金剛般若波羅蜜經講記目次

前 言	1
懸 論	3
一 釋經題	5
二 示宗要	49
三 敘傳譯	57
正釋	60
甲一 序分	60
乙一 證信序	60
乙二 發起序	66
甲二 正宗分	74
乙一 般若道次第	74
丙一 開示次第	74
丁一 請說	74
丁二 許說	86
丁三 正說	87
戊一 發心菩提	87
戊二 伏心菩提	109
戊三 明心菩提	123
己一 法身離相而見	123
己二	131
庚一 問	131
庚二 答	132
辛一 戒慧具足	132
辛二 久集善根	133
辛三 諸佛攝持	136

辛四 三相並寂137
己三 賢聖無爲同證149
庚一 舉如來爲證149
辛一 正說149
辛二 校德159
庚二 舉聲聞爲證167
庚三 舉菩薩爲證183
辛一 正說183
壬一 得無生忍183
壬二 嚴淨佛土185
壬三 成法性身196
辛二 校德198
丙二 勸發奉持200
丁一 示奉持行相200
戊一 問200
戊二 答202
己一 正說
庚一 化法離言202
庚二 化處非實205
庚三 化主無相214
己二 校德215
丁二 歎奉持功德219
戊一 空生歎法美人219
己一 深法難遇歎219
戊二 如來勸行歎勝231
己一 略歎勸行231
庚一 正說231

辛一 略歎	231
辛二 勸行	234
壬一 忍辱離相勸	234
壬二 佛說無虛勸	245
庚二 校德	250
己二 廣歎顯勝	252
庚一 正說	252
辛一 獨被大乘勝	252
辛二 世間所尊勝	257
辛三 轉滅罪業勝	259
庚二 校德	266
己三 結歎難思	268
乙二 方便道次第	270
丙一 開示次第	270
丁一 請問	270
丁二 答說	271
戊一 明心菩提	271
己一 真發菩提心	271
己二 分證菩提果	276
戊二 出到菩提	285
己一 成就法身	285
己二 成熟聚生	286
己三 莊嚴佛土	288
戊三 究竟菩提	291
己一 圓證法身功德	291
庚一 正說	291
辛一 知見圓明	291

辛二 福德眾多	300
辛三 身相具足	301
辛四 法音遍滿	304
辛五 信聚殊勝	307
辛六 正覺圓成	309
庚二 校德	317
己二 示現化身事業	318
庚一 化凡夫聚	318
庚二 現化身相	320
辛一 相好	320
壬一 正說	320
壬二 校德	325
辛二 威儀	327
庚三 處大千界	329
辛一 微塵	329
辛二 世界	334
庚四 說無我教	339
丙二 勸發奉持	346
丁一 別明離相	346
戊一 應如是知見信解	346
戊二 應如是受持誦說	349
丁二 結示正觀	354
甲三 流通分	369

金剛般若波羅蜜經講記

——體方法師 講解(2004年2月~5月於臺北市青年救國團總部)

(取材自印順導師妙雲集 ①-《般若經講記》黑體字爲本文)

前言

大乘佛法主要有三個重點,如《大般若經》說: "一切智智相應作意; 大悲爲上首;無所得爲方便。"一切智智相應作意就是發菩提心,發成佛的 心,以圓滿的成佛爲究竟。大悲爲上首就是菩薩因緣苦眾生而發心,以利益 一切眾生爲目標,不是自私自了,這就是大悲願。無所得爲方便就是性空慧 ——般若空慧。

我們發了菩提心,應該以菩薩道爲自己努力的目標,必須具備般若的智慧。譬如要過河,船就是方便。菩薩道的所謂方便就是般若的智慧。如果沒有般若的智慧,要達到歷劫修行而不退心就很困難!由此可見,大乘佛法三要中的般若是非常重要的條件,我們要具備般若的智慧就一定要充實自己!

在大乘佛法裡,般若講的就是空義。這個"空"字(空的思想)含蓋了整個大乘的心要。就是在談《般若經》的重點。

《大般若經》有六百卷,卷帙浩繁。其心要就是中國最流行的《金剛經》, 再濃縮就是《心經》。《般若經》中最主要的經典就是《金剛經》與《心經》。 《金剛經》代表了整個《般若經》的心要和精華。大乘佛法批評小乘但破我 執,未破法執。大乘佛法重在一切法空。如果要瞭解法空,就要廣觀萬法。 那麼對一切法的空義闡揚最透徹最恰當的就是《金剛經》。《金剛經》從非 常寬廣的角度,廣觀一切萬法(外境),讓我們明白萬法的性空義,產生正確 的認知。因爲我們一直以來對萬法執著,貪瞋癡煩惱不斷,故而生死輪迴也 不斷。所以只有通過廣觀萬法,才能瞭解一切外境的非實如幻,然後超越, 不再執著,這樣就能破一切法執。

《心經》是回歸自己的身心,主要是對身心的五蘊能如實地觀察: "照見五蘊皆空,度一切苦厄"。從我們自己的身心入手,這與根本佛法(聲聞佛法)是最相應的。這也是《金剛經》與《心經》最主要的區別。修行的主要

目標大約包含上述這兩個主題。

我們的執著來自於兩方面:一是身心接觸外境時,對外境的染著執取(法執);一是對內在身心的執取(我執),其中最容易執著的就是自己的身心。 我們解脫的前提條件,內在一定要破我執,外在一定要破法執。因此,無論哪一個宗派談到修行,一定要破我、法二執,才能真正解脫。印順導師的《般若經講記》含蓋了這兩個層次:《心經》的重點是"照見五蘊皆空",就是對內在身心五蘊的超越;《金剛經》是廣觀萬法,對外境的一切法都能瞭解實相,只要能超越,就不被外境所迷惑。

自古以來,很多大德對《金剛經》與《心經》進行了注疏,每家有自己的看法。不同體系、宗派的思想解釋《金剛經》或《心經》的內涵就有很大的差別。其他還包括外道、儒家、道家、一貫道及其他宗派,他們用自己的思想來解釋《金剛經》的法義,自然會產生很大的問題。

大乘佛法在印度形成、沒落到消亡,大概有一千多年。在這個過程中形成了三個主要不同的體系,以導師的判教來說,就是中觀系、唯識系和如來藏的真常系。因此從不同的體系理論來解釋《金剛經》的般若思想,就會有很大的差別。中觀學者以中觀的思想來解釋;唯識系學者用唯識的思想來解釋;如來藏思想的學者就會用真常的思想來解釋,那麼整個的法義內容就完全不一樣了。如果一貫道的解釋,就解釋到老母、玄關那邊去了,完全不符《金剛經》的真實涵義了。

我們今天之所以選擇導師的講記,是因爲導師對佛法每一宗、每一派、每一個體系的理論,瞭解得完全又透徹,而且很客觀。譬如說,當他在解釋般若體系經論時,就用般若體系的含義來解釋;解釋如來藏思想經論時,就用如來藏思想來解釋;當他在解釋唯識經論時,就用唯識的思想來闡揚。完全照原味襯托出來,還它本來的原貌,以超然客觀的立場來解釋一切經論。所以在導師的論著中就有這樣的特色:我們無論看到哪一個體系的經論,就能品味到它的原味,不會走樣。導師是以《般若經》的本來思想來解釋《金剛經》的。所以,用他的講記來研究講述《金剛經》的內容,才能展現《金剛經》的原味,品味到《般若經》的真實思想,體會到真正的般若空義。

我看過很多古大德對《金剛經》的注疏,其中有一本《金剛經五十三注》, 有五十三家或五十三位大德注解《金剛經》。譬如對經文某一句,某某人是 怎樣解釋的,另一位某某大德是怎樣解釋的,並提示哪一宗、哪一派的思想 重點。裡面有儒家、道家的思想,有佛法不同宗派的思想,還有各人體驗的 內涵,眾說紛紜,要想真正襯托出《般若經》的精神是很困難的!所以我個 人認為導師的論著更能襯托出《般若經》真正的內涵。

《金剛般若波羅蜜經講記》

-----民國三十一年春講於四川法王學院-----

民國三十一年,離現在六十多年了,因緣不可思議,那一年我剛剛兩歲。 六十年後的今天,有這個因緣來學習導師的論著,真是因緣殊勝!那一年導師才三十多歲。佛法是那麼浩瀚,導師這樣的年輕,就已經對佛法的思想有如此深刻地了解,並且一生不變,實在不容易!所以我們現在閱讀導師三十多歲時的作品,會讚歎不已!

懸論

《金剛經》,在中國佛教界,流行極為普遍。如三論、天臺、賢首、唯識各宗,都有注疏。尤以唐宋來盛極一時的禪宗,與本經結有深厚的因緣。傳說:參禮黃梅的六祖慧能,就是聽了本經「應無所住而生其心」而開悟的。六祖以前,禪宗以《楞伽》印心,此後《金剛經》即代替了《楞伽》。

中國的禪宗非常興盛,其實六祖以前還沒有形成所謂的禪宗,真正的禪宗是六祖以後開始盛行的,尤其是中國的祖師禪。禪宗在中國受到重視,與《金剛經》有很深的因緣。

我們都知道,六祖慧能參五祖,就是因爲先前聽到《金剛經》有所體會的緣故。五祖看慧能是大根器,就讓他在碓房磨米、碓米。八個月後,五祖晚上爲他開示《金剛經》,講到"應無所住而生其心"時,六祖大悟。五祖就爲他授記了,後來一代一代的傳法,出了非常多的大善知識。由此可知,中國人重視《金剛經》,與禪宗以及六祖有關。

宋代,出家人的考試,有《金剛經》一科,可見他的弘通之盛!

以前要出家不容易,有的寺廟一年中只准許幾個人出家,還要經過考試 合格。《金剛經》成爲出家人考試的一個科目,這就表示《金剛經》法義的 重要。

本經的弘通,也有他的特殊因緣。中國佛教的特點,一重實行:如臺、賢、禪、淨各宗,都注重行持,尤重於從定發慧的體悟。二好簡易,國人的習性好簡,卷帙浩繁的經論,是極難普遍流通的。本經既重般若的悟證,卷帙又不多,恰合中國人的口味,所以能特別的盛行起來!

這裡講的特殊因緣,與我們中國文化有相應的地方。第一中國佛教的特色,無論是天臺、賢首、禪宗,還是淨土宗,都重於實踐,要從定而發慧。佛法常講"戒、定、慧"三學。一般都以爲持戒了,心慢慢就能定,修定就能開發智慧,即從定發慧,中國佛教任何一個宗派都很重視這一點。

我爲什麼要先指出這一點?因爲這是一個很重要的問題。修行是不是從定就能發慧?坦白講,不一定!定有定的特質,慧有慧的內容。定力是一定要的,定是開發智慧的助緣。但是定不等於慧,定只是開發智慧之前主要條件之一。學《金剛經》要開發般若的智慧,是屬於慧學的部分,所以重實踐的人就一定會很用功地修行,自然與定就有很大的關係了。

第二、中國人好簡易。《大般若經》有六百卷,如此浩繁的卷帙,要從頭至尾地研究,非常辛苦。佛教中還有很多大部的經論,要一一去研究並不容易。尤其中國人喜歡簡單明瞭,一般的大部經典很難流通。像《華嚴經》,一般人就看不懂,經文數量也很龐大。《金剛經》比較簡明扼要,但是法義非常深遠。學佛人很喜歡《金剛經》的簡短精練,也較容易體會到經文的心要。加上古大德的重視,所以《金剛經》在中國特別盛行開來。

本經的文義次第,是極為難解的。「修多羅次第所顯」,如不明全經的 文義次第,即不能理解一經的宗趣。

要瞭解一部經,就要先明白它的次第。誦《金剛經》的人一般會有一種感覺,經文好像一小段一小段的,前一段與後一段好像沒有什麼關聯,很難理解其宗趣。其實《金剛經》有它的次第,當你明白它內在的次第時,你會發覺:原來很好理解!看起來好像是跳躍式的,其實是有關聯的。當你明白

後面講到的"二道五菩提"的次第時,你會讚歎:《金剛經》這樣編排是很有道理的。前後有兩次的發問,兩次的回答好像都一樣,似乎在重複。其實不是重複,是有意義,有道理的。所以,如果不能理解全經文義的次第,就很難懂得它的宗趣及真正的目的,難以明白要我們體會的是什麼。

無著說:「金剛難壞句義聚,一切聖人不能入」。世親說:「法門句義及次第,世間不解離明慧」。本經文義次第的艱深,實為印度學者所公認!

世親與無著是兄弟倆,他們都是唯識的祖師大德,都非常有內涵。無著菩薩講:即使是聖人都很難明白《金剛經》,表示經文的文義次第很不容易瞭解。世親菩薩也有同樣的感覺: "法門句義及次第,世間不解離明慧"。無論哪一個法門,哪一個法義,如果不懂它的次第,就很難明白經文的內涵,想要開智慧就更難了!《金剛經》的文義次第非常艱深,很難體會和深入,連印度的學者都覺得困難,這是大家普遍公認的。

所以,我國本經的注疏雖多,大抵流於泛論空談,少有能發見全經脈絡 而握得宗要的!

這幾句評語就比較嚴肅了。中國對《金剛經》的注疏非常多。導師很不客氣地指出: "大抵流於泛論空談"。 "泛論空談"就是沒有明白真正的法義,也就是說根本沒有把握到《般若經》的真正精神和心要。至於全經的脈絡,很少有人能真正瞭解,能把握經文宗要的人就更少了。所以,我選擇以導師的論著來作爲教材的原因就在於此。

關於這,我想多少提供一點意見。

導師很客氣地說,要提供一點意見。其實他是將自己所把握的《般若經》 的真正法要貢獻給大家。

一 釋經題

一般解釋經論都要先解釋全經的經題,因爲整部經的重點和心要在經題中就已顯現出來。所以,研究一本經論,只要把經題的內容講完,幾乎就講完全經的大要了。後面所講的只是在解釋經文比較細膩的內容,而重要的思想在經題中已展示出來了。

一、金剛:本經名《金剛般若波羅蜜經》,試為分離而綜合的解說。金剛,為世間寶物,即金剛石之類。世間的金剛,屬於炭質的化合物,有三種特點: (一)、堅常:堅是堅固,即不易破壞;常是不變,即不易轉化。(二)、明淨:明是透明的,能反映各種色采而閃鑠地放光;淨是純潔的,即使落在汙穢的地方,也還是那樣的清淨不染。(三)、快利:他的力用極強,能破壞一切固體物,而鐵石等卻不能摧壞他。

堅常,就是堅硬不變,不易被破壞轉化;明淨,是說金剛即使掉到污穢處,也不會被污染,還是非常的純潔,表示本身不受污染,非常明淨;快利,是說再硬的東西,金剛都可以破壞它,金剛之利能破一切固體之物,這是闡揚它本身的功能性,能摧伏外在的一切條件,而不被外在的條件所摧伏。

然金剛實有二類:(-)、金剛寶,如菩薩寶冠所莊嚴的。(-)、世間金剛石之類。

對金剛的譬喻有兩類形容:金剛寶是莊嚴菩薩的一些妝飾物。所謂莊嚴,就是成就菩薩的威德及力用;金剛鑽是世間的一種寶石,它非常堅硬,也極有價值。

世間的金剛,雖不易破壞而還是可壞的。《智論》說:把金剛放在龜殼上, 用羊角去捶擊,即可以破碎。唯有菩薩莊嚴的金剛寶,才真的能壞一切而不 為一切所壞。

其實世間的金剛還是能壞的,可以把它磨成寶石,只是需要很善巧的技術:第一步先切割(如果不能壞就無法切割),然後磨成幾十個角,有了這些角度,通過光線的照射作用,就會發出絢麗的光彩。

但是這裡提到的金剛,講它堅固,又能長期存在不變,而且不受污染,並能摧壞一切外在的條件,其實是指我們的般若智慧。如果體悟到空性,開發了般若智慧,我們的內在是清淨的,不會受污染。般若的智慧能摧破煩惱,打破愚癡無明,讓我們解脫。這是一種形容,這裡用"金剛"兩個字,主要就是從堅常、明淨、快利三個角度的說明來襯托出金剛的意義,形容和展現般若智慧。有了般若智慧的人,他的內在是安穩堅定的,不容易變化顚倒(堅常);是清淨的,不容易受污染的(明淨);智慧的妙用能摧壞一切的煩惱(快

利),貪瞋癡就能止息,就能解脫。金剛的堅常、明淨、快利這三個重點,就 是來形容般若的智慧。

二、般若:般若,華言慧。從前,須菩提在般若會上,曾提出四個問題──何者般若,何名般若,般若何用,般若屬誰。今隨順龍樹論而略為解說:

般若,中國的翻譯叫智慧,但這個智慧不是世俗的智慧,是摧伏煩惱而了生死的智慧。在般若會上,須菩提問什麼是般若?爲什麼命名爲般若?般若有什麼作用?般若是誰在使用的?只要闡明這四個主題,就襯托出般若的內涵。如果明白了這四個問題,也就知道般若的奧妙了,所以導師就利用這四個主題來解釋。

1.何者般若:佛說的般若,到底是什麼?依佛所說的内容而論,略有三種:一、實相般若:《智論》說:『般若者,即一切諸法實相,不可破,不可壞』。如經中說的『菩薩應安住般若波羅蜜』,即指實相而言。

真正的般若就是一切法的實相,它不能被破壞及轉動。我們爲什麼會起 貪瞋癡煩惱造業而輪迴生死?因爲無明,無明就是不明白一切法包括生命的 真實相。如果開發了般若智慧,我們就能了達諸法真實相,那就不再迷惑顚 倒,不再執取造業,生死就斷了。所以要真正明白實相,才能真正解脫,而 要明白一切法的真相,唯有般若的智慧。學習《金剛經》,就是要開發這種智 慧,並深入體證明白真正的實相,即最徹底的實相般若。

二、觀照般若:觀照,即觀察的智慧,《智論》說:『從初發心求一切種智,於其中間,知諸法實相慧,是般若波羅蜜』。

我們發心要成佛,成就一切種智,在這個過程中,該如何開顯這個實相的般若慧呢?唯有透過觀察才能了達一切法的真相,觀照就是此刻要使用的最重要的方法,沒有透過觀照的方便,是不可能了達實相的。

三、文字般若:如經中說:『般若當於何求?當於須菩提所說中求』,此 即指章句經卷說的。

要了達實相,就要透過觀照般若來觀察萬法。如何能正確地觀察萬法? 唯有透過經文的熏習教說指導。也就是要從須菩提所說"章句經卷"中求。

須菩提問法,佛陀給他解答,以及這些佛弟子們爲未來眾生所開示的,都有 記錄的經文。如果沒有透過這些文字的記載以及善知識的指導,我們如何觀 察體會而悟入實相呢?所以一定要透過語言文字的熏習,第一步應該是文字 般若。

同樣,四預流支的過程是:第一,親近善士;第二,多聞熏習;第三,如理思惟;第四,法隨法行。這四個過程與從文字般若的熏習,透過觀照,然後悟入實相的過程是一致的。所以我們要上課聽聞法義,先建立正確的知見,然後學習正確的觀照方法,並如理地實踐體證。也就是從文字般若到觀照般若到實相般若,這就是我們修學的過程。

A、實相般若:實相即諸法如實相,不可以「有」、「無」等去敘述他, 也不可以「彼此」、「大小」等去想像他,實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相,而無可取著的。

導師首先指出了我們要瞭解的實相是什麼。眾生普遍的思惟模式都不離兩邊。因爲我們活在一切法的相對性裡面,接觸感受的都是相對的思想。而實相是超越相對的,要超越平常的思惟模式才能體證,這就很不容易了!一切法的存在,必是相對的存在,比如 "有無、彼此、大小"就是相對的觀念。在這個時空中,我們所瞭解和習慣的都是相對的觀念,所表達出來的語言、文字、心裡的想像(心緣相)都是相對的。然而,要明白眞相就要超越相對的觀念,不能用 "有無、彼此、大小"來形容、比擬,這樣才能眞正體會到所謂的離言實相,即涅槃。很多人問涅槃是什麼?涅槃就是實相,是三法印最後的歸宿。涅槃無法用語言來表達,也無法用意識去分別,所以叫不可思議。既不能表達也不能形容,不可說不可說。那怎麼體會般若呢?後面就解說:

《智論》說:『般若如大火聚,四邊不可觸』:古德說:「說似一物即不中」,都指示這超越戲論而唯證相應的實相。

般若被形容成好比一團大火在熾烈燃燒的樣子,根本無法靠近,任何東 西靠近就被燒掉了。既然是這樣,那我們如何去瞭解呢?禪宗有這樣一句話: "說似一物即不中"。意思是說,只要用語言或意識去分別和行為,都是無 法瞭解和表現的。般若是超越戲論的。什麼叫戲論?一切語言、分別、相對的觀念都叫戲論。當你體會到般若時,自然心知肚明,要形容都形容不出來,所謂如人飲水,冷暖自知,那是唯證方知。

般若如此不可思議,難道就沒有理路可以體會嗎?如果無法體會,今天也就不用學了。其實並非如此,佛法用:"不、無、空、非"等詞,從否定的角度讓我們去體會內在的問題。就像畫月亮,如果單畫一個圈,可以有很多種解釋。最好的辦法就是在旁邊塗得黑黑的像烏雲,突出中間白白的那一塊,以雲來襯托出月亮,這就是用烘雲托月的方法,否則很難讓人家知道畫的是月亮。所以,用形容比喻的方法還是有跡可尋的,不然就無法瞭解實相了。

凡夫的所知所見,無不為自性的戲論所亂,一切是錯誤的。

我們平常所看到聽到及學習的,就是現象上的色聲香味觸法,但是爲什麼會在這上面產生顚倒執著?導師一句話點出來:凡夫的所知所見,無不爲自性的戲論所亂,所根據的就是自性的戲論!什麼叫"自性的戲論"?我們普遍都認爲身心內有一個眞實的、永恆不變的靈魂或叫自性(我)的東西,它是不生不滅、永恆不變的。這個身體壞了,它可以來來去去,像換件衣服或房子一樣。它不需要其它條件,沒有原因就有的,單一可以存在的。我們不僅在自己的身心內認爲有一個實在的、不變的自性我,而且認爲外面的世界也都是實在的,這叫自性的戲論。

我們爲什麼會痛苦煩惱?就是被這種觀念束縛得看不到眞相。因此一切 思想知見所影響的行爲造作都是錯誤的,導致痛苦煩惱相續不斷。我們爲什 麼要學佛?就是要導正觀念。觀念正確後,行爲就會正確,不再造業,那就 不會產生痛苦煩惱,從而達到非常清淨自在的解脫境地。凡夫在自性的戲論 下顚倒錯亂,而造成生命的苦迫,無法解脫自在。由於我們不明白眞相,所 以都在受苦。人生有八苦,其中最深刻的苦是人人無法避免的生、老、病、 死苦。

也許有很多人認為: 我現在不苦, 我過得很好啊。這是因為有的還很年輕, 沒有碰到較大的挫折, 還沒有面臨生病和死亡。但是, 當你有一天面對

老病死時,真的能不苦而自在嗎?對生命的疑惑真的明白了嗎?面對未來無盡的黑黑洞洞,心真的會很安嗎?我們來自哪裡?不知道!未來去向哪裡?不知道!那種無知是最恐懼最可怕的!那種恐懼苦不苦?只要有一個"我"的觀念,哪一個不苦!今天如果不悟入實相,就不得自在,一定苦!對生死的大恐懼沒有一個人能超越!

很多人認為:那沒有什麼,死了不過是換一個軀體。那就大錯特錯了!如果換的是牛胎馬腹呢?你真的不在乎嗎?還有人以為死了就什麼都沒有了。如果真的斷滅沒有了,那你現在所有的努力有意義嗎?我們都沒有思惟過,是無知而不知苦,不是真的沒有苦,要明白!導師這句話就點出重點:凡夫的所知所見,無不爲自性的戲論所亂。這是一切錯誤的根源,不能忽視啊!

這種虛誑妄取相,不但不見如實空相,也不能如實了達如幻的行相。

我們被自性的戲論所亂,所以思惟模式都是錯誤的,自然會被這種外在的虛誑妄取相所迷惑。因爲是虛誑的、妄取的,所以,非但不能見到如實的空相的真實內容(真相),也不能如實了達如幻的行相。也就是說,面對眼前的一切流動變化的現象(行相),也不知道它的如幻性,而誤以爲是真實不變的。

從見中道而成佛的圓證實相說:從畢竟寂滅中,徹見一切法的體、用、 因、果,離一切相,即一切法。

我們不知道一切法的內涵,不知道它的體是什麼?用是什麼?爲什麼會有因果法則?但是站在一個實相的圓證者、成就者、解脫者的立場,從瞭解實相的角度來說,當徹證一切法本自寂滅的法性時,從畢竟法性的空寂中,就能徹見一切法的所謂體、用、因、果。離一切相即一切法,由於超越了對一切現象的執著,因而既明白一切法畢竟空寂的眞相(勝義諦),同時又明白一切法的因果事相(世俗諦),這就是緣起的中道觀。

如《法華經》說:『唯佛與佛乃能究盡諸法實相,所謂:諸法如是相,如是性,如是體,如是力,如是作,如是因,如是緣,如是果,如是報,如是本末究竟等』。

什麼是性相?相是外表,性是內涵,是本質上的問題。《法華經》說:只有真正體證到諸法實相的佛與佛,才能了達一切法的性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末、究竟。爲什麼會有因果的必然性?什麼是因緣?什麼是果報?什麼是本末?什麼是究竟?這些都必須了達實相以後,才能明白體證。一般凡夫的智慧是不可能瞭解的,因爲不悟實相,還在無知無明中,難以明白一切法的空寂性與因果事相的緣起相。

所以,空寂與緣起相,無不是如實的。但這是非凡愚的亂相、亂識所得, 必須離戲論的虛誑妄取相,那就非「空無所得」不可。

空寂是講寂滅法性,緣起相是講一切法的現相。無論是體上的空寂性,還是相上的一切緣起法,其實都是如實的。今天之所以會緣起緣生一切現象,都有它的內涵及道理,有它的因果必然性,這些都是非常如實的,只是我們不瞭解而已!但是這個如實相,不是凡愚眾生的亂相、亂識所能得到的。必須打破這一種戲論的虛誑妄取相,才能明白它的如實性。只有用"空無所得"來破除我們的戲論執著。

你執取在實有自性的亂相裡面,就看不到、體會不到。空無所得就是在 破除我們有所得、有所執取的心。達到空無所得並不簡單,因爲我們都在實 有感的執取裡,要打破這一種執取的心態,達到空無所得,也是要有內涵條 件的。

所以,經論所說的實相,每側重於如實空性、無性。

經論中談到所謂的實相、實性,重點就在闡揚這個空性、無性。空與無同樣都是對實有的否定,都是在破除一切實有感,這是從否定的角度來闡揚一切法內涵的實質。也就是說,沒有實在性,所以說它是空性,是無性,這是在闡揚眞相、實相的道理。

要見性相、空有無礙的如實相,請先透此「都無所得」一關——迷悟的 關鍵所在。

要真正了達性相無礙、空有無礙、徹見如實的寂滅法性、首先要透過「都無所得」這一關。這一關是迷和悟的關鍵,也是從凡入聖的關鍵!眾生要見法入法的關鍵就在這裡。只要透過這一關,就可以見法而了達實相,進入聖

流。沒有透過這一關,依然是凡夫俗子。怎樣打破這一關,怎樣破除我們對 萬法包括自己身心實有感的執著,這是至關重要的。

由此可見明白般若的空慧的重要性。只有開發了般若空慧,才能真正突破空無所得這一關,而對一切不再染著。導師講法真是次第分明,開頭就點出這個重點:什麼是迷悟的關鍵?什麼是凡聖的關鍵?要真正的從迷到悟、從凡入聖,第一關就是要破實有的自性見,進入所謂"空無所得"的體驗。《般若經》要闡述的第一個重點也在這裡。

實相——約理性邊說,是空還是有?《中論》說:『空則不可說,非空不可說,共不共叵說,但以假名說』。實相非凡常的思想,世俗的語言可表達,這如何可以說是空是有,更因此而諍論?

所謂實相,本來就不是我們一般的思想和世俗的語言可以表達的。說空 說有都是用語言表達的方式,語言本身就不能表達實相。我們卻不但說空說 有,還在執著空有的實在性,進而起"是空對還是有對"的無謂的諍論。

然而,實相非離一切而別有實體,所以不應離文字而說實相。

離開萬法(包括我們生命身心)以外,沒有另一個所謂實相的實體可尋,沒有一個叫「實相」的東西,所以不應該離文字而說實相。就在一切法的現象中,在語言表達中,在身心生命的功能展現中……,也就是在一切法的當下去明白實相,而不是離開萬法來說實相。實相不是虛無縹緲的,不是不可知不可知的,那些只是在形容實相。如果眞是虛無縹緲不可知的,我們又如何瞭解實相呢?

實相不是一切現象,所以經典上就用"非、無、空、離、異"這些否定的字眼,讓我們不要執著在現象上。實相雖然不是一切現象,但也不離一切現象。否則我們又從哪裡去體會真相呢?實相只是不能用語言表達罷了。但體會實相並不離開語言,不離開萬法。雖不是,但也不離(不即不離)。佛法講的就是在這些萬法的現象中,如何進一步去如實地體會實相。

其實只有一個問題:我們落在固有的執著及相對的思惟模式裡,所以看不到實相。如果離開了傳統的觀念,不再用固有的思惟模式看待萬法,而換一種角度去觀察,結果就不同了。其實還是不離開一切法的當下去觀察它,

只是用另外一個角度而已。

譬如:眾生看到人間的現象是生生滅滅的,而聖者看人間是不生不滅的,因爲凡聖看待事物的角度不同。凡夫因執著,看到的是幻相、亂相;聖者看到的是實相、眞相、不生不滅的寂滅法性。爲什麼同樣一個現象,所處的角度不同,就會產生兩種極端不同的感受和反應?爲什麼我們看到一切相會執著、貪愛、造業?而聖者看到一切都不會顚倒、執著、貪愛,不隨波逐流而如如不動?這就是智慧的問題。我們看人間是用世俗的智慧,所以是無明無知的,是顚倒執著的,因而愛取造業;而聖者看人間用的是般若實相慧,所以看到的是不生不滅的實相,他就不會執著愛染,因而超然自在。凡聖哪裡不同?凡夫沒有般若智慧,聖者具足般若的空慧,所以兩者看待事事物物的角度也就不同。我們今天要學的就是如何像聖者那樣具足般若的空慧,從而超然地看待一切法。

由上可知,不是萬法的現象有問題,而是我們的觀念認知有問題。佛陀悟道以後跟我們一樣,仍然生活在人間,弘法四十九年,一樣有五蘊六處的功能,眼耳鼻舌身意同樣會觸到外面的色聲香味觸法,他爲什麼不執著,能慈悲利益一切眾生而自身不污染、不造業?差別在哪裡?就是由於認知不同,智慧不同,看到的眞相也不同。所以,實相非離一切而別有實體,不應離文字而說實相,也不應離萬法而談實相。

同時,不假藉言說,更無法引導衆生離執而契入,所以「不壞假名而說 法性」,即不妨以「有」、「空」去表示他。

因此,說法還是要藉著世俗的語言,大家約定俗成,以慣用的語言來表達,才能明白它的意義。如果不用世俗的語言,很難聽得懂。我也是透過大家瞭解的方式,引導大家到某個方向去,好比"以指指月",雖然不是在看手指,但是順著手指的方向就可以看到月亮。真正的實相就在我們的生命中,就在萬法中。但是由於我們不瞭解實相,被外相迷惑了,被錯誤的知見迷惑了,做了很多錯誤顚倒的行為,造了很多業,痛苦煩惱才會隨之而來。

一旦開發了般若的智慧,就可以從不同的角度來觀察人間萬法,包括自己的生命。當我們看到真相時,就知道還是不離現象而體悟真相的。所以導

師說: "不假藉言說,更無法引導眾生離執而契入"。還是要用語言來方便的表達,所以"不壞假名,而說法性"。不需要破壞人間的共見,不需要破壞語言模式,雖是假名施設,還是可以用它來說明法的實相,說明法的寂滅性,讓你們也透過這樣的表達而瞭解眞相。所以,說有說空只是一個表達的方法。大家看到人間的萬法叫"有",我們也說"有"。接著進一步表明:這個"有"是什麼樣的有?是什麼原因而有?最後否定它的實在性,用一個"空"字來表明它的表相與內涵的差別。這就是透過語言文字來表達的,所以不妨以"有、空"來表示它。

《中論》說:『一切實非實,亦實亦非實,非實非非實,是名諸佛法』。

《中論》的這個偈子意思是說:我們看到的一切法都認爲是實在的,其實並不是真的實在的,也不是真的不實在的。佛法就是用這樣的表達方式,一層一層地突破。當眾生執著"有"時,佛法就告訴我們,這個"有"其實不是真的有。那麼,我們往往就會偏向另一邊而執著在"空",以爲"空"是什麼都沒有。那又錯了!"空"不是什麼都沒有,不是否定一切現象的緣起性,只是在否定實有性。如果眾生執著"空"是沒有,佛法就會善巧的一步一步的破除我們的執著和邪見:空不是沒有——非非有,非非實。這樣進一步地突破,慢慢地提升,讓我們具備正確的觀念來判斷萬法。

當我們明白自己在慣性中,執著在相對的兩端的觀念時,就會用一種全新的佛法的思惟模式,來觀察萬象及自己的身心,這才逐步知道自己過錯在何處,明白自己過去是如何執著的,原來在哪裡跌倒,自然就會在哪裡爬起來。就會漸漸超越過去固有的思惟模式,用另外一個嶄新的角度來觀察萬法,這樣就有機會見到實相了。

末句,或譯「諸法之實相」。衆生的不能徹悟實相,病根在執有我法的 自性;

看到一切相爲什麼不能瞭解眞相而生起執著?我們的病根在哪裡?導師 指出:病根在執有我法的自性。也就是對一切法產生了實有感的執著。這就 是眾生最根本的癥結所在!

我們之所以貪愛執取,與人爭鬥,都是因爲感到一切法是實在的。譬如

我們都知道冰塊融化會變成水,當冰塊融化了,自然不會痛苦煩惱。因爲瞭解眞相:冰塊雖然有,但是條件變化(溫度升高)時就會融化。此外,當你看到樹葉由翠綠變枯黃而掉落,原本漂亮的鮮花枯萎凋謝,你無動於衷,不會感到痛苦。因爲那是自然的,鮮花本來就會凋謝,樹葉也會枯黃掉落,每天掃的落葉不知掃了多少回,也不會痛苦。可是如果我們的親人死了,你會受不了。因爲你認爲他跟樹葉和冰塊不一樣,是很實在的、不變的,不應該死(變壞滅去)。面對自己的死亡,更加害怕,更苦、更受不了,因爲都當做實在的了。

我的財產、名利、家、國家,我的……,都很實在!當這些變化時,你就受不了。爲什麼會這樣?這就是執著在實有感裡,這個叫自性見。就是潛在我們的思惟模式裡,慣有的很深的一個實有感的觀念——希望它永遠保存,這就叫自性見。因爲有了自性見,看人間的一切萬法就不一樣了,都認爲是實在的。

十八歲的少年很英俊瀟灑,二十多歲正當時,到七、八十歲時一樣不一樣?那個皺紋可以夾死蚊子。十八歲的姑娘很漂亮,二十多歲正像鮮花盛開一樣,但是到七、八十歲變成老太婆時你還愛不愛?我們每天要莊嚴佛土,要化妝塗粉擦胭脂,穿漂亮的衣服顯得有生氣不老,希望的就是永遠保持年輕漂亮不變。希望不變不老不死,我們每天所做的一切是不是自性見在作祟?

現在研究有機的食物,認為吃有機的沒有農藥,可以多活幾年,希望永遠不會老不會死,存在不變,但是有這樣的可能性嗎?我們的自性見在意識裡面有多深,我們不知道!所以首先要發現自性見,要慢慢去體會。如果真的打破了自性見,就明白人間一切的無常變化,本來就是正常的。可是我們希望它不要變,在希望兒子快點長大的同時,卻希望自己不要老,然後事業蓬勃發展,財產越來越多,這是不可能的事。人總是活在這種矛盾中。年輕時拚搏,即使拚搏到一切都有了,但是時光瞬間就過去了,要面對的是老病死。所以,要明白:我們的病根在執有我法的自性,這個自性就是永恆不變性。

所以見色聞聲時,總以為色聲的本質是這樣的,確實是這樣的,自己是 這樣的。 這幾句話很平凡,其實就在講自性見。我們看到外面一切形形色色的萬 法,聽到一切外在的聲音,以爲萬法本質如此(本性),確實如此(實性), 它自己本來如此,沒有原因而有(自性),這就是實有感自性見!

由於這一根本的執見,即為生死根本。

談到生死的根本,一般人會有多樣的講法。但是導師指出,其實真正的 生死根本就是我見我執。不破除我見我執的實有感自性見,生死輪迴絕對不 會斷,因執取不斷故!我們的意識產生執取以後叫有取識,有取識的力量非 常堅固,這個身體壞了,還要去執取新的身體,這就是生死輪迴的動力。由 於我們過去生本來就執著才來輪迴的,所以我們的意識在出生時就有很強的 執取,叫有取識。

怎樣才能破除有取識?由於我們觀念、知見、認同的問題,就會產生一種執著的慣性。要突破這種慣性,就要有真知灼見者即真正見法悟道的人,來幫助我們瞭解真相,讓我們的思惟模式有所突破,否則很難破除有取識。

誰是真知灼見者?佛陀。他悟道見法明白真相了,才指導我們。我們每一個人只要跟隨著他的腳步,隨著他體證的方法,同樣可以體會得到,因爲真理本來就是這樣。幾千年來,祖師們代代相傳,使正法久住世間,我們今天才有緣聽到這些法。在理所當然地感動佛陀的偉大及祖師們辛苦的同時,我們要思惟:佛陀是如何見法悟道而超越的,我們只要隨著他的方法,也同樣可以見法悟道而超越,這才是佛法真實的作用。再進一步深思我們今天聽的,是不是佛陀體悟而代代相傳的沒有變質的法?因爲只有依止佛陀覺證傳布的原汁原味的佛法而修行,我們才能有受用。

很多人(包括外道)藉助他們體會的,說這個是佛陀體會的,也用"如是我聞"來迷惑眾生。所以,我們今天聽到的是不是真正的佛法,這還是一個問題!印度是佛法的發源地,可是在一千七百年時,卻在印度滅了!原因何在?因爲變質了!佛陀時代,很多弟子親近佛陀,包括很多的外道和俗家居士,有的剛見到佛陀,在佛陀開示的當下就會見法,從而歸依三寶,真正的隨佛修學,出家悟道的有很多。我們現在爲什麼不能?我們現在普遍聽的、學的、信仰的,是真正佛法的精髓環是已經變質的沒有真實內涵的佛法?就

像鮮奶中加了很多水,看起來是白白的,但是喝起來卻沒有奶的味道。爲什麼今天很多人修學佛法卻不能解脫?問題在於我們無法抉擇這個法是否原味而正確。

我們爲什麼要解脫?因爲有生死大苦!要解決生死的大苦就要找到原因。譬如要想病好,首先要知道病因,如果生病的原因沒有找對,或者用錯了藥,都不能醫好病。同樣如此,要解決生死問題,一定要找出生死的根本原因來。所以,導師在開始講經題時就已點出重點:我們生死的根本就是這個執見、實有感、自性見、執著,也就是我執我見的根本。這是第一個要明白的。因此,不管任何一個宗派都不會反對破我法二執,只有破除了我法二執才能究竟解脫!何謂我法二執?執在何處?就是實有感的自性見。這就是生死的根本!先把這個根本找出來,否則無處下手。

所以,經中所說的實相,處處說非有,說自性不可得。

這句話很重要。很多的經論都在談實相,爲了讓你明白真相,說到實相,就處處說非有。我前面曾提到: "非、無、空、不"都是從否定面來說一切 "有"的現象本身不是真的。"非"就是在否定它的實有,說自性不可得。也就是根本就不存在永恆不變性、實在性的事物。

我們要瞭解真相,其實真相就在我們的生命中,就在萬法中,只是我們不知道而已。我們執著萬法與身心是永恆不變的,是實在的,即使知道這個身體一定會壞,還認爲有一個"我"來來去去,永恆不變,這一生結束,還會再來投胎,還有一個"我"。其實那個大我、靈魂、來去自如的、永恆不變的就是自性見。所以,爲什麼說非有?非有的"非"就是否定。如果你認爲這個"有"是實在的,那就錯了。只有真正明白原先的執著實有是錯誤的執見時,才能超越對實有感的執著。

我們習慣於執著萬法的實在性,所以佛法從否定萬法的實在性,才讓我們觀察到它生滅無常的變化,而無常其實就是常性不可得。常性就是永恆性、實有性、自性。既然常性不可得,也就是永恆性、實有性、自性不可得,不可得就是空。所以導師指出:在很多的經文中,用否定的形式——非有、自性不可得、離、不,目的就是要讓我們超越對現象的執著,而瞭解眞相。

本經也說: 『凡所有相,皆是虚妄;若見諸相非相,則見如來』。

我們看到的都以爲是眞實不變的,而《金剛經》告訴我們:凡所有相,皆是虛妄。你所看到的都是虛幻假有的,是生滅無常刹那變化的,不要把它當作永恆不變的眞實的。若見諸相非相,則見如來。如果知道一切相的非實,不是眞正的相,就知道實相是什麼了。如果能從否定面產生眞知灼見,看到它的眞相,那麼你就是如來,你就見法悟法,眞正的超越而不再執著了。這句話很重要!

如何見諸相非相?也就是如何瞭解一切相的虛妄非實?實相雖非一切相而不離一切相,雖然不能用語言來表達,但又不離現象和語言。用"非、無自性、不",是從否定面讓我們逐步看到它非實無自性的眞相,如果是實在的就不會變。但是我們觀察一切法,哪一法是刹那不變的!我們每天見面看起來都一樣,不覺得有什麼變化,看到桌子和一切法都一樣。現在的科學比較進步,從醫學上就知道,細胞的新陳代謝刹那刹那都在變化,聽說一秒鐘有十萬個細胞在新陳代謝(生滅變化)。桌子雖然是硬梆梆的,看起來不會壞,如果用幾千倍、幾萬倍的放大鏡去看,桌子有很多空隙,它還是刹那在變。我們比較容易瞭解身心的變化,孩子會變成青年,青年會變成中年,中年會變成老人,老人會死,這種變化都看得出來。但是我們總是覺得有一個不變的心靈吧!我們的心意識真的不變嗎?我們執著於心,以爲能知能覺的那個就是不變的心,這也是認知上的錯誤。

其實心識的變化很大,早上想的,下午就不一樣了;早上還很快樂的,下午就苦得要命;今天遇到好的因緣,就會感到幸福快樂;明天逆境一來就苦得不得了。那個心靈什麼時候停止過!早上喜歡吃甜的,下午喜歡吃鹹的。心靈時時刻刻都在剎那變化,不會停止,一秒鐘就可以發生很多的變化。我們的執著也都是在時時刻刻剎那剎那變化著。

不管是物質還是心靈,沒有一法是永恆不變的!我們就在生滅變化的狀態中觀察它,當我們能明白它在刹那刹那變化時,就能否定它的永恆性實有性。所以,佛陀不是作推理的想像,而是用事實作依據,讓我們在生滅無常的現象中,在當下的事實中去觀察我們的五蘊身心和一切法的現象,是不是都在無常生滅變化著。我們要破除自性見,因爲這是生死的根本,但是從哪

裡破?就從生滅的現象中,才能瞭解它不可能是常的。本經也說:『凡所有相,皆是虛妄;若見諸相非相,則見如來』。佛法就是讓我們在現實現象的當下,在無常的生滅變化中去觀察瞭解它的眞相:常不可得、自性不可得、我不可得。唯有這樣,才能破除實有感的自性見。

高揚此實相無相的教說,尊為「不二解脫之門」。即是說:實相非空非有, 而在「寄言離執」的教意說,實相是順於「空」的:但不要忘卻「為可度衆 生說是畢竟空」!

實相是無相的,它不是我們所看到的幻相,所以要體會到真正的實相無相,的確要從相上去破除對它的實有感的執著。這種實相無相的教說,在佛門中叫做"不二解脫之門"。意思是說:真正的實相不是講空講有可以瞭解的,語言文字的空有還是相對的兩邊,實相是離開相對的兩邊的執著——絕待,不是真正的叫有,也不是真正的叫空。但"寄言離執"的教意,還是比較傾向於與空相應的。也就是說,雖然不能用有和空來代表它,但是講到實相時,畢竟與空這一邊比較相應。只是不要忘記,雖然講空,不是有一個真正的空法,這是爲度化可度眾生而說畢竟空的!

講畢竟空還是方便,不要聽到畢竟空,就執著有一個畢竟空的實體,執著在空義或空相。因爲很多人聽了空義,就執著於空,以爲空在破一切,否定一切,什麼都沒有了,變成斷滅了。有了這種空執簡直就沒救了!爲什麼?以空義還能破除眾生對"有"的執著;可是,執著在"空"的人就沒藥可醫了。佛說"空",是讓我們離開對"有"的執著,如果再偏執在空,難道再爲我們說有嗎?眾生本來就執著在實有啊!

因此,一定要徹底明白空的眞相。如果對空義不能徹底明白,就很容易執著在空上,錯解爲"空"是斷滅,什麼都沒有,這不是眞正的空義。眞正的空義就在一切法有的當下,知道它的非實無自性。所以空不是斷滅,萬法不能空,不能沒有。正由於空(無自性)才能成立萬法,成立因果法則。這樣的空與有就沒有矛盾,不是相對的兩邊,不二解脫之門也正含此意。即有即空,有的當下即是空,不離有而空。明白空義的眞正內涵,就不會被空的觀念迷惑了,就不會執著在空,以爲空是什麼都沒有。空不是在破有,空是在破除對有的現象實在性的執著。有的一切法不能破,因爲緣起故,緣生緣

滅的現象怎麼能破呢?

真正的般若空義不是在否定萬法,反而是成立萬法的因緣果報條件。如果把空解釋成與有相對的空,那是不懂空義。空就在講有的當下非實如幻無自性,是在破自性的執著,不是在否定萬法。這也是中觀所談的空義。很多人不瞭解空的真相,錯解《中觀》,以爲空就是什麼都沒有,以爲空是在破除萬法,把空當成斷滅,這是錯解了空義,這就是學空的人因不明空義而產生的弊端弊病。於是有人就出來破,說空不了義。

空義本身並沒有問題,是有些人所體認的空義有問題,不知道空是在成立萬法,"空"與"有"並不是相對的兩邊。他們把空解釋錯了,造成了弊端弊病,所以後面才有人來否定這個空義。在佛法歷史的演變中之所以存在空、有的諍論,是因爲對空義沒有確切瞭解而引申出來的問題。不是《中觀》的空義有問題,這點大家要明白。

我們學空,學《般若經》的空,一定要把空的正義搞清楚。但是要把空義講得非常清楚確實不容易,只有導師的理論能把空義、中觀的空義、般若的空義講得徹底清楚明白而沒有障礙,這也就是我們要用這本講義的原因。這裡講到畢竟空,也是爲度可度的眾生而說的,還是方便善巧,不要執著有一個實在的畢竟空。

有人說:實相是客觀真理,非佛作亦非餘人作,是般若所證的。有人說: 實相為超越能所的——絕對的主觀真心,即心自性。

導師說"有人說":實相是客觀眞理,不是主觀的產物,不是你主觀的認同而已,它本來就存在的,是客觀的,不是佛來創造的,也不是哪一個人來創造的,是我們從般若的智慧所體證到的,眞理本來就這樣。這是法爾如是的,一切的因緣果報隨著因緣就是這樣。所以說是客觀的眞理,這個實相只是法爾如是的、本來如此的一個理則。

有人從另外一個角度說:實相是我們超越了能所相對的觀念,也就是絕對的主觀真心(即心自性)。以爲我們有一個能邊的主觀,它是真心不變的,這就是心的自性。實相在這裡就變成主觀的真心了。

這裡的"有人說",其實就是某一宗、某一派或是某個體系理論的講法,

導師沒有指出誰說的,因爲這樣會得罪人。

依《智論》說:『觀是一邊,緣是一邊,離此二邊說中道』。離此客觀的 真理與絕待的真心,才能與實相相應。

龍樹菩薩在其論著《大智度論》中說:觀是一邊,緣是一邊,離此二邊 說中道。他的《中論》同樣強調中道,離兩邊名中道。什麼是兩邊?能是一 邊,所是一邊;有是一邊,無是一邊;善是一邊,惡是一邊……,離開這些 兩邊才叫中道。眾生的觀念都在兩邊相對的思維模式裡,只有超越兩邊的思 想,才是真正的中道。離此客觀的真理與絕待的真心,才能與實相相應。

什麼是實相?如果你認為它是真實客觀的存在,那還是實有的觀念;如果只是真心的顯現,那還是能邊的作用。離能所兩邊名中道,不要執著在現象的理體,也不要執著在心的作用上,這叫離兩邊。一定要超越能所相對,才能真正體會到什麼是實相。

實相,在論理的說明上,是般若所證的,所以每被想像為「所」邊。

先在理論上說明什麼是實相,待我們有了般若智慧,就能證到了。但要注意,凡有言說都不是實相,只要是言說,就能找出它的盲點。譬如般若是我們的智慧,是能邊;般若所證所悟的實相應該在所邊。這樣的解釋,無形中就分成能所了。因爲這樣的理論,在說明上我們很容易以爲就是這樣。這就是解釋上會產生的盲點,但是不得已的解釋是一定要的。

同時,在定慧的修持上,即心離執而契入,所以每被倒執為「能」邊。

我們在實際的定慧等持的修行上用功,就在心靈上超越執著而契入時, 以爲這邊心超越了,這是能邊的功能,所以就會被倒執爲能邊。

其實,不落能所,更有什麼「所證」與「真心」可說!

真正明白實相是超越能所的,超越能所時還有一個叫所證的實相嗎?如果有一個所證的實相,那就變成實有了,這不叫實相。如果有一個能知的真心,那也不能真正體會到實相。導師這幾句話很重要!真正證入實相沒有能所。沒有所證與能證。這時還有什麼可談!那叫離言的實相。但是我們今天在解釋它,要讓大家有一分明白,有一個入處,那就要靠語言。只要有語言

就能找出能所,只要有言說的都可以破。

我們今天在這裡說法還是方便,不得不用。因爲不用,大家不知道,沒 有方向目標。知道方向目標後,體會到了,就不會執著在這個語言了。所以 說過河時需要船,過了河到彼岸時,就不要背著那個度你過河的船走了,那 會變成負擔。今天你學到的、聽到的法,那也只是過河的一個方便的工具而 已,真正體悟到實相時,這些都要放下。法尚應捨,何況非法?表明所有的 語言都是假名說、方便說。

B、觀照般若:再作三節解說:凡、外、小智之料簡:

把觀照般若分三個主題來談: "凡"就是凡夫; "外"就是外道; "小智"就是聲聞的二乘行者。

一、世間凡夫也各有智慧,如文學的創作,藝術的優美,哲學與科學的 昌明,以及政治、經濟等一切,都是智慧的結晶:沒有智慧,就不會有這些 建樹。但這是世間的,利害參半的。如飛機的發明,在交通便利上,是有益 人群的:但用它來作戰,就有害了。常人所有的「俗智俗慧」,偏於事相的, 含有雜染的,不能說是般若。

凡夫的智慧不是真正的般若。因爲有雜染,不是純善的,可能對人間有 利益,也可能對人間有副作用及傷害,所以不能認爲是真正的般若。世上很 多有成就的人,不管藝術、技術、發明,包括政治家、經濟家,總是對人間 有一些貢獻的。這些人也很有智慧,但這還是世間的俗智俗慧,不是超越人 間的出世的智慧,所以不是完美、完善的。

二、外道也有他們的智慧,像印度的婆羅門,西歐的基督教等。他們的智慧,以人間為醜惡的,痛苦的,要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善,持戒,禱告,念誦,修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」,如尺蠖的取一捨一,沒有解脫的可能,不能說是般若。

這是對佛教以外的宗教的批判。佛教以外的宗教叫外道,外道兩個字沒有侮辱輕視的意思,只是表達有內外的不同。佛教叫內道,內道以外的叫外道,只是名稱的稱呼而已。譬如說婆羅門或者基督教,在台灣島內早期經濟還沒有發展以前,基督教還來救濟我們,發放奶粉等很多的救濟品。他們也

做慈善,也講慈悲關愛人間。他們對所謂的主或上帝的那種虔誠敬愛,展現 的也是一種美德。

像印度的婆羅門修苦行、禪定,有的禪定功夫非常好,非常有定力,甚至有四禪八定的功夫。外道的修行也很感人,境界也很高。但導師指出:這些跟解脫沒有關係!佛法講的解脫是超越三界的束縛,超越生死輪迴的。不是厭離人間的苦難,到天國去享福,或是到某一個地方去永遠的安樂,這個還在三界內。佛法講六道,六道中包括天道。如果我們行十善的慈悲喜捨,可以往生天國,這本來就在因緣果報的範圍之內。持五戒不失人身,行十善將來就有福報,這是人天共法的部分。所以,外道的智慧可以利益人間,但還是屬於福報的範圍,還在三界中,還是要受報。而佛法講超越,講智慧實相,就是要超越三界的束縛,不再輪迴生死,不一樣啊!

外道的智慧認為:人間是醜陋的、痛苦的,所以希望未來生到美妙的、安樂的天國。他們一樣會行善、持戒、禱告、念誦、祈求、修禪定,這是人天法。佛法講的五乘共法中就包括人天法,人天法跟外道是共法。那麼,佛法的不共在哪裡?就在三個次第——聲聞、緣覺及菩薩。這三個次第是超越人天法的,屬於解脫道到菩薩道,這才是佛法真正要解脫超越的地方!

因此,真正能超越三界的智慧,就是般若的空慧,這才是了達實相的智慧。希求離此生彼的智慧還是屬於邪智邪慧,不是真正的智慧。就同尺蠖(樹上一種小蟲)一樣,放掉一邊時,就會執取另一邊。就像猴子攀枝一樣,要放掉一隻手以前,另一隻手一定要有所攀著。也就是說,你放棄了這邊的煩惱痛苦,而求取另一邊的安養極樂。那種感覺其實就是放一邊、取一邊,這邊想要離開,那邊又執著了。這樣還是沒有真正的放!沒有真正的超越!只是離開惡的,執著善的,還是執著在一邊。

佛法真正的般若智慧是兩邊都不執著,是超越兩邊的執著名為中道。法 尚應捨,何況非法?惡的要捨,真正證入空性時,連善的也要捨。否則,你 還會執著。但是在人間的淨化過程中,我們總是告訴你:惡的要先捨,要行 善。真正證入空性時,善的也不能執著,所以外道的智慧不是真正的般若。

三、二乘行者得無我我所慧,解脫生死,可以稱為般若;但也不是《般

若經》所說的般若。

聲聞、緣覺、辟支佛,他們從諸行的無常可以體會到諸法的無我,當超 越了我和我所的執著,就轉凡入聖而解脫生死,超越三界,可以稱爲般若。 但與《般若經》、《金剛經》、《心經》講的般若還是有一點差別。

大乘的諸法實相慧,要有大悲方便助成的;

這是菩薩與聲聞緣覺不同的地方。眞正的般若實相慧,一定要有大悲心來助成。聲聞體證到了無我無我所就不執著而超越了,就會證入涅槃,不再來生死輪迴了。菩薩卻不同,即使體證到無生法忍的八地菩薩,也會忍而不證,過門而不入。因爲他已體證到了法的實相,對生死就不再恐懼了,同時也不會安住在涅槃。他瞭解緣起法的必然理則,明白生命的如幻性,所以不畏生死,不住涅槃。由於不忍看到眾生輪迴之苦,爲度化一切眾生,而願意生生世世以大悲心來緣苦眾生,利益一切眾生,甚至無量劫的生死輪迴也毫不猶豫。這就是大悲心,也就是菩薩和聲聞不同的地方!

真正的大乘實相的智慧,一定是大悲心來助成的,不是我個人解脫就好了。這也就是我們在批評聲聞跟菩薩不同的地方,菩提心、大悲願、般若空慧,叫大乘三要,這三個條件缺一不可,這才是真正的大乘的思想,菩薩道的思想。

真正要表達大乘是不能離開這三大原則的。離開這三大原則,只是假名大乘,而不是真大乘。如果要究竟成佛,就要有菩薩的大悲心,願意生生世世利益一切眾生,同時來圓成自己。但是一定要有般若的空慧,才有條件來去自如。不然我們憑什麼說要來就來?憑什麼生生世世在輪迴中不會沉沒?憑什麼不會被水溺亡?條件就是般若空慧。以般若空慧瞭解眞相,你才不會被迷惑,才能真正發起菩薩的大悲願!所以導師點出這個重點:大乘的諸法實相慧,要有大悲方便助成。這句話我們要明白!

悲智不二的般若,決非二乘的「偏智偏慧」可比。

我們從這幾句話也可以瞭解,導師雖然同情聲聞,但是他真正讚歎推廣 的還是菩薩道。菩薩道是悲智不二的,般若就是智慧,大悲心就是慈悲。慈 悲與智慧是不二的、平行的、相輔相成的,絕對不是偏智偏慧自了就好。

離此三種,菩薩大悲相應的平等大慧,才是般若。

般若是悲智不二的,菩薩一定要有與大悲相應的平等大慧,才是真正的菩薩的般若。通過導師的闡述,我們對般若兩個字有了正確的瞭解。大家都在發菩薩心,但我們要明白,具備了這些條件才是真菩薩,不能空口說我要行菩薩道,我要生生世世來人間。如果連菩薩道的內容都不懂,條件也不具足,就是打妄想了。所以我們學法,一定要知道內容和條件,必須把這些條件充實了,才是真正的修行,才會受用,才是真正的菩薩發心。

空、般若、菩提之轉化:《智論》說:『般若是一法,隨機而異稱』。

空義、般若、菩提,這三個概念很容易混淆不清。爲此,導師就說明了 這三個主題:空、般若和菩提的關係,爲什麼有三個名字?是怎樣轉化的? 要瞭解這個過程。我們講般若時,般若本身就是一個法,在不同的因緣條件 下,可以用不同的名稱使用它。

如大乘行者從初抉擇觀察我法無性入門,所以名為空觀或空慧。

學大乘佛法菩薩道的人,剛開始對於我與法的執著自性,要怎麼樣去觀察才知道它的無自性,要從這裡下手,叫入門。在抉擇觀察我法無自性的過程,就名爲空觀或空慧。

譬如說,我們瞭解佛法講一切無常,講一切無我。在日常生活的行住坐 臥中,我們時時刻刻都要反觀自己內在的身心,觀察自己的造作,慢慢去體 會:是不是一切法無常?是不是空?是不是無我無自性?是不是真的我不可 得、法不可得、常不可得、實有性不可得?這樣抉擇觀察的過程,叫做空觀 或空慧,只是給它一個名字。

不過,這時的空慧還沒有成就:如真能徹悟諸法空相,就轉名般若:所以《智論》說:『未成就名空,已成就名般若』。般若到了究竟圓滿,即名為無上菩提。

因爲此時還沒有真正的見法悟入實相,還沒有成就真正的空慧,只是過程而已,所以叫空慧或空觀。哪一天你真的能徹底證悟到了諸法空相,真正 體會證入諸法實相時,那時就轉名般若,就是真正的般若了。學法觀察,還 沒有悟入以前,都叫空慧或空觀;悟到實相瞭解眞相了,叫般若。空觀空慧 與般若的差別:一個是未成就,一個是已成就,其實只是名稱不同。

當你見法了,就有可能證到八地菩薩。但是,這還是個過程,雖然你已經明白瞭解眞相實相了,有般若智慧了,但是還沒有圓滿,八地菩薩還要繼續向上。到眞正成佛了叫圓滿,成佛的圓滿也叫無上菩提。從空觀空慧到般若到無上菩提,這只是一個過程,隨著過程的次第不同,名字安立也不相同。

所以說:『因名般若,果名薩婆若』—— 一切種智。羅什說:薩婆若即 是老般若。

在因地還沒有成就以前叫般若;成就了一切種智(佛智)叫薩婆若,薩婆若就是一切種智即佛的智慧,鳩摩羅什把它叫做老般若, "老"字就是成熟成就的意思。

約始終淺深說,有此三名,實際即是一般若。如幼年名孩童,讀書即名學生,長大務農作工又名為農夫或工人。因此說:『般若是一法,隨機而異稱』。

從開始(淺)到最終(深)成就,在這個過程中有三個不同的名字,實際上都是同樣的意義——般若。如童年叫孩子,長大了讀書了叫學生,走向社會工作叫工人,種田的叫農夫。所以,同樣一個般若,隨機而異稱,只是過程不同,給它安立不同的名字而已。

般若、方便之同異:般若是智慧,方便也是智慧。《智論》比喻說:般若如金,方便如熟煉了的金,可作種種飾物。

我們以前講的"方便"是不了義,是不究竟的,只是暫時讓你滿足喜歡的,讓你能聽得懂而產生信心而已。先把你攝受進來,這叫易方便。這裡談的方便不是這個意思,是已經見法悟道,了達實相,建立真正的般若空慧,具足智慧時,引度眾生所用的善巧方便。這是已建立究竟義的內涵而後起用的方便。因爲我知道學佛的終極目標,在幫助你的過程中,會用適當的善巧讓你進來。然後引導你,像我一樣體會到究竟義,這樣的方便是有般若智慧的,是在見法、了達實相、明心見性後的善巧方便。而不是我根本不知道究竟的實相,跟大家一樣糊裡糊塗。

般若是從開始學法觀照到悟道成就的過程。方便是從悟道後到成佛,行菩薩道利益一切眾生,幫助眾生所用的善巧。這就是般若與方便不一樣的地方。學法的人都知道,爲了度眾生需要種種方便,如果沒有方便,就很難度化眾生。因爲眾生的境界不夠,體會不深,如果你和他講很深的法,他聽不懂,甚至會害怕。所以,我們要善用方便,要講他喜歡聽的,聽得進去的,先把他度進來再慢慢熏習,讓他慢慢地成熟成長。

般若與方便的相同處:般若是智慧,方便也是智慧。不同處:般若智就 像金子,方便智就如已煉得非常純熟的金子,可以製作種種不同的裝飾品, 也就是更加善巧的意思。

菩薩初以般若慧觀一切法空,如通達諸法空性,即能引發無方的巧用, 名為方便。經上說:『以無所得為方便』。

我們學菩薩、行菩薩道,就是要用般若的慧觀來觀察一切法的空性,有一天你真的通達了,體證到了諸法空性,引發內在的無方善巧妙用,那才真是智慧的妙用,這時才叫方便。經上說:以無所得爲方便。真正的空慧不會執著在實有自性的實有感。所以要以這種無所得的內涵作爲方便,才是真方便。如果我們講的方便法是滿足你的貪瞋癡,讓你喜歡而進來聽聽法,這樣能幫助你什麼?只是在滿足你的貪欲和我執!但這種現象在目前社會上很普遍。

舉個例子大家就會明白,比如有電話告訴你:你中獎了!中了多少多少,你只要繳百分之十五的稅金,就可以把這個獎金拿回去,但你要先把這個稅金寄過來。這種欺騙人的手法,明眼人一看就知道,電視上也經常披露。但是還是有人上當受騙,一騙就是幾個億,眾生真好騙,因爲都在滿足這個貪欲!

如果我告訴你:你們到我這邊來,我有無上大法,只要我一灌頂加持, 回去就不會老、病、死了。你來這邊求一求、拜一拜,回去就沒有災難,事 業就會順利,生意就會好,身體就會健康,孩子考大學就會實現第一志願, 你們都會相信。我們每年都要去點燈、消災、祈福,認爲這樣做今年會過得 安心一點,認爲花錢就可以消災嘛。每年過年的時候,不管是廟堂還是寺院, 人滿爲患,每個人都希望祈求一年平安。

如果我們心裡沒有這種欲望需求,會不會去求?爲什麼那個「生意」那麼好?因爲滿足眾生貪欲之故!而這裡講的方便,是"以無所得爲方便",不是滿足你的貪欲爲方便。當前的宗教界,不管佛教還是外道,只要會吸引人,「生意」就很好,信徒也非常多。如果用這裡所說的以無所得爲方便,你們知道會有什麼現象嗎?門前草深三尺,無人踩踏,雜草叢生,因爲信徒不多啊!

我們今天要聽到緣起法並不容易。如果我是做生意的,絕對不賣這個法,賣這個法絕對沒有生意,因爲不能滿足眾生的貪欲!因爲"以無所得爲方便",我要你們把我執放下,不要執著,告訴你一切法是虛幻的,不要在貪瞋癡裡面。如果你來我這邊拜拜,不能保證你回去一定平安的,這樣誰會來?其實真正達到平安是要具備條件的——內在不貪、不取、不瞋,這樣就能平安,不會上當被騙了,不會貪著色聲香味觸法了,不會把身體搞壞了。這是講真話,叫你以無所得爲方便,可是誰要學?

現在整個社會爲什麼在信仰中的人特別多,而講放下貪瞋癡我執的眞修行人卻很少?講眞話的人會告訴你:如果不超越貪瞋癡的執著,就一定要輪迴生死。但是也偏偏有人說:你來拜一拜、求一求、點一下燈,就沒有災難了。如果眞是這樣,我們這些放下人間一切佔有,放棄一切貪瞋癡煩惱執著的修行人都是笨蛋了!爲什麼今天談正法的沒有人要聽,談滿足眾生貪欲的到處都有,並且「生意」非常好?我們要深思。不過也有例外,像我們講堂「生意」就不錯,足見你們對佛法有了一定的正知見。

假使離了性空慧,方便也就不成其為方便了!

這句話很重要!什麼叫方便?沒有體證性空智慧,離開性空慧,那不叫方便,叫隨便!

所以,般若與方便,不一不異:般若側重於法空的體證;方便側重於救濟衆生的大行,即以便宜的方法利濟衆生。《智論》這樣說:『般若將入畢竟空,絕諸戲論;方便將出畢竟空,嚴土熟生』。

不一:般若是修學的過程,方便是善巧的妙用。不異:兩者同是修行的

過程,都是智慧的內容。般若是自己內在充實,修行觀照用功,自我超越到 體證法的過程;方便是體悟到眞理後利益眾生的過程,所以說不一又不異。《大 智度論》講的般若,是把我們帶進畢竟空的體驗裡,體驗實相空性,遠離一 切的戲論顚倒執著。所以我們要先得般若的智慧,才能見法見實相。

體證般若後,才方便將出畢竟空,就是從空出假,回到人間來,回到世俗的萬法中來莊嚴佛土——嚴土,成熟眾生——熟生,也就是行菩薩道來度化利益一切眾生。所以般若是前方便,帶我們去見實相。等你悟道見法了,回到人間來莊嚴佛土,利益一切眾生。

今天沒有般若就不能體證空性,不能斷我法二執,不能遠離顚倒的戲論。 等你有般若了,證悟明白了,才有力量到人間來利益一切眾生。般若就有這樣的功能:一個是自利,一個是利他。如此觀照,就是觀照般若。

C、文字般若:文字,指佛所說的一切言教。常人以書籍為文字,其實,文字不盡是書本的。書籍,是依色塵而假立的文字:但佛世卻是以音聲作文字。佛怎麼說,弟子即怎麼聽受。所以,佛經以名句文身而立,而名句文身是依聲假立的。

無論經論或善知識大德的注疏,以及祖師留給我們的指導,都不離文字。 書本上的文字有些還是依人的語音記錄下來的。譬如:佛陀的時代還沒有經 論文字的記載,佛怎麼說,弟子就怎麼聽。他們的記憶非常好,憑著記憶把 佛說的記下來。聽經法時,就記著經法的內容,叫持經者。他們可以把佛陀 說過的法重複的唱誦出來,完全一樣;講律時就記著戒律的內容,叫持律者。 他們也會讀誦出佛陀講的戒律,條條講得很清楚。後來慢慢的發明了文字, 才把佛陀講的法記錄下來變爲文字。所以,文字般若不單單指書籍上的文字, 也包括依音聲語言來假立的言教。

或者偏愛不立文字,以教義的鑽研為文字而加以呵斥,

過去禪宗講"不立文字,教外別傳",認爲文字會使人產生執著,叫你不要執著在文字相。如果偏愛不立文字,不去研究經論上的教義,你又如何知道佛法到底講的是什麼?

不知言說開示即是文字。凡能表顯意義,或正或反以使人理解的,都是

文字相。筆墨所寫的,口頭說的,以及做手勢,捉鼻子、豎拂、擎拳,那一樣不是文字!文字雖不即是實義,而到底因文字而入實義;如離卻文字,即 凡聖永隔!此處說的文字,指《大般若經》中的第九分。

即使是講話提示、點化啓發,其實還是不離文字。所有的開示、啓發、 點撥、揚眉豎目,都是文字。現在聾啞人打手語雖然沒有聲音,依然可以表 示思想意境的,所以還是文字。導師在這裡是要讓我們明白,不要偏離一邊, 以爲不要文字就可以解決問題。

雖然文字的當下不是眞正的實相,但通過種種文字及語言的表達,才能讓我們進一步體會到實相。今天如果沒有善知識留下的文字記錄或者語言的表達來開導我們,我們怎能學法見法悟道?一旦離開文字、語言、教義,就會凡聖永隔,眾生永遠是眾生,不可能進入聖流。這裡講的文字指《大般若經》的第九分即《金剛經》,其實就是講般若的經文。

初學般若,應先於文教聽聞、受持,以聞思慧為主。經合理的思考、明達,進而攝心以觀察緣起無自性,即觀照般若,以思修慧為主。如得離一切妄想戲論,現覺實相,即實相般若了。

初學佛法的人該從哪裡學起?應先從文教的聽聞、受持入手,以聞和思 爲主,也就是四預流支:親近善士、多聞熏習、如理思惟、法隨法行,這是 必經的過程。先在文義和教義上去聽聞,明白法義,明白我們眾生的生死根 本是什麼,也要明白用什麼方法能超越而解脫。得到正見後要思惟消化。你 今天聽師父講的,是師父的;從經典上看的,是經典上的,不能變成你自己 的。所以,當你看了、聽了,要經過思惟來消化。不但要聽聞,還要如理的 思惟,思惟明白確當通達了,你的內心就有思路了,這樣就變成你自己的思 惟模式了。再照這個方法體驗,在生活中去實踐到體證到,這就是聞、思、 修的過程。

因此,開始一定要上課聞法,建立正見,然後思惟消化明白,了然於心。 在生活中就能夠善用它,去觀察、證明是不是如此。證明到了,才真正知道 它是真的。如果今天學的法,不經過思惟消化,也不在生活中體驗,你怎麼 知道它是實在的還是虛幻的?所以一定要透過聞、思、修的過程:文字的熏 習進入到觀察階段,就是觀照般若,從文字般若進入觀照般若,觀照時就是 思和修。在生活中去觀察、觀照、實踐,如果真的體證到真相時,叫實相般 若。所以聞、思、修的過程就是文字般若到觀照般若到實相般若的過程。

這三者,同明般若而各有所重,如意在實相,即能所並寂而非名言思惟 可及。

這三者雖然同樣表明都是般若,但是各有偏重。如果目的是在了達實相證入空性,就一定要"能所並寂"即"能所俱泯"。這不是文字語言和思惟可以達到的,而是要體證才達到的,要能所並寂,也就是我們所講的身心脫落,能所都不現,那才是切實地體證到了空性。

如意在觀慧,即依境成觀,以離相無住的相應為宗。如意在文字,即重在安立二諦,抉擇空有。

如果目標在觀照般若,那就一定要依眼前所有的境界,也就是一切法的當下去觀察。要離相無住,慢慢在一切法的中間看到它的虛幻性,知道它的緣起無自性,明白萬法都是生滅非實、刹那不住的,這樣才能慢慢超越出來,不再執著,這是一個過程。

如果主要目的是在文字法義上的熏習,就要明白二諦——世俗諦與第一義諦。世俗諦是講現實萬法一切現象的生滅過程;第一義諦就是一切法的實相。怎樣瞭解世俗諦和第一義諦?這就要非常清楚地抉擇"空"和"有",知道有在講什麼,空在講什麼,這叫文字般若。

上課要建立的就是文字般若,瞭解什麼叫般若,什麼叫世俗有。現實萬法的當下叫世俗有,怎樣從世俗有去體證它的空性即第一義諦的實相。這些內容方法都要明白,要非常清楚地建立起這些觀念,這屬於文字般若。如果我們不上課,不把法義的次第內容釐清,就無法去實踐,那就只有在信仰等待救度裡。如果我們釐清了佛法就可以去實踐,可以在生活中去觀照。哪一天你明白證入了,你的身心真的是當下就解脫受用的!知道了這三個次第,我們才有修行真正的目標方向和方法,自己知道該怎麼走,該怎麼實踐,該怎麼樣去超越自己,見法而解脫!

我們學佛就要學習像佛陀一樣的解脫,自己如何成就做佛菩薩。不是只

有拜求佛菩薩,等佛菩薩救度,不是依賴他,求安慰和庇佑,而是每一個人都能成爲佛菩薩。這就要先建立文字般若,通過思惟觀察,在生活中去實踐,一一都能體會,都能證入,每一個人都有解脫的機會,達到真正的實相般若,才是學佛的目的與意義!

我一直強調,我的講法必須要有四個基本原則:第一、這個法有沒有根據?第二、有沒有充實的內容及次第?第三、有沒有方法驗證?第四、依這個方法,是不是絕對能證明?離開這四個法則,我們不說法。因此,我們今天要說的法:第一,要有根據;第二,要有內容;第三,要有方法,自己可以體會、證明;第四,用這個法去證明,每一個人都能證明得到!這一點是最重要的。

現在很多人學法依人不依法: "因為那是我的師父,那是大師,我跟著他就對了"。但是你能跟多久?如果他死了,天人永隔,你跟誰?我們要明白!世上哪有永遠不死的大師!學法要依法不依人,我們要學的是正見,要學佛陀傳下來的正法。這樣就可以依法自己修行,依法自己證驗真理。有人跟師父講:師父,我跟著你就對了。我說:錯了!你跟我,我跟誰?我死了你跟誰?應該要依法。

我上課說的法,你們要認真去體會,建立起正見,在你們的內心攝受了,當內心真的了然明白了,將來依這個法,同樣可以修行、覺悟、成佛,這樣學法才有意義!一定要注意:不要依賴,不要崇拜迷信!如果學法沒有必然的成果,我們學他幹什麼!如果我們只是信仰,覺得"可能、好像、大概,我依靠他就對了",這是糊塗啊!我們學法,就像學校上物理學、化學、醫學,它們都有各自的一套原理,要證明這一套原理是正確的,就要到實驗室去實驗,來證明這個公式。如果你經過了這樣的實驗,你對這個法就不疑!因爲照這個公式實驗,結果出來確實是這樣的,你就可以安心了。因爲那是必然的。

學法也要有這樣的精神和認知。你今天教我的法,我能不能去瞭解它的 正確性?如果沒有方法證明,我憑什麼要信!H₂O是水,你可以試試看,你只 要把兩個氫加上一個氧去實驗,一定變成水。佛法也一樣,講戒定慧、般若, 這是要有內涵的,要有實踐的方法跟程式,依照這個方法我真的能受用。學 法是不能偏離這幾個法則的,如果偏離了,學這個法幹什麼!

社會上很多人都去求明牌。譬如說有一萬人去求,總有三、五十個人中的吧?那三、五十個人每個月會去還願的。佛法不是這樣,真正的法有因果必然性!如果沒有把握體會到因果的必然性,那只是盲信,因爲不瞭解"必然"的道理。因會成爲果,一定有它的條件。

因此要知道:一切法的形成不是靠迷信、崇拜、信仰而來的,而是有它必然的條件,這就是緣起法的內容。懂得緣起的條件,才是智慧的抉擇。成菩薩成佛有沒有必然性?有!見法、悟法、入法有沒有必然性?有!解脫有沒有必然性?絕對有!我們講的法沒有迷信崇拜,都只是在闡述展現它的必然性而已。所以學法一定要有信心,如果你們能完整地聽完這門課,我相信你們對佛法至少會產生正信,也會把握到正確的方法。雖然我不敢保證你們能證阿羅漢或成八地菩薩,但是我絕對可以帶你們到正法門口,至於要不要進去,還要看你們自己的努力。

2、何名般若:為什麼稱為般若:在這一問題中,即決示出般若究竟指什麼:應該說:般若是實相:觀慧與文字,是約某種意義而說為般若的。如觀慧,因依之深入而能現覺實相——般若,所以也稱為般若。觀慧是因,實相是——非果之果,即是因得果名。

前面講了第一個問題,佛說的般若到底是什麼?這裡是第二個問題,爲 什麼稱爲般若?在說明第一個問題時,談到文字般若、觀照般若及實相般若。 般若其實本來是實相的意思,而觀慧與文字,是約某種意義而說爲般若的。 如觀照般若,我們是透過觀照才能發現實相,而真正體證實相即般若的。觀 慧的部分就是因,而體證的實相就是非果之果。因此,觀照般若是由所證的 果(般若實相)而得名爲觀照般若的。

又,實相不是所觀的,但觀慧卻緣相而間接的觀察他:為境而引生觀慧, 所以也可假說為從境——實相般若而名為般若。

觀照般若是由所證的果(般若實相)而得名的。雖然透過觀照而體證到 實相,但實相不是般若直接所緣的對象,所以說實相不是所觀的。但觀慧是 緣一切萬法的現象間接去體證到實相,也就是說從境而引生慧,所以可假說 為從境——實相般若而名為般若。

我們究竟在哪裡觀照?就在一切萬法的境相中,透過它去體證到實相。 我們所觀照的是一切萬法的境相,不是直接去觀照某一個實相的本身,所以 它是間接體會的,是從我們的身心,從我們對緣境的一切境相中,去瞭解發 現一切法的實相真相的。譬如:我們在觀照煩惱,透過觀察煩惱而瞭解實相, 不是直接體證實相或緣於實相去觀察,而是緣於一切法的境相,才能體證到 它的實相。

至於文字[,]約他的能詮實相[,]及藉此能詮教而起觀[,]得證實相——般若[,] 所以也就從所詮而名為般若[。]

文字相是能詮,透過文字我們才有方向、方法,文字是在詮釋實相,也 因爲藉此詮釋我們才能起觀照,最後才證得般若。所以從文字所詮的實相而 名爲般若。

般若,本是世間舊有的名詞,指智慧而言。但佛陀所要開示的,即正覺 現證的——能所不二的實相,本非世間「般若」的名義所能恰當,但又不能 不安立名言以化導衆生。

"般若"名為智慧,這是世間本來就有的語言文字。佛陀所要開示的是他自己現覺體證能所不二的實相。真正的實相並不是世間的語言文字和智慧能恰當表達的。因為世間的語言文字和智慧都是相對的兩邊,無法形容能所不二的實相般若。但是如果不安立這些文字名言,我們就無法化導一切眾生,所以這也是一種方便。

從由觀慧為方便而可能到達如實證知的意義說,還是採用「般若」一名。 不過,雖稱之為般若,而到底不很完備的,所以《智論》說:『般若定實相, 智慧淺薄,不可以稱』。

我們透過觀慧作爲善巧方便,從而真正體證實相即般若,從這個角度來看,還是採用般若一名。不過,雖然名爲般若,到底還不是很完備恰當圓滿的。所以《智論》說:「真正的般若是透達實相的智慧,而世俗的智慧比較淺薄,無法稱爲般若」。

3、般若何用:從般若是實相說,這是萬化的本性——一切法畢竟空故, 世出世法無不依緣而成立。這是迷悟的根源——衆生所以有迷有悟,凡夫所 以有内有外,聖人所以有大有小,有究竟有不究竟,皆由對於實相的迷悟淺 深而來,

第三個問題是般若有什麼用處?從般若是實相來說,這就是萬化的本性。所謂萬化是指一切萬法生滅變化,沒有實體,如幻如化。它的本性即實相就是畢竟空,畢竟空就是一切法的實相。無論是世間還是出世間,沒有一法不是依緣而成立的,這就叫緣起。緣起就是無自性,無自性就是空,也就是這裡所說的一切法畢竟空,畢竟空就是一切法的本性。我們能見聞覺知到的,能感受得到的,心靈能意會的一切都叫法,它們的本性都是畢竟空的。所以當我們說到空性或法性空寂時,用文字來表示就是畢竟空。

空性對一切法來說都是一樣的,所以也稱平等法性,沒有一法不是空寂,沒有一法不是畢竟空,這是萬化的本性(本來如此的法性)。任何一個現象或物質都是從因緣聚合而生起的,只要是緣起而有的都是條件的組合,都畢竟歸於滅,歸於空。所以萬化的本性就是畢竟空。無論世間還是出世間一切法都是依緣而立,只要依緣而立的都是空,所以叫「緣起性空」。

緣起性空這句話最重要!一切法的真相就是畢竟空,這是迷悟的根源! 眾生迷就迷在這個地方,聖人悟也悟在這個地方。能明白一切法從緣起而畢竟空的,是覺悟者;不清楚不明白緣起性空的,就是無明迷惑的凡夫眾生。 之所以有眾生的迷悟,凡夫的內外,聖人的大小,究竟不究竟,皆由於對實相的迷悟淺深而來。爲什麼有淺深?對空義即所謂實相(空性)體會深刻就比較究竟,體會比較膚淺,那就不究竟。

所以本經說:『一切賢聖皆以無為法而有差別』。

什麼是無爲法?就是空性實相。既是平等的無爲法,又何來的差別?因爲體悟的有深有淺。譬如說:體悟深的可能證四果阿羅漢,體悟淺的可能證初果。如果從大乘法來講,體悟深的可能到八地,體悟淺的可能是初地。體會的同樣都是無爲法,又稱爲性空或空性或畢竟空,而能體會的就是般若。

從般若是觀慧與實相相應慧說,可有二義:一、證真實以脫生死:一切

衆生,因不見性空如實相,所以依緣起因果而成為雜染的流轉。

般若是由觀慧來證入實相的。從實相慧的角度來說,首先,證眞實以脫生死:只要證入實相就可以超越生死了。眾生由於迷惑而不瞭解緣起的內容,沒有眞實體悟到性空如實相,不知眞正的實相空性的眞實內容。所以依緣起此有故彼有因果的必然性,有了前面的條件,就有後面的一切現象因果,造成所謂雜染的流轉。這就是緣起的流轉門:第一是無明,接著是無明緣行,行緣識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死,就是這樣的生死流轉不停。

由此可知眾生爲什麼生死流轉?根本原因在於無明無知,不瞭解緣起性空的如實相,不悟一切法的眞實空性,執一切法爲實在。所以隨著此有故彼有的因緣法則而雜染地流轉,落入生死的不息之流。如果明白一切法的實相,便不會染著貪愛造業,從而截斷生死的狂流。

要解脫生死, 必由空無我慧為方便。這觀慧, 或名正見, 或名正觀, 或名正思惟, 或名毘缽舍那, 或名般若。

要真正了生死得解脫,必定要有空無我慧,沒有空無我慧就不可能解脫。 什麼叫空無我慧?瞭解緣起,瞭解一切法無我非實如幻的實相的智慧。有了 這樣的空無我慧(般若慧),就能體證萬法的空性,才能超越生死。

我們要見法見實相,要了達無我,就要透過觀慧的修持。如果沒有觀照 的智慧就不可能了達。什麼叫觀慧?名字很多:正見、正觀、正思惟、毘缽 舍那、般若。名字雖然不同,內容和意義都一樣。

從有漏的聞思修慧,引發能所不二的般若,才能離煩惱而得解脫。

真正的實相是能所不二的,是法性空寂的,但是我們無法直接去體證, 只能從有漏的聞、思、修入手。聽聞善知識的說法,瞭解其內容和方法,透 過思惟消化變成自己的,待理路清楚後,在生活中落實於身心的觀察體驗。 在未覺悟以前,這些是屬於有漏的,要透過親近善士,多聞熏習,如理思惟, 法隨法行這樣的過程,不斷地一層一層地深入,照著真理法則開示的方法去 實踐證明。所以一定要透過聞、思、修的過程,從有漏引發無漏的能所不二 的般若,才能真正離煩惱而得解脫。 這裡有一個重點:修行不可能一下子就憑空超越,馬上體證到最高最超越的能所不二的境地。從來沒有悟過,你怎能體證!所以,一定要在有爲法裡透過有漏的思惟模式,慢慢體證到無漏的,從萬法的現象中去觀察透入而明白它內在的實相。

如果離開萬法包括我們的生命身心,離開一切我們能觀照的對象,能否體會到所謂無漏的能所不二的空性?不可能。也就是說真正的實相是萬法的內涵,並非離開萬法的一切現象而有一個實相可得。不是離開我們能緣的生命及所緣的外境一切,另有一個叫"空性"的東西。空性就在一切法的當下,在生命的當下,你要去觀察它的內涵本質,空性就在其中。並非離開萬法及生命的作用,別有一個叫空性或實相的東西。

如果不明白這一點,我們往往要離開一切法,去求形而上的實在的存在,這樣就與外道的我見神話一樣了,不可能體證到實相。如果明白了這個道理,修行就不會離開一切法,離開生活及身心的一切作用,就不會用其它的方式去修行了,這個很重要!

解脫道的觀慧,唯一是空無我慧,

這句話也很重要!我們要修行、觀照、體證、解脫而斷生死,唯有一條路,那就是空無我慧。眾生生死的根本是我執,那是從無明而產生的實有感的執著。不破我執我見,如何了生死?真正體證到空性實相,就知道是空無我,那個我執就破了。所以,唯一的方法路徑就是用空無我慧去觀察,能體證到的就是空性而無我的實相。

修行能夠把握住這幾個重點,就不會迷信崇拜依賴他力,不會等別人來 救你。你會很清楚,解脫只有一條路。你在無明中產生的我執、我見、造業、 貪愛的一切染著,就是實有感的我執!因爲不瞭解緣起如幻,不明白緣起的 萬法中根本沒有一個實在的我,所以就執著在實有感的我,才造業、有取、 執著。這個有取識就是我們生死輪迴的動力。要解脫,只有用空無我慧來觀 察而體證萬法的無我性,才能徹底把我執破掉。修行就是這麼簡單明了!

所以說:『離三解脫門,無道無果』。

三解脫門是空解脫門、無相解脫門、無願解脫門。離開三解脫門,無道

無果,根本不可能解脫!所以,三解脫門是唯一的道路:體證到空解脫門的人就破我執了,體證無相解脫門的人便不會有外緣,體證無願解脫門的人內在更不會有造作了。生死的根本是什麼?唯一的解脫方法是什麼?通過導師簡潔明瞭的講述和提示,我們基本都已明白。

二、導萬行以入智海:大乘般若的妙用,不僅為個人的生死解脫,而重 在利他的萬行。

大乘以般若導萬行以入智海,不僅爲自己解脫就好,看到無盡的眾生沈 淪在生死之苦中,利他的悲心、悲願就會油然而生。因爲只有般若空慧,才 能引導我們六度萬行。所以,大乘的六度以般若爲導,八正道以正見爲導。 如果沒有般若,就像沒有眼睛一樣,有了般若的空慧,我們所修的一切六度 萬行才是正確的。所以,真正大乘的般若妙用不是只有個人解脫而已,還可 以利益一切眾生。我們在六度萬行中會產生般若的妙用。布施、持戒、忍辱、 精進、禪定、般若是六度。行布施如果沒有般若的三輪體空,你的布施只是 人天善法的果報而已。如果加上般若的空慧,那就能三輪體空,就能真正見 法。

三輪體空的布施的意思是:沒有實在的我在布施,沒有實在的受布施的對象,沒有實在的布施之物品。三輪是指三個方面,體空是指沒有一個實在的體性,也就是性空。這樣就不會執著我布施了多少,計較我有多大功德。只要有般若空慧,就知道一切法的性空,布施者是性空,受施者也是性空,布施之物品也是性空,所以叫三輪體空。這樣你就不會執著實有。如果執著實有的布施者,就有我執;執著有受我布施的人,就是法執。如果你處處執著實有,我法二執都不破,怎麼能解脫?

布施如果沒有般若空慧爲導,你就會執著在實有的功德裡,這樣最多是 未來的人天福報,與解脫不相干。但是如果有了般若空慧,布施會破我執法 執,能達到空性的體證,就能解脫了。這就是要以般若導萬行以入智海,智 海就是佛菩薩的智慧。沒有般若就不可能體證到達真正的智海!

一般人修布施、持戒等,只能感人天善報,不能得解脫,不能積集為成 佛的資糧。 我們明白了這些道理,就不會執著我們所作的善行,因爲不執著才有真功德,才會破我執。所以,不是行善就好。一般人不瞭解,以爲只要參加慈善團體,做救度眾生的事業就是在行菩薩道。其實菩薩要以般若爲導,才能開發真正的般若智慧,也才能引導眾生走向解脫。不瞭解的人無論怎麼行善其實只在人天善報中。當然,你今天布施,未來際一定會有福報善報,但與解脫沒有關係。持戒也是一樣,要是沒有智慧,執著在戒的上面就被束縛了,以爲有功德,其實我執還是破不了。要見法悟道,一定要有般若空慧。可見般若的智慧有多重要!

聲聞行者解脫了生死,又缺乏利濟衆生的大行。菩薩綜合了智行與悲行, 以空慧得解脫:而即以大悲為本的無所得為大方便,策導萬行,普度衆生, 以此萬行的因華,莊嚴無上的佛果。

小乘的聲聞聖者解脫了就會證入涅槃,缺乏對眾生的慈悲和關懷。大乘菩薩道就不一樣,菩薩綜合了般若空慧的智行以及悲願悲行,所以雖然也是體證到般若空慧而解脫的,但不會因解脫就入涅槃。他不忍看到眾生苦,因爲自己曾經那麼苦,現在見法解脫了,看到眾生的苦非常不忍,自然會流露出大悲心。以此大悲心大悲願爲本,以空慧無所得作爲大方便而導向萬行,願生生世世來人間利益一切眾生。菩薩以此萬行爲因,莊嚴無上佛果,將來自然大成就即成佛,這就是菩薩道的重點。

有人問:證到阿羅漢就入涅槃了,大乘證入八地是不是也一樣入涅槃? 兩者同異在何處?同的是八地菩薩證到無生法忍,同樣是不動地,相當於四 果阿羅漢的不動地。不同的是菩薩有悲願,由於悲願故,不入涅槃,而以願 力生生世世來人間化導眾生。

很多人以為大乘就不要開悟解脫,其實不是。八地菩薩和阿羅漢一樣可以解脫,只是阿羅漢不再來了。菩薩的無生法忍有兩個解釋,一是對於無生法性的確認無疑;另一個解釋是忍而不證,好比是到家門口可以進去,但是他不進去,可以證入涅槃卻不入涅槃。因為他有悲心悲願,願意生生世世來人間利益眾生。所以不要以為我們修大乘的就不要證了,其實有般若智慧一樣可以證,只是不入實際而已,不是不能證,這一點我們要明白!

要般若通達法性空,方能攝導所修的大行而成佛。

學法開的智慧就是般若的智慧,般若空慧能通達法性空。如果不瞭解一切法的實相,沒有通達空性,那不叫真般若。真正的般若是了達實相證入空性的,才能攝導萬行邁向佛果。我們上課一直強調緣起法的重要,只有透過緣起法才能體證一切法的空性,這是佛法的根本!如果不學緣起,你怎麼透入空性?不透入空性,就無法通達一切法性空,又怎能攝導萬行?眾生在生死流轉之中,怎能不迷惑,怎能不被外境所轉?你想度眾生,但怎能保證不會被眾生度走?如果你有般若的空慧,通達一切法空性,就不會執著了。

因此,菩薩來人間,化導眾生要有般若空慧,不然怎麼度眾?自己不會游泳,貿然下水救人,不是一起滅頂嗎?所以修行首重開發般若智慧,如果沒有通達法性空,你就會執著在實有感中,不可能救眾生。由於通達法性空,一切法不染不著,你才有力量生生世世來度眾生,不會被眾生所度。

這二種中,證真實以脫生死,是三乘般若所共的:導萬行以入智海,是 菩薩般若的不共妙用。

無論是聲聞、緣覺、菩薩,如果沒有體悟到空性,沒有一個人能解脫。只要開發了般若的空慧,同樣可以證入法性空寂而解脫證果,這是三乘共法解脫的部分。另外一方面,大乘菩薩道與聲聞的解脫道有不共之處,菩薩在體證實相般若後,在悲願策發下,般若起不共的妙用,能不畏生死,不入涅槃,願生生世世來人間利濟眾生。

4、般若屬誰:約實相般若說,這是三乘所共證的,即屬於三乘聖者。 約觀慧般若說,如約解脫生死說,般若即通於三乘。所以經中說:『欲學聲聞 地,當應聞般若波羅蜜。欲學辟支佛地,應聞般若波羅蜜。欲學菩薩地,亦 當應聞般若波羅蜜』。

第四個問題是般若屬於誰?從實相的般若來說,是三乘所共證的。無論聲聞、緣覺、菩薩都一樣要證實相才能解脫。如果從觀慧般若解脫生死來說,般若即通於三乘。所以經中講:無論是學聲聞、辟支佛還是學菩薩,都一樣要學般若波羅蜜。

但佛說《般若波羅蜜經》,實為教化菩薩,即屬於菩薩。如本經說:『為

發大乘者說,為發最上乘者說。。《解深密經》也說:第二時教『惟為發趣 修大乘者說』。

《般若波羅蜜經》出自《大般若經》,化導的主要對象是菩薩,無論是初 發心還是果地的菩薩,都叫菩薩。所以真正的般若,應該是屬於菩薩道,只 是當時還有很多的聲聞,當然也一起度化,但是主要的對象是菩薩。

菩薩有不同的階位、次第,從凡夫位到八地、十地果地,都叫菩薩。只要發了菩薩心受了菩薩戒的都可以叫菩薩。凡夫位是世俗的菩薩,悟道證果登地是勝義的菩薩。菩薩主要是要化導普遍大眾。各位還是在家眾,在家眾修菩薩道就很方便,沒有辦法出家也沒關係,只要得法,以菩薩的悲願來學法而利益眾生,發心行菩薩道,一樣可以解脫。《般若波羅蜜經》屬第二時教,內容是講性空般若的,是爲發心行最上乘的大乘菩薩道的行者而說的。

不過,佛說般若,雖說但為菩薩,而也有二乘在座旁聽。經說:要得二乘果,必須學般若,這固然是三乘同入一法性,也即是解脫生死的不二門——空無我慧。然也就是密化二乘,使他們聽聞大乘勝法,久久熏習成熟,即可宣告「汝等所行是菩薩道」,而迴心向大了。所以般若是「通教三乘,但為菩薩」。

雖然《般若經》是爲菩薩而說,但在說法過程中,也有二乘在旁聽。一則,要得二乘果,必須學般若,因爲般若的空無我慧是解脫生死的不二門,是三乘同入一法性的根本。二則,在爲菩薩說般若法時,也密化二乘,希望旁聽的二乘根性的人,聽到大乘的法義,久久熏習而成熟,然後讓他們也能明白,他們所行的是菩薩道。這樣二乘行者就能迴小向大,行大乘菩薩道了。由此可知,縱使學聲聞法的,由於聽聞般若而迴心向大,同樣可以發心修大乘法行菩薩道。所以般若是通於三乘的教法,但主要還是爲菩薩而說。

從前,成論大乘師說:般若是通教,不夠深刻:唯識大乘師說:般若但 為菩薩,不夠普遍。

中國的判教,以天臺宗來判就是藏、通、別、圓:小乘的叫藏教,般若部分叫通教,後面就是別教,法華是圓教,所以天臺宗把《法華經》作爲自宗的根本經典。以賢首的判教就是小、始、終、頓、圓,把般若判爲始教。

以這樣的判教來說,弘揚成實論的大乘師認爲般若是通教,"通"就是貫通 前面的聲聞教和後面的菩薩大乘,通教是通前通後,所以不夠深刻和圓滿。 唯識大乘師站在唯識的立場,認爲般若只爲菩薩說法,這樣不夠普遍。

總之,照他們看,般若是不究竟,「通」又不好,「但」又不好,這可 說是『般若甚深,諸多留難』!那裡知道般若通教三乘,但為菩薩,深廣無 礙,如日正中!這所以般若於一切大乘經中,獨名為大!

這段是導師的看法:成實論和唯識大乘師認爲般若不究竟,還種種留難,「通」又不好,「但」又不好。其實原因在於般若太深了,他們對般若不夠瞭解,體會不深刻。導師評論並推崇般若:般若通教三乘,但爲菩薩,深廣無礙,如日正中!所以般若於一切大乘經中獨名爲大!無論聲聞、緣覺、菩薩都非學般若空慧不可!如果沒有般若空慧,根本就不能解脫!可見般若的重要。

般若屬於菩薩,為什麼不屬於佛?約般若唯一而貫徹始終說,如來當然 也有般若。不過,佛說般若,重在實相慧離言發悟,策導萬行。般若「以行 為宗」,所以與側重境相而嚴密分析,側重果德而擬議圓融者不同。

導師點出的都是重點。般若爲什麼屬於菩薩而不屬於佛?原因在於:佛陀說般若,重點在於實相慧的離言發悟,進一步去策導萬行,嚴土熟生,圓滿佛德。所以般若是以行爲宗,是用般若的智慧策導萬行,在修六度過程中去利益一切眾生,這就是菩薩用生命來眞正利他的行持和實踐。是在我們的身心接觸一切萬法的現實中,了達它眞實的性空內涵。不像那些側重在果德即最高的佛果上的圓融者,儘管把自己說得非常超越而圓滿,但那個是在擬議圓融,也就是在想像佛德的圓滿!擬議想像佛德的圓滿與你身心的身體力行又有什麼關係?這個地方太重要了!

如果某某大師講的法很圓融高超,非常虛無縹緲,非常圓滿,但是這對 於我們修行者來說,一生都做不到!因爲沒有一條路可以上去,也沒有方法 去證明,我們又如何去實踐?

佛陀的真實教法是在現實人間的身心上,在菩薩道的利他過程中,如何 用般若的智慧來策導六度萬行,譬如:如何布施、持戒、忍辱、精進、禪定 以及開發智慧。這些都是在我們生命中、生活中能行持實踐而體驗得到的。

由此我們可以感受到導師的用心。導師爲了抉擇佛法,從印度佛教思想 史去研究,結果知道大乘佛法在印度有三大系統——中觀、唯識、眞常。從 導師論證的字裡行間,我們可以看到,他讚揚菩薩道精神,也是中觀的思想。 中觀的思想是抉擇《般若經》的空義,與《阿含經》的空義原來是一貫的。 般若的空義重點就是在實踐,般若空慧以導萬行,就是重實踐,重菩薩行。 上面講到"側重境相而嚴密分析"指的是唯識系;"側重果德而擬議圓融 者"指的是眞常系,那是以佛果爲導,講的就是圓融。

導師要我們明白:我們修行解脫以般若慧爲導,還要以行爲宗,是重在菩薩的萬行,並非只在事相上作嚴密的分析,也不是高談佛果的偉大以及圓融。在大乘的三系中,哪一系是與菩薩的萬行相應的,導師已點出來了。這是導師的用心,但是他一語就帶過了,一般人還看不懂,不瞭解他的深意。導師眞正的意趣是希望我們能以菩薩的正常道發大心,生生世世來人間度化一切眾生,這才是真正的菩薩。

三、波羅蜜: 梵語波羅蜜,譯為到彼岸,簡譯為度。到彼岸,是說修學而能從此到彼,不是說已經到了。所以,重在從此到彼的行法,凡可由之而出生死到菩提的,都可以稱為波羅蜜。經中或說六波羅蜜,或說十波羅蜜,但真實的波羅蜜,唯是般若,其他都是假名波羅蜜。

波羅蜜的意思是到彼岸,即是從生死的此岸到解脫的彼岸,不是已經到了,而是從此岸到彼岸的過程方法,也是中間的行法。凡是從生死的此岸到菩提彼岸的過程方法都叫波羅蜜。有六波羅蜜或十波羅蜜,六波羅蜜就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若,這都是從此岸到彼岸的行法方法。而真正的波羅蜜就是般若,布施、持戒、忍辱、精進、禪定是具足到彼岸的方便條件,而真正能到達的就是般若空慧,其它都是假名波羅蜜。

因為,沒有空慧策導,布施等即不成為波羅蜜了。聲聞乘法,能度生死河到涅槃岸,為什麼不名波羅蜜。因為,波羅蜜又有「事究竟」的意義,所以要能究盡諸法實相,圓成自利利他的一切功德,才名為波羅蜜。聲聞的三無漏學,不能究竟,所以不名為波羅蜜。

真正的波羅蜜只有般若,能究竟徹底圓滿地到達一切諸法的實相,而且 要自利利他,圓滿一切福德功德。大乘佛法總是認爲大乘才圓滿,所以一直 強調聲聞只有自利,因而不夠圓滿。

四、經: 梵語修多羅, 譯為經。本義是線, 線有貫穿、攝持不令散失的作用。如來隨機說法, 後由結集者把他編集起來, 佛法才能流傳到現在: 如線的貫華不散一樣, 所以名為經。

"經"的本意是線,線有貫穿不散失的作用。佛陀說了很多法,結集者把這些法貫穿編集起來,流傳到現在,所以,我們才有機會聽聞這些法,故而名爲經。

《金剛般若波羅蜜經》,有兩系解說不同:(一)、玄奘等傳說:般若是能斷的智慧,金剛如所斷的煩惱。煩惱的微細分,到成佛方能斷淨,深細難斷,如金剛的難於破壞一樣。所以,譯為「能斷金剛(的)般若」。(二)、羅什下的傳說:金剛比喻般若。般若能破壞一切戲論妄執,不為妄執所壞:他的堅、明、利,如金剛一樣。

對《金剛般若波羅蜜經》經題的解釋,兩系的解說不太一樣。玄奘法師把般若當作能斷的智慧,而用金剛的剛強來形容所斷的煩惱。鳩摩羅什大師把金剛比喻爲般若智慧,因爲金剛非常堅硬快利,能破壞一切而不被一切破壞。

然金剛本有兩類:一是能破一切而不為一切所壞的,一是雖堅強難破而還是可以壞的,已如前面所說。所以,或以金剛喻般若,或以金剛喻煩惱, 此兩說都是可通的。不過,切實的說,應該以金剛喻般若。

前面提到有兩種金剛,一是世間的金剛鑽,還是可以切削打磨加工成鑽石;一是能破一切而不爲一切所壞。所以,兩位大師的說法都是可通的。但是比較起來,還是鳩摩羅什的說法比較恰當。因爲般若能破壞我們最深細的煩惱,引導我們到彼岸而解脫,所以說非常快利,不會被煩惱所惑所破壞。

考無著的《金剛經論》說:(一)、如金剛杵的『初後闊,中則狹』:這是以金剛喻信行地、淨心地、及如來地的智體的。(二)、金剛有遮邪顯正二義,不但比喻所遣的邪行,他也是「細牢」的——『細者智因故,牢者不可壞故』,

比喻堅實深細的智因——實相。無著並沒有金剛必喻煩惱的意義,所以法相學者譯為「能斷金剛般若」,值得懷疑!至少,這不是梵本的原始意義。

無著菩薩是唯識宗的祖師,他也解釋過《金剛經》,導師考證後,認爲無著菩薩並沒有把"金剛"兩個字比喻爲煩惱的意思。所以法相學者(法相是屬於唯識)翻譯爲"能斷金剛般若"。導師認爲這是值得懷疑的,並不是很正確,至少不是梵本的原始意義。所以應該把金剛解釋爲"般若"比較恰當。

般若有二類:一、拙慧:這是偏於事相的分析,這是雜染的,這是清淨的;這是應滅除的,這是應證得的;要破除妄染,才能證得真淨。這如冶金的,要煉去渣滓,方能得純淨的黃金。

般若有兩類,一類是拙慧,一類是巧慧。拙慧的"拙"就是笨拙的意思, 比喻不善巧的智慧。譬如冶金,慢慢提煉,把渣滓煉去後,剩下的就是純金。 用這種冶金法固然可以煉出金來,但這是笨拙的,不是智慧善巧的,所以叫 拙慧。我們修行也是一樣,重在一切法的事相上去分析雜染或清淨,然後要 去掉雜染的,證入清淨的。好像只有破除污染妄雜的部分,才能證到清淨。 有的說:眾生因爲有煩惱生死,所以要斷煩惱了生死,把煩惱去掉了,才能 恢復清淨或證菩提,所以"斷煩惱,證菩提;了生死,證涅槃",這就是拙 慧。

二、巧慧:這是從一切法本性中去融貫一切,觀煩惱業苦當體即空,直顯諸法實相,實無少法可破,也別無少法可得,一切「不壞不失」。如有神通的,點石可以成金。又如求水,拙慧者非鑿開冰層,從冰下去求水不可: 而巧慧者知道冰即是水,一經般若烈火,冰都是水了。

比如在冰河邊, 拙慧者要得到水, 一般都要把上面的冰層鑿開後, 才能取到下面的水。此處用冰來形容我們的煩惱和無明, 要斷煩惱才能見到菩提或清淨, 就如把冰鑿開才能取到水一樣。但是真正善巧的智慧, 知道從現象上去觀察它內在的本性。好比我們明白冰的本質就是水, 不需要去掉它、排斥它, 不需要把冰層鑿開再取下面的水。只要把冰融化就變成水了。這裡比喻我們不瞭解煩惱的本質, 所以要跟它對抗, 要剷除它。但是煩惱是不是我們對治得了的呢?

