

編者序

釋開仁

印順導師的《妙雲集》下編第一冊《佛在人間》是我於2015年9月至2016年5月講授於「慧日佛學班」的課程，¹過去雖有讀過，然溫故而知新，倍感親切。

此書共有十四篇文章，第一篇〈佛在人間〉是導師於民國三十年（三十六歲）以筆名「力嚴」發表的文章，凸顯了導師對佛法的觀點；²其中最主要的是闡揚佛法的人間性，反對天（神）化；探求佛法本質，捨棄過時的方便。³從導師其他著中引用此文的說明看來，〈佛在人間〉這篇文章有相當重要的訊息——釋迦佛於現實人間成佛的觀點，提供給四眾弟子作為學習的指南。如下引述：

「大乘佛法」，由於理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩薩也出現了，發展到印度的群神，與神教的行為、儀式，都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙，所以民國三十年，寫了〈佛在人間〉，明確的說：

「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地」！⁴

佛教有在家出家——四眾弟子，而我國一般人，總以為佛教就是出家，

¹ 慧日講堂 佛學影音下載之《佛在人間》：<http://video.lwdh.org.tw/html/fzrj/fzrj.html>

² 印順導師，《平凡的一生(重訂本)》，p.153。

³ 印順導師，《華雨集第五冊》，p.13。

⁴ 印順導師，《華雨集第四冊》，pp.45-46。

誤解出世為脫離人間。不知「出世」是超勝世間，不是隱遁，也不是想遠走他方。佛制比丘「常乞食」，不許在山林中過隱遁的生活，所以我在〈佛在人間〉中，揭示了（子題）「出家，更接近了人間」，這不是局限於家庭本位者所能理解的。⁵

基於現實人間成佛的觀點，我從釋迦佛的發心，及成佛後的遊行教化，引起我的信敬與熱心。我在三十年寫的〈佛在人間〉，寫下「出家更接近了人間」（《佛在人間》九——一二頁）。⁶

此外，《佛在人間》是導師過去曾用過的書名，重於人間佛教的現實利益，從人乘正行而向佛道之說明。⁷然而，於十四篇文章當中，導師還表明了：「我明確的討論人間佛教，民國四十年曾講了：〈2. 人間佛教緒言〉，〈3. 從依機設教來說明人間佛教〉，〈4. 人性〉，〈5. 人間佛教要略〉。在預想中，這只是序論而已。」⁸由此得知，此書乃是瞭解導師「人間佛教思想」不可或缺著作。

編者於這一年的教學過程中，發覺此書或許可以分成兩部分來介紹：

第一部分是第一篇至第六篇：內容可說皆圍繞在人間佛教的主題，也可作為瞭解「人間佛教思想」很好的入門指南。

第二部分是第七篇至第十四篇：內容各別的介紹佛教於現實社會所要

⁵ 印順導師，《華雨集第四冊》，p.52。

⁶ 印順導師，《永光集》，p.202。

⁷ 印順導師，《般若經講記》，p.a2。

⁸ 印順導師，《華雨集第四冊》，pp.47-48。

面對的種種詮釋。編者簡單列述如下：

7. 佛法與人類和平：佛教的和平觀
8. 佛法是救世之仁：佛教的救世觀
9. 佛教的財富觀：佛教的財富觀
10. 佛教的知識觀：佛教的知識觀
11. 佛教的戰鬥觀：佛教的戰鬥觀
12. 一般道德與佛化道德：佛教的道德觀
13. 佛教與教育：佛教的教育觀
14. 發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化：佛教的世界觀

換句話說，導師在這八篇文章中介紹了佛教的「和平觀」乃至「世界觀」，讓佛弟子清楚學佛是理性且有智慧的學習——處於現實社會和生活應有的態度，並非只有信仰的層面而已。

這本講義的出版，首先要交待的是，第一篇至第六篇文章的科判及注腳資料，編者幾乎延用厚觀院長的底稿所成；第七篇之後則為編者個人整理所成。其中亦應感謝福嚴佛學院及壹同女眾佛學院學生的協助，讓此講義得以編輯完成。

最後，藉此至誠感謝印順文教基金會授權編者「援引印順導師所著之《佛在人間》及其相關著作，並加以彙編」，讓此法寶流通十方。

序於般若精舍

2016.8.9

目 次

1.	佛在人間.....	1-16
2.	人間佛教緒言.....	17-26
3.	從依機設教來說明人間佛教.....	27-60
4.	人性.....	61-78
5.	人間佛教要略.....	79-98
6.	從人到成佛之路.....	99-108
7.	佛法與人類和平.....	109-124
8.	佛法是救世之仁.....	125-174
9.	佛教的財富觀.....	175-188
10.	佛教的知識觀.....	189-212
11.	佛教的戰鬥觀.....	213-220
12.	一般道德與佛化道德.....	221-234
13.	佛教與教育.....	235-248
14.	發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化.....	249-264

《佛在人間》

第一章、佛在人間

(pp.1-15)

厚觀法師編於 2010.12.23

釋開仁略修於 2015.09.17

壹、釋尊小史

〔壹〕釋尊之誕生

我們的大師釋迦牟尼佛，在二千四五百年前的一個四月八日，誕生在中印度迦毘羅國的釋迦族。父王叫淨飯，是迦毘羅的國王。母后摩耶夫人，在東向拘利城歸寧¹的途中，在他母親的別墅嵐毘尼園裡，誕生了太子。

這大喜的消息，立刻引起了大自然的狂歡：枝頭的小鳥，唱起和平之曲；花朵也更嫵媚²了。充滿生意的春風，把這大喜的消息，傳遍了迦毘羅，傳遍了恆河兩岸，一直到全世界。此時、此地、此人，將永遠成為人間的光榮，受著人們的歌讚與崇拜。

〔貳〕幼少時與出家前之釋尊

釋尊不但生在高貴的王族，還生著端嚴的相貌，這在當時印度人的眼中，他無疑是未來人間的領導者，一切的利益，都要在他手上完成。因此，釋尊幼時，(p.2)就被稱為「悉達多」³。

七八歲時，他開始入學，也曾學過軍事；在競婚時，曾表現了體力的優越。他在王宮甜蜜的物質享受中，滋長了一顆人生可痛⁴、眾生可憫的心靈。眾生的自相殘殺，身世的渺茫，這現實的苦痛，警覺了他，使他不願留戀這優美的王宮，不能漠視這慘酷的人間。

〔參〕釋尊出家、苦行

二十五歲⁵的一個晚上，他堅決的放棄了統治者的地位，離開了王宮，父王與心愛的嬪妃，成為一位一無所有的，真理與自由的追求者。出家以後，為了真理與自由，參訪當時著名的宗教師，過了六年非常刻苦的生活。

¹ 歸寧：亦作“歸甯”。亦作“歸寧”。已嫁女子回娘家看望父母。(《漢語大詞典》(五)，p.378)

² 嫵媚：1.姿容美好；可愛。(《漢語大詞典》(四)，p.409)

³ 悉達多：梵名 Siddhārtha，巴利名 Siddhattha。乃釋尊為淨飯王太子時之名。意譯作一切義成、一切事成、財吉、吉財、成利、驗事、驗義。釋尊出生為迦毘羅城淨飯王之長子時，善占相之阿私陀仙人知曉此王子於過去世因諸種善根功德，具備殊勝之相好，能成就一切善事。又曾預言，王子若在家必為轉輪聖王，若出家則成就無上正覺。為表示上述之意義，故命名悉達多。(《佛光大辭典》(五)) p.4564.2)

⁴ 可痛：令人痛心。(《漢語大詞典》(三)，p.37)

⁵ 案：此處說「二十五歲出家」，但印順導師《印度佛教思想史》則說「二十九歲出家」。參見《印度佛教思想史》(p.11)：「由於外出遊行，見到老年的龍鍾艱苦，病人的病患纏綿，死人的形容變色，而深感人生的無常。在當時解脫的宗教風氣下，二十九（或說「十九」）歲時離家國而去，過著出家的沙門生活，以求得究竟的解脫。」

〔肆〕放棄苦行，悟道成佛

但事實證明，苦行是徒然的。於是乎他的生活開始轉變，受牧女善生的乳糜⁶；在尼連禪河洗淨了七年來的積垢。到摩竭陀國的菩提伽耶，結跏趺坐，發出堅強的誓願：「我今若不證，無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座」⁷！在四十九天中，運用智力、悲力、無限的精進力，從一切障礙中獲得解放，徹底體悟了人生的真諦，成為人間的佛陀。

〔伍〕釋尊覺悟後，有默然不說法的傳說

釋尊體悟的人生真諦，與實踐的軌則——道，在祭祀生天與苦行解脫的印度時代思潮中，顯然是格格不入⁸。釋尊曾慨歎的說：「我法甚深妙，無信云何解？」⁹「我寧不說法，疾入於涅槃！」¹⁰在「(p.3) 五十七日」¹¹的長期思考中，度著獨善的生活。

〔陸〕釋尊決定為五比丘初轉法輪

最後，決定創設一種適應時代文明，深入而淺出的宗教。但不單是適應，在這適應淺化的裡面，顯示出釋尊的本懷。在波羅奈的施鹿林¹²，開始為五比丘說法，推動了不共

⁶ 糜 (mí ㄇㄧˊ)：粥。(《漢語大詞典》(九)，p.238)

⁷ 《方廣大莊嚴經》卷 8〈19 詣菩提場品〉：「我今若不證，無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座。」(大正 3，588a7-8)

⁸ 格格不入：互相抵觸，不相契合。(《漢語大詞典》(四)，p.995)

⁹ 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，63a18-b17)：

復次，佛法深遠，更有佛乃能知。人有信者，雖未作佛，以信力故能入佛法。如梵天王請佛初轉法輪，以偈請佛：「閻浮提先出，多諸不淨法；願開甘露門，當說清淨道！」

佛以偈答：「我法甚難得，能斷諸結使，三有愛著心，是人不能解！」

梵天王白佛：「大德！世界中智，有上、中、下。善濡直心者，易可得度，是人若不聞法者，退墮諸惡難中，譬如水中蓮華，有生有熟，有水中未出者，若不得日光則不能開。佛亦如是，佛以大慈悲憐愍眾生，故為說法。」佛念過去、未來、現在三世諸佛法，皆度眾生為說法，我亦應爾。如是思惟竟，受梵天王等諸天請說法。爾時，世尊以偈答曰：

「我今開甘露味門，若有信者得歡喜；於諸人中說妙法，非惱他故而為說。」

佛此偈中，不說布施人得歡喜，亦不說多聞、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧人得歡喜，獨說信人。佛意如是：我第一甚深法微妙，無量無數，不可思議，不動不猗不著，無所得法，非一切智人則不能解。是故佛法中信力為初，信力能入，非布施、持戒、禪定、智慧等能初入佛法。如說偈言：「世間人心動，愛好福果報，而不好福因，求有不求滅。先聞邪見法，心著而深入，我此甚深法，無信云何解？」

¹⁰ 《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉(大正 9，9c4-18)：

我始坐道場，觀樹亦經行，於三七日中，思惟如是事。我所得智慧，微妙最第一。眾生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？爾時諸梵王，及諸天帝釋、護世四天王，及大自在天，并餘諸天眾，眷屬百千萬，恭敬合掌禮，請我轉法輪。我即自思惟：「若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法；破法不信故，墜於三惡道。我寧不說法，疾入於涅槃。尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。」

¹¹ (1) 《大智度論》卷 7〈1 序品〉：「今是釋迦文尼佛，得道後五十七日寂不說法；自言：『我法甚深，難解難知！一切眾生縛著世法，無能解者；不如默然入涅槃樂。』是時，諸菩薩及釋提桓因、梵天王諸天合掌敬禮，請佛為諸眾生初轉法輪。佛時默然受請，後到波羅[木*奈]鹿林中轉法輪。」(大正 25，109b27-c4)

(2) 案：《大智度論》說佛得道後五十七日寂不說法，但《妙法蓮華經》則說「三七日」。

¹² 《一切經音義》卷 28：「鹿苑(上籠谷反，下冤阮反。案：《西域記》云：波羅痾斯國之園苑，

世俗的四諦法輪。法輪的精要，正像阿說示說的：「諸法從緣起，是法說緣生，諸法緣及盡，吾佛大師說」。¹³

〔柒〕釋尊組織僧團，弘法布教，約有五十年之久

此後，釋尊從事真理的傳布工作，組織僧團。到第六年，加入這和樂自由的僧團者，已有一千二百五十人。這樣的教化，約有五十年之久，佛教傳遍了恆河兩岸。

〔捌〕釋尊八十歲時，入大般涅槃

最後，釋尊從摩竭陀到毘舍離，漸漸遊行到拘尸那，受純陀最後的供養，度最後弟子須跋陀羅。在雙林間，為弟子作最後的教誨：「自今已後，我諸弟子展轉行之，則是法身常在而不滅也！」¹⁴八十歲的二月十五日の中夜，釋尊入大般涅槃，結束了一代的教

名亦鹿野苑，亦名施鹿林。舊譯云波羅奈國，亦如來初轉法輪處也。」（大正 54，499a2-3）
¹³（1）Vinaya I, p.39：從因所生的諸法，它們的因，如來已說；它們的滅〔，如來也已說〕。大沙門有如是的教說。

Sp V p.975：從因所生的諸法：從因所生，即是五蘊；藉此顯示「苦諦」。它們的因，如來已說：它們的因即是「集諦」。這顯示，如來也說了那〔集諦〕。它們的滅：意思是，上述二諦的不生、滅，如來也說了。藉此顯示「滅諦」。於此，雖然道諦未具體地被顯示，但已依方法被顯示（*即推論可知）。的確，說「滅」時，也就說了趨彼〔滅〕之道。或者，在「它們的滅」〔這一句〕中，顯示了它們的「滅」，以及「滅方便」這二諦。

（2）《大智度論》卷 11〈1 序品〉（大正 25，136b20-c9）：

是時，佛度迦葉兄弟千人，次遊諸國，到王舍城，頓止竹園。二梵志師聞佛出世，俱入王舍城，欲知消息。爾時，有一比丘，名阿說示（五人之一），著衣持鉢，入城乞食。舍利弗見其儀服異容，諸根靜默，就而問言：「汝誰弟子？師是何人？」

答言：「釋種太子厭老、病、死、苦，出家學道，得阿耨多羅三藐三菩提，是我師也。」

舍利弗言：「汝師教授為我說之！」

即答偈曰：「我年既幼稚，學日又初淺，豈能宣至真，廣說如來義！」

舍利弗言：「略說其要！」

爾時，阿說示比丘說此偈言：「諸法因緣生，是法說因緣，是法因緣盡，大師如是說。」

舍利弗聞此偈已，即得初道，還報目連。

目連見其顏色和悅，迎謂之言：「汝得甘露味耶？為我說之！」

舍利弗即為其說向所聞偈。

目連言：「更為重說！」即復為說，亦得初道。

（3）《大智度論》卷 18（大正 25，192b17-23）：

如佛於四諦中，或說一諦，或二、或三。如馬星比丘為舍利弗說偈：「諸法從緣生，是法緣及盡，我師大聖王，是義如是說。」此偈但說三諦，當知道諦已在中，不相離故；譬如一人犯事，舉家受罪。如是等，名為隨相門。

（4）相關資料：《根本說一切有部毘奈耶出家事》卷 2（大正 23，1027c6-7），《四分律》卷 33（大正 22，798c21-23），《彌沙塞部和醯五分律》卷 16（大正 22，110b17-19）。印順導師《空之探究》（pp.222-223），印順導師《以佛法研究佛法》（pp.107-109）。

¹⁴《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正 12，1112b7-21）：

汝等比丘，勿懷憂惱。若我住世一劫會亦當滅，會而不離，終不可得。自利利人法皆具足，若我久住更無所益，應可度者，若天上人間皆悉已度，其未度者，皆亦已作得度因緣。自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。是故當知，世皆無常，會必有離，勿懷憂也。世相如是，當勤精進早求解脫，以智慧明滅諸癡闇。世實危脆無牢強者，我今得滅如除惡病，此是應捨罪惡之物，假名為身，沒在生老病死大海，何有智者得除滅之，如殺

化。「世間眼滅一何¹⁵疾¹⁶」！¹⁷

釋尊的入滅，將永遠遺留在佛弟子內心的深處，悲懷¹⁸戀慕¹⁹，直到人間淨土的完成！

貳、佛陀的身命

〔壹〕在理智信仰的統一中，才能窺見佛陀之法身與慧命，而奠定堅強的信念

〔p.4〕佛教是理智的宗教，自然不能離卻這人間的導師轉到玄秘的信仰。但是，單在種姓清淨、相好圓滿、出家、成佛、說法、入滅的形迹²⁰上建立信仰，也還不能算深刻正確。凡是純正的佛弟子，必須把握佛陀的崇高偉大點，要窺²¹見佛陀之所以為佛陀，唯有在這即人成佛的佛格上，才能奠定堅強的信念。在理智信仰的生命中，去為真理與自由而邁進，完成佛教出現世間的目的。

〔貳〕佛陀的法身、慧命

佛陀之所以為佛陀，就是佛陀的體性與生命。

一、佛陀的體性——法身——緣起法

〔一〕法身——見緣起即見法，見法即見佛

經上說：「見緣起即見法，見法即見佛」²²，這是佛陀的法身。

〔二〕佛陀因體悟緣起正法，才被稱為佛陀

苦行沙門瞿曇，為什麼被人稱為佛陀？這並不因他是王子出家，修苦行，或者說法，是因他體悟了人生的真諦——緣起正法。

緣起的本質，是說：凡是存在，沒有無因而自然的；沒有常恆的、獨立的；一切的一切，是關係的存在。因關係的和合而現在，因分離而轉化。

佛陀在定慧的實踐中，觀緣起的如幻而證悟緣起的寂滅。具有這樣的正覺內容，才稱為佛。

〔三〕佛弟子若能在聞思中獲得緣起的正見，就是信解見佛；在定慧實踐中通達緣起就是證悟見佛

怨賊而不歡喜？汝等比丘，常當一心勤求出道，一切世間動不動法，皆是敗壞不安之相。汝等且止，勿得復語，時將欲過，我欲滅度，是我最後之所教誨。

¹⁵ 一何：為何，多麼。（《漢語大詞典》（一），p.37）

¹⁶ 疾：快速，急速。（《漢語大詞典》（八），p.296）

¹⁷ 《長阿含經》卷4〈2 遊行經〉：「一何疾哉！世間眼滅。」（大正1，27c14-15）

¹⁸ 悲懷：1、悲哀，憂傷。2、憂傷的情懷。（《漢語大詞典》（七），p.575）

¹⁹ 戀慕：留戀愛慕。亦指留戀愛慕之情。（《漢語大詞典》（七），p.801）

²⁰ 迹（jī ㄐㄧ 一）：跡的異體字。（《教育部異體字字典》，<http://140.111.1.40/yitia/fra/fra04012.htm>）
形蹟：亦作“形跡”。蹤跡。（《漢語大詞典》（三），p.1115；p.1120）

²¹ 窺（kuī ㄎㄨㄟ 一）：看透，覺察。（《漢語大詞典》（八），p.476）

²² 《慈氏菩薩所說大乘緣生稻[廿/幹]喻經》卷1（大正16，819a20-28）：

慈氏菩薩摩訶薩告舍利子言：「薄伽梵常為苾芻說如此義。若見緣生即見法，若見法即見佛。緣生者，所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。如來說此是為緣生。云何是法？如來略說八支聖道果得涅槃，是名為法。云何是佛？覺悟一切法故，以聖慧眼證於涅槃。見作菩提所學之法，是名為佛。」

那麼，如果我們也能悟解這緣起的寂滅性，就接觸到佛陀的本質，就能正確窺見佛陀之所以為佛陀。這是佛教的核心，有它的詳細正確的內容，可不許你懸想²³。

這裡不 (p.5) 妨說一個淺顯的比喻：一個龐大的東西，把你我隔在兩邊。這個巨物，本是緣起的和合相，但我們都把它看成實在的。實在，才隔離了你我。

假使你我的慧眼，比愛克司光更強，那就能透過這好像實在的巨物，顯發它的真相。不但彼此慧眼的光芒，在這共同的對象上接觸，融成不二；還能互相覲面²⁴相見。這就叫「心心相印」²⁵，「與十方三世諸佛同一鼻孔出氣」²⁶。

凡是佛弟子，能在聽聞思惟中獲得這緣起正法的正見，就是信解見佛。

能在定慧的實踐中通達，就是證悟見佛。

(四) 蓮華色比丘尼先見佛色身；須菩提觀緣起，先見佛法身

從前釋尊在世時，有一次廣大的集會，大家都去見佛。須菩提在山邊考慮，我也去見佛嗎？佛說「見緣起即見佛」，我為什麼不觀察緣起呢？他觀察一切從緣所生，都是無常演變；從無常的觀察中，通達法性空，契入寂滅的聖境。當時釋尊對一個最先見佛的弟子說：你以為先見我嗎？不！「須菩提先見我身」。²⁷這是佛陀之所以

²³ 懸想：想象，猜想。(《漢語大詞典》(七)，p.780)

²⁴ 覲 (dí ㄉ一ˊ ㄋㄧˋ) 面：當面，迎面，見面。(《漢語大詞典》(十)，p.358)

²⁵ 心心相印：1、佛教禪宗語。謂不依賴言語，以心互相印證。《黃檗山斷際禪師傳心法要》：「自如來付法迦葉已來，以心印心，心心不異。印著空即印不成文，印著物即印不成法。故以心印心，心心不異。能印所印俱難契會，故得者少。然心即無心，得即無得。」(大正 48, 382a15-19) 2、謂心意非常投合。(《漢語大詞典》(七)，p.371)

²⁶ 《佛像量度經序》：「直與三世諸佛，同一鼻孔出氣。」(大正 21, 938a16-17)

²⁷ (1)《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉(大正 2, 707c4-708a20)：

是時，優鉢華色比丘尼聞如來今日當至閻浮提僧迦尸池水側，聞已，便生此念：「四部之眾、國王、大臣、國中人民，靡不往者。設我當以常法往者，此非其宜。我今當作轉輪聖王形容，往見世尊。」是時，優鉢華色比丘尼還隱其形，作轉輪聖王形，七寶具足。所謂七寶者，輪寶、象寶、馬寶、珠寶、玉女寶、典兵寶、典藏寶，是謂七寶。

爾時，尊者須菩提在羅閱城耆闍崛山中，在一山側縫衣裳。是時，須菩提聞世尊今日當來至閻浮里地，四部之眾靡不見者，我今者宜可時往問訊禮拜如來。爾時，尊者須菩提便捨縫衣之業，從坐起，右脚著地。是時，彼復作是念：「此如來形，何者是世尊？為是眼、耳、鼻、口、身、意乎？往見者復是地、水、火、風種乎？一切諸法皆悉空寂，無造、無作，如世尊所說偈言：

『若欲禮佛者，及諸最勝者，陰持入諸種，皆悉觀無常。

曩昔過去佛，及以當來者，如今現在佛，此皆悉無常。

若欲禮佛者，過去及當來，說於現在中，當觀於空法。

若欲禮佛者，過去及當來，現在及諸佛，當計於無我。』

此中無我、無命、無人、無造作，亦無形容，有教、有授者，諸法皆悉空寂。何者是我？我者無主。我今歸命真法之聚。」爾時，尊者須菩提還坐縫衣。

是時，優鉢華色比丘尼作轉輪聖王形，七寶導從至世尊所。是時，五國王遙見轉輪聖王來，歡喜踊躍，不能自勝，自相謂言：「甚奇！甚特！世間出二珍寶，如來、轉輪聖王。」

爾時，世尊將數萬天人從須彌山頂來，至池水側。是時，世尊舉足蹈地，此三千大千世界六變震動。是時，化轉輪聖王漸漸至世尊所，諸小國王及人民之類各各避之。是時，化聖王覺知以近世尊，還復本形，作比丘尼禮世尊足。五王見已，各自稱怨，自相謂言：「我等今日極有所失，我等先應見如來，然今此比丘尼先見之。」

為佛陀的一面。

二、佛陀的生命——慧命——僧團（和合眾）

（一）佛陀的慧命，是佛陀生命的另一側面；佛陀的存在，存在於佛教大眾的集團中，有僧就有佛。經上說：「**解脫戒經**，是汝大師」²⁸。又說：「能供養僧，則供養我已」。這是佛陀的慧命，是佛陀生命的另一側面。

佛陀的存在，存在於佛教大眾的集團中（p.6），有僧就有佛。這點，決定了佛陀的偉大，偉大到超越我人的意想以外。緣起法性，是宇宙人生的最高法則，那麼我們的身心修養，自它共處，一切的一切，都不能違反這緣起法性。也就是說：世出世法不能打為兩截，要在這一貫的法則中建立。

（二）佛教的本質，是平等、自由與集團的；佛法的存在，在有無吻合佛陀本懷與法性的僧團。佛教的本質，是平等而非階級的，自由而非壓制的，集團而非個人的。從佛陀的本質——正覺緣起的内容中，展為活躍無限止的生命，都表顯在僧團，因僧團的存在而存在。僧團的組織，可說是法性具體的顯現。

因此，佛法的存在，並不以殿宇、塑像、經典來決定，在有無吻合佛陀本懷與法性的僧團。「佛法弘揚本在僧」的僧，不是偉大的個人，是一個推動佛教的和樂共存的自由集團，不是深山中一個一個的隱者。那家庭化、商業化的，更是「出佛身血」，

是時，比丘尼至世尊所，頭面禮足，而白佛言：「我今禮最勝尊，今日先得覲省，我優鉢花色比丘尼是如來弟子。」

爾時，世尊與彼比丘尼而說偈言：

「善業以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。

若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義。」

（2）《大智度論》卷 11〈1 序品〉（大正 25，137a1-21）：

是須菩提好行空三昧，如佛在忉利天，夏安居受歲已，還下閻浮提。

爾時，須菩提於石窟中住，自思惟：「佛從忉利天來下，我當至佛所耶？不至佛所耶？」

又念言：「佛常說：若人以智慧眼觀佛法身，則為見佛中最。」

是時，以佛從忉利天下故，閻浮提中四部眾集，諸天見人，人亦見天。座中有佛，及轉輪聖王、諸天大眾，眾會莊嚴，先未曾有！

須菩提心念：「今此大眾，雖復殊特，勢不久停，磨滅之法，皆歸無常。」因此無常觀之初門，悉知諸法空無有實；作是觀時，即得道證。

爾時，一切眾人皆欲求先見佛，禮敬供養。有華色比丘尼，欲除女名之惡，便化為轉輪聖王及七寶千子，眾人見之，皆避坐起去。化王到佛所已，還復本身，為比丘尼最初禮佛。是時，佛告比丘尼：「非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身，得真供養，供養中最，非以致敬生身為供養也。」以是故言須菩提常行空三昧，與般若波羅蜜空相相應。以是故佛命令說般若波羅蜜。

²⁸（1）《佛垂般涅槃略說教誡經》：「釋迦牟尼佛初轉法輪，度阿若憍陳如，最後說法度須跋陀羅，所應度者皆已度訖，於娑羅雙樹間將入涅槃。是時中夜寂然無聲，為諸弟子略說法要：『汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉。如闇遇明、貧人得寶，當知此則是汝大師，若我住世無異此也。』」（大正 12，1110c17-22）

（2）《大般涅槃經後分》卷 1〈1 遺教品〉：「阿難！如汝所問，佛去世後，以何為師者？阿難！尸波羅蜜戒是汝大師，依之修行，能得出世甚深定慧。」（大正 12，901b27-29）

（3）澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 17：「從今日後，解脫戒律經，是汝大師。如解脫戒經說，身口意業，應如是行。」（大正 36，129a29-b2）

與佛無緣。

三、小結：緣起性，是佛陀的法身；和合眾，是佛陀的慧命

緣起性，是佛陀的法身；和合眾，是佛陀的慧命。在佛陀之所以為佛陀中，佛弟子的整個身心，成為佛陀之一體。

參、釋尊的故國之思 (p.7)

(壹) 釋尊反對侵略與戰爭

釋尊是一位國際主義者，對軍閥的爭霸戰，根本不表同情。「戰勝增怨敵，戰敗臥不安，勝敗兩俱捨，臥覺寂靜樂」²⁹，這是佛陀對侵略者著名的教訓。假使就此說佛陀漠視國家民族的被征服、被奴役、被殘殺，那是非常錯誤的，這可以從釋尊出家與國家的關係說起。

(貳) 釋尊祖國的處境，也是導致釋尊出家的動機之一

釋尊的祖國迦毘羅，如何富庶、如何強盛，在佛教的傳記中，顯然是誇大的。事實上，當時的迦毘羅，早已淪為波斯匿王的憍薩羅國的附庸³⁰。有一回，波斯匿王向迦毘羅的釋族索婚。大家雖覺得他非我族類，但又不敢得罪他；結果，喬裝一個婢女，冒充釋女去下嫁。³¹我們只要想到齊景公的遣女入吳³²，漢唐的宗女³³和番³⁴，就可想見當時的

²⁹ 《雜阿含經》卷 46 (1236 經)：「戰勝增怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂。」(大正 2，338c18-19)

³⁰ 附庸：1.指附屬於諸侯大國的小國。(《漢語大詞典》(十一)，p.952)

³¹ 參見《增壹阿含經》卷 26 (34 等見品)(大正 2，690a13-693c9)。

³² 「闔閭……復謀伐齊，齊子(齊景公)使女(派女兒)為質於吳，吳王(闔閭)因(因此)為太子波(終累)聘齊女。」(《吳越春秋》卷二)春秋末年，吳國坐大，想吞併各國，齊國也是目標之一。吳王闔閭打算向齊國提婚，若齊國不允許，便出兵攻齊。時齊景公國力日衰，料不敵吳國，無奈只好把女兒「少姜」嫁給吳國太子波「終累」，以防一戰。時齊為大國，吳為小國。但論國力，齊遠不如吳，故孟子謂：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者天也。順天者存，逆天者亡。齊景公曰：『既不能令，又不受命，是絕物也。』」涕出而女於吳。」(《孟子·離婁(上)》第七章)天下有道的時候，小國事奉大國，因為服膺大國之德而樂於事臣；天下無道的時候，弱國也事奉大國，卻是因為畏其暴力不得已而為之。齊景公既不能使令吳國，又不願受吳國指揮號令(即稱臣於吳)，於是只好把女兒下嫁於吳，以通婚取得兩國平衡和睦。

³³ 宗女：君主同宗的女兒。即宗室之女。《史記·秦本紀》：「十一月，(繆公)歸晉君夷吾，夷吾獻其河西地，使太子圉為質於秦，秦妻子圉以宗女。」南朝梁劉孝威《怨詩》：「王嬙向絕漠，宗女入祁連。」唐李德裕《幽州紀聖功碑銘》：「北貊梟騎以助漢，既殄大憝，乃疇厥庸，特拜葉護司空，歲賜繒二萬匹，厥後飾宗女以配之，立宮室以居之。」宋崔公度《金華神記》：「汴人有吳生者，世為富人。而生以娶宗女，得官於三班。」清何琬《樵香小記·娣姪》：「古者，嫁女必以同姓為娣姪，疑皆以宗女充之，否則，天王之女有備諸侯下陳者，於事理不近。」(《漢語大詞典》(三)，p.1349)

³⁴ 和番：亦作「和蕃」。1.古指中原王朝與外族、外國修好。《敦煌變文集·王昭君變文》：「後至孝哀皇帝，然發使和蕃。遂差漢使楊少徵杖節和來吊。」明于謙《邊務疏》：「以後使臣到彼和番，又許也先與中國和親一節。」2.猶和親。唐李山甫《陰地關崇徽公主手跡》詩：「誰陳帝子和番策？我是男兒為國羞。」郭沫若《王昭君》第一幕：「聽說昨夜和番的詔書下後，王待詔的母親悲傷得喪失了心性，已經成了狂人。」(《漢語大詞典》(三)，p.273)

情勢了。

那時的印度，是憍薩羅與摩竭陀爭霸的時代。地勢狹小而偏於北部的迦毘羅，在這兩大軍閥的爭霸戰中，處境的困難，是可想而知。同時，釋族本身又是那樣的僑逸而沒有自信，看他們在琉璃王兵臨城下的時候（p.8），主戰派最先受了制裁。還是和呢？守呢？經過一番辯論，終於開門迎敵³⁵，甘受敵人殘酷的屠戮。這樣的時代，這樣的國家，未嘗不是釋尊擺脫了而別圖解救的一個主要動機。

（參）釋尊在倡導佛教的解脫論中，沒有忽略世間；正確的出世觀，是必然的配合著世間的淨化

在釋尊悲憫眾生如一子的心境上，因種族的歧視，互相侵奪而陷國計民生³⁶於悲慘的境遇者，又不止一個迦毘羅，不止迦毘羅需要正義的救濟吧！這使釋尊痛心眾生的自相殘殺，而有別闢坦途的必要了！

因此，釋尊在倡導佛教的解脫論中，沒有忽略世間，這是對的。正確的出世觀，是必然的配合著世間的淨化。

釋尊倡導種族平等論，以消泯³⁷種族間的歧視、對立，與非法的壓迫。抨擊侵略者的殘殺，而鼓吹無諍的和合。

在另一方面，組織起大智大悲的自由集團，也就是社會性的自由族。和平共存的思想，多少給予當時紛爭的印度以有效的救濟。

（肆）毘琉璃王欲滅釋種，釋尊坐於枯樹下，乃倫理實踐的表現——不忘國族與人間

這一切活動，是從倫理實踐的宗教出發，但他沒有忽略人間，更沒有忘記祖國。當毘琉璃進軍迦毘羅的消息，傳到這個為解脫的自由集團——釋沙門團的時候，提議給予迦毘羅以實力的援助者，在傳記上看來，是大有人在。雖然受了苦行厭離的時（p.9）代思潮的限制，不能實現有力的援助，但釋尊到底以大慈無畏的精神，在毘琉璃王的大軍前出現。

事實是這樣：在毘琉璃王軍隊通過的大路邊，釋尊安閑的坐在一株沒有枝葉蔭蔽的舍夷樹下。琉璃王聽說釋尊在此，便過來禮拜問訊。他不理解釋尊獨坐枯樹下的用意，覺得有些希奇。釋尊對他說：我現在是沒有蔭蔽的人了！琉璃王聽到「親族之蔭，勝餘人也」³⁸的慈訓，大大感動，吩咐還軍。傳說在釋種被滅的時期，釋尊頭痛了多日，這是怎樣象徵釋尊的內心！在佛在人間的見地去考察，釋尊雖然出家，他沒有忘卻國族，那一縷³⁹故國之思，依然是活躍著。

³⁵ 迎敵：迎戰敵人。（《漢語大詞典》（十），p.750）

³⁶ 國計民生：國家經濟和人民生活。（《漢語大詞典》（三），p.638）

³⁷ 泯（mǐn ㄇㄧㄣˇ）：消滅，消失，消除。（《漢語大詞典》（五），p.1110）

³⁸ 《增壹阿含經》卷 26〈34 等見品〉（大正 2，691a14-22）：

爾時，世尊聞此語已，即以神足，往在道側，在一樹下坐。時，流離王遙見世尊在樹下坐，即下車至世尊所，頭面禮足，在一面立。爾時，流離王白世尊言：「更有好樹，不在彼坐，世尊今日何故在此枯樹下坐？」

世尊告曰：「親族之蔭，勝外人也。」

是時，世尊便說此偈：「親族之蔭涼，釋種出於佛，盡是我枝葉，故坐斯樹下。」

³⁹ 縷（lǚ ㄌㄩˇ）：量詞。多用於細而長的事物。（《漢語大詞典》（九），p.979）

〔伍〕從釋尊的身教展現出即使是信佛出家，仍應關切其國家民族的自由獨立與生存

釋尊怎樣在指導人間的佛弟子，應該怎樣關切他國家民族的自由獨立與生存。那些以為信佛出家，就可以不再聞問國家民族的存亡者，不論他如何談修說證，無疑是我佛的叛徒！

肆、出家更接近了人間

〔壹〕從兩點來理解釋尊的出家，並非消極與厭離人間

一、從《佛傳》看釋尊出家的主要動機：不忍眾生苦

釋尊的出家，不但常被外人，就是小乘學者，也常誤會他是消極厭離。其實 (p.10)，釋尊出家的主要動機，是不忍人世殘酷的慘殺，不忍貧農的胼⁴⁰手胝足⁴¹而不得溫飽；這在《佛本行經》太子觀耕（釋尊最初發心）的故事⁴²中，可以明白看出。

二、釋尊從緣起正法，勘破「愛取」的人間實際性

從釋尊倡導的緣起正法來看，也明白如繪。

〔一〕八苦是世間的苦痛與缺陷

「老病死憂悲苦惱」與「生」，就是八苦。這不但是「老死」，那人與人間、人與自然間種種的苦痛與缺陷，都是佛教的觀察對象。

〔二〕解決苦痛的方法，必須從苦痛的原因——「愛取」下手

要給予這人生的缺陷以適當的解決，非解決這苦痛的原因——「愛取」不可。愛是生命的貪戀與世間所有物的繫著；取是內依自我愛欲的發展而為一切的追求，企圖滿足一人一家一國的爭奪。經上說到愛取，說人類因愛取而追求。

如求之不得，那就否認懷疑人類努力工作的價值，而走上尊祐論⁴³（上帝的恩賜或天

⁴⁰ 胼 (pián ㄆㄧㄢˊ)：手掌或腳底所生的老繭。(《漢語大詞典》(六)，p.1256)

⁴¹ (1) 胝 (zhī ㄓㄧ)：皮厚成繭，手腳掌上的繭巴。(《漢語大詞典》(六)，p.1235)

(2) 胼手胝足：手掌和腳底都磨起了老繭。形容極其辛勞。(《漢語大詞典》(六)，p.1256)

⁴² (1) 《佛本行經》卷 2〈10 閻浮提樹蔭品〉：「菩薩於是時，心懷慘然還；……時見農田夫，興功耕犁作。踐截蠕動蟲，即起悲痛心；如親傷赤子，愴然而長歎。」(大正 4，66a15-20)

(2) 《佛本行集經》卷 12〈12 遊戲觀矚品〉(大正 3，705c20-706a10)：

復有一時，其淨飯王，共多釋種諸童子輩，并將太子，出外野遊，觀看田種。時彼地內所有作人，赤體辛勤而事耕墾，以牛縻繫，彼犁[輻-田+岡]端，牛若行遲時搖掣，日長天熱，喘噉汗流，人牛並皆困乏飢渴。又復身體羸瘦連骸，而彼犁傷土墾之下，皆有虫出。人犁過後，時諸鳥雀，競飛下來，食此虫豸。

太子觀茲犁牛疲頓，兼被鞭撻，犁[輻-田+岡]研頰，鞅繩勒咽，血出下流，傷破皮肉。復見犁人，被日炙背，裸露赤體，塵土全身，烏鳥飛來，爭拾蟲食。

太子見已，起大憂愁。譬如有人見家親族被繫縛時，生大憂愁，太子憐愍彼諸眾等，亦復如是。見是事已，起大慈悲，即從馬王捷陟上下，下已安庠經行，思念諸眾生等，有如是事，即復唱言：「嗚呼嗚呼！世間眾生，極受諸苦，所謂生老及以病死，兼復受於種種苦惱，展轉其中，不能得離。云何不求捨是諸苦？云何不求厭苦寂智？云何不念免脫生老病死苦因？我今於何得空閑處，思惟如是諸苦惱事？」

⁴³ 印順導師《佛法概論》(pp.139-140)：「尊祐論，這是將人生的一切遭遇，都歸結到神的意旨中。以為世間的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有這種力量，創造而安排世間的一切。對於這種尊祐論，佛法是徹底否定，毫不猶疑。因為世間的一切，有好的也

意)、無因論、宿命論。

一朝求得，又要藏蓄守護。假如得而復失，那種悲哀，像熱沙上的魚一樣。因人類愛欲的自私，父母兒女兄弟，都在互相爭鬥，互相誹毀譏嫌。這種情勢的擴大，就是民族國家間的侵奪；因此而死傷或被掠者的苦痛，實在不堪設想。這樣看來，佛教所說的苦，不單是「老死」，苦痛的解決，在勘破自我的愛取，在改變我們身心的行為。

〔三〕世間的改善與淨化，決不障礙出世的解脫，反而是接近

相對的改善，就是世間的救濟；根（p.11）本的解決，就是出世。

世間與出世間，並非敵對相反（不善世間是相反的）。世間的改善與淨化，決不障礙出世的解脫，反而是接近。

一分學者，著重在瑣碎的哲理思辨，或離卻人間去出世，忽略勘破愛取的人間實際性。因此，也不能理解因人事的融洽而促進身心解脫的重要性；集體生活的真義，也受到漠視。

〔貳〕釋尊的出家，才真正地走入人間

釋尊是迦毘羅的王子，陷在五欲享受的重圍中，這不是尊榮⁴⁴幸福。在釋尊悲智的意境上，這是人生的大不幸，是悲哀。他離開王宮，完成最高的犧牲——棄世，才真正的走入人間。自然屬於自然，一切還於一切；在自我私有的佔領形態下，能有圓滿的真理與自由嗎？

這種精神，貫串在一切中。在釋尊教化弟子的時代，雖受著弟子的推尊敬禮，但釋尊卻這樣說：「我不攝受眾」⁴⁵。不願以統攝者自居，是佛陀正覺緣起正法完滿的實踐。他服事病比丘洗滌⁴⁶；給盲比丘袈⁴⁷針⁴⁸；向小比丘懺摩⁴⁹（意思說請你容恕我）。他不

有壞的，如完全出於神的意旨，即等於否定人生，這實是莫大的錯誤！不自己努力，單是在神前禱告，或是許願，要想達到目的，必然是不可能的。佛法否認決定一切運命的主宰，人世的好壞，不是外來的，須由自己與大家來決定。」

⁴⁴ 尊榮：尊貴榮顯；榮耀；光榮。（《漢語大詞典》（二），p.1286）

⁴⁵ 《長阿含經》卷2〈2 遊行經〉（大正1，15a26-b1）：

佛告阿難：「眾僧於我有所須耶？若有自言：『我持眾僧，我攝眾僧。』斯人於眾應有教命，如來不言：『我持於眾，我攝於眾。』豈當於眾有教令乎？」

⁴⁶ （1）《法句譬喻經》卷2〈18 刀仗品〉（大正4，591b9-c16）：

昔有一國名曰賢提，時有長老比丘，長病委頓羸瘦垢穢，在賢提精舍中臥，無瞻視者。佛將五百比丘往至其所，使諸比丘傳共視之，為作糜粥，而諸比丘聞其臭處皆共賤之。佛使天帝釋取湯水，佛以金剛之手洗病比丘身體，地尋震動[火*霍]然大明，莫不驚肅。國王臣民天龍鬼神無央數人，往到佛所稽首作禮白佛言：「佛為世尊，三界無比道德已備，云何屈意洗此病瘦垢穢比丘？」

佛告國王及眾會者：「如來所以出現於世，正為此窮厄無護者耳。供養病瘦沙門道士及諸貧窮孤獨老人，其福無量、所願如意，譬五河流福來如是，功德漸滿會當得道。」

王白佛言：「今此比丘宿有何罪，困病積年療治不差？」

佛告王曰：「往昔有王名曰惡行，治政嚴暴，使一多力五百主令鞭人。五百假王威怒私作寒熱，若欲鞭人責其價數，得物鞭輕不得鞭重，舉國患之。有一賢者為人所誣，應當得鞭，報五百言：『吾是佛弟子，素無罪過，為人所枉，願小垂恕。』五百聞是佛弟子，

再單是王公宰官與政客學者的朋友，他是一切人的安慰者，誠摯的勸誡教誨者。

釋尊的弟子，有王公、大臣、后妃，也有屠戶、妓女、土匪與奴隸；有讀遍四吠陀與

輕手過鞭無著身者。五百壽終墮地獄中，考掠萬毒罪滅復出，墮畜生中恒被撻杖五百餘世，罪畢為人，常嬰重病痛不離身。爾時國王者，今調達是也；時五百者，今此病比丘是也；時賢者者，吾身是也。吾以前世為其所恕鞭不著身，是故世尊躬為洗之。人作善惡殃福隨身，雖更生死不可得免。」

……時病比丘聞佛此偈及宿命事，自知本行，剋心自責，即於佛前所患除愈，身安意定即得羅漢道。賢提國王歡喜信解，尋受五戒為清信士，沒命奉行，得須陀洹道。

(2)《大智度論》卷8〈1 序品〉(大正25, 119c16-120a5):

佛在舍婆提國，有一居士請佛及僧於舍飯食，佛住精舍迎食有五因緣：一者、欲入定，二者、欲為諸天說法，三者、欲遊行觀諸比丘房，四者、看諸病比丘，五者、若未結戒欲為諸比丘結戒。

是時佛手持戶排，入諸比丘房，見一比丘病苦，無人瞻視，臥大小便，不能起居。

佛問比丘：「汝何所苦？獨無人看！」

比丘答言：「大德！我性嬾，他人有病，初不看視；是故我病，他亦不看！」

佛言：「善男子！我當看汝。」

時釋提婆那民盥水，佛以手摩其身；摩其身時，一切苦痛即皆除愈，身心安隱。是時，世尊安徐扶此病比丘起，將出房澡洗著衣，安徐將入，更與數褥令坐。

佛語病比丘：「汝久來不勤求未得事令得，未到[時>事]令到，未識事令識，受諸苦患，如是方當更有大苦！」

比丘聞已，心自思念：「佛恩無量，神力無數，以手摩我苦痛即除，身心快樂！」

以是故，佛以神力令病者得愈。

⁴⁷ 衽 (rèn ㄖㄣˋ)：衽的異體字。扣合、整理。

(《教育部異體字字典》，<http://140.111.1.40/yitib/frb/frb04467.htm>)

⁴⁸ 《大智度論》卷10〈1 序品〉(大正25, 129a4-21):

佛從無量阿僧祇劫中修諸功德，常行諸善，不但求報，敬功德故而作供養。

如佛在時，有一盲比丘，眼無所見而以手縫衣，時針絛脫，便言：「誰愛福德？為我絛針！」

是時佛到其所，語比丘：「我是愛福德人，為汝絛針來！」

是比丘識佛聲，疾起著衣禮佛足，白佛言：「佛功德已滿，云何言愛福德？」

佛報言：「我雖功德已滿，我深知功德恩、功德果報、功德力，令我於一切眾生中得最第一。由此功德，是故我愛。」

佛為此比丘讚功德已，次為隨意說法。是比丘得法眼淨，肉眼更明。

復次，佛雖功德已滿，更無所須，為教化弟子故，語之言：「我尚作功德，汝云何不作？」

如伎家百歲老翁而舞，有人呵之言：「老翁年已百歲，何用是舞？」翁答：「我不須舞，但欲教子孫故耳！」佛亦如是，功德雖滿，為教弟子作功德故，而作供養。」

⁴⁹ (1) 參見《雜阿含經》卷45(1212經)(大正2, 330a8-26):

爾時，世尊臨十五日月食受時，於大眾前敷座而坐，坐已，告諸比丘：「我為婆羅門，得般涅槃，持後邊身，為大醫師，拔諸劍刺。我為婆羅門，得般涅槃，持此後邊身，無上醫師，能拔劍刺。汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財，當懷受我，莫令我若身、若口、若心有可嫌責事。」

爾時，尊者舍利弗在眾會中，從座起，整衣服，為佛作禮，合掌白佛：「世尊向者作如是言：『我為婆羅門，得般涅槃，持最後身，無上大醫，能拔劍刺。汝為我子，從佛口生，從法化生，得法餘財。諸比丘！當懷受我，莫令我身、口、心有可嫌責。』我等不見世尊身、口、心有可嫌責事。所以者何？世尊不調伏者能令調伏，不寂靜者能令寂靜，不穌息者能令穌息，不般涅槃者能令般涅槃。如來知道，如來說道，如來向道，然後聲聞成就，隨道、宗道，奉受師教，如其教授，正向欣樂真如善法。」

(2) 另參見《別譯雜阿含經》卷12(228經)(大正2, 457a29-c28)。

十八大經的名學者，也有三個月讀 (p.12) 不熟一偈的馱子⁵⁰；⁵¹有威儀庠序⁵²的耆年大德，也有嬉笑跳躍的童子。

他的足跡踏遍了恆河兩岸，你說他出家是消極，棄離人間嗎？

釋尊為了真理與自由，忍受一切衣食上的淡泊，但他以法悅心，怡然自得。

他受著教敵的毀謗、毒害，但他還是那樣慈悲無畏，到底在恬靜中勝過了一切。

在入滅的時候，他還在教化須跋陀羅⁵³，諄諄的教誨他的弟子。

他為著什麼？拋棄了人間嗎？比那些稱孤道寡⁵⁴的統治者，更消極嗎？一切屬於一切，唯有為眾生特別是人類的痛苦，為人類的真理與自由，為使人類向上；此外更不為自己，沒有自己。在這人類所知的歷史中，有比釋尊更在人間的嗎！

（參）為自我的解脫與真理的掘發，有割斷自我與世間愛索的必要，忘世才真正的走入人間

⁵⁰ 馱 (dāi ㄉㄞˋ) 子：愚笨的人；傻子。((《漢語大詞典》(五)，p.97)

⁵¹ 參見《增壹阿含經》卷 11〈20 善知識品〉(大正 2，601a22-c1)：

爾時，尊者樂特告弟朱利槃特曰：「若不能持戒者，還作白衣。」是時，朱利槃特聞此語已，便詣祇洹精舍門外立而墮淚。

爾時，世尊以天眼清淨，觀是朱利槃特比丘在門外立，而悲泣不能自勝。時，世尊從靜室起，如似經行至祇洹精舍門外，告朱利槃特曰：「比丘！何故在此悲泣？」

朱利槃特報曰：「世尊！兄見驅逐：『若不能持戒者，還作白衣，不須住此。』是故悲泣耳。」

世尊告曰：「比丘！勿懷畏怖，我成無上等正覺，不由卿兄槃特得道。」

爾時，世尊手執朱利槃特詣靜室教使就坐，世尊復教使執掃箒*：「汝誦此字，為字何等？」是時，朱利槃特誦得掃，復忘箒；若誦得箒，復忘掃。

爾時，尊者朱利槃特誦此掃箒乃經數日。然此掃箒復名除垢，朱利槃特復作是念：「何者是除？何者是垢？垢者灰土瓦石，除者清淨也。」復作是念：「世尊何故以此教誨我？我今當思惟此義。」以思惟此義，復作是念：「今我身上亦有塵垢，我自作喻，何者是除？何者是垢？」彼復作是念：「縛結是垢，智慧是除，我今可以智慧之箒掃此結縛。」

爾時，尊者朱利槃特思惟五盛陰成者、敗者：所謂此色、色習、色滅，是謂痛、想、行、識，成者、敗者。爾時，思惟此五盛陰已，欲漏心得解脫，有漏心、無明漏心得解脫。已得解脫，便得解脫智：生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受胎有，如實知之。尊者朱利槃特便成阿羅漢。已成阿羅漢，即從坐起，詣世尊所，頭面禮足，在一面坐。白世尊曰：「今已有智，今已有慧，今已解掃箒。」

世尊告曰：「比丘！云何解之？」

朱利槃特報曰：「除者謂之慧，垢者謂之結。」

世尊告曰：「善哉！比丘！如汝所言，除者是慧，垢者是結。」

爾時，尊者朱利槃特向世尊而說此偈：「今誦此已足，如尊之所說；智慧能除結，不由其餘行。」

世尊告曰：「比丘！如汝所言，以智慧，非由其餘。」

爾時，尊者聞世尊所說，歡喜奉行。

※ [打-丁+彗]=箒【宋】*【元】*【明】*。(大正 2，601d，n.9)

案：大正藏原作[打-丁+彗]，今依本等作「箒」。

箒 (huì ㄏㄨㄟˋ)：掃帚。((《漢語大詞典》(八)，p.1235)

⁵² 庠 (xiáng ㄒㄧㄤˊ) 序：安詳肅穆。庠，通“詳”。安詳。((《漢語大詞典》(三)，p.1230)

⁵³ 參見《雜阿含經》卷 35 (979 經) (大正 2，253c24-254c1)，《大般涅槃經》卷 3 (大正 1，203b24-204b26)。

⁵⁴ 稱孤道寡：謂以帝王自居。((《漢語大詞典》(八)，p.114)

