羅時憲教授講授

能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋講記

第四冊

陳雁姿、余志偉編審

余志偉、劉潔明記錄

羅時憲先生 講授

能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋講記 第四冊

陳雁姿、余志偉 編審
余志偉、劉潔明 記錄

附錄：雜談

目錄

（甲一）宗派與經論……一三
（乙一）《金剛經》及《般若經》……一三
（丙一）佛一日只可吃一餐？……一三
（丙二）念《金剛經》四句偈比建醫院更殊勝……一五
（丙三）《心經》的咒怎解？……一七
（丙四）《心經》是否佛講的？……一七
（丙五）《般若經》與《現觀莊嚴論》……二〇
（丙六）無我……二四
（丙七）幻有與妙有……二七
（丙八）性空與幻有……二八
（丙九）四大皆空……三六

（乙二）《六祖壇經》……四三
（丙一）「無頭無尾，無底無面」與真如自性……四三
（丙二）「念念不離自性，便是福田」……四六
（丙三）《六祖壇經》對勘……四九
（丙四）《六祖壇經》八句偈縮為四句……五〇
（丙五）六祖與永嘉玄覺禪師論「體取無生，了本無速」……五二
（乙三）華嚴天台……五四
（丙一）《華嚴經》的玄妙……五四
（丙二）〈始終心要〉與〈金師子章〉……五六
（丙三）天台宗的開權顯實……五六
（丙四）天台宗的五重玄義……六〇
（乙四）唯識……六一
（丙一）學佛與唯識……六一
（丙二）共變……六二
（丙三）心、心所……八二
（丙四）略說五十一心所……八四

（丙五）唯識解「有情來下種，因地果還生」……一八二
（乙五）密宗……一八四
（丙一）密宗的來源……一八四
（丙二）念咒效用……一九九
（丙三）持咒要有靈感是否需灌頂？……二〇〇
（丙四）準提菩薩是不是觀世音菩薩化身？……二〇三
（丙五）修準提咒以鏡為壇……二〇四
（丙六）準提法對著鏡修是否很危險？……二〇七
（丙七）光明真言……二〇九
（丙八）念佛、念咒有三種念法……二一五
（丙九）修藥師佛法……二一八
（丙十）大輪明王咒……二一九
（丙十一）東密灌頂……二二九
（丙十二）藥師咒……二三五
（丙十三）三密加持……二三七
（甲二）佛學概念……二三九

（乙一）獨覺是不是等於緣覺？……二三九
（乙二）三量……二四二
（乙三）分別心……二四四
（乙四）概念與念頭……二四六
（乙五）虛無與斷滅……二五四
（乙六）實相念佛和持名念佛……二五六
（乙七）煩惱是否由情而生？……二五九
（乙八）真如、體用與一切有情其心流注……二六〇
（乙九）真如自性與中國哲學……二六七
（乙十）真如自性與西方哲學……二七四
（乙十一）真如、體用、阿賴耶識……二七八
（乙十二）體用與存在……二八六
（乙十三）馮友蘭、胡適對涅槃的看法……二八九
（乙十四）馮友蘭、胡適對後得智、根本智的看法……二九一
（乙十五）真如和涅槃有何關係？……二九一
（乙十六）涅槃的用……二九三

（乙十七）瀕死與阿賴耶識……二九五
（乙十八）觀音菩薩補處佛位……二九七
（乙十九）善心或惡心死對轉生的影響……二九八
（乙二十）中有身……三〇一
（乙二十一）死後中有與念佛……三〇二
（乙二十二）尚餘後有……三〇四
（乙二十三）超度亡魂……三〇六
（乙二十四）人死後念經迴向比做法事的功德更大……三〇九
（乙二十五）明心見性……三一三
（乙二十六）三千大千世界與報土……三一七
（乙二十七）報土……三一九
（乙二十八）毗紐天、毘盧遮那……三二一
（乙二十九）他化自在天王是破壞王……三二五
（甲三）菩薩戒……三二六
（乙一）學做大乘菩薩要守菩薩戒……三二六
（乙二）守戒……三二八

（乙三）《瑜伽菩薩戒本》與《瑜伽菩薩戒略攝頌》……三二八
（乙四）瑜伽菩薩戒與梵網菩薩戒……三三〇
（乙五）三聚淨戒……三三一
（乙六）發露……三三二
（乙七）有沒有犯菩薩戒？（一）……三三四
（乙八）有沒有犯菩薩戒？（二）……三三七
（乙九）誰可授菩薩戒？……三三八
（乙十）加受……三三九
（乙十一）戒體……三四〇
（乙十二）開殺戒……三四五
（乙十三）瑜伽菩薩戒為道德之規律……三四六
（乙十四）密宗灌頂之三重戒……三四七
（乙十五）羅公首先開講瑜伽菩薩戒……三四九
（甲四）修行……三五〇
（乙一）修行小乘羅漢／菩薩道……三五〇
（乙二）修行階段（一）……三五五

（乙三）修行階段（二）……三五九
（乙四）修行階段（三）……三六一
（乙五）四諦十六行相、法忍法智、五根五力……三六三
（乙六）九住心……三八五
（乙七）相縛……四〇一
（乙八）所知障……四〇四
（乙九）破邪顯正……四〇六
（乙十）修止觀……四〇六
（乙十一）修止觀與《心經》……四〇九
（乙十二）禪定要坐著嗎？……四一八
（乙十三）找個時間來修習禪定……四一九
（乙十四）修止方法……四二〇
（乙十五）先修止再修觀……四二〇
（乙十六）怎樣才算入定？……四二一
（乙十七）觀念念自止，覺妄妄皆真……四二四
（乙十八）妄念……四二六

（乙十九）靜坐必須盤腿嗎？……四二七
（乙二十）念佛……四二八
（乙二十一）持名念佛、觀想念佛……四二九
（乙二十二）修淨土可否修準提？……四二九
（乙二十三）瑜伽……四三〇
（乙二十四）修福慧……四三二
（乙二十五）三摩缽提……四三三
（乙二十六）羅公的修行境界……四三四
（乙二十七）羅公的氣魄……四三五
（乙二十八）羅公的記憶力……四三七
（甲五）現代應用……四三七
（乙一）三世因果……四三七
（乙二）共業……四三八
（乙三）三輪體空……四四〇
（乙四）執著（一）……四四二
（乙五）執著（二）……四四四

（乙六）時空是甚麼？……四四六
（乙七）介紹佛教書籍……四五五
（乙八）學梵文……四五六
（乙九）翻譯問題……四五七
（乙十）聖經的譯本……四六二
（乙十一）讀哲學及歷史……四六三
（乙十二）佛學是哲學嗎？……四六五
（乙十三）儒、釋、道三教合一……四七一
（乙十四）佛學大德……四七四
（乙十五）佛教本身是文化一種……四七五
（乙十六）占卜問卦……四七七
（乙十七）風水、占卦……四七八
（乙十八）算命……四八一
（乙十九）扶乩符籙……四八三
（乙二十）輔導工作……四八六
（乙二十一）智慧改造命運？……四八七

（乙二十二）佛教說愛嗎？……四九三
（乙二十三）無為法和有為法……四九三
（甲六）故事／寓言／傳說……四九四
（乙一）《龐居士語錄》……四九四
（乙二）為何梁武帝後來餓死？……四九五
（乙三）龍女成佛……四九七
（乙四）指鬘外道……四九九
（乙五）曾國藩……五〇一
（乙六）韋陀和笑口佛……五〇二
（乙七）迦葉尊者算不算是僧？……五〇三
（乙八）禪宗故事……五〇四
（乙九）謝靈運……五〇五
（乙十）譚嗣同……五〇六

附錄：雜談

（甲一）宗派與經論

（乙一）《金剛經》及《般若經》

（丙一）佛一日只可吃一餐？

同學：「佛經說佛是一日只吃一餐而已？」

老師：「印度人普通正餐只吃一頓。」

同學：「那如何夠營養呢？」

老師：「印度人是可以的。何解？他下午可以吃一些沒有渣的果汁，有渣的果汁他不能吃。沒有渣的果汁可以吃，發酵的酸奶也可以吃。奶是不是更貴一點？而且還更有益的。」

同學：「那即是吃一餐有渣的。」

老師：「正餐是有渣的，其餘是沒有渣的。」

同學：「那正餐吃飽點，一餐以後是可以飲但不可以吃？」

老師：「可以飲那些沒渣的。」

同學：「現時的和尚很少學他們這樣？」

老師：「而且不能學。如果一定要這樣學，這個人便是食古不化。何解？執著。印度是亞熱帶地方，天氣很熱。吃得飽便會滯著，不可以修禪定。肚太空又不行，是要有一點東西的。印度修行的和尚，早上起來便修行，入定時又不用怎麼看時間。到八、九時左右，他便去乞食。乞了回來便吃，吃完已經十二時了。跟著便在殿堂內散步，謂之經行。經行便消化了多少食物，然後便回來學習，說法討論。這樣，到了下午三、四時左右，他都還未很餓，如果有水，有些無渣的果汁，便可以飲了。天黑時他便入定，或是念經。到了三更天便睡覺，必然的，那時沒有燈。第二朝早上便起來，所以他吃一餐便

足夠。但現在不行，尤其是北方冷。必定冷死你，如果在零下十度、八度你只吃一餐，那個calorie（卡路里）不夠嘛。所以我們不要學這種一日只吃一餐的做法。」

（丙二）念《金剛經》四句偈比建醫院更殊勝

同學：「我想問你一件事，你說佛教很少人建醫院。建醫院必然需要很多錢，這樣第一個問題是先要有錢人。第二個問題是念四句經的福報還要比那些富人拿一億元出來大。這樣那些富人想想，我不如念四句經更好。」

老師：「是的，如果他真是念四句經，當然是好，但他不是念四句經那麼簡單的。『受持讀誦』，受、聽他人講和接受；持、記憶，不要忘記。有錢人能不能夠？讀、有空每日或每星期，找多少時間來讀讀本經。還要他有空時念誦一下，『受持讀誦』。『究竟通利』，由頭到尾每個字了解。還要『為他人說』，你不認識我給你解說；找功德來做，他如果能夠這樣做，這種人便不會作惡了。『如理作意』，實行修禪定，依著它的道理而修，是這樣解的，不是只念四句了事。尤其是念四句口簧，這即是等於錄音機，有什麼用？很難做的。若他能夠這樣做，這種人不會犯菩薩戒的。

那些富人，還有那些父母離世做七七法事，每一個七便請和尚、請道士、請喃嘸佬七七四十九日做到足，恃著自己有幾個錢，有何效果？不如一個窮的，父親離世又沒有錢超度，自己拿著一本《地藏經》，又或是拿著一本《阿彌陀經》，甚至四句偈那麼少便可以。你還要『受持讀誦』很多的，所以是很難做的。你再替他念一遍《心經》，你了解《心經》，一路念著一遍《心經》，比四十九日花十萬八萬元做功德的效果更好，花十多萬元所得的有限。所得的是什麼？和你死去的父親結一個緣。將來又有緣再碰頭，或是做的遺產，你也拿出那麼多做功德迴向他，和他結下一個緣。你既然受了你父親朋友，又或當主僕，做好朋友，又或再做父子也不定，結下這麼一個緣。但如果你真的了解《心經》，慢慢的念，一路念一路理解這個《心經》的道理，這一個是你將來成佛的因。用你成佛的因所得之善，來迴向給死去的父親，你說功德大不大？比花十多萬元來到請人做功德大。甚至你這樣，現在剛剛有人建安老院，『我是有限錢的，我拿十萬八萬元來超度父親則沒有，我這個月花剩一百元，我拿一百元捐助安老院。』這個將來是有功德的。『我要以這種功德迴向，以這個功德所發生的功效，令我死去的父親得到安樂。』你來判斷吧。是不是比拿十多萬來做法事大？是不是？大很多的！」

（丙三）《心經》的咒怎解？

同學：「羅教授，《心經》後面那段咒，有沒有解釋的？」

老師：「有。『揭諦揭諦』就是『渡啊渡』，大家一起渡的意思，渡過彼岸得菩提，是這樣解的。」

同學：「那幾句好像是梵文來的，你可不可以給我們讀出來？」

老師：「是的，是梵文。『揭諦揭諦』梵文就是『gate gate』。『波羅揭諦』是『pāragate』。『波羅僧揭諦』是『pārasaṃgate』。『菩提薩婆訶』就是『bodhi svāhā』。你念錯音也不打緊，同樣靈驗的。」

（丙四）《心經》是否佛講的？

同學：「羅教授，經書多數第一句是如是所聞。」

老師：「阿難結集的時候，第一句是這樣講的。」

同學：「但是《般若波羅蜜多心經》是沒有的。這本經其實是否佛講的？」

老師：「這本《般若心經》有兩種解答。第一種解答，所謂《心經》是後代的人，把六百卷《大般若波羅蜜經》的精要抽出來，加上一首咒，而成為一個《般若經》的summary(概要)，《般若經》的outline(大綱)給人讀、念咒。所以它沒有『如是我聞』，一開首便是『觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時』。有些人解觀自在菩薩不是觀音菩薩，觀自在菩薩是指那些能夠修觀，修得很好的那種菩薩——第一種解法。

第二種解法，原來是有這本經的，是觀音菩薩對舍利子講的，有『如是我聞』。那本經原來是這樣的，『如是我聞，一時佛在靈鷲山，與多少大比丘眾俱，爾時佛加被力』，佛的神通加被他。『爾時』，那時，佛以神通力加被觀世音菩薩。觀音菩薩接受了佛的力量，於是從定而出，對舍利子說，『舍利子呀』，便把《心經》給他講說。這是第二種講法，不過這種講法，已經無可稽考了。兩種解法都是無礙的，看你信那一種。

現在《心經》有六個譯本，鳩摩羅什和宋朝的譯本，是有『如是我聞』的，唐三藏譯的這一本則沒有。所以你不要一概而論說沒有，有些是有的。現在有些人考證，說本來是

沒有，因為這個是outline來的，它便不要『如是我聞』。但後人為增加他人的信心，把『如是我聞』及佛在那處說，加進去。那是後人加進去的，所以現在有些譯本是有的。西藏的譯本也是有的；中國玄奘法師的譯本是沒有的；有些宋朝的譯本是有的，所以不能一概而論。總之有道理便是對的；如果道理不對，佛說的也是假的。因為佛不是親自拿筆寫書，最真的是阿難講的。

甚至現在有些西方人、日本人認為，根本那些大乘經，沒有一部是佛講的，佛只講了小乘經。《阿含經》和《四分律》是佛說的，其餘的不是。是後來那些人做的，那些《般若經》是龍樹菩薩之流作的；《楞伽經》、《解深密經》是無著、世親那些人作的。西方人有這樣的說法，這是很難講的，那又如何？一句話，以理為宗，合理的便是。」

同學：「不用追究它？」

老師：「不用追究的，因為亦無可追究。還有，如果只是小乘才是對的。再進一步，小乘有四《阿含經》。他們說四《阿含經》當時是沒有四種的，這種說法，愈弄愈令人心寒了。如果你真是信這事的，便愈來愈心寒。他們說實在只得一本《雜阿含經》是真

的，其餘三《阿含經》，都是他人在《雜阿含經》中抽出部分再擴大的。即是說，佛的經真正的只有一本《雜阿含》，和耶穌的《聖經》差不多。他認為佛不可能說那麼多經的，沒有一本是真的。無論如何《雜阿含經》句句確是真的。但是我們中國人不滿足，為何佛說法講得那麼簡單？要講得五花八門才是。其實我們應以理為宗，無所謂。」

（丙五）《般若經》與《現觀莊嚴論》

現在講佛法的，很多是與以前的不同。從前中國人講般若，講來講去就只有一本《金剛經》加上一本《心經》。現在《金剛經》已經不是跟以前的講法，我這個講法已經是跟其他人的講法不同了。還有現在的人講《大般若經》，《大品般若》是拿著《現觀莊嚴論》來對的。西洋人先對的，就是那位Edward Conze。現在講《般若經》，要走那一條路，對著來講。現在中國很多老人家，根本連這些經也沒有讀過，所以現今差不多沒有人敢講般若的，很少人這樣講般若。現在講般若和以前是不同講法的了，現在甚至講《金剛經》也不同，現在就是《心經》都是另一種講法的了，現在的人已經把梵文重新校對。

同學：「羅教授，《現觀莊嚴論》是講什麼的？」

老師：「《般若經》是很重要的，整套《般若經》就稱為《大般若經》，即是《The Large Sūtra of Perfect Wisdom》。《大般若經》六百卷，裏面分為兩類，第一類名為『根本般若』；第二類名為『雜般若』。『根本般若』裏面有幾套書，第一套名為《十萬頌般若》，十萬個hymn，十萬條line，十萬頌。四百卷，《大般若經》的三分之二，這第一套是義海汪洋的、浩浩瀚瀚的。第二套，是不大不小的，名為《二萬五千頌般若》，二萬五千line，又稱為《大品般若經》，《Large Sūtra》。還有一套小一點的，就八千頌，稱為《小品般若經》。『根本般若』經中最重要是這三種，稱為『廣中略三部』《般若經》。『根本般若』還有一些，不過沒有那麼重要。其餘的有些名為『雜般若』，『雜般若』之中最重要的就是《金剛經》了。『根本般若』中有三套，《十萬頌般若》那一套是很難讀的，很辛苦。『講來講去三覆被』，這樣又空，那樣又空，很難讀的。《二萬五千頌般若》已經是夠吃力的了，《八千頌般若》就最容易看。

從前彌勒菩薩，即《瑜伽戒本》的彌勒菩薩。相傳佛涅槃後第九百年的時候，北印度有一個無著(Asainga)菩薩，相傳他在兜率天裏面請彌勒(Maitreya)下來。在北印度的一間寺

裏面，晚上就見到他在那處講五本大論。五本論全部都用頌文紀錄。最大的那一套中國有，《瑜伽師地論》一百卷。第二套便是《現觀莊嚴論》，是解釋《般若經》的。小小的一本書，非常扼要的提綱挈領把《十萬頌般若》全部解釋了。又可以解釋《二萬五千頌般若》或《八千頌般若》，如果沒有《現觀莊嚴論》，便很難讀般若經的。

Edward Conze都要依著Maitreya(彌勒)的《現觀莊嚴論》來解般若經。《現觀莊嚴論》把《十萬頌般若》和《二萬五千頌般若》來作分析，那一部分是教人發心的？發心有多少種發心？某個時候發心是如何發菩提心？把發菩提心的階段分為二十二個階段。發心之後就去修行，就教你有四種修行法。修行之後就證得法身的果。把《般若經》裏面所講的境，境即是目標。《般若經》的目標就只得三種智，一切智、道相智、一切相智。把三種智作為目標，教你用四種方法去修行。將來證得法身的果。把整本《大般若經》的『根本般若』分為八部分，每一部分如何來做分析。若有了《現觀莊嚴論》，整本《大般若經》你可以全部排列出來。這是要有耐性才看得通的。

太虛法師讚它說：『如果沒有這本論，讀《大般若經》幾乎是沒法讀通的。』太虛法師說《現觀莊嚴論》是一部這樣的書。你想了解《大般若經》裏面的『根本般若』，一定

要讀《現觀莊嚴論》。除此之外，你想讀『雜般若』就先讀《金剛經》。《金剛經》解答二十七個問題，這二十七個問題是誰講的呢？又是無著菩薩請彌勒菩薩下來。他的五部大論之中，有一部名《金剛般若論》，是解釋《金剛經》的。它把《金剛經》分析為二十七個問題。大家一定要依著這二十七個問題，是彌勒菩薩解釋的，不會錯的。

但可惜現代的人，中國人解《金剛經》約有三幾本是對的，其他的都是不怎麼對的。『雜般若』中《金剛經》最重要。《金剛經》有百多家的解釋，不用理那麼多的解釋，依據彌勒菩薩的解釋最穩當。彌勒菩薩解釋二十七個問題，就是我這本了。不過我解釋得不是很好，將來希望再改，再版會再好一點。了解《金剛經》，便『雜般若』都可以解了。這樣六百卷《大般若經》便一點困難也沒有。

有些人工作那麼忙就歡喜簡簡單單，那就《心經》一本。你會問：『《心經》又學些什麼呢？』其實越簡單就越難解。《心經》提綱挈領，它把六百卷《大般若經》撮為二百多字。我有一本《心經》的講錄。了解《心經》就已經對《般若經》思過半了。再進一步了解《金剛經》，對那二十七個問題，你就能夠解答。然後再進一步就《大般若經》。你中文好就一定要把《現觀莊嚴論》來對讀才可以。」

（丙六）無我

同學：「佛教講無我，很多人說如果無我即是無功，差不多像在任何時間都沒有自己一份兒。」

老師：「你勸這一類人，請他不要亂講，先多讀一點書，這樣說是害人的，對不起佛。」

同學：「會不會形成做就卅六，不做也是卅六？」

老師：「絕對不是。無我者不會常常執著有一個自己、永恆不變的自己、實在的自己。就真理來說，事實是沒有你這個實體。為什麼呢？譬如有一個他，這個他是假的。這個他是什麼？有血、有肉、有筋、有骨、一堆一堆物質；亦有精神活動、精神現象。一堆物質現象，一堆精神現象，全部都是零件。精神現象裏面又分很多類，有些是情感，如喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲；又有些是意志，如我要做好人、我要做什麼什麼等。有理智才會有思想、情感、意志等等集合為一大堆，而這情感、意志、思想是受社會的影

響，受教育的影響。離開社會的影響，離開精神現象，離開物質現象，根本沒有了他自己。所謂他者完全是什麼？物質現象。精神充滿點，營養充足，這個他亦精神一點。如果他餓了數餐，這個他就沒有氣力，不是他能自主。『我』即是主宰。他沒有他自己的主宰，完全受條件來決定的，這樣才稱作『無我』，不是說沒有了自己。然則一個由物質和精神現象所組成那個生命體，你說他沒有嗎？譬如汽車，汽車有沒有『我』？汽車會走，飛機會飛，但沒有『我』的。沒有一個汽車的，只是零件來的，離開零件那算是汽車？所謂汽車者，只是一大堆零件的配合。壞了一件零件，整輛汽車就沒有作用。人沒有了肝臟會死；心臟一停會死。沒有一個永恆不變、自由自在的自己，完全由條件來決定的，這種情形稱作無我。那無我豈不是很慘？是無的嘛，那又有什麼慘？慘亦無，不慘亦無，是不是呀？你中不了馬票，中不了就是中不了，你說要中就能中？不是你說了算，事實是無我。無我很悲慘，那得看你如何善後了。

那無我豈不是很慘？不用慘，為什麼？你擔憂失去生命，那你便衛生點，吃東西小心點，不要亂飲酒，不要亂吸煙。如果一般人普遍壽命六十歲，那你便可以有八十歲，生命多二十年，總比少二十年好。是不是？人人是整天憂鬱的，你亦憂鬱。你可以多點去佛寺，多點去教堂，多點聽音樂，娛樂一下，開解一下，便可精神舒暢，那你可以長壽

一點。你又可以改良那些條件。換言之，雖然無我，但可以有你的生命存在。無我而可以存在，是不是呀？那又如何？如果大家都想舒服點，那大家可以努力研究科學。由六十歲壽命的，改為平均壽命九十歲，再進步是有可能的，平均壽命一百歲，大家努力。只要你願意努力，願意去做，不是消極的。什麼敲木魚、打磬，那些是沒有用的。真正修行又如何？什麼是修行？現時的人全部誤解，以為捧著經書不斷地念是修行？當然這亦是修行，但只是很低的修行。真正修行是怎樣的呢？你當公務員時就不要貪污，你拿了多少報酬，就必須完成多少工作。你當公務員時，人們問你，你必須盡你的心力去做人，告訴人家，這就是修行。你當子女時，好好對待你的父母，盡了你當子女的義務，這便是修行。你當父母時，充滿慈愛地培育子女，令他們成人，你便是在修行，這些修行是一等一的修行。你對著一個木偶不斷在念，如何能算是修行？不得已而已，我是這個看法。而且在今天的社會，這種修行是必定被淘汰的。整天對著菩薩像、佛像不斷叩頭、不斷地念，這種修行是必定被淘汰的。那該如何？在社會上辦孤兒院，辦老人院。當父母的要慈愛，當子女的要孝順，朋友要有信實，這才是修行。但現在的人不是這樣，捨本逐末，連最基本的修行，他不去做，卻去捐錢鋪佛金。佛富有至極，那用你來為他鋪金。佛有王子也放棄不當，赤腳乞食。你給他金，他看到你這個樣子，整天找錢給他鋪金。如果佛有知，他會不高興的。」

（丙七）幻有與妙有

同學：「幻有和妙有有什麼分別呢？」

老師：「妙有是中國名詞，印度沒有妙有這個名詞。」

同學：「即是幻有？」

老師：「幻有。」

同學：「同一個意思？」

老師：「同一個意思。但你問他人，他們說不同意思。因為你只得幻，而不得妙，他要妙。『妙有』兩個字充滿南北朝時候那種玄學的意味，你讀讀中國哲學史便知道。妙有的『妙』字已含有很重玄學的意味。」

（丙八）性空與幻有

英國有一個哲學家羅素（Bertrand Russell），他差不多是近百年最偉大的幾個哲學家之一。他有一篇著作這樣說，他講得很好。一個做皮鞋的工人，生產皮鞋。當他在做皮鞋的時候，他一定覺得這個皮鞋是有的，真正有的。穿針引線做的，都是有的，真的。如果對他說是無的，他不會做的，他亦絕對不相信。「我在做皮鞋糊口，你卻說皮鞋是無的？還有我這對皮鞋拿在手中，我用針穿線拉的，你卻說是無的？」世俗人每每如此。

又用回佛家說話來講，這些稱為執著，稱為有執著的分別。禪宗常常講起分別心，便是這一種。分別不一定是不好的，但這個是有執著的，執實一件事物，必然如此的，是實有的，此謂之有分別。何謂有分別？補鞋匠的智慧就止於如此。但是如果你再深刻一點的，你會知道補鞋匠拿著皮鞋，根本沒有皮鞋讓他拿的。何解？皮鞋是什麼？只有一塊一塊皮，在一定形式的這塊疊那塊的皮，只有一些線串著的皮而已，那有皮鞋？換言之，除了零件之外，根本沒有汽車，所謂汽車，實在是零件。這件東西是沒有的。我現在拿著的這件東西，是沒有的，空的。何解？只是一個個零件，在工廠讓工人把它們組裝而已，沒有這個東西的。「這個東西是有的。」那些零件是有的，那根線是有的，一塊塊皮是有的。以為這樣便行，還是不夠，還要怎樣？

聽羅素所講，還要了解到一塊塊皮是什麼？皮是動物的細胞來的，不過現在乾了，死了，死細胞而已。那些線是什麼？是一些植物的纖維，動物的纖維而已。根本是連繩也沒有，皮也沒有。只有什麼？只有那些死細胞、只有那些纖維。是不是這樣才對？是這樣才對的，講真理嘛。

你說：「這樣講法是沒有用。」真理歸真理，講有沒有用是另外一件事，是不是？真理不一定有用，有用不一定是真理。線和皮根本是沒有，但卻明明是拿著那根線來穿也說沒有？那個是假相。假相佛家用什麼來代替？「如幻」，眾緣和合的時候，它有這種幻相。怎樣眾緣和合？有那個工人藉這個工作來謀生，這個工人便是緣之一，「緣」即條件。有那家工廠做針來讓他穿線；有一個人又會畜牧養一隻牛，拿了它去劀來做皮，那麼多條件。那麼多個條件集中，便產生了那對皮鞋。皮鞋又如何？皮鞋的本質是無。本質是無，稱為「性空」，空；但是那個假相不是無，稱為「幻有」。一方面「性空」，一方面「幻有」，此謂之「般若」。「幻有」，條件配合的時候它幻有，條件散的時候它仍然是無，是這樣空法。「空」字包括兩個範疇，double categories，兩個範疇套在一起去了解它。

再講羅素的那根線，所謂植物纖維和死細胞都是假的。所謂動物的細胞，不外是炭、氫、氮、氧、硫、磷這些元素，element所做成的。然則那條線也是假的，有什麼是真的？那些元素便是真的。以前有炭、氫、氮、氧、硫、磷、鉻、鋁，現在還有什麼鈾，越弄越多。我們以前讀書的時候，只有約一百種，現在弄出一百二、三十種的元素。漸漸地再過多幾十年，可能會弄出二百種元素也不定。但再過多一百幾十年，可能連這二百種都是假的，實在只得兩、三種也說不定，誰能說得準？

以前佛教徒又如何？以為只有四種，四種元素。一種稱為地，堅性的元素；一種稱為水，濕性的元素；一種稱為火，熱性的元素；一種稱為風，動性的元素，四種。那些元素都是什麼？佛教說是一種極微。極微等於現在的原子，atom。佛教說這個物質世界是由極微做成的。按照羅素所講，那些死細胞是假的，那些植物纖維也是假的。真的是什麼？只有兩種是真的，一種是帶陰電之電子和一種是帶陽電的質子，主要是這兩種微粒子；那即是佛家的極微。有人說佛教徒簡單，只是地水火風四種那麼簡單。羅素更簡單，電子、質子兩種。他只得兩種。即是說那鞋匠拿著的皮鞋是假的，針線通通都是假的，包括細胞那些。只有兩種是真，電子、質子。電子、質子是什麼？看不見的。所謂電子是什麼？是一種energy，是單位而已。一個energy的unit，帶陽電稱為質子，帶陰電

稱為電子。這是科學家用理論來假立、假設有一種東西稱為電子，一種東西稱為質子。再把假設來做實驗，看看有沒有矛盾。實驗到沒有矛盾；便假設萬物全部都是由電子、質子所造成的。如果將來發現矛盾的時候，他會怎樣？又推翻電子、質子，再弄出其他的假設。

佛家二千多年前假立、假說極微做萬物。四種極微，地水火風。而且實際又不是佛教徒講的，是印度早期的人。中國人在未有佛教傳入，孔夫子出生時或更早一點也說不定，已經承認這個世界上是陰陽兩種無形無相的力，稱為陰陽二氣。後來到了戰國的時候，再進一步弄出五種東西，金木水火土五種元素。這五種元素時刻不停活動，結果便出五色，五色攪動混出五花八門的，便是這個世界。不斷攪，不斷攪，即是這個世界在不斷變了。這個世界是怎樣的？根本是空，如幻性空。如幻，佛教是這個解法。好處是什麼？不會在世界沉迷，既然不會沉迷，他便不會醉生夢死。你會說我意志堅強，我又做實業家，我怎會醉生夢死。其實實業家同樣是醉生，醉住你的實業，為了那盤實業常常在想，想到腦袋沒有空閒，這便是醉生。到了臨死將近斷氣的時候，你說原來人生一夢，你會有這種感覺。這還不是夢死？這就是醉生夢死。

你如果了解這個世界本來就是性空，雖然是性空，眾緣和合條件符合，便有假相出現。你了解它是性空，便不會執著它為實有；你了解它是如幻，便不會執著它是空無。既不執著它是空無，便稱為非空；既不執著它是實有，便是非有。是這樣解的。全部可以用現代的哲學名詞來作解釋的。如果一個人能夠這樣了解，對這個世界了了然，你說是多快樂的一個人，你想想看。而且知道為何會有這個五花八門、經常變動的世界。

為何會有性空如幻的世界？為何你又有了了然的智慧來了解它呢？你再深入想想便知道，你便不能不走入唯心論了。這個不斷在變的世界，就是由我們的心所顯現，而這個智慧是我們的心的能知智慧。然則我們的心便是非無了。心亦是性空如幻，非有非無。如果真是實有的，這個心便不會變了。變就是不真的，真就是不變的。黃金是真金，是不會變的；會變的便不是真金了。所以有一句話，「變者不真，真者不變」，意思即是我們的心經常會變，我們這個主觀的人時常變，客觀的世界又經常變，主客都經常變。

世界上事事物物都是相對的，有變便應該有不變，有沒有不變的東西呢？現在問你一個問題，這個變與不變的世界，有沒有一個根源？你說是沒有一個來源的，那樣人生便沒有什麼價值了。既然什麼也沒有，但現在你還未死，那又如何？最好是趁你未死前，盡情享受，死了便什麼也沒有。

你又問：享完之後，臨老過不了世又怎樣？於是有兩條路你走，一條是知慳識儉，一條是「今朝有酒今朝醉，明日無餚明日憂」。人生只有兩條路，一條是知慳識儉，留下一些來生活，如「勞人草草，渡此一生」。你滿足不滿足呢？有些人很滿足，但滿足的人多數是不得已的，有辦法的都認為是不滿足。草草一生，你願意不？我就覺得不滿足，不過沒有辦法。有辦法我便不願意如此，是人都有這種想法。

另外一條呢？就是走一條放棄的路，就如古代的文學家、詩人那樣。全部都看破。宇宙人生亦不過如是，這一世人幾十年就如一齣海市蜃樓，一齣幻象，沒有什麼意義。「人生如此，天妒英才」。沒有道理的人生，根本全部都是虛妄。如果走一條這樣的路，人生及世界根本沒有源頭，此謂之虛無主義。虛無主義是很危險的，他會任性到任何道德都不講。

如果你說虛無主義我不滿足，那你又如何？你便要找尋一個答案，便是非虛無了。非虛無即是這個世界和我們是有一個源頭的，外國人謂之principle，又稱為實在、reality。有根源的分兩種人，一種認為是有個根源的，但這個根源一定是神。世界是最巧妙的，我們的身體是最巧妙的，怎會沒有一個作者作它出來？一定有的。

另外一些是不相信有神的，他會問你，這個世界是否存在，是不是有的？如果你說是沒有的，這等於是幻，是虛無主義。如果你說這個世界是有的，這個世界既然是有，一定是有來源。

這個世界上是否凡是有皆是有來源的？你要回答這個問題。這個杯是有的，這個杯就有來源；山是有的，山是有來源的；地球是有的，地球是有來源的。好了，問題去到本身了，神是否有的？如果說神是無的，祂怎會造世界呢？如果說神是有的，你已經肯定了凡世界上是有的東西，都有來源。既然神是有的，應該神是有來源了，即還有一個「高級神」。如果有高級神的，有便有來源，這樣便又要有一個「高高級神」。如此下去，神便會有無窮的多，這就犯了一個過失，名為「無窮過」。

一說到有神便有這個過失。如果沒有神，又不走入虛無主義，那又如何回答呢？在中國，它把世界和人生的東西，分為六十四大類，用六十四個category(範疇)來包括世界的東西，稱為六十四卦。六十四卦的根源就是無極，「無極而太極」。太極中含有陰陽兩種勢力，稱為陰陽二氣。「兩儀生四象」，陰有太陰、少陰，陽有太陽、少陽；陰有二，陽有二。「四象生八卦」，然後八八六十四卦，不外是講演變，用六十四個符號，來代替這個世界的演變。

六十四卦的根源就是無極，這個根源就其本質而言，無形無相——無極；就其用而言，則有形有相——太極。有太極，有陰陽，便有概念。「無極而太極」，無極即太極，太極亦即無極。猶如性空即幻有，幻有即性空；性空就是無極，幻有就是太極。這即是說不用神，中國人真是聰明，太極便足夠了。所以中國的讀書人，不用信宗教的，一本《易經》便已足夠。

老子亦是聰明，他講的「道」，「道」是無形無相的。這個「道」即是佛教所講的真如，亦即是禪宗的佛性。一個「道」字他便完美解釋什麼是根源。

禪宗的根源是什麼？佛性，「本源佛性」；《楞嚴經》稱之為「妙明圓心」。「妙明圓心」便是那個根源。六祖說：「吾有一物，無頭無尾，無底無面」。此物便是佛性，便是這個世界的根源，這便不會犯那幾個過了。佛家常常叫人證真如，證真如者即是把捉著你原來那個無極的狀況。因為你直接和它接觸之後，你便有了這個經驗。有了經驗，你對世界便知道它性空，你知道它如幻。你如果不能證到它、體驗到它，就像我這樣，整天在概念裏面打滾。禪宗有一句詩，「一落言詮成戲論」，你能夠講出來的都是笑話。所以你歡喜便叫實在為神。佛教也是有神的，不過稱為「泛神論」。「有神論」即

theism；「泛神論」即pan-theism。神是無乎不在的，無形無相的。無形無相又無乎不在，你何必稱之為神，你稱之為道不是更好。來到這裏，如果你不能夠把捉到，直接接觸佛性，或「道」、或真如，你常常又講性空，又是幻有，又說唯識，仍然是概念。

禪宗的祖師認為講這段東西比給你講一段經更有益，因為這一段是綜合很多經而化出的。有一位禪宗祖師罵講經的人「猢猻離樹，全無技倆」，猢猻是指這個人，樹是指經教裏面的概念、名相。即是說你們這班學者，整天在一堆名相裏面打滾，離開名相你一點辦法也沒有。但是如果沒有經的指導又如何能修證得真如呢？所以禪宗的人只懂罵人「猢猻離樹，全無技倆」。他又未曾想過，如果沒有經，沒有了樹，猴子又如何生存呢？「偏」亦不是好的。

（丙九）四大皆空

四大皆空作何解？四大皆空這句話是一些禪宗祖師講的。宋朝的時候，有一間寺門名蔣山。蔣山有一個和尚，人人稱他為蔣山禪師。這個人和王安石同時，王安石是宋朝的宰相，很信佛的，他曾經把皇帝賜給他的大屋送出來做佛寺。人人說蘇東坡信佛，不是

的，王安石才是真正信佛。蘇東坡不怎麼信佛，經常罵禪宗，他不是罵佛。王安石是很信佛的，常常去蔣山找這位蔣山禪師傾談。兩個老朋友，他以宰相之身，經常找個和尚傾談。他有一次去到蔣山禪師那處，兩個人開玩笑。禪師說：「我這裏沒什麼好地方給你坐呢。」他便說：「我可以坐在法師的四大那處，談禪偈。」

何謂之四大呢？現在一般人說那些物質都是由那些原子，一粒粒的微粒子所做成的。即是這個世界，這個物質世界，都是由原子，一粒二粒的微粒子所做成的，這種思想名原子論。這種原子論在印度差不多四千年前已經有了，在中國呢？二、三千年前已經有這種思想。中國人認為這個物質世界，是由五種元素，五種element所做成的。五種元素是金、木、水、火、土。一種金的元素、一種木的元素、一種是水的元素、一種是火的元素、一種是泥土的元素，五種element。這五種element不斷活動，所以便做出這個世界。譬如那些土的element多，就凝結成為山。水的element多的地方，便變了太平洋和大西洋。火的元素太多就成為太陽、成為地底的火山裏面的溶岩。風的元素多呢，成為空氣。那麼多種元素做成這個物質世界。中國古代是如此，印度又如何？印度人尤其是那些小乘佛教，認為這個物質世界，這個material world是由那些微細的微粒子做成的，極之細，分至不可再分的，最細的微粒子。它沒有這個原子之名，它稱作極微，即是

atom，即是最細，不可以再分的微粒子。它說微粒子有四種，一種是堅硬性的微粒子。那些堅硬性微粒子，聚集在一起便成為一種堅硬性的東西，如鐵、石頭那些。堅硬性微粒子多的時候，就變為硬的東西。堅硬性微粒子那種element的名字，就稱為「地」。「地」不是土地，是指那些堅硬性的微粒子。第二種微粒子是潤濕性的那種微粒子，稱為「水」。那些水的微粒子，多聚集在一處便變成「水」了。譬如我們現在飲一杯茶，茶裏面是水來的，但是那杯水是什麼？即是說它裏面的水微粒子多。飲的時候是熱的，熱是什麼？水的微粒子裏面有一些火的微粒子，這便熱了，是熱的水。但是冷到零度以下的時候，這杯茶會結冰。即是說那個時候，那些堅性、「地」的微粒子顯現，起作用了。

四種element輪流起作用，這個世界便千變萬化。地的微粒子、水的微粒子、火的微粒子即一種熱的微粒子，熱是一種微粒子來的。風的微粒子，「風」並不是指一陣風，那種動性的微粒子。四種element，稱為地、水、火、風。這些地、水、火、風，佈滿整個世界，所以稱為「大」。這個物質世界由四種element做成的，稱為「四大」。這個「大」字作element解，「四大」。這個世界是「四大」做成的，即是這本書是「四大」做成的。你的身體是「四大」做成的。這個山是「四大」做成的。地球是「四大」做成的。

那些本來是「四大」做成的，小乘就執著「四大」做成的世界不是空的，是有的。但《般若經》裏面就講一切都是空的，一切事物都是空的。既然一切事物都是空，「四大」空不空？都是空的，如果有「四大」不空，則不能全部空了，還有一些不空。而且世界是「四大」做的，「四大」不空即是說世界不空。既然世界是空的，即是「四大」也是空的。

如果「四大」是不空的，這個世界又怎會空呢？譬如金做成這隻戒指，你說這隻戒指是空的，金便一定是空的。如果金是不空的話，金造成的戒指一定不是空的了。邏輯是如此來的。這即是說不只這個世界是空的，連做成這個世界的「四大」都空。

講到這裏，他是否這個世界的一部份？這個世界裏面有他，即是說他也是這個世界裏面的一部份。這個世界既然是空的，即是說他亦空。邏輯是否這樣地推論下去？這個世界有你，即你是這個世界的一部份。這個世界既然是空的，那你也是空的了。人人都是這個世界的一部份，人人都是空的。因為「四大皆空」，我是「四大」做成的。

這個世界是空的，應該解作這個世界是不實在的，經常在變，如果是實在的則不會變了。這個世界是經常變的，小孩子的時候很好的，忽然現在變了。多倫多從前很少人

的，現在增至差不多九百萬人了。不實在的，不是固定的，不是定形的。四大皆空，這個世界是不實在的，這個世界是空的。說他這個人生是空的，不是說他沒有這個人生，是說他的人生是不實在的。現在一個黃花少女，三、四十年後會是一個老婦人了，是不實在的。我們的生命是不實在的，這個世界亦是不實在的。但這個生命是地、水、火、風，四大做成的。如果四大是實在的，這個世界便是實在了。所以這個四大都是不實在的，這便是四大皆空。你整個人坐在這處，是空的，即是說你是不實在的。如果是實在的，你便不會老，始終如此年輕。但你十年、八年之後，我必定死的，不死是假的，自己聊以自慰而已。你和我必定死的，不會不死的。既然是會死的，即是不實在。幾十年，一百年又如何？百年的人生都是不實在的。這個世界是不實在的，人生亦是不實在的。引伸至世界都是四大做成的，所以四大亦是不實在了。這便是四大皆空，就是如此。

不過四大皆空這句話是叫人不要執著，不要沉迷於這個世界之中。是很好的。但你說四大皆空，不要理事了，都是空的，這樣便不好了。如果你整天一味講空，就有這些弊病，你想想會否有這些弊病？中國有一本很好的小說，有人把它譯成英文，又有人把它譯成法文，甚至把它譯成了俄文，這本是《儒林外史》，是很值得看的。它諷刺那些讀

書人，有些讀書人被它諷刺得一文不值的。《儒林外史》一開始有一首詞，毛澤東就模仿它這首詞，做了他的那一首〈沁園春〉。有一首是這樣的，「共百年易過，底須愁悶？千秋事大，也費商量」。裏面有一種這樣的思想，人生到此，整個人都沒有用。一個人不過幾十年，「共百年易過」，人生最多不就是一百歲，很容易過的。「底須愁悶？」有什麼需要愁？「底」字即我們現在的「怎」，「怎樣」，即怎需要愁悶呢？做人最多不就是一百歲，是很容易過的，「底須愁悶？」即是說幾十年自己不需要為自己愁悶。「千秋事大」，人們會說你有國家、有社會、有子孫、有種族，你要為國家設想。千秋萬世，你的子孫一路下去，你都要為他設想。空的那用理？「千秋事大」，亦都「也費商量」；千秋事雖然是大，但是都是空的，「也費商量」，無謂商量，無謂花腦筋了。一味空便會引出這種思想，四大皆空便是這一類。人生幾十年四大皆空，隨隨便便了事便了掉它，這種是最消極的思想。這種思想不是佛教本來的思想，是佛教的般若宗，空宗講空，入了來中國，就變本加厲。所以最重要是一方面知道它是空，正是空才是好，因為空才可以進步，不空那可以進步？不空即是實，實如何有進步？

小孩子像是一團粉般，如果是不空的呢？是實的呢？你一輩子一百年都是一團粉般，怎會有今天的大學畢業？又會聽聽佛經那麼活潑，正是因為這個人生不是實在的。不是實

在，就變了可壞可好。如果是實在的呢？實在壞的，他不會變得好。實在好的，固然不會變得壞了。這有什麼希望？有錢的人就始終有錢，不會變窮的。窮的人就永遠不會有錢，窮是實的。正是不實在，然後有進步。正是不實在，我們然後才會想辦法。如果是實，無辦法可想，正是因為是不實在的，所以cancer（癌症）將來有一天能治癒也說不定。

「共百年易過」，人生又那用努力，一百歲又如何？得到百萬家財，你又如何？始終都是要把你葬在一幅地而已，「百年易過」，那用愁悶？但為兒孫，為國家設想，「千秋事大」，這些東西我都費事商量，「也費商量」。不如今朝有酒今朝醉，不要理了，走了一條這樣的路。好的就求進步，因為這個世界是不實在的，就正是利用它的不實在，然後才可以進步。壞的又如何？消極。所以不用怕它不實在，「空」才是好東西，不實在就走回一條正的路。那一條正路？佛家就介紹這一條正路，菩薩戒就是一條正路，一條right way。它不會教你錯的。

於是王安石說：「我坐在你的四大」。禪師便說：「老僧四大皆空，無可坐的。」於是王安石說：「是的。四大都是空，一切都是空的。難道四大是實的？既然是空便沒法坐了。」以前的人就把王安石說成壞到極，但這個人是很好的，真正的佛徒。

這個人生是這樣的，有緣就碰到。若無緣不是很可惜？不用可惜的。我今世碰不上你而已，和你有緣我第二世會碰上你的，第二世碰、第三世碰都不晚的。不要緊的。是的，你今世來便早點解脫。早點解脫固然是好，但是這樣，不由得你勉強的。你不來，你不聽，這個是你的福不夠。你前生必然是做過一些什麼業，所以今世便無知。你不聽，那是你閣下的事嘛。你問我我必定講，但你不問我我一定不講。就是這樣。

（乙二）《六祖壇經》

（丙一）「無頭無尾，無底無面」與真如自性

讀《六祖壇經》說的那個「無頭無尾，無底無面」；六祖問那些人：「你懂得嗎？」這便是超時間、超空間的那個真如佛性，你信不信？沒有辦法講得你同意的，你最好自己試試，你自己看看有沒有那種境界？怎試啊？入定吧，學定吧。初初入定，想著個佛像，等你的心定了下來；又或者不想著個佛像，數著呼吸，等你的心定了下來。定了下來之後又如何？全身就如大氣磅礴地起輕安了。輕安起了之後，你的心很定，不會亂了。這樣修定越入越深，越入越深。初禪、二禪、三禪、四禪，在每一個禪定裏面，你都可以修般若空觀。五蘊皆空，怎樣空呢？你要讀經了。色蘊物質是空的、受蘊亦是

空的、想蘊亦是空的、行蘊亦是空的、識蘊亦是空的。所謂有為法即是phenomena，即是現象界，不外是五蘊。五蘊都空，整個山河大地，星球日月等等都是空的、不實在的。既然是不實在的，那是否無呢？空框框但又不是zero。你說它完全無，又不是；你說它是實的，又不是。總之凡講得出的都不是，所有把我們概念表示得到的，全部撇、撇、撇，放低、放低，放下、全部放下。到最後的時候，剩下什麼？一點概念都沒有，連「無」這個概念都沒有了，就如所有概念全部沉沒了。那個時候出現的那種境界是沒有時間的，因為時間是概念來的；沒有空間的，因為空間亦是概念來的。那個時候像什麼？茫茫太空，連太空也沒有了，那個時候的境界，謂之真如。當你入到的時候，便稱為見性，亦謂之見道。見了道，你便被稱為初地菩薩，永遠不落惡道，亦不會作惡業，是最初級的聖人。

不是只有佛才可以，我們中國的莊子那些也可以。「吾喪我，物我兩忘」，物我兩忘便是這樣。物是有空間的，我是有空間、有時間的，忘記了。物，對面那些object全沒有了；我，那個主（subject）亦沒有了；一切都沒有了。超過的，進入了一種非有非無的那種境界，又不是懵懵懂懂，是清清楚楚的那種境界。那種境界，他說便是你的本來面目。你常常參本來面目，便是這個了。

讀《般若經》、讀唯識宗的是不用參的，你依著經教去了解便可以。你自己去試試，這個便是真如。

同學：「有一個叫做頑空。」

老師：「那個時候不會頑空。以為什麼都是無才是頑空，它又不是無。」

同學：「兩者的分別是否很少？」

老師：「分別是很少的，差一點點。頑空是什麼都是無，其實什麼都無是不徹底的，還剩下一個無的概念。連什麼都無也無了，就並不是無。那個時候，是證真如的時候才會是這樣，出了定並不是這樣。出了定是怎樣？活活潑潑的一個人，有行為的。有行為又如何？菩薩戒是你行為的規律。出定之後，菩薩戒就是你的規律。入定觀空的時候，連菩薩戒都放棄。」

同學：「羅教授，佛常在定中。有什麼方法可以常在定中？」

老師：「我們是不行的。」

同學：「即是他出了定仍是定心的。」

老師：「他出了定仍是定心。第八地菩薩起他便常在定中。他說話的時候，仍是在定中。還有，到了第八地便常在定中。倒過來，即是說你能夠修定修至常在定中，你便是第八地菩薩。第八地、第九地、第十地都可以，佛就更加可以了。普通在第七地以前的，你想起神通，你都要先入定，你不入定不行。」

（丙二）「念念不離自性，便是福田」

你讀讀《六祖壇經》，《六祖壇經》這本書是我們中國人不可不讀的。《六祖壇經》中六祖如何回答五祖？「我慧能念念不離自性，便是福田。」「念念」即現在稱作「每一秒鐘」。秒秒鐘，分分鐘，「念念」他不離自性。我念念不離自性，我便是福田了，不用怎樣特別修福、不用建塔、不用建醫院都可以——念念福田。這句話是很淺的，現在問題是何謂「不離自性」？如何不離？這個自性就是自心和真如，無上的真如。「念

念」即是時時刻刻，都知道我所住的這個世界，是我的心所顯現的，是幻象來的，這便是般若。念念都知道人人都是自心所變，互相變的，都是不離自心，都是幻象來的。同時，又不是全部都沒有真實。這個真如自性，不可說的無相真如又不是無，是真實的。這個心所變的幻象，實質亦就是真如自性。這個真如自性所呈現出來的心，這個心就現出這個世界，現出我們的人生。這個世界，這個人生既然都是我們的心所變的，我們不要執著它。第一、不執著、不沉迷，同時了了然知道我現正在做人。我現在做這件事，應該怎樣做，是了了然地這樣做。不沉迷、不執著，不為了自己而做種種傷天害理的事。如果念念都能夠如此，即是念念都無相觀，念念都有個無相觀來保護著我們的行為，攝持著、保護著我們的行為，此謂之不離自性。

你肯做就很容易的，問題是「忘記了」三個字。不離自性不是很難的，難在念念。念念都不離自性，即秒秒鐘、分分鐘都能夠做到不離自性，即分分鐘都被般若控制著的。不離自性便是般若觀，這便是福田。可不可以？其實是可以的，我現在閒談，都是不離自性的，因為我的人生是心所變的，那個太太或先生，他的人生亦是心所變的。因為他的人生和我的人生，大家都像是一個人生的大夢。各人的大夢之交匯點，這幾十年交匯，二人便是兩夫妻了。兩個大夢交匯的時候，你是父親我是兒子，便變了父子。兩個大夢

交匯的時候，你整天想打我，我又得罪你，你又得罪我，便變仇人。眾生都是有苦的。我們十多人坐在這裏，即是十多人每人一個人生。每一個人生便是一個阿賴耶識、一個自性裏面的心，自性公共的心便是真如。

有公共的，大家都是真如所顯現的，但所顯現出來的心則各各不同。就如大海現出無數那麼多波，個個波不同，但海還是那一個。十多人，個個的人生都會有機緣學佛的，剛剛來到這個交匯點，就共處一堂。這幾個月之間便是互相交匯，過了幾個月之交匯又會離開。好像光線，剛剛十多盞燈之光線一起照射，就集中在一起，成為一個焦點。某個人離開了，他的光便沒有了，剩下這些。某一個人又加進來，這樣某一點光又加進來。到了完結時，講完了便分散了。人生就是如此，合的時候，我們坐在一起十多人，不用太歡喜。因為大家有緣，所以有這種景象。但是有為法，有生就一定有滅。這個月不完，下一個月都要完；下一個月不完，第三個月都要完。因為那些燈光，始終會散開的。所以聚集在這處，不必歡喜；離開的時候，不用憂愁。因為緣合又會再來。今世結了個緣，可能來世或五百世或一百世後，大家這個種子剛剛一起成熟，幾十支光一下子一起照著，又再碰頭。所以世事的東西無可喜，亦無可悲傷。

不過人生最快樂便是能夠如此，被般若智慧來指導自己。所以喜怒哀樂謂之情，我們以理化情。理者我們之理性、智慧。用我們的智慧去轉化那些情，即用我們的智慧來控制著我們的感情，所以我們不容易太歡喜。一個有修養的人，不會太歡喜，不會像世俗人中馬票般歡喜，亦不會太悲哀的。小乘的人能夠做到完全不歡喜，亦完全不悲哀。釋迦佛涅槃的時候，那些見了道而未證阿羅漢果的，人人都跺地大哭。那些證了阿羅漢果的，在釋迦佛入滅的時候，可以木然沒有感覺的。大乘的人一天未成佛，未到第八地以上，同樣會悲哀、會歡喜，但過了第八地之後便沒有了。看似麻木，但實在他不是麻木，他了了然很清楚，事事能夠以理化情。這是莊子講的「以理化情」，我們中國古人也是如此。

（丙三）《六祖壇經》對勘

六祖傳燈那些偈，是不是真的都不知。現在講《六祖壇經》和以前不同了。如果你講《六祖壇經》還是以前的講法，就用「鄙陋」兩個字來形容便可以。現在讀《六祖壇經》你最好去買二本書，一本是郭朋的《六祖壇經校釋》，把《六祖壇經》那五種版本，就如我這本《金剛經》對照那樣。一行一行對照，那一個版本多了一個字，那一個

版本少了一個字；那幾句是後人大概是誰加進去的之類。另一本是郭朋的《六祖壇經對勘》，兩本。

（丙四）《六祖壇經》八句偈縮為四句

有機會你可看看契嵩的東西，這個和尚很好文章，但他嫌敦煌那本《六祖壇經》不太文雅，於是他把《六祖壇經》來改動，最文雅的是契嵩修改的那本。那些人能夠把《六祖壇經》裏面的八句偈縮為四句，你說那些人是否真是大膽？膽大包天。敦煌本原有八句，「菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處有塵埃？心是菩提樹，身為明鏡臺。明鏡本清淨，何處染塵埃？」是這樣的。這本是真的，最可靠的《六祖壇經》。現在你們讀四句偈那些，是經五個人改的，很好文章。因為他恃著自己好文章，他嫌六祖的文章不好，便把它來改。這做法便太不應該了，文人就有這些陋習，很難講。所以我們讀書的時候，要有眼光判斷，不是人云亦云。現在的人以為自古相傳都是它了，自古相傳很多東西錯的。你祖母纏腳都是自古相傳的，你又不會跟她去纏腳，是不是？古人的東西未必一定是對的。你見過纏腳不？真的只有這麼小。

那些人真的離譜。現在還有，你若果不纏腳，會給人取笑的。現在的人常常講什麼？他露出馬腳，這句何來？露出馬腳就是因為一個女人不纏腳，被風吹起露出腳來，那個是朱洪武，明太祖的妻子，馬皇后。明太祖以前是很窮的，結果有一個姓馬的男人看得起他，把女兒嫁與他。這個女兒並不是什麼書香之家的小姐，只是他家中有田有地，家裏有錢而已，把女兒嫁與朱洪武。婚後他兩夫妻很要好，朱洪武到處去打仗，他老婆能夠跟著他。日夜行軍，爬山越嶺。他老婆能夠跟著他爬山越嶺，如果是纏腳的，怎可以？還有一次朱洪武打仗的時候受傷，敵人軍隊趕到了，不走便會死了，人人都顧著命要走，他老婆說：「我背你。」背著朱洪武逃走。如此便一路走了，你說她的腳多大呢？後來做了皇后，馬皇后坐轎的時候，一定把腳遮掩著。纏腳露出來不要緊，大腳露出來卻是很丟架的。有一次她不知是去參神或什麼的，在南京坐在轎中，一場大風一吹，捲起了她的裙，整隻腳露了出來。那些人在看皇后出遊，原來她的腳如此大的，於是便說她「露出馬腳」。露出馬腳是這樣來的，即是那東西是不讓人見的，但現在露了出來，便謂之露出馬腳。

（丙五）六祖與永嘉玄覺禪師論「體取無生，了本無速」

同學：「羅教授，人必定是生有滅，生死很平常。有種人整天在說生死事大。」

老師：「生死是很平常的。但生死雖平常，人生必有死。你死了之後，如果你『矇矇昧昧』地轉下一世，轉下又一世，隨業流轉，不由自主。你便不知何時才有機會可以再修行，所以生死的時候，看起上來像是很輕鬆，但是很難。而且中國古人有一句詩，『千古艱難唯一死』，一個人最難便是死。何解？『死有重於泰山』，不要隨便死。但一要死起來，『死有輕於鴻毛』，還比鴻毛輕，看看死得其所或不得其所。」

同學：「即使始終要生死輪迴，不要走去三惡道。你應該要走去三善道。所謂生死事大，就是這個意思。」

老師：「是的，要把握著這個機會。見道的時候，『朝聞道，夕死可矣。』這句話很多人解歪了的。這句話是這樣的，永嘉玄覺禪師，他走去見六祖。見六祖的時候，右繞三匝，拿了支禪杖豎在六祖面前，像是很有涵養的。六祖馬上問他：『你從何方來？生大我慢。』你像是很威風的對著我。這個玄覺便說：『生死事大，無常迅速。』他說：

『我不知來世如何？所以我趁今世修行來到覺悟，所以我事事要很鄭重、很小心、很謹慎、很嚴肅。所以我今天來見你，也是一個很嚴肅的態度。』是這樣解的。如此六祖便回答他：『何不體取無生，了無速乎？』你說『生死事大，無常迅速』。『體』是動詞，即直接經驗。何不直接經驗，如在定中直接經驗那個無生的真如。『無生』是指真如，『體取無生』即是證得真如。『了無速乎』，了解亦是認識，認識這個『無速』。有去有來才有速，真如是無去無來。你了解這個無去無來的真如，你何不這樣做呢？你去修行吧。為何講那麼多？你跑來問什麼？那個玄覺說：『體即無生，了本無速。』很多人不懂得解這一處。能夠體會無生的這種力，體會這種力，便是無生真如的顯現。體是用來的，無生是體，這個用是體上的用，在用處把捉，便能了解真如。這個體是動詞的體，這個體就是無生真如了。『了本無速』，你六祖教我了解這個無速的真如，我去了解這種力，就是這個了解的作用，其本質就是真如。這個體便是無生真如，不用你去找尋的。六祖說他對：『如是，如是。』你如是，我亦如是，就是這個意思。

弄清楚後玄覺便說：『我走了，我只是想勘勘我的見解對不對。你現在說我對，我告別了。』六祖便說：『善哉，你留此一宿吧。那用走得那麼快？在此過一晚夜才走吧。』玄覺說：『好的，既然你留我過一晚夜，我便過一晚夜吧。』如此他便留宿一宵，明天才離開回鄉，此稱『一宿緣』。住了一晚，講了兩句話。」

同學：「自從頓悟了無生，一切榮辱何憂喜？」

老師：「永嘉禪師後來回去做了一首〈證道歌〉。現時日本人考證說〈證道歌〉是假的，不是玄覺作的。日本很多東西不假又說是假的。假，固然你說它假便對；但不假，都說它假又太過份了。很多東西都說是假的，日本人連龍樹菩薩的《大智度論》都有膽說它是假的。現在你們受菩薩戒的那本《梵網經》，大吹大擂說它是假的。中國那麼多法師都受梵網菩薩戒，他卻說是假的，不過這本《梵網經》是值得懷疑的。講菩薩戒當然最好的是《瑜伽菩薩戒》了。」

（乙三）華嚴天台

（丙一）《華嚴經》的玄妙

很多經本來是很樸素的，但我們現在讀起來，就如何？「一時釋迦牟尼佛，在頭頂放百千光明，照耀東方多少世界無量百千世界，又照耀西方無量百千世界，又照耀南方、北方、上方、下方無量百千世界。各千世界裏面所有如來，都派遣菩薩來到敬禮釋迦牟尼佛。當時釋迦佛說法的時候，大地六種震動，天雨寶花……」只是講這些內容已經是幾頁。

你讀讀《華嚴經》，人人說《華嚴經》如何了不得。《華嚴經》看起上來，佛根本沒有開口講話。幾十卷之內，佛都沒有開口的。全部是各方放光明，印度人如做詩般，如萬花筒那樣。那個佛在肚臍中現出一個佛，他肚臍中的佛，有八萬四千毛孔，每個毛孔裏面放出一度光明。每一條光明裏面，又有一個佛。每一個佛又有八萬四千毛孔，每一個毛孔裏面放出一度光明。每一條光明，又一個佛。如是者重重無盡。於是影響到十方世界的菩薩，人人見到這麼奇怪的光明，便問他的佛了。「為何這般祥瑞呢？」佛便告訴他：「娑婆世界有一名釋迦牟尼佛，他現在菩提樹下成佛，所以放光明。」於是菩薩便說：「我想去供養他，請佛用威力加持我，讓我去供養釋迦牟尼佛。」於是佛便答應了，「好的。」於是他便乘著佛的加持力，乘著光明，剎那之間到達這裏，頂禮世尊，念一首偈，讚美釋迦牟尼佛。這個菩薩這樣做，那個菩薩又那樣，那個菩薩又如此，弄至我們讀完了一大疊，就如小孩子看萬花筒在轉動，到底是在說什麼呢？一般解作「莫名其妙」。但是人們跟著解，解成「那些光明一重一重地照耀，等於說這個世界是重重無盡。」便解出很多東西。那是否佛經的意思呢？這確是天曉得了，你要找釋迦牟尼佛來問了。而且本身《華嚴經》都不是佛所講的，是毗盧遮那佛成佛，毗盧可能即是釋迦。到底《華嚴經》說了那麼多東西，《金師子章》講到如此玄妙，是不是真正的意思就是如此呢？你要找毗盧遮那佛問問才行。後代的法師就是如此說的，是這麼玄妙的。

（丙二）《始終心要》與《金師子章》

你們如果想知道天台宗的東西，一定要首先讀這篇〈始終心要〉，二百多字。我們把它來念。你想學華嚴宗，一定要讀那一篇〈金師子章〉。〈始終心要〉可惜找不到好的注解。寶靜法師有一個注解，在《寶靜全書》裏面有。〈金師子章〉就大陸有一本《金師子章校釋》，注得非常好。你讀〈金師子章〉差不多整個華嚴宗的教理，已經得個大綱。你讀了〈始終心要〉，把整個天台宗的教理，拿了一個大綱。

（丙三）天台宗的開權顯實

你們讀《法華經》，一般是聽天台宗的。天台宗的人講《法華經》，就是開權顯實，告訴你一切眾生都可以成佛。有很多人成了羅漢，於是佛就想鞭策這些人，叫他們回心轉向大乘，因為人人都可以成佛。「無有餘乘，唯一佛乘」，佛法就只有佛乘，佛乘即是大乘。沒有所謂聲聞、緣覺，沒有這些的。這些只是過渡時期，引人入勝的。以為是這樣講，所以開權顯實。「權」者權宜，說佛教裏面有三乘，這些只是權宜之說。實際上不是，將來人人都成佛的，因為一切眾生皆有佛性。這些講法只是天台宗之講法；天台宗以外，不是這種講法的。

你們現在聽《法華經》是天台宗人講的。如果不是天台宗的，依照從印度翻譯回來的，世親菩薩那本《法華經論》等等，不是這樣講法的。玄奘法師認為《法華經》所講的所有眾生都可以成佛，這些是不了義。有些眾生是不能成佛的，這才是了義。我也是這一種講法，我不用天台宗的講法。《法華經》明明是在講所有眾生都可以成佛，為何玄奘法師又這樣說？他說《法華經》是對一些不定種姓的人講的，不定種姓已經在小乘成了羅漢，釋迦佛要鞭策他，令他捨棄小乘。由於這種人是可以入大乘的，佛便對這種人講所有眾生可以成佛。是這種眾生個個可以成佛，不是說所有眾生，包括那些無佛性的眾生都可以成佛。這個解法才是正宗，天台宗之解法在印度是沒有的。總之天台宗所講的，在印度語裏面很多內容是沒有的。

華嚴宗又是在印度沒有的，你們不要以為這些是至高無上，這樣是你自己閉塞著自己。還有禪宗，我告訴你印度是沒有禪宗的。禪宗講頓悟，印度的佛教是不講頓悟的。禪宗只是中國的。還有，以前講禪宗，以為是釋迦佛晚年的時候，有一次在靈山會上，大梵天王拿著花來獻給釋迦佛，釋迦佛就拈著那朵花微笑，這就是拈花微笑的故事。人人都不明白為何這位佛，他已經七情都靜止了，為何他拈到那麼漂亮的花，他會微笑呢？他的意思即是什麼？釋迦佛雖然成了佛，仍然有生氣，活活潑潑的，所以拈著朵花他還微

笑，是這個意思。沒有人了解他的意思，只有最老的那個大迦葉尊者，在他旁邊，他年紀還比佛大的。迦葉尊者見到釋迦佛拈著朵花笑，他又一起笑了，他還破顏而笑，笑得更厲害。於是釋迦佛對他講：「我有一個正法眼藏，涅槃妙心，我就傳給你了。」這便稱為第一個「以心印心」。這東西我都是很熟的，但我不要這東西。禪宗第一個祖師是誰？迦葉尊者。迦葉就傳給阿難，一路傳，傳至第二十八代那位菩提達摩就來到中國，作為中國禪宗的第一祖。再傳到第六代，然後我們的廣東人惠能為第六祖。六祖還傳了很多弟子。

《七佛說偈》是偽造的。釋迦佛之前還有六個佛的，每一個佛都有一些偈，那些偈簡直是不知所謂。什麼「今付無法時，法法何曾法」，這些簡直是不通。那些七佛偈簡直是後人偽造的。從那處出來的？《七佛說偈》是那一位三藏法師譯出來的？無人譯出來即是偽造了。

還有，釋迦佛拈花微笑，根本沒有這一回事，根本這回事是偽造的。我有一篇文章〈六祖壇經管見〉，刊登在《新亞學術叢刊》第一期，是我對《六祖壇經》的看法，指出沒有拈花微笑這回事的。那些學者沒有人信拈花微笑這回事的。

然則禪宗又如何？中國人自己講的，因為恐怕無人信，於是造了一段故事出來，說釋迦佛在靈山會上拈花微笑，傳到達摩，然後來到中國；完全是中國人自己偽造的。如果去到西藏，西藏人不知禪宗為何物。你說凡是一段故事必然是出自經的，拈花微笑出自那一本經呢？有人說是出自《大梵天王請問經》，有《大梵天王請問經》但並沒有講這回事的。於是這些人說，是另一本《大梵天王請問經》，那本失傳了，譯回中國便失了。有些人說，根本沒有翻譯過。即是結論就是說現時找不到這本經。找不到即是說，可能有過這本經，亦可能根本沒有這本經。

宋朝有一個宰相王安石，他說在皇室裏面的圖書館，即大內宮殿裏面曾經見過有這樣的一本書。我就懷疑這件事，包括王安石這句說話都是後人偽造的。沒有這本書，王安石又那會看過？很多這樣的假東西。

天台宗大德們，如明朝藕益大師等，都不相信有拈花微笑這件事。既然拈花微笑這件事是沒有的，即是佛和迦葉尊者印心這件事，根本都是作的。你不信便看看印順法師講禪宗歷史的那本《中國禪宗史》裏面有沒有？印順法師現在是最權威的，他拿博士學位也是靠這本書的，他也不敢講這段故事，輕輕撇過。印順法師對這個提也不提，所以你們切不可以為真的有拈花微笑這段故事。

（丙四）天台宗的五重玄義

天台宗講經就一定是講五重玄義的。何謂玄義？譯做英文是foreword，即前言，或譯做introduction，介紹與序。「玄義」者即是introduction，每講一部經必定是先講introduction。Introduction 裏面分為五部分，稱作五重。「五重」即是依著次序一重一重地講，來講它的introduction，稱作五重玄義。五重玄義是什麼？名、體、宗、用、教，天台宗是必然如此的。每講一本經，是必然如此的。第一是釋名，解釋這本經的名字。譬如《大乘妙法蓮華經》，「大」是作何解？「乘」又是作何解？「大乘」是作何解？何謂「妙」？何謂「法」？尤其是講個「妙」字可以講幾個星期。寶靜法師講個「妙」字，我親耳聽都聽了兩個星期，講了十二日講一個「妙」字。他算是好的了，他是講得很妙的。天台宗的祖師是如何解釋個「妙」字？九旬談妙。那個「妙」字講了九十日。

釋名，「五重玄義」的第一重是釋名，解釋那本經之名字。譬如《金剛經》，《金剛經》這個名稱、題目是作何解？謂之釋名。第二是出體，「體」即是本質。佛經是以什麼為本質？聲為教體，一切佛的經教都是以聲音為體。我們中國可以說是以白紙黑字為體，印度人是拼音文字來的。又早期的印度人是靠記憶、念的，所以聲音便是教體了。「宗」即這本經以什麼為宗旨？即中心思想是講什麼？「用」，這本經有何用處，起什

麼作用？有什麼影響力？有什麼作用？「教」，天台宗把佛所說的經分為四種教，在四種不同教類之中，它屬那一種，這本經屬那一種——「教」。名、體、宗、用、教，就稱為五重玄義。

這個是學佛的普通常識來的，我今天講的是很簡略地講，你找一本《實用佛學字典》，就查「五重玄義」這四個字，便懂得解了。我這裏不叫玄義的，我稱之為解題。第一是解題，第二是釋文。我用些新的字句，每一本經都有解釋題目的，解題。天台宗稱作五重玄義；華嚴宗稱之為玄談。「玄」者遠也，即是這本經還未開講，遠遠地給你們談談這本經的宗旨，稱作玄談。日本人稱之為開題，還是日本最通俗。譬如他講《金剛經》，他會先講《金剛經》之開題；《法華經》就《法華經》開題。日本人稱之為開題，現代人稱為解題、導論、序論、緒論。

（乙四）唯識

（丙一）學佛與唯識

剛剛開始學佛，應該怎樣做呢？你最好是受菩薩戒，受菩薩戒你亦得明白其中道理。你要明白其中道理，便要學唯識了，因為那些《般若經》只是一味破你的執著。你想正面

地解釋，便要學唯識。但學唯識便麻煩了，第一、尤其是不適宜太老的人；第二、要學很多名詞，很多人是覺得困難的。不過如果你年富力強，最好是了解唯識，因為你了解唯識，你便心安理得了。你是這麼年輕，應該學學吧。唯識是可以的，修則不用修。修你可以念阿彌陀佛，行則行菩薩戒。兩個修法，一是念佛，一是修定。修定兼念佛可以，兩個一起做更好。如果兩個選一個呢，念佛比較穩妥，修定則沒那麼穩妥。如果你說：「除了入定、念佛之外，我還要在社會辦事。」則要依菩薩戒。

學唯識的人很多是執著的，用《般若經》掃除那些執著，這是最好的。現在的人學般若一味講空，就不談唯識了。學唯識的人亦是諸多執著的，又不講空的。其實我最著重般若，人們偏偏學了唯識，便不講般若。不過一般講般若是很空的。有一本名《現觀莊嚴論》，依著它講般若，便一點也不空。它是一段《般若經》，一段《現觀莊嚴論》排的，梵文是abhisamaya-alaṅkāra。

（丙二）共變

同學：「譬如佛證到真如，真如有沒有個體的？」

老師：「沒有個體，無形無相嘛。」

同學：「我的意思是，真如就如我們坐在這裏的，總之是人，有張三李四，有所謂分別的？或是如大海的水融合在一起，沒有分別？」

老師：「沒有分別的，一味的。但是報身是有個體的，阿彌陀佛的報身在極樂世界，他不在這裏。報身是有個體的。法身，即自性身，是沒有個體的，它是無形無相的。凡有形有相的，都是有為法。報身是有為法，所以有個體。有個體便有你有他了，有阿彌陀佛便有非阿彌陀佛的了。有個體便有分別，沒有個體便無分別，但不是無，那個無只不過是無分別。」

同學：「為何有些現出阿彌陀佛，有些又現出釋迦牟尼佛？為何又不全部現出阿彌陀佛呢？」

老師：「真如是本質，是不是？水同是水，但是現出很多不同的波，你明白嗎？它的本質是真如，它起的作用有很多。何謂『用』？『用』即屬性，它的quality。本質是指真如，它的substance，本質。每一種substance自己有很多種quality的。譬如水，它的

quality是什麼？無形無相、透明、能夠溶解物質，這些便是它的quality，這些quality又稱為『用』。記住這兩個名字；『體』，本質，所謂體是指本質；屬性，作用又稱為屬性。

本質、屬性——體、用，你們不習慣讀哲學的書，對屬性兩個字，很多人不怎樣明白。凡是一個物體，它一定有它的substance的，質嘛。除非那物體是龜的毛、兔的角，根本是虛渺的、無的，連substance也沒有。如果它是有substance的，一定有屬性，附屬於本質裏面的性質。屬性是什麼？如果分開來講屬性呢，character是屬性。一個人，他的character很好，即是說什麼？他有一個好的屬性。他很惡，惡是他的屬性。在人來講是有character的，是不是？在萬物來講是有quality，性質。你的衣服之性質是藍的，他的衣服之性質是黑的。藍的，黑的這些便是quality。所有一切的colour等等便是qualities。還有，有分量。某甲是高，某乙是矮，高與矮是quantity。Quantity，quality這些都是屬性。

有本質就必有屬性。我們的本質在佛經裏面稱為『體』。屬性又稱為『用』。記住，有體必有用，如果沒有『用』，便根本沒有這件『體』。龜的毛、兔的角，沒有體是沒有

作用的。龜的毛你不能用來織羊毛衫；兔的角你想用來做一件東西，是做不到的。根本沒有『體』。有體必有用。反過來說，有用便必有體了。因為有用這種屬性必定附屬於一個『體』上，有用必有體。

記住，有體必有用；有用必有體，沒有無用的體。真如既然有體，就必有用。『有體必有用，有用必有體；沒有無用的體，亦沒有無體的用』，記住這四句，以後讀佛經你會很便利。自性身是佛的體，報身是佛的用。

真如體的屬性，為何它變了阿彌陀佛？為何我們現在坐在這處，又不會變了阿彌陀佛？真如體呈現出各種不同的用，有些用稱為極樂世界，有些用稱為天堂，有些用稱為地獄，有些用稱為餓鬼，有些用稱為畜生，有些用稱為佛，都是用。用有多種，既然有極樂世界的用，它便變了阿彌陀佛，那些用現了阿彌陀佛，現了一個極樂世界。有些用是要現地獄的。明白嗎？」

同學：「即它的本質相同而用不同。」

老師：「是，本質相同。就體講體，現在的人講『心、佛及眾生，是三無差別』，有沒有讀過？我們的心和佛和一切眾生是沒有分別的，這是就體而言。所以人們不明佛法，便說：『佛與眾生無分別？』佛與眾生與你無分別，你那用修行？佛已成了佛，你應該也成佛了。

『心、佛及眾生，是三無差別』，這是就體而言。就用而言，心便是心，不是物；佛便是佛，不是魔鬼；眾生便是眾生，你還未成佛，他已經成了佛。應該是『心、佛及眾生，是三有差別』，是不是？所以佛經忽然就體講體，有些是就用講用，你不明白便亂解。你明白呢，它說：『心、佛及眾生，是三無差別』，行不行？就體而言是對的。突然有些人說：『心、佛及眾生，是三有差別』，亦沒有矛盾？又是對的。

如果他不告訴你，你莫名其妙；他如果告訴你，他是就體而言，『心、佛及眾生，是三無差別』；就用而言，就佛是佛，眾生歸眾生。你明白嗎？就體和用來了解。所以有些經說：『煩惱即菩提』，這句話害死人，那便一味多些煩惱便可，那用去修行？一味找煩惱便可以。『煩惱即菩提』的體是什麼？煩惱的本質是什麼？真如。菩提的本質是什麼？菩提是用，用是屬性。這種屬性必定有本質的，那個本質是什麼？真如。煩惱的本

質是真如；菩提的本質又是真如。就本質論本質，煩惱的本質等於菩提的本質，這便是『煩惱即菩提』。明白嗎？就用而言則不同了，煩惱是令到你生死輪迴的，菩提是令到你成佛的，各有不同的作用，怎能夠混為一談呢？不同的。明白嗎？如果明了，則任他怎說你都會明白。」

同學：「那個化身呢？」

老師：「化身是這樣的。我們這個世界裏面，這個地球，假定有一百萬億個眾生。每一個眾生為一個單位，各人變起一個世界，則有一百萬億個世界，如七彩套絲的套在一起，謂之共變。

其實每個眾生都在變，換言之，即是千百億眾生一起做夢，這個夢互相地套，如七彩套絲般套在一起，便成為這個世界。即是發一個共同的夢，明白嗎？我們人人都見到這個室，大家同時在做同一個夢，做了一個見到了這個室的夢。大家的夢相同，便如套在一起。一百件這樣大的衣服套在一起像是一件的樣子。其實你所見的這個房，是你變的；我所見的這個房，是我變的；他所見的這個房，是他變的。但是大家所變的房都有相似

的地方，好像覺得是一個房，其實是每人一個房。還有，這個房如果有老鼠，那隻老鼠亦變起這個房。不過各人共變，那是否完全相同呢？又不是。所以事事物物都沒有一個是絕對的。

如果你說人人所變的房是一，我則說不是一，何解？我在這處見到房是這樣的，他在這處見到房是那樣的，是不同的。為何會是一呢？不是絕對的一，所以同一之中又有不同的成份。但如你說是不同的，不同之中又有共同的成份。

即是說大家各人做的夢，夢境有相同之處，有不同之處。為何它會相同？如光線的交點，一相交便在同一點，夢猶如光線，一相交便相同，離開便不同。譬如你夫妻父子一個家庭，一個家庭有十個人，十道光芒一起地相交，便是你一家人在一起了。一支光線射了出去，即是少了一個；兩條光走了，即是少了兩個。如果多了一個孫出世，又一條光加進來。即是我們的夢，突然多了幾個眾生在一起做，或者突然少了幾個眾生在一起做。

譬如你一家人，有子有女，即是那幾個眾生一起做一個共同的夢，共通點剛巧交匯而已。有交匯必有離開的，記著。離開的話，將來亦有機會又再交匯，不過大家已經不是

這一世了。你已經忘記這一世的事，因為不知多少千萬年後。如果你發願發得好，能夠自己控制，可能是來世或第三世又交匯也說不定，這要看看你如何？

所以大家都是識變起的，生命是第八識阿賴耶識變。變的時候，是有幾種變法的。一種稱為共變，我們不要叫它第八識，我們叫它心，用心來變，一起共變。你變起一個桃；我又變起一個桃；他又變起一個桃，是為共變，那個桃是共變。

如果是只有你看得見，我是看不見的，這便不是共變了。有些人大家在一起，無人見到，而他看見一隻鬼在那處，只是他看得見，即是說鬼是他變的，其他人是不共變。我們人人都行好運，不變起鬼的；他則運衰了，他看見鬼在那處，便變起一隻鬼了。有共變，有不共變，有很多這種情形的。

你承認有這兩種變不？我們的人生，我們的世界，大家來講，有共有不共的。你兩夫妻變起一個家庭——共變。但是始終你的丈夫是丈夫，他的身份是丈夫；你始終是太太。是不會倒轉的，我今日做了丈夫，他則做了太太，不會的，是不是？在這一世裏面，是有限度的。這個是什麼？不共變。

為何我不變起一個天上的人？為何我不變起一個極樂世界？因為我們大家共變起這個娑婆世界，到了你生極樂世界的時候，你便共變極樂世界。你未生之前不能共變，要等你死後往生了才可以。所以有些人不明白的，事事說是唯心變的，你又不變出一個極樂世界？這是他不肯讀書，不肯思慮而已。不共變嘛，共不出來嘛。

共變又有兩種，第一種，『共中共變』，共變中之共變，一切共的。譬如我們去到多倫多，我們在湖邊望湖。譬如五人共去多倫多湖邊望湖，那個湖又是你變的，又是我變的。那個湖不是屬於我，又不是屬於你，又不是屬於他，大家共變的，大家都見到那個湖。大家共變那個湖的時候，想變你的家可以不？不行，因為大家變起湖，忽然把湖變成你的家，你的家是你的，不是我的。你變你的家，你可以幻想才行。如果要我一起變你的家，怎可以？根本我未見過你的家，我如何變呢？所以心變起東西，不是說變就變的，有條件才變。望到那個湖的時候，那個湖又不是你的，又不是我的，大家共有的。你那樣高我那樣矮，大家都是一樣，稱為『共中共變』，共變之中大家公共的。『共中共變』，無主山河，日月星辰便是。又不是你的，又不是我的，大家一起變的，稱為『共中共變』，你變起的世界便是這樣。

第二種，共變之中有不共變的，『共中不共變』，『共變中不共變』。同時共變但有點不同，怎樣不同？譬如你在Scarborough（士嘉堡）買了一間很漂亮的屋，請我去飲入伙酒，還請了幾十人在那處飲入伙酒。大家都欣賞你的大屋，這間大屋是你變的。但我去飲入伙酒的時候，我也有變，如果沒有變我如何可以去飲入伙酒？是不是？我眼見一間屋在那處，我見到這間屋的image，那個image是我眼識所變的。不要以為那間屋只是你變的，我都有份變的。不單止我有份變，所有全部去飲入伙酒的人，人人都有份變的，不要以為只有你變。不過你是不同的，如何不同？這間屋的所有權是你的，你有資格把這間屋拆掉，有資格把這間屋賣掉，我們則沒有。

所謂『共中不共變』。舉例，例如什麼？有主的宅舍，有主權的宅舍。不同的便是主權，『共中不共變』。所以『共中不共變』雖然是共，譬如這裏是共中共變，但這宅舍共中亦有不共的。這宅舍是湛山寺那些人的，我們有份變，但是他們的——『共中不共變』。」

