## 佛教經典智慧與廿一世紀的人類文明 ——以《金剛般若波羅蜜經》為核心的展開

#### 林安梧

慈濟大學宗教與人文研究所教授、元亨書院院長

#### 摘要

本文旨在結合《金剛般若波羅蜜經》之講授闡明佛教的基本義理,指出佛教經典智慧對廿一世紀人類文明,追求和平的可能貢獻。首先,透過儒道佛三教的對比,以彰顯佛教之基本義理。佛教重在澄念,强調通過「淨而無染」的修養功夫,以達於「我法二空」的自在之境。又以保羅・田立克和久松真一的對話為楔子,强調東方是弱控制系統的文化脈絡,東方的宗教是「覺性的宗教」。東方之宗教重在回到存在之源,西方之宗教重在言說之論定。再者,佛教之要義在尋求「苦業之解脫」。佛教認為生即是苦,萬法皆空,人當有觀空之智,方能生菩提之心。如何離苦得樂,入寂滅之境?「應無所住,而生其心」,亦即遣除我法二執。人有所執,便有所住,心有所執,便有所苦,惟證自性真空,方能頓悟妙有。以四句來概括《金剛經》便是「存在的空無,意識的透明,信仰的確定,實踐的如是。」最後,指出若能以般若觀空之智蕩相遣執,便能使如是之覺性開顯。佛教般若治療學可通過觀想除貪愛,調服我們的妄執之心。現代性社會若能使經典重新煥發生機,經由人類文明的對話,邁向和平。

關鍵詞:覺性、宗教、真空、文明、和平、現代性、淨、靜、敬、頓悟、如是、解脫

# Buddhist Classic Wisdom and Human Civilization in the 21st Century — Development with the Diamond Sutra as Its Core

#### Lin An-Wu

Professor, Institute of Religion and Humanity, Tzu-Chi University Dean of Yuanheng Academy

#### **Abstract**

The objective of this paper is to incorporate the fundamental Buddhist principles taught in the Diamond Sutra for identifying how classic Buddhist wisdom may contribute towards mankind's pursuit of peace in the 21st century. The "Three Teachings", Confucianism, Taoism, and Buddhism, are first compared, with fundamental Buddhist principles highlighted. The notion of "pure thought" is focused on in Buddhism, which puts emphasis on self-cultivation through "being pure and untainted," which could lead to a liberating realm of "the two emptiness, voids." The dialogue between Paul Tillich and Hisamatsu Shinichi is also departed from to highlight the low-controlled system found in the cultural context of the East, and how Eastern religions are religions of buddhi, or "to know" or "to be awake." Eastern religions put emphasis on returning to the origin of existence, while Western religions stress the importance of discourse. Moreover, "to be free from karmic suffering" is a critical pursuit taught in Buddhism. It is the belief of Buddhism that life is suffering, and all phenomena are empty. When a person acquires the wisdom to see emptiness, the person can then have bodhicitta, or "enlightened mind." How can one detach from suffering, obtain joy, and enter into a realm of tranquility with complete cessation of thought? By developing "a mind which does not abide in anything", it can lead to the relinquishment of the two attachments to self and phenomena. If one has attachments, he or she would be constricted. By holding on to such attachments in one's heart, one would have pain and suffer. Only through the Essence of Mind, which is a state of "Absolute Void," would a state of wondrous existence be realized. The following summarizes *The Diamond Sutra* in four parts: "Emptiness of existence, transparency of awareness, certainty of belief, and practice of discourses." Lastly, the paper points out that an enlightened mind can be achieved through wisdom endowed with insight into emptiness. Through therapy based on Buddhist prajna, or "best knowledge," one can detach from greed and desire via meditation and calm a heart filled with deluded attachments. If Buddhist scriptures can be revived in modern society, peace can then be achieved through civilized dialogues between people.

Keywords: buddhi, religions, absolute void, civilization, modern, being pure, epiphany, practice, detach

### 一、前言:儒家之「敬」、道家之「靜」、佛教之「淨」

儒道佛三教異同對比,「儒家强調「主體的自覺」,道家强調「場域的自然」,佛教講我法二空「當下的自在」。儒家的修養功夫論上重「敬」,講「存理主敬」。道家則講「靜」,他主張「致虛守靜」,佛家則強調「淨」,所謂「淨而無染」。請問儒家不能用「靜」字嗎?恐怕也可以啊!你在宋明理學家的語錄裡常常可以看到「靜」字,甚至有些教你靜坐。但是如果對比起來,儒家可能用「敬」字是更恰當的,「敬而無妄」,「敬貫動靜」。佛教講淨而無染,你把淨而無染放到道家來說就不是很妥當,放在儒家也不妥當。

進一步你可以發現其實儒家重點在「立志」,道家重在「寧心」,佛教重在「澄念」。把「無念為宗」拿到道家去講是不妥的,道家講「致虛極,守靜篤」,<sup>2</sup>重點在心的寧靜上說,心如潭水一樣寧靜,「至人之用心若鏡」,<sup>3</sup>「鏡」字也是要能夠純淨無染,而純淨無染又和佛教的「淨」很接近。但是道家會講「上善若水,水善利萬物而不爭」,<sup>4</sup>佛教一般很少用這個。你會發現它們用的比喻比較接近,有些用的比喻是一樣的,但是比喻所指的方向不同。譬如道家用水做比喻,講「心善淵」,心靈如同湖泊一樣平靜。儒家講到水的時候是「原泉混混,不舍晝夜」,<sup>5</sup>「若決江河,沛然莫之能禦也」,<sup>6</sup>「山下出泉,蒙。君子以果行育德」。<sup>7</sup>對比之下,儒家以水為喻,强調水的剛健不息,道家强調水的柔弱包容。你可以發現到水的意義非常寬廣。當然,如果你是自然科學家,水就是 H<sub>2</sub>O,二氫一氧就構成水了。通過二氫一氧去理解水是一種方式,通過「原泉滾滾,不舍晝夜」、「若決江河,沛然莫之能禦也」去理解水是另一種方式,通過

<sup>1</sup> 林安梧,《中國宗教與意義治療》(台北:台灣學生書局,2017)。

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 老子,《道德經》,第 16 章。這裡根據的是(魏)王弼等,《老子四種》,《大安古典新刊·5》(台 北:台大出版中心,2016),頁 13。

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 〈應帝王〉,《莊子》。這裡根據的是(明)王夫之,《老子衍·莊子通·莊子解》(北京:中華書局,2011),頁149。

<sup>4</sup> 老子,《道德經》,第8章,收入(魏)王弼等,《老子四種》,頁6。

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> 〈離婁〉下,《孟子》。這裡根據的是(宋)朱熹,《四書章句集注》,《大安古典新刊·2》(台北:台大出版中心,2016),頁411。

<sup>6 〈</sup>盡心〉上,收入(宋)朱熹,《四書章句集注》,頁 495。

 $<sup>^{7}</sup>$  〈蒙卦大象傳〉,《易經》。這裡依據的是(宋)程頤撰,王孝魚點校,《周易程氏傳》(北京:中華書局,2013),頁 27。

「上善若水。水善利萬物而不爭」去理解水也是一種方式,可見關於水的理解可以是有多 個維度的。

在此我想告訴大家的是,自然科學其實也是一套理解世界的方式而已,但它並不是唯一的,也不是所謂最好的。自然科學的理解方式是盡量將存在與主體區隔開來,在此情况下,誰來做實驗結果都是一樣的。當我們講「山下出泉,蒙。君子以果行育德」的時候,這個比喻其實是講的人的覺知,你的體會玩味是什麼。這裡牽涉到在我們的傳統裡面,把「價值和存在和合為一」來思考問題。價值與存在和合為一是究竟的真實,自然科學的真實是把它們區隔開來,價值歸價值的部分,存在歸存在的部分。須知:存在經由我們話語的論定,在可操作的過程裡面進行操作,這時候存在是作為一個認知的客觀對象。但是你說「原泉混混,不舍晝夜」、「若決江河,沛然莫之能禦也」、「山下出泉,蒙。君子以果行育德」,這種關聯著價值與存在和合為一去思考,這行不行?當然行,本來就是這樣子的。這個世間的各種事物本來就是很多元。所以我常說,當我們對於一個存在事物作所謂客觀描述的時候,既釋放出我們試圖傳達的意義,又是在某一規範之下,我們經由這種規範方式去說。所以大家不要誤認為自然科學真的就是那麼自然或者客觀,其實它只是在總體中被扒開來說是那樣吧!這是我自己在對於存在的理解上特別强調的。

在中國哲學裡面,其實非常强調對存在事物的理解。從一個渾然不分的整體,扒開來慢慢去分別,然後再去理解,而不是原來就有主客兩端,由主體去掌握客體。這種理解的構成方式並沒有追本溯源。追本溯源是要回到源頭,借用佛教唯識學的話來講,就是回到一個境識俱泯的狀態,也就是存在的情境與你的內在心靈意識完全泯合為一的狀態。

在我們的漢字裡面,用來表達認知活動的最古老的一些漢字,目前還存活在閩南話裡面。閩南話講認知就是講「八」,「八」就是分開之意。閩南人問「你知道嗎」是講「爾八否」。閩南語是在日常用語中使用古文最多的漢語,它很大程度上保留了文言文的語法。文言文和白話文是連在一塊的,這是我常說的。關聯著文字學的深層理解,比如:「存在」這兩個字,「在」字是「從土才聲」,「在」是什麼意思?就是植物從泥土裡面長出來,所以「在」和「生」是連在一塊的。「存」是「子」參與到「在」裡頭,所以

「存」是人進到這個世界,和這個世界融合在一塊去展開理解。不止是理解,這其中還隱 含了實踐和參贊的活動。你可以去做很多有趣的詮釋。

當我們講「敬而無妄」、「致虛守靜」、「淨而污染」的時候,「敬、靜、淨」這三個字的對比已經清楚了。我自己在研究儒道佛三教思想的時候,也常應用這種方式去作對比。有些人說王陽明思想充滿了禪宗思想,我說這個說法不準確,因為陽明思想和禪宗思想是兩回事,為什麼?因為禪宗深層是佛教「緣起性空」的思想,而儒家是「生生不息」的思想。儒家是「生生法」,佛教是「無生法」,或者叫「緣生法」。佛教講「緣起性空」,講「無生法忍」,你真正能夠洞察一切存在皆是空無,你能夠持守而忍禁不失,就算一直持守下去,你也不會失掉這種基本的理解。把陽明的《傳習錄》和《六祖壇經》的句子作對比,有一些句子的確很像,因此你就說陽明根本上是出自禪宗,這種說法不對嘛。他的表達很像,但根本不是嘛。就像猿猴長得很像人,但它不是人啊!