「為家忘一人，為村忘一家，為國忘一村，為身忘世間。」⁵⁵為身不是為一人，忘世也不是隱遁山林。為身忘世間，是比為國家民族的生存而不惜破壞更為高級的。為自我的解脫與真理的掘發，有割斷自我與世間愛索的必要。這樣的為身才能為大眾，忘世才真正的走入人間。

伍、佛從人間被升到天上 (p.13)

〔壹〕釋尊無意將自己提高到一切之上，但聲聞弟子認為佛非常崇高偉大而感到自己的渺小

釋尊是一位慈和誠摯的教師，他稱呼那斷惑清淨的比丘與自己一樣是阿羅漢，何嘗有意把自己提高到一切之上。

但在釋尊大悲大智大精進的偉大活動中，事實上超過了一切。偉大高潔的德性，深邃的智慧，因定慧而獲得超越的能力，特別在溯述過去自利利他的本生談中，露出佛陀的本來面目。這無限生命的偉大活動，不斷的投入弟子的心目中，使聲聞弟子不能不承認佛陀的崇高偉大，而意識到自己的渺小。釋尊之所以被稱「十力大師」⁵⁶，與聲聞弟子是有所不同的。仁者見仁，智者見智，弟子心目中的佛陀，是有著不同觀感的。

〔貳〕正確的佛陀觀：佛在人間，即人成佛

一、總說

在佛教中，有不同的佛陀觀，但正確的佛陀觀，到底是佛在人間，即人成佛。「如來

⁵⁵ 參見《增壹阿含經》卷 31〈38 力品〉(大正 2, 722b25-c19):

……是時，城中人民各辦戰具，著鎧持杖，往至父王所，白父王曰：「欲求二願，唯見聽許。」王報之曰：「何等二願？」人民白王：「王欲存者當殺清淨太子；子欲存者今當殺王。我等不堪任承事清淨太子辱國常法。」

是時，父王便說此偈：「為家忘一人，為村忘一家，為國忘一村，為身忘世間。」

是時，父王說此偈已，告人民曰：「今正是時，隨汝等意。」

是時，諸人將清淨太子取兩手縛之，將詣城外，各相謂言：「我等咸共以瓦石打殺，何須一人殺乎？」

是時，清淨太子臨欲死時，而作是說：「又作誓願，諸人民取吾枉殺，然父王自與我願，我今受死亦不敢辭。使我將來之世，當報此怨。又使值真人羅漢，速得解脫。」是時，人民取太子殺已，各自散去。

「諸比丘！莫作是觀，爾時大果王者，豈異人乎？今驚掘魔師是也。爾時婬女者，今師婦是也。爾時人民者，今八萬人民死者是也。爾時清淨太子，今驚掘魔比丘是也。臨欲死時作是誓願，今還報怨無免手[※]者。緣此因緣，殺害無限，後作誓願，願欲值佛，今得解脫，成阿羅漢。此是其義，當念奉行。」

※手=乎【聖】。(大正 2, 722d, n.30)

案：印順導師此處欲表達的意思與《增壹阿含經》原意有些出入。

⁵⁶ (1)《大智度論》卷 1〈1 序品〉：「佛世尊欲令眾生歡喜故，說是《般若波羅蜜經》言：『汝等應生大喜！何以故？一切眾生入邪見網，為異學惡師所惑，我於一切惡師邪網中得出。十力大師，難可值見，汝今已遇，我隨時開發三十七品等諸深法藏，恣汝採取。』」(大正 25, 58b28-c4)

(2) 如來十力：一、知是處非處智力，二、知業報智力，三、禪定解脫三昧淨垢分別智力，四、知眾生上下根智力，五、知眾生種種欲智力，六、知性智力，七、知一切至處道智力，八、宿命智力，九、死生智力，十、漏盡智力。參見《大智度論》卷 24 (大正 25, 235c22-241b15)

在世間，不言有與無；如來涅槃後，不言有與無」⁵⁷。凡真能獲得正見者，接觸到佛陀的生命者，必然有深刻正確的體認，而離卻俗見與擬想⁵⁸。

二、別辨庸俗者與擬想者的佛陀觀

（一）庸俗者的佛陀觀

但庸俗者，忘卻了「佛身無漏」，以為佛陀的飢渴寒熱，與自己一樣。

佛陀的偉大在功德（p.14），但又遺忘了舍利弗「五分法身不減」⁵⁹的明訓，因此說「功德滿三界，無常風所壞」⁶⁰。以為佛陀的入滅，是灰身泯智的。這樣的佛陀觀，是照著苦行厭離者自己的想像而複寫⁶¹的，正確的佛陀觀並不如此。⁶²

⁵⁷ 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉：「如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。」（大正 30，35c23-26）

⁵⁸ 擬想：猶設想。（《漢語大詞典》（六），p.938）

⁵⁹ （1）參見《雜阿含經》卷 24（638 經）（大正 2，176b28-177a14），《增壹阿含經》卷 18〈26 四意斷品〉（大正 2，640a8-641a26），SN 47 相應：13 經（SN vol.V, p.162）。

（2）《賢愚經》卷 6〈30 月光王頭施品〉（大正 4，388b1-9）：

火滅之後，沙彌均提收師舍利盛著鉢中，攝其三衣，擔至佛所，為佛作禮，長跪白佛：「我和上舍利弗，已般涅槃，此是舍利此是衣鉢。」

時賢者阿難，聞說是語，悲悼憤悶，益增感切，而白佛言：「今此尊者，法大將軍，已取涅槃，我何憑怙？」

佛告之曰：「此舍利弗，雖復滅度，其戒定慧解脫解脫知見，如是法身，亦不滅也。」

⁶⁰ 《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，69b25-27）：

爾時，長老阿泥盧豆說偈言：「咄世間無常！如水月芭蕉，功德滿三界，無常風所壞！」

⁶¹ 複寫：1.重複抄錄。（《漢語大詞典》（九），p.116）

⁶² 參見印順導師《以佛法研究佛法》（p.313-p.316）：

如來涅槃以後，如來到底是怎麼樣的存在？這是一個重大的問題。如說如來涅槃以後，還是生前一樣的存在，這便成了常見；若說如來涅槃後，什麼也沒有，這就成了斷見。這本是十四不可記中，不作答覆的問題。但為了眾生的信受，也就不能不說明這一問題。在小乘學派中，約有三派解說不同：

一、依有部與經部說：如來涅槃後是灰身泯智的。涅槃是解脫了生死輪迴的苦痛，而不再受生的，不再起此身心作用。如將樹根截斷，從此再也不會發芽生葉。如來證入涅槃，滅去有漏的身相，當然沒有三十二相八十種好的存在了。依他們說，智慧是身心和合而發生的，身心既然沒有了，智慧當然也是泯滅不起了的。但這不是否定了如來證入涅槃，執著什麼都沒有，而是說涅槃無為是不可思議不可分別的，不能說它有這樣那樣的。在聖典中，有很多經論，對如來的涅槃，作這一意義的解說。不過這一解說，是不容易為一般世俗知見所信受的。

二、依上座部說：如來涅槃後是灰身而不泯智的。如來涅槃後的身相，雖然沒有了，但如來的功德智慧，是經多劫而修成的，不能說與身相也同樣的泯沒了，如來的智慧德，證入涅槃，是存在的。這說明了如來涅槃後，沒有身相的物質作用，而如來的無漏心力依然是存在的。這雖然存在，但對於有漏三界，似不再起作用，也不再來人間度生，祇是自己圓成了究竟的功德。

三、依大眾部說：如來的壽命、身相、神通威力，都是無量無邊遍一切處的。釋尊的雙樹入涅槃，祇是捨棄了人間的應化身，如來的真身，是永恆常在莊嚴圓滿的。這種說法，與大乘經的思想，非常一致。

大乘經，特別是開示如來真常不變的經典，針對如來涅槃無色的見解，而一再說到有色。如來涅槃的相好莊嚴，屬於清淨的微細的物質，不同於一般的有漏色相。如《央掘魔羅經》說：「解脫色是佛，非色是二乘」。這說明大乘涅槃，不同於小乘涅槃的灰身。小乘是以涅槃為無色（無智）的。《大涅槃經》也說：「捨無常色，獲得常色」。如來雖然捨棄了五蘊假合的

從本生談的啟示中，佛陀的因地，修行菩薩道的菩薩，並不與俗見者所見一致。菩薩早已斷了煩惱，具有超越聲聞弟子的能力。所以正確的佛陀觀，是證無生法忍菩薩，斷煩惱已盡；成佛斷習。這無生法忍菩薩，雖然隨機益物，但成佛還是在人間。

「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」。《阿含經》如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的。

（二）擬想者的佛陀觀

但中與正是難得把握的，或者又開始擬想：證無生法忍的菩薩，就是成佛。

有的以為不然，釋尊是成佛久矣，現在不過是示現。

「如來壽量無邊際」的見解，小乘部派中早已存在。⁶³

早已成佛的佛陀，在何處成佛？在人間，這似乎太平凡。那麼在天上，在天上身相圓滿廣大的最高處——摩醯首羅天上成佛。天上成佛是真實的，人間成佛是示現的。起初，天上佛與人間佛的關係，還看作如月與水中的月影。

再進一步，在人間成佛的釋尊，修行六年，不得成佛（p.15），於是非向摩醯首羅天上的佛陀請教不可。在佛陀的本教中，釋尊是人天教師，現在是轉向天上請教了。⁶⁴

無常之身，而獲得了常住不變的清淨色身。這在真常妙有的大乘經中，處處都如此說。現在進而要論究的，如來的身相，何以會遍一切處？佛壽何以是無量的？這便要結歸到「如」與「如來」的意義上來。如來所證悟的法性即是如，如如不動，無二無別；在契證如如中，可說都不離真如法性之中，而為真如法性所統一。這樣，菩提從過去到未來，也是永恆不變的，是超越三世時空的。超越時間性，也就是豎窮三世；超越空間性，也就是橫遍十方。如來是如來的證悟者，為真如法性的體現者；與法性為平等無差別的，沒有大小、多少、先後、長短的差異，因此如來的神通威力、壽命、色相、智慧，遍一切時，遍一切處，無量無邊，無窮無盡。龍樹曾說：如布施是有為的，有窮盡的，無論布施多大，布施的福德受完了，一切功德也就盡了；因為有為是有生滅變化的，終歸滅盡的。如布施能與般若相應，則布施的功德也就成為無盡。般若是證悟真如法性的，與法性相應，無量無邊；與般若實相相應的布施功德，也就無量無盡。這如我們收藏東西，時間久了就會壞，如將東西放在不壞的金剛器具裡，即使經歷多久，也就不會朽壞了。真如法性是遍一切處的，證悟真如法性後的如來，也遍一切處。從證說，真是無時間性的，也是無空間性的。因此，如來常住不變，遍滿一切。約這一意義說，所以一、否定小乘的灰身泯智，以及無身而有智的解說，而肯定如來是有色有智的。二、佛身是無窮無盡，常住不變。

⁶³ 《異部宗輪論》：「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義，如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。」（大正 49，15b25-c1）

⁶⁴ 參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（pp.471-472）：

《大乘入楞伽經》卷 7 說：「色界究竟天，離欲得菩提。」（大正 16，638a）

《華嚴經》卷 27 說：第十地——受灌頂成佛的菩薩，「住是地，多作摩醯首羅天王。」（大正 9，574c）

《十地經論》卷 1 說：「現報利益，受佛位故。後報利益，摩醯首羅智處生故。」（大正 26，125c）

摩醯首羅，是「大自在」的意義。雖然《入大乘論》卷下說：「是淨居自在，非世間自在。」（大正 32，46b）但十地菩薩生於色究竟天上，摩醯首羅智處（如兜率天上別有兜率淨土），然後究竟成佛，「最後生處」到底與摩醯首羅天相當，這是色相最究竟圓滿的地方。在這裡究

這一思想的反流，我領略到異樣的滋味。

三、結說

佛陀「在天而天，在人而人」，何必執著？

是的，不過我們現在人間，我們得認識人間的佛陀。

佛陀是人間的，我們要**遠離擬想**，理解佛在人間的確實性，**確立起人間正見的佛陀觀**。

佛是即人而成佛的，所以要**遠離俗見**，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是**把握出世（不是天上）正見的佛陀觀**。

這兩者的融然無礙，是佛陀觀的真相。

在大乘佛教的發展中，如果說有依人乘而發趣的大乘，有依天乘而發趣的大乘，那麼**人間成佛與天上成佛**，就是明顯的分界線。**佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間**。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜⁶⁵兩可的餘地。請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀：「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」！

竟成佛，人間成佛的意義消失了！

⁶⁵ 模稜：(léng ㄌㄥˊ)：亦作“模稜”。喻遇事不置可否，態度含糊。(《漢語大詞典》(四)，p.1210)

《佛在人間》

第二章、人間佛教緒言

(pp.17-28)

厚觀法師編於 2010.12.30
釋開仁略修於 2015.08.13

壹、人間佛教的展開

(壹) 契理與契機

契理與契機：

一、佛法最著重契機與契理

佛法所最著重的，是應機與契理。

契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法，起信解，得利益。

契理，即所說的法，能契合徹底而究竟了義的。

佛法要著重這二方面，才能**適應時機**，又**契於佛法的真義**。

二、偏重於契理或偏重於契機之弊病

如專著重於**契理**，或不免要曲高和寡了！

如專著重於**應機**，像一分學佛者，只講適應時代，而忽略了是否契合佛法的真義，這樣的適應，與佛法有什麼關係！

三、人間佛教，既重契機，又重契理

現在所揭示的人間佛教，既重契機，又重契理。

就**契機**方面說：著重人間正行，是最適合現代的需要，而中國又素來¹重視人事。別的不說，如印光大師，他平生極力弘揚念佛往生，卻又提倡「敦倫²盡分」。這名詞雖是儒家的，但要在這人間 (p.18)，做成一像樣的人，盡到為人的本分，作為求生西方的基礎，他是沒有忽視**佛教在人間**的重要意義。

民國以來，佛教的法師、居士，都有適應社會的感覺，或辦慈善、教育事業等。不問成績如何，但確是認識並傾向於這一方面——佛教是人間的。

人間佛教的論題，民國以來，即逐漸被提起。民國二十三年，《海潮音》出過人間佛教專號，當時曾博得許多人的同情。

後來，慈航法師在星洲，辦了一個佛教刊物，名為《人間佛教》。

抗戰期間，浙江縉雲縣也出了小型的《人間佛教月刊》。

¹ 素來：從來，一向。(《漢語大詞典》(九)，p.734)

² 敦倫：1、謂敦睦人倫。(《漢語大詞典》(五)，p.494)

“敦倫盡分”的“敦”字意謂勉勵；“倫”謂倫常。即“父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)學佛發蒙，當先明白做人的道理。以此為基，而後深信因果，防非止惡。信願念佛，求生西方。這是印光大師對於行門次第的闡述。是吾輩學人的淨業明途。(網路資料：互動百科之「敦倫」條項)

前年法舫法師在暹羅，也以「人間佛教」為題來講說。

總之，人間佛教的時機適應性，確是引起各方面的重視了。

人間佛教不但契應時機，更是契合於佛法的深義，大家應努力來弘揚！

〔貳〕人生與人間

一、太虛大師提倡人生佛教

人生與人間：太虛大師在民國十四五年，提出了「人生佛教」。在抗戰期間，還編成一部專書——《人生佛教》。大師以為：人間佛教不如人生佛教的意義好。

他的倡導「人生佛教」，有兩個意思：

〔一〕對治義：以人生對治死鬼

一、對治的：

1、總說

因為中國的佛教末流，一向重視於——一死，二鬼，引出無邊流弊。

大師為了糾正他，所以主張不重死（p.19）而重生，不重鬼而重人。以「人生」對治「死鬼」的佛教，所以以人生為名。

2、詳說

〔1〕了死

佛法的重心，當然是了生死，成佛道。但中國佛弟子，由了生死而變成了專門了死。如《臨終飭³要》，《臨終津梁⁴》，《臨終一著》等書，都是著重於死的。

我在香港，遇見某居士還說：「學佛就是學死」。一般的學佛修行，動機每每如此，即為了將來死得好。禪宗的「臘月三十日到來作得主」⁵，也只是死得好的證明。

大師曾為此寫了〈生活與生死〉⁶一文，認為佛教的本義，是解決生活，在生活問題的解決中，死的問題也就跟著解決了。

其實，佛教的了生死，並沒有錯。生死是生死死生，生生不已的洪流，包含了從生

³ 飭（chì 彳 丿）：5.教誨；教導。（《漢語大詞典》（十二），p.497）

⁴ 津梁：3.接引，引導。（《漢語大詞典》（五），p.1191）

⁵ 《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷10：「於臘月三十日著得力，作得主。萬境縱然，觀之不動，可謂無功之功，無力之力。」（大正48，215c15-17）

⁶ 《太虛大師全書 第二編 五乘共學》（pp.196-197）：

釋尊成正覺之所解決者，為生活問題而非生死問題。蓋生老病死等本不成問題，生活問題解決，則死等問題自解決也。何者？老病死等之成問題，由於未悟宇宙人生之真相，殘害他生而得生活，極大艱苦而終莫保，憑此私意，乃成為問題而須解決。今見宇宙人生真相，本來寂靜，究竟安穩，遂滅除此「殺他生自」的私意，而成無始無終無邊無中的光明美善的生活，相利益而不相損害，浩浩無際，悠悠無盡。故生活問題之解決，即更無老病死之問題也。換言之，即俗間之所謂解決生活問題，不過藉殘害他生而苟求自身或同族同類之暫時生活。而在佛法，則本末兼盡，既有全宇宙生類不相殘害，而當相益資益之圓滿解決；復為在未達圓滿解決之境地者，各於同情心所能及之不殘害他生範圍內，開出種種正命生活之方法，俾可漸由進化而至圓滿，故但應以俗法為生活問題不澈底之解決，佛法為生活問題澈底之解決，不應以俗法為解決生活問題，佛法為解決生死問題也。

到死，從死到生的一切。解決這生生不已的大問題，名為脫生死。如不能「了生」，那裡能「了死」！這那裡可以偏重於死而忽略於生！

(2) 了鬼

中國學佛者，由於重視了死，也就重視了鬼。中國傳統的宗教，是人死為鬼。雖接受了佛教的輪迴說，相信鬼可轉生為人，但他們只知道人與鬼的互相轉生，而每忽略了人死不一定為鬼，可以人死為人，人死為天。

所以學佛者，甚至往 (p.20) 生淨土的信仰者，也還是不願為鬼而又預備做鬼。死了，用種種的飲食來祭祀他（依佛經說，唯有餓鬼才需要祭祀⁷），燒冥衣給他穿，化錫箔、冥洋給他用，紮紙房給他住。佛教中，不但應赴經懺，著重度亡；而且將中國的一些迷信習俗，都引到佛門中來，這完全受了中國「人死為鬼」的惡影響。

其實一人死了，不一定生於鬼趣，或生地獄、畜生，或生到天國，或仍來人間。即使想到死亡，也不應預備作鬼！無錫⁸的丁福保，以為信佛先要信鬼，大師以為這不免加深了鬼教的迷信！為對治這一類「鬼本」的謬見，特提倡「人本」來糾正他。

孔子說：「未能事人，焉能事鬼。」⁹儒家還重視人生，何況以人本為中心的佛教！

⁷ 參見《雜阿含經》卷 37（1041 經）（大正 2，272b9-28）：

時有生聞梵志，來詣佛所，與世尊面相問訊，慰勞已，退坐一面。白佛言：「瞿瞿！我有親族，極所愛念，忽然命終。我為彼故，信心布施，云何世尊！彼得受不？」佛告婆羅門：「非一向得。若汝親族生地獄中者，得彼地獄眾生食以活其命，不得汝所信施飲食。若生畜生……、餓鬼……、人中者，得彼人中飲食，不得汝所施者。婆羅門！餓鬼趣中，有一處名為入處餓鬼，若汝親族生彼入處餓鬼中者，得汝施食。」婆羅門白佛：「若我親族不生入處餓鬼趣中者，我信施誰應食之？」佛告婆羅門：「若汝所可為信施親族，不生入處餓鬼趣者，要有餘親族知識生入處餓鬼趣中者得食之。」婆羅門白佛：「瞿曇！若我所為信施親族，不生入處餓鬼趣中，亦更無餘親族知識生入處餓鬼趣者，此信施食誰當食之？」佛告婆羅門：「設使所為施親族知識，不生入處餓鬼趣中，復無諸餘知識生餓鬼者，且信施而自得其福。彼施者所作信施，而彼施者不失達嚩。」

※「達嚩」，參見印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》（pp.504-505）：

特歌拏（伽陀），或作鐸歌拏、達嚩、大嚩、檀嚩、達嚩等，都是 dakṣiṇā 的音譯，義淨義譯為「清淨」（伽他）。《四分律》卷 49（大正 22，935c）說：

「應為檀越說達嚩，乃至為說一偈：若為利故施，此利必當得。若為樂故施，後必得快樂！」

《根本說一切有部尼陀那》卷 1（大正 24，416a）說：

「諸苾芻聞是語已，即皆各說清淨伽他曰：所為布施者，必獲其義利。若為樂故施，後必得安樂。菩薩之福報，無盡若虛空，施獲如是果，增長無休息。」

《尼陀那》的第一頌，與《四分律》說相合。這是受施主供養以後的讚頌，所以依發音類似的 dāna（施），而解說達嚩為布施。然義淨卻譯為「清淨」，清淨是如法而沒有過失的意思，所以這是讚歎如法布施的功德。說達嚩，也就是受供後說法。說法不一定是歌頌，但傳說佛也聽許歌詠聲說法。如《四分律》的達嚩，不只是讚歎布施，而是「若檀越欲聞說布施……應為檀越讚歎布施；讚歎檀越；讚歎佛法僧。」可見達嚩是受供後的讚歎偈，從布施而讚歎三寶，後代用來代替說法的。

⁸ 無錫是一座文明古城，江南最古老的城市，乃吳文化地區的古都及重要發源地。

⁹ 《論語·先進第十一》：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉之死？」

大師的重視人生，實含有對治的深義。

(二) 顯正義：依著人乘法，先修成完善的人格，乃可進趣大乘行；即人生而成佛

二、顯正的：大師從佛教的根本去了解，時代的適應去了解，認為應重視現實的人生。「依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行。使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。」¹⁰（〈我怎樣判攝一切佛法〉）

（p.21）大師曾說：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實。」¹¹（〈即人成佛的真現實論〉）即人生而成佛，顯出了大師「人生佛教」的本意。

二、印順導師提倡人間佛教

人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？

(一) 約顯正說：印順導師與太虛大師相近

約顯正方面說，大致相近；

(二) 約對治說：不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生

而在對治方面，覺得更有極重要的理由。

1、略明佛教與一般宗教對五趣的認知

(1) 人在五趣的中間

人在五趣中的位置，恰好是在中間。在人的上面有天堂；下面有地獄；餓鬼與畜生，可說在人間的旁邊，而也可通於上下。

(2) 簡別佛教與一般宗教對天神與鬼畜之定位

鬼趣的低劣者，近於地獄（有些宗教是不分的），所以閻羅王或說為鬼趣的統攝者，又說是地獄的王。而鬼趣的高級者，即低級的天（神）。畜生中，高級的也通於天。

天神與鬼、畜，在一般宗教中，雖從來有分別，而實有混淆的形迹。

大概的說：

傾向於統一的，永生的，是天神（神教）教。但也有多少不同：如基督教的耶和華，回教的阿蘭，是一神教；如印度的梵天、大自在天，中國道教的元始天尊等，是泛神教，即有多神的傾向而統一的。¹²

¹⁰ 太虛大師著《太虛大師全書 第一編 佛法總學》，（p.528）。

¹¹ 太虛大師著《太虛大師全書 第十四編 支論》，（p.457）。

¹² 印順導師著《性空學探源》，（p.67）：

印證到宗教上，有的宗教家說：上帝是超越宇宙萬有而存在的。佛法看，上帝是「我」的擴大；那麼，這就是「命與身異」，「離蘊計我」。另一類宗教家說：上帝是充滿一切的，現實的宇宙萬有，是上帝具體的表現；這是「命與身一」，「即蘊計我」了。這在哲學上，則叫做**超越神論與泛神論**。總之，這二見，是以我我所見為根本，演進即成我與世間，我與一切法。這自他、內外、能所的關係，或以為即，或以為離，便成為「身與命一」、「身與命異」的二見，乃至於六十二見，一切邪見。追根結柢說：一切邪見皆出自二見，二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。所

如傾向於雜多的，死亡的，即鬼靈（鬼教或巫教）教。¹³

2、辨明「人間」能對治的兩項流弊

（1）與虛大師提倡「人生」之共與不共

佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那麼如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。

如著重羨慕那天（p.22）神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。

神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。

（2）中國和印度後期的佛教，皆有天神化的情形

這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。¹⁴

（3）小結

所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。

3、結說

真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。我們首先應記著：在無邊佛法中，人間佛教是根本而最精要的，究竟徹底而又最適應現代機宜的。切勿誤解為人乘法！

貳、人間佛教的三寶觀

（壹）三寶在人間

三寶在人間：佛法無邊，實不外乎三寶。我們學佛的，第一要皈依三寶。拿（p.23）出家人說，皈依三寶，即加入僧團而學法，由學法而趨於果證。皈依的對象是三寶，所學所證，也不出此三寶。如不能正確地信解三寶，一切與外道的知見一樣，那名稱是

以一切邪見執著，都是建立在「我」執上的。

¹³ 印順導師著《我之宗教觀》，（pp.13-17）：宗教的層次：多神、一神、梵我、唯心、正覺。

¹⁴ 印順導師著《華雨集第五冊》，（pp.54-55）：

我的修學佛法，為了把握純正的佛法。從流傳的佛典中去探求，只是為了解佛法；理解佛法的重點發展及方便適應所引起的反面作用，經怎樣的過程，而到達一百八十度的轉化。如從人間成佛而演進到天上成佛；從因緣所生而到達非因緣有；從無我而到達真常大我；從離欲梵行得解脫而轉為從欲樂中成佛；從菩薩無量億劫在生死中，演變為即身成佛；從不為自己而利益眾生，到為了自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上（如彌勒惹巴為了求法成佛，不妨以邪術降雹，毀滅一村的人、畜及莊稼）。這種轉化，就是佛法在現實世間中的轉化。泛神化（低級宗教「萬物有靈論」的改裝）的佛法，不能蒙蔽我的理智，決定要通過人間的佛教史實而加以抉擇。這一基本見解，希望深究法義與精進持行者，能予以考慮！確認佛法的衰落，與演化中的神化、俗化有關，那末應從傳統束縛，神秘催眠狀態中，振作起來，為純正的佛法而努力！

皈依三寶，其實對佛法是極其陌生的！

一、佛在人間

（一）釋迦牟尼佛誕生在印度，出家、修行、成佛、弘法、入滅都在人間

三世、十方，佛是極多的。凡對於宇宙人生的真理，普遍而正確的覺悟——正遍知；慈悲、智慧，一切功德，到達圓滿的境地，就稱為**佛**。單說佛，不是指那一位佛，而是通指三世十方的一切佛。

但是，我們怎麼知道有佛，有十方三世佛呢？這因為，我們這個世界，曾經有佛出世。**本師釋迦牟尼佛**，就誕生在印度的迦毘羅國釋迦種族。父親是淨飯王，母親是摩耶夫人，他也有妻有子。出家後，參學、修行，終於成了佛。他常在摩竭陀國的王舍城，憍薩羅國的舍衛城等，弘揚正法。到八十歲的時候，在拘尸那地方入滅。照這歷史上千真萬確的事實來看，佛那一樣不是在人間的。

（二）佛說：「諸佛世尊，皆出人間」、「我亦是人數」

釋迦牟尼佛，不是天神，不是鬼怪，也從不假冒神子或神的使者。他老實的說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也。」¹⁵（《增一阿含經》）這不但是釋迦佛，一切都是人間成佛，而不會在天上的。

又說：「(p.24) 我亦是人數。」¹⁶佛是由人而成佛的，不過佛的斷惑究竟，悲智功德一切到達無上圓滿的境地而已。佛在人間時，一樣的穿衣、吃飯、來去出入。

他是世間的真實導師，人間的佛弟子，即是「隨佛出家」¹⁷、「常隨佛學」¹⁸。

《法句經》說：「具眼兩足尊。」¹⁹，眼即知見，知見的具足圓滿者，即是佛，佛在兩足的人類中，處最可尊敬的位置。

¹⁵ 參見《增壹阿含經》卷 26〈34 等見品〉（大正 2，693c10- 694a9）。

¹⁶ 《增壹阿含經》卷 18〈26 四意斷品〉（大正 2，637b18-24）：

爾時，世尊即就波斯匿王坐。

是時，王波斯匿與世尊辦種種飲食。觀世尊食竟，王更取一小座，在如來前坐，白世尊曰：「云何，世尊！諸佛形體皆金剛數，亦當有老、病、死乎？」

世尊告曰：「如是，大王！如大王語，如來亦當有此生、老、病、死。我今亦是人數，父名真淨，母名摩耶，出轉輪聖王種。」

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 55〈34 入法界品〉：「供養彼如來，即隨佛出家，勇猛精進力，專求無上道。」（大正 9，750b10-11）

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（大正 10，844b20-28）：

爾時，普賢菩薩摩訶薩稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財言：「善男子！如來功德，假使十方一切諸佛，經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說，不可窮盡。若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恒順眾生，十者、普皆迴向。」

¹⁹ （1）《出曜經》卷 13〈13 道品〉：「道為八直妙，聖諦四句上，無欲法之最，明眼二足尊。」（大正 4，682a25-26）案：另參見南傳《法句經》第 273 經。

（2）參見《別譯雜阿含經》卷 15（328 經）：「婆伽婆世雄，佛陀兩足尊，諸天所不知，具眼悉明了。」（大正 2，484b28-29）

佛出人間，人間才有正法。由於有本師釋迦牟尼佛，我們才知道有三世十方諸佛。從「佛佛道同」來說，一切佛還不等於釋迦佛嗎？

二、法寶在人間

（一）釋迦佛的說法，主要是為人而說

再從法寶說：諸佛所證覺的諸法實相是法，修行的道也叫法。道與悟證的寂滅法，本無所謂人間不人間的，佛出世或不出世，都是這樣。

佛時常說：「是法非佛作，亦非餘人作」²⁰，那麼為什麼說法在人間？因為本師釋迦佛的說法，是為人而說的。在神鬼氣氛濃厚的印度環境，雖也偶為天龍等說法，而重點到底是為了人間的人類。

（二）十二緣起的識、名色、六處三支之安立，即是約欲界人間而說的

1、識、名色、六處三支，唯有此欲界人間才有這完整的生長過程

如佛教根本教義中的十二緣起的識、名色、六處三支：由初識——投胎識而有名色（肉團凝成），由名色而起六處（眼耳鼻等成就），這唯有此欲界人間才有這完整的生長過程。

他界如天與地獄等，都是化身的，頃刻即圓滿（p.25）六處，那裡有此階段？又如無色界，既沒有色法，即是有名無色，處中也但有意處而沒有眼等五處了。佛這樣的說明身心漸成的階段，即是約此界人間而說的。

2、老與病，其實也只是此界人間的情況

又如生緣老病死（阿毘達磨者把病略去了，²¹但經說是有的²²）：老與病，其實也只是此界人間的情況。地獄與天神，可說都是沒有的。

佛本為人說十二緣起，等到以此論到一切，即覺到有些不盡然。其實，佛沒有為天為鬼而說此法門，這是為人類而安立的。

²⁰ 《雜阿含經》卷 12（299 經）（大正 2，85b21-c2）：

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。時，有異比丘來詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：「世尊！謂緣起法為世尊作，為餘人作耶？」

佛告比丘：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」

佛說此經已。時，彼比丘聞佛所說，歡喜奉行。

²¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24（大正 27，121b29-c7）：

問：病何故不立有支？

答：無有支相故。復次，若法一切時、一切處、一切有者，立有支。病非一切時、非一切處、非一切有，故不立有支。如尊者薄伽梵說：「我於佛法出家，年過八十，尚不憶有少頭痛，況餘身病。」彼在欲界瞻部洲生，尚無少病，況餘界餘處。病不遍故，不立有支。

※參見《中阿含·34 薄拘羅經》（大正 1，475c）；M.124 Bakkula-s. vol.III, pp.126-127。

²² 《長阿含經》卷 1〈1 大本經〉（大正 1，7b15-19）：

是為緣癡有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六入，緣六入有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老、病、死、憂、悲、苦惱，此苦盛陰，緣生而有，是為苦集。

（三）五蘊、十二處、十八界之安立，也是約欲界人間而說的

五蘊、十二處、十八界等，都如此。

又六根對境生起六識，這也是人類的情況。許多下等動物——畜生，是無耳、無鼻的，當然不會有圓滿的十二處、十八界。

色界的眾生，沒有鼻、舌識；到了二禪以上，前五識就都不起了。

五蘊、十二處、十八界的分類，實在是依人類而分別的。

（四）天國、畜生沒有律儀戒，修道法本是為人類而說的

談到修道，如天國、畜生，即沒有律儀戒。²³所以，可以肯定的指出：法，本是為人類而說的；一切是適應人類的情形而安立的。佛既沒有依地獄、天堂的情況而立法；如有地獄法與天堂法，那也只適合於地獄與天國，也不是我們——人類所能信行的。

三、僧寶在人間

說到僧寶，不用說，是在人間了。出家五眾中：沙彌、沙彌尼，式叉摩那，(p.26)比丘、比丘尼；除了人間，其他眾生都是沒有的。所以出家眾的律儀戒，唯是為人而說，也唯是人所受所行的。受戒時，即曾問：「汝是非人耶？」²⁴如是非人——天神與鬼畜，即不得受戒。依戒而攝僧，依僧伽而住持佛法，一切都是人間的，何等明顯！

四、如忽略此界人間的佛法僧，而偏重他方、天國，必落入死亡與鬼靈、永生與天神的窠臼

佛出人間，為人說人法——人類所能解能行的，人類得因此而增進而解脫的佛法，修學者也即是人間賢聖僧。三寶常住人間，進一步說，人間才有如法而完美的三寶。佛在人間，法與僧也無不在人間。

三寶本在人間，這即是我們的皈依處。如忽略此界人間的佛法僧，而偏重他方，天國、龍宮，無疑地會落入於死亡與鬼靈，永生與天神的窠臼²⁵，埋沒了佛法的真義！

（貳）人間與天上

一、三寶在人間，佛為創覺的立教者，是真摯的人類導師

人間與天上：從三寶出現於人間說，佛為創覺的立教者。佛住世時，生活起居，與一般人相彷彿。既不是神，也不是神的兒子或使者，他是真摯的人類導師。

二、有人認為人不如天，因而產生「天上成佛」的思想

人間有苦有樂，穿的、吃的、住的，都不能隨心適意。

天上呢？吃的是天廚妙供，穿的是細滑天衣，住的是七寶宮殿，比人間的享受，是不知好到若干倍。

人 (p.27) 間壽命短，天壽極長，活到幾百萬年的不算回事。

人間的身量短，而天身有的如須彌山那麼高大，光明晃耀。

有的，以為佛與人一樣，太不夠圓滿，能像天人那樣的廣大莊嚴就好了！

²³ 參見《大智度論》卷 2（大正 25，72c），卷 10（大正 25，135b-c）。

²⁴ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「受具足戒時，應問汝是非人不。」（大正 22，117c16-17）

²⁵ 窠臼（kē ㄎㄜˊ，jiù ㄐㄩˋ）：比喻舊有的現成格式，老套子。（《漢語大詞典（八）》，p.449）

這一不能把握「人間佛教」的見解，就現出了「天上成佛」的思想。如說：「色界究竟天，離欲成菩提。」²⁶天上成佛，是真佛；人間成佛是化身，這是現實人間的佛陀而天化了！佛於色究竟天成佛，即大自在天成佛，於是佛梵合流。印度婆羅門教徒便說：人間的釋迦牟尼佛，是化身，是大自在天的化身。

三、必須立定「佛在人間」的本教，才不會變質而成為重死亡的鬼教，或重長生的神教

這樣的弄得神佛不分，使佛教在印度，流於神秘、迷妄，走上了末路！

所以我們必須立定「佛在人間」的本教，才不會變質而成為重死亡的鬼教，或重長生的神教。

四、佛在人間的教化：三業大用、三輪示導

認定了佛在人間，那麼說法時也在人間，佛法即是佛在人間的教化。

（一）三業大用

佛所表現的三業大用：

以語言為弟子們開示；

佛的行止²⁷舉措²⁸，對人接物，身體一切的活動，都是身教，是為弟子們示範的；尤其是他的大慈悲大智慧，意業能感召人類。

（二）三輪示導

佛的「三輪示導」²⁹，即是人間佛法的根本。

五、如何使法寶常在人間流行

怎能使法寶常在人間流行呢？

（一）由佛弟子切實的依教奉行，而表現於身心中

一、由出家在家的佛弟子，切實的依教奉行，而表現於身心中。

（二）有經、像、塔、廟等傳世，表示出佛法的內容與精神

二、有經、像、(p.28)塔、廟等傳世，表示出佛法的內容與精神。

如經典的文字，即是用印度文寫的，所以經典傳來中國，是要有人——如鳩摩羅什及玄奘等翻譯。這因為是人間的佛法，所以編集、傳譯、流通，都有確鑿的史實可

²⁶ 《大乘入楞伽經》卷 7〈10 偈頌品〉：「欲界及無色，不於彼成佛；色界究竟天，離欲得菩提。」（大正 16，638a20-21）

²⁷ 行止：2.偏指行動；活動。3.猶言一舉一動。（《漢語大詞典（三）》，p.889）

²⁸ 舉措：亦作“舉厝”。亦作“舉錯”。1.舉動，行為。（《漢語大詞典（八）》，p.1295）

²⁹ （1）《長阿含》卷 1（第 1 經）《大本經》：「如來又以三事示現：一曰神足，二曰觀他心，三曰教誡；即得無漏、心解脫、生死無疑智。」（大正 1，9c1-3）

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 103：「此契經中，佛為居士子說三種示導：一、神變示導，二、記心示導，三、教誡示導。問：何故名示導？答：示謂示現，導謂導引。現希有事，引入正法，故名示導。如守門者，立示導名。……如是示現佛正法中，微妙功德，方便導引，所化有情，令其趣入，故名示導。」（大正 27，532a16-26）

（3）印順導師著《原始佛教聖典之集成》（p.8）：「如來的身口意——三業大用的示現，約特殊的事例，稱為「三業輪」（三示導）。這表明佛陀的教化，是佛的三業德用，呈現於人類，誘導人類趨入於佛法。佛法，那裡只是口舌的說教呢！」

考證。不像外道的經書，胡說是神說的，是從天上送下來的。因此，更顯得佛法在人間，為了人間而說。如為畜生（龍等）說，鬼（夜叉等）說，天（帝釋）說，那麼用什麼語文編集？誰翻譯而成為人語？

如以人間佛教的眼光來說：如龍樹菩薩從雪山老比丘處得大乘經³⁰，這是很平實的事。如說夜叉送來、天龍傳來，那對於佛典的語文，編集、翻譯，一切都成為問題了！

佛經的編集，開端都載明**時間，地方，聽眾**，佛法本著重時地人的確實性，這才能引人生信。所以說：「說時、方、人，為令人生信故。」³¹如佛在天上成佛，說法，那一切都不是你我——人類能知，也只能適應於天上，而無關人間的教化了。

我們是人，需要的是人的佛教。應以此抉擇佛教，使佛教恢復在人間的本有的光明！（仁俊記）

³⁰ 《龍樹菩薩傳》卷1：「是時始悟欲為苦本眾禍之根，敗德危身皆由此起，即自誓曰：『我若得脫，當詣沙門受出家法。』既出入山詣一佛塔出家受戒，九十日中誦三藏盡，更求異經都無得處，遂入雪山。山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之。」（大正50，184b21-26）

³¹ 《大智度論》卷3〈1序品〉：「說方、時、人，令人心生信故。」（大正25，75c15）

《佛在人間》

第三章、從依機設教來說明人間佛教

(pp.29-73)

厚觀法師編於 2011.03.03

釋開仁略修於 2015.09.28

壹、教乘應機的安立

(壹) 施教宗旨

一、佛陀應機說法——四悉檀

施教宗旨：佛法是適應眾生的根機而安立的，需要什麼，就為他說什麼。如《智論》所說的四悉檀¹，即是佛陀應機說法的四大宗旨。說法的宗旨雖多，但總括起來，不出此四。²

二、別釋四悉檀³

(一) 世間悉檀

一、世間悉檀，以引起樂欲為宗。如對初學而缺乏興味的，佛必先使他生歡喜心。隨順眾生的不同願欲，給他說不同的法。如遇到農人，可先談些田園的事，然後即巧便地引入佛法，那聽眾一定是樂意接受的。

從他性欲所近的，引入佛法，不使格格不入。如佛在印度，適應印度民情，於受施後，也為人說唄讚⁴。如印度多信天（神），佛也就稱「天人師」，為梵天、帝釋等說

¹ 詳見《大智度論》卷1〈1序品〉（大正25，59b17-61b18）。

² (1)《大智度論》卷1〈1序品〉：「復次，佛欲說第一義悉檀相故，說是《般若波羅蜜經》。有四種悉檀：一者、世界悉檀，二者、各各為人悉檀，三者、對治悉檀，四者、第一義悉檀。四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。佛法中，有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有以第一義悉檀故實。」（大正25，59b17-24）

(2) 印順導師，《大智度論筆記》〔A001〕（p.2）：

「一、世界悉檀—因緣有，無別性。如車、如人，不如二頭、三手。世間實相有—
| 二、為人悉檀—觀人心行而為說法，於一事中或遮或許。經說似違，隨機則實。—實性則無
四悉檀—三、對治悉檀—不淨、慈悲、因緣三觀，無常、苦、空、無我四觀。
| 法法不同，對治則實。——
| 四、第一義悉檀— I 簡非—一切法性、一切論議、一切是非，皆可破壞。——
| II 顯是—約人—三乘聖人所行真實，離諸過失，不可變易。——世界故無
| 約法—語言道斷，心行處滅，遍無所依，
| 不示諸法，無初中後，不盡不壞。——」

³ 印順導師著《印度佛教思想史》，（p.126）：

悉檀是宗旨、理趣的意思。四悉檀是：有的是適應俗情，方便誘導向佛的「世界悉檀」；有的是針對偏蔽過失而說的「對治悉檀」；有的是啟發人心向上向善的「各各為人悉檀」；有的是顯示究竟真實的「第一義悉檀」。以此四悉檀通攝當時的一切佛說，「皆是實，無相違背」。經說不同，如從應機說法來說，一切是如實說，「佛說無不如義」，所以「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」！然依修行而得究竟來說，那就是「第一義悉檀」了。

⁴ (1) 唄讚：佛教徒贊頌佛的功德叫「唄讚」。唐 段成式《酉陽雜俎續集·寺塔記上》：“唄

法。佛說：天神等不可歸依，如隨順世俗，也不妨供養他等。大乘的「先以欲鉤牽 (p.30)，後令入佛智」⁵，也只是這樣的巧方便。

〔二〕為人悉檀

二、為人悉檀，以生善為宗。如不肯布施的，就將布施的功德說給他聽。為說持戒，為說忍辱等功德，總之，應機說法，以使他的善根滋⁶盛為目的。這與世間悉檀不同的：這不是為了隨順眾生願欲，逗發興趣而說法，是為了增長善根。這不一定是世間所熟識的，但必是佛法所認為合於道德的。

〔三〕對治悉檀

三、對治悉檀，以制止人類的惡行為宗旨。如貪欲重的，教他修不淨觀；瞋恚重的，教他修慈悲觀；愚癡重的，教他修因緣觀；散亂多的，教他修數息觀；我執重的，教他修界分別觀。⁷

有的能行許多慈善事業，卻不能遏⁸止自己的惡行；也有人能消極的止惡，卻不能起而積極的為善。所以生善與息惡，在應機施教中成為二大宗旨。

止惡，不但是制止身體與語言的惡行，還要淨化內心的煩惱。如有人祇肯布施，不能持戒。毀戒是一切罪惡的根源，因此為說布施功德是有限的，祇感得身外的福報。學佛最重要的是持戒，持戒才能感人天報。這就是以持戒對治毀犯的惡行。如有人但能制止身語的惡行，而煩惱多起，即為說學佛不能但限於身口，應清淨內心，修習禪觀。

生善與止惡的目的不同，而眾生 (p.31) 又因時因地而異，所以說法是有多種巧方便的。有的稱揚讚歎，有的又呵斥痛責；或讚此斥彼，或讚彼斥此。

總之，眾生的根機，應該怎樣，就要怎樣說法。

〔四〕第一義悉檀

四、第一義悉檀，這以顯了真義為宗，這是佛陀自證的諸法實相。不信解這甚深的真義，而修行趣證，是決不能了脫生死，圓成佛道的。所以佛依第一義悉檀說，是究竟的了義說，這才是佛法的心髓。

讚未畢，滿地現舍利。”（《漢語大詞典》（三），p.359）

（2）唄 (bài ㄅㄞˋ)：梵語“唄匿”音譯之略。意為“止息”、“贊歎”。印度謂以短偈形式贊唱宗教頌歌。後泛指贊頌佛經或誦經聲。南朝 梁 慧皎《高僧傳·經師論》：“天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱為唄。至于此土詠經則稱為轉讀，歌讚則號為梵唄。”（《漢語大詞典》（三），p.359）

⁵ 參見《維摩詰所說經》卷2〈8 佛道品〉：「先以欲鉤牽，後令入佛道。」（大正14，550b7）

⁶ 滋 (zī ㄗㄧ)：滋生，生長。（《漢語大詞典》（五），p.1514）

⁷ 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.634）：

傳說佛為頡隸伐多所說的瑜伽，從所修的法門來說，不外三類：一、「淨行所緣」，是隨煩惱特重而施以淨治的，就是「五停心」。貪行的，以「不淨」淨治其心；瞋行的，以「慈愍」治；是癡行的，以「緣性緣起」治；慢行的，以「界差別」治；尋思行的，以「安那般那念」淨治其心。……〔參見《瑜伽師地論》卷26-27，大正30，428c-433c〕

⁸ 遏 (è ㄝˋ)：抑制，阻止。（《漢語大詞典》（十），p.1032）

三、弘揚佛法，應注意四悉檀的應用

（一）三悉檀可破可壞，第一義悉檀不可壞

龍樹說：「三悉檀可破可壞，第一義悉檀不可壞。」⁹

1、世間悉檀：時代、區域、對機、習俗各有不同，隨順世俗，不可拘執

如世間悉檀，要看這時代的情況怎樣，這區域的習俗怎樣，這人的根性怎樣，隨順世俗的逗機方便，千變萬化，不拘一端。

如時代不同，區域不同，對機不同，那就對於甲的世間悉檀，對於乙可能成為大障礙，不成方便。這那裡可以拘執？世間悉檀，是可破壞的，但在時地人的適應時，是極好的方便。

2、為人悉檀、對治悉檀：眾善奉行、諸惡莫作之原則雖然不變，但實施的方法會因時地人而異

說到增長善根，對治惡行，原則雖古今一致的；佛稱道為「古仙人之道」¹⁰，也是有著永久性的。但實施的方法，也會因時因地因人而不同。古代的，別處的道德，在此時此地看來，也許認為不完善了。然諸惡莫作，眾善奉行的原則，是不會改變的。

3、第一義悉檀：這才是常遍的大道，依之修證，才能徹悟圓滿的真理

依佛所說的第一義悉檀，那才（p.32）是常遍的大道，照著去修證，才能出離世間的迷惑，悟證徹底圓滿的真理。

（二）弘揚佛法應注意方便（前三悉檀）與究竟（第一義悉檀）之差別，切勿以方便為究竟

佛法如醫師給藥病人吃一樣，隨病人的情勢變化，給他吃的藥也就不同。所以隨著時代、環境、根機的不同，所說的法也應有差別。如佛法在印度，就要適應印度的各種情況；佛法傳到中國、日本、南洋等國家，都因適合這些國家的不同的情況而多少不同。

佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘揚佛法而要得到機教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的運用才行，把握方便（前三悉檀）與究竟的差別才行。尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。

（貳）教乘類別

一、隨眾生根機的差別，故教法也有五乘、三乘、一乘之別

教乘類別：隨眾生根機的差別，故教法也隨而有別。乘有運載的意思，人類依此教法修行，即可由此而至彼，如乘車一樣，所以稱佛法為乘。人能依此教法修行即可由人而天，或由凡而聖。這一向有五乘、三乘、一乘的類別。

⁹（1）《大智度論》卷1〈1序品〉：「第一義悉檀者，一切法性、一切論議語言、一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散。上於三悉檀中所不通者，此中皆通。問曰：「云何通？」答曰：「所謂通者，離一切過失，不可變易，不可勝。何以故？除第一義悉檀，諸餘論議、諸餘悉檀，皆可破故。」（大正25，60c7-13）

（2）釋吉藏撰《中觀論疏》卷3〈1因緣品〉：「三悉檀可破可壞，第一義不可破不可壞。」（大正42，34c17-18）

¹⁰ 參見《雜阿含經》卷12（287經）（大正2，80b24-81a8）。

二、釋五乘：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘（或佛乘）

（一）總標

五乘是：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘（或佛乘）。
乘，必有三事：一、發心，二、目的，三、方法。

（二）別釋：略分三類（人天乘、二乘、菩薩乘）

五乘可略為三類：

1、人天乘

（一）人天乘為一類。

（1）發心：增進心（或增勝心）

人天乘發什麼心呢？叫「增進（或作勝）心」。在六道中生死輪迴，受苦不已，但比較（p.33）人與天要好得多。所以學佛法的動機，有些人總是希望現在人間，及來世生天生人，比目前環境要好一點。現在的身體不圓滿，智識不深，生活不富裕，學法的目的，希求現生將來，身體、智識、生活都能達到豐滿安樂。此種心理，也是世間常人所共有的。發這樣的心，因此而學佛，這不過人天乘的發心。

（2）目的：求人天樂

現世在人間，希冀現生人間樂，未來世得生人間天上樂，這是人天法的目的。

（3）方法：以人間正行，布施、持戒等為方法

以人間正行，布施、持戒等為方法。如不能循人天的正道，損人利己，殺、盜、邪淫、妄語，那是要墮落的。

如存此增進心，那無論學什麼高深佛法，結果也不出人、天道中。

2、二乘：聲聞乘、緣覺乘

（二）聲聞、緣覺乘為一類，二乘的根性相同，僅稍有差別。

（1）發心：出離心

他們的發心，與人天乘不同。他們深刻地感覺到三界生死是太苦了，就是生在人、天道中，到頭來也還是一切皆苦。所以，不追求現生樂與後生樂，於世間一切生起無常故苦的感悟，發「出離心」。

（2）目的：求證涅槃

想息除三界的生死，以證得涅槃為目的。

（3）方法：重於調治自心的煩惱

修行的方法，也重於調治自心的煩惱。

如但存此出離心，即使修行大乘法，也還是要退證小果的。

3、菩薩乘

（1）發心：發大悲心為本的菩提心

（三）菩薩乘，菩薩發心，又與二乘不同。他也見到三界的生死是太苦，可（p.34）是他又見到三界眾生與自身一樣的受苦，於是發「大悲心」為本的菩提心。對有情所受的苦迫，生起同情心，憐愍心。

(2) 方法：自利利他

以自利利他的方法為修行。

(3) 目的：度眾生，成佛道

以度生成佛為目的。

(三) 五乘中以菩薩乘為高勝，如離開了此五乘的發心與修行，就是虛偽的學佛

佛法雖無量無邊，歸納起來，不出此五乘法。學佛法，不出此五乘法，而五乘中以菩薩乘為高勝。如學佛而離開了此五乘的發心與修行，就是虛偽的學佛，不能免離惡道的苦難。

三、三乘與一乘

(一) 釋三乘與一乘

1、三乘：聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘

(1) 人天乘法是共世間的，顯不出佛法的特色

再說三乘與一乘：人天乘，本不是佛法的宗要，佛法的重心是出世間的。人天乘法，也不但是佛法的，像中國的儒、道，西方的耶教，與中東的回教，動機與行為，大都是契合人天乘法的。就是世間的政治學術，也很多是符合人天法的。所以人天乘法，是共世間的，顯不出佛法的特殊。