同學：「羅先生，你今天講的，我想起我也曾問你，這個第八阿賴耶識所謂『外變器界，內變根身』，大有道理。」

老師：「是的。外變器界，山河大地便是器界，酒舍田宅那些外面器界，便是共變。明白嗎？現在明白了，都好，趁你有生之日明了，你的資糧多點。

不共變只是屬於你變，他人不變的。其實有些是他人也變，又分兩種。一種名為『不共中的共』，不共是不共，各有主的，但是有些共的成份。例如什麼？阿賴耶識變起身體，你的識變起你的身體，縱使是你的太太，你的身體亦不關你太太的事。你的身體是你變的，是不是？這又為何你肚子痛的時候，你太太不會痛的。因為這個身體是你變的，你的身體，你變的——不共。不能說是共的，是你變的。但你太太亦有份變的，何解？雖然是你的，但你是她的丈夫，你的身體她是有份的。何止你太太有份，我都有份。我現在見到你在這處，你反映入我那裏，我見到整個你在，那個image是我變的。本質是你的，但你反映入我那裏的時候，我有份變。不過以你為主，沒有你先變起，我是變不出來的。你生極樂世界亦是一樣，阿彌陀佛不先變起極樂世界，你是變不到的，是他先變起的。即是說你鍾老先生，如果你不變起你的時候，人人都見不到你坐在這裏。『不共中有共變』，例如什麼？個人的身體，『不共中共』。還有，『不共中不共』，絕對不共的。舉一個例，你想想，能不能舉呀？」

同學：「譬如你腦中所想的事。」

老師：「是的，這次你挺聰明的。我們腦中所想的事是沒有人知的，只有我自己知的。個人的思想和你所做的夢也是相同，你做什麼夢？你不講便沒有人知——『不共中之不共』。

變有四種變。四種變是由於什麼？為何要共得那麼奇的？大家的種子相似。為何會有『共中共』？那些種子完全相似的，這便是『共中共』。『共中不共』是怎樣的？大同小異，大部份相似，小部份不同。『不共中之共』是什麼？主要是不共的，是個人的，但不共之中有共的成份，是那些種子的關係而已，是這樣的變。『不共中之不共』呢？便只有你知了，你不講便沒有人知。

還有很多，譬如你肚子痛，你肚子痛便是『不共中之不共』。你肚子痛而已，你兒子不會跟著你痛的，除非他有『他心通』，你想什麼他會知。他在定中把你所想的東西，用定力套在你的身上，你觀想的時候，他的意識很強，把你想的東西反映入他處。兩種力量交疊，把你那種力量如波度，如你的電波，套入他處，他便生起了同一樣的電波，他便知道你在想什麼？要很高深的定才可以，神通亦是這樣解釋，都是識變。

明白了這點，我們看見在這處的多倫多是這種境況。如果餓鬼看見多倫多，則是刀山、油鑊，它會看見這些東西的。即同是一間屋，收音機的波度不同，你扭開的可能是New York（紐約）的什麼台；他一扭開這個便是溫哥華的電台。同是一間屋，這間屋同是一個空間，你扭開多倫多電台，你真的是到了多倫多嗎？真的到了溫哥華嗎？不是嘛，都是這處。

生極樂世界，你以為真的是飛去嗎？不是。你的心念一停了，你便現出極樂世界。其實你的極樂世界可能就在這裏，可能極樂世界的蓮花就在我坐著的凳子。不過我坐的便是凳，你的便是蓮花，是這樣解。你貫通了唯識的道理，就無往而不利。」

同學：「是不是唯心所現？」

老師：「唯心所現就是這樣。心即是識，不稱它為心而稱之為識。我改稱它為生命，不就是一樣。你跟人們說是心，他肯定不明白，不如說是生命，這就是一樣。」

同學：「我看見一個人，我覺得他很漂亮。但你看見他，卻覺得他很貌醜。」

老師：「『共中不共』，漂亮不漂亮那些是『共中不共』。『共』，同是一個樣貌。」

同學：「但看法不同。」

老師：「是的。他說西施的樣貌也不及她；你卻說是很平常的。仁者見仁，智者見智。說到這一樣，便很多話可以講了。」

同學：「角度與觀點不同。」

老師：「觀點不同。是的，角度不同但本質相同，不是亂來的觀點，是有條件會合的，稱為眾緣和合。心變便是這樣的變，所以你懂得唯識的道理，如何來控制呢？用戒來控制，控制你的種子，戒律便是這樣。講到這裏，你便什麼都可解釋到。你不要拿出去解釋，這個道理就是如此。為何有些人的風水會很好的？他又會發達的？有些人的風水會很弊的，他又會衰的，何解？那些風水先生沒有知識，以為是風水問題。不是，倒果為因。其實那些人的識是好的，那些種子是好的，自然會變好的風水。識不好的，給他一個好的風水，到了他的手便會崩，那風水變了。

為何他的家族風水好？即是說他一族的人都是有些福氣的，共同變起一個好的風水。解釋風水便是這樣。所以雖然是共業共變，但共業共變是有影響力。如果你是一個善人，那個不好的風水便不能影響到你。但是，你是一個平庸的人，那個影響便會很大。如果是一個惡人，你的風水衰起來，便助長你特別衰的。

所以風水的解釋便是這樣，你說是有嗎？又不是絕對有；你說沒有嗎？又不是完全無。不過你可以控制。所以多不好的風水，你時時發菩提心去修行，壞的風水與你無關。還有，如果你的風水好，你是主人，一族之主，你一天不死，一天那些風水的壞東西不能出現。你一死便衰、崩了，因為其他人撐不住。

所以現在有很多老人家，那個老人家死去後，便兵敗如山倒，生意又衰，總之有什麼可衰的，都全衰掉。幾年之間便衰掉。我父親便是這樣，父親一直都是很好的，不過我父親死後不出幾年，家中的生意全部蝕清。還有，他臨死的時候，那些不好的時勢不來的。但壞時勢將近來，他卻先死掉。

這樣便解釋了風水。所以奉勸大家你不用特別尋找風水，但你不要說風水是絕對無。又

不要說佛教都講風水，你不要這樣講，這豈不是導人去搞風水？你知道這是我們的識變，我們可以控制。如果你常常在念佛的，尤其是修密宗的咒，什麼風水都與你無關。

風水如此，相貌又如何？風水是『共中不共』，『共中不共』又帶有『共中共』的性質，因為不單是你，是整族人的。相貌是你個人的，屬於『不共中共』，不共的。你的種子好不好？在你的相中表現出來。既然表現出來，人人都有份看見的，即是『共』。這便是『不共中共』。

所以看相你說是沒有的，又不是；你太相信它，又不必。如果他不好，你相信也沒用。最蠢材是有些人，又說這處凹了，長兩撇鬚便行。不行的，你長了兩撇鬚那處也還是凹的，是不是？那你又不剪些紙貼上去？沒有用的。那些江湖術士教人長兩撇鬚，脫了些瘡，這些是無聊至極。怎樣控制呢？念咒來驅除惡神，修心持戒自然凶的事也不會找上你。尤其是你發菩提心而又持戒，有你一天在那處都不會有事，你離開便會有事，就是這樣，你可以做到這樣。這即是說相不重要，修心則相會變的，約七年便會變。相不重要，但是相的理又不是無，所以是共變，『不共中共』。

命呢？命亦是『不共中共』。那些命數是統計得來的。命是統計得來，相亦是統計得來的。它把一千幾百人之中，看看他們的鼻子，鼻子豐滿的人，像是與他的錢財很有關係。有錢的人大多是鼻子豐滿，鼻子豐滿的人大多是容易有錢的，於是它便定下這個原則——凡鼻子好者，會容易有錢。這是歸納法，是科學方法，不要以為它是什麼？它完全是以科學方法歸納出來的。看見他是有神的人，壽命便長。神又強、骨又壯的人，一定是長壽兼有好事業。幾千年來，統計了多少萬人而來的原則，所以根據這原則看相是很有用的，但你不要沉迷看相。相是什麼？又是識變，在識變中抽取統計的東西。如果是這樣的，什麼也可以解釋。

黃大仙求簽靈驗不靈驗，又如何解釋呢？同樣可以解釋，那條簽是你變的；但如果黃大仙是鬼神呢，祂加被你，故是共變。再有一個廟祝，也一起共變，共變但這屬於你。為何有些簽靈驗，有些不靈驗呢？你的精神集中，即你的識集中，交匯點正，它顯現出來便是靈驗。你無所謂的、亂來的，你的精神不集中識則不聚，即兩道光不搭的時候，它便不靈驗，沒有感應。所謂感應即是共通的點，道理就是這樣解。總之你懂得唯識的道理，什麼你都可以解釋到。

不過，年紀太老的人，有時間看看也不妨，但不要花太多時間學唯識。何解？唯識這套理論是好，但你花很多精神學這套理論，便會阻礙你修行。因為你年老，你要先做一些急切的，不如多念佛。不是說不看，唯識的學理是可以看看，甚至談空的也要了解，但要以你自己修行為主。年輕則不同，可以花時間學唯識。年輕也是看情況，如果你身體孱弱的，看樣子三十多歲便會死的，這樣你最好早自為之，有些人是要這樣的。

你了解共變的道理，看相便是這樣。你看看那些人是不能發達的，雞胸狗肚、鼈頭鼠目的人一世窮的，不死一世窮，做些偷雞摸狗之類的。如果是國字口面、鼻子正、眼神又正的，必是一世平安，縱使不是很有福，也是平安的。」

同學：「可否說是他過去世種下的因不好，今世便變了不好的面相。」

老師：「曾經說過了，業力嘛。過去世的因成為種子，業力刺激起那些種子。」

同學：「那些種子變現出來。」

老師：「這個過去世的因是什麼？你這樣解釋，沒有人服你的。我便不服，過去世已經

過去，為何會弄成現在？何解？過去世的東西為何會在現在出現？你回答我。」

同學：「異熟嘛，異時而熟。」

老師：「是的，異熟嘛。你不用唯識的道理是回答不了。」

同學：「但有些人不認識唯識的嘛。」

老師：「不認識唯識，不知唯識的回答不了。回答不了又如何？迷信。信不是只有迷的一種，有一種是自己親歷其境的，這種你要相信。第二種是他的邏輯思想沒有錯誤的，你要相信——比量。第三種是你相信某一個聖人所說的，是可靠的，你要相信。但你如何判斷他是否聖人呢？你便要智慧。譬如你硬要判斷一個茅山師傅，說他是聖人，你便患了『死症』，是不是？沒法醫你了。同是佛經，有假佛經的。以前有一位女士問：『同是佛教，為何有些是假的？』是佛教便是真的嗎？同是佛教，都有差異的？有些是假佛教，是不是？假佛教便要驅除。世界上有假東西的，同是古董，我們可以買來擺放，有假古董我們便要指出它。鈔票也有假的，你認為佛教就沒有假的嗎？」

同學：「如果不信的人，可以用什麼去解釋呢？」

老師：「有的，什麼都有方法解釋。不信便有不信的種子出現，他便不信了，是不是？譬如他有信基督教的種子出現，你和他說這些，他不相信是由於他的種子出現。待他死後輪迴，他都可以生天國的。他生天國，有機會壽命完了再投生。再投生時剛剛遇著某一個良師益友，過去世的好朋友或父母，而這個人是懂佛法的，稍為開導他。因為開導作為條件，他信佛的種子便出現。那時候他便會開始信了。這是很慘的，不知是五百世後或是一千世後，或是五千世後才碰到。譬如你現在只認識我一個，其他講佛法的人你都不認識，我跟你講，你茫茫然地不明所以，這便不學算了，以後便沒有機會了。沒有機會又不知多少百世之後，才碰到你的良師益友。更加不知多少百世之後，才碰到我。這樣我便未必能跟你接上頭，你碰到良師益友也未必能跟你接上頭。機會一失，便難以回頭。所以要怎樣呢？學儒家擇善固執的道理，最重要學到這一點。本來是讓人不要執著的，但是另一個角度，便要這樣。沒有執著固然是好，但我們做事的時候要怎樣？用我們的智慧，選擇那些是善？那些是惡？善之中那些是最善？那些不怎麼善？選擇最善的，選擇了便執。惡的不能執，執善的不要緊，擇善固執。明白嗎？」

（丙三）心、心所

同學：「第六識是什麼？」

老師：「第一是眼識，即視覺；第二是耳識，即聽覺；第三是鼻識，即嗅覺；第四是舌識，即味覺；第五是身識，即觸覺。這五個識都是向外找尋它的object的。但有一個第六的是會思想的。你的思想便是你的第六識，它稱為意識，即consciousness。」

同學：「那末那識呢？」

老師：「第六識是你的思想，這個思想有時是會不想的。豈不是在不想的時候便沒有了這個識？第六識不想的時候稱作種子，藏於阿賴耶識內。到了有機會給你想呢，它就從阿賴耶識中爆發出來，就appear成為現行，現行即是appear，這便是第六識的出現。我們除了第六識之外，還有一個識覺得有個自我存在，盲目的總是覺得有個我。譬如我剛才講的無我，講得好像很確定是無我，但我的內心裏面，我的心靈深處，還時時覺得有個我的。第六識是可以停的，譬如你進入手術室施手術，吃了嚴重的麻醉藥，你便停了

第六識。但在你施手術的時候，第七識是不停的。因為在你甦醒的時候，立刻第六識又起了，起的時候便即刻覺得那個『我』仍在，仍然是未施手術前的『我』，即是那個『我』是連貫下去的。為何有一串東西連貫著呢？因為有一個第七識，時時覺得有個自己，盲目的執著有個自己。其實不是沒有東西讓它執的，是有一個第八阿賴耶識被它所執。第八阿賴耶識便是你生命之力，它執著自己的生命力。其實這個生命力，是每剎那都在變化、生滅的，它偏偏執著一個永恆的自己。如果它不執呢，知道那是一個生滅的東西，就無礙了。阿羅漢就沒有執的。那七個識是有時起，有時不起的。當它不起的時候，藏於阿賴耶識，ālaya；ālaya即庫房、夾萬的意思，一有機會它便會出來。這樣我們總共有八個識，即是我們有八個心，識又稱為心，有八個心。

有八個心，我們八個心不是簡單的八個心，每一個心都有很多附屬作用。那些附屬作用稱作心所，心所中有一類心所名遍行心所，任何一個心起的時候，都有它跟著的。眼識視物的時候，有五個遍行心所跟著它一起。眼識的五個遍行心所。當我的眼識望你的時候，和你接觸，有一個心所名「觸心所」，touching。第二個是什麼？看你便要留意了，令我留意的那個稱作「作意心所」。第三個，譬如我望下去綠綠青青，我覺得很舒服；望下去火光裏面刺眼的，我覺得不舒服。我們有感受，有feeling，或是快樂，或是

痛苦，這種feeling就稱作「受」，有一個「受心所」。第四個，當我們看東西的時候，能夠把它的形狀取進我們心裏，所以我們知道它是什麼？有這樣的事物存在。那種取進來，那種extract的作用，或impression的那種作用，稱作「想心所」。第五個，還有我們的種種意志，我聽到一些吵耳聲音，「它是討厭的，我不要。」這個是「思」，即意志作用，要如何做。這五個在任何時、任何地、任何一個識都有它們的，謂之遍行心所，普遍都走出來的。你猶如一張白紙，以前未曾染過，好的顏色未染過，壞的顏色亦未染過，你最容易學佛。你聽了我這種講法，你能夠聽得明白，你就跟著這條線索去學，便會很快懂的。

（丙四）略說五十一心所

佛家不用「感情」兩個字，佛家把心分為很多附屬的心。佛家把我們的精神活動分為兩類，一類稱為心，又名心王；一類稱為心所，即是附屬的心。心王就是我們精神的主要作用；心所是我們精神之附屬作用。佛家講心，心又稱心王，像一個皇帝；心所就如各部之部長，就如一個皇帝管著很多群臣。心王分為八個，小乘則分為六個，大乘分為八個。

我們的精神作用分析為兩類，一類是精神活動之主體，一類就是精神活動之副作用、附屬品。精神活動之主體，分為八個，即是說有八個心的。現在的人籠籠統統，什麼都是一心；一心有另外一個解法，不是這樣解的。心又名識，對事事物物有明了辨別作用的稱為識。心和識其實是同義的；有些不懂的人則說不是，心是心，識是識。識之中最明顯的是眼識，即是視覺，心理學上稱為視覺。第一個心稱為眼識，即視覺。第二個心是耳識，聽覺。第三個心是鼻識，嗅覺。第四個心是舌識，味覺。第五個心是身識，觸覺。第六個心是意識，這個是最厲害的了，會思想的。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識這五個識是向外追求的，但意識是在中間。眼識、耳識起的時候，一定有個意識跟著它起的。如果意識不跟著它一齊起，眼識是起不到的。譬如我看見你，如果我的意識也一起看，便有兩個作用：我的眼識就如電影般，光照下去你處便看見你；同時亦知道這個是你。如果沒有意識，就如放了一個照相機一樣，沒有感覺的。前五識中隨便一個起，一定有個意識和它一齊起。沒有意識和它一齊起，你是沒有知覺的，看見和看不見是沒有分別的。我們中國的孔夫子便知道了，他說：「心不在焉，視而不見，聽而不聞」。看到也見不到東西，即是說沒有意識在活動。六個識之後，第七個是末那。末那梵文為manas，譯作思量，即六祖說的思量識。「思」即想著，「量」即量度。末那manas是作思量解，它時時不停地思量。會停的思量是意識的作用，忽然在想，忽然地不想的這個

意識。前世不要講，由出世在你母親胎中出來的時候，到你斷氣的時候為止，有一個精神作用一連串不停的，時時有一個思量作用，不停的，你想想是什麼？「我」。我們的精神深處，可以說是我們的靈魂深處，有一樣東西由出生到死都不會忘記的，時常覺得有一個「我」（self）的存在，我們的精神存在。這個最壞，因為時常覺得有一個自我的存在，其他什麼它都不理，盲目地只是時常思想著、量度著那個自我的這種作用。這個末那（manas）識，不向外追求的，亦不會向內反省的。實在並無一個我的，它偏偏就覺得有個我，沉醉著個我，這個是最壞的。沒有了它的時候，你便證阿羅漢果了。阿羅漢者便是沒有了它，不用沒有了它，不用沉醉便可以。

如果醫生給你一顆安眠藥吃，吃到沉沉大睡，連夢也沒有得發的時候，你那時候有沒有意識？你的consciousness在那時候是不起的。但是那個manas識起不起？那個自我有沒有存在？還是覺得自己存在，儘管沉沉大睡，但是還覺得有自己，因為時常覺得要保護著個我。那個manas識是不停的，吃了安眠藥也不停的。還有，你有病入到手術室，全身麻醉的時候，前五識不起了；意識也不起了。全身麻醉一點知覺也沒有，manas識仍然起。不起的是前面的六識，第七識仍然起，還很微細地在心底下活動。在施手術時也起，證了阿羅漢都仍有末那識的，是入涅槃才停。因為有一個末那識不停，所以麻醉藥

過了之後，醫生拍你兩下，你的意識就立刻起。為何意識那麼快起？意識起的時候，你會否記得未施手術時候的我，即現在的我，你會否以為是另一人？最深處的末那識時常覺著有個我，因為在施手術的時候，它都不會放棄有個我的。所以施手術完之後，以它為根據，立刻馬上起了個意識，覺得那個即是以前的我。末那識是不停的。

由你出世起，一直到你斷氣，末那是沒有停過的。問題是死了停不停？死了亦不停。如果停了，你的人生便斷了，你的因果輪迴亦斷了。你的因果輪迴一天未斷，即一天你未入涅槃它也不停。雖則你的屍體在燒的時候，它也不停。死了也不停；一路到你再去投生，亦沒有停掉；入胎也沒有停。入胎又再做一百年人，也沒有停過。一百年後再死，又生又死，又生又死，萬萬年都沒有停，除非你成了阿羅漢，否則它就不停。

所以如果你是修道有德的人，怕不怕死？不怕的，它不會停的，你是死不去的。真正徹底的死是入涅槃，你的末那識是不停的。以後除了你成佛入涅槃之外，五萬年、十萬年、五百萬年、五千萬年它也沒有停過，這個心是如此不停的。

其餘那五個識是很容易就停的。我現在看，眼識正在起活動，一會兒掩著它不看，這就停了，眼、耳、鼻、舌、身皆如是。意識又如何？有五種情形意識是會停的，不過這五

種情形都不是容易做得到的。第一、入定入了無想定，入定入到第六意識停了，便是無想定。不容易得的，你要入了第四禪之後，然後才可入到無想定。當你入了無想定，和吃了重麻醉藥一樣，但佛家常常叫人不要入無想定。因為入無想定，第六意識停；還有，意識一停，前五識一定全部停的。第二、滅盡定，那些羅漢入滅盡定。無想定和滅盡定是差不多的，問題是在於末那識不同。入滅盡定的時候，那個末那識是無漏的；入無想定的時候，那個末那識是有漏的，只此不同而已。第三、如果你生時常常入定，入到無想定的時候，你又不是修佛法、又沒有智慧、又沒有般若的時候，你死了會生在無想天，壽命五百大劫，五百劫變了死物。佛家就勸人不要修無想定，死了你生無想天就弊了。你和他父子一家親很好的，正所謂我們來世又做父子了。你修了無想定，五百大劫，你的子女都不知去了那裏。第四、熟睡到極；吃了安眠藥去睡眠。睡眠有兩種，一種會做夢的，這種不算。連夢也不發的那些，稱作無心睡眠，極度之睡眠。第五，像被人打暈了，或被醫生用麻醉藥麻醉了；意識停了，但末那識不停。記住，總共有七個心。

還有一個名阿賴耶的，ālaya這字即是保險箱、庫房，那個treasury，或是大柜。它是專門儲藏著你的人生經驗。譬如你曾經在建築師事務所工作，由三十歲做建築師到六十歲，

你便退休了，悠悠閑閑地過日子了。你的孫子將來又學建築設計，孫子做建築設計的時候，你見到孫子的設計不是很專業的時候，你會告訴他這樣是不行的，「力」是要這樣算才行，這個做法錯了，如何錯你會說。為何他會說？他六十歲退休，現在七十多歲，他還可以把他以前的那一套教給孫子。現在問題是這樣，他六十歲已經不再做了，他亦沒有把他的經驗記下來，為何七十多歲的時候，他那套經驗會跑出來教孫子呢？因為有一個地方儲存著它，儲存於阿賴耶識中。當你在大學裏面學建築設計和當你做建築師的時候，所有一切資料全部打進阿賴耶識這部電腦裏面。這部電腦儲存著資料不動，所以七十多歲的時候，你見到孫子還可以把那一套東西打出來教給孫子。何止這樣，你死之後，那個阿賴耶識並沒有死，這部電腦並沒有死，你的經驗還帶著去，來世的時候，一有機會你又會學工程。如果你守五戒，不會失去人身的時候，你很有機會再學工程，又做一個建築師。或許你修十善生天，你替玉皇大帝建宮殿也可以。你那一套經驗在你的阿賴耶識裏面，所以有些是怎學也學不到的，有些是聲入心通的。因為他的阿賴耶識裏面所藏的那一套東西不同。你們有些一聽便明，有些則越聽越不明的。有什麼辦法呢？

為何會如此呢？阿賴耶識裏面的資料，給那些資料一個名字，稱作種子。你所有的一切經歷，每於做的時候，會將所做的活動，所見的種種影像，一起打進去你的阿賴耶識。

打了進去將來有機會爆發出來，甚至你死了之後，再過若干時間，或多生之後，一有機會這一套東西又會照搬出來。所以那些人學佛行不行，要看你本來的阿賴耶識是否有那些無漏種子？種子，又名功能，無形無相的功能，看不見的功能，這些功能是與生俱來的。你出生的時候，你阿賴耶識裏面與生俱來的種子，有些因為過去作惡，被一些惡業的種子阻著你光明智慧的種子，如此你的智慧便不能起。再過很多世，洗淨了這些惡劣的功能、種子，然後那些智慧的種子才可以現出來。

心有八個。來到這處，阿賴耶識停不停的呢？更加不停。末那與賴耶二者互相狼狽為奸。阿賴耶識不是好東西來的，是壞蛋來的。你之所以會落地獄者，就是因為阿賴耶識裏面含有地獄種子，如果你不含有地獄種子，便落不了地獄的。你之所以能夠成佛，因為阿賴耶識裏面又有成佛的種子。如果阿賴耶識裏面沒有成佛的種子，你決定不會成佛的。阿賴耶識是不停的，貫通三世的。要到什麼時候才停呢？要到成佛之前。即成佛之前一秒鐘，那時最強之般若智起，把阿賴耶識裏面那些有漏種子，一下子燒毀。像極強之電力把所有細菌燒死，一剎那燒死。那個時候，阿賴耶識毀滅了。阿賴耶識毀滅便沒有了？不是。阿賴耶識裏面寄存有很多無漏種子。有些人是沒有的，沒有便沒有辦法的了。「無漏」即是清淨，那些清淨的種子。你們多學經教，多修行六度便時常種下這些

無漏種子了。阿賴耶識被毀滅的時候，這些很多的無漏種子，是不滅的。即般若智燒毀阿賴耶識裏面那些有漏種子的時候，它燒毀不了這些無漏種子。因為般若本身亦是這一種種子。這種種子是不會燒毀同類種子的。火會燒東西，但火不會燒火的嘛。水會淹死人，但水不會淹死水的。火不燒火，水不淹水。無漏的般若智不會燒無漏種子，只會燒那些有漏種子。阿賴耶識是有漏的，阿賴耶識被它燒毀了。即是說不知幾多千百億年以後，你的生命就在成佛之前一剎那，被般若智燒毀了。燒毀之後應該是全部都沒有，豈不是徹底自殺？不是，正是燒毀了才好，因為很多無漏種子，什麼種子都有，是無漏的。那個時候有無漏的眼識。我們的眼識是有障礙的，無漏的眼識則是沒有障礙的。有無漏的耳識，可能入定時，阿彌陀佛在極樂世界講什麼？他都可以聽到。是這個意思。無漏的耳識、無漏的鼻識、無漏的舌識、無漏的身識、無漏的意識，有無漏的末那識，不執著個我的，時常覺得無我。有一個無漏的第八識，不稱為阿賴耶識了，稱作菴摩羅識，又稱作無垢識，那個起了。沒有了阿賴耶識阻礙著，就全部一起爆發。爆發的時候，無漏的八個識全部具備，舊的生命毀壞了，同時起了一個新生命，這便稱作成佛了，即是佛果，又稱作轉依。轉變了我們所依的一切東西，我們求成佛便是求這樣。

第八個心是最厲害，第八個心它本身雖然是有漏，並含藏很多有漏的種子，但亦有無漏的種子寄存著的。為何稱為寄存？因為不是它的一部分，只是暫時寄於其中。那些無漏種子寄存於那處。

這八個稱作心，每個人有八個心。除了心之外，還有心所。所謂感情，所謂情大部分是心所來的。

講到心所，第一種名為遍行。遍行，「遍」即普遍；「行」即活動；普遍活動的。即任何時間，任何地方，它都活動的，謂之遍行心所。遍行心所有五個，第一個稱作「觸」。「觸」即是touching。當我們見物的時候，譬如我見他，一定是我的眼識和他接觸，touch，「觸」。不只如此，我眼見到他，同時又和他說話，這即是說我的精神活動並不只是看他這麼簡單，還有很多其他的。既然有那麼多東西，一定有一種力量，把那麼多東西貫串起來。如果沒有一樣東西把它貫串起來呢，就會亂套了。譬如軍隊操，軍隊操是幾千軍人一起出左腳，再一起出右腳的。一定有一種東西令到他們一起出腳的，是不是？靠什麼？蘇格蘭兵靠的是那支蘇格蘭笛，有些人靠鼓，即是有一樣東西令到他們的步驟齊一的。譬如我現在和他談話，他問我，我又答他，一定要步驟齊一才行。否則我一方面又答你，又答他。答的時候我又想起，昨天我掉了一枝墨水筆，如此我變得

怎樣？亂了套了。所以一定有一種力量控制著，令它齊一的。這個控制它齊一的一種力量稱作「觸」。所謂「觸」者不只是對我們看那個東西的接觸，還要我們各種不同的精神活動互相接觸來到統一它。「觸」含有兩種作用，一方面是接觸，接觸那些境界。第二方面稱為統覺，把我們的知覺統一。兩種作用加起來便謂之「觸」。

八個心，每一個心都有「觸」這個心所。眼識見物有個「觸」；耳識聽聲有個「觸」。你說那麼多個「觸」，不如用相同的一個「觸」行不行？不行。眼識有眼識的「觸」，耳識有耳識的「觸」，它不能夠兩頭走的。眼識它有一個「觸」，耳識又有一個「觸」。鼻識又有一個「觸」，如果沒有一個「觸」，如何能嗅出味來？舌識又有一個「觸」；身識又有一個「觸」；意識時常在想，又時常有一個「觸」。末那識時常在想著有個我，覺得有個我，又有個「觸」。阿賴耶識有沒有「觸」呢？你是感覺不到阿賴耶識的，除非你有一個很深的定，才能感覺得到，但在邏輯上我們推知有阿賴耶識這東西。

我們一定要相信邏輯才行，如果我們不相信邏輯，這個世界便沒有科學了。何解？科學是我們歸納出來的。科學最重要是有那些law，定律，如果沒有law，沒有定律呢，科學

就根本不存在。那些law是如何得來的？是那些科學家做實驗用歸納法。邏輯有兩種，一種是induction，在無數那麼多的事實裏面，把它的共通性抽了出來，就成為一條law，此謂之induction。得了那條law之後，我們根據這條law，再演繹它來解釋其他現象，此謂之deduction。

眼識是識來的，眼識有一個遍行心所謂之「觸」，耳識又是識來的，耳識又有一個心所謂之「觸」。鼻識、舌識、身識這三個識，每一個識都有一個心所謂之「觸」，第六意識又有一個心所謂之「觸」。第七末那識都有一個「觸」，時時都接「觸」個我。心總共只得八個，七個心都有一個「觸」，第八識阿賴耶識也是心，也應該有一個「觸」。因此我們相信阿賴耶識也有一個「觸」。唯識宗是用deduction這個方法演繹出來。既然阿賴耶識都有一個「觸」的，這即是說阿賴耶識不是麻木的，不過是我們不覺而已。有一個「觸」即會接觸境界，就不是麻木的了。

第二個遍行心所名「作意」。「作意」是什麼？突然留意，普通解即是等於attention，留意。當你看一件事物的時候，你一定要留意的。不留意能否看見？看不見。所以一定要留意。這即是說，眼識起作用的時候，一定有一個「作意」，有一個attention

才行。耳識、鼻識、舌識、身識、意識，每一個識都有一個它自己的「作意」心所。第七末那識時常思量著個我，有沒有「作意」？有，因為有「作意」，它時常留意著個我，而不留意其他事的。按同一方法，先把它歸納，然後再演繹。識總共有八個，八個之中七個識都有「作意」心所，阿賴耶識也是八個中之一個，阿賴耶識應該也有「作意」心所，是不是？按照邏輯，歸納然後才演繹，邏輯是我們必須要信的，邏輯也不信便沒法講了。

第三個遍行心所名為「想」。這個「想」字很多人解錯，十個中有九個解錯。「想」字以為是胡思亂想。不是的。佛經裏面的「想」字是取像，當我見到一件事物的時候，把那件事物的形貌抽入我的心裏面，因此便知道那件事物是什麼。當我見到一件事物的時候，我要把它的影子，image，抽入我的心裏面，經我的心裏面起了作用之後，然後判斷它。這種把外面的事物抽進來的作用，謂之取像作用。一方面是impression，又不是impression那麼簡單，它還要經過消化之後，判斷它是什麼？「想」的時候，稱為取像作用。眼識有取像作用；耳識、鼻識、舌識、身識，尤其是意識都有取像作用。如果沒有取像作用又如何？我們就不能夠有concept，不能夠有名言。譬如一台錄音機，錄音機是一個concept，或是一個idea。為何會有錄音機？就是因為我們能夠取像，取像之後消化

了它，給它一個名稱，這個謂之錄音機。所以我們為什麼會講話？會有語言？因為我們有取像作用。所以我講唯識，每每要應用到現代的心理學和邏輯，才能講得明白。這種「想」的取像作用。「想」，一切語言概念都是靠它弄出來的。八個識都有「想」的作用。

第四個遍行心所是「受」，有苦、樂、不苦不樂的感覺，即是英文的feeling。喜、怒、哀、樂這些通通是「受」。

第五個遍行心所是「思」。佛經裏面的「思」字不要作思想解，「思」字是作意志解的。記住，記住，一弄錯便弄不好了。這個即是will，作名詞用，will，意志，「思」。佛經裏面的「思」作意志解的。

任何一個識起活動的時候都有這五個心所跟著的。猶如一個皇帝出外，都有這五個近身臣子跟著的。五個附屬作用，是必有的，那些稱為心所。

講到這裏，我介紹你一個看法。古代希臘有一個哲學家名Aristotle，阿里士多德。他就相信人類是有靈魂的，他是研究人類靈魂之內容的。你們參考一下，他說人類靈魂裏面

有三部分，第一部分就是智慧，你的心是否有智慧？會判斷是非的。這是對的，那是不對的，這個便是智慧。了解就是智慧，即是understanding而已。所謂智慧包括兩部分，第一是包括understanding，了解。第二是推理，reasoning。如果再高級一點呢，智慧，稱作wisdom。最高的謂之wisdom，睿智。其他低一點的就是understanding、reasoning。我們靈魂裏面有一部分稱作智慧、理智。第二部分是感情，喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，七情。忽然歡喜、忽然發怒、忽然會悲哀、忽然會快樂、忽然又有愛情、忽然又憎惡、忽然又起欲望。情是我們靈魂的一部分，我們靈魂有理智、有感情。第三部分，意志。意志是什麼？我要這樣做，我要和你做好朋友，我要請他吃飯，我要去你家看看，我要做一個好人，甚至我要打劫銀行。要如何的這個will，這個意志。所謂靈魂分析下來只是三部分，阿里士多德很聰明。近代的心理學家，認為把阿里士多德的這種講法，來解釋我們的意識，consciousness。解釋我們的意識，說我們的意識是包含這三部分的；一部分稱為理智，一部分稱為感情，一部分稱為意志。他把它起了三個名字，第一部分稱作理智，他稱之為understanding，或稱作reasoning，或簡稱為reason。第二部分稱作feeling and emotion，苦樂之感之類；emotion是情緒。第三部分，意志又稱will。我們的意識分為三部分。

我們有八個心，八個心一定都有五個心所，每個心都有。按照阿里士多德的分法，「作意」是屬於理智部分。「觸」，touching，都是understanding來的。「作意」和「觸」都是這個部分，阿里士多德就是如此分的。第三個「想」，都是理智，understanding，把它的形象，image，吸入來嘛。第四個「受」，feeling，感情。苦是感情。快樂還不是感情？我現在又無苦無樂，無苦無樂即是平等，平等也是感情，所以「受」是作感情。「思」是意志。我要如何？我要如何？唯識家把每一個心分為五類，阿里士多德就分為三類。有些現代的心理學家就說阿里士多德分得好，佛家則太麻煩、繁瑣了。但佛教徒則說不是，我們佛教更徹底及清楚，阿里士多德反為含混一點。實在這是各有千秋，不能夠說我們佛家的一定比阿里士多德的好，我們亦無謂說阿里士多德一定好一點。有很多地方佛家是比西方好的，亦有些地方西方是比佛家的明了、清楚。真正可以和西方拍得上，可以媲美的呢，就是唯識可以比。除了唯識之外，其他佛教宗派相比西方的就比不上了。你讀多點書你便知，不要以為佛經真是了不得。有很多不及人的地方，亦都有很多超過他人的。

分別每一個識都有五個遍行心所，除了遍行心所之外，還有第二類心所稱作「別境」。「境」就是object；「別」就是special；對某種特別的object而起的這種活動，我們心的

附屬作用。別境心所有五個，這五個都是很厲害的，不過它不是時常起的。遍行心所是普遍地時常起的，別境心所一定是special的，對某種special object它然後才起的。

別境心所的第一個是「欲」。「欲」即wish。對未來未出現的，我想它出現的。一般是對未來的東西起欲，對以往的東西它不大多起欲的，「欲」即是希望。

第二個別境心所是「勝解」。「勝」者即優勝，譯做英文即clear，很清楚的；「解」就是understanding；即是clear understanding。對一樣事物清清楚楚、毫無疑惑的，便謂之「勝解」。譬如我見到一隻牛有兩隻角的，「牛牛」聲的，「這是一隻牛。」當你在說這隻牛，又聽到「牛牛」聲的時候，你會不會懷疑這一隻是老虎。不會。何解？因為你有一個勝解心所決定了。第二種稱作勝解心所，即是英文的clear understanding或是to get a clear conception。

第三個別境心所稱作「念」。對於未來的事物我們去想，便稱為「欲」；對於過去的事物我們回憶，便稱為「念」，memory。

第四個別境心所稱作「定」，譯音samādhi，舊譯譯做三昧，「samā」有一個「dhi」字的，漏了不譯便譯成三昧。人們誤以為三昧是什麼？「昧」即是矇矇矓矓不清楚，有三種東西矇矓的便稱作三昧。王安石也這樣地錯解三昧。梵文samādhi意譯就譯為「定」，又譯做「等持」，都是同一個字，都是梵文samādhi這個字。「等持」，「持」即控制，「等」是連續，連續每一秒鐘都把心控制著，不令它散亂的便是「等持」。時常集中於一種境界，不散的，這種控制力稱為「定」。

第五個別境心所稱作「慧」，即是wisdom。對於是非、善惡，清清楚楚，了了然有判斷力的，稱作「慧」。這個最重要，你想成佛便要修這個了。無「慧」不能成佛，無「慧」不能證果。「慧」是決擇力，「決」即決斷，「擇」是選擇。對是非善惡能夠判決、能夠選擇的那種力，稱為「慧」。高級的「慧」我們稱為智，所謂智者即高級的「慧」而已。「慧」即對於所觀察的事物，有一事物是我正想觀察的，便起「慧」。

對某種special的object就起這五種心所。對於未來的事物起「欲」，未來還不是special？對於決定無疑之事物，我們起個「勝解」，又是special的。對於那些矇矓不清的我們是不起「勝解」的。對於過去的事情回憶便起「念」。對於我們所觀察之事物，而要集中

精神呢，我們起個「定」。對於那些需要我們決擇是非善惡的事物，我們起個「慧」。對那些special object才起的，這五個稱為別境心所。

這五個別境心所，用阿里士多德的三分是如何？「欲」，又有感情，又有理智，又有意志，這個「欲」三種都有，意志部份多一點。「勝解」簡直是understanding，是智。「念」，回憶。回憶都是理智來的，回憶亦是understanding。欲、勝解、念、定、慧，把它們來三分，理智、感情、意志三類都有。我們讀到這裏便知道阿里士多德的三分法，不及佛家的清楚。但是佛家這一種分得那麼零碎，對人是很困難的。如果他是文盲，他沒有辦法，你講他也不會明白。甚至讀書讀得頭腦簡單的人，你講他也不會明白；佛家又太過深。

有沒有聽過《八識規矩頌》？「遍行別境善十一」；善的心所有十一個。你的意識起的時候，十一個善心所中有一個跟著你起的時候，你的意識便是善了。意識一善就帶著前五識都跟著一起善的，所以這個善心所是如此厲害的。善心所有十一個，第一個、「信」，「正信」，對於好的東西有種嚮往之心。「慚」，對一些不好的事，我們有

一種自覺之心，不是怕人笑。是自覺我是一個好的人，我是一個修行的人，我不應該做這些壞事，有一種自覺的心，稱作「慚」。有「慚」便善了，因為不肯作惡。有信心對於一種正的道理，你能夠有信仰的情，就不會作惡的。第三是「愧」，「愧」是怕他人批評。這樣被人說是不好的，心中不安的那種心——「愧」。「愧」是善的了。「慚」「愧」合上，中國人的思想是籠統點，便謂之羞恥。有羞恥心即是有慚愧。其實「慚」歸「慚」，「愧」歸「愧」，二者是不同的。「無貪」，一般人見可貪之物，你都不貪的，稱為「無貪」。「無貪」是一個名詞，不是沒有了貪的意思。這個「無」字即如英文的anti那樣，對抗貪有一種力量，內心有一種力量對抗貪。中國的禮義廉恥，「無貪」屬那一個？禮義廉恥的廉和義；有義和廉潔——「無貪」。恥即是「慚」和「愧」。「無瞋」，能夠對抗嬾怒的心，即是仁慈。儒家所謂仁，基督教所謂愛，博愛的愛。愛有兩種，一般我們所謂愛，如男女之愛，這個「愛」不是「無貪」；這個是煩惱——貪。某個人很慈悲，這個不是貪，慈悲並不是貪，大公無私。貪和慈悲有什麼不同？貪是要佔有的，想據為己有的。慈悲是不只不會據為己有，還可以捨棄，是不同的。所以耶穌的博愛，他能夠上十字架，這是慈愛的那種。慈愛是屬於「無瞋」，不嬾怒的。拉他上十字架，他都能抗拒他的嬾怒。「無癡」，「癡」是蠢，能夠對抗蠢的，即是智慧，是智慧的一部分，善的智慧——「無癡」。還有，「精進」，勇猛精進，「精進」

又名「勤」。「輕安」，入定入到初禪的時候，便起全身舒服的那種輕安。「輕安」是善的。還有一種是「不放逸」。見到好的、善的東西他不放過去修；見到壞的東西他不放過去除掉它，稱為「不放逸」。「行捨」是不動心，很淡泊的、不驚怕的那種，簡稱為「捨」。不是作施捨解，這個「捨」即是不動心。見到好的，見到誘惑的東西你不動心；即是「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。」那種不動心的狀態。你讀過《孟子》，孟子修養了幾十年，四十歲才可以做到不動心。孟子曰：「我四十不動心。」所以你們不能夠不動心，不能責怪；孟子是聖人也要四十歲才可以。「行捨」——不動心。「不害」即是同情，不忍心加害於眾生的。這和「無嗔」有什麼分別？「無嗔」是仁慈；「不害」即是同情，對於人富有同情。總共十一個善心所。

同學：「輕安，一種心輕安，一種身輕安。你解釋一下。」

老師：「心輕安，兩個解。第一個解，心輕安是心理的，是心所來的。身輕安則不是心理的，是生理上的。物質上那些血脈，血脈調和的狀態稱為身輕安。心輕安者，血脈調和那時候的那種心，一種很安和的心活動，稱為心輕安。一個心理，一個生理。第二個解，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這五個識當你入定的時候，這五個識都有輕安心

所跟著它起的。前五識的輕安心所稱為身輕安；第六意識的輕安心所稱為心輕安，這是第二個解。似乎第一個解好一點，身輕安是生理狀態；心輕安就是輕安心所。」

同學：「身輕安就容易修，心輕安就難了，是不是？」

老師：「一定是身輕安起，心輕安才起的。如果你大便締結或氣喘、哮喘的時候，你的身輕安便不起的了。即是說這個時候，心輕安都不能起的。心輕安起不了，即是入不了禪定的。」

同學：「是否先有身輕安，然後才有心輕安？」

老師：「大概吧，是跟著起的。你可以說是沒有前後之分的，跟著來的。猶如你的喉頭想吐痰的時候，你就有吐痰的感覺跟著起。不是說先吐出痰，然後我覺得吐痰的。這個是很重要的。」

十一個善心所中，我們又把阿里士多德的「理智」、「情感」、「意志」來作分別。第一個、「信」，有意志、有感情、有理智三個成份。有些迷信都是「信」；理信亦是

「信」。「理信」者即是「感情」的信，加「意志」的信，再加上「理智」指導他。迷信都是「信」，是「意志」的成份多一點。所以我說阿里士多德不是很清楚。「慚」和「愧」是「意志」方面多一點。壞的事我不肯做的，這便是「意志」。但都不是很清楚。「無貪」是「理智」，還有「意志」在一起，我不做這種事的。「無嗔」是「感情」，最高尚的「感情」；仁愛。「無癡」是「理智」，完全是「理智」。即是如此之類，你都可以用阿里士多德的三分法來分別。不過阿里士多德的三分法沒有佛家來得詳盡。

每一個識都一定最少有五個徧行心所。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識這些主要是五個心所而已。第七末那識就不止五個了，第八阿賴耶識只得五個。第六意識的心所多至五十一個。心所有六類心所，第一類謂之遍行，任何時間都出現的；第二類別境。別境有五個，遍行五個，已經是十個了，即是第六意識最少有十個了。別境又如何？「欲」，對於未來的東西我想得到，便是「欲」。「勝解」，對這樣東西毫無疑惑的，就有一個「勝解心所」。「念」，對於過去的東西我會回憶，是「念心所」。「定」即三摩地，令我精神集中於一種境的。你們有些人整天學修定。有些人整天念佛，為讓你的心不要意馬心猿，集中於阿彌陀佛那處。「慧」，智慧，我們尋求智慧，智慧是會決

擇是非善惡。這五個心所在某一種特別的object，特別的境界，某種particular object；然後它才出現的，稱為「別境心所」。總共十種心所了。

還有十一個名為「善心所」，如果它一出現，你的心便是善的了。你起善心，即是說這十一個「善心所」中，有一個在你的心裏面。十一個「善心所」加上五個「遍行」，五個「別境」，便是二十一個。第六意識有五十一個，還欠三十個。

心所普通的總共有五十一個。還有一種「煩惱心所」。「煩惱」；「煩」者煩躁的，令你身心煩躁的；「惱」者惱亂，令你身心惱亂的這些壞東西。經常在你的意識裏面，一種壞的附屬作用。「煩惱」有六種，還有一種次一等的稱作「隨煩惱」，有二十種，總共有二十六種。

「煩惱心所」有六個，這六個是最壞的。「煩」即煩躁；「惱」即惱亂。它一起作用的時候，令你的身心煩躁，令你的身心惱亂，是最壞的。如果你臨死的時候起「煩惱心所」，下一生不能做人，最高只能做鬼。你臨死的時候最重要不要起這六個「煩惱心所」，有一個起都不得了。六個「煩惱心所」，第一個謂之「無明」。「無明」是與生俱來，有先天、有後天的。「無明」譯作ignorance，是一種盲目的衝動，沒有理性的衝

動。你有時忽然一股衝動起了，不理那麼多的，這便是「無明」。有時明明事事都是清清楚楚的，忽然好像覺得迷迷惘惘的，一個「無明」起了。「無」不是作「沒有」解，「無」即是anti，抗拒；「明」即是智慧。這東西是一種盲目的衝動，這種盲目的衝動專門對抗智慧的，有它就沒有智慧；有智慧就沒有它。「煩惱心所」中最厲害的便是「無明」，ignorance，又稱作癡，「癡」者蠢也。愚癡、癡、「無明」是同一樣東西，都是ignorance。我們不斷有一個「無明」的種子，一下子便起了。那「無明」起的時候，便引出很多東西生起的。「無明」起的時候，跟著他便發怒了，此謂之「無明火」。當你入定入得很好的時候，忽然無明起，它便引起其他一些惡意的思惟和它同時起了，想著一些壞的東西。無明是最壞的。你肯專心念佛或修禪定，暫時是可以壓得住第六意識的無明。你的智慧起的時候，無明被它壓低。所以你修禪定的時候，定力就把無明壓著。但定力只能壓著，你剛出定它又來了。你想剷除無明要智慧、修觀、般若，知道「我」是空的，一切東西都是無自性的，一切都是如幻的。當這個幻的思想起的時候，你這樣去了解。如此多時習慣了，無明便不能起了。漸漸地，無明便完全沒有了力量。當無明很軟弱的時候，你入定入至很深的時候，你那種修觀的智慧，引發出一種很超卓的智慧，那種稱為無漏智，即是般若智。那種無漏智一爆發的時候，你便謂之見道，暫時把所有無明壓低了。到了你出定，那無明又起了。那個稱為無明，亦謂之癡。

除了「癡」之外，還有一個「貪」。貪是對於一件東西很喜歡，想佔有它，此謂之貪。貪和慈愛不同，有些人認為仁慈也是貪。一個作為仁君的人，他對老百姓好仁慈，他不就是貪那些老百姓？貪是要據為己有，自己享受的，謂之貪。丈夫對於太太的那種心呢？貪。媽媽對於子女呢？也是貪。不過她在某種關頭，可以把貪心壓低，以仁慈來替代了貪。但這貪的成份，壞不壞呢？這些不是很壞，因為這種貪不是惡性的貪，是無記性的貪。將來如何判斷？就要學唯識才能判斷得到了。貪到極，譬如遇著剛剛火山爆發來了，你救你的兒子或是你救自己呢？她會犧牲自己救兒子的。那時候的那個便不是貪了，不是想佔為己有了，她讓他得一條生路。所以仁慈和貪是只差一點點而已。耶穌上十字架，那是仁慈不是貪。但是貪富愛財便是貪。那些君主貪君位，不捨得死；如秦始皇不捨得死那些便是貪了。貪即是想佔有、沉迷、黏著，又稱貪著。「著」即黏著，就如馬插了隻腳入泥漿處總是拔不起的。又如蟲飛進蜘蛛網中，一黏便困著，走不了。貪著便是如此，世界的事物就如一個網，一起貪心便黏著，謂之貪著。

「嗔」，嬾怒，嬾怒必定是壞的。貪有惡性亦有些不是惡性。癡都有些是惡性，但亦有些不是惡性的。唯獨是嗔，嬾怒，這個必定是惡性的。嬾怒，發脾氣會做成什麼？殺人。你不發脾氣是不會殺人的，不發脾氣世界上是不會有戰爭的。嗔怒心起，仁慈心一

定被它壓低。嗔怒心大可以殺人；小的可以不理睬你，拉長面孔。這個便是嗔。嗔心就一定是惡的。貪和無明就不一定是惡，所以臨死的時候，起了無明或起了貪都不算是大礙。如果起了嚇怒，有嗔怒心就入不了人天善道的，一定是下惡道的。

「慢」，何謂之「慢」？你比我好很多的，我偏偏覺得，「差不了多遠吧，你比我好不了很多。」這個是最低微的「慢」。很多是這樣的，「你很了不起嗎？我和你不就是一樣。」明明他人比你好，你偏偏說是一樣。尤其是小女孩，明明別人比她漂亮的、比她標緻的，她偏偏說是和她一樣的。最不服氣的是小女孩，說別人比她漂亮是最不服氣的。還有，明明他人比他好很多，他卻說與他人一樣。還有明明是相同的，他偏偏說自己高人一等。所以明明大家的文章都是如此，他就覺自己比他人好，必然是如此的；讀書人最厲害的就是「慢」。「慢」又不一定是很壞的，但有些都不是好的。我是「慢心所」最厲害的，看不起人。學佛的尤其是學般若、學唯識的人是很「慢」的。

「疑」者其實是不需要獨立的。疑是對於三寶的道理，對於真理沒有一種嚮往。有一種人明明知道是如此的，他都不肯接受。你見過人們戒煙嗎？明明知道吸煙是會生cancer的，還是要吸。有很多人很聰明的，明知嫖、賭、飲、吹是會墮落的，他還是要去。這

是對於真理沒有一種服從的心，猶豫，猶豫不前的那種。不是我對於經文不明白，我懷疑，去尋求理解，不是那一種疑。這種疑是明明真理擺著如此，而他不接受的那種疑。如果是禪宗的人就會說：「大疑大悟，小疑小悟。」是不是這種疑？不是這一種疑。「大疑大悟，小疑小悟」是尋求理解的那種疑，那種不一定是惡的。明明真理是如此，他偏偏不信，這種疑是不好的。人是這樣的，明明知道那是錯的他還要做。

貪、嗔、癡、慢、疑，還有一種名「惡見」。惡見是什麼？第一種惡見是我見，本來是無我的，偏偏就說有個我。現在你稍為知道「我」是沒有的，稍為肯放棄一點不？將來你一旦完全放棄，你便會很好了。你一旦完全放棄，你一念佛就諸佛加被，你便靈驗，念咒亦靈，念錯都靈。你一旦放棄我見之後，你一發菩提心，念咒念錯你都靈。惡見，我見是一種見，本來無我卻執著有我。本來我們的生命，每一剎那都在生滅、生滅的，偏執著我們的生命是永恆的。又有些人執著「人死如燈滅」，沒有來世的；我們是沒有來源的，死後是「人死如燈滅」，什麼都沒有了。執著我們是永恆的，稱作「常見」。執著我們死後是「人死如燈滅」的，稱為「斷見」。執著事事物物都是空的，什麼都不用理，空的，馬馬虎虎便行了，此謂之「空執」、「空見」。你執著什麼都是有的，此謂之「有見」。此等謂之惡見。有惡、有不惡的，不過一般我們稱之為惡見。還有一

種惡見是這樣的，我這個見解是最對的，此謂之「見取見」。有一種人是這樣的。迷信是一種見，例如有一種人說那些坐月婦人污穢，生產的時候記住不要念佛。你念觀音菩薩，你生產的時候不要念，怕會污穢了觀音菩薩。這些是一種不正見來的。你怎會弄污觀音菩薩呢？生死關頭你最應該念觀音菩薩。生死關頭你卻不念，你平時有空你就念，你豈不是蠢材？所以遇著你生產的時候，記住要念觀世音菩薩。這些都是邪見、惡見。如此便是六種，煩惱有六種。這六種稱作煩惱，因為隨便一種起都會令我們身心煩躁惱亂的。煩惱之中最重要是無明，無明不起其他種種都不能起的。必定先有無明一齊起的，所以這個最厲害，盲目的衝動，無理性的衝動。即現時心理學上所謂的那種unconsciousness，無理性的。

對於何謂心、何謂心所都弄不清楚，你學佛就很「籠統」的。如此基本的你都弄不通，你看佛經到最後結果只得「籠籠統統」，一定不會得益的。看《般若經》還可以，看其他經是不行的。你看《般若經》就不用對於那些心所作分析。知道何謂心所，知道有多少便行，不用太詳細。但你除了看《般若經》之外，你如果對心所不了解的話，一定是不行的。心所的定義是什麼？是那些心的附屬作用。八個認識的主體就稱為八個識，識亦名心，即是每個眾生有八個心。八個心，每一個心都有很多附屬作用，稱為心所有

法，即是每一個心所有的附屬作用。不是說一個附屬作用就通行於八個心，每個心即每一個識都有它的很多個附屬作用。如果把心的附屬作用來作分類，就分為六大類。第一類是遍行心所，「行」者是活動，「遍」是普遍，普遍活動的。即是任何一個識出現，都有它這一類附屬作用跟隨著的，謂之遍行。遍行心所有五個。第一個，觸，第二個是作意。第三、受，苦樂的感覺。第四、想。

「想」是什麼？取像。取一個像，譬如當我眼識起的時候，看見他穿了一件藍衣。一定要把藍的這個image，把捉到它。如果把捉不到藍，我根本沒有辦法有感覺。眼識有一種取像的作用，這種取像作用，稱為眼識裏面的「想心所」。有一種附屬的想。我看見一個黃，有一個黃的image，把那種黃取進來的那種作用，便是眼識的想心所。耳識聽見汽車「呯呯」聲，能夠聽到它「呯呯」這個形象取下來，這種是耳識裏面的想心所。當我嗅這杯很香的茶，把這種茶香的形象取下來，這個稱作鼻識的想心所。每個識的想心所都是不同的，舌、身，不用解了。意識的想心所更厲害了，意識又如何？眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的想心所，純粹是感覺來的，意識則不然。感覺即是現在所謂sense；意識則不是，有concept的。譬如我看，眼識只是看到「黃澄澄」而已。如果是意識又會想到什麼？這一

種稱為黃，不是藍，有個黃的concept，這個是意識的想心所。第七末那識有沒有想心所呢？第七末那識常常執個我。但第七末那識執個我，和第六識是不同的。第六識會怎樣？「我見到他。這位是江濱。」意識就會這樣想的。但第七末那識是不知的，它根本是不會望你老江的，它只是覺得有一個傢伙。根本姓江什麼的它不知，總之是有一樣東西，它時時想著、把持著它的。那個是自己，時時有一個自己在那處，時時對這個自己起一個衝動。所謂衝動，與理性是相反的。如果是有意識的、有思想的就是conscious。如果是衝動呢？便是unconscious，沒有理性，沒有思想的，總是不知其所以然的。第七末那識只是衝動，時時覺得有一個自己，起一個自我的衝動。當它起一個自我的衝動的時候，有沒有想呢？也有的，不過是很微的；總之取一樣東西。第八阿賴耶識，就如一台電腦，怎會想呢？很難體現的。那又如何？暫時你用邏輯來到說。現在歸納，前七個識都有想心所，第八個識是不是識來的？是識。即是說前七個識都有想心所，第八個識應不應該有想心所？邏輯上應該有。第八阿賴耶識應不應該有想心所？有。斬釘截鐵，不用猶猶豫豫。

阿里士多德是相信有靈魂的，阿里士多德認為靈魂是有三部分的，一部分是認知事物的，即是understanding，了解事物的一部分。第二部分是情感，emotion。第三部分是意志，決定我要怎樣？

十九世紀末年的舊式心理學家，就將我們的心分為三部分，一部分稱為智，這個「智」字可以寫成這個「知」字。智、情、意，把我們的心之活動分析成三部分。即是說這個心的結構有三部分，又可以說我們的意識的結構有這三部分，智、情、意。不過現代的實驗心理學，就說它已經是太古老，不要了，實在是很好的。「智」是什麼？我們讀佛經，一切識、智慧都屬智。大悲心是「情」，是最高尚的情。「意」是意志。意志是什麼？我「要」成佛，我現在「要」發菩提心。佛家講的業，「業」者造作也，action，behaviour；造作，又可以譯作行為。業是有好的業和壞的業，現時發菩提心是業來的。你說：「我現在入定，不作業了。」不對，你剛剛才作業。入定不就是作業嗎？入定都是業。我現時在發菩提心。發菩提心不是業嗎？有些不通的人便說，凡業都是不好的。其實只有惡業是不好的，善業為何不好？作業這個「業」是指行為。行為的本質就是意志，一切行為的本質就是「思」。

不過佛家就沒有阿里士多德，沒有這些心理學家如此簡陋，智、情、意便算了。它就分為五十一個心所，單是遍行已經是五個，觸、作意、受、想、思。觸是屬理智方面。作意，attention又是理智方面。受是feeling，屬感情方面，廣義的感情。所以有時我們讀書的時候，你要知道廣義、狹義是差很遠的。每看一個名詞，看看上文、下文，每一個名

詞都有廣義，有狹義的，你要看看它，這個詞應該用廣義解或是狹義解呢？你要了解，這個是方法。做學問沒有方法是不行的。思就是意志。這即是說，遍行心所把智、情、意開為五種。

別境心所，欲、勝解、念、定、慧。欲，對未來的東西或所想得到的東西起一個希望。似乎表面上三者都有，是不是？好像也是三者都有。起希望，似乎又與意志比較接近，是不是？所以我們讀到這裏，就覺得西洋這一種三分法，不似佛家的如此精詳。佛家把它分為欲，欲即是希望，wish；理智又似，感情又似的。你的兒子在男女學校讀書，見到一個女孩子很好的，便愛上了她。他希望和她結婚，你說是不是情呢？但又是意志，他只想她，不想其他。以前的舊式心理學稱作結構心理學不是很清楚，現在是落伍的了。現代的心理學，現時學心理學的人，有些還不認識這種分類。

第一個，欲，對未來的或所希求得的東西起希望——欲。第二是勝解，對一件事物，明明是如此的、毫無疑問的，起一個clear concept，很清楚的了解，那個時候便稱作勝解。第三是念——記憶。第四是定——即是精神很集中地看著一件東西。我們有一種力，當我精神集中的時候，就覺得有一種力量，令到我的精神對著一件東西，而不對著另一件東

西。譬如我現在想著阿彌陀佛，不要想其他東西，只想著阿彌陀佛。覺得有一種力量拉著我的心，想著阿彌陀佛，不讓它想其他的，這種力量稱為定。定的梵文為samādhi，舊譯譯作三昧。

第五是慧，慧最重要，現在講般若便是這個慧了。慧是有善有惡的。你現在修行，修止觀，此謂之慧。修止觀的慧是善的。有些是惡的，你想方法去爆夾萬，你想方法去打劫，所以慧是有惡的。總之不論它是善或是惡，慧都是有這樣的一種作用——選擇、判斷。佛經裏面不歡喜用選擇二字，歡喜用決擇。決擇，「決」即決定；「擇」、我們的內心裏面，有一種判斷力。什麼判斷力呢？這是禍不是福，這是好人不是壞蛋，把好人和壞蛋兩樣東西擺在此，在兩個不同的範圍裏面，作出判斷、選擇。慧，一種判斷、選擇的作用。你看佛經，它只說決擇。

觸、作意、受、想、思、欲、勝解、念、定、慧，前面的五個稱為遍行，後面的五個稱為別境。「別」是particular的，特別的，某種特殊的；「境」是object。某種particular object別境，然後它才起這種作用的。你看佛經，時時看到個「境」字。「境」字有兩種解法，有時解作對象，object。眼的對象就是顏色；耳的對象是聲音。第二個解法是目

標，對象有時作目標解。六根是對六境，就是指對象。目標呢？《Large Sūtra on Perfect Wisdom》那本書裏面，分為境、行、果三種。境裏面分三種智，一種稱為一切智；一種稱為道種智；一種稱為一切種智。把佛所有的智慧分為三種，謂之三智。三種智是境。即是說學般若，讀《般若經》修般若，是對準三個目標去修的。我們修般若的目的就是求得到三種智慧，這三種智慧就是我現在修行的目標。三種智慧境，這個「境」字是作目標解。學佛經不難，難就難在這一少許。我初初看的時候，三智是智，為何是境呢？因為我看太虛法師那篇序，「《現觀莊嚴論》就以三智為境，四加行為行。」三智是三種智，智是能夠了解事物的，如何會是境呢？境應是被了解的。都莫名其妙，又沒有人可問，除非你問太虛法師。結果後來想想，啊，原來作目標解，這便好了。後來就看呂澂那本書證實我說的沒有錯，它真的是解作目標。即有時作目標解，有時作對象解。欲、勝解、念、定、慧，這五種東西，這五種心所是在某種特殊的對象才出現的。這是十個了。

善又可以有程度上之不同，第一、對己有好的效果，對他人都有好的效果。這即是對自己、對社會都有好的效果了，這些是最善。第二、對己雖然沒有好的效果，但對社會、對人有好的效果，是為次一等善。第三、對自己有好的效果，沒有害人的。好的效果

都很微了，但仍不是惡，還是善。三種皆有好的效果，不過三級不同而已。那些善的自性，即其本質是善，會引起好的效果，稱為自性善。第二種是相應善，它本身無所謂善與不善，但有一種自性善的東西跟它一齊起，影響到它也變為善。譬如你起了一個意識，第六意識是如此想，「一會兒去買一對鞋，買皮的好或是買布的好呢？」意識起活動，買一對鞋又如何惡呢？但亦不覺得它是善，我們可以這樣說。但如果你說：「我一會兒去買一對鞋，因為街口有一位老人家很慘，沒有鞋穿。我買一對鞋送給他，讓他有鞋穿。」這是善了。同是想去買鞋，為何這個善而那個不善？因為你多了慈悲心，慈悲心是自性善。

因為自性善跟著你的意識一齊起，影響到你的意識都變了善，這便有自性善。其餘那八個識都是無所謂善惡，縱使它是善都只是相應善。其真正本質是善的，便是這十一個善心所。任何一個識有這十一個善心所中隨便一個跟著一齊起，和你相應而起，影響到你的識變為善。那些稱為相應善。

善心所十一個，有些是有種子的，有些是沒有種子的。第一個是「信」。對於真理在前面，對於一個很有道德的人在前面，你應該會有一種很嚮往的心。這種嚮往的心起的時候，令到你一切惡念都受約束，好像暫時洗淨了一樣，有一種澄清作用的，這種稱為

「信」。對於有賢德的人，對於聖賢或對於真理，起一種嚮往、崇敬。智、情、意裏面屬情，嚮往之情。這種嚮往之情很重要，令到你整個心澄清了，有這種力量。這種心的附屬作用，稱為「信」。「信」是很重要的，不過不要迷信。由迷而產生的信，便沒有什麼大用。由理而產生的信，即是透過般若智、透過智慧而產生的信，其效用可以大到極，可以令你成佛。「信」，有澄清你個心的作用，「信」便是自性善。

但有一種不應信的東西他卻信，那種是和正信相反。其實這個「信」應該稱為「正信」才對。那個稱為「不信」，其實這個「不信」應該解作「邪信」。這個「不」字，anti，是和「正信」相反的，「不信」是隨煩惱的一部分。「信」是有種子的，亦有俱生、亦有分別的。

第二個是「慚」，自覺。我是一個佛弟子，我是一個好的人，我都會做這些壞事的嗎？時時起這種自覺心。自尊心、自覺心，稱作「慚」。

「愧」是我不要做惡事，不然被人取笑、被人批評，這一種心便稱作「愧」。「慚」和「愧」是不同的，儒家的人把「慚」、「愧」連結一起。佛家則很清楚，「慚」是

「慚」，「愧」是「愧」，不過「慚」和「愧」是一齊起的。儒家禮、義、廉、恥的恥便是了，恥即包括了「慚」與「愧」。「信」、「慚」、「愧」，這三種都是有種子的。

第四個是很重要的。記住「無貪」的「無」字是作anti解的。有了這個東西出來，「貪」的煩惱被它阻壓著，不能起的。即是有了東風起便不會有西風來的，有了「無貪」起則「貪」便不能起。這個就如儒家禮、義、廉、恥的廉和義，廉與義之間。「無貪」——抗拒貪。明明那東西一般人會起貪，他不貪。就如文天祥等，你抓了他，「你肯投降，宰相都可以給你做。」他不肯，「我情願你把我殺掉」——「無貪」。不是作沒有了貪心解，而是有一種力量對抗「貪」。廉潔，廉義。記住，「無貪」和貪不同，貪是佔有的、自私的；「無貪」是大公無私，可以犧牲自己的，根本不同。

這個更重要，第五個、「無嗔」，能夠對抗嬾怒心的。嗔是嬾怒心，「無嗔」又名慈。你現在常常念大慈大悲觀世音菩薩，慈又稱「無嗔」。即是說那種慈祥心一起，便不會嬾怒的。儒家的所謂仁，大概便是指這個「無嗔」了；耶穌的博愛，大概是指這個慈了。有人問宗教都講愛，為何只有佛家不講愛？誰說不講愛？不過佛家不用「愛」字而

已。基督上十字架的那種仁愛便是「無嗔」，孔子所謂仁大部分亦如是。「無嗔」又名慈，一般所謂仁慈，便是指這個「無嗔」了。在學術的用語稱作「無嗔」，一般來講謂之慈，再講得通俗點便稱為仁慈，甚至你們說是仁愛也可以。「無嗔」即是仁慈，有種子的。信、慚、愧、無貪、無嗔、無癡，都是有種子的。

第六個是「無癡」。「無癡」還有一個解法——對抗愚癡的，有了它就不會有無明起了，它有力量消滅無明的。這種東西究竟是什麼呢？有兩個解法，一個解——沒有另外一種東西稱作「無癡」的，「無癡」就是慧，是善慧。古人的講法，好的慧稱作「無癡」，好的慧就可以對付無明。另有唐三藏那一派就說「無癡」是另外一種東西，是有種子的，即是有一種澄明的作用。那誰對呢？這個很難說，我正在思考，現在仍未想到。和人講話為了便利便說它是慧，就如印順把煩惱縮為一個無明那樣好。但說真實它是另有種子，又似乎唐三藏所講的是對了。所以你學習，多聞闕疑，多聽一點，值得懷疑未決定的便暫時闕疑。「無癡」者即是等於現在哲學家所謂的理性差不多。梁漱溟如何解理性呢？理性二字不是等於慧，理性是一種很清明的頭腦，我們的智慧很清明時候的那種狀態，稱作理性。梁漱溟這種講法是受唐三藏的影響。這樣便講了信、慚、愧、無貪、無嗔、無癡。

第七個是「精進」，又稱為「正勤」。儒家所謂智、仁、勇的勇，勤勇，勇往無前的那種勇氣。

第八個是「輕安」，你不修定便沒有「輕安」。「輕安」不修定是沒有的，修定修至你入初禪的時候，你就如失去了身體一樣。平時，你感覺一下你的身體像是很重，很累贅的，稱作麤重。你的身體就像很麤重，有重量的，越疲倦就越覺得麤重。他靜坐到差不多的時候，那些血脈像是沒有了這種麤重的感覺。血脈調和，很舒服的那種情景，平時沒有如此舒服的感覺。如果坐得久了，就覺得好像大氣充滿，如氣體充滿皮球般，整個人不同。漸漸地覺得好像沒有了自己一樣，就如沒有了自己。那種感覺便是「輕安」起了。「輕安」是有種子的，欲界的人是沒有的。入了初禪即是入了色界定，所以便有「輕安」；未入色界定是沒有「輕安」的。以上所說的心所，通通都是有種子的。

有幾種心所是沒有種子的，如第九的「不放逸」，放逸即是放過。見到善的事快點去做，不要放過這種機會不做。見到惡的事物，快點除去它、剷除它，不要放過不除。這種情況稱為「不放逸」，即是不要放過的意思。有沒有種子？沒有的，沒有這種不要放過的種子。這是無貪、無嗔、無癡和精進四個起作用，四個混合一齊起則更好了。如果

隨便有一個起，都發生影響，令到你對於修善和斷惡都不放過的這四種心所，無貪、無嗔、無癡、精進四種，或是合而一齊起，四個一齊起，或是三種一齊起，或是二種一齊起，甚至到只有一種起，都有這種影響，令到你對於修行善法，停止惡法不放過的。這種不放過便稱為「不放逸」，沒有種子，種子是上述四種心所的種子而已。沒有種子的，稱為假法；有種子的，稱為實法。「不放逸」是沒有種子的，所以你不要它也可以。

第十個稱作「行捨」，不要解錯，這個「捨」字不是作施捨解。「捨」字固然可以作施捨解，但在這處不是，作為那種不動心的狀態。孟子說我們修養的結果，就會「富貴不能淫」，用富貴來引誘我，不會令到我昏亂的；「貧賤不能移」，貧賤不會令到我怕的；「威武不能屈」，威迫利誘，我不怕的，我心不動的狀態，不動心。還有，你修行、修養的時候，每每有一種越修養得到家，便越有一種不動心的狀態，尤其是修定的時候那種不動心的狀態。修定的人最忌的，一是掉舉，時時意馬心猿；一是昏沈，懨懨欲睡。昏沈未必有，掉舉必然有；不過有掉舉必定有昏沈，只是少你不覺而已。你入定能夠入到不昏沈、不掉舉的那個時候，又是「捨」的狀態。不昏沈、不掉舉、不起煩惱、不受外力引誘，這種不動心的狀態就謂之「捨」。

同學：「是不是一念不生的意思？」

老師：「不是，你最好不要『一念不生』這個東西。以前有一首詩，『一念不生全體現，六根才動被塵遮。』如果這個人還在，我就罵他。一念不生都可以的嗎？要加一個字，一『惡』念不生便對了。善念要常常起的。」

同學：「又可不可能坐至完全沒有了概念？」

老師：「完全無概念有好有壞。」

同學：「你坐到完全沒有了概念，而是很定、很寧靜的境界。可不可能是這樣呢？你是無意識的，是意識停頓了的，可不可能是這樣呢？」

老師：「你一定要學學唯識才好，意識停頓就是食了麻醉葯，入手術室的狀態。」

同學：「不是的，意識停頓之後他又明了的。」

老師：「這即是意識沒有停頓。明了嘛，是誰去明了？是意識明了嘛。你沒有意識又怎知道明了不明了？」

同學：「你覺得是很寧靜的。」

老師：「誰去覺得？」

同學：「假若坐到此階段。」

老師：「坐到你覺得。是誰覺得？那個時候一個人有沒有意識？如果沒有意識，他如何覺？是不是？你現在覺得很寧靜，誰去覺？無我的，不能說是我去覺，是什麼覺？是用你的意識去覺，是不是？是不是用你的眼睛去覺？不會是的。」

同學：「不是。譬如當你坐到很靜的時候，你便發覺到好像你自己不是在這處，整個人像是出了竅一樣。可不可能呢？我不知道。」

老師：「我明白你在講什麼，但我偏偏要反駁你。」

同學：「我講不出，那個境界師父是說不出他當時是如何，不過是很寧靜，覺得舒暢。」

老師：「這個便稱為輕安了。那個輕安心所，即是說你入了初禪，輕安起了。此謂之輕安。」

如沒有了意識一樣，沒有了意識便是入了手術室的狀態或是死了的狀態。那時候是有意識的，那些無知的人，就以為那時候是無意識。不是無意識，有個意識。當他意識起的時候，那個輕安的心所和它一齊起，那時候的血脈循環很舒暢，令他起一種很舒暢的感覺。不是無意識，是有意識。他還有一個很舒暢的概念。所以他仍然是有概念，不是沒有概念。所以學唯識的好處，便是分得很清楚。不是沒有，那個時候意識起，只是個意識。當他的意識起的時候，既不昏沈亦不掉舉，那個時候輕安便出現了，和輕安一齊出現，往往有一種不動心的狀態。如何不動心？既不傾向昏沈，昏沈便鈍、墜；亦不掉舉，掉舉便意馬心猿。既不意馬心猿，亦不打瞌睡，那個時候是非常寧靜的狀態。這種狀態，在它安樂和暢快那方面來講，就稱之為輕安；在它那種不動寧靜的狀態來到解釋，就稱之為「捨」了。你剛才所講就是「捨」的狀態，明白嗎？「捨」。

「捨」的狀態有三步曲的，記住了。第一步、心平等性。佛家的「性」字，每每作狀態解的；平等即平衡，我們的心很平衡的那種狀態。即是既不昏沈亦不掉舉便是平衡。昏沈如是，掉舉亦如是，那種狀態——第一種「捨」。你現在所講，就如出了竅的那種狀態是一種「捨」的狀態。心平等的狀態，心平衡的狀態，稱作「心平等性」，這種是最初級的「捨」。「心平等性」有一個特點，是要出力控制的。

再進一步，我們的心稍為控制便可以，不用時時留意的，稍為久不久提點一下便可以；很正直的，那種稱為「心正直性」。你剛才所講那些，說是臨近出竅，好像飄飄欲仙的那些，連「心正直性」也未達到，你是已經達到「心平等性」的那種狀態。再進一步，「心正直性」像是沒有了意識一樣，實在不是沒有。

進一步，「心無功用性」。第一個「心平等性」，是要出力控制的。第二個「心正直性」，是要稍為控制。第三個「心無功用性」，要看「無功用」這三個字了。「無」即不需要，「功用」即是控制。不須控制，自然就如一絲不動的。那些人就說：「一念不生，全是好像整個自性放在面前一樣。」這個是剛剛入了「心無功用性」。一念不生，就實在是這一種。你現在會問：「有沒有意識？」有，他的意識覺得一念不生，他的

意識覺得，不須功用——「心無功用性」。這個是「捨」中第一了。這個不是一定修定才有，那些聖賢平時做了好行為，都有這種的。「威武不能屈，貧賤不能移」，這些已經達到很高的境界了，不是只有佛家才可以的。這三種合稱「行捨」。「行」字是作何解？沒什麼，很簡單的。宇宙萬象除了本體之外，就稱為五蘊。色、受、想、行、識，五蘊之中，這個「捨」是行蘊裏面的一部分，所以稱為「行捨」——行蘊裏面的這個「捨」。為何如此「論盡」呢？慈悲又不稱作行慈行悲，「捨」卻要稱作「行捨」？一定是有原因的，原因何在？我們的受蘊裏面有三種，第一種受是苦受。第二種受是樂受。第三種受是不苦不樂受。不苦不樂受，其實就是一個「捨」字，捨去苦樂之名便稱作「捨受」。然則「捨」字是很籠統的，「心平等性」等三種又是捨；「捨受」又是捨，只得一個「捨」字是很容易被人誤會的，所以加上一個「行」字，是行蘊裏面那個「捨」，是這三種捨，而不是受蘊裏面的「捨受」，是很簡單的。如此「捨」便明白了——「行捨」。

講到這處再判定它。「捨」有沒有自己的種子呢？「捨」就是無貪、無嗔、無癡那幾個，或許有時還加上精進。其實三個已經足夠了，無貪、無嗔、無癡。這三者中或三者同時起的時候，便有這一種不動心的狀態。或是三者之中兩個起也可以，或是三者之中

有一個起，也有這種狀態，所以這個「捨」不過是一種狀態而已。換言之，即是一種occasion，一種condition而已，不是說有東西的。

第十一個是「不害」，「害」即傷害；「不」即不忍；對於眾生不忍傷害的。不忍傷害即是同情。所以「不害」即是同情，同情又名悲，悲者憐憫，悲憫。有沒有種子？沒有種子的，一定是另外有一個有種子的了。其實它的本質是悲，悲不過是仁慈的一部分，仁慈又名「無嗔」。如此說，即是「不害」是沒有種子的，它不過是那個慈心在某一種狀態的時候稱為悲。當你見到一個有苦、可憐的眾生的時候，你對他起的那種仁慈便稱為悲。這即是說，「不害」是沒有種子的，只不過是一種condition，假法而已。

如此這些善心所便有假、有實，又有俱生、有分別，也都是自性善。如果你的意識或你任何一個識，有一個自性善的心所跟著你同時起，影響到你也善。我現在思惟的意識，善不善並不是它本身的問題，而是有沒有一個善心所隨著它同時起的問題，有就稱作善；沒有就不稱作善。善便是如此。

意識便是如是，眼識又如何？眼識有時是善，有時是惡的，有何作為標準？意識無所謂善與不善，只是看有沒有一個自性善的心所跟著起。意識的善與不善，是被決定的，不

能夠自己決定的，是被那些自性善的心所所決定的。眼識起的時候，單是一個眼識是不能起的，一定有一個第六意識和它同時起。眼識善與不善，完全看第六意識善不善；第六意識善，便影響到它的眼識也善。第六意識善不善，要看看它有沒有一個自性善的心所起？如此一層影響一層。這種分析是很微細的，現代的心理學家也不能分析得如此微細。這樣，十一個善心所便說完了。

現在你明白為何人們教你念佛？念佛的心是善的，常常在念佛即是心常常在維持著一種善的狀態。善心一起，惡心便不能起的，時時制裁著惡心不能起。常常念佛的作用主要在此。這十一種稱為善心所，如果一有它起便整個心善的。你們得留意了，所以臨死的時候，你不念佛也可以，起個慈悲心便行。如果那些臨死的是入定，在一個輕安狀態才死的。那些大德坐化是可以的，死的時候是輕安在起的，那些更厲害了。這種稱作善心所。

煩惱心所，貪、嗔、癡、慢、疑、惡見。第一是貪，貪又名愛、又名貪愛、又名貪著，都是貪字的別名。意思即是對於那種令你悅意的東西，你沉醉於其中。沉醉其中令你不能自拔，這種會沉醉的心的作用，便稱為貪。它的特性一定是想佔有的，不能自拔的癡

就是貪。貪這字和慈悲這詞不同。慈並不是想佔有，你還會為了慈而犧牲自己。貪有兩種特性，一種是佔有的，一種是不能自拔的，此謂之貪。耶穌上十字架謂之愛，這種愛其實是慈悲、慈愛。他犧牲自己，他不是想佔有。耶穌想佔有十字架嗎？他不是想佔有，他更加不是泥著、不能自拔嘛。所以他這種稱為慈。還有丈夫愛太太，那也是貪。假使他歡喜那個女子，他貪便非要與她結婚不可。如果他不貪又如何？如果她有另一個比你更幸福、更好的，應該要讓出去給人才對的。這才是真愛嘛，跟著你捱窮嗎？讓出一條生路給她，這才是好的，應該是這樣的。但你不是這樣做，可見夫妻之愛就是貪，那是煩惱。貪是煩惱、是煩躁的、會惱亂你的。

但煩惱有兩類，一類是惡性的，佛家「不善」兩個字是作惡字解的，是惡性的、有破壞性的。一類是有覆無記的，「無記」者即是不善不惡。雖然是不善不惡，但它是有覆的，它會遮蔽你的智慧，遮蔽你那種無漏的智慧。不善那些便是惡的，有覆無記只是障礙你而已，不會是惡性的，不會令到你輪迴六道的。所以夫妻之愛和父子之愛，雖然這個愛是煩惱，但是有覆無記的，不是一定惡的。如果有覆無記是惡性的，豈不是人人都要出家？殺人是惡的，但是有些人殺人並不是不善，他是有覆無記的。譬如你打劫而殺死人是惡的。但是如果敵人來到傷害這個社會，想殺掉你一條村的人，那你拿起機關槍

打擊敵人，一百幾十個敵人被你一掃便掃死了。如此殺人是否惡呢？你又不能說他善，但亦都可以說他是善，大乘便是如此。你先不要說他善，單就他此行為而言，也不是惡的，是有覆無記，一定是無記。他有個理智，「因為要救這條村的人，非如此不可。」如果你發大菩提心，受了菩薩戒，「你這班人作惡。我一方面憐憫你作惡，一方面我又要救這條村的人，我殺人我入地獄是我的事，我要拿槍去殺死這些敵人。」如果你是如此，就被這兩種東西攝持著。攝持即是支持著他。攝持是很難找到一個現代的名詞來代替，又似支持、又似保護、又似控制。殺人本來是惡的，如果你是比丘戒，你不可殺人；別人殺人是他人的事，你總之不要殺人。殺一萬人是賊的事，你殺一個賊就是不對。比丘戒是如此的。但菩薩戒則不是，你要殺死他救這一萬人。如果你去殺死這些惡人，救回其他人，你又會如何？你被兩種東西攝持著，攝持即是做你的增上緣。第一、被般若攝持著你。般若是智慧，被智慧攝持，你有一個智慧管著，如果縱容他，他殺害全村的人。他殺害全村的人，那些村民固然是無辜，他亦做了要下地獄的業，沒有利。如果我殺死他，我救了這些人，而且這個惡人，現在我殺死了他，他在這世上不能作惡，減少了很多罪惡。若果將來我殺死了人我下地獄，這只是我的事。這樣我要殺死他。即是有一個判斷的智慧，被智慧攝持著。我找不到一個名詞解釋攝持，所以說是以智慧作為他的增上緣。「攝」字解作引導、指導；「持」就是支持。英文「攝」字就是

guidance；「持」字便是support：under the guidance and support of。即是引導，指導與支持；我在智慧的指導和支持之下去做此事，因為有智慧攝持著他，所以本來是惡性的東西，變而為什麼？如果他不是菩薩戒弟子，便變為有覆無記性，不是惡性的。如果他真的是發菩提心去做，就是善性的，不是惡性。所以殺人都會是善性的。如果他是菩薩戒，是「無罪成功德」，功德就是善。為何他會明明是惡也會變善呢？第一、他和你那些沒有智慧攝持的不同，他是被智慧攝持著的。第二、他有一個大悲心攝持著他，又可以被大悲心引導出這種行為，用大悲心支持著他。這便不是惡了，因為大悲心和智慧都是善的。如此你明白殺人為何都說不是惡呢？

父母愛子女是有覆無記。但是這樣，假如現在你學禪宗，已經大開大悟了。這個時候，碰上一個夙生和你有緣的女子，你便和她結婚。結婚便是愛情，這個愛情便是貪。這個貪又如何？酬他的夙願。這個貪極其量只是有覆無記的。如果你是一個發菩提心的人，以大悲心，「如果我不和她結婚，她會流浪。我和她結婚，她會有好處。」於是和她結婚。這個貪就變了是善性的，因為他有一個大悲心和菩提心攝持著他。即是說貪有兩種，先不要說是善的那一種，一種就是惡性的。譬如你和兄長兩人分了父親的遺產，你卻想奪取了兄長的那一份；這必然是惡性的貪。但你和一個女子相愛而結婚，這是有覆

