佛說八大人覺經講記

演培法師

卷001

——中華民國四十七年七月三日至七日講於越南西貢舍利寺——

題前概說

一 經題略釋

中越佛教大德！中越佛教善信！今晚來和諸位宣講《佛說八大人覺經》，這實是個極為殊勝極為難得的因緣，不僅我對此感到無限歡喜，相信諸位亦必感到無限愉快！依佛法說，宇宙間的一切一切，都是因緣，離了因緣，什麼都不可談，亦無從談，所以我們今天聚會一處，說法聽法，確是一大因緣，希望諸位珍重這一大因緣，把握這一大因緣，從這一大因緣中，結下深深的法緣，將來同證阿耨多羅三藐三菩提，這是我今晚講經的最大願望！

現在開始先講經題。「佛說八大人覺經」七字，是一部經的總名，每講一部經，所以先要解說經題，因為經題是一經的總稱，了解了經題的意義，對全經的內容也就大致瞭解。每部佛經的經題，依歷來講經者的解說，大體分為兩大部分，就是通題與別題。如「佛說八大人覺經」七字，最後「經」字，是指通題講的，「佛說八大人覺」六字，是指別題講的。「通」是通於一切的意思，即佛在世所說的一切言教，經後佛弟子結集起來的，不論是小乘的、大乘的、顯教的、密教的，都叫做經。如《妙法蓮華經》、《金剛般若波羅密經》等，都稱為經，所以「經」是通於一切經典的。

明白了「經」字通於一切以後，進而對這經的意義加以解說。經在印度語文方面來講，本名修多羅或名修妒路，依照它的意思譯成中國話，叫做契經。契經的契字，有兩種解說：一是就對契合真理來說，一是就對契合機宜來說。真理，就是宇宙人生的真理。普通人說話，不論說什麼，都不能契合

宇宙人生的真理，原因在於我人還沒有體悟到真理。佛是已經成了正覺的聖者，而所正覺到的，就是宇宙人生的真理，因為佛已究竟的體悟了真理，所以不論對什麼人所說出來的話，都能與真理相契合。如佛告訴我們說：世間所有一切，都是無常演變的。當知佛說無常的這句話，就是與真理相契合的。因為是這樣的關係，所以對於如來所說的言教，稱為契經。機宜，就是各類不同的根性。眾生的根性，依人類來說，每個人有每個人的特性，因為每個人的特性不同，所以彼此間的好樂也就不同。普通人對人說話，不一定能適合每個人的口味，但大聖釋迦，具有善巧方便的智慧，對怎樣的人說怎樣的話，所以佛說出來的話，能適合每個眾生的要求。如佛在說法時，所說本是同樣一句話，但在這樣一類眾生聽了，以為佛是對自己說的，而在另外一類眾生聽了，同樣認為是對自己說的。因為是這樣的關係，所以如來所說的話，是能契合眾生根機的。再舉明顯的例說：如有一些人喜歡聽佛講有的道理，佛就對他講有，另外一些人喜歡聽佛講空的道理，佛就對他講空。對喜歡有的說有，這是契合樂有的眾生，對喜歡空的說空，這是契合重空的眾生。因為佛說的言教，能夠契合各類不同的機宜，每一類眾生聽了，都能得到法益，所以稱為契經。

契經的契字，上面已約略的講過，現更進一步的解釋經字。關於經的意義，平常講來很多，現在扼要的提出兩個意思來說：一是貫串義，二是攝持義。要了解這兩個意思，先要了解佛說法的實情。佛陀說法，不像現在有經本子做依據，而純粹是從大悲心中自然流露出來的，所以今天在這裏是這樣的說，明天到那裏是那樣的說，當時又沒有人把它記錄下來，到佛滅後才由佛弟子們結集為經。如來言教，假定沒有佛弟子們，將他一句句的嚴密組織起來，前後一貫的聯綴起來，老早就遺失掉了。如一大堆花，一朵朵的凌亂的放在這裏，設不用線將它貫串起來，其花一定會散失掉的，為了保持花的不失，就用一根線把一朵朵的花貫穿起來，成為一個花串，是即貫串的意思。佛弟子所結集的經典，也是如此。佛經，不僅將佛一句句的語言貫串起來，而且從嚴密的組織與一貫的條理中，攝持能詮語文裡的所詮顯的義理，是為攝持義。具有如上二義，名之為經。

經字通題已經解釋過了，現再解說八大人覺的別題。別題，是別於其他的意思。表示這一部經的經名，唯有這一部經可稱，其他任何經典，都不可叫做八大人覺的，所以稱為別題。佛說八大人覺六字，如再把它分開來說，八大人覺四字，正正式式叫做別題，佛說兩字亦可通於其他經典的，因為每一部經都是佛說的，所以在每一部經題上頭都可加佛說二字，如《佛說阿彌陀經》，《佛說勝義空經》，《佛說彌勒下生經》等，因而佛說二字，亦可作為通題來講。

先講「八大人覺」，次講「佛說」兩字。大人是對小人講的，普通稱小孩子為小人，稱已成年的為大人，但本經所說的大人，不是大小對待的大人，而是經文後面所說『諸佛菩薩大人』的大人。此意表示：唯有十方諸佛可以稱為大人，或已發了菩提心的菩薩可以稱為大人。根據這一意思解說，我們可以明確知道：普通世俗所說的大人，站在佛法的立場嚴格說來，是不能稱為大人的。既然如此，那被尊為大人的諸佛菩薩，自亦不是簡單可以得到的，而是必要覺悟八件事情，才可得此尊號的。八是數目字，即下經文所講一條一條的道理，計有八條，而這八條經文所詮顯的道理，為做大人者所應覺悟的。因此，將八大人覺四字倒過來講，意思是：諸佛菩薩大人所覺悟八大事理。今日在座的諸位，假定有人對這經文所說的八條有所覺悟，那他也就有資格稱為大人了。諸佛菩薩大人所覺悟的事理，其內容怎樣，到講經文時，再為一條條的解說。

所謂「佛說」，顯示這部經是釋迦牟尼佛說的，不是別的什麼人說的。釋迦牟尼是佛教的教主，在他未成佛前，與我們普通人一樣，為什麼現在要尊他為佛？關於這，我們首先需要了解的：佛之所以為佛，不是由於他的種族高貴，相好圓滿。假定相好圓滿就稱為佛，那印度所傳說的轉輪聖王，老早就應是佛了；假定種族高貴就稱為佛，那印度所有的剎帝利族，豈不都成為佛了？可是事實上，轉輪聖王既沒有資格稱佛，剎帝利族，除了釋迦牟尼，也沒有別人可以稱佛。這樣講來，可知佛之所以為佛，是必有其為佛的條件在，唯有具備了佛的條件，然後才可尊他為佛。在沒有把他的條件說出之前，首先需要承認的，就是大聖釋迦是在人間成佛的，而在人間成佛的聖者

，具有兩大特色：第一是所體悟的宇宙人生的真理，第二是所獲得的究竟自由的解脫。因此可知：吾人如欲體悟真理，唯有在人間可以做到，吾人如欲自由解脫，亦唯有在人間可以獲得。反過來說：在人類以上，就是高到天堂，既無真理的體悟，亦無自由的獲得，因為天堂所有的，祇是五欲的享受與定樂的陶醉，並不是我們所要去的理想地方，所以修學佛法的人，對於世間一般的宗教，特別是主張求生天國的宗教，如說天堂有真理自由而要我們上升天堂的話，那我站在佛法的立場敢對諸位說，那是靠不住的。真理與自由，既然唯在人類始能求得，我們就應寶貴這個人生，以人生的力量去追求真理與自由，一旦獲得了這真理與自由，那就與佛一樣了。

明白了上面的這個意思，進而再來解釋佛的意義。佛是印度話的簡稱，具足應該叫做「佛陀」，根據他的意思譯成中國話，名為「覺者」。覺是覺悟的意思，者是人的代名詞，合起來說，就是一個覺悟了的人。我們常說：世間上的人，總是在醉生夢死中，糊裏糊塗的過生活，不能覺悟到宇宙萬有諸法的真理，所以稱為凡夫，不得名為覺者。佛之所以稱為覺者，如剛才所講，由於體悟宇宙萬有的真理，獲得人生究竟自由的關係。自己獲得真理自由，佛經中稱為自覺；自己覺悟以後，將自己所覺悟的真理，說給眾生聽，使每一眾生也能覺悟真理，為真理之光之所攝受；自己自由以後，將自己所得自由之法，告訴廣大眾生，使每一眾生也能得到自由，在自由之光的照耀中，過一種自由自在的生活，能夠這樣做的，在佛經中稱為覺他；自覺的工夫，覺他的任務，所應該做的，如已都做到了完滿無缺，佛經中將這稱為覺行圓滿。因此可以知道：佛之所以為佛，是由於具有自覺、覺他、覺行圓滿的三覺而來，不是隨隨便便可以稱之為佛的。如是具有三覺的聖者，通於十方諸佛，因凡完成三覺的聖者，都可稱為佛的。佛這名號，雖可通於十方諸佛，但現在所講的佛說的這個佛，是專指釋迦牟尼佛而言，因為現在講的這部經，是釋迦牟尼佛為我們說的。不唯如此，現存藏經中所有的經典，都是釋迦牟尼佛，為這世間眾生說的，在我們這個世界上，假使沒有釋迦牟尼佛的出現，不特沒有這部《八大人覺經》，就是其他的經典也不會有，因而我們今天能夠聽聞到這部經，不能不思念佛陀所給我們偉大的恩典，更不能不

思念如何酬報佛陀的深恩。

本經的經題，已約略的為諸位解釋過了；本經的內容，從明天開始再向諸位解說。

二 譯者略史

本經是佛所說，從昨晚所講，可以知道，但本經是誰人所譯，譯者的歷史怎樣，還得向諸位作一簡單的介紹。昨晚曾經說過，凡是釋迦牟尼所說的教法，都是後來佛弟子編集起來的，可是當時編集經典所用的文字，純粹是屬印度的梵文，中國人或其他國家的人，要想讀懂他，是件很難的事情，因此，不論那國的人，如想了解佛經，必須有一個人，將它譯成自己國家的語文，即中國人讀佛經，要譯成中國文，越南人想讀佛經，要譯成越南文，然後才可閱讀。中國所流行的佛經，都是從印度梵文譯過來的。自東漢末桓、靈二帝那個時代始，直至近代為止，做佛教經典翻譯工作的大德很多，但最有名而對中國佛教最有貢獻的，前為羅什三藏法師，後為玄奘三藏法師，這不特由於他們譯出很多的經，而且更由於他們譯得很好。雖然如此，但在時間方面來說，比較稍遲一點。從中國譯經史上去看，在東漢桓、靈、獻三帝七十年間，已有不少西來大德傳譯經典，但「所出經論，義理明晰，文字允正，辯而不華，質而不野」的，不能不推現在所要介紹的安世高法師。因其所譯文義明允，所以為後人所重。

