



蓮覺叢書 ④

淨土在哪裡

作 者： 黃家樹居士

編 輯： 《蓮覺叢書》編輯組

出 版： 香港東蓮覺苑

香港跑馬地山光道 15 號

電話：(852) 2572-2437

傳真：(852) 2572-4720

加拿大東蓮覺苑

2495 VICTORIA DRIVE,

VANCOUVER B. C. CANADA

Tel: (604) 255-6337

Fax: (604) 255-0836

網 頁： www.buddhistdoor.ca

電 郵： (香港) tlky@netvigator.com

(Vancouver) tlky@axionet.com

承 印： 玲瓏出版印刷公司

電話：(852) 2889-6110

傳真：(852) 2889-6770

2001 年 6 月初版

定價港幣五十元正

版權所有 請勿翻印



蓮 覺 叢 書

由港紳何東爵士夫人張蓮覺居士創辦之佛教東蓮覺苑於一九三五年成立，旨在推行佛化教育，栽培道俗人材。更配合時代步伐，辦「人海燈」佛教雜誌，使海内外人士，同沾法益，其中有不少劃時代作品。現該苑全人，為發揚張居士人間佛教之目標，乃出版「蓮覺叢書」，由資深之中外佛學大德撰寫文獻，編輯成書，使大眾對人生真諦有所反省。

本叢書系列如下：

- | | |
|---------------------------|----------------|
| 1. 佛教與人生 | 賢德法師著 |
| 2. 誠心禱告 | 江妙吉祥居士講 |
| 3. 解開心中結 | 江妙吉祥居士著 |
| 4. 淨土在哪裡 | 黃家樹居士著 |
| 5. Bodhidharma's Teaching | Dharma Masters |





作者簡介

黃家樹

廣東順德人，年二十二始習佛法。一九六二年於香港

葛量洪教育學院畢業後，一直在香港從事教育工作，歷任佛教學校校長凡二十年。六八年遇已故明珠佛學社創辦人明慧法師，於法師所致力弘揚之原始佛教與龍樹中觀學有所領悟，師引以為知己，嘗贈以詩云：「海內尋知己，天涯才識君，傳薪多借重，從此挹清芬。」以此因緣，自七二年法師辭世後，即繼承法師之遺志，於明珠社開辦佛學班，二十多年來，未嘗稍輟。七二年畢業於珠海研究所，完成碩士論文《玄奘西行與翻譯佛教經典》。論文之主要部份如「玄奘法師年代考」、「玄奘法師之翻譯佛教經典」、「真諦來華與攝論之開宗」、「唯識學源流考」、「玄奘法師遊學五印考」、



「地論宗南道之弘傳及其影響」等篇，曾分別發表於《珠海學報》、《內明》、《香港佛教》、《華僑日報博文月刊》、《佛友》等刊物，及收錄於張曼濤主編之《現代佛教學術叢刊》。七四年讀印順導師之《中觀論頌講記》，赫然發覺導師所提示之佛學路向——由阿含之緣起，接於般若之畢竟空，以達致龍樹之中道，與明慧法師所主張者竟無二致，當下欣喜不能自己，由此繼續研習導師之著述，對其學養情操，深致欽仰，遂於七九年皈依導師座下，自是決心修學中觀，並發願弘揚之。九六年秋退休後移居多倫多，繼續於香港、紐約及多倫多三地弘法，近著有《般若波羅蜜多心經釋義》及《雜阿含經導讀》。



自序

本書所收的九篇文字，都是這三年多來在東蓮覺苑出版的季刊《蓮覺》發表過的。其中的《從緣起說到三法印》是明珠佛學班講義，曾發表於「世佛會港澳分會」的不定期刊物《佛友》；《應無所住而生其心》則是多年前星雲法師來港開示《金剛經》法要，筆者應主辦機構的邀約，為講座的特刊而寫的。這九篇文字所涉及的內容不一，但大約可歸納為下列三事：

第一是介紹原始佛教聖典《阿含經》。《阿含經》是最早出的佛教經典，它記載了佛陀在世時說法的實況。要仰體佛陀的本懷，非研習此經不可。它在諸經中的重要地位，今日已為世界佛教學者所共認。可惜在中國，由於此經一直被輕視為小乘經典，研習者向



來甚少，近代情況雖有改善，教界重視本經的人漸多，但不知本經爲何典的仍大有人在。爲使多一點同修認識本經，筆者就在《蓮覺》創刊伊始，一連發表了《學佛應先學阿含經》、《阿含經的四大法門》、《雜阿含經的體裁與組織提要》等三篇文字，分別說明爲什麼在學大乘經教之前，應先學《阿含經》；佛陀教化眾生用哪四種法門；此四種法門又如何分佈於四部阿含經之中；四部阿含中最重要的爲《雜阿含經》，它的體裁與組織甚爲複雜，應如何解讀才可理出箇中頭緒。這三篇文字只是略略介紹《阿含經》，以引起讀者對本經的注意，讀者如想對本經有作進一步的瞭解，請參閱拙著《雜阿含經導讀》。

第二是闡發緣起的義理。緣起是佛陀的根本教導，也是《阿含經》的中心教義，緣起是說一切法由因緣生，亦由因緣滅，而且是



「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的。所以，一切法存在於重重無盡的因緣網中，無一能自生自成，獨立常在，也就是說，一切法從靜態言是無我，從動態言是無常，但無我之中又有因緣和合所成的假體幻相；無常之中又不斷因果相續。同時，一切法的生滅既由因緣，其存在或壞滅也就有一種必然的因果關係。所以，有因便有果，因不消除，果亦不盡。眾生不斷作因，也就不斷輪迴受果報；相反，若無明因盡，生死果亦止歇，是為解脫。凡夫之輪迴生死或解脫涅槃，都由於一切法是緣起的緣故。學佛的人若要依緣起之教去修行，便應瞭解緣生緣滅的一切法受到眾緣所約制，既無實體，亦剎那變動。當主觀的心識向外境攀緣的時候，所認知的是事物於某一時空下所呈現的性相（性質與相狀）。這性相並無實在不變的成份。有此正觀，便不會執著對象為實有或實



無（實有就不會變異，實無就不會有性相）。在見色聞聲時便不致以爲色聲的本質就如現見現聞的這樣子，而生起迷執，引發煩惱，轉成生死之本。凡夫終日迷執，迷執便黏著，這是「住」；聖者遠離迷執，不黏不著，這是「不住」。人要生活，終日與外境接觸，而心念常動，如果能正見緣起，生心而不住，虛妄的還他虛妄，就可免生煩惱，向於清淨解脫，這才是最切實的修行。以上有關緣起的義理，詳見於《從緣起說到三法印》、《緣起與止觀》、《無我如何輪迴成聖》、《應無所住而生其心》等四篇文字之中。

第三是末篇《淨土在哪裏》所介紹的《維摩經》所說的淨土思想。淨土是三乘人的共同希望，也是所有中國八宗或十宗信徒的共同要求，而非淨土宗人獨有的法門。一般說淨土，主要指彌陀淨土，彌勒淨土，藥師淨土及阿閻淨土，而以彌陀淨土受到最多人的



信仰。本篇說淨土則捨此四種淨土而不取，獨讚仰《維摩經》所提示的淨土法門。這法門的重點是：要心清淨，才可望國土清淨；修淨土要靠自力而非他力，要以救度眾生爲資糧，而非厭離世間，這顯示修淨土要因果相應，沒有修因，不會得果，行者要老老實實在這世間做度生工作，不可心存僥倖，也無須希求往生他方清淨世界。凡此都是佛法的眞實義，而非方便說，這是所有修淨土的人都應該遵行的。

還有一篇未提及的是《分別與無分別》，這是爲消除佛學班的學員對「無分別」問題的誤解而寫的，他們不明白，爲什麼佛教叫人滅除分別心。如果甚麼都無分別，如何把日常的事務處理得適當？事事無分別，做人豈非要糊塗透頂？但如果像世間人那樣執著，多生分別，那又似乎違反佛法的教導，究竟應該怎樣做才對



呢？本篇對此提供了明確的解答。

本書承蒙東蓮覺苑結集出版，謹此致謝，希望有緣讀到本書的善知識，都能對正法增加信解，並生利樂。

二零零一年四月二十六日黃家樹序於多倫多



目 錄

學佛應先學《阿含經》

《阿含經》的四大法門

《雜阿含經》的體裁與組織提要

學佛兩要——緣起與止觀

從緣起說到三法印

無我如何輪迴、成聖

說「應無所住而生其心」

「分別」與「無分別」

淨土在哪裡

105 93 81 67 37 25 13 5 1



學佛應先學《阿含經》

從事弘法工作二十多年，常有學佛的朋友問我，修習佛法有什麼門徑？初讀佛經，應先讀哪些經典？這兩個問題性質相同，都是有心進入佛法大門的人所想得到解答的。

佛教經論繁多，法門無量，所以，上述問題不可能有一標準答案。不過，個人認為，佛教在印度及中國都有不同的發展階段，每階段都面貌不同，各有特色，以應時勢的需要。學者如果不理清佛教發展的脈絡，不知本末，不辨權實，很容易便會捨本逐末，誤以方便為真實，而得不到佛法的精粹。

因此，學習佛法，在掌握它的基本教義，得其概要之後，便應



看看它的源流，知道它的基本教義所由來，往後又有何增益減損。這樣，佛學概論一類的書固然要看，佛的發展歷史也是必須知其梗概的。

所以，我常對有心學佛的朋友提議，在學過概論後，應該找點佛教史來看看，然後便會知道，佛教的發展，可粗分爲原始佛教、小乘（或稱部派）佛教、及大乘佛教等三個時期。原始佛教時代，釋尊始創佛教，說法四十多年。他的遺教初由弟子口口相傳，到小乘佛教時代結集成經，這就是佛教最早出的聖典《阿含經》。小乘佛教時代學者輩出，他們撰寫了很多論書，以解釋、發揮《阿含經》的義理，成爲論析嚴謹，條理分明的阿毘曇學。大乘佛教時代出現了大量新的經和論，內容種種不同，大別則有般若、唯識，如來藏等三大系統，歸類爲空、有二宗。



原來，從《阿含經》所見，釋尊施教，是以「緣起論」為根本的。緣起的義理深廣，簡單說，一切事物由因緣（指種種條件。「因」為主，「緣」為輔，但「緣起」的「緣」則包括「因」在內）的和合而成，亦由因緣的違逆而壞。其成與壞，都有因可尋，有跡可見，所以，經中說「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。因緣集滅的一切事物自然沒有常性，也沒有不變的實體。這樣，煩惱方能轉為菩提，凡夫也得以成為聖者，生存便很有意義。

大乘佛教依這個根本教義，發展成空有二宗。大乘有宗由緣起見事物的和合、成就，從而分析一切現象，理出其中因果關係，而見到事物存在的真相；大乘空宗由緣起見事物的可成可壞，沒有實性，從而指出它的虛幻不實，遣除世人對一切事象的執著。

於此可知，無論空宗有宗，其教都源自《阿含經》，而緣起則



更是佛法的根本義理。可惜，很多學佛的人一開始便沒頭沒腦的學《金剛經》、《法華經》、《維摩經》、《楞嚴經》等等大乘經典，學佛多年，仍不知《阿含經》為何等經典，也不知緣起為佛法的根本。就如學習書法，連基本筆法都未掌握，便去學行草，又哪裡可以學得好！

奉勸發心學佛的朋友，在學習大乘經典之前，先來了解一下，人間的佛陀在《阿含經》裡說些什麼吧！



《阿含經》的四大法門

(一) 《阿含經》分爲四部

上次筆者在這裏強調《阿含經》是佛教的根本聖典，故學佛應先學《阿含經》。今次想略說《阿含》的分部及其要旨，學者由此便可知佛陀是用什麼方法來教化眾生的。

《阿含經》是分爲「雜」、「中」、「長」、「增一」等四部的，所以又稱爲《四阿含》。四部《阿含》的內容雖然有互相類似的地方，但大體上它們的教法是各有偏重的。



(二) 四部《阿含經》的不同宗趣

先說《雜阿含》。本經雖有對外道、王族、居士、諸天、魔、梵等眾說去惡生善的方便法門，但大部份經文都記載佛爲出家弟子開示蘊、處、界、四諦、十二緣起等根本法義、四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道等修證法門，以及坐禪的方法與境界。這些都屬佛法的第一義。

次說《中阿含》。本經內容涉及多方面，有對三寶功德的讚仰；有對業報的周詳論說，有對在家眾說種種人天法門；有對法義的彙集列述；也有佛陀的本生故事。不過，最著重的，是因應教內弟子對法義、戒律的疑惑，而給予深細的開導、指引，讓他們知所分別、抉擇。這部分所佔篇幅是最多的。



次說《長阿含》。本經雖也有對教內弟子說修道次第，分別、抉擇法義，但說法的主要對象是婆羅門及種種外道，一方面指斥他們的思想與修行之不如理；一方面強調佛法的優勝，並藉諸天、魔、梵的皈敬佛陀，顯示佛陀的崇高、超勝。經中表露了原始佛教的世界觀，所說眾生世間多及諸天、鬼神、地獄等有情的因緣果報，與生活情狀。這明顯是為了隨順當日印度社會的天神信仰而說的。

最後說《增一阿含》。本經用增數法將眾多小經分類彙集而成。方法是把說一個事項的小經（如單說念佛或念法的法門），彙歸於「一法」類，說兩個事項的（如說有無二邊見），歸於「二法」類，如是以至說十一個事項的（如說十一種頭陀法），歸於「十一法」類。全經由一法順次增至十一法；它的體裁就像一部資



料性的教科書，內容因此十分廣泛，對教內弟子、諸天、外道、王族、居士都有不同的化導，其中佔分量最重的，是布施、持戒、生善積福、信敬三寶等方便教法。這顯示本經是以廣攝一般信眾為趣向的。

(三) 四部《阿含》包含四種法門

由四部《阿含》說法的各有特色，可知釋尊的設教，是依著下列四種方向施展的：第一種是對出家弟子直顯佛法真義，使弟子依教修行，做到解行一致，如《雜阿含》所說；第二種是針對教內弟子對法義的疑惑，加以深一層的開導，使弟子知所抉擇，如《中阿含》所說；第三種是攻破其他教派的邪見，同時順著當時社



會人群的興趣及程度，說較淺近的義理，以納他們於正軌，如《長阿含》所說；第四種以人天眾爲弘化對象，說去惡生善之類的方便法門，如《增一阿含》所說。

所以，四部《阿含》就是佛陀的四種根本教法。這正好顯示佛陀的弘法利生，最初便已施設此四種法門，以對應不同的根性。

(四) 一切佛法不離《阿含》的四種法門

後來，到了西元二、三世紀間，重振佛教、確立大乘基石的龍樹菩薩在他所造的《大智度論》(卷一)裏有這樣的話：「有四種悉檀：一者、世界悉檀；二者、各各爲人悉檀；三者、對治悉檀；四者、第一義悉檀。四悉檀中，總攝一切十二部經，八萬四千法



藏，皆是實，無相違背。」

「悉檀」，梵語Siddhanta，義譯爲宗趣或成就法。佛陀弘教，是用四種法門來成就眾生的，其中，世界悉檀是隨順世俗之法，說理較爲淺近，如《長阿含》。各各爲人悉檀略稱爲人悉檀，是對應個別不同眾生，說各各不同的生善法門，如《增一阿含》。對治悉檀是針對聽法對象的疑惑或毛病，加以解說、對治，如《中阿含》。第一義悉檀是對利根弟子直說真義，使他們契入佛的本懷，如《雜阿含》。這四種法門賅攝全部（共有十二類體裁）經典，以及所有法義，表面看來似有所差別，互相矛盾。其實是對根施教，皆爲實義，並無違背宗旨。

再後，中國天台宗的智者大師也於《摩訶止觀》（卷一）說：



「佛以四隨說法：隨樂、隨宜、隨治、隨義。」

他所指的四隨，「樂」是好樂，「宜」是適宜，「治」是對治，「義」是第一義，都在「長」、「增一」、「中」、「雜」等《四阿含》的宗趣之內。

由此可見，佛陀滅後，佛教雖不斷演變、發展，所用的教法仍不離上述《阿含》的四種法門。所以，《四阿含》實在是一切佛法的根本，學者無論學大乘、小乘；空宗、有宗，都應對此經多多措意。





《雜阿含經》的體裁與組織提要

(一) 研讀《雜阿含經》的一大困難

《雜阿含經》說佛法的第一義，是四部《阿含》中最重要的第一部。可惜，本經在譯出後未得到好好整理，卷次混亂，品目不明，很不好研讀；加上在譯出後短短數十年間便已失去兩卷，傳者誤以譯者求那跋陀羅的另譯《無憂王經》編入充數，這就更令後來讀本經的人摸不著頭腦，因為《無憂王經》說的是西元前三世紀的人物阿育王的事跡，其內容與本經毫無關係。由於本經存在著上述問題



