



北美化痕 (一)

台灣・大毘盧寺 恭印
美國・遍照寺

釋成觀法師 撰
毘盧出版社 印

目次

目次	一
自序	十三
一、大乘信位菩薩的修行	1
甲、序說	5
一、根器——信根	5
二、經云：「末世眾生根鈍、福薄、障重」	10
三、修行的目的	14
四、信的重要性	15
五、修行次第	18

乙、釋講題	23
丙、大乘信位菩薩修行要目——修「信位十心」	54
一・初信位——信心	56
二・二信位——念心	56
三・三信位——進心	59
四・四信位——慧心	60
五・五信位——定心	61
六・六信位——不退心	63
七・七信位——回向心	64
八・八信位——護法心	69
九・九信位——戒心	72
十・十信位——願心	73
I・初信菩薩的修行——四信心	75
甲、信佛	76

一・信三世十方一切佛	77
二・信佛果功德	87
(1) 信佛爲一切智人	87
(2) 信佛有三身四智	90
(3) 信佛十號具足	99
(4) 信佛有十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法	111
(5) 信諸佛功德平等	121
乙、信法	123
一、信「因果法」	123
二、信「六法道」	126
三、信「三乘法」	135
四、信「三世十方一切之法」	144
(a) 信「權法」	145
(b) 信「實法」	151

(c) 信「無上法」	151
(d) 信「大乘法」	153
丙、信僧	157
一、信「凡僧」	157
二、信「聖僧」	158
(a) 信聲聞、緣覺僧	158
(b) 信菩薩僧	164
丁、信真如	176
一、信三真如	177
1. 信「自真如」	177
2. 信「他真如」	178
3. 信「真如平等」	179
二、「三寶」與「真如」的關係	181
1. 佛以「真如」為寶	181

二、三皈依要義

甲、引言	191
乙、三皈依五戒總說	194
丙、三皈依要義	198
一、就路返家	198
二、外家與內家	200
三、家之九義	203
2. 法以「眞如」爲寶	181
3. 僧以「眞如」爲寶	182
II・消業、起信之法	183
一・禮佛、懺悔	184
二・讀誦經典	185

四、為何要皈依？——追求智覺……………206

1. 由迷返悟……………206

2. 四種智覺……………207

3. 「無常慧」……………209

4. 「空慧」與「無我慧」……………217

五、皈依心要……………219

1. 「性皈依」與「相皈依」……………219

2. 「結緣皈依」與「真實皈依」……………221

3. 究竟皈依……………222

4. 皈依之層次：人←法←心↓性……………223

5. 「三皈五戒心要偈」……………224

三、五戒與在家律要……………226

一、序言……………226

二、佛滅之後「以戒為師」	229
三、戒與無漏	230
四、別解脫	232
1. 殺生與不殺生的果報	233
2. 偷盜與不偷盜的果報	234
3. 邪淫與不邪淫的果報	235
4. 妄語與不妄語的果報	236
5. 飲酒與不飲酒的果報	236
五、破戒	237
六、持戒才算正式開始學佛	238
七、尸羅——離惡、清涼	240
八、戒學大要	243
(一) 戒體	243

(二) 戒相	244
1. 開相（開緣）	244
2. 遮相（遮止之相）	249
3. 持相	251
4. 犯相	252
(三) 戒德與戒威	253
九、菩薩戒	255
十、戒學問答	257
1. 廣義與狹義的「不妄語」	257
2. 無心不成犯	261
3. 開緣	263
4. 美麗的謊言	265
5. 受戒的條件	269
6. 正式受戒與不受戒之差別	272

四、六祖大師的公案

7. 著作權與不與取——及因果不爽	275
8. 受戒與葷辛	277
9. 受戒當天的準備	280
甲、何謂公案？	282
乙、禪宗的文字觀	284
丙、禪宗簡介	286
丁、六祖大師的公案	288
一・公案八則	289
1. 公案第一則（出自原經「自序品第一」）	289
2. 公案第二則（出自原經「自序品第一」）	294
3. 公案第三則（出自原經「機緣品第七」）	299

五・修福、惜福與檀波羅蜜

4. 公案第四則(出自原經「機緣品第七」)	303
5. 公案第五則(出自原經「機緣品第七」)	306
6. 公案第六則(出自原經「機緣品第七」)	310
7. 公案第七則(出自原經「機緣品第七」)	317
8. 公案第八則(出自原經「機緣品第七」)	323
二・六祖大師法偈	328
一、修福與惜福	332
二、自受用福與他受用福	334
三、積福	336
四、布施與布施波羅蜜	338
五、轉「檀那」為「檀波羅蜜」之九法	339

1. 信施	339
2. 不輕心施	340
3. 不慢心施	342
4. 不吝施	343
5. 不悔施	344
6. 恭敬施	345
7. 平等施	346
8. 不望報施	346
9. 無所求施	348
六、釋「燃身獻佛義」	360
七、楞嚴偈義解	369
作者小檔案	411

自序

所言「化痕」也者，幻化之痕跡也，以一切法皆如幻如化，故過去之陳跡，實亦如是如幻如化。經云：「眾生如夢，菩薩如幻，諸佛如化。」故名此篇為「化痕」。是故眾生醉生夢死，長夜不覺；菩薩修習如幻三昧，自覺覺他；諸佛如來千百億化身，度化無量有情。又，夢即是幻，幻即是化，故言曰「夢幻」、「幻化」，是故密教契經云：「心佛眾生，三平等也。」宗門亦云：「生佛平等」，即此義也。又大日經云：「復次秘密主，八地自在菩薩三味道，不得一切諸法，離於有生，知一切幻化，是故世稱觀自在者。」

在此集子中，共收集了十七篇文稿，分為二集。上集計七篇，下集共收十篇。此中大部分為筆者多年來在美國對信眾的專題開示或文稿，僅只「五戒與在家律要」一篇是用在台開示的稿子。又此中講稿共有六篇是筆者出家前的作品。其中，以時間上來講，最早的是「浩然之氣」（1981），那時我正

在「德州華商報」任專欄作家，此文本欲登於該報，後因事未果。其次，「冥想三部曲」(1983)，係為護持「德州佛教會會訊」而作。此外，「禪法述要」(1983)、「三世心不可得」(1983)、為在閉關前及關中的作品。而「大乘四信」(1987)及「大乘信位菩薩的修行」(1987, 7月)則是出關後，分別於休斯頓「佛光寺」及紐約「莊嚴寺」所作的專題講稿。

本集的下冊中，有幾篇是從文化上的比較，來突顯佛法的殊勝，如唯識學與西方心理學(弗洛伊德心理學)之比較，儒、釋、道三家之比較等。作者之意在於通過對主題的敘述，令讀者能對西方的心理學及一般文化能有進一步的認識，且對中國固有的儒道二家思想，亦能有較深入之洞察；然後再經過與佛法之比較，則更能顯示佛法之殊勝與稀有，從而建立對佛法無上之信心。

又，在篇章的編排上，上冊以「大乘信位菩薩的修行」為首篇，而以「楞

嚴偈義解」為總結，表示修行「以信為能入」，而入於『楞嚴經』的無上究竟正理之解行、修證。下冊以「三世心不可得」為首篇，止於「大乘四信心」，此即暗示修行乃依於「無住生心」之本：「三世心不可得」之極理，以現代語言、詞彙、思維模式，闡發此甚深般若之智，以期眾生得聞此深理，「不驚不怖」，入於正解乃至勝解。此則修行得以真實般若為前導，最後乃終於大乘之四信心：信佛、信法、信僧、信真如，以此四信成就，得成就一切善根，得入無上菩提之行。茲為序。

釋成觀識於美國「遍照寺」

佛曆二五四四年佛歡喜日

(西元二〇〇〇年，民國89年8月)

一、大乘信位菩薩的修行

諸位長老、法師、居士大德：

多謝總幹事剛才爲我向各位作的介紹，以及讚許。同時也非常感謝副會長，令我有這個機會在這裏以小小的心得作爲供養，供養諸位以及十方諸佛菩薩。我今天所要講的是「大乘信位菩薩的修行」。我選這個題目的原因是總幹事以及方丈老和尚曾經交代過我，希望向大家講些閉關的經驗與心得，而這個題目可說是我在閉關期內最大的感觸。

佛經中經常提到「末世衆生根鈍、福薄、障重」。衆生根鈍的原因不一，然而目前我們的根器中最闇鈍的一環，卻是最基本的「信根」；而修行卻須從最根本處著手，因此，如何長養信根，這無疑是我們當前修學最重要的課題，所以我現在就與大家深入地來探討這個「信」字。

大乘菩薩從初發心到成佛，一般來講有五十二個階位，這是『華嚴經』上說的，其他的經內曾提到有五十四位或是五十六位；另外，『楞嚴經』所說的則是五十五位修證。我想諸位大概都是修學大乘佛法的，既然是修大乘佛法，就表示所修的是菩薩道，因此這個課題與大家的修行攸關重要。菩薩道五十二階位是「十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺」，因此可知最初的十個階位就是「十信位」，所以如果要修行菩薩道，就必須從「信位」開始修起。有好習慣的人或許會說：「我是『不立階位』的」；當然，你若確實是上上根器人，那對你自己而言，或許可以不立階位，可是要知道所謂「上上根人」、大根利智之人，他們的頓悟並非未曾經過這些階位——還是要經過的，只是大根人不停留罷了。好比搭火車，有的人搭的是慢車，有的人搭的是快車或是光華號特快車。慢車是每一站都停，而且停的時間久；快車是停的站較少；光華號則是從起站到終站，只停一或二處而已。若是想要更快，可搭乘飛機，中途根本一站也不停地直達目的地——雖然如此，可是毫無疑問地，飛機還是要飛經那些地點的上空；也就是說，還是「經過了」那些地方，只不過是以極快的速度「超掠」那

些境界而已。你若說「我是大根器人，我一下子即可從初發心位而到十回向位」；那也並非不可能，但如同上述，那也並不表示你都沒有經過十信、十住、十行等這些階位，而可直接跳過去。其實，你確實是經過的，只不過是毫不滯留，而且是快速通過其間。以根器高之故，所以能不須久作停留，剎時即過彼境界，但並非毫無經歷。好比天才兒童的學習速度相當快，甚至可以「跳級」，但是並非他所跳過的課程，他都沒有學過，而是他領悟力高，可以舉一反三，那些所跳過而沒正式上課修的課程，他早就私下自修，都學會了，所以表面上看來他不用再正式上課。因此，莫看到頓根、利智之人「不立階位」，你就要也要不知量力，不按步就班，想偷懶，不紮紮實實地修行。殊不知即使是大根利智之人，他不是不用修，他反而是比常人更勤奮勇猛，故修得更快，成就也跟著迅速，如是而已。他今生能修證得快，也並不是沒有來由的。事實上，「如是因，如是果」，這是他過去生久修之故。你所看到的只是他今生成就得快，而前世累劫辛苦修行之時，你未曾當場見到，他今生私下心中的精勤，你也看不到，故只見其「果」，不見其「因」。又好比看到有力氣的人挑東西，好像一點都不費力的樣

子，等輪到自己挑時，才覺得怎麼那麼重，這是一樣的道理。

在還未講到正題之前，我先來解釋一下各位手上這份講義大綱的由來。總幹事原先希望我在演講之前要準備一份大綱。起先，李居士爲我訂的時間是三個半小時，之後又來電告知，由於節目增加了如拜山等活動之故，由三個半小時減爲兩個半小時。在那時，他也問了我有沒有講義大綱。我當時的回答是「若是要有，也可以。」當我後來知道時間改爲兩個半小時的時候，我心裏即想：還好沒有給他講義大綱，否則當初訂的是三個半小時，大綱寫的也是三個半小時的內容；而臨到講的時候，又只剩下兩個半小時；若是講不完，同學們一定會認爲我偷工減料。所以我很慶幸那時沒有寫大綱。可是抵達此地時，有人告訴我：智海法師因爲趕不上飛機，取消了行程；所以臨時又將我的時間增加成爲四個半小時（在座哄堂大笑）。當初，總幹事要求我準備講義大綱，據我的猜測，可能是因爲由兩個半小時突增爲四個半小時，這個差距是很大的，怕我在台上亂蓋，所以有講義大綱比較好。我明知其意而心照不宣，現在則是「心照而宣」。當寫完此講義大綱時，我有種好像完成了一份博士論文大綱般的感覺。如此一

來，也不錯。我就儘量講，若講得不好，還請大家多多包涵。

甲、序說

一、根器——信根

首先講「序說」——信根。要瞭解「信根」這個名相，必須先瞭解何謂「根器」。我們學佛常常聽到別人講「根器」這個名詞；我們也常常說「學佛是勉強不來的，和『根器』很有關係。」學佛與根器確實有相當大的關係。譬如無論學那一個法門，能夠學多深，都是根器的關係。何謂「根器」呢？學佛的第一要件就是不能糊里糊塗，要「善分別諸法相」。「善分別」是意根之用，有智慧方能分別一切法。所以我們現在就來善分別一下「信」根及「根器」這兩個名相。我們一提到「根器」，通常想到的是「大根器」、「小根器」的根器，而且多半

以為只是指「慧根」而言。然而，所謂「根」，依佛法來說，可分為五種：「信根、進根、念根、定根、慧根」。這五種根又稱為「五善根」。為何名之為五善根呢？因為這五項是「一切善法的根本」。若無此五種根本，則一切善法皆不得生起。又為何以「根」來定其名呢？因為此五善根就如同樹木之根：樹木因為有根，所以能夠發芽、抽枝、成長、茁壯，乃至開花、結果。學佛亦復如是，因有信、進、念、定、慧此五善根，一切善法方得發芽、抽枝、成長、茁壯、開花、結果。所以此五善根實是修行的根本要件。

「根」解釋完了，現在來解釋「器」。「器」是器皿，可以用之以盛物，表示此五善根就如同器皿一般，可以容納善法、領納佛法。若無此五善根，則如無器；無器則無從容「法」。且此器本身必須是完整的、清淨的。若其器破漏，或不淨，則所容納之法勢將漏光、或變成不淨。就如不乾淨的杯子，即使所裝之物為甘露水，亦皆為其所染，而變成髒水。若是有毒的杯子，則其中所盛之甘露水亦皆變為毒汁，飲之能殺人致死。以此之故，當初六祖大師欲為道明法師說法之時，就叫他先「自淨其意」；等他自己把心垢滌淨之後，六祖大師才為

他說法。有一則小故事提及一位很有學問的博士去參訪日本一位禪師的經過。日本人愛好茶道，當博士來訪時，禪師以上好的茶來招待他。禪師與這位博士對坐，一言不發地只是替他斟茶，斟到杯子滿了，仍不停止，甚至溢到桌面上，他還是繼續倒。博士見狀，禁不住提醒禪師說：「已經倒滿了，都流出來了」。直到這時，禪師才暫時住手而開口說：「你自己不先把杯子裏的舊東西倒掉，我如何能為你裝入新的東西呢？」因為這位博士心裏面自以為蠻有東西的，所以新的東西自然就裝不進去了。由這個小故事我們學到：我們必須先把世間的知見一概放捨之後，才有空間裝佛法。如果俗見不捨，依舊因襲貪戀以前的世俗知見，就會變成學法的障礙（煩惱障、所知障）若不去陳見，即使勉強把佛法裝進去了，也會被心中的俗見污染。所以要先自淨其意——自淨其「心器」，才能真正好好地學佛。以上為解釋「器」字。

根器的「根」在此處作形容詞用，形容「器」這個字，表示此根如器。在『六祖壇經』裏，六祖大師曾說：「譬如天龍下雨於閭浮提，城邑聚落悉皆漂流，如漂草葉；若雨大海，不增不減。」這一段話是形容小根小器之人，若容納得

一點點法，就膨脹得不得了；小根器人，一天之中若念上三、五百聲佛號就覺得很多了。大根利智之人念佛，則多多益善，不得少爲足。菩薩發廣大心時，等心修習一切法。當然心中訂有一個主修，明白自己在作些什麼，不會迷失方向。譬如讀大學一定有個主修科目，如化學、電腦、物理等等。但是在大一、大二時也一定要修些共同科目，如國文、英文、現代史等。這些基礎知識要先有。到大三、大四時才專修自己的主修範圍的科目；學佛亦復如是。有些人說：「我就只挑一個法門來修就夠了。」這固然是很好，但只修一個法門，其他都一竅不通，是無法真正將此法門修好的，必須涉及其他一些法門以爲輔助；當然，輔助法門必須是相關的，不能離得太遠。譬如：藕益大師到後來以修學淨土爲主，但是這並不表示他只修淨土一門。乃至李炳南老居士早年也並非只修淨土，這其中的緣由，是因爲「法由衆生心生」。這些善知識有鑒於我們末世衆生大多根器鈍，無法容受廣大之法，所以才慈悲告訴我們一個最容易行的方法，而且是保證有效的方法，否則跟著別人東闖西闖，到後來甚至走迷失了，走不回來了都還不知道。所以才說所謂的「一門深入」。然而在一門深入之前，還是要先做好

一些準備工作，那就是：必須對整個佛教的基本知識要先有個了解，不能一無所知就只念佛、打坐、或念一個咒就滿足了。有些人口說他喜歡打坐、修禪定，然而卻對佛學最基礎的概念都沒有，那怎麼成呢？那樣，遲早要出問題的。

現在回頭講。大根器人因發心廣大、心器廣大，所以可以容受無量法。因此無量衆妙法門都可容受；其心就如大海一般，雖容納無量上妙法門，仍是不增不減。如天下雨，雨水滴入海裏，然而並不見海水有所增加；地面乾旱，很久不下雨，也未見海水有所減少，大根器人亦復如是；若修行之後覺得有所增加，覺得自己越來越了不起了，這就是「有增有減」，如此則成所謂「增上慢」，以有所得故。大根智人了知「不增不減」，以覺實無所得故。若能如此，則能體會『心經』中所言：「菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖。」爲何會沒有恐怖？因爲你如實知「不增不減」。

二、經云：「末世眾生根鈍、福薄、障重」

下面來解釋這三種情況：

【A】根鈍：

這是指五根皆鈍，並非單指沒有「慧根」而已。沒有慧根亦可稱為慧根闇鈍，其實末法時期的衆生不僅慧根闇鈍，甚至連最基礎的信根也鈍，可說是信根短淺，甚至信根不具。這是我個人在修地藏法門時所感受最深刻的一點。其實更進一步講，我們末世衆生不但「信根」鈍，其實連「念根」、「精進根」也都鈍，當然「定根」更是難得有的；而「慧根」上面已說過。所以總的說來，末法時期的衆生，五善根中，幾乎沒有一根是行的。由於念根及精進根短淺，所以才不堪用功修行，一用功修行，就覺得很累，或毛病百出——若出去玩一玩，就什麼事都沒有了。如何稱為念根鈍呢？譬如現在念一下經，或念一下佛，覺得境界還不錯，頗能攝心不亂，心也清淨，可是待會兒一看電視，剛才的念力、清淨

心就馬上消失得無影無蹤了；這時想再念佛、念法，也念不起來了——念力很容易忘失，這便是念根短淺。若連信根、進根、念根都沒有了，更遑論定根——因此末世衆生，很多可說是「無根」，因為無「根」，所以到處飄蕩，終日糊里糊塗，「波波度一生」。以上所提的是指一般人而言，在座諸位都是有修有學之人，大概不會像這樣子。

【B】福薄：

福是修來的，我們末法時期的衆生，福報大都非常淺薄。以福薄故，在修行中就有如下的障礙：

(1) **無暇修行**。現在大家都很忙，不管是上班或不上班的時候都忙。上班時忙公事，不上班時忙私事、家事，以及遊玩的事。星期天還要整理院子、看顧小孩、帶孩子出去玩、吃用餐館，與同事、朋友、鄰居社交等等，非常忙碌。除此之外，還得常利用時間侍候父母，與親戚來往、聯絡感情。想要修行，就是找不出空檔來。

(2) **缺乏善知識**。當然在各寺院裏是有很多的善知識，可是當我們一回到家，無形中就鬆散下來。

(3) **外驚多**。外驚是旁驚之心的意思，指心往外跑、游離不定，最重要的是像某位法師所說，由於大眾傳播業蓬勃，傳播工具太發達，大家的心思都黏在錄影帶或電視、電影上面，所以我們末世衆生修行很難。

【C】障重：

這裏的障，指「事障」及「理障」。事障即「煩惱障」，理障即「所知障」。

(1) **事障（煩惱障）**：何謂煩惱呢？煩惱有「根本煩惱」與「隨煩惱」兩大類，廣如唯識「五位百法」裏所說的，有貪、瞋、痴、慢、疑、忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍、無慚、無愧、昏沈、掉舉、不信、散亂、不正知等等，這些都是煩惱。可是很奇怪，我們不但不會厭離自心的煩惱，反而會對自心煩惱心生貪愛！這是很奇妙的事。何以見得？舉個例子，各位就會明白：當

我們看電影時，越是刺激的，我們越是覺得棒。其實那些境界都是散亂境界，令心攀緣，令心不正念、不正知，乃至於令心生貪愛或瞋恨等等。如見到螢幕上的壞人，常會不自覺地也恨得牙癢癢的，乃至欲其速死。以修行人來講，這些貪愛、瞋恨的境界都是雜染煩惱；可是以世俗人的觀點來看，卻是「很好的藝術品」——能夠激起觀眾越強烈的愛、憎的，表示越是「上乘的」作品：所謂能「引起觀眾共鳴」，乃至「令人看了盪氣迴腸」，其實都是雜染煩惱境界，而世人以顛倒心，貪愛如是等境界，故稱為「煩惱障重」。經中佛常說：「眾生心顛倒，以苦爲樂，以樂爲苦。」就是這個意思。

(2) 理障（所知障）：這是指我們所知有障礙。我們依據於心、意、意識、眼、耳、鼻、舌、身去分別判斷，也就是依我們五官的感受及六識去判斷。如上一節課法師所說的：不能分辨現量、比量、非量、聖言量等，於其中間妄生分別，所以就起無明顛倒夢想。由於受制於諸如此類的種種障礙，所以修行很難。

承上所言，「根鈍、福薄、障重」這三種因素，是構成我們學佛最難突破的地方。

三、修行的目的

我們修行，一般的目的是要令我們的善根增長、成熟。所謂的「善根」，如上所說，即是指五善根：「信、進、念、定、慧」。以後諸位凡看佛經或聽聞佛法時，當提到「善根」二字，就要立刻知道是指這五種，不可籠統帶過，耳裏聽得迷糊，心裏面一團模糊。『阿彌陀經』內提到「不可以少善根、福德、因緣，得生彼國」。此處的善根，還是指的「信、進、念、定、慧」這五善根。這句經文的意義是說：要往生西方，所須具備的五善根、種種福德、以及因緣，並非只要一點點就夠了，而是五善根、福德、因緣這些條件都相當充分了，才能夠得生阿彌陀佛國土。易而言之，這是往生西方的必備條件，不是什麼條件都沒有，就可往生西方的。

四、信的重要性

信的重要性，如下所述：

1. 「信為道源功德母」

『華嚴經』上提到「信為道源功德母」。「道源」是道的根源。「道」是指菩提道，也就是說：「信」是菩提的根源。「功德」有如六祖所說的，和「福德」是不一樣的——福德是「有漏善」；功德是「無漏善」。「信」是修道的根源，一切修道以及功德皆由「信」之所生，故稱之為功德之母。

2. 「佛法大海，唯信能入、唯智能度」

『大智度論』上講：「佛法大海，唯信能入、唯智能度」。只有信受佛法，才有可能入於佛法大海，繼而於其中取得無量珍寶而為受用，這是指「唯信能入」。但光只是「信」，就行了嗎？這是不夠的。譬如一個人信佛信得很虔誠，

他是否能因此而「得度」呢？這只能說是「度」的開始，當然不能算是已經「度了」：唯有「智慧」才能令人「度脫」。然而「信」是五善根的開始：由具有信的善根而起修，由「信」而「精進」修行、而念念不忘；於念念中不忘不失正念，故得「定」；於定中修慧觀，故得無漏慧。等到無漏慧積聚成就，即得慧根；慧根成熟，即是「智慧」成就；智慧成就便能斷煩惱、得解脫、證菩提，所以說：「唯智能度」。可知「唯信能入，唯智能度」這句話就包括了整個五善根的修行過程：從最初的「信」到最究竟的「智」。如此，從「起信」到「得智慧」，就是五善根成熟、成就的過程。『大智度論』的經題之梵文為「摩訶般若波羅蜜多論」。「摩訶」是「大」之義，「般若」是「智慧」，「波羅蜜多」是「度」，這就是『大智度論』這部論的題目，也是全書的要旨。

3. 「信」如「根」

關於此點前面已討論過，此處再稍微補充一下。因為修學有「根」，因此菩提道樹得以發榮滋長，開花結果。

4.「信」如「手」

學佛就如入佛法的寶山一樣，如果我們沒有手，即使進入寶山裏面，也不能取得其中的財寶而得受用，只是空入寶山而回。究竟是什麼要件能令我們生出「取寶之手」呢？那就是「信」。無信之人，即使讀遍大藏五千部，卻連一個字也都不得受用。爲什麼呢？以無信故。以無信故，故不能取得佛法的智慧之寶。有的人，佛學的知識很豐富，學問大得很，講得頭頭是道，可是卻不肯起而行；連拜個佛也不肯，念幾聲佛都覺得很辛苦，甚至認爲沒什麼必要；而他卻自以爲是在「學般若」。其實他只是對經中的文字上的研討有興趣而已，若論實修，則付之闕如。如此光說不練，故不得受用。如果是真正修行的人，必須踏踏實實努力去作。佛世尊教我們要念佛，我們就應念佛；教我們要拜佛，我們就應拜佛，不可偷懶，怕累著了身體；因爲身怕累，所以不願多拜佛；因爲嘴怕累，所以也不肯唸佛。可是奇怪得很，週末沒事跟朋友聊天，聊一整天，卻不會累；出外逛街、爬山也都不會累，即使累也不在乎；可是拜佛時，稍微累一點就受不了，就要喊停，這就是業障現前了。

五、修行次第

世間一切事情都有個本末先後，學佛亦然，也是有個先後次第的。

（a）信、解、行、證

「信、解、行、證」四者，可說是學佛自然且必然的程序，而且這順序可以說是無法變動的：正信學佛，其次第一一定是先有「信」而後才能得正「解」，正信、正解之後才可能開始起正修「行」。先說由信而解：在生起「正信」之後，下一步則是必須尋求「正解」佛法。如開經偈中所說：「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，我今見聞得受持，願解如來真實義。」意即：在「見聞、信受」佛法之後，應努力尋求「正解」佛法。又如『六祖壇經』內提到的法達法師，雖已誦『法華經』達三千部之多，以其猶「不解佛意」故，心生大我慢，成增上慢，故為六祖所喝：誦『法華經』，不解佛意，豈不是「與義作讎家」！被六祖如是斥責了一頓。這就是因為不解經義，才會生出如此過錯。但也不能只

求解了即罷，「解」並非最終目的——解了之後還要去「行」；而且是要馬上行，不能說等所有佛法都解完了再開始行！因為如來智慧無量，所說之法亦廣大無量無邊，任何人都不可可能一時全部解了的，所以比較實際可行的是：解一些，行一些，解了即行，如此「解」「行」並行方可，這便是「解行並重」，解行並重或「解行並進」，日後才能達到「解行相應」。解行相應之後才能有所「證悟」。至於「證、悟」這兩種境界，留到以後再說。現在且先踏實地從最前面開始起步，先作踏實的功夫，不要只是「講大不講小」。剛才有位法師提到有人向他印證有無開悟的事情；現在這種情形很多，例如到處向人說他已得了神通，或說他前生是誰等等。這些情形依『楞嚴經』、『占察善惡業報經』等所說，大都是一種魔事。各位要注意，當今邪知邪見特別多，你只要看看有一本叫做『Today's Issues』的書，即可略知一、二。英文中的 -ism 翻譯成「主義」，如 Buddhism，存在主義 Existentialism 等等。當今不正知見，乃至邪知邪見到處充斥，尤其其中有一些是冒充佛教的，或攀緣佛教的，或變造佛教的，諸如此類，不一而足，要特別警覺。一旦被別人帶偏了，很難再回過頭而復得清淨本心，所

謂「再回頭已百年身」，故學佛須如履薄冰，擇法須步步爲營。

（b）五十二階位修證

五十二階位是：「十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺」。其中的修行次第有一定的先後順序。倘若你說你是上上根人，不立階位，可是即使你是超越而過，你還是須經過那些空間，如前面所說，好比你從台灣到美國，坐的是噴射機，飛機要飛越太平洋。你雖然沒有在太平洋的島嶼上停留，但你還是要經過夏威夷及各島嶼的上空。的確是經過的，只不過是未作停留，很快就過去了，如是而已。如果是鈍根的人，不但要停下來，而且恐怕還要在那裏遊蕩好幾天才離去。這又好有一比，比如利根人之修行不著一切處，即使得到任何善境界，心亦不生貪戀，馬上再往上、往前邁進；有如坐直達車，中途不停車，直趨目的地。然而如果是鈍根之人，則處處取著，有一點點善境界便貪戀不捨，不願立刻往前走，一定要慢慢受用受用一下這個好不容易修得的境界，於是就變成像搭慢車一樣，每站都停。

綜上而言，「信」是修行的根本，也是菩薩道入道的初階。又，關於修行的根本，廣而言之有兩種根本：1. 自根本，2. 他根本。

1. 自根本

「自根本」由三種心所構成——「信心、菩提心、悲心」。事實上，悲心應該是排在菩提心之前。但一般而言，我們常聽到的卻是：學佛人要發「菩提心」。然而菩提心不是從空中掉下來的，而是有因緣而生的；此「大悲心」即是菩提心生起的親因。故知須先有大悲心，而後才能發得出菩提心，因此悲心爲菩提心之本。菩提心與大悲心發起之後，則能成就「願心」。有願則能起行。然而，悲心及菩提心卻又從何而來呢？此二心皆是依於「信」之根本而來。學佛修行若能具備此三根本——信心、悲心、菩提心——自身的修行便有根本，故稱此三心爲「自根本」。而此「自根本」中的「根本」，則是信心，所以修行首先要成就的是「信心」，亦即：長養、成就信根，即是修行的第一步。

2. 他根本

「他根本」即是三寶——佛寶、法寶、僧寶。「自根本三心」為殊勝之因，稱為「勝因」；他根本的「三寶」為殊勝之緣，稱為「勝緣」。「因」與「緣」二者，我們常合在一起講。此二字也往往混用，覺得好像沒什麼差別。但是要詳細推究，則實在不同：內者為「因」，外者為「緣」；近者為「因」，遠者為「緣」。內因、外緣；近因、遠緣；親因、疏緣。於內若有勝因，外則能感勝緣。所以我們若能先依清淨信而自發悲心、菩提心（內有勝因），即能感得佛、法、僧三寶的勝緣之護念加持（外感勝緣）。此中「僧寶」也包括了一切的善知識。勝因又可以稱為「了因」；勝緣又可稱為「緣因」。「了」是究竟之義、主要之義。由於有此究竟之因，所以能感得外在的「緣因」——三寶，如果沒有內在勝因，也就不可能有外在勝緣來相助。以一切法因緣而生，故須先求於自心之因。講到此，諸位看看：修行的自根本三心——信心、悲心、菩提心——這三種根本為什麼都是「心」呢？因為一切修行之本在於「心」，在於自心、自性。以從「心」上修最為根本，故說修行的根本在於自心。

乙、釋講題

接著我們來解釋講題。照一般來講，通常是先講講題，現在則是在交待講題前，先講個序言。這也是作文的一個技巧。記得我在中學的時候，作文時常用這個技巧，在「起」、「承」、「轉」上著實用了些工夫，然後再「合」到正題上，而且老師們好像都相當喜歡，因為他們都給我很高的分數。今天我所以講「信位菩薩的修行」，其目的是希望大家都能因此而對大乘佛法起正信、堅信。現在來講一個小故事。在講故事之前，我想先提一件事。大家對『金剛經』或是『心經』大概都很熟了，我初學佛時也是一樣，在看了『金剛經』及『心經』之後，很關注一個問題，那就是「著相」與「不著相」的問題。有些人在學佛的初期常很怕犯這個忌諱，也就是很怕「著相」。他們以為「相」與「性」是對立衝突的，所以非常非常地怕「著相」。凡是一切「有相」的東西，覺得就好像是邪魔、惡鬼一樣，十分恐怖，惟恐避之不及。其結果變成：凡是具有形象或形式的修行都儘量避開、或不作、或少作。如以禮佛來說，就儘量不拜或少拜，以免

被人說是「著相」；誦經也覺得是「有相」的修行，而儘量少誦經，免得「著相」。這些人的問題在於：他們學般若時很難把「性」與「相」結合起來，融會貫通。「性」與「相」若能融會在一起，那就是最高的智慧了，亦即是「如來知見」——佛知、佛見。其實說起來，這問題是絕大多數學佛者的最大難題之一。又，學佛中人，若是學「性」的，則常不解「相」，若是學「相」的，又常不能了「性」；所以對一般學人，佛理中的性、相常互相衝突；能夠性與相兼學並修，且又能「解相」、「了性」，以至於性相通達者，實如鳳毛麟角，千萬人中難得其一。

現在我來講那個小故事。由於我們現在是在「觀音殿」的關係，我就來講點個人對於觀世音菩薩的一點點所謂「感應」的故事，這是持大悲咒的感應（諸位中有學般若的，希望不要認為這是「著相」）。兩年多前，我申請辦身份，因為讀書時非法打工的關係，必須要回台灣簽證。那時正值十二月，我和我的同伴買了西北航空公司的機票，路線是從達拉斯經由西雅圖飛越太平洋到台灣。在西雅圖起飛後，過了大約兩個多小時的時候，忽然風變得很大，而且有逐漸加強的趨

勢。飛機晃動得非常厲害，好像震得快要散掉了一樣。尤其是那架西北的飛機，是架老母雞，又老又舊又破，甚不可觀。當時飛機飛行的狀況是條起條落，令人驚恐萬分。說老實話，我那時信心還沒有現在這麼強，但是我一直有一個特殊的地方，就是我希望和大家多結法緣，因此有些法門即使對我自己本身並不是很需要，或是並非十分衷愛，然而爲了與衆結法緣，我都會嘗試去學、去做。我初學佛時，就是以此種發心而學了大悲咒。雖然學會了大悲咒，但是從來沒有親身體驗過大悲咒的威力如何，而那一次就讓我得了一個很好的經驗。由於當時的處境真是應著了俗語所說的「叫天天不應，叫地地不靈」的危急狀況，我那時所想到的唯一的辦法，就是趕快合掌，同時也叫我的同伴合掌，開始念大悲咒。我們念了大悲咒一遍，正要再開始念第二遍的一霎那間，我想到一件事：以前台灣曾有一次超級強烈颱風來襲，整個台灣全境都在其暴風圈之內。這颱風如果真的通過台灣，將會傷及無數的農作物，導致無數房屋倒塌，山洪暴發而淹水等，並會造成許多人畜傷亡。後來這颱風居然轉向了，沒有登陸台灣，其轉向之事有個插曲：在颱風過後，美軍氣象中心，以噴射機拍照追蹤颱風眼的動向，以爲氣象

預測之用。當照片洗出後，赫然發現在照片上的雲很明顯地形成一尊觀世音菩薩，腳站鰲頭之上，手持淨瓶、楊枝，這就是所謂的「鰲頭觀音」。觀世音菩薩腳下的龍頭、龍身均很明顯地現出來，連菩薩的手趾、腳趾、淨瓶均清晰可見。那張照片我小時候曾經看過，是幀放大的照片，擺在一家照相館的櫥窗裏。那個時候，以無明故，心中還很糊塗，所以雖然看到菩薩像，心裏也沒有生起任何感覺，甚至可說是不知不覺，不過卻知道大家都說這是觀世音菩薩顯聖救衆生之相。那一刻我在飛機上不期然而想到這件事，因為同樣是碰到颱風，於是心裏就開始觀想那尊觀世音菩薩現大身相，兩手各抓住飛機的首尾，護著這架飛機，祈求觀世音菩薩再一次顯聖，尋聲救苦。當時我持咒作如是觀想，沒想到，就在念完一遍之後，飛機居然真的馬上平穩下來了。過了幾分鐘，飛機已經完全平穩，不再搖擺、抖動之後，機長馬上報告：「我們剛才迎頭碰到很強的逆風。」隨即報告風速，他當時是以航空學的單位「knots（海浬）」來向我們報告風速及強風的半徑，不過他也補充說明了一個「knots（海浬）」等於一·八五公里。此時他卻很技巧地用了公里而不是英哩，因為機上的乘客大都是老美，他們對英制較為

熟悉，若說公里就沒什麼概念。因為沒概念，所以就比較不會有恐懼感。不過我們卻是對公里比較熟悉；接著我在一換算之下，才知道這是一陣非常強烈的颶風，其暴風半徑約有四百公里，可以涵蓋整個台灣，應說是個「強烈颶風」。所以飛機雖然平穩下來了，我還是不敢鬆懈，繼續念大悲咒。事後我和幾位朋友提起這件事，其中一位較頑固的人聽了之後就開玩笑地說：「你念大悲咒是不是怕死？如果你不念，果真出了事，剛好可以去極樂世界，不是更好嗎？」我就告訴他：「是啊！我因為學佛，若因此而能去極樂世界，這固然是很好，但同行在飛機上其他兩、三百人，又將如何呢？——豈非受盡驚恐而死無葬身之地？說實在的，我不敢說我已能將生死置之度外了，只是因為學佛的關係而有恃無恐，心中真的並無恐慌，但那些同行的人可見得是相當恐慌。依佛所說，衆生若在臨命終時心生恐懼，會墮入惡道，所以當時我確實是以慈悲心而持咒的。」我這樣講像是有一點著我相，但是，法如是故，所以我還是須這麼說才行。再過了一陣子之後，機長又宣佈說：因為我們是逆著風走，而風速又是如此之大，使得汽油消耗得太厲害，怕汽油不夠，所以我們要轉向飛到阿拉斯加去加油。我一聽，

就知道這完全是機長的一番美妙說詞，以安撫乘客，令勿驚慌騷動，真正的原因恐怕是因爲風速太大，目前無法橫渡太平洋。於是我們轉到阿拉斯加，結果不但加了油，而且還在阿拉斯加停了一夜，大家到飯店過了一夜。可見我所推測的不差；因爲即使過了一夜，到了第二天，飛機還是無法直接照原航線橫渡太平洋，而改道繞著北極圈經韓國漢城，再到日本。到了日本之後，又停了一夜，才飛到台灣。由此可見，那個颱風的確相當大，於太平洋上盤桓多日未去。

大約兩週之後，在回程時，又有一次持大悲咒感應的經驗。因爲當時是冬季的緣故，氣流很不穩定。從台北出發飛到日本的途中，飛機又是忽上忽下的，而且不是逐漸地爬昇或下降，而是急遽的升降，雖然感覺上不像上次那麼驚險駭人，但仍然令人膽戰心驚。由於機身抖動得太厲害，且上上下下之際高度差異得很大，使得氣壓也倏然升降，因此耳朵感覺很難受。在我們前座有個嬰兒，哭得很厲害，我知道一定是耳膜受不了的關係——連大人都受不了了，更何況小奶娃。這嬰兒由於不舒服，任憑媽媽怎麼哄，還是哭個不停。這時候，怎麼辦呢？只有再祈求觀世音菩薩了。於是我就又開始念大悲咒了，誰知才開始念了第一句

「南無喝囉怛那，多囉夜耶」，那個孩子就忽然停止啼哭了，而這時飛機還是在繼續下降，也就是機內氣壓仍繼續在加大，但是顯然那娃娃的痛苦已止，這就是觀世音菩薩以本願大慈悲威神之力，循聲救苦，護佑一切衆生的例子。以上，我爲了稱揚讚歎菩薩的威德，也令在座各位於佛法、於諸菩薩的無上威神之力，心生廣大信心故，所以講了這兩段真實的小故事給大家聽。現在我們休息一下，精神恢復之後，再接著往下講。

現在我們來解釋講題。我們的講題全文是「大乘信位菩薩的修行」，現在依次來解釋。

1. 「大乘」

先解釋大乘的「大」字。大是無量無邊的意思，因爲無量無邊，所以名之爲「大」。若是有量、有邊，則不名爲大。又，大是無方所之義；若是有方所，便有所限，就不能稱之爲大。「無方所」是指不在內、不在外，亦不在兩間。若在

內，在某個東西裏面，就不可能爲大。在外，亦是有界限可尋，也不爲大。若不在內、不在外，而在兩間，在內外兩者中間，這更不能稱爲大了。另外，「大」還有無相之義。一切有形相的、可加以敘說的，都不能算是大。以無相故，名之爲大。「無相」是沒有方、圓、大、小（體積、形狀之相）；無青、黃、赤、白（色相），故名之爲大；若有方、圓、大、小，種種體積與形相所限，則不名爲大。若有青、黃、赤、白種種顏色所限，也不名爲大。無量、無邊、無方所、無形、無相，其結果是「不著一切處」；以不著一切處，故名爲大。因爲佛體證了這樣的深理，所以佛稱爲「無所著等正覺」。何謂「無所著」呢？於三界之中不著一法；行於一切，不著一切；以無量大智起無量大悲，攝受度化無量衆生，這樣就名之爲「大」。「大」有如「等虛空、遍法界」一樣地容納一切，所以稱之爲大。怎麼個大法？一切法都爲它所包含。正如如來的智慧與慈悲：如來的智慧無所不及、無所不至；如來的慈悲無所不容、無所不納，所以稱爲大。大又如大地，如大地一般，可以覆載一切，無有分別；一切善惡衆生、草木土石、腐屍糞尿，它都無所不容、無所不納，故地名爲大地。如來之悲

智廣大，亦復如是，無所不包，故名爲大。

接下來解釋「乘」。何謂「乘」呢？「乘」字有人讀作 ム ，有人讀爲 ム、ム 。此「乘」字當動詞用時唸 ム ，當名詞用時唸 ム、ム ，此處是作名詞，故應讀作 ム、ム ，是車乘之義，表示如來之法有如車乘一般，能運載一切衆生，到達涅槃彼岸，故稱如來之法爲「乘」。

「如來所說法爲『乘』」，那麼到底如來說了什麼法呢？如來說了「五乘」之法：

1. 人乘
2. 天乘
3. 聲聞乘
4. 緣覺乘
5. 菩薩乘

爲何如來要說「五」乘之法呢？這完全是依衆生的根器之不同而有所差別，如來

本身並無分別心。有如陶師作種種器，都是依陶土的質料而作。若是劣質的土，他就依其性而作成較差的器皿。若是質料佳的土，則作成上好的磁器。總而言之，只要是塊材料，他就能依其不同的性質，令其成就種種不同的器。如來亦復如是，說種種的法，爲的是應衆生根器的不同而因材施教，皆令有所成就。如來從不因爲衆生愚痴、闇鈍而不度、不爲之說法。若我們是愚闇之人，他就會選用與我們相應的適合於愚痴、闇鈍人之法來說，令我們也能得到利益、有所成就。若我們是根器比較好一點的人，如來就爲我們說甚深微妙的法門。若是上上根器者，則爲我們說上上之法，使我們能得大受用，成就大智慧。「如來不捨一切衆生」這件事，我們從如來所說的五乘法中，便可充分明了。「五乘」之間的差別如下：

（1）人乘

這是爲貪著「人相」及貪著「人間果報」的人所說的法。我們常聽到人講：「我來世將如何如何」，「我來世要作男人」，或「我來世要生於富有之家」，

或是「我來世要作個有學問的人」等等。他希望來世再來作人，便是不能捨「人相」。衆生的貪著心是很微妙而不可思議的，若要衆生捨棄自己的本相（我相），那是件很困難的事。所以如來爲此等人說「人乘」之法，令他們依法修行，來世還能夠再得人身，不墮地獄、餓鬼、畜生三惡道，並有機會再進修善法，最後終能漸漸具足佛道。這可見如來用心之良苦。要如何修，來世才能再得人身呢？須知來世能再得人身並不是件很容易的事，如佛在經上對舍利弗說：來世墮於地獄、餓鬼、畜生的衆生之數量，有如「大地」之土；而來世能再得人身，則有如「甲頭土」，（「甲頭土」是指甲尖所容納的污垢），若以指甲尖的土，來與整個大地的土相比，那真是微不足道。所以佛常說「人身難得」。因此，佛以慈悲而爲衆生說來世能再得人身之妙法，此妙法即是受持五戒。如法受持佛制五戒，來世便得再生爲人，且得爲有福之人。這便是所謂「人乘」之法。

(2) 天乘

很多人看了「七仙女」或是其他電影、小說中的仙境，即心生羨慕。若有人於此等境界，心生歡喜，乃至於起愛戀之心，甚至起了想要來世生為天人之念。若此生天之念變得非常強烈，以致此生所行皆以來世生天受樂為目標，對於這種人，如來便因勢利導，教他如何於來世生於天道受福之法。天道比起人道來講，福報又好得多，而如來所開示來世生天之法是：此生要行「十善道」，這就是所謂的「天乘」之法（「十善」是：不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋，不邪見）。諸位可以看看『十善業報經』，經裏把修十善的種種因緣業果，講得十分詳盡。『大乘地藏十輪經』中也非常稱揚讚歎如來的十善道，在此經中，絕大部分的內容都是在開示十善業道的道理。為佛弟子持五戒，再修十善，便可以生「欲界天」。欲界天共計有六層，稱為六欲天（四天王天、忉利天、焰摩天、兜率天、化樂天、他化自在天），越往上者，福報越大，天壽也越長。若再上修禪定，得禪之後，來世便可生於「色界天」（得色界定者），甚至「無色界天」（得無色界定者）。這種於今世持戒修福，得生欲界天，乃至進修四禪八定，得生色界天、無色界天的往生善道之法門，稱為

「天乘」之法。

(3) 聲聞乘

有些修行人想求佛慧以得解脫，但是他們只求自我解脫，不能顧及他人，所以可說是偏於自利的人。據實而言，一個人生性自私與不自私是由不得人的，那完全是由宿昔無量劫的業習力熏習而來，非一朝一夕所成。因此有的人生性就是只顧自己，這點從學生時代就可以看得出來。有的人功課很好，可是若有人拿問題去請教他，他就推說不會，尤其是臨考試前更是如此；這種人，若學佛，即是小乘根人，只求自利，不會廣利衆生。另外一種人，他自己懂得很多，但生性慷慨好助他人，乃至於常能捨己而利人，因此，雖然考試在即，甚至連他自己功課都還沒復習完，但只要有人請求，他甚至會義不容辭地爲大伙兒開個臨時小補習班。在下我就曾幹過這種事。考試過後，我的成績可能不會比那位功課好卻不願教人的成績好，因爲我花了很多時間爲大家溫習功課，自己準備考試的時間就少了，所以在名次上常輸給他，而那個人卻因贏了我而十分歡喜。如果是菩薩道

根器的人，就不會在意於名次是第一或第二，分數多五分或少五分。若過於在乎自己的名位與所得，就不是菩薩道根器的人。菩薩道根器的人最在意的是：他所擁有的東西，能不能與大家分享，廣利衆生。然而在那時候，我並沒有正式開始信佛學佛，卻自然地會如此做。記得在高中時代還作了很多傻事，例如：幫同學作弊，應人之請把考卷露出一點點給別人看，以爲是在樂善好施。而且常常是由我最先露出考卷給後面的一位抄，後面這位再露給其他的人，就這樣一整排的人答案都一樣——高中生大家相當合作。那時候，我以爲那是在幫助別人，當然心中多少也有青少年抗議考試制度的反動心理，但是那種行爲確是不對的，等於害了別人。

現在所講的所謂聲聞乘人，就是沒有發大悲心的人，只顧自己好，他只要自己得利益就夠了。所以此種根性的人，他若學佛，且努力精進學得很好、修得很有境界，乃至能達到自我解脫，可是一旦他能自得解脫時，他就要走了，再也不來此世間了。然而，這並不是指他今生絲毫都不教導他人，所以才稱爲小乘；而是指他若證了阿羅漢，就入於涅槃，而不再來此世間度人。阿羅漢是小乘最高

的果位，是大聖人，具有大神通，能騰身上空，作十八變，具三明六通，有能力度衆生出苦，可是因他沒有發大悲願，所以不願爲度衆生而再入娑婆，這就有負如來之大恩。若佛如來也是如此，無視三界衆生淪溺之苦，而只自求安樂，則一切衆生皆不能得度生死苦海；如此，影響所及，則世間將無佛法存在；因爲佛若不說法度人，世間即無佛法，如是佛種即斷。所以佛法之修行人弘法利生，即是紹隆佛種，令佛種不斷，令法不滅；反之，即是斷佛種性。因爲小乘人不紹隆佛種，而令佛種斷絕，所以佛在經中說小乘人爲「焦芽敗種」，就是這個原因。因此可知，我們修行有無發起「願心」，非常重要，所修法門正不正，也是同等重要。學佛求般若智慧固然是對的，但須如『大智度論』所說的：「觀空不取證」才好。然而這必須具有菩薩的願心與智慧，才能不取偏空，不證小果，這就是所謂的「中道之行」。如來的「中道」是很難行的，其困難，猶如走在鋼索上一樣。走鋼索的人，不能一動都不動、老站在同一個地方，但是他若一動，很容易不是偏左就是偏右，若偏得過多就「墮」下去了，這就稱爲「墮於二邊」。能平平穩穩地一直保持在中道上而不墮於兩邊，實在非常困難，必須有很

大的道力才行。所以一般人不是「墮於生死」，就是「墮於涅槃」；墮於生死的是凡夫、外道，墮於涅槃的是二乘，都是「兩邊」。若能夠立在中道的鋼索上，不偏不墮——不墮凡外，亦不墮二乘；不貪生死，亦不著涅槃——這才是菩薩之所行。然而聲聞乘人無始劫來，或一向不發廣大悲願，只求自利；或雖發願但不能堅持，尋即退心；佛為這種小根小機之人所說的法，就稱為「聲聞乘法」：四聖諦、八正道之法。四聖諦是總原理，八正道是為要實現四聖諦之真理——如何能知苦、斷集、修道、證滅的法門。四聖諦「苦、集、滅、道」中的「道聖諦」就是指八正道而言：由修八正道而能夠知苦、斷集、證滅。所謂證滅，指的是「證涅槃」。「涅槃」一詞很難理解。記得我在初中時，歷史課本中講到佛教時，提到了「涅槃」這個詞，我自從那一次看到以後，就從沒忘記過；而且也不知為什麼，我一直都很喜歡佛教的名詞，且一旦看到了就念念不忘。後來學佛之後，才知道這可能是由於往昔的業習力之故，所以一見即生歡喜。涅槃，梵文為 Nirvana。「Nir」一詞在印歐語系中是否定的意思。印歐語中凡是含有否定意義的字眼，大都是以N這個字母開頭，如 None, No 等，法文是

Non，德文是Nein。印歐語系都很類近。最妙的是俄文的 $\text{H}o$ 念成了 H ，與中文「涅」音很近似。涅槃是無生之意，這樣說明之後可能比較容易記。我們在美國學佛法，若是修菩薩道，應該自行教他，有因緣也應該接引接引洋人。學一些英文佛學名詞，我覺得也是修福、利他的好方法之一。所以偶而看一看英文版的佛書，參考一下，瞭解一些名詞的英譯，也是修集檀波羅蜜的資糧。

最後，關於小乘佛法，還有三個名詞須要說明一下，那就是：「根本佛教」、「原始佛教」及「南傳佛教」。這些名詞，都是近代日本的佛學家喊出來的，本來是沒有的，而我們台灣的一些佛學家，不知究裏，也跟著人家喊。日本佛學家把小乘教稱為「根本佛教」，其實是不正確的，而且正好相反。為什麼呢？因為整個佛教的「根」與「本」都是大乘，而不是小乘。為什麼？因為若無佛世尊的大乘心，為度無量衆生出生死苦海，因而出家、修道、證果、轉法輪，世間怎麼會有佛法？又，如果佛無大乘心，為度衆生不辭勞苦，證果不久就入涅槃，怎麼會有佛法留傳下來？怎麼會有佛教出現於世？故知佛的大乘無量悲心才是佛教自首至尾、自始至終的「根本」；是故當知：大乘方為佛教的根本，因

此，「根本佛教」實是大乘——亦即：大乘才是「根本佛教」！諸學佛者應詳審細究，萬不可盲目地人云亦云，作顛倒說，而言「小乘教是根本佛教」，這不但錯解了佛意，也辜負了佛的本心：以佛實不教人只求自度，不顧衆生；佛在經中在在處處勸發菩提心，希望衆生皆發無上菩提之心，荷擔如來家業，廣度衆生——是故佛法行人，自受益已，切莫背棄佛恩，應作大乘行人，是則爲佛之眞子。千萬不可愚迷不清，人云亦云，妄造重罪而不覺知。

又有佛學家把小乘教稱爲「原始佛教」，這在用詞上，同樣也是大爲不當，因爲諸佛菩薩的「最初發心」，才真正是佛教的「原」與「始」；若無此最「原始」之大發心，即無人爲度衆生而修行；若無人爲度衆生而修行，即無人發無上菩提心（只爲自度者，不算眞正發菩提心）；若無人發菩提心而修行，則無人能證菩提，成就佛道、廣度衆生；若無人成佛道，說法廣度衆生，怎麼會有佛教？是故應知，佛教之「原始」，實在於諸佛菩薩之一念悲心，發菩提心，而累劫勤苦修行，自致成佛，廣度衆生。故佛教之「原始」爲一切佛菩薩之悲心、菩提心，亦即是「大乘心」，是廣度一切衆生之心，而絕非是只求自利的小乘

心。而今之人，業障重，迷糊不清，生顛倒見，反稱小乘爲佛教之原始；以知見顛倒故，反過來勸大乘人轉而修學小乘，背捨大乘，而發揚小乘精神，以爲修學根本；如此勸人背捨大乘，速令佛種斷絕，罪咎不輕。故知稱小乘教爲「原始佛教」，亦是一大錯謬，如此用詞之不當，會誤導衆生，學佛之人應能善於分別了知；不但應如實了知，且應常如是自勉勉他：我應「常隨佛學，成就大乘，不學羅漢。」

接著，所謂「南傳佛教」，也是日本佛學家喊出來的，這個詞是個中性之詞，不含褒貶，所謂「南傳佛教」，是相對於「北傳佛教」而言。北傳是指傳到中國的大乘佛法。須知，佛在拘尸那城雙樹林入涅槃前，佛對阿難說：我欲涅槃，爲我敷床座，頭朝北，腳朝南，因爲將來我的大法向北傳，小法向南傳。故知北傳之大乘如佛之「首」，南傳之小乘如佛之足。因此智者應知：何者是「本」、何者是「末」？何者是「先」、何者是「後」？不要隨人作顛倒說，違佛本意，辜負於佛。

又，衆所週知，末法時期魔強法弱，衆生修行，魔事重重。在『大般若經』

及『大智度論』中，都有「覺魔事品」，經論上說：什麼是「菩薩魔事」呢？若菩薩捨大悲心，棄捨大乘，而退墮修行小乘，即是菩薩魔事。爲什麼？因爲菩薩若捨大乘，趣學小乘，即無法圓成佛道，廣度衆生，因此衆生即不能得度生死苦海，而常出沒六道，長劫墮於魔之數中，增長魔之勢力，因此魔大歡喜。是故當知：若菩薩棄捨大乘，墮於二乘，即是菩薩魔事。

『大般若經』上又說：若菩薩墮於外道或凡夫之貪求境界，亦是菩薩魔事。爲什麼？因爲若菩薩不一心趣求修證清淨佛法，而貪取外道、凡夫雜染之法，於其境界心生愛著，貪戀不捨，如此則自度尙且不能，何況能證菩提、廣度衆生？因此魔大歡喜，長其勢力故。所以須知：菩薩墮於凡夫、外道境界，亦是菩薩魔事。

綜上所述，依經論而言，若菩薩不一心趣求大乘無上菩提，而退墮餘乘：一退而爲聲聞乘、緣覺乘，再退而爲外道、凡夫之境界，都是菩薩魔事。而這種魔事，當今之世非常普遍；佛之四衆弟子除大根器人，很少有能倖免者：不是墮於二乘，修二乘行、取二乘境界，就是墮凡夫或外道，行凡夫行、外道行，取凡