無記性。如果你時時以大悲心去發菩提心，互相影響，不是惡性，會有功德的，所以不能一概而論。

嗔，嬾怒。如果在小乘來說，必定是惡性的，有覆無記都不是，因為嬾怒是最差的。但是大乘的話，你受了菩薩戒，發菩提心，那個嗔被大悲心和般若攝持著，便會無甚惡性的，極其量只是有覆無記。你這樣說是要說得通才好，因為很簡單的，你讀讀儒家的經，「文王一怒而安天下之民」。那個紂王不好，文王想起革命但未成功；武王真的起了革命。起革命不是坐著便是起革命的，要殺要打，「不打他不行了」，是要發惡的。所以孟子說他「武王一怒而安天下之民」。他一發惡，天下之民眾都得到安樂。這便是嗔。這個嗔簡直可以說是善性的；縱使你認為它不是善性，極其量是有覆無記性，不至於是惡性。

還有一些有覆無記性的煩惱，你要保留，你不要剷掉它。剷掉它你便會麻木不仁的。因為你連做人也不行，你死了想回來欲界，你如何投胎？完全沒有男女情欲，便不能在欲界投胎。你起碼生色界，生色界的人那用你來化度？他們在色界入定，你跟他們說法嗎？誰聽你講話？一定要在欲界，但欲界你不能進入，除非你有很大的定力。大菩薩

用定力入胎，但你只是一個初地菩薩，此事是做不到的。這便要保留煩惱，故意保留煩惱。明明可以斷除煩惱，貪心、嗔怒心可以斷除，稍為保留，只是那些太惡性的才不要。你想它不惡行不行？可以。你用菩提心、大悲心、般若這三個攝持著它，它便不會是惡性的了。故意保留多少男女情欲，你將來有機會可以利用它來做工具投生欲界。

還有，父子、母子都有愛的。這種愛有時不一定是慈，也會是愛，是煩惱來的。如果父子之間連那些愛的煩惱都沒有，父親見到兒子，兒子回家見到父親，就如入廟見到菩薩一樣，一點情趣都沒有。所以要稍為保留情感上的煩惱，但不要太執著。

最重要是尋求睿智，亦可以智去性，「智」字去聲，讀「知」字都可以，也無所謂。「明」就是智慧，「無明」即是沒有理性的，沒有智慧的，只是一種盲目的衝動。人人都有盲目的衝動，任何時都有的。你稍為入定就會覺得好像有一股力量，總是控制不住，時時湧上來的。稍為定一定你便會覺得有一股東西莫名其妙，令到你不安寧的那股力量。那種東西心理學上稱為衝動。「衝動」者，即是盲目的，沒有理性的，unconscious的，沒有思慮之那種盲目的衝動。盲目的衝動就令到你的智慧昏暗，所以稱為無智、無明了。佛家認為眾生之所以生死輪迴，最主要就是這種無明。

無明有兩種，最深的無明是生命的衝動，時時想有生命的。一切動物、植物都有這樣的衝動，植物有沒有我就不知，動物必定有。因為有此種衝動，所以它發展而成為一個生命的個體。因此佛教徒說生命的來源就是以無明為主，即是有一種盲目的生命衝動為主。由這種衝動作為中心，還有很多貪、嗔圍繞著它；以無明為中心，加上那些貪、嗔，令到你會作業。「無明」產生「行」，「行」者作業。前世起無明，前世作業，到了你前世死後，便引起你今世入胎了。「行」緣「識」。當你有一個「識」，「識」是指你最初入胎之神識，有了你入胎之神識，你就在母胎內的胚胎裏發展。發展的時候，渾渾噩噩的，根本分不開任何東西的。胚胎開始的時候，就像一團鼻涕一樣，物質裏面有精神，謂之「名色」。而且漸漸約三個月左右，變了一個胎兒。那個胎兒漸漸地有六根，稱作「六處」。「六處」之後，十月懷胎足月便出世了。有前生之無明就有今世的人。今世這幾十年又不斷起無明，又不斷作業，於是又產生來世的人生了。在來世的幾十年之中，又不斷地起無明。我們每秒鐘都在起無明的，每秒鐘都起業的，「行」即是業。又引伸第三世，一天無明不剷除，一天你就繼續輪迴。所以最歸根究底要剷除無明。這種無明不是惡，只是煩惱。煩惱不一定是惡的，大部分無明是有覆無記的。這些是根本的那種無明。

還有一些普通的無明。你以為「我現在讀文學，我寫首詩寫得很好。」其實是你寫詩的時候起無明，你沒有無明，你如何寫得出詩來？除非真是如馬鳴菩薩以歌頌來說法，那些又作別論。如果一個文學家想寫一首詩，沒有無明他是寫不出來的。蘇東坡那一首〈大江東去〉，是無限感慨的。這些無限感慨就是衝動，因為他做不成宰相，他又被人貶謫，所以有一點嬾怒，這便是「嗔」。他貪宰相位貪不到，又「貪」又「嗔」，常常在衝動，貪、嗔、癡齊全，少一種都不可以。如此好之〈大江東去〉的詞，其本質是什麼？貪、嗔、癡。所以站在小乘的人來說，吟詩作對根本就是不對的。但是大乘則不要緊，因為他用大悲心、菩薩戒攝持著它。蘇東坡做〈大江東去〉是「綺語」，犯戒的。但如果他是大乘，他不犯戒。為何不犯？他為度眾生，以大悲心，用智慧想和眾生接近，故意寫一些很跌宕的文章，引人入勝，他還有功德、是善的。這即是說「癡」，有大悲心和般若攝持著，把它扭轉變為善的。得到功德也可以，看你如何運用而已。同是一把刀，賊人拿著便會打劫、殺人。如果讓一個大勇士去，便會拿刀救很多人。外科醫生拿著刀，他可以替人施手術救很多人。同是刀，為善為惡也可以。

「慢」，人人都有的。我就很厲害了，看人不起。「慢」，很多人都有，尤其年輕人像你們這些就不可無。只要你被慈悲心、理智控制著，可以保留一點點「慢心」。如果全

無「慢心」，整個人馬馬虎虎，這種人怎能做大事？如果他是這樣：「我都是做不成大事的，我那能立大志的？我都是將來好好地打工，有數千元一個月，夠將來退休就算了。」這有什麼用呢？如果你是「慢」：「唉，你這班人都是碌碌無能的，我是不同的，我要做一番事業給你看。」不妨如此。所以有時留多少「慢心」不打緊，不要學我，我留得太厲害。不過學唯識的人，很多是這樣的——「慢」。

「疑」有兩種，一種是煩惱，一種不是煩惱的。第一種「疑」，明明是這樣的，他總是猶豫不前的。明明告訴你多吸煙會引致肺癌，你卻無論如何都要繼續吸，「下一個月才戒吧。」下一個月又下一個月。明知卻去做，明知這東西是不好的，他都猶豫不前。那種便是煩惱了。真理放在你面前，你都不嚮往、不接受的，此種是煩惱。另外一種是科學家的懷疑。這個問題如何解決呢？這種稱作沉思、尋伺，不是煩惱的「疑」，會得到好結果的。釋迦佛坐菩提樹下，一路是會疑下去的。所以有些人看見人說「疑」，以為便是煩惱了。我們讀禪宗的語錄，有一個祖師說：「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。」即是「疑」是好東西了，「疑」為何是煩惱呢？其實「大疑大悟，小疑小悟」是第二種「疑」，尋求真理的那種「疑」。煩惱的那種「疑」就是明明吸煙不好，你都是要吸；明明修行是好的，你偏偏猶豫不前，不肯去修行。這些「疑」便是煩惱。所以你不要見到科學家有懷疑精神，便說懷疑不對。

「惡見」，它的本質是「慧」，以「慧」為體；「見」的本質是「慧心所」。「見」之中有善、有惡、有無記的。「惡見」是指那種不好的，這個「惡」字是廣義的，不一定是很惡的，至於有覆無記都算的——「惡見」。

惡之中有五種不同的惡法，開出五種「惡見」。第一種名「薩迦耶見」。「薩迦耶」，satkāya，「薩」字即sat這個梵文字，作「可壞」或「轉移」解；「迦耶」，梵文為kāya，kāya這個字譯做「身」；「薩迦耶見」即是「壞身見」，或是可壞的身見，或是轉移的身見。人生就是色、受、想、行、識，五蘊；即是五堆東西，五堆零件組合而成。凡是被幾件零件組合而成的東西，一定是可壞的。這個錄音機是很多零件組合而成的，這個錄音機今年不壞明年壞，明年不壞後年壞，總之有一天它會變垃圾的——可壞。你這個人，你現在很好的在這處，再過十多年你會整個老態龍鍾。再過二十多年你又會死去。我們的身體是可壞的，這個身體是可轉移的，常常轉移。何謂轉移？你現在那麼年輕，二十多歲。再過三十年你五十多歲，整個眼皮起皺，頭髮班白——轉移。到最後變了死屍一條。轉移，不斷轉移；可轉移的身就不是值得可寶貴的東西，但我們偏偏覺得我的身體最可貴。「見」，起個見解。那個可壞的身本來是一堆零件，經常轉移的。今朝的你和今晚的你不同，今朝的你是這樣，到了下午你加多了兩碗飯，轉移了。

大便一次，又取走了一些。出一點汗、新陳代謝變了，身體的污垢又轉移了。到了今晚的你，和今朝的你不同了，轉移了。一個可轉移的身，不固定的，你偏偏執著這個是「我」。對於可壞之身，是零件來的，你偏偏執它為一個整體的東西，說它是「我」，這種稱為「壞身見」。《金剛經》說它是「一合相」，「合」，即是一個綜合的。如何「一合相」呢？本來五蘊是多的，多不是一，你偏偏以為它是一整個——「一」。本來是不斷轉移、可分離的，你偏偏以為它是固定、合的——「合」。「壞」，一個可壞之身；本來是五蘊，偏執它為「我」——「薩迦耶見」，即是「壞身見」，等於「我見」。人人常常起我執，即人人都有「薩迦耶見」。沒有「薩迦耶見」的稱作什麼？最小的是羅漢，大則是佛。「薩迦耶見」是惡見中的第一種。

第二種、「邊執見」，已經起了「我見」，於是繼續。現在有一個我，這個我是永恆不滅，或是人死如燈滅呢？如果他想到個結果——靈魂不滅。我就是靈魂，靈魂是不滅的。本來是時時轉變的，偏偏執它是不變、不滅。這個稱作「常見」。又有一種人相信人死如燈滅，他日死的時候，便一了百了。這些稱作「斷見」。一是「常見」，一是「斷見」。不論「常見」或「斷見」都稱作「邊見」，「邊」是邊執。「薩迦耶見」又稱「邊執見」。何謂「邊執」？一是執它為常，永恆不滅；一是執它人死如燈滅，會斷，「斷見」——「邊執見」。

第三是「邪見」。以為作善不會有好報的，作惡不會有壞報的。這些人不信因果的，稱作「邪見」。

「薩迦耶見」、「邊執見」、「邪見」，有了這三種見之後，就說我這三種見都是對的，不會錯的。把我這種見經常執著，說它是對的，此謂之「見取」，「取」即是執著。有了上面這三種見，他偏偏執取它，說它是最好的，此稱為「見取見」。人人都有這樣的見，「我說的話才是對的。」——「見取」。「見取見」，簡稱是「見取」。

還有，有些人執著了我之後，於是做了很多事出來。有些人又說要訂下很多戒律，例如回教徒認為牛肉、魚肉，什麼肉都能吃，只有豬肉不能吃。這個是他的戒條，他二十多個戒條，執著這個戒條是對的，不是不對的——「戒取見」。本來稱為「戒禁取」，有戒有禁嘛。戒便例如我剛才說回教徒不吃豬肉，這便是「戒取」了。還有一些是禁忌，外國人又說星期五很多事都不能做。如果一個人星期五看見黑貓，他便不外出了。這些稱為禁忌。有了禁忌，他認為這些禁忌是對的——「戒禁取」。有了這些「戒禁」，之後又說這種見解是最對的，稱為「戒禁取見」。

「薩迦耶見」、「邊見」即是「邊執見」、「邪見」、「見取見」、「戒禁取見」，這五種都是壞的見解，即是壞的慧。這五種全都是惡慧，所以稱作惡見。

六種煩惱之中，第六種惡見包涵五種東西的，把它打開就變了五種，加上前面五種，便是十種煩惱了。如果不開成五種，那便只有六種煩惱。所以有些書說十種煩惱的，有些書則說六種煩惱。

同學：「我有一個問題，剛才你講個『慢』字，問問你的意見。發覺一些悲心越懇切的人，即想救世的人，便越讓人覺得他慢心很強。歐陽竟無是如此，太虛大師亦如是。太虛大師他對圓瑛，甚至諦閑、虛雲那些，他都看不起。」

老師：「人們說他我慢。」

同學：「印順法師又是這樣。印順法師的《佛法概論》裏面便說，他看不起那些只是懂得建大廟的人，他是這樣說的。所以有些人便覺得他的『慢心』很強。」

老師：「他的『慢』是被大悲心支持的。」

同學：「這些其實是否真的是『慢』？或只是悲心？不過這種悲心就如儒家的擇善固執，其實是一種法執。算不算是『慢』呢？『慢』又好像是低級一點。」

老師：「法執又是執。」

同學：「『慢』像是以自我為中心的。」

老師：「『慢』是自我的，不過這個『慢』極其量是有覆無記的。就如印順、太虛、歐陽竟無那些，他是完全用他的大悲心，用般若控制著它，所以他有時無意中會這樣，就屬有覆無記。但他真正有意起『慢心』的時候，他會是有功德的，會是善的。所以不能一概而論。」

同學：「所以你的『慢心』是有功德的。」

老師：「有時會是。有時我覺得我罵他是罵醒他，我是在做功德的，因為有一種人是這樣。譬如一個人她的罪惡多，如果被一個惡家婆罵她一身，便可以給她消了一些業的，可以消業。不過你不要恃著這樣便橫行，這樣又不行。要有相當條件才可做。」

這六種煩惱有些是與生俱來的，稱作俱生煩惱。記住，記住。煩惱有兩種，一種是俱生，與生俱來的。即是佛經說它任運而起，任運即自然，naturally，即不是有意令它起的，任運，即自然而起的。俱生，與生俱來，你一出生做人便帶著來的，俱生的煩惱。另外一種稱為分別煩惱，這個「分別」是作思惟、思想解，由思想而起的。例如你親近惡朋友，常常受一些惡朋友紛擾，思想受他影響。或是你信那些邪教，如信那些白蓮教，什麼一貫道這類組織，受了它的影響，令到你生起那六種煩惱。

煩惱有兩種，一種是分別起的，一種是俱生的。我舉一個例子，貪有沒有俱生的？有的。你養孩子養到他十五、六歲，他見到女孩子，他起貪心的了。這是正常的貪。不是學科學學到的，是與生俱來，是他出生時已經帶著的。不過是到了十五、六歲後才爆發而已。貪，有些是俱生，但有些是分別起的思想弄出來的。譬如有一個人，時時貪享天堂的快樂。時時去守禮拜，想死後生天堂。他又是貪。為何他有這種貪？你又不見我有這種貪，因為我的思想和他不同。他入教會學校，受那些牧師教了他那一套，又說有一個天堂，將來會怎樣安樂的。所以他便起貪，由於他有那種思想然後才起的，稱為分別煩惱。貪，有俱生的貪，有分別的貪。嗔更是了，俱生的最多。一點小事便爆發無明火，那些是俱生的。有些是分別起的。

孔夫子是聖人，有一次他有一個同鄉名原壤。原壤不知是死了父親或是死了母親，他坐在母親或父親棺材旁邊，一點兒悲哀的容貌都沒有。孔夫子見到他一點悲哀的容貌也沒有，孔夫子便罵他，孔夫子起嗔怒心。他說：「幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死是為賊。」現在的人常常罵人「老而不」，那是孔子發惡時的說話。他說，你這個人死了母親，卻毫無悲傷，你「幼而不孫弟」，你小時候沒有信實，又對長輩不得謙讓；「長而無述」，你現在長大了，亦沒有值得稱述的好東西，沒有一點好東西讓人稱讚的；「老而不死」，你現在將老已，你這種人老了便要死。你老了也不死便是害了社會，吃冤枉了米。「老而不死是為賊」，孔子罵他。孔子為何會如此？孔子因為有了孝悌忠信的思想，認為父母死是應該悲哀的，你卻不悲哀。他有他的邏輯，父母死應該悲哀，現在你原壤不悲哀。父母死而不悲哀的人，便傷害名教。傷害名教的時候，便不能見容於社會。此邏輯是一路下去的，你是不見容於社會，所以你「老而不死是為賊」。所以他這樣地發脾氣是經過思想的，明白嗎？接著孔子便拿起手杖來敲他的腳，「以杖叩其脛」。孔子便是如此。孔子這種雖然是分別起的嗔，他卻是有一個大悲心攝持著他的，不是說他對自己不利而嗔罵的。等於釋迦佛罵提婆達多一樣。所以嗔是有俱生，有分別的。

癡更加是與生俱來，一個小孩子出生的時候，就如一團粉一樣，在母胎中已經是癡的了。小孩子在母胎裏面撐撐腳的時候，已經是癡起的了，俱生的癡是最厲害的。如果完全沒有俱生的癡，他便是佛了。有些是分別起的癡，有種人是越讀書多就越無知的，他少讀一點書便沒有如此無知。思惟有了分別，執著它是最好的，法執很多是如此的。法執也有好的，擇善固執那些便是好的。那一樣是最好的，我一於執著它不放了。那些是好但仍然是執。不過這種執是被大菩提心、被般若攝持著它，所以它不是惡的，它還會做出功德來的。這樣癡亦是有分別的，有俱生的。

慢有兩說，一說是有俱生，有分別；有一說則認為只有分別。應該是有俱生，有分別的。

疑有分別，必然是分別的。疑是沒有俱生的，懷疑必然是分別起的。

惡見有俱生、有分別的。「薩迦耶見」即我見，我見已是有俱生、有分別的了。時時執著有個靈魂的那些人，靈魂只是「我」的別名而已，他不稱之為「我」，他稱之為靈魂。時時信有靈魂，這便是我執，「薩迦耶見」了。有俱生、有分別，這些稱作煩惱。

說到煩惱，有兩種看法。貪是有它自己的種子，當貪未起的時候，已經有貪的種子在第八阿賴耶識內。嗔、癡也是有的，貪、嗔、癡都有它自己的種子。有種子的便說是實的，實有的。疑是有種子不？兩派不同的講法，護法菩薩和玄奘法師等就說是有種子的，實的。有些則說是沒有種子的，只是惡慧而已。兩說，你取那一說，將來你多讀一點書，你自己決定吧。我就取第一說。惡見有沒有種子呢？有些有種子，有些沒有種子。你亦可以說，所有見都是沒有種子也可以。因為它本質是慧，慧是有種子的，不用另有種子。如果在小乘來說，「薩迦耶見」強調它，你說它有亦可。不過，最好說它是沒有種子的，它只是慧而已，慧是有種子的。即是說有些有種子的，亦有些沒有種子的。

印順法師說，佛教講有貪、有嗔、有癡、有慢、有疑，都好像是多餘的，其實就是一個無明而已。所謂貪者只因他不明白事理，所以起貪，這便是無明之所致，無明的變相而已。嬲怒，嗔恚都是無明，不懂事理才嬲怒，懂事理為何會嬲？總之對付一個無明便足夠了。印順法師有如此看法，其他一切都只是附屬，無明是最厲害的。如此說法亦可以省去很多說話，但是古人已經講了那麼多，你又不能夠把古人講的全部都說是不對。所以如果你是簡便的講法，你便說一個無明便已足夠了，就如印順法師，直接了當。如果

想詳細地說，我是一個學究式，研究式的，不妨學古人一樣，即學我這樣，把它來到分開，這些是俱生的、那些是分別的；這些是有種子的、那些是沒有種子的。這種是研究的，這些稱作學院式的、經院式的。各有好處。

即是說煩惱有些是有種子的，有些是沒有種子的。善心所有十一個。善心所亦是有些有種子，有些沒有種子；又有些俱生，亦有些分別的。這個不用解了。善與不善，你先要了解善有兩種，一種名自性善，一種名相應善。不可不知的，不知也行，不過知則好很多。大家知道自性有很多種解法，《六祖壇經》的自性，有時是作阿賴耶識解，有時是作真如解。如果是外道，自性是哲學上那些原始太初、混沌初開，作混沌的物質解。一般最多的是作本質。自性善即這東西的本質是善的。何謂善？這東西當它起作用的時候，會產生快樂之效果的。或許有些東西稱為不善的，自性是不善的，便會產生惡之效果的、會產生那些苦之效果的。

我講了遍行心所、別境心所、善心所、煩惱心所，講了四種。還有一種稱為隨煩惱心所，「隨」即是follow。有了那六種煩惱中隨便一種起，它跟著來的，煩惱不起它不跟

的，稱為隨煩惱心所。即是低級一點的，secondary的煩惱。那些隨煩惱可以分析出二十種的，但你不用取那麼多。有一種是獨立起的，遇著某種情景它便起了。第一種、忿。你走到街上，忽然有一個人一巴掌摑在你處。「呀！豈有此理！」那個時候那種心的狀態稱為忿。我講過心所有假有實，假是沒有它自己的種子，實是有它自己之種子的。忿是假的。是嬲怒、嗔而已。那種嗔怒心剛剛遇著有人捉弄你的時候，你便起了，這便是忿。如果你把嗔怒心剷除掉，就不會有忿的了。

忿完之後呢？不再忿便了事。若仍忿怒不息，譬如你做事被你的老闆罵了幾句之後，你心有忿而你又不敢發惡。回去的時候一路罵老闆，你又無可奈何，但你又不忿。當時你的心之狀態是恨，此謂之恨。突然爆發的稱作忿；爆發之後還戀戀不捨的謂之恨。

恨還不是了事的，你回到家中，太太開門給你的時候，問你一聲而已，你便如吃了火藥一樣發脾氣。整個理性被它全攪亂了，那種情形稱作惱——惱亂。惱是否有種子？忿是假的，只是嗔而已；恨也是嗔來的；惱都是嗔來的。一個貪、嗔、癡的嗔，忽然地起便稱作忿；如此起便稱作恨；如此起便稱作惱。全部可以省掉，不要也可。

還有一個是覆，音「埠」，作為動詞即遮蓋的意思。恐怕失威而遮掩稱為覆。覆是假的，是癡的一部分，必有癡跟著起的，還加上貪；貪威，便是覆。被人罵了一頓出來，「無事。」這便是覆。

嫉，妒忌。妒忌亦是貪，不貪何用妒忌？妒忌很多時是源自貪愛，是貪的一部分。

慳，慳和節儉是不同的。節儉是美德，慳就是守財奴。慳是貪的一部分，應花而不花，不捨得花的。

誑即是騙人。很少人沒有誑，只有大誑、小誑之分，騙人是貪的一部分。

諂——見到他人有財有勢，你便搖頭擺尾地奉承他人的那種心理，稱作諂。諂又是假的，是貪的一部分。

害——害是和不害相反，殘忍。殘忍是嗔的一部分，害這種殘忍是很厲害的。我看見很多小孩子，只有兩、三歲，見到好好的一隻蝴蝶，要弄死它才舒服。不害是同情，害是殘忍。

憍——憍即是自我陶醉。憍和慢是不同的，慢是看人不起，憍則是自我陶醉。有很多人自己寫一篇文章不通的，卻又覺得真的是好。這是自我陶醉，即是憍。憍又是貪的一部分。

忿、恨、覆、惱、嫉、慳、諂、誑、害、憍，已經十個了。十個都是假的，沒有自己的種子謂之假。

第十一個、無慚。善心所中有一個慚、一個愧。慚就是自己的自尊、自覺。我是一個好的人，為何我做了壞事？這種是慚。愧又如何？被人笑有什麼好？「不好意思」，此種稱為愧。慚愧。和慚愧相反，即無慚、無愧。無慚是自己的內心一點自覺心都沒有，明知那件事是不對，利之所在他都是要做的。無慚，自己不自覺的無恥。無恥有兩種，一種是無慚。一種是無愧，面皮厚到極，你笑是你的事，你罵是你的事，總之一有利益我便願意做——無愧。

第十三是昏沈，「沈」不要讀作「審」，要讀作「尋」。昏沈又如何？入定時，總是好像想睡的，想東西總是想不到。當你念佛，你念《心經》的「觀自在菩薩，行深般若波

羅密多時」讀到差不多時，都不知去到那裏，再繼續讀有時是讀不到的，那個時候，那種「昏沈」的心所起。你說只是疲倦，疲倦作為緣，作為條件，昏沈跟著起。昏沈、疲倦是兩回事，疲倦是生理上的事；昏沈則是心理上的事。事是要分開，因為普通的人除非你是學科學或學哲學，要不就是學佛學，除了這三種人，多數人的思想是很籠統的。甚至到有些學科學，學實用科學不學理論科學的人，思想同是如此籠統的。

例如我們見到一盞燈，電燈發光，我們說那盞燈光，其實不是燈光，是電在發光。你會說沒有燈又何來電的作用？是的，我是說電在發光，我並沒有說沒有燈可以有電。分得很清楚，燈是條件，有了盞燈，電便可以寄居於那盞燈處，便可以發光了。所以發光的是電不是燈，但電是不會自己發光的，要有盞燈作為條件才能夠發光，要分得很清楚。同一道理，我們會思想。認為腦會思想，科學家是錯誤的。佛家說它錯誤，腦是不會思想的，思想是我們的意識思想。但我沒有說沒有腦意識可以思想，不過我現在說思想是意識在想，意識思想是需要有腦作為條件。就如電能夠發光是需要盞燈，沒有了燈電亦不能發光，但是有了燈而沒有電，同樣不能發光。同一道理，我們思想的是我們的意識，我們的心，不是我們的腦，但我們的意識如果沒有這個腦，它又起不了作用，不能夠思想。但倒轉過來，只有腦而沒有我們的意識，同樣是不可以思想。我們要分得很清楚。

昏沈起作用要如何？剛剛你疲倦的時候，昏沈便起了。即是你盞燈壞了，然後有昏沈起了。入定的人最忌是昏沈。有辦法避免的，如果你入定昏沈一般你先檢討。我親口問虛雲和尚，他入定幾十年，他的經驗好。睡不好昏沈，要怎樣？有何辦法不昏沈？虛雲和尚答：「最好是，睡不好你先去睡。」虛雲和尚答的。實在是最合理的，你睡足才去坐。這是第一個回答。問：「除此並沒有辦法了？」他說：「除此之外，你想著山根那處，慢慢地血上來，上到腦那處便不會昏沈了。如果這樣也不行，你出去散步。都不行呢？睡覺。」我問：「除此之外，沒有了？」他說：「沒有了，是這個辦法。」他百多歲人，入定數十年，問他除此之外還有什麼？他說，沒有了。他的話是最老實的，你不要以為那些如此有辦法的人，他有很多辦法。不是，沒有的。他是最老實的，最平實的。王聯章他用這個辦法，想個月輪，想個月光在前面，漸漸地人便不昏沈了，都可以。若不行又如何？學虛雲的辦法，去睡覺，先睡足了才修定。你一味勉強撐著，是會搞出禍的，你去睡是不會有禍。凡事老實，不要出奇制勝，老老實實。

昏沈沒有什麼大害。你的精神昏沈，你想念佛又念不到，你想東西就更加想不到。睡醒的時候精神好，很能入定的。記住，早上睡醒之後，你先飲杯水，或飲杯鐵觀音，吃兩塊梳打餅，或飲杯奶粉、好立克等。肚子太餓是不行的，飽又是不行的。入定最忌是肚

餓或太飽。吃一點，我的經驗，最好吃兩塊大的梳打餅。早上我從不昏沈的，除非是睡眠不足，有四個小時讓我睡，我便不會昏沈了。一早起床我就一定飲杯清水，我只是飲那些礦泉水，飲一杯。飲完之後，我便去大便，很通暢。大便完了，我便吃兩塊餅乾。吃完兩塊餅乾，我去入定就不會昏沈。如果只是起床馬上入定又如何？沒有那麼好。因為你大便之後才入定，好很多的。不然入定時剛剛有些氣在運行，好像「谷」住個小肚般，大便之後便沒有這種情況。或不能入定，心便會掉舉了。你想降伏掉舉，你的心想著丹田即肚臍下面那片地方，便不會掉舉了。如果你認為還不夠用，想想會陰吧。會陰即是你的生殖器和你的肛門中間的那一點，就坐著貼正那處，那處稱為會陰。你想著會陰又可以，都不行就想著你的腳板，想著你的大腳趾，必定一會兒便入定了。

與昏沈相反的是掉舉，「掉」字英文是suddenly。掉舉是突然舉起的意思。你那個心總是像你早上起床時那樣，不想東西不行，總要想東西才可以，你說不想但拉它不住的那種情況。有一種力量推它去的，這種推它去的力量稱作掉舉。昏沈、掉舉剛剛相反。那些老和尚昏沈、掉舉的時候就用這個方法。當你昏沈的時候，你就想著山根這處。當你掉舉的時候，你就想丹田、想會陰、想腳趾，這些都是應付掉舉的。如果這些方法也不行，起身散步，只有這樣做。如果你坐慣了是不起昏沈、不起掉舉的。

兩種都是心所，是實的，不是假的，有種子的。有些人說它沒有種子，說是「癡」或是「思」心所而已。但這處不同，昏沈、掉舉是有種子的。入定就最忌這兩個心所了。如果當你入定，不要昏沈、不要掉舉；很留意地去做，你的心便會平衡。那個時候心平衡，便會有一種狀態出現，那種狀態就稱作「捨」。此種「捨」是要靠你的控制力，此種「捨」稱作「心平等性」。再進一步，我習慣了，不用去控制的了，稍為留意一下不要昏沈、不要掉舉。像是下一個命令，它自然便不會昏沈，自然便不掉舉了。此稱作「心正直性」，稍為控制便可以成功。再進一步不用控制的，它自然就很安和的，稱作「心無功用性」。這三個謂之「捨」。沒有昏沈，沒有掉舉，就會有它的出現。有昏沈，它不出現的；有掉舉，它也不出現的。

一般人稱之為修定，打坐、修定這些只是俗話，在西藏那些黃教喇嘛、唯識宗和三論宗就稱之為修止觀。最正宗應該稱為修止觀，打坐、入定那些都是不究竟的說話。禪宗的人修止觀它稱之為參禪。密宗的人一般稱之為修瑜伽，又稱為大手印，又稱為大圓滿。你不要聽一些喇嘛說：「我這些跟他人的不同，我的是大手印。」在我們看，即是你那一派的修坐禪法名為大手印而已。那些紅教的喇嘛又說：「我那一套又不同人的，最高的，我的稱為大圓滿。」即是他那家修靜坐的法稱為大圓滿。又有些紅教喇嘛：「我最

高的是大圓勝慧法。」大圓勝慧法即是他那家的坐禪法而已。即好像等於你去到洪家拳的地方，他又說這是最高的。一會兒去到詠春拳館，他又說像我這些才是最出眾的。你去到蔡李佛那處，他又說蔡李佛那些才是最高的。人人必定如此說，其實弄來弄去，各家有各家的一套拳法，各有千秋。最好是用止觀，因為你用「止」字是很清楚，「止」即是stop，所有一切心，昏沈、掉舉等等，貪、嗔、癡等，這些壞的心，全部stop了它、壓低它、放下——止。觀又如何？你一味放下與睡著是沒有分別的，雖然放下但我們並不像睡著的，有觀察的，以我們的智慧活動觀察。觀讀作「灌」，即解作觀察。觀為何不讀「官」音而讀「灌」音？「官」是作為verb來讀，觀（音官）下它、看下它。如果作noun用呢，即那些動詞轉名詞，那些稱為gerund，就讀「灌」音，作為動名詞就讀「灌」音，是這樣解的。「止觀」兩個字是最好的，記住了。學唯識、天台宗、西藏黃教稱為修止觀。禪宗的人稱為參禪。密宗的人稱為修法。白教稱之為大手印，紅教稱為修大圓滿，大圓勝慧法，都是同一樣東西，都是止觀。不修止觀就不能見性。修止觀之後，把煩惱、隨煩惱全部壓伏，引發你那種純正的、無漏的智慧的出現，你然後才可以見性，見道的。

因為你們有很多人想修禪，所以我特別講講。觀是用慧的，是「慧」心所起活動的。止是「定」心所起活動。止和觀一起修，便是定慧雙修。如果你修止觀，有兩件事是最忌的，一是昏沈、一是掉舉。昏沈既障礙修止，又障礙修觀，主要是障礙修觀，因為你懨懨欲睡地昏沈，昏沈就以障礙修觀為主，亦障礙修止。掉舉就障礙修止為主，又障礙修觀。還有一個，昏沈的時候一定有掉舉；掉舉起的時候一定有昏沈。因為你昏沈的時候，那個心並不是簡單的睡，睡著了便沒法講，將睡未睡的時候，懨懨欲睡的時候，那個心好像猶猶豫豫不知如何，那個時候便是掉舉了，所以昏沈的時候一定有掉舉。倒轉過來，當你掉舉起的時候，就一定昏沈了。因為如果你不昏沈就清清楚楚的，清清楚楚怎會掉舉？正是你不得清清楚楚，所以掉舉。所以掉舉起的時候，必定有昏沈。如果我們能夠昏沈、掉舉都沒有，你便得到「捨」了。捨起之後，跟著輕安就起了，氣好像是充滿了。你輕安起，你便是入了初禪。入了初禪，初禪是止來的，就在初禪裏面修觀。

還有一個是「不信」。善心所裏面有一個是「信」，對於合理的東西有一種嚮往之情便稱作「信」。剛剛和「信」相反的，明明是如此卻要抗拒，便稱作「不信」。譬如你的身體已經很有問題了，找個癌症專家來到醫治。那個癌症專家說：「你會生癌的，現在是癌症初期，你要留意衛生，你不能夠勞苦，你要休息，否則你的肝便會硬化，起肝癌

了。」假設一個專家如此說你，兩個專家如此說你，你自己又不懂醫學。你又說：「不管那麼多了，一於是不信，那些信不過，你認為是專家便信得過的嗎？」你那是自找麻煩。他人學了那麼多年的東西，如此多科學儀器檢驗，你都不信，卻信你自己？這是合理的東西，不只不起一種嚮往之情，還抗拒它的；那種抗拒是為「不信」。現在很多讀書人學佛，很多都是這樣的，「我只是作為哲學來學而已，作為一種theory來看看而已。生死輪迴那裏會有，這些東西我是不信的。不過佛法是挺妙的。」有很多這樣的人的，他實在是不信。我有一個朋友吳汝鈞，學了差不多十年佛經，佛教的東西相當好的。我問他：「你是否信的？」他說：「不是，我以它作為一種思想，我作為研究思想史，某個階段有這樣的一種思想產生，在大學裏面教學生而已。」原來他是想謀生計。很多人是這樣的，那些便是「不信」。這個又是心所之一，一般本來是不需要的——「信」、「不信」。因為佛教始終脫離不了宗教的色彩，所以它有這一個心所。

還有一個，「懈怠」，懶惰。「懈怠」和「精進」即和勤剛剛相反。「掉舉」是有種子的、實的。「昏沈」又是有種子的、實的。「不信」也是實的。「懈怠」也是實的。

下面那些心所便是假的了，「放逸」，「放逸」者輕輕放過。「不放逸」是善法，見善的東西一定去修；見惡的東西一定去除，毫不放過便稱為「不放逸」。「放逸」是剛剛

相反，明明擺著是善的，他卻隨隨便便算了。見善不能修；明明是一件惡的習慣，卻不能除。從前有一個人最喜歡飲酒的。醫生吩咐他不要飲酒，你飲酒便會有病。他說：「好的，明天戒酒。」到明日的時候又明天戒酒，結果便戒不成了。現在很多人做事是這樣的，「明天才做。」明天又明天，明天又明天。見善不能夠馬上去修，見惡又不能夠馬上捨棄。這種人隨便、馬馬虎虎算了，這種稱為「放逸」。「放逸」是假的，「貪」、「嗔」、「癡」和「懈怠」，四者加起來便成為「放逸」。「貪」、「嗔」、「癡」、「懈怠」，四者一齊起，或是四者之中有三個、或兩個、甚至一個起，都會出現「放逸」。

以前的人念佛，一到打念佛七的時候，將近散的時候，或讓你回家再念念佛，念到差不多接近睡著的時候，就有一篇文章。你看看《禪門日誦》之〈臨睡入觀文〉。一位淨土宗的大德，他教人「當你臨睡的時候，你想想才好睡。」此文「是日已過」，「是日」即是這一天。你晚上睡的時候，你明白這一天已經過去了。「命亦隨減」。我生命一百歲，已經失去了一天，今年又少了一日。生命亦都隨日減去了。「如少水魚」，好像一條魚，一天一天水在減少，到最後便會乾了。你也是這樣的，你現在已經不只沒有了三分之一，你還有三分之二。如他那

樣已經不見了三分之二，他只剩下三分之一。「斯有何樂」，「斯」即是這，指一天一天少水的魚。你猶如這樣的一條魚，人生如此還有什麼樂趣呢？「斯有何樂」，所以就「當勤精進」，所以我們要勤力。其實此文字也是累贅。勤已經是精進了，但中國人是歡喜四字一句的，很難講的。「慎勿放逸」，「慎」即carefully，小心；「勿」就是不要，小心不要放逸。在此處講放逸兩個字，是讓你更明白。這便是〈臨睡入觀文〉，給人們臨睡時念的。臨睡想一想它，就減少你的放逸。

還有一個心所稱作「失念」，又稱作「忘念」。忘記了，對好的東西忘記了。「失念」是假的。別境心所裏面有一個「念」心所，對於過去的東西清清楚楚記得的，能夠記憶得到的稱為「念」。現在失了「念」，總是想「念」但是怎也「念」不起。你們時時會覺得怎樣？人們問起你，你想回答。好像是在咀唇邊的了，但沒有辦法答得出。是不是有這種情形？那種情形便是「失念」。為何答不出呢？實際是他有點記得的，總是講不到，因為有個「癡」心所。「無明」即是「癡」，有個「無明」和它一齊起，「無明」加「念」，把「念」攪濁了。在咀邊總是有一東西擱止住的，所以講不出。「失念」者即是一個「無明」加上一個「念」，那個「無明」把「念」攪濁了。為何你念阿彌陀佛，念念下你會想到其他事？「失念」心所起了。「失念」心所便是妄念了。

若妄念起又如何？總是壓來壓去都壓不住。如此便要觀察那個妄念，那個妄念自然會不起了。「啊，我現在貪心起。」你看著，「起吧，起吧。」你叫它，「起吧，貪心你起吧，你現在起吧。我看你如何起？」若你看著它如何起，它是不會起的，這種稱作看牛法。你不要整天拉著隻牛，你是不夠它力大的，你要看守著它。你去那處，我跟著你去那處，總之失不了它，漸漸那個妄念便不起了。

所以坐禪有一種消極的方法，有一種積極的方法。積極的方法是妄念一起便壓低它。就如虛雲和尚般，問他：「坐禪要怎樣？」他說：「不打緊的，放下。什麼都放下、放下，念一起便放下，念一起便放下，這便可以。」其實只是妄念一起便放下，如果你連正念一起放下便又怎行？妄念一起的時候，兩個方法，一個稱為制念法，或稱為制心法，「制」是控制它。制不了又如何？用這個最絕的方法，縱心法，或是縱念法。你的妄念時時起，我壓制不住你。「好，我看看你，起吧，你起吧，看你如何起？你作惡嘛，你現在妄念起而作惡，作吧，看你如何惡法？」這樣它便不起了，慢慢地它便不起了。「失念」是假的，是「念」加「無明」而已。

「散亂」，你學坐禪便會知，猶如有一種力量推你的心去其他地方。你現在念著、想著阿彌陀佛，漸漸地像流走了，轉而想著你的太太，或是想到你的未婚夫等，如此地走

開了稱作「散亂」，即是有一種東西令到你的心流動去了。坐禪時，「昏沈」、「掉舉」，固然是「棹忌」；「散亂」同樣是「棹忌」的。「散亂」、有種子的。

最後的一種是「不正知」。「知」即是understand。當你了解一樣東西的時候，偏偏就想歪了。很多人看一樣東西是看歪了的，看得不清楚的。當我們的「慧」起活動的時候，有個「無明」加在一起。明明「慧」看事情是看得清楚的，它現在多了一樣壞東西，有個「癡」的無明在，令它看不清楚。「不正知」是假的，是「無明」加「慧」而已。

我這本《唯識方隅》有講述這些心所，是很嚴格地把每一個心所的definition，和它的作用給你解說。

這二十個隨煩惱心所，「隨」字，跟隨。即是前面的煩惱心所，六個中隨便有一個起，然後那些隨煩惱心所跟著它起，故名隨煩惱，前面六個煩惱心所中沒有一個起，隨煩惱心所是不會跟著起。它的意思是次一級、次一等的煩惱。

心所中有多少類呢？第一類、遍行；第二類、別境；第三類、善；第四類、煩惱；第五類、隨煩惱。還有一類稱作不定，它不一定是善的，有時它是惡的，有時它是無記的，

善惡不定的。不定心所有四個，第一個是「悔」，後悔，我們是會後悔的。「悔」這種作用不一定是善的，又不一定是惡的，有時是善，有時是惡。舉一個例，後悔有時會是善的，做錯了事，我現在後悔為何我這樣做呢。做錯了事現在後悔，這個是善的。後悔做錯惡事是善的。但有時是惡的，又舉一個例，本來沒有錯，本來那件事是好的，現在後悔做了。例如你坐車，他人遺漏了一個錢包在你旁邊，本來你順手可以拿的，但你不拿。你還走去報警或告訴司機那處有人遺漏了錢包。這是善的，善是好的。但你回去想想，「我真笨，那個如此好的錢包，如此飽滿，裏面必定有很多錢，為何我不取走呢？」這個後悔是惡的。所以，你說「悔」一定是善，不一定；你說它一定是惡，又不一定；有時是無記的，不善不惡。「悔」有一個名稱是「惡作」，「惡」者憎惡；「作」者則是所作之事。對於所作之事，現在後悔不應該這樣作的——「惡作」。在佛經裏面常常用「惡作」的。

第二個「眠」是一個心所來的，又稱「睡眠心所」。所以你看佛經，看到睡眠兩個字，有兩種不同解釋的。一種睡眠就是生理上的睡眠，當你疲倦到極你要休息。這是生理作用，疲倦而需要恢復的那種生理作用，生理作用就不是心所。另外有一種稱為「睡眠心所」，當你的生理疲倦到極需要睡的時候，將睡未睡的時候，本來你的心想著很多東

西，但好像有一種力量令到你的心很簡略的，想東西也想不到的。令到你的心簡化，一路簡化，簡到最後你的心那種思想停了，然後睡著了。那種作用稱為「眠」，或稱「睡眠心所」，是心理上的睡眠，不是生理上的。所以你把它譯作sleeping是不對的。「眠」不一定是惡的，何解？你說：「我現在倦了，我現在要睡眠休息了，明天要早點起來，要做點好事。」如此這個「眠」是善的了。如果你說：「我今天休息，不理那麼多。明早起來我要去打荷包（偷錢包），要精神爽利去做。」如此這種「眠」就會引起惡。因為你「眠」是為了明天去「打荷包」，所以是惡。所以「眠」不一定善，不一定惡。有些人說睡便是不好的，如果睡是為了恢復精神，為何不好啊？但睡又是有些不好的，如一味貪睡便不太好。「悔」和「眠」是實的，有種子的。

第三個是「尋」，search。「尋」即找，不是真的去找東西，是指我們的心像是去找東西一樣——「尋」。這個心所是假的，這個「尋」是「思」心所，是我們的意志活動，加上「慧」心所，去推論；其實只是「思」加「慧」兩種作用而已。「尋」，舊譯做「覺」，豈有此理。「尋」又怎同於「覺」呢？成佛又是「覺」，這個「尋」譯做「覺」又怎對呢？舊譯譯做「覺」是譯錯了。「尋」即是很粗的思想，「尋」是假的，是「思」和「慧」而已。

第四個是「伺」。「伺」者即是窺視、觀察。「尋」即是大略地找，就如掉了東西而去找東西。「伺」是蹲著看、定定地看的。猶如貓在捉老鼠，在老鼠洞門口不動聲色地窺視，此謂之「伺」。「尋」是假的，「伺」都是假的，因為「尋」得微細才稱作「伺」，它的本質亦是「思」加「慧」。舊譯譯錯了，譯做「觀」。「有尋有伺」，舊譯譯作「有覺有觀」，譯錯了。

「尋」和「伺」兩個心所，應該一個便足夠了，為何要分兩個呢？「尋」就是粗，「伺」則是微細。事事物物都有粗有細的，又何必分兩個呢？因為入定和修止觀，很需要分析得微細一點，所以把它分成兩個。你不分也可以。粗的思想謂之「尋」；微細的思想謂之「伺」。那何謂粗，何謂細呢？「思」強「慧」弱謂之「尋」，你看佛經便是「思」多「慧」少，「思」多「慧」少便名「尋」。倒轉過來，「慧」多「思」少便名為「伺」，即是「慧」強「思」弱便謂之「伺」。

「尋」是很粗的，現在我們普通人用「尋」較多。那些思想家就是「伺」較多。每每「尋」、「伺」合在一起。「尋」、「伺」合在一起，世俗上稱作思考力，「尋伺」，即現在所謂思想。

總共五十一個心所，遍行五個、別境五個，善的十一個，煩惱六個，再加隨煩惱二十個，不定四個，合共五十一個心所。八個心王，八個識，每個識都有若干個心所，只有第六識，意識是五十一個心所都齊備。一個心王最少都帶著幾個心所，猶如一個母親帶著一班子女，時時在心裏面一起一伏。為何一起一伏？你現正在聽佛經，你便不會起貪，但你今晚回去做夢便會起貪也說不定，今晚做夢的時候，夢到中馬票等便會起貪了。這即是說，現在的時候你的貪心所就沉，今晚的時候你的貪心所就起了。我們人心之起伏作用就像波浪一般。第八阿賴耶識就如一個大海，大海裏面有七種不同的波浪，即前面的七個識。每一個心王起的時候，每一個識起的時候，有一堆心所跟著它一起一伏，一起一伏。好像流注下去一樣。

我們先不講前世，由你出娘胎，到了你斷氣的幾十年裏面，除非你是入手術室裏面被落麻醉，否則你那八個識都未有停過。麻醉你兩個小時，那兩個小時便停；而且不是全部停掉，只停了前六識而已，還有第七、第八識是不停的。這即是八個識總計，這一世人完全沒有停過。其實按照佛家所講，你前世死了之後，你馬上變了個中有身，你的識都沒有停。中有身之前，你未斷氣，又沒有停。一路數上去找不到起點的，就稱為無始；同樣地數下去亦不會斷的，就稱為無終，就如一條長的河流，無始無終一樣。這個稱為

我們的生命，我們的生命又稱為第八阿賴耶識。第八阿賴耶識裏面有七種波浪，猶如河流裏面有七種波浪。每一個波浪為一個識，稱作前七識。如此地一起一伏，這個便是我們生命的現象。

然則是沒有山河大地的了，佛教認為那是我們的心所變的。這個「變」字不是變戲法的變，「變」者即是使那樣東西出現、呈現而已。所以「變」即變現。本來我們的生命好像河流，這個稱為第八識。第八識裏面有無數那麼多功能。功能譯做function。這東西未出現已經有它，到了它的機緣、條件具備，就馬上有一樣東西出現的，如此便稱為function。這種功能又有一個別名，稱為種子，因為它會產生現實的東西，就如一粒穀會產生禾。我們一出生，我們的第八識裏面有無量無邊那麼多功能。這些功能是由前世或是前前世熏進來的，就如煙熏我那張白紙一樣；又如我們的電腦，把資料打進電腦處。所以我們的所謂種子，所謂功能，是過去多生以來熏習的資料，此稱習氣。你看佛經看到這三個名詞，是同一解法的，功能、種子、習氣。

為何山河大地是心所變呢？每一個心，每一個識都有兩部分的，就如太極一陰一陽，有兩部分。一部分是被動的部分，一部分是主動的部分，被動和主動。例如我拿著照相機

為你拍照。如果我被一塊布蓋著頭，我看到你的照片就像一個娃娃，最明顯的，影像以前是倒過來的，你見過不？照片中的娃娃是倒轉的。現在的是沒有倒轉的，是利用一個反光鏡把影像反正的。

我們第八阿賴耶識裏面，有無數那麼多習氣，那麼多功能；這些習氣是前生熏進來的。這種習氣今世一有機會，它便爆發。習氣就如「菲林」，一有機緣，那些「菲林」，開了燈，有一部機器，它便可以整套電影播出來了。一播影出來便是今世這幾十年的事了。所以有些禪師說：「欲知前世因，今生受者是」。你想知道前世做過些什麼，你看今世你受些什麼？今世便是那些「菲林」所播映出來的情況。你看看今世的「菲林」，便知前世是怎樣了。你看見今世這個現實的生命，你就知道前生或前前生的功能、習氣、種子是如何的了。此謂之因，今世便謂之果。同一道理，「欲知來世果，今生作者是」，今世作出的事，便種下了一些種子，然後來世播映出來。生死輪迴是這樣解的，它的解法是相當科學化的。

我們的第八阿賴耶識，即我們的生命裏面含有很多功能，功能的數目可以多至無量無邊。不過，其中分為兩大類功能，一類是識的功能，或識的種子。我們有時眼識起，當

眼識未起的時候，並不是沒有眼識。譬如我現時閉上眼的時候，遮著眼睛，眼識便不起了。不是沒有眼識，是沒有現實的眼識，我有眼識的功能。當你出世的時候，你已經是一個小生命，你並未有眼識起，但你有眼識的種子。你眼識的種子藏於你的生命裏面。耳識有耳識的種子，未出世已經有耳識的種子。出世之後，一有聲音，一有條件耳識便起，便聽到聲音。除非他弄聾了隻耳，弄聾了隻耳是否沒有耳識？不是沒有，耳識種子時時有，但他耳識的機件壞了。如果有一個好的醫生，換了好的耳神經，他同樣聽到聲音。條件具備，這些種子便起了。條件不具備，它是不起的。眼識起的時候，即視覺起的時候，第一個條件是有光，沒有光你是看不到的。第二個條件是距離。你看遠處，遠到加拿大西面洛磯山你便看不到了，一定要有一個適當的距離。還有目標，有個目標在那處，沒有目標你在看什麼？還要有眼，你的眼根，即你眼裏面的視覺神經，沒有便不行，壞了亦不行。最低限度是這樣，這些稱為條件。條件佛家謂之緣。種子稱作因，這些條件便稱作緣。有了種子，還要有適合的條件。你有了眼識的種子，如果你的眼是盲的，便看不到東西的。還有，如果你的眼近視又散光的，你會看不清楚，要改正其條件才行。如此眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，此五個識都有種子的。你在媽媽的胎裏面，這些種子已經全部具備了。出生之後，有機緣的時候便出現。若缺少機緣，那些種子便會藏起了。

如果我說看到一樣東西，沒有那個image，我便不能說我看到那一樣東西。當我眼識能夠視物的時候，一定有一個image。除了image之外還有能夠看到image的這種力。如果我沒有這種力，有image也看不見，image是有形有像的，有實質的，即是有東西可以觸覺得到的。能夠看到image的那種力，是摸不到的。即是說，image是有形有像的；能夠見到image的那種力，是無形無像的。一種有形有像，一種無形無像，兩種合而組織成眼識。兩種東西，一種image，一種energy，一種力量或一種power，image plus power，兩種加上便成為眼識。有形有像的image，我們稱之為相分。無形無像的那種力量，我們稱之為見分。「分」者部分，part。兩分合而成為一個識，亦可以說是三分，亦可以說是四分的，不過不需要，兩分夠了。佛也只是說兩分，後來的人才弄出三分，漸漸地又弄出四分，佛自己講都只是說兩分而已，有時那些思想家很繁瑣。

眼識是兩部分組織成的，當眼識一起的時候，一個眼識就開成一個image和一個看它的力量。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，都是由兩部分所組成，由相分、見分兩部分所組成。當我看見一個山，山被我的眼識看到，我的眼識裏面有個image謂之山，即是說我的眼識裏面有個山的image。我的眼識是否看到個真山？我說看不到。你在照相機裏面看，只是看到影像而已。如你對著鏡子，我看著鏡而見到你，其實我只是看到鏡中的影，不

是看到你。我們看到那個影子而已。那個人你是不能夠directly直接看到他的，只不過indirectly間接反映給你看，如果我看到一個人，我是否直接看到那個人？譬如你現在望著他，你並不是看到他，你只看到他反映入你眼識裏面的一個image。不是說沒有他，只是你不能夠directly看到他。你的眼球就如照相機一樣，你在照相機後面看，只是看到那個image。你眼球的構造就像照相機，科學家告訴你，你的眼球就是一部上帝造的照相機。你見到我在動，其實是我的image在動。B. Russell，羅素有一本書名《The Problems of Philosophy》，裏面有一篇文章講及我們的知覺分為幾部分。再前一百年就有一個人名Berkeley，是英國的哲學家，寫了一本《The Principles of Human Knowledge》，《人類知識的原理》，他解釋得很清楚。

眼識裏面有兩部分，一部分是有形有相的，謂之相分，那個稱為image。一部分稱作見分，是一種power，一種energy，能夠看到image的，the power that catches the image。相分、見分，兩部分合而組織成為一個眼識。同一道理，就如眼識一樣，耳識又是由兩部分組織成的。同一道理，鼻識又是由兩部分做成的。為何鼻識是如此？當有一隻死老鼠在這處，我嗅到一陣死老鼠的「蔫」味。科學家這樣說，那隻死老鼠的屍體上面，有一些分子，molecules隨空氣飛揚，打在我的鼻子的黏膜上。鼻黏膜刺激我的鼻神經，於

是我們便感覺得它臭了。現在不是說沒有那隻死老鼠，而且沒有那隻死老鼠，你便嗅不到「蔫」味。但我們嗅到的並不是死老鼠，我們的嗅覺受了死老鼠的氣味刺激之後所變起的一個image。這即是說，我們的鼻識裏面有一個死老鼠臭的image，同時又有一種力量，能夠嗅到這種image，能夠catch到這個image的這種power，這種力。那種image稱為相分，即是鼻識有相分，又有見分。眼識、耳識、鼻識。舌識，同一道理，有兩部分。身識，即觸覺，亦有兩部分。五個識都有這兩部分。這即是說，我們一個識，有一個相分和一個見分，見分在了解相分，如此合而成為一個識了。

眼識如此，耳識、鼻識、舌識、身識亦都如此。此五識我們稱作五種sense，這五種sense都是對外的。稍為裏面的有一個意識，consciousness，我們說它是在腦裏面活動。當我看到一樣東西的時候，眼識是看到它的，眼識會報告給意識知道，我的意識便知道我現在看見東西了。反過來，有時在思考的時候，本來應該看見的也看不見。在思考時你看不見它，因為你只是在思考。當你看到我的時候，不只要眼識看到我，有我的image；同時你的意識又知道看到我。當你看到一件東西的時候，嚴格上來說，除了眼識的見分和相分之外，還要加上意識才能夠看見，沒有意識是不行的。一件物件，即等於是一個輸出，你的眼或耳就等於一個接收，而這個接收是需要你的意識來推動它。譬如顏色，

顏色是由眼識接收的，當我的眼識要接收顏色的時候，一定同時有個意識知道我現在見到。即是說眼識起的時候，眼識是見到東西的。一定要有意識和眼識一齊起，然後眼識才見到東西的。如果意識不起，眼識亦不會起的。你張開眼也沒有知覺。張開眼是一件事，你沒有知覺，有知覺然後才稱為「起」嘛。意識停了，醫生便說是大腦活動停了，醫生把意識稱為大腦活動。這即是說，若果在醫生來講，大腦活動停了，視覺是看不見東西的。倒過來佛家之名詞，即是說他的意識一停，他的眼識是看不見東西的。

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，都是由兩部分組織成的，意識應否分兩部分？當你閉上眼，眼識不起了，你的意識起的時候，是有image的，那些image稱作idea或concept。意識亦有image，當意識起而了解這個image的時候，意識是否知道這個image是什麼？這即是有一種力量，除了個image之外，還有一種力量覺知道那個image存在。即是意識都有兩部分組成，一部分就稱作相分，相分就即是idea、image；另一部分是見分。

意識是由兩部分組成，前五個識也都是由兩個部分組織出來的。第七末那識常常執著有個我，他自己，myself便是image。既有image便一定有一種力量來到understand這個

image。這種understand的力謂之見分。那個我便是相分。第七識又是由相分、見分做成的。

識總共有八個，前面七個都是有相分、見分兩部分的。第八識又是識，第八識應否由兩部分組成？有才合理或是沒有才合理？依邏輯來到推理，應該有。八個識中七個識都有image的。如果按照正常，除非是特殊的，第八識應該有image。何謂識？了解，作understand解。八種understanding，沒有image如何understand呢？講到此處，你先接受一部分，除非你找到反例。你不信的時候，你都要找實證的，你不可以單是搖頭說我不信你。第八識照理應該都有image的，你先接受了這個。既有image，一定有一種力量來到catch這種image的，這即是說第八識都有相分、有見分。

眼識的相分是顏色和形狀。耳識的相分是聲音。鼻識的相分是香臭。舌識的相分是味道。身識的相分是冷、暖、觸覺。意識的相分是idea（概念）。第七末那識的相分是我。第八阿賴耶識的相分是什麼呢？每一個人的生命裏面都有很多功能的，有很多種子的。那些種子是否如一盤散沙般亂飛？或是很有條理，有一東西控制著它？有一東西執持著它？阿賴耶識就是你的生命，種子是在你的生命裏面，用你的生命來控制種子。種子

就是阿賴耶識的相分。阿賴耶識有相分便一定有見分，其見分便是控制種子的那種力，catch那個相分的這種力，即是阿賴耶識也有見分的。

第八識有相分、有見分。相分就是那些種子，種子是相分。現在的問題就是第八識的相分是否只得種子？照理就是，但佛經則不是這樣講的，它說第八識的相分是三種東西。第一種就是種子；第二種是身體，有根的身體，稱作根身。第八識即你的生命，你一天不死，有一種生命力滲透在你的身體裏面。那種生命力，是你第八阿賴耶識的見分。你這個身體被它滲透，即是它catch你的身體，它control你的身體。一天你的阿賴耶識未走，一天你的身體都被它滲透著。一天你的身體被它滲透著，你的身體就一天不死。如果它那種滲透力撤退，則你的身體死了。眼不能見物，這即是說他的第八識已經撤退了，不控制著眼球了。到最後心還是微微暖的，什麼知覺也沒有了。即是說他的第八識，它之見分的力，全放棄、全撤退，到最後令到心房漸漸冷，心的跳動都停了。即是第八識之見分，在他的身體內最後的據點也撤退了，此謂之死。他的身體被它catch著的，即是說身體也是相分，佛教是這樣說的。即是說第八識之相分除了種子之外，還有一個身體。有種講法說：「不用的，只是種子便可以。」這亦通，因為我的身體都是由種子present出來的。第八識能夠控制著種子，便即是能夠控制、滲透我的身體。現在有

兩種講法，一種認為身體也是相分，即根身；一種就認為只是種子便已足夠。兩種講法都講得通。

第八阿賴耶識的相分有兩種東西，第一種是種子；第二種是身體、根身。佛家說還有一種是器世界，簡稱器界，譯作現代語器世界即物質世界，器世界等於物質世界或自然界，物質世界比較好。這個器世界都是我生命的一部分，我生命的相分，你更加難信的了。我們生命中的所見、所知、所聞、所有一切事物，都不外是我們的識的image。這個世界是如此虛渺，然則我見到他即是見影，和做夢有什麼分別？這又不同，不是如此簡單亂起image的，應該是image後面有一種實際東西存在的。即是說很多image之中，有很多是有一個實際的東西存在，那個實際的東西，我們普通的稱為實質，有實質的，佛經裏面稱為本質。即是說那些image，有些是有本質的，有些是沒有本質的。舉個例子，我看見你穿一件白衣。衣服的本質是白的，一定是要對著你的衣服才見到白。我對著這處，這處的本質不是白是黑。因為你衣服的本質是白，所以我見到白見不到黑。因為此處的本質是黑，我見到黑見不到白，即是說和本質很有關係。有些是沒有本質的，你做夢見到黃大仙，夢中的黃大仙是沒有本質的。有本質的很現實；沒有本質的，多數是虛渺。但是沒有本質又不一定是虛渺，科學的公式是沒有本質的。Eaton（伊頓）公司

每年的生意有多少億元，它請會計師做一個資產負債表。那個會計師沒有去摸過那些本質，沒有逐張鈔票摸過的，只是算出來的。所以沒有本質的東西不一定假，即是說有些image有本質，有些image沒有本質。還有些是有本質，又不一定和本質相符，你所見的image和本質不是一樣的。你喝醉酒的時候，見到掃把叫daddy。它的本質是掃把，但你的image是daddy。即是本質是掃把，但你的image是daddy，所以有些image和本質是不符合的。

這即是說三種情形，一種有本質，而我們所見到的image，其image和本質相符合的，correspondent的。一種有本質，但其image和本質是不一樣的。第三種，其image是沒有本質的。因此image有三類，一類有本質，但和本質相符合的；一種有本質，和其本質不相符合的；一種沒有本質的。有本質而image和其本質是相符合的，稱作「性境」。如果有本質，但其image和本質是不相稱的稱作「帶質境」，帶有本質但是不符合的。只有影像沒有本質的，稱作「獨影境」，只有影子而沒有本質的。只有三種image，最差就是「帶質境」；「獨影境」是有好有壞的。你念阿彌陀佛是沒有本質的，你想阿彌陀佛在此處而已，想當然而已。但是好的，念念下你會好的，這種「獨影境」不一定是壞的。但你在胡思亂想，閉著眼在想那齊天大聖如何大鬧天宮，浪費了時間，這種「獨影境」

是壞的。「獨影境」是有好有壞。「帶質境」就絕大多數是不好的；或許也有些是好的，不過多數不好。「性境」是好的，必定好的。「性境」即是你的image和本質相符。即它是好的，你知道它好；它是壞的，你知道它壞。《八識規矩頌》說：「性境現量通三性，眼耳身三二地居」，其實是很易解的。

那第八識是有image的。第八識的image是三樣東西，一、種子；二、我們的身體，有根身；三、器世界，即這個物質世界。這個物質世界是由一種能力顯現而成的，這種能力就是我們生命中所catch住的，control住的那些功能。你的第八識顯現而變出你，於是這個世界有了一個你。我的第八識顯現而變出我，於是這個世界有了一個我。這兩個條件第一步具備，即是你可以有個機會見到我，我可以有機會見到你。如此便可以相互見到，不是這麼簡單。你可以變你，我同樣可以變一個你的，因為種子是無量無邊那麼多，你有變你的種子，我同樣有變你的種子。我有變我的種子，你同樣有變起我的種子。這即是說，當你變起個你的時候，你便反映入我的生命裏面，反映入我的第八識裏面，刺激我的第八識。於是我的第八識裏面，變你的種子受了刺激，馬上現起。於是我的第八識裏面，就變起了一個你，這個你是我變的你。即是說猶如一面鏡，你反映入我那處。於是我的第八識裏面，有了你的image反映入我那處。我的第八識裏面，有了一個

你的image。我的第八識有了，於是我的眼識起的時候，托第八識所變的你為本質，把這個本質反映入到我的眼識裏面，於是我的眼識見到有一個你，穿白衣的你。你說話就反映入我的第八識，於是我的第八識又變起你的聲音，於是我的耳識聽到你的聲音。其實我見到的你，即是直接見到的你，就是見到我的眼識所變的那幅白色的男孩之影子。這個白色的影子又要托一個本質，那個本質是我的第八阿賴耶識所變的那個他。又是第八識的image，但要托他所變的他作為本質，反映入我的第八識，然後經過幾重步驟才見到他。

同一道理，我見到他是如此，我見到你也是如此。因為這樣，所以你會被我見到，我會被你見到。當你被我見到的時候，即你進入了我的世界；當我被你見到的時候，即我進入了你的世界。於是大家眾生，你的世界入我的世界，我的世界入你的世界。我們二十人在這處，每一個人的世界走進了其餘十九人的世界。在裏面互相交往，就如幾千盞燈一起照。當幾千盞燈一起照的時候，我們還分不分得開那些光是那一盞燈照的呢？不行，處處都是那麼多盞燈一起照的。這即是說我見到這東西是一片白的，那是人人一起變的，一齊變起。因為人人一起變，都分不開這盞燈、這個影到底是你變、是我變、或是他變；處處都有我變，處處都有他變，分不開。這就令到本來是主觀的世界，現在就變了客觀的世界，所謂客觀世界便是這樣來的。

這個客觀世界，譬如我們二十人，人人都變，你卻離開了，有沒有大關係？沒有大關係，還有十九人變。這裏只有二十人，全加拿大有一千多萬人口，即是說加拿大是一千多萬人變的。何止，還有加拿大的蛇蟲鼠蟻不計其數，那麼無比多的眾生一齊變起加拿大，還有很多遊客一齊變起加拿大。鄰街一個老人家死了，並不會令加拿大失色。如此便稱為萬法唯心，萬法唯識便是這個意思，不是說一個識全變起的，大家識變，猶如光光相攝。即是說你的生命，你這個人是你的生命present出來的，只要你那些種子堅強，你的生命力便很充沛了。

第六意識是整天都起的，即是意識的種子是整天都起的。第七末那識執著有個我，又是常常起的。第八阿賴耶識有沒有種子呢？要有才合邏輯。前面那七個識都有種子。第八識也是識，所以一定亦有種子。八個識都有八個識的種子，八個識的種子都藏於阿賴耶識，藏於你的生命裏面。第一類種子是識的種子。

第二類種子是心所的種子，那五十一個心所中，有三十多個是實的。那三十多個實的心所，都有它自己的種子，一遇著緣便起了。譬如你有慈悲心，「悲」的種子。它現在是不起的。但他一會兒走出去，見到一個人很可憐。見到一個老人家又「騰騰震」、又

病、又沒有人扶他，他在路上跌倒，他會起同情心，那個同情心便是悲。即是說他悲的種子，條件一具備，它便起了。同一道理，本來你有成佛的無漏種子，但你現在常常被其他東西阻壓著，要修止觀、修行、持戒作為條件，引起你成佛的種子爆發。因為你的生命裏面，都有成佛的種子。如此，那五十一個心所中，有三十多個是有種子起的，此謂之心所的種子。識的種子和心所的種子，不斷在你生命之河流裏面，一起一伏，一起一伏。

有些你需要知的是什麼呢？我們不外是什麼？我們的心之一起一伏，我們的心即是我們的生命，在我們的生命裏面，那些種子一起一伏，這些便是我們生命的波折了。一個大波折是為一個輪迴，一輩子了。我們出世便是那個波浪開始，出世一路去到頂點的時候，是我們成熟的時候了。慢慢地我們衰老，便是波浪落了。到了死的時候，波又停了。停的時候，新波浪和舊波浪交界的時候，那段就稱作中有。再起的時候，中有便投胎了。太平洋上的波浪，後浪推前浪，永無止境。猶如我們一世又一世，一世又一世，永無止境。永無止境，好不好呢？這個是價值問題，一世又一世，可以好，可以不好。何解？你控制不住，今世做人，下世做貓，再下世做老鼠，這便不好了。如果你控制得到，今世做人，來世我歡喜做人還是人，而且下世的人可能比今世的人好一點，第三

世又好一點。我們自己控制，我們要生天或想去極樂世界，我們控制可以去極樂世界。想去藥師佛的琉璃光世界，我們便可以去藥師佛的琉璃光世界，有辦法控制的。如果你想保持人身，不做畜生，不下地獄，你守五戒便行，很簡單的。你不想入地獄，守五戒便行，很簡單的。殺、盜、淫、妄、酒五種都不做，是多麼容易，如此你便可以保持人身。想生天便行十善。不想生天，想親近彌勒佛，你修十善再加念彌勒佛號，就生兜率內院。如果你說我想生極樂世界；你未見性，生極樂世界化土；已經見性，生極樂世界的報土，即阿彌陀佛處，你自己可以控制。你說：「是否真的？」不真你也沒有吃虧嘛，何解？不真你也沒有事，你做這一世人，你守五戒有何吃虧？你都是好人一個嘛。你守五戒，縱使不得人身，你也會是好人一個，影響社會也不會是壞的。你修十善，縱使沒有天讓你生，假的。但真正修到十善，你已經是世間的聖人了。在佛教來說它是可以控制的，控制成佛是很容易的，兩種資糧，第一是修福，第二是修智慧。修福可以持戒。修智慧是依著經教去修止觀，修止觀是可以成佛的。只是一味持戒是不行的。

（丙五）唯識解「有情來下種，因地果還生」

我講這一套東西都是唯識的，你不懂唯識，你讀《六祖壇經》是讀不好的。唯識的道理你要懂得解。我舉一個例，這是五祖傳法給六祖的那一首偈，「菩提本無樹」那首並不

是傳法偈。「有情來下種」，「有情」，這個不是作眾生解的，是指那些有智慧種子的人，他來聽你講話。當他聽你講話的時候，你就像下種子一般——「來下種」。他有本來有的種子，所以會來聽你講話。聽你講話的時候，借你講話做機緣，把他原來有的種子抽起，令其出現。「有情來下種，因地果還生」，他第八識裏面含有很多智慧的種子，這是智慧的因，第八阿賴耶識像是地裏面有種子般。他一來到下種，他第八識裏面的種子便借你告訴他，種子就起了。「果還生」，再成果，又再出現了。一再出現的時候，那些種子出現而成為果了。當它成為果之後，又打入他的第八阿賴耶識裏面，那些經驗起了又再打進去，成為了新的資料，便是「果還生」了。到了第二世，它又再打出來，一遇著機緣，一打出一打入，一打出一打入，越打就越乾淨，越打就越強，到最後他便會成佛。「有情來下種，因地果還生」，最重要是他有本來的根性。「無情既無種」，他本來是沒有種子的這種人，「既無種」，他聽了你講也是不明白的這種人。第一、可能他不來聽；第二、你講他也是不明白的；沒有辦法的。「無性亦無生」，這個「性」者是指種子熏進去，將來成佛的性。「無性」即這種人沒有成佛的種子。「亦無生」，這種人亦不會有果生起的，他只能多做善事就享受人天之樂果；作惡的他就下地獄，整天在三界裏面打滾。《六祖壇經》這首傳法偈就是如此，是這樣解的。如果你不懂這個唯識的道理，你如何能解釋到它？

（乙五）密宗

（丙一）密宗的來源

我講講密宗的來源。現在所謂密宗有兩大派，一派在印度，很早很早的時候，那些原始的密宗，在南印度起源的。相傳是龍樹菩薩在南印度見到一座鐵塔，他是有神通的，用七粒白芥子念咒，打開了鐵塔。他走進去，見到了一個金剛薩埵，Vajrasattva在裏面入定。金剛薩埵見到他來了：「對了，我奉我師父大日如來，即毗盧遮那佛之命，看守密宗的兩部大經在這處，等著你來傳給人間的。」

於是金剛薩埵便收了龍樹菩薩為徒弟，把兩部密法傳給他。一部名「胎藏界」，「胎藏界」即現在所謂的胚胎，小兒的胚胎，「界」即作部份解；另一部名「金剛界」。「胎藏界」和「金剛界」是什麼呢？大概「胎藏界」的內容，其骨幹就以「空」為主，以般若為主。「金剛界」則以「有」為主的。大概所謂「胎藏界」，是般若空宗的密宗化；「金剛界」是把唯識宗密宗化。這是兩界，每界都有經的。「胎藏界」有一本經名《毗盧遮那成佛神變經》，「金剛界」則有一本《金剛頂經》。這兩本經傳出兩界的修法，密宗修法有一種儀軌，把「胎藏界」和「金剛界」這兩個界的儀軌，傳了給龍樹菩薩，替他灌頂。顯教稱為皈依，密宗則稱為灌頂，以香水灑頭；或用一個壺載著香水，在你

的頭上灑下去，或在你的頭上放一放，此謂之灌頂，即是皈依，猶如基督教之洗禮。替龍樹菩薩灌頂，於是密宗成立了。

密宗成立的起源是毗盧遮那佛。毗盧遮那是什麼佛呢？人各一說。不信密宗的，便說它是假的。有一位遠參法師，寫了一本《照妖寶鏡》，說密宗是如何的假。如果你們想找他這本著作看，你便要去香港明珠佛學社，在那裏便能找到。有些人說它是假的，有一些又說是最真的，這個便是法身佛。密宗的人說，釋迦佛是假佛，是化身佛而已，毗盧遮那佛才是法身佛，到底是怎樣呢？有一個折衷辦法，按照我的看法，釋迦是化身佛，毗盧遮那是報身佛，不會是法身佛。何解？法身是無相的，毗盧遮那佛是有相的，所以應該是報身佛。在摩醯首羅天那裏成佛，把密法傳了給金剛薩埵，由金剛薩埵在南天竺鐵塔那處，傳了給龍樹菩薩。

金剛薩埵是第一位祖師，第二位祖師便是龍樹，有些人是這樣算的。有些人則不算金剛薩埵在內，因為金剛薩埵不是人類歷史裏面的人物，所以由龍樹菩薩開始。一路傳，由龍樹傳給他的弟子龍智菩薩。龍智菩薩傳了很多弟子，其中有兩個弟子，一個名善無畏，一個名金剛智，這兩個都是龍智菩薩的徒弟。兩人奉老師命令來到中國。

善無畏在唐明皇開元年間到了中國，唐明皇很信任他。他在中國設壇傳授密宗，傳授的時候，當時有一班日本留學生來到中國留學。善無畏傳了兩代，就傳到洛陽的一位惠果法師，他收了幾位日本留學生為弟子。其中一個是大名鼎鼎的空海和尚，即弘法大師。他學了金剛界和胎藏界兩部密宗，回到日本，在日本京都的一間很大的東寺，他就在那裏設壇傳授密法，一路傳到現代，不知多興盛，於是人們稱之為東密了。很多人都弄錯了，以為是東洋人所傳的密宗稱為東密。其實是弘法大師在東寺裏面傳的密宗，稱為東密。這是在日本的情況。

我們中國又如何？中國人有一種性格，不太多信神秘的東西，所以反為不得興盛。雖然不得興盛，到了元朝，蒙古人打入中國，引了一批西藏喇嘛來中國。每一個鄉村都派一個喇嘛，那些喇嘛很差勁的，你以為他走來弘法，他們卻是做特務，專監視人的，如果你家中有點家財，有一點錢，他便會跑來對付你了。還有那些喇嘛飲酒食肉。在鄉村裏面他負責那一區。如果你那一家有一個女子漂亮一點的，他便要你的女兒。那些喇嘛無所不為，人人憎恨喇嘛。當然也有一些很好的，不能一概而論。

後來元朝八十多年便亡國，明太祖朱洪武即皇帝位。這位朱洪武，他原來是當過小和

尚，又是黑社會人馬，黑社會的階層怎樣他都清清楚楚。喇嘛如何作惡他全部一目了然。他是民間出身的，全部看見過了，所以他即皇帝位，便立即禁止喇嘛。喇嘛是密宗的，全部禁止，不准中國人學做喇嘛，把密宗也禁止了。明太祖朱洪武以後，密宗便沒有了，但在日本則不知多昌盛。

直至民國的時候，日本密宗有一位大師名權田雷斧。這位是我的太師公，亦是師公。他發願把密宗再傳回中國，他便觀察一下中國那一些人適合。當時剛剛有兩個人，一個是潮州人，潮陽人姓王的，名王弘願，前清的秀才。他是我的老師，在中山大學教書。他很歡喜密宗的東西，把權田雷斧一本著作《密宗綱要》翻譯成中文，還自己刻版流通。自己信密宗，但密宗的念咒、結印，必然要師父傳的，他沒有師父傳，自己念不是辦法的。他譯了權田雷斧這本書，把一本寄回給權田雷斧，請他認證。權田雷斧高興到了不得，立刻問他可不可以來日本學？我們稱呼他為王法師。王法師寫信回覆權田雷斧：「我很想的，不過你要知，我現在潮陽中學做一個教員，教國文。不過我稍懂日本文，自學的日本文，但不會講日本語。我一個月的薪金沒有多少，又要養家。如果你要我來日本學數個月，我要籌備很久才能做得到。」於是權田雷斧來潮州傳法給他。傳法之後，叫他下一年過來日本，承諾負擔全部費用。

日本的寺門是很富有的，他親自到了潮陽，替王弘願灌頂。跟著去了上海，在上海又見了一位教授，四川人名程宅安，因為他是日本留學生，權田也讓程宅安學。還有一個跟著他的名曼殊揭諦，他這個人很懂氣功，曼殊揭諦又跟他學。於是三個人跟他學，在第二年，全部由權田出錢，讓這三個人到了日本，修定修了四十九日，念咒，又讓人教他們儀軌，四十九日之後畢業。密宗法師有資格傳法的稱為阿闍黎，ācārya，即他們有權傳法給人，三個阿闍黎回到中國，於是東密又傳回中國了。另外有一位持松和尚跟太虛法師很稔熟的，有人說他也是太虛法師的弟子，我就知道他不是，而是他的師侄輩，因為我親口問太虛法師。持松和尚文章很好，又很有興趣走去學密宗，於是中國又多了一個阿闍黎。和尚就有一個持松，還有居士三個人，我們廣東一個、四川兩個，曼殊揭諦又是四川的，這個便是當時中國的東密了。

在香港傳東密的是很正派的，香港有一個真言宗居士林，一點雜質都沒有的。如果在香港你真正想學東密，就是真言宗居士林。不過真言宗居士林的主持人是女子，她不太願意替人灌頂，每年請日本的大僧來到替人灌頂。

我以前在廣州，馮寶瑛為我們灌胎藏界。剛灌完胎藏界，日本人就打到廣州，我們要走了。日本人投降之後，我們再回廣州的時候，就再傳金剛界。這個是東密。但我當時已

受諾那呼圖克圖活佛在大佛寺灌頂，他又在西關逢源一間大屋為十多人灌頂，我又走去學過他的藏密。說到密宗，你要知道它的源流，這就是東密的情況。

藏密的起源都是龍樹，都是南天鐵塔，不過它的傳播，由南印度，即南天竺傳至中印度的時候，當時的國王很提倡密教。密宗很流行，那些學密宗的人，走去山林野嶺修行的，他未修到有成就，是不會出來的。修到成就後，這種人多數是有神通的，在山岩裏面修。他經常入定念咒，到了他成就便真正有一個佛，有一個菩薩親自到來為他灌頂，傳法給他。他們是這樣講的，是否屬實？是沒有證人的。沒有證人，他是這樣講的，你只有信他。這種人多數是有點神通，又有神通又有學問的，那時有很多大師出現。

當時是唐朝中葉，唐明皇以後印度的事。印度當時有一個皇帝發心建了一間超岩寺。西藏密宗的源流就是超岩寺，東密則是南天竺的鐵塔。那些在山林野嶺修行，修至親自見本尊，成就了出來。出來後亦要找地方住的，政府於是給他們建了超岩寺，全部政府供給的。於是超岩寺那班密宗大師，你是專門修大威德的，你在定中便得到大威德金剛來為你灌頂，便專傳大威德法。如果他在定中親自得到歡喜金剛為他灌頂，於是他就傳歡喜金剛法。有一些人又說得到憤怒金剛灌頂，於是便專傳憤怒金剛法。這樣便你傳一個

我傳一個，弄到很雜亂，有需要把它統一、排列，令致很有系統才行。於是有很多學者把所有的密宗逐一學習，全部學好，然後把那些法分高低排列。

大家知道東密分為胎藏界、金剛界兩部份而已，沒有第三部份。如果說西藏密宗，即超岩寺那一派密宗，分為四部。第一部稱為「作密」，或稱「作部」，又稱「行部」，專門注重造作的。譬如你修準提法，準提法這些便是「作部」，注重手印、注重念咒、注重各種儀軌儀式，注重造作的，不怎注重學理的，稱為「作密」。它是淺一點的。例如現在人人修的摩利支天法便是「作密」，你肯修便會靈驗。譬如你修準提法，你肯修便會靈驗，不用什麼教理，不用入觀的，這稱為「作密」。

第二種比較深一點的，「修密」。「修」者注重修觀；不只注重結印、念咒那些，還要注重修觀，稱為「修密」。「修密」是什麼？東密的胎藏界便是「修密」了。由低級數起不過是第二級，「修密」，即是東密的胎藏界。

第三，再高級一點的，稱為「瑜伽密」。「瑜伽」即相應，不只修觀而且是修觀修得很深切的。即是等於東密的金剛界——「瑜伽密」，這即是藏密完全包涵了東密，怪不得

西藏的喇嘛說東密那些全部都是淺易的。這即是說所謂東密，不過是四部中的下三部，稱為「下三部密」。所以西藏人看不起東密，說是「下三部密」而已，又稱「外密」。

密宗裏面又有分「外道」、「內道」的，第四級是「內道」；前三級稱為「外道」。藏密中人稱東密為「外密」，東密最高的只是「瑜伽密」。那些喇嘛是這樣看不起人的。再高一點的，第四級，第四部稱為「無上瑜伽密」，簡稱「無上密」。這個「無上密」，東密很多人不信它的。台灣的印順法師更大罵「無上瑜伽密」，說它簡直不是佛法。但西藏密宗卻說它是最高，怎樣呢？多數是修雙身的，那些稱為「雙身法」。「雙身法」即是怎樣？一個男，一個女，兩個擁抱著，簡直是一種性行為，這樣來到修，令那些氣脈如何貫通等等。但那些學「無上密」的喇嘛卻說它是最高的。在西藏如果有一個喇嘛，你家中有一個女兒，或妻子，被那些喇嘛看上，他不會選你妻子的，他一定選處女的。你家中有女兒被他選中為修「無上密」的對象，便覺得有了不得的光榮，便把女兒送到喇嘛處；喇嘛是不聚妻的，她便作為修「無上密」的對象。那些所謂大德，所謂大喇嘛，人人都有十多個女人，等於中國人娶十多個妾侍，作為修「無上密」的對象。西藏喇嘛晚晚跟那些女人修「無上密」。如果在純粹的和尚看來，這簡直是犯戒，印順法師便是這個看法。「無上瑜伽」者，何謂「無上」？那種境界，和最高的真如，和佛的心相應，稱為「無上瑜伽密」。

他說這些是最高深的內道，東密是沒有的，你們那些「外道」是沒有的，我們這些「內道」才有「無上瑜伽」。內裏便是如此，我就給你講了，信不信由你。我認為如無必要，無謂學「無上瑜伽」了，如果無此必要則無謂學。我又把這事問太虛法師，太虛法師是阿闍梨，班禪為他灌頂，傳法給他，他有權傳密宗的。我問太虛法師：「你信不信那些雙身呢？那些『乜乜』金剛？」我是他的弟子，他很難答的。他說：「很簡單的，個個金剛的樣子都是很恐怖的，世界上有些最恐怖的事，它用金剛的面貌作代表。世界上的人認為是最邋遢的便是男女交合，它就用男女交合來代表。即是說世界上最恐怖和最污穢的東西，都是真如顯現。如果你不執著它，當下便是真如。最恐怖的東西即是最慈悲的東西，最污穢的東西即是最清淨的東西。你不要執著，打破這個執著，當下便是了。」這是太虛法師的講法。