題，學者要理出它的脈絡就障礙重重，而脈絡不清楚，要讀通本經便非常困難。猶幸近代佛教學者呂澂先生及當今大德印順法師先後對本經深入研究，發覺本經自有一完整組織而非文亂無次。呂氏發現有宗要典《瑜伽師地論》（以下簡稱《瑜伽論》）卷八十五至九十八為《雜阿含》的本母（按：本母是順著經典來申明經義，貫通經旨的論釋），而卷三所說的九事，及卷二十五解釋契經的意義，亦說出本經的內容要略與品目次第。印師則以呂氏的研究為基礎，著《雜阿含經論會編》一書（以下簡稱《會編》），對本經作全面性的探索、整理，使全經的原貌得以恢復。

不過，牽涉本經組織的問題紛繁複雜，而呂氏的考究言簡意賅，印師的探索則深細周密，初習本經的學者要了解是不容易的。筆者著《雜阿含經導讀》，有感本經組織問題之重要而又複



雜，故專闢一章以明其事，並盡量去繁就簡，以三數主線理出全經脈絡，期使讀者能較易掌握全經的綱要。但有佛學班的學員反映，這一章還是說得繁複，不易明白。筆者由此想到，有同樣困難的讀者可能為數不少，為方便這些讀者，筆者特撰此短文，用提要方式，更扼要地說明本經的結構。希望一般讀者都能藉此窺見本經的輪廓。因為只是提要，所以偏於說明，不重引證。欲詳參究，還請翻看拙著第三章。

(二) 《雜阿含經》由三部份組成

佛陀的教法，博大深廣，但別其形式與內容，不出下列十二類：一·契經、二·應頌、三·記說(或記別)、四·諷頌、五·自說、



六·因緣、七·譬喻、八·本事（或如是語）、九·本生、十·方廣、十一·未曾有、十二·論議，此即十二分教（舊譯十二部經）。其中最先成立的，是契經、應頌及記說，也就是組成《雜阿含經》的三個部份。

契經（Sutra），音譯修多羅，本來是當日印度流行的文體，是一種簡潔的散文，用來記述複雜的禮儀制度，使傳習者易於記憶。

佛教隨順世間，即用這種文體結集經教，亦以此名指稱最初結集的經典。所以，廣義說，契經是一切佛說的總稱，包括大小乘所有經典，在大乘佛教興起之前，則指《阿含經》。狹義說，契經即指十二分教的第一類，是組成經典的十二種體裁的其中一種。在原始佛教來說，這就是《雜阿含》的宗要部份。《瑜伽論》卷八十五至九十八《雜阿含》本母所解釋的，也是這部份。此包括四誦，即



五陰誦、六入處誦、雜因誦、道品誦。其中五陰誦說五陰；六入處誦說根、境、識三事的關連；雜因誦說緣起、四食、四諦、種種界及三受；道品誦則說三十七道品、三學及四不壞淨。這一部份賅括了原始佛教的基本教義及修道方法，使《雜阿含》成為原始佛教的最重要經典。

應頌(Geya)，音譯祇夜。這是以偈頌寫的經文，本來是用來重述前段契經的長行(散文)，以便傳經者諷誦。在《雜阿含》則用以對一般眾生宣說較顯淺的不了義教。這部只有一誦，名「八眾誦」。八眾指刹帝利、婆羅門、居士、沙門等人四眾，及四天王、三十三天、夜摩天、梵天等天四眾。所說有對王者、婆羅門的開導，對天子的教化，對帝釋(三十三天的天主)護法的讚許，都是爲普應印度社會大眾的需要而施設的通俗教化，以方便生善爲主。



旨，少涉第一義深法。

記說 (Vyakarana)，音譯和伽羅那，原有三種性質。一是佛預記弟子未來生處；二是宣說了義的經教；三是補充應頌的略義，以開顯經的深意。在《雜阿含》，這是佛及弟子雜說法義的長行，內容與第一部份喚契經大約相近。所以，這本來是附於契經之內的，沒有獨立成誦。但由於記說是問答體，體裁與契經不同，印順法師因而將這部份從契經的四誦中分出來，獨立成爲兩誦，由弟子說法的名弟子所說誦；由佛陀說法的，名如來所說誦。

這部份所收的經文大部份爲問答體，對法義的解釋較爲詳細。

在說法的形式方面，有佛陀與弟子，及弟子與弟子間的問題；佛陀或弟子對在家眾及外道說法，所顯的是經的深密意，和第一部份的契經同樣了義。所以，兩類經文有時不易分辨是契經或記說，要由



《瑜伽論》的《雜阿含》本母是否有論義而作辨別，有論義的是契經，沒有的便是記說，因為本母是只申明契經之義理的。

(三) 七誦九事五十一相應

由以上說明，可知《雜阿含》由三類分教組成，共有七誦、依次爲一、五陰誦、二、六入處誦、三、雜因誦、四、道品誦、五、八眾誦、六、弟子所説誦、七、如來所説誦。每誦之下說一個或多個事項，如五陰誦，只說五陰，道品誦則說四念處等多種修道方法。根據《瑜伽論》(卷八十五)及《根本說一切有部毘奈耶雜事》(卷三十九)，這些事項是名爲「相應」的。所謂相應，是說將同一類的事義集爲一誦，如凡說五陰的，便編入五陰誦；說念處、正勤、神足等與修道有關的，便編入道品誦；用偈頌說的，便編入八



眾誦。此中八眾誦依經文的形式集錄同類，其他各誦則依說法的內容集錄同類。這樣，同一類中，事義一一關連對應，就是相應了。因此，便以「相應」稱誦中各事項，如眾相應，念處相應之類，依《會編》的考訂，《雜阿含》應分為七誦五十一相應。「誦」是大項，猶如「品」；「相應」是小項，猶如「節」。每一相應都有經文若干段。七誦中，五陰、六入處兩誦的相應數目最少，皆只得一項，其餘雜因誦有四，道品誦有十，八眾誦有十一，弟子所說誦有六，如來所說誦有十八，合計便得五十一之數。

五十一相應涉及的事義似乎多而雜，其實不出九事，這是《瑜伽論》所歸納出來的。據《瑜伽論》，九事即（引號內為論的原文）：一、「有情事，謂五取蘊」（分析有情的身心，屬五陰誦）；二、「受用事，謂十二處」（有情的六根受用六境，屬六入處誦）；



三、「生起事者，謂十二緣起及緣生」（說有情的流轉生死，屬雜因誦的因緣相應）；四、「安住事者，謂四食」（有情住世，依靠四食維持生命，原屬雜因誦的食相應，因只有八段經文，經數過少，《會編》將之附於因緣相應下，不另立相應）；五、「染淨事者，謂四聖諦」（四諦之苦集說染，滅道說淨，屬雜因誦的諦相應）；六、「差別事者，謂無量界」（本經說三界、六界、十八界等種種界，故言差別，屬雜因誦的界相應）；七、「說者事者，謂佛及彼弟子」（指弟子所說誦、如來所說誦。因所說項目多而雜，故但以「說者」稱此事）；八、「所說事者，謂四念住等菩提分法」（佛說法無量，郤以教行人修道爲其主旨，故獨以菩提分法得名「所說」。此屬道品誦）；九、「眾會事者，所謂八眾」（指八眾誦，亦因所說項目雜多，而以說法對象爲事之名）。讀者若以九事覆對上文所說



的三大部份及七誦，便知道全經的內容確不離此。

《雜阿含》全五十卷，佚失兩卷，七誦的前四誦佔二十一卷，爲弟子說第一義法，是全經的核心。第五誦佔十三卷，說通俗的方便法門，照顧一般人天眾生。最後兩誦佔十四卷，發揮各種法義，可視之爲前四誦的輔翼。全經義兼真實與方便，不但三乘行人所應共依，即人天凡夫亦可以此爲出世的前導。

(四) 現存本與重整本

現存本《雜阿含》除了有數處舉出品誦的名稱外，再沒有其他標題分目可藉以看到經的綱領；而且如上文開首所述，經文有兩卷佚失，而傳者硬羼入《無憂王經》以補數；另外，又有多處錯



卷，如卷十本爲陰相應，卻誤編入六入處誦，卷四本爲八眾誦的婆羅門相應，而誤編入五陰誦之類，如果不是《大正藏》將每段經文加上經號，研讀或引據便非常不便。不過，雖然《大正藏》加上經號，對讀者探索全經的組織脈絡一事，依然毫無裨助。《會編》依《瑜伽論》及其他三藏的文證，再比照南傳《相應部》（相當於北傳的《雜阿含》）的同異，將全經徹底整理，糾正現存本卷帙的錯亂，分全經爲七誦五十一相應，這樣便釐清全經的品次組織，重現它的原貌。此外，《會編》更將經文與《瑜伽論》的本母論文比對合編，學者對讀經論，非常方便，而且更可藉此加深對本經宗要部份的理解。所以，《會編》應是至今爲止最完善的《雜阿含經》讀本。

除《會編》外，一九八三年出版的《佛光大藏經》的《阿含



藏》亦收有編整過的《雜阿含經》。此本的修訂，亦以《會編》爲根據，無論分教、相應或九事的編排，都與《會編》同，所不同的，是此本將弟子所說及如來所說兩誦的經文散附於前四誦文內。因此，全經分爲五誦而非七誦，其經次第與《會編》便有差別，除此，兩本的標點句讀，亦間見歧異，而《阿含藏》則多了一點名相的註釋，以及對每經的簡短提要。

有了這兩種重整本，今人研讀《雜阿含經》是方便得多了。對於重整本經的諸大德，尤其是印順法師，學者實應深致讚歎！



學佛兩要——緣起與止觀

(講於明珠佛學社經論研習班結業禮)

(一) 佛法無人說，雖慧不能了

諸位在本社修讀佛學或已兩年，或已三年，相信對佛法的源流及主要思想都已有一概括而清楚的認識，這是值得向諸位道賀的，因為佛法內容浩瀚，如果沒有適當的引導，是很難掌握其要理的。所謂「佛法無人說，雖慧不能了」，不少人由於缺乏良師指導，學了一輩子佛法，也還是茫無頭緒，得不到受用。諸位只兩三年光景便已認識佛法的主要思想，豈不可喜可賀？尤其是本社的課程別



具特色，此即我在開學禮所指出的「追本溯源，不落宗派成見」。追本溯源，故重視原始聖典《阿含經》；不落宗派成見，故兼說空宗有宗。諸位循此以入，學習佛法就有隱固的基礎，將來進入佛法大海，也不致迷失方向了。

不過，佛法深廣，而三年的課程無論怎樣精到，總也只能擇要而說，所未說的還多得很。換句話說，諸位如果有志深入法海，放在前面要學的還多著呢！個人認為，在無數法門之中，有兩個地方大家是要倍加措意的，其一是教理方面的緣起，其二是修行方面的止觀，這兩門在佛法中所佔分量甚重，真要解說，恐怕多個鐘點也說不完，現在只能略提一下，以引起大家的注意。



(二) 緣起的基本意義

先說緣起。緣起的基本意義，相信諸位在初階班的時候便已知道。緣起即因緣形成的意思。因緣就是世間所說的主要與輔助條件。一切事物都由因緣的和合而成，亦由因緣的離散而壞。條件是複雜而具變動性的，因此，宇宙人生的現象便也紛繁而變幻不定。

眾生愚昧，在面對紛繁變幻的現象時生起種種顛倒執著，自尋煩惱，自造痛苦，以致沈溺不能自拔；佛陀卻能從同樣的現象中，見其無常性，無我性，由此覺悟到緣起的法則而遠離顛倒，究竟解脫。所以，有婆羅門問佛陀：「何論何說？」佛即答他：「我論因說因。」婆羅門再問，甚麼是「論因說因」，佛陀清楚地告訴他：「有因有緣集世間，有因有緣滅世間；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」（見《雜阿含經》53 經）這四句中，前兩句說苦

集二諦，後兩句說滅道二諦，這就由緣起的道理，建立四聖諦，而成為佛法的基石。

(三) 緣起法甚深，切勿以深爲淺

以上所說的緣起道理，相信諸位都已曾學習，不會感到陌生，但切不可便以爲緣起法就是這麼簡單，而不知進一步去研尋它的深義。昔日佛陀在世的時候，阿難向佛表示：「此緣起甚奇，極甚深，明亦甚深，然我觀見至淺至淺。」佛即糾正他，說：「阿難，汝莫作是念：此緣起至淺至淺。可以者何？此緣起極甚深，明亦甚深！」（見《中阿含經》卷24《大因經》）阿難對緣起法的掉以輕心，以深爲淺，正是很多中國學佛者的通病。佛陀說緣起，是要我們看透一切法的無常性，無我性，從而去除我執，達至解脫，



那是徹底的緣起觀。但不少中國的學佛者往往以爲，緣起法只對現象界而說，眾生原有清淨的本性或真心，那是本自具足，不在緣起範圍之內的。本自具足就是說不由條件造成而自我完備。這種無因而有果的論點如果佛陀認許，那麼，佛說緣起就是自打咀巴了！我想要是他們能多多學習《阿含經》，深深仰體佛陀說緣起的本懷，就不會產生這種「局部的緣起論」，在思想上犯上嚴重錯誤。

如果諸位對緣起法深入探究，就會了解，一切法由因緣所成，所以說爲緣起，緣起所以無實在不變的自性；無實在不變的自性所以空；空所以無我及無我所；觀一切法無我、無我所，行者才可證入涅槃的解脫境界。眾生之流轉生死或還滅涅槃，也無非是種種因緣在「此生故彼生，此滅故彼滅」的法則下，相依相待，無常而



相續地轉變而成。所以，緣起連貫世間與出世間，與甚深的涅槃相應，緣起便也甚深了，其中道理，我在《雜阿含經導讀》解釋293經中有清楚說明，諸位可以參考。

(四) 唯有修習慧學，才可望得到解脫

其次說止觀。止觀即定慧的修習。止觀是所修的方法，定慧是修得的成果。學佛最終的目的在於解脫生死，達致圓滿的覺悟。這需要實修實行才可以做得到。修行不離戒、定、慧三學，此中持戒是「諸惡莫作，眾善奉行」，一般行者在這方面會著意去做，但這只能為解脫積集資糧，卻不能令行者由此證悟真理，得到解脫。

唯有修習慧學，才可破除無明蔽障，如實知見世間真相，而斷煩惱，得解脫，達致學佛的最終目標。慧學的修習要經聞、思、修三



個階段。聞慧是多聞正法，研讀經教，理解四諦、緣起、無常、無我、性空及唯識等等教理，而不斷熏習。思慧是對所聞所學的正法進一步思惟辨析、抉擇其義，這時已深入法海之中，由信解而漸漸依教行踐。修慧是在抉擇佛法精義之後，於定境中加以觀察。由於心意極度集中，觀察也便非常敏銳明了，到工夫圓熟時，就可生起無漏的現證慧，而破無明，斷煩惱，獲得解脫。所以，定學是成就慧學的主要增上緣，經中稱它為增上定學（《雜阿含經》稱之為增上意學，義同），也是這個意思。

（五）不習止觀，慧學不能成就

修習定慧的方法，最重要的是止觀。「止」是「心一境性」，即止息一切妄念，不為外境所轉，心無散亂，安住於一正念之上。



「觀」是「妙觀察慧」，即於心安住於正念時，如實正觀諸法的真實義。止觀可於行、住、坐臥中修，如原始佛教特重的四念處，就可於日常起居生活中隨時修習。但行者於日常起居接對眾緣，心易散亂，很難安定下來，所以止觀主要還在於結跏趺坐時修，這時身心容易收斂，而且專注的時間可以較長，又不易疲倦，修習便有效得多。至於跏趺坐的姿式及坐時應注意事項，相信高永霄，劉錦華兩位導師已曾與大家詳說，這裏不贅。我只想向諸位強調，慧學是佛法的心髓，要得到佛法的無上受用，以至達到解決的目標，非循此以入不可，但離定不能成就慧，因此定慧是要兼修的，我們日常行踐佛法、布施、持戒、忍辱等事固然不可少，但修習止觀是更為重要的。不習止觀，慧學不能成就，那麼，無論在其他方面怎樣修持，最多也只能得到人天大福報，正覺、解脫就不可以了。



爲了於止觀時能「如實正觀諸法的真實義」，諸位平常應多學經教，並要明辨慎思，分別教理的了義與不了義，否則就是能止而起觀，也會觀不出甚麼道理來的，如果只是拜懺、持咒、誦經或偏重其他事相，於慧學的修習是少有裨益的。

(六) 修習止觀的主要參考書

諸位若有心修習止觀，有兩本書應該參考。第一本是中國天台宗智者大師講的《修習止觀坐禪法要》或名《小止觀》。這是一本很好的入門書，由止觀前的準備，以至止觀的方法、境界、心理毛病及其治理，並成就時的景況，都有扼要的說明。本書近世有寶靜法師的《講述》，解釋詳細明白，而記錄者的文字亦流暢易讀，諸位藉此以學習本書，當更少滯礙。除此，今人繼程法師也曾經講說