夫、外道境界，舉如貪著種種世間法，從事種種世俗之事業（如政治、商業、文化、企業、社福、醫藥、卜筮、風水、命相、氣功等等生死之業）皆非正務，皆是菩薩魔事。如此魔事，豈可不知、豈可不覺、豈可不畏？有心者欲於此理深入覺知者，可直閱『大般若經』，或『大智度論』；學佛者首先須確立大乘，發無上菩提之心，才是名符其實的學「佛」，因佛自身是大乘，不是小乘，因此不可將佛「矮化」，大乘佛法行人若著於小乘行，則不名「學佛」，應名「學羅漢」，或名「負佛」，以深負佛恩故，斷佛種性故；若雜習凡夫、外道行，更加不得名為「學佛」，應名「壞佛」、「污佛」，以雜壞佛法、染污佛法、混淆正法故，欺誑如來故，欺世盜名故。是故大乘行人若以好心學佛，則於如是等境界應能善於了知抉擇，則能正「解如來真實義」，如是則庶幾不為愚妄之人所誤，亦不誤導衆生，而不負佛本心，苟能如是，則正法有望矣。

(4) 緣覺乘

對另一種小乘心人，佛就為他們講「緣覺」之法。什麼是「緣覺」呢？緣覺

是觀十二因緣而覺悟之義。聲聞乘的修行主要是觀四諦，而以苦諦爲本。而緣覺乘行人則是觀諸法無常，以無常爲本。十二因緣，我想大家都已耳熟能詳，不過若要把十二因緣法詳細發揮，則須另作一個專題來研討才行。十二因緣的要目是：「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，生緣老病死，一大苦聚」。此處的「緣」這個字作何解釋呢？緣在此處是動詞，而且是及物動詞，若譯爲白話則爲：「以……爲緣而有……」。所以十二因緣整段翻譯起來爲：「以無明爲緣而有行，以行爲緣而有識……」以下類推。這個「緣」也可以說是「因」的意思。聲聞與緣覺又合稱「二乘」，二乘人因了知諸法無我、無常，心生厭離，所以不願意在三界中流轉，要急求出離。緣覺乘人所證的果位是辟支佛果，果位比阿羅漢高，然而他們證得果位之後，也與阿羅漢一樣不再來了。從表相、不了義諦來看，緣覺乘人證得了果位，入了涅槃，就永不再來此世間。然而從佛最究竟、了義的法來看，二乘人也必當成佛，詳如『法華經』授記品中說，但是他們卻必須先回小向大。也就是說他入了涅槃，經過很長久的一段時間，受夠了涅槃樂後，會不思議地發出

大乘心，然後回小向大，再於大乘道中修行，度化衆生。不過究竟須要多少的時間，二乘人才能從涅槃中迴小向大呢？佛說緣覺辟支佛須要過一萬劫，而聲聞乘的阿羅漢則須要兩萬劫。您看，這大乘心的發起，可真不容易哩！佛是一切智人，佛語諦實，決定不虛。再說一萬劫到底有多久？我們先來說一劫有多久？這實在是非凡夫智慧所可了知的時間單位。佛在解釋「一劫」的久暫時，作了如下的譬喻：譬如有人拿一件大衣，每一百年才去拂一塊大石頭一次，一直要拂到那塊大石頭被拂成粉末之後，這樣得爲一劫。要拂到石頭變成灰，那真不知道要多久呢！阿羅漢要經過兩萬個這樣的長劫才能回小向大。而在這二萬劫之內，他是灰身泯智，受涅槃樂，然而衆生於三途六道之中受苦無量，他也是過來人，豈會不知？在這二萬劫中，我們衆生不知又遭受了多少生死、枉受多少沉淪之苦？而他老人家卻安安穩穩地在上面白受涅槃寂靜之樂，一點也不爲所動。最可怕的是阿羅漢由於佛的教導，已經證得了三明六通，可以看到前世八萬劫，後世八萬劫，因此他可以歷歷在目地照見在我們衆生中，有那些累劫以來曾與他有過父、母、兄、弟、姊、妹、師長、夫妻、兒、女等的親屬關係，但他還是能依舊不爲

所動，自得其樂——怎麼忍得下心呢？所以菩薩道的行者，必不取聲聞、緣覺乘，對於二乘法，雖發廣大心而修學，但只是修習而不取證，這等於說只修學分而不要文憑，亦即『大般若經』中所說：「菩薩觀空而不取證」。

（5）菩薩乘

「菩薩」一詞，全文是「菩提薩埵」。我想大家都已知道這是梵文的音譯，其拉丁拼音是：Bodhisattva。中國人喜好簡省，所以到後來，便常常只用前面和中間的兩個字「菩薩」代替「菩提薩埵」四個字，結果「菩薩」一詞反而比較流行，家喻戶曉。「菩提」的意思是「覺」，「薩埵」之義是「有情」。有情或衆生，一般的英譯爲 Sentient beings。「覺有情」有三種意義：

1. 「求覺的有情」：即是正在求正覺的有情，尚未到達佛無上正覺的境界。此處這「求覺」二字是動詞的「現在進行式」，表求覺的動作正在進行的狀態，故這些菩薩即是在「因位」中的菩薩，其中包括從信位到住、行、向、乃至十地菩薩，都可說是因位的「求覺之有情」。

2.「已覺了的有情」：已經覺了的有情，例如觀世音菩薩、大勢至菩薩、普賢菩薩等。這些是「果位」的大菩薩，位居等覺或妙覺，亦即是已經覺了（開悟）的有情，經中說「等妙如佛」，故這些菩薩之覺悟已等同於佛。更何況有些大菩薩，是成佛之後乘願再來而示現為菩薩的。

3.「令眾生覺了的有情」：前面兩種都是依自修而言，現在這種則是依他而言。能自修覺悟之道，且能化他，令修覺悟之道，這種有情，就是菩薩行人。菩薩累劫辛勤，都是為了利益無量眾生，其所修學，也都不是為求自利，不為自求安樂，所以菩薩之發心甚難。因此經上說菩薩一人發心，魔宮震裂，魔大恐懼；可知菩薩之可貴，以其能繼佛種性，荷擔如來家業的緣故。

以上所講的人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘，合稱為「五乘佛法」。五乘中，聲聞、緣覺、菩薩又合稱「三乘」，三乘乃聖人所修。人乘與天乘則是凡夫境界，依之而修者，雖可得人天之福報，但不能解脫三界輪迴之苦。雖然如是，但連佛法中的人天乘也是不同於世間法、或外道法的，甚至遠遠超過一切世間、凡外之法，而「不與外道共」。不說別的，單就人乘中的五戒來說，

其中任何一戒都遠超出任何世間外道之法。例如不殺生戒，外道通常只教不殺人、但可殺其他衆生；或不可殺自己人、但可以殺異教徒，故不究竟；因此可知唯有佛法才是究竟之法，可令衆生到達彼岸。所以佛法中，即使是「人天乘」之法，也是世間所無的妙寶，也都是從佛的薩婆若海中所流出的大悲大智法門，能令衆生離苦得樂。故稱佛口親說的五乘法寶爲「五乘佛法」。

接著，除了這「五乘」外，我的講義大綱上還有一項「一佛乘」。

「一佛乘」

「一佛乘」是什麼呢？所謂「五乘法」、或「三乘法」、或「二乘法」，依佛在『法華經』中所開示的，都不是究竟的，唯有「一佛乘」才是究竟的。所謂一佛乘，就是六祖大師最初到五祖弘忍大師處時，五祖大師問他：「汝從何處來，欲求何物？」六祖大師回答說：「唯求作佛，不求餘物。」或許有初發心人看『六祖壇經』，看到此處，會心生疑念，說：哇，怎麼這麼大的口氣！事實上，六祖大師所說的那句話，是表明了他已發了所謂「最上乘心」。「唯求作

佛」，這是甚難稀有之事。爲什麼？因爲很多人可能這樣想：我要是能夠作到菩薩就已經很不錯、很不簡單了，哪還敢奢求什麼「最上乘」、「無上乘」呢？所言「一佛乘」，其意義是：只此一乘爲真實，非二、非三；所謂二乘、三乘，都只是權設之法——因爲佛設二乘、三乘、五乘，「一切皆爲一佛乘故」，此義即是說：佛之所以開示二乘、三乘、乃至人天五乘之佛法，其最終目的，都是爲了成熟、成就、引導衆生趣向一佛乘，趣求無上菩提，成就佛道，與佛無異。這是『法華經』的要旨。我們學佛皆應發此無上道心，唯求作佛，不求其餘，其意在此。

【此時座中有人問】：「如果大家都作佛，沒有人作事，那我們吃什麼呢？」

【答】：你是不是怕大家都出家了？其實你是怕自己這樣學下去，也許會想出家，是不是？你放心，發心出家不是那麼容易的事，而且不會大家都一時發心出家，並且一時成佛；那只是邏輯上才有的 Probability（可能性），但事實上

不會有這種 Possibility（可能）。再說佛在世時，即有人曾經問過此類問題。佛說：即使四天下都鬧大飢荒，我佛門出家弟子也不會有一個人餓死。這種豪語不是能隨便說的。同時這也是個 Promise（承諾）。很多人說年輕時應該好好地努力去奮鬥創事業，至於學佛，則是年老以後的事。但是我們人越長大，業障越多，而且人到老時，體衰心空，想修也修不動了。拜起佛來，腰酸背痛；看起經來，眼力不濟；念起經來，體力不支；打起坐來，筋骨僵硬，精神散亂太久了，不能集中，盡打瞌睡，無法修得來。而且年輕時通常也多少做了些不可告人的事，若如此，則更增加修學的障礙。其實老與不老，主要在於心境，不在形體。有的人身雖老而心不老，有的人則未老先衰。像我早在讀初中的時候，就已經飽嘗憂患與世情冷暖了。那時我的額上皺紋深印，都是生活所刻下的痕，同學都叫我「老公仔」，又把它翻成英文，叫我 Old Man。可是很奇怪，我學了佛以後，那些皺紋就漸漸不知跑到哪裏去了。這是千真萬確的事，有過去的照片可為憑證。可見學佛之功用大矣哉——甚至可以美容！返老還童！所以你放心學吧，不要怕，不會馬上就想出家的，也不會馬上成佛，更加不會有全世界的人都一齊

出家以致大家都餓死的現象，更何況，自佛教傳來中國，唐代百丈禪師創叢林制度，自耕自食，更不虞絕糧。

解釋完「大乘」，現在來解釋「信位」。

2. 「信位」

大乘菩薩修行的境界，一般而言，共有五十二階位。不過，『楞嚴經』中在最初的信位菩薩前還立了一個「乾慧地」。因此可知，菩薩的修行，即使信位中的「初信位」都不是容易的，因為須要先圓滿乾慧地的境界，然後才能進入信位。進一步而言，「信位」已是入於菩薩的「正位」，屬於「外賢位」。而「十住位」、「十行位」、「十回向位」則是菩薩的「內賢位」，故知信位乃菩薩正位，不在凡夫中。接著，何謂「乾慧地」呢？此處所謂「乾」是乾枯之義，指菩薩行者乾枯了一切愛欲、煩惱，而達初伏煩惱、愛欲之境地：此菩薩已到了不以財、色、名、食、睡為樂的地步。此菩薩在這些粗重煩惱愛欲乾枯之後，能產

生無漏智慧，名爲「乾慧」；又，此菩薩之智慧因尚未得如來薩婆若智水之灌沐（灌頂）、滋潤，故稱爲「乾」慧，是一種初發智慧的狀態。雖然說是初發，可是對我們一般人而言，也已是望塵莫及了。等到乾慧地滿心之後，便登於「初信位」。初信位滿心之後，才算是「初信成就」的菩薩。初信滿心即入於「二信位」中修習，如此而位位增上，至於第十信滿心，即是「信位成就」之菩薩；信位成就之後，便入於「初住」。這便是「信位菩薩」的修證次第。

3. 「菩薩」

這一項我們剛剛講過，故在此從略。

4. 「修行」

「修」是修理之義。然而此處的「修理」並非台語所講的修理，而是作「修飾、整理」解。如何是「修飾」呢？世俗有一種人喜歡不修邊幅，認爲是一種瀟

灑的作風。然而佛法行人則是不贊成不修邊幅的。爲佛弟子，於儀表或行爲若不修邊幅，即有落於外道之虞。從前虛雲老和尚曾用功地在一間寺廟的後山閉關達三年之久，且得到很好的境界。由於長期閉關，沒有與外界接觸，頭髮長得很長，身體也很久沒有洗，衣服亦襤褸不堪，而步行輕快如飛。他出關後去參訪一位老禪師，求他印證。老禪師一看他衣不蔽體，身體污垢，鬚髮長而不剃的模樣，便道：「是誰教你這樣修的？你這是在修外道，不是修行佛法」——那真是當頭棒喝。佛法中於事上及理上，講求的最高境界是「清淨莊嚴」。因此，一切行人，不論修什麼法，都必須努力作到身清淨、心清淨；此外，以悲智成就故，而不壞相，爲欲成就一切衆生的清淨莊嚴心，故現清淨莊嚴相。嬉皮邋遢之相，於佛法中無有是處。又好比世俗人家裏院子有草坪的，如果草長長了，就要割低一些；如果有樹，樹枝長得參差雜亂時，就要修除雜蔓之枝；同樣的，一般人頭髮太長時，也是要修剪一下（至於出家人，戒經中說至少兩週須剃一次髮）。所以在「修」的同時，也是「飾」：經過修飾、整理，則會令人覺得煥然一新，顯得清爽、美觀。如此不但自己覺得舒服，別人看了也順眼。以上是談

身體儀表的「修」，至於內在的「修」，則與「行」同。「行」就是行爲；行爲又可分爲「內行」與「外行」。內行指「心行」，而外行又含攝「身行」及「語行」，所以「行爲」實含「身、語、意」三業之行。依於佛法去修飾、修正、或修理三業之行，就稱爲「修行」。到此「大乘信位菩薩的修行」，講題字面的意義已大致解釋完畢。接下來講大乘信位菩薩修行的內容。

丙、大乘信位菩薩修行要目——修「信位十心」

大乘菩薩所修的「信位十心」爲：

- 一．信心——初信位
- 二．念心——二信位
- 三．進心——三信位
- 四．慧心——四信位

- 五・定心——五信位
- 六・不退心——六信位
- 七・迴向心——七信位
- 八・護法心——八信位
- 九・戒心——九信位
- 十・願心——十信位

我們在佛法中修行，須確實知道自己在修些什麼，切莫修了半天，仍不知道所修為何。以正修行而言，一般即須先長養「信心」。信心增長了，便可進修「念心」；念心增長了，即可進修「精進心」；然後再由精進心而進修「慧心」，如是次第而修「定心」、「不退心」、「迴向心」、乃至「願心」等十心。成就這「十心」是切切實實的修行，而不是空言可致的境界；信位菩薩的修行，就是爲了成就此十心。現在謹將此菩提聖種的十心，一一分別細說。

一．初信位——信心

初信位菩薩所修的「信心」，具體而言，是指「四信心」。是哪四信心呢？曰(1)信佛，(2)信法，(3)信僧，(4)信真如。若此四信心得以成就，就稱為「初信滿心」。初信滿心後，得入二信位，即名為二信位菩薩。然而「初信位」容不容易入呢？如上所說，連「乾慧地」都不容易了，更何況是初信位。至於初信位難得之處何在，下文將為各位詳細解說。

一一．二信位——念心

二信位菩薩的主要修行項目是「念心」。「念」是念念明記不忘之義，而且這主要是指念法而言。或許你會說，念念不忘，何難之有？但若仔細一想，這實在是一件非常不容易的事。我們一般人的「念」通常是隨念隨忘，很難時時住於正念。例如早上一起來，念三五百聲佛號，或誦一部經，或持咒，此時或許尚能將「心念」專注在佛上、在法上，等一出門去上班、上學、或辦事，這念佛、

念法之「念」馬上就失去了，這「一念心」一失，清淨之心立即消失得無影無蹤。有時即使不出門，孩子一喊、一鬧，正念亦失；或者去割割草，正念也跑了；所以欲令念念念不失，實在很難。又，如何才稱得上是念心成就呢？須得「朝於斯，暮於斯，寢於斯，饋於斯」才行。修道人連吃飯、睡覺都不違不離斯道，念念不忘、拳拳服膺。此外，修道人於其所修之道，又有一個生動的比喻，即是有如詩經裏面所說的「窈窕淑女，君子好逑。求之不得，輾轉反側。」這也可用來說明求道的一個境界。若有人念佛、念法、念僧到達如是境界，於未成之際，輾轉反側，念念不忘，如慕伊人，這就離「念心成就」不遠了。

「二信位菩薩」修習「念心」，其具體內容是修習「四念」；四念就是：(1)念佛、(2)念法、(3)念僧、(4)念真如。另有一種四念是「四念處」，或稱「四念住」——(1)念身、(2)念受、(3)念心、(4)念法。「四念住」的「念」與觀想很接近。「四念住」的修法則有小乘行與大乘行之分別。關於此點須多加注意。一般所看到的四念住，大多是指小乘行法而言，即所謂「觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我」。大乘菩薩所修之四念住，則是依究竟實義之念，有異於小

乘。亦即：「觀身相上不淨，其性本淨；觀受相上是苦，性本無苦；觀心相上無常，其性非常非無常；觀法相上無我，其性究竟非我非無我。」行者修學時，千萬不要住著於小乘不究竟的偏空。因為若未先發大乘心，而逕依小乘法修觀身不淨、觀受是苦，極容易起的反應是厭惡棄捨自己的身體，乃至厭惡一切衆生界。以是之故，修行的方向要很小心謹慎，最好有善知識在旁指引，以便生起七覺支中之「擇法覺支」，亦即，有覺有知地抉擇善法。擇法需要智慧，擇對了法，修行才能得益、得力。然而話說回來，就是因為沒有智慧才來學佛，若真有智慧就不用學了，所以這實在是個「二難式」。就如作生意，本錢大的人，錢滾錢，越賺越多；沒有本錢的人，再怎麼辛苦賺錢，所得到的報酬，還是非常微薄。同樣地，有智慧的人學佛，越學越好，越學越有智慧；而沒有智慧的人學佛，若能不遇重重障礙，就算很慶幸了。更有甚者，有的人不學佛還好，越學卻越糟，或著魔相，或起偏執，侷礙不通，或生大慢心，而人見人厭。這類情形很普遍，也就是所謂的業障與魔障。要如何對治呢？要先懺除業障，即是依普賢菩薩十大行願的第四願——「懺悔業障」去修。關於「念心」的修法，還有一種是

修「六念」及「八念」。六念是「念佛、念法、念僧、念捨、念戒、念天」，也就是於念三寶之外再加上「捨、戒、天」三者。八念是此六念之外，再加「念死、念無常」二項。念心修得越好，所能念的項目也就越多。行者當從「四念」開始起修，隨力增加。

三・三信位——進心

「三信位菩薩」的修行，主要是修習「精進心」。我們常可聽到人這麼說：「哎呀！你這麼精進，我好佩服哦！可是我為什麼就是精進不起來呢？」或是：「為什麼我一翻開經本來，就想打瞌睡？」或者：「一拿起念珠，就妄想紛飛，甚至於不太想念；打坐也坐不住。」關於精進心，你不須羨慕別人；別人所具有的精進心，不是從天上掉下來的，那完全是他修來的，也可說是他宿世修行累積的業果。「精進根」也是善根的一種；所有的「善根」都是從修行中得來的，絕非憑空而降。正如剛才所提到的，修行好比作生意，有本錢的人作生意，以錢滾錢，越滾越多；同樣的，具有精進根的人修行，越修越精進；越精進，越是

喜歡修；越喜歡修，即成就「樂修相」，而得「法樂」，或得「正法樂住」的境界。因此原本「精進根」短小的人，若再不奮力鞭策自己，轉變業習力，起欲精進，則在菩提道上便很難衝破瓶頸，如是雖則長年學佛，也只有如原地踏步，很難寸進。若欲精進，唯一的辦法便是努力修行增長「精進心」——時時刻刻鞭策自己，提醒自己，努力奮發，勉力而行，如是久而久之，精進根定然成長。

四·四信位——慧心

「四信位菩薩」修行的主要項目是修習「慧心」。「慧心」如何修呢？慧心應從「解」上起修，亦即先得所謂的「解慧」，如是「解慧」，是依「正解」而起之「勝解」，接著再依勝解之「慧心」而起觀行，稱為「慧觀」。以此慧觀，復依如來經教開示之理，時時觀照一切法，例如觀一切法無常、觀一切法苦、觀一切法空、觀一切法無我，這些都是佛所證得的最高智慧之理，稱為佛慧或佛理；行者以自本具之智慧，觀照此諸佛理，即稱為「修慧觀」；此等慧觀成就於心，即是菩薩得「慧心成就」，亦即是四信位滿足。

五・五信位——定心

諸位聽到此，可能會有個疑問：信位菩薩的次第怎麼不是「信、進、念、定、慧」，而是「信、進、念、慧、定」呢？這是因為菩薩修行是「以般若爲前導」。先開發般若慧；修行者有了般若智慧，就如人有眼一般。有了慧眼才不會盲修瞎闖，因而墮於迷途，誤入凡夫、外道境界、或二乘的禪定樂著之中。一切修行項目裏危險性最高的就是修習禪定；習定很容易遭遇障礙，若能克服障礙，所得的成就也最大。就是因爲成就大，所以須要投注的資本也較多。首先須具足修習禪定的「先決條件」，然後才可起修，切勿不明就裏而盲修瞎練，那樣很容易出毛病。修禪定須要具備哪些要件呢？

第一、要懺除業障。業障重的人常一修禪定，就爲魔所乘，或爲魔所纏，以致壞了所修之法。有時壞了自己修法還不說，最糟糕的是，常會爲魔所用，而壞他人修法。如是，自壞壞他，修行就一團糟了。我們放眼望去，當今之世，這種在修行中自壞壞他的事，所在多有。因此，業障重的人，欲發心修殊勝之行，須

先修學懺悔業障，等業障較輕薄之後，再進修勝法。

第二、修習禪定者須持戒。經上說：佛弟子須先「持佛禁戒」方可修佛定，詳如圓覺經、楞嚴經、楞伽經等。若不持佛戒，即身心不得清淨；身心不清淨，極易爲魔所擾。因爲魔屬染法，行者若自不持清淨戒，則與染法相應；與染法相應故，即爲魔之內應，魔即得其便。又，諸多外道及凡夫亦皆修定，若修定而不持佛戒，即不能稱爲在修佛定，而是在修凡夫定、或外道定。是故修習佛定者，必須同時亦持佛戒。

第三、修佛定者須先通達佛之教理。修禪定而不通佛理，必然錯誤百出。尤其是禪定止觀法門及定慧法門，必須熟悉通曉。如果不知、不解定慧法門，切不可冒然修習禪定。當然，如果你只是一個星期中偶而靜坐一、兩次，每次單盤坐個二、三十分鐘，那倒不妨事。倘若你是很精進地每天打坐，每次坐半小時、一小時以上，這種情形下，已非偶一爲之的玩票性質，就應照上面所說，一一完成準備工作，而且一定要有善知識在旁就近指導才好。設若無人指導，自己又一知

半解，糊裏糊塗就盤起腿來坐，只覺得禪定很神秘、很有意思，心裏好奇，想「玩一玩」，這斷然是不行的；須知習定是「修道」，非同兒戲。這種半玩票的修法，最好還是趕快停下來，不要繼續玩下去；須「如法」修行，才是尊重「法」，才不會出事。

六・六信位——不退心

菩薩到了「六信位」滿心，即得「不退信」。此不退信，不只是今生得不退，而是生生世世皆得於信心不退轉；換言之，即是永不退轉，得「決定信」；自此之後生生世世皆能堅信三寶，其信心不為一切邪魔外道之所動搖，而證得「信不退轉地」，成為「不退轉菩薩」之一；「不退轉」的梵文為「阿鞞跋致」，或「阿惟越致」。經中所說的「不退轉菩薩」共有三種：

- 一、信不退（六信位菩薩）——信心永不退轉。
- 二、住不退（七住位菩薩）——於佛法中正住，永不退轉。

三、證不退（第八地菩薩）——一切所證究竟堅固，永不退轉。

是故當知，第六信菩薩是很可貴的、甚難稀有的，以其已證入阿鞞跋致地故，已經得於菩提道不復退轉。

七·七信位——回向心

回向是菩薩道的要義之一，亦即是利他之心。回向之義，進一步而言，即是願與他人分享自己所修的成果：將自己所修之成果與他人共，這是最積極性的回向。在修行上，「自利」與「利他」比較而言，自修自利容易得多，而教他利他則相當困難。爲什麼呢？因爲一來，自他有別，二來很容易招惹一大堆麻煩或煩惱。但是修行菩薩道是不能怕麻煩或煩惱的：爲行菩薩道，路途再遠也要跑，身心再累也要做；爲了求一佛乘、求無上菩提就得如此。反之，若只求緣覺、聲聞乘便容易得多，因爲只求自己一身的度脫，問題便大爲縮小、單純；不過那就成了經中所說的「自了漢」。「自了漢」與菩薩的差別在於：前者不

修回向心，而後者則一切所修盡皆回向。其次，回向還有以下幾層意義：(a) 回因向果，(b) 回己向他，(c) 回事向理。

(a) 回因向果

「回因向果」就是把所修的功德（因）回向願成就某種目的（果）。我們所修到的功德是「因」，所欲成就的目的是「果」。行者須知我們所作的一切修行是「修因」，是方法，是手段，而不是目的，莫把手段當目的；因此佛法行人不是「爲了修行而修行」，而是「爲了菩提而修行」；故須時時明覺所欲達到的目標爲何，不要迷失方向，明記一切皆是爲了成就無上菩提。一旦忽然忘失最終目標（無上菩提），便很容易中途退沒或退墮（「退沒」而貪著凡夫境界，或「退墮」而求外道、二乘境界）。所以菩薩道行者，時時要將一切所修功德，回向願成無上菩提，此即是「回因向果」。

(b) 回己向他

「回己向他」之義即是：將自己所修的功德施與他人，令他以此而得利、樂、解脫。或許有人會生如是疑：「若把所修功德都回向給別人，那我豈非一切功德都沒有了嗎？我辛辛苦苦所修的，不都白費了嗎？」絕對不會白修的，很奇怪，事實上與你所想的正好相反：自己所擁有的越是施與別人，結果自己所得到的反而更多——然而決不可預作是念：爲了自己能得到更多，所以才施與他人。這是爲了「回收」而布施，爲了貪得更多而施與，而非爲了利他而布施，所以這不是真心、真正的布施；如老子所說：「所欲與人，己愈多。」這道家式的純以利己爲出發點的（self-oriented）布施，是權謀詐術的運用。而菩薩修行不是爲了會令「己愈多」，所以才施與他人，應純粹只是爲了利益他人，令他得利益、得安樂，因而布施，不思己之得失多寡。能如是行施，即是真修「回向心」。如是「回己向他」即真是菩薩道行者。反之，若乏此回向心，則必無法成就菩提；因此以修無上菩提而言，「回己向他」可說比「回因向果」還重要。有人又會心有疑問：「菩薩行施，完全不爲自己的利益著想，如果一切功德都回向給他人，自己的成就會不會因此而減緩或減少？」關於這個問題，我以一個

譬喻來解說。譬如一支六十瓦的燈泡，你若拿它來照一個人，它所發出的亮度是六十瓦，如果你拿它來照亮一屋子的人，它的亮度依然是六十瓦，不增不減，然而它所照亮的人卻大為增多了；可是對燈本身及其所發出的光來講，並無損害，不過它所產生的功用卻以數倍計。或許你偶而會生出自私的想法：認為「這盞燈是我的，我不想讓別人也照到，因為照了別人，可能會因此分掉一些我的燈光，而使所得的亮度減少了。」但事實上，絕對不可能有這樣的事發生。六十瓦的燈，一個人受照，得到六十瓦的亮度之益，兩個人去照，兩個人同時都得到六十瓦的利益，絲毫不少，然而燈光卻不用增加一倍，而燈之功用卻增了一倍。若三個人、四個人去照，燈之功用利益即如是倍增，而「燈體本然，無有增減」。同樣的道理，你若把所修的功德與衆人分享，雖然你所修的功德本身並沒增加，但由於你的回向，而蒙受其利的人卻大大增多了，因此你原本所修的功德之作用，也因此而倍倍增上——化一爲二，化二爲四，乃至無量——所以你所修的一份功德，卻經由你回向之功，而轉成無量功德。因此，所修之功德愈回向，只會愈多，不會愈少。再以另外一個譬喻來說明回向之功用。譬如手電筒，

燈泡雖然很小，而它之所以能照得很遠、很亮，所涵蓋的範圍也大，其原因是因為有一片反射鏡。手電筒反射鏡的品質越好，照射的效果就越好；反射鏡品質差，手電筒照亮的效果也差，所照的距離與亮度都較為不理想。有一種手電筒稱為Lantern，照得很寬、很遠，比一般電筒好，那是因為它的反射鏡很明、很亮、很大的關係。燈泡就如我們所修集的功德，反射鏡就如同我們的「回向心」。我們的回向心越明淨、越廣大，它所能利益到的人也越多。所以由此看來，將功德回向給別人，不但毫不減損己身的受用，反而只有令此功德之效用增廣。因此你若能回向盡虛空、遍法界一切衆生，那你所修集的功德本身儘管微不足道，然而透過此廣大心量的回向心，也會化成有如等虛空、遍法界的功德之用，所以這就是「轉有限之體，為無限之用」。（出家人施食時的「七粒遍十方」，即是此種廣大心之用。）因此菩薩修行主要在其發心；若能發等虛空、遍法界之無量好心，即能與如來心相應，因此「回向心」在整個佛法的修行中，是很重要的。修行得了好處，要能不吝惜地與人分享，這樣才能令佛法常住、令佛種不斷。

(c) 回事向理

「回事向理」就是將所修的種種「事」相，回向欲成就「理」上之證悟。「事」，例如：讀經、念佛、打坐、持咒、禮佛、布施、供養、持戒、忍辱、聽聞佛法、講經說法、弘法利生等等。「理」，例如：苦、無常、無我、空、不淨、涅槃、真如、本性、不生不滅等等。「回事向理」即「回」所修之種種事，「向於」欲成就這些理上之信、解、證、悟。

以上即是七信位菩薩所修、所成之「回向心」，包括回因向果、回己向他、及回事向理。

八·八信位——護法心

「八信位」的菩薩所主修者為「護持如來正法之心」。此菩薩若見有人破壞佛法，則必起而護衛，即使此菩薩正在修般若，當此之時，他也決不會說：「凡所有相皆是虛妄」而置身事外、不護正法；因為如果那樣，便是落入「斷滅

空」，且有逃避佛子的責任之嫌。『法華經』中說：「如來以一大事因緣出興於世」。什麼是「一大事因緣」？那就是：教化、開覺一切衆生皆得作佛；以是之故，菩薩學佛修行，應護持一切佛法。若有人以相似之佛法，企圖以假冒真，而誑人說他得佛之正法，以此欺誑衆生、招搖撞騙，他若得遂其志，則將混淆正法。此時，菩薩爲護衛正法、維護衆生慧命，必須挺身而出。然而護持佛法須有方便，不是暴虎馮河、莽莽撞撞地逞匹夫之勇即可成事。我有一位朋友是佛教徒，他的修行算是馬馬虎虎，他的太太是天主教徒。這位朋友跟我們說，有一回宋能爾佈道大會，他去參加了。當宋牧師說因爲人太多了，如有任何問題，可以遞條子的方式傳上去問。他也趁機寫了幾張條子，所寫的問題有十餘條之多。據說宋能爾看到他寫的條子，一讀之下，氣得七竅生煙，越講越氣，最後還破口大罵哩。我那個朋友於是大樂——他跟我說他是在「破斥外道」。這其實是顛倒！爲什麼呢？他老兄自家中就有一位外道（他太太），他伏不了，也不能度化引導令其歸敬佛法，卻陪著外道妻、進外道的道場去瞎攪和一通，這樣不但名爲「護法」，實是胡鬧，而且是以「黑函」式藏頭露尾地胡鬧。菩薩護法斷不以

此之圖。再說，護法的菩薩是要具有大智慧、大方便，並且心懷大慈悲，絕不是像這樣躲在暗處，放暗箭、發黑函式地鬧場「踢館」，令他受大苦惱——相反地，佛所謂的「降伏外道」都是公開地、光明正大地令他心服口服，令他覺知自己所修的錯誤，並了知佛法的殊勝，因而放棄本所修習的外道法，轉而歸敬三寶，修習如來正法。所以「降伏外道」不是只爲了要氣氣他、爲難他，讓他沒面子，下不了台。因此可知，降伏外道是須具有如佛的大智與大悲，才能勝任的事，也是大菩薩的最主要修行項目之一。我們一般人，若能利益周遭有緣之人，令他們都歡喜趣向佛道，已經是很不簡單的了，故知護持佛法須從你身邊的人開始，勿捨近就遠。再講一則故事：有一些人覺得青海自稱「無上師」，超過佛如來，犯了大妄語，心中很氣；於是有一次在青海的信徒的街頭弘法大會中出現，大聲喊叫說青海著魔，是魔弟子，呼籲大眾不要信她，不要看他們的宣傳資料，於是與青海的信徒對陣，互相叫罵，以致動起武來，但佛教徒這邊人數少得多，最後被圍打，差一點不能突圍。如此落荒而逃，惹人笑話。之所以會有這種過錯，即在於佛弟子不解佛義，不懂佛理，不知「護法」的真義，而望文生義，

自作解人。因此可知，護持正法之心，固然是切佛弟子都應修習長養，但是護持正法、降伏外道之事，卻不是人人皆有能力爲之。

九・九信位——戒心

「八信菩薩」的護法心修得滿心之後，便進入第九信，主修持戒、護戒之心。或許又有人要問：持戒，大家都知道是學佛一開始最重要的基本修行；既然如是，爲何大乘信位菩薩的修行中，卻將此排在接近末尾的第九項？其道理在於：正因爲能發「護持如來正戒之心」是甚難稀有之事，所以非久修菩薩功德，無法發起，亦無法勝任。你勸人念佛、打坐、看經、誦經、持咒、乃至於勸人修檀波羅蜜都尙容易；欲令人持戒，實在甚難。可知護持如來戒法是非常可貴的事；再者，佛弟子須能夠起護持佛戒之心，才是真正地護佛正法。因爲佛的正法，其本源是從戒法中來。佛將滅度時說，佛滅度後，佛弟子當「以戒爲師」。所以我們須依佛所教而敬持佛戒。由於這是難行的項目，所以才排在後面的階位。前面先積集種種福德資糧，等衆福德充滿、資糧具足之後，再開始護持

戒法。在座若有人還未受過五戒，因緣成熟，應儘快去求受戒，可先受持一戒、或兩戒均可，這是受「少分戒」；日後因緣具足再受「多分戒」（三戒以上）或「滿分戒」（五戒全受）。有機會亦可多參加「八關齋戒」，其功德殊勝無量。但是慢慢來，視自己的能力而受持，不要太勉強。飯吃得太快，會打破碗，反為不美。

十·十信位——願心

此處的「願」有廣義與狹義兩種。廣義的願心是指無上菩提之願，狹義之願心則指願求上上升進，在「十信滿心」之後登入「初住」。唯因已發欲「於佛法中住」之願心，方能於十信滿心後，得登「初住位」。「住」者，安定、安住、不動盪、不游移、不徬徨，亦即決定一心依法而行，趣求佛道之義。「住位」菩薩之境界，猶如在法界之大地田野上，蓋好一棟房子，於其中安住，屯墾。就像美國西部開拓史中一樣，開拓者首先蓋一棟房子，安定下來，再慢慢開墾。信位菩薩所成辦的，猶如蓋了一幢以信位十心所成就的房子，以有此屋，故能使行者

安住下來，然後能正式開始墾植生產。因此，於菩薩道中，信位如「入門」，住、行、向三位如「登堂」，十地如「入室」。故經上說：信位爲外賢位，住、行、向爲內賢位（三賢），十地位爲十聖，良有以也。

以上大致將十信位菩薩的修行簡要地介紹了一下。然而在此十信中，「初信位」的修行特別重要，是故接著再把「初信位菩薩的修行」更進一步地發揮一下。

I・初信菩薩的修行——四信心

一般而言，初信菩薩即是所謂的「初發心菩薩」，然而「初發心」菩薩與「初發意」菩薩是有所不同的，這其中有何差異之處呢？「初發意」菩薩，道心始萌，心未堅定，故尚未入菩薩正位，而「初發心」則是已入菩薩之正位——詳言之，最初學佛之人，其信心只是依於意識的分別，故其信念亦如意識之暫時顯現，搖晃不定，不能堅固，又因其依緣意識，故只說其境界為「初發意」；再者，初發意菩薩因尚未明心，更未見性；以其未明本心，此時連心在何處，及心的行相如何，尚且不了，如何能「有知有覺」地「發心」？所以初發意菩薩極容易退轉；甚且有時前念發，後念不繼便退了。因此須善分別「發心」與「發意」這兩個法相。初發意菩薩若修集種種功德成滿之後，得到乾慧地，亦即乾枯粗煩惱之後，即可登入初信位，是名為初發心菩薩，以信心初發也。登初信位後，更進而修習初信菩薩所修的「四信心」。什麼是初信菩薩的四信心呢？即：

甲・信佛

乙・信法

丙・信僧

丁・信真如

茲分別說之：

甲、信佛

或許你會說：「信佛這一項很簡單嘛！我們不是都信佛嗎？」我們也常聽到如此的對話：「你信不信佛呀！」「信呀！我信佛」。然而信佛實在不是件容易的事，並非只是在文字上如是表示，或口頭上能如是宣說，就算是「信佛」了。諸位請看「信佛」是怎麼個困難法：

一、信三世十方一切佛

爲佛弟子，當信三世諸佛如來，這不但是大乘經典中如是說，連小乘的『阿含經』中也是明白的如是教示，如『長阿含』中的『信佛功德經』云：「佛告舍利弗，於意云何，所有三世諸佛如來應供正等正覺，具清淨戒、智慧解脫、神通妙行，我以通力皆悉了知，彼諸如來應供正等正覺，亦復如是。」經中又說：「舍利弗言：不也，世尊，我不作是言，唯佛具此神通，我知三世如來應供正等正覺，清淨戒法、智慧解脫、神通妙行，皆悉同等。」經言如是；然而當世卻有人有如下之錯解，以爲：只有在大乘經典中，才說有三世諸佛，小乘經典中就沒說有三世諸佛；這真是錯誤的。「三世諸佛」——大小乘經典中明明皆如是說！因此爲佛弟子，千萬不可違反經教，誤導衆生、攪亂佛法，聽信愚痴邪妄之人所作妄言，而只信一尊釋迦牟尼佛，其他諸佛盡皆不信。

話說回來，要信三世十方佛，實在是件頗不容易的事，尤其在當今末世，衆生愚痴堅固，善根微薄。又，爲什麼難信呢？因爲以凡夫的肉眼無法親見三世十

方諸佛。因不能親見，故難信。要如何才能於三世十方諸佛生起信心呢？這是累劫修得之善根，非一蹴可幾。又，一切修行中最奧妙的，就是信根。一切佛法，達於究竟時，即入於「不思議境界」。華嚴經「普賢行願品」的全名是「入不思議解脫境界普賢行願品」。又，『維摩詰所說經』又名『不思議解脫經』。故知，「不思議」實是最微妙、最甚深的。何謂「不思議」？「思」即思惟、思想、思考；「議」即議論、言說；「不思議」即不再依於凡夫的言語、思惟，即是離言說，即是「離言法性」，亦即是「言語道斷、心行處滅」，亦即是禪家所謂「當下」。我們衆生因爲無始劫來，都一直依於心意識，作種種妄想思量、顛倒分別，故於如來究竟清淨之法不能信、不能解，因此不能悟、不能入於如來所證所示的不思議境界。爲什麼說「信」是最不可思議的？你不妨自問：我爲何會信佛？而我鄰居爲何不信？我弟弟爲何要信一貫道？佛法這麼好，我哥哥爲何不信，而偏偏要去信基督教？可見這「信」字實是不可思議，非言說辯論可致，而是累劫所修來的善根。

關於信佛，亦有四種差等：即是(1)「無信」，(2)「少信」，(3)「多信」，(4)「具

足信」四種。

(1)「無信」之人

不信佛之人即是「無信」之人，梵文稱爲「一闍提」，*icchantika*。一闍提的「一」不是指數目字的「一」，這是梵文的音譯。此字的字頭是 *ic-*，和一般印歐語系的字頭 *in-* 相同，是相反之意，此字因爲開始是 *ch* 音（梵文中 *ṣ* 讀作 *ch*），所以把 *in-* 變成 *ic-*，就如英文中 *possible* 一字，開頭是 *p*，若改成反義字，則將 *in-* 改爲 *im-*，成爲 *impossible*，是同樣的道理。*ic* 其意爲「無」，所以 *icchantika* 爲「無信之人」（沒有正信之人）的意思，又譯爲「信不具」（不具備正信之人）。「不具」是不具足、不具備之意。因此不具足信根的人稱爲「一闍提」。一闍提之人，佛又稱之爲「斷善根種性」之人。爲何稱其爲斷善根種性？昨天我們講過，「信」是五善根的根本，而五善根中的第一個善根便是信根，如果沒有信根的話，一切善根都將斷絕，不得成就、不得成立，故名之爲斷善根種性。此類人是無法超脫三途六道的，且將長劫於三界中輪轉不息。無信之人因爲

缺乏信根，所以連一佛也都不能信，更何況多佛。這種人是業障最重、最可憐的人。

（2）「少信」之人

「少信」之人是信根微小之人。有些人雖然信佛，但因其信根十分短、淺，所以最多只能信一尊佛，這類人通常只信一尊釋迦牟尼佛，其他一概不能信。爲什麼呢？因爲他依凡夫的六識去分別，而說看不到、摸不著的便不信，而且說因爲其他的佛菩薩在我們這世界的歷史文字上沒有記載，所以他就不信。即使是佛親口說的，他也不信，因佛在大小乘經中皆實說有三世諸佛。這種人很容易墮入「歷史萬能」、「考據癖」的窠臼裏去。有的人學佛就成了佛法的考據家，要在世俗的歷史書裏找佛菩薩存在的證據，欲從其中證實是否某一尊佛菩薩真的在「歷史」中存在。順便提及，西洋人在十七世紀，其實從十四、五世紀文藝復興開始，即有此傾向：他們想要用科學、理性的方法去考證他們所信仰的上帝是否真正存在。此股狂熱源於應用亞里斯多德的邏輯辯證法，再與基督教神學結

合，而成就中古的「經院哲學」。如此一直發展到十八世紀之時，轉而更趨於極端：微積分，大家都知道是數學的一部門，可是諸位可知它原先是要用來作什麼的呢？說來真是令人不可置信：微積分的發明，竟是爲了用來證明「上帝是否存在」這個命題！我們現在也有很多佛學家，憚精竭力地以歷史考據的「半科學方法」(Semi-science)到處尋找古蹟、碑石等，欲證實「有無菩薩」。前些年有一本英文的暢銷書：『外太空來的播種者』，作者於書中宣示說他已考據、推斷出他們近兩千年來所崇拜的上帝，其實是外太空來的人——凡此種種憶測、妄說，都是依於愚夫自心之妄想分別而作。我們佛教徒中，也有很多人，他們非要依於自己凡夫的眼、耳、鼻、舌、身、意來判斷佛菩薩不可。若不是自己俗眼可見、俗心可分別了知者，即不信受，即起疑、謗；彼等非但自行如此，亦如是教導衆人，導引衆人入於疑網，斷諸善根。

(3)「多信」之人

「多信」之人是信根較大之人。此種人以信心較大故，除了釋迦牟尼佛之

外，還可以多信一尊佛，通常是阿彌陀佛。有的甚至還可再多信一尊藥師佛。有這樣信根之人，在當今之世，已經很不錯的了。具有如是信根之人，若再多加修習，很快就可以達到「具足信」的境地。

（4）「具足信」之人

「具足信」之人即是能信三世十方一切諸佛之人。當知能夠信受三世十方一切諸佛如來的人，是非常難得的；因為，我們凡夫俗眼連一尊佛世尊也無福親見；而信心滿足之人，即有如「菩賢行願品」裏所說的「三世十方盡虛空遍法界一切諸佛，我以菩賢行願力故，深信信解，如對目前。」據實而言，要達到如此的境界，實在是相當不容易的，因為這之中包括了信、解、及觀行之力。要如何才能生起如是之信、解、觀行之道力呢？第一、行者須勤修諸法；第二、須得佛菩薩之加持。行者自修，雖然能力有限，但那是因心，是第一要件。而佛菩薩的威神無量，是一切修行成就的最佳外緣，內因外緣和合，諸事易成。因此，對佛菩薩的慈悲加持，我們必須努力求取，以為成事之奧援。附帶說到，有些人

說他們是靠「自力修行」的，因此從不求佛、不去麻煩佛菩薩，你若真能完全靠自力修行而有所成，固然很好；不過你也須相信，諸佛菩薩依其本願力，都是願意攝受、護念、加持衆生的。然而你若不信，或以種種理由而不願得到佛菩薩的護念加持，他們也不會勉強要幫助你。唯有你自己有此需求，有此欲得加持的「因心」，他們才可能成爲你的「助緣」。因爲佛菩薩的一切度生、護生之行，仍須合於法性、合於因緣法，亦即不違法性、不破壞法相、不壞因果。因此，倘若佛菩薩以慈悲故，而要助你、要拉你一把，而你自己卻因對佛菩薩沒有信心，或因爲我慢而不願、不欲他人相助，則佛菩薩的一片好心，豈非白搭！豈不是碰了他一鼻子灰！所以諸佛菩薩之本心、本願雖爲哀愍護念衆生，但爲了要避免衆生依於我慢、邪見而造罪，故佛菩薩的加持，常常是以暗中加持的方式來作；這種暗中的加持稱爲「冥加」。與「冥加」相對的另一種加持即是「顯加」。對於心較清淨、善根具足、有福德的佛弟子，佛菩薩就現前出身、語，予以顯加，或示現清淨莊嚴之相，乃至於現殊勝之相，於其人前而作加持。然而能受佛菩薩現身語顯加的人，則十分稀少，那必須是具大福報、善根具足者。至於福報小、

善根不足的人，則無法得見佛菩薩真身，甚至三十二相的勝化身亦難得見。在這種情況下，佛菩薩通常是示現比較下劣之應、化身（稱爲「劣應身」）。例如觀世音菩薩有時以太婆等身示現；菩薩作如是示現是有原因的，並非他喜歡老太婆的形相，而是因爲衆生的障重、福報不夠，不堪親見菩薩的清淨莊嚴本相。話說回來，即使觀世音菩薩現出清淨莊嚴本相，然而你的心不清淨，於菩薩不起信敬之心，甚至還起疑心、毀謗心、不信心、不恭敬心、或者起貪著心；如此一來，菩薩之示現，對你非但無益，反而令你造罪。因此菩薩以慈悲故，就現出劣應身而作教化、利益。其次，如果福報善根更淺之人，即使精進修持，以其心不淨，佛菩薩也就完全不能現身，只能於暗中加持；在這種情形之下，常常行者自己被加持了，都還不知不覺。有時，更因爲業障特重的緣故，還以爲完全是自己的工夫好，甚至常忍不住而向人誇耀自己的修行如何高妙。殊不知，那多半是佛菩薩慈悲暗中加持的結果。佛在『楞伽經』中說：如果沒有如來的威神加持，任何衆生皆無能力有所說示，乃至無有能力修行無上道；且又更進一步說，若無如來神力加持，而衆生能有所行、有所說、有所示者，無有是處。所

以，若我們能有所修行、有所說、有所示，應當如實了知，這實在不是我們自己行；固然自己所修之善根是功不唐捐，可是應該切記：皆是靠佛菩薩的加持力，我們才得如此修行，才得如是自利、如是利他。佛弟子若能作如是念、如是信解者，就不會起憍慢之心，目中無人。修行者若無慢心，善根便漸漸得以增長、具足。修行人若於其所修，起少分慢心，則將使其所修善根漸漸銷退，終至退盡無遺。所以一切佛弟子，必須要生如是信，信什麼呢？要信佛的威神力，及信佛的無量大悲。如是信根滿足之人，就能淨信「三世十方諸佛的威神及慈悲之力皆悉平等」，到此境地，方得稱為「信佛」之善根具足。

接著，與信心相反的是疑、惑、不信與謗，這是信根不足的人所起的四種煩惱業。這四種煩惱又有程度上的差異，其中最微細的是「疑」，心中一起「是真的有佛嗎？」這樣的念頭即是起疑。「惑」與疑類近，但惑比較屬於中性，而疑的惡性較大，且有時是先起惑而後生疑，有時是先疑而後惑（心中先起疑心，然後再被那疑心所迷惑）；疑與惑本質都不是確定的，然而一旦「疑」與「惑」都具足之後，便會生出「不信」的大煩惱，這三者都是意業中的煩惱業。若再依於

疑、惑、不信三種意業而造口業，形諸語言，就成毀謗。起疑、惑之業，罪較輕，但造毀謗之業，則罪極重，因為毀謗會誤導他人、破壞他人善根之故，故屬於極大之惡法。疑與不信，在唯識五位百法中的分類都是屬於「煩惱法」，而且是「根本煩惱」。「煩」與「惱」是不一樣的，「煩」較微細，指心裏些微動盪不安的狀態；「惱」則與瞋恚相近，形相較粗，指心中較激烈的動盪。「疑」與「不信」這二種法，皆能令我們原本清淨之心變得盪漾不安，故稱其為「煩惱」。但是一般凡夫之人，心中常是一團闇鈍垢濁，故常不覺不知自心中的動盪不安之相，甚至因為煩惱心覆蓋的關係，常常生顛倒想，反而以心中的動盪不安之相為樂。這就是為什麼有些人因不信而起謗，起謗之後卻越謗越起勁，越講越過癮，欲罷不能，樂此不疲，甚或引古人之語而強自解：「予豈好辯哉！」乃至似是而非地自詡為「無諍之辯」而洋洋得意。所謂「真理愈辯愈明」，這句話實在是有問題的；其實真理往往是愈辯愈暗，而不是愈辯愈明。因為辯論者到後來都只是在爭意氣，而辯論也淪為意氣之爭，成為言說戲論。若真能離於凡夫之言思而直下覺悟者，方能通達佛乘之無上道。

二、信佛果功德

此項「信佛果功德」又比上述廣義的「信佛」更加確切，但也更難。世間人以凡夫俗眼故，連佛的存在都難見難信，更何況是佛果功德，那一定是更加難以信解。然而以「實義」的信佛而言，必須是信佛之「佛果功德」，才是「信佛」之精義，因為信佛果功德即是信佛之法身。如來之法身具足無量功德，那是佛無始劫來，為眾生勤苦修行所得之妙果；對此妙果功德，我們應起清淨之信。然而所謂的「佛果功德」實是無量無邊，言之不盡，述之不完；不過依經教所示者，簡略言之，則有如下數項：

(1) 信佛為一切智人

「一切智」，梵文為「薩婆若」(Sarvāṇa)。為佛弟子，應信「佛為一切智人」，這點在當今之世特別重要，為什麼呢？因為當今之人，有的因曲解小乘，而只把佛當作大阿羅漢（因為即使在小乘經典阿含經中，佛仍是「佛」，不是

「阿羅漢」；阿羅漢是佛弟子）；有的只把佛當作教育家，類似孔子一般；有的則依於考據，只把佛當作有慈悲心、有修行的悉達多太子——這些人都把佛降級為凡夫、二乘，不把佛當「佛」看，亦不信經教中所說的「佛為一切智人」，而依於自心虛妄分別，貶佛為凡夫（如教育家、太子），或二乘。至於「佛為一切智人」，經教中所在多有。可嘆當今之人多不看經，而聽信種種愚妄之人邪妄言說，由他誤導，乃至人云亦云，以至令謬論邪說蜂起。

「一切智」之義為何？即是如實了知現在、過去、未來三世一切世界及衆生界，不論有為、無為，其中一切因、緣、業、果、受生、趣向、種種差別，如是一切，於一念間，皆悉了知，稱為一切智。

又，有哪些經論說如來是一切智人呢？例如：

▲『法華經』藥草喻品中說：

「我是一切智者，一切見者，智度者，開道者，說道者。」

▲『善生經』中說：

「如來即是一切智藏。」

▲『大智度論』（卷二）中說：

「問曰：有一切智人，何等是？答曰：是第一大人，三界尊，名曰佛。」

▲『仁王護國般若波羅蜜多經』（卷下）中說：

「滿足無漏界，常淨解脫身，寂滅不思議，名爲一切智。」

▲『瑜伽師地論』（卷三十八）中說：

「於一切界、一切事、一切品、一切時，智無礙轉，名一切智。」

▲『成實論』（卷一）中說：

「佛久集善性…拔三毒根，永無餘習，以是等緣，戒品具足、定品具足者，佛依此定得一切智。」

以上只是略舉大小乘經論中言佛爲一切智者，其他經論中，不勝枚舉。爲佛弟子，若不信受經論中佛口親說及菩薩所說，當信何人說？若任何人其所說者違於如來經教所說，是「非佛說，非菩薩說」，是名爲邪說、惡說，當受重報，以壞佛法故，導衆生入泥梨故。

至於有人誤解「一切智」之義，而問：難道佛也懂得醫藥、礦冶、農事、機械等等學問？這些都是世間的五明技藝，並非「一切智」中的重要項目，雖然世尊於作太子之時，對世間五明技藝也多有涉獵，多有通達，但那些無關宏旨，一切智人要了知、開示的是：滅三毒、百八煩惱，修道果、出生死、得涅槃菩提。

(2) 信佛有三身四智

A · 信佛具三身

爲佛弟子，應信佛有三身四智。何謂三身？三身有兩種：(1) 顯教說佛有

「法身、報身、化身（或應身）」；(2) 密教則說佛有四身：「自性身、受用身、等流身、變化身」。經教中談到佛三身（或四身）的，也是很多，例如：『佛三身讚』中說：

「我今稽首法身佛，無喻難思普遍智，充滿法界無罣礙，湛然寂靜無等等……我今稽首報身佛，湛然安住大牟尼，哀愍化度菩薩衆，處會如日而普照……我今稽首化身佛，菩提樹下成正覺，或起變現或寂靜，或復往化於十方……」（詳見大正藏卷32，第757頁）。

天台宗智者大師所著『法華文句』（卷九）中說：

「法身如來名毘盧舍那，此翻一切處；報身如來名盧舍那，此翻淨滿；應身如來名釋迦文，此翻沃焦。」

『佛地經論』（卷三）中云：「佛具三種身：一者自性、二者受用、三者變化。」茲說明如下：

一・自性身——即與上面所說的「法身」是一樣的。

二・受用身——受用身又有兩種：

〈1〉自受用身——此爲佛之自證境界，自受法樂，唯佛與佛乃得究竟，連菩薩都不得見聞；是第八識所轉之「大圓鏡智」之所變現。

〈2〉他受用身——這是爲令初地以上之菩薩感見，使彼受用法樂所現之佛身。又，佛以慈悲，爲初地以上菩薩於色界最高天（阿迦尼吒天，或譯爲無頂天）現三萬由旬之大身，而爲開示無上菩提之道，令速成佛，這是佛之他受用身，爲佛四智中之「平等性智」之所現，此即應身（化身）中的「勝應身」。

三・變化身——此爲佛對未登地的諸菩薩（住、行、向三賢菩薩）、及二乘、凡夫、及六道諸衆生，變化種種之身，使之感見，爲作教化或加持者。這也是應身（化身）中之「劣應身」，爲佛之「成所作智」之所現。

『成唯識論』（卷十）中說：

「一、自性身，謂諸如來眞淨法界，受用、變平等所依，離相寂然，絕諸戲

論，具無邊際眞淨功德，是一切法平等實性，即此自性，亦名法身…。二、受用身：此有二種：(1)自受用身…盡未來際恆常自受用廣大法樂。(2)他受用，謂諸如來由平等智，示現微妙淨功德身，居純淨土，爲住十地諸菩薩衆現大神通，轉正法輪，決衆疑網，令彼受用大乘法樂…。三、變化身，謂諸如來由成所作智變現無量隨類化身，居淨穢土，爲未登地諸菩薩、二乘、異生，稱彼機宜，現通說法，令各獲得諸利益事。」

無著菩薩所造的『攝大乘論』(第十一分)中說：

「如是已說彼果斷殊勝。彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身，應知彼果智殊勝。一由自性身；二由受用身；三由變化身。」

以上是諸經論中講述佛之三身。因此，爲佛弟子應信佛有三身。

附及，密教於自性、受用、變化外，再加「等流身」，成爲四身。「等」者同等，「流」者流類。等流身之義爲：佛爲九法界衆生示現時，不現出他本來之眞相，而現出與當界衆生相同之色相，如於天界，則現與天人同等流類之相，