「後漢沙門安世高譯」者，這正是指出譯經者為誰。譯是翻譯的意思，就是將印度的梵文，譯成我國的中文，等於將中文譯成越文一樣。安世高，是譯經者的德號。安為姓，名為清，姓安名清，叫做安清，世高是他的別號。這位法師，不是中國人，不是印度人，是安息國人。因為他是從安息國來的，以國名為姓，所以姓安。安息，即西洋史中的帕提亞國，由阿爾沙克斯建立國家，當今波斯的地方。

安世高法師，就他出身說，不是一個普通人，而是安息國的王子。當父親做國王時，他在宮廷中，讀了很多書，所以未出家時，對世間學問，已有了很深的修養。在他讀的書中，曾讀到過一部佛經，受了很大的感動，本想

立即發心出家的，但因他是一個很孝順的兒子，在父王還在世時，為了侍奉父親，不得不暫時把出家的念頭丟開，專心一意的來侍奉父親。等到父親去世後，依照古時國家的法律，他繼承了父親的王位，並為父親守孝三年。在這期間，感到世間無常，乃於守孝完滿後，毅然決然的將王位讓給叔父，自己去出家修道。

剛才我曾說過，安世高法師，在未出家前，讀了很多書，諸如天文、地理、術數種種學問，無不精通，所以出家後研究佛法，也就很快的博通三藏。不但如此，同時還通曉幾國的語言。通曉幾國語言，這仍不算什麼稀奇，據傳記告訴我們，天空飛鳥所叫的是什麼，他也能夠聽得懂。有一次，他與某個同學，在外行走，聽了空中飛過的飛鳥叫了一聲，立刻就對他的同學說：「剛才從我們頭頂飛過的飛鳥告訴我們，馬上會有人來送飯給我們吃」。同學聽了，以為他是開玩笑，並沒有把這話當作話來聽，可是走了沒有好久，真的有人送飯來給他們吃了，這才使該同學相信他所說的話不錯，承認他的確能夠聽懂鳥音。

後來，安世高為要將佛法傳播到中國來，所以於漢桓帝建和元年（西元一四七），來到我們中國，遊化於江淮間。在中國二十餘年，前後譯出三十餘部經。現在所講的這部經，因為是他翻譯的，所以稱為安世高譯。

譯此經的安世高，因為是個出家人，所以稱為沙門，沙門是印度出家者的通稱，在印度有各種不同的沙門團。依照它的意思，譯成中國話，叫做「勤息」。勤是精勤勇猛的意思，一個出家的人，應該精勤勇猛的修行，而所修的，主要是戒定慧的三無漏學。息是止息的意思，出家者所以要精勤修行，其旨在於止息內心不應起的貪瞋癡的三毒。古德所說「勤修戒定慧，息滅貪瞋癡」的意思，就是此一寫照。

後漢，是中國朝代的名稱。中國的漢朝，向來分為兩大部分，就是前漢與後漢。前漢又名西漢，後漢又名東漢。沙門安世高，是後漢桓帝建和元年來中國的，所以綜合起來說，叫做「後漢沙門安世高譯」。

本經是釋迦牟尼佛說的，而譯這部經的沙門，又有他誕生的地點，出家的處所，以及到中國來的朝代，這一切的一切，都是歷史的事實，所以世高所譯的這部《八大人覺經》，值得我們信奉、讀誦、弘揚。

正釋經文

為佛弟子，常於晝夜，至心誦念八大人覺。

從此以下，正式開始講這部經的經文。中國法師講經，依晉道安法師的常軌，將每一部經分為三大部分來說，就是序分、正宗分、流通分。序分，敘說一經的緣起；正宗分，正式顯示一經的宗要；流通分，說明如何的弘通此經。現在所講的這部經，與普通所講的經典，稍為有點不同，前面既無『如是我聞』開頭，後面又無『信受奉行』結束。表面看來，似乎不具通常所說的三分，但實際上，開始的幾句，可作序分來看，因為這是本經的總標；如此八事下，可作流通分看，因為這是本經的總結；中間的八事，可作正宗分看，因為這是本經的中心。所以文字的組織雖稍不同，而三分的格式還是完具的。

「為佛弟子」，佛是釋迦牟尼佛，『為』以白話來說，是『做』的意思。所謂為佛弟子，換句話說，就是做了一個釋迦牟尼佛的弟子。講到佛的弟子，有的分為七眾，有的分為四眾，有的分為二眾。現在以最簡單的方法，根據二眾來說明。二眾弟子，就是出家眾的佛弟子以及在家眾的佛弟子。不論你做在家的佛弟子，或者你做出家的佛弟子，依於釋尊所給我們的啓示，都要「常於晝夜，至心誦念八大人覺」。

晝是白天，夜是晚上。一晝夜的時間，我國古代分為十二小時，現代通常分為二十四小時。但在印度，晝夜分為六時，就是晝三時與夜三時。所謂晝三時，如《金剛經》說的初日分、中日分、後日分；所謂夜三時，如《遺教經》說的初夜、中夜、後夜。印度這晝夜六時的時間，如與現代二十四小時配合來說是這樣的：早上六時至十時為初日分；中午十時至二時為中日分；下午二時至六時為後日分；晚間六時至十時為初夜；十時至二時為中夜；二時至六時為後夜。

為佛弟子的行者，於晝夜六時的當中，不特白天要至心誦念八大人覺，就是夜晚也要至心誦念八大人覺，真是所謂恆恆時常常時無有間斷的至心誦念八大人覺，方可說是常念，假定有時念有時不念，那就不得算為常了。常常誦念，固然是個重要條件，至心誦念，更加是個重要條件，如果誦念而不能做到至心，縱然常常不斷的在念，也是不能獲得實益的。至心，即很至誠、很懇切而沒有一絲一毫虛偽的心理。誦與讀的意思，稍為不同：讀是面對經文一字一字的看著讀下去；誦是離開經文能一字一句的背誦出來。讀不一定要完全記得，誦一定要純熟而不可模糊。念，普通以為口念，如念佛、念經，都是以口念的，但實際上，念不重在口念而重在心念，即內心當中時刻憶念不忘，名為心念。

將上所說，再作一簡單的總結來講，是這樣的：做個佛弟子的人，應常常的於晝夜六時中，以最至誠最懇切的心，來誦念八大人覺。關於八大人覺四字，在前講經題時，已經解釋過了，現再重複的說一次：有諸佛菩薩大人所覺悟的八事，為我們每個佛弟子所應覺悟的，我們如能覺悟這八事，也就有資格稱為大人了。至於八事的如何覺悟，到下再為逐條說明。

第一覺悟：世間無常，國土危脆；四大苦空，五陰無我，生滅變異，虛偽無主；心是惡源，形為罪藪：如是觀察，漸離生死。

這是諸佛菩薩大人所覺悟的第一條，在這條經文中所講的道理，是很微細深刻而又根本的。諸位知道，在佛弟子的修行中，有一個法門，叫做四念處。所謂四念處，就是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。此四念處，為離四倒的妙術，入七覺的初基，所以為佛弟子的，應常念念不忘的安住在這四種境界上，予以深深的觀察，因而成為第一覺悟，亦即必須覺悟的對象。

「世間無常，國土危脆」，這兩句話，是觀心無常的無常觀。講到世間，佛法通常把它分為兩種：一種叫做有情世間，一種叫做器世間。不論有情世間也好，不論器世間也好，以佛法的眼光來看，都是屬於無常演化而不可誤認為常的，若妄認為常，那就是錯誤，亦即是顛倒。無常的常，是常住之

義，如說這個東西，今天是這樣，明天是這樣，天天是這樣，一點變化沒有，這叫做常。所謂無常，剛剛與這意思相反，即在這現實世間上，沒有一樣東西，不是時時刻刻在遷流變易的，也沒有一樣東西，不是剎那剎那在那裏演化著的。不要離得太遠來講，祇拿我人自己生命來說：如我這個生命體，在諸位看來，六月二十來的那天是這個樣子，今晚在這兒講經，還是這個樣子，好像一點變化都沒有，實際並不如此，老實告訴諸位，我這生命自體，天天都在那裏變化，時時都在那裏變化，刻刻都在那裏變化，剎那剎那都在那裏變化，不過這種變化，在我們粗心的人看來，不容易發現就是了。有情界的生命自體是如此，自然界的萬事萬物，當知亦復如此，決沒有所謂不變的東西在。如是無常變化的現象，把它說得容易了解一點，誠如佛在經中為我們所宣示的：有情的生命，在生老死中不息演化，無情的器界，在成住壞中不息演化。由於情與無情，不絕於三世流中起滅，所以證知世間是無常的。

廣大的器世間，既是無常演化的，在這廣大器世間中所安住的國土，自亦危脆敗壞而不堅固的。危脆的脆，舉例來說：如蔬菜中的豆腐皮，放在油鍋中炸得脆鬆鬆的，一碰就粉碎了，這叫做脆。當知我人所住的國土，也是如此。中國有所謂『天長地久』的這話，似乎表示世間是沒有變化的，國土不是危脆敗壞的。但以佛法無常觀點來看，這是錯誤的，因在事實上是不可能做到如此的。中國所說『天長地久』的這話，雖不合佛法的無常義，也不合現在所講的兩句話，但中國人口頭上常常講到的另外兩句話，卻與佛法所說無常的道理相合，就是所謂『滄海變桑田，桑田變滄海』。如現所見的，原是湛深的大海，今天由風浪捲來了一點泥沙，明天由風浪捲來了一點泥沙，日積月累，經過一個相當時間，就變為桑田，是即滄海變桑田之義。反過來說，這裏原是一塊肥沃的桑田，由於山洪暴發，特殊變化，天崩地裂，使之成為巨海，是即桑田變滄海之義。由此可以證明：一般所執著的『天長地久』的觀念，不但極端錯誤，而且愚癡之至。

然而，佛法為什麼特別重視『世間無常，國土危脆』的說明？這是為要破除眾生執常的妄執的。常住的妄執有什麼不好，我們需要把它破除？要知一個人有了常住的觀念在心頭，那就今天要去貪求這個，明天要去貪求那個

