



第二十八屆佛學初階班

主講：本會講師

日期：2014年3月2日至9月14日（逢星期日）

時間：上午 11:00 – 12:30

地點：北角堡壘街 36 號美威大廈 2 樓 D 座

唯識思想課程

主講：資深講師

日期：2014年3月2日至11月23日（逢星期日）

時間：上午 11:00 – 12:30

地點：北角英皇道 368 號榮馳商業大廈 3 字樓

妙雲集讀書會

閱讀：《成佛之道》

主講：陳國釗老師

日期：2014年3月1日開始（逢星期六）

時間：下午 3:30 – 5:30

地點：香港北角英皇道 368 號榮馳商業大廈 3 字樓

慧瑩法師紀念法會

日期：公曆 2014 年 8 月 3 日（星期日），本會於下午二時在北角英皇道 368 號榮馳商業大廈 3 字樓舉行紀念法會，歡迎各界人士參加。

觀音菩薩誕紀念法會

日期：公曆 2014 年 10 月 12 日（星期日），本會於下午二時在北角英皇道 368 號榮馳商業大廈 3 字樓舉行紀念法會，讀誦《妙法蓮華經》，歡迎各界人士參加。

（本會所有課程費用全免，歡迎各界人士參加）

現已開始徵收二零一四年會費，每人一百港元，望各位會員依時繳交。

暢談法華與天台座談會

昭慧法師是臺灣弘誓佛學院創辦人之一，現任玄奘大學宗教學系（暨研究所）主任兼文理學院院長，並於輔仁大學宗教系兼任教授。法師深入經藏，辯才無礙，對《妙法蓮華經》暨天台學有獨特的見解。妙華佛學會恭請昭慧法師於二零一四年八月十七日下午二時至四時，蒞臨香港北角英皇道 368 號榮馳商業大廈三樓之妙華講堂，與修學法華的妙華會友一起暢談法華，各位會友也可於座談會中直接向法師請益。祈望各位會友，萬勿錯過此稀有難得的聞法機會！

（本座談會無須報名，費用全免，歡迎各界人士出席）

佛學講座

《妙法蓮華經》 淺釋

講者：	何翠萍老師
日期：	2014年5月11日至11月23日 逢星期日
時間：	下午2點至3點半
地點：	北角英皇道368號3樓妙華講堂
宗旨：	遠參老法師生前特別推崇《妙法蓮華經》，在香港被譽為法華王。妙華佛學會前身之妙寶經室，亦是為紀念遠老法師而成立。 本會遵循慧瑩法師遺教，致力弘揚《妙法蓮華經》，致力弘揚遠老法師思想，特開設此講座，期望各位會友發心護持！祝願各位於一乘菩薩道上，永不退轉！
(本講座無須報名，費用全免)	

妙華學會主辦

歡迎各界人士隨喜參聽

《彌勒菩薩所問經論》(二)

講者：	趙國森居士
日期：	2014年6月30日至2014年11月24日 共二十講，逢星期一（放假：8月4、11日）
時間：	晚上 7:30 – 9:00
地點：	香港北角英皇道368號榮馳商業大廈三樓
課程簡介： 本課程主要講解世親論師所造《彌勒菩薩所問經論》。內容以菩薩成就深心、成就行心、成就捨心、成就善知迴向方便心、成就大慈心、成就大悲心、成就善知方便及成就般若波羅蜜等八法為中心，若菩薩畢竟成就此八法，則不退阿耨多羅三藐三菩提，於勝進法中不退不轉，行菩薩行時，降伏一切諸魔怨敵，如實知一切法自體相，於諸世間心不疲倦，以心不疲倦故不依他智，速疾成就阿耨多羅三藐三菩提。 （本課程無須報名，費用全免）	

本期目錄

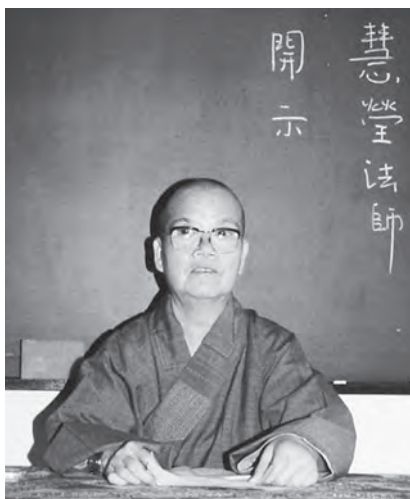
- 
- 6 妙法蓮華經講記（之九）
慧瑩法師主講
- 10 論《瑜伽師地論》之「如理思惟」
昭慧法師
- 24 釋疑解惑
黃家樹居士
- 26 2014 年度禪修班招生
- 27 淺釋《雜阿含·300 經》
何翠萍
- 35 雲童
洪真如
- 36 「Hea」
陳慧儀
- 38 業盡情空
孔亮人
- 43 印順導師思想巡迴講座
暨座談會後感
鄭展鵬
- 47 淺談臨終護理
曾炳涵 醫生
- 49 學員天地
「中觀思想課程」結業典禮致謝詞
陳學英
- 52 緣起性空的中觀思想
蔡樹鴻
- 52 捐款大德芳名

《妙法蓮華經》

講記(之九)

慧瑩法師主講 何翠萍筆錄

佛講完化城喻品之後，還有很多弟子希望得到授記，所以在五百弟子受記品佛，就為五百弟子授記，首先為富樓那彌多羅尼子授記。富樓那彌多羅尼子譯作滿慈子，他將來的佛號



叫法明如來。然後為憍陳如等五百大阿羅漢授記，「其五百比丘，次第當作佛，同號曰普明」，他們不是一起成佛，是次第成佛，授記也不是同一時間，將來成佛，大家都叫普明如來，他們是「轉次而授記」，第一位為第二位授記，第二位為第三位授記，總之五百位都會成佛。

佛同五百弟子授記後，又吩咐迦葉尊者：「其不在此會，汝當為宣說。」就算還有弟子不在這法會上，你都可以同他們講。

「爾時五百阿羅漢，於佛前得受記已，歡喜踴躍，即從座起，到於佛前，頭面禮足，悔過自責。」這一段經文中沒說明是誰講的，可能是富樓那彌多羅尼子講的，因為這一品他最

先得授記。五百弟子得到授記，心甚歡喜，就向佛懺悔：「世尊，我等常作是念，自謂已得究竟滅度。」他們成了阿羅漢就以為得到究竟滅度。「今乃知之，如無智者」，現在才知道，好像無沒有智慧（愚癡）的人一樣。「所以者何？我等應得如來智慧，而便自以小智為足。」我們本來是應該可以成佛，本來可以得如來智慧，過去曾經是一乘菩薩，但現在竟然以為成了阿羅漢就滿足了。

然後，他們就講了衣裏繫珠的譬

喻，表示出他們感謝佛的恩德，表示出他們的歡喜，也講出佛種不是本有，是從本師教化得來。

「世尊，譬喻有人，至親友家，其友以無價摩尼寶珠賜之便繫衣裏。」有人去親友家，親友把無價的如意寶珠送給他，幫他綁在衣服裏。這是譬喻大通智勝佛時代，十六沙彌菩薩已經為弟子種下了佛種，教弟子發了一乘菩提心。

「後因醉酒而臥」，後來因為他在親友家裏喝醉就糊糊塗塗地睡著了，親友沒等他醒來就外出辦事。佛教是戒酒的，這裏只是譬喻他糊塗。

「是時親友，官事當行」，這個時候，他的親友有要事外出。這是譬喻佛也要去其地方教化眾生。

「其人醉臥，以後都不覺知。」「醉臥」表示是眾生糊塗，那人糊塗起來就不知不覺，不知自己身上有寶珠，也不記得親友送過東西給他。

「起已遊行，到於他國」，他醒了之後，就走了，到處去，甚至到了其他國家。這是譬喻一乘弟子忘記了自己往昔本是一乘菩薩，竟然到處去學

其他法門，或學三乘，甚至學外道。

「為衣食故，勤力求索，甚大艱難，若少有所得，便以為足」。這是譬喻一般人到處去學小乘或學外道，或修些人天福，得到小小利益就以為很滿足。「為衣食」即是為生活的緣故，所有宗教人士都是為離苦得樂，學小乘也是為了離苦得樂。「勤力求索，甚大艱難」，是指修行過程是很艱難，學外道學小乘都是很艱難。如果少有所得，就以為很滿足了。如那些聲聞人，得證初果、二果、三果、四果，就以為究竟圓滿。

「於後親友會遇見之，而作是言：咄哉丈夫，何為衣食乃至如是，我昔欲令汝得太安樂，五欲自恣，於某年月日，以無價摩尼寶珠賜汝，今故現在，而汝不知，勤苦憂惱以求自活，甚為癡也！」他後來遇到親友，親友見他那麼可憐，就對他說：我以前在某年某月某日，把最高價值的如意寶珠送給你，想令你得到太安樂，令你得到種種的享受，現在還在衣裏，但你卻不知道。你為何為了小小的衣食，令到自己那麼可憐？為何你還生活得憂悲苦惱呢？」咄哉

丈夫。」這是呵斥他的意思。丈夫原指男人，這裏不一定指男人，是代表有大志氣的人。

這裏佛的意思是說功德受用，佛以前為我們種了佛種，希望我們能受用功德法樂。這個菩提心種很寶貴，就算我們退心墮落忘記了，這個菩提心種也是不失不壞的，今天還在，只是我們忘記了，不知自己本來是一乘菩薩。這是譬喻你辛辛苦苦去學外道或學小乘，那麼你就真是很愚蠢啊！

「汝今可以此寶，禮拜便可如意，無所乏短。」你現在拿寶珠出來禮拜，就可以受用了。這是譬喻釋迦佛示現來這個娑婆世界，那些弟子有機會再遇到佛，或者我們後世的人有機會見到佛經。

舊本是「汝今可以此寶，貿易所需，常可如意。」遠老法師改為「禮拜」，因為你恭敬禮拜寶物，它就會出寶了。貿易的意思很容易令人以為賣了它，但若是賣了它就沒有了，容易誤會，所以改為「禮拜」。現在對寶珠，你可以禮拜它，尊敬它，也就是說你尊敬一乘三寶，回復一乘菩

薩道，你就像窮子回到大富長者家一樣，漸漸就變得富有，就可以「如意，無所乏短」，無所缺乏，無所短少，就可以永斷窮根。

這寶珠是譬喻一乘佛種，一乘佛種不是本有，是我們的本師教我們發菩提心種下的，但我們忘記了就去學外道，學小乘。如果學小乘還能得到一點好處，如果學外道就更可憐了。我們回復一乘，就好像拿寶珠出來一樣，可以受用了。他們講這譬喻是表示他們感謝本師的恩德。

「佛亦如是，為菩薩時，教化我等，令發一切智心，而尋廢忘，不知不覺。」前面是講譬喻，這段是以法合喻，把道理合上譬喻。佛也是一樣，做十六沙彌的時候，就教化我們，教我們發一切智心。一切智即是佛智，即是菩提，佛令我們發了菩提心，後來我們廢棄了，忘記了，懶惰退心就廢忘了，也不知自己本來是一乘菩薩，即是不知自己本來是大富長者子。

「既得阿羅漢道，自謂減度。」幸好這一次遇到佛陀教我們修行，我們得了阿羅漢道，成了阿羅漢，就自

以為是究竟滅度，究竟涅槃，可是我們「資生艱難，得少為足」。因為修行的經歷是要很精進、很勤奮、很辛苦，所以譬喻為「資生艱難」。我們得到聲聞涅槃，就以為很滿足，就好像乞丐討到一頓飽飯，就「得少為足」。我們雖然是退了心，好樂小乘，以為滿足，但「一切智願，猶在不失」。