如於鬼道，則現與鬼類衆生相同之相，如於人道，則現人相，稱爲等流身。（附及，丁福保編佛學大辭典第2210頁中說如觀音菩薩之三十二應身也是等流身，這是不正確的；因爲觀音菩薩的三十二應身是「應以何身得度者，則現何身而爲之說法」，譬如：有人道衆生，他最能聽受佛現身爲他說法，觀音菩薩則現佛身爲他說法；然而同是人道之衆生，有另外一人最能聽受金剛明王說法，觀音菩薩即現金剛明王身爲他說法。但有天界衆生，也是最聽受金剛明王說法，觀世音菩薩也是現金剛明王身爲他說法。所以，在這些例子中，觀世音菩薩所現之身，與那些看見菩薩化身的衆生本身，並非相同類，而是：

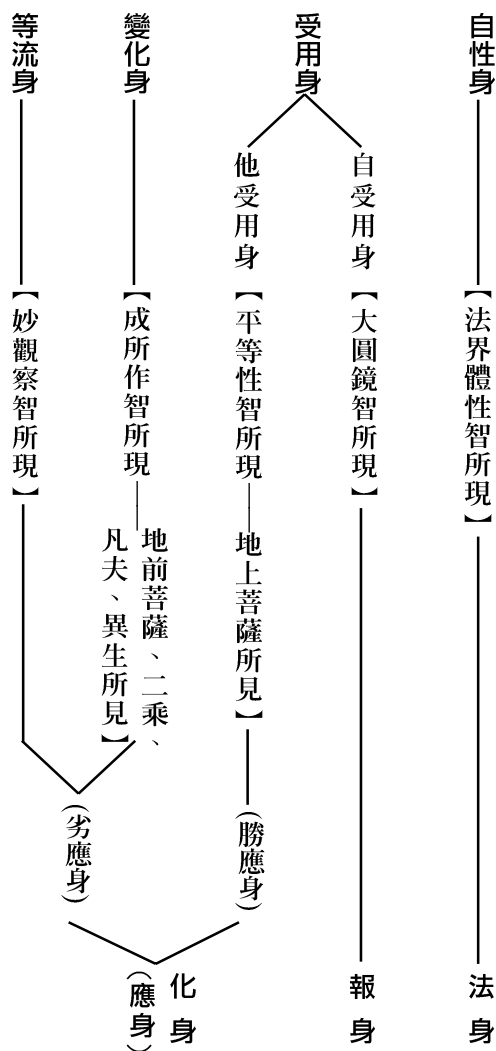
人道——爲現佛身

人道——爲現金剛身

天道——爲現金剛身

所以說，觀音菩薩之三十二應身不是「等流身」所攝，而是屬於「變化身」。諸大德請詳之。）

圖係關「智五」一「身四」



關於「三身」，有一句話說：「報化非眞佛，亦非說法者」。其實這句話亦是權說，以第一義諦而言，法、報、化三身其實是一體所現——一而現三，三而爲一，故六祖大師之偈言：「三身原來是一身」。但佛以無量慈悲智慧之故，才現種種差別之相，此等差別實是應衆生之種種心而生。衆生心有種種差等，以其心有差等故，其福報亦隨著有種種差等。所以福報較差的衆生就只能看到佛的「化身」（劣應身），所謂三十二相、八十種好的丈六化身；佛之化身與我們常人的身量差不多。初地到十地的大菩薩的福德廣大，故可以目睹佛的「報身」（勝應身）。

B・信佛具四智

爲佛弟子除了要信解如來確有「三身」之外，更要相信如來具足「四智」。四智是：「成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智」四者。此四智即如來之「智身」，爲無量般若波羅蜜多之所成就。其中 1.「成所作智」是轉前五識而成的智慧；2.「妙觀察智」是轉第六意識而成的智慧；3.「平等性智」是轉第七

末那識而成的智慧；4.「大圓鏡智」是轉第八阿賴耶識而成的智慧。除了此四智外，密教再加一「法界體性智」，成爲「五智」。「法界體性智」爲轉第九菴摩羅識（白淨識，此唯如來獨有）所得。而所謂「轉」者，六祖大師說「只轉其名，不轉其體」。以下解釋「轉」字。

我們學佛最重要的關鍵就在這「轉」字訣上。大家都知道，十二因緣是：「無明緣行，行緣識，識緣名色，……」，此中，如何是「名色」呢？「名」是心，「名色」就是心與色，亦即指色、心二者和合之法而言。爲何把心稱爲「名」呢？因爲「心」但有其名，而無實體，所以佛稱心爲「名」。由於心是「但有其名而無實體存在」，所以才可能「轉」它。轉者，轉變也。一樣東西如果真有實體，便如石頭一般，那就根本無法轉變它了。也就因爲衆生心並非石頭、木頭，而是可以轉得動的，所以才可能經由修行而改變它、轉變業力，因此才能轉凡爲聖，轉愚爲智，所以我們在修行上才可能上上次第增進，每「轉」一次就進步一分，乃至於可以現身轉凡夫身成大菩薩身、轉煩惱身爲菩提身。現在舉例，如何於日常實生活中運用這個「轉」字訣：當你在生氣或懊惱的時候，便可以

佛理中的無常、苦、空等的究竟道理去思惟作念；如是一思惟，當前的煩憂常常使得忽然釋然於懷，不復作障，或煙消霧散，不可復得，這便是平常所說的「想開了」，也就是所謂的「轉煩惱」。可是由於無始來的業習力太重，很不容易於開始修習時一轉就動，須有大力量才能轉得動這煩惱習，亦即是要「善根力」大；如果善根力小，一時轉它不動，也不必灰心，只要多加薰修，增長善根之力，久修必然有成。再者，有形有相的東西較容易轉，而無形無相之物則甚難轉它。其道理何在？因為無相之物，凡夫肉眼尚且不能得見，要從何處下手去轉呢？除非是具有「無相智」，才能洞見「無相」之煩惱。因為見得到，所以知道如何轉。學佛修行就是要修這超越的智眼、慧眼，方能照見了知自心的心相，乃至照了一切法相，而後才能加以對治降伏或轉動其相：此所謂「轉」者，為轉其染相而為淨相，令其淨體究竟現前。當知，一切諸佛及諸大菩薩之三身四智，雖是經由無量修行而來，但其究竟，亦是從最後這一「轉」而得。故此一轉字，實涵容了頓悟法門，乃至融攝了一切顯、密、性、相的理與事最極致之體現。

(3) 信佛十號具足

佛的十號是佛無量劫修行、證無上覺，所得的十種「稱號」、「名稱」、或「頭銜」，概括地代表佛的十種功德威力。也許有人會問：佛為何有這麼多稱號？答：因為佛的法身功德無量，故其號實亦無量，這十號亦是檢其要者，略而稱之而已。佛的十號是「如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊」。「念佛」有種種念法，如「持名念佛」、「觀想念佛」與「觀想念佛」（此二者即念佛之報、化身，如淨土之十六觀行、或密教之一般觀想法），以及「念佛法身」。最後這一項，如依『大智度論』所說者，是非常殊勝的法門，然而一般說「法身無相」，既是無相，要如何念呢？其實「念佛法身」也就是「念佛果功德」。而在種種念佛果功德的法門中，最爲提綱挈領且簡捷的方法，就是念佛的「十號」；因為佛的十號即爲佛所自證無量功德的總代表。我們既然身爲佛弟子，佛的十號最好能夠都記得，且了解其中每一聖號的意義，進而常自誦持、思惟不忘，這就是「受持如來十號」。若能說與人知，教人受持，則更加好，當知此中功德無量。又，如上所說，如來十號

即代表佛修行的成就，亦即是佛果菩提的具體表徵。

經教之中，也有很多地方講述或闡示如來之十號。如：『成實論』（卷一、十號品第四）中說：「復次，經中說如來等十種功德，謂如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御、天人師、佛世尊。」此外如『大智度論』（卷二「初品中釋婆伽婆」，及卷二十一），以及『大乘義章』（卷二十末）亦多有詳盡之闡釋。我們上中學國文時，每讀一篇文章，老師就會問此文作者是誰？名甚麼、號甚麼、字甚麼，乃至別號、又號等等。學國學的人如果不知道這些，就是外行。我們學佛也一樣要做內行人，切莫學了半天，還是佛法的門外漢一個。內行的修行人須知佛世尊到底成就了那些功德？共有那些聖號？我現在簡單地為各位介紹一下如來十號之義涵。

1. 如來

「如來」的梵文是「多陀阿伽陀」（*Tathagata*），其義為：乘「真如」之道而「來」。（『成實論』云：「如來者，乘如實道來成正覺，故曰如來」）

佛與衆生皆具足眞如之性。然唯有佛是實證此眞如之性者。因已親證此眞如之性，所以方可乘此眞如之性而來此世間。然而，因是乘眞如之性而來，故實「無來」；雖「無來」而現「有來」，這一點很容易使一般人困惑，故我再進一步解說：因爲佛是乘眞如之道而來，然而眞如之性是無來無去的；故如來乘眞如之道而來，即實無來；「性」上雖無來，而「相」上仍現有來。「如來」乃代表佛之大智大悲：如來以依眞如之性而「實無來無去」，這是佛自證境界的「大智」，而佛「現有來」則是佛的「大悲」——以大悲而現於世，度化衆生。是故如來之來去，實如鏡中花、如水中月，雖無來而亦現有來相（猶如鏡中雖實無花，而現有花相；水中雖實無月，而現有月相。鏡中花、水中月之體，了不可得，不得謂有，亦不得謂無，離於有無，絕一切名言思議，是即如來法身）；以爲成就一切衆生故，起於大悲，而現有來去之相。是故爲佛弟子，應生如是信解，謂如來已證入眞如不生不滅、實無來去之本性，而能依於無盡大悲本願，爲諸衆生現於來去，故得號爲「如來」，此即一切佛果功德之總體（或總號），亦是佛之究竟大乘密語密義之所在。無量佛之本、跡，悲、智，盡攝其中。若了佛

之本懷，即通佛心宗，即真佛子，從佛口出，從法化生，決定大乘，無復魔事。

2. 應供

「應供」之梵文爲「阿羅訶」（*Arhat*），其義爲一切天與人皆應供養；因爲佛成就了無量功德，爲一切衆生之良福田，所以一切世間皆應供養。然而衆生供養佛，實在不是因爲佛需要衆生的供養，而是佛爲了成就衆生，且令衆生得以修「捨」。「捨」即是布施，可成就檀波羅蜜，此乃修行菩薩道中最主要的一門，故檀波羅蜜居六波羅蜜之首。舉要言之，菩薩從初發心開始，乃至於成等正覺，甚至在成等正覺之後，於無量劫中，都還是在修行檀波羅蜜，以檀波羅蜜爲首要，一切諸佛菩薩皆同此行。因此，佛如來爲了接引衆生入菩薩道、行菩薩行，乃至究竟成等正覺，與佛如來一般無二，是故教示衆生供養如來。是故，爲了成就衆生「能捨、不貪、不吝」之心，終而能成就「廣利一切衆生」之心，才是如來「應」衆生「供」養的真義。又，佛雖然明白地教敕佛弟子應該供養如來，乃至應供養三乘賢聖，但佛弟子於供養時莫作是念，莫以爲佛真的需要

我這一飯一食、一花一果之供，這些供養品，佛實不需，因為佛已證金剛不壞法性之身，早已不用此欲界粗陋的段食，不但佛不用，連三乘聖人也都不用；不但三乘聖人不用，即連色界天的天人亦都不用欲界段食，而色界、無色界天人仍在凡夫位，更何況聖人？是故當知，佛世尊勸世人應供養如來，純然是爲了給衆生一個修福田、種善根的機會，以此善根因緣，得近佛道，得修菩提。

3. 正遍知

「正遍知」之梵文爲「三藐三佛陀」(*सम्यक्सम्बुद्ध* Samyaksambuddha)。「正」即不偏不倚，「遍」即普遍，「知」即知覺、覺悟。正遍知亦稱「正遍知覺」，又名「等正覺」。佛之所以得稱爲正遍知的原因，是佛於三世、十方一切世界之有情、無情、聖、凡、因、果，皆得正遍知覺。佛此知覺爲相對於菩薩、聲聞、與凡夫而言；如經上所說：「正」是對待於二乘而言，以二乘行人雖亦有覺，但其覺悟不是最正的，以其趨於偏空故。如來知覺之「遍」是相對於菩薩而言，指菩薩的覺悟雖然是正的，但並非普「遍」，無法如佛一樣於遍三世十方

無所不知，所以菩薩尚未達無上覺之果德。一切賢聖中唯有佛獨得正遍之智，故名正遍知。至於「知覺」二字，則相對於凡夫外道的不知不覺。

4. 明行足

「明行足」之梵文爲「鞞侈遮羅那三般那」(अज्ञानविद्या-
caraṇa-sāmaṇa)「明」是三明，「足」是具足；此指佛於三明六通悉皆具足。順便提及，三皈依文中的「皈依佛，兩足尊」，其中「兩足」並非指兩隻腳。這個「足」字也是具足之意，「兩足」即是兩種功德——「福」與「慧」——悉皆具足。「皈依佛，兩足尊」之義爲：以佛之福與慧都具足圓滿，所以我們歸投依止他。「三明」是：天眼明、宿命明、漏盡明。另外，與三明類似還有所謂的三通，即天眼通、宿命通、漏盡通（這是六通中的三項，六通爲除此三通外，再加：天耳通、他心通、神足通）。「通」與「明」的比較是：「通」的層次較低，而「明」則較高；三明於論典中又稱「三達」。「通」表示能知道有某事於某地、某時發生，而「明」則不但知道其事，且更進一步了知其事之前因後

果、一切有關之因緣等。以上是解釋「明」與「通」的差別；接著，「明」是指自修成就道果，「行」是指教化衆生，令衆生亦得成就道果，而佛於自修及化他之行皆已具足成就，故佛得稱爲「明行足」。

5. 善逝

「善逝」之梵文爲「修伽陀」(सुगता *Sugata*) 其義爲好去。「逝」爲逝去之意；善逝義指如來離去此世間時，爲入於涅槃法性，故其離去爲善境界。『大智度論』云：「好去者，於種種諸深三摩提、無量諸大智慧中去。」反之，衆生報盡命終離去之後，多半還是回到六道之中，盲目目、糊里糊塗地輪轉不息，受苦無盡，故稱不善逝。又，佛如來所證的境界是「乘眞如法性而逝」，因爲眞如法性爲至善之境，故稱爲「善逝」。「善逝」這個名號，恰與佛的第一個尊號「如來」成爲一對。「如來」指佛來此世間之眞實相狀，「善逝」則指佛離此世間之眞實相狀——一來一去：「如來」是指雖無來而現有來，以乘眞如之性而來，故實無來；「善逝」是乘眞如之性而去，而實無去。因此，「如來」與

「善逝」之實義爲：來而無來，無來而來；去而無去，無去而去。有人問：佛涅槃後，生爲衆生的我們應如何處？佛爲何如此不慈悲要入涅槃，爲何不度衆生，捨衆生而去？問這些問題的人，之所以有此種種疑問，是因爲不了解佛實乃乘眞如之性而去，以乘眞如之性故，而實無去；故不應言佛實有去，佛實有入涅槃。若了此深義，則知佛實常住，永無涅槃故（亦即：「佛常在你身邊」）。簡言之，「如來」與「善逝」這一對聖號，其精義即是「無來無去」，以第一義諦言之，不但佛身是不來不去，不生不滅，乃至一切法亦復如是無來無去、不生不滅，究竟同於「如來」之性，同於「善逝」之性，同於眞如之性——以皆眞如所現故。

6. 世間解

「世間解」之梵文爲「路迦憊」（ Lokavid）。「世間」有「有情世間」及「無情世間」兩種，「解」之義爲知解；「世間解」指一切世間之事理、因緣果報等，佛皆了知，以如來已證得一切智智，故所有世間一切凡聖、染淨、

事、理、因緣果報、本末、究竟，佛悉知悉解，故得號爲世間解。

7. 無上士

「無上士」之梵文爲「阿耨多羅」(अनुत्तरा Anutara)。「士」有四種，即：下士、中士、上士、無上士。下士爲聲聞，中士爲緣覺，「上士」(或「大士」)爲菩薩，「無上士」即佛，以佛於一切衆中爲無上故。觀世音菩薩、普賢菩薩、文殊菩薩、地藏菩薩等一切大菩薩皆稱爲大士；然一切世間唯佛最尊、最貴、最上，世間無有如佛者，故佛稱無上士。「無上士」或單譯爲「無上」。

8. 調御丈夫

「調御丈夫」，又譯爲「調御師」，其梵文是「富樓沙·曇藐婆羅提」(पुरुषसम्राट् Puruṣa-damyasārathi)，調御乃調伏、降伏之義；指一切衆生之煩惱，佛皆能調伏之。經中讚佛云：「調御大調御，能調無不

調」，故稱佛爲調御丈夫。又，「調」者調解也，「御」者駕御也。調御亦有開化、教化之義，謂一切衆生佛皆能調伏、教化，令至於善道。

9. 天人師

天人師之梵文爲「舍多提婆·魔菟舍喃」（*deva-manuṣyaṇaṁ*）。「天人師」之義，依文字表面，即「佛乃天人之師」。關於這一點，有些人有這樣的疑問：衆生界共有六道，爲何說佛只是天與人二道之師？難道佛非其他四道之師？須知這稱號只是舉其要者，而概括其餘，在佛法的名相中稱爲「以簡攝繁」或「以上攝下」。因爲六道之中，天與人二道之衆生業障較輕，善根較具足，相對於其他四道而言，比較容易修行佛法，故舉天人二道而攝其餘，因而稱佛爲「天人師」。再者，事實上，毫無疑問地，佛之大慈大悲，普及一切衆生界，因此佛實爲一切衆生、一切世間之導師，這是無庸置疑的。

10. 佛世尊

「佛世尊」此三字在這裏雖是合在一起說，但實在是兩個尊號：「佛」與「世尊」。「佛」之梵語爲 **बुद्ध** (Buddha)，義爲覺者、開悟之人。「世尊」之梵語是「薄伽梵」(**भगवान्** Bhagavan)，其義爲有德，以有德故爲一切世間之所尊奉。因爲古時在印度有些外道亦有妄稱「世尊」者，爲別於彼，故加上一「佛」字，故「佛世尊」合稱之義即：此世尊爲得無上正等正覺之薄伽梵也，而非其餘。

在此順便提一下，有人曾有此疑：佛既已了斷煩惱，出離世間名利，爲什麼佛還有十號，這不是說佛還貪著虛名嗎？答：須知，佛之十號並非「虛名」，因爲十號中的每一尊號，都是代表實實在在的修行與功德，並非「虛妄」的，而是名實相符、表裏一致的。譬如世間的「博士」學位，是代表許許多多在各專業上的訓練研讀、研究之總成績，不是虛妄的；若未得此等訓練、研究而達相當成就的人，是不能妄自冠上「博士」的稱號的；於修行上也是一樣，未達正等

正覺地步的人，是不能妄自稱得十號，乃至其中任何一號，故知佛之十號並非虛名，而是名實相符，以如來功德真實不虛故。

以上爲介紹佛之十號，此十號即是代表佛之法身功德。爲佛弟子應常念佛，而念佛法門中又以念佛之法身爲勝、爲上、爲究竟。若能常念佛之法身，即速入實相念佛，速入諸法實相，速得法性生身。

在此，我有個建議：因爲稱念如來十號的功德無量，如果我們能夠每天念三次，及每逢佛誕之時，亦念三次，則所種善根不可思議。現在即請大家合掌隨我念：「南無本師釋迦牟尼如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊。」（衆即隨同念三遍）。這稱念如來聖號的念法，是法華經的念法，是最正式、最莊嚴的念佛法。若值阿彌陀佛聖誕之時，即念「南無阿彌陀如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊。」先念此「彌陀十號」三遍，然後再開始作慶祝佛誕之種種法儀，如此一來，所獲功德轉更殊勝。我自己在初發心學佛時，即曾將此十號

以大字書寫於紙上，供於佛堂，常常念，常常誦，不久即自然銘記於心。若有善書法者，可恭寫一份，裝框裱褙供奉於佛堂，時時念誦、常常思惟。如此即是真正憶念十方如來，供養十方如來真法身。須知我們所供養的塑像乃是佛之化身；而此十號則正是佛之法身。以上為講述信佛十號具足。

(4) 信佛有十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法

佛的十號是佛果功德的總稱，而佛的十力、四無所畏等則是佛所修得的功德之具體項目。茲略述如下：

A · 佛十力

在所有如來的功德威力中，最重要的，就是如來十力。如來十力的重要性如何呢？簡言之，如來如果沒有十力，就不能稱為如來應正等覺，亦不能稱為佛、世尊，乃至十號具足。換句話說，十力是如來得以稱為佛、應正等覺、乃至十號的條件。『佛十力經』云：「汝等當知諸佛如來應正等覺具足十力；具足十力

故，得名如來應正等覺，尊勝殊特，雄猛自在。」其次，一般所說的如來威神力，亦是以此十力為基礎，而且如來一切自證、化他之威力，亦以此十力為基本。因此，為佛弟子，欲善了知佛果功德，當善了知如來十力。

一、處非處智力：「處」，即「是處」，或「有是處」，亦即：有此事理，以英語來說，就是：There is such thing.「非處」，即「無是處」，或「無有是處」，亦即無此事理。用英文說即是：There is no such thing.這是指了知因果方面的智力，即「如是因如是果」。例如：「種瓜得瓜」——為有是處；「種瓜得豆」——為無是處（無有是處）。「蒸沙得飯」——無有是處；「修戒定慧清淨，得聖道」——有是處。「作殺盜淫、心無慚愧而誦經，不受惡報」——無有是處；「行淫、習禪而證聖道」——無有是處。

如來對於一切世間、過去、現在、未來之因緣業果為有是處、或無是處，皆了了知。此第一智力為十力之總相。

二、業報智力：或稱「業異熟智力」。（「異熟」即果報的舊稱。異熟有異

類而熟、異時而熟兩種意義。）此智力爲如來對於一切衆生過去、現在、未來三世之業緣、果報、生處，皆悉遍知。

三、靜慮、解脫、等持智力：如來於諸禪定自在無礙、其淺深次第如實遍知。

四、知衆生根上下智力：如來於一切衆生根性勝劣、得果大小，皆如實遍知。

五、知衆生種種樂欲、勝解智力：謂如來於諸衆生之種種好樂、知解能力，皆如實遍知。

六、性智力：此又稱「界智力」。謂如來對於世間種種別異性、種種積習、欲染、善性、不善性、可度不可度、定、不定性、種種業性、欲性、煩惱性，皆如實遍知。

七、一切至處道智力：謂如來於六道有漏行所至處，及涅槃無漏行所至處，皆如實遍知。

八、宿命智力：如來於一切衆生之宿命，一世乃至百千萬世，一劫乃至百千萬劫，死此生彼、死彼生此，姓名飲食、苦樂壽命，皆如實遍知。又，宿命有三種：宿命通、宿命明、宿命力。『大智度論』云：「凡夫人但有通，聲聞人亦通亦明，佛亦通亦明亦力。」

九、天眼無礙智力：或稱生死智力。謂如來以天眼如實了知衆生生死之時，與未來生之善惡趣，乃至美醜、善惡業緣，皆如實遍知。

十、漏盡智力：謂如來於一切惑之餘習氣分永斷不生，如實遍知。

以上爲如來十力，載於聖教多處，可參考：

1. 『佛說十力經』，大正藏第十七冊，七八〇、七八一。
 2. 『菩薩地持經』，卷十，大正藏第三十冊，pp.956~957。
 3. 『大智度論』卷24，「釋初品中十力」。
- （以上爲大乘經論，其中以『大智度論』闡釋最爲詳細。）
4. 『雜阿含經』卷26，大正藏第二冊，六八四、pp.186~187。

5. 『成實論』卷一，「十力品第二」。
6. 『俱舍論』卷27。
7. 『大毘婆娑論』，卷30，大正藏第27冊，pp.156-158。
(以上爲小乘經論。)

B · 佛四無所畏

佛之四無所畏中，前二無畏爲自說智德及斷德，後二無畏是爲他說破除障道之法及令他盡苦道之法，故亦是令他得證斷德與智德：

一、一切智無所畏：謂世尊言：「我是一切正智人，在大衆中作師子吼，轉正梵輪，安住聖城，得無所畏。」

二、漏盡無所畏：謂世尊作誠實言：「我一切漏盡，於大衆中師子吼，無有怖畏。」

三、說障道無所畏：謂世尊於大衆中作師子吼，爲弟子開示障道法，令除諸

障，無有怖畏。

四、說盡苦道無所畏：謂世尊於大眾中作誠實言：「我所說聖道，能出世間，若行是道，能盡諸苦。」佛作如是師子吼，無有怖畏。

C．佛四無礙智

「四無礙智」又稱「四無礙解」。這是指佛為眾說法時的無礙智辯。尋常所說的：「辯才無礙」，即是從這四無礙智脫胎而來：

一、法無礙：「法」指能詮的教法，能詮的教法為由名、句、文（名身、句身、文身）所組成。此無礙智謂佛於能詮的教法之名、句、文通達決斷無礙。

二、義無礙：「義」指所詮之義理，此為相對於前項的能詮之名句文而言。謂佛於所詮之義理究竟通達決斷無礙。

三、辭無礙：「辭」指眾生之方言。謂佛對各地之方言通達自在無礙。

四、樂說無礙：謂佛以前三種無礙智，為眾生說法，開演無盡，樂說無

厭，同時亦於諸禪定中得自在無礙。因為佛說法時，是以禪定力而為衆生說法的。

D・佛十八不共法

所謂「不共」，是不與二乘、菩薩共有，而是佛獨得之功德，此等功德，除佛外無人有之，故謂之「佛十八不共法」。

一、**身無失**：佛自無量劫以來，常用戒定慧慈悲以修其身，此功德滿足故，一切煩惱盡，故身無有過失。

二、**口無失**：佛具無量智慧辯才，所說之法隨衆機宜，皆令證悟，一切言說無有口過之失。

三、**念無失**：佛善修甚深禪定，心不散亂，善斷欲愛及法愛，於諸法中心無所著，得第一安隱處，念念不失。

四、**無異想**：「異想」義為分別取捨。謂佛於一切衆生，不分別貴、賤、

怨、親、恭敬、不恭敬，一切平等善度，心無揀擇，稱為佛無異想。

五、無不定心：佛於行住坐臥、一切時中，常不離甚深之勝定，故說無不定心。

六、無不知已捨：「已」字當作「而」解，故「無不知已捨」即「無不知而捨」之義。謂佛於苦受、樂受、不苦不樂受，念念中皆覺知其生、住、滅之相，同時住於寂靜平等之捨心。

七、欲無減：「欲」指修善、集福、度眾等之善欲。「無減」，無有厭足。謂佛雖已成正覺，但於修善、集福、度生等善事，曾無厭足，不因爲成佛而稍有減。

八、精進無減：佛爲度眾生，身心精進不懈，乃至捨甚深禪定樂，種種身，種種語言，種種方便力，度脫眾生，佛有時或歷險道、或食惡食、或受寒熱、或值諸邪難問、或受惡口詈罵、毀謗，皆忍受不厭；佛世尊如是於諸境中度脫眾生，精進不已，無有懈怠。

九、念無減：謂世尊於三世諸佛法，一切智慧相應、滿足，無有退轉、乏少。（前面第三項「念無失」是心念不亂不染無有過失，即是心戒清淨；而「念無減」則是更進一步，積極地與佛慧相應、滿足、無減，故二者不同。）

十、慧無減：謂佛具一切智慧，無量無邊，不可盡故，爲度衆生，隨慧而說，亦無有盡，永無乏少，是名慧無減。

十一、解脫無減：佛遠離一切執著，具有爲、無爲二種解脫，無漏慧相應，一切煩惱習悉盡無餘，如是二種解脫皆悉圓滿，無所闕減。

十二、解脫知見無減：佛於一切解脫相中，知見明了，分別無礙，此智慧清淨圓滿無量無邊，故稱解脫知見無減。

十三、一切身業隨智慧行：佛現一切勝相調伏教化衆生，令各開悟，如放光、動地、乃至著衣、持鉢分衛，敷坐入定，舉手投足、語默動靜，皆依智慧開悟大衆。

十四、一切口業隨智慧行：佛以微妙清淨之語，隨智而轉，化導利益衆

生，是名一切口業隨智慧行。

十五、一切意業隨智慧行：佛以清淨意業，隨智而轉，入衆生心而爲說法，除滅其無明痴闇之膜，是名意業隨智慧行。

十六、智慧知過去世無礙：佛以智慧照知過去世無量劫中所有一切，若衆生法，若非衆生法，悉能遍知無礙，是名智慧知過去世無礙。

十七、智慧知未來世無礙：佛以智慧照知未來世無量劫中所有一切，若衆生法，若非衆生法，悉能遍知無礙，是名智慧知未來世無礙。

十八、智慧知現在世無礙：佛以智慧照知現在世十方世界所有一切，若衆生法，若非衆生法，悉能遍知無礙，是名智慧知現在世無礙。

以上爲略述諸佛所證之法身功德，總共有三十六法：十力、四無畏、四無礙智、十八不共法。爲佛弟子，於此等佛無量劫修行所成就之功德，皆應深信、知解、隨喜、讚歎、稱頌、爲他人說，令盡皆了知佛果法身功德，而於如來法身功德生起清淨正信，這才是名符其實的「正信的佛教徒」，如是學佛，稱爲「正信

「學佛」，而非糊里糊塗學佛；若如是而得出家，稱為「正信出家」，而非糊里糊塗出家，「隨業出家」，何以故？以仰慕如來聖道而出家，願隨佛學，稱為第一最上正信出家。

談到「常隨佛學」，在未探討佛果功德之前，真不知應如何隨學；然而在瞭解了如來的法身功德之後，又覺得佛果功德實在無量無邊，真不知要如何學起。不過至少讓我們確定一點：即「一切無有如佛者」，加強對佛及法的信心，而且至少讓我們在修行的路上，偶起懈怠之時，能有個榜樣，提醒我們：絕不能得少爲足；再者，佛果功德我們雖然還學不起，但至少佛的「身無失、口無失、意無失」，及「一切身業隨智慧行、一切口業隨智慧行、一切意業隨智慧行」對我們都是很好的示範、鼓舞與啓發。

(5) 信諸佛功德平等

諸佛各自所現之相雖有差別，然其法性身之功德則悉皆平等，無有高下。例如阿彌陀佛成就無量光極樂淨土，以四十八大願攝化上中下根一切衆生往生彼

國，趣入菩提。藥師佛成就燄網莊嚴琉璃淨土，其光遍照十方，依十二大願攝化衆生，令至菩提。此二佛最大不同者在於其願力；然而其所成就之功德皆一般無二，皆是圓滿成就十力、四無所畏、四無礙智，十八不共法，三身四智、三德密藏，是故皆悉十號具足。有人問：爲何諸佛在究竟相同之中又有種種差別呢？不是說「佛佛道同」嗎？答：此乃諸佛各自由於因地之因緣，及慈悲願力所顯之差別。就如諸大菩薩其所證功德實究竟平等，其智慧與慈悲亦悉平等。然而諸菩薩所現之相則各自有別，如觀世音菩薩現大悲相。地藏菩薩則現大願相，度化業最重、苦最深的專家。而觀世音菩薩於各道之中普遍現身，分配較平均，故稱「普門示現」。再者，以法門之困難度而言，地藏法門要求的條件較低、較少，亦較易修；觀音法門要求的條件較高，層次亦較高些，爲攝受根器較大之衆生。例如地藏法門，信心不很具足的人也可以修；而觀音法門則必須深信的人才可修，此外有時還有種種條件要先具備或滿足才行。

* * * * *

今天早上講到「信佛果功德」的最後一項——「信諸佛功德平等」。諸佛功德雖則究竟平等，然亦各以其因緣而現一切差別之相；以衆生之業報、福報各差別不等，是故諸佛如來，爲攝受一切衆生，故以大慈悲力，現種種不同之相，來加以分別化度。爲佛弟子，若能信受三世十方諸佛，深信一切佛果功德者，方能稱爲具足「信佛」。倘若只能信一佛、二佛，則其「信佛」之信根並未具足，只是小根小信而已。以上講完「信佛」，下面講「信法」。

乙、信法

佛法甚深廣大，如何才能稱爲對法的信心具足成就呢？

一、信「因果法」

當今初發心學佛之人，很容易在一接觸到『金剛經』、『心經』等般若系經

典之後，即由於不善修習故，而流於偏向「談空、說有」，及種種玄學的議論。須知學者於修學這些般若深法之前，若對基本的因果法沒有深信、正信，則一切皆成空言，一切皆是無根之說，如是則十分容易落入邪道、魔道。因為一切佛法，皆是以因果法為其根本，如無因果法之本，則一切佛法皆不得成立，皆成空談。因此學佛第一步必須先信解因果法。

所謂因果法，指的是「三世因果」。有時我們會聽見人說他只信「一世因果」，（因果可英譯為 Causal effect），但所謂的「一世」之因果法，實在只是依凡夫的意識分別所言之法，非是佛所說的因果法。佛所說之因果都是指「三世」因果而言。世間一切因緣業果，如不從三世的角度來觀察，則一切皆不得明瞭。如此便又回到最初的大問題上：我們若自身福德不足，亦不具足宿命智通，來觀察自他之前世、後世，如何能「信」三世因果之說呢？這與前面所談的「信佛」一樣，實在是一大難處。所以「信根」是一切衆生最不可思議的東西。若說一定要拿出證據來才能相信的話，要知道這三世因果有如佛果功德一樣，是

不可思議的。衆生即因囿於思議之故，所以無法信、無法解、無法入。若要信解悟入，唯一之途，就是當下拋開一切凡夫的言說思議，才有可能信解、趣入，此乃由於其爲不可思議法門之故。若明知它是不可思議法門，卻仍然要去思議它，這如何能契合呢？『法華經』云：「若三千大千世界之衆生，其智皆如舍利弗，以共測佛智，累劫不能知。」共測佛智，其毛病就出在這個「測」字，「測」乃是依於意識而作分別：凡小之人（凡夫、小乘）由於尚未達到佛之不思議、不分別智，尚須依靠心、意、意識來分別諸法，故無法與佛之甚深不思議智相應、相契。以其「測」故，故不能得入，若能當下離心意意識，方能與佛智相應。舉要言之，從最高的佛之無上智，到最基礎的信因果法，悉皆如是，皆是離心意意識，一念相應，離於言說之境界。一般學佛者最根本的大問題之一，即是對三世因果的信與不信。有些人由於受此問題之困擾，導致修行的境界無法提升，永遠困在中下層的一個瓶頸上，高不成、低不就，無法突破。有些人甚至說：「我若能深信三世因果，我便能精進修行。」甚至說：「我就是因爲無法確知是不是真的有三世因果，所以無法精進起來。」這就是他的業障所致。衆生自無始以

來，依自心意識分別，而造種種虛妄、分別、染污之意業，因而對清淨法生不出淨信；這不但障礙了「信根」之生長，更障礙了「精進根」之萌發，從而五善根都受到局限，不得發起。

二、信「六道法」

若對三世因果能夠起信，便自然也能信解衆生界中六道輪迴之基本現象。「六道」是天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生。請留意，這六道絕非是「比喻」。由於現代科技發達，很多人的思想亦傾向於以六根徵驗爲主，所以就更加無法信受六道之理了。有人認爲這樣說是較爲「合理的解釋」：那是因爲佛有大智慧，所以想出六道輪迴這種「比喻的說法」，來嚇唬我們衆生，令我們心生畏懼而趕快修行。這種解釋是不正確的，且會落入謗佛、謗法的嫌疑，是有罪過的——因爲這等於是說佛在騙人（所謂「善意的謊言」），但須知，佛已證無上菩提，怎麼會連最基礎的在家五戒中的「不妄語」戒都還會犯？若如此，佛即是犯戒之人，犯戒之人怎麼可能自度一切煩惱，證無上菩提，成就三身四智、金剛

不壞之身，爲天人師？是故當知：「佛語諦實，決定不虛」。可是衆生以無明故，往往自己在造罪，在謗佛、謗法，猶不自知。有人問：在不自知之情況下謗佛、謗法，是否有罪過呢？俗語常說「不知者不罪」，不是嗎？答：所謂「不知者不罪」，這是世俗錯誤且愚昧的說法。其實「不知」本身即是罪：衆生因爲不知所以才會造罪，若有覺「有知」即不會造罪——以「不知」即是無明，衆生皆以無明故，妄造諸業，而妄受種種罪果，枉受輪迴。是故衆生非以無明（無知）而不受果報，而正好相反，就是因爲無明，才造業、受報。以上是依佛法（出世間法）來說。其次再依世間法、國法來說，也是一樣：不知者一樣有罪。舉例來說：在美國，若開車闖「暫停標誌」（STOP sign），雖然不是故意要闖，而是標誌牌被樹遮住了，或是天色太暗，視線不良所致。然而後面警車跟來將你攔住，質問你爲何要闖暫停標誌，你若回答說並沒看到那裏有標誌，試問：他會不會開你罰單呢？你沒有看到標誌，並不代表你沒有做錯，或你的罪狀不成立，故照樣要受罰。在國法中，其他事亦率皆如是：你若不知某項法條而犯了法，照樣要受審判、乃至受刑。國中的每一位國民，都被認定須知道每一條法

律，不能等犯了法，到了法庭，才爭辯說因為不知道有這條法律才犯法，因而要求無罪開釋，或不接受審判、受刑，這是不可能的事。回過頭來說，在佛法中也是一樣：若說因不自覺知而犯了謗佛謗法之過，或其他重罪，以因緣法如是、惑如是、業如是、罪果如是故，依然難辭其咎。自己造罪，自身還是要受果報的。

謗佛謗法之人所犯之罪，輕者來世生為愚痴闇鈍之人，重者則是下地獄，長劫受苦。佛以大慈悲故，為教化眾生出苦，而開示令眾生離苦解脫的衆妙法門；此等令眾生離苦解脫、真實不虛的無上法寶，你卻因惡心、或愚昧而加以毀謗，破壞，致令眾生迷惑、不得依靠，不得解脫，這是極大的重罪。比較而言，謗法之罪尤更甚於謗佛，因諸佛皆以修「法」而得成佛，若無「法」，則菩薩無以成佛——甚至，若無法，則亦無佛、無菩薩、無三乘賢聖，所以護持正法是最要緊的。為佛弟子，須知六道絕非比喻、亦非象徵，不是騙人、唬人的名堂。最近又有人常高唱說：「佛法中的『表法』」之說，其意即謂：「表法」即象徵之法，故此法非實際有。他們實是不解佛義，誤解表法之義。其實，「表」為代表、標示之義，例如以蓮花代表「入污泥而不染」、「依於水而不著於水」等意義，或

以五鈇杵表佛之五智等。這些都是佛以大悲大智，爲開示衆生，令得悟入佛之深理而說的法。如『法華經』云：「一切有智之人，皆以譬喻而得開悟。」然而對於無智之人，姑不論你舉多少個譬喻，他依然不能解了。佛說法時爲何常須利用譬喻呢？因爲佛之知見是「現量境界」，而衆生尙未達於此智，故其境界非凡夫所能知能解者，因此，如此深妙之理如何讓衆生也能信、能入呢？唯有用譬喻才有可能——經由譬喻而讓我們能類比，從而「比量」地了解其旨。然而有些現象如六道輪迴之類，你就不能說它也是「譬喻」了。要決定相信佛爲一切智人，佛是實語者、如語者、不虛語者、不誑語者，故佛所說的一切法皆是如實而說，無有任何一法爲虛妄誑人，佛所說的衆生界種種現象如六道輪迴、及種種凡夫之人無法思議的境界，皆是真實不虛的。乃至於如『華嚴經』、『維摩詰經』裏所述及的大神通境界，那些也絕非是譬喻，絕非是在「講故事」，絕非是爲了「騙誘」我們修行而說的子虛烏有之事。我們若是以自己凡夫的心意識去加以妄想分別，而說那些純是譬喻假託的境界，這等於是在指陳「佛語是虛妄的」。此外，例如佛不請自說的阿彌陀佛極樂國土、及其他佛國淨土，我們要堅信其一定

是真實不虛，定然是真實有的，不是比喻的烏托邦（切莫受近來有些佛學家所作的所謂「佛經中淨土之研究」之類的誤導）。又有些初習禪的人常愛說：一切淨土也是「唯心所造」，故倡言只要求「即心淨土」就好了，不用真的求往生。然而所謂「唯心淨土」或「即心淨土」，並非是指無佛力所成之真實、可令自他受用之淨土。若說「即心淨土」即是意味「淨土並非實有，而是象徵性的寓言」，此說則落於最惡的邪知見，亦即是「惡取空」，其惡甚大。如何是「惡取空」？惡取空乃是沒有真正解了「空」義，而計著一切法皆空無所有，計無有善惡因果之空，也就是所謂的「斷滅空」，以如是惡見取著附會空義故，令一切善法皆悉落於斷滅。這種惡見之罪，果報無量，以其非但自壞善根、而且壞一切衆生善根故。當今學佛，這類人比比皆是。因為自無智慧方便，而不能善修般若空慧，以致墮入此種惡知見之中，無法自拔，永斷善種，還自以為很瀟灑，在修「大智慧」，在「修般若」呢！這又回溯到我們昨天所講的：欲修般若，首先本身須有智慧之種（也就是有些「慧根」），方能大致分辨諸法、抉擇法門，才不會受惡知識、惡知見誤導而誤入惡取空，尚不自知。可是，就是因為沒有智慧才想修習

般若，以便開大智慧；現在你卻說若沒有智慧即不能修般若，這叫我們如何是好呢？若是欲學般若而有此種困難者，則須遵循兩條守則：第一、須依止大善知識修學，不能盲修瞎練、閉門造車，斷不可自己拿起一部經典霹靂啪啦就看了起來，似懂非懂，依文解義，盲修瞎練，師心自用，這樣絕對行不通。若虛心誠意依止大善知識修學，則不會出錯，能得正解、正行。第二、須誠心懺悔、祈求諸佛菩薩慈悲加持，速開智慧。請注意，求佛菩薩不是「丟臉」的事，因為並非是要你去求升官、發財。（附帶一提，可是你若信基督教，天天在祈禱時所祈禱者，無非是在跟耶穌或跟上帝求這求那。為什麼基督徒向神求，就不被認為丟臉或迷信，而佛教徒求佛菩薩卻是丟臉或迷信的事？這是不是中國人民族自信心喪失、崇洋，而自加的「宗教歧視」？——讀者詳之。）佛菩薩心是極其柔軟的，不像我們這樣剛強，生就一付鐵石一般的心腸，菩薩之心都已調伏到「柔可繞指」的程度，所以很容易受眾生的誠心所感動。你若能以誠心來感動菩薩，他們一定會不違其本願力而來加護，而令你善願速遂，於如來正法速得信解悟入。以上是講學佛之人須正信「因果、六道輪迴」之正法。

其次，談到六道輪迴這個佛教的根本教義，必須明了它在佛法中的地位為何。舉要而言，若無六道輪迴，衆生即不必修行，釋迦如來爲太子時也不用出家修道，欲度衆生出生死苦輪；因此，以無六道輪迴之苦，就不須有菩薩勤苦修行欲度衆生，更沒有菩薩成佛；沒有菩薩成佛，就沒有佛說法，因此也就不會有佛法。所以，簡單一句話：整個佛法是建構在六道輪迴這個生命現象上，亦即六道輪迴是整個佛法的骨架。所以，六道輪迴若不成立，整個佛法的房子便都垮了，所以學佛若不信六道輪迴，所學佛理無論多麼高妙，也只是空中樓閣、野馬塵埃。

接著，講到六道輪迴這個根本教義，不得不提一下時下很昌盛的「人間佛教」，這是近幾十年來才發展出來的「佛教」，目前盛況空前，許多道場、個人都在竭力提倡。雖然如是，但多數人並不深知「人間佛教」的來龍去脈，更不知它對佛教會有什麼影響，有些人只看到它很興旺、大家都在提倡，覺得我若不跟進，就怕落伍、跟不上時代了。事實上，「人間佛教」這名詞本身就很有問題，不但有問題，而且是違反佛教的根本教義的；因爲我們都知道，佛世尊說法度

衆生，是要度六道衆生的，不但是要度六道衆生，而且是要度九法界一切衆生；因此若說佛法只是爲了「人間」，那麼其他五道衆生，乃至九法界衆生怎麼辦？故知「佛法」不只是屬於人道衆生的——佛法是屬於三界六道、九法界一切衆生的。因此，「人間佛教」這個名詞及宗旨是不應設立的，因爲會造成佛法的混淆及誤導衆生的知見。

關於佛說法度「六道」衆生，例如佛爲人道以外的衆生說法，不但大乘經典中有，連小乘阿含經中也有很多記載，茲舉例如下：

一、長阿含·『佛般泥洹經』卷上云：

「佛告寶自，佛出於天下，知天下生死之道，說經開化天上天下及鬼龍，無不傾側者，是佛第一威神。」（大正藏卷一，一六四頁）

二、長阿含·『毘婆尸佛經』卷下云：

「爾時世尊說此偈已，告苾芻言：我於一時在王舍城七葉巖邊，住止淨

室……我於彼時入三摩地，如大力士展臂之間至善現天，彼之天子頭面禮足而作是言：善哉世尊，久不來此，我是毘婆尸佛正等正覺聲聞弟子……。』（大正藏卷一，一五八頁）

三、中阿含卷十一・『頻鞞娑羅王迎佛經』云：

「佛說此法時，摩竭陀王、洗尼頻鞞娑羅遠離塵垢，諸法法眼生，及八萬天、摩竭陀諸人萬二千，遠塵離垢，諸法法眼生。』（大正藏卷一，四九八頁）

四、增壹阿含卷四十八・禮三寶品（三）云：

「爾時諸比丘、天、龍、鬼神、乾沓和，阿須倫、迦留羅、甄陀羅、摩休勒天、及人民，聞佛所說，歡喜奉行。』（大正藏卷二，八〇六頁）

以上只是聊舉阿含經中數例，以證佛度衆生，不只要度人道衆生而已，而是要廣度一切衆生，（至於大乘經典中，佛爲天、龍、鬼神、地獄等衆生說法的

例子，亦是爲數甚多，如地藏經、華嚴經、及佛度大力鬼、鬼子母等，因爲大家都熟悉，故不詳述。）因此若說佛教只爲了「人間」，便違背了佛的根本教理，並且違反了佛菩薩的大悲心，且犯了與外道同的人類自我中心；而最重要的是，「六道輪迴」、以及「出生死、得解脫」的佛教根本義理，無形中就遭受到破壞；除此之外，「人間佛教」尙引發許許多多弊端及後遺症，造成末世修行方向的偏差及障礙（例如僅修「人乘法」，求「人道」有漏福報。）在此不及備述，（附及，「人間佛教」，或者應正名爲「人乘佛教」，才更名實相符，亦不誤導修行人。）願關心正法興衰的讀者諸君，詳審之。

三、信「三乘法」

信法之人，於信因果、信六道、信三界輪迴這一切世間之法之後，接著便是信三乘法。茲分別討論之：

(a) **信小乘法**——此爲中小根器人所信受樂行之法，依之修行，可出凡夫輪

轉三界、分段生死之苦。依佛所說，中小根人信樂聲聞、緣覺之法。爲何稱其爲「小根人」呢？此乃由於他們的根器短小，缺乏大悲心及無上菩提之大願，得少爲足，因而與大乘菩薩相比，其智慧陋劣，故喜樂著相之小法（聲聞行者見有生、而趣其滅，故著有「生相」及「滅相」可得；緣覺行者見不生、而恆住於滅，故著有「滅相」可得），此即經中所說之「樂小法者」——亦即：此輩衆生，唯好樂小法，只求自己一人的利益而修行，至於其他衆生，乃至自己的眷屬能否得度生死苦海，皆不在意，他們唯一掛懷的，只是自己一身能否了生死、得解脫；若此得成，就稱「所作已辦」，完全滿足了。這是「自了漢」的想法與作法，與大乘行人相比，爲極其「利己主義」者（Egoistic）。

(b) **信大乘**法——上根器之人除了信小乘法之外，於大乘法更是信樂奉行；大乘法即是菩薩法，依之修行，可趣向無上菩提，乃至成佛。大乘菩薩法之總要爲：「願修一切善，願斷一切惡，願度一切衆生」，能夠發此願心的人，即是信行大乘菩薩道之人。修大乘道者，爲了利益無量衆生而不辭辛勞，廣修一切法；且其心住平等境、無人我之分別；不爲自己的喜好、利益而取著少法，不

爲自己的厭惡而捨於少法：不取少法，不捨少法，於世出世間一切法中不取不捨，名爲大乘菩薩行。經中常說：菩薩須修習六度、四攝；雖言「六度」（或六波羅蜜），其實它已總攝一切法門。密教中則講十波羅蜜，也就是六波羅蜜（施、戒、忍、進、禪、智）再加上「慧、方便、願、力」四波羅蜜。這是依廣略、開合而言，若將六波羅蜜攝要而言，則成爲戒、定、慧「三聖學」、或稱「三無漏學」。若將戒、定、慧再濃縮則成「定慧」之學。「定慧」之學亦可用來總攝佛所說的一切法：因爲若要修定品（禪定波羅蜜），則必須具足戒品，所以講「定慧」二字時，即已將「戒品」涵攝在其中。再者，倘若不修持佛戒而欲修得佛定，無有是處。所以「定慧等學」可以說就是「戒定慧」三學之濃縮，將「三學」廣而言之，就成六波羅蜜，再廣而言之，就成十波羅蜜，更復廣而言之，即成三十七道品及無量法。我個人覺得學佛之人，對於這些助道品都應起深信，且加以理解、常自思惟。若不明瞭這些道品的話，則智慧不容易開。因爲時間的關係，此三十七道品無法加以詳述。

談到大乘法，必須談到：近世日本有些佛學家提出了一個論調，稱爲「大乘

非佛說」。因為他們說，依據他們的考據，大乘佛法（亦即所謂北傳佛法）不是佛說的，是後來發展出來的。此說為謗菩薩藏，法說非法，實在是造業不輕。不幸台灣也有些佛學家，聞之心喜，相與附和，茲破斥如下：

一、佛要般涅槃的時候，在其本生處，拘尸那城，娑羅雙樹間，叫阿難為如來安置床座，說要令頭朝北、腳朝南，佛說那是因為將來佛的正法北傳久住，故佛首朝北；而腳朝南，因為小乘法在南：

長阿含卷三·『遊行經』：

「爾時世尊入拘尸城，向本生處末羅雙樹間，告阿難曰：汝為如來於雙樹間敷置床座，使頭北首、面向西方。所以然者，吾法流布當久住北方。」

這是小乘的經典上如是記載，大乘經典亦是如是記載，故知北傳佛教不是後來才發展出來的，而是佛口親說，然後再北傳的！

二、長阿含·『佛般泥洹經』云：

「比丘說經戒者，不得疑言非是佛所戒敕。」

同經中又說：

「其有比丘，疑言非真佛經，不樂經者，諸比丘當逐出之。天下禾中生草，草敗禾實，人當誅拔草去之，禾乃成好實。比丘惡者，不樂經、不持戒，壞敗善比丘，諸比丘當共逐出。」

這一段是說，若有比丘不樂持佛經，（以今言之，即不樂持經，而只好世俗考據、言說戲論），而疑經戒不是佛說的，若有這樣的比丘，大眾僧應把他趕出去。譬如稻田中有雜草，雜草會令稻穀的果結得不好，就應把這些雜草拔除。惡比丘疑經謗法，破壞善比丘修行，大家應該合力把他趕出去。您看，佛世尊如是教敕，要弟子們如是護持正法，護持僧眾及道場清淨，護持正修行，對惡弟子絕不姑息，必須做決斷的處置。可惜這在中國似乎難以做到，因為中國佛教界非常「自由」，你愛說什麼、做什麼，都沒人管你。這是因為中國人喜歡「自掃門前

雪」，再加上「多一事不如少一事」的阿Q哲學，因此就更加助長邪說橫流，即使是危害正法，也沒人管。

三、無著菩薩造的『攝大乘論』，唯識學者皆認為是學唯識的必讀要典。會性法師在其『大藏會閱』中說：「攝大乘論是唯識學中，扼要而最有價值者；為治唯識學者所必須研究之聖典。」可知此論之重要性及受推崇之盛。然而諸君可知無著菩薩為何要造這本論？其要旨為何？無著菩薩說：依於大乘，諸佛世尊有十種「殊勝殊勝語」，這十種殊勝殊勝語為：1.所知依殊勝殊勝語，2.所知相殊勝殊勝語，3.入所知相殊勝殊勝語，……10.彼果智殊勝殊勝語。無著菩薩依此十種殊勝殊勝語相，而造成十章之本論，其目的是為了「顯於大乘真是佛語。」論中云：

「由此所說諸佛世尊契經諸句顯於大乘真是佛語。」

由此可知，無著菩薩造這部論，成為唯識學的無上寶典，可是無著菩薩不是「為了唯識而唯識」，他是為了「顯於大乘真是佛語」而唯識，亦即：唯識可說是

他要成就衆生入於大乘的方便。可怪的是，偏偏提倡「大乘非佛說」的人，通常都是「唯識迷」，以唯識爲其專業，並且十分推崇『攝大乘論』，不但爲人宣講，而且還註解、著述。難道無著菩薩所顯揚之「大乘真是佛語」這些話，他們都沒看到？或是視若無睹？或是見不及此？

無著菩薩又說：

「由此所說十處顯於大乘，異聲聞乘，又顯最勝世尊但爲菩薩說。」
又說：

「由此十相殊勝殊勝如來語故，顯於大乘真是佛語，遮聲聞乘是大乘性。」

由此更可見「大乘真是佛語」。

我在前面「信佛」的部分曾介紹四種量：「現量、比量、非量、聖言量」。我們身爲凡夫，對於佛、法、僧寶等境界，自己尚無現量之證，則應依如來教敕

的「聖言量」，不應依其他凡夫的妄想分別、穿鑿附會的「非量」言說戲論，否則只有被邪見、惡說牽著鼻子走，自壞善根，自捨一切善根，做一闍提，如『楞伽經』卷一中佛所言：

「大慧，一闍提有二種：一者捨一切善根，…云何捨一切善根？謂謗菩薩藏，及作惡言：此非隨順修多羅、毘尼、解脫之說。捨一切善根，故不般涅槃。」

等到將來自善根已壞，那時才怪都是被「師子身上蟲」所害，為時晚矣！

最後，佛於經上說：末法時期，魔強法弱，波旬昌盛，邪說橫流，壞佛正法，為佛弟子，不應再只是自顧自己，應該起而捍衛正法了——正法興亡、佛子有責！（要作個有良心、有擔當的佛弟子，荷擔起如來家業。）這樣佛教才有希望。

(c) **信無上乘法**——此是上上根人所信受樂行者，依之修行，可永斷二死（分段生死與變異生死），速疾成就無上正等正覺。（然上上根人於大小乘等一

切如來正法盡皆護持，等心修行成就之，以上上根器人其心器廣大，梵志遠大故。）何謂「無上乘法」？無上乘法亦即是「一佛乘」之法。何爲「一佛乘」？即一切衆生皆當作佛，名爲一佛乘。佛說二乘、三乘，皆是爲了方便教化，攝引其入一佛乘、無上菩提道故，如『法華經』上說的：「佛說一切法，皆爲一佛乘故」。是故上上根人其一切所修，皆是爲了求一佛乘，這才是佛的本意。

以衆生之性言之，如果常親近某物或修習某種法門，久而久之，對此物或此法門便極易生出愛著之心，而難以捨離，這就是所謂的業「習」力故。譬如：多習念誦者，則很可能著於念誦，以愛著故不能捨；以不能捨故，不能心住平等；不能心住平等，則偏愛轉深。若聽到人家讚歎念誦法門，則心生歡喜，反之若聽到人詆毀念誦法門，就心生悲憤。同理，於其他種種法門也是如此，若久習某種法門，見有讚歎者則心生歡喜，見有批評者則心生瞋恚。這樣就不能如實住於平等實理之中。修一佛乘之人，須於一切法修行「不著不染」。這當然很難，但總是要勉力去做。不過在做之前先得生信，若心中不信則必定無法做得好。須信什麼呢？須信「一佛乘爲究竟實在，且爲諸佛說法的最終目的，亦是三

世十方一切賢聖修行的最終目標。」是故當知，依第一義諦言，佛所說的一切法中，如人天乘法、聲聞乘法、緣覺乘法、乃至菩薩乘法，都是方便教化接引門，而此「一佛乘」才是如來的本意。因為諸佛出世說法，是爲了令一切衆生皆能成就無上菩提，永斷二死（分段生死、變異生死），「與佛無二」，達到佛所證的境界，故言菩薩「紹隆佛種」、繼佛種性，令正法不斷。爲佛弟子，信受此法，善體佛義，即入佛心宗、不負如來。