這個部分你可以作一些對比,佛教有佛教的道理,儒家有儒家的道理,道家有道家的道理。當然,它們有可融通處,但也要說明它們的區別,儒家强調主體自覺的參贊化育,强調承擔的精神,講「天行健,君子以自强不息」,<sup>8</sup>這是儒家之言。道家强調回到天地、場域、處所,講「不失其所者久」、<sup>9</sup>「飄風不終朝,驟雨不終日。孰為此者?天地。天地尚不能久,而况於人乎?」,<sup>10</sup>這是道家之言。講真空妙有,萬法皆空,這是佛教之言。所以佛教講「我,當下空無」,道家講「我,歸返天地」,儒家講「我,就在這裡」。

<sup>8〈</sup>乾卦大象傳〉,收入(宋)程頤撰,王孝魚點校,《周易程氏傳》,頁4。

<sup>9</sup> 老子,《道德經》,第33章,收入(魏)王弼等,《老子四種》,頁28。

<sup>10</sup> 老子,《道德經》,第23章,收入(魏)王弼等,《老子四種》,頁19。

# 二、「默運造化」與「分說萬有」:從保羅·田立克、久松真一的 對話起論

今天我們要關聯到佛教的義理思想來談。我想從兩個有趣的宗教學家,基督教神學家保羅·田立克(Paul Tillich, 1886-1965)和日本禪學家久松真一(1889-1980)的一場對話開始,時間是在上個世紀中葉。這兩位宗教學家其實都很忙碌,他們一直在問的一個問題就是在忙碌中能不能有一種從容而空閑的心境。久松真一認為是可能的。保羅·田立克覺得很困難,所以他不太能夠理解如何能夠回到自身,放下執著,而讓自己如其自己,讓事物如其事物而兩不相礙。一神論的宗教學家和禪學家所思考的很多東西是不一樣的。

佛教有觀空之智,能夠洞察一切存在是空無的。教你怎樣放下執著,回到原點,重新開啟自己,這樣佛教很可貴的。我曾從這個部分去開啟佛教的般若治療學。<sup>11</sup>我所談到的治療學是受到奧地利心理學家弗蘭克爾(Viktor Emil Frankl, 1905-1997)的影響啟發。這是在我的老學長傅偉勳教授介紹弗蘭克爾的意義治療學(Logotherapy)到臺灣後發展出來,那之後我在1988年寫的〈邁向儒家型意義治療學之建立〉是以唐君毅先生的《人生之體驗續編》作為我思考的底本,然後真正開始去思考治療學的問題。大概在1991年左右,我依照道家老子思想,再寫了一篇〈邁向道家型存有治療學的建立——以老子道德經為核心的一個展開〉。1994年又寫了一篇〈邁向佛家型般若治療學的建立〉。這些後來集結成《中國宗教與意義治療》這樣一本書。這本書已銷售二版,最近改由臺灣學生書局新版。<sup>12</sup>

保羅·田立克是基督教路德教派的存在主義的哲學家,他被視為二十世紀非常有影響力的神學家。他的作品有《存在的勇氣》和《信仰的動力》等等。田立克的可貴,在於他是一個存在主義神學家,存在主義神學家對上帝的理解是關聯到人實存的心靈的。他只會談「God is Love」,即上帝是愛,上帝是生之勇氣,是生命真實的愛與關懷。就此來講,

<sup>11</sup> 林安梧,〈邁向佛家型般若治療學建立〉,《中國宗教與意義治療》,第7章,頁 177-210。

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> 林安梧,《中國宗教與意義治療》,初版由台北明文書局 1996 年出版,2001 年再版。2017 年,改由台灣學生書局印行。

其實和東方思想有一些可交融的地方,但保羅·田立克在正統神學家裡面常常是被批 評的。

久松真一是日本的佛教學者、禪思想家,是日本繼鈴木大拙之後最重要的佛教思想家。他繼承了日本京都學派所强調的「無」,「無」主要是從禪宗的體會而得來,後來又受到了德國哲學的影響。

其實他們所問的這個問題就是,「人在埋首工作的時候也能喚醒寧靜的自我嗎?」我想東方人對此很容易理解。寧靜,你能不能「泰山崩於前而色不變」?這絕對是可能的,在我們的文化傳統裡是很容易理解的。理解這個世界的時候,人的心靈可以游於太虛之外,「上下與天地同流」,<sup>13</sup>人也可以「離形去知,同於大通」。<sup>14</sup>你看一幅畫的時候,教你要走進畫中去看,你一聽就明白而且你也真的這樣做了。你不是在這嗎?但你是走入畫中去看畫,因為我們的國畫多半是多點透視,很少是定點透視的,所以你必須隨順著氣的脈絡韻律而進到畫裡面去看,才能真正看到它的好。真正一幅好的畫也是這樣。

畫要有留白,人生也要有留白。在我們的傳統中,這個問題很容易理解,因為我們有 道家,有佛教的資源。即使忙碌的時候,從容的部分也是有的。其實我也是想告訴大家, 廿一世紀人類文明現代性高張到目前這個地步,如果有佛教或道家修養其實是很不錯的, 因為這樣你才懂得怎樣能夠游於太虛之外。這是我們從久松真一和保羅·田立克的對話裡 可以發覺到。久松真一是真有修為的,在聊天的過程中,讓保羅·田立克深有體會,說 「哦!對!其實應該往這邊去想」。這牽涉到東西方信仰的形態的不同,也牽涉到工作形 態的不同。

我常說「覺性的宗教」,和西方一神論「信靠的宗教」不同。<sup>15</sup>「覺性的宗教」重點 在於人是作為參與者和傾聽者。譬如你一打開佛經「如是我聞:一時,佛在……」,<sup>16</sup>是 人們在聽聞佛陀講經說法,而不會是從佛的角度直接說。一打開基督教的《聖經》就是從

<sup>13〈</sup>盡心〉上,《孟子》:「君子所過者化,所存者神,上下與天地同流,豈曰小補之哉?」,收入(宋) 朱熹,《四書章句集注》,頁 494。

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup>〈大宗師〉,《莊子》:「墮肢體,黜聰明,離形去知,同於大通,此謂坐忘」,收入(明)王夫之, 《老子衍·莊子通·莊子解》,頁 143。

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> 林安梧,〈儒教釋義:儒學、儒家與儒教之異同〉,《鵝湖》,487期(2016),頁 43-53。

<sup>16 〈</sup>法會因由分〉第一,《金剛經》。這裡依據的是林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》(台北:萬卷樓圖書公司,2014),頁73。

上帝說起,「上帝說有光就有了光,於是把它分成白晝和黑夜」。<sup>17</sup>我們是傾聽,「朝聞道,夕死可矣」,<sup>18</sup>所以我們的宗教是從人的傾聽,從人去聽聞說,不是從絕對者發話,這是很大的不同。讀佛經、道家或者儒家的時候,你是去傾聽,讀基督宗教其實也是傾聽,但是上帝發話時你一定要聽。而在儒道佛看來,聽不聽是你的事,佛陀在講經說法,你聽不聽沒關係,聽得睡著也沒關係。

我常覺得所謂多高深偉大的學問,你要從細節上去好好地體會玩味。你看,「天何言哉?四時行焉,百物生焉,天何言哉?」<sup>19</sup>、「上帝說有光就有了光,於是把它分為白晝和黑夜。」二者的對比不是天差地別嗎?一個是「天何言哉」,一個是「上帝說」。我常說我們是「默運造化」的傳統,基督宗教是「分說天地萬有」的傳統。「天何言哉?四時行焉,百物生焉」可以和佛教「真空妙有」掛搭在一塊,雖然二者不太一樣,但是它們有類似性。

我常說我們是弱控制系統的文化脈絡,而基督宗教則是强控制系統的文化脈絡。語言 拼音文字也是强控制系統的表達脈絡,他們非常重視邏輯理性嚴密的構造,而我們重視的 是回到整個存在場域的一種精神氣脈的顯豁。我們擁有全世界最簡單的語法,但是大概擁 有全世界最豐富而且充滿各種可能性的章法。我們重視表達脈絡的去向,我們讀書也應該 如此。

佛經並不太困難,只是它的名詞(名相)很複雜,而且有時候是意譯,有時候是音譯。為什麼會有音譯呢?因為有些很難用漢文真正等同地去表意。整部《金剛般若波羅蜜經》其實就是講「金剛般若波羅蜜」,這部經講了幾千字,其實是在告訴你經題是什麼意

<sup>17〈</sup>創世紀〉,《聖經·舊約全書》,有云:「神說:要有光,就有了光。神看光是好的,就把光暗分開了。神稱光為畫,稱暗為夜。有晚上,有早晨,這是頭一日」。

 $<sup>^{18}</sup>$ 〈里仁〉,《論語》,這裡依據的是林安梧,《論語聖經譯解》(台北:台灣學生書局,2019),頁 69。

<sup>19〈</sup>陽貨〉,收入林安梧,《論語聖經譯解》,頁 478。

思。<sup>20</sup>佛教最主要的目的是「苦業的解脫」,佛教在某一個意義下是反現實人生的,但是中國的佛教不反人生,為什麼?因為中國的傳統重視「生」,儒家重視「生之成全」,「人倫的成就」。道家重視生命的歸返,歸返到自然。「人倫的成就」和「自然的歸返」構成了儒道同源而互補的完整的結構,這個結構是牢不可破的。

佛教對苦的感受很深,所以它最强調的是「苦業的解脫」,儒家和道家在這方面想得沒那麼深刻。印度人的苦是很嚴重的,因此一直在尋求解脫之道。原來的婆羅門教把人分成四個種姓,從祭司到貴族到平民到奴隸,不同種姓互不通婚。婆羅門教所強調世間的不平等,這個問題很嚴重。釋迦牟尼佛肯定眾生皆有佛性,人人皆可以成佛,衝破了這種不平等的種姓制度。