，甚而至於希望世間所有的東西，都歸我一人所有，你如此，我如此，大家如此，世間就不免發生戰鬥。假定依於佛法，了解生命的無常，國土的危脆，什麼都在不息演化中過去，什麼都不能為我長期所有，則對世間的名利，自然而然的看淡，而不再妄事追求了。世人之所以要把這樣貪來歸之於我，那樣貪來歸之於我，原因就在不了解諸法無常，不知道自己生命隨時可以結束。其實，吾人生命，在呼吸間而已，萬有諸法，極暫存在而已，何必為煩惱驅使，去這樣追求，那樣追求呢？要知一有了追求欲念，就不免要造有漏諸業，有了有漏諸業，自然就要為生死所縛而不得解脫了。佛法是以獲得解脫為目標的，所以需要從無常的了解中，以突破生死的束縛。

「四大苦空」，這一句話，是專門講的苦空觀，在未講明苦空的本義以前，先將四大的意義解說清楚。所謂四大，就是佛經處處說到的地、水、火、風的四大要素。地、水、火、風的四者，所以被稱為四大，因它在世間是極普徧而作用又極大的關係，依印度的學說及佛法說：四大不僅是常識的存在，而且有其特殊的性能，所以不管什麼物質性的東西，都不能離開四大而有，離此四大，即不成為物質。一般物質是如此，當知生命肉體亦然。由於四大是組織有情生命肉體的要素，所以也就成為一切有情不可或缺的因素。現在不妨細細觀察一下自己的身體：我們這個身體，普通稱為肉體，但它是以什麼原素組織起來的呢？在科學上說，是以七十六種原素組織起來的；在佛法上說，主要為地、水、火、風的四種。科學雖然說有很多要素，但以佛法眼光來看，實不外於地、水、火、風四大要素的變化。地為物質的堅性，人身中的毛、髮、爪、齒、皮、肉、筋、骨、腦、髓，皆屬於此；水為物質的濕性，人身中的唾、涕、膿、血、津液、涎沫、痰、淚、精氣、大小便利，皆屬於此；火為物質的煖性，人身中的溫度、煖氣，皆屬於此；風為物質的動性，人身中的呼吸以及轉動，皆屬於此。我們的身體，既然是由這四大要素交互組合而成，假定因冷熱燥濕風雨寒暑的變化，在彼此間發生矛盾衝突而相互不調時，必然就要產生種種毛病，以至於衰老死亡。佛在經中說：有情的肉體，如有一大不調，就有百一病起；假定四大相互不調，則在生命體中，就有四百四病的產生。病，不論是小病、大病，有了，就不免要感受痛

苦。不但四大不調有病時是苦，就是四大相互攝調時，自然界、社會界，也有種種痛苦來逼迫我們，所以四大組合的生命肉體，經常在重重痛苦的包圍中，很少有所謂快樂的時候。因此，佛常告訴我們：生命是苦。

四大組合的生命體，不僅是痛苦之具，而且是無實自體的，所以佛說『四大皆空』。所謂四大皆空，從世俗的粗顯意義來說：組織肉體的毛骨皮肉，使歸於地；涕唾膿血，使歸於水；溫度煖氣，使歸於火；呼吸轉動，使歸於風。每一要素，各各分開，生命肉體即刻就不能存在，可見四大是空的。但這還是就世俗說的，如更深刻一點來講：即此四大組成的生命肉體，當其現實存在的時候，當下就是空，並不需要一個個的拆開來，才可以說他是空，因在四大的本身，要找出它的實在性，是不可能的，實在性不可得，這就是空。即空的道理較深，諸位聽後，需要加以深刻的思考，才能透徹了解。

講到四大皆空，一般不明佛法的人，往往對這生起誤解。如常聽到有些不信佛法者說：出家人是四大皆空的。若問什麼是四大？為什麼說它是空？他們會毫不遲疑的這樣回答：四大就是人類所愛好的酒、色、財、氣這四件大事，因為出家人對\這四大享受，都犧牲掉了，所以說它是空。殊不知這種說法，完全是錯誤的。另外還有一種誤解，就是學佛者與不學佛者，對某件事情發生爭執時，不學佛者往往會這樣說：你們學佛的人，是四大皆空的，為什麼還要與我們爭執？其實佛法所說的四大皆空，不是專指出家人及學佛者說的，凡有生命自體的，不論是人、是畜生，祇要是四大組合的，都叫做空。所以學佛者與不學佛者，對四大皆空的道理，都應有個正確的認識，如能真正了解四大皆空的實義，那就不會你和我爭，我和你爭，而世間種種無謂的糾紛，也就減少了。所以佛教所說四大皆空，有其積極的意義。

「五陰無我，生滅變異，虛偽無主」，這三句，是講的無我觀。五陰，就是色、受、想、行、識的五種，有的地方又譯為五蘊。上面所說四大，是專就生命肉體講的，但一完整生命，不僅有其肉體，而且有其心靈。所以真正說來，有情的生命體，是由兩大要素組織成的：一為精神的要素，即佛法所說的心；一為物質的要素，即佛法所說的色。五陰具有這兩方面：如色陰，是色，亦即物質；受想行識，是心，亦即精神。於精神的四者中，亦可作

這樣的分別：『識』為精神的主體，『受想行』三者為精神的附屬。

五陰組成的生命體，在一般不了解佛法的人，把它看成一個有主宰有支配力的自我，所以不論什麼人，總稱自己為我，而且把我看成實實在在的東西。可是從佛法的立場來講：將這色心組織的生命體視為我，是絕對錯誤的，因在這生命的內在，根本沒有什麼具有主宰具有支配的東西，所以佛法說為『無我』。關於這個，先來說一故事，然後再示無我。中國過去，有個初出家的小沙彌，師父教他讀《心經》，當他讀到『無眼耳鼻舌身意』這句時，忽然生起懷疑：用手摸摸自己的眼睛，這是什麼東西？用手拉拉自己的耳朵，這是什麼東西？用手指指自己的鼻子，這是什麼東西……？自己想不通，就去師父那裏請問，指著眼睛問道：『師父！這是什麼東西』？師父帶著責備的口吻告訴他說：『笨人！這是眼睛，都不知道嗎』？接著，沙彌又拉拉耳朵問道：『師父！這又是什麼東西』？師父不大樂意的回答說：『你這孩子真蠢，怎麼耳朵也不知道呢』？小沙彌道：『噢！我知道了，這是耳朵，可是這（指著鼻子）又是什麼呢』？師父不禁勃然的罵道：『你這小糊塗鬼，怎麼連鼻子都不知道？你還要不要鼻子』？小沙彌經過師父一再的責罵，於是就更進一步問道：『既然這些叫做眼睛、耳朵、鼻子，為什麼經中要說「無眼耳鼻舌身意」呢』？原來理直氣壯而自以為知道很多的師父，經這一問，也就瞠目結舌無以回答了。這道理，說明了世界上的人，一聽說到眼睛，就以為有個實實在在的眼睛，一聽說到耳朵，就以為有個實實在在的耳朵。實際上，有情生命體上的眼耳等根門，是由種種條件組合成的，根本沒有實在的眼耳鼻等自性可得，所以經說『無眼耳鼻舌身意』。

世人對眼等看法如此，當知對我的看法亦然。為對不明無我的說無我，他會立刻用手向著自己一指說，這不是我是什麼？殊不知世人所認為的實在我，在佛法講來，根本是不可得的，所以說五陰無我。五陰組合的生命體，所以說它沒有實在自我，本經用『生滅變異，虛偽無主』兩句來解釋。生滅變異，顯示生命的無常。要知真正可以叫做我的，一定具有常的一個條件。所謂常，就是沒有遷流演變的動態，今天是這樣，明天是這樣，永遠都是這樣。生命之體，假定真的永無變化，那就可以承認它是一實在自我，但從實

際上觀察，有情的生命體，剎那剎那在生滅，時刻時刻在變化，昨天的生命不是今天的生命，今天的生命又不是明天的生命，甚至前一剎那的生命不是後一剎那的生命，前後有著差別不同，前後有著生滅變異，怎麼可以妄認這個生命自體為我？虛偽無主，顯示生命的不能自主。要知真正可以叫做我的，一定具有主的一個條件。所謂主，就是自己能夠做得主，能夠支配一切，能夠宰割一切，不受任何外力所轉。比方說：不論什麼人，都不喜歡生病，都不喜歡老死，假定能夠自主，要不生病就不生病，要不老死就不老死，自由自在，無累無縛，才夠資格被稱為我。事實不然，因為吾人的這個生命體，是虛假不實的，一點自主都沒有的，如病時不想病還得病，老時不想老還得老，死時不願死還得死，可見這個生命，是做不得主的，因為虛偽無主，所以不得把它誤認為我。再說：我之所以為我，不僅要具備上述兩個條件，還要具備統一性完整性的一個條件，才可稱之為我。如上所說，生命是由五大要素組織成的，表面看來，好像是完整的統一體，實際分析，是由種種條件組合起來的緣成體，並沒有它的獨立性。既然如此，怎可妄認生命體的內在有我？所以，不論從那一角度去看，不論從那一方面來講，佛法所說的五陰無我，是顛撲不破的真理，為任何理論所辯駁不倒的，我們必須接受這一無我真理，向著真理之途邁進！人世間的無謂爭執，社會上的無謂糾紛，國際間的無謂械鬥，當知皆由執我而來；為了人與人的和樂相處，為了國與國的相互共存，為了社會群的和諧有序，揮起我們的智慧劍，斬斷我們的自我執，都是必要的，不然的話，人類社會永遠不得安然，所以佛說五陰無我，是個極重要的教授。

「心是惡源，形為罪藪」，這兩句，是講的不淨觀。依佛法說：一切眾生，眾生中的人類，都是有諸罪惡的，但尋諸罪惡的根源，不能不說是從心來，所以說心是惡源。因為人們不論做件什麼，都要起心動念，在這起心動念之間，就看你的心念，轉向那一方面，如轉向惡的一面，心裏想要殺人，然後才去殺人，心裏想要騙人，然後才去騙人，心裏想要奸淫，然後才去奸淫，心裏想要偷盜，然後才去偷盜，乃至心裏想要造種種的惡，然後才去作種種的惡，可見吾人一念心，是諸罪惡的根源。雖說心是一切罪惡之源，但