往昔大通智勝佛時代十六沙彌菩薩教我們發的菩提心、菩提願，依舊是沒失去、沒損壞，就好像那個人「醉酒而臥」忘記了，但那顆寶珠仍在他的衣服裏。「一切智願」，有些經是叫「一切智智，相應作意」，兩者是一樣的。一切智是菩提，同一切智相應的智慧，叫相應作意，是「一切智願」。

「今者世尊覺悟我等，作如是言：諸比丘，汝等所得，非究竟滅度，我久令汝等種佛善根，以方便故，示涅槃相，而汝謂為實得滅度。」現在世尊提醒我們，講了這些話：各位比丘，你們所得的涅槃，不是究竟涅槃。「久」是指無量劫前，我釋迦佛在無量劫前已令你們種了善

根，種了佛種，也即是佛性。佛出世是想說一乘，但因為你們懶惰，退心墮落之後，煩惱重，障礙深，就不得已用聲聞法教化你們，用方便法給你們開示聲聞涅槃。而現在你們以為得究竟滅度，以為真實得涅槃，把化城當作寶所，把不究竟當作究竟，這就錯了。

「世尊，我今乃知實是一乘菩薩，得受阿耨多羅三藐三菩提記，非聲聞得受記。」尊者繼續說：世尊，我現在才知道，實際上是一乘菩薩得受阿耨多羅三藐三菩提記，不是聲聞人得受記，阿羅漢沒修菩薩行是沒有理由得授記。「以是因緣，甚大歡喜，得未曾有。」這是非本所望，由於這樣的因緣，我們就歡喜之至，得到從未有過的歡喜。

由這段文看來，佛性不是本有，我引這段文就是證明《法華經》不是講佛性本有，佛性是薰習得來的，是從緣起的。因為很多人都講佛性本有，所以大家要首先建立起佛性不是本有的正見。



（待續）

論《瑜伽師地論》 之「如理思惟」

正思擇其自相、共相之要領與判準

釋昭慧

一 《瑜伽師地論》之主體結構

《瑜伽師地論》的內容等於「全體佛法」，因此它不僅是瑜伽行派的根本論，而且是一部內容豐富且次第完整的「佛法的百科全書」。

顧名（瑜伽師地）思義，它所設定的主要讀者，應是想要成為「瑜伽師」的禪觀修學者（而非所有「佛弟子」），它是一部教導瑜伽行者如何「地地邁進、步步高昇」的禪觀教科書。

若由編目以觀，與一般論典相較，本論確實也呈顯了它獨一無二的特色。我們可就本論的主結構「本地分」，依「十七地」之目次而作瞭解。既名之為「地」（bhūmi），就已將本論設定為「境地」之學；所謂「境地」者，指的是瑜伽行者地地邁進、步步高昇（由世間而邁向出世，由解脫道而邁向菩薩道）的「意境」，含修學內容、修學歷程、修學方法與修學成果。這十七地，可以略分作四大類，每一大類莫不逐層級或逐次第而作闡明：

1. 首先，它將禪觀修學的主體作一介紹；瑜伽行者有身、有心，但

作者係玄奘大學宗教學系教授、系主任兼文理學院院長。

本文原係作者 2013 年暑期講授《瑜伽師地論》「聲聞地」之其中一節，經林碧津居士整理、耀行法師修潤而完成初稿，謹申謝悃！

是依於禪觀教學「心增上、慧增上」的特色，它將重點放在心、意、識結構的介紹，因此以「五識相應地」、「意地」而啟其端。

2. 其次，將瑜伽行者之意境，依其高低（由有尋有伺、無尋唯伺至無尋無伺，由散心而入禪境，依次高昇）與種類（三摩呬多、非三摩呬多、有心、無心）而作介紹。
3. 緊接著，從世間而出世間，這即是轉凡成聖的歷程，其必要條件是「聞、思、修」三慧，因此逐一介紹「聞、思、修」三者分別成就哪些意境。
4. 然後再依「轉凡成聖」的聲聞、緣覺與菩薩三乘，分別敘明「解脫道」與「菩薩道」的定義、內涵、方法與成果。

總上所述，可以這麼說，《瑜伽師地論》是一部「瑜伽師的教戰守策」。

筆者近二十年於大學任教，近五年擔任學術主管，受到週次課程及行政工作的時間切割，只能於每年暑期舉行為期一週的佛學講座。在唯識學與「佛教倫理學」講座告一段落之後，探本溯源而開始講述《雜阿含經》。為了帶領讀者了解：後世論師如何闡述佛陀教法——《阿含》經義，因此自2012年起，開講《瑜伽師地論》「本地分」，並商請來自成都的耀行法師與筆者分工，由筆者主講「聲聞地」與「菩薩地」，其他諸地則請其代勞宣講。

至本（2013）年八月，講到「聲聞地」的「聞思正法」，述及「如理思惟」之內容、要領與準則，聞法學眾甚感法喜。為了讓更多讀者能夠分享這部論書的獨到見地，印純法師商請部分學眾發心聽打、整理，再交由耀行法師潤稿。本篇論文，即是「聞思正法」（特別是「如理思惟」）之講述內容，經林碧津居士整理、耀行法師修潤，最後再由筆者增補、修訂而成。

二「如理思惟」的內涵

一「正法」與「聞正法」

在「聞思正法」方面，首先要瞭解其所謂「正法」的定義，以及「聞正法」與「思正法」的內涵。《瑜伽師地論》云（以下簡稱「論云」）：

如是一切，正士、正至、正善丈夫共所宣說，故名正法。聽聞此

故，名聞正法。此復云何？謂如有一，或受持素怛纜，或受持毘奈耶，或受持阿毘達磨；或受持素怛纜及毘奈耶，或受持素怛纜及阿毘達磨，或受持毘奈耶及阿毘達磨；或具受持素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨。此聞正法復有二種。一聞其文、二聞其義。¹

原來，「正法」可分為「證法」與「教法」。佛陀於「法界等流」而覺證的是「證法」；佛陀依此覺證而「大悲等流」，廣為宣說的，則是「教法」。由於「證法」是超乎聞思的證量境界，故此略而不談。在此相應於「聞」與「思」的心識運作，特指出其所聞、所思的來源，是即「正士、正至、正善丈夫共所宣說」的「教法」。顯然，聞法並不受限於「佛陀所說」，但必須是正知正見的善知識所說，好能維持所聞教法的純正。

佛陀一代教法，經過後世的結集、整理、論述，可大分為經（sutra / 素怛纜）、律（vinaya / 毘奈耶）、論（abhidharma / 阿毘達磨）等三藏（trīpitaka）。此中但凡受持其中一藏、其中兩藏乃至全部三藏，都可稱之為「聞正法」。至於所聞的內容，則是典籍之「文」與道理之「義」。

二 自相與共相

接下來就要談到「思正法」。「思」的內容既是「正法」，當然就要如理而

¹ 《瑜伽師地論》卷二五，大正三〇，頁四一九上。

思，方得其「正」而不偏，「實」而不謬。然則如何思之？論云：

云何思正法？謂如有一，即如所聞所信正法，獨處空閑，遠離六種不應思處：謂思議我、思議有情、思議世間、思議有情業、果異熟、思議靜慮者靜慮境界、思議諸佛諸佛境界。但正思惟所有諸法自相、共相。²

對於前述「正士、正至、正善丈夫共所宣說」的教法，倘若聞而不信，那就不必談論進一步的思擇工夫了。倘若聞而起信，緊接著要下的工夫，就是對「所聞、所信正法」予以「如理思惟」。這不是漫無邊際的想像，而是要在靜默獨處的專注狀態下，將聞而起信的正法內容，嚴密地思惟它的「自相」與「共相」。

首先辨明「自相」與「共相」的定義。「自相」，梵語 *sva-lakṣaṇa* 或 *svabhāva*，又作「自性」，指任一事物個別之體相。舉凡不與「他相」共通，而具有自己一定之特質者，即可稱為某一事物之「自相」。「共相」，梵語 *sāmānya-lakṣaṇa*，指某些事物的共通之相。

每一事物有其自相，許多事物之間則可串出彼此的共相，這些，就是應當「如理思惟」的內容。例如，地大的自相是堅固相，水大的自相是濕潤相，火大的自相是燥熱相，風大的自相是飄動相。這是它們各自的體相，然而四大雖各有其相異之自相，四大及其所造物卻也有共通之相，那就是

色法的「變礙」相——佔有一定空間，且會變壞的共相。進以言之，在「色、受、想、行、識」五蘊之中，「色」以「變礙」為其自相；「受」以「領納」為其自相；「想」以「取像」為其自相；「行」以「造作」為其自相；「識」以「了別」為其自相。而它們又有「積聚」而成「蘊」(*skandha*)的共相。

相較於身心「積聚」而為「蘊」的自相，「處」(*āyatana*，即感官)之自相為「生長門」(認知主體與境相會遇的介面)，「界」(*dhātu*)之自相則為要素、因素或境界、範疇。而蘊、處、界三者又有其共通相，是則為「無常、苦、空、無我」之共相。

思惟自相、共相，何以就是「如理作意」？原來，任何一法都有其自相，又都可以跟其他諸法，在共通面形成共相。某些事物的共相，亦可視作這類事物的自相，與其他類別的事物，又可在共通面形成共相。

例如：每一個體的人有其容貌、身形的自相，又可被歸納為男、女、老、少的共相；男、女、老、少各有其被歸納在某一性別或某一年齡層的自相，這些類別的生命又有其作為「人」的共相；「人」之類別，自有別於天人、鬼神與其他動物的自相，但他們又可與天人、鬼神乃至其他動物，歸納出「有情」的共相；有情與非有情的植物、礦物各有自相，但它們都可歸納出「無常、無我、寂滅」的共相，

² 《瑜伽師地論》卷二五，
大正三〇，頁四一九上。

姑名之為「有為法」。有為法有其生滅、造作、變遷之自相，但它又可與不生不滅的無為法，歸納出「法」的最高共相，是即為無恆常性、獨立性、真實性的「空」(śūnya)相。因此，諸法「實相」(dharmatā、bhūta-tathatā)，也就是諸法的最高共相，是為「空」相。

「但正思惟所有諸法自相、共相」，這已含攝得解脫道與菩薩道的「正思惟」。由於此處是在「聲聞地」談「思正法」，因此姑且縮小範圍而言「解脫道」。

就解脫道而言，思惟正法，是為了正觀生命「純大苦聚集」的實相，以求其身心的解脫自在(不受後有)。凡夫之所以被捲在「惑業苦」的生死循環之中而無法「不受後有」，其根源來自對眾緣和合之身心「一合相」(pin!d!agrahā)，認識不清而自以為是(無明)，由此而對我與我所之種種一合相，產生了愛染、取執與業行。病根既是無明，那麼就必須從根源處，洞穿愛染、取執、業有與生、老、病、死的實相——「純大苦聚集」，這才能死心塌地，於此諸「純大苦聚集」的內容生厭、離欲、滅斷、捨離。這也就是為什麼「思正法」時，要對色(受、想、行、識)等諸法的自相、共相，了了明明的緣故。

凡夫無法正觀色法的自相與共相，亦即：不能洞察色法來自地(水、火、風)等四大之自相的排列組合與快速變化，不能覺知任一大種及所造色法，只是一群極小粒子在排列組

合、快速變化並趨於寂滅；同理，也不能洞察受、想、行、識法的自相與共相。因此凡夫不可能不執著於色等五蘊所組成的，相對穩定或相對統整的一合相(如：我的身體、我的感情、我的思想)。