一般人用懺悔來對治煩惱。我無始以來業障很重,我每天懺悔……,可是煩惱到底有多少?懺了幾次,去掉多少,剩下多少,沒有一個人知道!那要懺到什麼時候?你既然不知道煩惱的真相,也不知道煩惱的本質,我們每天要斷煩惱,跟煩惱打仗,請問:煩惱住在哪裡?煩惱有多少?如果不知道,你怎麼跟它打仗?你什麼時候消得完?導師告訴我們:要從一切萬法的本性中去融貫一切現象。煩惱也是一法,我們如何從這一法的當下去觀察它,融貫一切,達到觀煩惱業苦當體即空。

我們以爲煩惱是實在的,但你有沒有實實在在去觀察過內心中真正的煩惱?禪宗二祖參達摩,內心不安有煩惱,他說:"我心不安,請爲我安心"。達摩說:"你把心拿來我爲你安"。二祖從來沒有發現這個不安的心到底是什麼個樣子,住在哪裡,只是感覺不安而已。因爲不知道,所以永遠存在。經達摩一點撥,他反觀尋覓內心,發現找不到:"覓心了不可得"!達摩祖師就說:"我爲你安心竟"。既然找不到你那個煩惱的心,那就說明沒有啊,所以我就替你安好了,二祖當下大悟。

我們每一個人有沒有看清楚過自己煩惱痛苦的真相?有沒有真正瞭解煩惱痛苦是什麼樣子?我們都說,"沒有看過,只是覺得很苦很煩惱"。所以導師叫我們從煩惱的本身去觀察它當體即空,直顯諸法實相。從哪裡悟實相空性?就從煩惱中悟!當你煩惱痛苦時就觀察那個煩惱痛苦,看清楚了,就瞭解了煩惱的真相。這是從萬法的一切現象中去觀察它的本性,這才是真正修行的地方——仔細看清楚煩惱是什麼。

記得有一次禪修,一位老菩薩告訴我:"師父,我親近那麼多善知識大師,只有一件事情,我無法辦到,就是煩惱妄念太多了,沒有辦法解決,也沒有人教我,請告訴我怎麼辦?"。我告訴他:"沒關係,下一支香打坐時,你要把你的煩惱數清楚,看看有多少,一定要一條一條數清楚,再向我報告到底有多少"。他說:"好"!第二支香一起來,我就走過去問他:"你一共有多少煩惱"?他回答:"師父,都沒有,只有如實觀照這一條,找不到煩惱"!他馬上體會到了,很有智慧!痛苦煩惱只要去觀察它,如果它是實在的就會存在,如果怎麼找都找不到,那麼煩惱可能是幻想。請問,你們看過煩惱嗎?真正探討過嗎?師父的如實觀照只用一個"看"字,所有的問題

都會解決!爲什麼?你們慢慢去體會。

導師告訴我們:觀煩惱業苦當體即空,就在這個當下而直顯諸法實相, 實無少法可破,也別無少法可得,一切「不壞不失」。沒有什麼東西可讓你去 掉、斷除的,你也不能得到什麼,正如《心經》所說不增不減,所以叫一切 法不壞不失。

如果煩惱是實在的,妄念是實在的,你能斷能破嗎?實在的東西是破不了、去不掉的。請問:今天的妄念煩惱是實在的還是虛幻的?問題是我們不知道,所以煩惱一大堆,無明一直來。看清楚、瞭解眞相了,你就不再糊塗了,這才是修行的重點!所以,當你煩惱痛苦時就看著它! "它",指的是自己的煩惱和痛苦,不是外面的境界。看著它以後,你會看到什麼,這就是自己要去體會的,是不是如導師講的"當體即空"?如果是當體即空,那麼就是諸法實相,你就知道什麼叫沒有少法可破,也沒有少法可得,一切不壞不失,這就是實相。

所以, 巧慧者的深觀, 法法都性空本淨, 法法不生不滅如涅槃, 法法即 實相, 從沒有減什麼增什麼。這不增不減、不失不壞慧, 即金剛般若。

導師這幾句話非常深刻!所以我在如實觀照中一直告訴你們: "看"字的當下,你根本看不到任何東西,原來認為有的都消失了,真正看到的只是"滅"而已!所以進一步我要你們去體會:生滅的"滅"與法性寂滅的"滅"哪裡不同?注意這都是非常重要的!你們體會到了、明白了、瞭解了,這個不增不減、不失不壞的慧就是金剛般若。拙慧和巧慧的差別就在這裡!所以當我們的生命面對一切問題時,先深入看清楚它的內涵真相,要面對,不用逃避,不必抗拒,看清真相,你就有智慧去處理煩惱的問題。

般若為大乘道體,為五度眼目:為般若所攝持,萬行始能到達究竟佛果, 成為波羅蜜。然而,般若也需要衆行的莊嚴,如沒有衆行助成,般若也即等 於二乘的偏真智,不成其為波羅蜜。

般若好比前五度的眼睛,行六度沒有般若就像盲人摸象,所以般若是大 乘的道體,六度以般若爲導。講大乘佛法菩薩道,如果離開般若就無法成爲 大乘的道體,也不是真正的菩薩。般若雖然這麼重要,但也要眾行的莊嚴即 透過前五度的實踐。如果沒有前五度的布施、持戒、忍辱、精進、禪定,般若也即等於二乘的偏眞智,不成爲波羅蜜,也不能成爲菩薩。

我們現在很多人有這個毛病:學了緣起法,學了般若空慧,就以爲什麼都是空,什麼都不要了,我行我素,只要我喜歡,有什麼不可以?這就大錯了!真正有般若智慧的,必須有前面五度的助行,你才能成爲真正的菩薩而得大解脫。如果把空義理解爲什麼都沒有,可以自由放蕩,那是根本不懂般若,也根本沒有得到般若,那叫狂慧。所以一定要有眾行莊嚴即前五度的實踐才能落實。

所以,般若為菩薩行的宗主,而又離不了萬行。龍樹因此說:說般若波 羅蜜,即等於說六波羅蜜。

真正的波羅蜜含蓋前五度, 六度合起來才叫波羅蜜, 不能偏於一邊。真正要修菩薩道, 一定要圓滿六波羅蜜。不要以爲我有智慧就行了, 什麼事都不做, 甚至沒有一點幫助眾生利他的心, 那是不可能成就的!

我執最深重的習性展露出來就是自我保護,只爲我的利益,以我自己爲 主。我執不破,你永遠只是貪瞋癡的眾生,怎麼能解脫?爲什麼我們要布施 要捨?目的就是要破慳貪,破我執的自我保護。布施者不僅將來有福報,而 且有智慧破貪瞋癡我執,可以解脫,這才是布施的眞正內容和功德。如果我 們今天不透過行,不去實踐,雖然表面上是行菩薩道,其實處處爲自己、以 自己的觀念爲主,處處慳吝難捨又自我保護,你怎麼能破我執!所以除了般 若的智慧明白緣起的理念外,還要去實踐,菩薩道重在破我執。

菩薩和佛陀過去生的因緣,都是難行能行,難捨能捨,連生命都能捨的,何況是身外物!但是今天不要講捨生命,連身外物都捨不了,我執怎麼破!所以今天學法,如果真的要解脫,不是學了一些觀念理論就可以解決問題的,還要去行,要以行爲宗。如何破掉我執才叫修行!不是今天聽了法,理論講得很圓滿美妙,行爲都不端正,也不能捨,沒有真正利他的行爲,處處自我保護,怎麼能解脫?可見這個"行"有多重要!

發菩提心者,能以如金剛的妙慧,徹悟不失不壞的諸法如實相,依菩薩修行的次第方便,廣行利他事業,則能到達究竟彼岸——無上菩提,所以名

為金剛般若波羅蜜。以文句安布,詮表這甚深法門,所以又稱之為經。

真正發了菩提心,願意成佛來利益眾生,又能以妙慧徹悟到一切法的實相,然後依菩薩行,有次第、有方便,廣行利他事業,缺一不可。這樣一步一步福慧雙修,才能智德圓滿。所以,菩薩道不是空口說大話,說大家都是菩薩。如果連智慧都不打開,般若都沒有建立起來,又不願意去利他,怎麼能成就?

二 示宗要

全經大義,再扼要的提示二點:金剛般若即無上遍正覺:本經以金剛般若為名,而內容多明阿耨多羅三藐三菩提。如佛為須菩提說如此發心,直至究竟菩提,徹始徹終的歸宗於離相無住。

真正的金剛般若成就時就是無上遍正覺,也就是佛果。雖然以金剛般若 爲名,但是內容就是要顯明阿耨多羅三藐三菩提,就是無上正等正覺。《金剛 經》裡面須菩提問:怎麼發心?怎麼安住?佛陀教他怎麼樣發心,怎麼樣成 就菩提。這個過程徹始徹終,從開始到結束,它的宗要歸於離相無住:超越 而不執著一切萬法境相,叫離相;對萬法的現象不會以爲是實在的,不去攀、 黏、佔有,不住在境相上,叫無住。

《金剛經》說: "應無所住",就是說萬法都在刹那生滅,沒有一法是永恆不變實在的,應該無所住著。其實當我們明白一切萬法的實相後,說一句實在話,你要住也住不得!所以怎麼樣才能真正無住?明白實相的人才能無住,因爲你要住都住不得啊!

我們眾生無明顚倒,以爲一切法是實在的,得到名利恩愛後,就以爲擁有佔有了。但是請問:能擁有多久?能佔有多久?一切法是必歸於滅的,沒有一法是安住永恆的,你真正得到了嗎?即使是得到了,也只是暫時的,不是真的得到了。明白了真相,沒有一法真的可以得到,也就是沒有一法讓你可以永恆把握而不失去的。所以,明白真相的人,要住也住不得,自然就不住。但是不瞭解真相的人,不能住你以爲能住,所以天天在執著裡。我們即使眼前看不清楚,只要從歷史的角度就可以看清楚了。

哪一棟房子經過朝代的變換而不換主人的!無論什麼地位身分都沒有永

遠不變的。眾生不知道本來就無住,所以執著,每天起心動念用盡心機,什麼業都敢做,因爲不知道眞相。真的明白眞相的人,要住都住不得,也就不會去造那些業,因爲本來就不能住的。所以明白眞相很重要!

佛陀回答須菩提自始至終都是在講離相無住這個中心主題。六祖慧能大師聽了《金剛經》裡"應無所住而生其心"這一句話就悟道解脫了,這就是智慧啊!佛陀開示應無所住,目的是叫你想辦法不要去住。但是問題是你一定會住會執取的,因爲沒有明白實相。所以有沒有見法真正地悟實相,那才是最重要的。見法悟實相了,當然無所住,要住也住不得。

說無上遍正覺為『是法平等無有高下』: 『於是法中無實無虛』: 都是 從般若無住以開示無上遍正覺。

實相是在講法性即平等的空性。從現象來看千差萬別,男是男,女是女,老是老,少是少,每個人的地位財富、身體素質、健康程度都不同,這是相。但是每一法的本性都是空寂的,因爲法法都是緣起的,都是因緣條件的組合,剎那不住,沒有實性,法法必歸於滅,滅的當下就是法性空寂。所以法法都沒有實在性,這個沒有實在性對每一法來說,都是平等的。所以說是法平等無有高下,就在講一切法的空性。

於是法中無實無虛:實就是常、有;虛就是斷、無。在空性中沒有實虛。 真正明白實相就不會落在"有無常斷"的兩邊,就沒有實有實無、常斷的問題了。因爲諸法的空性實相是平等平等無有高下,無實無虛的。這都是從般若體悟實相,體證到一切法的無住,從這個角度來開發成就無上遍正覺,從這裡讓你悟道而成就菩提。

般若無所住,無所住而生其心:不取諸相,即生實相,即名為佛。

真正體證般若空性,沒有一法可住,即無所住,在無所住中產生身心的妙用。我們在人間,因爲處處黏著貪取,所以處處造業。我們的意識染著了,叫有取識,這有取的力量就是生死的動力。今天無所住了,一切不取、不貪、不著了,就沒有了執著貪欲的力量,不會造業去輪迴生死了,消除了生死的動力。所以無所住而生的心才是"無住生心",那個心是清淨的,是與法與空相應的,這樣的心就是菩薩的心,能廣行六度利益一切眾生而不會顚倒執

著,也不會被眾生"度"了。因為他是無所住而生的心,即是禪宗所說的: "百花叢裡過,片葉不沾身"。為什麼在百花中不會染著一點點的花色花香? 因為無所住,一切法不染著了。

當我們能瞭解般若而不取諸相時,即生實相。你真的不執著、不染愛、不取、不貪時,自然就顯現出與實相空性相應的樣子,那時就叫佛了。佛者,覺也,真正明白真相了,絕對清淨不污染。

須知般若無住的現覺,即離相菩提的分證。依此觀究竟,究竟也如是; 依此觀初心,初心也還如此。

如果在生命的當下,能體證到無住——實相般若,當下的體證叫現覺。你當下能體會,當下就分證菩提,就是已部分體會了菩提的內涵。當下現覺的體證,雖然是分證,但已初嘗法味。見法悟道的人,雖然我們說他還不圓滿,但他體證的法性與佛陀最圓滿的體證其實是一樣的。因爲法性是不二的,只是圓滿不圓滿而已。菩薩初發心直至佛地,法性是一樣的,初發心與佛果圓滿的果地其實是不二的。

所以,處處說無上遍正覺,實在即是處處說金剛般若。

如果有般若,哪一個地方不是無上菩提的法!怕的是沒有金剛般若,沒 有巧慧。可見金剛般若有多重要!無論是成佛菩薩或聲聞緣覺阿羅漢,缺少 了金剛般若都無法證明。發心可以不同,體證的法沒有兩樣。

不過,約修行趨果說,名之為般若無所住:約望果行因說,名之為離相菩提心而已!

不過,我們在修行過程中,往果德的方面在邁進,給它一個名字,叫做"般若無所住";若從果來看因的角度就是"離相菩提心",兩者是從不同的角度給它安立不同的名字而已。

二道即五種菩提:本經初由須菩提問佛:『發阿耨多羅三藐三菩提心,應 云何住?云何降伏其心』?經佛解說後,須菩提又照樣的再問一遍,佛答也 大致相同。所以,本經明顯的分為兩段。

《金剛經》最難明白的就是裡面的道次第,如果不明白道次第,就很難理

解《金剛經》。經文是一段一段的,前一段與後一段,好像沒有關聯,跳得很遠。但是如果知道《金剛經》裡面的次第,就會覺得這樣跳躍是有道理的,就不會有疑慮。所以導師就用二道五菩提來建立《金剛經》的次第。

《金剛經》的前面,須菩提問佛陀: "應云何住,云何降伏其心"?這是兩個問題:我們怎樣安住菩提心?怎樣來降伏我們煩惱的心?佛陀作了回答。後面須菩提又問一次差不多的問題,佛陀又作了大致相同的回答。所以從須菩提的兩次發問可以知道經文分爲兩個段落和兩個重點。

《大般若經》有兩番囑累,《智論》說: 『先囑累者,為說般若波羅蜜體 竟: 今以說令衆生得是般若方便竟,囑累』。

《大般若經》有這樣兩番講法:先前的部分第一個囑累是在說般若波羅蜜的體,後面說的是方便的用。

智者即曾依此義,判本經的初問初答為般若道,後問後答為方便道。此 二道的分判,極好!

智者就是天臺宗的智者大師,他在判《金剛經》時,因爲《大般若經》 有兩番的囑累,所以智者大師就依此義來判斷本經。前面的初問初答就是般 若道,也就是顯般若本身的道體的部分;後問後答爲方便道。把它分成兩部 分,前面叫般若道,後面叫方便道。導師認爲智者大師這樣的判教非常正確!

二道,為菩薩從初發心到成佛的過程中,所分的兩個階段。從初發心, 修空無我慧,到入見道,證聖位,這一階段重在通達性空離相,所以名般若 道。

發了菩提心,修空無我慧到見道位,證到聖位(見法或明心見性),這個 過程叫般若道,也就是在開發我們的般若。這一階段是通達性空離相,所以 名爲般若道。

徹悟法性無相後,進入修道,一直到佛果,這一階段主要為菩薩的方便 度生,所以名方便道。

徹悟即中國人講的明心見性,也就是體證到空相空性,明白一切法無相, 這是般若道。從般若道的明心見性以後,進入修道位,利益一切眾生行菩薩 道,這時才是真正的菩薩。直到一切習性都蕩盡了,圓滿了,才成佛。這叫方便道。這一個階段主要是菩薩的方便度生,所以名爲方便道。從這二道的分判,我們就非常清楚了,修行的過程就是透過這二道:般若道是從凡夫發起菩提心,主要是開發般若空慧,體證法性無相;方便道是見法悟道後利益一切眾生,行菩薩道直至圓滿成佛。所以真正的方便是明心見性後的善巧妙用。

從這二道的分判,我們就知道這裡的方便指的是善巧,是站在我們已經 悟道見到真理實相的立場,用便當的方法來接引大眾。現在的佛教都在講方 便,如果我們根本還沒有見法悟道,沒有瞭解真相,只是講一些眾生喜歡聽 的,先攝受他,這還是方便嗎?

現在有很多法門,祖師大德見法悟道了,他用善巧來度眾生,這是方便沒有錯。但是如果跟著他後面的人沒有悟道,也不瞭解眞相,他怎麼講你也怎麼講,其實他和祖師大德的內涵不一樣,那就不叫方便了。一個眞正見法的人,他知道眾生根性,應該怎麼講他才聽得懂,讓他進門以後再提升,還是要體會到究竟,有究竟的方便才叫眞正的方便。

佛陀悟道了,他是憑著他悟道的內容來廣觀眾生的根性,說法隨機善巧, 應用無方,那是站在究竟的角度,這才是真方便!如果我們自己沒有真正見 法,也沒有瞭解真正的實相,你今天對人家說法名爲方便,那不叫方便,那 叫隨便!

依《智論》說:發心到七地是般若道——餘宗作八地,八地以上是方便道。般若為道體,方便即般若所起的巧用。般若即菩提,約菩提說:此二道即五種菩提。

真正的方便道是證無生法忍以後才叫方便道。從初發心到見法,到七地 (或八地)還只是在修行般若道的過程。所以前面的般若道為道體,沒有證到無 生法忍還不名為方便。這樣我們就更清楚了。這般若道和方便道亦即五種菩 提。

一、發心菩提:

凡夫於生死中,初發上求佛道、下化衆生的大心,名發阿耨多羅三藐三

菩提心,所以名為發心菩提。

以凡夫的立場來說,發心爲利益有情而成佛,所謂"上求佛道,下化眾生":我願意爲救度眾生利益眾生而努力修行,直至圓滿成佛,度盡無邊的可憐眾生!這樣的菩提心大道心就是菩薩初發心,叫發心菩提。所以發心有兩種,凡夫發心叫世俗菩提心;到明心見性了,發心叫勝義菩提心。關鍵在於能不能發菩薩的大心,如果沒有凡夫位的菩薩發心,就沒有果位菩薩的發心。因爲真正的菩薩還是從凡夫做起的。即使你還是凡夫,如果不發心,不要講利益眾生,你自己都不能解脫。發心,是自己成就菩提的一個主要的因,所以發菩提心很重要啊!

我們都知道佛陀和一切菩薩的偉大,但是我們總不能永遠因佛菩薩的偉大而祈求庇佑我們。我們應該效法佛菩薩的初發心,他是由凡夫位的菩薩而發心修行的,成就了果地的菩薩乃至成為佛。佛菩薩能成就,我們也能!要明白這一點!如果這一念心發不出來,你怎能成就解脫?如何能行菩薩道去利益未來際的一切眾生!雖然你願意生生世世在生命之流中來利益一切眾生,但是你哪有這樣的本領和真正的願力?所以不管是爲自己還是爲眾生,發菩提心非常重要!初發心你就已經開始邁向解脫的路了。如果連初發心都發不出來,那就只有永遠當眾生的份了。

雖然發心菩提還是凡夫在生死中初發的菩提心,但是這一念心就是未來 成佛的因,這個因就是下了種子。我們學法如果發不出為眾生而成就佛道的 心,那你只有凡夫的自私自利,沒有解脫的機會。所以,佛法中有句話說: "爲利有情而成佛",不是爲自己貪圖享受安樂而已。

發心菩提其實就是本願。《阿含經》有一句話: "本行所作,本所思願"。 我們這一生之所以會來人間,有兩種情況和條件:第一,本行所作,你過去 所造的業,所以你這一生會隨業而來輪迴,也不知道去六道中的哪一道,造 了什麼業力就隨著業去轉,身不由己做不得主;第二,本所思願,思願含蓋 面很廣,一個是世俗的欲望,一個可能是願力。你發了菩薩的心,願意上求 佛道,下化眾生,願力大,你就會隨著願而來。各位,你要隨願而來,還是 隨業而來?自己就要抉擇了。

二、伏心菩提:

發心以後,就依本願去修行,從六度的實行中,漸漸降伏煩惱,漸與性空相應,所以名為伏心菩提。

我們發了這個願以後,依著本願去修行。在修行的過程中,從六度的實行中,漸漸降伏煩惱,使煩惱逐漸得以淨盡與實相空性相應,這個過程就是 伏心菩提,也就是降伏凡夫的煩惱心的過程。

三、明心菩提:

折伏粗煩惱後,進而切實修習止觀,斷一切煩惱,徹證離相菩提——實相,所以名為明心菩提。

在伏心菩提的修行過程中,慢慢降伏了粗的煩惱,再進一步修習更深的 止觀,把一切的煩惱斷盡,真正證入空性實相,這時叫明心見性,也叫明心 菩提。

這三種菩提即趣向菩提道中由凡入聖的三階,是般若道。這時,雖得聖果,還沒有圓滿,須繼續修行。

到這裡爲止叫般若道。凡夫從發心、伏心到明心這三個階段就叫般若道。 這個時候雖得聖果,還沒有圓滿,須繼續修行。大乘菩薩也許只是初地而已, 還沒有到八地。如果是聲聞的話就是初果,還沒有證四果阿羅漢,所以還沒 有圓滿,必須繼續修行。

明心菩提,望前般若道說,是證悟:望後方便道說,是發心。前發心菩提,是發世俗菩提心:而明心菩提是發勝義菩提心。悟到一切法本清淨,本來涅槃,名得真菩提心。

從前面世俗的發心菩提、伏心菩提,到這裡的明心菩提就證悟了,這個 過程是般若道。明心見性悟道證悟後,就能體會到一切法本來就是清淨涅槃 的,這時的發心才是真正的菩提心,所以稱勝義菩提心。這個發心是從後面 的方便道來講的,明心菩提是般若道的證果,又是方便道的發心。

四、出到菩提:

發勝義菩提心,得無生忍,以後即修方便道,莊嚴佛國,成熟衆生:漸漸的出離三界,到達究竟佛果,所以名為出到菩提。

出到菩提是到達無生忍,有人說七地或八地以後才是真正的方便道,三 界的束縛才逐漸消失了。前面還沒有超越三界的束縛,沒有證到八地或阿羅 漢,還有三界內的因緣。八地或阿羅漢都叫不動地,不會再退轉,超然地不 受三界的束縛了。這才是真正到達的地方,然後慢慢到達圓滿的佛果,這個 過程叫出到菩提。

五、究竟菩提:

斷煩惱習氣究竟,自利利他究竟,即圓滿證得究竟的無上正等菩提。

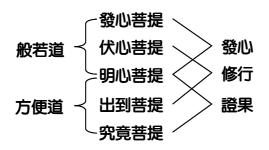
與佛果的圓滿來比較,我們說阿羅漢不究竟,因爲阿羅漢還有習氣。只是阿羅漢的習氣不是凡夫的習性,跟生死解脫沒有關係。但是至少還有習氣,所以說他不圓滿。菩薩要歷劫修行,目的就是要把這些習氣完全清淨,像佛陀一樣的圓滿無缺。自己成就了,利他的功德也圓滿了,就是自利利他究竟,就是究竟菩提,才真正成佛了。

如上所說:二道各有三階,綜合凡五種菩提,總括了菩提道的因果次第。

知道二道五菩提的道次第之後,就能照此正確修行了。凡夫從發心到伏心,慢慢降伏煩惱證入空性,進一步發勝義菩提心,最後再圓滿到八地,出來方便度眾生,直至圓滿佛果。整個過程分爲五個菩提,這就是菩薩的道次第。如果不知道修行的具體過程,只是信拜盲修瞎練,那就是在打糊塗仗了。

明白此二道、五菩提,即知須菩提與佛的二問二答,以及文段次第的全經脈絡了!

把二道五菩提的次第,合在《金剛經》的經文裡面,就知道原來一段一段是有次第的。須菩提問佛,佛回答他;後來又問一次,又回答他。前面一問是般若道,後面一問是方便道,原來是不同的兩個次第,你就不會奇怪爲什麼這樣問,爲什麼這樣答了。爲什麼前一段談到佛菩薩,第二段談到其它問題去了?原來這裡面有二道五菩提的次第,明白後,就不會覺得《金剛經》前一段跟後一段沒關係。



這個表把方便道與般若道的五菩提列得很清楚。我們修行不外乎發心, 修行,證果。修行的開始一定要發心,然後透過修行,最後證果。二道各有 三階,這個二道就有兩次的發心。凡夫初發心到明心見性也是證果,然後從 八地到圓滿佛的果位,這也是一個次第,也是一個證果。兩次發心,兩次證 的果位不一樣。

三 敘傳譯

本經的譯者,是姚秦時來華的鳩摩羅什三藏。我國朝代稱秦的,不止一國一代,以帝王的姓氏去分別,即有嬴秦、苻秦、姚秦、乞伏秦等。姚秦, 為五胡十六國之一。三藏,即經、律、論,能通達三藏自利利人,所以尊為 三藏法師。鳩摩羅什,譯為童壽。父親是印度人,後移居龜茲國;母親是龜 茲國的公主。母親生他不久,即出家做了比丘尼,什公也就出家。

本經的譯者是被稱爲三藏法師的鳩摩羅什。過去能稱爲三藏法師是不容 易不簡單的,要經、律、論都通達。鳩摩羅什從小就跟著母親出家了。

幼年,到北印的迦溼彌羅,修學聲聞三藏。回龜茲時,經過莎車國,遇到大乘學者須利耶蘇摩,於是迴小向大。到得龜茲,已是英俊飽學的法師了。

開始他先學聲聞,後來才學大乘,鳩摩羅什很了不起,年輕時就非常有智慧了。

苻秦王苻堅,派吕光攻略龜茲,迎什公來華。呂光攻打破龜茲,護送什公回國,在半路上,聽說苻堅在淝水戰敗,呂光即宣告獨立,國號西涼,在今甘肅西部。等到姚秦興起,國王姚興,信奉佛法,特派大兵攻西涼,這才迎什公到了長安。

鳩摩羅什法師的名氣很大,苻堅派大兵去攻龜茲,目的就是要請鳩摩羅什法師回來。可是待呂光攻破龜茲,護送什公回國時,半路上聽說苻堅在淝水戰敗,呂光即宣告獨立,國號西涼。等到另一位國王姚秦興起,又派兵去攻西涼,目的還是要請回鳩摩羅什法師。兩位國王不惜興兵作戰,目的就是爲請他,足見鳩摩羅什法師聲望有多大!

當時,佛教的優秀學者,都集中到長安,從什公稟受大乘佛法。什公一面翻譯,一面講學。所翻的大乘經論很多,如般若、法華、淨名、彌陀等經,智度、中、百、十二門等論,信實而能達意,文筆又優美雅馴,在翻譯界可說是第一流最成功的譯品。所以,什公的譯典,千百年來,受到國人的推崇,得到普遍的弘揚。

鳩摩羅什法師來中國,最大的貢獻就是翻譯經典。大乘佛法的經典也是這時開始翻譯的。在中國佛典翻譯方面有兩位頗有影響的法師:一位是三藏玄奘法師。另一位就是三藏鳩摩羅什法師,這兩位法師翻譯了很多的經文對中國佛教的貢獻非常大。但是,鳩摩羅什法師重視般若中觀,玄奘法師重視唯識,兩位翻譯的風格不一樣。我們一般讀的《般若心經》是玄奘法師翻譯的,《金剛經》是鳩摩羅什法師翻譯的。

鳩摩羅什法師和玄奘法師翻譯的經文的風格不同。雖然儘量忠於原典,但是個人的思想傾向於某一種體系,他所翻譯經典的味道就不一樣。我們有機會可以把兩位大師翻譯的《般若心經》對比一下,鳩摩羅什法師所闡揚的重在空宗、中觀、般若空義的思想;玄奘法師所重的是唯識的思想。

鳩摩羅什法師之後也出現了幾位善知識弟子,但是各人的體會還是不一樣。如"頑石點頭"的道生也是他的弟子,但是他傳承的就不是鳩摩羅什的心法了。真正能承傳鳩摩羅什心法的只有僧肇,他是最出名最有內涵的善知識,可惜三十幾歲年紀輕輕就走了!空宗缺乏承傳也是這個原因。如果僧肇不早走的話,可能現在中國佛教的面目就不一樣了,般若系、中觀系不會這麼早在中國就沒有什麼承傳了。

本經,什公第一次譯出。除這,還有五種譯本,就是:元魏菩提留支的 第二譯,陳真諦的第三譯,隋達摩笈多的第四譯,唐玄奘的第五譯,唐義淨

的第六譯。在六譯中通常流通的,即是什公的初譯。

除了鳩摩羅什法師的譯本以外,《金剛經》還有五種譯本。菩提留支來中國也翻譯了很多經典,但是他的思想是屬於真常系的,真諦法師也是,這幾位譯經的法師都很出名的。在六位譯師的譯本中,比較受歡迎且流通最廣的即是鳩摩羅什的譯本。

其後的五譯[,]實是同一法相學系的誦本:如菩提留支譯[,]達摩笈多譯等[,]都是依無著、世親的釋本而譯出。唯有什公所譯,是中觀家的誦本[,]

法相學就是唯識,無著、世親是屬於唯識的,照世親、無著的譯本,當 然重點偏向唯識。中觀與唯識本身的思想不一樣,鳩摩羅什法師所翻譯的是 中觀家的誦本。

所以彼此間,每有不同之處。

思想體系傾向於某一方,所翻譯出來的經文一定會傾向那一方。《般若經》 講的是空,但是唯識家講的空與中觀家講的空的內容就不一樣。所以真正能 符合般若空義的,中觀家是最恰當的!

要知道印度原本,即有多少出入:如玄奘譯本也有與無著、世親所依本不同處。這點,讀者不可不知!

玄奘法師所翻譯的原本是從印度流傳過來的,這些原本已有很多出入, 自然與無著、世親所依的原本不同。所以每一個人依據不同的範本,翻譯的 內容各有差異,這一點讀者不可不知!而講解《般若經》、《金剛經》的,因 每一個人根據不同體系的譯本,思想體系就各有所偏,內容就有差別。如果 你是唯識的學者,可能會認同唯識的譯本。

這就是我抉擇導師的注疏來講《金剛經》的原因所在。如果是學大乘如來藏眞常系的。來解釋空宗的思想,就有很大的不同;如果拿唯識來解釋性空的思想,也有很多不同。今天,我選用導師的講義,原因在於導師講義的內容最符合《般若經》的精神和中觀家的思想。所以解釋的法義是最恰當的,最能展現《金剛經》真正的本義。

現在還有一貫道在解釋《金剛經》,你看了會昏倒!他們把《金剛經》解

釋成一貫道老母的思想了,哪裡還是真正《金剛經》的本來的面目呢!那《金剛經》的重要你們就知道了,連一貫道都要拿去,把它解釋得面目全非?當然,從另一個方面也說明《金剛經》的重要。所以我們今天用導師的解釋注疏是最符合般若的內涵,是最恰當的。

正釋

甲一 序分

乙一 證信序

【如是我聞:一時,佛在舍衛國祇樹給孤獨園,與大比丘衆千二百五十人 俱】。

經文開始叫序分,一定要證明這一部經是佛陀講的,是阿難尊者親身所聽聞的。講經的地方、時間、哪些聽眾、多少人,這些條件都要先建立起來。如是我聞,是阿難尊者親身所聽聞的;一時,是指時間;舍衛國祇樹給孤獨園,是地方;大比丘眾一千二百五十人俱,是聽眾。這些都要一一證明。

本經略分序、正、流通三分。敘述一期法會的因由,名序分。正式開顯 當經的宗要,名正宗分。讚歎或囑累流通到未來,名流通分。

什麼因緣講這部經的叫序分;這部經的內容叫正宗分;讚歎佛功德或佛 囑咐如何使經典廣爲流傳叫流通分。普通一部經典一定有這樣的三分。

序分又分證信及發起二序,今先講證信序。如是,指這部經。我,是結 集者自稱。聞,是從佛陀親聞,或佛弟子間展轉傳聞。

我,就是把這部經結集出來的人。《阿含經》基本上都是佛陀開示,阿難 尊者親身所聽的。但是大乘經不只從佛陀聽聞的,有的是佛弟子輾轉聽聞的, 有的是聽菩薩或是天神講的,有的是夢中得到啓示的。這就是南傳佛法批評 大乘非佛說,是站在這個角度來批評的。但是導師講:無論佛陀開示的法或 所有人講的法,只要與真理法則一致,你不能說他不是佛法。如果佛陀或其 他人說的法跟真理法則不相應的,只能說他是方便、不究竟的佛法。所以, 導師這裡講"聞",是親從佛聞或是佛弟子間輾轉的傳聞。 佛陀開示的法,後人不可能聽佛陀親口說,我們要聽佛的弟子一代一代 的承傳,不能說親聽佛陀親口說才是。佛陀的弟子承傳了幾代以後,個人師 承的思想也會有一點偏重不同。所以,後來的經典內容會有差異,會分成二 十個不同的部派,這都是正常的發展!

結集者說:佛如此說,我如此聽:現在就我所聽來的又如此誦出,真實不處,——契合於佛說。

佛陀時代沒有文字記載,佛陀說法,大家記在心裡,然後隨著佛陀怎麼講,弟子們就怎麼誦出來讓大家明白。所以,這裡就講:我如此聽來的又如此的誦出,這都是真的。

依《智論》說:如是,表信:信得過的就說如是,信不過的就說不如是。 佛法甚深,「信為能入」,如沒有真誠善意的信心,即不能虛心領會。如是 又表智慧:有智者能如佛所說,不違真義,即可止息戲論與諍競。修學佛法, 以信智為根本:無信如無手,不能探取佛法寶藏:無智如無目,不能明達佛 法深義。

如是之意:一、你要有肯定的信心,信得過,沒有信心就學不到法;二、表示是有智慧的人如同佛說那樣,不會違反佛法的真義。有了這樣的智慧,就會止息戲論及競諍。所以,佛法以信以智爲本。如果對法沒有信心,我們對法的探討就不會急迫和深入,那就得不到受用了。如果只有盲目的信仰,那就無法用智慧來抉擇是究竟還是不究竟,搞不清楚是真還是虛,所以只有信沒有智慧也很危險!因而這裡講佛法是以信智爲根本,這是一種平衡:沒有信就好像沒有手,拿不到寶藏;沒有智慧就像沒有眼睛,看不清佛法的深義,所以信智要平衡。

經文首舉如是,即表示唯有信智具足,才能深入佛法,得大利益。

經文的"如是"兩個字,就是要有信心,也要有分別的智慧,信智一如, 然後深入佛法,才能體證瞭解真義。

一時,泛指某一時候,即那一次說法時。因各地的時間不一,曆法不同, 不能定說,所以泛稱為一時。 佛陀的時代,時間的觀念都不一樣。當時印度叫"六時",中國是十二時。每一個地方的曆法不一樣,時間的觀念也不一樣,無法統一。所以用"一時"來代表佛陀在說法的那個時間。

佛,譯義為覺者,是無上正遍覺者。佛陀創覺了諸法實相,即緣起性空 的中道。

佛是覺者,是正遍覺,其實就是覺悟了諸法實相。他覺悟的內容歸納出來,就是緣起性空的中道。這樣簡潔幾句話就把佛與佛法的內涵闡述清楚了。

不同的體系理論,不同的宗教思想,所體悟的內容是不一樣的。體會的是諸法實相即緣起性空的中道。其他的宗教沒有一個講緣起性空的,都在有裡面,都以爲有一個造物主上帝來控制一切;或者認爲人死了就沒有了,斷滅了;或認爲我們是從大梵天來的,死了回大梵天去。每一個宗派的思想都不一樣,但所有外道都有一個共同的地方:都認爲有一個主、我、靈魂、不變的自性。

只有佛法瞭解諸法的實相是緣起性空,所以講無常、無我,不是受造物 主控制的,既不是定命論、宿命論,也不是斷滅。這是佛法和所有外道、其 他宗教不一樣的地方。

又從自證中,大悲等流,為衆生開示宣說,以覺悟在迷的衆生。所以, 佛是大智慧,大慈悲的究竟圓滿者。

佛陀所說的法就是他體證的宇宙的眞理實相!並把他所體證的內容輾轉告訴我們,我們只要依據他所體證的方法去修證,一樣可以體證得到!這個眞理實相不管過去、未來都一樣不會變,這才叫眞理,才叫實相。眞理實相不是誰發明創造的,它在宇宙中本來就是這樣的,只是佛陀第一個發現了這個眞理法則,才叫創覺。宇宙就是根據這樣的眞理法則在運作。如果不明白這個眞理法則,自以爲是,想像模擬推想,這些都是不如實的。

譬如說上帝就是推想出來的,大梵天是自以爲是想像的,都是沒有根據 的。佛陀發現的真理實相告訴我們緣起性空。這是佛教特殊的與世不共與外 道不共的特質!這個真理實相是人人都有的,只是我們不知道不清楚而已。 佛陀明白了,並有根有據地把體證的內容和方法告訴我們,我們用同樣的方

法絕對跟他一樣可以體證得到!

如果我們今天學的法,無論怎麼樣用功都無法證入,無論怎麼樣實驗,那個功能都無法相應,這個法絕對有問題!所以我講:法有他的必然性,就如 H_2O 一定等於水。如果不是,那就不叫正確的公式!佛法也一樣,講緣起性空,講觀照的方法。依據這個方法,你一定可以體會得到。如果你體會不到,可能你是沒有用功深入及真正的切實奉行!

宇宙的真理法則就是諸法實相,本來就是這樣子,不是誰的獨門秘方, 只是佛陀發現了。由於我們的無知無明,不知道而已,當我們明白了真相就 不會顚倒了,所以佛法講平等。爲什麼平等?這個諸法實相是無私無我的, 大家都有機會悟道,悟道的條件是平等的。只要你發心,跟隨佛陀的腳步, 照著他的方法,你同樣會體證得到,所以是人人平等的。佛法的偉大就在這 裡!沒有秘傳,恨不得向你們大家都公開,讓每一個人都明白瞭解。

舍衛,本是城名,應稱為憍薩羅國舍衛城。但古代城邦國家的遺習,每以城名為國名,憍薩羅國的首都在舍衛,所以也稱為舍衛國。舍衛,是聞物的意思,以此城的政治、文化、物產等都很發達,為全印度所聞名的,所以立名為舍衛。 祇樹給孤獨園,是城外如來居住與說法的地方。如來常住說法,除摩伽陀王舍城外的竹園而外,要算在祇樹給孤獨園的時候最久了。園是給孤獨長者——須達多發心修蓋供養的:樹是波斯匿王王子祇陀奉施的。祇陀的樹林,給孤獨長者的園,所以總名為祇樹給孤獨園。

在很多佛經中我們看到佛陀說法的地方,都是在舍衛國的祇樹給孤獨園。舍衛城當時很出名,就像現在首都的文化中心。過去的習慣是以城的名字來代表國家。所以舍衛國其實就是憍薩羅國。佛陀在世時,在舍衛國說法的時間很長。 佛陀一生住得最久的有兩個地方:一是王舍城,一是舍衛國的祇樹給孤獨園。

祇樹給孤獨園的因緣是:須達多長者見到佛陀,非常感動,他發心要建精舍來供養佛陀和僧眾。他尋找到祇陀太子的花園,認爲這個花園非常適合。於是決定買太子的花園,可是太子不賣,故意刁難他說:如果你能用黃金把整個園地都鋪滿了,我就賣給你。王子認爲他不可能做到的。但是給孤獨長

者回去以後,真的運了很多黃金,把太子的園地鋪滿黃金。因爲他供養佛陀的發心非常堅定,感動了祇陀太子,便把地賣給了他。但是賣的是地,沒有賣樹,樹由太子供養。所以孤獨長者就把這個園地買了,園地上所有的樹由祇陀太子來供養。"祇樹"就是祇陀太子的樹,"園"地是孤獨長者布施的,兩個合起來就叫"祇樹給孤獨園"。可見佛陀在世時,見到他的人都很感動!

僧衆的住處,名為僧伽藍,即僧園。園,不但是林園,僧衆的智德並茂, 大德輩出,好像園林的花木繁茂,馥郁芬芳一樣。所以,僧伽的住處稱為僧 園。大比丘衆千二百五十人,是聽法的常隨衆。

佛陀時代,所有的弟子都住在一起叫僧團,住的地方就是僧園。所以這個園地也代表僧團常住的地方。當時佛陀的弟子們有很多的大德都非常有成就,所以叫大德輩出。很多經文裡都會看到"千兩百五十人俱",其實這是一個代表數,也就是說跟隨佛陀身邊的常隨眾,基本上有一千兩百五十人。在佛陀成道沒有多久,度五比丘以後沒有幾年,他的弟子就到達一千兩百五十人了。當然,佛陀的一生度眾無數,這一千二百五十人只是一個代表。

佛在鹿苑,初度憍陳如等五比丘:接著又有耶舍等五十多人,隨佛出家;三迦葉率領他的徒衆,從佛出家,就有一千多衆了;王舍城的舍利弗、目犍連,又帶了二百五十弟子來出家;於是佛的初期出家弟子,就有千二百五十人了。這千二百五十人,不一定在佛前,像舍利弗等大弟子,常時分化一方。經中多標千二百五十人,不過約最初從佛出家者而說。其實,未必全都來會,而新進的比丘極多,又何止千二百五十人?佛的出家弟子,本有比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那等五衆。但因佛現比丘身,所以住持佛法,以比丘為主。本經的聽衆,除比丘而外,也應該還有比丘尼等,在家的優婆塞、優婆夷、以及護法的天龍等,如流通分所說可知。不過在這證信序中,沒有一一序列出來罷了。

經中多標"千二百五十人",是指最初從佛出家者而說。其實佛的弟子不是只有比丘,還有比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那等,還有在家的優婆塞、優婆夷。如果以大乘佛法來講,應該還有龍天護法,這些從本經的流通分即法會要結束時就提到了,可見聽眾人數非常多。

比丘,譯為乞士,就是「外乞食以養色身,内乞法以資慧命」。此千二 百五十比丘,都是大阿羅漢,所以說大比丘衆。

這裡講的一千兩百五十人其實都是比丘,從經文來看都是大阿羅漢。阿羅漢加上一個大字,就表示他們都已經成就了,不是一般的居士或是一般的弟子。

衆,即僧伽的義譯。千二百五十人的僧團,同住祇園,所以叫俱。嚴格的說:和合僧──衆的形成,論事要具備六和合,論理要同得一解脫,這才稱為俱。

俱,本來的意思是在一起。但是作爲和合僧在一起,嚴格說,要稱爲俱,應該有兩方面的條件:第一是事相上具備六和合,在一起住的和合僧眾,見和同解——知見上要有共同的理念;戒和同遵——共同遵守戒律;利和同均——共同分享物質;口和無諍——言語和諧不諍;身和同住——在行爲上不侵犯他人;意和同悅——精神上志同道合。責任是每一個人都要承擔的,所以,真正的僧要"俱"就是要具備六和的條件。第二是理性的通達,這裡所說的都是大阿羅漢,都已得到同一解脫,體證同一法性。

佛是化主,祇樹給孤獨園是化處,大比丘等是化衆。

成就一個法會都要有它的條件因緣:這個法會的化主是佛陀,也就是說 法的當機者;這些大比丘僧眾就是他要講法的對象;祇樹給孤獨園就是說法 的地方,所以有化主、化處、化眾。

具備這種種因緣,本經是佛所說的,可以確信無疑了,所以稱這為證信 序。

很多經文的開始都加一個"如是我聞",表示這是我親從佛聞的,在什麼地方,什麼時間,誰是聽眾,講的內容是什麼,合起來才代表這個法會的正確性,這是要讓我們產生正確的信心。如果缺乏這些條件,每一個人都說是佛說的,就不確信了。所以,必須要具備這些條件,才表示佛陀親說的,大家才能產生真正的信心。

乙二 發起序

【爾時、世尊,食時,著衣持缽,入舍衛大城乞食。於其城中次第乞已, 還至本處。飯食訖,收衣缽。洗足已,敷座而坐】。

這就是法會開始的因緣。

爾時,指將啓金剛法會那一天。世尊,是佛的通號之一,即梵語薄伽梵。佛的功德智慧,究竟無上,不但為世間的人天所尊重,也是出世的三乘聖者所尊敬的,所以名為世尊。食時,約為上午九或十點鐘。

爾時,是說法因緣具足的那一天。佛陀的時代,吃飯要去托缽,吃飯的時間大約是現在上午的九點到十點,托缽可能會早一點,這就是食時。一般來講是日中一食,就是一天只吃這一頓飯。

佛及比丘們,過著乞食的生活,又受過午不食戒。所以,進城去乞食,總在那個時候。佛見乞食的時候到了,所以著衣持缽進城去。 佛制:衣有五衣、七衣、大衣三种。五衣名安荼會,不論睡覺做事,就是大小便,也不离身,這是内衣。七衣名鬱多羅僧,即入衆的常禮服,在大衆中所穿。大衣名僧伽黎,即複衣,在乞食、說法等時所穿的,是佛教大禮服。此處著衣,即大衣。但不定是穿了走,或擔在肩頭,或由侍者拿著,到城村附近,才穿起來。缽是盛飯的器具,譯義為應量,即隨人的食量而有大小不同。佛用的缽,傳說是石缽。成道後,有商人奉麨供佛,但沒有食器。四天王各獻一石缽,佛就合四為一缽,所以佛缽的缽沿,有四層疊痕。給孤獨園在城外,所以說入城乞食。

佛陀和他的弟子都一樣,每天只吃一餐,自己出去托缽。由此可知,佛 陀並沒有異於一般的弟子們,自己以身作則。托缽時要著衣持缽,穿的衣有 三種:其中的五衣像我們現在的短衫一樣;七衣現在叫披衣;大衣現在叫九 衣,無論在乞食、說法等時都穿的,是佛教大禮服。此處著衣,即大衣。但 不一定是穿了走,有時帶在身邊,不一定隨時穿著,需要時才穿起來。

關於托缽以及過午不食戒。現在看南傳的佛教,他們每一個人還是在托 缽,那個缽滿大的,因爲他們有的一天才吃一餐,要是吃不飽就會很餓,所 以那一餐就吃得比較多。我們一天吃三餐,每一餐吃得比較少,三餐合起來 與他們一餐的量大概也差不多。但是當時的制度就是日中一食。因爲佛陀之前,其他所有的宗教外道或六師,也是過著托缽乞食的生活。當然,佛陀也要順應那個時代的風氣,總不能人家修行托缽,我們不托缽吧?那時本來晚上也有托缽,後因晚上去托缽,有一位孕婦受到驚嚇,晚上就不能托缽了,只有中午托缽。從佛的這些制度來看,很多都是隨順社會風氣、團體生活、民俗風俗的需要,而因時因地因事制宜的,不是死的規範。

有的住在遠處僻靜的蘭若,就要到鄉村或城鎭裡去托缽。如果一天吃三餐,早上起來走到城裡,托了缽走回來吃飽,就到中午了。然後再去托缽又回來,就到下午了。晚上再去托缽,回來就半夜了。如果每天都花在托缽的時間太多,就沒有時間用功了,所以,日中一食也有其道理和需要。

於其城中次第乞已,是敘述乞食的經過,

關於次第乞食也是有因緣的:佛弟子去托缽,有的認為一般的大眾比較 窮,家庭經濟不太好,不忍心再向他托缽增加負擔,應該找比較有錢的,對 他沒有什麼負擔;另有弟子認爲窮人是過去世沒有布施,所以福報較薄,我 們應該讓這些貧窮的人有布施植福的機會,將來才有福報。所以,有的專找 比較窮的托缽,有的專找比較富的托缽。

佛陀觀察到這個現象後開示,不能有這樣有所取捨的分別心,要次第乞。 出去托缽,只能連續七家,不管他有錢沒錢,都以平等心來對待。如果第一 家托不到,就無所選擇地沿著次第托下去。如果連續托了七家都托不到,沒 有人供養,就不能再討了,你那一天就要餓肚子。這叫次第乞,即平等地讓 人布施,平等地對待。

現在也是一樣,弘法人的觀念也有一些差別,如果很有錢的大企業家來 護持,那麼要建一個很大的道場,辦教育,培養僧才,經濟上就沒有問題。但是也有人不這樣想,他認爲這個道場是真正植福田的地方,應該平等地讓所有眾生都有機會來布施,所以他不會刻意去找有錢人,甚至願意讓這些很貧苦過去沒有種福田的眾生來布施,即使是小小的布施都有一樣的功德。所以,他寧願讓這些貧窮的人能聚沙成塔來成就一項功德事。

從居士的角度來講,我們護持佛法,要布施,不分身分高低,不要因爲

貧窮沒有錢就覺得自己沒有能力。其實一件功德富人出一百萬,比較貧窮的人出十塊錢,但那是你所有積蓄裡的一部分。你很恭敬真誠地拿出來做這一件功德事,那十塊錢的功德還是無量的!所以不在於錢的多少,而是在心的誠敬與否,有沒有真心這才重要。所以,不是有錢的人才能布施。我們這一生經濟也許不是很好,福報不大,那是因爲我們過去世的福田種得少。所以我們這一生應該要有布施的心,但不是在於你錢的多少,而是你發心是否正確。

有一個比喻:眾人投資買海水,有人投資一億元,有的人投資十塊錢,變成海水後,你分不出哪一滴海水是誰布施的,哪一滴功德大,哪一滴功德 小。發心只要是正確的,融入於大海的功德是平等的,最主要的就是發心!

再舉個例子:以前有個做建築的大居士,過去賺了很多錢,一心一意護持一個道場和一位大師級的人物達二十年之久。但是很可惜沒有學到正見,沒有得到法的受用。後來經濟發生了危機,事業失敗,內心很痛苦。他想我這麼盡心護持一個大道場,花了那麼多錢護持了二十年的時間,最後事業竟然還會失敗!於是認爲佛陀沒有庇佑,布施沒有得到好報,失望了。最後放棄了佛教,改信基督教。這就是學佛沒有學到正見,對法的正見沒有具足。所以是用世俗的心來護持道場的。

護持了二十年的時間怎麼還會退心?就是因爲沒有正見,在世俗的觀念裡有所求,希望有所回報,這是有所得的心啊!一旦發生困難,身處逆境時就會退心。所以,我一直強調:我們的布施是在心,要與正見相應與法相應,是無所得的不執著的布施,這才是正見!一般人都不是很有錢,只要發心正確,對法的瞭解正確,就不會怨天尤人,也不會退道心!

可見佛陀時代,次第行乞的觀念就是平等。不會專找有錢人,也不會專 找貧窮的人,以平等心來對待一切眾生,這是一個很重要的觀念!現在的居 士也一樣,即使經濟不好,譬如說辛苦二、三十年,總共積蓄有十萬塊,拿 一萬塊來布施,這個人是很真心的;另有一個人富甲天下,有幾十億財產, 爲了面子,不得已拿一百萬來布施吧!一萬塊與一百萬相差太多了!但是這 一百萬在一個富翁來講九牛一毛,對一個普通人來講,十萬元已是他財產的 十分之一了,表現的心意不一樣,所以重要在心意。 我一生最感動的一件事,是在我出家沒多久,有一次在路邊停車,當我下車時,有一位五、六十歲的女眾菩薩,看起來很憔悴,穿著平常的衣服,騎一輛破破爛爛的腳踏車。她看到我從車上下來,馬上跳下腳踏車,停在路邊合掌:"師父!阿彌陀佛"!因爲我要過馬路,所以,急急忙忙和她打個招呼就過去了。我看到她從後面追過來,追到對面的走廊,很恭敬的又合掌,從身上拿出十塊錢(一個銅板),雙手恭敬捧著:"師父啊!我供養……"。

當時我剛出家沒多久,這件事讓我無限感動!我把那個十塊錢的銅板托在手中,眼淚掉下來了。我想我才出家沒多久,沒有什麼功德,但是看到眾生對僧寶是那樣的恭敬,我好感動!這件事對我的一生影響很大!我發了大願: "我這一生絕對不會看不起那些沒錢的人,我更要爲這些辛苦的眾生說法"!所以,十多年來,我願意和大眾在一起,不計一切條件爲眾生說法。因爲那件事對我的啓發太大了!太感動了!我用紅包把那十塊錢包起來,放在身上,沒有離開過我,看到它就記住我的諾言,記住我的願。

佛教的乞食制度,是平等行化;

次第乞就是平等的行化。這"平等"兩個字不容易,尤其是我們看到眾生是不是有平等心?我們對待一切的眾生有沒有分別心?

除不信三寶不願施食者而外,不得越次而乞,以免世俗的譏毀。

人間眾生總是用有色的眼光來看出家人,所以我們出家人更要以平等心來對待一切眾生。如果我們跟世俗人一樣,看到有錢的有地位的就去攀緣附會,看不起一般的人。那麼身爲一個法師或是弘法者,那就不但利益不了眾生,還會讓眾生有譏毀的餘地。所以要以平等心來行化。

乞食以後,即回祇園吃飯。 飯吃好了,這又把進城所著的大衣,盛放飯食的鉢,一 一的整潔收起。入城乞食是赤足的,路上來回,不免沾染塵埃:佛陀行同人事,所以需要洗足。

托缽乞到食物要帶回祇樹園才能吃。所以乞食後早一點回去,不會影響吃飯的時間。因爲有的持午——過午不食,十一點到下午一點叫午時。有的說,過了午時才不吃;有的說,午時以前就要吃完。照後者說法,九點到十點(午時前)就要吃完。佛陀也和大家一樣,吃完飯,清洗乾淨吃飯的缽,

收起所著的衣,並洗淨雙足。

敷座而坐,並非閑坐,是說隨即敷設座位,端身正坐,修習止觀。如上 所說的,乞食屬於戒,坐屬於定,正觀法相屬於慧。

真正用功的人就是這樣:托缽走路,來回都在觀照;吃完了,端身正坐還是在止觀。在生活中,無論是乞食(戒)、打坐(定)或正觀法性、法相(慧),都與戒、定、慧三學不相離。

又,來往於祇園及舍衛城中,是身業;入定攝心正觀,是意業;下面出 定說法,即語業。三業精進,三學相資,為宣說《金剛般若經》的緣起。

佛陀給我們展現精進的三業的作用。要說法還是以佛陀的三業爲主,戒定慧三學爲資。佛陀說法沒有離開身口意,沒有離開戒定慧,我們每一個人都要明白這個根本之道!學法就要解決我們的問題,我們的問題在哪裡?就在我們的身口意三業!我們要建立正見,也不能離開我們的生活,不能離開生命身心的三業。離開這些談法就變成虛玄而不切實了。

大乘經每以佛陀放光、動地等為發起,而本經卻以入城乞食為開端。

這個地方就很如實了!我們看到很多大乘經典,尤其是密宗的,都會看到放光動地、天人百萬,寫的那些都是我們看不到的。但是《金剛經》很實在,就以我們平常的生活、托缽、乞食,就在身口意的行為之中,作爲講經說法的開端,這就非常的生活化,非常的如實,沒有談玄說妙,這就是與眾不同的地方。

《般若經》的中心思想,在悟一切法無自性空,離種種妄執。

導師直接點出這個法的重點:般若是講智慧的,是瞭解實相眞理法則的智慧。所以,《般若經》的中心思想就是要你體會到一切法無自性空,體證一切法的空性。唯有體證到一切法的實相空性,才能遠離種種的顚倒執著,這也就是我們真正要解脫的地方。

眾生爲什麼貪瞋癡煩惱不止?爲什麼會生死不斷?因爲執著一切法爲實在的,執著身心是永恆的,執著有一個實在不變的"我"。但是,《金剛經》的主要思想就是破除我們自性見的實有感。這是中心思想,也是最重要的地

方!讓你真正明白一切法無自性,你的執著、貪欲、愛染就會息下來,遠離 顚倒夢想,才能真正的解脫!

但不得性空的實義者,信戒無基,妄想取一空,以為一切都可不必要了。

雖然空無自性可以讓我們直接受用解脫,但是如果不能真正得性空的法要也會出問題。導師也點出這個重點:有了性空的理論,卻沒有實際受用的人即"不得性空實義者"。誤解了空義,以爲空是什麼都沒有, "信戒無基",對法沒有產生正確的信心,也不注重戒律, "妄想取一空",然後取著在斷滅的空,這就不是真正空性的實義了。所以沒有真正體會空義也會產生弊端。

空是一切法的根本,當你很確當地明白時,能讓你遠離顚倒夢想而解脫。 但是會錯意偏離了也會有負作用,不但受用不了,還會信戒無基,變成放蕩 不羈,隨心所欲,那結果就更慘了!

譬如:世俗人執著在實有,我們用空相應的緣起法可以破除對"有"的執著;但是如果執著在空是斷滅,是一無所有虛無的,那就沒救了,危險更大!所以,對於空義的抉擇要非常的恰當。只有明白真正的性空實義,才不會犯誤解空義的過錯。這個重點一定要把握。

不知佛說性空,重在離執悟入,即離不了三學;

佛陀講性空,是讓我們離開執著,從而真正體悟法性的真相。這樣的體悟離不開戒定慧三學,而且必須用身心去實踐。這些不是憑空而有,是要有條件的。如果我們的行爲不是以戒爲依歸,而是以散亂的世俗心,沒有定力,又如何能開發真正的智慧去體會空性?所以要體會悟入空性,要離開執著顚倒,唯有依戒定慧三學。

假使忽略戒行,定慧而說空,決是「惡取空者」。

假使不守戒,不修定,也不以慧學來開發我們真正的內涵智慧,離開戒定慧來說空,絕對是"惡取空"!我們真正要悟道見法體會實相,不能離開戒定慧三學,這是根本。不要以爲說空無自性,就以爲什麼都沒有了,我行我素了,什麼都不要了,那是絕對不可能解脫的!

從體悟說:性空離相,不是離開了緣起法,要能從日常生活中去體驗。

見法體證空性就在日常生活的一切萬法的當下,不是離開了緣起的一切 萬法。性空離相是體證到一切法的空性而遠離一切的執著,所以要從日常生 活中去體驗。一切萬法的當下就是緣起法,我們一般人不瞭解,以爲修行是 到深山去,到一個清淨的沒人打攪的地方。或是等到年紀大了,世間的事都 完成了,到一個地方去清淨享福,其實那是世俗的想法,與法是不相應的。

真正的修行是在一切法的當下,明白它的真相而解決問題。我們的身心之所以有執著,是因爲無明不瞭解法的真相,所以起顚倒執著愛染,起貪瞋癡煩惱而執取不斷。這個身體壞了又去執取新的一個身體,這就是生死的動力。解決這個問題就在我們的顚倒、煩惱中去看清楚真相,找到真正的因緣條件,就會發現原來我們對佛法的正見沒有建立起來,所以沒有智慧,被一切法的現象迷惑了,才執取貪愛造業,產生生死的動力。明白了這些,就能在我們生命的當下看清真相。

如果到一個沒人的清淨的地方,我告訴你:以我們現在執著的心住不了 三天就住不下去了!你在清清淨淨沒事的地方,好像沒事了,但你內心的貪 染無明就會消失嗎?所以,導師點出重點:性空離相不是離開緣起法,而是 就在緣起法的當下,就在我們生命生活中,在一切根塵觸事事物物的對待中 去體驗它。

所以,穿衣、吃飯、來往、安坐,無不是正觀性空的道場!

這句話說得太好了!我們一般人都以爲離開生活才能清淨,其實離開生活是得不到清淨的。真正的清淨就在生命生活的過程中,不再污染造業,內心寂靜與法相應。那個清淨自在不動是內心的如如,不是在一切法以外另找一個安住的地方。

《金剛經》一開始,佛陀就在乞食、托缽、洗足、敷座而坐中觀照,然後開始說法。佛陀用這種日常生活的一切舉止行爲來作爲《金剛經》發起的因緣,而不是放光動地,大地虛空。因爲眞正的法,眞正的實相空相,是在一切的行住坐臥中體會的。

如果說一個人得道解脫受用了,他真正的展現不是在入定中無人無我,

也不是與萬法隔絕,而是在他的生活生命的行住坐臥中,不離法,不離清淨自在。一個真正解脫的人不會隨波逐流被萬法所迷惑,不會被貪欲瞋恨心所左右,他能觀一切眾生平等,能以慈悲心來對待萬法,這都展現在生命的行住坐臥之間。我們今天學法,要悟道見法,就在我們的行住坐臥的生活中。如果能明白這一點,我們的修行會如實而落實,不會在幻想裡面,不會靠寄託依賴或等別人來救度。你會很如實的對待自己的生命,如實的對待自己的起心動念行爲舉止,你會處處觀察入微,這才是真正用功修行的人!如果你今天得法受用,也會在你的生命裡放光,展現你的慈悲與智慧,生活之中,行住坐臥絕對與法相應。

二千多年來佛法的流變,漸漸失去了法的原味。我們都在迷信裡面,錯 誤的知見讓我們迷惑,無法正面看待自己的生命,無法抉擇到真正有內涵的 東西,這是最沉痛的事!所以,今天要講法宣揚正見,最主要的是要回歸到 這個地方來!不是迷信崇拜幻想,也沒有空中樓閣的想像空間。它是如實的 生命內涵,重要在於怎樣發覺看到真理實相而超越,這才是真正法的重點! 所以,《金剛經》一開始,沒有那些迷信、崇拜、他力的東西,而是很如實的。

佛將開示般若的真空,所以特先在衣食住行的日常生活中,表達出性空 即緣起,緣起即性空的中道。

我覺得導師這樣的解釋太好了!佛陀展現般若的性空思想就在他的舉止、行為、托缽、衣食、住行之間表達出來。譬如說佛陀托缽的過程,走路的樣子,托缽時對待眾生的心情舉止。托缽後回來,安祥自在的走路。吃完了,把缽收好,息住安坐,這樣的身心舉止行為,哪一法不是法!哪一法不在展現性空緣起、緣起性空!問題是我們看懂了嗎!

我常和學員談:法到底在哪裡?不是你嘴巴會講,或高學歷可以搜集很多資料,寫一篇非常好的文章,把法講得很虛玄。我不看重這些。當你從門進來,跟我打招呼坐下來,我已經瞭解你七分;你一開口,我就瞭解你九分;我再問你一些問題,你回答,我就瞭解你十分。這就是從如實的生命的展現來瞭解一個人。不是看你的口才、學歷、身價。一個人內涵的所有表現都在他的行住坐臥之間,這就是生命的展現。看一個人在法上看而不是用世俗的眼光來看。

甲二 正宗分

乙一 般若道次第

丙一 開示次第

丁一 請說

【時長老須菩提,在大衆中,即從座起,偏袒右肩,右膝著地,合掌恭敬而白佛言:『希有世尊!如來善護念諸菩薩,善付囑諸菩薩!世尊!善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心,應云何住?云何降伏其心』】?

開始時講到般若道和方便道的五菩提,每一道有三階:般若道開始,先 發心——發心菩提;然後伏心,降伏我們自己的一切問題——伏心菩提;最 後見法悟道——明心菩提。這個過程就是般若道的三階,佛陀這時開示次第。

本經以須菩提為當機者。在般若法會中,須菩提是聲聞行者,不是菩薩, 那他怎能與佛問答大乘呢?

導師提出一個問題:須菩提是聲聞乘,是小乘的聖者而不是菩薩,爲什麼會與佛陀問答關於大乘的法?

這因為般若雖但為大乘,而密化二乘。

這是導師的看法。《般若經》主要是在度化大乘,但並不忽略小乘,所以叫"密化二乘"。用現在的話叫"兼顧"。佛陀在講大乘菩薩的法,講性空義,但是對於二乘的聲聞學者,還是一樣兼帶著度化。

又因為他與般若法門相契:第一、他是解空第一者,是證得無諍三昧者, 於性空深義能隨分徹了。

須菩提是解空第一,對空義的體會最深刻。《金剛經》是講空性空義的,就以須菩提爲當機者,由他來發問。而且他還證得無諍三昧,三昧是正定。無諍就是與一切的眾生都不諍執。看到眾生顚倒執著甚至是錯了,以須菩提對空義的瞭解,知道眾生已經很苦了,不忍心再和他有諍論,這是一種慈悲,所以叫無諍三昧。

無諍還有很深的內容:人間爲什麼會爭吵鬥爭?爲什麼會告來告去對誰都不滿意?因爲觀念不一樣,適合我的就喜歡,不適合我的就討厭生氣,妨礙到我的利益的就告你,這就叫"諍"。

對一切法已經體會到實相眞相的人來說,還諍個什麼?你對或我對,差不了多少,因為你和我都是一樣性空無實性的。無論是你暫時的因緣展現的幻相,還是我暫時的因緣展現的幻相,那都是幻相。如果我們幻相甲和幻相乙,還會比較誰對誰錯嗎?對與不對都是幻相,還要諍嗎?問題就是在這裡。眾生已經很苦了,因為無明無知。你與他諍論有效嗎?愈諍愈對立,會產生更多的苦。他不忍眾生更多苦,所以不諍,不簡單哪!

有一句話叫理直氣壯:明明我對,你不對,只要有理走遍天下。所以我就和你諍,要告都可以,我不怕!哪一個人能作到無諍的?明明他不對我對,可是我也無諍,哪一個人做得到?不過有一個辦法很好,如果現在想:我們在座的這一百多人,五十年後都是骨灰罈裡面的一分子。那麼,兩個骨灰罈要不要諍?我講這個是必然會發生的實相!

回顧歷史,多少的是非恩怨,當事者多麼氣憤,想盡辦法甚至用生命都要報仇。現在經歷史的洗滌再來看當年的是非恩怨是不是如幻?但是當事者無法瞭解什麼叫如幻,什麼叫緣起性空,體會不到!所以,回溯過去或挪移五十年後再來看現在,就有不同的體會。我們現在講性空,沒有人會相信的,感到利害得失都是很實在的。所以佛法在講空義時,如果當下不能體證,那就換用歷史的眼光來看也會超然些的。你要是當事者,你現在當下的身心會很容易迷惑,如果你用超然的客觀的眼光來看就不一樣。用歷史的角度來看過去或挪後五十年,從你是骨灰的角度來看,我保證你沒事。還會計較才怪。

你們有沒有到過金寶山或靈骨塔?聽說裡面的位子有幾百萬的,也有幾萬幾十萬的。一百萬的和五萬的有什麼差別!晚上他們會不會開會?你看我住的是五百萬的,你住的那個是三萬的,我身分比較高。有沒有這回事?有時候我們應該從一個不同的角度來看人間,怎麼才能體證空性?解空第一的須菩提爲什麼能得到無諍三昧?因爲他明白緣起無實性,緣起的必是性空,性空的就是如幻非實。既是如幻非實,還談什麼是非恩怨呢?你對眾生只有悲憫慈悲,還要諍個什麼!

其次,他有慈悲心,哀愍衆生的苦迫,所以不願與人諍競。

須菩提具大乘菩薩的慈悲心,覺得眾生已經很苦,不忍心與人爭鬥。以前有人問我:師父,你這次投票要投誰?我說:我看這兩個人很可憐,爭得要死要活,兩個都一樣苦。你說我選誰?一旦選了,一定會偏一邊的,如果偏一邊就會和另一邊鬥了。我覺得兩個都很苦,我不希望他們再苦下去了!如果我也偏一邊,那麼我也苦進去了,就是這個意思。

得大智慧,能從慈悲心中發為無諍的德行,有菩薩氣概,所以《般若經》 多半由他為法會的當機者。

須菩提雖然是小乘聖者,但是他有慈悲的無諍行,有悲心,能同情眾生, 這就是菩薩的氣概。與大乘菩薩的慈悲一樣,不是只有小乘的自了。所以在 《般若經》的法會裡面,多半是以須菩提爲當機者發問,來與佛陀對答。

長老,是尊稱。凡年高的;或德高的,如淨持律儀、悟解深法、現證道果,都稱長老。

以佛教來講,尊稱爲長老的有下列情況:年紀大的;出家資歷比較年長的;戒臘比較高的;德行比較高超感人的;嚴持戒律的;悟道見法的;已經證果的。現在都不敢講見法、證果,一般叫"達者爲先"。你先悟道證果了,後面還沒有見法悟道的人,要尊敬你爲"長老"。

須菩提,是梵語,譯作空生或善現。傳說:他誕生時,家内的庫藏財物 忽然不見:不久,財物又自然現出,所以立名須菩提。

傳說須菩提出生時,他家財庫裡忽然間所有的寶藏都不見了,後來慢慢又再現出來。印度類似這樣故事特別多。

佛弟子請佛說法,是有應行禮儀的。所以須菩提在大衆中,即從座而起, 偏袒了右肩,右膝著地,合掌問佛。袒,是袒露肉體。比丘們在平時,不論 穿七衣或大衣,身體都是不袒露的。要在行敬禮時,這才把右肩袒露出來。 跪有長跪、胡跪,右膝著地是胡跪法。袒右跪右,以表順於正道:合掌當胸 以表皈向中道。如論事,這都是印度的俗禮。

現在一般的是兩個膝蓋都跪下去,但當時只是跪一邊,是右膝著地,這

叫"胡跪"。向佛陀請法也要有規矩,要懂得禮儀。從座中起來,平時他們的 衣都是裹著身體,要請法時把右肩膀露出來,所以叫偏袒右肩。袒右跪右以 表順於正道,大概是屬於右派這一邊的比較合法。合掌當胸以表皈向中道, 這都是風俗習慣。

須菩提隨順世俗,先讚歎釋尊說:太希有了!世尊!如來善於護念諸菩薩,又能善巧的付囑諸菩薩!這太希有了!如來,即佛號多陀阿伽陀的義譯。 梵語本有三種意思:即從如實道中來的,如法相而解的,如法相而說的:通 常但譯為如來。

如來,在梵語有三個意思:從如實道中來的;如法相而解即對法相如實瞭解的,法相是屬於一切法外表的現象;如法相而說的,其實相與性有共通義,知道外在的相,也知道內在的性。法性法相都要明白瞭解,如實的瞭解法性法相而說的,譯爲如來。

什麼叫護念?什麼叫付囑?護念即攝受,對於久學而已入正定聚的菩薩,佛能善巧的攝受他,使他契入甚深的佛道,得如來護念的究竟利益。

這段有兩個重點——護念和付囑:對那些久學的已有內涵程度的菩薩,如來會攝受護念,讓他進入甚深的佛道;對那些還沒有深刻久學菩薩道的一般的人,如來會叮嚀教誡付囑。

經說菩薩入地,有佛光流灌或諸佛親為摩頂等,即是心同佛心而得佛慧 攝受的明證。

菩薩果位共有十地,初見法性(見法)是登地(初地、入地)菩薩。有一種傳說:如果你見法到初地的境界了,佛菩薩會來給你摩頂灌頂。譬如過去無著、世親修慈悲觀,真正進入三摩地時,佛會來摩頂。還有傳說修般舟三昧成就時,阿彌陀佛會現前給你摩頂。這裡導師說,菩薩入地時,有佛光流灌或是諸佛親爲摩頂,意思是說,你那時體證的心與佛心是相應的,所以才能得到佛慧的攝受。不過我個人覺得這方面我們不要太執著,不然萬一哪一天你真的受用了,沒有佛現前你會懷疑: "人家有佛摩頂,我爲什麼沒有"?那就麻煩了。

對法的攝受和受用,我們自己內心可以證明的,譬如說你還沒有見法以

前,你很容易貪瞋癡煩惱。如果見法了,你會發現貪瞋癡煩惱沒有了。以前會生氣的,現在不生氣了。以前會苦惱的,現在不會了。以前碰到利害得失時,心好像火在燒,現在不會了,很自在,身心的受用自己很清楚的。所以並不一定要外在什麼條件來附會,才表示是對或是不對。所以我覺得這一部分不要太執著,如果有也不要執著,因爲一執著就變成染著。

付囑,即叮嚀教誡,對於初學而未入正定聚的菩薩,佛能善巧教導,使他不捨大乘行,能勇猛的進修。

付囑是對還沒有到受用階段的,佛陀就會很善巧的接引教導他,怎麼樣讓他發大乘心好好的用功,對自己有信心,會猛勇精進!所以這裡兩個問題,須菩提讚歎佛陀,說佛陀非常希有難得,非常善巧:對那些已有程度的會攝受他一起走菩薩大道,能以廣大行來利益一切眾生而入佛道,這叫攝受護念;對那些還沒有程度的初機者,教導鼓勵他,讓他也能慢慢走上大乘而成就,這叫付囑。無論你是什麼程度,是有內涵的或是初機的,佛陀都給予攝受。

又可以說: 佛能護念菩薩, 使他自身於佛法中得大利益: 佛能付囑菩薩, 使他能追蹤佛陀的高行, 住持佛法而轉化他人。

菩薩有程度了,佛陀能善於攝受他,使他能明瞭佛陀真正的意趣,導引他走向與佛陀一樣的歸宿,也應用菩薩的德行來利益更廣大的群眾。用現在的語言來講,佛陀很會善用資源。譬如說教育程度高、很有專業技術的人,如何善於引導他,讓他發揮專長作用,可以利益教化更多的人,所以,佛陀是很會利用人力智力的。

總之,佛能護念菩薩,付囑菩薩,所以大乘佛法能流化無盡。教化菩薩的善巧,早為須菩提所熟知,所以先就此推尊讚揚如來,以為啓問大乘深義的引言。

這段足見須菩提不是一般人想像的小乘聲聞的智慧,他很瞭解如來甚深的智慧,能善用很有內涵的菩薩;對那些無知的初學的眾生,他也能善巧的引導。所以須菩提先讚歎如來的德行,讚歎如來善付囑、善攝受,讚歎佛陀非常希有難得,用這個來作爲開場白引言,讓佛陀展現大乘法的深義,須菩提非常了不起!

有解說為:須菩提「目擊道存」,「言前薦取」,所以殷勤讚歎,這可 說是別解中極有意義的。

另外,大乘佛法對《金剛經》的解釋滿多,也有解釋成須菩提在佛陀還 沒開口前他早就提取了,早就瞭解了。導師把這解釋爲別解即另外的意趣, 也是很有意思的,但其實重點不是這樣。

接著,須菩提問佛:發阿耨多羅三藐三菩提心的善男女們,應怎樣的安住其心?怎樣的降伏其心?

《金剛經》闡述兩個重點:第一,發了阿耨多羅三藐三菩提心,要怎麼樣 安住在這大道心上而不退轉;第二是怎麼樣降伏眾生顚倒執著煩惱的心。

反觀現在學佛者,同樣不能離開這兩個問題。很多人發了菩提心,問題是發多久?能不能安住而不退?如果發心不正確,缺乏正見,發心本身沒有與正見相應,這個發心會出問題的。就像我前面提到的那位居士,花了二十年的努力,付出了多少心血,最後退轉了。那是沒有安住菩提心,因爲發心有問題。不正確的發心,將來你會退悔的。到底怎樣才能安住在菩提心上不退,這是個很重要的、首要的問題。進一步才能談到怎麼樣降伏顚倒執著的煩惱心,從而真正見法、得法、悟道而解脫!

各位都是佛弟子,都在學法,我相信大家也發了心,問題是我們發心到什麼程度?是不是發了真正的菩提心?譬如:今天上課,沒有發心的人不會來。認爲工作了一個星期下來累得要命,星期天可以睡個懶覺。而我們卻一早就趕來上課,這就與發心有關係。各位早早趕來爲的是什麼?就是成就菩提心。我們的生死輪迴真苦,今天不解脫就有無盡的生死輪迴,那才是真的苦啊!爲了我們自己解脫也是一種發心。但是這裡講的發菩提心,不是只爲自己,是看到眾生無盡的痛苦,爲眾生也要發菩提心:我一定要成就!我一定要成佛!成佛的目的不是只有我解脫就好,還要度一切的眾生,這才叫真正的菩提心。

菩提心如果發得切,你在修行的過程無論遇到什麼障礙逆境、打擊譭謗,你都不會退。你可以跌倒,但是你會站起來繼續走下去。你可能遭到一連串的困難失敗,但是你不會失意失志,你還會堅定信心再走,把跌倒的經驗當

作磨練,下一次就不再會跌倒了。這樣堅決堅定的發心,產生的作用就大了!

有的人學法的態度不一樣:聽說師父講得不錯,姑且先聽聽看,覺得還不錯就多聽兩節課,否則就不去了。如果是這樣,你就沒有堅持的力量。今天聽法本來很歡喜,如果回去被欺負傷害就會受不了:學什麼法!佛祖也沒有庇佑我,不學了!這就是知見不正、發心不正,所以發心很重要。以我個人來講,一生幾十年下來,歷經多少辛苦、挫折、失敗、打擊,常常受傷,但是不管多大的失意,跌倒了,爬起來再走。這完全是發心的關係!

我年輕時,一心一意就是要開悟。我寫了一張"開悟第一"的字條,貼在我的辦公桌、我的工作場所、我的客廳、我睡覺的房間,每天一張眼就看到"開悟第一"。不開悟,這一生絕對不死心!當時還沒有發菩提心,不是爲了成就利益眾生。當時一天到晚就是想開悟,堅持了三十年。可是,想要開悟這樣的心態還是很自私的!如果真正的發菩提心,力量就大了,不管人生多麼大的挫折,你一定有力量去承擔,去面對,去超越它!即使失敗你還可以重新站起來!所以,怎樣安住這個菩提心,怎樣降伏我們顚倒執著的心,這兩個主題最爲重要!《金剛經》講的就是這兩大主題。

此二問[,]是為發大菩提心者問的[,]所以什麼是發阿耨多羅三藐三菩提心[,] 應先有明確的瞭解[。]

須菩提問這個問題,其實是爲發大菩提心的人問的,不是小心、小意、 小鼻子、小眼睛!他提出這個問題是爲了大眾,爲了將來這些菩薩發大心、 發菩提心的眾生來問的。

阿耨多羅,譯為無上:三藐,譯遍正:三菩提,譯覺:合為無上遍正覺。這是指佛果的一切,以佛的大覺為中心,統攝佛位一切功德果利。單說三菩提——正覺,即通於聲聞、緣覺,離顚倒戲論的正智。

阿耨多羅三藐三菩提就是無上遍正覺,統攝佛位一切功德果利。聲聞緣 覺也是正覺,只要離顚倒戲論,得到的正智都是正覺。

遍是普遍,遍正覺即於一切法的如實性相,無不通達。但這是菩薩所能 分證的,唯佛能究竟圓滿,所以又說無上。 對於一切法的法相和法性都要明白通達,這叫遍正覺。菩薩也可以分證, 但沒有佛陀的圓滿。聲聞緣覺是正覺。無上遍正覺用於佛,展現佛的圓滿的 智慧,所以才叫無上,表示究竟圓滿的意思。

衆生以情愛為本:佛離一切情執而究竟正覺,所以以大覺為本。

眾生與佛的差別就在於眾生不離情愛執著。佛陀已經離一切的情執。所謂的"情"不是只有對人,還有對一切事物的貪愛染著;而佛是以大覺爲本,離一切的執取和貪愛。

發阿耨多羅三藐三菩提心,即是發成佛的心。發心,即動機,立志,通於善惡:發阿耨多羅三藐三菩提心,即是第一等的發心。以崇高、偉大、無上、究竟的佛果為目標,發起宏大深遠的誓願,確立不拔的信心,這名為發無上遍正覺心。

我們的立志動機要正確。世俗人有的很有志氣,像我們年輕時,一般家庭經濟和環境都很不好,但是有的孩子就很有志氣,他發心無論生活多苦,家庭多窮,我一定要考上大學直至畢業!立下了這個志向,他可以半工半讀,就是在工作以外,找時間再去考、再去讀,用比別人多一倍、二倍的時間,他還是可以把學業完成的,這就是立志!成佛的心也是立志,比世間的志向更深遠!我們立志只是爲個人,但是成佛的心不只是爲個人,因爲他還有悲心,以爲眾生的悲心作爲出發點,這樣關懷眾生的心就更加寬廣!

但是,為什麼要成佛?要知道:大菩提心是從大悲心生的;

菩提心是從大悲心生的。這句話我們要深思。菩提心就是成佛的心,只有發了大悲心才能成佛。自私自利自了的人怎麼成得了佛?就是個人想見法悟道解脫,如果自私自利的只為自己的理想,根本不關懷眾生,也不管他人死活,這樣的人會不會悟道見法?從這一句話你就明白,那是不可能的。導師這句話太重要了!

如果我們的內心不慈悲不柔軟,沒有利他的心,沒有關懷社會和關懷眾 生的心,自私自了的人哪會悟道?所以一個真正發菩提心、行菩薩道的人, 以悲心來成就我們的佛果,以利他來完成自我的超越!

所以發心成佛,與救度衆生有必然的關係。

佛陀能成爲佛陀不是偶然的或是小小的因緣。他過去生中長養了無盡的 悲心,久遠劫以來行無盡的菩薩道,所以到這一生成佛有必然的因果關係!

經上說:『菩薩但從大悲心生,不從餘善生』:『為利衆生而成佛』,都 是此意。

大乘佛法要講菩薩道。因爲菩薩沒有不慈悲的。聲聞法與大乘菩薩道的 差別就在悲心也就是菩提心的成就。聲聞也是由體證了達空慧而解脫的,差 別不同的就是悲心。所以我常常強調:我們都很用功用心,花很多時間來研 究經法,但是我們有沒有時時刻刻反省自己內心有沒有真正的慈悲?我們的 心有沒有柔軟?有沒有真正的關懷一切人?我覺得這是學佛修行的重點。

如果我們時刻反省自己,就會知道我們不能受用的原因是與悲心發不出來有關係的。有的人生活很好,有的人環境很好,有的人因緣很好,但是你真的去關懷過眾生沒有?心如何才會柔軟?如何才會發起真正的悲心?唯有慈悲的人才能破掉我執。要破我執,悲心非常的重要!我慢、我執、自以爲是的優越感,看不起別人,或者以爲自己比別人偉大了不起,這些都是我慢、我執在作祟!你怎麼能破我執而解脫?當你心柔軟慈悲,看到別人苦就是你的苦,希望別人跟你一樣的自在,那種關懷是無私的。這樣的話,你的貢高我慢我執就會消失了,這就是破我執的過程。我們對別人很好,到底是真心好還是虛僞的?我們要反省。

我們都知道三個和尚的故事,一個和尚挑水喝,兩個和尚抬水喝,三個和尚沒水喝。因為一個人可以擔兩桶水喝;但是兩個人你抬一邊,我抬一邊,只能抬一桶水喝;而三個人就沒水喝了,一個說:你們兩個去,另一個說:你們兩個去,推來推去誰也不去擔水,就沒水喝了。這個故事很具諷刺意義,這是眾生普遍存在的問題。

每一個"我",都在計較分別。自己一個人時,只有承擔還沒事;兩個人就開始計較了;三個人就誰也不服誰了,這真的是問題。所以,有時候一件大事,由一個人承擔很快就完成了,兩個人承擔,時間會拖一倍,三個人就無限延期了。

台灣中國佛教協會是統理台灣整個佛教的最主要的機構,從幾十年前要建立一所大學到現在,好不容易完成。但是這幾十年還搞得很辛苦。今天再看某一個山頭、某一個大師可以建幾所佛教的學校,每一個山頭建一、二所大學都沒有問題。而佛教協會是全體佛教統領的機構,但是誰服誰?修行不是唱高調,要如實的瞭解和反省眞正的問題出在哪裡?有沒有把問題解決?不然什麼叫解脫、慈悲、悟法性空寂、悟無我!那不是唱高調嗎!導師寫的點點滴滴都很感動感人。

由於悲心的激發,立定度生宏願,以佛陀為軌範,修學大悲大智大勇大力,以救度一切衆生,名為發菩提心。

發菩提心不是唱高調,不是一個理念而已,是真正從我們的內心,以悲心激發起來的。我們要立定志向度一切眾生!也許自己會認爲不可能。但是不要怕,你現在不可能,卻可以起步,總有一天你就可能。這一生不可能,下一生也可能,要有這樣的宏願。如果想我也是眾生,我怎麼可能度眾生?這樣悲心就發不出來。舜何人也?禹何人也?有爲者亦若是。菩薩也是人成的,菩薩並非天生的。眾生只要發願去實踐,每一個人有一天都能成菩薩的,不然不是空發心嗎!我們要跟隨佛陀學,佛陀怎麼樣成佛的,過去世怎麼樣行菩薩道的。我們跟他學,跟他一樣的發心,以救度眾生爲真正的發菩提心。

因此,如貪慕成佛的美名,但為個己的利益,那是菩提心都不會成就,何況成佛!

真正爲自己負責的人要記著不要騙自己:美其名爲菩薩道,美其名爲修 行,美其名爲發心,問自己是不是真的?騙自己最後耽誤的是自己!這句話 大家要記得。你真發心,將來一定可以成就。因爲佛菩薩不會騙我們。沒有 真的發心,你耽誤的還是自己,這個因果自負。

應云何住與云何降伏其心,可通於二義:一、立成佛的大願者,應當怎樣安住,怎樣降伏其心?一、怎樣安住,怎樣降伏其心,才能發起成就菩提心?住,龍樹釋為『深入究竟住』。

云何住,安住在什麼地方?是怎樣安住在這個地方?依照龍樹菩薩的解釋是"深入究竟住"。

凡發大菩提心者,在動靜、語默、來去、出入、待人接物一切中,如何 能使菩提心不生變悔,不落於小乘,不墮於凡外,常安住於菩提心而不動?

這裡把菩提心解釋得很清楚,無論動靜、語默、來去、出入、待人接物, 都要安住菩提心而不退轉。

所以問云何應住。衆生心中,有種種的顚倒戲論,有各式各樣的妄想雜念,這不但障礙真智,也是菩提心不易安住的大病。要把顚倒戲論,一 一的 洗淨,所以問云何降伏其心。住是住於正,降伏是離於邪:住是不違法性, 降伏是不越毘尼。

我們要分清楚佛法所講的正邪,住是住於正即不違法性,降伏是離於邪即不越毘尼。這裡的不違法性,法性是宇宙的真理法則,是法法之間的必然性。它是一定這樣的,只有真正明白這個法性,才不會違背緣起的真理法則。降伏是不越毘尼,毘尼就是戒,不越毘尼就是沒有違反戒律。要降伏我們戲論誑妄的心就必須要有戒。如果沒有戒的依止,眾生的心就會隨著自己的慣性習性而隨心所欲。

有了戒律,我們就有目標,什麼是該做的,什麼是不該做的,都有規範,知道不對的就不會去犯。等到哪一天真正見性見法了就不用戒律規範了,一切行爲舉止一定是與法相應的。但是,我們還沒有受用以前,還沒有真正降伏我們的習性慣性以前,有戒律的規範我們就不會犯錯。即使你想犯時也會停頓思惟,至少幫助你少犯。剛開始是這樣,久了你就會落實。這是從理論上來講的。

但此住與降伏,要在實行中去用心。

這"住"與"降伏",要在我們的生活中,不管做事業上班還是待人接物,在行住坐臥之中去用心實踐。

如本經即在發菩提心——願菩提心,行菩提心,勝義菩提心等中,開示悟入此即遮即顯的般若無所住法門。無住與離相,即如是而住,即如是降伏其心。

《金剛經》的重點是:發了菩提心願後要去降伏自己的煩惱,最後體證

法即明心見性。就在這個過程中打開、顯示、體悟、進入,一一開示悟入般若無所住法門,即怎樣去明白體證真正的法性。體證空性實相的智慧叫空慧,也叫般若。體證空性實相就是無所住,無所住就是般若空慧,說以無所住為方便,就是以般若為方便。所以《金剛經》後面要開示的,都是讓我們如何體會到無所住,體會到一切法的空性實相,一一都在展現這個重點——無住與離相。怎麼住?住於無住;怎麼樣降伏?離相就降伏。無住與離相就是讓我們能安住菩提心,並能降伏我們煩惱執著心的唯一重點。要達到無住與離相,最重要的就是般若空慧。如果把握了這個重點,後面在解釋《金剛經》經文時,我們就能注意並容易明白了。

什公所譯,唯有此二問。

鳩摩羅什法師所翻譯的《金剛經》的經文,只有云何住,云何降伏其心 這兩個問題。

此二——住與降伏,於菩提心行上轉:全經宗要,不過如此住於實相而 離於戲論而已。

導師是以鳩摩羅什法師所翻譯的《金剛經》來解釋的。這兩問兩個重點,一個是云何住?一個是云何降伏其心?都是在菩提心行上來講的。所以我們要把握到全經宗要就是"住於實相、離於戲論而已"。第一個問題是云何住?如果沒有般若的空慧便體會不到法性的空性,不瞭解實相就無法不違法性而安住於法性。所以真正能住就是對實相的瞭解,住於實相,住於空相。

第二個問題是如何降伏我們顚倒執著的心?離於戲論!只要超越我們顚倒執著的慣性,就能超越戲論。所以,住於實相跟離於戲論是相依相緣的。沒有住於實相的人不可能離戲論。離戲論的人絕對瞭解實相,所以依於無住與依於離相其實是相依相緣的。

諸異譯,於住及降伏間,更有「云何修行」一問。

其他的翻譯加了一個云何修行的問題,但在鳩摩羅什翻譯的這個《金剛 經》裡面沒有這個問題。

考無著論,此三問遍通於一切,即於發心——發起行相,及修行——行

所住處,都有這願求的住,無分別相應的行,折伏散亂的降伏,與本譯意趣相近。

關於"云何修行"這個問題,導師曾考證唯識大師無著和世親的論著,從無著大師的論著裡,發現這三問都是遍通於一切的。從發心到發起行相到修行,都有這願求的住,無分別行相的行,折伏散亂的降伏,也是三者通達於一切。所以此三問與本經意趣其實是一樣的。

世親釋論,將此三問別配三段文,隔別不融,與本譯即難於和會。

但世親釋論將此三問別配三段文,隔別不融,導師認爲與鳩摩羅什法師 所翻譯的《金剛經》的內容不相符,難於和會,還是鳩摩羅什法師翻譯的比 較恰當。

丁二 許說

【佛言:『善哉!善哉!須菩提!如汝所說「如來善護念諸菩薩,善付囑諸菩薩」。汝今諦聽,當為汝說。善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心,應如是住,如是降伏其心』!『唯然,世尊!願樂欲聞!』】

佛陀對須菩提的提問表示認同: "善哉!善哉"!所以樂意爲須菩提說明發菩提心怎樣安住,怎樣降伏其心。

佛聽了須菩提的讚歎與請問,就印可讚歎他說:好得很!好得很!你說得真不錯!如來的確是能善巧護念諸菩薩,能善巧付囑諸菩薩的。現在,我要給你說發大菩提心的,應當這樣的安住,應當這樣的降伏其心:你仔細聽吧!須菩提得到了如來的應允,歡喜的回答說:是的,世尊!我們都願意聽你的教誨!如是住及如是降伏其心,約全經文義次第說,當然是指如來下文開示。

"應如是住,如是降伏其心"的"如是"有兩種解釋,一種是說下面將要解釋法的內容;一種說已經解決了,所有的法都在裡面了。導師的意思照文義來看,"如是"二個字,是佛陀後面要開示的內容,怎樣降伏其心,怎樣安住。比如佛陀說:你問怎麼樣安住?怎麼樣降伏其心?我現在就來開講,你要好好聽。如是就是如此的意思,應該如此安住,如此降伏其心,就是佛

陀下面要開示的意思。

但古德曾解說為:如上文所說的——乞食、著衣、持鉢、入城、洗足等,那樣安住,那樣降伏其心。須菩提的「唯然」,即契見如來的深意,這真是富有新意的別解!

導師覺得這樣的講法好像有一種創新的感覺。把"如是"二字解釋成如來已經乞食、著衣、持缽、入城、洗足。須菩提的"唯然":哦!這樣,我知道如來的意思了。這是其他古大德對《金剛經》這一段的解釋。尤其是中國的大乘佛法,大概都是後面這個解釋。其實,"如是"只是說:我後面要講的你要注意聽,後面開示的才是重點。

丁三 正說

戊一 發心菩提

【佛告須菩提:『諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心:所有一切衆生之類—若卵生,若胎生,若濕生,若化生:若有色,若無色:若有想,若無想,若非有想非無想,我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊衆生,實無衆生得滅度者。何以故。須菩提!若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相,即非菩薩』】。

我個人認為這一段有兩個重點,第一個重點是所有一切眾生,我皆令入無餘涅槃而滅度之,第二重點是滅度一切眾生而實無眾生得滅度者。現在佛法都在講方便: "眾生因為沒有智慧,我們要用方便攝受他"。什麼叫方便?我認為《金剛經》的"我皆令入無餘涅槃而滅度之"這一句最重要!無餘涅槃才是佛法的究竟目的。無論是弘法還是利生,如果不是讓眾生能得無餘涅槃,那麼用方便將把眾生帶到哪裡?無餘涅槃是佛法的終極目的。

無論是卵生、胎生、濕生、化生、有色、無色、有想,還是無想天或非 想非非想天四空天的三界內的任何眾生,都要讓其進入無餘涅槃而滅度之。 這才是真正的大菩提心,也是究竟的目標。

如果學法學佛目標不在這裡,那就是得少爲足了。我們要先明白這個目標。如果有人經濟比較困難,身體有病,我們可以給他經濟支持,可以給他

藥,幫他找醫生治癒病,這也是利益眾生,行十善將來可以往生天界。修禪定可以修到四禪八定,四禪天,四空天,都可以往生,也是在利益眾生。但請問:佛法的究竟是在哪裡?我們到底要利益眾生到哪裡?這個我們要搞清楚!所以我覺得《金剛經》這一句話,我皆令入無餘涅槃而滅度之,這才是我們先要認定的目標!

講經說法,有次第,有究竟了義的,有方便的、不究竟、不了義的,憑什麼來抉擇?如果我們今天講的法能讓一個人真正解脫也就是證入涅槃,才是真正佛法的目的,這才叫做了義。如果沒有這種功效,其他的方法也是屬於善法,是方便不了義,這一點我們一定要明白。人們常說:佛法八萬四千法門,法法方便,爲了度眾生。問題是你度的眾生能不能入無餘涅槃而滅度之?應該以這個爲標準,才是佛法的究竟義,才不失方便。這一點我個人認爲很重要!至於如何度無量眾生而實際沒有眾生可以度?只要明白空義、空性、法性,人人都明白的。今天學般若,學《金剛經》,要體證的就是般若空慧。有了般若空慧,後面這一句就會明白。這是個人修行上的重點。

發心菩提,即初發為度衆生而上求佛道的大願,也稱為願菩提心。自所有一切衆生之類至而滅度之,是菩薩的大悲心行。自如是滅度至即非菩薩,是與般若無相相應,要這樣降伏其心,安住其心,悲願為本的菩提心,才能成就而成為名符其實的菩薩。

導師點出重點:我們要令眾生滅度都入涅槃,這是菩薩本來應有的大悲心。在滅度眾生後如何不執著而沒有眾生相?那就要與般若無相相應。般若講空慧,知道一切法緣起如幻,即生即滅非實,這叫空慧。要體證它的空性無實性,一定要與般若的無相相應,才能有辦法達到這樣的體證。用般若無相的空慧,就能安住其心,也就能降伏其心。

菩薩,是菩提薩埵的簡稱。薩埵是衆生——新譯有情,菩提是覺。發心上求大覺的衆生:或上求大覺,下化衆生的,名為菩薩。

只要你發心上求佛道下化眾生都叫菩薩。即使你不是果地的菩薩,至少還是發了心的因地菩薩——世俗菩提心。

菩薩以菩提心為本,離了菩提心,即不名為菩薩。

我們如果一定要把大乘二字講得那麼響,那就不能離開菩薩道,離開菩薩道就沒有大乘可言。那麼,唯一的辦法就是發大心成佛來度一切眾生,這才相應。

摩訶薩,是摩訶薩埵的簡稱。摩訶譯為大:菩薩在一切衆生——凡夫,小乘中為上首,所以名摩訶薩。還有,薩埵,在凡夫以情愛的衝動為中心,生存鬥爭,一切互相的爭執、殘殺,都由此情愛的妄執所引發。衆生的情愛勝於智慧,所以一言一動,都以一己、一家、一族、一國的利益為前提,甚而不顧衆生多數的福樂。菩薩發菩提心,以智慧淨化情愛,發為進趣菩提,救度衆生的願樂:

摩訶薩,是大菩薩的意思。導師這裡點出了菩薩與眾生不同的地方:凡夫處處情執、愛染,所以處處衝動。爲了生存便鬥爭,爲了利益爭取而互相殘殺。其實只有一個因緣條件——以情愛爲主,這就是妄執!一般人都習慣了,誤以爲是正確的,認爲人本來就這樣子。如果你發心不爭不取,在社會上一定會被說成頭腦有問題。

有一個園地裡面有五百隻猴子,四百九十九隻是一隻眼睛的,只有一隻 是兩隻眼睛,那一隻兩個眼睛的猴子一定會被認爲異類,而被趕出去的。同 理,現實社會,若不鬥爭、不貪欲、不爭取還屬異類。所以菩薩一定是異類, 因爲他不與眾生合流。眾生以情愛爲執,菩薩是以智慧爲主,導師寫得實在 是恰當!凡夫的一言一行都是爲了自己,不然就是爲家庭家族,藉口更大一 點的就是爲我們的國家。

現在臺灣的民意代表都非常偉大,沒有一個自私的,都爲國家、爲社會、爲人民,還每天鬥得要死要活,很可憐。他們好像都是爲了眾生而這樣苦,沒有爲自己,沒有爲家,也沒有爲他們的黨族。我們應該讚歎這些"菩薩",但是菩薩明明是無爭的嘛,鬥得這麼要死要活,還說是不爲私,眞是很奇怪的事!

於是乎精進勇猛的向上邁進,但求無上的智慧功德,但為衆生的利益, 此心如金剛,勇健、廣大,所以又名摩訶薩埵(薩埵即勇心)。應如是降伏 其心,即於菩薩應發的度生大願中,不著一切衆生相。 如果沒有般若空慧,我們對眾生會執著有眾生相,對菩薩也會執著菩薩相。所以在修行的過程中一定要學習般若空的智慧、實相的智慧。你瞭解真相就不會被幻相迷惑,不爲虛無的假相而迷惑。透入實相的智慧就是般若空慧。

所有一切衆生之類,是總舉一切衆生。衆生是五衆和合,生死流轉的衆生。一切衆生,可以分作三類說:一、從衆生產生的方式說,有四種:卵生,如飛禽等。先由母體生卵,與母體分離,再加孵化而產生。胎生,如人獸等。起先也類似卵,但不離母體,一直到肢體完成,才離母體而生。濕生,如昆蟲等。先由母體生卵,離母體後,只攝受一些水分及溫度,經過一變再變,才達到成蟲階段。化生,如天上的衆生,都是由業力成熟而忽然產生的。

五眾就是講五蘊,眾生是五蘊的和合。一切眾生可以分作三類說:比如 鳥和雞會生蛋,這是卵生;人和走獸是胎生的;昆蟲是濕生;化生比較難瞭 解,比如說我們人由於行十善或修禪定,有某一些條件,當死的時候,忽然 間就在天上生出來,這叫化生,是隨著你的業力而生。比如說修禪定,初禪 二禪三禪四禪各有三天,四空定也一樣有幾天。你的業力是如此,當你死的 時候就一下化生了。

二、從衆生自體的有沒有色法——物質說,有二類:有色的,如欲界與 色界的衆生。無色的,是無色界衆生。

天界有欲界和色界,有一部分還有欲望,有一部分已經沒有欲望了,到 無色界時連身體的樣子都看不出來。

關於無色界,有說是沒有麤色,細色是有的。有說:細色也沒有,僅有 心識的活動。

關於色界、無色界,導師在《性空學探源》中談到,這都是隨著我們修禪定身心的覺受而產生的一種定力。印度的民族對於修行冥想特別發達,所以禪定的功夫也特別深厚。有人說修禪定會啓發神通,可以看到天界、色界、無色界的一些眾生,我們凡夫就看不到。無色界,有的認爲粗的色是沒有,細的色有,有的說連心意識都沒有,有的說微細的心意識還是有的,部派佛教都有這樣的諍論。

三、從衆生的有沒有心識說,有三類:有想的,如人類及一般的天趣。無想的,這是外道無想定的果報,名無想天。這無想的衆生,有說:只是沒有麤顯的心識,微細的心識是有的。有的說:什麼心識也不起。非想非非想的,是無色界非想非非想處的衆生。他實在是有想的,但印度某些宗教師,以為到達非想非非想處,就是涅槃解脫了。所以,佛法中稱之為非想非非想,即雖沒有麤想——非有想,但還有細想——非無想;還取著三界想,沒有能解脫呢!