要真正構成各種罪惡，一定要透過身體與語言，不然，是不成其為罪惡的，所以說形為罪藪。比方心裏想要殺人，祇是心裏在想而已，並沒有真的把人殺死，必須在想了以後，運用兩手的執刀，透過身體的活動，確將一人殺死了，這才構成殺人的罪惡。又如心裏要罵人或毀謗人，假使祇在心裏這樣想，而並沒有出之於口，是不構成毀謗、漫罵罪的，必須在想了以後，運用語言，透過口舌，確將對方罵了，且使對方感到難過，這才成為罪惡。罪藪的『藪』字，在這裏當著聚集的意思講。所謂形為罪藪，意思是說我們這個形軀，是集合一切罪惡的大本營，所有一切罪惡，都是由這形體做出來的，假使沒有這有漏的身體，什麼罪惡都不可能做成。心是惡源的心，屬於意業，形為罪藪的形，包含身業與口業，合起來講，就是三業。吾人身語意的三業，不但通於惡的方面，亦可通於善的方面，不過現在這兩句，是專集中於惡的方面講的。身語意三所造的罪業，佛經中又稱為黑業，因為其性一向染污不潔淨的。依因果律說，由黑業所招感的不可意的異熟果，自然亦是黑的。所以吾人做人，對於行為活動，有應作業，有不應作業，不可不加注意。所謂應作業，就是善業，這是每個人所應當作的，唯有多作善業，才可感得可意的異熟果。所謂不應作業，就是惡業，這是每個人都不應當作的，假定作此惡業，不但現身沾滿了罪惡，而且未來還要感受極大的苦果，這是不可不審慎的。

「如是觀察，漸離生死」：這兩句，是指出如上觀察所得的利益。所謂如是觀察，是說按照前面無常觀、苦空觀、無我觀、不淨觀那樣的觀察，觀察到成熟的階段，就可漸漸的遠離生死的痛苦，就可漸漸的接近涅槃的快樂，所以說漸離生死。生死為眾生的大苦，一切痛苦由生死而來，所以學佛的唯一目的，就是如何解決生死。生死解決之道，自然是很多的，但本經第一覺悟所指示的四種觀察，實為了生死得解脫的最勝方便，希望諸位不要輕易放過。

第二覺知：多欲為苦，生死疲勞，從貪欲起；少欲無為，身心自在。

諸佛菩薩大人所覺的八事，於中第一覺悟的內容，較難了解，從第二覺知以下，較易明白。現在所講的第二覺知，主要說明多欲與少欲的利弊。講

到欲這東西，在未斷煩惱的眾生身上，可說沒有一個人沒有的，不過輕重不同而已。首先要說清楚的，即欲究是什麼東西。從欲的本義說，這大概是就欲界最強的物欲及男女欲說的，因為欲界之所以稱為欲界，就是由於這些欲而得名的。從欲界人類的欲來說：一般分為色、聲、香、味、觸的五欲。世人對於五欲，沒有不貪求的。或將其貪來屬於自己所有，是為佔有欲；或將其貪來為自己所受用，是為享受欲。但這所謂欲，是側重在物欲方面講的，可是我們要知道，物欲的欲，不是真正的欲，『是依此而起欲的，是欲所耽著希求的，是「欲具」而假名為欲』。真正的欲，是喜樂耽著貪染相應欲，所以說：『世諸妙境非真欲，真欲謂人分別貪』。這樣說來，可知煩惱欲，才是真正的欲體。世人之所以對於物欲的渴求，是為滿足自體欲的享受，為了滿足自體欲的享受，就不能不對物欲作無限的追求。因為人一有了多欲觀念，必然就要常常生起希望，希望得到這個，希望得到那個，或者剛剛得到少分，就又希望獲得多分，所謂『欲望無窮』，『欲壑難填』，正是人類多欲的寫照。當然，欲有所得，自是一件好事，但若求而不得，欲而不能滿足，必然產生無窮的痛苦，所以說「多欲為苦」。馬鳴《大莊嚴論經》也說：『若其多欲者，諸根恆散亂，貪求無厭足，希望增苦惱』。多欲所有的過患，從此可得消息。

關於多欲為苦的道理，現在再舉一個譬喻，以顯示它深刻的含意。《譬喻經》說：過去有個旅客，旅行在廣大的沙漠中，誰都知道，沙漠裏是沒有人煙和樹木的。旅行者走到沙漠的中間，忽然遇到一隻狂象。象這動物，在性馴時是很好的，在性狂時就要傷害人了。狂象發現旅客，立刻向他撲來，好像要吃掉他似的。旅客見狀，萬分緊張，想逃又沒有可資遮蔽的地方去逃，正當在這緊要關頭，真是所謂『天無絕人之路』，在旅者拼命逃跑之下，忽然發現一口古井，古井裏面又有一條藤蔓垂在下面。旅者為了逃命，很迅速的順著藤蔓，入於古井之中。正在這時，追趕他的狂象，也到了古井之旁，並且露出可怕的長牙在向井底下望，但因井口太小，狂象無法入井，祇好悻悻然的望一望離去。旅人見象離去，透口氣頗為慶幸的說：哎喲！好在有這古井，不然命都沒有了！當他為自己生命獲得生存而歡喜時，想不到在古

井的底下，還有一條可怖的大蛇，張著血盆似的大口，在等那旅人落下來，作為牠豐盛的一餐！旅人見了，立刻轉喜為驚，伸出頭來，向外看看，準備跳出古井再逃，那知不看倒也罷了，一看問題更為嚴重，因為井的四旁，也有四條毒蛇，包圍著旅人，想要來吃他。在這千鈞一髮之際，旅人生命所依賴的，祇是一條藤蔓，而這藤蔓，正有一黑一白的兩隻老鼠在啃它的根，根一啃斷，人就要跌落井底，你說危險不危險？旅人見這情景，不禁大聲嚷道：完了！完了！一切都完了！再也沒有活的希望了！可是，就在這樣危險關頭，抬起頭來向上一看，居然發現藤蔓上面有個蜜蜂的窩，而且從那蜜蜂窩裏，正有很甜的蜂蜜，一滴一滴的滴下來，共計滴了五滴，滴在那旅人口中。旅人嚐到蜂蜜的美味，就把口張開，希望再來一滴，什麼危險恐怖，都忘得乾乾淨淨了。

聽了這旅客的故事，相信會有人感到這旅客的可憐亦復可笑，但請不要笑他，要知所謂旅客，不是別人，正是我們自己。有情奔馳於生死曠野，時時受無常之風吹襲；有情站立於生死岸頭，時時為死亡影子之所籠罩；四大組合的生命肉體，危脆敗壞；生命之網，不斷的為晝夜侵蝕；可是為愚癡蒙蔽的無知眾生，不知生命的危脆不可靠，卻整天的在想如何求得五欲，在追求的過程中，一旦遭遇阻礙，就又感到無窮苦痛，不唯現生苦痛不已，而且由於追求五欲的因緣，造成種種的罪業，被滯留在生死苦海中，生而又死，死而又生，生生不已的無限奔波，覺到萬分疲勞，所以說「生死疲勞」。不過我們要問：眾生為什麼會在生死道上奔波的？又為什麼會感受到生死疲勞的？簡單的答覆，由於貪求五欲而來，所以說「從貪欲起」。佛在其他經中亦嘗告訴我人說：『貪欲為生死根本』。以此可知：有情在生死海中，所以形成一不息的生命狂流，其基本動力端在貪欲。因而，如欲截斷生死之流，從生死海中躍出，其唯一辦法在於離欲，離去貪欲而不再對五欲追求，生死疲勞的大苦，不求息而自息了。所以離欲是了生死的最要一著。

「少欲無為，身心自在」：這兩句，是從多欲的反面，顯示少欲的利益。所謂少欲，意對世間的欲樂，不去過分的追求，嚴格守著自己的本分，不做五欲境界的奴隸，不為欲樂而東奔西馳，對於一切，隨遇而安，無所作為，

身心自然就自由自在了！所以說少欲無為，身心自在。請試觀察一下：廣大社會中的每個人，從早至晚，一天忙得不得了，甚至忙到精疲力竭，身心交瘁，而仍無時休息。若問為的什麼？乾脆的說一句：還不是為了追求名利，還不是為了欲樂享受，除此而外，又有什麼呢？多欲之人，由於貪求無有厭足，所以時有求不得苦；少欲之人，由於不去妄事追求，所以沒有求不得苦。當知少欲之法，是佛之所印可，為佛教誡之本，吾人對此，不可不多加致意。

實在說來，修學佛法的人，欲真得到法益，對於少欲，不可沒有一個正確認識，因為少欲之法，是行者的最上莊嚴，是聖者的無上瓔珞，如能照著少欲切實去行，不但現生除去多欲為苦的重擔，獲得無憂無慮的快樂自在，而且亦是未來進入涅槃妙宮的初門，甚至與魔軍交鋒時，為克敵制勝的利器。魔眾所以不時前來擾亂行人，主要原因就在行者無限貪求，若能少欲而不貪求，自然越過魔境而不為其所擾了。不唯如此，真能切實的實踐少欲，還能出生種種的功德。因此，《大莊嚴論經》卷第二說：『若欲得法者，應親近少欲，十力說少欲，即是聖種法。少欲無財物，增長戒聞慧，如此少欲法，出家之法食』。

第三覺知：心無厭足，惟得多求，增長罪惡；菩薩不爾，常念知足，安貧守道，惟慧是業。

在諸佛菩薩大人所覺悟的八事中，這是屬於第三覺知。第三覺知所要覺知的，要不外於知足與不知足的差別。初三句，是就凡夫的不知足說；後四句，是就菩薩的能知足說。

講到這問題，無庸諱言的，一般普通凡夫，對於個己日常所用的東西，在他的內心上，從來都沒有感到滿足與討厭的，總是覺得這也不夠，那也不夠，總想這也得來為我所有，那也得來為我所有，由於這樣的關係，所以不論什麼東西，總望越多越好，越多越有味兒，因此經說：「心無厭足，惟得多求」。舉例來說：如錢財，沒有一個人不需要的，也沒有一個人不作無限要求的，有了五塊錢，就希求十塊錢，有了十塊錢，就希求百塊錢，最初計劃，原也不希求太多的，祇要積蓄到一千元，就心滿意足了，可是等到真的

有了一千元時，其心就又加大而不感到滿足，進一步的希求一萬元了，如是十萬，百萬，千萬……一直這樣無止境的要求下去，就是將世界人類所有錢財都歸他一人所有，他還是沒有感到滿足的。這就是心無厭足惟得多求的明證。對於金錢如此無厭多求，對於其他種種，當知無不皆然，所以眾生被稱為不知足者。