本書，成《小止觀講記》一冊。這《講記》並不像寶靜法師的《講述》那樣依文解義，而是按著《小止觀》的內容，作概括式的講解、發揮。其中每以今事今物作為比況說明，並且常有講者的自家體會和見地，所以，可補充《講述》所未及之處。

第二本是西藏黃敎宗喀巴大師所寫的《菩提道次第廣論》。

此論長二十四卷，由第十四卷至末，詳說止觀的修習。作者廣引空有二宗的經論，兼採二宗之長以成其說，而抉擇甚精。其書多引經論原文，加上譯者法尊法師從藏文翻譯過來，譯文間見晦澀，所以不如前書之易懂，諸位可備之以作將來深學的參考。現階段或可先讀宗喀巴的另一本同類著述：《菩提道次第略論》。《略論》是宗喀巴有見《廣論》過於深奧，一般學者難以接受，而於去世前四年撰寫的。《略論》全六卷，說止觀的修法在最後兩卷。全書的



組識、分科及說法次第與《廣論》大致相同，只是所說沒有《廣論》那麼深入廣泛吧了。

《略論》現有四種通行本：一是大勇法師譯前四卷，法尊法師補譯後兩卷的最早譯本，二是由昂旺吉朗堪布講郭和卿譯的注疏本（這一本分為二十卷，卷十三至二十講止觀部分）；三是邢肅芝的再譯本；四是近年香港密乘佛學會出版的《佛家經論導讀叢書》之一，由如吉法師撰寫的《菩提道次第略讀導讀》，諸位要學習宗喀巴大師的止觀心要，真不愁沒有漢文參考呢！

除了《小止觀》與《廣論》之外，唯識宗的最重要經典《解深密經》中的《分別瑜伽品》也是專講止觀的。有關修止觀的條件與方法；止觀所緣的境事；止觀的分門、層次、境界及業用；止觀所除遣的相執；修止觀如何能證得無上正等正覺等問題，該品都有

明確的辨析，可說是一篇精要的止觀概論及修要。諸位若修習止觀，對此應特加措意。

在同經的《勝義諦相品》中，佛對善清淨慧菩薩說：「眾生爲相縛，及爲粗重縛，要勤修止觀，爾乃得解脫。」修習止觀的重要，於此可知。請諸位記著經中這句話。

上面所述兩事雖只略提，但已阻了大家不少時間，很感抱歉。希望諸位能善學緣起，並以修習止觀爲日常生活的一部分。這樣，諸位就可於菩提路上，穩步前進了。多謝在座各位！

附記：今代大德印順法師著作中有不少關於止觀的開示。九八年初台灣的呂勝強居士將印老這部分文字輯錄成書名為《妙雲華雨的禪思》，內容包括修習止觀的方法，次第與境界，以及印老禪修的心得，都是修學止觀所應知道的，故特附記於此，請有心禪修的讀者留意。



從緣起說到三法印

筆者附識——本文原爲明珠佛學社佛學班講稿之其中一篇。因「緣起」爲佛法要義所在，初學尤應於此多所措意，故特抽出發表。又大乘顯教可分爲中觀、唯識、真常等三大系，茲篇則站在中觀立場，闡明緣起法之義理。原稿頗長，今略作刪改，以省篇幅。

甲一、緣起爲佛法中心

佛法有一特別說理，不共於世間學問的，就是「緣起」。「緣起」即由因緣形成的意思。所謂「因緣」，約當世間所說的條件。佛法認爲，一切事物都由因緣所成，亦即爲條件的存在。條件是複



雜的，變動的，故宇宙人生存在的現象也是紛繁而變幻不定的。人生所以充滿苦惱，就由於我們受到現象所迷惑，而起種種顛倒執著，莫能從中超拔解脫。佛陀卻能從紛繁複雜的現象中，覺悟到一周遍而必然的法則，由是「得智慧光、斷於習障，成一切種智」（過去現在因果經卷3語）。這個法則就是緣起法。

緣起法非佛陀創造，因爲無論佛出世或未出世，只要有生命，有世界，便有此法則。佛陀只不過以正智慧，經過深微的觀察，覺悟其理，從而得到大解脫，並爲有情開演而已。此如《雜阿含經》第269經說：

「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法，成等正覺，爲諸眾生，分別演說，開發顯示。」



佛陀因覺悟緣起法而得大解脫，可知此法之重要，而事實上，此法亦確爲佛教教義的中心。無論大乘小乘，說空說有，全都圍繞這中心來各自解釋、發揮。但緣起法的內在理性是甚難明的^(二)，佛法爲了有情能較容易把握這甚深的緣起理性，乃從三方面來加以開顯。此即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等三法印^(三)。三法印可說是緣起的三個綱目。了解緣起，固然即了解三法印；了解三法印，亦必了解緣起。所以，如對緣起甚深之義未能直接悟解，可藉三法印之開顯以悟入。這樣，說緣起便同時要說到三法印了。

甲二、緣起的內在理性

乙一、緣起故無自性

在阿含經中，有四句話是常常提及的，就是：「此有故彼



有，此生故彼生（生或作起）；此無故彼無，此滅故彼滅」，這便是緣起的定義。依佛法看，世間的一切法，都由因緣和合而成，亦由因緣的逆離而壞。換句話說，一切法的成與壞，都離不開因果的關係。由此因便有彼果。相反，沒有此因即決不能生彼果。所以，一切法皆相待而有，亦相待而無。既是相待，自然便沒有自生性、獨存性、固定性。以佛法的語言說，即沒有自性。所謂自性，有兩種意義。一指諸法的各各自體。不同的體有不同的結構、作用。如筆的結構有異於燈的結構；而筆以書寫爲性，燈則以照明爲性。筆與燈各有各的自體，彼此不容相混。唯識家解一切法的「法」爲：「軌生物解，任持自性」，其所說的自性即屬此義。二指諸法的共同本性，最後元素，亦即哲學上所說的本體。此自性是自有的、根本的、實在的、絕待的、一常的、形而上的，爲諸法生起的依據。



故又可稱爲實自性。佛法說一切法無自性，所無的是這第二義的實自性。至於上述第一義的自性，佛法認爲還是有的。不過，這種有是變幻的。變是說變動不居，不能永恆存在；幻是說有終歸於無，其性質假而不實。譬如一所房子，有一定的結構大小，可以住人，居者可藉以擋風禦雨。這都是它特有的體性。當它仍然矗立的時候，我們不能說它不存在。但房子不是自有的，也不是無因而有的。它要靠磚塊、鋼筋、混凝土等材料建成。在建成的時候，大家都說房子很新很堅固，實則鋼筋、混凝土等材料已在變異之中（刻實地說，鋼筋等材料於未用來作此一房子之材料前，已在變異——才構成便即在變異。一切法是沒有一刻不在變動的）。不過，其變爲漸變，常人不易察覺吧了。等到有一天變至失去支撐力，房子忽然倒塌下來，大家才懂得說，房子毀壞了，沒有了。其實，房子建



成由鋼筋等因緣，倒毀也由鋼筋等因緣（當然，建成還須靠人
力，倒毀亦同時由於風雨之力，但這裏不必涉及此等處）房子不過
是安立而有的一個假名而已，它何嘗實有「有」，實有「無」？
它的有，是相待的有（因緣和合始有，是謂相待有）；它的無，
也是相待的無（因緣違逆則無，是謂相待無）。無論有與無，都是
不實在的。根本上，房子在建成的時候，就已具有毀滅的必然性，
固不必等到見其倒塌下來，才說它毀滅。房子如是，鋼筋等材料如
是，推而廣之，內而身心，外而器界，也莫不如是。一切法能生能
滅，能有能無，不僅由於因緣的順遂與違逆，而且更由於內在的可
生可滅，可有可無。換言之，由於內在的無實自性。反之，如果一
切法的內在已具有實自性，那麼，此是此，彼是彼，彼此各為一一
實體，彼此便各各獨立，互不相干，既不得和合，也不能互為影



響。如是則無因果，亦無因緣違順之可說，世間的一切便無從建立。這當然是不符合事實的。所以，佛法說一切法無自性，無自性故，才能依緣而起，而緣起亦必緣滅——凡依他而生而有的，必依他而無而滅。「此生故彼生，此滅故彼滅」，一切法便是如此相依相生的流轉，又如此相違相滅的還滅。

乙二、一切法相依相待而又各住各位

更深一層說，緣生的一切法，在相依相待的關係中，其動靜生滅，是有自他兩面的。從「他」的一面看，法與法之間相動相靜。沒有他法爲因緣，自己不會動起來。就是靜，也是有他法的力量，才可以靜下來。樹欲靜，如風不息，樹還是不能靜的；杯子要安立起來，也須有桌子或甚麼東西加以承墊才可以。從「自」的一面看，法法又是各動各靜，不相混亂的。如三束蘆草交叉立於空



地上，從「他」的方面看，三束蘆草之能並立，是靠彼此互相支持，互出力量。如去其一，餘二亦不能立。但從「自」的方面看，那束還是那束，這束還是這束。每一束蘆草都仍各住本位，各持自己的體性（上述第一義的自性），彼此不相妨犯^(三)。動靜如此，生滅也如此。從「自」言，法法的生滅是自體的生滅。從「他」言，離開了他法因緣，自己又不能生，不能滅，故是緣他的生滅。由此深一層的道理，可知緣生的一切法，除相依相待外，又是各住各位的。這即是說，一切法於相待之中，又各有其獨特的體性（上述第一義的自性）。由於這樣，諸法才可既可互爲因果，又不至於互相妨亂；才能動靜無礙，生滅無礙，大用宛然，而又實動實靜，實生實滅不可得。這就是緣起的真相。



乙三、緣起緣滅故空

真相，用佛法的語言說，即實相（實者，如其實也，非實有之意。諸法如何，便見如何，便說如何，故名實）。對於緣起的真相，佛法除以「無自性」之義來開顯外，還另用一意義深刻的術語來描述，那就是「空」。所以，除了說「眾緣所生法，是即無自性」（《十二門論》觀因緣門）外，同時又說「眾因緣生法，我說即是空」（《中論》觀四諦品）。這一空義是最易引起誤解的，不獨世間人誤解，即佛教中部份學者，亦往往未能徹底了解。「空」的世間通義爲「無所有」，具斷滅、虛無、消極等意。世間人習以「無所有」之義解「空」，所以，見到佛教講四大皆空，五蘊皆空，便以爲佛教甚麼也否定，甚麼也廢棄，厭世消極，有破壞而無建設。殊不知，佛法說空，並非現眼看到山川人物，卻硬說



不是山川人物，而是幻影幻覺。若然，則壞一切因果，壞一切法，爲頑空、斷滅空了。這是極錯誤的。佛法說空，是從一切法的本質去下判斷，指出一切法爲眾緣所生，是以無實自性，無實自性，故說爲空。空是從一切事物之無自性處安立的。由於一切法無自性空，所以才具有可生可滅，可有可無的可能性；法法才能生起、變化、壞滅。此即佛法說「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」的意義（中論觀四諦品）。所以，無自性的諸法如果要強說他的性質，那只可說以無自性爲性，或以空爲性。這裏要注意，所謂空性，不過是對諸法緣起實相的描述，絕不是於諸法之外，別爲一實在的空體，可由此而生諸法，如於空地上建出房屋一樣（「絕不是」至「一樣」，文義一句直下）。否則，才去實自性，便又來執一實空性。須知「大聖說空法，爲離諸見故；



若復見有空，諸佛所不化」（中論觀行品）。如果除去了實自性的妄執，又去執著空性爲實，那就連諸佛也教化不來了。

造成世俗及佛教部份學者對空性思想的不易悟解，皆由於有情無始以來的堅重習氣——自性執。我們在日常生活見聞覺知下，總感到無論現象怎樣變化不定，它的背後仍必有一定不變的實體在。這實體的存在是根本如此的。應該先有它然後萬事萬物才能生現。因直覺上有此根本實體，所有思維、想像與論見便無不錯誤。

世俗人本此自性執，便以爲一切都是實在的，佛教說空，除了破壞實在，斷滅一切外，尚豈能有其他意義！至於部份佛教學者，由於自性執的作祟，雖也講因緣生，但講到最後，便要歸結於自性。如說五蘊無我，但五蘊之法非沒有，說明心見性，說佛性人人本自具足等等，皆同出於自性見執。在他們看來，諸法的自性早就存在，由



因緣和合所引起的一切造作，只不過是自性的用而已。自性是體，由體起用，便生一切法。這一切法是變化的，空的，但能生這一切法的自性則本來具足，如如不動，故是妙有不空。所以，他們說的緣起，是自性的緣起，而非無自性的緣起，依佛法的本義來判斷，說緣起，同時又說有自性，是不如理的。因為有自性即不能緣起，緣起就必無自性。諸法既由因緣和合而生，便須依眾緣而存在、變化、散滅。換言之，即具所作性。但自性有則爲自生的，自有的，不必待眾緣造作而成的，顯然沒有所作性。緣起是所作的，待他的；自性有是非所作的，絕待的。所以，自性與緣起，是徹底相反，不能並存的。如果說，最後元素是自性有，其他一切法是因緣生，則不但自教相違，而且也不能解釋自性與眾緣的關係。既云自性，當是一絕待的整體，那麼，眾緣之生起，是附存於此一體之



內，還是存於此一體之外？如果是存於內，則此自性內尚有眾緣，即尚可分成眾多份子，那又怎能說是一整體？如果是存於外，則自性是自性，眾緣是眾緣，兩者便無關係。同時，眾緣既在外，此自性亦必為其小無內，如是便一法一自性，法法即各各獨立，互不相干，無因緣生之可能，其過失如上文「乙一」段內所說。故不能說最後元素自性有，其他一切法因緣生。

「緣起緣滅故無自性，無自性故空」的道理本來是平實易明的，只因有情堅執自性實有，才難以悟入而已。這裏不妨再將佛法說性空的本義歸納為幾點來說明，以助學者了解。

一、諸法因緣生，而因緣亦復為因緣所生。故諸法存在於重重無盡的因緣網中，無一法能自生自成，獨立而常在，不但佛說如此，我們親驗之於一切事物，亦正是如此。



二、一切法既爲眾因緣所成，當然不能說有實自性。任何一法之生起，皆須憑仗眾多其他法的力量，而此一法非即爲所憑仗的其他法，但亦不能離開所憑仗的其他法而生現。「不離」，顯示法法不能自生、獨存；「不即」，則顯示法法又各持暫存體性。從其不能自生、獨存以言，法法非實有，其自性空；但從其各持暫存的體性來說，法法又非如龜毛兔角之虛無，其和合之假體宛然而有。

三、佛法說性空的空，本義爲：和合性的，可變動的，不實在的。說一切法皆空，即說從本質去看，一切法具和合性，變動而不實在。正由於本質如此，一切法才能可有可無，緣生緣滅。此即「以有空義故，一切法得成」的意義所在。所以，「空」是對一切法本質的如實描述，也可以說，「空」是一切法的實相（實相義見上文）。「空」非離開一切法而說；一切法的當體就是空。如果把



空別立於一切法之外來說，便又成爲另一種自性執，以爲實有一空性，由此空性生萬法。

四、由二、三點，可見佛法說性空，只否定本體一類的自性存在，而非否定所有法，斷滅所有法。相反，由實自性的否定，一切法才能緣起無礙，世界才得以建立。所以，性空與緣起是一理之兩種說法，二者是不礙而互相契入的。由緣起故，一切法無自性空，而生滅幻相宛然而有，此所謂「空即是色」，這是即空而有。由性空故，一切法緣生緣滅，而求其實體了不可得，此所謂「色即是空」，這是即有而空。即空而有，有便非自性有，故不落於「有邊」；即有而空，空便非斷滅空，故不落於「無邊」。不落於有無二邊，即契入實相，或云契入中道（中道言義理之恰如實際）。此如《中論》所說：「眾因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是



中道義」（觀四諦品）。

甲三、三法印

乙一、諸行無常

上述已說緣起法的內在理性。根據此內在理性，佛法開示了三個綱目來總明一切法的實相，此即諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜等三法印。

諸行無常，諸行泛指一切事物的生滅相。一切事物由眾因緣而有，所以，從動態看，其生也隨緣變化而生，其滅也隨緣變化而滅。無論生與滅，皆具變異性，故說諸行是無常的。但要注意，「無常」只是說常性不可得，而迴非絕滅。須知道緣起法是因果相續，前後不斷，如環之無始無終的。佛說無常，只爲對治眾生之執



有實自性的常體。對治了，自性執之常見去除了，「無常」也就不必再安立。所以說「觀無常是對治悉檀法（四），非第一義」（大智度論卷一），如果誤解了佛意，以爲無常即一切斷滅，則其弊端比執常更甚。