導師只是告訴我們意識的作用,包括非想非非想,其實不是沒有想,還是有想的,只是微細,如果沒有的話就什麼都斷了。佛陀還沒成佛以前的兩個老師,一個叫鬱陀迦,一個叫阿羅邏,一個修到無想定,一個修到非想非非想定。但是佛陀認爲他們還沒有究竟,所以離開他們。等到佛陀證悟後回去要想度這兩個老師,但是兩個都死了,一個往生無想天,一個往生非想非非想天,表示他們還沒有究竟涅槃。由此可見,到三界的四空定都還不是究竟涅槃。

那就是外道到無想定無想天就以爲是涅槃了,他們把身心禪定的感覺錯 認爲是涅槃。在佛法來講那個只是伏而不斷,不是涅槃,因爲真正的貪瞋癡 煩惱的種子根本沒有斷。佛法講的涅槃是貪瞋癡煩惱的永滅永盡,不是禪定 的境界。禪定的時候,你什麼都不動,以爲一切都解決了,其實沒有,出定 後問題就來了。但是佛法講的是在活著時證到涅槃的,那時候一切貪瞋癡煩 惱都不會起,那是真正的大自在大解脫,那個才叫涅槃。

發菩提心,本經以大悲大願去說明:可見離了大悲大願,即沒有菩薩,也沒有佛道可成。以度生為本的菩提心,第一,是廣大的:不但為一人,一些人,或一分衆生,而是以一切衆生為救拔的對象。

以大悲心去利益一切眾生,才能完成自我的超越,也才能成就真正的菩提。真正的菩提心不是爲少數人,而是爲了一切眾生。所以,有的大菩薩發心,眾生度不盡,誓不成佛!很多人就有一種感覺:真正要利益一個人都那麼困難,更何況要度盡一切眾生。如果從現實來看,那幾乎是不可能的事,所以我們才感覺到菩薩是真正的慈悲,知難而行,菩薩還是發這樣的願。眾生無盡,要度盡談何容易。

真正的菩薩能發這樣大的願和悲心。如果我們這個願發不出來,那我們還叫悲心嗎?有這樣的悲心就不會計較多久才能度盡眾生,他更埋頭的去耕耘,只要還有一個眾生在受苦,他的願就不斷。但問耕耘,不問何時能收穫。這樣才能真正無怨無悔地發出所謂的悲心。如果我們還有: "我要成就,要早一點舒服,早一點沒事",從這樣的心所發的悲願一定是有限的。

又是徹底的: 衆生的苦痛無邊,冷了給他衣穿,餓了給他飯吃,病了給他醫藥,都可解除衆生的痛苦;政治的修明,經濟的繁榮,學術的進步,也著實可以減輕衆生的痛苦。但苦痛的根源沒有拔除,都是暫時的,局部的, 終非徹底的救濟。所以,菩薩的大菩提心,除了這些暫時的局部的而外,要以根本解脫的無餘涅槃去拯拔衆生。

雖然是以一切眾生爲救拔的對象,但又是徹底的。徹底之意就是經文講的一切眾生都入無餘涅槃而滅度之,要徹底讓他達到真正的涅槃大解脫,不再生死輪迴。如果眾生冷了給他衣穿,餓了給他飯吃,病了給他醫藥,在人間生活好一點,身體健康一點,事業如意一點,家庭圓滿一點,難道這樣能解脫生死嗎!所以,這只是解除眾生的部分痛苦,並非徹底的救濟。因爲眾生真正的病苦即真正生死的根本在於執著貪愛,也就是自性見實有感的執著,讓我們造業不斷而輪迴不息。如果沒有治癒這個病根,只是在內體的這一期生命上給予物質生活及精神的局部改善和救濟,那畢竟還是有限而不徹底的。所以,利益眾生是要讓他究竟解脫,不是生活、身體、精神上局部的改善。

怎樣才能讓一個人真正徹底地解脫?唯有法!佛陀所體悟並開演的宇宙 的真理法則能讓我們明白一切法的實相。讓我們不再無明,不再被這些法的 外相所迷惑,不會進一步產生愛取執著造業無限,從而截斷生死之流!爲什 麼在一切布施中,法布施較財施和無畏施殊勝得多?因爲唯有如實的佛法的 布施,才能讓我們體悟真理法則,破無明離貪愛,達到真正的究竟解脫。

在《金剛經》後面有比較功德,比如用三千大千世界的金銀財寶去布施,還不如四句偈的布施的功德。表示再多的財寶比不上一點法的供養,真正的法能讓我們覺醒而解脫。現在有一些人很樂意參加人間的慈善救濟,卻不重視學法,不願意花點時間來學法,這就是對法的重要性不瞭解。其實學法不

僅自己能受用而且能真正幫助他人。人間一般的救濟是局部的、暫時的、不 是徹底的。真正的根本是要讓眾生入無餘涅槃而滅度之!這是法的問題,是 智慧的問題,不是外在條件的問題。

涅槃為名詞,指解脫生死苦迫的當體;滅度是動詞,即使衆生於涅槃中 得到衆苦的解脫。

一切的語言都無法形容眞正的涅槃境界,語言所表達的都不恰當。如果用文字語言勉強的來解釋,涅槃就是生死不再相續,一切貪瞋癡煩惱永滅。

涅槃本不可說一說多,然依世俗施設來說,即有凡外與佛法的不同。 世俗有人說:冷了餓了,有饑寒的苦迫:如生活富裕,豐衣足食,這就是涅槃。 涅槃的字義,有消散的意思,即苦痛的消除而得自在。所以俗人拍著吃飽的肚子說:這就是涅槃。

涅槃有消散的意思,所以世俗的人認爲餓了是一種苦,吃飽了就是把這種苦迫消散了,以爲這就是涅槃。

有些外道,以四禪八定為涅槃:不知這祇是定境的自我陶醉,暫時安寧, 不是徹底的。

什麼叫外道?佛法以外的宗教修行者都叫外道,只是分內外而已,沒有 貶義的意思。印度很多修行的人都重視禪定,修四禪八定。我們根塵相觸產 生識的作用,根塵識三個條件聚合叫觸,俱生受想行。符合自己的就產生樂 受喜歡而貪愛;不符合自己的就產生苦受不喜歡而瞋恨;沒什麼特別感覺的 就在不苦不樂受而愚癡。所以眾生身心的活動作用離不開貪瞋癡的執著。

一般人以爲我們之所以會愛取執著,問題在於根與塵境的接觸而產生意識的分別執取,故把原因歸咎於外境上。最好的辦法就是不接觸外境。所以很多人就用逃避的方式到深山去修行,以爲離開人間就不會與人間的萬法接觸。也有人認爲因爲我們的意識分別才會造成執取,那麼讓意識不產生作用的最好的辦法就是禪定。尤其是打坐、坐禪,心漸漸會靜止下來,不向外面攀,慢慢達到止的功能。再深入就是初禪、二禪、三禪、四禪,到四禪時,意念不但不起不動,連脈和呼吸都停了,好像冬眠一樣,心意識不會動,非常輕安自在。再深的定就是四空定、空無邊處、識無邊處、無想處、非想非

非想處。到非想非非想處,意識就非常的細,一般以爲是沒有意識分別,其實只是很細。這樣,心靈沒有跟外緣接觸,幾乎是沒有什麼心靈意識的活動,也不會有痛苦煩惱,很清淨自在。所以,外道就把禪定的境界當作涅槃了。

問題是能永遠禪定下去嗎?有入定,必有出定,只是時間長短而已。等到出定後,身心還是與一切外在的因緣接觸的,那是不是永遠不會起貪瞋癡煩惱執著呢?如果出定後還有定,那應該沒有出入。如果入定是定,出定就沒有定,那麼出定後跟入定以前是一樣了。不出不入才是常定,那個就不叫入定,也不叫修定了。

可見外道以禪定爲涅槃,以佛法來看是不究竟不正確的。這個問題我常用電腦的程式來作比喻:我們的意識活動由於跟無明相應,還沒有開發智慧,沒有與般若空慧相應,不明白實相,所以會染著貪愛。在與無明相應的思惟模式沒有改變以前,你即使入定了,也只是暫時不動。但是出定後,思惟模式依然用原來的軟體程式,並沒有改變。因此我一直強調,不是用一個定把它壓著就能解決問題的。只要知見跟無明相應,所產生的作用功能就會去執著愛染造業。所以真正要解決的是我們的思惟模式即軟體程式而不是讓它不動。佛法與外道不同就在這裡:重在知見,重在我們軟體程式的改造!

如果我們由於學法而瞭解一切法的實相,就不會以錯誤的慣性思惟模式 為準爲主了,起心動念、思惟模式都會漸漸跟實相相應。自然不會執著愛染, 不會產生後面的愛取有,生死輪迴也就可以斷了,這才是根本之道!有些外 道以四禪八定爲涅槃,這是不究竟的。有修禪定經驗的也都知道,在定境中 自我陶醉。因爲在進入禪定的初禪、二禪後,身體非常舒服極大的喜樂,反 而會讓你執著。打坐的人都有經驗,覺得這一支香比較輕安舒服,下一次打 坐就會想:我這一次要有跟上一次一樣舒服的感覺,一執著反而坐不好,達 不到那種輕安。想想看,我們坐得舒服一點都希望再來一次。如果進入初禪、 二禪,有那種喜樂的經驗,就會在那邊自我陶醉,執著在那個定境的喜樂裡。 這個在佛法來講叫味定,反而產生執著。

佛法說涅槃,有二:一、有餘(依)涅槃:通達一切法的寂滅性,離煩惱而得到内心的解脫,即是涅槃。但由前生惑業所感的果報身還在,從身體而來的痛苦,還未能解除。所以,即使是阿羅漢,饑寒老病的身苦,還是一

樣的。

涅槃,是通達了一切法的實相,體證到一切法的寂滅性,解除了貪瞋癡煩惱和一切執著,而得到真正的自在解脫。這個身體是由於過去的業報而感受的,所以身體還在。阿羅漢明白一切法的真相,所以他能面對外在的惡劣環境條件及身體的疼痛飢寒,不起煩惱,這是一種內心的超越,故稱阿羅漢爲"身苦心不苦"。身苦就是未入滅以前,還存在身心覺知的功能,神經系統的功能,饑寒交迫時還會有身體的飢寒感受。疼痛時也知道疼痛的感受,但是心中不會苦,因爲不執著故。由於身體還在,所以稱爲有餘依涅槃。

二、無餘(依)涅槃:無學捨身而入無量無數的法性,不再有物我、自他、身心的拘礙,名為無餘。

四果阿羅漢是無學,阿羅漢前的初果到三果都是有學。無學是真正體證 法性的阿羅漢,他們會自證: "我生已盡,梵行已立,所作已作,不受後有", 也就是此蘊滅已,餘蘊不再相續。無學捨身而入無量無數的法性,不再有物 我、自他、身心的種種拘礙和束縛,名爲無餘。

菩薩發願度生,願使每一衆生都得此究竟解脫,所以說:我皆令入無餘 涅槃而滅度之。

讓眾生進入無餘涅槃才是真正的救度。我們只有發菩提心直至究竟解脫 圓滿成佛,才有力量真正度眾生也入無餘涅槃。因此,菩薩發心的最大目標 就是發菩提心成佛道,自己也一樣用功,從利益一切眾生中去明白眾生的需 要,並在利他中去完成對自我執著的超越,這是自他都能利益的,但是目標 是無餘涅槃。

有的人發的心不是菩提心,也不是大悲願,求的是我身體健康,家庭和樂,經濟改善,兒女成器,這樣的心願並非真正菩提心大悲願。作爲一個修行人一定要以涅槃爲目標,才不會稍稍得到一點法味就滿足了,不會走三步退兩步,自以爲是,那樣非但自己解脫不了,更不能利益眾生。

無餘涅槃,為三乘聖者所共入,菩薩也會歸於此。

無餘涅槃是三乘聖者(聲聞緣覺菩薩)所共同進入的,可見大乘菩薩道

也不例外,其實菩薩的目標同樣也會歸於究竟的無餘涅槃。

菩薩安住無住大涅槃,即此無餘涅槃的無方大用,能悲願無盡,不證實際罷了!

菩薩的無住大涅槃與無餘涅槃有何不同?無住是菩薩緣苦眾生的悲願所致,他不想自己先於眾生入涅槃,所以不入涅槃。無住即連涅槃都不住。就像我們到家門口但不進去,因爲外面還有那麼多眾生,不能自己進去休息就好了。無住是菩薩的特色,菩薩可以悟到無生法忍,但只要還有一個眾生在受苦,他不會證入實際,因爲一入涅槃就不再來了。

導師告訴我們,菩薩連涅槃都不住,這才是真正的無住。以度眾生爲本懷,這樣的悲心就是無餘涅槃的無方大用!真正體證到法性空寂,與寂滅法性相應,所產生的真正妙用就在這裡:不僅不再執著於世間的萬事萬物,連出世間的涅槃也都明白是如幻如化的,同樣不執著。菩薩是悲願無盡,所以不證入實際而已!

本經以無餘涅槃度脫一切衆生,即本於三乘同入一法性,三乘同得一解 脫的立場:也就因此「通教三乘」而「但為菩薩」。

既然菩薩以無住大涅槃爲方便,本經爲什麼講以無餘涅槃而滅度一切眾生?這裡點出重點:因爲無餘涅槃是站在三乘同入共同一法性,同得一解脫的立場。無論是聲聞緣覺還是菩薩,要體會眞正的法性而解脫,都必須在這無餘涅槃的同一立場上。佛陀以無餘涅槃開演於三乘,從而使他們皆能體證法性而解脫,也就因這個立場而通教三乘。但又只是以菩薩爲主——但爲菩薩,尤其今天學大乘法的更要學菩薩,以無餘涅槃來度脫眾生!

菩薩願滅度無限量、無計算、無邊際的衆生,但在菩薩的菩提心行中,不見有一個衆生得滅度的。《般若經》也說:『我當以三乘法拔濟一切有情,皆令於無餘涅槃界而般涅槃:我當雖以三乘滅度一切有情,而實不見有情得滅度者』。何以不見有情?因菩薩觀緣起相依相成,無自性可得,通達自身衆生身為同一空寂性,無二無別,不見實有衆生為所度者。

滅度一切眾生而實無滅度者,這也是《金剛經》的重點。爲什麼度化一 切眾生都入無餘涅槃卻又說實際上沒有一個眾生真正得滅度?我們上課一直 在談緣起法一直要大家建立緣起的正見,從這裡就可以看出緣起正見的重要性:因爲菩薩觀緣起相依相緣無自性可得。

一切萬法都是因緣條件組合而產生的,這叫緣起。只要是緣起的眾緣和合的就無自性,必然沒有單一性、永恆不變性、主宰性。既然沒有永恆不變性,也就是無常,無常就是常性不可得,也就是沒有一個實在的我可得。菩薩就是從因緣法的角度來看一切眾生的,原來眾生是眾多因緣條件和合的,是相依相緣相待而成的,沒有一個永恆不變的實在的眾生。從緣起的角度就知道名爲眾生,還是假名施設,沒有一個永恆不變的實在的眾生。

如果能這樣體會到無自性可得,就會通達自身及眾生身同爲一空寂性, 無二無別,同樣都是一空寂的法性。因爲菩薩是因緣法,眾生也是因緣法, 都是緣起故。從這個角度來看,菩薩體證的法性是空寂的,他看到眾生的體 性也是空寂的。所以他所體證的法性跟眾生的法性是無二無別的。他本身沒 有我執實有感自性見了,看眾生還會有實在的眾生嗎?明白眾生也是緣起的 無自性,所以雖然度一切眾生,而不會執著眾生是實有的。我一直強調:你 只要能明白通達"緣起"兩個字,並真正體會到,一切問題就都解決了。

必如此,才是菩薩的大菩提心,才能度一切衆生。否則,即執有我相、 人相、衆生相、壽者相,離空無我慧——般若的悲願,即不能降伏其心而安 住菩提心了,即不成其為菩薩了!

如果不瞭解緣起法,不能體證空性,不能知道一切眾生與菩薩是無二無別的,你就會起執著,就有我相、人相、眾生相、壽者相,那這樣的菩薩還叫菩薩嗎?還有能力度脫一切眾生嗎?從這個地方我們就知道緣起法有多重要!

"緣起"兩個字看起來很簡單,其實是甚深復甚深的!值得我們用一生的生命、財產、精力投進去,完全地明白體證。一生算什麼!我們無始以來生生世世的輪迴多久了?投入短短的這一期生命,真正體證到無餘涅槃,你不覺得很值得嗎?有很多人不瞭解爲什麼師父會這樣講。一期的生命短短幾十年,對大期生滅的生命來講,那是微不足道的,如果你畫一條長線,我們這一生的生命不過是一點而已。用一點的生命投進去,解決這一生的問題,就

能止息永遠不停的生死輪迴,值不值得!所以,不要以爲 "緣起"兩個字很 簡單,真的明白了,你就能體證法性,能解脫而超越生死。

在這裡,我們也會無限的感動和感恩,要不是導師的抉擇,我們怎能體 會緣起法的內涵,哪有因緣體會般若空慧,更無法體證所謂的寂滅法性。由 此而知緣起法基礎的重要性。

通達我、人、衆生、壽者的無相,即般若慧的妙用。在大乘行中,般若是遍通一切的,不論四攝、六度、三解脫、四無量以及一切智、一切種智,無不以般若慧而徹悟他的空無自性。

體證般若慧是最重要的!菩提心、大悲願、般若空慧是大乘三要。沒有般若空慧你根本無法超越,怎能打破我、人、眾生、壽者的執著?所以,要通達我、人、眾生、壽者的無相即空性,就是般若空慧的妙用。

導師指出重點:大乘法最主要的就是般若,因爲般若通達一切法,四攝、 六度、三解脫、四無量心及一切智、一切種智(佛的智慧)都是從般若慧徹 悟空無自性而來的,可見體證"空無自性"何其重要!所有的我執法執都是 從自性見而來,能體見空無自性就能破我法二執而體證實相,所以唯有般若 的智慧才能真正見法徹悟而解脫!

所以,菩提心是即空的菩提心,與菩提心相應的悲願,即無緣大悲。

與空慧相應的菩提心才是真正的菩提心,才能產生相應的悲願即無緣大慈。源自般若空慧的作用,看到一切眾生就不會起分別心,知道你我都是同一空寂的法性無二無別。如果不與般若空慧相應,那就不是真正的菩提心。

見到衆生的痛苦,生起濟拔的惻隱心,以世間的財法去救濟他,是衆生緣悲。如見衆生為相續、和合的假我,法生苦生,法滅苦滅,因而起悲濟心,是法緣悲。如能觀諸法從緣,都無真實的自性,悟入法性空,緣即空而緣起的假我,生大悲心,願度如幻衆生,這是無緣大悲。

這裡的"悲"分作幾個不同的角度:看到眾生苦,起惻隱心想要救度眾生,這叫眾生緣悲;從法的角度來看,眾生不過是緣起的五蘊和合的假我, 法生苦就生,法滅苦就滅,瞭解法的內容而去利益眾生,這叫法緣悲;從緣 起的角度,體證到一切法都無真實的自性,更能從空無自性而緣起的假我生 起大悲心,明白眾生也是如幻的緣起,不再執著實有眾生可度,也不會分別 這個我喜歡我要度,那個我不喜歡我不要度,所以叫無緣大悲。

無緣大悲,即與般若相應的大悲。

沒有般若的智慧就不能了達法性空寂,也不能明白眾生與我無二無別。體證後,與般若相應而起的大悲就是無緣大悲。所以,不懂緣起法,不見法性而要度眾生,你一定會有分別心:這人對我不錯,這個我喜歡,那人對我不好,那個我不喜歡。有了般若空慧就知道一切法緣起,眾生與我同一空性,法性是平等的。站在法性般若慧的立場,不會起這樣的分別心,才叫無緣大悲,才能以平等心對待一切眾生。《金剛經》處處在點出菩薩證入法性後般若空慧的重要性。

悟了衆牛空寂無白性,所以雖度脫一切而實無衆牛得滅度者。

什麼叫如幻眾生?眾生是因緣條件的和合,雖然有,但只是現象的假有,裡面並沒有一個實在的自性,所以是如幻非實的。了悟這個眞實相後,我們就不會落在實有感裡執著有一個實在的眾生可度。換另外一個角度來看:正因爲眾生是緣起無自性的,所以才能轉變而成佛成菩薩。如果眾生是實在的、自性的,那就永遠改變不了。眾生永遠是眾生,你要度也度不了。

看人間的一切,窮的會變富,富的會變窮,原因在於貧窮的人努力上進, 他就有機會致富;太富的人逍遙自在不求上進,反而慢慢就墮落了。有人講 富不過三代,因爲第三代他沒有辛苦過,他只會花錢不會賺錢,三代就用完 了。表示一切法無定性也就是空無自性。如果一切法是固定不變的,那就是 永恆了,那叫常。所以佛法講無常,緣起是無定性,所以我們不能把眾生當 作實在的眾生。實在的眾生永遠是眾生,就不能成佛了。這是從緣起的角度 知道實無眾生得度者,就是沒有一個定性的眾生,他會變化的,還是如幻的, 還是緣起不定的。

如海中印現的明月,由於風吹波動而月相不見了。從他的不見說,好似滅去了,其實那有白體可滅呢!

譬如水面現出了明月,但是風一吹,由於水的波動,月亮的相就不見了,

好像月亮消失了,其實哪有真正的自體消滅?我們眼睛看一個地方看久了會疲勞,也會生出幻相。你把眼睛一閉,幻相就不見了,你不能說那個幻相到哪裡去了?它本來就是幻相,並不是有實性的,沒有一個實在的東西生起,也沒有一個實在的東西消滅了,這個比喻在說明萬法空無自體。

發心菩提,重在發願度生,所以也就重於我空。

發菩提心重在發願度眾生,主要先破我見我執,重點在我空。剛開始修 行當然要發菩提心,下手的地方其實還是先破我執。如果不從緣起的基礎開 始,要破我執就不容易。

我、人、衆生、壽者,都是衆生的異名:《般若經》中有十六種異名, 都不外從衆生的某一特性而立名,衆生即執此為實有。

我、人、眾生、壽者,這四個名字都是從眾生的某一個特性給一個名字 而已。但是,我們都會把這個名字實有化,執著爲實有,這一點要注意。

我,是主宰義[,]即每一衆生的行動,常人都有自己作主與支配其他(宰)的意欲,所以稱為我。

如果沒有實有感自性見就不會執著了,所以,這裡講我是主宰義。我們每一個人都有這樣的欲望:不但希望自己能做主自由自在,而且還希望能支配控制其他的,這就是眾生的特性——我,想主宰的意思。所以,首先要明白什麼叫我,什麼是我執,這是最根本的。如果不懂緣起,就不知道我是五蘊和合,是無法主宰的。但是我們在無法主宰(無我)中,刻意的要去主宰,眾生的執著就從這裡來,煩惱也從這裡來,造業也從這裡來。

無論是處在周遭環境還是大環境裡,我們都無法控制一切,連現在的總統都不能主宰一切,更何況我們。但是我們不明白這個真實相,在生活現實中,符合心意的就喜歡;不符合心意的,有障礙、生氣受不了。我們都想在家裡當老大、當主宰者,先生希望太太聽他的,太太希望先生聽她的,兩個誰也不聽誰的一定會吵架。現在離婚率聽說百分之四十,主宰別人的欲望是主要的原因。我不聽你,你也不聽我,我想主宰你,你想主宰我,兩個都想主宰,那只好各自爲政,離婚收場。

當爸爸媽媽的不但要主宰,還想當上帝。他要把孩子塑造成這樣或那樣。 很多人很苦惱孩子不聽話,希望孩子照父母的意思去做,請問在坐的各位,哪一個是被父母塑造出來百分之百都聽父母的?做父母的自己也不是百分之 百聽父母話的,卻偏偏要自己的孩子聽我們的,不是很奇怪嗎?

因此,學法要知道什麼叫緣起,各人有各人的因緣條件,不只是有這一生,還有過去生,無數的因緣條件在組合,誰能控制誰?你連自己都不能控制,更何況控制別人。有本事就控制自己主宰自己試試看:第一不生氣,第二不貪心,第三跟人相處絕不相對。能控制自己主宰自己以後再來主宰別人。我的身體、我的思想、我的行爲都控制不了,哪裡還能主宰別人。我們的主宰欲就是我執,我是主宰義,這個就叫"我"。不是文字上的問題,而是如實的在我們生命中體會的問題。

明白了這道理,無論是夫妻相處、朋友相處還是親情相處,就都能互相 尊重了。尊重兩個字跟主宰剛好相反,我現在很尊重眾生,我知道不能主宰、 無法控制,只能尊重因緣。所以要來上課的,恭喜;不來上課的,還是恭敬 尊重,其他還有什麼辦法?你在那邊喜歡,於事無補;生氣也於事無補,唯 一的是瞭解因緣尊重因緣。如果真的能完成這個主宰欲,那每一個人都能控 制自己及環境了,那天下就沒事了。那是不可能的。

人,行人法,所以名為人。 衆生,約現在說:即五衆和合生的——有精神與物質和合的:

只要是人的行為造作及一切現象,都叫人,就是行人法的意思。以我們 現在當下的身心而言叫五蘊,五眾和合就是物質的色與精神的受想行識的和 合,稱為五蘊。

約三世說:即由前生來今生,今生去後生,不斷的生了又死,死了又受生,與補特伽羅的意義相合。

從現在的生命而言就是五蘊和合的眾生;從三世流轉的角度來看,以爲一切有情眾生是實在的有自性的,好像有一個來來去去的,從前一生到這一生,這一生又到下一生的輪迴不停的主體。由這種觀念產生的執著叫補特伽羅我見,那種感覺就是自性見。其實三世輪迴是沒有主體的,只是我們眾生

執著以爲實有而已。

壽者,說衆生的從生到死,成就命根,有一期的生命相續。

壽者就是生命的時間相,從生到死,我們認爲有一個命根。一期的生命不管多久都有相續相。譬如:今年六十歲,感覺活了六十年,就有一個六十年的相續相的感覺,這就叫壽者。

以般若正觀,即無我、人、衆生、壽命的實性可得。

凡夫看一切法都是實在的,都在實有感的自性見中。所以我們想保存、 佔有、獲得,希望它永遠存在。這種實有感帶來的只有失望跟痛苦。因爲你 擁有的一定會消失變壞。這是無常性,就是本來如此的眞理法則。從緣起的 般若空慧的正觀來看,一切萬法不過是因緣條件的組合,都在無常刹那地生 滅不住,沒有永恆不變性,哪裡有一個實在不變的壽者和眾生可得。實在就 是常恒不變,實有自性,這些都不可得,因爲無常故!所以,我、人、眾生、 壽者的實在性不可得,這樣就沒有我、人、眾生、壽者相了。

明白一切法是如虚如幻假有的,你就不會希望永恆佔有了。瞭解了真相,你就不會求自己不病不老不死了,因爲那是根本不可能的。我們眾生眼光很短,只看到眼前,希望佔有並永遠保存,希望現在過得好一點,而不知道這一期幾十年的生命,從長遠的生命之流來看是刹那的、短暫的,是不可得的。但是我們沒有這樣的智慧去觀察,我們看到的只是現在。我需要滿足這個,我需要滿足那個,但是你能滿足多久?你能擁有多久?你最後一定是失望的。你沒有金錢財產,臨死時還不會有這方面擔心。如果你富可敵國,你要死時這些帶不去,如何處理?如果夫妻感情不好,你死了跟我無關。感情越好的越糟糕,我放不下你,你也放不下我,但是偏偏要離開了。那就是佛法所說的愛別離苦,會很痛苦。

爲什麼說人生無常故苦?一切法的眞理法則本來就是無常,你無法讓它不變,這一切終歸要消失、壞掉、遠離的,這是必然的。我們不瞭解生命的無常性,希望永遠存在,那你就只有苦的份了。這也是我們痛苦煩惱執著的原因所在——在無常中起了顚倒的常見。阿羅漢的身苦心不苦來自於對眞相的明白,懂得般若正觀,觀一切法如幻非實,那就不會執著了。

當你真正有了般若空慧的正見,體證到所謂的法性寂滅時,才知道什麼叫涅槃,什麼叫寂滅爲樂。佛法是講寂滅爲樂的,不是死了就什麼都沒有了,真正體證涅槃才是真正的寂滅。

我們現在是怕寂滅,希望永遠活著而不知道寂滅為樂。很多人都怕死,連睡覺都會怕,怕明天死了醒不過來。其實睡覺很幸福,三天不睡覺哪一個受得了?刑事案件問犯人口供,只要三天不讓他睡覺,他就受不了: "只要你讓我睡一下,我什麼都招"。沒有這種幾天幾夜不睡覺的經驗,體會不到那時睡一下幸福自在的感覺。所以"寂滅為樂"跟那道理一樣啊。

我們都想在常裡面不變,那是不可能的,要看清眞相。有白天一定要有夜晚,有活動也一定要有睡眠,這是必然的。這是緣起相依相緣的。活著會幸福,因爲有死。如果人間沒有死亡,活著就沒有意義了。我以前講過一個譬喻:天下人都會死,只有你不會死,你幸福嗎?到你第五百代的子孫交接給第五百零一代的子孫:我那個五百代祖現在交給你,因爲我要走了,以後你要好好照顧我那個五百代祖啊!我相信你在旁邊看了,你一定苦死了,有什麼辦法才會死啊?那時候就不是求不死了。

人間就是這樣,大家怕死求不要死,而不知道死亡的意義。如果人間沒有死亡,你們還有幸福可言嗎?人間都沒有死亡需不需要奮鬥?需不需要爲三餐煩惱?還需要人間的法律道德嗎?反正都不死嘛。我告訴你,那個時候人類很苦,每天在想,這麼苦怎麼樣才會死?這好像是在開玩笑,其實很值得省思,我們要善思惟,好好去體會生命的眞相。

但在五衆和合的緣起法中,有無性從緣的和合相續——假我:依此假名 衆生,成立業果相續,生死輪迴。

這幾句話就是實相,但是要體會不容易!我們五蘊的和合是緣起法中的自然法則,這個緣起法很深奧很奧妙,也很難體會。正因爲無自性,所以因緣條件才能組合。也正因爲無自性,才能從緣起展現出來,叫做和合相續。條件的組合產生生命的一種相續的現象,這個生命的現象我們一般稱爲"我",其實應該叫做"假我",它是假合的,不是實在永恆不變的真我。

依這個假我,所以假名叫做眾生,這樣的眾生就不是實有,只是假名施

設。也因爲無自性,也才能業果相續。無自性緣起才能成立因果的法則。如果有自性就不變,因果法則就不能成立。一切法生生滅滅,都是在無自性的緣起組合的過程中假名爲"我"。這個緣起的過程有其必然性或叫必然理則,這個就叫因果系。

人間萬法雖然生生滅滅,但在生生滅滅中佛陀發現有一些不變的理則,這就是佛陀的智慧所發見的。佛陀從現象生滅變化無常的過程中發現它還有必然性。不然,有了因,爲什麼就有果?如果沒有必然性就沒有條理了。爲什麼說修行悟道的會解脫?因爲它有必然性!眾生如果跟無明相應就會痛苦煩惱,因爲它有必然性。爲什麼這一生造業,未來還會輪迴生死?這是因果的必然性。這些都在生滅的過程中,在無常中顯現出來,佛陀就是體會到這一點。

因此,依此假名眾生,才成立業果相續生死輪迴,其間有必然性。佛法 最肯定的三個必然性:第一,無常是必然的;第二,無我是必然的;第三, 涅槃寂滅性也是必然的。這三個法則是不變的真理。

科學發達到現在,發現很多的定律,其實很快就被後面發現的定律推翻了。近來發現的所謂"測不定原理"跟無常最相近。不管科學怎麼發達,你可以推翻上帝的存在,但是不能推翻佛法講的三法印,誰能推翻無常法則?無常法則就是否定主宰性。如果上帝是主宰性的,那麼上帝存在嗎?從緣起法來講就否定了上帝的存在。因爲無常就是沒有永恆不變。所以科學可以推翻上帝,卻無法推翻佛法的三法印。

衆生不知無我而執為實有我及我所,所以起惑造業,生死不了;

修行佛法最重要的是去我執。首先要明白,本來就無我,而我們是在無我中起了我執的實有感,有我就有相對的我所,才產生種種問題,生死輪迴造業都從執著有我而來。一般的宗教都不瞭解眞相而幻想神我。只有佛教既是宗教,卻不同於一般宗教的神我論,重在明白無我的眞相。佛法的目的在於簡單而直接地解決有情根本苦惱——解脫生死。所以,如果連什麼是生死,爲什麼會有生死這個根本都不探討明白,那就是一個迷信的修行人,沒有搞清真相,你又如何解決生死原因?

導師說:生死的原因在於眾生不知無我,而執爲實有的我及我所,所以 起惑造業生死不斷。佛法很理性,不搞崇拜信仰,釋迦牟尼佛不會因爲你信 仰他就能得到什麼好處。他只是把真相告訴你,什麼是生死輪迴的原因,他 是怎樣修行而超越的,是如何體證到而解脫的。他希望讓我們知道真相,然 後照著他的方法和理論,我們也可以跟他一樣的解脫生死。其間沒有一點迷 信崇拜。佛陀也沒有要求眾生有一點點崇拜他的意思。我們拜佛禮佛不是在 賄賂,而是對佛的恭敬感恩,表達我們的感恩之情。

佛法一語就道破我們的迷思:眾生不知道無我。所以佛法一直強調,無常、無我、涅槃三法印是法的眞相——本來就無我。有一些人修禪定很有定力,也有一些神通境界,感覺自己的功夫非常好,已經修到無人無我的境地了。請問:無人無我是修來的嗎?如果是修來的會變啊!如果是修來的,那是有爲法。眞正的無我是本來就無我,哪裡是修來的,只是發覺眞相而已!

每一個人都是一樣無我,沒有實在的我,沒有一個永恆不變的我,這只 是告訴你這個是真相而已。偏偏有人不信,要信上帝大能,有求他就應,永 遠要做羔羊,要在祈求受庇佑裡面,這樣能解脫嗎?有所依賴有所祈求的人 是不可能安心自在解脫的。

我們之所以會有生死輪迴,是由於在無我中起了我見的實有感。實有感 又從哪裡來?因爲我們有身心,有情識的作用,有情緒、分別、記憶。因此 在五蘊六處的功能中會產生那種實有感,對外面的一切法及自己的身心起了 執著,才產生我見。現在唯一的辦法是怎樣從一切萬法包括我們的生命中去 發覺無常無我的眞相。

當你體證到眞相,確定無我而不再執著時,愛染執取的心就消失了,痛苦煩惱也不再來了,生死輪迴的生死之流由此截斷而不會相續。其實修行就是這麼簡單!全世界所有的宗教都在講有上帝、創造主、眞我,唯有佛法不單是宗教,更重要的是闡述佛陀依據體證而發現的無我眞相,我們只要依照這個眞理法則修學,一定會體悟到宇宙人生的眞相而得到究竟解脫。但是佛法流傳二千多年變質了,現在已經很少有人講無我了。都認爲我們裡面有一個實在的眞常不變的,其實就是永恆不變的我、上帝,先建立了這個我,修行者又如何破我執?不是矛盾嗎?這一重點我們要重視。在我們意念之中,

只要還有一絲絲自性見實有感的影子在,我執就有安立處!

佛法爲什麼要講緣起性空無自性?爲什麼要破一切法的實有性?這是爲 了徹底毀滅我執我見存在的因緣條件,否則沒有辦法。佛法有好幾個體系, 真正徹底講畢竟空的唯有中觀,也就是導師所把握的佛法的根本重點。這樣 才能徹底掀翻實有感自性見的,也才能超然地真正遠離一切的執著顚倒夢想。

但是,我們想想看這有多難?我們的我執既深且細,無始以來的慣性非常地黏著。其他宗教說,你只要信我就得救,信徒都很喜歡,因爲符合我執的條件——不勞而獲!但是這個執著就是生死的根本!眾生聽到要破除我執都很恐懼:"什麼都可以破,我怎麼能破?破我的誰要"?叫你放棄一切佔有、染著,誰要?所以現在的宗教都在滿足你,你只要來這邊就會得到救度,將來死了就到天堂去,有一個"我"到那邊享受而且還永生不滅,這個每一個人都喜歡,因爲能保護那個我不會滅,可以在那邊享福。

佛陀卻以身作則,放棄了王宮的享受而修行求解脫,悟道前糊裡糊塗的,悟道後再也沒有回王宮享受,四十九年在人間過著日中一食,托缽,清苦而自在的生活。佛陀要我們離開的是我執我見,離開對一切萬法實有感的佔有。那是我們迷惑造業生死輪迴的因,他要我們遠離,所以首要在破我見我執。如果沒有無常的法則去看清眞相,你就不會體會到什麼叫無我。佛陀告訴我們:無常的現象是宇宙的眞理法則,我們時時刻刻都能從一切萬法包括外在的山河大地及身心如實觀察得到,只要發現無常,就知道是常性不可得,也就是實在性不可得,所以必然是無我,就是這麼簡單。

然而我們爲什麼不悟?原因是佛教經二千多年的歷史演變,無我已流變成有我,無常已流變成有常。在因果法則的作用下,佛法真的在發源地的印度滅了。所以今天已經難以聽聞到讓眾生解脫生死的真正佛法了。一方面這是法的流變,同時也是爲了適應眾生不願破除我執的方便所致。所以,我覺得我們實在很幸福,二千五百年後的今天,能得到正見正法真的不容易。你們越學到後面就越清楚明白什麼才是真正佛法的正見,也才知道導師爲我們整個佛教及未來際眾生做了什麼,導師偉大在什麼地方,你們越瞭解就越感動於導師的偉大!如果有一天真的明白瞭解了,不要忘記參加這個弘法行列,大家一起來推廣,否則眾生就沒有機會了,佛法沒有機會了。

如達自性空而離自我的妄執,即能解脫而入無餘涅槃。

體會了達自性空的人才能離開我執,自然遠離人間實有感的佔有,真正超越而得清淨自在,才有機會入所謂的"無餘涅槃"。如果沒有體會法,不知道緣起、般若空慧,你就體會不到自性空。現在我們修行的目的、方法、內容都有了,接下來就是看你要不要依法修行,這裡面沒有秘密,沒有神秘的灌頂,沒有不可說不可說。真正的法是普遍存在的,任何一個地方都是真理法則,所謂的秘密是因爲我們不瞭解名爲秘。任何地方、任何時空、任何條件下都是法的展現,哪裡有秘密可言?

無論是佛菩薩還是弘法者,最希望的是這個眞理法則人人聽人人懂,人人快點解脫,大家都進入無餘涅槃解脫。這有多麼幸福。所以沒有秘密,也不需要保留。本來如此的法這麼公開普遍,大家尚且做不到,再有秘密那就更迷惑了。真正的佛法是無私無密的,如果你們有問題找我,我不會保留,在我這裡沒有秘密,怕的是你們不問不學不懂。

菩薩發菩提心,以大悲為根本,即菩提心由大悲而發起:大悲所發的菩提心,非般若空無我慧,不得成就,即要以般若為方便。 悲心不具足而慧力強,要退墮聲聞乘的。

沒有大悲就不可能完成菩提心,菩提心既然由大悲而發起,就是希望眾生盡快解脫。此大悲心發出來的菩提心, "非般若空無我慧,不得成就"!沒有般若的空慧,你怎麼學都在我執裡面,破除不了我執我見,都在有所得有所求裡,你怎麼能跟法相應?般若空慧要從哪裡下手?緣起正見!我已再三強調緣起性空的重要性。

如果只有智慧沒有悲心,就會退墮到自了的聲聞乘。我覺得這句話很確切。譬如我出來弘法,如果只有智慧沒有慈悲,就會覺得你們學不學成就不成就都是你們自己的事,我講了,聽不聽由你,跟師父有什麼關係?尤其常常遇到後面一大堆毀謗批評,還被人家嫌得一文不值時,要是沒有悲心,你聽了一定會心灰意冷。我搞了十多年最後落得被批評毀謗。這樣還有誰肯弘法度眾?你還會繼續走下去嗎?一定會知難而退,覺得眾生這麼難度,我講了十年也不過一百五十個在聽,講了一百年能度幾個?太辛苦了,乾脆我回

去自了自在就好了。

可見,只有智慧是不夠的,還要跟悲心相應。眞有悲心,對眾生就不會計較了,覺得他們都是小孩子,哪有父母跟小孩子計較的。我們在家裡,兒子女兒小的時候,犯過錯是正常的,小孩兩個打架,我們了不起做一做和事佬,勸他們以後不要打架啦。你也不可能因爲他不聽你的話,以後就不理他了。父母親的愛心就是這樣,悲心也是一樣的道理。當我們有悲心又有智慧時,看到眾生的顚倒無知是正常的,因爲你只有悲憫,不會瞋恨不會責怪。

如果悲心不足而慧力很強,就會退墮到聲聞乘。但是發了菩提心,有了菩薩悲願就不會退墮,你只會進不會退,差別就在這裡。這就是有悲心的重要性。眾生越不聽話,他會越覺得眾生可憐。不然就是責怪自己不夠善巧,沒有好好教他,眾生聽不懂,才起顚倒執著,反而會用更大的心力來關懷眾生,這就是悲心的動力。

大家有沒有這類問題?老學員有沒有這樣的問題?大家都發心來護持師 父,但是在共事時碰到困難,遇到意見不同時,也有人會退心的。因爲沒有 具足空慧,也沒有具足悲心。

慧力不足而悲心強,要流於世俗而成所謂「敗壞菩薩」的。

慈悲很強一天到晚想做功德,到處去爲眾生服務,雖然很好,但是沒有般若空慧,沒有法,最後反而會變成敗壞菩薩,因爲處理不得當。你對眾生的情況不瞭解便貿然幫他,有時反而害了他。因爲有的人你幫助他,一切都現成的,他自己不懂得上進;有的人心比較惡劣,因你的悲心而利用你。怎樣恰到好處處理得當,這就是菩薩難行之處。非有智慧不可。沒有智慧就分別不清楚。現在社會上也有假和尙假托缽,大家站在法的立場,看到出家人便很恭敬地供養,如果是非不分眞假不辨,任由信眾一直供養他,到底是幫他還是害他?那種人造惡會下地獄的。所以有時候人間的是非也難以抉擇。這時需要的就是般若空慧,有智慧你就看得清楚一個人的內在是眞是假,他起心動念你都會瞭解的,騙不了人!否則人家利用你的悲心去造惡,你卻不知道,還以爲在幫助別人呢。你幫忙他騙人,是不是也一樣在造惡。這叫敗壞菩薩。所以智慧跟悲心要相依相緣,缺一不可。

必須大悲,般若相輔相成,才能安住菩提而降伏其心。

這幾句話就是前面兩個問題的答案。必須大悲與般若相輔相成,才能真 正安住菩提心而降伏我們自己的心。

《般若經》說: 『一切智智相應作意(即菩提心),大悲為上首,無所得 ——即般若空慧為方便』。發菩提心者,不可不知!

這段在談大乘三要:一切智智,是佛的智慧;相應作意,是以菩提心作為我們思考的原則;大悲爲上首,是發菩提心行菩薩道一定要有悲心;無所得,是般若空慧。如果沒有般若空慧的方便,你就會執著,就會妄想有所得有所住。有了般若空慧作爲方便,就不會執著任何一法是實在的,所以無所求、無所得、無所住。一個真正要修行的人,對於大乘的三要不可不知。

發了菩提心要學般若空慧,要行菩薩道成佛,這是願心菩提;然後降伏 自己內在的煩惱顚倒執著,這個過程叫伏心菩提;最後第三個階段才是明心 悟道即明心菩提。

戊二 伏心菩提

【復次,須菩提!菩薩於法應無所住行於布施,所謂不住色布施,不住聲、香、味、觸、法布施。須菩提!菩薩應如是布施,不住於相。何以故?若菩薩不住相布施,其福德不可思量。須菩提!於意云何?東方虛空可思量不』?『不也,世尊』!『須菩提!南、西、北方、四維、上、下虛空可思量不』?『不也,世尊』!『須菩提!菩薩無住相布施,福德亦復如是不可思量。須菩提!菩薩但應如所教住』】!

這段是佛陀回答須菩提問云何住,云何降伏其心的重點內容。

發菩提心,不單是心念而已,要有踏實的事行去救衆生。從救度衆生中, 降伏自己的煩惱,深入清淨的實相,達到自利利他的圓成。

發了菩提心就要用大悲心去利益一切眾生,在利益眾生中超越自己的我 執與煩惱。透過這樣的實踐,我們才能與實相空性相應,那時你才能體證到 什麼叫菩提。 聲聞乘在自利的過程中,他們比較喜歡遠離塵囂,到山林裡自己修行, 去掉自己的執著。但是大乘佛法的不同處是以利他爲先,從利他中完成自我 的超越。能夠面對一切眾生,面對一切法,面對我們身心根塵觸產生的種種 問題。我覺得這樣更落實更實在,但是也比較困難。

在降伏自己心的過程中,如果有一個清淨的沒有外緣的地方,沒有外境 外塵的接觸,比較少障礙。但是大乘行者在還沒有解脫以前,跟眾生接觸, 若沒有相當的用心和發願,很容易碰到挫折而退心。所以我覺得學大乘的人 更要有悲心,來作爲度眾的後盾,否則真的會走不下去。

因此,導師告訴我們,發心不是只有心裡想,而是事行即身體力行。唯有事行你才能深刻體會,才更有因緣去發現看清自己內在的問題。順境、逆境都要觀察。也許有人認爲自己體悟體證空性了,問題是一碰到外緣,自己還會起心動念,煩惱還會現起,那不是眞悟。眞正與法相應的人,非常清楚自己的煩惱有沒有降伏。所以,有因緣能在利益眾生中來反觀自己是最好最直接的辦法。你真的要受用,用這個方法最容易檢驗。學法最重要的就是實踐,不能只有空談。

我發現一個問題,這是我自己的經驗,如果你對法有正見,在實踐中, 也許剛開始你會有很多困難,也會煩惱顚倒執著。但在一次一次的體驗中, 你一次一次的反省,一次一次的與空相應,你會發現在無形中進步非常快。 直到有一天,你的心不再被境轉了,不再隨波逐流了,你自己很清楚,原來 真的是可以作主的!這裡的作主是向內不是對外面作主,自己能降伏其心, 就是前面講的如何安住,如何降伏其心的實際內涵,是降伏自己內在顚倒執 著貪欲的心。你就知道自己有沒有受用。以我個人的體會,我覺得這個法太 重要了。沒有這個法,前面幾十年的修行只是增上緣而已,真正受用的就是 去實踐。

所以,在發心菩提——願心菩提以後,應進而修行——行心菩提,漸能 折伏煩惱使不現行,七地以前,名為伏心菩提。

即使見道了,慢慢地行六波羅蜜,到七地完成了,這個過程都是伏心菩提。到悟無生法忍才是真正的明心菩提。

論到菩薩的修行,總括的說,不外乎六波羅蜜。此六度以般若為導,而 實彼此相應相攝,一波羅蜜即具足一切波羅蜜。

我們行菩薩道要伏心,就要在利益眾生的過程中來降伏自己的煩惱,不 外乎布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若六波羅蜜的一步一步實踐。波羅 蜜是到彼岸的意思即真正受用解脫。前面五度是行的部分,如果沒有般若爲 導,那就不叫波羅蜜。如果沒有般若,布施、持戒、忍辱、精進、禪定都是 人天善法,跟解脫還不一定相應。只有跟般若相應才能破一切實有感自性見 的執著,也才能到達彼岸而解脫。

雖然六度應以般若爲導,但不是只有般若最重要,其他都不重要了。如果你不去做布施而只要般若,怎麼展現出你真正的內涵?怎麼與般若相應?所以六波羅蜜要相應相攝,任何一波羅蜜都具足其它的波羅蜜,不能只有偏於一邊。有的人以爲我今天學了法,知道空義,一切法都是虛幻的,不執著就好了,什麼事都不做,一點利他的心都沒有,這樣哪能與空相應?沒有前五度,般若也就無法展現及相應,所以不能偏於一邊,一定要彼此相應相攝。

本經發菩提心,以大悲度衆生為首,這與布施──以自己所有的給予衆生,使他離苦得樂,尤為吻合,故本經即以布施為主而統攝利他的六度行。

所謂的布施就是能把自己所有的一切條件給予眾生,使眾生能離苦得樂,這個利他的過程最符合布施的法則。所以,《金剛經》就以布施作爲六度之首的一個代表,以布施爲主而統攝利他的六度行。

布施如何能攝六度。布施有三:一、財施:以財物賙濟人是財施,以體力甚至犧牲生命去救助人,也是財施。所不同的是:衣食等財物為外財施,體力、心力以及生命等為內財施。這財施,即狹義的施波羅蜜。

從哪裡可以看出布施能攝六度?首先第一種財布施:外財施就是衣食財物等;內財施是體力、心力以及生命。很多大乘的經典談到菩薩布施財產、眷屬甚至生命。這財施即狹義的施波羅蜜,還不是布施的真正內涵。其實一般人要做到這些身外物的布施都很困難,更不要說生命的布施。

二、無畏施:令衆生離諸怖畏,這就是持戒與忍辱二波羅蜜。持戒,能 處衆不礙大衆,不使人受到威脅不安。如殺人者,使人有生存的威脅:偷盜

者,使人有外命(財物)喪失的恐怖等。如能受持禁戒,潔身自守,即不會侵害他人,能使人與人間相安無事了。

第二種是無畏施,就是讓眾生離開恐怖畏懼。如果我們在忍辱的同時還能持戒,無論眾生對我們怎樣,我們都能忍,不會去傷害他。否則可能會傷害到眾生,自己還不知道。本身持戒忍辱,這樣眾生就沒有煩惱怖畏了,這個無畏施也是相當不容易的。

但人類個性不一,你以戒自守,他卻以非禮待你:如不能感化或設法避免,不能忍受而衝突起來,仍不免相殺相奪,造成人間的恐怖。必須以戒自守——克己,又以忍寬容他人——恕人,才能做到無畏施。

單單守戒這一點,要做到也不容易。你即使自己守戒不去傷害別人,但是別人不守戒,他以世俗的心與你相對時,你只有忍辱。如果你無法守住忍辱這一關,會受不了而與他敵對,也會給別人造成很大的傷害。所以說,前面的財施不容易,要做到無畏施更難。

三、法施:即精進、禪定、般若三波羅蜜。

第三種是法施,除了聽聞、學習以外,你必須要精進用功充實自己,還要學禪定的功夫跟般若才能相應。本身對般若的空慧有所體會,你才能夠教 導利益別人,所以真正要做到法施,一定要與精進、禪定、般若的三波羅蜜 相應。

般若是明達事理的,沒有智慧,即落於顚倒二邊,不知什麼是佛法?是 邪是正?那怎能救人?禪定是鑒機的,如内心散亂,貪著世間,我見妄執, 即不能洞見時機,不知衆生的根性,即不能知時知機而給予適宜的法藥。

導師開示的每一個重點都非常清楚。如果沒有智慧,你自己都在顚倒中,什麼是佛法、邪法都分不清楚,怎麼去幫助別人?如果沒有定力,看不清楚真相,自己內心散亂,又執著貪染於世間,無法降伏我執我見,你怎能看清眾生內心的需求及現在的因緣條件呢?不瞭解眾生的根性,又如何給予適當的指導呢?所以,要行法施更難!談到財布施,如果我們有財物,要布施還容易,有的很慷慨慈善;談到無畏施,有的修養好,他不會得罪眾生,不跟人家計較。但是法施要有真實的修養,這就更難啦。

單單一項布施就有財施、無畏施、法施三種,所以,佛法在利他中以布施爲首,如果做得到,真的是無邊功德,你絕對大解脫。但是談何容易呢? 我們都在表面上講六度,如果瞭解六度真實的內容,就知道單單一個布施也 絕非一般人想像的參加一些社會救濟,做一些義工,那麼簡單容易,那都是 行善而必得福報因果的。但是這與解脫及真正的救度眾生並沒有多大的功效。

眾生由於無知不瞭解眞相,對於法反而不注重。一般人對參加慈善團體, 行行善做一些義工都很歡喜,以爲那是有意義的。但是請他來上課聽法,很 多人說沒時間沒興趣。他們哪裡知道眞正重要的是法呀!沒有法就像沒有眼 睛,怎麼走路?就如沒有般若爲導,六度是不能成就爲波羅蜜的。

精進是雄健無畏的,有了精進,才能克服障難,誨人不倦,利人不厭。 這樣,六波羅蜜統攝於布施,為菩提行的根本了。要救衆生,不能不犧牲自 己去利他——布施:這必須具足物質救濟,以達到衆生生活等的滿足:必須 以戒忍的精神,達到人與人間和樂安寧:又必須以進、定、慧的教化,革新 衆生的思想意志,而使之歸於中道。

這一段就是菩薩行的根本內容。要救度眾生就要具備這些條件,在物質布施以外,還要戒、忍、精進、禪定、智慧,才能真正的教化眾生。

從前,僧團中的「利和同均」「戒和共遵」「見和無諍」,也即是六度 精神的實施!

出家的僧團,最主要就是修六和敬。其實,六合敬就是六度精神在生活中的展現。在一個道場裡,最重要就是知見觀念的認同。譬如說大家在一起生活,如果每一個人的觀念不一樣,尤其是對法的觀念不一樣,怎麼相處?所以,首要的就是見和即知見觀念願力都一樣,相處在一起就沒有諍論,不會相對。如果學不同的宗派,不同的宗教信仰,即使在一個家庭裡也會出問題。所以見和同解,見和自然無諍!

現在學法爲什麼會有那麼多宗派,那麼多宗教理論?每一個人都堅持我講的是最究竟,對方都不正確。因爲知見不同不和,在一起不會圓滿的。一個僧團也一樣,知見一定要調和,學的法要正確,大家都能共願共行,這個團體絕對是和樂的。

戒和共遵:在僧團裡面首重戒律,大家都要一起遵守。如果有人遵守, 有人不遵守,僧團裡面也會亂。就像大家都遵守國家的法律,社會就安定, 如果有人不遵守就會出問題。

利和同均:在一個僧團裡面,常住的就是大家共同一起的,不是誰有專利權力。在裡面生活的人,權利大家都平等,大家吃的都一樣,有利益大家均等。如果大家都這樣遵守,這個社會就沒有問題了。現在外面很多理論在講要融洽和諧,爲何做不到?其實問題出在大家都不尊重佛法。如果整個社會的人都學佛法,都以六和敬爲主,跟一個僧團的團體生活是一樣的,這個社會絕對是和樂的。

你有布施的心;又持戒不會傷害別人;你能忍辱,不會跟人家競爭相對,不會傷害對方;你又有定力,能觀察眾生的需要,適時適機的去關懷別人;你又有智慧能開導他,讓他知道什麼是中道,怎麼樣才能解脫……,這就是佛法的真實內涵。可是很多人把學佛修行當作迷信而不瞭解佛法在講什麼,不瞭解佛法的深義及智慧到什麼程度。如果大家都明白瞭解了,對出家人就不會以異樣的眼光來看。如果大家都學佛法學做菩薩,發起利益一切眾生的心去行六度,這個社會還會有鬥爭嗎?還需要法律嗎?人間之所以不能和樂,問題就出在佛法正見不彰!

佛對須菩提說:菩薩行布施——六度利他時,於法應無所住行於布施。 這即是說:不要住於色境而行布施,不要住於聲境乃至法境而行布施。於法 應無所住的法,指一切法說:香味觸法的法,但指意識所對的別法塵。住, 是取著不捨的意思。衆生在六塵境——認識的一切上起意識時,都有自性的 執見,以色為實色,以聲為實聲,總以為是確實如此存在的。

我們布施時如何能夠不住,也就是應無所住?這個"住"就是取著,執 著在布施上面。我們在布施時,看到色不要執著色是實在的,看到聲、香、 味、觸、法,不要以爲它是實在的,這就需要般若的空慧。

眾生在接觸色、聲、香、味、觸、法的六塵而開始產生認識時,意識就 會起念了,都以爲色聲香味觸法都是實在的。在眾生的直覺裡自然以爲就是 這樣:我看到的接觸到的都是實在的。所以我們看到一切色法就會生起喜歡 和不喜歡的心。喜歡就貪,不喜歡就瞋,貪和瞋的結果就是造業。聲音也是一樣,聽到美妙的聲音就會染著,一句好話歡喜的不得了。一句惡言批評, 有的人氣三天就消了,那算是很有智慧的。大部分都會氣一輩子,那是很嚴 重的。

尤其是根塵觸產生意識,我們情緒的感受就來了——苦受、樂受、不苦不樂受,眾生把那個受也以爲是實在的。今天覺得好的有所得,明天希望再來再得。今天討厭的受苦的,希望以後不要再見到碰到。把那個受當爲實在的。導師就點出重點:眾生都是在這裡執以爲實。

因為取著六境,即為境所轉而不能白在解脫。

你只要認為六塵境是實在的,就一定會執著。表面上你喜歡這個討厭那個,其實你已經被它綁住了,永遠翻不了身。一旦外在的條件變化,你就會苦,受不了。過去的修行人過的生活是那麼的簡單樸素:日中一食還要托缽。在樹下打坐睡眠,為了不生起執著的心,不能在一棵樹下連續坐三天,第四天一定要離開。否則會說:這個是我的位子,這是我坐的樹下,變成我和我所,又執著了。可見佛法的根本就是要我們不能執著,因為執著是生死的根本!

我們外出換地方、換個床舖都睡不著,你說怎麼辦?居士家的設施不管好不好,只要住慣了,那個地方就最好。離開那個習慣你就受不了。所以要注意!執著就是這樣把它當作實有感,然後形成一種慣性。我曾在電視裡看到,日本有一些人每天專門揀垃圾回來放在家裡,整個房子的周圍都是垃圾,一積十幾年,最後清理垃圾竟有幾十噸之多。那也是慣性的執著,他大概喜歡那個味道吧。

在禪修時我用鳥籠來比喻眾生的執著。比較一般的住在竹子做的鳥籠裡;有辦法的就改成不銹鋼的,這樣不會生銹不易斷了;再進一步用黃金白銀做得更漂亮;還有的就用鑽石來做一個鳥籠更好!其實我們一生大概就是製造改善這些生活條件,對鳥籠的執著就是放不下。我們有辦法的住大別墅,裡面什麼設備都有;沒辦法的租房子。但是不管什麼樣的房子,跟那個鳥籠本質其實是一樣的,只是設備條件價值不一樣而已。但是那個執著都一樣很

強。

我們來看中國字裡"家":一個寶蓋頭代表房子,下面養一頭豬,那就是家。我們最執著的就是那種實在的感覺,可是那個寶蓋下面是一頭豬哦。 其實問題都出在受:滿足喜歡也是受,不滿足討厭瞋恨也是受。我們一生只 在滿足那個受而已!一生的辛苦只爲了那個感受,連死後的受都考慮到了, 還要預定墓地。可見,我們對這個受有多麼執著。

我們的六根觸六塵境,觸以後產生了受,大家要下功夫去體會這個受。 如果觸後不起受的作用,對色就不會執著,對於聲音也不會執著。因爲就是 起了受才執著。如果能勘破內心那種受的實在感,你就能解脫了!你們在用 功、在觀照,其實這是最重要的地方!無論六根的哪一根觸六塵的哪一塵, 透過受才會產生問題,才會有愛、取、有。

如果我們的知見已經與明相應,與空相應,與法相應,與無所得的空慧相應,這個受起來時就不會執著了。後面接著的就不是愛取有,而是無所得、無所住、無所取!就是因爲這個地方不明白,對受產生了執取,後面才會愛取有,再來就造業而產生後有了。這一生所作的必然要產生後面因果的一些條件,這些條件具足了就叫後有,輪迴生死就不會停止了。談到六塵,這是最根本的問題。所以導師講:總是以爲一切都是實在的,總以爲確實是如此存在的,這個才是問題!

菩薩為度衆生而行布施,對於施者、受者、施、施時、施處、施因、施 果這一切,當然要能遠離自性的妄取,能不著相而布施,才能真實利濟衆生。

施者,就是行布施的人;受者,就是受布施的人;施,就是行施的過程以及施的時間、地點、因緣結果。要遠離這些自性的實在感的妄取,這樣才能不著相布施而真正利濟眾生。要知其非實而達到不執著,還是建立在緣起的正見上,是在空慧上點點滴滴反觀回來。如果沒有緣起正見,沒有般若智慧,你怎麼能知道它無自性而遠離自性執著?所以緣起、空慧、般若何其重要!

否則,覺得有我是能施,他是受施,所施物如何如何,希望受者的報答, 希望未來的福報,甚至因而貢高我慢,這都從住於法相而生起來,這那裡還

像菩薩行?所以,佛總結的對須菩提說:菩薩修行,應這樣的不住於相——相即六塵境相而行布施!

布施的人如果沒有般若空慧,無論行善或做義工,就覺得我是一個布施者,我有功德,將來會有福報,那就會執著在布施上。甚至認爲自己很有錢,布施利益了很多人,覺得我比別人高貴偉大慈悲,這種優越感就是貢高我慢,這就是住相布施的後果。我們布施的目的是要破我執而解脫生死,結果因爲你沒有般若的空慧就住於相,反而起了功德心和優越感,不但沒有破我執,反而更加堅固我執,你說如何解脫?

社會上有一些企業團體舉行義賣都要拍照,大做廣告,讓媒體來報導。 其實真正的爲善是不欲人知默默去做,那才是真正的不執著。布施也一樣, 無我的不執著的布施,真正爲法爲眾生的布施,那是無限的高貴!這樣不執 著的人,不是在講他的功德大,而是在講他的我執小,我慢不見了,那樣的 虛心,那樣的不執著,表示他的我執淡了,這個叫功德。功,是功夫內涵, 有真實的境界;德,是德行。

福報叫福德,福德與功德不一樣。福德是因緣果報的必然法則,有布施就一定有後福,這是必然的福報。如果你執著福報,就只有享受福報而不能解脫。所以,福報與解脫差太多了。大象滿身纓絡,牠是有福報的。有很多寵物比人的福報還大,主人非常愛護牠們,不但吃得很好,還要跟牠睡在一起,每天給牠洗澡美容,旅行還帶去住旅館呢。但那只是福報。

我們修行不是求福報。有福報不一定投生人道或天上,畜生道和鬼道也有福報。有的鬼道福報很大,每天都有人家三牲供養,可是餓鬼連吃的都沒有,還是跟福報有關係。你今天不解脫於六道,只求福報,你知道來生到哪一道去嗎?布施必得後福是沒有錯,問題是不解脫會往哪一道去?我們就要謹慎注意了。法施爲什麼那麼重要?法施是讓我們解脫的,所以才功德無量。不要執著在六塵六境界裡面,才是真正的行布施。

不住於相的布施,能降伏煩惱,能安住菩提心,而且所得的福德,廣大 得不可思議!

這裡講的福德不是功德。我們不住相才能破我執,才能真正的降伏貪瞋

癡煩惱,也才能安心。菩薩在修行過程中,要安住在菩提心、大悲心裡。如果一執著,問題就來了,煩惱也起了,你又如何安住及利他?所以無住——不住相非常重要,一住相就會把眾生當做是實在的,你就會煩惱無盡。

有相布施[,]不能通達三輪性空[,]所得功德即有限有量。 無論功德多麼大 總不過是人天有限的福報。

布施的人,布施的對象,布施的東西或一切條件,這叫"三輪"。對這三輪都要體會到它的空性,就不會執著於布施的人、布施的對象、布施的東西,這叫三輪體空。如果布施不能三輪體空,還有所執著的話,叫有限有量,這就變成人天的福報,布施必有後福是因果的必然法則,這是一般的福德因緣。

即使你行了十善,了不起將來天上享福或是來人間作個大富翁,這叫人 天福報。但是畢竟有限有量,天報會盡,人報也會盡,福報享完了剩下的就 是惡報,還很慘呢。所以佛法的目的是以無餘涅槃而滅度之,能超越三界, 超越六道輪迴,並非求六道中的福報。

如果住相布施得的只是人天福報,若連住相布施都不願意,慳貪難捨,他的後果又如何?爲什麼有的人一生很幸福,少病少惱、事業順利、感情也很好、家庭也圓滿;有的人苦得很,怎麼拚就是賺不了錢,家庭也亂烘烘的,相貌也不莊嚴,人緣又不好,難道沒有前因嗎?所以,我們這一生有福報的人要珍惜,你過去種的種子,現在在收成。但是會用完的,還是要繼續播種,將來才有無盡的豐收!就像我們種稻子一樣,種了一棵生一穗,你不種,光吃糧倉裡的,遲早也會吃盡的。

因緣果報絲毫不爽,今天住相布施得的是人天福報。慳貪不捨,自私自利自我保護,每天爭奪,每天怕人家傷害,這種人將來怎麼辦?不要以爲保護自己是很聰明的,其實是害自己。將來一點福德功德都沒有,你今生享完了來生是什麼?自己要明白。除非你解脫了不再六道輪迴了,否則千萬不要太慳貪。

但如能以般若相應而布施,將此布施融歸於法性,迴向於一切衆生而同 趨於大覺,功德即無限而不可思量。 如果有般若的智慧,在行布施時,把布施的行為及一切的果報融歸於寂滅法性,到這境界你才不執著。這裡的迴向,就是大乘佛法講的迴小向大。小,是自己個人,大,是一切法、一切眾生。把我們的心從自私的小我,拓展到廣大的法界,無論布施利益眾生或做一些善行,不要只爲自己做,處處爲眾生著想,迴向法界:我所做的一切功德包括布施、誦經、打坐、念佛、修行,迴向宇宙間一切眾生,希望他們因爲你的功德而得到同趨大覺、圓成菩提、成佛解脫的究竟利益。以這樣的心來迴向就是無私的,沒有我見我執,才能與般若相應。

佛法談的是破我執,要以廣大的眾生爲念,這樣心胸才會寬廣。心胸愈寬廣的人愈自在,內在愈柔和的越自在。而愈小心眼、愈執著、愈保護自己的人,心胸的空間就愈窄、愈苦悶。大乘佛法一直在擴展我們的眼光、思惟模式,擴展我們的意念心胸。如果拘束在一個小格局裡,就叫小鼻子、小眼睛,這樣是無法開闊胸懷的,也無法得到心靈的自在和超越。

如以一滴水投入大海中,即遍大海的水性而不可窮盡。

如果能打開心胸,把布施的功德迴向於一切眾生同趨大覺,這樣的心量 就不可思量,功德也不可思量。好比一滴水滴入大海中,即遍大海的水性是 一樣的不可思量。

為了說明這個,佛便問須菩提說:你的意見怎樣?東方的虚空可思量嗎? 南方、西方、北方的虚空,以及四維、上方、下方的虚空,可以思量嗎?須菩提一概否定的說:不可。佛即說:既知道十方虚空是不可思量的,也應該知道菩薩不住相布施的功德,也同虚空一般的不可思量。這並不是以虚空的廣大,形容福德的廣大,而是以虛空的無所有,不可住、不可著、不可說邊際數量,如無相布施的自性不可得一樣。

佛陀用不可思量的十方虚空,來譬喻菩薩不住相布施的心量廣大。布施 時只要不住不著於相,其心量就如虛空一樣的廣大。這裡不是以虛空的廣大 形容福德的廣大,而是以虛空的無所有,不可住、不可著、不可說邊際數量, 如無相布施的自性不可得一樣。所以布施的心不執著於十方的任何地方,就 是通達能施所施畢竟無自性的無相布施,是能解脫生死而功德不可衡量的! 眾生輪迴生死的根本原因是對於萬法包括自身的執著,甚至對功德福德 也會執著,只要一執著就有數的限量了。做多少好事將來得多少福報,當然 有數量大小,著相布施只能在因緣法的果報上得有數有量的福德因緣。但是 一旦布施不執著不著相,行無相布施時就無法用一般形容的數量和大小來衡 量了,表示它的無邊無際不可量。所以,在法上來講,一旦對一切法不執著 時,所產生的功能作用不是福報上的回報,更是超越數量大小,那是可以見 法悟道解脫而超越三界的。

同樣是布施,執著與不執著產生的功效完全不一樣。如果明白這一點,你們就知道般若空慧有多重要。只有與般若空慧相應,知道一切法的眞相是如幻非實,你的心才不會執著在實有感裡,貪愛執著也會消失而不再造業,就像阿羅漢不受後有,超越了三界生死輪迴,才眞正叫做功德。這裡的"功"字就像功夫一樣,是有內涵有條件的。所以不住相布施與住相的布施的差別不可譬喻,無法衡量。

菩薩是應該這樣的安住,這樣的行施,所以如來說:菩薩但應如所教住! 無相布施,指空相應布施,通達能施所施畢竟無自性的布施。

如所教住,是照佛陀的開示教導去安住於無相布施。要達到無相的布施, 必須與般若空慧相應。能施就是施者,所施就是施的對象,這裡點出來二者 是畢竟無自性。一切法雖有緣起如幻,沒有實在的自性,它不是永恆不變的, 通達了這樣的無自性,你才不會執著它的實有性,才能夠不著相,才能無相。

即空如幻的布施,如此因,如此果,如此利他,如此自利,都法相宛然 有而不失不壞。

"即空如幻"這四個字就是我們一直強調的緣起如幻無自性。有人錯會空義,把"空"當作什麼都沒有。破壞、否定一切萬法現象,否定因果法則,這是不明白空義。正解緣起性空應該是:由空義故一切法得成,因爲是空性,才能成立因果一切法。如果是有自性的就不變了,不變的就沒有因到果的必然法則,因果就無法成立。因爲空無自性,才能夠因果不失,因果宛然。"宛然有"就是好像有而非實有。說它非實,現象卻是必然會如此的。我們學空義、空性、空法、無相布施,是在明白一切法都是虛幻的、無自性非實的,

因而不執著它的實在性。但是這些現象法相的變化及因果的必然是宛然有而不壞不失的。所以不能破壞這些現象,如是因,如是果,如此的利他自利都是必然的現象。

佛怕人以無記心布施,或執理廢事,所以特舉不可思量的功德以顯示布施因果。

無記心,就是心不住於善,也不住於惡,是在一種空空洞洞沒有分別的狀態。執理廢事,是執著在一切都是空的理性因而廢除事上的修行。佛既怕我們以空洞無記的心態去布施,又擔心眾生執理廢事,所以特舉不可思量的功德以顯示布施因果。很多學空義的人因爲不透徹眞正的空性,以爲空是什麼都沒有,既然一切都空麼,人間也沒有什麼意義了,什麼事也不做了,這就是執理廢事。不知道事是不可廢的,一切的因果法則的現象是宛然而無法毀滅的。

佛陀說空的用意其實是在讓我們離開實有感的執著,不是叫你什麼事都不要做。即使成了阿羅漢還是要托缽,因爲還是要吃飯。人間的萬法在因果法則之下有它的必然性,也因爲瞭解這一點我們才需要修行。我們離開執著貪欲,才能住於無相布施,也才有這樣的境界去超越。所以,瞭解因緣法的人不會執理廢事。譬如我們希望未來的日子好過,現在就要具備未來日子好過的條件;希望生生世世來人間,就要去具備來人間的條件;你想當菩薩也要具備其條件;你想超越三界生死輪迴,不願意來人間,同樣要具備這些條件,這是因果的必然。

我們學法就知道因果不昧。無論是超越生死輪迴還是生生世世來人間做菩薩救度眾生,都要具備條件。即使來生想來人間享福,做一個富翁或政治家、哲學家,也都是要有條件的,是因果不失的。正因爲"空"才能讓你製造條件。如果有自性就是固定不動的,你怎麼學也沒有用,怎麼變也變不了,怎麼創造條件都沒有用。"空"就是無自性,沒有一法是永恆不變的,眾生不會永遠是眾生。我們之所以來人間輪迴,有種種的痛苦煩惱,是因爲我們的無明造業而產生的。要離開這些煩惱,就要知道因爲空義故,我們才有機會。我們可以具備條件去創造因緣。

真正懂得空義的人,一定會非常積極,不會消極執理廢事的。譬如說你 現在身體不好,應該請教醫生或專家,瞭解身體不好的原因。你想要身體強 壯就會去改變那些原因,你的身體自然慢慢好轉。家庭環境不好的貧窮的人, 也一樣可以請專家有智慧的人來檢驗問題到底出在哪裡,知道原因後你只要 去改進那些條件,具備那些缺少的條件,慢慢地也可以改善你的環境及經濟 條件。

再譬如心量小、脾氣不好,人家對你不滿,你沒有好朋友,過日子一定不會幸福。如果瞭解這些條件,也可以改變然後去具備好的條件,就可以得人緣,一樣可以幸福安樂,這些都是要自己去創造的。如果有自性,它就不能改變了。因爲空義故,一切法無自性,所以才能改變,才能具足。瞭解這個道理就不會執理廢事,以爲學了法,對人間就什麼都沒興趣了。你可以對人間的欲望沒興趣,那是好事。但是對於自己未來的出路不能不小心。死後並不是什麼都沒有。你知道生命的出路在哪裡嗎?

欲知過去的事,看這一生的遭遇就知道過去種什麼因;欲知未來世,看這一生怎麼做,將來你就得什麼果報,這是一定的。這一生有很多不幸不如意,那是過去沒有具備良好條件。未來際要過什麼日子,扮演什麼角色,你就要去具備那些條件。往生天上有往生天上的條件,來人間做人有來人間做人的條件,三惡道有三惡道的條件,你要知道自己具備了什麼,就是這麼簡單。

學法修行的人要瞭解的是一切法的實相,要解脫生死輪迴必然有它的條件,所以要改變自己,去掉一切欲望,具足了這些條件就能達到想要的目的。

佛陀怕我們以無記心去布施,或是執理廢事,特別開示什麼是不可思議的功德,來顯示布施的因果。布施只是六度中的一度,另外還要持戒、忍辱、精進、禪定、智慧,這些條件都具足了,六波羅蜜都完成了。那就差不多到七地菩薩了,才是真正的大成就!

前發心菩提,以願度衆生為主,所以與般若相應即重在我空。伏心菩提 以實行利濟為主,所以與般若相應,即重在法空。

前面第一階段是發心菩提,以願度眾生爲主,希望將來能度一切眾生成

佛。所以與般若相應就是重在破我執而達到我空。第二階段是伏心菩提,是 以實踐利他濟度爲主。所以與般若相應時重在法空,就是瞭解外在一切法的 實相,由於不執著而達到法空。

無論是金錢物質、身心的財布施或法布施,都要明白它的性空,才不會執著。所以,發心菩提重在我空,伏心菩提重在法空。兩個階段的重點在於我、法兩邊都要與空相應。

戊三 明心菩提

己一 法身離相而見

【須菩提!於意云何?可以身相見如來不』?『不也,世尊!不可以身相得見如來。何以故?如來所說身相,即非身相』。佛告須菩提:『凡所有相皆是虛妄:若見諸相非相,則見如來』】。

從發心菩提到利他爲主的伏心菩提,我執漸漸淡化破除了,法執也淡化破除了,進而就是明心見性即見法悟道。這裡是第三階段的明心菩提。標題是"法身離相而見",離相就是法性,這裡在開示法身,說明要先見法。前面已經瞭解《金剛經》二道五菩提的次第,這裡是第一部分般若道的三階段,即從願心菩提到伏心菩提到明心見性的明心菩提。這一段要開示的就是明心菩提,也就是開示法性。

佛陀問須菩提:你的意思是怎麼樣的?可以以身相見如來嗎?須菩提很明白一切相都是虛幻不實的,緣起的就是變化的,是如幻如化的,當然不能用一般世俗的相見如來。須菩提也知道,如來所說的身相即非身相。世間的相爲什麼用一個"非"字?"非"就是否定,"不、無、空、非"都是同一個意思,都是從否定面來講的。眾生執著在相上,以爲一切法都是實在的永恆不變的。而有空慧的人就瞭解實相,知道一切相是如幻的,真正的法性不能從相上來看,外表看到的這些相不是真正的法身。所以,佛陀才進一步明確地告訴須菩提:確實是這樣!凡所有相皆是虛妄,因爲一切相沒有永恆不變的,都會變,最後必歸於滅,"如幻"就是此意。

如果能明白一切相非相,不是實在的,它是緣起如幻會變的,很快會消失的,就能進一步體會到空相而不住於相(離相),才能真正見如來!爲什麼

要離相?因爲眾生的病就是著相。佛法只是在治療眾生的病。眾生在一切相上執著愛染造業而生死輪迴,如果發現所執著的這些相沒有永恆性,是刹那變異,很快就過去,凡是有的必歸於滅,如夢幻泡影。真的能明白看清楚,你對這些相就不會執著了,自然會離相。若見諸相非相則見如來,重點就在這裡。

如果眾生不染著於相,佛陀就不會開示若見諸相非相則見如來。我們要見諸相非相,就不可著相、貪愛、造業,且這個相不是只有外面的六塵(色聲香味觸法)。凡對一切法你感覺它是實在的,都是著於相。由此就知道《金剛經》用"見諸相非相"來明心見性的原因所在:這是眾生最大的毛病——染著,眾生的六根觸六塵,一一都以爲是實在的。如果明白這些外在的色聲香味觸法的相是如幻的,見到它的非相,你就不會執著貪愛而造業了,所以這是關鍵所在。

明心菩提,約七地菩薩定慧均等,現證法性,得無生法忍而說。證法,即「見法」,「見法即見佛」。佛之所以為佛,即在究竟圓覺緣起空寂的中道:離此正覺,更沒有什麼奇特!

到達明心菩提的階段,有的講七地 、有的講八地,但是以六度來講,應該是七地。因爲六度完成時候就六地,六地既完成,就是證七地了。所以,這裡講七地是現證法性,得無生法忍。我們講的明心見性,其實就是見法,見法就見佛了。

佛陀爲什麼會成爲佛?說起來是這麼簡單,因爲他究竟圓滿地覺悟了緣 起性空的中道。見緣起即見法,見法即見佛。一個見道的人,法法緣起中道, 跟佛陀的見法是一樣的,等於你見法及見到佛。所以我一直強調緣起的重要, 要見法就是要懂緣起,沒有緣起的正見哪裡能見法?

如能悟徹緣起法相的空寂,即與佛同一鼻孔出氣。

如果體悟到了一切法不離緣起,就可以從緣起的法相中去體會它的空寂性即寂滅法性,我們就跟佛陀一樣一鼻孔出氣。看到這裡,我們多年來一直注重上課和辦禪修,爲的就是見緣起法的空寂法性——寂滅法性。法法的當下都是緣起法,我們生命的當下亦復如是。如何在緣起的法法當下去觀察而

去體會它的寂滅性,就是我們努力的地方。

禪修也要把握寂滅法性,但不是什麼東西都沒有了、壞了叫寂滅,而是 法法的當下,就在你還活著,還在生滅的過程中,就可以看出它的寂滅性, 這就是悟入處!只要我們體會到法性空寂,就可以見法,也可以見佛,所以 才叫與佛一鼻孔出氣。

所以說:『見緣起即見法,見法即見佛』,這才是真切見佛處。

導師這幾句話是要讓我們明白,真正的見法見佛是在哪裡見?不是見到外在一尊佛。有的人打坐觀想,用意念去看佛像,然後想像佛像就現在眼前,他們修定修觀想專注,慢慢佛像越看越清楚了,以爲那叫見佛。其實,真正的見佛是在見緣起,見了法才是真正的見佛處。

有一個故事:有一次佛陀到天上去爲母親說法,好幾個月後回來了,大家都很歡喜,都想念佛陀,爭著要去看佛陀。蓮華色比丘尼就現神通,化作轉輪王第一個去見佛。當時須菩提正在修禪定宴坐,他想到佛陀講過,見緣起即見法,見法即見佛。就入於觀照中觀一切法的虛幻,體會一切法的寂滅法性,進入法性空寂的定中。等到蓮華色比丘尼現了神通見佛,佛陀反而對她說:須菩提才是第一個見我的人!須菩提雖然沒有來,但是他在定中觀照法性空寂,他體會到見緣起即見法,見法即見佛。所以,今天不是蓮華色比丘尼第一個見到佛,她看到的是相,而須菩提看到的是佛的法性,那才是眞見佛!

因此,千萬不要以爲用假想觀修行所看到的佛是真的,修觀時漸漸看到佛的頭、鼻、鬍子、腳,全身越來越清晰,最後佛會同你問答,還會給你摩頂……,這些都是假想觀產生的幻象,不要以爲自己真的見了佛。爲什麼中國人看的佛都是胖胖的,南傳看到的佛都是瘦瘦的,日本人看到的佛是有鬍子的?這都是我們心中想出來的佛。其實,見緣起才是真見法,見法的人才是真見佛。見諸相非相即見如來,不是看到佛的外表身相。非相,是實相法相,就是法性空寂。如果不明白這個道理,修行很容易進入幻相,以爲自己有境界得到什麼感應了,那叫著相,不是見諸相非相。

上面伏心菩提,廣行利濟衆生,積集了無邊的福智資糧:漸能悲智相扶,

定慧均等,「方便成就」,有力現證無分別法性了。

從次第來說,伏心菩提的過程就是行六度,從布施、持戒、忍辱、精進、 禪定到般若慧的開發,每一度就是一地,六度就是六地,當六度都圓滿時就 是六地圓滿,才能到七地。八地菩薩是超越了前面六地、七地才到八地。

在伏心菩提的過程中廣行利濟眾生,六度都修行到圓滿,利益了非常多的眾生,積集了無邊的福智資糧。修行千萬不要以爲可以三級跳,不行六度哪來福慧資糧?菩薩道爲何講六波羅蜜甚至十波羅蜜?就是要積集福智資糧。不要以爲學了一點法,智慧很高,能講能辯,覺得自己體會很深,以爲什麼都解決了。修行不能只有談空,最重要的還是實際的利他事行。如果只講理談法而事上不行,這種人福智資糧不圓滿,不容易見法悟道,因爲沒有從利他中去超越自我,就難以破除我執。

經過了六度萬行,具備了無邊的福智資糧,漸漸的悲智相扶,慈悲心與智慧互相依持慢慢地增長,不會偏重定或偏重慧,定慧均等平衡,方便成就,才能有力的現證無分別法性。見法的法就是法性,而且叫無分別法性。無分別就是平等的意思,只有無分別才能體證平等法性。所以見法不是憑空掉下來的,一定要定慧均等。如何定慧均等?要有前面的六度積集無邊的福智資糧。所以大乘菩薩道前面叫資糧位,再來就是重修行,叫加行位,才能見道入初地,道理就在此。沒有資糧及加行是不可能見道見法的。

因此,佛特舉「見佛」,問須菩提道:取著身相——三十二相、出入來去相、穿衣吃飯相、坐禪說法相,能正見如來嗎?須菩提是過來人,所以說不可。從前,有一次,佛從忉利天來下人間,人間的佛弟子,都歡喜的去見佛。依次序,比丘應在比丘尼之先,但蓮華色尼為了先得見佛,即化作轉輪王,走在最前面。他以為最先見佛了,但佛對他說:不是你先見,『須菩提先見我身』。原來,那一次,須菩提沒有參加迎佛的勝會。當衆人去見佛時,他想:佛曾說:見法即見佛,我何不正觀法相!於是他就觀察諸法的從緣生滅,從無常為門而悟入諸法無性空,徹見了如來法身。須菩提曾有此體驗,所以佛一提到,他就肯定的說:不可以身相得見如來。這些身相,都不過是假名如幻的妄相:佛的無盡莊嚴,也一樣的絕無少許法可取可得。

這些三十二相及出入來去相、穿衣吃飯相、坐禪說法相,都不過是假名如幻的妄相,佛的無盡莊嚴同樣不可以有少許法可取可得。一執著就不是真正的佛法,也不是真正的法相。由此可知,不只外在的相虛妄,包括佛的三十二相還是虛幻的。他的外表身相與我們外表身相一樣,儘管三十二相很莊嚴,還是會變老、會滅。所以對這些相不可執著。佛都會入涅槃,我們執著這個身心是實在永恆不變、永遠存在而不壞,可能嗎?

所以,佛說的身相,即非有身相的實性。如取著假相為佛,即不見如實空相,自也不能深見如來的所以為如來了!

非有身相的實性,就是沒有身相的自性。佛說的身相只是世俗的假名施設,沒有身相的實在性自性,所以叫身相非身相。如果執著佛的假相為佛就不能看到真正的實相空相,自然不知道佛所以為佛的原因了。這樣的取著是根本不可能自在解脫的。

我們學法要與般若相應,就是離開對幻相的貪愛執取。修行用功千萬不要執著在相上,希望看到佛像境界等等。那是因爲不瞭解眞相故:一切的現象都是如幻的,尤其我們身體。我們五蘊本身就是無常因、無常緣所組合而成的,無常因、無常緣所生諸法,它會是常而實在的嗎?我們身心組合有物質、有心靈,既然心靈是無常,心靈所起的幻相,難道是實在的嗎?當我們用功修行,很多人說體會到什麼境界,看到什麼神秘的境界、佛的身相、特殊的不可說的,人家都不懂,只有我懂。那是真的嗎?無常因、無常緣所生的法不可能是常的。

我們在修行的過程中,身心凝聚到一定程度,真的會身心泯滅即能所俱 泯而進入所謂空性的體證。但是,如果你執著在看到什麼相或特殊境界,看 到人家看不到的特別的,那就是著相。修行千萬不要著相。如果不懂空義, 沒有與般若空慧相應,那是很容易執著的。你只要執著在有上,哪怕是一絲 絲的影子,我執就有安立處,就不容易體認到真正的空性!

須菩提但依身相的虛妄說,如來本此原理,又推進一層說:不但如來的 身相是虛妄的,所有一切的法相,如山河大地器界相,凡外賢聖衆生相,有 礙可壞的色相,明了分別的心相,這一切無不是依緣起滅,虛妄不實的。 這裡講得更清楚了:不但如來身相是虛幻的,所有山河大地一切器世界、 眾生相、聖賢相等一切的法相以及有礙可壞的色相,也都是虛妄的。這裡還 提到明了分別的心相同樣都是緣起無自性、虛妄不實的。讓我們徹底明白一 切相的虛幻,因爲我們都執著在心相是實有不變、清淨永恆的。

如果不能明白這些空相,在修行中一定會執著各種境界。譬如打坐很舒服,以爲得了禪定,其實禪定還是相。三界的境界都叫相,三界的境界都不能解脫,要超越三界才叫解脫。修四禪八定有了神通變化還是在三界的相之內。外道修四禪八定,禪定功夫很好,苦行也很嚴肅,爲什麼他們不能解脫?因爲他們都還有三界內的執著,都還在相中。我們要用心體會,真正修行用功的過程中才不會執著。否則稍微有一點感覺、覺受、受用體會就自以爲是了,其實那還是著相。

虚妄的還他虚妄,

從這幾句話開始就進入法性最重要的體會方法了。我們能知道一切法的虛幻,由於這份明白,虛妄的就還它虛妄。還,就是不執著。

如不執妄相自性為可見可得,即由諸相非相的無相門,契入法性空寂, 徹見如來法身了!

這幾句話非常重要,點出了我們修行下手處:如果知道妄相是無自性非實的,沒有可得的自性,消除了這一點執著,就可由諸相非相的無相門(知道一切相的虛幻性,不執著於實有相,這個叫無相)。而契入法性空寂,徹見如來法身。眾生之所以產生愛取有,是因爲著相。現在知道一切相是虛妄的,就還它虛妄不再執著,就體會到無相。

就在一切法相中知道它的非相虚妄而還它虛妄不執著。從這裡體會到法性空寂,體會到什麼叫如來法身。所以是在一切相的非相而能體會契入的,不是離開這個,另外有一個清淨可得的空相。我們會覺得修行很困難,是以爲有一個特殊的法特殊的境界可得,其實這些都還是相。真正的修行是明白相的虛妄而不執著,就在這個不執著中可以看到所謂寂滅法性。不是離開萬法,另外可以體會到所謂的清淨。

從緣起的虛誑妄取相看,千差萬別:從緣起本性如實空相看,卻是一味

平等的。法性即一切法自性不可得而無所不在,

山河大地一切萬物看起來都是千差萬別的,這是緣起的虛誑妄取相。我們不知道這是虛幻變化的,都以爲它是實在的。如從法性的實相空性相來看,法法寂滅,法法如幻非實,法法的空性都是一樣的,這叫一味平等的法性。什麼是法性?一切法自性不可得就是一切法的法性。只要體會到自性不可得,實在性不可得,這就是法性。千差萬別的萬法都在法性平等中,所以說無所不在。

一般人怎麼也看不到法性,只看到千差萬別的法相幻相。但聖者卻不執 著在這千差萬別的虛妄相上,他是從法性上來看的,所以看到的是一切法的 平等法性。法法平等,一切緣起;法法平等,都無自性;法法平等,皆非實 在;法法平等,必歸於滅;法法平等,無一不滅。

所以也不須於妄相外另覓法身,

這句話非常重要!法身在哪裡?法身與妄相是一體的兩面,同樣的一切境界一切法,卻有不同的體會,眾生看到的是妄相,聖者看到的是法性。所以我們悟道見法就在一切的現象中,一切的萬相虛誑相裡面。虛妄的還它虛妄,不執著,當下就能契證法性。

很多人不明白這點,認爲一切法是污垢的,要遠離它。如果你遠離了它,還有契入的機會嗎?你只是在逃避,哪裡能見眞相?所以大乘佛法說煩惱即菩提。不是說煩惱就是菩提,是說煩惱的實相法性還是菩提。佛陀說若見諸相非相,則見如來。煩惱也是一個相,見煩惱的實相眞相,還是法性平等。所以當我們煩惱時,明白煩惱的眞相非實,你就不會執著,也不再被煩惱迷惑顚倒牽著走,當下就超越了煩惱,這樣就能見眞相。

不明白煩惱真相的人,把煩惱當爲實在的。如果煩惱是實在的,你還去 得掉嗎?解脫就沒機會了。所以說不於妄相外另覓法身。看破了妄相,明白 了妄相的虛幻,不再被它隱瞞欺騙,不再隨著它走了,你就超越了。

能見得諸相非相,即在在直見如來。

諸相非相幾個字很重要!我們都活在諸相之中,只要明白它的非相就能

悟道。修行就在萬法中知道它的虛幻非實,不執著,就能解脫。勘破一切法的妄相而體證一切法的實相,就是見法的地方。大乘法的重點就在這裡:不需要離開萬法,就在萬法中看清楚諸相非相,就能見法見實相,體證它的空性。法法一味,法法平等,這個很重要!一般人不知道這一點,都是離開萬法,要求一個永恆不變的實在,這還是自性的妄執。

所以古人說:『山河及大地,全露法王身』。

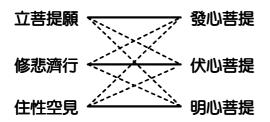
一個悟道見法之人,山河大地什麼地方不是法身在放光動地!一個真正 見法的解脫者處處隨手拈來,萬法無不是法性,一切法是法法平等,一切法 的實相都是法性空寂。眾生迷惑顚倒處處黏著,以爲一切法實在的,產生貪 愛執取,處處碰壁。眾生與解脫者就是這一點不同而已。解脫者還要到哪裡 去求法?隨手拈來都是。但是如果我們今天不見法,千里萬里到哪裡去尋個 善知識問法?問不到,看不到!問題就在這裡。如果我們有般若的空慧,在 我們的生活生命身心中,在根塵觸接觸的一切外在的環境中,就有機會悟道 了。具備般若空慧,就要懂得緣起法,不懂緣起法就不知道什麼叫般若空慧。

我們一再地強調重點,我想大家愈來愈明白學緣起法的重要性了。理論條理愈清楚,你在生活中,待人接物中,與一切法的接觸中,就可以慢慢體會,也可以慢慢去觀察:哪一法是永恆的?哪一法是不變的?是不是一切法如幻?外在的法還有一期的那種安定相,不容易知道它的虛幻,但是自己的感受最明白。內心的那種感覺的虛幻性是最強烈的,也是最容易明白的。所以在我們處處與萬法接觸時,好好觀察生命中那種受的功能性,你很快的就會見法!

般若道三階: 發心菩提重於願, 伏心菩提重在行, 明心菩提重在證。 又, 初是住菩提心, 中是修悲濟行, 後是悟如實義。初以般若扶大悲願, 中以般若導六度行, 後是般若現證。

明心菩提的內容主要是一定要體證!體證就是悟如實義即眞實的內容而已。從上面這三個次第來看,重要都在般若空慧。最初用般若來扶大悲願,中間以般若去導六度行,後面才能現證般若。先有悲心大願,然後去行六度萬行,利益一切眾生,最後才達到般若的現證——體證空義。

雖各有所重,而菩提願、悲濟行與性空見,實是不可離的。



(注:左邊三項除對應右邊之實線關係外,與其他二項亦有虛線之關係。如: 立菩提願應用虛線與伏心菩提及明心菩提相連。)

發心菩提、伏心菩提、明心菩提就是大乘三要。大乘佛法這三個主要的 內容,都同時在這裡點出來。上面這個表是表示菩提願、悲濟行、性空見與 般若三階的關係即發心菩提、伏心菩提、明心菩提之間的關係,它們之間是 相輔相成的。

己二 衆生久行乃信

庚一 問

【須菩提白佛言:『世尊!頗有衆生得聞如是言說章句,生實信不』】?

上面三段的經文,就把般若道三階的內容襯托出來。問題是我們聽了這個法能不能生起信心。所以須菩提問:聽法是聽到了,但眾生能否真正的產生實在的信心?

離一切相的現見法性,非凡常的名言思度可測,真所謂「甚深極甚深, 難通達極難通達」的。所以,須菩提為末世衆生著想,勸學此甚深法門,而 啓問如來:未來世中,衆生聽到這樣甚深的法門——言說章句,能有生起真 實信心的沒有?

佛陀時代,聖弟子們聽佛的開示,大家對佛都生起信心。但是,須菩提 爲未來際的眾生著想,想到未來的眾生無法親身聽聞佛的開示。這些法流傳 到未來,眾生聽到了會不會像我們現在生起信心?我們離佛陀時代已二千五 百年,今天看這些經教,聽了佛陀的教法會生起真正的信心嗎?這是一個很大的問題!

實信,在聲聞法中,即證須陀洹,得四不壞信——四證淨:大乘在見道 淨心地。

真正達到不疑的信叫實信,在聲聞法中就是初果的聖者叫須陀洹。初果 須陀洹的境界是對佛、法、僧、戒不疑了,完全肯定了,證的是四不壞信即 四證淨。如果你對佛、法、僧、戒都達到了肯定不疑的境界,可以說在聲聞 法你就證了初果。大乘法中就在見道淨心地,也就是見道位見法了。不然, 怎麼完全肯定沒有疑惑呢?除非你見法!其實初果與大乘的見道位是一樣 的,都是見法。

這是般若相應的證信,非泛泛的仰信可比。由信順而信忍,由信忍而達 到信智一如的證信。

真正與般若相應的信才是真正有證量的信。 信心有幾個次第,首先是信順,接著是信忍,然後達到信智一如。

論到證信,佛世即難能可貴了!何況末世衆生的福薄根鈍呢?須菩提舉此一問,不但說明了能有信者,且說明了證信者的資格:而相似的信解,也知道應該如何了!

我們從須菩提和佛陀的這一問一答的過程中,可以瞭解真正證信者的資格內涵。一般人認為自己是信佛學佛的,只是相似而不是真的。沒有到完全肯定不疑證明,那只是相似的信解,還不是真正的信,仍然會變的。

庚二 答

辛一 戒慧具足

【佛告須菩提:『莫作是說!如來滅後後五百歲,有持戒修福者,於此章 句能生信心,以此為實』】。

佛陀肯定地回答須菩提:你不要這樣說,不要以爲未來的眾生不可能實 信。如來滅後五百年後,就有這種持戒修福圓滿的人,對這些章句能產生信 心而不會懷疑。照佛法的歷史來看,後五百歲是龍樹菩薩的時代。龍樹菩薩 就是代表者,不但有深切的實信,而且還是大成就者!

般若法門雖極難信解,但自有利根障薄而智慧成就的衆生,能信以為實。佛說:在如來滅後,後五百年歲時,多有大心衆生出世,能發心學菩薩行,嚴持戒行,廣習布施的利他福德,智慧深徹,於佛說的般若章句,能生起深切的信心,確信唯此般若法門,為不二的解脫門,能如實悟入深義。從歷史上看:佛滅五百年後,迦膩色迦王治世的時代,大乘教法,廣大流行。《般若經》也說:『五百年後,般若經於北方當作佛事』。所以,深信此難信法門,確乎是有的。

從歷史的角度來看,證明大乘佛法確實是在佛滅後五百年才興盛起來的。前面這五百年也有很多人修行,他們也是具足福慧而逐漸成就的。自龍樹菩薩以後,大乘法就大興。《金剛經》是在大般若經裡面,龍樹菩薩的時代已經有《般若經》了。也就是說《金剛經》的經文,在那個時代確實有很多人信解且推廣,龍樹菩薩是一個最偉大的代表。

不過,要有「戒足」、「慧目」:如不持戒、不修福、不習禪慧,即不 能於這甚深法門,得如實信了!

戒就是五戒,這裡是講戒和智慧要並行。不具足戒和智慧的人就難以真 正信解。要達到這樣的確信就要有戒足和慧目,同時具足戒和慧。

辛二 久集善根

【當知是人,不於一佛二佛三四五佛而種善根,已於無量千萬佛所種諸善根】。

一個人具備了這些智慧,能產生真正的證信,一定有很深的條件。這些 條件就是久集善根,也就是說長遠以來已經積集很久了,不是一下子忽然間 而有的。

此人所以能信解悟入甚深法門,因為在過去生中,已於無量千萬佛所, 積集深厚的善根了!過去生中,多見佛,多聽法,常持戒,常修福,種得廣 大的善根,這才今生能一聞大法,就淨信無疑,或一聞即悟得不壞淨信。 現在學法的人稍微反觀一下就知道了:有的人一聽法馬上就有很深的體悟,並且身心很快自然地就與法相應,欲罷不能,你叫他不要修都不可能!他可以放棄人間的一切,很快就能體證。有的人連聽都聽不懂,與法不相應,你想盡辦法要拉他來信學都無法拉動,他沒有這樣的因緣。有的人需要多聽幾次,多學一段時間,慢慢的也能跟法稍微相應。這些差別都是和過去世的因緣有關。

我在弘法的時候,各式各樣的人都碰到過。所以我知道這是因緣的關係,你勉強綁著他也沒有用,只能善巧地助他一臂之力,推他一步,而不是一定要他馬上得到大受用。就像一年級的學生,你想辦法教他二年級的功課,二年級的學生教他三年級的課程,這樣一步一步的提升,他還能接受。可是我們不能讓一個幼稚園的學生馬上學微積分,絕對不會相應。我們也看到在美國有一些天才,小學生就在修大學的功課了,這跟過去的因緣有關。還有眼睛看不見的人,他的耳根很好,一聽到鋼琴的聲音,不要看樂譜就能彈,這都是過去生的因緣。知道因緣果報,相信因果,就知道我們該如何去製造因緣。未來想要如何,缺少什麼條件,你現在就要去行去做,要具足這些條件。

懂得因緣果報,懂得空義的人,這一生絕對不敢空過。你會善用有限的時間去具備未來的資糧,怎麼會消極呢?如果今天積極於名利、享受、貪欲,你知道未來的果報是什麼嗎?當我們積極學法,修正自己的貪瞋癡,去掉自己的煩惱,加強慈悲心,擴展心量,關懷眾生,用心學對法具備了這些條件,你就會明白你將來的因緣果報是什麼,不必等未來世,這一生就會改變很多。命運馬上就能轉化善用,而且因緣果報往往都在你看不到的地方。有的人做善事卻覺得看不到現在能得到什麼好處,但往往就在你最重要的時候它就顯現出來,你才知道因果不爽!我們在觀察這些因果時,如果沒有般若空慧都很容易執著;有了般若空慧才能看到眞相。

很多人告訴我:"師父,我聽了那麼久,但是爲什麼我總是悟得不深?"如果你知道悟得不深,那就更要發心精進:"人家聽一次法就懂,沒關係,我聽十次!"你肯下這種功夫你也會聽懂,就看你的決心。但是如果偷懶,今天難得來聽一次法,回去就忘記了,每天還是名利我執一大堆,那誰也救不了你啊。重要的是你回去後,在平常生活中有沒有去實踐?有沒有依法奉

行?這個要問自己。如果聽只是聽,上課只是上課,聽了做不到,跟我們生活都沒有關係,那你學這個幹什麼?你不去行,不去體證實踐,光聽還是沒有用啊。

有的人聽法後身心馬上改變,日子過起來就不一樣:觀念修正了,家庭和氣了,人事關係改善了,事業上慢慢的更有起色更圓滿。爲什麼能這樣?他體會到的能在生活中用得上。我看到很多居士在互相鼓勵:某某師兄你進步很大,看你現在都笑容滿面,無論到哪裡人家都歡迎,處處都好像改善很多。因爲他用功。有的人幾年下來依然如故,我執還是強,習性也不改變,那眞的要處處反省觀照。唯有自己處處反省觀照的人,才能發現眞相。要發現自己的問題在哪裡,沒有發現問題的人永遠不會解決問題!因爲你會一直自以爲是,一直在慣性中而不自知!唯有時時刻刻發現自己的問題,才會處處注意,不再犯錯,慢慢就改進向上了。

這裡一直強調:爲什麼有的人一聽法就能信受?爲什麼有的人怎麼聽都無動於衷?原來這個跟過去有關係。但我們不強調過去,過去的已經過去了;現在就是未來的過去,要把握的是現在,把握現在就是把握未來!因爲生命是刹那不停的在輪轉,這一生很快過去,所以你只有把握現在才是最重要的。不是因爲過去了,挽救已經來不及了,沒關係,現在發心就是開始!

在同一法會聽法,有的聽了即深嘗法味,有的聽了是無動於衷:有的鑽 研教義,觸處貫通,有的苦下功夫,還是一無所得:

我拿導師和我個人作個比較就一目瞭然了。我研究導師論著時很受感動,很讚歎。我常在想不知他的智慧到底從哪裡來的?導師以前才讀幾年私塾,相當於現在初中的程度。但是對再深的經論都能解釋得很明了。無論國學或世間的學識幾乎一看就懂,實在不得了。而我卻怎麼看都看不懂,還要看導師的論著才能懂。不過我比他差一點,比一般還好一點,這完全與過去世因緣有關。導師真的是一聞就悟,一嘗法味馬上就貫通。而我要下功夫下得要死要活才能有一點點體會,真是望塵莫及。我有時候會想什麼叫再來人?我說導師就是再來人,不然哪有可能?

因此,我深深反省自己,導師的論著對我的幫助是這麼大,若貿然去看

其他經論,去摸索,不要說導師六、七十年能釐清佛法,即使給我六、七十劫我都沒有辦法。所以我才深深感受到導師真的是智慧如海!如果不是過去世有這些因緣,哪一個人天生有這樣的智慧呢?導師發心出了家,到佛學院去當學生,本來要去學習的,結果卻變成老師,佛學院的老師請教他,他比老師還厲害,那是什麼智慧?

研究導師的論著,才知道自己愚癡無能。由於對導師的讚歎,才知道自己智慧空乏,那個誑妄的心就消失了。我以前很誑妄,能說善辯,自以爲很了不起。當我體會到導師的法,體會到導師的智慧,貢高我慢就不見了,心服口服。看到導師才知道什麼叫智慧!你們將來對法體會深一點,再看導師的論著,當你愈用心愈深入,你會愈感動不已。天下竟然有這樣的智慧!

我們雖然沒有導師的智慧,但是沒有關係,這一生先發願菩提心、行慈 悲行,又學了般若的空慧,有正見正法,只要具備這些條件,將來有一天也 可以具足真正的智慧!要先有這個信心,願意見賢思齊,自然水到渠成。

這無非由於過去生中多聞熏習,或不曾聞熏,也即是善根的厚薄。要知道:佛法以因果為本,凡能戒正、見正、具福、具慧,能信解此甚深法門,決非偶然,而實由於「夙習三多」。所以,佛法不可不學,不學,將終久無分了!

導師告訴我們:這跟過去生的多聞熏習有關。過去的善根也很重要,佛法最強調因果,這是最根本的。只要有正確的戒,有正確的知見,而且具足福報,有了福德因緣還要具足智慧,對甚深的般若法門能肯定能受用不是偶然的。我們只能說我們過去世沒有具備那些條件,但是這一世開始就要發心具備這些條件了。如果今天不學,你永遠都沒有機會!永遠都是凡夫俗子。凡夫俗子還好,弄不好還到三惡道去。所以導師鼓勵我們要把握當下。因爲因果與過去、現在、未來都有關係。縱使沒有具備這些福德因緣,現在發心就有機會了。有的有福沒有慧,有的有慧沒有福,都不具足。福慧都要圓滿才能夠成就。

辛三 諸佛攝持

【聞是章句乃至一念生淨信者,須菩提!如來悉知悉見:是諸衆生得如是

無量福德】。

過去久種善根, 今生能戒慧雙修, 聽此深法能生清淨信的, 即為十方如來所知所見。如來知見, 即上文的護念攝受。

聽到佛法一字一偈能生淨信的人,如來悉知悉見。初學的,他會護念; 久學的他會攝受。

佛是大菩提的圓證者:菩提即智慧,菩薩即是具智慧分的,能與如來的 大覺相契,所以能常在諸佛悲智的知見攝受之中。

菩提是大圓覺,佛陀就是一個大菩提,菩薩具智慧分,雖然還沒有像佛 的菩提那樣圓滿,但他已經具備了智慧的分證,所以能夠與佛如來的大覺相 應相契,是在諸佛的悲智的知見攝受之中。

知而又見,即明是現量的真知灼見。

當前、眼前、當下的叫現量。知而又見,就是講我們眼前當下現量的真知为見。如果眼前當下沒有真知为見,哪裡能生起真正的淨信?