不知足的無厭要求，或有以為無何關係，事實不是如此，首先我們要知：世間如果滿地金銀，隨時隨地都可取得，這自然沒有什麼，而且也不會造成罪惡，實際世間沒有那麼多的金錢，可給我們予取予求，在不能滿足我們對金錢需求的情況下，試問你將怎麼辦？是不是用欺騙、搶劫、強佔、暗奪，或用其他種種卑劣手段，來求得你自己所需求的金錢？假定是這樣的話，那你所得來的金錢，是『為富不仁』、『充滿罪惡』的，而且所得金錢越多，你的罪惡越大，所以心若沒有厭足而一味的希望多求，老實不客氣的說，其結果，唯有走上「增長罪惡」的一途，使自己陷在罪惡的泥沼中，愈陷愈深，永遠無以自拔。所以無厭多求，對自己是有百害而無一利的。

一般貪得無厭的凡夫，雖說是屬如此，但發了菩提心的菩薩，卻不是這樣的，所以說「菩薩不爾」。菩薩與凡夫最大的不同，在能常常思念知足：身上有了衣服穿，不管是什麼質料的都可，不再另外去追求更好的；口頭有三餐好吃，不管是粗茶淡飯，祇要吃飽就可以了，不再另外去追求珍饈美味；出門能夠自己走的，就安步當車的慢慢走去，決不勉強的非車不行：如是行之有素，安然不以為意，是為「常念知足」。一個常念知足的菩薩，想他有好多錢財，是絕對不可能的，不特不會有好多錢，而且可能常常在貧窮困苦中討生活。雖然如此，但知足的菩薩，能夠安於貧窮，不以貧窮而妨礙自己的修道，不以貧窮而放棄自己的行持，甚至越在貧困當中，越是守道不渝。總說一句，不論在任何情況下，對於修行辦道，總是照樣的如法實踐，不苟且，不馬虎，真正做到『人窮道不窮』的工夫，是為「安貧守道」。所謂道不窮，換句話說，亦即人格不窮，不唯人格不窮，而且異常高尚富有。

一個安貧守道的菩薩，是不是終日困臥在貧窮當中，什麼事情都不做呢？不是！以自利利他為前提的菩薩，所要做的事多得很，從來沒有閒著過，

不過最初步所要做的事業，唯以慧業為自己的事業。修學佛法者，特別是修學大乘佛法者，慧業實為必修的一課，沒有慧業，即不能完成學佛的使命。龍樹大士說：『有智慧分，名為菩薩』，足證菩薩更是「惟慧是業」。但這不是說，除了慧業，別的就什麼都不要，而是說，在斷惑證真的過程中，在自利利他的活動中，慧業是一種不可或缺，而且最極重要，貫徹始終的行門。有了慧業，才能達到佛法的深奧處，才能順利的做好自利利他的工作，所以菩薩行者，一定要有智慧，不可忽視智慧。有了智慧，不僅對於事理，能夠獲得正確的認識，就是對於化他，亦能做到美滿的成功。請試想想：眾生的根性有著這樣的眾多，彼此的好樂有著這樣的差別，假定沒有智慧，認清眾生的根機，分辨彼此的好樂，怎能去實行教化？如何使眾生得益？再請想想：吾人無始來的煩惱習氣，是多麼的深厚？吾人無始來的罪惡業障，是多麼的深重？假定沒有智慧，深厚的煩惱習氣怎能斷除？極重的罪惡業障怎能破滅？可見不論自證化他，都要以智慧為先導，亦即因為如此，所以經中特別推崇智慧，說它『在一切功德中，如群山中的須彌山，如諸小王中的轉輪聖王，是超越一切功德，而為一切功德的核心』。智慧為一切功德的根本，修證要依智慧而得圓滿究竟，化他要依智慧而得圓滿完成。智慧在佛法行門中的重要，到了什麼程度，於此可以概見，無怪菩薩行者，要以惟慧是業。

上來從凡夫的心無厭足說到菩薩的常念知足，其利害所在，本已經明白，但知不知足，對於做人修道，都是重要課題，所以特再略為比較一說：能知足的，安貧守道，固不用說，而且還能視貧為富，並不以貧為貧，所以經說：『夫知足者，雖貧名富』；又說：『知足第一富』；《遺教經》說：『知足之人，雖臥地上，猶為安樂』；俗說：『知足心常樂』。這都是顯示知足的利益與功德。做人如能做到知足，確是難能而可貴的。所以，出家者的『少欲知足』，雖過著最刻苦的淡泊生活而不以為苦，世賢者的『簞食瓢飲』，雖住在最簡陋的街巷之中而不改其樂，這都是值得我人讚歎與效法的。反過來說：做人如不知道知足，要他安貧守道固做不到，要他不事多求亦做不到。所以，心無厭足惟得多求的世人，不說求而不得，時現一副窮相，即使求而有得，亦復一副窮相，好像永遠都在窮困中過日子一樣，所以經說：『

不知足者，雖富是貧』；又說『雖有庫藏象馬七寶資生之具，不知足者猶名為貧』；《遺教經》說：『不知足者，雖處天堂，亦不稱意』；俗說：『人心不足蛇吞象』。這都是顯示不知足的禍患與過失。以佛法看，貧富的差別，不在財寶的有無，而在功德的具否。具諸功德的即名大富，不具功德的即名赤貧。如經偈說：『雖有諸珍寶，豐饒資生具，不信三寶者，說彼最貧窮；雖無諸珍寶，及以資生具，能信三寶者，是名第一富』。因此，修學佛法者，不應如世人一樣的，專意去求能生災患、晝夜憂懼、易於散失的金銀珍寶之財，而應去求極受快樂、無諸苦惱、永不散失的信戒施慧之財，唯有得到這樣的法財，才可說是真正的巨富。經說：『若聖智滿，乃名大富』，亦即此意。所以佛常讚美知足，斥不知足。

第四覺知：懈怠墜落；常行精進，破煩惱惡，摧伏四魔，出陰界獄。

在諸佛菩薩大人所覺悟的八事中，這是屬於第四覺知。第四覺知所要覺知的，要不外於懈怠與精進的得失。初一句，顯示懈怠的過患；後四句，顯示精進的勝利。

菩薩行者，既然唯慧是業，當知慧業，不是僥倖得來，而是要從精勤匪懈中去求的，所以如何驅除懈怠實行精進，是就成為菩薩行者的重要課題。佛法所說的懈怠，就是俗說的懶惰。我們放眼觀察世間，可得這樣一個正確認識：不論什麼人，如一味的遊手好閒，什麼都懶得去做，其結果必然是墮落的。再深一層的說：生而為人，對於善法不肯努力的去修，對於惡法不願著力的去斷，一天到晚，總是懈裏懈怠，糊裏糊塗的過日子，則其生命的前途，不特現生會遭遇到不可想像的悲慘結局，而且將來還要墜落到地獄裏去受更大的苦，所以說：「懈怠墜落」。同時，佛在其他經中又說：『懈怠為一切惡法之本』。事實確是如此，因為一切惡法罪行，都從懶惰懈怠中來。不管什麼人，祇要一染上了懈怠病，就對自己絕對不利，從古至今沒有一個懈怠者，會得到好結果的。《菩薩本行經》說：『夫懈怠者，眾行之累；居家懈怠，則衣食不供，產業不舉；出家懈怠，不能出離生死之苦』。釋論又說：『在家懈怠，失於俗利；出家懈怠，喪於法寶』。可見懈怠的為害，不簡在家出家，不別是你是我，所以發心修學佛法者，務須遠離懈怠，視懈怠

為修行過程中的極大頑敵，一定要以最大的努力，予以極徹底的摧毀，不容在身心中，逐漸滋生起來，以礙自己進修。老實說：世間任何微小事情，都尚不可不勞而獲，何況出世間的了生脫死嚴土熟生的大事？自更不是屍臥終日懶惰懈怠者所能成辦！

然則應當怎樣？這唯有常常的實行精進，從一點一滴的修集起來，除此而外，沒有別的便路可走。《菩薩本行經》說：『一切眾事，皆由精進而得興起』，所以吾人欲在佛法中深有所得，必然要行精進，如有一分精進，便有一分所得，絲毫是不容假借的。不過佛法所說的精進，有兩點要特別注意：第一、佛法所謂精進專為努力修善這方面講，不能用之於作惡，假定用於作惡的一面，縱然盡了最大的努力，甚至日以繼夜的去行，不特不能叫做精進，反而名為最大懈怠。第二、佛法所謂精進，是從容不迫的前進，是細水長流的精進，是大踏步的向前走，不是暴虎憑河般的前進，不是『一日曝之，十日寒之』的精進，不是易發而難持的精進。明白了精進特性及其重要性，就得發起精進心來努力去做，不論環境有怎樣大的壓力，不論前途有多麼大的危險，總要奮勇無畏的予以克服與突破，不達完全勝利的目的不止，是為精進之力。

德行的實踐，佛法的進修，眾事的舉辦，既然都以精進為本，進而就要研究怎樣才能使精進發起。講到精進的發起，有三個先決觀念須要想到：第一所要想到的，就是不論什麼善事，假定我不這樣努力去做，必然就不能得到我所要得的結果。第二所要想到的，就是不論什麼利樂，假定我不自己努力去做，絕對不會有什麼人自動為我送來；第三所要想到的，就是無論什麼功德之事，除非我不去做，如果做了，其所得的收穫，不論怎樣，是不會喪失的。有了這樣的想念，常常盤旋在心裏，那勇猛精進心，自然就會生起，而且這所生起的精進，是長期的，不是一時的，一時的精進，沒有什麼可貴，長期的精進，才是有價值的，所以本經特別強調的說要「常行精進」，因唯常行精進，始能有所成就。

常行精進的辦法，就在二六時中，從旦至中，從中至暮，從暮至夜，從夜至曉，乃至一時一刻，一念一剎那，不斷的檢點自己三業，看看它是傾向

於善的方面多，還是傾向於惡的方面多，如發現它向惡的方面走，立刻就將它拉轉過來，使之循著德行的軌律前進，久而久之這樣努力做去，就必發生「破煩惱惡，摧伏四魔，出陰界獄」的偉大力量。

煩惱，在有情的身心中，屬於潛在的反動的惡勢力，不時擾亂著我人清神，誘惑著我人作惡，所以世間許多罪惡的事，不是誰願這樣去做的，而是由於煩惱的蠱惑，在不由自主的情況下造成的。如欲身心清淨，不造各種罪惡，唯有擊破罪惡之源的煩惱，煩惱一天不擊破，罪惡一天不能免。但煩惱這東西，無始來追隨我人，其潛力極為深厚，沒有大精進力，是不能撲滅的。行者果能常行精進，不使煩惱有活動的機會，逐漸削去煩惱的威勢。最後予以致命的一擊，煩惱就可從身心中破除，所以說破煩惱惡。