# 三、經由《金剛經》經典解讀,破除名相而入於佛教自性本空無之旨

「金剛般若波羅蜜經」這個經題乍一看,金剛顯然是意譯。金剛是什麼?金剛是最堅固銳利的。面對其他事物,它無堅不摧,而它自己本身又堅固,使其不被其他事物摧破。

關於《金剛般若波羅蜜經》相關的翻譯以及文獻問題,匿名論文審查人提出了詳細的闡釋與補充,僅摘 錄如下,並於此謹申謝意。「根據 Max Muller 的《金剛經》梵本,《金剛經》的經名是「ārya vajracchedika bhagavatī prajñāpāramitā」,逐字直譯成中文就是「聖金剛能斷佛母般若波羅密多」。這經 名的關鍵在於「vajracchedikā」是個複詞,「vajra」是「金剛」,「chedika」則是「chedaka」的陰性變 化,即「能斷、能割」。因為這個複合詞的字尾沒有變化,所以就有兩種可能性:第一種可能性是「金 剛」是受格,那「金剛」就是被斷,那翻成中文應該是「能斷金剛」。第二種是「金剛」是同位格,那 就是「金剛能斷(一切)」。若是前者,「金剛」是指「煩惱」,若是後者「金剛」則是指「般若」, 然經名在文本中是獨立單句,沒有前後文可以參考,所以哪一種翻譯才對呢?我們先看歷代《金剛經》 的譯經師是如何翻譯《金剛經》經名。後秦的鳩摩羅什直接跳過爭議處,翻成《金剛般若波羅蜜多 經》。北魏的菩提流支沿用鳩摩羅什的版本,也翻成《金剛般若波羅蜜多經》。南朝陳的真諦也沿用沿 用鳩摩羅什的版本,翻成《金剛般若波羅蜜多經》,隋朝的達摩笈多則是主張「金剛」是「般若」,因 此他翻譯的《金剛經》的經名是《金剛能斷般若波羅蜜經》。唐朝的玄奘是主張「金剛」是指「煩 惱」,因此他翻譯的《金剛經》的經名是《能斷金剛般若波羅蜜多》。玄奘之後的義淨也主張「金剛」 是指「煩惱」,因此他翻譯的經名是《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》。和闐出土的《金剛經》,則又 支持玄奘的翻譯。由此可知,哪一種說法才對,自古也沒有定論。綜合前述中土各種譯法與 Max Muller 的《金剛經》梵本經名「ārya vajracchedika bhagavatī prajñāpāramitā」相較,顯然其中的「聖」(ārya) 與「佛母」(bhagavatī)等雨詞是被中土各家所忽略了。不過,其中緣故到底為何呢?因為《金剛經》 是西元一世紀開始流行的大乘經典,一世紀到現在也有兩千年的歲月,我們現今已經不可能找到最初的 《金剛經》文本的編者,這問題顯然無解而待解。

文獻學的先生們就梵文或者巴利文查「金剛」的語意,它原本的語意重點在摧破而不在於堅固。但是在漢譯佛經講「金剛」的時候,在詮釋的過程裡面既强調它的銳利,又强調它的堅固。

中國文化傳統不止在破解,也在建立。佛教原本的重點在「苦業的解脫」,但是我們的重點在於「淨土的追尋」。這一轉,苦業的解脫就變成到達彼岸淨土,但彼岸你不可能覺知到,我們就想辦法從彼岸又回到此岸。如此一來,彼岸淨土就轉成了此岸淨土。此岸淨土是從人的心念知覺去說,剛好佛教有大乘菩薩道的精神,於是我們發揮大乘菩薩道的精神來强化這個概念。「菩薩」就是「菩提薩埵」,梵語做 bodhi-sattva,「菩提薩埵」是音譯,意為人間的有情覺者。<sup>21</sup>人間的有情覺者是要覺一切眾生,助一切眾生度脫到彼岸。中國化的佛教所謂的幫助一切眾生,就是在此岸幫助一切眾生。菩薩道因此轉化成一種以出世的精神做入世的志業大乘菩薩道的精神。

回到《金剛般若波羅蜜經》(vajra cchedikā prajñā pāramitā)<sup>22</sup>來看,金剛是非常堅固銳利的,般若是智慧,觀空之智,就其原來的意思是有知識、判斷、智慧之意,最重要的是能夠觀一切法皆空。佛教所謂的「法」(Dharma)<sup>23</sup>其實是講的一切存在的事物,不管是欲界、色界、無色界的,思維還是非思維的,有形還是無形的,通通叫作「法」。佛教講「萬法皆空」,講一切存在都是空無的,如此一來,請問你還會有苦嗎?有苦是因為你認為萬法存在,你執著於所謂的法。愛情一定是苦的,因為愛情一定會有執著。那怎麼辦?沒得辦嘛!這就是現實嘛。佛家說這叫「無明」(梵語 avidyā,巴利語 avijjā),所

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> 菩薩是「菩提薩埵」之略稱。菩提薩埵,梵語 bodhi-sattva,巴利語 bodhi-satta。又作:菩提索多、冒地薩怛縛,或扶薩。意譯作:道眾生、覺有情、大覺有情、道心眾生。意即求道求大覺之人、求道之大心人。菩提,覺、智、道之意;薩埵,眾生、有情之意。與聲聞、緣覺合稱三乘。又為十界之一。即指以智上求無上菩提,以悲下化眾生,修諸波羅密行,於未來成就佛果之修行者。此外,由於菩薩是佛位的繼承人,因此也稱之為「法王子」,這個語詞的音譯為「究摩羅浮多」,意譯又稱為「童真」。

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup>《金剛般若波羅蜜經》是大乘佛教的重要經典。全稱《能斷金剛般若波羅蜜多經》(vajra cchedikā prajñā pāramitā,梵文釋義:以能斷金剛的智慧到彼岸),簡稱《金剛經》。後秦鳩摩羅什翻譯的《金剛般若波羅蜜經》法本是最早也流傳最廣的譯本。

<sup>23</sup> 佛教中的「法」字:梵語是「達磨」(Dharma)。佛教對這個字的解釋的是:「任持自性、軌生物解。」這就是說,每一事物必然保持它自己特有的性質和相狀,有它一定軌則,使人看到便可以瞭解是何物。例如水,它保持著它的濕性,它有水的一定軌則,使人一見便生起水的瞭解;反過來說,如果一件東西沒有濕性,它的軌則不同於水的軌則,便不能生起水的瞭解。所以佛教把一切事物都叫做「法」。

謂「無明」是一種昏暗的意志,是無明使得你們連接在一塊。<sup>24</sup>把愛情詮釋成這樣,你可以接受嗎?佛教為什麼會這麼去理解?其實是因為它看到生老病死之苦。儒家講生,生有其美善處,「人之初,性本善」,生有一個生生不息的永續發展,這是我們的思考。

怎麼樣度脫到彼岸?波羅蜜就是到彼岸。「波羅蜜」以漢字來講,如果不知道它是「到彼岸」的意思,光這三個字感覺也蠻好的。「波羅蜜」看你怎麼詮釋,中文的詮釋有的時候真會讓你稱絕。就像有一回,我和大家談到過,「南無阿彌陀佛」,「南無」其實是皈依的意思,「阿彌陀佛」是講無量壽的智慧,所以是皈依無量壽的智慧。結果有人一個字一個字地解,南者南方也,離卦也,向明而治也。無者,「天下萬物生於有,有生於無」,<sup>25</sup>「致虛極,守靜篤,萬物並作,吾以觀復」。<sup>26</sup>阿,山阿,聚集也。彌,周遍一切,陀,圓轉無方,佛,智慧也。誒,好像也通啊。但顯然的,這不是詮釋了,這應該是創造,或者是臆說。<sup>27</sup>

漢字的詮釋太多方了,但是我們好像也可以融通,只要它不離我們天地人我萬物通而 為一的共生共長共存共榮的傳統。只要能夠一鍋煮,而且煮了味道還不錯,我們覺得也是 可以的。佛教自有一種消解的智慧,佛教對中國來講已經非常重要。但是現代性這種非常 嚴厲地控制和荼毒我們消解不了,這是很嚴重的問題。我們不能夠以從前的思維方式想著 一切沒事,其實是有事的。

《金剛般若波羅蜜經》其實是在告訴我們怎樣能夠戡破世間萬有一切。「一切有為法,如夢幻泡影,如露亦如電,應作如是觀。」<sup>28</sup>因緣所生之法都是空,既然一切皆空,那還有什麼好煩惱的?還有什麼苦的?你從「金剛般若波羅蜜經」的經題裡,就能得到這種基本道理。「波羅蜜」是到彼岸之意,那既堅且利的智慧,那恆常不變的真理。《金剛般若波羅蜜經》是大乘佛教中非常重要的經典,它有各種不同的翻譯,現在我們已經習慣

<sup>24</sup> 無明是指不知意識心之虛幻,執為實不壞我,故令阿賴耶識起行支,依於末那之執我而執名色,遂至輪轉生死。大乘佛法把無明分成兩個部分:一念無明,無始無明。

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> 老子,《道德經》,第 40 章,收入(魏)王弼等,《老子四種》,頁 35。

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> 老子,《道德經》,第 16 章,收入(魏)王弼等,《老子四種》,頁 13。

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> 這解釋,可參見王覺一,〈阿彌陀佛解〉,《理數合解》(台北:新文豐出版公司,1979)。其解釋完全忽略這本來就是音譯,而不是意譯,他完全跳脫梵文之意義,而直就漢文將譯音,做漢語之意譯來解,解得甚為有趣。這種跨出解釋規範的闡釋,我名之曰「詮釋學的外道」。

<sup>28〈</sup>應化非真分〉第三十二,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 552。