衆生能淨信甚深法門,能為諸佛所護持,這是怎樣大的福德呀!

我們現在學般若法門,《金剛經》講的是般若,聽了能相應,能明白了然 於心,也會產生真正的信心和受用。你對法有一分受用就有一分明白,就有 一分功能性。如果在法的熏習之下受用了,那不是和佛的護持一樣嗎?法是 佛陀所開示的,我們學法達到某一種受用時,就像佛陀在照顧我們一樣。學 了佛法的知見,馬上在生命中就能展現出來,這樣的生命就是受到法的影響 庇佑;法是佛說的,等同受佛陀的攝受。就像人做生意,企業做得很成功, 他把財產留給他的子孫,一代一代都得到利益。即使這個人不在了,他的子 孫還在受用,就像他的祖先在攝受他一樣。

我們今天學了法能相應能受用,不也是諸佛菩薩留下來的法在影響我們?只要得法信受的人,就是得到了佛菩薩的相攝!這樣是不是很大的福報?我們今天能學法,生命能得到解脫受用,就會感恩。

辛四 三相並寂

【何以故?是諸衆生無復我相、人相、衆生相、壽者相,無法相,亦無非法相。何以故?是諸衆生,若心取相,則為著我、人、衆生、壽者。若取法相,即著我、人、衆生、壽者。何以故?若取非法相,即著我、人、衆生、壽者。是故不應取法,不應取非法。以是義故,如來常說:「汝等比丘!知我說法如筏喻者,法尚應捨,何況非法」】!

佛陀說法是用善巧點重點說法,眾生的病在哪裡?他會說法來破。可是 大家又會執著法。法也不能執著,佛陀繼續破。眾生就是這樣喜歡執著。我 們有病,醫生給我們藥吃,病好了,我們又執著那個藥。有病也用,沒病也 用;對症也用,不對症也用,那就是執藥了,就像執法一樣,所以還是要進 一步地破。

戒慧成就, 久集善根者, 為什麼能得如來的護念, 得無量福德呢? 這因為此類衆生, 已能無我相、人相、衆生相、壽者相了: 而且還沒有法相及非法相。

一個眾生聽到法能信受是不簡單的。他爲什麼能信受?除了過去的因緣 福報以外,最主要的是他能體會空慧,已經瞭解到無我相、人相、眾生相、 壽者相,即已離四相。沒有真正離四相的眾生,要信受般若法門是不容易的。

我、人等四相,合為一我相:

這四相合起來其實就是我相、我見、我執。能真正體會般若空義,不但 是過去的福報因緣,最主要的是他已經破我見我執了,沒有人、我、眾生、 壽者相的分別了。《阿含經》也講初果須陀洹斷三結:身見(我執、我見)、 戒禁取、疑。四證淨就是達到不疑,最主要的是破我見身見。

無此我相,即離我相的執著而得我空。無法相,即離諸法的自性執而得 法空。

無我相即我相破了,自然對我不再執著,那就得我空;無法相就是離諸 法的自性執,對諸法的實在性、實有感也破了,所以也得法空。

無非法相,即離我法二空的空相執而得空空。

非法相就是空相實相。當我們體證到空,明白空義時,進一步連這個空

義空相還要繼續破除,也不能執著,這叫無非法相,也是一般講的空空—— 空亦復空。無非法相就是沒有實在的非法相(空相),就是空亦復空的意思。

執我是我見,執法非法是我所(法)見:執有我有法是有見,執非法相是無見。般若離我我所、有無等一切戲論妄執,所以說:『畢竟空中有無戲論皆滅』。能三相並寂,即能於般若無相生一念清淨心。

眾生最容易執著的是我見我所見及有見無見。真正體證般若就一定會離開我我所、有無。一切戲論的妄執都會止息,所體證的就是畢竟空(空亦復空)。在畢竟空中,一切戲論都會消滅,所以才能叫"三相並寂"。三相講的我見就是我我所,還有一個最主要的就是空相的空見。

經上說:『一切法不信則信般若,一切法不生則般若生』。能契入離相, 自能得如來的知見護念了。在「無非法相」句下,諸譯本有「無想,無非想」 二句。

真正契入了空性,就能體證到實相的"一切法不信則信般若,一切法不 生則般若生"。這句話裡面很有內涵。

悟解三空,方能於般若無相法門得清淨信,此義極為重要。

導師點出重點:如果對三空沒有相當深度的瞭解,就難以對般若的無相 法門產生清淨的信心,這個意義極爲重要!

有以為我相可空而法相不空的:

導師在這裡指出了:大乘與小乘的一些不同點,以及大乘法不同的體系對於空義的內容也有不同的解釋。部派佛教的一切有部薩婆多部的思想以爲我相可以空而法相不空,叫我空法有。譬如說我們的身心是色受想行識五蘊組合的。我們執著這個身心有一個永恆不變的我,這是錯的,本來就沒有這個實在的我,所以我空是正確的。但是組合成身心的色、受、想、行、識就是法,他認爲這個法應該是實在的不空的,空的只是我執。

有以為我相空卻,法相可以不必空,即是說:執著法有是不妨得我空的;

有部的理論認爲我可以空,法不一定要空。法有不會妨礙到證我空,他

把我與法分開了。但是,真正的空義是我法都空的,我空,法就空;法空, 我就空。不可能一邊空,一邊不空,理論不一樣。

或者以為我法雖空而此空性——諸法的究竟真實,是真常妙有的。

這就是真常系如來藏、佛性的思想,我法都空,但是有一個空性是實在不變的。前面講過三相並寂就是空亦復空,對空性也不能執著,也要體會它的空義,空也要空的意思。但真常系的思想講空性是真實的、真常妙有的、實在的,這個空性不能變的,所以這個空性是不空的。

如果說我空,法可以不空,進一步說我法都可以空,但是空性不空,這 樣就沒有解悟三空,沒有真正懂得空義。唯識也是一樣,唯識破了我法二執, 但是最後體證空性時叫圓成實,那圓成實是實在的不能空,也就是沒有空空。

唯有悟解三空(我空、法空、空空)才是真正的般若深義,也才能真正體會到般若的無相法門,從而產生真正的信心。沒有體悟三空,就不能真正懂得般若法門及《金剛經》的經義。所以今天研究《金剛經》,一開始先說明爲什麼要選用導師的論著注疏來作爲教材,理由就在這裡。其他的注疏,有的是站在如來藏的思想——真常心,有的站在唯識的思想,有的站在薩婆多部的思想。眾說紛紜解釋起來,不可能體會到三空。唯有真正的中觀學,才能徹底達到空空的境界。所以要解悟三空,一定要明白中觀思想。

現在說:如覺有真實的自性相,有所取著,那不論所著的是法相或空相, 不但不悟法空與空空,也不得無我慧,必也是取著我等四相的。

如果沒有體會到自性相不可得,還有所取著的話,所取著的對象無論是 法相或是空相,只要有執著,不但沒有體悟法空跟空空,連無我慧都沒有, 也就是連我見都沒有破。綜上所說,我空法有,我可以空,法可以不空,這 樣有沒有達我空?沒有!我法可以空,但是諸法的究竟相空性不能空,這樣 的人有沒有真正的破我執?沒有!如果一切法和身心都可以破,但是有一個 實在的不變的自性是不能破的,有沒有真正破我執?還是沒有!

這是很嚴肅的問題!今天研究法,如果連這些法的內容都沒有很明白地 把握,表面上我們是在學佛用功,但是法門用錯了。你執著在有自性,執著 在有空性,以爲那是實在的,圓成實不變的,本有的妙眞如心。那麼結果是 你那個我執永遠都破不了!如果這樣可以破我執,滿街都是聖人開悟者了!

現實中就是這樣,有些大師都是親證的印證的,多瓜印子一直蓋,滿街都是開悟的。其實他們開悟到什麼?他們所體悟到的不離眞常心,有一個眞常不變的自性或叫眞常心,這真心是不變的。請問那個真心是什麼?所以導師就點出悟解我空、法空、空空的重要,如果不明白這個空空。就會執著在實有的空性,實有的自性,永恆不變的自性,那還是眞正的空嗎?

不管你執著的是法相還是空相,你既沒有體悟法空,也沒有體悟空空, 甚至根本連無我都沒有體會到。這裡很重要!只要我執還沒有破,一定還會 取著在我相、人相、 眾生相、 壽者相,根本就破不了!

今天難得能學到般若大法,就要徹底明白一切法的實相——空亦復空, 一法都不可著。所以導師一直強調,只要我執我見還有一點點影子在,我執 我見就有立足處,根本不能解脫。要講空講實相,非徹底破除所有的自性實 有感不可,而且破要破得徹底,連空都不能執著。

所以,我我所見,實為戲論的根源,生死的根源。

我和我所見不破,生死如何斷得了?這就是生死的根本。我們講一切法空,怎樣去瞭解它的實相,目的就是在破我我所見而已。我所見就是法執,所以要離開我執,離開法執。執著空性也是法執,要真正明白空義,就要體會到所謂的畢竟空,這是沒有餘地的!

如真能無我無我所,離一切我執,那也必能離法見、空見的妄執,而能 『見諸相非相,即見如來』。

如果真的破了我執,必然能離開法見、空見的妄執,因爲相依相緣故。 之所以會執著法,是因爲執著我才有法執;同樣,之所以會執著實有的自性, 實有的空見,也是因爲有我執的緣故。如果沒有我執,法執、空執都生不起來,所以我執是根本。我執一破,法執也必然會破,我的實在性不存在,法 的實在性自然也不存在,哪裡還有空性的實在呢?導師一一所點的都是微細 重點!能破我執法執,必然能夠見諸相非相即見如來,那就達到了真正解脫 的目的。 這因為我空、法空、空空,僅是所遣執取的對象不同,『而自性空故』 的所以空,並無差別。

這句話也很重要!我空、法空、空空,看起來是遺離執著的對象不一樣。 但是對我、法、空三者執著有實有感的自性是同樣的。然而眞相是這三者同 樣本是空的,沒有差別,因爲這三者都是無自性的空寂的。這個地方我們要 注意用心體會。

如燒草的火與焚香的火,草火香火雖不同,而火性是同一的。瞭解草火 的性質,就能明白香火的性質。

導師用燒草的火與焚香的火來作比喻。我執、法執與空執其實都是一樣的內容,都是從實有自性感而引生的。看起來燒草的火跟焚香的火好像不一樣,但是它的火性都一樣。瞭解草火的性質就能明白香火的性質。 如果瞭解我執,也自然明白法執、明白空執,同樣都是實有感自性見的執著。

衆生妄執自性相,即確實存在的──甚至是不變的,不待他的妄執。於 衆生的自體轉,執有主宰的存在自體,即我執:於所取的法相上轉,執有存 在的實性,是法執:這是於有為法起執:

眾生所有的執著不離自性見自性相,就是確實存在的實有感,甚至是永恆不變的、不待他(不需要其他條件)的妄執。自性的執著分爲我執和法執:在我們的自體即身心的當下,執著它裡面有一個實在的、能主宰的、永恆存在的自體,就是我執;所有存在的萬法,以爲它是實在的,有永恆性、不變性,就是法執。

如於無為空寂不生不滅上轉,執有存在自性,即非法執。

在空性或空相上,執著它是實在的,就是非法執,也就是沒有空空的意思,所以要空空就是在破非法執。

所以, 執取法相而不悟法空, 執非法相而不悟空空, 終究是不能廓清妄執的根源, 不知此等於不知彼, 所以也不得我空了。

只要執取法相或執非法相,也就是沒有體悟到法空或空空,是難以釐清 內在真實的自性我執的。我執與法執、空執是此有故彼有的。因爲有我執才 有法執、空執,既然不知道法空、空空,哪能明白真正的我空?所以導師告訴我們:如果認爲我執可以破,法執不用破,或空執不用破,還執著一個空性,實有的自性,清淨的永恆不變的自心,那是連我執都根本沒有破,還談什麼境界?執著萬法有實在的自性或執著有清淨自性的人,其實根本沒有破我執自性見,就是這麼簡單而已。

佛為弟子說法,多說衆生由五衆和合成:此五衆,一切是無常生滅不安 隱法,所以色非我非我所,受、想、行、識也非我非我所。

導師引根本佛法《阿含經》裡的教義讓我們明白,佛陀在爲弟子們說法都不離身心直接來開示:這個身心是色、受、想、行、識五眾(五蘊)的和合。五蘊和合的身心都是無常生滅不安穩的。我們的五蘊,從色來講非我非我所,它是變異的、生滅無常的,怎麼可能是我呢?既然不是我,當然也沒有我所,我所也是無常的。受、想、行、識也一樣是非我非我所。這樣直接讓我們從身心來觀察是最現實最如實的。如果這個身心找不到我,也找不到我所,能成立非我非我所,這個身心以外所謂的"我的",還能說它是實在的嗎?我的兒女、我的財產、我的眷屬、我的國家、我的宇宙能不能成立?一樣還是無我無我所。這裡是根本,明白了這個根本,就不被外在迷惑了。所以必須從先破根本——我執,我執一破,法執自然破。

無常故無我的教授,利根者當下能依無我無我所,徹見涅槃寂滅。

佛陀的時代,佛陀讓人們在最現實如實的身心狀態下去觀察體會是不是無常。我們自己也隨時可以看看這個身心是不是無常?以色身來講,從小到大一直在長大一直到老,那個過程是變化不停的,絕對是無常。既然是無常的,就沒有永恆性不變性,那就是無我。受、想、行、 識的心法也是一樣。小孩子出生時的心靈與五六歲時的心靈以及受教育後十八歲的心靈一樣嗎?工作以後走上社會一直到老的心靈也都不一樣,都在變化。心靈如果是無常的,它不是永恆不變的,那麼它是我嗎?當然也不是。"我"的定義之一是永恆不變之意,所以觀察無當也就可以破除我見我執。

佛陀直接從生命的當下去啓發這些聖弟子們,讓他觀察。因爲當時佛法 以外所有的婆羅門、六師外道都認爲外在或身心裡面有一個實在的東西。而 佛陀就是讓他們從現實身心的生滅無常中去觀察,哪一個是實在不變的?你 能找出來嗎?你怎麼觀察都找不到,這樣就可以體會到確實是無我。"我" 的定義之一是實在的自性,所以找不到實在的東西就是無我。

佛陀用現實的生命來讓我們觀察,是很直接地對治外道的自性見、實有感。我們在《阿含經》可以看到,一切外道執著五蘊有我,所以我們要在現實五蘊的觀察中去破除我執。因爲你說有我,那是想像的、推理的;而如實的觀察不是想像的、推理的,而是實在的、現實的,是直接在生命中去體驗證實的。

反觀社會上都在求在拜,你們真的知道到底在求誰拜誰嗎?大概都是自己想像的或人家告訴我們有某一個東西可以求拜的。可憐的是你從來沒有看到要求要拜的東西,卻求拜了一生,甚至到死那一天還在糊裡糊塗的等他來救我們!

我們執著裡面叫"我",執著外面叫"上帝",上帝就是我執的影射而已。因爲總是希望有一個永恆的存在,知道內在不可求,於是求到外面的上帝去了。請問哪一個人看見過上帝?但是我們都在求、都在拜。如果所求所拜的真的顯現出來,沒有一個敢求、敢拜的,嚇都嚇死了。眾生就是這樣糊塗。

導師指出:佛陀時代,佛爲眾弟子說法,沒有離開他的生命五蘊,叫他直接去觀察,生命的功能不過是五蘊和合而已,哪一個是"我"?所以,覓"我"了不可得!就是"我"根本不存在。我執一破,法執就破,法執是由我而來的,因爲有我才有我所,沒有我哪裡來的我所?所以,妄執我的自性既不可得,妄執法的自性也就不可得,無我就無我所,二者相依相緣。

有智慧的利根者像舍利弗,從這個直接的啓發的當下就證阿羅漢,直接 契入寂滅涅槃!他是在活著的當下就悟到什麼叫寂滅,什麼叫涅槃,不是死 後才叫涅槃。我們也一樣,可以在活著的生命中去體驗,如果你的智慧夠, 你的用心夠,同樣可以在活著時證入法性空寂的寂滅法性,當下就體證!

因此,導師在前面已一再提醒我們就在一切法的當下悟道見法,就在生滅中體會它的不生不滅。在無常變化中,體會他的無生,這就是大乘不共法

的空慧。體會無生就是體證到涅槃寂滅。所以不要輕視所謂的無常無我,利 根者能當下依無常無我的教授而徹見寂滅。但是我們往往覺得好像很簡單, 也常常在聽。我們有否思考過:既然常常在聽,也明白無常無我的道理,爲 什麼至今未悟道?因爲你沒有如實的觀察,沒有用生命去體證。聽了法如果 能在生活中去應用去體證,這些法其實人人可證,人人可得。但我們只是聽 和想,卻很少用生命去證,就差在這裡而已。

既離我執,也不會再取法相及非法相。

真正破除了我執,也會破除法執及空執,對三者都不再執著了,這是相依相緣的。如果有人告訴你:我已經見法,已經破我執,不再執著了,但是我們都要回到清淨的自性去。那麼這種人有見法,我頭給你!那是自我矛盾的,與法上來講是不通的!

佛滅後,有的不能從無常無我中得畢竟空,轉而執我無法有。

部派佛教的發展就是這樣。佛陀講無常的目的就是要讓我們體證無我, 再進一步就是體證畢竟空的寂滅法性。但是佛滅後,沒有佛陀的親自指導, 大家就有想像的空間了。有的因爲無法體會到很深刻,以爲"我"是沒有的, "法"是有的,這就是不明白佛意了。部派佛教最後分成到二十個部派,其 實沒有什麼奇特。就像現在有幾十宗、幾百宗,將來可能會分成幾千宗都不 一定,都有想像的空間。現在爲什麼附佛外道那麼多?附佛外道,用佛的名 字,講的是外道的法,他們自以爲是從佛經裡面來解釋的,其實都不懂眞正 的空義。他們會講得虛無縹緲,說他們是從哪裡來的,他們神通變化無量無 邊,甚至比佛陀還偉大,他是整個大宇宙的主宰。眞是不得了,像法輪功就 是!

因此,如果我們明白了這些法,外道在講什麼我們一聽就知道,他們執著得要命,哪裡有真正的佛法本質?如果沒有把握佛法的特質與根本,就無法去抉擇所謂的外道。我們今天能夠不顚倒,在法上能安住,是因爲我們能明白根本的法。外道一出口,我們就知道是外道,不會被惑亂,包括所謂的善知識是不是真的,你就有抉擇的能力,不會糊塗的跟著走。不然我們都執著在信仰裡,只是偏於信,你只要信就得救。這樣是沒有智慧、沒有內涵的,

是屬於普通宗教的性質。眞正的佛法是信智一如的,他沒有叫你盲信,也不 叫你先信,佛陀說法是這樣的理性,從來沒有說你非先信我不可。反而說, 我所說的你要去體會證明是眞實的,你再信。所以,學正法太重要了。你體 會愈深就愈知道它重要到什麼程度!不但自己受用,也不會被外道惑亂,更 不會被那些假的善知識所惑亂顚倒。

對此執法衆生,不得不廣顯法空。

對執著在我空法有的眾生,就要進一步破法有的執著。大乘佛法廣觀萬 法的目的就是因爲當時像薩婆多部、一切實有部,他們一直執著在我是空的, 法是不空的。因此不得不廣設方便,來破一切法有,讓大家不執著在法有, 證悟我法都空。

而或者又撥無我法的緣起,或取執空性為實有離言自性。

有些人看到佛陀說三相皆空,又錯會了,以爲什麼都是空的,這就是頑空;又有些人執取空性爲實在的自性,這就是不能三相並寂的唯識及眞常的思想。導師指出:無論是執著法有,還是執著空性爲離言自性的,都是執著。

這都是守指忘月,辜負佛恩!

佛陀引導我們去明白眞相,就好像用手來指月亮,目的讓我們看到月亮。 而我們不知佛陀用手來指的用意,沒有順著手指的方向去看到月亮,反而去 看手指,以爲手指是實在的。這叫守指忘月,不知佛陀的本意,眞是辜負佛 恩啊!

所以,本經又如實開示:不應取相,如執著法相非法相,即執著我相, 是不能得無我慧而解脫的。

因此,《金剛經》讓我們不要取相,包括法相非法相都不能執著,否則就是執著我相而不能得無我慧,也就根本無法解脫。導師在重點上一直提示: 佛法目的在破我執,眾生聽後以爲我執應該破,便執著法相、非法相,結果 我相都沒有破,不能得無我慧,根本不可能解脫。我們今天要學空,學般若 的空慧,不但我執要破,法執要破,連空執也要破。如果認爲我執破了就好 了,法執、空執都不用破,那麼根本就沒有破我執,不可能解脫的! 因為眾生的習性很重,自性見很深很微細,實有感很深,告訴他三空、 三相並寂,他接受不了:什麼都可以沒有,我怎麼可以沒有?就算沒有我, 總有一個不變的實在的自性吧?不然我死了到哪裡去?他非要有一個實在的 不可:"如果這些是假的,一定有一個實在的"。這就是我執的影射。我執 深重,自性見很深很深。所以爲什麼我們一再重複破我執?如果我們知道五 蘊非實,這五蘊不是實在的我,但是裡面還有一個眞心,還有一個佛性,那 是什麼?這個問題我一再一再重複地強調,因爲很多人在這一點上怎麼點都 點不破!

不要以為這是大乘不共妙門!這是如來的一道解脫門,所以提醒須菩提說:還記得嗎?我在《筏喻經》中說:『法尚應捨,何況非法』,即早已開示過了!

佛陀進一步點醒須菩提,以前在講《筏喻經》時講過"法尚應捨,何況 非法"。

筏是竹筏,交通不便或水淺的地方,竹筏可用作交通工具。利用竹筏,即能由此岸到彼岸。到了彼岸,竹筏當然捨去了,誰還把他帶著走!衆生在生死海中,受種種苦迫,佛為了濟度他們,說種種法門,以法有除我執,以空相破法執,使衆生得脫生死而到達無餘涅槃。當橫渡生死苦海時,需要種種法門,但度過中流,必須不執法非法相,才能出離生死,誕登彼岸。

這段是導師對"法尙應捨,何況非法"的解釋:竹筏或船是過河的工具,但是如果已過河登岸了,就該將竹筏或船捨棄掉,總不能因爲它們是渡我們過河的工具而背在身上走吧?你還背著它們,那就是執著了,會產生更多的苦。這是比喻。

眾生由於執著而在生死海中輪迴不已,受種種的苦,佛悲愍要濟度我們, 爲了要讓我們離開執著,說了種種法門,他用三處觀來破除我們對身心的執 我。其中的蘊法門告訴我們,組成這個身體的條件只是五蘊的和合,這個身 心並沒有一個實在的我。佛陀分析有情爲五蘊,一合相的我執雖可不生,但 眾生又執著色等各蘊還是實有,那就又變成法執了——我空法有。爲了破除 對法有的執著,佛陀就講空性空相,讓我們知道一切法也非實,希望透過這 樣的方法登彼岸達到涅槃。

一旦過了岸就不能執著非法相了。法相、非法相都不能執著,才能真正 脫離生死輪迴到彼岸。如病癒還每天執著吃藥就沒有意義,身體可能還會出 障礙。所以我們不要執著一切法,包括空性空相的非法相都不能執著,那只 是對治的過程而已。

《筏喻經》,出《增一阿含》中。法與非法,有二義:一、法指合理的八正道,非法即不合理的八邪。法與非法,即善的與惡的。如來教人止惡行善:但善行也不可取著,取著即轉生戲論——「法愛生」,而不能悟入無生。約「以捨捨福」說,善法尚且不可取著,何況惡邪的非法?

這裡講的法與非法有兩種不同的解釋,第一個角度是: "法"指合理的善的八正道; "非法"指不合理的惡的八邪。如來爲了讓大家離惡,所以要講行善止惡。對善法而起的執著叫順道法愛,雖然是好的一邊,可以有功德,但是一執著就是人天福報,跟解脫沒有關係。

大乘佛法一般講修行先由資糧位到加行位,我們在這個過程中,爲了要去惡就要講善行。但是你如果執著了,以爲我行善有很大的功德,執著的心一起來就叫順道法愛,跟道雖然相應,還是一種法愛。爲何要捨順道法愛? 真正要契入空性時,不捨的話,你就悟不進去,體會不到空性!

法尚應捨,何況非法:佛法是離二邊名中道。什麼是二邊?善是一邊, 惡是一邊,如果你執著在善的一邊,還是執著,不可能悟入無生!所以真正 的契入中道實相,是二邊都不執。如何才能真正離二邊?《金剛經》講空也 要復空,還會執著在一邊嗎?六祖也講:"不思善,不思惡,正與麼時,哪 個是明上座本來面目"!不思善、不思惡就是叫你離二邊的意思,因爲善惡 是二邊,若離了惡而執著善,還是執著在一邊,唯有離二邊才能悟中道的實 相!這裡說到連善法都不能執著,當然惡法就更加不能執取了。

二、法指有為相,在修行中即八正道等:非法指平等空性。意思說:緣 起的禪慧等功德,尚且空無自性,不可取執,那裡還可以取著非法的空相呢? 本經約後義說。從這引阿含教的非法非非法來說,可見前文也應以「不取法相、不取非法相」為正。諸譯增入「無想無非想」二句,不足取! 第二個角度是:法指有為的法相,也就是修行的八正道;非法指超越了 有為法的平等空性或空相。緣起的禪慧等功德,尚且空無自性不可取著,那 就更不應該取著非法的空相了。

這兩個角度解釋"法尙應捨,何況非法"的內容是有差別的。《金剛經》 表達的是後面這個重點:既不能執著八正道的功德有爲法,更不能執著空相 空性!也就是不取法相(有爲的法相),不取非法相(無爲的空相),兩邊都 不取著,這才是最正確的。 其它不同的翻譯本,加上一句 "無想無非想", 其實不應該加這一句。

至此,《金剛經》都在講法的內容,講見道見法解脫,後面是舉例證明, 怎樣才是真正的見法,怎樣真正體證三相並寂。首先從如來的本身開始,一 一去舉證,證明法的正確性:是不是一切法不可得,是不是真的如幻如化, 真的空不可得。以下就愈來愈精采了。

己三 賢聖無為同證

庚一 舉如來為證

辛一 正說

【須菩提!於意云何?如來得阿耨多羅三藐三菩提耶?如來有所說法耶』?須菩提言:『如我解佛所說義,無有定法名阿耨多羅三藐三菩提,亦無有定法如來可說。何以故?如來所說法,皆不可取、不可說,非法非非法。所以者何?一切賢聖皆以無為法而有差別』】。

如來問須菩提,如來說他得阿耨多羅三藐三菩提,真的有所得嗎?他得到什麼?如來說法四十九年,說八萬四千法門,如來真的有所說法嗎?這問題須菩提回答:依我瞭解佛所說的法義,沒有一個固定不變一直存在的實在的定法叫做阿耨多羅三藐三菩提。既然無定法,佛陀說法,哪裡有定法可說!定法就是永遠不變的,固定只有講這些的,他說佛陀也沒有這樣的定法可以說。

爲什麼如來所說法皆不可取、不可說?因爲沒有一法是永恆不變實在 的,你無法可以真正取著得到。最後一句"一切賢聖皆以無爲法而有差別", 聖賢得到所謂無爲法而展現個人的受用是有差別的。所以有初果到四果,有 初地到十地的差別。如果是固定不變的法,所有得法的人應該都一樣無有差 別才對。既然有初果到四果,有初地到十地的差別,就表示同樣體證的都是 無爲法,展現個人的受用卻是有差別的。以這樣的方向來比喻你所聽的法不 是都一樣而不變的。

離一切相的般若,難信難解。上已明未來有人能信能證,以下再以已經能淨信實證的聖賢,來證明此難信難解的可信可證。先舉究竟圓證的如來為證。

前面先說未來有眾生確實可以信解這樣深廣的大法,確實是有人可以證 的。接著用過去聖賢已證的來爲大家取證,所以才首舉如來爲證,這裡有兩 個問題:

佛問須菩提:今有兩個問題問你:一、如來在菩提樹下成遍正覺,實有阿耨多羅三藐三菩提可證得嗎?二、如來成道後,大轉法輪,確有法可說嗎? 佛舉此二問,因菩薩得明心菩提,即分證無上菩提,而佛卻說:『諸相非相』; 又說:『不應取法,不應取非法』。恐有人懷疑:

這兩個問題都從現實發問,都是讓人們覺得不可思議的。佛陀講法講到這裡可能人們會懷疑,佛才會進一步問須菩提這兩個問題。

佛得阿耨多羅三藐三菩提,不是可得嗎?不又大轉法輪嗎?既可證可說,為什麼說『凡所有相皆是虛妄』?『不應取法,不應取非法』呢?須菩提雖沒有圓證如來境界,但他是無諍行大阿羅漢,憑自己證覺無為空性的體驗,及佛說無相,比知如來聖境而回答說:如佛所說,如我所解,是沒有定性——自性的阿耨多羅三藐三菩提為佛所證,也沒有定性的法為如來所說。須菩提的回答,真是恰到好處!佛陀的現覺,沒有能證所證的差別可得,所謂『無智亦無得』。如覺有什麼為智慧所得,這那裡還是正覺!

成佛證到什麼?證到沒有一法可證!不是證到有一個實在的永恆不變的 自性。不是阿耨多羅三藐三菩提有一個自性。佛陀所證的絕對是無自性,沒 有自性可證。證到一切法能所沒有差別,無智亦無得,那才是真正佛所證的!

很多人批評導師: "他文學很好,但是沒有修證。"我說: "你憑什麼

說他沒有修證?"他們說:"文章中都沒有說他證到什麼。"一個證得的人能說得出他的境界是真的嗎?佛陀的現覺,沒有能證所證的差別可得,所謂『無智亦無得』。這樣還有境界可得嗎?所以我說很多人不瞭解導師爲什麼從頭到尾都沒有說到自己證。他只是證到沒有證的而已!所以沒有什麼好講的。但是我們普通人就不是了,他會吹噓自己體會到什麼,看到什麼了。而真正體證的人證的是無所得,還有什麼境界要講呢?有境界都是三界內的。

佛法也是一樣,佛陀證了,我們說他得到了阿耨多羅三藐三菩提——等正覺、正遍知。其實他真正覺悟的是什麼?無所得亦無無所得故,相對的一切能所觀念都沒有,所以叫無智亦無得,不是真的有所得到了什麼。得無所得叫"得",就像我們講什麼叫自性,如果一定非講自性不可,那麼無自性就是一切法的自性!我們現在學法也是一樣,都好高鶩遠,談玄說妙,好神通。很奇異的談玄說妙大家都很喜歡,其實沒有一法可以證明的!怎麼講你們都不能證明,所以講你們不懂的,表示我比你高。因爲你們不能證明,而我能證明,對不對?其實真正體會到法空性的人,是一切法不可得!若有所得那就是取相執著了,那還叫做解脫嗎?所以我們要注意,不要被惑亂了。

《金剛經》的次第開始就講二道五菩提,從發心菩提到伏心菩提到明心菩提,這是般若道的三階。現在談的這一段就是明心的部分,中國講明心見性,要見什麼性?見的就是空性或寂滅法性!佛所體證的絕不會是我們想像的有自性定性的所謂三藐三菩提。站在法性空性的立場來講,佛沒有什麼可得可證,沒有能所對待,正如《心經》所說:無智亦無得。

須菩提雖然還沒有像佛一樣的圓滿,但是他證了阿羅漢,所以他回答:如佛所說,如我所解,是沒有定性自性的阿耨多羅三藐三菩提爲佛所證,也沒有定性的法爲如來所說,這是站在空性或寂滅法性的立場來說的,是在顯空性寂滅法性。我們眾生執著的是相,外表形形色色都執以爲實,其實眞正的法性是超越相對、離能所的。我們從發心到伏心到明心,要見的就是寂滅法性。

導師認爲須菩提的回答眞是恰到好處!能證所證是能所相對的境界,而 佛陀的現證現覺超越了能所相對,沒有能證所證的差別可得,所以叫無智亦 無得。以平常人來講,我們要修行,要開智慧,要得三藐三菩提,這是對一 般眾生——從凡夫地到見法的過程而說。如果認爲我得到了一個什麼東西, 我有什麼特殊的與眾不同的所謂體驗,見到什麼了,證到什麼了,如果把它 當爲實有的境界,那就不是眞得了,而是有所著。眞正的得是"得無所得", 眞正的"見"是見法性寂滅!眞正得和證的現覺,是離能所相對而無差別 的,那叫"無智亦無得",這就是在彰顯空性法性。

論到說法,更沒有定法可說,一切名言不得實義。

依現象,那是千差萬別的;於法性,是無分別的,從法性的角度來看,沒有差別相。我爲了讓大家體證空性法性而超越名相現象的執著,所以說法有很多善巧。但是所有善巧的目的都是要讓我們體證到法性的寂滅,而超越種種相上的執著。這一點大家要注意!所以,在說法的時候,有沒有一個實在不變的法或定性的法呢?如果有,那就是自性了,就是不懂得法性!所以說一切法都是方便,沒有定性。

真正的空性涅槃,是無法用語言來形容表達的。一切法都是善巧方便,像以指指月一樣。用這個手指指向月亮,目的是希望大家朝著手指的方向去發現月亮。所以,手指指月也是一種方便,一種善巧,沒有實際定性的法可說。只要落於言說,心靈用語言所表達的,都已經離開了實義。所以中國有一句話叫"言語道斷,心行處滅",真正的法性空寂是無法表達的,所有的語言都是第二義。真正體證空性時,絕對不是有定性定法可說的!

佛法雖多,不外證法與教法。無證無說,即明如來的自證化他,無不性 空離相:因為性空離相,這才成佛說法呢!

佛陀幾十年弘法,把自己內證的法以方便善巧來教化一切的眾生。雖然他用了一切的善巧,其實都不離開性空和離相。如果他不是體證到性空而離相,在度眾生中面對千差萬別的一切法,就會隨境而走了。正因爲他體證的是性空,故能離相而在一切法中如如不動,甚至"百花叢裡過,片葉不沾身",面對形形色色的萬法不會迷惑顚倒、執著貪愛。

一個真正體證到性空的人,生命的展現是不黏不著的,不會被萬法束縛, 更不會被自己的身心束縛。能破我執、破法執,生命的展現當然像佛陀一樣 的自在無礙!我們今天在學法,聽了很多法要,如果認爲我懂了會了,那麼 你到底懂了會了什麼?在哪裡懂和會?就在你生命的轉化處。所以,我們學法時要時時反省驗證自己:我們懂了什麼?體會到了什麼?內在的束縛、黏著、貪愛、習性,有沒有慢慢的轉化和淡化?有沒有真正的受用?那樣才叫得!才叫證!不是學問好,會講,文字我會解釋,我也會說法,如果內在的問題沒有解決,環是等於白學。

學佛不是佛學,不是佛法的學問。我們學習佛陀及像佛一樣的解脫者,像佛陀那樣去體證法性寂滅,才是眞學佛。那麼就要注意性空離相是重點。我們體會的是不是真正的法性空寂,而能真正超越而離相?要用這個標準來測驗自己。

但無有定法可說,決非隨便亂說。

雖然沒有定法,但有根據。根據的是性空,體證的是空性,所以不是隨便講的。隨著眾生的需要,依照眾生的根性,碰到哪一種職業的人,用他職業術語跟他談佛法,講他聽得懂的能接受並容易體會的法,對他才有幫助,才能引導他體證空性而離相解脫。不管什麼身分什麼職業,都以他能聽得懂、能接受、能理解的話來談,大家就能體會到,這就是善巧。雖然角度不同,但是,契入體證的都是空性,所以雖然沒有定法可說,卻不是亂說。

語言不得實相,但在世俗心境的習慣中,也有他的彼此、同異、是非。如東南西北,雖沒有定性,但世俗仍有一定的方向可指:假使指東話西,即是違反世間。

我們所說的東南西北雖然沒有定性,譬如台灣的東方與美國的東方,可能不是指同一個地方。地球的東方與火星的東方,可能指的也不同。但在世俗心境的習慣中,世俗仍有一定的方向可指,假使指東話西,即是違反世間。從理解上,可以善巧的靠著彼此認同的語言而達到溝通的目的。我們共同的理念認為在地球上日出的就是東方,日落的是西方。如果你故意把東方說成是日落的方向,把西方說成是日出的方向,便違反了世間的法則,達不到溝通的作用。真正的善說法,不離世俗的名言,爲了要讓眾生都有共同的體證,我們不得不藉助共同約定成俗的語言來表達。這樣彼此就有共同的認知和體會。

世間的一般語言,尚不可亂說,何況佛法!所以,隨順世俗而安立佛法,如來師子吼,常作決定說。何以證無可證,說無可說?

雖然第一義的性空涅槃不可說,但是爲了善巧地讓大家都能體會,還是要隨順世俗來安立佛法。這樣隨順世俗安立的佛法,只能說是善巧方便而無實性的!佛陀在獅子吼震撼我們,讓我們覺醒,他所說的內容雖然是善巧,卻都是肯定的決定性的。一般人會疑惑:既然如來所說的都是決定性的,爲何卻說證無可證,說無可說?到底要怎樣修行?

因佛所說的及所證的法,是沒有定性可以取著的或可說的。取著,約心境的能證所證說:言說,約語言的能詮所詮說。凡是心有所取,口有所說,一切都是自性空的,所以名為非法:

導師著重指出我們之所以執著的原因及在何處起執著:我們會執著在能邊及其相對的所邊。比如我能說法,大家能聽法,從我們的心境上來說,一定會執著能證所證;從語言上來說,執著語言的能詮所詮,一個能表達的(能詮)和所要詮釋的(所詮),把能所都當作實在的而妄執分別,這就是不懂性空。一個真正懂性空的人就不會執著實有的能所,一切只是善巧方便而沒有實義。因爲我們瞭解一切緣起故。只要是緣起的都是條件組合刹那生滅不住的。既然沒有一法是住而不動的,怎麼能說它是實在的?我們的心一有執著,言語也就有所執著,其實心念及言語本身都是性空非實的,所以名爲非法。"非、無、空、不、離"是否定詞,否定一切法的實有感實在性,重在展現一切都是自性空的,所以名爲非法。

一切法非法的無為空寂,也還是不可取不可說,所以又說非非法。

佛法爲了讓眾生離開執著而體證所謂的法性寂滅(空性),也要用名詞來說明,而這些名詞也是善巧。如一切萬法的無爲空寂叫非法,但是這個非法同樣也還是不可取不可說的,所以又說非非法。也就是說連這個空性也都是沒有實在的自性的。如果執著空性(非法)是實在的,又是實有感的執著了。三相並寂的空亦復空就是非非法,連空性都不能執著,才能真正體證到所謂的"不可說、不可取"!

什麼叫寂滅?什麼叫涅槃?不能執取非法的空性,非法也要否定掉,即

空亦復空的畢竟空,也就是這裡的非非法。真正達到這樣的體證的人,就不會執著在一切現象,也不會執著在形而上的實在,而徹底體證真正的空性,這才是寂滅,才是涅槃。

佛的自證化他如此,明心菩提也如此。

佛陀所證及度化眾生的就是這樣,我們要達到真正的明心見性,也必然 是這樣。這是沒有差別的,因爲法性法爾,法性本來就這樣。佛陀創覺體證 後指導我們,我們照著他的方法,可以和佛一樣的體證而解脫受用!

為了顯明這點,所以說:一切賢聖皆以無為法而有差別。大聖佛陀,二乘聖者,大乘菩薩,或還在修證的進程中,或已達究竟極果,這都因體悟無為法而成。無為,即離一切戲論而都無所取的平等空性。

這裡以事實來顯示法義的內容,法性具有無二無別的平等性,故佛菩薩及一切賢聖皆以體證無爲法而成就。無論是初果須陀洹到四果阿羅漢,還是初地菩薩到八地菩薩,或是圓滿了佛果的佛陀,同樣都是體證到無爲法即法性空性而悟道成就的。所以一切眾生跟佛陀一樣,都是要達到這一種法性的體證,那是無差別的。

既然無爲法是本無差別的平等空性,這裡爲何說有差別?因爲有的已經圓滿完成了,有的還在進行中。佛陀已經達到圓滿了,菩薩悟道時是初地,慢慢到十地才能圓滿。二乘聖者從初果須陀洹到四果阿羅漢還是有次第有差別的。所以,一切聖賢體會的雖然同是無爲法,但是體證有深淺,故顯出各自的差別相。初果須陀洹見法了,破的是身見、戒禁取、疑三結,但是他的貪瞋還沒有降伏;到二果時貪瞋就比較淡薄了,還沒完全斷;三果是伏住而不起執著了;到四果才斷盡而不起,完全淨化了。

同理,現在大家都是在凡夫進修的過程中,有的人也許會懷疑:如果你 見法了,真的明白了,爲什麼還有那麼大的習性?貪瞋癡都還有?不要懷疑! 初地的菩薩都還沒有圓滿,到八地菩薩才跟阿羅漢一樣的境界,才能斷盡貪 瞋癡煩惱。所以,一切聖賢還是有差別的,不然就不需要四果,也不需要十 地了。我們在學法的過程不能一步登天馬上成佛果。即使今天見了法,還有 很多習性要自己去淨盡的。爲何大乘菩薩要真正成佛果,還要歷劫修行而不 是急著證入涅槃?原因就在這裡。

我們能夠發大願,生生世世行菩薩道利益眾生,你即使見法了,還要在接引一切眾生之中去蕩盡自己的習性,直到圓滿。所以,導師鼓勵我們要走菩薩的正常道,不是一下子可以圓滿的,不要唱"頓、超、圓"的高調。眞正的菩薩正常道是不怕生死的,已經見法的人不畏生死。因爲生死如幻沒有定性,所以不畏生死、不住涅槃,才能生生世世來人間行菩薩道度一切眾生,圓滿地蕩盡我們的習氣。

無為離一切言說,平等一味,怎麼會有聖賢的差別?

站在無爲法第一義空性的立場,是離言說的,也是一味平等無差別的, 怎麼這些聖賢體會還會有差別呢?這是進一步要探討的話題。

這如廣大的虛空——空間,雖可依事物而說身内的空,屋中的空,方空、 圓空,但虛空性那裡有此彼差別!虛空雖沒差別,而方圓等空,還是要因虛空而後可說。

譬如說虛空——空間,可以依事物顯出很多的空相:我們身體內的內空, 房子裡的空,方形容器裡的方空,圓形容器裡的圓空……。虛空性是一樣的, 只是隨著容器等因緣條件不同而顯出方圓、內外不同的空狀。隨著事物的方 圓不同,顯出的虛空就有方圓不同。這個譬喻告訴我們:法性的空性沒有差 別,只是隨著個人內在的體證而顯出差別。沒有空性,也顯不出聖賢的差別。

這樣[,]無為法離一切戲論[,]在證覺中都無可取可說[,]而三乘聖者的差別[,] 卻依無為法而施設[。]

平等一味的空性確實無法取著,也無法言說。但隨著我們內在的體證不同,依空性施設了三乘、四果、十地而顯出差別。要注意,這是一個很重要的理念:一談到空性,很多人認爲空性不可言說,一切都是寂滅,好像在破除一切外在的條件萬法,所以就會厭離萬法或認爲這些都不重要了。我們要明白,空性是理體,就在一切現象中顯現。空性是在否定相的實有性和不變性,要我們由此而離開對萬相的執著,而不是在破壞一切相。千萬不要以爲空性不可言說,也不可執著,這樣就消極了。

我們要進一步思惟中觀所說"由空義故,一切法得成"的真正含義。爲什麼能在空性中顯現這些萬法的外在相?空性是無差別的,由於執著才產生變化。空性是不定性、無實性的,才能隨緣而顯現萬法的必然因果。如果空性是定性的就不會變了,也不會因條件組合而產生萬法。這一點我們要用心體會。

我們聽了很多法,那是在破除對萬法的執著,而我們卻錯解爲在破除萬法。體證空性不是叫你破壞萬法,是讓你看清萬法的眞相而不要執著。萬法由空性才能顯現,因果才能產生。由於我們的執著造業,今天才隨著因果法則在變化,造業是因,輪迴是果。所以,施設的一切聖賢與萬法的千差萬別一樣。瞭解了,就知道體證空性的目的是對一切法不再執取、愛染、造業,才能斷除意識的執著。意識執著的那股力量叫有取識,就是生死輪迴的動力根本!這種對萬法的執取貪愛使得我們在這個身心滅去時,而去執著另外一個五蘊——此蘊滅已,餘蘊相續,這就是生死輪迴的動力。

知道法的空性,才知道原來一切都是緣起的假合,是生生滅滅刹那不住的。看起來有相續相,其實很快就必歸於滅。沒有一法能永遠存在。明白了它必歸於滅(必歸於空)的眞相,你就不再執著爲實有,就會止息愛染、貪欲、執取,有取識的執取力量就消失了。當我們的五蘊壞了,不會再去執取時,生死輪迴就斷了。斷生死就是斷愛取的力量,斷執著的力量,你才能解脫而不再生死輪迴。

現在很多人不瞭解,錯誤地認爲體會了空性就什麼都不要了。其實體會了空性更應該積極地破除自己愛染的習性才能解脫。只要瞭解這個道理,然後反觀一下自己就很快發現,我們對這個身心非常執著,在根深蒂固的實有感裡。由於對我執著,推及到我的,延伸出我的家庭、事業、財產、地位、名譽、國家……,由於沒有破除這種實有感,產生非常強的執取力,而引申到對外面一切法的執著,甚至於爲了滿足自己的欲望都不怕造業。整個社會搶、殺、盜層出不窮,皆因不能體證空性,都在執著貪愛裡。所以要解脫靠自己啊!你不去發現自己的愛染執取的動力在哪裡,這個愛染執取的力量怎麼會消失呢?

很多人不明白學法要解決我們什麼問題,沒有把握到這個重點,以爲人

生的成就便是成就。但是,你那個愛染執著的力量沒有消失以前,這一生即使成就了,但是你今生所造的業,你知道來生會往哪一道去嗎?我們這一生投生爲人都有主宰欲,喜歡吃鮮活的。但是想想看:今天那些殺的與被殺的,爲什麼會扮演兩種不同的角色?你這一生很得意地造業,你知道來生扮演什麼角色嗎?那些被殺的、被壓迫的、被侮辱的該由誰來扮演?你造的業力導致你來生必定被宰殺的下場!能不警惕嗎?

因此,佛法只有體證空性才能離開實有感的執著。我們看不清萬法的幻化。《金剛經》講到這裡已經在顯空性了。修行的過程就是從世俗的發心菩提,經過六度修行的伏心菩提,到徹底悟道體證空性的明心菩提。但體證到空性得有一個根本,那就是要懂得緣起法則。佛陀所展現的,一切法都從緣起而沒有自性,沒有人操控,沒有人主宰。我們身心的一切造作都是自己造的業。今天不懂緣起,你就會落入主宰的尊祐論思想,以爲有誰來控制你,或是落入斷滅論,誤以爲死了什麼都沒有。所以懂得緣起有多重要!

緣起的道理是佛法最根本的概念,它所展現的就是無常、無我、涅槃的 內涵。把握住了這個根本,再觀察自己和萬法,你很快會體會到真的是無常 無我,你真的觀察到生命的作用是如此,外在的條件也是如此。真正明白時 才會知道原來真的沒有一個永恆不變的我,那你還執著什麼?所以我以前常 常形容:外在的一切包括我們的身心其實像一塊冰塊,看起來是有,但是它 一定會融化。你抱著再多的冰塊,看起來是有,也實在是冰涼冰涼的很舒服, 但是它能維持多久?它必然要融化掉!

人也是一樣,不管你在哪一方面很得意,你能得意多久?你能保持多久?你能永遠讓它不變嗎?世間沒有一法是不變的!佛法講的緣起是無常無我涅槃,這是宇宙人生的眞理法則,沒有一法能超越這個根本。佛陀體悟的是這樣,我們體悟的也是這樣。如果你眞的瞭解並把握了這些道理,就要在自己的身心及萬法來觀察是不是無常無我?當你確實明白肯定是這樣時,你對自己身心及外在一切法的執著就會放下了。

一個解脫者爲什麼能放下一切捨棄一切?因爲沒有一法實在。其實也不 用捨,因爲它本來就非實,還要捨嗎?連捨的心都不用,他才是真的捨。這 是由於體證眞相實相而來的。所以修行不是刻意地束縛自己,這個不能做, 那個不能做,綁得像粽子一樣動彈不得。那只是壓抑,只是束縛,不明真相。修行是在瞭解真相,誰瞭解真相?佛陀!佛陀瞭解真相以後,告訴並指導他的聖弟子們。聖弟子們照他的方法去做都成阿羅漢也解脫了。留下來的法,所有的佛弟子只要能信仰,能真正的去學,發心去體證,一樣可以體證得到。真理不是誰的專利,它是普遍存在的,問題在你有沒有因緣聽到,願不願意去體證,然後真的能超越,只是這樣子而已。

我常以明和暗作形容:當你發現到明,體會到明,看到明,暗自然不存在。明白眞相,自然不再糊塗顚倒,本來就是這樣。佛陀悟道的那一刹那前和悟道的那一刹那後哪裡不同?前就是無明,還沒有看到實相眞相;悟的那一刹那與明相應,與眞理實相相應,那只是這一明的前後一刹那。我問你是怎麼修的?用什麼方法修的?有什麼特殊功能或特殊技巧嗎?都不是!只是那一份明白眞相而已!

明白真相才不會執著。不然以爲我們要依止什麼,給你灌個什麼,然後來一個什麼神功,來一個什麼特殊技巧,這是無明啊! 佛陀教我們的就是要破除這些無明。破除無明而明白真相,這都是從佛陀的教法中來並在我們身心及萬法中能體證的,是由你去體證而不是誰給你的! 我告訴你真相,告訴你方法,你只要照著方法去體證,也體證得到,而且人人是平等的。佛法應該是這樣的。

辛二 校德

【須菩提!於意云何?若人滿三千大千世界七寶以用布施,是人所得福德寧為多不』?須菩提言:『甚多,世尊!何以故?是福德,即非福德性,是故如來說福德多』。『若復有人於此經中,受持乃至四句偈等,為他人說,其福勝彼。何以故?須菩提!一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法,皆從此經出。須菩提!所謂佛法者,即非佛法』】。

佛陀雖然講空義,要我們體證空性,但不會就此而撥無因果什麼都不要了,反而回過頭來讓我們知道因果不爽。不是講空義就什麼都否定掉,反而空義能成立因果。這裡用比較來告訴我們真正的功德是怎樣的內涵。所以,空義不是在破壞一切法,而在成立一切法!

校量功德,在《般若經》中是隨處可見的。信解般若,必然能得大功德。 這在悟解空性的聖賢,本是用不著廣說的:但為攝引初學,而怕他們誤解空 義而撥無因果,所以特為層層的校量。

如果你是一個見法的人就不會執著因果了,也不會執著功德了。但是不執著,不是說沒有,只是不執著而已!這裡點出爲什麼要校量?因爲初機初學的還是一般的凡夫,怕他們聽了空義會誤解空性,以爲"空"是什麼都不要而撥無因果,所以才用這種方式讓大家明白。

功德的殊勝,在比較中最容易表顯出來。所以,佛問須菩提說:假使有人以充滿三千大千世界那麼多的七寶,布施貧窮困苦的衆生,或供養自己的父母,受教的師長,信奉的三寶,你說這人所得的功德多不多?七寶,是金、銀、琉璃、玻璃、車渠、赤珠、瑪瑙,這是形容質的貴重。三千大千世界,是一千小千為中千,一千中千為大千的一佛所化世界,這是形容量的衆多。

用比較的方法我們才知道哪個輕哪個重,才知道它的重要性。這些七寶對現在來講,有的並不很珍貴。但在佛陀時代,這些都很希有,所以都成爲寶。一個太陽系就是一個小千世界,一千個小千世界就是一個中千世界,一千個中千世界就是大千世界,這樣合起來叫三千大千世界,形容很廣大像宇宙那麼多的七寶拿來布施供養,這樣的人依世俗來講有不可計量的相當多的的功德!

以這樣貴重而又那樣多的七寶作布施,是真有其事嗎?有的說:這是假設的,世間七寶雖多,但總沒有這麼多:經中所說,只是假設校量罷了!有的說:可能是真實的。法身菩薩確能以三千大千世界的七寶,上供十方諸佛,下施六道衆生。

我們不是法身菩薩,無法以法身菩薩的立場來證明是否眞有其事,所以這一部分就不深談。但以我個人的看法,其實這只是形容詞,用那麼多的七寶來布施,以人間的現象來看那是不可能的。佛陀爲了要校量性空及體證空性的重要,用布施三千大千世界的七寶來譬喻。這個在人間幾乎是非常難得不可能的事情,可見校量體證空性重要到什麼程度!

須菩提回答說:多極了!因所得福德,勝義諦中是沒有真實的福德性可

得的。然而,因為法性空無自性,所以如幻緣起,能有一切的衆多福德可起 可說。

在第一義的勝義諦中沒有真實的福德性,所以才能隨著上述的布施而得眾多福德。我們今天在講空性無自性,不是否定一切都沒有。正因爲空無自性所以才能緣起。如果一切法有實在的自性(自性有不變之意),怎麼能產生萬法的變化呢!由空性無實性才能產生一切法的現象,也才能有很多的福德可以現起可以說。緣起雖然有一切現象可以產生,但它也非實如幻,所以叫如幻緣起。

不然,實有的即不從緣起,也就沒有布施福德可說了。

實有的東西即自性有的,也就是本來就存在的,所以不需要再從因緣而生起。如果法是實在的不變的,你再布施也沒有功德可言。因爲緣起是此故彼的因果必然性,布施是此,功德是彼。在此故彼中的緣起變化中可以發現沒有實在性,也就是性空,正因爲性空才能產生這個作用性。

須菩提這樣的解說,還是為了聽衆。一面說有緣起,一面又即此緣起而顯空性。恐人聽說大福德,就以為福德有自性,所以必須「隨說隨泯」,攝一切法以趣空。

爲什麼能產生因果萬法?因爲緣起,也因爲緣起而顯現它的空性。緣起不是單邊的,是通過兩方面顯現的:一方面緣起能產生一切遷流變化流轉的現象,叫流轉門;另一面也顯出流動變化中本具的寂滅空寂性,叫還滅門。 所以從緣起就可以瞭解這兩邊——流轉門與還滅門。

因爲空無自性所以才能緣起,才能知道它是如幻的,也才能成立所謂的福德。如果不是空性,是實有的,就不需要從緣起了,實有的也就沒有變化,沒有變化哪來福德?我們探討法義或談法,一定要把握這個重點!因爲眾生會執著,他本來就不瞭解空性,所以當你講空性時,他理解得不夠深刻,就會恐懼空性是什麼都沒有的斷滅。所以要講緣起通兩邊,既顯現緣起一面,也顯現空性的一面。不能只講一面,講一面就偏一邊了而不夠圓滿。正因爲空性所以能緣起,也正因爲緣起所以空性。這樣既能顯出空性的理,又能不壞事,才叫事理圓融不二。

如果講有福德,眾生會以爲眞正有一個實在的福德,還是會執著。這個 執著還是我執我見,所以要隨說隨泯,也就是說隨立隨破的意思。那怎麼樣 講福德,你既會知道該怎麼做,又能破實有的福德感而不執著,也就是能體 證到空性呢?空性與福德如何才能不相礙?這就是我們要注意的地方。

佛又對須菩提說,你所說固然不錯,但不要以為那人的福德就算大了!

從緣起法來講因果,我們善有善報,惡有惡報,布施有布施的功德,沒 有錯,將來一定會得到福德福報,不然因果就沒有必然性。但是要注意,雖 然用七寶來布施的福德很大,那也只是有福德而不是真正的大。

告訴你:假使另有人對於本經,不要說受持全部所得的功德,就是受持一四句偈,或為他人說一四句偈,所得的功德,也是超過那人的布施功德, 千倍萬倍而不可計算的。

我們會想,爲什麼這樣?現在社會上做慈善的人很多,他事業有所成又 很慈悲,會做一些慈善事業來關懷眾生,所以他的布施也爲他將來種福,未 來的福報滿大的,這是不可否認的。像經上以三千大千世界的七寶來布施, 現在的人幾乎不可能。以自己的能力拿一部分來布施的人就不錯了,不要講 所有的錢去布施,然後生命也可以布施,包括以三千大千世界那麼多的七寶 來布施,那眞的是很難得不可能的事。如果一個人眞正能拿出三千大千世界 的七寶來布施,他的福德與《金剛經》這樣的空義,這樣顯般若智慧的法相 比,甚至與一個四句偈裡面的重要的句子,能夠爲人家彰顯,爲人們解說, 讓人們能體會;相比,後者的功德竟然超過前者的千倍萬倍!

我們也許會懷疑:以現實的人來講,金錢是現實中最實在的,我有實實在在的東西來布施,來關懷利益眾生。而爲人家解說一個《金剛經》的偈子,真有這麼大的功德,真的比布施的功德還大嗎?我們就要注意佛陀爲什麼要這樣講?我們今天以財物、愛語安慰、愛心來鼓勵幫助一個人,只是暫時當下解決他的一個困擾而已。再大的布施,只是暫時幫助解決他身心當下的苦迫,能不能能幫助他不落生死,能解脫而不再受輪迴嗎?不可能!這個身心還是要壞的,必歸於滅的。你可以幫助解決他暫時的困難,但是後面的生死還是無限的,生死不能解脫,輪迴永無止盡。

如果我今天爲你講《金剛經》裡面的一個四句偈,很善巧的讓你體會到空性,你真的開發了般若的智慧,就會解脫而超越生死的輪迴。站在這個角度來看,二者比起來,確實無法相比!所以大家要知道,爲什麼直到今天我們還感恩佛陀?佛陀不是給我們金錢,不是給我們家庭好好享受,不是幫助我們生意做得很好很有福報而已。佛菩薩及過去的祖師大德們給我們的是法啊!是幫助我們解脫,解決我們慧命的問題,而不只是這短短一生中某一個身心的受用而已!

我常常講:如果站在生命輪迴的長遠之流來看,一生不過是一刹那一小段而已,這一生一小段裡面的某一個福報受用都是小事,在長遠的生死之流來講能解決什麼事?但是在長遠的生命之流中,我們聽到了法,開了般若智慧而解脫了,後面的生死就不再相續。這樣,福德跟功德真的是不能比!我們今天對佛菩薩包括我對導師的感恩,是站在法上來感恩的,不是金錢能比的,也不是用很多錢來供養他就能回報的。那是法身慧命的恩,讓我們離苦而超越生死。譬如佛菩薩和祖師們的恩德,豈是我們拿一些錢,買一些東西去供養他,拜一拜就能報恩的?我們對佛菩薩的恩德是永遠報不盡的!

現在很多人以爲自己去布施做好事就是修行。其實真正的修行不是在這裡。布施是要你破我執,而真正讓你解脫的是般若的空慧。聞思修,首要的是聞法,從善知識那裡能聽到真正的正法正見,進入到我們思惟的意識裡面去,慢慢地如理思惟,消化明白了,最後在生命中體證,我們才能真正的超越出來。可見真正的善知識的說法有多重要!

我爲什麼一再強調要好好學習導師的論著?因爲我發現導師的智慧,對佛法對眾生的貢獻,真的太偉大了!所以我常常講:我個人沒有什麼智慧,沒有什麼德行,我不是要你們跟我學,我只是像經銷商一樣把偉大的導師的智慧貢獻介紹給大家。大家要在這個法中去提取、去受用、去明白。我個人的智慧微不足道,但是,導師彰顯的是甚深微妙的東西,是佛法的根本最究竟的法義。

有一天我們眞的受用了,內心才知道導師的偉大,才知道佛菩薩的恩德, 我們盡這一生的生命去奉獻都不夠報答!生死之流的苦不是一般人能瞭解 的。在這裡明白了,我們就不會站在世俗的角度了。別以爲今天我有錢做一 點布施就是在修行。其實我們付出再多都無法報答佛菩薩的恩德。明白這一點,就知道人間的福報與長遠生死慧命的解脫是無法比較的。

受是領受,持是憶念明記不忘。四句偈,有人說是我等四相,有人說是 末了一頌。其實,這是形容極少的意思。

只要彰顯空義般若空慧的四句偈,不管是哪一偈讓人受持,即使很少很 少的一點點,般若的智慧的彰顯卻是無窮的,所得的福德也是無限的。

偈,有名為首盧迦偈的,是印度人對於經典文字的計算法。不問是長行, 是偈頌,數滿三十二字,名為一首盧迦偈。如般若初會的十萬頌,金剛般若 三百頌,都是指首盧迦偈而言。受持四句偈,意思是極少的:而所得的福德 極多,即顯示了本經的殊勝。

這樣一比較,我們就知道《金剛經》的殊勝了。這一部經開顯的就是如何開發智慧,體證到空性的問題,這關係到我們慧命的解脫。即使一個四句偈能彰顯出法義的話,雖然是極少的幾句話,它的珍貴卻比三千大千世界的七寶還重要,可見般若空慧的重要!

修學佛法,不外『聽聞正法,如理作意,法隨法行』。依此修學的次第 而細別起來,或說五法行——如法華,或說六法行等,或總為十法行。

親近善士,多聞熏習,如理思惟,法隨法行,這叫四預流支,是修行超 凡入聖的幾個重點。照這樣聽聞法義,消化思惟到能夠隨法而去親證實踐的 過程,把它綜合起來,不管是說爲五法行、六法行或十法行,都是可貴的。

十法行是:一、書寫,二、供養,三、施他,四、諦聽,五、披讀,六、受持,七、開演,八、諷誦,九、思惟,十、修習。此中受持與為他人說,即略舉其中的二行。受持是自利,為他人說是利他,能於此甚深法門自利利他,功德當然不可思議。

這裡講的兩個重點,是依十法行自己受持,並為他人說,要為人弘法,除了自己能瞭解甚深法門,也要為他人解說,這就是自利利他的功德。

十法行中的書寫,過去印刷業不發達,經典的流通都靠手抄,所以當時 重書寫。現在印刷術很進步,電子講義更簡單,《大藏經》在一張光盤裡面就 有了,上網一查什麼資料都有,流通方便,要什麼有什麼。但是過去不一樣,如果我到你家去看到一本經,感到很歡喜,就會借回來抄一抄再還回去,自己就有一本經了。經書那麼多,你碰到哪一經就學哪一經,根本無法全面瞭解。因爲過去經文的流通很少,所以重書寫,自己能學能記,也能流通。

供養,經典是法寶,對經典要尊敬供養,要放在佛桌上或比較清淨的地方表示尊重。施他,自己知道經典好,也要讓別人知道,就是流傳的意思。 善知識開演時,也要去諦聽學習。回來後,要讀誦研究披讀,然後照著經典教我們的理論方法依法去實踐去受持。如果你有所體會,還要爲別人開演,來利益眾生。朗誦,還要加深思惟,最要緊就是要去修習,最後要去體證。

能於此甚深法門自利利他,功德當然不可思議。如果做到這樣的十法行, 其功德眞的無量。你不但自己能得般若的空慧而解脫,又可以利益很多人, 令他們受用。

七寶等財施,固然能予人們以物質的滿足,但它是暫時的:法施,能啓發人的正知正見,健全人的品德,引導他向上增進以及解脫、成佛,由此而可得徹底的安樂,所以非財施可及!

這段在比較財施與法施。七寶是財施,講誦經文是法施。布施有三施,財施、無畏施、法施。眞正行菩薩道的人,這三施都要能力所及救度一切眾生,給他醫藥、經濟上、身體上種種的安慰,解除他的苦惱。爲了不讓眾生恐懼,你要施無畏,不要去傷害到眾生,不要讓他困擾,能解決他的困擾的,你儘量去承擔。最重要的是法施,要讓他解脫不再受生死輪迴。所以,能遍行這三施才是眞正的菩薩。

佛所以說這人的功德超過七寶布施,是因為一切佛及佛的阿耨多羅三藐 三菩提法,都從此般若性空法門——經典所出生的。

一切佛之所以能成就佛果,是由於從般若的性空法門體證而解脫,從這裡而成佛的。如果每一個眾生都很輕易地聽聞信受般若的性空法門,那麼法布施也就沒有什麼珍貴了。正是由於眾生難以聽聞也難以信受,所以才凸顯法布施的重要及功德無邊。諸佛也是因爲學般若體證般若而解脫成佛的,我們就知道般若法門的重要性了!

《般若經》說:般若為諸佛母。如進一層說:佛說的十二部經,修學的三乘賢聖,也沒有不是從般若法門出生的。沒有般若,即沒有佛及菩薩、二乘,就是世間的人天善法,也不可得。

般若是諸佛之母,佛陀是開了般若智慧而成佛的,他所說的三藏十二部 這些法,以及修學的菩薩聲聞緣覺三乘聖者也都一樣是從般若法門而解脫成 就的,所以叫從般若法門出生。被列爲大乘三要的發菩提心、大悲願、般若 空慧,前面二者是講發心,後面是講實質的,要開發智慧你才能解脫,沒有 般若空慧是不能解脫的,最重要最重要就是般若!

般若為一切善法的根源!得無上遍正覺,所以名為佛:而無上遍正覺, 即是老般若。

老般若的"老"字就是成就成熟了。

沒有般若因行,那裡會有無上遍正覺,那裡會有佛?此經讚歎般若,及 般若契會實相,所以不限於《金剛經》,凡與此般若無相法門相契的,都同 樣的可尊。

《金剛經》是屬於《大般若經》裡面的精華重點。而整個《般若經》是很深廣的,有六百卷之多,只要是契會實相的《般若經典》都是開發我們般若空慧的,都要尊重。

諸佛,是佛:阿耨多羅三藐三菩提,是佛所得法。佛與佛所得的法,合 名佛法。佛說:所說的佛法,即是非佛法。

我們讀《金剛經》時能漸漸體會到一個簡單的套用公式,三句:某某者,即非某某,是名某某。譬如說菩薩,即非菩薩,是名菩薩;佛法,即非佛法,是名佛法;法師,即非法師,是名法師……。明白了這個三句的公式,以後就可以善於應用般若智慧。

解釋這三句的公式,第一句:法師,是我們共同的語言文字來表示觀察的對象;第二句:即非法師,雖然這個人名字叫法師,但他是因緣所生法,也會壞也會變,不是永恆的,所以即非,非是否定詞,否定他的實有自性,否定實在性、不變性、永恆性,也就是說他不是實在的,這就表示空性,其

實顯出來就是他的空性(即非就是空性);第三句:是名法師,是名就是假名施設,只是爲了大家共通的語言能瞭解,所以假名施設爲法師而已。

這三句套可以應用在任何一個法上,譬如說 MONEY(金錢),即非 MONEY,是名 MONEY。錢,它可能是紙印的,也可能是合金做的,每一個 國家都不一樣,每一個國家的價值感、譬喻也不一樣,它並沒有實性,它只是我們應用的價值產生的那種感覺而已。錢沒有錢的實性,它只是假名施設 爲錢而已。

同樣的,佛陀、菩薩、眾生、一切名利、山河大地一切現象,都一樣可以套用這個公式,你就可以瞭解般若法門的空義是怎麼展現出來的。所以說佛法即非佛法,這個"即非"兩個字是否定,是從緣起去否定。只要是緣起法都沒有實性,故說它即非。我們要學般若法門,一定要懂緣起理論就是這個道理。緣起的正見建立得好,你對般若空慧的法義才能暢通無礙。

畢竟空中,確是人法都不可得的。假使就此執為實有佛法,那就錯了!

講佛法還是假名施設,什麼叫佛法?佛陀所體證而宣說的內容叫佛法。 因爲我們執著,所以要破我們的執著,這是讓我們能解脫善用的方便,也沒 有實義。這樣,我們就不會執著在佛法上。佛法確實很重要,但是不能再執 著,一執著就生病了。說即非佛法,那如何來證明它只是"即非、是名"? 下面這一段舉聲聞爲證。

庚二 舉聲聞為證

【須菩提!於意云何?須陀洹能作是念:我得須陀洹果不』?須菩提言:『不也,世尊!何以故?須陀洹名為入流,而無所入,不入色、聲、香、味、觸、法,是名須陀洹』。『須菩提!於意云何?斯陀含能作是念:我得斯陀含果不』?須菩提言:『不也,世尊!何以故?斯陀含名一往來,而實無往來,是名斯陀含』。『須菩提!於意云何?阿那含能作是念:我得阿那含果不』?須菩提言:『不也,世尊!何以故?阿那含名為不來,而實無不來,是故名阿那含』。『須菩提!於意云何?阿羅漢能作是念:我得阿羅漢道不』?須菩提言:『不也,世尊!何以故?實無有法名阿羅漢。世尊!若阿羅漢作是念:我得阿羅漢道,即為著我、人、衆生、壽者。世尊!佛說我得無諍三

昧人中最為第一,是第一離欲阿羅漢。我不作是念:我是離欲阿羅漢。世尊! 我若作是念:我得阿羅漢道,世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提 實無所行,而名須菩提是樂阿蘭那行』】。

以聲聞的四果來證明:初果須陀洹名爲入流,見法時初果證的就是須陀洹。證須陀洹的人絕對不會向人家說我得到須陀洹。須陀洹名入流,是契入法流,悟入平等法性,證入聖人的行列,不會再進入六塵的實在性裡面去,所以叫"不入"。其實是無所入才叫證。如果還會被色聲香味觸法迷惑,還會執著,怎麼會見法而入流呢?不入外在的六塵,不再被外在的色、聲、香、味、觸、法迷惑束縛,才叫證初果。所以表面上證初果入流,其實是無所入。須菩提用這種方法來舉證。如果這一生到你入滅時只是初果的話,還要七次的人天往返才能證阿羅漢。

二果斯陀含名爲一來,貪瞋比較薄,已經慢慢淨化了,還剩下一點點,所以還要人天一次往來才能證阿羅漢。名爲一來而實無往來,是在展現二果的聖者已經不執著實有一個來去者。一般人以爲有一個來來去去的實在的我。但是到二果時,他已經破了身見我執,貪瞋都已經薄了,不會執著有一個實在的來來去去的我,也就是體證到這裡,才叫二果。如果還認爲有一個實在的我,那根本沒有體證空性,怎麼可能證二果?所以,真正的二果不會執著在有一個實在的來來去去的人。

三果阿那含名為不來,滅時往生五不還天,不再來人間受生,就在五不還天繼續修行而達阿羅漢果。雖名為不來而實無不來,沒有一個不來者。

四果阿羅漢,簡單講就是一個"得"字。若還有所得的心,那還在有裡, 我見沒有破,還有我、人、眾生、壽者,沒有真正的解脫,怎麼能成阿羅漢? 這裡須菩提與佛陀的對答,也顯出法義的內涵:阿羅漢就是表示我執已經清 淨,所以絕不會說我得了阿羅漢,我是阿羅漢。如果說我有所得,我得了阿 羅漢,就表示還有一個"我"在所得,我與人的分別還是存在,有我、人、 眾生、壽者,這樣還能說他是阿羅漢嗎?其實真正的證阿羅漢是實無所得, 對任何一法不再執著。一無所得故,所以他不會說有所得。

佛陀讚歎須菩提是:無諍三昧、第一成就,而且是樂阿蘭那行,他可以

在阿蘭若清淨自在,是離欲的阿羅漢。須菩提不會跟任何人諍,他認爲眾生已經夠苦了,所以不忍諍。須菩提說,雖然世尊這樣讚歎稱讚我,但是我的內心並不會因此起這樣的念頭:我已經證了,我已經得了。如果我起這樣的心念,世尊絕對不會讚歎我是真正得阿蘭那的。世尊說我是無諍三昧第一的阿羅漢,就是因爲佛陀明白我根本沒有這樣的念頭觀念,因此才讚歎我的。這個一問一答之間也彰顯出,阿羅漢體會的還是實無所得,他不會執著在實有得裡面。如果在實有得裡面就不懂空性了,也不可能體會到法性真正的空寂。

今天很多修行人看到別人的缺點,而以爲自己是高高在上的:我對你錯, 我的體會才正確,你不正確;我的境界比較高,你的論點不對。像這樣的現 象,其實對空性都還沒有很深的體會。在有所得的心,把一切法都當作實在 不變的,那問題就大了,不可能體證空性,還是會受到束縛而不得清淨自在。 後面導師的解釋很重要,我們用心來研究:

明心菩提所證的諸相非相,是三乘所共入的。

到明心見性這個階位,我們所能體證的是諸相非相。相,是一切法的現象;非相,是否定它的實在性,看到了眞相——空相、空性,體證到一切相的實相就是空相,這叫諸相非相,也是三乘聖者所共同入而體證到的。

上文說: 『一切賢聖皆以無為法而有差別』: 《十地經》也說二乘能得此無分別法性,所以再引聲聞的自證來證成。

《十地經》是彰顯菩薩十地的內容,談到二乘聖者也可以得到同樣的無分別法性。無分別法性就是空性。所以也用聲聞證果的內涵來證明它。爲什麼說它無分別?一切法都是緣起的無自性,一切法都必歸於滅的,法法最後都歸於空寂的,因爲法法的本性實相,就是空相或空性。空相空性,法法都一樣,所以叫平等無差別。

法法的法性都一樣,所以是無差別或無分別,所有的三乘聖者都是體證 這樣的空性而成就的。如果我們不明白這是站在空性上來談的無分別平等 性,就會以爲我們內心不能起分別心,是非好壞都不能分別,現象的千差萬 別也都不能分別,不能起心動念。如果明白法法都是空性實相,我們的見聞 覺知、起心動念,都是般若智慧的顯現,這種分別又有什麼障礙?所以,無分別不是不要起心動念,是要與明相應,與般若相應。看到法法之間都是寂滅性,看到法法之間都是空相空性,明白它的真相都是一味的沒有差別,這叫無分別法性或無差別法性。不是讓你心都不要認知,見聞覺知的功能都沒有了,那就好像入定一樣什麼都不分別了。

《般若經》是教化菩薩的,但也密化聲聞,不要妄執法相非法相,自稱阿羅漢!

《般若經》主要教化對象是菩薩,但是當時有聲聞在場,所以還是包含著要教化聲聞的。對於這些聲聞聖者,要他們不要執法相非法相,一執著有法相非法相,就會自以爲自己證了阿羅漢。

要知道:般若空為不二門,要是親證聖果的,一定會信解佛說的無我相、無法相、無非法相。

我們今天學般若空法,不能光是聽聞,最主要的還是要用生命去親證。如果體證到了,你一定會相信,也會明白佛陀所說的確實沒有我相,也沒有 法相,也沒有非法相的執取,這才是真正親證而解脫的人。

《法華經》以此平等大慧為一乘的根柢,所以也說:除去增上慢人,真阿羅漢是決會信受的。

天臺宗認爲《法華經》是最圓滿的一部經,而《法華經》根據的基礎就是《般若經》的平等空性的大智慧即平等大慧。《般若經》體會的空性,法法都是寂滅,法法都是空性,站在這個空性平等的立場,來建立所謂《法華經》的一佛乘。以法性都是平等無差別這一個重點來作爲一乘教的根基。一佛乘也就是人人皆能解脫,人人皆能成佛,所以叫唯一的佛乘,這一佛乘是根據平等大慧而建立的。所以,除了真正的還在我慢、增上慢的人以外,真阿羅漢一定會信受。阿羅漢已經證到平等空性,他絕對會信受《般若經》的精髓,不會說大乘法是不對的。

所以《般若經》說:二乘的智與斷,都是菩薩無生法忍。

二乘聖者的智德和斷德跟大乘八地菩薩證的無生法忍都一樣,阿羅漢所

證的其實跟菩薩證的無生法忍是平等的同樣的。八地菩薩與阿羅漢一樣已解脫生死了。八地菩薩以後是嚴土熟生,叫方便道,那是解脫以後度化利益一切眾生的德行。他不會認爲阿羅漢跟他不一樣。大乘不會去批評阿羅漢,阿羅漢也不會批評大乘。所以,我們研究般若法能通達明白,大乘和小乘就不會諍論了。

這是以聲聞例證菩薩聖境,也即來化聲聞迴心大乘。

這段以聲聞爲例來證明菩薩所證的無生法忍境界都是一樣的,同時也讓 聲聞瞭解大乘法的重要而迴小向大,自然而然地化開大小乘相對的隔閡。

佛問須菩提說:證須陀洹果的聖者,他會起這樣的想念:我能得須陀洹 果嗎?須菩提曾經歷須陀洹果,所以即回答說:這是不會的。

須菩提雖然證到阿羅漢果了,他過去也是經歷了初果,當然明白不可執相,所以回答:我不會想我得了須陀洹果。

須陀洹的意義,即是入流——或譯預流。有的說:預是參預、參加、加入:得法眼淨,見寂滅性,即預入聖者的流類,所以名為須陀洹。但依本經,應這樣說:契入「法流」,即悟入平等法性,所以名為須陀洹——入流。

這段說明證初果須陀洹的內涵,須陀洹名爲入流,是契入法流,悟入平 等法性之意。三乘聖者都是同樣體證到法性空性,小乘的入流相當於大乘佛 法的見道位。

然而契入法性流,是約世俗說:

契入平等的法性流是世俗用來表達講解的名言。一個真正證入法性的 人,在自證的當下沒有這樣分別,不會說:我入什麼流,我證到什麼。而是 在真正證入法性的當下,無所分別,沒有這樣的語言表達。站在世俗自己所 瞭解的立場來解說時,說他得法眼淨,見到法性,入流,那是一種形容。

在現覺法流——勝義自證中,實是無所入的。法法空寂,不見有能證所證,也不見有可證可入。色聲等六塵,即一切境界相,不入此一切境相,才稱他為須陀洹呢!

這就是現法見,是當下身心的當下體證,是當下法法空寂,能所都俱泯,沒有能所可得,也不認爲自己可以證,有一個可證者或可入的,無所分別才是真正的體證。不像我們在旁觀者用分別的眼光說:他入流啦,他體證到什麼。體證法性的當下,是法法空寂,能所俱泯,沒有可得可證的這一種分別,包括外面的色、聲、香、味、觸、法六塵,一切的境相都不入。所以千萬不要著相,用文字去解釋它。真正證入法性空寂是什麼境界都沒有,也就是一切境相不起。雖然現在我們也許還沒有機會體證到,沒關係,至少觀念上要正確,你才不會著相。

很多人修觀想或假想觀,使意念安住於一個所緣,慢慢身心凝聚了就說: 我看到了!我要觀想佛相,佛就跑出來了,我看到佛陀的頭、鼻子、身體, 三十二相都跑出來了,以爲這樣就是境界,或者是感應的某某境界。我們要 注意,這些都還在境界裡面,而真正體證法性的人是沒有任何境界的。這一 點很重要!在還沒有證之前,觀念先弄明白,有一天你真的體證到時才知道, 只能心靈體會,無法言說。不是站起來講:我昨天體證到什麼了,我看到什 麼了。體證到什麼,看到什麼,那都是心緣相,就是心靈的相,還在心相裡 面,並非真的法性寂滅。搞清楚了,以後才不會犯這種過錯,也不會在某個 境相裡面以爲自己是見法了或真正體會到什麼了。明白了才不會耽誤自己。

導師在寫論著時,每一個重點都沒有漏過,都提醒我們要注意。真正體 證勝義的自覺是法法空寂,不見有能證所證,也不見有可證可入。這幾句話 很重要:不入色聲等六塵一切境界相,才是真正體證到法性,也才是真正的 須陀洹,不入一切法才叫入流。我們千萬不要以爲入流是入了什麼實在的流。

須陀洹是聲聞乘的初果,斷除三結即一切見所斷惑,初得法眼淨而得法 身:經七番生死,以入涅槃。

初果斷三結,三結就是身見,戒禁取,疑。破除了觀念上的執著、迷惑、錯誤,在知見上先明白。戒禁取就是執取錯誤的戒律以爲是解脫之因,像外道的很多戒都是錯誤的。戒禁取及疑其實都是由我執引生的,破了我見身見,就不會執著戒禁取,內心對三寶也就不會再有疑惑了。

可見破疑很重要。斷除對三寶的疑惑是見法的條件之一。一個真正見法

的人,他不會再疑惑佛陀所說的法,不會再疑惑聖者們所證的果,他體證到了原來真的如此,以後不會再有疑惑。所以我們學法的人最重要的入門就是見法。學法不見法,還是凡夫一個,生死不能自主。你見法了,信心就建立了,你不再懷疑佛及聖者們所證所說的法,因爲你自己也體會到了。所以我強調:我們修行人必須要有一個入處。今天不見法,你還是個門外漢,還是凡夫一個,還是生死不斷。

很多人認爲修行很難,見法很難其實看到佛陀所開示的這些經文,證四 果的都很多了,何況是初果!《阿含經》裡面,有的外道和一般的凡夫,第 一次來見佛陀,在問法的當下就見法證初果得法眼淨。所以我們不要認爲見 法是不可能的、很難的事情。你所聽聞學習的如果是正知正見,只要在你的 生命中生活中,在事事物物的接觸中,都可以依法去觀察是不是如此。佛法 的平實偉大,就是在我們的生命和生活中可以體證的,那才真正的奧妙,真 正的受用。

如果所談的是虛無縹緲無法體證的,那麼任你如何求拜再怎麼學都沒有用。其實佛法是如實的,它就在我們的生命中生活中及我們的感受中,都能 夠證明得到,能夠觀察而體會。它的偉大就是在這裡,所以人人可得啊!

初果破的是見惑即觀念上的錯誤。我們由於從小就接受習性、教育、環境、民俗很多錯誤訊息的影響,造成知見的錯誤,也帶來身心行為的錯誤。今天爲什麼要教育?爲什麼要聽法?就在修正知見上的錯誤,觀念的釐清導正我們的知見叫正知正見。我們依著佛法的正知正見,在我們的身心活動中,六根接觸六塵的作用中,見聞覺知的功能中,在生命的感受中就能去觀察、體會、證明的。只要照這個方法去體會,每一個人都體會得到,所以證初果並不難。但是如果我們的知見沒有導正,方向錯了,觀念錯了,你怎麼修也修不出來。我們今天聽的法如果不是正見,看你怎麼修?

基督教只要你相信他,將來就可以往生到主的身邊,但是沒有誰可以證明!佛法不是讓你信就好,而是讓你真正地破除錯誤的觀念,怎麼樣去觀察是不是真的,還要證明,不是叫你迷信崇拜。每一次談到這個重點時,我都會一再一再地重複,因爲正知見太重要了!觀念一旦釐清,自然不會被蠱惑了,也不會被外道的迷信把你引走了,還沒有證明的事,你不要隨便相信!

證了須陀洹,雖然見了法流,知道法性,但是我們講的惑有兩種:一個叫見惑,一個叫思惑。這裡破的叫見惑,就是觀念上的錯誤。思惑的思就是行,我們的行爲身心長遠以來染著的習性很深,行爲帶來的迷惑就成慣性,要斷除慣性就叫斷思惑。觀念雖然導正了,還要導正行爲。行爲是慣性所致,我們過去無始劫以來,一直存在很多的慣性,我們要修正這個慣性,也要相當的努力。初果見法了,明白了空性,但是還有貪瞋的習性。所以接下來就是怎麼去斷盡貪和瞋的習性,這叫破思惑。破除思惑的時候就是證阿羅漢。

入聖流意味著一定可以解脫,只是時間的問題。你只要把剩下的貪瞋的習性斷了以後就證阿羅漢,就可以證入涅槃。從初果到四果時間的長短,最長的就是七次的人天往返,你一定可以證阿羅漢。如果我們今天證了初果,一樣的再精進,就在這一生也可以證二果、證三果、證四果,不是一定要七次人天往返。如果你停在這個地方,不再用功了,那你可能就人天要來回七次,才會證阿羅漢。所以,我們在座的說不定過去有證初果的,也許這一生再加功用行可以證二果、三果、四果阿羅漢。我們要有信心。

對法的明白,對三寶的不疑,我們就會有信心。如果先否定自己,那你還用修嗎?所以我覺得,佛法中的一些方便,有時候我們會被耽誤了。為了讓你信仰產生信心,說我們眾生靠自力是沒有辦法的,因爲無始以來的業力太深重了,只有等待佛菩薩的威德來救我們。只有靠佛菩薩的願力來度我們,這是觀念上的善巧方便,度那些沒有信心的眾生是可以的。但是如果把方便當爲究竟就不可以了。人若沒有自信,都要等人家來救,那怎麼解脫?

因此說法的人,對某一種根性,對某一種人,不得已需要方便說,那是無可厚非。但是把它當作究竟那就錯了,不但否定了你的信心,也耽誤你修行的信心,那你怎麼成就?真正的究竟義是法法平等,人人機會平等,大乘講一佛乘,人人都能成佛,人人都能夠成就,完全建立在信心上,而且建立在法性平等上。講到初果,我要叮嚀各位,大家對法要有信心!依此正見觀察自己,思惟、消化、再觀察,一定人人可以證的!這一點我敢肯定確實是如此。

佛又問:那麼,證得二果的斯陀含,他會自念我能得斯陀含果吧?須菩提也說不會的。因為,斯陀含的意義是一往來——簡稱一來。證得二果的聖

者,斷欲界修所斷惑六品,還有下三品,還須一往天上、一來人間受生,方 得究竟。

到了二果的斯陀含解決了一部分貪瞋,還剩下一點點,上面的六品惑是 斷了,下三品還沒有斷,所以他還要一次來往人天,再斷盡下三品,那就可 以證阿羅漢。

但在聖者的現覺中,沒有數量可說,沒有動相可說,那裡會想到此來彼 去?

這是站在空性法性上來講的。證二果不但見法性空寂,貪瞋的習性進一步已經轉化很多,還剩下一點點而已,更不會執著實有的所謂數量及來去的動相,不會執著時間的觀念以及有一個實在的我幾生幾世來來去去。在法性的體證中,這些都是不起的,那才是真正的證二果。我現在說法,在分別解釋初果如何,二果如何,三果如何,是在分別言說時才有這樣的觀念,真正在現證的當下是沒有的,這一點還是跟初果一樣。所以講初果,我們要破對初果的執著;講二果,也要破除對二果相上的執著,還是一樣隨說隨破。

聖者通達我法畢竟空,所以不但不會起實有自我的意念,就是自己的來 去活動,也是了不可得。

破我執的人不會再起我見,所以不會認為有一個我在來來去去。通達了 法的畢竟空,也不會認為有一個活動的來來去去的人。因為覓心了不可得, 何況覓來去者?

佛接著又問:證了三果的阿那含,或許會自以為能證阿那含果吧?阿那含,是不來的意思。斷五下分結,即欲界的修惑斷淨,不再來欲界受生,所以名為阿那会——不來。

我們講證初果是斷三下分結:身見、戒禁取和疑。再加上貪和瞋就是五下分結,證三果連貪瞋都伏斷不再起了,欲界的惑業都斷淨了,不再來欲界了,所以叫阿那含名爲不來。不來,是不來欲界受生的意思,不是已經證阿羅漢,只是斷五下分結,還有五上分結沒斷。他入滅後往生五不還天,還是在天界,在那邊才證阿羅漢的。

須菩提回答說:也不會的。因為,沒有真實的不來者,是我空;沒有真實的不來法,是法空。

這兩句話很重要。真正的體會空性,哪裡還有一個來來去去叫"我"的東西!空,是無實性,我空就是沒有我的實性。體會到這裡,哪裡有一個來來去去的法?我都不可得,法也不可得,所以也沒有真實的來來去去或是不來不去的法,這叫法空。

阿那含深入法性,不但不著來相,也不著不來相。

這句話值得大家深思。阿那含深入法性,體證到法性畢竟空,沒有一個 我來來去去,那麼有沒有實在的一個不來不去的?注意這個地方很重要!沒 有來來去去的,但是如果有一個不來不去的,那就是有,便不是空性了!所 以,法性空沒有來來去去的,也沒有一個不來不去的。很多人說:有爲法都 是生生滅滅的虛幻相,所以,我體會到有一個不生不滅的。那個不生不滅的 是什麼東西?還是有!所以阿那含不但不著來相,也不著不來相,二邊都不 著,是畢竟空。

一般以為來去是動的,沒有來去,那即是不來(不去)的靜止了。其實,不來(不去)即是住:如沒有來去的動相,那裡還有不來不去的靜止相!

導師闡揚空義時是非常徹底的畢竟空。有一些體系的法認為:如果什麼都空,不是斷滅了嗎?因為他怕斷滅,所以認為空是不了義,應該有一個不空的。如果沒有一個來去的,應該有一個不來不去的。要注意,佛法中就有這樣的觀念,這樣是不是真正體證到所謂的涅槃或法性寂滅?這些都是問題。

緣起法中,靜不能離動,離動的靜止不可得:動也不離於靜,離靜的動相也不可得。

注意體會這句話。你說動的時候,離開靜怎麼來形容動?離開動,你又如何體會到靜止?動靜是相依相緣而顯現的。這個一定要明白。沒有絕對的動,也沒有絕對的靜。緣起的奧妙,一定要很深刻地去體會、去瞭解,不然你都會落一邊。

我們講《中觀今論》時,導師寫到有、時、空、動,大家可以研究一下,

什麼叫有,什麼叫時間,什麼是空間,什麼是動態,你慢慢就會瞭解,這都 是從緣起法的相依相緣而顯現的。沒有絕對的,有絕對的就是不變的,就是 形而上的。

來與不來,無非是依緣假合,在通達性空離相的聖者,是不會自以為是 不來的。

譬如有一個人從東到西,西邊的人說他"來"了;東邊的人說他"去"了。那麼到底是"來"還是"去"?是來,也是去,離來沒有去,離去沒有來。所以這是緣起的現象,即沒有絕對的來,也沒有絕對的去。這叫緣起法的相生,事實上來去都無自性。所以,真正通達性空,離一切相的執著,就不會執著有一個實實在在的來和不來了。

佛又問:已證極果的阿羅漢,會自以為我得阿羅漢道嗎?須菩提答:不會這麼想。阿羅漢,有三義:一、應供,二、殺賊,三、無生。從阿那含而進斷五上分結,即上界的修所斷惑,得究竟解脫,名為阿羅漢。約他的恩德說:應受人天供養,為世間作大福田,名為應供。

三果的阿那含是斷了五下分結,到阿羅漢連五上分結也斷了。一個真正 大解脫的聖者阿羅漢,他可以接受人天的供養,因爲他是人天的一個大福田。 我們供養這些聖者,是給眾生種福報,所以他才有資格叫"應供",這是從 恩德上來講。

約他的斷德說:殺盡一切煩惱賊,名為殺賊。約他的智德說:徹證無生 寂滅性,名為無生(得無生智)。

一切貪瞋癡煩惱都止息了叫斷德,所以也名爲殺賊。這個賊就是貪瞋癡 煩惱。貪瞋癡煩惱都淨盡了,就是殺賊,這是從斷德而言。從智慧的成就來 講,體證無生,無生的智慧是最高的,所以叫智德。

凡夫為惑業所拘縛,流轉於生死中。初二三果的聖者,還不免隨惑潤業, 而說他還有幾番生死。到阿羅漢,這才惑業乾枯,入於無生而不再感受生死, 完成究竟的解脫。

眾生都在惑業中造業,所以生死不斷。證了初果、二果、三果的這些聖

者,雖然他們體證法性,但是還有一點點的業沒有完全斷淨。所以才有幾番 生死。直到阿羅漢時,他的一切業都乾枯了,體證的就是無生,不再感受生 死,這才是真正的解脫!

有一些觀念必須釐清,我們內在的業如何清淨?很多人認爲我們無始以來的業力像須彌山一樣無盡無量,要斷盡這些業力使自己清淨,幾乎是不可能的。無始以來的生死輪迴太久了。佛法中常常形容,我們過去生死留下來的骨頭,如果堆積起來,會像須彌山那麼高,形容我們的業力非常多,幾乎無法斷盡。甚至有人畫一個圓圈代表阿賴耶識,裡面有無量無數的點點,好比我們的業,只要有一點業力跑出來,這一生就受苦無盡了。這一生受得要死要活,就還是那個業。還有無量無數的業怎麼還得盡!這樣解說會讓大家失去信心,這是不懂得緣起的道理。

殊不知十二因緣是環環相扣的:無明緣行,行緣識,識緣名色,名色緣 六入,六入緣觸,觸緣受,受緣愛,愛緣取,取緣有,有緣生,生緣老死。 這十二因緣像環狀一樣,環環相扣連在一起,不停地向前輪轉,幾乎是無止 盡的。但是不要忘記,只要中間任何一環斷了,它就不會相續!如果不懂得 緣起與還滅的道理,我們就會落在定命論、宿命論裡面,以爲我們的業力深 重,永遠不可能自覺解脫,那就不懂緣起,就是無明!只要無明破了,就不 會緣行;行破了,也不會緣識。任何一環斷了,它後面就不會相續。

因此,我一直強調緣起理論的重要性。先要明白生死流轉的條件,才能 找到它的因。破無明是一個關鍵,破愛、取、有也是一個關鍵。無明破了, 是先破見惑;愛、取、有破了就是破思惑,這是兩個重點!任何一環斷了, 它後面就不會相續。阿羅漢可以自證說: "此生已盡,梵行已立,所作已作, 不受後有"。他憑什麼說自己不受後有?他很清楚知道自己無明破了,不再 疑惑;他的愛取也斷了,不會對人間任何事情產生留戀和執著了。所以他肯 定地說不再受後有了。

如果我們也能瞭解,知見上能修正,在生命的體證中,也瞭解一切相的 如幻性,不再貪染執著,不再被一切法所束縛,真的能超然於萬物,你也可 以自證。十二因緣沒有辦法相續了。可惜知見的錯誤帶來身心行為的錯誤, 才會貪愛、取著、造業,明白了緣起法,無明破了,愛染也斷了,你自己很 清楚的。

不懂根本的緣起法,你會被一般傳統的宿命論所迷惑,你會失去信心。 周利槃陀伽還沒有證阿羅漢以前,連一個偈子的前後都沒辦法記得,他爲什麼能證阿羅漢?鴦掘摩羅證阿羅漢以前,他還想殺佛陀來湊一百人,他殺了九十九個人,業重不重?他爲什麼能證阿羅漢?這給我們一個很大的啓示,也給我們很大的信心。緣起的法則一定要明白,爲什麼會生死相續,環環相扣不停地流轉?只要讓其中一個環節斷了,它就不會相續,不受後有了。

導師講得很清楚,只有煩惱的滋潤才能使業變現行,沒有煩惱,業也不會產生作用。無論是樹種、菜種還是花種,種子就像留下來的業,會成爲現行必須要條件,但是需要水土和陽光等種種的條件,種子才會發芽。如果沒有這些助緣,種子不能發芽,業也不會變現行。如果把種子拿到火上去烤一烤,它也不會發芽。同理,我們的般若智慧像火,會把業力的種子烤焦,它就不會生出來。所以煩惱能滋潤業力,而使它變現行。如果斷了貪愛,煩惱也止息了,業就會乾枯而不起作用了。

如果我們認為萬法是實在的,得失心就很重,一切煩惱就是由於得失心 而起的。造業也是因我們有得失心,得失心從實有感來的。知道一切法是因 緣所生,如幻非實,無實性,刹那刹那生滅不住,只是假相幻相,你真的明 白了,還會執著它是實在的嗎?還有得失心嗎?別人一句話就讓你苦不堪 言,氣得要死要活,當你知道實相的時候,那不過是一個聲音,你還會受它 影響而隨波逐流嗎?貪瞋是由於我們的無明才起惑造業起作用的。

知見建立正確了,就不再愚癡受騙了,不會以爲萬法是實在的。如果能 把握這個重點,煩惱一止息,業力沒有滋潤不會造作,就能解脫。所以一個 真正見法的人,煩惱會止息,貪瞋癡自然會淡下來。譬如一棵樹最主要是根 吸收水分營養,如果把樹的枝葉砍掉,它還會再生。見法破了見惑的人,就 像把樹的根砍斷一樣,雖然樹的本身還有水分和營養,它看起來還綠綠的, 還在生長,但是因爲根斷了,經過一段時間自然會枯萎。

但是這必定需要一段時間,就像我們證了初果的人,貪瞋習性還在,就 像那棵斷根的樹水分還在,營養還在,它有一段時間還會成長,但是最多七 次人天往返,他就會證阿羅漢。因爲根斷了水分不再增加,營養不再吸收, 它裡面的能量消耗完了就枯乾了。所以,見法的重要也在這裡!砍斷無明, 砍斷吸收營養的習性的根,慢慢的自然就會枯萎。就像我們的煩惱會枯萎, 業力不再發作一樣。如果明白了,我們怎麼會沒有信心?

我們學緣起法,樹立正確的知見的重要性就在這裡!佛陀是悟緣起而成 佛的,離開緣起就沒有法了。每一次談到緣起,我一再一再地重複,就是要 讓大家知道因果相生的道理及還滅的道理,把這個條件終止了,它就不會相 續了。所以人人都有機會!現在下定決心見法,我們的習性也會慢慢淡,煩 惱止了,業力就沒有辦法滋潤,種子就不會發芽了,生死是可以解脫的。就 看你的信念和如何精進!

今天我們有因緣才聽到這些法,知道導師的智慧如海,我們要從他的論著中多去研究探討。你們今天聽我講的還是有限的。我只是提醒大家點出一些重點,但是你們一定要深入法海裡去探討,多從導師的論著中去學,真正學習導師的智慧。也許我們有緣可以繼續研究,也許種種因緣變化。但是不要忘記,你們有任何的需要,任何的疑問,從導師的論著中都可以得到你們需要的答案,幾乎無所不包的。我希望大家要珍惜。導師的論著真的是寶,大家要挖掘。

這樣的聖者,於五衆的相續和合中,不見一毫的自性法可得,而可以依 之稱為阿羅漢的。

五眾就是五蘊,從五蘊和合的身心來講,你怎麼樣去觀察它,都沒有點點滴滴的自性可以得到。阿羅漢正是由於從五蘊身心的相續和合中,體證到沒有一絲一毫的自性法可得,沒有實在的自性,五蘊只是假合。因此對一切法都不再執著,不再被顚倒束縛了,斷了五上分結眞正解脫了,依這樣的體證而稱爲阿羅漢。當然,如前所說,阿羅漢也只是假名施設,一個解脫者的稱呼名爲阿羅漢而已,不是有一個實在的阿羅漢的自性可得!

徹悟一切法的生滅不可得,菩薩名為得無生法忍,聲聞即證無生阿羅漢。

從果位而言,八地菩薩的無生法忍和四果的無生阿羅漢是一樣的,都是 徹悟一切法的生滅不可得——無生。"生",好像現象是生出來了,但是由 於它是緣起如幻非實的,不是永恆的,所以生非實生,那麼滅也非實滅。只是一個現象的緣生和緣滅而已,沒有實在自性的生,也沒有實在自性的滅。這樣體悟就是空性,就是無生,體證到這樣的無生,確證認可了,叫"無生法忍"。八地菩薩體證到的就是無生,無生就是涅槃;阿羅漢體證的是無生,同樣也是證涅槃。

牛滅都不可得,更有什麽無牛可取可得!

生滅都不可得,有一個實在的無生嗎?無生是假名施設,是形容,而不是有一個真正的無生。一貫道要回到無生老母那裡去,因爲一貫道認爲有一個無生老母。其實他們都是誤解了佛法,把佛法的無生涅槃當作實有的一個境界,然後要到那裡去。

如見無生,早就是生了!

如果認爲有一個實有的無生可得,那他早就生了。是在實有裡執取,哪 裡還懂得無生?所以,真正的生滅不可得名爲無生,千萬不要把無生當爲實 在的一個什麼。

所以,如自以為我是阿羅漢,即有我為能證,無生法為所證,我法、能 所的二見不除,就是執著我等四相的生死人,那裡還是真阿羅漢!不過增上 慢人而已!

這一段講得太貼切了。真正的證阿羅漢體證的是無我,所以能所俱寂。不可能說我已經證了,我有一個能證,我證到的是無生。那個無生就是所證,這樣我法、能所都還存在叫二見。我見就是執著有一個實在的能證的(能邊);法見就是執著無生法忍是我所證的(所邊),這樣我法二執都沒有破。二見不除,等於還執著在我、人、眾生、壽者四相,就是我見。這樣與世俗生死流轉的凡夫一樣。真正的阿羅漢是我法二執都破了,一點都不執著了才是阿羅漢。一定要明白沒有實在的能證和所證!如果自以爲是阿羅漢,有能證所證,自己真正有所境界,不過是增上慢而不是真正的聖者。

我們只要對這個法有一點瞭解,即使還沒有證入,觀念上知見上先建立 起來,再回過頭來看看我們人間,我們就不會迷惑了。我們現在看到社會上 危言惑眾的,都是在鼓吹他們有神功、特殊功能,能加持你,來這邊你能得 什麼好處。請問:那是什麼東西?都沒有離能所,都很執著有境界,自以爲 了不起。你們如果明白這些根本的道理,你們還會迷信迷惑去附和那些信仰 嗎?所以知見很重要!

須菩提是阿羅漢,所以論到這裡,即依自己的體驗說:世尊不是說我在諸大弟子之中,所得的無諍三昧最為第一嗎?不也說我是第一離欲(諸煩惱)的大阿羅漢嗎?世尊這樣的稱歎,可是我從沒有這樣想:我是離欲的大阿羅漢,我能得無諍三昧。假使我這樣隨相計著,那就在我見、法見、非法見的生死界中,佛也就不會說我是一個好樂修習阿蘭那行的人了。

須菩提對法的瞭解是非常深刻的。

反之,因為不執著實有無諍三昧可得可修,世尊才稱歎我行阿蘭那行呢! 梵語阿蘭那,即無諍。三昧,即繫心一境的正定。無諍三昧,從表現於外的 行相說,即不與他諍執,處處隨順衆生。覺得人世間已夠苦了,我怎麼再與 他諍論,加深他的苦迫呢?如從無諍三昧的證境說,由於通達法法無自性, 一切但是相依相緣的假名而來。無我,才能大悲;離去空三昧,還有什麼無 諍行呢!