這時，如果不能步步踏實地從色等諸法，逐一作自相、共相的理解與觀察，卻在概念上立即跳接到「空」相——色等諸法的最高共相，就很容易產生虛無主義的「惡取空見」。

以「色」法為例，《雜阿含經》時常提到「色無常」，但要怎樣才能親切覺知(而非只是在概念上認知)其「無常」？這時禪師們會進一步教授行者，要觀察到地大的「硬、粗、重、軟、滑、輕」相，水大的「流動、黏結」相，火大的「熱、冷」相，風大的「支持、推動」相。³ 觀察地大，不能只是籠統地觀察它的「堅固相」。即便已觀察而覺知到如上四大種的自相，還不見得能夠真正印證其「無常、無我」的共相，因為那也還只是粗分的覺知；必須進而覺知其為極小粒子一團一團積聚而成，這一團團的粒子還不斷在閃動、變異之中，生滅不休，滅滅不已，這時，對於色法之共相的「無常」，才有真實體驗，而非只停留在概念認知。於蘊，須作如是觀，於處、界等法之觀照，亦復如是。

有時即使已有「諸行無常、諸法無我」的概念，但是由於洞觀諸法自

³ 如緬甸帕奧禪師(Pa-Auk Sayadaw)：《智慧之光》(中譯)，高雄：淨心文教基金會，二〇〇七第三版，頁七九～八十。

相、共相的力道不夠，對自、他一合相的愛執太深，還是容易對「無我」或「空」，本能地產生畏怯之情。《雜阿含經》中的闍陀，就是一個很好的例子。他質疑道：

我不喜聞：「一切諸行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃。」此中云何有我，而言：「如是知、如是見，是名見法。」？⁴

他的質疑恰恰來自「惡取空見」，他擔心「諸行空寂」會讓知法、見法的主體全然幻滅。好在阿難為他解惑，讓他終於明白：倘能正觀世間諸法之「集」相與「滅」相，那就不會產生對世間諸法的「無見」與「有見」。闍陀這才興高采烈地向阿難表述他當下徹悟的證境：

於一切行皆空、皆悉寂、不可得、愛盡、離欲、滅盡、涅槃，心樂正住解脫，不復轉還，不復見我，唯見正法。⁵

「不復見我，唯見正法」，這已不是概念上對「無我」的理解，而是在看似為「我」的一合相中，深觀洞明其為色等五蘊自相的組合，從而歸納出其「無常、無我、空寂」的共相。

許多人以為，既然一切皆「空」，那當然就不要執著，於是常把「不執著」掛在口裡，卻讓旁人覺得：他們對人不認真，對事不負責，一味逃避現實，卻還用似是而非的「空」義，來合理化其負面心態。這同樣是對自己心理狀態的自相認識不清，無法覺察問

題出在自己的懈怠、放逸（等不善心所），直下跳接到諸法最高共相的「空」相概念。

原來，由「愛」而生「取」，這是千生萬劫的習性，不可能直下「無執」而一步到位。在遇境逢緣時，行者必須先行洞察舉心動念的心、心所法有哪些自相，辨明它們屬於「善」、「不善」或「無記」的哪種共相，這才能勤行「四正斷」的道品（努力使「已生之惡永斷，未生之惡不生，未生之善能生，已生之善增長」），也就是說，得先培訓抗拒誘惑而「擇善固執」的基礎功法，這才有可能進一步洞明此諸心、心所法的最高共相——諸法空相，而達致超越、無執的解脫境地。否則，對於心、心所自相與善、不善共相不識不明，則其擇法力必然不足，這時高舉「無執」大纛，只會讓思想更為混沌而已。

「思惟正法」的自相與共相，就解脫道而言，只要正觀蘊、處、界等一合相的自相與共相。若進一步擴大範圍，就菩薩道的「思惟正法」而言，那就是正觀「諸法實相」。然則要如何正觀諸法實相？《法華經》云：

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。⁶

4 《雜阿含經》卷十，大正二，頁六六中。

5 《雜阿含經》卷十，大正二，頁六七上。

6 《妙法蓮華經》卷一，大正九，頁五下。

必須觀照「相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等」十個面向，才能窮盡「諸法實相」。「相」是相狀，「性」是性質，「體」是相狀加上性質的整體（一合相），這一合相有其潛力，是為「力」，力道一旦顯發，就是「作」。由潛在而顯發，於是種下了未來產生「果、報」（等流果與異熟果）的「因、緣」。但因緣果報的網絡，久遠而複雜，一般阿羅漢的宿命明與天眼明，還是有限有量的；窮盡眾生因緣果報的「本末究竟等」並不容易，那必須有佛陀的「處非處智力」（於一切因緣果報審實能知）與「業異熟智力」（於一切眾生過去未來現在三世業緣果報生處，皆悉遍知）。

由此可知，對「如是相，如是性，如是體，如是力，如是作」的觀照，恰恰是對諸法自相與共相的觀照；必須對諸法的事實真相加以還原，如其所如地知其自相（是什麼，就精準地覺知它是什麼），這樣才能歸納出正確的共相；此時，其共相（如：無常、無我、空）對行者而言，才會是親切體證，而不會停留在抽象概念。解脫道如此，菩薩道也是如此；只不過是菩薩行者的關懷面更廣及眾生，因此到因圓果滿時，所能究盡的就不只是自身的「無常相、無我相與寂滅相」，而是所有一切眾生之類本末究竟的「諸法實相」。

三 六種「不應思處」

其次，有六種「不應思處」應予遠離，那就是「思議我、思議有情、思議世間、思議有情業、果異熟、思議靜

慮者靜慮境界、思議諸佛諸佛境界」。

第一，思惟我：永遠圍繞著我——我的身心、我的需求、我的利益、權位、名聲……。這即是《金剛經》所謂「我相」，使人無法洞察身心一合相的法法自相與共相。

第二，思議有情：把思惟與議論放在其他眾生身上，那是指：由「我相」而「人相」，求取其能滿足「我的身心、我的需求、我的利益、權位、名聲……」，這與純然為對方設想而同情共感的「自通之法」，其心理機制是迥然不同的。

第三，思議世間：人在「獨一靜處」，卻還掛心社會，上網、看報，議論社會新聞，這類「思議世間」的舉動，顯然與獨處空閑的目的——思惟諸法自相、共相——有所出入。並非「世間」不可思惟，不可議論，但由「我相」而「眾生相」，求取其能滿足「我的身心、我的需求、我的利益、權位、名聲……」，這與純然為眾生設想而同情共感的「自通之法」，其心理機制也是迥然不同的。

第四，思議有情業果異熟，這點最為引起人的好奇心，只要有人能言之鑿鑿地道出某人的前世，預言某人的來生，馬上就容易被吹捧成為名師，並且信眾趨之若鶩。可是這類「說過人法」的言行，在佛家戒律是被禁止的，因為在無法超越「我相」的情況下，思惟議論有情業果異熟的「壽者相」，容易淪為牟取「我的身心、我的

需求、我的利益、權位、名聲……」之滿足的工具，這與純然為眾生設想而同情共感的「自通之法」，其心理機制當然也是迥然不同的。

第五，思議靜慮者靜慮境界：靜慮境界當然是件好事。然而在修習禪法時，不應將心思花在較量其他修行者的修行境界，到底已是第幾禪、哪種定，有了哪些神通，這些圍繞著「我相」所產生的好奇心乃至較量心，恰恰都與「正思惟」背道而馳。

第六，思議諸佛、諸佛境界：佛陀不共阿羅漢的境界，如十力、四無所畏、十八不共之法……，這些都甚難希有，為何不宜將它拿來作為「思議」的對象？原因是：此時應該正觀的，是諸法的自相、共相，而不是難思難議的高超境地。

然則念佛難道不也是觀諸佛境界嗎？是的，但行者念佛，同樣是要運行其「正思惟」，亦即：思惟佛陀的自相、共相。以「觀想念佛」為例，由觀像而觀想，要正觀的是佛像的自相，從粗略的輪廓到細緻的五官、衣褶，莫不清清楚楚、了了明明，直至「念佛三昧」成就。《般舟三昧經》指出，「念佛三昧」成就時，佛陀的影像相，就如同真佛蒞臨一般映現在前。

接下來就要正觀佛陀影像的共相：

作是念：佛從何所來，我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念三處：欲處、色處、無想處，是三處，意所為耳。我所念

即見，心作佛，心自見。心是佛，心是怛薩阿竭，心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想為癡，心無想是泥洹。是法無可樂者，皆念所為。設使念，為空耳！設有念者，亦了無所有。⁷

怛薩阿竭，梵語 tathāgata，即「如來」義。原來對佛陀的身相（自相）了了明明而專注繫念，即入念佛三昧，可見到諸佛現前。這時行者開始要作正理的思惟：這尊佛陀是從哪裡來的？我是到哪裡去了？沒有的，無論是欲處、色處還是無想處，佛陀既沒有來，我也沒有去。這三處全都是我的「意所為」，亦即是我的定心所映現的影像相。所以，是心作佛，是心是佛。即便一切佛悉現在前，都有一致的共相——唯心所現，是心的「行相」。

定中影像的共相思惟，即便已達致「一切唯心」的正觀，也還是不夠的，須作進一步的如實正觀：「設使念，為空耳！設有念者，亦了無所有。」從「心」的共相，再進一步超致「空」的最高共相。

由「心」到「空」的共相思惟，是如何進行的？原來，吾人可以作如下之思惟：既然佛像是唯心所現，那麼心在一切時都有運轉，為何過去不能映現佛像，三昧成就才能映現？原來這恰恰是「因緣生法」——有明師的教導、善知識的鼓勵、自身的精進力，

⁷ 後漢·支婁迦識譯：《般舟三昧經》卷上，大正十三，頁九〇五下～九〇六上。

再加上護法信眾的護持，讓行者沒有後顧之憂地專一修行，這才成就了定中的佛影像相；這就是因緣生法，因緣生法必無恆常性、獨立性、真實性，是為「無自性」，無自性故「空」。「性空」而非「唯心」，才是觀佛身相所應正思的最高共相。因此這與戲論性地「思議諸佛、諸佛境界」，是極不一樣的。前者已在作佛陀影像之自相與共相思惟，後者依然停留在對佛境界之種種戲論。

總之，為了讓行者清楚明白，自己的思惟是否「正法」，本論在此還設了六大排除相，好讓行者時時揣度省思，那些圍繞著「我相」、「人相」、「眾生相」、「壽者相」打轉的思惟，以及那些乍看好似高超境界的思惟，都已淪為概念上的戲論。正思惟的內容，依然不脫「身心、有情、世間、禪境、諸佛」等等範疇，但必須步步踏實地，透過「自相」的真實觀照，從而體證其「無常、苦、空、無我、無我所」，乃至「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」的共相。

三 「如理思惟」的內容、要領與準則

一 「如理思惟」的內容與要訣

前已詳述「如理思惟」的內涵，包括自相與共相，以及六種「不應思惟」的排除相。緊接著說明「如理思惟」的內容、要領與準則。

如是思惟，復有二種。一者、

以算數行相，善巧方便算計諸法；二者、以稱量行相，依正道理觀察諸法功德過失。

謂若思惟諸蘊相應所有言教，若復思惟如前所說，所餘隨一所有言教，皆由如是二種行相方便思惟。⁸

「諸蘊相應所有言教」或是「如前所說，所餘隨一所有言教」，即是正思惟的內容。哪裡有「如前所說」的佛陀「言教」呢？原來在本論「意地」之末，即已就著《雜阿含經》所羅列的相應教法，作了如下的九項分類：