乙二、諸法無我

上面從動態看，見諸行之無常。若從靜態看，則一一法的自體皆由多法和合而成，不一亦不固實，所謂自體，不過是假名安立而已。實則何嘗有「自」體？故說諸法無我。「我」是一、常的實體，無我，即否定有此實體的法。這裏要注意，佛法說無我，是無固常不變的我，無外道所說的其小無內或其大無外的靈魂，真我，大我或神我。至於互爲依存，剎那變化的緣起的假我之體還是有的。假使連和合而有作用的假我也說爲無，那就陷於虛無主義，過



失與說無常爲斷滅的一樣大。所謂「寧起有見如須彌山，莫執無見如芥子許」，常見，有見雖誤，但其誤尚有作用；斷見，無見則於破壞一切法之餘，作用全無，弊病極大（以上說寧起有見，是相對於無見而言。單獨來看，執著實自性的有見還是要壞因果法，不能建立一切的）。對於此最易引起誤解的問題，佛陀的處理是極爲謹慎的。根據雜阿含經（第961經）的記載，有一次，一個相信真我的婆嚩種出家人來問佛陀：「『我』是否實有呢？」請問再三，佛陀也默然不答。這人不得要領，只好離去。時阿難侍伴在側，有點不明白，便問佛陀，何以先前不回答婆嚩種的問題。佛陀解釋說：「如果我答『有我』，就會加深他的邪見，以爲實有我是沒錯的；如果我答『無我』，則又增添他的迷惑，以爲先前尚有一實我可憑持，現在瞿曇說『無我』才對，便不可再有我。這樣豈不是一切都



歸於虛無斷滅？其實，他若以爲先有實我，如今斷滅，則前一想法是常見，後一想法是斷見，兩種都是邊執的邪見。如來說「是事有故是事有，是事起故是事生」的緣起法，是不著於二邊而善處中道，正見一切法的實相的。」^(五)由這一番對答，應可知無我的真義爲何了。

要體會無我之理，最好的方法，是由知苦而觀無常。苦有多種，如生老病死、求不得、愛別離、怨憎會、五蘊熾盛等等，無論哪一種苦，佛法認爲皆由緣生無常所造成。諸法眾因緣所生，因緣生故無常性，無常性故有生必死，有得必失；親愛的不能長聚，憎怨的卻不能令他永逝，而此五蘊身之欲壑終無滿填之日。一切都在不停變化之中，那還有什麼真安實樂可說？所以，對苦的看法，佛法要比世間人透徹得多。世間人但以憂悲愁惱等爲苦，佛法則從問



題的根本去看，說無常故苦。

由觀苦已，便知有情依因緣存在，對自身及其關係到的一切，不能作主，不得自在。「我」包含主宰、自在之意。有情既不得自主自在，又怎能說實有我呢？對此問題，佛陀曾與一尼犍子外道作過論辯。該外道執五蘊爲實我，認爲佛說無我是邪見。佛以一國之王喻「我」。國王於自己國土內，對有功者可賜予眾馬車乘，或城邑財寶；對有罪者殺縛鞭撻，或斬手斷足。無論賞功或罰罪，都能自由作主。如果五蘊即是我，五蘊亦當能自主自在。但五蘊是否真能隨意自在，要這樣便這樣，要那樣便那樣呢？外道對佛此一質問，終無詞以答^(六)。這一次論義，適足顯示，無我之理，乃從反省「有情不得自主自在」而體會的。不得自在即苦；苦由於無常。無常、苦、無我三事是緊緊關連在一起的。所以，經上處處



說：「色無常。無常即苦。苦即非我，非我所。受想行識，亦復如是」（七）。

乙三、涅槃寂靜

以上無常無我兩法印乃就緣起的事相說。緣起的事相從靜態言，是無實我體，從動態言，則生滅不住（不住即無常）。正觀此動靜兩態，即可悟入一切法的無自性。無自性則生而不起有見，滅而不起無見；生非實生，滅非實滅，不過是假名的生滅。從實際說，是不生不滅。所以，生滅的本性即是不生不滅；不生不滅與生滅其實是一（八）。這樣，從一切法的生滅而無常，和合而無我，即可不著相而悟入一切法的本性空寂，是名涅槃寂靜（「寂靜」一作「寂滅」）。如《大智度論》卷二〇所說：「有爲法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在。無有自在故無我。無常無我無相故心不



著。無相不著故，即是寂滅涅槃」。

如上所說，涅槃是悟入一切法的本性空寂，亦即徹見一切法的實相，又或說是証入不二法門。這原是聖者親証的不可思議境界^(九)，非任何語言文字所能比說，因為語言文字只能表達人類所經驗到的事與理，而涅槃是超乎經驗的。正如夏蟲不可與語冰，凡夫亦無從計度聖者證悟的境界。所以，佛法形容此不可思議境界，每說「言語道斷，心行處滅」。《維摩詰所說經》「入不二法門」品中，維摩詰問諸菩薩，「如何是入不二法門？」其中三十一位菩薩分別以我我所、生滅、受不受、垢淨……等相對的法之不取不著爲入不二法門。既各各說已，諸菩薩問文殊師利的意見。文殊菩薩對言：「如我意者，於一切法無言，無說，無示，無識。離諸問答，是爲入不二法門。」文殊答過了後，又反過來問維摩詰。維



摩詰郤「默然無言」。文殊即讚嘆說：「善哉，善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」這一段對答，顯示智者證悟，有三個層次。三十一位菩薩以言說詮示，於諸法空寂中，實無對立之二法可得。此誠爲見道之言。但從「二」（法）之否定以入於「不二」，則一方面是「二」，一方面是「不二」，愚者執之，又會落於相對的二法。文殊菩薩以言遣言，不落知見，比諸菩薩便高進了一層。但遣言之言還是言，仍是隔了一層，非「不二」之當境。維摩詰菩薩默然不語，始如實開示了入不二法門是什麼一回事——那是只可證，不可說的。正由於不可說，故說便不中，不說便中（所謂說似一物即不中）。

所以，一落言詮，無論說得如何善巧，都非涅槃之實際。就像以指指月，由指固可見月，但指是指，終不是月。如果要勉強用文



字形容涅槃爲如何如何，那麼，用反面的說法要比用正面的說法較不易引起誤解。如大小乘佛法都有用「常」來形容涅槃的。這「常」本來是聖者現證空性之超越時間性而安立的。此與凡夫由執著時間觀念而產生的常見是截然兩事。但淺智者不辨此，便會以其固有的時間觀念及相對觀念，置世間在無常邊，涅槃在常邊，將二者分成兩截，以爲於世間之外，別有涅槃可證。不知道涅槃是藉世間緣起法則而顯示的，涅槃即世間的實際，離郤世間，尚何有涅槃可說^(十一)?由這一個例子，可見用正面的說法，容易造成意念上的執著，引致對涅槃的誤解。

至於用反面文字形容涅槃，說法甚多，現但舉幾種爲例。

涅槃是貪愛的斷除。有情造業感果，受生死苦，皆由貪愛。貪愛斷除，便於一切無繫無著，離欲寂滅。



涅槃是生死的解脫。有情爲愛取繫縛，造業感果。於生死海中，輪迴不息。若證涅槃，則斷除愛取，滅生死因，不更受後有。涅槃是苦的止息。如上所說，有情感苦，皆由貪愛。貪愛斷除，苦亦隨而止息。

涅槃不是「有」。凡是有，必是緣起的存在，必有生有滅。如果涅槃是有，便必要從有而無，換言之，便有老死相。有老死相就有生死輪迴。涅槃怎會是如此？再說，如果涅槃是有，涅槃便有所執，有所受。但涅槃是無受的，是不著一法的。因此，斷不能說有(十一)。

涅槃也不是「無」。「無」是依有而成立的。涅槃尚非「有」，何況是「無」！「有」由於緣和合而有，「無」由因緣離散而無。兩者都是生滅相，都有所執受，而涅槃卻是不生不滅，無所執受，



無所繫著的(十二)。

由以上所舉反面說法，可知涅槃是去除一切執著，不能說無，也不能說有。不過，由於自性執的作祟，學者往往會把涅槃看成是因緣消散的永無(此屬虛無論，即斷見)，或實有的永恒存在(此屬永恒論，即常見)。這便牽涉到涅槃之後，將會如何的問題，也就是如來滅後，還繼續存在或不存在的問題。對於這一問題，佛陀是不加記別的(無記)，因為這種問題不必回答，而事實上亦無從回答。有或無，存在與不存在乃依世間的因緣生滅現象，亦即世間經驗而說，涅槃是超越世間經驗的，故涅槃後即無此可說。再者，問者於提出「如來滅後存在不存在」的問題之時，心中實已假定如來之覺悟，是有一真我或實在的靈魂從生死輪迴中解脫出來，那始終是一種由自性執所引起的邪見，而根本上並沒有真我或靈魂這一回事。



如果佛陀加以回答，那就會越說越夾纏不清，或引據失義，犯上與問者相同的錯誤。正如有人問龜毛兔角是硬是軟，龜毛兔角只是一個名詞，實際上並無其物。說它是硬是軟皆毫無意義，那又何必置答？如果回答，答者豈非與問者一樣荒誕？《中阿含經》裏有一篇著名的《箭喻經》（第221經）記載說，有一次尊者曼童子向佛陀提出世界爲永恆爲不永恆、有限或無限、身命是一是異、如來滅後存在或不存在等問題，佛陀即加以呵責，並對弟子說：如果有愚痴人說，除非世尊爲我解釋世界爲永恆爲不永恆等問題，否則我不會在世尊座下修習梵行，那麼，在還沒有把這些問題給他清楚解釋之前，他早就死掉了。這就正如有人身中毒箭，受極重苦，親人爲其求醫，那人郤說：不要拔箭，我再要知道此箭是用甚麼羽毛造的，箭鏃又是用什麼材料製成的：那人在未得到答案之前，就已死去。



了。我一向不說世界永恆不永恆等問題，是因為此等問題「非義相應、非法相應、非梵行本，不趣智不趣覺不趣涅槃」（引號內爲原來經文，下同）。我要說的是「苦、苦集、苦滅、苦滅道跡」，因爲這些道理才與「義相應，法相應。是梵行本，趣智趣覺趣於涅槃」。最後，佛陀指出，他說法是基於一個原則：「不可說者則不說，可說者則說」，並告誡弟子「當如是持，當如是學」。此一經文，足以顯示，佛陀對種種與人生解脫無關的形而上學問題毫無興趣，更不願意弟子將精神花於其上。因此，「涅槃之後將如何」這一問題，不應問也不應答。問是枉然，答也枉然。說到底，涅槃是由智者親證的。一切擬想計度，無非愚痴人的戲論。我們唯有以勇猛心，依著佛法修行，希望有一天能以正觀的直覺，廓然的內證到它。



備註：

(一) 《雜阿含》第293經云：「(世尊)爲彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法：如是說法，而彼比丘，猶有疑惑猶豫……所以者何？此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見。」於此可見，緣起深義，確是不易說明，更不易悟解的。

(二) 印是印信。諸行無常等三種理性爲佛法的根本要義，故以之作爲衡量一切教法的標準。如用印信來印證一樣。凡與此三法印契合的，即爲佛法，反之即非佛法。

(三) 此喻出自《雜阿含經》第288經。經云：「譬如三蘆立於空地，展轉相依，而得豎立」。經文原是摩訶拘繩羅答舍利弗之問，以解釋識緣名色，名色緣識之理者。

(四) 對治悉檀爲四悉檀之一，悉檀義爲成就。佛爲使眾生成就佛道，乃用四悉檀法。對治悉檀即對治眾生諸病而當機說的法。

(五) 雜阿含經961經原文云：「時有婆蹉種出家來詣佛所：白佛言：云何瞿曇，爲有我耶？爾時世尊默然不答。如是再三。爾時世尊亦再三不答。爾



時婆蹉種出家作是念，我已三問沙門瞿曇，而不見答，但當還去。時尊者阿難住於佛後……白佛言，世尊，彼婆蹉種出家三問，世尊何故不答？豈不增彼婆蹉種出家惡邪見，言沙門不能答其所問？佛告阿難：我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先痴惑，豈不更增痴惑。言先有我，從今斷滅。若先來有我，則是常見，於今斷滅，則是斷見。如來離於二邊，處中說法。所謂是事有故是事有，是事起故是事生……」

(六)

事見《雜阿含經》110經。茲引錄經文之其中一段如下：「佛告火種居士（按：即該尼犍子外道）：我今問汝，隨意答我。譬如國王，於自國土，有罪過者，若殺若縛；若擯若鞭，斷絕手足，若有功者，賜其象馬車乘，城邑財寶。悉能爾不？答言：能爾，瞿曇。佛告火種居士：凡是主者，悉得自在？答言：如是，瞿曇。佛告火種居士：汝言色是我，受想行識即是我，得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？」時薩遮尼犍子（按：同一人）默然而住。」

(七)

見《離阿含經》9、10、12、32、33、34……等經。

(八)

此意據《大智度論》卷22。論云：「觀無常即是觀空因緣：空即是無生無滅；無生無滅及生滅其實是一，說有廣略。」



(九)

說不可思議境界乃對凡夫而言。在聖者說，則涅槃應非一種境界，因為有境界便有所著，而涅槃是畢竟空寂，不著一法的。

(十)

此如《中論》觀涅槃品所說：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別」。(實際是究竟、真實的意思。)

(十一)

此如《中論》觀涅槃品所說：「涅槃不名有，有則老死相；終無有有法，離於老死相」。「若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名爲法者。」

(十二)

此如《中論》觀涅槃品所說：「有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？」





無我如何輪迴、成聖

王偉頤 筆錄

講者附識——佛使比丘爲近世南傳佛教真修實行之高僧，港台兩地佛教徒尊之者眾。九三年去世後，其著述之中譯本猶陸續出版。華人佛徒對其推崇有增無減，唯讀其《菩提樹的心木》與《生活中的緣起》二書，一則解空而云空本自存在，屬大自然之一部分；一則說緣起而不許貫通三世，其見多蔽，講者頗不以爲然。乃乘香港明珠佛學社於九六年十一月舉行公開講座之便，以「緣起、空、輪迴」爲題，就佛使比丘之文，略申異議。王偉頤居士遠居美國，爲法精進，暇時整理講者歷年錄音，得聽本題，以爲末段說輪迴，扼要淺白，可供初學者參考。因特節錄爲文，請講者訂正，遂成本篇。



(一) 講緣起不能不講因果、輪迴

我講佛學多年，每講到輪迴的時候，總是輕輕帶過就算了。因爲現代人大體上都會覺得，輪迴是迷信的思想，尤其是學者類型的學佛者，更加覺得輪迴是不應該去講的。爲甚麼人們會對輪迴有這種印象呢？我的推想是：很多以前的通俗佛教書籍，誇大了輪迴的事實，而且講得很神怪。或者把因果報應簡單化，說到殺甚麼就變成甚麼，如殺羊變羊殺牛變牛之類，難怪一般人不信輪迴了。這些書使人看了覺得很可笑，認爲怎麼佛教這樣迷信？其實「緣起」不是這樣簡單的，「殺」也有很多種，還要看當時殺的情緒怎樣，在甚麼情況下而殺，不是就以「惡」一概而論，怎能這樣隨便地說殺甚麼就變甚麼呢？若出佛身血、殺阿羅漢豈不是正好成道了嗎？這些一看就知道是不合理的，但偏偏這類書就很流通，還說是警世



的。因為這樣，輪迴被人講到只是用來嚇唬、警惕一些無知無識之輩，而不是真正有其事的。那裡知道，如果講緣起，特別是十二緣起，不講輪迴或三世因果是不通的。

講緣起，就不能不講因果。因為緣起是說一切事物的存在由條件的湊合而成，怎樣的條件就造成怎樣的事物；條件變化，事物存在的境況也不能不改變，這其中有明顯的因果關係。所以講因果是很對的，因果不能不講。不要以為講因果是過時的，不論怎樣現代化，因果都是個事實，都不能不講。雖然有時我們做了善因或惡因還沒有看到果，但並不代表沒有這個果。根據佛陀所說的緣起道理，沒有辦法不建立因果；它整套學說是以因果架構起來的：修這個因，可以得這個果，所以凡夫才可以成聖者。這套佛法是希望人人都能像佛陀那樣成聖，得到覺悟。如果無因無果怎樣能成就這件



事呢？有因果，就是做了事有回報。一個人無論活到幾多歲，臨終最後一口氣之前，他必然仍在作業，儘管口不能言，身不能動，但意識還是在活動的。如果仍在作因、在作業，那麼沒有道理說之前作的業就算數的、有結果的，臨終的那一天作的業則完全不算。凡是有所造作就會有結果，因此臨終所作的仍然要有結果的，不可能就此斷了，這是我們要講輪迴的第一個原因。臨終所造的業通常會影響我們投生的路向，心是平靜還是執著放不下，那就是當時的因素；去投向哪一道就是和因很有關聯的果。也許有人以為光憑臨終所想，就影響到後報，好像很不公道，其實不然。為甚麼臨終會這樣想呢？追根溯源，是因為生前的幾十年都有這樣的思想和傾向，臨終的一刻，只是總結以前各種大小善惡的業，以造成人於最後一剎那的投生方向。印順導師在《成佛之道》裡說：人的臨終，不外