(2) 佛法的特質是出世法，即是三乘法

佛法的特質是出世法，即是三乘法。三乘，即聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘。三乘的差別，上面已約略說到。

2、一乘：即一大乘

一乘，即一大乘。

(二) 三乘與一乘之差異

三乘中也有大乘，與一乘有什麼差異呢？

1、三乘說

如說：三乘同入無餘涅槃，聲聞，緣覺的無學果是究竟的，這即是三乘說。

2、一乘說

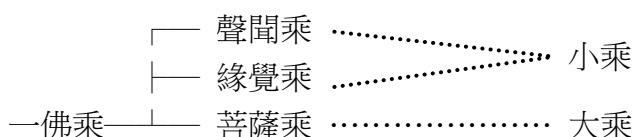
如說：不但菩薩決定成佛，聲聞與緣覺將來一定要回心向大，同歸於唯一大路——成佛，這即是一乘說。

一 (p.35) 發菩提心的，叫直往大乘；先修二乘，再回心向大乘，叫迴入大乘。

從學菩薩行、成如來果說，大乘與一乘，並無實質的差別。

(三) 三乘與一乘的評論，主要在二乘是否究竟

佛法中一向有三乘與一乘的評論，根本在二乘的是否究竟？這如：



表中二條短線，如二乘；另一條長線，如一大乘。

在經說二乘究竟時，菩薩乘與二乘相對，稱為大乘。

但二乘是終要轉入大乘成佛的，唯大無小，所以大乘即成為一乘。

三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論（所以，《般若經》說，阿羅漢等聖者，是一定會信受大乘般若的。¹¹《法華經》等說，如聲聞而不信一大乘，是增上慢人，自以為是阿羅漢，而不是真阿羅漢）。¹²

（四）結讚大乘

1、通約三乘說，菩薩乘是出世上上法，為「悲、智、願、行」的合一

通約三乘來說，二乘是出世間法，菩薩乘也是出世法，但特別稱讚為出世上（p.36）上法。因為菩薩不但求自己成佛，也願一切有情得度，為大智、大悲、大願、大行的合一。

2、相對人天乘來說，大乘是世間法與出世間法的統一

對人天乘說，大乘是出世的，也是入世的，是世間法與出世間法的統一，到達更高的完成。

（叁）教史遞演¹³

一、太虛大師對印度佛法的三期判攝

教史遞演：佛法的五乘，三乘，如從同歸一乘佛道的立場來說，佛法分為三類，實只

¹¹（1）印順導師著，《般若經講記》（p.61）：

《般若經》是教化菩薩的，但也密化聲聞，不要妄執法相非法相，自稱阿羅漢！要知道：般若空為不二門，要是親證聖果的，一定會信解佛說的無我相、無法相、無非法相。《法華經》以此平等大慧為一乘的根柢，所以也說：除去增上慢人，真阿羅漢是決會信受的。所以《般若經》說：二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍。這是以聲聞例證菩薩聖境，也即密化聲聞回心大乘。

（2）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》（p.650）：

行般若波羅蜜的菩薩，尊重聲聞聖者，認為聲聞聖者的悟證，不離菩薩無生忍，與菩薩有著相同的一分。所以說到般若波羅蜜的信受者，在菩薩以外，提到了「具足正見者」與「滿願阿羅漢」。「具足正見者」，是已見聖諦的（須陀洹初果以上）。四果聖者不離菩薩的無生忍，當然能信解般若波羅蜜了。這也表示了，不信般若波羅蜜的，決不是聖者，或是（自以為然的）增上慢人，或是惡魔所化，受惡魔所惑的人。

〔《小品般若波羅蜜經》卷1（大正8，540c），又卷5（大正8，558b）〕

（3）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》（p.938）：

「般若法門」尊重聲聞人，以為阿羅漢與具正見的（初果），一定能信受般若。已證入聖位的，如能發菩提心，那是好極了，因為上人應更求上法。這一態度與方法（與釋尊對當時外道的態度相同），是尊重對方，含容對方，誘導對方來修學。對存在於印度的部派佛教，相信能減少諍論，從大小並行中導向大乘的（後代的中觀與瑜伽師，都採取這一態度）。

¹²《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉（大正9，7b27-c5）：

舍利弗！若我弟子，自謂阿羅漢、辟支佛者，不聞不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子，非阿羅漢，非辟支佛。又，舍利弗！是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢，是最後身，究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提，當知此輩皆是增上慢人。所以者何？若有比丘、實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。

¹³ 遞演：逐步演變。（《漢語大詞典》（十），p.1141）

是大乘的三類。從印度佛教史的演變上看，這是確實有此三類的。此三類，虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉¹⁴中，有簡要的說明。大師的見解，是唯一大乘，一切有情皆能成佛。從此去觀察：

（一）以聲聞行果趣入大乘的正法時期

一、佛滅後初五百年，即正法時代，以聲聞道為中心，而即是以聲聞行果趣入大乘。¹⁵那時候的學佛者，多分是先學聲聞乘，修行證果，然後再回入大乘。像《法華經》的舍利弗¹⁶、四大聲聞¹⁷、有學無學的比丘、比丘尼等，都回向大乘，發成佛度生的大願。¹⁸

這種風氣，五百年後還有嗣¹⁹續的。印度佛教史，明顯的記載著他的事情，如龍樹、提婆、無著、世親等，雖不一定先證聲聞，大概先於聲聞學派中出家，受戒；或先小後大；或內修菩薩行而外現聲聞僧相。出家菩薩，以屬於這一類的為多。

依二乘行果以向大乘的菩薩（p.37），都是重智的。二乘一向重智，悲心不夠，精勤禪觀，切求悟證。先斷煩惱，了生死，再回心學佛，即是智增上菩薩。因為他本重智慧，久久成為習慣了，雖然回心向大，也還是悲心不深，在菩薩道中，進程不快。

（二）依天乘行果而進趣大乘的像法時期

二、依大師說，即像法的時代一千年。印度學佛法的，多分依天乘行果而進趣大乘的。²⁰這些可稱為天菩薩的，不像二乘的先證小果，而是對於婆羅門教的天法有基礎

¹⁴ 參見《太虛大師全書 第一編 佛法總學》（pp.509-529）（原發表於〈海刊二十一卷第十期〉）。

¹⁵ 《太虛大師全書 第一編 佛法總學》（p.526）：

佛法流傳至今，已有二千五百年，現在正是第三千年間。依教中說：佛法有正法、像法、末法、三個時期：正法住世的時間有一千年，像法亦然，而末法則有萬年。分述於左：一、**依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期**：如來出世的本懷，是欲說出自悟自證的實相法門，但因為此土眾生的根機未熟，乃方便先說適合當時機宜的，先說聲聞乘法，令當機者起行證果。到法華會上才把這本懷說出來：「為欲開示悟入佛之知見，出現於世」。前所說者，都是令入佛乘，法華經云：「汝等所行是菩薩道」。從這點意義上說：**由佛世時乃至正法的千年**，是在依修證成的聲聞行果，而向於發起大乘心——即菩薩行果或佛的行果。

¹⁶ 世尊為舍利弗授記將來成佛，參見《妙法蓮華經》卷2〈3 譬喻品〉（大正9，11b16-12a6）。

¹⁷ 世尊為摩訶迦葉、須菩提、摩訶迦旃延、大目犍連四大聲聞授記將來成佛，參見《妙法蓮華經》卷3〈6 授記品〉（大正9，20b26-22a17）。

¹⁸ 《妙法蓮華經》〈8 五百弟子授記品〉中對富樓那、千二百聲聞、憍陳如、優樓頻螺迦葉等授記，〈9 授學無學人記品〉中對阿難等二千人授記，〈12 提婆達多品〉中對提婆達多授記，〈13 勸持品〉中對波闍比丘尼、六千有學無學比丘尼等授記。

¹⁹ 嗣（sì ㄙㄩˋ）：繼承，接續。（《漢語大詞典》（三），p.462）

²⁰ 《太虛大師全書 第一編 佛法總學》（p.527）：「二、**依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期**：在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法。中國則是禪宗、淨土宗。禪宗出於第一期的末葉，附屬於第一期，故此像法時期足為代表的是密宗、淨土宗，是依天乘行果的道理。如密宗在先修成天色身的幻身成化身佛，淨土宗如兜率淨土，即天國之一。西方等攝受凡夫淨土亦等於天國。依這天色身、天國土，直趣於所欲獲得的大乘佛果。這是密淨的特點，與前期有所不同。以初期能先證聲聞行果的根機，到這像法時候是很少有的了。因為像法時期的眾生，理解力雖比較強，但持比丘戒者不可多得，故證聲聞行果頗不容易！是以先成天幻身，或上生天淨土，依密淨的天乘行果以期速達成佛的目的。所以像法期間，是依天乘行果而趣佛果——趣於大乘行果的。」

的根機，習慣於天法的，以天法為方便而融攝於佛法。所以觀念佛菩薩，等於念天，或即稱之為「修天」，處處以佛化的天國為理想的境地。例如密宗的本尊，都是夜叉、羅剎像或梵像，表示了天神的姿態。這時，二乘在佛法中，地位極低。

〔三〕依人乘行而趣入菩薩道的末法時期

三、依大師說，一千五百年後，到了末法時代，是依人乘行而趣入菩薩道。²¹證聲聞果的是等於沒有了，連南傳佛法的聲聞乘佛教國，也重於教育、慈善等人事。在山林修聲聞行，會被時代譏刺為逃避自私了。專修天乘菩薩行的，著重於飲食男女，要被時代責斥為迷信荒謬了。依現在的情況看，唯有依人乘行學菩薩法，即依人類的正常道德為基礎，發心直趣大乘，才是應機的，而且是可以宏通的救世的佛法。

〔四〕菩薩應圓滿具足信進悲智，但趣入大乘的菩薩有重智、重悲、重於信精進的不同

大師的（p.38）分類法，由人菩薩而天菩薩，由天菩薩而二乘菩薩，是很有意思的。二乘菩薩重智；

天菩薩重信（淨土、密宗，都是天菩薩行，都重信仰）；

人菩薩重慈悲，對一切人類起同情心，而施設種種利濟的事業。

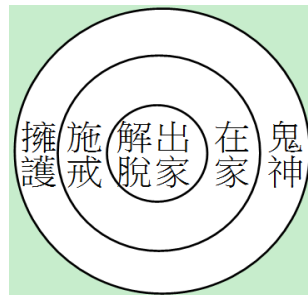
《大智度論》曾說到菩薩：或重智，或重悲，或重於信精進。

雖真正的菩薩，信進悲智是應該具足的，但依趣入大乘說，確有這三者的不同。

二、印順導師從印度佛教史的三期演變，說明機教的差別

在印度一千五百年的佛教史中，也可看出三期的演變。試畫為曼荼羅²²，以說明機教的差別：

〔一〕初期以聲聞乘為中心



²¹ 《太虛大師全書 第一編 佛法總學》（p.528）：「三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期：這是踏上了佛滅後第三千年的時代了，到了這時候——末法的開始，依天乘行果修淨密勉強的雖還有人做到，然而就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著也不適時代機宜了。因此、也就失了能趣大乘的功效。但前一二期的根機，並非完全沒有，不過畢竟是很少數的了。而且依聲聞行果是要被詬為消極逃世的，依天乘行果是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果；而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教的原理。依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行——即菩薩行大弘佛教。在業果上，使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。所以末法期間，是依人乘行果而進趣大乘行的。」

²² 曼荼羅，即是曼荼羅（maṇḍala），指圓形圖、圓形物。

1、出家的聲聞僧為中心：重自在解脫

(p.39) 初期佛教，以出家的聲聞僧為中心，釋迦佛自身，舍利弗，目犍連，大迦葉們，都是現出家相的。出家有什麼特殊風格？可稱為**自在解脫**。如穿衣、吃飯、住處都不怎麼講究，隨緣度日。少事少業，減除煩惱，林野風致，現出清淨自在的精神。初期佛教，以此出家的解脫為中心。

2、外圍有在家信眾：重布施、持戒

此外有在家弟子，如舍衛國的給孤獨長者，摩竭陀國的頻婆娑羅王，憍薩羅國的波斯匿王，以及文臣武將，農工商賈，男女老幼。這些人都是現在家——一般人的常相，**重布施、持戒**，盡力於對國對家對人應作的正事。他們也修定，但重於慈定。也能了生死，但不處於住持佛教的地位，而是**外圍的信眾**。

3、最外層是鬼神：偶爾也參預法會，少分護持佛教

最外層的，是鬼神——從淨居天到餓鬼、畜生。

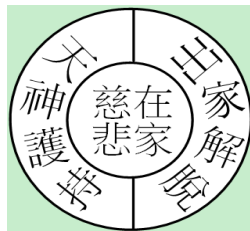
《阿含經》與毘尼中，每有天人、阿修羅、乾闥婆、夜叉等，**偶爾也參預法會**；少分是**守護佛教**，以免惡性的鬼神來搗亂。在佛教中，處於不關重要的地位。

他們有二種特徵：一、**貪求**，對世間的五欲，貪心最極強烈；二、**忿怒**，在什麼時候，最容易引發瞋恚。佛對於這些，總是勸他們，不為自己的貪欲，暴劣的忿怒，而害人害世。

4、小結

天、人（在家）、聲聞（出家）三類，佛教的重心極為明確。(p.40) 此初期的佛教，鬼神僅是世間悉檀，不加尊重，也不否定。神教的色彩極淺，迷信的方便極少。內重禪慧，外重人事，初期以出家解脫為中心的佛教是如此。

(二) 中期以人（天）菩薩為中心



1、處於佛教中心的佛與弟子，都現為在家相

佛滅後五百年的佛教情況，即大乘教興起的時代，也約有五百年。佛教的中心是演變了。**處於佛教中心的佛與弟子，都現為在家相**。如文殊、觀音、普賢、維摩詰、善財、常啼等菩薩，可說都是在家的。大乘歸極的佛陀，為毘盧遮那佛，也是有髮髻，戴頭冠的，身上瓔珞莊嚴的在家相。這以在家為中心的佛菩薩，表現了大悲、大智、大行、大願的特徵，重六波羅蜜、四攝等法門。

2、出家解脫相的聲聞僧被移至外圍右邊

當時，出家解脫相的聲聞僧（連釋迦佛在內），被移到右邊去，不再代表佛法的重心，而看作適應一分根性的方便了。聲聞乘所說的三寶觀，不是佛法的根本；究竟而根

本 (p.41) 的，是以發菩提心度生成佛為宗的一大乘。

二乘雖然被推移到方便的外圍，但並沒有拒絕他們，是處在旁聽的地位。

不過，迦葉等聲聞弟子，時常在怨恨自己，輕視自己，為什麼不知道修菩薩以成佛。末了才決定，二乘都要回心入大乘的，如《法華經》所說。²³

3、天（鬼畜）地位抬高了，處在外圍左邊的地位

天（鬼畜），不遠處於外圍，地位抬高了，處在左邊的地位。舉例說：傳說佛在世時有護法神——金剛力士，本是夜叉而已。在大乘佛教中，就尊稱為菩薩化身。海龍王、緊那羅王、犍闥婆王、阿修羅王，稱為菩薩的也不少，連魔王也有不可思議大菩薩。

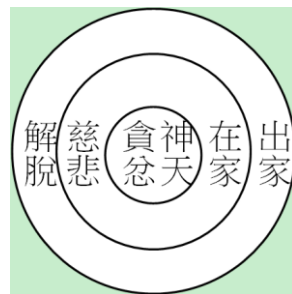
這些天菩薩，在大乘法會中，助佛揚化，也還是本著悲智行願的精神，助佛說六波羅蜜、四攝等大乘法，不過增加一些神的特徵。一分低下的天神，大抵是熱心的護法者。

4、小結

這一期的佛教，從出家移入在家，從人而移向天，為高級的天與在家人的趣入佛法，也是適應於崇奉天神的在家婆羅門而發揚起來。入世利生，充滿了本生談中的菩薩精神。但同時，天的傾向發達起來，天神的地位也顯著起來。所以，這是佛教的人間化，也是天化。

印度大乘佛教的隆盛，是包含這兩個內容，也影 (p.42) 響了後來發展的傾向。這不如初期的樸素，重於集團生活，而多少曲應世間俗習，而傾向於唯心及個人的偉大。

（三）後期以天（菩薩）為中心



1、處於中臺的佛菩薩相，多分是現的夜叉、羅刹相

第三期的佛教，一切情況，與初期佛教相比，真可說本末倒置。處於中臺的佛菩薩相，多分是現的夜叉、羅刹相，奇形怪狀，使人見了驚慌。有的是頭上安頭，手多，武器多，項間或懸著一顆顆貫穿起來的骷髏頭，腳下或踏著兇惡相的鬼神。而且在極度兇惡——應該說「忿怒」的情況下，又男女扭成一堆，這稱為「具貪相」。

2、現在家慈和的菩薩，又被移到外圍

那些現在家慈和的菩薩，又移到外圍去了。

²³ 參見《妙法蓮華經》卷2〈4信解品〉（大正9，17c10-19a11）。

3、現出家解脫相的，在最外圍

至於現出家解脫相的，(p.43) 在最外圍，簡直是毫無地位！

4、小結

這種境況，從密宗曼荼羅中，可以完全看出。由於天神（特別是欲界的低級的）為佛教中心，所以一切神教的儀式、修法，應有盡有的化為佛法方便。這即是虛大師稱為以天乘行果而趣向佛乘的。

（四）人間佛教應以人為中心，攝取初期、中期佛教人菩薩的慈悲與智慧，不取後期佛教的天菩薩法由此，可見初期佛教以聲聞乘為中心，中期以人（天）菩薩為中心，後期以天（菩薩）為中心。

中期的大乘佛教，一方面傾向天菩薩，同時又傾向人菩薩。人菩薩法，在印度的中期佛教，有著充分的表現；為了適應於印度神化極深的環境，佛教就更攝取婆羅門教的方便，發展到天菩薩去。

現在所提倡的人間佛教，我們是人，應以人為中心，應攝取印度初中二期佛教的人菩薩的慈悲與智慧，特應從悲起智，而不取後期佛教的天菩薩法。

傳到中國的佛法，唐代也還是印度後期佛教的開始，所以還不像傳於西藏的完全天化。中國所傳的佛教，天神化本來不深，也許聲聞的傾向要濃厚些。

提倡純粹的人菩薩法，即由人發菩薩心，以悲智普濟一切有情，直趣無上正等菩提，應著重中期佛教，而脫落天化的傾向。

貳、諸乘應機的分析 (p.44)

（壹）人乘及基於人乘的天乘

一、佛法為了適應某一時代、某一區域的根機，佛法就有時代性與區域性

人乘及基於人乘的天乘：佛法是適應眾生根機的，從對什麼機說什麼法去分別，就明顯地看出，那些是人乘的特法，天乘的特法，二乘的特法，菩薩乘的特法。佛法興於印度，當然要適應印度當時的文化，以及印度人的特性。佛法為了適應某一時代，某一區域的根機，佛法就有時代性與區域性了。

佛法與古代印度文化有重要的關係，必須了解這點，才能不受他的拘束，不以適應印度古代文明的契機法，誤解為十方三世常住的真理。

二、人乘法與天乘法

（一）人乘法

要求未來世仍得人身，名人乘法。以人為可貴的，盡人的本分，作人類應作的正事；有此人身的正行，將來定能獲生人間。因果等流，毫無差失。

（二）天乘法

生天也如此，現生修學天乘法，來生一定得生天報。

行人法，得人報；行天法，得天報，這是無可疑惑的。

三、現法樂、後法樂、究竟解脫樂

（一）印度的初期

1、現法樂

釋尊出世前，印度的初期文化，人乘法、天乘法是沒有分別的。古人心裡所縈迴²⁴的問題，主要在人間如何能得到快樂。這是人類最基本的欲求（p.45），由個人到宗族以及國家，都是如此。他們時刻地在想獲得人生快樂，並希望這快樂能長久持續下去，這在佛法裡，叫做「現法樂」。

2、後法樂

然由於現生樂是短暫的，是隨即消逝了的。況且，人間的缺陷很多，如自然界的災害——風暴雨淹，山崩地震；人為的禍患——刀兵斫²⁵殺，爭城奪地。因此求來生為人，與更求上生天國的思想，也油然而起。此種思想，古代的一切宗教，莫不如此。這在佛法中，名為「後法樂」。

3、小結

這兩種宗教思想，一求人間現法樂，一求未來人天的後法樂，近於五乘中的人天乘。²⁶這不是說：人應如此修，天應如此修，是說人如此行，即得人身，得天身。這二者，都從人身起行，從人生正行發展到生天的行法。

（二）後來的印度——究竟解脫樂

後來，印度宗教又引出永生不死的思想，如基督教的天國永生一樣。當時印度人以為，天中的大部分還是要死的，所以探究怎樣才能究竟不死。以為唯有最高神——梵，是宇宙的本源，是永生不死的，常住不變的。人能復歸於梵，即得恒常的妙樂。這種思想的底裡，本含有解脫的意義。由生而死，死而又生，這本是個大難題；這應該想（p.46）法徹底解決。

佛教是超過了現法樂與後法樂，而探求究竟解脫樂的。

這在一般的宗教，皆以生梵天，或「梵我合一」為究竟樂。

（三）結說

這三種企求，歸納世界人類的思想，不外乎如此。釋尊出世時，究竟解脫的思想，已瀰漫全印度。在人天中，傾向於天國，以為天比人間好。這因為，不但天為後法樂的地方，他們相信生梵天，即是究竟解脫處。

四、印度宗教主張獲得人間福樂與來生得生人天的六種方法

獲得人間福樂與來生得生人天的方法，印度宗教的主要方法有六：祭祀、咒術、德行、苦行、遁世、瑜伽。

（一）祭祀

中國人重視祭祖宗，或祭土地神等，於古代宗教的祭祀重要性，大抵已不能深切了解。古代的宗教情緒極濃，祭祀是唯一的大事，每天、每月、每年，都有規定的祭

²⁴ 縈（yíng ㄩㄥˊ）迴：同“縈回”。縈回：盤旋往復。（《漢語大詞典》（九），p.974）

²⁵ 斫（zhuó ㄓㄨㄛˊ）：1、用刀斧等砍或削。2、擊。（《漢語大詞典》（六），p.1057）

²⁶ 參見《雜阿含經》卷4（91經）（大正2，23a22-c17）。

祀時間。

如希伯來的猶太教，印度的婆羅門教，中國的神教（即後代儒家與道家共的宗教），都是這樣。逢男女婚喪，農作收成的時候，都要舉行隆重的祭祀。最高的是祭天（上帝等），但中國由帝王包辦，久之淡忘了，不再像猶太教等傾向於一神。

祭祀法，古代的印度（猶太教，波斯教等也如此），一家設一火，一年到頭，家裡是不熄火祭的。(p.47) 祭物大抵與人間的食物相同，如新生的瓜果米穀，乳酪牛羊等。人類生活所需的東西，投到火裡作祭品。以為這樣的祭祀，這些被火燒的飲食氣味，升到天上，天神即受他們的供養。天神生歡喜心，使你種的五穀，養的牛羊，都得茂盛繁殖，身心獲得康樂，未來能得生人間天上。

後期佛教密宗的「護摩」²⁷，即沿婆羅門教的火祭而來。但還有複雜的祭祀，須請祭師代行，設三火。²⁸

〔二〕咒術

不但是印度，古代人大都有此信仰。如中國的道教，也有咒術。持咒時，身體也有表示的動作，還有象徵的物品。祭祀的咒語，含義在可解不可解之間。

古人相信咒語有很大的力量，可為人類與天或鬼神間感通的工具。印度的咒術，有的為附於祭祀的用語，動機還光明正大。

但另有獨立的咒術，其間即有存心不正，利用低級鬼神的魔力，作損人利己的邪術。

〔三〕德行

如人遵守祖宗的成法，奉行家庭間的義務，或為國家作戰等。凡是看作人類應行的正法，都可為來生人天的因。同時，由於祭禮，對祭師要發心供養，布施的風氣盛起來。祭師對於祭主——信徒，也時常警誡他們，要誠敬老實，或奉行特定的戒條，否則祭祀與持咒就會無效 (p.48)。這裡面，也含有道德的正行。人生正行中，如不殺、不盜、不邪淫、不妄語等，古來也已非常重視的了。

上面三類，大致為求現法樂與後法樂的行法（祭祀，通究竟樂）。

〔四〕苦行

有禁欲的意義，如物欲的享受，極力節制，又含有努力的意思。上三種，是一般人

²⁷ 護摩：梵語 *homa*。意即焚燒、火祭。或意譯作火祭祀法、火供養法、火供養、火供、火法、火食。即於火中投入供物以作為供養之一種祭法。（《佛光大辭典（七）》，p.6869.2）

²⁸ 印順導師著《華雨集第五冊》（p.141）：

佛採取印度固有文化中，合於真理、道德，有用的部份，而引入不共世間一般的，佛陀自覺的佛法。世俗迷信，多數是不取的，小部分給以新的意義。一般人較少了解印度神教，如能多知道些，就會知道密宗的內容，大部分是從印度神教轉化過來的。如「護摩」，就是火供養。原始的宗教莫不如此，當牛羊等被燒時，發出了氣味，神便接受了。如印度的婆羅門教、猶太教，中國古代宗教，都是如此。但釋迦佛說法，並不採取這種火供，而說有意義的^{*}三火——供養父母名根本火，供養妻兒眷屬名居家火，供養沙門婆羅門名福田火。可是密宗又攝取了它。在密宗裏，所供養的許多佛菩薩，其實都是夜叉像、龍王像。這到底是佛的神化呢？還是神的神化呢？還是神佛不二呢？這是值得我們深思的問題。

※參見《雜阿含經》卷4（93經）（大正2，24c23-25a29）。

所能做的，但苦行祇是少數人的特行，是宗教中最精進的人。苦行，是戰勝物欲的精神，如甘地也是一苦行者，他終身是那樣的精苦，印度民族的獨立，是受了他最大的鼓舞，發生難以相信的感召力。

但有偏於戕賊²⁹身體的苦行，如常立、不食、臥荊棘中等，即是無意義的了。

佛在世時，摩竭陀與央伽國，修苦行的極多，受到世人非常的崇敬。這些苦行者，不是人乘法，而是傾向於生天及解脫的。

〔五〕遁世（近於中國的隱逸）

有的覺得，祭祀、咒術等是形式的，為家庭俗事所纏的。真正的修持，要擺脫形式的宗教，到深山叢林裡去專修。釋尊未出家前，這風氣就已盛行，稱為沙門。有的到五六十歲，完成了家庭的義務，再過遁世生活；有的少年即出家。

〔六〕瑜伽

隱遁者，大抵是苦行者，又是修持瑜伽的。瑜伽，大抵與佛教的禪定相近。從物欲的克制，呼吸（p.49）的調御，精神的集中，以達超越的自在境地。這身心體驗的瑜伽，即是生天或了脫生死的究竟法門。

〔七〕小結

上面所說的六項方法——

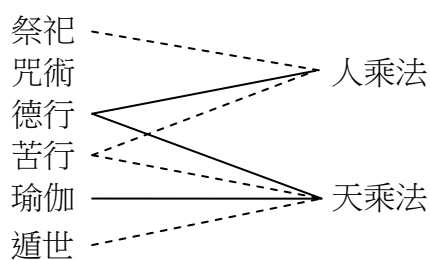
祭祀、咒術，是一般的，求生人天的；

德行，通於做人的方法，以及進修的根本道德；

苦行、隱遁、瑜伽，是生天的，而且是生天得解脫的。

五、佛教人天乘法對印度宗教六法的攝取與破斥

釋尊出生於印度人間，應機立教，對於這些，是怎樣的攝取或破斥呢？



〔一〕對「祭祀」之抉擇與對「咒術」之否定

1、佛所安立的人天乘法，將祭祀除開

佛所安立的人天乘法，將祭祀除開。如婆羅門繁重的祭祀，佛法中是不要的。這如猶太教本重祭祀，被耶穌革除了一樣。

2、否定咒術

談到咒術，更是絕對否定的。³⁰

²⁹ 戕（qiāng ㄑㄧㄤ）賊：摧殘，破壞。（《漢語大詞典》（五），p.216）

3、別說對祭祀之抉擇

(1) 祭祀天神

佛法 (p.50) 對於印度的**祭祀天神**，如屠殺牛羊，毒害生命，耗費財物，勞動大眾，佛以為這只有增加罪愆，毫無益處。

在家佛弟子，如不鋪張，簡單地用點香、花、果、穀來供天，也不阻止他。這是攝化眾生的方便，屬於世間悉檀。

從這可看出佛教的寬容精神，不像基督教、回教等的排斥異己的作風。東方的精神，是寬容的，但佛法每因寬容而引出流弊，這是佛徒不曾能把握佛陀創教的精神。

(2) 祭祀祖宗

還有祭祀祖宗，印度、中國都重視他。

有人問佛：祭祀祖先有沒有用？佛答：如父母死了，墮在餓鬼道中，祭祀他，可使他暫免飢餓的苦迫。若生到人間或天上，畜生或地獄，就用不著祭祀。因為，如人及畜生，都是不依祭祀而生活的。佛這樣回答，真耐人尋味。但聽者又問：如父母不墮在餓鬼中，即不要祭祀嗎？佛又答：也可以，因為過去生中的父母，不能說沒有墮在餓鬼中的。³¹

佛不反對祭祖，一、為使餓鬼得食，二、免與印度的習俗發生嚴重的糾紛。

(二) 對「德行」之攝取

要生人天，要具足人天的正行。

有了人天正行，現法得樂，未來也得樂果。

相反的，如殺生、偷盜等邪行，未來墮惡道受苦，現法也受種種苦果。

人天乘的德行，約有三種：施、戒、定，稱為 (p.51) 世間三福業事。

³⁰ 參見《中阿含經》卷 54〈2 大品〉〈201 嚧帝經〉(大正 1, 769b3-12)。

³¹ 參見《雜阿含經》卷 37 (1041 經) (大正 2, 272b8-28)：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有生聞梵志來詣佛所，與世尊面相問訊慰勞已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！我有親族，極所愛念，忽然命終，我為彼故，信心布施。云何？世尊！彼得受不？」

佛告婆羅門：「非一向得。若汝親族生地獄中者，得彼地獄眾生食，以活其命，不得汝所信施飲食；若生畜生、餓鬼、人中者，得彼人中飲食，不得汝所施者。婆羅門！餓鬼趣中有一處，名為入處餓鬼，若汝親族生彼入處餓鬼中者，得汝施食。」婆羅門白佛：「若我親族不生入處餓鬼趣中者，我信施，誰應食之？」

佛告婆羅門：「若汝所可為信施親族不生入處餓鬼趣者，要有餘親族知識生入處餓鬼趣中者，得食之。」婆羅門白佛：「瞿曇！若我所為信施親族不生入處餓鬼趣中，亦無更餘親族知識生入處餓鬼趣者，此信施食，誰當食之？」

佛告婆羅門：「設使所為施親族知識不生入處餓鬼趣中，復無諸餘知識生餓鬼者，且信施而自得其福，彼施者所作信施，而彼施者不失達嚩。」

※「達嚩」，參見印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》(pp.504-505)：

特歌拏(伽陀)，或作鐸歌拏、達嚩、大嚩、檀嚩、達嚩等，都是 dakṣiṇā 的音譯，義淨義譯為「清淨」(伽他)。……這是受施主供養以後的讚頌，所以依發音類似的 dāna (施)，而解說達嚩為布施。然義淨卻譯為「清淨」，清淨是如法而沒有過失的意思，所以這是讚歎如法布施的功德。

施是犧牲自己所有的，不貪戀慳吝，而肯拿來利他。

持戒是制伏煩惱，與一切人建立正常的關係，使自己的行為，不作損人的邪行。

定是內心的淨伏，煩惱的部分斷除。這裡是著重禪定中的慈悲等持，為利他的廣大同情心。

人乘的方法有二，施與戒。

天乘的方法，更修禪定。生天必要修定，如修得四禪，將來能生色界四禪天。

（三）對「遁世、瑜伽、苦行」的修正與容攝

遁世，是天乘法（生欲界天法是不一定遁世的）；

精修瑜伽，為生天的主要法門。

苦行，佛教是取他的精意（通於人天法），主張少欲知足，精進勇猛；不過苦，不縱欲，取著中道的態度。

總之，印度宗教以為生天即得解脫的方法——遁世、苦行、瑜伽，佛是多少修正了他，以為這不過生天法而還不能得究竟解脫。

（四）結說

布施與持戒，一般的說，是人乘的德行。進一步的，也可以生到欲界天（也要多少習定）。

要想生到色、無色界，非修禪不可。

所以，人乘法以施戒為本，而重在戒善，無戒即墮落鬼、畜趣。

天乘法以戒定為主，而重在禪定。

適應印度當時的根機，人乘法即為家本位的德行。從佛法去了解他，這實是適應人間所最急需的。不過，限於時機，佛教最高深圓滿的真義，還不曾充分（p.52）（在人乘法中）說明而已。佛法的人乘法，與中國儒家的思想相近。

（貳）基於人天的聲聞乘

一、釋「聲聞」

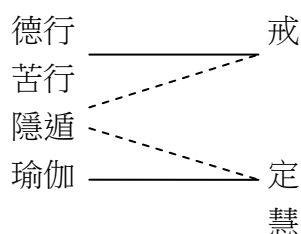
基於人天的聲聞乘：佛為適應當時印度的民情、根性，立人天乘法，又依此而進立聲聞法。

聲聞，本為當時佛弟子的通稱，從佛聽受正法，依法修行得解脫，都叫做聲聞。

後來，演變為一部分佛弟子的專稱。

二、佛所安立的聲聞乘法即三無漏學——戒定慧，唯有這三學，才能令人離煩惱得解脫

要說明基於人天的聲聞乘法，還得從前所說的六種說起：



印度一般在家的人天法與究竟解脫法，依釋尊看來，人天法中也有種種錯誤。尤其是外道的解脫法，都是虛偽的，有著根本的錯謬。

佛所安立的聲聞乘法，是究竟的，徹底的真道。修學究竟解脫道的方法，即三無漏學——戒定慧；唯有（p.53）這三學，能令人離煩惱，了生死，得解脫。此外，沒有任何方法，可以使人達到目的。

三、基於人天的聲聞乘法對印度宗教六法的攝取與破斥

（一）否定祭祀與咒術

1、否定祭祀

印度外道生天究竟的方法，或重在祭祀，聲聞法中對祭祀是一筆勾銷。真有正見的究竟解脫，決不從祭祀得來。佛雖為了避免無意義的爭執，從世間悉檀的立場，容許供天，施鬼，但佛教的出世法，是絕對用不著祭祀的。

2、否定咒術

咒術，雖印度的外道，以為真我解脫時，要心念「唵」等為方便，但初期的聲聞法，是不需要這些的。佛說：「見諦」（悟證真理）的人，就是生了大病，受種種劇苦，甚至可能死亡，也決不去求學一句咒，幾句咒，或者千句咒，希望避免自己的痛苦與死亡。³²可見這惟不見真理的愚癡眾生，才去學習。

3、小結

真淨的出世法，要從正知正行中來，決不能從神化的祭祀與咒術中來。

（二）攝取「德行」，並再提升，成為出世解脫

1、精持淨戒

德行，聲聞法重在精持淨戒，這是到達出世的正道。

2、雖讚歎布施，但如一般人以世俗心作布施，這是不能成為解脫道的

從出世解脫的立場說，世間一般的布施，每與解脫不相應：或為了虛榮，為了聚眾，為了趨吉避凶，為了希求人天果報，這都是世俗生死心，與解脫的佛法不相應。佛法是稱歎布施的，但單是財物的施捨，如一般人以世俗心作布施，這是不能成為解脫道的。

（三）苦行：清苦澹泊、少欲知足，但呵責外道無意義的苦行

修出（p.54）世法的重視淨戒，戒中即含得一分苦行。穿衣、吃飯、睡覺，這些要清苦澹泊，少欲知足。

³² 印順導師著，《華雨集第二冊》（p.38）：

如印度盛行的咒術，是「佛法」所鄙棄的，如《中阿含經》（181）《多界經》（大正 1，724a）說：「若見諦人，生極苦甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內[佛法]，更從外求，或有沙門、梵志，或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦，……終無是處」。

見諦人，是證見四諦的（初果以上）聖者。佛教的聖者，如因病而引生極大苦痛，面臨死亡威脅，也不可能去從那位沙門、婆羅門，求誦咒語以延續生命的。可見咒語是凡愚的事，是真正佛弟子所鄙棄的。

如外道那樣的無意義的苦行，如夏天在烈日下曝曬，冬天裸體挨凍等，在聲聞的解脫道中，徹底的呵責他。

(四) 瑜伽

1、印度外道重定，以為修瑜伽即能完成解脫：佛法重智慧，必須斷我執才得真解脫

當時印度所修的**瑜伽**，以為能完成解脫；

佛一概攝於禪定中，如四靜慮、四無量、四無色定，皆屬於定。這些定，修得再高深些，也不能得證涅槃。假使修此而能了生死，就不需要佛法了。

印度外道重定，佛法的特質是**慧**。要了生死，必得滅除妄想，斷盡煩惱，空去我執。有些外道，以為修習瑜伽，一切粗顯的心念不生起，甚至一些微細的分別也不生起，這就是了生死而得真我的解脫。

依佛法說，內心的妄想分別，由於不能正見世間的一切法真相而來；如不將這錯誤的認識糾正過來，但以心力將妄想降伏下去，這祇能離一分煩惱而得定，根本煩惱還是潛在的。佛法所以能得真解脫，是必將生死的根株斷了。

2、外道認為「我」與「梵」是常住不變、安樂自在的；佛法則主張證悟無常、苦、無我才得解脫

生死的根源是什麼？外道所說個人自體的「我」，與宇宙本體的「梵」，看作常住不變的，安樂自在的；常住不變的小我、大我，都從生死根本的我見中來。

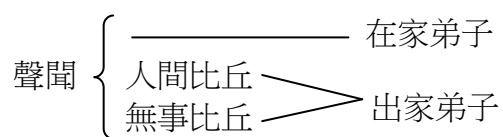
必須以慧觀察，悟到他是無常、苦、無我（空），才能將生死的根（p.55）本煩惱解決了。

佛法不共外道的地方，在這上明顯地表示出來。這如除草一樣，外道僅將草頭薙去，根還留在地裡，有了雨水的滋潤，它馬上又長起來。佛法的斷煩惱草，是從它的根本去斷盡了，這才再沒有生起的可能。

學佛法的，要將錯誤觀念扭轉過來，從無常、苦、無我的正見中，引發真慧，就必能得到解脫。

(五) 辨「隱遁」：兼論出家與在家聲聞弟子³³

現在從聲聞乘與人天乘的關係說：



聲聞弟子，也有幾類的：

1、在家弟子

一、在家弟子：

(1) 學佛不一定要出家，也不修精嚴的苦行

³³ 聲聞 | 在家弟子----- 依人乘而引入聲聞乘法---- 適應一般在家人乘根性
 | 阿蘭若比丘---- 依天乘而引入聲聞乘法---- 適應印度外道天行根性
 └ 出家弟子┐人間比丘----- 依人乘而重持戒及智慧---- 綜合二者而取折衷的立場

一般人誤會學佛的真義，認為學佛就必得出家，不知不但菩薩乘不如此，聲聞乘也不如此。由於誤會了學佛的意義，所以一味模倣出家的行徑，以為是唯一的修學法。釋尊創立的佛法——聲聞乘法，在家弟子中，如頻婆娑羅王，波斯匿王，給孤獨長者，質多長者，梨師達多大將，以及一般士、農、工、商，其中證果的很多。

聲聞弟子，不一定要出家的 (p.56)。但能正信正解，修三無漏學即可。戒中，受五戒、八戒——在家弟子的加行戒。精嚴的苦行，在家弟子是不修的。

(2) 在家弟子行人間正業，及隨順修行佛所說的三無漏學

佛最初在鹿野苑轉法輪時，首先即這樣說：世間人有二種：

(一)、縱欲的樂行，專門享受五欲樂，這不是解脫因。

(二)、苦行，一味的刻苦，這也不是解脫因。

佛法，應修中道的不苦不樂行。

在家弟子，或務農，或做工，或經商，或治學，或當兵，都是過著在家生活。但與一般在家的不同，即能正信三寶，不耽著於五欲的享樂。白天修作人間正事，晚上或修慈悲喜捨定，或作無常無我觀，引發真智。但能由正戒發正慧，不廢人間正業，也可了生死，得究竟解脫。如不隨順佛所說的三無漏學修行，即刻苦到不能再苦，祭神念咒，一切毫不相干，反而多作了些冤枉業！

(3) 小結

在家弟子的聲聞乘，顯然是依人乘而引入聲聞乘法的，即適應一般在家根性的。家事、國事，照常的工作，但依人間正行為基礎，而進修三無漏學，即得聲聞乘的究竟解脫道。

所以，不但大心的菩薩道，聲聞乘法也不一定是隱遁到深山曠野裡去修行的。

2、出家比丘

二、出家比丘，又分為二類：

(1) 阿蘭若比丘

(一)、無事比丘，即阿蘭若比丘。

A、阿蘭若的特質

他們歡喜住在 (p.57) 阿蘭若（寂靜處）處，過著隱遁的清苦的獨善的生活，專修定慧，生怕世事來擾累他。他們持戒，生活極端清苦，佛法中的十二頭陀行³⁴，就

³⁴ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(pp.203-204)：

「頭陀」，是修治身心，陶練煩惱的意思（或譯作「抖擻」）。在原始的經律中，本沒有「十二頭陀」說。如《雜阿含經》說到：波利耶（Pāṭheyya）聚落比丘，修「阿練若行、糞掃衣、乞食」，也只是衣、食、住——三類。大迦葉所讚歎的，也只是這三類。但與此相當的《相應部》，就加上「但三衣」，成為四頭陀行了。後起的《增壹阿含經》，就說到十二支。總之，起初是三支，後來有四支、八支、九支、十二支、十三支、十六支等異說。這裡，且依「十二頭陀行」說。十二支，還只是三類：

「衣」：糞掃衣・但三衣。

「食」：常乞食・次第乞食・受一食法・節量食・中後不飲漿。

「住」：阿蘭若處住・塚間住・樹下住・露地坐・但坐不臥。

是這種人常修學的（這本是當時宗教徒的苦行）。有的不住房子，在樹下過宿，或者在死人塚間住。穿的是糞掃衣，是從垃圾堆中撿來的碎布，破爛齷齪³⁵，用水洗淨以後，一塊塊地縫綴³⁶起來。吃，有的懶得乞食，就在山間林下，撿一些可以充飢的吃下。

B、以天行為方便的聲聞乘

這些無事比丘，是精苦的，出家弟子不一定這樣作。這是屬於緣覺的根性，如頭陀第一的大迦葉說：釋尊出世，我隨著修學；若不出世，我也是要證覺的。³⁷他的厭離世事，重在隱遁苦行，甚至不願為人說法。³⁸這可稱為天行為方便的聲聞乘。

C、小結

印度外道的天行，專過隱遁、苦行、禪定的生活。無事比丘，就是適應這一類根性。在天行的基礎上，引入三無漏學的聲聞解脫。無事比丘，與在家的聲聞弟子，作風恰好相反。

(2) 人間比丘：為聲聞解脫道的主流，基於人乘行，重於戒慧，遊化弘法，使佛法深入民間

(二)、人間比丘，與上面兩類聲聞弟子，作風都不同。

A、人間比丘的特質

一般出家的，如舍利弗、滿慈子、迦旃延、阿難等，他們都勤修三學，少欲知足，一切隨緣。不貪求好（p.58）的，但遇到好的供養品，也不拒絕。如遇到無食無住，或飲食惡劣，住處簡陋時，也心安理得的過去。

這是人間比丘的生活方式：出家的，過著乞施生活，與在家聲聞弟子不同；而大眾和合，自修弘法，與隱遁苦行的無事比丘也不相合。

人間比丘依律制建立僧團，幾十或幾百，甚至成千的比丘住在一起，大眾依「六和敬」為共住的原則。於合理的團體生活中，修行解脫，這與無事比丘不同。

人間比丘的工作，除學習戒、定、慧外，每天托鉢化食，到城市或村莊裡去，隨時為信佛的或未信佛的宣說佛法。這樣的遊化弘法，使佛法深入民間，以佛法去淨化人間。

B、釋尊也是人間比丘之典範

人間比丘，出家而過著大眾生活，與社會保持聯繫，負起教化的責任，釋尊也就是過這種生活的。釋尊的生活，一切隨緣：他常受百味食的供養，但化不到食，也便空著鉢回來。³⁹有人將洗鍋沈澱下來的飯糍⁴⁰，恭敬地拿來施佛，佛也照常的

³⁵ 齷齪（wò ㄨㄛˋ，chuò ㄔㄨㄛˋ）：骯髒。（《漢語大詞典》（十二），p.1457）

³⁶ 縫綴（zhuì ㄓㄨㄟˋ）：縫製綴合。（《漢語大詞典》（九），p.970）

³⁷ 《增壹阿含·6經》卷5〈12 壹入道品〉（大正2，570b5-7）。

³⁸ 《雜阿含經》卷41（1139及1140經）（大正2，301a27-28）。

³⁹ 相關可參考《大智度論》卷8（大正25，115a14-c1）。

⁴⁰ (1) 糍（cí ㄘㄧˊ）為「糝」的異體字。（《教育部異體字字典》<http://140.111.1.40/yitib/frb/frb05725.htm>）

(2) 糝（cí ㄘㄧˊ）：用糯米煮飯或用糯米粉、黍米粉製成的糕餅。（《漢語大詞典》（十二），p.537）

(3) 飯糍：是指飯在燒糊了之後，貼在鍋底的鍋巴（鍋粬），上海與蘇州地方稱之為飯糍。

歡喜吃下。他也有時樹下坐，在給孤獨園，鹿子母講堂等，即安住於高樓大廈中。有時穿糞掃衣，但價值千金的金縷衣，佛也照樣的受著。⁴¹如《中阿含·柔軟經》⁴²說：佛的隨緣受用，一般人都稱讚佛為少欲知足。

C、小結

這一類型的人間比丘，(p.59) 為不流於縱欲及苦行的極端者。

如大眾共住，生活隨緣，遊行教化，近於一般的人間正行。

而過著出家的生活，男女不嫁，澹泊禁欲，又近於天行。

聲聞的在家弟子，是基於人乘的；

無事比丘，是著重天行的；

人間比丘，即綜合這二者而取折衷的立場。

當時的印度，正是隱遁的苦行的時代；釋尊雖適應這一特殊的情形，有出家的制度，但聲聞解脫道的主流，是人間比丘，顯然是基於人乘，而重於持戒及智慧的。

(叁) 基於人天聲聞的菩薩乘

一、佛法、菩薩法，也是適應印度眾生的根機而施設的

基於人天聲聞的菩薩乘：大乘菩薩法，也是適應印度眾生的根機而施設的。真理雖遍於三世十方，但在時代性的適應上說，佛法、菩薩法，也不能不適應印度當時的根機。

佛說人天乘法，以融攝印度一般的正常行。

又適應一分隱遁的瑜伽者，施設出世的聲聞法。

菩薩法，是將此世出世間法統一起來，成為高上而圓滿的佛法。⁴³

二、菩薩精神的特色

(一) 佛滅後五百年，大乘法發揚光大

大乘法的發揚光大，是佛滅後五百年的時代。

(二) 印度佛教中起初也是有菩薩的：一、釋迦菩薩，二、彌勒菩薩

初期佛教，聲聞是佛弟子的總稱，不分大小乘。但印度佛教中，起初也是有菩薩的：一、釋迦菩薩，二、彌勒菩薩。

⁴¹ (1) 參見印順導師《佛法概論》(p.235)：「釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四眾共住。佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜（中舍·箭毛經）。這可見問題在內心；不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那麼隨緣適量的享受，無不是少欲知足。反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡食，也算不得少欲，離欲（參《雜舍》卷一三·三〇九經）。」

(2) 參見《中阿含經》卷 57（207 經）《箭毛經》（大正 1，782c19-783a21）。

⁴² 編按：若就《中阿含經》卷 29（117 經）《柔軟經》（大正 1，607c5-608b1）來看，似乎沒有提及佛隨緣受用一切的內容，編者覺得《中阿含經》之《箭毛經》則更為吻合。

⁴³ 人天乘法-----世間法-----融攝印度一般的正常行
出世的聲聞法----出世間法-----適應一分隱遁的瑜伽者
大乘菩薩法-----統一世出世間法----成為高上而圓滿的佛法

釋迦未成佛前，是現菩薩身，行菩薩道的。

彌勒菩薩發菩提心，現(p.60)在尚未成佛。照經上說：南印度有十六個青年來見佛，發心從佛修學；其中有名叫彌勒的，發願成佛，佛為他授當來下生成佛的記別。⁴⁴

(三) 菩薩精神與聲聞精神的差異

1、菩薩有深遠的智慧、廣度眾生的悲願，而聲聞智慧淺、悲願薄，急於證涅槃果

釋迦菩薩、彌勒菩薩，與當時聲聞僧的作風相彷彿，同樣的現出家相，持戒、乞食。然菩薩有深遠的智慧，廣度眾生的悲願。而聲聞的智慧淺，悲願薄，從佛聞法，急於證涅槃果，大有不同。

如彌勒菩薩的「不斷煩惱，不修禪定」⁴⁵，明顯的顯出菩薩乘的特色。

2、從佛的本生、本行看菩薩的精神

如從佛的本生、本行去看，就更顯著了！

(1) 從佛的本行（釋迦佛的傳記）看菩薩的精神

本行——釋迦佛的傳記，詳細說明釋尊的不忍眾生殘殺而發心，怎樣的慈悲精進，說法度眾生等，老病時也還是不休不息。

這與一分的聲聞弟子相比，急於證果，或者不願說法，有的寧可挨餓，不願去人間乞食。

從佛的智慧、慈悲、精進去看，與聲聞的精神，是怎樣的不同！

(2) 從佛的本生談看菩薩的精神

菩薩成佛，要經三大阿僧祇劫修行。往昔因中的修行故事，即名為本生談。

依本生所說，菩薩可分二類：

A、在人道中行菩薩道

一、在人道中，菩薩每生於無佛法的時代，或為國王、大臣、長者、外道，或經商、做工、打獵，或為航海家、技術師等，大抵以在家身作在家事，而為人類——眾生謀福利。

關於行菩薩道的重要故事，約有五(p.61)百則。⁴⁶菩薩行是將自己的一切，頭

⁴⁴ 參見《賢愚經》卷12〈50波婆離品〉（大正4，432b13-436c6）。

⁴⁵ 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》（大正14，418c4-13）：

爾時優波離亦從座起，頭面作禮而白佛言：「世尊！世尊往昔於毘尼中及諸經藏說阿逸多次當作佛。此阿逸多具凡夫身未斷諸漏，此人命終當生何處？其人今者雖復出家，不修禪定，不斷煩惱，佛記此人成佛無疑，此人命終生何國土？」佛告優波離：「諦聽！諦聽！善思念之。如來應正遍知，今於此眾說彌勒菩薩摩訶薩阿耨多羅三藐三菩提記，此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上。」

⁴⁶ (1) 印順導師著，《印度佛教思想史》（p.47）：

「本生」：以當前的事實為因緣，說到過去生中的一項事情，然後結論說：當時的某人，就是我（釋尊），或是某一佛弟子。這樣的體裁，名為本生。本生在「阿含經」中已有，但在這一時期，傳出的更多。北方泛說「五百本生」；南傳《小部》中的《本生》，共五四七則，都是釋尊過去世事，也就是修菩薩行的事跡。「本生」所說的釋尊過去生中的身分，是王，臣，平民，宗教師（有的是外道），也可能是天神（鬼），或是旁生——獸類、鳥類、魚類。這類本生故事，對未來的「大乘佛法」，菩薩不只是人，也可能是天，

目腦髓，國城象馬，隨所求而能一切施予的。其中有這樣的故事：

(A) 布施

a、為了救人，以身命內財布施

有人染了癩病，醫生說：要用人血與骨髓，才治得好，而且那人是要從來沒有瞋恚的。那時的釋迦菩薩，為國王的王子。病人來向他乞求，他慈悲心深，隨即將自身的血髓施給他。⁴⁷菩薩為了實行救人的宏願，自身的一切，無不可以施捨。

b、為了求法，不惜身命，即使捨身為奴，也不感到為難

菩薩求法的心，也是熱切精誠，那怕剝皮為紙，刺血為墨，析骨為筆，也歡喜而甘心去作。⁴⁸為了求法，就是捨身為奴，也不感到為難。「朝聞道，夕死可矣」⁴⁹，在菩薩道，充分表示了這偉大的精神！