又復應知諸佛語言九事所攝。云何九事？一有情事，二受用事，三生起事，四安住事，五染淨事，六差別事，七說者事，八所說事，九眾會事。

有情事者，謂五取蘊。受用事者，謂十二處。生起事者，謂十二分事——緣起及緣生。安住事者，謂四食。染淨事者，謂四聖諦。差別事者，謂無量界。說者事者，謂佛及彼弟子。所說事者，謂四念住等菩提分法。眾會事者，所謂八眾——一剎帝利眾、二婆羅門眾、三長者眾、四沙門眾、五四大天王眾、六三十三天眾、七焰摩天眾、八梵天眾。⁹

這九事以「諸蘊相應所有言教」為

⁸ 《瑜伽師地論》卷二五，大正三〇，頁四一九上。

⁹ 《瑜伽師地論》卷三，大正三〇，頁二九四上～中。

首，即是「有情事」。由於「如前所說」已非常完整，因此本處略而不述。總之，思惟的內容，不外乎是「有情事、受用事、生起事、安住事、染淨事、差別事、說者事、所說事、眾會事」的自相與共相。這也可以印證前文所述，正思惟的內容，依然不脫「身心、有情、世間、禪境、諸佛（乃至其他說法之聖僧）」等等「所有言教」的範疇，只是需要注意，必須步步踏實地，透過「自相」的真實觀照，從而體證其「無常、苦、空、無我、無我所」，乃至「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」的共相。

在此，本論提綱挈領地教授了「思惟正法」的兩項要訣，那就是依於「算數行相」或「稱量行相」——「以算數行相，善巧方便算計諸法；以稱量行相，依正道理觀察諸法功德過失。」

須先瞭解「行相」（ākāra）的定義。論典的每一個詞彙，都有其定義的精準性。唯識學中經常出現「所緣」（ālambana）與「行相」兩個詞彙。「所緣」，是指識所緣對且攝取的境相。「行」就是運轉；「行相」可以有二義，一是指心與心所呈現認識作用的運轉相，其次亦可指為心與心所在緣對境相而運轉（行）時，所映現出來的影像（相）。

前述念佛三昧的修學過程中，將心繫念於佛像來作練習，這時佛像就是「所緣」的境相；意識專注繫念的運行過程與運行狀態，就是「行相」。當三昧成就而佛像現前，此時

乃是定中影像，即行者定境中的心相，這也可以名之為「行相」。

本論於此說是兩種「行相」，而非兩種「所緣」。這是因為，「所緣」的對象，就是前述「諸蘊相應」等等九種言教，是為正思惟的內容。至於緣對這九種言教，心裡所須運轉的「行相」，則是此諸言教範疇中，隨一言教的自相與共相。在此，論主進一步教授行者，就著蘊等諸法，此時心、心所要作「算數行相」與「稱量行相」等兩種方式的運轉，方能達致「究明其自相與共相」的良效。

二 「如理思惟」的要領 ——掌握確切的法數

首先談談「如理思惟」的要領——「以算數行相，善巧方便算計諸法」，也就是掌握確切的法數。原來，任何一法，倘要能夠清晰分明地，如理思惟其自相與共相，那麼對於該法的「法數」就必須清楚明白。也就是說，在任何一法的共相之下，必須分解出各種自相的項目與數量，了了明明而無所遺漏，這樣，思惟正法的基礎功夫才夠扎實。在觀照任何一法之時，才不會對它的「相、性、體、力、作」等內涵有所漏失，進一步，也才有可能通達其「因、緣、果、報」，乃至窮盡其「本末究竟等」。本論在此舉了「蘊相應教」為例：

此復云何？謂言色者：即十色處、及墮法處所攝眾色，是名色蘊。所言受者：即三種受，是名受蘊。所言想者：即六想身，是名想

蘊。所言行者：即六思身等，是名行蘊。所言識者：即六識身等，是名識蘊。如是名為以算數行相思惟諸蘊相應言教。或復由此算數行相，別別思惟展轉差別，當知即有無量差別。¹⁰

色蘊到底有哪些項目與數量呢？那就是五根與五境等十個色處。依此類推，受蘊有三，想、行、識蘊各有六項。所謂「或復由此算數行相，別別思惟展轉差別，當知即有無量差別」，是指：在任一項下再作解析，又可作出項目的分類與法數的計算。例如：修學的道品，可分作戒、定、慧三增上學（三項法數）；單從其中的「定學」一項，又可區分出四禪、八定、無想定、滅盡定、諸三昧等各種定法；再從「初禪」一項，又可解析其具足「尋、伺、喜、樂、心一境性」等五禪支……。

然則如此展轉「以算數行相，思惟諸蘊相應言教」，而明瞭其間的種種差別，真的有這麼重要嗎？確實非常重要！原來，這項思惟正法的基礎功法，倘若不夠紮實，那麼很有可能得少為足，或是掛一漏萬，或是以偏概全。

例如：行者倘若連色蘊到底有幾種都不知道，很有可能因其先入為主的自我設限，而只觀察、覺知到色法裡的一小部分。由於對色法的項目與數量，沒有全盤的認知與憶持，那麼這所觀察、覺知到的一小部分，很有可能會被擴大解釋，無法達致對「蘊」

自相與共相的完整認知。又如：三增上學中，只記得戒、定二學，八支聖道中，只記住其中五支，這時，行者即便勤奮不休，仍將無法在修行路上，確知自己是否「所作已辦」。法數之所以須要認知與憶持，原因在此。

三 「如理思惟」的準則 ——依四道理而作判準

其次談談「如理思惟」的準則——「以稱量行相，依正道理觀察諸法功德過失」，也就是依於下述四種道理，作為認知正確與否的判準：

云何以稱量行相，依正道理思惟諸蘊相應言教？謂依四道理無倒觀察。何等為四？一、觀待道理，二、作用道理，三、證成道理，四、法爾道理。¹¹

觀察任何一法，都要從這四種道理來作推敲。接下來以「蘊」為例，說明如何運用四種道理的判準，來權衡所思惟的內容是否正確無謬。

一、觀待道理

云何名為觀待道理？謂略說有二種觀待。一、生起觀待，二、施設觀待。

生起觀待者：謂由諸因諸緣勢力生起諸蘊，此蘊生起，要當觀待諸因諸緣。

¹⁰ 《瑜伽師地論》卷二五，大正三〇，頁四一九上～中。

¹¹ 《瑜伽師地論》卷二五，大正三〇，頁四一九中。

施設觀待者，謂由名身、句身、文身，施設諸蘊；此蘊施設，要當觀待名、句、文身。

是名於蘊生起觀待、施設觀待。即此生起觀待、施設觀待、生起諸蘊、施設諸蘊，說名道理瑜伽方便，是故說為觀待道理。¹²

觀待，指「待眾緣以成就」義。這又可大分為「生起觀待」與「施設觀待」兩類。「生起觀待」，即指依因待緣，因緣和合而生起諸法。在此姑且以「蘊」法為例，五蘊中的每一蘊法，都是在眾多因緣的和合與制約之下成就的。例如：色法依於地、水、火、風四大所造，吾人必須依此道理來理解色法，才不會產生錯覺，以為它是永恆不變、獨立自存的色法實相。受、想、行、識亦復如是。

至於「施設觀待」，「施設」(prajñapti)又名「假名」、「假施設」。《般若經》所立之「名假、受假、法假」，都用 prajñapti 一詞。此中法假是指法之自性本自虛假不實。受假是指總法含攝別法而成一體，如攝四大而成草木等法，攝五蘊而成眾生等法。名假是指將一一法依於言詞而作名稱、概念的指涉。

在此，「施設觀待」中之「施設」，主要是指三假中的「名假」，也就是「名言施設」——運用詞彙而將事物或是概念表達出來。「身」(kāya)，是「集合」之意，當它附加於語尾時，表示是該詞語的複數。

名(nāman)是事物名稱，一般泛指詞彙；句(pada)是由詞彙所積聚而成的句子；文(vyañjana)指音節(syllable)或字母(letter)。將諸無意義的音節或字母湊集(文身)，即可形成富有意義的詞彙；將諸詞彙湊集起來(名身)，即可形成文法正確的句子；將句身湊集起來，即可形成概念完整的段落乃至全文。由此「施設觀待」的因緣條件，才可能形成對一一法的精確認知與無倒溝通，例如：「色」之梵語 rūpa(名)，是將 rū 與 pa 這兩個音節或 r-ū-p-a 等四個聲母與韻母(文)湊集一處(而為文身)。而「色無常」，即是將「色」與「無常」兩項詞彙湊集(而為名身)，以此形成一個完整的句子。至於「色無常，無常故苦，苦故非我，非我所」，則已是將一連串的句子湊集(而為句身)，而形成了對色法之共相的完整敘述。凡此名、句、文身，要精確無誤地運用它，定義必須非常精準，範疇必須非常周延，不宜糊糊塗塗、含含混混，這就是「觀待道理」。

對蘊等諸法，不但要理解它們的生起因緣，還要能精準地用名、句、文身來陳述它們，這叫做「道理瑜伽方便」。所謂「瑜伽方便」，是指在修學禪觀(法隨法行)之前，就必須培養出來(如理作意)的前方便(準備工夫)。對於蘊等諸法之任何一法，假使對其所以生起的諸因諸緣並不清楚，對其定義、範疇也很模糊，則瑜伽行必將無法保證其能「稱量行相」。因此，觀

¹² 《瑜伽師地論》卷二五，大正三〇，
頁四一九中。

待道理，可說是修瑜伽行前，思惟正法是否準確無誤的第一個判準。

二、作用道理

云何名為作用道理？謂諸蘊生已，由自緣故、有自作用，各各差別。謂眼能見色、耳能聞聲、鼻能嗅香、舌能嘗味、身能覺觸、意能了法。色為眼境，為眼所行，乃至法為意境，為意所行。或復所餘如是等類，於彼彼法別別作用，當知亦爾。即此諸法各別作用，所有道理瑜伽方便，皆說名為作用道理。¹³

作用道理，可說是修瑜伽行前，思惟正法是否準確無誤的第二個判準。思惟諸法，必須對它們的作用有精準的認知。例如，認知色蘊，不能單只認知它是地、水、火、風共構而成，那是「生起觀待」；也不能單只認知它是 r-ū-p-a 等聲母與韻母（文）湊集一處而產生「物質」的含義，那只是「施設觀待」，必須在此基礎之上，進一步認知色蘊的作用（變化且佔據空間的作用，展現各種物理功能的作用，共構而成身體、物品、房舍、山林土地等等作用），這就是色蘊的作用道理。依此類推，蘊、界、處諸法，莫不須要逐一認知其所可產生之作用。

在修學禪觀（法隨法行）之前，就必須培養出對所緣境之作用的正確認知，這同樣是修學瑜伽禪觀的前方便。對於所觀照的蘊等諸法，假使對某一法的正向或負面作用認識不清，則行者必無法就此一法以發揮正向功效，減低負面功能，也必將無法保證

能在精準地「稱量行相」的基礎上，達致瑜伽行的種種境地。因此，對蘊等諸法，必須依其作用道理以作正確思惟，這可說是修瑜伽行的內容是否準確無誤的第二個判準。

三、證成道理

云何名為證成道理？謂一切蘊皆是無常、眾緣所生，苦、空、無我；由三量故，如實觀察：謂由至教量故、由現量故、由比量故。由此三量證驗道理，諸有智者，心正執受、安置成立。謂一切蘊皆無常性、眾緣生性、苦性、空性及無我性。如是等名證成道理。¹⁴

從觀待其生成與施設，到了解其作用，都還只是在根源處與過程端作如理思惟，接下來還須驗證其效應。例如：色等諸蘊不斷生起並產生各種作用，吾人也對它們施設種種名言。除此之外，吾人必須在其中，體證它們的終極效應，那就是「無常，苦、空、無我」。如何體證其「無常，苦、空、無我」？那必須依於聖教量（即至教量）、現量與比量。「量」即是知識的判準。