四、信「三世十方一切之法」

爲佛弟子，不但要信受本師釋迦牟尼佛之法，也要信受西方阿彌陀佛之法，亦要信受東方藥師如來、乃至阿閼鞞如來之法，乃至要信受南方寶生如來、北方天鼓雷音如來之法。簡言之，不只信一佛、二佛、三四五佛之法，乃至應信三世十方一切諸佛之法。若能具如是信，方能稱爲眞「信法」。信受一切法又可以分

爲：

- a. 信權法
- b. 信實法
- c. 信無上法
- d. 信大乘法

此三項茲分述如下：

(a) 信「權法」

何謂「權法」？「權」者方便也，故稱權便，方便者，接引也，故「權法」乃是權變、權且之法，而非最終、究竟之法。雖然權法並非修行最終之目的，然而卻是一切修行者必經之路，因為它仍是一種極大之方便，而經上佛敕諸菩薩應「善修方便」，故菩薩修行，不應捨離方便。應作如是解、如是觀；作如是觀者，即是正觀，反之即是邪觀。當今佛教界有個大問題出現：越來越多人，在誤用或濫用「方便」這一詞，很多人把「方便」之義當作：「此時暫且違背一下

戒律亦無妨，亦不爲過」解，殊不知所謂「方便」並非隨便，亦並非違背戒律、破戒犯禁。佛所說法乃「方便之法」，非「隨便說法」。而究其實，「方便」爲「方法」或「法門」之義，且唯有佛及大菩薩之無漏智慧才能產生此方便智。譬如某種事理或現象很難理解，爲了令學者易於瞭解、入手，故從種種角度、用種種方法來加以描述、詮釋、解說；此種令人聞之易解、修之易入的方法，即是所謂「有方便」。故用種種方法來講解難懂的事理，令他人易解、易持、易行，這才是經中所說的菩薩「有方便」，或「有善方便」。反之，若以犯戒、破戒、污戒、毀法犯禁當作方便，或以受行外道法、世間染污法，妄稱爲「方便」，例如：提倡風水、命相、或世間哲學，或雜以外教如耶、道、儒等，而稱它是方便，此爲「邪方便」，非「正方便」。若要有正方便，必須有堅定的正信，及廣大的正智慧，而且本身對於所要開演的道理都已融會貫通，才能產生如是善方便，攝引衆生，令得正信、正解如來正法。例如我們在學校讀書時，有些科目比較沉悶，如公民、地理、歷史，甚至物理、化學，但是有些好老師很有本事，他們能將原本極爲單調枯燥的科目都給「講活了」、甚至還講得頗爲動聽，能引人

入勝，叫人聽之無厭，真個是化腐朽爲神奇，讓學生們個個兒聽了都感到很過癮，而且對那門課產生了濃厚的興趣，而欲主動地不斷追求那門學問，甚至擬將那門學問作爲自己未來的專業，或成爲終生的興趣。這就是「有方便」的老師。這些老師爲何能有如是方便？因爲他們對於自己專長的科目之內容都已融會貫通，再經過一番費心思惟、整理之後，找出一些講授的好法子，讓學生聽了之後容易接受、容易進入、容易吸收、容易學習。他們所採用的比喻或故事，能讓學生於本課題容易理解、產生興趣等等。那些講授之法，雖說是權宜之便，但是對於初學的學生來說，確實很好，而且是必要的；因爲一般學生需要那些譬喻、故事等，才易了解趣入其本文之宗旨。可是請注意：那些善巧方便並不是「隨便」栽入的玩意兒、亦非「騙人」的把戲，而是很有用、很有價值、很用心著力的教學素材。其中一點一滴，在在處處，都表現出此教師對本科目的認真、在意、尊重，對學生的耐心、愛心、及期許，以及他在其專業上深入的知識、獨到的見解及心得等。簡言之，這是位「有良心」、有悲心、有真才實學的好老師。同樣的道理，我們身爲佛弟子，絕不能有意或無意中誤解、或曲解、乃至誤

用如來所謂的「方便」這兩個字，尤其切不可將「方便」一詞天天掛在嘴邊，當作污如來戒、犯如來禁、破如來法的「擋箭牌」（合理化藉口）。再退一步說，畢竟我們仍爲凡夫人，都還沒有佛菩薩的無漏智慧，因此在佛法的解行上，能有什麼自創的「方便」呢？再一次強調，「方便」即是「妙法門」之義，我們仍是具縛凡夫，在道德智慧上還沒有達到大菩薩的境地，實在不太可能生出如是微妙智慧的度生法門來，因此從今以後，最好不要隨便自己稱說做某件不如法的事是一種「方便」——相反的，最好一切事都能「如法行」，切莫再把隨便、放逸、違法、犯戒之行當作「方便」。又，爲佛弟子，若將如來的方便法門當作隨便，這個過咎是很大的。再者，「方便」亦可稱爲「善巧」，或合稱爲「善巧方便」。如上所說，「善巧方便」之梵文爲「溫和俱舍羅」，簡稱「溫和」。這是需要很大的智慧才得如是，通常要到登地的菩薩，才能有此「方便之智」，而於度生中，起大智慧善巧方便，接引教化無量衆生，這在密教的十波羅蜜中，稱爲「方便波羅蜜」。

綜上所述，我們可以得知，所謂「信權法」是信「實有權便之法」。因有些

衆生根器太鈍，所以如來爲他開示比較容易接受的法門，也就是比較深入淺出的修行之道。不過須知，權法雖是一時權設，但它也是必要的，而且是實在的、是真實而有的，並非權法就是虛假的、不實在的，因此我們也不能輕視權法，因爲權法亦是具有廣大、不可思議的如來功德在其中，衆生依之修行，能滅罪生善，得無量福德果報，生起善根，漸入無上菩提，真實不虛。舉要言之，一切權法，亦皆從如來的大悲心、薩婆若海（一切智海）中流出，如上面所舉之「有善方便」之教師亦然。不但如此，甚至可說我們末世衆生也都應該修習如來上妙的權法，爲什麼？佛在『地藏十輪經』裏說如來有「三種清淨業輪」：

第一、「如來修福業輪」：此爲修習持戒、布施、齋僧、供佛、放生等善業福報。一般而言，業障重的人，修行之第一步應從「修福」開始，以積集菩提資糧。「修福業輪」圓滿之後，即可進修第二種「如來念誦業輪」。

第二、「如來念誦業輪」：「修福業輪」圓滿之後，雖然業障減輕了，但是智慧尚未開啓，還不能夠由信而解，所以先習念誦，讓第八識經過念誦之薰習，而後能進入不可思議境界，得心開悟解。

第三、「如來定慧業輪」：這是開始正修禪定、智慧。習定與修慧，皆有其修行之次第，應依次循序漸進，不可造次、混濫。

前面第一、二兩種「業輪」都是所謂的「權法」，但於修行之進程卻是不可或缺或「上妙方便法門」，因為末世衆生一般而言業障都很重，若想要一步登天，如練撐竿跳，想用極快速的方法成就，是不太可能、而且很危險的事。再說，即使你要學撐竿跳，也得有根好竿子才行（有好竿子才能借助其力），那根好竿子也就是「權法」。故知所謂的「權法」還是一定要修的，但你若還沒發心要如是「如法」修，也沒關係，不過你至少要能起信；再退一步說，你若不能深信的話，至少不要疑，更一定不要起謗，這一點非常要緊。因為若起謗，則毀法，則誤導衆生，如是不但斷己學佛之路，亦斷他人修學出苦之路，罪障甚重。所以於佛法中，千萬不要在看到自己有所不知、有所不解的事理時，也不勉強、虛心求其所以然，就頓然說是迷信。例如，看到別人敲木魚，便說那是迷信。爲佛弟子，若聽他人說敲木魚是迷信，要立即告訴他：「不要這麼說，這是有罪過的；這樣說，對你不好。」你若不告訴他、不提醒他，則是對他不慈悲，也是未

盡佛子護法之責。

(b) 信「實法」

般若、方等種種聖教皆稱為「實法」，而非權法。信受實法，表面上好像比較容易做到，而實不然，「實法」實難信解，因為「實法」甚深微妙，離言說相，離一切相，故難信解，因此，善根不足的人，於實法不能得正信解。『金剛經』上說：「若復有人得聞是經，不驚不怖，當知是人甚為希有。」故知實法實難信解。

(c) 信「無上法」

何謂「無上法」？無上法為與佛果功德相應，從佛果地薩婆若海的智慧之中出生、流露出來的不思議法，其法最為甚深不可思議，離於凡夫一切言說戲論，是為離言法性。因為此法不可思議，極難信解，而凡夫人，一天到晚都只落在思議之中，自然很難與之相應；以不相應故，便常產生「疑」或「不信」。然而

若只是心裏起疑、或不信，還不致於落到斷壞善根的地步；倘若依於不信而出口言之，起而毀謗者，則不但自斷善根，更造下彌天惡業，其果報不可思議。『大般若經』中說：毀謗佛法者的果報是來世當墮地獄，而且是墮於最深一層的阿鼻地獄。此人須長劫在地獄中，待到此方世界的地獄經過住劫，到了壞劫，即轉往他方世界的地獄中，繼續受諸苦報；於他方世界的地獄經過住劫到了壞劫，其獄已壞將成空劫，則又轉到第三個世界的地獄中去繼續受苦。如是於十方世界的各大地獄都周遍輪流受報過一次，算是「一次報盡」；如是須七次於十方世界大地獄中受盡苦報，才得脫離地獄道。地獄報受盡，則生於畜生道，於種種畜生中受生。畜生報盡，再生於餓鬼道——如是在三惡道中輾轉七次受報之後，稱為「果報」受盡；果報受盡後，才得生而為人。雖得人身，卻是聾、盲、瘖啞、六根不具，五百世皆受如此殘障苦報，這稱為「花報」（花報與果報之別為：重者為果報，輕者為花報。）五百世的「花報」受盡後，再受「餘報」；所謂「餘報」，即是：雖能生在人中，得六根具足，但為人愚痴、闇鈍、難信三寶。有時雖稍得接近三寶、聽聞些許佛法，但以其餘報未盡故，宿昔之業習力仍

在，偶而還是歡喜批評、乃至譏笑佛法。所以當我們看到人不信佛法，或是譏毀三寶時，心中就應了知：他們極可能是仍在受往昔謗深甚法的餘報之苦，不能自己。詳而言之，他不見得喜歡這樣謗佛疑法，但他卻不由自主，因為往昔的業習力甚大，常會牽引人去做一些自己不見得喜歡做的事。似此，則舊報未盡又添新業，則其果報無止無盡、輪轉不息，於如來正法，則失之交臂，雖得值遇，亦不得信、不得入，欲修無期；因此於開智慧、得解脫方面，更是遙遙無期，甚是可悲、可嘆！以上是講毀謗如來甚深法所得的果報。

(d) 信「大乘法」

為佛弟子，若於「信權法」、「信實法」、及「信無上法」這三項都具足了，那就是成就了「信一切大乘法」的稀有信根。信大乘法亦即是上面三種信心的總目，以若不信大乘，則權法、實法、無上法，皆成無義。此外，有一點必須再三強調，那就是：「不謗大乘」這一項。『法華經』云：「佛自住大乘，為一切衆生宣說餘乘」。「餘乘」指的是「三乘」、乃至人天「五乘」之法。佛之所以

說三乘、五乘之法，是因為多數衆生愚痴、闇鈍，所以須一步一步地教化接引，讓衆生能步步深入修習，漸至於無上。對於一般人，一步步地逐漸深入修學，是絕對有必要的，因此「漸教」的權法在整體佛法中是不可或缺的。以學數學而言，若我們的目標是要學天文學或是高等數學，還是須要從算數加減乘除最基礎學起，然後再學代數、幾何、三角等，這些必修學科即有如「權法」，等更深一步修到高等代數等時，這就相當於「實法」；而其最終的目標高等微積分、數理邏輯，就相當於「無上法」。你若說：我只要修「無上法」，其餘皆不想修。那等於是想一步登天，豈是可能的事！所以既然發心修行，就要「等心、次第修學一切法」，於法無有愛憎分別，不取不捨，這才是菩薩應有的發心。

如上所說，最近有人在研究所謂「大乘非佛說」，倡言大乘法是後來才發展出來的。各位，請注意，這是我個人的一點點心得，但亦是依佛意所說。下回若有人提出所謂「大乘非佛說」的論調，你可以反問他：「那麼大乘究竟是誰說的？若說小乘法才是佛所說的，那麼佛本身是大乘還是小乘？」若回答佛自身是小乘，則世間不可能會有任何佛法傳下來，因為佛自身若是小乘，則是只求自

度，只求自度者，頂多只成阿羅漢，不會成佛，佛既不成「佛」，世間怎會有「佛法」？應只有「羅漢法」！這不是很清楚嗎？所以佛自身並不是只求自度的小乘——佛累劫修行，自住大乘。若「佛自身是大乘」，則「大乘是佛說」，即確定無疑。又，「除了佛之外，一切世間更無有人能說大乘。」有些小根小智人，尤其是小乘行人，他們與大乘行人最大的差別即在於：大乘行人把佛當「佛」看，而小乘人把佛只當「阿羅漢」看，他們把佛稱為「大阿羅漢」，跟阿羅漢沒有任何分別，就好像外道人與一些世俗學者，把佛只當凡夫看，只當一個出了家的太子看，是「教育家」（如孔子一般），甚至呼佛為「瞿曇」。小乘法中，在其五戒、八關齋戒儀裏都這麼說：「如阿羅漢所教，我××盡形壽不殺生」；或是：「我××一日一夜不殺生，如阿羅漢所教，乃至不偷盜……等等。」但是大乘菩薩道的儀軌中則是說：「如諸佛所教，我××一日一夜不殺生、不偷盜、不妄語、不邪淫等等」。由此可以看出，大乘、小乘，其中的差異是很明顯的。為何小乘人視佛為阿羅漢呢？因為自心的境界到那裏，則所能看到的也只能到那裏。對一個憤世嫉俗之人而言，世上所有的人在他眼中都是壞人，

多少都有些問題；他所持的想法，是與他自己的心態相應的。反之，心地好的人，看大家也都是好人；心地不善之人，這個世界所現在他眼前的，即是他自己的反應——不善。一個人的境界、心量有多高、多大，其所見之物也就隨之而有那麼高、大。小乘人的境界，最高只能達到阿羅漢，因此他們所能信受的、所能見到的境界，也僅到阿羅漢為止，與他們的心量適成正比。所以身為大乘行人，當聽見有人在謗佛毀法之時，不要不聞不問地隨他去，更不能愚迷糊塗隨聲附和，應當盡力維護正法，不縱容、不姑息，如是，正法才有常住的希望。

以上總結「信法」一項；接著講信僧。

丙、信僧

一、信「凡僧」

「僧」有兩種——凡僧與聖僧。凡是尚未證得聖果之出家人，皆稱為凡僧。聖僧可分聲聞僧、緣覺僧與菩薩僧三種。佛亦在僧數之中，前面第一項「信佛」之中已經談過，所以此處從略。現前的凡夫僧雖然尚未證聖道，但依照佛的教敕，他們是「代表佛」在傳承、宣揚如來的正法，因此佛法才能師師相傳，經千百年而不斷。如是，以有現前僧故，欲皈依者，才有地方可去求皈依；欲受戒者，才有地方可去求戒；欲出家者，才有地方可去求出家；欲行菩薩道者，才有地方可令其正式受持菩薩戒、定、智慧；凡此種種，皆須靠現前僧才得以成就，是故大家既已身為佛弟子，對現前僧也應一體敬重，於其教授亦須敬信，這就是「敬信僧寶」的第一步。

二、信「聖僧」

（a）信聲聞、緣覺僧

聲聞中的聖僧爲四雙八輩，即四果（須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢）及四向（須陀洹向、斯陀含向、阿那含向、阿羅漢向），這些都是聲聞乘中的聖僧。而緣覺乘的聖人即辟支佛。雖然大乘行人並不取著二乘道，但對於二乘之聖僧，亦須敬信、供養。再者，二乘聖僧目前雖是二乘人，但依法華、涅槃等究竟之教，二乘之人亦畢竟成佛，因爲經上說二乘聖人於入有餘依涅槃二萬劫之後，亦將因緣成熟、回小向大，發無上道心，修行無上菩提，終究成佛。至於聲聞成佛之義，有人以爲這是大乘貶斥小乘，才作是說。事實上，不只是大乘才講成佛，連小乘亦講成佛。如長阿含經中的『佛般泥洹經』云：

「佛告阿難，人不懈於經、不懈於坐起，欲作佛者，可得。」

因此，衆生成佛之說，不只是大乘有，小乘教中亦作是說，故聲聞成佛爲佛定

說。大乘行人以知二乘亦畢竟作佛故，對二乘聖人不但不得輕慢，亦須一體信受敬重。

再者，近世有人提倡小乘，而謂佛世尊的境界亦只是阿羅漢的境界，而把佛只當作是「大阿羅漢」，這實在是一大謬誤；因為佛的境界實非阿羅漢所能及，如下經中所言：

▲中阿含經中之『頻鞞娑邏王迎佛經第五』云：

「於是尊者鬱毘羅迦葉止如意足已，爲佛作禮白曰：『世尊，佛是我師，我是佛弟子，佛一切智，我無一切智。』世尊曰：『如是迦葉，我有一切智，汝無一切智。』」（大正藏卷一，四九七—四九八頁）

▲中阿含經中之『瞿默目捷連經』中，梵志瞿默目捷連問尊者阿難云：

「頗有一比丘與沙門瞿曇等耶？」尊者阿難答曰：「都無一比丘與世尊等等。」（大正藏卷一，六五四頁）

▲長阿含經中之『七佛父母姓字經』中云：

「…佛以天耳聞諸比丘共說是事，佛即到諸比丘所問言：『屬者若曹共議、語何等？』諸比丘言：『我思念佛最神、道德妙達，所知高遠，無能過者。』」（大正藏卷一，一五九頁）

▲長阿含經中之『佛般泥洹經』卷下云：

「比丘言：『佛是天上天下之尊。』」（大正藏卷一，一六九頁）

▲雜阿含經卷二十三云：

「時尊者賓頭盧以手舉眉毛，視王（阿育）而言：『我見於如來，於世無譬類，身作黃金色，三十二相好，面如淨滿月，梵音聲柔軟，伏諸煩惱諍，常處於寂滅。』」（大正藏卷二，一六九頁）

▲『賢愚經』卷四：「出家功德尸利苾提品第二十二」中亦云：

爾時王舍城尸利苾提長者，其年百歲，聞世尊讚歎出家功德如是無量，即往迦蘭陀園，欲見世尊，求出家法。世尊不在，即至舍利弗所，求聽出家。時舍利弗念此老人三事皆缺：不能學問、坐禪、佐助衆事，故不聽其出家。次向摩訶迦葉、優波離等五百大阿羅漢，求聽出家，以舍利弗不聽故，彼等亦皆不聽出家。尸利苾提還出竹園，悲泣懊惱，舉聲大哭。世尊即於其前踊出，放大光明，相好莊嚴，…告尸利苾提：「誰能舉手於虛空中，而作定說：『是應出家，此人不應』？」長者白佛言：「世尊，法轉輪王第一智子，次佛第二世間導師，舍利弗者，此不聽我佛法出家。」爾時世尊…而告之言：

「汝莫憂惱，我今當令汝得出家。非舍利弗，三阿僧祇劫精勤苦行，百劫修福。非舍利弗，世世難行，破頭挑眼、髓腦血肉、皮骨手足、耳鼻布施。非舍利弗，投身餓虎，入於火坑，身琢千釘，剜身千燈。非舍利弗，國城妻子、奴婢象馬、七寶施與。非舍利弗，初阿僧祇劫供養八萬

八千諸佛，中阿僧祇劫供養九萬九千諸佛，後阿僧祇劫供養十萬諸佛世尊，出家持戒，具足尸波羅蜜。非舍利弗，於法自在，何得制言：此應出家，此人不應。唯我一人，於法自在。唯我獨乘六度寶車，被忍辱鎧，於菩提樹下，坐金剛座，降魔王怨，獨得佛道，無與我等。汝來隨我，我當與汝出家。」……時尸利苾提，解法無常，厭離生死，盡諸結漏，得羅漢道。（大正藏卷四，三七七—三七九頁）

可見「天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者。」這是大小乘共有的教義，故知佛世尊確定超過聲聞，阿羅漢絕對不如佛。以上是依經教，且是依大、小乘教典所說來引證。此外，還有一個事實，更可證「佛過阿羅漢、阿羅漢不是佛」：大家都知道，佛弟子中光是常隨的大阿羅漢，就有一千二百五十人，不在常隨的，更不計其數。且在此常隨眾中，更有不少人是在第一次見佛時，即於當場便證阿羅漢，還有更多弟子是在短期內（或幾天、或幾個月）即證阿羅漢，而這些弟子在證得阿羅漢道之後，即盡其一生，隨侍佛

側，但他們跟隨著佛，並不是在侍候佛的起居生活，因為佛不要人侍候他，他什麼事都自己來，直到老時，才答應讓阿難爲佛之侍者。那麼這些大阿羅漢們，既早已成道（已經學成畢業），不用再學（故稱「無學」），爲何還跟著世尊，作什麼？諸位如果看經，（尤其是阿含經），就知道：這些阿羅漢，即使成阿羅漢以後，還是一直在跟世尊學，事實上，所有的四阿含經都是世尊對這些弟子講的經；因此可知，這些阿羅漢於證道後，雖號稱「無學」，其實還是繼續在學，故知所謂「無學」也者，實是如來之權說，其真義爲：阿羅漢於聲聞教中已達「無學」，但於超過聲聞之教，仍須要學，仍然一輩子都學不完。又，我們看阿含經中，在在處處都有那些阿羅漢弟子請示世尊問題，有時是有人問阿羅漢問題，他不能答，而來請世尊開示，這種事連舍利弗、須菩提等十大弟子都常發生；不但如此，有時甚至衆中發生糾紛時（例如誹謗等），這些大阿羅漢不能解決，只好去請世尊排解。這些事情在經中爲數不少。由此可見，「阿羅漢不是佛，佛非阿羅漢」。若違是說，則違於經教，有混淆聖教、誤導衆生之過。若結其罪，實是破佛、貶佛。（與讚佛正好相反。）

(b) 信菩薩僧

這裏所說的「菩薩」是特指入菩薩正位的三賢十聖大菩薩。因為我們修的是菩薩道，故信敬菩薩是理所當然的。然而菩薩之真身，凡夫俗眼不能得見，而且並不是所有的人對於菩薩的威德都有明顯的感應經驗，故有些人對於信菩薩始終有困難。如果對菩薩的信心，一時無法成就，久久熏習，也許就能增長。但信根是很珍貴的善根，並不是很容易、或沒有條件就能生起；在障礙信根生起的原因之中，最嚴重的，就是知見不正。若人知見不正，其信根便會被摧折、破壞，猶如將種子下在瓦礫、石礫之中。而在妨礙信受菩薩的不正知見中，最重大的，莫過於信受近世有些學者所說：「在南傳佛教中原來並無菩薩，甚至沒有『菩薩』這個名詞。『菩薩』這個名詞，根據考據，是後期的大乘教中，才發展出來的。」這種說法，實在是不正確的，是歪曲事實的。因為「菩薩」一詞，不但在大乘教典中有，連小乘教典中也是多得不得了，只可惜今人因多不讀經，才任憑有些人矇蔽事實，胡言亂語，誑惑衆生。真不明白他們為何要這樣做。或許是由於業力使然吧！如佛世時，也有些人以業因緣故，譏毀三寶，乃至惡心誹謗世尊

的都有。今爲護持如來正法，特舉經中數例，以證實「菩薩」一詞，不是大乘才有，也不是大乘經典中才有，更不是什麼「後期大乘」才「發展」出來的，而是小乘經論之中明明都有記載，且遍及各處：小乘四阿含中及諸阿毘達磨藏（論藏）之中，到處都有。（諸有智者，須依如來三藏聖教，切莫違反聖教，而致謗法，亦謗聖人（菩薩），更莫隨順愚人興謗，「見謗隨喜」）。以下引小乘經論數例證明「小乘中也有言及『菩薩』」：

一、長阿含經卷一・『大本經』中佛爲應諸比丘心之所念，而說賢劫第一尊佛、毘婆尸佛之因緣時說：

「諸比丘當知，諸佛常法，毘婆尸菩薩在母胎時專念不亂……。」接著釋尊又說頌曰：

「四方四天子 有名稱威德
天帝釋所遣 善守護菩薩」

然後經中又說：

「佛告比丘，毘婆尸菩薩，從兜率天降神母胎，專念不亂……。」

接著世尊又說偈言：

「菩薩住母胎 天中天福成
其母心清淨 無有衆欲想」

之後，世尊又說偈言：

「太子生地動 大光靡不照
此界及餘界 上下與諸方
放光施淨月 具足於天身
以歡喜淨音 轉稱菩薩名」

總計而言，釋尊在講述毘婆尸佛成佛之前的這一節經文中，共用了二十七次「菩薩」之詞。

二、在長阿含·『佛說七佛經』中，釋尊說七佛因緣時，共用了「菩薩」一

詞十三次，「大菩薩」一詞一次，「菩薩摩訶薩」一詞亦十三次。

三、釋尊不但稱先佛未成佛時爲「菩薩」，而且於自身未成佛時，亦自稱「菩薩」！如長阿含經中『佛般泥洹經』卷上，佛言：

「佛爲菩薩時，從第四兜術天下來，入母腹中，時天地爲大動。菩薩從右脇生時，天地大動。菩薩得道爲佛時，天地大動。」

由以上略舉之例可知：「菩薩」一詞爲大小乘經中共有，因此「菩薩」一詞，不是「後期大乘中發展出來的」。換言之，也就是說「菩薩」一詞不是後人杜撰的！更不是後世的人發明來貶斥小乘的。反之，佛都自說，諸佛成佛之前，都是「菩薩」，釋尊自身也是一樣，是「釋迦菩薩」，且「諸菩薩成佛之前不是阿羅漢」，成佛之後也不是成阿羅漢。

對一切法的判別，佛法中說有四種「量」：1. 現量，2. 聖言量，3. 比量，4. 非量。茲分別如下：

1. **現量**：即得道之聖者，以聖智、聖慧眼照了一切法現前之性相，即是諸法實相，稱為「現量」境界。

2. **聖言量**：佛世尊、或其他三乘聖者，為利益教化衆生，依自證之「現量」境界，而宣說之種種教化、開示之法，稱為「聖言量」。以聖人不妄語，故聖言量是確定可靠不謬的，可為衆生修行之所依。

3. **比量**：此為佛弟子中之有智者，自尚未證道，於諸法實相，依於如來之「聖言量」，而得信解、比量而知，稱為「比量」。

4. **非量**：此為凡夫之無智者，自未證聖道，於諸法實相，不依如來之「聖言量」，而依自心妄想分別去測忖、取著，其結果常是與實相相違背，是錯謬的，稱為「非量」。

依此四量，我們就應了知：身為具縛凡夫的我們，於諸法實相，以及聖人的種種境界（舉如聖人的身、語、意、智慧、三昧等），目前都還無法親證而得「現量」之智，因此我們必須依「聖言量」而修學，絕不可依凡愚之人所作違背

聖教的「非量」之言說，才不會被誤導、被害。例如前述的「菩薩」一詞，大小乘聖教之教典中，明明都有，何以聽信愚妄的偽善知識之言，而自壞善根、自毀菩提前程呢？若不明究裏、不分皂白，也就跟著亂喊，爲此造罪（謗菩薩、謗經、毀法）而墮入惡道受苦，豈不是太冤了？

關於佛語諦實、決定不虛、佛之「聖言量」決定可靠、決定爲一切衆生法身慧命之所依，這一點，再舉一例以證之：長阿含·『信佛功德經』云：

「復次，我佛世尊有最勝法，謂佛世尊出真實語，無有虛妄，亦無綺語，而不兩舌……。」

故知「佛不妄語」。須知「妄語」是一種依煩惱心所起之法，而且，不要說佛不妄語，連菩薩、羅漢也都不妄語；不但諸佛、菩薩、羅漢不妄語，甚至連受持比丘戒、比丘尼戒及五戒、八戒的在家弟子都不妄語，更何況佛及三乘賢聖——退一萬步說，如果佛還行妄語，則連做在家居士的資格都不夠！何況能滅煩惱、出生死、證無上菩提！故知佛語真實，佛語爲聖教、聖言量，爲一切衆生之歸依

處，若不信佛語，這世間還有什麼人的話是可信的呢？因此建議大家：在這末法惡世，邪說橫流之際，若不小心聽到謗佛毀法的話，應馬上警覺地提醒自己：「佛不妄語」，「佛語諦實、決定不虛」，「我應相信經上所言，依經而行，不依他說。」這樣就不會被迷惑、被騙、被害，試問：你若被騙、被害而受苦時，要怪誰？！怪佛菩薩沒保佑你嗎？還是怪騙你的人？還是怪你自己？當知應怪自己。為什麼？應怪自己宿世所修善根不夠，所以才感得如今有接觸愚妄邪見人的因緣，又加上慧根不足，不能判別是非，不能看破其邪妄，再加上信根微薄，所以被邪人一說就動心。就如台諺中說：「神明千呼萬喚喊不動，小鬼一叫就走。」所以要怪的，還是自己；但事既已如此，再怪自己也沒什麼用，此時當如何是好？答：應心生懺悔——懺悔自己「累劫不種善根、不近善知識，乃至好近惡知識，好聽邪說，喜染污、惡不善法，喜信受不正知見、邪知邪見，致有此報。自今起改悔，後不復造，不再親近惡知識、邪知、邪見、邪說；並發心護持正法，親近擁護善知識，並發願，願得速能值遇真善知識，從善知識處聽受、奉持正法，速入正知見，得正修行，起於正智，乃至破斥邪偽、護持衆

生。」若能如是如實懺悔，發願回向，經云：「懺已無罪」，罪障即滅，以罪滅故，心無雲翳，心即光明，心光明故，智慧善根於是萌發，乃至得於如來正法心不動搖。

接著，再引一部一般稱為小乘論典的『俱舍論』，以證明小乘經典中，不但也談菩薩，而且還稱揚讚歎菩薩及菩薩功德。茲引原文，並附上白話，以饗讀者：

【論】：「何緣菩薩發願長時精進修行方期佛果？」

白話：「什麼因緣令菩薩發願，長時間地精進修行，才能成就佛果菩提？」

【論】：「如何不許願長時修？無上菩提甚難可得，非多願行無容得成。菩薩要經三劫無數，修大福德智慧資糧、六波羅蜜多，多百千萬行，方證無上正等菩提，是故定應發長時願。」

白話：「你為什麼不贊成要發願長時修行？無上菩提是很難得的，不是輕易可

得的，因此如果不是發大願修廣大行，是不能成就的。菩薩須要經過三大阿僧祇劫，修集廣大福德及智慧的資糧，及修六波羅蜜多，及無量百千苦行，方能證得無上正等菩提；因此若要求無上菩提，必定應發長時的大願」（——可見菩薩發大願，三大阿僧祇劫修無量大行，不但大乘經典如是說，小乘經典也如是說，連六波羅蜜也並非只有大乘經典才說。）

【論】：「何用爲菩提久修多苦行？」

白話：「爲什麼要爲了菩提而長久做許多辛苦的修行？」

【論】：「爲欲利樂一切有情，故求菩提，發長時願：云何令我具大堪能，於苦瀑流、濟諸含識，故捨涅槃道，求無上菩提。」

白話：「菩薩爲了想利益安樂一切有情，所以求菩提，而發長時願：如何能令我具備廣大的堪能（能力、能耐），而於生死苦的瀑流之中，得以救濟諸有情（含識），爲達此目的，故捨只求自度的涅槃道，而求無上菩提。」

【論】：「濟他有情，於己何益？」

白話：「救濟其他有情，對自己有什麼好處呢？」

【論】：「菩薩濟物，遂己悲心，故以濟他，即爲己益。」

白話：「菩薩救濟他人，就是完成自己的悲心，因此救濟他人，便是自己得益。」

【論】：「誰信菩薩有如是事？」

白話：「誰會相信菩薩真有做這樣的事？」

【論】：「有懷潤己，無大悲心，於如有有情，此事實難信；無心潤己，有大慈悲，於如有有情，此事非難信。如有久習無哀愍者，雖無益己，而樂損他，世所同悉如是。菩薩久習慈悲，雖無利己，而樂他益，如何不信？又如有情由數習力，於無我行不了有爲，執以爲我而生愛著，由此爲因，甘負衆苦。智者同悉如是。菩薩由數習力故，捨自我

愛，增戀他心，由此爲因，甘負衆苦，如何不信？又由種姓異，有此志願起，以他苦爲己苦，用他樂爲己樂，不以自苦樂爲己苦樂事，不見異益他而別有自益。」

白話：「有心利益自己，而沒有大慈悲，對這樣的人來說，菩薩之事實難以相信。但對於沒有利己之心，而具有大慈悲的人來講，菩薩之事並非難信。譬如世間有一種人，長久以來宿習好行無哀愍同情他人之事，反而喜歡作損害他人之事以爲樂，雖然作此損人之事於他自己並無利益可得，他卻能樂此不疲，這種人是大家都知道的。同樣的，菩薩因久習慈悲，常思利他以爲樂，雖然作此利人之事於自己並無利益可言，菩薩卻能樂此不疲，你爲何不信？又如有些有情，由於宿昔習氣之力，對於『無我』之諸行不能了達，將有爲之法計執作『我』，而生貪愛執著，繼而以此『我愛』爲因，而甘負三界輪轉之衆苦，亦不求出離。這種人，是有智之人都知道的。同樣的，菩薩由於宿昔修習之力故，能捨對自我的貪愛，而轉愛衆生，以此愛護衆生之心爲因，甘負衆苦，你爲何不信？又，菩薩由於他的種姓不同，才有這種志願生起：菩薩看見他人受苦即如同自己在受苦一

樣，看到他人快樂即如自己得到快樂一樣，而不以自己的苦樂爲追求或努力的目標，也不認爲除了『利益他人』一事能於己有益之外，還有什麼其他的事更能令自己得益。」

【論】：「依如是義故，有頌言：

下士勤方便	恆求自身樂
中士求滅苦	非樂苦依故
上士恆勤求	自苦他安樂
及他苦永滅	以他爲己故」

白話：「依以上的義理，而作以下的偈頌：

下士（凡夫）勤勉地找尋各種方法，
永遠也只是爲了求自己一身的快樂。
中士（二乘）則求滅自身輪迴之苦，
因爲三界非樂，一切有爲法是衆苦之所依故。

上士（菩薩）永遠勤求一切法門，

因此雖然自己受苦，但他人卻因而得到安樂；

並且能令他人之苦永遠息滅而達涅槃，

之所以能做如是難事，是因為菩薩視衆生如己故。」

由以上所引，可見連小乘的經論都說有菩薩，我們有幸生在大乘佛法的國度，為大乘佛教弟子，如何不信？連小乘的論典都如是稱揚讚歎菩薩，我大乘弟子，如何不信？如何要疑？如何要隨他愚妄之人謗菩薩是無，造無央罪？

丁、信真如

在一切信心裏，以信「真如」最為難能可貴，因為真如與甚深佛法一樣，凡夫俗眼不得見，且真如本性是離心意識、無法以儀器蠡測的，亦無法以眼、耳、鼻、舌、身、意去衡量，故沒有體驗、尚未見性之人而能起信，當知是人甚難稀

有，定是累劫久修善根之人，方得如是。

一、信三真如

對真如的信心又可分爲「信自真如」、「信他真如」、及「信真如平等」三項，茲分別討論如下：

1. 信「自真如」

此義即，信自己五蘊身心之中，有真如本性存在，此事實大不易；因爲依於權教，我們了知：我們現前的這五蘊身心，是污染、臭穢不淨的，這樣的一具臭皮囊，豈會有這麼寶貴的真如含藏於其中呢？雖然你尚未證得「自心真如」，無法親見其面目，可是如來的確如是開示我們。『楞伽經』云：「如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切衆生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏，常住不變，亦復如是，而陰界入垢衣所纏。」譬如你擁有一座山，山中蘊藏金礦、銀礦、鑽石礦等。因你既不是地質學家，也不是探礦家，所以你竟然一點兒也不知

道你自己的山中還有寶藏。如果忽然有一天有個普通人告訴你說此山有寶，你若不相信，這是可以理解的。倘若有位專家，他具有專業知識及上好儀器，且已準確地測出山中確有金礦，此時，你若還是不信，便徒然與大好因緣擦身而過，失之交臂。當知一切衆生自身這一座寶山裏，的確藏有真如本性之真金寶礦，無始以來，常住不變，未曾增減，只是尚未加以開採、提煉罷了，而這開採、提煉就是修行、信解行證。其實學佛中最難之處就是這「自信」。自信什麼呢？自信我們都「畢竟成佛」。因為自信我能成佛，我確實有此潛能，所以我才可能發心努力去修行及至佛道，因為有希望的緣故。就如我們參加聯考，如果相信自己「一定考不取」，則怎麼會去用功讀書、去準備應考呢？就是因為相信我有機會考取，所以才可能盡心努力去準備，以期能一舉成功。所以修行能否成就，與自信心的大小是有必然的關係的，而這自信的具體內容，即是信我心目中具有真如本性，若得如是信心，則與如來一切最甚深的道理相應，速能趣入第一義諦。

2. 信「他真如」

這是指信其他衆生也同樣具有真如本性。故知：一切衆生及我皆同具此性。由於信我本具真如本性，故努力修行，以期證得此性。同時，也因信一切衆生，乃至蜎飛蠕動，亦皆本具真如本性，故不遺餘力地去利益他、教導他，令他也能疾速明見本心本性，證自真如。

3. 信「真如平等」

於「信自真如」及「信他真如」之外，尚須信「諸佛」及「我」及「一切衆生」之真如是究竟平等的。真如無高下，三界、六道、乃至十法界皆悉同一真性，「佛與衆生無二無別」。十法界中，唯相上有別，其性皆一，不分軒輊，究竟平等。衆生之間的差別在於：我們各自所造的業，其種類與程度不盡相同，染淨程度亦不同，因此業障的大小與福德的多寡也就不同；以此之故，目前各人自心所含藏的真如本性，其所顯的功德之「用」也就不同。佛之三障已消，三德已圓，故佛之真如本性之功用得以完全顯現出來。因此，雖然在理上而言，信「佛與衆生無二無別」；但在事相上，衆生之本性仍爲煩惱垢穢所纏，不得顯

發，須努力開發，方得證入本具之性。如『圓覺經』云：修行有如開礦。馬祖大師有一回上堂時云：「汝等各信自心是佛！」我們一般人學佛有一最大的難處，即是黃蘗大師所說的：「信不過」；信不過什麼呢？信不過諸佛祖師所說，亦信不過自己。最後，佛在經中說，「末法時期，邪師說法如恆河沙」，何謂邪師？邪者，不正也，知見不正之人而爲人說法，即成邪師，傳播邪見故。邪師說什麼法？邪師所說的法，常是混淆正法，謗佛毀法，壞人善根，乃至破佛、破法、破僧；他所說法，令人越聽越不信、越聽越不敬三寶——亦即：令人聽了之後，對佛法的信心越來越少、對三寶之恭敬心越來越微弱。毀謗正法之中罪咎最重大者，莫過於謗真如法；因爲真如爲一切法之本、一切法之王，乃至是如來成佛之本——若無真如，何得有如來？不幸被佛言中，當今已有一派佛學家著書立說，肆力毀謗真如法，實令人憂歎，須知其來世果報將不可思議，希望大家警覺：此爲末法時期之一大魔事。『大般若經』中的「覺知魔事品」、及龍樹菩薩之『大智度論』中的「釋魔愁品」皆說：若能覺知魔事，即不受其嬈。故願一切佛弟子皆不受其虛妄巧言之所迷惑，如是則汝之慧命幸甚，佛教幸甚。

接下來講「三寶與真如的關係」：

二、「三寶」與「真如」的關係

「佛、法、僧」三者以有真如故為寶，故三寶與真如有如下之關係：

1. 「佛」以「真如」為寶

佛自證真如，以真如為寶，故稱為「佛寶」。若無真如，佛亦不得成佛，故亦不成佛寶。佛因已證得真如本性之無上寶，所以稱為佛寶。

2. 「法」以「真如」為寶

一切佛法皆是如來自證真如以後，稱性而說者。且如來所說法，其最終目的為欲闡揚一切衆生皆有佛性（真如），故皆得作佛，因此佛敕一切衆生莫自輕、莫輕他，若皆能依佛之開示而修，則一切衆生皆能自證，自悟本性，自致成佛。

眞如對「法」重要性，舉要言之，即佛法中的任何一法若無眞如，若不以眞如爲本，不以眞如爲依歸，則不得爲「法寶」，以此法中無眞寶故。

3.「僧」以「眞如」為寶

僧寶是依佛所開示的法寶而修行，以自證本具眞如之寶。僧衆如自修，亦如是教他修，以期共證此無上眞實法寶，故僧衆得稱爲「僧寶」。因此，僧寶必須是信解、受持、修行、乃至證入眞如本性之佛出家弟子；易言之，即：此僧奉眞如本性爲寶，故稱「僧寶」；反之，若有人但出家，然而不信、不解眞如之寶，不依佛教敕而修行，以期契悟、證入眞如之寶，則雖爲僧，實亦不得名爲「僧寶」，以此僧實無如來所授之寶故。

佛、法、僧三寶皆以眞如而爲寶；而一切衆生心中亦皆本具眞如，衆生若自修悟得此本具之性，即能成就「自心一體三寶」，亦稱「理體三寶」，此乃由於此「一體三寶」爲由眞如一心之所含攝、所顯現，最極清淨圓滿故。

Ⅱ・消業、起信之法

若有人雖然想學佛，但於佛、法、僧三寶無法深心真實信受時，當如何解決此問題呢？不能深心信解，表示此人八識田中有深重的業障存在。衆生自無始劫來，造作種種惡不善業，「若此惡業有體相者」，就如「普賢菩薩行願品」中所說：「盡虛空界，不能容受」。如何得消此無量無邊之重業呢？禮佛是最好的方法；禮佛雖然很累，可是最有效。如果所造的業是身業，便要用身業去修，才能對治，才易消；若所造的是口業，就要用口業來修、來消；所造的若是意業，則從意業上去修、去消。再者，我們無始劫來所造的重業如殺、盜、淫等，都是身惡業，所以須禮拜諸佛，才能對治消此等惡業。其次，我們累世以來，所造的無量無邊之兩舌、惡口、綺語、妄語，這些都是口惡業，口業則用念佛、念經、持咒去對治、消除它。我們無始世來，所造無量無邊的顛倒妄想，貪、瞋、癡、慢、疑等，這些都是意惡業，須用意業的修行，如修種種意地中的懺悔及觀行來薰習對治、轉變它。有人問：若要速消業障、速能生信，有何辦法？有

的。茲依於如來經教，再稍微發揮一下。

一・禮佛、懺悔

禮佛懺悔業障，於一切修行人皆是必要的，並不限於業障比較重的人，因為即使普賢菩薩的成佛法門之十大願中，亦有禮佛懺悔。慈舟大師在其『大乘起信論』的講義裏曾說：「如果有業障而不去禮懺，依法修行，則不能名爲正修行，是爲邪修。」

有人說：拜佛我不喜歡，我只愛看佛經。但如果你執意不禮佛、只看經，那麼「說食不飽」，你的障礙也一定無法跨越。若硬是逞強、逞口舌，而不肯「下心」禮佛懺悔，則很容易爲魔所趁。所以修行消業障第一步應先禮佛、懺悔。又，禮佛是爲了去除「我慢心」，懺悔是爲了修「慚愧心」；若我慢心重，心高不下，又缺乏慚愧心，則對佛、法、僧三寶便無法生起淨信。因此一切修行人皆須禮佛、修懺悔法門。

二．讀誦經典

因佛所說經典有無量功德，行者讀誦時，即能於冥冥之中，熏入行者的本識，而轉化其業力，從而消解無始以來八識田中之惡業。讀誦時，若不會「誦」，則用「讀」的方式亦可，但必須讀出聲音，若不出聲，則成默念，默念則只修意根（意業），而「音聲念誦」則是三業齊修，故功德、成效較大。再者，若修念誦，最好在佛堂，若無佛堂則須在一淨室（如書房等），室中打掃清淨、收拾整潔、不置雜物，於其中高架上置一佛像或菩薩像，以香花果品供養；念時最好長跪，長跪表示虔誠、精進一心，故業障消得快，若因身體受過傷，或有病在身，不能長時跪，則以蒲團正坐而修。又，修念誦法，乃至一切修行，皆須有恆，不得一時興起、偶一爲之，或是修一天、休五天，如是則是進一步退五步，難得其效。最好是在佛菩薩前，於六齋日發願受持多少部，每日受持若干，如是虔誠一心，久久自然奏功，菩薩感應。又，修念誦時，最忌中途與人交談，或接電話，或上洗手間等。佛的教典中，有些是特別適合念誦的，佛於這

些經中，都說明了讀誦這些經典能得大功德，乃至說出了有哪些功德。以下簡略舉出幾部適合念誦的經典。

1. 地藏菩薩本願經

諸經中，消除粗重業障最快最速的，莫如『地藏菩薩本願經』；以此而言，『地藏經』可說是最慈悲的經。當然，一切菩薩皆是慈悲平等的，但是依我個人的因緣及經驗來說，我覺得地藏菩薩是最慈悲的；那是因為地藏菩薩是專門教化「智能不足」、「殘障兒童」的。（業障重的人就有如智障、殘障一般。）業障最重的衆生莫過於地獄衆生，或三惡道衆生及人道中信根微弱者；而地藏菩薩以大慈悲願力，累劫精進度脫三惡道衆生。其實我們一般人業障也是很重的，這就是為什麼直至如今我們還在此輪迴之中。念誦『地藏經』最可貴的一點是可以消除重業之障，速能克服學佛中最困難的一關——亦即，速得於「三世因果及六道輪迴」起信。老實說，對於這一點，我以前也不是很信，後來有一個因緣，我修了『地藏經』七七七，每天誦『地藏經』一部，念地藏菩薩聖號一萬聲。在

開始時，沒有任何感應，但是到後來，越念越起勁，我發覺是『地藏經』中所提的普廣菩薩受佛教敕在加持：因為此經中，佛教普廣菩薩要護持此經，令誦此『地藏經』之人，能速得不退，精進再精進。所以我本來只發願修一個星期而已的，結果修完之後，不覺得累，不厭不倦，又發心加修了三個星期，最後又再修三週，總數變成專修七週。在這修法過程中，我不知不覺地就破了不信六道——天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生——這一關，於六道輪迴的基本道理起了未曾有的信心，而且與六道輪迴有關聯的三世因果，也從此而得決定信，再也沒有任何疑惑——你說是不是很不可思議？以前縱使費盡口舌，用種種思量、種種推理，困心衡慮，也都不得其門而入——想要信都沒辦法。如今，絲毫不用再去思議，即得如是殊勝之「決定信」；自此以後，我才成為名符其實的佛弟子，才真正進入真實的修行路。地藏菩薩本願的威神之力，真是不可思議，正如佛在經中分明讚歎地藏菩薩時所說：「地藏、地藏，汝之願力不可思議，汝之威神不可思議」，以善能成就一切衆生善根故，令於菩提道得正修行故。諸位若於修行也有這個信心上的苦惱，便須如實地去誦『地藏經』，求地藏菩薩慈悲攝受。你

若不會誦，不會敲木魚，則用讀的也行。要曉得木魚亦有無量功德，千萬不可說「那是迷信」，或說「敲木魚是老太婆作的事」等等毀法之言；亦不可如愚痴人一樣妄想分別而說：木魚只是有如佛教的「樂器」！爲佛弟子須正信正解：木魚是「法器」，依之修行則具無量功德。

2. 普賢行願品、藥師經、阿彌陀經

此外，亦可誦「普賢行願品」、「藥師經」、「阿彌陀經」。如果於三世因果、六道輪迴、三界不能起信，可誦『地藏經』；如果對三世十方佛、十方法、十方菩薩無法信解，則要誦「普賢行願品」、或『藥師經』，若誦『阿彌陀經』亦能生信。你若說：我智慧未開，無法完全懂得這些經義。那也沒有關係，你目前暫時只要「闖直誦去」就是了，久而久之自然能令你生出淨信之心。然而並非只是偶而誦誦即可，必須要精進地修持，持之以恆，每日都要誦全經一遍（能固定於晨朝作早課最好），若能三七日精進，每天誦三部，則功德更殊勝無量。我所說的每天誦一部，是指誦『地藏經』而言，若持誦『藥師經』、『阿

彌陀經』，因經文並不長，則每天一部便稍嫌少了些，若能早晚各誦一部，則功德殊勝。若能於六齋日持齋戒清淨專修，早晚各誦二部，加唸佛號一萬遍，則功德殊勝無比。佛的不可思議境界，凡夫之智是無法測知的，『阿彌陀經』一開始，佛告訴舍利弗說：「從是西方過十萬億佛土……。」哇，十萬億佛土！這是何等的一個數字，我們凡夫的腦袋如何能裝得下？如何能想像得到？如何能信解？但是誦久了，自自然然就有信根生起，這便是所謂不可思議「熏習」之力。

3. 大悲咒、或千手千眼大悲心陀羅尼經、普門品

誦「大悲咒」或『大悲經』、「普門品」，持誦熏習久了，亦自然能於十方一切菩薩的無量功德生起正信。不但能夠正信觀世音菩薩的功德威力，亦能信一切菩薩的威神之力，當然也信菩薩皆是真實存在的，而不是比喻的，有如神話一般。

4. 法華經、涅槃經

如果對「眞如本性」或「佛性」的信解有困難，則應誦『法華經』或是『涅槃經』。因爲此二部經是佛所說關於「眞如本性」或「佛性」最高的經典之一。若再能誦『華嚴經』則更好，只是『華嚴經』是大部頭，一般人很難誦持。『法華經』則可以逐品地誦。

如果眞能照此如實修行，必定可以深信心解，速能成滿大乘信位菩薩的「初信四心」（信佛、信法、信僧、信眞如），令初信速疾滿心，即於今世中入於菩薩正位，如是則於菩提道爲諸佛之所護念、加持，速得不退轉於無上菩提之行。祝各位修行順利。

【附註：此大乘初信位四心：信佛、信法、信僧、信眞如，亦即是馬鳴菩薩於其『大乘起信論』中所闡示的要目。】

——一九八七年七月三日講於美國紐約莊嚴寺
第二屆佛學夏令營（時未剃染）

——一九九八年七月十日定稿於台北大毘盧寺

二、三皈依要義

甲、引言

一、學佛與報恩行

首先感謝諸位今天在百忙之中，抽空來這裏聽我講點佛法，護持道場。

我們學佛法，第一是學什麼呢？是學「報恩」。報什麼恩呢？報四重恩。大家每次念回向偈時都在念「上報四重恩」，那麼到底「四重恩」是什麼呢？(1) 佛恩或三寶恩，(2) 父母恩，(3) 國王恩，(4) 衆生恩。

(1) 佛恩：因為佛累劫為衆生修行，得成佛道，開示佛法，所以衆生才有辦法脫離苦輪，因此佛於一切衆生皆有大恩德。

(2) 父母恩：父母生養我們，辛勤工作，教育我們，所以衆生皆深受父母之恩。

(3) 國王恩：此即國有明主，或好總統、領導人，令人民安樂；所以好的國家領導人，於衆生皆有恩。

(4) 眾生恩：這是指其他衆生對我們直接或間接都有某些貢獻，因為我們不須自己親自下田耕作就有飯吃，那就是拜耕農者的辛勞所致；我們並不須親自織布便有布用、有衣穿，這是承種麻、種棉、織布人的辛勞所致……等等。所以這都是大家分工合作的結果。

二、在家與出家分工合作，各有生產

在家人與出家人有什麼不同呢？他們各有什麼貢獻？在家人所生產的主要是物質上的，出家人生產的是精神上的，所以不能說「出家人沒有生產」，出家人所生產的才是品質最爲精細、最困難的，其產品爲供給大家心靈上的需求，因為

大家一年到頭勞碌奔波，爲的是什麼呢？是爲了求得「快樂」，而「快樂」卻是屬於精神上的產物。然而你終年在社會上奔波，那麼辛苦，結果可以得到快樂嗎？在佛看來，想要從物質上去獲得究竟的快樂，那是不可能的。所以要想得到精神上的快樂、或得解脫、安樂，還是要向精神上去開發、求進步才有可能。而這種精神上的產品，誰才有出產呢？只有「佛祖」這一家公司才有最好的產品，其他公司都沒有。這是專賣店，也可說是「佛法」的專賣店，其他地方是沒有的！若到其他地方去買，可能不是原裝貨，也很可能是冒牌貨——現在市面上假冒品很多，所打出來的商標也很相似；還有些外道人，在他們的言說中稍爲摻雜一些佛法，就宣稱他們所講的也是佛教，因此假冒的佛法非常多——冒牌貨、雜牌貨、仿造品、膺品，不一而足——大家自己要會認。

由於我目前在修法的關係，來去匆匆，再加上今天會場的準備工作又花了點時間，因此法會遲了一些開始，所以我盡量說快一點。剛才我們說到報恩。我們修學佛法，第一須要修的即是「報恩」，等修行有成、開悟証果以後，最後一項要修的也還是「報恩」。所以開始和結尾都一樣，「發心畢竟兩無二」也有這層

意思。

現在我來講一點較親切的往事。今天我感謝你們大家來，你們也要感謝這裏的屋主林居士，她提供這一個地方給我們共修，發心很好，功德無量。這個地方，說來還有一段因緣：我以前在家的時候，有一個同學林先生，他的母親與林居士彼此都很熟悉，因此介紹來此校對即將出版的『楞伽經義貫』，最初的因緣是這樣開始的。

今天是三皈五戒的法會，在授皈依之前，我想詳細解說一下三皈五戒的要義，希望你們都能瞭解其中的道理，學佛須先能「解」，然後才能「行」，有「解」方能有「行」——「正解」方能「正行」，不能糊裏糊塗瞎摸一通。

乙、三皈五戒總說

整個佛法的修學，若依戒定慧來講，其修學的次第如下：

第一、三皈是「入門」

第二、五戒是「登堂」

第三、定慧是「入室」

所以，學佛就是要經過「受三皈、持五戒、修定慧」，因而歷經「入門」、「登堂」、「入室」這三個階段。正式受過三皈依的人，得稱為「信士」，意即「信佛之「士」。若未受「三皈」的人，則還不能稱為「信士」。「信士」在佛經裏又稱為「清信士」。接著，受「五戒」後得稱為「居士」，意思是「居」家學佛之「士」。居士持五戒，再進而修習定慧，便可「登堂」而且「入室」。「入室」以後，再下一步就是「到家」或「還家」（意思就是回家），「回家」是指什麼而言呢？就是「開覺」，即是「開悟」或「覺悟」，不過那是很久以後的事。慢慢來，一步一步走，不過你現在這頭一步，得先要跨出去才行呀！再者，以「戒法」而言，沒受過「三皈依」的人，比如幼稚園的娃娃；受了「三皈依」以後算是入了「小學」；若受持「五戒」則有如上「初中」；若受持「八戒」則等於是上「高中」；受持「菩薩戒」則如上「大學」。然而必須注意：這裏所

說的是「受持」，其意即是要「受」而且「持」，才能叫「受持」。你不能傻乎乎的、糊裏糊塗地，就受皈依、受戒，你必須要明明白白地知道五戒的持犯之相，然後再受，才能稱為「受持」如來戒法。你不能因為看人家去「皈依」，你也跟著去「皈依」；人家去「受戒」，你也跟著去「受戒」，結果到底「受」的是什麼戒都還不知道！那就不叫「受持」，因為那樣的話，恐怕連「戒體」都不能得到，如果沒有得到「戒體」，就沒有「戒體」可護、可持，就說不上「持戒」了。所以，欲受戒者，第一要先瞭解你所「受」的是什麼戒。

按理說，「三皈依」也是一種「戒」，稱為「三皈依戒」，受過三皈依（小學）以後，再漸漸依次受五戒（初中）、八關齋戒（高中）、及菩薩戒（大學）——以如是次第，層層深入。

但是，你不要誤會，認為你能吃「長素」，就可以受「菩薩戒」了；不對，受持「菩薩戒」不只是吃長素而已，受「菩薩戒」的人，除了「長素」以外，還要持「六齋日」，也就是每個月逢「六齋日」的那六天要過午不食，這是菩薩戒