凡是修「無上瑜伽」的，不是長壽便是紅粉緋緋的，多數是這樣的，其實即是道家之採寶法。人們讓我介紹學密宗，我說現時在香港的最好去居士林。日本人的保守性是很強的，和唐朝時差不多。至於藏密，現在人人說他是在修藏密，其實怎樣呢？因為灌頂有兩種，一種稱為結緣灌頂，教你一種法，讓你結一個印來修，只是結一個緣，將來有機會再全部學。它不是整套教你，整套教你便要一級一級的，是六、七層灌頂，很複雜的。

同學：「羅教授，好像通常學密宗是要懂得經教的，然後才修的？」

老師：「你聽了一些黃教和白教的人講，就說一定要懂經教。有些是跟紅教，有些是不用看經教的。即如學顯教，有兩種人，一種人說你參禪便可以，不用讀經的。有些人是這樣想的。」

同學：「如何參？參些什麼？」

老師：「應該是這樣的，他說你讀經更弊，更多東西執著，更多障礙。是有這樣的。有些是不用的，只修密宗便可以。但有些極端的，根本不用學經教的。有些是另外一個極端的，黃教便是另外一個極端了，你要學了十年、八年經教，然後才有資格學密宗，一般是學觀音菩薩法。結緣灌頂便隨你，真正想學密宗要十二年學顯教，做了十二年顯教的工夫，考核過你，確是有資格，認為你可以了，然後才會讓你做阿闍黎。黃教要做密宗的阿闍黎，要十年至十二年顯教通達然後才可以，這種又極端一點。還有中間的便是白教，現在美國的便是白教喇嘛，大寶法王那一派。經教的要學一點，又不用要學十年、八年，密宗又兼學，白教便是這樣。

西藏是超岩寺傳承，跟著有四部，並沒有傳到中國的。有的是在宋朝傳了多少進來，但只是零零星星地傳一、兩種。於是那些純正的東密人便批評了，說這些是『雜密』，『立立雜雜』不得純粹的稱為『雜密』。東密的人稱由西藏傳過來這些為『雜密』，沒有怎樣傳至中國的。

到了宋朝，那些阿拉伯人，回教徒打入印度，凡是佛教徒的全部殺了，除非你改信回教，否則便殺。於是那些密宗大德避難到西藏去。在這班密宗大師避難到西藏之前，西藏有沒有密宗呢？有。大概在唐朝初年，那個西藏王松贊干布娶文成公主。結婚後，文成公主帶了一批和尚，大概是一批禪宗的和尚，帶去西藏講佛法。又帶了很多醫生，很多工人、工匠去，開拓了西藏的文化。西藏王不肯做中國的附庸，他派人去印度，請來一些法師大德，請他們入西藏。於是西藏有兩派和尚，一派是印度和尚，一派是中國和尚。中國和尚就『直指人心，見性成佛』，不用讀經教，不用講次第的，講頓悟的。另外一派是印度的，沒有頓悟的，全部有次第修行的，漸教修行。本來真正純粹佛教是不講頓悟的，要漸修的。

兩派在吵架，就像中國神秀和六祖那一派吵架一樣。於是西藏王便叫大家：『你們兩派人辯論，如果印度人輸了便會被趕走，趕回印度；中國人輸了，便把這批老法師趕回中

國。』西藏王親自主持，一個立論，一個辯駁。中國人的辯論不怎了得，印度人的辯論則是極好的。辯論的時候，西藏王要求：『你們兩個，一個立論，即作為正方，一個做反方，稱為駁論。你們誰先立論？』中國人恃著，我們都是文成公主妝嫁的人物，地位高一點的，『我來立論。』和人吵架，和人辯論，先講的那個是很吃虧的。他說：『讓我先講。』西藏王：『好的，你講，你來立論。』他立論，立些什麼？他得立一樣東西，『我現在要這樣』，立了一個義理是『頓悟的，見性成佛，直指人心，不用逐步修行的。六祖便是了。』

當時文成公主已去世，如果文成公主未死，當然是這班人最惡了。但文成公主已經死了，文成公主已經傳到子孫那代了，這班中國人不能再惡了。要立頓悟的，不用讀那麼多經教的。於是，被印度人幾句便打敗了。當時說話是紀錄起來的，事事要合邏輯。到印度人了。『我的是漸修，一級一級來的。你謂頓悟，如何頓悟？你給我解說。是你先講的。』『你的漸修是一步一步行的，很慢的。我的頓悟猶如獅子王，一跳便走了去。』他一說了這一句便輸了，『獅子王一跳便去』。於是印度和尚問他：『獅子由這處去那處，是不是要經一條路走過去的？譬如你要十秒才過得去，第一秒是在這處、第二秒在那處、第三秒在那處，一路一路地排列過去的，是不是要這樣的。』『是的，

當然是要這樣。但是我快。』『是的，我沒有說你不快，快極也要逐漸來的。雖然你是快，但現在不是在討論快慢。現在是頓超，即是說你也得逐步來，是不是？你輸了，你知道嗎？』西藏王說：『是的，確是他輸了。』其實西藏王亦有意幫印度和尚，有點政治作用，他覺得中國人太霸道了，乘著這個機會讓你折服。這班和尚亦是間諜，乘勢趕走你這一班人。文成公主在世的時候，他不敢這樣做，文成公主死後，他便會這樣做。實在有時不是這一派勝過那一派，裏面有點政治原因，趕走你這班中國間諜，是這個原因。於是你只說幾句話，便立刻輸了。中國大師辯論輸了，被放逐出境，趕回中國。

結果之後印度的論師得勢了，印度的那班大師有學問，但是多數兼學密宗的。當時西藏的土人，有一種稱為苯教的。那些人是有神通的，就如中國玩法術的茅山師傅那一類。那班人會吞刀吐火的，弄至印度和尚怕了那班有神通之苯教人。

但西藏王很清楚，苯教那班人始終是不行的，有意想幫佛教忙，便再派人去印度，找一位密宗的大德，要有神通的。於是找到大名鼎鼎的蓮花生了，我們學密宗的，藏密的祖宗，蓮花生大士。請他出來，他是有神通的。那些苯教的人，使神通全部被他收服了，於是佛教振興，在那處傳密宗。一路相傳最舊的、最古老的教，人人穿紅衣、戴紅帽

的，稱為紅教。紅教裏面分很多派，現在最正的一派有兩支，一支是那個諾那活佛，我們在大佛寺灌頂的那一支，便來了中國。另外一支停留在印度和西藏交界Kalimpong（噶倫堡）。其他，不丹、尼泊爾那處的人信那個稱為敦珠上師，敦珠上師傳位給香港的劉銳之，他是得到敦珠上師的法。但敦珠上師又不傳個寧波車給劉銳之，寧波車即是大法師。他親自給了一張證書，『你有權代我替人灌頂。』那麼劉銳之到底地位是大法師或是大法師的代表？他自己都莫名其妙。但他又不能夠問敦珠法師是否要正式傳位給他，他曾經給我看過那張證書。不過無論如何，他是有資格代敦珠灌頂。他這個是正宗蓮花生那一系的法脈。前就是諾那活佛，後就有劉銳之。這個是藏密的紅教，穿紅衣。

現在藏密那一班只是修密宗，很多不讀經教，弄至飲酒、食肉、娶妻、生子，亂來的，簡直都不似修行。不過很多都是好的，但有一些則簡直不像是修行的人，這樣便腐敗了。於是後期有一個從印度避難跑來西藏的Atiśa（阿底峽），是印度的大德。他看見西藏那班紅教的喇嘛，飲酒、食肉，怎可以這樣做。於是提倡要學經教，要守出家人的戒，要修止觀，要守戒律，不能只靠念咒的。你如果想學念咒，真正想學密宗，要先修行十年、八年顯教，道理貫通才准學，這一派是Atiśa。他把學佛教的人分做三級，最低級的稱為下士，下士只是修五戒、皈依，三皈五戒的便是下士，即普通的佛教徒。如

果你能夠三皈五戒都守到了，便稱為下士。中士即出家戒，小乘出家的戒律。守得出家戒律的小乘，稱為中士。如果再進一步，你能夠發大菩提心的，便稱為上士，就學菩薩乘。Atiśa把佛教分為三級的，稱為三士道。上士道修不修密宗呢？上士道以修顯教的經論，修止觀為主。如果你修止觀和學經論都有些成就，都學到了，你想更進一步的時候，便來修密宗。所以Atiśa這一派是很穩健的。

Atiśa死後，經過幾代，我們中國明朝明成祖永樂王的時候，有一位西藏人在青海學法的，就是宗喀巴。這位大名鼎鼎的Tsong kha-pa，宗喀巴，西藏人視他如佛一樣，說他是文殊菩薩的化身。他自小出家，覺得密宗的喇嘛這樣修法不是辦法。他是Atiśa那一系的和尚，他提倡Atiśa的那一套，凡是弟子要通了顯教，才准學密宗，不通顯教，則不能學密宗。出家人一定要守出家戒律，不能夠娶妻等。他建立了一個新教，新教那件衣又應該如何？拿了一件袈裟去染，染任何顏色都不成功，是染黃色才成功。於是他穿黃衣，稱黃教，黃衣派。黃教以前是很守戒律的，但現在差了。

宗喀巴有兩個弟子，一個班禪，一個達賴。達賴本來是西藏王太子，他是帶著王位出家的，他的師兄是班禪。達賴覺得作為僧人是太霸道了，於是把西藏的西面割讓了給師兄

班禪，各管一面。班禪所管理的地方更大，但是幾乎是沒有很多人的，冰天雪地。達賴所管那部份是拉薩，Lhasa，最繁榮。其實他一方面是喇嘛，另一方面又是西藏王，政教合一。但出家人又不能生孩子，他的王位又怎樣呢？用這套的，死後轉生。」

（丙二）念咒效用

那些人死之後，又說要送什麼《陀羅經》，又怎樣念。我說不用，給我七粒米。放七粒米在那處，我便念《光明真言》，然後撒到那條屍上便可以。《光明真言》只有幾句，「oṃ amogha vairocana mahāmudrā maṇipadma jvāla pravarttaya hūṃ」七遍很容易念的。甚或不用，我有一個師父教我，一個密宗阿闍黎，馮達庵。他說：「你這個念咒是要灌過頂才念的。若有些人還未灌頂的，讓他念一篇《心經》，不用灌頂也可以的。」念這篇《心經》的時候，一面念《心經》，一面像是入觀地解了。念完之後，「我現在很摯誠地念這篇《心經》，我願把我念《心經》所生的功德，迴向給某某人。請觀自在菩薩為我作證。」這便會靈，這個禮物比送幾個大花圈更好。我經常這樣做的。如果有些什麼人需要打齋的，一於不用，又可以省回一點錢。他請人來做七日功德，不及你念一本經迴向給他，何樂而不為？我就是這樣做，便省回送花圈這些東西。

同學：「譬如那人是天主教的，你替他念有沒有效呢？」

老師：「同樣可以。我當他是大梵天王而已，那個耶和華。那個天主是大梵天王而已，耶穌不就是大梵天王派下來的人。是不是？如果真正是天主，沒有這麼狹隘的。」

同學：「我的意思是他腦裏面不接受你，你不得這樣。」

老師：「天主一定會接受，不接受的是神父、凡夫。我是這樣的，我橫衝直撞，去到天主教，和那些人一起，有些死人還未生，我有我在念我的佛經。」

（丙三）持咒要有靈感是否需灌頂？

同學：「如果想持咒有靈感的，是否要灌頂？」

老師：「是要灌頂。如果你想持咒有靈感的，那你便去找些喇嘛為你灌頂，那些喇嘛能夠為你灌頂，他一定是有資格教你這個法的。你受他灌頂，經過這個儀式之後，你便可以念這個法了。譬如你想念準提，你便受這個準提的灌頂。受了灌頂，便持個咒結個

印，來到念。如果沒有灌頂呢？有一個辦法，有一條名『大輪明王咒』的。這個大輪明王是彌勒菩薩的化身，先念幾遍，三遍或七遍『大輪明王咒』。念幾遍『大輪明王咒』之後，即是說彌勒菩薩臨時替你灌頂，然後你什麼咒都可以念了。我一味念準提的咒，念幾遍大咒，二十四個字的。念幾遍大咒之後，便念他的心咒。」

同學：「什麼是念大咒？」

老師：「『Namaḥ saptānāṃ samyak-saṃbuddha koṭīnāṃ tadyathā Oṃ cale cule Cundhe svāhā』（南無颯哆喃三藐三菩陀俱胝喃怛姪他唵折隸主隸準提娑婆訶），這個便是大咒，完全的咒，complete。最後那句稱為心咒，『唵折隸主隸，準提娑婆訶』，『Oṃ cale cule Cundhe svāhā』，便是心咒。」

同學：「念多少遍？」

老師：「普通的念七遍或二十一遍。我是很懶的，我只念三遍大咒。現在日本人很多都是念三遍大咒。普通是這樣，捲起衣袖拿著串珠。念一句心咒『Oṃ cale cule cundhe svāhā』，這隻手這樣移一粒，那隻手又那樣移一粒，這樣的念。有些是『Oṃ cale cule

cundhe svāhā』，『Oṃ cale cule cundhe svāhā』，『Oṃ cale cule cundhe svāhā』。一路念，你拿著串珠念都可以。我就是這樣的拿著串珠，有時在車上我都不拿，數數手指便可以。

你念準提咒。我講你聽，你現在沒有灌頂，你便可以這樣念，放大膽念，念至有人授準提灌頂的時候，你去補受灌頂便可以，這樣便靈的。就如菩薩戒一樣，你不一定要去受戒，你在佛前自己受戒，但是受到一日有一個真正受持菩薩戒的人，你再去補受。我認為是可以的。你受的時候，想著彌勒菩薩在你面前。」

同學：「如果我念這個咒的時候，我不用坐著來觀想都可以？」

老師：「你若要觀想，便這樣想著前面什麼也沒有，再想像前面大海茫茫，海裏面有些蓮花的種子，即蓮藕，想像它開出一個花苞在水面。那個花苞一路路長大。有兩條龍王支撐著花莖，那個花苞漸漸地開。當它開的時候，花上面有一個月輪，放出月光，是扁的，如一個西樵大餅。那月光是扁的。扁的月光上面有字，那個是準提的記號，即準提菩薩的種子字。這個蓮花上面有一個月輪，一個直立的種子字豎立在那處，又有金色的

種子字，一路放光，在光裏面變為一個壺，一個瓶，一個如用鑽石七彩做的，或是金色的瓶，jar。如觀音菩薩拿著那個瓶。你觀想那個瓶是金色的亦可，你觀想它是鑽石七彩光的亦可，對著那個jar。密宗裏面的佛菩薩一定有一個種子字的。由準提菩薩這個種子字一變，變成『三昧耶』。即是那個形是象徵他的，象徵瓶裏面有甘露。這些甘露，死人吃了也會翻生的。你要這樣地想它才行。學密宗一定要執它才行，那又說不要執著？你明知道這個執是不應該的，但是我這個法門是要執緊它的，這樣便不是執了。瓶在放光，照著整個宇宙，光線如太陽一樣。然後，由瓶變為一個準提菩薩。那個準提菩薩盤腿坐在那裏，是女子，拿著很多道具的。那些道具便得看你求什麼了，你想求智慧，便特別著重想那把劍，等等。」

（丙四）準提菩薩是不是觀世音菩薩化身？

同學：「羅教授，那位準提菩薩是不是觀世音菩薩化身？」

老師：「釋迦化身嘛。譬如你說：『我念阿彌陀佛的咒。』只有阿彌陀佛是不是呢？其實不是。問題是這樣，你夙生和那一個佛菩薩有緣？你今世便有機會受這個菩薩、這個

佛或這個佛母的灌頂，你便會誦持他的戒。譬如你受了準提菩薩咒，即是說你夙生一定和準提有緣。而準提菩薩是觀世音菩薩所變的化身，即是說你又和觀世音菩薩有緣，兩重緣。你要知道，這個娑婆世界，釋迦牟尼佛是教主，凡一切佛菩薩的法在這個娑婆世界裏面弘揚，凡一切佛菩薩在這個世界裏面所現的身，都是釋迦牟尼佛有份變的。」

同學：「因為法是釋迦牟尼所說的？」

老師：「是的，都是由他介紹出來的。即是說如果你只是和準提菩薩有緣，你一定是和釋迦牟尼也是有緣的。所以你所拜的準提菩薩，你所念的準提菩薩，是釋迦和準提兩個共同變的準提。」

（丙五）修準提咒以鏡為壇

同學：「羅教授，為何修準提咒要用鏡的，是什麼意思？」

老師：「以鏡為壇。其他的需要有一個壇來修，準提咒是很便利的，以鏡為壇，對著鏡便可以修了。還有，準提裏面有一個法，如果你想知道未來的事，你找一個清淨的鏡，

準提鏡。用花圍著這個鏡，望著鏡向準提菩薩祈禱。『我想知道某某日的事，請你在鏡裏面示現，或請你準提菩薩賜一個形狀讓我知道。』這樣，你望著鏡子，一路念準提菩薩的心咒，oṃ cale cule cunde svāhā，一路的念。慢慢地，鏡子濛濛之後，出現一個準提菩薩，讓你看見的。又或你想知道什麼呢，它又會現出來，讓你看見的。這是佛教的圓光術中的一種。同時，以鏡為壇，準提鏡小小一面，可以袋在身上。你要念的時候拿出來放著，念完便妥善放回。」

同學：「可否請你慢一點再念那一個對著鏡子念的心咒？」

老師：「你必須先念三篇大咒的，念完三篇大咒才念心咒。心咒是oṃ cale cule cunde svāhā；oṃ cale cule cunde svāhā。」

同學：「頭那幾句namaḥ saptānāṃ ……」

老師：「namaḥ saptānāṃ samyaksaṃbuddha koṭīnaṃ tadyathā oṃ cale cule cunde svāhā。」

同學：「頭幾句是大咒？」

老師：「整篇一開始便是大咒，只取中心那部份便是心咒，主要是念心咒。」

同學：「它還有一個的，我現在拿一部準提修法給你看看。第一咒，我又不知道應該怎樣念？」

老師：「那個是發菩提心來的，它要你發菩提心而已。發菩提心念七遍咒來到加持，你發菩提心是要入觀的，要觀想『所有一切眾生之類。若卵生、若胎生之類。』想完之後，你結這個印。結這個印，手便是身密，心則在想，即是你念《金剛經》那幾句發菩提心的。不用你念的，你想便可以。想完之後便念一個咒，oṃ bodhicittam utpādayāmi，oṃ bodhicittam utpādayāmi。

『oṃ』即所有咒的oṃ，與佛相應。『bodhicitta』，『bodhi』的音是菩提，『citta』即心。『utpādayāmi』即發起。所以oṃ bodhicittam utpādayāmi即發菩提心，你不念此咒也可以，你念《金剛經》那段發心的經文亦行。」

（丙六）準提法對著鏡修是否很危險？

同學：「有些準提法是對著鏡修的，那是不是很危險？」

老師：「沒有什麼危險。你要知道這東西是空的，這東西是幻的。不過剛剛我想看，遇著準提菩薩的加持力，我便看到這東西。都是幻的，這便不危險。凡事有心理準備，便不會有這個問題。譬如你是怕人吵的，讓人嚇一嚇你會驚的，你先要有心理準備便可以沒有事，不用怕的。你念準提法，你準備鏡子，放一些花在上面，便念，你向準提菩薩說：『請你現一件事物讓我看見。』普通的會現出一個準提，整個準提出現，和畫像不同的，特別玲瓏浮凸的在鏡中。」

同學：「你見過？」

老師：「我無見過，不過我讓我的兒子看過兜率天的彌勒菩薩是怎樣的。他看見一隻獅子蹲著，會眨眼的獅子上面有一個蓮花座，彌勒菩薩坐在上面，一隻腳垂下來，一隻腳蹺起橫放著。他的手又是這樣地動的。」

同學：「修什麼法門可以看見？」

老師：「修準提法能看到，但我不是用準提法，現在中國人稱之為『照水碗』。尤其是被人偷東西，是最靈驗的，讓小孩子看。外國也有，外國看水晶球，那些吉卜賽人和埃及人看水晶球。有些人看沙盤，看一盤沙。全部都是一種強力催眠而已。神通本身很多是一種催眠術。

不過佛教又有兩種，一種是準提法，第二種是大輪明王法。有一個名大輪明王，你一念那個『bum, bum, bum, bum』，便是那個大輪明王。對著一個鏡子念釋迦牟尼佛，請釋迦牟尼佛加持這面鏡，令我在鏡中見到我心中所想知的東西。對著鏡子一味念，結這個印，菩提合掌。對著它『bum, bum, bum, bum, bum』，一味念『bum』，慢慢便會見到。最多是見祖先，這個都是佛家的。這一種『bum, bum, bum』是喇嘛傳的。

另外一種是中國的茅山師傅傳的。茅山師傅傳的有很多『古古惑惑』的東西，又要寫些東西燒黃紙，又要拜茅山祖師等。我則全部不用的。我說這些全部是假的，那用祖師？一個白蓮教徒教我的，他教我白蓮教那種圓光，即是『照水碗』。用一杯水也可，用鏡

子也可，用一張白紙也可。一個月光圓圓的一張白紙，最容易看的是這樣。一張白紙圓的豎立著，後面點一盞燈，找一個約十二歲的小孩子，或許你看見也說不定，女人很多都能看見，有些女人已經五、六十歲也看得見。像月光的望著，定神望，慢慢地會看見。那種不是用什麼咒的。

佛教一是準提咒，一是大輪明王咒。外道的呢？一個是由日本傳回來的催眠術家教我的，他的催眠術很高明。那個咒我可以念給你聽『潔淨潔淨心清淨，我心猶如大明鏡，千秋萬古大光明，吉凶禍福有虔誠，酒氣財色淨淨勝，千靈萬靈如律令，急急如律令。』念這個咒，結一個印加持，給一個小孩子看，便可見到。」

（丙七）光明真言

同學：「那個〈光明真言〉怎樣唸？」

老師：「〈光明真言〉。現在便給你念。『oṃ amogha vairocana mahā-mudra maṇi-padma jvala pravarttaya hūṃ』。不過這些密宗的咒，你現在念念，未嘗不靈。不過如果聽說有人授〈光明真言〉灌頂，你要去補灌頂才行。你可以念的，密宗的咒你可以修。沒有

人替你灌頂，你念一輩子也可以。如果某一次真的附近有人授這種灌頂，你應該去補受。」

同學：「是否必須出家人才可以做灌頂的？」

老師：「不是。密宗大師不一定是出家的，那些喇嘛很多是有妻子的。」

同學：「不一定出家？」

老師：「顯教也不一定是出家的。密宗那些法師，出家人也不一定有資格做密宗法師的。如果他是密宗法師，而他不是出家人，同樣是可以的。如果他不是密宗法師，他什麼也不可以。密宗法師是要他的上師傳位給他才可以。」

同學：「灌頂是如何灌頂的？」

老師：「本來灌頂是印度的一種儀式。一個皇帝，他有很多個兒子，他要指定一個繼承人，『這個是繼承我之王位的。』這便要替他灌頂，舉辦一個就如現在英國的皇帝加冕

儀式。他立太子的時候，需要灌頂。灌頂又要做什麼？取東南西北四面大海的水，混而成為一壺，放進一個瓶，加進一些香料。找那些法師，普通的也是婆羅門。那個太子在場，把那些香水灌淋在他的頭上。這不就是洗禮？他經過這種儀式，他便是一個合法繼承人。大家要承認老皇死後，他便要即位，只有他一個。

大乘的人，學密宗的人，他說：『你如果想學密宗，你便要受灌頂。』上師和你灌了頂，上師是代表佛，即是你受了灌頂，你便是太子，未來的佛。是這樣解的，是一種儀式。本來是用四大海的水來灌淋下去，但你淋下去是很忌的。基督教那些，有些是真的要洗、浸的。佛教倒過來較簡單，灑一下便作為灌，灑一下不就是灌，照理是以瓶盛水來灌的，但漸漸人們用香水灑，現在更索性不灌。」

同學：「有水給你喝的。」

老師：「還有水你喝，喝的水不算。」

同學：「有一次我去泰國，到了一間廟，看見有些僧人。我見他坐在那裏，我便過去給他頂禮。我頂禮之後，灑了些水在我頭上，又放了些東西在我頭上。」

老師：「他這樣即是在祝福你，他不是和你灌頂。或許是泰國的一種儀式也說不定，我不大清楚。」

同學：「插那些吉祥物。」

老師：「啊，那些是另外的。是白教才有的，其他派是沒有的。黃教不用這一種東西的；紅教，大密宗也不用這一種東西的，只有白教用。他用那些吉祥草，有一種草名為吉祥草，削至尖的像一支針。他要學過才行，不然亂刺刺傷你是不行的。他替你剃掉一點兒頭髮，剃去一個二毫半硬幣那麼大的地方，在正中。我們的腦有一塊骨，它有一個洞，有一罅隙。他摸摸你腦袋的那個罅隙處，一插便插了幾分下去，就如現在的針灸，整支針插下去。不過要學過的，要不然亂插，插了些細菌進入身體怎辦？這種東西我認為不必。學佛是在於心，不在乎那支東西。」

同學：「插那支東西進去，有什麼意思？」

老師：「插是替你開頂。他說這個人要修行，修一種法名『頗哇法』，要觀想自己的丹田，一路念、念、觀想，我在丹田裏面成為一個紅色的球。那個球一路的升、升、升，

一邊念咒一邊升，升至忽然一『谷』那道氣，那個球便『颼』上來。『颼』出來，離開你的身體到處去。他這樣修的時候，便坐著去世，你們這些人看見他死了。他修這個法，是可以這樣的。

如果現在的西醫便說靠不住。何解？他常常的『谷』、『谷』、『谷』，突然來到這處，血管一爆便死了。這樣講法確是太過侮辱及兒戲的，你都不清楚，你卻亂判斷他人，說他腦血管爆了，是不通的。是不是？因為我知道有一個基督教徒，他不信，他根本不信密宗的，他又是大西醫：『他那裏是。是腦血管爆，谷爆而已。』這樣講法，我是不服他這個講法的。你說是人人都能做到呢，亦未必，他是要修才做到的。死的時候，他會這樣走的。他往生，他真的是這樣。他是可以的，他臨死的時候念：『阿彌陀佛來接我了，接我了。』念、念、念，我走了、走了、我現在去了、去、去、去。集中精神，這樣便去了。

他開一個洞在頭頂處出。我以為不必多此一舉，我有機會開頂，我不去開，我還勸人不必。甚至密宗很多繁瑣的儀式，我都勸人不必。乾淨俐落，念念阿彌陀佛、彌勒佛都可以。如果你忙的時候，那用像密宗的修十八道？修十八道不是不好，十八道你真正修

行，你要兩個小時，每天修一堂法，便每天要花兩個小時。如果你修那些藏密的大法，你要整天修，要連修幾天。你是喇嘛才可以，如果你是醫生，我便勸你不如把那些時間給病人診症，功德還大。你關起門，立一個壇來到修法，自利或許有餘，利他則不足。

總之我們不能夠隨便批評，說他不行，尤其是不能用宗派之見來作批評。黃教的人則不必多此一舉，縱使有也不需要。何解？整個宇宙便是我們的心，那會走得去的？我生極樂世界，即是說我在娑婆世界的這個生命stop了，第二個階段起。生娑婆世界的這個階段對我來說stop了，就如電影停了一樣，轉過第二個台，第二幅起，便是極樂世界了。

在這裏看多倫多，固然可以在這房間看。你要看羅馬梵蒂崗，你開一個梵蒂崗的台，便可以看到梵蒂崗，那用坐飛機去梵蒂崗？不用的。我們不用去，我們這裏stop了便第二幕出現，就如演戲一樣。一段舞台，自己對自己來說，我們這一世的主角，便是我。到了我死的時候，停止了。第一段旅行完結了，跟著是第二段旅行的開始，無所謂。他要業力盡了才走的。」

（丙八）念佛、念咒有三種念法

同學：「你修的那些咒，是不是念出聲音的？」

老師：「念佛、念咒有三種念法。」

同學：「有人說多念會傷氣。」

老師：「我跟你講，一種念出聲音的。譬如念唵嘛呢唄咪吽，『唵嘛呢唄咪吽，唵嘛呢唄咪吽，唵嘛呢唄咪吽』。舌又在動，口亦在動，名為『佛念』。『佛念』，即是最正常的。第二種名為『蓮花念』，口不動的，那條舌根聲帶震動『唵嘛呢唄咪吽』，他人也聽不到聲音，但實際上我是在發聲的。」

同學：「口不動如何能發聲？」

老師：「你不要說那聲帶，是說那條舌根，那條舌頭，喉頭在動而口不動，很低的聲，這種稱作『蓮花念』。第三種是『金剛念』，聲帶也不動的，舌也是不動的，實在是不

可能的。必定要有一點兒動的，舌不動，聲帶輕輕震。你說話、思惟，聲帶也要動的。現在的心理學家說，當我們思惟的時候，聲帶是會動的。這種稱為『金剛念』，即是他人絕對聽不到，自己也聽不見聲音的。是心念，完全心念，最高級的。」

同學：「默念呢？」

老師：「默念即是『金剛念』。『金剛念』是不容易的，普通的是『蓮花念』。」

同學：「是否念得多會傷氣的？即是說沒有什麼益處的。」

老師：「它又不是的，要看呼吸。」

同學：「我見到印光有一本書說念得多會傷氣的。」

老師：「他們不懂用氣，便什麼都會傷氣的，呼吸也會傷氣。會是好的，很有效的。因為你念出聲來，耳根便會聽到。譬如你普通的念『唵嘛呢唄咪吽』便會是這樣。你念出聲的念，同時耳根又聽到，精神便更集中。慢慢地，一些雜念是不會起的。我有一個朋

友七十多八十歲無疾而終。心臟病，什麼病也好，他死時沒有痛苦，他在念〈六字大明咒〉，念『唵嘛呢唄咪吽』。他說：『很奇怪我在念，聽到聲音，聽到自己念。』他說不止聽到自己念，連在山上那些『蛤蟆』（蟾蜍）也跟著我在念。牠不是『夾夾』聲叫的，牠是在念『唵嘛呢唄咪吽』。我嘗試停下，看牠怎樣。他說：『我停了不念，牠仍在念。』他聽到四邊的聲音都在念。即是離開〈六字大明咒〉之外，什麼都沒有，只有〈六字大明咒〉。他平時不吃齋的，有一天初一要吃齋。吃完齋之後，『齋很好吃，很舒服』。那天是大熱天，『那些風真的好，拿張椅子到花園坐坐吧。』他坐在那裏，像是有點累，便是這樣地死去。家人見他坐了差不多一小時都不動，子女看看他，像是斷了氣。摸摸他，他動也不動和沒有了呼吸，不敢動他，找來醫生看看他。醫生說：『啊，死了一個多小時。』他死得很好。

這個人姓許的，他本人當過師長。我們和他談話：『你不是殺了很多人？』他說：『我未曾殺過人。』我說：『你當師長未殺過人？』他說：『士兵打仗總會有的，但我並未有下令殺人，我只曾下令救人。我只是下命令，士兵不許搶掠，不許亂殺人。』他說：『我是識帶兵。』『但是你打仗的時候，必會殺死人的，槍彈是沒有辦法的。』他又做將軍，下了一個令，不准亂殺人，他這條令是很有效的。

自小他得到父親的蔭庇，不用考試便有官做。普通的給他一個武官，他申請退役留學，派他去日本留學，在一間士官學校畢業。他說，畢業回來便當營長，剛畢業回來便帶五百多兵。所以他說：『我最叻的，我帶兵去到每一處，未曾搶掠過人的。有人搶掠物件回來，從嚴的便把他槍斃；從輕的便免罪。』他死時很好，無疾而終。」

（丙九）修藥師佛法

有密宗灌頂的，修長壽佛法，修長壽佛法是可以長命的，還壯的。我有一個朋友，他修彌陀長壽佛合修法，是一個喇嘛教的。彌陀法便是死後有歸宿，有地方可去。但他又不想快去，這便加上長壽佛法。去是去的，但晚一點才去。所以修兩個法，你都可以修。修阿彌陀佛法，念阿彌陀佛也可以，都是一樣，念咒和修法同樣「靈」。中國就沒有另外一個長壽佛，是密宗才有。念藥師佛，消災延壽，延壽可以消災，又可以長壽，都可以的。

同學：「如何修藥師佛法？」

老師：「你要找個喇嘛傳給你，我是沒有資格傳法的。我只有資格教你如何做及修。你

可以念藥師佛法。如果你沒有喇嘛為你灌頂，我可以教你一個方法。密宗裏面有一個明王，即有一個金剛，名大輪明王。這個是彌勒菩薩的化身。如果你什麼咒都沒有資格念呢，你先念七天，或二十一天，或一百零八天大輪明王咒。什麼你都可以念，什麼他都會擔起的，這個是大輪明王。譬如你說：『我現在想修藥師法。但我又未找到喇嘛灌頂。』縱使有喇嘛，但他未必為你灌頂的。那你念幾聲『南無彌勒如來』。跟著念『南無大輪明王菩薩。』大輪明王，這個是彌勒的化身，周身出火，很惡的。彌勒本是一個慈悲相，他現這個憤怒相。凡是佛菩薩都有兩個相的，一個慈悲相，一個憤怒相。用慈悲相來攝化你，你不聽呢，他便用憤怒相來對付你的。密宗便是如此。」

（丙十）大輪明王咒

同學：「大輪明王是否菩薩？」

老師：「大輪明王是彌勒菩薩的憤怒相，大輪明王就有這個如此獨特的性格。所有人未經灌頂，所有密宗的咒未經灌頂，不能修或不『靈』的，先念它，它加持你便會『靈』，和灌了頂一樣，這個大輪明王他保證你的。很容易的。你念「南無大輪明王菩薩』，念幾聲，三聲便行。你知道他是擔起你的，你便念他的咒，普通的念二十一遍，

namaḥ samanta buddhānām bhrūṃ bhrūṃ bhrūṃ。Namaḥ samanta buddhānām即『南無三滿多母馱喃』，namaḥ，南無；samanta『三滿多』；buddhānām『母馱喃』，是佛的屬格眾數，表示諸佛。Namaḥ samanta buddhānām即是皈依佛寶而已。跟著下面的才是咒，oṃ bhrūṃ svāhā。」

受了灌頂，受了三昧耶戒，人人都可以念。普通念佛就搭黃袈裟可以。特別表示恭敬的是紅袈裟。向人祝壽、佛誕，便是紅袈裟。人們死了，念咒那些，便是白袈裟。那件藍袈裟是傳燈的阿闍黎才可以搭的。西藏密宗的法有四種法，一種稱為愛敬，紅色。第二種是增益，黃色。第三種息災，白色。西藏密宗就不用降伏那麼和緩的口氣而是說誅、殺，那便是灰黑色。他一邊念咒修法是要放光出來的，如果修愛敬法，放紅光就像是粉紅色的光，這便是敬法的光。譬如我去到阿彌陀佛的面前，那紅光照到阿彌陀佛，阿彌陀佛又放出光來照著你，幾乎是二者合一的。我們便陶醉在那種光景裏面，如此修法便是有相當成就的了，二者之法流互相合一了。是不是？愛敬——愛。增即是增益，放黃光，所謂黃即是金色——增益。想息災便放白光，譬如你想超度你的祖先，或想超度一些餓鬼，便放白光——息災。如果有個人真的很對不起你的，害了你一家人的，你現在要修誅滅法、降伏法，你便要修惡的金剛，放灰色的光、黑光，那種光無論如何都要消

滅他的。不過此種法不要輕易做，真的有不共戴天之仇你才好做，如傷害到你父母才好做。現在有些人專門隨便用誅滅法，受人的錢，替人修誅滅法，那種人臨死的時候很辛苦的。藏密有愛、增、息、誅這四種；東密就是愛敬、增益、息災、降伏。如果你念大輪明王的咒，如果你是想念此咒，你放黃色金光便可以。如果你想大輪明王放光，就唸 oṃ ah hūṃ，oṃ ah hūṃ。那些放焰口的也是這樣的，oṃ ah hūṃ，你要用藍色的光。你想收服某一隻鬼，譬如你發現你家中有隻鬼，在一個角落。你便修法，修明王胸前的那個「oṃ」字，藍色的。就放一道藍光，一路伸展，一套套著那鬼，套了下去它是走不了的。觀想那道光把它一拉，把它放進罌裏面，以金光封著它。譬如你用大輪明王的咒，用你的光封了它，它是走不出來的，把它拋棄在海底。不過這個做法是很「陰功」（無陰德）的。

以前在廣州的那個趙士覲，時常捉鬼，以捉鬼聞名的。他臨死的時候嘔血，被鬼打。他是我的世伯，他住在六榕寺。我另一個世伯去看他，送他的終，子孫都沒有人送他的終。他患第三期肺癆，嘔了一塊一塊的血，咳出來的，他卻看不見。我有一個世伯名梁智廣走去看他。他說：「為何你弄至如此狼狽？公璧。」趙士覲的名字是公璧，他說：「那些鬼一直塞些青草進我口中，我吃不消了，要嘔出來。」梁智廣說：「公璧啊，不

是青草，這是血來的。」他說：「不對，明明是青草來的，為何你說是血呢？」即是說他臨死的時候神志昏迷，明明是血他卻說是青草。他一世人修法，一世人捉鬼。他又不是修大輪明王，他修胎藏界的那個不動明王。你念不動明王咒又是很「靈」的，不過你沒有灌頂便不行，只有大輪明王才行。大輪明王，你未灌頂，你念它同樣可以。不動明王，左手拿著一條繩索，右手拿著一把劍，周身出火，整個像是灰黑色的、很惡的，燈籠那樣的眼。他專修不動明王法，一世念不動明王咒。我這個世伯梁智廣說：「公璧啊，你一世都念不動明王咒，你現在快點念吧。你現在是吃緊的時候，快點念不動明王咒吧。」你猜他的答覆是如何？他說：「你教我念吧，我全部忘掉了。」原來他念一世不動明王咒，臨死忘掉了。有這麼一回事，不可不知，千真萬確有這麼一回事。梁智廣說：「啊，我又不懂，我知道你念不動明王咒。」那個梁智廣又受過灌頂的，他說：「我受過灌頂，不過我並沒有修過，我不懂。」趙士覲說：「你看看找誰人來教我。」他說：「不行了，你要念才行。找得人來教已經不行了。我懂得念阿彌陀佛，不如你跟著我念阿彌陀佛吧。」趙士覲說：「也好。你帶著我念吧，我念不出來。」那個梁智廣便念：「南無阿彌陀佛，南無阿彌陀佛。」趙士覲就跟著他念，念了幾十聲，閉上雙眼便死了。那個趙士覲一世捉鬼，在廣州捉鬼是很有名的。他就是這樣死的，結果臨死就念了幾十聲阿彌陀佛。

趙士覲是有名捉鬼的，很「靈」的。西關不是有一條芽菜巷的嗎？芽菜巷裏面有一家人鬧鬼，女兒鬼上身，那鬼能說得出它未死之前是在那處住的。「我現在要和她結婚，要娶她回去。」有些鬼是這樣的，它要取個女孩子回去和它結婚，想取她的命。家人驚恐便找來一個茅山師傅替她捉鬼。喃嘸先生被它掟磚頭，那些磚頭不知是從何而來的，從廳中飛過來。打得那個喃嘸先生說：「我不捉了。」連八卦袍都未脫便走了。有這麼一件事。結果又找來一個茅山師傅，這個不知是否冒充的，又說有辦法捉鬼，要多少錢，就讓他來捉。那女孩子瞪著眼睛在說：「你想走來，你得要小心。」「你又別攪她。」「又不關你的事。」話口未完，有些磚頭也不知是從那處飛來的。嚇得那個茅山師傅：「別攪了，這些錢我不賺了。」嚇得走了。

結果有人介紹他找趙士覲。趙士覲說：「好，我試試吧。」趙士覲很大膽的。趙士覲是跟孫中山革命的，他的弟弟名趙士德，當過廣東鹽運使。每一個鹽運使都「抓錢」（盜用公款）的，只有趙士覲一個不「抓錢」，他臨死的時候兩袖清風。趙士覲「陰濕」，他觀想，「我要秘密的，所有一切鬼神都看不到我的，有他心通的鬼神不知道我的心。所有鬼神的天眼看不到我的活動。」他要這樣。他首先請不動明王加持他，令他隱身。然後坐車到芽菜巷。他先修了隱身法，走去依著門牌號看看地形，站在那間屋之前面。

密宗有一種法稱為金剛橛。文言則讀金剛訣；俗語則讀金剛橛。撅是什麼？一根根杉，一根根棍，一撅一撅那些金剛，打樁的便稱為金剛橛。它有一條咒的，金剛橛。如果你想看這一條咒，你便去《大藏經》裏找一本《十八道》，裏面便有這個咒了，也教你觀想的。你如果想看、想念，便先念大輪明王，有了這個法寶，便什麼你也可以看，什麼也可以念。他念金剛橛，金剛橛的印就是這樣的，就如一支東西打樁一樣。他觀想東南西北這間屋的四個角落，每個角落打一支金剛樁下去，直打到十八層地獄。一邊念那個金剛橛咒，一邊結那個印。在四面各打三下，就觀想四面有四條金剛橛。這四條金剛橛，是任何魔鬼都不能搖動它的。跟著就結金剛牆的印，像一幅牆一樣。念這個金剛牆的咒，把它一繞，就觀想在四條金剛橛之間有一幅牆，如金剛般堅實的牆圍著。那條柱有多高，那面牆便有多高，任何魔鬼都不能穿過這道牆的，稱為金剛牆。跟著是金剛網了，佈天羅地網。人人都做得到的，這隻手向上結個印，繞三周，一邊念金剛網的咒，灌想上面有一個金剛網，任何天魔，那些大自在天魔都不能夠通過那個網的。那些魔鬼、鬼神若在網中它沒有辦法走出來的；若在外面的，它沒有辦法能夠進來的，此謂之金剛網。金剛網之外，再佈一個火院。在金剛牆外面佈一火輪，圍成一個院子，充滿三昧之烈火，任何魔鬼都不能夠通過這個火院的。趙士覲就是對著那屋這樣在做，他用衣服遮掩，普通結印他是不給你看的。他

披著一件袈裟，他是在裏面結的。你看不見他的，他在裏面先佈金剛橛、金剛牆、金剛網、火院，「我明天才來對付你。」

他早一晚先佈了，然後他才告訴那家人：「你告訴他，明日下午三時趙居士到。」他向著屋子這樣說。那鬼聽說他是三時，誰知他早一晚佈了這些法。佈了這幾種法之後，明天三時坐車到芽菜巷口，踱進去時，剛剛那隻鬼正在跳，像生蝦般跳，很嬲怒。「又說學佛，又說是佛弟子，竟然說謊。又說是三時才到，我都準備走了。他卻預先走來佈上銅牆鐵壁困著我。這種人沒有口齒的。」一邊罵一邊跳。趙公璧就打開門，「趙居士到了。」它指著趙士覲罵：「你都沒有信實的，信什麼佛啊。」趙公璧說：「你怎罵都沒有用，你平靜安心坐著吧。你這些鬼，不這樣對付你，你是不怕的。你快點安定吧。」他帶了一個塔，趙士覲不好就是這樣，動不動就拿著一個塔，那個塔稱作五輪塔，在日本有出售的，廣州又有出售的。紅、黃、藍、白、黑幾種顏色的，上面是三角，下面是四方，中間是圓的。那個塔有五個輪的，稱作五輪塔，可以掀開的。他只是用光把那鬼攝進了五輪塔，命人拿到海邊，丟了它下海，本來如此處理是不好的，應該超度它。他動不動都帶著五輪塔，「你不聽我話，這便收了你。你聽我的話便走，我教你念佛。你念的話我現在超度你，你快點走。不走我把你放進去五百年，除非五百年內有人打破這

東西，否則你五百年後才出得去。」五百年是很「陰功」的。那鬼肯去叩頭了，「我不想進這塔，你超度我吧，你超生我吧。」他說：「好的，我超度你吧。」他便觀想超度法。「你走吧，你不要再來，再來你便要進這個塔。你去到多遠，我的光都可以去到那處捉你回來。你知道嗎？」「我知道了，我不敢了。」後來沒事了。趙士覲醫精神病最拿手，他靠捉鬼。這些鬼有無我則不知，因為我們沒法為它拍照的。但最低限度這種精神病，他能夠醫治，但他沒有辦法醫自己。

為何會如此呢？因為有這麼一回事。有一個廣州律師名許谷生，這個律師懂得玩古董的。許谷生賺了很多錢。賺了錢便玩古董，最歡喜買那些西藏銅佛。西藏銅佛有兩種，一種是安本經在裏面。一種是喇嘛死後把他燒掉，燒了些舍利，把舍利安於其中。其實那佛像是一個舍利塔來的，用那些金、銀、琉璃、硨磲、七寶珠放進去。拿穀、麥、米那些五穀放進去，然後封起它，找一個上師加持它，用以供養的。他說他是有些護法神保護的。佛像如果有塊銅片封著它的底價值便很高了，如果沒有了那塊銅片，便沒有那麼高價值了。他就專買那些有銅片封住，有舍利在內的。又專門歡喜掀了那塊銅片。他人的那些舍利子，他找一個小樽儲起，放在寫字檯旁邊。人們說舍利子什麼的，他便說：「這些便是，是這些了。」並拿一把鉗一粒粒拑出來，這些是灰色、這些是綠色、這些又是什麼色，你們看看它。他又試過敲它，有些舍利子能敲爛，有些則不能敲爛。

我就試過，有一個福增喇嘛，他給了我三粒舍利子，我就拿來敲。我知道它很硬，我把一塊玉石放在那裏，再把一粒舍利子放在上面，再拿一塊玉石置於其上。上面墊一塊東西，拿著鐵鎚，只敲一下整粒舍利子裂開。是可以打爛的，但是很結實。我只是做試驗，我要尋求真理，是否舍利真的打不爛？如果這是喇嘛的舍利，「現在請你布施給我，我現在來試試。」講完才敲下去。

那個許谷生就買著一個不知是什麼的，如果是佛像就沒有事，倒轉你弄那些佛的就沒有事，佛是慈悲的。他買著那些金剛，那些金剛你就不要隨便攪它。大威德金剛，你見過不？有一個男、一個女擁抱著，男的有很多隻手的。北平雍和宮那個很多手的，整個是銅的。有裸體天女抱著他，那個大威德明王很惡的。很多明王是這樣的，此謂之雙身法，俗稱歡喜佛。他買了這樣的一個佛，那個佛一腳踏著一個天王，一腳踏著一個天女，下面有一個底給鑲著的，他卻去鑿掉它，拿它的舍利出來看看。誰知鑿了之後，那晚夜他便亂說話、發熱。找了幾個大醫生都無效。找來一些密宗法師替他念，同樣無效。又找著趙公璧替他收。趙公璧入觀後又推卻，他說：「我看到情勢不同，這個不是普通鬼，這個是大護法神，我收不到的。」過了兩天許谷生便死了，亂說話，就這樣死了。趙士覲最後替許谷生作法，不知是否如此惹了禍，跟著回去便起病了。那個護法神

是如此厲害的。你剛剛遇著護法神，那些咒收不了它。

如果未受過灌頂，先念大輪明王咒便行。很容易念的，oṃ bhrūṃ svāhā，oṃ bhrūṃ svāhā，oṃ bhrūṃ svāhā。Bhrūṃ bhrūṃ bhrūṃ bhrūṃ。單是念念，這樣又行，他感覺到你念，是這樣的。譬如你用圓光法，先是namaḥ samanta buddhānām，oṃ svāhā，手就用菩提合掌。Namaḥ samanta buddhānām，namaḥ samanta buddhānām。這個大咒有oṃ，沒有oṃ都可以。這個namaḥ samanta buddhānām就已經是等於oṃ了。Namaḥ samanta buddhānām，oṃ svāhā，念七遍，或二十一遍，或是namaḥ samanta buddhānām，oṃ bhrūṃ svāhā又可以。此謂之大咒。

大悲咒有八十四句。西藏喇嘛只念七天而已，念七天之後便用六字大明咒來替代了。即oṃ maṇi padme hūṃ，oṃ maṇi padme hūṃ，念一句便作為一遍大悲咒了。咒有些大咒，有些小咒：小咒又稱為心咒。念大輪明王咒，namaḥ samanta buddhānām oṃ svāhā，便是大咒。普通的念七遍，最多二十一遍而已。念完之後便念心咒了，oṃ bhrūṃ svāhā，oṃ bhrūṃ svāhā，oṃ bhrūṃ svāhā。普通的念一百零八句，念完之後便入定。入定的時候，心想著bhrūṃ bhrūṃ bhrūṃ bhrūṃ，一味想著bhrūṃ。想著bhrūṃ。

長期念這個咒的好處主要是第一、可以護你的身；第二、你沒有機會受灌頂的時候，它給機會你，讓你什麼都可以修，不會是偷法。是這樣。你如果灌了頂，你便不用念它。你未灌頂便念它七遍，很容易的。大咒就三遍已經足夠了，然後你便什麼咒都可以修。但密宗師父一般不肯教你這些的。

（丙十一）東密灌頂

東密的正式灌頂有兩部，第一部是胎藏界，第二部是金剛界。不過現時的阿闍黎慈悲，胎藏界、金剛界合起來一起替你灌。你灌了之後，你歡喜修胎藏界法又可以，修金剛界法又可以。首先是阿闍黎答應讓你入場灌頂，你便入。入場灌頂必然是在未灌頂之前，一般他要你唸幾篇懺悔文之類。在唸完之後，他說何時何日或釋迦佛誕日替你灌頂。開壇灌頂，你要做定袈裟，搭著紅袈裟，表示敬愛。它有一個壇的，你在外面等，一般便是如此。

東密很嚴重，藏密還有些時很鬆。他入壇便找個人守著壇外面，有一個象王菩薩，用檀香木或什麼做的，一隻象放在門口處。你當天齋戒沐浴灌頂，穿好衣服。一個使者站在門口帶領你，讓你結一個獨鈷杵印。然後你在門口處，他一手拉著你，你這個印在這

裏，帶你入。他告訴你，你不要碰到象王菩薩，如果碰到你便不能進壇，你要小心跨過。他說你要跨的時候，你便跨但不要踢到隻象。踢到隻象，一般那年之內，他不准你再灌頂，第二年才讓你進壇的。第二年又踢到呢，三次都如此他便一輩子不讓你進壇。如此他便囑咐你小心大步跨過，你真的大步地跨。那個象王菩薩只有一尺高左右，沒有理由一尺高都跨不過的。

同學：「是跨過象王菩薩？」

老師：「是要跨過去的。」

因為他要你觀想你是金剛薩埵，佛的繼承人。他要你如此觀想你自己是金剛薩埵。全身紅蓮花的顏色，整個就像觀音菩薩的樣子。踏腳的時候，每踏一步腳，有一個百葉蓮花托著你的腳，你是金剛薩埵，即是佛的繼承人，即是皇太子。象王菩薩是守門的，跨過它進去。進了去，他便拉著你的手帶路，帶著你入到前面，有一張四方檯。四方檯有一張名mandala，曼達拉，曼陀羅，稱為壇城，是胎藏界毘盧遮那佛的壇城，mandala。那個壇城一般是一碼闊，一碼長這麼大。大日毘盧遮那佛就坐在中間，八個佛圍繞著，一

般便是如此。東面是阿閦鞞佛，南面是開敷華王佛，西面是阿彌陀佛，北面是釋迦牟尼佛，四個佛圍繞著毘盧遮那佛。兩個佛中間有一個菩薩跟著的，阿閦鞞佛就有一個普賢菩薩跟著；開敷華王佛就有一個文殊菩薩跟著；阿彌陀佛就有一個觀音菩薩跟著；釋迦牟尼佛就有一個彌勒菩薩跟著，這便是四佛四菩薩。一個蓮花形的，中間那處便稱為中台，稱為中台八葉院。八片葉，每片葉都有一個佛菩薩，毘盧遮那佛就在中間坐著。他帶到你那處，讓你不要動那隻手，讓你伸直隻手。你伸直隻手的時候，剛剛手尖對正毘盧遮那佛，他就給你一朵花，一般是給時花或什麼的，白蘭最多了。如果沒有花，給你一、兩塊樹葉，此稱為獨鈷杵印。夾著它，伸直隻手，不曲的，伸直的。你進去之時，他拿一塊東西遮著你的眼，他怕你看他的象王菩薩嘛。他會告訴你，讓你大步跨過。

你必定矇著眼的，矇著眼就表示你眾生被無明遮蔽了，要藉著佛的加持，帶你進入壇城。如果你走過了它，他把你拉到對正那個壇城，你手尖的那朵花對正毘盧遮那佛。那個阿闍黎就坐在裏面，然後有一個羯磨師走過來，他便加持你。加持你讓你「投花」，投那朵花下去。你一聽到「投花」便張開手，那朵花便掉下去。掉下去一般是很少擲得中毘盧遮那佛那處的，必然是擲歪了的，因為你隔了那麼高嘛。你剛剛對正，一擲掉下去，一彈便彈去阿彌陀佛處。如果走歪這邊，便是釋迦佛那處。如果再歪一點，便是觀

音菩薩那處。又有很湊巧的，彈跳得很遠。在外面不能擲下去的，走了去其他地方。它三格中他走了去第二格。是一個圈來的，一弄弄到圈外，便說請你下一次有緣再來。如果是在裏面呢，它是有一點空位的，擲不中時那個羯磨師就會把它撥正。那個羯磨師是這樣的，他先修文殊菩薩法，當他為文殊菩薩，以文殊菩薩做羯磨。那個師父就入毘盧遮那的定，當自己為毘盧遮那。那個羯磨師就當自己為文殊菩薩，用一支柳枝一撥，替你把它撥正。即他有此權力，為你撥正。在外面的就不可以撥的，在中間、在間隙中，他為你撥正。於是那個羯磨師親自為你解，他必定說這句話：「文殊菩薩現在親自為你解開智慧的眼。」他便替你解，解了之後，讓你看，「這個便是你的本尊了。」譬如你擲中阿彌陀佛呢，那阿彌陀佛是你一個特別本尊，總本尊就是毘盧遮那佛。

之後那些人便恭喜你，帶你去坐。那個大阿闍黎就坐在那處，他入毘盧遮那佛定，當他自己為毘盧遮那佛。那個人說：「你便是金剛薩埵。」你便在那個法師面前，你首先頂禮他，頂禮之後便坐在那處，那個法師就開眼。一頂毘盧帽，差不多像是英皇的那頂，戴在你頭上。那頂金剛薩埵帽有兩隻手鐲，有兩隻金屬的手鐲讓你戴著，然後教你結一個印，教你唸七遍咒。這個毘盧遮那佛便是這樣教你，namaḥ samanta buddhānāṃ，必然是這一句的。namaḥ samanta buddhānāṃ a vi ra hūṃ khaṃ，你跟著他唸七遍。

每一個佛必定有一個明王的，如果你是和彌勒佛有緣，你投到彌勒佛，他為你授彌勒灌頂的時候，他便做大輪明王灌頂。那個明王又有咒的，教了你唸那個咒，跟著便教明王咒了。一個本尊，一個明王；總本尊是毘盧遮那佛，明王是不動明王。如果是特別本尊，是觀音菩薩，他便給你觀音咒，如果剛剛投了一個千手千眼觀音咒，便長了。你要跟著他唸三遍或七遍大悲咒，以後你可以一輩子唸大悲咒。教你唸完大悲咒之後，他就有一個馬頭明王，一個很凶惡的明王，頭頂上有一個馬頭的。教你唸一個馬頭明王的咒，你以後有什麼事情的時候，你救急或什麼的呢，你便可以請馬頭明王加被你。

必定有一個佛菩薩為本尊，本尊必定有一個明王跟著的。如果你剛剛投了一個明王，如此本尊又是他，明王也是他了。這便變得簡單了，專唸他了。灌完了，你就回去。在未灌頂之前，你入壇之前，你要完成一件事，然後才可以入壇的。此稱受戒，受了戒才准入，因為受了戒你然後才可以搭這件衣。

受戒的時候，是三級的戒，第一級就稱為別解脫戒。如果你是居士，別解脫戒便是五戒。你是比丘，別解脫戒便是二百五十戒。你是比丘尼，便是五百戒。如果你是居士受灌頂，他為你授五戒。如果你是以前受過五戒的，他為你再受，再受是不打緊的。先受

五個別解脫戒，受完別解脫戒，一般的要兩天完成。如果普通的一天完成，上午、中午、下午便做完。上午受別解脫戒。到中午呢？受菩薩戒，不受菩薩戒是不許進壇的。他授菩薩戒很簡單的，那些日本人替你授，他沒有逐條讀的，他三句話便完成。菩薩戒裏面有三聚淨戒，一是攝律儀戒，即是別解脫戒；第二稱為攝善法戒；第三是饒益有情戒。他是簡單的，我則說他太簡單了。那個法師就這樣，「大家跟著我講。合掌，跟著我講。」如此便合掌，跟著講。「我盡我今世有生之日，我要守律儀戒。」如果是居士則是「我要守五戒」。你要跟著他：「盡我有生之日，我要守五戒。」「得了，你受了別解脫戒。」如此說，你應該如何去做，便要去找書看了。儀式他做了。跟著然後歇一會，菩薩戒跟著是三聚淨戒，三句話。「盡我有生之日，我要遵守律儀戒。」即是重覆第一次，你跟著他。「盡我有生之日，我要不作惡」這個只是律儀戒。第一句，「盡我有生之日，不作一切惡」。跟著第二句，「盡我有生之日，我要作一切善的事」，你便跟著他讀。一讀了這句便說是受了攝善法戒。第三句是「盡我有生之日，我要利益眾生」，一句話便是受了饒益有情戒。「大家再重覆讀一次。」這樣便再讀一次。「好的。」如此你便受了菩薩戒。第三級的戒更簡單，即是你發菩提心而已。他叫你：「你聽著，盡我有生之日，我以後乃至成佛，我都不捨棄菩提心的。」你跟著他這樣說，說了之後，他便用一首咒加持你，叫你結一個印，菩提合掌，唸這個，「oṃ bodhicittam

utpādayāmi」，這句話即菩提心不捨棄。如此三場大戒就完成，你受了菩提心戒，東密便是這樣。你便稱為胎藏戒的弟子，你可以修法。那些未修過法的，他人唸什麼你可以跟著唸，你先唸幾遍大輪明王咒便可以了。如果有機會你便再受金剛戒，如果你是修得純熟的，你適合他的條件，他便傳個阿闍黎位給你。

有一個法師叫我承接他的阿闍黎位，但他要完全食素的。我說：「不行，我是不行的。」他說：「你不行便不能授給你，不能接受阿闍黎位。」我說：「我不能接受，我不能食齋的。」何解呢？因為我到處去，他人給我蝦餃吃，我吃蝦餃；他人給我雞吃，我照吃雞。我是與人方便的。法師便說：「如此你不能傳法給人。」我說：「不能傳法給人，我便教人讀。」教他唸大輪明王，讓他自己去傳，他找大輪明王傳，也是相同的。情況便是這樣。這些亦是佛教的常識來的。

（丙十二）藥師咒

念藥師咒是很靈驗的，對治病或什麼是很靈驗的。藥師咒，namaḥ bhagavate bhaiṣajya：bhagavate 即是如來，arahant samyak saṃbuddhaya：arahant即應；然後samyak saṃbuddha，正等覺。Namaḥ bhagavate bhaiṣajya，南無藥師如來、應、正等覺。Namaḥ bhagavate

bhaiṣajya guru，bhaiṣajya，藥，medicine；guru，老師；藥師；rājāya，王；藥師王即是藥王。然後，是samyak saṃbuddhaya，然後才是tadyathā，tadyathā即是你現在念咒的「怛姪他」。念準提咒的tadyathā oṃ那個，tadyathā即是什麼？「即說咒曰」。下面那句才是咒，oṃ bhaiṣajye bhaiṣajye mahābhaiṣajye。Oṃ即是皈依；bhaiṣajye，藥；mahābhaiṣajye即是大的藥；samudgate，這個是大的藥或大的正覺；rājāya又是王；svāhā等於中國的「急急如律令」，快點快點成就的意思。好像你念大悲咒，namo ratna trayāya。那本《大藏經》裏面那本經namo ratna trayāya它是一句，nama āryā它是二句，便作為兩句了。其實不是的，其實是一句，namo ratna trayāya nama āryāvalokite śvarāya bodhi sattvāya mahāsattvāya，那麼長。就是什麼？南無大悲聖觀自在菩薩摩訶薩，那麼多句只是合而成為一個觀音菩薩的名字而已。你現在的經裏面分為幾句。如此很多弄錯的要重新弄過，那麼長，共二百多句，到最後那句才是咒。唵悉殿都漫多囉跋陀耶娑婆訶（oṃ sidhyantu mantra padāya svāhā），那句才是咒。之前的是佛菩薩名字，所謂心咒那句才是咒。整串那麼長的大悲咒原來就是oṃ sidhyantu mantra padāya svāhā，那句才是心咒，那句才是正式咒。所以以前的人念大悲咒，要念那麼長，一小時念不了多少遍。日本人很聰明，很精靈，大悲咒他只念七遍。其餘是念最後那句oṃ sidhyantu mantra padāya svāhā，如此便算是一遍。還有西藏人更精明，把大悲咒全篇念七遍。念完之後念六字大明咒oṃ

maṇi padme hūṃ替代，念一句六字大明咒就作為一遍大悲咒。凡觀音的咒，什麼咒也好，多長也好，念七遍。念完七遍之後念一句六字大明咒便代替一遍，西藏人是如此的。

（丙十三）三密加持

同學：「密宗的三密加持是什麼意思？」

老師：「一個人的生活，一個人的活動，不外乎身——身體的活動，行、住、坐、臥；口——講話；意——思想。身、口、意三種業。業即行為（behaviour），佛家的業字作行為解，作behaviour解，或作action解。人的行為不外三種，不會有第四種。既然人的行為不外此三種，如果我們修行，亦不外在這三方面來修。

有些已經有大力量的人成佛後，他可以支持我們，幫忙我們的。如何得到他的幫忙呢？真言，即所謂咒語。每一個已成佛的人，都故意設立咒語的。咒語是什麼？符號（sign），如電碼般，如郵政編碼般。每一個人都有一個這樣的號碼，你念著這個號碼，想著這個號碼，就如跟他通電，和他的電波相應。即是如你不理會他，他亦無辦法理會

你。你理會他，他就可以回應，有反應，有reaction，他就加一種力量支持你、幫忙你，讓你修行快點成就。還有，若你遇到災難的時候，你不斷打一個符號求救，如一些船在大海上等拯救，他就會來加一種力量支持你，這就是『加持』，令你快一點脫離災難。為什麼會是這樣呢？我們普通凡夫是不會了解的。

三密皆是秘密的、神秘的。你手指一掂，結一個印。現時黑社會有一些手印是從密宗抄過來的。有很多不同手印的，有的手印像四人抬蠟燭那樣。那些黑社會叫你做一個手印，你做不到，他便知道你是冒充的，會打死你。一種秘密符號，身有的結印，稱為身密；口唸咒的稱作口密；心裏想著那目標，普通或想著那形象的稱為意密。身密、口密、意密這三業集中，一集中就如通電般。佛是已經成就的人，接收你的電波，在定裏面感覺到，便返回一種力量給你。因為你三密集中，你就能夠接收得到佛的力量，令你快點成就。這種做法是什麼？純粹初期或早期佛教是沒有這種做法的，是後期佛教蛻變而有。因為婆羅門教的復興，而設立一種所謂方便法門，這不是最究竟的。」

（甲二）佛學概念

（乙一）獨覺是不是等於緣覺？

同學：「獨覺是不是等於緣覺呢？」

老師：「是的。」

同學：「辟支佛呢？」

老師：「辟支佛即是獨覺。辟支佛，Pratyeka解作單獨，Buddha是佛、覺。」

同學：「這個辟支佛，這個緣覺，是否在聲聞和佛中間？」

老師：「聲聞講的是小乘。大乘者一定要發大菩提心。為何他能發起大菩提心？因為他有一個大悲心。大悲心即有一個大的惻忍之心，同情心。所以他要救世，他然後才發大菩提心。聲聞、獨覺那種人發不起這種心的。他人的生死是他人的事，『他自己輪迴，關我何事？是我讓他輪迴的嗎？』他說：『是的，很多眾生都是我前生的父母，或是前

生的子女。今生人人都是前生的父母，或是前生的子女，那裏顧得那麼多呢？不理了！我先處理好我自己。』他不發大菩提心，他只是發小菩提心，我處理好我自己，我求覺悟入涅槃。這樣他發一個聲聞菩提心。」

同學：「這便是自了漢。我想知道何謂辟支佛？」

老師：「辟支即獨，單獨；佛即覺，即是獨覺。」

同學：「辟支佛是不是梵文？」

老師：「是的。修行的人證果，大乘的果是十地的果，小乘的不外是兩種，一種是聲聞乘，一種是獨覺乘。先講聲聞乘，這種人是特別蠢的。他要自己求覺悟，又發不起那個大心。他的第八識裏面，又有一些將來可以入涅槃的智慧。他這種人，因為他蠢，所以剛剛碰著有佛出世，佛成道了，說苦、集、滅、道四諦法，說小乘那些。他便跑去聽，又或佛故意跟他講。他聽了後，了解生死的道理原來是這樣的。『原來有個涅槃我們可以證的，我便皈依佛，便出家了，以後便了結生死。』這種聞佛說法的聲音而悟道、而修行、而證果的，稱為聲聞。『聞』字是一個verb動詞，變為名詞英文便加-ing，中文則

把音讀偏一點，讀作聲聞（音文）——聲音之聽聞，即聽聞了聲音然後悟道的這種人。這種人因為他蠢，需要慢慢來，所以分成四級。說是四級，其實可以延伸為二十七級。裏面自然有些真是需要經過六十世以上才行；有些是不用六十世亦有。如果他是有點聰明能幹的，兩、三世他便達成。今世死後，來世便達成。有一種人是這樣的，初初本來是先證預流果，然後是一來果，然後才是不還果。有些人是一證便是不還果，跳兩級的。這種是利根的聲聞，有一種這樣的聲聞。

獨覺又如何？獨覺是否需要經過四果的？我也不是很清楚，照理亦可能。他這種人很聰明，不用靠佛說法，沒有佛出世的時候，他觀察這個世事，世事是無常的。如我們中國的莊子便屬於這類。他觀察這個世界是無常的，世界是空的，這個世界是無我的，自己能夠了解。自己了解便自己入觀、自己修行、自己在定中證那四果。或者甚至有些是超越的，不用證四果。當他的觀一旦成熟的時候，便可以證果。觀什麼呢？普通的是觀十二因緣。那些稱為緣覺，因為觀十二因緣而覺悟，所以辟支佛又稱為緣覺。這種人跟大乘人同樣聰明，但他不願救世，他沒有慈悲。有大智慧而沒有大慈悲，所以有人稱他為中乘，他不用靠佛聞法的。」

（乙二）三量

同學：「如果人人都可以冒充佛教大德的時候，又沒有人知道，豈不是為害不小？」

老師：「佛家有個方法。讀哲學的書有一門是Epistemology，認識論，知識論，又稱為Philosophy of Knowledge。佛教有一套很詳細的Philosophy of Knowledge，認識論，或稱方法論。

佛教教人知識的方法，只有三量。知識的方法有四種：第一種稱為『現量』，『現量』者實證的知識。譬如我眼見到黑，我便應說相信它是黑，不可說它是白。我們五官的sense所接觸的，你不要誣蔑它。換言之，不要指鹿為馬，鹿便是鹿，馬便是馬，不要亂來。這些稱為現量，實證的。實證是五官見到的，你要接受，你要相信。換言之，科學家所得的結論，有實驗實證的，你應該接受。這是現量，你要相信的。

第二是『比量』。『比』即比較、推度。合邏輯的，合理的推論，我們要接受。例如，這盤賬說明你的公司賺多少，虧多少，如果經過會計師把資料全部整理計數之後，他是

合理的推理，不是盲做的。他所得的結論，你審查它確是沒有弄錯，你要接受。換言之，即是合邏輯的判斷，你要接受。佛家認為真正的知識只有兩種。

第三種稱為『聖言量』。你確是認定這個人已經證入聖位，已經見道，他把他那種境界告訴你，如果他所講的是不違背現量和比量的，你可以接受。假如你懷疑自己有沒有生癌，你又不是醫生，更不是癌症專家，你便找一個癌症專家來替你驗一驗。如果他說你有，你便當心，這些稱為聖言。在科學，在癌症醫學裏面他是聖人，是不是？聖人所講的說話，即是專家的判斷，合資格的專家的判斷，你要接受。

真正的知識只有這三種。第四種不是知識，名為『非量』。『非量』即不是正確的知識，佛教認為凡屬『非量』一概排除，所以佛教是最有科學的精神的。

你用『現量』，『比量』看他有沒有違反，如果沒有違反，你可以暫時接受。如果到你發現他違反的時候，馬上放棄。『現量』只是普通的。另外一種特殊的『現量』，是在定中體驗的。『比量』、邏輯，方法論。不是他講便信的，不是的。」

同學：「是不是有些方法能看到他是真還是假呢？」

老師：「譬如我看到你在說話，我便相信一個人在和我說話，只是信到此為止而已。但如果你說有一個天神附在你身上和我說話，這個我不信。何解？因為你不合『比量』，我很清楚的。所以學佛不是人云亦云的。」

（乙三）分別心

同學：「教授，我想問問那個分別心，差不多所有人都有分別心的。」

老師：「是的，要有分別心才行，沒有分別心怎行？」

同學：「但為何佛教又不喜歡人有分別心的？」

老師：「起有執著的分別心才是不好，沒有執著的分別不打緊。你一定是聽了很多經，常常聽人講你起分別，你起分別，是不是這樣？分別有好的分別，有壞的分別，好的分別不要緊。他現在說你時常起分別心，是指你那些有執著的分別，沒有執著的分別不要緊，普通所謂的分別是指有執著的。什麼謂之有執著？這東西是沒有的但執它為有；這東西是會變的偏偏執它為實，此謂之執著。本來是沒有個我的，偏偏執著有個我，此謂

之執著。本來是沒有神的，偏偏執著有個神；不合理的見解死執著不放，此謂之執著。但合理的見解則不是執著，合理的見解不算執著。

分別有兩種，一種是有執著的分別，一種是沒有執著的分別。有執著的分別，別要；沒有執著的分別則越多越好。那些人不明白，說有分別便是不對。合理的見解不算是有執著。都是分別，但不是普通人所講的分別。那些人對一個名相，他沒有嚴格訂定。凡每一個概念，都有一個嚴格的定義（definition）。那些人亂用名詞，不指定它的definition。你記住，所謂分別有兩種，一種是有執著的分別，要不得。何謂有執著的分別？以無為有，沒有那樣，你執它有那樣。本來這東西會變的，你執著它為實，不實你執它為實，這些稱為有執著的分別。沒有執著的分別，知道它是這樣的，而不執著它為實，亦不執著為完全假的。

舉一個例，譬如你說：『煩惱是否即是菩提？』這樣你便起分別了。有兩種解法。有一個人認為煩惱即是菩提，我們何用斷煩惱呢？不就是菩提嘛。還有，何用求菩提？有煩惱，煩惱即是菩提，不用分。他起分別，是不是？分別即是思想、思惟。他起分別。但這種是不合理的分別，便有執著。執著什麼？執著不用修行，執著不用斷煩惱，執著不用求菩提。這不就是執著。

另外有一種人，他認為『煩惱即菩提』是錯的，這句話一定是講錯的。煩惱即是煩惱，那會即是菩提？如果你去泰國問那些泰國和尚，他們一定是這樣講的。因為他們是小乘的人，他們不會講『煩惱即菩提』的。他們又執著，『煩惱即是煩惱，那會是菩提？』他們這樣不就是執著。

但是你如果了解『煩惱即菩提』，分開來講，就體來說，煩惱的體即是菩提的體，所以說『煩惱即菩提』。就用來說，煩惱令你輪迴生死，菩提令你到彼岸，是不同的，價值是不同的，所以就用來說，煩惱不能說是菩提。你了解便不起分別，你能這樣地聽人講『煩惱即菩提』，你不會起分別執著它，知道就體來說它是對的。但有一個人講『煩惱歸煩惱，菩提歸菩提』。你又不起分別，你又知道就用來說，煩惱和菩提確是不同，這個講法亦是對的，就這個角度來講。你能夠這樣，算不算是分別？這種不算執著，是分別而不是執著。分別而又執著呢？現在一般法師們在說的分別是指有執著的分別。」

（乙四）概念與念頭

同學：「概念和念頭有什麼分別？」

老師：「概念一般涉及心理學，psychology。普通一個人，當他出生後見到種種事物。他見到一件東西，譬如見到紅色。當他見到這件東西的時候，有一個impression走進他的mind，走進他的心裏面，印象——紅。今天我見到紅，到了日後呢？我見到那處是這個顏色的時候，我就會聯想，我以前見過這顏色，跟現在見的是一樣，此謂之memory，此謂之記憶。由相似之印象起的時候，便會起憶。但是他這個印象，只是一個很淺的階段，後來他長大了一點，他媽媽、爸爸告訴他這是紅。於是當他又見第二件物件是差不多顏色的時候，『這些是什麼？』他便會想起，又聯想、記憶。

外國人稱記憶為memory，佛教稱為念，念即是記憶。念一起，一定把現在的事物拉到過去的事物。我們心裏面有一種power，有一種力，這種力能夠令到我們把過去曾經見過的東西再拖出來。那種力稱作念。

狹義來說，所謂念頭即是念剛起的時候，其實即是記憶。這個是狹義的，不過我先說了這個。何謂印象？何謂念？印象，一般學唯識的人稱它為相分。相分有很多種，有些很深的，這是最淺的相分。相分譯做英文應該譯為image。

再見到第三件物件亦是一樣的，不是完全相同，相似。又回憶起，我以前見過這樣的，稱為紅，這個又是相似。他會聯想，想到以前他媽媽、爸爸教他這些稱為紅，他便會說這些稱為紅。以後他看見那種顏色的時候，他會知道是紅。

來到這處，我們image裏面多了一件東西。以前只是一個、二個impression。現在把它升級，升至有一件東西，那件東西稱為紅，稱為red，但紅是一個concept。所謂concept者，即是我們看過很多事物，把它們的共通性，共通的性質抽出來。小孩子看見稱之為紅，那個紅從那裏抽出來的？在他見過的番石榴、見到蘋果、見到女人涂胭脂、與及見到紅的桃花等等，那麼多個紅。見過無數那麼多紅的東西、無數那麼多紅的impression，他有力量把那麼多種的共通性抽出來，這種動作稱為extract。把很多東西抽出來，抽取它的共通性出來，extract它出來，抽了個紅的concept出來。

來到這裏你們要明白，一個、二個印象都是有形有相的，concept有沒有形相？沒有的。紅，它既不是玫瑰花的紅，亦不是佛那件袈裟的紅，也不是報紙的紅，總之有一個無形無相的紅。有很多人以為，紅那會是無相的嗎？是的，一個、二個impression是有相的。但是紅這個concept是無相的。一般人稱之為概念，在未有概念之前，一幅幅的境象稱作

什麼？稱作idea。那些idea範圍很闊，那些思想稱為idea。那些impression是有形有相的；idea有些是有形有相，有些是無形無相的。但concept必定是無形無相的。佛教稱concept作『名言』。你看佛經，看到『名言』兩個字便是concept了。

即是說，我們心的活動，不止有impression，不止會記憶，我們還會有concept。一有concept便麻煩了，你覺得嗎？沒有concept，就天真爛漫，像小孩子初生。到你長大有了concept後，你會如何？這樣是好的，那樣是不好的，你便麻煩了。本來無所謂好與不好的，你現在多了什麼？禪宗人稱之為『葛藤』，本來無所謂好與不好的，忽然又說這樣好，那樣不好，好與不好都是一樣。還有，他是有道德，他是無道德，這樣便多了一種『葛藤』。又說他流芳百世，他又遺臭萬年，弄來弄去越弄越多。如果你做七、八十年人，心裏面堆滿concept，都是那堆concept在一起一伏。

有些concept用說話是可以講出來的，但是有些講不出的東西，能夠令到concept依附在那裏，無形無相的那種所謂存在。禪宗人所謂佛性，沒有concept的。譬如我們在定中，你想見佛性是怎樣的？你要怎樣？不要用以前的說話講，用新式、用現代的名詞來講。當我們關起房門，找一件物件坐著，把我們的精神集中。用什麼來集中精神？靠一種

meditation的力，想著一件東西。或找一隻杯放在面前，或望著佛像，慢慢地便可以集中你的精神，不要想其他東西。

再進一步又如何？數數呼吸，12345。數呼吸太機械了，念阿彌陀佛也可以，或想著個空。這即是說什麼？用一種概念，用一種concept去打倒第二種concept，即是以毒攻毒。你現在常常修止觀，時常想著一樣東西，想著一樣東西以對付那些雜念。你念阿彌陀佛、阿彌陀佛，其實你念阿彌陀佛是多餘的。概念幾乎都是毒，但阿彌陀佛這個毒，比胡思亂想那個毒好。即是說念阿彌陀佛都是以毒攻毒。但你不要在外邊這樣講，人們在念佛，你卻說是『以毒攻毒』，這是不對的。

你念佛都有概念，到了你概念也不要時，把概念也撇除掉，一點概念也沒有，那個時候稱作實相念佛，最高級的念佛，沒有概念的。一切概念都抽除掉，那個時候，你所接觸，你所touch的那種情況，不可說，不可說。何解？因為如果他有高低，你可以說他有高有低。如果他有美與醜，你可以說他是美、他是醜。如果他有善惡，你又可以說。把概念全部抽離，就不可說。何謂不可說？即是無嗎？『無』是一個概念來的嘛，『有』和『無』不就是一個概念？所以你整天執著『無念』，『無念』同樣是概念。

沒有分別的智慧，所謂般若智的這種智慧稱為根本智。你明白所謂『念頭』，狹義的『念頭』，『念』是指記憶，memory。廣義的『念』，凡是有分別、有概念的心起時，稱為『念』，稱為『念頭』。總之你有念頭，你便接觸不到真如。真如又稱佛性，即接觸不到，catch不到佛性。

明白何謂『念頭』嗎？起心動念便稱為『念頭』。有些人又會這樣反駁的，『沒有念頭，打住念頭便可以。』什麼念頭也沒有，一味要無念頭便可以，這句說話就不徹底。這句說話在今日來講，簡直不合邏輯。我們應該這樣，不要用那些染污的念頭，而用清淨的念頭代替，到最後是連清淨的念頭也要除掉，因為清淨的念頭也有分別。他能夠做到以清淨的念頭來代替那些染污的念頭，他自然便會把清淨的念頭也撇除。所以念佛也是以毒攻毒，但他能夠用念佛的毒撇除全部其他的毒，只是一味念佛，自然他會成功。到最後，連念佛這個念頭也撇除，他自然便會見性。

所以普通最善巧的教人方法，不要教人實相念佛，什麼也無念便行。這種境界是最高，但是手法是最低，效果最弱。與其這樣教他，不如教他專一，老老實實念阿彌陀佛。有一個極樂世界你可以生，你一定可以生的，他自然會成功的，見性那部份不用你處理。

講佛法講到以善的概念去除惡的概念，你告訴他便足夠。到了最後，善與不善的概念會自然沉沒的。那個時候，他便會見道。那時見道即是什麼？『菩提本無樹，明鏡亦非臺』，就是所有有分別的東西全部沉沒了，那時便豁然開朗。禪宗人稱這種境界為豁然開朗，又稱為本來面目、回到老家，或本地風光。是本地風光，本來如此的。這幾個字真是好，本地風光。」

同學：「《六祖壇經》裏面有『念而無念』，是否作此解？」

老師：「『念而無念』，這個是中國的修持法，有好處亦有壞處。外國人不肯講『念而無念』，不肯這樣講的。『念』是『念』，『無念』是『無念』，為何是『念而無念』呢？『念而無念』可以分兩級來解。一級是淺易的、通俗的講。『念』即起個善念，起個正念；『無念』是無邪念，時時起正念。

『無念』以這個是最淺的解釋。再高一層的解釋，當你能夠修禪定修到在定中把所有概念、所有名相，全部撇除之後，你並不是死物，是活潑的。你『昭昭靈靈』的，很清楚的，不過是沒有概念而已，不是死，不是無。那時候，有起心動念，不過起的心是沒有

概念的心，所動的念是沒有概念的念。就這方面來講，他的心是會起的，稱為『念』；但他完全沒有一些有概念的念，稱為『無念』。這便是『念而無念』。有時反為用現代心理學的講法，還比從前的經教說得更清楚。

《四十二章經》中『佛言：吾法念無念念，行無行行，言無言言，修無修修。』的那個『念無念念』是否這個意思？『念』，第一個『念』字是verb，動詞——我現在念。念什麼？念那種無念的念。即是無雜念的念，無概念的念，證真如的念。『念念無念』又分高低級，低級的『念念無念』是你起正念而無邪念，念那些無邪念的念。如果是高級的，我現在念，『昭昭靈靈』地看得很清楚的，我無邪念，更連一點分別的念也沒有。那些無分別的智慧剛起的時候，無所謂空，善惡固然沒有，佛也沒有，佛法更沒有，有一個『佛』字已經是不對了。

有一位禪師入到廚房，廚房有一個煮粥的人，那個煮粥的人時常念阿彌陀佛，阿彌陀佛，念到時時見到佛的。他在煮粥時，見到在那一鑊粥裏面有一個阿彌陀佛。他很歡喜，『我在這處見到佛。』其實他已經修得很好了，是不是？這個禪師想令他百尺竿頭，更進一步，於是禪師用一支東西來攪粥。煮粥的人說：『你為什麼攪它？』禪師

說：『如果真的是佛，又那會讓我一攪便攪亂了，那即不是佛。』有這一件公案。你明白兩者皆好，你見到佛那個亦好，不過低級一點；但那個攪了他的，是故意針對他而已，真正的佛不在那處，包括坐在極樂世界那個亦是假的。這是禪宗的單刀直入那種方法，那種很聰明的。但你跟普通人講是不行的。明白嗎？」

（乙五）虛無與斷滅

虛無主義和斷滅有什麼分別？斷滅見是虛無主義，但虛無主義不只斷滅見的。佛教禪宗所說的頑空便是虛無主義。現代學佛的人最忌是走錯了一條虛無主義的路，以為一切皆空，認為無為法也是空的。

有些東西是無的、不存在的，只是純概念，如龜毛兔角，是見不到，摸不著的。阿彌陀佛亦如是，是否阿彌陀佛亦如龜毛兔角呢？我的答案是我們所談的阿彌陀佛根本就是假佛。還有，對於阿彌陀佛，佛教徒中亦有兩派看法的。一派是禪宗人的看法，一部份人的看法；認為西方極樂世界、阿彌陀佛不過是一種譬喻而已，不是真的有一個極樂世界，亦不是真的有阿彌陀佛。你讀讀《六祖壇經》便知道，阿彌陀佛便是你的自性，自