跟隨三方面來決定我們的去向。第一是隨重，根據生前所作的重大善惡來決定去向。第二是隨習，一生沒有大善大惡，但人總有積習，像有些平時習慣貪著，有些習慣瞋恚；有些慣於爲善，有些慣於作惡，臨終時，積習就成爲一大力量，令我們招感下一生的果報。第三是隨當時所念，如果這個人沒有大善大惡，又沒有特別傾向，這就會隨臨終那幾天或那一刻所起的念頭是善抑或是惡而決定去向。但通常來說，三樣會合起來影響到我們將來的果。所以，到了最後一天，我們帶著因去到未來世，是合於緣起法則的。反之，如果說，臨終的作業不計算，一生終了就甚麼都沒有了，因果是會斷的，這反而說不過去。也許有人懷疑說，在《阿含經》裡有「所作已作，不受後有」的話，這不是說就可以不用轉生到甚麼地方去了嗎？這和因果說有沒有矛盾呢？這句話其實已清楚地指出所作



已作」，它的因是清淨的因，他已作完了修行所應作的事。正因為他有了淨因，所以才得到淨果——成爲阿羅漢。只有成爲阿羅漢的聖者才可以不用往生受苦，否則，生死毫無例外地要繼續流轉。在經裡佛陀經常講多聞聖弟子，能修到心解脫、慧解脫，就所作已作，不受後有。如果佛陀認爲所有的人都沒有三世的話，凡夫、阿羅漢，都是一生就斷了，那何必講這些話呢？在《阿含經》和大乘經裡，從來沒有說佛陀不講輪迴，不過佛陀沒有時常去強調輪迴罷了。

(二) 《阿含經》的啓示

《阿含經》裡有兩個講輪迴的個案，其一是《雜阿含》第50經說的，有一位比丘問佛陀，佛陀既然講無我，那麼未來世誰去感果



受報呢？他認為如果講輪迴，就要「有我」；如果「無我」，就不能講輪迴。他這個問題也是我們很多學佛的人心中的問題。其二是《中阿含》第二零一經《太子經》說，佛弟子太子比丘也是不明白佛陀講無我、輪迴的道理。他認為「此識往生不更異」，換句話說，他認為應該有個不變的我去轉生、去輪迴。即如一些人講有個靈魂在這身體住幾十年，死後再生，又換個身體住幾十年。這兩位比丘的想法，同樣都被佛陀斥為愚痴。

在這兩篇經理裡，我們很明顯地看到，佛陀一方面講三世流轉，一方面否定有一不變的輪迴主體。似乎是矛盾的命題，但卻能統一、消解了它的矛盾。第一位比丘認為無我就不能輪迴，太子比丘以為前一生的識和後一生的識沒有任何變異，都因為他們不明白生命流轉的變化過程。我在講說這《雜阿含》第五十八經時曾解釋



過，爲甚麼不斷變易的神識（註）可以輪迴。如果我們換一個問題來問，凡夫如何能成佛，表面上看，輪迴和成聖似乎是天淵之別，其實是同一個問題、同一種道理。如果我們明白了凡夫爲甚麼可以成聖，就能解釋無我爲甚麼可以輪迴。

成聖有沒有一個「我」？很明顯，答案是否定的，因爲有我執就沒有資格走成聖的路；成佛之道一定要徹底去除我和我所才能成就，稍爲有點我執都成不了佛。

(三) 無我如何輪迴、成聖

既然無我，凡夫以怎樣的方式成聖的呢？在《大般若經》裡有一段講到菩薩成佛的過程，它講的和緣起非常契合。《大般若經》550卷深功德品（大正藏第七冊八百三十一頁）記載善現（即須菩提）



問佛陀，菩薩如何成佛，修行的過程是怎樣的。佛陀回答說：菩薩修行能進入無上正等正覺，就像燃燈一樣，燃燒的過程非由初燄，但亦不離初燄；非由後燄，亦不離後燄，前燄和後燄無常而相續。

菩薩修行能證入無上正等正覺，就是要靠這「無常而相續」。燈芯的火從第一個傳到第二個、第三個……，火與火之間的傳遞，不是熄滅再傳，而是一方面後火接著燒，一方面前火慢慢的熄滅。就像接力賽跑，交棒時不是一個跑、另一個不動的站在那裡等；而是一個一邊跑一邊交，另一個也一面跑一面接。接駁是無常（由甲把棒交到乙），但卻是相續的，凡夫的一生或多生的過程都是用這種方式去進行。所以佛陀說：「諸菩薩摩訶薩亦復如是，非初心（第一個修行、成佛的心）起能證無上正等菩提，亦不離初心；非後心起能證無上正等菩提，亦不離後心。而諸菩薩摩訶薩行深般



若波羅密多，方便善巧，令諸善根增長圓滿，能證無上正等菩提。」這就是說，我們發心做菩薩——初心，一直到後來成佛——後心，雖然經過三大阿僧祇劫這麼久遠，但這個初心是有其作用的。在緣起法來說，初心也非常重要。初心重要，第二心重要，第三心也重要，以至最後心，各各都重要，各各都有其位置，而且互不相同；而不相同之中又有相同——那就是發菩提心的願望。從凡夫起到最後心，都是想成佛，這是相同的；但每一個境界已變化了、進步了，不同了。所以，我們看到自己以前的照片和現在的彷若兩人，造成這種不同就是由於無常而相續，後心不離初心，初心不離後心。正如我所說過的：「前前非後後（異），亦不離後後（一）；後後非前前，亦不離前前。」換句話說：多生以來，每一世都不相同；但也從來沒有斷過，是連續不斷發展而來。也就是



說，這種進行，不能說它是「一」，也不能說它是「異」；「前前非後後」就是「不一」，「亦不離後後」就是「不異」。加上後面的「後後非前前，亦不離前前」，兩句話一起說就圓滿了。緣起法就是這樣微妙，當它進行時、前後沒有斷（不異）；但在不斷中前後又已經不是完全一個樣子、不是一樣的東西了（不一）。「不一不異」說出了緣起法的真實性。

所以凡夫成爲聖者，由開始逐步、逐步改進，改到了百分之九十，已近乎圓滿，但還差一點點，還有一絲凡夫習氣，直至修完最後階段，做到一百分之一百，才徹底無垢，與佛同等。回看整個轉化過程，佛是由凡夫而來的，這是「不異」；但聖者和凡夫的修養和境界等等，已截然不同了，這是「不一」。同樣道理，輪迴也是這樣無常而相續的進行。我們宿世造了種種業，它的力量推動



我們傾向於惡或善，使我們帶著這些宿世的善惡習性，去到另一世。所以出生後人人有不同的樣子，不同的性格以及不同的遭遇，因為以前的業太複雜了。這就很能解釋，爲甚麼有神童，爲甚麼有鈍胎，全都是自己造成的。

如果不講輪迴或三世因果就大有問題了。首先，誰能肯定自己一生就能成道呢？如果不能，又只有一生沒有後世，那怎麼辦呢？其次，大乘經說明，成佛要經三大阿僧祇劫，去到七地菩薩已經歷了兩劫。如果沒有三世因果，這個劫數從何算起？菩薩又如何成佛呢？所有的經都說成佛是要歷經久遠，做無數無量的工夫才能成就，如果說只有一世，豈不是斷了佛的慧命？三世輪迴的好處是讓我們時時都抱有希望，雖然我們今天盡了很多力仍做了多少事，因爲資質太差，積習太深，學佛太遲……，但不要緊，那怕今年



九十歲，只學過兩年佛，根據臨終時隨重、隨念、隨習的道理，只要自己猛發菩提心，不斷念著：我要成佛、我要作佛，保持正念不失，就沒有可能墮入三惡道。因此，明白了輪迴的道理，相信三世因果，就會心安理得，無懼生死。沒有所謂老的、少的，那只是凡夫在時間上的執著。今天明白了佛法，就是年青了，因為壽命有限，而慧命是無窮的。這樣人就會積極進取、精進辦道，常常都那樣自在怡悅了。

註：「神識」一詞，不少中國佛教徒都解作「宿於肉體內的靈魂」。他們以為人死後肉體壞滅，靈魂則不變亦不滅，隨生前所作業行的善惡，投生善道或惡趣，而轉宿於另一身體內。這種思想來自魏晉間的神不滅說，實與佛教原來的無我論極相違悖。這裡說的神識，只是用來指稱人於轉生時的心識，如《雜阿含》九三零經所說。原經佛對摩訶男說：「汝長夜修習念佛、念法、念僧，若命終時，此身……久成塵末，而心意識久遠長夜正信所熏，戒施、聞



慧所熏，神識上升，向安樂處，未來生天」。此神識並無實在不變之意，其實相當於唯識宗說的「去後來先作主公」的阿賴耶識。又《增一阿含經》卷十二第三經說受胎因緣，稱受胎時的識爲「識神」，義亦與《雜阿含》的「神識」相同。



說「應無所住而生其心」

(一) 前言

西元前後，大乘佛教於印度興起，般若系經典從這時候開始便陸續出現。這些經典中最早傳來中國的，是後漢支婁迦讖於一七九年譯出的《道行般若》。其後四百多年間，繼續傳出的尚有《大明度》、《光讚》、《放光》、《大品》、《小品》、《金剛》……等多部。到七世紀，唐玄奘法師從印度帶回完整的大本，譯成六百卷，名為《大般若波羅蜜多經》。全經共十六會（這顯示般若系經典前後經過十六次之編集）。其中第九會，編列於第五七七卷的，名能斷金剛分，便是今日大家所熟悉的《金剛經》。連同玄



奘法師的譯本，本經前後共六譯，今日最為流通的，是譯於四一二年的鳩摩羅什的譯本。

《金剛經》梵本三百頌，頌數與第十會的理趣般若同，二者同是十六會中篇幅最簡短的。由於篇幅不多，又能顯示最上乘的無相深義，更加上經中又處處讚歎讀誦受持的功德，本經自羅什法師譯出後，即受到佛教界的重視，普遍得到信眾的崇信念誦。天台宗的智顥、三論宗的吉藏、禪宗的牛頭法融，都曾注疏本經，就連唐玄宗皇帝也為本經作注，可見本經在當時流行的盛況。此外，禪宗自達摩開立以來，一向以《楞伽》印心，至五祖弘忍，則除了《楞伽》，還重視《金剛經》的教學。六祖慧能更由此經而得道。此見於《六祖壇經》行由品所載：慧能在未參禮五祖以前，聞買柴的客人誦此經，「心中開悟」，後往黃梅參禮五祖，五祖為說本經，至



「應無所住而生其心」句，慧能即大悟，由此得傳衣法。慧能弟子神會於北方傳法，尤特別推重本經，認為此經「最尊最勝」見《南宗定是非論》卷下，《神會和尚遺集》引。

(二) 空與假名的意義

上面提及，慧能由聽「應無所住而生其心」而大悟。這句經文，顯示了《金剛經》的一個重要義理。依《般若經》，一切法（即事事物物）皆由因緣和合而成，並無實自體。它們是剎那變動的。主觀心識所能認知的，是事物於某一時空下所呈現的性相（性質與相狀）。這性相並沒有實在不變的成分；它隨時空之變而變，也隨構成它的各種因素變異而變。所以，一切法都是約制性的存在——受眾緣所約制，其存在便非實體性的存在。反之，它是變幻性的，



是無自性的存在（自性即獨立而不變的本性）。因為沒有自性、事物的存在便兼具兩種性質。其一，它有和合而成的假體，而有體（雖然是假體）即有相、有用、有屬性，所以，它非無。其二，它沒有實體，不能獨存，受到約制，剎那都在變動（此即念念生滅），所以又非有。非有非無，矛盾而又不相妨礙，這就是一切法存在的真相，又稱實相，也是世間的實際。但世間人沒有般若正見，觀察事物，不是認為實有，便是認為實無，由此而起的概念及語言，也就無從與實際相應。般若經為消解世間人對有無的偏執，所以設立「空」的概念，使世間人免於有無執見的糾纏，從而得以自有無的範疇超越過來，而悟證世間的實際。「空」的意義有兩重。第一重，一切是無自性的緣起，所以沒有實自體，不能以世間人的經驗語言套上去，說它「有」，故說是空。第二重，



正由於一切法沒有實自體，一切法才具可變性、和合性、壞滅性。

既可變，可合又可滅，一切法才會互相架構，彼此成就，以及無常過轉，而於無常之中又相續不已。所以，一切法亦不能以世間人的經驗語言套上去，說它「無」，而只可點出其無常而相續的存在爲空。於此可見，空不但有消解作用，而且還有建設的意義。它顯示了因緣生法的狀態，與世間的實際相應。

但空也只是一個概念，絕非有一空性或空相眞實存在，由它而產生一切法。「空」這一概念的設立，只爲使世間人離有無的妄見。它是一種施設，一種安立的名字，佛法稱之爲假名，空如是，其他諸法亦莫不如是。因爲正如上面所說，世間的一切雖無實體，但緣生的假體仍是有的，這假體概念的獲得，是主觀的心識向外投射的結果。而由此獲得的概念是充滿主觀色彩，亦即是充滿情執



的，在這方面說，世間是一個概念的世間，也就是一個名言的世間，《般若經》認為這種種概念名言只屬隨宜安立性質，並不能代表世間的實際。所以便稱之「假名」。緣生的一切法，因為沒有實自性，故說是空的，也是假名而有的。緣生、空、假名都是對世間的如實觀，都說出世間的真相（實相）。

所以，《金剛經》處處有這樣的開示：說是XX，即非XX，是名XX，（如「說是一切法，即非一切法，是名一切法」）。第一句舉出世間人認為有的法。第二句指出這法其實是虛妄不實的（因為一切法由因緣和合而生之故）。第三句開示法雖不實，但不礙其有緣生假名的體及作用。也所以，本經說「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來」。一切相，無論器界、眾生界、或色、心諸法，都是無自性的存在，都是虛妄不實的。如果能夠對



此作如實觀，見諸相的不真實，即見諸相爲非相，便可不著一切相，離一切相，而悟入無相。這就見到世間的實際（亦即實相），直契如來的本懷了。本經以無相爲教，其實就是要學者徹悟諸法的實相。

（三）緣起性空心不住

明白了上述般若經所顯示的空與假名的意義，就可了解《金剛經》所說的「應無所住而生其心」的深義。「住」，是黏著的意思，指主觀的心識向外境攀緣的時候，所生起的錯誤執著。前面說過，主觀心識所能認知的，只是事物於某一時空下所呈現的性相，這本來是無常而相續的假體存在，但世間人沒有般若正見，當心識攀緣外境爲對象時，便執對象爲實有或實無，而不能與緣起念



念生滅的實際相應。所以，常人於心識起處，即生迷執，而成過患。但人非木石，不能制心令其不動，以求免於過患，故《金剛經》教人，心儘可生，但要不住於相，不黏滯於一切法上，虛妄的還他虛妄。這就不會像常人那樣，在見色聞聲時，以爲色聲的本質就如現見現聞的這樣，而生起迷執，成煩惱之源，生死之本。

「生其心」是主體接觸客體的活動，屬於緣起邊事；「無所住」是主體了然於客體的不實在而還他個不實在，達致主客無阻隔，這屬於性空邊事。凡夫不見緣起，故生心而住，住故煩惱、生死；聖者正見緣生諸法空，故生心而不住，不住故清淨、解脫。修行人若能通達緣起不礙性空、性空不礙緣起，就能生其心而無所住，轉煩惱爲解脫了。



(四) 般若實相畢竟空

禪宗以《金剛經》爲教，就是要藉著般若正智，蕩除主觀心識的情執，使心識於緣外境的時候，不生黏滯，從而直見存在的真相。不過，禪宗所說的實相，是真實自性、是如來藏，是真心。這是眾生原本自具的，只因眾生著相起執，才迷失此本具的真性。通過般若的掃蕩情執，真性就可呈現。所以，慧能於大悟後，隨而對五祖說：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法」。這個原本就清淨恆存，無爲而能作萬法根源的自性，就是如來藏，而五祖座下另一弟子神秀說的偈語：「身是菩提樹，心如明鏡台」，以菩提樹、明鏡台喻身、心，亦可說明禪宗是以如來藏作爲眾生存在的本源的。在這方面說，禪宗是離開般若經的宗旨的。般若經說的實相，是一



一切法緣生緣滅，無自性空的實相。如前文所引，見諸相非相，才見如來。見如來就是見實相。一般佛教學者以爲《金剛經》所說：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」，是指有爲法虛幻不實，無爲法仍是眞實而有體的。不知道無爲法是因眾生執著有爲法而說的，也是一種施設。於有爲無所取，無所住，當下便悟入有爲的實相，而假名之曰無爲。所以《大智度論》說：「有爲法實相即是無爲……若分別有爲法、無爲法，則於有爲、無爲而有礙」（卷三十一釋初品中十八空）。實相是並非離一切法而別有實體的。般若經十八空中，有「空空」，「空空」即「空亦復空」，說空空，就是恐防學者執空成見，以爲實有空性到底不空，而由空性生萬法。《金剛經》也說：「知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法」。修行人到徹悟的境地時，是對一切法，包括