佛陀的教導，可以視作知識的判準之一，因為佛陀是一切智證的「真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者」¹⁵。後來隨著因明學的演

¹³ 《瑜伽師地論》卷二五，大正三〇，頁四一九中。

¹⁴ 《瑜伽師地論》卷二五，大正三〇，頁四一九中。

¹⁵ 《金剛般若波羅蜜經》，大正八，頁七五〇中。

進，只承認兩種知識判準，即是現量（親證）與比量（推理）。但這並不是貶低佛陀言教的地位，而是認定：佛陀言教依然可以透過現量與比量來證成它，否則就會有「濫用權威的謬誤」。事實上，佛陀從不希望我們對他的話語，產生無條件的崇拜與信服，而期待吾人將這些言教拿來逐一檢驗，看是否能達致幸福、快樂的效應。依其達致正向效果與否，來判別它是否為準確無誤的「佛法」。假使經過檢驗，發現某些聲稱是「佛陀言教」的內容，竟然帶來罪惡與痛苦，則它就不是「無倒」真理，而應棄如敝屣。因此，「至教」之所以會被判定為「量」（知識判準），依然是佛弟子代代傳承，透過「現量」的親證與比量的推理而得。

智者必須經由現量、比量與（或）至教量，來檢驗所認知的內容，是否符合正理，這樣才會予以執持、接納，並且安置、成立而為生命智慧，這就是「證成道理」。

在修學禪觀時，必須依於現量、比量與（或）至教量，拿來驗收成果。舉例而言，對於所觀照的蘊等諸法，假使無法證成其「無常、苦、空、無我」之共相，則瑜伽行者業已不能對蘊等諸法「稱量行相」。因此，證成道理，可說是修瑜伽行者在修行過程中，由終端成系，回過頭來驗證其修行觀念、內容或方法、步驟是否準確無誤的第三個判準。

四、法爾道理

云何名為法爾道理？謂何因緣故，即彼諸蘊如是種類、諸器世間如是安布？何因緣故，地，堅為相；水，濕為相；火，煖為相；風，用輕動以為其相？何因緣故，諸蘊無常、諸法無我、涅槃寂靜？何因緣故，色，變壞相；受，領納相；想，等了相；行，造作相；識，了別相？

由彼諸法，本性應爾、自性應爾、法性應爾，即此法爾，說名道理瑜伽方便。

或即如是，或異如是，或非如是。一切皆以法爾為依。一切皆歸法爾道理。令心安住，令心曉了。如是名為法爾道理。¹⁶

以上三種道理，已可作為「稱量行相」以「觀察諸法功德過失」的判準。緊接著，假使「打破沙鍋問到底」，詢問：為何「蘊」有這五種？為何器世間是這樣安置錯落的？為何四大各有堅、濕、暖、動等諸自相？為何五蘊各有變壞、領納、取像、造作、了別等相？為何諸行、諸法會有「無常、無我、寂滅」共相？那麼論主會告訴你：不用再問「為什麼」了，此諸法之自相、共相，經過層層解析之後，其結論就是「本性應爾、自性應爾、法性應爾」——法爾如是。諸如「即如是，異如是，非如是」等等分辨、解析，讓心得以安住其相，曉了其相的

¹⁶ 《瑜伽師地論》卷二五，大正三〇，
頁四一九中～下。

諸法內容，說到底，一切都是依於「法爾道理」，一切也歸入「法爾道理」。

如是名為依四道理，觀察諸蘊相應言教。¹⁷

在此只是以「蘊相應教」為例，教授瑜伽行者，如何運用四種道理以為判準，來作諸佛言教的正思惟。必須依這四種道理來作觀察，才能稱之為「如理作意」。

要正確無誤地思惟、觀察蘊、處、界等諸法的自相、共相，必須運用這四種道理以為判準——其「相」、其「性」如是呈顯的法爾道理，其「體」、其「力」、其「作」如是運轉的作用道理，其「因、緣、果、報」如是環環相扣的觀待道理與證成道理，這才有可能在思惟過程中，依於現、比、至教三量的認知判準，檢核其思惟是否正確無誤（認知正確的證成道理），也才有可能在禪觀修行中，依於現、比、至教三量的認知判準，核驗其修行成果是否步步到位（修行正確的證成道理）。

四、結語

本論「聲聞地」中的「聞思正法」，如上所述。總上歸納所述重點，即是：多聞「正士、正至、正善丈夫共所宣說」的三藏教法，是為「聞正法」的全部內容；由「算數行相及稱量行相」來

思惟、觀察佛陀言教，是為「思正法」的全部內容。

依於本論，「聞、思正法」分別是聲聞行者「涅槃法緣」中的「勝緣」（優勝條件）：

云何勝緣？謂正法增上他音，及內如理作意。¹⁸

「正法增上他音」即是於他人（正士、正至、正善丈夫）共所宣說的正法之中，產生了修行的「增上」勝緣。「內如理作意」，即是依於算數行相與稱量行相來思惟、觀察佛陀言教。至於其他諸如「自圓滿、他圓滿、善法欲、正出家、戒律儀、根律儀、於食知量、初夜後夜常勤修學習覺寤瑜伽」等等，反倒只是「涅槃法緣」中的劣緣（次要因緣）。

「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣！」修道這條路上，孰為「本」而孰為「末」？在此一目瞭然！

與其怨嘆自己的出身背景不好（無自圓滿），沒有值遇諸佛、明師、善知識（無他圓滿），不如先把握自己「聞、思正法」的殊勝因緣，就著「聞、思正法」的功課，修習、多修習。「聞、思正法」的勝緣具足，則其他劣緣會很自然地匯集過來。因此，聞、思正法，可以說是修行這條路上的基礎功法，也可說是涅槃法緣裡，極為殊勝的因緣條件。

一〇二、十、十三
于景英樓



¹⁷ 《瑜伽師地論》卷二五，大正三〇，頁四一九下。

¹⁸ 《瑜伽師地論》卷二一，大正三〇，頁三九六中。

釋疑解惑

黃家樹居士解答

何翠萍筆錄

聽眾問：何謂正確的因果觀？

黃居士答：講因果一定要講到緣起，以顯示因果關係的必然性；而講因果關係，便一定要講三世，不講三世，因緣法根本便無從建立；若不講三世，就前無所因，後無有果，沒有果，又如何說因果？若無後世的相續，行者就無從修道成佛，不說三世，便斷人的慧命，永遠沒有人成佛。所以，一定要牽涉到前生與後世，因果觀才能成立。

人生的煩惱、無明，是多生多時累積而成，並非現世才有，我們若撇開前生，也不講後世，只講現在這一世，因果就無法建立。但可惜的是，這樣講因果，講三世，講看不到的前生後世，眾人便會嗤之以鼻，嘲笑我們迷信。於是，有部分佛教徒就扭曲了佛法的義理，認為三世是有的，但這是一世裏面的三世，昨天是過去世，今早是現在世，等一會兒是未來世。

這樣講並非完全不對，但若只容許講這部份，便非正確的因果觀。若



什麼都只有現世，緣起法又怎能建立？這些人以為自己很客觀，其實是邪見。有些事情我們可以隨順眾生，但有些原則問題，我們就要堅守正見，不能以佛法做人情。

對初學佛法的人，我們不要怕受到質疑而避開三世的話題，首先要清楚向他們講解正確的三世因果觀，讓他們建立穩固的基礎，要讓他們知道，「前前非後後，亦不離後後；後後非前前，亦不離前前」的因緣相續的道理。

聽眾問：同一本經，如果南傳和北傳都有翻譯，如北傳的雜阿含與南傳的

相應部，請問哪種會譯得較好？

黃居士答：誰譯得好，沒有劃一的標準。南傳現在盛行，其中一個原因，可能就是因為現代人用語體文來翻譯，文字淺白簡單，一般人都容易領略。

北傳的經典，是用古代的文字翻譯。唐朝、晉朝的翻譯，與南傳的語體文翻譯，文字的深淺，相差很遠，尤其是漢朝翻譯的經典，現代人不易理解。因為當時的梵文大德不懂漢文，漢文大德又不懂梵文，這就窒礙了經典的翻譯。如果漢朝與唐朝都有譯本，唐朝的譯本比漢朝的譯本，會相對譯得好一點。

我們沒有必要分別南傳、北傳誰翻譯得好。南傳、北傳都是由印度輾轉傳來的佛的教，都可信。閱讀時，將不同譯本多作對照，盡量得其真實。聽眾問：我們否否說有不變的主體？

黃居士答：外道經常說有一常的主體，佛指出這是錯誤的。但佛入滅後，有些弟子又重提有主體的話題，他們認為：他們了解的主體，不是外道所說的主體。其中犢子部因此而產生了「不可說我」的學說，既不是無我，也不是有我，而是非即非離蘊的我。這一方面破凡夫的「即蘊我」，一方面破

外道的離蘊我。但又認為實有補特伽羅，為輪回的主體。以此被貶為附佛法外道。

其實，學這些近乎外道之說，遠不如學中觀那麼穩妥。如果講性空中道，即使講有什麼體，到最後都是不實在的，這就不會誤入歧途，「墮於負處」。但他們聽到「空」的時候，以為什麼都得不到，都空無，又會害怕，而不敢學。他們這樣不知空，也不知緣起無實性的道理，到最後都難免會執著外道所說的主體見。

所以，唯識家的貢獻，就在建立了第八識，起碼令人知道，這個輪回的，不是單一永恒的主體，讓人能抽離於主體論。

如來藏講有自性清淨心。這些字眼很容易講錯，講得不正確就會變成有主體、有實體或本有的如來藏，方向就會錯了。

佛陀智慧如海，他所說的緣起法是不共世間的，他用因緣法融解了主體論，並破除了本有、實有、自有等等有實自性的邪見。佛法博大精深，體系龐大而複雜，大家一定要先鞏固緣起中道的道理，秉持中觀的見地，才不會學錯了法，走錯了路。



2014年度 禪修班招生

日期：2013年8月2日至9月27日
(逢星期六)共9堂

時間：晚上6時至7時30分

地點：香港北角英皇道368號榮馳大廈3字

報名查詢：請致電93738113，梁老師洽

導師：梁志高老師、梁志賢老師

費用：全免

內容：何謂禪修？禪修為何能導致覺悟？
禪修的方法有多種，如何選擇禪修的方法？
是否所有方法都能導致覺悟？
直觀的修習——「**宣隆禪法**」，特點是不需要依靠任何預設的理論、知識、概念及任何宗教背景，利用觀察呼吸的觸覺，提升強大及敏銳的直觀能力，從而洞察身心活動的實相。



淺釋《雜阿含·300經》

何翠萍

如是我聞：

一時，佛住拘留搜調牛聚落。

時，有異婆羅門來詣佛所，與世尊面，相慶慰。慶慰已，退坐一面，白佛言：「云何？瞿曇！為自作自覺耶？」

佛告婆羅門：「我說此是無記，自作自覺，此是無記。」

「云何，瞿曇！他作他覺耶？」

佛告婆羅門：「他作他覺，此是無記。」

婆羅門白佛：「云何？我問『自作自覺』，說言無記；『他作他覺』，說言無記。此義云何？」

佛告婆羅門：「自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起。緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」

佛說此經已，彼婆羅門歡喜隨喜，從座起去。

——《雜阿含·300經》

《雜阿含·300經》雖然很短，但卻包含了很深刻的義理，它糾正了當時世俗人一般對「精神主體」（即命根、靈魂、我）的錯誤觀念，認為一個人除了肉身外，還有一個不變的精神主體，當人死後，這不變的精神主體便會往下生輪迴。但佛教卻認為，人除了肉身外，有的只是一個因緣和合的神識（識），往下生輪迴的就是這個「識」。