性彌陀，你的真如自性便是阿彌陀佛。極樂世界者不是真的有一個世界名極樂世界。是一切罪惡都不起，一切煩惱都不起，你心安理得，那時候的那種境界便是阿彌陀佛。

觀音菩薩是代表所謂一個譬喻而已，並沒有一個觀音菩薩。那是譬喻你內心裏面的那種慈悲心，大慈大悲。你能夠起那個大慈大悲的心，即是你見到觀音；不只你見到觀音，你就是觀音。你能夠大喜大捨，你便是大勢至菩薩。「慈悲即是觀音，喜捨名為勢至。」《六祖壇經》便是這種看法。

何謂天堂？天堂也是沒有的。天堂是你修十善修得心安理得的那種境界，便稱為「你去了天堂」。如果你起了一個貪、瞋、癡煩惱，又想害人等等，你便稱為「下了地獄」。六祖便是這種講法。如果按照這種講法，即是說極樂世界也是假的，是喻言而已，譬喻的說話而已。觀音、彌陀都是假的，包括天堂也是假的，地獄都是假的，只有人間而已。禪宗的一派便是這種講法，它的根據是《六祖壇經》。

除了禪宗以外，其他佛教宗派都是信有，因為它們信佛的說話，所以它們相信有極樂世界，相信有阿彌陀佛，相信有觀音。

如果有人反駁，「這樣是對了，沒有淨土的，佛都是這樣講，禪宗人都已經是這樣講的。」你和那種人最好是這種講法。「你說得對，有些人也是這樣講。」「這樣講是對？那另一些人的講法呢？」「另一些人，是各有見解而已。你不妨先進來研究一下。」如果他願意這樣研究，也是沒有所謂的，漸漸地他亦會改變的。我可以這樣講：「你是在門口外面。」很多牧師、神父和我講，都是沒有結論收場。現在我反問你：「你是牧師，你們基督教是否有很高深的神學，是不是？你回答我。」他必然說：「是的，我們有些很高深的神學。」「譬如一個門外漢，對這些很高深的神學，必定是不明白的。是不是？」他說：「肯定是的，我們學神學也學了十多年。」這即是門外漢是不懂的。「如果有一個門外漢，面對一些未讀過神學，便隨便攻擊基督教的神學，這些人對不對？不對吧。你不就是一樣，你讀過多少本佛經？即是說你不懂佛經，你是佛學的門外漢，你卻隨意批評，這也是不對吧！」我常常和人們這樣講的，我不怕他們的。

（乙六）實相念佛和持名念佛

同學：「實相念佛和持名念佛是不是兩回事？」

老師：「不懂的便是兩回事。」

同學：「有說七寶池、八功德水那些是有相的。」

老師：「是的，有相。實相念佛是無相的。有相念佛是偏於有，實相念佛我嫌它偏於空。最好是我這一種念佛，是有相，但此相又不離實相。不是無所依據，假的相是由實相呈現的，由真如實相所顯現的，所以是第一級。最低級的是有相念佛，比較高一點的全部是無相念佛，再高一點又是有相念佛。

禪宗有一些話，當你未開悟的時候，見到山是山，說它是山；見到水你說它是水。當你開悟的時候，見到山不是山，空了；見水不是水。當你悟了之後再修，你又如何？你見到山還是覺得它是山，見到水還是覺得它是水。三個階段是不同的。有相念佛，見山便說它是山，見到水便說它是水。實相念佛呢？則見山不是山，見水不是水。再高一層呢？見到山還是山，見到水還是水。如果一味講實相念佛這些，有些人說它高，我覺得簡直是笑話。有相，相是假相，你知道是假便行，有什麼要緊呢？」

同學：「你是否在講那個是化身佛？」

老師：「是的，化身佛。化身佛有相也不壞，如果佛弄至化身也沒有，報身也沒有，何貴乎他是佛？他如何度眾生？所以到這個境界的時候，還是需要有相，這樣便圓融嘛，這樣才是中道嘛。我現在念佛，同樣是有相，同樣是觀想他的相。你觀想他無相，無相是一個概念，那個也都是相來的。與其這個相弄到自己那麼紛亂，不如有個相在不是更好？你不執著它便無所謂。」

同學：「你的意思即是有一個相但不要執著那個相。」

老師：「是的，不要執著。禪宗說『於相離相』嘛，這個是最高的。我就取這個。所以有人說：『羅先生，為何你也是這樣的？你都是這樣著相？』我著相怎同你著相？你對著相是著相，我對著相則是不著相。我知道那個相是假便不著相。」

同學：「羅先生，這樣講，是否即是『見相非相，即見如來』？」

老師：「是的。『若見諸相非相，即見如來』。」

（乙七）煩惱是否由情而生？

同學：「一切煩惱是否由情而生的？」

老師：「煩惱也是屬情，壞的情。情有好的，有壞的，慈悲亦是情，是好的情；貪、嗔、癡那些則是壞的情。煩惱，我們人人都有一點煩惱，煩惱即是貪、嗔、癡而已。煩惱的功能，一遇到機緣它便爆發了。如果那些修行修得好的，時時修慈悲觀，他就會不起嫉怒心。時時修不淨觀的就不會起貪心。完全是用智慧去剷除那些惡的感情，而扶助帶慈悲那些好的感情。」

同學：「人必有感情的。一切人生之感情便是一切煩惱、障礙。」

老師：「不是一定。人生之感情有部分是煩惱。譬如憐愍眾生都是感情，是不是？你去到一個地方，見到那些眾生餓至不成人樣的，真是可憐；你還想辦法去救濟，這些都是感情。」

同學：「慈悲心。」

老師：「慈悲心也是感情。」

（乙八）真如、體用與一切有情其心流注

每一個眾生，一個真如體，無乎不在的真如體顯現而成為無量無邊那麼多的眾生。記住，並不是先有一個真如，然後才現出眾生。即是今天已經有真如，明天然後現出這些眾生。不是。有眾生便有真如，沒有真如亦不可能有眾生。有真如，無始以來便有眾生，不是先有真如後有眾生。但大家一定要認識這道理，我們講次序、次第。有兩種次第，一種是時間的次第。即是你先娶妻，後生孩子，娶妻在先，生孩子在後；再過幾十年你死，死又在後；此謂之時間的次第。時間的次第就一定依著時間的先後來發展的。第二種所謂次第是理論的次第。何謂理論的次第？其實即是理論上有此亦有彼，兩者一起的，不是有先後的。

記住，我現在講的真如就是禪宗所謂佛性。如果你讀《楞嚴經》的話，《楞嚴經》稱之為妙明元心。如果你是天台宗的人，天台宗的人稱之為諸法實相。如果你是讀《維摩經》，《維摩經》稱真如做不二法門。《六祖壇經》除了稱之為佛性之外，又稱作真如

自性。還有一些講空的人，便稱之為空性，又稱作真空。佛經裏面有些人稱之為實際。真如的名稱大概有二十多個，又有一些人稱之為如如。為何稱作如如？「如」即如此，「如如」即如此如此。為何要這樣說呢？講得出的便不對，只可以說如此如此。即是說它如此我便還他如此，不要加多、不要減少講出來。這個真如是體，那個「體」字如果譯為英文便是substance。由真如所顯現出的眾生，無數那麼多種的眾生，便稱為用，作用，即英文的phenomena。由那個substance現起無數那麼多個phenomena。體在哲學上稱為本體，又稱實體。本體、實體都是substance。但用substance恐怕人們誤會，以為這張檯的substance是木，這個罌的substance便是瓷質。於是不用substance這個名稱，就用reality。事事物物都是假的，只有它是真實存在的，稱為實在。如果你歡喜道家的話，讀《老子》，老子稱之為道，道便是這件東西了。如果你是信其他宗教的話，便稱之為神，god。婆羅門教稱之作Brahmā。Brahmā，婆羅賀摩、梵天。佛教就覺得名稱上，最好是用體、用兩個字。一是現象界。現象界者不外是無數那麼多種的眾生，無數串眾生的總和，total，稱作phenomena。你如果明白，你看佛經便會很容易了。一是真如體。是否先有真如，後有萬象呢？現在問題在於你自己選擇。第一條路，先有了真如，慢慢地然後現出無數眾生，無數現象。即是先有了本來面目，然後再現出一切眾生和山河大地、日月星辰。這些東西本來是沒有的，最先本來是一片清清淨淨，什麼也沒有的，後

來才現的。第二條路——無此事。有真如便有現象，有現象便有真如。這個所謂先有本來面目，後有現象。這不過是理論之次第，不是實際的次第，不是時間的次第。這個講法即是有真如便有現象，有現象便有真如，是同時有的，不會是有先後的，如果有先後是講不通的。有先後即是最先的時候是有體無用的，是不是？世界上你要找一樣東西是有體無用的，你都甚難找得出。科學最重要是實際經驗上有一點東西，你找得出世界上有那一樣東西是有體無用的？有用必有體的，你找找吧。你很難講，《聖經》說先有上帝，這個宇宙是沒有東西的，空洞的。《創世紀》，《Genesis》是否這樣講？之後上帝覺得不太好。於是他說要光。上帝這樣想，於是「it was so」便即刻變成如此了。即是說先有本體，後有現象；所有神教都是如此。基督教它不承認上帝是本體而已，實則上帝就是本體，其實是很高深的。那個本體，以前不用真如這個名詞，它於是便用上帝，用個god來講，其實它的意思即是本體。宗教都有，道教亦似乎有。但是道教都有兩派，一派認為先有「道」，由「道」然後才產生萬物的。另一派則認為這個只是理論次第而已，有「道」便有萬物。道教都是有兩派的。

答案是兩條路：第一條路，先有真如，後有萬物；第二條路，有真如便有萬物，有萬物便有真如；所謂次第不過是理論的次第，不是實際的、時間的次第。這是第二條路，你取那一個？兩條路都有。第一條路，《大乘起信論》說本來是一片清淨，一片真如，沒

有這個古靈精怪、污濁世界的。可惜我們這些眾生，本來是一片清淨，忽然起了一個妄念。這個妄念便是無明，原始的無明。一有了無明，於是便生出貪、嗔、癡等種種煩惱。然後便追求，又想佔有，又想如何的。於是便現起這個五花八門的世界，越弄越複雜了。這是一條路——《大乘起信論》。第二條路是一本經教，便是《楞嚴經》的清淨本源，這個便是真如了。「云何忽生山河大地？」即如何產生山河大地？由於有三細六麤的煩惱，如今妄作，身語妄聞，慢慢地生出來。

印度的婆羅門教又這樣說，走第一條路，先有Brahmā，先有婆羅賀摩。然後由Brahmā變起、幻變出這個世界，這個是印度教和婆羅門教的主張。那些宗教和神教都是第一條路，佛教則兩條路都有。你如果走第一條路，這即是說最初的時候，就有體無用。能否講得通呢，有體無用？我現在問問你，你知道世界上有一東西稱作gold，金，是不是？當金在山中的時候，是一塊塊，一粒粒的；在水中的時候是一粒粒。金，gold這個substance便稱為體了；那些一粒粒金沙是phenomena，就是用了。你曾經見過有純金而沒有一粒粒嗎？你想不想得出這個狀況嗎？想不到。即是說只要有金，不是一粒粒沙，便是一隻隻手鐲、或是一條條鏈等等，不會是超然獨立有金而沒有樣子的。你說它是一塊石頭，石頭也有樣子，石頭那樣子都是phenomena嘛。如果你走第一條路，會遇著這個困難。

走第二條路，便沒有困難，有體便有用。今天是金手鐲，未發掘出來之前，它是金沙。金沙便是用。金的質便是體。有體便有用，有用便有體。這條好一點，我勸你走這一條路。講唯識的就走這條路，講空宗的亦走這條路，禪宗的則模稜兩可，似第一條路又不是第一條路，似第二條路又不是第二條路。還有一些，禪宗有些東西是不准你講的，開口便錯，講便不對。「一落言詮成戲論」，戲論，即是荒謬的笑話，禪宗有這一派，講就不對，最精靈的了；但是學哲學的人是永不接受的，學科學的人也永不接受的。這即是不講就對了，那個白癡便全對了。那些哲學家、科學家個個都不對，那個白癡才最對。白癡還要是徹底白癡，連說話也不會講的才是最對。在科學家來看必定如此，他不信的。其實他是否不對呢？不是不對。佛法說真如就是體，萬象那些phenomena就是用。記住我這句話，有體就必有用，不會是有體無用。因為有體必有用，將來你得到涅槃之後，不會是「死寂」的，是會起用的，一定出來教化眾生的。教化眾生便是用，有體就必有用。

佛有三身。第一、自性身即是法身；第二、受用身即是高級的化身；第三、變化身即是化身。法身、報身、化身，這三身裏面有體有用。三身裏面有些是體，有些是用。那些是體？那些是用？法身，自性身即是真如，體。報身、化身是用，一體起兩用。記住

了，有體就必有用。倒過來，有用必有體。若有一種現象，則它一定有一個實質的。譬如海上面出現了海市蜃樓，是幻的；幻的也是用，幻的用而已。海市蜃樓不能夠說它是有用無體，因為海市蜃樓都是由於雲氣而來的，雲氣是有質的。由於光，光是光子，是質來的，所以海市蜃樓都有體的。小孩子拿一個萬花筒來看，轉一轉就轉出不同的圖案。這些是假的、戲論來的，但它有讓你看到的用。而那些一粒、二粒，五顏六色的玻璃便是體；有用必有體。記住，第一句是有體必有用，第二句是有用必有體，第三句是沒有無體之用。沒有無體之用，有用必有體，這個只是倒轉來講。如果你說先有真如，後有萬象，即是最初的時候是有體無用了。通不通？不通，所以不應該走第一條路，你要改為走第二條路才對。體用同時，同時存在。

如果沒有用，你怎知它有體？真如是體，真如體上的用呢？就是無數那麼多的眾生了，好像大西洋之水的體，上面有無數那麼多串的波浪。波浪只是用作譬喻。即是大西洋，Atlantic Ocean裏面有無數那麼多串，一串一串的波浪。那你如何說得通呢？豈不是有體無用？你說有時風平浪靜，那個時候便是有體無用了，你可不可以如此說呢？不可以。因為那個波微到極，但它仍是有的，所以不會是無的，不會是有水無波。完全是死水才無波，死水不是無，只是它的波的波度等於zero，等於零而已。

《華嚴經》稱體為理，稱用為事。體、用即是理、事。那些不可說，是從理方面講，在體方面講；可說，是從用方面講。一個真如體顯現、呈現，而成為無數那麼多的用。體就absolute，你勉強地說它是一也可，但你說它是一已經是不對了，因為你說一便有一個多和它相對的，所以不能夠說是一或多。用一定是多的，不會只是一個。體就是非一非多，勉強來講說它是一；用一定是多。對整個世界而言便稱為一；就它有無數那麼多的個體而言便稱為多。此即是說這個世界非一非多，而且一和多是兩個相對的觀念，萬種東西合起來一定是一；分開它一定是多。譬如他是一個人，他是一或多呢？一。但他有兩隻手、兩隻腳、很多頭髮，裏面他實質是無數那麼多細胞組成。與其說有一個「一」的情況，不如說有無數的一大堆細胞，還更清楚一點。站在科學來看，根本就沒有這個人，只是一些細胞的集團。所以就這個人來說，合之，在綜合的角度來看便是一，一個人，陳某某；分之則無數細胞。合之萬物則一，分之萬物無不多。就它組成的成分而言就是多，但就它的綜合成分而言就是一。這個講法才是科學化，否則便是很籠統了。

這個世界，無所謂一，無所謂多。就這個真如體而言是一；就真如體所呈現出來的用來說，便是無數那麼多串的眾生。每一串眾生，就他是一個眾生來說，我們謂之一個眾生。但從另一個角度看，這個眾生分析起來其實只有八個識。八個識，即眼識、耳識、

鼻識、舌識、身識、意識，末那識、阿賴耶識。合之則一個眾生；分之則八個識。識又稱作心，即是每個眾生有八個心。

無數那麼多眾生，每一個眾生有八個識。每一個識都有一個主軸的作用和有很多附屬作用。那些主要的作用稱作「心王」、「心」；那些附屬作用稱作「心所」。一個識必定有一個「心王」，有多個「心所」，成為一個group，一個集團，每一個識是一個集團。

其心流注便是八個識。八個識之中，每一個識又不是一個單純的東西，圍繞著每一個識就有很多心所。識稱為心王，很多心所就是心王的附屬品。其心流注是一起一伏，一起一伏，一起一伏。所謂心並不是一個硬硼硼的靈魂，而是有八個心的，八個mind，不是一個。

（乙九）真如自性與中國哲學

佛教的真如自性，其他宗教裏面稱它為神，佛家是無神論的，不會稱之為神，稱之為真如自性。六祖稱之作什麼？佛性，無乎不在的。道教稱之為什麼？稱之為「道」。現在一般哲學稱之為什麼？稱之為「實在」，「reality」。

如果天主教、基督教、其他的宗教，那些有神論的宗教，對於神便有兩種神，一種是「超神」，「超」是超越的那些神。這個世界是祂造的，是神造的。神造了這個世界，便control這個世界，統治這個世界，祂是超乎這個世界之上。所以上帝臨汝，上帝對著你、統治著你、管理著你，你要聽祂的話，這個稱為「超神」，又名「人格神」，那個神有personality的，有人格的。有人格即代表什麼？你做好事他會歡喜的，你作惡他會罰你的，有意志的，即有will的。這些稱為「超神」或「人格神」，有personality的神。

另外一種，名「泛神」，pantheism，泛神論，「pan」即無乎不在，無處不在。這即不是「超神」了。到處都是神，那麼魔鬼裏面也有神了。佛裏面有神，魔鬼裏面同樣有神。即是說，善的東西裏面有神，惡的東西裏面亦都有神。即是說這個神是沒有意志的，沒有will的，不會賞善罰惡的了。因為惡的人裏面同樣有神嘛，善的人裏面同樣有神，不會賞善罰惡，即是說這個神是沒有人格的。你說沒有人格，即是侮辱了祂。這個我不是從道德立場講的，即是說祂沒有一個個人的，沒有individual的，沒有一個我的，沒有一個個體的，到處都是祂的，那一種稱為「泛神」。整個自然界，整個nature所有東西都是神的本身。整個世界，一切星雲、一切恆星，一切善惡，一切聖人，一切魔鬼，都是由神所顯現的，由神present出來的，顯現出來的，呈現出來的。

如果「泛神」也稱作神，佛亦都是有神論了。真如不就是神，那「泛神」是無乎不在的神嘛。道教亦同樣相信有神，何解？「道」是無乎不在的嘛。但是它說「道」是沒有意志的，沒有一個人格，沒有一個individual的，沒有一個personality的。

你們這些人，要用一個英文名字來證明，你們才會明白，是不是？只是用中文名字，什麼真如，什麼「道」，總是不怎麼明白的。我們講reality，講personality，你便明白。所以那些人，對外國人講佛，便有這一種難。佛教你可以說它是「泛神」。

儒家又如何？那些講《易經》的便是「泛神」。「一陰一陽之謂道」，一切皆由「道」，「道」亦包含著陰和陽兩種性質。易有太極，是生兩儀，整個宇宙是由這個太極產生出來的。這個太極還不是神？但是這個太極是沒有意志的。

人們畫太極是這樣的，一面是紅，一面是白，一邊是陽，一邊是陰。不要添兩隻眼在裏面，添兩隻眼的是一些「拜神婆」弄的，她以為那是兩條魚，這些便是鄙陋到極了。畫太極切記不要添兩隻眼，它不是魚來的，魚才有兩顆眼珠。現時你買的八卦裏面好像是有兩隻眼的，這個不通到極。這個太極稱為什麼？整個宇宙，這個universe是無所不包的。整個太空，整個時間，用一個圓圈來到代表，這個圈用來表示太極，「太」者最

也。「太」字有什麼意思？有個first的意思、亦有個final的意思、最高的、最初的、最原始的、最終結的，是這樣的——「太」。「極」者盡也，盡頭的、無所不包的、你摸不到的、很遠的，你有多遠它更盡一點的——「極」。此謂之太極。

這個太極裏面有什麼？太極有沒有內容的？分開來講，太極就它的本來、本質來說，是什麼也沒有。它的本質是什麼也沒有。即是無相，無一切相。這個便是真如，無一切相。有了相便是什麼？不是陰便是陽了。最怕的便是有相。太極雖然是無相，但它產生這個世界，這個世界是有相的，山有高山有矮山，人有高個子有矮個子，有男人有女人，顏色有深色有淺色，即是兩兩相對的。凡事都有relative，兩兩相對的。

世界是兩兩相對的，有此便有彼，有高便有矮，有善便有惡，有深必有淺，不會是獨一的，是相對的。這個世界是相對的，你又說是無相？明明是有相。他的答案是什麼？它的本質是無相，但它起作用的時候，這個function、或它的energy出現的時候便有相。有了最初的相是什麼？一切相不外是兩種來源，指兩種勢力，兩種power，兩種energy。一種是剛強的、光明的、激烈的，這種稱作什麼？陽，陽的勢力。一種是什麼？柔和的、深沉的、隨順的，那種勢力、力量稱作陰。陰力、陽力，他不用「力」字，便用

「氣」了。「氣」表示什麼？如空氣一樣是摸不到、看不到，但它是有的，所以謂之「氣」。所以太極從作用方面來看，太極便分為「陰氣」、「陽氣」，亦可謂之陰和陽兩種strength，勢力。兩種力量不斷起作用的時候，不斷相摩擦，這樣千變萬化，變出這個世界了。「陰陽相摩，八卦相蕩」，所以太極本來是不動的、是靜的，本來是無形無相的，這便用一個圈來表示。表示是無形無相而靜的，它的本質，它的substance是這樣的。

它的體是無相，但它的作用很多，便有很多東西了。它的作用是什麼？五花八門。但你不用怕，多極不出兩類，一類是陰，一類是陽。人是很多的，多到極。多到極又如何？不外兩種人，除了男人、女人，還有什麼？器具也有陰有陽。

我給你講一個笑話，我們中國從前有一個名辜鴻銘的，第一個在英國Cambridge拿取碩士的中國人，在Cambridge研究Shakespeare(莎士比亞)的，名辜鴻銘，是福建人。英文很好，不止英文好，法文也很好，講法文講得非常流利，又會用拉丁文說話。他很有名氣，去到巴黎，一班伯爵夫人、公爵夫人等貴族，請他用餐，用餐後喝咖啡。他梳了一條辮子，穿著中國的長衫馬褂，一個怪相。但他是有名氣，人們和他傾談。有一個伯爵

夫人批評中國文化。她說中國文化是很深，但有一事是她最不佩服的，中國文化裏面最野蠻的。他問她：「什麼是最野蠻的？」野蠻兩個字是很開罪人的。她說：「一夫多妻制是為野蠻，一個丈夫配一個妻子，一個丈夫可以多妻的嗎？是不平等，是野蠻，最原始的。」他說：「不是，我們中國很了解。妳們法國人了解得太遲。何解呢？凡東西都有陰有陽的。法文最好，事事都分陰陽，法文是什麼都分公和母的，分陰陽的。法文是最好的文字，分陰陽分得最好。我們中國幾千年前對陰陽這個觀念，這種idea已經是很普遍了，陰是要多的，陽則單獨便可以。為何是這樣？那麼不平等的。你看看那些雞，一隻公雞便有很多母雞的。你看看這是自然的，誰教它的，自然而來的，一隻公雞便有整群母雞跟著它，就是這樣。」還有，因為他在喝咖啡，他說：「一個茶壺，人人拿著杯來倒，一個茶壺可以配很多茶杯。你看看法文便知道，法文茶壺是masculine gender，是陽性。茶杯是feminine gender，是陰性。你們法國人也是這樣的，是不是陰性是要多？陽性是一便可以。」這個說法弄得那班夫人面紅耳熱，不知如何回答他。這樣他便辯解勝了。

談到陰陽。他說，由這個一陰一陽兩種性，不斷摩擦，不斷活動，這樣便不同，你試試看。兩種東西不斷摩擦，便五花八門。你試試回家，杏仁茶是白色的，芝麻糊是黑色

的。你拿一隻大碗，放半碗杏仁茶，半碗芝麻糊，把它攪一攪，看看會怎麼樣？你拿錄影機把它錄下來，有時這處黑一點那處白一點，是不是？一陰一陽不斷活動、摩擦，做成一萬幾千年的歷史，朝朝代代不同。等於你把芝麻糊和杏仁茶來攪動，秒秒鐘都不同。明白嗎？所以歷史的變遷，都是由於陰陽兩種strength之鬥爭，稱為「摩盪」。

「陰陽相摩」、「八卦相蕩」，便產生五花八門的世界。即是說，在用來講是有相；在本質來講，在體來說則是無相。在體來說則稱為無極，無相即是無極。但是另外一方面，在作用來講，在它的function來講，便什麼相都具備。雖然什麼相都具備，不外是陰陽兩類，所以太極是有形有相的。太極生兩儀，兩儀即陰陽。太極是含有兩儀，陰陽。兩儀生四象，陽有老陽有少陽，陰有老陰有少陰。結果是兩儀生四象，四象生八卦，八八六十四卦，六十四卦跟著一路演化成五花八門，於是這個宇宙便複雜到極了。這個太極無乎不在，任何東西都在太極裏面。我們喝一杯茶都是在太極裏面喝的，亦即是在無極中喝。

講起神，中國是怎樣的？太極便是神，太極是上帝。不是一定要稱作god才對。

（乙十）真如自性與西方哲學

同一個本體，同一個真如自性，眾生和諸佛共一個真如自性。這個真如是實質來的，是substance。有這個實質，這個真如自性用現代哲學來講就稱作實在，即是reality。這個實在是質來的、體來的。體，substance。有體便一定有用，體是實質。用是指屬性和作用。屬性即是quality。作用是purpose，function；二者合而為用。有體的東西一定有用。有用必有體，記住，佛教沒有無體之用，亦都沒有無用之體。有體必有用，有用必有體，體用必同時存在，本來如此。有很多宗教，它出現得太早，沒有那麼多的哲學理論以供討論，於是它把這個實在稱作god，神。用是附於體的，體則顯現、呈現出用。由於體，substance就present，呈現出各種用，由體顯出用。譬如水就顯出無數的波，大西洋的水就顯出那些波。水就猶如體，波就猶如用。體是不生不滅的。水的原子，水是H_2O，H_2O就是H_2，氫原子；O是氧原子。原子是不生不滅的嘛。縱使你認為原子是會生滅，電子和質子都是不生不滅的，體是不生不滅的。記住，體是不生不滅，用則每剎那都生滅，生滅、生滅。了解這個世界要這樣看，兩個範疇，即是兩個category，兩方面合在一起看，不要偏。有人問你：「這個世界是生滅，或是不生不滅？」你應該說：「這個世界是無生滅的。」現在這個世界是連續古代的世界，接續的。就如一代傳一

代，那會滅？變化則是有之。就如物質會變化，但不會滅，物質是不滅的。就體來說，這個世界不生不滅。就用來說，時時生生滅滅。你父親一百歲，一百零一歲你父親便死了。你出世的時候是生，一百年之後你又滅了。還有，今年你只是一個大學一年級的學生，明年你大學一的那種狀況滅了，大學二的狀況開始。過了一年到第三年，你大學二的情況滅了，大學三的狀況出現。時時生滅、生滅。不只如此，你要了解昨日的狀況，但昨日的情況已經滅了，現在我們只有今日的狀況，昨日的狀況找不到了。

一個大學畢業的人，不要太注重實用的科目，除了實用的科目之外，就要讀多少philosophy的書，因為philosophy的書會令你聰明，你有空便讀。最重要是多讀一點有思想的書、哲學的書，會令你高瞻遠矚，能看得高一點，望東西望遠一點。如果只是學技術的呢，譬如你現在一世都常常做建築、做工程。中學畢業便一路學，做一流的工程師，做到現在九十歲將死了。到你臨死，除非你死的時候立刻暈倒，如果你沒有暈倒，你稍為檢討一下，「我九十年來到底得些什麼？」你設想一下，你就覺得猶如一夢，這個夢都快將沒有了。你就會覺得，真是可惜了。可惜已經來不及，因為你要死了。人生最好是趁你現在年富力強，尋求睿智。睿智即是wisdom，智慧，最好是尋求睿智，有智慧。知識固然是好，但是知識不一定是智慧，智慧是知識的深處。要多讀一點，佛經又多讀一點，可以令你的啟發很大。如果你不讀佛經，讀那些philosophy的書亦可以。

在美洲，我介紹你買一本看看，美國有一個很通俗的哲學家，寫的書最適合你們青年人看。那個人現在變了大富人，他出了三本書，另外做一本大書的總編輯，他一本書再版了三十幾次，每次都印十萬冊，每冊他收版稅，現在已幾百萬美元身家了。那個人名Will Durant，這本書賣出三百幾萬冊的。這本書名《The Story of Philosophy》，《哲學的故事》，不妨看看。只看佛經不看西洋哲學是不行的。你如果是想弘揚佛法或是作比較研究，你拿著一、兩本佛經便一味自大是不行的。Will Durant，《The Story of Philosophy》，這本書是最淺的，它把古代希臘，二千五百年前希臘有一班sophist，那班詭辯家教人演說、教人辯論的。那班詭辯家之中產生了一個人名Socrates，蘇格拉底。這個人就如中國的孔子一樣，集古代之大成，糾正古人的過失。他自己沒有著作，全部是他的學生，把他平時講的話紀錄下來。但他紀錄得相當好，比我們中國的《論語》好。現在不讀外國書的人，就以為我們中國古代的聖賢如何了不得，其實外國人同樣的好。蘇格拉底有一個學生柏拉圖，Socrates和他的學生柏拉圖一定都是菩薩的化身。蘇格拉底簡直是聖人，他的學生名Plato。Plato把他的老師在某一個場合和某一個人辯論、講話，老師如何答，他人如何問，全部寫出來。他用非常美麗的文字寫出來，寫了幾十章，有些是後人假造的，可靠的有十三、四種，那本書稱為《Dialogues》。裏面一問一答，清楚到極。你讀完之後，一定令到你做人會高瞻遠矚。你讀了之後，你再看回佛經，你會更加容易理解。人生最好就是尋求睿智，我教你要讀西洋哲學。

Plato簡直是一個聖人，他的思想現在仍適用。數十年前，世界上有一個大名鼎鼎的哲學家，Bertrand Russell，英國的大哲學家羅素。羅素的老師名Whitehead。Whitehead早年是在劍橋大學念書、教書的，晚年就跑來美國哈佛大學教書。Whitehead的書，我沒有看過他一整套書，我只曾翻翻他的書。他這些西洋學者的書，動不動就那麼大套，本本都精的。現代常常講的數學邏輯，mathematical logic，有很多人讀的，就是Whitehead和他的學生羅素兩個發明的。Whitehead完全是用現代科學來解釋古代哲學的人，他有一句話，大讚柏拉圖，他說：「哲學就是柏拉圖」。所謂哲學，看柏拉圖的《對話》便完全了解，《柏拉圖集》，哲學就是柏拉圖，柏拉圖就是哲學。你看他把柏拉圖抬得多高。他由蘇格拉底講到他的學生柏拉圖。柏拉圖又有一個學生，這個是科學的祖宗，Aristotle，阿里士多德。

Aristotle是科學的始祖，首先研究生物學的是他，首先作邏輯的書又是他，首先研究這個宇宙、研究物理學又是他，那本書名《物理學》。他做了一套書，這套書便是科學的始祖了。這本書分為上、下兩篇，上篇名《Metaphysics》，譯做《玄學》，是講哲學的。下篇名為《Physics》，《物理學》。我們現在的科學就是由他的《Physics》一路演變過來。你儘管買一套《Dialogues》來看，看完就找Aristotle的書來看看。你知道羅馬教皇

的那種制度，主教選舉教皇的這個制度從何而來？是從柏拉圖處來的。柏拉圖做了一本書名《The Republic》，《理想國》，他認為一個國家應該是這樣的，就如羅馬教皇選出賢能的人。還有，你讀了那本《Dialogues》，你讀柏拉圖的書，你就知道羅馬教會的制度為何會是這樣？你不要只聽神父講的，神父不會跟你講這一套東西的，一定要你自己看才明白。還有，共產黨的制度是學羅馬教會的，蘇維埃是學羅馬教會的。它當然不會承認，是我們馬克思等人發明的，又怎會是抄羅馬教會的呢？它最憎恨宗教的。羅馬教會的人又會說，共產黨怎會用我的東西？我這套制度那麼好，又怎會變成共產黨的那套呢？其實兩者都是抄柏拉圖的，你多讀點書自然知道，尋求智慧是最重要的。

（乙十一）真如、體用、阿賴耶識

佛教把「實在」稱作真如。真如的體就不生不滅，真如的用每一點鐘都生滅、生滅。這一點鐘的你已經和前一點鐘的你不同了，這一點鐘的你，你可能出了一身汗，你的身體少了一、二兩水，前一點鐘可能多一、二兩水。今晚過了之後，你已經又不同了。你去洗手間一會兒，又失去了一磅多。已經不是那個狀況了，那個情況不同，即是每點鐘不同。如果把它來分，一路分下去，每一秒鐘的你，前一秒鐘的你和後一秒鐘的你不同。

即是一秒鐘開始的你，到這一秒鐘完的時候的那個你，死了。第二秒鐘，一個新的你產生，新的狀況產生。再把一秒鐘分為一百萬份，一百萬份之一，一秒的一百萬份之一的你。每秒的一百萬份之一再一路的分，分到最細至極，稱作一個剎那，一剎那，每一剎那都一生一滅。即是說這個世界的用，每一剎那都一生一滅。在這個一生一滅的用裏面，它的狀況是如何？在時間上來說，就每一剎那生滅、生滅。這個宇宙的用，分作無數那麼多的，我們稱之為「單子」。每一個生命，無數那麼多的生命，我們稱之為「單子」，單位。佛教稱之為眾生。大西洋裏面，一個大洋不知有多少個波，每一個波是一個「單子」。這個真如自性所呈現出無數那麼多的「單子」，每一個「單子」稱為每一個眾生。換言之，每一個眾生都是真如自性裏面所呈現的一個波。忽然一個波起，都差不多時波便死亡；第二個波跟著又起。這就等於你的輪迴，就是這個真如自性所呈現的大用。

真如自性我們稱之為全體，whole，整個。這個無數那麼多的眾生，無量無邊的眾生，我們稱之為大用，全體大用。一體一用，我們看這個世界是從體用兩方面。用之中有無數那麼多眾生，每一個眾生我們稱作life，生命。一個生命外表顯現出來，是一個、二個有血有肉，會行會說話的東西。內部就醞釀無數那麼多無形無相的功能，那些function。

每一個眾生的本質就稱為一個阿賴耶識，我們現在可以稱之為life，生命。每一個阿賴耶識裏面含藏著無量無邊那麼多種子，function。裏面有些物質的種子，有些精神的種子。當物質種子顯現的時候，就現出各種可見、可聞、可觸摸到的物質。那些心靈的種子顯現而成為八個心。那八個心？眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識合共前六識，第七是末那識。每一個識都有自己的種子，而阿賴耶識則含藏前七個識的種子。阿賴耶識都有自己的種子，它自己藏著自己的種子，每一個眾生就是如此。一個生命就是一個阿賴耶識。那些物質的種子顯現出來，譬如我見一個物件是紅色的，這即是阿賴耶識裏面藏有紅的種子。這些紅的種子各種條件具備，即是因緣和合，它就顯現而成為紅色。摸下去是硬的，我們阿賴耶識裏面有硬的種子，緣一具備便顯現成為硬。這種硬的種子和紅的種子一結合，一齊顯現成為一種紅的、硬的東西。嗅下去是香的，香的種子顯現成為香。三種條件一齊起作用，一齊結合就成為香的、紅的、硬的東西。

一個金山橙，他告訴你根本沒有一個實的金山橙。一個金山橙只是我們的生命裏面有橙黃色的種子，物質的種子顯現而成為金山橙的橙黃。不是憑空地現的，它要條件具備。條件又有條件，條件又有條件，最後的條件是要有人種金山橙。還有泥裏面的肥料。肥料又怎樣來？一路追尋下去，用天文數字都計不到那麼多，條件又有條件，於是你有一

個金山橙的黃。我們望黃色的金山橙，其實就只有黃，那有金山橙？再嗅下去，一陣橙花香味，便是香。黃就是顏色，香就是氣味。黃是眼識所見之object；香是鼻識所嗅到的object。兩種object結合在一處而已，那處有橙？再撕下一塊來吃，酸的。又有一種酸，酸是舌識所了解的。三種結合，只有三種零件。其實何止三種零件，舔下去是滑的，沾上它是濕的，那麼多種零件結合在一起。在條件適合的時候，它便結合了。所以金山橙是沒有自性的，無自性又稱作空，金山橙是空，它是以各種東西為緣而顯現的——空的道理。這個空的道理，你用唯識來解，就特別明白。

同學：「如果不只是橙又如何？」

老師：「不是橙，譬如是一個人。為何有一個人？這個人不是本來有的。這個人又怎樣？第一、要你有一個阿賴耶識，有一個生命之力，與生俱來有一個生命的，你要有媽媽的卵子和爸爸的精子，然後你的生命，你的阿賴耶識才可以走進去。第一要你有阿賴耶識作為條件；第二要有媽媽的卵子；第三要有爸爸的精子。還有，為何會有你的爸爸？你爺爺生你爸爸，爺爺又要爺爺的爺爺，一路地才生你。那麼多重都是條件。你媽媽的外家一路數上去又是條件。那些條件能否數得盡？數不盡，那麼多種條件謂之眾緣

配合。眾緣配合，萬一他媽媽懷著你的時候，撞車小產了便沒有你。但可幸媽媽又沒有小產，她能夠十月懷胎，足月然後出世，養到那麼大，又不知多少條件，就有了你。還有，你又會來聽佛經的，可能和你的好朋友有關係，你的朋友介紹你來聽。還要剛剛有一個人有空，就像我一樣來到講這一個題目。又為何有我那麼閒著來講？又剛剛我移民來了加拿大，否則你要聽其他人講了，就算聽也不是聽我講。為何我又會移民？又要我的兒子在這邊可以申請我來。即是由無量無邊的條件決定有一個你。你的本身不是如此的，是各種條件配合令到你是如此的。」

同學：「這即是說，各樣東西都是條件加上的。」

老師：「是的。你也是的，你都不能例外。」

同學：「這樣我要行的路又會是怎樣的？」

老師：「你行的路又不是完全是由你自己決定，又不是不是你決定，你明白嗎？沒有路你怎行？這即是不由你決定。如果你是半身不遂躺在醫院的，有路你也行不得。你之所以行者，要你有健康這個條件。第一、有這條路。譬如你行唐人街，要有條唐人街讓你

行，這個是條件。第二、要你的健康，你的腳會走路。第三、你願意行才可以，這個是由你決定了。我想去唐人街買一包橙，這個是由你決定。還有，你以為真正是你決定的？都不是，因為你欠缺維他命C，想吃生果。這個是條件來的。」

同學：「這即是我自己決定，都是因為其他事所以有這個決定。」

老師：「又有你自己一路跟上去，又是條件，根本沒有一個完全獨立的你。」

同學：「這即是我做的決定，是由很多東西決定。」

老師：「是的。」

同學：「這即是我自己沒法決定。」

老師：「佛家稱之為無我。佛家說的無我便是如此。不是說沒有個『你』，有個『你』，但這個『你』是各種條件配合而決定『你』。」

同學：「我讀了一本書《了凡四訓》，它說佛教主張人類可以控制自己的命運。你說是不可以控制的。為何有些佛經卻說可以控制自己的命運？」

老師：「這個人他說可以控制自己的命運，是在某一個階段來講。我現在告訴你，你可以控制你的命運，你先尋求睿智。你有睿智你可以把你的命運改變，但絕對控制行不行？不行。你說：『我現在立刻明天便成佛。』你問那個講的，可以否？」

同學：「《了凡四訓》是這樣講的。立命和定命，它講這兩個問題。」

老師：「袁了凡對這種知識很淺薄。我勸人看《了凡四訓》，我告訴你，我是勸那些蠢的人看。有睿智的人不需要看《了凡四訓》，你會作《了凡四訓》。你會問『羅先生，你為何說我蠢？』我只是坦白地告訴你，我真的以為你蠢。《了凡四訓》不是佛經，這個是一個儒家的人，是歷史教師。」

同學：「那麼事事都不是你決定，事事都直接是緣？」

老師：「因為根本無所謂你自己，是沒有真正獨立的你自己，是互相依賴的。你的那個

『你』不是獨立存在的，而是各種關係決定、形成那個『你』的。所以稱作『無你』。佛家稱作無我嘛，如果在我來說，不就是『無你』嗎？」

宇宙萬物之體、之本質，公共的真如有一個大用，那個大用顯現而成為無數那麼多的生命，即是無數那麼多的眾生，你是其一。在生命裏面，中心點就是阿賴耶識，由阿賴耶識再呈現出七個識。你讀過《六祖壇經》不？「自性能含萬法，名含藏識，若起思量，則是轉識。」「轉識」即是前七識；含藏識即是阿賴耶識，是阿賴耶識顯現出來的。那七個識，當它在未顯現的時候，它就是種子，function，藏於阿賴耶識。當它一有機緣，它便爆發。就如我看見你，當我未看見你的時候，已經有看見你的function存於我的阿賴耶識裏面，存於我的生命裏面，到了條件具備，我便看見你。即你的形狀在我面前，實在是在我的阿賴耶識裏面爆發出來。爆發不是就這樣有個你出現的，還要很多條件的。第一個條件，要有一個你；有你的媽媽、爸爸生你；又你今天有空走來；又要有車載你來；又要這處有一個地方以供人講話；又有座位讓你坐。有全部這些條件。還有你不先入為主，能夠虛心來聽，又是一個條件。再數下去就無量無邊那麼多條件，然後有一個你在面前，那麼多條件了。還要我的眼沒有壞，如果我隻眼得了白外障，見到兩個影就看不到這樣的一個你了。如果除下眼鏡，又看不清楚了。還要個眼鏡舖為我配上眼

鏡片，醫生替我驗了眼。那麼多緣具備，然後才見到個你。站在我的立場來講，那個所謂你，並不是獨立存在的，而是各種條件配合，然後才有這個你的出現。當這些條件散失，就如一會時間到了，你又走了，你在我的面前不存在了。你有興趣如此一路追尋呢，想下想下你便會很清楚了。你就會越來越聰明，你的智慧便會越來越開拓。這個時候，你的心量廣大，自然你的睿智就會增長。

有智慧的人誘惑都少的。你看看耶穌，釘他上十字架的時候，他沒有罵人，他沒有怨恨某一個人的，這些又是他的智慧。人生最重要是尋求睿智。

（乙十二）體用與存在

同學：「羅教授，宇宙有體自然有用，換言之，體和物質是要有一個位置給它的。因為有宇宙空間及時間，體和用若在時間中發生，到底體有先或是用有先？」

老師：「這即是說除了體和用之外，還有一種東西稱作時間了。我現在問你，你以為是體先或是用先呢？」

同學：「若先有用，用沒有了體都是不行的。是先有用或是有體呢？因為見不到有一件東西，其實是空，即是無。」

老師：「體不一定是能見到的。」

同學：「體，空，怎能夠知道有空呢？一件東西有比較才知道有空。」

老師：「體不可說，用可說。」

同學：「那個存在的先後是怎樣的？」

老師：「如何才算是存在？你現在給我definition，你不要先講體用，what is存在？」

同學：「存在只能夠是你感覺到，你知道的。」

老師：「你用一個簡單的simple sentence告訴我，要一個definition。何謂存在？」

同學：「存在即是有個分別，有個思想。」

老師：「有分別，有思想。如果沒有分別，沒有思想便不存在，是不是？」

同學：「是的。」

老師：「沒有分別，沒有思想就不存在。月球的背面是沒有分別的，沒有思想的，我現在問你，你以為月球的後面存在不？」

同學：「一定存在，因為它有。」

老師：「你怎知道？它是沒有分別的。你一講定義，我便咬著你的定義來講了。等於在法庭打官司一樣，你講了便是。凡是辯論必定是如此的，就如玩象棋的時候，舉手不回的。是的。有分別，有些人是這樣想的。你多讀一點哲學的書吧，我介紹你不妨找英國那個Berkeley（喬治巴克萊）的書看看。Berkeley有這樣的一句話：『存在者，被知覺之謂』。【按：存在就是被感知（to be is to be perceived）】。他下了一個存在的definition。什麼是存在呢？他說存在是被他人知覺到的，謂之存在。如果那東西是不為人所知覺到的，謂之不存在。就是這樣解。你剛才的意思，是和他相似的。他的說話

對不對呢？你自己想想。佛教徒有這樣的思想，有些極端學唯識的人有類似的思想，所謂存在就是被我們知覺到。如果那東西不被人知覺到，它是否存在，你根本不知。縱使它是有的，也和你無關。這個Berkeley便作如此解。Berkeley撰作的《The Principle of Human Knowledge》（《人類知識原理》），有很透徹的觀點。禪宗亦有一點這種思想。」

（乙十三）馮友蘭、胡適對涅槃的看法

到底無分別地把捉什麼也沒有的狀態是否可能？兩種人解法，一種說是不可能的，另一種就說是有可能的。佛教徒就說是有可能的，婆羅門教徒也說是有可能的。但有些人就說是沒有這種可能。馮友蘭做了一本書名《中國哲學史》，他是我的老師。我大學畢業的時候，他來做我們的校外委員。我大學畢業之後，我又走去西南聯合大學聽他講書。他說他不相信有這樣的東西。第一、他不相信有什麼都沒有的那種狀態；第二、他不相信有涅槃。他說涅槃是沒有生死輪迴，他不相信有這樣的東西，這不過佛教徒的理想是如此，佛的理想，是希望它有而已。他還說成這樣：「根本就沒有涅槃這回事，不過佛教徒希望有一種永恆的境界，所以他幻想有一個涅槃而已。」

有一些人又如何？胡適之這樣說的：「有這些境界，這些是低級的知識，是一種純粹經驗而已，那些所謂pure experience而已；純粹感覺，pure feeling，pure experience，即是低級動物的感覺。」低級動物是有感覺的，但牠的那種感覺是沒有名言，即沒有概念，牠只是有感覺而已。就如沙屎蟲（孑孓）、黃犬蟲（毛蟲），牠們是有感覺的，但牠們是沒有概念、沒有語言的。他說是這些感覺而已。沒有分別，又沒有名相，這些是低級感覺。基於人類已經進化至這麼高了，還要恢復原來的低級感覺？胡適之有一篇文章是這樣透露出來的。人們待他如聖人，還有很多佛教徒當胡適之是聖人，原來他是這樣講的。

有一個科學家，中國的電氣工程學家名王季同，寫了一本書，《佛法與科學之比較研究》，寫得相當好的。胡適之批評他這本書，他說：「王季同先生在講佛教的最高智慧是無分別的。那些低級動物的感覺就真是無分別了。」其實他又未必講錯，低級動物是無分別的，牠又是不懂得分別的。不過他說佛教是在追求這些低級感覺，這部份便是講錯了。胡適之對於哲學上的那些metaphysics，即對於玄學和哲學上的那些認識論，philosophy of knowledge他不是很懂。你不要以為他很了不起，胡適之的文學不錯、歷史不錯，他提倡白話文是很有功勞的，但是他的哲學是不行的。

（乙十四）馮友蘭、胡適對後得智、根本智的看法

能了解事物的智慧有兩種，一種是後得智，一種是根本智。根本智就是把捉宇宙之本體，把捉真如本體，是一切相都要撇開的。不起分別的，又稱無分別智。但後得智是有分別的，這是善、那是惡、這是高、那是下、這是染、那是淨，是有分別的。根本智是慧眼，再講得徹底一點呢，根本智是純粹經驗來的；後得智是法眼。

這個說法，胡適之是反對的，馮友蘭又反對；胡適之說那是低級動物的感覺，純粹經驗；馮友蘭又說不相信有這回事。根本智是純粹經驗，pure experience，pure feeling，沒有概念，沒有concept的。後得智是有concept的，有concept便有分別。所以現在的人，一棍全部打死了，凡分別都不對，這個是不行的。又有一些人說，你佛家那些無分別的是低級動物的感覺而已，這個又是不對的。

（乙十五）真如和涅槃有何關係？

哲學有所謂人生哲學，有所謂世界哲學。世界哲學或稱宇宙哲學，philosophy of cosmos。從宇宙哲學的觀點，便稱之為真如。小乘的人是不講宇宙哲學的，只講人生哲

學，philosophy of life，我們人生的哲學。小乘的人不講宇宙哲學，所以不講真如。他講就人生而言最好是證到不生不滅的涅槃，於是就稱之為本體，人生的本體為涅槃。宇宙哲學的本體，世界的本體便謂之真如。

真如和涅槃有何關係？真如是從宇宙哲學來講的，涅槃是從人生方面來講的，人生已經契合了不生不滅的實體了。涅槃的體、本質就是真如。小乘是講涅槃不講真如的。大乘人罵小乘都未得究竟，無餘涅槃是不究竟。如此豈不是等於零，有一樣東西不通，涅槃是實體，你那時沒有生命，卻常常變了一個實體，就變了有體無用。世界上你可有見過一些東西是有體無用的？譬如你的金手鐲以金為體。金是體，手鐲是用。當你熔掉它，不再做手鐲的時候，做了金獅子。如此其用不是手鐲而已。如果你說是有金而沒有那樣東西的，有體無用又如何講得通？

無為法大乘謂之真如，小乘不稱真如而稱涅槃的。只此而已。

小乘經裏面，人人認為最可信的便是《阿含經》，《阿含經》裏面只是有一處稍為提過真如的。那些人找來南傳那本經一對，原來裏面都不是真如。它是「你這樣修行便會證

涅槃，」差不多是這個意思的，根本都沒有「真如」兩個字。求那跋陀羅譯《雜阿含經》的時候，因為他本身是大乘的法師，他硬把真如二字來譯它。小乘人因為他的悲願小，只是顧著人生便算了。

（乙十六）涅槃的用

同學：「可否說涅槃的用是不生不滅？」

老師：「它的體是不生不滅，用是必有生滅的。既然是用，必有生滅的。它是人生的體，人生表面就是用，我今世就姓羅，來世就姓張，第二世做貓，第三世做狗，這個是什麼？生滅，姓羅的滅，姓張的生；姓張的滅，有隻貓生；有生滅。」

同學：「此即是真如的不生不滅和涅槃的不生不滅是不同的。」

老師：「大家都是不生不滅，二者有何關係？是否同是一樣？或是兩樣東西？」

同學：「你剛才說涅槃不是用的，不生不滅，如此就好像是兩個東西。」

老師：「體是不生不滅，用則生生滅滅。我現在問你生生滅滅的用和不生不滅的體有何關係？試說體和用的關係？舉一個譬喻，體猶如水，用猶如波。現在問你，水和波有何關係？又一塊冰的形狀是用，那些H_2O，水的質就謂之體。冰的用和水的體有何關係？同是水，忽然它又會變波的。但天氣太冷的時候，波也沒有就變了冰。如果燒熱它波也沒有了，變了氣。氣又是用；那冰塊又是用；那些水波又起又落又是用。但水並未有變，水是什麼？H_2O是水的實性，這是體。」

同學：「水的濕性，不變。」

老師：「濕性二字也是形容詞，沒有那麼好。濕性的質，濕的質。是體用的關係。這個體是『一真法界』，不可言說的。說便不對，所以禪宗的法師叫你把咀巴掛在牆上。其關係如何？就是一體一用。體是不生不滅，用則生生滅滅。記住這一句。世界上沒有無體之用，必有體的，看是什麼體而已；亦沒有無用之體。記住，有體必有用，有用必有體。用是什麼？體上面的用。記住這四句，第一、沒有無體之用；第二、沒有無用之體；第三、體是用的體；第四、用是體的用。體用的關係，便是這四句。

《華嚴經》講體用講得很好，現在的人整天在說《大乘起信論》。《大乘起信論》那首序，我們讀《大乘起信論》，並不是只讀《大乘起信論》的，連那些疏、那些序也拿來念的。《大乘起信論》的開首講體用，『夫真心廖廓，絕言象於筌蹄，沖漠希夷，亡境智於能所，非生非滅，四相之所不遷，無去無來，三際莫之能易』。講體講得非常之透徹的。體與用的關係，即是有為法和無為法的關係。就宇宙哲學上真如是體，萬物是用。體就是reality，用就是phenomena。就人生哲學來講，體就是涅槃，不生不滅的；用是諸行，諸行無常。所以小乘人最重要是三法印，三法印的第一個是諸行無常。『諸行』即是現象界，『諸行無常』即是現象界裏面的東西，都是不斷地生生滅滅的。這一句，這個法印是講用的。」

（乙十七）瀕死與阿賴耶識

到了你剛斷氣的時候，首先你的神志昏迷，眼識沒有了、停了。眼識停、鼻識停、舌識停，到最後耳識也停掉，聽不到聲音；心識也停掉。還有微微一點我的感覺，意識還未停，還覺得有自己。如果你是聰明的人，你還會覺得「我慘了，死了，死了。」到了最後，死與不死也分不出來。於是你的生命現象表面全部stop了，剩下阿賴耶識還在身體

裏面，還在滲透你的身體。那個時候，阿賴耶識漸漸離開你的身體。或是先從頭離開，或是先從腳離開，到最後，心房還暖，還在心裏面。頭、腳都沒有了，到最後離開了心房。到了你阿賴耶識離開那一剎那，你這個身體是你的阿賴耶識變的，你的阿賴耶識離開，即是說你的阿賴耶識不變你的身體，馬上變起另一個身體。就是那一剎那，變起那個中有身。

同學：「但是有些人他未死的時候，或是在生的時候，對這個世界看得很淡，就沒有留戀。那個人如果死的時候就會不驚。」

老師：「他說看得淡，其實他是自己騙自己，如果真正看淡，他不會淡，不淡便發大菩提心了，『我不怕的，大丈夫生則生，死則死。今世死了，我將又會來了。諸天無量，星界那麼多，我不在此處生，日後便在別處生。』既然是看淡，那用驚？

阿羅漢他永遠走進涅槃，不再出來。無餘涅槃，一切東西都沒有剩了。這個是小乘的解法，不通的。因為這豈不像是有體無用？涅槃是體，諸行便是用。有體無用講不通，與四個原則相違，沒有無體之用，沒有無用之體。有體無用講不通，於是有兩個解答。第一個解答，不是有體無用，它永遠存在於一個常寂光的世界，永遠是光明的世界，永遠

是恬靜的，永遠是光明的世界，這個恬靜光明便是用。都有用，不過他沒有度眾生的用而已，他有他的用。猶如你讀蘇東坡的〈赤壁賦〉，『抱明月而長終』。一樣住於常寂光處。一個這樣解，都有用，都解得通的。第二個解答，他說不是的，你不要小看那些小乘人，無餘涅槃那個無是沒有了剩餘，沒有了那些有漏的，有貪、瞋、癡的污濁世界的剩餘，一點都清除。他那個無漏的世界，無漏的人生同樣存在的。

無餘涅槃、有餘涅槃都是小乘。死的時候是無餘；你證了阿羅漢果，但你未死便稱為有餘；『餘』即是殘餘的身體。大乘則是無住涅槃。於是這一派人便解了，無餘涅槃即是無住涅槃。『無餘』者沒有了那些凡夫、那些污濁的餘，不是沒有了清淨的餘。即是說不論大乘、小乘，他一入涅槃之後，沒有了那個有漏的生命，他轉得了個無漏的生命。這個無漏的生命就是無量功德時時現起的生命。」

（乙十八）觀音菩薩補處佛位

同學：「淨土宗好像說阿彌陀佛涅槃的時候，觀音菩薩補處佛位。如此阿彌陀佛涅槃後又如何？」

老師：「他又再示現，或他走來此處做第二個如釋迦佛那樣。觀音菩薩又四十八劫或六十劫才涅槃的，他做一個菩薩又繼承佛位也可以，他歡喜去其他地方建立一個淨土亦可以。」

同學：「這樣，事實上無論如何我們都是離不開輪迴的。」

老師：「他不是輪迴。最怕是無主的輪迴。他這個輪迴是什麼？常樂我淨的輪迴。」

同學：「事實上都是有輪迴？不過那個輪迴是不同。」

老師：「因為不同，所以不稱作輪迴，因為它是有主宰的。」

（乙十九）善心或惡心死對轉生的影響

人的死有三種死法，記著。這是出自彌勒菩薩的《瑜伽師地論》內的記載。死有三種。第一種是善心死，臨死時起一個慈祥的心，不貪不瞋，很正直的心——善心死。善心死的人有什麼效果？有最好的效果。普通有所謂三惡道，地獄、餓鬼，畜生，善心死的人

不會入惡道，那便保証他不入惡道。如果你死時念佛，念佛的心是善的，一定不入惡道，那便十拿九穩。如果你已昏迷呢？你斷氣時當然已昏迷，但你未斷氣時在念佛。如果你斷氣前忘了念又如何？那便得靠你的道友助念了，或得靠你的親人提醒你念佛。如果這些都沒有，那是你的福德不夠了，沒有辦法。不夠福德未必死時起惡念，但善心死一定不會入惡道。

例如有人八十歲離世，他作惡作了七十九年，最後這一年才回心向善，而他死時有人助念，亦有善心，那人會怎樣？他不會落惡道。那他殺了很多人又怎樣？先凍結它，讓他過了下一世，將來再受的。如果他下一世繼續行善，那又如何？凍結了它，無期凍結。雖有這種不善業的種子在，只是無期凍結而已。猶如你欠人家一百萬，但凍結了。雖然是負債，但這世不用還，子女也不用還，但最後仍是你的債，凍結了不用馬上還，那無所謂。記著是這樣。所以念佛的好處是善心死。縱使他是臨終那天才放下屠刀，亦沒有問題。只是凍結，不是他不受報，慢一點才受，若能未來每一世都善心死，便慢點才受，慢慢地便沒有了。記著善心死。

第二種是惡心死。你死時發怒，不能投生人天。人很多時發脾氣，一發脾氣便發怒。第

二是起仇恨心，你有什麼對不起我，我一定做鬼也得對付你。這一種最差，一定做鬼。含冤而死的會做鬼，他含冤死時會起惡心。惡心死不能進入人天趣。惡心死而且生平是差的，便入地獄。一般的、次一級差的，便入畜生道。平生都不是那麼差，只是可惜他臨終時是惡心死的，便入餓鬼道。

如果有一個人八十歲，做了七十九年善長仁翁，他剛剛偶然在死時發脾氣。原本他將來或會生天、或做皇帝，但他得先受下一世做鬼之報，下一世受報後，將來才慢慢地享受善報。最怕是他做鬼時，鬼亦要死的，在臨死時，他又發脾氣，善報又再凍結了。明白嗎？所以臨死時，最好是有人助念。現在念佛的人，臨死時有些助念團，這是最好的，要提醒他惡心死不能入善趣。

第三種是無記心死，即不善不惡心死。無記心死不一定是人天，亦不一定是惡道，得看他生平。善多惡少則生人天；惡多善少則入惡道。

有些人說人死後，會被打入人道，或打入什麼道。這些是喃嘸佬講的。佛家不信喃嘸佬那套，那些喃嘸佬呃神騙鬼的。誰打你下去呢？是你自己鑽下去的，沒有人可以打你

的，不要信這一套。人人臨死時都昏迷，最後的時候必定是無記、不善不惡，但昏迷前那幾秒最重要，或是善心，或是惡心，或是無記心，那便決定你下一世入善道或惡道。明白嗎？

（乙二十）中有身

中有身不吃固體食物，只是嗅香的。所以那些死人，你拿燒肉來拜他，他的中有只是嗅其氣味的。我有一個朋友有點天眼通的，他是基督教徒，但他說一切宗教都是平等。耶穌他稱之為耶穌佛；釋迦他就稱為釋迦救主。也是對的，釋迦又是救主；不過他稱耶穌為佛就有點那個。老子他又說是老子佛；孔子他又稱為孔子佛。他這個人是這樣的，他有天眼。我和他一起走路就辛苦了，他忽然會說：「走這邊，那邊有一些無頭鬼拿著頭。」在行走時，他又說：「走這邊，那邊有吊頸鬼。」他會這樣的。走到一些燒臘檯，「記住不要吃燒臘，那些檯底佈滿鬼，有一些沒有下頷，有些流口水的，整天用鼻子嗅。有些還在舔燒肉、叉燒。」他不吃那些食物，他說那些食物不要吃。經過雞鴨檯，劏那些雞、鴨來賣，那些檯底佈滿雞皮、雞毛、雞糞。那處最多那些鬼，伏著猛嗅、吸氣的。還有，你吃的那些蔥、蒜，那些鬼最歡喜這種味的。你吃的洋蔥、蒜頭、

豆豉那些東西，晚上那些鬼會走到你口邊嗅那些氣。他是這樣講，佛家都是這樣講，那些藥叉、惡鬼，它來吸你的氣。他說就是如此，那些中有身食香的。

（乙二十一）死後中有與念佛

如果你未成佛，你變不起報土的，你亦變不起報身的。你的這個世界太苦了，如果你能夠在這個世界，一天你仍未死，盡你的職責，做一個好的人。你每天有時間便念報身佛，一般人念報身佛，有些人念阿彌陀佛；有些人念毗盧遮那佛；有些人念藥師佛；有些人念阿閦鞞佛等等，都可以。總之你找一個佛念，念得純熟的時候，你一世人沒有怎樣作惡，你死的時候會很安詳。

死的時候，你的生命剛斷氣，你便捨棄你這個身體，那個中有便起，即所謂的魂頭便走出來。那個魂頭，那個中有渺渺茫茫的，因為你臨死的時候，如果你都是在念佛，平時你又很勤力念佛的話，你的中有會見到佛，見到佛的光明。或許你的中有又會念佛，因為一個人常常念佛，便做夢也會念佛的。你的中有就如做夢一樣，忽然中有飄飄蕩蕩，很驚恐的，忽然念起佛。很多人是這樣的，發惡夢的時候，他會念佛的。他驚恐的時

候，立刻念佛。念佛的時候，便有感應，佛便加被他，幫忙加被他。加被他的時候，如果他的中有是惡道的，那個中有便死，一個善道的中有便出現。如果他也是善道的，因為他臨死，善心死不會入惡道的，便見到佛，他便跟著念佛。念佛的時候，他便會見到佛，飄飄渺渺見到佛。見到佛的時候，便有一條光明的道路引導他，去到那處便投胎了。從那處起，身體在那處出世，便是這樣。雖然是在那處出世，都是你自己的種子變的。但是你變不起淨土，要佛的資助力，即如輔導你一樣，令到你變起。你見到他的極樂世界，你自己則變不起，佛先變起，你便看見。好像你沒有那麼大的資本買不起Bell那些大公司，但你可以買一手，一lot那麼多的股票，你亦是股東，他賺到錢你也有資格分，是相同的。

你在那處修行，漸漸地未見道的便見道。你見了道，經過十地便在那處成佛。阿彌陀佛將來死了，便有觀世音菩薩繼任成佛。觀世音菩薩死後，便到了其他菩薩。看看輪多少百千個後便輪到你，你成佛了。如果你和這裏有緣，你便回到這裏。這是靠你自己的力量，亦靠佛作為基礎，你自己托他來變起。即是他先起，你托他做質現起的意思。

（乙二十二）尚餘後有

同學：「羅教授，『尚餘後有』應作何解？」

老師：「『有』字解作存在，『後有』指後一段生命的存在。如果你未入涅槃，便有後一段。譬如你今世姓唐，來世可能姓陳。今世你的存在是老唐，來世你的存在是老陳。縱使你今天證得預流果，你還有來世，剩餘後一段生命，讓你享受的。你證得一來果，你還有很多世，要取受的。如果你是不還果，你雖然不用來到欲界，你仍要在色界受後有的。後面那段生命，名為『後有』。

當一個人出生那一剎那，名為『生有』。由未有而生出來的存在，名為生有。出生後的一段，名為『本有』。這一段生命有數十年。當你死時仍然存在，是為『死有』，斷氣後稱為死有。死後將來投生，但你投生不是立刻有機會可以投生的。譬如你死後投生為日本天皇的太子。但皇后未必立刻生孩子的，你還要等一段時間。中間的那段存在，便名為『中有』，即中陰身。生有、本有、死有、中有、後有。明白嗎？縱使你證得不還果，你仍然『尚餘後有』。只有證得阿羅漢果，才稱作『不受後有』，不再接受後面那

期生命，這世死後便了結。大乘人則我雖了結生死，我還有多世的父母等等，怎麼可以留下他們？我還有很多子女，他們仍在生死輪迴受苦。今世是皇帝，下一世入地獄，這樣不行。他於是起一個大悲心：『我要成佛』。由修行至未成佛中間，經過無數劫，在生生世世每一劫裏面，度很多眾生。成佛後不入涅槃，成佛後變現菩薩身，譬如觀音、文殊、普賢等，為幫助其他人而再入世。如果將來有些眾生永遠不能成佛，他便永遠入世，做那些眾生的保母、良師益友，永遠陪伴那些眾生。例如發生疫疾的時候，他示現為醫生，發明醫藥；這個世界文化未開，他便成為科學家；這個世界混亂的時候，他現將軍身或政治家；如果這個世界的人沒有歸宿，他便現出教主身，如孔子、耶穌、釋迦牟尼，現這種身。所以古代的大人物，多數是菩薩乘願再來的。如耶穌的福報那麼好，到今天二千多年，年年生日都那麼隆重，他的福氣多大。那些當然不是佛，是大菩薩再來，你以為普通的眾生能做到嗎？譬如孔子，能夠今天還有那麼多人服膺他、佩服他的說話，控制中國人的思想二千多年，這些都是很大福報的。他雖然沒有表示出他是佛菩薩，實在他是這種人。」

同學：「這種人亦受過劫數的。」

老師：「乘願再來是不受劫數的。」

同學：「他死後亦要受災劫。」

老師：「沒有，他未成佛才有劫。」

同學：「孔子都要受災劫，孔夫子亦要受劫數。」

老師：「那些不算是劫。譬如耶穌給人釘在十字架那些不是劫，他故意這樣給人釘的，他是釘給你看。你釘他不了的，釘的是個假體，他本來是無我相，無人相，不過他流點血給你看看而已。」

（乙二十三）超度亡魂

同學：「羅教授。時下我看見很多人做超度亡魂、做功德、拜懺，這些在佛門中很多的。照你的見解如何？」

老師：「我不做這些事的。他人做便讓他做，比不做好。如果他不做，他可能會做壞事，他做這些就不會做壞事，都是善的。」

同學：「有沒有超度亡魂這些事？」

老師：「如果亡魂已經投生，你如何超度？效果是沒有的。這是兩件事。第一是你的父親死了，你打齋給他是你一場心意，和他結一段緣。以這段為因緣，將來有機會再與他碰頭，可能你當他兒子，可能你作為他父親，這個效果很微。這是第一個好處。第二是讓寺門得到多少經費，以維持寺門。如果人人都不做超度，寺門便難以維生。以前有一位祖師，有一人跟他說：『你說什麼無我相、無人相，什麼都無，但你又弄出那麼多東西讓人做功德，讓人信，這些是佛像，那些是寺門。你這樣做是無謂的，只是白做。』那位祖師立即走下來，他說：『如果我真正的說出來，我法堂前草深三尺，我的佛堂再沒有人來了。誰來聽我說法？正是因為我降低調子，你便來拜懺，讓佛保祐你，那些人才會來，所以唯有做這回事。如果我老僧是照實講，怕我法堂前草深三尺了。』

還有一個是這樣，講也是不對的。有一個梁山緣觀禪師講死水不藏龍的那位是誰？那個老和尚立刻下來，他說：『你不要跟老僧開玩笑了，你拿走我袈裟角，我不做了。』即

是說放下便了事，這些事心照不宣了。這些事很多人都能理解。但如果我們說，不要做功德，不要拜懺。有些人是要這樣做才信的，你明明白白跟他講，他不會信你。你說，去鋪佛金或送些香油，負擔一些什麼，那將來便有功德。他便認為『是的，我也來做一點吧。』如果說不用的，無我相，無人相，則香燈也不用，拜不拜佛也不要緊，因為你的心便是佛，這樣誰去佛堂拜？這樣佛教慢慢地便會亡掉。因此需要有些這樣的事才可以，不過不要太執迷。當我們很清楚這些事而人家拜的時候，不要說他是傻子，不要這樣。只是說，好的，你是有功德，來世一定有很好的福報，你的子孫也會好的。他想這樣，你便這樣向他說，而且事實亦可以是這樣。人家一場高興，你無謂破壞他，是不是？而且事實亦是好事。他拜懺比他不拜好。你要他超超脫脫的，他不幹。他不拜懺便把那些心思來對付人便糟糕了，他把他的聰明心思來對付人，正正是有這些人。所以有些文盲，什麼也不懂，又怕菩薩，又怕閻羅王。這種人是需要這樣，如果閻羅王都不怕，他會做出很多壞事。」

同學：「那裏有閻羅王？」

老師：「閻羅王即等於說上帝，你有沒有見過上帝？你有沒有見過閻羅王？所謂閻羅王者，是你的業力。明白嗎？你所作的業，將來會引伸這種果報。判斷你、令你受這種果

報是你的業力，這業力便是閻羅王。但你說業力他不明白。你說有一個閻羅王坐在殿上，他便會明白。這比他不信好，他不信時，把心思來扭計，你便糟糕。他最起碼有些顧忌，不會扭計，有些社會功能，social function。宗教是有一種social function的，能夠令這個社會安定。如果所有人都不信宗教，那便糟糕了。他是迷信，太迷信當然是不好。但如果你不太迷，宗教是好的。」

（乙二十四）人死後念經迴向比做法事的功德更大

如果有人死了，你不用去做功德的，你教人念一本經，或許你索性自己念，一邊念一邊理解它。理解它之後，你念幾聲釋迦牟尼佛或阿彌陀佛，「我願把念這本《金剛經》所生的善」，不用說功德，只說所生的善。「我願把我念這本《金剛經》所生的善迴向我某某朋友，令到他將來有佛加被他，令到他不入惡道，將來來生有機會我和他相遇，做他的良師益友。」你要這樣然後他才有益，他下一世會碰到你，這樣你的功德大。

你做幾天功德起碼超過一萬元。你現在這樣念經一毫也不用，你花半小時念完《金剛經》，你的功德那麼大。富人有錢固然可以做，你沒有錢仍然是可以，你的功德不會比

他的小。有朋友死了，親戚死了，我也懶得去拜，我便替他念一遍《心經》，就是這樣，五分鐘左右。我便說，我一邊念一邊依著它想的時候，即是入觀、念咒：「我某某人念《般若波羅密多心經》，我願把我念這個《心經》所生的善，迴向給某某，願他一切獲得吉祥、順利。」我便結束了，五分鐘也不用。

同學：「〈往生咒〉是不是好一點？」

老師：「相同的。」

同學：「《心經》呢？」

老師：「《心經》同樣可以，凡《般若經》都可以。這是帝釋天王說的，他說有什麼事，《般若經》都可以。它明明白白地說：『是大神咒，是大明咒』，最大的神咒，最大的明咒。『是無上咒，是無等等咒』，怎樣都可以，你多大功德，它亦跟你相同、平等。

念〈往生咒〉亦得，我一般是念《心經》，要不就是念〈光明真言〉。念〈光明真

言〉最有效，是很快見效的。一邊想自己一邊念，一邊念，放五色光明，去追那個死者。他死了，那中有是到處飄蕩的，你觀想著而來念。念這個，中文我不知怎寫，我是念梵文的，『oṃ amogha vairocana mahā-mudra maṇi-padma jvala pravarttaya hūṃ』是這麼多句。一路念，觀有一個毗盧遮那佛坐在我頭頂，一路放五色光明，這個光明一路去追那個死者的中有。照密宗的人之講法，是這樣的。中有如果是迷迷妄妄的，你在加持它，你做它的增上緣影響它，令它在迷迷妄妄之間，忽然有一道光明照著它，光明照著是很舒服的。本來很恐佈，忽然變得很舒服。他的中有原本是應該落地獄，或是落餓鬼的中有。譬如它應該是做蛇的，它便免了做蛇。做蛇的中有死了，第二個中有起了，他不是蛇的中有了，是人的中有，因為他有一個佛的光明照著他的中有。會刺激起他生命中善的種子，那些快樂的種子便變起一個新的中有。那中有不是做餓鬼，那個可能是做人的。他最低限度是先做了人，做乞丐總比做豬好，做豬會給人劄，做乞丐不用給人劄，現在加拿大做乞丐還有救濟金可拿。用這個的話，你說行不行的？行的。何解呢？你念咒是一種力，是一種power，念咒是一種power，一種力。現在來講是一種能量，念咒也是一種能量。你的能力影響到佛的那種能力，佛在大定裏面接受你的影響力。它就刺激起佛，佛又發生一種能力，佛的能量是很大的。你請求他照這個死者的中有，世俗講的是魂頭，佛家稱為中有，照這個中有。即是用佛和你兩個的力量，影響他的中有。

即如電，兩種電，無線電，你的電波，他可以抵消你，或是可以增強你。如果它是惡道的中有，便抵消它，令它沉沒，那個中有會死亡，影響它。如果它是善道，助長它，觀想放五色光芒，很漂亮。

我有一個朋友，還弄出官司來。他被警察局拉了去，坐了一晚牢。日本人來炸廣州，燈火管制全部要關燈。他把燈全關掉，很驚恐，驚恐便念〈光明真言〉。一念〈光明真言〉，那個防空署觀察站便看到，全市都「黑默默」，只有他那間屋裏面有一道白光，還有幾種顏色的。有些光氣在那處，即刻打電話通知警察局，警察局便立刻去拘捕他。他正在念佛，拘捕了他。拘捕他的時候還說他是漢奸，對他拳打腳踢。他說：『你為何做漢奸？在放些什麼光？放些什麼符號，讓日本人來炸？』他說：『不是。你看見我正在念佛而已。』『念佛會念出光來的嗎？誰信你？不管，先把你關起來，明天再慢慢審問。』白白地拘捕了他，是很冤枉的。第二天早上他的家人便通知那位馮寶瑛法師。現在有一本書名《天眼通原理》，其作者為馮寶瑛，是我的一個密宗師父。馮寶瑛便立刻通知一個國民政府委員，名胡毅生，胡漢民的堂弟。胡毅生給公安局打電話，公安局便立刻放人。他已經坐了一晚牢。〈光明真言〉是很靈驗的。放光就如一種力，現在的人所謂能量。」

（乙二十五）明心見性

同學：「羅教授，明心見性是作何解？」

老師：「明心見性我是不多講的，你最好去問那些禪宗的人，我不談的。何解呢？我談那些他們一定是不同意的。

『性』是指我們的真如體，『本性』便是真如體。有體必定有用，這個『心』是『性』所起的用。一體一用。我們直接去見性是不行的，我們要在『心』，在用方面做功夫，不能夠在體處做功夫，此謂之『明心見性』。明白我們之心的用，便是『明心』。『見性』者，見我們之心的體，謂之『見性』。我是這樣解的，和那些禪宗大師的解法不同。你不要把我這些話去問禪宗大師，你更加不必用禪宗大師那些來問我。各有各的家法。即是你專打太極拳的，你不要去駁那個打boxing的。

還有『了生死』這句話是我最不歡喜的。好像他不想做人，了結了它。其實『了生死』是什麼？『了』即是明明了了，對於生死的道理明明了了，能夠自己控制自如，這才是『了生死』。」

同學：「是不是那些人解錯了？」

老師：「很多人說了結了它，一了百了。如果你作了業，你亦了不得，是不是？怎了？你想去了。你念『阿彌陀佛，阿彌陀佛』，阿彌陀佛就用刀替你斬了它嗎？不行的。所以明心見性我絕少談，有人問我，我可以不答我就不答。第二是了生死我絕口不談。」

同學：「禪宗那些是如何解釋？明心見性。」

老師：「我不解釋它。如果你要我解釋它，我便說它是一塌胡塗。『心』和『性』根本是不相通，你不學唯識的人，對於禪宗所講的『心』和『性』，你只是見到它一塌胡塗，但你不要出去跟人辯駁。你讀讀楊仁山的《十宗略說》，裏面每一宗他用幾句話來講，其中有一句禪宗的。禪宗和唯識宗那兩章是很短的。很好的書，《十宗略說》。丁福保拿它出版，萬叔豪拿它來注，注得不好，實在不用他注，此注名《佛教宗派詳注》，上海醫學書局出版的。楊仁山做的，名為《十宗略說》，他把它改為《佛教宗派詳注》，把它作注釋。

我不主張人們單修禪宗的，我很相信永明禪師那一套。學禪宗的人不修淨土是沒有用的，『死症』多於『生症』。『有禪無淨土，十人九錯路』，一味修禪宗不修淨土，『十人九錯路』。『無禪有淨土，萬修萬人去』，你肯虔誠修淨土必定去，那用這麼辛苦？還有，『有禪有淨土，猶如戴角虎』，老虎加隻角。如果有禪有淨土固然是好。你能夠修禪修得好，猶如老虎一樣。你加上淨土，老虎多隻角，無礙的，是好看一點。學禪宗的人如果不兼修淨土，九成失敗。不如那些老太婆只修淨土。」

同學：「修密宗那些人又如何？」

老師：「修密宗的人和修淨土差不了多遠，差不多一樣。如果真正修密宗，你要明白顯教道理，修才有用的。如果不明白顯教道理，一味修密宗，好像是變了高級喃嘸佬。搞出滿天神佛，又這個本尊，又那個本尊。」

同學：「他不可以專修一個本尊嗎？」

老師：「可以，有很多人專修一個本尊。但是有時那些人，譬如你是法師，你便不容易專修一個了，你要修很多的。」

同學：「何解呢？是不是要教人？」

老師：「你是要教人的，是不是？」

同學：「是不是要適應那個人的根性而教？」

老師：「是的，有時譬如你想長壽，你修藥師佛。但是你長壽之後，又想智慧好一點，便兼修文殊，這樣便變得修一大堆了。專一是很快的，很靈驗的。」

同學：「你剛才講《十宗略說》有一段是講禪宗的，怎樣講法的？」

老師：「講禪宗那些，他這樣說：『顢頇佛性，籠統真如』。最後他嘆息，『安得大權菩薩乘願再來，一振頹風也哉』，是不是這樣講？所以我便學學淨土，修修這些，如『矮子上樓梯』，上得一級得一級，上得兩級便兩級。那些坐火箭上去再掉下來的，便會跌死有之，我不主張人們這樣。如果你是大智大慧的，是修禪宗好，頓超即入。這裏明白了。」

（乙二十六）三千大千世界與報土

同學：「三千大千世界是同一世界來的，即是等如世界上如果有三千條河流都是只得一個月亮。」

老師：「不是這樣。三千大千世界就有三千大千那麼多個月亮，每個世界有一個日，有一個月嘛。」

同學：「是的，但月印萬川這個譬喻就是這樣來的。如果是同一個報身佛，但示現於不同的世界，化身有無量，猶如月影可以無量。」

老師：「是的，可以的。他這個自性身是一，自受用身又是一，但是否他受用土都是跟我們的三千大千世界那麼多呢？變化土就是一樣無二，只有那麼多。是否他受用土都有那麼多個呢？就是這處找不到答案。我們知道釋迦牟尼佛的報土，就在摩醯首羅天裏面中間那處一個名為密嚴國土。釋迦佛那個報身佛坐在那處說法，我們所知就是如此而已。我們便信吧。是否三千大千世界，一千乘三次方那麼多的我們這個世界，是否也可以分為一千乘三次方那麼多個摩醯首羅天？可以的。是否每個摩醯首羅天裏面都有一個

報土呢？問題就在這裏，是否都可以現的呢？化土固然不成問題，可以的。我認為你剛才的講法照理亦無不可，一個月亮可以無數江河都見到它。即是說理論上，每一個世界裏面，固然都有一個摩醯首羅天。每一個摩醯首羅天裏面都有一個釋迦的報土，每一個釋迦報土裏面都有一個釋迦的報身佛在此說法。可能是這樣，講得通的。但是從何處說出這句，問題就在這裏。」

同學：「他是重重無盡的。」

老師：「重重無盡是可以。是的，理則如是。」

同學：「理則如是。因為它同一個報土，就算是同一個界的摩醯首羅天。即等於《唯論二十論》講的，鬼和人同是見到一條河，即是人見河而鬼見血。在同一報土裏面，不同品位的菩薩，見到報土的莊嚴也不同，猶如另一個世界。」

老師：「是的。它這處所講同是我們這個摩醯首羅天裏面的報土，和十地菩薩所見的不同，都是在這個group裏面的。這個娑婆世界，這個角落裏面，是否那邊又是一樣呢？

即是說我們這處，假使有一個龍樹菩薩，他是初地菩薩，他死了之後便生在釋迦佛的摩醯首羅天報土。問題是這樣，第二個世界裏面，假使都有摩醯首羅天，都有報土，是否都有一個龍樹呢？釋迦佛現身沒有問題，是否都有一個龍樹在那處呢？因為龍樹是初地菩薩，他辦不到，做不到一齊個個世界都現出一個龍樹的。照理應該如此，這個世界的龍樹就不能走到那處變龍樹，因為他沒可能在三千大千世界同時現身，這些並不是八地以前菩薩的境界，在八地菩薩以上，還只是可以兩邊走，不能夠同時一齊現。大士，觀音、文殊那些然後可以做得到，這便變了有些不同了。這即是說，講來講去這個世界非同亦非異，講來講去都是非一非異。般若說的答案是最精明的了。」

（乙二十七）報土

同學：「這裏還有一個問題，究竟時間是否一律呢？未必是一律的。」

老師：「報土的時間是跟我們的不同。」

同學：「首先化土的成住壞空是否一律？未必的。」

老師：「化土的成住壞空依據小乘的說法是同時的三千大千世界；《瑜伽師地論》也說是同時的。即是同一個三千大千世界，相同。但同一個三千大千世界裏面，同中有不同，天上的和人間的時間又不同。譬如帝釋那處一日等於我們百年那樣。

報土就問題少，因為報土不是一定要在摩醯首羅天上面，是可以在其他地方建立的。如阿彌陀佛那個極樂世界，是阿彌陀佛的報土。但阿彌陀佛也有化土的，不過他的化土好一點，猶如在天上，無三惡道的。所以如果阿彌陀佛沒有化土，我們這班念佛的人，就沒有一個可以生極樂世界的了，一定要肯定他有化土。既然有化土、有報土，報土是否一定要在化土中間呢？其實按照唯識則不是。

譬如你是初地以上菩薩，你所變現的世界根本是沒有化土的，一定是報土。即是等於這樣，我現在做一個夢，住Hilton酒店，喝白蘭地酒；你做的夢呢？遊倫敦；他做的夢是登上巴黎鐵塔。可能我們三個人一齊在打瞌睡，實際上我們都在這處，但是三個人所變的世界不同。即是說，甲變地獄的時候，他就不變起天堂；即是天堂種子存在，但他的天堂不現。乙變起極樂世界的時候，他就見到極樂世界，便見不到這個天堂和地獄。其實沒有固定的空間。但你說它沒有固定空間，又似乎太過空蕩。有固定空間同樣講得通的，由那個業力所固定的，是假的固定空間。