或是高等的畜生與鬼王，起著決定性的作用。

- (2) 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》(pp.837-838)：

五四七則「本生」，大概可稱為「五百本生」。說一切有部的《十誦律》、《大毘婆沙論》，都說到「五百本生」，但並不是同一的。說一切有部的「五百本生」，是因提婆達多(Devadatta)破僧而說「五百本生」(但實際上，並沒有敘述這麼多)。在說一切有部中，「五百」是虛數，形容很多的，如「五百羅漢」也是這樣。在說一切有部看來，本生到底有多少，是難有一定的數目，只能說是「無量」。也就沒有廣泛搜集，成為一大部，如銅鑠部所傳的那樣。五四七——「五百本生」，是銅鑠部一派所傳，不可誤會為佛教界共傳的數目。

- ⁴⁷ (1) 《大智度論》卷 12〈1 序品〉(大正 25, 146b11-19)：

亦如月光太子，出行遊觀。癩人見之要車，白言：「我身重病，辛苦懊惱，太子嬉遊，獨自歡耶？大慈愍念，願見救療！」太子聞之，以問諸醫。醫言：「當須從生長大無瞋之人血髓，塗而飲之，如是可愈。」太子念言：「設有此人，貪生惜壽，何可得耶？自除我身，無可得處。」即命旃陀羅，令除身肉，破骨出髓以塗病人，以血飲之。

- (2) 《彌勒菩薩所問本願經》(大正 12, 188b21-c8)：

佛言阿難：「乃過世時，有王太子，號曰一切現義，端正姝好，從園觀而出，道見一人得疾困篤，見已有哀傷之心，問於病人：『以何等藥得療即痊？』病人答曰：『唯王身血得療我病。』爾時太子即以利刀刺身出血，以與病者，至心施與意無悔恨。」

佛語阿難：「爾時現義太子，即我身是。阿難！四大海水尚可升量，我身血施不可稱限。所以爾者，求正覺故。」

佛語賢者阿難：「乃往過世有王太子，號曰蓮花王，端正姝好威神巍巍，從園觀出遊，道見一人身體病癩，見已即有哀念心，問於病人：『以何等藥療於汝病？』病者答曰：『得王身體以塗我體，其病乃愈。』是時太子即破身骨，以得其髓持與病者，歡喜惠施，心無悔恨。爾時太子，即我身是。」

佛語阿難：「四大海水尚可升量，身體布施不可稱計。」

- ⁴⁸ 參見《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「復次，善男子！言常隨佛學者：如此娑婆世界毘盧遮那如來，從初發心精進不退，以不可說不可說身命而為布施；剝皮為紙，折骨為筆，刺血為墨，書寫經典，積如須彌，為重法故，不惜身命，何況王位、城邑、聚落、宮殿、園林一切所有，及餘種種難行、苦行。」(大正 10, 845c5-10)

- ⁴⁹ 印順導師著，《我之宗教觀》(pp.67-68)：

道的宗要與次第，怎樣才能知呢？這就是聞，也就是學了。孔子說：「朝聞道，夕死可矣」！佛在《法句》中說：「若人生百歲，不聞生滅法，不如生一日，而得見聞之」。道的內容淺深，可能不完全一致，但從聞道的重要來說，完全同一口吻。

(B) 持戒、忍辱、精進、禪定、智慧

持戒，菩薩把戒看得比身命更重要。不得已，寧捨身命，也不肯毀戒。

忍辱、精進、禪定、智慧，沒有不勇於修習。

大乘法的六波羅蜜，十波羅蜜，⁵⁰就是從本生談的菩薩行，歸納他的性質而得來。這種難行能行，難忍能忍的堅毅願力，表現出大乘入世度生的善巧。釋尊成道以前，就是這樣做的。

B、在餘道中，主要在畜類中行菩薩道

二、在餘趣中，主要在畜類中，本生談說：菩薩或為鹿王、龍王、象王、孔雀王、小鳥、猴子等。

菩薩怎麼會墮在畜類呢？古代的傳說，鳥獸都與人一樣的會說話，從他們的行動中，常表示出極崇高的德行（p.62）。本生談中菩薩的示現旁生，即是從旁生的故事中，揭發出菩薩應有的精神。

例如：一隻小鳥，見到山上樹林著了火，牠怕那些鳥獸被燒死，飛到水邊用翅膀漬水，飛回洒在樹林上，一次又一次的不休不息。天帝釋見了，怪小鳥的太笨，徒然辛苦，無濟於事。小鳥回答道：能不能做到是一回事，總要這樣盡力做，應該盡可能的援救出山林中的親戚、朋友。這故事中的小鳥，即釋迦佛的前身。⁵¹

這樣精進的捨己為人的大悲願力，真是值得人類稱揚與效法。這其中，充滿了深刻的教訓，理解他的真義，不論鹿象也好，龍蛇也好，菩薩的悲願大行，人類是應該這樣去效法的。如作為事實去解說，這許多鳥獸，是菩薩示現的，是菩薩慈悲度生，不惜去受苦的榜樣。

C、本生談對大乘佛教的影響

本生談所說的菩薩道，將菩薩為眾生為佛法的精神，和盤托出，天台家稱之為「藏教菩薩」。⁵²本生所載的菩薩行，聲聞乘者都是相信的。這可見，人身的菩薩，僅

⁵⁰ 印順導師著，《成佛之道（增註本）》（p.409）：

約十波羅蜜多說，第六般若波羅蜜多，重在實智。以後還有方便，願，力，智——四波羅蜜多，都是般若的方便妙用。所以，如說六波羅蜜多，那後四波羅蜜多，就攝在般若中了。

⁵¹ 《雜寶藏經》卷2〈13 佛以智水滅三火緣〉（大正4，455a16-b4）：

佛言：「過去之世，雪山一面，有大竹林，多諸鳥獸，依彼林住。有一鸚鵡，名歡喜首。彼時林中，風吹兩竹，共相揩磨，其間火出，燒彼竹林，鳥獸恐怖，無歸依處。爾時鸚鵡，深生悲心，憐彼鳥獸，捉翅到水，以灑火上。悲心精懃故，感帝釋宮，令大震動。釋提桓因，以天眼觀，有何因緣，我宮殿動？乃見世間，有一鸚鵡，心懷大悲，欲救濟火，盡其身力，不能滅火。釋提桓因，即向鸚鵡所，而語之言：『此林廣大，數千萬里，汝之翅羽所取之水，不過數滴，何以能滅如此大火？』鸚鵡答言：『我心弘曠，精懃不懈，必當滅火；若盡此身，不能滅者，更受來身，誓必滅之。』釋提桓因，感其志意，為降大雨，火即得滅。爾時鸚鵡，今我身是也。爾時林中諸鳥獸者，今大聚落人民是也。我於爾時，為滅彼火，使其得安，今亦滅火，令彼得安。」

⁵² 印順導師《華雨集第四冊》（p.11）：

「佛法」，與天臺的藏教，賢首的小教相當。天臺稱之為藏教，依經、律、論立名。《法華經》雖說到「小乘三藏」，但藏教不但是聲聞，也有菩薩，佛。菩薩大行，如南傳《小部》中的《本生》；漢譯《十誦律》等，也說到「五百本生」。佛，除經律中釋尊的言行外，南傳《小部》

少數出家，大都是現在家身的。雖有隨類現生的，但現天身、地獄身是少見的。⁵³人與象、鹿等旁生，其實都是人間所親切見聞到的；在古人心境中，人與（p.63）旁生是非常親切的。菩薩與一般的差別，是從他的精神和行為而表現出來。他未成佛以前，過去生中這樣，現在和未來也還是這樣，難行能行，難忍能忍，佛就是修這樣的功德圓滿而成的。

古典本生談中的菩薩，一、不但在人類，鳥獸中也受生。

二、菩薩每出在無佛的時代，或為國王、大臣、長者、居士、外道等。菩薩是傑出的賢者，是極難得的，沒有多數的結合成團體，像聲聞僧那樣組成六和⁵⁴僧團。因為本生談中的菩薩，都是個人的，所以興起的大乘佛教，也始終沒有菩薩的集團。

菩薩既現身鹿王、龍王、象王等，所以推論到菩薩無處不在，加深了混俗和光⁵⁵，隨類拔苦的信仰，而現實人間的菩薩大行，反而被輕視為事六度菩薩⁵⁶。

這二點，對印度大乘佛教的影響，極為深刻。適應印度眾生的根機，佛教極力發揚人間菩薩行。由於個人的、通於異類的，在大乘思想的發展中，拘泥形迹的大乘者，逐漸向唯心的、神秘的天乘菩薩行而前進！

三、在家佛弟子與大乘思想的發揚

（一）大乘佛教勃興之年代

佛滅後四五百年，大乘佛教勃興起來。

「華嚴最初三七日」，「法華涅槃（末後）共七年」⁵⁷，傳說中的大乘法——經典，佛在世就說好了的。

中有《所行藏》，《佛譬喻》；在漢譯中，佛譬喻是編入《根本說一切有部毘奈耶藥事》中的。「佛法」既通於聲聞（緣覺）、菩薩、佛，稱之為「藏教」，應該比「小教」好些。

⁵³ 印順導師《永光集》（pp.207-208）：

依巴利文《小部》所說，「本生」共有五四七則。其中，天神類六九則，畜生（鳥獸蟲魚）類一一九則，其餘的是人。我在〈從依機設教來說明人間佛教〉（《佛在人間》六二頁）中說：
「本生所載的菩薩行，……現天身、地獄身是少見的」；這是說錯了，菩薩而是天神身，是相當多的。佛在過去生長期修行中——菩薩，出於佛世，也出於沒有佛、沒有佛法的時代；是人、是天神，或是畜生，對未來大乘的菩薩道，是有一定影響的。

⁵⁴ 印順導師《佛法概論》（p.21）：

依律制而住的和合僧，釋尊曾提到他的綱領，就是六和敬。六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。

⁵⁵ 混俗和光：同於塵俗，不露鋒芒。謂不求特異，與世無爭。（《漢語大詞典》（五），p.1376）

⁵⁶ （1）智者《摩訶止觀》卷 6：「智慧極鈍，樂小法故說生滅法，行力微弱修事六度。」（大正 46，78c12-13）

（2）明天台山 傳燈著《維摩經無我疏》卷 7：「有方便而無慧者，乃三藏教行事六度菩薩，雖伏惑，而未斷惑，故涉愛見也，於空無相無作法中，而自調伏。無方便慧縛者，事六度菩薩，雖於三資糧、四加行位，用三解脫伏惑，在下中忍位中，經三僧祇劫，行六度行，百劫種相好因也。」（己新續藏 19，670a8-12）

⁵⁷ 元 元粹述《四教儀備釋》卷 1：「如來四十九年說法總成五時。頌曰：阿含十二、方等八，二十二年般若談，法華、涅槃共八年，華嚴最初三七日。此是別五時，更有通五時，收經如妙玄第十。」（己新續藏 57，608c22-609a1）

佛法，起初都 (p.64) 是佛弟子口口相傳；大乘經集出流通的年代，並不算早。大乘經常載著：佛滅四百餘年，或後五百年，此經始流通人世，這是大乘法發揚時代的明證。⁵⁸

(二) 大乘法的昌盛與在家佛弟子有密切關係之事例

《華嚴》、《般若》、《大集》等大乘經陸續出世，性質也多少別異。但大體說，大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來的。聲聞行者，如上說有三類⁵⁹，但大乘法的昌盛，與在家佛弟子有密切關係，⁶⁰這有事例可證的。

1、佛示現在家相

大乘經說：釋迦佛現出家相，是方便（為了適應當時印度外道沙門團）的示現。佛的真身現在家相，有髮，戴天冠，佩瓔珞，如毘盧遮那就是這樣。⁶¹

⁵⁸ (1) 《大般若波羅蜜多經》卷 302〈39 難聞功德品〉(大正 6, 539a29-b1):

舍利子！我滅度已，後時、後分、後五百歲，甚深般若波羅蜜多於東北方大作佛事。

※相同的引文還有《大般若波羅蜜多經》卷 439〈43 東北方品〉(大正 6, 213c25-28)，

《大般若波羅蜜多經》卷 508〈13 陀羅尼品〉(大正 6, 594b24-26)。

(2) 《金剛般若波羅蜜經》卷 1 (大正 8, 749a27-b4):

佛告須菩提：莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實，當知是人不少於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根，聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。

(3) 印順導師《般若經講記》(pp.47-48):

般若法門雖極難信解，但自有利根障薄而智慧成就的眾生，能信以為實。佛說：在如來滅後，後五百年歲時，多有大心眾生出世，能發心學菩薩行，嚴持戒行，廣習布施的利他福德，智慧深微，於佛說的般若章句，能生起深切的信心，確信唯此般若法門，為不二的解脫門，能如實悟入深義。從歷史上看：佛滅五百年後，迦膩色迦王治世的時代，大乘教法，廣大流行。《般若經》也說：「五百年後，般若經於北方當作佛事」。所以，深信此難信法門，確乎是有的。不過，要有「戒足」、「慧目」；如不持戒、不修福、不習禪慧，即不能於這甚深法門，得如實信了！

⁵⁹ 三類聲聞行者：1、在家弟子，2、阿蘭若比丘，3、人間比丘。

⁶⁰ (1) 印順導師《永光集》「〈印順導師對大乘起源的思考〉讀後」(p.218):

大乘思想的起源，三十一年寫的《印度之佛教》，與六十九年出版的《初期大乘佛教之起源與開展》，並無太大不同……。起源，是出於大眾部——少壯派的青年，部分的分別說者。但從部派而大乘，起初是少數的，會受到傳統的局限與排斥。我說「大乘……發揚起來」；「大乘的昌盛，與在家佛弟子有密切關係」。「起源」與「發揚」、「昌盛」是不同的。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.1274):

上來詳細的檢討了初期大乘經，可以肯定的說：初期大乘的傳宏者，多數是比丘，也有少數的在家人。

(3) 印順導師《華雨集》第二冊 (p.312):

「大乘佛法」，推重在家菩薩，而實際上，大乘佛教還是以出家比丘為主流的。如西元三世紀的龍樹，提婆，四世紀的無著，世親，「大乘佛法」的宏傳者，都是「菩薩比丘」身分。

⁶¹ 印順導師《永光集》「〈印順導師對大乘起源的思考〉讀後」(pp.196-197):

「佛的真身是現在家相」：這與文殊現在家相一樣，毘盧遮那佛像，都是在家相的。然在《華嚴經》中，「佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始成正覺」(大正 10, 1b)，與釋迦成佛相同，只是表徵的境地崇高些。〈如來名號品〉(大正 10, 58c) 說：「或名一切義成(悉達多)，……」

2、菩薩多是在家

論到菩薩，如文殊、普賢、觀音、善財、維摩等，大多是在家的，出家菩薩是很少見的。⁶²

3、大乘經多數是菩薩說的，佛是處於印證者的地位

(1) 大乘法不一定是釋迦佛說的，且以在家佛弟子為中心而宏通起來

大乘法不一定是釋迦佛說的，而且多數是菩薩說的。

如文殊對於大乘實相，即為菩薩說了不少經典。

《華嚴經》幾乎全部是金剛藏菩薩與功德林菩薩等說的。

《維摩經》、《般若經》，也多半為佛弟子說。

大乘經中，佛是處於印證者的地位；這表示了大乘法，是以在家佛弟子為中心而宏通起來。因為一般在家佛弟子，崇仰佛的出世法，而又處於世間的立場。

佛法普遍的傳播於民間，由城鎮而鄉村，由鄉村而僻野，人間受到佛法（p.65）的熏陶，即自然而然的，有以在家佛子為中心的，重視人乘正行——德行，讚仰出世而又積極地入世度生的佛法，發揚廣大起來。

(2) 舉例說明

舉例說：

A、善財童子菩薩精進求法

一、《華嚴經》中的〈入法界品〉，善財童子菩薩是精進求法的模範。所參學的菩薩，初三位（代表三寶）是出家的，以後有的是國王、法官、數學家、航海家、工程師、外道等。學菩薩行，就是追從這一類的菩薩去參學。

B、維摩居士弘揚大乘法

二、《維摩經·方便品》所說，維摩弘揚大乘法，也以在家為主要對象。婆羅門，剎帝利，或其他階級的人，應什麼機，說什麼法。他去謁見國王，就誘導國王以合理的政治。進學校，就教以佛化的教育。甚至酒肆淫舍，也時常聽到他的法音。

C、小結

這二位在家菩薩，一是修學的，一是弘揚的，都是以一切人類的正行，融化於佛

或名釋迦牟尼，或名第七仙，或名毘盧遮那，或名瞿曇氏，或名大沙門」；釋迦與毘盧遮那，還是一而二、二而一的，沒有嚴格的區別。但在〈十地品〉（大正 10，208b），說「菩薩住此（法雲）地，多作摩醯首羅天王」。摩醯首羅天，是印度教的大自在天，與佛教的色究竟天相當。〈十地品〉只說「多作」，到《楞伽經》就說：「色界究竟天，離欲得菩提」了（大正 16，638a）！這也是大乘佛法由人而天（是在家相）的演化歷程。天上成佛的是真身，釋迦佛是化身，成為大乘佛教界的共信。

⁶² 印順導師《永光集》〈「印順導師對大乘起源的思考」讀後〉（p.195）：

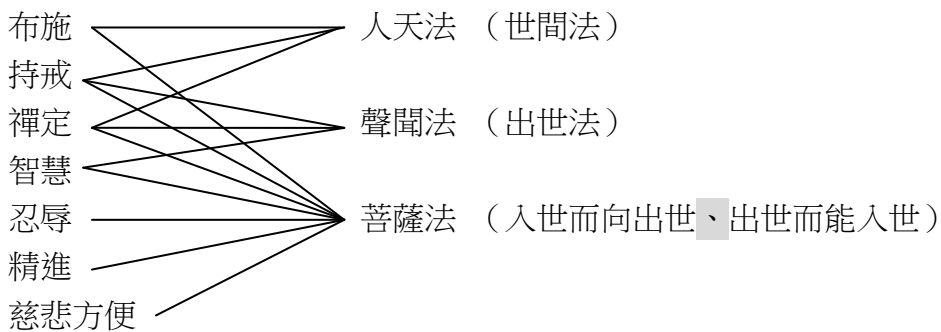
文殊師利「現出家比丘相」：這點，我確乎修正了，但不是完全否定了。無論是一髻的、五髻的，騎著獅子的文殊師利菩薩，被稱為童子，我一向是認為在家相的。來台灣以後，讀《大智度論》，讀到「慈氏、妙德即文殊尸利菩薩等，是出家菩薩」（大正 25，111a），引起我極大的疑惑。後來搜集有關文殊的經典，發現早期大乘經中的文殊，有些是出家的（《初期大乘佛教之起源與開展》pp.929-930）。但我不否認在大乘佛教的發展中，有（人與天）雙重性格的文殊，後來都是現（天）在家相的。

法而使他更合理化。這一切的人間正行，即是菩薩的廣大正行。這不像出家聲聞僧的偏於遁世、禪定而不重視慈悲。

四、以人乘正行為基礎的菩薩法

(一) 總說

菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大。⁶³從大乘修行的法門內容而說，也可以明顯的看出來。如：(p.66)



(二) 別說

1、總說三類法之特色

出世的聲聞法，不重布施；

世間的人天法，不論（勝義）智慧。

菩薩法以六波羅蜜為根本，將世出世法綜合起來，到達最高的圓滿境地。

2、詳釋菩薩法

(1) 布施與智慧

著重於救世，所以重行⁶⁴肯定布施的價值，該攝到菩薩道中來。所開示的本生談，布施都從大悲心來。布施的真義，是犧牲自身的一切：財物、時間、精神等，幫助人或解決人的一切困難。

大乘菩薩是入世的，入世即不能不廣行布施。

⁶³ 印順導師《永光集》(pp.203-204)：

〈從依機設教來說明人間佛教〉：溫君引我的話說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來的。……大乘法昌盛，與在家佛弟子有密切關係。……(經中這樣說)，表示了大乘佛法，是以在家佛弟子為中心而弘通起來。……佛法普遍的傳播於民間，……人間受到佛法的薰陶，即自然而然的有以在家佛子為中心的，重視人乘正行——德行，讚仰出世而又積極地入世度生的佛法發揚廣大起來。……菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大」。我從來不反對在家佛教，並希望有如法的在家佛教，曾寫有〈建設在家佛教的方針〉一文；但在爭取「在家主體性」的意識型態下，是很難通解我的思想的。上面這段引文，出於第二段「諸乘應機的分析」。先說「人乘及基於人乘的天乘」：人、天乘的主要德行——修行項目，是施、戒、(慈)定。次說「基於人、天的聲聞乘」，聲聞法是戒、定、慧。再說「基於人、天、聲聞的菩薩乘，內容是布施、持戒、禪定、智慧、忍辱、精進、慈悲方便。依於這一意義——修行項目，所以說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來」；「菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大」；「菩薩法是以人乘正行為基，在出世與入世的統一中，從世間而到達究竟的出世」。著重於修行內容而作此說，學菩薩也並不容易呢！

⁶⁴ 重行：2.重新開始。(《漢語大詞典》(十)，p.377)

又因為菩薩是不忘出世的，所以也重視智慧。

以智慧來攝導善行，以布施等來助成智慧出世。菩薩是這樣（p.67）的出世而入世，入世而又出世的。

（2）忍辱與精進

忍辱與精進，聲聞乘中也有，但大乘為了自利利他，對忍辱與精進，更為重要，內涵也深廣得多。

（3）慈悲與方便

慈悲與方便，是大乘菩薩的特質。菩薩度生，以此二為工具。無論在任何時代，任何環境，菩薩道必以此為要務。

大悲是通過智慧的悲心，與仁愛等相近而不同。

方便是為了適應，從慈悲而引出的智慧妙用，即善巧化度的方便。

（4）小結

從這分析去了解，菩薩法是以人乘正行為基，在出世與入世的統一中，從世間而到達究竟的出世。佛法在印度普遍發揚以後，在家學佛的如風起雲湧一般，菩薩法即必然的興盛起來。

五、融攝天行的菩薩法

（一）人間為本的大乘法在發展的過程中，多少融攝了神教，因此天行也就逐漸發展起來

1、佛法普及到一般民間，自會為了攝化而融攝神教

然而，菩薩法的發揚，更含有天行的一邊。印度的一般民間，重視世間的積極利他，但他們一向在神教的熏陶下，神教——天行的觀念也極為普遍。所以佛法普及到一般民間，又為了避免與舊有的神教作無謂的衝突，人間為本的大乘法，日見發展的過程中，也就多少融攝了神教，天行也就逐漸發展起來。

2、出家適應苦行的沙門根機，在家適應樂行的在家根性

我曾說過：出家為主的聲聞行，是適應印度苦行的沙門根機。像三迦葉、大迦葉等他們，都是從外道的根機而轉化過來。

在家為主的菩薩法，是適應印度在家眾根性——（p.68）如婆羅門等。

3、適應在家根性為主的菩薩法

適應在家根性為主的菩薩：一、著重人事；二、傾向天事——神化。

大乘經中的菩薩，如維摩、善財等；十六大菩薩中的賢護菩薩，都是此界人間的菩薩。⁶⁵而他方世界的菩薩，釋尊說法時，也來隨喜聽法。此土他方的菩薩，所現的人身也可以說是（高級的）天身，和人的樣子一樣，而身相要高大莊嚴些。

⁶⁵ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.1273）：

在大乘佛法的開展中，賢護等八大菩薩成為「賢護之等十六正士」，如《持心梵天所問經》，《菩薩瓔珞經》，《華手經》，《寶雨經》，《觀察諸法行經》，《大方廣如來秘密藏經》，《大寶積經》的《無量壽如來會》，《淨信童女會》，《賢護長者會》。從八菩薩而為十六菩薩，暗示了經典集出的先後，在家菩薩的日漸增多。賢護等八大菩薩，依《般舟三昧經》，都是中印度六大城人。大乘經中傳說極盛，每說賢護菩薩等護持佛法；原始的八人說，應有多少事實成分的（不一定是八位，八與十六，都是佛教的成數）！

〔二〕大乘佛教的發揚，融攝了天乘行，也將神教的祭祀、咒術、苦行融攝進來

印度婆羅門的神教，重祭祀、咒術、苦行。大乘佛教的發揚，有著天乘的融攝，所以這三種也融攝進來。

1、融攝祭祀（供養）

〔1〕供養本來與祭祀無關，但佛滅後，立佛像，用香花等來供佛，而有了祭祀的形式

佛法中有類似祭祀的，即供養。供養與祭祀，本是不同的。

佛在世，在家信眾的供養，如安居期了，以衣服或飲食等來布施結緣；或平常以衣食藥品等供僧；或者修福舍、修伽藍，供養佛與僧眾。

出家弟子，對於佛及師長，恭敬承事，依法修證，都稱為供養。

供養本是極平實的，與祭祀無關。但佛滅後即不同了，在家人作福供佛，佛不在世，即立佛像為供養的對象。用香、花、燈、塗、果、樂來供佛；這樣的供養，與佛在世受供不同，而有了祭祀的形式。

知道佛法的人，知道這不過表示對於三寶的信敬而已。傳說佛往別處去，在家的佛弟子思念他，才有優闍王刻旃檀佛像。⁶⁶佛滅後百餘年，阿育王造八萬四千塔，供奉佛的舍利。⁶⁷這種舍利塔的性質，與供佛像一樣，可見當時的佛像還不普遍。自此而後，佛像漸漸多起來，佛弟子多留意於塔廟的莊嚴了。

這些事，聲聞法中即逐漸發達，到大乘佛教興起，更加著重起來。塔廟中佛像莊嚴，除上說的供品而外，還掛著幢、旛、寶蓋等供養具。佛弟子在佛前禮拜、唱讚，於佛前懺悔，以宗教的儀式為修行的方法。這些與大乘法相結合，而開拓了佛教的新時代。

〔2〕大乘新起的異方便：以佛為中心而修禮拜、供養、懺悔、迴向、勸請等

《法華經》說：「正直捨方便，為說無上道」⁶⁸；「更以異方便，助顯第一義」⁶⁹。這意思是說：釋迦佛現出家相，而化厭離的聲聞根性，說二乘究竟，是方便門；這樣的方便，現在要捨除，顯出大乘的真義。但不能沒有方便，要用特殊的方便法門。大乘新起的異方便，據經上說：即是修塔廟、供莊嚴具、禮佛、念佛、讚佛等。如說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道。」⁷⁰大乘的異方便，是以佛為中心而修禮拜、供養、懺悔、迴向、勸請。這即是《十住毘婆沙論》的「易行道」⁷¹；〈入法界品〉的十大行願。⁷²

⁶⁶ 元 念常《佛祖歷代通載》卷 22（大正 49，730c16-20）：

優闍王自以久失瞻仰欲見無從，乃刻旃檀為像。目犍連慮有缺陋謬，躬以神力攝三十二匠升忉利天，諦觀相好三返，乃得其真。既成，國王臣民奉之猶真佛焉。

⁶⁷ 梁 僧祐《釋迦譜》卷 5（大正 50，76b20-82b22）記載「阿育王造八萬四千塔記第三十一（出雜阿含經）」。

⁶⁸ 《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉（大正 9，10a19）。

⁶⁹ 《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉（大正 9，8c10）。

⁷⁰ 《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉（大正 9，9a24-25）。

⁷¹ 《十住毘婆沙論》卷 5〈易行品第九〉（大正 26，40c28-45a17）。另參見印順導師《佛法是救世之光》〈廣大的易行道〉（pp.235-237）。

大乘重於人間的積極救濟，又發展為適應一般民間的宗教情緒。以此熏習成深刻純正的信仰，從此引(p.70)他發大悲心，修菩薩行。先用方便善巧，教他培福德，長信心，充滿了莊嚴喜樂的情緒，不像聲聞乘的重智慧，淡泊精苦。

佛法本來是：「生天及解脫⁷³，自力不由他⁷⁴」。等到大乘法發展後，他力加持的思想，才逐漸發達。

2、融攝咒術

(1) 陀羅尼與咒術有關

咒術，是婆羅門天法中所重視的。依龍樹說：「大乘法中，與聲聞乘不同的，即是陀羅尼。」⁷⁵ 陀羅尼與咒術有關。⁷⁶初期的大乘經中，有四十二字母，⁷⁷即文字陀羅尼；《華嚴》、《般若》、《大集經》裡都說到他。修文字陀羅尼的，不但持誦四十二字，也可念其中的五字，⁷⁸或十六字，或某一字。八大陀羅尼，是大乘法中常見的。

大乘法的文字陀羅尼，也是適應婆羅門根性的。婆羅門修證求解脫，也說：觀念

⁷² 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10, 844b20-846c29)。

⁷³ 《月燈三昧經》卷 7 (大正 15, 593a23)。

⁷⁴ 《分別業報略經》：「方便行善法，自力不由他。」(大正 17, 450b4)。

⁷⁵ 參見《大智度論》卷 28〈1 序品〉(大正 25, 269b7-23)：

問曰：聲聞法中何以無是「陀羅尼」名，但大乘中有？

答曰：小法中無大，汝不應致問；大法中無小者則可問。如小家無金銀，不應問也！

復次，聲聞不大殷懃集諸功德，但以智慧求脫老病死苦；以是故，聲聞人不用陀羅尼持諸功德。譬如人渴得一掬水則足，不須瓶器持水；若供大眾人民，則須瓶甕持水。菩薩為一切眾生故，須陀羅尼持諸功德。

復次，聲聞法中，多說諸法生滅無常相故。

諸論議師言：「諸法無常，若無常相則不須陀羅尼，何以故？諸法無常相則無所持。唯過去行業因緣不失，如未來果報雖無必生，過去行因緣亦如是。」

摩訶衍法，生滅相不實，不生不滅相亦不實，諸觀諸相皆滅是為實，若持過去法則無咎；以持過去善法、善根諸功德故須陀羅尼。

⁷⁶ 印順導師《華雨集第一冊》(pp.106-107)：「陀羅尼，即『總持』之義，共有四種：一、法陀羅尼，即文字陀羅尼。聽法之後，便不會忘記，隨聞能記，所以說，陀羅尼是一種力量，能夠保持它，一切都能夠記憶。但如只憶持些世間事理，那只能算是小陀羅尼。第二是義陀羅尼，即能夠了解通達義理，並且予以相互貫通。所以大乘法的一個特色，便是『統一切法』。統攝一切法，這正是陀羅尼的特性，能將一切攝住不失。若在義理方面能夠如此，便可由一個義理而通達到其他方面的義理，豁然貫通，融通無礙。第三是咒陀羅尼。我們知道，諸佛菩薩，或是在因地的鬼神，夜叉、羅刹，他們都各有自己的咒語，持誦起來，都相當靈驗。其實在佛法上說來，修行到了某一個程度，便能夠所說的話都靈驗。所以在南傳佛教的波羅蜜多中，有一『諦語』波羅蜜多，即是菩薩所說的話，能夠句句兌現，語言的本身便有一種力量。以世俗的話來說，他所說的話靈得很。所以密宗裏說：一言一語，莫非秘咒。第四是勝義陀羅尼，這是與證悟真理有關的。證悟勝義諦，於一切法得通達，才是最上的陀羅尼。」

⁷⁷ (1) 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈78 四攝品〉(大正 8, 396b20-c1)。

(2) 四十二字母、陀羅尼，參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(pp.744-747)。

⁷⁸ 參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.745)：

《四分律》卷 11 (大正 22, 639a) 說：「字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那。」
「阿羅波遮那」，正是四十二字的前五字。

於「梵」——梵是一切生滅相不可說而為一切的本體。同時，口念「唵」字。這樣的心想口念，如修成就了，就可見真我，得解脫。

大乘法的四十二字，以阿字為本。阿⁷⁹是不生不滅義，這即是一切法的本性。唱誦每字，都與阿相應，即觀一切入不生不滅的實性。

《華嚴》、《般若》中的文字陀羅尼，觀行成就，是可以證入無生法忍的。⁸⁰這是觀音聲色相而契入法性的，雖還沒有說到其他，(p.71)但與持咒的精神一致。

後來，帝釋、羅刹、夜叉等都說咒護法，逐漸的一舉一動，都有咒有印，發展為密宗的修持法。

(2) 大乘以方便善巧融攝咒術，以佛法淨化它；但後來佛弟子久而忘本，反而多少被神教化了大乘以方便善巧，融攝咒術，以佛法淨化它；由於佛弟子的久而忘本，佛教化神教，結果反多少被神教化了。

初期聲聞法，最純樸。大乘重人間救濟，而神化的內容反多了。這由於：

一、當時發心學大乘法的，多是一般平民，曾深受印度教的影響。

二、婆羅門的天法，當時又重新抬頭，演成現今所稱的印度教。

多少傾向於天乘的大乘法，應時應機，發展出異樣的光芒，而反障蔽了大乘的真精神。

3、融攝苦行

苦行的思想，**聲聞教**中，一分遁世者，如十二頭陀等，還不失為精嚴刻苦的正道。**大乘法**中，無意義的苦行，又多少滲雜進來。如燒臂、燃香、捨身等。

4、結說

印度神教的三大特徵——祭祀、咒術、苦行，大乘中都顯著融攝著。

六、依聲聞行果而趨入佛果的菩薩法

大乘發揚時代，雖也有**出家聲聞**，但在大乘經中，不是教化的主要根機。

大乘經中，大抵彈斥出家的聲聞僧，如《維摩經》天女散花，落到菩薩身上就掉下，落到舍利弗身上就粘著，維摩詰長者即說舍利弗的習氣沒有斷盡。⁸¹

⁷⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈19 廣乘品〉：「阿字門，一切法初不生故。」（大正 8，256a8-9）

⁸⁰ 《大智度論》卷 28〈1 序品〉（大正 25，268a2-b4）。

⁸¹ （1）《佛說維摩詰經》卷 2〈7 觀人物品〉（大正 14，528b23-c4）：

有天在其室止，聞上人言，現其天身，即以天華散諸菩薩、大弟子上。華至諸菩薩即如應若持，至大弟子，即著不墮，一切弟子神足舉華，便不墮落。天問舍利弗：「何故舉華？」曰：「不如應，是以舉之。」

天曰：「不然！此華如應！何為賢者謂之不應？又如此華無應不應，賢者自為應不應耳。觀諸大人華不著身者，以一切棄應不應也。譬如丈夫畏時，非人得其便；弟子畏生死故，色聲香味細滑得其便；已離畏者，一切五樂無能為也，止處未斷，華著身耳，止處斷者，華不著也。」

（2）另參見《說無垢稱經》卷 4〈7 觀有情品〉（大正 14，573b22-c13）。

大乘經中呵（p.72）責出家的聲聞行者為焦芽敗種⁸²，為癡犬⁸³。

而聲聞行者，如大迦葉等，也表示自己不是，不應該取證羅漢果，弄得現在不能修菩薩行。⁸⁴

或是說聲聞行者，也曾發過菩薩心，只是忘記了。如《法華經》，即以此而認為聲聞的學無學人，都要迴小向大，趨向佛道。⁸⁵

總之，在大乘佛法的發揚中，聲聞不是主要的，反而是依於人菩薩行，天菩薩行而附帶的發達起來。等到大乘隆盛了，才發展回小向大，依聲聞行果而趨入佛果。

叁、結論

（壹）即人成佛為佛教的真義

即人成佛為佛教的真義，從上來的應機施教，可以了解人法、天法以及聲聞、菩薩法

⁸² 《說無垢稱經》卷3〈6 不思議品〉（大正14，572a12-26）：

爾時尊者大迦葉波，聞說安住不可思議解脫菩薩，不可思議解脫神力，歎未曾有。便語尊者舍利子言：「譬如有人對生盲者，雖現種種差別色像，而彼盲者，都不能見。如是一切聲聞、獨覺，皆若生盲，無殊勝眼。聞說安住不可思議解脫菩薩，所現難思解脫神力，乃至一事，亦不能了。誰有智者男子、女人，聞說如是不可思議解脫神力，不發無上正等覺心？我等今者，於此大乘，如焦敗種，永絕其根，復何所作？我等一切聲聞、獨覺，聞說如是不思議解脫神力，皆應號泣，聲震三千大千世界。一切菩薩聞說如是不可思議解脫神力，皆應欣慶頂戴受持，如王太子，受灌頂位，生長堅固，信解勢力。」

⁸³ （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷13〈46 魔事品〉：「譬如狗，不從大家求食，反從作務者索。如是，須菩提！當來世有善男子、善女人棄深般若波羅蜜而攀枝葉，取聲聞、辟支佛所應行經，當知是為菩薩魔事。」（大正8，319a24-27）

（2）吉藏撰《法華玄論》卷3：「評曰：是亦不然。論主釋波若魔事品云：譬如癡犬，不從大家求食，從作務者索。犬者聲聞人也，大家者云大乘教也，作務者小乘經也。」（大正34，383c20-23）

⁸⁴ 《維摩詰所說經》卷2〈6 不思議品〉（大正14，547a3-14）：

是時大迦葉聞說菩薩不可思議解脫法門，歎未曾有，謂舍利弗：「譬如有人，於盲者前現眾色像，非彼所見；一切聲聞聞是不可思議解脫法門，不能解了，為若此也！智者聞是，其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心？我等何為永絕其根，於此大乘，已如敗種！一切聲聞聞是不可思議解脫法門，皆應號泣，聲震三千大千世界；一切菩薩應大欣慶，頂受此法。若有菩薩信解不可思議解脫法門者，一切魔眾無如之何。」

大迦葉說是語時，三萬二千天子皆發阿耨多羅三藐三菩提心。

⁸⁵ 《妙法蓮華經》卷4〈8 五百弟子受記品〉（大正9，29a1-24）：

爾時五百阿羅漢於佛前得受記已，歡喜踊躍，即從座起，到於佛前，頭面禮足，悔過自責：「世尊！我等常作是念，自謂已得究竟滅度，今乃知之，如無智者。所以者何？我等應得如來智慧，而便自以小智為足。世尊！譬如有人至親友家，醉酒而臥。是時親友官事當行，以無價寶珠繫其衣裏，與之而去。其人醉臥，都不覺知。起已遊行，到於他國。為衣食故，勤力求索，甚大艱難；若少有所得，便以為足。於後親友會遇見之，而作是言：『咄哉，丈夫！何為衣食乃至如是。我昔欲令汝得安樂、五欲自恣，於某年日月，以無價寶珠繫汝衣裏。今故現在，而汝不知。勤苦憂惱，以求自活，甚為癡也。汝今可以此寶貿易所須，常可如意，無所乏短。』」

佛亦如是，為菩薩時，教化我等，令發一切智心。而尋廢忘，不知不覺。既得阿羅漢道，自謂滅度，資生艱難，得少為足。一切智願，猶在不失。今者世尊覺悟我等，作如是言：『諸比丘！汝等所得，非究竟滅。我久令汝等種佛善根，以方便故，示涅槃相，而汝謂為實得滅度。』世尊！我今乃知實是菩薩，得受阿耨多羅三藐三菩提記。以是因緣，甚大歡喜，得未曾有。」

的特質。

而大乘法的發揚，是從適應於隱遁的、天行的聲聞行，而轉向於入世的、人行的菩薩道。

雖然菩薩道的發展，由於適應一般的民間而通俗化，攝受一分祭祀、咒術、苦行的天行，或加上隱遁、瑜伽，發展為後期佛教的依天乘行果而向佛道。

但大乘初起的真義，確是為了適應人類，著重人行，發展為不礙人間正行的解脫。佛法是怎樣的重在人間！對於天法，佛又是怎樣的淨化他。

佛法特色的聲聞行與菩薩行，雖一攝人行的根機，一攝天行的根機；而佛化了的人行、(p.73)天行，都不是一般神教那樣。施、戒、禪、慧，都不離於人類的道德，淨化身心的體驗。

(貳) 人間佛教是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教

從佛出人間的意境中，一重人間，一重佛道。這我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。

從來所說的即世間而出世，出世而不礙世間，今即稱為即人而成佛，成佛而不礙為人。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。

必須確定人間佛教決非同於世間的慈善事業，是從究竟的佛乘中，來看我們人類，應怎樣的從人而向於佛道。(仁俊記)

《佛在人間》

第四章、人性

(pp.75-97)

厚觀法師編於 2011.03.17
釋開仁略修於 2015.10.29

壹、人與眾生性

(壹) 眾生之通性

一、佛法雖說普度一切眾生，而真能發菩提心、修菩薩行而成佛的，唯有人類

眾生之通性：佛法雖普為一切有情，而真能發菩提心，修菩薩行而成佛果的，唯有人類。如唐裴休的《圓覺經序》說：「真能發趣菩提心者，唯人道為能。」¹所以雖說眾生都是佛法所濟度的對象，而唯有人類，有智慧，有悲心，有毅力，最能承受佛法的熏陶²。

佛出人間，就是人類能受佛法教化的證明。一切眾生各有他的特性；人有人的特性，必須了解人在眾生中的特勝，以人的特性去學佛，切勿把自己看作完全與（一切）眾生相同。

二、眾生的通性略有三點

同是眾生，眾生即有眾生的通性。今略舉三點說：

(一) 一切眾生皆依食住

一、依經說：「一切眾生皆依食住。」³眾生生命的延續，必須不斷的獲得營養。人是這樣，雞、犬、蟲、(p.76) 魚等也無不是這樣。

1、釋「四種食」

佛法說食有四種⁴：

¹ 裴休撰《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》〈序〉(大正 39, 524a7-8)：

可以整心慮趣菩提，唯人道為能耳。人而不為，吾末如之何也已矣！

² 熏(xūn ㄒㄩㄣ)陶：被一種思想、品行、習慣所濡染而漸趨同化。(《漢語大詞典》(七), p.224)

³ (1)《雜阿含經》卷 17 (486 經)(大正 2, 124b19-26)：

世尊告諸比丘：若於一法生正厭離，不樂，背捨，得盡諸漏，所謂一切眾生由食而存。

復有二法，名及色。復有三法，謂三受。復有四法，謂四食。復有五法，謂五受陰。

復有六法，謂六內、外八處。復有七法，謂七識住。復有八法，謂世八法。

復有九法，謂九眾生居。復有十法，謂十業跡。

於此十法生厭，不樂，背捨，得盡諸漏。

〔第 487-489 經，與此經相當。〕

(2)《增壹阿含·8 經》卷 42 〈46 結禁品〉(大正 2, 778c10-780a5)；《大集法門經》卷 1 (大正 1, 227c1-2)。

⁴ (1)《雜阿含經》卷 15 (371 經)(大正 2, 101c26-28)：

世尊告諸比丘：「有四食資益眾生，令得住世攝受長養。何等為四？謂一、麤搏食，二、細觸食，三、意思食，四、識食。」

(2) 參見印順法師《佛法概論》〈第五章、有情的延續與新生〉，(pp.69-75)。

(1) 段食

(一)、**段食**，像我們煮的飯和吃的菜，都是分成段落的吃下，叫段食。

(2) 觸食

(二)、**觸食**，六根與境相觸，也有延續生命的力量。特別是身體的觸——如按摩、運動、洗澡等。

(3) 思食

(三)、**思食**，即希望。眾生要有欲望，才能維持生活。一個人雖是老病相侵，但他總是要想法子活下去，這叫思食。

(4) 識食

(四)、**識食**，人類的意識，因執著自我（身心），執取自體，所以身心雖壞，而卻會生死死生，流轉不已。

(5) 小結：段食與觸食，屬於物質；思食與識食，屬於精神

前二種食，屬於物質的；後二種食，屬於精神的。這是眾生賴以維持生命，使生命延續的因素。不但人間具備這四食，鳥獸等也是全有的。

思食與識食，為一切眾生所必有的，而對於生命的延續，有著最重要的關係。

段食與觸食，都不過能延續這一生的生命而已。

2、人雖有與眾生一樣的通性，但又有超越其他眾生的特性，故人的教育不能局限於衣食等的解決

總之，「依食而住」，是人類與眾生相同的。生存需要營養，但這是要適量的，而且按時不斷的補充。如長明燈，要時時添油，時時修淨燈心，否則就會熄滅。我們的**段食**，也是這樣，要**按時進食**，多了會成病，少了就挨餓，不吃即活不下去。這是生存所必要的，而也是麻煩的事。

如單靠**思識二食**能生活下去，這問題比較簡單些。可是大部分，特別（p.77）是人類，要依賴**段食**才得生活。一切的努力活動，幾乎無非是為了解決生活。

然物質的營養，不但是人類，畜生等也如此。在人類社會，如不把它當問題處理，社會與人類都是不得平安的。但僅將這問題解決了，不進求人類特性的發揮與完成，這對人類問題的癥結，還是不得解決！

人所以被稱為人，雖有與眾生一樣的通性，但又有超越其他眾生的特性。太虛大師曾經說：「人類的教育，如專在穿衣吃飯上著想，這是動物教育⁵，與一般動物並無

⁵ 太虛大師著，印順法師編《太虛大師全書 第十三編 真現實論宗用論》（p.1409）：

動物教育：蓋人之為物，據佛理言之，則為五趣眾生之一；以動物窺之，則人為動物之一。為異生之一，則具異生共性；為動物之一，則具動物同性。具異生、動物之共同性，則人與動物無異。而動物之共性，即：一、自營私欲，二、種族繁殖。故孟子曰：食色天性，遵之而進化教育，其教育之目的即在擴充其動物性，故名之曰**動物教育**。此種教育，西洋極其發達。其發達之原因，相沿達爾文進化主義而來。蓋達氏嘗喜食禽，見其於所喜之物較為發達，因求其故，乃知由於所喜之物，愈加保重其生活適宜，發達自易，否則、即在淘汰之例。而此但人為之淘汰，推及於天然淘汰，亦莫不然；因此而定優勝劣敗，競生爭存之公例。西洋教育家遵循其說，故以競存為天職，強國為正事。於是鼓煽競進之公例，而人道暗無天日矣。擴充其動物之共性，唯在富國強種，故達爾文之進化論，即以動物共性為出發點也。此主義自達爾文肇始後，中國、

大差別」。這雖似乎說得刻薄⁶，但人的教育，解決人的問題，不能局限於這些，也是確實如此的。

（二）一切眾生皆以愛欲而正性命

1、色界、無色界眾生及地獄眾生都是不起淫欲的，故「一切眾生皆以愛欲而正性命」才是了義說

二、「一切眾生皆以愛欲而正性命」⁷，這是《圓覺經》所說的。愛欲，經文作淫欲。然淫欲實不遍一切眾生，非生死根源。人類的綿延不絕，是由男女淫欲的關係，淫欲側重在人類，可通於欲界（地獄趣亦不通）。如約一切眾生說，應該為愛欲。

人類有男女性別，才互相配偶，人是由父母的淫欲而生的。從淫欲而生的，呱呱墮地⁸的小孩，經說雖不知淫欲為何，而實不斷愛欲的隨眠（潛力）。⁹到了成年的時期，淫欲即漸漸地發動起來。所以人類把男女婚姻，看作傳宗接後（p.78）、成家立業的唯一大事。由淫欲而有生命的出現，這唯有人類與一分動物——雞犬等是如此。

依佛法說，眾生的生命，不都是由淫欲而有的，如化生，或濕生的一分，不由兩性的淫欲，也能現起生命的。¹⁰照科學家說：有的下等動物，是不分雌雄的，由一體的分裂（為二）作用，就有新的生命延續下去。所以，佛法以為男女欲事，為人類與欲界天的特徵，一分的鬼、畜也有，而上二界與地獄眾生，都是不起淫欲的。

日本皆效之，今幾舉世皆然矣！

⁶ 刻（kè ㄎㄜˋ）薄：冷酷無情。（《漢語大詞典》（二），p.678）

⁷ 《大方廣圓覺修多羅了義經》卷1：「善男子！一切眾生從無始際，由有種種恩愛、貪欲故有輪迴。若諸世界一切種性，卵生、胎生、濕生、化生，皆因淫欲而正性命，當知輪迴愛為根本。由有諸欲，助發愛性，是故能令生死相續。欲因愛生，命因欲有，眾生愛命還依欲本；愛欲為因，愛命為果。由於欲境起諸違順，境背愛心而生憎、嫉，造種種業，是故復生地獄、餓鬼；知欲可厭，愛厭業道，捨惡樂善，復現天、人；又知諸愛可厭惡故，棄愛樂捨，還滋愛本，便現有為增上善果，皆輪迴故，不成聖道。是故眾生欲脫生死免諸輪迴，先斷貪欲及除愛渴。」（大正 17，916b4-15）

⁸ 呱呱墜地：亦作「呱呱墮地」。1.形容嬰兒出生。（《漢語大詞典》（三），p.280）

⁹ （1）《中阿含·205 五下分結經》卷 56〈3 哺利多品〉（大正 1，778c22-779a9）：

世尊訶曰：「鬘童子！汝云何受持我說五下分結？鬘童子！汝從何口受持我說五下分結耶？鬘童子！非為眾多異學來，以嬰孩童子責數喻詰責汝耶？鬘童子！嬰孩幼小，柔軟仰眠，意無欲想，況復欲心纏住耶？然彼性使故，說欲使。鬘童子！嬰孩幼小，柔軟仰眠，無眾生想，況復恚心纏住耶？然彼性使故，說恚使。鬘童子！嬰孩幼小，柔軟仰眠，無自身想，況復身見心纏住耶？然彼性使故，說身見使。鬘童子！嬰孩幼小，柔軟仰眠，無有戒想，況復戒取心纏住耶？然彼性使故，說戒取使。鬘童子！嬰孩幼小，柔軟仰眠，無有法想，況復疑心纏住耶？然彼性使故，說疑使。鬘童子！非為眾多異學來，以此嬰孩童子責數喻詰責汝耶？」於是，尊者鬘童子為世尊面訶責已，內懷憂感，低頭默然，失辯無言，如有所伺。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22（大正 27，113a23-28）：

問：過去、未來隨眠亦隨增不？答：彼亦隨增。若彼隨眠不隨增者，不染污心現在前位應無隨眠，便違經說。如說：佛告結鬘母言：嬰孩小兒仰腹而臥，尚不能了欲境勝劣，況復能起欲貪纏心，然被欲貪隨眠繫縛。

¹⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 120（大正 27，626b2-23）：

契經中說：生有四種，謂卵生、胎生、濕生、化生。云何卵生？謂諸有情由卵殼生，……。云何胎生？謂諸有情由胎膜生……。云何濕生？謂諸有情由濕氣生……。云何化生？謂諸有情，生無所託，諸根無缺，支體圓具依處頓生、頓起、頓出……。

這樣，如說一切眾生皆以淫欲而正性命，¹¹這是不了義的（可能是譯者不好）。究竟的說：一切眾生皆以愛欲而正性命。

男女的愛欲，為愛欲中的一種，為欲界，尤其是人類極有力的愛欲。

2、生死的根源是愛欲，即愛著自身，而推動向外取著各種境界的動力

一切眾生繫縛力最強而最根本的，是自我愛¹²。佛說：「愛莫過於己。」¹³人類的一切行為，總是為自己打算；為了自己，甚至不惜用殘酷的手段，毀滅他人，或其他的眾生。即使病得非死不可，總還是想活下去。真要死了，更希望死後的存在——佛法名為「後有愛」¹⁴。

佛法肯定生死的根源是愛欲，愛欲即愛著自身，而推動向外取著各種境界（男女淫欲也是一種）的動力。一切眾生都為此愛欲繫縛¹⁵得動彈不得，所以在生死海中頭出頭沒（p.79）沒。

3、人類被「食與愛欲」強烈束縛，應以教育、政治、法律等來規範，以減少一切不必要的罪惡

儒書說：「飲食男女，人之大欲存焉。」¹⁶又說：「食、色性也。」¹⁷色即男女欲，

¹¹ 唐 宗密述《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷 2（大正 39，551b2-3）：