在此經中，講述了在某一段時間，佛陀停留在拘留搜牧牛的地區弘

法，拘留搜是拘留國人聚居之地。當時有一婆羅門前來與佛相見，「慶慰」是見面時互相問候、慰問。他向佛陀請教「自作自覺」和「他作他覺」的問題，但佛陀以無記為由而不答。無記（捨置記），意思是無從說明，不應解答。對待與解脫無關，只會引起爭論的問題，最好的處理態度就是不予作答，避免牽扯入爭論的旋渦中。不回答這些問題，讓提問者自己回去思考，這是佛陀回答問題的四種方式之一（其餘三種是反詰記、一向記及分

別記)，也是佛教所獨有的答問方式。

在《俱舍論》卷十九，詳細地列舉了十四種無記，其中第十三是命與身一，第十四是命與身異。命（主體、靈魂、命根）與身（肉體）一，即是說靈魂（神我、我）與肉體是同一的；命與身異，即是說靈魂與肉體不同。前者靈魂與肉體是同一的，那麼，當肉體死亡，靈魂也會同時死亡，如此，又怎樣去輪迴？又誰去受報？這見解便如《雜阿含·58經》異比丘所生起的疑問：「若無我者，作無我業，於未來世，誰當受報？」其意以為，若如佛所說是無我的，當靈魂與肉體皆亡，那麼誰去輪迴呢？又由這個無我的生命體所作的業，於未來世應報在誰人的身上呢？異比丘以為，若無我，死後身心便一切斷滅，作業的人如何再能感果受報？這就是由不知相續而產生的斷見。而後者，靈魂與肉體相異，肉體死亡，不變的靈魂可以不死。靈魂不滅，往下生輪迴，便生生世世一直繼續下去，直到永遠。這見解就如《中阿含·201 唵帝經》中唵帝比丘所說：「此識往生不更異」。唵帝比丘以為人死後，識往生，前一世的識和後一世的識沒有任何變更，此識就有如外道所說的不變自我。如此見解便墮入常見的迷惑中了。

靈魂與肉體是一或異的思想，都不是正確的因果觀（前者墮斷見，後者墮常見），都不符合因緣法，都犯上同一錯誤，以為個體內有一純一自存的靈魂。墮常見的人，以為「我」作了業，又是「我」去受報；墮斷見的人，以為「我」作了業，另一個「我」去受報。

在本經中，「自作自覺」和「他作他覺」其實是「自作自受」和「他作他受」的異譯。佛陀說「自作自覺，則墮常見。」首先我們理解這個「自」字。很多人對「自」有錯誤的理解，如果把「自」解釋為實我、神我，是單一的不變的靈魂（主體），以為是實在不變的「我」去作了，將來又是實在不變的「我」去受報，作者（前世）與受者（後世），都是實在不變的同一個人，完全沒有變化，這就錯解了。經中的婆羅門就是這樣理解「自作自受」，其見解如上文的唵帝比丘（命與身異），所以佛陀說這是「常見」。但如果把「自」解作代名詞，只是代表一個假我、一個果報體，這樣解釋「自作自受」便正確了。

佛陀又說「他作他受，則墮斷見」。原來有的人不信因緣果報，以為

是「他作他受」(這兩個「他」字，一個是站在今生的我的立場來說來生者；一個是站在來生者的立場來說前生者。這樣，大家也是「他」了)。今生「我」作了，「我」死之後，下一生受報的是另一個人，與「我」並無關係，其見解便如上文的異比丘(命與身一)一樣。因為不是自己受報，所以，作的人便可以任意妄為，便可以盡情放縱自己，做盡惡事而不擔心會受報，但將來受報的那個「他」便很冤枉了，不是他做的，卻要他去受報，這非常不合乎因果之理。還有，這生完了便完了，來生不關自己事，這是很可怕的斷滅見，故此佛陀「他作他覺，則墮斷見」。

「自作自覺」和「他作他覺」都是錯誤的思想。在因緣法來說，作者與受者是不一不異的。我們不可以說作者與受者同一，也不可以說作者與受者相異，作者與受者是無常變化而又相續的，雖非十足是同一人，但卻是生命流轉的同一系統。總言之，我們不可以把作者和受者看成是一個實體的作者，或一個實體的受者，他們是

因緣和合的「果報體」。

在本經中，佛陀把「自作自覺」和「他作他覺」這兩個無記的問題放在一起，而不作解釋，因而有人以為「自作自覺」和「他作他覺」是一樣的意思，只是把「他作他覺」當作「自作自覺」的另一個位置來說，認為「自」與「他」只是在不同的角度來看。在自己的角度是「自」，對方是「他」；在「他」的角度，自己便是「自」，對方便是「他」了；「自」與「他」意思是一樣的，都是說一個實在不變的主體。這樣理解是不正確的，如果「自作自覺」和「他作他覺」是一樣的，佛陀便不會分別說「自作自覺，則墮常見；他作他覺，則墮斷見」了。

經文的異譯本，南傳《相應部》把「自作自覺」譯為「作者受者相同」，把「他作他覺」譯為「作者受者相異」，這樣譯得比較好，可以讓我們很清楚看到「自作自覺」和「他作他覺」的分別。「作者受者相同」，便會墮常見；「作者受者相異」，便會墮斷見，清楚知道便不會引起誤會。

佛陀在經中指出了「自作自覺」和「他作他覺」這兩種墮於常、斷二邊的錯誤見解後，便以十二緣起來作歸結：「離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」這幾句雖然很簡單，卻是佛法的中心思想。十二緣起是有因有果的，是「此故彼」的；因為有無明，所以有行（業），有行便有識……，如是便會輪迴生死。如果沒有無明、作業及錯誤的認識，便可以純大苦聚滅，超越生死，成賢成聖。十二緣起的道理，一方面說明生死流轉的因果相續，一方面又顯示生死還滅的涅槃解脫；如是因如是果，十二緣起的道理現法（世）如是，一期又一期的生命也如是。當中，我們知道了三世因果，知道世間是無常而相續的；而無常相續的果報體，造成了我們的人生。緣起是佛教的不共世間的義理，因為無常而相續，所以凡夫可以成聖者。如果一切不是緣起的，凡夫便永遠是凡夫，壞人便永遠是壞人，想變好也不可能，更不用說成賢

成聖了。十二緣起的道理，否定了實在的「有」，也否定了實在的「無」。世間一切是緣起而有，緣滅而無的，超越二邊，便是處於中道。中道的「中」不是中間的意思，而是「如實」的意思。

經文又提到，凡是佛所說的，就是「義說、法說」。與義相應的是「義說」，與法（緣起法）相應的是「法說」。義是對我們人生有積極作用的，能夠利益眾生，符合我們做人的意義。法是佛法本身的理，佛法認為最正確的道理就是緣起法，以法做根本，把法發揮出作用的叫義，有法才有義，沒有法，義便會偏差。

在《雜阿含經》中，有很多篇經文都顯示，佛陀在教導完弟子之後，總是用緣起論來作結尾；由此可知，緣起論是佛教的根本，因此，無論是初學者或是學了多年的，都必須繼續學習緣起法，加深對緣起法的認識，不要以為它只是學佛的初階而已，切記！



（全文取材自黃家樹居士所著的《雜阿含經導讀》）

雲童

洪真如

在蓮花台禪修，每天總有兩節戶外瑜伽。把瑜伽蓆舖在地上，我習慣大字仰臥，等待瑜伽老師的吩咐。在戶外仰臥，便是滿眼的藍天和浮雲。浮雲無心，慢條斯理隨風而去，但總有它走過的地方。

天空的空曠，似乎使時間也變得渺少了。抬頭是雲天無垠，連自己也像進入了永恒的國度一樣；低頭卻是無盡的煩瑣人生。每天幾乎走同樣的路——上班的、上課的、回家的，一路上習慣地想著生活的瑣碎。偶然，一隻海鷹飛過，把藍天展開；回家路上黑夜的星光，引發玄思無限。我喜歡乘坐飛機，駛入雲海，看雲和陽光嬉戲，然後我也變得脫俗了。記得《華嚴經》中記載了一位「雲童」，不知算是個什麼等位的六道眾生，總之，他是個住在雲上的小孩，乘著淺雲來參訪諸佛菩薩。雲童啊！雲上的日子，是否如青天一樣潔淨，如白雲一樣無染？你累了，便可在雲中徐徐入眠。黃昏時，你和金黃色的雲朵一起看那紅日掩藏。閒時，便乘著雲氣，追尋陽光的足跡，俯瞰雲下那些庸碌疲勞的眾生。想著想著，我恁地渴望成為雲童了。可惜，我只是個地上的人。

人很善忘。沙特說，人是被拋擲到這個世界的，但人是多麼不易記得天空的遼闊。啊！自由，無限的自由！或者，自由是一種心境。人不就好像在動物園裡出生的一隻猴子一樣，還以為世界上最刺激的事，莫過於在籠子裡和其他猴子打架。森林十萬樹，季節交替、風雨雷電的奇觀，都未曾入夢！人習慣為著無謂的瑣事傷神，一直看不見世界之廣大。什麼時候，我們可以看得見天空的朗澈，擁有那如長空般萬里無雲的眼界，像雲童一樣逍遙？

幾年之前，我經常在彩虹地鐵站的出口，看見一位患肌肉痠縮症的年青女士，坐在輪椅上售賣一些紙巾和糖果。後來聊起天來，愈發熟稔，知道她名叫阿嬌。阿嬌售賣糖果的收入，是想為她的病友買一輛多用途的輪椅車、讓自己可以多做物理治療，以紓緩症狀帶來的痛楚，及為將來的一個大手術儲一點兒錢。阿嬌雖因病談吐略慢，但她頭腦清晰，條理分明，娓娓跟我訴說政府給予傷健人士的支援有何漏洞；又鼓勵我將來多關心社會上不同階層的人士。阿嬌雖身上不便，可是卻不卑不亢，言談之間

不由得令人尊敬。我跟她約定，當我畢業了，要穿上畢業袍與她合照。兩年前，不知什麼時候，地鐵站失去了她的踪影。每一次我從地鐵站出來，都自然生起一種渴望，想看到阿嬌的輪椅還在，希望她還是在那裡賣糖果，但是我一直沒有看到她。聽說肌肉痠縮症一般都會附帶有心臟肌肉的問題，也很容易有其他的併發症。有時，我想起了她，便會想，不知她的病怎樣了？去年八月，我畢業了。阿嬌一直沒有出現。不知她現在怎樣了？

地上的生活，充滿了不圓滿。有時我便會想，有些痛苦，真會讓我們質疑存在的價值。要睿智地接受不圓滿，談何容易！生命的嘲弄，可怕得使我們無法理解痛苦的意義。常聽見人家說，我迷失了，我找不到生命的意義。但是，你究竟要往哪兒去？或者，在宇宙的花園中，大家從不迷路。這是因為，總有它的目的地，還是根本不存在我們的方向？我們一直在等待，把等待便成了生活的重要部份，卻不知道等待些什麼。其實，若不為什麼而活，你便不可能迷失。試問雲童，雲童為什麼而活？