我們的三千大千世界，就是我們這一撮人所變的。另外第二個三千大千世界，乃至無數那麼多的三千大千世界，便是那一撮人變的。會否有些三千大千世界裏面沒有報土的呢？佛沒有講。因為報土的定義是無漏的。一說無漏，性質上應該是超出三界。如果從唯識來講，淨土的世界是沒有穢土的。只變淨土的，沒有變穢土的。但這種唯識的講法是很深化的，很高學問的。《大日經》講摩醯首羅天中有密嚴國土，是釋迦佛的報身所住的地方，是十地菩薩在此處聽法的。這個說法很多派都承認的，唯識也承認它的。」

（乙二十八）毗紐天、毘盧遮那

同學：「我懷疑印度教裏面有一個毗紐天，Viṣṇu。Viṣṇu和毘盧遮那（Vairocana）的音相似，這可能有一個互相影響，佛教影響到印度教，印度教影響到佛教。那些人為了附會，說有一個天界的報土，其實釋迦佛的報土是超出三界。但可能受到這種文化的影響，就附會說是在天宮裏面。」

老師：「這件事很難講，因為找不到很多經可以證明，最怕人們問你，你根據什麼經論？還有我們佛有三身之說。婆羅門又有三身的，那個摩醯首羅天王是有三身的。他的

法身無形無相，周遍法界，它是這樣講的。他的報身是在摩醯首羅天，騎在一隻白牛上面，三頭六臂，即現在摩羅廟的那個樣子。那個是梵，Brahmā的報身。其他的什麼商羯羅，甚至是甘地，那些全部是化身。釋迦牟尼佛也不知是他的第八個或第九個化身。印度教，它又有三身說。」

同學：「這個可能是後期改良了的，把佛教的東西偷了進去。」

老師：「佛教徒就說印度教偷佛教；印度教又說佛教徒偷它的東西。這事情很難說。其實應該是它有多少暗示佛教取它的。所有宗教的東西，互相你取我、我取你的。我有一個老師名許地山，他是基督教的，他說西方極樂世界根本是笑話。他去印度留學八年，梵文很好的。他說自從《阿彌陀經》這類經出現之後，才有此說的，原始佛教沒有這種講法的。是的，原始佛教沒有這種講法。而大乘興起，差不多龍樹的時代，那個時候在世界文化史裏面，近波斯那地方。波斯即現在的伊朗，已經有一派思想出現，即現時伊朗的善神、惡神那些。它說一個人生平作善，死後有一個很漂亮的美女來到接你的。如果你作惡呢，就會有兇神惡煞的老虎頭、牛頭來到對付你的。在大乘初興之前，波斯已經有這一種思想影響到佛教。大乘佛教的人便取了它這種思想，就創造了一個極樂世界

和阿彌陀佛出來。因為佛教是重男不重女的，就把人家那個很漂亮的女子改為一個阿彌陀佛。世人都歡喜長壽的，所以創造了一個無量壽佛。那些又發無量光明的，所以又無量光佛。許地山的這個講法，又不是他自己發明的，是歐洲那些學佛經的基督教徒講的。霍韜晦也是這樣講。」

同學：「其實印順法師都是這樣講。他的《初期大乘佛教的起源與開展》很明顯是這樣說。這豈不是認為釋迦佛沒有說過阿彌陀佛建立極樂世界？」

老師：「他們說成簡直是後人虛構的。只有四《阿含經》是真的。《般若經》也是假的，他們有此看法。」

同學：「這個世界上不只是佛教徒才看到真理，即是說很多人都有不同程度的理解。譬如淨土，如果真的有淨土存在的，波斯人可能有一定的驗證，他們也有點這種傾向。但是佛教徒講得最透徹，如此比較說受他人影響好，就不會好像是佛教偷了他人的東西。如果那東西是真的，即是說其他宗教同樣是修行的。他修得好的時候，可能有一定程度的感應，不過他是不多了解而已。」

老師：「印順根據太虛的說法，人類的體驗，人生的體驗都會是一樣的，人類的理想都同屬一類。佛教可以看得到的，其他的聖人同樣可以領會得到的。這種說法本來是用以避免與其他宗教爭論的。如果這樣講，極端一點來講，大乘經固然沒有一本是真的，小乘經四《阿含》都有三本不真，只有《雜阿含》才是真的，其餘《增一阿含》、《中阿含》、《長阿含》都不真。現在的人是這樣看的，《雜阿含》才是最正的。你可以說它差不多句句都是佛所說的，所以現在的人很注重《雜阿含》，印順法師晚年都要研究《雜阿含》。」

同學：「他信淨土，他修彌勒淨土。」

老師：「是的，彌勒淨土易修，極樂世界難生。他是肯定極樂世界是報土的，他說：『彼佛國土，無三惡道。』這些還不是報土？印順法師未出家之前他做過傳教士的，他後來信佛信得很徹底，是很徹底的佛教徒。不過這些問題就很難講了。」

（乙二十九）他化自在天王是破壞王

同學：「羅教授，你講六欲天最高那層是他化自在天。你說那裏的人很喜歡破壞他人修行，為何他還要這樣？」

老師：「那個天，他的福報特別好。」

同學：「那為什麼他還要破壞他人？他經常破壞人，不應該有福報。」

老師：「他的我執重，他要有我。你講什麼佛法、無我，全部不合他那一套。『我要有我，你要跟隨我，人人都有我，總之你們的我要跟隨我。』稱為自在天魔，你修行接近成功，他便會破壞你的。」

同學：「我想問，你上次講過大梵天像天主教的天主，我以前聽過人講那大梵天王，即四面佛。」

老師：「是的，大梵天王應該是等於天主教的天主。不過天主一定有形相的，但是基督

教和天主教的天主是何樣子呢？他說天主的樣子是和我們差不多的。有沒有讀過《創世紀》，《Genesis》？它說那個Lord覺得自己寂寞不高興，他用泥來做一個人，做一個人是需要有模型的，便按照他的樣貌，按照他自己的image來做人，所以人的樣貌像他。

但佛教徒的大梵天王是依據印度婆羅門教的講法，印度婆羅門教的那個大梵天王，他的真身是怎樣的呢？他沒有說得清楚。但他的化身，是一個四面的形象。這一點和天主教不同。凡事物都不一樣，同是相信有一個創造主，他這個是四個面的；那個卻跟我們的樣貌差不多。兩者不同，但同中有異，所謂同者，只是某一點相同而已。」

（甲三）菩薩戒

（乙一）學做大乘菩薩要守菩薩戒

「我現正在做人，我該怎樣做才對？有沒有一個指南針教我們怎樣做，得有一個辦法才是。」你會問這個問題。

你是不是想要真真正正做一個好人呢？做一個聰明智慧而且又好的人？如果你說no，那便無話好說。如果你說yes，是。好，回答你的問題，你有智慧，用你的智慧主導你的

行為，就是這樣，最好是這樣。你說：「我的智慧又不夠，那又如何？」依著菩薩戒去做，它有一個規矩讓你做。如果你說：「什麼都不用，我是生而知之，智慧高到極的。」你便不用學習了，是不是？如果你說：「不是，我是中等之人而已，我們不像釋迦、孔子、耶穌那類人那麼聰明的。我是一些普通之人而已。」你不是一個生而知之的人，你最好進學校，照著學校的規矩做。

入佛教猶如入學校，你照著佛教的規矩。佛教的規矩有兩種，一種是出家人的規矩；一種是在家人的規矩；還有一種是不限於出家、在家人的規矩。照著我這裏的講法，出家人的規矩，你便守那二百五十條戒，女出家人號稱五百戒，實在是三百七十多條。印度人在古代是這樣的，過了二百五十，便作為五百算。多到極他便說是八萬四千，再多點他便說是無量無邊，印度人是這樣。

在家人，一是只得五戒而已。八關齋戒，八關齋戒是準備出家之人的戒。我們普通的是五戒。這些便是規矩。以前社會單純便足夠，現在的社會那麼複雜，只有五條戒律是不夠的。這便要怎樣？增加。如果你說：「我發大心，學做大乘菩薩。」要學菩薩戒，出家亦可，在家又可，四十七條菩薩戒，這個便是規矩，依著它去做。任何辦法佛教都有

得教你，佛教好處是最豐富，全都具備了。外面的人不知，說佛教太單純，什麼都說是空。那些是亂講的，佛教不是這樣。

（乙二）守戒

學佛做菩薩是很容易做的，兩個條件你便是菩薩了。第一、你要發大菩提心。你發了大菩提心，你走路走黑路，鬼神都會讓路給你的。第二、守菩薩戒。兩種條件而已。你說：「我沒有智慧。」智慧人人有，只問你是深或是淺？今世淺來世深，不打緊，最重要是行為上要守戒。

（乙三）《瑜伽菩薩戒本》與《瑜伽菩薩戒略攝頌》

《瑜伽師地論》《Yogācāra-bhūmi-śāstra》是彌勒菩薩說的，一百卷書。現在尼泊爾還找到很多，全套是不完整的，有很多外國人讀。《瑜伽師地論》裏面講一個菩薩戒，「菩薩」即一個修行大乘的人；「戒」即規矩，rule of behaviour，行為的規矩，行為的法則，稱為戒律。修行大乘的人所應該遵守的戒律，稱為菩薩戒。

現在的人出家，都有受菩薩戒，但他們受的不是彌勒這個菩薩戒，而是另外受一本名《梵網經》的菩薩戒。《梵網經》的菩薩戒是很隆重的。有很多地方的人不用《梵網經》的菩薩戒，只有中國人在用。從前印度不用《梵網經》的菩薩戒，現在西藏喇嘛，都是用瑜伽菩薩戒，不用《梵網經》的菩薩戒。只有中國用，日本則有一半人用，一半人不用。

它們的戒律是否相同？大同小異。但是西藏人、日本人說《梵網經》是假的，所以說《梵網經》的菩薩戒是加插了一些內容進去的，但你不要隨便講這些，如果講則得罪那些受菩薩戒的人。不過《瑜伽師地論》中有一品名為〈戒品〉，是講戒律的。戒本裏面列出四十七條戒律，它說一個修行大乘的菩薩，應該遵守這四十七條戒的。這四十七條戒便成為一個如法律的戒本。

《瑜伽菩薩戒本》，這一本與那些出家人所受的《梵網經》菩薩戒不同的。《菩薩戒本》很長的。那些修行的人，西藏喇嘛在初一、十五日，便大家聚會在一起，在月亮下念一輪戒本的。念一輪之後，那些犯了戒的人，自己走出去在會眾前懺悔，是這樣的。那平時又怎樣？平時有些人是天天念的。但《菩薩戒本》這麼長又怎樣念？有些大德

把《菩薩戒本》節要如一首歌，讓人去念。很多人每天把它念一次，用來警醒人的行為，名為《瑜伽菩薩戒略攝頌》，很簡略。『攝』者即吸收，把《菩薩戒本》裏面的四十七條戒律，很簡略的吸收在一起。即是概要summary，大綱outline，《菩薩戒本》的outline，頌是一種偈，五個字一句的詩來寫的。略攝的頌。

（乙四）瑜伽菩薩戒與梵網菩薩戒

有一些人說〈菩薩戒〉未受戒的時候是不能讀戒本的。不對。〈菩薩戒〉有兩種，一種稱為〈梵網菩薩戒〉，它不是給你讀的，是出家人受大戒時候的〈菩薩戒〉。你在家的人想受，他都不授，不會傳法給你的；第二種便是〈瑜伽菩薩戒〉。〈瑜伽菩薩戒〉人人可讀，不用受戒也可以，你自己在佛面前受戒也可以。

西藏人完全是〈瑜伽菩薩戒〉，日本人有一部份是〈瑜伽菩薩戒〉。中國人全部，除了近年那些人之外，完全是《梵網經》的菩薩戒。斯里蘭卡、泰國、緬甸那些是沒有人受菩薩戒的，他們全部是受小乘戒的。

（乙五）三聚淨戒

大乘的菩薩戒不出三種，謂之「三聚淨戒」。「聚」字解作「堆」；「三聚淨戒」即三堆或三類清淨的戒律：律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。第一類是「律儀戒」，應守的規矩。「律儀戒」要看你的身份而不同的，如果你是居士，你的五戒便是「律儀戒」——殺、盜、淫、妄、酒；如果你是比丘，二百五十條律儀戒；如果你是比丘尼，號稱五百條「律儀戒」，實際是三百七十多條；看你的身份如何而定。不過無論如何，不論你是出家、在家也好，身三語四是最重要的。身三語四，這總共七條戒，稱為「七支性戒」。「性」即是本質，「性戒」即是本質上是有罪的；不論你受了戒或未受戒，你犯了都是有罪的。「身三」即殺生、偷盜、邪淫，身業的三條。「語四」，語業的有四條，妄語、麤惡語、離間語即兩舌、粗惡語即惡口、綺語即指桑罵槐或諷刺那些。一般「律儀戒」便是這「七支性戒」與及上述你身份上應該守的那些戒。《瑜伽菩薩戒略攝頌》這裏不講了，因為你受〈菩薩戒〉不一定是比丘，不一定是比丘尼，不一定是居士。總之按你的身份，你應守的那些戒便是你的「律儀戒」。

第二類是「攝善法戒」，「攝」即引，引起善果的；你修這些法會引起善果的。「攝善法戒」是以自利為主的，是指協助你除去障礙你修六度的那些戒。那些障礙你修六度的

戒有三十二條，以對治障礙你修六度的三十二種輕的障。你希望好，生生世世都是好，守這些戒律便何以；守著三十二條「攝善法戒」，小則生人天，保持人身生天；大則成佛。

第三類是「饒益有情戒」，是障礙你修四攝，即是障礙你修利他功德的那些戒。「饒益」即利益，用來利益眾生的。那些障礙你利益眾生的戒有十一條，以對治障礙你修四攝的十一種輕的障。

有時讀般若的人，一定要讀讀這些東西才好，因為般若整天在講空、空、空。學般若的人，最好學學淨土，令他不要太過空。第二是菩薩律儀，因為菩薩律儀是最積極的一種戒律，一點兒消極都沒有。

（乙六）發露

懺悔有兩種辦法，如果是出家人的懺悔要每個月初一、十五，在月光之下，大地之上，有一位大師父讀戒，把戒條，幾十條戒條，一條一條讀出。讀完之後問大家：「大家看看有沒有犯戒？如果有犯戒，出來自己『發露』。」自我批判，自己出來「發露」。

你犯了戒，你自己便要贖罪，對著大庭廣眾，對著佛說：「我在某次因為一時貪心，或一時的嗔怒，打了人或殺了一隻狗，或又如何。我現在知道是不對了，請大家容許我懺悔，清除我的罪。」然後由這位師父說：「現在某某人，他以前犯了戒，現在他當眾『發露』，大家認為是不應該接受他的，請講出理由。如果你認為應該同情他，接受他，大家則不用吭聲，不吭聲即是承認。」大家不吭聲，再問：「有沒有？如果有便請發聲。」也沒有。如此地問十次，沒有。於是立刻宣佈：「某某人，他以前犯過的事，犯了的罪，他自己『發露』了，以後他自身，他的罪便沒有了，以後大家任何人不准因為他犯了這個戒，你便小看他，大家要對他如沒有犯戒般同樣尊重。大家聽著，他已經當眾『發露』了。大家聽到不？如果有什麼異議？大家要發聲。如果不發聲，以後便是這樣。如果你對他不利，反為是你有問題的。」大家不發聲。便宣佈「好了，某某人已經懺悔完畢。」是這樣的懺悔。

如果是菩薩戒，則不用那麼多儀式的，你自己關起房門，在佛前懺悔便可以。在佛面前，關起房門，任何人都不用知道。在佛面前，如果沒有佛像你向著空中也可以，向他說：「我由現在起，我接受菩薩戒。」你向著他讀這個菩薩戒，想像他在一條一條的教訓你。之後，「我已經接受了。」這樣你便稱為得了戒，你便稱為受了。你如果懺悔，便自己做，沒有人知道你的。

同學：「犯戒中嗔怒是最重戒。」

老師：「不是嗔怒就犯戒，嗔怒也不可以？是由嗔怒而引至打架，打架的時候，有人勸阻你，你不接受，才是犯戒。或許那人確是該打的，你打了他之後，他向你認錯，『我不敢了，以後不再做。』你要接受，你不接受，然後你才是犯戒。只是嗔怒不是犯戒的。」

（乙七）有沒有犯菩薩戒？（一）

有沒有犯菩薩戒？你自己檢討一下，沒有人替你檢討的。你自己的心便是佛，你的心檢討，即佛來告訴你，只有你自己知。譬如我現在到佛學會講話，有沒有真正的目的是取得利益呢？我自己知道的，我講你知我亦知，我講假話我自己亦知我講假話的。對象有了，一定有的。最低限度我講話，大家都是我的對象。我這個行為，有沒有犯了這條呢？第一、動機；第二、對象；第三、行為，三個條件具備才算，你說是不是很寬呢？真的要犯重罪，其實是不容易犯的。這是第一條重罪。

如果大家有興趣，真的想受菩薩戒，你受與不受都可以，不過受了便會有所警惕。為何受有好處？受有一種是當你在佛前受的時候，當你在唸「我某某人現在開始受菩薩戒，請彌勒菩薩為我作證。」當你講這一番話和你在叩頭的時候；講話是口業，是行為；你在叩頭是身業。口業、身業具備，把這個種子打進去，成為你受戒的戒體，成為一種東西，存在的東西。這種存在的東西，就在你這一世裏面，一天你還未斷氣，你這個戒體就一天存在於你的生命裏面。

戒體有什麼作用？當你有機會犯戒的時候，你想犯一個戒時，它會告訴你。即是你想犯的時候，總感覺不怎麼好，自己很難過，不敢的。戒體會有這種效力，一直至你斷那口氣，都還有這個力的。所以一個人作了虧心事，便會有什麼？再做下去，便會有問題。死了你現世的這個戒體沒有了，但是留下一樣東西，你這個種子留存下來，來世一定有機會再受戒。這即是買保險，我的一口氣斷了，我今世都死了，告訴我也沒有用，都沒有人在。但是下一世，它要帶引你，便一定找到機會你再受菩薩戒，它幫助你有機會受菩薩戒。如果你年紀小，有機會受菩薩戒，便一路生生世世，到你成佛之前，你都會有機會受菩薩戒，有這種好處。

還有，你發了菩提心，已經有善神保護你；你受了菩薩戒，更加不得了。總之，對他人有害的，你會無害；他人有好處，你會有更大的好處。逢吉加吉，逢凶減凶，一個守菩薩戒的人一點也不用怕。重要的講，如果你真的發菩提心，真的修行，你所住的那座大廈，如果瘟疫流行，最後才到你那座大廈，甚或不來。是的，有菩薩這樣說的。因為他這些種子阻壓那些惡的東西出現、那些災禍出現。所以我在家中，有人覺得風水不好，又怎樣的，我說我住在這裏什麼也不怕。但是我死了或我走了，你們趕快離開。所以有一種老人家，你知道嘛，他什麼也不做，但他一天不死，他的財富、家產可以保留得很好的。他死後，很快地生意又崩，什麼又崩，猶如缺水般崩掉，何解呢？那個老人家把福氣一起帶走，沒有了。能夠所有財富都不崩，是老人家的福氣。他一死後，便與他無關，他的後人沒有這個福，承受不起。還有一些人，全家的兒子也養不到。找到一位有福的契爺，送了給他作兒子，便可養大，少病少痛。何解？那個有福的契爺，他有這個福份，凡是他的兒子，都不會有病有痛。無礙的，他有這個福；你給他一半福氣，即他的病痛亦會少了一半。所以有些人走去契了佛，皈依了佛，找一個和尚皈依等，他便沒有事了，道理便是這樣。如果他守菩薩戒的戒律守得好，他收了你為契兒子，保證你沒有事，但要他真的才可以。

同學：「羅教授，你收我們做契子女不？」

老師：「不用的。你聽我講的，照著做，自然諸佛加被你，不用怕。你發了菩提心之後，跟著受菩薩戒，便可以。守得一條算一條，很容易守的，那些重罪很容易守的。有一些蠢人，『我不認識，便沒有罪。』不認識同樣是有罪的。只要具備那三個條件，你便有罪。三個條件不具備，你便無罪。明白學佛應該怎做嗎？如何去做？你便查戒本，查戒律，查佛書。」

（乙八）有沒有犯菩薩戒？（二）

你現在知道了菩薩戒，雖然認識不深，但你已經有了一個標準。某一個大德有德，某一個沒有德，你不用問他也知道。你拿著《菩薩戒本》看看他有沒有犯？他沒有犯，這個便是好人。有犯呢？犯了一點也不是壞，如果認真犯戒犯得厲害的，那些便是真的犯戒。不用問的，事事都有一個標準的，一看便知。拿著去量，就如一把尺般拿著量量便知。

同學：「實際上如果講到戒律，很多人都會犯的。」

老師：「是的，有很多犯，犯了那些小戒律不打緊。有很多人說和尚袋一點兒錢外出都說是犯戒。是的，是犯戒。但是他不帶錢如何外出？坐巴士都給人趕下車的，他不帶錢怎行？又例如這樣，和尚不能夠接見女人。那個是他的徒弟，她來見見他。譬如你這樣，你幾十歲了，見見師父，他不見妳嗎？要找到有一個人坐在那處才能見妳？這些算不上是犯戒，因為環境不同。你二千五百年前的環境和現在二十世紀的環境是不同的。所以有些人說，照理來講和尚在銀行有一個儲蓄戶口，放一百元在那個儲蓄戶口都不可以，和尚不能有私有財產的。這又怎通呢？」

同學：「不過如果太多又是不好的。」

（乙九）誰可授菩薩戒？

同學：「大德和法師有什麼分別？」

老師：「大德是有德行的都可以稱，居士也可稱大德的。法師必定是出家人，多數是。日本則不是，密宗也不是，在家人也可做法師。」

同學：「你說受菩薩戒可以找大德來授，不一定是法師授的。」

老師：「那裏找大德來替你授？現在的問題是這樣，誰是大德？那即是不用找人授戒了。誰是大德？人人都說自己是大德，是不是？所以這些人說『是大德才可以。』這樣是最好了，找到大德然後受。找不到大德又如何？有一個補救辦法，自己關起房門向佛受，不用理了。還有，何謂大德？全部菩薩戒都不犯的。如何保證他全部沒有犯過？這個最不通。這個戒不用人授的，自己關起門便可以受。大德好，但大德是很難證明的，人人都以為自己是大德，怎樣證明呢？還有，人們受〈菩薩戒〉要皈依三寶佛、法、僧，說明僧不是一般法師，是那些入地的大菩薩，佛、法、僧是指這些已見道的人。」

（乙十）加受

修行最重要，不修行是無用的。修行你就一個菩薩戒已足夠了，你能夠守菩薩戒，你便是聖人了。你不能夠守菩薩戒，你便是小乘凡夫。自己守行不行？它有一個方法你可以自己在佛前受的。你不用理人，你對著佛。它有一個羯磨文，你照著羯磨文讀，「弟子某某，我現在要受菩薩戒。」以彌勒為授戒師，以他傳戒給你。你一路讀就如彌勒講給

你聽一般，這樣你便可以受。它說，一是自己受，最好是你能找到一個能守菩薩戒的人替你受。這個人難找，他能否守得到你如何得知？所以最穩健還是自己受。如果將來真的發現有一個守到菩薩戒很好的，你再找他授給你，此謂之加受。

（乙十一）戒體

你讀《金剛經》只是一味知、了解而已，對你的實際修行呢？當然你能夠把它付諸實行就固然最好，但像是「空框框」的，一切都空啊、空啊。所以你為了補救這種情況，最好就是「菩薩戒」。

「菩薩戒」有兩種。一種是現在一般人受的〈梵網菩薩戒〉。你如果不是出家人，他都只是摘要地授你的，他不會傳給你的，出家人則整個〈梵網菩薩戒〉傳給你的。還有，受戒最重要是什麼？戒體。

受戒一定要留意個戒體。如果你只是人受你又受，你沒有戒體等於沒有受，不要以為自己已經受了戒。戒體是當你受戒的時候，那位戒師父把戒條讀給你聽，如果真正嚴重的，應該逐條問你的。譬如你受五戒，他問你：「你各位今天來受戒，現在第一條，不

殺生的戒，盡你的形壽，即是盡你的一生不殺生、不害命，你能不能？」這樣問你。你要很恭敬、很虔誠。一定要回答的，很清楚地答：「能。」當你一答的時候，你這一條的戒體便完成了。你的生命，你的阿賴耶識就如電腦般，打了這個資料入你那個無形電腦裏面，成為一種資料。最後法師問你，跟著你聽清楚，聽了它、了解那些概念又打入去，又成為一種資料。跟著你答「能」，又打了資料。當你答「能」的時候是很嚴重的，不是那麼簡單的。他問你「盡形壽，不殺生，你能不能？」你一定應該要這樣的。能不能呢？

歷程是這樣的，先是一個question mark問問自己，「我今天既然來受戒，我決心受戒，當然應該要『能』的。」這是第一個階段。第一個階段稱為「審慮」，經過了第一個階段，「審慮」，審察思慮，「審慮」的階段。第二個階段「決定」，我「決定」要達到，不然我今天到來做甚麼？我今天來受戒嘛，我現在決定要遵從——「決定」。只是第二個階段，戒體還未完成的。但是你「決定」的時候，這一串概念又打進你的第八識裏面，你的阿賴耶識裏面。接著你便回答了，這個稱作「業」，稱為「發動」，「發動」做什麼？「發動」你的身體和你的語言。如何「發動」你的身體？你剛決定了要守這個戒，你的身體是跪著合掌，你的身業。你答的時候，是一定要答的，你說：

「能。」你的身業、語業就表現出來。裏面呢？是意業，「能」，我現在說「能」這個業。身、口、意三業一齊集中，「能」，回答了。這個業是很嚴重的，這個便立刻打進了你的阿賴耶識裏面，成為一個戒體的種子。你受戒便一定有這個戒體，如果沒有這個戒體和沒有受有什麼分別？所以如果你覺得自己受戒而沒有戒體呢，趕快在有人受的時候，你走去再受。多受一次不打緊的，多受幾次也可以。即如磨刀，多磨兩下便利一點，那個戒體只是強一點而已，可以多受幾次。

你皈依都有一個皈依體的，你跪著皈依法師，法師必然問你：「弟子某某，盡形壽皈依佛，永不皈依邪魔外道，能不能？」有一個羯磨師教你的，有那些維那師教你，「你說能吧。」是不是這樣？有沒有啊？

同學：「只是跟著他念。」

老師：「跟著他念，固然是。跟不跟亦無所謂，你最重要有沒有說『我能』。」

同學：「沒有。」

老師：「沒有。你的皈依體便是你答『能』，跟著念。其實不需要跟著念。」

同學：「他問你，跟著一齊答。」

老師：「一齊答的，羯磨師會指揮你，叫你一齊答『能』的。坐前面的答『能』，必然跟著說『能』的。」

受戒有一個稱為戒子頭的，最老的人家坐在最前面的。戒子頭一說『能』，你們便跟著他講『能』。就算有些不說，你都是低聲讓戒子頭代你答的。如果你皈依的時候，一味只會念〈懺悔文〉，這樣你只得個懺悔。你皈依的體便是說『永不皈依邪魔外道』，你答『能』。那個時候才是皈依體。

還有灌頂，譬如我是喇嘛，你現在來受四臂觀音法，我就要入觀音定，觀想我就是四臂觀音。四臂觀音在極樂世界裏面走進來我這裏，我便是四臂觀音，現在我為你灌頂。不是我一個凡人來為你灌頂，現在是四臂觀音來替你灌頂的。他拿著一個壺，在頭上為你灌頂，他是觀想著四臂觀音來為你灌頂的。你又要想著：「我今日到來灌頂，我現在很虔誠地接受這個上師，即是四臂觀音。」因為他那時便是四臂觀音，「他為我灌頂。」

這一連串的資料便打入你的阿賴耶識裏面。他替你灌頂之後，他便教你結一個印，這樣你又打進去了，這是身業。口業，譬如現在他念：「唵嘛呢叭咪吽，你跟著我念。」「唵嘛呢叭咪吽，唵嘛呢叭咪吽。」他一連念七次，你七次都跟著他念。即是把資料打入去一個無形的電腦裏面，這個是什麼？你灌頂的體，這個灌頂的體，以後跟著你一輩子的。如果你「矇查查」，他人在灌頂，你就在打盹睡。他們教你怎樣念、怎樣結印，你卻沒有結，這即是等於無，即是等於沒有進場。即是等於看電影，你進場打盹睡，即是沒有看到。不可不知。明白嗎？

這個〈菩薩戒〉，第一種稱為〈梵網菩薩戒〉，你未受戒前看也不讓你看的。第二種〈菩薩戒〉是〈瑜伽菩薩戒〉，〈瑜伽菩薩戒〉你現在要找人傳便難了。現在的都是受〈梵網菩薩戒〉，那你怎辦？〈瑜伽菩薩戒〉你可以向佛前自己受，你觀想彌勒佛或釋迦牟尼佛在那處，你虔誠地在他面前，「我現在向他受這個〈菩薩戒〉，作為他傳，你拿著〈戒本〉來讀，你觀想他在念〈戒本〉給你聽。這樣你的資料便打進去。都是這樣受的，你可以自己受。

（乙十二）開殺戒

佛教徒每每都有犯這個毛病，一味戒殺，這個是小乘的戒律然後如此。大乘的戒律不是這樣的，如果引伸來講，我便這樣解。如果鼠疫流行，只要衛生局那班專家認為如果不消滅老鼠，我們便可能全個多倫多市死很多人。這樣他一定會宣佈，「大家合力去滅鼠」。你如果是一個行菩薩戒的人，你一看到衛生局有這個報告，你應該怎樣？你先行，見到老鼠便殺，全部殺掉，你便有功德。有些人說：「這樣也行？」很多人不敢講，我卻敢講。殺老鼠殺得越多，功德越大。有很人認為是不能夠的，我們一於不殺，眾生的業力，全部歸咎於業力。這樣是不通的，業力是可以補救，可以挽救的。一個人病了，病是會死人的。我亦可以補救，或我們可以用業力來醫，以業力對付業力。你讀讀《了凡四訓》，明明占算的人說他，必定沒有兒子，必定三十歲便死的。結果他不又是生孩子，結果他不又是中舉人，又做了兩任縣知事。業能夠做成禍福，但你作新的業亦可以轉移你的禍福。人們不明白，這便是智慧不足夠。所以如果遇著需要開戒便要開，〈菩薩戒〉便是這樣。

（乙十三）瑜伽菩薩戒為道德之規律

〈瑜伽菩薩戒〉是在講世界道德之規律，很少那麼周詳，很少有那麼好的。它所教你的，除了有多少是帶有宗教信仰之外，其他的都是很理智的。那些是宗教信仰？見到三寶不敬禮不行；其實如果是信仰，亦理應如此。但是站在非佛教徒，就說這些是宗教化了。見到人講大乘，你都不去聽，你便犯戒了，有這樣的一條戒律的。這樣人們講經你便要去聽嗎？未免太過宗教化。

它總共有四十七條，重的和輕的合共四十七條。四十七條之中，宗教色彩太重的，最多是五、六條而已。即是說有四十條是可以作為我們道德標準的，你說它又有什麼不對呢？沒有，幾乎不能夠說它不對。你說它消極嗎？一點也不消極。不會是「百年易過，底須愁悶？」沒有這些的，多積極。甚至你出家，人們有什麼需要你幫忙的，你要去調解、去做。不會是「眾地莫理」的、他人的事、閒事我們不要理的。沒有這種事，要找事來理的。

不過你在多倫多，在美國，很少機會給你做功德，不過有機會給你做大功德。大功德是

什麼？開發他人的智慧。開發他人的智慧實在是什麼？「受持讀誦，為他解說」，這個是最大的功德。所以如果你這一世人，能夠有一個人因為你對他的解釋而他了解，你的功德已經是很大了。因為他了解之後他又會教人的。平均來說，一個人教懂兩個便不得了。一盞火就燒出兩盞火，漸漸地就如何？到處都是火光了。這事最重要，不要自己秘守不捨得。尤其是他人問你，不要不講。有很多人是，明明你是懂得解的：「我不懂的。」以為是謙虛，不是。謙虛是要謙虛，你謙虛的可以這樣說：「我學問很淺，我所講的，我沒有什麼自信心，不敢肯定一定是對的。不過我可以給你講講，給你講後你不妨自己用你的智慧觀察一下，多讀點書，看看我所講的對不對。如果是不對的，你便糾正我。我現在給你講。」這樣你的功德便很大，你度一個人比你拜一百年的懺更大。最重要是不要傷害你的慈悲心，尤其是對人類社會，不要害它，這便足夠了。

（乙十四）密宗灌頂之三重戒

如果你現在想學密宗，一般只是結緣灌頂。真正學密宗灌頂，一定要先受戒的，受戒是受三重戒的。我已經三次受過三重。第一重是別解脫戒，即是律儀戒。受了別解脫戒之後，再受〈瑜伽菩薩戒〉。菩薩戒受完，就受菩提心戒了，又稱作三昧耶戒。菩提心戒

是沒有條文的，只是念咒，念這個Oṃ Bodhicittam Utpādayāmi，這就是不捨棄菩提心。密宗是守三條戒，第二重便是這個〈瑜伽菩薩戒〉。

不過現在的密宗受菩薩戒是很簡單的，我第一次受密宗菩薩戒是逐條讀的。第二、第三次都是日本人授的。日本人簡單了，你猜他是如何授菩薩戒的？三句說話為你受了全部戒。第一、替你受律儀戒，「一切惡事不要做，知道不？」「知道。」「可以。」這便受了攝律儀戒，「諸惡莫作」嘛。第二條，攝善法戒。「所有善法，你應該要做，你可以不？」「可以。」這便受了攝善法戒。攝善法戒本來是三十二條的，他只有兩句話，「你見到一切善的事你要做，你可以不？」「可以。」這便受了，是如此簡單的。第三饒益有情戒本來是有十一條的，「有可以利益眾生的事你要做，要利益眾生，你可以不？」「能。」這便受了十一條。三句大說話，日本人便受菩薩戒了。所謂律儀戒者不外是「諸惡莫作」；所謂攝善法戒，不外是「眾善奉行」；所謂饒益有情戒，不外是「利益眾生」而已。他真的幾句話便全部包括了，不過這樣似乎簡單了一點。先為你受了這三重戒，然後才再受密宗灌頂，真正的密宗灌頂要這樣的。

（乙十五）羅公首先開講瑜伽菩薩戒

學佛法，你想真正了解，想把一部經真真正正了解，要懂唯識才行。不過現在我很少講唯識了，般若易懂，我還是講般若多。以前我就講唯識多，現在則講般若多了。但只是般若，很容易流於空寂，什麼也是空的。你念《金剛經》，無相是好東西，你全部有相的都不要，很容易流於太空泛了。所以一定要知道佛法並不只是如此，用〈菩薩戒〉來補救它才行。

現在香港很流行〈瑜伽菩薩戒〉。在南中國第一個講〈瑜伽菩薩戒〉的是我，在香港先講的。有一個年紀比我大的，見到我講他又講，被法師們攻擊到了不得。但那些法師又不多敢攻擊我，因為我是太虛法師的弟子。太虛法師教我們讀〈瑜伽菩薩戒〉，抬老師出來便無人敢多作批評。漸漸地有一位果通和尚，聽到我講〈瑜伽菩薩戒〉，他說真的是好。他走去替人傳〈瑜伽菩薩戒〉，又講〈瑜伽菩薩戒〉。第一個和尚傳〈瑜伽菩薩戒〉，便是果通法師了。果通傳〈瑜伽菩薩戒〉，跟著就其他人都講〈瑜伽菩薩戒〉了。現在有人傳〈瑜伽菩薩戒〉，你可以去向他受。如果沒有人傳，就不用受，不用師父的，你向佛前自己受都可以。

（甲四）修行

（乙一）修行小乘羅漢／菩薩道

同學：「羅教授，我想知道所謂四禪菩薩，是不是就算修菩薩道，都是一定要堅持沒有情欲，不用經小乘羅漢四個階段？」

老師：「小乘修道是要把那些情欲完全沒有了，不生欲界，就是不還果。再進一步要如何？要灰身滅智，成阿羅漢入涅槃。小乘是這樣，大乘則不是。你可以斷除煩惱，譬如你還未見道，你可以把煩惱掃清。見到金銀珠寶，一點兒興趣都沒有；見到女色，一般你都沒有興趣；見到功名富貴，你全部都看得通透，一點兒執著都沒有。這樣是好的。如果你想很快成為阿羅漢，小乘是好的、第一流。但如果修大乘，這樣做則不怎麼恭喜了。一個大乘菩薩要做什麼？要做十王大業。換言之，這是內聖外王，即你的內心是聖人，但你表現出來的事業，是帝王一樣的事業。換言之，你要在這個社會建功立業，不是藏於佛寺，關起門青磐紅魚。這些是小乘人的，大乘菩薩不是的。小乘人是工作也不做，參化便可以。大乘的人不是，你要怎樣？要做社會的事業。沒有錢如何做？你去做生意，經營產業，去賺錢。要賺錢則如何出家修行？

你沒有錢能做些什麼事？你想布施，如何布施？某一條村落很缺乏醫藥，你想布施但沒有錢。你得去做實業家賺錢，積集財富，越多越妙。大乘是這樣的。如果見到金銀珠寶便極討厭的，你如何去找？保留多少貪，金銀珠寶我都想得到的，合理的不要緊的。

還有，你想回到人間化度人。回到人間你要入胎才行，你如果沒有男女情欲，如何入胎？所謂入胎者，即你死後的『中有』（中陰），到處飄蕩，和你無緣的眾生，你見不到的。剛剛和你有緣，那個可以有資格當你爸爸的，那女子有資格當你媽媽的，你便會碰到、見到他們。如果剛剛遇著他們在交合，你在那處看，如看電影地看。你不知道將來會是什麼，因為是說不定的，矇查查不清楚的。你如在看戲般，即等於你們在看性感電影。你越看越起勁，看至緊張的時候，便如出神一樣，整個撲過去，那個『中有』便死了。剛死的時候，那第八識便不再變起中有，剛剛是父親的精子與母親的卵子都沒有壞的時候，你的第八識便加入了它。即是說父親的精子和母親的卵子，不單父母是所變的。父親的精子為父親的第八識所變，母親的卵子為母親的第八識所變，你的第八識加入其中。即是說精子和卵子結合所成的胎兒，是三個人的第八識所變。你的第八識變起胎兒的功能，你媽媽的第八識，你爸爸的第八識，三個一起。漸漸地，投胎後經過一段短時間，你爸爸的第八識退出，即沒有那麼密切，媽媽更加密切一點，你更加密切點。

在你出生時，臍帶剛剪斷後，便出生了。漸漸地你媽媽的第八識疏遠了。你的第八識漸大了，佔大部份的優勢，這樣你便成為了一個獨立的身份。你投胎時要看那一幕才可以，矇查查、迷迷妄妄地生起了情欲，然後才能投胎。

如果你是老僧入定，不看的，這即是不能生於欲界。那些不還果聖人，他不來了。為何他不來？他沒有興趣。何解？因為他沒有了這個貪、瞋、癡的欲界煩惱。男女情欲是貪來的，他沒有了貪，便生不了欲界。這即是說他想入欲界救眾生也沒有辦法，除非他是七、八地以上的菩薩才可以，那時他以定力入胎便可以。這類人亦不會結婚，就如六祖以童貞出家。

如果你想入欲界投生，而你的地位又不是很高，未到七、八地以上又如何？你便要故留煩惱，你雖然可以剷取所有貪、瞋、癡煩惱，但故意保留它多少。用我們的智慧指導著煩惱，煩惱起的時候，被智慧約束著，即不讓它氾濫，留下多少煩惱，讓你可以在欲界投生。到了七、八地以上，便慢慢地再殺了它。

如果他故留煩惱，又有貪，又有瞋，豈不是男人見到異性，見到女子便會起心？起心有什麼礙？只要他規規矩矩便無礙，最怕是他隨街非禮人，那便不好。如果他是合理地追

求，那又何妨？見到銀紙起貪念，貪又何妨？最重要是他不要拿錢去設立一間走私漏稅的公司。他不拿錢作走私，保留一些錢做一些有益的事，又何妨？故意保留一些貪亦無礙。

菩薩也有瞋的煩惱，嬲怒。如果一個人一點兒脾氣也沒有，人家來滅他的國家，他也不會發怒的，這種人還有什麼用呢？你的國家給人欺，給人滅，你還在說這些是業力，無可奈何，這有什麼用呢？應該不是這樣，這是我的國家，你侵害我的國家，我要怎樣？我要投軍，我要反抗，我要現將軍身來對付你，這樣才可以。應有多少脾氣。為何要這樣？菩薩也明白需要故意保留一點兒煩惱，你明白嗎？

大乘菩薩如果他不是先成了羅漢，故意保留些少煩惱，即貪、瞋、癡都被保留。貪、瞋、癡不是很多惡性的嗎？它不會是惡性的。何解？它有般若智作指導。沒有般若智作指導，便會是惡性。譬如男女情欲，如果他隨街非禮人，那便是惡。但如果他有智慧出現，男女的情感沒有什麼妨礙。但不要隨街非禮，要規規矩矩，有智慧約束，不會氾濫，無礙的。修大乘是要這樣的修。」

同學：「你說，中有會找有緣的父母投生。現在那麼多人主張節育，那便有很多中有沒有機會。」

老師：「有，很多機會。我們的地球是一個世界，一千個這樣的世界，名為一個小千世界。這個地球節育，全部都節育了，還有九百九十九個。而且一千個小千世界，為一個中千世界；一千個中千世界，便成為三千大千世界。一個大千世界有多少眾生？有多少位可以讓你去？」

同學：「或者那些和你無緣呢？」

老師：「不會是無緣的，只是那緣現或是不現而已。譬如你和一個小孩，本來有母子之緣的。因為他一定以前曾經是你的子女，或又說不定是你的父母。這樣，你今生便生了這兒子。將來一旦過去之後，可能你的丈夫走去生天，生了在色界。而你是在欲界，碰到另一個眾生，你又會做他媽媽也說不定。即是換言之，你穿一件皮褸，一件皮褸需要四十隻mink(貂)，可能那四十隻mink是你四十個前生的爸爸、前生的媽媽的皮給剝了下來所製成。幾乎沒有一個眾生是沒有緣的，同一個世界碰到面、見到面的，都是有緣。

在街上碰到一個污糟邋遢、臭不可近的人，可能這個是你前生的媽媽、爸爸也說不定。正因為這樣，所以要慈祥對他。」

（乙二）修行階段（一）

第一次見道，必定是在定中的。在第四禪裏面，見道之前，經過煖、頂、忍、世第一法這四個階段，我們便修止，修觀。觀是觀什麼呢？觀是要有一個對象來觀的，觀四諦十六行相。觀四諦十六行相有些什麼？苦諦有四相，是無常相、苦相、空相、無我相。集諦四相，因相、集相、生相、緣相。滅諦四相，滅相、靜相、妙相、離相。道諦有四相，道相、如相、行相、出相。

是不是必須按此排列，如程咬金的斧頭，一路打完三十六道呢？不是，要變通。凡是修行，記著，最要緊是，首先是略得其意，按著自己的情況，不要死板板。如果死板板，是不行的。首先，你初學觀的時候，便要依正他的規例，到了你觀得純熟，便要自己變化。就如你學打功夫，初時一定要跟著師傅講的那套辦法，如何蹲馬步？出拳要多少度，一定是這樣。但是到了你純熟後，就要變通。大乘用空觀便可以；小乘用四諦十六行相。

觀的時候，便會產生智慧，在第四禪裏面，每次智慧出現，每次觀苦諦四相的時候，便有什麼？「苦法」，苦法便是苦諦的四相；「集法」便是集諦的四相。觀苦諦的時候，觀苦的四相，苦相、無常相、空相、無我相，那四相。

觀的時候，當你觀至很透徹的時候，就有一種很強的無漏智出現。當無漏智出現時，掃蕩了一部份的煩惱，那個稱為無間道，又名苦法忍。掃蕩完之後，安享其成，便稱為苦法智。觀完之後有苦類忍，苦類智；集法忍、集法智、集類忍、集類智。四諦，每一諦有四個，法忍、法智、類忍、類智，每一諦有四個智謂之四智。忍便是無間道，智則稱為解脫道。一個無間道，一個解脫道。如你入房清潔，先掃淨，掃乾淨然後可以安享其成。掃的時候，便是無間道；坐著安享其成，便是解脫道。如你渾身骯髒要去洗澡的時候，你在清潔身體的時候，便是無間道；清潔完後，覺得很舒適，則為解脫道。每段掃除一堆煩惱，一個無間道，跟著一個解脫道，便是這樣。

譬如你現在說：「我經常會很忸憎，很嫲怒，脾氣很壞。怎辦？我要制止我那種憎怒的心。」靜坐的時候你要觀，當你觀的時候，覺得嫲怒是有破壞性的，會是不好的，如何不好的，這樣地想。想了之後，覺得所以我要把這個嫲怒心斷除它，阻止它。當你開始

阻止的時候，馬上好像全部降低了，那種怒氣暫時不能冒起。你不要小看它只是暫時，你積累多次暫時不能冒起，漸漸地便會完全沒有了。當你不斷地嘗試壓低嬾怒的時候，會覺得沒有那麼嬾怒，那個時候，便是一個小小的無間道。後來發覺沒有嬾怒確是相當舒服的，即一個解脫道。但後來還是有嬾怒的。你的嬾怒心只斷除了一點，十分之一，百分之一而已。在那個百分之一，十分之一裏面，都有一個無間道、解脫道。每斷一小點兒，都有一小點兒的無間道，一小點兒的解脫道。

所以如果你要證果，如何證果？果不是只有一個，是一連串，一點一點的。每一點是一個無間道，一個解脫道；一個無間道，一個解脫道，你若引伸便什麼都知。如果你要一個小孩去除一個壞習慣，如他肯聽你話的時候，他會時時警惕自己。當他在警惕的時候，不斷有無間道，不斷有解脫道出現。出現多的時候，自然便剷除那個壞習慣。原來所謂證果者，那果不是一個，而是點點滴滴，每一點一滴，一個無間道，一個解脫道。一個無間道，一個解脫道，逐漸會積累很多。

所以佛經裏面說，煩惱是很多的，譬如貪心的煩惱有很多種。貪是很籠統的，貪財是貪，貪功名又是貪，貪功勞大又是貪，貪色又是貪，有很多種的。每一種你都可以把它

分做幾種，因為貪大致地分，我們生在欲界便有欲界的貪。欲界的貪是什麼？貪財，貪色，貪食味，這些便是主要的貪。欲界的貪之外還有什麼？你說，「我什麼也不貪，見到黃金我都木然地沒有興趣。」那你欲界貪沒有了，還有色界的初禪、二禪、三禪、四禪的貪，有色界的貪。你說，「我連色界的貪都沒有了，空空洞洞的，這樣才是。」這樣仍然是不好。還有什麼？歡喜什麼也沒有，什麼也沒有便「爽呀！爽呀！」，這不又是貪？這種是無色界的貪。欲界貪是有男女情欲，色界的貪沒有了男女情欲，色是物質，但仍然有物質的欲，覺得舒服，美麗。譬如有些人覺得清高，藝術家欣賞自然的美，欣賞畫作、建築等，那些不是情欲，那些都是色界所貪的事物。入定真好，入定不又是色界的貪。還有一些什麼也沒有，無言之美便好到極，這些便是無色界的貪。

佛家將欲界的貪分成九級，九品。「品」即一個class，一個grade。色界的貪分九級，無色界的貪亦分做九品。如果我們修行，修至欲界的貪，都沒有了六品以上的貪，即是說欲界的貪除去了一大部份，欲界的貪只有九品，已經去了六品，這種人是很難得的。你讓他謀財，取他人的錢，他一定不肯，他這些貪沒有了一大橛。縱使他的家庭很富有，讓他去玩弄女明星或什麼，他也不會願意，因為他沒有了一大橛欲的貪。沒有了一橛，便證得一個一來果。死了之後，仍然要返回欲界，在人天處要再回來一次。何解？因為

他的九品欲界煩惱，去除了六品，還有三品，要回來清了這三品才可以。這三品清除完後，完全沒有欲界煩惱，那又如何？還有色界煩惱，故生色界的初禪天、二禪天、三禪天、四禪天，在天上修行成佛。每樣都有理論根據的，不是籠籠統統的說他證果、得道，不是這樣的。是一點一點，像數學的一分一厘地，說得非常清楚的。

（乙三）修行階段（二）

同學：「超級可不可以？」

老師：「可以。跳級是這樣跳的。譬如你現在還未信佛，你現在是修先天大道，又說運氣，又說什麼真神出竅，假設你現在是這樣的。但你不要小看這種人，他可以修到初禪、二禪、三禪、四禪，他的定功很夠的。他在禪定裏面能夠壓著煩惱的，用道教的方法，用先天大道的方法，在定裏面說，『不好的，壓止，壓止。』漸漸地他能夠壓制。初時他的欲界煩惱，即男女的情欲，壓制至一品，兩品。一品，兩品沒有什麼大用，他一直修，一直修，慢慢地壓至六品。即仍然還有三品，共九品嘛，壓了六品。但他只是壓著，壓著和剷除是兩回事。像我們把野草，剷草除根不再生謂之斷除。斷除便要用無漏智慧來剷除。如果不能斷除又如何？用道教的方法，用先天大道的方法，是斷除不了

的，只是壓。壓即如大石壓草，你搬開石，草便生了。你不拿開石它則生不了，稱為壓伏。譬如你修先天大道，修到初禪、二禪、三禪、四禪，你只是在禪定裏面壓著煩惱。這樣六品也能壓著的，已經是了不起。但後來覺得不徹底。聽某一個法師講道，聽完後，你會想『不如我皈依佛教。』依著佛教的方法修行。這種修行人，你不要小看他，他已經入得初禪、二禪、三禪、四禪的了。你這些學了幾十年的，初禪都未能進入。你皈依了近十年都入不了初禪。他則於皈依那天之前，已經入得初、二、三、四禪。因為這些人的定力很厲害，他以前不能剷除煩惱是因為他的智慧未懂這套方法。他現在再皈依，再聽人講便懂了，依著來修行，修不淨觀，修空觀，他不用再壓煩惱了，只需用觀的智慧來斷除煩惱。因為他只是把已經壓著的煩惱用修觀來到斷除。修什麼呢？修四諦十六行相。初時是修不淨觀，後來修四諦十六行相。在四諦十六行相修，修至純熟，發生十六剎那心，見道。苦法忍、苦法智、集法忍、集法智，一直十六心，在定當中。觀的時候觀到第十六個心，便證果了，得初果。那個時候，如果他是初學去修的話，只證得預流果，不能超的。你便能超，何解？他證得預流果的時候，他便拔除了分別煩惱。初時那些俱生煩惱還未拔除，但分別煩惱拔除了。你則不同，你是分別煩惱拔除了之外，你亦已經壓伏了六品，還把你俱生的六品煩惱一起拔除了。同是兩個人，他證預流

果，你則證一來果，你超了一個預流果。超是這樣超，人家是有數得計的。不是突然你便超了，沒有的，沒有這樣籠統的。」

（乙四）修行階段（三）

同學：「可以由預流果一超，超到阿羅漢果？」

老師：「可以。如果你學外道未皈依佛法時，已經能夠伏了九品的欲界煩惱，只是壓伏了，未斷。如果這一世死了，第二世再投生，沒有人教你，你一樣會娶老婆，是不是？因為你今世壓伏了，來世卻未必。但是斷則不然，斷是以後都沒有的。如果你平時已經伏了九品欲界煩惱，當你證預流果那四諦十六剎那，四諦十六心都起的時候，你固然是預流果。你隨即剷除那九品欲界煩惱，一起斷除，連根拔起。即你這一世，經過這個階段，你已經不是欲界的人了。你死後不能再生欲界，你不只證到預流果，不只證到一來果，你已經是不還果了。如果你把色界煩惱，無色界煩惱都全部壓伏了，你證得預流果的時候，會怎樣？三界各別的九品，共二十七品，即欲界九品、色界九品、無色界九品煩惱一起剷清，一把大火燒清了那些煩惱，連根拔起，一下子便證阿羅漢果。

所以佛在世，當時他在鹿野苑裏面教五個比丘，只講一講他們便頓時證果。為何？因為他們早已伏了那些九品煩惱。這種超，是有的。今日皈依，你今世便證阿羅漢果，或許一個月、半個月便證阿羅漢果。又或是快至你皈依後，回去鎖上房門入定，出來便證得阿羅漢果，都可以。這些是頓超，頓超第二果、第三果、第四果，都可以頓超。

不過，普通的講是不會講到這些的，若果你聽的時候，有很多麻煩，他要給你算算如何頓。我現在以數學方式給你計算，頓超。同一道理，大乘一樣可以頓超。還有，『我已頓超了。』你不要隨便說頓超，你確是有這個底子，才能頓超的。你沒有這個底子，頓超什麼？你一定要有這個底子。

有些人說，『不用的，我可以一下子開悟。』很難一下子開悟。那些是夙生，或是他未入佛前，已經有相當根器。入佛的時候，戒、定、慧馬上就來。這種人不是說沒有，不過你是不是這種人？如果你是的，當然沒有問題。不是則糟糕，那是你自以為是。

所以我很歡喜孟子，何解？動不動引佛經沒那麼好。孟子有一句話，『有伊尹之志，則可；無伊尹之志，則篡。』孟子說，有一個很差的皇帝，『我有大權，有兵權等等，我

現在革你的命，趕走你，讓我來做。』從前，商湯的伊尹，曾經有這樣的做法，廢了皇帝，另立新帝。但他不是自己做皇帝。於是有人問孟子，這樣都可以嗎？孟子說，可以，不過你是伊尹才可以。若你不是，則是一個叛逆之徒，你是伊尹才可以。換言之，你讀《三國志演義》，阿斗做皇帝，但所有權都在諸葛亮手中，全部都是他作決定，不容阿斗說話的。以後的奸臣，學諸葛亮，什麼事都自己說的算，不當皇帝存在。這樣對不對？話分兩頭，如果你是諸葛亮，如果那個皇帝是阿斗，便是對。縱使你是諸葛亮，但皇帝不是阿斗，皇帝是好的，如唐太宗之流的，你便是不對。如果你不是諸葛亮，而皇帝又不是阿斗，你這樣做，更是不對。解答了是否有頓悟，頓超是否可以？可以。不過，不是白講的，是有條件的。」

（乙五）四諦十六行相、法忍法智、五根五力

同學：「老師，什麼是法忍法智？」

老師：「你問的是四諦十六行相或是法忍法智？」

同學：「是法忍法智。」

老師：「兩回事，小乘的四諦十六行相和法忍法智是不同的。法忍法智稱為見道的十六心；四諦十六行相，大抵上都是小乘。還有一個稱為見道的四諦十六心，是兩回事來的。四諦十六心又稱見道的十六剎那。這個四諦十六心是通大乘、小乘的；四諦十六行相則只限於小乘。明白嗎？」

現在解釋四諦十六行相，是很容易解的。小乘人，那些聲聞乘的人，觀來觀去不出四諦的範圍。那小乘是如何修呢？初學修小乘的時候，必然修五停心。五停心裏面選一種，五種停心。這個「停」字即stop，停止。是否停止那心？不是。把我們的妄想停止的那種修法，名五停心，即是五種修定的方法。

五種修定的方法是如何？師父只會教你一種，不是五種都要修。如果你初學修定，師父必定是用五停心教你，師父會觀察你，看你貪心重，或嬲怒心重。貪心重便教你修不淨觀。觀身體不乾淨，我自己的身體內都是膿血，並不是很清淨的，不需要很留戀的。他人的身體亦是如此，所有人的身體都是如此，有漏眾生的身體都是如此。觀不淨，漸漸地觀到什麼呢？最初是不淨的身體，漸漸地會病，病便會死，死後身體發脹、變膿、變血、生蟲，臭不可聞。這樣的觀自己，觀到最後，膿血流清，剩下一排白骨。不只是一

排白骨，所有眾生都一概不淨，眼所見的一切眾生都是一排白骨，除了白骨外，什麼也沒有，漸漸地白骨的念也不想。白骨都不想，便會看到白骨那樣的色，白白的顏色，一片白色，那時便是白骨流光了。你看鳩摩羅什翻釋的書，白骨流光，一片微微地不刺眼的乳白色。漸漸地心便很和平，很安靜，便全身感到輕安。那時，幾乎忘記了自己，昭昭靈靈地入了定，入了輕安。輕安佈滿，便是入了禪定。這樣便是觀不淨，初時不用管其他的。

如果你嬲怒心重，就觀慈悲觀。觀一切眾生都是自己的眷屬。在無量生死以來，都是自己的眷屬，因此應該會有一個慈悲心。觀到這裏，保存那慈悲心，便由觀變止。如果你嬲怒多，你的師父便會教你觀慈悲。

如果你這人是愚癡重的，便教你觀緣起。你觀緣起是有兩種觀的，一種是宏觀，每一件事物都是眾緣和合而生的。既然眾緣和合而生，所以那一件事物本身是無的，都是因緣支撐它的。而每一個因緣，每一個緣又有緣，緣又有緣，緣又有緣。整個世界，整個人生，不過是一個因緣網，而這因緣網是沒有實質的——觀緣起。又有一種觀法是觀十二因緣，普通觀緣起是不用這種觀的，初學的不會懂得觀十二因緣。人愚癡重便觀緣起。

如果我執重，時常執我的，便觀界差別。何謂界差別？這個「界」字不作邊界解的，這個「界」字是作element元素解的。因為印度古代的人，都認為我們的物質世界和物質身體是由地、水、火、風四種元素那些微粒子所組成的。而界差別觀是觀我們的身體不過是地、水、火、風這些微粒子所組成的，離開微粒子，並無一個我的，這便稱為無我。界差別觀是無我觀。

貪便觀不淨；瞋便觀慈悲；癡便觀緣起；如果我執重，便觀界差別。差別即不同，地、水、火、風四種差別不同的元素組合而成的假體。還有，如果有一種人，思慮多的，不想東西不行的這種人，該觀什麼呢？便觀數息。經常疑心多，經常心不定，不思考不行的，便用數息。「息」即呼吸，breathing。道家稱之為吐納。你不要以為道家的吐納很了不起，其實很粗；「吐」，exhale，即吐氣出來；「納」即吸入，inhale，是這樣解而已。如果你把吐納作深義的解釋，是你自己鑽牛角尖。學習最怕的是鑽進牛角尖，鑽進去便不得了，重重妄想跟著來。「息」便是吐納，數息，數一、二、三、四每個息。至於這個法門如何數法呢？你去問那些教靜坐的，我今天不是教靜坐，不詳細講這些了。

這五個方法名為五停心觀，用五種方法令你心裏面的妄念stop了，名停心觀，就是這麼簡單。初學修禪定，便是這一種。你又不要說：「羅先生你講四諦十六行相，為何你要談這些？」我要這樣講你才明白的，突然講四諦十六行相，你不會明白。就如教數學，突然教分數，小孩子當然不懂，必定是加、減、乘、除，這樣跟著才懂。初初修五停心觀，所謂資糧位的人，便是修五停心觀開始的。

到了修到差不多時，便修四念住，經常念著四種事情，然後住於定中，謂之四念住。四念住亦不過是那幾種：（一）「觀身不淨」、觀我們的身體是不乾淨的，會染污的。（二）「觀受是苦」、一切的感受都是苦多樂少，而且簡直完全是苦的。（三）「觀心無常」、觀我們的心時常忽起忽滅，不能夠恆常地住於一處。（四）「觀法無我」、觀一切法都是無我。這四種用我們的念。「念」者即心裏的念頭，我們的念頭，經常在這四種觀裏面想著，不要讓它分散，謂之四念住。

修四念住和修五停心觀是不同的，既要「觀身不淨」，又要「觀受是苦」、又「觀心無常」、又「觀法無我」，四種都需要修，即是高級了。修四念住修得純熟，便已經是由資糧位漸漸地進入加行位，真正修禪定，正式修止觀了。

正式修止觀，觀什麼呢？觀四諦十六行相。若觀四諦十六行相，你要對小乘經有了解。苦、集、滅、道，你要了解。我現在略講：「苦」者、我們這個有漏的人生。記著，所謂苦，是指有漏的人生。那世界又算不算？以人生來包攝著世界。你沒有人生，有沒有世界你又如何能知？如果沒有你在，你如何能知這個世界有我？所以佛教都不講世界，一講世界，便很容易流於講所謂的形上學，在心外追求這個世界的來源。所以佛教，尤其是小乘，著重講人生。人生是苦。所謂人生，不外是「生苦」、「老苦」、「病苦」、「死苦」、「求不得苦」、「愛別離苦」、「怨憎會苦」、「五陰盛苦」，是為八苦。經常是八種苦不停地轉，故人生是一堆大苦。

你說：「如果我跳樓死掉，便不用受苦，永遠解脫了。」不行。何解？因為你雖然死了，但業力未盡，便需再來一世，你跳得多少世？而且跳樓未必死的，你斷了雙腳又死不去便麻煩了。你這一世業果未完結，又要下一世再來受報，所以便要觀人生是苦的。

苦必定是有原因的，何以苦呢？「集」，「集」即招集。我們苦的人生，是由某種東西、某種力量招集得來的，謂之「集」。「苦」，這個苦的人生是否無因而來的？不是，是有原因的，有某種力量招集、引伸出這個苦的人生。這個能夠引伸出苦的人生的

力量，稱為「集」。這種力量是什麼？不外是煩惱。所謂煩惱，即貪、瞋、癡、慢等很多的煩惱。貪是貪愛；瞋是嬲怒；癡是那種盲目的衝動；慢者我慢，等等。這些謂之煩惱。

有了煩惱，便會令我們生起行為，behaviour。Behaviour即是業。由煩惱而產生業。譬如我現在偷東西，偷東西便是業。為何你偷東西？由於你貪，所以貪便是煩惱。我現在殺死一個人，這個是業，殺人便是業。為何要殺人？嬲那人才殺人，你不嬲他，為何殺他？所以由煩惱而產生業，煩惱和業。由前世起煩惱，產生前世的業；由前世的業引伸今世苦的人生；在今世幾十年裏面，又不斷起煩惱，這種煩惱又驅使我們做業；做了業，在我們死後，又引伸下一世的煩惱。然後，像一條連鎖的，一道扣一道，永遠不會停息。除非你以無漏的智慧切斷它，否則永無停止之期。這種引伸下一世人生的力量，便稱為「集」。

苦是世間的果；集是世間的因，是為一重因果。苦是世間的果；集是世間的因，然則有沒有辦法解決呢？我們的人生既然是苦的，死去仍不能了，來世又要再來，有沒有辦法徹底解決它呢？所謂佛法，主要是徹底解決我們的人生問題，佛的答案是有的。如何解

決呢？未談解決前，首先要問的是，這個痛苦的人生可否停息？答案是可以。當我們痛苦的人生全部停息，再不生死輪迴，很恬靜，很永恆的境界，即永久的，沒有了生死輪迴的那種狀態。那種狀態，那種state，所有生死輪迴都停止了的那種狀態，那種狀態稱為「滅」，又稱涅槃，又稱解脫。佛家講的滅、涅槃、解脫，是相同解法的。有沒有此種境界呢？佛家的答案是有。如果你的答案是沒有，那就不會有佛教，輪迴便會永無止境。答案是有。

「滅」即涅槃，即是釜底抽薪不要「集」，今世停止了來世的苦，把「苦」和「集」都停止了的那種狀態，便稱作「滅」。記著，又名涅槃，nirvāṇa這個字，即涅槃。涅槃即是「滅」。所謂「滅」者，即把「苦」的因滅掉，「苦」的果也滅掉。那是否全部都沒有了，徹底消滅了？不是徹底消滅，是「苦」和「集」滅了，不是我的生命滅。

有一個譬喻，譬如有人患了大熱症，見到一些古靈精怪，又見到被鬼打，又見到些什麼，總之所有恐怖的，他都見到。如果你遇到一個好的醫生，開一劑好的藥給你，吃了藥以後，再沒有看見古靈精怪的了，所有一切大熱症裏面所見到的幻境消失了。病中所見的幻境，猶如「苦諦」，有漏的人生。做成你見到種種幻境，病的原因，便是「集

諦」。「滅諦」又如何？猶如吃了那劑藥之後，燒退掉了，沒有病了。你記著，病沒有了，不是生命沒有了。明白嗎？是病沒有了，那種虛妄境界沒有了，滅了，就是「滅諦」。記著，「滅諦」即是解脫，解脫即是「滅諦」，是相同的。

是不是你說「滅」便滅了。不是，有方法，有一條道路。「道」，the way，梵文mārga，道路、方法。修什麼？修三十七菩提分法便可以，應該先修四念住、四正勤。修四正勤的結果是得到五根——信、勤、念、定、慧。五根產生五力，信、勤、念、定、慧，產生五種力量。然後到七覺支，見道時便是七覺支。見道之後，便是八正道。總共三十七個節目，program。實行的program有三十七個、三十七項，稱為三十七菩提分法。這些都稱為「道」。有些外國人，認為「道」只是說八正道而已，不只是八正道，外國人看的，很多不及我們中國人那麼精確。

我們修四念住修到純熟，便進一步修止觀，觀四聖諦。我們打坐時是在定中觀的，想人生是苦的。如何地苦？想生苦、老苦、病苦、死苦等等。觀只是想，即是和禪宗的參禪差不多。禪宗參禪多以問題來問你，你自己追求這個問題的答案。禪宗以外，小乘和大乘其他的修法，是先給你答案，讓你講出答案的原因。譬如現在說苦，人生是苦的。那

為什麼人生是苦的？你要找出因為這樣那樣的原故，所以人生是苦。先給你答案，讓你找尋理由，所謂修觀便是這樣，這樣不斷修習。

這「行相」兩字是指什麼？即是影像，或idea，或image。行相即影像、想法。行相有很多解法的，那種境界的情況或影像，在定中觀出來，便像是有些影像，image。

苦，一般的苦諦有四相，四種行相。第一、「無常相」，我們的人生是無常的，因為無常所以苦。可能你父親剩下很多財富給你，本來是很好的，因為一場世界大戰，世界不景，清空了你父親給你的家產也說不定。你年輕的時候，年富力強。到了你七、八十歲，衰翁一個。「彭祖愛永年，欲留不得住。」彭祖八百歲，他想再多活數年也不行，想留亦留不住，這是無常。人生是無常，所以苦。為何是苦？這是指苦的本質。這是廣義的苦。所謂苦，即生苦、老苦、病苦、死苦。病的時候，牙痛的時候那種苦，最好是用牙痛的時候那種苦況來說明，極痛時真的想把頭撞在牆上。這個是苦本身出現時的「苦相」。「無常相」、「苦相」，將「行相」略了謂之「相」。「空相」，空幻的人生，不外幾十年人生，都是空幻的。如發了一場幾十年的大夢，空幻的，不實在的。「無我相」，不能主宰的，不由得我們自由自主的。人生是苦的，何以人生是苦？因為人生有四相，「無常相」、「苦相」、「空相」、「無我相」。

四諦十六行相裏面，上面說了四個。觀，在定中觀。「集諦」又有四相。人生是苦，這個苦的人生，是由某種力量招集來的，什麼力量呢？貪、瞋、癡、慢等煩惱和由煩惱所做出來的業，招集而來的。這種煩惱和業，和我們的人生有什麼關係？答案是這種煩惱和業有四相。

第一、「因相」。苦的人生是果，集是因。剛才講人生是苦，苦的人生不是憑空而來的，是有原因的。什麼原因？你今世之苦，由於你前世起貪、瞋、癡、慢等煩惱，因為起了煩惱，由於這些煩惱的衝動，驅使你作業，做作種種行為。由起煩惱作了業後，便決定你有今世的苦。你今世數十年又不斷起貪、起瞋、起癡、起煩惱，又不斷作業，又決定你有來生再受這樣的苦。來生煩惱又再起，又有第三生。一直發展下去。此謂之因、集。明白嗎？苦的人生是以集為因——「因相」。

第二、集，「集相」，「集」即招集出來。這個集包括了四種行相，這裏是講招集。貪、瞋、癡、慢等的煩惱，有一種招集的力量，把我們來生的苦來招集的。第三、招集以後，來生又有生，新的人生又出現了，「生相」。第四、生又如何？生是由各種條件互相牽引的——「緣相」。今世的業，今世的事，作為來世的助緣，如果你沒有今世的

造作，來世一定不生。「緣」即條件。這個「生」是指生出來的狀態。觀這個「集諦」的時候，有四相。十六行相便解了八行相。很容易明白的，不深的，佛家的道理沒有深的。深只是在於它不肯用淺易的白話來給你講。凡是人，人是有理性的動物，凡是能說得出的，你能說得明白，他都應該明白。你不要有那種心理，「我都是差勁的，我都是不明白的。」你這便糟糕，給你自己心理影響你自己。

再來是觀「滅諦」。涅槃是否好事？好，涅槃是好的。涅槃有四相，第一、「滅相」。這個滅是指苦的因，集諦滅了。你入了涅槃，便再沒有貪、瞋、癡，這些都會滅掉。還有苦的果、苦的人生亦會滅。難道涅槃裏面有地獄？沒有的。難道涅槃裏面有畜生？都是沒有的。涅槃裏面沒有天堂，也沒有人間，只有一個永恆的、恬靜的境界。

古文中的《前赤壁賦》裏面有幾句，「挾飛仙以遨遊，抱明月而長終」，這種境界。蘇東坡把那種證到涅槃的狀態幾乎說出來。一個人最甜美的境界是什麼？譬如你能夠永遠的不死，永遠把一個很光明、很美妙的月亮抱著，從此一直下去。這種境界是什麼？好似生死的苦全部停息了，一種永恆光明的那種狀態。是不是有的？問題就是在這處。有些人說是沒有的，這只是佛家的幻想、理想而已。如果是這樣，他便不是佛教徒了。何

解？如果你是佛教徒，你必定承認有這種。你否定涅槃，你即不是佛教徒。因為佛教徒一定不違背三法印。什麼是三法印，記得嗎？「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。他們肯定有這種涅槃的境界，這種涅槃的境界，是眾苦停息，一切煩惱停息，苦果也停息。那種寂靜的境界。那種情況稱為涅槃。

我有一位老師馮友蘭，他在《中國哲學史》內談佛教的時候，他說佛教的理想為涅槃，很甜美的，不過是否真的可能有這種境界？他說：「佛家便說有，我則不怎相信。」我老師這樣說。他說得很美妙，說得很好，但說到最後的結論是「我則不怎相信。」現在很多學哲學的人都說沒有，佛教徒則肯定是有。它是三法印之一，如果你否定涅槃，那便否定佛的教法。如果你是否定涅槃的，你便不是佛教徒。

第一是「滅相」，「滅」即苦因滅，即貪、瞋、癡、慢等煩惱和惡業滅；苦果滅，即苦的人生滅；不是說無苦的人生滅，不是說生命滅。第二是「靜相」，最恬靜的。第三是「妙相」，最妙的，不是像世界匆匆而不妥當的。第四是「離相」，「離」者即離開一切貪、瞋、癡等煩惱的束縛。「滅相」、「靜相」、「妙相」、「離相」，定中觀涅槃有這四相。這樣已解釋十二個行相了。觀想它便會見道。

「道諦」，你想證涅槃，並不是憑空的，你要修道。何謂修道？詳細的講，便是修三十七覺支，即三十七菩提分法。如果簡單地說，你相當到家的時候，便修八正道；總之小乘則修三十七菩提分法；大乘則修六度，即六波羅密，就六波羅密出發的，這些稱為道，道路，到達涅槃之路。

「道諦」有四相，第一是「道相」，這「道」是狹義的道，作「路」解，the road，the way，道路。由我們生死煩惱的境界，通達到涅槃之路，謂之「道相」。第二是「如相」，這個「如」是什麼？合理的。「如相」，合理的，不是不合理的。「如相」，合理的，如理，如即如理。如理即事事都合理，「道相」教你作好人，合理的。它教你不要貪，不要嬲怒，你說合理不？問題是你能做到多少？「如相」，如實，如理。

第三是「行相」、你修道並不是稍稍修便了事，你是真的在走，修得一步便行了一步，如走路一樣。一步三尺，走一步便確實地走了三尺，「行相」。「行相」的結果如何？會出離生死，是為第四的「出相」。「道諦」的四相是「道相」、「行相」、「如相」、「出相」。觀四諦的時候，不只是簡單的苦諦。又不是像蠢人般念苦、集、滅、道，這樣的念又有何用？是要觀的，觀是要依十六相去觀四諦。觀四諦觀至純熟的時候，你便會到加行位了。

記著，修道的人，由初發心至得成正果，小乘是證阿羅漢果，大乘是證佛果。第一個階段，第一個state，名資糧位。「位」是作階段解，不是作位置解。當你在資糧位裏面，你修五停心觀，小乘是四念住。到了觀四諦十六行相，你便是加行位。加行和資糧有什麼不同？資糧只是得一套資料，實踐是不行的，未曾談得上實踐。尤其是修止觀，修禪定，定力一定不夠，戒律不是很好；修禪定時，輕安亦未能起，這種人名為資糧，多數是如此。當然有些人未入資糧位，在外道那裏也有修至很高的定。修什麼？他修初禪、二禪、三禪、四禪，外道也能修到。真正在定裏面修止觀，修止觀是一定可以入到第四禪的。

真正入到加行位，在定中必定可以入到第四禪。在定中的時候，修四諦十六行相。修四諦十六行相修至純熟，有四個階段，加行位的四個階段，稱為四個加行心。四個加行心，一定是在第四禪，第三禪沒有這個，第三禪不能轉起的。「煖」、「頂」、「忍」、「世第一法」。在第四禪裏面，有這四種智慧產生。止是第四禪，觀便是這四種觀慧，煖、頂、忍、世第一法。

「煖」是怎樣的？舉例觀無我。當觀無我的時候，觀一切眾生，人人都是四大做成的身體，和人人都是八個識、心所等精神所組合而成的。離開五蘊之外，根本是無眾生，沒

有的。所觀的境，所觀的眾生，全部都是無的。在定中這樣觀，覺得真正是在體驗，覺得非如此不可，不是靠邏輯的，是這樣覺得，如身歷其境。無，那裏有我？人人都是無我的，此為之「煖」。「煖」者普通是先觀境是空，然後一切眾生的我亦是空。

第二，觀至純熟，再進一步，我能夠觀他人為無。我的心有沒有？觀這個心，我說眾生是無，是我的心說的，那心應該是有的吧？如果心是有，這個心便是靈魂，所以心也是空的。何解？世界上沒有境又何來有心？假使境界是無，你如何能知你的心有？譬如我看見這是紅的，因為覺得有一個紅，令到我的心起了一個紅，覺得是紅。如果這個紅根本是幻的、無的，我的心那會覺得有紅？如果沒有那事物而覺得是有的，根本我的心便是靠不住，是不是？那個心是虛妄的、不實在的。境又空，能觀的心也空，是為「頂」。到處是空，基本上都空。

再進一步，最初「煖」拆開來觀對面的境是無。「頂」是拆開自己的那部份，心是無的。「忍」是什麼？境與心都空，一起空。那東西是無，我自己能觀的心也是無；境與心皆空。第三、再透徹的觀，境心皆空，那個空也是空的，一切皆無，一切都無我。

這種觀法，觀至像很貼切的體驗它，一切皆無我。無我即是空，狹義的空。進入這個境界，一切皆無我，無我亦無我，「無我都無我」這句話亦無我，都是空的。進入這個境界的時候，凡可說的都撇掉它，那時進入一種不可說的那種境界。進入這個境界，在世間智慧中第一，在世間法中第一——世第一法。但是此時無漏的清淨心還未起，再跳多一步就是見道，無漏心便起。無漏心剛起時，便是見道。

見道之前的四個加行，四加行是需要記的，煖、頂、忍、世第一法。記著，小乘和大乘都相同，不過大乘詳盡點，小乘沒有那麼詳盡。

「世第一法」，到了差不多時候，如果你再努力，便見道。見道的時候，如果小乘見道，只是十六心。大乘見道分兩重，稱為見道的十六心，十六剎那。見道的時候，在第四禪裏面，有這種狀態出現，很自然地你所理解的苦諦的情景出現了。當它出現的時候，你便要了解。所以你學佛學，了解這些基本的道理，是不難的。你不了解，你看經便會困難。

我現在問，學佛學的目的是要產生這種清淨的智慧，是不是？如果產生不到智慧的，你無謂學。為何要產生清淨的智慧？有什麼用？以智慧來斷除煩惱。智慧如何斷生死呢？

生死由煩惱來，你要斷生死必先斷煩惱。你要斷煩惱，便要用智慧。即是說我們經常修止、修觀，不外是想引發我們的智慧而已。若引出生死的業不作，便釜底抽薪，那個生死的苦果便停止了。生死的苦果的停止，稱為涅槃。那個連鎖是這樣的。最重要是智慧，先得承認這個。

智慧可以斷煩惱，智慧斷煩惱是如何地斷？智慧的出現，便是斷煩惱。當你智慧出現而斷煩惱的時候，記著前後兩個階段。第一個階段名「無間道」，「道」字作智慧解。第二個階段名「解脫道」。除非你不讀佛經，讀佛經尤其是你讀華嚴宗、法相宗的書，經常碰到無間道、解脫道。如果你不了解，糊裡糊塗便費心亂脈了。

何謂無間道？「無間」即中間沒有東西分隔開，即是說這種智慧出現之後，馬上解決了這個問題的一部份。真正能夠擺脫煩惱的束縛，稱為「解脫」。我再舉一個譬喻。你入了這間房住，今晚就在這裏睡了，安安樂樂地脫離那些狗蚤咬、蒼蠅污糟邋遢、骯髒不衛生的東西。脫離這種東西，能夠很舒服地過一晚夜。你必須怎樣做？第一個階段，假設這房間是充滿骯髒東西的，你要掃除所有骯髒東西，對不對？第二個階段，要怎樣？熟睡一回，安安樂樂睡至天亮，是不是這樣？兩個階段。即是說，第一個階段是掃蕩式

的；第二個階段是享受式的。掃蕩完才可以享受。用現代的話，第一個階段，革命的、破壞性的；第二個階段是安享其成，建設性的。無間道是掃蕩的，如將軍帶著軍隊打仗，掃蕩所有敵人。第二解脫道是出報告安民，大家安居樂業，解脫道，顧名思義。為何稱作無間？處理完掃蕩之後，馬上便解脫，故稱作無間。記著，無間道，解脫道。

四諦十六行相者，是八個無間道，八個解脫道。無間道稱「忍」；解脫道稱「智」。八個無間道稱為八忍；八個解脫道稱為八智。你看佛經的注疏，由八忍、八智入於見道，便是這個情況。

八忍、八智便是四諦十六行相。何謂八忍？真正見道是經過世第一法之後一跳，跳入見道。記著，第一次見道，必在第四禪。你說有些是不用的，禪宗那些「卜」一聲又說見道。第一，禪宗所謂見道是有廣義、狹義的。平時對一個問題不能夠了解，現在好像豁然開朗，他便說是見道，這是廣義，即開悟。廣義的，不是真正見道。如果狹義是指什麼？狹義的見道不一定是在第四禪。忽然給人打了一下，他又說是見道。除非這個被打的人，是夙生修行至相當到家，被師父一打的時候，突然幾剎那之間，進入第四禪，在第四禪中把捉到。但這些得看你是否這類人才行，這些是生有自來的那些人才做得到。不是沒有，但不是我們普通人。

當我們見道的時候，在第四禪裏面，經過世第一法；一跳。世第一法和見道有什麼分別？記著，見道的智慧是無漏智，不與煩惱相牽連。出世又稱出世間智；見道是用出世間智，出世間智即無漏智。煖、頂、忍、世第一法，是世間智，仍然是世間的，仍然是有煩惱的。當我們觀苦，見道的時候，經過世第一法，那種有漏智如大地平沉般沉沒，那種無漏智便爆發出來。

那時無漏智剛出現，先觀苦諦。首先那個苦諦的無間道出現。「苦法忍」，「法」者，佛所說的法、義理，佛經裏面所講人生是苦的這種義理。他的無漏智真正能夠把捉到、了解透徹的，如人飲水，冷暖自知，覺得這個世界生死輪迴，確實是苦的。那個時候，把過去分別起之煩惱，掃蕩了一部份煩惱，他那時便覺得快樂。掃蕩了障礙及令他覺得苦的煩惱，掃蕩了然後出定之後，他不會留戀這個世間，他不會覺得世間真的興奮快樂，因為掃蕩了喜、樂、苦、憂、捨的煩惱。

跟著第二，享受，沒有了苦法，原來沒有了這種執著，了解這種苦法，好像現在很舒爽的狀況——「苦法智」。

跟著第三，「苦類忍」。我們現在生於欲界，是欲界的眾生。欲界眾生確是苦的。假使有人問你，如生到色界的初禪天、二禪天、三禪天、四禪天，不會苦吧？入到無色界天，又苦不苦呢？生在色界同樣有苦的。為什麼？色界不離生死輪迴。無色界亦不離生死輪迴，亦都是苦。類者，同一類也——「苦類忍」。

即是說「苦法忍」是掃除欲界不樂的煩惱；「苦法智」便是安享沒有了這種煩惱的解脫境界；「苦類忍」便是掃除掉這些貪戀色界、無色界的煩惱。色界、無色界也是一類也。第四的「苦類智」又安享其成。四忍、四智，明白嗎？

觀苦諦完畢了，便是集諦。「集法忍」，佛家講「集」這種義理；跟著「集法智」；跟著「集類忍」；「集類智」。舉一反三，很容易，不難的。跟著，了解滅諦的無漏智出現了。到了滅諦，又有四忍四智。過了滅諦之後，便是道諦。道諦又有四種，「道法忍」、「道法智」、「道類忍」、「道類智」。

同學：「這些便是無生法忍？」

老師：「無生法忍有兩個解釋。第一，無生。真如，是不生不滅，是諸法實相，不垢不淨，不增不減。舉一個不生，亦即是不滅，生亦無生又何來滅呢？有生則有滅，既無生無滅，那來有垢有淨呢？有生才有垢有淨。無生無滅又何來增減呢？所以跟著是怎樣？《心經》舉了六個；《中論》舉了八個。其實應該是怎樣？千不萬不，要這樣才行。天台宗的諸法實相；唯識宗和華嚴宗的真如。這個真如是本來存在的，並非生出來的，謂之不生。這個真如既然不生，亦不會滅。

這個無生法忍的『忍』字是廣義的。廣義的『忍』包含『智』的意思。對於不生不滅，不垢不淨的那個諸法空相，即諸法實相，他能夠起一種智慧，清清楚楚了解無生法。對於這個無生法能夠忍，『忍』即印證得非常清楚，即是見道。無生法忍要無漏智才行。

廣義則不然，即了解。像我現在，無生法忍即是真如，對於真如的了解，我亦了解。這亦可稱為無生法忍，但這是假的，真正的是要無漏智的。當小乘人見道的時候，十六剎那，心是很快的。十六剎那很快的，像閃光一樣。十六念起，每一念一剎那，一念起謂之一剎那。連續的，第一念是苦法忍，第二念是苦法智，一直連續十六個剎那。前面的十五個剎那，名『預流向』，對向。第十六個剎那出現，名『預流果』，是小乘見道的狀況。