有爲與無爲、世間法與出世間法、生死與涅槃等都無所執取的。這就是「般若將入畢竟空」的道理。

部分佛教學者認為，眾生能夠由凡夫成佛，在主體上應已有一清淨本性，才可以藉福智因緣，轉穢成淨。否則，染穢的凡夫如何得以成清淨圓滿的佛。對此，《大般若經》卷五〇第四分深功德品有很好的開示：經中善現（即須菩提）問佛，菩薩修行，是如何積集善根，證入無上正等覺的呢？佛先舉燃燈爲喻：燃非只出初焰，但亦不離初焰；非只由後焰，亦不離後焰。就是前後焰無常而相續，燈便燃點起來。故「諸菩薩摩訶薩……非初心起能證無上正等菩提，亦不離初心，非後心起能證無上正等菩提，亦不離後心，而諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，方便善巧，令諸根增長圓滿，能證無上正等菩提」。眾生能夠成佛，就是在無常而相續的緣起法



中，不斷精進，長養善根，積集資糧，轉惡爲善，轉善爲淨，也可以由凡夫至賢人，由賢人至聖者，其間純是一個轉化的過程。而轉化之所以能夠完成，就因爲一切法是無自性空。若有實在不變的自性，則凡夫是凡夫，聖者是聖者，兩不相涉。同時凡夫亦只可有凡夫性，不應凡夫中有佛性，否則便是一體而有兩種不同的實性，矛盾而相妨礙了。

回過來說，禪宗是以說如來藏的《楞伽經》印心的、《金剛經》則非用以印心，而只是作爲去除妄執的一種修行上的方便法門而已。「應無所住而生其心」，「無所住」，在禪宗只是一種方便，藉無所住而顯現本具而恆住的如來藏。在《金剛經》則至於聖境仍是無所住，那就不單是方便了。



「分別」與「無分別」

(一) 無分別智與後得智的不同作用

有一年，一位在台灣大學攻讀哲學博士學位的同學，回港作佛學專題演講，論及無分別智的問題，認為佛教說甚麼都無分別是頂不合理的，高矮、肥瘦、男女、善惡行為，眼前的一切人與事都無不有分別，佛教主張無分別，把人都弄胡塗了。

其後，陸續有佛學班的同學問我「無分別」的問題。他們不明白，為甚麼佛教叫人滅除分別心，如果甚麼都無分別，如何可把日常的事處理得清楚、恰當？

其實，同學都誤會了。無分別智是聖者契入真理的智慧，又名



根本智。它的作用是超越主觀、客觀相對的二邊、捨除因爲執著二邊而起的分別，直接證見因緣生的諸法的平等性。聖者於這時候遠離名想概念，沒有由意識、思維而生起的世俗認識，入於平等無分別的境界，也就是證見諸法的實相。這證見只在止觀（即禪定）之中獲得。出觀後，聖者度生做事，所用的是由無分別智引生出來的後得智。後得智能了達緣生，即依他如幻的一切世間法，知諸法的種種差別相，是化他及他受用之智。此有別於無分別智，那是聖者自悟，及自受用之智。無分別智於出觀後便沉沒，所以不能用來度生，或處理世俗事務。《大智度論》卷三十一解釋《般若經》的十八空。其中有說「實法中無度人，諸可說法語言度人，皆是有爲虛誑法」（《大正》25頁291中），就是指出，於止觀中證見諸法的實相，得無分別智，在這個狀態中，見道的聖者只能受用自證的



境界，不能做度生化他的工作。凡是可說可用的度人之法，都只是方便法門，是有爲法，並不觸及實相。

由以上的略解，便知日常生活所應用的是可以善辨諸法的後得智，而「無分別」是聖者的修證境界，並非在世俗的層面說的。凡夫若將有分別的世俗事看作無分別，那不但誤解「無分別」的深義，而且做起事來也必然糊塗透頂了。

(二) 世俗諦有分別，第一義諦無分別

爲了使同學弄清楚「分別」與「無分別」的問題，我在一次《中論》的講課中特別援引生活上的例子來加以說明。現將當日的講話轉成文字，列載於後，以完本篇。

「說到「無分別」的問題，有些同學疑惑：如果說甚麼都「無



分別」，好像沒有道理吧。肥瘦、高矮、男女等等總有分別吧，爲甚麼我們又說入於畢竟空後一切都平等平等呢？這個大家要分清楚，如果誤解了，以爲大乘佛教主張甚麼都無分別，豈不是一切都是可以亂來了？工程師做的事和教師、醫生做的不同，如果說無分別，讓工程師去做醫生的事，不是會弄出人命嗎？我想很多人都會有這樣的誤會，以爲佛教講無分別就會沒有了是非善惡，把事物都搞亂了。不是這個意思！如果這樣講得過去的話就不是佛法。我們從現象界看到種種變化，這變化是有，它的作用是存在的，例如我們碰到一件不如意的事，感到很不開心，這種感覺是有的。你總不能說今天很不開心和昨天很輕鬆是無分別的吧，這是有分別，爲甚麼會分別呢？因爲我們凡情對事事物物的成住壞滅都會執著，如對生病、破財等覺得不開心，對身體健康，事業順遂則感到愉快，



這是我們的心受到外境的影響，從而感到開心或不開心，這時我們的心，是起分別的，而且分別得很清楚。還有，做善或惡的事，所得到的果報也很有分別，善的得到善報，惡的得到惡報，是很明顯的，這方面我們不能說沒有分別。怎樣才是無分別呢？那是當我們明白了其實所謂是非、善惡、苦樂……，不外由於諸行本來變化無常、諸法本來性空無我，而我們偏偏覺得有常、有我，於其中生起情執，有情執就有分別。當我們這樣起分別時，感覺是實在的，痛苦就是痛苦，快樂就是快樂。但是當我們明白了道理，見到「是非成敗轉頭空，青山依舊在，幾度夕陽紅」，這世間在別人的眼裡雖然依然無改，仍是有苦有樂，在我們則已透悟苦樂成敗等事，其實是變幻不實，不應計著。也就是說，我們的心已不再受到牽動了。這樣，我們的境界就是無分別了。



「無分別」是在分別之中，看到了真相，泯除一切分別，超然於相對的二分法之上，這是聖者的境界，是無分別智現前的境界。聖者和凡夫所看的事物並沒有改變，改變的是不同的「見」——邪見改變為正見。所以，在他是有分別，從世俗來說，他是對的；在我，是正見到無分別，是第一義諦，這才見到緣起法的真實。所以，勝義諦無分別，俗諦有分別。那麼，我們應該如何做人處事呢？是依俗諦還是勝義諦？當然，我們希望自己能証到第一義諦，能夠樣樣都看破，看破就不會起分別心了，自在正是由無分別而得來的，然後就能放下一切。「放下」並不表示甚麼都不要、取消了、破壞了，把甚麼都滅掉、忘記；「放下」只是說放下我們的情執而已！我常常說，我們學空仍然要去做事，只不過做事時放下我見，不把我見反射到事件裡面去吧了。這樣，每件事都能以平等



心去做，就是悟入空性，唯有悟入空性，我們才能把事情做得更好、更圓滿。所以，學性空，偏離了一點點，就會流於消極、頹廢、或是糊塗、籠統；但如果學得好，可以很精明、積極。因為我們達於無分別的境界，做事沒有了人為的規限、和感情的陷溺，才會做到十足圓滿。我們應知情執是不好的，我們要用空性的理智（即般若）去加以轉化，轉化了我們會更積極，不會讓自己的迷執影響到處理事情的正確性，做事就更容易成功。總的來說，在世俗諦，我們仍然要有分別地去做事，例如這個學生是好的，我們要稱讚他，那個不好的我們要責備他，這就是有分別；但在有分別地去做時，心裡對兩個學生都是一樣愛護，只不過用不同的方法去處理，該獎就獎，該罰就罰吧了。因為他們需要這樣的分別教導才可以改進，那我們就要採取這樣的方法。「無分別」是我們自己心



裡無分別，做出來就有分別。不能說學了佛法後，不管學生好壞，通通都給獎賞，皆大歡喜，這就把事情做壞了。所以《中論》裡說，『諸佛依二諦，爲眾生說法』，『一者世俗諦』，這是有分別，『二第一義諦』，這是無分別。諸佛爲眾生做事要二諦齊用，如果我們能二諦恰如其份做得好，那麼佛法就能圓滿地實踐出來。

(三) 從分別達至無分別

其實佛法裡也有很多分別，如五蘊、十二處、十八界，當中很多名相，這些都是分別，但這都是方便法門，爲了要度人才講這些，到了究竟，達到聖者境界，就入於無分別。無分別是聖者自証的境界，請大家不要以凡夫俗子的身份就說甚麼都無分別，若這樣去處理、對待生活就錯了。我的意思是說，我們待人處事時，要恰



如其份地回到人和事那方面去設想，要知道孰輕孰重，這就有分別，就是燒菜都要有分別，不同的菜燒的時間也不同。世俗的事通常是有分別的，我們就是要在這有分別當中，訓練到自己去除個人的情執，不依情緒來做事，這就向於無分別。無分別是說沒有情緒在裡邊，他應該值四分就給四分，值五分就給五分，在你自己而言，這是無分別；但受者是有分別的，為甚麼這個是四分，那個是五分呢？因為你根據實際而不是根據自己的情緒來給分，這就叫無分別。大兒子很懦弱你就要多鞭策他，小兒子夠強了，你就不能讓他再放，要使他收斂，這樣做是有分別；但不論收或放，都沒有自己的情緒在裡邊，這樣雖然處理方法有分別，其實已是無分別了。反之，如果是喜歡這個，甚麼都放任他去做，討厭那一個，就樣樣針對他，這樣你的收和放，全部是情緒的反射，並不是用無分別心



去做。大家必須明白實踐的路向，不要以爲學性空就甚麼都不計較，所以學性空、學中觀，一樣要學很多名相，雖然我們不是以學名相爲目標，只是作爲手段，但還是要學。有些有宗學者以爲學空宗的人甚麼都不用學了，甚麼都講空，只得個空字。不是，還是須要透過很多名相，我們才能從不斷分別之中，慢慢達到無分別。分別是一個學習過程，學習到把握一個恰當的點，那就會達於無分別，舉手投足都會很如意、很合規矩的了。就像學習駕駛汽車，開始一定要有分別，教車師傅一坐下來就會告訴你倒後鏡、剎車掣、左燈、右燈等一大堆名相，把你弄得頭昏腦脹，手忙腳亂，你整個人都一直在分別之中，但當你學到熟練時，差不多一隻手一條腿就能輕易駕駛了，看起來好像已完全沒有分別了，但其實你是經過很多分別，慢慢學習才到了這一點。平等平等是在聖者的位置來說，



是菩薩於初地入見道位時的境界，在開始時我們是應用不著的，但我們應該知道聖者的見地是這樣的，我們向著這個目標去做，慢慢純熟了，就不會像一些人那樣執著，非這樣、非那樣不可，其實很多事都有轉圜之餘地的。從多個角度去看事物，就是佛教的看法；做甚麼事都從不同角度去看，就是中觀的精神。正見緣起，善於分別諸法，及至圓滿，便可入於無分別的智證境界。





淨土在哪裡

王偉頤 筆錄

(一) 淨土是三乘的共同希望

今天我在這裡講淨土，認識我的朋友或者會感到有點奇怪，因為他們認為我並非淨土宗的信徒，平素也沒有提倡念佛往生，為甚麼會忽然講起淨土來呢？在此，我先要指出一點，淨土的修行並不是淨土宗的人所專有，這一點大家必須先了解，在佛教裡，不論甚麼宗、甚麼派，有兩件事學佛的人都是要做的，一是希求淨土；一是守持戒律。佛教聖道的修行不出聲聞、緣覺、菩薩等三乘，而三乘人共同的基礎是戒律，三乘人共同的希望是淨土。既然是三乘所共，有甚麼理由我們會例外不修淨土，不講淨土呢？所以我們要改



正觀念，要知道修淨土不是淨土宗所獨有，是所有中國八宗或十宗所共同要求的。不過，修淨土並不一定要修念佛往生這一法門，各位聽了我今天的講話就會明白我爲甚麼會這樣說。

(二) 四種應化淨土

淨土的類別種種不同，通常講的是應化淨土。這是佛爲初地以前菩薩、二乘及凡夫方便示現的國土，主要有四種：第一是大家最熟悉、或已在修的彌陀淨土。它在西方，距離這個世界十萬億佛土，是很受歡迎的淨土。一般人修念佛法門，就是修阿彌陀佛淨土。因爲講阿彌陀佛淨土的三本經典中的《阿彌陀經》裡，有幾句話說：我們如果能發起大心，堅決念佛，平常做到一日或二日以至七日，一心不亂，那麼臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾便會來接引往



生極樂世界；另外《觀無量壽佛經》裡有一段說：犯五逆十惡重罪的，臨終時如能至心稱無量壽佛名，連續十念，那麼他便可除八十億劫生死之罪，往生阿彌陀佛淨土。這兩段經文為求生阿彌陀佛淨土的信眾提供了一個極容易接受的法門，就是念佛法門。不過，我們可不要等到臨終才趕著念佛。為甚麼呢？因為通常來說，我們每一天、每一個月、每一年所做的行為對自己本身都有影響。我們積了幾十年的壞思想、壞習慣，到了病重時，想一心念佛是非常困難的。大家有沒有試過，身體有毛病時精神便不好，這裡痛那裡痛，那時會覺得很煩躁，甚至認為甚麼都不重要，最要緊的是不要念不來的了。要一心不亂，不要說七日、一日，就算一個小時都做不到。有些人甚至十唸也做不到。所以不要等到臨終的時候才去



做，如果你是信這種淨土的，就該平時已經在念，今天念、明天念，念到純熟習慣了，在有危急或不得了的境況時，自然就會念出這一句來，就像小孩子在緊急關頭時叫媽媽一樣。如果平時習慣了念佛，危急時就會衝口而出，或在心中默念，這樣就有機會打贏這場仗，否則，便很難指望了。其實《觀無量壽佛經》中說的，一生做惡事，臨終才去念佛，是一種方便的說法，它不過給那些過失大的人一個希望：已經歷一輩子，今年九十歲，從小做壞事做到八十九歲，有沒有辦法呢？佛陀慈悲，連這些人都希望挽救，便告訴他們在臨終前改過，念一句、二句、十句佛，都會改變劣根性，得到救度。這是特別方便的法門，但不是一條坦途大道，千萬不要去試。話說回來，第一種彌陀淨土，是最多人信仰的。

其次，在東方有阿閦佛淨土。阿閦佛淨土講智慧、講菩薩行，



是學了經教，行六波羅密，體現正法的真實，藉著智慧去往生的。

阿閦佛在《維摩經》裡曾出現過，原來維摩居士在阿閦佛國那裡做大居士的，不過來娑婆世界演演戲，幫助眾生解脫罷了。另外中國人還信仰東方的藥師佛，藥師佛不是專講往生的，也著重現世人間的平安、福樂。所以藥師佛的十二個大願主要是願眾生平安、快樂、幸福。如果身體有缺陷或生病，念藥師佛會有感應。讀藥師經，心靈會得到安慰，對病情的減輕也有幫助，因為藥師佛行菩薩道時在這方面做工夫，所以就可在這方面使我們得到感應。

還有一位佛雖不如阿彌陀佛般為人熟悉，但也有很多人信仰的，就是彌勒佛。他受人信仰的其中一個原因，是在唯識宗裡，他是無著菩薩的老師，而無著菩薩則是唯識宗的開創者。傳說無著寫唯識的《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴論》、《辨中邊論》、《分別



瑜伽論》、《金剛般若論》等五部論，就是彌勒菩薩傳給他，由他再傳出來的。所以有人說是彌勒菩薩寫的、有人說是無著菩薩寫的，至今還沒有定論。但因此佛弟子中學唯識的，所修的淨土，就不是阿彌陀佛淨土，而是彌勒佛淨土。但唯識家不當彌勒爲佛而稱之爲菩薩，因爲根據彌勒上生經、下生經裡講，彌勒是這世間當來的佛，和我們很有緣，稱爲「當來下生彌勒佛」，即是跟著要來的佛。我們這世間第一位示現的佛是釋迦牟尼佛；到了五十七億六千萬年之後，彌勒佛便會出現。他和我們娑婆世界有緣，現在於兜率天作一生補處菩薩。原來佛教將世間分爲三界：下界是煩惱比較多的欲界世間；上二界是較好的色界、無色界，外教的神就是在色界天生活，但他們並不比我們優勝多少，有時可能還要差，因爲過完了，他還不一定做人，甚至可能墮落惡道。所以佛教是主張無神論