「金剛般若波羅蜜經」這個翻譯了。鳩摩羅什所翻譯的《金剛般若波羅蜜經》是後世流傳最廣的版本,我們現在讀的漢譯《金剛般若波羅蜜經》多半是以鳩摩羅什的翻譯為主導。

這部經的綱領是要發起度盡一切眾生的大心。在梵文裡面,佛陀是大覺者,小乘的重點是自覺自度,而大乘菩薩是要自覺覺他,其終極目標定位是和一切眾生成就佛國的廣大境界。如果根據佛教「緣起論」來講,凡是因條件關係而形成的事物,都不存在絕對不變的實體。佛教强調無自性,這是一種空觀的智慧,破除了我相、人相、眾生相、壽者相,連佛相也要破除。所以佛陀告訴你,「若以色見我,以音聲求我,是人行邪道,不能見如來。」<sup>29</sup>依照《金剛般若波羅蜜經》的說法,如果你念佛經念到晚上睡覺還夢見佛陀,這也沒什麼,你不要把夢太當真,幻化成形的幻影該過就過,要徽徹底底把「我」解開,這樣人才會有一種寬廣自在的心境。

如果所有相都是虛妄的,那麼世界的真如實性是什麼?其實就是空。人在認識中念念不離對象,人以心靈的主體意識去構思,而我們誤認為我們意識所構思出來的東西是真實的,其實那不是事物的真實。一切都是剎那生滅的,但這並不意味著一切都不存在,你要懂得以般若之智去觀照實相。世間存在的事物都是「假名有」,這些「有」你應該採取不住、不執、不取的如是態度,「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相,即見如來。」<sup>30</sup>一切法相文字形象,甚至佛相,所有這些都不是實相本身。

「一切有為法,如夢幻泡影,如露亦如電,應作如是觀」,這是這部經很重要的四句偈。一切存在的事物通通是人心造作所築起的東西,它如夢似幻,像泡影露水,像電光石火一般,剎那生、剎那滅。你要「應無所住,而生其心」,<sup>31</sup>「無所住」就不會有執著的痛苦。你不住相、不偏執才能把握實相,實相就是如相,你以空明自在的心態來應對一切法,法相是怎麼樣就是怎麼樣嘛。

如何能夠解開「我執」?最簡單的辦法就是布施。布施涉及到「三輪體空」的問題。 布施有能布施的我,受布施的人和所布施的物,一般人心中有這種人為的分別。你布施出 去就作有功德來想,於是施恩圖報,算計所積的功德。這是不恰當的。布施應當做到三輪

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup>〈法身非相分〉第二十六,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 479。

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup>〈如理實見分〉第五,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 141。

<sup>31〈</sup>莊嚴淨土分〉第十,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 231。

體空,即布施的「我」可以放下,受布施的人可以忘記,所布施的財物也可以忘記,這就是所謂的「三輪體空」。能做到三輪體空,你當下就能得自在。佛教是撤銷壓力最好的藥劑,我覺得這是佛教比道家更厲害的地方。儒家在這方面和佛道是不能比,當然儒家也告訴你「毋意,毋必,毋固,毋我」,<sup>32</sup>但儒家還是要「範圍天地之化而不過,曲成萬物而不遺」,<sup>33</sup>還是要有所成就,有所分別的。

六祖慧能是聽人家誦讀《金剛經》到「應無所住,而生其心」,言下大悟。慧能偈講,「菩提本無樹,明鏡亦非台。本來無一物,何處惹塵埃?」<sup>34</sup>對比神秀所作的偈,「身是菩提樹,心如明鏡台,時時勤拂拭,勿使惹塵埃。」<sup>35</sup>二者有很大不同。「本來無一物」,所以你能夠離相無住。一切存在是空無的,而存在本無自性,所以性空而無所得。這裡講存在本身是空無的,而一切「有」都是暫時性的,若能對剎那生、剎那滅真有所瞭解,你就不會執著了。

性空幻有是一種辯證性的統一,即空、即假、即中。「空」是破除名相執著所呈現的 真實,並不是人們所誤解的那種「空無」,而是在講一切法之實性為「空」。一切「有」 是假名之「有」。真諦講「出世間法」,俗諦講「世間法」。真俗二諦能夠達到一種圓融 的境地,是因為一切幻有是憑藉條件關係而暫時存在的一種現象。我們通過這種方式去理 解,通過緣起法而說一切存在是空無的,世間的一切「有」是人們通過話語去論定的 「有」,是假名「有」,是依他而起之「有」。你能夠把「他」撤開,就能夠達到圓成實 性的狀態。所以能夠從遍計所執性,然後依他起性撤開,而回到圓成實性的狀態。

在這種狀况之下,你會發覺到一切文字,一切話語都是權宜施設,它並不是實相般若本身。佛經也只是文字般若,文字般若重點在般若,般若是能夠真正勘破一切存在事物的智慧,其重點不在文字。「諸佛妙理,非關文字」,<sup>36</sup>最重要是能夠知道性本空無。佛法所謂的徹底覺悟是應當捨棄一切名相。

<sup>32 〈</sup>子罕〉第九,收入林安梧,《論語聖經譯解》,頁 202。

<sup>33 〈</sup>繫辭〉上,收入 (宋)程頤撰,王孝魚點校,《周易程氏傳》。

<sup>34 〈</sup>行由品〉第一,《六祖壇經》。這裡依據的是丁福保,《六祖壇經箋註》(台北:佛陀教育基金會)。

<sup>35 〈</sup>行由品〉第一,收入丁福保,《六祖壇經箋註》。

<sup>36 〈</sup>機緣品〉第七,收入丁福保,《六祖壇經箋註》。

佛法有最寬廣的襟懷,它會告訴你「依法不依人」。人是有時而盡的,但是「法」是 代代相傳的。「依義不依語」,所依的是佛經所要彰顯出來的意義,而不是佛經的語言文 字。你所依之義有俗諦之理、有真諦之理,有了義、有不了義,所依者當依了義,不 依不了義。這是非常好的一條詮釋學原則:「依法不依人,依義不依語,依了義不依 不了義」。

一個不識字的和尚可以是高僧,六祖慧能不識字啊,臺灣承天禪寺的高僧廣欽和尚也不識字!<sup>37</sup>他過世之前弟子問他,師父有何遺言?他說:「無來亦無去,沒有事。」這其實是講究竟了義。來而無來,去而未去,所以無來亦無去。既無所來,亦無所去,所以兩不相涉,既兩不相涉,所以是空無的,既是空無的,所以是自在的。生死一線,來去自如,兩不相涉,當體即空,也就沒有痛苦可言,佛家用這種究竟的方式幫你解開。但是從儒家的角度來說,世間事如果都以這種方式來理解,世間的文明根本不需要嘛,也建構不起來呀。你說念頭不好,但是人間如果沒有念頭,怎麼會有志向?你講執著不好,但是人生如果沒有執著,世間怎麼會有成就?

我常說儒家是飯,道家是空氣、水、陽光,是自然而有的,而飯是要種植五穀才有。 佛教是藥,有病痛你才吃藥嘛,沒病痛,你讀佛經也讀不出滋味來。人生有些經歷之後, 再讀佛經才真正能夠瞭解。

# 四、經典之領會重在情境之把握,佛陀之本懷在喚醒自家本具之清 淨本性

我不懂梵文、巴利文,我也不覺得要回到梵文、巴利文。中國許多高僧大德多半只讀 漢文,還有很多禪宗的高僧大德甚至都不識字。讀的時候,以你讀漢語的看家本領去讀就 好了。怎麼讀呢?「感其意味,體其意韻,明其意義」。這三句話可以說是理解漢語的鑰

<sup>37</sup> 廣欽老和尚(1892-1986),臺灣之著名苦行僧,不識字,全憑修行實踐體悟,被尊為「廣欽法師」、「廣欽禪師」、「廣欽老和尚」、「廣公上人」、「欽公上人」、「果子師」(水果師),佛教界的國寶。1947年來台,弘法四十年,是臺灣家喻戶曉的高僧。

匙。須知:你讀古文讀漢字時候,一定要進入到文字所構成的情境之中,而不是緊抓住裡面的意義不放。我以「法會因由分」為例來說。

如是我聞:一時,佛在舍衛國祇樹給孤獨園,與大比丘眾千二百五十人俱。爾時,世 尊食時,著衣持鉢,入舍衛大城乞食。於其城中,次第乞已,還至本處。飯食訖,收 衣鉢,洗足已,敷座而坐。<sup>38</sup>

「如是我聞」即是「我聞如是」。有人說,先不要用漢字去理解,要先回到巴利文、 梵文中去理解,但這其實已經不太需要了,因為漢譯佛經已經成為了人類文化的瑰寶。這 是一個很有趣的事實,漢譯佛經和用語音符號所記錄的巴利文或梵文的佛典最大的不同是 什麼?我常作比喻,二者之不同就如同紙鈔本位和金本位的不同。語言就好像你原來存進 銀行的一萬塊錢,經過十年之後就貶值了。但是一萬塊錢當時如果去買金子的話,金子經 過十年以後再拿出來賣,可能就超過一萬塊了。據聞有佛教學家曾做過這樣一個有趣的對 比實驗,把巴利文和梵文佛典翻譯成漢語,和我們現在舊有的漢譯作比較,發現後者的內 涵更為豐富。因為梵文、巴利文這些語彙隨著時代的變遷,現在很難去體會其原先的語意 是什麼,而圖像性的文字則是不斷孳乳,不斷豐富的,這是很大的不同。

「如是我聞:一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園,」這講的是當時的環境狀態。在梵文的系統中,「如是」是說你能夠回到存在的實存情境,意義也因此得以彰顯。「爾時,世尊食時,著衣持鉢,入舍衛大城乞食。」乞食是要放下自己的身段,忘棄此身,這是破我執。「還至本處」所隱喻的是回到自身。「飯食訖,收衣鉢。洗足已,敷座而坐。」佛陀整頓精神令法開顯,這是一種從容自在的狀態。再由弟子須菩提來問請佛陀,經由對談的方式而使真理得以彰顯。第一分只是說明法會之因由。我主張不要一開始就讀注解,經題就能解釋十頁,看得你頭都昏了,我主張你們憑藉自己對漢語的覺知去體會,讀著讀著就順了嘛。

<sup>38〈</sup>法會因由分〉第一,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁73。

#### 第二分講到:

時,長老須菩提在大眾中,即從座起,偏袒右肩,右膝著地,合掌恭敬而白佛言:希有,世尊!如來善護念諸菩薩,善付囑諸菩薩。世尊,善男子、善女人,發阿耨多羅三藐三菩提心,云何應住?云何降伏其心?<sup>39</sup>