未見道之前，修四諦十六行相。四諦十六行相之前，修四念住、四正斷、四神足、五根、五力，修這些菩提分法。」

（乙六）九住心

修定要學九住心，這是《解深密經》講的九種住心。西藏黃教教主宗喀巴教人入定又是這樣講；彌勒菩薩教人修止又是這樣講。第一是「內住」，「內住」與「外住」相對。「外住」，即個心跑了到外面的。外面是指色、聲、香、味、觸謂之外。把整天向外尋求，平時向外的心收回來；原來集中於外面數呼吸，你就在心中數呼吸。我要觀觀音菩薩的像，我要修觀音菩薩法，我便想著觀音菩薩像。如果我要念佛，集中想著阿彌陀佛或想著「南無阿彌陀佛」這句話。這就要用我們的意志力，把精神集中。用意志強制你，把心集中於一處。不要讓它意馬心猿，把它由外拉回來，此謂之「內住」。

凡是合理的東西，不用很高深的。你去找高深的，只是白花精力。世界上的東西，除非你不明白，明白了便沒有高深的。用「意志」把我們的心集中在一個目標，一件東西。例如修觀音法用觀音菩薩的形像作目標。我修數呼吸的，我想呼吸入，我想著它

現時入；呼吸出，我想著它現時出。呼吸微到極了，覺得在鼻尖，想著它。它入的時候，「啊，呼吸又經過了。」到了它出的時候，呼吸出了，「啊，呼吸又經過鼻尖而出了。」釋迦佛自己說的，如此你將來便可以得涅槃，是這樣簡單的。

如果有一些人說：「我不想東西。」你其實是想著一句話「不想東西」。「不想東西」，要連「不想東西」這句也不想。如果你連「不想東西」這幾個字也不想，你要見道的時候才可以做到，這樣你便是初地菩薩了。集中於一個目標，這是第一個「內住」。你靜坐的時候，坐下去你先調整身體的姿勢，你如果身體的姿勢不正確，不能內住的。身體的姿勢如何正確，你隨便看一本靜坐法便知，這些是不用解的了。先調整你身體的姿勢，第二步是調整你的呼吸，呼吸要如何才合格？記住四個字。第一、「細」，呼吸要如一根線，越微細越妙。第二、「慢」，越慢越好，慢到幾乎覺不到它就更好。但你不要強制它，它自然會慢的。你想它慢，它反為急的，是不行的，不要管它。你想它細是不行的，你越想細，它便變快的了，你試試看，細，慢。第三、「深」，每一個呼吸直落下去，過了肚臍的，有時還達至你的大腳趾。這不是說呼吸到的氣，而是你的呼吸有一個力。呼吸的時候，橫隔膜把你的肺拉開，拉開橫隔膜你的肺便擴張，空氣便進入。你拉開的時候，橫隔膜是要用力的。這度力是有一個center的，

有一個重心的。你呼吸必然要發一道力的，重心要在肚臍下面。由肚臍起，一直到你的生殖器那幅肌肉處，那一幅地方稱為丹田，每個呼吸都到達那處。呼吸是指那道力，並不是指呼吸本身。慢慢地你會如何？因為到達那處之後，它會有一點漲的，你試試看，慢慢地呼吸，肚臍下面輕輕稍為漲一點。不是說漲到幾寸的，是漲幾分那麼多。你這樣呼吸，你的腰便自然一定直。你把你的腰伸直，立刻放鬆；再伸又放鬆，再伸又慢慢放鬆，這姿勢便對了。如此，你的頭、頸，這樣，成弓形。弓字形，肚臍稍為向前凸，所謂「拔背函胸」，「拔」者挺起來謂之拔，背部脊骨挺起來。但胸是不直的，胸要「函」。「函」是包容，包容的東西。有人寫「含」亦可以，「含」者包容；「函」即輕輕凹下。切忌挺起胸，挺起胸是會搖擺的。坐的姿勢自然，吸氣的時候，首先小肚下面稍微漲，你不要谷到它漲成寸。「略得其意」，記住。

「細、慢、深」，深入至小肚，深到極的時候會如何？先是小肚向前凸一、兩分，跟著向橫斜斜地拉開，脊骨不動，膊頭拉開；然後力充滿頸部，再充滿了兩邊，再充滿整個肚。還有手指、腳趾都有空氣感的，空氣走遍一身。你整個身就如一個橡皮人，如以暖水灌滿整個橡皮人，最深的時候便是如此。你試試做到每個呼吸一定達到那幅地方，那幅地方印度人稱之為indra，因陀羅；中國人稱之為丹田，又名氣海。

很多人常常教運氣的，又說丹田歸丹田，氣海歸氣海。不是的，佛家的智者大師講，「丹田又名氣海」。為何又名氣海？我們呼吸就如空氣走進去，猶如大海一樣蓄著、含藏著很多空氣，所以稱為氣海。每一個呼吸都到達那處，到了那處之後便屏息一會，然後才呼出來。你又可以這樣想，那些空氣如一條絲線，白色的、光的，一條線下來，幼幼的。入到丹田那處，轉兩個轉然後一條線地彎出去，可以轉九轉。你試試。最少三轉也可以，你不用故意，它自然會這樣。這便是「深」了。第四、「長」，呼吸要長，最忌短、短促。呼吸要「細、慢、深、長」。

調整了你的呼吸，跟著看你的心。去除「五蓋」；有五種東西遮閉、蓋著你的心，稱為「五蓋」，沒有了這五種東西便行。

第一種蓋名「貪欲蓋」，現在我靜坐，貪財、貪色的心一點都沒有，沒有貪欲，沒有第一種蓋。

第二種蓋，「瞋恚」；「恚」即嬛的意思；嬛怒、忮憎。如果有便入不了定——「瞋恚」。

第三種蓋，「昏沉睡眠蓋」，昏沉和睡眠合為一種，當你昏沉的時候，你的心就想著山根這一處，它便不昏沉了。如果這樣也處理不了，起來散步。如果睡不夠，起來睡覺，必然無害，勉強是會弄出禍來。記住，那些坐禪坐出禍來的，便是由於勉強。如果有了「昏沉睡眠蓋」，立刻對付它。我親口問虛雲和尚，睡得不夠又如何？他說：「切記、切記，睡得不夠你就去睡，睡醒再入定。」虛雲說的，他最精彩是這句話。有人以為用什麼辦法對付睏睡；他老法師是最老實了，睡得不夠就先睡足。

第四種蓋稱為「掉舉惡作蓋」。「惡作」即後悔；「掉舉」，「掉」者突然，即suddenly。「掉」，突然間那個心好像rise（起），舉起來的。不想東西不行的，壓也壓不住的——「掉舉」。今天應該這樣做的，為何又不做呢？今天我都應該要念佛的，為何我又記不起呢？你不要想，出了定再講，現在入定不要想這些東西。好東西也不要後悔，壞的固然不要後悔，因為這個時候不合時。「掉舉惡作」的這種蓋。最忌是昏沉、掉舉這兩樣。

第五種稱為「疑蓋」。「疑」，「都不知行不行？」你這樣的疑，猶猶疑疑又會影響你。這五種蓋，靜坐的煩惱只有這五種，其他的你不用理。你沒有這五種蓋，即是調整好你的心，已能「調身調息調心」了。

這樣便沒有了這五蓋，然後便可以內住。

第一個「內住」。第二個「等住」，用我們的意志力，控制著我們的心，令到它連續去內住。「等」者即連續，所以又名「續住」。印順法師有一本《成佛之道》，這本書很好，他又是把「等住」改為「續住」，近人很多把「等住」譯為「續住」。近人所作簡單明了的修行方法的書，和尚做的最好便是印順的《成佛之道》了。

第二個「續住」。我們坐禪「內住」了一會兒個心便跑了，你用意志力控制著個心不要跑，連續、連續、連續，稱為「等住」。「內住」之後便是「等住」、便是「續住」了，做到一會兒便可以了。

第三是「安住」。你初學的人只有一會兒，沒多久你便跟著個心走了。走的時候你要「安住」。這個「安」是動詞，即是英文的**settle**，把它安在那處不要動——「安住」。即是心要跑掉了，「唏，不要跑，坐在此處。」此謂之安住。把它安在那處，就如那件東西丟了，把它安回原處，謂之安住。有很多人解作「安安樂樂地住」。不是，全部弄錯了；安住的「安」字是動詞。你坐一會一定是這樣的，你不要以為「我弊了」，原來

正常規矩是如此的，心是會亂的，不亂才奇怪，亂才是正常。你坐一會，沒多久，忽然心便散亂。有些十數分鐘，心便想著其他事情，想了十數分鐘，然後才覺察我的心走了。那些便差了一點，如果你是幾分鐘就知道了，這樣好一點。有些是馬上便知道的，那些更好的了。一般並不是馬上便知道的，經過轉折一下，然後才知道心亂了，立刻把心安下來。若是觀想觀音的，馬上想著觀音，不要做其他事。它走了去，叫它回來便算了。回來一會它又走開，走了去又回來，有耐性地看守著。漸漸地它便不走了。如此便是「安住」，第三個階段。

第四、「近住」。安住就是心走到很遠，還未知道發覺的，你發覺的時候就是安住。近住是很近便馬上發覺了，心在亂，想了沒多久，很近便發覺。這即是進步了。近住亦需要經過一會兒才發覺，並不是馬上發覺的。心一亂馬上發覺已經是很到家的了。

第五，近住達到後，就要「調順」，「調」者調整一下、調節一下，令到身體及精神都很順暢那樣。調整一下我們的身體和調整一下我們的心靈，令到它調暢順適。即是檢討一下，我現在坐得怎樣呢？檢討的時候，警醒自己；尤其是最重要，「我現在學入定，知道我現在學入定，不是做其他事。」為何學入定？目標是要希聖希賢。入定第一、最

忌昏沉，我現在有沒有昏沉？如果有呢，馬上對付昏沉。對付不了，走出去散步、去睡覺。如果沒有，看看有沒有掉舉？如果有掉舉，馬上收拾個心。收拾也不行，起來走去看看風景，會打拳便打兩下拳，會打太極拳便打太極拳。看看有沒有昏沉？有沒有掉舉？如果都沒有了，我們讚美一下自己，「啊，我現在沒有昏沉、掉舉，我現在很有進步。」繼續進步。這個即是中期檢討，在中期的時候，檢討一下。九個住心，這個第五住剛剛是中間的，來一個中期檢討。

如此便到第六住，到家一點了，就稱為「寂靜」。這個「寂靜」不是adjective，不是「很silent」的意思，是把那些煩惱stop了，令你「寂靜」。是一個verb來的，壓低它，除去它，「寂靜」是這樣解的。即是當煩惱起的時候，煩惱是貪欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑，這五種東西；五蓋一起的時候，馬上便察覺。「近住」便是很近便察覺，起了沒多久便發覺；「安住」便要很久才察覺了。現在則馬上察覺。煩惱起之後，一察覺便立刻壓下，不讓它起，此謂之「寂靜」。

第七、「最極寂靜」，「寂靜」是要煩惱起了之後，然後你才知。「最極寂靜」又到家一點。那些貪欲、瞋恚煩惱將起，將起未起之間，你已經察覺了，知道它將起，馬上壓

下不讓它起，這個是很到家的了。這便是「最極寂靜」，已經很好了，這個是第七個住心。

修止的第八級就是「專注一趣」，精神很專一，簡直是不想其他事。「一趣」，只得一個趣向，就是心專注於一個目標上面。譬如你修觀音法，想著觀音，專注於觀音。專注只是以它為主，但一路想著觀音，你又想一會兒去打麻將，但你仍是在想觀音的。就如小孩子在教堂，一方面在唸聖詩，但是同時間想著去踢足球，但他卻仍在唸聖詩。在想這一件事，同時又在想另一件事，這已經是很進步的了。

第九級是「等持」，「等」即是連續，連續的控制著心，及串習力，即自然而然，串習力即很自然的，不需用意志控制的。譬如你觀觀音菩薩，連續見到觀音菩薩在那處，不會想著其他東西的，此為修止的最高境界。能夠達到這個最高境界，是入初禪的第一個條件。還有第二個條件，便是得輕安。又得到輕安，又達到九種住心，二者皆做到了，便謂之入到初禪，初靜慮了。如果能夠做到「等持」而不得輕安，還未能夠入到初禪。未入到初禪，不能稱作入了定。

第八個「專注」為何會有兩面？「專注」雖有兩面，但他已經專了一面。即如小孩子唸聖詩，任他想踢球，想什麼也好，那些都只是附屬。但他專一只是唸聖詩，此謂之「專注」。「等持」則沒有，唸聖詩便是唸聖詩，不會想踢足球，不會想其他東西的。這是很難的，尤其是知識分子更難，越多思想越難。那些不識字老太婆便容易做到個心專注。所以你不要小看老太婆，老太婆是容易的，我們則很難。

入了定即是入了初禪。是否一定要第九級才起輕安的？不是。有時在「安住」的時候，他馬上起輕安。「內住」一定不會起輕安；「等住」亦不會那麼快起輕安。「安住」、「近住」的時候，如果你是老行尊，你便起輕安了。你起輕安之後就跳級，一跳便是「等持」了。輕安一起，一跳便是「等持」的了。換言之，即是輕安一起便馬上跳到「等持」，中間那幾級可以跳過的了。但是如果你輕安未起，一路一級一級，全部做了而輕安未起，未可稱作入了初禪。很多人說，入定是很無把握的，又不知怎樣啊？入定是很有規矩準繩的，一步一步。第一步如何？第二步如何？都不知多清楚。那些說不清楚的，只是他不肯讀書而已。幾乎像是小孩子跳格子，一格一格去。九級便是九格，是不同的。最怕是有些人好高騖遠，「這些是漸教的法門而已，我們是頓的，不用這套的。」如果你不是頓教的材料，你有麻煩了。你整天滿口頓教，你等於東施效顰同樣醜的。這便是九住心。

九種住心做完，又得輕安，就謂之入了初禪。一入初禪，就謂之修止成功。修止成功之後，由第一個層次，即是初禪，再進入二禪，再進入第三禪，再進入第四禪。不過你想見道，一般是在第四禪才能見道，第四禪才見。

修止成功後便要修觀，修觀主要是修空觀，你想見道便一定要修空觀。修空觀在佛經裏面常常稱作修習。所謂修習，初禪以上便謂之在定中，記住。在定中稱作修習，佛經裏面常常講修習。記住，修習並不是你拿著木魚在念南無阿彌陀佛，那些不是修習。修習是在止觀裏面修習，並不是拜懺便可算是修習。修習是在定中修觀，觀一件東西，把這個程序在定中一步一步地觀。譬如我坐了一個小時，我入定修止已經佔了四十分鐘。修止由最初的內住，一直到輕安，普通的需要四十分鐘便已經可以發起。如果是初學就根本不會起，很到家的，也要二十、二十五分鐘輕安才起。起了輕安之後，入了初禪。在初禪裏面觀那種程序。

例如你觀空，先觀一切境是空的，我所見的顏色，所聞的聲音都是空的。因為所謂空即是沒有他自己的本質，都是由條件做成的。例如有一張檯，一張檯是塑膠來的，一塊塑膠板，幾條闊邊，加以人工，加以各種裝飾的東西，各種條件。各種條件在某一種情況

配合之下，就有這張檯出現。這種條件一散開的時候，或是剛剛遇著塌樓，如此這張已經不是檯了，不會永遠有這張檯存在的，所以這張檯是沒有它自己實在的本質。即是**not real**，假的東西，此謂之空，這張檯是空的。如此，塑膠又空不空呢？塑膠同樣不過是植物裡面的膠質，完全是分子一粒粒結合而成為塑膠。離開分子並無塑膠存在，所以塑膠是空的，不實在的。空並不是解作沒有東西；空是假的，不實在的，即不是**real**的。塑膠是分子做的，分子亦是空的，分子是幾粒原子結合而成的，離開原子這個條件那有分子？分子亦是沒有本質的，空的。

原子以前說它是不空的，現在的科學家說原子也是空的，是一些質子和電子，一粒原子核側邊有很多條軌道，那些軌道裏面，有很多電子繞著原子為中心來旋轉。離開這些一粒粒的電子、質子，根本就沒有原子。如此，電子、質子有了吧？電子、質子只不過是科學家假說是有，世界上沒有人見過一粒粒的電子，亦沒有人見過一粒粒的質子，不過是學理上認為有這個可能。但學理上認為有這個可能是靠不住的。幾十年前說原子是最後的，幾十年後卻說原子是假的。再過幾十年，很容易電子、質子都是假的，現在已經有此趨向了。所謂電子和質子是什麼？一個電力的單位而已，一種能量的單位。能量到底是什麼？那個講的科學家也不知，所以由此看來，凡是現象界的東西，沒有一種東西

是真實的。現在說能量是真實的，能量只不過是一個假名稱而已，再過多幾十年，能量便不知是什麼東西了？而且我們相信邏輯，相信歸納法。科學家所用的方法就是邏輯、歸納法。除了能量之外，樣樣東西都是空的。能量亦是東西，其他東西亦是東西，凡東西都是空。能量既然是東西，能量亦是空，所以能量都是空。

空與不空是一種concept，一個概念。概念是一個思想活動和腦細胞的活動，與及我們腦裏面一種潛能、一種活動現起種種concept而已。離開種種條件，根本就沒有concept。為何杯不會起concept？因為它沒有這些條件。所有concept都依靠眾緣，「緣」即是條件，各種條件配合然後出現。空與不空是一個concept，這些concept都是條件做成的，亦是空的。空亦是空。能夠了解空的智慧，更加亦是空，凡講得出的都是空。那麼，講不出的，空不空？「講不出」這三個字都空。想到此處，不能再想了。所有概念、所有language、concept，在此情形之下好像全部沉沒那樣。修空觀便會這樣，那時候那種真正空的狀態，謂之空性。那種真正什麼都是空的，不實在的，那種state，那種狀況便出現了。即是我們要把這種歷程，今晚又修修，明日又修修，日日又修修。修得多到成熟之時覺得猶如親歷其境，整個是空；空的狀態，空性出現。空性是沒有時間的。因為時間是一個concept來的。也沒有空間，空間也是一個concept。有沒有「有」？「有」亦

是一個concept，沒有「有」的。既然沒有「有」，「有」沒有的，「無」也是沒有的。「有」又是無，「無」又是無。當那些concept全部都沉沒的時候，那時候那種真正空的狀況整個顯露，就如親歷其境，那個時候擺脫一切語言。修習的目標出來了，那真空空性，整個就像跳出來的那個狀況，超過時間，超過空間。那時候很清楚，因為在定中，心是很清楚，但又沒有概念、沒有名言。

只是把捉一會兒，初初見道只是一會兒，可能一分鐘，半分鐘也不定，便出定了，那種空的智慧沉沒了。然後概念出現了，有語言、有概念，那種稱為後得智；前面那種稱為根本智。根本智沉沒，後得智便出現了。便知道「啊！原來剛才我見道了，剛才見那個超過時間、超過空間，又一切語言都不可說的那種情景。」那種情景便稱作真如，就是佛性，就是我的本來面目。原來我就是如此，一切東西都是假的，那個才是真的我。我的本來面目，此謂之「證得」你的本源佛性、證真如。

修空觀。這不是很容易嗎？那又不是很容易的，我剛才把張檯作比喻，檯就如此，如此類推。檯如此，佛像都如此、山亦如此，多倫多的安大略都是如此，地球亦如此，一直類推，太陽亦如此，三千大千世界都如此，都是空。要觀空，原來空都是空，一切境是空，那些object個個都空。如此我的心空不空呢？境是空，沒有境如何有心生？境都空

了，心亦不生。心的生起要有境作為條件的，境既然沒有，心也沒有，心亦空；境又空，心又空。境空即是物空，心空即是我空；心空、境空謂之物我雙亡。物我雙亡的時候，就真的好像大地平沉，連個空都空掉，空就如虛空一樣都粉碎掉。所以禪宗的人歡喜說「虛空粉碎，大地平沉」。那時沒有概念，但是依然有意識，那是沒有概念的意識。根本智出現是沒有概念，有些人說意識也不對。讀書少的人最笨，開口又說不要語言文字，閉口又說不要意識，不要意識修觀用什麼去修呢？不論你修觀、參禪，什麼都用意識的。

還有，有些很笑話的，如果站在唯識宗、華嚴宗的人來看，這種人根本是在猜謎、講故事，簡直是戲論。從前有一個法師，他要選擇幾個高級弟子，便叫了弟子進房。必然是最出眾的大師兄先進了。「進來。」「師父你叫我如何？」「行，你走去左面。」弟子便走去左面。「再走去右面。」他便走去右面。他便罵這個弟子，說他隨聲逐色。「你看我顏臉，我叫你如何，你便照著如何做，這一種人沒有用，你這種人怎可以見性呢？出去。」這個大師兄便垂頭喪氣被他趕了出去。你做師父你就教人要離語言文字，要教才是，你如此，他聰明才知道的，令人無所適從。正式教人學法，不是這一種。我看很多禪宗語錄的，如開玩笑，戲論一樣。第二個師弟進去，見到師兄垂頭喪氣出來，到底

怎樣呢？「他叫我左，我左他又說不對。去右，又說不對。還給他罵了一頓，說我隨聲逐色。」他便進去，「師父，你叫我怎樣？」「去左邊。」他說：「不去。」「去右邊。」他說：「不去。」一於不聽。「你都未曾受我教訓，就不聽我的話，快點走。」他這一套東西即是告訴你，凡是有概念，有語言的都不對，最高的境界就是擺脫這一切的。這個他是對的，但那兩個弟子如此蠢，你給他這一套，怎行？他是聰明的，你便說他聰明無用。他不聰明的，你又說他蠢材。所以我不取這一套。

還有，南泉殺貓。南泉法師在那一間寺裏面，有幾百個和尚的，東面一個宿舍，西面一個宿舍，東單、西單。東單那些和尚養了一隻白來貓，那些和尚慈悲，見到貓兒走進來沒有吃的，便給它飯吃。但貓兒是四圍走的，又走去西單那邊。西單的和尚見到貓兒這麼美，又給它吃的。日子久了，西單的人日日餵貓，就不讓它回到東單。東單的和尚便興師問罪，你取去我們的貓，貓是我們的。這表示我執。東單、西單兩組和尚，為了貓兒幾乎打起架來。有此情況必然是由方丈主持南泉和尚處理。這位老和尚，怎也不吭聲，走到廚房裏面拿了一把刀，一刀斬下了貓頭。意思即是你們班人爭來爭去都不外是我執、法執。第一、執著我，這隻貓是我的，有個我執。第二是法執，執著有一件東西叫做貓，貓兒很美。世上有些事情謂之養，現在我養這隻貓。有我執、法執，然後才弄

出那麼多問題。沒有我執、法執，這個世界便沒有紛爭。換言之，這個世界天下本無事，你弄出那麼多事，就是庸人自擾之。你班人是庸人自擾，最好是把我執、法執斬去了。他於是拿出一把刀，斬下了貓頭。是的，道理這樣是講得對，但貓兒無辜嘛，你為何殺了牠？而且你身為和尚，你都不應該這樣做，居士都不會這樣做的。白白斬了貓，身為和尚是不應該的。剛剛趙州來到看見他這樣，南泉便告訴他，剛才是如此這般，便斬了貓。那個趙州和尚，一句說話也不講，脫下鞋，反轉鞋放在頭頂，搖搖擺擺地離開。意思即是什麼？鞋是踏在地上的，你把它放上頭，這便是顛倒了。這個世界本來是無事的，因為我執、法執，那班人顛倒了。你方丈又要走去殺貓，亦是顛倒而已。反正一切都是顛倒，我走了。我們幾百年之後想到大概道理是如此，當時的人就莫名其妙了。

（乙七）相縛

有些人說，不用修定也行。不用修定你就念佛，念佛去到極樂世界才再修定。不過你不修定，你去極樂世界都很難。你臨死的時候，如何能夠一心不亂？一心不亂便是定了。一定要如理作意修定，修止觀。《解深密經》是這樣講的，「如理作意」，修止觀

的。「眾生為相縛」；「相」者我們所看見的境界；我們眾生一見到境界，就被境界束縛。譬如我望著你，就被你吸引著我，我看不到其他東西了，被相束縛著，便是「為相縛」。「麤重」就是那些煩惱的種子，我們的第八阿賴耶識裏面，積集多少煩惱種子，猶如雲一樣將來成為雨點的。很多煩惱種子，「眾生為相縛，及為麤重縛」，兩種束縛，我們不能夠成佛便是因為兩種束縛。米字旁這個「粗」字是俗字，三個「鹿」這個才是正字。眾生被相縛，和被那些煩惱種子，那些貪、瞋、癡等種子，因為種子在阿賴耶識裏面藏著，使到我們猶如麤重，像贅死我們一樣，我們走也走不動，想成佛也做不成了——「及為麤重縛」。我們想解脫相縛和麤重縛，「要勤修止觀，爾乃得解脫」；「爾」者即是如此，即英文的thus；thus，這樣便可以解脫了。

如理作意，即是自己修觀行，如理作意。「及」，還有什麼？宣說佛法。你自己認識後就不能做自了漢。希望大家聽了《金剛經》之後，有人需要的時候，你無條件地給人解說。如果解給十個人聽，有一個肯做些，你已經賺了，你花很多功夫給人解說，有九個不信你，有一個肯聽你，如此就種下一個種子，把他的種子培育後將來會成佛。

如《六祖壇經》說，「有情來下種，因地果還生。」他的果將來便生了。那些不信你的，便沒有辦法了。「無情亦無種，無性亦無生。」沒有辦法。這便足夠了，所以有人

講經，認為要很多人聽才好。我不求多人聽，你要肯聽，一個我都可以講，我試過一個同樣照講。有一次，兩次一個的，我在香港講《成唯識論》，最初我數數，有六十二人。講下少一點，講下少一點。間中又有些摻入來。講到十年零八個月，這都是由葉文意來幫我計的。葉文意最好便是這樣，由第一堂到最後一堂，從未缺過課。還有一個韋達已經死了。還有一個姚繼華本來應該沒有缺課的，為何他仍然有缺課呢？因為他忽然心臟病發，入醫院入了幾星期，所以他都缺過課。到了最後，剩下七個，請我吃飯，加上我八個人。七個之中，由頭到尾就三人，葉文意、韋達、姚繼華三個。其餘的是半途參加的或間中來的，梁隱盦，已死了；霍慶寶，亦死了；如此便是五個了。還有霍韜晦，李潤生，剩下七個。你說世事之難，在於一路風雨不改。試過一次，只得一個姚繼華和韋達兩個在，我照講。還有一次，姚繼華病了，韋達不知何事要遲一點來，只得葉文意一個。我照講，講到半途韋達然後才趕到來，同樣地講。不怕的，何解？我花十年功夫，只要有一個或兩個真正肯學的便足夠了。六祖那麼多弟子，他也是沒傳多少個的。一花開五葉，他都是只得五個；達摩東來都是只得一個慧可。不用怕的，你們不用怕很少人聽，他不聽就算吧。記住，簡單的是「如理作意」，合理地去修止觀、去修定。「廣為他宣說」，記住，有很多人都可以講的，但你不要像摩門教傳教，拍門去找人聽你講。人們問到你，你要講。問到你都不講，是你不對了。是不是？人們不認識問

你，你應該給他解說。你自己照著講不會錯。如果你拿著我這本書來講，如果錯了，則錯就錯在於我了，錯在窺基法師，錯在世親菩薩，重重負責，到最後是彌勒菩薩，他不怕負責不起的。

（乙八）所知障

同學：「有些人說，你越知得多越多障礙，所謂所知障。」

老師：「這些人根本不懂什麼是所知障，所以佛法就被這種人拖累敗壞。佛是無所不知，那佛就很多所知障嗎？笑話。所知者，所應該認識的，是指什麼？是指真如。我們有很多煩惱和很多名相，就會障礙我們認識真如，這種障就稱為所知障。煩惱與煩惱障是不同的。障礙我們的有兩種，一種是障礙我們得涅槃的，令我們不能脫離生死的，那種障稱作『煩惱障』。煩惱障的內容是什麼？以我執為首、為中心，和環繞我執而起的那些煩惱，稱為煩惱障。有了這種障，就不能了脫生死，一定會受生死輪迴的。第二種『所知障』，不是障礙你得涅槃，不是障礙你了脫生死，而是障礙你能清楚了解真如。為什麼？因為你所證之真如，除沒有我執外，就要連法執都沒有，要空去一切執的。你想空一切執著而得證真如，固然要沒有煩惱障的障礙，還要

沒有法執的障礙。執有兩種，一曰我執，一曰法執。以我執為中心的所有一大堆煩惱稱為『煩惱障』，以法執為中心的那一大堆煩惱就稱為『所知障』。是這樣解的，不是說懂得多的便是所知障。佛所知最多，豈不是佛的所知障最厲害了？那些大菩薩，如龍樹菩薩那麼博學，龍樹菩薩所知的比我們多百千倍，那豈不是龍樹菩薩的所知障比我們多百千倍？還有，那些蠢才、白痴什麼也不識，那他們豈不是沒有所知障？人要用腦去想問題，你這樣想一想就會明白是如此地解的。記著，執著最重要有兩種執著，一種是執著有個我，有個自己，有個self，一切罪惡是由於自私而起，自私是由於有一個自我。所以佛家要破除這個自我，但世人偏偏執著自我。這種以我執為首的那一大堆煩惱稱作『煩惱障』。還有，有煩惱障就不能證得阿羅漢果，不能入涅槃。第二種執是法執，即是什麼？見到杯就執著實有一個杯，世俗人是這樣想的；拿著皮鞋我們就覺得是一對實的皮鞋。到了你學一切唯心，你就執著有一個實的心。總之，執著世界上每件事物，除了有個我之外，所有事物都是實的，此謂之法執。《般若經》就是叫你空了這些執，這種執稱為法執。『法』字的意思是事物、anything、東西。對於當前的東西，執著它，認為它離開我們的心是實有的。這種執著稱為法執。以法執為首的一大堆煩惱稱作『所知障』，障礙我們所應知的真如的。所知障，應當作如是解。」

（乙九）破邪顯正

佛教大名鼎鼎的三論宗之吉藏法師說佛法不外兩回事。第一類是破邪，第二類是顯正。邪的不能「馬馬虎虎」、「求其」之類，邪必須要破，破邪有功德，不破邪如何能顯正。吉藏法師還說，破邪之外沒有顯正，破盡邪便是正了，把你的邪破盡，你便是正了，不用在破邪之外另外找個正。所以歐陽竟無在南京講「佛法非宗教非哲學」的時候，他說有一句格言學佛的人應該要信受的。那一句說話就是，「不用求真」，不需要向外面找尋真的東西；「但須息妄」，只要你把你那種邪妄的心平息了。妄即是邪。破邪之後就不用另外去顯正的，破邪便是顯正。所以你讀龍樹菩薩的東西，常常是破，他都很少講正，正面的東西。

（乙十）修止觀

《解深密經》有一品教人修止觀的，這個是止觀最高的標準，彌勒菩薩問釋迦牟尼佛，他這樣說：「一個修行的菩薩，想去修止觀，何依何住？」你現在修止觀，你都要有一個依據的。「何依」，以什麼為依據？「何住」，有了依據，便要保持立場，不要東

搖西擺。以何者為依據？又要如何保持他的立場。在大乘經教裏面，在修奢摩他毘缽舍那。奢摩他便是止，毘缽舍那則是觀，奢摩他毘缽舍那是「止觀」的音譯。菩薩要修止觀，用什麼為依據？有了依據之後，我們修的時候，要保持一個什麼立場？彌勒菩薩如此問，釋迦佛便回答了。下面是釋迦佛答：「一個菩薩當他修行止觀的時候，應該以什麼為依據？法假安立。」你看佛經看到這些呢，你便難以明白了。「法假安立」，「法」即是佛法，那些經稱作法，經裏面的道理又稱作法。「假安立」，是印度文法；「法假安立」即是假安立的法；梵文把形容詞放在名詞後面的。印度人時時把形容詞放在名詞後面的。好像說「喜來登酒店」，英文就是「喜來登酒店」，Sheraton Hotel。法國則是「酒店喜來登」，他把形容詞放在後面，梵文也是這樣。法假安立，即是假安立的教法。法是指經裏面的道理，那些道理不會是硬硼硼的，是佛假設的，假設很多名相來指導人而已，你不要死執著它一定是這樣的，假安立的。而且我們越讀得書多，看事物便越看得固定化。你們修行的人又是如是，認為必然要這樣才行。那有必然的？沒有必然的，左右逢源而已。除非你不懂得道理，懂得道理便左右逢源，沒有必然的。為何我不用必然也行？因為佛教人名相，是佛假設一套東西來教你。教懂你的時候，你真正了解的時候，那套名相也拋開的。猶如過河，佛教你過河，做了一條木筏給你，你撐過去吧。他同時告訴你，當你過了河便要捨棄木筏。你不要到了岸對面，還死抱著木

筏，如此你便上不了岸。《金剛經》說「法尚應捨，何況非法」，佛法，佛所講的法都是假安立的，到岸的時候，你都應該捨棄。「何況非法」，何況不是佛法，你更加不要抱著。「非法」是什麼？譬如詩詞歌賦那些，你更加不好要它。佛法入面的經，你「到家」的時候，你都要丟掉。

那個菩薩應該怎樣？第一、「法假安立」用佛所假安立以教人那些法，「安立」作「說」解，假說的法。第二、「及不捨三藐三菩提願」，與及不捨棄，「三藐三菩提」即無上菩提，「三藐三菩提」亦即是大菩提心。立場是以不捨棄大菩提心為志願，怎樣也不捨棄大菩提心的。以此為志願，以此為住。

「法假安立，及不捨三藐三菩提願為依為住」，如此地去修奢摩他和毘缽舍那，它的意思即是說，當我們教一個菩薩去修止觀的時候，不是空口講白話，亂找一個師父來亂指導便算了，一定要找有根有據的經教作依據，法假安立為依，依據。當你真正修的時候，你要怎樣？不是說你一味修止觀便行的，你修止觀的時候，時時都不要離開菩提心。「以不捨棄三藐三菩提願」，「三藐三菩提願」就是菩提心；「為住」，以此為立場的。若捨棄菩提心便修什麼也沒用了。

（乙十一）修止觀與《心經》

有福無慧是不行的，一定要有慧，你想有慧便要修止觀。修止觀之前，一定要讀經教。《解深密經》講何依何住去修止觀。依是依經教去修止觀。修止觀一定可以成佛，因為成佛第一步你要證真如，即是認識你的本來面目。你想證真如，記住必定要修空觀，不修空觀證不到真如。修空觀證到真如的時候，你然後知道這個世界如幻。見了道的好處便是永遠離開三惡道，只有進無退。你想見道便要修止觀，不修止觀不能見道，不論大、小乘，見道一定是在第四禪裏面見。第四禪是一個止的階段，在止的情況裏面修觀。觀是空觀，想見道一定要空觀。第一步修境空。何謂境空？色、聲、香、味、觸等，都是眾緣和合而生。既然眾緣和合而生，它本身沒有自己的本質，像幻術般幻現而已。緣本身亦沒有本質，無自性。自性即是本質，亦是其他的緣和合而成。宇宙萬象都是眾緣和合，不是實在的，所以我們不要執著，不要沉迷。但亦不是什麼都無，眾緣和合便什麼都可以有。說非有非無，有亦是執，無亦是執，把這個執全部撇去，如此稱為空一切境。山河大地、日月星辰、乃至人類、畜類全部都是空的——境空。

我們如何知道有境？「境」即是object，現在有一件這樣的東西在這處，我怎知有這一件東西在這處？因為我有一種認識力，這種認識力我們稱作心，又稱作識。現在稱作認識力、了別力、明了辨別的力。這種明了辨別的力，稱作識，又稱作心。因為我們有心、有識，所以我知。境是空的，那心空不空呢？我的心知道有境，又知道境是空的。因為一切擺著有顏色，又摸得到等等的境都是空。一個無形無相的心，你說它是實並不合理，所以境既然是空，我們的心也是空。因為境亦是東西，心亦是東西。一切境，即一切我們的心以外的東西都是空。我們的心亦是東西，也應該是空才對。空的感覺也是空，有感覺不一定是實有的。感覺即是認識，了別之一種而已。明明那東西是空的，你卻覺得它是有的，這是錯誤的感覺。錯誤的感覺固然是沒有用，但是不錯誤的也都是感覺。所以心亦是空。這即是境亦空，心亦空。境空容易，心空難一點。

境空心亦空，不要以為一定要佛說才是好東西，我們中國莊子就有這種說法，「物我兩忘」，「物」即是境；「我」即是心。一切境忘卻它，連個心也忘卻了它，「物我雙忘」。當時佛法還未傳入中國，我們都已經有此說法。中國人又會修止，莊子又會修止觀的。「喪我」。「喪我」即是無我；無我就是空，不見了個我。「喪我」即是心也空掉，不只境空。

第一步、境是空；要用很多道理來觀境是空的。境不外是五蘊，五蘊是色、受、想、行、識，五蘊都是空的。眼、耳、鼻、舌、身、意；色、聲、香、味、觸、法，十二處都是空的。內有六根，外有六塵；六根、六塵都是空的，一切境都是空的——境空。第二步，境是空的，心是知道境的，心亦空，用很多理論來支持心是空的。這即是在說境亦空，心亦空。第三步，心與境一齊都空。三步曲，第一、境空；第二、心空；第三、心境都一齊空。再要超一步，我又如何知道心空、境空呢？我又如何知道心空、境空是對的呢？因為我有智慧。智慧也是我們心的一部分，既然心是空的了，智慧也是空了。這即是說能夠了解空的道理的這種心、這種智慧都空。再進一步，能夠知道這個心、這個智慧是空的，凡講得出的都空。不講得出的，你能說得出有講不出的，即是講了，同樣是空。如此一路，就像進一步，撇一步，進一步，撇一步，到最後凡有意念一起都空，那些意念即是心理學上稱為concept，idea。一切concept，一切idea，全部沉沒。凡有idea的東西都空，空都是空，不可說了。當你進入這種境界的時候，如果你就此回頭，你便走到見性、見道的邊緣，但仍未見道。如果你再進一步，都空，說空都空，就令到所有idea，所有concept全部沉沒，猶如一無所有，但又不是無。你說一無所有又不行，一無所有還有一樣東西稱作一無所有，連一無所有都無所有。那時就如大地平沉，又如虛空粉碎。虛空是空，空也碎掉，那時候進入了一種超過有與無相對的境界；超過

時間的長與短；超過空間的闊窄長短的境界；超過一切有差別的，即有difference的境界，全部都超過。進入了一種absolute的境界，沒有兩樣東西是相對的。唯一、一也不是，你說一，已經有個二和你相對。你說一就有個多數，你說沒有多的，沒有多那來一？沒有多便連一也沒有才是，多是由一做成的，加上很多個一便是多，沒有多又如何有一？倒轉過來，沒有一又怎會有多？所以沒有多便必定是一也沒有了。當你說沒有一的時候，便必定是多也沒有了。那個時候非一亦非多，無一無多，全部一切遣。那時進入了超過兩相比較的境界，就稱作無二了，又稱不二。進入了這種境界的時候，便稱之為真如。當你告訴人的時候，鼓勵人的時候，這些便稱為佛性。維摩居士就說這是不二法門，什麼都是那件傢伙。有些人稱之為一真法界；《心經》又多了一句，稱之為諸法空相。進入了一種凡是有兩兩相對的都是沒有的境界。兩樣相對的都滅，都是沒有的。生與滅，無生亦無滅，沒有了相對。沒有善與惡，有善惡相對的便不是了。高與矮、長與短，一切兩兩相對的qualities都沒有。凡是講得出的，有concept的都沒有，進入了那種境界。那個境界稱作真如；那個境界稱作佛性；那個境界稱作空性；那個境界稱作不二法門；那個境界稱作一真法界；那個境界稱作諸佛法身，那個境界你便見到如來了，那個便是如來法身了。如此你便稱為見道，又稱見性。

見了之後，和未見是否相同？不同。就如我是不懂游泳的，我買了一本游泳的書來看。這些是蝴蝶式，那些是花式，講得頭頭是道，還可以開課教人。但是我真正下了水，就像秤砣一樣，做不來了。即是說未曾下過水、未會游泳的時候，任你講得如何微妙，都是那套假東西來的。到了他真正下水，要他識扒識浮，之後還會游得到，那時候講出來便不同了。那個時候，那個懂游泳的人和未懂游泳的人不同。一個窮人天天講有錢好，坐在銀行門口想我會有錢、會如何富貴，講來講去都是窮人一名，有何益處？白花精神在想。那些真的做過有錢人的，和這個窮人亂想是不同的。最顯淺，你又未談戀愛又未結婚，講來講去都是幻想。到了你真的結了婚之後，你便知道原來結婚是這樣的。那時候才知道，講來講去只是純理論沒用。見道和沒有見道是如何不同？未見道那些只得個講字，見了道的時候，你曾經經歷過。未見道的人說空的，這是空、那是空，都只是理論上的空。

如果他真正見了道，他知道所謂空是這樣地空。原來這個宇宙，原來我們生命的實質就是超過有無，超過空，超過有，那時候那個才是真正的我。但那個時候的真正自己，就不能稱作我了，那時候那有一個我在？唯識家便稱之為真如，又真又如。那些講空的人稱之為空性。我們的五蘊身體，當你在證空性的時候，你見不到有五蘊的。所以《心

經》說「照見五蘊皆空」；「是故空中無色」，「空」即是空性，當你證到空性的時候，在空性裏面找不到五蘊裏面的色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。「是故空中無色，無受想行識」，沒有五蘊的，五蘊是假的。我現在說它假，只是純理論，到了你見道後說它是假的時候，便不只是講了，你真的經歷過是無五蘊的。在空性裏面是沒有十二處的，即是「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」，十二個都無一個是有的。十八界都沒有的，「無眼界乃至無意識界」。我現在差不多在給你講《心經》了，不過我沒有給你解釋那些名相而已。如此生死輪迴，又有無明，又起作業；作業又受報便來世投生；後來一路一路長大；長大之後又死了；死了之後又起中有，又去投胎。十二因緣，十二個階段一路流轉無窮，生死輪迴都是假的。證了空性的時候，在空性裏面是沒有生死輪迴的。「無無明，亦無無明盡」，無無明了；「乃至無老死」，老死都沒有。到此你便說：「我修行小乘，入涅槃，免除了生死輪迴。那個時候證涅槃，做阿羅漢。」《心經》說「亦無無明盡」，證到空性的時候，連涅槃這名字也沒有，「亦無老死盡」，連老死盡都是沒有的。佛講四諦，苦集滅道，這些是真理，這是佛假安立來教人的，當你證到空性的時候，是「無苦集滅道」，沒有的，全部是假安立的。如此便全部沒有了。我成佛的時候，得大菩提這種智慧，得到佛果了，有智有得是假安立的，真正證了空性的時候，是「無智亦無得」。見道便是見到這樣。你見到真如是在定中見的，一出定便

不是那一回事了。不是純理論。你把《心經》讀下去，後面那一句是「以無所得故」，因為你見了道，證了空性，真正無所得，你能夠知道全部都是如幻的、假的。入定固然是無所得，出定都是無所得。如果你是初地出了定，你能夠觀無所得。如果你是八地菩薩以上，出定同樣無所得，不用觀。「以無所得故」，一個菩薩，「依般若波羅密多故」，依據《般若經》的指示，「心無罣礙」了，死又不驚。

你何用驚死呢？你守戒又修止觀，死便第二世比今世好。驚什麼？沒有來世亦不需要驚，有來世就更不用驚了。如果你說沒有來世便白守戒，白做便虧本？你虧什麼本呢？你做個好人也是虧本？你已經賺了一個好人了，根本就沒有錯。所以，一個真正見了道的，依據般若波羅密多假安立的法所指示，便「心無罣礙」了。縱橫無礙的做個人，大往大來。那個時候撇撇脫脫，不會是拘泥的人。「以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅密多故」，便「心無罣礙」。「心無罣礙」，便大往大來，一切恐怖都無罣礙。「無罣礙故」，便「無有恐怖」，不用驚了。

其實我們已經比起一般人死的時候是沒有那麼驚了。有些人是很驚的，臨死的時候，感到「沒有了，自己沒有了。」很慘的。我們雖然都會驚，但我們會自己開解自己，「是

沒有的了，就算長命到五百歲也有一天是沒有的。」彭祖有八百歲，到了他八百歲之後也是沒有了。所以沒有是必然之理，因為有生必有滅。還有，如果我有福德、有智慧，我會比今世好，必然不會有禍害的。如此便不用驚，「無有恐怖」。如果你是見了道、修行，你出生入死，若是初地以上的菩薩，你可以入胎住胎，自己都知道的，驚什麼？「無有恐怖」。

「遠離顛倒夢想」，我們不會胡思亂想的。「究竟涅槃」，到最後我們涅槃。這個涅槃不是小乘的涅槃，是大乘的無住涅槃。到最後，「究竟」即是finally，最後便是涅槃。菩薩見了道有這種好處，這是在講見道的好處。涅槃是菩薩未來所得的解脫，佛便得到這種好處的了。「三世諸佛」，那些成了佛的人。「依般若波羅密多故」，又是依假安立的教法。就是「得阿耨多羅三藐三菩提」，就此依著它的教法去修止觀、去持戒，已經做圓滿了，他便得到「阿耨多羅三藐三菩提」，無上正等正覺。所以般若波羅密多是最好的，般若波羅密多不外是觀空。所以般若波羅密多，知道什麼都是假的，般若波羅密多是最好的咒，「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒」。不用念那麼多咒的，一個真正見道的人，那用念咒。念咒是和佛菩薩感應的暗號，是密碼而已。打個密碼，「你保護我，我處理不了，你快點來吧。」即如你現時在大海航行，「現在會沉

船，你快點來救。」其實只是通訊。我根本自己都不會有這種事的，般若波羅密多便足夠了。所以下面那一首，「gate gate pāragate pārasaṃgate」是什麼？那首並不是真的念咒請他來救你的，那首是到了，到了，到彼岸了，渡過彼岸了。「揭諦，揭諦」即到了，到了，渡過彼岸了，渡過彼岸了。「波羅揭諦」即彼岸到了，已經渡過了菩提涅槃的彼岸。「波羅僧揭諦」即大家一齊到了。「菩提薩婆訶」即到最後我要得菩提了，快點吧，快點吧。只此而已，真正如白話詩的一首讚頌而已。你可以解《心經》了。念那句咒比不念的好。不過最高的是連咒也不用念，空觀便行。

同學：「如果空了便連佛也沒有了？」

老師：「在空性裏面才沒有佛，無佛亦無眾生，佛和眾生是相對的。No difference，無差別。但是這樣，只是空性裏面沒有。空性是體，由體起用，猶如太平洋的水，在水質來看，由水質便能起很多波浪，波浪是有的。佛與眾生，猶如波浪。在用上面，是有佛和眾生。講到用，你便要很嚴格的了，這些是合戒律，那些是不合戒律，你不要犯戒律，你要清清楚楚，一講到用便要很清楚。體是無的，什麼也沒有。」

同學：「那個大明咒的『明』字是作何解？」

老師：「『明』即是咒的名字。那個『明』是作智慧解，『大明』作大智慧解。它不是有另外一首咒名大明咒，它就是般若波羅密多咒。後面那首是偈，用以讚頌的。即是你修般若波羅密多，這個般若波羅密多咒，是不用念咒的。其實那用念咒？譬如你念佛，念阿彌陀佛，那個便是咒了。」

（乙十二）禪定要坐著嗎？

同學：「羅教授，說到禪定，是否必須是坐著的？」

老師：「禪定應當要有一個適當的姿勢，適當的姿勢有多種，不過據那些小乘人說，那麼多種姿勢中，最穩定的就是盤腿。」

同學：「是不是有個姿式？」

老師：「你不要盤腿亦可以，譬如有人終年都不能坐只能躺的，那就臥禪吧，一樣是可以的。如果年紀大，腿不能盤起來，也可以像我這樣垂腳坐，一樣是可以的。能不能見道，在乎你有沒有般若，不在乎於你的膝蓋。明白嗎？有些人說必須如此，非這樣不可。不是的。」

（乙十三）找個時間來修習禪定

同學：「有些人整天都很忙，未能找到一個特定的時間來坐禪。他們如何做功課呢？」

老師：「如果你想見道，想得根本智，就一定要找個時間來修習禪定。如果不修習，那只是世間的智慧。世間的智慧，無論你多好的學問，你只能是個哲學家，或是一個教授（professor），你不是一個見道的人，因為你只能在禪定裏面見道。不修禪定，則不能走見道這條路。第一次見道一定在很高的禪定裏面見，在第四禪裏面見道的。初禪、二禪、三禪裏面都不可以見道。不過，不用講見道那麼高，修行有幾個階段，見道之前的境界已經很好了，不一定要真的見道。就如今天人人都說六祖很厲害，你以為神秀又很差嗎？神秀一點也不差的，福德智慧都不錯，他有一百多歲，又是皇帝的老師。他智慧也不錯，只是我們太強調六祖而已。當時，北方只知有神秀，不知有六祖。能夠修禪定最好，不能夠的，每日都找個時間來安頓一下精神，把世間的思慮鬆弛掉。念佛、念咒都是禪定來的，不是一定要參禪才算是禪定。念阿彌陀佛亦是禪定，將心念集中於佛號那處。」

（乙十四）修止方法

同學：「老師，剛才說的修止的方法，是不是就如放大鏡照著太陽，把陽光、力量集中於一點，謂之修止？」

老師：「作為譬喻是可以的。因為集中精神會有一種作用生起。把精神集中，持之以久，就會得到輕安。得了輕安就稱為入了定，未得輕安以前不能謂之入定。因為輕安是不起雜念的，很奇怪的。一起雜念就不會得輕安，起了輕安自然雜念不會起的。」

（乙十五）先修止再修觀

同學：「羅教授，修止觀是否首先修止，然後才修觀？」

老師：「修止觀在未入初禪之前，你可以輪流修。大底是這樣，你每天坐一個小時的時候，大概修止的時間佔三分二，修觀的時間最多是佔三分一而已。不要太長，因為修觀會疲倦，修止不疲倦，止多觀少。你在未得初禪之前，你所謂止觀，並不是真正止觀，稱為隨順止觀。你所修的止不是真的止，稱為隨順的止；你所修的觀稱為隨順的觀。到

了你做到『等持』之後，又得了輕安。你入了初禪以後，那個時候再修止觀，便稱為正式的止，正式的觀了。所以學修止觀的時候，在未得輕安之前，以修止為主，修觀為副，作為練習。不過你修止、修觀未得輕安之前，都是假的。止成功之後，然後才作觀。修了觀之後都是概念，不過是很冷靜，定中意識修。一路修到在第四禪裏面，把那些名言概念全部擺脫，那個時候顯現的境界謂之空性，śūnyatā。空性即是真如、即是佛性、即是佛的法身。」

（乙十六）怎樣才算入定？

同學：「教授，靜坐到那一個階段才能稱得上是入定？」

老師：「靜坐有兩方面的。一種是止，把妄念stop，停止妄念稱之為止。梵文śamatha，奢摩他，靜止的。第二是觀，思慮觀察的，以我們的智慧來觀照。大家一定要先修止成功後觀才能有用，只有止無觀是無用的，最重要先學修止。什麼是修止成功的階段？什麼是不成功？有一條界線的，當你修止得到輕安，輕即輕快，安者安穩。才能稱得上修止成功，未得輕安即未曾成功。修止成功即已成功入定，修止還未成功即未能成功入定。這是定義(definition)。

當我們修止的時候，精神不外是集中於數處地方，有些人集中在山根那裏，即印堂位置；有些人集中於鼻端；有些人集中於呼吸，跟著呼吸；有些人集中於肚臍下；有些人集中於頭髮邊際；有些人集中於腳底，種種方式。有些人集中於佛像，想著阿彌陀佛，或是觀音菩薩放光照著他；有些人想著一個很美滿的月亮；有些人想著一點洋燭光，各種各式。還有些人想著『不想』，不想不想但其實他正在想，他想著什麼？他想著『不想』。有想後即刻不想，其實他是有想的。不會有我不用想的，不用思想的是木石，其實是想著『不想』。所謂無念者即沒有煩惱的念，不是沒有清淨的念。當你能夠隨便觀著一個目標，想著呼吸也好，還有些人想著死屍，想著一副枯骨，總之是隨便找一個目標去想。還有些人想著『念佛是誰』，那是參不到的，參得到你真是了不起了。一百人之中，99.999是參不到的。父母未生我之前，我是什麼？如你要參一參，試試看參四十九天，看看有沒有結果。其實是先想一點東西。集中於一樣東西，念念於此，重複又重複，日日坐著重複地想，很呆板的。不斷的想，慢慢地，你初初想十五分鐘，什麼影也沒有，十五分鐘整個心亂；慢慢地進步了，十五分鐘也不亂；集中想著那樣東西。慢慢地把時間增長，三十分鐘也不亂；再下去四十分鐘以上；再下去一個小時，那就成功了。

當你超過四十分鐘以後，或經過若干時候，你會有一種生理現象產生。如果你在想著鼻尖，或在想著一尊佛像，你會感到頭頂有一股暖意，暖暖的像一塊餅貼著，一塊的像是在頭內一盪一盪的；有時像一條小蛇在竄動，很愉快的；又像是在理髮時的頭部按摩般；有時是跳動的。那是一種特殊的觸覺，稱為輕安觸。這種觸覺一起，令你會有一種輕快安穩的感覺——輕安觸。當你的輕安觸起的時候，你是有一種知覺的，這種知覺稱為輕安。在物質方面來講，或在生理方面來講，這稱為輕安觸。在心理方面來說，這種精神現象，就稱為輕安，是一個名詞（noun）來的，是一種東西來的。那種輕安的心是跟著輕安觸而起的。輕安觸起的時候，久而久之你可能會覺得很愉快，立刻便不見了，不知去了那裏？有些人說沒有的，不用的，是他沒有或未有輕安而已。修定起輕安是必經的。我曾親自問過兩個大德，第一個虛雲和尚，他親口跟我說一定有的。第二個印順法師，他也說必定有的。

虛雲和尚說普通輕安起時是從頭頂開始，但這不算是輕安，要輕安遍滿。遍滿即是走遍全身且充滿。剛開始是在頭頂，你一發覺就不見了，你感到愉快就不見了。慢慢地這感覺多了，像戴了一頂帽子蓋住充滿整個額頭；再慢慢地很愉快，而它不走了，停在那裏，你便有進步了。又再慢慢地你會感覺像是騎摩托車戴著頭盔，整個頭很輕像是沒有

重量，整個人很愉快安穩的，像透明一樣，有這種感覺，但不得遍滿。慢慢地整個胸膈也一樣，一直往下，剩下了雙腳。如能做到手尖、腳尖也充滿，全身如一個暖水袋，如暖水充滿水袋的感覺，像要馬上流溢般，是有這樣的感覺。猶如從毛孔爆出來的感覺，全身沒有重量，一點累贅都沒有。沒有累贅就會輕鬆，整個人輕鬆愉快就稱為輕安。那時好像沒有了自己，全身像沒有重量，但感覺猶在。慢慢地就會達到此境界，像與宇宙渾成一體，這個時候就稱為輕安遍滿，稱為已得輕安。當你已得輕安的時候，你已修止成功，或稱已入定。你未得輕安又如何？那表示你仍未入到定，很簡單的。得到輕安就稱為已入了定。已入了定謂之初禪，禪有四級，這屬於初禪。這時候你叫做入了初禪。如果每次都能入到初禪，死後就會生大梵天，即生初禪天。記著！」

（乙十七）觀念念自止，覺妄妄皆真

同學：「羅教授，你可否解釋一下有兩句說話的含意是什麼？『觀念念自止，覺妄妄皆真』這兩句說話。」

老師：「『觀念念自止』，觀那個念頭，如果有個念頭起。你把個念頭看著：『看看你如何起法。』它自然便不起了。當你的念起的時候，即是起掉舉了。你有什麼辦法對付

它？你看看它是如何起法。即如我現在的心時時起貪心，壓不住，那你又如何？『起吧，起吧，我看看你是如何起法。』看著它則那個貪心自然便沉了。念頭一起，你觀察到那個念頭，念頭自然便停止了。『覺妄妄皆真』。如果有妄念起的時候，你便知道它，覺知它，覺知這些是妄念來的，這個時候便不妄的了。妄念起你知道它是妄，你知道它是妄，它便是真的了。這些是沒有學問的禪家講的。如果一本書是這樣講的，燒了它，不要再看。因為你花一小時去看那一本書，那本書便拿了你一小時的生命，把你的生命糟蹋。」

同學：「羅教授，我也曾聽過虛雲和尚，他說：『萬緣放下』。」

老師：「佛教徒最歡喜用這句，放下。你問他放下什麼？」

同學：「他說：『萬緣放下，一念不生』。不過我不了解他說的『一念不生』。『一念不生』便即是沒有觀。」

老師：「『萬緣放下』，你懂得了。『一念不生』是一點妄念都不要生，正念你儘管生。」

同學：「『念』即妄念？」

老師：「是的。『一念不生』是一點妄念都沒有。即是無漏的正念就常常起。連正念也沒有容易，沒有妄念而有正念便難；妄念、正念玉石俱焚，全部都沒有了，容易到極。請醫生寫張藥單你買安眠藥來吃，睡一個大覺，如此便真的『一念不生』了。怎麼相同？是不是？明白嗎？」

（乙十八）妄念

同學：「妄念有沒有一個標準的？」

老師：「這個『念』不是作記憶解的，這個念是指念頭，邪惡的念頭。邪惡的念頭起便稱作妄念，即控制不住念頭，何謂控制不住？譬如這樣，我只是想念阿彌陀佛。偏偏我想起，『今晚的賽馬，不知那一隻會勝出呢？』這已經是妄念了，因為它不聽我的控制。我的心就想控制著念阿彌陀佛的，我念阿彌陀佛，它卻像是衝出來，壓不住的，想起賽馬，這就是妄念。譬如你現在聽教授在講學。忽然你想起，我的媽媽現在香港不知如何？這同樣是妄念。想媽媽也是妄念？你可以這樣說。想媽媽應該是孝心，不是邪惡

的妄念。邪惡的念是妄念，你不能夠控制的，雖不邪惡都是妄念。當你在參禪的時候，你卻想到去念準提咒，這便是妄念。準提咒是善的，不是惡的，但你可以參完才去念準提咒。現在你參禪，你便要控制著個心去參禪。凡此兩種皆稱為妄念。學東西最重要是definition(定義)，要抓得緊。」

(乙十九) 靜坐必須盤腿嗎？

同學：「請問禪定是否必須盤膝而坐？」

老師：「不是。如果你少了一條腿，如何盤膝？一定要盤膝是那些人的執著。臥著亦可以。狐狸亦會入定的，牠四腳伏著便入定，那些狐狸精入定後會有神通的。你如何靜坐都可以。如日本人的茶座那樣跪著亦可以。中國人的靜坐，可以兩腳垂低，椅子的高度需在大腿水平，這樣坐著。你累的時候，單盤亦可以，雙盤亦可以，無所謂。切不可執著。記著，我認為應略得其意，那會是這麼死板的。還有，高個子盤膝容易，矮子腳短盤膝很辛苦，所以不用。有些人卻說非雙盤不可，這種人又是多生以來的執著重。」

（乙二十）念佛

同學：「羅先生，你念佛，念那一個佛？就如你念南無阿彌陀佛，是念你的自性佛，或是念什麼？」

老師：「又念自性佛，又念報身佛，又念化身佛。就這個角度來講，我所念的都是佛。阿彌陀佛真實的身是無相的。我理解到我念的是無相才是真佛，當你能夠這樣理解的時候，你念的是法身佛；當你是坐在西方極樂世界的蓮花，很光芒的，你所念的是報身佛；我將來都是下品往生，見到的都不是很高的，那個便是化身佛。三身一起念。所以實相念佛，即是念法身佛；持名念佛，那名表示已經是化身、報身了。」

同學：「有些人不用念佛，只是參禪。」

老師：「不用念佛，只是參禪。參也不用參，參已經是低級，不用參，當下就是。」

同學：「那是否不用理會其他兩個？」

老師：「可以。那些禪宗的人念法身佛，那是最高級的，不用念佛的。」

同學：「這不就是禪淨雙修？」

老師：「禪淨都要思惟真如的。你要觀那個無相真如才行。一味只是打瞌睡，是不算的。即是修止觀，修空觀；修空觀便是實相念佛了。」

（乙二十一）持名念佛、觀想念佛

同學：「我想問持名念佛和觀想念佛是不是兩回事？」

老師：「觀想便是身密、意密，持名便是口密，兩者同是一樣。當時分兩派，一派只觀想不持名，一派只持名不觀想。現在普通的是既持名又觀想。分開可以，合亦可以。」

（乙二十二）修淨土可否修準提？

同學：「假如有一個人修淨土念佛法門，那他又可不可以也修準提呢？」

老師：「可以的。如果你修淨土法門，即是說你和阿彌陀佛有緣。即是說你所念的準提，是三尊變的，釋迦、阿彌陀、觀世音三個共變的準提。當你念阿彌陀佛的時候，是準提、釋迦、觀音、阿彌陀佛四個共變的阿彌陀佛。如果我和準提無緣，我所念的阿彌陀佛，就只得三個。你是和準提有緣的，你所念的阿彌陀佛，便有四個。如果你也和藥師佛有緣，你所念的阿彌陀佛便有五個，藥佛也有份變的。他這個道理是共變。」

同學：「是否專門一點比較好？」

老師：「專門一點比較好是因為你的根性關係，太廣泛你會麻煩，便不如集中。你和其他的如是有緣，你集中的時候，也是那麼多計算。」

同學：「即不是多點好處。」

老師：「不是有多點好處，便利一點而已。」

（乙二十三）瑜伽

同學：「羅教授，『瑜伽』兩個字有沒有什麼解釋的？」

老師：「『瑜伽』梵文是yoga，英文譯做yoga。Yoga即相應，相應即corresponding。何謂相應？」

同學：「有感有應。」

老師：「你走去空地那間大屋裏面，叫一聲『亞勝』，那邊便『亞勝』地回應，謂之相應。東面有聲，西面相應，此謂之相應。如何相應呢？一個修行的人，最重要是潛心靜坐。在潛心靜坐裏面，把我們的心精神集中，英文是concentrate，集中精神。集中精神在做什麼？集中精神在思惟、想、meditation。把我的心和真理相應，把宇宙間之真理和心相應。這謂之yoga。」

同學：「那種運動的yoga是否也算？」

老師：「本來真正的yoga是靜坐，修禪定。但是修禪定的人，單是這樣不足夠，坐是靜的功，於是加上一種動的功，便會氣脈很流暢的。學yoga的時候，坐的時候，最重要是調和我們的呼吸。於是他便除了靜功，還有動功，加上呼吸。例如，我吸氣，手放在這裏，心在想著，我的氣入，吸氣，充滿整個身體，稍停。我呼氣。氣入我知道它入，氣

出我知道它出，我的精神集中在我的身體裏面，不散亂的。這又稱為yoga，稱為相應。這種yoga是動的yoga，便會令你的身體有好處。第一、會令你的身體沒有病；第二、令你的身體能長久支持；第三、令你會長壽。瑜伽即是氣功而已。印度的氣功不會輸給中國的。即是說氣功本來亦屬瑜伽的一種，是比較低級點的瑜伽，最高的瑜伽便是靜坐。還有一些是用念咒來修瑜伽的，怎樣的呢？譬如我現在想著準提菩薩，念準提咒。我想著前面那個準提菩薩有三隻眼，很多隻手，他放光明照著我，我想了他之後，便念著他的咒，結著他的印，念他的咒。這又表示我的心和準提菩薩一致，corresponding，相應了。

（乙二十四）修福慧

同學：「羅教授，通常人們講福慧，是有福才有慧，或是有慧才有福？即是福是先修才有慧，或是有慧才能種到福？」

老師：「你可以說是由福來修慧，沒有慧他便是福不夠了。福可說是廣義的福，把慧包在內。但慧是不能包涵福的，有些人有慧但不夠福的。但慧可以令你得福，有福就可以同時有慧，有慧可以指導你。一個人無福是不行的。」

同學：「我認為慧重要一點。他有慧就必定有福的，慧就大一點。雖然有福就可以有慧，但慧還是最重要。」

老師：「成佛就一定要智慧，但是他如果有慧，你亦可以說他福氣夠。即是有智慧者，你便有福。都可以。」

（乙二十五）三摩鉢提

同學：「羅公，什麼是『三摩鉢提』？」

老師：「『三摩鉢提』是『等至』。『三摩地』就譯作定，『定』者我們的心所之一。我們有一個『定』心所的，當我們修行打坐的時候，我們的『定』心所能夠把我們的精神集中在一點，不讓它走的。那個attend或是concentrate的力量，把你的精神集中於此的那種力。我們內心有此種power的，有種energy，這個力量稱為samādhi，『三摩地』。『三摩地』是我們意識裏面的一種力量，是心所之一。

『三摩缽底』samāpatti，譯作『等至』。『定』梵文正式翻譯應該譯作『等持』，何謂『等持』？『等』者連續，每一個剎那連續連續；『持』者控制，control，或hold，每一個剎那control住個心。『等至』就已經不只有這種力量，我整個心之狀態，整個心之state、整個condition都完全達到很和諧、很集中的狀態，謂之『等至』。『等至』，『三摩缽底』是指那種狀態，入定的那種狀態。『三摩地』是指那些能夠令你定的那種力量，即那種concentrate，或attend的力量。」

（乙二十六）羅公的修行境界

同學：「老師你修了很長時間，希望老師談談你的境界。」

老師：「時間長不一定行，有些人修一年半載就很好，有些人修幾十年也不行。我是修了很久，但不行，當然比一些普通懵懂不清楚的好些，你明白嗎？如果你想修禪定來引發智慧，學理須清楚點才好，因為路程不會錯。好像你去森林取寶，最好是你有地圖，在未入去前先看熟地圖。」

（乙二十七）羅公的氣魄

同學：「教授，你那種氣魄是與生俱來，或是後期練出來的？你講了兩小時，聲音仍然很夠氣。」

老師：「我是因為經常深呼吸。因為我打坐，補藥都不用吃，時時聚氣在丹田。我說話時，氣是從丹田處衝出來。又不算是氣功，總之我不用吃補品，我講三個小時都夠氣。」

同學：「即是這種聲是你自己後期練的，不是與生俱來的。」

老師：「如果是先天的，我早已經死了。我出生後出痲，剛剛那年西關大水，醫生也找不到，幾乎肺炎死掉，結果醫治好，但自小身體很弱。十幾歲跟人學佛，跟人學佛很笑話，我媽媽信佛，帶著我一起去，找到一個和尚，讓我跪著皈依。我不肯，我媽媽推著我去。我又如何？那些和尚在念《懺悔文》，我則在念韓愈的〈諫迎佛骨表〉來抗拒。是這樣的。所以那次皈依，我是不算的，我根本不接受，我抗拒。後來，多看書，多看佛經後，便明了，同時又有一、兩位老師作指點。當時太虛法師來廣州，住在六榕寺，

他在居士林收徒弟、打皈依。在太虛法師未收皈依徒的時候，他是一個學者，很有名氣，外國大學也請他演講。我當時在中山大學讀書，中山大學請他來演講。大學請他來演講是很隆重的，在大禮堂演講。當時有一個哲學系主任，他介紹我，讓我皈依太虛法師，我便去皈依太虛法師，我太太跟我一起去，我手抱著小兒皈依。太虛法師見我是知識份子、是學生，特別讓我留下談話。我們談了一會兒，他指導我如何看佛經。誰知不久，當我正在念大學四年級的時候，日本人佔領了廣州，我便跑到雲南。剛巧太虛法師住在雲南，在雲南昆明城外那座聖恩寺。在那裏居住時閑著，我有空便跑去聖恩寺找法師閒談，他這個人沒有架子。太虛法師為人很多人都知，他對年輕人、對學生一點架子都沒有，可以和你下棋，和你開玩笑、說故事什麼都可以，和你往外面走走亦可。但他對那些官僚、富人，他的架子非常大。坐著隨你叩頭，還禮也不還一個，太虛法師是這樣的。那些官，那些將軍向他行禮，他禮也不還一個，念一聲阿彌陀佛便算，他很大架子的。他對學生、年輕人是沒有架子的，一點都沒有。我們正在下棋，『法師，來吧。』他說：『我站著看看。』我們下完那盆棋，他便說：『我們下一盆棋，好嗎？』他會和我們下象棋。」

（乙二十八）羅公的記憶力

同學：「你這種記憶是與生俱來，或是後期來的。」

老師：「不是。沒意義的我不記，有用的我重複記一記，這便能記著。」

（甲五）現代應用

（乙一）三世因果

同學：「『殺人放火金腰帶，修橋補路無屍骸』。這兩句說話，可否用三世因果來給我們解釋一下？」

老師：「他有一世應該是做大富翁的，金腰帶嘛。是果報來的，那果報剛剛今世出現。他今世金腰帶的時候，看見一些東西值得起貪的，引起了他貪的煩惱，為了滿足自己欲望，便殺人放火。若果你是真正修行的，未必沒有屍骸，假修行的便會有不好的結果。如果你發大菩提心真正修行，便會有善神擁護你，很少會弄至死了沒有屍骸的。你或看見他死了沒有屍骸，但是未必，有時可能是故意不管它的。例如岳飛，他可以不用死的，但他寧可死。但如果真正是修行，可以免除災禍，不會死了而沒有屍骸。」

（乙二）共業

同學：「我們中國有一個大災劫也幾十年了，死了那麼多人，有沒有什麼解釋的？這是否可以作災劫解？」

老師：「所謂災劫是眾生的共業做成的。」

同學：「那可否以共業解？」

老師：「正是共業。為何非洲阿爾及利亞會弄成這樣？為何越南、柬埔寨弄成這樣？正是那處眾生的共業。中國從清朝至現在，一、二百年之間，必有大亂，必有大慘劇出現。何解？在一、二百年裏面，那些有權有勢的人，驕奢淫佚，種下這些惡業，將來便是被殺的災難。

還有，普通的人為了爭權爭利便你算計我，我謀害你。他只是作些少惡業而已，他平時挺好的，他又沒有殺生，又沒有偷盜。沒有殺生只是沒有過失而已，沒有殺生有什麼功德？你沒有殺而已。你又沒有偷東西，是應該不偷東西的，有什麼功德？你沒有偷東

西，只是應該，合符本分而已。這些怎可叫做功德？你布施才是功德，你不單不偷東西，還把自己擁有的捐助醫院，或給了貧苦的、去救人，這些才是功德。積極的才是功德。或者你說『我不偷東西，我又不說謊』，你只是守本分，沒有什麼大功德。人是應該說謊的嗎？人是不應該說謊。那即是你沒有什麼功德，你只是沒有作惡而已。沒有作惡並不等於行善，是不是？一個人有多少是真正行善的？不作惡或少作惡已經是難，何況是不作大惡。

所以便要如何？真正想要功德的，就要修行六波羅密。首先最好是修行的時候，第一是要發菩提心，第二修般若觀，第三是修菩薩戒。現在有一種人，以為跑到某一個山，跑到台灣、跑到香港大嶼山，穿件袈裟、掘個洞住數日，那我現在受了菩薩戒，我便應該受人天供養。十個這種人中有九個是不清楚了解的。這樣便可以嗎？你要真正地做好事，才值得供養。就如德蘭修女，真正的一生人為他人著想的。真正去印度、去柬埔寨做醫生，替貧民注射疫苗，替貧民修建，那些便是真正的菩薩行，那些便有功德。你關起門在修行而已，你對社會並未有做過什麼好事。這種是沒有過失，但是積極性、有建設性的則沒有，對人類沒有什麼好處。真正的好處是守菩薩戒，積極性的。佛家有四十七條菩薩戒，積極至極。一般人菩薩戒是什麼根本都不知，如何受戒？」

（乙三）三輪體空

同學：「羅先生，如果那個窮的拿四元出來做善事，是否比那些有錢人拿一百萬元的大？他沒有得食，卻拿錢出來做善事。」

老師：「如果你什麼錢都沒有，你兒子給了你數塊錢，你全部拿出來布施，比較富人捐一億元出來，你的功德應該比他大。

佛經有這樣的一段故事。很多人用燈供養佛。佛每去到一處地方，人人都買一些油點燈作供養，於是有數千盞燈在那處。有一位老婆婆，很苦的。她沒有多少錢，買了些少油，點了一盞燈，她亦去供佛。誰知在供佛時，忽然刮大風，全部燈都吹熄了，只剩下她那一盞沒有熄掉。那些人便問佛：『為什麼她那盞燈那麼微弱卻沒有熄掉？其他那麼好的燈卻全熄掉？』她有她的特殊原因？她很窮，卻盡她所有能力買油，所以她的不會熄。」

同學：「那些是真善心。」

老師：「所以那些人以為『我有錢，我可以捐錢建一間寺門，我又鋪了多少佛金，我的功德又有多大。』大什麼？用三千大千世界載滿七寶來布施，都不如一個人念四句《金剛經》，教人懂得念四句《金剛經》。所以那些人執著，以為自己多兩個錢便了不起。

富人捐錢但是有煩惱一齊起的，跟煩惱相結合的。例如有很多捐十萬、二十萬給佛教聯合會，你要用我的名字冠名做紀念中學。這樣即是貪，貪留個名字。貪就是煩惱，有漏，漏即是煩惱，和煩惱相結合的。有些人做善事，他的目的是拿一個善長仁翁之名，他捐錢確是善的，他建造整間醫院。莫講醫院，他捐一張病床也是善的。但他這種善是為求名，有所住，心有所住。住什麼？住於名聲，住於某某紀念醫院的名稱，要求寫上善長仁翁之名字，這便是有漏的善慧。有漏之善慧也好，但最高的是無漏慧，無漏必定是善的，善而與煩惱不相結合的。你想成佛、想見道、想見性，得靠無漏慧。《金剛經》的目的是小則引發人們的有漏智慧。由有漏智慧而推出無漏善慧，有漏智慧可以引發無漏善慧。」

同學：「是不是一級一級的引出來？」

師：「是的。是一級一級的引出來。」

同學：「三輪體空是否無漏慧？」

老師：「是的，真正的三輪體空便是無漏。但有些人說『我要三輪體空』，過後他又不是了，仍然是有漏。無漏慧是見道的時候第一次出現，第一個阿僧祇劫從未出現過。無漏慧第一次出現的時候稱為見道。很簡單的，人家的系統是非常詳明，沒有現在的人說得那麼籠統的。」

同學：「無漏慧可不可以解作無常？」

老師：「是無我。你現在說無我，是說說而已，這是有漏慧。如果真的體驗到無我這種境界，那便是無漏慧。有些人滿口無我，但其實常常都有個我的。滿口好事，但滿肚壞心腸的。」

（乙四）執著（一）

同學：「教授，我認為做每一件事，差不多都要執著。假如我開了一間百貨公司，我不想它有盈利，我開來幹嗎？就如這裏有三個佛像。初時是掛這個，後來掛這個，再後時

又掛上那個。如果不是有執著，則不用掛三個了。」

老師：「執著不是這樣解的，你這樣講執著是解錯了。以為一定是這樣的，非如此不可，謂之執著。至於做生意會不會賺錢？好不好做生意呢？我做生意不就是執著？不是。應該要做生意。做生意要不要賺錢？要賺錢，賺愈多愈好。

很多人學佛都不知如何做是好。做生意做得好不好？是不是一定要出家呢？又或我賺錢好不好呢？不要賺錢了。錯誤，愈賺多愈好。我告訴你，有必要時，殺人比不殺好。有敵人來滅你的國家，你殺不殺他？你應拿起刀，拿起鎗來和他拚命嘛，那些敵人你見一個殺一個嘛。譬如多倫多，忽然來了數十萬老鼠，衛生局宣佈鼠疫將會流行，如果不把老鼠滅掉，可能多倫多會死去一半人。這個時候，你滅不滅？多倫多會死數十萬人。但消滅老鼠，也要消滅數十萬老鼠，便可以救回這數十萬人，那你消滅不消滅？應該要合理。所有佛教徒見了老鼠便要殺掉，是不是？如果不是這樣，很容易整個多倫多的人都會給牠們弄死。不單多倫多的人全死掉，它還會傳染到Buffalo，傳染到New York，要害死多少人？所以一於殺。」

（乙五）執著（二）

同學：「教授，這個執著我都不是很明白。我認為什麼都有執著，沒有執著都不會去做？」

老師：「所謂執著是指什麼？一定是這樣，此謂之執著。如果那樣東西是好的，譬如菩薩戒是好的，我應該遵守。那是不是執著呢？不是執著。那樣東西是好的你去做，不叫做執著。大概是那些邪惡的、不合理的東西，你執著它一定是有。你不知其所以然，便說一定是這樣的，那些便稱為執著。但是有時世人是要有些執著的，若完全沒有執著，除非你是相當到家的。就如我剛才所講，知道它是空的，知道它是如幻的，這樣沒有執著當然是好。但是有一種人，『什麼都不用理的。』執著不用理的，這便是執空，他這種便是執著。但有些人，『一點都不行，你犯了那一條戒律，不行的。』又是執著。了解清楚這件事而去做，不要執著它空，不要執著它有，這樣不稱為執著。例如那些求生西方極樂世界的，一定要執，不執不行，除非你已見道。沒有了執，不能生極樂世界的。你一定要執阿彌陀佛為實有，執著有一個實有的西方極樂世界。

你想生極樂世界，如果你是執善的，當你未見道之前，是沒什麼不好，無害的。你執著些惡東西才有害。譬如你受菩薩戒，你都要執著有菩薩戒。執是有些善的執，有些惡的執，有些不善不惡的執。惡的執不可以有。譬如你執著於『那裏會有講道德的，那個富人、那個皇帝，誰不作惡？就是因為作惡，所以殺人放火金腰帶，修橋整路無屍骸。那些所謂作善的，都是騙人的。』你執著這些，便是惡的執。這些邪的執就不要，但是你執著一個人應該守道德的規律。這種執，不打緊。完全沒有執，是成佛的事。我們要保留多少執。惡的執不要，善的執保留。所以你一味叫人無執，叫人空去一切，便會發生不用修行這種弊端了。

什麼都說是執著，包括修佛法也是執著？這樣便不用修行了，是不是？不止不用做生意，修行也不用了。空宗說空便有這個弊端。如果講禪宗、講空宗，都有這個弊端。講唯識則沒有這個弊端了，保留善的執著，保留有好處的。你不是說有執著不好？先保留，到你成佛自然不執著。要這樣，不要說有執著不好，故意保留。明知極樂世界是空的，明知阿彌陀佛是假的，如果你生極樂世界，你要執著它有。你執著極樂世界不會害人的，你執著極樂世界為有，你不會害到我，也不會害到他，是不是？你執至你去到極樂世界，阿彌陀佛自然會解除你這種執的。諸多計較是不好的，但現在你窮，你便要諸

多計較來儲一些錢。待你儲好錢，生活也安排好，到時你才慷慨一點也不晚，是不是？明白嗎？所以有時要話分兩頭。」

（乙六）時空是甚麼？

同學：「羅教授，時間、空間是些什麼？」

老師：「世界上那些講哲學或講科學的人，解釋什麼是時間？什麼是空間？第一個問題，時間和空間是不是實有的？所謂時間者，不論我們覺得這個世界或人類，就像是綿綿不絕的，continue地一路下去的。由秦始皇死後，到了二世。跟著十多年後，便到漢高祖即位。漢朝之後，接著是三國，接著是兩晉南北朝，接著是隋、唐，跟著是宋、元、明、清。接著是民國，到了現在是由中華人民共和國統治中國，即是現在我們的這個世界了。這種綿綿不絕的狀態，綿綿不絕是不是一種狀態？這種state本來是用來形容這種情況，把它名詞化就稱作時間這種東西。

何謂空間？這世界上凡是存在的東西，它一定會佔了這個空中的一部份地位，而且當它佔了之後，其他東西不能同時放於該處的。例如你的屁股，佔了椅子上呎多二呎地方，

當你的屁股還未離開前，其他人不能同時坐下去。就如你抱著孩子，孩子是坐在你大腿上面，而不是坐在你屁股那處。即是你已經佔有了的那個地方，不能夠同時給其他東西佔有，那個地方便稱為空間。空間可以大，大至無比那麼大；又可以小，小至小於芝麻亦可。總之不論大小，總之那框地方就稱為空間。

時間、空間觀念不外如此，現在問題就是這樣。時間、空間是否實有？接著有這個問題了。你剛才所問應該是有或是無，如果你說是假有則沒有問題，假的有何所謂？假有，這個杯裏面的框便是假有。假則沒有問題，最怕你說是實有，真正有的。是否真正有？小孩子拿著棒指指點點在做山寨王，假有便無所謂。但他是否真的山寨王呢？這個便是問題了。時間和空間是否實有？

佛家說它是假有的，我都說它是假有，但有些人說它是實有。先講那班科學家和哲學家。你們讀科學便知道有一個人名Newton，牛頓。牛頓的思想是很刻板的，凡是大科學家的思想都是刻板的。牛頓刻板成怎樣呢？他以為這個世界的空間是實有的，說是實有也不奇怪。他以為世界就如一個罌那樣，無數那麼多星球就在這個大罌裏面，這個罌是實有的。他有這種看法，這個罌是實有的、是絕對的，絕對的state。時間就如流水般，

由一萬年前一路流，流到現在，再流到我們的子子孫孫，無數萬年那樣，時間是連綿不絕的。時間猶如水流，連綿不絕；空間猶如大罌，不過它大到無比。牛頓的看法是這樣的，時間歸時間，空間歸空間；有一個絕對的時間，絕對的空間。我們現在就在空間裏面，手在舞動，在大罌裏面舞動。你由出世到現在，佔了十多年，這十多年在時間河流裏面，就如一條小魚在河流裏游了十多年。牛頓的看法是這樣的。時間是實有，空間亦是實有，科學家多數認為是這樣的。

愛因斯坦也是認為時間和空間都是實有，不過和牛頓的講法不同。牛頓的講法，時間是絕對獨立的、absolute的；空間亦是絕對獨立的。愛因斯坦則不是，時間和空間是交叉的，時和空是分不開的，所以他稱之為time-space，時間空間合一而成為一個整體的。

佛教亦是這樣，佛教所謂空界便是時間空間。愛因斯坦沒有說它是實有，非實有，但他心中的想法，都是認為它是實有的。即是那些科學家多數都認為時間空間是實有的。

有些哲學家、有些科學家則不談這個問題的。哲學家多數不談它有無，不過談的時候多數說它是實有的。只有一派，不只一派的，不過這一派最有特色，現在世界上很強勢

的，稱作辯證法唯物論。唯物論是materialism；辯證法是dialectic，dialectic materialism即辯證法的唯物論。這個世界上此派佔了多少人？蘇聯那麼多人，中國那麼多人，都是辯證法唯物論的信徒。辯證法唯物論認為時間是假的，空間是假的。為何時間是假的？人人說哲學家是講唯心的，但都承認時間是實有、空間是實有。那些時常講唯物的，卻說時間是假的，空間是假的。為何是假的？世界上沒有一種東西稱作時間，猶如沒有一種東西稱作上帝一樣。所謂時間是什麼？世界上一切phenomena都是物質顯現出來的，根本世界上是沒有心靈這回事。所謂心靈是物質裏面的附屬品而已。所謂心靈，mind，只不過是material的附屬品而已。何解？根本是沒有mind的，物質是經常活動的，物質不是死的，物質是電子和質子飛快的活動。物質不斷活動，活動便會產生現象，很簡單。