——無最高、萬能的神，只承認有那種和我們同樣是眾生的神稱爲「天」。而欲界又分爲六欲天，其中第四層叫兜率天。兜率天裡只有內院才是彌勒的居處，如果不是信仰彌勒的，只會生在外院做普通的天人，發願往生的才會生在內院。唐玄奘法師晚年翻出很多經典，弄得身力衰竭，在六十三歲臨終前，即發願以所修福德，迴施眾生，並願眾生同生兜率天彌勒內院，奉事彌勒菩薩。待彌勒菩薩下生時，亦願隨下，廣做佛事，直至成就無上菩提。身爲高僧、學問修行兼勝的玄奘法師，就是修彌勒淨土的。

第四個淨土就是彌勒菩薩替我們造的淨土，這個淨土是在人間實現的，即是說五十七億六千萬年後，彌勒佛就會在這世間出現，當他出現時，世間的統治者是轉輪聖王。既稱聖王，可想像一定是愛護百姓，能好好領導人民進入豐衣足食的太平盛世。所以當彌勒



菩薩下生到人間成佛時，世間是非常美好的；世人不愁衣食；沒有貧困、鬥爭和疾苦；都能安享福壽富足的生活，這就需要彌勒佛出來為大家講說佛法，否則大眾生活安逸，就很容易墮落。彌勒在這個時候下生成佛，利用這個好時機、好環境，去幫助眾生學佛法，就很容易成功。

(三) 東西淨土互為呼應

以上約略介紹了四種淨土。把四種淨土放在一起看，可看出一番意義。彌陀淨土在西方，西方為什麼會成為淨土呢？原來印度是炎熱的地方，中午熱得人很辛苦，到了黃昏，太陽西沉的時候，熱氣漸消，晚霞非常美麗，景象十分好。印度人視日落為最優美、最可享受的一刻；阿彌陀佛作為西方佛，滿足了印度人對西方的感



情。各位學佛法多了，就會知道，其實東南西北是沒有固定方位的；這世界無所謂東南西北，講東南西北是爲了方便大家溝通做事，到了太空，又何分北西南東？爲了引導一般民眾，佛教特別施設西方淨土，這自然吸引了許許多多信眾。如果說淨土在南方，印度南方很熱，印度人會覺得我們已夠熱了，爲什麼還要去更熱的地方呢？這就不能吸引信眾了。大家不要只知念佛，要明白這法門的來路。至於東方代表甚麼呢？東方是一切植物生長的開始，所以東方是代表活動的、積極的、新的氣象，是萬物欣欣向榮的地方，要表現開始及新生的意義，東方的阿閦佛便要強調智慧及做事。所以東西兩位佛的境界是互相呼應的。這可暗喻我們實踐菩提道，應從理性入路，依般若智，行六波羅密，智行圓滿，然後可受用無量佛果功德。所以，阿閦彌陀這東西兩種淨土，都同樣重要，不應有所



偏重。現在大家修淨土的心態就未免偏重彌陀，而忽略阿閦了。如果放眼於人間，我們應該信仰彌勒佛和藥師佛。信仰彌勒佛，因爲他和我們很有緣，將來他下生此間成佛，我們就可親近他，繼續修學佛法，廣作佛事，直至成就無上菩提。信仰藥師佛，因爲藥師佛本行菩薩道時，所發大願，主要都是爲了改善人間的生活條件，以及消除世人的苦患。他所建立的淨土因而就很有人間淨土的味道。所以四個淨土，一個是重於智行的，一個是重於果德的，兩個是人間的，合看起來不是很有點意思嗎？

(四) 《維摩經》說的淨土

但今天我講「淨土在哪裡」，就不單只是這樣講四個淨土，下面的時間我將會講淨土其實在哪裡。各位在座的朋友如果沒有學過



佛法，或是年紀已相當大了，那麼大家在上述的四個淨土裡找一個歸宿已經是不錯的了，因為從未學過、現在年紀又大了，很難再去做太多的工夫，有點趕不及的感覺，而學習佛法也不是那麼容易。當然如果有心去學也不是太難，看我們的決心如何而已。我希望下面講的對於年紀大和年紀輕兩方面的人，都適合。

我介紹的是《維摩經》裡的淨土，《維摩經》是佛經裡一本很重智慧的經典，經中的主角是維摩居士，藉著智慧往生的阿閦佛土就是維摩居士生活的地方。此經開首第一品佛國品已是很重要了。通常經典的第一品往往不重要，但如果看《維摩經》就不能這樣，第一品已經非常重要。為甚麼？因為它就是教我們如何去修淨土的。我個人認為本經教我們修淨土的方法是全部學佛的人都要做的一，它既是基本，又是終極。我現在試講。看看大家聽後感受如



何。

《維摩經》一開頭講，一次有許多諸天、菩薩、大居士去參加佛的法會，其中有位寶積長者子，身分相當於維摩居士，都是很有修養、福德的大居士，他問佛陀，菩薩是怎樣修淨土的呢？經中有九個字回答得非常好，指出修淨土人人可以做、必須做的，就是：「眾生之類，是菩薩佛土」。這話怎麼解釋呢？佛陀指出：所有的眾生都是菩薩的淨土，意思是說，我們修淨土要在眾生裡面去修才可以。開宗明義就講出大方向，人人皆應遵守，如果離開眾生，就不可以修淨土了。假如現在只有佛和你一個人，沒有其他眾生，你便沒有機會修淨土，因為沒有眾生，就沒有修淨土的道理，整個世界沒有眾生，誰去營造這個淨土呢？原來佛教中有人對淨土這問題有一個不正確的看法，一般人，尤其修阿彌陀佛淨土的朋友會有個



誤會，以爲阿彌陀佛在那裡做了一個淨土給我們，我們念佛就去往生、享用。其實佛教的淨土不是這樣建造的，應該是當初完全沒有一個叫淨土的地方，待至有位菩薩發很大的心，修了很大的功德，他看見眾生那麼煩惱、痛苦、悲慘，很想建設一個地方讓大家修行、解脫、成佛。至於建設甚麼樣子的地方，就要看菩薩的意願了，有發願想眾生都安康的，就是藥師佛，那些修這法門、希望大家都平安的，全都來到這裡，你來我來，菩薩幫助眾生，眾生又和菩薩感應，慢慢就凝聚了力量，大家都同一心意，這就成就了藥師佛的淨土。同樣，喜歡念佛的，又成就了阿彌陀佛的淨土。並不是說有人造好了一個宮殿，發張請柬，邀請你去享受一下，你不用做工夫，拿著那張帖就可以入席，沒有那麼便宜的事，不做工夫是不能入座的。在《維摩經》中，佛陀教我們第一點，就是一定要在



眾生裡面，菩薩才可以修到建設淨土的資糧，成就淨土。跟著佛陀說：「布施是菩薩淨土」，我們把擁有的送給別人叫布施。菩薩修行淨土行，其中一項是布施，當菩薩發願以布施功德去成就淨土，修行時就要不斷布施，眾生看見菩薩做得那麼好，也來參加一份；當菩薩成佛了、淨土成功了，「一切能捨眾生來生其國」，凡是慷慨不吝嗇，願樂助人的眾生，就一一生到這個淨土去。如菩薩是以持戒作為修行淨土功德的，當他成佛時，「行十善道滿願眾生來生其國」，那些修十善業道滿了所願的眾生，就會往生這菩薩的清淨國土。從這裡可看到，做哪一類工夫，就攝受哪一類人，因果很相應：反過來說，如果我們這裡是專門講賺錢的，開一個誰來都有錢可賺、有便宜可挑的合作社，自然吸引很多人到來，是哪些人？當然是貪錢的人啦！如果這裡是卡拉OK店，踴躍進來的一定是愛唱



歌的年青人。即是說，不論你做甚麼工作，如果能吸引到一些人參與，這些人一定跟你的工作很有關係，或者和你有相同志趣。所以，我剛才說，淨土不會是阿彌陀佛在那裡造好了，而我們平時沒有做工夫就能生到那裡去，臨終菩薩也不會接引我們的。跟著就是修忍辱的菩薩，凡是修忍辱都是心地平和的，不會因利衰毀譽，稱譏榮辱而忍耐不住。忍辱柔和是妙方，修忍辱的菩薩成佛時，「三十二相莊嚴眾生來生其國」。原來我們這一世樣子生得慈祥溫柔，和悅自在，是由於以前做了很多忍辱的工夫，如果菩薩修忍辱至圓滿，自然就具足三十二相，莊嚴圓滿；眾生中喜歡修忍辱的聚在一起，通通都是身相端嚴的。接著是修精進的菩薩。菩薩成佛時，「勤修一切功德眾生來生其國」，這些眾生勤懇用功，精進勇猛，如佛十大弟子中的阿那律，因勤修佛法以致瞎了眼睛，後來佛陀教



他修天眼修成功了：又好像現在我們有些佛教徒，只要佛堂有事便去當義務，出錢出力，從不計較。這類勤修功德的眾生，便會到修精進的菩薩所造的淨土往生。其次是修禪定的菩薩，菩薩成佛時，「攝心不亂眾生來生其國」，這些眾生個個定境很深，做事很專注，到了勤修禪定的菩薩所造的淨土後，便能安定地修習佛法，受用禪定之樂。然後是修智慧的菩薩，菩薩成佛時，「正定眾生來生其國」，如果菩薩是以般若攝化眾生的，所有去那裡的眾生便必然得到正定。這個「正」字很重要，禪定只是指攝心不亂，並不一定表示「正」，只有與智慧相應的定，才可稱為正定。修禪定不是佛教的專利，很多宗教，甚至中國的儒家，都有修定的方法，但他們修的不是佛教那一種；佛教加上一個「正」字，指所得的禪定是合乎般若正智、能夠達到解脫的那一種。其他禪定也不是對



人沒有好處。譬如道家所修的小周天、大周天，能使身體健康，九十歲仍精神健壯，步履如飛；但不是佛教要求那種，因為就算他一百歲還可以踢足球、打網球，也仍只是世間的利樂、生者仍會死，死後再來，又不知會入於何道。這就只能得到現世樂，不能保證後世安，以至究竟解脫。以上六種事即六度的修行，都是菩薩攝取眾生以建設淨土的條件。跟著《維摩經》還講了四無量心、四攝法、方便、三十七道品、迴向心、除八難、十善等修行，全部都是要去做工夫，而且都不容易做的，但修淨土的行者樣樣都應該努力去做。

(五) 心清淨國土才清淨

六度等修行即使暫時未能做得到，但經裡在講六度之前所提出



的三個心就必須先做到。經說：「直心是菩薩淨土：，深心是菩薩淨土：，大乘心（或作菩提心）是菩薩淨土：。」原來菩薩建設淨土是先要有這三個心，然後才及於六度的。甚麼是「直心」呢？是不歪曲的、誠懇的、及清淨的心。我們學佛要老實地學，而不是希求福報、想著金玉滿堂、兒孫繞膝才去學，這是「自行直」。

另一方面，菩薩建設淨土，也須以真誠的心度化眾生，無論眾生貧富貴賤、賢與不肖，都能同樣誠懇對待，而不諂曲虛偽，這是「化他直」。所以菩薩成佛時，「不諂眾生來生其國」，來生此淨土的全部都是坦誠、不諂曲的眾生。「深心」的意思是學佛後一往直前，義無反悔，不管環境多麼惡劣，都一直往成佛之道前進，盡了能力做到深入。這樣，在漸漸深入的過程中，便成就種種功德，直至淨土的實現。所以，菩薩成佛時，「具足功德眾生來生其國」，



來生這個國土的眾生一定也具足很多功德，和建設這淨土的菩薩的精神相應。「大乘心」就是菩提心，就是成佛的心，菩薩學佛時，先要發菩提心，以上求佛道，下化眾生為修學目標。所以，菩薩成佛時，「大乘眾生來生其國」，所有發大心，修習大乘的眾生，就會來生這個國土，這些眾生不會只顧自己解脫，也不會半途而廢，因為他們發了菩提心。我們看，以上三種心：坦誠老實、勇往直前，堅定不退轉以求覺悟的心，是多好！加上六度、四無量心、四攝法、三十七道品等眾多法門，《維摩經》所說的淨土修行是多麼具體而充實。這還不止，還有最精采的，是在講了一番淨土修行的道理後，本經跟著說了一句話：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」這是說，我們做所有工夫，皆由心出發，真真正正去做事：不是甚麼都不用做，只要念佛就能往生。



菩薩欲成就淨土，須先淨其心，心清淨了，國土才會清淨。要心淨了，你去的那個佛土，才是淨土。這是在講完了許多不同的眾生，生在不同的淨土後，佛陀總結的話。如果心不清淨，修甚麼淨土都沒有用，想要去佔便宜的，心已經不淨，還修個甚麼？佛教很著重講因果，沒有這種因，得不到這種果。我們講「相應」，所謂「相應」，是眾生和外境的感應是因果相應的，好像看見一盆花，我們覺得很美、很香，不會認為寧可看一堆牛糞更好：見了佛像一定覺得很莊嚴，就算剛才想到很多亂七八糟的東西，心也會暫時收斂一點，這就是相應。世間的因果是不爽的，沒有作因便得不到果，不要存有僥幸的心。我們修甚麼淨土無所謂，念哪位佛名號也不要緊，但最重要的是：開始時要有真心，做下去要有深心，對眾生要有菩提心，這樣修甚麼淨土都可以成功。各種淨土我覺得都很好，



可以適應不同根性，不一定必要修那一種。但《維摩經》所說，是每一位修淨土的行人所應做的。所以如果我們要修淨土，一開始就要注意《維摩經》裡佛陀所教我們的這些話。當時在法會上舍利弗曾想：如果心淨則佛土淨，那麼，釋迦佛在這娑婆世間裡成佛，爲何娑婆國土如此骯髒、污穢、煩惱？豈不是不相應？心想：是否釋迦佛心未淨所致呢？佛陀知道他的想法，立即提示他：「日月豈不淨耶？而盲者不見。」我們說日月無光，非也！不是日月無光，是盲者不能見罷了。爲甚麼這世界如此污穢而釋迦牟尼佛卻會在這裡呢？原來因爲眾生多作惡業，便覺得世間不淨，釋迦牟尼佛有意示現穢土給眾生看，讓眾生知所驚懼而去修行，去做工夫，令自己由不清淨轉爲清淨。這一段經文本不是很重要，但因怕大家誤解，和舍利弗一樣想法，以爲釋迦牟尼是這世間的佛，而這



裡情況那麼差，好像因果不相應，所以也把這段經文拿出來解釋一下。

如果我們要往生淨土，不論這淨土在東方或西方；不論路程遠近和國度在哪裡，最重要的條件是如【維摩經】說，心淨則佛土淨。我們的心如果清淨的話，眾生和世間就會清淨。小乘人講眾生只及於有情識的生命，但大乘講眾生是連帶國土說的，因為有眾生就有國土，眾生固然要好，國土不好也是不行的。我們做工夫要顧及眾生，還要兼顧眾生所生活的環境，也就是說，要兼顧「環保」。佛法和環保是很配合的，佛教徒應要去領導環保工作。因為佛教講的「淨土」是指眾生滿足安樂的生活所在，如果環境不清淨，眾生如何能安樂呢？你修得很好也罷，有三十二相莊嚴也罷，去到污煙瘴氣的地方，三十二相都要變成煩躁相了。所以這裡要再



提：我們的心是清淨的話，眾生和國土就會清淨，「隨其心淨，則佛土淨」。

(六) 常常看足下

心如何清淨呢？這要做到禪宗說的三個字：看足下。要心清淨便須自身做工夫，要時時看脚下，即是說，看目前做些甚麼事，昨天、今天、明天幹什麼？看看自己脚步是如何走的，走的是否正路，是否妥當，這是修心所要常常提醒自己的很重要的三個字。現在不少修淨土的行人走得太遠了，人人一心想生淨土，工夫只是念佛，有些還規定自己念很多很多，這可能就沒有時間做其他工夫，沒有機會參與世間的事。這樣，國土清淨不清淨呢？現在我們眼前的國土已經不清淨了。你要造淨土，可是連自己在生活的地方都不



想弄得淨一點，又怎可以呢！好像你主張環保，可是連丟在房門外的一張廢紙都不想檢起來，怎樣去做環保呢？一定要留心腳下，在我們能夠接觸的範圍內先做好。又如現在人人都想要民主，但你做事卻崇尚個人權威，對配偶、孩子、朋友、下屬、甚麼都是一言堂，只有你說，不准別人有意見；那邊你卻說要講民主，這怎對應呢？因果必須對應才可以。我們現在做淨土的工夫，就要將每日所做的事，先在心裡審察一下，是否清淨？倘若不清淨，不用想到西方十萬億佛土那麼遠，想也沒有用，先乖乖做好眼前的再說。