中的一條；然而這只是對於「外在」（吃東西）的要求，更難的則是：菩薩戒是「心地戒」，起心動念都不能有惡念，一有惡念就犯戒了。當然，欲受菩薩戒的人，必須把先前所受之「五戒」都已經持得很好了，殺、盜、淫、妄語、飲酒，都能不「犯」，才能進受菩薩戒。因為菩薩戒中對於這些戒條的規定又更嚴、標準又更高了，不但自己不能「犯」，也不能教別人「犯」；萬一看到別人作「犯戒」的事，也不能心生歡喜，而且若不勸止他人犯戒，則自己也算「犯」了菩薩戒。因此，看到別人在犯殺生的時候，你沒有勸他「不要殺」，而只當作沒看到，或不予理睬，那樣你也是犯了「菩薩戒」。不僅如此，你若起心動念說：「這蟑螂好髒，我要去買克蟑」，這樣就已經「犯」了戒，起心動念想殺牠，「有殺意」即是「犯」了菩薩戒。以上簡述佛法中戒定慧修學的總要與次第，下面接著正說三皈依。

丙、三皈依要義

一、就路返家

「皈依」又稱「三皈依」。「皈」與「歸」音義皆同。「三皈依」指皈依佛、皈依法、皈依僧，這之中共有三個皈依，故又稱爲「三皈依」；三皈依也就是皈依三寶。爲什麼要皈依三寶呢？爲了不再在外面流浪生死。

什麼叫做「在外面流浪生死」呢？首先，什麼叫「外」？「外」就是外界，有五欲、六塵境界的地方。其相對的就是「內」，「內」即是「根身」，詳言之即是「六根」與「六識」。所以放縱「身心」到外面「六塵」境界中去流浪，想要尋找五欲的快樂，叫做流浪生死。乃至於從自身之「六根」（眼、耳、鼻、舌、身、意）中去尋求快樂，也一樣屬於流浪生死。再更進一步講，若從自心之「六識」（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）裏去求快樂，一樣還是流浪生死。所以，於六塵、六根、六識中追逐快樂，雖層次不同，但終歸是流浪生死。

你若能於彼幡然回頭，返求「自心」、「自性」、返歸「自心」、「自性」，那樣即離流浪、脫於生死。這是比較深一點的道理，此理雖深，你們常聽，熏習久了，漸漸也能理解。

所以，你們要知道：到五欲、六塵裏面去討生活，去追逐虛妄的快樂，即是流浪生死；若能即時回頭，不再流浪了，便是「皈依」的「歸」字。回頭是岸，即便返家。「家」是什麼呢？在這裏我們是指「佛家」，佛家即是我們的「本家」。但是佛「家」這個「家」，如果以最究竟的意義來看，還算是「外家」，因為除此之外還有一個「內家」。「內家」是什麼呢？「本心本性」即是我們的「內家」。所以「皈依」的意思，簡單一句話就是「回家」！因此『楞嚴經』中說「就路返家」那個「返家」則不是返別的「家」，而是返回「自心」、「自性」之家。

但是你們現在若還不明「自心」、不見「自性」，怎麼能回得去呢！要想回去，第一步要先「返回自身」：從「自身」的身、口上面去作「返回」的工夫。以後等善根成熟時，再返照「自心」。返回「自心」以後，因緣成熟再返照「自

性」。所以，返回自心、自性之家的步驟爲：第一，先從「外六塵」（五欲、六塵）返回「自身」，然後再返回「自心」，接著再返回「自性」：

五欲六塵 ↓ 自身 ↓ 自心 ↓ 自性

換句話講，修學的次第與成就之進程，即是：

塵 ↓ 根 ↓ 識 ↓ 心 ↓ 性

這就是「究竟返家」的步驟與路線圖。

二、外家與內家

其次，「家」有幾種意義呢？一、家指「父母家」或「妻子家」，二、「家」就是指「三界家」。「三界家」和「父母妻子家」合起來便是「俗家」或「世間家」。第三種「家」是「佛家」或「三寶家」。「佛家」是什麼呢？就是「出世間家」。雖然這裏所說的「佛家」比「俗家」究竟，但是這三種「家」，都還算

是「外家」！那真正的「家」——「內家」是什麼呢？如上所說，內家即是「本家」。「本家」是什麼？「本心」、「本性」才是衆生究竟的「本家」，所以我們學佛要回的家，是指「本心」、「本性」的本家。因此你在外面「皈依」外在的「三寶」，又稱「有相三寶」——「佛」、「法」、「僧」，這都是外在的三寶。以皈依外在的三寶，故稱爲「外皈依」，這是回到「外家」。當然，有一個「外家」可以回去，回到外公、外婆的家，總比不回家要好啊！對不對？但是最好還是回到自己的「本家」，比較舒坦、自在——最好的地方還是「自家」。英文有一句諺語說：「什麼叫家呢？就是你要回去的時候，它絕對不能拒絕你，那個地方就叫做『家』」（What is "home"? It is the place when you want to go back to, it can never turn you down.）我們的「本家」是真正我們的「家」，因此你應該回去——你若要回去，它絕不會拒絕你。不過你若是要當壞孩子，「離家出走」，到外面去「流浪」，奔波鬼混，那就有家等於沒家，所以現在皈依以後，就不要再做壞孩子，要回家，「浪子回頭」。因此，綜上所言，「皈依」的意義就是浪子回頭，「返回本家」。

在此我雖然是在講最基本的「皈依」的意義，但事實上則是已經把佛的「甚深法」也以隱喻的方式包含進去了，「禪法」、「無上法」也都包涵於其中，各位可詳細去體會。

其次，「皈依」中的「皈」字（「回家」），是指要先回佛的本家——即是「有相」的佛家，然後再回「無相之家」。「無相之家」即上面所說的本心、本性的究竟之「本家」。『四十二章經』中說：

「辭親出家，識心達本，解無爲法，名曰沙門。」

要「識心達本」才能稱作「沙門」。禪宗五祖弘忍大師也說：「不識本心，學法無益」：你若不識得自己的本心，學法對你沒有太大的幫助。這個意思並不是叫你不要學，而是說：你可能因學法而增加一些福報，不過那是人天的有漏果報：例如你可能比較「賺有得吃」（台語，收入較豐），事業比較興旺，學業較順利，但是這些福報卻無法讓你解脫生死煩惱，更無法令你「開悟」，所以學佛最重要的還是「識心達本」，要返回「自心、自性」，這樣才是「歸依」的

「歸」字之究竟意義，也是如來的本意。

三、家之九義

其次，「家」有九種意義：

一、「家」即是「本」。佛家亦如是，為衆生法身慧命出處之「本源」。

二、「家」是「根」之義。佛家亦如是，為衆生一切善業、善法、菩提「根源」之所在處。

三、「家」為「安住」之義。因為安住，所以才能稱為「家」，你若不「安住」下來，而到處奔馳，那樣一來，「家」就不成「家」了。有的人把家當作旅館一樣，只是來來去去之間，暫時休息用的，在那樣的家裏就不會有安定、溫暖的感受，因此就不像個「家」。所以，「家」必須是你能於其中「安住」之處。

四、「家」即有「父、兄」之義。家裏通常是有父、兄；當然啦，有的人

一生下來就是孤兒，但是我們不講那種特殊情形。既說家有父兄，那「父」「兄」是指什麼而言？如果以「皈依」來講，「父」就是「佛菩薩」，「兄」就是「僧伽」。「父」可以教導你、栽培你，「兄」也可以輔導你、幫助你。因此皈依佛門即以「三寶」爲父、爲兄，與三寶於法上成一家人。

五、「家」有「溫暖」之義。「家」能令你於茫茫人海中，世情冷漠之中，得到溫暖、得到安慰、鼓勵。佛家亦如是，令衆生永遠能得到溫暖、安慰、鼓勵。

六、「家」即是「有所依」之義。佛家亦如是，三寶是真正可以讓我們依靠的，令我們於生死大海中有所憑藉，不致沉淪。

七、「家」即是「教導」之義。一般正常的家庭中，父母都會教導子女，即是每家都有其「家教」。佛家亦如是，於皈依後，即須修學「佛門」的涵養，方表示佛弟子在「佛家」所得的「家教」不錯。然而，這並不是說師父馬上就期望你修行多麼好，你自己也不要這樣妄想。因爲你不可能皈依以

後，就馬上搖身一變而成聖人，沒有那麼快。所以，我們身為佛弟子，千萬不要對人說：「哎！你學佛的人怎麼可以這樣？」那種說法，是在以佛法期望別人、以佛法要求別人，這是不對的。你倒是應該這樣說：「我是學佛的人，我怎麼可以這樣？」這是可以的；這是以佛法來要求自己，而不是要求別人。當知無論在哪一方面要求別人，都屬觀念錯誤。例如常聽人說：「你做妻子的人應該要……才對。」而做太太的人卻常說：「做先生的人應該要……」這都是不對的。現在我們知道了以後，做先生的人就應期望自己而說：「我做丈夫的人，應該要……才行」。反過來，做太太的人，也要這樣自我期望。所以大家要記住：只能要求自己，不可要求別人——尤其是在學佛方面，更是如此。因為「佛法」上的標準比世間法標準高得多，除非是佛菩薩，才能完全符合那些標準，凡夫人是沒辦法達到的，因此千萬不可以佛法的標準去要求別人，或期望別人，否則會給人帶來很大的壓力，那是很痛苦的事，這點千萬要記住。

八、「家」即是代表不再流浪飄泊。佛家亦如是，能令衆生於無盡生死大海

中，有停泊之港口，不再四海飄泊。

九、「家」之義即：你不用再一個人盲修瞎練。佛家亦如是，當你皈依三寶以後，就不用再自己一個人盲目地摸索，而能得到三寶的教示，依教修行，才不會走錯路，或走冤枉路。

四、為何要皈依？——追求智覺

1. 由迷返悟

常常有人問：「爲什麼要皈依三寶？」我們皈依三寶是爲了一個最高的目標：「由迷返悟」；因爲我們都還在「迷」中——仍是「迷位凡夫」——所以我剛剛說「未皈依前如同在外流浪生死」，「流浪生死」指的就是「迷」。但是現在已經有點「悟了」，就應回頭。有如你出去玩的時候，隨意走著走著，忽然發現：「咦？這條路好像不太對！」知道不對了，若能馬上回頭，當下即是已在

做初步的「由迷返悟，回頭是岸」的工作了。然而如果還是沒發覺走錯路的話，便會依然迷迷糊糊地到處亂闖、亂撞——且不知要闖到何時方休。

2. 四種智覺

那麼，「由迷返悟」的「悟」是什麼意思呢？「悟」就是「覺了」。「佛」這個字在梵文中的意義就是「覺」或「覺者」，所以，所謂「學佛」一詞，其義即是「學覺」，因此若不學「覺」，即不是「學佛」（順便提及，「佛」這個字在「梵文」的音是「布答」(, Buddha)或「布答亞」(, Buddhaya)。「布答亞」中文翻成「佛陀耶」，或省稱為「佛陀」，我們中國人再更進一步簡省，最後只剩下一個「佛」字。事實上，梵文一定要講「布答亞」，你光講一個「布」是沒人會聽得懂的！)再者，學佛既然是爲了學「覺」，或學「覺了」，到底是要「覺了」什麼呢？若光喊著：要覺！要覺！至於到底要覺什麼也不甚了了，那是行不通的。應知，學佛法所要覺了的最根本者，有四種：

一、覺了「無常」（或「覺無常」）。

二、覺「苦」。

三、覺「空」。

四、覺「無我」。

若把此四種覺合併起來說，即是要覺了「無常」、「苦」、「空」、「無我」這四大法。

再者，一般都講：「學佛是學智慧」；而「佛法的智慧」又是什麼呢？佛法的智慧中最重要、最根本的，也就是上面所提到的那四項：「苦」、「空」、「無常」、「無我」。

所以我們如果誦經、禮佛、念咒、打坐，修了老半天，卻不知道這四件事的話，那就枉費辛苦了。不過退一步說，即使智慧未開，還不能明了這四種佛理，既然是老實依法修行，至少能得到一個好處，那就是：無形中也會由於佛力及法力的加持，而消掉很多業障；除此以外，當你日常在修行，或念經、或打坐、或持咒的當下，沒有什麼煩惱，這也是修行當時的「受用」之一。因為在修

持中，你若內心很煩惱，你就會念不下去，也不想念了，對不對？例如別人稍微講你一句什麼話，你心一煩，今天的早課就不想做了，或是晚課就想省掉了，明天再補，是不是這樣？不過學佛除了要定時做早晚課以外，最重要的，還是爲了要學「覺了」、學「智慧」——覺了「苦」、「空」、「無常」、「無我」。這四種佛理即是佛世尊無量無邊的智慧中的根本。而「苦」、「空」、「無常」、「無我」這四項智慧，其中最根本的一項是「無常」，因此「無常」也就是一切佛慧的根本，又稱「無常慧」。因此可知，「無常」是一種甚深的佛理與智慧——你可別說：「『無常』誰都知道，很簡單嘛！」——其實「無常」之理是甚深、甚深的道理，唯有佛才能究竟了知。

3. 「無常慧」

在古希臘哲學裏也有談「無常」的道理的，甚至於孔夫子也說過「無常」：孔子有一次在觀看黃河水的時候，就感慨系之地說：「逝者如斯乎，不捨晝夜」，這就是感念世象「無常」。他的意思是說：這河水一直在流，從早到晚

都不停地流著，一去不回頭，而世事也是這樣，日夜變幻無常。（連大詩人蘇東坡在他的詞中也寫道：「大江東去，浪淘盡千古風流人物」；影星瑪利蓮夢露也唱「大江東去，一去不回頭」，歌詞之義也是感慨「無常」的。）

世間人中，不管是聖賢、詩人、或一般凡夫，常常也會靈光一現，而能感受到一些無常的現象；只不過世間人的觀感都不夠深入、究竟，所以無法真正透達無常之事與理，而從其中超脫。唯有佛世尊不但能深入觀察覺了「無常」的道理，而且能更進一步地知道如何解脫這一切「無常」之苦。後面這一點就更重要了；這就是說：世間有些智者雖也能覺知有「無常」這回事，但卻沒辦法對付它；這有如醫師只會把脈，然而把了脈之後卻不會開方子；若是這樣的話，等於是不会治病的醫師。

一切「佛法」與一切「世間法」的交會點就在「無常」：世間的無常「事」，與佛法的無常「理」，一事一理在此交會。一切世間的痛苦來自無常，而一切佛法就是爲了對治世間由無常所衍生的種種痛苦，所以一切「出世間法」——佛的

「智慧」——也是從「無常理」衍發出來的。有些學佛的人常說：「啊，娑婆世界好苦啊！」如何苦呢？為何而苦？——答曰：以「無常」故苦。而「無常」的意義為何呢？「無常」就是「變幻不定，剎那剎那生滅」。因為法剎那剎那生滅，所以抓它不住；因為抓不住它，所以不能把握它；因為不能把握，所以令人摸不著頭腦，因而只能聽它擺佈、任它捉弄（無智之人常說：「造化弄人」，事實上是「無常戲人」），於是種種苦惱由此而生。打個比方就更容易瞭解這種任人捉弄之苦：譬如一個男子在追求一個女子，如果他把握不住她的性情，拿捏不穩她在想什麼，他與她在一起時，就會被她的種種反應弄得糊裏糊塗、昏頭轉向的，也因此他就會覺得很苦惱。可是他若能夠掌握住一切狀況：從她本人的個性、到她的一切背景（家庭、學校、工作），諸如此類，都瞭若指掌，而且也深知她情緒的變化、喜怒哀樂的時機，這麼一來，他就知道什麼時候該說什麼話、做什麼事，什麼時候該獻點殷勤、或送點禮物，乃至什麼時候該給她一點顏色看、調伏一下，這樣一來，她就會服服貼貼的，他也就不再傷腦筋了。（請注意，此處的「女子」，是用來代表「無常的世事」。）

然而我們凡夫對於這一切法，就是沒有這樣深入的理解，也沒有這樣的把握，我們對於這一切法，好像一般男子面對女性一樣，糊裏糊塗的，不知道她什麼時候要變：不知道她什麼時候要吹東風、西風、南風、北風、下大雨刮大風，都毫無預知之能，以至於被搞得慘兮兮的——下雨的時候你不知道要帶傘，出大太陽的時候你偏穿一大堆衣服。

當知這世間的一切法即有如男女關係一般，你想要順利、不傷腦筋，就必須先「了解」對方的性情，這在佛法上稱為「解了法相」：了解你所欲追求的人（或所欲透達的法）的「法相」為何；解了法相之後，更進而解了其「法性」。「解了」法的「性」與「相」之後方能達到真正的「覺悟」。「覺悟」以後，就知道在什麼狀況下，出什麼樣的對策。這個「對策」，佛法稱為「對治法門」。對治法門就是：她有什麼樣的性情，我就用什麼樣的方法去對待她。譬如說：她有買小飾物的喜好，那我就偶而送送小禮物，花費不多，卻能令她高興。所以這跟了解「法相」以後再去「對治」是一樣的道理，她喜歡什麼你就給她什麼，這樣便能夠「對」付過去；「對」，就是對症下藥；「治」，就是治病。有什

麼病吃什麼藥，這叫「對治」。

接著再講「無常」。一切法都是「無常」的；你或許會問：什麼東西是「無常」的呢？在這世間，從「物質」到「精神」的一切事物都是「無常」的。在物質界中，科學家現已知道物質是無常的了，（而事實上，佛世尊早就知道了）。他們由顯微鏡中發現：物質裏面的電子、質子、中子都在剎那剎那變化，從未停留過一分一秒，所以任何物體的結構，每一秒鐘、乃至每一剎那都在改變。至於「精神」上的呢，那更加是變幻無常了：衆生的「喜」、「怒」、「哀」、「樂」、「愛」、「惡」、「慾」七情六慾可說是時時刻刻不停的在轉變，未曾一刻停息——因此，在此世間中，身心內外一切法，皆悉無常。

因為諸法無常，所以我們把握不住它。我們不但把握不住「外法」（外在的事物）、也把握不住別人，我們甚至連自己都把握不住——不但自己的「心」把握不住，連自己的「身」也無法把握。爲什麼呢？因為我們的身體什麼時候要鬧病，連我們自己都不知道；什麼時候要死，更加不知道；而且最重要的一點

是：我們明明知道有一天我們一定要「死」，而我們卻一點也無法改變這個事實——這就是文學上所謂「永恆的悲劇」！此地的「悲劇」一詞，是以文學及哲學上的義涵來講的；此「悲劇」(Tragedy)亦即尼采所說的「悲劇意識」，其具體的表現，即如希臘的悲劇所示：「人明明知道自己終究要死，但還是得活下去！」——這實在是太矛盾、太無可奈何、也太苦了，只有佛如來才能令人超脫這種矛盾、無奈之苦。因此東、西方的詩人、文學家、哲學家每每談到這問題時，就只能「哎！」的一聲喟然長歎，如是而已；爲什麼呢？束手無策、無可奈何呀。

莊子說：「無可奈何謂之命。」世間之有智且曠達如莊子者，也只能這麼喟然長嘆一聲。怎麼呢？「認命」而已！但是學佛法的人卻不能這樣！——學佛之人絕不能「認命」，爲什麼？因爲如果學佛還「認命」的話，那就大不可不用學了，只要與大家一樣，隨業流轉，隨波逐流就行了，如此怎能得「解脫」？怎能證菩提？若一切人皆認命、隨業水飄流，則必定沒有衆生能夠成佛——「反正是命嘛！」「命該如此！」「目前這樣就好了！」

所謂「命」是什麼？「命」其實是業力，而「業力」是可以轉變的。要怎樣才能轉變業力？要轉變業力必須修持如來的「淨法」——如來的「清淨法」與「清淨智慧」——才能轉變衆生的業力。所謂「業力」也者，其實也就是「心」——「業」即是「心」：業由心生，業結於心。因此所謂「轉變業力」其實不在轉變別的，而在轉變「自心」。你的心念一轉，整個三千大千世界、內在、外在的環境都跟著轉了。所以你學佛以後，你的心及周遭的一切有沒有「轉」，這點最重要：你工作、讀書的環境、你的家庭生活、你對別人，以及別人對你的態度等等，有沒有轉變？這些最重要。

如果你已學佛學了十年、二十年，乃至三、五十年，而且以此自豪，可是你的習性卻始終「不動」分毫，從沒有「轉動」過，那簡直可以說是「白學」了。學了佛以後應該要「轉」才對：「內轉身心」、「外轉世界」。所以「六祖大師」在開示僧法達的時候說：「心迷法華轉，心悟轉法華。」

由此可知，悟了以後，你便可以「轉經」。『地藏經』中不是分明說：「每十齋日『轉』一遍」。那個「轉一遍」是要你去「轉」它。你的心若明白覺了，

則念經、誦經，便是在「轉經」，否則就是「被經轉」。所以『地藏經』裏這個詞用得實在高妙。因為經文中是說「轉經」，而不是說「念經」、或「誦經」：經文不是說「每十齋日念一遍」、或是「每十齋日誦一遍」，而是說「每十齋日轉一遍」。你如果是真的在「轉經」，那你就是「轉法輪大菩薩」——這個「轉」字就是「轉法輪」的意思。

然而，這個「轉」字訣，若要講得詳細透徹，恐怕三天三夜也講不完，因此簡單介紹到此為止。

希臘有一位哲學家說：如果你把一隻腳伸入河水裏，然後再抽出來，那麼，你先前伸進水裏的那一隻腳，跟抽出來的那一隻腳，已是不同的一隻腳了！而且那河水也是不同的河水。此道理何在？因為時間改變了，所以先前伸入水中的那一隻腳，其生理構造、分子式等都改變了，因此說：抽出來的時候，那隻腳已經不是同一隻腳了！而且同時水還是一直不停地在流著，所以連那河水也已經不是先前的河水了。

這是一種極深的感歎——極歎這一切法之「無常」。但是，如我先前所說，一切世間的智者面對此無常的現象時，至多也只能長歎一聲：「哎，世事無常！」如是而已——連李白、杜甫等我們中國偉大的詩人，乃至於西洋的詩人如雪來、濟慈、莎士比亞等，也是一樣，只能望物興歎而已。

4. 「空慧」與「無我慧」

接著講「無常」與另外兩種法——「空」與「無我」——的關係。

因為一切法「無常」，所以有「苦」生起（此即：「無常故苦」）；而且也因為「無常」，所以一切法實為「空」（此即：「無常故空」）；前面已解釋為何「無常故苦」，現在來解釋為何「無常故空」，以及為何「無常故無我」。首先，為什麼諸法「空」？因為一切法相皆悉剎那生滅，故「沒有實體」可以剎那停住，而讓我們抓得住，因為無實體可抓得住（無實體可得）的緣故。所以諸法之性是空——剎那生滅故。

其次，也因為諸法「無常」，所以「無我」。「無我」是沒有「我相」，以及無「主宰」的意思。你若問說：目前這個「我」的形相，不就是「我」嗎？我們剛才講過，你目前的這個「我相」其實是一直都在變化的，它每一刹那都在變。我們以肉眼可能看不出來，不過你如果用顯微鏡來看看你的臉，便可知你那張臉上的組織、肌肉、筋骨、血管、毛孔、細胞、水液、血、汗，每一分、每一秒都在改變，都不一樣，這是從生物學、物理學、及化學上來看。假設你現在是四十歲，你若拿出三十年前（你十歲）時所拍的照片，你還認得那是你嗎？可能依稀認得，但是當你指著以前的照片說：「這個就是我」的時候，能不覺得這「兩個我」之間的差異實在太大了嗎？那個「我相」每十年十年都在改變，甚至每一年都在變，乃至每一天都在變。因此中國古人說：「士一日不見，如隔三秋」，可見無常變幻之迅速。以上是解釋「無常慧」，以及「苦慧」、「空慧」、「無我慧」的關係。

綜上所說，「皈依三寶」是爲了「由迷返悟」，以求「智覺」；爲了開覺四種智慧，覺了四種法相：覺了「無常」、「苦」、「空」、「無我」。這叫做

大乘的「共覺」，或是大小乘之「共覺」（因為是大小乘共修的項目，只是大小乘所開覺的層次有高低之不同）。除此「共覺」之外，還有「不共覺」。「不共覺」也就是「無上覺」，那就是：「覺了」真如本體——「真心」、「本性」，此「覺」因為不與二乘共有（只有大乘才有此無上覺），所以稱為大乘「不共覺」。為佛弟子，應先成就「共覺」，再求「不共覺」。

五、皈依心要

1. 「性皈依」與「相皈依」

現在來講「皈依心要」。皈依要「由外而內」，也就是要先從外面「皈依」，再「皈依」到「內心」來。具體而言，就是說要先皈依「外三寶」，然後，終究要皈依「自心一體三寶」，亦即皈依自心自性。所以是從「有相皈依」到「無相皈依」——或說從「相皈依」到「性皈依」；然而「性」與「相」都須具足，缺

一不可。換言之，「性」「相」必須要一如，內外必須一致。這樣才是「真實皈依」。若光有「性皈依」而無「相皈依」，便極易落於斷滅空。

有人說：「心最重要，我只要心裏皈依就可以了。」那樣就有落「斷滅空」之虞，是有大過的。舉個例說，學生在升降旗時要立正敬禮，有人便說：「我心裏愛國就好啦！何必那麼形式化？」但是你若心裏真的愛國，為何連這一點點表示敬意的小動作你都不願意做？這樣還能稱為愛國嗎？恐怕只是合理化的藉口吧？。

所以，「性」與「相」要如一，「內」和「外」要一致。因此皈依必須由「事皈依」而「理皈依」，由「相皈依」而「性皈依」。內與外、理與事、性與相皆是一如，這樣便是完全而究竟、不偏不失的「皈依」。

「三皈依」是統攝一切佛法的根本法。學佛首先須從「三皈依」開始學，學到最後還是回到「三皈依」，且於其中間「三皈依」皆不能中斷，不要以為你今天在此皈依了依，就算完事了。要知道：從初發心到成佛，整個過程之中所有的

修行，都必須以三寶爲「皈依」。因此學佛以後做功課，每天的早晚課中都有「三皈依」這一項。事實上，古時最早的「功課」即是「三皈依」：「自歸依佛當願衆生體解大道」……等等。後來祖師們慈悲，以其智慧慢慢地充實早晚課的內容，才發展成現在這樣一套完整的早晚課誦。

2. 「結緣皈依」與「真實皈依」

「皈依」有兩種：「結緣皈依」與「真實皈依」。

什麼叫「結緣皈依」呢？大家都知道：哪裏在辦「皈依法會」，就去那裏皈依——「結個緣」，以皈依的方式來結緣，這就是「結緣皈依」。事實上「結緣皈依」是不如法的。

「真實皈依」是什麼？顧名思義，「真實皈依」是想要跟那位師父學法，才去「皈依」，這樣才是真實皈依。

3. 究竟皈依

現在跟大家講皈依最究竟的意義：

第一：不要光皈依師父（僧），因為光皈依師父沒有用，這不究竟，那要怎麼辦呢？要皈依「佛」。第二：不要只皈依「外佛」，要皈依「自佛」。這兩句合起來說，即是：不要光皈依僧，要皈依「佛」；不要光皈依「他佛」，要皈依「自佛」。

這樣說來，皈依便有三個層次：一、皈依僧（人），二、皈依佛，三、皈依自佛（本性）。不過現在你到底在哪一層個次，那是絲毫勉強不得的，這正是表示你從往昔多生多世以來修行的總成果，而且從你如何歸依、以什麼方式歸依、以什麼心態歸依，就可以看出你的善根如何：不管你學佛多久，打坐有多好，或看過多少部經，若用這三種皈依的層次（皈依僧、皈依佛、皈依自佛）來衡量，馬上即可清清楚楚地知道，一點也假不了，有如照X光透視一般。

所以，如果只皈依外在的佛法僧，以最究竟的意義來看，這也可說是一種

「結緣皈依」——爲什麼呢？因爲此處所謂的「結緣」就是結「外緣」，與外在的「佛法僧」結個緣。外在的「佛法僧」確實是個「緣」，是什麼緣呢？是善緣及「助緣」。但是內在的「佛法僧」卻是「因」，所以稱爲「內因心、外助緣」，如是因緣和合便能生「法」，善法生起，使得修行菩提。因此「因」與「緣」都不可少，亦即「外皈依」與「內皈依」兩者都必須具備，有「因」無「緣」固然不能成辦大事，有「緣」而無「因」也一樣不能有所成就。故知因與緣都要「具足」而「和合」，才能成大事。什麼是「大事」呢？成菩提、證涅槃、得解脫、成就無上智覺，稱爲大事。佛世尊就是爲了衆生的這一件大事因緣才來出興於世的。

4. 皈依之層次：人↓法↓心↓性

接著再講另一項皈依的境界：不要只皈依「人」，要皈依「法」；不要只皈依「法」，要皈依「心」；不要只皈依「心」，要皈依「性」——佛法僧三寶裏面，哪一寶最重要？了義而言，法寶最重要。因爲十方諸菩薩都是由於「法」而

得成佛，所以法最重要，因此不要皈依「人」，要皈依「法」（亦即所謂「依法不依人」）。但是還要更進一步：不要只皈依「法」，要皈依「心」，因為學「法」是爲了修「心」，而且「法從心生」，所以不要只皈依依法，要皈依心。最後更究竟的是：不要皈依「心」，要皈依「性」，爲什麼？因為「自性」或「本性」爲一切法之本，連「心」都是從「性」而發，因此不要只皈依心，要皈依「性」（本性）。如此：「人↓法↓心↓性」，一步一步越來越深入、究竟。你目前已皈依到哪一個地步，即表示你修行的總成績是排在什麼等第——是A、還是B、還是C？還是F？所以單從「皈依」這一法來看，便可知你修行的真實境界。

5. 「三皈五戒心要偈」

我曾作了一個偈子叫作：「三皈五戒心要偈」，錄在這裏給各位作個參考：

依法不依人 依心不依法 依性不依心
佛子真實行 上上得增進 菩提得究竟

這個偈子，你們可以抄回去，每次做功課念一遍，常常思惟其義，可增長智慧。各位若能解了偈中之義，則是很有善根福德的人，是很可慶幸的。但不要光慶幸就好，還要更發菩提心，希望一切衆生都速能「覺了」。附帶談到，上面的偈子（「三皈五戒心要偈」）爲何稱爲「心要」，即是取黃蘗大師『傳心法要』的「心要」之義。

以上大致講解了三皈依的要義，下次我們繼續講五戒要義。

（附及，下一篇『五戒要義』，因在美國「大慧精舍」所講的比較詳細，所以便採用在「大慧精舍」所講的那一篇，茲錄於后。）

——民國八十年三月廿六日講于台北·北投

三、五戒與在家律要

一、序言

「戒」有好幾個名稱：

第一個叫「毗奈耶」（ Vinaya），「毗奈耶」是戒的總稱，以英文而言，等於是戒的抽象名詞或集合名詞，其義為「滅」（滅諸惡法）、「律」（律儀）、或「調伏」。

第二個叫「尸羅」（ Śīla），意思是「清涼」，因為持戒可令人去除煩惱之欲火，得到身心清涼，故說戒是清涼之義。

第三個叫「波羅提木叉」（ Prakṭimokṣa）義為「別解脫」。

再者，「戒」這個詞的意義為何？「戒」者，誠也，是「勸戒」與「訓誡」的意思，也就是說，「戒」是如來教誡佛弟子什麼是該做的，及什麼事情是不該做的，統稱之爲如來之教「戒」。

一般人可說是「談戒色變」，每談到戒，就覺得戰戰兢兢，非常可怕似的：要他念經可以，要他念佛也可以，要他打坐也行——但若他要持戒，那就不得了。爲什麼呢？因爲持戒很辛苦、很難；爲什麼很難呢？因爲第一、戒法是要實際去做的，無法光說不練，只是口頭上講講而已；第二、佛法與世間法最大的地方，就在於佛法中有佛制的戒——如果佛法中無戒就不成佛法了；因爲佛法中修行的主要項目是「戒、定、慧」三學，又稱三無漏學，而「戒」是三無漏學中的第一項；凡夫欲達無漏（沒有煩惱的境界），必須先持戒，然後再修定慧。各種外道也有修「定」的，只不過其所修者爲「外道定」而已；外道、乃至於世俗的學問家、哲學家、思想家也各修其「智慧」，只是其所修的智慧是有漏的、而且不究竟而已。因此唯有受持佛戒，其所修之定慧才能成爲佛定、佛慧。反過來說，如果學佛者不持戒而修定，則其所修者稱爲「邪定」；佛弟子不持

戒而修慧者，是爲修「邪慧」。不持戒而修行，必會產生很多問題，例如有人喝酒、吃肉，犯殺盜淫妄，無所不爲，卻說他也在「修禪定」，你說這行得通嗎？如此習禪不是太奇怪了嗎？若有人飲酒食肉、乃至犯殺盜淫妄而習禪定，佛說是人所修名爲邪定，爲魔伴黨。再者，若人不持戒，行爲放蕩，卻說他也在修般若，而且滿口大道理，然而其所說與所做，完全兩回事，這樣的人你認爲他是有智之人嗎？所以，「戒」可說是一塊「修行的試金石」。

再說，「戒」是修什麼呢？以平常的話來說，戒就是修「語言」和「行爲」；以佛學名相來說，戒就是修「身口二業」。此二業是要用戒法來修、來攝的。虛雲老和尚曾說：「現在佛教徒最重要的事情是本身的行爲要好。若本身的行爲不好，會被人批評。」若大多數佛弟子行爲不好，被人非議，佛教就會很快沒落，因而加速佛法滅亡。

二、佛滅之後「以戒為師」

佛在臨涅槃的時候問眾弟子說：你們還有什麼問題，趁我還在，趕快問。那時有一位阿羅漢名叫阿那律陀，就教阿難問（因為阿難當時還沒有證得聖果，所以不知如何問）。阿那律陀教他問如下四個問題：

第一、佛滅度後，佛弟子以誰為師？

第二、惡比丘應該怎麼處置？

第三、一切佛經的開頭該怎麼寫？

第四、一切比丘應以何為住？

第一個問題，佛答說：佛滅度後，佛弟子應以戒為師；第二個問題，佛說惡比丘應默摈，也就是說大家都不理睬他；第三、一切經的開頭，佛說應冠以「如是我聞，一時佛在……與……俱。」（「在」什麼什麼地方，「與」什麼什麼人「在一起」。）所以佛經的開頭都是這樣寫的，等於有了一個商標一樣，因為其他的

外道經典都不會這樣寫，如此即表示：這是一部佛經。第四、一切比丘以何爲住？佛說應依四念處住，意即是要修「四念處」。由此可知，釋尊的遺訓：佛滅度後，佛弟子應「以戒爲師」，因爲只要有佛戒存在，就有佛法存在。

三、戒與無漏

佛法主要的修持方法是修戒、定、慧；其目的是在修身、口、意三業，令得清淨莊嚴，因此佛法的修行，一切都要返歸自身。「自身」一詞相當抽象，然而「身、口、意」（或身、語、意）就表示得非常具體：戒是用來攝身口、或清淨身口的。身口清淨之後才能修「定」，如果身口不清淨就修定，則極易產生魔事。身語二業清淨後方修定，得定後才能在定中修慧觀，修慧觀才能得智慧。由此可知，照這樣修所得到的智慧和我們一般所了解的不一樣，並非光看經書就會「有智慧」。佛法所說的智慧是特指在禪定中修、在禪定中證的。於禪定中修證而得的智慧叫「無漏慧」。「無漏」是沒有煩惱的意思。爲什麼呢？因爲一般世

間的智慧是跟「煩惱心」相應的，所以是「有漏慧」。世間凡夫的心是散亂的，散亂心一定有煩惱。今天早上有人問我：「爲什麼會有煩惱？」答案是：因爲心散亂，所以煩惱叢生，你若能攝心專一，煩惱就自然止息。如何能攝心專一呢？有很多方法，念佛是其中之一，念經也是一個方法，持咒也是一種法門，打坐也是一種。不過打坐是更進一步的修持，必須修行有底子，且略通教理以後才能正式起修。這就是說，基本上應先能持戒，又能懂得佛理，才修學靜坐法門。所以如果依於禪定，心中沒有煩惱，攝心專一而修慧觀，則所修得的智慧即是無漏慧。無漏慧可破「無明惑」而令人得解脫。我們一般以散亂心去修的智慧，因爲是跟煩惱心相應——那煩惱心是念念生滅的，即每一刹那都在變滅，都不一樣——因此常會有這樣的經驗：有時好像突然有一絲靈感，有時又忽然覺得懂了什麼，又好像智慧開了……，可是稍過一陣子，那「智慧」又不知跑哪兒去了。這是爲什麼呢？因爲其所修皆是與散亂心相應的緣故，因此是有漏的、剎那生滅的，所以轉眼間就隨著心波的盪漾而消失了，因此所得到的一點「心得」也是剎那生滅之法。反之，在定中所修得的，則是「與定心相應」的智慧，便不是無常

生滅之法。爲什麼呢？這是因爲我們的心識是由八識構成的，最底層是第八識，前六識在上面，而煩惱也大都是出現在最上層的前六識中。因此如果你的煩惱心不息，你所修的智慧便都只浮在上層的前六識之煩惱亂心中打轉，不能深入內心，根本達不到你的第八識田（本心），所以很浮淺。如果所修的功德不能深入到第八識，就如同無根的飄萍，無法久住。因此佛法中所說的「慧」，都是指深入的、能根深蒂固的「定中所修」之慧。如是之慧才可能薰習八識，而轉變八識中的業習。因此，我們前面說過：佛法的修學，簡言之，就是修戒、定、慧「三無漏學」，再開出來就成爲「六波羅蜜」，乃至於「十波羅蜜」，這些修行法門全都是由「戒、定、慧」三學開演出來的，由此可知三學的重要。

四、別解脫

「戒」並不是一種束縛，相反的，它卻是一種「解脫」！前面提到，戒的另種名稱叫「波羅提木叉」，波羅提木叉的意思即是「別解脫」。什麼叫「別解脫」？「別」就是個別，個別一一的解脫，即是「別解脫」之義。什麼是「一一

解脫」？這就須要了解戒法的種種「戒相」，以及持戒或犯戒的種種果報，才能完全明白；茲簡述如下：

1. 殺生與不殺生的果報

若人持「不殺生戒」，則能解脫掉地獄報或三惡道報之苦。因為世間最大的惡莫過於殺生，而殺生最重的果報便是生於地獄道。然而殺生除了受果報外，還要受「花報」及餘報。一般而言，「報」有三種，一是「花報」、二是「果報」、三是「餘報」：殺生之人須先受地獄道的果報，地獄果報受盡，次受餘報，其餘報大都是生而身體殘缺、六根不全、聾盲、瘡啞，乃至於多病、瘦弱、短命、夭折等，這些都是殺生的餘報。如果持「不殺生戒」，就可解脫掉這些花報、果報與餘報之苦。所以同樣是人，乃至於是同一父母所生的兄弟，有的身體健康強壯，有的卻體弱多病，那是因為個人過去所造的業不同，故其所受的果報也就不同。身體好的、長壽的，都是由於過去世常持「不殺生戒」，乃至於常救護衆生

性命，所得的善果報。反之，爲何「殺生」就會有相反的果報呢？因爲殺生即是斷其他衆生的命，你斷他人之命，則因果如是，你自己的命便活不長；若你殺人致傷、或以其他方法去傷害他人，其果報就是你自己也常會受到傷害。以上是說明殺生與不殺生的果報。故知持「不殺生戒」，便得「解脫」地獄道及短命、夭壽、殘廢、多病、瘦弱的痛苦，因此說不殺生戒是一項「別解脫」。

2. 偷盜與不偷盜的果報

「偷盜」的果報是受生於餓鬼道，其餘報則是貧窮、所需匱乏、缺絕、生而膽小，舉止如小賊一般，害怕在公共場所出入，有「大衆畏」（恐懼在公衆中講話、出頭）這都是往昔所造偷盜業的業習所致。反之有些人生來就很有膽量、無有怖畏，於大衆中舉止自然、毫無畏縮之狀，那多半是過去世常持「不偷盜戒」之故，因爲不做賊，故不會心虛、無端地怖畏。又有些人雖然也很努力工作，而且他所從事的那一行業通常也是很賺錢的，然而他just 是不論賺多少也總是不夠

用，這通常是往昔犯盜業太多，以及宿昔爲人太慳吝、不行布施所致。若人除了不偷盜之外，還進而常行布施貧困、供養三寶，其果報即是多生多世家財富足，所需不匱乏，處衆不畏。今世富裕的人，多是過去世持「不偷盜戒」，而且進一步地做積極的善事——布施、供養。持不偷盜戒就能「解脫」生於餓鬼道以及貧窮、缺絕之苦，所以不偷盜戒也是一項「別解脫」。

3. 邪淫與不邪淫的果報

接著講邪淫。「邪淫」的果報是什麼呢？是畜牲道、禽鳥報。其餘報則是眷屬不貞、家庭不和睦、吵吵鬧鬧。有人說：我一切都很好，事業順利，身體健康，就是跟太太不好、或跟先生不合，這是受往昔所造的邪淫罪業之影響，因此眷屬總是不合。相反的，如果持「不邪淫戒」，則能得到好的眷屬，相處融洽，互相敬重、體諒，這也是過去世修來的福報。如果持不邪淫戒，便能解脫畜牲道報及眷屬不睦、家庭不合的痛苦，因此不邪淫戒也是一項「別解脫」。

4. 妄語與不妄語的果報

接著講不妄語戒。持「不妄語戒」的人，會得到大眾敬重，生生世世所講的話人皆愛聽，大家都能信受其語，口中常出芳香。相反的，犯「妄語戒」的人，生生世世口所出言，人皆不信、不愛聽，且常犯口臭，令人不喜，這是佛在經中告訴我們的。犯大妄語的果報是墮於地獄道，犯小妄語的果報是墮畜牲道；其餘報則是人不敬重，所言人多不信。若持不妄語戒，便能「解脫」如是等痛苦的果報與餘報，因此不妄語戒也是一項「別解脫」。

5. 飲酒與不飲酒的果報

其次談不飲酒戒，「犯不飲酒戒」的果報，重者則下地獄，輕者則得「生而愚痴」的果報。因為喝醉酒後醉醺醺的，整個人就變得糊裏糊塗的，喪失了理智與聰明，猶如傻子、瘋子一般，所以台灣話稱酗酒的人為「酒憨」，今世酗酒酒憨的，沒有智慧，這還是花報而已，其重大的果報（如果酒後常亂鬧、打人、傷

人）便會下地獄，其次則生於畜生道，因為畜生最明顯的特徵便是「愚痴」。反之，如果持「不飲酒戒」，來世便得腦筋清醒，心裏明白、理智清明、且意志力堅強。（酗酒的人都是意志力很薄弱的。）

五、破戒

以上簡單介紹了持戒與犯戒的果報，上面我們只談到「持戒」與「犯戒」兩種，還沒有講到「破戒」。什麼是破戒？破戒係指你曾在三寶前正式受過戒，後來毀犯了重大的戒法，因而「破」了「戒體」，才叫破戒。若沒有正式受過戒，便不叫「破戒」——因為他還沒有「戒體」可破。但是沒有正式受過戒的人，是不是因為還沒受戒便可以違犯戒法呢？不照著戒法去做有沒有關係呢？雖然沒有正式受戒便沒有戒體可破，但違犯戒法而行，仍然是造惡；既然是惡事，則仍是有造惡的果報要受，只是沒有「破戒」的果報那麼嚴重而已。如果正式在佛前受了戒，然後再破戒，就是「破如來法」，亦是「破如來法身」；「破法罪」是

很重的，三惡道的果報是難免的。因為受戒時，都是在佛前三說「能持」之誓言，若再破戒，等於是公然欺騙如來、欺誑三寶、及欺騙衆生，所以罪很重。因此受戒一定要很慎重。若欲受戒，必須自己瞭解因緣已成熟，覺得自己相當有把握做得到，而且還要完全了解戒相（「戒相」就是指戒的「開、遮、持、犯」四相）——也就是說：欲受戒之人，必須先清清楚楚地了解要受的那些戒的「開遮持犯」，且覺得自己能持，然後才去求受戒，這樣才是如法修學、受持，才不會出問題。

六、持戒才算正式開始「學佛」

在家信衆還沒有受戒之前，學佛只能算是結緣的性質，還不能真正稱爲「學佛」；至於出家衆，若只「落髮」而未受戒，根本還不能算是「出家人」，只是「剃頭的白衣」；因此，佛弟子不論在家或出家，「持戒才是學佛的開始」。因爲真正的學佛是學「三聖學」，而三聖學是從「學戒」開始。念佛、打坐、念

經，誰都可以做，但沒有持戒的話，就不能稱為真正的學佛，也不能稱為真正的佛弟子。在家學佛並持戒的人，稱為優婆塞、優婆夷，其意義為男居士、女居士；「居士」之義即是「居家學佛之士」。依實義而言，要受五戒才有資格稱為「居士」。為什麼呢？因為，如前所說，學佛的具體內容為學「戒、定、慧」；你若連第一項都還沒開始學，怎好稱為「居士」呢？因此，若要如法，則必須是受持五戒者，才能名正言順地稱其為「居士」；受持五戒者，稱為五戒優婆塞（男眾）或五戒優婆夷（女眾）。問：「如果只求受一戒可不可以？」答：「受持一戒也可以，因為佛聽許在家眾剛開始修學時，可先受少分戒，而受少分戒者，亦得稱為優婆塞、優婆夷：受持一戒者，男眾稱『一分優婆塞』、女眾稱為『一分優婆夷』，受持二戒者稱『二分優婆塞』、『二分優婆夷』，受持三戒及四戒的都稱為『多分優婆塞』、『多分優婆夷』，五戒全部受持的稱為『滿分優婆塞』、『滿分優婆夷』。」所以學佛就必須要持戒，這是如來制定的正法，若不持戒而學佛，那是不正當、不合格的，亦即是不肯如法修行。然而受戒也是不能勉強的，必須因緣成熟才行。其次第為：先皈依、後受戒。覺得自己因緣成熟

時，則去求皈依；接著等因緣再成熟時，即去求受戒法：如法受皈依、如法受戒，然後如法持戒、如法修福、如法修智慧，這樣才是「如法修行」，經中稱為「法隨法行」，如此才能功德圓滿，才能成就法身，成就菩提。

七、尸羅——離惡、清涼

上面說過，波羅提木叉又稱「別解脫」，一項一項地解除我們眾生的種種痛苦煩惱。如果想認真修行，就必須先停止做種種惡事，不要去違犯，如是不造惡，修行才不會有障礙，才易有成就。否則修了半天，一邊修卻又一邊破，補都來不及！佛世尊爲了不讓我們虛費功夫，所以慈悲開示我們，那些惡事都不可做，如此，行者的身心才會無有過惡，乃至逐漸清淨光明。此外，前面也提過，戒又稱爲「尸羅」，尸羅的意思是清涼，因爲持戒不造惡，會令行者身心清涼。所以佛法中有一個偈子說：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」。在此，「諸惡莫作」及「衆善奉行」都是指持戒而言，且這是依菩薩的三聚淨戒而

說；菩薩的三聚淨戒是：一、攝律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒。現說明如下：一、攝律儀戒，即是攝受、修持如來所制種種律儀（戒法），如五戒、八戒、比丘戒、比丘尼戒、菩薩戒等。故「攝律儀戒」即是「諸惡莫作」。二、攝善法戒：菩薩爲廣度一切有情，故須廣修一切善法，此處的「善法」指一切佛法，故「攝善法戒」即是「衆善奉行」。三、饒益有情戒：「饒益」即利益，此指菩薩須以佛法來利益度化衆生，若不如是，即違菩薩戒。「自淨其意」是指修學定慧，因爲「意」即是心，唯有定慧法門能淨意業，令心清淨，究竟得清淨法身，故「自淨其意」即是指修習定慧。綜上而言，也就是說先於「身口」上能不造惡，遠離凡夫之染法境界，接著再進一步於「心學」上修清淨的定慧，成就聖賢的境界，這就是三世諸佛一切教法的總綱。

在此講個公案。唐朝的時候有位鳥窠禪師，據說他曾參禪而入定，出定之時，竟然發現有隻鳥在他頭上築巢，而且下了蛋，那是因爲他入定太久了，身體一直沒動，所以那鳥才會在他的頭上作巢。他出定後發現如此，以慈悲故，便不起座，再繼續入定，否則那些鳥卵便都死定了。他再次出定的時候，鳥卵已孵出

小鳥，他才起定，世人因此稱他爲「鳥窠禪師」。當時有個大詩人白居易，他也是學佛的，自號爲「樂天居士」。有一天，白居易因慕鳥窠禪師的道行之名，而去參訪。白居易問禪師：諸佛的「心要」是什麼？鳥窠禪師答：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教。」白居易聽了，很不滿意，蠻以爲這禪師道行高深，一定有很深、很高妙的道理或禪法心要可以教我，令我受益無窮，沒想到竟以這樣平常的老生常談來搪塞我，簡直是瞧我不在眼裏，把我白居易看成是什麼樣的人了？於是對禪師說：「這四句話，連三歲孩童也道得。」鳥窠禪師回答說：「三歲孩童能道得，八十老翁行不得。」白居易一聽，到底是大根器人，頓覺已過，當場懺謝。你可知白居易犯了什麼過錯？即我慢貢高、輕法。殊不知這諸佛的四句偈，即已包括了戒定慧三學在內，並且還包括了菩薩的三聚淨戒，故正好是白居易所問的「諸佛心要」，一點也不錯，一點也沒用劣法來搪塞之意。再者，禪師在此即是利用這機會來調伏、指出白居易修學上的過錯：亦即一般禪和子很容易犯的過錯：眼睛長在頭頂上、自視過高、修學不踏實、好高談闊論、好求高妙的言說戲論、不務實修。這就是鳥窠禪師對白居易的當頭棒

喝。

八、戒學大要

現在爲各位進一步介紹戒學。戒學中有「戒體、戒相、戒德、戒威」四種重要法相。

(一) 戒體

「戒體」是指求戒者在受戒時說三皈依（三說三結）之後所得之無作戒體；得了戒體（或稱「得戒」）之後，所應做的事即是護持戒體，或簡稱「持戒」或「護戒」。戒體就像皮球一樣，你不能將它穿個小孔，也不能讓它有任何漏洞，否則即使只是一個很微小的洞，也能令整個皮球洩氣，而不再有球之用；所以戒體是絕不能「破」的，你若破了一條戒，其他的戒也就跟著完了。再者，你很可能會這樣想：既然戒體已破了，破一條也是破、再多破幾條也一樣是破，反

正戒體已經破了嘛！所以對目前尚未破的其他戒條，也都無心好好守護了。是故當知：所受的戒，一條都破不得！又好比捲毛線球，好不容易才捲起一團來，如果一個不小心掉了下去，那就前功盡棄、全都散開了；持戒亦如是，必須小心將護地把它「持」好，絕不能讓它「掉」下去。

（二）戒相

1. 開相（開緣）

接著講「戒相」，戒相是指「開、遮、持、犯」四種相，「開」是指「開緣」。俗語或武俠小說、或電影裏，常有一句話：「大開殺戒」，其實「殺戒」是不能「開」的，說這話的人多半是不瞭解戒法的人，只是濫用名相。「開」是「開緣」，其意義為：「在這種情況下，若做了這樣的事，亦不算犯戒」。以飲酒來講，若正式受了「不飲酒戒」，就無論如何都不可飲酒，但在某種情形下卻可以用酒，而不算犯戒。例如：你生病就醫，醫生為你開了處方，說這方子中你必

須要用到酒，才能治你的病；這種情況下你若於藥中用了酒，爲的是治病，就不算是犯戒，這叫作「開緣」。但是「開緣」的情況在律中都有明文規定，並不是由我們自己來決定要不要「開」、或可不可「開」，譬如假使你說：「我今天要把某條戒稍爲『開』一下」，這是不可以的。時下很流行一句話：今天我就「方便一下」！這是不對的。現在有很多人常常誤解，以爲不守戒律即是「開方便」——其實那是「隨便」，不是方便。殊不知，「方便」在佛法裏是智慧的一種，梵文叫「溫和俱舍羅」（उपयोजक उपाय-kausalya），又稱「方便勝智」，或「善巧方便智」，那是大菩薩修到第八地果位的時候，才會生起的大智慧。舉個善巧方便的例子來說：就好像一個很善於教學的老師，不管他所教的是哪一科：地理、公民、數學、或物理等，他都可以把那門課講得十分生動活潑，讓學生很喜歡上他的課，及學他那一科目。（此即孟子所謂：「善教者令人繼其志。」是也）。但他講的卻也絕不是廢話，他講的都是正話，圍繞著主題，不離重心，且能讓那堂課變得很有意思。這位老師用種種方法去解說、舉種種譬喻，甚至可把看起來很枯燥無味、或艱深難懂的東西講得好像「活」了起來

一樣，並讓你一聽就懂、就了解其中的底蘊，而且還能靈活應用；這就是那位老師在教學上「有方便」所致。換句話說：這是因為「他用的方法很好」。而佛法所說的「方便」，即是指這種在教導別人時有智慧、有善巧、有方法，令他人易於接受、易於理解、學習，這種「方便勝智」，與那些「壞法」、文過飾非的「隨便」，其間有如天淵之別。

其次，「方便」有二種：一種是「正方便」、一種是「不正方便」（亦稱「邪方便」）。佛法修行人應該使用「正方便」，不應用「邪方便」。所謂正方便，是「不離佛所說」的法，不違反佛所說的道理去自行教他，這便是「正方便」。當然更加不能打著「方便」的旗子，而做些「非法說法」、或「法說非法」的事情。「非法說法」的意義是：不正或不對的法，他說是正法。相反的，「法說非法」之義為：如來的正法，他反而說非是正法。其所說所行若有這些情形出現，便是在行「邪方便」，而不是正方便；正方便應是：一切皆謹依佛所教，然後以自己的智慧，產生善巧方便的說法，引導他人入於正信、正修之路。所以，學佛者應當明辨是非，而不人云亦云；所謂「方便一下！」並非是「開緣」，而

是犯戒、污戒。真正的「開緣」不是自己能發明或創造的，而是必須秉持佛所制的律，「在某種特殊情況之下，你可以這麼做」，如是才叫開緣。

現在再來進一步地解釋「開緣」。什麼是「緣」呢？「緣」是指外在或內在的「條件」。因此，「開緣」之義實為：在某些「條件」之下，可以「網開一面」的意思。在佛的本生故事裏，佛說有一次他還在因地修行時，他曾經殺了一個人：那時候釋迦菩薩（即世尊前生）是個漁船的商主，他有一個同事，為人孔武有力、武藝高強，這個人想謀害兩條同行的船內五百多人的性命。因為那時他們到海外打漁，同時也從海底尋到了很多珍寶，這人想獨吞大家所獲得的財物，於是生起害命奪財之惡念。那時唯獨釋迦菩薩知道此事，菩薩即時心生悲愍，爲了防止他犯下如此滔天的大罪，來世墮地獄受大苦報，同時也爲了要拯救船上五百條的人命，於是便於半夜趁這人熟睡之際把他殺死了。照理說，趁人熟睡而殺是很不道德的事，至少應該把他叫醒，給他一個自衛的機會！可是釋迦菩薩知道他自己的力氣與武藝都不及這個莽夫，所以只好趁他熟睡時把他殺了。釋尊那時

當然知道殺人是要受很大的果報的，可是爲了救更多的人，及爲免他造重罪受大苦，他還是這麼做了。釋迦菩薩把那惡人殺死之後，不但沒有如釋尊自己事前所預想的那樣墮入地獄，相反的，反而令他的修行境界更急速超前一步，這是因爲他所發的是菩薩心：他並非以瞋心而殺，而且他願意爲了制止那惡人行惡、以及拯救五百多人的性命，即使自己因而下地獄也在所不惜，所以那次殺人不但於他的修行無害，反而使他更進步，而且不須受下地獄的果報——所以，法是活的：法雖然是活的，但也絕不是雜亂無章、違背因果律的，而是有某種自然法則或規則存在於其中。一切世間法皆是「因果法」，而因果法即是：「有因必有果」，「如是因、如是果」，這就是因果的規則。不過因果法是非常錯綜複雜的，你必須把所有相關的因緣都考慮進去，才能得到正確的因緣果報之間所牽連的關係。因此，在因果律（果報）中雖然有些事看起來像是「例外」，殊不知因果法是疏而不漏、絲毫不爽的，因此，若有人想在因果法或佛法中耍小聰明，那無疑是自討苦吃。