雲童無心。他不為什麼而活，只是活著。活著，便笑了。春暖花開，

秋收冬藏，這樣，我們就不經意地存在了。記得上哲學課時，老師說，若我們能將生死得失看得像在街上買魚蛋一樣輕鬆，生命的課堂便算是畢業了。記得史鐵生的一篇小說，非常發人深省：故事裡，有一位非常年輕的瞎子，跟著一位老瞎子，一起拉琴賣唱為生。老瞎子跟年輕瞎子說：「孩子啊！當你拉滿十萬遍琴，便可以把琴剖開，裡面有一張紙條，上面寫著治眼的秘方，可以令你重見天日。但是，如果你沒有拉滿十萬遍琴便把紙條拿出來，這紙條上寫的秘方便不靈了。所以你一定要拉滿十萬遍琴才把紙條拿出來！」小瞎子一點也不明白，但是他相信師父的話，用功地拉琴賣唱，經歷了無數的風浪；走過了他心愛的女孩在一起的幻想，也經過了渴望成為富翁的階段。為了那恢復視力的願望，這孩子捱過了數十年艱辛的歲月。漸漸地，他老了，也有了自己的徒兒——另一個小瞎子。師徒倆一起為著那個願望努力。一天，十萬遍琴終於圓滿成功了！是不折不扣的十萬遍！年邁的老瞎子激動地剖開琴肚，裡面有一張紙。老瞎子把紙拿出來，走到街上，挨家逐戶，詢問紙上所寫。不料，所有人的回應都是一樣的：那是一張白紙，上面什麼字也沒有。

走過很遠的路。老瞎子恍惚明白了什麼。他回家了，告訴小瞎子說，他成功了，他找到了治眼的秘方。他要離開小瞎子了。臨走之前，他把秘方放在小瞎子的琴裡面。他鄭重吩咐小瞎子，一定要把十萬遍琴拉滿，才可以把琴剖開，不然紙條便不靈了。

生命為了什麼？如果有了雲童的境界，或者我們便會洞悉，生命不為了什麼。活著，便笑了。走過一生，不得不說，我們其實很棒。每一個生命，都在它的掙扎與痛苦、痛苦的超越中，及在意義的追尋中，散發著漂亮的光采——我們應為自己的奮鬥喝彩！事實上，所有眾生都是離苦得樂的生命勇士。

記得有人說，如果不走菩薩道，我們不能說服自己痛苦的意義。唯有走上菩薩道，生命的痛苦與掙扎便有了落腳的地方，有了它存在價值的解釋。這雖然有點自嘲，但我想這話也不錯：《妙法蓮華經》中為一切眾生授記，是因為我們注定要走菩薩道，成為菩薩的；而要成為菩薩，怎能不經歷千苦萬難？想起普天之下眾生都經歷著生死離別、生死疲勞，這苦本來是千萬眾生的苦！看見無量眾生的苦，自然超越一己之苦，在宇宙的眼光中看生命。悲憫之情越過一己的得

失，成為同體同源之悲憫。這樣，我們便可以擁有菩薩的眼光。我們可以像雲童一樣，讓浮雲帶引我們到達任何地方，接受所有的風景而無怨嗎？

如能洞見無我，以從容之態度，接受生命的苦難，已經可以稱得上是菩薩了。菩薩不一定要高高在上，實行著什麼偉大的救濟項目，也不一定要是福德圓滿的布施者。有人曾說：「我能夠做許多布施，甚至學習佛陀一樣以身口意供養諸佛，但我不能接受我是那個接受別人幫助的弱者。要是這樣，我寧願死了更好。」其實，如果徹見無我，施者和受者又有什麼分別？為什麼我只能擔任施者和強者，而不能容忍自己是那受者或弱者？你是在恐懼失敗嗎？這不仍是我執嗎？

《西遊記》中最令我感動的一幕，是第九十九回，他們即將功成。這時候，『菩薩將難簿目過了一遍，急傳聲道：「佛門中九九歸真。聖僧受過八十難，還少一難，不得完成此數。」即命揭諦：「趕上金剛，還生一難者。」這揭諦得令，飛雲一駕向東來，一晝夜趕上八大金剛，附耳低言道：「……如此如此，謹遵菩薩法旨，不得違誤。」八金剛聞得此言，刷的把風按下，將他四眾連馬與經墜落下地。』這是什麼道理？原來他們必定要受這一百

劫難，方能成西天取經的任務。西行中的曲折，長途跋涉，歷盡艱辛，這九十九難，是成就取經圓滿的必要！唐僧況且如此，我們何德何能避開九磨十難，直通成佛？如果菩薩道是我們的必然，仔細想想，則可以說，生命的苦也是必然的。《西遊記》自然是大乘的眼光，因為在《妙法蓮華經》的眼界中，一切眾生歷盡生命的百般迴轉，最終成佛。我們何妨，讓眼前的沒有意義，轉化成當下那無上的意義？痛苦便在無比莊嚴中呈現，在全然的接受之中證成。圓滿其實只在不圓滿中展開。我們不需左閃右避，亦無需為自己的不圓滿和苦痛嗟歎，因為生命不是為了什麼。數十年形形役役，到底你要追尋什麼？放下吧！

鳥兒飛過蔚藍的天空。花朵不已經開得燦燦爛爛？趁著初夏，走到沙灘邊，看雲看海去。這樣，活著，便可以笑了。或者，只當我們能夠有雲童的眼界，才可以將生死別離看得像浮雲飄過那樣自在，榮枯得失的抉擇，便只是在街上買魚蛋一樣輕鬆。生命！笑一笑就好了。

幾年前寫了一首詩以自勉，現與大家分享。

《笑一笑就好了》

回來了 喜中帶憂的雨
在從前的那片草原上
好好的安憩一番
然後 我們又出發了

出發了，你準備好了沒？

不要害怕

跨過了那一陣風

就是美麗的彩虹，跨過了

跨過了那橋

就發現

我們又在原地見面

這樣，就可以笑一笑對過去

對過去的煎熬

說一聲好

說一聲好，就不再記得了

我們是等待出發的雨



「Hea」

陳慧儀

生活在都市裏，不少人整天像籠罩在無力的感覺當中。沉重及急速的學習及生活壓力、缺乏生命的方向，也許是其中重要的原因吧！我想（包括我自己）在壓力已累積到令人產生逃避感時，想休息一下（hea）的念頭會生起，小則思想放空片刻、做點放鬆練習（玩玩手機大概是現時最多人使用的方法吧）；大則給自己一個假期，甚至是悠長假期。總而言之，「hea」的想法很容易悠然而生；而「hea」亦好像是人之常情吧！但長期在這種「hea」的狀態中，後果將會如何呢？

在我失去動力時，有一句電影對白常不自覺地在腦海裏浮現：「做人如果無夢想，同條鹹魚有咩分別呀？」我真的不想這麼早便變成一條「鹹魚」。雖然人的一生中常有很多困難煩惱，但沒有希望的人生也許會變得更苦，因為希望可使人產生改變的力量。

但希望與動力從哪裏來？我想少不了先為自己訂立生活的目標。我年輕時訂立的（短期）目標較為簡單，只是做好功課、讀好書，別讓父母擔心，閒時更可幫父母做些家務。也許是思想簡單吧，當時只有在課堂裏功課中因為需要，偶爾想想未來想當個怎樣的人、寫寫我的志願等等。至於

生命是甚麼這類問題，實在是較少涉足。踏入社會工作後（亦隨著年紀的增長），多了深思生命的本義。如果只有一期生命，有甚麼應該去做呢？最近有一位認識接近十年的師姐突然患上急病往生了，我非常難過和不捨，尤其是她只有五十來歲，又發心常為佛門做事，參學佛教經典，辦事能力高又有責任感，她的離去很是可惜。

但生命要結束時，任憑誰也不能改變這個事實。最近有博士班同學問我佛教常言人生是苦（包括生老病死、求不得、愛別離、怨憎會等），那麼我們應當是抱消極或是積極的態度呢？因世事變化無常，人卻因而無法掌握所期望的，煩惱便生起了。若只從這個角度看人生，就不期然產生消極的想法。然而正因為有變化，事情便有扭轉的餘地，所以只要抱希望，秉持積極的態度，人生往往有意想不到的可能性。

我的心力不是很大，更談不上有甚麼宏願，只希望好好把種種角色做好，不想常只在「hea」的感覺中生活。要做好人生中的每一個角色，需要不畏苦的那份力量，那就正是我所需要的動力！



轉載自《星島日報》

業盡情空

孔亮人

笑意兩盈盈，心靈又相應；漫步青山綠水間，意醉魂牽，沿路迷花徑；除非你是宿世利根，凡夫又怎能捨卻這般俗世情！…

俗世紅塵多眷戀，情愛最迷離；一見可鍾情，日久亦生情；刀山油鑊而無悔，盟山誓海總為情；渴望天長地久，夢幻兒女情長；豈料一朝，濃情變淡，熱情轉冷，癡心變了妄想，恩愛頓成怨恨！往日朝夕望相見，今天厭惡欲遠離；心煩意亂，胡思亂想；空虛難耐，忘形逐愛；當初夢想種情苗，何以今日變作沉淪於恨海？！

人與人相互接觸之後，便會產生喜歡或不喜歡的感覺。喜歡的話，接下來便可能有情緣之發生，像是自然而然，難於控制。有時候除了喜歡，還會覺得心動，這便是過去二人之間的舊情緣再次出現。心動原因每人不同，卻都是源於情緣癡業。癡業種子藏在第八阿賴耶識，機緣成熟時，經由第七末那識而現前。故情緣發生不是第六意識可以控制，即是處於非理智當中。

兩人過去世曾為夫妻、情人或其他關係，彼此間情感親密美好，或者其中一方深愛對方，而相互或一方還有不捨，不止此生，還望來世的話，便變成了「情緣未盡」。未盡情緣成為癡業，今生一旦相遇，便會心動生

情。情緣淡薄，偶然相遇，擦肩而過；情深義重，相依相守，此志不渝；情癡心癡，刻骨銘心，肝腸寸斷！一般人身陷其中，根本無法左右情緣之糾纏。

情和愛，幾多哀？！幾度痛苦無奈！？首先在求愛過程中，為要博取對方歡心，不惜付出沉重代價。古今中外，上至帝王將相，下至平民百姓，也不例外。都是為了得到對方好感，皆可做出任何非理性的行為，足以讓一個人今生在世間辛勞，來世於地獄輪轉。…

再者，雙方心態變化無常，陰晴不定，時而歡喜時而憂；心猿意馬，精神折磨。分別念所產生的幻相，使人變得如癡如醉。如果最後沒有追逐到貪戀對象，人的身心便脫離了正常狀態，內心產生強烈持久之失落感，以為人生快要走到盡頭，覺得活在這個世界上再也沒有任何意義，甚至想到為情感而輕生。這便是「求不得苦」！

在情愛追逐中，其實是在滿足自我的佔有欲和控制欲，是我所執的表現。往往以自我為中心，帶有強烈的自私性，彼此都希望對方所作所為按照自己意願而行，聽自己的話，稍不合自己心意隨即便生起煩惱。然而每個人都有自身性格、自己的想法，一個獨立的人又如何去主宰另一個獨立的人？

待得男女雙方組成家庭，一段時間之後，先前的新鮮感和美好感受，漸漸的便會蕩然無存。戀愛時，人們總是展示出自身亮麗光彩一面，而將弱點隱藏。一旦步入真實生活，各自的積習、弱點便會顯露出來。如果缺乏了忍讓和寬容，生活便開始變得枯燥乏味，兩人在一起時甚至無話可談，兩眼相對都覺是多餘。冷戰由此開始，以前的濃情蜜意，變成了冷若冰霜，歡聲笑語被沉默所代替。大家已沒有情感交流，彼此同床異夢，家庭名存實亡。僅僅是因為住房、財產、子女撫養和名譽等等原因才勉強維繫下去。這是「怨憎會苦」！