(七) 「自淨其意」是修淨土的要門

至於心怎樣才清淨，佛教有四句話很適合在這裡講，它概括說明心淨要做到幾點。前兩句是「諸惡莫作，眾善奉行」，諸惡不要



做，一切善奉行。「奉行」的意思是很誠敬地做，不是隨隨便便的做；如給人「嗟來之食」便不是奉行，嗟來之食人家是不願意吃的。我常強調這點，如果不奉行，做善事會有反效果，不算是善事。借錢給人也要用向人借錢一樣的口吻，誠心的問人家需不需要幫忙，不能冷冷的說：「你要多少才夠？看著你便心煩！」這樣借十萬九千七都沒有意思，已經不是奉行了。「諸惡莫作，眾善奉行」能做到了還不算最好，因這還不專是佛教講的，是普通勸世文，只不過它好在比一般的多了一個「奉」字罷了；很多宗教都是勸人行善，佛教和其它宗教有甚麼區別呢？現在佛教徒大多數是做這部分，這個還不算是淨土事業。怎樣才是淨土事業呢？這就要看第三句話：「自淨其意」，我們最要緊是做這一句，在行善去惡時要將自己的心意清淨，然後才算「是諸佛教」。「淨」字就在



這裡出現，也是今天所講的主題所在。原來我們要修淨土，就需要淨心。如何自淨其意？怎樣才算清淨？這就要行善的時候沒有我相在裡面，這才叫做「淨」。沒有我相是很難的，須要下一番苦工夫，說不定做十年、八年或二、三十年，但是我肯定相信，只要向著目標做，必然可以越做越好。我講自己一點經驗：記得三十年前最初教書時，我很喜歡這工作，也很喜歡小孩子，學生也很喜歡我。每天到下午六時放學，小孩子就圍攏著我，看我改作業，叫他們走也不肯；我也很開心，和他們一邊談天，一邊改作業簿，差不多天天做到七時多才離開教員室。我和小孩子講話談天，覺得很愉快，以教書的角度來說，算是合格的了。我從沒有對不起學生，也能好好地教導他們，「諸惡莫作，眾善奉行」這兩句話在當時教書是做到了；但「自淨其意」這句話我做不到。我那時主要教五、



六年級，學生在學校的時候和我非常好，有時放學甚至跟著我，直到我家門口才肯回家吃飯，但他們畢業後往往很多都不會再來找我；他們進入了中學的世界。開始一年還會來看我，二、三年後慢慢就淡了，當然也有些到現在還有和我有聯繫的。但教過那麼多人，又那麼喜愛他們，能繼續來看我的百中只有一、二，所以很多時自己會有點難過的感覺，覺得自己對他們那麼好，精神全都放在他們身上，離開了就忘記我了。這樣，人就煩惱起來。越是疼愛的孩子，在他們畢業時，我便越是捨不得，也就越煩惱，心裡總有一種祈求：希望他們會回來看我。這個例子，說明我修養不足，做不到「淨」字，因為我把自己的相放在裡面，我希望所做的能得到報酬，能令小朋友記得起我，同樣也能好好地對待我。這是做老師的一般心情，並不算過失；但站在佛法的立場去要求就不合格了。有



時呆想：這孩子不知怎樣了？總不見他回來探望。但又似乎沒有老師去打電話找學生的道理，只有自家煩惱。後來多學幾年佛，好一些了；慢慢漸入佳境，可以做到學生好歸好，畢業了，沒有妄想他們會回轉頭來看我；做完了三個階段，完成了當時的工作便算了。十年後當了校長，這種理性更需要，也幸好在那時我已能這樣做，在這方面做到沒有我相，否則會更煩惱。因為做了校長後便和小孩子隔了一重山，小孩子只跟著老師，不會跟著校長，見校長都是因為老師帶來要處罰他。那時教育則例還是准校長執行體罰的，所以，不體罰不行，老師會說你不合作，對著幹。因此學生來到面前，自己就要扮丑角，很不想也要硬著頭皮打他手心或屁股數下。其實這不是根本辦法，不過不時也會解決一點小問題。所以做校長其實沒有當教師那麼有趣味，因為對著文件多於對學生。還好，當



時學佛的時日已長了，如果像當初那樣會很煩惱，那邊剛做了好事，這邊卻又苦煞人呢！

我剛才舉的例子就是要讓大家知道：我們做人、做事，不論是對配偶、兒女、朋友、學生都要有這樣的心：給了他，事就完了；爲他做了，事就完了。我們做六度、三十七道品、四無量心等等工夫，對眾生做了便是了，千萬不要想：「不知道他甚麼時候轉過頭來回報我一眼呢？」如果這樣想便糟糕了！整個心便會墮下去，遠離清淨。

八、行善於無名無利的地方

我再想舉一個例子說明，要怎樣做，淨土才可以從心裡建設起來。不久前我看了一個電視節目，是介紹「希望工程」的，裡面



出現一位朱先生，樣子極平凡，也記不起他在哪個地方，只知道他在一個貧窮落後的小村落裡教小孩子讀書，幫小孩子做功課。那個地方根本沒有人知道，孩子都是很貧窮的，他甚至連自己的薪金也拿出來用作孩子讀書的經費。這位朱老師談戀愛多年，本來準備結婚，連結婚的用品都準備好了，但未婚妻勸他結婚後不要再在那窮鄉村教書，要求他出城市工作，他完全無動於衷。他非常愛這些孩子，很想做教育他們的工作，結果導致未婚妻和他分手，到城市去另嫁別人。當記者訪問朱先生，問他會不會後悔時，他只是很平靜的回答說：「我不會後悔。」這個特輯很短，但很動人，朱先生所在的地方是那麼貧困，不是有菩薩心腸的人，根本不會去，去也只是參觀一、兩天回來寫文章而已，很難得連續去一段長時間，更難得寧可不要未婚妻，也要為那一群窮孩子默默工作。這位朱先生



並非佛教徒，也絕不是一位甚麼了不起的大人物，只是一個很普通的人，但我覺得他其實是菩薩化身。他並不是預定會有電台來做訪問，他是預備了一輩子在那裡寂寂無聞地工作。由這特輯，我有一點小小的體會獻給各位，各位如要修淨土，要做到佛法的自淨其意的修爲，一定先要做到無相布施才可以。這是將我們擁有的東西，能布施多少就多少，同時不要邀功求報，而要將我們擁有的獻於無名無利的地方。原來布施於無名無利的地方，就可以將我相全部消除，因爲去做的時候完全沒有想到對自己有利益，心是清淨的。這時真的是無我，無我就無煩惱，雖然有時解決問題會遇上困難，引生一些煩惱，但這些煩惱是不會死纏著我們的。可是，如果你去那裡義務工作是準備發新聞，通知了記者，越多人來採訪越好，這樣在名利處去做，只能得到世間的利益、世間的財，但得不到今日所



說的淨土的法財。世間的財有兩種，一種是錢財，一種是法財；錢財很多人都可得到，但能得到法財的人則甚少；要得到圓滿就更難上加難。我今天拿出來講不是說我已做到，我只是正在學習做和發願能做到。我希望大家修淨土有個正確的做法，想往生淨土，無論東、西方也好，首先要將自己所能夠拿出來的，放在不會得到個人利益的地方，放得愈多愈好。其實別人得到越多自己越有，大家因你而得到益處，你的益處最大；雖然你不求己利，但益處自然來。

我看見現在很多人十分罣礙，今天、明天、後天、未來不知會怎樣，很多憂慮；如果明白了有淨土這回事，求其心淨國土便淨，甚麼也不用擔憂，唯一要擔憂的反而是自己的心是否清淨。你做善事，不做惡事當然好；但是，心淨不淨呢？如果心不清淨就只是世間的一般善業而已，意義要打一大折扣，同時又會一邊做一邊煩



惱。所以從今天開始，幫助朋友，做義工、行好事，做了便是，不要想著甚麼時候得到回報，不要想著爲自己積福，這樣，放下自我而行布施，心清淨了，其他忍辱等五度也就可望做得到。

(九) 建設淨土由小至大

上面我引的經文是：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨」，似乎說淨土就是那個心。其實講「淨土在哪裡」我的意思還不止這樣。「心」是我們個體內裡的世界，「土」是眾生共有的國土、心清淨了，尚未即便成就國土，只不過，我們以淨意去做事的時候，淨土就在那裡開始罷了。我舉「希望工程」裡的例子。那位朱老師去到一個偏遠的地方爲小朋友服務，和小朋友造書桌椅子，連自己的薪金都差不多全拿出來作教育經費，在這



樣的環境下，如果不是有個淨的心向著這班小朋友，不要說是生活，就算旅行，說不定一天半日都會覺得很討厭，因爲在你看來這是穢土了。《維摩經》裡講，舍利弗曾想，釋迦牟尼佛心淨，應該土是美好的淨土，爲什麼卻會是個娑婆世界穢土呢？我們就可用朱先生這個現實的例子來做譬喻：如果我們沒有淨心，沒有菩薩的胸襟，被逼去到這些窮鄉僻壤的地方工作，甚麼設備也沒有，小孩子又不懂事，不了解自己的心情，只有需索，對自己毫無好處，這樣，我們一定會覺得這是個穢土；但在朱先生來講，到這個地方工作很有意義，小孩子很可愛，地方雖然偏遠荒涼，但他覺得比花園洋房還要好。朱先生用淨心去做這件事，將自己一切獻給無名無利的地方，他完全淨化了。

如此一來，這個別人視爲穢垢的地方就成爲他的淨土，而這地



方的人和小孩子也像這位菩薩般的朱先生那樣生在淨土，有這位朱先生在，大家便如同生活在淨土中，這樣，他就成就了他的一片菩薩淨土，不用等待久遠的將來，要費那麼大的工夫才完成建設淨土的事業。淨土就是這樣一小塊一小塊地建設，漸漸就可以造就成菩薩的大淨土。所以，禪宗說：「看足下」，向著腳底下看，走那一部份，那部份便清淨，這樣，淨土便開始建立了，至於土有多大就要看我們的願力有多大，做得有多好。又好像德蘭修女，去到印度那樣的地方，普通人都認為又髒又多傳染病，沒有一點可愛，現在去旅行的人都不想去；但修女半生留在那裡；全情投入，天天對著貧苦的病人，療理他們的病，教他們人生道理，給他們深重的關懷與慰藉，在修女心中，這印度地方就是她的淨土，而那些貧病交煎的印度人就是她所要成就的眾生。遠一點說，德國的史懷哲醫生，



三十歲前學神學，已做了牧師、教授，但接近三十歲時，忽然有一種醒悟，覺得應該去非洲幫助落後無助的土人，所以特意轉去讀醫，將自己已有的名利放下，讀了七年醫科，考取醫生執照，去非洲為病者服務，連做牧師和大學教授如此優厚的薪酬也不要。尤其是他本來對音樂很有天份，能寫曲，彈得一手好風琴，老師很器重他，當他告訴老師要去非洲行醫時，老師很生氣，認為自己將畢生絕技傳了給他，他學得非常有成績，現在竟然全放棄，實在太可惜了；但史懷哲意志堅決，終於依照原定計劃去做，在非洲行醫半個世紀，從三十七、八歲去非洲，到死時九十歲，差不多大半生放在最貧困、最落後、最危險的地方。在一般人看來，好像很可惜，但這位醫生卻成就了他的淨土，完成了大丈夫的事業，才真正是不枉此生。這些例子舉不勝舉，他們雖然並非佛教徒，但通通是菩薩。



我們看見前人這些例子，眼前又有這一位朱先生，他是很普通的人，他既能這樣做，大家應該也可以做得來。六度是大的修行，不容易做，但若從小處著手，則每個人都能做到。譬如有一天我們有能力的話，不用說去非洲、印度那麼遠，就在中國的土地或在香港，默默地去幫助老弱貧困的同胞，去做一些別人不肯做的事，而且安著一顆淨的心去做，不爲名利，不爲標榜自己，而是老老實實地去做，那麼，你去的地方即使很小，小到一個社區，一個村落，這個區、這個村落就是你經營的淨土。我們能將生活的地方變爲淨土，將來必也可擴而充之，造大的淨土：如果身邊、眼前、腳根底下的事情我們都做得不淨，則「發大心」徒然惹人罵，說中國佛教太誇浮，講是講得很偉大、動聽，甚麼「難行能行，難忍能忍」，「修六度萬行」——其實眼前的善業都做不來。一些人自



私自利，自我執著很重，有名利的事會去攢動，做的事如果沒有人知道的，就不肯去做。所以，我們如果老老實實地學佛，就應該在眼前的地方做工夫，例如對我們的家人、社區鄰里、日常工作的事，可以出力的地方就盡量出力，做了即放下，不求回報，這樣便可漸漸成就淨土，不用去到東方西方，此方就是淨土！就是彌勒淨土在此方，也嫌時間太遠，我們現在就從足下做起，這才是《維摩經》裡的「心淨則佛土淨」的意義所在。

(十) 淨土是精神物質兩皆豐足的世界

在開始時講到「心淨」，「心淨」有些人聽了以為佛教是唯心的，唯心淨土很容易被人誤會以為佛教只是講心，對身外的事不著重，對物質好像就算不鄙視至少也不重視。其實今天我們學佛不要



抱持這種態度，不要說我們只顧精神食糧，不用顧及物質，這樣講不能推展佛教。精神食糧不可無，這是首要的；但物質上如果不豐足，不能令相信的人有種豐足圓滿的希望，他們是不易生起信仰的。而事實上，以佛教本來的人道精神是不反對物質豐富的。你看淨土經典所描述的淨土世界是怎樣的？是七寶爲池，黃金爲地，亭臺樓閣，欄楯樹木，皆是眾寶所成。不要以爲它寫得俗氣，我們從這裡可看到一種精神：佛教並不反對我們有豐富的物質，只要一切是順因而得，對物質不迷執便可以了。從淨土經典所得到的啓示是，不要和一般人學淨土那樣，因爲貪求豐富的物質，就想去生淨土；要反過來講：我們不希冀物質，但物質已在那裡，我們不鄙視它，不須要認爲物質不適合我們，見了寶物如見洪水猛獸。原始佛教的中道精神已經是這樣，可以有物質的享用，不必故作抗拒。淨



土的理想是人人都有豐富滿足的生活，並非要天天吃鹹豆才算生活清淨，如這樣的話，就算所有眾生全達到佛教的要求也沒有用，全世界都是鹹豆世界，這要來幹什麼？如果光是顧著苦修，一草一木都不要，全世界又乾又旱的，這種世界有甚麼好呢？相反世界如果是平坦廣闊，物產豐富；處處草木，鳥語花香，那才是美好的。其實我們的心平坦，所招感的依報——世界自然會平坦；我們要知道其中的因果關係，並依理而行，這樣，我們信佛才信得積極，也不會和社會疏離；如果說信了佛就甚麼都要消滅掉，要一無所有，才叫清修苦行，這是以前印度苦行派的主張，並不是正確的佛教思想，佛陀並不反對我們過適度的物質生活。

(十一) 結語



所以，淨土在哪裡呢？淨土就在我們以淨心去建設的環境裡。

如果明白了這個道理，我們天天都可以如同活在淨土之中。每天接觸的人和事，都是我們修淨土的因。最重要的是，修行之前首先要明白淨土的真正意義。一般人第一覺得淨土很遠；第二覺得淨土很大；第三覺得淨土是菩薩營造好給我們去享用的，我們自己是造不到的；這都想錯了。我們要當自己本身就是菩薩，不用等佛菩薩造好了淨土給我們去享福，這才是佛弟子應有的氣概。

我相信很少人用我這個角度來討論淨土在哪裡的問題，甚麼淨土都有人講，但這種淨土相信少人講。以我自己的見解，《維摩經》的淨土最好，因為《維摩經》的淨土沒有甚麼宗派的成見，每個人都須要這樣做。旁人看見我講淨土會覺得很奇怪，以為我改變了思想，其實淨土是大家都講的，因為世間不圓滿、有缺陷，



如果我們有宗教情操的話，沒有理由會滿足於世間的一切，一定有些更理想的地方值得我們去追求，去做工夫的，淨土的思想就是這樣出現。所以凡是宗教徒都有他自己的淨土的想法，像基督教，天堂就是它的淨土，這點是共通的。

附錄：問題解答

問：是否可以這樣說，淨土是有，但並非由別人造給我們，而是由我們的共同淨業所成就，譬如這裏有一群人，個個都想著去修阿彌陀淨土，整群人作這種業，成爲了一種力量，便造就了一個西方淨土出來。

答：是的，是這樣凝聚起來的，但當中有個發起人，菩薩就是發起人。就像阿彌陀佛，這位過去世法藏比丘，當他做菩薩時發四十八願那樣，他是發起人，凡是那些喜歡他的作爲、路線的人就來加入；又如現在的甚麼黨，有個政綱，有一、兩個發起人，就組成政黨。沒有頭就不能形成一個社團或一地方的凝聚力，這一、兩個人相當於大菩薩。