須菩提證的無諍三昧其實就是空性。眾生沒有實性,一切法也沒有實性。 眾生愚癡還沒有解脫,已經很苦了,你怎忍心跟他諍!原因是他體證到空性, 體證到無我,由於無我才能引生悲心,真正的悲心是從無我產生的。明白眾 生苦也很無知,不會跟他一樣,無知地去諍論而讓眾生產生困擾。所以能隨 順眾生,藉因緣用善巧來度化。所以無諍是從無我的體會從悲心而生起的。 已經通達一切法無自性,眾生也是無自性,法也是無自性,自己也是無自性, 有什麼好諍?這一切不過是假名施設,相依相緣的緣起法。

如果不能體會緣起,就不能體會無我。沒有體會無我,就沒有真正的悲心,那麼一切都不能成就。所以導師說:離去空三昧還有什麼無諍行呢?從緣起知道一切法空,體證到空才是真正的三昧,依止於這個空而不顚倒執著,這叫空三昧。如果沒有證到無我的空三昧,哪裡還能無諍?最主要還是空性的體證,體證空性要從哪裡來?從緣起無自性體會而來。這樣我們就知道,緣起、空、無自性和無我是一貫的。

這一章,四番問答,須菩提多隨順空義說。

無論回答什麼問題,只要把握住緣起空性這個重點,任何回答都不離空性,你就不會有問題。

如隨順世俗,那麼,我得須陀洹……我是阿蘭那行,都是可以分別言說的。不過,決不會執取實我與實法而作此念的。

在現象上要隨順世俗來解釋,大家才能明白;在體證空性上就不能隨順世俗,我們要從空性——無我的體證上才能明白。我們有時候對法爲什麼會諍論?因爲一個是站在世俗的角度,一個是站在第一義的角度。但是透過世俗的解釋,要證入法的第一義空性,要懂得善巧,才不會產生矛盾。譬如說一個阿羅漢站在路邊,你不知道他是阿羅漢,如果你用世俗的眼光來看他,好像乞丐一樣,你會看不起他。但是一個聖者在空性,在法的第一義來看他就不同了。

我們學法的人也是一樣,要體證深層的第一義。如果只是用世俗的觀念來看一個解脫者,你是看不懂的,甚至會毀謗他,你的業就造大了!沒有體證空性的人不懂得聖者的慈悲,聖者對眾生的種種行爲都是隨順世間的。但是,如果用世俗的眼光來看他,聖人還有習性,看他跟我們一樣要喝咖啡。我們不瞭解聖者的真正內涵,如果你隨便去批評,真的就會造業無邊。所以我們不要用世俗的眼光來看一個真正修行的人。

庚三 舉菩薩為證

辛一 正說

壬一 得無牛忍

【佛告須菩提:『於意云何?如來昔在然燈佛所,於法有所得不』?『不也,世尊!如來在然燈佛所,於法實無所得』】。

《般若經》要闡揚的是空義,是一切法的無自性,我們能證果就是由於 無所得。所以,舉聲聞的四果爲證,接下來舉菩薩爲證。無論是聲聞還是菩 薩體會的都是無所得的性空。明白四果其實都無所得,佛接著問須菩提:如 來過去在然燈佛所,有沒有得到什麼法呢?釋迦牟尼佛的前世在然燈佛時 代,還是菩薩,爲什麼會被然燈佛授記將來成佛?不是他得到什麼大法,而 是釋迦牟尼佛做菩薩時,然燈佛就了知他已體證到無所得,才爲他授記。

前依聲聞的證境說,此下約得道的菩薩說。佛告須菩提說:我——如來從前在修菩薩行時,在然燈佛的法會中,有沒有實在的法可得?須菩提當然回答沒有的。據說:釋迦在過去修菩薩行時——第二阿僧祇劫滿,曾在雪山修學。學畢,出山。求得五百金錢,想去報答老師。當時,見城中整飾市容,潔淨街道,問起路人,才知是預備歡迎然燈佛的。他想:佛是一切智者,難逢難遇!不能錯失這見佛的機會。於是,把所有的錢,買得五朶金色蓮華,至誠而歡喜的去見佛。見佛及弟子的威儀庠序,動靜安和,從心靈深處生起虔誠的敬信:以所得的五朶華,散向然燈佛。進城的必經道上,有一窪汙水,他就伏在地上,散開自己的頭髮,掩蓋污泥,讓佛踏過。佛知他的信證法性,得無生忍,所以就替他授記:未來世中當得作佛,名釋迦牟尼。或者以為釋迦——因地——當時在然燈佛處,得了什麼大法,像「別傳」,「秘授」之類,所以舉此問須菩提。

《金剛經》這一段的提示很重要。有一些宗教說釋迦牟尼佛以前還是菩薩時,然燈佛傳他秘法,好像他得了什麼秘法一樣。其實因為他已經沒有我執了。他看到然燈佛要經過的路上有一個坑窪,裡面都是污水污泥。他看到以後很虔誠的把頭髮披在那污泥的上面,讓佛踏過去,這是沒有我執我見的人才能做得到的。佛陀這樣的行為,在然燈佛看來就瞭解到他已經體證無生法忍,沒有我執我見了,是因為這樣才為他授記的。

悟無生法忍就到八地菩薩的境界了,未來當然一定能成佛,所以然燈佛才爲他授記,並非得了什麼秘法秘傳。無論是聲聞的四果還是菩薩的無生忍,真正體會的都是法的空性,是無所得而不是秘法大法或是有所得的那種心。我們學法、學佛也是一樣,明白了一切法的空性,才能去掉對一切法實有感的執取,貪愛、瞋恨、愚癡才會慢慢消盡。只要有所得就有實有感,還在自性見裡面,那個我執就破不了,對一切法的染著貪欲也去不了。一個人只要有所得的心,我執自性見絕對破不了。這就是重點。

阿羅漢徹底斷了五下分結和五上分結,真正體證畢竟空的無所得。八地菩薩的無生忍也是一樣。《金剛經》這兩段在舉證,證明真正能證到阿羅漢或

無生忍的菩薩,體證的都是法空性,是無所得。我們今天學法,如果不明白這一點,都在執取我要得什麼證什麼,我比別人體會得多,比別人境界高。 這種有所得的心都是在自性見裡,在我執我慢裡面,怎麼可能解脫呢?

須菩提深見法性,所以說實無所得。得無生忍,但是隨世俗說:而實生滅不可得,不生不滅等也不可得,所謂『般若將入畢竟空,絕諸戲論』。如以為有法可傳可得,那便落於魔道,而不是證於聖性了。

佛陀以兩個角度即二諦說法,一是世俗諦,二是第一義諦。用世俗的名言來表達,這是世俗諦;而真正法性的內容是第一義諦。世俗的現象千差萬別,有生滅,有種種的輪迴來去,這是現象的世俗諦;法性的不生不滅就是第一義諦。爲了讓大家明白,我們說菩薩得無生忍,這個"得",是世俗的名言即世俗諦。而從第一義諦來說,真正"得"的就是無所得。佛以二諦說法是爲了讓大家明白,不得不用世俗的共同名言來表示,說初果、二果、三果、四果,說初地到八地到十地,這是從世俗分別的角度名言假說。讓你知道,他爲什麼能證果,爲什麼能成爲幾地菩薩。而第一義諦論證到事實上真正的果,真正的菩薩幾地,所體證的法性空寂部分都是實無所得。

從世俗諦來說,萬法是生生滅滅的;但從第一義諦來說,在生生滅滅的當下,知道它的無常無我非實無自性,體證的就是第一義諦的法性寂滅。所以,修行也就是從現象的生生滅滅去體會它不生不滅的法性寂滅,這是真正重要的下手處!

壬二 嚴淨佛土

【『須菩提!於意云何?菩薩莊嚴佛土不』?『不也,世尊!何以故?莊嚴佛土者,則非莊嚴,是名莊嚴』。『是故須菩提!諸菩薩摩訶薩,應如是生清淨心,不應住色生心,不應住聲、香、味、觸、法生心,應無所住而生其心』】!

前一段展現的是體證般若,開了般若的智慧,就斷絕了一切相對的戲論 及實有感的執著,這叫般若將入畢竟空,絕諸戲論。體證空性的目的——入 畢竟空;菩薩悟到畢竟空後,還要從空性的體證中出來,回到萬法及人間來 莊嚴佛土,成熟一切的眾生,這叫方便將出畢竟空,嚴土熟生。 菩薩眞正有佛土可以莊嚴嗎?不只果地上所證的是無所得,佛土的莊嚴是不是實有的?這就要進一步去體證了。《金剛經》的應無所住而生其心就在談這個。無所住就是無所取著,六根非實,所觸的色聲香味觸法六塵非實,六根觸六塵產生的心識也非實,一切皆不可住(取著)。但是我們不明白眞相,看這個世界外境的色、聲、香、味、觸、法都是這麼實在,所以都會執著。這裡告訴我們不應該執著在六塵上,應無所住。其實眞正證悟的人,要住也住不得,因爲本來就無住。一切都在刹那刹那不停地變化,即使一刹那都無法住著。

得無生法忍的菩薩事業,有二:一、莊嚴佛土,二、成就衆生。

我們修行從初地到七地(或八地)叫般若道,八地以後叫方便道。嚴土熟生就是方便,從畢竟空出來,回到人間來莊嚴佛淨土,利益、成就一切眾生,這就是菩薩的事業。所以嚴土熟生就是莊嚴佛土、成熟眾生這兩件大事業。

有情的根性不一,有僅能得人天功德的,菩薩即以人天的世間福利去成就他。有能得二乘果的,即以出世解脫去成就他。能發菩提心而成佛的,即以大乘的自利利他去成就他。

菩薩能觀察一切眾生的根性。我們只要在修行這條路上經過一段時間,都會發現這個問題:眾生的根性不一樣,有的人因緣還沒有成熟,他重視的是人天果報,可以行布施做很多人間的福利事業,他的因緣只是到這個地方。你叫他修到阿羅漢或修到八地菩薩,他沒有興趣,也聽不進去。他這一生會做一個善人,守五戒行十善、布施救濟,這種人有人天的功德,他下一輩子會得人天的福報。如果我們觀察這個人的根性,確實無法修二乘或菩薩的修行,知道他的根性在這裡,也沒關係,我們就用人天功德福報的這一部分來度化成熟他。

另一種人他有更深的體會,覺得人天福報不夠究竟,人天再好的福報有 一天還是會終結失去。未來也許到天上去享福報,但是福報也會盡,因爲它 是有量的,福報盡了以後一樣要輪迴。再說,做人時不可能是完美的,不會 只有善沒有惡,如果善惡都有,當福報善業都享盡了,剩下的就是惡業!所 以,天人五衰相現時很恐怖,一切福報都享盡了,剩下的是惡報要墮落。由 這一點就會知道人天的福報不究竟,他就不會執著人天福報,知道只有福是 不行的,要福慧雙修,進一步就會去破除我執我見而得解脫。

發心也有根性的問題。有一種人的因緣對於聲聞的解脫道很有興趣,少 業少煩惱,能修梵行很清淨,也能破我執而得解脫,這叫二乘的聲聞乘,目 的是解脫道的阿羅漢證涅槃;另外一種人有大乘的根性,他不忍看到眾生苦: 我既然能成就菩薩的事業,便不忍心只有我自己得好處,自己受用解脫了, 不忍眾生的苦。這種願力就不一樣,除了自利之外,願意再來人間利益一切 的眾生,甚至發大願眾生度不盡,誓不成佛!但是,這種大乘根性要有本錢, 你至少要體證無生法忍,已知道人間如幻、生死如幻而不畏懼,肯定體證空 性了,甚至知道涅槃也如幻而不住涅槃,可以意生身來人間度化眾生,這是 大乘菩薩的根性!

我在網上看到修南傳的與修大乘佛法的都會諍論,有的對聲聞道很有信心,對菩薩道沒有興趣。學大乘的人心量更大,他認爲解脫道很好,但是菩薩道更好!諍論之中各有各的見地。諍的原因是各人看法不同,有人認同聲聞乘的修法,有人認同大乘的修法,這也是根性的問題。學菩薩的人就要瞭解眾生根性確實不同。你逼他也沒有用,瞭解他的根性,就順著他的根性去度化成就他。

世間是不平等的,醜惡的,苦痛的,如何化濁惡的世界為清淨,轉苦痛的人生為解脫,這是菩薩的唯一事業。

學法能體證到法性空寂的人,對於眾生的苦痛也有信心可以幫助他,希望把所有的人都能度化到清淨自在的一個位置。

獨惡世界的淨化,即莊嚴佛土,這以願力為本。菩薩立大願,集合同行 同願的道伴,實踐六度、四攝的善行去莊嚴他。

我們知道眾生無量無邊,要度盡談何容易。但是,菩薩有大願,明知度 不盡仍願意盡力,只要有眾生在,他就願意來。如果沒有這樣的大願,那是 無法支持的。我們都知道佛有三不能:第一、眾生度不盡;第二、無緣不能 度;第三、定業不能轉。連佛都有三不能,爲什麼菩薩說要度盡眾生方竟? 就是菩薩的願力!要行菩薩事業,如果沒有發大願和體證空性,那就無法行菩薩事業。

因此,這裡就講,真正菩薩大願不是一己可以成就的,要集合同行同願 的道伴去實踐六度與四攝。所以我常講:今天和大家結緣的目的,除了能把 法貢獻給大家參考學習以外,更要集合共願共行的菩薩,一起來做菩薩事業, 不是一個人的力量可以改變全世界的。

有以為一人成佛,世界即成清淨,這多少有點誤解的。

一個人成佛了,世界就可能清淨嗎?不可能!佛陀不是在人間成佛嗎? 佛陀成佛時,我們這個世界都清淨、眾生都完全度化了嗎?不可能!度的還 是少數人。所以,真正的菩薩事業光靠一個人的力量是不夠的,大家一起來, 是一個團隊式的,共願共行的菩薩愈多,人間愈能慢慢淨化。如果說一個弘 法者能影響一千個人,這一千個人再影響一萬個人,一萬個人再影響十萬個 人,慢慢的就擴大了。大家都有同樣的願力,願意來淨化人間,願意度化眾 生將來都成佛做菩薩。

因此,我一直呼籲大家,我們發心要共願共行,在人間就要尋找知音,不是說我們自己有多了不起。要大家能有共願一起來推動菩薩事業,來淨化人間利益一切眾生,能受用得法解脫。如果大家能一起來,這個力量才會大,少數人的力量是有限的。所以,我很希望大家瞭解法後能參與我們的菩薩事業,大家一起來推動來做,這樣就有機會了!

菩薩在因中教化衆生,以佛法攝集同行同願者,同行菩薩行。結果,佛 與所化衆生——主伴的功德,相攝相資,完成國土的圓滿莊嚴。

今天能夠集合大家共願共行,就是以佛法來利益大家並和大家結緣,完 全以佛法爲主。弘法的人與學法的人相攝相資結合起來,影響愈大,參與的 人愈多,才愈能成就這個國土的圓滿莊嚴。

同行同願的菩薩,同住於莊嚴的國土中。同中有不同,唯佛能究竟清淨、 圓滿、自在。

雖然我們都在莊嚴國土,但是畢竟個人體會與修行的程度不同,菩薩還

分十地,表示個人的體證還有差別。真正圓滿的只有佛陀,他是究竟的清淨 圓滿的!

沒有衆會莊嚴的佛土,不過是思辨的戲論!

如果大家沒有真正行菩薩道來莊嚴佛土,而只是單講理論,那就是思辨的戲論。所以我們不能只談理想化的境界,而實際就在莊嚴佛土中,讓這些菩薩事業能展現出來。雖然我們的生命如幻,一切法如幻,是因緣和合的,但是如果你不去行,不去做,只有空的理想,也不能完成什麼。就是因爲法法如幻,我們才有成就的機會。因爲無自性,我們才能解脫自在。所以不能因理而廢事,事理一定要合一,我們的福慧才會圓滿。

如來以莊嚴國土問須菩提:菩薩發心莊嚴佛土,究竟有佛土可莊嚴,有佛土的莊嚴嗎?須菩提本般若性空的正見,回答說:沒有真實的國土可莊嚴,也沒有真實的能莊嚴法。因為,佛土與佛土莊嚴,如幻如化,勝義諦中是非莊嚴的,不過隨順世俗,稱之為莊嚴而已。

前面講的是世俗諦,以下要講的就是第一義諦。我們說行菩薩道,莊嚴佛土,利益一切眾生,這是從世俗諦的事相上來講。若從第一義諦的法性上來講,有沒有真實的佛土可莊嚴?須菩提知道佛陀開示的是般若的性空,當然就站在般若性空的正見立場來回答:沒有真實的佛土可莊嚴,也沒有真正能莊嚴的法。因爲佛土與佛土莊嚴,一樣是性空如幻如化。所以,從勝義諦的第一義諦來講,沒有實在的莊嚴佛土,叫"非莊嚴"。之所以叫莊嚴只是隨順世俗稱之爲假名的莊嚴而已。

世俗諦說莊嚴佛土度化眾生,第一義諦實無佛土可莊嚴,也沒有眾生可度,也在談空性。明白了就不會障礙了,空,就是在講第一義諦;有,就是在講世俗諦,這樣空、有就沒障礙了。有的當下就是空,空就在顯一切法當下的現象和內涵,這樣就是空有不二,不會偏於一邊。

《般若經》說無莊嚴為莊嚴:《華嚴經》說普莊嚴,都是由於性空慧的徹悟法性,淨願善行所成。國土——世界是緣起假名,所以能廣大莊嚴。沒有自性的世界,即沒有不變性,如遇穢惡的因緣,即成穢惡的世界:如造集清淨的因緣,即自然會有清淨的世界出現。

從現象來講,一切的國土都是緣起假名的。所以,我們能夠廣大去莊嚴它。緣起是眾多條件聚合的顯現。如果緣起的一切因緣都是惡的污穢的,顯現出來的就是污穢的世界;反之如果條件是善的美好的,顯現出來的就是非常莊嚴的世界。這就證明世界沒有定性,隨著因緣的變化而變化。只要條件轉化,五濁惡世也能變成莊嚴的佛土!所以,大家都來學法,自我改造清淨,也能度化一切眾生,大家一起來,這個世界的條件不就轉變了嗎?由緣起故才能轉化。我們眾生過去由於無知無明,造業無邊而輪迴。今天聽到法了,集合眾多的善因緣,我們同樣可以能成爲菩薩,因爲性空是隨緣轉化的,不是定性的,它沒有不變性永恆性,所以才能轉化。如果造集清淨的因緣,自然會有清淨的世界出現。

假使, 穢惡世界是實有定性而不可改易的, 那就是塗抹一些清淨的上去, 也不會清淨, 反而更醜惡了!

如果穢惡世界是實有定性的,那就不可改變了。我們說這個世界是五濁 惡世,它不會永遠這樣濁惡不變,因爲這個世界也是緣起的。如果我們想生 活在極樂的世界,只有真正轉變條件,大家都學佛,身心都淨化了,這個世 界不就淨化了嗎?如果我們的內在是污穢的,無論到哪裡去,看到的都是污 穢的世界,它絕不會變成清淨的。如果不懂得淨化,沒有見法,沒有自我的 超越轉化,你內心還是執著的污穢的,那就根本不可能生到一個清淨的世界 去!要到一個清淨的世界,應該把內在污穢的條件轉化掉。

所以,世界無定,穢惡與清淨,全依衆生知見行為的邪正善惡而轉。必須知道如此,才會發心轉穢惡的國土為清淨。必須善悟國土莊嚴的非莊嚴,才能隨行願而集成國土的莊嚴。

講緣起,講無自性,就表示一切法沒有定性,它隨著條件在轉變。所以當我們一念的心能體悟到法,不再執著,知見轉變了,行爲自然轉變,因而影響我們的親朋好友,周圍環境也跟著在轉變。如果我們學法不探求法義,沒有從身心與法相應去自我改造,內心還是污穢執著的,與無明相應,你只是一心一意追求極樂世界,可能嗎?這個問題我們要深思。所以,爲什麼說"心清淨則國土淨"?我們的心如果不轉變不淨化,再美再清淨的世界,你去了還是看不到清淨的。重要的是把自己內在的心靈轉化,真正的清淨了,

你看外境自然清淨。清淨的心不會看到污穢,是污穢的心才會看到污穢的!

佛陀看人間都是清淨的,我們看佛陀可能還看不到他的清淨,因爲我們內在沒有清淨,所看到的都是人家的缺點。所以,一定要先淨化自己的身心,自己的身心不淨化就不能莊嚴佛土。我們要轉穢土爲淨土,一定要把眾生的邪知邪見及行爲轉化過來,惟有正知正見才能轉化。

衆生的三毒熏心,迷執此穢惡苦迫的世間,以為是安樂、清淨。

三毒就是貪瞋癡。從某個角度來看,人間不管是科學的發達,物質的進步,或是做生意做企業,賺了很多的錢,固然可以把家裡裝飾得很好,日子過得很好,吃得穿得都很好,以爲是安樂清淨。但從某個角度來看,那也不是究竟的,只是表面而已。即使有現前的樂也是短暫的,不是究竟的。當我們這一期報盡時,你的業不盡,來世不知道到哪裡去,如果我們的輪迴不盡,你知道你未來際是怎麼樣?所以,我們眾生都是以苦爲樂而不是真正的樂。

佛以呵責的法門,說國土無常、苦迫、不淨。佛又以誘導的法門,令衆生不以此現實的世間為樂淨,而從無我大悲的利他行願中,創建嚴淨的世間。但衆生的迷執,是深固的。聽說莊嚴淨土,又在取著莊嚴,為尊貴的七寶,如意的衣食,美妙的香華音樂,不老不死的永生所迷惑了。

我們迷戀這個人間爲快樂清淨的,本來就顚倒了。所以,佛陀先要讓我們明白這個人間不是真的清淨快樂,而是很苦的,這樣我們才想要超越要解脫。所以他用另一個方式,說有一個地方,佛土是非常莊嚴清淨的,裡面有七寶,衣食都無慮,你想吃什麼,東西就現出來;你想穿什麼,衣服馬上出現;甚至上大號時,地會自然裂開,上好了,它又蓋起來,看不到污穢。遍地都是香花音樂,連鳥都在說法,這個世界夠棒吧!

佛陀目的是要我們知道五濁人間不可取,才知道該怎樣去淨化,才能達到那樣的真正自在。但是眾生聽到後又染著:到那個地方去多好!這邊就厭離不要了,一心一意要到那個國土去。所以,導師就點出眾生的迷執是既深堅固的,這邊執取稍微歇一下,又執取美好的。什麼叫不老不死的永生?壽命無量。眾生害怕死,到一個不死的地方有多好,所以聽到極樂又染著了,眾生就是這樣深固地迷執。

所以,佛告須菩提:如上所說的莊嚴,凡是修大乘行的菩薩,都應生清淨心,離去取相貪著穢惡根源,不要為淨土的莊嚴相——美麗的色相,宛轉的音聲,芬馥的香氣,可口的滋味,適意的樂觸,滿意的想像等而迷惑!

佛叫我們不要執著於色、聲、香、味、觸、法六塵相,外在的這些相都 是虛幻的,包括嚴淨的佛土還是相,一樣不能執著。所以,一個真正的解脫 者,絕對不會在六塵上面生心、愛染、執著!如果放棄了人間的六塵,還要 取著另外一個佛土上的美妙的六塵,那還是著相。

要知色、聲、香、味、觸、法,都如幻如化,沒有真實的自性可得。

今天要學般若的空義、般若的智慧,任何法都不能執著。因爲一切法都 是緣起虛幻的,沒有永恆性不變性,這是最根本的!不但人間的現象是虛幻 的,佛土的莊嚴還是虛幻的,要徹底破除自性見!

如取執色等有相可得,這即是三毒的根源,

貪瞋癡叫三毒,我們之所以貪、瞋、癡造業無邊,原因在於執取六塵以 爲是實在的,這個實在感就是自性見。這是我執貪瞋癡的根源。

從此起貪、起瞋、起癡,即會幻起種種的苦痛和罪惡。

我們造了很多惡業,會產生很多痛苦,這是果相,它的原因條件是貪瞋癡。罪惡和痛苦不是本來就有的,是因貪瞋癡而起的,所以叫幻起。而產生貪瞋癡的原因條件是不明白緣起性空,也就是無明無知。如果明白真正的空性,破除了實有感,貪瞋癡煩惱便當下止息。也即無明有,則貪瞋癡煩惱有;無明無,則貪瞋癡煩惱無。如果貪瞋癡是真實的,你能止息嗎?還是緣起如幻而已。這個地方很重要!貪瞋癡是實在的,你去不掉;如果業力是實在的,你也斷不了。貪瞋癡煩惱和業力還是緣起如幻的!所以,佛法的重點就是要徹底明白空性!不把握這個,你怎麼解脫?明白了如幻的緣起,回過頭來在人間,在身心的當下去觀察,是不是每一法都如幻不實?真正明白即當下解脫!

所以,應不住(著相)一切法,不住而住的住於空性,於無可住的法性 而生淨心。前說無我相、無法相、無非法相,能生一念清淨信心,即是這裡

的生清淨心,無所住而生其心。

無相解脫門(三解脫門之一)中的無相就是瞭解色、聲、香、味、觸、 法一切的現象都是緣起如幻無實性的,所以我們應不住於一切法,即不執著 一切相爲實有的。這樣安住空性,也就是於無可住的法性而生淨心。前面曾 說無我相,無法相,無非法相而生清淨心,和這裡所說的不住相意思一樣。

如此的離相而得淨心,這才能「心淨則國土淨」。如取著淨土而不能淨心,即縱然進入莊嚴的淨土,那也還是苦痛的,還是穢惡的。

我們對相還有執著,那麼怎樣才能使心清淨?只有懂緣起,瞭解一切的色、聲、香、味、觸、法都無實性,才能不染不住不著,這才叫離相。只要離相,心就清淨,才是真正的"心淨則國土淨"。一切外在的六塵都不執著了,內在清淨心也如此展現,那你看外面的一切佛土及外在的現象不就清淨了嗎?對淨土要深刻明白瞭解,如果不瞭解緣起性空的道理,你還會執著在淨土的實有相,那你的心就不清淨了。如果心不清淨,縱使真的到極樂或是莊嚴的國土去,由於你內在還沒有清淨,你還是會痛苦,還會帶來很多問題。所以,唯有心淨國土才能淨。知道緣起如幻非實,不再愛染執取外在的六塵,才能心淨。

如上海,在物質方面,比較優美得多。但他並不配稱為清淨,反而被人 咒詛為罪惡的淵藪。

在導師生活的時代,上海是世界繁華的幾大都市之一,外表看起來車水 馬龍非常繁榮,物質也很豐富,但是這樣叫清淨嗎?反而在那個地方造了很 多的罪惡。同樣的道理,如果不消除貪欲、瞋恨、無明愚癡,縱使住在豪華 的大廈,開著昂貴的名牌汽車,你內心也不會真正清淨。如果不明白空性道 理,我們還會被它染著。

這可見莊嚴國土,要從清淨心中去開拓出來!

真正能見法解脫的人,外在所有的色聲香味觸法都不能染著他,他在任何地方都是清淨的。因爲內在清淨了,外在所有的問題都不能污染、影響、控制他,這是眞清淨。如果還被色聲香味觸法、名利恩愛所束縛,你內在怎麼能夠清淨解脫而不痛苦?所以三解脫門除了空解脫門以外,爲什麼有無相

解脫門?我們的六根與外在一切的塵相觸時,不會再執著在相上,把它當為實有,這樣才能真解脫!所以,我們如果今天不見法,內心不清淨,國土不可能清淨的。

莊嚴佛土者,即非莊嚴,是名莊嚴。像這一類型的三句論法,本經是頂多的。或作三諦說;或約三性釋;或約大乘揀別小乘說。今依中觀者說;如 莊嚴佛土,是討論觀察的對象。這是緣起的,空無自性的,所以說即非莊嚴。

莊嚴佛土者,即非莊嚴,沒有一個實在的莊嚴相;是名莊嚴,是假名施設的,叫莊嚴而已。這樣的三句論法:莊嚴,非莊嚴,是名莊嚴;菩薩,非菩薩,是名菩薩,可以說是《金剛經》的特色。一般的解釋把它當作三諦,或三性,或是大乘來揀別小乘的。最恰當正確的方法就是依中觀的思想來解釋,譬如說:莊嚴佛土,是討論我們在深入觀察的所緣的對象;即非莊嚴,非即否定實有性,這個佛土還是緣起的,只要是緣起的就是空無自性的,所以叫非莊嚴,也就是在顯示空性。

然而無自性空,並不破壞緣起施設,世出世法一切是宛然而有的,所以 隨俗說是名莊嚴。

中觀的一切法性空無自性理論,是在破除實有感自性見,不是在破除、否定萬法,是不壞一切法而顯出它第一義諦的空性,就是當體即空的意思。就在萬法現象的當下,明白它是緣起的,是性空無自性的,所以並不破壞緣起的施設。世間、出世間一切法還是宛然(好像)而有,現象還是現象,不能否定破壞它。所以就緣起施設而隨世俗說的"是名莊嚴",也只是緣起如幻非實宛然有的假相。

緣起,所以無性,無性所以待緣起,因此「即非」的必然「是名」,「是 名」的必然「即非」,即二諦無礙的中道。所以說:「諸佛依二諦,為衆生 說法」。

正因爲一切法是緣起的,所以無實在性(即非);也由於無實在性,所以 待緣起假名施設(是名)。即非是否定實在性,既然實在性不可得,那麼必然 會待緣而假名施設——是名;既然是待緣而假名施設的,必然是無實在性的 ——即非。 故是名的俗諦與即非的第一義諦不是分開的。依世俗現象的世俗 諦說它即非就顯示第一義諦的空性;即非的第一義諦的空性也一定會待緣而 現出宛然有的世俗諦。有和空性是不二的,所以叫不二的中道,也叫二諦無 礙。世俗諦和第一義諦相依相緣沒有障礙。中觀的正義就是這樣。有的人不 明白,以爲有就是現象,空性是離開現象另外有一個空性,把現象的世俗諦 與空性的第一義諦分開,以爲是兩個完全不同的,這是不懂中觀的正義。

真正中觀的正義是在世俗有的一切法的當下,明白它是如幻非實,是性空,而顯示第一義諦的無自性,不是離開萬法另外有一個實在的性空。"空"就在講"有"當下的內涵,"有"就在講"空性"的緣起展現。所以空有無礙,空有不二。這就是中觀的正義。

瞭解的人就不會認爲講空好像在破壞萬法,講萬法好像是離空而有的。那麼要證空,就要破壞萬法才能體證空。這是把俗諦的有與第一義諦的空打成兩橛,那就錯了!真正懂得中觀見,是法法當體即空,也就是觀察法的現象就知道它沒有實在的體性。當下這個法無自性,你就知道它的如幻非實,當下即離執著。所以,一個真正能見法悟道的人,不是離開萬法另外體悟到什麼空性或特殊的神秘體驗。法法緣起,法法不住,法法當下即超越而解脫。如果能這樣的體證,在萬法中就不會執取染著了,這樣就不需要厭離此地到另外一個清淨的地方去。如果心淨不執著,當下佛土就淨了。禪宗講:百花叢中過,片葉不沾身,就是這個意思。

真正受用解脫的人在萬法中是沒有障礙的,這就是大乘法的空慧——不 共慧。其實萬法本來就如幻,何須厭離?法法緣起,念念不住,你能住嗎? 真正明白了,連住都住不得,哪一法可以刹那停住不變的!你要住都不可能。 法法之間,念念都是不住的,沒有一法可安住的,你還要執著嗎?我們會執 著貪取,是因爲不瞭解眞相。如果明白眞相,你執取住著得了嗎?一定要體 會中觀的深義即二諦無礙的中道,不然要受用是不可能的。我們都要厭離身 處的五濁惡世,到一個清淨的地方去,眞的有一個實在的東西來來去去嗎?

《金剛經》有一句話很出名:應無所住而生其心。無所住,就是無住於色聲香味觸法,不執著六塵,生起這樣的清淨心。從緣起知道是性空無自性,你才能透徹無住的實義,才能真正不執取。不是這個色我喜歡而忍著不要,或知道會造業而不敢要。正確的做法是知道色沒有實在性,沒有不變性,也

就是明白空無自性以後,知道它的虛幻性,染也染不著,保也保不住。你自然就不著、不取了。如果明白了這個道理,你是不戒而戒。

很多人因為沒有正見,不瞭解真相,又沒有善知識的開示,都用壓抑的方法: "這個是不好的,這個不能的,這個不可以……"明明很喜歡、很執著,而要硬忍,內心很痛苦,壓久了,一旦爆發,後果更嚴重。所以我們不是用壓抑的方法,不是用戒來壓制,是瞭解真相後的坦然自在。

好比你抱著一塊冰塊,你可以讓它永遠存在嗎?不可能!如果你知道了,你會一天到晚都抱個冰塊嗎?世間人都認為一切法實在的、不變的、永恆的,所以要貪取執著。如果你知道它是刹那不住的,像冰塊很快就融掉了,哪一法你會執著?色聲香味觸法都一樣。只要從這個根本性——空性去體會,你才能不戒而戒,不需要戒了。因為你要染也染不著,要取也取不得。真正明白了,還要持戒嗎?就如六祖慧能所說,心平何勞持戒。所以,我們要建立的是正知見,開發般若的空慧,明白了萬法都是虛幻的,要染你都染不著,要取也取不得,這個才是真受用真解脫!

壬三 成法性身

【須菩提!譬如有人身如須彌山王,於意云何?是身為大不』?須菩提言:『甚大,世尊!何以故?佛說非身,是名大身』】。這一問題,在說明菩薩的法性身。未證諸法如實相的菩薩,他的身體,不過較我們強健、莊嚴,還是同樣的肉身。體悟空相的菩薩身,從證得法性所引生,從大悲願力與功德善業所集成,名為法性生身,非常的殊勝莊嚴。這不是凡夫能見的,凡夫所見的,是大菩薩的化身。

我們看了上述的這幾句話不要執著。我們世俗的身體是屬於肉身,這裡 要顯示的是菩薩的法性身,法性身不是我們用色相來看的。爲什麼說修行的 人初見法身會非常歡喜?這個法身就是見法性,見法(法性)的人叫初得法 身。這是無法用一般物質的大小來形容的,這裡講的大,不是一般世俗講的 大小,而是不可量,也就是無法用數量大小來規範的,這才是真的大。所以 導師講,菩薩的法性身是從法性所引生,從大悲願力與功德善業所集成,不 是一般的色相。這裡講的是凡夫無法看見的菩薩的法性身,我們所講的是看 得見的菩薩的化身,跟人的樣子很像,只是大一點美妙一點。

佛問:如菩薩的法性生身,如須彌山王——即妙高山,在小世界的中央, 出海四萬二千由旬,七寶所成,那樣的高大又莊嚴,你以為大不大呢?須菩 提說:這當然大得很!身,梵語伽耶,即和合積聚的意義。和合積聚,即緣 起無自性的,所以即是非身。非身,所以名為大身。

只要是身,都是和合積聚的緣起的,只要是緣起的同樣是無自性,所以 叫非身。非,就是否定實在性,非身就是空性身,所以假名施設叫大身而已。

衆生取相執著,不達法性空,如棄大海而偏執一漚,拘礙局限而不能廣 大。

只要執著在相上,不能體證到法性的空,就會執著在小小量的相上,就 如看不到大海廣大的海水,卻偏執在一滴小水滴或浮泡上。我們執著在相, 就看不到廣大的如幻虛空的空性,就像執著在一滴水而看不到大海。

菩薩以清淨因緣,達諸法無性而依緣相成,所以能得此清淨的大身。

這個大身雖然我們看不到,就是看到了還是如幻的。因為他是悲願力、功德力、見法、體證法性身而顯現的,他還是緣起的。所以我們要注意,即使你認為看到了法性空寂,還是一樣不能執著法性空寂的相!三相並寂的空亦復空,意思是連"空"的空相都不要執著。法性身是由空性體證來的,還是緣起的,這樣的法性身叫"非身",假名為大身而已,還是不能執著的。

講空性不是什麼都沒有,他能成就法性身,你到菩薩的境界就可以看得到;有也不是永恆的實有,法性身還是緣起如幻不要執著。這樣"空"、"有"就沒有障礙,"空"不是什麼都沒有,"有"不是永恆的,它還是空性。這個觀念很重要!有的聽到空性就認爲什麼都沒有,那修行要幹什麼?修行絕對是因緣條件會有它的果報的,會成就菩薩的法性身,但是這個法性身也不是永恆的,也不能執著,所以叫"非身是名大身"。我們看大乘的很多經典,像《維摩詰經》中講:從哪一個佛國來,菩薩的法身都像須彌山那麼大。他看到閻浮提的眾生就像蟲身,像毛毛蟲一樣,非常小,這就在形容菩薩法身之大。

由此可知:即使你成就了法性身也不要執著,他還是緣起如幻的。《金剛經》徹底的讓你知道什麼是空性。菩薩以清淨的因緣,達諸法無性而依緣相成,所以能得此清淨的大身。

上面的得無生忍,莊嚴佛土,成法性身,都以明心菩提的通達諸相非相為本,所以引此以證明心菩提的離相聖境。

上面先談到無生法忍,接著是莊嚴佛土,這裡是成就法身。這些都是以明心菩提的通達"諸相非相"為本。菩薩的見法、悟道,明心,通達諸相非相,都要以法性空為根本,般若的空慧為根本。從這裡來證明明心見性以後的離相聖境,不是什麼都沒有。

辛二 校德

【『須菩提!如恒河中所有沙數,如是沙等恒河,於意云何?是諸恒河沙寧為多不』?須菩提言:『甚多,世尊!但諸恒河尚多無數,何況其沙』?『須菩提!我今實言告汝:若有善男子、善女人,以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界,以用布施,得福多不』?須菩提言:『甚多,世尊』!佛告須菩提:『若善男子善女人,於此經中乃至受持四句偈等,為他人說,而此福德勝前福德。復次,須菩提!隨說是經乃至四句偈等,當知此處一切世間天、人、阿修羅皆應供養如佛塔廟,何況有人盡能受持、讀誦!須菩提!當知是人成就最上第一希有之法!若是經典所在之處,則為有佛,若尊重弟子』】。

《金剛經》體證的空慧有怎麼樣的功德?我們前一段的校量功德是說以三千大千世界的七寶來布施,這一次更進一步以恒河沙作比喻。恒河是印度最大的一條河流,很多人都在恒河兩岸生活,恒河裡面的沙非常多。一條恒河的沙就多得無法計算了,那以像恒河沙那麼多的三千大千世界的七寶來布施,這個就無量無邊了,無量乘以無量,不知道等於多少。這麼多拿來布施,那他的福報多不多?須菩提說當然很多。佛還是強調:爲眾生解釋或讀誦《金剛經》中的四句偈,這樣得的功德,比無量恒河沙數的七寶供養的功德還偉大還更多。這是形容法義的重要以及空慧的重要!

再進一步讓我們明白,能以四句偈布施的人,就與有佛在世一樣,就是 成就第一希有之法。如果能得般若的空慧,比無量無邊的七寶更重要。能成 就這樣的法與見佛一樣殊勝。今天世界都是你的,宇宙都是你的,你了不起 活幾十年而已,你能佔有多久?雖然獲得七寶,但只是暫時的人間福報而已, 無法與解脫生死的慧命相比。

我們今天得了空慧便可以見法解脫,證的是法性身,盡虛空遍法界沒有數量,沒有生命的限制,真正得大自在大解脫,不再受生死輪迴之苦,即使恒河沙數的七寶來供養的功德與這個能比嗎?用這樣的比較我們就知道了, 爲什麼得般若空慧這麼重要,這也在顯示《金剛經》的重要。

本經校德,一層深一層。如上用一三千大千世界的七寶布施來校量,這 裡就用恒河沙數的大千世界的七寶布施來比較。

佛為顯示本經的殊勝,引人尊敬受持,特再問須菩提:如恒河中所有沙的數目,每一粒沙就是一條恒河,有這麼多的恒河中的沙數,算不算多呢?須菩提答道:恒河已經多得不可計數了,何況是那些恒河中的沙?這當然多極了!佛又對須菩提說:你不要以為希奇!我老實告訴你:假使有善男子善女人,以七寶充滿爾所——這麼多——恒河沙數的大千世界,拿來布施,你說他的功德多不多?須菩提說:多極了!佛說:我再告訴你:有人對於這《般若經》,能全部,甚至受持一四句偈,或為人宣說一四句偈,這人所得的福德,勝過前七寶布施者的福德,何止百千萬萬倍?受持宣說本經的功德,是怎樣的殊勝!

自己受持或爲人說一四句偈,有這麼多無量無邊的福德!印度人用恒河 沙來作形容實在是太廣大了,用算術都不能算的,他們真的很會形容。

自己受持,或為人說一四句偈,有這麼多的福德,那應該怎樣的去尊重恭敬他!無論什麼時候,什麼地方,如有人為他宣說一四句偈,這個地方,就應為世間的衆生,是天、是人或是阿修羅——譯為非天,是有天的福報而沒有天的德性者——所當恭敬尊重的。要用香、花、燈、樂等作供養,像供養佛的塔廟一樣。受持演說一四句偈,尚且如此,何況有人能完全受持讀誦的,這當然要格外的尊敬了!

如果你對《金剛經》裡面的一四句偈能瞭解,你就功德無量了。如果全 經所有的法你都能通達,那當然更了不起。所以,對於《般若經》的法義, 我們一定要深入去體會。我們真的要斷生死要解脫,沒有般若空慧是不可能的,所以非常的重要!

或許有人會懷疑:佛有大慈悲,大智慧,所以佛弟子為他建塔,供養舍利,表示尊敬與不忘佛恩。般若法門所在的地方,與受持讀誦的人,為什麼要像塔廟一樣的供養?要知道,佛在世時,三寶以佛為主:「佛為法本」,「法從佛出」:有佛而後有法,而後有依法修行的僧伽。佛滅後,聲聞佛教時代,三寶以僧伽為中心:有僧即有法,即法身慧命常在,有僧而後有各處塔廟的建立。但到大乘佛教時代,三寶已轉移為正法中心:有法寶存在,即等於過去的有佛有僧。般若為法本論的,所以要像供養佛塔廟一樣的恭敬供養他。

佛陀時代都聽佛陀的教導,法從佛陀宣導來的。但是佛陀滅後,佛陀所說的法由僧伽來傳播,到後來大乘佛法時是以法爲中心。譬如建塔廟,塔代表法,我們看到了塔就像對法一樣的尊重。今天《般若經》的法義和塔廟裡面在宣揚法是一樣的。塔代表法,所以真正懂得般若法義的人和建塔一樣,值得尊敬供養。佛陀時代,能聽佛當然最好。但是沒有佛陀的時代,要聽法還是要依靠弘揚法的僧伽——出家人,真正有法的人代表法的中心,我們該要尊敬尊重。所以有《般若經》的地方我們還是要供養。過去都有這個習慣,把經典經文供在佛桌上,我們在供佛時,也一樣在供養法,這是尊重的意思。

佛又接著說:能受持讀誦般若經典的,已成就第一殊勝希有的功德了! 此般若經典(不必定作經卷看)所在的地方,就等於佛世有佛,及佛滅不久 有尊重弟子在那裡。有此般若,即等於具足三寶,佛法住世。如此希有的般 若大法,學者應怎樣的恭敬尊重他!

《金剛經》宣揚的就是般若,只要有般若的地方就等於有三寶,像佛住世是一樣的珍貴。如此希有的般若大法,學者應該怎樣的恭敬尊重他!

丙二 勸發奉持

丁一 示奉持行相

戊一問

【爾時,須菩提白佛言:『世尊!當何名此經,我等云何奉持』】?菩薩的般若道體,已說畢。此下,約般若功德的尊勝,讚歎以勸人受持。這樣好的般若經典,這樣尊貴的法義,怎麼樣來勸化、流行、流通呢?如來校德完畢,須菩提起來問道:這部經應當叫什麼名稱?我們應怎樣去受持奉行?全經的内容,廣大甚深,而一經的名稱,卻能含攝全經的大意,或直示一經的精要。

一部經的經名很重要,它代表了整部經的大意或深意,一部經的內容都 在經的名稱中顯露出來,所以要爲這部經命名是非常愼重的。

這在大乘經,十九是如此的。所以,學者如能於經名有相當的理解,對 於全經的要義,也就容易憶持不忘!

大乘經典在釋經題時,已把整部經的重要精神都講完了。真正在講經文時,是比較微細的去分析它,但是它的主題、法要、精要,都在經的名稱裡面表露無遺,所以經題很重要。須菩提才會請示佛陀這部經要如何命名?

此一思想,影響於後代的佛教很大,如我國即有專門禮誦『大方廣佛華嚴經』為修行的。西藏把各種經名,書在轉動的輪子上。輪子一轉,即一切經名從眼前轉過一次,即以為轉法輪一次了。日本的日蓮宗,專念南無妙法蓮華經。

這是觀念的問題,像日本的日蓮宗是念誦經名"南無妙法蓮華經",他們認為念這個經的名字就含攝一切的法義了。這裡也有禮誦"大方廣佛華嚴經"的,賢首宗重《華嚴經》,天臺宗重《法華經》。日本的日蓮宗只念經名,他以爲誦經名就是修行了。

西藏的密宗,在寺廟的前面有幾個大的可以轉的輪子,把經的名字刻在這個轉輪上面,他們到廟裡去用手摸那個輪子讓它轉動,還有在手上拿著小小的輪子不停的搖轉,這就叫轉經。不過我覺得這些觀念就是流變以後的事,雖然一經的經名代表整部經的意義,但是如果不深入去瞭解,你真的知道嗎?經文也不看,經義也不懂,只把經名刻在輪子上面,這樣轉一轉就表示我懂了,有無量功德,輪子一轉,即一切經名從眼前轉過一次,即以爲轉法輪一次了,這樣真的可能嗎?修行久了會發生變化,那只是方便攝受。但是隨著流變時間的久遠,這個方便帶來的問題就出現了,所以還是要從經文去瞭解

經義。

其實,大乘本義,那裡要我們這樣的受持!要從經義的多多理解中,由 博返約依經名而憶持全經的心要才是!

由博返約就是先從經文廣大(博)的內涵去瞭解,慢慢提示到幾個重點(約),最後把它凝聚到經名裡面,以後我們從經名的提示中就會知道過去所學的內涵。爲了憶持不忘才用經名來記憶,這是可以的,但是並不是什麼都不研究,也不深入。日本的日蓮宗專念南無妙法蓮花經七個字,認爲念這個經的名字就含攝一切的法義了;西藏的轉經輪,說轉一圈看到經的名字就記得一次。其實我看他們沒有看經,眼睛都看旁邊。哪裡有這樣的事?實在太奇怪了!

戊二 答

己一 正說

庚一 化法離言

【佛告須菩提:『是經名為金剛般若波羅蜜,以是名字,汝當奉持!所以者何?須菩提!佛說般若波羅蜜,則非般若波羅蜜。須菩提!於意云何?如來有所說法不』?須菩提白佛言:『世尊!如來無所說』】。

佛陀把這經的名字講出來了,真是愈來愈精采了。經名是《金剛般若波羅蜜》,眾生就會執著這個般若波羅蜜是實在的,其實它還是名稱而已。眾生的執著是處處黏著的,今天講般若,講空慧,都要我們離執離相,這樣的法明白了,給它一個名字叫"般若波羅蜜"。我們又執著有個般若波羅蜜,所以這個名字雖然立出來,但是隨立又隨破,不要我們執著。

般若波羅蜜是佛所說的,是佛所開示的法,我們又執著佛陀開示的法叫般若波羅蜜,又執著實在的。其實佛陀的法像藥,我們有病,他開示一帖藥,讓你吃後就好了。但我們又會執著那個藥,有病治病,沒病強身,每天都吃,這個就很奇怪了。所以,佛陀又在般若深義的空慧上進一步來點,讓我們明白,般若波羅蜜確實是佛陀說的,但是佛陀說法的意義是什麼?佛陀眞正有一個實在的法可說嗎?要你體會的是實在的法嗎?

以須菩提對法的明白就知道,佛陀是應病治藥方便巧說,他說的法沒有實在性,只是因爲你有病他才說的。佛陀說的法沒有實在性不變性的東西,還是一樣是空性,所以說"如來無所說"。

從法門名義和受持的方法,進而論到說法者與說法處。這些,唯有從如 幻畢竟空中,才能如實悟解,知道應該怎樣的受持。

要瞭解經的內容和受持的方法,進而知道說法者和他所說的法,唯有從畢竟空的角度才能明白和信受。如果不站在空義的立場,你對這些內容可能會有誤解。我們如果不學緣起的空義,不建立般若空慧,要明白這些就很難了。

佛對須菩提說:這部經,能洗破一切如金剛的戲論妄執,而安住於法法本淨的金剛妙慧,所以名為金剛般若波羅蜜。

我們的煩惱和執著如膠似漆非常粘著,這種戲論妄執像金剛一樣非常難破!但是般若的智慧又像金剛,唯有空慧才能破除非常深細的執著煩惱。由於妙智慧的建立,知道法法如幻,法法本淨,能安住於一切法,所以叫金剛妙慧,合起來名爲《金剛般若波羅蜜》。

應以此經名而攝持經義,如法的受持!然而佛說的金剛般若波羅蜜,即 非有般若波羅蜜可得的。

瞭解了法義及法的內容,當你看到經的名字時,你就會攝受了,就會安 住在經名。進一步讓你明白佛說的金剛般若波羅蜜,即非有般若波羅蜜可得。 因爲知道空義無實性,其實是無所得。無所得名爲得,這才是真正的空慧。

常人聽佛說法,聽到什麼就執著什麼,覺得此言說是能直詮法體的,確 有此法如名言所表示的。

一般的人還沒有開智慧,還沒有見法,所以聽了佛陀開示的名言所表示的法體,就以爲確實有這樣法的體性可得,就產生這一種執著。

不知世俗心行與言說的法, 必有名義二者。名是能詮, 義是所詮。但名能詮義, 而名並不能親得義的自性, 不過世俗共許的符號。

今天講名言、講文字語言,就有一個能詮。我們目的要表示的就是所詮。 但是能詮真正的意義是無法得到義的自性,能詮只是一個方便,只是一個善 巧,即使講出來的名言文字,也不能展現所詮的法的自性,名言只是世俗共 許的符號。

譬如說東方,大家都有一個共許的符號,日出就是東方。但是並沒有實際的東方,沒有一個東方的實性。當我們說東方時,只不過是透過大家共同能認識的名言作爲交流的方法而已。因爲大家都認爲日出那一邊叫東方,所以我們講東方是指日出的那個方向,這個叫名言。但是"東方"這個名言,沒有顯出東方的實性自性。所以名言不可能達到所詮義的實性。

義是隋名而轉的,似乎可指可說,而義實不一定由某名**於表的。**

我們要展現的意義和內容,是隨著名稱在轉動的,沒有實在的義。譬如 我們講東方,它沒有實義,只是隨著名稱所展現的意義而已,所以義也沒有 實性。

名不離義而不即是義,義不離名而非即是名:有名有義的法,法實不在 名中,不在義中,不在名義之間,也不離名義,世俗幻有而沒有自性可得。

所謂的法是隨著名和義而展現的,說明法沒有實在性。法不在名中也不在義中,也不在名義之間。但是不離名義而在說法,這叫世俗的幻有,隨著名義而展現。所以,真正說法的目的是要讓我們明白法沒有實性。如果沒有名,沒有義,我們也不能瞭解什麼叫法。法不過是透過名、義而顯現的一個理而已。

佛說金剛般若,如取相為如何如何,早就不是了!

金剛般若是佛開示的名義而已,這個名義有它的目的,要讓我們體會一個法,而這個法是隨著佛陀的開示而有的。這樣的法沒有實性,只是隨著名言、名義而有的。你如果執著它是實在的,是實有自性的,那你就不瞭解真義了。所以導師講:佛說金剛般若,如取相爲如何如何,執著在有一個相是實在的,那麼早就不是金剛般若了。

這是隨順世俗,以名句文身為表示而已!法門名稱如此,全經的文句也

如此,應這樣去受持奉行!說到這裡,佛問須菩提:我說金剛般若法門,到 底有法可說嗎?

佛陀所說的法沒有離開名言文句,沒有離開名和義的展現而襯托出所謂的法,這樣的法其實還是隨順世俗而說。這樣的法和這樣的法門,包括裡面的文句都沒有實有性,你要這樣的去理解去奉持,就沒有離開般若的智慧。因爲世俗的名言還是屬於方便,沒有實在的法可說。

須菩提隨順如來的意思說,依我所理解的,如來是無法可說的:什麼也不是語言可說的,何況離相的金剛般若?

真正的般若絕對是離言離相的。同樣,真正的涅槃也無法用語言文字來 表達。當我們說涅槃的時候,已經不是涅槃了。涅槃的本身是無法講的,只 能用反面來講,貪瞋癡煩惱的止息永滅就是涅槃。這樣來襯托涅槃。真正體 證到涅槃時,無言可說,連意念也起不來了。還有意念名言,那不是涅槃。

無法可說,前在舉如來為證中說過。但那裡講的,是約佛證離言以明無所說,這裡是約法的離言以說明的。

無法可說,是佛陀證到離言時,說他無所說,是從離言本身來講的。這 裡是約法的離言以說明般若展現的是無所得——法無實法。一切有的只是世 俗的假名施設,而無實體,佛陀說的法並沒有實法。

庚二 化處非實

【『須菩提!於意云何?三千大千世界所有微塵,是為多不』?須菩提言: 『甚多,世尊』!『須菩提!諸微塵,如來說非微塵,是名微塵。如來說世界,非世界,是名世界』】。

化處,是教導度化眾生的地方。佛陀在三千大千世界爲眾生說法,這個 三千大千世界就是佛陀的度化區,所以叫化處。他說的法都無實性,再進一 步,他所化的這個三千大千世界也不是實在的。

《心經》是直接從照見五蘊皆空下手,是從身心下手;《金剛經》是廣觀萬法,一切法一一地去瞭解它的真相,下手處所觀的對象不一樣。廣觀萬法是以《金剛經》爲代表,也是它的特色。從說的法、證的果、三千大千世界

乃至微塵……,一切法一一地去明白它無自性。

一般人以爲三千大千世界是實在的,認爲我們居住的地球是由很微細的物質或者元素(微塵)聚積而成。這個微塵是實在的,聚積成的地球當然也是實在的。但是緣起的理則告訴我們,地球會壞,太陽系也會壞,整個銀河系將來都會壞的,這就破除了那種實在的自性見。

科學也是建立在實有的自性見上,很多科學家從原子、中子、質子、夸克……,一直探討下去,要尋找一個最微小的東西,它是形成萬物的最根本的質素。但直到今天還沒有答案。佛陀說,微塵,非微塵,是名微塵,根本沒有一個實在的微塵。如有一個真正實在不變的微塵,它就變成第一因了。如果真有第一因,佛法講的無常無我涅槃就不能成立了。

但直至今日,科學理論可以破除西方的神學,卻無法破除佛法的三法印。 反倒是佛法在破除世俗外道及一般宗教的第一因:如果站在自性見實有的立場,要分割世俗的實在的微塵是分不盡的,好比一除以二得 0.5;再除以二得 0.25……,無限制的除下去,永遠除不盡。表明沒有一個實在的最後的微塵可得。他們牽強附會地說,一定有一個實在,才除不盡。這是沒有理由的,除不盡,哪裡還有實在的最小的不可再分割的最微細的質素可得?所以佛法不說有一個實在的東西積聚起來變成更大的東西,而說微塵,非微塵,是名微塵,不會成立一個實在的最微細的東西,這也是最難理解的地方。

說法,必有說法的地點,如祇樹給孤獨園。依聲聞佛教說:佛以三千大千世界為化土,即於此大千世界說法度衆生。大乘佛教,一佛所化的區域,就擴大得多了!本經密化聲聞,所以依大小共許的大千世界說。開示化處的性空,從兩方面說:一、世界,二、微塵。我們所住的世界,是由無數的微細物質集成的,世界為一組合體。集成此世界的微細物質,名為——極微的微塵。一般取相的聲聞學者,以世界為組合的假有——也有說實在的:而能集成世界的極微,都說是實有的。

這個地方我們要注意!聲聞弟子爲什麼發展成"我空法有"? 我空法有是什麼意思?譬如說我們這個身心是五蘊的組合體,說身心性空非實是可以成立的。但是五蘊的各蘊是實在的吧?他把五蘊當爲實在的法。這個五蘊

組合的身心裡面沒有一個實在的我(我空),但是組成這個肉體的各蘊比如色蘊就是實在的(法有)。

取相的聲聞學者還執著在法有的立場,以為世界是微塵組合的,是假有非實的。但是能集成世界的這個極微是實在的,這還是法有。佛在這裡開示的是化處性空,不僅這個三千大千世界是性空非實的,即使組合成這個世界的微塵也是非實無自性的。大乘佛法批評聲聞乘,說他不究竟在於"我空法有",對法還有執著。大乘則更進一步,不但我空,法也空,我法皆空。這是大乘不同於小乘的地方。

如現代的科學界,也以為此世界是由微細的物質組成的,一層層的分析,不論是分子、原子,或者是電子、量子,總之,都認為有某種實在物,為此世界組合的原素。世俗的見解,由於自性見的無始迷惑,當然是這樣說的。但佛法,要從自性非有的本性空中,觀察這微塵與世界。

現在科學家還是一直在分析,要找到最細微的組成的東西。但是到今天,他們瞭解最微細的是夸克,其實夸克還是六個條件組合的。導師一直強調眾生的執著是無始以來根深柢固的自性見所致,自然聯想認為有一個實有的東西來組合成萬法,包括科學家也是基於這種立場在探討科學,要探討第一因——最微細的物質。

現在還有一種觀點,實有的物質是沒有的,但是它有能量,能量是看不 見的。其實能量還是可以知道它的存在的。譬如說我們看不到光波,但是科 學家講光有粒子,這個粒子也會變,會變就不是實有的。我們講能量,能量 也會變,也不是實有的。所以,從佛法的角度,一定要從自性非有的本性空 中去觀察,你才能瞭解微塵和這個世界一樣是如幻非實的。

一般人很難理解佛法講的空性,佛法只在否定世界和微塵的實有性,並不否定世界和微塵,它們是緣起的。空不是否定萬法,因爲空無自性,所以才能隨因緣條件而生起萬法,而緣起的萬法必是無實性的。佛法否定萬法的實在性,但萬法又能緣起;既然緣起生成了萬法,它又不是永恆不變的,又會消失不見,這是最難理解的!

《阿含經》說,聖弟子本著非實有和非實無的緣起中道觀來觀察一切事

相,看到一切法生起時,就知道不是什麼都沒有,離開實無見(非無);看到一切法都會消滅不見,就知道萬法非實,不是實有的,而離開實有見(非有)。這叫離二邊名中道。眾生很難理解中道,眾生的思維模式與聖者剛好相反:看到一切法生起,以爲是實在的,就產生執著(實有);看到法一旦消失了,又以爲是什麼都沒有的斷滅(實無)。眾生就落在這實有實無的觀念裡,不是實有,就是實無。佛法講空時,只是說明一切有非實,而不是說什麼都沒有的空,因爲空能緣起萬法,不是什麼都沒有的斷滅。

佛法的中道表現在不斷不常:正因爲空無自性,所以才能隨緣而生起萬法的現象(不斷);但是萬法的現象確是沒有實在性的,所以它會變壞滅去(不常)。不常不斷、不一不異、不生不滅、不來不去,這就是中觀的八不緣起中道。我們對八不中道要深一層地去體會,你才不會落在實有常見和實無斷見的二邊。真正體證法性空寂的人,不會落在什麼都沒有,也不會落在什麼都是實有。這時體證的就叫"離言空相,離言空性",無法用語言來形容表達,所以非常難以體會。

我們學了法,首先在現象的實有上破除它,先離開執著愛染。當我們對一切萬法漸漸能離相離執著時,心就會慢慢凝聚清淨。當你不再有染著,真的斷了執取以後,身心自然會凝聚,自然會體證到空性——能所俱泯,真的會親證到一切法不生般若生,明白其眞實的內涵。

當你破了我執,斷了一切貪瞋癡煩惱,你身心凝聚就自然不再隨緣而轉,那種清淨自在慢慢凝聚到某一種程度時,嗄!你自然就跟空性相應!自然就知道什麼叫做涅槃。那個叫離言的,不能用言語表達的。所以佛法講的不是虛無縹緲的,而是可以體會實證的。但是,要用語言來表達很難。因爲講"有",大家執著有;講"無",大家執著無。要二邊不著,遠離一切的顚倒執著,戲論都息滅了,而證得真正的清淨法身,那是不容易的。

因此,我們聽法、學法,一定要在生命中去體驗,慢慢的我執我見破了, 愛染貪瞋癡不起了,生命自然凝聚,那時你就體會到了,自然"霎"!就會 和法相應,和空相應,那時你才知道佛陀所講的,諸佛菩薩所講的,過去祖 師所講的都沒有騙我們。 佛問須菩提:一佛所化的三千大千世界内所有的微塵,算起來多不多? 這是多得幾乎不可計算的。但佛說:這一切微塵,我說即非微塵,是名微塵。

微塵,非微塵,是名微塵:微塵沒有實性,它還是緣起的非實。非,就 是否定它的實有。是名微塵,只是世俗的假名施設,名爲微塵而已。

如古代印度的勝論師等,佛教的一分聲聞學者,都主張色法——物質有極微細的塵粒,即是不可再分析的個體:無論如何分析,終究有這最後的質素。

鄰虛就是在虛的隔壁,虛是沒有了,就差那麼一點點很微細很微細的意思叫鄰虛。但是只要有鄰虛,還是在有裡面。導師指出:印度的勝論師,還有聲聞佛教的一部分學者就是這樣的主張,認為色法再微細都是實在的,都有實在的元素。

大乘佛教,不但中觀師說微塵即非微塵,就是唯識學者也說沒有實在微 塵可得的。

從大乘的兩個體系來說,進一步對法的執著都破掉了。中觀是絕對畢竟空——空亦復空,唯識也認爲沒有實在的微塵可得。

世間的微塵,依唯識者說:是心識變現的,是由内心的色種子,變現這似乎外在的色法,而實不是離心有自相的。

唯識的立場角度與中觀不同,唯識雖然不承認外在微塵是實有的,但是 認爲外在的一切現象是唯心所現,唯識所現,所以外在的微塵不是實在的, 只是心靈的幻現而已。我們要注意,中觀認爲微塵是緣起唯假名施設的,既 不是唯心說,也不是唯識說。唯識否定外在的實有微塵,是由於認爲唯識所 現,所以外在的一切相都非實。是由內心的色種子,變現這似乎是外在的色 法,其實不是離開心而有自相的,這是唯識的說法。

中觀者說:一切法是因緣和合生的,緣生的諸法中,雖有顯現為色法的形態,而且是有麤有細的。不論為麤的細的,都是無常、無我而自性空寂的。如執有究極實體的極微,或不可分析、不可變異、不待他緣的極微,那是根本不可得的。

中觀者認爲,如果有最根本的實體的極微,或不可分割,不可變化,自己有的極微,那就是自性,就是第一因,但這些都是不可得的。

自性雖不可得,而緣起假名的色法,不但是有的,有麤的細的,而且還 有相對的緣起外在性。所以,不但不是心的產物,而且心識的現起,還不能 離色法而存在!當然,也不會說心是色法產生的。

中觀與唯識完全不同。中觀認爲正由於空性,才能隨著因緣變化而顯現萬法。中觀不否認有粗有細的一切色法現象,也不否認它有相對的緣起外在性,色不但不是心的產物,而且心識的現起,還不能離色法而存在!當然也不會說心是色法產生的。這就說明萬法皆是緣起的,一切都只是因緣條件組合而已,色心也相依相緣,心如果離開色則無法單獨存在,色也不是由心所生。中觀者認爲之所以顯現有粗有細的萬法,皆因空性故,才能隨因緣條件而轉化。所以,從這一些粗細色相觀察到的都是刹那生滅不住,沒有實在性,沒有永恆不變性,都是幻化不實而無實性的,是無常無我的。中觀否定的是實有感的不變的自性,不是否定變化生滅的萬法現象。

但是唯識剛好相反,唯識把這些現象都否定了,他認為這些萬法都不是 真的,色法是心靈唯識所現的,是心性裡面的色種子顯現出來的。他認為內 在的心識可以顯現外在,外在都是虛幻非實的,是唯識所現的,識才是真的, 所以叫唯識系。這是在否定萬法。這一點我們要把握。由此可見,唯識和中 觀的理論完全不一樣。真常系就更離譜了。

很多人學法感到奇怪:經文是這樣講,師父也是這樣講,很多法師也是 這樣講,爲什麼不能受用解脫?其實這牽涉到大乘三大不同的體系。如果不 清楚三系的思想內容,那是無法真正徹底體證空性的。真常系的思想和唯識 不同,與中觀更不同。真常系認爲有一個真常心,是不變的,不會壞的,這 樣說問題就大了。

唯識第一步認為外在的相是虛幻的,是唯識所現的,進一步還會破唯識 的實在性。外在的境界相非實,這是屬於所邊。既然所邊非實,而能所是相 依相緣的,能識的心是實在的嗎?最後他會把能識的心也破掉。到八地菩薩 時,異熟識也會不見的。所以識也不是永恆的。他還可以體證到離言空性(離 言自性)。唯識最後還會把識的實有性破掉,他證的是"圓成實性"。但是他 又把圓成實性當爲實有的,覺得"如果沒有圓成實性怎麼能緣起萬法"?他 說中觀的空亦復空,不能成立萬法。這也是成立唯識的前因——對中觀的錯 會。其實中觀的空,本來就沒有要破萬法,哪裡不能成立萬法?這樣我們就 知道眞常心如來藏的思想與唯識的思想不同,唯識與中觀的不同。要徹底體 證空性,一定要搞清楚這三系的思想內容。

爲何現在學佛法不容易得法?大乘爲什麼有那麼多問題和諍論?因爲有 三大體系的理論不同。我們要知道中國傳統的佛法,百分之九十以上都是眞 常系的思想。因此要瞭解中觀的體系,明白根本佛法的心髓,體證緣起性空 的眞理而得究竟解脫就相當不容易了。我們有沒有瞭解印度傳來中國的是哪 一時期的佛法,中國佛法根據的是哪一宗哪一派?大乘佛法三個不同體系的 經論就有不同的思想,要是搞不清楚,你會覺得奇怪,因爲它們各自展現出 來不一樣。

導師的辛苦就在這裡。爲了讓我們明白真正法的本質,明白什麼是根本的純樸的佛法,才從整個印度佛教歷史的演變去研究,追本溯源,研究兩千年來的流變,一一抉擇得很清楚讓我們明白。我們就知道什麼是正確的,什麼是方便的。知道以後就不會把方便當究竟。大乘佛法在印度存在一千多年後滅掉了,爲什麼?因爲加太多水的牛奶已經失去牛奶的本質了。爲了不重蹈印度佛教滅亡的覆轍,導師辛苦地從中觀的立場來開顯般若的空義,釐清法的根本,讓我們瞭解緣起的內涵。很多人不瞭解,以爲佛法演變了兩千多年後,愈來愈圓滿,錯了!根本的才是最純樸的。演變到後面都是加水的牛奶,看上去是白色,品嘗時卻沒有牛乳的味道。

因此,導師會藉任何因緣,就如我講的《金剛經》這一段裡,把中觀的 見地和唯識的見地來比較,我們就知道中觀的思想、唯識的思想、真常系的 思想各自建立在什麼觀念上,在這個過程中我們就可以慢慢瞭解三系的內 容。雖然主要不是在講三系,但是已經襯托出三系的法義內容。讓我們注意 這個重點,才有分辨抉擇法的能力!

所以,如聽說微塵非微塵,即以為是緣起色法的否定,這才誤會了!微塵也是緣起的「是名微塵」呢!

這裡重要的是讓你知道不能壞一切法。如果聽中觀說微塵非微塵,你以 爲是在否定緣起法,否定微塵,那是你的誤會!後面還有一句——是名微塵。 真正的中觀不壞一切法,一切法因爲空義所以能緣成,不否定微塵,只是否 定自性見的實有感。正由於它非實,是無實性(空)的,所以才能緣起,才 能假名施設從因緣而生起微塵,這就是後面一句是名微塵的眞義。

同樣的理由,由於極微的緣起色等,為緣而和合為世界的形態,組成世界的微塵,還沒有自性可得,依之而集成的世界,當然也不會實有自性了! 所以又說:如來說世界,即非世界。而幻化的世界宛然,所以又是名世界。

瞭解了緣起法,就知道微塵還是緣起的、空無自性的,由微塵來組合的世界當然也是沒有自性可得的。微塵如幻,世界當然也如幻。所以說世界,非世界,是名世界。雖然即非的世界是性空的,而幻化的世界由緣起故,宛然展現出來。所以緣起的世界、性空的世界不能否定,允許它現象的千差萬別,才叫假名施設的世界。

如執極微為實而世界為假,這不但不知極微,也不會明白世界的性空與假名!

如果瞭解我空,但是五蘊不空,這絕對不是真的懂我空。如果認爲世界是假的,微塵是實在的,這也是不知道世界是性空的。我們對於一切法,一直強調是緣起的非實的,但有一種觀念認爲,大家可以承認表相是緣起的,會壞。但是假的之所以會現起,總有一個實體,它才會幻起。如果沒有一個實在的,它怎麼會顯出假的呢?這就是唯識和真常系的根本——假必依實:外在現象是假的,裡面有一個實在的,包括我們這個色身是假的,五蘊是實在的;進一步,這五蘊組合的沒有一個實在的我,但是裡面有一個真心不變,這都是假必依實的觀念。如果有這樣的觀念是不懂性空的,因爲我執還有安住處。只要有一點實有感的影子在,我執就有安立處,我執就破不了。

譬如:我知道這個身體早晚要死的,這沒關係,我不在乎我的得失,我不會計較,但是我這些孩子我不能不照顧。我知道這個我是假的,都會死的,我的名利成就也都是虛幻,我也不在意。但是沒有辦法,我們這個公司幾百個人要吃飯,這個我不能不管。我是假的,公司是真的,那些職員要吃飯都

是真的啦!或者我是假的,我的兒女是真的;我是假的,但是我的國家很重要。一邊可以空,一邊不能空。一邊是虛幻的,一邊是實在的。我們是不是存在這樣的觀念?有沒有徹底知道一切法的無自性的空性在講什麼?世界如果是虛幻的,微塵是實在的,一樣不懂空義。

如果我們還有假必依實的觀念,有一邊空一邊不空的觀念,也是不懂得真正的空義。所以,大乘講我法皆空——畢竟空;聲聞佛法只要觀察我們的五蘊非實無我就解脫了。大乘佛法爲什麼要廣觀萬法?因爲聲聞佛法還有一部分人會執著在"我空法有",還有不能究竟解脫的。大乘佛法之所以進一步要廣觀萬法達到我法皆空,而且是徹底的畢竟空,因爲大乘抉擇到這才是真正能破除我執而得大自在大解脫的最重要的地方!

一法空,一法不空;一邊是空,一邊是實的。這一種觀念是無法受用解脫的。我們學佛的人自己都有很深的體會:我都沒關係,死了就算,反正早晚都要死嘛!但是除了死以外什麼都放不下。請問他真的放得下嗎?

因此,導師就點出,如果執著極微是實在的,即使說世界是假的,其實不但不知道極微,也無法真正明白世界的性空與唯名的真實義。所以,我們要講空義,就要徹底明白任何一法都一樣畢竟空寂,而且是自性空的。什麼叫自性空?就是說它本來就是這樣空無實在性的。本來空寂是真相,因爲本來一切法都是從緣起的,不是你承認它空要它空,它才空。你不承認它空不要它空,它就不空!無論你認同與否,一切法本來就是緣起,本來就是空,也叫自性本自空寂。你明白了,能真正而覺悟不再執著,超越了我執,回到所謂的本來清淨而已。不是"我"本來有,現在要把它空掉。明白這一點很重要!

修行悟道只是在發覺眞相,不是真的你可以修出個什麼,用方法把它修掉,哪一個人能修掉?我常比喻:燈打開了,當明現出來的時候,黑暗自然不存在。不是有一個黑暗,我把它除掉了。瞭解眞相發覺本自性空的人,煩惱本來就不存在。是"發覺"眞相哦!不是我有煩惱把它去掉了,或者我有一種功夫把煩惱修掉了。發現本來性空,明白這個道理的人就叫悟,悟的當下能解決很多事,但不是修來的!爲什麼我一直強調這個問題要大家再三深思?因爲太重要了!

庚三 化主無相

【須菩提!於意云何?可以三十二相見如來不』?『不也,世尊!不可以 三十二相得見如來,何以故?如來說三十二相,即是非相,是名三十二相』】。

眾生著相,總是覺得現實能看到的一切都是眞實的,現在再從見法性的 角度來看與一般人的看法有何不同。

有所說的法,說法的處所,即有能說法者,這即是具諸相好的如來。所以佛又問:可以三十二相而見說法的如來麼?在明心菩提文中,曾論過可否以身相見如來。但那是約見法即見如來說,現在約為衆說法者說。須菩提答:不能。因為如來說的三十二相,沒有自相可得,不過如幻如化的莊嚴身相,名為三十二相罷了。

只要有說法的法,說法的處所,就有能說法的人。我們一般都認為如來 具三十二相。全身上下都與眾生有很多不同的相,我們都讚歎!從頭髮、耳 朵、眼睛、牙齒、手,身上的毛卷的方向都不一樣,我們都用這一種所謂的 法相來認為佛陀跟世俗的不同,他具備三十二相。佛陀就知道大家是用這樣 的觀念來看佛陀,而事實上眞正的佛陀,只是外面顯現的這三十二相嗎?這 三十二相是永恆不變常住的嗎?

爲了讓我們瞭解眞相,佛陀問須菩提:真正的佛陀是以外表的三十二相來看的嗎?這樣看到的是真正的如來嗎?前面在明心菩提也有問答,須菩提說不能以身相見如來。但是前面是約見法即見如來的角度形容如來;這裡是約眾生認知的知見角度來說如來。角度不同,須菩提知道佛陀的意思,回答說不能以三十二相來見如來。

因爲如來說的三十二相沒有自相(自性)可得,不過如幻如化的莊嚴身相,名爲三十二相罷了。顯現於外在的,雖然是佛陀無盡的功德而成就的身相,但是這個身相還是如幻如化的,所以說凡所有相皆是虛幻。展現於外表的,沒有永恆性,沒有不變性,它很快的隨著時間的流逝而會消失。所以這並非真正如來的法身。這非相的"非"字,是否定它的實有性、不變性,也就是顯示它的空性。所以真正的如來法身絕對不是顯現外表的這個三十二相!只是爲了隨順眾生的知見,假名施設爲三十二相而已。

所說法,所化處,能化主,一切是無性離相,如幻如化;

無論是說的法(應病與藥)還是所化處(這個世界)一樣沒有實性,是無自性的,幻化的。能化的這個如來還是一樣的無自性。我們一一去體會空性,體會到他的無自性,才能離相。所以前一段要我們不要被這個世界的假相迷惑,不被色、聲、香、味、觸、法束縛而執著。這裡也是一樣,你也不要執著能化的如來外表的三十二相。這一句無性離相,與前面的空相無自性是一樣的,所以叫如幻如化。

那末金剛般若波羅蜜法門,即應當如法的受持奉行了!

在這裡,我們就要把握《金剛經》、《般若經》的法義了。如果明白說的法、所化的這個世界的處所及能化的如來的三十二相,全是無自性如虛如幻,我們就不會執著一切實有感的自性見。就會明白把握《般若經》尤其是《金剛經》的主題及重點,應該依《金剛般若波羅蜜經》的重點,如法的護持奉行!

己二 校德

【『須菩提!若有善男子善女人,以恒河沙等身命布施:若復有人,於此經中乃至受持四句偈等,為他人說,其福甚多』】!

每一段經文後面都會有一段校量功德。前兩次校量功德,第一是以充滿 三千大千世界的七寶來布施;第二是以充滿恒河沙數的世界的七寶來布施, 都不如受持及爲他人演說《金剛經》乃至四句偈的功德大。

這一段不是用外在的珠寶財富來形容,而是用我們的生命來布施。眾生 最執著的就是這個身心,外在的東西與我們發生利害關係時,我們還能捨能 放,但是對於我們的生命,要捨要放就不容易了。這一段是以恒河沙等身體 生命的布施,表示生生世世很多很多的生命都用來布施,還不及般若經裡面 的四句偈的功德大。由此而知《金剛經》在拯救我們法身慧命,讓我們無住 離相,才能真正的見法而得解脫!

《金剛經》先說布施外在的金銀財寶不及布施我們的生命,而現在是用無量的生命來布施,還不及一個法的重要。如果我們這一生不能得法解脫,生

生世世無盡的輪迴生死非常苦。再多外在的珍寶財產,即使你再長壽又怎能抵擋得住生命的輪迴!但是,今天如果能得法,我們便可以不再生死輪迴。

法身慧命是從法而得到的。可惜現在的人不知道法的重要,對於法的尊重真的不理解,令人感歎!古時有很多大德,爲了求法歷盡千辛萬苦。過去求法要歷經千山萬水的跋涉,參見一個善知識要走幾個月甚至幾年的時間,問幾句話回來,一來一回可能要一、二年的時間,爲的是求法!因爲那種爲法忘驅的精神和對法的尊重、珍惜,所以得法的人很多。

如今資訊發達了,要看什麼經論,一上網什麼都有,卻沒有對法感到珍 惜。其實能讓我們真正解脫生死的這個法有多重要!這兩天剛好導師一百歲 生日,大家都在慶祝。爲什麼要慶祝?因爲感恩!現在大家慢慢知道了導師 對我們佛教及眾生的貢獻,他是在法上著眼,清楚抉擇了佛法幾千年來的流 變,把佛法的正知正見抉擇得非常清楚,我們真是十分幸運。如果我們能得 法,就知道法的重要了,也更加進一步感恩導師的智慧與貢獻!

今天不是隨隨便便就可以回報導師及諸佛菩薩的。正如經文所說,這個法身慧命的解脫不僅是三千大千世界的七寶布施不能相比,即使恒河沙數的生命布施也無法比擬。但是我們又有幾個人能明白這個法的重要?爲什麼我一直堅持要上課?爲了建立法的正見!正見太寶貴了。即使我們這一生不能解脫成阿羅漢,但是有了正見,即使歷經百千劫,也不會墮三惡道,由此而知這個法何其重要!我常講,我不能讓你們得阿羅漢,證八地菩薩,卻可以帶你們到法的門口,你們可以得正見,我能爲大家建立的只有這一點點。但是如果我們能珍惜重視法的重要,就知道只要你得到正見,至少不再下三惡道去了,這有多麼重要!不再下三惡道,才能生生世世來人間,也才有機會做菩薩。

《般若經》真的非常可貴。爲什麼大乘的成佛三要裡加上般若性空慧?沒有性空慧絕對不能真正受用解脫!我們上課給大家建立的就是般若空慧的正見,雖然我能做的只有這一點而已,卻非常重要!爲什麼要建立正見?因爲人的思想影響行爲,我們之所以會痛苦煩惱,會生死輪迴無限的造業,都是由於我們的知見有問題。如果今天得到佛法的正知正見,就像軟體輸入了正確的程式,出來的功能自然正確,自然會導正我們的行爲。所以我是在你們

的軟體即知見上加以修正。與其逼著你們去做什麼,倒不如改變你們的思想, 這才是重點,這樣我們就越來越清楚明白般若空慧的重要。

上面校德,第一以充滿三千大千世界的七寶布施,第二以充滿恒河沙數的世界七寶布施,現在以恒河沙數的身命布施,比校受持本經及為人說法的功德。

布施的精義,在犧牲自己所有的去利益他人。自己所有的,最貴重的莫過生命。捨財還容易,捨身可難了。財物,是生存所必須的:世人貪戀財物,本出於生存的要求。但這畢竟是身外物,施捨了,不一定影響自己的生存。身命即生命的當體,以此布施,生存立刻有問題,這大非容易。

財產與生命比起來,還是生命最貴重。世人的貪戀財物,也是出於生存的要求。但這畢竟是身外物,施捨了,不一定影響自己的生存。現在要用生命去布施,生存立刻有問題,這是非常難的。

但不是不可能的,如從前有孝敬父母的,二老病了,割股療養。又有兄弟間互爭,願意犧牲自己,以救全兄弟的性命。這都是以家族為對象的,或進而以國家民族為先,願為國家而死的。如儒者所說「殺身成仁」,「捨生取義」,也即是身命布施的一端。佛法以一切衆生,全體人類為悲濟的對象,所以本於慈悲的利他行——布施,不分人我,救濟一切,擴大到一切衆生界,不惜自己的身命。

中國文化講忠孝,以孝道而言,父母有所需,甚至都可以割股療養。以 忠來講,如果國家需要,不惜以"殺身成仁、捨生取義"來報效國家,這都 是捨身及捨生命的人。

這在菩薩的修道過程中, 捨身利他的事實, 經律中記載得很多。身命布施, 除了出於同情的悲心而外, 也有為了真理的追求——求法而不惜捨身的。身命布施的功德, 雖比外財施大得多, 但還是暫時的不究竟的救濟。

導師點出重點,爲了利益國家或者大眾,即使我們能捨生命,還是暫時 的不究竟徹底的,並不能因爲你捨身命能使眾生解脫。

受持與講說般若,是思想的文化的救濟,能拯拔墮落的人格,開發錮蔽

者的智慧,使他趨向光明,一直到究竟的解脫。所以,比身命布施的功德,要多到無可計算了!

我們講般若講法,當一個人能聽得進去,在他的生命中產生了很深遠的影響,他由於明白這個法,他會向上向善,慢慢邁向解脫的這一條路,他終究能解脫,這個影響就非常深遠了!如果布施了很多錢財,當然很好,但是你對他的救濟是短暫而不是深遠的,不能讓他究竟解脫的。所以,比較起來,開示般若的法——性空的智慧,這個功德就不可計算了!因此,我們學了法,也要布施給周邊有因緣的人,包括朋友、親戚、家人等,找機會宣揚這個法的重要,不要小看播下這一粒小小的種子,有一天它一定會發芽!

我們弘法也是一樣,今天不管多少人在聽,是不是每一個當下就受用呢? 不見得!來上課的人上車下車,幾乎是每一天都在變化的,我們不可能期望 他進來後會一直聽聞下去。但是只要你來聽過,至少播下了種子,結了一個 因緣,有一天當他因緣成熟了就會發芽。我們但問耕耘,不一定馬上要有收 穫。

也許大家會認爲自己的智慧德行不夠,講給人家聽,他們聽不進去。沒關係,自己不能講,可以來護持,如果有人在弘法,我們就護持他,讓更多人能聽能受用,這樣你也是參加的一份子,這叫護法。你出錢出力來讚揚這個法,共同把這個法義弘揚開來,同樣做法布施,你也是弘法者之一,一樣有無量的功德!

我們每一次上課只是一百多人,眾生無邊,我們一生又能和多少人結緣而教導幾個人真正能得法得正見?因此我們利用現在的科技拍攝成 DVD,可以流通到世界的每個角落去。讓更多的人都能建立正知見的種子。大家都很護持。

我們今天就是要把這個法做成光碟,希望能廣闊地流傳,而且盡時空未來際都能有效地發揮其功能。即使你們今天不能講,但是你們的護持和出力,一起來做弘法團隊的工作,也一樣在弘法,一樣在法布施,一樣功德無量!所以我們弘法不是馬上要得到大家什麼回報,只是希望盡一點力量來播種,將來更多的人能聽到,更多的人能學到,影響他的法身慧命,這個重要性可

想而知!

- 丁二 歎奉持功德
- 戊一 空生歎法美人
- 己一 深法難遇歎

【爾時,須菩提聞說是經,深解義趣,涕淚悲泣而白佛言:『希有世尊! 佛說如是甚深經典,我從昔來所得慧眼,未曾得聞如是之經』】!

這段是須菩提在讚歎,能夠聽到這樣的經義是非常難得的。須菩提是解空第一,他是見法的,從過去到現在都還沒有聽過佛陀開示這麼深奧的般若 深義,因此感動得眼淚都掉下來了。

受持經典的功德,一切大乘經無不極力稱歎。受持,含有讀誦、書寫、思惟、實行等。經中常說受持一四句偈,得不思議功德,因此有人專以拜經,誦經為事,以為這功德夠大了! 佛說是不錯的,學者是多少誤會的。學佛的目的,在乎悟佛所悟,行佛所行。然而,如沒有理解,怎能實行。沒有讀誦,又從何去理解。不聽不見,又怎麼知道去讀誦。由見聞而讀誦、而理解、而實行、而證入,聽聞、讀誦,豈非為行證的根本嗎。所以大乘經中,都極力稱歎讀誦等功德,以引人深入。如神秘的讀誦禮拜,不求解,不起行,以為功德已大極了。甚至稱讚誦持功德,成為變相的符咒,這怕不是功德,而反是無量罪惡呢!

導師之所以講這段話是由於看到大乘佛法的流變。什麼叫修行?主要就是"悟佛所悟,行佛所行"。佛陀以什麼來悟道成就的,我們也要跟他有一樣的體會;佛陀是怎樣行持的,我們跟著他的腳步走同樣能做得到。佛陀開示的經典,讀誦目的就是要明白法要,經典告訴我們怎樣去實踐才能受用解脫。而我們卻認爲讀經誦經有功德,每天誦幾部經,變成交功課了,我一天誦一部,一年誦三百六十五部,十年就有三千六百五十部,好像每一部都有功德,執著在誦經的功德上而不解其義。如果不懂得怎麼樣去行,以爲我誦、抄、拜多少經,甚至一經一字來拜,就以爲有功德。

導師在點我們:這個變成執著了!甚至於最後認爲誦經和持咒有一樣的

功能,這就已經變質了,不是佛陀的本意,這怕不是功德,而反是無量罪惡 呢!我們當然要讀誦,因爲不讀誦不懂經義,不懂經義就無法實踐實行。

前面講到爲人解說《金剛經》的一個四句偈都有那麼大的功德。因爲那個四句偈裡面的意義是非常深遠的,我們要爲人解說四句偈的心要,讓人家明白,而能體會到法的實相。不是我今天說《金剛經》很好,你們每天回去誦三百五十部,誦一年就不得了,功德無量了。其實你誦久了就有一個功能,能體會經典的法義而心開意解,你的生命才能轉化,而不是讀誦就有功德。

我們確實要讀誦經典,但不能執著在功德上,以爲讀幾部有多少功德。 其實是叫你深入,你每天讀誦你會慢慢瞭解經義,然後打開我們的智慧,才 知道原來問題出在哪裡,應該怎樣去修正。所以悟佛所悟,行佛所行,這是 最重要的目標。從這部經引申其他經的法義,也是一樣。不管做什麼法會都 不能執著在所謂功德上,目的是要瞭解法,要開智慧,才能超越我們的習性 和執著愛染,這樣才能眞正的解脫。而不在於那個形式,所以不要執著形式 上。

空生,就是須菩提。他深刻的理解到般若法門的義趣——義是義理,趣是意趣,感到法門的希有!想到過去流轉生死的情景,非常慚愧;想到如來的慈悲救拔,得以超脫而聽聞菩薩行,又是無限的感激,所以就不自覺的涕淚悲泣起來。

須菩提感動了,他瞭解佛陀的慈悲,體會到了法的深義,也知道自己無限的生死輪迴。感動悲泣是真實的流露!我們每一個人如果真的能體會到這個法的深義,才能感受到佛菩薩的慈悲,你體會的越深刻,就會感動越深。

他向佛說:希有!希有!如來所說的甚深微妙法門,我從過去所得慧眼以來,未曾聽說過這樣甚深的法門:這次竟然聽到了,是多麼的欣幸!慧眼,即「知實相慧」,此慧能徹見諸法的如實相,所以名慧眼。《阿含經》中,稱為法眼,法即實相的異名,與此所說的慧眼同一:與大乘經中的法眼不同。

我們說見法或見空性、見諸法實相,這都是慧眼。須菩提所體會的從根本佛法來講,只要你見法、初果都能有法眼,證阿羅漢,就有慧眼。他以根本法無常、無我,體證涅槃,就證阿羅漢,當然有慧眼。但要知道,現在《金

剛經》講的"無所住、離相、空性、空慧",較三法印的無常無我的法義有著更深一層的含意。所以,須菩提說他過去開了慧眼以來,還沒有聽過這麼甚深的法門。

這裡在講大乘不共慧:聲聞乘和大乘體證的法性不二,體證的實相一樣,這個所謂不共只是角度不同而已。根本法一定要體證無常,才能體證無我,才能體證涅槃。但是大乘的般若空慧直接可以契入法性寂滅的涅槃,這是不共的地方。直接契入涅槃的叫大乘不共慧,不一定要依次第一步一步的。

現在很多的法門也是這樣,譬如講觀照——修慧觀,有的有次第,聞思修慧,幾個次第一步一步的來,讓你有路可以一步一步上來,有所緣,這樣眾生比較容易瞭解。但是有的深觀就不一樣,直接契入的就是空性,這是屬於大乘不共慧的部分,一般人要瞭解還是不容易的。所以,須菩提說他得了慧眼以來,沒有聽過這麼甚深的法門。大家就要注意,什麼叫大乘不共慧?初期大乘最深妙的智慧就是《般若經》、《金剛經》,這裡在展現的就是深妙的智慧。《阿含經》中稱爲"法眼"。"法"即實相的異名,與此所說的慧眼同一。這裡講的"法眼、慧眼"其實是一樣的,見法的實相。

我們所說的五眼(內眼、天眼、法眼、慧眼、佛眼)哪裡不同?我們的內眼和天眼能見東西物質形象;法眼、慧眼、佛眼,屬於智慧的眼睛,不是看東西的眼睛。這裡就點出重點:《阿含經》中稱爲法眼,法即實相的異名,於此所說的慧眼同一,與大乘經中的法眼就不一樣。可見,大乘經與《阿含經》的根本所談的內容是不一樣的。這就是大乘不共慧的不共之處。

須菩提所說慧眼,即指聲聞的證智。他說從來沒有聽過這樣的經,可作 二釋:一、從大悲為本,無所得為方便的菩提心行說,聲聞行者確乎不知的。

須菩提是聽佛陀開示的三法印而體證的,我們要區分大乘和聲聞哪裡不同,這就是重點。因爲大乘佛法最主要的以大悲爲本,所以行菩薩道要緣一切眾生苦的心行,先重視的是眾生,而不是只有個人,從慈悲心來發展的是"無所得爲方便",般若空慧是他主要的方便法。從這個角度來看,與聲聞確實不一樣,聲聞是自己聽了法,很快就解脫證涅槃。但是菩薩重的是悲心,以眾生爲緣,不是自己先自了。

二、從離相徹悟的實相說,須菩提久已正覺,而且能與佛共論,於此般若法門,何致驚奇如此!須知這是代表一般取相的聲聞行者的。大弟子在法會中,不論是問是答,都有當機的領導作用。現在代表那些取相的衆生,特別是執有諸法實性的增上慢聲聞,所以說從未得聞。

照理講,須菩提早就見法,證了阿羅漢,久已正覺,甚至於能與佛陀對談對論,爲什麼聽到這個般若法門會這麼驚奇呢?須菩提講這些話是站在大多數的聲聞學者的立場,希望在座的聲聞學者也能證法空,不再執實有!因爲聲聞學者執著於我空法有的人很多。特別是執有諸法實性的增上慢聲聞,認爲法有即諸法有實性。從聲聞發展到部派佛教時就變成三世實有,或者是過去未來無實體,現在是實有,他們執法有的觀念很深。須菩提針對這些執著法有的聲聞學者,從法空的立場,所以才說從未得聞,不只是須菩提個人的立場。

極力稱歎深法的難聞,使他們注意而受持這離相妙悟的般若。玄奘譯及 義淨譯,將須菩提請問法門名字一段,移在本節之下。但流支,真諦等譯, 又都與本譯相同。奘譯與淨譯,似乎同於世親的釋論本。而無著論的釋本, 與本譯相近。

須菩提這樣的讚歎自有深意,目的在於點醒還執著在實有自性的這些聲聞學者。從大乘經典中常會談到這個問題:大乘佛法批評聲聞學者,說他們不了義不究竟;聲聞學者像小乘的部派佛教或現在南傳佛教,他們認為大乘非佛說,這個諍論是因為自的法義的角度及看法不同。

現在宣揚南傳佛法的網站很多,我們可以看到,學南傳的很排斥大乘, 他們堅持自己的看法,到現在還是一樣。南傳不承認大乘一直強調不共慧的 部分。比如說我們講《解脫之道》前面還是以根本佛法爲主,後面提到大乘 不共慧,就有人反應:前面很好,後面的不好。講共法的部分他們很歡喜, 講到不共慧就認爲不好,這種情形普遍存在。

站在大乘法深義來看,大乘不共慧確實很重要。如果沒有把握到這個根本重點,就很難理解大乘分成三系,爲什麼最後會流變到落於實有的觀念和 真常的觀念裡了!如果落到真常的部分去,兩傳的更有話講:本來無常變成 真常;本來無我變成有我,這個問題不就大了嗎?但是,如果從大乘中觀系的般若深觀的空慧來看,與根本法是一貫的,就不會有這個問題。

因此,導師的佛法思想是立足於根本佛教之淳樸,宏揚的是初期大乘的行解。爲什麼要宏揚初期大乘的行解?這就是般若的部分,是初期大乘(般若經及龍樹菩薩時代)部分,這時大乘發達起來。從初期大乘往前追溯,與部派佛教及聲聞的根本佛法是一貫的,沒有離開三法印的根本。但是到後期就有一點變質了。

己二 信者難能歎

【世尊!若復有人得聞是經,信心清淨,則生實相,當知是人成就第一希有功德。世尊!是實相者,則是非相,是故如來說名實相。世尊!我今得聞如是經典,信解受持,不足為難。若當來世後五百歲,其有衆生得聞是經,信解受持,是人則為第一希有!何以故?此人無我相、人相、衆生相、壽者相。所以者何?我相即是非相,人相、衆生相、壽者相即是非相。何以故?離一切諸相,則名諸佛』】。

空生須菩提聽了這個法,親身受佛的教誨,他能體悟,所以認為聽了能信解是理所當然的。但是,佛滅後,未來世即五百世以後離佛很遠的時代,一般眾生聽了這個法能產生信心而信解受持是非常希有難得的!他說,這個人已經沒有我相、人相、壽者相、眾生相了。表示這個人的因緣一定非常殊勝,才能體會空義。

這一段在讚歎的同時讓我們明白,實相即非相、空相,這樣就不會執著 在實有的實相上,還是一樣隨立隨破。最後歸根結底指出:只有離一切相才 叫做諸佛。佛之所以成爲佛的原因條件,就是體悟到法的實相就是離一切相 ——非相,這是根本的條件。

空生稱歎深法難逢後,接著說:如有人聽了這深妙法門,能離一切妄相 而清淨信心——生實相,這是極為難得的!是成就第一希有功德的!前文, 空生疑未來衆生不能聽此經而生實信,現在是肯定的說有人能生實信。

前文須菩提對未來眾生聽此經能否生實信還有一點懷疑,到這裡他就肯定了,對這個法一定會有人產生信心的。其實不要說後五百世,我們現在是

後兩千五百世,我相信很多人聽了還是會起信心、會受用、會肯定。這個法本來就是這樣。

信,以「心淨為性」。但此中的淨信,是離戲論而顯的心自清淨,是如實相而知的證信,即清淨增上意樂或不壞信。聞此經而能生淨信,即能生實相。

什麼是真正的信?以心淨爲性。明白真正的法性而離戲論以後,心所顯現出來的清淨相,是如實相而知的證信。也就是說,體會到真正的法性時產生的真正信心,才是真正的淨信。一般人在你學法以前要你先相信,才有辦法受用。而真正的淨信不是這樣,是聽法後瞭解法而體證到實相,一切的戲論分別都已經止息了,產生真正受用的體證後而產生的信心才是真正的淨信。所以,信心還是有次第的。

我們剛開始聽這個法師講得很好,很喜歡聽,會產生一種信心,但是對 法的本質和內涵並不完全明白。這裡的淨信,是對法的實相有所體會,內心 產生了清淨,這時產生的信心就是淨信,也就是證信。

實相,異譯作實想。想即智慧的別名,如經說無常想、無我想等。所以, 實相即如實相而知的般若:生實相,即『一切法不生則般若生』。

簡單的說實相就是如實相而知的般若,體證到法的眞相的智慧。對一切 法瞭解它的虛幻性,瞭解它的空性,已經離相不執著,就是體證了實相。這 時候一切法不生,不會產生對一切法的執著,般若就生起。當我們瞭解一切 法的眞相,對一切法就不會執著。這是由於智慧的妙用,才能不執著,所以 不執著就是智慧展現的時候。

但實相如何可說,所以須菩提隨即說:實相,實即是非相,是離一切名 言測度的畢竟空寂:從不為虛誑妄取相所惑亂,名之為實相。

真正的實相無法用言語來測度表達。當你離開執著,對一切法不愛染、不執著,那時心靈的清淨是因爲內心對實相的明白,所以它是離開名言測度的,體證的是畢竟空寂。當你不再顚倒,不再被幻象所欺騙迷惑,不再起種種的執著、貪欲、愛染,得清淨心時才叫實相。

諸法實相[,]即諸法的實相不可得:因為一切法的實相不可得[,]所以名為 實相。

所謂實相的眞意,導師在這裡說得很清楚:諸法的實相不可得就是一切 法的實相。如果認爲一切相是實在的,你就是執著相了。可是,相只是因緣 條件的組合,沒有實性自性,所以它是虛幻的,是變化無常的,是刹那即生 即滅的,它是不住的。瞭解諸法實相不可得,你對一切法就不會產生染著了, 因爲瞭解它的眞相。

什麼是眞相?一切法的實相不可得,沒有永恆性、不變性。其實一切法的實性不可得就是它的實相!所以,我們有時候在文字上的應用,一不小心常常會用錯。譬如自性之義是不變的、永恆的、本來就有的。這樣的自性是沒有的,空性就是否定自性。所以,如果非用自性兩個字的話,其眞實的內涵就是:一切法的自性不可得,就是一切法的自性!所以看到"自性"兩字時,你就要知道"無自性"就是一切法的自性。一切法的實有性不可得,就是一切法的實相。

如果不明白這些,以爲有一個實在的實相可得,那不是真的悟。體會到一切法的實相不可得,才是畢竟空寂,才是真正法的實相。這是假名施設的實相,不是有一個實在的實相,只是假名而已。

這是般若法門的實相說,顯示般若的特色!

我們理解《般若經》、《金剛經》和《心經》,要把握的其實就是般若。瞭解實相的智慧才是真正的智慧,才叫般若。什麼是瞭解實相?明白實相不可得。若有一法可取可得,那都不是實相,也不是悟實相。

我曾經聽一個人談實相,看了他的 VCD 會昏倒,他說:我們眾生都看不 到實相,真正體會實相是隨著我們心靈的需要,你想什麼,它就變什麼。你 要它出來它就出來,而且還是可以摸觸的,還有溫度。它可以變化萬法,那 是有實在的東西叫實相。我聽了以後才真的知道什麼叫附佛外道!

如果我們說實相是一切相不可得,一切實相不可得名爲實相。執著實有 的人就會說:什麼都沒有,我要學什麼!所以沒興趣。如果剛才那位說有一 個真正的實相可得,有一個真正的自性可得,它能產生神奇變化種種的妙用, 跟在他旁邊一起附會的一位居士就說:是啊!我去散步時,我就跟它們勾著 手走很快樂,看到人來我馬上把手放下,他們以爲我是瘋子。原來他在散步 時想幾個人跟他一起,就有幾個人跟他勾著手在走。

一開始我還不瞭解,看了他的 VCD,我差一點昏倒!但是你們要知道,談這樣的功能眾生很需要的!要見這樣的人並一起參與很不容易,若不是你家很有錢,一般人要想接近他都很困難!這樣似是而非的論調在目前社會中,竟然還那麼多人相信,我覺得很不可思議!可是,我今天講正法正見的,卻很少人聽得進去。

須菩提又說:我能聽深妙的經典而信解受持,還不算難。當來世後五百歲中,如有衆生能聽此經而信解受持的,這才是第一希有哩!因為,我生逢佛世,佛說是那樣的善巧,一言一語都從實悟中來,格外親切有味!所以信解領受,不足為難。佛後五百年,人根轉鈍,時間又經久了,佛法又是彼此展轉傳來。所以,那時的衆生,如能信解受持般若深法,真是難中之難!經中每勸人發願,見佛聞法,理由也在此。

其實,不只是後五百歲,佛法流傳到今天已經兩千五百年了,要信解受持確實是更難。因爲時空愈久,加進來的水愈多。我們今天感到非常慶幸,我們遇到導師,他把兩千年來大乘佛法的流變都一一加以抉擇,讓我們現在能品味到原味的佛法。如果往前追溯一百年,你們聽不到、看不到,要理解這些是不可能的。

有人讚歎導師是玄奘法師以來第一人,我的看法是龍樹菩薩以來第一人!他抉擇的是兩千五百年的佛法,幾個人做得到?如果沒有導師的引導抉擇法義,哪能看到原味的佛法?我們過去有善根,現在又遇到導師這樣的善知識,我們也是希有難得的因緣!

後五百歲的衆生,信解受持這《金剛般若經》,為什麼第一希有。因為,這人已沒有我等四相的取執了。這可見不問時代的正法、像法,不問地點的中國、邊地,能否信解般若,全在衆生自己,是否已多見佛,多聞法,多種善根,是否能離四相而定。

導師講得很客觀,爲什麼有人聽了法會起恐怖而反感害怕,有人聽了會

大歡喜能信解,這都是與我們的根性即過去的善根有關係。我們過去生見過很多佛,聽了很多正法,種了很深的善根,也就是所謂"五事具足"。所以無論生在什麼時空,只要有過去的那些善根因緣存在,你聽了這個法,很快就會受用。

譬如說:我們建立了緣起的正見,雖然還沒有證到八地或阿羅漢的涅槃。但是只要具足了正見,即使未來世一聽法馬上會明白及相應,因為有那個種子在。正見具足者,縱經百千劫,這些種子不會消失掉,一旦遇到因緣馬上可以開花結果。所以,初果的這些聖弟子們最多七次人天往返就能證阿羅漢。因為你這一生見法證初果了,你沒有再精進,即使在這裡停頓了,了不起七次人天往返,你還是要證阿羅漢。因為你已經種下了那些種子,它非發芽開花不可,這是有必然性的。

由上述而知,我一直苦口婆心地強調一定要學正見的緣由就在這裡。要學正見就要懂得緣起,緣起法不懂,正見建立不起來,很容易被外道的思想融合在一起,以爲那就是正見。緣起的正見一旦建立起來,外道的思想就混不進來了。它是不壞不失的,你們就知道正見有多重要!今天學法我不奢望每一個人都成阿羅漢,但至少讓每一個人建立緣起的正見。爲什麼我不重禪修,反而側重上課?因爲現在的芸芸眾生能建立正見是很難的。這一點大家要明白,我們是從大處著眼。

無我等四相,並非實有我等四相,而加以取消或摧毀。要知道:我等本不可得,由於衆生的顚倒,無中執有;所以無我等四相,只是顯明他的本相無所有而已。

這幾句話太重要了!明白這個觀念的人,修行的方法絕對與眾不同。我等四相就是我相、人相、眾生相、壽者相,這四相其實合起來就叫我見我執。導師緊接著後面的一句——並非實有我等四相,這個"並非實有"四字太重要了!不是真的有一個我執我見的四相,我們把它破掉了消滅了,才證到無我,這個觀念很重要。導師說我等四相本不可得,也就是說本來就無我,我見我執本來就不可得,由於我們的無明無知起的顚倒執著,無中生有才產生了我執我見,並非真有一個我執我見可以消滅去掉。

當我們建立了正見,體會到真相確實是無我時,那個無我不是修來的,只是發覺真相而已!無我等四相只是顯明它的本相而已,發覺真相體悟到真相,真相就是本來無我,不是有一個"我",然後把它破掉消滅了。無我如果是修來的,它必然還會壞,凡是有爲的一定會壞會變化。這個地方要用心體會。不明白這個觀念,就會一天到晚找一個"我",來破除它、消滅它。我常常講:你跟一個虛幻的敵人打仗,什麼時候才能打得贏?你找到一個真正的我了嗎?看到了那個"我",你才能跟它打仗啊。譬如警察抓賊總要知道犯人是誰,住在哪裡,他長得怎麼樣,不然如何去抓他?

同理,要破我執,你總要看到"我"是誰,它是怎麼個樣子吧。要斷煩惱,也要知道煩惱在哪裡,有多少,是什麼樣子,不然你怎麼去找它,去破除它,降伏它。如果煩惱是實在的,你斷得了嗎?如果我執是實有的,你破得掉嗎!我一直用這種方法來譬喻,就是讓大家知道只要明白煩惱的眞相,你就解脫了!爲什麼?煩惱沒有實性。我執我見也同樣,只要把我執我見看清楚,它沒有實在性,你又怎麼破!用什麼來破!只是還它個本來而已!

因此,重在悟,重在明白真相!明白真相的方法靠般若智慧,就是緣起的正見,離開緣起的正見,你怎能體會真相!修正了錯誤的知見,你的思惟模式就不一樣了。一般都認為:我們有一個本來的"我"是很清淨的,由於怎麼樣被染污了,然後一直要找那個本來的"我"。有智慧的人告訴你:本來就無我,不可得就是實相。由這裡契入就不一樣了。所以,知見建立不同,你用的方法絕對不同。修行最後的結論也不會相同。這是最重要的關鍵!