若諸世界一切種性，卵生、胎生、濕生、化生，皆因淫欲而正性命。

¹² 印順法師著《佛法是救世之光》（p.281-p.282）：「一切由於緣起，從因果觀點說，一生又一生，到底為了什麼，這樣的生滅不已。原因在：眾生——人類以（反緣起的）自我的愛染為本，依自我愛而營為一切活動。這樣的動作，引起業力，形成自我的因果系，而有個體的生滅延續。反之，沒有緣就不起，如滅除自我愛染，那就能解脫生死，到達「生滅滅已，寂滅為樂」的境地。為什麼會有自我愛染呢？自我愛染（人類特性，自私本質的根源），由於認識上的迷蒙（稱為「無明」），為現象所誑惑，而沒有能體認到緣起的本性——本來面目。佛陀以無比的方便善巧，從緣起生滅中，直示緣起性的常寂。對一般認識的現象說，這是不落於時空，不落於彼此，不落於生滅的絕對。緣起本來如此，只是眾生——人類為自我見、自我愛所蒙惑，顛倒不悟而已。所以，人類的德性，智力，毅力，在佛的方便誘導下，經修持而進展到高度，就能突破一般的人生境界。從現實的緣起事中，直入（悟入）超越的絕對。」

¹³ 《雜阿含經》卷 36（1006 經）（大正 2，263b13-26）：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有天子容色絕妙，來詣佛所，稽首佛足，身諸光明遍照祇樹給孤獨園。

時，彼天子而說偈言：「所愛無過子，財無貴於牛，光明無過日，薩羅^{*}無過海。」爾時，世尊說偈答言：「愛無過於己，財無過於穀，光明無過慧，薩羅無過見。」^{*}時，彼天子復說偈言：「久見婆羅門，逮得般涅槃，一切怖已過，永超世恩愛。」時，彼天子聞佛所說，歡喜隨喜，稽首佛足，即沒不現。

※案：《佛光阿含藏·雜阿含（四）》（p.2029）：「薩羅（sara）（巴），湖。」

※案：《別譯雜阿含經》卷 12（232 經）：「所愛無過身，能教第一財，慧為第一明，兩為第一淵。」（大正 2，458c10-11）

¹⁴ 印順法師著《學佛三要》（p.227）：「人愛自己的生存，到了病勢嚴重時，還存有大概會活下去，可能會好起來的欲望。到了絕望時，也要把希望寄於未來，這叫後有愛。有的，只要聽到死字，就害怕起來。其實，病才痛苦，死了又不知苦痛，怕什麼呢？他是怕沒有這個『我』呀！怕財富，權位，眷屬，都成為不是『我的』呀！由於這我愛的欲求，才會招感生死而不斷。如自我的愛見斷盡了，永不再感生死苦果；此生的報體結束了，就是入涅槃。」

¹⁵ 繫縛（xì 丁一丿，fù 乚乂丿）：1、捆綁。2、束縛。（《漢語大詞典》（九），p.1027）

¹⁶ 《禮記·禮運篇》：「何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者，弗學而能。何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠，十者，謂之人義。講信脩睦，謂之人

性是生來就是這樣的。

依佛法說，**食**——飲食，即一切眾生皆依食住。**色**——男女，即一切眾生皆以愛欲而正性命。

但佛法所說的食與愛，不但飲食男女，這不過但指人類說。這雖是人生的大問題，但決不是人類所獨有的，至少大部分眾生是相同的。

人類與眾生，同為這食色——食與愛的強烈束縛，因此而作出種種罪惡，所以有方法——教育、政治、法律等來規範他，以減少一切不必要的罪惡。

（三）自我感

1、一切眾生都有自我感，處處以自我為中心，因此問題層出不窮

三、自我感，也是一切眾生所共有的。

本來，一切眾生都是互有關係的；而構成眾生的因素，也是一切法不離一法，一法不離一切法的。

可是在緣起的和合中，眾生是形成一獨立的單位，自他間現出彼此的差別，各成一單元而不斷的延續。

雖然息息相關，人與人間沒有絕對的獨立性，而因緣和合所現起的形相，有相對的差別。**如水與冰**：水本是無分別的，一味相融的；但結成的冰塊，就各各不同。這塊大，那塊小；那塊化成水，這塊還是堅結的。

眾生也如此，本來息息（p.80）相關，相依相存。由於眾生的無始蒙昧，不與平等一味相契合，而形成獨立的形態。於此因緣和合的相對自體，有自我感，不能了悟無人、無我、無眾生的定性。

眾生一個個的獨立形態，佛說是依五眾（蘊）和合而生，這五眾和合而成的單位，內有複雜性而外似統一。

一切眾生的自我感，都將自己從一切中分離出來，意解作一獨立體，一切問題就層出不窮了。眾生都有心——精神活動，因此也就都有自我感。對自己的身心、家屬等，能深切的注意愛護他，對他人的卻漠不關心。不但人這樣，牛羊也是這樣，但自我感不能像人那樣的明晰罷了！

息息相關，法法緣起，而眾生都看作獨立性，起真實的自我感，這是眾生共同的錯覺。

佛法中的**無我**，就專為對治它的。

有了自我感，處處以自我為中心，不論是食、是色、是名譽、是權利，都想佔有他，

利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人所以治人七情，脩十義，講信脩睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？**飲食男女，人之大欲存焉。**死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也，美惡皆在其心不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉？」

¹⁷《孟子·告子章句上》：

告子曰：「**食色，性也。**仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」

孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」

使一切供給我，從屬我，為我所有。每每只顧到自己的生活，而不問他人的苦樂。強取、豪奪¹⁸、欺詐、控制、奴役……斫殺鬥爭，一切的禍患就無可避免了。

2、根本的自我感，佛法稱為無明；從根本無明發展出來，主要有三類：愛、見、慢

根本的自我感，佛法稱為無明，它可以統為一切煩惱中的根本特性；凡是與真理相反的認識活動，都有無明存在。從這煩惱根（p.81）本的無明而發展出來，主要的，《阿含經》裡說有三類：見、愛、慢。¹⁹

（1）愛

愛，是自我的愛好，人總是愛自己的生命，滿意自己，即使真的不好，自己也總是要原諒自己。不但愛現在的，還愛未來的生命。由於自我生存，引發外物——境的愛著。為現在而愛外物，也為未來著想而愛外物。如人為了怕米貴柴荒，即多買些藏在家裡。就是雀子、蜜蜂，也為冬天而預先積蓄食物。自我愛與境界愛，是眾生相共的。

（2）見

見，是執著，主要是執有確實的自我。依佛說，我是沒有真實自性的，祇是五蘊和合的假名。但在執有自我的一切眾生，卻頑固地執有自我的存在。

（3）慢

慢，是自我的重視，因此而對他出以輕蔑。這三者，都是自我感中內含的根本特性。至於佛法常說的三毒——貪瞋癡，是由這微細的發現到粗顯煩惱。如瞋恚，是由自恃輕他的慢而起，從輕厭他，而瞋恨他。貪，耽戀²⁰五欲，都是從愛而來。顯著的不知因果，不知善惡等愚癡，皆由於錯誤的妄見。

總之，這一切可泛稱為無明，而實為自我感的發展。人類固然有此，一切眾生也不能例外。

（貳）人之眾生性

一、有人類特有的人性，也有眾生的一般特性

人之眾生性：眾生有各各的特性，姑且不談，先說人的眾生性。人是眾生，（p.82）有眾生的一般特性，雖不是別的眾生，也有類似眾生的特性。這雖是人類所有，而不是

¹⁸ 豪奪：仗勢強奪。（《漢語大詞典》（十），p.34）

¹⁹ 參見《成佛之道（增註本）》（p.162）：

在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。拿人類來說：從煩惱而來的錯謬，可以分為二類：（一）、認識上的錯誤，名為見；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。（二）、行動上的錯誤，稱為愛；這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。所以有的說：『知之匪艱，行之維艱』。

在從凡入聖時，斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱為『餘慢未盡』。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。如徹底斷盡了，就得到解脫。不過，羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的無明——不染污無知。如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。……

癡——無明，為一切煩惱的總相。如由此而分別起來，屬於知的謬誤，是見；屬於情的謬誤，是愛；屬於意志的謬誤，是慢。一切煩惱，總不外乎這些。

²⁰ 耽戀（dān ㄉㄢ ㄉㄨㄣˋ，liàn ㄌㄧㄢˋ ㄉㄨㄣˋ）：深切留戀。（《漢語大詞典》（八），p.659）

人類特有的人性。眾生的種類極多，通常分為五趣：天、人、畜生、餓鬼、地獄。一道以內，更有很多的分類。

二、人雖在人間，但有類似五道的性質

我們但知地獄的地獄，天國的天國，而不知人間的天國、人間的地獄。其實，在人間，人是有著類似諸趣的性質。有人罵別人為畜生，也許這人沒有合乎人性的正軌，而多少帶有類似畜生的行為。

（一）人間地獄

地獄，是極重惡業所墮落的苦地方。略有二類：一、**熱地獄**，到處猛火洞燒，二、**寒地獄**，冰雪交加。造了惡業的眾生，墮落在這大熱大冷的地方，什麼都不關心，一直受著這極熱極冷的苦迫。此種境界，我們人間也常可見到。或住於極冷處，或住於極酷熱處。或由於貧窮，在冰雪的寒天挨冷；在酷熱的暑天，被逼工作，晒得發昏。這不是人間的少分地獄境界嗎？要救眾生出地獄苦，就要將這人間活生生受著地獄苦的，加以救助。

（二）人中餓鬼

餓鬼分三：一、沒得吃；二、吃最壞的東西來維持生命，永遠餓著肚皮；三、受人類的祭祀食，或有或無。這種情形，人間更是遍地都是。特別是遇到旱荒水潦²¹的年頭，或者兵火、疫癘²²，弄得赤地千里，食糧（p.83）無著，大家在饑餓恐怖的生存線上掙扎過活，這不是人而現成餓鬼一樣的情形嗎！

（三）人中畜生

畜生，是被奴役的，如牛馬；被吞食的，如豬羊；被豢養²³玩弄的，如籠中的小鳥，外國人的哈巴狗；被殺害的，更多更多。這世間的人類，過著被奴役，被殺害，被玩弄，被吞食，不是到處都是嗎！多少人還過著畜生的生活呢！

此外，畜生是無慚愧的，父母兒女間，也會淫亂殘殺，不知恩情，不知仁義。如人而也如此，即會被呵責為畜生。

（四）人中的鬼畜天

本論著重在人間佛教，尤其要簡別天化的佛教，所以對於傳說的天神，應該多說明些。

高級的鬼畜，也叫做天。如四天王中，毘樓博叉是龍王，毘沙門是夜叉王。高級的天——欲界空居的與上二界，是沒有鬼、畜的。這些**鬼畜天**，都含有表法的深意。

1、人中乾闥婆

如**乾闥婆**，他是戀愛的愛神；會彈琵琶，作樂，為諸天的歌神，即音樂神。在印度神教的傳說中，如跳舞、演戲、唱歌，可以生戲樂天，如乾闥婆一樣。

那麼，在人間醉心於戀愛，醉心於音樂藝術的，如著重於低級的情欲，即是人而含有乾闥婆的性情了。

²¹ 潦（lǎo ㄌㄠˇ）：同“滂”。水淹，積水成災。（《漢語大詞典》（六），p.128）

²² 疫癘（lì ㄌㄧˋ）：瘟疫。（《漢語大詞典》（八），p.287）

²³ 豢（huàn ㄏㄨㄢˋ）養：餵養，馴養。（《漢語大詞典》（十），p.24）

2、人中羅刹

羅刹，男女不同：女羅刹是漂亮的，專門誘惑男性，使男性為她而死。男羅刹，卻性情兇劣，形相醜惡，專（p.84）與人類為難，或使人失心²⁴，或攫²⁵人而食。這樣的男女，人間豈不很多？娼妓們，同**女羅刹**的行為相仿。那些故意作弄人類，殺人無厭的劊子手，與**男羅刹**有什麼差別！

3、人中夜叉

夜叉，為諸天所役使的，如人間政府的衙役²⁶胥吏²⁷一樣。在天上服務的時候，侍候謹慎，一到人間，就肆無忌憚²⁸，吃人肉，喝人血，強迫人間要用活人去祭祀他。這與壞政府下貪官污吏，欺壓人民，也並無二樣。

4、人中龍

龍的特性，是脾氣壞。暴怒起來，什麼也不管，刮狂風，降暴雨，將人間的一切，破壞得一塌糊塗。人間那些暴君，也是這樣的不問人民的死活，一意任性胡為。

5、人中阿修羅與人中帝釋

頂有意思的，是**阿修羅與帝釋**了。他倆本來是親戚，阿修羅的女兒，嫁給帝釋。²⁹照印度的傳說：阿修羅本來住在須彌山頂的，是從前的忉利天主，後來被天帝釋攆³⁰走了，阿修羅便住在須彌山腳下的海邊，彼此間結下了怨仇。這等於世間的強國，併吞弱國，或新來的民族驅逐土著而佔有他的土地一樣。他們是時常作戰的，帝釋勝了，將阿修羅的女兒擄來做妻妾；阿修羅也時刻惦念³¹天上的美滿生活，動不動就打上來，想奪回他的原地。這故事，在印度是有事實背景的。

（1）阿修羅有兩大毛病：猜疑、嫉妒

阿修羅有兩大毛病：

一、**疑**，（p.85）帝釋有時與他談和平，他因為過去的經驗，憎厭帝釋的狡詐，對他存著絕對不信任的心理，所以造成猜疑的原因，全是由於仇恨。如德國與法國一樣，兩國是不易取得互信而合作的。他猜疑成性，連佛說的也不相信。佛對他說四諦，他疑佛對帝釋說五諦；佛對他說八正道，他又疑佛對帝釋說九正道。

二、**嫉妒**，他懷念須彌山的光榮如意，非常嫉妒戰勝了他的帝釋。

由此猜疑與嫉妒，養成好戰的心理。

（2）帝釋有兩大特行：1、提倡和平、推行正法，2、耽著享樂

帝釋與他的特性相反：

²⁴ 失心：指精神失常。（《漢語大詞典》（二），p.1478）

²⁵ 攫（jué ㄐㄨㄛˊ）：1.鳥獸以爪抓取。2.泛指抓。（《漢語大詞典》（六），p.989）

²⁶ 衙（yá ㄧㄚˊ）役：1、衙門裡的差役。2、指在衙門中當差的人。（《漢語大詞典》（三），p.1048）

²⁷ 胥（xū ㄒㄩ）吏：官府中的小吏。（《漢語大詞典》（六），p.1238）

²⁸ 肆無忌憚：任意妄為，無所畏忌。（《漢語大詞典》（九），p.248）

²⁹ 參考《雜阿含經》卷 40（1106 經）（大正 2，291a11-14）；《阿毘曇毘婆沙論》卷 7〈2 智品〉（大正 28，50a18-21）。惦

³⁰ 攆（niǎn ㄋㄧㄢˇ）：驅逐，趕走。（《漢語大詞典》（六），p.954）

³¹ 惦（diàn ㄉㄧㄢˋ）念：思念，記掛。（《漢語大詞典》（七），p.603）

一、**提倡和平、推行正法**。帝釋是既得利益的保持者，他當然重視和平。將人的領土奪來了，與人談和平，無怪阿修羅不信任他。他的推行正法，也像治國者的文教³²治國。

二、他是**享樂者**，與那些天女們，盤桓³³在一起，到了窮奢極侈的享受境地，這如文明成熟而走向靡爛衰落一樣。傳說他到人間來從佛聽法，但一回到天國，什麼也忘失了。世間的高貴尊榮者，為享受五欲而沒落，對人生崇高的理想，自利利他的事業，也想不起去做了。

三、修學佛法應重視人性的合理化，以人生正行到達人性淨化；對於眾生性應減輕他、揚棄他

天、龍、羅剎、夜叉、乾闥婆、阿修羅等，各有他們特殊的性質，都不是人的正性。人的性情，無論近於他們那一種，就不能使人性得到正常的發展，不能使人性淨化而完（p.86）成。所以**修學佛法的，應重視人性的合理化，以人生正行到達人性淨化；對於眾生通性，或眾生所有的特性，應減輕他，揚棄他，使充分發揮人性以進成佛道。**

貳、人性與佛性

（壹）人性

人，含有眾生性，也含有佛性，而人又有人人的特性。

一、世間一般的見解

關於人的人性、眾生性、佛性，先泛說世間一般的相似的見解。

（一）基督教神學的人性說

一般以為，人有神性，也有獸性，這是浸淫於神教的西洋學者所說。他們認為：人也帶著獸性的成分，如人的性格發展到極其殘暴酷毒，喪失人性，這與禽獸是沒有分別的。

基督教的神學說，人可分為三類：

一、**體**，即生理本能的，如純為肉慾的發展，想到什麼就任性地作去，全受肉體的欲望所支配，這是墮落的，與獸性相近。

二、**靈**——神性，上帝賜給人類的靈性，是盡美盡善的。如純依這靈性而活動，即得主（上帝）的濟拔，而上生天堂，永生不死。

三、**魂**，上帝將靈性賦與人類，**靈性與身體**結合而產生的是魂。雖不是純屬於情欲的，但也與神性相隔，這有點近於真妄和合而有的識性（p.87）。

神學的人性分析，以為人類專向肉慾（物質）的方面去追求，必定墮落；向靈性的方面去發展，必能生天。

（二）中國《書經》、理學家的人性說

中國的《書經》，說到**人心與道心**。³⁴大意是：「**人心惟危**」³⁵，人類受了情欲的衝動，

³² 文教：1.指禮樂法度；文章教化。3.文化教育。（《漢語大詞典》（六），p.1531）

³³ 盤桓（huán ㄏㄨㄢˊ）：2.周旋；交往。3.玩弄；逗弄。（《漢語大詞典》（七），p.1462）

³⁴ 參見印順法師〈人心與道心別說〉（收於《我之宗教觀》（pp.147-177））。

³⁵ 人心惟危：人心容易為物欲所蔽，難以寧帖。危，不安。蔡沈集傳：“人心易私而難公，故

想求得肉體的安適，這種物質的貪求不已，可能發生種種的危險。

「道心惟微」，微妙難思的道心，就是契合天理的心。

中國一向重視這二者的協調綜合，「允執厥中」³⁶。以道心制人心，不偏向於情欲；以人心合道心，不偏重於理性。³⁷

到了理學家，也許受了不了義的佛法——真常唯心論的影響，以為「人心即人欲，道心即天理」³⁸，而主張去人欲，存天理。

二、佛法的人性說

〔一〕佛法所說的人性，不同於儒者所說的人心，也不同於神學者的魂

佛法所說的人類特性，不像儒者所說的人心；他是與道心相對，而偏於人欲的。

也與神學者的魂不同，他僅是靈與肉的化合物，不免偏向於靈的生活。

現在所說的人性，除卻與眾生類同的人的眾生性，與佛類同的人的佛性，而正明人所特勝的人性。

〔二〕人的特性是什麼

人的特性是什麼？

1、一般學者的說法

〔1〕人是有手的動物

有的學者說：人是有手的動物，人有兩隻手，可以做種種事，製造發明，實為人類的特色。

〔2〕人是唯一會說話的動物

有的說：人是唯一會說話的動物，言語能將自己的意思發表出來，使他人瞭解我的一切，促成了人類文明的互相傳習（p.88）。其他的眾生，音聲簡單，雖有一些音號，能傳達意思感情，但是模糊不清的。

〔3〕人是頭腦特別發達的動物

有的說：人是頭腦特別發達的動物，所以人的思索力強，鳥獸等的智力，不及人類。

〔4〕人是會用火的動物，是能創造器具的動物

有的說：人是會用火的動物，將東西煮熟了吃，還能利用熱力，去發動機器等。

危。”後常指人心險惡，難以揣測。《尚書·虞書·大禹謨》：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。（《漢語大詞典》（一），p.1037）

※惟精惟一：精純專一。（《漢語大詞典》（七），p.600）

³⁶ 允執厥（jué ㄐㄨㄛˊ ㄟˇ）中：謂言行符合不偏不倚的中正之道。孔穎達疏：“信執其中正之道。”（《漢語大詞典》（二），p.220）

³⁷ 印順法師《我之宗教觀》（pp.150-151）：

《大禹謨》的四句十六字，句讀是可以這樣的：「人心惟危；道心惟微，惟精，惟一；允執厥中。」以「危」來形容人心，以「微」、「精」、「一」來形容道心。對人心與道心——二者，應該恰當的執其中道。因為，偏蔽於道，或拘執於人，都是一邊，而不是中國聖賢所用的中道。

³⁸ 《程頤語錄》：「人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微。滅私欲，則天理自明矣。」

其他的眾生，非但不能利用火，見火就嚇跑了。

2、印順導師的看法：人類根本的特色，是人類的文化生活，非常發達的意識活動

這些，都是人類與眾生不同的，但不一定構成人類的特徵。最近報上，見到有生下來沒手，而會用自己的兩腳，刮鬍鬚，踏鋼琴，成一有名的音樂師。他沒有手，但還是顯出人的特性。啞吧不會說話，但一樣的能讀書、寫字，會做種種事情。至於火，不過是說人類會利用火，並不因為能用火，所以成為人。

人的特性，當然從有手、會說話、腦髓大，能用火，能創造器具等中表現出來，但人類根本的特色，不如說是人類的文化生活，非常發達的意識活動。

(三) 人類的特勝有三：憶念勝、梵行勝、勇猛勝

「佛出人間」，「人身難得」，可顯出人在眾生中的地位。這在《佛法概論》³⁹——人類的特勝中，依佛經所說，人類具有三事，不但超過了鳥、獸、蟲、魚，還超過了天上。三事是：

1、憶念（末那沙）勝

(1) 人能憶念過去、預期未來、認識現在，人類一切優良的知識文化，都是從此而發生出來

一、憶念（末那沙）勝：末那沙即人的梵語，與末那（p.89）（意）同語。⁴⁰人能思惟分別一切法，憶念過去、預期未來、認識現在的，都在意識中縈迴⁴¹不已。人類具有這思量的作用，固然能使人作惡，而人類一切優良的知識文化，都是從此而發生出來。在眾生中，人的思想最發達。

現代學者研究得人的腦部特別發達，與人的豐富的記憶力、思索力等，有密切關係，這是人類的特色。腦與思想——色與心——的關係，姑且不論，而人的思想力，確是勝於一切動物以及天神的。

末那，能不斷的憶持過去，量度未來，思索現在。人類文化的進步，就是從過去積累下來的經驗事實，而用以考察現在，推論未來，才發揚起來。

³⁹ 印順法師《佛法概論》〈第三章、有情——人類為本的佛法〉（pp.54-56）。

⁴⁰ (1) 末那沙：梵語 *manuṣya*，意為人類，由語根√man（思考）的意思引申而來。

(2) 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172（大正 27，867c6-25）：

云何人趣？答：人——類伴侶眾同分，乃至廣說。

問：何故此趣名末奴沙（*manuṣya*）？

答：昔有轉輪王名曼馱多，告諸人曰：「汝等欲有所作，應先思惟、稱量、觀察。」爾時諸人，即如王教。欲有所作，皆先思惟、稱量、觀察。便於種種工巧、業處，而得善巧。以能用意、思惟、觀察，所作事故，名末奴沙。從是以來傳立斯號。先未號此末奴沙時，人或相呼以為雲顛，或名多羅脛，或名底落迦，或名阿沙荼。

有說：「末奴沙者，是假名假想，乃至廣說。」

有說：「先造作增長下身語意妙行，往彼生彼令彼生相續，故名人趣。」

有說：「多憍慢故名，以五趣中憍慢多者無如人故。」

有說：「能寂靜意故名，以五趣中能寂靜意無如人者。故契經說：『人有三事勝於諸天，一、勇猛，二、憶念，三、梵行。』勇猛者，謂不見當果而能修諸苦行。憶念者，謂能憶念久時所作所說等事，分明了了。梵行者，謂能初種順解脫分、順決擇分等殊勝善根，及能受持別解脫戒。」由此因緣故名人趣。

⁴¹ 縈（yíng ㄧㄥˊ）迴：同“縈回”。縈回：盤旋往復。（《漢語大詞典》（九），p.974）

(2) 人能思惟憶念，去惡修善，經加行慧的熏修，引生清淨智慧，成為不共其他眾生的特色

憶念思惟，佛法中更應用以啟發真實的智慧。

依佛法說，「生得慧」⁴²，眾生也有，譬如蜂能釀蜜，蟻能築窠⁴³，蛛能結網，它們不經過教學的過程，便自然的會這樣。這生得的智力，即是本能。但人類的生得慧，經過學習發達成高深的智力。其他動物，從加行而起的智力，雖也多少有一些，但比起人來，是太微渺了。

人類於本能的基礎上，逐漸的學習，學會各式各樣的語言，種種知識，種種技能，這是人類的特點！

如不能善用人類的智力，做起壞事來，比其他眾生不知道 (p.90) 要超過若干倍。然如能善於應用，那麼，能發明一切於人類有益的事物、制度。

真能善巧地運用思惟憶念，淘練雜染的而擴充淨善的，經加行慧⁴⁴的熏修，即能引生清淨智慧，成為人類學佛，不共其他眾生的特色。

2、梵行勝

(1) 人類有慚愧二法，與畜生不共

二、梵行勝：《阿含經》說：「以世間有此——慚愧——二法，與六畜⁴⁵不共。」⁴⁶

⁴² 印順法師著《學佛三要》(pp.166-167)：「生得慧，即與生俱來的慧性，我們每個人——甚至一切眾生，都不能說沒有一些慧力，因為每一個活躍的有情，在它底現實生活中，對所知的境物，多少總得具有一點分別抉擇的知能。就以人類說，無論愚智賢不肖，大家生來就具備了抉擇是非、可否等智能，這就是生得慧的表現。不過這種生得慧，也還要靠後天的培養與助成，如父母師長的教育，社會文化的熏陶，以及自己的生活經驗等，都是助長發展生得慧的因緣。有了這一切良好底助緣，人類的生得智慧，才能充分地發展出來。人類是平等的，世界上的任何民族，都同樣具備了這生得慧，祇要有良好的教育，完善的環境，就可以普遍的提高民智；所謂民族性的優劣，都只是限於後天的因素，論到生而成就的慧能，祇是顯發與不顯發，並沒有本質上的差等。我們修學佛法，或聽經聞法，或披閱鑽研，而對佛法有所了解，甚至能夠說空說有，說心說性，或高論佛果種種聖德，重重無礙的境地，這能知能解的慧力，大抵仍屬於生得慧。因為這是一般知識所能做到，與普通的知識並無多大差別。學佛者如果停滯於此，自滿自足，而不加緊力求上進，那麼他在佛法中所能得到的，不過一般世間的學問而已——雖然他所知解的，全部是佛法。依生得慧知解佛法，為修學佛法的第一步驟，也是深入佛法的一種前方便，實還不是佛教特有的慧力。」

⁴³ (1) 窠 (kē ㄎㄜ ㄘㄨˋ)：同「窠」。(《漢語大字典》(四)，p.2741)

(2) 窠 (kē ㄎㄜ ㄘㄨˋ)：動物的巢穴。(《漢語大詞典》(八)，p.449)

(3) 巢 (cháo ㄔㄠˊ ㄠˊ)：鳥類及蜂蟻等的窩。(《漢語大詞典》(四)，p.450)

⁴⁴ 印順法師著《學佛三要》(p.167)：「加行慧，與生得慧大有不同，它不但有高度的理解、思考、抉擇等智力，而且是依於堅固信念，經過一番的專精篤實行持，而後才在清淨的心中，流露出來的智慧。這種智慧，完全由於佛法加行力的啟導，不是世間一般知解所能獲致的。此加行慧，教典中又分為三階段，即聞、思、修三慧。」

⁴⁵ 六畜 (chù ㄘㄨˋ ㄨˋ)：1.指馬、牛、羊、雞、狗、豬。2.泛指各種牲畜。(《漢語大詞典》(二)，p.41)

⁴⁶ 《雜阿含經》卷 47 (1243 經) (大正 2，340c22-341a5)：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：「有二淨法，能護世間。何等為二？所謂慚、愧。假使世間無此二淨法者，世間亦不知有父母、兄弟、姊妹、妻子、宗親、師長尊卑之序，顛倒渾亂，如畜生趣。以有二種淨法，所謂慚、愧，是故世間知有父母，乃至師長尊卑之序，則不渾亂，如畜生趣。」

慚與愧，梵語含義稍不同，而總是連合說的。人能知有父子、師弟、夫婦、親友等——人類關係。因有此慚愧心，才能建立合宜的人倫關係，不致造成亂倫悖⁴⁷常的現象。如沒有慚愧心，像畜生那樣的不問父母、兄弟、姊妹，亂攪一頓，相殺相淫，相盜相欺，這成什麼世間！

(2) 人類的道德，建立於人與人的關係，從家庭而擴大到種族、國家、世界人類、一切眾生

儒家重視「倫常」——家庭本位的道德，雖不免局狹，然確為人類道德的濫觴⁴⁸。倫，次第的意思，人與人間，有著倫次⁴⁹，父子，夫婦，兄弟，朋友等，有著親疏的關係，各守其位，各得其宜的應有軌律。佛法所說的「法住法位」⁵⁰，與之相近。人類的道德，即建立於人與人的關係，從家庭而擴大到種族，擴大到國家，擴大到世界人類。

儒者說：「親親而仁民，仁民而愛物。」⁵¹

佛法說慈悲心的修習，從親而中，從中而疏，次第擴展到平等大(p.91)同的道德。

(3) 慚愧——道德的發展，發心應廣大，遍為一切眾生；而實踐應從近處小處做起

慚愧——道德的發展，應以周遍的擴大到一切眾生為理想對象，不能如後代的儒者，局限於家本位的倫常圈子。然在學習實踐的過程中，也還要有本末次第。

如佛法，即以人間的人類為先。拿殺來說：殺人，為最重的根本大戒；殺畜生與殺人，殺是相同的，但論殺罪就大有輕重了。甚至將鬼神殺死了，罪也沒有殺人那樣重。

我們是人，佛法為人而說，人與人的關係是特別重要的。如學佛而不知重視人與人間的道德，泛說一切眾生，這就是不知倫次，不近人情。俗語說：「救人一命，勝造七級浮圖」⁵²，也顯出對人的重視！

但有的，但知護生，不知**首先應護人**。這才但知放生——龜、鱉、魚、蝦、蛇、蛙、鳥、雀等動物，千千萬萬地熱心救護他，而眼睜睜地看著那些無衣無食的，受災患病的人類，卻不想去救濟他們，這即是不知倫次。

從人的立場說，應先救人類；這不是輕視眾生，而是擴展人類道德應有的倫次。**發心應廣大，遍為一切眾生；而實踐應從近處小處做起，擴而充之，以到達遍為一切眾生。**在人與人的關係中，出家的，如師長、徒屬；在家的，如父子、夫婦、

爾時，世尊即說偈言：「世間若無有，慚愧二法者，違越清淨道，向生老病死。

世間若成就，慚愧二法者，增長清淨道，永閉生死門。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

⁴⁷ 悖(bèi ㄅㄟˋ): 2.違逆; 違背。(《漢語大詞典》(七), p.536)

⁴⁸ 濫觴(làn ㄌㄢˋ, shāng 尸尤): 比喻事物的起源、發端。(《漢語大詞典》(六), p.183)

⁴⁹ 倫次: 條理次序。(《漢語大詞典》(一), p.1509)

⁵⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈17莊嚴品〉:「須菩提! 諸法如、法相、法性、**法住、法位**、實際非作非不作, 畢竟不可得故。」(大正8, 249 a28-b1)

⁵¹ 《孟子·盡心章句上》:

孟子曰:「君子之於物也, 愛之而弗仁; 於民也, 仁之而弗親。親親而仁民, 仁民而愛物。」

⁵² 救人一命, 勝造七級浮圖: 謂救人性命功德無量。(《漢語大詞典》(五), p.452)

兄弟、朋友，都應以慚愧心，履行應行的（p.92）道德分⁵³宜⁵⁴。但這決非孝順父母，輕欺他人的父母；愛護自己的同屬，而排擠另一團體。

（4）要有向善遠惡的自覺——慚愧，這才算具足了人的資格

慚愧，是從人類應有的關係中，傾向於善的（人或法），拒遠於惡的（人或法）。慚愧為道德的意向，傾向於善良；多多親近善知識，聽聞正法，制伏煩惱，都從慚愧而來。**要有向善遠惡的自覺——慚愧，這才算具足了人的資格。**

有人說：樹也知道傾向光明；狗子也會對主人表示殷勤，負責守護。

然人是不同的！人知道是非、好壞，雖不一定能實行，或者作惡，但即使做了壞事，無意中會覺得不是，心中總不免「良心負疚」。那些殺人放火，無所不為的大惡人，有時也會意識到自己的不是。雖然由於環境的熏染，社會的習慣，使某些不合理的行為，竟也心安理得，不能自愧。但既為人類，這種**向善拒惡的自覺——慚愧**，僅是多少不同，對象不同，而決非全無的。所以雖為環境等誘惑或逼迫而墮落，但人人有慚愧心現前，而能導使改過自新。

有慚愧，所以人是有自覺的德行的眾生，他會從尊重真理、尊重自己、尊重大眾輿論中，引發慚愧而勵行入情入理的德行（p.93）。

其他的眾生，從本能所發，而不能不如此作，所以墮落不深，地獄、畜生、餓鬼，是很少會因作惡而墮落的。

人有自覺的道德意識，知慚知愧，也有故意作惡，無慚無愧。所以人——特別是學佛法的，**墮落也墮得重，上進也上進得徹底。墮落後可生起向善離惡的力量，悔改自拔，也是人類的特色。**

（5）道德是重於自覺的，德行——即梵行，梵行為清淨而非穢惡的行為，這是人類所有的特性有以為：天空的行雁齊齊整整的排成人字或一字，說這是雁的（知序）道德。狗會守門，說是狗的（有義）道德。

不知**道德是重於自覺的**，可以不這樣作，而覺得非這樣作不可，這才是道德的價值——或不道德的。良好的習慣，只可說是道德的成果而已。

如天國的良善勝於人間，但這還不免墮落多於勝進，因為自然而然的如此行去，也算不得崇高的德行。

所以，如大家都那樣的胡作妄為，如了解為顛倒罪惡，那必要立定腳跟，任何苦難都不妨，卻決不附和遷就，這才是人性中道德力的高尚表現。**德行——即梵行，梵行為清淨而非穢惡的行為，這是人類所有的特性。**

3、勇猛勝

三、**勇猛勝**：娑婆世界——堪忍的人類，是最能耐苦的。祇要所做的事情，自覺得有意義，即使任何艱苦的情況，也能忍受，毫不猶豫。

⁵³ 分：8.分明；清楚。（《漢語大詞典》（二），p.564）

⁵⁴ 宜：3.合適；適當；適宜。（《漢語大詞典》（三），p.1373）

「信為欲依，欲為（p.94）勤依」⁵⁵，欲即願欲，是企圖達成某一目標的希願；勤即精進，是以積極的行動去努力完成。從願欲而起精勤，即從內心的想望，引發實踐的毅力。提起精神去做時，就是刀山火坑在前，也要冒險過去，這種**剛健勇猛**的毅力，為人類特勝的地方。

牛、馬，也是能耐苦的。但那是受到人類的控制，頸上架了軛，身上挨著鞭策，這才會忍苦去工作，如沒有人管制牠，牠是會躺在田塍⁵⁶休息的。

人類，雖也受有生活的逼迫，但每能出於自發的，覺得自己應這樣做的，即奮力去做成。這種願欲與精進，人類也常是誤用而作出驚人的罪惡；然**實行菩薩道，難行能行，難忍能忍**，即由此**勇毅**而來。

4、小結：人的憶念、梵行、勇猛三事勝諸天，既然生得人身，應利用自己的長處，日求上進

經上說，人的特勝中，這三者，是眾生與諸天所不及的。雖不是盡善盡美的，不如菩薩的清淨圓滿，但已足以表示出人類特點，人性的尊嚴。我們**既然生得人身，應利用自己的長處，日求上進**。

（貳）佛性

一、人性中也含攝得一分佛性，將這分佛性擴充、淨化，即能與佛同等

人的特性，眾生也多少有些，唯人能充分發揮出來，才叫做人。人性中，也含攝得一分佛性；將這分佛性擴充、淨化，即能與佛同等。

二、佛的特性，具足三事：大智、大悲、大雄

怎樣是佛？概略的說（p.95）具足三事：大智、大悲、大雄。

（一）大智

佛的特色，正確的普遍的證覺，得大自在，是佛的**無上智**。佛智，凡是有意識活動的眾生，都可說是智慧性。所以經說：「凡有心者，皆得作佛。」⁵⁷佛是徹底覺悟了的，眾生還迷而不覺（不是一無所知）。人的思想，雖到達憶念思惟，勝於其他眾生，但攙雜⁵⁸了許多惡慧——迷謬的倒見。將那惡慧淨治了，使淨慧充分成長起來，這就能到達圓滿的佛慧。

（二）大悲

佛的**大悲**，度一切眾生，對一切眾生起同情心；眾生受苦，如自己受苦一樣。佛的

⁵⁵（1）《瑜伽師地論》卷28：「云何瑜伽？謂四瑜伽。何等為四？一、信，二、欲，三、精進，四、方便。……當之此中初由信故，於應得義深生信解；信應得已，於諸善法生起樂欲；由樂欲故，晝夜策勵安住精勤；堅固勇猛，發精進已，攝受方便，能得未得，能觸未觸，能證未證。故此四法說名瑜伽。」（大正30，438a16-b18）

（2）窺基撰《成唯識論述記》卷6：「信為欲依，欲為精進依，即入佛法次第依也。」（大正43，428b29-c1）

⁵⁶ 塍（chéng 彳 ㄥ ㄨ ˋ）：田埂，畦田。《說文·土部》：“塍，稻田中畦埒也。”（《漢語大詞典》（六），p.1354）

⁵⁷ 《大般涅槃經》卷27〈11師子吼菩薩品〉：「凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故。我常宣說一切眾生悉有佛性。」（大正12，524c8-10）

⁵⁸ 攙（chān 彳 ㄔ ㄢ ˊ）雜：夾雜，混雜。（《漢語大詞典》（六），p.964）

大悲是從自心中而流露出來的。大悲是佛的德行，德行是依自他關係而盡應分⁵⁹的善行。道德的本身，即是利他的：如由家庭而宗族，由宗族而國家，由國家而世界人類，更擴大到一切眾生。

人類的德行，還著重於人類——從前是家庭本位的，國家本位的，近來傾向於人類本位的；這是人的德行。

淨化那私我的偏執，擴大那德行的對象，即從人的德行而發展成佛的德行，大悲即佛德的究竟圓成。

〔三〕大雄

又佛有十力⁶⁰、四無所畏⁶¹，表現出佛的大雄德。讚佛的，也常以師子吼等來讚佛。佛的確是大雄大勇而無畏的，負起普度眾生的重擔，這是從菩薩的大悲大智，久歷生死的修持（p.96）而成的。我們發菩提心，即願欲心，這願欲心即是引發精進心的來源。

薩埵，譯為有情，其實含有勇猛的意思，用現代話說，即充滿了生命力的。⁶²經中喻如金剛，是說眾生心的志向，如金剛般的堅固，一往直前。⁶³

人類的生命力，發展到非常強，能忍勞耐苦，不折不撓，勇猛精進。但還染淨錯雜而不純，如能以此充沛的生命力，轉化為成佛度生的大願大精進，一直向前，那麼究竟圓成時，即成佛的大雄大力大自在了。

三、人的佛性，即人類特性中，可以引發而向佛的可能性

佛性是佛的性德，人的佛性，即人類特性中，可以引發而向佛的可能性。

說人有佛性，如說木中有火性一樣，並非木中已有了火光與熱力的發射出來。

⁵⁹ 應分：分內所應當。（《漢語大詞典》（七），p.750）

⁶⁰ 印順法師著《成佛之道（增註本）》（p.421）：

佛有「十力」德，以降伏魔外的勝能而安立。十力是：處非處智力，業異熟智力，靜慮解脫等持等至智力，根勝劣智力，種種勝解智力，種種界智力，遍趣行智力，宿住隨念智力，死生智力，漏盡智力。

⁶¹ 印順法師著《成佛之道（增註本）》（pp.421-422）：

「四無」所「畏」德，表示自利他利的絕對自信。四無所畏是：說一切智無所畏，說漏盡無所畏，說盡苦道無所畏，說障道無所畏。

⁶² 印順法師著《印度之佛教》（pp.37-38）：

言有情者：「自體愛」則內我之貪染，「境界愛」則外境之執取，「後有愛」則無限生存之意欲；有情者，有此情愛也。外書之釋此，為喜，為動，為情，為光明；內典之釋此，為大心，快心，勇心，如金剛心。生存意志躍躍然，熱烈衝動奔放而靡止；有情者，有此情識也。

⁶³ （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷4〈13金剛品〉（大正8，243b11-244a17），《大智度論》卷45〈13摩訶薩品〉（大正25，383a21-384b9）。

※菩薩以八心為畢定眾之上首：1、金剛心，2、大快心，3、不動心，4、利益安樂心，5、欲法、喜法、樂法心，6、住十八空心，7、住四念處乃至十八不共法心，8、住諸三昧心。

（2）《大智度論》卷4〈1序品〉：「『菩提』名諸佛道；『薩埵』名或眾生，或大心。是人諸佛道功德盡欲得，其心不可斷不可破，如金剛山，是名大心。」（大正25，86a13-16）

《大智度論》卷5〈1序品〉：「『摩訶』者大；『薩埵』名眾生，或名勇心，此人心能為大事，不退不還大勇心故，名為『摩訶薩埵』。」（大正25，94a20-22）

據人而說，人性當然還不是佛性，不過可能發展成佛的性德而已。不妨比喻說：一般眾生性，如芽；人性如含苞了；修菩薩行而成佛，如開花而結實。

四、人性以情識為主，常是好壞同時發展；學佛應以智為本，善用人的特性而趨向於佛性的完成

不過，眾生與人性中，含有一分迷昧的、不淨的、繫縛的，以**迷執的情識為本**，所以雖有菩薩性佛性的可能，而終於不能徹底。如現在人的智識是提高了，社會制度，也有好的創立，但壞的也跟著來。有時，好制度，好發明，反成為壞事的工具。每見鄉村人，都是樸實無華的，一讀了書，走進大都市，就變壞了。

人（p.97）性中，常是好的壞的同時發展，這是人還不能擺脫**情識為主導的本質**。

佛法，轉染成淨，轉識為智，要從智本的立場，使一切獲得良好的增進。人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成。太虛大師的「人成即佛成」，即是——「即人成佛」——人的學佛法門。（仁俊記）

《佛在人間》

第五章、人間佛教要略

(pp.99-126)

厚觀法師編於 2011.03.31
釋開仁略修於 2015.11.12

壹、論題核心

(壹) 人、菩薩、佛

一、總說「人間佛教」為古代佛教所本有

人・菩薩・佛：從經論去研究，知道人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，為古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合的抽繹¹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」²。佛法，祇可說發見，不像世間學術的能有所發明。因為佛已圓滿證得一切諸法的實相，唯佛是創覺的唯一大師；佛弟子只是依之奉行，溫故知新而已。

二、「人間佛教」關涉到一切聖教，主要闡明從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛

(一) 概說「人間佛教」的核心

人間佛教，是整個佛法的重心，關涉到一切聖教。這一論題的核心，就是「人・菩薩・佛」——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。

佛是我們所趨向 (p.100) 的目標；學佛，要從學菩薩行開始。菩薩道修學圓滿了，即是成佛。如泛說學佛，而不從佛的因行——菩薩道著力做起，怎能達成目的？

等於要作一畢業生，必定要一級一級學習起，次第升進，才能得到畢業。學佛也就是這樣，先從凡夫發菩提心，由初學，久學而進入大菩薩地，福慧圓滿才成佛。

(二) 詳釋修學菩薩道的三個階段：凡夫菩薩、賢聖菩薩、佛菩薩

菩薩道重在實行，不單是讚歎仰信究竟的果德就成，而要著重在學習一切菩薩行。平常說菩薩，總是想到文殊、普賢等大菩薩，其實菩薩也有初學的。菩薩道所有經歷的過程，可略分三個階段：

- 一、凡夫菩薩
- 二、賢聖菩薩
- 三、佛菩薩

1、第三階段：佛菩薩

第三階段的菩薩，是證得大乘甚深功德，與佛相近似的。《楞伽經》說：「七地是有心，八地無影像；此二名為住，餘則我所得。」³這是說：八地以上的菩薩，與佛的

¹ 抽繹 (yì-ㄧˋ)：理其端緒，演繹。(《漢語大詞典》(六)，p.457)

² 刮垢磨光：滌除污垢，磨之使顯出光澤。(《漢語大詞典》(二)，p.669)

³ (1)《大乘入楞伽經》卷5〈4現證品〉(大正16，619a7-8)。

智證功德相近。

《般若經》說第十地名佛地，⁴龍樹解說為：如十四夜（p.101）的月與十五夜的月一樣。⁵所以雖還是菩薩地，也就名為佛地。

這樣的佛地大菩薩，是久修二阿僧祇劫以上所到，如文殊、觀音等，初學是不容易學到的。

2、第二階段：賢聖菩薩

第二階段的菩薩，是已發菩提心，已登菩薩位，從賢入聖，修大悲大智行，上求下化——這即是三賢到八地的階位。

3、第一階段：凡夫菩薩

第一階位，是新學菩薩，是凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行。雖或是外凡夫，或已進為佛法內凡夫，菩薩心行的根柢⁶薄弱，可能還會退失。

《起信論》⁷說：信心成就——發菩提心成就，才不退菩薩位而能次第進修。初學發

（2）印順法師《華雨集第三冊》（pp.185-188）：

《楞伽經》立四種禪：愚夫所行禪，觀察義禪，攀緣真如禪，如來禪。一、愚夫所行禪：是二乘所修的禪。……釋尊為多聞聖弟子說法，從現實入手，不是出發於唯心的；然依真實唯心者的見解，「唯心」才是佛的正法。古德說：「心行道外，名為外道」。依《楞伽經》，應該說「心外有法，名為外道」了。二、觀察義禪：以下是大乘禪觀。義（artha），是心識所現的境相，所以說：「似義顯現」，「似義影像」，「相義」等。心識所現的一切法（外道的、二乘的都在內）無我，就是一切「妄計自性」是沒有（自性）自相的。在禪觀的次第增進中，就是諸地的相義，也知是唯心（識）而沒有自相的。三、攀緣真如禪：上來觀人法無我，是「妄計自性」空。能觀的心識，是虛妄分別，如一切法（義）不可得，分別心也就「不起」。真如不是緣慮所可及的；所分別、能分別都不起了（境空心泯），還有無影像相在，所以說攀緣真如。四、如來禪：「入佛地，住自證聖智三種樂」，那是如來自證聖智。三種樂的意義不明，可能如《楞伽經》說：「七地是有心，八地無影像，此二地名住，餘則我所得，自證及清淨，此則是我地」（大正一六·六一九上）。在方便安立中，（從初地到）七地是有心地，知一切唯是自心所現，與觀察義禪相當。八地無影像，也就是境空心泯（「離心意識」），住於無影像相，與攀緣真如禪相當。八地以上，九地，十地，普賢行地——三地，都可說是佛地，與如來禪相當。

⁴（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷6〈20發趣品〉：「菩薩摩訶薩住是十地中，以方便力故行六波羅蜜，行四念處乃至十八不共法，過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地，過是九地住於佛地，是為菩薩十地。如是，須菩提！是名菩薩摩訶薩大乘發趣。」（大正8，259c10-15）

（2）《大智度論》卷50〈20發趣品〉：「佛此中更說第十地相，所謂菩薩行六波羅蜜，以方便力故，過乾慧地，乃至菩薩地，住於佛地。佛地，即是第十地。菩薩能如是行十地，是名發趣大乘。」（大正25，419c9-12）

⁵《大智度論》卷29〈1序品〉（大正25，273b9-17）：

菩薩有大神力，住十住地，具足佛法而住世間，廣度眾生故，不取涅槃。亦如幻師自變化身，為人說法，非真佛身。雖爾度脫眾生，有量有限；佛所度者無量無限。菩薩雖作佛身，不能遍滿十方世界；佛身者普能遍滿無量世界，所可度者，皆現佛身。亦如十四日月，雖有光明，猶不如十五日。有如是差別。

⁶根柢（dī ㄉㄧ ㄅㄛ ㄣˋ）：1、草木的根。柢，即根。2、比喻事物的根基，基礎。（《漢語大詞典》（四），p.1014）

⁷《大乘起信論》卷1：「分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。」

菩提心，學修菩薩行的，是在修學信心的階段。

《仁王經》⁸稱此為十善菩薩，也即是十信菩薩。凡夫的初學菩薩法，還沒有堅固不退時，都屬於此。依經論說：這一階段，也要修學一萬劫呢！⁹新學菩薩，要培養信心、悲心，學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，而著重以十善業為菩薩道的基石。這類菩薩，雖沒有什麼深定大慧，神通妙用，但能修發菩提心，修集十善行——菩薩戒，精勤佛道，已充分表示出菩薩的面目。這樣的力行不息，積集福慧資糧，一旦菩提心成就，就可進入不退菩提心的賢位。

〔貳〕別說凡夫菩薩

一、初學菩薩著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗

〔p.102〕凡夫菩薩：十善，本是人乘的正法。初學菩薩而著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗。太虛大師宣說的「人生佛教」，即著重於此。大師平時，坦白地說：我是凡夫而學修發菩薩心的。

二、凡夫菩薩略有兩點特徵：具煩惱身、悲心增上

以人間凡夫的立場，發心學菩薩行，略有兩點特徵：

〔一〕具煩惱身

一、具煩惱身：凡夫是離不了煩惱的，這不能裝成聖人模樣，開口證悟，閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱，發心依佛法去調御他，降伏他（慈航法師晚年，發願離淫欲心，也就是真實的佛子模樣）。

有人說：如學佛的或出家大德，內心也充滿煩惱，這怎能使人歸敬呢！這些人把煩惱看得太輕易了。

略說發心有三種。云何為三？一者、信成就發心，二者、解行發心，三者、證發心。信成就發心者，依何等人、修何等行，得信成就堪能發心？所謂依不定聚眾生，有熏習善根力故，信業果報，能起十善，厭生死苦、欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養修行信心，經一萬劫信心成就故，諸佛菩薩教令發心；或以大悲故，能自發心；或因正法欲滅，以護法因緣，能自發心。如是信心成就得發心者，入正定聚，畢竟不退，名住如來種中正因相應。若有眾生善根微少，久遠已來煩惱深厚，雖值於佛亦得供養，然起人天種子，或起二乘種子。設有求大乘者，根則不定，若進若退。或有供養諸佛未經一萬劫，於中遇緣亦有發心，所謂見佛色相而發其心；或因供養眾僧而發其心；或因二乘之人教令發心；或學他發心。如是等發心悉皆不定，遇惡因緣，或便退失墮二乘地。

復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？一者、直心，正念真如法故。二者、深心，樂集一切諸善行故。三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故。」（大正 32，580b15-c9）

⁸《佛說仁王般若波羅蜜經》卷 2〈7 受持品〉：「善男子！習忍以前行十善菩薩，有退有進，譬如輕毛，隨風東西。是諸菩薩亦復如是，雖以十千劫行十正道，發三菩提心，乃當入習忍位，亦常學三伏忍法，而不可名字是不定人。是定人者，入生空位，聖人性故，必不起五逆、六重、二十八輕。佛法經書作返逆罪，言非佛說，無有是處。能以一阿僧祇劫，修伏道忍行，始得入僧伽陀位。」（大正 8，831b7-15）

⁹《仁王護國般若波羅蜜多經》卷 2〈7 奉持品〉：「善男子！習忍以前經十千劫，行十善行有退有進，譬如輕毛隨風東西。若至忍位，入正定聚，不作五逆、不謗正法，知我法相悉皆空故，住解脫位。於一阿僧祇劫修習此忍，能起勝行。」（大正 8，841b10-14）

依《大涅槃經》¹⁰說：有四依菩薩，可以作為眾生的依止（師）。初依，即具足煩惱的初學發心者。初依菩薩，對佛法的根本理趣，有相當的正確體認；自己學修菩薩行，也能引導眾生來學。他雖沒有斷除煩惱，但能攝化眾生，向於煩惱所不染的境地，所以能為大眾作依止師。