世人嚮往恩恩愛愛、如膠似漆的生活。然而即使生活在一起，也只是因緣湊合暫時相聚，一旦因緣盡時，必然隨各自的業力而漂泊。今世為夫妻，來世或許成為互不相識的陌生人，甚至怨敵。未來聚散不定，耽著情欲的凡夫根本是作不了主。夫妻相遇，聚散無常；緣聚當珍惜，緣散無怨憾；隨緣放下，放下隨緣。

六道輪回，乃按業的輕重和情之深淺來判斷。「業」是最公平的懲罰，墮落與否，乃由感情來分別。世界上所有的苦苦惱惱、爭爭吵吵，就是為了一個「情」字。因為有情，看不破，放不下，便有業障，業障愈重時，愈是陷於情中。只知有情，不知有智的人，將來必定墮於三惡道中。心裏對甚麼境界執著，便與那個境界互相感應，自然就會到那個道中去受生。

業重情迷者，就是心內存著邪知邪見，不知因果，遇到感情，沒有智慧，著迷了；理智控制不住感情，任其發展，為愛為情，幹出了背向道德的事情，最後鑄成大錯。

業深情癡者，業障是深，但並不那樣重。平時還有理智，遇到感情時才會糊塗，分別不出哪是正道、非道？何為正法、非法？境界一來，心便會隨著境界而轉，陷入情網之中，糾結癡纏，不能自拔。

業重情濃者，業障雖重，情感雖濃，卻還未糊塗。雖墮情網，仍能保持醒覺，不至於會幹出違背天理的事情。遇到殘酷之感情抉擇時，難免情場失意，黯自神傷。

業重情迷是凡夫，業盡情空離惡道。能將業障一切消除，是為業盡；可把情愛完全放下，謂之情空。業如何能盡？情又如何能空？就是心不要被色、聲、香、味、觸、法六塵所動搖，不為所動，自然便有戒力；有戒力，就生出定力；有定力，就有智慧；有智慧，就不會被情所迷；不被情迷，也不會被業所牽；不被業牽，清心寡欲；不鬧情緒，逆來順受；不被境界所迷，不為情感所累；一點一滴，邁向清淨；業便逐漸消失，情也不再著於心中了。

南北西東，海闊天空；心無罣礙，任運晴空；別再戀棧，秋雨春風；猛然醒脫，業盡情空！



印順導師思想 巡迴講座暨座談會後感

鄭展鵬

般若經講記

(2014年6月1日，臺灣高雄市正信佛教青年會)

筆者於2008年才開始學佛，有緣在妙華佛學會上佛學初階班，聽到老師和師兄們介紹印順導師的思想及著作。確立了對佛教之正信、佛理之正解、佛道之正行，以八正道老實修行，有望能在未來際，在人間證悟佛法。



當年結業禮時獲得的精勤獎及論文優異獎是「中觀論選頌講記」及「勸發菩提心集研究」^(註一)。滿心歡喜之餘，以極速看了兩本書，但發覺一點也不明白，十分氣餒！

大約兩年後(2010年)一次因緣接觸到《心經》，是弟弟送的一塊木刻。他說是一個客戶搬辦公室，沒有地方安放，不想那木刻被棄掉又聯想到筆者學佛。當時弟弟問要不要，筆者只是淡然回答：「好吧！」接收後初期，只是暫放在家中書房的地上一角。當時看了好幾遍，一點都不明白，後來知道《心經》的全譯為《般若波羅蜜多心經》，有大德說是大品般若經的心藏，有的說是精華。見仁見智，後學不敢判別，仍在學習！

但是，筆者在初階班學習到佛教根本的教義及名相，滿腦子包括「四聖諦」，「五蘊」，「六根、十二處、十八界」，「十二因緣」(緣起法)等等。雖然第二年(2009年)讀進階班中觀課程，學習空宗思想，龍樹菩薩的《中論》及《大智度論》，包括「十八空」、「八不緣起」、「真俗二諦」、「中道之實踐」。還有提婆菩薩的《四百論》，佛護菩薩的《中論註》及月稱菩薩的《入中論》等。而且也開始聽黃家樹居士講的「依於空義行施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若波羅蜜多」的課，但是對於空義，其實是似懂非懂。老師們經常強調空並不是甚麼都無(沒有)，但《心經》之中就共有二十一個

「無」字。那麼，「四聖諦」，「五蘊」，「六根、十二處、十八界」，「十二因緣」乃至般若智等等究竟是「有」還是「無」呢？

兩年前（2012年）筆者生日那天用了父母親給的利是，請了一套「妙雲集」，更發心用三年時間把這套被譽為小經藏的「妙雲集」看一遍。第一本就是這講座「般若經講記」的內容，包括兩部經典，《金剛般若波羅蜜經》（簡稱《金剛經》）及《般若波羅蜜多心經》（簡稱《心經》）。兩部經都是在華人社會流通最廣的佛典。

可是，看到第五本「中觀論頌講記」之後，筆者發覺越來越不明白，只好停下來看其他的佛學書籍！其實，筆者只是習以為常，喜歡想從第一本看到第二十四本，有始有終。沒有依據宏印法師著的「怎樣讀妙雲集」^{（註二）}內的介紹去閱讀，由淺入深。筆者自以為是銳根，其實佛法既深且廣，真的要多聞、多問，才不致於行歪了！

另外，對筆者而言，學佛還要時常溫故，才能知新，這是指由於過去生無明、業障、習氣，以往聽過老師教導、大德的開示，當時是十分明解，充滿法喜。但是過了一段日子，以往的煩惱又再生起。例如瞋心，對某人或事的怨恨，而且比未學佛之前更甚。

原始佛教最早的時候，佛陀把眾生的根機簡單分成兩個類型：一種是「信行人」，另一種是「法行人」。大乘

佛教也把修學大乘菩薩道分為三種方便，即「信願增上」，「慈悲增上」，「智慧增上」。反覆思考，原來筆者就是那種不容易相信別人，你講出一個道理，就會追問，觀察，判斷，透過自己的理性分析與思考，才能夠確定你說的話有沒有道理，認為有道理才會去接受的「法行人」，行「智慧增上」方便道。可是，筆者這類人就容易執持自己所認知及接受的事物、方法而行。

《金剛經》中有些偈，「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」、「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」、「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。

雖然經常背誦，反覆思考，就像開仁法師於第一講「懸論～明心菩提」開始時就打趣說：「參禮黃梅的六祖慧能聽到《金剛經》經文『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』！就開悟了。為甚麼我們聽了那麼多遍，還未能開悟？」（照片二）



凡夫就會經常著相，執持，如何才能無住和離相，如是而住呢？要降伏這顆心，真的談何容易！開仁法師的開示中有，總說三種般若，即指實相、觀察的智慧，還有於須菩提所說中求。另外，別說中三種般若，即離一切相、非空非有、離能所二邊。

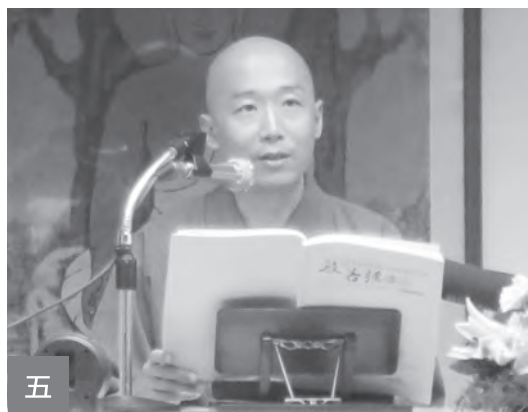
接著由厚觀法師及圓波法師主講「明心菩提」(之二)及「出到菩提~究竟菩提」。筆者引講義：「三乘聖者都因體悟無為法而成。無為離一切言說。無為離一切戲論。」(照片三及四)

法師在修學佛法的次第引《雜阿含經》：「聽聞正法，如理作意，法隨法行」，對筆者極為受用。



《金剛經》說實相就是無相，無相才是諸法實相。就中觀來說，苦相、樂相、淨相、不淨相皆沒有實在性、永恆性和自性可得。

美醜、老少、富貴貧賤、善惡、光明黑暗，一切相、種種相都是緣起無自性的一種假相，所以諸法實相是觀一切緣起無自性，一切相、一切法、種種法、種種相，都不可得，所以說我相、人相、眾生相、壽者相，一切相都是無相、假相。真是妙不可言。



最後第四節是長慈法師講《般若波羅蜜多心經》（照片五及六）。解決了筆者對這部經的疑問之餘，法師道出：「連自己都不認識，還能談得到控制自己，改造自己嗎？因此，想控制自己，解放自己，非認識自己不可。佛法雖無往而不在，但主要的在教人怎樣覺悟自己，改造自己得痛苦的解除」。筆者受教。阿彌陀佛！

筆者自學習《心經》的幾年間，曾閱讀過（或不止一次）十本不同法師、大德及出版社的版本（註三），有不同的領悟。弟弟轉送給筆者的《心經》木刻，早已掛在辦公室中！（照片七）而透過今次的講座，因為專程去聽講，可謂又明了多一部份。筆者還未有緣看其他《心經》的注疏及經論，據說超過百本，可知學習佛法，真是既廣且深。學海無崖，唯勤是岸！阿彌陀佛！

鵬慧合十



七

後記

今次有緣到臺灣高雄市正信佛教青年會（照片八至十一），參加印順導師思想巡迴講座暨座談會，喜見眾法師及呂勝強老師外，還認識了洪憶倩及其他師兄。畢竟香港地少人多，相比高雄這道場就地方寬敞，能在這裡聽經，禪修真是有福！



八



九



十



那裡還有不少結緣書籍（照片十二），其中一本筆者請了的是「宏印法師講演集」（註四）。筆者有緣在香港見過宏印法師兩次（2008 及 2012 年）。可惜沒有機會交談，以沾法益。今次講座的主持原本是他，但因事由呂老師主持。（照片十三）

宏印法師肯定的，弘揚《妙雲集》和印順導師思想，希望大家享用箇中的好處。至今已接近四十年。宏印法師不斷地演講佛法，經常整批大學生，五、六十人的，帶去皈依導師，



導師總說：「皈依是皈依三寶，不是皈依我一個人喔！」當年的學生，不少今日已在研習佛法上，享有盛名，如呂勝強、莊春江。（註五）

今天剛看完整本講演集。在此，筆者節錄法師在第七章『從「空義」談中觀與唯識』一段講話作為互勉：「學佛不是形象的滿足，學佛不是偶像的崇拜，學佛不是感情的寄託，學佛也不是權威的依賴；學佛是心靈的淨化，學佛是生命的解脫，學佛是福慧的圓滿。」阿彌陀佛！



註

- (一)「中觀論選頌講記」
印順導師著 正聞出版社
「勸發菩提心集研究」
呂妹貞著 妙心出版社
- (二)「怎樣讀妙雲集？」
宏印法師著 正聞出版社
- (三)「般若經講記」
印順導師著 正聞出版社
「心經透網」明慧法師講著
（附錄原始佛教四聖諦 釋昭慧述）
明珠佛學社
「心經略講」黃家樹居士主講
（附佛說第一義空經講記）
妙華佛學會
「般若波羅蜜多心經釋義」
黃家樹居士釋義 明珠佛學社
「般若波羅蜜多心經講錄」
羅時憲講述
「心經·金剛經」饒宗頤名譽主編
淨因法師導讀及譯注 中華書局
「心經與生活智慧」潘宗光著 香港寶寺
「心經」翁步綱書 商務印書館
「與生命相約」一行禪師 橡樹林文化
「心經圖解」
吉布編著 陝西師範大學出版社
- (四)「宏印法師講演集」
宏印法師著 嘉義市海印精舍
- (五)《溫暖人間》
第 228 期，2008 年 5 月 15 日出版