我們曾經探討過禪宗二祖參達摩求如何安心的公案。最後二祖說覓心了不可得。怎麼找都找不到。這個"覓心"兩個字就是重點。師父的如實觀照叫你"看",這個"看"就是覓,就是找。這都是重點!二祖神光"覓心了不可得",達摩就說:我為你安心訖!煩惱心已經不見了,找不到,那不是安好了嗎?神光由此而大悟徹悟!這與無我等四相的道理一樣。所以,無我等四相只是顯明它的本相無所有而已。

能離我等四相,即能離法相與非法相,所以說:離虚妄顚倒的諸相,即 名為佛。 四相都不可得,哪裡還有法和非法?一樣都不可得。體會愈深就愈明白。你們就知道師父如實觀照教你們一個"看"字的奧妙,從這裡直接契入法性空寂,不須次第,不必爬樓,直接登頂,直接契入!這就是大乘不共慧,是直接契入法性空寂,直接契入實相的智慧。這個地方我要說得明白,你們在生命中馬上可以體會,馬上就可以受用的。過去的無明執著,現在清楚明白了,眞相都看到了,再也不會顚倒了,再也不會被萬相迷惑了,離開一切對法的執著就是覺,就是佛。

這與上文的『若見諸相非相,即見如來』,完全同一。

《金剛經》雖然是一段一段的,但是內容是一貫的。每一段都彰顯諸相非相,每一段都要讓你契入實相,你們就會愈來愈清楚。

離四相,或者以為與佛相差還遠。不知約覺悟實相——無分別法性說,與諸佛一覺一解脫,平等平等,也得名為佛。

這是站在法性的立場讓我們明白,佛體悟到實相和初果或初地的菩薩體 證到的所謂的實相法性,完全一樣!這一點很重要。真理實相沒有兩個,同 樣覺悟到實相了,這是完全相同的平等平等。一般人總認爲我與佛不同,我 再怎麼體證都與佛不同。

這是因德行和體證的深度不同,但是體證的法味完全一致。因爲實相是法性空寂,就是無分別法性,從這個角度來講絕對一樣。一切聖賢皆以無爲法而有差別。法性就是無爲法,無分別法性就是無爲法。但是爲什麼皆以無爲法而有差別呢?雖然體證的法性一樣,但是我們的習性還沒有淨盡,自然有不同。

證初果還有貪瞋,習性還沒有盡;到了二果,貪瞋的習性就比較薄了,愈來愈淡了;到了三果,習性就除掉了;到四果就完全清淨,連五上分結都破了。這是從習性是否清淨到完全淨盡的角度來說。但是,親證體證法性的空寂是一樣的、沒有差別。初果到四果,初地到十地到成佛,體證的法性不能有兩個。

有人講:理雖頓悟,事則漸修。悟是頓悟,體證法性是當下體證,都一樣。但是,事要漸修,需要一步一步的把自己的習性一點一點的斷盡。所以,

大乘批評四果阿羅漢還有習氣,而菩薩願生生世世來人間行菩薩道,只有從歷經長遠劫的利益眾生中,才能慢慢的把自己的習氣斷盡!所以,大乘講小乘的不究竟也是這個道理。因為阿羅漢還有習氣,只是他的習氣與生死輪迴的那種習性沒有關係。

習性有兩種:一種就是眾生的習性——愛染、執取、貪瞋癡,叫業力, 我們會隨著業力而輪迴。一種是阿羅漢的習氣——沒有污染,因爲他生死的 條件(貪瞋癡)已經斷了。譬如有位畢陵迦婆蹉阿羅漢過恒河時,因爲他有 宿命通,所以看到恒河的河神就知道是他過去世的女婢,就習慣地叫她:女 婢!河神聽了很生氣。但是阿羅漢這樣稱呼不是罵她,只是慣性。所以,當 這個河神去向佛陀告狀時,佛陀叫他以後不能再叫他女婢了。他說:對不起, 女婢!可見沒有罵他的意思,只是慣性使然,沒有惡意。

又如大迦葉尊者修頭陀行,他很嚴謹,一絲不苟。但是,在樂神緊那羅 王來時都有很美妙的音樂,他聽了還會手舞足蹈,這就是習氣。但是這種習 氣是沒有污染的,因爲貪瞋癡已經淨盡了。好像裝香的盒子,香用完了,那 個盒子的香氣還在。又好像小孩子的乳衣,餵奶時常常會吐出乳汁,身上染著乳汁的味道,怎麼洗都有乳味。這是譬喻習氣還會有。所以習性有兩種:一種是與貪瞋癡相應的,一種與貪瞋癡是不相應的。像阿羅漢、八地菩薩都 還有習氣,只是與貪瞋癡不相應的習氣不關生死。直到成佛時,所有的習氣 就完全清淨了。

難怪大乘佛法讚歎佛陀的圓滿究竟,就是習氣斷盡清淨。有時候大乘批評小乘,就是站在佛的圓滿性上,說佛與阿羅漢還有差別。我們體證法性的部分,只要你真正體會到時,跟佛體會的完全一樣,不會有兩樣的,但是有不同的深度。所以,一切聖賢皆以無爲法而有差別,這個差別是在指深度的不同。

所以古人說:「須陀洹名初得法身」。

須陀洹是初果,他見法時叫初得法身,所以會大歡喜。法身沒有兩種, 法的實相就是法身,佛陀體悟的也是這個法身,初果體悟的也是,初地的也 是,八地的也是,所以這個法身是一樣的。

論說:『佛陀,是覺悟真實之義,此名通於聲聞、獨覺及無上菩提三者』。

這段講覺悟的眞理實相三乘都是一樣的,與佛陀體證的都一樣。所以說此名通於聲聞、獨覺及無上菩提。聲聞、辟支佛、菩薩都同樣悟實相,這是共通點。

戊二 如來勸行歎勝

己一 略歎勸行

庚一 正說

辛一 略歎

【佛告須菩提:『如是!如是!若復有人得聞是經,不驚、不怖、不畏,當知是人甚為希有!何以故?須菩提!如來說第一波羅蜜,非第一波羅蜜,是名第一波羅蜜』】。

佛陀肯定了須菩提的讚歎,說確實是這樣,未來五百世,如果有人聽到 這般若深義,不驚、不怖、不畏,這樣的人真的非常希有!因爲他體證的就 是第一波羅蜜,如來說即非第一波羅蜜,是名第一波羅蜜,這種人已經明白 實相。

須菩提讚歎深法及信解者,非常合理,因此佛為之印證,更進一步的廣說。佛說:是的!後五百歲中,假使有人得聞此經,能不驚、不怖、不畏,這的確是難得的!不但平常人,或是世間學者,或是神教的信徒,就是佛弟子,聽了諸法畢竟空的甚深法門,能不驚、不怖、不畏,也是極為希有的!

無論平常人、世間學者、神教的信徒,還是佛弟子聽了諸法畢竟空的甚深法門,能不驚、不怖、不畏,也是極爲希有的。般若性空的甚深法門其實就在講畢竟空。外道及所有的神教聽到一切法畢竟空無自性,之所以不信,是因爲在神我的尊祐論觀念裡面,一切都是上帝或大梵天或無生老母創造的,怎麼可能一切空、諸法平等平等?你怎麼能跟上帝平等?你怎麼可以跟大梵天或無生老母平等?他聽了一定會驚、會怖、會疑,絕對不會相信。且不講外道或其他的宗教,就是佛弟子聽到講畢竟空也會驚疑,對這最究竟了義的般若卻認爲是不了義,反而讚歎應該有不空的才對,要一法空,一法不

空的。這個與驚、怖、畏又有什麼不同!

今天能聽了般若的畢竟空而不起害怕驚疑恐怖是不容易的。聽後進一步 能明白般若的深意而信解奉行更不容易!佛法流傳到今天,不同的宗派理論 不停地在爭論的,其實就是空與不空的問題。認爲畢竟空不了義,這是後期 大乘佛法的思想。《般若經》及中觀是初期大乘佛法,是讚歎畢竟空,這才是 了義!

衆生為普遍的成見──自性妄執所誑惑,聽見畢竟空,不能不驚慌而恐 怖起來!

導師的論點都在破眾生普遍的成見。大家生來都是如此的觀念,整個社會所形成的風氣,大家被薰染成牢不可破的成見。什麼叫自性妄執?就是這種普遍的成見觀念,對一切法的認識總是在實有我的虛妄執著中,以爲是真實的。

眾生普遍生來就有俱生我執。我們被這個自性妄執所欺騙了,看不到真相,一聽到畢竟空就會排斥:什麼都可以空,但是"我"怎麼可以空掉?這個我空不掉,實在性的感覺就空不掉。我們修行最大的無明就是這個執著,所以要瞭解無我的真相何其難!

神教徒怕動搖了他們的上帝,

如果我認同畢竟空,那我過去拜上帝豈非倒下?這怎麼可以成立呢?

哲學家怕失去了他們所唯的物或心,

哲學家最後都是偏頗於一邊,不是認爲唯心就是唯物。唯,就是單獨存在的,不是因緣條件組合的,實在不變的,這個怎能成立呢?

學佛者怕流轉還滅無從安立,

這句話涵義很深。如果畢竟空,什麼東西在輪迴?從這一生到下一生, 總有一個東西在推動吧?畢竟空既無實性,沒有一個實在的內涵怎麼能流轉 輪迴?怎麼能成立因果?學佛者由於怕流轉還滅無從安立,所以非要有一個 實有性不可。就要建立一個"識",從這一生到下一生,大乘的唯識系就講 萬法唯識所現。問題在於他把畢竟空當作什麼都沒有,把這個空字解釋成斷滅,這就是不瞭解空義。《般若經》不講斷滅,中觀也講:以有空義故,一切法得成。把空誤解成斷滅,就會起恐懼。

所以《智論》說:『五百部聞畢竟空,如刀傷心』。

《大智度論》就談到這個問題,這些聲聞的學者執著法有的觀念很深,聽 到畢竟空,好像刀子在割心一樣,很難忍受。

《中論》青目釋:『若都畢竟空,云何分別有罪福報應等』?

他把畢竟空誤以爲什麼都沒有。如果一切都畢竟空,怎麼成立有福、有 罪、有因果報應等?會起懷疑,可見他對畢竟空不瞭解。

《成唯識論》說: 『若一切法皆非實有,菩薩不應為捨生死,精勤修集菩提資糧』!

這是唯識學的觀念:如果一切都非實有(畢竟空),菩薩就不應該爲捨生 死而精勤修集菩提資糧,還要不怕生死在六道中來回,要建立這些資糧,根 據的是什麼?唯識學依據假必依實的理論,一邊是虛幻的,一邊是實在的, 他雖然也體證到空性,但這個空性還是實有的。一切是虛幻的,總有一個實 在的吧?如果一切都是虛幻的不實在的,怎麼成立因果和輪迴呢?

如來藏的真常心也是一樣:一切是虛妄的,真常心是不變的。所以有空如來藏,還有不空如來藏,一個空,一個不空。中觀以後的唯識與真常系都是站在這樣的立場——假必依實的理念,他否定畢竟空,認爲畢竟空不了義、不究竟。所以兩千年來大乘佛法的諍論,都不離開這個根本問題。

記得我在講《雜阿含經》時談到十四無記:兩千年來,各宗、各派、各體系一直諍論不休,直至今日依然堅持自己的本意。那麼,是不是還要繼續諍下去?真正明白法的根本,真正體會到了,他就沒有來世的問題或到哪一方去的問題。將來你們再有機會研究"十四無記"時要注意這一點。聽到畢竟空能不驚疑能信受、又能見法體證,這個人真是希有難得不簡單!因爲眾生在自性妄執裡面已經久了,習慣了,要體證畢竟空真的好難好難。

這唯有能於畢竟空中,成立無自性的如幻因果,心無所著,才能不落懷

疑,不生邪見,不驚、不怖、不畏,這真可說是火裡青蓮!

這幾句話非常重要。唯有在畢竟空中成立無自性的如幻因果。有自性是不能變化生滅的,只有無自性才能隨緣而轉化,這叫如幻因果。不要把因果當爲實有的因果,能體會到這點,才知道:由於空義故,一切法得成,因果及輪迴才能成立。輪迴也是一種變化過程的現象,如果實有不變的自性怎麼會變化而產生輪迴呢?體證到如幻因果,心無所著,才不會懷疑,不起邪見,才能心安眞正得自在。所以,得此不驚、不畏、不怖的境界非常難,似火裡出青蓮那樣,太難得。

信解如此不易,可見般若的究竟第一,所以說:如來說第一波羅蜜。

第一句的第一波羅蜜,是從現象上講,要瞭解般若這麼不容易,可見般若的究竟、珍貴。所以,從世俗的角度來講,是第一波羅蜜。

然而,第一波羅蜜,即是無可取、無可說,也即是第一不可得,波羅蜜 不可得。

眾生容易執著,如果讚歎第一波羅蜜,又怕眾生執著了。所以還是要顯出法性空寂。什麼是真正的第一波羅蜜?就是體證無可取、無可說、也無可得,這才是第一波羅蜜。連第一也不可得,波羅蜜也不可得,還是在彰顯空性。第一波羅蜜其實就在顯空性,由於不可得、不可取、不可說,所以才是第一波羅蜜。

惟其離相不可得,所以為諸法的究極本性,為萬行的宗導,而被十方諸 佛讚歎為第一波羅蜜。

真正的第一波羅蜜,是從離相不可得去體會的,這就是一切法最究竟的本性,也是萬法的宗導。我們要瞭解真相,要達到究竟解脫,就要依歸般若知見爲導,才有機會去見法悟道。因爲希有難得,所以十方諸佛才讚歎,說他是第一波羅蜜。這一段從法的第一希有難得,去瞭解什麼是空性,也一樣不可執著。因爲不執著,能瞭解眞相才叫第一波羅密。

辛二 勸行

壬一 忍辱離相勸

【須菩提!忍辱波羅蜜,如來說非忍辱波羅蜜。何以故?須菩提!如我昔為歌利王割截身體,我於爾時無我相、無人相、無衆生相、無壽者相。何以故?我於往昔節節支解時,若有我相、人相、衆生相、壽者相,應生瞋恨。須菩提!又念過去於五百世作忍辱仙人,於爾所世無我相、無人相、無衆生相、無壽者相。是故須菩提!菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心!不應住色生心,不應住聲、香、味、觸、法生心,應生無所住心!若心有住,則為非住,是故佛說菩薩心不應住色布施。須菩提!菩薩為利益一切衆生,應如是布施!如來說一切諸相,即是非相。又說一切衆生,則非衆生】。

忍辱是大乘佛法的六波羅蜜之一,如來以他過去世的因緣來展現法義,讓我們明白忍辱波羅蜜的內容。到底有沒有真正在忍耐呢?沒有!而是體證空性才能真正忍辱。否則被歌利王割截身體痛苦不堪,如何忍辱?

如果不瞭解法的實相空性,你會去對治,你對一切法痛苦煩惱受不了時,雖然你會忍耐,但是那不是真正的忍辱。真正的忍辱是證到法的實相空性,沒有我相、人相、眾生相、壽者相,不會起分別,不會住相。雖名爲忍辱,實是無所忍。那才是真的懂得忍辱波羅蜜,是體證了空性後的妙用。

法門那樣深,淨信者的功德那樣大!所以佛告須菩提:學佛法者,應依 此經所說而發心修行。大乘般若波羅蜜,不偏於理證,而是與施、戒、忍等 相應,表現般若大用的。

大乘經典、《般若經》中常說到,修行不能偏於理證,要與施、戒、忍等相應,菩薩行六度才圓滿。般若是開始也是結束,但是必須要與布施、持戒、忍辱、精進、禪定五度相應,事和理不能偏廢。所以,今天講般若的空義,不能空談理論,不只理論上體證就夠,一定要與施、戒、忍等相應才能成就。

施,戒,忍等其實就是般若的妙用,並非講空就什麼都不要了。你體證 到空義,破了我執,反而更能展現般若智慧的妙用。因為你很清楚懂得如何 布施、持戒及修忍辱,有了智慧才會產生妙用,這個很重要。在沒有體證以 前,也因為靠著這前五度去體證,才能品味到真正法的本質內容,那時叫做 悟或證,事理是不二的,不能偏於一邊。

本經以大悲利他的菩提心為本,所以上文偏說布施,而此處又特別讚歎

忍辱。

大乘經最根本的就是發菩提心。菩提心從大悲心來。所以大悲利他的菩 提心是大乘的根本。

上文講到布施,讓我們不要執著在色聲香味觸法的實有感去布施,要三輪體空。這裡就以忍辱為主,都是以六度的內涵來舉證,所以特別讚歎忍辱。我們學法,無論你體證多深,也無論你扮演什麼角色,尤其扮演公眾人物或法師的角色,你們就能體會到忍辱的重要。人家批評毀謗你,不理解你,你說你能忍耐。但是那不是忍辱,你能忍多久?哪一天忍無可忍爆發了,更令人受不了。

如果瞭解空義,明白實相,就會瞭解眾生的心態。眾生總是站在世俗的 角度,用世俗心來批評你,他看不到你的內涵,不知道你對法性的體證,他 總是以世俗的標準和行爲來衡量並批評你,你該怎麼做?現在的政治人物及 公眾人物哪一個上臺不被批評的?你怎麼做都有錯。因爲眾生總是以一己的 主觀來衡量我喜歡和不喜歡。偏偏人間一切世事都是相對的存在,哪有真正 懂得中道的或解脫者,站在法性空寂的立場來看你的。寥寥無幾!所以要走 這條菩提大路,心裡一定要有準備,用台灣話說,你做得汗直流,別人還嫌 得涎直流,你再怎麼努力,別人可能還嫌你一無是處。

但是,如果站在菩薩六度的內涵來看,有人曾經問一句話:當你布施時,不一定是修忍辱、禪定、持戒吧?怎樣做到六波羅蜜一起修?他說:當你做得要死要活,人家也批評你要死要活的時候,你若修忍辱就是六度一起修了。我覺得很有道理。

大乘菩薩要在哪裡成就?就在眾生不瞭解你,批評毀謗你,甚至把你講得很難聽的時候,你能如如不動,即是你成就之時。因爲你與法相應了,你懂得什麼叫實相空性,你知道什麼都是無自性。你知道眾生的愚癡是不得已的,你還會怪他嗎?甚至連辯論都不需要了。所以,我們真正要成就,就在眾生的誤解和毀謗之中,你才知道自己有沒有受用。走這一條路的人,一定會體會到的。走政治路線的人也一樣,每天都在鬥爭你,因爲不同的觀念和理想,總是不能滿眾生願的。所以你要行菩薩道,你要有這些體驗才能成就。

當人家批評毀謗時,你把他當作助緣。沒有障礙、挫折、逆境,沒有那些看 不起你的人,你這個六度要怎麼修?忍辱從哪裡來?

我常常講:修行不是求凡事都順利無障礙 ,一切都如意,靠佛菩薩的加被。如果是這樣的話,你能成就嗎?只有在人間逆境之中,處處障礙的時候, 化障礙爲無礙,對種種的挫折能自在的時候,你才是真正的受用解脫者。這樣才是真的修行!我們要接受磨練,經得起種種考驗,當我們能承擔而超越時,就是你成就之時。所以六度不是好看的,是實修的!

佛陀提到他過去世作忍辱仙人被支解,那種苦難誰能受得了?但是他就是用這例子來告訴我們:得法的人是真正能修忍辱的人。今天沒有般若,不懂得空性,你沒有得法,就不可能忍辱。

梵語羼提,即是忍。忍不但忍辱,還忍苦耐勞,忍可(即認透確定)事理。所以論說忍有三:忍受人事間的苦迫,叫生忍:忍受身心的勞苦病苦,以及風雨寒熱等苦,叫法忍:忍可諸法無生性,叫無生忍,無生忍即般若慧。

最後的"忍可"就是我們講的無生法忍的"忍"。菩薩修忍,這個忍字,就是在事理上法義上透徹認可了(確認)。這個忍不是前面的忍耐、忍苦、忍辱,是忍可。所以忍有生忍、法忍、無生忍三種,真正的般若是無生法忍,這才是真正的般若慧的成就。我們身體上一般所受的苦,大家體會比較深,這個叫法忍;忍受人世間的一切苦迫叫生忍。對於般若智慧的體證最重要,叫無生忍,所以,八地菩薩叫無生法忍。

常人所不易忍的,即受人的欺虐等,所以經中多舉忍辱為例。不論世間事或出世大事,在實行的過程中,身心的、自然的、人事的,都有種種的糾纏、困難。尤其是菩薩發大心,行廣大難行,度無邊衆生,學無量佛法,艱苦是必然不免的。

導師這幾句話說得太好了。人間有那麼多不如意和挫折,未發菩提心,你還沒有感覺到。尤其是你發了菩提心,眞想做菩薩去利益眾生,當你爲法、爲眾生的心一生出來,就會感受到壓力、挫折、障礙來了。修行眞的要經得起考驗的,不容易呀。所以導師就告訴我們:你要發廣大難行的心,要學無量法、想度無邊眾生,艱苦是必然的。沒有艱苦你就不會成爲菩薩,也不會

到十地。

為衆生而實行利濟,衆生或不知領受,或反而以怨報德,在這情形下, 如不能安忍,那如何能度衆生?

你要去利益一個人,無論你怎麼做多少事,對方不但不感恩,而且還會 以怨報德,這樣的事很多。所以,我們要行菩薩道,一定要先有認識,要了 然於心,你才不會退心。我看到很多人因爲對法的深度體證不夠,當他弘法 時發了很大的心,無怨無悔的去做,但是最後得到的是非恩怨一大堆,最後 就退失道心了。爲什麼有的出家十年、二十年還會還俗的?因爲受不了了。 尤其你怎麼做都會被批評的,不被批評的很少。

我們修行人不可能像佛一樣完美。所以我常講:我今天連阿羅漢都還沒有證,如果你們用完美的眼光來看我,那我的缺點多得很。你來批評我沒關係,但是你一毀謗,就斷了自己法身慧命這條路,損害的是自己,不是師父。爲了這件事,我常常反省:如果我不很小心,當眾生因爲看到我的不圓滿而起了瞋恨不滿時,也是我的罪過。因爲他對法不能起淨信,對師父、對法不能尊重時,斷的是他的慧命,不是我,那不是我害他嗎?

想到這裡,真的很恐懼、很戒慎!因爲這類事情在我身上發生過很多次了。尤其是過去,我剛出來弘法,願很大,心很急,恨不得眾生當下解脫。你們聽我從前說法的口氣就知道了。現在還好一點,你聽我以前的錄音帶,好像是黑社會老大在講話。認識的人會說:這個法師慈悲心切,關懷眾生,難免用語比較強烈。但是不認識的人,聽到那種聲音就說 :這個人能成功我才不相信呢。聽他說法的聲音跟黑社會老大一樣。他連想都不想學,這就是我的經歷。

後來,我在一次一次的挫折和種種的障礙中,不斷修正自己,提升自己。 所以我常常講:這十年來我利益人不多,反而自己受益的很多。因爲我學到 很多。我不一定成就眾生,但是眾生都在成就我。他們對我的展現所作的評 價,讓我反省而成長。我現在講話就溫柔多了,心量也大多了,對眾生的瞭 解度也比較寬廣一點,心量也比較能容忍、包涵。所以很感恩這十年大家來 給我的歷練,當我碰到人家批評毀謗時,我現在不但不諍,如果有錯,我改 過;如果沒有,就不需要諍論,更多的是包容。我就是在這種狀態裡成長的。

因此, 六度很重要。如果沒有體會到法, 沒有般若的空慧, 你不可能成長, 而且會受不了, 會退心: 何必呢! 算了! 我自了去了。不要說還俗, 我只要不弘法就沒事, 可以找個安穩的清靜的地方, 不是很逍遙自在嗎? 你修行到某一個程度, 要自己自由自在確實很簡單。但是要做菩薩, 真的很難!

所以為了度生,成佛大事,必須修大忍才能完成。忍是強毅不拔的意解力:菩薩修此忍力,即能不為一切外來或内在的惡環境,惡勢力所屈伏。受得苦難,看得徹底,站得穩當,以無限的悲願熏心,般若相應,能不因種種而引起自己的煩惱,退失自己的本心。

我們看導師的行儀,出家六、七十年,經歷了一生的經驗和遭遇,才能寫出這些內容,語重心長!受得苦難,看得徹底,站得穩當。以無限的悲願來熏心利眾,還要與般若相應,才不會引起煩惱,不會退失做菩薩的本心。這幾句話淡淡的就過去了,但是我知道導師在寫這些時,心有多麼的深沉!你們看《導師傳》,有機會可以品味一下導師的人格,以及一生爲佛教爲眾生的奉獻,直到今天才有人慢慢瞭解導師的智慧和用心。導師過去所受的障礙和挫折,你們看了眼淚都會掉下來。

所以, 忍是内剛而外柔, 能無限的忍耐, 而内心能不變初衷, 為了達成理想的目標而忍。

不管外在有什麼障礙,你一定要有忍辱的力量,你原來發的心不能因此 而變。這幾句話對我的鼓勵太大了!真是這樣,我們所遭受的沒有導師的萬 分之一,尚且還有如此深刻的體會,何況是導師一生的體驗。我們大家真的 要見賢思齊啊!

佛法勸人忍辱,是勸人學菩薩,是無我大悲的實踐,非奴隸式的忍辱!

這幾句話很重要!我們今天學法要破的是無明我執,所以要大家學菩薩,不是要你像哈巴狗一樣的服從。無我大悲的實踐,這是關鍵。爲了要體會法,體證無我,爲了悲心的實踐,所以才要學忍辱,而不是無可奈何,不是被壓迫之下不敢呻吟的那種忍耐。

有人說遇到什麼事都要忍耐,一味的強忍。但是這樣強忍久了,裡面受不了時就會爆炸,殺傷力更大。這裡講的忍,是爲了要實踐大悲願,以實踐菩薩道爲自己的理想目標,我們要行菩薩道,就必需要與空相應,與般若相應,才有無限深忍的力量,這樣的忍就不那麼痛苦。

佛告須菩提:般若是第一波羅蜜,即具足六波羅蜜。

六度以般若爲導,六波羅蜜最主要是般若波羅蜜。只要般若波羅蜜具足了,前面的波羅蜜就具足了。

例如忍辱波羅蜜,在與般若相應而能深忍時,即能忍的我,所忍的境與 忍法,都不可得,所以即非忍辱波羅蜜。

忍辱波羅蜜與空相應,與般若相應時就是三輪體空。沒有一個我在忍耐, 外面的環境及一切障礙都不是真實的,也沒有忍的法,都不可得。這時才是 真正的即非忍辱波羅蜜。沒有實在的一個忍辱者,沒有實在忍辱的法,與空 相應,與法相應,才真正明白什麼叫"非"。"非"就是否定實有性,也才 叫忍辱波羅密。

能如此,才能名為忍波羅蜜。關於忍辱,如來舉過去的本生來證明:如在過去生中,歌利王支解割截我的身體。那時,我沒有我等四相。假使執有我等四相,就要起極大的瞋恨心:

佛陀在過去世行菩薩道時,就已體證到無生法忍了。所以,當歌利王支 解他的身體,一節一節砍下來時,他沒有瞋恨心,可見佛陀深忍的力量!他 沒有我執,所以不起瞋恨心。

即使無力反抗,也必怨恨在心,這即不能忍辱了。由此,可證明當時沒 有我等四相:無我,所以能大悲,能大忍!

今日的世界還有很多不平的事情:眾生無力,被強權掠奪或被威力壓迫時,你身不由己,敢怒不敢言只有忍耐一途。人類以外很多眾生也同樣在承受被宰殺、割截、烹吃的命運,它無法反抗,又不是菩薩,未到無生法忍的境界,是一定會起瞋恨心的。我們受到冤屈無能爲力時,即使無法反抗,但是內心一定有瞋恨,只是無奈沒有辦法而已。這個瞋恨心就形成了未來的業,

導致生生世世因果互相的報復,就是這一念心不息!但是菩薩被割截時,沒 有起瞋恨心,這一點就是菩薩跟眾生不同的地方,與法相應和與法不相應的 差別也在這裡。

一般人的觀念認爲菩薩是希有的,所以都覺得反抗是正常的,瞋恨也是正常的。就這一點,我們不但自己要明白,也要設身處地爲眾生想一想:我們造了很多殺業,就是爲了口腹之欲,多少眾生是那樣的無奈,無法反抗你,但是內心的怨恨是很深的。再說到我們自己,別人罵你一句,你甚至會恨人家一輩子。你得罪了親戚好友,他們會恨你一輩子。如果你像眾生一樣的無奈,被壓迫被宰割,知道那顆怨恨心有多大嗎?所以,六度的持戒以戒殺爲首要,就是要我們將心比心!佛陀在過去世行菩薩道被支解身體時,沒有起瞋恨心,因爲他的四相我見早已斷了,所以無我而能大悲大忍。

歌利,譯為惡生。傳說:歌利為北印的烏萇國王,殘暴得很!一次,王帶了宮女們,入山去遊獵。宮女們趁國王休息入夢時,就自由去遊玩。在深林中,見一修行忍辱的仙人——即印度過著隱遁生活的宗教徒。仙人見他們來,就為他們說法。國王一覺醒來,不見一人,到各處去尋找。見他們圍著仙人在談話,不覺氣衝衝的責問仙人。仙人說:我是在此修行忍辱的,宮女們自動的到這裡來問法。國王聽說是忍辱仙人,就用刀砍下他的手腳,看他是否能忍。當時,仙人毫沒有怨恨,神色不變。這仙人,即釋迦佛的前生。又如傳說:禪宗二祖慧可,被賊砍去臂膀,能以法印心,不覺痛苦,這也可說是忍辱波羅蜜了。

這是佛陀的本生談,談到他過去修忍辱時遇到一個國王,國王在睡覺時,這些宮女都跑來了向他問法。國王醒後看到了很不高興:你們怎麼都跑到這裡來了,讓他一個人在那邊睡覺。聽說菩薩是修忍辱的,就看你忍辱到什麼程度。就把他的手腳砍下來,看你有沒有忍辱?可見國王的心態。當國王是好事嗎?從我們修行的角度來看不一定是好事。

這個故事要展現的是忍辱,不是想忍辱,重要的是佛陀爲什麼能忍辱?因爲他已經得到般若的空慧。所以我們千萬不要以爲只要忍耐忍辱就好!因爲他破了我執我見,因爲他有般若的空慧。我們要注意的就是般若空慧的重要!所以,《金剛經》《般若經》在指導我們的,讓我們體會的就是般若智慧。

有了般若智慧,才能破我執,才是真正的修忍辱,與六波羅蜜才會相應。

如來又說:我不但在歌利王時如此,在過去五百世中,作忍辱仙人,也 是一樣的沒有我相、人相、衆生相、壽者相的。

如來又說,不僅歌利王這一世,過去五百世他都作忍辱仙人。我們從這一點也可以瞭解,菩薩道的修持是生生世世以至於無量劫沒有止境的!忍辱仙人就五百世,那麼忍辱仙人以前呢?是無量劫。正是這樣才成就了他的功德而成佛!

如果說我這一生來人間很苦,來世還有隔陰之迷,不見得能成就。所以 找一個沒有苦的地方去,這樣叫行菩薩道嗎?菩薩道是生生世世來人間利 眾,眞是三大阿僧祇劫或是無量劫!這樣的發心才是眞正的行菩薩道。問題 是今天沒有眞正空的智慧,沒有破我執,要生生世世行菩薩道,不容易啊。 如果站在"我"的立場、怕苦的立場,你當然要求一個安穩的地方,這樣的 人根本無法跟般若相應。

我們學般若,得的是空慧,就不會執著在實有的我,以我爲准,怕不利,怕受苦,怕障礙……,沒有這些問題。爲什麼會怕?因爲有"我"!般若空慧破的就是我執實有感,如果明白生死如幻,還怕什麼生生世世。如果今天學般若,而不能瞭解般若的深義,還站在我執的立場希望得什麼,那是不懂般若。所以,要行菩薩道,就要眞正去履行去實踐,一定要與般若相應,否則你怎麼可能發那樣的大心。因爲只有無我才能無畏。有我就有障礙恐懼,就有得失心。

這可見修菩薩行的,是怎樣的重視般若相應的忍辱波羅蜜了!

如果真的發大心,不畏生死、不住涅槃,願意生生世世來人間行菩薩道, 卻沒有與般若空慧相應,你怎麼敢發出這樣大的悲願?明白了,你就知道般 若空慧多重要!《金剛經》多重要!它開示開演的是什麼?要我們體會的是 什麼?

說到這裡,佛總結而勸告衆人說:菩薩發心,應離一切相而發無上遍正 覺心!離相發心,即發勝義菩提心,也就是明心菩提。 前面講的般若道叫世俗菩提心。真正能離相即明心見性(見法)以後的 發心才是勝義菩提心,也就是明心菩提,這是方便道。所以,從世俗的菩提 心慢慢能與空相應,成就了慧解脫,就能發勝義菩提心了。這時的發心是不 畏生死、不住涅槃,不會再怕苦了,不會怕來人間生生死死了。

佛陀作忍辱仙人被支解身體,這樣的忍辱仙人竟然作了五百世。我們這一生的苦和挫折比起佛陀來算什麼?所以,學佛要反觀自己,才會得到很大的信心。我們這一生已經太幸福了。能聽到法,又有這樣的時空環境和物質條件,如果不能把握而空過了,你說幾生幾世有這樣的條件?單單看佛陀這一生,貴爲王子都要放棄,在外過著怎樣的日子?我們這一生有這樣的因緣條件,又能聽到這樣的正法,如果不把握不珍惜,以後還有什麼機會?

一切相,雖無量無邊,但不出六塵境相。所以離相發心,即不應該住色 塵相而發心,不應住聲、香、味、觸、法相而發心,應一切無所住而生大菩 提心。

離相發心是根本,離的是色聲香味觸法的六塵境界。今天有般若的智慧,就明白一切的六塵沒有實性,不是永恆不變,不是永住的。這就是般若智慧,知道緣起故,知道無常故,知道它沒有永恆性、不變性,是刹那生滅不住的,你住得了嗎?明白真相,要住都住不得!明白真相只有般若慧,什麼叫空性,什麼叫一切法實相,由般若慧一看就透了。

你只要反觀一下,其實要體會並不難:從過去到現在,你能認識、體驗、記憶的,最圓滿、最快感、最滿足的,現在想一想,還有什麼東西存在?如果那些都不存在了,你現在製造的及得到的會存在嗎?哪一法能永恆不變?我們過去因執著而鬥爭、爭取,造了很多業,現在想起來值得嗎?不要說得不到,得到了又如何?得到了還是佛陀要放棄的!你說我們在幹什麼?

明白了真相,自然就超越而不被六塵污染。不是我喜歡而忍耐不要,那是眾生的對治。當明白真相時,你要染都染不著,要住都住不得。我今天不要老,不要病,不要死,可能嗎?沒有一法能作主,要住都住不得!慢慢瞭解真相,自然就不會住在六塵境界中了。超越了六塵的境界,就是一切無所住。這個時候發出來的菩提心,才是真的菩提心——勝義菩提心。

假使發心的人,心有所住,即取相著相,就不能安住於阿耨多羅三藐三 菩提心。

一執著就有得失好壞,就有喜歡不喜歡,你喜歡就進一點,不喜歡就退了,你怎麼能安住呢?只有無所得才能安住。

所以佛在前面,曾經說過:發無上遍正覺心的菩薩,不應住色等相而布施。要利益衆生,應這樣的無住布施。布施是法,衆生是人。若執法相、人相,即不過人天施善,不能成為利益衆生的大行。

導師一再點出重點:我們布施、做功德,如果住相了,你一執著愛染,就不能破我執,因此無法解脫,就只有人天福報。因為你行善、布施,將來會有善果,但是跟解脫沒關係。天的善果與解脫的證果不一樣。

所以接著說:如來說的一切相,即是非相。說的一切衆生,即非衆生。

一切相都無實性,一切眾生也無實性。如果眾生是實在的、不變的,你 怎麼布施他,他還是眾生。他怎麼修行還是眾生,也不能成佛。因爲眾生非 眾生,所以才能以法布施引導他,他才能從錯誤的知見及行爲中超越出來, 所以可修可證,可以成佛。

既然眾生是緣起的,因緣和合的,也沒有實性,所以"非眾生",不是實有不變的眾生;"是名眾生",只是假名施設名爲眾生而已。大家要知道,即使在無明中名爲眾生,也沒有永恆不變的眾生性,因爲我們聽法受用能超越出來,離開無明執著,一樣可以解脫。非眾生,即否定眾生的實有性,不是在否定眾生的現象,只是要離開執著污染迷惑而已。

诵達非相非衆牛,所以能布施,所以能忍辱。

佛陀的時代有一位給孤獨長者,親近佛陀,然後學到法證到三果。他非常有錢,事業非常有成就,只要孤獨無依的人找他幫助,他一定布施。後來他把財產和一切資源都用來護持三寶,他善用資源,與佛陀和聖弟子們一起來分享。我們要瞭解,真正懂得法的人才肯布施而不執著,才知道布施的意義在哪裡,那就真布施了。

因此,與空相應、與智慧相應的六度,才是真正的六度,才叫般若爲導。

沒有般若智慧爲引導,布施還是有取相的,只是人天善法,有人天功德,但 是不能解脫。只有體證到法的空性,破了無明我執,你才不會繼續生死輪迴, 才能真正解脫。

我再三強調,要通達非相、非眾生,就非般若空慧不可!有了般若空慧,知道一切法無實性,你就不會執著在實有的相上,就知道眾生的虛幻性,那時你是三輪體空的布施:沒有實在自體布施的我,沒有實在自體布施的眾生,也沒有實在自體布施的東西和錢財。心不執著我相、眾生相、布施的財物相,那時叫真布施。達到無爲、無住、離相的境界,才有可能證入般若空性。

當我們對這個法漸漸地瞭解得愈深刻,生命的體會也愈深刻。你的染著就慢慢淡了。當那些貪欲、瞋恨、執著慢慢消失時,身心自然愈來愈凝聚,與法愈來愈相應。遇到適當的因緣,刹那間你就能體證空性。那時你就知道,見法原來如此不虛!你就更加肯定而生起淨信。你對佛法僧三寶就不疑了,那才是真正的見法。

壬二 佛說無虚勸

【須菩提!如來是真語者,實語者,如語者,不誑語者,不異語者。須菩提!如來所得法,此法無實無虛。須菩提!若菩薩心住於法而行布施,如人入暗,則無所見:若菩薩心不住法而行布施,如人有目,日光明照,見種種色】。

《般若經》的重點是在闡揚空義,一直在破實有的執取,要我們離相無住。因此,有一些人以爲空就是虛無而什麼都沒有,這一段就可導正這種觀念。佛法要闡揚的中道就是這裡所說的無實無虛。佛陀所得的法,雖無所得,但不是斷滅,而是無實無虛。有,不是實有(無實);無,也不是斷滅(無虛),離二邊都不著。一般比較難體會的就是這裡。

在研究《雜阿含經》時,看到佛陀教導聖弟子觀察人間萬法:正觀世間 集者,則不生世間無見;如實正觀世間滅者,則不生世間有見。隨著因緣, 會集起世間的一切法,那就知道不是什麼都沒有的斷滅,則離開了實無;看 到一切萬法終歸於滅,知道雖有,一切都會壞,不是永恆不變的存在,所以 也非實有,則離開了實有。有,如幻非實;無,並非斷滅。聖者的思惟模式 就是闡揚這樣的重點——此法無實無虛。我們眾生的思惟模式與聖者的思惟模式剛好相反,如佛陀所說: "世人顚倒,依於二邊,若有若無"。看到一切法生起的有,就以爲是不變的實在的,就執爲實有;看到一切法壞了滅了,就以爲什麼都沒有,執爲虛無。這兩種思惟模式就是凡聖之別。

我們講緣起中道,講空性,講涅槃無住,其實就是在闡述無實無虛的道理。菩薩心於法不住相布施和住相布施的差別在哪裡?就在無實無虛。如果這一點不懂,你一定會住,不是住在有——實在的有,就是住在空——什麼都沒有。這是佛法的重點,很重要!如果你執著在有,一定會貪愛執取;如果你執著在無,就會虛幻沒有目標了,以爲什麼都沒有了,就懈怠了,無奈了,這樣的生命怎麼能解脫?只有二邊都不住才有辦法體會眞實義。

世人說話,常不冤與事理不符,所以不能過分的信任。如來說法,一切是如實的,所以一切可信。法門的甚深,本生的修行,無不是可信的。真語等五句,別譯少不誑語一句。此五句,都是真實可信的意思。

如來說法,是照一切法的實相而說。佛陀看世間的一切法都能了達它的實相,所以他所說的都是實在而不打妄語的。世俗的人因爲沒有眞實體會諸法實相,所以看一切虛妄的幻象執以爲實。假設有一位阿羅漢站在你的面前和你說話,看他穿的也不好,形態也不好,臉也不好看,你就會輕視他,因爲我們著相。所以千萬不要用世俗的眼光來看聖者,他如實把一切法的實相,呈現在你的眼前,告訴你眞相就是如此。但是,如果你還執著在世俗的思惟模式的習性裡面,要了達實相就不容易了。所以這裡提醒我們:如來說的法是實在的,沒有妄語,他說的無實無虛就是實相,我們可以信任。

如從差別的字義說:真是不妄的,實是不虛的,如是一樣的:不誑即是實的,不異即是如的,如來的梵語,本有如法相而說的意思,所以佛說是一切可信的。

佛法是如來所說的法,是一切可信的。

如來以佛說的真實,勸人信受奉行。但接著說:可不要誤會,以為如來 說什麼宇宙的實體了!

很多法門在闡揚佛法的一個實相的時候,我們往往都會進入一種所謂的

本體論或者有實性實體的那一種體驗。這裡要點醒我們:如來說的法既然無實無虛,絕不是在說宇宙中有一個實體,如果有一個實體那就是實有了。

如來所證覺的,是無所謂實、無所謂虛的。凡夫為無明所覆,於無所有 中執為如是實有,不契法性,所以稱為虛誑妄取。

從世俗的角度來看,眾生的知見與如來的知見的不同之處,就是無知無明,對真理實相、諸法實相的不瞭解叫無明。眾生由於無明,所以在一切法的無所有中,總是執爲實有,把緣起如幻的相當作實在的,所以無法契入法性。法性本自寂滅就是講空性。凡夫都執著在一切實有相、實有法上,所以才會貪愛執取,一切痛苦煩惱造業都來了。這種執取一切相的實在叫做虛誑妄取,是由於不了達法性實相之故。

為遣此虛妄執相,所以又稱不虛誑相現的空性為實相。

爲了破除我們的顚倒、執著、妄取,所以告訴我們這些相都是虛妄的, 而空相空性是實相,那麼我們又會執著在空性的實有。

衆生執著實有,佛責斥為虛妄的。雖本無虛妄相可得,勸衆生離此取著, 所以說離妄相而見實相。以真去妄,為不得已的方便。如真的虛妄淨盡,真 實也不可得,

以真去妄,這是不得已的方便。眾生不知道一切法是虛幻的,也不知道 自己的顚倒執著,因爲我們的執著,所以會貪愛、執取、造業。爲了破我們 的執相,佛陀告訴我們這一切相都是非相,真正的實相是空相空性。佛說法 其實是應病與藥,用真相實相來破除對妄相的執取,這是不得已的方便,如 果真的虛妄淨盡,真實也不可得。這句話很重要!這也是最難體會的一點。

因為眾生有病,藥是爲了治療我們的病,如果病癒了,還有眞正的藥可得嗎?我們今天用空相、空性、實相來破除我們的顚倒執著,如果顚倒執著真正清淨了,本來就沒有的,那還需要實相嗎?有個實相的眞實東西嗎?就像我們過河需要船,一旦過了河,你還把船背在背上走,那就更慘了!過了河,船也不需要執著。

如以雹擊草,草死雹消。所以說:如來所得法無實無虛。菩薩修菩薩行,

應契會此無實無虛。

這就是佛陀的方便善巧妙用,知道眾生的病在哪裡,不同的病給予不同的藥,病好了,藥也消了,不要再執著於藥。所以說,如來所得法無實無虛。無論是聲聞阿羅漢的解脫道還是大乘的菩薩道,其實都一樣。你要解脫,要行菩薩道願意生生世世來人間,就是要契會無實無虛。如果不見法不明白實相,你一定會執著住相,那麼連你自己都救不了,怎麼行菩薩道來利益眾生?所以修菩薩行,一定要契會無實無虛,而體證的是真正法性的空寂。沒有這個根本,要行菩薩道就難了,處處都會黏著。

若心住於色等法而行布施,這如走入無光的闇室,一切都不能見;

這裡的色及布施其實是代表,外在境界色、聲、香、味、觸、法都以"色" 爲代表,六度都以布施作代表,無論住在哪一法或哪一度都是住。"住"就 是執取,菩薩行六度,如果心住任何一法,就是執取,那就會像失去光明的 暗室,看不到真相。

反之, 菩薩心不住於色等法而行布施, 那就如明目人, 在日光朗照的地方, 能見種種的形色。

菩薩能於一切法無住,那就是真正的明白人,了達諸法實相,明白一切 法非實非虛,既不執著,也不貪愛執取,於眾生一切相、一切病及認識的一 切法就能看清它的真相。這裡的能見種種形色的"見",是透視的意思,是 清楚明白真相,能知能見而了達種種形色一切法。

這說明布施要與般若相應,不著一切,即能利益衆生,趨入佛道,莊嚴 無上的佛果。

能無住行六度,唯一的辦法就是與般若相應、與空相應,而能與空相應的基本就是要懂得緣起法。大乘修六度能夠不住於色、聲、香、味、觸、法,就是因爲與般若相應。真正的般若智慧明白緣起的一切如幻,知道一切法必歸於滅,沒有一法是實在永恆不變的,知道它非實,就不會執著在實有;知道一切法能緣起一切隨緣而變化,所以成立因果,成立生死輪迴,那就不是什麼都落空,不是甚麼都斷滅。這樣才能真正瞭解一切法的真相,這些都要與般若相應。這個重點我們一再地強調。

如果沒有聽《般若經》,不懂得緣起,我們就不可能瞭解萬法的實相。其實最主要的是在聽了法的每個當下、每一個機會我們要能反觀,不能光聽理論,這些理論就在談生命中當下的因緣。我們要藉任何一個因緣來反觀,你都能體會,經典就在講我們生命中的現象。如果我們要看到執著,也是在這裡看到它;看到離開執著,跟般若空相應的時候,也是當下能夠看到,能夠體會的。

任何理論如果不能回歸當下的體認,那個法跟你是無關的,不能證明的。 但是般若空慧是我們時時刻刻可以當下反觀,當下可以觀察得到、體證得到 的!所以我們在聽法的過程中,心不是一味的跑到外面去,而當下能時時刻 刻的反照,當下都能體會的。

修學般若,略有二行:一、入理,即於定中正觀法相,達自性空而離相 生清淨心。

修般若道有兩種,第一、入理:我們聽法熏習,慢慢瞭解了法義,時時刻刻的觀照身心,身心漸漸地就能凝聚產生定力,就在定的狀態下去正觀法相。我們自己的身心是最容易把握、觀察、體會的地方。雖然可以廣觀萬法,但是最實際的還是自己的身心。正觀自己的身心,看看是不是真的空無自性、非實、剎那不住的?這是隨時都能反觀的。當你體證到它真正無住的那一種狀態,你就瞭解那個就是真相,當下清淨。這個是第一點——體證般若的內涵。

二、成行,即本著般若的妙悟,在種種利他行中,離妄執而隨順實相。

成行,就是廣行。修般若開始先入理,也就是第一是深觀,其次是廣行。 深觀就是於理的契入與法的體證;廣行就是從利他中去實踐,隨著種種的因緣、時時刻刻的體證,更能夠隨順實相。深觀、廣行就菩薩道來講都是非常 重要的,也是菩薩道的兩個大的主題。

明心見性是屬於深觀即般若道的部分。廣行就是方便道。你體會到了, 悟入實相空性,你還要再行菩薩行,於利益一切眾生的利他之中,慢慢的更 深的去體會實相,看到眾生的種種狀態,你的體會更深,也就是說,從利他 中去完成自我的超越,這就是菩薩的方便道。"嚴土熟生"就是在廣行。

大乘般若的特色,更重於成行。

講到大乘佛法,我一直強調菩薩道,菩薩願意生生世世來人間而不入實際(涅槃),這個就是在利他而廣行,所以真正的大乘重要是在廣行這一部分。

菩薩道重視廣行,不是我自己解決就好。看到眾生的苦,知道過去自己 同樣無明,就不忍看到眾生沈淪苦海,你會進一步關懷眾生,希望把自己的 經驗體會貢獻給眾生。這個願力願心就是大小乘不同的地方。

在成行中,本經特重於利他為先的布施。這些,受持《金剛般若經》者, 應有深刻的認識!

我們行菩薩道,要廣行六度,其中與眾生最能相應的就是布施。布施不限於錢財經濟上,還有無畏施、法施,最重要還是法施。如果不以般若的深義及證入實相的方法來指導眾生,而只是救濟他的身心,那還是暫時的利他。但是法布施能讓眾生解脫而斷生死流,這比財布施更重要。布施爲什麼能成波羅蜜?波羅蜜就是到彼岸——解脫,與空相應與實相相應,才能解脫。所以,學般若的人,要利益眾生行菩薩道,若不與般若相應,布施仍然著相執在功德,那樣的布施與解脫差距就很遠了。

行布施是菩薩的悲願,但是行六度的布施絕對要與般若相應,沒有般若相應的布施只是人天善法,這是與外道共的部分。而佛法與世不共、與外道不共的地方,就是有般若!這點我們不能混淆。所以導師希望我們對般若要有深刻的認識。

庚二 校德

【須菩提!當來之世,若有善男子善女人,能於此經受持、讀誦,則為如來以佛智慧悉知是人,悉見是人,皆得成就無量無邊功德】。

從《金剛經》一再的校量功德就可以看出,一邊在破除我執,一邊在建功立德。無虛,不是什麼都沒有,緣起的萬法"由空義故,一切法得成",才能成就因果。能與般若相應的受持、讀誦,如來就以佛智慧悉知是人,悉見是人,如此就能和佛心心相印。明白實相,我們的心就能與佛陀及諸佛菩薩相應了。每一個人都能成就無量無邊的功德。佛如此,菩薩也如此,阿羅

漢也如此體悟般若而成就的。悉知、悉見,每一次的校量功德都更深更廣!

【須菩提!若有善男子善女人,初日分以恒河沙等身布施,中日分復以恒河沙等身布施,後日分亦以恒河沙等身布施,如是無量百千萬億劫以身布施;若復有人聞此經典信心不逆,其福勝彼,何況書寫、受持、讀誦、為人解說】!

印度當時把一天分初日分、中日分、後日分,其實就是時間的分辨,等於我們現在的二十四小時。二十四小時都用無量百千億的身體去布施(這是形容),就比前面的更廣大了。這裡一次一次的來形容布施的廣大,但是還是強調:只要聽到《金剛經》,對般若的智慧產生信心而不違背,他得到的福德就比前面布施還廣大。何況能書寫、受持、讀誦、爲人解說!這種法布施產生的作用更無量無邊。能以法布施來供養一切眾生,在所有功德中最大。目的要我們先明白般若空義,對法有信心,你自己能成就,再去法布施,利益眾生的功德就更大了。

此第四番校德。先總括的說:將來如有善男子善女人,能受持、讀誦這般若妙典,那即為如來的大智慧眼,在一切時、一切處、一切事中,完全明確的知道、見到,能常為如來所護持,他的功德是無量無邊的。

一切時、一切處、一切事中,如果我們完全能明確自己的起心動念都與 般若相應,這樣的心的狀態,就是如來在護持攝受,就是與如來心心相應, 沒有離開如來的憶念。

為了顯示功德的無量,舉喻校量。中國分一天為十二時,印度分為六時, 日三時,夜三時。白天的三時:約十點鐘以前為初日分,十點到下午二點為 中日分,二點鐘以後是後日分。

印度把一天分爲六時,日三時,夜三時。

假使有人,在每日三時中,三度以恒河沙數這麼多的身命,為有情而犧牲——布施:而且不是一天兩天,又經過無量百千萬億劫這麼久:這比上文所說的恒河沙等身命布施,功德更殊勝了!喻有實喻假喻,這是假設的比較,總之形容功德的不可勝算罷了!然而,如另有人,聽聞這般若經典,能生信心,隨順般若而不違逆,那功德即勝過前人多多了!單是「信順」的功德即如此,何況更進一步的書寫、受持、讀誦、為他人演說呢!功德當然更大了!

這樣的稱歎受持等功德,實因本經的功德殊勝,如下文所說。

我們一次一次地看這樣的校量功德,會不會起懷疑?會不會起真正的信心?說實在的,對《般若經》的奧妙,只要在你身心中有一點受用體會的話,你就不會疑惑了!如果我們只是聽,沒有在生命中體會到,沒有真實的受用到,你就不會覺得它殊勝。所以我一直強調:包括聽經的當下其實都能反觀的,要體會其實是不難的。這裡所講的不是虛無縹緲的,都在講我們身心的問題,你時時刻刻可以反觀,隨時的每一個刹那中都可以悟的。當你有一點體會的時候,真的會大歡喜。

己二 廣歎顯勝

庚一 正說

辛一 獨被大乘勝

【須菩提!以要言之,是經有不可思議、不可稱量、無邊功德!如來為發大乘者說,為發最上乘者說。若有人能受持、讀誦、廣為人說,如來悉知是人、悉見是人,皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等,則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故?須菩提!若樂小法者,著我見、人見、衆生見、壽者見,則於此經不能聽受、讀誦、為人解說】。

《般若經》的般若空慧是爲發大乘者說,爲發最上乘者說。如果發心很小,要相應就不容易了。爲大乘根性的人說的般若道,學小乘的聽到不一定相應,主要是因爲這部經的不可思議,是在闡揚大乘菩薩道的精神。從經文可知行菩薩道是不容易的。若發心不夠,要承擔這樣的法不容易。所以如果對法能信受,能有所體證,這個人便能荷擔如來家業,真正能利益眾生。

如果一個人得少爲足,這樣的人並沒有離開我見、人見、眾生見、壽者 見,還有我執。如果一個人連我執都破不了,怎麼能解脫受用。又如何去爲 人解說,要行菩薩道呢?當然行菩薩道是不容易的,心量要大,而且對這個 法要起信心。你只要對法體會一點點,就會產生極大的信心。

般若的功德,那裡說得盡?若要略的說:本經有不可思議、不可稱量的無邊功德。思是内心的計算,議是口頭的說明,稱量是衡度他的多少。凡是

可思可議可稱可量,無論如何多,總是有限的有邊的。般若與空相應,所以是不可以思議稱量其邊際的。

般若的邊際是不可以思議稱量的。心有所著都是有量有邊的。不管我們在人間做了多少事,你一執著就有限量。如果體證般若空性,他的功德是無限量的,他不會執著在實有的數量上,因爲只要是可以算數量的,都是有限的。不住不執著,不落入實有見,這種心量就無量無邊了。與空相應能破除我見我執,對一切法就能不住,這才是真正的解脫。

這樣大功德的妙法,如來不為小乘行者說,為發大乘心者說,為發最上 乘心者說。

我在弘法的過程中,常常會碰到法義上的諍論,感觸很深。學聲聞的人 否定大乘,說大乘非佛說。他們無法瞭解大乘與空相應的法在談什麼,所以 無法接受。這是各人的因緣問題,也是各人根性的差異。

大是廣大義[,]最上是究竟無上無容義:形容法門的廣大無邊——含容大[,]至高無上——殊勝大。雖說為二名[,]並無差別[,]同是形容菩薩乘——行果的 殊勝。

一般人如果不證入實相,怎麼能發心行菩薩道,生生世世願來人間的菩提心!菩薩發大願發大心,是有條件的,就是因爲與般若相應、與空相應,他才能做到大悲大願。

這是但為菩薩說的妙法,所以如有人聽了能受持、讀誦、廣為人說,這就是菩薩。

如果你能聽得進去,能信受,還能受持,並且來弘揚這個法,那你本身 就是菩薩,你就是大乘根性。

就為如來知見,而得不可思議的功德。

這個不可思議就是妙慧,就是與空相應的智慧。

這樣的人,即能荷擔如來的阿耨多羅三藐三菩提。擔是擔在肩上,荷是 負在背上。意思說:能領受信解的人,對於無上正等菩提,就能擔當得起。

如來證得無上菩提,為了救度衆生:為衆生種種教化,即是如來的廣大家財 ——弘法為家務,利生為事業。

荷擔如來家業就是弘法利生。我們說佛陀偉大、如來偉大、菩薩慈悲, 就是因爲他們都得了這樣的法。然後承擔在自己的肩上,去實踐實行,去廣 度一切眾生,生生世世都無怨無悔,這樣的菩薩就是荷擔如來家業。

佛陀悟道了,他爲了眾生默默弘法四十九年,過去生還沒有成佛以前, 從本生談就知道了無量劫在利益一切眾生,這就是佛陀的本願!我們今天願 意跟著佛陀的步伐走,承擔他的家業,彰顯他的本懷,弘法利生,就是如來 的家業,絕對不是爲自己設想。

能信受轉化,即是能負起這度生重任,紹隆佛種!無上正等菩提,為佛 的大智慧,大功德,大事業,大責任,如無人擔當起來,就是斷佛種姓。

今天聽了法、學了法,如果只是自了,這個法就不能承傳下去,就是斷 佛種姓;反之,學了法,不但自己受用,也願意把這份受用貢獻給眾生,這 個法就不會斷了,燈燈相續就是紹隆佛種。

如來所以為發大乘者說,即希望他們能信解受持這般若大法,立大志願, 起大悲心,以無所得為方便,負起度生的責任來!

如果對般若有一點體會,發大悲心是自然的一定的。能信受般若大法,本身就是大乘根性。如果不但能信受,還有體證,那麼不發心都難,因爲你本身就是菩薩的種性,你一定會發大心起大願!學般若就懂得無所得爲方便,會把度生的責任擔在自己的肩上,這是自然的道理。

一個能破除我執我見的人,能離開對一切相的執著而不住的人,他絕對 會發大悲心。看到眾生的苦,悲心自然就起來了。我們學法就是要慢慢的熏 習,你的觀念及思惟模式變了,你生命的體證就愈來愈深刻,習性慢慢的就 轉化了,我執愈來愈薄,悲心自然就流露。

本來,無上正等菩提,『是法平等,無有高下』,衆生皆有此法寶藏分。 但問題不但是願承當或肯承當,而是能夠承當。所以,發大乘心者,要能信 解此甚深教授,從無我大悲中去承當,從利他無盡中去圓成! 這幾句話太重要了!我們必須要把握。在法的本質(法性)上來說眾生人人皆平等沒有高下,法法都是法性空寂的。我們人人所本具的條件都一樣,重點要把握的是:不在於你要不要承當,而是你能不能承當?如何承當?用什麼來承當?不能體證無我的人,是不可能起大悲心的。真正發了大乘心,要信解此甚深教授,就要與般若的空相應,要能理解體證到無我,由此而引發真正的大悲心,這樣你自然就能承當了。因爲有承當,你才能從利他中圓滿完成佛道。所以歸根究底,重點還是要回歸到般若這個根本。

繼承如來家業,這是第一等大事,所以如來不願為學小乘者說的。

我們爲什麼重視大乘?爲的是使佛法永續不斷。只有發菩提心的菩薩願 意生生世世來人間行菩薩道,佛法就會在人間廣爲相續流傳。

因為好樂小法的人,住著在我見、人見、衆生見、壽者見,不能於此般若深法,聽受乃至為人解說的。小乘人為己心重,急急於『逮得己利』。他們但求解脫而已,何必修學廣大甚深的教法?何必經三大阿僧祇劫?何必廣行布施、忍辱,廣度衆生?只顧自己,所以說他們住於我見。他們既不求大乘,如來當然也不為他們說了!

我們在學法的過程是不是發了大乘心,不要說生生世世行菩薩道,單在 生活中是否處處只爲自己的名利打算,關懷的只是自己身邊的人,還是關懷 到眾生,或者關懷到其他跟我們有因緣的人?只要稍微反省一下,就可以發 現我們是哪種根性。對法沒有相當體證的人要發出這種大心,真是不容易。 因爲我們在我執我見裡已經生生世世很久了,習慣了。

很多人修行也很偉大,他放棄一切的佔有去苦行,但是要發心去關懷一切眾生卻不容易。很多人可以做到自己得利益解脫,但要真正無私的去關懷眾生,願意用生生世世的生命去利益眾生的,那更難得了!

廣大行就是在利益眾生的過程才能圓滿自己。我們雖然不敢說已做到了,但是在學的過程中就經驗到很多這樣的狀態。我在弘法中並不如一般人想像的那樣諸般順利,並非人人都尊敬聽從你,人人都圓滿。如何在這些經驗中,在利他的過程中去發現問題:自己能不能包容眾生?能不能無私去關懷眾生?眾生有的不但不瞭解,還會扯你的後腿。當你碰到這樣的因緣時,

你是否不高興或者瞋恨?會不會與眾生一樣產生相對?這都是在利他中要去 體會的。

當我們慢慢瞭解了眾生的苦,知道眾生是由於受業力束縛而無奈,你就不會再站在相對的立場,反而會去包容他。當你對法有一點體會時,才能做得到。只要有實有感,那就絕對做不到。有時候爲一句話、一件事情稍微不如意,就會恨人一輩子。記恨別人是自己苦,自己不能解脫。我們如何在這種相對中明白是緣起非實如幻的,從而消除實有的相對感,使自己真的能超越出來。其實在利他中最能體會得到。

大乘佛法講六度萬行。菩薩有十地,前六地就是六度的完成。一度成就了才進一地,如何能夠六度一起修?就在廣行利他中,不管你盡了多少心意,流了多少汗水,可是人家老嫌你,甚至嫌到一無是處。如果你碰到這樣的因緣,並且能夠體證空性而超越,就是六度一起修了。不然六度要一度一度來修,要超越六地何其遙遠。

我們今天過的日子很逍遙自在。但是如果你站出來弘法就會面對形形色 色的人事物,什麼根性的人都有,不會凡事都順心如意的。因爲每一個人知 見不同、看法不同;甲認同的,乙不認同;甲讚歎的,乙在毀謗;甲肯定的, 乙卻否定,如果我們就在這順逆過程中,時時刻刻都與空相應,與般若相應, 這些就不會產生障礙了。這樣你才能自在,才能包容。

如何在稱、譏、毀、譽前不動?就是要與般若空相應,得失心就不會那 麼重。菩薩真正去廣行才有圓成自己的機會。

聲聞者能得無我,這是佛教所共許的,這裡為什麼說樂小乘者住著我見呢?本經上文說:不得法空,即著我見,這是約三乘同入一法性說,是如實說:引導聲聞行者不著於法相,迴心大乘。此處說樂小法者住於我見,約他們不能大悲利他說,是方便說:是折抑小乘,使他們慚愧迴心。前約證理平等說,此約事行抑揚說。

小乘也可以證到阿羅漢,是破了我執才能證阿羅漢。他也是體證無我的。 這裡爲什麼說"樂小乘者住著我見"呢?站在法性上來講是平等的,只要體 證到空性都可以解脫,這叫如實說。在法性上,在根本上,三乘同樣體證一 空性,毫無差別。但是在事相上展現不一樣,大乘批評小乘不能大悲利他, 小乘差在不能生生世世利他而已。

其實很多阿羅漢在世時,像富樓那尊者、舍利弗、目揵連一生到入涅槃 爲止,都在弘法利益眾生,不能說沒有利他之心,只差是沒有生生世世。這 一生最後就入涅槃,不再來生死輪迴了。所以是在事相說他沒有生生世世來 人間利益眾生,沒有大悲利他,這是方便說。前面講的是約證理的平等,在 法性上的平等,是如實說;後面講的是事行抑揚的不同,叫方便說。目的是 希望小乘迴小向大,有這樣的用意。

辛二 世間所尊勝

【須菩提!在在處處若有此經,一切世間天、人、阿修羅所應供養;當知此處則為是塔,皆應恭敬作禮圍繞,以諸華香而散其處】。

這段在表達此經的尊勝尊貴。佛陀滅後不久,佛弟子們爲了紀念佛陀, 把佛陀的舍利或是經典放在塔中供養。所以《金剛經》所在的地方,就像我們在供養塔一樣的尊貴,同受一切世間或者是天、人、阿修羅所供養。

佛對須菩提說:不論什麼地方——在在處處,只要有此《般若經》在,世間衆生即應當尊敬供養。因為,此經所在的地方,即等於佛塔的所在。佛塔,本是供養佛身的:僧伽藍——寺院,是住出家衆的。中國的佛寺,混合了這二者。反之,有些塔變成什麼鎭山鎖水、憑人遊眺了。佛塔,主要是供養佛的舍利、像設,舍利是如來色身的遺留。但佛說的教法,是如來法身的等流。證法性者名為佛:佛說的教典,是佛證覺法性而開示的,所以也稱為法身。印度佛徒,每以緣起偈安塔中供養,名法身塔。所以,有經的地方,就等於有佛塔了。為了尊敬法身,所以應尊重恭敬供養。

真正的佛塔是供養佛的舍利。阿育王的時代,他建了八萬個佛塔,把佛 的舍利分別放在塔中供養,到處宣揚佛法。但是,中國的佛教把寺院和塔合 在一起。早期沒有寺院只有佛塔,很多修行人就在塔邊圍繞或供養。後來建 了寺院,就和塔合在一起了。把佛陀講的緣起偈供養在佛塔裡面,叫法身塔。 因爲佛陀是體證緣起法而悟道的,把緣起偈供養在塔中,就表示是佛的法身。 現在也是一樣,怎樣使佛陀開示的法不滅呢?讓法一代一代地流傳就是法身 不滅。法身就是法,有經的地方就是佛塔所在之處,因爲經是佛的法身。

供養佛塔,四分律等都有說明。佛在世時,弟子來見佛,大都繞佛一匝或三匝,然後至誠頂禮。在家佛弟子,每帶香花來供佛。香有燒香、塗香、末香。燒香即我國常用以焚供的。塗香,也是末香,但以油調和後,塗在佛足上等。末香是細香末,是散在佛身或佛住的地方。供佛如此,供養塔——色身塔、法身塔也如此。

佛陀的時代,聖弟子們要去見佛陀,都會在佛陀坐的地方繞一匝或是三 匝,然後頂禮,這是印度當時的規矩。佛滅了以後,很多修行人到法身塔或佛身塔去時,也一樣繞塔一匝或是三匝。

早期沒有供花,是後來才有。至於燒香的習慣是從印度傳來的,當時修行人在樹下一宿,有時也住在塚間,外面的蚊蟲很多。當時印度有一些植物,他們就採來把它搓成汁,抹在身上,可以避免蚊蟲咬。當時印度用水不很方便,又不像我們現在可以每天洗澡,所以香的作用就很重要了。

香有很多種:有一種是末香塗香是用油調和,抹在佛足上的,也是一種供養的方式;還有就是把細香的香末散在佛身或佛住的地方,其實香的目的是驅除不好的味道。

中國佛徒,對於佛經,也一向很尊重的。如叢林裡的藏經,總說是請來供養的,這本來是不錯的。不過,供養教法,除了敬禮,焚香、獻華而外,還要讀誦、思惟,廣為人說,這也是供養,而且是最勝的供養!

很多人買藏經都是整套的買回,然後供起來,覺得我家有經典的寶藏,而且是無上珍貴的,我供養有無量的功德。其實導師要告訴我們:不是只有供養、焚香、禮敬而已,最主要的是我們要去研讀,要瞭解經的意義,然後還要思惟消化,變成內在的智慧,還要爲人宣說,這才有功德,才是無上的供養。可是現在很多人請了經典,回去就供著,大概的原因是看不懂沒興趣,無法深入。其實這是真正的法寶,因爲佛陀悟道而開示的法,我們如果能瞭解它,身心也去實踐體會,可以跟佛一樣的體證。所以法一定要宣流。瞭解佛法的人去宣講、去流通,聽的人才能明白而受用。

像導師這樣的大智慧,一生真的是智慧如海,他把法抉擇得這麼清楚、

明白,寫了這麼多的論著,而且已經是白話了,但是還有很多人看不懂,所 以沒興趣就束之高閣。很多人跟我講:師父,導師的《妙雲集》、《華雨集》 我二十年前就有了,看不懂就放在書櫃裡面。現在聽你一講再拿出來一看, 覺得很好啊。法雖然是寶,看不懂沒作用。所以我常常講:我今天要扮演的 角色就是經銷商,好的東西由我來推薦經銷,讓大家明白,回去就懂得用了。 我們本身沒有那些境界,也沒有那個智慧,導師的貢獻真的智慧如海!他的 論著裡面幾乎什麼都有。所以透過共同研習,大家慢慢才能把握重點,回去 再打開導師的《妙雲集》,就會相應了。

因此,大家要珍惜導師的論著,將來一定要請、要看、要學。他的論著包羅萬象,什麼問題都能替你解決,人與人因緣也是無常的,我能不能常常在這裡說法?不一定。因爲生命是無常的,也許我很快就走了,不可能永遠都有這樣的機會。我講這些話是語重心長的,生命真的是無常的,我們有導師論著的法寶,應時時刻刻研讀學習,永遠都取之不盡!如果靠人,那麼人死了就沒有了。導師的論著是很重要的法寶。說實在的,我們現在的國學基礎都很差,看大藏經的文言文,艱澀難懂。但導師已經把它解釋成白話了,若還看不懂,要看原文的大藏經會更困難。

我們要藉助導師的經驗和智慧,瞭解藏經裡面的意涵,我們才能明白。可以說,導師是佛陀的總經銷商,我是他的分銷商,大家有因緣還可以做更多的零售商。這樣就能慢慢的普遍地推廣出去,讓更多的人受用,我們一起要讓法音宣流。如果只是放在藏經樓或是放在書櫃裡面,那是不能產生作用的。所以不要只是供養,更重要的是讀誦、思惟,還要廣爲人說法,這樣才是真正的無上供養!

辛三 轉滅罪業勝

【復次、須菩提!善男子善女人,受持、讀誦此經,若為人輕賤,是人先世罪業應墮惡道,以今世人輕賤故,先世罪業則為消滅,當得阿耨多羅三藐三菩提】。

受持、讀誦此經,今生如果被人輕賤,是你過去種種的罪業,感得今生 爲人輕賤,應該隨入惡道。由於今生受到人的輕視,就把你過去的罪業消滅

了,重業變成輕報。

業不重不生娑婆,眾生眞是業力深重,否則不會來人間。過去由於無明,沒有般若的智慧,無法瞭解眞相,所以會產生執著愛染而造業無邊,當然帶來的是無盡的痛苦煩惱。如果對《金剛經》般若的思想,你能受持、讀誦、思惟、爲人宣說,我執能破,愛染也能斷,眞的與般若經相應業就消了。過去人家看不起你,你現在有慈悲有智慧,人家還會看不起你嗎?你過去在人間所承受的像地獄一樣在熾烈燃燒,種種的障礙痛苦煩惱一大堆,現在見了法與法相應了,這些痛苦煩惱環會不會存在?

我們要注意,一定要開智慧與般若相應才能產生實際的消業作用!一般 人不瞭解,以爲參加法會,做功德主,花幾十萬、幾百萬,這個功德很大。 請問這樣能消業嗎?其實體會到般若的智慧,把過去錯誤的知見修正,貪瞋 癡煩惱止息了,這才能消業,你們慢慢去體會。所以,我常常勸大家:做法 會能消業,可是怎麼樣的法會才能消業?我們上課宣講法就是法會!大家聽 法、學法,慢慢建立正確的知見,修正錯誤的觀念,才能消除無明的障礙, 才能消業而不再繼續去造業。

佛陀過去在說法時就是眞正的法會。大家聽佛陀說法,學到了正見,並在生命中能轉化、能成就。現在很多法會變成形式,而沒有它的本質上的意義。譬如家裡有事情,請法師來誦經,家屬在旁邊只是應卯,這樣對自己的先人有什麼功德?有什麼作用?以爲盡盡心就對得起先人了。但是,如果今天有這樣的因緣,家屬自己拿《金剛經》來虔誠讀誦,誦讀的過程,不但迴向給你的先人,你自己也能瞭解經義法義,對你就產生作用了。如果不深入瞭解法,你的生命如何轉變呢?罪業怎麼消?不是有錢請人來誦經就可以解決的。如果是這樣,只要有錢不就什麼事都解決了嗎?其實是不能的,只是結一個善緣而已,不能解決根本的問題。

依前所說,受持本經的,應該為人尊敬了!然而,有人從未為別人輕視,等到受持讀誦《金剛般若經》,不但不因此而受人尊敬,反而遇到別人的輕視,這是常使人退悔的。

其實不只是誦《般若經》,很多人過去沒有修行、聽法、發心時,覺得還

沒什麼事。可是今天發了心,反而障礙來了,真正的想修行精進,障礙就會來。

然而不應為此而疑惑、退心!這即是前生惡業轉輕或消滅了的象徵。

無表業是潛在的內在的業力,還沒有機緣顯露。如果今天發心研究經文、瞭解法義,然後身體力行,甚至發了大菩提心時,考驗就來了。考驗就像考試,你今天剛入學不會考你,是要畢業時就要考你,不及格不能畢業。我們修行也是一樣,你越發心越精進,越到成就的階段,考驗越多。猶如畢業考,考過了就畢業了。沒有考驗,你怎麼知道自己是否真正的超越了?

但是這裡講的意思是說:你誦這《金剛經》可以得到某一個功德,去化掉你過去世的重業,也是重業輕報的意思。你發了心有功德,有了這樣的因緣,以前尊敬你的人現在反而毀謗輕視你,但絕不要退心!人家輕視你就消你的業,我覺得這種觀念很好。

你要是不修行,不持齋,有多少缺點大家都認爲理所當然。出家修行、持齋的修行的人卻很容易被世俗的人毀謗。你有一點點的缺點讓他看到了,他就說:修什麼行,吃什麼齋!世俗人有錯處他認爲是正常的,可是,你一旦修行、一吃齋,人家就把你當聖人來要求,因此毀謗、批評就來了,這是正常的。當人家批評我們,把我們比作聖人時,真的要坦然接受,畢竟我們還有很多缺點。眾生從聖人的角度來批評出家人固然嚴苛,但是在法的立場上還要感恩他!因爲有世人的批評,我們才能以聖人的標準來勉勵自己,才有解脫的機會。如果還跟世俗一樣,以不是聖人阿羅漢作推辭,縱容一己習性慣性,這樣成就會比較慢。所以,有這樣的鞭策對修行來說是很好的事情,成就也會快一點,這種批評雖然不如理,但是還是要感謝他,如此你的業不就輕了嗎?

我們現生人中,無論境遇如何,過去所造的惡業,潛在而未發的極多。 一遇因緣,就會感受應得的果報,或墮地獄、畜生等。讀誦《般若經》者, 所有過去應墮惡道的罪業,因受持此經的功德力,而現世輕受了:受人輕視 的微報,即不會再感惡道等報。

我們過去種種的業,有的是潛在的而沒有發爲果報。今天學了般若與空

相應的智慧,當你明白這個法的時候,就知道你確實可以重報輕受。從根本佛法來講,阿羅漢證到四果時,他能自知不受後有,也就是說過去再重的業報,後面已經不再有新的生命來受報了。比如鴦掘摩羅殺了九十九個人,差一點要殺佛陀湊成一百個人,殺業夠重的了。但是他證阿羅漢時,他也知道,此生已盡,不受後有。所以絕對可以重業輕報!否則佛法就沒特色了。

關於業力的問題,一定要與法相應才能解釋它,不然會落於世俗的因果,那就很麻煩。如果今天不瞭解空義,不瞭解般若相應的空慧,就無法解釋所謂緣起、因果如幻在講什麼。如果把業力實有化了,我們如何能解脫?單單一個鴦掘摩羅成阿羅漢,大家就會受不了,而事實上確實有這樣的記錄。佛陀那麼多的弟子成了阿羅漢,這個不是戲論!我舉這個譬喻要大家深思:爲什麼《般若經》的功德這麼大?因爲在講空義,讓我們超越實有感的執著,這個就是重點,大家要把握!

如人有痘毒,若先種痘,讓他輕微的發一下,就不致再發而有生命的危險了。受人輕視,也是如此。而且種下了般若種子,將來定可證得無上正等 菩提。

我們小時候都接種過牛痘疫苗,種下去會稍微發作一下,有的會高燒兩天,但以後就不會再發,也沒有生命危險了。受人輕視也是如此,而且種下了般若種子,將來定可證得無上正等菩提。所以,今天研究《般若經》,能多多少少種一些般若的種子,對我們來講意義重大!即使今生不能當下體證空性,只要把種子種下去,有一天就會發芽。何況常常聽,多聞熏習,那就更容易開花結果。

佛法說業力,通於三世。如專約現世說:有作惡的人,作事件件如意, 多福多壽。有作善事的人,反而什麼都不行,一切困難。尤其是惡人迴心向 善,境遇倒一天不如一天,家產一天天消失,使人懷疑老天的公道!若信佛 教的三世因果說,知有業現受,有業當來,即能深信善因善果,惡因惡果, 而轉惡行善了。

業力的問題非常複雜。所以佛法一定要講到過去、現在、未來三世。如 果只有這一生這一世,很多人就會懷疑:真的有業報嗎?爲什麼有的人做了 很多壞事,他依然很得意,事業也有成就,人際關係也好,家庭也不錯,而且還長壽?有的人很善良,做善事,反而不如這些做惡的人,一切處境都很困難。尤其是有一種人,過去做了很多壞事倒沒甚麼事,現在迴心向善改過自新,他不迴心還沒事,一迴心問題大了,他的事業反而每況愈下,財產也越來越少了。我們看這些表相就會懷疑:這樣還叫因緣果報嗎?但世間真的有很多這樣的例子。

只看表面現象,以爲只有這一生的業報,就會懷疑因果律。如果知道三世因果就不會懷疑了。因爲業報有的是現世報,就是現在做現在就受報。有的是未來才報的,當業力成熟時,果報才現前。業報現前有不同的因緣。我們的"識"有一種叫"異熟識":有的業力是在這裡造作而在他方受報,叫異地而熟,是中外不同;有的是這一生所做而在未來受報,叫異時而熟,是時間不同;有的是在這一道所作而在另一道受報,叫異類而熟,是六道不同。所以,果報的現前,不一定當下就報,時間不一定的。瞭解異熟報就知道:"善有善報,惡有惡報,不是不報,時間(因緣)未到"!

再說,我們這一生爲什麼有的人如意,有的人受苦?其實不是偶然的。 否則業力不能成立。所以我們今天學法也需要一點時間。我們剛開始修行學 法,也不是一下子就受用的。若過去沒有親近善知識,沒有善根福報,沒有 聽法熏習和精進,很難馬上與法相應。所以,眾生要聽大法,要能受用,還 要五事具足。五事者:已種上品善根;已久修勝解;已成熟相續;已清淨諸 障;已積聚上品福德智慧資糧。

如果我們學法不夠順暢不能受用,更加要種下種子,將來才有收成。今 天收成很好的人如不再播種,未來便不再生長了。今天收成不好沒關係,知 道因緣就多播一些種子,未來就能收成。我們常常在意爲什麼沒有收成,卻 很少反省爲什麼當時不播種。一般人很少有這樣的正思惟。

因為我們有我執,因此都有本位主義——我和我的。我生的兒子就是我的,別人生的就不是我的。如果你生了一個或三五個,就像播了一個或三五個種子一樣,問題是這些種子一定會開花結果嗎?會符合你的意願將來都很有成就嗎?他們一定會回報你嗎?是善緣,還是惡緣?都是不一定的。所以,當我們在自私自我的立場,只愛我生的那一個,只照顧我生的那兩三個,那

你全心的寄望就在他身上。萬一你的這一兩個種子中途夭折了,或是將來不 開花結果、不回饋時,你就會失望了。

如果我執破了,就不會執著只有這個才是我的兒子,我們關懷的就是一切眾生,所有的眾生都像我的子女一樣。你播的種子是千千萬萬,總有幾顆發芽的,機會更多吧?很多人講:我們做生意苦得要死,師父你最輕鬆,人家都很恭敬地供養你。我說:如果你來,你也可以!可是,這個最好的卻沒有人要來,最苦的大家偏偏要去。其實我只是把種子播在更廣大的土地上,而不只是關心我俗家的一兩個兒子而已。

我出家十幾年,我俗家養了幾十年的兒子還沒有供養過我。可是,我現在跟大家結緣沒有多久,你們大家都在供養師父,因爲你們知道師父要做的弘法事業,所以大家都來護持,共願共行,一齊來推廣佛法,一齊來播種,這股力量更大。播種的力量越大收成一定越大,大家不用有後顧之慮。

業是行為的餘勢,行為的善不善,以心為要因,所以如有強有力的智慧 和願力,可以使業變質的。

這幾句話我們要好好體會。什麼叫業?業是行為的餘勢,就是我們身口意的造作遺留下來的作用。我們造作了以後,產生後面的相續的作用叫餘勢。我們行為的善與不善,主要在心靈的作用,由心主導。如果在心靈上有強大的願力,並開發智慧,就可以使業變質。有人就問:不是定業不能變嗎?對!如果是定業就不能改。什麼叫定業?明知故犯叫定業,這個很重要。你明知不對,還硬去作去行,你將來真的非受報不可了。如果知道不對了,馬上轉化不再造作,怎麼還叫定業呢?只要你願意充實並改變自己,什麼業都能轉,再深重的業都能轉,不然憑什麼說眾生將來一定可以成佛?所以,業不是永遠不能變的。

佛法有不可思議功德,開了智慧,就好比燈一打開,黑暗自然消失。雖 然過去沒有智慧,所造的業力,現在帶來一些困擾,但是由於今天智慧的開 發,就可以使業力改變。一燈能滅千年暗室。只要把燈打開了,千年的暗室 當下還是光明的。問題是燈能不能打開?這一盞燈就是般若,就是真實與空 相應的明白實相的智慧!過去雖然有種種的因緣處在黑暗中,現在的問題是 如何打開這盞般若之燈。

業是可能性,不一定要發作,是可能轉變的。

佛法常常用種子來形容業力。有惡業的種子,也有善業的種子,將來種 子遇到相應的因緣,它就會開花結果。就像種子種到泥土裡,加上水分、陽 光、營養,它就能發芽,將來長大開花結果。如果把種子放到火中烤焦了, 它就不會發芽了。這個火就是般若的智慧之火,它可以轉業!所以業不是永 遠不變的,它是可以轉化的。

業不一定要把它消滅(在受報之前也是無法消滅的),只要它沒有助緣就不會產生結果(果報)。我們都知道業力的助緣是煩惱,所以很多修行人只要斷了煩惱,就不受後有了。煩惱對於業力有滋潤的作用,業力沒有煩惱來滋潤,就不會產生果報。這一點我們也要明白。所以我們人人都有機會轉變業力。只要煩惱斷了,業力就不會發作了。阿羅漢之所以能自證不受生死,因爲他的愛染和煩惱斷了,他清楚地知道不受後有了,這是有根據的。

因此,佛教主張有過去業,而不落於宿命論者。

外道也講業力,但他們是宿命論。你過去造的業,你這一生一定受報,沒有轉化的餘地。你這一生所受的,都是過去世所做的,所以這一生沒有辦法改變。就在過去的種種條件的控制下,你這一生只能一成不變的這樣延伸,這叫宿命論。佛法不是宿命論,佛法是緣起論。佛法也講過去的業會影響這一生,但不是宿命。佛法更重視的是這一生的發心、行爲和努力。所以佛法講:你只要發心、懺悔、學法、精進,你一樣可以解脫受用。

很多人以為:你這一生受的,是過去生做的;你這一生做的,未來世才 受報。那就是宿命論。如果宿命,我們這一生如何能成就解脫?這一生做的 是不是一定要等到來世了?事實上並不一定。過去造作的業會影響到這一 生,但是這一生如果能發心,能用心的去改造,一樣可以轉化的。

佛教中常常宣傳《了凡四訓》這一篇文章。了凡的公案大家都知道,袁 了凡本來抱著宿命論的觀念。有人給他算命:你會發生什麼事,你今年福報 多少,你一生沒有兒子等,都很准。後來一位禪師爲他開示:佛法不主張宿 命論,命運是可以創造改變的。從此他決定每天要做多少善事,鼓勵自己, 好好去改變自己,結果他就生了兒子,他考試就可以中了,命運都變了。所以佛法講的不是定命論,是緣起論。因緣條件改變時,結果就會改變。

關鍵是現在要發心,努力付出和耕耘,你將來一定會有收穫,甚至於這一生就開始轉化了。不然照宿命論的話,我上一輩都註定了今生的命運,這一生又何必努力呢?但是即使你命中有很多的福報,如果不去努力,餡餅也不會從天上掉下來。所以佛法的緣起論給我們眾生無限的機會,只要我們努力,只要願意去耕耘去播種,不管你過去如何,你一定會有收穫的。

庚二 校德

【須菩提!我念過去無量阿僧祇劫,於然燈佛前,得值八百四千萬億那由他諸佛,悉皆供養承事,無空過者。若復有人於後末世,能受持、讀誦此經所得功德,於我所供養諸佛功德,百分不及一,千萬億分乃至算數譬喻所不能及】。

佛陀最後再用他過去的因緣來譬喻,讓大家能知道此經的殊勝。佛陀過去,在然燈佛爲他授記以前,他供養過無數無量的諸佛,這樣的功德不得了!但是他說:佛陀過去供養諸佛菩薩的功德,還及不上未來世能受持、讀誦此經功德的千萬億分之一。可見受持、讀誦《金剛經》的重要。

無論是布施還是供養佛菩薩,如果你沒有與般若相應,就不能見實相,不能破我執,那些供養福德還是有限量的。一旦體證般若的空義,與般若相應,能破我執,能解脫生死,能發大心行菩薩道,這些功德才是無量無邊的。所以沒有與般若相應的布施供養比起與般若相應者,眞是百千萬分不及其一!這是形容般若的廣大,說明學般若重要到什麼程度!

從佛陀這段譬喻我們可以看到緣起法的可貴。即使把我們的生命和一切 財產都投進去,把緣起搞清楚都值得!唯有懂緣起法,才能與般若相應,才 明白般若和空義的涵義。《雜阿含經》說:正見增上者,縱經百千劫,終不墮 三惡道。緣起是正見,正見是緣起。只要你具足緣起的正見,即使還沒有證 阿羅漢,沒有成八地菩薩,就可以百千劫不墮三惡道。足見緣起正見的重要 性。這不是戲論,是實在的。佛陀這樣形容,沒有一點誇張。如果你還沒有 與般若相應,還沒有破我執我見,還沒有見法以前,任你怎麼供養或行善, 還是人天善法。

如來以自己經歷的事實,證明受持本經的功德。如來說:我在過去無量阿僧祇劫前,即未見然燈佛以前,曾遇到過八百四千萬億那由他佛。在這衆多佛前,都是一一的承事供養,沒有空過的:所得的功德,真是無量無邊了。釋迦佛在然燈佛前,授記作佛,即明心菩提。以前,即從初發心以來的二大阿僧祇劫修行。今說無量阿僧祇劫,約小劫說。承事有二:一、侍奉供給,二、遵佛所說去行。明心菩提以前的功德,還沒有徹悟離相,雖有智慧功德,都是取相的,有漏有限的。

到明心菩提才是真正與般若相應。在這以前雖然有功德,但都是取相的,還是有漏有限的。由此可知,是否能與般若相應差別太大了。兩者無法相比! 承事諸佛有兩種:一種是供養、奉侍;另一種是遵照佛所說的法去行持。

所以,在末法時代,如有人能受持讀誦《金剛般若經》,隨順性空法門,或者得離相生清淨心,那他所得的功德,當然要比釋尊供養諸佛的功德,超 勝得不可計算了。

今天不見法,沒有般若的空慧,而且沒有隨順性空法門,你不可能離相,也不可能得清淨心。所以我們要明白,證般若空慧,體證法性時,與還沒有見法以前所發的那種善心供養承事比較起來,是不可同日而語的。不與空相應,你做的只是人天福德;而與空相應是出世的,是無漏法的最重要的一個開端。

佛陀還沒有見然燈佛以前,他也修菩薩行,但是未到明心菩提,直到然 燈佛爲他授記時,才達到了明心菩提。所以佛陀說:他在然燈佛以前供養那 麼多的佛,從來沒有空過,那功德眞的是無量無邊。但與體會《金剛般若波 羅蜜經》以及和法相應來相比,差距就不可計算了。

於本經受持讀誦,順向離相,即能超勝有相修行無數阿僧祇劫,這可見功德的殊勝!

只有得般若的空慧才不會執著於一切法、一切相,所以叫順向離相。執 著於實有功德的修行人,也就是著相的布施、著相的說法、著相的修行,即 使修了幾大阿僧祇劫,與離相的空慧相應的功德是無法相比的。這就更能顯 現出般若空慧的重要!

菩薩發心修行,以離相無住為本,這才是解脫、成佛的要門,學者應以 此為標極而求得之!

菩薩修行一定要離相,不可住相。只要執著實有或實無都是住相,都不可能解脫。這是根本的地方。只有瞭解一切相的虛幻性,才能離相無住。瞭解一切相的虛幻性,唯有般若空慧、緣起正見,除此以外,別無二路。

每一段幾乎同樣的內涵和主題,只是從不同的角度來闡揚。其實敘述到此,大家對般若的重點應該愈來愈清楚了。爲什麼要學緣起?怎麼樣才能無住離相?我們接觸的萬事萬物都是相,在生活中我們要時時刻刻反省,是不是還在實有感的執著裡面,惟有時時刻刻反省觀照,你才能體會。如果我們自己在住相、執著中不自知,懂得理論再多又有什麼用?爲什麼在生活中,在行、住、坐、臥中都要如實觀照,時時刻刻發現問題?因爲唯有發現自己的住相、執著,才能瞭解怎麼用般若空慧,才能一步一步地體證。

如果聽了法,回去後仍然我行我素,這樣對你就沒有助益了。應該時時刻刻在生活中,在待人接物中,隨時反省自己有沒有執著。如果今天起了煩惱、執著、不滿,種種障礙和煩惱就會接踵而來。你要發現,這種障礙和煩惱是不是住相才會有?如果你不住,怎麼會起這些問題?你的不滿、煩惱、不安從哪裡來?都是住相、執著引生的。所以當我們心中有煩惱不安時,立刻反省,而且時時刻刻反省,我們才有機會發覺真相。這個很重要!

無論你怎麼學習理論,依然只是停留在觀念上的認知。但是,如果能在生活中身心中時時刻刻去體證的話,那就不一樣了。你只要煩惱一起,便看清煩惱所在,當下就止息,當下能與空相應,只需要真正的一次就夠了,無始以來的無明黑暗,只要那一次把燈點明就豁然開朗,一下子解決很多事情。真的只要一次!一次以後你就會了,問題是那一次的明白是多麼辛苦艱難!修行其實不難,只要解決那一次就好,體會那一次就足夠了,所以大家拼命也要把那一次體會到!

己三 結歎難思

【須菩提!若善男子善女人,於後末世,有受持、讀誦此經所得功德,我

若具說者,或有人聞,心則狂亂,狐疑不信。須菩提!當知是經義不可思議, 果報亦不可思議』】!

當時佛陀講這部經,是大家信任佛陀而能信受。可是現在離佛世那麼久了,這裡說的於後末世,有人聽了,心則狂亂,狐疑不信,意思是說這部經的重要殊勝奧妙!就像我告訴你們的,其實修行不難,你只要有一次真正的體會,將來就不會再疑惑了。可是幾個人會相信呢?

大乘佛法常常講每一個人都有佛性,人人平等,你只要發現了、明白了,就很簡單。修行其實就是這麼簡單!但是我們幾個人相信?又有幾個人把握這個根本去用功修行。眾生就是很難置信:佛陀歷劫修行,歷經千辛萬苦用生命去布施,甚至修苦行,這樣的難行能行,要達到成就尚且極其困難,我們現在卻那麼簡單,只要一次體會,只要離相不住就可以成就了,真的是這樣嗎?連佛陀都說於後末世眾生聽聞後懷疑不信。

但是這確實是佛陀所說的:過去世無量劫的供養諸佛還是有爲有漏的, 我們只要聽聞受持《金剛經》,體會般若慧,功德比歷劫供養佛還大。這是佛 陀說的,無論你相信還是不相信,事實就是這樣。結果是:有人信,所以很 快就受用;有人愈懷疑,愈不信,只徘徊在門外。但是佛陀講的信,不是叫 我們盲信,是有內容有次第的讓我們能體會能實踐的,不是虛無縹緲的。如 果那麼容易就信,那麼容易就能體會,還叫不可思議嗎?所以這裡講經義不 可思議,果報亦不可思議!

上面雖廣讚功德,其實受持《般若經》所得的功德,是不可盡說的。即使以如來無方辯才,無限神通,把他完全的說出來,人聽了或許會發狂,或許會疑惑不信,因為這太出於常人的境界了。這與為井底之蛙,說虛空無邊廣大的那樣難以信受一樣。

受持《般若經》的功德無法用語言確切表達形容。但如井底的青蛙,不知外面虚空有多大,它永遠看不到,就不會相信虚空無邊廣大。

總之,《般若經》的般若相應的大悲妙行,甚深廣大,是不可以心思言議的。所以,聽聞、受持乃至為人解說等所得的果報,也出於常情的想像以外,不可思議!

在修行的路上,有一分體會的人就有一分的感恩感動。若對法沒有那一分相應的人,真的是無動於衷。這裡講的不可思議,確實無法用語言文字來形容,如人飲水,冷暖自知。語言的表達都有它的障礙性、局限性。如果語言的表達那麼容易就體會,大家一聽應該馬上都開悟了才對。我幾年來一直都在講緣起性空,甚至很多人聽了最後都說:師父你講的就只有一個,都在講空。人家很多法師,都會用我們生活中很多譬喻來講,內容豐富多彩,我們才聽得懂。可是你怎麼講都在講性空,難道就沒有別的嗎?

可是講你現實生活中聽得懂的,你真的能體會到法性空寂嗎?那都是在 "有"裡面,到底會讓你著相還是離相呢?一般人都搞不清楚。其實愛語很 好,如果我鼓勵、安慰你們每一個人,讚歎你們說:"你們這些菩薩真難得, 都很發心,很有慧根,將來都能成就。"大家聽了都會很歡喜。如果我一棒 打下去,打"死"很多人,沒有一個喜歡!即使有心跟師父學,要互相參學 的人,不要講破我執、真正的喝斥了,即使師父語氣重一點他都受不了,甚 至用旁敲的、暗示的、譬喻的都會受不了。那不可思議的怎麼體會?難哪! 不過對般若有所瞭解的人就不難了,所以般若真的很重要。

乙二 方便道次第

丙一 開示次第

丁一 請問

【爾時,須菩提白佛言:『世尊!善男子善女人,發阿耨多羅三藐三菩提心,云何應住?云何降伏其心』】?

上來講般若道,以下說方便道。方便道即現證般若,進而到達佛果的階段。

明心菩提以後就是廣大行,從明心菩提開始到圓滿的佛果,這個過程都 叫方便道。

須菩提的請問,及如來的答覆,與前一樣。不同的,即在答發心的末後, 多了『實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者』一句。衆譯相同,唯有玄奘所 譯,前文也有此一句。 經文開始時也是這樣問:云何應住?云何降伏其心?這裡同樣如此問, 不同處就是多了"實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者"這一句而已。

上來說到明心菩提,約從凡入聖的悟證說,是成果;但望於究竟佛果, 這才是無相發心的起點,即是發勝義菩提心。

在凡夫地發了心,悟到法,從凡入聖的角度來看,這是悟道的成果。但 從究竟的佛果來看,這不是究竟,而是無相發心的起點。前面發的是世俗菩 提心,這裡發的是勝義菩提心。

前文所問發心,以立願普度衆生而發,是世俗菩提心。此處,由深悟無我,見如來法身,從悲智一如中發心,即諸經所說的「紹隆佛種」,「是真佛子」。

《金剛經》中有兩個地方,須菩提所問的問題好像都一樣,其實都有不同。前面問的是世俗菩提心,是立願普度眾生,還在凡夫地;這裡是明心見性後,是在無我的大悲中引發的。表面上看起來一樣,但是內涵不一樣。所以深悟無我,是見如來法身,從悲智一如中發心,這是承擔如來家業,紹隆佛種的真正的佛弟子。

前後同樣的是發無上大菩提心,所以須菩提又重行拈出舊問題,請示佛 陀:應怎樣安住?怎樣的降伏其心?

前面的安住發心與後面的安住發心不一樣,前者是凡夫的世俗願菩提心,後者是已入聖流的勝義菩提心,完全不同。

丁二 答說

戊一 明心菩提

己一 真發菩提心

【佛告須菩提:『善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者,當生如是心:我應滅度一切衆生,滅度一切衆生已,而無有一衆生實滅度者。何以故?須菩提!若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相,則非菩薩。所以者何?須菩提!實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者』】。

發勝義菩提心的真正發心,我度一切眾生,當一切眾生都度盡時,實際 上沒有一個真實的眾生是被我滅度的。這是就所觀的所化境而說,即所度的 眾生實不可得。即使達到明心菩提發勝義菩提心願度眾生,如果認爲眾生是 實有自性的實在的,那麼這樣實有自性的眾生是不變的,你能度得了嗎?既 然能度盡一切眾生,表明眾生本來就沒有實性。這是最根本的問題。後面接 著說,實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。這是反觀自身進一步在破除執 著,明白沒有一個實在的發阿耨多羅三藐三菩提心者。如果真的有實在的阿 耨多羅三藐三菩提心可以發,那還是在"有"裡。

我應滅度一切衆生,滅度一切衆生已,而無有一衆生實滅度者,與前發菩提心同。因發勝義菩提心,即從畢竟空中,起無緣大悲以入世度生。以大悲為本的菩提心,始終不二,僅有似悟與真悟的不同而已。

這段跟前面一樣, "似悟"是相似的,不是實在的悟;後面是"眞悟" 是真正的悟。

本文接著說:實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。前說所度的衆生實不可得,如有所得,即著於我等四相,是就所觀的所化境——衆生而說。雖悟得補特伽羅無我,而在修證的實踐上,不一定能内觀無我,盡離薩迦耶見——我我所執。此處,即不但外觀所化的衆生不可得,更能反觀自身,即能發心能度衆生的菩薩——我也不可得。

我們眾生實有感的執著非常的深細,眾生在身心上執著有兩種:一是補 特伽羅的我執我見;二是薩迦耶見。補特伽羅我見是由於無始以來的無明, 不瞭解眞相,在觀念上受外面錯誤的知見、普遍社會的風俗習慣的影響而引 生,認爲有一個實在的我,生生世世、來來去去。這種實有感自性見的觀念, 叫補特伽羅我見。

薩迦耶見是我們對於身心的那種實有感的執著,也就是在我們習性中染著很深的那種實有感的慣性。所以只要接受了空無我的觀念,在理論上我們可以明白,觀念就修正了。但是無始以來的慣性不是一下子就能清淨的。譬如裝香的盒子,即使香用完了,盒子裡面還有香氣。好比我們知道"無我"的理念是對的,"我見"是錯的,經過法的熏習,慢慢的可以修正它。但是

習性是無始以來熏習很深的慣性,也就是薩迦耶見,那必須要通過修行磨練, 才能慢慢淨盡。

修行的過程中,首先是破見惑,即破除觀念上的錯誤;前面發的世俗的菩提心,到明心見性開始修行,在利他的度眾生過程中,接著開始在利益眾生中,修正習性,淨盡一切習性中的染著,這時就是破思惑。

因此,雖悟得補特伽羅的無我,但在修證的實踐上不一定能內觀無我,因為他還沒有深觀,沒有破除"我"的實有性,也不能盡離薩迦耶見。此處,即不但外觀所化的眾生不可得,更能反觀自身,即發心能度眾生的菩薩的這個"我"也不可得。我們度眾生,眾生是外面的法,不但沒有實有的眾生可度,連能度眾生的這個"我"都要空掉,我我所二者都不可得,這才是我空、法空、畢竟空。

依修行的次第說:先觀所緣的一切,色聲等諸法,人、天等衆生,都無 自性可得,不可取,不可著:但因薩迦耶見相應的能觀者,未能遮遣,還未 能現證。

有人認爲修行要有次第一步一步來。我們看外面的一切法,知道它是無常不住的,自然對外面的相能慢慢地離了。眾生也是外面的相,眾生相也是非實不可執著。但是能否深刻地去看清楚自己根身潛在的我、我所?自己的根身叫能觀,外面是所觀。過去的薩迦耶見很深刻,潛在的那個我執很深很細。如果沒有反觀深觀內在的話,薩迦耶見很難一下子就遮遣掉,這是屬於生命中的很強的慣性。所以要現證眞正的法性空寂是不容易的!

進一步,反觀發菩提心者,修菩薩行者不可得,即心亦不可得,不見少許法——若色若心有自性,可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔,盡一切戲論而悟入無分別法性。

無論誰發菩提心都要能反觀:有一個實有在發菩提心者嗎?這個時候所證的所入的,才是真正的空性——法性空寂,這才叫法身,所以能所俱泯。我們都是暫時對外的,知道外在的一切非實不可得,但是對於這個能觀者卻沒有破除對它的執著。我們現在修行有一個很嚴重的問題是看外面看別人都很清楚,卻看不清楚自己!外面的不執著了,但是裡面有一個執著的,你不

知道。如果你裡面不執著,怎麼會看到外面人家如何呢?有沒有能看的?有沒有一個在看的?有沒有一直在評論判斷,認爲自己是對的……,那個是什麼東西?說實在,要反觀到自己內在深層的那個薩迦耶見不容易啊!所以,修行要親近善士、多聞熏習、如理思惟,最後才能法隨法行。

因此,要真正深入去觀照實踐。即使你今天明心見性了,還要廣行。要從利益一切眾生中去超越自我。因爲最後要破的就是這個薩迦耶見!補特伽羅的我見是知見的修正,還比較容易。但是潛在根身深層習以爲性的自性見——薩迦耶見是很難破除的。所以說破見思二惑才能成就。補特伽羅是見惑的部分,薩迦耶見是思惑的部分。表面上無常、無我、空,我們都能體會,但是真正能做到不容易。所以聞、思、修、證,最後要證,才是真正的完成。

中觀者廣明一切我法皆空,而以離薩迦耶見的我我所執,為入法的不二門,即是此義。

導師利用這個機會把中觀的深義也點出來了。爲什麼一定要我、法皆空?因爲那才是徹底地體證法性的內涵。我、法其實就是能所,無論是能邊所邊都是無自性不可得的。所以中觀所闡揚的是我法皆空。但是部派佛教還是"我空法有"的思想。在大乘法的其他體系,有的是真常心是不空的,有的是圓成實性不空。要注意,這個不是"我法皆空"!導師闡揚的是中觀的深義即我法皆空的了義,而且要徹底的離薩迦耶見的我和我所執,這才是入法的不二門。只要有一法不空,還有實有的存在,不能體證法性空寂!因爲只要有一法的實在,我執就有安立處,你怎麼能破我執我見?

無所化的衆生相可得,無能發心的菩薩可得:這樣的降伏其心,即能安 住大菩提心,從三界中出,到一切智海中住。

如何住,如何降伏其心就在這裡。如果不能體證所化度的眾生如幻如化,沒有實在的眾生,眾生的自性不可得;也不能體證沒有實在的發心的菩薩可得,沒有實在的菩薩,菩薩的自性不可得,還在"有"裡執著,又怎麼能降伏其心?所以,必須要瞭解菩薩(能邊)和眾生(所邊)的虛幻性,都是緣起無自性,能所俱不可得。如此明白,與空相應,才能降伏其心,也才能安住在所謂的大菩提心——無住的菩提、無住的涅槃。這樣才能真正見法與空

相應,才能超越三界,從三界中出,在一切智海中住。這個地方太重要了! 只有畢竟空,要我、法皆空,才能安住於菩提心,才能降伏我們世俗一切實 有感的執著。

這個地方要勤加思惟:我們在學法的過程中,如果一直執著在外在的(包括身心)境相上,怎麼能離開執著而離相無住?我們都要面對老病死,到那時候你又如何面對和安住。如果一執著這些法,就有你受得啦!