不論做個怎樣的人，向下是很容易的，向上就比較困難。因為向上要求向好的方面發展，特別是向出世道方面前進，是有很多阻力的。以佛法說，凡是阻礙人們上進的，總稱之為魔。魔的主要特性，就是使你永遠為惡勢力所操縱，永遠不讓你跳出它所掌握的範圍。因此可知：在我人的前後左右，到處有著魔影籠罩，時時都有魔鬼窺視，祇要我人稍作向上活動，它的爪牙立刻就來攫取，決不容你生命向上昇華，所以佛法的修學者，對於身心內外各種不同的來魔，一定要以最大的努力，予以無情的克服與摧毀。雖說魔有各式各樣的類型，但佛法通常講有四魔，就是天魔、煩惱魔、死魔、五陰魔。天魔，即欲界第六天的魔王，這是外來的。每當行者修持有了相當成就時，天魔必然就來擾亂行者，因為它最愛的是眷屬，假定讓你修行成功，使它失去一個眷屬，那它無論如何，是不能容忍的，必千方百計，來破壞你的，所以稱之為魔。煩惱魔，即上所說的煩惱，這是內在的。修行最要的，是身心安定，可是煩惱這東西，就不得讓你安定，偏要引誘你向外奔馳，時而使你貪著這個，時而使你惱怒那個，時而使你懶惰懈怠，時而使你放逸掉舉，決不讓你身安心安的如法修持，因能惱害身心，所以稱之為魔。死魔，即生命的結束，亦即命根的斷絕。發心修行，總希望能一生成辦，可是剛剛修行上路，死神突然向你撲來，使你道業未成而身先卒，這不能不說是極大魔障，因為等到脫胎換骨再來，能不能再行學佛，知不知如此修行，誰也沒有把握

，是則死神來臨，豈不造成無可補償的損失？所以稱之為魔。五陰魔，即組織生命的色等要素，亦即精神與物質的結合體。這本是藉假修真的最好工具，但因不能善為運用，不特不能使善業增進，反而為眾惡的淵藪，生起種種的苦惱，障礙所修的正道，所以稱之為魔。行者有了這四種魔的經常擾亂，自然不能如法完成自己的修行，所以務要運用無限的精進力，先來摧伏四魔，然後始能出陰界獄，獲得生命自由解脫！界是三界，即欲界、色界、無色界；陰是五陰，即色陰、受陰、想陰、行陰、識陰。三界是眾生之所住著的，五陰是眾生流轉的自體。眾生在三界生死海中，生生死死，流轉不息，不得自由解脫，猶如繫縛在牢獄裏一般，所以稱為陰界獄，若能精進，就能超出。吾人至今所以還未能出陰界獄，原因就在過去生中因循懈怠，現生聽聞到了佛陀正法，假定還是那樣不肯精進，自仍在陰界獄中打轉，要想呼吸到解脫自由的空氣，絕對是不可能的。

前來所說雖然很多，但請諸位特加注意的：『懈怠為一切惡法之本，精進為一切善法之本』。離惡必須克服懈怠，修善必須實行精進，唯有以精進對治懈怠，始得進入涅槃妙城。三世諸佛皆因常行精進而得究竟實證，三世諸佛亦常稱讚精進功德，吾人豈可忽視精進？

第五覺悟：愚癡生死；菩薩常念，廣學多聞，增長智慧；成就辯才，教化一切，悉以大樂。

本經所說諸佛菩薩大人所覺悟的八事，從第一條到第四條的前四覺悟，可說是側重在自利方面講的，從第五條到第八條的後四覺悟，可說是側重在利他方面講的。不過大乘佛法所說的自利利他，實際是分不開的，即自利中含有利他，在利他中含有自利，不是各自獨立的。剛才所講，祇是就側重點說，並非機械的劃分，吾人對此不可不先有個認識。

於此第五覺悟所要覺悟的，是有關於生死的根本或來源。眾生之所以得名眾生，實因在生死流中，具有生而又死死而又生的生生不已的生死現象。但是我們要問：眾生的這一生死現象，是從那兒來的？關於這，在前第二覺知，說到『生死疲勞，從貪欲起』；本已顯示了貪愛為眾生生死的根本；今

於第五覺悟，又說「愚癡生死」的這句話，似復顯示愚癡亦為眾生生死的根本。其實，無明與貪愛，對於眾生的生死流轉，有著同等的重要性，既不可說它有先後，亦不可分別它輕重。經說：『無明為父，貪愛為母』，共成此有情的苦命兒，生死即由此二的和合而成。所以《雜含經》說：『於無始生死，無明所覆，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際』。本經所說的愚癡，其他經中也有說為無明的。所謂無明，就是對於世間各種事理，認識不清，分辨不明，因而產生種種的錯誤，以此錯誤認識，指導我人行為，自然就造成種種的罪惡，依此罪惡招感生死痛苦，所以說愚癡生死。

有情在生死苦海中流轉，既由愚癡無明而來，現在如欲不再在生死圈中迴旋，其唯一辦法，自是打破無明黑暗。佛法所說愚癡黑暗的對治，最主要的利器，是無漏的智慧，所以經中常說智慧度愚癡。愚癡猶如黑暗，智慧猶如光明，明暗是絕對不能並立的。眾生之所以因愚癡而墮在生死苦海，根本原因就在缺乏清淨的智慧。由於智慧的缺乏，萬事萬物明明是變幻無常而妄執為常，萬事萬物明明是和合假有而妄執為實，所以終日顛之倒之的不在生死中打轉又向那裏走？發菩提心的「菩薩」，深深的了解這點，因而特別的「常」常這樣的思「念」：要怎樣才能「廣」博的「學」習佛陀正法以及世間一切的知識？要怎樣才能「多」多的聽「聞」如來教典以及各種有益的道理？思念的結果，明白的了解：要想「增長」自己的「智慧」，唯有廣學多聞，要想「成就」自己的「辯才」，亦唯有廣學多聞，除了廣學多聞，智慧無以增長，辯才無以成就。時常聽到人說：某人的講學講得好，某人的說法說得妙，既清楚，又流利，既有組織，又有條理，真是無礙辯才，說得頭頭是道。但為什麼會如此的？根本說來，還不是從廣學多聞中得來。所以要想說法說得流利而無有滯礙，必須廣博的學習各種知識，多多的聽聞各種教理，以充實自己說法的內容。假定有人，一方面要求具大辯才無礙說法，一方面不願廣究博學成就多聞，二者背道而馳，試問怎麼可能？

不過話得說回來，一個人成就了無礙辯才，不是專為與人作無意義的辯論，或作不必要的思想鬥爭的，而是為了「教化一切」眾生，「悉以」廣「大」快「樂」的。我們知道，世間眾生，是有各式各樣的，有的固然是愚癡

無智，什麼事理都不懂的，有的卻具有高深的學問和廣博的知識，發心的菩薩要去教化他時，如沒有相當的口才，怎麼能說服他？再進一步說：但有口才還不夠，還要有真實的學問，充分的知識以及對佛法的確切了解，然後去對他說法時，他始肯接受你的教化，所以教化眾生，不如一般人所想像的那樣簡單。但是我們要問：教化眾生的目的是什麼？是不是將所有知識授給眾生，就算完成教化的能事？不！佛法所說教化眾生，不是以傳授知識為目的的，而是要悉以大樂為目的的。當知最初發心所以要教化眾生，是因觀察到眾生被種種痛苦所襲擊，為了不忍眾生長期為痛苦所包圍，這才發心去教化他，希望他從痛苦中解脫過來，獲得前所未有的自在快樂。如果不能到達這種程度，度生的任務就不能算是完成。而且還應了知的，就是這裏所說的大樂，不特不是給以人世間的所有欲樂，同時亦不是給以天上所有的五欲之樂。現實人間樂，未來天上樂，依佛法看來，都不是真正的究竟的快樂，經過一個相當時期以後，還要轉變為苦的，所以世間快樂的背後，實包含著無限痛苦，佛法既以解脫眾生痛苦為目的，當然不能使令眾生再受痛苦，因而本文所說悉以大樂的大樂，是指『無上菩提覺法樂，無上涅槃寂靜樂』說的。唯有使眾生得到這樣究竟圓滿的大樂，方可完成菩薩度生的本願，實現佛法化世的使命。

第六覺知：貧苦多怨，橫結惡緣；菩薩布施，等念怨親，不念舊惡，不憎惡人。

在諸佛菩薩大人所覺悟的八事中，這是屬於第六覺知。第六覺知所要覺知的，要為覺了貧苦多怨的無益，而應從等念怨親的惠施中，來改造自己的前途，消除貧窮困苦的窘境。

貧窮是現實人間免不了的現象之一，因為有富貴也就一定有貧窮，貧窮當然會有或多或少的痛苦，而貧窮困苦的，又大都充滿怨恨的情緒，所以說「貧苦多怨」，中國向來說有『怨天尤人』的這句話，這正是貧苦多怨的寫照。世人不知現生所受的貧苦，是由過去自己沒有栽培，於是每當貧苦來逼時，不期然的在自心中，泛起一股怨氣，不是今天責怪這人，便是明天遷怒那人，甚而至於怨恨老天沒有眼睛，說我這樣規矩的做人，為什麼還這樣的

貧苦？好像他的貧窮困苦，都是別人送給他的，或是天公故意對待他的。由於常常『怨天尤人』的關係，所以也就常常與人「橫結惡緣」。不信，請看現實世間，很多由於貧窮的因緣，不是至親的父子弄得反面無情，就是恩愛的夫妻搞得相互側目，甚至兄弟不和，六親不認，彼此之間結下很深的惡緣。結緣，本是佛法所重的，但佛法所說的結緣，重在與人結善緣，不贊成橫結惡緣。可是貧窮困苦者，不知廣結善緣而橫結惡緣，結果，不特今生的貧苦無法改善，來生的貧苦會比今生更為惡劣，可見人與人之間，愈為橫結惡緣，愈對自己不利。要知人類相處，貴在相愛相助，你幫我忙，我解你厄，共同致力社會福利事業的建設，促進良好和諧的社會實現，使得人人都過著美滿愉快的生活，這才是真正的廣結善緣之道。假定不是這樣，今天與這個人橫結惡緣，明天與那個人橫結惡緣，勢必人人都成自己的怨敵，走到那裏都碰到向自己擠眉弄眼的人，這樣做人，試問還有什麼意義？所以，不論自己環境怎樣惡劣，生活如何艱苦，都不應『怨天尤人』，更不可『橫結惡緣』，要多自己反省，承認這是福薄，唯有多結善緣，廣種福德，才是遠離貧苦的上策。