這一分的重點就在於點出了最重要的問題。發「阿耨多羅三藐三菩提」心,就是發「無上正等正覺」之心。你如何住,如何降伏其心?你要能夠降伏世俗之心,能夠住於清靜之心。

佛言:「善哉!善哉!須菩提,如汝所說,如來善護念諸菩薩,善付囑諸菩薩。汝今諦聽,當為汝說。善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心,應如是住,如是降伏其心」。「唯然,世尊!願樂欲聞。」<sup>40</sup>

佛教「如是」這兩個字會一再出現。世間的諸多事常常不如是。如果你心有執念,就不如是了。你能如是,也就能放下了。無上正等正覺的心其實也只是幫助你能「如是」而已。無上正等正覺之心,即菩提心如何住呢?我們又該如何降服具有業習的心呢?「應如是住,如是降伏其心」,這就是「實踐的如是性」。

我講習《金剛經》多年,一直用四句話來概括,即「存在的空無,意識的透明,信仰的確定,實踐的如是。」你說一切存在是空無的,是因為你的意識毫無染著,如同透明一般,而這時候升起信仰的確定。信仰的確定就是無緣大慈,同體大悲,正因為你證見一切存在空無,了無罣礙,所以你不執著於世間的各種分別。那種關懷愛心不是由世間的計較所成的,也不是由世間的人倫脈絡所成的,而是眾生清淨本性中所本自具足的。

「實踐的如是」很重要,《金剛般若波羅蜜經》中會經常出現「如是降伏其心」這樣的句子,那麼「如是」該如何行之?應當是「我皆令人無餘涅槃而滅度之」。<sup>41</sup>一切眾生之為眾生,其本然是清淨無染的。圓滿清淨能夠滅盡一切習氣,令其永不再生,這時候就契入無餘涅槃了。這種令入並不是由外而入,而是喚醒自家生命原具的清淨本性,既有清

<sup>39〈</sup>善現啟請分〉第二,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 91。

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup>〈善現啟請分〉第二,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 91。

<sup>41〈</sup>大乘正宗分〉第三,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 105。

淨本性就能滅度之。滅度是「自滅度」,不由「他滅度」,是眾生清淨相的顯現,並不是 有大力者能促使之滅度,這就是即其清淨本性來滅度。

佛教是覺性的宗教。「迷時師度,悟了自度」、<sup>42</sup>「師父領進門,修行看個人」,老師是幫助你覺醒,而不可能命令你覺醒,老師並不能保證,教你怎麼做你就一定能達到什麼境界,不是這樣的。所以佛教不是强控制的宗教,而是弱控制的、以覺性為主的宗教,不是聽命於某一個絕對威權者的宗教,而是要你回到自身去解開各種執著、各種束縛,使自己回到清靜本處,而真正理解到清淨本心為何的一個宗教。佛教就這一點來講,其實是很了不起的。所以你如何降伏其心呢?

「復次,須菩提,菩薩於法應無所住,行於布施。所謂不住色布施,不住聲、香、味、觸、法布施。須菩提,菩薩應如是布施,不住於相。何以故?若菩薩不住相布施,其福德不可思量。須菩提。於意云何?東方虚空可思量不?」「不也,世尊。」「須菩提,南西北方、四維上下虚空可思量不?」「不也,世尊。」「須菩提,菩薩無住相布施,福德亦復如是,不可思量。須菩提,菩薩但應如所教住。」43

繼續到「妙行無住分」講布施可貴。布施是什麼?布施其實就是去執的活動,套用道家的話來講,就是「為道日損」的活動。布施是一種隱含著「不住於相」的深層意義的活動,「不住於相」其實是一種般若法門,也就是把原先的掛搭在你身上東西拿掉。布施是把「我的」的「的」布施出去,「我」原先的負擔很重的,布施之後就輕鬆了,所以布施有去執之作用。「菩薩無住相布施,福德不可思量。」這是般若空智的具體實現,是回到事物自身的活動,也是無所爭議、無所假借的活動。處在無分別、無計較的狀况之下,這種布施活動才會達到不可思量的福德。如此之行為妙行,如此之妙行是沒有執著的,所以這一分為「妙行無住分」。

佛教對臺灣的影響非常深。譬如,臺灣的義工(志願者)人數,在全世界按人口比例 來計算是很高的,臺灣的布施,包括財布施、法布施等等都是非常多的。布施有某種獨特 的快樂,這種快樂和你走在路上撿到錢的快樂是不一樣的。在路上撿到錢的快樂是一種執

<sup>42〈</sup>行由品〉第一,收入丁福保,《六祖壇經箋註》。

<sup>43〈</sup>妙行無住分〉第四,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 117。

著之樂。布施給予之樂勝過掠取的執著之樂。佛教的這種精神,在現代性社會裡面可以發揮什麼作用,你可以去想一想。

「須菩提,於意云何?可以身相見如來不?」「不也,世尊。不可以身相得見如來。何以故?如來所說身相,即非身相。」佛告須菩提:「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相,即見如來。」44

這是第五分如理實見分。「凡所有相,皆是虛妄,若見諸相非相,即見如來。」般若空智既起,所有相只是空無,所謂的「空無」是存在的空無性。正因其空無,所以相是虛妄,所以諸相非相。正因為諸相非相,所以如來佛性就此顯現。這裡是在强調一切存在現象的虛幻性,當人們能夠看到一切存在現象的虛幻性,你對世間的種種權力名位也就能淡然處之了。

## 五、持守虛涵之智,歸寂顯覺,以消歸於空,承載差別之有

佛經為什麼那麼動人?特別是某些世俗上看似很有成就的人會特別喜歡讀佛經,他們 常常會因為成就而痛苦。作為公司的老總,你覺得人家沒有依照老總的分位對待你,你心 裡就不愉快了。但如果讀了佛經你就知道一切存在現象都是虛幻不實的,那你也就沒事 了。你不執著於那些虛妄的東西,貪污之類的事情很多也自然而然可以被消解。

如其理而實踐,實踐其實是見所有相都是虛妄,所以告訴你「不應取法,不應取非法」。<sup>45</sup>「取法」這兩個字就是「執著著事物」,佛教所謂的「法」就是事物。你不要執著於一切存在的事物,你也不要執著於沒有存在的事物,「法尚應舍,何況非法」,<sup>46</sup>這些存在的事物你都應該捨棄,那些不存在的事物當然更要捨棄。能夠全然捨棄才是正信之路。信仰之確定不是執著,而讓真理自如其如的開顯自己。信仰不是崇信某個高僧、某個人,而是要開發你自己內在的智慧。這其實是消歸於空的信仰方式,而非執著於有。

《金剛般若波羅蜜經》被認為是佛經中非常基礎性根源性的一部經典,因為它所說的是佛教的共法。般若空智重點在「蕩相遣執」,把一切相都能夠蕩滌掉,把內在的執著能

<sup>44〈</sup>如理實見分〉第五,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 141。

<sup>45〈</sup>正信稀有分〉第六,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 156。

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup>〈正信稀有分〉第六,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 156。

夠遣除掉。「無上正等正覺」就是心了無執著,了無罣礙,不是果真有無上正等正覺的實體。「無有定法名阿耨多羅三藐三菩提,亦無有定法如來可說,何以故?如來所說法皆不可取,不可說,非法非非法。」<sup>47</sup>如來所說之佛法,你不可執著它,不可依其所說而照著說,以為說的就是那麼一回事。對於法,你要有遺除它的能力,而你所遺除的要再進一步地遺除,這是刮垢磨光,讓一切通通回到「真實的空無」。回到真實的空無,你才能夠正視不空無的眾法之差別為何。你心無所住、無所執,而法如其為法,這就是「心、佛、眾生,三無差別」,而「山、河、大地,自有等分」。

修行不是修得喜怒哀樂都沒有了,而是修得當喜而喜,當怒而怒,當哀而哀,當樂而樂,修得喜怒哀樂分明。般若智慧重點在融通淘汰,不在於無為法如何生起眾法。佛教不是「本體生起論」,而是「緣起性空論」,佛法不處理世間萬有一切是如何存在的問題,而是要說明世間萬有一切其實沒有真實恆常的存在狀態,一切都在剎那生滅的過程之中。般若法是消歸於空,而承載諸多差別之有。正因為你懂得消歸於空,所以你也能夠承載諸多差別之有。正是因為你懂得徹底放空,所以你才能讀很多書,你才能讀懂很多書。如果你只懂某一個意識形態的書,其他通通是作為敵對的對象,這問題就很嚴重啦。

以《金剛般若波羅蜜經》為例,你能夠受持此經甚至僅僅是四句偈,這是真正的福德。這四句偈就是「一切有為法,如夢幻泡影,如露亦如電,應作如是觀。」什麼叫「受」?承受,承之而不違;「持」,守之而不殆。剎那生、剎那滅皆歸本於空無,佛法是徹底解開。佛陀是不是作為絕對的權威?當然不是。「若以色見我,以音聲求我,是人行邪道,不能見如來。」佛法無定法,甚至可以說本來沒有佛法,佛說非佛說,是之謂佛說。你能夠徹底地蕩滌一切,這時候般若空智就能真正開顯,這時候你就能夠瞭解「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出」。<sup>48</sup>「從此經出」並不是果真從這裡生出來,般若空智是虛涵於其中,並非實攝於其中。你懂得一切皆為虛而不為實,那麼世間種種名相執著所滋生的煩擾也就從此破解。

佛教有各種修養工夫論,也有與之相對應的不同果位,譬如須陀含果,斯陀含果,阿那含果到阿羅漢果,一層一層上升。阿羅漢之法為「實無有法」。「實無有法名阿羅漢。

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup>〈無得無說分〉第七,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 181。

<sup>48〈</sup>依法出生分〉第八,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 193。

世尊,若阿羅漢作是念,我得阿羅漢道,即為著我人眾生壽者。」「我不作是念,我是離欲阿羅漢。」<sup>49</sup>不作是念,實無所行,才能夠叫「離欲阿羅漢」。無念無所行才是般若正法。遣除我法,我和存在對象徹底遣除,所以「於法實無所得」。<sup>50</sup>佛法是本具於內而不由外來。「於法實無所得」是實無所得而自得,自得而又無所得,法本無所得,因為本無所得可以以無得而得之。