多數學者,以為聲聞能破我執,而大乘才能破法執,這應先破我執而後離相!本經前後大段,一般也判為先破法執,後破我執,即為大矛盾處。

一般的講法都認爲聲聞乘主要是破我執,大乘佛法重視破法執。這樣看來好像是先破我執後破法執。但是《金剛經》從前後兩大段來看,前面是先破法執,後面才破我執,照這種次第剛好相反,好像有矛盾。

又,佛為衆生說法,多明空無我,信解者還多。到了聖智親證,反而偏 執真常大我。所以,本經於此智證的方便道中,特重於無我的開示。

佛陀的時代,主要都是先破我執說我空,要建立的主要思想是無我。能信解佛陀說法的人,當時很普遍。但是到了聖智親證,也就是到大乘佛法時, 反而偏執真常大我。開始是無常無我的,到大乘法有所流變,無我變成有真常大我,變成真常我淨。爲了破除這種我執,《金剛經》在方便道(明心菩提) 以後特重於無我的開示,目的還是對治。

這即是說:即使是聖智現覺,也還是空無我的。

此處是要讓我們明白無我的教義是徹始徹終的,不是開始只是方便說無我,到後來反而有大我。這是不對的。真正的佛法徹始徹終是不會變的。有的人認為:小乘時代那些人的根性,佛陀只能講無常無我,後來為大根性的菩薩就講有我了,這種講法對嗎?《金剛經》是大乘法,為了對治這種思想,所以方便道就特別重我空,這一點我們也要明白。

末法衆生,不聞大乘,如湛愚心燈錄之類,以「我」為開示修行的根本, 與我見外道同流,可痛!

真正的大乘還要抉擇。這裡提到的湛愚心燈錄之類,是在雍正時代,雍

正皇帝也自認是開悟的人。當時有一個出家人叫湛愚,他有一本著作叫《心 燈錄》,內容以大我爲主,所以很多人都被耽誤了。性空無我的思想在當時差 不多都被認爲是不了義,要有我才了義。

這個問題很嚴重!導師這裡就不客氣地批評,這種人根本沒有真正瞭解 大乘的法義,反而以有一個大我真我作爲修行的根本,與外道同流,可痛! 現在還是有很多的人持有同樣的思想,自己對法不瞭解,都在找一個"我", 都要證一個"我",實在可悲可嘆!

《金剛經》不但說我空,連法都是畢竟空的。但是如果從開始一直往外破一切法,最後卻沒有回到自己的身心來。破掉這個最根本的我執的話,你還是不能受用解脫。所以,《金剛經》雖然前段廣引一切法來闡揚萬法皆空,從山河大地到說法,到佛菩薩這些聖弟子們所有的境界,一一舉證來說明法空。但是到後半段,明心見性以後的方便道反而來談我空了。因爲要回到根本來。其實如果真正在空義用心而有深入的人,都知道我與法的關係是相依相緣的,如果沒有我,哪有我的?我的如果是虛幻的,我也不實啊。如果法空,我也不能不空;我空的話,法也非實。我法是相依相緣的存在,不可能一邊破,一邊不破的,所以必定是我空法空。

己二 分證菩提果

【須菩提!於意云何?如來於然燈佛所,有法得阿耨多羅三藐三菩提不』?『不也,世尊!如我解佛所說義,佛於然燈佛所,無有法得阿耨多羅三藐三菩提』。佛言:『如是!如是!須菩提!實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提!若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者,然燈佛則不與我授記:「汝於來世當得作佛,號釋迦牟尼」。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提,是故然燈佛與我授記,作是言:「汝於來世當得作佛,號釋迦牟尼」。何以故?如來者,即諸法如義。若有人言:如來得阿耨多羅三藐三菩提,須菩提!實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提!如來所得阿耨多羅三藐三菩提,於是中無實無虛,是故如來說一切法皆是佛法。須菩提!所言一切法者,即非一切法,是故名一切法』】。

從法上來說,你們在聽法,我在說法,總是認爲有法可得。而所有說的

法,前面已經強調幾次了,只是方便,應病與藥,好比過河須用船一樣,但 是過了河就不需要船了。所以只是應病與藥的方便,而不是有實法。

同樣的,經中舉證:佛陀是在然燈佛時代,然燈佛爲他授記說他未來可以成佛。然燈佛爲什麼爲他授記?因爲然燈佛看到當時的釋迦牟尼佛還在菩薩道時,已經體悟空性——無人相,無我相,無眾生相,無壽者相。所以他看到然燈佛走過的地方有污水,就趴下來,把頭髮蓋在地上遮住那攤污水,讓然燈佛踏過去。也就是從他的行爲中,然燈佛就看出他已經四相皆離了,體悟的就是空性。因爲他知道一切法的如幻非實,心無所著,所以然燈佛爲他授記,而不是他在然燈佛那邊得到什麼特殊的法。

這個地方我們就明白:如果實有一個固定的不變的法,這種實有法就是有自性。我們在《金剛經》一直強調的空義,一直在破的就是自性見實有感。一切法如化如幻,沒有一法是永恆不變的,這與根本佛法的無常義是絕對相應的。無論是內在外在,若執著一法是實在的,我執就有安立處,我執就破不了。所以然燈佛會爲他授記,是因爲他體會的是這樣的法,而不是得到實在的什麼法。這與我們現在學的諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜三法印是一樣的。佛陀把他體會的告訴我們,我們要體會的也是無常無我義。無常無我只是假名施設,不是有一個實在的無常的東西,不是實在有一個無我的東西,那就變成有常有我了,與空性相背了。

《金剛經》這一句話很重要: "實無有法,得阿耨多羅三藐三菩提"。就是你體會到一切法的如幻非實而遠離一切的執著時,才叫證了阿耨多羅三藐三菩提。不是得到一個特殊的法,然後你就得到了阿耨多羅三藐三菩提,而是體證到無有一法實,才叫證,才叫悟。

發勝義菩提心,即分證無上遍正覺。上文已明無法為發心者,這裡說無 法為證得者。

前面講發心菩提時,佛陀已經告訴我們沒有一個實在的發心的我。既然 沒有一個實在的真正的發心的我,當然也就沒有一個實在的得到體證的人!

佛以自己經歷的分證菩提果,問須菩提:如來——釋迦自稱——從前在 然燈佛那裡,有什麼實法能證得阿耨多羅三藐三菩提:須菩提深解如來所說 的,所以說。沒有。佛說:是的,確乎沒有什麼為我可得阿耨多羅三藐三菩提的。如有某種真實有自性法,如來能證得阿耨多羅三藐三菩提,那我就有我我所執了:然燈佛也就不會給我授記,說我在未來世中作佛,號為釋迦牟尼。因為當時,現覺我法性空,不見有能得所得,離一切相,然燈佛這才為我授記呢!

同樣的道理,如果認爲有一個實在的"我"可得,還有實際的法可證, 那是執著了,是在自性見裡了。我一次一次地談到緣起空義,希望大家先學 習《阿含經》的根本教義,把基礎建立好,再學《金剛經》,我們會更熟悉。 因爲《金剛經》從每個不同的角度來舉證,讓我們知道一切法的性空非實。

釋迦牟尼佛過去世還在行菩薩道時,他到底是怎樣所謂的證或是得,然燈佛才爲他授記呢?這裡就講的很清楚,因爲當時現覺我法性空,就是從他的行爲表現出來:地上那麼髒,然燈佛要走過,他爲什麼會俯下身,把頭髮披在那攤污水上,讓然燈佛走過去?如果沒體會到我法性空,他會有這種生命自然的展現嗎?所以,釋迦牟尼佛與然燈佛的因緣,就是在現覺的行爲中,一邊展現出來,一邊看到明白瞭解了。這不須用語言來交談的,就在行爲中對我法性空的那一種生命自然的展現。然燈佛一看就明白了,就爲他授記,這是一種相應默契。

我們今天學了法,不是因爲我會講會論會辯,天下無敵手,我最高,而是在你生命的展現。當你的知見與正見正法相應,你對身心真實體證時,生命是自然會轉化的。在你生命的運作中,那些行爲自然會展現出來。但是只要我們還有一點我執在,你怎麼假裝也裝不了,你展現出來的是處處在保護自己。稍微有一點利害得失就跟人家爭鬥,一句話就受不了啦。那個生命的展現處處在我裡面,你能像佛陀過去世這樣的體會到我法性空,而展現於生命就是那樣的自在不執著嗎?

七地菩薩得無生忍,即名得阿耨多羅三藐三菩提。能分得菩提,也即可 名為如來。

七地(或八地)證無生法忍。雖然不是完全得阿耨多羅三藐三菩提,但 已經分證了,到八地時也可以稱爲如來。

如來,外道解說為「我」,以為是如如不動而往來三界生死者,以為是 離縛得解脫而本來如是常住者。

"如來"這兩個字在印度當時就有了。他們認為"如來"是真正的我,是如如不動的,在三界中來往生死,是沒有受束縛的而得解脫的,是本來如此,而且是永恆常住的。這個就是神我、大我!這種觀念就是外道的思想,佛法完全否認這樣的觀念。但到今天爲止,有很多人還在這樣的觀念中,認爲有一個實在的"我"。這個肉體壞了,像換幢房子或是換件衣服一樣,我們在生死輪迴中來去不停的,有一個真的我在來來去去。

前幾天我看到一位美國的博士在談輪迴生死的問題。他證明說輪迴是事實,最後的結論是:我們如果知道生命確實是長遠以來一直在輪迴生死的,是實在的,我們就不用怕了,因爲死了反正還會再生,所以根本就不用怕。他以爲瞭解輪迴的實在性,眾生就不用怕死了,因爲死了還再生。佛法講的生死是大苦啊!由於我們與無明相應的無知,才執著造業而生死輪迴不斷的。不是有一個永恆的我在輪迴,是無知無明造業才輪迴的。佛法是講如何解脫不要再生了,哪裡是因爲知道輪迴,所以就不用怕了。那不是在建立有一個永遠在生死輪迴的不停的主體嗎?我執就是這種觀念!

如果執著於我們的生命,希望永遠存在,這個是生存的意欲,也就是我 執的根源,是生死的根本。佛法要斷的就是這個!佛陀告訴我們那是幻境, 事實上本來就是無我的。一切外道神教的觀念都建立在有一個眞常不變的大 我,佛陀認爲眾生之所以會有生死輪迴,就是因爲這種對"我"的執著。這 就是佛陀的創見,所以佛說無我。沒有一法是常恒不變的。佛陀的論證是從 現實的萬法與我們內在的身心中去觀察的,反而是因爲我們執著有一個我, 這個我執深重,才是生死輪迴不停的主要原因。所以,佛陀闡揚的無常無我, 與所有的神教剛好相反,這就是佛法與世不共的特質!

如果我們佛弟子連這一點都沒有把握的話,與外道及神教的觀念都混在一起了,你說你在學佛,那會笑死人的!佛法告訴我們:六道輪迴的眾生都是生死不了的,雖然天界有天神、天人、天子,但他還是眾生,因爲他們還在無明相應的生死中。而佛法是要讓你超三界,超越六道輪迴生死的。不是告訴你有一個永恆不變的生生死死、來來去去的、永遠常住的一個"我"。

這就是佛法的特質,與世不共的特質。千萬不要與外道的思想混在一起搞不 清楚!

在佛法中,否棄外道的「我」論,如來是諸法如義。如此如此,無二無別(不是一),一切法的平等空性,名為如:

如,是平等的意思。不管是人還是動物,一切法都是緣起的,沒有一法不從緣起。只要從緣起的,必是條件的組合,都沒有單一性,沒有永恆不變的主體,法法都是性空,法法都必歸於寂滅。這個性空寂滅是法法平等一如的,這叫"如"。這是從空性上講的,不是從現象的差別上講,所以一切法的平等空性名爲"如",也就是在一切法的平等空性上名爲無分別。

於此如義而悟入,即名為如來。

空性,就是從這裡體證悟入的。能在法法的空性上、平等的法性上契入 的即稱爲如來。

既然是諸法如義,即無彼此,無能所,這是極難信解的。

諸法就是一切法,法法都是性空寂滅,法性都是平等的。如果真的從這裡契入明白了,在平等的空性上還有"你我、能所"的分別嗎?在現象上雖然有千差萬別,可是在法性上是平等無差別,所以諸法如義是從法性上講的,一切法平等平等,無彼此、無能所,所以叫無分別。

我們講的無分別法性、無分別智,都是從法性上講的。但是導師指出這是極難信解的。我們看世俗千差萬別,好像都是實在的,如何在千差萬別的生滅相中,去體會不生滅的平等法性,這就是我們要悟入的地方!

因為常人有所思考、體會,是不能離卻能所彼此的。

我們的思考模式已形成了長期的習慣了,因此所體會的、認知的,是無法離開分別和彼此相對的觀念。凡夫與聖者的差別就在這裡:我們凡夫看到一切法都是生生滅滅、千差萬別的;而聖者看一切法是不生不滅,是如如的,是平等平等的。

如來既即為如義的現覺,即不能說有能得所得。

如來即是體證到如義,是法的現覺,在一切萬法中體證的,就是如義,就是法性。既然體會的是法性,能所都是不存在的,即能所俱寂。法性上是平等平等的,所以沒有能所。既然沒有能所,就不可以說有所得。所以如來體證到如義而無所得。若一定要講"得",那不是有所得的得,而是"得無所得"的得。

因此,如有人說如來能得阿耨多羅三藐三菩提,這無疑是錯誤的,不能 契會佛意的。

這些法如果一層一層慢慢地深入,就更能瞭解,我們要體證的空性是什麼,爲什麼說他無所得?就像《心經》所說:以無所得故,心無罣礙,無罣礙故,無有恐怖,遠離顚倒夢想。還是無所得。因爲都在宣講般若的空義。如果以爲一切法都是實在的,我們就會相對,就會在實有感中愛取。如果你體會到一切法是無常的,是刹那生滅不住的,真的明白法性的虛妄性,你連一秒種一刹那都不能住,你要住都住不了。因爲這是本來就這樣的。不是因爲我今天有程度有境界,所以我不住。是你明白萬法的不住是實相,是本來就這樣的,你要住也不能住,只是那份明白而已。我們眾生是在無住中妄取能住,其實哪有一法能住?

當你真的明白法空性時,就不會執著,就不會犯一種過錯,以爲某某大師有密法,他私下只要傳你一招半招,你就受用不盡了。這個地方說的很明白:如來都無所得。如來還會有什麼特殊的法傳給你?如果明白般若空性的人絕對不會迷信顚倒執著!

如來所得(菩薩分得)阿耨多羅三藐三菩提,即現覺諸法如義。這是達一切法相的虛妄無實,離妄相而徹見如實相。

如果你對此有證有悟,就是現覺諸法如義。現覺是指生命當下的體會, 了達一切法相的虛妄無實,見到如實相,也就是體悟到一切法的空性、如如、 寂滅不動、法爾如是。你就離妄相而不會執著了。這就是我們對法要瞭解的 地方,即使你今天還沒有證悟,至少不會迷惑。

但一切法自性,即一切法自性不可得:

自性是指一切法本來就是這樣子。如果一定要用"自性"這名字,只能

說"一切法的自性不可得,爲一切法的自性"!而不是有一個實在不變永恆的我是自性。很多人自以爲開悟見性了,見到我有一個如如不動的自性,那個自性就變成永恆不變的了。如果是那樣,就是外道的神我了。如果體會到一切法包括我們內在五蘊六處都是實性不可得,實有性不可得,我不可得,常不可得,這就是法的實性,就是法的自性。現在學禪的或學密的會出問題也是在這個地方。

以無自性為自性,這當然不可執實,又焉能執為虛妄。

無自性是一切法的自性,沒有一法是實在的。虛妄相是對實在相講的,如果實在不可得,虛妄也不可得。展現的就是無實無虛。我們說一切法是虛妄的如幻的,是在對治實有。而真正實有不可得時,連虛幻也不可得!所以《金剛經》說:此法無實無虛。無實,沒有實在永恆的自性;無虛,不再執著虛妄時,同樣虛妄的也不可得。

無實無虛的無上遍正覺,即離一切相,達一切法如相,

如果我們已經離開顚倒執著了,就不會在實有感裡;實有的知見破了,便沒有虛妄顚倒可得。這時,一切法一切相所現出來的就變成如如,就是如相。一個體會法的眞相的人,看到一切法一切相,他本身就是如如,既不會說它是實在的,也不會說它是虛妄的。但是,在沒有瞭解體證以前,眾生看到一切法都是實在的。我們要破這種實有感的執取,告訴你它是無常的如幻的非實的。把你那個執著實有感破掉,你才知道一切法的眞相確實是如此的。那時就不會說虛妄的非實的了,因爲連虛妄非實的也不存在,一切法的當下就是如如。既不會執著在實,也不會執著在虛,這個叫如。所以無實無虛就是在講如——法爾如是。

眾生執實有,爲了要破他實有感,所以講非實。當明白眞相了,就沒有 非實的虛妄的東西,一切法就是如。這時超越了實有,超越了虛無,一切法 當下就是實相,就是如如。還需不需要厭離一切法破壞一切法?所謂的百花 叢裡過,片葉不沾身,就是因爲體會到法的本來,才能片葉不沾身。

這本非離一切法而別有什麼如如法性,所以說:一切法皆是佛法。

不是離開一切法,還有一個叫如如不動的法性,那就變成形而上的了。

而是在一切法的當下就是如如,到這時一切法就是佛法了。

『百華異色,同歸一陰』;『高入須彌,咸同金色』。

這個就在談如如,一切法都是佛法。

於無邊差別的如幻法相中,深入諸法原底,即無一法而非自性空的,無一法而非離相寂滅的。

既然法法性空,法法寂滅,那麼法法就無礙了。眾生看到的是生生滅滅的現象,而聖者探入法的底層,看到法的內涵,知道一切法性空,一切法本自寂滅,看到的是法性。

在聖智聖見中,即無一法而非本如本淨的佛法。

從這幾句話就可以看出導師的境界。他體證到法法性空、法法寂滅、法爾如是、法法如如,這樣在萬法的當下隨手拈來都是法,都是佛法,都是清淨的,都是法爾如是的。這個就是佛的世界,佛看到的世界就是這樣子。我們眾生看到的不是這樣。同樣的世界,同樣的現象,不同的體證,看到的世界竟然完全不同!所以,佛看世界一切萬法都是如,都是清淨自在;我們看到的是污穢的、相對的、鬥爭的五濁惡世。明白了這個,我們就知道什麼地方是五濁惡世,什麼地方是佛的世界:我們不悟不見法,看到的就是五濁惡世;悟了見法了,看到的就是佛的世界了。

西方極樂世界要去哪裡求?要到哪裡找真正自在的地方?如果你不體悟 法性,不明白實相,無論你走到哪裡都是五濁惡世;如果你體證到法性,瞭 解實相,你所看到的一切法就是佛的世界。所以,要好好如實地把問題解決, 在自己的身心上真正下功夫,而不是一味的外求!這個法並不是哪一種人才 能體證,哪一種人就不能體證,在法的本質上是平等的。比如每一個人都是 一法,每一個人的本質都是性空,都是歸於寂滅,在法性上大家都平等,所 以任何一個人都同樣可以體證這個法性!

佛法的偉大就是讓我們明白:人人都可以體證,人人都可以解脫,這是 平等的沒有高下的。問題是你有沒有發心,你有沒有學法的因緣,你有沒有 聽到正法的因緣,而不是誰比較偉大,誰比較不偉大。佛法無私就在萬法平 等!這個無私不是誰來製造的,是法本來就這樣的無私平等,所以人人都有機會,這就是佛法與外道不一樣的地方。神教的觀念是你要聽我的,你要乖乖的降伏,你就能回到我身邊來,到天堂去;如果你不聽我的話,不乖乖的,就要下地獄。這是有人在主導在操控的。

佛法否定這樣的主導作用,否定這樣的上帝。人人法性平等,人人機會平等,因為一切法本來就是這樣,只是我們今天沒有碰到一個瞭解的人告訴我們而已。如果像佛陀一樣親證的人,告訴他的弟子,他的弟子照著方法去學去證,每一個人都能解脫,而我們就是難以遇到一個真正受用的人。但是我們今天研究導師的《金剛經》講記,真的太有福報了!看到這些內容,稍微有一點體會的人會讚歎不已!如果沒有親證的人是寫不出來的。所以我覺得真的很幸運。幾千年來沒有幾個大善知識能寫出這樣的東西,我們要珍惜!

即一切相離執而入理,即『一切法皆如也』。然而,即畢竟空而依緣成事,即善惡、邪正、是非宛然。

這段導師說得很巧妙。今天講到空性、法性,當我們對此有所體會時, 千萬不能執於一邊,馬上回過頭來,不要執理廢事。雖然一切法畢竟空,但 是畢竟空是要依緣成事,而不是畢竟空就不要一切法了。依緣成事,依的是 一切法一切因緣,離開這些法,離開一切因緣,你能成就嗎?因爲空,才要 依緣成事,不能離開人間的所謂善惡邪正是非,這些都是宛然存在的。所以 在事相上抉擇清楚了,就不會執理廢事。

有人執理廢事,以為一切無非佛法,把邪法滲入正法,而佛法不**免**有失 純淨的真了!

這句話是語重心長啊!今天講這一些法的目的就是讓我們知道它的虛幻性,知道那些欲望的恐怖,也知道它的非實,我們自然就能超越它而離開那個執著。但是很多人學了一些空義的知見,以爲反正一切都是空,都是佛法嘛,以爲自己沒事了,吃喝嫖賭都來了,這些人就是執理廢事。導師怕眾生執著理性的空寂而廢除事的修爲,所以語重心長地指出要依緣成事。你要成阿羅漢或八地菩薩乃至成佛,還是要依緣成事,就在一切萬法中,你能明白而超越而成就,那才是真正的理事圓融。如果錯解"一切都是佛法",仍然

造業無邊,這些人就叫做執理廢事,必然免不了此有故彼有的果報。

如來才說了一切法皆是佛法,隨即說:我說一切法皆是佛法,不要以為 實有一切法,不要謗佛實有邪惡雜染的一切法。在勝義畢竟空中,是一切法 絕無自性的,即非一切法的。

前面是隨破隨立,這裡又隨立隨破。在說一切皆是佛法時,怕眾生又執著在一切法上面,所以續繼告訴我們不要以爲一切法是實有的,只是假名施設爲一切法,而不是實有的法。在勝義畢竟空中,一切法絕對無自性即非實的,所以用否定實在性而叫非一切法。

因為一切法即非一切法,佛證此一切法,所以假名為一切法皆是佛法。 這等於說:一切法的自性不可得,即佛證覺的正法。

我們明白了一切法即非一切法,也就是說一切法都非實,不是實有的一切法。佛陀也是證到這樣的所謂一切法,必須要用它來說明,所以假名施設叫做一切皆是佛法。佛到底體證到什麼法?就是在一切法中自性不可得,而不是離開一切法,另外有一個可得的。就在一切法的當下,體證一切法的自性不可得。外在的山河大地一切眾生,以及自己身心五蘊都叫一切法。內,沒有一個實在我的自性可得;外在的一切法,也沒實在的自性可得。我空、法也空,這就是佛陀所體證的。

戊二 出到菩提

己一 成就法身

【須菩提!譬如人身長大』。須菩提言:『世尊!如來說人身長大,則為 非大身,是名大身』】。

菩薩得法性身,有二類:一、證得無生法忍時,即得法性身,如入涅槃者迴心向大而發勝義菩提心。二、得無生法忍時,還是肉身,捨此分段身,才能得法性身。

第一種是,八地菩薩證得無生法忍時,就得法性身(法身)。像阿羅漢得法身,他們就會入涅槃不再來人間了。如入涅槃者迴心向大而發勝義菩提心,就願意生生世世來行菩薩道度眾生;第二種,得無生法忍時,還是肉身,捨

這個分段身時,才叫得法性身。

《智論》說八地捨蟲身,即此。

如果以法身來看人間,我們人間的內身就像蟲的身體一樣小小的。而法 性身,我們一般人看不到,說是非常大的。看到人間的人,就好像我們現在 看那個小毛毛蟲。這是《大智度論》裡面講的。

所以,這一段,可判屬明心菩提。但出到菩提的聖者,是決定成就的。

明心菩提以後要嚴土熟生,就是到達佛陀真正的成就,這個過程就叫出 到菩提。

佛在上文,曾說人身如須彌山王:這裡又同樣的向須菩提說。畢竟須菩提是解空第一的聖者,聽到「譬如人身長大」,即契會佛心而回答說:如來說的人身長大,為通達法性畢竟空而從緣幻成的,實沒有大身的真實性。悟法性空,以清淨的功德願力為緣,成此莊嚴的尊特身,假名如幻,所以說是名大身。

我們體證到八地無生法忍時,你看到的法性身是非常大的。但要明白,如果我們通達的是法性畢竟空,這個法身是從哪裡來?還是從緣幻成的。我們就不要執著在法身實有非常大。那個還是緣起的,是從緣而幻成的,沒有實在的大身的真實性。

你體悟到法性了,以清淨的功德願力爲助緣,才成就法身莊嚴,這個還是緣起如幻,所以叫假名如幻,假名爲大身。你們有沒有注意到,《金剛經》每一段都沒有離開性空的原則。今天講到法身,也不要執著在實有法身,他還是因緣成就的。這是菩薩的願力成就的,還是有因有緣的。因緣而成就的畢竟還是非實的,還是有條件的組合,所以叫做假名、如幻、幻現。這裡的點點滴滴都不讓我們執著有自性。

己二 成熟衆生

【『須菩提!菩薩亦如是。若作是言:我當滅度無量衆生,則不名菩薩。 何以故?須菩提!實無有法名為菩薩。是故佛說:一切法無我、無人、無衆 生、無壽者』】。 菩薩嚴土熟生,發了大願要度一切眾生。這樣的菩薩沒有實在的自性。 前面講過實無眾生得度者,沒有實在的眾生,眾生還是緣起如幻的。如果菩 薩說:我當滅度無量眾生,有實在的無量眾生讓我來度。這個"我"是什麼? 有這個"我"的人就不叫菩薩了。所以你不要以爲"我"能度一切眾生,那 個"我"本身就是我執。真正的菩薩,沒有菩薩的自性實性,是發了大心的 因緣之下,名爲菩薩而已。所以不要執著在有一個實在的菩薩。連菩薩的法 身都非實了,還有一個實在的自性的菩薩嗎?

明心菩提以前,重在從假入空:到出到菩提,又從空出假,成熟衆生, 莊嚴佛土,以趨入佛果。

還沒有到達明心菩提(見法)以前,著重從一切現實的假而趨入空性的 體證,這是第一階段的般若道。出到菩提是你已經明心見性後,就不能執著 在空中而無所作爲,所以要從空出假,又回到人間的萬法中來,去行菩薩事 業利益一切眾生,這叫成熟眾生,莊嚴佛土,這是第二階段的方便道。目的 是一步一步達到佛果的成就。

現在,佛約出到菩提的成熟衆生,對須菩提說:不特長大的法性身,是 緣起如幻的:就是菩薩的成熟衆生,也還是如此。

不執著在實有的法性,也不能執著在實有的菩薩性,層層破除我們對實 有感的執著。

成熟衆生,以衆生成就解脫善根而得入於無餘涅槃為究竟。但在菩薩度 衆生時,假使說:我當滅度無量衆生,那就執有能度的菩薩,所度的衆生, 我相不斷,就不配叫做菩薩了。

如同布施一樣,三輪體空的布施就能到彼岸。布施的我不可得,受施的 眾生不可得,布施的物品實性也不可得,就叫三輪體空。三輪體空的布施才 能遠離我執法執。同樣,如果我是能度,眾生是所度,那還是能所都有,那 就是實有我,實有眾生,實有我度眾生的法,這樣就沒有真正懂得法性空寂 了,有我相眾生相,那就不是真正的菩薩。

什麼是菩薩?從最初發心到現證法性,到一生補處,無不是緣成如幻:

這幾句話很重要!今天講《般若經》的般若,《金剛經》的般若空慧,點點滴滴、徹頭徹尾都是要讓我們知道:從世俗眾生的初發心即世俗菩提心開始,到明心見性的勝義菩提心,乃至成爲像彌勒菩薩那樣一生補處的菩薩,這個過程看起來好像很實在,其實還是緣成如幻,還是緣起法的因緣所生法,只要是緣起的都是無自性的,都是如幻的。有些人認爲:我看人間是如幻的,但我體會到比較深的境界就是實在的是真的。那個所謂真的是什麼?其實還是緣起如幻的,這個原則是徹頭徹尾不變的。

即一切法觀察,即一切法真如,離一切法,離一切法真如,都是不見不得有可以名為菩薩的,如《般若經‧三假品》所說。

"不見不得"就是重點!利用這個機會我再強調一些關於法的重點:當我們身心起變化,情緒一來有種種感受時,我說你往內看著它(如實觀照),把它看清楚到底是怎麼一回事。很多人講怎麼看也看不到,怎麼看都沒有。那是什麼意思?與這裡所說的不見不得是同樣的!不見不得是好事還是壞事?眾生覺得看不到什麼是壞事,因爲他一定要看到什麼。他看到一個佛像,看到一個菩薩好大,看到那個光明……,一定要看到什麼實有的,他才感覺到我有成就。這裡的重點是不見不得有可以名爲菩薩,不見不得實有性。如何才能見到"不見不得"?如果能讓你有一個方法,當你在觀照時,確實體證的是不見不得,但是你們還不懂的話,又有什麼辦法?那就是你們裡面有一個要見要得的嘛,那就永遠不可得法了!如果知道不見不得一切法的實相就叫做"見"的話,這個就是因緣,就要把握並體會了。

所以,佛說一切法——有漏的,無漏的,有為的,無為的,世間的,出世間的無我,都沒有菩薩實性可說,切勿執什麼真我才是!

導師點點滴滴都在破除我們的自性見實有感。如果佛法到後面,談真我、 大我、實我,有一個不生不滅的我,這些都是自性見實有感,是與外道一鼻 孔出氣的東西!所以導師苦口婆心利用這樣的因緣再三強調,切勿執什麼真 我才好!佛法與世不共的重點,就在破這個實有感、我執、自性見。

己三 莊嚴佛土

【須菩提!若菩薩作是言:我當莊嚴佛土,是不名菩薩。何以故?如來說

莊嚴佛土者,即非莊嚴,是名莊嚴。須菩提!若菩薩通達無我法者,如來說 名真是菩薩】。

嚴淨佛土,就是化穢土而成淨土,這是得無生法忍菩薩的大事。

體證了無生法忍到八地菩薩,他唯一的希望就是能利益眾生,然後把這個人間變成淨土,這叫嚴土熟生即莊嚴佛土。

菩薩以法攝取同行同願者,以共業莊嚴佛土。但如菩薩在莊嚴佛土時,這樣說:我當莊嚴佛土,這就有能莊嚴的人及所莊嚴的法,取我相、法相,即不成其為菩薩。要知如來所說的莊嚴佛土,本無實性的莊嚴佛土可得,只是緣起假名的莊嚴罷了!

這與前面每一段的法義都是一樣的。這裡主要談的就是所謂的淨土。菩薩今天要莊嚴佛土,就是因爲大家沒有解脫,大家看到的這個人間都是污穢、痛苦煩惱的。菩薩在度眾生時,希望每一個眾生都能得度,受用解脫出來。如果大家共願共行,這個人間才能轉化,不是我一個人成就了,大家就沒事了,所以不要誤解。

很多人都以爲:有一尊佛成佛了,他就成就一個大的淨土,大家都來這個淨土就沒事了。這個觀念是有問題的!真正的淨土不是一個人成佛就能解決的,必須要大家一起來。不然嚴土熟生、莊嚴淨土,佛菩薩有那個神通廣大力量一下子變成清淨就好了。如果可以這樣,那麼全世界所有的虛空世界,佛用他的願都可以變成清淨,大家還需要這麼辛苦嗎?其實並非如此。佛看世界本來就是清淨的,是我們自己沒有清淨,看到世界才是污穢的。所以人人必須清淨身心,人間才會變成淨土。

真正的菩薩,不是說我能度你們怎麼樣,而是攝取共願共行者。這句話很重要!大家都發了願,願意這樣一起來,才有機會。一個人成就了,其他人都不學,都在顚倒痛苦中,這個人間怎麼成爲淨土?所以我常常講:我們真正在弘法的,不是要徒弟,不是要大道場,不是要當大和尚。我們要的是共願共行的菩薩,不是在突顯個人。只要我們大家有共同的願望,知道人間大家都很苦,所以大家一起來淨化,一起來學佛,互相來提升,這樣共願共行的菩薩越多的時候,人間就有機會淨化了。

同樣的道理,今天建一個道場或講堂禪堂,不是在成就某個人,是讓有 願共行的人有一個地方可以發揮,可以一起做菩薩事業,大家可以共願共行, 人間才有希望。

如果今天弘法的人還有我執、法執,以爲自己可以做大和尚、大菩薩, 那你根本就沒有離開我執我見。有實有的眾生嗎?眾生發了心就是菩薩,我 們每一個人應該讓他瞭解法,能發心共願共行,無形中就是在成就菩提,也 在嚴土熟生。什麼時候能做菩薩?關懷眾生都是菩薩,利益眾生都是菩薩, 以法來布施都是菩薩,這個都是因緣,每一刹那都能把握的,我們要珍惜。

前明心菩提,約分證菩提而結說如來的真義。這裡,約菩薩的嚴土、熟生,結明菩薩的真義。

前面講什麼是真正的如來,這裡講什麼是真正的菩薩。

雖沒有少許法可名菩薩,但由因緣和合,能以般若通達我法的無性空, 即名之為菩薩。

菩薩沒有實有性,是如幻的,沒有少許法可以說他是菩薩。但他是因緣和合的,也就是說必須在我們這一生的因緣和合而產生的生命現象中,利用這個因緣的和合來通達般若空慧,體證我法的無自性空,在這裡契入,就名之爲菩薩,假名施設就是菩薩。

這是說:能體達菩提離相,我法都空,此具有菩提的薩埵,才是菩薩。

我們雖然名爲有情眾生,但是只要瞭解真正的菩提是離相我法都空的,如果真實體證而明白了,也是真正的菩薩。所以不只聽法,還要去實踐,在 實踐的過程中去體證,你也可以成就,人人都平等。

所以《智論》說:『具智慧分,說名菩薩』。這樣,可見菩薩以悲願為發起,得般若而後能成就,這約實義菩薩說。

這裡的智慧分就是說你已體達了某一部分的般若空慧。有了般若的空慧,才能體證到諸法的無自性、空性,有這樣的智慧也名為菩薩。以菩薩的真實內涵來講:首先要發起悲願,其次要得般若智慧而後才能成就。我們研究這部《般若經》,需要體證的就是般若的空慧。大家本來就學大乘,都有願

要行菩薩道,但是缺少般若空慧就會變成敗壞菩薩。所以,一定要具智慧分, 要體會到與空相應的般若智慧,與實相相應,才能成就真正的菩薩。

下面就是究竟菩提。透過明心見性以後的出到菩提,嚴土熟生,這個叫 方便道,最後達到的就是究竟菩提,圓證法身功德,知見圓明。

戊三 究竟菩提

己一 圓證法身功德

庚一 正說

辛一 知見圓明

【須菩提!於意云何?如來有肉眼不』?『如是!世尊!如來有肉眼』。『須菩提!於意云何?如來有天眼不』?『如是!世尊!如來有慧眼』。『須菩提!於意云何?如來有慧眼不』?『如是!世尊!如來有慧眼』。『須菩提!於意云何?如來有法眼不』?『如是!世尊!如來有法眼』。『須菩提!於意云何?如來有佛眼不』?『如是!世尊!如來有佛眼』。『須菩提!於意云何?如恒河中所有沙,佛說是沙不』?『如是!世尊!如來說是沙』。『須菩提!於意云何?如一恒河中所有沙,有如是沙等恒河,是諸恒河所有沙數佛世界,如是寧為多不』?『甚多!世尊』!】。

對於五眼——佛眼、法眼、慧眼、天眼、肉眼,我們如何去瞭解?

【佛告須菩提:『爾所國土中所有衆生若干種心,如來悉知。何以故?如來說諸心,皆為非心,是名為心。所以者何?須菩提!過去心不可得,現在心不可得,未來心不可得』】。

什麼叫三心(過去心、現在心、未來心)不可得?這一段很重要!《金剛經》最出名的三心不可得就出自於這一段。禪宗有個公案,德山禪師肩擔《金剛經疏鈔》,向一個老婆子買點心,婆婆聽他說那是《金剛經疏鈔》,就問他:《金剛經》講三心不可得,不知上座點哪個心?意思是過去的早已過去,現在的當你說出來時,也已成爲過去,未來則還沒有到,到底哪個心是你真實的心!禪師答不上來。

究竟菩提,即菩薩因圓,得一切種智,究竟成佛。

到究竟菩提就是菩薩所種的因都圓滿了,得到的是一切種智、一切智智、 佛智,究竟成佛了。

佛有法身與化身二者,聲聞乘也有立二身的,如大衆部等說:『如來色身實無邊際,如來威力亦無邊際,諸佛壽量亦無邊際,念念遍知一切法』。這即是法身說,這是色心圓淨的,不單是空性的法身,即如來的真身,唯大機衆生——法身菩薩能見他的少分。

聲聞佛教也有談到二身的,如大眾部,就是後來發展爲大乘佛法的這一派,也談到如來的色身無邊際,威力也無邊際,壽量也無邊際,他念念遍知一切法,無所不知,無所不能,其實就是在闡揚佛的法身。但是導師在這裡講,色心圓淨的,不單是空性的法身,即如來的真身。不是只有體證空性的那個法身是色心二法圓滿清淨的,這個也就是如來的真身。一般人是看不到的,惟有大機眾生(法身菩薩)才能見到

化身,如八相成道的釋迦,適應未入法性的初心菩薩、小乘、凡夫而現的。

所謂的化身就是那一期釋迦牟尼佛來人間應化,也就是說那些聲聞眾生,大家看得到的那個肉身。他是爲了適應還沒有見法入法性的初心菩薩來顯現的。真正的法身菩薩看得到真身,就不需要看這個化身。

二身本非二佛,約本身、跡身,大機及小機所見,說為二身。此處先明 法身。

雖然說有二身,但並不是有二個佛,是約他的本身、跡身,爲了根性有不同,大根機與小根機所見不同,所以也說成二種的意思。此處先說明法身。

有人疑惑:佛說諸法皆空,怕成佛即空無所知。為顯示如來的知見圓明,超勝一切,所以約五眼一一的詰問須菩提,須菩提知道佛的智慧,究竟圓明,所以一一的答覆說:有。

很多眾生聽到佛法講畢竟空,法身佛身都是如幻的,一切法都非實如幻。 有人就會起懷疑:如果涅槃了或成佛了,那不是就什麼都沒有了,空無所知 了嗎?爲了讓眾生去掉這一種執著,佛就用五眼把知見圓明顯露出來,如來 的知見圓明超勝一切,展現其功能性,說明涅槃不是什麼都沒有的無知。

佛陀問須菩提如來有沒有五眼時,須菩提知道佛陀的意思,他不會回答 說沒有,這個妙用性是有的,有佛眼、法眼、慧眼、天眼、肉眼,不是證到 如來就什麼都沒有了。

眼,是能見的;有種種的見,所以名種種的眼。

比如說我們的肉眼與天眼的功能性就不一樣,慧眼、法眼、佛眼是屬於智慧這一層次的,每一種都代表不同的內涵。所以有種種的眼,是從種種不同的見來講。

現分兩番解說:一、五種人有五種眼:世間人類的眼根,叫肉眼:天人的眼叫天眼。這二者,都是色法,都是由清淨的四大極微所構造成的。

我們的肉眼是物質屬於色法,其實天人的眼還是屬於色法,因爲在欲界 和色界,都是屬於色法。

天眼的品質極其精微,所以能見人類肉眼所不能見的。如肉眼見表不見裡,見粗不見細,見前不見後,見近不見遠,見明不見暗:而天眼卻表裡、粗細、前後、遠近、明暗,沒有不了了明見的。

天眼可以看到一般人看不到的,天眼比人類的肉眼殊勝。但都是屬於物質的色法,只是從功能性來講確實不同。有的人修到某一個程度,就有天眼通,他能看到我們看不到的東西,修禪定到某一種境界的人也會開發這種天眼功能,這是事實。

此外,慧眼、法眼、佛眼,都約智慧的能見而說,屬於心法。聲聞有慧眼,能通達諸法無我空性。法眼,是菩薩所有的,他不但能通達空性,還能從空出假,能見如幻緣起的無量法相:能適應時機,以種種法門化度衆生。

肉眼與天眼屬於色法,慧眼、法眼、佛眼屬於心法。慧眼與法眼的差別: 通達法空性是慧眼,開了般若的空慧,法眼是屬於菩薩的,因爲菩薩能通達 一切法。也就是說聲聞近取諸身通達我空,就可以解脫了。但是菩薩爲了嚴 土熟生,要廣觀萬法,對外在的一切法都要明白。所以能從空出假,在一切 假法的世俗裡面,能見如幻緣起的無量法相,而通達無礙,這個叫法眼。

佛眼,即『唯佛與佛,乃能究盡諸法實相』,即空假不二而圓見中道。

佛眼,唯佛與佛才能究盡了達。我們一般人怎麼講也無法瞭解佛眼的真實,因為你還沒有體證到。真正的佛眼是:空假不二、圓見中道。這不是我們現在用語言能表達的,但是我們知道有五種不同程度修為的人,可以成就不同的五眼。

二、一人有五眼:這如本經所說的如來有五眼。佛能見凡人所見,是肉眼:見諸天所見的境界,表裡遠近等,都能透徹明見,是天眼:通達空無我性,是慧眼:了知俗諦萬有,是法眼:見佛所見的不共境,即佛眼。

這五眼如來都具備,如來具足這五眼的功能。

又,佛有肉眼、天眼,實非人天的眼根可比。後三者,又約自證說,無所見而無所不見,是慧眼:約化他說,即法眼:權實無礙為佛眼。如約三智說:一切智即慧眼,道種智即法眼,一切種智即佛眼。

證了法空的阿羅漢就有一切智,菩薩成就的叫道種智,一切種智就是佛的境界。我們如果對這些佛教的名詞不太瞭解的話,就利用這個機會來記憶: 見法體悟空性就是一切智,菩薩體證的法眼就是道種智,佛就是一切種智、 一切智智。

再舉比喻來形容如來的知見圓明。

到達如來的境界不是一無所知,是知見圓明的意思,五眼的功能都有。

佛問:恒河中的沙,我說他是沙嗎?須菩提答:如來是名之為沙的。再問:如一恒河中所有的沙,每一粒沙等於一恒河:有這麼多的恒河,恒河中所有的沙數,當然是多極了!如來所化的世界,就有那麼多的恒河沙數那樣多。在這麼多的國土中所有的一切衆生,他們的每一心行,如來以佛知見,悉能知見。

一佛所化的國土是三千大千世界,有無量無邊的眾生。如果說我們這個 娑婆世界只是三千大千世界中的一點,猶如恒河的一粒沙,就有無量的眾生, 那麼三千大千世界那麼多無量的眾生,每一個眾生心行的起落,如來悉知悉見。這聽起來不可思議。我們不禁要問這可能嗎?我告訴你:能體會到空義法性的人就不會懷疑這一句話!現在暫時不要說三千大千世界的眾生那麼多的心,即使在座的每一個人起的心念,一個真正見法的人都能瞭解,不要講佛陀那樣的境界了。只是那一種瞭解,不是一般人講的那個瞭解,看到後面解釋你們就會明白。

一世界中,單就人類說,已經很多,何況一切衆生?更何況那麼多世界的衆生?而且每一衆生的心念,剎那生滅,念念不住,每一衆生即起不可數量的心呢!然而佛能徹底明見,佛何以有此慧力?因為所說的諸心,即是緣起無自性的非心,假名為心而無實體可得的。

看到這裡我們就明白了。每一眾生的心是刹那生滅,念念不住的,沒有一刹那的心念可以停留安住,它是刹那生滅的,所以說諸心非心,諸念非念。緣起無自性的非心,假名爲心而已,而實無實體可得。每一刹那生起的心沒有實體,無盡無邊無量無數的刹那生起的心沒有實性。那這樣能不能悉知悉見?悉知悉見什麼?悉知念念不住,悉知念念不可得,悉知念念非實,從這一點上就可以完全明白!

無自性的衆生心,於平等空中無二無別:佛能究竟徹證緣起的無性心,所以『以無所得,得無所礙』,無所見而無所不見,剎那剎那,無不遍知。

眾生的心是無自性的,於平等空中無二無別,那每一刹那的心有差別嗎! 注意,要從這個角度去明白。佛能究竟徹證緣起的無性心,眾生的心是無自性的,於平等空中無二無別,自然每一刹那的心就沒有差別了!無所見而無所不見,一般最難瞭解!無所見是在講法性,無所不見是在講法相。所以,名爲刹那其實還是在一切相上而展現的。

為什麼說緣起假名的心即非心呢?因於三世中求心,了不可得。

說有刹那的心,那也只是假名。但是我們會認為那是實在的有,其實只是你的想像而已。事實上從過去、現在、未來的每個當下去體證,你都找不到它,所以叫了不可得。我們現在觸到任何一個境界,當你產生知見的時候,我們是不是真的瞭解它是剎那不住的?是剎那剎那生滅,不可得的?但是我

們爲什麼都留下一個影像,都以爲它是實在的。如果真的明白每一刹那的心生起,都是刹那不住的,你的執著、貪愛、瞋恨又從哪裡能生起?問題是我們不知道三心不可得,以爲法法都是實在,念念都是實在,然後一個觀念進來時幾乎是抱著永遠不放,因爲不瞭解三心不可得。

比如二祖參達摩,眾生還沒有開悟前和二祖沒開悟前是一樣的。二祖也 認為自己很煩惱,認為內在有一個真正不安的心,所以要求達摩為他安心。 達摩不理他,他跪了一整夜,雪下得就要把他埋沒了,最後斷臂求法。達摩 只為他講一句話:把你的心拿來,我為你安。當二祖真正要找到那個煩惱心 時,卻"覓心了不可得"!找不到!他從來沒有反省,沒有真正的觀照過, 煩惱的心在哪裡,是什麼個樣子,只是覺得有煩惱的心。

我們也是如此。我們有貪有瞋,有喜怒哀樂。你們當下反觀一下,現在 的心是什麼個樣子,你們找得出來,我頭給你!就是這麼一找,這麼一覓, 這個就是照。這個三心了不可得,不只是理論,每一個人完全可以當下證明 的。你們過去最得意的、最喜歡的,現在回想一下,找得到嗎?最喜歡吃的 味道,現在記得來嗎?記得起來現在就不用再買了,時時都可以吃,都可以 享受。所以這個三心了不可得非常重要!這個地方能明白,在這個地方當下 反觀,當下就能契悟的人是非常多的!這個不是戲論,是實在話,但是悟性 不夠,你就沒有辦法。

如說心在過去,過去已過去了,過去即滅無,那裡還有心可得!若心在現在,現在念念不住,那裡有實心可得!而且,現在不離於過去未來,過去未來都不可得,又從那裡安立現在!倘使說心在未來,未來即未生,未生即還沒有,這怎麼有未來心可得。於三世中求心自性不可得,唯是如幻的假名,所以說諸心非心。

緣起的一切都是因緣條件的組合,是刹那不住。心法與色法都一樣刹那不住,色心二法是相依相緣的,不可能一邊是幻的,一邊是實有的,色心二法皆不可得。所以真正要去找你的那個心時,怎麼找都找不到?因爲實際的自性是不可得的,道理雖然很簡單,只要能用心去體證而確實明白"諸心非心",很多問題就都解決了。

心靈的作用最直接的就是感受。六根觸六塵起六受,眼睛看境界的受,耳朵聽聲音的受,鼻間到香臭味的受,舌嘗到滋味的受,身體觸動的受,都一樣是心顯現出來的功能,最直接的就是受。心如果不可得,受也同樣不可得。我們被心靈所起的作用——受,迷惑最深。我喜歡,那個喜歡就執著得要命;我討厭,那個討厭就恨得要命。受就是離不開喜歡和討厭。如果沒有什麼感覺的,那就與愚癡相應。如果真的懂得心不可得,也同樣懂得受不可得。

這句話我一再地重提,是因爲與我們息息相關。我們時時刻刻都在受裡面。爲了這個受,不知顚倒執著了多少生多少世!知道心不可得,更切實地在我們生命中能產生直接體會的就是受,更快。當你喜歡時,找找那個喜歡的受是什麼樣;當你生氣時,看看那個討厭的受是什麼樣。一看,當下就知道!如何知道三心不可得?我在這裡提醒大家,如何知道六受不可得?這是一樣的,這個地方要把握。

也就因此,佛能圓見一切而無礙。

就是因爲明白諸心非心這一根本問題,佛才能眞正的圓見無礙。

世人有種種的妄執:有以為我們的心,前一念不是後一念,後一念不是前一念,前心後心各有實體,相續而不一,這名為三世實有論,即落於常見。

因為有妄才會執取,眾生無明,所以不瞭解眞相而起種種的妄執。從佛 法的流傳過程中,部派佛教發展成三世實有論:心念念生滅,前一念不是後 一念,後一念不是前一念,所以前心後心都有實體,每一法每一念都有實體 自性,這叫三世實有,這樣就落於常見,與外道的常見混在一起。佛法是離 斷常的。

有主張現在實有而過去未來非有的,如推究起來,也不冤落於斷見。

這是現在實有論,也就是過去未來無體,現在實有。他說過去已經過去了,未來還沒有到,當前現在是實在的,這叫做過未無體,現在實有。過去未來是沒有的,現在是實有的,但未來會變成現在,現在也會變成過去,也會變成沒有,那不就斷了不再相續了嗎?這樣也會落入斷見。

有以為我們的心是常恒不滅的,我們認識的有變異的,那不是真心,不 過是心的假相,這又與外道的常我論一致。

有以爲我們現在這個心生生滅滅,是假的心,而真正的心是不變不動的。 這樣說來我們就有兩個心了,一個是真心,一個是假心。那請問:我們現在 用的是真心還是假心?離真心有假心嗎?如果真心是真心,假心是假心,假 心永遠不能變真心;如果真心就是假心,假心就是真心,不就是一個心嗎? 哪裡有兩個心?如果把心分爲兩個完全不相干的妄心與真心,那我們現在用 的是哪一個心?每個人是否都有兩個心,一個是在用的,一個是看不到的?

佛說:這種人最愚癡!念念不住,息息流變的心,還取相妄執為常!

《阿含經》說,眾生如果執著在現象上,比如說一棵樹,它可以活百年千年,山河大地還可以存在一劫,眾生執著這樣是常還可以原諒。但是我們的心像猿猴一樣刹那刹那跳不停,刹那刹那都在攀緣,心的變異更是刹那不住的。如果把這個當作常,佛陀說錯得太離譜了!其實外道以爲裡面有一個真我、真心、永恆不變的、來來去去三界的,這就是外道的常見。

心,不很容易明白,唯有通達三世心的極無自性,才識緣起心的不斷不常,不一不異,不來不去,不有不無。

八不中道就在談這個心,如果從世俗的、外道的觀念就無法瞭解它,只 有在佛法的無常無我、空無自性的空義上去明白它,你才知道緣起的是如幻 的非實的,但是不無的。因爲它是不常不斷、不一不異、不來不去、不有不 無的,這是最難體會的地方。

我們眾生與外道一樣都執著在實有實無中,不是常就是斷。什麼叫不有不無、不常不斷、不一不異、不來不去?這個太難瞭解了!這與《金剛經》講的非實非虛、無實無虛,意思一樣。實就是有,虛就是無,告訴你非實非虛,這就太難體會了,既不是常見,也不落於斷見。

我們眾生不是落在實有,就是落在實無,看到萬法生起的現象,都以爲 是實在的;萬法滅去、壞掉時,就以爲什麼都沒有了。《阿含經》講到聖弟子 的思惟模式跟我們剛好相反:聖弟子正觀世間集(集起緣起),不落無見。看 到一切萬法從因緣而生起,就知道原來不是什麼都沒有,因爲還能緣起,有 它緣起的道理。所以從緣起的這一部分來看,就不會落入無見。聖弟子正觀 世間滅,而不落有見,因爲緣起的萬法非永恆常住,它一定會壞。所以看到 一切法在滅時,就知道不是實有,不是永恆不變的有,如果實有就不會變、 不會消失、不會壞。所以,看到滅的部分就不會落在有見。這樣就不會落入 實有,也不會落入實無,這就是一個思惟模式的問題。

我們今天如果不聽法,不去熏習佛法給我們的訊息,我們的思惟模式就 是落在實有實無裡面。但是我們今天聽法了,熏習了,慢慢從不同的角度來 觀察世間,你就不會落入實有實無的那個觀念,不會在常見或斷見裡了。從 這裡尤其顯出熏習正見的重要性!

從前,德山經不起老婆子一問——三心不可得,上座點的那個心?就不知所措,轉入禪宗。這可見畢竟空而無常無我的幻心,是怎樣的甚深了!

緣起甚深就是在講一切都是緣起,所以它就是如幻如化的,是無常的, 是畢竟空的,但這是何等深刻,非常甚深!要瞭解真的不容易啊。

這唯有如來才能究竟無礙的明見他。

佛陀的偉大在哪裡?所有的外道、所有的眾生看不到的、體會不到的, 佛陀都悉知悉見。我們都在現實的萬法以外要求一個眞實的存在,人間有很 多是無法解釋的矛盾的,最後都歸於一個虛無,找一個形而上的實在。而佛 陀的偉大在於他不是用推想的,不是想當然地想像一個理想化的東西出來, 不是用推理的方式想像有一個上帝或造物主來控制我們。而是從現實的萬法 來觀察,在觀察身心作用、過程、變化、生滅的過程中,去發現它的必然理 則。他瞭解眾生的執著就是希望永恆存在的實在感,因而創造出造物主—— 上帝。這些都是人類的幻想,這就是最深的我執,存在的意欲。

佛陀打破了所有外道的知見,從現實的人生中,從生滅的萬法中,看出 因果的必然理則,是在這裡悟道解決的。我們今天身爲佛弟子,不是在談一 個虛無縹緲的理論,或是要到一個虛無縹緲的佛國去。就在我們生命現象及 萬法的當下,從刹那刹那生滅不住中,去瞭解它寂滅法性的不生不滅,它是 如實的,是一切法本來如此的。而不是想像、推理有一個什麼特殊體驗的境 界,和能體驗的東西。就在法法中去發現它的本來,佛教的特質就在這裡。 最難明白的就是我們這一念心,如幻如化、找不到、看不清楚,然後被 幻相所迷惑了,被感受所迷惑了。所以,有的人在談論佛法時說,一切都在 這一念心。這講起來是不錯的,但是把這一念心當爲實有,問題就大了!因 爲自性見還是破不了。所以導師講色心二法,心是主導,是說心靈有著重要 的主導地位。我們在這裡顚倒,在這裡執著,也要在這裡明白,在這裡覺醒。 而不是把這一念心當爲眞常的、永恆不變的、來來去去的,生死輪迴是由它 作主的,那就錯了。如果這樣就跟外道的思想完全一樣了。

還有的就是把真心與妄心分開了,不知道導師講法的重點。可見這畢竟 空和無常無我的幻心是怎樣的甚深了!沒有緣起的知見,沒有般若的空慧, 要瞭解這一念心很難啊!

下面講福德眾多,空有不二,事理不二。闡明佛法不是講法性空就什麼都沒有了,就什麼都不要了。正因爲空,一切都空幻,才能依緣起而成立因果福德,成立因緣果報,成立萬法。

辛二 福德衆多

【須菩提!於意云何?若有人滿三千大千世界七寶以用布施,是人以是因緣,得福多不』?『如是!世尊!此人以是因緣,得福甚多』。『須菩提!若福德有實,如來不說得福德多:以福德無故,如來說得福德多』】。

上面說智慧圓滿,這裡說福德衆多。佛稱兩足尊,即以此福慧圓滿為體。 今舉比喻形容福德的廣大,與校德不同。佛問:若有人以充滿大千世界的七寶,拿來布施,這個人因此所得的福德,多不多?須菩提答:此人因布施所得的福德,多極了!

這裡和前面的校量功德不一樣,這是在形容佛的智慧圓滿,當然福德也 是非常廣大的。在因緣果報上,布施得的福德是必然的。

佛隨即說:不過,假使福德有實在自性的,那麼,大千七寶的布施,也不過大千七寶的福德罷了,佛就不會說他得福德多。因為福德無性,稱法界為量,布施者能與般若相應,不取相施而布施一切,所以能豎窮三際,橫遍十方,圓成無量清淨的佛果功德,這才說是多呢!

這段在比較住相布施與無住布施的功德。如果福德是實在的,你用七寶布施也不過是那麼一點點,布施數量的功德還是有限有量的,而真正無住布施的功德,卻是無量的。因爲它與法性、法界是等量的,它不是執著在某一個數量。無住的布施能成爲波羅蜜,而住相的布施感得的就是人天的福報。今天以三千大千世界的七寶來布施,以數量來看是很大的,但是如果你著相布施,也不過是三千大千世界的數量而已。福德如果實在的,那就是有量有限。但是如果你的布施與般若相應,與法界的空性相應,心不著相,那就與法界等量了,是無量無邊的,是能成就佛果功德的。佛果就是不住相,不著相,離一切相而得大解脫的。如果住相布施,所得的確實是人天福報。布施,不是在於布施的多與少,是在與法的相應不相應。如果布施的一念心與法相應,即使布施的是小小十塊錢,你布施的功德是無量無邊的。我們今天在做布施的事業,這是菩薩本來就應該要做的。

布施不限於錢財,無畏施也是布施,最重要的就是法施,因爲與法相應的布施的功德才是無量無邊。一念的真心布施,功德眞是無量。真心就是不住相的布施,那才是與法相應的。所以不管我們家裏有錢沒錢,是窮是富都沒關係,你發的心有沒有與法相應,有沒有與空相應,菩薩一定要把握時時刻刻,如何契入與法相應的因緣!

辛三 身相具足

【須菩提!於意云何?佛可以具足色身見不』?『不也,世尊!如來不應以具足色身見。何以故?如來說具足色身,即非具足色身,是名具足色身』。 『須菩提!於意云何?如來可以具足諸相見不』?『不也,世尊!如來不應 以具足諸相見,何以故?如來說諸相具足,即非具足,是名諸相具足』】。

如來顯現的色身,我們一般都說有三十二相。如果眾生執著在三十二相,那也是執著,不瞭解法性。這裡也讓我們明白,如來的法身不是只有表相而已。所以《金剛經》點點滴滴在展現的,都是讓我們契入空性,即使如來的身相這一部分,也讓我們不要執著。

色身,是諸法和合的一合相;諸相——如三十二相,是色身上某一部分

的特殊形態。

三十二相是身上從頭髮到腳底每一個地方,都有特殊與眾不同的特色。

如來法身,有相?還是無相?這在佛教界是有諍論的,有的說有相,有的說無相。其實,這諍論是多餘的。

這是導師所體會的重點。

如以佛有法身和化身,這法身是有相的。假使說佛有三身(也可以有相)或四身,專以法身為平等空性,那即可說法身無相。有相的法身,色身無邊, 音聲遍滿十方。在大乘(大衆部等同)學初立二身說,法身即本身、真身, 悲智圓滿,如智不二,心色無礙,遍法界的毗盧遮那佛,為大機衆生現身說法。但此法身是無為所顯的,相即無相,不可思議!龍樹論多用此義。

有的說佛有二身,也有三身或四身的說法。由於講法不同,內涵就有差別、有諍論。如果是二身,這個法身就是無相的;如果是講三身、四身,那就會變成有相。但是在大乘的學說裡面,剛開始只有立二身說,這時的法身就是本身或者是眞身,悲智圓滿、如智不二、心色無礙,遍法界的毘盧遮那佛。這是對大機眾生(菩薩)說的,一般人根本看不到。所以說此法身是無爲所顯的,相即無相,不可思議。龍樹菩薩的論著裡面,大部分都用這個講法。

我們要注意,不是一定說有相或無相,因為在某個角度,對某一種人要講有相,而對某一種人要講無相,是對不同的對象而講的。比如說對大機眾生(大菩薩)講有相,這有意義嗎?所以對大機眾生就會講毘盧遮那佛,他是盡虛空遍法界,就是如來法身。我們怎麼看都看不到如來法身,也看不到盡虛空遍法界。導師指出,尤其是大乘佛法的演變是藝術化的,藝術化就有抽象的,形容就非常的寬廣。如果從根本佛法、原始佛法來講,是比較單純的,就沒有這些問題了。

佛問須菩提:可以從身色、諸相的具足中,正見如來嗎?具足,即圓滿。 色身的具足,依玄奘及笈多譯,更有「成就」的意義,所以即圓成或圓實。 凡是自體成就,不待他緣的,即名為圓成實。 如果依玄奘法師翻譯的經文,就有"成就"的意義。因爲玄奘法師學的 是唯識,他主要弘揚的是唯識的思想。三性就是依他起、遍計執和圓成實。 圓成實就是自體成就不待他緣,即名爲圓成實。圓成實不是緣起的,是本來 就有的,與空義是不相應的。所以唯識學講到最後是有一個圓成實,雖然圓 成實也是空性所顯的,但是唯識認爲是實有的。

法身色相,或稱歎為圓成圓實的。須菩提領解佛意說:不可!如來是不應以具足的身相而正見的。因為如來說具足身相,是無為所顯的,是緣起假名而畢竟無自性的,那裡有圓成實體可得。所以,即非具足身相,而但是假名施設的。

我們一段一段讀下來,依據的空義其實都一樣。自始至終利用每一個因緣、每一個對象,讓我們明白沒有圓成實這樣的東西。所以,我們在談空義的時候,一定要把握這個根本。《金剛經》中有個公式:某某,非某某,是名某某,這個公式自始至終不能變的。今天無論從法身、佛身、身相具足、山河大地、五蘊等等任何角度來看,都可套用這個公式。

這裡的如來具足身相是無爲所顯的,是緣起的假名而已,畢竟還是沒有 自性的,哪裡有圓成實的實體可得?實體性、永恆性、不變性,這些都是要 破的對象,沒有這樣的東西,故沒有真正的具足身相可得,只有假名施設。

本經概括的說諸相具足。常說佛有三十二相,是指印度誕生的釋迦如來 化身而說。

化身就是應化身,這一生這一世來人間顯現的身相就是化身。比如頭髮 向哪一方向捲,眼睛和耳朵是怎麼樣,手有多長,身上毛髮的紋路都不一樣。 如果佛陀真的有三十二相,顯現在現在不知道會變成什麼樣子。其實這就是 大乘佛法的藝術化,就像畢卡索的抽象畫,你可以各個角度去看,也可以從 各個角度去想像。但是根本佛法就是如實的,不會講到這些問題。

至於法身,有說具足八萬四千相,或說無量相好。

如來不是只有三十二相,從法身來講可以千變萬法,具足八萬四千相, 相相都是無量相好。 但有論師說:三十二相為諸相的根本,八萬四千以及無量相好,即不離 此根本相而深妙究竟。

我們每一個人至少也具足幾相,只是有的看得懂有的看不懂而已。把每 一個人的好處集起來,就合成如來的妙相,我們只是少分的而已。

辛四 法音漏滿

【『須菩提!汝勿謂如來作是念:我當有所說法。莫作是念!何以故?若 人言如來有所說法,即為謗佛,不能解我所說故。須菩提!說法者,無法可 說,是名說法』】。

這一段很多人常常在引用,但是意思往往就千差萬別了。從法性上來講是空寂的,沒有實法,讓你明白真相。所以沒有實在的、固定不變的法可以說,讓我們從法性上來體會無所得。但是佛陀的應化身是四十九年,在相上來講是有說法。這裡講沒有說法,無法可說,是從法的實相上講。性和相我們要分清楚。現象上有法說,在法性上無法可說,法本身還是空寂無實性的。

不僅佛陀說法,我今天在這裡說法也是一樣,我有沒有在說法?明明坐在這裡說法,你們明明在聽,怎麼會沒有?在相上是在說法。但是我要說的法,有沒有一個實際的、實性的、不變不動的法?沒有!我今天不過是藉《金剛經》,藉導師的論著來告訴你們一些要體會的眞相而已。透過這種形式,透過語言,要你們體會的是無法可說,要你們體會的是沒有一法實在,沒有一法可得,然後你們才能超越對一切法的執著。

因此說法都是應機,都是不得已的善巧方便,並沒有一個可以執著的實在的法。所以佛陀說,這些都是方便,是爲了讓眾生離開執著。好像夢魘一樣,在虛幻中不知道虛幻,離開虛幻就好了。沒有真正的一個實在的法要你抱著。如果你認爲佛陀有什麼實在的法可說,那你不瞭解佛陀,等於在毀謗他一樣。

佛對須菩提說:不要以為如來會這樣的想:我當為衆生說種種的法,佛 是不會如此的。

如來不會起這樣的念頭: "我當爲眾生說法", 佛看到的眾生都是緣起

的,沒有眾生的實性,不是實在的眾生,法也一樣。所以,對虛幻的眾生說 虛幻的法,也沒有實在不變的法。

如有人以為如來有所說法[,]那不特不能知佛讚佛[,]反而是謗佛了!以為佛也像凡夫那樣的有能說所說了!

真正的如來能所是不二的,不是相對的,是沒有障礙的。但是我們眾生 總是在相對的能所觀念中。

要知道: 法如實相是離言說相的, 不可以言宣的, 所以說法即無法可說。

我們眾生在顚倒中,是無法明白什麼是實相的。真正的實相和真正的涅槃大解脫無法用語言來講,所以叫離開言說相,離開心緣相。有所言說都是方便第二義,是以指指月,是方便善巧,言說不能代表第一義,所以言說的都是方便,哪裡是實在的呢?第一義無法用語言來表達,所以真正的法反而是無法可說、無法講的。

無法可說而隨俗假說,令衆生從言說中體達無法可說,這即名為說法了。

真正一切法的實相是離言說相,離心緣相的,所以語言是不能表達的。 但是不表達眾生永遠不知道,怎麼辦?只好藉世俗的語言方便善巧的引導, 讓你向那個方向去體會,故叫以指指月,叫隨順世俗的假說。從言說中讓你 去體會到:喔!原來是無法可說,不可說不可說。順著我手指的方向,你們 看過去,就能看到燈,目的要讓你知道燈是什麼。但是不知道的人以爲我說 法是這個手,這個手就是法,那問題就大了!

有人偏據本文,以為法身不說法,這是誤解的。法身是知見圓明,福德 莊嚴,身色具足,那為什麼不法音遍滿呢!

有人說:這個法身不說法,因爲法身不能說法。法身是沒有辦法用語言表達的,就以爲是法身不說法。導師說:其實是誤解了。眞正的法身知見圓明。三千大千世界眾生的心,每一心念佛陀都知見圓明。佛的智慧圓滿,福德圓滿,非常莊嚴,色身也是具足的。既然是這樣,法音爲什麼不能遍滿?這就是導師與別人看法不一樣的地方。不因法身不能說法,就以爲什麼都無法說了,其實不是。

未證法性生身的菩薩,說法是不離尋同——舊譯覺觀,即思慧為性的麤 細分別的。

我們還沒有體證法性,還沒有到體證法身的菩薩,還沒有到八地以上的菩薩,在說法時還要思考,參考一下資料,想一想該怎麼講,有覺有觀,你有什麼體會,你只能講你瞭解的。至於你不瞭解的,你就不知道了。也就是這裡講的思慧爲性的粗細分別。所以,還是用分別心和世俗的觀念來講的。

如初學講演,先要計畫,或臨時思索、準備,這都是尋伺分別而說法的 顯例。已證法性生身的菩薩,就不假尋伺而說法。隨時隨處,有可化衆生的 機感,就隨類現身而為說法。

真正體會到無生法忍以上的菩薩,說法是不必再思考準備的,不需要想一想怎麼講。也就是說,如果因緣成熟,碰到什麼樣的對象,什麼樣的程度, 什麼樣的因緣都能很善巧的隨時應機的來引導他,善於跟他說法,不必臨時 準備。

究竟圓滿的法身,更是「無思普應」。

證法性的菩薩就能這樣,何況是圓滿的法身。像如來的法身,更是無思 普應。

經論中,常以天鼓——不假人工而自鳴的為喻。所以,如以為如來作是 念:我當說法,即是誇佛。

如來不會起一個念頭:我應該來說法,我應該爲眾生說法。如來的程度 如鐘鼓一樣,你一敲它就響,也就是因緣具足,有誰需要他,自然就會法音 盲流的,不需要再思考的。我們要慢慢去體會。

可是我們對法的深度體證還不夠時,就要依文解義。我今天要講什麼, 要先作準備,這幾句話是什麼意思,不懂的要查資料,然後再考慮怎麼講。 我們懂的、掌握的也是有限的範圍。真正體會法性的人,隨手拈來都是,不 需要再準備的,再準備的都是有限的。其實說實在的,真正要準備是非常困 難的。因爲你講的內容時時都在變,你總不能準備碰到什麼人、什麼因緣、 什麼對象吧? 真正體會到法性身的人,他的法音宣流是自然的。我們從佛陀悟道前跟 悟道後就可以看出其間的巧妙,悟道前他也是照著外道的方法,修禪定,修 苦行,無法受用解脫。但是他悟道以後四十九年,就不需要思考我要說什麼 法。他無論走到哪裡,遇到任何一個因緣,不同思想的外道來討論辯論或請 法,他當下都能回答。不同的弟子,不同的程度,他隨時都可以應機設教, 不需要思考和準備。

像如來這樣的程度,絕對不會有眾生可度、可說法,我應該說,該說什麼法。到那個程度就如天鼓一樣,你一敲它就響,有什麼問題他自然就反應,沒有我要或不要說法的問題,法音自然流傳遍滿了。

辛五 信衆殊勝

【爾時,慧命須菩提白佛言:『世尊!頗有衆生於未來世聞說是法,生信心不』?佛言:『須菩提!彼非衆生,非不衆生。何以故?須菩提!衆生衆生者,如來說非衆生,是名衆生』】。

這裡每一段(方便道)問的問題,和前面(般若道)差不多都是同一個問題,內涵卻不一樣。

年高德長的,智深戒淨的,以慧為命,名為慧命。慧命,與上文所說的 長老,為同一梵語的異譯。

慧命與長老的意思一樣,長老須菩提與慧命須菩提意思是一樣的。只要 是年高德長的,智慧深,持戒清淨的,都稱爲慧命或是長老。

佛為須菩提開示了法身說法的真義以後,尊者就啓問如來:在未來世的時候,有沒有衆生,聽了如所說的法身——知見、福德、身相、說法圓滿,而生清淨的信心?也可說:如上所說的法身說法,無說而說,會有人因此種說法而生淨信嗎?

在佛的時代沒有這個問題,可是流傳到末法時代有沒有這樣的眾生?像 我們現在上課,聽到說佛、菩薩、法身、知見、福德、種種身相及說法種種 圓滿,會不會生起清淨的信心?

這是佛果究竟深法,所以須菩提又不能以自慧悟解,請佛解說。

這是在佛的果地上的一個內涵,須菩提不敢用自己的觀念來解釋,所以請佛陀解說。

佛說:聽聞如此說法而能生信心的,當然是有的,但此種信衆,已不是 一般的衆生:但他還沒有究竟成佛,也不能不說他是衆生。

菩薩到八地是相當不得了的,但是也還沒有圓滿成佛。登地的菩薩都已不是一般凡夫眾生,所以叫非眾生;但也不是圓滿的佛果,也不能不說他是眾生。其實這是在形容菩薩。有淨信就不是一般的眾生。對於法身說法,我們凡夫聽不到、看不到,要有信心實在不簡單。所以,一旦能生信心,絕對不是一般的眾生,但是還沒有究竟成佛,不夠圓滿,所以也不能不說他是眾生。

原來,為凡夫、聲聞、初心菩薩說法的,是化身佛,聽衆都是未出生死 的異生——衆生。

化身的佛所說的法,是爲凡夫、聲聞和初發心的菩薩說的,而真正的法身佛,不是一般人看得到、聽得到的。

還有此土、他土的大菩薩,佛以法身而為他們說法。法身是無時無處而在流露法音,大道心衆生——大菩薩,也隨時隨地的見佛聽法。聽法身說法而生淨信者,即大菩薩,所以說彼非衆生,又非不衆生。如從五衆和合生的衆生說,衆生無我,常是畢竟空,不過惑業相續,隨作隨受,於衆生不可得中而成為衆生。

我們之所以成爲眾生,其實只是因爲惑業沒有斷盡,而有相續的流轉,隨著因果法則隨作隨受,由於這樣的因緣,所以名爲眾生而已。其實真正的眾生性還是不可得,在不可得中假名施設爲眾生而已。如果你真的體證到菩薩的無生法忍,就知道什麼叫法身說法。類似像佛陀無時無刻都在流露法音,大菩薩也隨時隨地能見佛聽法等問題,我們一般都無法瞭解,這是大菩薩的境界。所以佛陀才會談到這個問題:未來際的眾生聽到這樣的法,會起真正的信心嗎?須菩提不能回答,所以佛本身來回答這個問題。我們今天還沒有悟到無生法忍以前,要瞭解也實在不容易,但我們也不用灰心。

此法身說法,利根凡夫,雖不能親聞法音而生清淨信,但能依展轉得解

大乘深義,比量的信受。

譬如我們現在研究《金剛經》,對《金剛經》的根本法義和基本理論我們可以信受,然後慢慢體會,一步一步去比量。只要有信心,早晚可以體會比較深刻。這是從比量來信受大乘佛法,雖不能馬上可以親見,馬上可以明白,但是比量還是可以產生信心。

如果我們能見到法性的部分,便能產生很深的信心。初地就能見法性,至於無生法忍要八地才能體證。其實只要我們能見法,能夠入法門,也能產生極大的信心。當然聽到般若的空義,還有很多的人難以產生信心,甚至誤解的也很多。所以要正確把握它的心要瞭解它的深義,真是很不容易!但是我們千萬不要把這個法想像得太虛玄,不管說什麼法,我們都不要忘記回到自己的身心來,不然會落於那一種理想的、想像的、虛無縹緲的、不可知不可知的玄妙中。不管怎麼樣,佛法都不斷在指導我們,讓我們在身心中去體驗、瞭解、超越和受用,這才是最重要的。

辛六 正覺圓成

【須菩提白佛言:『世尊!佛得阿耨多羅三藐三菩提,為無所得耶』?佛言:『如是!如是!須菩提!我於阿耨多羅三藐三菩提,乃至無有少法可得,是名阿耨多羅三藐三菩提。復次,須菩提!是法平等,無有高下,是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無衆生、無壽者,修一切善法,則得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提!所言善法者,如來說即非善法,是名善法』】。

這裡一步一步彰顯出真正的正覺圓成的內容。須菩提用他的感受來問佛:佛陀得到阿耨多羅三藐三菩提時,是無所得嗎? "無所得"三個字,在佛法中非常重要!無所得三個字代表了真相。所以,整部《金剛經》要我們離相、無住,要我們瞭解一切法的空性,目的其實就是讓我們瞭解實相真相。佛陀是體悟真相的人,給了須菩提肯定的回答。如果你有一點點實在不變的法可以得的話,那就不是阿耨多羅三藐三菩提了。因爲如果有實法,就有我、人、眾生、壽者了,怎麼能真正自在解脫涅槃?

佛陀進一步強調這個無所得的法是普遍的平等法性。無論是過去、現在 還是未來我們看得到的、想得到的一切的有為法,它真正的本質(法性)是 平等平等的。法性是沒有差別的,所以是平等的沒有高下。

佛法的"法",那是爲了治眾生的病——應病與藥,沒有一個比較高或 比較低的法,只是從不同的角度讓我們明白真理實相。是法平等無有高下, 這一點很重要。所以佛陀最後告訴我們,以無我、無人、無眾生、無壽者, 修一切善法。既然一切法平等,爲什麼還要修善法?注意,我們講平等,是 在講法性,但在現象的有爲法上,因果是宛然的。眾生如果不修一切善法, 就永遠在顚倒執著中而不能超越。但是佛陀又怕我們執著於善法,又告訴我 們,所言善法也沒有實性,是假名施設爲善法而已。一步一步地建立,一步 一步地引導,但是不要我們執著,隨破隨立,隨立隨破。

法身佛以智見與福德為本,感得果德的無邊身相,微妙法音;

講到法身尤其是談到法身佛,導師指出,是以智見與福德為本,智見就是智慧的知見,同時具足福德是智慧的見地而成就的。所以法身佛就是福與 慧兩足尊的圓滿而顯現出的。成就法身佛不是沒有條件的,要福慧圓滿。所 以法身佛以無邊的身相,可以展現一切身相圓滿,也可以隨時流露微妙法音。

現身、說法,即有大菩薩為信衆。這些,都因總修萬善而同歸無得,證 無上遍正覺而得完成。

大乘佛法談到法身佛的部分,是我們最難理解的。這幾句話我們要注意,即使今天成爲圓滿法身佛,還是一樣要有條件的。因修萬善而同歸無得,雖然修一切善法,但是都能了達法性的無所得,才證得所謂的遍正覺。如果我們今天能夠修一切善法,又不住一切法能體證無所得,我們也一樣可以成就。我們不能說法空了,就什麼都不要了。修一切善法是一切法的根源,但同時無住、不著、不住、不取相,這就是要體證法性,雖於一切法上行而不住一切法!

不是什麼都不要,只要無人、無我就好。大乘佛法的重點就在這裡。爲什麼要利益一切眾生?爲什麼要行一切的菩薩道?因爲這些因行都要圓滿。這就是修一切的福德因緣,而又能與法相應而不住不取,這是智慧的開展,是德行的圓滿,福慧兩邊都不能缺少的。

我們不能聽佛菩薩很偉大,只是心嚮往而自己不去做不去行,那就永遠

沒有機會。我們處處都要注意這一點:聽到法,瞭解重點,一定要回歸到我們生命中來,時時刻刻去體會去實踐,不但體會,也要行要超越,這才叫修行!

所以須菩提仰承佛意而問道:佛得的無上遍正覺,可是無所得的吧?佛 讚許他說:是的!我於無上遍正覺,連一些些的實性法,都不可得:一切都 無所得,這才證得無上遍正覺。

我們看到一切法而瞭解沒有一法是有實性的,因為法法從緣起,從緣起 的是法法無自性,所以沒有永恆性不變性。永恆不變性又叫實在性。緣起的 萬法根本就沒有這個實在性。以上點點滴滴都要讓我們明白什麼是空性,一 切法從緣起的當下就是空性,當下法法都無實性。明白這一點的人,你就不 會去執著任何一法是實在的。

我們在生活中,在六根觸六塵中,在待人接物中,有沒有注意到,我們是否念念與般若相應,與空相應?如果能與般若相應,你在法法中就不執著、不取不住。如此修行很困難嗎?還需要到深山去修行嗎?需要有特殊的環境嗎?都不必!就在我們時時刻刻與外面的境界接觸的過程中,你能否知道"連一些些的實性法都不可得"?重點是在這裡!

然所以都無所得,這因為無上遍正覺,即一切法如實相的圓滿現覺,無 所得的妙智,契會無所得的如如,這豈有毫釐許可得的!

爲什麼都無所得?因爲一切法的實相本來就是如此。透過法熏習,我們只要在現覺中,在當下的體證中,觀察一切的當下是不是如此。建立了般若的妙智,你觀察的當下自然就契會無所得的如如。這個如如是本來就如此的,如果用這一種般若的空慧來觀察萬法,沒有一法是實在可得的,更不必等一切法壞了消失了,才知道它無所得。一切法的當下,從來就沒有停止過遷流變化,沒有一剎那是住而不動的。如果觀察到一切法確實是生滅變化遷流不住的,就知這是一切法本來如此都無所得的眞相,只是如何去體會到而已。

所以,在此如如正覺中,一切法是平等而無高下的。

當你以般若智去看待一切法時,就能現覺法法遷流不住、法法無自性, 法法本自空寂,法法平等沒有高下。只有明白法性的人,才能以這一種平等 性的智慧來觀察。自然不會有分別心,不會說這個是好的尊貴的,是我喜歡 的;那個是不好的污穢的,我不喜歡。

高下,指佛果(高)與凡夫(下)說的。平等法界,是在聖不增,在凡 不減的,這就名為無上遍正覺。

這句話很重要。你能體證到法性,體證到無生,就知道佛陀的法性與眾生的法性沒有差別,不過是眾生迷惑而佛陀覺悟而已,在法性上沒有高低。所以,如如法性在聖不增,在凡不減。這就是平等法性、平等空性,這才叫無上遍正覺。然而眾生無法體會法性平等,都在相上執著實有,分別好壞,心存好惡,喜歡的就貪,厭惡的就瞋,以爲是真的實在的永恆不變的。如果站在法性上來看,法法緣起,法法不住,當下就知道它的空寂性、無生性。

這個理論我相信聽久的人大概都懂了,問題是有沒有眞實的體證?不是 觀念上的明白就可以了。在生活中,我們看到有些人高高在上,有優越感, 身分不同,經濟能力不錯;另外一些人很苦,一生怎麼拼都很辛苦,沒有身 分地位名利,我們看他們眞的感覺是平等嗎?這個很重要!不是只談理論, 是要回到現實當下的萬法中來,從中看到它眞正的平等。要眞的能不再去執 取那些以爲是高的,看不起那些以爲是低的,眞的能體證到這個平等性。如 果只高談闊論,那誰都會講。重要的是要回到生命中來,你眞的去體驗一次, 明白一次,你眞的就會受用不盡。這不是戲論,確實如此。

每一次談到很重要的法的觀念時,我都一再提醒大家要回到生命中來,在我們的現實生命中,真的可以體證的。只要那麼一次的明白體證,你以後就懂了,真的就在我們人間的萬法中能夠超越出來。不然,佛是佛,我們是我們,永遠不相干。無上遍正覺就高高在上,眾生哪裡有機會成佛。而事實上不然,佛陀所開示這些法,我們每個人的當下都有機會去體證,這才是最重要的地方。不要把理論談得很虛、很玄、很高,自己卻做不到,這樣永遠不可得。我要強調的是:這些法就在我們生命的當下,就在根塵觸的當下,都可以去體證,只要你用心去體證都會體證得到。

這在因中,或稱之為衆生界,衆生藏,如來藏:在果位,或稱之為法身, 涅槃,無上遍正覺。 我們講眾生界、眾生藏、如來藏,這是在因地上講;在果地上就講法身、 涅槃、無上遍正覺。

約境名真如,實相等:約行名般若等:約果名一切種智等,無不是依此 平等如虚空的空性而約義施設。

佛教用了很多的名稱,譬如說:眾生、如來、法身、涅槃、遍正覺,或 叫真如、實相、般若、一切種智等等,這些名字的差別全都是依平等的虛空 性、如虛空的空性,依這個本來、最根本的法義而約義施設的假名,約它在 不同的角度和意義上來假名施設而已。

譬如說平等空性,在眾生的身心當中,我們叫他眾生界、眾生藏、如來藏。因爲在眾生內在的本質上,它就是空性,只是我們不清楚不明白,所以約眾生的立場來說,它叫眾生藏、如來藏,名字是這樣稱呼的。但是如果有成就了,在果位上來說就叫法身、涅槃或叫無上遍正覺。以境界來講就叫真如實相;在作用上來講就叫般若,都不離平等空性,都不過是約境界施設的假名而已。

爲何這麼多的假名都是平等的?那是從空性上來闡示的,法法都不離空性。涅槃也不離空性,無上遍正覺也不離空性。法性就是講空性。眾生也是空性,般若也是在闡揚空性,所以法法都不離空性根本。

有些人,因此執衆生中有真我如來藏,或者指超越能所的靈知,或者指智慧德相——三十二相等的具體而微:以為我們本來是佛,悟得轉得,即是 圓滿菩提。

對這個空性的明白也要很小心,法法平等是在講法法的本質是空性。但是有些人把這個空性、法性執著為實有,以為裡面有一個真我如來藏,超越能所的靈知,或者指智慧德相——三十二相具體而微,把這個空性具體而微的變成形而上的實在,就以為我們本來是佛。其實我們從來就沒有悟過!所以導師這裏就很不客氣說:

這是變相的神我論,與外道心心相印,一鼻孔出氣!

導師在這裡很嚴厲地批評這種觀念,這就是與外道的神我論合在一起:

以為人人具有一個永恆不變的如來藏,我們本來是佛。這個問題就大了。雖然凡夫在法性上來講是人人平等,但是凡夫從來沒有悟過證過。如果我曾經證過悟過,今天還是凡夫嗎?所以要明白,雖然我們具備了在聖不增,在凡不減的法性,但是我們從來沒有悟過,不要把外道的神我觀念附會在一起。這些很細微的地方,我們要注意。

《金剛經》再三講到無我、無人、無眾生、無壽者。如果有實在的神我,就有我、有人、有眾生、有壽者了。佛法最難明白的就是無我沒有實體,一切法卻是宛然而因果相續。所以非實非虛是最難體會的,我們研究《金剛經》把握的就是這幾個重點。

一切法雖同歸於無得空平等性,但畢竟空中不礙一切。

導師講法就是這樣善巧,一波一波的、一次一次的把重點點出來。一切 法都一樣地歸於無所得,是空性的,是平等的。但是畢竟空中不礙一切,也 就是說由空義故,一切法得成,不是什麼都沒有的那一種斷滅。

一切的緣起法相,有迷悟,有染淨,因為性空,所以有此種種差別,如《中論》所說。所以佛又對須菩提說:無上遍正覺,雖同於一切法,本性空寂,平等平等。但依即空的緣起,因果宛然。

如果是實有性,就不會差別了,就是因爲空性才能緣起一切法,才現出 迷悟染淨,才能產生這種種的差別相。因爲空才能緣起,緣起的也就是空。 所以即空的緣起因果宛然,包括成佛所謂的法身還是福智圓滿而現,還是因 果,還是條件。

無上遍正覺,要備兩大法門而圓成: 一、以般若空慧,通達法空平等性, 不取著我等四相。

要成就真正的佛果即無上遍正覺,不是沒有條件的,而是要具備兩大法門才能圓成。就像我們現在開始修行一樣,第一,先慢慢明白通達法義以後,才知道一切法原來從緣起,緣起的必是性空。只有通達法性空慧,我們才能不取相、不執著於一切法而超越萬法。

二、修習施、戒、忍等一切善法,積集無邊福德。

第二,積集無邊的福德資糧,佛果是智慧與福德都要圓滿的。通達法空性是智慧邊,而福德邊是修習施戒忍等一切善法,也就是積集無邊的福德資糧,這兩方面缺一都不可。

此所修的一切善法——自利利他,以般若無我慧,能通達三輪體空,無 所取著。

我們修行的過程主要就是行菩薩道,自利又利他,這就需要建立般若的空無我慧,才能通達三輪體空。一切法,包括能行能施的自己,所布施的對象,布施的一切法與物,都是非實、無自體的,這是一切法的眞相。菩薩能明白這個眞相,由此而體達三輪的體空,知道它的空義空性,就能無所取著。內在和外在都不取,所布施的物也不取。明白自己的內在無我、無常而不住,外在的一切法也是緣起無自性,能布施的法或是物品也是緣起如幻的。如果認爲有一個能施的我,有實在的所布施的眾生,有實在的功德可得而處處取著,那是不可能解脫的。所以重點就在如何不取不著。

以布施來說,我們最執著的是能布施的自己的這個身心,其次是所布施的對象以及布施的一切物品。爲什麼要三輪體空?即使做善事,也要與三輪體空相應而做,因爲只有這樣才能導入解脫涅槃。一般的人不僅不願意布施,一生還處處取著爭奪,造業無邊,忙得要死。因爲不明白它的空性,以爲是實在的,我們這個執取的意識就永遠不能截斷。所以說來說去就是要我們不取著而已,因爲取著而產生的意識稱爲有取識,它是生死的根本動力,可見取著對我們的生死輪迴起著何等重要的作用!只要取著一斷,後面的"有"的動力(後有業)就無法產生,生死輪迴的鏈鎖斷了。

很多人都認為:爲什麼要不取?取著又有什麼關係?他不知道生死輪迴的動力就是那個有取識,意識如果不執取不貪愛,那就斷了生死相續的條件。阿羅漢爲什麼能自證說不受後有?那是自己的我執破了,貪愛也斷了,他就知道再也沒有因緣可以相續。所以不取不著才能使我們的意識清淨,才是斷生死的最根本的地方!

般若攝導方便,方便助成般若,莊嚴平等法性,圓證無上遍正覺。

有了般若,就知道怎樣去行菩薩道的施、戒、忍。在這個過程中,我們

才能不取不著。如果沒有這些行的方便,怎麼能證明你確實是不著不取的。 般若攝導方便,方便助成般若,也就是在方便的利他中,來圓滿自己的德行, 所以般若與方便二者相輔相成,是證無上遍正覺的不二法門。

般若與方便是相依相緣而互相圓成的。我們今天學法也是一樣,聽了法,你要去行,方法正確了,行就正確了;行正確了,也肯定方法是對的,產生的是真正的智慧。很多人學了法,在生活中還是常常貪瞋癡煩惱,心不能安然,無邊的煩惱貪瞋癡仍然沒有止息,還是處處取著。我們就要反省:有沒有真正體會般若的智慧?有沒有真正的依法(般若智慧)而行?方法對不對?如果方法對,貪瞋癡煩惱應該可以止息,可以不取不著,般若智慧下的所有的行爲一定會產生正確的作用。

如果學法能善用於生活中,其實要見法並不難。問題在我們沒有用心去 實踐,在生活中往往落到慣性裡面去,而自己還沒有覺察到。所以,眞用功 的人一定要先有覺知:我們的生命在聽經聞法後有沒有與法相應?我現在的 起心動念有沒有與法相應與空相應?這就是覺知的第一個條件。不然理論只 是理論,生活又回到習性中去了。

我們反省一下:當我們煩惱生起時,當我們心不安時,是不是又落到習性中去了?但是你只要一察覺馬上就生智慧,這個才是重點!所以知而不行絕對不會成就,其實那也不是眞知。眞知是眞正入心,入你的深深的意識中,你的行爲絕對會與它相應的。如果不相應,那是根本還沒有入心,或所知可能還不正確,不是眞知。

人與人相處,因無明常常會意氣用事,有一點看不慣或不合我意,便鬥 到底,結果耽誤的是你自己!因爲你永遠落在眾生的那個慣性中。一念的迴 光返照,一念的與法相應,爭鬥當下就止息。我比較重視受用的部分,理論 歸理論,重點是在我們能不能受用。

照理講,法是很好很正確,學法也已這麼久了,應該人人很快受用,但 是爲什麼不受用?我們就要注意了:如果不是很懇切虛心地去反省,那你永 遠只是在原地踏步。尊重法其實尊重的就是你自己,你依法奉行,受用解脫 的是自己;如果你意氣用事,隨你的慣性、習性,只要自己歡喜就好,這樣 害的是自己。你永遠在眾生的知見中慣性中,要想超越就非常困難,最後墮落的還是自己。想想看這樣値不值得?所以尊重法的人就是尊重自己,才是對自己負責任。

法性如空,一切衆生有成佛的可能,成佛也如幻如化,都無所得。

因為法法空寂,本來就是如此的,所以我們眾生都有機會。不是你本來是佛(是佛今天不會在這裡),而是人人都有成佛的可能,因為我們從法性上是法法平等的,所以機會也是平等的。如果眾生有實性,佛有實性,那麼眾生永遠是眾生,佛永遠是佛。眾生能成佛表示沒有實性,是如幻如化的,體證的同樣都是無所得的法性空寂。所以不要以為成佛了就有一個實在的佛可得了,很多人把涅槃當作實有的,把空性當實有的。前面是由空無所得而入而證,難道體證到了竟會變成實有嗎?

然而,不加功用,不廣集資糧,不發菩提心,不修利他行,還是不會成 佛的!

雖然說人人都有成佛的可能性,成佛也如幻如化,空無所得。從事相來說,正因爲法性空,所以從因緣而起,有它如是因如是果的必然性。要加功用,廣集資糧,發菩提心,修利他行,這樣才能究竟圓滿成佛。

發了菩提心,有了資糧,還要在利他中超越自我才能圓滿,才能與因果的必然理則相符,才會圓成。對空有、般若道的智慧與方便道的利他行都沒有矛盾,才不會偏於一邊。如果以爲只要般若的理或只要方便的事行都是錯誤的。因爲它們都是相依相緣的。般若攝導方便,方便助成般若,才是最圓滿的、最能成就的根本。

庚二 校德

【須菩提!若三千大千世界中所有諸須彌山王,如是等七寶聚,有人持用布施。若人以此般若波羅蜜經乃至四句偈等,受持、讀誦,為他人說,於前福德百分不及一,百千萬億分乃至算數譬喻所不能及】。這是方便道中第一次校德。般若道中說充滿三千大千世界七寶持用布施,這裡說七寶聚集像須彌山那麼高——出海四萬二千由包——拿來布施,這數量要比前說大得多。但雖以這麼多的七寶持用布施,所得功德,還是不及讀誦或為他人說本經四

句偈的功德。

前面的校德是在般若道,這裡的校德是在方便道。這裡比喻像須彌山那麼高的七寶來布施,這個七寶數量比之前要多得多!但還是不及讀誦或爲他人說《金剛經》法上的功德。佛陀再三地提示,讓我們明白《金剛經》的殊勝,明白這個法的重要。

己二 示現化身事業

庚一 化凡夫衆

【須菩提!於意云何?汝等勿謂如來作是念:我當度衆生。須菩提!莫作是念!何以故?實無有衆生如來度者。若有衆生如來度者,如來則有我、人、衆生、壽者。須菩提!如來說有我者,則非有我,而凡夫之人以為有我。須菩提!凡夫者,如來說即非凡夫】。

行方便道目的就是在利益一切眾生。菩薩行菩薩道第一個對象就是凡夫 眾。任何一法都要讓我們明白無自性非實。

此中化身佛,不約隨類示現者說,指從入胎、住胎到成道、轉法輪、入 涅槃,示生人間的化身佛。如釋迦人間成佛,即有化衆、化主、化處、化法 四事,下文次第論說。

這段不是站在法身的角度,而是約釋迦佛陀來人間,從入胎、出胎到成道、轉法輪、入涅槃,示現在人間的化身佛來說。只要是人間的化身佛,就有四事:度化的眾生叫化眾,弘化的主人叫化主,度化的地方叫化處,所說的法叫化法。現在是約化眾來說。

佛告須菩提:不要以為如來會作這樣想:我當現生人間,度脫苦迫的衆生。如來現覺諸法性空,那裡會見有實在的衆生,可以為如來所度。

真正的如來不會起這樣的念頭(想像就是念頭):我當來人間示現,來度 脫一切苦迫的眾生。前面一再一再的顯現法性的空寂性(空性),沒有一法不 是性空的。連如來都如夢如幻,眾生會是實在的嗎?一個體證現覺法性空寂 的人,不可能執著有實在的眾生可以度的。 假使如來這樣的想,那如來不是執有我等四相了嗎?如來雖不作此念,但隨俗說法,也還說我前生如何,說「天上天下,唯我獨尊」等。可是雖說人說我,能達人我無自性,所以假我即是非我。

我們從很多經典上可以看到,佛陀也說我前生如何如何,"天上天下,唯 我獨尊",都談到"我"。這裡要注意:佛陀以二諦而說法,法性是第一義諦, 那是空寂無我的;但在法相上隨順世俗說,這叫世俗諦。隨順世俗眾生的知 見要讓他明白,猶如以指指月。所以佛陀也和我們眾生一樣講我、我、我, 這叫隨順世俗說。然後再讓你知道"我"的實性不可得,從而體會到"我" 的空性,體證到第一義諦,這是從世俗諦來顯示第一義諦。

我現在也在講"我、我們……",這是隨順世俗的共見,大家才能瞭解我在講什麼。但是我們也要進一步的體會:無我就是無自性,就是假我的意思。雖說"我",只是假我非實,假我就是非我。佛陀說法也說我,那是隨順世俗說,而本身絕對是體證空性的,不會產生執著,不會愛取住著。凡夫眾生,因爲沒有空性的體會,沒有般若的智慧,所以處處取著,差別就在這裡。

不過,那些生死凡夫,不能瞭解隨俗我的意趣,即以為真實有我而妄執了——如後代的犢子部等。

生死凡夫不能理解佛陀隨俗而說的我的意思,以爲真的有一個實在的我而產生妄執。包括我們佛教發展到部派佛教後的犢子部有一些學者,由於不瞭解空義,不能與般若相應,在經典上看到了佛說我如何如何,我過去如何如何,他們就產生執著了。以爲佛陀也在說"我",應該有"我"吧。而不瞭解佛陀說"我"的深義,這個"我"只是假我如幻的緣起,而不是在談真正有一個"我"。

不特說我非我,就是我雖也說有凡夫,也是實非凡夫的假說。凡夫,是不見實相的異生,煩惱未斷,生死未得解脫,依此而施設的假名。如能解脫即成聖者,可見並無凡夫的實性可得。

如果真的明白一切是假我、非我、如幻非實,也就沒有實在的凡夫可得, 凡夫也是假名施設的。所謂凡夫,是不見實相的異生,煩惱未斷,生死未得 解脫,依這樣的角度來假名施設,給他一個假名叫凡夫而已。凡夫也沒有凡夫的實性,所以說非我。如果凡夫有實性,那將永遠是凡夫而不能成聖。凡夫只是假名施設,哪天我們體會到實相,能與法相應,離執見而超越,你也會超凡入聖。

如果是實在的凡夫就不會變了,不可能從凡入聖。既然凡夫都有機會成佛,只要把握因緣,聽法受用,依法奉行,也可以解脫。凡夫可以成爲聖流,表明凡夫沒有實在性永恆性,所以凡夫即非凡夫,眾生也就非實性眾生了。這裡處處在點醒我們,要明白這是所謂假名施設,是隨世俗而說的意思。所以,聽到說凡夫說眾生時,也不要執著在實有性的眾生、實有性的凡夫。

庚二 現化身相

辛一 相好

壬一 正說

【須菩提!於意云何?可以三十二相觀如來不』?須菩提言:『如是!如是!以三十二相觀如來』。佛言:『須菩提!若以三十二相觀如來者,轉輸聖王則是如來』】。

佛是聖者,有三十二相,轉輪聖王的福報很大,也有三十二相。如果我們以外表的法相去分別他是不是如來的話,就會把轉輪聖王當成如來。意思 是讓我們知道,真正是在法性上明白,而不是看法相,法相會有雷同處。

須菩提白佛言:『世尊!如我解佛所說義,不應以三十二相觀如來』。 爾時,世尊而說偈言:若以色見我,以音聲求我,是人行邪道,不能見如來】。

這幾句話也是大家耳熟能詳的,很出名。

【『須菩提!汝若作是念,如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提:須菩提!莫作是念:如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提!須菩提!汝若作是念,發阿耨多羅三藐三菩提心者,說諸法斷滅。莫作是念!何以故?發阿耨多羅三藐三菩提心者,於法不說斷滅相』】。

上文提到我們不能以三十二相見如來,因爲轉輪聖王也具備三十二相。

那麼有人起這樣的念頭:既然如來不能以三十二相見,那就不注重三十二相 了。如果這麼想你就錯了。前面是叫你不能住在三十二相,後面叫你不能否 定三十二相。如來具備了福智,絕對會顯現三十二相!這裡要我們注意,不 要執著三十二相,不是叫你否定三十二相。

譬如,我們看一個人的相,就會說這個人相很好,這個人相不好,自然就會在相好、相不好上執著。但是,一個人如果內心很清淨、很慈悲,難道他現出來的相會不好嗎?雖然不能執著在相上,但是相還是會顯現的,那是必然的。一個人貪瞋癡煩惱很重很熾盛,他的臉會展現出什麼相呢?如果一個人很有智慧又很慈悲,又能利他,又能破除自己內心的執著,他現的相當然不會與苦惱的眾生相一樣。

雖然如來不一定是靠三十二相來承認是如來,但是如來具備了福慧資糧,一定會現三十二相。你如果認爲如來根本就不用三十二相來展現的,就變成斷滅了。如果我們今天有某某因緣具備了很多的條件,種了很多善因,卻沒有善報善果,不就因果斷滅了嗎?如來的智慧福德是經過幾大阿僧祇劫修行圓滿而得的,如來具備了福慧資糧,他一定會具備三十二相。所以千萬不要執著說:如來既然不是重在三十二相,就否定三十二相。這樣因果就斷了,這叫斷滅。雖然我們講空性、講空義,但不是在否定一切現象。不否定一切因果現象,反而才能成立因果現象。

佛陀就提醒須菩提:你不要這樣想,以爲如來不需要具備這些相,就可以得三藐三菩提的。如果你有這種念頭,就是落入斷滅相。真正發阿耨多羅三藐三菩提心的人,在法上絕對不會落入斷滅的觀念。所以我前面一直強調: 事與理是相依相緣的,因果是不昧的,講空性在成立一切法,並非破壞一切法。大家一定要明白!一個明白空義的人不會壞因果,反而會更加重視因果。

本節與諸譯不同。可否以三十二相觀如來,上面已經論到,似乎毋須再說。特別是:須菩提的答覆,上文已知不可以三十二相見如來,怎麼這裡反而說可以三十二相見?這是極難理解的!

這一節與其他的翻譯不一樣,這裡談到一個重點。

要知道:上次佛約法身而問,法身不可以三十二相見,須菩提是知道的。

這次佛約化身為問,化身佛一般都以為有三十二相的,所以須菩提也就說可以三十二相見如來。但這是錯誤的,佛陀立刻加以責難:假使可以三十二相見如來,轉輪王也有三十二相,那轉輪王不也就是如來嗎?須菩提當下就領會道:如我現在理解佛所說的意義,是不應該從三十二相見如來的。這是說:不但法身不可以三十二相見,化身也是不可以三十二相見的。因為,法身是緣起無性的,法身所有的相好,也是無性緣起的。從法身現起的化身,有三十二相,也還是緣起無性的。由通達性空,以大悲願力示現的身相,如鏡中像,如水中月,所以也不可取著為有得的。如取相執實,專在形式上見佛,那與輪王有什麼差別?