聲聞法中也是這樣，四果聖者能斷煩惱，未斷未證的順解脫分、順抉擇分聲聞行者¹¹，一樣的能住持佛法，教化眾生，為人間福田。

¹⁰（1）《佛說大般泥洹經》卷4〈9 四依品〉（大正12，875c29-876b4）：

佛復告迦葉：「有四種人，於此《大般泥洹經》，能趣正法護持正法能為四依，多所度脫多所饒益出於世間。何等為四？一者、凡夫，未離煩惱出於世間，多所度脫多所饒益。二者、得須陀洹、斯陀含果。三者、得阿那含。四者、得阿羅漢。是四種人為真實依，多所度脫多所饒益。」

彼凡夫人者，自持戒德威儀具足，為護法城於如來所聽受正法，誦持義味廣為人說能自少欲，復為人說大人八念^{*}，化諸犯戒悉令悔過，善知眾生種種語言，習行菩薩護法功德，是名第一凡夫菩薩；此諸凡夫未為如來之所記別為菩薩位。

彼須陀洹、斯陀含者，已得正法離諸疑惑，不為人說非法經書、離佛契經世間歌頌文飾記論、畜養奴婢非法等物，是名須陀洹菩薩；雖未得第二第三菩薩住地，已為諸佛面前授記。

阿那含者，已得正法離諸狐疑，不為人說非法典籍、離佛契經世間歌頌文飾記論、受畜奴婢非法等物，未起諸結能即覺知，過去諸結永不復縛，有所說法不斷佛性，德行清淨身無外病，四大毒蛇依起諸病所不能中；善說非我度我見者，離世間我而行方便隨順世間，常大乘化不說餘道，身中無有八萬戶虫無量災患，心離愛欲無惡夢想，離一切有生死恐怖，行如是者，是為第三阿那含人。不復還有名阿那含；習諸德本久遠過惡所不能染，名阿那含；是名阿那含菩薩發心受決；發心受決者，其人不久當成佛道。

阿羅漢者，煩惱已盡離諸重擔，所作已作具足十地，已得記別甚深法忍，一切色像悉能化現，於諸方面隨意所欲，為如來應供等正覺，如是功德皆悉具足，名阿羅漢。

是為四種人於此《大般泥洹經》多所度脫、多所饒益出於世間，為天人師，如諸如來，是四種人為真實依。」

※大人八念：《中阿含·74 八念經》卷18（大正1，540c-542b）阿那律陀：

1.無欲，2.知足，3.遠離，4.精進，5.正念，6.定意，7.智慧，8.不戲、樂不戲、行不戲。

（2）《大乘義章》卷17（大正44，812b5-13）：

第六人者，四恒佛所發菩提心，於惡世中愛樂大乘，受持讀誦為他演說，十六分中解一分義。解何等義？如《涅槃》說，謂解佛性如來常住。云何十六？《大涅槃》中，隨義淺深如來分判為十六分，此第六人始得一分。此前六人同在善趣，齊是四依弟子所攝。第七人者，名為凡夫具煩惱性，五恒佛所發菩提心，於惡世中能說大乘，十六分中解八分義，此在種性解行位中。

¹¹《阿毘達磨大毘婆沙論》卷7（大正27，34c27-35a9）：

善根有三種：一、順福分，二、順解脫分，三、順抉擇分。

順福分善根者，謂種生人、生天種子。生人種子者，謂此種子，能生人中，高族大貴，多饒財寶，眷屬圓滿，顏貌端嚴，身體細潔，乃至或作轉輪聖王。生天種子者，謂此種子，能生欲、色、無色天中，受勝妙果，或作帝釋、魔王、梵王，有大威勢，多所統領。

順解脫分善根者，謂種決定解脫種子，因此決定得般涅槃。

順抉擇分善根者，謂煖、頂、忍、世第一法。

此中應廣分別，順解脫分善根。

問：此善根以何為自性？答：以身、語、意業為自性，然意業增上。

凡依人身而學發菩提心，學修菩薩行，務要不誇高大，不眩¹²神奇。如忽略 (p.103) 凡夫身的煩惱覆蔽，智慧淺狹，一落裝腔作勢¹³，那麼如非增上慢人（自以為然），即是無慚無愧的邪命。依人身學菩薩行，應該循序漸進，起正知見，薄煩惱障，久積福德。久之，自會水到渠成，轉染成淨。

〔二〕悲心增上

二、悲心增上：初發菩薩心的，必有宏偉超邁¹⁴的氣概。菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。

專重信願，與一般神教相近。

專重修證，必定墮落小乘。

初發菩提心的，除正信、正見以外，力行十善的利他事業，以護持佛法，救度眾生為重。

經上說：「未能自度先度他，菩薩是故初發心」¹⁵。應以這樣的聖訓，時常激勵自己，向菩薩道前進。

〔叁〕人間佛教與人乘法之差異

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？

這二者，是大大不同的。

這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣 (p.104) 行十善，積集資糧。

這與人乘法，著重於偏狹的家庭，為自己人天福報而修持，是根本不同的。

初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互為六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存，有恩有德，所以修不殺不盜等十善行。即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。

這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。

以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇¹⁶玄妙，而從平實穩健處著手做起。

一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。

¹² 眩 (xuàn ㄒㄨㄢˋ)：通“炫”。誇耀。(《漢語大詞典》(七)，p.1198)

¹³ 裝腔作勢：裝出一種腔調，擺出一種姿態。形容故意做作。(《漢語大詞典》(九)，p.83)

¹⁴ 超邁：卓越高超，不同凡俗。(《漢語大詞典》(九)，p.1129)

¹⁵ 《大般涅槃經》卷 38〈12 迦葉菩薩品〉：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」(大正 12，590a22)

¹⁶ 矜 (jīn ㄐㄧㄣ) 誇：同“矜夸”。誇耀。(《漢語大詞典》(八)，p.584)

如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

貳、理論原則

（壹）法與律的合一

一、大乘法流布受本生談的影響，不大重視有組織的集團，這可能是大乘晚期衰變的主因

法與律的合一：印度大乘法流布，受有本生談的影響，菩薩都是獨往獨來（p.105）的，所以大乘法著重於入世利生，而略帶特出的偉人的傾向，不大重視有組織的集團，這也許是大乘法晚期衰變的主因。

然大乘經說：菩薩常與無數菩薩俱。依龍樹說：「俱」¹⁷，就是有組織的集合。

二、導之以法，齊之以律，這是初期佛教的精髓，法與律的相應協調，才是佛教的整體

原來，釋尊所創建的**根本佛教**，包含著兩個內容：一、法，二、律。「導」¹⁸之以法，齊¹⁹之以律」²⁰，這二者的相應協調，才是佛教的整體。

（一）法

法，是開示宇宙人生的真實事理，教人如何發心修學，成就智慧，圓成道果。法是重於顯正，重於學者的修證。

（二）律

律又有二類：（一）、止持，是不道德行為的禁止。（二）、作持，是僧團中種種事項的作法，把這類事分類編集起來，稱為犍度（聚）。

出家的聲聞比丘，特別是人間比丘，過著集團的生活。修行、居住、飲食、衣著，以及有關教團的事務，大家都是在一起，依律制而行的。

三、佛世的人間比丘依律而行，過著集團的生活；但後世則重法而輕律

佛世的出家弟子，有團體的組織，於集團中自利利他。

但當時的在家弟子，佛只開示他們應怎樣的信解修行（也有戒律），卻沒有組織的團體。古代的政治，不容許在家眾作有組織的活動。如孔門弟子，也是沒有固定團體的。但在佛法的流行中，顯然的重法而輕律。如聲聞乘的經（阿含）與律，約為四與一之比。而在大乘（p.106）法中，大乘經有幾千卷（傳來中國的），律典卻等於沒有。即有小部的，也還是附屬於經中。

四、人間佛教應瞭解僧團之大用，必須本著佛教的古義，法律兼重，來契合佛法的正宗

雖然說，律是佛制的，只可依著奉行，但律是**世間悉檀**，更著重於時地人的適應呢！一分**重律的**，拘於古制，不知通變；而一分**學者**，索性輕律而不談。

有些人，但知發心，而不知**僧團**有什麼大用。不知自動發大心的，自尊自勉，是難得

¹⁷ 俱（jù ㄐㄨˋ）：偕同，在一起。（《漢語大詞典》（一），p.1497）

¹⁸ 導（dǎo ㄉㄠˇ）：教導。（《漢語大詞典》（二），p.1306）

¹⁹ 齊（qí ㄑㄧˊ）：指思想或行動一致，同心協力。（《漢語大詞典》（十二），p.1424）

²⁰ 《中阿含經》卷 52〈196 周那經〉：「阿難！為彼比丘故，眾共和集，應與憶律，以法以律，如尊師教，面前令歡喜。」（大正 1，754b19-21）

的上根。一般中下根性，雖也要自己發心向上，但如有良好團體，教育他，範圍他，勸勉他，實在是策令向上的無上方便。

如佛世的聲聞出家行者，雖也有動機不純正的，煩惱極重的，但一出了家，以經法開示他，以戒律調伏他，在大眾的攝導與折伏下，利根的當然迅速的了生脫死，鈍根的也可以漸趨涅槃。用集團力量來規範自己的行為，淨化內心的煩惱，是根本佛教的特色。

後代學者而尊律的，但知過午不食，手不捉持金錢，而大都漠視僧團的真義。一分重禪的——近於隱遁瑜伽的，或以佛法為思辨的論師，都輕視律制。不知佛法的流行於世間，與世間悉檀的律制，有著最密切的關係。律的不得人重視，為佛法發達中的一大損失。

所以人間佛教，必須本著佛教的古義，重視法與律的合一原則。(p.107) 出家的佛教，如忽視僧團的律制，必發生亂七八糟的現象，無法健全清淨。時代與過去不同了，現在的在家學眾，也有了團體的組織。但少能注意到佛教團體的特色，祇是模倣²¹一般社團的組織形式，也還是不夠的。

無論是弘揚佛法，或修學佛法，只要是在人間，尤其是現代，集團的組織是極其重要的。人間佛教，以人生正行修菩薩道，要把握這法律並重，恢復佛教固有的精神。切勿陷於傳統的作風，但知真參實悟，但知博究精研，於毘奈耶——律的原理法則，不能尊重。現代修學菩薩行的，必須糾正這種態度，法律兼重，來契合佛法的正宗。

（貳）緣起與空的統一

一、緣起與空，是中期大乘的特色

緣起與空的統一：法律並重，是初期佛教的精髓。緣起與空，是中期大乘的特色。

緣起與緣起性空寂，《阿含經》已有說到，²²而且是作為佛法的特質，菩薩道的特質的。但由於適應當時的一般根性——著重個人解脫，所以對緣起性空的中道，僅是要約的開示，而還沒有廣博的開演出來。到了佛滅後四五百年，在大眾及分別說系的化區中，興起的大乘佛教，才使緣起性空的中道，徹底的闡發無遺。

二、依緣起無自性明空，無自性即是緣起；從空無自性中洞達緣起，就是正見了緣起的中道

世間的一切事象：人物蟲魚，山河大地，草木叢林，什麼都各有他的特殊體 (p.108) 性、形態、作用。這一切的一切，都是從緣所生的法相，一切依因緣和合而幻現。這幻現的緣生法，表現出他的無限差別相。個人的生死與解脫，道德的行為，世道的治亂，一切無非緣起。

²¹ 模倣 (fǎng ㄈㄤˇ 尤 ㄩ)：照某種現成的樣子學着做。(《漢語大詞典》(四)，p.1209)

²² 如《雜阿含經》卷 12 (293 經) (大正 2，83c2-10)：

世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我為彼比丘說法？為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法，所謂有是故是事有，是事有故是事起。所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅。」

世間的宗教者、哲學者，不能徹底正解緣起性空的中道義，都在尋求宇宙最後的，或最先的實體，傾向到本體論、形而上的神秘領域。

佛所創覺的正法否定他，因為一切是緣起的，所以一切是性空——無自性的，「一切法不生不滅，本來涅槃」²³。

三、緣起與性空相依相成，理事無礙，不能重事輕理，亦不可執理廢事

事象與理性，如花的表裡一樣，形與影一樣，有表即有裡，有形即有影。

一切法也是這樣，不能離相覓性，也決非從性體而生事相。

從性空看，一切是泯然²⁴一如²⁵的。

從緣有看，因為緣起，所以性空；性空這才所以從緣起。

學佛的，有的偏重於事，著重法相的差別，於空平等性不信不解，或者輕視他。這種見解，是不能與出世的佛法，尤其是與大乘法相應的，不能成就菩薩道。

又有些人，執著本性、空理，醉心於理性的思惟或參證，而不重視法相，不重視佛法在人間的應有正行，這就是執理廢事。

唯有依據緣起性空，建立「二諦無礙的」中觀，才能符合佛法的正宗。

緣起不礙性空，性空不礙緣起 (p.109)；非但不相礙，而且是相依相成。世出世法的融攝統一，即人事以成佛道，非本此正觀不可。既不偏此，又不偏彼，法性與法相並重，互相依成，互相推進，而達於現空無礙的中道。

但這是說易行難，初學者在處事契理的學程中，每每是不偏於此，便是偏彼。但能以此現空無礙的正觀為思想基礎，從一切三業行持中去實習體會，隨時糾正，終可以歸向中道。

然這裡是說，學發菩薩心，學修菩薩行，應以佛的正見為本，不是封鎖在宗派的圈子裡，將後代的法性宗與法相宗，作勉強的合一。在中道正見的根本，與經論不相違背的，契理而契機的，融攝而冶²⁶化一番，抉擇出人間佛教的正義。所以，這是超越宗派的，歸宗於佛本的。

四、緣起與性空的統一，其出發點是以人為本，若泛說一切眾生，即不能把握即人成佛的精義

然還有應該注意的：緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。因為，如泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開眾生為本的佛法，如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」，「即人成佛」的精義。

²³ (1)《大寶積經》卷 86〈22 大神變會〉：「無起、無作、無性、無相、無生、無滅，本來涅槃，不可言說而說涅槃。」(大正 11，493b15-16)

(2)《深密解脫經》卷 2〈8 聖者成就第一義菩薩問品〉：

世尊復說：「一切法本來無體。一切法本來不生。一切法本來不滅。一切法本來寂靜。一切法本來自性涅槃。」(大正 16，670b25-27)

²⁴ 泯 (mǐn ㄇㄧㄣˇ) 然：1、完全符合貌。2、消失淨盡貌。(《漢語大詞典》(五)，p.1111)

²⁵ 一如：完全相同，全像。(《漢語大詞典》(一)，p.34)

²⁶ (1) 冶 (yě ㄧㄝˇ)：1、冶煉金屬。2、引申為溶化。(《漢語大詞典》(二)，p.411)

(2) 陶冶：陶鑄。教化培育。(《漢語大詞典》(十一)，p.1042)

（叁）自利與利他的合一

一、世間凡夫：專為私我打算，不能純粹的利他

自利與利他的合一：世間的凡夫，不能有純粹的利他，一切都是從自己打算而來。專為私我打算，結果也不能有真正的自利。

二、聲聞乘：過分著重自心煩惱的調伏，而忽略了積極的利他，故亦被大乘斥為小乘自利

然在佛法中，聲聞乘重在斷煩惱（p.110）惱、了生死，著重於自己身心的調治，稱為自利。這在離繫縛，得解脫的立場來說，是不可非難的。聲聞乘著重身心的調伏，對人處事，決不專為私利而損他的。

聲聞賢聖，一樣的持戒，愛物，教化眾生，這與凡夫的自私自利，根本不同。大乘指斥他們為小乘自利，是說他過分著重自心煩惱的調伏，而忽略了積極的利他，不是說他有自私的損人行為。

三、大乘：著重利他，於利他中完成自利，達到自利利他的統一

大乘道也不是不重視身心的調治（自利），只是著重利他，使自利行在利他行的進程中完成，達到自利利他的統一。凡夫學大乘道，以大悲心為動力，以普度眾生的悲心來廣學一切。經上說：「菩提所緣，緣苦眾生」²⁷。眾生受無量苦，菩薩起無量悲行，所以大乘道是「以大悲為上首」²⁸的。

然發心利他，並不忽略自己身心的調治，否則「未能自度，焉能度人」²⁹！如不解不行，不修不得佛法，既無智慧，又無能力，那怎能利他呢！所以為了要度一切眾生，一定要廣學一切——戒定慧三學，六波羅蜜等。如出發於悲心，那麼深山修禪，結七，掩關，也都是為了造就救度眾生的能力。

所以菩薩的修學，與小乘的出發於自利不同，一切是為了利他。

如為眾生，為人群服務，作種種事業（p.111），說種種法門，任勞任怨，捨己利人，是直接的利他。

修禪定，學經法等，是間接的利他。

菩薩是一切為了利他，所以對身內的、身外的一切，不把他看作一己私有的。一切功德，回向眾生，就是得了優越的果報，也願與大眾共其利益。老子所說的：「為而不恃，功成不居」³⁰，就與大乘的心行相近。事情做好了，不當作自己的；功德成就了，推向大眾去。功德的回向一切眾生，便是大乘利他精神的表現。

²⁷《佛說觀佛三昧海經》卷6〈5觀四無量心品〉：「諸佛心者，是大慈也。大慈所緣，緣苦眾生。」（大正15，674b14）

²⁸《大般若波羅蜜多經》卷49〈14大乘鎧品〉：「佛告善現：『菩薩摩訶薩以應一切智智心，大悲為上首，用無所得而為方便，安立無量、無數、無邊有情於六波羅蜜多，乃至安立無量、無數、無邊有情於無上菩提亦復如是，雖有所為而無一實。何以故？善現！諸法性空皆如幻故。』」（大正5，279c27-280a4）

²⁹《大愛道比丘尼經》卷2：「尚不能自度，焉能度人身？」（大正24，953c11）

³⁰老子說《道德經·上篇道經（第2章）》：「為而不恃，功成而弗居。」河上公《《老子》注——章句》：「為而不恃：道所施為，不恃望其報也。功成而弗居：功成事就，退避不居其位。」

四、凡不為自己著想，存著利他的悲心而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行，自利利他同時成就

菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生；習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。說到大乘道的自利利他，也不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！

如這塊小園地，執著為我所有的，我栽花，我種樹，我食用果實，這就是自私的行為。即使是物物交換，社會得其利益，也算不得真正的利他。

大乘行者就不同了，不問這株樹栽下去，要多少年才開花，多少年才結果；不問自己是否老了，是否能享受他的花果；也不為自己的（p.112）兒孫打算，或自己的徒弟著想。總之，如地而有空餘的，樹而於人有益的——花可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人摘了吃；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植他。但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。

行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行為，逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。凡是於眾生、於人類有利益的，不但能增長自己未來的功德果報，現生也能得社會的報酬。如上所說的小利他功德，還能得現生與未來的自利，何況能提高向佛道的精進，擴大利他的事業，為眾生的究竟離苦得樂而修學呢！

所以凡不為自己著想，存著利他的悲心，而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行，趣向佛果了。自利利他，同時成就。

叁、時代傾向

佛法是應該契機的（不是迎合低級趣味），了解現代中國人的動向，適應他，化導他，為以佛法濟世的重要一著。現代中國人的動向，約有三點：

（壹）青年時代

一、如佛法不再重視適應青年根性，那非但不能進一步的發揚，且還有被毀謗與摧殘的危險

（p.113）青年時代：這一時代，少壯的青年，漸演變為社會的領導中心。

四五十年前，城市與鄉村裡，總是四十以上，五六十歲的老前輩——士紳、族長等為領導者，他們的地位優越，講話有力量。年紀大些，品德高些，或者做過官，如相信了佛教，一般人都跟著信仰，佛教順利地傳開了，也就得到有力的護持。現在逐漸變了，老前輩不能發生決定作用，優越的發言權，影響力，漸由年輕的少壯取而代之。所以，如佛法不再重視適應青年根性，那非但不能進一步的發揚，且還有被毀謗與摧殘的危險。

中國佛教，一向重玄理、重證悟、重（死後）往生，與老年的心境特別契合。尤其是唐、宋以後，山林氣息格外濃厚。好在從前，青年們總是以家長的信仰為信仰，至少不致過分的反對。

可是到了近代，少壯的力量強化；加上西洋神教徒的惡意破壞，物質科學的偏頗發展，佛教受到了重大的危害（其實，中國固有文化都被破壞了）。上一代的逐漸過去，後起的青年們，除少數信仰神教外，大抵為非宗教的，或反宗教的唯物論者。真誠信佛

法的，數量太少，這是近代中國佛教的大危機。前些時，如國府主席林森，司法院長居正，考（p.114）試院長戴季陶等，都是誠信佛教的。但由於軍政黨學的組織中，多數是少壯的，而這些人又大多數是對佛教無認識，無信仰，或者印象不佳，這所以不能開展出佛教昌隆的機運，而時有被摧殘的事實。

從前說：「英雄到老都學佛」，這些不可一世的風雲人物，老來還是要歸信佛教，這畢竟是佛教的感召力大！但從另一面看：為什麼當他們年輕有為的時候，在政治、軍事——社會上發生力量，不以佛法去攝受他，使他更能以佛教精神去利人利世？一定要等到「來日無多」，才想到歸依佛門，懺悔前愆。這不完全是佛教的光榮，而包含著佛教忽視青年的一種缺點。當然，這不是說老年人不需要學佛，而是說**應該重視於青年的歸信**。

二、如專談「了生死」，恐不易獲得青年的信受；但若重於普利眾生的菩薩行，便與青年的心境相近

「了生死」，青年人是大大容易領會的。

青年的血氣旺，意志強，意欲如海浪般奔騰澎湃，不大能警覺到生死這回事。所以**如專以「了生死」為教，是不容易獲得青年的信受。可是學菩薩法，著重於六度、四攝、四無量心，發心普利一切眾生，就與青年的心境相近。**

中國雖素³¹稱大乘教區，而行持卻傾向於小乘，急急的了生死，求禪悟（虛大師稱之為：思想是大乘，行為是小乘）³²，結果青年與（p.115）佛教，愈隔愈遠。

反之，錫蘭、暹羅、緬甸等佛教國，雖說是小乘教，而青年人都學習佛法。他們並不開始就學了生死，而是歸依三寶，深信因果，增進向上，主要是修學不礙出世的人乘。所以推進適應時代的中國佛教，不宜因循於過去，而應該隨時記著：青年人愈來愈處於重要的地位了。中國佛教如不以適應青年的法門，引導他們來學佛，等於自願走向沒落。

³¹ 素：8.平素；向來；舊時。（《漢語大詞典》（九），p.729）

³² （1）印順法師《華雨集第四冊》（pp.110-111）：

上次，虛大師南洋訪問回來，說錫蘭教理是小乘，行為是大乘；中國理論是大乘，行為是小乘。我看：南方佛教較有實際利人的行為，這是初期佛教的本色。現階段的中國佛教，不但理論是後期的大乘，唯心的、他力的、速成的行踐，也都是後期佛教的本色。我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成為現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。後期佛教，可以請他做顧問，取他一分豐富的經驗。我們更得發揚初期的天真、切實的精神。以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！

（2）印順法師《學佛三要》（p.148-p.149）：

抗戰期中，虛大師從南洋訪問回來說：南方的教理是小乘，行為是大乘；中國的教理是大乘，行為是小乘。其實，南方的佛教，雖是聲聞三藏，由於失去了真正的聲聞精神，幾乎沒有厭離心切，專修禪慧而趨解脫的。缺乏了急求證悟的心情，所以反能重視世間的教化，做些慈善文化事業。而中國呢，不但教理是大乘的最大乘，頓超直入的修持，也是大乘的最大乘。稱為大乘的最大乘，實是大乘佛教而復活了聲聞的精神——急求己利，急求證入。失去了悲濟為先的大乘真精神，大乘救世的實行，只能寄託於唯心的玄理了！

（3）另參印順法師《華雨香雲》（p.340-p.344）。

三、弘揚人間佛教，攝化的當機，應以青年為主，修學大乘，要以「利他為先」

弘揚人間佛教，攝化的當機，應以青年為主。了生死，當然還是佛法的一大事，但修學大乘，要以「利他為先」。適應廣大的青年群，人菩薩為本的大乘法，是唯一契機的了！

《佛藏經》說：耆老們，但知保守瑣碎的教條，偏於自利，不能住持佛法。虧了少數青年，才將大法傳弘下來。³³

過去如此，未來也一定如此，青年眾來發心修學，才是發揚真正大乘的因素。如大乘法中的文殊、善財、常啼等，都是現青年身，發廣大心，勇猛精進，學不厭，教不倦。他們自身現青年相，也歡喜攝引青年學佛；這不是菩薩偏心，而是青年人具足了適宜於修學大乘的條件。

人間佛教的動向，主要是培養青年人的信心，發心修菩薩行。如不能養成人間的菩薩風氣，依舊著重少數人的 (p.116) 急證，或多數而偏於消極的信仰，那對於中國佛教的前途，光明是太微茫了！

將來世局好轉，世界佛教區的來往容易了，大家不妨到錫蘭、暹羅、緬甸、日本去，看看他們是怎樣的重視青年和適應他，用作我們弘揚人間佛教——大乘佛教的參考。

(貳) 處世時代

處世時代：現代的又一傾向，是處世³⁴的。

一、人天乘：戀世

佛法中，人天乘是戀世的，耽戀著世間欲樂，沒有出世解脫的意向。

二、小乘：出世

小乘與人天法相反，視「三界如牢獄，生死如冤家」，³⁵急切地發厭離心，求證解脫。

³³ (1) 參見《佛藏經》卷中〈5 淨戒品〉(大正 15, 790a17-b21)。

(2) 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.198-p.199)：

鳩摩羅什所譯的《佛藏經》，也有類似的說明，如卷中（大正 15, 790a-b）說：

「一味僧寶，分為五部。……鬥事：五分事，念念滅事，一切有事，有我事，有所得事。……爾時，世間年少比丘，多有利根，……喜樂難問推求佛法第一實義」。

「爾時，增上慢者，魔所迷惑，但求活命；實是凡夫，自稱羅漢。」

五部，都是鬥爭事。其中，「五分」是化地部的五分律；「說一切有」是薩婆多部；「有我」是犢子部。經中所說五部（五事），大致與《大集經》說相合。而「年少利根」，「推求第一實義」的，是五部以外的，與摩訶僧祇部相當。不過在大乘興起時，年少利根的是「人眾既少，勢力亦弱」的少數。大乘，在傳統的部派佛教（多數）中，大眾部內的年少利根者宏傳出來。大乘佛教的興起，情形是複雜的，但少分推求實義的年少比丘，應該是重要的一流。大乘經中，菩薩以童子、童女身分而說法的，不在少數。如《華嚴經》〈入法界品〉，文殊師利童子教化善財童子。舍利弗的弟子六千人，受文殊教化而入大乘的，「皆新出家」。這表示了，佛教在發展中，青年與大乘有關，而耆年代表了傳統的部派佛教。

³⁴ 處世：1、生活在人世間。2、引申指參與政治或社交活動。（《漢語大詞典》（八），p.838）

³⁵ 明 傳燈《維摩經無我疏》卷 5：「小乘之人，厭生死如牢獄，視煩惱為冤家，必破煩惱而後證菩提，斷生死而後入涅槃，如身有癰疽，必針砭其肌膚腐爛其敗肉庶能有瘳。圓頓上根，達生死即涅槃，煩惱即菩提，譬如無瘡之身。今滿慈為說小法，如庸醫於無瘡之身，而強加

出世，不是到另一世界去，是出三界煩惱，不再受煩惱所繫縛，得大自在的意思。佛說小乘出世法，是適應隱遁與苦行根性的。

出世總比戀世好，不會因貪戀世間的物欲，權力，將大地攪得血腥薰人。至少能不貪、不瞋，養成社會上淳樸恬淡的風氣。

三、大乘菩薩：出世而又入世，以出世精神，作入世事業

大乘菩薩可不同了，菩薩是出世而又入世，所謂「以出世精神，作入世事業」。

大乘法中，在家菩薩占絕大多數。在家菩薩常在通都大邑³⁶，人煙稠密的地方，利益眾生，弘通佛法。如《華嚴經·入法界品》，《維摩詰經》，菩薩《本生談》，都顯著地記載那在家菩薩，(p.117)在社會上現身說法的種種情形。大乘菩薩道的偉大，全從入世精神中表達出來。

菩薩為大悲願力所激發，抱著跳火坑、入地獄、救濟眾生的堅強志願。與人天的戀世不同，與小乘的出世也不相同。

菩薩入世的作風，在現代戀世的常人看來，非常親切，要比二乘的自了出世好得多！

四、時代傾向於戀世，唯有大乘的入世，才能吻合現代的根機，引發廣泛的同情，而漸化貪瞋的毒根

近代由於物質文明的發達，由「縱³⁷我制³⁸物」³⁹，而發展到「徇物⁴⁰制我」。迷戀世間物欲的風氣特別強，壓倒了少欲知足、恬澹⁴¹靜退⁴²的人生觀。此時而以人天法來教化，等於以水洗水，永無出路。如以小乘法來教化，又是格格不入。唯有大乘法——以出世心來作入世事，同時就從入世法中，攝化眾生向出世，做到出世與入世的無礙。菩薩行的深入人間各階層，表顯了菩薩的偉大，出世又入世，崇高又平常。也就因此，什麼人都可漸次修學，上求佛道。

時代傾向於戀世，唯有大乘的入世，才能吻合現代的根機，引發廣泛的同情，而漸化貪瞋的毒根。同時，現代也不容許佛徒的隱遁了。從前天下大亂，可以到深山去，闢土開荒，生活維持下去，佛法也就延續下去。如山西的五臺山，陝(p.118)西的終南

以針砭，而傷其本體也。」(新正續藏 19, 641c8-13)

³⁶ 通都大邑：四通八達的大城市。(《漢語大詞典》(十)，p.933)

³⁷ 縱：放縱，聽任。(《漢語大詞典》(九)，p.1001)

³⁸ 制：1、制裁，制服。《國語·晉語一》：“上貳代舉，下貳代履，周旋變動，以役心目，故能治事，以制百物。”2、控制。(《漢語大詞典》(二)，p.661)

³⁹ 印順法師《佛在人間》〈第十、佛教的知識觀〉，(p.294)：

站在佛法的立場看，人類知識的發展，應盡量約束自我的私欲，使知識服從真理與道德的指導，趨於道德的世界，真理的境域。若能服從真理，尊重道德，即能防止人類私欲的泛濫，使損人利己的私欲，化為自利利他的法欲。這樣，知識愈文明，人類所受的實益愈大，也即更接近於道德的真理的境地。可是近代知識文明，偏向了功利、物質的一面，忽視了精神的宗教，道德，故人類知識的發展，反成了知識的奴隸；縱我而我愈不自由(我是自在自由義)，制物而反為物所控制，這才面臨無邊的苦痛與毀滅的威脅。

⁴⁰ (1) 徇(xùn ㄒㄨㄣˋ)：1、誇示。2、掠取。3、謀求，營求。(《漢語大詞典》(三)，p.946)

(2) 徇物：1、追求身外之物。2、曲從世俗。(《漢語大詞典》(三)，p.947)

⁴¹ 恬澹(tián ㄊㄧㄢˊ，dàn ㄉㄢˋ)：亦作“恬澹”。同“恬淡”。清靜淡泊。(《漢語大詞典》(七)，p.523)

⁴² 退：1、退讓，謙遜。2、柔和貌。(《漢語大詞典》(十)，p.834)

山，每逢亂世，出家人都前往避亂專修。現在的情形不同，不但不同情你的遁世，就是隱入深山，也會被迫而不得不出來。城市與山林，將來並無多大差別。隱遁山林的佛教，是一天天不行了。

其實，佛教本來是在人間的，佛與弟子，不是經常的「遊化人間」嗎？大乘是適合人類的特法，只要有人住的地方，不問都會、市鎮、鄉村，修菩薩行的，就應該到處去作種種利人事業，傳播大乘法音。在不離世事，不離眾生的情況下，淨化自己，覺悟自己。

山林氣息濃厚的佛教，現代是不相應的。應把這種習氣糾正過來，養成不離世間的大乘胸襟，決不宜再走隱遁遺世的路子。中國佛教的崇尚山林，受了印度佛教中，一分苦行瑜伽僧的影響。到中國來，又與老、莊的隱退思想相融合。這才使二千年來的中國佛教，與人間的關係，總嫌不夠緊密。現在到了緊要關頭，是不能不回頭恢復佛教的真精神，深入人間的時候了！

（叁）集體時代

一、佛教本來是重視團體生活的，現代社會也傾向於此

集體時代：在「法與毘奈耶」裡，已說到佛教團體生活的要義。**佛教本來是重視團體生活的，現代社會也傾向於此**。不但政治重組織，就是農工商學等，也（p.119）都組織自己的集團——工會、商會、農會等。佛法是應該適應時代的，時代已進向集體組織，佛法也就該更著重於此。

民國以來，出家（在家）的組織佛教會，在家的創立正信會、居士林等，可說都與此時代風尚相合。佛教會的成立，起初是重在對外，遇到利用政治或地方惡勢力，想侵凌摧殘佛教，就運用此團體來抵抗護持。然佛教的團體組合，不專是為了對外；對於自身的分子健全，組織嚴密，實有更重要的意義。

二、集體生活的意義

（一）生活在團體中才能真實的自利利他

學佛的主要目的，在自利利他。照佛說毘奈耶所指示，要**生活在團體中，才能真實的自利利他。就是自利的斷煩惱、了生死，依團體的力量，也是更為容易**。這在一般看來，也許覺得希奇！不知學佛的進入佛教團體，過著有規律的生活，行住坐臥，語默動靜，一切都不能違反大眾共守的制度。

（二）佛教集體生活的三項特色

因為佛教的集體生活，有著三項特色：**互相教授⁴³教誡⁴⁴，互相慰勉，互相警策⁴⁵**。

1、互相教授、教誡

佛弟子住在一起，關於法義，是互相切磋，問難。你會的講給我聽，我會的講給你聽。當然，精通三藏的上座們，是更負起住持正法，引導修學的義務。如有意見不

⁴³ 教授：把知識技能傳授給學生。（《漢語大詞典》（五），p.449）

⁴⁴ （1）教誡：同“教戒”。（《漢語大詞典》（五），p.450）

（2）教戒：教導和訓戒。（《漢語大詞典》（五），p.446）

⁴⁵ 警策：1、謂以鞭策馬。2、引申為督教而使之儆戒振奮。（《漢語大詞典》（十一），p.415）

合，或有不合佛法的見解，由大眾集會來議定，將錯誤的見解糾正過來。

2、互相安慰、勉勵

初學的（p.120）或者心起煩惱，想退失道心，就用柔順語安慰他、勉勵他，幫助他的信心堅定起來，努力向上。

3、互相警策

如有性情放逸，不專心佛法的，就用痛切語警策他。犯了戒，一定要親向大眾求懺悔。知道他犯罪，大家有警策他，教他懺悔的義務。

（三）佛教的集體生活，不只是生活在一起，而是要引導大眾走上正常而向上的境地

這種集體生活，充滿著大眾教育的意味。所以佛在世時，雖有發心不純正的，但一經出家，在團體中鍛鍊一番，也能引發真心，用功辦道，了脫生死。

這種集體生活的精神，古代的禪宗，很有些類似。如在禪室中放逸昏沈，供養他幾香板。如參禪不能得力，向和尚及班首們請開示。因有教授教誡，慰勉警策的精神，所以禪宗能陶賢鑄聖，延續了中國佛教一千年的慧命。

佛教的集體生活，不只是生活在一起，上殿過堂就算了，不只是注重表面的秩序，而是在同一生活中，引導大眾走上正常而向上的境地。這樣的集團生活，自能發生真正的力量。

三、為了發揚人間佛教，要趕快將集團的精神恢復起來！

佛教僧團，可說是自我教育、大眾教育的道場。僧團與學校不一樣，學校只是老師教學生，僧團是進一步的互相教授教誡。

依佛說：上座而不發心教導新學比丘，是沒有慈悲，違犯上座的法規。**教授、教誡、慰勉、警策，是佛教集團的（p.121）真精神。**這樣的相互教育，可實現在團體中的自由；而每人的真自由，即佛法所說的解脫。

依律說：在僧團中，一切是公開的，真能做到「無事不可對人言」。做錯了，有大眾檢舉，自己也就非懺悔不可。這樣的集團生活，做到「知過必改」，人人向上，和樂共處，養成光風霽月⁴⁶的胸襟，清淨莊嚴的品格。淨化自己，健全佛教，發揚正法，一切都從此中實現出來。

近代組織的佛教會，對於健全僧品，發揚佛教，一時還不能發生力量。如外面由於時代的需要，內部尊重佛教的精神，復興佛教的集團生活，相信不但能健全佛教，佛教也必迅速的發皇⁴⁷起來。因為，大眾和樂，僧品清淨，在有組織的集團中，不會因內部的矛盾衝突而對消⁴⁸自己的力量。在和諧一致的情形下，信心與熱忱增強，大家能分工合作，充分發展為教的力量。

過去，由於隱遁的、個人的思想泛濫，佛教的集團精神受到了漠視，這才使佛教散漫

⁴⁶ 光風霽（jì ㄐ一ˋ 月）：1、雨過天晴時的明淨景象。2、喻人品高潔、胸襟開闊。（《漢語大詞典》（二），p.227）

⁴⁷ 發皇：發達興盛。（《漢語大詞典》（八），p.554）

⁴⁸ 對消：亦作“對銷”。互相抵銷。（《漢語大詞典》（二），p.1300）

得沙礫一樣。現在社會已進入集團組織的時代，為了發揚人間佛教，要趕快將集團的精神恢復起來！

肆、修持心要

（壹）修持的定義

（p.122）學佛，是離不了修持的。

「持」是受持，是「擇善而固執之」⁴⁹的意思。

「修」是熏修，是依著受持的佛法去學習。照中文的訓釋⁵⁰，如修身、修理等，修有改正的意思。依佛法，修是熏發義；由於學習，能熏發現在與未來的善根，叫做修。

（貳）大乘菩薩道之三要行：信、智、悲

一、凡是學習自利利他的，培養福德智慧的，都是修行

說起修持，有的總以為要擺脫一切事務，這是與大乘不相應的修行！大乘法門，如布施，持戒，愛語、利行、同事，習定、修慧，念佛、供養、懺悔等，凡是學習自利利他的，培養福德智慧的，都是修行，決無離棄世間善行的道理。

二、依人間善法而進修菩薩行以「信、智、悲」為中心

依人間善法而進修菩薩行，依一切大乘經論，特拈⁵¹出三字為中心。

信——願・精進

智——定・方便

悲——施・戒・忍

（一）總說信、智、悲的重要性

信為修學佛法的第一要著，沒有信，一切佛法的功德不生。如樹木的有根才能生長，無根即不能生長一樣。（p.123）

智是解脫生死的根本，斷煩惱，悟真理，都是非智慧不可。

小乘法重視這信與智，而大乘法門，格外重視慈悲。因為菩薩行以利濟眾生為先，如悲心不夠，大乘功德是不會成就的，可能會墮落小乘。

（二）「信、智、悲」與「願及六度」的關係

1、信：信與願、精進的關係

經上說：「信為欲依，欲為勤依」⁵²。有了堅固的信心，即會有強烈的願欲，也一定

⁴⁹ 《禮記·中庸第三十二》：

「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣。雖愚必明，雖柔必強。」

⁵⁰ 訓釋：注解，解釋。（《漢語大詞典》（十一），p.54）

⁵¹ 拈（niān ㄋㄧㄢ 一 ㄣ）：1、泛指夾，取。2、拿，持，提。（《漢語大詞典》（六），p.450）

⁵² （1）《瑜伽師地論》卷 28（大正 30，438a16-b18）：

云何瑜伽？謂四瑜伽。何等為四？一、信，二、欲，三、精進，四、方便。……當知此中，初由信故，於應得義，深生信解。信應得已，於諸善法，生起樂欲。由樂欲故，晝夜策勵，

有實行善法的**精進**。這三者是相關聯的，而根本是信心。

如有人說某某法門最好，非此不了生死（如認為此外也有可以了生死的，那不行就不一定是不信），但並沒有真實修持，這證明他並無信心，因為他沒有起願欲，發精進。如人生了重病，病到臨近死亡邊緣，聽說什麼藥可以治，如病人真有信心，那他會不惜一切以求得此藥的。如不求不服，那他對此藥是並無信心的。

所以願與精進，依信心為基礎，可說有信即有願有勤行，無信即無願無勤行的。

2、智：智與定、方便的關係

智慧，可以攝定，深智是離不了定的。

依定修慧，定是慧的基礎。

有了智慧，一切善巧方便，都逐漸成就了。

3、悲：悲與施、戒、忍的關係

悲，是利他的動力。如損己利人的**布施**，節⁵³己和眾的**持戒**，制己怨他的**安忍**，都是悲心的表現。

三、啟發信心，引生智慧，長養慈悲，是大乘道的根本法門

依人乘行而學菩薩道，此三法即攝得六度四攝一切（p.124）法門。啟發信心，引生智慧，長養慈悲，實在是大乘道的根本法門！

（一）啟發信心

信是信三寶，信四諦，凡是能增長信心的事情和言教，應多多去學習。依大乘經論所說，初學大乘法，首先要起發信心。這如念佛（菩薩），禮佛（菩薩），讚佛（菩薩），隨喜，供養，懺悔，勸請等，都是攝導初學，長養信心的善巧方便。見賢思齊，為人類向上的攝引力。孔子服膺⁵⁴西周的政治，時刻在念，連夢裡都常見周公。學佛的要成佛作祖，當然要時時恭敬禮念諸佛菩薩，念佛、念法、念僧。能時時繫念三寶，學佛成佛的信心，自然會成就。佛弟子在夢中定中，見佛見菩薩，也就是信心深固的明證。

同時，有真實信心的，一定是了解佛法的。了解佛法，才會確信非佛法不能利濟自他。有悲心，大乘信才得堅固，這是依人法而修菩薩所必要的。

如有悲與慧為助緣，信心培養得深厚堅固了，就能生起堅強的願力，不問如何艱難，一定要學佛法，也一定要護持佛教。孔子說：「民無信不立」⁵⁵，世事尚要依信心而

安住精勤。堅固勇猛，發精進已。攝受方便，能得未得，能觸未觸，能證未證。故此四法，說名瑜伽。

（2）大慈恩寺沙門 基撰《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》卷1（大正33，27 c24-27）：《瑜伽》云：信為欲依，欲為精進依。故入一切法，欲為根本。作意所生，觸所集起，受所引攝，定為增上，慧為最勝，解脫為堅固。

⁵³ 節：節制，管束。《易·未濟》：“飲酒濡首，亦不知節也。”（《漢語大詞典》（八），p.1172）

⁵⁴ 服膺（yīng 一ㄥ）：銘記在心，衷心信奉。（《漢語大詞典》（六），p.1204）

⁵⁵ 《論語·顏淵第12》：

子貢問「政」。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」

子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」

成就，何況修學即世間而出世間的佛法？

（二）引生智慧

為了自悟悟他，非學智慧不可。對於經論的義理，非要理解個透徹。

但是慧學的閱讀經（p.125）論，聽聞開示，只是慧學的資糧。主要是於佛法起正知見，了解佛法的真了義，依著進一步的思惟修習，引發甚深的智慧。這是為了學佛，不是為了作一佛教的學者。

（三）長養慈悲

說到悲心，本來什麼人都有一點。如儒家的仁，耶教的愛，只是不夠廣大，不夠清淨。

佛法的四無量心——慈、悲、喜、捨，就是要擴充此心到無量無邊，普被一切。初發大乘菩提心的，可從淺近處做起，時常想起眾生的苦處，激發自己的悲心。

儒家有：「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉」⁵⁶，是從惻隱⁵⁷心中流出。

大乘法制斷肉食，徹底得多，但也是為了長養慈悲心種。由此養成悲憫眾生的同情，才能發揚廣大，實踐救濟眾生的事業。

（四）小結

總之，如能著重啟發信心，引生正智，長養慈悲，大乘聖胎也就漸漸具足，從凡入聖了！

四、「信、智、悲」與菩薩道「清淨身心、莊嚴淨土、成熟有情」之關係

信——莊嚴淨土

智——清淨身心

悲——成熟有情

信、智、悲三法，如學習成就，就是菩薩事業的主要內容。

（一）信——莊嚴淨土

信（願）能莊嚴（p.126）淨土，這或是往生他方淨土，或是莊嚴創造淨土，如法藏比丘。這都是由於深信佛身佛土功德，發願積集功德而成。

（二）智——清淨身心

智能清淨身心，悟真理時，斷一切煩惱。得了正智，自然能身口意三業清淨，舉措如法。

（三）悲——成熟有情

悲能成熟有情，即是實施救濟事業。菩薩的方便攝化，或以衣食等物質來救濟；或

子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」

⁵⁶ 《孟子·梁惠王章句上第7章》：

（齊宣王）王笑曰：「是誠何心哉！我非愛其財而易之以羊也，宜乎百姓之謂我愛也。」

（孟子）曰：「無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也，君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉：是以君子遠庖廚也。」

⁵⁷ 惻隱：同情，憐憫。（《漢語大詞典》（七），p.657）

在政治上，施行良好政治，使人類享受豐富自由的幸福。

十善以上菩薩，每現國王身，如大乘經所說的十王大業。⁵⁸但菩薩的救度有情，重在激發人類向上的善心，循正道而向樂果。

所以如有人天善根的，就以人天法來化導他。

如有二乘善根的，以二乘法來度脫他。

有佛種性的，就以大乘法來攝化，使他學菩薩行，趨向佛果。

這些，都是菩薩悲心悲行所成就。

（四）人菩薩行應把握「信、智、悲」為修持心要，平衡發展，不可偏廢

菩薩道的三大事，就從起信心，生正智，長大悲的三德中來。所以，**由人菩薩而發心的大乘，應把握這三者為修持心要，要緊是平衡的發展。**切勿偏於信願，偏於智證，或者偏於慈善心行，做點慈善事業，就自以為菩薩行。

真正的菩薩道，此三德是不可偏廢的！（仁俊記）

⁵⁸ 印順法師《我之宗教觀》（pp.138-139）：

依大乘經說，不但不輕視政治，大乘行者——菩薩，多居於政治領導者的地位，這就是著名的「十王大業」。在政治活動中，王——領袖是更有推動政治的作用。一般人看作權力而發生爭奪；儒者看作淑世利民的大道，而毅然以治平為理想（由於儒者以卿相自居，所以不敢作帝王想，而只想致君於堯舜）；佛法卻看作福慧熏習的殊勝因果。王——政治領袖，在古代是世襲的，這雖然有的昏庸淫亂，禍國殃民，但也有他的福報，生在王家，不求而自然得來。如從臣宰而進登王位；或從平民而登帝位，如劉邦等；或者經民眾選舉出來的。總之，要有政治的智慧，毅力，組織力，感召力，知人善任，才能成功。這一切，不僅是現生的學識經驗，也是往昔生中的福慧熏習。所以在菩薩的學程中，常常出任國家的元首。

經^{*}上說：初發大心，修十善行的菩薩，起初是得「粟散王」——小王的果報；功德增勝了，得鐵輪王報，這是以武力而統一南洲的大王。十住菩薩得銅輪王報。十行菩薩得銀輪王報。十迴向菩薩得金輪王報，統一四大洲。本著慈悲心來修菩薩行，利人的功德越大，福報所得的王權，也越來越大。因為菩薩修行，一定要以「布施」，「愛語」，「利行」，「同事」——四攝法來攝導眾生，也就必然與群眾結緣，受到群眾的信任與擁戴。這樣，修身成就後，從事治國平天下的大任，佛法豈不是與儒家完全相合？只是佛法以為，不一定要從政，才能利益人群而已！

※編按：此經指《仁王般若經》卷1（大正8，837b13-20）。

《佛在人間》

第六章、從人到成佛之路¹

(pp.127-141)

厚觀法師編於 2011.04.07

釋開仁略修於 2015.12.03

壹、學佛即向佛學習

（壹）佛法應從兩方面去了解

關於從人到成佛的路，先得認識自己是人。由人來學佛，應該學些什麼？要怎樣學？現在只能講一些重要的，淺顯的初步，使大家知道從人到成佛的關要²。

佛法應從兩方面去了解：

一、目的——成佛

一方面是究竟理想，最高目的——成佛。

二、方法

另方面，因人的程度參差不齊，所以有種種方便法門，不同的修行方法，但最後終歸是成佛。這好像我們所走的路，有的平坦，有的高低不平，有的迂曲³，有的直截了當。但如認清最後目標，還是「條條大路通長安」。

今天所要講的，是從人到佛的路，直捷⁴平坦的路；依此行去，不但穩當，又容易到達。

（貳）真正的學佛，以大菩提為目標而學

（p.128）學佛，就是向佛學習，以佛為我們的模範而學。佛是怎樣修學而成的，我們也這樣照著學。所以真正的學佛，是：

一、不但為後世的福樂而學

一、不但為後世的福樂而學：修行布施等功德，希望來生能比現在更好。這在佛法中，名為以「增進心」而學，目的在求來生的福樂果報，如生天國等。這只是佛法的方便法門，不是以佛為理想而學。

這並不是說，學佛的不求來生的增進；在沒有成佛以前，當然希望能生於人天中，但這不是學佛的目的。大家要以成佛為目的，如真能依法做去，一定能得到的，只要我們有高超遠大的理想，與切實地遵行。

為什麼生人生天不夠呢？因為不徹底、不究竟。

生人間，財富、金錢、壽命、地位、人事，都在變化無常中，不徹底、不圓滿。

¹ 在（菲律賓）馬尼拉大乘信願寺講。

² 關要：2.指關鍵和要點。（《漢語大詞典》（十二），p.161）

³ 迂（yū ㄩ）曲：迂回曲折。（《漢語大詞典》（十），p.714）

⁴ 直捷：徑直；乾脆。（《漢語大詞典》（一），p.861）

說生天吧，就是帝釋天（近於玉皇大帝）、大梵天（近於希伯來的耶和華），也還是不圓滿，還是在變化中，還是會墮落的。

相信耶和華上帝的，一定不同意這個見解，其實耶和華是不徹底的。

以大梵天王為例吧，他說：萬物與人類，是他創造，從他而生的。⁵我們要（p.129）問：天地未創造以前是否有天地？人類未生以前是否有人類？假使是沒有，那為什麼要創出天地與人類呢？

婆羅門教就有一種解說：「為了戲樂」。這是說，為了表示自我的自在（自由）、自我的滿足，所以從此而引生一切。這像一所新房子空洞而沒有什麼，覺得空虛而不滿意，就得買傢具花瓶等等來裝飾一下。

所以，如說神能創生人類萬物，這只是表示他的「不甘寂寞」，顯示他內心的空虛，內心還有問題，不能無事。如人在繁忙的時候，會感覺到麻煩，希望能獨自地安安靜靜休息。可是真的給他幽靜的安息，又會感到空虛，又要出來眺望，靜極思動。為了自我的自由與滿足，要天地男女萬物，弄到無邊苦痛，真是自找麻煩。所以，凡是內心有不足而有所要求的，就表示內心有問題，不徹底。

學佛的說到修行了生死，不但要在萬人喧囂處安住而無所⁶不足，還要能於無人處自靜其心，做到名符其實的「無事道人」。⁷神教所想像的神，還有要求，不能心安，便是要墮落的主要理由，所以我們不能以此為正確的路子。

二、不但為自身解脫而學

二、不但為自身解脫而學：人間、天上，一切都不是徹底的，所以要了生死（p.130），超出人天三界。

但這還只是為自己解脫而學佛，是狹小的路，是迂曲的路。佛法當然要了生死，但應注意到自利利他。

小乘的了脫生死，好像吃酒的，一時沈醉而以為完成了。⁸又如行路的，跑了一段，

⁵ 《長阿含經》卷 14〈21 梵動經〉（大正 1，90b19-c5）：

…彼沙門、婆羅門因此於本劫本見，計我及世間半常半無常；於此四見中，齊是不過或過。或有是時，此劫始成，有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處生愛著心，復願餘眾生共生此處。此眾生既生愛著願已，復有餘眾生命、行、福盡，於光音天命終，來生空梵天中，其先生眾生便作是念：「我於此處是梵、大梵，我自然有，無能造我者。我盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，我獨先有，餘眾生後來，後來眾生，我所人成。」其後生復作是念：「彼是大梵，彼能自造，無造彼者，盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，彼獨先有，後有我等，我等眾生，彼所化成。」