2. 遮相（遮止之相）

接著講「遮」相，遮是遮止的意思，亦即是預防、或令不成就之義。戒有二種，一種是「性戒」，一種是「遮戒」。以五戒來說，殺、盜、淫、妄四條根本戒就是性戒。不飲酒是遮戒。為什麼叫「性戒」呢？因為殺、盜、淫、妄四者在「本性」（本質）上就是壞事，也就是說，這四件事的「性質」本來就是惡的、不善的，所以不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語這四條戒就叫「性戒」。然而飲酒這件事本身，並不見得一定是惡事，但它非常可能引發惡事，影響修行，是故佛制戒：「凡佛弟子不可飲酒」，佛制這條戒，是有個因緣的：佛世時，有位阿羅漢名叫莎伽陀，他隨世尊遊化到支提國，當地有一個大池，池中有一條惡龍常會傷害農作物及人命，為害地方，當地百姓對牠都感到十分恐懼。長老莎伽陀知道了就要去收拾那條龍，他不是要把牠宰掉，而是去「降伏」牠：佛法裏是不主張殺害的，甚至所謂「降魔」，也只是「降伏」，而不是要把魔殺掉，因為你把他殺了，並沒有真正解決問題，他還是有神識，來世照樣造惡。佛法裏用降伏法，便是跟他鬥法，他若輸得心服、口服，便只得聽從你的教導，而不再造

惡，這就是「降伏」的真義。結果莎伽陀果真把這條龍給降伏了，且因降龍而被尊稱為「伏龍羅漢」。莎伽陀伏龍除害之後，當地的居民很感激他，便紛紛請他去供養。有一天，有一個女施主在供養他的食物中加了些酒，他吃了後竟然醉了。莎伽陀扶醉而歸，到了祇洹精舍大門口，竟不勝酒力而醉倒在寺門外，不省人事，隨身之物也散了一地，威儀全失。這時世尊正好從外面回來，見到莎伽陀醉倒寺門口，便問阿難：「阿難，你看，伏龍羅漢現在還能伏得了一隻蛤蟆嗎？」因此世尊便集僧衆而制戒：「從此以後佛弟子都不可喝酒」，這就是「不飲酒戒」制戒的因緣。你看，即使阿羅漢已經證了三明六通、出了三界、斷了一切煩惱，但他一喝醉酒，什麼功夫也都沒有了。所以佛法修行人不可以喝酒的因，即在於此：以防萬一（以遮止破戒、失定的惡因緣）。若有人問：我只要喝一小杯就好，可不可以？問題是「有一就有二，有二就有三」，三杯下肚之後，或許你又會這樣說：三杯都喝了，那麼喝它一整瓶又有什麼大差別？又有人問：「啤酒不易醉人，能不能喝？」啤酒喝多了照樣醉人，而且醉得更厲害。所以只要是酒，全都不可以喝。

3. 持相

「遮」相講完了，再接著講「持」相。「持」就是奉持、護持、把握、拳拳服膺，不令它遭受損害。這裏的「持」是指「護持戒體」而言。護持戒體，就是護持如來的正法，也是護持如來的法身功德，因為如來的正法就是指戒、定、慧；如來的法身即所謂五分法身。我們修行的目的是爲了要成就法身：「法身」是什麼呢？「法身」這個詞聽來很抽象，若具體而言，就是「戒、定、慧、解脫、解脫知見」這五個「法」所成就的無漏、不壞之「身」，故稱「五分法身」。「三學」與「五分法身」之間的關係爲：由於修「戒、定、慧」三學而得「解脫」，這是「自得解脫」。自己證果得解脫後，又得了知如何令他人也得解脫，這便是「解脫知見」。「解脫知見」通常是證得三明六通之後，知道什麼樣的人應修持什麼樣的法，方得以解脫，而依此如實知見，教他修行。所以佛法行人由於修學「戒、定、慧」，而證得「解脫」以及「解脫知見」，稱爲證得「五分法身」。因此修行的最終目的，就是要成就這五分法身。我們當今末法時期的人，修行不容易，雖然不能修得很好，但如果能努力持戒，至少五分法身中還可得到一分，

即是證得少分法身，也算修行有所成了。因此，持戒的意義及重要性就在這裏：得證一分法身。

4. 犯相

以上是講「持」相，接著講「犯」相。「犯」正好與「持」相反。在輕微處違犯戒律稱為「犯戒」，在重大之處違犯戒律就稱為「破戒」。例如在「四根本戒」（殺、盜、淫、妄）之中，殺人致死、偷盜超過五錢銀子價值的東西、邪淫他人婦女（男子）、及犯大妄語，都是屬於破戒之事。於此四戒中，若犯其他較小的情節，則不算破戒，因戒體還在，只是毀犯了戒法，持戒不清淨。譬如說：正式受了不偷盜戒後，為貪小便宜而拿了公司的一支原子筆回家用，那是犯戒，而不是破戒，因為原子筆不是很貴重的東西。戒律中所說的「值五錢銀子」的東西，大約等於現在新台幣八百元左右（美金約二、三十元）。又如在公司影印幾張私人文件，因而用了公司的影印紙及影印機，都是貪小便宜，那是犯戒，但還不至於破戒。又，在佛法中，偷盜叫「不與取」：主人沒給你，而且你未事

先告知、未經允許就把東西拿走了，這便是不與取，也算是偷盜。在這一方面，反而是美國人較有概念。這種情況，我們老中也許會在事後說：「你不在的時候，我拿了你的計算機來用」；老美就會說：「你不在時，我『偷了』你的計算機用。」實在很奇怪，老美的想法，在這方面居然跟佛法裏的概念不謀而合：主人不在，先拿來用一下就說是「偷」，且自承不諱！以上講的是開遮持犯四種戒相。

(三) 戒德與戒威

佛弟子先於僧前受戒法而得「戒體」，然後秉持著戒體，依據對開遮持犯等戒相的理解，努力照著去修持，如是便會產生「戒德」與「戒威」，乃至「戒香」。

持戒嚴謹的人，自然而然會具有一種他人可以感受得到的戒德或戒威。戒德與戒威兩者之差別在於：蘊之於內者為「戒德」；發之於外者為「戒威」。佛經

中記載：以前有一位阿羅漢，他去乞食的時候正好碰到一位產婦在難產之中，生了好久還是生不出來，母體與胎兒可能都會因難產而死，他就動了悲憫之心，而做了一個誓言：「我自從皈依如來等正覺以來，持不妄語戒，一向清淨，若我持不妄語戒得清淨者，願以此一戒清淨之功德，令此產婦順利生產。」話一說完，馬上聽到哇！的一聲，孩子生出來了；可見持戒的功德真不可思議。況且他只講他所持衆戒中的一戒，然而比丘是要持二百五十戒的——光是一戒清淨，就有如是功德威力。不過你聽了這故事之後，可不要想也依樣畫葫蘆地去試試看，也想以此爲人消災解厄，因爲你持戒清淨不清淨，連你自己都不見得很清楚哩！（只有通達戒律的「律師」才能完全判別「清淨」與否）：必須纖毫無犯（連細節都能顧到）才能叫清淨。若你隨便如法泡製一番，而得不到效驗，然後就隨便說：「佛法不靈」，那是有罪的——謗法罪及妄語罪。在『大般若經』中說，若人要做如是「要誓」，且有效驗的話，本身必須是「阿鞞跋致菩薩」。「阿鞞跋致」（或譯「阿惟越致」），其義爲「不退轉」。也就是說，必須是已證不退轉位的菩薩才有這個能耐，不退轉菩薩所講出來的話才能跟「真言咒語」

一樣，馬上應驗。反觀我們凡夫之人，生生世世不知講了多少的妄語，嘴巴的口氣恐怕臭得不得了，不會那麼容易就應驗、就所求頓然如意的；你唯一能做的便是發願說：「我願念一百部『地藏經』，迴向令此婦人速能順利生產，無有產難。」你若意誠心堅地發願，他很可能會馬上生出來；不過，接著你就必須爲她去修那一百部經——沒有那麼便宜的事：你什麼都不用做，光講一句話，就能令他人免難消災——除非你真的現身已是菩薩摩訶薩，已具足無量功德，故以本具的無量功德去迴向，便能所願皆遂；而不是像我們這樣：先發了願，然後才去修功德還願。

九、菩薩戒

以上將五戒大致介紹了一遍，接著再簡單介紹一下菩薩戒。菩薩戒屬「意戒」，亦即是「心地戒」。前面所說的五戒，其犯相是必須動「身口」去做，而且已達到你要犯的結果，才成犯戒。例如：以不飲酒戒來講，如果你平常喝酒喝

慣了，現在雖然受過戒，有時難免還會起心動念想喝一杯，在你起意之後，若是真的去買了一瓶回來，倒了一杯，然後端起杯子正要喝，就在這個當口，你若懸崖勒馬、及時止住——沒喝，接著便把它倒掉了。這種情況，以五戒來講便結「不成犯」（也就是沒犯成）；如何才算犯呢？必須是拿起杯子來，喝入口中，而且嚥了下去，才結「成犯」。（「結罪」，即在律法中，戒師判決罪行之有、無，輕、重的術語。）再以「不殺生戒」而言，你若非常憎恨某人，計劃去殺他，並且你把刀、槍等凶器都準備好了，拿在手上、衝到他家去，將他一把揪住，正要殺時——但就在那個節骨眼兒，你忽然心一軟，下不了手，反而把刀子扔下，沒殺成，走了：這也還是沒滿足犯戒或破戒的條件（結「不成犯」）。然而菩薩戒就不一樣了：受了菩薩戒的人，一起心要殺人，就已犯戒了（只是尚未破戒）；一起心想喝酒，也是犯了菩薩戒（同樣，亦未破戒）。所以菩薩戒難持得多。問：「為何菩薩戒這麼難持清淨？」答：「因為受持了菩薩戒，便是『菩薩』；既成了菩薩，接下去便是要成菩提、要作佛的；所以不能隨隨便便就受菩薩戒。而且受菩薩戒也不可爲了虛榮，有的人就是因虛榮心的驅使而去受菩

薩戒的，受了戒之後，碰到人就把手肘的袖子捲起來亮給人看說：「你看！」看什麼呢？因為受菩薩戒通常要在手肘上燒「戒記」（俗稱「戒疤」一詞，十分不當，應改成「戒記」，方才適切），所以他一碰到人就和他的戒記「秀」給人看，好教人知道：「我可是受過菩薩戒的哦！」確實有些人好作如是「秀」(show)，並非我在開玩笑，我就曾經碰到過。以上簡單介紹了菩薩戒與五戒的主要不同處，各位有什麼問題？可以提出來問。

十、戒學問答

1. 廣義與狹義的「不妄語」

慧玄：「請問師父，『不妄語』是否包括不兩舌、不惡口、不綺語？」

師父：「狹義來說並不包括，其意義只是不講假話（虛妄的話）騙人。在五戒裏是指此而言：只要不講假話騙人，便是持了不妄語戒。至於廣義的『不

妄語』就包括：不兩舌、不惡口、不綺語；因為兩舌、惡口、綺語，都是廣義的『虛妄之語』。但是注意：這是廣義的『不作虛妄之語』，並非包括在五戒的『不妄語戒』裏頭——雖然，依『五戒相經』而言，要持不妄語戒清淨，不污戒，最好連兩舌、惡口、綺語都不犯。」

慧玄：「在家居士所受的不妄語戒，是指狹義的不妄語嗎？」

師父：「對。一般而言，依據『五戒相經』與『十善業道經』，兩舌、惡口、綺語，這三種『口惡業』，並不包括在『五戒』中，而是在『十善業』之中；通常五戒中的不妄語戒，是單純地指不講假話騙人，乃至於開玩笑也不打小妄語騙人，甚至連哄小孩也不可騙人——對一切人（不論對方是大人、或小孩）皆不爲了我的一時方便而欺騙他，要說到做到，要實語、守信。若跟孩子說：『乖一點，不要吵，媽咪待會兒才會帶你去玩。』孩子若聽你的話，不吵了，結果你並沒有帶他去玩，那你就對孩子打了妄語。」

慧任：「師父，開玩笑騙人算不算犯戒？」

師父：「開玩笑騙人也還是『騙人』。玩笑講完之後再說：『我是騙你的啦！』或『我是開玩笑的啦！』這是不行的，這樣並沒有改變『你已打了妄語』的這個事實。」

某甲：「若像外國人講的 white lie（白色的謊言，義即：無害的謊言）——於人無害的那種謊言呢？」

師父：「Any lie is a lie.（任何謊言都是謊言）。再者，可以這麼說：All lies are black.（每個謊言都是『黑』的！）。」

某甲：「如果我對他說實話，但講了之後，對他又有不好的效果呢？」

師父：「那種話也不要講。」

某甲：「譬如說有人問我：『你知不知道那兩個人爲人怎樣？』我明明知道那兩個人不怎麼好，可是我若跟他講實話，便會造成糾紛，而且得罪人，因

此我若回答說：『我不知道。』那不是犯了妄語嗎？」

師父：「那你就不要說：『我不知道』；可說：『我不太清楚』（I'm not sure.）。持戒須用點智慧，才能持得好。」

某甲：「可是我明明很清楚啊！」

師父：「是嗎？你不見得很清楚。即使當事人也都不見得能夠『很清楚』。持戒要有智慧才行。例如在台灣有一位居士是在夜總會彈電子琴的，他問說：『客人常會賞他酒喝，但他已受過五戒，他問我：『那我要不要喝呢？我如果不喝，那位客人一定很不高興。如果這種情形多發生幾次，搞不好還會丟了飯碗呢！如果喝了呢，我就犯戒，怎麼辦呢？又，如果我說：『我等一下再喝。』那等一下我沒喝，也是犯了不妄語戒，我該怎麼辦呢？』我告訴他，可以回答客人說：『我想喝的時候再喝。』——可是你永遠也不會想喝，因此你就不用去喝它，也就不會犯戒了。所以經中說：『五度如盲，般若爲導』。持戒也是一樣，不要呆呆的持，要運用智慧

才能持得好。否則的話，持了一條戒，卻犯了另一條。你爲了持不飲酒戒，結果卻犯了不妄語戒！所以持戒要用智慧才能做得圓滿。」

2. 無心不成犯

慧儀：「師父，我是家庭主婦，難免要處理一些肉類食物，這算不算是一種間接的殺生呢？」

師父：「在五戒中所說的殺生，不是指『間接地』殺，而是指『直接地』殺。你只要不去買一隻活的生物回來殺就不算犯戒。又，持五戒中的『不殺生戒』與吃素無關。吃素屬於菩薩戒，不屬於五戒。」

某乙：「您說不要直接地殺，那麼我們在走路時，怎知有沒有踩死一隻螞蟻或一些微小生物？我們可能會去傷到一些細小的生物，尤其在除草時，那該怎麼辦呢？」

師父：「首先，若不小心傷害到，不成犯——必須要有『殺心』才算犯戒。又，

你可拿一杯水唸大悲咒，在除草前將草地灑一灑，再跟草中諸衆生說：『我要除草了，請你們避開一下，不要被我誤殺。』」

某乙：「倘若在走路時，也許我踩死了小動物也不知道，那我是不是要一邊走一邊唸佛號，懺悔說萬一在行走時，有不小心被我誤殺的生命，希望它們都能原諒我？」

師父：「對，但也不能太極端，否則人家會說你的『頭腦壞掉了』，呆呆的，整天走路時口中還唸唸有詞。出家沙彌一早起來就唸『下單偈』與一個『咒』：『從朝寅旦及至暮，一切衆生自迴護，若於足下喪其形，願汝及時生淨土。唵，逸帝律尼，娑訶。』（咒三遍）」

慧光：「師父，譬如說有一隻螞蟻，你明明知道牠在那裏，而故意踩下去，與不小心踏到，是不一樣的，那故意踩下就犯殺戒了，是不是這樣？」

師父：「對，犯戒與不犯，在於『故意』與『不故意』，或者說在於有沒有『殺心』：『有殺心』即成犯，沒有殺心，或不小心踩死，便沒有犯戒——雖

沒犯戒法，但還是有誤殺的果報。所以修行人走路要低頭看，那不是爲了要撿錢。」

3. 開緣

慧光：「師父，您剛才說『開緣』也是要合佛所說的，那我們怎麼知道我們所開的緣是否合佛所說的呢？」

師父：「就是因爲這樣，所以我們要研究戒律學，或者請教、請示懂得戒律的法師。你可不能亂『開』啊！再舉一個開緣的例子：以『過午不食』來講，如果生病了，還是可以吃。所以佛法在某一個限度裏是活的，不是那麼死板。有一次優婆離尊者去看一個生重病的比丘，那比丘病得都快死了，什麼藥吃了都沒有效，優婆離去慰問他，也等於是去看他有什麼後事要交待一樣。優婆離問他：『我能爲你做些什麼事嗎？你需要什麼藥嗎？我可替你去乞。』病比丘說：『啓稟尊者，我想喝酒，因爲醫師說我

應以酒爲藥，但世尊制戒佛弟子不許飲酒，所以我一直不敢依照醫師的話去做。』優婆離一聽，大驚失色。因爲優婆離在佛十大弟子中是持戒第一的。優婆離馬上跑去稟報世尊，世尊就以其佛眼諦觀，然後告訴優婆離馬上去乞兩瓶酒來給那病比丘喝。優婆離因爲受佛的救命，不敢違背，就滿心狐疑地去乞了兩瓶酒給他喝。那病比丘喝完了酒，不但病很快就好了，而且過了幾天就證到阿羅漢果。所以佛以佛眼觀察而知道這個因緣，知道他的病需要什麼，生理上有這樣的傾向，他自然就想要吃什麼。例如你體內缺乏糖分的時候，你自然會想吃糖，雖然你平常並非是個很喜歡吃糖的人，但這時你還是會很想吃些甜食，這是體內自動的調整。這個比丘已隨佛出家修行那麼久了，還會想要喝酒，一定是有原因的。如果比較死板的人，便會說：『絕對不可以喝，寧願病死也不要喝——你就持戒而死，總比喝酒破戒而死要好得多！因爲持戒而死可以生天；破戒而死卻會令你下地獄。』對這位病比丘而言，持戒清淨而死，可以生天，固然很好，但卻不能證得聖果啊！因此持戒是活的，並非那

麼絕對與死板——不過那個『活』字，是要運用智慧才能活得起來，千萬不能自己亂搞，而妄說自己『持戒持得很活』、很有智慧，那多半是『犯戒的藉口』。另外還有一種情形，例如你要救人命的時候，可以作『小妄語』：倘若你看到有一個人從你面前跑過去，滿身是血，接著又看到後面有人拿著刀追過來。你看到前者向東邊跑去，後面追來的人問你：『有沒看到一個身上流著血的人？他往哪裏去？』你回答說：『有，他往西邊去了。』你雖這樣回答，律中也不會結犯妄語戒。在這種救人的情況下是可以構成『開緣』的。但若不是爲了救人命或其他衆生命，是不可以隨便違犯戒法的，須先請示戒師再作行止。」

4. 美麗的謊言

慧玄：「師父，假設有人在生病時間我說：『我生了什麼病？是不是絕症？』碰到這種情形，我要不要告訴他實話？或者我們有時候爲了安慰老人家，

免得加重他們心裏的不安，這種情形不說實話算不算是妄語？又譬如家中老人生病，自嘆說：『我已經這麼老了，沒有用了！』我若安慰他說：『你沒那麼老啦！』那時候我們並沒有講實話，這算不算是妄語？」

師父：「那樣哪裏算是妄語！」

慧玄：「因為他說：『我都老了！沒用了、快死了。』我們安慰說：『不會啦，你還很健康。』而實際上他的確是老了，他又生了重病，甚至是絕症。爲了不加深他的憂慮，我們不能把真實病情告訴他。」

師父：「老與不老是心情的關係，你是可以說：『沒有啦！你沒有那麼老。』這也可以是真的，因為這時你所說的『老』的程度，與他所想的，可以不同。至於絕症，以佛法來看，應該告訴他實情，令他有所準備才好，不要讓他在毫無心理準備的情況之下，有一天忽然憬悟到他馬上要死了，便會更加恐慌，更徒增他臨終時的貪愛與恐懼；人在毫無心理準備下，忽然要死去，那對任何人都會是很大的一個 Shock（震撼）。除此之外，

不以實情告訴病人，有時甚至還會令他到死都不明不白，不知自己為何會死，可說是糊裏糊塗地死去。所以，以佛法而言，應該告訴他實情，不應一直瞞著他，並可在此時相機告訴他一些佛理，勸他發心念佛，不要再貪戀此濁惡之世，應求往生淨土，如此才是正法。否則在這時候瞞騙他，反而令他坐失一個大好的學佛機會，又讓他糊裏糊塗地來去一場，即是佛語所說：『枉生枉死』。」

慧儀：「請問師父，我們教育小孩時，有時爲了鼓勵，會用很多的讚美，例如說我有兩個小孩，當你稱讚這一個的時候，另一個的表情也會顯出很期待你讚美的樣子。但他實際上並沒有那麼好，而我們爲了也鼓勵鼓勵他，便可能在讚美他時，會比實際上再誇張一點，這樣算不算妄語？」

師父：「讚美他人的話，最好不要誇張，如實的讚美，他才真正覺得受用，覺得他的優點受到注意、重視、讚賞與鼓勵；相反的，你如果誇張，而他自覺並沒那麼好，他便會覺得自己不配你那樣的讚美，因此你的讚美對他

來講並不很受用，因此也就不能達到鼓勵的目的；這是指孩子是有善根的情形之下；如果孩子比較沒善根，他就會覺得，只要他做了一分，就能得到三分或五分的讚賞或嘉獎，因此養成他求取非分（undeserved）的獎勵，這種心態；而且由於你的誇張不實，耳濡目染，也容易養成他虛華不實的個性。簡言之，稱讚人雖是好事，但要恰如其分，讚如其德，而不是哄騙、討好、乃至阿諛。總而言之，與人言談，要儘量說實語，不虛語，不誑語。我們都在『學佛』對不對？『金剛經』裏面講：『如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。』我們學佛要學些什麼呢？以語業來講，就應學如來的實語，這才是學『佛』！老美就有這個好處，他們通常不隨便講謊話，而把妄語當作是最嚴重的事。對老美來說，你若說他：You are a liar!（你騙人！）那是對他人格最大的污辱。學佛的人應以這種『洋人對妄語』的觀點，來讀上文所引金剛經的經文：『如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。』假使有一天你發現佛在某一部經上所講的是謊話，我看你恐怕會對所有的佛

經都不信了，對不對？——所以學佛特別應學『佛不妄語』。」

5. 受戒的條件

慧儀：「再請問師父一個問題：當我們在衡量自己要受哪條戒的時候，是要對這條戒自信百分之百能做到才受？還是說知道自己能做到八分，期望自己持戒後能更進一步做到其他兩分，像這樣沒有完全把握的情況下，能不能受戒？」

師父：「具體一點來說，最重要的是『發心』受持。例如：以『不殺生戒』來講，你自己知道，你有沒有真正的發心說：『我不想再殺害衆生了；而且我也不會故意去殺。』如果有這樣具體的發心，就可以去受不殺生戒。而且你的發心要包括一切衆生，只要有生命的，乃至於蜎飛蠕動，你都不故意去殺。若遇到有蚊子在面前嗡嗡地飛，你不故意去打牠，甚至蚊子停在你身上叮你，你也不故意去把牠拍死、抹死，只能輕輕地把它

撫開、或用口吹開。你的發心必須是像這樣，愛護一切有命衆生。可是你若說：『我打蚊子已經成爲習慣性的動作了，那怎麼辦呢？』若如此，你就必須自己警覺一點，隨時提醒自己，把業習改過來，不能老是這樣隨順殺生之業習。所以，你看，殺害衆生已經變成我們的一種『習慣性動作』了，變成一種『脊髓反應』，不須再經過任何思考，就可立刻做出來的事！現在只好努力多修行，才能漸漸改過來。總之，你只要是真正發心要受持，就可以受戒了。而且你說目前只能有把握做到八分——八分就可以了，恐怕沒有人能說自己有把握做到十分，除非已是大菩薩或證了阿羅漢。

「去受戒之前，你至少要滿足下面這兩個條件：第一、發心持戒；第二、要了解所要受的戒之持相與犯相。以不殺生戒而言，則要能『一切有命皆不故殺』，這是五戒的不殺生戒。而菩薩戒中的不殺生戒條文則是：『一切有命皆不故殺，不自殺、不教他殺、不見殺隨喜』。看到別人要殺生的時候，不可說：『哎唷，這太好了！殺得好，該殺、該死！』這樣就

已犯了菩薩戒的不殺生戒。這是現代人最容易犯的，因為我們這個時代有電影、電視等娛樂，而且十分方便。若在看電影的時候，邊看邊說：『哇，好！好極了！殺的好！（打得好）！夠刺激！』那就是『見殺隨喜』。不論你是『自殺』（自己去殺）、教他去殺、作方便殺、讚歎殺、或見殺隨喜，都是犯了菩薩戒中的『不殺生戒』。

「菩薩戒中的不偷盜也是一樣，不光是自己不犯就行，凡是屬於他人的東西，皆『不自取、不教人取、不見取隨喜』。舉個例子：你若叫你先生或太太，從辦公室拿一些公司的東西回來用，這種情形便是教他犯『不與取』——雖然你自己沒偷，不過你卻教別人去偷，結果同樣是犯了菩薩戒中的不偷盜戒。話說回頭，關於殺生也是一樣。你受了菩薩戒，不能殺生，你的另一半沒受過戒，於是你看到蟑螂時，便說：『哎呀，好髒、好討厭，可是我受了戒不能殺，你來殺。』這是不可以的，這樣你還是犯了菩薩戒。但在五戒裏就不一樣，五戒裏，必須是你自己親自去殺，才結殺生罪，所以菩薩戒較難持，就是這個道理。你若在看

電影片『妙賊』時，邊看邊讚歎說：『哇！棒極了！手法真是高妙！』這一說，就犯了菩薩戒的『見取隨喜』，因為看別人作「不與取」事，而心生歡喜。

「菩薩戒的不邪淫戒也是一樣：『不自淫，不教他淫，不見淫隨喜。』不飲酒也是：『不自飲，不教他飲，不見飲隨喜。』自己不能喝，而說：『喂！這給你喝！』那也不行。你不能買酒給別人喝，甚至於不能『過酒與人』（把酒遞給別人）。在宴會中若有人對你說：『請你把這杯酒遞給你旁邊的王先生。』你若照做，你就犯了『過酒與人』之過，『華嚴經』中說：『過酒與人，五百世無手』。五百世無手，聽起來好可怕喔！我相信那一定是真的，否則的話，每個人都有手，為什麼有人生來就沒手？」

6. 正式受戒與不受戒之差別

某乙：「請問師父，受戒除了給自己一種約束、一種推動（Push）的力量之外，

受過戒的人去做，與沒有受戒的人去做，兩者之間到底有什麼差別？也就是說，一個是有約束力量跟 Push 的力量，心裏明白我一定要按照這樣去做；另一個雖沒有受戒，也同樣能按照這樣去做，那麼他們之間到底有哪一點不一樣？」

師父：「至少有四點不同：

第一、一個有護法神守護，一個沒有護法守護。每一條戒有五尊護法神，受滿五戒便有二十五尊護法神守護。

第二、沒正式受戒，便沒有三寶認可，也就沒有佛菩薩的加持力量。

第三、如果沒有受戒而去做的話，只能稱為『善』，不能叫做『戒』。

『戒』是如來制定，三寶面傳，能令人上修出世菩提，下得無上福報；而『善』只能得世間人天的有漏果報，行善的人只能稱為『善人』，但不能稱其為持戒的修行人。今天不是有人對我說：『某某老善人如何如何』，那是世間法的稱呼。一講什麼『老善人』，那就表示他不是佛教徒，若是

佛教徒則會說成『某某老居士』。受不受戒，就跟受不受三皈依一樣，你若說『雖然我沒有經過那個儀式，但我心裏已經皈依了』。既然心裏都已經皈依了，經過那儀式，有何為難？沒經過那儀式，就不能算是『正式的』佛教徒。就好像沒經過正式的婚禮儀式，只是同居，不能稱為夫妻，是一樣的道理。同樣的，沒有正式受過五戒也不能稱為正式的佛法行人，只算是『旁聽生』或『選讀生』而已。雖然沒有受過戒也是可以照著去修，這的確沒有人能阻止你，也沒有人能反對你。退一步言，即使你不受皈依而來學佛也可以，你也可以看經、可以打坐，但是你就沒有正式佛弟子的身份，因此也不會有三皈依的護法神守護你，所以很容易出問題。

第四、想持戒，而不願正式受戒，若不是信心不夠，或菩提心未堅固，就是慢心太重、故意不如法修行，如此則很容易淪為盲修瞎練。」

7. 著作權與不與取——及因果不爽

慧光：「提到五戒中的不偷盜，令我想到一個問題，請問師父：錄影帶上明明寫著『版權所有，不能翻印』，你若複製（Copy），算不算犯戒？」

師父：「算！除非你寫封信給他們，說因為……我現在要複製（Copy），可不可以？他若說可以，你複製（Copy）就不算盜。（這個盜是指「不與取」）。」

慧光：「因為他在帶子上明明寫得很清楚。」

師父：「有寫就不能未得允許而去做。」

慧光：「知道了還做，就不對了！」

師父：「是的，這就叫做明知故犯。」

某乙：「那麼從電視上Copy下來也一樣嗎？」

師父：「電視上的節目是有版權的，電視公司已付了錢給製作者，才取得播映

權，拿來播給觀眾看。但據我所知，美國的法律規定：直接從電視節目上Copy下來，只在家自己看，不算犯法，只要不拿去營利，或公開放給一群人看便行。此外，買來或租來的帶子，上面有寫版權所有、叫你不能翻印的，你就不需要翻，翻了便是犯法。」

慧光：「一般來說，老美比較尊重這些，老中就不太在乎的樣子。」

師父：「由此可知，因緣果報絲毫不爽。這就是為什麼美國比較富足，中國比較窮的原因，因為他們比較不會去犯『不與取』，所以他們能得到比較富足的果報：這裏很明顯，佛說的話應驗了，對不對？另外還有一個應驗是：我們老中比老美殺生多；我們什麼都吃，而且是從頭吃到腳，從外面吃到裏面。因為我們犯殺生業多，所以覺得我們的身體比較弱小的果報。少犯殺生的人，脾氣都比較祥和，體形高大、雄壯，從人到動物都一樣。動物有吃素的，例如象、馬、鹿、羊、犀牛、駱駝、犛牛、牛等都很壯，而且力氣都很大，且個性溫馴。吃葷的動物，體形都較小，嘴

裏長獠牙、尖牙，不但有獠牙，而且有的還有毒牙！至於有毒的動物，通常都長得體形短小。毒蛇多半體形很小，體形大的蛇，像錦蛇、蟒蛇等都是沒有毒的，對不對？有毒的蛇，若還讓他長得那麼壯大，還得了！因此可知衆生的業果實不可思議。獅子、老虎、豹等都長得不大。所以從衆生的外表看就可知道他的心是怎麼樣的：如果他的心地平和，外表自然就長得平和，而且還長得很壯，但不會傷人、害人、吃人。再以此來觀察人，就知道：好勇鬥狠的人，通常都不是像定詮一樣長得那麼高大（定詮有一八〇多公分高），都是矮矮小小的、瘦瘦的，但卻都是很狠的，就像毒蛇雖小，其毒無量，是一樣的。」

8. 受戒與葷辛

慧玄：「師父，我想再請教一個問題：師父說每受一戒就有護法神守護，那麼受戒以後，有些人還是沒吃素，例如他也吃些五辛：蔥、蒜之類的；若常

吃五辛，因為鬼喜歡辛味，所以鬼都來接近你，那樣護法神會不會因此而迴避？常吃大蒜等五辛，會不會有什麼弊處？還是說受了戒以後，是否則應盡量避免而不要去碰五辛的作料？」

師父：「不錯。剛才說過，受『不殺生戒』與吃素或五辛無關；吃素是菩薩戒的一條，不屬於五戒的範圍。再者，關於吃葷辛，有兩點要注意：第一、如果你是要靜坐的人，最好不要吃五辛。因為若是吃五辛，你所修的功德都被鬼接吻時吸去了。第二、你若是念經的人，則應盡量少吃酒肉，最好是不要吃，五辛最好也盡量少吃、或不要吃。但修行常常會有這樣的情形：因緣成熟，你自然就不會想吃了，過分勉強自己並不是好事。不要太勉強自己；你自己道力未充，現在還做不到的，就暫且還是照著原來那樣去做，太過勉強反而會有反效果，有時會弄得自己跟家人都很痛苦。然而帶著三分勉強去做是可以的，超過三分就太多了；若能毫無勉強即可做到，那當然最好，這表示你在這方面的宿昔善根力很大。」

慧玄：「請問『五辛』包括些什麼？」

師父：「蔥、蒜、韭、薤、興渠。」

慧玄：「那『洋蔥』算不算呢？」

師父：「洋蔥也是一種蔥，吃時會有辛味、吃後則口氣臭；蔥蒜的那種辛辣，不是胡椒、辣椒的那種辛辣，而是很接近廁所的那種辛味，所以台語有句話說：『小便臭辛辛』。因為那種味道很接近毛廁，所以佛菩薩與諸天都不喜歡，只有喜歡髒地方的惡鬼神，以心顛倒故，才會喜歡接近。」

慧玄：「那麼護持五戒的護法神，會不會不護吃五辛肉食的八戒弟子？」

師父：「受持五戒沒有規定你不可吃五辛跟肉食，因為五戒的護法神是比較基礎的護法神，你若修更進一步的法，就必須符合更高層次的護法神的要求，譬如說持戒之後可以修禪定，因此可知修定比持戒的層次高，所以禪定的護法神要求也就比較多；你若真想修禪定，那你就應如法，不吃

五辛酒肉，否則就犯了護持禪定的金剛護法的忌諱，他們就不護你了。」

慧玄：「另一個想請示師父的問題是：師父曾說過，佛堂應保持清淨，不然護法神會離開。那麼像我們有小孩的家庭，家裏設佛堂的話，對護法神或佛菩薩會不會因此而不敬？因為小孩子很難控制，玩起來坐臥方向不定，雖然你把他搬正，但過一會兒他一玩又忘了形，腳鴨子朝著佛龕坐、臥，像這種情形，請問師父是不是有什麼補救的方法？」

師父：「小孩子嘛！無心爲之，不爲過，他只要不上去佛桌上玩就好了！」

9. 受戒當天的準備

慧玄：「請問師父，想受戒的人，當天該有什麼準備？」

師父：「當天應一大早起來，先沐浴清淨，在家禮佛，接著最好能唸『讚佛偈』，長跪合掌唸：

『天上天下無如佛 十方世界亦無比
世間所有我盡見 一切無有如佛者』

「這個偈子是釋迦世尊在往昔修菩薩道的時候，他當工人，那時有一尊佛（迦葉佛）方成正覺，他聽說了，就去禮拜佛，禮完佛以後，他就長跪合掌瞻仰佛的莊嚴法相，目不轉睛，因為佛像太莊嚴，他越看越歡喜，於是就坐在那裏目不暫捨地一直看著，如是七天七夜都沒有合眼。七天七夜之後，他忽然口說一偈子以讚佛，就是上面那個『讚佛偈』。釋尊就是因為以這個偈子讚佛功德，便立刻於菩薩道中頓超九大劫生死，因此釋尊成佛的時間就提早了九大劫，也因而超過彌勒菩薩，比彌勒菩薩早成佛。由此可知此偈功德之大，為佛弟子，應信受此偈，並常以此偈讚佛。」

——一九九一年十月二日講於美國克里夫蘭「大慧精舍」

四、六祖大師的公案

禪法，又稱爲「無上法」，也稱爲「正法眼藏」，乃無上甚深之法，爲最上上根器人所修學者。有緣在此與各位談談關於六祖大師的『法寶壇經』，這是禪宗學人所必修的課程。這部經我曾講過兩次，在莊嚴寺亦曾以英文講過，目前在台灣的道場也正在講。今天則只和大家談些其中的公案。

甲、何謂公案？

首先，解釋什麼叫「公案」？所謂「公案」，即是前世祖師教授弟子，令弟子開悟的經過，也就等於是「教學記錄」。爲什麼叫「公案」呢？因爲這些都是「公開的案例」，是可以公諸於世的（open to the public）。初學者往往覺得

「公案」這個詞很神秘，或很可怕。其實若用英文講，「公案」就是 public cases，換句話說即 cases which are available for the public（人人皆得親近、取用之案例），這樣就很容易懂了。

但是事實上，這些公案也都是「私案」。這話怎麼說呢？因為每一則公案都是「一對一」對應，師徒授受時的教學經過，而且每一個修行人開悟的過程都不盡相同。即使我們想依樣畫葫蘆、重演一次（reproduce），也不太可能。因此，參公案或許可以因此開悟，但須得時間、地點、與人物都要與公案中的複製得一模一樣，這是近乎不可能的事。不過，參公案倒是的確可以讓我們從中學習到前人的經驗與精神，這才是參公案的主要目的。

禪宗的修學，正式開始參公案，是在六祖大師以後。在六祖大師之前，並沒有所謂的參公案。後世的禪和子，公案參到後來，參不動了，就退一步變成「參話頭」；到現在就連話頭也參不動了，於是便成為「口頭禪」；待連「口頭」上也無「禪」了，於是轉而成爲「野狐禪」。所謂野狐禪也者，其實就是：自己似懂非懂，似通非通，而好賣弄幾句「禪語」，嚇人、誑人、誤導他人，而自落

於種種惡果報，便叫作「野狐禪」。

乙、禪宗的文字觀

現在再解釋一下「禪宗」。禪宗被世界公認為中國佛教最偉大的成就，也是最大的貢獻。它也是中國佛教的一個特點，充分表現了佛教的精神，並將之發揚光大。

在菩提達磨祖師到中國之前，早自西漢明帝永平之後，中國便已經有佛教，而且還頗昌盛，小乘者如俱舍、成實；大乘者如天台、華嚴……等。不過，當時的佛教不論大乘小乘，主要都是在講求文字學問。何以如此？因為中國人是熱愛文字的民族，而書法——這項世界上獨一無二的藝術，正是中國人的特點。且看中國人對書法狂熱的態度，乃至於每個單字本身，每一撇一捺都可變成藝術，並且每個字都視為是神聖的，這點由老一輩的人對字紙不准任意丟棄毀掉的做法，便可見一斑。除了熱愛文字之外，中國人更崇尚文學；甚至連政治也演變成文

學政治。要做官的人，都必須通經史子集、四書五經，會作詩、填詞、作對子……。做文章，可說是中國人的最愛，曹丕『典論論文』中有言：「文章者，經國之大業，不朽之盛事。」對文章的看重，由是可知。這種對文字的熱愛與對文學的好尚，在與佛學相結合之後，便發展成一種特殊的研究佛學的方向，而形成在佛法中做文章的風氣。所以在達磨祖師西來時，達磨祖師爲了破斥時人專在佛經的文字中探求的現象，於是提出「直指人心、見性成佛，不立文字、教外別傳。」的對治法門。不過，所謂的「不立文字」，並非表示禪宗完全都不用文字。六祖大師就曾經說過：「即此『不立』，便是文字」（意思就是說：並非絕對不用文字，光是這「不立」兩個字，本身也是文字，怎能說絕對不用文字呢？）甚至達磨祖師那四句話「直指人心、見性成佛，不立文字、教外別傳。」其本身也是文字。再者，後世的禪宗行人所參的公案，或所參的話頭及所持的『金剛經』、『六祖壇經』等，以及達磨祖師所傳的用以印心的四卷『楞伽』，不都是用文字寫成的嗎？因此，「法」還是必須藉著文字來傳達。所以我們必須了解，達磨祖師所說的「不立文字」，乃是針對中國人的太過於講求文字、文

章，爲對治此文字之貪執，故作此權說。

丙、禪宗簡介

雖然中國早在漢朝就有佛教傳入，但一直要到菩提達磨大師到中國，中土才開始有「正法眼藏」之傳授。然而當時傳揚正法之環境不佳，因爲中國人以作學問、作文章的方式來學佛的太多、太昌盛了，因此達磨祖師爲甚多人所忌，所以很多人想要謀害大師，曾經六次對達磨大師下毒。前五次達磨祖師都照吃了，但卻沒事；到第六次時，大師吞下毒物之後，馬上將之吐在一塊大石上，大石頭頓時碎裂，不過菩提達磨大師也因此示現圓寂；死後舉行國葬。國葬之後三年，後魏人宋雲奉使從西域回來，說他在葱嶺曾遇見達磨大師，當時他並問說：「大師您要到那裏去？」大師回答說：「回西天去。」那時達磨大師赤著雙足，柱著一支柺杖，杖上掛著一隻鞋子，宋雲覺得很奇怪，爲什麼只有「一隻」鞋子？待他回到長安後，才聽說菩提達磨大師已於三年前圓寂了，而且早已下葬。

他覺得很奇怪，並堅稱曾親眼見到大師，於是稟報皇帝；皇帝也覺得奇怪，便下令開棺，棺蓋打開之時，赫然發現達磨大師的法體不知去向，只剩下一隻鞋子；想來是大師有意只留一隻鞋，以爲證驗（表示並非遺體被盜）。這真是菩薩慈悲示現。於是皇帝命令將那隻鞋請回少林寺供養。

達磨大師傳法給慧可大師、即中華禪宗二祖。慧可大師曾有斷臂求法之事，這也是一個公案，可以開示及警惕我們末學的人：求法勿掉以輕心。由於法的寶貴超過世間一切，所以前人才有投身餓虎，斷臂求法的事，我們應當效法這種精神來修學佛法，不可怕難、畏苦。二祖後來傳法給僧粲大師，是爲三祖；僧粲大師傳給四祖道信大師，道信大師再傳給五祖弘忍大師，弘忍大師傳給六祖惠能大師。在惠能大師以前，中國佛教的氣象一直都不是很好，因爲多半在亂世，尤其是經歷了魏太武帝、北周武帝的法難，佛教被毀，所以許多大德高僧——尤其是禪宗的大師——都隱避不出。即使是六祖惠能大師，起初也相當辛苦，曾被入追殺了十五年，一直到他三十九歲時，才出來大弘佛法，禪宗正法才開始大昌，那時正值唐玄宗及武后之時。六祖大師可說是在中國佛教，乃至於整個佛教

史中，最爲奇特超絕的人物之一：六祖令四十三人大悟、紹嗣正法眼藏，至於受法而小悟者，則不計其數，另外還有很多深種善根、超凡離塵之人。

如上所言，中國佛教最重要的特點，就是禪。這也是我們老祖宗的遺產，無奈值此末法時期，先人遺教衰敗，遺產幾乎盪盡，佛門慘澹，有志之士，盼能努力修習，速消業障，上求無上菩提，以期能承繼諸佛祖師，「荷擔如來家業」。

丁、六祖大師的公案

『六祖法寶壇經』，各位每個人至少都該看過一遍，才不枉此生。因爲這是無上的法寶，所以至少看它一遍，結個法緣，「此生結法緣，來世菩提本。」即使第一次看不太懂，或者囫圇吞棗也都無妨，只要先有個印象，待以後有時間，再翻開來細看細參。因爲『法寶壇經』可說每一段都可以獨立成篇，故可以一段一段地分開看，慢慢地咀嚼，細細地思惟。現在便讓我們一起來看看我今天要講

的公案。

一・公案八則

1. 公案第一則（出自原經「自序品第一」）

【經】便至黃梅，禮拜五祖。祖問曰：「汝何方人？欲求何物？」惠能對曰：「弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，惟求作佛，不求餘物。」

這就是我們今天要講的第一則公案。後世的禪者參公案時，其公案多半出自『傳燈錄』，或『五燈會元』等書，然殊不知『六祖壇經』是公案的總源頭之一。

通常去參善知識時，善知識在初見面都會問到：「你是那裏來的？」和「你來此要做什么？」等等有關你的出身及目的的問題。而此處六祖大師的回答便是：我只要求作佛，其他，什麼東西我都不要。「惟求作佛、不求餘物」，看起來簡簡單單的八個字，然而其中的意義卻深遠無窮。禪法中一向用字簡要而意義深長，這就是最好的例證。而這兩句話中所隱含的意義，必須讀過許多經才能完全了解。首先，這之中便包含了佛在『法華經』中所開示的：「惟一佛乘，無二無三」。佛曾宣說三乘法乃至五乘法，然而不論三乘或五乘，都只是一種權說，其最後真正目的，乃在於誘導衆生達到「一佛乘」。所以一切佛法行人亦當以此爲歸趣。

佛講的五乘法，包括：

1. 人乘法——修行五戒，以求來世能再得人身。
2. 天乘法——修行五戒、十善，以求來世能生於天道，享受天人之樂。
3. 聲聞乘——修行四聖諦、八正道，以求斷三界見思二惑，離苦得解脫，不再受六道輪迴之苦。

4. 緣覺乘——修行十二因緣，破微細無明，以證辟支佛道，而得解脫。

5. 菩薩乘——發無上菩提之心，修行六度、四攝，廣修無量福智，廣度無量有情，最後得成無上佛道，繼承佛志。

一般而言，「菩薩道」常與「佛道」合在一起講，而言「菩薩道」即是「佛道」，因為修行菩薩道是爲了要成佛的。不過『法華經』中是將二者分開講，「佛道」即是爲導引衆生入「一佛乘」者，故經云「惟一佛乘」。而六祖大師所言：「惟求作佛、不求餘物」，此「餘物」指的就是除了一佛乘以外的人乘、天乘那些人間、天上的有漏快樂，以及聲聞乘斷煩惱、得解脫的涅槃樂，乃至緣覺乘、菩薩乘行人的種種果證，以上這種種樂事都不求，而只要求「一佛乘」，此即所謂「究竟大乘」，乃最高的發心。所以『華嚴經』云：「菩薩初發心時、即成佛道」，所指即此。而能發這種大心的人，甚爲稀有，只有像六祖大師之類的人才當得上。所以華嚴與法華即在此會通。此外『大般涅槃經』上又云：「發心畢竟兩無二，如是二心先心難。」首句中的「發心」，指的是剛剛發大菩提心的菩薩，「畢竟」是指已經證菩提，成正覺的佛之境界。全句的意思

是說：初發菩提心的菩薩、與最後成佛果菩提時，此二者之心雖並無差別，然而以困難度而言，最初的「發菩提心」甚至比最後的「成就菩提」還更困難！由此可見初發菩提心是多麼重要、多麼不容易。當然這裏所說的「初發心」，是指真正、最究竟的發心，而不是若有若無的隨喜發心，是決定必求無上菩提、「惟求作佛」、非此不可的發心。何以發心如此重要呢？因為發心是「因」，有因必有果，如是因、如是果，所以發心極其重要。「因」正則「果」正，因不正則果亦不正。譬如我們學佛有種種不同的目的：有的人學佛，爲的是要斷煩惱；有的人則是爲了解脫；也有的人是爲了求得種種世間法，如求增加福報，如求平安，如求生子、求生意順利、求事業順利、求孩子乖、學業順利、丈夫顧家等等，諸如此類，種種企求。但是最究竟的，應該是爲了求無上菩提、求智慧，斷一切煩惱生死，自度度他，紹隆佛種，如此才是真正發無上菩提之心。如果發心錯誤，所得之果必然也是錯誤的；若是發心小，則其果報必然也小，由此可見學佛最重要的便是發心。而修學佛法的成就如何，端視其發心如何、所求爲何而定。或許有人會說自己學佛是「一無所求」的，對此，我們老實不客氣地說一句

話，那是「臭蓋」。假使真無所求，可說我們之中沒有一個人會學佛，因為學佛並不輕鬆，也不是遊戲，是很困難、很辛苦的一件正事；連大菩薩修行都還是要「上求菩提」，我們薄地凡夫談什麼「一無所求」，除非你不把學佛求菩提當一回事，否則學佛上求無上菩提，依諸經及『梵網經』言，才是「正求」，才名為佛子。若不發心求菩提，而侈談「無所求」，則落斷滅、虛妄，入斷滅空、惡取空，罪咎果報極大。此等人多半對正理及因果還沒有信心，或不甚了解，不知寶貴，所以才會說無所求，因此其學佛也只是可有可無的玩票性質，不會認真。總之，目下一般高喊「無所求」的，通常有兩種：一種，尚未真正發心求菩提，所以他只在「佛道」無所求，但還在努力求世間法（名、利、色、欲等）；第二種是沒有智慧，不善學般若的人，讀了一點般若經，就把般若與空當口頭禪來吶喊，乃至妄說因果亦空，不信有因有果，變成不信因果、不畏因果、撥無因果，壞因果法，因而種種妄言、妄行，以為不必受果報。這是時下兩種空喊「無所求」而毫無智慧的妄人，如今到處充斥。為佛弟子若信解有因有果、如是因、如是果，菩提心有菩提果，煩惱因有煩惱果，如是信解，便不會再

空喊什麼「無所求」了。因為「無所求」實在是很深的般若智，必須深入禪觀才能契會。何謂「無所求」？以定慧門觀之，大凡衆生之心中稍有微細之波瀾，便稱之爲心之「動」相，亦即是「無明心動」，依『楞伽經』而言，這是心的「相生、相住、相滅」之微細動相；那麼心爲何會動呢？因爲「欲有所求」故。心一起無明貪愛，就會攀緣，有所求取。若能起智、觀照己心，真的於一切時、一切境寂然不動，不論獨處或與衆會，不論當前有無六塵相對，皆能不起心、不動念，才能說是真正的無所求——因爲「求心」已寂。不過，佛正法之修行人應該要正求。所謂「正求」，就是不求世間法，而求菩提，求自度度他。

以上爲六祖大師的第一則公案：「但求作佛，不求餘物」，非常重要，大家努力參詳。

2. 公案第二則（出自原經「自序品第一」）

六祖大師對惠明法師開示說：

「經」「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目。」惠明言下大悟。復問云：「上來密語密意外，還更有密意否？」惠能云：「與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊。」明日：「惠明雖在黃梅，實未省自己面目。今蒙指示，如人飲水，冷暖自知。」

這一段公案，是說六祖大師得法、衣及鉢後，被衆人追逐欲爭奪衣鉢。最後被原爲武將的惠明——即後來的道明——追上，於是六祖大師便將衣鉢放置在大石頭上，然後自身隱入草叢之中。惠明趕到，想取衣鉢，卻拿不動；他試了很多次都提不動，心中就嚇到了。關於爲什麼提不動，有兩種解釋：一種是說因爲六祖大師有神通，以神通力令他拿不動；另一種則是說因爲惠明還不夠資格取

衣鉢，所以天龍護法將衣鉢按住，令他提不動。惠明嚇到之後，六祖大師便出來；惠明於是向他禮拜，並請六祖大師爲他開示說法。六祖就命惠明靜坐，告訴他「汝既爲法而來，可屏息諸緣、勿生一念，吾爲汝說。」惠明靜坐良久之後，六祖惠能大師便跟他講：「你不要去思維你所認爲的善法，也不要去思維你所認爲的惡法；當一切善惡都不去思量，在那節骨眼兒，那就是您本來的面目。」這是非常重要的也非常著名的公案，是六祖大師得衣鉢之後第一次開示而令人開悟的地方。

「不思善不思惡」中的「善」與「惡」，指的並非只是世間的善惡，而是包括佛法中的善，如十善、戒、定、慧、解脫、解脫知見……等等大善；以及佛法中所說的惡，如五逆、十惡、破戒、犯戒……等惡。爲什麼一切善惡都別去思量呢？因爲「思」在唯識學中稱爲「思心所」，是心王的一種作用，乃是前六識攀緣六塵境界所起的作用，是依他起性及遍計所執性；簡言之，即皆是依境而起的妄想分別取著。故思善、思惡，造善、造惡，都是在第六意識的範疇之中。若能當下不思惟、不分別、不取著一切善惡，則一切善善惡惡便於心無染，心便立時

靜止下來，心靜之後便能觀照透達，此時心所顯現的清淨之相，便如琉璃的境界一般，那就是一切衆生本來的心體之狀態。故『圓覺經』上說：「心清淨故，見塵清淨，見清淨故，眼根清淨，根清淨故，眼識清淨。」簡言之，六祖此「不思議不思惡」的心地法門，即在於澄思靜慮，離攀緣、離分別。經云：「離分別，分別離」，真心顯現。以上是簡單講解此段公案大概義理，至於體會，非得深入地於靜慮中，以般若之智觀察、深行禪觀才行。

惠明言下大悟，接著又問六祖：「從佛祖傳下正法以來，除了師師相授的密語密意之外，還有沒有什麼其他密傳的絕招、或訣竅呢？」惠能大師答道：「假若真的有什麼『密語密意』，一旦我對你說出來之後，也就不再是秘密的了。因此你所要求的『密』，實在是不可得的——一說即非密；密非從人聞，乃自體會而入之境界，不可示之與人——如果你能反觀自照你的本心本性，這秘密就在你身邊（身上）。因此你實在不必向我求索什麼密法，應該向你自心中去求、去體會，那才是真密。」惠明聽後，便說：「我這一向以來都不曾知曉自己的本來面目，如今蒙您指示，真是如人飲水，冷暖自知。」

中國成語中的「如人飲水，冷暖自知」出處即在佛典，原是佛經中的一句話，但現在早已變成中文裏很普通的成語了，其實它的意義仍是非常深奧的！一杯熱水，當我在喝時，你若問我：「這水有多熱？」，不論我怎麼向你形容，用盡百般譬喻：如熱得燙舌頭，熱得舌根發麻……花了老半天時間，費盡唇舌，你依然無法瞭解我所說的到底是如何個「熱」法，唯一最好的辦法，只有叫你自己把這杯水喝了，你才能真正知道它到底有多熱。然而即使是同一杯水，你覺得熱，我卻未必如此覺得，可見每個人喝後的感覺、感受也各自不同，必得「親自體嘗」，始能「自得其味」。一切修行亦復如是：聽經、禮佛、念佛、誦經、持咒、打坐，其中感受，「唯己一心知，不足爲外人道也。」

這是一個非常重要的公案。前面曾說過，向來雖則有很多人在參公案，卻很少聽人參六祖大師的公案。事實上，六祖大師的公案，才是大公案，可惜卻少人參，不知其因安在，殊爲可怪！

3. 公案第三則（出自原經「機緣品第七」）

【經】僧法達，洪州人，七歲出家，常誦『法華經』。來禮祖師，頭不至地。祖訶曰：「禮不投地，何如不禮！汝心中必有一物，蘊習何事耶？」曰：「念『法華經』已及三千部。」祖曰：「汝若念至萬部，得其經意，不以爲勝，則與吾偕行。汝今負此事業，都不知過。聽吾偈曰：

禮本折慢幢，
頭奚不至地？
有我罪即生，
忘功福無比。

……汝名法達，何曾達法？」復說偈曰：

汝今名法達，勤誦未休歇；
空誦但循聲，明心號菩薩。
汝今有緣故，吾今爲汝說，
但信佛無言，蓮華從口發。

這一段是講有位出家人名法達，是洪州人氏，在七歲時便出家了，常誦『法華經』。他前來禮拜六祖時，頭卻不碰地。按照佛教的儀規，頂禮應是五體投地，即頭、兩肘、兩膝都該著地。不僅如此，禮拜時鼻子都該碰地才算最標準的頂禮，這樣就是經中所說的「頭面頂禮」。此處法達頂禮，頭卻不及地，於是六祖大師便喝斥他說：「你頂禮的時候頭不碰地，既然心不甘、情不願，倒不如別頂禮算了！」（我在台灣時，也有女衆，剛作好頭髮，來頂禮時，也是捨不

得碰地，把頭離地幾分！）六祖接著說：「你心中一定蒐集了什麼寶貴東西，才令你生起這樣的我慢，你這一向都是修些什麼呢？」法達回答說：「我念『法華經』，已經念了三千部了！」『法華經』全名為『妙法蓮華經』，順便提到，現在坊間印的『法華經』，書皮上的經題都印成：『大乘妙法蓮華經』，這是錯的。不應加「大乘」二字，因為原經並無此二字，應改正過來；此是餘話。我們要知道，『法華經』很長，若是由念得很熟的人，不間斷、亦不休息，連續地念誦，也得八個小時才能念完一部。不像『地藏經』，以普通的速度念，僅一個半小時左右，便可誦完一部，若是念得熟、念得快的話，大約一個小時就能誦完一部。而法達誦『法華經』已達三千部，若每天誦一部的話也得十年之久。換句話說，十年之中，每天必須念至少八個小時，念完一部，十年才能念三千部。難怪他覺得自己很了不起！（我曾說持誦『地藏經』，上根器的人應誦到五百部，這與法達相比，都還差得遠！）六祖聽後便告訴他說：「你如果能念滿一萬部『法華經』，並且還了解它的經意，同時又不覺得自己很了不起，那才堪與我平起平坐，和我一般高！如今虧你已修了三千部，怎麼會修成這個樣子呢？修