舉例肥皂，你不要以為肥皂只是一件肥皂，硬硼硼的，如果你把肥皂混和一些水，做成肥皂水，是會動的。把肥皂水來攪動至差不多時，若有一小孩拿著一枝管筒，沾沾那些水，放在口中『乎』的吹出來，會變出一個七彩的泡。你看見這個七彩的泡，你猜這個七彩是否真正存在？不是的，假的。所謂七彩者只是這個泡的七彩，是這個泡的性質而已。而這個泡是什麼？你以為真的有這個泡嗎？這只不過是肥皂水。所以歸根究底任何事物都以物質為基本，其他一切事物都是由那個物質不斷活動而產生出來的。就像我們

『油炸鬼』（油條）的炸油，油是物質，如果把油來煮到滾的時候看下去，油是七彩的。油面的七彩離開了油是不存在的。

同一道理，所謂心靈，離開物質是不存在的，沒有心靈的。凡唯物論都是這樣講的。所以一切說是什麼哲學唯心論，佛教所謂的什麼唯識論，天主教什麼天主、耶穌，基督教的什麼上帝，根本就是虛妄，根本是阿Q自己以為是這樣，沒有的。所謂唯物論，就是這個看法，所謂心靈者，是物質的一種屬性所呈現出來的東西，沒有的，只有物質是有的。

一切東西都是假的，只有物質是實。問題就來了，是不是這件物質放在一個稱為空間的罌裏面呢？如果你說是的，這即是說這個罌是有的，除了物質之外還有稱作空間的罌。還有，這件物質是否一直在運動？運動一定是有時間的，因為運動不能離開時間的。第一秒我的手在這處，第二秒來這處，第三秒來這處，第四秒來這處，離開時間沒有所謂運動。這即是說所謂物質，除非它不運動，如果它會運動，便一定要有時間。那是否物質在時間河流裏面活動呢？所謂時間、空間是有的了，如果這樣，這便跟唯物論的『唯』字相反，『唯』者only，是不是？這便不得only了，除了物之外，還有時間，還

有空間。這是否沒有矛盾？他說不是，時間和空間都是屬性，都是假的。何解？物質本身是會運動的，運動便會綿綿不斷地變。這種綿綿不斷只不過是一種state，一種情況而已。情況離開了實質，無所謂情況。

譬如他說肚子餓，肚子餓是一種state，離開人那來肚子餓？你說這件衣服是黃的，黃根本是一種屬性而已。離開你這件衣服，這件物質之後，便根本沒有所謂黃。你說『油炸鬼』炸油的時候，會現出七彩，離開油便沒有七彩。

再用中國人一個譬喻，中國梁武帝的時候，有一個非常了不起的唯物論者，他名范縝。范縝是講唯物論的，你不要以為現在才講唯物論，我們中國祖宗范縝都講唯物論，辯論至那些和尚們都躲起來。當時的人認為人是有精神的，『神之質，猶利於刀』；『神』即精神；『猶』即猶如。這個真的厲害，『神之於質，猶利之於刀』，精神就等於刀之鋒利，刀是鋒利的。利猶如精神，物質猶如刀，離開刀有沒有利？沒有。神之對於物質，對於實質；猶如鋒利對於那把刀。『未聞刀沒而利存』。文章真的是好。他說：『我未聽過刀沒有了，而還有些利在。』

當時的佛教徒沒法反駁他，幾乎沒有一個人可以與他對抗。『未聞刀沒而利存』。『豈容形亡而神在哉』，『豈容』，難道可以；豈可以說物質的形體已經滅亡了；而我們的精神，我們的靈魂或我們的識神還可以存在呢？一個人死去的時候，人死如燈滅，什麼也沒有，精神也沒有，靈魂也沒有，全都沒有了。『哉』字作『呢』解；『豈容形亡而神在哉』，文章真的好。

他做了一篇文章題為〈神滅論〉，他說一個人的精神，即識神、靈魂，一定會滅的，我們死去便滅了。你不要取笑他，現在很多人都是這樣想的。人死如燈滅，我都死了，那顧得那麼多。十個人之中起碼有四個是這樣。你外出問問人：『人是會死的，你總之是會有死的，你有沒有打算一下子怎樣？』他說：『人死了還管得那麼多，人都死了。』十個人之中有四個會這樣答，可能不只，是不是？甚至你找一個經常入禮拜堂的教徒，他都會這樣講。那些入教堂的，很多人不是真的信，人云亦云而已。

你看《二十四史》，看《梁書》，裏面有〈神滅論〉這篇文章。梁武帝身為皇帝，找了一班法師，問他們怎辦？這個人說出這種道理來？法師們人人都沒有辦法。再找那些臣子，那班文學家去處理，也沒有人有辦法。獨是一人，後來當上首相的，那人名沈約。

沈約回答及批評他，但批評得不好。他說時間、空間就猶如那把刀之利，刀是物質。離開物質根本沒有所謂空間，沒有所謂時間。時間、空間是附屬於物質之上的。這即是說時間是物質之延綿性。

綿綿不絕那種情況稱為延綿性；延綿性，the state of continuousness。所謂時間，是物質的延綿性，沒有物質便沒有這種延綿性。空間是什麼？空間是物質之擴張性而已。凡物質都擴張的，你的屁股便擴張了一呎多的；頭則約一呎。所謂空間，是物質的擴張性而已，這便即是沒有。

你估計不到，那些唯物論哲學反為不承認有實的時間、實的空間。現在的科學家反而承認有實的時間、實的空間，很奇怪。佛教以外是這樣看的，那佛教又如何看法？佛教的看法相同，估不到佛教的看法和唯物論那班人的看法相同，時間和空間是假的。

時間是假立的，何解？每一個眾生都有他的生命，有一個阿賴耶識。阿賴耶識是綿綿不絕的，過去的已成過去，每一剎那都是現在，未來是永不斷絕的。那種永不斷絕、綿綿不斷的那種狀態。佛是在這種state之上假立一個名稱，稱之為時間。時間是假的，假

立，即call it，『稱之為』，稱為時間而已。空間是什麼？佛家說它是假立的，何解？因為凡是色法，凡是物質都有一種性質，不能同時佔有一處地方。佛就在這種state上假立一個名稱，謂之空間，謂之虛空。世界上是沒有虛空的，虛空即是說那裏沒有東西而已。沒有東西便可以佔有，凳子上沒有東西你便可以坐下去。如果凳子上放了一個電話，你如何坐下去？即是沒有東西的，謂之虛空。空間就是虛空，虛空是無的。

佛教不論大乘的空宗、有宗都是這樣。但小乘有一派認為虛空是實有的，稱作『虛空無為』，虛空是無為法之一。這個茫茫太空是實有的，太空是沒有人創造出來的，是無為法。如果站在大乘來講，時間和空間都是假立的，用一個假的概念代表一種情況而已，假有的。時間和空間是很深入的問題，這些是一路路深入的。這些問題看起來很無聊，但是很重要的。」

同學：「羅教授，你講的虛空是否無盡的？」

老師：「所謂虛空即是沒有東西，解作那處沒有東西便是。因為它沒有東西，所以給它假立一個名稱，說它是虛空。」

（乙七）介紹佛教書籍

同學：「羅先生，中國的佛教史，有什麼書可以看看？即講中國佛教的。」

老師：「有兩本佛教史你要看，一本名為《中國佛學源流略講》，這本是最好的。作者呂澂，現時在內地，最博學而且是最精的佛學家。另一本名《印度佛學源流略講》。」

同學：「如果研究唯識，最初要看什麼？」

老師：「研究唯識初學的最好是我那本《唯識方隅》，我那本差不多是把其他好的集大成，在中山大學作過講義、在香港大學又作過講義、在中文大學新亞書院又作過講義。那些所謂真正修行，不外是什麼？記住了，戒、定、慧。戒，普通的你最少都要五戒，五戒你只可以保留人身。如果你想成大菩提呢，就一定要發菩提心，行菩薩戒。修定就更加了，修定一定要止、觀。只是修止不行，只是修止就如那個臥輪一樣，『臥輪有伎倆，能斷百思想』，成不了佛的。一定要修觀。觀就是智慧，定就包括止觀。定

裏面是包括慧的。只是修定法，沒那個慧是不行的，要學經教，然後你的慧才能啟發到的。

經教之中最重要是什麼？小乘就不用講了，固然是重要。如果你修大乘，兩樣東西最重要。第一、般若，無般若，執滯是不行的。般若最簡的莫如《金剛經》、《心經》。人人說《心經》深，絕不深。最詳細的般若是《大品般若經》。其次是唯識。唯識有《解深密經》、《瑜伽師地論》、《成唯識論》。我這本《唯識方隅》是作為入門的，進一步就看《瑜伽師地論》和其他的。」

（乙八）學梵文

如果想認識梵文，很容易的，有一本名《Teach Yourself Sanskrit》，我學過兩次梵文，主要的還是拿著那本書。老師能教得多少？還是要靠自己看。梵文我跟過兩個老師學，全部都是用它。只是聽聽他的發音，「ka、kha、ga、gha、ṅa」那些音而已，其餘的文法主要還是自己學。買一本《Teach Yourself Sanskrit》。最有名的一本是《Textbook on Sanskrit》，教人讀梵文的。還有一本《Sanskrit Grammar》，肯花時間下去，每日一

點，每日一點，滲下滲下的。如果你有時間，兩年之後你便認識梵文。那個吳汝鈞說：「我也是主要找那些自修梵文的書來看。找老師來教，能教得多少句？」這句是最老實的說話。霍韜晦在日本學幾年梵文，他亦是靠拿了老師那本講義來到自己學的。我的老師陳寅恪懂十三國文字，他主要還是自己買工具書看的。

（乙九）翻譯問題

不論是中文，或是印度文，你說一定要這樣解是很難的。所以有一種人說要把佛經翻譯成英文，把《六祖壇經》來譯，又把《心經》來譯。《六祖壇經》，很容易譯，但問題是你很容易譯錯。你譯《六祖壇經》，先考據《六祖壇經》有多少本？現在有五本不同的《六祖壇經》，你是根據那一本？還有你如何譯呢？「有情來下種，因地果還生；無情既無種，無性亦無生。」「情」字你怎譯？「有情」如果說是眾生，固然可以解得通。但如果你問我，我是不作眾生解的，我一定反對他。「有情」者是指那些有種姓的眾生，有無漏種子的眾生。有無漏種子的眾生來見你六祖，來見你達摩，來到熏習些種子、刺激一下——「有情來下種」。有種姓的眾生，來受你教化，就等於下種一樣了。「因地果還生」，「因地」是你的心田；在你的因地裏面，將來熏成這些種子一出現，

便會成佛，成佛果了——「因地果還生」。「無情既無種」，那些無種姓的人，不可度的，不可救藥。「無性亦無生」，因為他無成佛之性，所以將來亦不會有佛果生起的。如果你讓我來譯，我一定如此解說。但你問我，我未必如此給你解說的，因為如此給你解說，你要懂唯識才能解得到的。如果請你譯可能是，「有情」是指眾生，眾生來下種，因地果還生。如此，則六祖這一句說話變得很膚淺了。下種的人來了，拜六祖叩一個頭，問幾句法便是「因地果還生」了，將來一定成佛的了。「無情既無種」，那些木石便是無情之物，必然是無種的了。它怎會來下種呢？所以它「無性亦無生」。人人都懂，那用你六祖來講，是不是？如果你這樣譯，那些美國人看到這些英文，「啊，原來是這樣解的。」則所謂六祖者，如此膚淺也，所以你譯，很難。

譬如譯《四書》，這些你們是不可不知的，稍為你懂Chinese（中文）。《四書》裏面有一個學生問起：「或謂孔子曰」，有一個人對孔子如此說。「子奚不為政？」「子」即你老先生；「奚」即為什麼；「為」即是做；「政」是政事工作；你老先生為什麼不去從事政治工作呢？「子曰」，孔子便答了。「書云：『孝乎』」，你沒有讀過《書經》？或你沒有讀過那些古書講到「孝」字的道理嗎？現在譯書，要譯朱熹的解釋。「書云：『孝乎』，惟孝友于兄弟，施於有政。是亦為政，奚其為為政？」你們這些讀

外語的人就以為難解，其實不難，你analyze下去便容易解了。孔子答，你沒有讀過《書經》講及這個孝道嗎？《書經》有這一句話，「惟孝友于兄弟」，只要你對家中的兄弟，能夠又孝又友愛。如此便「施於有政」了；「施」是影響；影響有政權的。「政」是指那些有power的人，影響到他，他自然便會推行好的教化了。「施於有政」，「有政」即是現在in-power的意思，「施於有政」。「是亦為政」，這也稱作「為政」了，即是說我做教育都是「為政」的。「奚其為為政」，你要做什麼才算是「為政」呢？「為」即算；「奚其為為政」，如何才算是「為政」呢？如此我影響那些執政的人，都不算「為政」嗎？你是要做公務員才算是「為政」嗎？孔子是這樣答的。

兩套《四書》，一套是在牛津大學教書那位Max Müller譯的《論語》，又是如此譯的；另外一個也是這樣講的。其實這個講法，早在一百年前已經被人糾正了，說朱熹弄錯了。不只朱熹錯，朱熹之前一個在唐太宗時《五經正義》的孔穎達，已經弄錯了。怎樣錯呢？漏洞，對兄弟是沒有理由講孝的，對兄弟只講友、友愛，應是「惟友于兄弟」，怎會「孝于兄弟」呢？確是不通，可見這句話根本就有問題。於是清朝就有一個人，這人好像是劉端臨。他說孔穎達和朱熹的標點punctuation錯了。他說這樣，「子曰」，孔子曰。「書云」，《書經》如此說。這個「書」並不一定是《書經》，是那些古書如

此說——「書云」。古書怎說呢？「孝乎惟孝」即是這個標點弄亂了，「孝乎惟孝（這處有一個comma），」而不是「惟孝友于兄弟」。「孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。是亦為政，奚其為為政？」是這樣的。「孝乎惟孝」，「惟孝」者你所應該孝的人，你便孝他，即是孝於你的父母。「友于兄弟」，對兄弟友愛。如此你便「施於有政」了，你做得這樣好，你便影響那些有德、有政權的人。這樣我也是為政，即我在此私塾教書都是為政的。「奚其為為政」，難道一定從政才算是為政嗎？如果你改為以前的那個譯法，以後的人便不知有這個解法了。其實這個解法更好，現在沒有人把它這樣譯的。如果你真正重新譯《論語》，有很多與以前的譯法已經不同了。

如果你譯《金剛經》是照著昭明太子的譯，於是外國人看就不知有世親菩薩的分二十七段了，還阻礙了他那條理解的路。你說這是否害人呢？明明想做好事，但結果就害了人，想做好事也會害人的。譯經會害了人的，將來如果你譯了昭明太子那種分法，你便是害人。有功德但是又有罪過，功不掩過，已經是如此了。還有，你怎譯《中論》那些，「不生亦不滅」；和譯《心經》那些，「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨」。個個解釋不同。只是「觀自在菩薩」這幾個字都解出了很多種。

現在譯經一定要如何？第一、不要一個人譯，找幾個人集體譯。譬如你譯《心經》，找幾個《心經》專家來勘定應該根據那一本？《心經》有六種譯本那麼多，說明為何我要根據這一個譯本？還有，其他譯本和這個譯本有什麼不同？在那些注裏面來到說明，讓人們一看便明白。如此你只是搞這本《心經》，你都要花很多錢。讓你譯《金剛經》你便麻煩了；還有譯《中論》這些，便更加處理不了。不能夠是見經便譯，不行。一種經有幾種譯本，你如何翻譯？所以如果你有很多錢，你想去做功德，十年樹木，百年樹人，你先不要那麼快譯經，設一個佛學研究所，培養一批老師出來。譬如這個人專研究天台宗的，他經過六、七年天台宗的研究之後，請他翻譯《摩訶止觀》和《法華文句》那類。他經過這樣便可以了。你這樣做，沒有五年內做得到的，而且需要花很多錢的。我相信要將中國的三藏經來譯，你沒有十億美元以上，你都無謂搞了。你要養幾個專家。天台宗的專家不能一個，幾個天台宗專家，幾個華嚴宗專家，幾個密宗東密專家。藏密又那麼多派，每一派要找三、兩個專家。中觀派又幾個專家，唯識的專家，專研究《阿含經》的又幾個專家，然後來到翻譯。你養那麼多個專家，你拿出一億元，兩、三年便用清了。用十億以上來到投資收息，慢慢經二、三十年然後才能把目前的《大藏經》譯出來，所以這個是最好的了。如果你發心，最大的功德便是辦佛學研究所，造就一批專家出來。這些要是國家辦最好。日本人就是國家辦，寺院辦也可以。

這些便是十年樹木，百年樹人了，這些便是真正功德了。但是這些真功德不容易做。不容易做又如何？大家發大心者去做實業。我勸人這樣，去做實業，你賺取很多錢，辦一間譯經道場，造就一批專家，養一批專家。這便不用政府的資助。這個時代是資本家世界，由資本家安排一筆基金便行了，這些是真正功德。不是在茅蓬裏青磬紅魚那些人可以做的。這些是行菩薩道，入到社會他要賺取很多錢，做這些事，這些是真功德。

（乙十）聖經的譯本

同學：「耶穌教和天主教那本《聖經》，我知道很可能是每一本都是相同，不會有不同譯本的。」

老師：「是的，每本都相同，是希伯來文，以色列的文字。以色列的文字名為Hebrew。那些人把它譯成英文、法文、德文。但現在我所讀、所見的英文都有幾本。我認為在這幾年中，有一本是最好的，有一本名為《Amplified Bible》，用現代英文白話來譯的。以前有一本很古老的，thou、thou、thou、thou的，那本很難讀的。現在有一本很好讀的，我的書案有一本。我很歡喜讀《聖經》，我不會認為外道沒有一樣是好的，他們各有好的。」

（乙十一）讀哲學及歷史

你這麼年輕，你肯一路看下去，你會很有希望的。年輕的年富力強，你可以多看一點，因為你讀讀佛經，將來你讀書的時候，養成一個分析問題的頭腦，和養成一個哲學、科學的頭腦。你不要太看高那些做實用工作的。如我認識電腦，我又懂得做護士，我又懂商業，做秘書我很在行。這種人搵食是可以的，但這種人不是很高的。

你們年輕一點便要留意，想求智慧是要讀兩種書的。我跟很多人講過，很多人都認為是對的。我有一個學生，吳森，在羅省加州大學，University of California，他在那裏教書，很有名氣的，Dr. Ng Sum。他寫了一本書，他引了我這兩句說話來加以發揮。我常常勸人，你想求智慧，你要讀兩種書。第一、你一定要讀philosophy的書，哲學的書，事事都能夠在高一層次看。我們看實用的書，像是鑽進去一般，看不到東西的。你讀哲學書，就像居高臨下一目了然。第一類要讀philosophy的書，哲學的書。

如果你只讀philosophy的書，你會有一大缺點的，最大缺點是常常只得抽象的頭腦，對世事完全忽略。即是他的思想走進了象牙之塔，或是走了上天堂，忘記了人間世是怎樣一

回事，學哲學的人每每會如此。第二類書就是要補救這個缺點，多看人間的東西——讀歷史。歷史者我們幾千年來，由祖宗到今天，幾千年的經驗，幾千年的人世。只看現在行不行？現在是最要緊，但只是現在是不行的。我們的現代是怎樣來的？是由古代一路演進而來的，真正的現在是沒有的，真正的現在只有一個剎那，眨一眨眼就見不到了，昨日已經是歷史了，我們的歷史像是河流，一路的來。我們讀歷史方知道人生的實際經驗，不讀歷史的人，沒有人生的實際經驗。

為何一定要讀歷史呢？哲學會令你走上天國，歷史是講人間的事物，把你從天國拉回人間。這樣你便有上天國的智慧，但你不會離開人間。

你問問一些老人家，一個人沒有經驗是否很危險？有經驗他會沒有多少危險的，最重要是經驗。人生經驗的累積，可以令人知得失進退，減少失敗和危險，而我們一生人幾十年的經驗有限，讀幾千年的歷史，把幾千年人類的經驗，集合成一堆取過來，你說你的經驗多豐富。所以讀歷史一般不只做人卓越，做什麼事都卓越。歷史上有很多人做過而有成敗得失，這些情況你很早便已知道。

順便說你們不要以為這些不是佛法，這些都是佛法。講佛法的人往往不懂得講這些，他不知道這些都是佛法。講哲學或歷史的人每每又不懂佛法。

（乙十二）佛學是哲學嗎？

同學：「佛學又是哲理，何解？因為我看過一本書，它說佛經是以哲理來解釋的。」

老師：「任何東西都要以哲理來解釋，講這話的人是不通的。何解？什麼都以哲理來解釋，這個人根本不懂得什麼是哲理。」

不過我是一個學者，對一些不正確的我要講。「哲」字是什麼？儒家有一句話，「知人則哲」。這句話很籠統的，何解？「知人則哲」有三個解釋。這個「知」字讀音「智」，智慧的智。這句話有三個解釋。

第一個解釋，這個「知」字和智慧的「智」字是通用的，有智慧的人謂之哲，即賢哲之士，即有智慧的人，「哲」字是這樣解的。如果你說「哲理」，即是有智慧之人的道理。

第二個解釋，「知人則哲」，有智慧的人便有哲了，他的智慧謂之哲，「哲」字與「智」字的解釋是通用的，「哲」字作「智」字解。有智慧之人，他便懂得哲理，便很有智慧。「哲」字作智慧解，這是第二個解釋。

第一個解釋，「哲」字作為有智慧之人解；第二個解釋，「哲」字作智慧解。照這樣的解釋，「哲理」即智慧之理，即智慧所認識之道理。「哲學」即智慧之學，是不是？

第三個解釋，「哲」字不讀成「折」的，讀作「之」音。對人能夠清清楚楚地了解，這個人便稱為「哲」，便稱為有智慧了。這個「哲」字亦作有智慧解。這個作為「知」字解。有智慧之人，對人很了解，所以稱為「知人則哲」。三個解釋。

你不要以為只有佛經有多個解釋，儒家同樣有多個解釋的。此為之「哲」，「哲」者有智慧解；又可以作有智慧之人解。所謂「哲理」者，用我們的智慧所了解的道理。或者可以這樣解，有智慧之人所了解的道理，謂之「哲理」。

說到這裏，科學是否有智慧之人所了解的？那科學不就是哲理。工程師可以建成一幢大廈，工程的道理是否要智慧才能了解？是的。這樣工程學也是哲理。所以「哲理」兩個

字是很籠統的，稍為檢點的學者，便不肯講這種說話。

佛教是講哲理，基督教何嘗不是講哲理呢？你以為人家是野蠻的嗎？他們同樣是講哲理的。是你佛經很了不起才講哲理？儒家不講哲理嗎？整部《易經》多好哲理，它不是哲理嗎？即是你佛教說，我們佛教是用哲理講的，那儒教不是用哲理講嗎？基督教又不是用哲理講嗎？道教又不是講哲理嗎？只是你獨佔智慧之理？這便是白白找人來吵架了，是不是？那些人不講哲理？科學家亦都講哲理，是不是？科學家的哲理，可以把人帶到月球上的，他的哲理是實用的。

另外世界上所謂哲學是怎樣來的？原來在公元五百年前，耶穌出生五百年之前，希臘，那些Greek，很多人讀作Greece，或者希臘人。希臘人最聰明，最會辯論。希臘的人很懂得辯論，很會說道理。道理有兩種，一種是很有實用的，例如如何學工程？如何開礦？這些是講實用的道理。但有一些又不是為實用的。例如談一些不實用的，這個宇宙是怎樣來的？開天闢地是如何開創的？這些是無關實際的。認識與不認識都是無關痛癢的，認識不會賺到錢，不認識又不會肚餓的，這種沒有實用的。把學問分做兩類，一類純粹講理論，很高深的；一類是什麼都講實際的。

把那些很高深的，常常講理論的，稱為philosophia。你不要讀成philosophy，這是英文來的。所謂「philo」者，即英文的like，愛；「sophia」是wisdom，智慧——愛好智慧。Philosophia，愛好智慧。即是這種人愛好智慧，不慕實際，是作此解釋。所以有一門學問的，理論的，抽象的，希臘文稱為philosophia。這個希臘文philosophia後來轉移到拉丁文裏面，再轉移到德文裏面。又由拉丁文，德文轉至英國，於是英國人把它轉一轉，叫做philosophy。「Philo」即希臘文的愛；「sophy」即希臘文的「sophia」。字典裏面的philosophy即希臘文的愛智慧，單是愛好智慧不是講實際的那一套東西。Philosophy的範圍是很闊的，智慧的範圍是很闊的，於是裏面有一部份是講天地的來源，即是天地是怎樣形成的？天地的本質是怎樣的？那一套不講實際的，稱為玄學。你不要以為那些看相算命的，自己掛一個牌自稱玄學，那些不是玄學，那些是術數。

玄學是philosophy裏面最高的那部份，稱為metaphysics，形而上學。高的便談這些，其次是講我們的知識是從何而來的，那一部份稱作philosophy of knowledge。以前第一部份是philosophy of cosmos，是講玄學那部份。第二部份是philosophy of knowledge，知識論；即是佛家的唯識論那一類。第三部份說如何做人。如何做人才對，那些稱為philosophy of life，人生哲學；philosophy of human life，人生哲學。有些人不稱它為人生哲學，而稱它

為ethics，倫理學、道德學。哲學有這幾個部份。天地如何來？乃至到知識如何來？與及談到做人應該如何做？全部無所不講，無所不包。不過它卻不講實用，只有一點，不講實用，這些名為philosophy。

Philosophy一直地傳，傳到現代，自從鴉片戰爭之後，西方學術不斷傳入中國，而中國又不斷有很多學生留學。與中國學生往外國留學的同時，日本人大概在百多年前，日本明治天皇的維新。明治天皇維新之前和維新的時候，大批學生派去德國、派去英國、派去美國、派去法國留學。大批大批的派出去，學成回來便在國內應用。日本人讀書是很了不起的，沒有我們中國人那麼懶的。我現在看中國人讀書不行，尤其是留學美國的，那些人學番文的，文法亦弄不好，英文文法都搞不好，莫講是看書。日本人則不然，真正地讀，他講外語是不會講。他日本人來美國讀，讀了幾年仍然不會講外語，但他寫得很好的，英國人有時亦不及他。我的英文亦是這樣，我看那些哲學史的書，只要有一本好的字典讓我查字，就可以一整本地一直看下去。英文譯的佛經我又能看到，看西洋哲學史我亦能看到。但你讓我講，我講不了。何解？我數十年沒有講嘛。

日本的大批留學生，日本人很精明，留學回來便要翻譯成日文。把西洋人所有名詞譯成日文。於是把philosophy這個字，譯做哲學。日本人很多懂中文的，智慧之學。因為

philosophy是作愛好智慧解，譯做哲學是對的，日本人便把它譯做哲學。中國人初期把它譯做玄學，其實不對。

中國很多名詞是日本人譯的。我們現在稱為邏輯，台灣現時邏輯也不用，稱它為理則學。一般稱為邏輯，logic，以前譯做論理學。論理學是日本人譯的，日本人覺得它是講理論的，所以稱它為論理學。中國人派學生到日本留學，認識日文，把日本的譯名帶返中國，把philosophy譯做哲學。

現在很多書，一本叫做《哲學概論》，把它譯做什麼？《An Introduction of Philosophy》。把很多哲學名著翻譯過來，諸如此類。哲學裏面所講的道理便稱為哲理。

哲學所講的，希臘人都已經講通講透，有很多佛教中人都追不上。只有佛教才講哲理？你知道嗎？這種人根本不讀外國書的，或許他在外國留學也說不定，在大學他學工程，學其他宗教，都不懂這種東西。儒家不講哲理嗎？儒家那本《易經》哲理多深。基督教、天主教那一套神學，你認為不高深嗎？又不是講哲理嗎？所以說佛教是講哲理的，這個是自欺欺人。那一個教都講哲理，道教亦都講哲理，老子《道德經》的哲理多高深。

唐三藏在印度留學回來，返回到中國。唐太宗是十分崇尚道教的，命令唐三藏，讓他把老子《道德經》譯做印度文，譯做梵文來傳播至印度。當時唐三藏不肯譯，理由是《道德經》的道理很淺，譯完拿到印度是給人家取笑的。有些人這樣講，我看唐三藏不一定是這樣回答。有些人說他譯了，但佛教徒自己愛面子，遮掩著這件事不說。

（乙十三）儒、釋、道三教合一

同學：「很多廟宇，儒、釋、道都是同在一起，什麼理由？」

老師：「儒、釋、道又怎會在一起？孔夫子專講做人之理，根本沒有叫你解決生死輪迴。讓人做什麼？傳子代孫，世代繁榮才是對的。小乘佛教是要你出家，修行入涅槃，輪迴都不是好東西，人人入涅槃才對；大乘則個個眾生都有佛性，誤解了這句話，便說一切眾生都要成佛。將來全部成了佛，這個世界便什麼人都沒有。這個世界沒有了，是灰色的，與佛最初的精神有根本不同，但各有好處。道教就講它那一套宇宙論，本來只有道家，並沒有道教。老子、莊子這些是道家。老子、莊子講那一套哲學所謂本體論。這個道，這個宇宙，這個世界是怎樣來的？世界的本質是什麼？他說這個是道。道是怎

樣的？道是運行不息，周行而不殆的，這個道是這樣的。解釋這個宇宙的哲學，這個世界的哲學，與佛教的空宗、般若有些相近，根本各派有各自偏重的地方。

中國人自從漢武帝聽董仲舒的說話，獨專儒家，罷黜百家。所有當官的人都是『五經』出身的。如果你想當官，你便要學儒家之『五經』。這樣你將來便一級級的上升，高者可以官至宰相。學其他的便不行，漢武帝是這樣的。這樣一來儒家最專，其他的沒有實用，這樣儒家便高於一切。後漢以後，佛教傳入中國，弘揚佛教的人不敢跟儒家抵觸。如果當時的人跟儒家孔夫子、孟子那些有抵觸，寺廟都替你燒掉。你看看韓愈，『人其人，火其書，廬其居』。你是出家的，要你還俗；你的書，要你燒掉它；你的寺門，讓貧民入住，所以儒家獨尊，最惡。

當時統治者說怎樣便怎樣，誰敢跟儒家作對？於是那些佛教徒多多少少在佛經裏面，和儒家可以相溝通的內容，便結合一起來講了，要遷就儒家。還有，道教常常打擊佛教的，它對佛教一點也不客氣。而它又怕儒家，它在道教裏面又弄了很多和儒家相合的地方，又和儒家合在一起，強調太上老君，老子是孔子的老師之類。道教徒所取的策略是打擊佛教，聯絡儒家。佛教徒的策略是討好儒家，打擊道教。儒家則有兩派人，有一些

是兼容並包，我是儒家是最好的，但佛和道都有好東西。但有些就如韓昌黎那類人，便要打擊道教，打擊佛教，儒家獨尊。這種情況自從魏晉南北朝，一直至唐朝、宋朝、元朝、明朝都是一樣，一千多年都是一樣。到了明朝之後，有一種新的思潮產生。即儒佛相融合，儒教佛教相融，不止儒佛相融合，進一步是三教合一，稱為三教，這句說話是王陽明講的。但始終是儒家要佔先的，把佛教放在第二位。

儒、釋、道三教同流，同源異流。他說水源都是相同的，流出來的支流不同而已。佛教徒覺得常常爭無謂，不如大家攜手，以這樣聯絡儒家、道家，漸漸地覺得儒家和道家講道理是不及佛教的，佛教最高。道教徒在明朝的時候醒覺了，道理確是不及佛家，但講到入世又不及儒家，都是不要這樣比，大家共存共榮。儒家中有些極端反對佛、道的；有些是各教都融通的，因為有些人曾經學過佛，學過道，王陽明是其一。王陽明是一個理學先生，懂得多少佛教禪宗的東西，又懂多少道教的東西。中年的時候，他又曾經靜坐過。你不要以為只有你們懂坐禪，王陽明坐禪達到很高境界的。到了晚年，他便不喜歡佛法，尤其是憎禪宗，亦不喜歡道教，但他仍然同源異流，水源是相同的。在明朝，佛教徒又想互相融合；道教徒又想共存共榮；儒家則都是同源的。於是形成社會的一種風氣，『三教合一』，便是這種思想。其實這種思想是很籠統的，你說它三教有相通之

處是對的。但說合一又合成怎樣？於是明朝和清初的法師，有很多除了著佛經之外，亦有著儒家的書。藕益大師做了一個《周易禪解》，用禪宗道理來解《易經》，這套書是很有名的。又用《周易》解《論語》；用禪宗的理來解孔子的《論語》，好像「語錄」般用禪宗的道理來解。還有明末清初的憨山大師，做了《莊子內篇注》，很有名的。他用佛家道理來解《莊子》，做得很好。這些之類。有很多和尚還講儒家的東西。又有些禪宗的法師解《大學》、《中庸》，這樣便大家調和。中國人是調和的，外國人則做不到。外國人不同宗派的，打得很厲害。中國人則不然，可以大家共存共榮，這個是中國人的特點，於是有所謂三教合一。」

（乙十四）佛學大德

同學：「關於大德講經都要選擇，證明了每一位大德講話當然是有些出入。實際上像我們這些初機的，很難選擇。」

老師：「是的，初機最難選擇，這要看你是否得法。如果那個教你的指你走了一條彎曲的路，你便麻煩一點。」

同學：「為何佛教不建立一所學校，要畢業後分開講經？」

老師：「有的。不過要找一些通的人來教才行。不過在這一百年內，很精的多數是居士。對佛學很精的只得幾位，國學大師章太炎，大名鼎鼎，他完全是佛經解釋，他做學問做得那麼好。歐陽漸最了不起了，是千年來第一，歐陽漸是江西人。還有一個北平的韓清淨，他稍為比歐陽漸低一點，都不錯。半儒半佛的有幾個懂一點佛經，如梁漱溟，但他覺得佛教的儀式討厭。」

（乙十五）佛教本身是文化一種

同學：「羅教授，剛才我看到有一些比丘要以占卜來解決生活，但我又聽過佛教是不主張占卜問卦的。」

老師：「誰說的？又是不了解的人說的。佛教本身是文化的一種，這個人連文化二字的意義都不懂。什麼是文化？英文culture，culture與civilization是不同的，civilization是文明。文明是文化的成績品。文化是無形的，而文明是看得見的。譬如這些是物質文明，思想的是精神文明。文化是無形的，是文明的原動力。文化是什麼？有很多人解釋文

化的定義，大概有數十個定義（definition）。所謂文化的定義，我認為這個定義最好：『人類各方面生活的總和』。這個總和(total)，不是有形有相的。所謂人類生活有三方面：第一、物質方面，古人的生活包括茹毛飲血、打獵、畜牧。我們現代物質文化又包括那些？物質方面，住數十層高之洋樓——住的文明；穿衣呢？穿cashmere(山羊絨)做的衣服。而古時夏天披樹葉，冬天披獸皮。我們現在穿cashmere，經濟點則穿nylon(尼龍)——衣的文化。在食方面，吃美味的、衛生的。古人隨意找水喝，現在我們只喝已消毒的水，喝了不會生病的。古人常患痾痢致死，四、五十歲就死。現代的人九十歲都不死，為什麼？因為物質方面較好。

我們今天講文化的生活，主要是物質生活的文化。物質方面是有學問的，工程學、醫學、農科，甚至電腦都是物質文明，都包括在物質生活方面。單是物質生活方面現在已經不得了。不用多久我們就可以去火星旅行，這些都是物質生活。第二、精神方面。當我們的物質生活得到滿足後，我們一樣不會滿足。天天飲飲食食，天天吃魚翅，日日坐飛機，你也不一定滿足。你需要精神方面如音樂，聽聽音樂，鬆馳一下精神。或者你來拜佛，求一個精神上的安慰。如你不是佛教徒，你去聖堂、禮拜堂求安息。一個人臨死也要找一個牧師為他祈禱安息，這些是精神生活。佛教徒臨死時找人為他念阿彌陀佛，

一起助念。你們有空來聽講佛經，包括有些人坐禪等等，這些是精神生活，是文化的一部份。第三部份、社會生活。父子關係要有恩情；夫妻關係要有愛；朋友關係要有信實；個人與國家關係要忠誠於國家，這些就是社會生活。人的生活不外這三種，物質生活、精神生活和社會生活。三個生活的總和，total加起來稱為culture。佛學是屬於精神方面、宗教方面。」

（乙十六）占卜問卦

同學：「佛教是否贊成占卜問卦這類學問？」

老師：「不贊成。占卜問卦、看相算命都不贊成，風水也不贊成。不過入鄉隨俗，人家的習俗，亦不用跟人爭論。隨著他，看看風水也沒有什麼大不了。」

同學：「這不是佛教的一部份？」

老師：「不是，佛教不講這些算命風水，行醫佛教是講的，占卜星相佛教是不講的。不過佛教有一種密宗亦有談及，後期之密宗已經很混雜。」

（乙十七）風水、占卦

佛教是反對看風水、占卦算命的。不止這樣，你看看智者大師的說法，包括吟詩作詞都反對。他說這些事白白花了時間，阻礙你的精進，他是這個想法。但你需要分開，反對那件事並不代表沒有那件事。譬如我反對我兒子學人吸食大麻，但我並未說吸食大麻不會令你飄飄欲仙。所以風水之有無，是另外一回事。佛教反對風水，又是另一回事，是兩件事。跟著有兩點要講。第一點、為什麼佛教要反對看風水、占卦？第二點、風水、占卦是否真的有那回事？我分享一下。第一點我回答你，何解要反對看風水、占卦？風水是否好呢？譬如你祖宗山墳很莊嚴，青龍、白虎、砂手、四水歸源，非常好的。佛家告訴你，這是你前生的業力，牽引你今生的果報，牽引你今生投生在這個那麼好的家族，那麼好的宗族，每件事都好，甚至你祖宗的風水亦那樣莊嚴華麗的。不止你的風水莊嚴華麗，你的家人每個亦都相貌端嚴，你的相貌亦是整個富貴相。這些都是什麼？都是果，你的異熟果。這種異熟果是你前生作善所引得的果。與生俱來，你未出生，你的祖宗那麼好的風水，已經具備，肯定是你的，所以你不用求的。如果你前生沒有這樣的業力，你前世假使是幹些偷雞摸狗的事，你現在出生，明明祖宗有很好的家當，一到你掌權時，便很快的流走了。何解？你沒有這樣的果報，這樣的福報。所以只問修心，不

需講求風水。占卦亦與風水如是。風水不好又該如何？風水不好表示你的業力到了這處令你有問題，其實與風水無關。如果你的業力是不會牽引災禍，那些差的風水也不能耐你何的，就是這樣。只要你願意修行，風水如何也不怕。

例如范仲淹的兒子，他好像是名范純仁。有一個山聽說是很有煞氣的，但很多人又說要鬥煞，又要取它作風水。風水師認為，如果是受不起的，則會有很大的害處。但很多人想要到那裏，范純仁說：「我不怕的，我死後便葬在那裏，免得害人。我葬在那裏便沒有人想要，我能抵擋得到。」他死後真的葬在那裏，那裏的石很嶙峋。他葬在那裏幾年之間，像潛移默化地，那些不好的、破壞的風水全消失了。即是那些不好的山、嶙峋的山，全部變了。那表示什麼？范純仁是一個很善良的長者，他的父親吩咐他收田糧，宋朝那些大官一般都有很多田的。他遇到某一處發生餓荒，便拿了幾成的糧去賑災。回家後，他爸爸問他收到多少，他說沒有。拿了去賑濟饑荒，他父親只能不吭聲。范純仁是一個這樣的人，所以才可以抵擋。在佛教的角度看是不用風水的。壞的風水，而你住在那裏，不會損壞你；好的風水，而你住在那裏，則會更好的。所以不用怕。問題是你能夠怎樣？只要修行便可。願意發菩提心，按菩提心修行便可。

我兒子買了房子，正對一隻金雞。我有一個朋友看到，說你正對金雞，必須快快買一面鏡子來對治它。我順從他的意思，於是買了面鏡子。既可以安定家裏的人心，亦可以安自己的心。如果那些像一個金字形的山，或是那些岩石嶙峋的山，都是惡的夜叉、惡的鬼神，多住在那些岩石的地方。如果你的屋對正它，那些惡神常常在你那處經過，不是他影響到你不安寧，便是你激怒了他，他對付你，是不是？就如一個有權勢的人住的房子，你對正他，他便感到全身不舒服。不是他影響你，便是你影響他。所以還是避免為宜。這些風水不是說沒有，不過佛家說你不用信，你修行便不怕他。如果你天天發菩提心，真正的發菩提心，那些善神會保護你的。如果那些鬼是善的，它也會來保護你，不止不討厭你，說不定還會恭敬地向你問安。

我經常坐著拿著一串佛珠念佛，我講觀想，如果是鬼神，是會靈驗的。好的它會保護我，如果是不好的，我的善神會保護我而對付它的，讓它不會騷擾我。我有這個想法，所以我不怕的。但我會死的。我的兒子是基督教徒，他又不信風水亦不信佛，這樣未必能夠抵擋得了。那我只好種棵樹，擋著那個風水。這種事寧信其有，種棵樹好看有何所謂？無所謂的，我是這個意思。所以風水之說，不是沒有，有的。

（乙十八）算命

算命亦是準確的，但如你是有修行的，便不會準確。對和尚、道士、極凶惡的人、極良善的人，他的命是算不準的。在我來說，有一個算命的算我的命很準確的。說我廿八歲逢水災，一不小心便會喪命。結果我於廿八歲時死不去，雖遇到水災但我亦無碰到水。如何沒碰到水呢？掉進了水，但腳卻被纜纏著、吊著。這是我廿八歲那年，我由香港入廣州灣，帶著中山大學一批人，由廣州灣入廣西的鬱林，去貴縣，在貴縣那條江上，一片綠色清澈。在那江邊，有一排排的杉排，那些旅館是在杉排上邊，另外有很多大船，一條條停泊在那處。當時是春天，春雨綿綿，我撐著一把新的雨傘，穿了一件絲綿袍，著上一雙膠的外國鞋，挺漂亮的。因為我當領隊，從一條船過另一條船，跑去杉排上的旅館。有二十人由我帶隊，故我要找有二十個床位的旅館給他們住，那時旅館很難找。我篤著傘，篤下篤下，以為篤著雨傘有支撐船過船便沒問題。船的側邊不是有跳板的嗎？誰知跳板那麼滑的，一踏上去便整個人滑下去。我拿著傘也撐不了。在兩條船中間有一條像兩手指粗的船纜，繫著兩船的纜。我一跌，可幸我的左腳勾著那根纜，所以我現在左腳有點毛病。勾在那裏，掉不下去，只差一尺便著水，而我的傘便掉了。我只有拚命，因為如果腳一鬆，掉下水必死。當時水流很急，如果我掉進船底，便永不超生，

再沒法站起來。我當時很醒目，我念〈大悲咒〉，什麼都不想便念〈大悲咒〉，死忍著。便有一個船夫叫「有人掉下去」，馬上拿了根有鉤的竹，伸過來讓我握著，拚了命的握著它，傘掉了但握著支竹。就這樣握竹撐著，腳亦被勾著，安全了。他便一手拉著我，把我拉回去。所謂水險不過如此。確實是嚇了一驚，但亦不算是大驚。心一驚我便念咒；一念咒便忘了形，不懂驚了，死不了，什麼事也沒有。

那算命的人又說到我五十六歲那年會死。我今年已有七十三歲，五十六歲還未死，所以你不用管這些，精勤點念佛。大概一個人，不作惡，不作惡不是有功，只不過是無過。你不作惡則你的壽命應平均約六十多歲，這是基本的。除非你行險僥倖，否則六十多歲是很平常。在六十多歲的基礎上，如果你在飲食上檢點衛生，可多十年壽命，那便是七十多歲了。如果你做些運動，又可多十年壽命。適當的運動，例如打太極拳，或是打坐、做氣功都可以，又可多十年壽命，那便是八十多歲了。如果你願意戒殺放生，有天鈞泰然的心，很舒服自在，很容易又可多十年壽命，那便有九十多歲了。風水那些，記著一句話，「不捨菩提心」。你住在那裏，風水不會遺害你。但你離開後，其他人未必能抵擋得了。我是什麼鬼屋也不怕。如果有人說有什麼鬼屋，你天天發菩提心，又修禪。你去住也不怕。

（乙十九）扶乩符籙

道教徒有三大派，不可不知。一派是妙真派，真正的修行，用老子的學理來修行的，清靜無為，很清高的，這一套你不能說它不好。另外一派，專門畫符念咒，替人醫病的，那種稱為符籙派，用咒的，即茅山那種。還有一派名為丹鼎派，教你煉丹的。丹鼎派是最流行，那些皇帝、貴族，人人都想修。

其實他煉丹是在煉現時所謂的春藥，食後亢陽，即現時市面的印度神油，什麼荷爾蒙這類東西。不過那些貴族身體孱弱，便想吃這些藥以作補身。必死的，從前的皇帝，很多個都是這樣死的，是中毒。韓愈臨死時失禁，瀉出水銀。還有吃一些五石散，以五種石，你查查字典查五石散。是以五種礦物合而成散，食後全身發滾。死後屍身是會硬化的，鈣質等的礦物質多之故。全身發滾的，天氣熱時，要穿寬袍大袖，扇涼。陶淵明那個時候的人，經常穿得寬袍大袖，是因為他們食了五石散，你查查字典。有些人吃了水銀劑，這種稱為丹鼎派。符籙派即現時畫符念咒的那種，茅山那一類。

同學：「扶乩那些呢？」

老師：「扶乩那種是由符籙派產生的。你不須用扶乩的，那用扶乩那麼煩擾。買一張那些什麼碟仙，還不是一樣。碟仙是外國人的扶乩而已。但是你不要信它是真的，有些是真的有鬼，你這樣的做，會招引鬼來的。有些完全是心理作用，三個人在碟上畫一個骷髏頭，將碟蓋著，三個人的三根手指按著碟，三個人集中精神，它便會動。這種是外國人扶乩。亦有一種，如果你英文好而不懂中文呢，一樣可以。我女兒曾經試過用一張圖畫紙，寫上廿六個大草英文字母，廿六個小草英文字母，隨便亂寫。拿一隻碟，三根手指按下去，你問它問題，它會串字回答的。

有一次，那次我相信一定是有鬼。我家裏三個人在玩，包括我，我的女兒和她的同學，玩什麼？如果天地有靈，那便試找個鬼？如果那鬼不好，我有辦法收拾它的，不用怕。有什麼遊神，請它來顯顯靈。如何顯靈呢？用英文寫了一個人的名字，我記不起這人的名字，是羅馬人的名字。問它：『你來幹嘛？』它說：『我正到處遊，你現在請我，我便來了。』問它：『你是什麼人？』它回答：『我是一個soldier。』真的拼出了soldier這個字。『由大元帥至下等兵都是soldier，你這soldier做什麼的？』它說：『我是general。』『將軍？後來你怎樣？你的名字歷史有沒有記載？』它說：『你可以查得到我的名字。』『你後來是怎樣結局的？』它說：『我在某地打仗。』那場仗不知是在波斯或那

裏發生的，它能說出來。Killed，在那處被殺的。說完後，問它：『你為什麼到處遊？』

『你呼喚我，便來看看。』之後，它表示要離開，便走了，不繼續玩了。我們立刻查《大英百科全書》，查到有這個人的名字，是羅馬時代的將軍，在波斯一場戰役戰死的。我固然未讀過羅馬史，就是讀了，也不會讀至那麼深的。我的女兒也沒有一個讀過羅馬史，她的同學一起玩碟仙的，亦沒有一個讀過羅馬史，更不知道有這個將軍，亦不知道有這場戰事，更不知道有個將軍在那處戰死。」

同學：「這該如何解釋呢？」

老師：「一定是鬼。」

同學：「死了那麼長時間，都應該投了胎，為何還留在這世界上？」

老師：「時間是相對的，不是絕對的。我們人間的一年，在鬼界未必是一年。照佛經講，如果我們死了，生在欲界的人間，有些鬼是寄居人間的，他的年、月、日和我們人間的相同。還有，死後中陰投胎，最多不過四十九日，他的日子和我們所計的相同。但如果他生天則不然，四天王天裏面的一日，約等於我們的五十年。如果他死後生在四天

王天，他玩一天我們可能已死了。如果他七天才死，五乘七即三百五十年，我們孫子那一輩也死了，它還未投生。忉利天的一天約等於我們的一百年。如果你死後生忉利天，假使你有力量回頭望望人間，可能你的孫已經死了很久了。是不是？所以有時那些忠臣烈士，有些人還能見到他。那些忠臣烈士很多是生天的，假如他七天才生，七日即七百年，他死後的中陰可能七百年都在到處遊。還有，投胎時間長可以是四十九日，短可以短至一日半日。如果是四十九日才生忉利天，四十九日即四千九百年。所以中陰會長時間到處遊。」

（乙二十）輔導工作

中國人很多是忽視精神健康的，以為身體健康最要緊，心理健康全部都不怎留意。但在外國有什麼問題要找心理健康醫生，是很平常的。中國則沒有，華人社區對這些不大注意。外國人很留意這問題，中國人則不怎留意。所以現在那些教會輔導那些人得精神健康。有一名記者問輔導人員，對於神，是否這樣吸引他進去皈依神呢？他說：「是的，我們正是這樣地做。將來最終的目的，還是讓人們皈依神，因為一切都是神給與我們的。我們可以做輔導工作，都是神給與我們的。」他即是在說什麼？仍然以傳教作為目

的，是不是？這個不過是傳教的手法，他們如此推動工作。你看看中國佛教徒，大家打佛七、拜懺。他們不知道做這些輔導工作即是功德。他人在行菩薩道，雖然他這樣是有多少不正確，一定要人信神。但你難怪他的，他信嘛。他認為這東西最好吃，他給你吃，是不是？你只能夠說他無知，但你不能怪他。所以我看見的佛教徒是這樣。在一個佛教徒來說，這事真是傷心，何解呢？常常想去極樂世界，對這個現實社會不理。什麼都沒有做。孤兒院沒有佛教辦的，養老院又很少。他們天主教卻積極地辦。你建那些佛像「金澄澄」，比他們的十字架還要多，他們做社會事業比你們不知多百千倍。佛教徒認真不行，第一、慚愧；第二、無知。如果你是菩薩，你會很痛心。你發菩提心，便真真正正去做。菩薩戒是教你這樣做的。佛教的人只是一味講空，什麼都全空掉。全部空掉便什麼都不做，這便糟糕了。

（乙二十一）智慧改造命運？

同學：「羅教授，尋求到智慧是否就可以改造你的命運？」

老師：「是的，人生有多少命定，但人生並不是絕對命定。譬如一個先天不足的人，你想他有二百歲，實在不可能的。因為他已經先天不足，一百歲以前不死已經是萬幸了，

你還想他二百歲，是不是？什麼補藥都是不行，這便決定了。就如諸葛亮內傷而死，只有五十一歲他便吐血而死了。清末八國聯軍後，靠李鴻章撐著，李鴻章便勞累到極，吐血而死了。那些肺癆菌他沒法對抗，命定他肺癆而死了。沒有辦法，命定。如果他生在今日，他便不用死了，替他打些 streptomycin，肺癆一百個之中差不多有九十個會痊癒。現在恐怕會死的是心臟病，cancer和愛滋病，是這幾種而已。除了這三幾種之外，幾乎是不用怕的。醫內傷，醫肺癆，現在的醫生差不多是十拿九穩了。為何諸葛亮在當時內傷而死？如果生在今天就死不了，這便是命定。

命定者我們不要用個『命』字，這個詞原來是西洋文，命定這個詞，determinism。Determinism就是多種條件而決定它的，即是『決定論』。我們中國人硬加上一個『命』字而成為『命定』。不是絕對是determinism，不是絕對是被條件所完全決定的，有些東西我們是可以改造條件的。一個小孩子你想令他變壞是很容易的；但要有很多條件才會令到那個小孩子好。你想令他人的小孩子壞，經常帶他去吃東西、和他結交、帶他去舞廳玩玩、教教他吸毒。你想那個小孩衰呢，製造一些令到他衰的條件。這不是靠念咒便行的，要製造一些可以令他衰的條件。你想他好便製造一些令他好的條件，如良師益友教他等等。

事事物物都不是他個人獨立決定的，不是絕對的命定。如袁了凡他也不是絕對的命定。袁了凡的算命先生是用《皇極經世》來替他算命，那個算命先生就是命定論。本來袁了凡也是命定論的，全靠雲谷禪師點醒了他，說心可以轉業的，『心能造業』。雲谷禪師很聰明，他說：『心能造業，心亦能轉業。』『心能造業』便是命定，造了業便要受報；『心亦能轉業』就不是命定了。如此一方面有命定的成份，但不是完全命定。那可不可以改變？可以改變。如何改變呢？如果你有智慧，有睿智，你可以改變。譬如你現在專門做殺生這類工作，歷代都是做屠場，做開豬肉檔、牛肉檔的世家來的。你有智慧能夠讀佛經，又能夠相信這工作都不是很適宜的，不宜太擴大了，你就不再做了。譬如你的家世是做大賊起家的，本來你都可以做大賊，無所不為的。但到了你有智慧去決擇，『我不做這一行，我改邪歸正。』這即是什麼？在一條分叉路，一條壞的，一條好的，扭了軟到那條好的。整個境界就不同，轉變了你的命定。你的命定就是兩條分叉路，可左可右，可以改變的，即是有限度的改變。你說：『有限度的改變，只是很少而已。』你不要小看它，今天少少，明日又少少，很重要的。日日儲，年年儲錢，今年儲一百元，明年一百就把它來息疊息，又再加一百上去。一路十年之後，你足夠給兒子作教育費了。你不要小看它，改變又改變，不斷改變。譬如現時你只是皈依三寶，人人就說皈依佛不墮地獄，真的如此上算嗎？皈依佛就不用墮地獄嗎？除非你不作惡業，才不

墮地獄。若作惡業，則佛的兒子也墮地獄。所以你有智慧知道，皈依佛是好的，你有智慧又了解，知道不是皈依佛就可以不用墮地獄的，還要能夠持五戒，然後可以保存人身。第一步，修行，先要保存人身才能談。你能夠守五戒，守五戒之後你的身心便很安和，覺得自己又沒有殺生，又沒有偷盜、又沒有邪淫，甚至連醉酒也沒有。就感到精神境界像是很心地光明的。一個人沒有作惡，你心地光明，自然是他人說有鬼你也不用怕。平生不作虧心事，半夜敲門也不驚；天鈞泰然，你就心廣體胖。這樣你的健康會比以前更好。你又轉變了，本來你的壽命只得六十歲左右，因為現在健康好，你可以七十歲都不死。是否轉變？此謂之造命。

到了你五戒已經做到了，再讀佛經。你讀《般若經》，譬如你讀《金剛經》，你知道一切萬事萬物都是無自性，但都是幻現。能夠如此了解，知道人生一方面是無我，但一方面因為眾緣和合，一切事物都可以生的。因了解道理你的智慧更高，更高你便會去修觀、修定、修慧了。只是修定是不行的，要修觀。修止、修觀，由你的有漏智慧引發無漏智慧，你會見道。見道和未見道完全不同，本來你的種子、你的命運決定你是生死輪迴。本來極其量是生生世世都做有錢人的，但是有錢人也要死的，有錢人不是完全沒有災難的。但如果你走見道之路，你便不同了，超凡入聖了。一條是超凡入聖之路，一條

仍然是生死輪迴之路。你有智慧你會走這條路，你不會走那條路。在這個交叉點的時候，用你的智慧來決定。這樣你會說：『如此我的智慧也是命定？』在有限的範圍內，你是命定的。但有些是不能命定的。你的生命可以命定，你所見的世界是你的生命所顯現出來的。

但你不要忘記，觀音菩薩他又是一個生命，他見的境界又是他的生命變出來的。你的生命是由真如自性顯現，觀音菩薩的生命都是真如自性顯現的，其本質完全相同，只是其用不同。既然用不同，觀音菩薩的用又怎與你的用發生關係？現在要解答這個問題，用與用之間有何關係？用與用之間不是獨立的，是有關係的。我剛進來時，如果你是滿面笑容，我見到你會覺得很愉快。如果你是拉長面孔的，我本來是很愉快地進來的，忽然見你這個模樣，我都覺得不怎樣愉快。即是說，我的生命被你的生命影響到，這即是兩個眾生的用與用之間是可以互相影響的。你可以影響他，他也可以影響你。用與用之間是互相影響的，因為其本質相同。承認這一點，你的邏輯便可以進行了。即是觀音菩薩的生命可以影響你的生命的，你的生命亦可以影響到觀音菩薩的生命。他更加會影響你的生命，觀音菩薩的生命力度比普通人高，他的電波比普通人厲害，兩個電波是不同的。大家同樣是電波，他的電波是特別強的，他便影響到你了。這樣你要承認，觀音菩

薩的生命會影響你的生命，承認了這一點，一切便有救了。你怎知你無量世以來未曾碰到過觀音呢？你一碰過便已經種下一個緣了，或是多少萬世之前，觀音菩薩他是一個窮人，而你救濟過他。由這一點緣的成熟，觀音菩薩有一個很清淨的妙觀察智，他時常在定中，他會察覺到你這個人是他過去的恩人。『他現在這一世是一個良善的人，我應該加被他。』他來加被影響你。剛剛你想作惡的時候，他用他的力量來影響你，令到你忽然作惡不成，已經減低你將來受果報的因。如果你今世有人教你念觀音菩薩，念六字大明咒。如果你又願意念，即是你想他影響你了。正好他亦想影響你，你念咒又影響他，就在一處交匯點，他便加被你，簡直是他的力量滲入你的生命裏面。本來是有災難的，你功德大就會有變為無；功德稍為少一點，大禍變為小。念佛、修行會得到佛菩薩加持的原理是這樣的。如果不明此理，只是相信觀音菩薩會加持我，這便是迷信。如果你了解了這一套，便不是迷信了，此謂之理信；理信，明白道理然後信。

佛法叫人不要迷信，不要是某某大德如此說便聽信了。禪宗的人說如果只是聽了人說話便信，這個便是過去、未來、現在佛之三世的冤家來的，佛最憎這種人。『癡人說話，三世佛冤』，『冤』是指冤家。你一定要理信，明理。明理最重要就是讀《般若經》，首先了解空、無我。雖空、無我，眾緣具備便什麼都可以出現，可以出現地獄，亦可以

出現天堂，也可以出現極樂世界、亦都可以出現娑婆世界。讀《般若經》後再進一步，了解唯識。為何我的生命會如此呈現？在唯識裏面尋求解答，最重要是這樣。」

（乙二十二）佛教說愛嗎？

以前有一個人讀了三、四年佛經。他說：「讀了很多佛經，找來找去找不到兩個名詞。第一個找不到『愛』字，只是看到佛經在罵『愛』。人怎可以沒有愛？從來沒有聽過有宗教反對人愛的，只有佛教是反對人愛的。佛教不只不講愛，還批評人去愛。第二、佛教不重思想，並沒有講思想的。」其實佛教所講的愛不是佔有的愛，而是大公無私的愛。大公無私的愛就是慈悲，而那種佔有的愛稱為貪愛，兩碼子事。第二、佛家的思想那麼多，你說佛家不講思想！

（乙二十三）無為法和有為法

有為法一定是眾緣和合，緣即是條件，各種條件配合做它出來的。例如茶杯，是要什麼？泥，瓷泥；火，火力；工人，工廠，還有這個社會的文化，要達到會做瓷器的那個程度。這些都是條件，這些條件謂之緣。各種緣配合，造作出這個杯。例如你一個人，

以什麼為緣？第一，在佛家便說你有一個第八識為緣。若不講第八識，你都要有你祖宗的遺傳，沒有你祖宗的遺傳，為何你的臉是黃色的？此顯然是有一個條件，你祖宗的遺傳。還有，同是黃色，為何你不生成馬來西亞人，要中國人那樣，黃得那麼好看。此又是你父母的緣，母親的血統、父親的血統，各種緣。還有，為何你今天有機會坐在此處和我們閒談？這是社會文化的緣。各種緣配合而成的，此謂之有為法。真如是本來存在的。基督教、天主教他們認為世界上事事物物都是造作出來的，只有一樣不是造作出來的，就是God，沒有人作祂的，本然存在的，祂就是無為法了。但可惜他講得不徹底，祂是前部份無為，後部分祂有為，祂作眾生出來的。真如是本然存在的，即如老子之道，不是有人造作它出來的，所以稱作無為法。無為法和有為法是否兩樣？不是。無為法是體，有為法是用。最重要體用分清楚，體用分不清，你學佛簡直是糊裡糊塗。

（甲六）故事／寓言／傳說

（乙一）《龐居士語錄》

《龐居士語錄》中說龐居士把自己所有家財珠寶沉到海底裏，自己就織筲箕過生活。這個故事是針對那些希望保留家財的人而說的。如果是真正佛教徒，或真正要做事的人，

為什麼要將財寶沉入海中？有人這樣批評說：「你可以將來建一座寺廟或建一間善堂救濟世人，布施給人不好嗎？」他一定是針對某一種整天抱著金錢的人而這樣做。同時有一類人認為能夠將家財布施就覺得很了不起，起增上慢。有一類是守財奴，貪念重而不肯捨。另一類人，雖然自己能捨，就以為了不起。龐居士針對這兩種人，把家財沉在海底，可能是這樣。

（乙二）為何梁武帝後來餓死？

同學：「為何梁武帝後來餓死？他做了那麼多好事。」

老師：「餓死是因為他前生的事，他其實亦不是餓死，是激死的。早年他的政治很好，六朝時候，政治最好是梁武帝，但結局則慘了。何解？他晚年因為信了佛之後，太仁慈。太仁慈不行，對壞人你不要仁慈，對好人你要仁慈。早年的時候，勵精圖治，全國太平。晚年的時候，他心滿意足。他又修行，以為自己是聖人、聖王，要仁慈，要慈悲，便放任，放任便碰釘。還有，他不是真正餓死，是激死的。他太放任兒子，被侯景的軍隊包圍他於南京城的時候，他叫兒子們來救，兒子們你推我讓。即等於一個富

人，他未死便把全部財產分派給兒子，他自己只剩下多少。有什麼事情發生，弟弟讓哥哥先照顧父親，哥哥又讓弟弟先照顧父親，結果人人都不照顧。有些富人是這樣的，把全部財產分派給子女，到了晚年的時候，沒有一個人負起責任供養他。梁武帝便是這樣。所以後來他被包圍之後，兒子們冒險也去見父親。那時候父親便啼笑皆非。梁武帝便問他，『為何你們這麼晚才來？現在來到也沒有用了。』兒子們哭了，梁武帝卻在吟詩，念了兩句詩，所以他其實是很有修養的。『啜其泣矣』，當你事前不去做好，到了事後你卻哭，沒有用的。即是你在做一盤生意，事前告訴你如何如何搞好它，你卻不聽話，到了虧本關鋪時，你卻在哭。哭有什麼用？《詩經》諷刺那種人。『啜其泣矣』，在難關將近的時候，你卻『啜、啜』聲在哭。『何嗟及矣』，你雖然是哭，但你都是來不及，沒有辦法。見到棺材抬至時，你才掉眼淚，已經太遲了。幾個兒子跪在他面前哭，這位老人家不講了，念兩句詩。他本來是經學家，『啜其泣矣，何嗟及矣！』還有，這梁武帝天天要吃蜜糖的，要吃最好的蜜糖。他被人包圍了，侯景下令所有帶給皇帝的，都要通過他批准。梁武帝要找蜜糖飲，太監說沒有了。『為何沒有你們不作好準備？』太監說：『要先請示侯景，侯景還未批准，不可以。』於是梁武帝憤怒地『徒呼荷荷！』那時梁武帝八十多歲了，可能心臟又弱，刺激一下便死了。無疾而終，他只是『嗄』了數聲而已。這些又是業報，他早年篡位，殺了很多人的。」

（乙三）龍女成佛

同學：「羅教授，我有一個問題想問你。《法華經》講龍女成佛。為何男人才能夠成佛，女人不能夠成佛？為何要轉男身才成佛？為何不直接成佛？」

老師：「龍女，她發願女身成佛。如果你發願，『我要女身成佛。』你會女身成佛的。不過一般來說，是男身才成佛。何解？因為男與女，他的生命裏面，即他的第八識裏面，種子有多少不同。女子貪、瞋、癡那種煩惱的種子多，智慧的種子少一點，柔弱性格的種子多一點，所以形成她很多時被動，和陰柔的性格多，一般來說是這樣，事實亦是這樣。有沒有例外？有。凡是一般的，都有例外的，我們不講例外。而男子剛勁之氣多，一般來說，他的眼光等等較遠大，智慧會比較強一點。

何解？事事都眾緣和合，女子的身體、體質令到她多憂鬱，多脾氣不好，因為她生理上會令她如此。還有，在這個世界裏面，女子多了生孩子的負累、經期的負累，本身社會重男輕女的負累都不提了，只是本身生理上的負累，她已經比男子吃虧。

所以一般的趨勢來說，如果想成佛修行，男子便利得多，這個不能否認。譬如大家一起出家修行，比丘便利過比丘尼，是不是？不要講修行成佛，去擔、去抬亦是男子便利得多。還有社會風氣，各種積習。所以很多宗教，不止佛教如此，基督教亦如是，是有多少重男輕女的。上帝造人，只是造了一個Adam，亞當而已。後來祂覺得亞當一個人寂寞，那便多造一個吧。便在亞當睡覺的時候，在他的肋骨處，把他一條肋骨抽出來，造了一個女子，那個便是夏娃。所以女子是禍根，夏娃因為聽了那條蛇的話，吃了禁果之後，便弄出很多事來。即是說這世界搞出事，是由女人搞出的多，《聖經》是這樣說的。它也是重男輕女的，上帝說過的，妳做了這件事，妳以後一世都要跟隨男子，以後凡女子都要這樣。所以現在都沒法改變。但現在女權重了，又有選舉權，那些牧師便不敢講了，雖不敢講實在他心中仍然是這樣。總之很多宗教都是這樣，和社會背景有些關係。

大乘經有很多後代社會的東西滲進去的。那些做和尚的，要自尊、自傲，便要強調女子是不行的，妳只能服侍我們，妳出來登台說法是不行的，妳成佛也是不行的，硬是這樣說。還有，如果一個人發願，初發菩提心的時候，不論男女，只要你願意這樣做便可以。你在佛面前發願：『我並不覺得有男女不平等，我現今發願，我將來成佛，要以

女身成佛的。』可能妳是真的可以。這樣諸佛便加持妳，妳將來成佛的時候，是女身成佛。沒有說是不可能的，以理推之，應該是可能的。」

（乙四）指鬘外道

印度以前有一個人，名指鬘外道的，他要殺足一千個人，以為這樣便可以成道。他去殺人，每殺一人，把其手指穿成一串珠，「鬘」即珠，如同佛珠，用人骨手指穿成的一串珠。印度很多外道是這樣的，走去墳墓處，偷人家的墳內的人頭骨來做成一粒粒，串成一串珠。指鬘外道將他所殺的人，以手指骨穿成一串珠。那外道已殺了很多人，只差一個便足夠，人們見到他便怕了。佛聽說他到處找人來殺，想找多一個來殺便足數。佛說：「不行，讓我來吧。」佛便去見指鬘外道。

那個指鬘外道見到在前面的佛，又見道路很窄，都不知多歡喜，「這個正好殺掉。」他便走過去。誰知他走近一點，卻像愈走愈遠，怎麼走也總是不能接近佛。轉而在後面跟著佛。跟著佛，跟得一會卻又跟不上，為何這樣奇怪呢？於是佛便對他說：「你不要這樣做，這樣做是不對的。你看看你現在根本沒有辦法跟著我。你不要做這種錯誤的事了，要覺知過失。」大概時機已到了，他便皈依了佛。

指鬘對佛說：「人人都仇視我的，如果我不殺人，我走出外會給人打死的。因為我殺人，那些人便會怕我。如果我皈依了你不殺人，那些人便會報復我，怎辦？」佛便說：「人家報復你，你是罪有應得。你跟我出家吧。」他便跟了釋迦佛出家。出家人要抄化的，外出化食的。人人化食都拿了很多回來，他拿不到，還給人打到周身頭腫面腫回來。人們報復他。「你現在做和尚，你以前殺了很多人。」便打得他受傷回來。他走去見佛，「我給人們打傷了，怎辦？」佛便問：「你現在感覺如何？你有沒有還手打人？」他說：「沒有。你告訴我是罪有應得的，我便回來了。」「是的，你這樣便對。因為你殺了人，現在人家又打傷你，你說是不對嗎？你想想是否很對？」「是的，是很對的。」「以後，那些人便不會再打你了。以後你對那些人還有沒有仇恨？」「沒有。我殺了那麼多人，如果人人都有仇恨，那還了得。」佛說：「是的，對的。」後來便再沒有事了，他以後外出，那些人便不再打他了。

不過有人報告國王，「那個殺人不眨眼的指鬘外道，走去釋迦牟尼佛那處做了和尚，你得看看如何處置他。」國王說：「好的，讓我來對付他。」那個國王自己帶著軍隊去釋迦牟尼那處，要去找那外道，要佛把這個人交出來，因為他殺了很多人。釋迦佛說：「如果一個人懺悔了後，他後悔了，醒覺了，這個人會不會變成好人呢？如果以前他作

惡，你要殺他，你便殺了一個惡人，是很應該的。現在他變了一個好人，大王你殺一個好人，應不應該呢？你回答我，應不應該？」「殺好人則不應該。」「他現在是一個好人，你要殺他，他也不出手，由得你殺他，他自己知道罪有應得，他現在已改過自新。不如大王原諒這個改過自新的人，讓他自新，看看他以後如何做再算吧，這不是很好嗎？你意下如何？」大王：「是。你也說得對。我先由得他吧。」結果又如何？那外道沒有問題了。小乘經說的，這件是真有其事的，不是大乘經那些人亂講的。

（乙五）曾國藩

曾國藩有一句話，「此書不讀完，誓不讀它書。」這本經不讀完，發誓不讀另一本經，先讀完這本經，第一、它是最好，否則便成為一種習慣，事事都做不完便了事。第二、不要做這件事而心卻跑去想另一件事。「坐此山望那山，一事無成。」當你坐在這個山，望著另外一個山，你這個人做事便一事無成。記住。曾國藩之所以這麼成功，能夠帶領百萬軍隊，挽回清朝的重要貢獻，便是專心一意地做事。記著，要麼不做，我看書一定要看完為止。我受曾國藩之影響很大。我寧可慢慢看，一定要看完它，所以我能記得這麼多東西。

（乙六）韋陀和笑口佛

同學：「我們入佛堂之前，寺門有一個胖菩薩，很好笑容，和四大金剛在一起的那個韋陀。我昨天看到的韋陀，他的杵又不是豎直的或橫放的，是斜了的。是何解呢？」

老師：「這個豎直的拿著，即表示他並沒有寺門的財產，要為這個寺門想辦法。這樣平臥著的即表示不用想辦法，他有很多錢財的。這個斜放的則沒有表示的。四大金剛是須彌山的山腰處東南西北四面有四個國土。每一個國土有一個天王，四個國土便有四個天王。釋迦牟尼佛成佛的時候，他們來到敬禮，來做護法。所以寺門便找四大天王做護法神，找四大天王來看守門口了。就是這樣的，沒有什麼特別的。」

同學：「四大天王也是菩薩化身的，是不是？」

老師：「你也是菩薩，你受了菩薩戒，你也叫做菩薩，四大天王我看則不是。四大天王這些是資糧位菩薩或是加行位的菩薩，乃是未見道的菩薩。帝釋菩薩都是未見道。」

同學：「入門口的那個笑口佛呢？」

老師：「唐末五代時期，有一個和尚常常背著一個布袋的。你打他，他又不吭聲，一味笑嘻嘻的。又有些少神通的，人人都說他是彌勒菩薩的化身。後來他不知所蹤，人們畫了他的像，塑造了他的像來拜，視他為彌勒菩薩來拜。所以凡是彌勒菩薩像便做了一個大肚佛，做了一個大肚的布袋和尚。如果是密宗修彌勒法，便不拜那個的。我是皈依彌勒的，都不拜那個的，我只拜兜率內院天王身的彌勒。」

（乙七）迦葉尊者算不算是僧？

同學：「迦葉尊者算不算是僧？」

老師：「迦葉尊者當然是有這個人。看看他是否大乘的人？如果是大乘菩薩，他是僧。」

同學：「他現在雞足山。」

老師：「根本有沒有雞足山都不知道。是有這麼一個傳說，說印度有一個雞足山。迦葉尊者走進了山中的石巖內，拿著釋迦佛的衣服，等待彌勒下生。這個是不合符科學的，

有生有滅，那裏可以是經一劫仍生存，這已經有問題。還有雞足山呢？現在我們中國雲南，人們又憑空捏造說有一個雞足山。我去過雲南，說那處附近有一個雞足山，迦葉尊者在那裏入定。迦葉尊者沒有可能來到中國的，那有可能？我們學佛的，學佛法的，對於那些接近神話的東西，只好暫時存疑不問。所謂『賢聖僧』是什麼？文殊、普賢、觀音、彌勒，這些必定百份之百是的。」

（乙八）禪宗故事

一位禪宗的祖師對弟子說：「你不需要讀經的，你參便可以。」對是對的，但有時候，太對的東西，是不可為法的。於是他的弟子便一味參禪，他不讀經。誰知有一日，師父自己拿著本經來讀，被徒弟看見。他說：「師父，你又叫我不好讀經，你又讀經？」師父被他這樣教訓，便說：「老僧不是讀經，老僧是用來蓋著眼睛而已。兩回事嘛。」即是怎樣？你有執著，常常拿著經裏面一句一句的名相、概念。他掃除你，不用讀的。到了你完全不讀的時候，他又告訴你，你要讀。所以學禪不能偏於一面。

（乙九）謝靈運

從前南北朝的時候，即南朝劉宋初期，有一位中國大詩人名謝靈運，你們現時所讀的那本《涅槃經》是經謝靈運刪改過的。這個大詩人是一個很信佛的佛教徒。當時與他同時有一個人名周顒，他做了一個佛堂，做得非常漂亮，拜佛非常虔誠，又食齋。謝靈運這個人很聰明，但有時喜歡搗亂，後來作反被人殺頭的。他走到周顒那處，要看看周顒的佛堂如何漂亮？周顒帶他去看，看完之後就大讚。他怎樣說呢？「你做得如此漂亮的佛堂，想你修行那麼虔誠，你周先生『生天必在靈運前』。」你生天必然是比我先，你那麼好福。但成佛又如何？「必在靈運之後」。你那麼虔誠，長齋修佛，你生天一定比我快。成佛呢？可惜成佛你一定在我之後，我一定比你先。他作何解呢？一個人成佛「必藉慧業」。一個人你想成佛，一定要做與智慧有關的業才行的。如果學你周先生這樣呢，生天必在我靈運之前，但成佛你就一定在我靈運之後了。

禪宗講拈花微笑的頓悟。頓悟是什麼？講頓悟的佛教是什麼？只是中國的佛教講的，印度佛教沒有人講頓悟的。南北朝時候的道生法師在《頓悟成佛義》首先講頓悟，贊成道生講法的是謝靈運。我們不能只片面看那些佛經裏面講的，我們要看看佛經以外所講

的。你看看馮友蘭的《中國哲學史》，一整章談道生和謝靈運與有關頓悟成佛的理論。當時禪宗都還未起，由他們的影響之後，然後產生禪宗的。

（乙十）譚嗣同

戊戌變法有六個人稱作六君子，六君子中第一個是譚嗣同，譚嗣同和太虛法師是同學，在楊仁山那處聽課。楊仁山講佛法，當時太虛法師在聽講。現在的人說和尚不得聽居士講經。有那一個大德比太虛法師高？他便是在楊仁山那處聽課。譚嗣同是很有志氣的，要改革、要救世的。那個時候他很佩服康有為，認為中國要變法，楊仁山亦認為中國不變法是沒救的。如此譚嗣同就辭別老師，「我現在想去北京，跟著康有為一起去鼓吹變法。」楊仁山說：「好的，這些便是菩薩行了。」如此便菩薩行了，你不要以為菩薩要躲在茅蓬，菩薩是要出來的。於是他說：「我們出去做政治，時時刻刻是會有危險的，當大難臨頭的時候，有什麼心要可以令我心安的呢？」楊仁山答：「有什麼大難，任何事情，記住六字真言。」「什麼六字真言？」楊說：「南無阿彌陀佛。」譚說：「沒有其他了？」楊說：「沒有了，這便夠了。」如此他便辭別楊仁山，去跟康有為變法。誰不知年輕人又太急了。凡變法急是不行的，世界上的變法，凡急一定都不行，要慢慢

來，潛而默化就會成功，尤其是中國。中國幾次大變法都失敗，漢朝王莽變法失敗。後來到了宋朝，范仲淹變法第一次失敗。第二個呢？王安石變法又失敗。如此數下來，戊戌變法又失敗。凡是大變的一定失敗。

變法失敗後，康有為立刻通知六君子，自己則走進了日本領使館請求庇護。譚嗣同、梁啟超兩師徒呢，譚嗣同說：「我不走，你走吧。」梁啟超說：「我也不走，我陪你。」他說：「要留一些生人出去做事情，人人死了怎行。」不走必定死的，「我就是要死，故意死在這處，讓人知道這個皇太后如此地壞，和知道要變法才行。以身殉道，你一定要走，你去宣傳。」於是梁啟超跟著走了去日本，譚嗣同則被送進監獄，審他。他說：「那用審，殺吧。必定要殺的，我變法而你說變法不對，那用審！」當時他很驚，在獄中日日念佛，念南無阿彌陀佛，南無阿彌陀佛，在獄中念得很純熟。到了要拉去殺頭的時候，縛他出去的時候，一直在念，大聲地念南無阿彌陀佛。走到半路，他便不念了，哈哈聲笑起來。他說：「我不去極樂世界了。我要返娑婆世界做人，我有心救世，無意生西。我不去極樂世界，本來去極樂世界也行，但我不放開這些人，我要再來做人。」譚嗣同是楊仁山弟子，佛法不錯的。他臨死就很定了。那些人問他：「你有什麼遺言？」他說：「我遺囑就沒有了，但我有一首詩，我便寫這幾句詩吧。『望門投止思張

儉，忍死須臾待杜根。』」這兩句平常，跟著這兩句好，「我自橫刀向天嘯，去留肝膽兩崑崙。」後漢有一次黨禍。張儉當時變法，是黨禍的領袖。太監要抓他，張儉逃跑得很可憐，便「望門投止」，看到那處有家門，便走去借宿。我想起張儉以前因為黨禍，弄至要望門投止那麼慘。康有為、梁啟超雖然跑掉了，你們現在也很慘，就如以前的張儉望門投止——「望門投止思張儉」。張儉本來準備要死的，一供出來便死，但他暫不死。人們問他，「何解你怕死？」他說：「我不是怕死，我忍死忍一會兒，等杜根到來。杜根一來，發動殺那些宦官，他有辦法的了。我現在先忍著不死，等杜根到來才死也不太遲。」「須臾」，最短的時間，即一剎那——「忍死須臾待杜根」。

「我自橫刀向天嘯」，我現在要殺頭了。那把刀橫著的，橫在刀下，向天嘯。「嘯」即是吹口，「我欲橫刀向天嘯」。「去留肝膽兩崑崙」，這句是最難解的，有十多種解法，我現在講某一個人的解法。「崑崙」者即是奴僕。以前中國古人有些稱為崑崙奴的，那些人在非洲、在阿拉伯，捉了一些人由水路運到中國賣作奴的，稱為崑崙奴，就如美國以前黑人被賣作黑奴。「去留肝膽」，「去」就是指康有為和梁啟超，「你們去了，我譚嗣同則留著等死。」本來一去一留是相隔很遠的，但卻不是，猶如肝膽一樣貼得很接近，大家的心意都很好的。「兩崑崙」，你是去的，我是留的，兩個都是光緒皇

的奴隸。「崑崙」是奴隸，兩個奴隸。光緒皇是一個很好的皇帝，有心變法，現在弄至皇帝位也不保。我們要忠心於他，一個去一個留，兩個都是光緒皇的奴僕。「去留肝膽兩崑崙」，這是一個解。又有人這樣解，以前中國的山，最高的是崑崙山。譚嗣同一生最佩服兩個人，一個是康有為，一個是大刀王五。他是跟大刀王五學功夫的，大刀王五是一個很有義氣的保鏢，他最佩服這兩個人。「去留肝膽」，他說：「康有為就去了，大刀王五還留在北京。這兩個人是我生平最佩服的。」「去留肝膽兩崑崙」，這樣解又有，不過剛才的那種解法最好，作奴僕解。寫完首詩。「時間到了，要殺頭了，還有什麼不？」他說：「沒有，是這麼多了。」那時他便在刀下等死，一點兒也不驚。譚嗣同閒時最歡喜讀《華嚴經》，所以不驚。他是湖南人，是很好的一個人。

出資助印功德芳名（恕略尊稱　排名不分先後）

捐助三十萬元者

衛施基金會

捐助壹萬元者

姜武光

捐助伍仟元者

陳進恩　李燕文

捐助叁仟元者

毛家碧　何金文　迴向鄧意輝

捐助貳仟元者

莫碧雯　曾政勤　曾潤誠　曾韻雯

捐助壹仟元者

無名氏　鄭慧儀　迴向區建良

黎美娟　馮宅(馮俊榮)　羅延年、陳寶琼　陳大芳

馮俊強　馮俊榮　廖汝武　釋惟儼　李鎮華

黎小姐　HO YU YEE　莫碧雯　吳麗萍　鄧銀珠

何慕賢　余志偉、劉潔明

羅曼麗

捐助捌佰元者

梁錦波　葉瑞芳　李慧貞　陳大寶　蔡肇麟

捐助伍佰元者

陳耀強，凌玉蓮合家　Doug Peterson　姚麗芳

林真儀　JIMMY LAM　馬家/陳瑞臨　王玉德

李科仁　張應華　洪英梅　黃家偉　陳國才　黃詠姍

林慧芬

胡美華　梁寶娟

林炎娟　廖錦添　曾振英　無名氏　董家豪

黃美琪　郭琳　游佳燕　梁先生　方小姐

倪星　陳雁姿　周潤美　羅偉輝

許昭能　黃認治　施性深　洪笑

許國強　吳秀貝　許亦通　陳惠敏

陳國璋　容菖蔚　朱瑞康　張舒雅　Gremlin

迴向Tango往生淨土

迴向Money往生淨土

迴向Dong Dong往生淨土

迴向Lucky往生淨土

迴向Smartclaws往生淨土

捐助肆佰元者

捐助叁佰元者

捐助貳佰元者

捐助壹佰貳拾伍元者

捐助壹佰元者

佛曆二五六二
公元二零一九　年一月敬印二仟套（每套四冊）

能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋講記　第四冊

講授者：羅時憲先生
編審者：陳雁姿、余志偉
記錄者：余志偉、劉潔明
出版者：佛教法相學會弘法資源有限公司
　　香港九龍彌敦道三二八至三四二A儉德大廈十四字樓F、G室
電　話：二七七一　八一六一
網　址：www.dhalbi.org
印刷者：玲瓏出版印刷公司
電　話：二八八九　六一一〇
工本費：四冊一套，每套約一百六十元

未經同意　請勿翻印
版權所有　講者保留