佛陀之淨土本為莊嚴。「莊嚴佛土者即非莊嚴,是名莊嚴。」<sup>51</sup>莊嚴其實是一種自在的莊嚴,能夠疏決一切的摯愛而流通暢達,這就是莊嚴,並不是果真有個莊嚴相。這種疏決摯愛而流通暢達之如是能生清淨心,清淨心之為清淨心是「應無所住,而生其心」。是透明無礙的心靈意識狀態,這就是我所謂的回歸意識的透明。存在是空無的,意識是透明的,世間的一切都是消歸於空的。

布施要是三輪體空的布施,要是無為法的布施。梁武帝問於達摩,他說,我蓋了那麼多佛寺,供養了那麼多僧人,我貢獻了那麼多,是不是積累了很多功德?達摩答言,實無功德。所謂「功德」是行功立德。捐出去的行為本身就是一種蕩滌遣除、了然無礙的工夫。無為福勝從這裡說,正教為正,從這裡說。你有虔誠敬意,尊重正教,經典所在處即為有佛,萬有一切眾生有情都含具在般若智慧之中。般若空智是一切智、一切事、一切物之虛涵之所皈依,一切皆緣起而生,回到空無之本性,這樣很多東西你就不執著了。

對於這樣一部既堅且利,能度到智慧彼岸的經典《金剛般若波羅蜜經》,你要信受奉行。「奉」是尊之而不疑;「持」是行之而不輟。更值得注意的是,這不是將佛之所說當成恆定不變的真理,而是「如來無所說」。<sup>52</sup>「佛說般若波羅蜜,即非般若波羅蜜。」「諸微塵,如來說非微塵,是名微塵,如來說世界非世界,是名世界。」「如來說三十二相即是非相,是名三十二相。」<sup>53</sup>A 非 A 是名為 A,這種形式在經文中一再出現,A-A 當然歸本於零了,A 能夠通過消去法回到原點,A 是如其本然之為 A,這是歸本於寂,是真正能夠如其空無而回歸般若空智。

<sup>49〈</sup>一相無相分〉第九,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 207-208。

<sup>50〈</sup>莊嚴淨土分〉第十,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 231。

<sup>51〈</sup>莊嚴淨土分〉第十,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 231。

<sup>52〈</sup>如法受持分〉第十三,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 269。

<sup>53〈</sup>如法受持分〉第十三,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 269。

法本非法,度脫到彼岸的智慧並不是果真讓你到彼岸,而是達到一種究竟的「離相寂滅」的狀態。你能遣除一切法相,而回歸事物本身,你就能了無罣礙,這樣你的覺性方能 顯露出來,而能離一切諸相。離相不是出離割裂,而是離而不離,離就是能夠回到寂滅。

如果你參過禪,大概就知道參禪的時候是心神寧靜的,和睡覺的狀態很接近,但不是睡覺。禪定不是睡著,而是當下般若空智能夠示現一切相,而歸本於實性。實性即是空無之性,也就是了無罣礙的狀態。修習之重點在「寂」,即寂,即覺。覺是因其寂而顯之覺,不是對外在事物的覺知,而是回到自己內在的自我覺知。自我覺知最後又把「自我」遺除了,達到無所覺之覺,無有對象之覺,純粹之覺的狀態。若達此境地,你能夠持守勿失,行功立德,那麼你所立之德就是無得之德,是不可思議、不可分別的功德。

現在的佛教是被世俗化的佛教。真正的功德是喚起生命內在原具的菩提心而已,你持守經典所重在這。你書寫、讀誦、為人解說,這都是般若空智的顯現,般若空智的顯現是虛涵而非實攝。在在處處只要有經典的地方,我們就應當供養。經書如佛塔廟,我們應該「恭敬作禮圍繞」。<sup>54</sup>作禮只是虛涵的作禮,並不是你果真作禮。這不是功利性的起心動念,而是如是地能夠真正放掉一切執著而讓覺性如其本然,從容自在地彰顯,這就是持守並開啟虛涵之智。要想真正理解《金剛經》的法要,你就必須要擺脫世俗功利之志。我們一般所謂的智慧都是世俗功利之智。

## 六、回歸自身,如其自如,不執不取,當下自在

佛說:「善男子、善女人受持讀誦此經,若為人輕賤,是人先世罪業應墮惡道,以今世人輕賤故,先世罪業則為消滅,當得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>55</sup>顯然這是將人的存在、業力的因果擺置在過去、現在、未來連續的時間譜中來看待,而不是切割成片段來看待。讓自己的生命回歸到原始點,這就是一種能淨業障的方式。業障之為業障是因為你去掀動

<sup>54 〈</sup>持經功德分〉第十五:「在在處處,若有此經,一切世間天、人、阿修羅所應供養,當知此處則為是塔,皆應恭敬作禮圍繞,以諸華香而散其處」,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁319-320。

<sup>55〈</sup>能盡業障分〉第十六,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 333。

它,去執著它,去連接它,障礙就越來越嚴重。但是如果你能認取它,放下它,就能慢慢解開它。放下的當下便是自在。

眾生是自度,非由他度。《六祖壇經》講到,五祖弘忍把慧能送上船後,弘忍搖槳,慧能說「迷時師度,悟了自度」,56今後我靠自己了。《金剛經》裡面還講到燃燈佛為佛陀受記,其實「受記」是無所得法,受記也是無所受。值得注意的是,受記和基督宗教所講的預選說(predestination)其實是不一樣的。某些基督新教教派認為,哪些人能夠得救是上帝早就預選好的,和燃燈古佛受記的意義不同。「受記」嚴格來說其實是無記可受,只是要你一切讓開。如來說一切法都是佛法,並不是說一切法都是由佛法而生,也不是說一切法都等同佛法,而是說一切法虛涵於佛法之中,之所以謂之虛涵就是如其真實而顯現。你通達無我之法,所有世間法統統可以歸結到出世間法,因為世間法都不究竟,出世間法方為究竟。

《金剛經》中非常重要的就是講般若空智,即透明無礙的智慧,這種智慧强調法本平等。所謂平等,無突起相謂之「平」,無拘礙相謂之「等」。無突起、無拘礙,如如開顯,回到事物本身。「等」是講普遍,「平」是講均衡,「所言善法者,如來說即非善法,是名善法。」<sup>57</sup>一切善只是回到事物自身,而不是立一個善的準則作為批判的標準,所以佛法的寬容度是很高的。你如果好好的讀了《金剛經》,讀了莊子的《齊物論》,再讀西方批判理論的時候,這些一定會對你有所裨益。你如何解構,回到沒有根據的根據,不依其根據而成的批判就是如其本性的批判,這是「蕩相遣執」的批判,這是了無罣礙的批判,這是還其自身的批判。你行善也必須這樣淨心行善。法本平等,無有高下,佛法不斷地告訴你,怎麼樣了無罣礙,回到自身。

《金剛般若波羅蜜經》說透了,要行善,盡心行善,這樣是無斷無念。念是什麼?心之所發為意,意之涉著於物為念,一作是念就有常有斷,所以你要去此念才能斷此常。你歸返到事物本身,這就是般若空智的智照之功,有了般若空智的智照之功,你就能夠即寂。你不執著斷滅相就是「常」,你如果抓住斷滅相當作常,這就已經失去了般若空智的

<sup>56〈</sup>行由品〉,收入丁福保,《六祖壇經箋註》。

<sup>57〈</sup>淨心行善分〉第二十三,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 443。

本意,「發阿耨多羅三藐三菩提心者,於法不說斷滅相」,<sup>58</sup>所以無斷無念,無念則無執,無執看似相續,但並不如此,看似斷却又無斷。佛法在此所講的奧妙會讓你覺得難解,但是其實不是,它講的就是你的心靈意識和存在對象物兩不相涉的時候,就能回到無所罣礙的境地。

你要有觀法能推開去看自心,去觀自心,讓它還其自身。痛,看其為痛,痛就是痛,那也就不痛了。你們有沒有經驗過?比如說,你挑著擔子,這個擔子很重,其實你還承受得了,但是你觀看那個痛,痛如其為痛,痛本身就消解掉了。這樣做法就是教你怎麼樣去掉執著,去掉執著也就能夠去掉病痛。般若空智是經由你的努力實踐而開啟,而開啟之後能夠讓事物還其為事物。我們的麥克風不是常常壞掉嗎?壞掉就壞掉啊,這個時候你心不要起執著,慢慢處理嘛!處理不好那就以後再處理嘛。正因為這個念頭,你可能才會想到怎麼去處理這個問題。我們起心動念的時候,常常把不相干的東西帶引出來,把我們徹底纏縛住了,使得我們失去了真正的洞察能力。因為痛,我會觀察其為痛,痛之為痛,如其為痛,也就不痛了。它還是痛呀,但是它至少幫你消解了,然後你能夠瞭解,痛之源何在,接下來你如何治療它,暫時性可以達到某種消解的地步,但却不可能真正解決問題。

空,假,中,世間之有都為假名有,但是並不因為有是暫時的,人們用話語、概念所構造的有就不是真實的有,世間的實相就是如此。「假」是暫時的。「名」是我們用暫時的稱號去說它是什麼。名有名的功能,這個功能有它的限制,真正最大的功能,是來自於毫無罣礙的最真實的空無。你了無罣礙,所以你能清楚它。你不執著,世間會少去很多煩惱。佛經的優點就是讀讀它,脾氣不太好可以讓你變好一些,執著煩惱會减少很多。原來一件小小事就會讓你生氣。現在也沒有什麼好氣的。因為這一切都是很平常的。人還是如其為人呀,事還是如其為事呀,你還要不要繼續做你的事業呀?要做啊。你還要不要讀書呀?要啊。你還要不要講課呀?當然要講啦。這就是如是。你喝茶時喝茶,走路時走路。為什麼你走路會跌跤?因為你走路不如是嘛。為什麼你喝茶會嗆到?因為你不如是。

佛經的重點就是讓你的覺性能夠真正生起,就好像一面鏡子,美就是美,醜就是醜。 世界是一個整體,但這個整體含具萬有一切。含具萬有一切是虛涵。萬壑千流相互競爭,

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup>〈無斷無滅分〉第二十七,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 497。

