槃，他觀察：「某一個人過去世曾經供養我，跟我有因緣。他現在還是跟以前一樣的愚痴。我反正閒著也是沒事幹，就花一輩子的時間度他吧！」他可以做你太太、做你兒子、做你爸爸，或者做你媽媽——反正就是做你最親近的人。你看他好像只是一個平常人，但是他一輩子都陪著你，用各種方法增上你的戒定慧三學，讓你慢慢走上成佛的道路。

菩薩的雙翼是認識真相而有的，因為這個認識是符合真相的，所以見道的功德不會退失，即使再來人間，也會因為無漏種子流注的緣故，很快就再度大乘見道，每一世都可以用慈悲跟智慧一直不斷地去利益眾生。菩薩道是很漫長的旅程，必須經過三大阿僧祇劫才能成就，很多世累積下來，成果會很驚人。所以你不要因為力量很微弱、看不到什麼成果，你就不願意去做。只要你一直做下去，將來就會有很多很多人因為你的緣故也發起菩提心。他們是新學菩薩，剛發了菩提心，追逐你的

腳步，高唱著菩薩的旅歌，一起走上成佛之道，這就是「我終於看到，所有夢想都開花，追逐的年輕歌聲多嘹亮」。

有的人可能會以為：「眾生成佛是真實的事，不應該是夢想。」事實上，只要是蘊處界統統都是夢想，而五蘊才能成佛，所以成佛也是夢想。一個修菩薩道的人不能著在「成佛」、「菩薩道」的法相上面。

「我終於翱翔，用心凝望不害怕，哪裡會有風就飛多遠吧！」在空中才能翱翔，空，象徵諸法畢竟空。《華嚴經》說：「猶如蓮花不著水，亦如日月不住空。」蓮花不著水，比喻菩薩不執著有相；日月不住空，比喻菩薩不著空相。要不住空、像鳥一樣在空中飛，必須有一雙強大的翅膀。菩薩見道之後，依般若慧發起勝義菩提心，具足雙翼，就可以翱遊於畢竟空，既不著空，也不著於有。見道之前，你就像一隻雛鳥一樣，飛不起來，等到你大乘見道以後，整個都不一樣了，這個時候，你就可以飛起來，真的翱翔起來了。

「用心凝望不害怕」。你還沒大乘見道的時候，你只是用眼睛在凝望，見道之後，你知道這統統都是第八識所顯現的妙用。所以，用眼睛凝望，就等於用心（第八識）凝望。你往外看，你看到的東西，也統統是第八識所現起的作用。因此，菩薩道當中的那些險阻和困難，也就沒什麼可怕的了。你知道三界諸法統統都是由心所現起的勝妙作用，站在五蘊的立場來看才有成與不成的問題。般若波羅蜜是「度一切法到彼岸」，菩薩看待一切法相都是自心所現的功能差別，所以根本沒有一切法的存在，更沒有一切法的變化（生、住、異、滅）可說，這就是《心經》講的「諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減……無智亦無得」。這些道理，菩薩已經知道了，所以就不會害怕，貧窮沒有關係，生病沒有關係，死也沒關係，乃至弘法度生的事業做不成也沒關係，統統都無所謂，完全無畏、不害怕。

再從另外一個角度來看，菩薩知道眾生都有第八識，所以眾生的宿命就是成佛，你不用害怕不能成功。一個菩薩最大的願望就是上求佛果、下化眾生，所以菩薩只會害怕自己成不了佛，害怕眾生度不了，但是你大乘見道以後自然就會知道「自己一定可以成佛，所有的眾生都有得度的因緣，自度度他的菩提事業任何人都無法抵擋」，這樣你當然就不會再擔心、害怕了。

但是因緣有近有遠，以短期的因緣來說，哪個地方有因緣，你在那個地方才能夠演說佛法，才能夠度眾。如果完全沒有佛法的因緣，菩薩就沒有辦法度眾生。你有多少力量，你就做多少事，沒有人願意贊助你弘法，你就自修、獨善其身，所以說是「哪裡有風就飛多遠吧」。即使連度眾這個事情，我們都要隨順因緣，觀察因緣去做，做不了就不做，沒有關係，總會有別的地方我們可以使上力的。這樣子。

「隱形的翅膀，讓夢恆久比天長，留一個願望讓自己想像。」剛才我們講過，蘊處界統統都是夢境，包括自度度他的菩提事業，也一樣是夢境。像普賢菩薩，他有一個恆順眾生的願，「虛空界盡，眾生界盡，眾生業盡，眾生煩惱盡」，這個願才有了結的時候。這個願是菩薩的夢想，「虛空有盡，我願無盡」，所以是「讓夢恆久比天長」。經典說眾生永遠都度不完，所以這個願永遠都沒有終結的時候，只能「留一個願望讓自己想像」了。

# 實證佛教通訊 第 1 期（創刊號）

發行人：呂真觀

編輯：實證佛教研究中心編輯組

E-Mail：real.observer@m2k.com.tw

出刊日期：2012 年 2 月 15 日

呂真觀的 SkyDrive

<http://cid-f095a47257580ae2.office.live.com>

實證佛教通訊

[呂真觀的 SkyDrive](#) ▶ open ▶ newsletter

本刊文章歡迎非營利性質的轉載、翻譯、引用，但請註明作者及出處。