因此,佛又引從前為聲聞行者說過的偈子,再說給大衆聽。意思說:若以三十二相八十種好的色相見我——如來,或從六十美妙梵音中求我,這是走入邪道,不能正見如來的。

不但法身佛不能以三十二相見如來,化身佛同樣如此,因爲都是性空。 法身佛是一切法的空性,化身佛是從法身佛而顯現的,雖然現出來是有三十二相,但還是如夢幻泡影,是隨緣而有,也沒有實性。所以無論法身佛化身 佛在法性上同樣都是空無自性的。如果你在形相上、音聲上要見眞實的如來, 那是不可得的,也不可能見眞正的如來。前半段時從法性上來講的,後半段 是從相上來談的。在法性上不能執著,但在法相上又不能破壞一切法。

不可以三十二相觀如來,這決不是如來沒有圓滿的身相:依法身等流所 起的化身,雖不可以相取而相好宛然。所以如來緊接著說:假使這樣想:如 來是不因諸相具足而證得無上遍正覺的,那可錯誤大了!切不可作如此倒 想!修一切善法而得大菩提,而起化身,當然是有殊勝相好的。

眾生執相,佛就先破你的執相,讓你在法性上知道它是平等空性。但我們的執著又進一步了:既然是平等空性,那如來根本不需要觀察三十二相。 那就又錯了!雖然不能用三十二相來觀如來,但是不能說如來沒有圓滿的三十二相。因爲法身等流所起的化身,雖不可以著相但是相好宛然。因爲這是緣起的因果法則的必然性,一定是這樣的。修了無限的福德資糧,所現出來的果報身就是這樣圓滿! 如果你認為如來不是因為具足三十二相才成如來的,那你就錯了。圓滿了一切福德智慧的人,他顯出來的一定具足三十二相。從法性來說,這三十二相還是緣起性空如幻的;從法相來說,不能說他沒有或不需要三十二相。 所以,一定要把握這個重點:空不礙有,有不礙空,空和有是不二的。

假使以為離卻相好的,那是等於以為發阿耨多羅三藐三菩提心者,是說 諸法斷滅了!斷滅,就是破壞世出世間因果。

斷滅見者就是破壞世間因果,一般最難體會的就在這裡。執著在相上的 人不知道性空,而執著性空的人不知道緣有,這樣兩邊都不正確。真正體證 性空的就知道因果宛然。因爲性空才能成立一切因果,只是不著不住而不是 什麼都沒有。

證無上遍正覺是果,發菩提心而廣大修行是因,因果是必然相稱的。

今天能成爲如來,是他過去發了菩提心,行了菩薩道,智慧、福德圓滿 了才成就的。因與果之間有它的必然性,不能破壞因果。

如成佛而沒有功德的莊嚴身相,那必是發心不正,惡取偏空,破壞世諦 因果而落於斷滅見了。

我們要懂得緣起無自性的道理,不能執有實在性的因緣果報。但是我們 看到一切相,從相上可以知道他的因緣果報,那就不會破壞因果落入斷滅了。

要知道真正發大菩提心的菩薩,是決不會破壞因果的,不會偏取空相而不修布施、持戒等善法的。

導師常常叫我們不要執理廢事,就是在談空有不二,理事不二,不能偏於一邊。今天很多人對相執著,所以要破除他的執著,讓一切眾生都知道法的眞相、實相是空寂的。目的是要他離開執著,離開執取,這是斷生死流最根本的問題。但是這一破,如果不再深入理解,又會執著以爲一切法性空,反而落入斷滅了。以爲既然一切都是虛假如幻,還有什麼眞的?於是執著於理而廢事,而不知道這樣的所謂不執著卻是偏離了正道的修行,同樣也體證不到真正的空性。

空性要在哪裡體會?不取不著要在哪裡證明?就在一切法有的因果現象

上去行而當下體會的。如果偏取了空相,不修布施,不懂持戒,不懂得六波羅蜜,那你絕對不可能成就。所以空性是在行的過程中體會證明的:我們能布施,表示不執著、不貪取、不慳貪;能持戒,就不會去迫害眾生,不會去危害一切外在的眾生;我們能修禪定,開智慧,這些六波羅蜜一一都要做到!如果今天做不到,你就體證不到。理論上、法義上沒有明白的人,一味的盲目信仰,以爲我有功德可得,一切善事他願意做,是因爲他執著在功德,這樣也不能解脫。現在理念上知道性空,你就以爲什麼都不要了,什麼都不去實踐,那你也是不可能證明空性,不可能解脫的。

因此,要想解脫,就一定要先有般若的智慧來導正我們的行為,從行為中再來證明理論的正確,以理來導行,以行來證理,二者是相依相緣的,偏一邊都不行。千萬不要以爲學了一點空義空法,就自以爲自己沒問題了,什麼善行也不做,也不發心,對眾生也不關懷,那樣你是不會體證到眞正的空性的。

我們在弘法的過程常常看到:沒有聽到這個法以前有的很發心,聽了以後發心都發不出來了,這個問題就大了。所以有人對我說:師父,你要建禪堂很困難,因爲你都不講這一邊(事),你只講那一邊(理)。但是如果我常常講這一邊,大家都以爲師父只是要錢。現在就要講了,因爲事理不能偏廢。

反之, 菩薩因為深見緣起因果, 這才發大菩提心, 修行而求成佛。所以, 不應該說如來不具足相而成佛。

菩薩是因爲深見緣起因果才發大菩提心。所以我們發世俗菩提心,到明心見性了,發起的就是勝義菩提心。從哪裡發的?從深見緣起因果而啓發的大菩提心。如果你已明白因果緣起的道理,但是你不去行,你不去布施,不去利益一切眾生,你的德行怎麼可能圓滿呢?明白這道理時發心才叫勝義菩提心,是真正的大發心。所以,學法就應該用心體會緣起的甚深法義,才不會偏於一邊,執著於一邊。

譬如說各位來上課聽法,我幾乎時刻都在談緣起談空性。聽久了,不過都是在講這些,不管是從哪一個角度,哪一本經,其實都不離開緣起的正見。 所以很多人聽久了會有一種感覺:其實再講就是緣起,再講就是空嘛,還有 什麼?再來聽大概也只有這些內容吧。所以可以來,也可以不來,以爲自己 懂了會了。

聽法也是一種修行,我們自以爲會了懂了,自以爲沒問題了,其實耽誤的是自己!爲什麼要多聞熏習?你的正知見真的透了嗎?真的體證到了嗎?不見得!說實在的,我今天在說法的過程中,我都還在熏習。我看到導師這些論著,導師法義的講解,每一次談,每一次都有更深的體會,這就是多聞熏習的過程。所以不要自滿,以爲自己沒問題了。事實上那些沒問題的人,問題最大!如果你真的沒問題了,貪瞋癡就不會起,我執我慢也不會來,這個自我勘驗就知道了。

壬二 校德

【須菩提!若菩薩以滿恒河沙等世界七寶持用布施,若復有人知一切法無我得成於忍,此菩薩勝前菩薩所得功德。何以故?須菩提!以諸菩薩不受福德故』。須菩提白佛言:『世尊!云何菩薩不受福德』?『須菩提!菩薩所作福德,不應貪著,是故說不受福德』】。

菩薩就有不同的程度,初發心的菩薩與悟無生法忍的菩薩的立場就不一 樣了。悟無生法忍的菩薩知一切法無我,故勝於初發心菩薩的功德。

佛對須菩提說:假使有發大心的菩薩,以充滿恒河沙世界的七寶作布施, 所得的功德極大:但如另有菩薩,能悟知一切法無我性,得無我忍,那所有 功德即勝前菩薩的功德。

此段重複能悟知無生法忍菩薩的殊勝功德。

此處以菩薩布施及菩薩智慧相校量,即更勝上文的校德。

布施當然有功德,將來福智圓滿還會現三十二相。但是重要的是智慧即空慧,如果執著在功德上,功德就有限量;如果有了空慧就不會執著,這個功德就無量無邊。

忍,即智慧的認透確定,即智慧的別名。

忍,一般解釋成忍辱忍耐,而這裡的忍不是這個意思,是完全明白了、

確認了、透徹了、肯定了,叫"忍"。八地菩薩對於一切法,知其本來就是空性,本自不生,完全透徹明白認可了,就叫忍,所以叫無生法忍,就到八地了。真正的忍就是智慧,就是明白真相之意。

依經論說:發心信解名信忍:隨順法空性而修行,名(柔)順忍:通達 諸法無生滅性,名無生忍。此處沒有說明什麼忍,依文義看來,似可通於諸 忍的。

能知一切法無我性的無我忍,應該是體證到我空。所以忍的程度還是有差別的:我們剛開始對三寶對法產生信心,發了心叫信忍;再來就是體證空性,肯定對三寶、對法確信不疑,而且依空性去修行便是柔順忍;隨順著法去修行,直到通達體證到法性的空寂,不生不滅的法性,就叫無生忍。各位可以依此檢驗自己,我體會到什麼程度,就知道你現在是什麼忍。

得忍菩薩的所以殊勝,因他於所作福德及智慧,能知道是無性的緣起,不會執受——取福德為實的。

真正得忍的菩薩看到的一切,包括自己與外在展現的所謂殊勝德相,他知道這些都是因緣條件的具足,甚至法身、化身也都是福德與智慧圓滿而展現的相。他知道這都是無自性的緣起,所以不會執著去攝受,也不會取福德是實在的了。

不受福德[,]所以福德即無限量。這不是說沒有福德[,]是說不執為實有, 不 執為己有。

如果你執著實有的福德,那福德就有限有量。因爲福德的無限無量是來 自不執著不執取。所以說,不執著在實有性的福德裡,不表示沒有福德,只 是不執爲實有,不執爲己有而已。

福德無性,菩薩無我,能得此法忍的菩薩,是深知福德不應貪著的,所以說不受福德。

菩薩不受福德,意思是說他不會執著,不會認定福德是實在的、不變的。 雖然因果宛然,因果必然會展現出一切因緣果報的果德,但是對福德依然不 能執著,一執著就落入實有裡面。所以《金剛經》前前後後的每一段,幾乎 都是同一個主題,只是從不同的角度,來破除我們的執著因緣,告訴我們不 要去執著它的實有性。

《金剛經》從不同的角度來破除我們對法的執取,告訴我們不但是表相現象,包括化身、福德都一樣是因緣果報,還是緣起的。我們要真正徹底地解脫,就要徹底地不執著,不是某一部分非實,某一部分實有,而是徹底的畢竟空。畢竟都是從緣起,無一法不是緣起的。

辛二 威儀

【須菩提!若有人言:如來若來、若去、若坐、若臥,是人不解我所說義。 何以故:如來者,無所從來,亦無所去,故名如來】。

越往後面就越重要了。印度的外道把如來解釋爲"我",認爲有一個我來來去去、不生不滅,這一段就在破除這一種執見。

梵語多陀阿伽度,漢譯如來,也可譯如去。來去是世俗動靜云為相,因此,外道等即以如來為流轉環滅──來去者:

外道也講生死輪迴,總是認爲有一個實在的、來來去去的、不生不滅的, 那個叫我或是來去者,也就是如來的意思。

如來現身人間,一樣的來去出入,一樣的行住坐臥,佛法中也有誤會而 尋求來去出入的是誰,而以此為人人本來天真佛:

導師是從世俗的現象來點醒我們,我們的觀念裡面也認為,佛陀示現在 人間,與人們一樣的來,然後又入滅(去)了,活著時一樣是行住坐臥,有 一個在那邊自在的。佛法中也有人用這種說法:能來來去去、出出入入的那 個是誰?而以此爲人人本來的天眞佛,本來就是佛在這裡來來去去。每天要 參這個來來去去的是誰?要找到那一個。所以導師講,這是誤解而不瞭解法 的眞義。

有的,要在來去坐臥的四威儀中,去見能來能去能坐臥的如來。

有的人總是要找出一個實在的東西,很多人就執著在這個能邊:能知能 覺、能見能聞、能行能住、能坐能臥的那個"能",把那個"能"當作實在 的"我"了。

如來明見末法衆生的佛魔同化,所以特預記而呵斥說:這些人是不解佛 法而非佛法的。

導師利用這個因緣刻意把這句話點出來——"佛魔同化",這是何等的嚴肅!但確實如此。不知道法空義,總執著有一個實在的來來去去者,把能邊當爲實在,總要找出一個什麼實在的。佛法流傳到今天,仍執著這種觀念,那與外道有什麼不同?所以導師語重心長的點出這是佛魔同化。

《金剛經》這一段,導師解釋爲:可見佛陀早就知道末法眾生會變成這樣執著,所以才來破除這種觀念。如果認爲有一個如來是來來去去、自由自在的,這樣與外道的思想一樣,根本不懂"如來"的真正含義。所以才預記這句話,來呵斥這些不理解佛法而非佛法的人。藉《金剛經》的這一句話,導師也把佛教中的偏頗流變的法點出來,讓我們不要執著了。

如來「即諸法如義」的正覺:來去坐臥都不過性空如幻,那裡有來者去者可得?法法性空如幻,來無所從,去無所至:不來相而來,無去相而去,徹見無我法性——如義,這才名為如來。

導師這裡的解釋其實就是標準答案:如來是正覺者,他正覺到諸法如義, 諸法的本來面目就是如如,法性就是如,體證到諸法的法性實相,這樣的證 覺者才叫如來。來去坐臥都體證到它的性空如幻。怎麼會認爲裡面有一個來 者跟去者呢?而外道就認爲有生滅、輪迴、來去,那麼也應該有一個來者和 去者。佛法與世不共的特質就在這個地方:法法性空如幻,來無所從,去無 所至,不是有一個來者,有一個去者。所以說不來相而來,無去相而去。這 就是無我的空性,佛法的特質。不管是過去、現在、未來不會變的。佛法與 世不共的特質就是無我。

實有自性的看法則認爲有一個實在的來者,實在的去者,那就與外道一樣,落入神我的觀念、實有的觀念。所以法法雖現一切的現象,有來去、因果、生滅,但是這些都是性空如幻。而法性本自空寂,體證這樣的如義才叫如來。不是找一個真正在來來去去的來者或是去者。《阿含經》也談到"無作者、無受者",而因果不昧。雖現緣起的因果相,而實無來者、實無去者。

這就是在展現無我空性,也就是佛法與世不共的特質,如果離開了這個特性, 很容易與外道混在一起。

庚三 處大千界

辛一 微塵

【須菩提!若善男子善女人,以三千大千世界碎為微塵,於意云何?是微塵衆寧為多不』?須菩提言:『甚多,世尊!何以故?若是微塵衆實有者,佛則不說是微塵衆。所以者何?佛說微塵衆,即非微塵衆,是名微塵衆』】。

論化處,也分為微塵與世界。

這是講到所化的三千大千世界,就是我們這個化處的地方。

一般都認爲這個世界是微塵聚合成立的。很多很多的微塵聚在一起就成爲這個世界了。如果這個世界粉碎了就又回到微塵的狀態,這樣的微塵當然非常非常的多。但是如果微塵是實有自性的,實有的微塵能夠成爲這個世界嗎?這是個問題!實在的是不變的,就是因爲微塵非微塵,佛陀才會說名爲微塵。如果有實際的微塵就不叫微塵,所以要先破這個實有微塵的觀念。現在的科學家也認爲,一切所謂的法是由最微細的元素來成立的。但是這裡要破的就是這一種實有的觀念。

先說微塵:佛告須菩提說:如有善男子善女人,依佛所說的「散空」, 觀大千世界而分分的分析,散為微塵,這微塵衆——衆即聚——多不多?

散空,是佛法的專有名詞,大乘經裡論到十八空,其中有一個叫散空。 就是將一個物質分析、分解到最小的單位,就認為它是實在的質素,以為是 散空。一般的觀念都認為,把東西分散成很微小的一個物質,就是微塵,然 後合起來就是一個物質,這個叫散空。但是散空在佛法中是不了義的、最粗 糕的,不能真正展現法性空義。

《阿含經》中,佛曾以散空法門教弟子,後代的聲聞學者,如一切有部等,即依此建立實有自性的極微。

《阿含經》中,佛陀確實用散空分析解釋過,後代的一些聲聞學者,如部

派佛教的一切有部就是依據散空的理論建立的。認為有實在自性的極微,所以認為我空法不空。後來的大乘佛法之所以還要建立法空,就是要破除對法的執著,才是真正的畢竟空。比如說我們這個身心是五蘊和合,從五蘊的和合就知道沒有一個實在不變永恆的我,這樣可以破除有我的觀念,所以承認我空是對的。但是成立這個身心的五蘊總是實在的吧?就如同把一塊石頭磨成微細的粉末,以為粉末總是實在的吧!

他們認為,當把一個東西分解到極微時,這個極微還是有,所以一切法有極微的自性,它是實在的。一切有部的理論就是根據這樣而建立的。照這個觀念,這個世界是極微的微塵來組合的,所以世界是虛幻的沒有實體的,世界是假的空的;而組成這個世界的極微的微塵是實在的,它是真的,這就是我空法有的觀念。導師指出,一切有部就是根據散空的理論而成立的。

須菩提依佛所教而修行,知道微塵衆的確多極了;然而他不像取相聲聞學者的執為實有。他說:這許多微塵衆如果是實有的,如來即不會說他是微塵了。

須菩提瞭解佛陀的說法是以世俗諦來假名施設而已,所以說微塵其實不 是有微塵的實性。他說:微塵如果是實有的,如來不會說它是微塵。

要知道:色法——物質界是緣起的,是相依相緣的存在,而現有似一似 異相的。

物質現象都是緣起的,沒有一法不從緣起,只要是緣起的,都是眾多條件相依相緣才存在的,這是最基本的緣起的法義。由於這個現象的出現似一似異,好像有一個實在的,一個根本的東西來展現的(似一);但是從不同的現象,又覺得它不是完全一樣(似異)。所以展現的好像一又好像異,只要是現象一定是這樣。

在緣起色中,有幻現似異的差別相,分離相,所以不妨以散空法門而分分分的分析他。科學者的物理分析,所以也有可能。

從緣起的現象上來講緣起法是如幻的,卻是宛然存在,所以現起的現象 叫做幻現。在一般人的觀念裡,很難理解"幻現"這兩個字,現在眼前的明 明就是千差萬別的相,怎麼會說是幻現!所以導師說這個緣起幻現是似一似 異的差別相。就像每一個人看上去都是人(似一);但是現象都不一樣,有白黑,有高低,有胖瘦,每一個人的個性也不一樣(似異)。因爲有這樣的現象,所以有幻現似異的差別相、分離相。我們在說法時也就用這種差別相,不妨以散空法門而分析它的內容。科學者也是站在散空立場來分析的。

然如以為分析色法到究竟,即為不可再分析的實體,那即成為其小無内的自性,即為純粹妄想的產物,成為非緣起的邪見。

這幾句話我們要深思。如果認爲一切法是實在的、可以分析的,如以分析的方式一分爲二等於 0.5,再分爲四等於 0.25,再分爲八等於 0.125……,一定會分析到最後微細的點,那個不能再分析的就是實體。這個叫其小無內的自性,因爲小到沒有內(有內還可分),沒有內的就是佛法講的自性。導師說這個東西是幻想的產物,並沒有這個東西!這種觀念等於非緣起,也就是邪見。這樣的有,就變成非緣起的,本來就是這樣的根本元素,那就是第一因。佛法不允許有第一因,因爲第一因不可得。所以這裡講的"幻現"兩個字實在難以體會!

物質的聚合,從現象上來看確實是千差萬別、變化無窮的,但要找它的 根本元素其實真的不可得。人也是一樣,我們感覺自己是多麼真實,我們色 受想行識或六根的功能是多麼的實在。我們感受不到它的如幻性。但是佛法 從無常遷流的變化中,看到時時刻刻、剎那在變異,這樣的遷流變化叫 "行",所以三法印第一個法印就叫諸行無常,但是要看清楚這一點不容易。

我們從早晨上課到現在已有二、三個小時,大家看起來似乎都一樣,沒有變。事實上,現在與剛來時已變很多,但是我們看不出來,無法瞭解其中的變異性。所以它的如幻性,如果沒有佛法的緣起無常觀,真的很難理解。因爲我們沒有慧眼,沒有 X 光透視的功能,當下看不清楚,要等這個人病了、老了、死了,我們才知道真的是變了。從過去的歷史來比量,究竟哪一法是永遠存在而不變的?沒有一法不歸於滅!沒有一法不變!

從這樣的比量看色法,也可以瞭解確實是無常,沒有一法是不變的。但 是最後往往都會執著在心法上,其實心法更無常!只是無明眾生意識執取的 功能,確實有相續的一種能量,這種相續的能量是無法使它斷絕而不相續的! 其實它也不是常,只是因果必然理則中的一種功能性,它有相續的作用。但是如果不知道這種相續作用,把相續中的功能執著在某一法上,以爲是常、是我,那就是幻想的產物,是邪見。

這種實有性的微塵,佛法中多有破斥。但或者,以為有微塵即應該自相有的: 觀察到自相有的微塵不成立,即以為沒有微塵,以為物質世界僅是自心的產物,這與佛陀的緣起觀,還隔著一節呢!

這是我們佛法不同思想體系的理論所差別的地方。導師指出:以爲有微塵即應該自相有的,如果你執著在有微塵,那就執著有自性(自相)了;當觀察到自相有的微塵不能成立時,即以爲沒有微塵,以爲物質世界僅是自心的產物,也就是唯心所現或唯識所現。前者是對外在現象的實在感的執著;而後者是唯心和唯識的思想,認爲微塵不是實在的,外在的這些相其實都是心識的反射作用而產生的,只是自心的產物,因此否認外在的實有,這就是唯心、唯識的觀念。

如果認爲我們有個自性,有一個不生不滅的佛性,這就是眞常系的觀念,執著在有自相自性。而唯識系則否認一切外境的實有性,以爲是唯識所現。 導師說佛陀講的緣起法不是這樣,這個唯識所現也不是眞正的緣起觀,與佛 陀的緣起觀還隔著一節呢!否認外在的相的實有性,這是對的,但它是建立 在唯心所現、唯識所現的基礎上,所以這與佛陀的緣起觀還是隔著一層。導 師在這裡點出了大乘三個不同體系的理論各自不同差別的地方,大家要注意。

佛說微塵,不如凡夫所想像的不可分割的色自性;但緣起如幻,相依相緣的極微衆,世俗諦中是有的,是可以說的。

唯識系的理論說,沒有微塵,微塵僅僅是自心的產物,這與佛陀的緣起 論還隔著一節。佛陀是究竟正覺者,他說法不可能執著在實有自性上,因此 佛陀所說的微塵,不是凡夫所想像的有一個不可分割的自性,而只是緣起如 幻相依相緣的假名施設的極微眾,這個在世俗諦中是有的,是可以說的。

然而無來處而現,無去處而滅,這個無來處而現,一般人怎麼能體會呢? 甚至有另外一種說法:無中生有,一切有是從無來的,那個無就是來處了。 其實不是這個意思。因果宛然會現出一切的因果現象,從什麼地方來?無來 處而來。滅了到哪裡去?無去處而去,這個很難體會!

爲什麼能幻現?這個"幻現"的"幻",也很難理解。不懂得幻的奧妙就不懂緣起,不懂緣起就不懂得幻。總會落在有自性或落入斷滅中,不是落於有,就是落於無。所以說緣起相依相緣又無自性,太難理解了!簡單的講,我們唯一的辦法不是在知見上去求一個答案,而是當我們依性空的法義去體會,我們能不能超然於一切法外,這才是重點。我們如果執著在"有"裡面,就體會不到。

如果我們也能體會到它的如幻性,離開執著愛染和貪取,那時是什麼狀態?唯有體會的人才知道什麼叫離二邊,唯一的辦法就是你要去體證。如果不去體證,只在理論上辯論爭執,那是沒有意義的!因爲怎麼論都論不出一個答案來。大乘佛法到今天二千多年了,公說公有理,婆說婆有理,因爲都在論上論,所以論不清。唯一的辦法就是證入所謂眞正的空性無我。如果你體會到了,才能回過頭來知道:喔 ……,這個在講什麼?這是最重要的!

緣起相依相緣,這是如幻的緣起,在世俗諦中是可以說有的。但是注意: 這是世俗諦,佛在說法,對眾生講的是世俗諦,其目的是要從世俗諦裡面超 越,要你離開那種世俗觀念的執著,而去體證第一義諦。體證真正的第一義 就要在世俗諦中,不是離開世俗諦有第一義可得。

很多人聽了法,以爲有一個空性,有一個非常虛玄的特殊的法,要去體會那個東西,離開萬法的現象求一個實在,那你什麼時候可以體會得到?真正的體會,是在我們世俗諦的萬法中去體證它的如幻非實,超越了染著貪取,到你真正的不住,真正的無所得,在自然身心不著不取的狀態下,就能與空相應了,自然水到渠成。這種由於不住而產生的體證自然會現前的。離開萬法要找一個真實永恆的存在,那本身就是顚倒,就是邪見。

相依相緣的世俗諦是有的,不能否認的。但是關鍵是如何體會它的緣起如幻無自性。你體會到了,你真的無住、不染、不取,那時的身心自然會進入與空相應的體證。我們必須在我們生命還在的時候去體驗,這是最重要的! 人人都有五蘊六處的功能,就在五蘊六處的功能中,如何去發現它而超越它,才是真正修行的地方。所以不是離開那個,厭離這個,去求一個什麼神聖特 殊的地方和體驗,那是不可得的,不然怎麼會是人人有機會?應藉助這樣的 因緣來發現它的眞相,從世俗諦裡面去體會第一義諦,從生生滅滅中去體會 不生不滅的道理,這才是眞正的下手處!

辛二世界

【世尊!如來所說三千大千世界,即非世界,是名世界。何以故?若世界 實有者,則是一合相。如來說一合相,則非一合相,是名一合相』。『須菩提!一合相者,則是不可說,但凡夫之人貪著其事』】。

其實如果能明白微塵,也能明白世界,微塵是如幻的緣起,世界還是如 幻的緣起。根本上的知見如果能明白,觀微塵與觀世界及觀任何一法其實是 一樣的。

一佛所化的區域,是一大千世界。世界與微塵,是不一不異的。

這裡的"不一不異"就是我們要體會的地方:微塵是微塵,世界是世界, 大小不一樣,所以不一;但又沒有什麼不同,因爲世界是由微塵積聚而成, 這個世界還是不離微塵而有,不能說它完全不一樣,所以叫不異。

緣起為一的世界,能分分的分析為微塵:而緣起別異的微塵,能相互和 集為一世界。能成的極微──分,是無性緣起的:所成的世界──有分,即 全部,也是無自性的。

如果把這個世界分成極微的微塵,這個部分是無自性的緣起的;從微塵 組合的世界全部,自然還是一樣無自性緣起的。

所以須菩提接著說:如來所說的三千大千世界,依我的悟解,也是沒有自性的,僅是假名的世界。因為,如世界是實有自性的,那就是渾然一體而不可分析的一合相了!依佛法說:凡是依他而有,因緣合散的,即不是實有,是假有的,是無常、無我、性空與非有的。

這段是學緣起的根本法義,依他有就是依緣而起,因緣而合而散的。只要是緣起的都不是實在的,都不是永恆不變的,所以是假有的假法。它時時刻刻在遷流變化,是無常的,沒有主體性,所以是無我的,是性空非實有的。站在緣起的角度來看一切法,都是這樣。

如果是實有自性的,那就不能分割,是渾然一體而不能分析的,那叫一合相。但是佛法不能成立真實的一合相,因為一切法都是緣起的,沒有一法不從緣起。微塵是這樣,世界是這樣,在微塵與世界中間的一切法或一切人類,也是緣起的。我們最能體會的就是自己這個身心,短短幾十年,沒有一刹那不在變化。縱使一個石頭、一座山、一個硬體日久之後依然會變的,何況是人這個活的生命!它就在遷流變化地活著,沒有一刹那不變的!奇怪的是我們最執著的還是這個身體。其實最能體現遷流變化的,最能體現無常的,就是我們的身體。

談到微塵和世界,我們應該反觀回來,我們爲什麼會執著這個色身?爲什麼對自己的觀念和心靈的作用如此執著?我的看法、我的想法、我認爲這樣、我認爲那樣……,無邊的痛苦煩惱就從這裡而來,無邊的愛染執著也由此而來!我們真的要注意,就是這個實有感。所以分析微塵和世界,就是要讓我們明白什麼叫緣起,什麼叫無自性,什麼叫如幻。

如來雖也說世界的一合相——全體,那只是約緣起假名的和合似一,稱為一合相,而不是有一合相的實體——離部分或先於部分的全體可得。

如來說法是依世俗的假名施設而說,緣起假名的和合似一,稱爲一合相, 而不是真的有一合相的實體,因此一合相的實體也不可得,離開微塵的組合, 哪裡有實在的世界的全體!

如來聽了,同意須菩提的解說,所以說:一合相,本是緣起空,不可說 有自性的。但凡夫為自性的妄見所蔽,妄生貪著,以為有和合相的實體!

眾緣所生叫所謂的眾生。凡夫最大的問題就是執有這種實有感的自性 見。我們雖然學了緣起法,體會空義,看起來好像明白多了,其實潛在的習 性和慣性裡面,我們的執著非常深遠深細。要完全破除那種實有感眞是不容 易!表面上似乎都懂,萬法如幻非實,可是一碰到利害關係,碰到不符合你 意思的,就再也不是如幻的,都變成實在的了。大家學了那麼久,聽了這麼 久,緣起性空理論都懂,爲什麼我們從來做不到?原來被自性的妄見所蔽, 才妄生貪著。所以我們修行有兩個次第:第一破無明,觀念上的無知和顚倒 錯誤的知見叫無明,無明絕對會產生相應的染著。所以能上課聽法,知道緣 起正見,便破了觀念上知見上的錯誤(見惑)。

如果學的是外道法或其他不同法門,他自始至終在告訴你,我們有一個 自性,有一個清淨的佛性要找出來,我們生生世世就是這個自性不滅。身體 壞了,可以像換一件衣服,換一間房子一樣,但是我們的自性是不滅的。如 果我們一開始就學這種觀念,這種自性見會不會破?自性見不破我執會破 嗎?我執不破貪愛會破嗎?我執貪愛不破,生死輪迴會止息會斷嗎?所以要 注意啊,這個自性妄執有多嚴重!

我們的貪愛無明都是自性妄執作祟。透過上課,知道自性見是錯的,但這只是觀念上的修正。雖然只是觀念上的修正,卻是很重要的。如果沒有這個觀念的修正,我們所行就破不了內在的那個執著,所以破見惑叫破除分別自性、分別我執。破了見惑進一步還要破思惑。思惑就是長遠以來在我們習性中很深的那個慣性,是我們生命中很深的染著,也叫俱生我執——薩迦耶見。思惑非常深細難破。所以千萬不要以爲學了法聽了法,知道無我、無自性就沒事了,其實你內在的這個俱生我執(薩迦耶見)還沒有真正破除以前,根本不可能解脫。因爲你還會貪愛和執著,你還是一樣會起貪瞋癡煩惱顚倒。

修行有兩個次第:第一是建立正確的知見,第一步破的是見惑;第二步要如何去實踐,去破除俱生我執,那是非常深細的自性見的執著,從此遠離 貪愛執著。

初見法的人還不一定能成阿羅漢,因爲還有很深的思惑即薩迦耶我見。 初果是斷三結,貪瞋還沒有斷盡;二果的貪瞋就比較薄;三果,貪瞋能伏住 而不起來;到四果,貪瞋才永滅不再起了。我們學法也一樣,今天聽了法, 不要以爲我知道空義和緣起就沒事了,只有時時刻刻在觀照的人才會發現俱 生我執的深細,若非一番寒徹骨,我慢深細最難明。

因此,如果沒有六度萬行,如何去掉深細的我執我見?我們之所以處處自我保護,就是因爲內心有一個實在的自我感,優越感,我勝、我強,我比你們優越……,這都是我執的產物而不自知。但是,如果能以六度萬行去關懷眾生,就不會有比眾生優越的感覺,才能破除深細的我執。

我們都需要安全感,好像銀行存款後面多幾個零就有安全感。其實你能

否享用都是未知數,但是就有一種安全感。這種安全感就在保護那個"我" 而已。佛陀爲何放棄一切的所有反而解脫了?我們就是一切放不下,以爲一 切都是實有的,所以處處自我保護,將來越來越感到恐怖,這樣怎麼解脫?

大乘佛法的六度萬行,第一布施,就有很深的含義。不是建立理論就沒事了,關鍵在於你能不能行。能不能做到無我?能不能真的把這個我執去掉?體證到真正的法性寂滅的空寂性,能在一切無所得、一切無我的狀態中,真的一切不染,你能不能做到這一點?這才是我們修行的目標。我們要反省,自己是否在安全感的自我保護中,自己的所作所爲,到底在堅固我執還是破我執?不要以爲你親近的是大師,那又如何?若不能體證不能去行,你還是凡夫一個。大師是大師,你是你。

佛陀時代的聖弟子們爲什麼那麼容易證果?他們第一個條件是已經放棄 了人間私有的佔有。我們居士難在哪裡?不是聽法難而是實踐難!我們張開 眼睛就有種種需要負的責任,條件上當然不一樣。但是大乘法還是教我們可 以解脫的,只要行六度。

出家人除了在法上能與大家結緣以外,其他都是有限的,但是居士就不一樣。爲什麼講布施?就是讓居士實踐的!爲什麼要守戒、忍辱、修定,最後最主要的是般若?缺一點都不可,缺一點你就不可能成就。所以我們要注意,法雖然講得很高妙,問題是你做不到的話,一樣是枉然。所以不要自我安慰,也不是互相讚歎提升就自以爲沒事了。修行是自我負責的,不要騙自己,也不要騙別人,實踐最重要。

無論是任何一個角度或任何身分,都有悟道見法而解脫的機會,只是在於你有沒有先得法,然後你有沒有真的去實踐。即使身爲居士,一樣可以實踐,一樣可以解脫的,不然大乘佛法的六度就沒意義了,所以法要應機而行。如果我鼓勵大家都來出家,那是沒道理的,也不可能。大乘佛法的偉大就是說每個人每一個因緣都能解脫,不一定只有出家人。大乘佛法還告訴我們在家人如何解脫的方法。大乘的成佛三大條件是發菩提心、大悲願、性空見。性空見就是我們現在上課建立般若的正見空慧。理論明白了,大悲心、大悲願是要去行菩薩道,因爲菩薩道要去關懷眾生、利益眾生,在這個過程中,真的達到無常無我的體證,這些都是根據菩提心而行的。

大乘大在哪裡?大乘好比是一艘可以載度無量無邊眾生的大船,不是少數出家人才能解脫的。普遍的眾生,只要你願意行都能解脫,那個大船叫大乘,也就是針對多數的居士來講的。所以大乘之可貴就在普度一切眾生,人人都有機會,人人都可以聽法,但人人要行啊!

我一再強調我們不要停留在理論的探討。大家也許會覺得要做到無常無 我很困難。我告訴你:如果無常無我是修來的會很難,但是無常無我不是修 來的,而是法性本來就這樣的,是本來就無常無我,只是我們不瞭解而已。 現在透過方法,透過很多的身心行為,在行中可以體會到:啊!果然是無常 無我!只是證明它的正確而已。這樣怎麼會難?

如果本來有我,現在要把這個我去掉,也就是說,本來是常,要把這個常去掉,變成無常,那當然很難。現在告訴你眞相,法性本來就這樣,本來就是無常,本來就是無我。因爲我們不明白,執著在常、在我,才起顚倒起執著。所以導師就講是妄執,只是還他個本來。透過這樣的正見,透過我們身心的體驗,發現眞相:哎!果然如此。眞的是無常無我啊!所以這個無常無我不是修來的。

問題在於我們如果沒有機會聽到正見,那你就不懂得實踐的方法。現在 聽到正知見了,也有了實踐的方法,只要如實地在生命中去體會,有一天你 就能體會到:本來就是這樣,只是還他個本來!沒有什麼新的創意。所以說 在聖不增,在凡不減。只是你不明白這個叫無常,由於不明白起顚倒見,所 以起執著、貪愛而造業無邊。瞭解眞相了,你只是停止了執著而不再造業、 不再顚倒而已。那有什麼難?

雖然講法聽起來這麼難,其實不難,因爲它本來就這樣,你只是瞭解眞相,只是這樣而已。以前我問大家:佛陀悟道前一刹那和悟道後一刹那,爲什麼整個不同?悟道前的一刹那與悟道後的一刹那整個都轉變了。那你說這一刹那是怎麼修來的?不是修來的!佛陀只是發現宇宙的眞理,法爾如是,本來如此。一切問題不再迷惑,不再顚倒。我用打開電燈作比喻說,我們只是在顚倒無明中,當我們明白了,看清眞相原來如此時,就像打開電燈黑暗消失一樣,還要不要去掉黑暗?有沒有黑暗可去?這個觀念很重要!所以沒有什麼法可修。這裡爲什麼講無所得?眞正悟的時候有所得嗎?沒有啊!只

是瞭解真相本來如此,沒有增加什麼,也沒有減少什麼,只是那個無明不再 無明了。

我又作一個比喻:本來我們要去一個地方,就在我們的隔壁,但是因為中間隔著一個很深層的東西,看不到隔壁。然後出去轉了三年五年,走了很多路,最後才回到隔壁。那個叫無明,不瞭解眞相。每一代傳下來就是叫你打破牆一腳進入到隔壁。有一天到了隔壁以後一看:我家不就在隔壁嗎!明白了以後,隔壁就是隔壁,把牆壁打破就好了,還要不要去走那一大圈?明的時候就是明,眞相瞭解了,打死你都不會走那個冤枉路了!

我們要發覺眞相。就在你的生命中,就在你行住坐臥的根塵觸中,就在你的愛染煩惱起的時候,去觀察它的眞相,就是這樣而已。這樣的修行就人人平等了。因爲人人都有五蘊六處根塵觸的功能,而又都是在這裡顚倒的,所以人人可以在這裡覺醒。既然這樣,還要到哪裡去修行?

庚四 說無我教

【須菩提!若人言佛說我見、人見、衆生見、壽者見,須菩提!於意云何? 是人解我所說義不』?『不也,世尊!是人不解如來所說義。何以故?世尊 說我見、人見、衆生見、壽者見,即非我見、人見、衆生見、壽者見,是名 我見、人見、衆生見、壽者見』】。

這一段經文也是佛教的根本特質所在。所有的外道或其他的宗教都建立 在一個實在的"我"或者是"神我"。佛教與外道最基本的不共的地方,就 是"無我",沒有一個永恆不變的"我"。

如果有人認為,佛說我見、人見、眾生見、壽者見,就是不瞭解如來。如來說:我見、人見、眾生見、壽者見,即非我見、人見、眾生見、壽者見。"即非"就是從法性上來看根本沒有實性,"即非"的必是假名,只是假名施設。因爲語言是爲表達我們內心的境界而施設的名言。佛陀爲了要讓我們明白,所以也隨順眾生的假名施設,才名爲我見、人見、眾生見、壽者見。從這一段,我們就要把握這個根本重點。佛法談的是無我,無我見、無人見、無眾生見、無壽者見,這是佛法根本的地方,我們要把握。

如來教法的特色,即宣說「空無我」。此處即約此義,概括如來一代化

法。

佛法的特色就是空無我,所以導師說,概括如來一代化法,一切重點都 包括在這個主題裡面,沒有離開空無我這個根本。

佛問須菩提:無我,即令人離我見乃至壽者見。

一切法本來就無自性無我,但是眾生由於執著,所以起了我見。佛陀了 達實相以後,盡一切辦法告訴我們眞相,目的就是要我們離開顚倒執著。所 以說一切法只是要我們離開我見、人見、眾生見、壽者見。

假使有人以為佛說我見、人見等,使人離此等見而得解脫,此人能理解如來化法的真義嗎?須菩提答:此人是不夠理解佛法的!衆生,是由過去的業因而和合現起的幻相,本沒有實性真我:而衆生妄執,於無我中執著有我,所以佛說衆生有我見等為生死根本。

這就是佛陀問須菩提的重點,須菩提就回答:聽佛說我見、人見,就以 爲真的有一個我見、人見,此人是不理解佛法的!我們於幻相中不知是幻, 反而執爲實有,才起我見、人見、眾生見、壽者見的錯誤觀念。導師在此點 出生死的根本是什麼?一切法本來空無我性,而我們眾生妄執,不知道一切 法本來就無我,總是在實有感中執取。所以這個我見是由執取而起的,並不 是本來就有的、實在的。也因爲執取不斷,所以生死相續。

我們看到一切法都感覺那麼實在,所以在如幻的緣起中起實有感,產生 執著貪愛,那種黏著力如膠似漆是非常強的。當我們這個身體壞了,我們的 有取識還是不斷,有取識是意識產生的執取,這個執取的力量就是業力。所 以有取識就是未來生命相續的動力,它是生死的根本。

我們都說要斷煩惱、了生死,但是生死是怎麼來的?為什麼生生世世輪 迴不已?要先把這個根本找到,才有下手處。我一再點出生死的根本,就是 無我中起了我見的實有感,希望永恆的存在,希望生命永遠不斷的相續,這 種生存的意欲就是我見即生死的根本。

修行要從哪裡下手?當然從把握根本下手——破我執。所以《金剛經》每一段都在講一切法的非實,讓你對外面的一切法不起實有感的愛取執著。

非但外在的一切法非實,包括我見我執也沒有實在性。如果有一個實在的我,然後去執著,那還情有可原。但是事實上根本沒有一個永恆不變的我,是我們在無我中起了我見我執,所以叫如幻虚妄的我見我執——妄執。

導師一再的點出什麼是生死的根本,我們的意識之所以不清淨,原因就在於這種執取,佛法名爲有取識,這個執取不斷,生死就不斷。《金剛經》一再的從不同的角度要我們不執著不執取,告訴我們那些只是如幻的緣起,只是假名的施設而沒有實性。我們從這個地方稍微反省一下,其實很容易體會到。不要講過去世,就是這一生這一世爲什麼那麼痛苦煩惱?是不是都由愛染執取來的?因爲執有一個"我",順從我的就喜歡,因喜歡就起貪欲;不順從我的就討厭瞋恨,瞋恨又造業。我們的起心動念什麼時候不與貪瞋相應!我們的意識什麼時候不執取?如果沒有發現自己的貪瞋、執取,不去解決他,你怎麼求,怎麼拜,怎麼行善,都不能解決問題!如果明白一切法都非實而無所求,你的痛苦煩惱就無法起來了。

一個真正爲自己負責的人,一定會很如實地去發現自己的問題,解決自己的問題。沒有一個人包括佛菩薩都不能替你解決問題,他只能給你助緣,把法和他的體驗經歷告訴你,你也要依教奉行,才能去解決自己的問題。佛是怎麼解決的,菩薩是怎麼解決的,我們也要這樣解決。要如實的發現真正病因,才能把病徹底解決,沒有其他辦法。《金剛經》爲什麼要從不同的角度告訴我們一切法的虛幻非實?目的就是要我們離開執取。不但要離開對萬法的執取,也要離開內在希望永恆存在的意欲,離開最根本的我執。

談到這裡我們好像都知道修行要怎麼修行。有人講:我都知道,師父你講無我,我也知道無我。問題是我們有沒有真正的徹底的體證無我?真正體證無我的人,在萬法中真的可以不執著,對一切法真的不取,包括自己的生命,我們每一個人都能自證。它不是一個理論,而是一個真相。

修行要時時刻刻反觀自己,我們每一天眼睛一張開,生命只要活著就在作用,不可能離開根塵觸。六根觸六塵是時時刻刻都在相應的,你只要把握觀照的原則,注意到自己根塵觸之間所產生的種種作用,你時時刻刻可以發現自己的執著、貪取、愛染,發現那一種自我保護,你就會知道:原來問題在這裡!

只有發現問題的人才能解決問題。我們眾生永遠認爲自己對,不知道自己錯在何處,所以叫眾生。能反省、觀照、發現問題,也才能解決問題。我們看別人很清楚,看自己就難!看到別人的那種執著,看到別人的那種無明,我們要反過來觀察自己:我是不是也如此?這樣的功夫就是下手處。所以,我們先要發現自己的問題,這樣才能解決問題,這一句話要牢牢記住!

然而, 什麼是我? 衆生不知一切法並不如此實性而有, 以為如此而有的, 不見法空性, 所以名為無明。由於無明而起薩迦耶見, 執我執我所。

什麼叫無明?不明白眞相,不知道一切法只是緣起的組合,不知道它是 刹那不住、遷流變化的,總是覺得它這麼眞實,或是由實在的眞性(自性) 而有的,以爲本來就是這樣的,所以無法體會到空性。空性就是一切法的眞 相,不瞭解眞相就是無明。由於無明而起的薩迦耶見就是我見而起的執著。 因爲不明白眞相,就在幻相中執以爲實,起了我見我所見,能所就產生實有 感,不但內在執著有我,外在一切法也執著我的,叫我所。

但徹底研求起來,我等自性是本不可得的。

佛法在理論上先讓你明白,然後你只要依著事實,依著我們身心的當下, 依著一切萬法現象的當下,去觀察它就可以發現眞相。這一句話很重要!

現在的佛教界很多修行方法不是依著現實的身心,也不是依著現實萬法 去觀察它的眞相,而是在想像的境界中去求得一個什麼特殊的體驗,想像萬 有以外還有一個眞實的神或是大力的操控者在主宰,然後去求庇佑、求加持, 求得什麼。

《雜阿含經》有這麼一經是佛陀破外道的神我觀念。在佛陀的時代,婆羅門是最有地位的,他們認為婆羅門是從梵天化生的,從梵天來的,將來死了回梵天去。所以地位最崇高,如此一代一代的傳下來。佛陀就問他:你看過梵天嗎?他說:沒有。佛陀問:梵天來為你說過法嗎?他說:沒有。佛陀問:那你憑什麼說你是梵天來的,你要回梵天去?他說:我父親傳給我的。佛陀就進一步問他:你父親見過梵天嗎?他說:沒有。佛問:梵天為你的父親說過法嗎?他也說:沒有。佛問:那你憑什麼說你父親說的是對的?他說:我們七代以來相傳就是這樣的。佛陀再進一步問他:你七代以來的祖先看過梵

天嗎?他說:沒有。佛陀問:梵天爲你七代的祖先說過法嗎?他說:也沒有。 佛陀問:那憑什麼說你七代傳來的是正確的訊息?

佛陀對外道的問法是這樣的直接!外道認為有一個神我。佛陀就問他: 色是常否?這個身體物質的部分是永遠不變的嗎?世界上沒有一個人敢說是不變的。回答:無常。佛陀又問:受想行識是心靈的部分,是常的嗎?外道也說:是無常。佛陀問:無常是不是苦?回答:是苦。佛陀問:苦有我嗎? 他們認為那個我是清淨自在快樂的,是永恆的,是光明的。既然我是這樣的話,那就不會有苦啊,所以苦就表示無我。

佛陀破外道的神我、實我、真我的觀念,就是從事實身心及萬法的當下, 逼著他去觀察而承認,確實自己所講的那個我只是幻相,外在的神、不變的 主宰,那只是想像的東西,非實。所以導師指出重點:我們就在無明的狀態 中起了我見而已!其實這個我從來就沒有存在過!

很多人以爲修行是在破我執,以爲有一個我執可以破,而不知道這個我執是幻相。我們要深思:有沒有一個真正的我執可以破?如果有一個真正的我執,真實的就是不變的,怎麼破得掉?所以連我執也是如幻的,只是無明的產物而已。你只要如實地從身心五蘊的當下,六處功能作用的當下,時時刻刻去觀察它,你就知道本來就無我,只是我們在這裡起了實有感的執著而已。當瞭解了真相,我執本來就不存在,哪裡還需要破!

佛說我見、人見、眾生見、壽者見,眾生就以爲佛陀說的是有一個實在的我見。其實佛陀並沒有說有一個實在的我見,只是無明的產物而已。在無我中起了我見,不是有一個真實的我可以破。所以導師就點出來,如果得到正確的知見和方法,去徹底的探求它的深處,就發現沒有一個實在的自性可得,我等自性是本不可得的。所以我們每天說我,我,我,那只是假名施設,不是有一個真實永恆不變的我!

假使有我,能見此我的名為我見:我等自性既了不可得,那從何而有我 見呢?佛說我見,不過隨衆生的倒想而假說,使人知我本無我,

如果有一個真正的我,那麼能見到這個我,才名叫我見。但是我的自性 本來就不可得,本來就沒有,哪來的我見呢!要有我,才有我見,連我都不 可得了,哪裡來的我見?眾生顚倒執著以爲有我、有我見,所以佛陀只是隨順眾生的這種顚倒執著的見地而說的,目的在告訴我們,這個"我"是幻想,不是真的,因爲本來就無我。

我見即本非我見而契悟無分別性,

瞭解這個我見,本來也不是有一個實在的我見,這叫非我見。否定我見 的實在性,是從法性上來說的,這樣就能契入無分別性(空性)。一切法性本 自空寂,這就是無分別性。

並非實有自我可見,實有見此自我的我見,又要加以破除。

不但無我,也無我見。我都不可得了,還有一個實在的我見嗎?所以連 我見也不可得,連這個我見都要破除。

從所見的自我不可得,即悟能見的我見無性,即依此而名之為無我。

所見的自我不可得,就能體會到能見的我見無性。這個能見的我見也是 無自性非實的。從這個角度,我們也給它一個名字叫無我。如果執著我們是 無我,把無我當作實在有一個無我,你還是執著。這個無我還是假名施設的, 破了我見我所見,我執不再存在時,名爲無我,不是有一個實在的無我可得。

如執有我見可除的無我,這無我反倒成為我見了!

《金剛經》破眾生的執見是一層一層深入的。我們知道一切法非實,原來我見我執是虛幻的。如果又執著有一個無我,這個無我又變成我見了。所以無我還是假名施設,瞭解它的內涵,也不要執著有一個無我。

如《智論》說:『癡實相即是智慧,取著智慧相即是癡』。

眾生愚癡,就是因爲無明故。如果瞭解愚癡的真相,那就發現真相了, 這就是智慧。本來在無明裡面,經過佛法的薰陶,慢慢明白我們的愚癡因何 而有,破除了愚癡就不再無明了,破愚癡名爲智慧。所以我常常講:我們在 煩惱痛苦中,在執取愛染中也沒有關係,這個意思是說既然已經是這樣了, 我們就順著這樣的條件去仔細觀察,痛苦時觀察痛苦的實相,煩惱時觀察煩 惱的實相,也能見實相。 譬如凡夫感覺幸福喜悅,若瞭解它的眞相,還是如幻非實的。煩惱痛苦是實在永恆的嗎?就在煩惱和痛苦時觀察它,瞭解煩惱痛苦的眞相,也是無性的,當下就止息。知道煩惱的眞相,知道愚癡的實相,那就是智慧!我們要從哪裡解脫?就在無明煩惱的當下去看清楚無明煩惱的眞相,就是契入實相的地方。如果不明白這個道理,我們要去哪裡修行?是不是一定要去深山清靜沒有事的地方?其實就在煩惱中修,就在我們生命的當下,不管什麼因緣條件,就在這個當下去觀察煩惱顚倒執著,當下契入實相明白眞相時,就是你證悟的時候!

我們一般都有一種執著:等我年紀大了,等我的責任了了,等我再也沒有人間的事可以做了,我就找一個地方清清靜靜來修行。卻不知道就在我們的顚倒執著煩惱中,在種種障礙中你才能修行啊!真正的修行就在這個五濁惡世。如果有一個地方都沒事幹,想吃就有得吃,想要什麼就滿足,你說怎麼修?所以知道癡的實相即是智慧;但是如果你今天把這個法研究了,明白了,以爲智慧很可貴,就執著在那個智慧上。我告訴你,取著智慧相即是癡,這一執著就是癡。

《金剛經》層層在破,如果沒有佛陀,就沒有佛法流傳到今天,我們不可能解脫。但如果我們執著佛陀佛法,也不能解脫。所以層層的在破我們的執著,徹底的讓我們真正地離相、無住,才能達到真正地不取、不執著、不住這樣的一個如實的實相狀態,你才能真正的解脫。本經談到入無餘涅槃而滅度之,真正的無餘涅槃,不是戲論可以得的,要如實的生命的體證。當我們真的離開執著,不住不取,真的能在百花叢裡過,片葉不沾身了,才是真的解脫的時候,你才能如實的明白真相。

涅槃不是想像的,不是師父講的,我都知道了,我也會講。涅槃是生命 真正的體證,當真正的生命展現時才是真的體會涅槃。先有理論的基礎,然 後在生命的當下,就在煩惱中去觀察它,你很快就會受用,你可以發現:原 來煩惱是由於我們的執著顚倒而起的,當執著顚倒消失時,原來也是可以不 執著、不煩惱的,這就是真相,體證到不煩惱的當下就名爲清淨。

你還會發現,這個清淨是本來的,也不是你修來的,修來的清淨還會變, 這個清淨是本來如此的,法爾如是的,所以在聖不增,在凡不減。我們今天 學的法不是天上掉下來的,是本來如此的,只是我們不瞭解眞相而已。佛陀是第一個創覺者,把他的體證告訴了弟子,弟子們也依照他的方法,很多人得到解脫。今天如果沒有一個覺者來告訴我們,我們又如何修行而得解脫?我們都在幻想裡等待依賴救度,希望外力的大力庇佑,你何時能解脫!佛法裡面有很多方便,但是方便是引入門,不一定能解脫!今天學這些法,不是在滿足我們的求知欲,是要眞實的解除我們內在的生死苦迫,這豈是方便所能解決的!這裡一再一再地破除我們對任何一法的執著。

所以,以為如來說有我見等,即是取相執著,根本沒有理解如來「無我」 教的深義。

這樣就不會誤解佛義了。真正明白空性的人,不會執著有一個我見,也 不會認爲佛陀在說有一個我見。

丙二 勸發奉持

丁一 別明離相

戊一 應如是知見信解

【『須菩提!發阿耨多羅三藐三菩提心者,於一切法,應如是知,如是見,如是信解,不生法相。須菩提!所言法相者,如來說即非法相,是名法相』】。

此下,為方便道的結勸受行。般若道已有廣說,這裡僅略為結勸而已。

般若道的內容,前面已經講得很清楚,這裡對方便道只是簡略說明而已。

一切佛法,都是為學者說的,所以雖或高談佛果,或論菩薩不思議的大 行,總是以初學為所化的根機。

我們有時談到佛果的成就或是菩薩不思議的廣大的大行,這些都是非常 高妙的內容,目的是要讓我們學人受用解脫,所以不離開初學的根機來說的。

上面雖廣說方便,尤其分別究竟菩提的法身與化身,而這裡又歸結到發菩提心者,應如何知見,應如何受行。

上面談到很深奧,談到法身和化身。現在又回到最根本的地方來,發菩

提心的人應該怎樣知見而依法奉行?

佛說:發菩提心的人,對於一切法,近即上說無我的教法,遠即方便道中所說的一切菩薩行果,都應該不取——不生法相而知見,而信解。

上面廣說那麼的深廣,最後歸結到一個重點,我們發了菩提心的人瞭解了這些法以後,最後有一個歸結,也是我們要把握的重點:一切法透過無我的教說,緣起無自性般若空慧的薰陶,就要對一切法不執取,不生起實有法的法相,從這個地方去信解,去悟入,也要從這個地方去實踐。聽了這麼多法,最後就是要回到日常生活中,在接觸一切法的當下如何不執取,如何與般若空慧相應的過程中不執取,這就是重點,要在這裡依法奉行!

知與見,偏於智的:信解,是因理解而成信順與信求,即從思想而成為 信仰。

知與見就像我們的理解和觀念,是屬於智慧這一邊的。信解是因爲瞭解 內涵,理解明白而產生的信順與信求,順著這樣的理解而產生的信心和需求, 順著這樣的因緣條件去理解,進一步地想去解決我們的問題。內心的這種肯 定才是真信,也就是從思想的瞭解變成內心肯定的信仰。

我常常說:今天我對佛法僧深信不疑!若遇任何一個因緣,要叫我不要信佛法僧是絕不可能的!因為我對這個法的瞭解是不疑的!不可能因為外在的某一個因緣,而把我的信心破壞掉了。這才是真正對佛法的信仰,那是由於切身的明白有了真實的體會而來的,絕對不會疑惑,也絕對不是迷信。

不求勝解而一心的信仰,叫迷信。佛法不講迷信,真正的信仰是由於思想上、理論上的明白,經過身心的體驗,肯定它的內涵和受用而確信不疑。

在這知見或信解一切法時,都不應該執有諸法的自性相而起戲論分別。

明白了這些法,瞭解了這些眞相,自然對於一切法就不再執取它有實在 的自性或不變的自性。由執取自性上實有的感覺而起種種的名言理論叫戲 論。只要是執取自性實有感的一切分別說都是戲論分別。只有體證一切法的 實相是無自性空而非實的,這樣才能遠離分別戲論。

不但不生法相,連不生法相的非法相也不生,方是正知正見正信解者。

我們要注意什麼才是佛法的正知正見。很多人說自己有正知正見,是佛法的正信者。坦白講,如果不懂緣起畢竟空的內涵,哪一個是真正的正知正見?哪一個是真正的正信?我們不批評某個宗派,也不站在宗派的立場說我們這一宗這一派講的就是正知正見。我們要注意的是有沒有符合正知正見的條件?有沒有瞭解一切法的真相是無自性?從而不起戲論分別,不會起法相,不會以爲一切法相是實在的。當我們明白一切法相非實時,有沒有又認爲有一個非法相而又執著在非法相?非法相就是空相,不執著一切實有的法相,也不應該執著於空,所以也不生非法相,兩邊都不執著。這樣才是正知正見,也是真正的正信,這就是《金剛經》及《中觀》的三相並寂。

因為,如來雖分別廣說諸法相,而一切法相無自性,即是非法相的,不 過隨俗施設為法相而已。

本經一再重複地都是這三句,法相,非法相,是名法相。如來隨順著我們的知見而分別廣說,說某某法,某某法相,一切諸法有諸法的法相,這是隨順眾生說,他要讓我們知道一切的法相是緣起無自性的,也讓你明白什麼叫非法相。說法相,說非法相的目的是要破我們眾生的執著而已,所以不要執著在實際的有一個法相或實際的有一個非法相。說法相、說非法相只是隨順世俗的假名施設而已。不是有一個實在的法相、非法相,本經一再一再地要我們不執著。

這是總結對於一切佛法的根本認識。

佛法廣說一切法,一一法都有法相,然後一一法都要破除它的實有性, 又講非法相,這是善巧施設方便,不要執著在這個法上。破了執著好比疾病 痊癒了,那個藥也不要執著,這樣一步一步讓我們遠離一切法的那種執取, 就達到了佛法的目的。佛法千言萬語只有一個目的:要我們離開顚倒執著而 能體會眞相,破了我見我執不再愛染執取。當有取識不再執著時,生死的根 就斷了。所以不管說什麼法,最後一定要回歸到一個根本來,要我們破除有 取識的執著,斷掉生死的根本。

我們生活在一切法中,包括自己的身心是一切法之一,能不能時時刻刻 的藉助這樣的因緣反觀,只有真正從身心下手,沒有第二個地方,就在這個 當下,明白它的眞相而超越一切的執著愛取,就在當下去體會!

戊二 應如是受持誦說

【須菩提!若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施,若有善男子善女人發菩提心者,持於此經,乃至四句偈等,受持、讀誦,為人演說,其福勝彼。 云何為人演說,不取於相,如如不動】。

佛陀爲了要讓大眾知道這一本經的根本重點,一再用比較校量功德福德的方式來讓我們明白。滿無量阿僧祇世界的七寶布施,與一個發菩提心的人持誦這一部《金剛經》來比較還是不能相比,可見此經的功德了!因爲這部經要我們離相不住,目的是讓我們能超越生死,得大受用、大解脫,這是人間的福報無法相比的。福報再大如果沒有慧解脫,也是在三界內生死輪迴不已,所以其功德無法相比!何況我們不但是受持、讀誦經典,還要廣爲人說,還要把這個無邊的利益來布施一切的眾生,這樣的因緣福報與一般布施的福報是不能相比的,佛陀一再一再地襯托出這部經的重要,這些法的重要!

如來再校德顯勝,結勸自受化他,並略示說法的軌範。

不但是較量功德,還要我們自利利他,自己受用還要化導其他眾生,並 且希望我們知道怎樣恰當的說法,故略示說法的軌範。

佛告須菩提說:假使有人以充滿無量無數——阿僧祇即無數世界的七寶,拿來布施,這在常人看來,功德已不可思議。

這一段所說的大布施幾乎是不可能的,當然功德也是不可思議!

但是,如另有發菩提心的人,對於本經的全部乃至少到一四句偈,能依 十法行而行,那他所得的福德,比七寶布施者要多得多。在受行般若中,或 理觀,或事行,都要一一見於實際。大乘為利他的法門,所以尤需要將此般 若大法,為他人演說,展轉教化,才能弘廣正法,不違如來出世啓教的本願。

身為佛弟子,我們今天學法不但是要自利還要利他。無論是理觀還是事行都要在實際中去實行。我們講的是大乘佛法,目的是為了利他,更需要把大乘佛法的大義廣為他人演說,這樣才能展轉的教化,才能把佛法普遍的宣揚流傳,這樣才不違背佛陀教化的本願,也真正符合佛陀的本懷。

續佛慧命,這是最極要緊的。

這句話希望我們永遠牢記。身爲佛弟子,不但自己要受用,還要利益更多的人,要記住"續佛慧命"四個字。佛陀出現於人世間,人間才有光明,正法才能久住,眾生才有解脫的機會。如果我們不一代一代的把正法繼續宣揚,人間很快就不見天日了,大家都要陷入黑暗痛苦中。佛陀的本懷就是要救度一切眾生,讓正法能利益一切人、一切有情。佛陀雖然不在了,我們今天得到他的恩惠,也要繼承他的志願,才能"續佛慧命",這才是最重要的。如果只有自私自利,自己好就行了,那樣與佛的心懷不會相應!所以,大乘佛法處處講利他,就是在利他中消除我們自己的我執我見,也在利他中完成自我的超越,這與小乘急著自了受用不一樣。所以我們要弘法來利益一切眾生,要爲一切眾生廣說。

但應該怎樣演說呢? 佛陀啓示說法的軌則說:這需要不取著一切法的自相,要能安住於一切法性空——如如的正見中,能不為法相分別所傾動。

我們也要明白如何在說法時把握重點,你把握住根本義來說法,就不會 違背佛法的根本,才不會出差錯,不會偏離佛法的正知正見。

一切法的現象千差萬別,但我們要瞭解法相的空性,因爲緣起故,所以一切法都是如幻的緣起,不能執取,不能執著一切法相是實在的,這樣你才能安住在一切法的空性上。要不取一切法,安住於空性的根本上。雖然有千差萬別的一切相,你不會被它束縛、影響、傾動。如果說法的人本身沒有這樣的體驗,不能安住於空性上,當你在說法時,就會隨著外在的境界而轉,被它束縛了、左右了,你怎能講出法的根本重點?隨著外面的相的變化而變化,隨著外面的境界動而動,這樣就不能如如了。

身爲一個弘法者,我自己有很深的體會。要利益一切眾生,當然是緣苦眾生,與眾生一定是相依相緣的。你沒有站在正法的根本上,一千個眾生有一千個心,有一千個觀念,你不被他動搖才怪!當你不取著一切法的自相,明白非實如幻時,安住於法性空時,雖然有千差萬別的相,千差萬別的心,千差萬別的種種因緣,你還是能站在這個地方不動,不然你不隨眾生轉也難!隨順、討好你的,你也無所動;違逆、毀謗你的,你也不會動。你必須要有

安住的地方,這個真的很重要!

如果不知道一切法的空性,以爲這些幻相都是實在的,你就隨他轉了,被他左右了。明白一切法無所得的眞相,順境來如幻,逆境來也如幻,你還會隨他轉嗎?所以,安住於一切法的空性,你才能如如不動。這是佛法教導我們的重點!

凡取相分別而憶念的,即名為動,

憶念就是起心動念,一天到晚回憶過去,幻想未來。你一執著取相以爲 是實在的,就一定會在這裡起分別起執著,這樣的憶念起落就名爲動。只有 站在法性空的位置上,你才能如如,任何一個因緣變化,不過是緣起緣滅, 你不會執著是實有。所以有時候歸結到最後一句話,實在不清楚,你可以叫 他去注意:這個世界是真的嗎?如果這個世界都不是真的,某一個現象是真 的嗎?人跟人的對待,一句話,一個現象是真的嗎?是永恆的嗎?有時候講 法,我又要回到這樣一句重點來:我們看到的、聽到的、感受到的,其實都 是一個受字,你以爲一切受是真實不變的嗎?

我爲什麼一再提這個內容?如果聽得懂,體會得到,每一個刹那都能體 證的!有了內在的體證,我們不但不會被外境轉,你也不會去影響外境,不 會產生壞的影響而惡性循環了。如果自己一天到晚在是非、好壞、相對的觀 念中轉不出來,還要用相對的觀念去批評一切,這本身就是戲論顚倒。所以 這裡就講:憶念分別即名爲動。

也即是為魔所縛,

什麼叫魔?顚倒、執取,爲一切境界所動,那個叫魔。被魔轉而束縛了。

《阿含經》等都作此說。《智論》也說: 『不生滅法中,而作分別相。若分別憶想,則是魔羅網。不動不依止,是則為法印』。

《大智度論》也講到這個重點:本來在不生不滅的實相中而起了分別相, 也就是在本來如如不動中起了執著分別動搖。所以我們只要起執著分別,就 是被魔束縛了。但是只要真正體會到空性,就會不動不隨他轉,就不動、不 依止,名爲法印。所以真正的不爲所動,就是不被外境色聲香味觸法這六塵 而動,就是如如了。

末二句,或譯『心動故非道,不動是法印』。所以,如如不動而說法,即維摩詰所說:『能善分別諸法相,於第一義而不動』。

體證到法空性才能如如不動,但是如如不動不是連起心動念都沒有。譬如說我們眼耳鼻舌身意六根的功能是不能失去的。我在這裡看到各位,我不能說我不看,一切的聲音我不能說我不聽,這是六根的功能作用。這裡的"不動"是不隨境界轉動,就是"如如"。在實相中,與法相應就叫不動。我只是在這個如如不動中來說法,這個說法還是要分別、要演說。不是什麼都不動,是安住在實相中來說法,與本來空性相應的這一種狀態來說法,還是不動的。如果不起心動念,我今天就無法說法了。但是說法的這個動,還是安住在如如的法空性相應中,這樣就不會被外在的一切境相而傾動,那就不一樣。

因此,維摩詰說能善分別諸法相,於第一義不動。由於對諸法眞相有深入的明白瞭解,體證到實相眞相以後,才能善分別一切法,同時於第一義不動。第一義就是眞正的實相空性。不動是由於深入體證諸法的實相以後,於這樣的狀態中來說法,才叫如如不動。

這個如如不動與禪定中意識都不起是不一樣的。禪定是與外道共法。我們的意識六根作用都一樣存在,只是這個作用與法相應,與實相相應,空相應,與般若相應,這樣說法就安住在如如上。因爲體證了一切法的眞相,所以叫善分別諸法相,於第一義不動。如果沒有透過智慧的熏習,就無法分別諸法眞相,你就不可能安住在空性中,就不可能如如不動。

爲什麼不動?因爲本來就不動,因瞭解本來的眞相,就安住在本來的地方,這個叫不動。如果真的明白眞相實相,你要動也動不得,因爲他本來就不動。本來不動的,你又如何讓它動?所以明白眞相的人,你要叫他執著,叫他住,他也住不了,因爲他本來就不能住。所以瞭解本來多重要,明白實相多重要,就是那一份明白眞相而已!

從現象來說,諸法遷流不息,所以說它無常。我們的生命與一切萬法一 直在遷流中,刹那剎那在變異,這個是真相實相,那我請問你:誰能叫它不 要動?誰能讓它不要遷流變化?你要叫它住,它也不能住,因爲它本來就不能住。所以一個真正明白的人,對萬法及身心要執著也執著不了。

能内心不違實相,外順機宜,依世俗諦假名宣說,而實無所說,才是能 說般若者。

這幾句話,只有瞭解眞相的人才能講啊!內心不違實相,也就是內心與實相相應,才能夠安住在實相上;外順機宜,外在的因緣和面對任何根性的眾生,你就會依著世俗諦假名宣說。比如他做裁縫的,你跟他講裁縫,他才聽得很懂;他做機械的,你跟他講機械,他才會比較清楚;他是醫生,你跟他講醫病之道,他會聽得很歡喜,這叫外順機緣。隨順世俗的假名施設而說,順著機緣說法,只是要讓他聽懂而已。但是這一些方便的假說只有一個目的,就是要你瞭解眞相,要你離執不住。

因此,不是有一個真正的法可說。只是因為有病,怎麼樣治好病而已。不同的病用不同的藥,這藥也是施設的,目的就是治病。所以,沒有一個實際的真正要說的法,全是假名施設方便說而已。明白了這一點,你的說法才與般若真正相應了,這才叫"能說般若者",你才是真正能說法能開發般若智慧的人。

否則,取法相而說,即是宣說相似般若,

否則,執著在實有法,執著在實有的自性見,不管你怎麼說,只是相似、 好像而不是真實的。相似般若不是真的般若,就變成方便不了義。真正的般 若就是了義教,相似的就是不了義教。

聽者多因而墮於我相、法相、非法相中,即為謗佛!

你今天說的如果是相似法,因爲不究竟、不了義,聽到你說法的人,執 著在有自性裡面。反而會執著有一個實在的我、實在的法,或者是講空而墮 在空,墮在非法。如果是這樣,沒有徹底明白法相,你說的法反而會引起副 作用。這樣的說法不究竟、不了義,就是謗佛。

大乘佛法二千多年來眞是諍論不休!每一宗派、每一體系,都說自己是 究竟了義,別人說的是不究竟不了義。所以,我們今天要抉擇、探源,探索 佛法的根源從哪裡來?找到源頭再看沿流就知道了。隨著時空背景的不同, 人類有多少的適應和方便?這其中有不得已的苦衷,有不得已的適應。但是 不能爲了適應,我們就把方便當究竟了,這就是我們要釐清的地方!

我們今天有這樣的因緣眞是感恩不盡!導師替我們釐清了這二千多年來整個佛法的源流,釐清了佛法的流變。天下只有一個人,就是導師!一般人不知道導師的偉大和爲佛教、爲眾生所做的貢獻!有的甚至站在傳統,站在宗派,站在自己的山頭主義,抵抗、反對、批評導師個人和導師的擇法。

導師一生的論著真的是寶藏!在無常的法則下,我和大家的相處也是緣聚緣滅。所以我常常鼓勵大家,即使我們將來沒有因緣再上課也沒有關係,一定要好好珍惜導師的論著,這幾句話我已經重複講三、四次了。你們從今天起好好研究導師的論著,會受用不盡啊!不管你有什麼疑惑,只要是佛法上的問題,你都能在導師的論著中找到你要的答案。

最後就是結示正觀,最後的最重要。前面講理論、分析、解剖,從各各不同的層面角度建立理論基礎,最後就要教你實踐的方法——觀照。在生活中在生命中怎麼樣去觀察?怎麼樣瞭解眞相去印證它?這個實踐的方法叫正觀,就是如何正確的觀察。這一句話也是《金剛經》最出名的。

丁二 結示正觀

【何以故》一切有為法,如夢、幻、泡、影,如露亦如電,應作如是觀』】!

怎樣去觀察而瞭解一切法的實相真相?佛陀告訴我們:就在一切有為法 上去觀察,這句話很重要!我們身心就是有為法,一切萬法都是有為法。有 為是說生滅剎那不住、遷流不息的,所以叫諸行,也叫諸行無常。

三法印第一是諸行無常,第二是諸法無我,第三才講寂滅涅槃。我們就在遷流不息的一切有爲法中去觀察它。這裡也是展現大乘的空慧,也是大乘不共慧的地方。我們的根本佛法或是南傳的,重要的是讓我們觀無常,從無常才體證無我,破了我執我見,才能真正體證到寂靜涅槃,好像有一個次第。但是注意:這個地方直接讓我們在一切法的當下,去觀察它的如幻非實,當下體證的就是寂靜涅槃。這是直接契入涅槃法性的方法,這個就是大乘不共慧。就在一切法的當下去觀察它:是不是如夢、如幻、如泡、如影、如露、

如電?這個"如"就是好像。要你去觀察它的虛幻,觀察它的非實。如果你確實瞭解一切法的虛幻非實,你的執取、愛染要從哪裡來?

爲什麼要從這個地方觀察?這個就是重點。我們反省一下:我們每一次的痛苦煩惱從哪裡來的?因爲事情發生了,你總是認爲這個事情是實在的。如果不實在,你也不會起煩惱。每一件事情的發生,無論是什麼境界觸動,煩惱痛苦來了,執著愛染來了,你都認爲是實在的,就是這麼簡單。如果知道這些都是虛幻不實的,那我們的痛苦煩惱、愛染執著從哪裡來?這就是最根本的地方!如夢幻泡影,如露亦如電是眞相。如的意思是好像,其實是眞相! "如幻"兩個字就是大乘心法最難體會的!眾生與聖者的不同也在這裡:一個是執著爲實,一個是明白如幻,就是這樣而已。

聖者見到的是寂靜涅槃的法性空寂;眾生看到是實在的生滅相,差別就在這裡。眾生雖然看到一切法生生滅滅的相以爲是實在的,但是也要透過這個執著的地方,去瞭解它的非實,問題就解決了。在執著的地方,只要有一次能看到它的如幻性,你以後就沒有問題了,只要一次!我講這些話都是實在的,你們不要就這樣忽略過去了。

上面,如來開示學者,應不生法相而信解一切法,應不取於法,如如不動而受持講說。不取相,即性空離相,本經雖處處說到,但聽者或以為空是什麼都沒有:假名是為初學者假說的,施、忍等一切善法,於他們——自以為解空的是無關的。這些人,倒取空相,是斷滅見者,是謗佛謗法者!

導師這裡的解說非常重要。不取相,是因體會性空而離相,這在《金剛經》中每一節都在說的。問題是有人聽後就誤解了,以爲空是什麼都沒有。 其實緣起一切萬法的空,是說它非實,沒有實在的自體,與什麼都沒有不一樣。因爲空才能現出一切法的遷流變化,就在一切法上講空,不是離開一切法在講空,這一點很重要!

因此,不能否定一切法的緣起相,只是說它刹那不住而無實在不變的自性,我們要明白這個重點,才不會執著爲實有而起貪愛執著,產生種種的痛苦煩惱。如果把空解釋成什麼都沒有的斷滅,那就不瞭解真正的空義了。還以爲一切法皆假名施設,是爲初學者所說的,他以爲知道空就好了,與六度

沒有關係了,不需要施、戒、忍等一切六度萬行,這樣反而執著於空相了。

這就是對空起了執著,並非真正的瞭解空,是斷滅見者,這是謗佛,就是執理廢事。所以佛法講空,是不離有的空,也就是於有上來顯空,千萬不能說空是什麼都沒有,什麼事都不要了,那就變成斷滅。因爲空才能現起一切法的遷流變化,才能產生因果相續,所以不能否定一切法,也不能破壞一切法。我們今天要解脫,就在一切法上解脫,不是離一切法而能解脫,不是什麼都不要。就在痛苦煩惱中去明白它的真相而超越出來,在一切煩惱痛苦中解脫,在我們的愛染執著中解脫。沒有用生命去體證,是不可能明白真相而解脫的。

除了理論以外,要用生命去行去做,就是行施、戒、忍等六波羅蜜。在施戒忍中,才能真實地體驗。雖然你知道金錢名利一切如幻,但是真的能離開對金錢名利的執著嗎?真正離開執著的方法就是無住的布施,你不再執取貪愛,不再佔有,那才是真正的體證空性啊!因此,離開生命的體證就沒有所謂的見、證、悟。

很多人聽了這法,以爲這沒什麼,一聽就懂,很簡單嘛!師父說了幾年,我也聽了幾年了,我怎麼會不懂?問題是你體證了沒有?你的貪瞋癡真的能消失嗎?你真的沒問題了嗎?一個真正體證空性的人,才能真正的施,才能真正的爲眾生而付出。如果我們還處處保護自己,處處怕受傷害,處處把這個我和我所抱得緊緊的,你說你解脫了,那是騙自己,耽誤的還是自己啊!

真正的大乘菩薩道一定要體解空義,要見法,否則,你哪裡能爲眾生而無私付出呢?講一句不客氣的話,點點滴滴都爲自己啊!點點滴滴都執著得要命!只是自己沒有發現而已。所以理論是指導我們的方向和方法,必須於利他中完成自我的超越,這個要行啊!般若這一條路,第一是深觀,第二是廣行。從廣行中,才能深刻地驗證自己是不是真的無私無住、不染不取?事與理是不二的,不能把它分開,離開事沒有理,離開理,事就不圓融,所以要理事不二,不要落斷滅相。

而另一些人,不滿於性空假名,要成立因果緣起的自相有。衆生心不容 易安住於中道,落於有見無見。 有人不能滿足於一切法皆是性空唯假名,一切法既是虛幻的,怎麼能安心?一切法能因果緣起,一定有他的自性,不然怎麼能因果緣起?他就不能滿足於一切法自性空,而落於有見無見的兩邊,不是實在的有,就是虛無的什麼都沒有,這是我們容易犯的過錯。

所以,本經在末後,特說六喻法門,明假名即空的般若正觀,

《金剛經》最後有六喻法門:如夢幻泡影如露如電,這六個法門要我們明白假名即空,也就是即有即空,當體即空,這個是般若的正觀。不離開一切有,不離開一切假名,不離開一切法而說它空。就在有的當下,就在假名一切法的當下,去明白它的空性。

使學者知道如來說空、說假名、說離相、說不住、說不取等的正意,使 初學者有個入手處,能由此而深入究竟。

這就是最重要的地方!我們初學者如果沒有一個入手處,就永遠走不上去。所以必須藉助我們生活的當下,一切法的當下,讓我們明白這一切法爲什麼叫假名施設,怎樣瞭解它是空,是不住的?怎麼樣才能離相而不執取?這就是佛法的善巧。讓我們找到入處,找到最根本的地方,你透過這根本的正觀,去深入瞭解實相,才能達到真正的究竟。

我們上課,給大家建立的是佛法最基礎、最根本、最低層的正知見,不是談玄說妙,不是講大圓融、大超越的境界,但是大圓融、大超越的境界,也必須有一個下手處即入門的地方。沒有這個入門誰能得到究竟?透過這個正確的入門,只要你深入去體證到它的實相,就名爲究竟。離開下手處就沒有究竟,所以今天講般若講《金剛經》,其重點就在建立般若的正觀,這是入門的智慧。

頌意說:一切有為法,都是如夢等假有即空的,學者應常作如此觀察!

就在一切有為法的當下就是假有,這個假有的當下就是空。不是離開這個假名的假有來說空。譬如說:現在在聽法的大眾,你們現在的身心當下就是空,不是離開你們這個身心的有為法,另外有一個空。那我們怎樣明白它是空呢?離開這個有為法,沒有空可以講,一定要在一切法的當下來講它空。所以這個空不是離開一切法,另外有一個形而上的存在。是在講一切法的當

下,當體即空。這個空就是一切有為法的當下沒有實性、沒有不變性、沒有 永恆性,它是無常的,是緣起如幻的。知道它的如幻性、非實,你才能離開 執著顚倒。我們離相離執取,並沒有破壞一切相。

有為,即有所作的,從因緣而有的,有生滅或生異滅的遍通相的,即息 息流變的無常諸行。凡夫見聞覺知的一切,沒有不是有為的。

什麼叫有爲法?有爲就是有所作爲,遷流造作的,從因緣而有的,有生 有滅的,息息流變的,一切無常的諸行都叫有爲。所以,我們只要能見聞覺 知的,沒有一法不是有爲。

有為,對無為說。但無為不是與有為對立的什麼法,非凡夫所能理解。 如來假名說的無為,意指有為的本性空寂,

有爲是與無爲相對而顯示的,所以叫有爲法。然而無爲不是與有爲對立的什麼法,不是我們一般凡夫能理解的。不離有爲而體會無爲,這個無爲不是離有爲以外有一個什麼眞實的存在,不是一個特殊的什麼法。因爲凡夫都執著在實在的一切相,都在有爲法裡執取,所以他體證不到無爲。這也是很重要的地方,大家多用心!

談到無爲法,有一些人會執著,他說有爲法是生生滅滅的,無爲法是不生不滅的,認爲有爲法和無爲法是完全相對的兩個不同的法,把有爲和無爲隔開了,尤其是學南傳的都認爲有一個無爲法,那是涅槃。也就是涅槃是無爲法,他認爲無爲法是實在的。導師指出,如來假名說的無爲還是針對有爲講的,意指有爲的本性空寂。所謂無爲法的實在的意義,只是讓我們明白有爲法的實相,也就是有爲法的本性是空寂的部分。這樣的無爲法就不是離有爲法而有的,不是把有爲和無爲分開了。

如果有爲是有爲,無爲是無爲,我們現在的生命都是有爲法,這個有爲 法怎麼能回到無爲法?那有爲永遠是有爲,不可能變無。那麼眾生怎麼能證 涅槃呢!所以要我們明白,無爲還是假名說的,真正的意義是指有爲的本性 空寂。

即無所取、無所住、無所得的離戲論相。

體證無為的涅槃不是離開我們的生命。譬如說:我們現在由於無明產生執著、貪愛,一切都取、都住、都著。當我們超越了這些,明白了眞相實相以後,不再執取、不再執著、不再住,體證的是眞正的是無所得,超越了一切的戲論,這個名為涅槃,也叫做無為。

如果是這樣的無爲涅槃,是不是要等一切法消失以後才叫涅槃?是不是 要等人死後才能證涅槃?不是。佛陀爲什麼活著就證涅槃?阿羅漢爲什麼活 著也能證?是離一切的執著而無所住無所得,離一切戲論分別,當下的體證 就是涅槃。談到涅槃的有餘和無餘,有的解釋成我們的身心還在,還沒有入 滅前,叫有餘依;這個身體壞了,涅槃了,那叫無餘依。

真正的涅槃就是法性空寂,明白了這個實相,我們的顚倒執著、愛染執 取都不起。所以涅槃是貪瞋癡的止息,煩惱的永滅。當我們不再無明,不再 顚倒,不再執著愛取,貪、瞋、癡就不會再起了,煩惱是"永滅"!不會再 來了,不會再生起了,這個才叫涅槃。如果是暫時的降伏,後面還會來,那 不叫涅槃。涅槃是永滅,永滅就是不再起,這才是真正的解脫。

學佛以此為標極,但必須以有為法為觀察的所依境,

我們最終的目標是涅槃無所住,但必須以有爲法爲觀察的所依,不是離開有爲法而能體證的。我們有煩惱、顚倒、執著,那沒關係,就在這個中間瞭解它的實相,還是可以開悟見法的。我們觀察的對象就在一切有爲法的當下。

於此有為而觀無常、無我、無生滅性,才能悟入。

我們說一切法在遷流,當然是無常,這個好像很容易理解。沒有實性, 也能體證無我,這個解釋起來很容易。但要注意無生滅性是什麼。無常是生 滅,就在生滅的現象中去體會它的無生滅性。這一點很重要!這個就是大乘 不共空慧的最重要的地方,就在有爲法生生滅滅之中,體會到它的不生不滅 即寂滅法性。

這些道理我們都懂,爲什麼做不到?有時候好像做到了,但是後面爲什麼又會起來而不是永滅?你看到無常,也稍微能體會無我,這個不會懷疑。但是你沒有看到那個不生滅性。我一直強調,沒有體會到真正的寂滅法性,

就沒有安住處,你還是在慣性裡面。

總之,不論觀身或觀心,觀我或觀法,甚至觀無為、無漏,在凡夫心境, 離此有為是不能成為觀察的。

我們千萬不要求高、求玄妙。我們凡夫還沒有到那個程度以前,就是以一切有為的心境作為我們所觀的所依,去瞭解它的無常、無我,甚至如何在生滅中體證到這個生滅的如幻性,體證到它的寂滅法性,也就是不生不滅的地方,那個名為清淨性(清淨還是假名施設的)。你才能依住於這裡而如如不動。這時,你才能遇到一切境界而真正安然,能不住,不為傾動。

這樣,在凡夫,有為即一切法,應以如夢、如幻等六喻去觀察他。

你要直接契入法性空寂,就要先從一切現象中去觀察它:是不是真的如夢如幻?是不是如影如水泡?就是要讓你這樣去觀察它:誒……,果然是如此的時候,那你就不會懷疑了。因爲我們在這裡執著,在這裡起執取貪愛,就在這裡瞭解它的非實,遠離了那個執著貪愛。你在這裡跌倒,一定要從這裡爬起來。我們眾生貪愛執著造業無邊而生死輪迴,原因在哪裡?你必須看清我們在哪裡執著,就在一切法包括身心,就在我們的根塵觸之中起那種受,執著在那種受裡面,以爲是實在的。鬥爭也來了,造業無邊,殺盜淫妄都來了。這不就是我們顚倒執著的地方嗎?

因此,就在我們執著的地方看清它的眞相。當你那個執著不再起時,不過是恢復本來而已,這個才叫人人有機會。只要你是顚倒執著的,你發覺眞相而不再顚倒執著,名爲悟或是解脫。我們的生死輪迴就是在這樣無明中而世世相續,你哪一天明白了,哪一天把這個輪迴的鏈子打斷了,就不會再相續了,就是這麼簡單而已。

這個如果不明白,我們修行都會有一個空玄的理想,要到哪裡去,要有 特殊的環境和因緣。明白了,就知道正確的修行就是在跌倒處爬起來,去觀 察一切法是不是如夢幻泡影?。

夢,指睡眠時,由於過去的熏習,或夢時身心所有的感受,浮現於昧略的意識中,而織成似是而非的夢境。

過去的因緣造作在意識中留下影像在睡夢中能顯露出來了,我們現在叫獨頭意識,過去沒有經驗過的不會做夢。夢就是我們意識中的影像,當你表面意識不能控制時,潛意識就發露了,就是這樣而已。過去已經發生的事,只是一個影像,一個意念,在夢中會顯現出來。有很美滿很幸福的感覺,也有很恐怖的,人家要殺你。無論是美滿的還是恐怖的,在夢中都非常真實。你醒過來時一身汗:剛剛跑得要命,有人要殺我,那不是很實在嗎?但是醒過來時才知道:喔,原來是夢啊!

現在我們都覺得很眞實。告訴你:你們現在就是如夢,如果再進一步說 現在就是夢,沒人會相信。只有解脫的聖者才是眞正離開夢,那我們現在不 都在夢中嗎!無明幻象就是如夢,就是如夢中,只是我們不相信我們如夢。 所以這個如夢是生活中可以體會的。因爲我們每個人都做過夢,從這個夢的 經驗,你可以去體會它是不是意念的幻相而起的。所以夢中感覺這麼的眞實。 這個很容易體會,因爲人人有這樣的體驗。

佛法在譬喻的讓你體驗的,都是我們生命中經驗得到的事,生命中經驗不到的體驗不到的,那不是佛法要說的。經驗不到的,體會不到的,我們怎麼證明!怎麼來解決我們的事!佛法不是空洞的理想,不是幻想,要如實的以一切法爲當機,一定是經驗得到,體驗得到的,這個才是能經驗、能觀察而超越的。

幻,指幻師用木石等物,以術法而幻成的牛馬等相,這是可見可聞的, 卻不是真實的。

魔術師在表演的時候,我們看不出來。尤其現在科技比較發達,用很多 聲光的原理,你會發現很真實。你會看到一隻大象,一幢摩天大樓,一下子 忽然間在空中消失了。你看起來很實在的,這個叫幻。所以幻的東西看起來 很像真實的,但不是實在的。

催眠術也是一樣:一個人經暗示催眠以後,給他一個檸檬,告訴他這是水蜜桃,他吃得津津有味,好甜好吃。現在讓他走出催眠狀態,再叫他吃剛剛吃過的檸檬,他沒有辦法咬,一咬酸得要命!奇怪,檸檬的酸不會變啊,但是爲什麼給他暗示進入催眠時,他真的就以爲是水蜜桃,吃得津津有味?

我相信你們都看過這樣的表演。那你們就知道這個幻是什麼意思。

其實我們很容易接受暗示,在我們的生活習慣中聽到一些觀念,我們就 執以爲實。你生活在什麼時代,什麼時空背景,那個時代的觀念就變成你的 觀念,你就以爲那個是對的,那個就是這樣。所以說我們現在的見聞覺知, 其實本身就是如夢如幻。我們看不到,感受不到而已。

現在中東那些自殺式的爆破的恐怖襲擊,他們都是先接受回教的觀念, 他們的口號都是爲真主在奮戰。他們的恐怖活動可以用飛機來撞大樓,每一 個都很願意。認爲這是無上光榮的事,這個都是觀念。爲什麼在不同的國家 風俗裡面,我們的認知都不同?這邊認爲是無上的,那邊認爲是敗壞的;這 邊認爲是違法的,那邊認爲是超越的。我們都是隨著我們自己的觀念,以爲 是實在的。其實都是如幻的,問題是我們能知道是幻嗎!

泡,指大雨下注時,水上引起剎那即滅的浮源。

這是我們經常能觀察得到的,比如在水面,我們用一個石頭或什麼東西 丢下去,它一震動就會起水泡,但是水泡很快就破了、消失了。水泡雖有還 是如幻的,一下子就過去了,它不能永恆存在,不會不變的。

影,是光明為事物所障引起的黑影;或以手指交結,藉光線而反映於牆壁的種種弄影——影像。

現在的電影,那個膠片是一格一格的,但是連續快速地轉動,就變成活動的影像。我們在看電影時也會隨著情節喜怒哀樂,也以爲那個是實在的,不然你爲什麼會喜怒哀樂?因爲你被那個情節吸引了。電影一停,什麼都沒有,白白一張空布而已。可是在你回來的路上還在感歎呢:唉,剛剛那個怎麼樣……,還回味無窮。人生不是這樣嗎?你們早上來上課的時候,到現在二三個鐘頭了,前面的現在還在嗎?不要講過去多久了,一秒鐘前的就不存在,但是留下的影像確是這麼的實在。

當我們看到一個物品時,你看到的是真相還是過去?就像我們看到星星一樣,星星離我們有的是幾十光年,這個科學家都明白的。我們看到的星星,看到的那個當下不是星星,是從星星到這裡已經幾十光年距離的一個光而已!是落在我們眼睛的一個影像而已,不要以爲你看到的是星星。但是我們

覺得那個是實在的,那個就是星星,其實看到只是影像。現代的物理理論發展很快,我們慢慢瞭解了就比較深刻。

如實觀照的時候有一個重點:我們煩惱時去觀察那個煩惱,你真的看得 到煩惱嗎?我們聽到的聲音,是聽到聲音的生起,還是聽到聲音的滅?師父 剛剛拍手聲音,你們聽到了。你聽到的是聲音的生,還是聲音的滅?這個要 體會!

佛家有一句話很重要: "一見永不見"。這就是在講無常,講如幻非實。這個如果體會得到,才能體會什麼叫如夢幻泡影。你看到的都已經不是當下了。你看到的都是過去的,因爲是剎那不住的,那種連續相、相續相,你以爲它是安住的,其實沒有一剎那是安住的。《金剛經》的 "三心不可得"很出名:過去心,過去已經過去了,怎麼可得?未來心,未來還沒有到,怎麼可得?什麼是現在?現在是過去和未來連接的地方,既然過去未來不可得,現在又怎麼可得?那如果三心不可得,哪一剎那是住的?哪一剎那是實在的?

這個我們很難理解,我們看到的、體會的、感受的都是影像,但我們都 以爲是實在的。事實上哪一個影像能安住一刹那!我們這裡與星星的距離幾 光年,比較好體會。我現在離你們只有幾公尺,這個總不是師父的影像飛到 你那邊要幾億年,所以你們現在看見的感覺到很實在,是吧?

大乘的心法最重要就是體會"如幻"兩個字,真的體會到如幻,你就體會到法性寂滅,這個就是直接契入法性涅槃的地方。如果你說看到生生滅滅,我告訴你根本就不可能!真正你用法眼在看,看到的只有滅,而且是法性本自寂滅的滅,不是生滅的滅。

露,即地面的水汽,與易散熱的草木等相觸,因冷而凝成的小水滴:這 到天明後,溫度稍高,就立刻消滅。

這個小水珠、水露,我們都很容易體會,每天晚上稍冷的時候就會結成水露,但是一早就蒸發不見了。所以雖有也是如幻非實的。這個我們都看得到,早上太陽出來,空氣風一吹,才會消失,還有一點時間相。

我們在講生滅,有一期生滅,還有大期生滅,再來就是刹那生滅。一期

生滅就像我們現在一個人的生命從出生到死亡,也許幾十年,也許幾年,也 許近百年。一件物品的壽期也許幾千年、幾萬年,這個叫一期。從產生到消 失有一期的安定性相續性,這叫一期生滅。

大期生滅就是說我們這一生到死了,死了以後又另一個生,將來又另一次的死,生死不斷。到你開悟解脫了那一天,停止了,不再生死相續輪迴了,這叫大期生滅。

大期的生滅在哪裡結束?就在一期生滅中的解脫。一期生滅中要在哪裡解脫?就在刹那中體悟,我們都落於時間相,以爲有一個刹那的生滅,有一個一期的生滅,有一個大期的生滅,而不知道大期生滅、一期生滅和刹那生滅是息息相關的,是不二的。所以有人在修行上就有諍論,有些人否定三世和十二緣起,說十二緣起是在講刹那當下一念,而不知道一念與三世是沒有矛盾的。這個地方要體會!

我們要解析大期的生滅,就在一期生滅的當下,一期生滅的一個當下的一念中就能夠體悟。這樣一念和一期和大期就沒有矛盾,是相依相緣的。所以,我們要把握大期的生滅就在一期中;要把握一期的生滅就在一念的一刹那中,這是沒有矛盾的。如果你們聽到人家在諍論,否認三世,要講當下的生命,承認只有當下,那就不懂真正的當下。三世不成立,因果能成立嗎?所以要注意,真正佛法,一期、當下、大期是沒有矛盾的。

電,指陰電陽電相磨觸時,引起的光閃,也是剎那過去而不暫住的。

閃電更如實了,閃電刹那不住"唰"就過去了,是最快的,這個大家就 體會比較深。我們剛剛講到刹那生滅與一期生滅沒有矛盾,那麼一期也如刹 那,你們相信嗎?所以不要被時間相迷惑了:我現在還年輕,慢慢來。真正 能開悟見法的人就在刹那而已。你不把握刹那,就永遠不能把握一期,也不 能把握所謂大期生滅。能把握刹那的人,時時都是機會,時時都是因緣。

此六者或有經中作九喻十喻等,主要為比喻一切法的無常義,如泡、如露、如電:比喻一切法的虚妄不實義,如夢、如幻、如影。實際上,每一喻都可作無常無實喻,或可以一一別配所喻,而實無須乎別別分配的。

大乘法雖然用如幻、用譬喻來讓你明白,其實最主要是回到我們法的根

本,瞭解一切法的無常。所以不要以爲是要死的那一刹那叫無常。我們很多人都以爲有一個牛頭馬面,要死的時候來找你,那個叫無常鬼。其實無常不是這樣講的:一切法在遷流中,因爲它刹那不住,所以叫無常。也就是說,每一法的每個當下都是無常,它本來就在無常中。無常是一個理則,不是只有講一個現象而已。所以要去觀察去體會一切法,本來就在無常裡面。

這六個譬喻中的如泡、如露、如電主要爲比喻一切法的無常義。如夢、如幻、如影用來比喻一切法的虛妄不實義,沒有一個實在的自體。其實無常與虛妄不實是一樣的,只是從不同的角度來譬喻。無常和無實意思一樣,只是小乘常說無常,而大乘常講無實,不必要把它們分得這麼清楚。其實無常、無實的意思都一樣。

此六者,喻一切法的無常無實。所以,是無常無實的,即因為一切法是 緣起的,緣起性空的。

夢、幻、泡、影、露、電這六者譬喻一切法的無常無實,爲什麼是無常無實的?很簡單,因爲一切法本來就是緣起的,只要是緣起的就是性空。這裡又回到大乘的一個根本深義來——緣起。所以學大乘法要先瞭解緣起這個根本,無論再怎麼譬喻,最後還是回到緣起這個根本來,因爲學佛首先要建立的就是緣起正見,正見緣起。

這六者的無常無實,空無自性,常人還容易信受;

從現象上來看,這六喻的無常無實,我們還比較容易瞭解、接受。

不知一切法在佛菩薩的聖見觀察,都無非是無常無實無自性的。我們執一切法為真常不空,也等於小兒的執夢為實等。

導師講到夢幻泡影非實無常,然後進一步指出:佛菩薩觀察一切法,都是無常無實無自性的。但在傳統佛法裡有一部分人就執為一切法眞常不空。導師不客氣地批評:這樣就如同小孩的執夢爲實。我們成年人有分別,還能理性地思考分別觀察,小孩子沒有思考理性的去分別,所以常常在夢中以爲是實在的。如果在一切如幻非實的因緣條件下,你還要執著有眞常的不空,那與小孩子的執幻爲實又有什麼不同呢?

所以,經中以「易解空」的六喻,譬喻「難解空」的色心等一切。

夢、幻、泡、影、露、電六者之所以稱爲易解空是因爲這些都是在日常 生活現象中很容易觀察得到的。從易解空的譬喻,也要讓你更深入地去瞭解 那些難解空,就是色心等一切法的無自性非實,透過易解空去體會難解空。

能常觀一切法如此六者,即能漸入於無常無我的空寂。

你常常這樣去觀察,即使不能一次馬上體會,但能夠慢慢瞭解,漸漸深入了,也就能體會到什麼叫無常,什麼叫無我,最後體會到法性空寂。透過這樣的善巧方便,無論是小乘從無常下手,還是大乘從夢幻泡影露電的非實下手,其目的是一致的,都是讓你遠離顚倒夢想,不再執著實有、不再取著。

這樣,一切法如幻、如夢等。幻等,如《智論》說: 『幻相法爾,雖空 而可聞可見』。

我們說一切法如夢如幻,不是要否定它,不是要去掉一切法,而是去掉對法的執著。所以導師就說幻相法爾。法爾,本來就是這樣的,是法爾如是的意思。在一切法的緣起理則之下,他本來就是這樣的幻現,這是真理法則。真理法則所顯現的一切法,就是這樣的幻現出來,你不能否定這個幻現。所以要你離開執取,不是叫你去否定一切法,破壞一切法。我們要厭離的是貪欲,而不是一切法。

早期的佛法很多以厭離心、出離心爲主。以爲人間是污穢的,我們要遠離它。事實上我們要厭離的是貪欲而不是一切法。如果你不敢面對一切法去超越而不執著,你不敢跟它見面而偏向厭離,不要在人間與別人相處,這樣你能不能解脫?不但不能解脫,反而心中的執著更難去除!

如果我們能面對一切法,知道如夢幻泡影非實,遠離了一切執著和貪欲, 對人間萬法就不會有障礙,根本就不需要厭離一切法。其實是無法厭離人間 的,即使厭離城市到深山去,可還是在人間。如果我們已經厭離了一切的貪 欲而超越了,在人間又有什麼障礙呢?並且還能應用你的智慧和善巧去利益 更多的人,和你一樣超越解脫,那不是好的因緣嗎?如果能善用一切法,何 須厭離! 有人厭惡這個世間,要到一個沒有苦難的世界去,這樣的厭離能解決問題嗎?如果我們在這個人間能知道一切法的真相,知道我們的痛苦煩惱原來是由貪欲而起的。你厭離了貪欲,在一切法中沒有障礙,你到什麼地方不是極樂世界?如果內心的問題沒有解決,到哪裡都是苦難,到哪裡都是執著,沒有淨土可言,所以叫心淨則國土淨。你的內心清淨了,看到一切的山河大地,無有一法不是清淨的,因爲你已經不污染了。幻相法爾這四個字我們要明白,太重要了!你無法厭離一切幻相,而是厭離我們的執著,所以雖空而可聞可見,這個法還是存在的並非沒有。

無定性而稱之為空,不是什麼都沒有。因此,我們所知所見的一切,是 空的,但是因果必然,見聞不亂的。

既然萬法都是緣起的,萬法都無自性、無實性,所以說它空。"空"不是在說什麼都沒有,反而是在說一切法的有,只是它沒有實性、永恆性、不變性。當你遠離了執著,這一切萬法都無礙。所以"空"不是否定一切法。明白了空義,就在一切法的當下就知道它是空無自性的。這樣就不會破壞因果,你在萬法中知道它幻相法爾、因果宛然,不是因爲空就什麼都沒有。正因爲空無自性、無實性,才會隨著因緣而有因果,幻相能相續。這樣更能瞭解法的真相,就不會沈空滯寂而著在空相了。

依此以求諸法的自性,了不可得:徹悟此法法無性的不可得,即名為空性。

依據緣起而求一切法的實性自性,是了不可得。不可得就是空,求諸法 的自性不可得,法法無性的不可得,名爲空性。這樣就不會執著在一個實有 的空性。

雖沒有自性而空寂的,但也即是緣起的因果施設,稱為假名。假名,梵語為「取施設」義,即依緣攬緣而和合有的。

雖然一切法都沒有自性,當下是空寂的,但也即是緣起的因果施設,這樣因果才能成立。這樣的因果施設叫假名。為什麼是假名?因為非實嘛!空性而起因果施設的,都是假名,因為都是如幻的、非實的。"取施設"的意思就是說:只要是因緣條件和合的,都是施設的,假名施設的叫取。

從因果施設邊說,即空的假名有,不可說無:從自性不可得邊說,即假的自性空,不可說有。

從因果施設的這一邊來看,雖然空,卻能因緣假合,生起因果的法則, 能生起現象,這一切的假名有,不能說是斷滅什麼都沒有,才不會落入無見; 從自性不可得邊說,因緣和合的假名施設是沒有不變自體的,所以雖然有, 它很快就會變化、破壞、消失,是如幻的無自性的假有,不是實在的有、永 恆的有,這樣就不會落入實有見。就如《金剛經》講的非實非虛,這樣就不 會落入實有,也不會落入斷滅。

《阿含經》也說得很好,聖弟子用緣起來正觀世間集,看到因緣和合,就知道不是什麼都沒有,它有因緣和合的作用,就不會落入空見、無見;看到世間的滅,這些因緣和合的作用很快就消失了,也不是永恆的存在,所以也不會落入實有見。這樣既不會落入實有見,也不會落入斷見,這叫非實(離開實有)非虛(離開實無)、非有非無,也就是佛法講的中道義。但是我們眾生不是這樣的思惟模式,都執著在實有實無二邊:有,就落入實有;無,就落入斷滅,執著在二邊而不是離開二邊,這就不懂得法的深義、法的中道。

觀假名如幻等而悟入空性,離一切相,即為般若的正觀。

師父所說的如實觀照與這裡的觀假名如幻異曲同工:在我們生命身心的當下,不管它現在是好是壞,是煩惱還是清淨,都沒關係,就在這樣的因緣下觀察它。因爲必須在這樣的因緣條件下去觀察,也就是這裡的觀假名如幻等才能悟入空性,體證到它的實相,才能離一切相不執著,這樣的觀察才叫般若正觀。這就和師父指導你們如實觀照用意是一樣的,如實觀照與緣起相應,與般若正觀相應,這是有根據的。

如果我們修定安住於一個所緣,實在講不容易,反而會執著。生命是遷 流不息隨時都在變化的,怎麼可能叫它不動!所以我們隨著動的因緣去觀察 它的如幻性,而不是要修定不動。不動,如何能看到真相?所以在無常的遷 流變化中,才能看見它的非實。靜止不動中怎麼能看到它的非實?在生滅無 常遷流中發現它的非實,也看出它的法性寂滅,這才是般若正觀。

我們現在修行方法眞多,尤其是觀照法多的不得了。什麼才是正確的呢?

什麼才能真正見到實相呢?這個要深入體會,不容易!我也知道,要讓一個 人明白如實觀照,談何容易?除非他見法了。用理論的描述總是難以讓人明 白。就像緣起,用般若的正觀來講,有幾個人能懂?你只有體證了才能懂, 意思是一樣的。

爲什麼我注重上課建立緣起正見?唯有建立了緣起正見,觀照就不會離開這個方便善巧,不會離開這個重點,很容易相應。如果連這個知見都沒有就去如實觀照,那比登天還難!根本就不可能。所以如實觀照無法放之四海。爲什麼一定要先上課?我們的禪修爲什麼要有上課基礎的人才讓他來參加?因爲建立了知見基礎,你才能去體會什麼叫般若的正觀,緣起的正觀,難就難在這裡。

知見信解所以能不生法相,受持、為他人說所以能不取於相,都應從如 幻、如夢的假名自性空中去觀察:三乘解脫以及菩薩的悲心廣大行,也應從 此觀察中去完成!

無論是根本佛法、原始佛法還是大乘佛法,主要的重點都一樣:怎樣才能不取於相不生法相?要從如夢幻泡影的深觀中去體會它的空性。所以三乘聖者的解脫都一樣,包括菩薩的廣大心行也一樣,要從這個觀察中去完成,般若的正觀要把握的重點就在這裡。

甲三 流通分

【佛說是經已,長老須菩提,及諸比丘,比丘尼,優婆塞,優婆夷,一切 世間天人阿修羅,聞佛所說,皆大歡喜,信受奉行】。

金剛法會圓滿了。當時,比丘與比丘尼,即出家弟子的男女二衆:優婆塞、優婆夷,即在家弟子的男女二衆。此即如來的四衆弟子,曾從佛受皈依及應持的戒律者。此外,還有從一切世間來的天、人、阿修羅,即三善道衆生,有善根見佛聞法的,也在法會中。大家聽了本經,明白菩薩發心修行的宗要與次第:感到佛法的希有,都各各法喜充滿。歡喜,即信受佛說以及悟入深義的現象。能深刻信解,所以都能奉行佛說,自利利他,流通到將來。我們還能知道這部經,聽說這部經,也即是當時佛弟子信受奉行的成果。大家既聞此法,也應生歡喜心,信受奉行,這才不負如來護念付囑的大悲,名

為報佛恩者!

金剛法會這樣就圓滿了!最後這些聽法的,無論是出家在家還是天人阿修羅都一樣得到法的受用而歡喜,大家都能信受奉行。我們這部《金剛經》 講到這裡也圓滿了。

(貫願 初稿整理 貫弘 潤稿)