發菩提心的「菩薩」，觀見貧苦的眾生，常常與人橫結惡緣，不是解決貧苦的辦法，所以就實踐菩薩所應行的「布施」，以布施貧窮困苦的人。所謂布施貧苦之人，就看貧苦眾生，需要什麼東西，就給予什麼東西，使他生活安定，不再感覺貧窮之苦。布施，是化導眾生最好的方便，亦是解救貧困的最勝法門，所以為六度、四攝之首。一個真正的菩薩行者，沒有不實行布施波羅密的。雖說世人也有好行惠施的，但一般人的行施，大都存有分別心，就是與自己有關的，或為自己的親戚，或為自己的眷屬，或為自己的朋友，才肯去布施他，假定與自己毫沒有關係，甚至是自己的怨家仇人，那就不肯去布施了。菩薩發心布施，與世人有點不同，他是「等念怨親」，平等布施的。不問所施的對象是什麼人，亦不管他與我有沒有關係，乃至曾經與我做過怨家仇人的，只要他現在確有所需，只要我經濟力確能做到，一視同仁的照樣供給，使他不感受到生活威脅，在安定生活中力求上進。

講到布施，佛法向來說有三種，就是財施、法施、無畏施。財施的主要對象，是如上所說的貧苦眾生。貧苦眾生的日常生活，如有什麼所需，菩薩就將一切所有的財物，毫無保留的儘量施與，而且無間怨親的平等施與。法施的主要對象，是熱烈追求真理的眾生。求真眾生的要求了解佛法，菩薩不別智愚的有教無類的予以解說，務必使他明白佛法進求真理而後已。無畏施的主要對象，是危難困厄難以克服的眾生。危困眾生的要求解救，菩薩本其大無畏的精神，不惜犧牲的，雄猛勇敢的，百折不撓的，去為眾生扶危解厄，使其從困厄中透脫過來，不再為此有所怖畏。而且在以無畏施於眾生時，只知顧及眾生的利益，從未想到自己的危險。唯如此的實行布施，始真正的有益有情，施在菩薩行中，所以成為首要法門，因為它是接近眾生的最好方便。當知眾生所要求於菩薩的，不外財物的救濟，知識的灌輸，困厄的解除，如能一一滿其所求，自然就圍繞在你的左右，接受你的化導了。

能夠平等惠施怨親，對於過去曾作很多罪惡，或者對我有過惡意的人，固然不再把它記著，就是現在仍在作惡多端，或是無惡不作的惡人，亦不對他生起憎恨。不特如此，並且對他表示無限同情，可憐他的愚癡無知，因在菩薩的眼光看來，這人所以作了很多惡，或對我採取不友好的態度，或現在仍不斷的在作惡，都不是他自己要這樣的，是受煩惱的驅使，自己控制不住自己，才作下無邊的罪惡，我人何忍去責備他？所以說「不念舊惡，不憎惡人」。還有，做個凡夫，沒有說是不得錯誤的，沒有說是不犯過失的，祇要他現在能改過遷善，就應該對他重行看待，不應該再記著他過去的罪惡。中國有句老話：『過而能改，善莫大焉』。佛教則說：『懺悔即清淨』。世間沒有永遠的罪人，為什麼老記著他的黑暗面而不促進他的光明面？為什麼要堵塞他的自新之路而不讓他有改悔的機會？為什麼老是憶念他罪惡重重的過去而不觀察他積極為善的現在？唯能原諒別人過去的錯誤，才是大慈大悲的菩薩。

第七覺悟：五欲過患；雖為俗人，不染世樂，常念三衣，瓦鉢法器，志願出家，守道清白，梵行高遠，慈悲一切。

在諸佛菩薩大人所覺悟的八事中，這是屬於第七覺悟。第七覺悟所要覺悟的，要不外於五欲的過患。五欲是障道的根本，若不覺知它的過患而予以消滅，那是無法證得聖果的。從前第二覺知所講『多欲為苦』來看，本已了解五欲有很大的過失，現在不妨再來略為一說。色聲香味觸的五欲，就它的本身講，原不可以說為什麼罪惡的，佛經中所以處處強調他的罪惡，實因我人對它過分追求的關係。五欲繫縛眾生不得解脫，《涅槃經》裏曾有這樣的話說：『善男子！譬如國王，安住己界身心安樂，若至他界則得眾苦；一切眾生亦復如是，若能自住於己境界，則得安樂，若至他界，則遇惡魔，受諸苦惱。自境界者，謂四念處；他境界者，謂五欲也』。人若一味追求五欲，必然就要增長貪心，貪心一生起，就為五欲所縛，而不得自由自在了，所以說「五欲過患」。

一切眾生無始以來，永沉生死不得出離，既是由於五欲的繫縛，出家求解脫，第一步工夫，當在五欲的厭離，如不厭離五欲而反追求五欲，自不是出家者所應有的行為，因為最初發心出家，志本犧牲五欲享受，怎可再墮在五欲羅網中去？一般俗人有著這樣的觀念：出家人不應貪著五欲是對的，至於普通世人，對於五欲享受，應可方便一點。但以佛法來說，不是這樣的：要知出家人的不染世樂，固為天經地義的，就是「雖為」世間的「俗人」，亦「不」應該「染」著「世」間的欲「樂」。因為世樂，從一方面看，似乎是甜蜜的，從另方面看，實含有毒素的，真可說是糖衣毒藥，誰一染著了它，誰就將為它所毒害，所以如實說來，不論出家在家，都不應染著世間的欲樂。對於俗人的五欲享受，雖說沒有律文的嚴格規定，但對自己不利的欲樂，總不應該縱放，如縱放了，對自己是有百害而無一利的，這祇要看看沉溺於五欲中的人，沒有一個得到好的結果，可以獲得明顯證明。

普通在俗學佛的人，既都不可染著世間的欲樂，那在他的心念上，應常常的存著怎樣一個心念？本經說：應「常」思「念三衣瓦鉢法器」。三衣、瓦鉢，都是出家人所用的東西。凡學佛者，大都知道：一個出家比丘，衣鉢總是不離身的。所謂三衣，就是五衣、七衣、大衣。五衣，梵語叫做安陀會，中國叫做作務衣，亦叫下衣，亦名什作衣。縱有五條，橫為一長一短，割

截而成。凡寺中執勞服役，路途出入往返，都披在身上。七衣，梵語叫做鬱多羅僧，中國叫做入眾衣，亦名上衣。縱有七條，橫為二長一短，割截而成。這是比丘、比丘尼的常服衣，凡禮佛、懺悔、誦經、坐禪、赴齋、聽講、安居、自恣，乃至一切集僧辦事，都披此衣。大衣，梵語叫做僧伽黎，中國叫做雜碎衣。因為這是剪碎所縫成的，所以條相很多。因為這是比丘三衣中最大一件，所以稱為大衣。佛制比丘、比丘尼應蓄三衣，不蓄餘衣，是適應印度氣候的一種規定。三衣常不離身，睡的時候以之為被，起的時候以之為衣，死也不離。假定衣離於身，便名犯戒。鉢者，梵語叫做鉢多羅，中國譯為應量器。意思顯示：體、色、量三種，都應當如法。體質，規定用鐵或用瓦製成，不得用銅木等製造。顏色，規定為鳩鴿孔雀色，不得用其他鮮艷的顏色。容量，規定隨各人的食量大小做成，不得太大，也不得過小。三衣、瓦鉢本都是出家比丘所用的器物，普通在家人，既不可披三衣，也不可用瓦鉢，現為表示自己對世間的欲樂不再染著，所以特在內心中，時時思念出家所用的樸素簡陋的三衣、瓦鉢法器。一個居家的世俗之人，果能常常思念三衣、瓦鉢法器，則對世間的欲樂，自然而然的就看淡了。看破了世間的欲樂，不再向這方面追求，雖身處居家，而心等出家，雖示有妻子眷屬，亦得名在家菩薩。如是念念不已，到了因緣成熟的一天，更立高超的「志願」，發心「出家」現比丘相，自能清清白白的遵守佛陀所說的出家正道，如法如律的實踐離過清淨的梵行，不再為俗染所染，所以說「守道清白，梵行高遠」。如是常念三衣、瓦鉢法器，假定還不能夠出家修行，而以出家之志為志，照樣的精修清淨梵行，在俗不同於俗，在塵不染於塵，實行『心出家身不出家』的大願，如法普施涉俗利生的「慈悲一切」的大行，同樣是難能可貴的。

慈悲是佛法的宗本，是大乘行果的心髓，一切佛法都可說是從慈悲發揮出來，離了慈悲，固沒有佛法，也沒有菩薩及佛。經中說：『菩薩但從大悲生，不從餘善生』。又說：『諸佛世尊，以大悲而為體故』。即此，可以證知慈悲在佛法中的重要性。慈，是以世出世間的利益安樂，給予眾生。悲，是拔濟眾生的苦難，解除眾生的生死根本。『慈能與樂，悲能拔苦』，所以與樂及拔苦，也就成為慈悲的主要內容。具大慈悲的佛及菩薩，為受慈悲心

的驅使，祇知怎樣為眾生的需要而服務，不知如何為自己的願欲而行動，所以一切一切的作為，都以大慈大悲為動力，慈悲驅使他向西，就不得不向西，慈悲驅使他向東，就不得不向東，祇有慈悲的活躍，沒有個己的自由。如是本著慈悲心行而行，就可真正利益諸眾生了。

第八覺知：生死熾然，苦惱無量；發大乘心，普濟一切；願代眾生受無量苦，令諸眾生畢竟大樂。

在諸佛菩薩大人所覺悟的八事中，這是屬於最後一種覺悟。第八覺知所要覺知的，主要是覺知包含無量苦惱的生死大苦，唯有覺知生死大苦，始能發真切菩提心，普度一切苦惱眾生。所以這最後一種覺悟，在利他方面來說，是很重要的。經說：『觀眾生苦，發菩提心』，亦即此一覺悟的精神。