⁶ 無所：沒有地方，沒有處所。（《漢語大詞典》（七），p.118）

⁷ 《憨山老人夢遊集》卷 4（己新續藏 73，483b12-16）：

佛言：一切眾生流浪生死，皆是妄想顛倒以為根本。顛倒想滅，肯心自許，便是了生死出苦海的時節也。妄想不休，生死難出。故云狂心不歇，歇即菩提。吾人果能頓歇狂心，便是出三界，破魔軍，露地而坐，稱為無事道人。

⁸ （1）印順法師《印度佛教思想史》（p.95）：

菩薩是勝過二乘的，菩提心與大悲不捨眾生，是殊勝的。智慧方面，依般若而起方便善巧，菩薩自利利他的善巧，是二乘所望塵莫及的；《華嚴經》〈入法界品〉與《維摩詰經》，稱

急急在路旁休息一下。這種急於達到目的，而實際上更慢。好像龜兔賽跑，兔子跑得快，而急於睡覺休息，結果兔子不免落後。學佛如急於了生死，離苦得樂，只為自己而學，還是歪曲迂回的路子。

三、為佛之大菩提而學

三、為佛之大菩提而學：所以真正的學佛，應為佛之大菩提而學，這才是達到正等正覺的正確的路，直捷的路。

說起大菩提內容，可說是信願、智慧、慈悲的一切完滿。但在初學者，可能有所偏重：

（一）重信願，求菩提

眾生根機不同，多少有差別。如初學而著重在信願，相信佛有無上功德，最究竟圓滿；有最上智慧，最大慈悲。對佛發生信仰心，以佛為理想而立願上求菩提。

（二）重智慧，向法界

另有一類人，以佛的圓滿菩提為對象而重在智慧。參究宇宙萬有真理，宇宙究竟是什麼？人生真理是什麼？只有佛才是最圓滿究竟，最洞明⁹一切。所以（p.131）學佛的大智慧，從智慧的增長中，到達佛的地步。

（三）重慈悲，救眾生

也有讚仰佛的大慈悲，想到人類眾生的苦痛，沒有徹底救濟的方法。普通所說的提倡道德文化，增加經濟等等來救濟，其實都不徹底，只有佛的大慈大悲，才是圓滿究竟，所以就學習慈悲心行，向佛菩提。

（四）小結：真正學佛的，必須信願、智慧、慈悲都漸漸學習，以大菩提為目標而學

學佛的路很多，如念阿彌陀佛的是**重信願**，為了解佛理而誦習研究的是**重智慧**，著重在救濟慈善事業的是**重慈悲**。這幾種功德都要學，無論從那方面入手都可以。不過真正學佛的，必然三類都漸漸學習，以大菩提為目標而學。

貳、唯人為能學佛

（壹）人類的特勝

一、人身難得、佛法難聞，只有人最為難得，才能學佛

一、人類的特勝：一般來說，人雖自尊心極強，卻都看輕自己，覺得自己太渺小，不肯擔當大事，為最高理想而努力。這是頂¹⁰錯誤的，其實人是頂有意義的。

佛法說，在六道眾生中，**地獄**太苦，**餓鬼**饑餓不堪，那裡會發心學佛？

畜生也大多是愚昧，不能了解學佛。

阿修羅猜疑心大，不能堅信佛所說的話，又加上瞋（p.132）恨心強，喜歡鬥爭。

之為不可思議解脫。發展到二乘的涅槃，如化城一樣，「汝所得非（真）滅」。這如一時睡眠；只是醉三昧酒，佛的涅槃才是真涅槃呢！

（2）《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉：「聲聞愚亦然，相風所飄蕩。彼起煩惱滅，除習煩惱愚，味著三昧樂，安住無漏界。無有究竟趣，亦復不退還，得諸三昧身，乃至劫不覺。譬如昏醉人，酒消然後覺。」（大正16，497c3-8）

⁹ 洞明：1.通曉；明瞭。（《漢語大詞典》（五），p.1144）

¹⁰ 頂：24.副詞。表示程度。猶最，極。（《漢語大詞典》（十二），p.216）

天國，享福都來不及，更沒有心學佛。所以「三途¹¹八難¹²」中，長壽天便是八難之一。因此，佛經說「人身難得」、「佛法難聞」，只有人最為難得，才能學佛。

二、人類之特勝

（一）人有三事勝諸天

有人問：神教與佛教有什麼不同？

我說：神教說人間不如天上，佛教說人間更好。既得人身，不要錯過他，應該尊重人身，發揮人的特性而努力向上，這是佛教的一大特色。

人有什麼好呢？經說人有三特勝，天上也不及我們。大梵天、上帝，雖然高貴，但都不及人的偉大。因人有三種特勝，所以佛特地在此世成佛，教化人類，向佛學習。三種特勝是：

1、憶念勝

憶念——「人」，在印度話中，是「憶念」的意思。¹³人的憶念，比什麼都強，小時的事情都記得，幾千年來的歷史，千百年來的經驗，都能保存而傳下來。這在牛羊豬狗，甚至天神，都不及我們。人的智慧最強，一切文化，科學發明，都是依著過去經驗的憶念、累積，而後能日漸進步，日漸發明。由於憶念而來的智力，是一切所不及的。

2、梵行勝

梵行——克制情慾的衝動（p.133），為了他人的利益，能營為道德的行為，寧可犧牲自己，利益他人。這種由於梵（清淨）行而來的道德，是人類的一大特色。

3、勇猛勝

勇猛——人生存在這娑婆世界，什麼苦都可以忍受，無論怎樣困難都可以克服。這種一定達到的決心與毅力，也是人的特勝，在天上是沒有的。

（二）「憶念勝、梵行勝、勇猛勝」與「大智、大仁、大勇」

這三種特勝，如用以努力作惡，濫用聰明，也會造成大壞事，使人類的苦痛加深。不過種種好事，也是從這裡面發展出來。用以向善，就等於中國所說的大智、大仁、大勇。¹⁴

（三）人的三特勝，也就是佛性四德中的三德

大家都知道，一切眾生皆有佛性，都能成佛。經說佛性有四種功德，就是智慧、慈悲、信樂、三昧。¹⁵德行通於慈悲，信樂必有精進，所以人的三特勝，也就是佛性四德中的三德，在人身中特別發達。也就因此，人身容易修學成就，人類容易學佛。

¹¹ 三途：畜生、餓鬼、地獄。

¹² 八難：又稱八無暇、八非時、八不閑，指墮在地獄道、餓鬼道、畜生道，生長壽天，生在佛前佛後，生在邊地，諸根不具，生邪見家等八種不得遇佛、不聞正法之八種障礙。

¹³ 末那沙：梵語 *manuṣya*，意為人類，由語根√man（思考）的意思引申而來。

¹⁴ 《禮記·中庸》：“知、仁、勇三者，天下之達德也。”

¹⁵ 《佛性論》卷2〈2明因品〉：「復次有四種因，能除四障，得如來性義。應知四因者，一、信樂大乘，二、無分別般若，三、破虛空三昧，四、菩薩大悲。」（大正 31，797a24-26）

唐朝宰相裴休說過：「一切眾生都可成佛，但六道中真能發菩提心而修菩薩行的，唯有人。」¹⁶佛性功德，人身最為發達，所以人才能學佛成佛。

（貳）從人道直趣佛道

二、從人道直趣佛道：在學佛的方便中，如生天，得小乘果，多是彎曲而迂回的。如修天法而生長壽天，為八難之一，障礙了學佛。

有以為，學小乘法，證（p.134）阿羅漢，了生死後再說。小乘如中途醉眠，不徹底也不迅速。

所以我們應該走直截了當的路，就是從人的地位，求生人間，一直到佛的地步。不求生天，不求證小乘果。依人身，求人身，不離人身而向佛道，都得從不離人事做起。

有的人自以為修學佛乘，而信修天帝的神秘法門；或不重慧而專重禪，實是天法。

有的沒有大悲心，雖究大乘理，而等於走著小乘之路。

天法與小乘法，終究也可轉成佛道，但到底是迂曲了。¹⁷

特別是在這個時代，應該先修人法——不離家國的人間正行，從人直向佛道，以免世人的誤會。現代眾生的根性不同，尤其是中國人，重人倫，所以中國佛教徒，更應該從人倫道德做起。人間正行修集增長，佛道因行的功德，也一天天增長，會漸近成佛的境界。我們不要糟蹋自己，應該利用這人生短短的時間，向這個目標而努力行去。

叁、學佛所不可少的信解

要學佛道，有不可缺少的信仰與了解，這在聖典中，說有八事¹⁸，現在簡要的（p.135）

¹⁶ 裴休撰《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》〈序〉：「可以整心慮趣菩提，唯人道為能耳。人而不為，吾末如之何也已矣！」（大正 39，524a7-8）

¹⁷ 印順法師《成佛之道（增註本）》（pp.262-264）：

約所依的身行而趣入佛道來說，就有「或依聲聞」行「入」佛道的，「或」依「天」行入佛道的，「或」依「人」行「入」佛道的三類。這本是大乘經所說的，但經太虛大師的判攝——正法時期，多依聲聞乘行而入大乘；像法時期，多依天乘行而入大乘；末法時期，多依人乘行而入大乘——意義更充分的顯示出來。

其中依聲聞乘而入佛道的，依經論所說，都是先修聲聞（緣覺）乘法，或沒有證果，或已經證果，然後迴心而向佛道的。專修聲聞行的，有些自以為究竟，但利根深智的行者，早是『內秘菩薩行，外現是聲聞』，不等佛的開權顯實，心已安住大乘道了。

依天乘行而入佛道的，又有二類：一、淨土行者，專心一意的求生天淨土，然後在淨土中，漸修佛道。但依《觀經》所說：上品利根，早是發菩提心，讀誦大乘，解法空性。所以一登淨土，不久就能徹悟無生，迴入娑婆來廣行菩薩道。二、秘密行者：著重修（欲）天色身，就是以金剛夜叉為本尊，修成持明仙人，然後久住世間，修行佛道。雖然，『劣慧所不堪，為應彼等欲，兼存有相說』，而有些就專在修精練氣的色身上作活計。而利根是：菩提心相應，大慈悲為根本，以方便而至究竟的。依天乘行而向佛道的二類，都重於瑜伽或三昧；定，本為天乘行的特質。但以此普攝初機，也只能口頭誦持——持咒稱名而已。

依人乘行而入佛道的，就是發菩提心，修十善行，不廢人間正行，廣修人間安國利人的正業。但以此普及初機，大乘的外凡夫位，實等於人間的君子，善人。

¹⁸ 《瑜伽師地論》卷 38〈8 力種姓品〉（大正 30，500b18-c12）：

云何菩薩具多勝解？謂諸菩薩，於其八種勝解依處，具足成就，淨信為先，決定喜樂。一者，於三寶功德勝解依處。具足成就，淨信為先，決定喜樂。謂於佛、法、僧真實功德，具多勝解。二者，於佛菩薩威力勝解依處。具足成就，淨信為先，決定喜樂。謂於如前，所說威力，

略為六類。

〔壹〕三寶威德

一、三寶威德——三寶就是佛法僧。以佛僧來說吧！大乘法中**佛、菩薩（大乘僧）**有高上的智慧慈悲，值得崇仰；更有難思的神力，能為一般所不能為的事。

不但信佛菩薩的威德神通，還要**信法**，即成佛的法門，也確是有功德、有力量，依法修行，能使我們到達究竟成就。

〔貳〕諸法真實

二、諸法真實——諸法即所有一切事物，我們所知的世間一切，都不是真實的。為什麼呢？可用兩點來說明：

（一）、**一切都在變化**，人以至地球都不是永恆的，都是不徹底的。

（二）、**世間的一切，都是相對的**，有善就有惡，有生就有死，有興就有衰；有這個就有那個，有這家就有那家，有這國就有那國；同一個國家也有派別，黨外有黨，黨內有派。世間就是這樣相對差別，充滿矛盾，所以都不是究竟的真相。

世間的一切，是相對的變化的世間；所以存在這世間的人類，也不徹底。

真正學佛的，要信解在變化無常、種種差別之中，有永恆的不變，平等無差別的真理。如以正當方法去理解，依著去修行，就能得到真理的體驗。苦痛從（p.136）此解消，佛菩薩也因此而成就。

〔叁〕清淨因果

三、清淨因果——一般人都懂得佛法，重視因果，但因果不一定清淨的。不單是殺、盜、淫、妄——惡因惡果不清淨，就是一般的布施、禮佛、念經，也不一定是清淨的。如布施功德，固然是善的，如心目中覺得我能行善；或我比其他人布施更多；或者為了使人服從，故施小惠。有自我的成份，有為未來得到善果報的意念，這便不清淨——不純潔。

所以，學佛的要相信有**清淨因果**——就是**離煩惱、離自我見的無漏因果**。純潔的因行，能得到清淨的成果。必須以佛為理想，對清淨因果，生起堅定的信解。

〔肆〕能得菩提

四、能得菩提——信解了以上三點，還不一定能學佛成佛。有人說我太愚笨了，或太忙碌了，自己不信任自己，那裡能發心修學？所以**要加強信心**，一切人有佛性，我也

具多勝解。三者，於**真實義**勝解依處。具足成就，淨信為先，決定喜樂。謂於如前，所說真實義，具多勝解。四者，於**因**勝解依處。具足成就，淨信為先，決定喜樂。謂於種種，如應所攝，無顛倒因，具多勝解。五者，於**果**勝解依處，具足成就，淨信為先，決定喜樂。謂於種種，如應所攝，無顛倒果，具多勝解。六者，於**應得義**勝解依處，具足成就，淨信為先，決定喜樂。謂於無上正等菩提，所應得義。我有堪任，定當能得，具多勝解。七者，於**得方便**勝解依處。具足成就，淨信為先，決定喜樂。謂於一切菩薩學道，能得方便。有此方便，得應得義，具多勝解。八者，於**善言、善語、善說**勝解依處。具足成就，淨信為先，決定喜樂。謂於契經、應頌、記別等法，具多勝解。於此八種勝解依處，應知菩薩，由二因緣，具多勝解：一者，多修勝解故；二者，積集猛利忍故。

決定能得大菩提。有一分力量，就盡一分力量。今天不成，還有明天；今生不成，還有來世。堅定信仰，一定能得菩提，只要肯發心修學下去。

〔伍〕得道方便

五、得道方便——一切眾生皆有佛性，都可以成佛，可是佛是從修學得來的（p.137），依方法去學，人人都能得到；這修學方法，叫得道方便。如相信地下有水還不夠，必須知道怎樣去開掘，用怎樣方法取水上來。如不這樣，即使地下有水，我們還是沒有水喝。要以方法去得到，所以說：沒有天生彌勒，自然釋迦。

〔陸〕如來聖教

六、如來聖教——我們都不是佛，怎能知道成佛的道路呢？釋尊成佛後，大慈大悲地把成佛的方法說了出來，記載在經典裡面。相信經律論所說的，依之求了解，有了信心，才會增加學佛的力量。會看的看，不會看的聽，裡面開示我們種種成佛的方法。

肆、從十善菩薩學起

〔壹〕菩薩程度有高有低

對佛有了充分的信解，就得從十善菩薩學起。很多人對菩薩的名義不了解，多有誤會。菩薩是印度話，菩是菩提，是覺悟的意思；薩是薩埵，就是眾生的意思。所以，菩薩是求大菩提的眾生。¹⁹

菩薩的程度不一，高的高，低的低。在一般人的心目中，聽見菩薩，就想到文殊、普賢、觀音、地藏頂高的大菩薩，其實凡（p.138）發心成佛的，就是菩薩。

佛與菩薩的分別是：佛是至高至上究竟圓滿，如讀書畢業了；菩薩是向上修學的學生。開始學的，如幼稚園生是學生；在小學、中學、大學以至研究院，也還是學生，差別只在學問的高低，而在修學的過程中是一樣的。

菩薩也是一樣，有初發心菩薩，初學的與我們凡夫相同，只是能發菩提心，立成佛的大志願。慢慢修學，到頂高的地位，如文殊、觀音等。不要只記著大菩薩，覺到我們不能學。在學校裡，由幼稚園一直學到研究院；菩薩也是由初發心菩薩學到大菩薩。現在講最初修學的初心菩薩，與我們凡夫心境相近，切實易學。

〔貳〕初學菩薩的發心與正行

一、大悲為菩薩發心

〔一〕慈悲是菩薩法之根本

一、大悲為菩薩發心：菩薩發心，當然包含了信願、智慧，而重心在大悲心。有大

¹⁹ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.130）：

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說。菩提（bodhi），譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。菩（提）薩（埵）的意義，《初期大乘佛教之研究》，引述 Har Dayal 所著書所說——菩薩的七種意義；及西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人。今依佛教所傳來說：薩埵（sattva）是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意的。

悲心而後想成佛度眾生的，就是菩薩。上面講過，成佛，如沒有慈悲心是不能達到的。就是能參究絕對真理，如沒有大悲心，也還是落於小乘。所以菩薩的最要處，便是大悲心，見眾生苦，好像是自己的苦痛，想方法去救度他們，才是菩薩心、佛種子。

發心，是立志，時時起慈悲心，立下大志願，不會忘失。此（p.139）心發起，堅決不退，便登菩薩位。

（二）修發大悲心的方法：自他相易法

修發大悲心，方法很多，佛法裡有「自他相易」²⁰法，把自己想作別人，把別人想作自己，這麼一下，大悲心自然會發生起來。試問大家：心裡頂愛的是什麼？你們一定回答是父母、夫妻、朋友、國家、民族。其實，佛說「愛莫過於己」²¹。父母等，凡是沒有損到自己利益的，當然能愛，否則就什麼都不愛了。大家都以私心為愛自己而愛一切，假使能想到別人的苦痛，等於自己的苦；不但愛人如己，而且以自己為他人，不專從自己著想，那才是真愛、真慈悲。

自身有苦，誰也巴不得²²馬上去掉他。別人的苦等於自己，怎能不動悲心，設法解除眾生苦痛呢！能有這種觀念，大悲心自然生起來。大悲心發生，立願成佛度眾生，就是菩薩了。

²⁰ 印順法師著《學佛三要》（pp.134-135）：

據古代聖者的傳授，長養慈悲心，略有二大法門。

一、**自他互易觀**：淺顯些說：這是設身處地，假使自己是對方，而對方是自己，那應該怎樣？對於這一件事，應怎樣的處理？誰都知道，人是沒有不愛自己的，沒有不為自己盡心的。我如此，他人也是如此。如以自己的自愛而推度他人，設身處地的為他人著想，把他人看作自己去著想，慈悲的心情，自然會油然而生起來。《法句》說：「眾生皆畏死，無不懼刀杖，以己度他情，勿殺勿行杖」。這與儒家的恕道一致，但還只是擴充自我的情愛，雖能長養慈悲，而不能淨化完成。

二、**親怨平等觀**：除自愛而外，最親愛的，最關切的，沒有比自己的父母、夫妻、兒女了。最難以生起慈悲心的，再沒有比怨恨、仇敵了。為了長養慈悲心的容易修習，不妨從親而疏而怨，次第的擴充。一切人——眾生，可分為三類：親、中、怨。這三者，或還可以分成幾級。先對自己所親愛的家屬，知遇的朋友，觀察他的苦痛而想解除他，見他的沒有福樂而想給予他。修習到：親人的苦樂，如自己的苦樂一樣，深刻的印入自心，而時刻想使他離苦得樂。再推廣到中人，即與我無恩無怨的。仔細觀察，這實在都是於我有恩的；特別是無始以來，誰不是我的父母，師長？對於中人的苦樂，關切而生起慈心，悲心，修習到如對自己的恩人親愛的家人一樣。如能於中人而起慈悲心，即可擴大到怨敵。怨敵，雖一度為我的怨敵，或者現在還處於怨敵的地位，但過去不也曾對我有恩嗎？為什麼專門記著怨恨而忘記恩愛呢！而且，他的所以為怨為敵，不是眾生的生性非如此不可，而只是受了邪見的鼓弄，受了物欲的誘惑，為煩惱所驅迫而不得自在。眼見他為非作惡，愚昧無知，應該憐憫他，容恕他，救濟他，怎能因自己小小的怨害而瞋他恨他？而且，親與怨，也並無一定。如對於親人，不以正法，不以慈愛相感召，就會變成怨敵。對於怨敵，如能以正法的光明，慈悲的真情感召，便能化為親愛。那為什麼不對怨敵而起慈悲心，不為他設想而使離苦得樂呢！以種種的觀察，次第推廣，達到能於怨敵起慈悲心，即是怨親平等觀的成就，慈心普遍到一切，這才是佛法中的慈悲。慈悲，應長養他，擴充他；上面所說的法門，是最易生起慈悲的修法。

²¹ 參見《雜阿含經》卷36（1006經）（大正2，263b13-26）。

²² 巴不得：迫切希望。（《漢語大詞典》（四），p.73）

所以初學菩薩，並不一定有神通，或者身相莊嚴。但是單單立志發心，還不夠，必須以正行去充實他。

二、十善為菩薩正行

（一）十善

二、十善為菩薩正行：菩薩與凡人的分別，是發菩提心，行菩薩道。以菩提心去行十善行，是初學的菩薩，叫十善菩薩。十善，就是對治十惡的十種善行。

不殺生就是愛護生命。

不偷盜是不要非法得財，進而能施捨。

不邪淫是不要非禮²³（p.140）。

不妄語是不說謊。

不兩舌是不挑撥是非，破壞他人的和合。

不惡口是不說麤話罵人譏諷人，說不對也得好好說，不可說尖酸刻薄話。

綺語是說得好聽，而能引起殺、盜、淫、妄種種罪惡，就是誨盜、誨殺、誨淫²⁴的邪說，或者毫無意義，浪費時間。

不綺語，是要說那些對世道人心²⁵有好處的話。

不貪是應得多少就得多少，知足、少欲，不是自己的，不要妄想據為己有²⁶。

不瞋恨是有慈心，不鬥爭。

不邪見是學佛的要有正見，要相信善惡因果，前生後世，生死輪迴，聖人境界——阿羅漢、菩薩、佛能了生死。不要起邪知邪見，以為人死了就完了。

（二）發菩提心，修十善行，是從人到成佛的第一步

十善菩薩，是初心菩薩，發大悲為主的大菩提心，要成佛度眾生，依這十種善行去修學，可說人人能學。如說不會做，那一定是自己看輕自己。

佛法說：人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。

如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，還只是世間的聖人，人中的君子。

佛法就不同了，十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導的，所以即成為從人到成佛的第一步。

（叁）以佛為理想，發菩提心，修十善行；懺悔、發願、禮佛、念佛以外，應多護持正法

大家以佛為理想，發菩提心，修十善行。此外，如懺悔、發願、禮佛、念佛（p.141）以外，還要熱心注重護法，把佛法當作自己的生命，不要以為我學佛就好了。如佛法受到損害，受到摧殘，應為了自己的信仰、眾生的慧命來護持。

²³ 非禮：1.不合禮儀制度。《論語·顏淵》：“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。（《漢語大詞典》（十一），p.785）

²⁴ 誨（huì ㄏㄨㄟˋ）：3.引誘。（《漢語大詞典》（十一），p.235）

誨淫誨盜：2.《易·繫辭上》：“慢藏誨盜；冶容誨淫。”孔穎達疏：“若慢藏財物，守掌不謹，則教誨於盜者，使來取此物。女子妖冶其容，身不精慤，是教誨淫者，使來淫己也。”原有禍由自招的意思。後常用“誨淫誨盜”指引誘人去幹盜竊奸淫等壞事。

²⁵ 世道人心：泛指社會的道德風尚和人們的思想情感等。（《漢語大詞典》（一），p.502）

²⁶ 據為己有：把不是自己的東西占為自己所有。（《漢語大詞典》（六），p.910）

菩薩應行的甚多，現在不能廣說。最後我希望大家，開始學這大乘的第一步，作一菩薩幼稚生，從發大悲心，修十善行學起。（明道記）

《佛在人間》

第七章、佛法與人類和平

(pp.143-164)

釋開仁編 2015/12/10

壹、和平的意義

(壹) 以佛法來探求和平的真義

和平本為人類一致的願望，在飽經戰爭苦難，或時局惡化而瀕臨戰爭邊緣的時候，人類的和平願望，也就更為迫切起來。然從古來今，人類一直在仰望和平，祈求和平，而和平始終不容易獲得。

一部廿四史¹，充滿了血腥氣²；大部分的日子，都在戰爭中渡過。所以要求和平，必須探求和平的意義，不容易和平的癥結，而探索那達到和平的坦道。我們佛教徒，對於和平的願望，無疑比一般人懇切得多。我們應接受佛陀開示的聖訓，去把握和平的真義；應仰承³佛陀的慈悲願力，而盡著為實現和平的努力！

(貳) 缺乏理智的和平願望，不會招致真正的和平

人類有要求安定，要求福樂，要求生存的共同意欲，所以人人有共同的和平 (p.144) 願望。但和平並不能從空洞的願望得來；相反的，缺乏理智的和平願望，每招來戰爭的苦難，害了自己，鼓勵了敵人。一般所想念的和平，大抵與沒有戰爭或戰爭停止同

¹ 二十四史：指二十四部紀傳體史書。明 有二十一史之目，清 乾隆 四年又增《明史》《舊唐書》《舊五代史》，合稱二十四史。總計三千二百四十三卷。各史名稱、卷數及作者(或領銜人)如下：1.《史記》130 卷，漢 司馬遷 著。2.《漢書》100 卷，漢 班固 著。3.《後漢書》120 卷，南朝 宋 范曄 著。4.《三國志》65 卷，晉 陳壽 著。5.《晉書》130 卷，唐 房玄齡 著。6.《宋書》100 卷，南朝 梁 沈約 著。7.《南齊書》59 卷，南朝 梁 蕭子顯 著。8.《梁書》56 卷，唐 姚思廉 著。9.《陳書》36 卷，唐 姚思廉 著。10.《魏書》114 卷，北齊 魏收 著。11.《北齊書》50 卷，唐 李百藥 著。12.《周書》50 卷，唐 令狐德棻 著。13.《隋書》85 卷，唐 魏徵 著。14.《南史》80 卷，唐 李延壽 著。15.《北史》100 卷，唐 李延壽 著。16.《舊唐書》200 卷，五代 後晉 劉昫 著。17.《新唐書》225 卷，宋 歐陽修 著。18.《舊五代史》150 卷，宋 薛居正 著。19.《新五代史》74 卷，宋 歐陽修 著。20.《宋史》496 卷，元 托克托 著。21.《遼史》116 卷，元 托克托 著。22.《金史》135 卷，元 托克托 著。23.《元史》210 卷，明 宋濂 著。24.《明史》332 卷，清 張廷玉 著。((《漢語大詞典》(一)，p.117)

² 中國歷史上的朝代更替，大多是通過農民戰爭、軍事政變、民族戰爭來實現的。《二十四史》比較真實地記載了朝代更替過程中血腥屠殺的情況。《史記》詳細記載了秦二世被趙高殺死和秦王子嬰為項羽所殺的過程。魏晉南北朝更替時更充滿了腥風血雨，各朝史均有記載，例如陳霸先為奪取南朝、梁朝的帝位，派劉師知謀殺十六歲的梁敬帝，據《南史》記載：梁敬帝嚇得哀求說：「我不須作天子，何意見殺！」劉師知抓住梁敬帝衣裳，把他一刀砍死。五代末帝或被殺，或自刎，或被廢，據《舊五代史》，後唐李存勖攻開封，梁末帝命皇甫麟將他殺死，麟不忍心，末帝曰：「卿不忍，將賣我耶！」君臣相對大哭，麟刺死末帝后自刎。遼天祚帝被俘，夏末帝昀被殺，金哀宗和明崇禎帝皆自縊而死，各朝史中均作了記錄。

(<http://hxd.wenming.cn/cldzgwm/disk3/0702/html/0702c03/0702c03.html>)

³ 仰承：1.敬受；承受。多用於下對上。((《漢語大詞典》(一)，p.1209)

一意義，這是並不正確的。

如甲乙兩國相爭，甲勝乙敗，乙方簽訂了賠款，割地，甚而接受征服、接受奴役的條約。這那裡是實現和平！這是弱肉強食，強迫承認不和平的戰爭惡果。

如某方為了鬆懈對方的戰爭意志，延遲對方的戰力積集，或破壞對方的戰友合作，虛偽地倡導和平，裝出和平共存的外交姿態。而自己，卻秘密地更積極的在備戰。這也算和平外交嗎？這是和平騙子，戰爭的陰謀者。

如信以為真，自取毀滅，這也決非和平的功臣，而只是天真的和平悲劇。

又如局部的不和平因素，越來越嚴重，不能迅速的設法消除，而只是拖延，或犧牲部分來換取和平。弄到大戰勃發⁴，變局部為全體，糜爛到不可收拾。這不能稱為維持和平，反而是戰爭的培養者。

我們本著佛陀的真理，當然崇仰和平，但真正的佛弟子，決不以虛偽的欺騙的和平為和平。不倫不類的偽和平，實在是戰鬥的變形，戰鬥的延續，值不得我們歌頌，也值不得我們追求。

（參）和與平有著相互的依存關係，失去一端即失去一切

（p.145）和平的反面，是不和不平。不和是暴戾、仇恨、衝突、鬥爭、不合作；不平是強凌弱，眾暴寡，一切的不平等。

真正的和平，決不能從不和的暴戾、仇恨、鬥爭中得來，也決不能實現於不平等的基礎上。

和與平，有著相互的依存關係，失卻一端，即會失去一切。所以暴戾的共產集團，從不和的情緒中，使用不和的殘酷恐怖手段，到處鼓動仇恨，製造鬥爭，這是決不能達到真正和平的。他們雖標榜平等，鼓吹蘇聯式的和平，而不知在不和的情況中，求平等而離平等愈遠。「大力鎮壓」所造成的廣大奴工群，即充分證明了不和必然不平的道理。

我們不能贊同出發於不和的偽和平，然對於現世間所有的不平因素，也不能同情。經過重重糾紛，在長期歷史中造成的世界現狀，不平等是到處存在的。如基於不平的現狀，企圖不平的維持，那雖然宣傳博愛，鼓吹合作，也只是維持不平等的和平偽裝，彼此間終於不免情感惡化而嚴重的不和。如埃及、伊朗與英，摩洛哥⁵、突尼斯⁶與法，最近的糾紛，即是這不平必然不和的最好說明。

所以，如厭惡共產黨徒的暴戾，鬥爭的不和手段，而不能自己糾正不平等的現狀，那麼美麗的和平願（p.146）望，不一定被共產的不和所毀棄，卻可能為他自己的不平所粉碎。咒詛⁷共產黨徒的殘酷恐怖，並不等於愛好和平，忠於和平。和與平，必須相依

⁴ 勃發：2.突然興起；爆發。（《漢語大詞典》（二），p.788）

⁵ 摩洛哥：是非洲西北部的一個君主制國家。其東部與阿爾及利亞接壤，南部其實際控制的西撒哈拉地區與茅利塔尼亞緊鄰，西部濱臨大西洋，並向北隔直布羅陀海峽和地中海與葡萄牙、西班牙相望。

⁶ 突尼斯：位於北非、隸屬於馬格里布地區，東北部緊鄰地中海。

⁷ 編案：咒詛＝呪詛：1.猶咒罵。（《漢語大詞典》（三），p.262）

共進，從和諧合作的空氣⁸與方法中，進求平等；從平等的基礎上，感召大家來和諧合作。真正的和平，才會接近人間，到達人間。

貳、不和（不平）的心因

（壹）總說不和（不平）的內因外緣

人人想望和平，而和平不容易實現。不容易實現的原因，有充分探討的必要。依佛法說：內有不和（不平）的心因，外有不平（不和）的事緣，彼此相互影響，這才興風作浪，造成從來難得和平的局面。

（貳）不和（不平）的心因有二（扼要說）

不和，佛典稱之為諍。諍，見於語言文字，見於行動，而實深刻的存於內心。扼要來說：內心的諍有二：一、見諍；二、愛諍。⁹這二者又根源於「受」與「想」，所以稱受想為「諍根」。¹⁰

⁸ 空氣：4.指氣氛。5.指輿論*、消息或謠言。（《漢語大詞典》（八），p.417）

※輿論：公眾的言論。（《漢語大詞典》（九），p.1311）

⁹（1）《品類足論》卷2（大正26，696b28-c4）：

云何有為？謂法處所攝身語業，及受、想、行蘊。云何無為？謂虛空、二滅。此十二處，幾有諍？幾無諍？答：十有諍，二應分別——謂意處、法處。若有漏是有諍，若無漏是無諍。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷49（大正27，255c20-21）：

二諍根者，謂愛及見。佛已永斷，故說無諍；世間未斷，故說有諍。

（3）《雜阿毘曇心論》卷1（大正28，871a29-b2）：

擾亂心故名諍。諍有三種：煩惱諍、陰諍、鬪諍。煩惱諍者，百八煩惱；陰諍者，死；鬪諍者，各各相違。

¹⁰（1）《雜阿含經》卷20（546經）（大正2，141c9-14）：「爾時、梵志從座起，整衣服，偏袒右肩，右膝著地，向佛所住處，合掌讚歎：『南無（南無）佛世尊、如來、應供、等正覺，能離欲貪諸繫著；悉能遠離貪欲縛及諸見欲——諍根本』。」

※印順導師《雜阿含經論會編（下）》（p.446）：「『諍根本』，原本作『淨根本』，今改。」

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷74（大正27，385a2-b14）：

問：大地法等諸心所中何故別立受、想為蘊，餘心所法不別立耶？

脅尊者言：……

復次，諸有情類耽著樂受，執顛倒想，生死輪迴，受諸劇苦。欲令了知此二過患，故別立蘊。

復次，受、想二法為因，發起二諍根本勝餘法故，別立為蘊。謂受能發起愛諍根本，想能發起見諍根本。如能發起二諍根本，如是能發起二雜染、二邊、二箭、二戲論、二我所，應知亦爾。……

由如是等種種因緣，別立受、想各為一蘊。

（3）《雜阿毘曇心論》卷1〈1界品〉（大正28，872a4-12）：

問：以何等故受想別立陰。餘心法立一行陰。

答：輪轉於生死，當知二諍根，是故別受想，建立二種陰。

二事故眾生輪轉生死，謂樂受貪及顛倒想。樂受貪故行愛，倒想計著故行見。二諍根者，習欲愛貪欲縛從受生，見欲縛從想生；受修諸禪，想修無色。……是故隨義說。

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1分別界品〉（大正29，5b8-17）：

何緣世尊說餘心所總置行蘊，別分受想為二蘊耶？

頌曰：諍根生死因，及次第因故，於諸心所法，受想別為蘊。

一、「見諍」根源於「想」

見，是見解，這裡專指主觀的成見、偏見、倒見、邪見。

當人類觸對對象時，必然的攝取境相。所取的境相，有著局限性，片面（p.147）性；攝取境相時，必覺有異於其他的特性，如此而並不如彼（「取境分齊」¹¹），這才成為一個個的心象。從此「構畫名言」表現於思想議論，這是認識過程中「想」的力用。這種有著局限性，片面性，是此非彼個體性的心象，使我們的認識，不能有完整的認識，不能把握真正的事理，不免錯亂，不免矛盾，不免畸輕畸重¹²，自是非他。有了這執一概全，以末為本，以非為是等，一切如盲摸象的異見、異說，世間即由此而糾纏不清。

《眾義經》說：「各各自依見，戲論起諍競；知此為知實，不知為謗法。……若依自見法，而生諸戲論，若是為淨智，無非淨智者」。¹³真的，誰不自以所見為正確，誰不

論曰：諍根有二，謂著諸欲及著諸見。此二受想，如其次第，為最勝因。

味受力故貪著諸欲，倒想力故貪著諸見。又生死法以受及想為最勝因，由耽著受、起倒想故，生死輪迴。……其次第因。隣次當辯。

（5）《阿毘達磨順正理論》卷3（大正29，344c15-28）的內容同上，故引文從略。

¹¹《成唯識論》卷5（大正31，28a1-19）：

論曰：六位中初遍行心所即觸等五，如前廣說。此遍行相云何應知？由教及理為定量故。

（1）此中教者，如契經言：眼色為緣生於眼識，三和合觸，與觸俱生有受、想、思，乃至廣說。由斯觸等四是遍行。

又契經說：若根不壞，境界現前，作意正起，方能生識。

餘經復言：若於此作意，即於此了別；若於此了別，即於此作意；是故此二恒共和合，乃至廣說。由此作意，亦是遍行。此等聖教，誠證非一。

（2）理，謂識起必有三和，彼定生觸，必由觸有。若無觸者，心心所法應不和合觸一境故。作意引心令趣自境，此若無者心應無故。

受能領納順、違中境，令心等起歡、感、捨相，無心起時無隨一故。

想能安立自境分齊，若心起時無此想者，應不能取境分齊相。

思令心取正因等相，造作善等，無心起位無此隨一，故必有思。

由此證知，觸等五法，心起必有，故是遍行。餘非遍行，義至當說。

¹² 畸重畸輕：偏重偏輕，不合常規。（《漢語大詞典》（七），p.1384）

¹³（1）《大智度論》卷1〈1序品〉（大正25，60c7-61b18）：

第一義悉檀者，一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散。上於三悉檀中所不通者，此中皆通。

問曰：云何通？

答曰：所謂通者，離一切過失，不可變易，不可勝。何以故？除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故。如《眾義經》中所說偈：

「各各自依見，戲論起諍競；若能知彼非，是為知正見。

不肯受他法，是名愚癡人，作是論議者，真是愚癡人。

若依自是見，而生諸戲論，若此是淨智，無非淨智者。」

此三偈中，佛說第一義悉檀相。

所謂世間眾生自依見、自依法、自依論議而生諍競；戲論即諍競本，戲論依諸見生。如說偈言：「有受法故有諸論，若無有受何所論？有受無受諸見等，是人於此悉已除。」行者能如實知此者，於一切法、一切戲論，不受不著，不見是實，不共諍競，能知佛法甘露味。若不爾者，則謗法。……

若以是為清淨得第一義利者，則一切無非清淨。何以故？彼一切皆自愛法故。

執己見而排斥他說。如以成見、偏見為正智，為能得真理，那麼誰都獲得真理了！這種從認識缺陷性而來的見諍，一向就「此亦一是非，彼亦一是非」¹⁴。「以見欲繫著故，出家（與）出家而復共諍」¹⁵。宗教與哲學者，由於見執而聚訟紛紜，釋尊早就為我們說破；而到這思想鬥爭尖銳的現代，越發顯出他的重要性來。

二、「愛諍」根源於「受」

愛，是貪欲。權力、名譽、生命，都是人類所貪著的；而衣食住等經濟生活（p.148）（及男女性生活），尤為欲界人類貪求的對象。

在我們觸對對象時，內心必起反應而領「受」於心。這一內心的反應，有自己主觀的標準，起著合意的，不合意的，或無所謂的領受。合意的樂受，即引起愛欲而戀戀不捨。沒有得到的，一心一意的去追求。得到了，一心一意的希望增多，無限的增多；保有，永遠的保有。所以說：受為愛欲的根元。

然經濟生活，本為一切屬於一切，也可說不屬於任何一人。以愛欲的習見，而想攝屬為自己，以為屬於自己，已含有嚴重的錯誤。何況經濟的物質生活，從個人說，決非一人所能完全取得，終不免陷於無限欲求而永不滿足。從大眾說，你以愛欲而想佔有，不斷的佔有，他也想佔有，無限的佔有，當然要引起衝突，而成為不息的鬥諍。

這一由於物欲而來的諍競，釋尊更說得分明：「以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子兄弟親族展轉共諍。……以欲為本故，王王共諍，民民共諍，國國共諍。彼因共相諍故，以種種器仗轉向加害：或以手扠¹⁶，或以石擲¹⁷，或以杖打刀斫¹⁸」。¹⁹這種家

問曰：若諸見皆有過失，第一義悉檀何者是？

答曰：過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法。諸法實相，無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：

「語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。

說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。」

「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」

如是等處處經中說第一義悉檀。是義甚深，難見難解，佛欲說是義故，說《摩訶般若波羅蜜經》。

- (2) 參見 Lamotte (1944, p.40, n.1)：《大智度論》此處所引的三個詩頌大致相當於巴利「義品」第12經《小積集經》(Cūlavijyūhasutta) 之前五節 (Suttanipāta, v.878-882)。又參見《諦觀》(63)，p.63, n.71：郭忠生譯按，印順導師認為《大智度論》此處所引，相當於巴利「義品」(《經集》全部偈頌的數目之) 第796、880、881偈。見印順導師，《原始佛教聖典之集成》，p.820。

¹⁴ 「此亦一是非，彼亦一是非」：彼：那。這種情況下與那種情況下的是非標準不一，即沒有客觀的是非標準。出處：戰國·宋·莊周《莊子·齊物論》：“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。”(《線上成語詞典》<http://cy.5156edu.com/html4/z5800m8063j43441.html>)

¹⁵ 《雜阿含經》卷20(546經)(大正2, 141b29-c2)：

梵志復問：「何因何緣出家、出家而復共諍？」

摩訶迦旃延答言：「以見欲繫著故，出家、出家而復共諍。」

¹⁶ 扠(chāi 彳扌)：用拳擊；交手較量。(《漢語大詞典》(六)，p.350)

¹⁷ 擲(zhì 扌)：1.投；拋。(《漢語大詞典》(六)，p.942)

¹⁸ 斫(zhuó 扌)：1.斧刃。(《漢語大詞典》(六)，p.1057)

¹⁹ 《中阿含經》卷25〈4因品〉〈99苦陰經〉(大正1, 585a18-28)：

庭、社會、國際間的鬥爭，古今有何差別？不過現在多了飛機、大砲、原子彈、毒氣等而已。

三、小結

總之，我們（p.149）有見解，即使理解到並不完全，並不徹底，而多少希望別人服從自己的意見。我們有物質的需求，即使理解得別人也一樣需要，而多少希望自己得到的勝過別人。見與愛，為精神生活與物質生活中的兩大爭執，而這實根源於認識中的受與想。佛說五蘊，特立受、想為二蘊，即重視他是見爭與愛爭的根源。

（參）內心的爭煩惱為「愛、見、慢、無明」，而以無明為根本爭因

一、一切煩惱亂皆是爭

如廣泛的說，內心的一切活動，無論為感情的，意志的，知識的，凡不能正確而恰當的，一切是爭，一切是「煩惱亂」，不得和諧的安寧。所以說：「一切煩惱，皆名為爭」。²⁰

尤其是狂喜時，憤怒時，渴想時，失望時，悲痛時，恐怖時，憂慮時，內心是：烈火一樣的在焚燒，狂飆²¹一樣的在震動，山一樣的險峻，海浪一樣的洶湧，電一樣的閃爍，煩惱亂到極點。

二、四根本煩惱

然一切煩惱中，重要而根本的，是「愛」、「見」、「慢」、「無明」。

（一）前三

1、定義

（1）愛

愛有自體愛、境界愛；或色（性欲）、欲（資生物）、定境愛。

（2）見

見有我見、我所見，常見、斷見，一見、異見，有見、無見等執見。

「復次，眾生因欲緣欲，以欲為本故，母共子爭，子共母爭，父子、兄弟、姊妹、親族展轉共爭。彼既如是共鬪爭已，母說子惡，子說母惡，父子、兄弟、姊妹、親族更相說惡，況復他人？是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲為本。」

「復次，眾生因欲緣欲，以欲為本故，王王共爭，梵志梵志共爭，居士居士共爭，民民共爭，國國共爭，彼因鬪爭共相憎故，以種種器仗，轉相加害，或以拳杖石擲，或以杖打刀斫，彼當鬪時，或死、或怖，受極重苦，是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲為本。」

²⁰（1）《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1分別界品〉（大正29，2a28-b1）：

此有漏法亦名有爭。煩惱名爭，觸動善品故，損害自他故。爭隨增故，名為有爭；猶如有漏。

（2）唐 普光《俱舍論記》卷1〈1分別界品〉（大正41，15a2-5）：

此有漏法至猶如有漏者，煩惱乖違，故立爭名。觸動善品，損害自他，此釋爭名。爭隨增故名有爭，猶如前說漏隨增故名有漏，此釋有爭。

（3）唐 法寶《俱舍論疏》卷1〈1分別界品〉（大正41，475b19-22）：

論：此有漏法至猶如有漏。釋有爭也，世間爭有二義：一、觸動好人，二、令自他損害。煩惱亦爾，一、觸動善品，二、損害自他，故名有爭，諸蘊隨增爭故。

²¹ 狂飆：2.急驟的暴風。（《漢語大詞典》（五），p.24）

(3) 慢

慢²²，主要的是我慢，這是個性（人格性）的特徵。

每一生命，雖為前後的不斷似續²³，同時的相互依存，而現為一合相，即形成一個個的單位。（p.150）

由於個體獨存的錯覺，在接物待人時，總是自他對立而著重自己，流露自尊自大的我慢。即使是事實所逼，自慚形穢²⁴，自卑中也不脫「卑慢」²⁵的因素。

從深細的自尊自重感，發展為妄自尊大的優越感，控制一切的主宰欲（權力欲）。現實是不能盡如人意的，因而轉化為瞋恚、忿怒、敵視、仇恨、怨結、殘酷。甚至見到他人的境遇良好，雖無關自己，也要嫉妒而心裡難過起來。

這比起執見與物欲，要嚴重得多。在同一思想，物資平衡分配的場所，每因意氣、權力的爭奪而事態惡化，即因慢而諍的實證。

2、小結

見從識別而來，愛從領受（情）而來，慢從形成個性的意志中來。

(二) 根本諍因為無明

這三者，同為不能正確而恰當的心理活動，無明是這一切的通相。如約特殊的意義說，無明是不能覺了事物物的真相，特別是不能認識自己，不覺自我（無我的假我）的真相。

無明或稱愚癡，雖似乎重於知識的謬誤，而實形容知情意的共同錯亂，心意的盲目活動。因此，歸根結底的說，內心的根本諍因，是無明——不能覺了自我的迷蒙。這是世間不得和平的諍因，也是人生不得解脫的錯亂根本。

參、(不和) 不平的事緣

(壹) 外在之諍緣，主要是思想、法制與經濟

（p.151）不和不平的鬥諍，無論為語文的，或行動的，必為了某一事，名為「諍事」。某一事件的所以成為諍事，雖有純由內心諍因所引起（誤會而來），而大也都由於這一

²² (1)《雜阿含經》卷7(187經)(大正2, 49a9-18):

如貪，如是恚、癡、瞋、恨、些、執、嫉、慳、幻、諂、無慙、無愧、慢、慢慢、增慢、我慢、增上慢、邪慢、卑慢、憍慢、放逸、矜高、曲為相規、利誘、利惡、欲多、欲常、欲不敬、惡口、惡知識、不忍貪、嗜不貪、惡貪，身見、邊見、邪見、見取、戒取、欲愛、瞋恚、睡眠、掉悔、疑、惛悴、踳躄、鼯負、懶、亂想、不正憶、身濁、不直、不軟、不異、欲覺、恚覺、害覺、親覺、國土覺、輕易覺、愛他家覺、愁憂惱苦，於此等一一法，乃至映翳，不堪任減色作證。

(2)《阿毘達磨集異門足論》卷19〈10 九法品〉(大正26, 446b3-6):

云何慢結？答：有七慢類，說名慢結。云何為七？答：一、慢，二、過慢，三、慢過慢，四、我慢，五、增上慢，六、卑慢，七、邪慢。此七慢類，合為慢結。

²³ 似續：繼承；繼續。（《漢語大詞典（一）》，p.1221）

²⁴ 自慚形穢：因不如別人而內心感到羞愧。（《漢語大詞典（八）》，p.1334）

²⁵《阿毘達磨法蘊足論》卷9〈16 雜事品〉(大正26, 495c24-25):

云何卑慢？謂於多勝，謂己少劣，由此起慢，乃至心自取，總名卑慢。

事件的不平等。

釋尊曾標舉僧團和合的三大要素，為「見和同解」，「戒和同行」，「利和同均」。這指示了和合必基於同一（平等），而不同即無法和諧的真理。見是思想的；戒是戒條、法制、規章；利是經濟生活。一切諍事，總不外思想、法制、經濟。這三者的不合理，不平等，是外在的諍緣。由於外在的（不和）不平事緣，引發內心的不和（不平）心理；由於內心的不和（不平）因素，加深了事緣的（不和）不平狀況。內因與外緣的交織，世間是一直在動亂中，鬥爭中，想望和平而始終不能實現真正的和平。²⁶

（貳）諍因與諍緣，雖有著相互的關係，然以實現世間法中的人世和平，應重視諍緣之觀察

一、唯物論者

唯物論者，強調諍緣，特別著重於經濟；以為思想與制度的不平，依經濟生活的不平等而成立。

二、唯心論者

唯心論者，強調諍因，重視道德的進修；以為德性增進，可（p.152）漸達於法制與經濟的合理化。

三、依佛法來說

（一）總說

如依佛法來說，諍因與諍緣，有著互相推動促進的關係。而人世間的不得和平，或

²⁶ 印順導師《佛法概論》第一章（pp.21-23）：

正法的久住，要有解脫的實證者，廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。依律制而住的和合僧，釋尊曾提到他的綱領，就是六和敬。六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的、個人的，都依戒律的規定而生活。律治內容的廣泛，與中國古代的禮治，有著同樣的精神。

律，包含實際生活的一切；但釋尊特別重視思想與經濟，使它與戒律並立。這就指出大眾和合的根本問題，除了律制以外，還要注意思想的共同，經濟待遇的均衡。思想、律制、經濟三者，建立在共同的原則上，才有和樂、清淨的僧團。

在僧團中，有關大眾與個人的法制，固然有要求參加僧團者嚴格服從遵行的義務，但如有特權階級，特別是執法者不能與守法者同樣的遵守律制，必然要影響大眾的團結。戒和同行，為律治的精神所在；就是釋尊也不能違反律制，何況其他！

我們在社團中，要有物質上與精神上的適當營養。但一般人，在物質的享受上，總是希求超過別人的優越待遇；在思想上，又總是滿意自己的意見。這物欲的愛著——「愛」，思想的固執——「見」，如不為適當的調劑，節制，使他適中，就會造成經濟上的不平衡，思想上的紛歧。在同一集團中，如讓經濟的不平，思想的龐雜發展起來，僧團會演成分崩離析的局面。在釋尊當時，能注意思想的同一，經濟的均衡，不能不說是非凡的卓見！

釋尊說：「貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。……以見欲繫著故，出家、出家而復共諍」（雜含卷二〇·五四六經）。這還不過從偏重而說，從佛教的僧團看，經濟與思想並重，釋尊的不偏於物質，也不偏於精神，確是到處流露的一貫家風。

僧團確立在見和、戒和、利和的原則上，才有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住持佛法的責任。

有了上面所說的三和——和合的本質，那表現在僧團中的，就必有後三者。彼此間，在精神上是志同道合的；行動上是有紀律而合作的；語言文字上是誠實、正確，充滿和諧友誼的。這樣的僧團，才是釋尊理想中的僧團。

實現世間法中的人世和平，諍緣應特別重視。

（二）詳說

諍緣事，非絕對的外在，是相對的客觀存在，存在於自他關涉的社會關係中。

1、思想

思想，為基於心境相緣的活動；諍因的見，對此有主要的影響力。然從個人的思想而成思想諍執，那必為自見與他人見解的關涉。

2、經濟

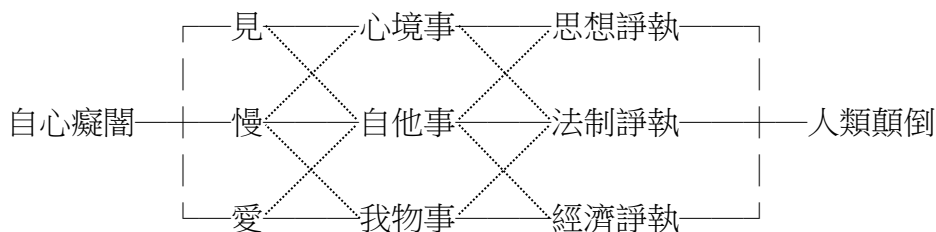
經濟為基於我物相需的活動；諍因的愛，對此有主要的影響力。然從個人的物資欲求，而成為經濟佔有或支配的諍執，又必為自己與他人間的欲求衝突。