最後還不是到海裡頭去了。運動員並不是肩負著非常偉大的使命。他沒奪金牌,只奪了銀牌或者銅牌,他也很高興。因為依據他自己的努力,他覺得只能達到這種程度呀。他不會把國家强盛與否和運動掛搭得那麼緊。有個選手只得了第三名,記者採訪他的時候他還蠻高興的,他並不因為沒有得到第一名而難過,這代表著生命很自在如是的一種狀態。我很好奇的是,這個人有沒有聽聞過佛法呀。世間如果是這樣的話,你努力還是要努力呀,記得大學聯考,我差一點點,沒考上臺灣大學,因為我的志願沒有填滿,填滿就能上臺灣大學了。我上了臺灣師大國文系,後來還是念了臺灣大學,而且還是第一個哲學博士。現在回想一下這也沒什麼不好。要能如是看待它,你就能夠放下,這是佛經裡面很基本的道理。

### 七、蕩滌虛無之法相,遣除無明之執著,破相顯性,覺性方能開顯

世間的一切是虛涵而非實攝,一切皆無自性。「如來所說三千大千世界則非世界,是名世界」,<sup>59</sup>就是你能夠用般若空智,蕩相遣執。世界不是有世界相之世界才果真是世界,不是通過執著性的表象去證成它,而是回到自身去證成它。一對夫妻每天要拿出結婚證來證明他們的婚姻關係,這是如是嗎?這不如是嘛。如是能忘,是跨出言說而回到存在本身,存在本身看似非存在,其實就是存在,就是如是。般若空智所照當下空無,虛以含實,它蕩滌萬有一切,成就真正空無的整體,以其真空故能妙有。你能夠知見不生,就能夠還歸如是。所謂還歸是什麼意思?就是般若空智所照。般若空智所照,「發阿耨多羅三藐三菩提心者,於一切法,應如是知,如是見,如是信解,不生法相。」<sup>60</sup>「如是」是歸本於空無透明,是不生法相,所以說「所言法相者,如來說即非法相,是名法相。」<sup>61</sup>佛教不斷强調 A 非 A 是名為 A。

一個東西,你不在意它,它才能是如其本身地存在,你心不會緊抓著不放。你買了一輛非常貴重的車,如果能夠當成它今天晚上可能就不存在了,你就了無罣礙了。不然怎麼辦呢?你就保全險嘛。你覺得全險太貴,你買那麼貴重的車又不願意保全險,然後你每天

<sup>59〈</sup>一合理相分〉第三十,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 525。

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup>〈知見不生分〉第三十一,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 541。

<sup>61〈</sup>知見不生分〉第三十一,收入林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,頁 541。

晚上看著車,那不是給自己惹麻煩嗎?這是很簡單的道理,但我們常常混淆了。你有般若空智才能夠開啟導生出實踐的如是性。實踐的如是性就是這個事你能從根本上把它處理好。這個問題是什麼?現在我能做的是什麼?如是地知道。這篇文章為什麼寫不好?沒思想當然寫不好啦。為什麼沒思想?因為我讀書不夠多。我讀書不夠多該怎麼辦?那就多讀書嘛。這是很簡單的道理啊。

在臺灣很時興小學生去補習寫作文,我覺得這個頗為可笑!小學生根本就不必刻意如何强化怎樣學寫作文嘛,你就讓他們胡寫一頓就好了,怎麼胡寫呢,就是學著寫,寫多了就對了,但是真正教小學生作文的人多半不高明呀。他教你套路把你套死了。作文是要你多讀,有思想了再多練習,寫著寫著就會了嘛,一定是這樣的。你沒有思想,可能教你的老師就沒什麼思想,他也不知道怎麼樣養成有思想,不懂得怎麼閱讀。畫畫最害怕的就是變成那種概念性的畫。畫要能寫生嘛,能夠如是地先把它畫出來,把相顯現出來,讀書是如此,人生之事也是如此嘛。

你能如是嗎?其實般若空智就是告訴你如是。見一切法相皆是空無,你就能「如是」。現在最嚴重的現代性問題就是「不如是」,我們有太多虛的東西,而且我們不斷去護持那些虛的東西,而虛的東西越加越多,然後虛而變實了,那就很麻煩了。你緊抓不放那些虛而變實的東西,就會受它影響。譬如你有了一定的社會地位,就要買 LV 包包。現在還有些人,到了某個地步就要去參禪打坐。人家都信某個師父,你就跟著去信,給你加持一下就能讓你如何了,有那回事嗎?我告訴你,根本沒那回事,那是世俗法。當然,宗教有些神祕的法門,可能不是佛法,但能在世俗意義上對你有所助益。譬如密宗,我講一個真實的故事。有個朋友的孩子非常優秀,信了一個密宗的師父以後,這個孩子所有的問題密宗師父都可以幫他解決。過了一兩年師父死了,這個年輕人就陷入惶惑不安的情緒之中。以前他所有的事都交托給了師父,他可以不思不想不覺,現在不知道該怎麼辦了。朋友和我談起來,我說沒關係,他現在惶惑不安,就會發起疑情重新思想,有疑就會有覺,這可能是他人生的另一個新的階段。以前生命有困惑,碰到師父以後沒有困惑了,這是一個階段。現在又到一個新階段,這時候如果他自己再去讀佛法、學佛學,可能會有新的體會。因為以前不如是嘛,人生能只靠師父而活下去嗎?不行吧。師父領進門,修行看個

人。如果有師父告訴你,我把你領進門,以後你的一切問題我通通幫你解決,這恐怕不是 佛法吧。

佛法是教你覺醒。你要自己覺醒,別人幫不了你,就好像認路不能夠完全交給導航。 開車認路如果完全交給導航的話,可能你會出大問題。你完全交給導航,習慣了以後,你 就真的不會認路了。你把導航設定好,它會告訴你,前面兩百米右轉,右轉之後再三百米 左轉。我有個朋友在廣州,他知道路還是習慣開著導航,前面道路在施工不能走了,他繞 道而行。這個導航就告訴它,你偏離了方向,它還會按原計劃的路線,還說你為什麼不聽 我的呢?我覺得這很有趣,我說導航也很能計劃,很幽默,你聽它的,就永遠到不了。佛 法告訴你,很多東西都沒有預定的圖譜,而是喚起你當下的覺性。如何覺呢?就是把你內 心會干擾你覺醒的東西取消掉,人最麻煩的不是你沒有覺知能力,而是你的覺知能力被不 相干的東西所徹底干擾了。世間本有太陽啊,但是霧霾很嚴重。你不要說太陽怎麼不見 了,是因為霧霾嚴重遮蔽了太陽,把掩蓋你覺知的東西掃掉就是了。《金剛般若波羅蜜 經》重在蕩相遣執,不是破相顯性。破相顯性,仍然對於性有所執。

## 八、佛家般若治療學之法要:熄滅貪嗔癡,如是方得解脫

第三十二分是「應化非真分」,講到即應而化,非有定向,以此來講諸法非真。以般若智觀之,能夠不執著於相,不取於相。不執著於相,所以能夠如如不動,如如不動其實是不動而動。你能夠以般若智觀之,那麼「一切有為法,如夢幻泡影,如露亦如電,應作如是觀。」這是說,一切存在是空無的,是剎那生滅的,而意識是透明而無有罣礙的。境識具泯,還歸於空,通透圓明。這所顯現出的定向是信仰的確定。順著信仰的確定,開啟存在的如是,所以「應作如是觀」。

般若空智開啓「如是觀」的哲學。如是觀在認知上是如是的,在實踐上也是如是的,這種做法中隱含著療癒的概念。在二十一世紀人類文明裡面,人常常處於一種困境之中,就是人的覺性一直被工具理性的高張所遮蔽所束縛。般若空智之能蕩滌一切就隱含了一種超越的觀照力量。蕩滌萬有一切成就空無的整體,之後你就能夠擺脫無明的纏縛而能夠證

得菩提。所謂擺脫無明並不是如何去擺脫,你一念不著,當下即是菩提;一念著,就陷入 煩惱。

關於般若治療學,我曾經寫過一篇文章叫〈邁向佛家型般若治療學的建立——以《金剛般若波羅密經》為核心的展開〉,<sup>62</sup>我當時在作這篇文章的時候,我把《金剛般若波羅蜜經》又通讀了,而且講習過兩次以後,我還用了一本書談到「簡易觀想制心法」,就是經由觀想起對治的作用。譬如說不淨觀,月輪觀,白骨觀,通過觀白骨來除貪愛,通過陰陽觀來破愚痴,通過空觀來斷一切煩惱,通過假觀來破執著,通過中觀應用無礙,通過慈悲觀來除嗔恨,通過捨身觀修無量行,其實是有所對治的。通過師承觀來傳承加持,通過佛菩薩觀加持往生,通過父母觀而起報恩心,通過死亡觀願意捨棄一切,通過江河觀能悟證無常,通過虛空藍天觀能夠體會自性清淨,通過海洋觀包容一切。

臺灣有位佛教高僧大德也是位藝術家,在水里鄉的蓮因寺,叫懺雲法師。他教人月輪觀,就會畫一個月亮,再教你們打坐觀月,這種觀法會讓你的心有所止又有所覺,使得你的心如月之朗照,無執無著。修白骨觀能夠除貪愛。今天看到某個美女,你心裡一直執著著她,貪愛著她,但是百年之後她就只剩一堆白骨,你把她觀成白骨就能放下貪愛之心。我有一次和朋友聊天,我說白骨觀還不行,有辦法就把白骨觀成美女才行,只是開個玩笑而已。正反兩邊觀都能舍離、都能放下,你就能當下空無、了無罣礙。你面對存在的空無、意識的透明,而能回到物無自性的自身,空有不二,這時候實踐的如是就開啓了。