持『法華經』本有無上菩提的功德，都被你辜負了，自己還不知道有過！」於是又說偈道：「佛制的禮拜，本來是爲了要折伏衆生『我慢』這支高舉不下的旗子的，你頂禮時頭爲什麼不肯碰地呢？……修行人應精勤修習福智，但卻須把自己修行所得的功德都忘掉，不要老是念念不忘自己的功德，且應不覺得自己有什麼大功德，這樣才有無比的福德。」換句話說，即使精進地修學，因而覺得自己有很大的功德，那樣，反而功德有限，那是由於取著所限故；不但功德有限，甚至反而有過，以違無漏，順於有漏故。接著六祖大師便問他的法號是什麼，知道他叫法達後，六祖便說：「你名叫法達，你何曾真正達法呢？」於是再說了一個偈子，偈中告訴他：誦經固然很好，但還得「明心」，因爲誦經最終目的是爲了明心，明心之後才可望見性。只要你能信解佛是「畢竟無言」的，則你所誦的經文的每一個字，都會化爲蓮花從你口中生出。這裏所謂「佛是無言的」，指的是「無言而言」，「空而非空」。如果真能悟了法身離言，誦經時自然字字皆化成蓮花，從口中而出，故說：「妙法蓮花」。

這個公案，對修行人相當重要。修行人不可以起慢心，稍稍有點修學就自覺

了不起，慢上凌下，目中無人，若起如是慢心，自以爲大，則所修功德便都抵消掉了。

4. 公案第四則（出自原經「機緣品第七」）

【經】行思禪師，生吉州安城劉氏。聞曹溪法席盛化，徑來參禮，遂問曰：「當何所務，即不落階級？」師曰：「汝曾做什麼來？」曰：「聖諦亦不爲。」師曰：「落何階級？」曰：「聖諦尚不爲，何階級之有？」師深器之，令思首衆。

這個公案，比較深一點。其中說行思禪師來參禮六祖，請問六祖該怎麼修才「不落階級」。六祖便問他曾修過什麼？行思禪師回答說他連聖諦都不修。六祖問說：「你若如此，那麼落入了什麼階級？」行思禪師說：「連聖諦都不修，那還有什麼階級可得呢？」

我們說禪法是上上根器人所修，這則公案便可完全顯示出來。全段之中用語簡單，沒有什麼艱深名相或詞語，但其中卻包含了許多禪語。「當何所務，即不落階級」，就是很深的禪語。此處的「階級」，指的是三乘果證的階位。『金剛經』云：「三乘賢聖皆以無爲法而有差別。」此差別即是證得聲聞、緣覺、菩薩等種種階位（果位）的差別：聲聞乘中的階位有四雙八輩（初果向、初果；二果向、二果；三果向、三果；四果向、四果）的差別，緣覺乘有「有學」及「無學」的差別，菩薩乘也有五十二階位的差別。總而言之，「階級」便是指種種果證的差別。而「不落階級」，即是指不落入聲聞、緣覺、菩薩的種種階級之中。我們必須了解，如果問題是：「當何所務，才能『入』階級？」那就很容易回答，但是行思禪師問的卻是：「該修學什麼，才能『不落』階級？」那

就難了。爲什麼呢？因爲不落入聲聞、緣覺、菩薩的階級中，只有兩種可能：若不是佛，便是凡夫。然而此處行思禪師當然所問非此，所以換句話說，他是在問：「應當修學什麼法門，才能超凡入聖，且不致落入三乘賢聖的階位中，而直趨無上菩提，直至佛地？」六祖即反問行思禪師：「你曾修過什麼來的？」他說：「我連四聖諦亦不修。」這意涵：我不修二乘之法，更進一步言：「我只修大乘。」六祖問說：「那你證到什麼？得到什麼果位了？」他說：「我連二乘之法都不修了，哪有什麼果位可得？」諸位須知：三乘中就是二乘取證當果；以修大乘，故不取二乘之果證，不唯自求了脫，故無階位可得。以其發心大乘，亦實修大乘，故六祖特別器重他，一來就令他爲首座，領衆修行。

以上這個公案，除了請示之外，其實也是在求「印可」，因爲一般修行人修學了半天，無法知道自己修得對不對，除非找一位在修行上比自己高明的善知識指示，這就是所謂「求師印可」，而不只是問怎麼修，此即一例。行思禪師後來得六祖傳法，即回吉州青原山，弘法紹化，故又稱青原行思禪師，諡號弘濟禪師，是六祖所傳兩大法脈的祖師之一，另一脈就是南岳懷讓禪師。禪宗後來衍生

的五大宗派，大昌禪法數百年，皆是出於這兩位祖師。

5. 公案第五則（出自原經「機緣品第七」）

【經】懷讓禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山安國師，安發之曹溪參叩；讓至，禮拜。師曰：「甚處來？」曰：「嵩山。」師曰：「什麼物？恁麼來？」曰：「說似一物即不中。」師曰：「還可修證否？」曰：「修證即不無，污染即不得」。師曰：「只此不污染，諸佛之所護念。汝既如是，吾亦如是。西方般若多羅，識汝足下一馬駒，踏殺天

下人，應在汝心，不須速說。」讓豁然契會。遂執侍左右一十五載，日臻玄奧。後往南嶽，大闡禪宗。敕諡大慧禪師。

如前所說，懷讓禪師，和前面的青原行思禪師，是紹繼六祖法門、大弘禪宗的兩大支系之開祖，以後禪宗發展爲五大宗（五大派），即是從他們的後代發展開來的。話說懷讓禪師最先是跟嵩山的安國師學，後來安國師再叫他去曹溪參叩六祖。懷讓到後，便禮拜大師。六祖問他從何處來？他回答說從嵩山來。又問他：「是什麼東西？就這麼來？」六祖的「什麼物」暗指的是「本性」。懷讓禪師回答：「如果說它（本性）像任何一樣東西，便又都不對！」因爲本性靈然剔透，非「物」非「非物」，超越一切「相」與「非相」。六祖便問：「那麼這東西能以修行而證得嗎？」義即：此本性，有沒有辦法依修行而證悟到呢？懷讓答道：「若修證的話，就不會沒有；但如果染污它的話，就一定得不

到。」義即：行者不落斷滅惡取空，若依法修證，終有一天會讓你證到，功不唐捐，不過至少不能污染本性，一旦以六塵污染，即迷失本性。於是六祖就說：「光是這個『不污染』的道理，便是諸佛如來所共護念的。」「不污染即是『淨圓覺』，即『自淨其意，是諸佛教』，故說是「諸佛之所護念」，亦即是諸佛最看重的。六祖又說：「你既是這樣，我也是這樣的。」這句話既是印可，也是讚許，同時表現出祖師的風範：佛理不是只有我可證得，就不許弟子證得。顯見證道之人毫無慢心。六祖又說：「西方有位祖師名叫般若多羅，已經預言你的徒弟之中，將出一位大禪師（即後來的馬祖大師），舉世無匹，弘化調伏十方，如今已經應驗在你心中所證了。不必再多說了！」懷讓禪師於是豁然貫通而開悟；開悟之後，感六祖之恩，即隨侍六祖身邊十五年。

此處我們要注意，懷讓禪師所說的「修證即不無，污染即不得」，六祖大師只印可他的「污染即不得」，並未印可他的「修證即不無」這句，為什麼呢？因為若太過強調「修證即不無」，可能會產生「修證即有所得」的弊病或後遺症，因此即不加以印可。另外我們也可以由「汝既如是，吾亦如是」這句話，看出先

代祖師大德不同凡俗的風貌。這句話一方面是「印可」，同時也是讚許懷讓所修，並且充分表現出開悟者開闊的襟懷、祖師豁然大度的風範，明心見性的證道者毫無慢心、毫無矯飾、毫無氣焰的道德之流露；質而言之，對修道人而言，有就是有，對就是對，並非只有師父才是對的，徒弟也有對的時候；當徒弟對的時候，師父照樣要肯定他、嘉許他。在古代，如果師父漏了個破綻，碰到徒弟已經開悟了，被徒弟視破，有時還要挨徒弟一掌呢！而師父挨徒弟一掌後，不但生氣，常常還哈哈大笑哩；爲什麼？知道徒弟已經真正開悟了，才看得出師父的錯誤，不會再受任何人迷惑，因此大樂。這就是真正禪宗行者的真誠可愛之處，毫無做作。不過徒弟若非真已開悟，也不會看得出身爲大禪師的師父之過，更不敢動手打師父——不要命了？！禪門規矩何其嚴峻——求明心見性、見性成佛的地方，可不是鬧著玩的。所以現代人習禪看公案，不要只看到表面上好像很輕鬆、很好玩，殊不知那些都是先代祖師禪德們開悟時的「遊戲三昧」——不是胡鬧打著玩的；我們更不可抄襲，胡亂學樣——自以爲那樣就表示開悟了——那就變成了倒果爲因。古代禪師一時的方便，如「訶佛罵祖」等亦然，若非開悟者，

且無特殊度他之因緣所必需，切莫東施效顰，畫虎不成反類犬。

6. 公案第六則（出自原經「機緣品第七」）

【經】永嘉玄覺禪師，温州戴氏子。少習經論，精天臺止觀法門。因看維摩經，發明心地。偶師弟子玄策相訪，與其劇談，出言暗合諸祖。策云：「仁者得法師誰？」曰：「我聽方等經論，各有師承。後於維摩經悟佛心宗，未有證明者。」策云：「威音王已前即得，威音王已後，無師自悟，盡是天然外

道。」云：「願仁者爲我證據。」策曰：「我言輕，曹溪有六祖大師，四方雲集，並是受法者；若去，則與偕行。」

這段大義爲：永嘉玄覺禪師，從小就學習佛法的經論，而且精通天台宗的禪定止觀法門。後來因爲看『維摩詰所說經』，而悟了心地。之後偶然碰見六祖大師的弟子玄策，兩人暢談之下，玄策發現玄覺禪師所說的話，與前代諸祖師所開示的境界暗中相合，於是便問玄覺禪師跟那位師父學，玄覺回答說：「我在聽聞受持方等經論方面，每部經論都各有師承，皆是從師而得；但後來我則是自己看『維摩詰經』，自己悟到佛心宗，並無師承，也沒有人爲我印證過。」玄策便說：「在威音王佛以前，無師自悟是可以的，但自威音王佛以後，有師可求，而不求師印可的話，即成爲天然外道——法須佛佛相傳，師師相承。」玄覺禪師便要求玄策爲他印證，玄策表示自己人微言輕，（亦即，自己的修行還不夠

格爲人作印證。）並告訴他曹溪現有六祖大師，如玄覺要去參拜六祖，便可陪他一起去。按：永嘉禪師請玄策爲他印證，玄策不肯，別看這事很容易，這實在是難得很。何以故？爲人作印證，你即是他的善知識，也就是他的師父。若是現代人，那可是求之不得的。君不見最近有人自創一派叫××禪，對所有學員都有所印證，或說某人已證初果、或說已證二果、三果都有，實在胡鬧。這只能騙無知、愚痴的外行人。又按：威音王佛，據『法華經』所載係久遠劫前的一尊佛，或說爲空劫後的第一尊佛，在威音王以前無佛，故禪宗用「威音王佛以前」來表示兩個意義：（一）在無佛、無三寶住持的時代；（二）表示久遠劫以前、未起一念無明之前，亦即代表衆生的本來面目之義，與「父母生我之前」的「話頭」同義，而在此則表示：在無佛、無三寶的時代，可以無師自悟；若有佛、有三寶的時代，便須求師印證，方爲如法修行。

【經】覺遂同策來參，遶師三匝，振錫而立。師曰：「夫沙門者，具三千威儀，八萬細行；大德自

何方來，生大我慢？」覺曰：「生死事大，無常迅速。」師曰：「何不體取無生，了無速乎？」曰：「體即無生，了本無速。」師曰：「如是如是。」玄覺方具威儀禮拜。

玄覺與玄策一起去參六祖，右邊六祖大師三匝。依佛教古禮，右邊三匝，爲表示極大的崇敬。但他右邊之後卻將錫杖振動而響，而後杖錫而立；於是六祖便說：「出家人應具備三千威儀和八萬細行，大德您究竟是從那裏來的，何以表現如此大的我慢態度？」此處我們須了解：沙門（梵文 *Sramana*）爲「勤息」之意，亦即「勤修戒定慧、息滅貪瞋癡」。又，「沙門」亦可爲出家人的代稱，而佛法中的出家人應具備威儀無量，甚至有三千之數，而三千威儀中，更包涵了無量的微細行，而以八萬代表，此三千威儀與八萬細行中，自然包括態度謙沖、不凌慢於人在內，故六祖才有此喝；對於這個喝斥，玄覺卻辯解說：「生死事

大、無常迅速」，言下之意爲：「人生太短暫了，沒時間講究這些禮數。」於是六祖便說：「你何不體取『無生』之理，而了達實在並沒有無常之迅速呢？」所謂「體取無生」，即是體取「一切法都是究竟無有生起之相可得」之理，諸法本自不生；既然無生，便無滅；無生無滅，便無「無常迅速」之相，（「無常迅速」之相只是幻相，無有實法可得。）所以若如是了悟，便無「無常迅速」之催迫，便有餘裕成辦一切佛事，莊嚴一切佛土。永嘉禪師接著又說：「體即無生，了本無速。」前半句即「體，即無生」，這有兩層意思——第一層意思：就連「體取」這個動作本身，也是無生的。第二層意思：既然「體取」本身也是無生的，又如何能去體取那無生之理呢？至於後半句「了本無速」，也是同理：凡是有「起」有「滅」之事物，才有無常生滅之速度，「無速」即沒有起、沒有滅。按：六祖大師要永嘉禪師去了悟一切法本「無起無滅」，而永嘉則更進一步說，即使連您所說的「了悟」本身也是無起無滅的，又怎能用它再去「了悟無速」呢？六祖大師聽後，便點頭稱許（「如是如是」）。永嘉禪師在受點化、了悟、折服之後，方才具威儀禮拜。爲何說「具威儀禮拜」呢？因爲禮拜本身便

是一種威儀，必須內外莊嚴而行，而非胡亂敷衍了事，故禮者與受禮者，皆須威儀莊嚴。

【經】須臾告辭。師曰：「返太速乎？」曰：「本自非動，豈有速耶？」師曰：「誰知非動？」曰：「仁者自生分別。」師曰：「汝甚得無生之意。」曰：「無生豈有意耶？」師曰：「無意誰當分別？」曰：「分別亦非意。」師曰：「善哉，少留一宿。」時謂一宿覺。後著證道歌，盛行于世。諡曰無相大師，時稱爲眞覺焉。

過了不久，玄覺禪師要向六祖告辭，六祖便問他說：「你這樣就回去了，豈

不是太快了些？」六祖此語暗中影射玄覺前面所說的「無常迅速」，以此來考驗他。玄覺回答：「本來就沒有動搖，那有什麼快不快的呢？」這回答表示他對「無生」之理，已堅定不動了。六祖又問：「誰能知有沒有動搖？能知道沒有動搖的是誰呢？」（這與「誰在念佛？」或「念佛的是誰？」可說是同樣的問題，只是「念佛是誰？」是禪淨合轍，而六祖此問則純是禪風。）玄覺禪師便說：「是您自己生了分別，所以才會問『誰知非動』這樣的問題！」（按：這簡直是在太歲頭上動土呀！）六祖答道：「你對『無生』的意義之了悟，的確相當深刻！」玄覺禪師回說：「既然是『無生』，怎麼會又生出什麼意義或第六意識的分別呢？」（由此可以看出，古代祖師實在不是好當的！）六祖便接著說：「若無意義或意識，則又是誰在分別一切法呢？」玄覺禪師答：「若有分別，亦非究竟之意義。」玄覺禪師此答表示其悟境已漸至圓滿了。六祖大師便說：「嗯！說得好！」（不過現在有些師父可能就會說：強辯！）玄覺禪師於是聽從六祖之意，而留下來過了一夜，當時的人便因此而稱他為「一宿覺」；他後來作了一篇『證道歌』，此歌很盛行，以後有機會再與大家來研究研究這首歌。

7. 公案第七則（出自原經「機緣品第七」）

【經】禪者智隍，初參五祖，自謂已得正受。庵居長坐，積二十年。師弟子玄策，遊方自河朔，聞隍之名，造庵問云：「汝在此做什麼？」隍曰：「入定。」策云：「汝云入定，爲有心入耶？無心入耶？若無心入者，一切無情草木瓦石，應合得定。若有心入者，一切有情含識之流，亦應得定。」隍曰：「我正入定時，不見有有無之心。」策云：「不見有有無之心，即是常定，何有出入？若有出

入，即非大定。」隍無對。良久問曰：「師嗣誰耶？」策云：「我師曹溪六祖。」隍云：「六祖以何爲禪定？」策云：「我師所說，妙湛圓寂，體用如如，五陰本空，六塵非有，不出不入，不定不亂；禪性無住，離住禪寂；禪性無生，離生禪想。心如虛空，亦無虛空之量。」隍聞是說，徑來謁師。師問云：「仁者何來？」隍具述前緣。師云：「誠如所言；汝但心如虛空，不著空見，應用無礙，動靜無心，凡聖情忘，能所俱泯，性相如如，無不定時也。」隍於是大悟。

這段經文說：智隍禪師當初曾經到五祖弘忍大師處參學過，算是位老禪師了，自己覺得已經得到三昧正受。所謂「正受」之義爲「諸受不受，名爲正受。如有所受，則非正受」，但此處的正受即爲禪定之別名。六祖的弟子玄策去拜訪他，並問了智隍禪師一個很重要的問題，這問題也是所有習禪者都必須了解的關鍵之處。玄策問他：「你是以『有心』來入定，還是以『無心』入定？如果你是以『無心』入定的話，那麼一切如草木瓦石之類的無情之物，都應該得定，因爲一切草木瓦石皆無心——但是眼見得無心的草木並不入定；如果你是以『有心』入定，那麼一切有情之類，諸如有八識的衆生，就應該都能得定，因爲一切含識有情皆有心。」禪師講話，常令對方落入二難式，進退維谷，從而破斥對方所執之偏見；而玄策以上的這段話，是因智隍禪師執著「入定」的概念，所以才作如是說，目的在破其不正確的「入定」之觀念。智隍禪師回答玄策說當他在入定之時，並沒有看到自己是有心來入定，或者是以無心而入定的。於是玄策便說：「如果並不見有心或無心而入於定，那便應是時時刻刻沒有變化的恆常之定；既然是恆常之定，那還有什麼出定或入定呢？反之若有出定及入定，那

便決定不是大定，因為佛之大定是沒有出入之相的。」智隍聽了，良久無辭以對，然後就問玄策是那位大德的法嗣；他得知玄策是六祖大師的弟子之後，便問玄策：「六祖大師以何爲禪定？」玄策回答說：「我師六祖所說之法，其境界高妙湛澈、圓滿寂止，體與用兩者都如真如本性，清淨平等不動；觀照五陰『色、受、想、行、識』本來空寂，六塵『色、聲、香、味、觸、法』本來便無實自體相，如是觀察了知之後，禪者行禪『出不了入』，不言自己出定或入定，不作如是分別；甚且『不定不亂』，不著禪定之寂止，亦不落凡夫之散亂，廓然中道。因爲凡夫心皆散亂，二乘聖賢趣向寂定，因此聖凡之間，非亂即定，而六祖卻言不定不亂，二皆不著，此即最高境界的佛定——既離定相，也無亂相。」正如觀世音菩薩耳根圓通法門中所云：「忽然超出世、出世間。」即是此意。此處所謂的「世」，指的是世間的凡夫六道，而「出世間」，便是三乘賢聖，超出世間凡夫與出世間三乘，便是佛的境界。因爲一切衆生不是繫屬世間，便是屬於出世間，在這兩極之間擺動；惟有佛與大菩薩，才能超出此兩極。而如來禪或祖師禪所講之「禪性」原本就是無所住，既不住於定、亦不住於亂，離

於定亂這才是真正的禪，也就是『楞伽經』所說的「如來禪」，所以說「禪性無住」。再說，一般凡夫都貪著散亂之樂，而三乘賢聖則易於貪著禪寂之樂，惟有佛與大菩薩才得離於二者，不但離於凡夫的散亂境界，亦遠離住著禪定寂滅之樂，故說「離住禪寂」。「禪性無生，離生禪想」此二句之義爲：禪性照見一切法無生無滅，而禪本身之性亦是無生，故莫見有「禪」之一法生起；雖然入禪，卻不生此是禪、我正入禪等之「禪想」，如此才能契會「心如虛空」，然心雖如虛空，卻又「無虛空之量」，因爲禪者心如虛空之時，常會生起廣袤無邊之想，此廣袤無邊之感，反變成好似可以度量得出虛空之貌。在凡聖共有的禪觀中，有四種「無邊」的觀想修法：

1. 空無邊處
2. 識無邊處
3. 無所有處
4. 非想非非想處

這四種觀想法便都是在修此處所說的「廣袤無邊」的心量，這也是四禪八定中的「四空定」所修的境界，為讓行者的心開展出來，廣闊如虛空，便是一種解脫的前方便。而以禪宗的觀點來看，所謂的「虛空」其實還是有「虛空之量」。何謂「量」？就是「可以稱量」之謂（measurable），例如在禪觀時的空無邊處，的確相當廣大，但是既感覺得到其廣大，便表示那還是可以測量（measure）的，然而凡是可以「測量」、可以「思量」、可以「度量」的，就表示它仍是不夠廣大，必得大到無法以尺度測量，無法以心思去思量，方才是真正的「廣大無邊」。同理，識無邊處亦然，雖然心識擴展到沒有邊畔，但若是還可以感覺到「它沒有邊畔」的廣大，如是則尚不夠大，因為話雖說「無邊畔」，但事實上還是有邊畔，所以仍有個「虛空之量」存在，因此還是不夠究竟，必得是「心如虛空，亦無虛空之量」才可！假使能夠入「虛空之定」，得虛空三昧，心中亦沒有虛空之量，換句話說，就是雖然廣大，但是自心中卻不覺得廣大，這才是真正的廣大！

智隍禪師聽後，便逕往曹溪去參見六祖，並一五一十地向六祖陳述他與玄策

的因緣及彼此談論的經過。六祖於是告訴智隍：「正如玄策所說，你只要心如虛空，且又能不著空見，如此便能應用無礙；否則一旦著於空見，便會有障礙產生（一切著皆是礙）。能做到心如虛空而不著空見，自然行住坐臥，坐禪入定都能無心，而將凡情、聖情兩者都忘掉。對於能入於定的定心，與所入的禪定之境界（定境），此兩者都不執其有無；觀一切法的法性與法相，都清淨平等、如如不動，能做到這樣，便再也沒有不定的時候了！」智隍聽畢，立即大悟，二十年坐禪所得的禪定心得，都於剎時間化為無影無蹤了。當天夜裏，河北的民衆聽到空中有聲說：智隍禪師今日得道。後來智隍禪師又回到河北，開示度化四衆。

8. 公案第八則（出自原經「機緣品第七」）

【經】有一童子，名神會，襄陽高氏子。年十三，

自玉泉來參禮。師曰：「知識遠來艱辛，還將得本來否？若有本，則合識主；試說看。」會曰：「以無住爲本；見即是主。」師曰：「這沙彌爭合取次語。」會乃問曰：「和尚坐禪，還見不見？」師以拄杖打三下，云：「吾打汝是痛不痛？」對曰：「亦痛亦不痛。」師曰：「吾亦見亦不見。」神會問：「如何是亦見亦不見？」師云：「吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，則同凡夫，即起悲恨。汝向前見不見是二邊，痛

不痛是生滅。汝自性且不見，敢爾弄人。」神會禮拜悔謝。師又曰：「汝若心迷不見，問善知識覓路。汝若心悟，即自見性，依法修行。汝自迷不見自心，卻來問吾見與不見。吾見自知，豈待汝迷？汝若自見，亦不待吾迷。何不自知自見？乃問吾見與不見！」神會再禮百餘拜，求謝過愆。服勤給侍，不離左右。

一日師告衆曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？」神會出曰：「是諸

佛之本源，神會之佛性。」師曰：「向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒。」祖師滅後，會入京洛，大弘曹溪頓教，著顯宗記，盛行於世，是爲荷澤禪師。

這是一則非常有意思的公案，神會和尚可算是六祖大師的最小弟子。他在十三歲時就由玉泉去參禮六祖，六祖對他說：「你遠道而來，一路辛苦了，還識得本性否？你若修學合於本的話，就應該識得主人公。」這是六祖大師在考驗神會，而神會卻回答說：「我的修學是以無住爲本，而我能見者即是我主人公。」六祖便說：「這個小沙彌怎麼這樣會鸚鵡學舌，耍嘴皮子。」神會接著竟反問六祖道：「和尚您現在坐禪的時候，還有沒有見到本性？」六祖不即刻回答，卻先用禪杖打了神會三下，然後問他：「我打你時，你痛不痛？」神會說：「也痛，也不痛。」六祖說：「若如此的話，那我便是也見、也不見。」神會問：

「什麼叫也見、也不見？」六祖答道：「我說『見』，其意義是常見自心的過惡；我說『不見』，是指不見他人的是非好惡，這便是我的『亦見亦不見』。那麼你所說的『亦痛亦不痛』，又是怎麼一回事呢？如果你挨打卻不痛，不就和木石一般沒有感覺嗎？反之，假使挨打時覺得痛，不就和凡夫沒有兩樣？而且凡夫覺得痛時就會起瞋恨？你剛才問我的『見或不見』是屬『二邊』之見，而你所說的『痛與不痛』是屬『受』之生滅法。你既然連自己的自性都尚不能見，還敢耍嘴皮子捉弄別人?!」神會聽了這教斥，便即刻禮拜懺悔謝罪。六祖大師接著又說：「你如果心迷而不能見自性，就該請教善知識，求教如何才是見性之路。假使你心悟的話，便應自見其性，依法修行。你現在自己心迷不見自心自性，卻反倒來問我坐禪時見還是不見?!我若是見到，自然自己覺知，豈會受你的心迷或不迷之影響或牽制？同樣的，你若是能自見本性，也不會受制於我迷或不迷，不論我迷與不迷，都和你的見性沒有相干。你為何不自求覺知、自見本性，卻來操心我的見與不見？」神會當下又再禮了一百多拜，向六祖大師謝罪。其後，神會即隨侍左右。

又有一天，六祖大師對大眾說：「我有一件東西，無頭無尾，無名無字，無背無面，大家識得這是什麼嗎？」神會便站出來說：「那是諸佛的本源，也是我神會的佛性。」六祖說：「我剛剛才說是無名無字的，既然是無名無字，怎麼又給它安個名字叫作『本源佛性』？你若是這樣下去，老愛東拉西扯地攀緣，雖然能耍兩下嘴皮子，最後頂多也只剩個文字面上的知解宗徒罷了（只能作作言說戲論，不能真正開悟、明心見性）！」六祖大師圓寂之後，神會到京洛大弘曹溪六祖所傳之頓教法門，並著有『顯宗記』一書，甚為風行，人稱他為「荷澤神會禪師」，甚至還有人說他是七祖（按：這是不當的，因為祖師並未如是授記。）以上這則公案，的確很有趣。

二・六祖大師法偈

接下來，再解釋幾個六祖所說的偈子。

1. 「佛法在世間，不離世間覺。」

很多人誤解了此偈的意義，反把此偈當作擋箭牌，作為自己貪著世間、求取五欲、六塵、名利、權勢等的藉口，還說：「這是六祖大師說的啊！」我們要弄清楚，六祖說的是「不離世間『覺』」而非「不離世間『迷』」或「不離世間『貪』」！佛法是要我們在世間磨練銷除貪欲等心，並不是教我們去貪著；是叫我們出淤泥而不染，正如佛法的象徵——蓮花一般：「於泥而不著泥，於水而不著水」，換句話說，便是「不離於泥，亦離於泥；不離於水，亦離於水」。蓮花雖然不能完全離於泥，但也不是全部都埋在污泥裏；蓮花不能沒有水，但也不能全都浸在水中，所以蓮花的精神就是「於泥，而離於泥；於水，而離於水。」這是很深的譬喻。這譬喻就在昭示我們：佛法行人亦應如蓮花，應於世間以大悲為本而不離眾生（污泥），但亦不為世間所污染，沒於五欲六塵之泥，否則菩提心蓮便不能存活。

2. 「世人若修道，一切盡無妨。」

六祖很肯定地開示我們：世人只要能修道，一切便都沒有妨礙，所有的福德智慧都會漸漸具足，不會少卻一點點，自然而然的可以享受到不論是世間或出世間的快樂。尤其是當你以無所得的心去修行一切善法的時候，一切的善法、善因、善果都會跟著來，如影隨形。所以說：「一切盡無妨。」

3. 「惟求作佛，不求餘物。」

這兩句話是六祖大師說的。我再加兩句話：「菩薩發心，大誓莊嚴」。四句話合在一起即成：

**「菩薩發心，大誓莊嚴：
惟求作佛，不求餘物。」**

我想這樣就更能明顯此偈的意義了。

謹以此四句偈與各位共相勉勵，同進無上菩提。

——一九九一年十月五日講於美國

——二〇〇〇年七月定稿於密西根州「遍照寺」

五・修福、惜福與檀波羅蜜

一、修福與惜福

弟子定普問：「請師父開示，什麼是『惜福』？什麼是『積福』？」

師父：「『惜福』就是學佛之人，已有的福要好好珍惜，也要好好地使用它，不去揮霍它，這包括外在與內在兩方面的福。外在方面，對於一切物品要好好維護、保養及使用，一切都保持得乾乾淨淨的：例如器物要常擦拭它，房子要維護得整齊乾淨，東西若稍微故障時，要馬上動手修好，不要等到全壞了，才花一大筆錢去請工匠來修、來換。所有『外在』的物品，都應該好好珍惜維護。內在方面，則於自心中，對於資財本身就要很珍惜它，而且要很珍惜自己能有這個機會擁有及使用它，這樣便是不

但在內心中寶貴珍惜它，同時也發之於外在的表現來維護它，好好地使用、不糟蹋它，乃至凡是導致我能擁有這東西的一切因緣，我都要寶貴它——不但要很寶貴、而且要很珍惜它。譬如對自己的工作、對眷屬、朋友，都要好好珍惜，要這樣思惟：我之所以能有這工作的一切外在因緣都是很難得的，因此要好好地愛惜它、寶貴它，這就是惜福的一種表現。總而言之，『惜福』是表示對『已有』的東西要好好珍重，盡量使用，且好好地使用它，而不是心存『吝惜』，因而捨不得用。例如衣服買回來了就要拿出來穿，不要收到櫃子裏放著不用，等過了時，褪了色，或放著被蟲咬壞了，或身材變了，才發現已經不能穿了，這種表現不叫『惜福』，而是『吝惜』，是一種慳吝，屬於貪所攝的煩惱。『吝惜』不用，最終反而成爲一種浪費——物盡其用，買來了就要好好地利用，且用得著的才買，才是真正的惜福。

「以上所舉是表示對已有之物如何去惜福；另外對『尚未有』的，要以正當的努力去造成種種因素，使自己能得到及擁有，擁有之後，再以其中

一部分去與別人分享，此即是『修福』。而『積福』是儘量多修福，多已有利益他人，此利人之行，作得多了，積聚起來，成一大福聚，稱為積福。」

二、自受用福與他受用福

師父：「又，『福』分兩種，一種是『自受用福』，一種是『他受用福』。『自受用福』是爲了自己能受用某物、某事，而以正當手段努力去取得。這裏的『自受用』指的不只是行者自身而已，還包括父母、妻、子、兄弟姊妹等親人。不過這種福是小福，也是最狹隘的福。『他受用福』則涵義較廣，是大福。它能令他人也能受用到你所修的福。修『他受用福』則不一定要擁有很多東西才能修，就算你只有少少東西，若別人需要，你便能『捨得』與人分享，即是修『他受用福』。給予人東西，量不在於多寡、質不在好壞，而完全在於用心，其要則在於你能『捨得』。所以修福主要

是修『捨』。因為你能捨，別人才受用得到；你若捨不得，別人即使得到你的施捨，也不很受用。你的東西若愛之如命，鎖在保險箱裏，別人連看都看不到，哪能談得上受用？佛經上說，世上有極其慳吝之人，他的東西連妻子兒女都受用不到，更何況是外人。又說，甚至有些最極慳吝又愚痴的人，他所擁有的東西，連他自己都捨不得受用，更何況是妻子兄弟了——這實在是太愚痴了！所以有智慧的人，他所擁有的東西，能令自、他都得受用，當然，如前所說，其物不在量的多寡、或質的好壞。這是於物質上修『他受用福』。至於精神上的，則涵蓋範圍更廣，學佛之人，其有智者，乃至於一顰一笑都思能利益他人。即使他的一句話，也能使人受用無盡，乃至改變一生；有大修行之善知識，甚至三言兩語，便能令人心開悟解，以致離苦解脫、見性成佛道。如佛經上所載，諸佛及祖師的一兩句話，便使學人開悟。所以精神上的『他受用』之功德，更加是無量無邊，其果報也無有際涯。」

三、積福

師父：「再說，什麼叫『積福』呢？修得之福，不浪費、不揮霍，叫『積福』。譬如說，有人很會賺錢，但也很會花錢。會賺錢卻不會省錢，便無法保住錢財。像這樣就是會『修福』，卻不會『積福』。行者要能『修』，也能『積』，才是最好的。總之，不浪費只是『惜福』，是靜態的、消極的；『修福』是積極的，而『積福』則是更進一步，可說是最積極的，因為你把所修的福德都累積起來了，如生意人開創一項企業前的『集資』，又如菩薩資糧位的『集聚福德資糧』」。

定普：「師父，我們要怎樣積福呢？」

師父：「積福的第一要訣就在於不可驕傲自滿，也就是『不以得少爲足』。『不驕傲自滿』的意義是不擁有一點點小福報，就覺得很了不起了。修行人因爲要成佛道，就須廣積無量福德，有了『福德具足』的本錢，才堪修行智慧，了脫無始以來的生死大事。例如有些福德不足的人，一打坐或誦

經、念咒，就障礙現前。何以故？怨親債主都來了！那些怨親債主見他修行，不但不生敬仰，反而會笑道：像你這副德性，也想修佛菩提？——真是不自量力！待我一腳把你踹到一邊去！且會有一些小神小鬼、搗蛋鬼、調皮鬼等，看你福德未充，還不自量力，也都會來找你麻煩或捉弄你。」

定普：「師父，這是福德不夠嗎？」

師父：「是的。福德不足之人，修習定慧即有障礙。福德充足之人，人天擁護，修行多所成就。」

定普：「師父，若不修行的話，他們會不會吵鬧？」

師父：「奇怪的是，你一不修行，自然馬上就沒事了。因為凡夫衆生都有嫉妒心，除了怨親債主以外，其他有些不太相干、或無緣的衆生，見你修行也會眼紅，就深怕你修行之後越來越超過他，他因此以無明故，心生嫉妒，便要障礙你，留難你。可是如果你的福德大，有善神守護，他們也

不敢來惹你，甚至爲天神護法所敕，而恭敬你、擁護你呢！因爲知道你將來修成之後，可以度他們。」

四、布施與布施波羅蜜

師父：「以上談修福、惜福、積福，大都從布施中來。然而布施財物以修福，並非究竟之法，以其所得只是『人天有漏果報』，換言之，它是『有漏福德』；若論究竟，『布施波羅蜜』方爲究竟——以修『檀波羅蜜』的功德，能令行者達於究竟之彼岸，成就佛道，因此檀波羅蜜才是究竟，其所成就者爲『無漏功德』。功德分兩種，一種是有漏，一種是無漏。那麼，什麼是檀波羅蜜（布施波羅蜜）呢？簡單講，檀波羅蜜即是『清淨施』。以清淨故，所以能成就功德法身。『清淨』與『莊嚴』是兩回事。先清淨，才能莊嚴。因此，『莊嚴』一定要經過『清淨』這一階段。就好像好花要插在乾淨的花瓶上，才會莊嚴，若插在污器裏、或爛泥中，便失去莊

嚴。修行也是一樣，先修種種法，消除業障，令身心『清淨』，然後再進而以種種無上妙法『莊嚴』自身。」

五、轉「檀那」為「檀波羅蜜」之九法

定普：「師父，如何轉『有漏功德』為『無漏功德』？」

師父：「如何轉有漏功德為無漏功德？或者說：如何轉『檀那』為『檀波羅蜜』呢？這就要修行九法，由此九法可以成就檀波羅蜜，可以轉『檀』為『檀波羅蜜』，轉有漏行為無漏行。這九法是什麼呢？」

1. 信施

師父：「轉『布施』為『布施波羅蜜』的第一個法門是『信施』，或稱『以信心施』。這主要是指佛弟子對三寶的布施。為佛弟子，供養三寶時，應以

信心而行布施，亦即：你供養三寶時，應本著你對三寶的信心，而不是看師父很可憐，沒地方住，所以提供一個地方給他住；或看師父很可憐，吃得不好，你同情他，所以你來做飯給他吃，或請他去餐館吃。那樣就不是以信心而施，而是以憐憫而施，故不能稱為『信施』。對社會上的人可以憐憫而施，但對三寶就不敬了。又，於律中規定僧眾，白衣行施若非信施，則不當接受。因為出家人接受信施，主要還是在於令他有機會種福田、親近三寶、受三寶度化，而不在於得到他的財物；因此行施人若非信施，於三寶並無信心，便不能達到度化的作用，而且常有不好的副作用產生，因此僧眾不可接受非信施。若人以清淨信而行布施，則得轉有漏的『檀那』為無漏的『檀波羅蜜』。」

2. 不輕心施

師父：「轉『檀那』為『檀波羅蜜』的第二法是『不輕心』：即不輕視受施者。『施者』不輕視『受者』，不認為『我是施者，你是受者』，就自覺我比

你高，比你強。亦不能這樣想：『如果你不是地位比我低、或能力比我差，就不需要我的布施了；因為你受我的布施之惠，所以在我之下；我是施惠者，你是受惠者——我有恩於你。』不應作是念。不應以『輕他』之心施人，不以為他人接受你的布施，就比你差，比你矮一截。我曾有一個朋友很喜歡幫助人，但他對我說：他從幫助別人之中得到很大的快樂；又說：他之所以喜歡幫助人的原因是：他能因此而覺得自己比別人強，比別人有能力，所以他喜歡幫助人。」

定普：「這是自卑感。」

師父：「對，這是自卑感的『反射』，藉此來肯定自己，滿足自己的虛榮心。因此，若要令所修的『布施』成為『檀波羅蜜』，絕不可以輕人之心來行布施。尤其是佛弟子布施三寶時，更不可以輕心而行，否則不但無功德，反而造罪。但當今之世，在家居士供養僧寶時，很多都不能以敬重之心行之。若人不以輕心行施，而以敬重之心行施，則能轉有漏之檀那為無漏之檀波羅蜜。」

3. 不慢心施

師父：「轉布施爲布施波羅蜜的第三法是：『不慢心』。如何是不慢心呢？若從受者的立場來講是『不輕心』，若以施者的立場來講，就是『不慢心』。亦即，我行布施之時，心中沒有傲慢。這裏所說的傲慢亦有很多層次。施者可以表現很強烈的傲慢，對受者很不屑；也可以只露出一點點傲慢，然而即使只是一點點傲慢，也還是起慢心。所謂『慢』，是視己爲高，視他人爲低，以己凌人，故稱『凌慢』。若人有慢心，其態度、言語、辭色都可察覺得出來。所以『地藏經』裏面提到：『是大國王等欲布施時，若能具大慈悲，『下心』含笑，親手遍布施，或使人施，軟言慰喻。是國王等所獲福利，如布施百恆河沙佛功德之利。』這是地藏菩薩在教我們『如何修行檀波羅蜜』：以不輕心、不慢心，乃至歡喜心（下心含笑）來行布施，即是修行無漏的檀度功德。『金剛經』上面不是講：『不住色、聲、香、味、觸、法而行布施』嗎？只不過這是更深奧、更微

妙、更廣大的道理就是了。因此，若人以不慢心而行布施，即得轉有漏之檀那，而為無漏之檀波羅蜜。」

4. 不吝施

師父：「轉檀那為檀波羅蜜的第四法是『不吝施』。『華嚴經』上提到：『諸有來求者，不令其空手而歸。』經上又說：不但要不吝惜而且還要盡心盡力、盡其所有，以利益一切衆生。這非常難，但至少我們須要做到『不吝施』。不吝施不只是不吝『財』，還要不吝『法』。例如有人雖能施財，卻捨不得施法；有人能施法，卻捨不得施財；也有人是既吝於施法，又吝於施財。若財與法兩種都能不吝施，是最難能可貴的；只是衆生的品類不一，對財法二施的傾向，也有種種差別不同。若人能以不吝惜之心而行布施，則能轉有漏之檀那為無漏之檀波羅蜜。」

5. 不悔施

師父：「轉檀那爲檀波羅蜜的第五法是『不悔施』。即布施以後不生後悔。有人答應要施某物，之後想想：我怎麼說要布施這麼多呢？於是後悔而改變初衷，減少分量。這樣就不好，修行布施應該一答應要布施，即一定要做到；而且施後也不後悔。再者，『不悔施』是指『施之前』、『正施之時』、及『布施之後』，三時都不後悔。而且除了對所施之物不後悔以外，對於所施之對象亦不後悔。譬如施於甲或施於乙都要不悔，不能說『這件東西我實在是應該布施給某甲，而不應布施給某乙的』。布施之時，無論於物、於人皆不應該生分別心，而生後悔。若人以不悔心而行布施，即能轉有漏之檀那爲無漏之檀波羅蜜。」

「以上四法——不輕、不慢、不吝、不悔——都有個『不』字，這是指消極方面而言。若要轉消極爲積極，就要修習以下四法。」

6. 恭敬施

師父：「轉檀那爲檀波羅蜜的第六法是『恭敬施』，這是積極的。依理而言，修行人要能敬重所有的人，所以六祖大師要大家修行『普敬』。『普敬』亦即是『普遍恭敬一切衆生』之義。修行人若能實行普敬，則能究竟去除慢心。這點非常重要，因爲『慢心』即是『我』，『我執』與『慢心』常相連結，慢依於我見、我執而來，故稱『我慢』。修行『普敬』之法，即是去除『我』與『慢』的無上對治法門。那麼，菩薩道行人如何去我執、我慢呢？就是在行布施時修『恭敬』。如是修行，便是於布施中修無相的『心地法門』，因而轉『有相布施』爲『無相布施』。如是，藉種種有相行，而暗中於自心地中，秘密地修『無相法』，速入無相門，成就無漏清淨法身。同樣是布施五十元——你供養五十元，我也供養五十元——但用心若不同，其所得之果報則可差之千里。這就是心地法門的奧秘。若人以恭敬心修行布施，則能轉有漏之檀那爲無漏之檀波羅蜜。」

7. 平等施

師父：「修恭敬施之後，更高的層次是第七法『平等施』。平等施有二義：一、行者當觀察覺了施者與受者究竟平等；二、諸受施者之間，亦究竟平等。若真實見得施者、受者皆悉平等，則我執、我見即便一時銷亡；我執、我見一旦泯滅，徹見心佛衆生三平等義，『平等性智』當即生起；平等性智生起，即得以此智而體入諸佛等虛空、遍法界之法身，入如來境界。再者，平等性智生起之後，也才能真正做到『平等施』，亦即以究竟平等之心來布施。若人以平等心而行布施，即能轉有漏之檀那爲無漏之檀波羅蜜。」

8. 不望報施

師父：「轉檀那爲檀波羅蜜的第八法爲『不望報施』。在布施時修『不望報心』，不期望受者對我有有所回報。一般人常會這麼想：『我對他這麼好，他爲

什麼不對我好一點』，或『他即使不對我特別好，也已經不對了，更何況又還對我那麼壞』。說穿了，這就是於布施或行惠時，有所期望：期望對方以等質、或等量的事物回報於我，或希望他因此優待於我。若是修行檀波羅蜜，便不應存有這種種的期望而行布施；應是完全爲了利益安樂對方而行布施，而不是爲了他能回饋於我而行施。若是爲了期待回饋，則還是爲了我自己的利益而行施，則此施仍是自利之行，而非利他之行。自利之心是有漏，純利他之心方與無漏相應。再者，有時希望對方回報的並不一定物質的，比方說：男子追求女子，男方贈送一些東西給女方，於是就期望對方回報以愛情。這種情形，所期望回報的就不是同類的東西。然而，有期望之施是一種『交易』，因此就不是『清淨施』，不清淨施就不能成就法身，要行清淨施，才能成就法身。因爲以上所說這些法（不輕施、不慢施、不吝施、不悔施、恭敬施、平等施、不望報施）都是在修銷除『我』相，既沒有『能施』的我，也沒有『受施』的他。沒有『我』、沒有『你』、沒有『他』等等，則我相及人相等『四

相』皆銷亡；四相清淨，故能成就到彼岸行。若人以不望報之心行於布施，則能轉有漏之檀那爲無漏之檀波羅蜜。」

9. 無所求施

師父：「轉檀那爲檀波羅蜜的第九法爲『無所求施』。此處的『無所求施』與前一項的『不望報施』有所不同。所謂無所求，包括『於己無所求』以及『於他無所求』。先講『於他無所求』，譬如說：我贈給我的知己好友三仟元美金當本錢做小生意，結果他生意沒做好，不但沒賺錢，反而連我給他的本錢都虧掉了，於是我就對他很不諒解，很生氣；這就是『於他有所求』，雖然我沒有期望他能賺錢之後便把錢還我，甚或回報於我，我只誠心地期望（要求）他做生意成功，至少不要虧本，然而那就是於他『有所求』了。此是財布施，若以法布施來講，例如我現在教你種種法門，我若要求你一定要達到什麼境界，那樣就是對你有所求，這樣於你我雙方都有一種壓力。所以修行人不應『有所求於人』而行布施。行布施

而對人有所要求，那是有條件的布施，非是清淨之施，施不清淨，故是有漏，與煩惱雜染相應，不能究竟。

『以上是講『於人無所求』（行施而對人無要求），至於『於己無所求』，則是指：我行布施，並非爲自己求取任何名、利、讚歎、恭敬、乃至功德。簡言之，即不是爲自己求取少法，而行布施。若能如是布施，則所行之布施便不只是『布施』，而已是『布施波羅蜜』了，因爲此時所行之布施法，已清淨無染著，故能成就無漏功德，究竟到達彼岸，故稱『布施波羅蜜』。若人以無所求之心而行於布施，是人則能轉有漏之檀那爲無漏之檀波羅蜜，成就最上清淨功德，速轉凡夫身爲菩薩身，逮得無上菩提。

『綜上所說，若能成就此『九法』或『九心』，即能成就『清淨布施』；成就『淨施』即能轉有漏之『檀那』爲無漏之『檀波羅蜜』，成就清淨法身，究竟彼岸。因此在這件表面上看似簡單的『布施』之事上，都能具足

無量的心地法門，而且這麼多心地法門，都是在修行當下的一剎那間就決定、就成就的，甚至無法先想一想：『我現在要以什麼心來布施』，須想一想，就來不及了！因為能那樣具足修九法以行布施的人，一定是累劫已經聚集了無量功德，而今在起用的時候，即不假思索，稱性而行。猶如打籃球時，若技術練得很純熟，臨運用的當場，閃兩個人、一個花招、上籃，就令人欣喜喝彩；或像在足球賽中，一個機緣出現，有人傳球過來，另一球員把球用腳接住、再一個倒掛金鉤入門，哇！多麼棒的歷史鏡頭！不過你可知道，你所看到的那一剎那歷史鏡頭，那要苦練多久呀！而菩薩度生時的每一個『妙招』（妙功德）都是像這個樣子的：『久修成就』，甚至於菩薩的一舉手、一投足，都是累積了無量的功德，然後運用純熟，因此隨機一用，都是很漂亮的妙招，甚至於有時漂亮到讓你連看都看不出來，凡夫人都不知不覺，唯有內行人看得懂，而菩薩就常是這樣於其他愚痴衆生都不知不覺之中，他默默地成就稀有功德，於自度度他皆得自在無礙，乃至神通變化亦復如是。以上是如何

修檀波羅蜜、或如何轉檀那爲檀波羅蜜的法門；也可說是：『如何於檀波羅蜜中修無上心地法門』。

「你曾問過我：『菩薩修行，應不受福德。』又說：『那麼如果有一個人自己有能力維持自己的生活，然後……』你那問題是怎麼問的？」

定普：「他如何去享福，而不會消掉那個福？」

師父：「你的意思是說：雖然享用，但並不把它用掉，是嗎？」

定普：「譬如說，我中午去吃飯，我一定要吃，因爲工作要體力，非吃不可；因此我吃一碗麵和一碗湯。別人吃一頓午餐要花五元美金，我只花了一塊半，這也算是我在修福或惜福，可是我還是花了錢。有一句話說：『若不爲自己享受而去消受，就不會把福消耗掉』，是不是這樣？」

師父：「依理而言並非如此。修行人爲了惜福，在食物方面雖然不應刻意去求美味，不去考究烹調上的色、香、味，但修菩薩道也不是那麼死板。也不必故意去挑最難吃的來吃，才表示惜福或『有修行』。譬如有人在吃方面

很刻苦，吃麵時，只用開水把麵煮熟，不加任何調味料，只放些鹽巴，其實也沒必要刻苦到這地步，油跟醬油並沒那麼貴，更何況修行也要顧及健康和營養的問題，那樣的做法，我認為並沒有必要。簡言之，惜福最重要的是不揮霍、不浪費；營養還是應該顧到，並非都不受用，叫做惜福，那是『吝惜』而非眞惜福。在合理的情況下，要顧到這個無常的色身，維持這個色身；你吃飽了，營養夠了，才能有足夠的體力努力工作及精進修行。你那樣『節儉』，不管你是爲了『惜福』或『積福』，你自己餓得扁扁的，名爲惜福、積福，我覺得是不正確的。其次，更重要的是，合理且適當地受用已得之福，並不會把福『消掉』（那種觀念不是很正確）；相反的，當『守福奴』絕對不是增福之法，反而是與『守財奴』不分軒輊。再者，關於『修福』，最重要的一點，即是利他之心，若有清淨的利他之心，一切所行，皆悉清淨成就。」

定普：「師父，上一趟我去中國城，有一位酒醉的人走過去，我看他很可憐，幫忙他、給他一點錢，結果他拿去喝酒，這算不算浪費。」

師父：「因爲他拿去喝酒，所以不但是浪費，而且還是助他爲惡，反成造惡。所以說『五度如盲，般若爲導』。你修任何法門都要有智慧，用智慧作前導，所以如果持戒而無智慧，則是『盲戒』。修禪定若無智慧，那是『痴定』。布施也是一樣，行布施而不用智慧，對方就不能真正受益，等於
是浪費，有時甚至有害。」

定普：「師父，是否因爲對方沒受益？」

師父：「對方不但沒受益，你反而變成縱容他。」

定普：「對。甚至於作惡！所以布施就是要令對方受了施之後，的確受用。」

師父：「我在前面開宗明義時說：『福有兩種，『自受用福』及『他受用福』。你布施給他，就是要利益他，要他能真正受用，不是假的。你不能『爲了布施而布施』，而應爲了『利益他而布施』，若沒有人真的受用，就沒有人受到你行布施之益，所以布施時一定要『施』與『受』二者之間的一切因緣都具足了，然後他才能得到利益。因此，布施的目的在使他真正受

到利益，並非『只要施就行』，不管其結果如何。所以於布施時，要用智慧觀察施者與受者的一切因緣，及可能達到的結果，並非『只要是布施，就是好的』。佛法中的修行，不但要講究方法，也要講求目的及功用。若漫無目的，及無功用的修行，此種修行即成『無用』；既然無用，則何必要修？因此一切修行須對自他有用、有真實利益才作。」

定普：「師父，也就是說：一切要爲了『利他』且要有『真實受用』？」

師父：「對。要他能真實受益，真實受用。要他能領受到，而且好好用，達到真實受益，這對他才有真的受用。這裏的『受』與『用』是各有其義的：『受』包括『身受』與『心受』，必須令對方能『身接受』、『心歡喜』，這才是達到身受與心受的作用，這是第一層；第二，在『用』來講，你所布施的東西還必須是對他『有用』，而且最好能『起大用』（例如，因爲受你之施很感動，而發心改邪歸正），否則就不是真的『大受用』，可能只是暫時的『小受用』。」

定普：「師父，於六波羅蜜裏修這九法是最基本的，其他像『禪』比『檀波羅蜜』更難嗎？」

師父：「傻瓜，你正好講反了，檀波羅蜜才是最深、最難的！檀波羅蜜是一切菩薩從初發心以至於成佛，主要在修的都是這個法門。其嚴重性是：若沒有檀波羅蜜就沒有佛法！甚至可以說：若沒有『檀那』這件事，則一切世間與出世間都不會有善事，因為人人都會變得自私自利，不能為他人作毛髮善事。簡言之，世間、與出世間的一切功德與福德，都是從布施中來，也都是從檀那中來。」

定普：「這也就是說要度生利他，都出自檀波羅蜜嗎？」

師父：「對。甚至說世上的好人，所謂『樂善好施』者、慈善機構等，也都是從布施法來的。這世間上一切的善事都是從布施中來。行布施法，都是在給別人好處、好東西。總之一句話，從『有相』的布施，到『無相』的檀度，從有形的布施到無形的布施，都是以好東西令他人受用。佛法也是

如此：有人於修行上有心得、乃至開悟證果，轉而利益他人，教人也依法修行度煩惱、得解脫、乃至證菩提，佛法就這樣才能夠世世代代傳揚不斷，這關鍵全是依檀波羅蜜所成就之功德。」

定普：「師父，修這檀波羅蜜是六波羅蜜中最難的嗎？」

師父：「這波羅蜜是最高、最廣、最深，其他波羅蜜都沒有能及於這個波羅蜜的。如果沒有檀波羅蜜，就沒有一切佛法；如果沒有檀波羅蜜，也不會有世間善法，如此則一切世間人只求自利，不思利他，甚至爲了己利而用盡心機，巧取豪奪，那就會天下大亂。就因爲世上有此檀那一法，才有利他之行。我現在問你：菩薩主要是在修什麼呢？」

定普：「檀波羅蜜。」

師父：「菩薩道主要在修『六度四攝』。而『六度』的第一項是什麼呢？」

定普：「檀波羅蜜。」

師父：「菩薩修行的第一項——六度的第一度——是檀波羅蜜，不是沒有原因的，而菩薩修行的檀波羅蜜門，又與我們一般人所修的布施很不一樣：布施又稱爲捨，菩薩所修者共有內捨、外捨及內外捨三種，菩薩於一切都能捨：內捨自無常之身、頭目腦髓，及無常之心、心所法亦即心意識，皆悉能捨。菩薩修外捨，能捨世界、田宅房舍、妻子兒女，一切都能捨；以菩薩修行內捨、外捨、內外捨，是故菩薩之捨甚難稀有。所以菩薩修行六度，若第一度（檀度）都能達於究竟，則其他五度，如禪定等，即不足爲難，亦無魔事。」

定普：「爲什麼呢？」

師父：「因爲內不貪著：任憑得到什麼境界都不貪著，所以魔不能得其便。爲何能不貪著？因爲菩薩所修，一切都是爲了要『利安一切衆生』，若能如是純以利安一切衆生而修一切行，則其悲心及菩提心都具足函攝於其檀波羅蜜中。菩薩欲利益、安樂、度脫有情，這就是菩薩的『大悲心』；爲

了利益安樂度脫有情而努力修集一切善法，這就是菩薩的『菩提心』。所以『檀波羅蜜』這一法，就可具足函攝菩薩的一切稀有功德在裏面。我再重覆一次這句話，因為這非常重要：於佛法中修行菩薩道之如來弟子，從初發心乃至於成佛，所修之法中，最重要的一法即是檀波羅蜜。而且菩薩無量劫修集無量功德，其最終目的也是爲了能布施利益衆生——亦即：以所修集之功德，藉檀波羅蜜之力，而『度脫衆生』。菩薩修至十地滿心之後，『度盡無量衆生已，然後方成佛道』。所以修行佛道，並非光是一個人坐在樹下，其他什麼都不做，就能成佛。不是這樣子的！附帶提醒你一下：這就是爲什麼佛在『金剛經』中爲了回答須菩提的問題：『菩薩摩訶薩在發了阿耨多羅三藐三菩提心以後應如何修』，這問題，結果幾乎整部『金剛經』，佛都一直在談怎麼『布施』——你說奇怪不奇怪？！」