未悟真理、未得解脫的眾生，在升沈不定的生死苦海中，總是輪轉不息的生了又死，死了又生，受著生死大苦的煎熬，猶如為大火之所燃燒一般，所以說「生死熾然」。如是熾然如火的生死，不用說，是包含著無量無邊苦惱的，所以說「苦惱無量」。無量苦惱，雖然說是很多，但加以條理類別起來，主要不出三種，就是自然界的痛苦，社會界的痛苦，身心界的痛苦。『身心界的痛苦』，是由自家身心演變而來，如佛經中所常說的生、老、病、死四大痛苦，就是屬於此類。『社會界的痛苦』，是從社會上人與人之間發生關係而產生的。人是廣大社會的一分子，必然要與廣大人群發生關係，就在這人群關係之下，有與自己關係好的，有與自己關係不好的，關係好的，一旦分別或死亡，就產生愛別離的痛苦，關係不好的，一旦相見或共住，就產生怨憎會的痛苦。『自然界的痛苦』，是從人對自然要求不得滿願所產生的痛苦，因為生命生存在這世間，總不能沒有資生之物以維持生活，如果求而不得，當然會感覺痛苦，所以佛經所說求不得苦，就是屬於此類。『如從根本論究起來，釋尊總結七苦為：「略說五蘊熾盛苦」。此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情——五蘊為有情的蘊素——本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊』。不覺生死是一大苦，糊裏糊塗的隨生死以飄沉，當然也就無所謂了，如覺生死是一大苦，而又希望生死苦的解除，但因不得脫苦之道，終仍流浪在生死海中，這實在是人生的一大痛事！

菩薩覺悟了這道理以後，不特為個己的生死求解脫，且更為解救眾生的生死而努力，所以「發」起「大乘」菩提「心」來，要求去「普濟一切」眾生。大乘是對小乘說的，發小乘心，重在為己，發大乘心，重在為人，亦即發的一種普徧救濟眾生的心。為菩薩所救濟的眾生，其所希望於菩薩的，不出兩種：一是希望菩薩如何使他遠離一切身心的苦痛，一是希望菩薩如何使他獲得究竟圓滿的安樂。眾生的希望如此，發了大乘心的菩薩，就得去滿足眾生的希望，惟有滿足眾生的希望，始能圓成度生的大願。如菩薩觀見眾生的無量苦惱，並且知道眾生受不了這些苦惱的磨折，為了不忍眾生長期遭受這些苦惱的襲擊，乃自動的犧牲自己的一切，「願代眾生受無量苦」。進而覺到：僅僅代為受苦，還不是徹底的辦法，還不能算是已經完成度生的任務，必須要再進一步的，「令諸眾生」得到「畢竟大樂」——無上菩提覺法樂，無上涅槃寂靜樂，才算盡了自己所應盡的度生責任。這種忘己為人的大乘精神，是多麼的積極與偉大！因此我們知道：『菩薩行的真精神，是利他的。要從自他和樂的悲行中去淨化自心的，這不能專於說教一途，應參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業』。或有以為：個人的問題沒有解決，竟能奮不顧身的去專利他人，未免太難使人相信真能做得到了。其實這並不是十分太難的事，因為悲心徹骨髓的菩薩，感於眾生的苦惱可憐，為了救濟眾生，就是自己肝腦塗地，祇要是對眾生有利，還是勇往直前去做的，決不因為有了危險，退失自己度生大願。如是，願代眾生受苦，原是分內所應做的事，又能算得什麼？同時還要知道：佛法所說的利他，不是單純的利他，即利他中也含有自利的，因為利他的本身，就是一種功德，如能多利群生，亦即為己多集功德，世間沒有所謂勞而不獲的，問題就怕我們不肯去做。佛法自利利他的工作，菩薩行者，祇要能夠不斷的使之互相促進，到最後一定能進展到自利利他的究竟圓成。

如此八事：乃是諸佛菩薩大人之所覺悟。精進行道，慈悲修慧，乘法身船，至涅槃岸；復還生死，度脫眾生。以前八事，開導一切，令諸眾生，覺生死苦，捨離五欲，修心聖道。若佛弟子，誦此八事，於念念中，滅無量罪，進趣菩提，速登正覺，永斷生死，常住快樂。

這是本經的總結。「如此」像上所說的「八事」，既不是普通凡夫所能覺悟到，亦復非二乘聖者所能覺悟到，能覺悟到這些事理的，唯有諸佛菩薩大人，所以說「乃是諸佛菩薩大人之所覺悟」。諸佛菩薩大人，覺悟了前說八事，依之如法實踐，就可圓滿完成自利利他的工作，所以接著就說自利利他的方法與利益。「精進行道，慈悲修慧」，這是明自行的方法。佛法是重實行的，不唯重悟理的，悟而不行，不能得到實益。發了菩提心的菩薩，要想本著菩提心去實踐，對自己所修的菩薩道，就應精進勇猛的如法去行，如是精進所行之道，最主要的為修慈悲與修智慧。慈悲為化眾生不可缺少的德行，行者修習慈悲，旨在如何擴充他、淨化他，使他普徧到一切，為一切眾生做與樂拔苦的工作。智慧為斷惑證真不可缺少的要素，行者修習智慧，旨在如何從有漏的聞思修慧，不斷的努力上進，以求達到真實無漏慧的現前。慈悲與智慧的修習，為菩薩悲智雙運的表現。從精進行道中，將悲智工夫修好，就可「乘法身船」，通過煩惱的河流，出離生死的苦海，到達「涅槃」彼「岸」，圓成自利功德。所謂乘法身船者，身以積聚依止為義，法為種種諸功德法，菩薩行者，積集種種諸功德法，並以諸功德法為所依止，所以叫做乘法身船。所謂至涅槃岸者，涅槃為一切學佛人共同進求的理想與目標。涅槃是無漏無生法，到了這時，一切生死的苦痛，一切惑業的縛累，都已滅盡無餘，更不再到生死中來受生，所以說『生滅滅已，寂滅為樂』。大小乘所說的涅槃，雖有其程度上的不同，但以涅槃為終極的目標，可說毫無二致。修學佛法，不論大乘行者，小乘行者，如未能到達涅槃的彼岸，就不能算是做好本身自利的工作。

到達涅槃彼岸的聖者，如是自求解脫的小乘，那他就安住在涅槃界中，享受涅槃界的寂靜安樂，再也不肯回到生死當中，與生死的惡魔搏鬥，受生死的任意擺佈；但發大乘心修大乘行的菩薩，雖然進入寂靜妙樂的涅槃，可並不願長期的安住在涅槃界中，受用涅槃的妙樂，仍要從涅槃中出來，回到生死的苦海裏，所以說「復還生死」。菩薩的再還生死，並不是覺到生死好玩，也不是感到生死可愛，而是為了度脫生死中的一切眾生的，所以說「度脫眾生」。菩薩回到生死中來度生，是用什麼法門開示眾生呢？經中告訴我

們，就是「以前」所說的「八」種覺悟之「事，開」示指「導」迷蒙中的「一切」眾生，「令諸眾生」都能真切的「覺」悟到「生死」確是一件「苦」事。眾生的生死大苦，是從什麼地方來的？在前第二覺悟曾經說到：『生死疲勞，從貪欲起』。因為眾生不斷的貪求五欲，所以不絕的生死滾滾而來。現令眾生覺悟到生死苦痛，要想遠離生死痛苦，第一步的工夫，當然在「捨離五欲」，能夠捨離五欲而不再去追求，就可專心一意的修學如來所指示的聖道了，所以說「修心聖道」。聖道的『聖』字，亦可作為『正』字來講。在生死苦海中的眾生，惡的方面能夠捨離五欲，善的方面能夠修心聖道，久而久之，自然就可了生死得解脫了。從復還生死到修心聖道，雖僅寥寥的二十四字，但對如何化他的方法，已總括的敘說出來了。

本經開頭的時候，說明為佛弟子，應常至心誦念八大人覺，現在總結的時候，說明為佛弟子，如能念念誦此八事，就得實行的利益。所以說：做了一個佛弟子的人，不論在家出家，如能常常誦念諸佛菩薩大人所覺悟的八事，那他在每一念每一念中，就能滅除無量無邊的罪惡了，因此經說：「若佛弟子，誦此八事，於念念中，滅無量罪」。無可否認的，眾生從無始以來，實造有無量無邊的罪惡，如有一個罪惡存在，要想進趣無上菩提，是絕對不可能的，所以得先滅除罪惡。滅罪除惡的方法雖然很多，本經說能誦念八大人覺，就可完成滅罪工作。無量罪惡逐漸逐漸的滅除，無上菩提就可一步一步進趣，所以說「進趣菩提」。通常有句話說：不怕你不能到達目的地，祇怕你不向目的地去行。學佛以證無上正覺為最高的目的，欲想到達這一最高目的，首先要順著菩提大道前進，不然，是不能高登無上正覺的。現因誦念八大人覺，滅除了無量罪惡，邁上了菩提大道，掃蕩了前進障礙，很快就可證得無上正覺，所以說「速登正覺」。在未證得正覺以前，總是在生死中流轉的，現因證得正覺，生死本源已塞，所以說「永斷生死」。生死沒有斷除之前，經常受著種種痛苦包圍，要想擺脫無法擺脫得了，現因生死永斷，再也沒有痛苦來擾，得能常住在涅槃快樂當中，所以說「常住快樂」。這樣說來，可見本經雖極簡單，但能使每個學佛者，實現其所追求的最崇高的目標。

本經，講到這裏，已告結束。從文字看，這是很簡短的一部經；從內容看，這是極豐富的一部經。始於自利，終於利他，所有自利利他方法，本經無不簡要包括。雖說經中大意，已為諸位表出，但因時間關係，未能詳細發揮。諸位沒有聽這部經前，也許還不知道這部經的利益大，現在聽了這部經後，既知此經為自利利他的重要法門，就得遵從佛的指示，受持讀誦此一法門。聽說越南學佛者，大都讀誦《八大人覺經》，這是很好的現象，也非常契合經中所說的『常於晝夜，至心誦念八大人覺』的訓示。中國的學佛者，在每天的早晚，大都讀誦《心經》。《心經》為六百卷《大般若經》的心髓，自古與中國人有著極深切的因緣。《般若心經》與《八大人覺經》，同為最簡短的經，同為值得受持讀誦的經。因此，我極誠懇的希望：一向讀誦《般若心經》的中國佛教行者，應更讀誦受持《八大人覺經》；一向誦念《八大人覺經》的越南佛教行者，應更至心稱念《般若心經》。對這兩部經，如能真的做到『常於晝夜，至心誦念』，那就可以保證諸位『進趣菩提，速登正覺，永斷生死，常住快樂』。勝會難逢，正法難聞，諸位有大因緣，逢此勝會，聞此正法，值此法會圓滿之日，謹祝諸位『離一切苦，得究竟樂』。

（陳淨勝記）