現世嚴重的問題是什麼?就是「有而不能無」啊,而且「有」不斷虛浮地膨脹,還將 其稱之為「成長」。我是應該算蠻節省使用電腦的,但是我已經使用了好多台了。學校單 位大概四年五年就會給你個單子,說你該換了。我還熬過兩次都沒換。真的需要換那麼多 嗎?不需要。人類科技是用耗竭損害的方式獲得發展,人類是在毀損的過程裡面獲得成 長,這是不對的,這是違反佛法,違反道家之理,也是違反儒家的。儒家講「正德、利 用、厚生」,道家講「道法自然」,佛教講「如是」。在這種成長的過程中,人類居然在 這一百年間所耗損的地球資源,比人類從以前一直到這一百年之前的所有加起來的總和還 多,這是很嚴重的。現代性社會最不如是,它所追求的是一些最虛假的東西。追求排名這

<sup>62</sup> 林安梧,〈邁向佛家型般若治療學的建立——以《金剛般若波羅密經》為核心的展開〉,《中國宗教與意義治療》(台北:文海基金會出版,1996),頁 177-210。

很不如是嘛。大學排名不如是,但這好像變成一種時尚。人是要追求「出人頭地」還是「安身立命」呢?安身立命才如是,但是現在追求的是出人頭地。現代性社會有很多新的溝通方式,很多新的交往方式正在讓我們有機緣回到更如是的狀態。我們現在很多實名制本來就應該如是,但是因為它們太不如是了,造成了很多弊病,所以要求如是了。現在必須用「正名以求實」而去要求其實,這已經是落於下勝了。佛法是很究竟地把這些問題拋出來讓你看到。

佛教所說的「苦業解脫」在現實之中的確是有用的,雖然不一定究竟,但一時之間也是有用的,至少你心不生嗔恨,心不生不該有的情緒。這樣你會覺得舒適一點,自在一點。我們常常處於一種他在的狀態之下,想的東西太多了,不如是了,所以一夜難眠。面對難眠的狀態,你也不如是。睡不著起來做事不是很好嗎?這就是如是嘛。其實睡不著覺最好的詮釋就是體力還很好,還沒用盡,那就起來做事嘛。勞動勞動,身體很累了就能睡著了,你說不想校稿,那就整理家務嘛,從能做的事情開始,這就是如是嘛。你現在在煩惱的這個事,你果真有能力去觀煩惱也可以呀,沒有能力的話你跳開來做另外一件事,你進到這個事裡去做,就能解開了。我對治睡不著覺的辦法就是,好多沒做的事,我就一步一步地做,做著做著就會想睡覺了。我多半睡得不錯,因為我是服膺曾國藩的原則叫「倦極而臥」。你怎麼能夠躺在床上一直呼喊著睡神,你快來。那太辛苦了!你要等著睡神向你召喚著,你趕快來吧,趕快來吧,那你就睡著了嘛。這就是你的心念轉換嘛,你成長到一定的地步,成功召喚著你,那你就成功了嘛。結果你還沒成長到那個地步,你就一直召喚著成功,你肯定不成功嘛。生命什麼叫自在?能夠如是就自在。什麼叫如是?你真正去正視自己就是。

# 九、結語: 佛法修持重在降伏其心回歸自在, 它是人類和平難得的 思想資源

佛法說了半天要講什麼?其實也沒有太多。你要說也可以說很多,可以轉換很多方式去。禪宗就是通過〈十牛圖〉來說。中國文明的可貴就是把很多可能很艱深的道理,化歸成圖像讓你去覺知。第一幅是未牧之圖,牛處於一種未牧的狀態,也就是最本原初始的狀

態。〈未牧〉:「猙獰頭角恣咆哮,奔走溪山路轉遙,一片黑雲橫谷口,誰知步步犯佳苗。」〈初調〉:「我有芒繩驀鼻穿,一回奔競痛加鞭;從來劣性難調製,猶得山童盡力牽。」你看,山童牽這頭牛牽得很費力。接下去〈受制〉:「漸調漸伏息奔馳,渡水穿云步步隨。手把芒繩無少緩,牧童終日自忘疲。」慢慢變得馴服了。到第四〈回首〉:「日久功深始轉頭,顛狂心力漸調柔。山童未肯全相許,猶把芒繩且系留。」第五〈馴服〉:「綠楊蔭下古溪邊,放去收來得自然。日暮碧雲芳草地,牧童歸去不須牽。」第六〈無礙〉:「露地安眠意自如,不勞鞭策永無拘。山童穩坐青松下,一曲升平樂有餘。」到〈任運〉:「柳岸春波夕照中,淡烟芳草綠茸茸。饑食渴飲隨時過,石上山童睡正濃。」〈相忘〉:「白牛常在白雲中,人自無心牛亦同。月透白雲雲影白,白雲明月任西東。」〈獨照〉:「牛兒無處牧童閑,一片孤雲碧嶂間。拍手高歌明月下,歸來猶有一重關。」最後〈雙泯〉:「人牛不見杳無踪,明月光含萬象空。若問其中端的意,野花芳草自叢叢。」從最原初的未牧,然後開始初調,受制,回首,馴服,無礙,任運,相忘,獨照,雙泯,一層一層地,人漸能調伏其心。

佛法其實就是調心、治心,真正理解緣起性空,最重要是要能夠達到一種了無罣礙、 我法二空的境地。但這並不是一種不涉及外在事物的消極自我矇騙,而是告訴你,我們要 想獲取真實的能力去解決問題,一定要先能夠調伏我們的心。我們的心如果不能調伏,所 獲得的解決的方法,很可能會受到其他不相干因素的干擾,我們去展開實踐行動的時候, 也會不斷受到影響。外在因素對內在心境的干擾,可能會使我們做出很多錯誤的判斷、抉 擇乃至影響行動,可能造成嚴重後果。

現在看來,國際上某些國家的領導人其實蠻需要佛法的。譬如,我們稱之為金三胖的,可能就很需要。佛法主張和平主義,它告訴你,你的心能夠真正回到平靜,你才有辦法,使得別人的心也回到平靜。你內心的平靜才是真正的起點,這樣你才能夠真正承認自己的缺失,懺其前愆,悔其後過,因而能除舊過,能防新錯。

人類有一種無緣大慈、同體大悲的心。大家要能共生共長,共存共榮,我們要免除現代性所可能造成的嚴重問題。我們要如是地面對現代化進程,應該會給人類帶來很大的福

祉而非禍害。如是的話,我們就可以「魚相忘乎江湖,人相忘乎道術」。<sup>63</sup>如是的話,我們就知道「知之為知之,不知為不知,是知也」。<sup>64</sup>我們知道今日之所限,明天繼續往前。佛法無它,「如是」兩字而已。如何能如是?不要把自己看得那麼偉大,不要把自己看得那麼重,不要把事也看得那麼重,但也不是把事故意看輕,不是把自己故意看輕,而是如是,該怎麼做就怎麼做。佛說非佛說,是之謂佛說,佛之所說,皆能遣除,這樣的佛說才是佛說。佛之所說,你能夠退回到原點的「說」才是真正的「說」。如是之為如是,是經由徹底的消除能夠回到原處,回到原處你才知道,原來如此。

「還至本處」很重要,「飯食訖,收衣鉢,洗足已,敷座而坐。」平平常常的,沒有 什麼學問。你以為有多大的學問,反復看遍佛經中所有的字句,所有的版本通通考證了, 但其實佛法之真在體悟。人文學最重要是要於自己身心有益,於政治社會共同體有益,於 自然共同體有益,於天下有益,而且有益是如是之有益,就如此而已。

二十一世紀,人類文明發展到一個新的年代,我們以漢語所記錄自己的經典,或者說是我們翻譯的經典,特別是一兩千年前以古典語彙所翻譯的經典,應該有機會把它們的意義重新的煥發出來,讓它們進入到人類文明裡頭,使得它們跟不同文明之間有更多交談和對話的可能,在這種交談對話的過程中不斷地孳乳豐富。

佛經讀了會讓人喜歡它,但是你要恰當地去讀。不要讀了佛經就不問世間事,不行世間事。本來還經得起一點鬧的,現在經不起了,為什麼?因為知覺力幾乎已經被世俗遮蔽了。你現在讀了一些佛教的經典,使你的知覺力慢慢開啟了,你會感覺到很不舒服。這時候一定要再多用一點功,才能夠真正擺脫這個方向,要不然你就會陷入另一種痛苦之中。原來是懵然不知,現在是猛然覺知。原來是見山是山,見水是水,現在已經見山非山,見水非水了,要再進一步達到見山是山,見水是水的澄澈境地。原來把表象當本體,現在知道表象不是事物本身了,後來你真正看破了表象,使得事物如其本身顯示自己。這是修持的過程,能夠讓生命回歸自身,達到一種萬境自如如的境界。

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup>〈大宗師〉,收入(明)王夫之,《老子衍·莊子通·莊子解》,頁 144。

<sup>64〈</sup>為政〉,收入林安梧,《論語聖經譯解》,頁32。

#### 引用書目

#### (一) 傳統文獻

- (魏)王弼等著,《老子四種》,《大安古典新刊·5》,臺北:臺大出版中心,2016。
- (唐)釋法海錄、丁福保箋注,《六祖壇經箋注》,臺北:佛陀教育基金會。
- (宋)朱熹,《四書章句集注》,《大安古典新刊·2》,臺北:臺大出版中心,2016。
- (宋)程頤撰,王孝魚點校,《周易程氏傳》,北京:中華書局,2013。
- (明)王夫之,《老子衍,莊子通·莊子解》,北京:中華書局,2011。
- (清)王覺一(北海老人),《理數合解》,臺北:新文豐出版公司,1979。

#### (二) 近代論著

臺灣聖經公會,《聖經·舊約全書》(繁體字和合本),新北市: 財團法人臺灣聖經公會,2010。 亨廷頓(Samuel P. Huntington)著、黃裕美譯,《文明衝突與世界秩序的重建》,臺北: 聯經出版公司,1997。

林安梧,《中國宗教與意義治療》,臺北:臺灣學生書局,2017。

林安梧,《血緣性縱貫軸:解開帝制、重建儒學》,臺北:臺灣學生書局,2016。

林安梧,《金剛般若與生命療癒:《金剛經》華山九一講記》,臺北:萬卷樓圖書公司,2014。

林安梧,《論語聖經譯解》,臺北:臺灣學生書局,2019。

錢穆,《莊子纂箋》,臺北:東大圖書公司,1985。

#### (三)期刊論文

林安梧,〈儒教釋義:儒學、儒家與儒教之異同〉,《鵝湖》,487 期(2016),頁 43-53。