定普：「師父，所以說，一切修行都是爲了要利他，爲了利他，故行布施，而修檀波羅蜜？」

師父：「對，很好！」

——一九九一年七月十三日於紐約「毘盧精舍」

六、釋「燃身獻佛」義

「燃身獻佛」一事，典出『法華經』，經中有藥王菩薩及其前身名「一切衆生喜見菩薩」，此菩薩燃身、燃臂獻佛，以此供養如來。

我們必須瞭解，佛法有「性」和「相」兩個層面。「相」，是凡夫意識分別——眼耳鼻舌身意可以了知的，也就是可以思議的境界。而「性」則是如來的密義。如來密義是一般人所無法了知的。我們受菩薩戒時，不論在家菩薩戒、或出家菩薩戒，都有燃身一事——點「戒記」（俗稱「戒疤」，殊爲不雅，且易爲邪心人士用爲貶詞，應端正其名，如前所說），便是依據『法華經』的菩薩燃身獻佛之義。受菩薩戒的在家菩薩點戒記，是用香點在手臂上，出家菩薩則點在頭上。爲什麼要如此做呢？先講出家衆，出家衆燒戒記的，有的人點三個、有人點六個、乃至九個、十二個等等的不同，到底該點幾個戒記呢？並沒有一定點多少

的規定，然以理言之，其實三個就夠了。但是有人卻覺得三個太少，不足以表示其真誠，於是就點六個；也有人覺得六個還是不夠，因此就點九個、乃至十二個；更有人十二個點完，仍嫌不足，於是連身上都點的也有。然而推究其義，三個足矣。因為佛理深奧，以凡夫有限之境界實無法窮其究竟，於是乎取其「代表」之義。例如供佛的供碗，都是小小的；再如過年時做年糕或者是以湯圓供佛，並非整鍋或整桶地端到供桌上供，而都是切一小塊年糕，盛三小碗湯圓來供。此外像早上或中午供飯時，也都是只盛出一小碗飯來供佛，至於供佛的飯器，其容量頂多是兩、三湯匙而已。然而，量雖不必多，卻一定得先從大鍋中盛出來供佛之後，方可讓大眾享用，可見都是「意思意思」。然而一般民間或者外道的作法就截然不同了。例如道教，便是整鍋整桶的搬上供桌，彷彿非如此不足以表達其心意似的。佛法便非如此，而是重在修「心」及修觀；所以我常講「藉法修心」，我們的心意一定要到，若是心意未到，就是十鍋百桶，供佛的功德仍未能修到。所以只要心意確實到了，且依法修觀行，任何食品先取一小部份作供佛之用，只要一小碗便夠了。又如湯圓只取三小碗，

「供佛茶」三小杯也都夠了。再如上香，三支香就可以，不必像外道人一次燒一大把，反而把鼻子、眼睛都薰得難過極了。然而，舉凡所燃的香，及供佛的食物及其器皿之品質，卻都一定要用上好的，量雖不必多，但質一定要佳。所以上香時，用最好的沈香，上三支或一支，就夠了，而非點一大把一美元兩公斤的劣質香。所以在俗語中，要稱讚人得好果報時，常會說：「不知他前世燒了什麼好香？」不好的香最好別燒，否則燒起來，污染空氣，你自己不舒服，佛菩薩及護法也不見得歡喜。

所以佛法便是修那一點極其誠摯恭謹的「心意」，雖說是心意，但卻仍須確實實地去履行，不是口頭上說說就可以的。因為近來有些人起邪見，大事宣揚說：「不用燒香，你只要燒『心香』就可以了」云云。要燒「心香」也可以，不過那得大菩薩才真有此能耐，因為大菩薩已得觀想成就——他於定中觀想有一支香，於是便真的會有一支香現出來；然後他再於定中觀想「火」，入火光三昧，便真的有火出現；接著他再於定中觀想以彼三昧之火燃彼觀成之香，於是彼火果然燃燒彼香，而且還真的有香味散發出來！——而且不但是他自己能見此

香、聞此香（自受用），並能令他人也見、聞到此香（他受用）。修行者若已達到這種三昧觀行成就的境界，才能談得上「供心香」，若尚未達此境界，則但是口說，而無實際，即是打妄語（請注意：這而且是「大妄語」，因為這牽涉到得三昧及觀想成就的神通變現自在境界）。順便說到，以念佛而言，有人說自己「行住坐臥都在念佛」；其實恐怕是他不能靜下來，不能在佛堂中好好地專心一志地念；他只能於來去匆匆中，到處以散亂心胡亂念念，美名之曰「行住坐臥都在念」。

由上述可知，佛法中有些修行，是以少量的東西，藉由行者的觀想並乘著佛力、法力之加持而化為衆多，乃至無量。再譬如佛寺中的「施食」（施餓鬼）也是一樣，施食時只用七粒米或一小撮飯，用這麼微少的東西，要去布施那麼多的衆生，如何能足夠？這時便非得藉修法的觀想及佛力、法力才有可能。若無行者修法時的觀想及佛力、與法界不思議之力之助，僅僅那一點點東西，根本不可能遍施給周遭衆多的衆生，更遑論：「七粒遍十方」。而「燃身獻佛」一事亦同此理，亦同此義：行者修此法時，並非把身體完全燒掉以供佛，而是僅燃三個

點，來代表「願焚燒全身以供佛」。由表象而言，燒三點即表示行者爲求菩薩道而願奉獻一切，因此三點是指「身、口、意」——表行者「願奉獻身口意以供養諸佛」，因爲是奉獻，故用燃燒來表達奉獻之義。又身口意即是三業，故亦以焚燒三點代表焚燒「貪瞋痴」三毒惡業，表示究竟清淨惡業之義。一般而言，洗淨都是用水，然而依密教而言，用水洗不容易完全清淨，用火來「淨」最徹底，能得真正、究竟的清淨，所以用火焚燒令淨，亦是如來密義。因此焚燒三點是代表燃身，而不必以身投火自盡，所以只是象徵意義，但又恐怕愚痴之人光說不作，所以才一定要燒三點。因此燒三點與燒十二點，其義無殊。並非燒得愈多，道行才愈高、資格愈老。目前受戒，戒場多半都只爲戒子燒三點，而且不鼓勵多燒，偶而有好事之「老戒」（已受過戒者），閑來無事，會偷偷跑到戒寮裏，爲一些新戒子私下多燒幾個，甚至有人燒手指……等。燒時痛不痛呢？若不攝心念佛，就一定會痛，不但痛，而且還可能會發燒或發炎，因遽然高熱，會讓人一時受不了而出問題，甚至發炎而傷及神經，都有可能。因此戒場不主張燒太多的原因亦在於此。至於在家衆受菩薩戒時，在手臂上燒戒記，

也是一樣的意義，所以只燒三個戒記便可，代表「願焚燒貪瞋癡三毒，以清淨三業——身、口、意供養諸佛，以及願爲求菩提而奉獻一切，乃至此報身亦皆能捨。」須善知此意。

再談密義的更深一層，「燃身獻佛」所燃的是我們能看得到的「色身」，而如來的真實之義，並非叫我們只燃此色身。何以故？佛在『百喻經』中曾說，做賊的人即使把他的一隻手剝掉，他還可以用另一隻手去做賊；即使兩手盡斷，仍能用腳行竊；若雙手雙腳皆無，還是可用嘴去偷；如果把他的嘴堵住，仍可用雙眼去偷——以眼指使別人去偷。這就跟嗜賭如命之徒的情形一樣，無論如何他都要去賭。所以在此請留意：「做賊的，並不是他的手」，好賭的人也非他的手要賭——手有何辜？只是倒霉的工具而已，真的罪過並不在其手——而在其心！心若不改，即使剝手刖足，還是要賭、還是要做賊的。再如古代的太監，受過宮刑之後，應已無行淫的能力了，而彼等仍會以其他種種方式去做淫欲之行，那就是因爲淫心猶在故。是故即使「去勢」（宮刑）也無法完全斷絕一個人的淫

行，以其淫心仍在故；所以古代宮闈之中，宮女乃至嬪妃與太監淫亂之事，仍時有所聞。故知衆生一切作爲的真因（造惡的「正主」），皆在其心，身體只是此心的工具而已。故以燃身供佛而言，佛的本意，並不是要你真正去完全焚燒自己的「色身」，而是要你去完全焚燒你的「煩惱身」——何爲「煩惱身」？即是貪、瞋、癡、慢、嫉等。「身」這個字，在唯識學中可作「多數」之義：「身」者，多也。例如「名身」、「句身」、「文身」的「身」就是多的意思。而「煩惱身」也一樣，「煩惱」並非只有一個，而是有很多很多，故稱之爲「煩惱身」，衆多煩惱之義。這也是如來的甚深密義（或稱如來隱覆之義）——是故此「身」非彼「身」。至於煩惱到底有多少呢？佛說衆生有八萬四千煩惱。是故佛子應自焚燒八萬四千煩惱身，方是了義『燃身』供佛。然而經上不说「焚燒八萬四千煩惱」，而只說「燃身」，因爲衆生無實智慧得見無相的煩惱身，而且衆生又多顛倒地以四大爲自身相，六塵緣影爲自心相，因此才用「密語」來表達此「密義」。此密義者爲何？曰：「煩惱斷盡，方成菩提」。是故須知「焚燒煩惱身」，即是「斷絕一切煩惱」之義，此爲了義。行者若能燒盡

自心一切煩惱，焚燒盡已，灰飛煙滅，永不再起，以此種修行的「斷德」來供養諸佛，則此供養勝過其他種種供養——諸如飯菜、美味、年糕、湯圓……等等。諸佛最歡喜的便是衆生能自修行、教他修行，自修身口意、斷煩惱、證菩提，亦以此法教化他人，這是對諸佛最大的供養，所以所謂「燃身供佛」，其真義在此，此即如來密義，諸佛了義之教。

現在再舉一個例子以明此義。涅槃經中載，佛欲入涅槃時，令阿難於娑羅雙樹間置床座，世尊於座上累足右脇而臥；那時娑羅雙樹的衆樹神，以非時花供養如來。世尊就告訴阿難說：「此雙樹神，以非時花供養於我，此非供養如來。阿難白言：云何名爲供養如來？佛語阿難：人能受法、能行法者，斯乃名曰供養如來。」故知佛說：「一切供養中，法供養最」，斯爲確定、究竟之說。應以此究竟之義來看「燃身供佛」，莫取表相。

至於剛才弟子定詮問及：「目前有人在提倡『燃身獻佛』，且看到有人寫出此事加以提倡，究竟是否可以提倡？」須知，修此行者，若是不能了達如來密義

者，則只是著相修行，且會因不明其義而導至不良效果：若有許多人信受，且大事奉行此行，便可能使佛教成為另一個「人民廟堂」，很多人投火自盡以「供佛」，（以前在圭亞那有個從美國去的「人民廟堂」(People's Temple)，結果全體信徒集體服毒自殺），因此事倡導成就，一大票的佛教徒都相率投火自盡以供佛，則佛教在台灣、在美國都可能被視為邪教而被禁止，因為會被當成邪魔外道，教唆自殺，那是違法的，故不宜提倡。須知，佛從未叫人自殺，甚至受不殺戒時，即有規定「不殺生，不自殺、不教他殺，不見殺隨喜」，亦不能「讚歎殺」（義即教人自殺），而若有人不解如來密義冒然提倡燃身，那樣不僅犯了律中的自殺、教他殺（教人投火自盡），且見作隨喜，歡喜讚嘆，如此則五戒都破了；再者，若以犯戒且狂熱的行為而欲求無上菩提，猶如椽木求魚，無有是處。所以我們應該力求通達佛理，真實了解佛之了義，明其深義，方不致望文生義，囿於表象，而被人誤導，乃至自誤誤人，以致雖亦很努力辛苦修行，然以不解佛了義故，而錯用心，猶如外道自苦無益之行，枉費工夫，大眾共勉之。

七、楞嚴偈義解

前言

今天「課誦班」正式開始上課了。「課誦」可分為兩種：一者共修用，二者自修用。我們先從自修這部份開始學。今天先教第一課，即早課中的「楞嚴咒偈」。在教唱誦及敲法器之前，我先講解這個偈子的意義。你們若先瞭解其意義，然後再學唱誦，這樣便更能深嗜其法味。我分段解釋，你們事後可以請錄音帶回去多聽、多思惟。唱誦及法器則要多加練習。現在請翻開課誦本第三頁。

大佛頂首楞嚴經讚佛偈

南無楞嚴會上佛菩薩（三稱）

註釋

「南無」：這是敬禮、頂禮、皈依的意思。

「楞嚴」：即「首楞嚴」的省稱，其義為「健行一切法而得究竟」；亦即，精進地修行到一切的智慧與福德都圓滿，而得到種種的禪定三昧神通，皆悉堅固不壞，稱為「首楞嚴」。

義解

這是釋迦牟尼佛在講『大佛頂首楞嚴經』的法會上，會中有諸佛、菩薩及許多與會的聲聞、緣覺等聖眾，因此修念誦之弟子，須先歸敬與會聖眾。

妙湛總持不動尊 首楞嚴王世希有^二

註釋

「妙湛」：「妙」即微妙；亦即不落空有（不落於空，亦不落於有）；因為二乘著空（落於空），凡夫著有（落於有），唯有佛及菩薩才能不著空亦不著有，故能迴出三界，迴出二乘，立於中道。因此才能空而不空，不空而空。「湛」即清澈；清而能見底。「妙湛」形容心如湖水般又清又明；亦即心明達於究竟、微妙，不著空有。

「總持」：梵文是 **dharaṇī** (Dharaṇī, 陀羅尼)。中文譯為「咒」或「真言」。總持的意思是總攝；此法門能總該一切義，攝持一切法，故稱總持。

「不動」：指菩提正覺之心不可動搖，不退轉，不可破壞。

「首楞嚴王」：這個「王」不是指我們世間上的王，而是指得證一切福智圓滿的法王，指的就是佛世尊。

義解

甲、文句

「妙湛」是「心明」，表示性。「總持」是「語明」，表示相。「不動」是「意明」。這是稱讚世尊的功德，能心明、語明、意明，三業皆明，性相不動，菩提心堅固，所以為一切世間最為尊貴者。「首楞嚴王世希有」是讚歎世尊精進健行，到一切福智都能圓滿之境界，是一切世間最極稀有、最為可貴的。

乙、義理

佛所說的法，其數無窮無盡，其義無量無邊，講也講不完，所以世尊講經到末了時，常會宣說一個或多個「陀羅尼」（咒），用以該攝整部經的義理，以便弟子修行攝持。例如：『般若心經』之末有一個心經咒，以涵攝整部『心經』的妙義。『法華經』很長，結尾時亦有「法華三陀羅尼」，總攝『法華經』的精華。『楞嚴經』亦是如此，以楞嚴咒來涵攝整部『楞嚴經』的義理與修法。很多經典都是如此：先經後咒，以真言總攝經義。

「陀羅尼」也譯爲「真言」或「咒」。真言之義爲：佛語真實、無有虛妄，故稱真言。真言如何真實不虛呢？

一、真言咒語本身是代表諸佛菩薩的修行境界，這是真實不虛的。真言是諸佛菩薩修持達到最後的結果，雖簡短幾句，即已總攝其修行之精華與功德。譬如將草藥提煉成「精」一般，雖則是一點點的精髓，卻非常珍貴。

二、真言咒語的意義不會因爲時空、地點、人物、及念誦的音調等等的不同而改變其意義，所以是真實不虛的。凡夫所說的話，多半會因爲環境的變遷而改變其義。例如「風流」這個名詞，在古代是表示一個文人舉止無拘無束，儀態自然，很灑脫，而且才華縱橫，能詩能賦，所謂「風流倜儻」是也；這本是個意思很好的讚詞。但在現代就不是這個意思了；現在若講一個人很風流，便是說他品德不端，到處拈花惹草，是很難聽的貶詞。所以古今「字同義不同」的詞語很多。另外，由於地點的不同，而令「字同義不同」的例子也所在多有。例如日語，很多漢字與中國字雖同，但因爲國度的不同，意義則完全兩樣，例如日語中

的「大丈夫」，其義為「沒關係」、「沒問題」；而「丈夫」在日語中之義則為強壯、堅固。至於中國人所說的「丈夫」或「先生」，日本人則說是「主人」；凡此皆是一種文字，由於地點不同，而產生「字同義不同」之例。又以受持人而言，佛菩薩的眞言，任何人誦持，其效果都一樣，並不是印度人念便比中國人念來得更有效力；也不是中國人念就有效，而老美念則無效。再以腔調來說，例如台灣話，南北腔調不同，意思也會有所不同。譬如「糖果」一詞，南部有些人說成「含」，是個名詞；而在台北，「含」則是動詞，是含在嘴裏的意思，絕非「糖果」之義。諸佛菩薩所說之眞言咒語，便不會像凡夫之語言那樣，由於地點的不同，意義也就跟著有所變動（如中國與日本，南台灣與北台灣）；只要把「咒」的音發出來，其意義在任何地方都是一樣，毫無變異。若發的音不是很正確，也許威力會稍微減小一點，但其不可思議的妙用，則決定不失。

三、眞言的「眞實不虛」亦指加持力眞實不虛。「加持」共有三種，稱爲三密加持，即：心密加持、語密加持、意密加持。這三種秘密加持簡稱爲「三密加持」。只要你如法受持法門，諸佛菩薩就會秘密加持你。例如你持阿彌陀佛的

本尊咒，若如法受持修學，阿彌陀佛就會依其願力來加持你，滿足你的所求。你若如法受持釋迦牟尼佛所說的咒，本師即會依其本願來秘密加持你；你若如法持文殊菩薩的咒，同樣，文殊菩薩也會依願來加持你。這是因為咒語裏面，即含有諸佛菩薩的「本誓願」（三昧耶）在，你若一一如法受持，佛菩薩必然悉知悉見，不違其本誓來加持你。此事乃真實不虛，故說真言之加持力真實不虛。

四、真言令行者滿願真實不虛：行者若如法修行真言，一定能圓滿地達到他的願，此亦真實不虛。一般而言，每一個真言都有不同的目的；譬如藥方，每一帖藥所治的病不同；真言亦然，要治病，有治病的真言；要長壽，也有長壽的真言；要開智慧，有開智慧的真言；要消業障，亦有消業障的真言。種種目的，有種種不同的真言。真言皆是諸佛菩薩修行境界的精髓，只要你如法受持，依教修行，諸佛菩薩一定會依其本誓而來加持你，而成滿你的修行，此亦真實不虛，故說真言能成就行者，真實不虛，因此而得名為「真言」。

曾有人問：佛如來是否會再成為凡夫？那是絕對不會的；既已修證成佛，正覺菩提之心不退，便不會再變成凡夫。『圓覺經』中有一句話：「已煉成金，

不復爲鑛。」純金是由金鑛中提煉出來的，既已煉成純金，便不會再變回去，成爲未煉時的金鑛。除非佛世尊慈悲示現爲凡夫相，來度衆生；但那也只是表面上看似凡夫，心實非凡。什麼是「菩提心」呢？菩提心有兩種：一種是已發欲成就菩提之願，但尙未成就菩提。這種「菩提心」其實是「菩提願」，或是求菩提的願心、因心。另一種是已經成就菩提的清淨無染、功德具足圓滿之心，此即諸佛菩薩果地的「菩提心」；此時全心皆是菩提，純一無雜，故稱爲菩提心。諸佛如來得此菩提之心，時時都住於無上正覺的境界，不再被諸天、魔王、外道、乃至凡夫等種種境界之所動搖破壞了。此究竟菩提之心無有傾動輒（「不動」），是三界中最尊最貴的，所以佛如來堪稱爲「世尊」。

總結而言：偈文中最初這兩句，是讚歎佛的智慧至上至尊，也是讚歎佛的自受用身或「智德」，亦即是稱揚讚歎佛之自證境界。

銷我億劫顛倒想

三

不歷僧祇獲法身

四

註釋

「銷」：是去除、滌除、去蕪存菁，猶如提煉的意思。例如煉金爲純金，煉鐵爲純鋼。

「僧祇」：是「三大阿僧祇劫」的省稱；「阿僧祇劫」之原義爲無量劫，亦即很久很久久的無央數劫。

義解

甲、文句

佛的加持，替我（阿難）銷掉億劫以來的種種顛倒想法，因此使我不必經歷三大阿僧祇劫，就能證得自己的法身。（依一般顯教的修法，菩薩從初發心開始到成佛，須經歷五十五階位的修證，共須經過三大阿僧祇劫，這是「漸教」的修法；至於善根福德因緣殊勝之人，若更得修行「頓教」者，則不在此限，彼人便可「當下承當」、「頓悟見性成佛」；或者若有密教因緣者，得修習真言密教，依三密加持而「即身成佛」；因楞嚴法門實含禪與密二大法門，故這句偈

文「不歷僧祇獲法身」便具有頓教的意義。）

乙、義理

讚佛偈有很多種；一、讚釋迦牟尼佛的讚佛偈，二、讚阿彌陀佛的讚佛偈，三、讚藥師佛的讚佛偈，四、『楞伽經』中有大慧菩薩的讚佛偈，五、『楞嚴經』中有阿難的讚佛偈，即是本偈。『楞嚴經』中一開始，講述阿難有一天被淫女魔登伽的母親用邪咒攝去，幸而世尊以「首楞嚴神咒」敕令文殊菩薩去解救他，方免於破戒體；之後佛應阿難之請而開示修行之法，佛一步步地方便示導，阿難終於因而開悟。阿難開悟之後感動啼泣，長跪合掌而以此偈稱讚如來功德，兼以發願、迴向；其內容之文字、義理皆殊勝無比。自古以來，中土所有道場之早課，都須誦此偈，且早課都從此偈開始。若欲真實修學，不能光是讀誦經句，還須瞭解偈文之意義才好。六祖大師說：「空誦但循聲，與義作讎家。」只是念誦而不解其義，那就像在唱山歌一樣；「與義作讎家」的意思是：與經文之義格格不入的意思。阿難讚佛，以偈中最初的四句話，便把佛世尊的最重要

的功德，言簡意賅地稱揚讚歎到了，實在太好了！這一來是由於阿難已經開悟了，二來再加上承佛威神，才能得如是智慧，作如是宣說。連地藏王菩薩，已能化千百億化身，廣度衆生，都自言說這全是由於本師釋迦牟尼佛的威神慈悲加持所致；關於這點，大家必須好好地思惟體會。

在此首先解釋「銷我億劫顛倒想」這一句。衆生有種種顛倒的想法，常把快樂的事當成不快樂的，而把不快樂的事當成快樂的。譬如說睡懶覺這件事，一般人總覺得沒事的時候，躺在床上睡懶覺很過癮，迷迷糊糊，懶洋洋的，真是人生一大享受，好不愜意！又有些人覺得一週五天或六天的班上下來，辛苦、緊張、勞累，好容易才捱到了週末，就應該好好地睡它一大覺，否則就好像對不起自己一般。這就是一種顛倒想；爲什麼呢？因爲睡覺其實是「大無明」，以無明爲樂，豈非顛倒？世間人種種貪瞋痴亦然。譬如與人談話時，若只講清淨之事豈不甚好，但很多人卻不愛講清淨事，而偏樂說染污事，總愛說些別人的閒話、壞話、醜聞，評斷他人的是非得失、笑話他人的缺陷、乃至愛說髒話等等。世俗人聚在一起閒談時，聽者也好、說者也好，對於別人越不清淨之事，越是覺得有

味，說者口沫橫飛，聽者津津有味；然而其中若有人偶而說某甲在某方面多好多好，當場聽衆便覺得十分乏味，沒多大意思；其實是心裏又嫉又羨，心中在吃飛醋，眼紅，甚或心裏很不舒服，很不以為然，總想反駁一下，表示某甲並沒有那麼好。衆生就是這麼顛倒！尤其是若聽說某人學佛學得很好，更是如此，嘴巴上雖也漫應讚好，或說「阿彌陀佛」，其實心裏不很高興，很不服氣，心裏暗中不平道：「其實他學佛哪有我好！」或：「怎麼都只是讚歎他，卻不知道我其實也不錯，實在沒有眼光！」像這樣，也是顛倒想！須知衆生所有的顛倒都屬於「想」，從「想」而來，爲「想蘊」所攝；衆生一切的煩惱也都是從「想」開始的。所以一有「顛倒想」時，一切的煩惱都隨之而生了。久久熏習，這煩惱便成一種習氣，煩惱習氣越來越重，即成爲「煩惱障」。

「習氣」是什麼？好比你用一個罈子來醃製泡菜，泡菜都吃光了之後，罈子裏的汁液也倒掉了，但是罈子裏仍然有泡菜的氣味存在，怎麼洗都去不掉。我們凡夫也是一樣，心中不但有極濃厚的「煩惱泡菜」的味道存在，其實整個身心的罈子裏都還浸著很多的「煩惱泡菜」哩！衆生心中這種顛倒的煩惱習氣存在爲時

太久太久了，所以稱爲「億劫顛倒想」。釋尊講經說法，使阿難開悟，猶如以一把大火猛然一燒，把億劫的顛倒想全都燒光、銷熔了一般，故說「銷我億劫顛倒想」。

接著解釋「不歷僧祇獲法身」。由於佛世尊的加持，阿難不必經歷三大阿僧祇劫，很快地就能證得法身。修行的進展太快，有時也是很危險的，容易出差錯，所以須有師僧教導，有佛力加持。好比你要渡過急流，你若能光靠自力游過去，那當然很好；但因水流太急，無法單靠自己游水到得彼岸，於中流很容易被沖走，所以須有人幫助，隨行若有善友用一條繩子把你綁住，你若快被沖走時，就拉你一把，方不致蒙難沉溺。佛世尊就是這樣，用一條繩子把阿難（及其他衆生）綁著，拉拔他，令他很快地安然度過修行的急流險灘，速到開悟的彼岸。

總結而言，「銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身」這兩句偈講的是如來化他及利他之德。首兩句「妙湛總持不動尊，首楞嚴王世稀有」則是讚如來的自證境界，佛的自證境界只有佛世尊能自證、自知、自受用，凡夫於此無法了知。阿難

係承佛威神，以這兩句話來讚歎釋尊度衆及利他之德。如來度他、令他受用，是佛世尊的「恩德」。而佛的自受用身則是「斷德」與「智德」，這三者合在一起就是如來的「三德」。阿難這四句偈把佛世尊自利及化他的「三德」都讚歎到了！這無疑是由於佛力的加持，阿難乃得如是讚佛。

願今得果成寶王

五

還度如是恆沙衆

六

註釋

「寶王」：是一切聖果之王，一切法寶之王，也就是指佛世尊。「成寶王」即是成佛。

義解

甲、文句

願我阿難如今即能證得菩提之果而成佛。我若能成佛，不是自己成道就好，還要度盡如恆河沙數之多的衆生。

乙、義理

這兩句偈中，上一句偈是講阿難自證之願，第二句是講化他之願；自證化他，自度度他，故這兩句偈即是總說阿難之大願：「願成菩提，願度衆生」。在此二句之後的六句偈，則是進一步詳細地明言他將如何履行他的大願。

總結而言，從「願今得果成寶王」到第十二句「終不於此取泥洹」是阿難發大願：阿難自己開悟之後，發大菩提心，要成就無上菩提，度脫一切衆生。

將此深心奉塵刹

七

是則名爲報佛恩

八

註釋

「深心」：「深心」是指大悲心及菩提心。大悲心是悲，菩提心是智。悲、智具足，深廣無量，是故此心甚深難測，名之爲深心。

「塵刹」：「塵」是微塵。「刹」是刹土，指如來刹土，也就是一個「佛世界」；一個佛世界約等於一百億個太陽系，而像微塵數那麼多的佛世界，可說是無量無邊。若用一般電子計算機去算，數字恐怕都不夠用，可能算不出來，那真是超天文數字了。

義解

甲、文句

阿難說：我要把我這證菩提、度衆生的甚深之心，奉獻給無量無邊的佛國世界；我覺得必須如此，才能上報佛恩於萬一。

乙、義理

「將此深心奉塵刹」有兩層意義；第一層意義是：阿難發願要到無量無邊的

佛國世界去度化衆生。第二層意義是：爲度衆生，我阿難即使粉身碎骨，都在所不辭。換言之，阿難不只是一要度他目前所住的這個娑婆世界中之衆生而已，而是徧法界諸佛刹土中的無量衆生，他都發心要度——亦即，不因人種、地域、語言、服飾、信仰等種種差別，只要是未成佛的衆生，他都發心欲度。他要以此悲智具足所深發的廣大心，奉獻給無量無邊的佛國世界之衆生，他覺得這才足以回報佛世尊度他開悟之恩德。

總結而言，這兩句（「將此深心奉塵刹，是則名爲報佛恩」）是對前兩句的發願（「願今得果成寶王，還度如是恆沙衆」），再作更進一步的申說。

伏請世尊爲證明

九

五濁惡世誓先入

十

註釋

「五濁」：劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁，合稱五濁。

(1) 「劫濁」表示時代（age）是污濁的，是指在很濁惡的時代裏生活。(2) 「見濁」是指知見污濁，也就是觀念惡濁。如現在衆生有種種的濁惡之見。(3) 「煩惱濁」是跟著「見濁」而來的。因為觀念不正確，就會起種種煩惱。這是因為如果觀念或見解不正確的話，就會令心不清淨，不清淨就成污濁。(4) 「衆生濁」是因為觀念不正確而起煩惱，起煩惱就是衆生受污染了，故稱衆生濁。(5) 「命濁」一方面指的是壽命很短，另一方面指的是衆生依不正當的職業而活命，亦即是「邪命」。

義解

甲、文句

我（阿難）伏跪在地上，祈請世尊爲我作證，證明我已經堅定了我的意志要證無上菩提、要度化無量衆生，此願心是堅強的、清淨的；且我發誓要先度五濁惡世的衆生，就如一切菩薩都發心要度五濁惡世的衆生一樣，我亦不落後。

乙、義理

台灣有一句俗話：「我憑這盞電火作證」，其實這是句憨話：因為燈泡會壞掉，電線也會短路，因此在燈前以燈作「證人」來發誓，有什麼用呢？！燈若不亮了，你發的誓願就無效或停止了嗎？因此發大誓願，要像阿難，在佛世尊面前說，請佛爲作證明，這才有用。阿難發誓願，猶如地藏等大菩薩要先去度五濁惡世的衆生一樣，爲什麼呢？五濁惡世的衆生最苦，最需要人去救度。

1. 劫濁

五濁中的第一濁是「劫濁」。「劫濁」，是指衆生生長在污濁的時代裏，在那樣的時代裏，整個衆生界都污染至極，到處都沒有清淨之相可得。所謂污濁，是與清淨相對而言，若世界污濁，即成娑婆；若世界清淨，即成淨土。此劫濁是五濁的總說或總相，以下四濁則是分別說，或分別解說污濁之相或世界污濁之四大主因。

2. 見濁

「見濁」是指觀念惡濁，這是世界污濁第一大主因，因為知見、觀念是心態、思想之主，知見、思想可決定行爲的取向。換言之，人的思想觀念（知見）可決定一切。佛說衆生的觀念大多顛倒、不正確；觀念一不正確，整個心態就隨著起了污濁之相；反之，觀念正確，心就清淨。怎麼才是觀念正確呢？即是據守於佛之中道，也就是所謂的「正知見」。而現今有正知見的人實在很難得。世人的一切，以思想爲最重要；然思想的範疇很廣，而「思想」的精華就是「觀念」。例如所謂「孟子思想」，其內容包含很廣、很多，但他所提出的「人性本善」便是孟子學說的精華。「王陽明思想」也很廣，而「知行合一」這個見解便是王陽明學說的精華，這也就是王陽明主要的觀念。一派學說的精華（或主要觀念）很重要；因爲在一派哲學浩如煙海的理論之中，若某些地方有點差錯，還不太打緊；然而如果其精華的觀念中，即使僅有些微的偏差，就整個方向都偏了。由此可見「知見」的重要性。而我們衆生在此「見濁」之世，有很多觀念都是有偏差的，觀念偏差就會做錯事；一般人對自己的行爲，常會找一些合理化的藉口；心理學中所說的「合理化」，就是指「似是而非」的藉口而言。例如

自古有這樣的一句話：「人不爲己，天誅地滅。」這句話的「觀念」就有問題，其意思是說：人若不爲自己著想，就會遭到天誅地滅之災（義即：人絕不可能不爲己著想）——也正因爲大家都是只爲自己，所以我也爲自己著想，並不能算錯；因此我必須爲自己著想，否則就違反「自然之道」。簡言之，就是人若不自私，便會遭到天地誅殺一般，因爲不自私是違反自然的；進而言之，即是說：人若不自私，那是不可能的事；人若不自私、不爲自己的利益著想的話，連老天爺都不容——所以其結論是：「人應該自私才對；因此，我自私是合理的，是應該的，是沒有錯的。」這是自私的人在爲其「自私」找藉口。在希臘哲學裏有一學派稱爲「詭辯學派」(Sophist)，就是提倡這種利己的哲學。與其相反的是「斯多葛派」(Stoic)，或稱「堅忍學派」，是利他主義者。在中國也有一派哲學提倡利己主義，即楊朱的哲學。與其極端相反的是墨子，墨子主張「摩頂放踵，以利天下」。墨子說：爲了利益天下人，頭都磨破了，腳後跟也因奔波而磨得快沒有了，也在所不惜。這是墨家的精神。而楊朱則正好相反，他們主張「拔一毛以利天下，不爲也。」連拔身上的一根汗毛來利益天下之人，都不肯

了，更何況「摩頂放踵」呢！這是絕對的自利主義。這派學說主張：若每個人都只顧自己，只爲自己好，不去管他人，那麼天下就都沒事了——其實這是「似是而非」，所謂歪理十八條。現代也有與這種類似的學說；其實它並不夠資格稱爲「學說」，應該稱其爲「邪說」才對；這就是胡適之所提倡的所謂「健康的個人主義」（見「胡適文選」及「胡適文存」）他加了「健康」這兩個字，這是種自欺欺人，掩耳盜鈴的作法，其實是「很不健康」的。他說：如果社會上的每一個人，都只一心爲他自己個人好，而各自去打拚、努力，那麼人與人之間就不會互相妨礙，社會也就會發達起來。這種論調乍聽起來好像有點道理，實際上卻是「似是而非」！胡適之的思想，據他說是濫觴於丹麥名劇作家易卜生（Henry Ibsen）的「個人主義」（胡適稱之爲「易卜生主義」Ibsenism）而來，其實據我看倒是屬楊朱一脈。現代社會從十九世紀末、廿世紀初開始，個人主義非常蓬勃發達；而個人主義卻與浪漫主義的理念有關，兩者皆是強調「個人的發揮」（Self-expression）——強調發揮「我」，而不強調集體，是集體主義、極權主義的反動，（可說是矯枉過正）。所以易卜生式的個人主義，其實可說是

「新楊朱主義」。而胡適之的「實證主義」則是源於羅素及他的老師杜威而來。我在青少年時代對這些「先進的」思想家著迷得很，以致被誤導得無以復加。他們的書我幾乎整套都買了，且以很神聖崇拜的態度詳細拜讀研究，還到處介紹給人家看，甚至逢人生日就買來作為禮物送，真是造業不少！因此我在青少年時，思想上被這些「先進」誤導彌深。據實而言，任何人在觀念上一旦落到「個人主義」或「實證主義」的坑洞裏，任何修行都將變成不可能——必然處處碰壁！而胡適之、羅素這些人，在世俗人眼中卻是非常受歡迎的「哲學家」或「思想家」！這些人實可說是當代「見濁」的代表者！（附及，我們還沒談到馬克斯、列寧、史達林、希特勒呢！）

3. 煩惱濁

「煩惱濁」是衆生由於前面所說觀念錯誤（「見濁」），且依照這些錯誤的觀念或思想，而做出錯誤的事來；因為思想錯誤，造成行為錯誤，而令衆生陷入困境，煩惱不已，因此稱為「煩惱濁」；所以「煩惱濁」是依「見濁」而來，

「見濁」爲「煩惱濁」之因，「煩惱濁」爲「見濁」之果。譬如有很多人認爲「人生是來享樂的」。但要享樂就必須先要有錢，所以他拼命賺錢；一看錢重，就變得非常現實、變得唯利是圖，於是什麼壞主意都可使得出來，因此無可避免的，種種煩惱也就跟著而來了。又，由於心中只認錢，認爲有錢可賺就好，於是依殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒爲業的人，處處可見；而且做這行業的，在在處處生意都很興隆。例如釣魚場、養殖魚苗、海霸王、土雞城、酒店、酒吧、酒家、舞廳、馬殺雞、及各種色情行業……等等，無一不是爲了謀財而設。種種問題、種種煩惱、種種苦難，也都深植於其中。

4. 眾生濁

「眾生濁」是指：由於眾生造作種種煩惱業，就產生種種品類不同、性類不淨的眾生。因此，眾生之所以污濁（「眾生濁」），是從前項「煩惱濁」而來。「煩惱濁」爲「眾生濁」之因，「眾生濁」爲「煩惱濁」之果。例如有專以殺爲業的眾生，有以偷盜爲業的眾生，有以邪淫爲業的眾生、有以打妄語、欺詐爲業

的衆生，有造酒、賣酒、飲酒的衆生。這些都是最先由於觀念（思想）的錯誤，於是身、口、意三業都跟著錯了：於是，由種種煩惱生出種種衆生。於各種惡業中，依打妄語爲業的衆生可說爲數最多；不但爲數多，而且還活得非常光彩哩！像有些律師，能把黑的說成白的，白的講成黑的，有罪辯成無罪，反之亦然！其他如偵探、間諜等更是常以妄語爲手段去辦他的差事。再者，進而言之，即所謂的文學家、小說家、戲劇家、詩人、詞家之流，乃至電影界、演藝界……等，也常在依妄語而活命：文學家、藝術家所自稱的「藝術」或「創造」，其實是憑空編造出的一個個虛妄的境界、或情節、或故事來求得名利等，這其實就是妄語。「爲賦新詞強說愁」，這「強說」的「愁」，當然也是屬於虛妄之語，因爲實在並「無愁」可言，只是爲了作新詞而胡謔。甚至政治家的辦事手段也常脫離不了妄語。

5. 命濁

「命濁」一則是指「壽命短」，一則是指「邪命」。我們人的歲壽比起大象、

烏龜等動物都要短，佛法中稱短命爲命濁，此爲其義之一。再者，在這短短幾十年歲月中，一般人都是迷迷糊糊地度過，我們現在有幸能值遇三寶而依法修行，才能活得比較不那麼迷糊。然而人生無常，哪一天要倒下去，或來世要去哪裏受生，也不得而知，更不知道下輩子能否再值遇三寶，亦不能確定。即使能再值遇三寶，還是得一切從頭來過，所以人生實在很苦，人生無常、苦，這就是「命濁」的關係。來世若能再生爲人，已經算很不錯了，因爲人的壽命雖只有幾十年可活，不過反觀朝生暮死的昆蟲，我們幾十年的一生之中，昆蟲卻須經過好幾萬次的生死！可知，朝生暮死的衆生，幾小時就過了一輩子，乃至於朝生，暮即死，實在是最可憐的了！這是壽命最濁的衆生。

其次，命濁是指「邪命」而言：有些衆生爲了活命，而做種種不正當的職業，就如我剛才所舉的例子：以殺生爲業、以偷盜爲業、以邪淫爲業、以妄語爲業、以賣酒爲業等，都是以造惡業、邪業、不淨業而自活命，故稱「邪命」；以衆生「邪命」者衆，故稱此時的衆生「命濁」。

總結而言，這兩句偈（「伏請世尊爲證明，五濁惡世誓先入」）也是對第五、六兩句偈（「願今得果成寶王，還度如是恆沙衆」）中所發的願，再作詳細的申明。

如一衆生未成佛

十一

終不於此取泥洹

十二

註釋

「泥洹」：就是「涅槃」一詞的舊譯，其義爲不生，即煩惱不再生起，或不
再於三界受生。

義解

甲、文句

縱使只剩下一個衆生尚未成佛（究竟度脫），我終究不在此處取涅槃而捨之
不度。

乙、義理

一切菩薩皆是深發廣大心願，欲度無量衆生，欲成就無上菩提。菩薩爲了度衆生，就如同以一條繩子繫著無量欲度河的衆生，菩薩日夜辛勤地又拖又拉，雖受無量勤苦，亦在所不辭。阿難說他願如今自先成佛，然後即廣度衆生；地藏菩薩則說：衆生未先度盡，我終不願成佛。他們都是已發普度衆生的大願；地藏菩薩則又更加慈悲就是了。

總結而言，這兩句偈也是對第五、六兩句偈中所發的總願，再更進一步發揮。

大雄大力大慈悲

十三

希更審除微細惑

十四

義解

甲、文句

佛世尊您具有大雄大力之智慧，又具有大慈悲之心。希望您更進一步地加持我，令我去除微細的無明煩惱。

乙、義理

「雄」原義爲陽性。在此爲指勇健、有力。此處的「大力」指的是智慧之力，是自利利他之力，特指如來的「十力」。佛世尊具一切智，無所不知；有三明六通、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、及種種三昧神通，都是如來定慧力的發揮，這些正覺之力，可以度脫無量衆生。此外佛如來自證之智，又有加持護念衆生之力，所以阿難讚歎爲「大雄大力」。我們通常稱佛殿爲「大雄寶殿」，即是依此義而言。

「希更審除微細惑」是希望佛世尊更進一步加持，使微細的無明煩惱能完全清除。此處「加持」二字並沒有明顯地講出來；『楞嚴經』雖然也是顯教禪宗的根本經典，但其中的主要修法卻是以密教的修法爲主，因此大藏經把『楞嚴經』列於「密教部」；因此可說，本經實是顯密合一之法門；因爲本經深深密

法，所以極重「加持」。

總結而言，這兩句是求佛加持。「大雄大力」是智，「大慈悲」是悲；悲智具足，自利利他，所以能加持衆生，令速得離苦得樂，究竟菩提。

令我早登無上覺

十五

於十方界坐道場

十六

註釋

「道場」：有兩種意義：其一，以狹義而言，是指世尊成道之處（此是原義），或修道之場所；其二，廣義而言，是指凡是講經、說法、傳道、修道之處，皆是道場；故不論是自修佛道，或傳揚佛道之處，都得稱為道場；在此則指「說法度衆生之場所」而言。

義解

甲、文句

祈請佛世尊加持我，令我早日證得無上正等正覺，而能於十方世界廣度衆生。

乙、義理

道場是自修及教他之所在。「坐道場」是坐於道場，身心不動。坐禪時須修一項「不動德」：亦即，無論如何我都不動，或身或心若有動搖，就是不安於「坐」了。坐禪的「坐」字，即是此意：「坐」者，不動也，不起也——不起之深義爲一念不起。一念不起，名曰坐禪；以不起念，故稱「無念」爲無上禪。又，所謂「不起念」，特指妄念不起之義，非無善念。於靜坐時，身體若動來動去，屁股歪來歪去，就不夠資格稱爲坐禪了：那樣既非「坐」，亦無「禪」可言。又，坐禪並非光是身體坐在那兒、盤起腿來，就能稱爲在「坐禪」；必須身心皆「不動搖」，方得稱爲坐禪。坐道場說法度生時，更要身心不動，除了「身不動」外，更重要的是「心不動」，亦即心不爲一切名利、稱譽、毀謗、衰相、苦樂所動，乃至不爲一切內外之相所動，心恆住正法，如法修持或說法而不

動、不畏，方得名為「坐道場」。

總結而言，這兩句偈也是求佛慈悲加持；從修證菩提自得解脫，到坐道場時說法度衆生，都祈求佛的威神加持，令速得成就。

舜若多性可銷亡

十七

爍迦羅心無動轉

十八

註釋

「舜若多性」：舜若多是梵文 *सुश्रुत* (*Sunyatā*) 的音譯，其義為空，「舜若多」與「性」合稱，即是空性。

「爍迦羅心」：爍迦羅的梵文是 *चक्र* (*Cakra*)，本義為輪之義，亦即是金剛輪。輪者，輾轉不息，破除一切障，不停地前進之義，在此則表示精進之心勇猛不退之義，故稱「金剛輪心」。

義解

甲、文句

縱使連「空性」都銷解而化為烏有，我的金剛輪心（爍迦羅心）仍是堅固精進，勇猛不退。

乙、義理

這兩句話與我們世俗所說的「海可枯，石可爛，此心不渝。」意思差不多。阿難一再地重發誓願，在此則以金剛輪表示他的心永遠精進不退、不壞、不退轉，即使歷經長劫，乃至連「空性」都可因時間太長久而已經銷亡無存了，我的菩提之心依然不退轉。

總結而言，這兩句偈是「結願」。阿難發心之後，對他所發的大願作個總結，再重發大誓願，確定永不退心。

南無常住十方佛

十九

南無常住十方法

二十

南無常住十方僧^{廿一}

註釋

「南無」：皈依。（前面已解釋過，茲不贅述）

義解

這就是「三皈依」。以大乘極理而言，佛實無涅槃，因為佛已證得常住不動金剛法身，這便是法身佛，自受用身。化身佛才會現有壽命之相，乃至現有從兜率天下生、出家、修道、成道、轉法輪，然後入涅槃等八相。阿難在此結語時，回歸到最基本的三皈依：皈依常住不動的十方方法身佛，皈依常住不動的十方正法，皈依常住不動的十方聖僧。所以我說修行的開始是「三皈依」，歷經無量修學，而得斷惑證真，自見本性，開悟見性之後，還是回到「三皈依」。這就在暗示我們：「一切修行，皆以三皈依為本」，以三皈依為主軸：不但以三皈依為「始」，以三皈依為「終」，且於其「中間」，時時刻刻都不能離於三皈依。

總結而言，這三句話是皈依的「總相」，即「共相」之三皈依；以下則為「別相」之三皈依。

南無釋迦牟尼佛

廿二

南無佛頂首楞嚴

廿三

南無觀世音菩薩

廿四

南無金剛藏菩薩

廿五

義解

這四句是三皈依的「別相」。首先皈依開示此法門的本師釋迦牟尼佛（皈依佛），其次皈依於令他開悟之法——佛頂首楞嚴（皈依法），及皈依觀世音菩薩及金剛藏菩薩（皈依僧）。觀世音菩薩表大悲，所以這是皈依大悲菩薩；「金剛藏菩薩」的「金剛」有三個意義：一、表智慧，二、表能斷，三、表不動、不壞，所以皈依金剛藏菩薩表皈依大智菩薩。以皈依悲智二根本菩薩故，能使行者成就菩提之本。另外，因為『楞嚴經』也屬於密法，所以有金剛；而金剛藏菩薩也是一切大金剛中的代表之一。「藏」，義為寶藏；金剛寶藏，即不可動

搖、不可破壞的金剛性德之無量無邊寶藏，故稱「金剛藏」。金剛藏菩薩，亦是密教之金剛護法，所以換句話說，這四句話即是皈依佛、皈依法、皈依僧、及皈依金剛護法菩薩，而這些佛菩薩、金剛護法也都是令他得以開悟的大善知識。

總結而言，這一段是表「別相皈依」，或稱為「殊相皈依」，是具體提出皈依的對象。

爾時世尊從肉髻中涌百寶光，光中涌出千葉寶蓮，有化如來坐寶華中，頂放十道百寶光明，一一光明皆遍示現：十恆河沙金剛密跡，擎山持杵，遍虛空界。大眾仰觀，畏愛兼抱，求佛哀祐，一心聽佛無見頂相放光如來宣說神咒。

「肉髻」：佛頂上的凸起之相，其中有骨亦有肉，上有頭髮，右旋宛轉如螺髻。

「百寶光明」：即百寶光，中含各種不同珠寶顏色的光明。

「金剛」：本義是：自身不可破壞，而能破壞一切剛強的惡性衆生或極惡之煩惱。在此指密教之護法菩薩，亦是護法金剛，他們職在護持眞言行者，摧破一切邪惡。

「密跡」：「跡」，行跡；指金剛菩薩的行跡是很隱密的，來去無蹤跡，故不爲凡夫之智所知所見，故稱密跡。「金剛密跡」，又稱「密跡金剛」。

「杵」：古代的一種武器，此爲金剛護法鎮邪破魔之利器，具名稱爲「金剛杵」，主要有獨鈷、三鈷、五鈷三種。

「哀祐」：「哀」是憐愍的意思。「祐」是庇祐、加持之義。

「無見頂相」：亦即是佛頂，也就是肉髻的頂端。此頂乃一切釋、梵、聲

聞、緣覺、菩薩所不能見，以表佛頂殊勝無上之義，故稱「無見頂相」。

義解

甲、文句

那時世尊從其頂上肉髻中，涌出百寶之光芒，其光芒中又涌出千葉的寶蓮，寶蓮華上有化佛（如來）坐在上面，這化佛頂上更放出十道的百寶光明；其一光明都示現出有如十條恆河中的沙數那樣多的密跡金剛，在百寶光中化現出來，這些金剛護法菩薩有的手中舉著一整座山，有的持著五鉗金剛杵，其金剛之數遍滿了整個虛空界。大眾仰望著這稀有的瑞相，心中既驚畏又敬愛，見此瑞相後，皆一致祈求佛世尊慈悲憐愍，攝受庇祐加持，其後，大眾皆共虔敬專心一志地諦聽佛無見頂相上（肉髻上），坐在寶華中身放光明的化佛，宣說神咒。

乙、義理

【此時師父在黑板上繪一佛頂放光、化佛宣咒的簡圖，以圖解說明。】這一段是釋迦佛從肉髻中放光，光中有蓮花，蓮花上有化佛。化佛頂上亦放光，光中

有十道百寶光明，十道光中的每一道光明，都有如恆河沙數一樣無量的密跡金剛在其中化現，遍滿了整個虛空界，大眾仰觀，又怕又愛。因為密跡金剛菩薩手持著五鉗杵，又擎一座大山，好不嚇人！由此可見，金剛之大力與威猛，若欲做移山倒海之事，恐怕也只是舉手之勞。大眾見此威猛之相已，皆求佛憐愍，祈求佛世尊庇祐加持（因為佛所放光明，既然能化出如是大力威猛的金剛，可見佛世尊的威神之力更是無量無窮，不可思議），都一心地聽佛頂上的放光如來所宣說之神咒。所以若能依這段經文去觀想其像及其意涵，其效果是很殊勝的，一定可在觀行力上增益不少。

現在再詳細解釋一下「金剛密跡」。「跡」是痕跡，行跡。行跡秘密，不為人知，即稱為「密跡」。俗話說「神龍見首不見尾」，此即密跡之義。此金剛的來龍去脈，以凡小之智皆無法得知，故稱為密跡；甚至連他在保護你時，也會不讓你覺知；他若在降魔，你更加不知。中國古典小說及台灣的布袋戲中有這樣的一句話：「念動真言咒語」；一念佛如來的真言咒語，種種邪神惡鬼就被制伏、破除了；因為佛的每一句真言都有很大的威力，且有金剛護法護持彼

咒。譬如若有「不潔之物」（鬼神）來侵近你，此時你若一心念楞嚴咒，金剛護法就會來為你驅逐不祥；然而他在大發神威時，並不會讓你知悉，此時你只要一心念咒就行（你念咒，等於是在對他下達佛世尊的敕令，故他即依如來之令行事）。密跡金剛在護祐衆生、護持佛法或修行人時，我們雖都不知不見，然而他卻是一直不斷都在出勤當差的。又如有人在車上念佛，他所乘的車子忽然與別的車相撞，甚或跌入山崖，車中念佛之人卻能安然無恙；或有人在醫院念咒，開刀時都安然順利，而且所受疼痛甚小，並且康復極快。這些都是由於護法菩薩在護持行者。有的護法菩薩偶而也會現身，然而大金剛是很少現身的：他在作佛事時，通常行跡隱密，不爲凡人所見，故稱「金剛密跡」。

另外，「杵」是什麼呢？（此時師父舉實物示衆）這就是金剛杵。你們能見到這最正統、最原本的密教金剛杵，也算是一種福報。這支杵因爲有五支分叉，稱爲「五鈇杵」，代表佛之五智；上下兩端合起來有十分叉，是十波羅蜜。以「十波羅蜜」度十法界，成就如來五智；五鈇亦代表五方五佛及五大菩薩。另外這一支杵，有三支分叉，稱爲「三鈇杵」，三鈇代表佛的身、語、意三密。最後

這支只有一支叉的杵叫「獨鈷杵」，代表一真法界，一道清淨。我擺在這密壇上，沒事不可來亂摸喲！

總結而言，從這個圖可知：經中的「首楞嚴神咒」不是釋迦牟尼佛「本身」說的，而是佛頂上的化佛（佛的化身）所說的。這密示著：以佛世尊之威德無量，故要降伏外道小小一個「先梵天」邪咒之法，根本用不著佛世尊親自出馬；佛世尊只要頂上一放光，且由光中的化佛說出真言，再命菩薩秉持真言去破邪，就綽綽有餘了！換言之，無須勞動佛世尊的「本尊」直接去對付，只要間接再間接，派個代表去就行了（就搞定了）。這楞嚴咒全咒很長，你們若能學全咒，那自然是最好；若只受持咒心也可以。現在翻開第十九頁，跟著我念咒心：

哆姪他，唵，阿那隸，毗舍提，鞞囉跋闍囉陀唎，
槃陀槃陀你，跋闍囉謗尼泮，虎訖都嚧甕泮，莎婆

訶。

這就是楞嚴咒的咒心，或稱小咒。若不能持楞嚴咒大咒（全咒）者，光持此咒心也是威力無窮，速得乘神咒之威力，業障消除，福智增長，並速獲本心，見自本性，入如來密因，速成菩提之行。

——一九九二年五月十六日講于台北·大毘盧弘法院「課誦班」
同年復講於美國·遍照寺

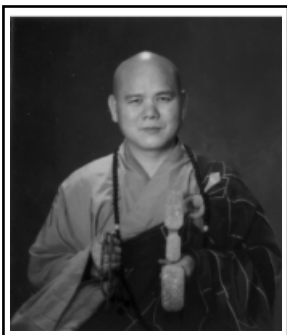
——一九九七年十一月八日初校於美國·遍照寺

——一九九九年十月八日定稿於台北·大毘盧寺

◎作者小檔案◎

成觀法師：

台北市人，民國三十六年（一九四七年）生
／一九八八年七月於美國紐約莊嚴寺薙染。



學歷：

◆國立台灣師範大學英語系畢業／台大外文研究所肄業／美國德州克里斯汀大學（Texas Christian University）英研所研究員。

佛學經歷：

◆美國德州閉關三年／俄亥俄州閉關半年
◆日本高野山眞言宗第五十三世傳法灌頂阿闍梨

現任：

◆（台灣）「大毘盧寺」住持
◆（美國）「遍照寺」住持

著作：

◆『美國心戰綱領』（譯作：中華民國國防部，一九七四）
◆『說服：行為科學實例分析』（譯作：水牛出版社，一九七九）

◆『楞伽經義貫』（大乘精舍，一九九〇初版；佛陀教育基金會，一九九四、初版二刷；高雄文殊講堂，一九九五、二版）

◆『三乘佛法指要』——卡盧仁波切手稿（譯作：大乘精舍『慈雲雜誌』，一九九〇）

◆昆盧小叢書：

1. 『三世心不可得』（昆盧出版社，一九九二）
 2. 『禪法述要與心經奧義』（昆盧出版社，一九九三）
 3. 『三皈依要義』（昆盧出版社，一九九五）
 4. 『五戒與在家律學示要』（昆盧出版社，一九九五）
- ◆『禪之甘露』（The Sweet Dew of Chan，英漢合刊，昆盧，一九九五）
- ◆『心經系列』（昆盧出版社，一九九七初版；一九九八、初版二刷）
- ◆「國防部光華電台」翻譯官／台北「光仁中學、中山女高」英文教師
- ◆美國佛教會「莊嚴寺、大覺寺」講師
- ◆萬佛寺「慈明佛學研究所」講師

曾 任：



回向偈

願以此功德
莊嚴佛淨土
上報四重恩
下濟三塗苦
若有見聞者
悉發菩提心
盡於未來際
修行無上道

北美化痕（一）

作者：釋成觀法師

倡印者：大毘盧寺（台灣）·遍照寺（美國）

發行者：毘盧出版社

登記證：行政院新聞局局版台業字第5259號

贈送處：（一）台灣·大毘盧寺

台北市116文山區福興路4巷6弄15號

Tel: (02)29347281 · Fax: (02)29301919

郵政劃撥：15126341 游建泰（釋成觀）

（二）美國·遍照寺 American Buddhist Assoc.

10515 N. Latson Rd., Howell, MI 48843, USA

Tel: (517)5457559 · Fax: (517)5457558

承印者：田園城市文化事業有限公司

版次：佛曆二五四五年（2001年）彌勒聖誕初版

國際書碼：957-9373-10-8

△初版第一刷敬印三千冊（助印名單詳見下集）▽

◎ 非賣品、贈閱、歡迎助印 ◎