3、法制

法制，為基於自他的人事活動，這是更顯明地有關於自他；諍因的慢，對此有特別關係。所以世間不和不平的種種諍事，都由於內因外緣。而外緣的三事，雖是盤根錯節²⁷，展轉相關，而起諍特重於人事法制。人類的意氣用事，權力爭執等而外，思想與經濟的諍執，也要依有關經濟與思想的法律更新而趨向解決。唯有這三者的趨向於平等，人事的和諧，才有更高的意義。

（三）結說

總之，不和不平的諍執傾軋²⁸，不但是心或物——經濟，而是心境、自他、我物的交涉，而表現於自他關係的問題。²⁹是在自他關係中，我們怎樣處理思（p.153）想、法制與經濟的問題。內因與外緣的相關，試列表如下：



肆、外緣為重的世間和平

（壹）總說大乘的三層和平

對於和平，有著重出世的，入世與出世融貫的二類。今從世出世雙融的大乘，方便的分為三層：即重於事緣的人間和平，重於心因的心地和平，事理兼重的究竟和平。

（貳）重於事緣的人間和平

一、總說

²⁷ 盤根錯節：謂樹木根株盤屈，枝節交錯。比喻事情的艱難複雜。（《漢語大詞典》（七），p.1463）

²⁸ 傾軋（qīng < 一ㄣ, yà 一ㄚˋ）：1.排擠打擊。（《漢語大詞典》（一），p.1646）

²⁹ 印順導師《中觀今論》（p.a8）：

唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

論到事緣的人間和平，以現代的情勢說，國家為重而漸趨於世界和平。我們從佛教的三和原則來論列，可分為國家現狀的人與人間的和平，國際傾向的人與人間的和平。

二、詳說

（一）在同一國家的人與人間之和平

在同一國家的人與人間，

1、應有思想的和平

一、應有思想的和平。

首先要指出：不平等的思想（p.154），無論為宗教的，哲學的，政治的，如自以為真理，為光明，而把異己看作罪惡與黑暗，看為該死的，應該被毀滅的。這種極端的，獨斷的，排斥異己者的意識形態，無論為宗教或政治，實在是不和不平的思想毒瘤，而為今日世界，今日中國的慘痛局面的製造者。

依佛法說，人人應有絕對真理的崇高信念，這是可能證實的。但這並非一般所想念的，自以為然的。這由於一般的認識內容，有著根本的缺陷性，有局限性與片面性。但同時，又必須肯定的承認，人類的思想，有著差別性與相對的價值。雖有是非，偏正，而都可有或多或少的接近於真理，特別是成為世界性的有數³⁰文化。這才能容忍對方，諒解對方，從思想的自由中，促進思想的和諧交流，淘鍊融鑄，而趨於一極。這除了革新獨斷的、排他的偏見以外，主要的文化活動，應屬於為真理的自由職業者。

「質直無詭曲」，「誠實不虛誑」，「柔和不羸瘠」，應為思想和平工作者的三大信條。而「重真理」，「重世間」（公論），尤為不偏不倚的正確方針。對於從權力而來的文化統制（如納粹³¹式的），從財力而來的文化壟斷（如資本家³²的收買新聞），是思想的蒙蔽與壓（p.155）制，不是自由與光顯。這大多是虛偽與欺騙的宣傳者，少有能為真理與和平而工作。真正和平的文化工作者，應發揮其自身——文化的力量。唯有如此，言論自由與出版自由，才有意義。才能不受權力、財力的束縛，或其他力量的要脅³³，而引向真正的和平。

2、應有政治與法律的和平

二、應有政治與法律的和平。

政治為眾人事物的治理，人人應有政治權利的平等機會。為維護群眾的安寧而需要法律，法律是平等的，不應有超法律的特權者，也不容故意的破壞者。

然要求政治的平等，必須備有兩大條件。

³⁰ 有數：5.謂數量不多或極難得。（《漢語大詞典》（六），p.1162）

³¹ 納粹：德語 Nationalsozialistische(Partei)的縮寫 Nazi 的音譯。第一次世界大戰後興起的 德國 國家社會黨，是以 希特勒 為首的最反動的法西斯主義政黨。（《漢語大詞典》（九），p.762）

³² 資本家：占有生產資料，剝削工人剩餘價值的人。（《漢語大詞典》（十），p.201）

³³ 要脅：要挾脅迫。（《漢語大詞典》（八），p.759）

(一)、教育平等：

人人享有必備的修學權利，人人修畢必備的學程，才能有足夠的政治常識，而不致受他蒙惑。如經歷一定的修學期限，（德力與）智力不夠水準，即失去與問政治的權利。

(二)、財富無效：

政治權的機會均等，當然不能以財富為標準，也不應受財富的支配。如一般的選舉，使用大量的選費，大肆宣傳，雖不一定成功，而缺少選費，幾乎是無法競爭的。最好的宣傳，應該是競選者為國為民的服務業績。如必要宣傳自己的主張，政府應供給他們同一的宣傳工具。如一切為財富（p.156）所決定，自費修學而多少人智力不充足，自費選舉而多少人財力不充足，既不公平，也不夠民主。一切政治上的鬥爭，黨與黨的互相攻訐，權力的種種鬥爭，實在從不平等不民主的因素中來。

3、應有經濟的和平

三、應有經濟的和平。

糾正勞心治人，勞力被統治的對立，趨向於勞心勞力的平等合作，共謀自他的福利。糾正資方剝削，勞方鬥爭的敵害，經勞資³⁴兩利，導向勞資平等，進入人人為勞者，人人有資力的社會。財富與享受，應盡力的引向均衡。

「不患寡而患不均」，不均平，即使普遍的財富累積，生活提高，也還是增長暴戾的怨氣。所以，應盡力發展公有經濟；這不是與民爭利，是才能多做社會公理事業，使人民得就學、就醫、育幼、養老等無價的供給。

對於私有經濟，應依當前情形，制定財富與享受的標準，這是不可過高的（以後隨財富增積而漸次提高）。然由人類私欲的根深蒂固，仍應容許私有經濟超出限制的活動。但在水準以上的，一切應暴露於社會之前（隱藏私蓄者，沒收）。這才運用善意的，溫和的輿論，限制他的享受浪費，而使超標準的財富，自動的能以一分或全部（p.157），貢獻於社會福利事業。私有財富，生前雖可自由的贈與，但死後卻不得傳於家庭的任何人，僅可以某些物件，作為紀念品而贈與。

在業力決定一切的人生中，雖能大體均衡，而到底不能泯除等級。智力不同，能力不同，毅力不同，體力不同，從服勞而得來的享受，自然也無法完全一致。但對於任何人，尤其是殘廢，衰老，不論什麼理由，都應該給予合水準的消費，使他們獲得足夠的生活，不失人生的樂趣。

（二）論到國際間的和平

1、思想方面

依平等和合的意義，而論到國際間的和平，思想方面，應為自由的溝通，不能憑藉武力，財力而為有組織的文化傾銷³⁵。某一國家，某一國際組織，運用武力財力以

³⁴ 勞資：指資本主義企業中的工人和資本家。（《漢語大詞典》（二），p.812）

³⁵ 傾銷：2.指資本家或資本集團用低於市場價格的價格，大量拋售商品。目的在於擊敗競爭對

及其他力量，傾銷他的整套思想，尤其是獨斷而排斥一切的思想。無論是宗教或政治，都是一種極惡劣的罪行，帶有濃厚的侵略性質。

國際間的思想交流，應純為自由的傳譯³⁶，自由的紹介；文化傾銷的職業家，應禁絕其往來。對於這種懷有征服與統治的野心家，必須認清他的面目而不受欺騙。

2、政治方面

政治方面，應尊重區域文化的不同情態，民族文化的不同傳統，誰也不應該專以自己愛好或行而有（p.158）效的政制，衡量一切。不能以武力財力為後盾，從外加以壓力，從內加以挑撥；或者利用外交特權，進行煽動，強迫實行自己的政治制度，以達到政治控制的目的。

3、經濟方面

經濟方面，應通力合作。工業先進的國家，應自動放棄不合時宜的特權，不合理的利益。援助落後地區，更應避免經濟剝削。國與國間，如存有經濟掠奪的現象，是不能實現全面和平的。

三、結說

依此而論，號稱自由民主的國家，還不夠和平的水準。而蘇俄³⁷的共產集團，大量的文化傾銷，高度的經濟剝削；這是蘇俄的新帝國主義的新侵略，什麼也不能符合佛法中和平的精神。

這契合佛制三和原則的社會，國家是傾向於大同的國家；國際是不礙國家的國際。基於平等原則，和平精神來推進，國的局限性，逐漸鬆弛；國際的統一性與無礙性，逐漸增強。大同而自由的人間和平，將不經戰爭而實現，實現為人間的淨土。這裡面，才有真正的平等，真正的自由，真正的民主，這才是實現真正的和平。

伍、著重內因的心地和平（p.159）

（壹）真正的和平須調治身心，但人世的和平，還是重於外緣

外在的事緣與內在的心因，有相互的關係：如外緣的諍事，逐漸趨向和平，內心的諍因——有關思想的偏見，有關權力的我慢，有關經濟的貪欲，也受到限制，而自然會漸漸淡薄起來。

政治修明的國家，民眾的道德，每不需勸教而提高，即由於此。同時，真正和平工作者，如調治身心——修正智而伏偏見，修慈悲而伏瞋慢，修戒定而薄貪欲，這對於以身作則而實踐的和平工作，必更有力量，更易成就。所以，政治不是道德的，而決不是不道德的，彼此有著相互關係。

上來說人世的和平重於外緣，這不是說不需內因的和平，是說內因是次要的。因為人事錯綜的社會不和平，有關於大眾，決不能做到人人的心地和平。反之，即使有少數

手，獨占市場，獲取高額利潤。（《漢語大詞典》（一），p.1652）

³⁶ 傳譯：轉譯，翻譯。（《漢語大詞典》（一），p.1629）

³⁷ 蘇俄：指十月革命後的俄國和 1922 年組成的蘇聯。（《漢語大詞典》（九），p.620）

能心地和平，對於大眾的人世和平，也不能起著決定性的作用。所以人世的和平，重於外緣，要基於平等原則，和合精神，從人事法制（政治）的革新中，促其實現。

（貳）內心的和平是徹底而究竟的，流露出的身心活動也展現真自由

（p.160）內因為重的心地和平，著重身心淨化。真能心地和平，必有和平處世的表現。然社會不和不平，或極度的不和平，卻不妨實現個人的心地和平。這由於人有個性，前後延續中有著統一性，表現為個人活動的緣故。

在佛法中，三乘聖者是同證涅槃解脫的。解脫，是不受煩惱繫縛，而得活潑潑的，無拘無礙的自由自在。涅槃，梵語有消散的意味，稱歎為止、息、沒、靜、寂滅、安隱，實形容心與理冥，心地的最極清淨，最極和平。一切煩惱，不外乎知情意的偏頗的分裂，缺乏完整性，統一性，而各相對立、自相矛盾。這心海的動態，如海水一樣，相推相盪，不能和也不能平。而心中重煩惱的現起，那等於海浪的洶湧而已。所以內心的淨化，消除煩惱，即自然的達到心地和平的涅槃，心地自由的解脫。

這內心為重的心地和平，是徹底的，究竟的。從正覺人生真相，體達空無我性而破盡愚癡。我執為本的煩惱根源淨除了，從我執而來的瞋慢、貪欲、執見等，也不再存在。這樣的心地和平，名為「無諍論處」，³⁸為佛弟子身心修持的目標。從此心地的和平與自由，流露出的身心活動，待人處世，決不會違反人世和平的精神。佛（p.161）制教團的真和平真自由，可以作為最有力的證明。

陸、內因外緣並重的究竟和平

（壹）內外並重的究竟和平，乃大乘的真義

內因外緣並重的，世出世並重的大乘真義，以完成究竟和平——佛土莊嚴，佛身清淨為標的。如偏重人世和平，而不能徹底的心地和平，即流為凡夫行。如偏重心地和平，而不能著力於人世和平，即同於小乘行。必須兩者並重，化除人世的鬥諍，因而增進心地的和平；由於心地和平，更能積極地促進人世和平，這才是真正的大乘行。

（貳）大乘法淨化自己、眾生及國土，比二乘有著更深的正見

學佛者，每不能理解世間善法的一貫性，甚至誤會為：一切世間法，都與出世法不相順。不知世間的人世和平，與出世的心地和平，是基於同一（諍鬥）的淨化。

真正的不和不平，雖都屬於人類——眾生自己，但一則表現於外，透過社會關係，動亂於思想、法制、經濟方面，成為社會的不和平。一則內存於己，交織於心境、自他、物我方面，熏習自己，成為自心的不和平。

從個己來看社會，（p.162）沒有必然的一致關係。世間的社會和平，不一定是個己的心地和平；世間社會不和平，也不一定是個己心地的不和平。然從社會來看眾人，世間

³⁸ 《大義釋》卷 13（N46，72a2-5 // PTS.Nidd.1.307 - PTS.Nidd.1.308）：

「觀無諍論地，如斯成安穩」〔之句中〕，無諍論地者，是不死涅槃。〔即〕所有一切行之止，一切依之捨遣，渴愛之盡滅，離貪、滅、涅槃。以此無諍論地者是安穩、救護所、避難所、歸依所、無畏、無死、不死、涅槃而「觀」、見、眺、省思、普觀。此是「觀無諍論地，如是成安穩」〔之義〕。

不和平，內心的不和平也增強；世間和平，內心也易於和平。社會對於個己，不是有決定性的，卻有重要性的。因為，「上智與下愚不移」³⁹，而一般人都受著社會環境的重大影響。環境對於個人，有著重要關係，所以彌勒在淨土成佛，並不稀奇，而釋迦在穢土成佛，才受十方一切佛的無邊讚歎。⁴⁰

大乘法，不但淨化自己，淨化眾生，更淨化國土，即證明環境對於人心的重要性。為大眾著想，促進人世的和平，是非常重要的。這有利於一般的和樂，更有利於佛法的進修。菩薩發願要嚴淨國土，確是比著重出世的二乘，有著更深的正見。

（參）菩薩由轉化煩惱為大乘三心，故能實現究竟的和平

一、菩薩從利益眾生中完成自利，故能表現出兩個特點

菩薩的努力於人世和平，修證於心地和平，分別來說，雖如上所說。然由於菩薩，從人世和平中去實現心地和平，從利益眾生中去利益自己，所以是：

一、必以真理相感召，而有「同願同行」者的共同努力。

二、心地和平，雖主要為真智的淨除煩惱根本——無明我執，徹證平等空性。但不離世間，淨化世間而成正（p.163）覺，不是節制煩惱，不是滅絕煩惱，是融化的，轉化的。

二、詳述菩薩融化與轉化煩惱為大乘三心，以達成究竟的和平

（一）貪欲，淨化為大乘信願

貪欲，淨化他而使轉為大乘信願，即菩提心。為真理，為和平，為自由，為度脫眾生，為莊嚴國土而起信願。所以說：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」。⁴¹盡一切生中，為成就眾生，莊嚴國土而無限的勇進。

（二）瞋慢，淨化為大乘慈悲

瞋慢，淨化而使轉化為大乘慈悲。與一切眾生，如父如母，如兄如弟，如姊如妹。以眾生的痛苦為痛苦，以眾生的快樂為快樂，而努力於與樂拔苦的大行。

（三）執見，淨化為大乘智慧

執見，淨化而使轉為大乘智慧，通達緣起眾相而歸於一如。

（四）小結

大乘行者，一定要有信願，有智慧，有慈悲，也即是具足了菩提願，真空見，大悲心，這才能完成菩薩的聖格，達成淨化自己，淨化眾生，淨化國土的究竟和平。

³⁹ 《論語·陽貨第十七》子曰：「唯上智與下愚不移。」

⁴⁰ 《佛說阿彌陀經》卷1（大正12，348a18-26）：

「舍利弗！如我今者，稱讚諸佛不可思議功德；彼諸佛等，亦稱說我不可思議功德，而作是言：『釋迦牟尼佛能為甚難希有之事，能於娑婆國土五濁惡世——劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，為諸眾生說是一切世間難信之法。』舍利弗！當知我於五濁惡世，行此難事；得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間說此難信之法，是為甚難！」

⁴¹ 宋 子璿《金剛經纂要刊定記》卷2（大正33，179b20-23）：

以佛於因地初發心時，希求無上正等菩提，遂啟四弘誓願：煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，眾生無邊誓願度，佛道無上誓願成。

三、結說：大乘三心，以慈悲為最要

這三者中，慈悲是最要的。這是融和自他，為他利他的主要因素。因為有了慈悲，才不但是徹證空性的智慧，而且是入世利生的方便善巧。信願，也不但是求出生死苦難，而是能不離生死，願入地獄；不但是志求佛道，而且是「有一眾生未成佛，終不於此取泥洹」。⁴²有信願，有慈悲，有智慧的菩薩，實為綜合了人世和平，心地和平，而努力於究竟和平的（p.164）工作者。

（肆）大乘學有究竟的和平理想，而應從近情處、易行處去推行

大乘學，是真正的和平，究竟的和平。可以造成人世的和樂，也可以實現心地的和樂。現在，世間如此苦難，中國如此困厄，人心如此陰險，如此唯私唯利⁴³，難道不想求得一真的和平坦道嗎？真正的佛弟子，真正的有心人！「菩提所緣，緣苦眾生」，⁴⁴這正是發心的時候了！

切勿以為佛法的和平，過於崇高。必須有崇高而完美的和平觀，才能不為不倫不類的虛偽和平，不和不平的強權政治所欺騙，不因魔燄⁴⁵猖狂而震懾。必要有完美的理想，才能從近情處，易行處去下手推行。究竟而完備的和平，屬於佛法。我們的讚歎，歸於佛陀！

⁴² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷3（大正19，119b16-18）：

伏請世尊為證明，五濁惡世誓先入，如一眾生未成佛，終不於此取泥洹。

⁴³ 宋 袁燮《絜齋集·一、輪對陳人君法天札子》：「唯私是徇，則不知有公；唯利是趨，則不知有義。」

⁴⁴ 明 德清《法華經通義》卷7（新卮續藏31，597b1-8）：

『（普門品）悲體戒雷震，慈意妙大雲，澍甘露法雨，滅除煩惱燄。』

此頌應機說法之象也，已證法身，三德具足。然法身寂滅，而能應現說法利生者，以無緣慈悲之力也。然法身無體，以悲為體。戒者，法身所流之教戒也。故將說法，先以雷震驚動群機，以慈意而興廣大法雲，然後乃澍甘露法雨，以此滅除眾生煩惱。是故經云：「菩提所緣，緣苦眾生。」若無慈悲，則佛亦不出世，亦無法可說也。」

⁴⁵ 魔燄：妖魔的氣焰。（《漢語大詞典》（十二），p.476）

《佛在人間》

第八章、佛法是救世之仁¹

(pp.165-242)

釋開仁編 2016/3/10

※、總說

(壹) 前言

諸位長老、法師、善友！在這動亂的時代，能有這麼一個因緣，與各位共聚一堂，來向大家介紹佛法，宣揚佛法，這是三寶威德的加被！對於三寶，我們首 (p.166) 先要表示崇敬與感謝的喜悅！

(貳) 釋題

一、標題來自孫中山的一句話

「佛法是救世之仁」，這是孫中山先生說過的一句話。²佛法流傳人間，千百年來受到人們的崇敬，作為我們自己的信仰。到底佛法的意義何在？中山先生這一句話，可說是扼要的揭示了出來。平常說：「佛法以慈悲為本」，慈悲就是仁；以慈悲心來救濟世間苦厄，所以稱為「救世之仁」。

二、以佛法的角度來廣解其意義

這句話非常正確而內容還需要解說，也就是佛法是怎樣的救世？現在以此為題，從兩方面去說：

一、重在人（與人）間所有的憂苦；

二、重在自身所有的憂苦。

佛法以救濟眾生，咸³令免離一切苦厄為目的，從這群體與個體——兩方面去說，佛法救世的真意義，才能完滿⁴的理解出來。

壹、人間相互引起的憂苦的救濟

(壹) 佛法宗旨——度一切苦厄

一、佛法宗旨——度一切苦厄：

¹ [原書 p.165] 民國五十二年的春天，我曾應臺南佛教會的邀請，作了七天的講演。其中一天，以「佛法是救世之仁」為題。五十八年二月，我在星加坡時，星洲佛教總會為我安排了一次——兩天的講演會，地點在維多利亞劇院。題目也是「佛法是救世之仁」，有慧理筆記下來。四月，到了香港，香港佛教聯合會邀我在佛教會講演。講題為「苦與空」，似乎講了六天。次第雖小有變化，內容與星洲所講的相近，只是詳備一些。當時有慧輪錄音，把它記錄出來。二人的筆記，都寄到臺灣來，我只好給他整理一下，去掉重複，截長補短而合為一篇。仍以「佛法是救世之仁」為題。印順附記。

² 孫中山先生說：「佛教乃救世之仁，佛學是哲學之母，研究佛學可補科學之偏。」（網絡資料）

³ 咸 (xián ㄒ一ㄢˊ)：1.皆；都。（《漢語大詞典》（五），p.216）

⁴ 完滿：圓滿；沒有欠缺。（《漢語大詞典》（三），p.1337）

一、佛陀弘揚佛法的目的，是為了解救眾生的憂苦

我們的教主釋迦牟尼佛，在二千五百多年前的印度，成佛說法，成立了佛教。佛陀弘揚佛法的目的，也就是我們來信佛學佛（p.167）的目的。扼要的說，只是為了人類（眾生）的憂苦困厄。自己要求解脫，是自利；想解救別人，是利他。自利利他的主要意義，正如《心經》所說：「度一切苦厄」⁵；「能除一切苦，真實不虛」。⁶

二、人生有說不盡的憂苦，當然就難得有真正的平安與太平

人生，固有⁷相對的意義，然而人生有說不盡的憂苦，也是不容我們否認的。世間無處不充滿憂苦，就人類來說，最嚴重的莫過於人與人間的殘酷鬥爭了。

過去曾有這麼一個傳說：一位來自印度的法師，在中國逗留期間，有國人向他吹噓我國文化的悠久和偉大，並取出一部廿四史為例。⁸那位印度法師，想瞭解書中的內容，拿起那部廿四史，嗅了一下說：「儘是血腥氣」！⁹歷史是充滿了殘殺鬥爭，豈僅是中國而已。以上雖是一則諷刺的寓言，然確是有真實意義的！

最近在星洲當地報紙上，閱讀到這麼一則記載：某外籍人士，以研究及整理的方法，將有史以來的國際歷史檢讀一番，他認為數千年來，祇有二百五六十天是天下太平的，其餘的日子，都在戰爭中過去。人類隨時而陷於戰禍的災難而不得安樂，是可以想見的了。實在說來，這二百五六十天，也未必有真正的太平，小型的鬥爭殺（p.168）害，還不是到處都是，祇是沒有被記入歷史版中而已。世界上，各式不同的苦難很多，戰爭只是一類，所以人類常在耽心、憂悶、苦惱中過日子，難得有真正的平安。

三、眾生與世間有當前及無限延續的苦厄，故需要探求一個解脫苦厄之道

說到眾生的苦厄，有當前的苦厄，及苦厄的無限延續。

從人與人的關係說，不單是現代多憂多苦，過去早就是這樣。如問題而不能解決，不能渡入大同¹⁰的時代，人類的苦厄還要一直的延續下去。

人世間如此，每人自己也是這樣。不但當前的自己——現生是如此，過去生早就如此。在苦厄的癥結沒有徹底解決之前，未來還要一生又一生的無限地延續下去。在一生又

⁵ 玄奘譯《般若波羅蜜多心經》卷 1：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」（大正 8，848c7-8）

⁶ 玄奘譯《般若波羅蜜多心經》卷 1：「故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦真實不虛，故說般若波羅蜜多咒。」（大正 8，848c18-20）

⁷ 固有：本來就有。（《漢語大詞典》（三），p.625）

⁸ 二十四史：指二十四部紀傳體史書。（《漢語大詞典》（一），p.117）

⁹ 二十四史包括《史記》、《漢書》、《後漢書》、《三國志》、《晉書》、《宋書》、《南齊書》、《梁書》、《陳書》、《魏書》、《北齊書》、《周書》、《隋書》、《南史》、《北史》、《舊唐書》、《新唐書》、《舊五代史》、《新五代史》、《宋史》、《遼史》、《金史》、《元史》、《明史》。由於歷代王朝的君臣和史學家都十分重視「以古為鑒」，各朝代史家修史的動機不盡相同，但在要求寫出歷史上的治亂盛衰、得失成敗的真象，不使事實湮滅上，卻有着基本的共識。司馬遷開創的「秉筆直書」是《二十四史》的主流，曲筆作史受到後人的唾棄。

（http://www.chiculture.net/index.php?file=topic_description&old_id=0702）

¹⁰ 大同：2.戰國末至漢初的儒家學派提出的一種理想社會，與“小康”相對。（《漢語大詞典》（二），p.1337）

一生中，雖然也有比較好一些的時候，如生天國之類。但沒有脫離苦厄，終於還是在憂苦厄難中過生活。

人類歷史的延續也好，個人生死的流轉也好，苦厄不只是現在，未來還要苦下去。所以，為了現在，為了未來，不能不探求一個解脫苦厄——救世之道。佛法就是救世的方案，問題在人類是否肯來實行。

（貳）世間苦厄的問題所在

二、世間苦厄的問題所在：

一、就人類的憂苦而思索其根源

茲就人類的世界來說。說起人類的苦惱，形形式式（p.169）式，真是難以計量的。為什麼如此憂苦？憂苦由何而來？我們必須先研討這個問題，瞭解這一問題，才能從根本上去解決他。

如地方有土匪出現，為了治安，當然要去勦滅¹¹他們。但在出動清勦之前，必須先探得匪徒們的行蹤；匪徒們來侵襲時所採的路線；有什麼人在窩藏匪徒，代匪推銷贓物¹²？瞭解了這些情形，才能有效的加以勦除。

人類固有說不盡的憂苦，而憂苦是依什麼而存在的呢？如知道憂苦的來源，憂苦依什麼而生根？那才能設法來解決憂苦，祛除¹³憂苦了！

二、憂苦可歸納為二大類

憂苦雖然很多，歸納起來，不外二大類：

（一）因個人、家、國、全世界人類而生起

（一）、因個人、家、國、全世界人類而生起：

1、從問題的形式來看

（1）總述

依苦痛——問題的形式來區分，約可分為上面四項。孟子說：「天下之本在國，國之本在家」。

依此推論，「家之本在身」（個人），¹⁴所以《大學》的治道，以修身、齊家、治國、平天下為次第。¹⁵

（2）別釋

A、身

「身」，就是個人自己。有了自己，就因自己的存在而有憂苦。眾多的憂苦中，有些是與別人無關，純粹是由自己身心所引生的。

¹¹ 勦滅（jiǎo ㄐㄧㄠˇ ㄇㄧㄥˋ）：征討消滅。（《漢語大詞典》（二），p.821）

¹² 贓物（zāng ㄗㄤ ㄉㄨˋ）：用非法手段獲取的財物。（《漢語大詞典》（十），p.305）

¹³ 祛除（qū ㄑㄩ ㄣˊ）：除去。祛，通“祛”。（《漢語大詞典》（九），p.47）

¹⁴ 《孟子·離婁上》：「孟子曰：『天下之本在國，國之本在家，家之本在身。』」

¹⁵ 《大學》八個步驟（八條目）中的後四個步驟，是關於治理國家的，即是「修身、齊家、治國、平天下」。

B、家

由個人與個人的聚合——營為共同的生活，而成立了「家」庭。家是家的成員——夫、婦、父、母、子、(p.170)女、兄、弟、姊、妹等所組成的。俗語說：「相見容易相處難」；「別時容易見時難」。在長期的相處中，眷屬間難免不引起家庭間的問題，就難免不為家庭而發生憂苦。

C、國

由「家」與「家」的聚合而成社會，或組織成「國」家。龐大的國家組織，對內部的和平、教化、繁榮……，難免有治理上的問題與困難，也就造成了國家的憂苦。

D、天下

國與國之間，是不能隔絕而沒有關係的；有了關係，也就不免有了問題，問題就擴大而成「天下」的了。古人所說的「天下」，是全人類，也就是現今所稱的國際。

(3) 結說

國際問題，由每個國家間的關係而形成。國家問題，是依各社團，各家庭的組合而存在。家庭問題，依家庭成員——個己的共聚而有。所以從問題的形式來看，依「天下」、「國」、「家」、「身」而有不同的憂苦。

2、從問題的根本去看

而從根本去看，只是人類自己——是你自己，也是我自己。這樣，要求世界（天下）太平，必得從國治，從家齊，尤其要從每人自己的「修身」做起。這猶如要求國族的興盛，非注意國民的優生，國民的道德與健康等不可。否則，如基礎不固，材料的質地不好，再加偷工減料，建起來的房屋，怎能不倒塌呢！在這點上，(p.171) 儒學與佛法，儘管不完全一樣，但根本的見地，是一致的。

(二) 對身心、眾生（人類）、自然而起的苦

(二)、對身心、眾生（人類）、自然而起的苦：

1、總說

上面所說，是約人間關係所構成，家、國、天下所有的不同問題，不同苦難。而這裡，是約人的心境說。內心的生起憂苦，一定由於觸對境界；從對境的差別來說，就分為這三項。

2、別說

(1) 對身心而起的苦

人，是身心，就是精神與物質的和合。自己的生理、心理，都在瞬息不停的變化中。身心不斷的變化，漸漸的（生）老、病、死到來，從老、病、死而引生的憂苦，就是觸對身心而引起的。

老、病、死，本是自然的必然現象，是人生無可避免的事。這是當然必然的，但我們一得人身，每人都想不老、不病、不死，至少是不歡喜自己老了、病了、死

了。

說句笑話，年輕的女子，大多怕年華消逝，而不肯道出自己的確實年齡；西方女子，以被問芳齡為不禮貌。這都道破了一個事實，就是怕老而引起的憂苦。

為老、病、死而憂苦，是否明智，那是另一回事，而一般人，總是為此而憂苦，成為現實人生的普遍事實。

(2) 對眾生與人類而起的苦

另一類憂苦，是對眾生、人類而引生的。

虎、狼、豺、豹等出現，令人畏怖 (p.172)，特別在古代，人與獸爭的時代。蚊刺蛇咬，也使人感到困擾。還有，穀物遭蝗蟲的災害；田鼠多起來，會把農作物吃光；家鼠損壞衣物；螞蟥、蒼蠅……，也同樣帶給人類不少的苦惱。這是人與旁生（與動物的含義相近）相接觸所引起的。

對人類而引起憂苦，更為明顯。人是被稱為「社會的動物」，是不能離社會關係而獨存的。因此，人必須與他人相處，即使沒有共處，也多少不免有所關聯，種種的人事問題便接踵而來。人與人，由於個性、興趣、見解……的不同，彼此每產生種種的誤會、爭執、仇恨，也就由此而帶來了苦惱。即使感情好，恩愛非常，但感情是沒有定性的，一旦受到某種影響，感情也就隨之而起變化。不論是母子、夫婦、朋友，雖然關係不同，而感情不能融洽所生的苦痛，是沒有多大分別的。其實，情感親厚的眷屬知友，感情雖沒有變壞，而為了生離死別，所引起的苦惱，也每是常人所不能解免的。

(3) 對自然界與物質而起的苦

還有一類，對自然界，物質的關係而引起的。

生存於大自然中的人類，離不了自然。人的生存，不能沒有衣、食、住、行等資生物，沒有或缺少，都會苦痛 (p.173) 的。但有了多了，也常會引起困難。例如交通，從前依賴步行，小舟，交通是非常艱苦危險的。自有了汽車、飛機、輪船，交通的工具，把人類的空間距離縮短了。然在方便迅速的情形下，又有新的憂苦，如飛機、汽車、輪船的失事。特別是都市中的交通事故，日見嚴重。

至於自然界，如天時的炎夏炙熱，或嚴寒徹骨，冰雪連天。天旱，求不得滴雨；有時卻大水為災。還有地震、颱風、海嘯、火山爆發……自然界的種種災害，是人類生活於大自然，觸對自然而生起的苦惱。

三、解除苦厄的辦法

(一) 一切的文化與宗教等，皆因人類自己而出現

由上所說，個人、家庭、國家、國際所有的問題解決不了，苦難重重，不消說是依個人，依人與人的結合而存在。就是對自然界，對眾生（人類）界，對自己的身心，所以有種種憂苦，也都是由於我們自己的存在。有了我們自己——人類，便有種種的苦厄。人類所共處的世間，也就充滿了苦惱。有苦惱，就有解除苦惱的要求，因而引發出解除苦厄的辦法。

切實的說起來，世間一切學術——醫藥、教育、經濟、工巧、政治、法律，以及科學的聲光電化，無一不是與眾生人類有關；無一不為人類自己的存在而出現。宗教，佛法的出現，也還是為了這個（p.174）。如離開人類自己，或設想一沒有眾生，沒有人類的世界，那一切都不成為問題，也一切都不成其為憂苦了。

（二）佛法認為唯有提高個人的智慧與道德，才能徹底的解除苦厄

一般來說，人類的憂苦，存在於個人、家庭、國家、國際的關係中；存在於對自然界，對眾生界的關係中。所以世間的醫藥，教育……一切文化施設，對人類憂苦或福樂的關係，異常密切。佛法並沒有輕視這些的重要性，而是說：老、病、死引起的憂苦，雖僅是個人的，卻是最基本的（也可說最原始的）；一切問題，一切苦痛即使解除了，而每個人的老、病、死苦，還是存在的。

佛法是說：物產的增加，政治的革新等，對人生苦厄的解除，幸福的增進，雖極為重要，而最根本的，還是每個人理性的智慧，與道德的提高。消除種種不良的心理因素，淨化自己的身心。重視個人——根本的革新與完善，才能徹底的解除苦厄，實現個人、家庭、國家、國際的真正幸福。

否則，不重視人類自己的修治革新，一味向外求解決。覺得別人不好，起來打倒他，而不知問題並沒有解決。因為代之以而起的一群，每人自己都具有同樣的問題。覺得物資不足，盡量向外求發展，而不（p.175）知物資的發達，與個人的福樂，國際的和平，不成正比例，而還是那樣的鬥爭與迫害。

以佛法的觀點來看，一切憂苦，一切問題，是依人類自己而存在。唯有從自己的理解，自己的改善，自己的解決中，才是根本而徹底的辦法。

（參）問題的分析與推究

三、問題的分析與推究：一切憂苦，一切問題，依人類——眾生而存在。到底眾生的身心，有什麼問題，而這樣的解決不了？依佛的開示看來，可以歸納為四類：

一、欲諍

（一）、「欲諍」：¹⁶

¹⁶（1）《雜阿含經》卷 20（546 經）（大正 2，141c9-14）：「爾時、梵志從座起，整衣服，偏袒右肩，右膝著地，向佛所住處，合掌讚歎：『南無（南無）佛世尊、如來、應供、等正覺，能離欲貪諸繫著；悉能遠離貪欲縛及諸見欲——諍根本』。」

印順法師《雜阿含經論會編（下）》（p.446）：「『諍根本』，原本作『淨根本』，今改。」

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 74（大正 27，385a2-b14）：

問：大地法等諸心所中何故別立受、想為蘊，餘心所法不別立耶？

脅尊者言：……

復次，諸有情類耽著樂受，執顛倒想，生死輪迴，受諸劇苦。欲令了知此二過患，故別立蘊。

復次，受、想二法為因，發起二諍根本勝餘法故，別立為蘊。謂受能發起愛諍根本，想能發起見諍根本。如能發起二諍根本，如是能發起二雜染、二邊、二箭、二戲論、二我所，應知亦爾。……

由如是等種種因緣，別立受、想各為一蘊。

（一）諍的定義及原因

「諍」，是不和諧。從內心的猜忌，語言的論諍，到身體行動上的鬥爭，戰爭，都是諍；諍是世間不和樂的別名。

為什麼會諍呢？經中告訴我們，「愛欲」是諍的原因。¹⁷內心有貪愛的煩惱在作祟，所以就不斷起諍，諍就有憂苦。

（二）《義品》對欲之詮釋

《義品》說：「趣求諸欲人，常起於希望；所欲若不遂，惱壞如箭中」¹⁸。

「欲」，是希望的欲求。但這裡所說的欲，不只是希望，而是與「愛」（貪著）相結合的「欲愛」。如對生活資具——物質的欲愛，男女間的欲愛，家族或國族繁榮的欲愛，一切都是欲愛，而主要是經濟物資的「欲愛」。

人而生在世間，(p.176) 衣食住行等資生物，不僅常人不能缺，就是阿羅漢聖者，也少不得。既然是當然的正常需要，為什麼會因對物資的欲求，而引起「諍」，引起無邊的苦痛呢？

不要說由於缺少，所以你搶我奪。我曾不止一次的舉例說：兩隻狗臥在地上，有人挑一擔食料，倒在地上。論理，兩隻狗是怎麼也吃不了的，大可以滿足了。然而，食物一到地上，兩隻狗是又吠又咬，邊搶邊吃。無知的狗是如此，文明的人也好不了多少！要知諍的原因在內心，只是依境遇而顯發出來罷了！

（三）《中阿含·苦陰經》對欲之詮釋

《中阿含·苦陰經》¹⁹說：

「隨其技術以自存活：或作田業……或奉王事。作如是業，求圖錢財。若不得者，便生憂苦愁感懊惱。……若得錢財者，彼便愛惜守護密藏。……亡失者，便生憂苦愁感懊惱。……以欲為本故，母共子諍，子共母諍；父子、兄弟、親族、展轉共諍。……以欲為本故，王王共諍，民民共諍，國國共諍。彼因共相諍故，以種種器仗轉向加害：或以手掬²⁰，石擲²¹，或以杖打，刀斫²²」。²³

¹⁷ 《中阿含經》卷 25〈4 因品〉〈99 苦陰經〉（大正 1，585a18-28）。

¹⁸ （1）《經集》卷 1〈四、義品〉〈一、欲經〉：「七六七、若人有此欲，生起此欲者，彼諸欲失減，煩惱如中箭。」（N27，217a8-9 // PTS.Sn.151）

另參此偈頌之注釋，《大義釋》卷 1（N45，4a9-6a12 // PTS.Nidd.1.3 - PTS.Nidd.1.5）。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34：「為王宣說義品伽他：趣求諸欲人，常起於惛望；所欲若稱遂，心便大歡喜。趣求諸欲人，常起於惛望；所欲若不遂，惱壞如箭中。」（大正 27，176a28-b3）

¹⁹ 《中阿含經》卷 25〈4 因品〉〈99 苦陰經〉（大正 1，585a18-28）：

「復次，眾生因欲緣欲，以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子、兄弟、姊妹、親族展轉共諍。彼既如是共鬪諍已，母說子惡，子說母惡，父子、兄弟、姊妹、親族更相說惡，況復他人？是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲為本。」

「復次，眾生因欲緣欲，以欲為本故，王王共諍，梵志梵志共諍，居士居士共諍，民民共諍，國國共諍，彼因鬪諍共相憎故，以種種器仗，轉相加害，或以拳掬石擲，或以杖打刀斫，彼當鬪時，或死、或怖，受極重苦，是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲為本。」

²⁰ 掬（chāi 𢶇）：用拳擊；交手較量。（《漢語大詞典》（六），p.350）

這幅²⁴以物欲為主的鬥爭圖，佛是說得何等剴切²⁵！說起來，這是人人必要的生活問題。人類憑自己的技能勞力，從事農、工、(p.177)商、學、軍、政……，以取得衣食等生活必須。在現實世界中，不一定是合理想的。求取生活，有時卻求而不得，沒有當然是苦不可言。

即使求得了，積蓄而富有了，要怎樣的加以保存，也很不容易。「財物五家所共」²⁶，是非常容易散失的。保藏已經困難，一旦失去了，不免是分外的憂愁苦惱。

為了獲得，為了保存，也就展開了鬥爭。要得到，每不問是否合理；每從損害別人中，達到自己的目的。既得的財物、權益，為了保持，永久的持有，也就不問是否正義，別人是否因此而受害了。這一切，都是以「欲愛」為根源的。

在家庭中，為了自己內心的「欲愛」，連平日最親愛的父母兒女，弟兄姊妹，竟也爭起來了。「欲愛」的擴大起來，就是人與人相爭，家與家相爭，族與族相爭，階層與階層相爭，國家與國家相爭。

爭的發展起來，不但是口舌相爭，更利用手、石、刀杖等武器，互相傷害殺戮。現在科學進步，傷害殺戮也大有進步，那就是槍礮²⁷、兵艦、飛機、炸彈、核子武器、化學武器。為了求得鬥爭的勝利，什麼都不惜使用出來。佛陀說：為了貪逐物欲，人類——人、王、國，陷入無邊的爭執，無邊的苦惱當中。(p.178)

(四) 為了佔有與享受的世間現象，無法真正改善人類的生活

生活，是人類所必須的。以知識技能，從事人類需要的事，而得應有的生活資具，應該是人人所能同意的。而事實不完全如此，享用生活資具，而不盡應有的責任，正大有人在。而且，佔有與享受，是愈多愈好，愈精美愈好。論個人是「欲壑難填」²⁸；論世間，是造成了有無不平的現象。

傳說：古代中亞細亞，有一個國王，與自己的大將軍商量：「我們應先將東鄰的某國，攻擊而加以佔領」。大將同意這一戰略。然後，國王又主張向南部進兵，擊潰滅亡另一個國家。這樣的一個又一個，逐漸消滅吞併了附近的鄰國。大將又問：「大王！把這些國家統通擊破併吞，以後我們應怎麼樣呢？」國王聳聳肩膀說：「啊！以後我們可以歡歡喜喜的，盡情吃喝享用了」！試問：沒有滅亡這些鄰國，難道這個國王，就不能好好地吃喝享用嗎？決不是的，這只說明他在無限的「欲愛」裡，求得自我欲愛的滿足罷了！

²¹ 擲 (zhì ㄓㄧˋ ㄅㄛˋ)：1.投；拋。(《漢語大詞典》(六)，p.942)

²² 斫 (zhuó ㄓㄨㄛˊ ㄉㄨˋ ㄅㄛˋ)：1.斧刃。(《漢語大詞典》(六)，p.1057)

²³ 另外可參《雜阿含經》卷 20 (546 經) (大正 2，141b22-c15)。

²⁴ 幅 (fú ㄈㄨˊ ㄅㄛˋ)：8.指篇幅。(《漢語大詞典》(三)，p.749)

²⁵ 剴切 (kǎi ㄎㄞˋ ㄑㄧㄝˋ)：1.懇切規諫。2.切實，懇切；切中事理。(《漢語大詞典》(二)，p.725)

²⁶ 《大智度論》卷 13 (1 序品)：「十者、若出為人，勤苦求財，五家所共：若王、若賊、若火、若水、若不愛子用，乃至藏埋亦失。」(大正 25，156c2-3)

²⁷ 礮 (pào ㄆㄠˋ ㄅㄛˋ)：1.古代以機發石的兵器，也作「砲」。(《漢語大字典》(四)，p.2464)

²⁸ 欲壑難填 (hè ㄏㄜˋ ㄈㄛˋ ㄉㄨˋ ㄅㄛˋ)：貪欲像深溝一樣很難填平。形容貪心太重，難以滿足。(《漢語大詞典》(六)，p.1443)

為了國民的生活，或提倡增加生產，或主張向外發展。為了財富的不平衡，提倡「平均地權」²⁹，「節制資本」³⁰……。這多少可以改善這一問題，卻不能徹底解決問題，問題在我們自己。而且，國內還可多少維持均平，而國與（p.179）國呢？大國與小國呢？資源豐富或資源貧乏呢！

（五）欲愛的佔有不一定為了享受，然卻使人成為愚昧、鬥爭與憂苦的人生

人在「欲愛」的指使下，佔有也不一定是為了享受。

據說：一位富人，將不需要動用的金寶，埋藏在花園的大樹下。每天早上，總是去看一下，欣賞他自己的，藏在地下的金寶。每天早上去察看的行為，日子久了，引起人的注意，結果是金寶被掘而全部失去。那天早上，他照樣的去察看窖藏的金寶。一見土也鬆了，金寶也丟了，不禁號咷痛哭不已。大家知道了來安慰他，誰也平抑³¹不了他失去金寶的悲哀。那人哭訴說：這是藏金，是這一生用不到的。有人對他說：這就好辦啦！你可以把磚石埋藏在大樹下，認為這就是你的金寶。每天照樣來察看，來欣賞好了，橫豎³²又不要動用它。這故事有點像寓言³³，而事實卻儘多如此。

不久前，報載美國一位過著乞化生活十多年的老婦死了，在他的破被裡，卻藏有美金貳萬幾千元。大家想，這些美金對他到底是做什麼的呢？求享受、求佔有、求更多的佔有，用不著也還是要佔有。「物欲」作祟，是如何使人成為愚昧的人類，成為鬥爭不已，憂苦無窮的人類！（p.180）

二、見諍

（二）、「見諍」：

（一）諍的另一原因是人類的謬誤見解，招致人世間的苦惱

1、概述

諍的另一原因，是「見」。見是意見、見解、主見。但這裡的見，不只是見解，而是「執見」，是以自己不完全正確的見解或理論，執為最正確的，希望別人接受的。人類有了知覺、認識，就會有意見，但都不免含有錯亂謬誤的成分。可是人類不大了解自己，即使感覺到自己並不完全正確，也還是固執己見。由於謬誤的見解，引

²⁹ 平均地權：孫中山所主張的解決中國土地問題的方針。民生主義的綱領之一。主張用徵收地價稅和土地增價歸公的辦法，消除地主從地租及地價增漲中獲得暴利的可能性。所擬辦法是：私有土地由地主估價呈報，國家按價徵稅，以後漲高的地價歸公，同時保留由國家照呈報地價收買的權利，以防地主少報地價。1924年改組中國國民黨，重新解釋三民主義，進一步提出“農民之缺乏田地淪為佃戶者，國家當給以土地”，希望實現“耕者有其田”。（《漢語大詞典》（二），p.928）

³⁰ 節制資本：孫中山所主張的限制私人資本於一定範圍以內的方針。民生主義的綱領之一。要旨是：凡本國人及外國人之企業，或有獨占的性質，或規模過大為私人之力所不能辦者，由國家經營管理之，以使私有資本制度不能操縱國民生計。（《漢語大詞典》（八），p.1177）

³¹ 平抑：抑制而使之平。（《漢語大詞典》（二），p.928）

³² 橫豎：3.猶反正。表示肯定。（《漢語大詞典》（四），p.1238）

³³ 寓言：3.文學作品的一種體裁。用假托的故事或自然物的擬人手法說明某個道理，常帶有勸戒、教育的性質。如我國古代諸子百家著作中的寓言、古希臘《伊索寓言》等。（《漢語大詞典》（三），p.1573）

起鬥爭，招致人世間的苦惱。

2、舉證

經上說：「以見欲繫著故，出家出家而復共爭」。³⁴這裡所說的「出家」，是釋迦牟尼佛住世時，種種的出家沙門團——六師外道之類。佛以為，一般人為了「愛欲」，追求物欲的滿足，而引起爭執。出家者——宗教界，卻為了「見欲」，各執自己的見解為最上，誹謗別人，而引起信仰與思想上的鬥爭。

佛在《義品》中說：「各各自依見，戲論起爭競：知此為知實，不知為謗法」。佛評論說：「若依自見法，而生諸戲論，若是為淨智，無非淨智者」。³⁵

這是說：如真的那樣，那世人都是智者了！因為人人都以自己的見解為是呀！

3、結成

到現代，一般人不只是為了物欲而爭，也為了思想而鬥爭，「見爭」已不限於宗教界了！（p.181）

（二）凡夫以偏概全的錯謬論斷，如生盲摸象一樣，也就難免苦惱無邊

佛教界曾有這麼一則寓言³⁶：印度有幾個生盲的人，從來沒有見過象，卻在議論「象」到底是怎樣的。恰巧象師牽著大象走過，見他們在議論，就讓他們摸摸象的身體。大家都說：「哦！原來象是這樣的」。有的說：「象如棍棒」，原來他摸到了象的鼻子。另一位說：「象如舂箕」，他是摸到了象的耳朵。又一位說：「象如牆壁」，他是摸到了象的身體。還有一位說：「象如拂帚一樣」，他是摸到了象的尾巴。瞎子們都以自己所接觸到的，以為象就是自己知道的那樣，而不知道是「以偏概全」，引起的錯謬論斷，象那裡是他們所想像的呢！³⁷

³⁴ 《雜阿含經》卷 20（546 經）（大正 2，141b22-c15）。

³⁵ 《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，60c13-61a2）：

如《眾義經》中所說偈：

各各自依見，戲論起爭競，若能知彼非，是為知正見。

不肯受他法，是名愚癡人，作是論議者，真是愚癡人。

若依自是見，而生諸戲論，若此是淨智，無非淨智者。

³⁶ 詳見《長阿含經》卷 19〈5 龍鳥品〉（大正 1，128c11-129a4），《大般涅槃經》卷 32〈11 師子吼菩薩品〉（大正 12，556a8-21）。

³⁷ （1）盲人摸象：《大般涅槃經》三二：“爾時大王，即喚眾盲各各問言：‘汝見象耶？’眾盲各言：‘我已得見。’王言：‘象為何類？’其觸牙者即言象形如蘆菴根，其觸耳者言象如箕，其觸頭者言象如石，其觸鼻者言象如杵，其觸腳者言象如木臼，其觸脊者言象如床，其觸腹者言象如甕，其觸尾者言象如繩。”後以“盲人摸象”比喻看問題以偏概全。（《漢語大詞典》（七），p.1132）

（2）《大般涅槃經》卷 32〈11 師子吼菩薩品〉：「善男子！譬如有王告一大臣，汝牽一象以示盲者。爾時大臣受王勅已，多集眾盲，以象示之。時彼眾盲各以手觸，大臣即還而白王言：『臣已示竟。』爾時大王即喚眾盲各各問言：『汝見象耶？』眾盲各言：『我已得見。』王言：『象為何類？』其觸牙者，即言象形如蘆菴根；其觸耳者，言象如箕；其觸頭者，言象如石；其觸鼻者，言象如杵；其觸腳者，言象如木臼；其觸脊者，言象如床；其觸腹者，言象如甕；其觸尾者，言象如繩。善男子！如彼眾盲，不說象體，亦非不說。若是眾相，悉非象者，離是之外，更無別象。善男子！王喻如來正遍知也，臣喻方等大涅

世事是無限複雜的；存於事相中的理性，又是非常深隱的。我人所知所見的本來有限，帶著錯誤的眼光，卻堅決的執著自己的見解。這不是生盲摸象一樣嗎？多少人打著真理招牌，喧囂競爭，世間怎麼能不是苦惱無邊呢！

（三）見諍之根源在唯我無人之實在感，依此作為衡量的標準，進而否定不合於自己的一切

意見不同而引起多少論諍，原是不可避免的。然而在論諍時，只有自己是對的，抹煞對方的一切，這種「見諍」，就是最嚴重，最危險的思想問題。只有我的意見，我的思想，才是對的、好的，可以存在；別的都是錯的、壞的，不應該存（p.182）在的：這就是最惡劣的「見諍」。世間是因果的存在，是極複雜的關係的存在。即使有主要的原因，也不是絕對的，唯一的原因。而有我無人的「見諍」，總是探求一最根原的，作為思想的出發點。「唯神」、「唯我」、「唯心」（大乘唯識學，與一元論不同），「唯物」，一切從屬於這一根本的實在；依此以說明一切，作為衡量是非的標準，進而否定不合於自己的一切。

（四）舉證宗教與政治上的見諍情形

1、宗教

在古代，某些宗教，就是這樣。信者得救，不信者入地獄。不信我，一切善行——個人的德操，對社會的利濟，都沒有用處，而只有入地獄的分。這種宗教的勢力到達處（總是與政治力量，互相利用），以毀滅別的宗教為首要目的。當古代羅馬，接受基督教為國教後，其他的一切宗教，都被徹底的毀滅，絕不容許存在。不許有信教自由，更不許有傳教自由。由於這種宗教的本質，是唯有自己是真的，其餘的一切宗教是偽的，屬於魔的，所以不可能容許第二宗教的存在。

在這種宗教思想的支配下，如科學家而有新發明，不合宗教的舊傳統，就要看作異端邪說，死有餘辜！等到基督教分裂為新舊兩派時，由於宗教的獨佔性，不能互相容忍，立誓消滅對方，（p.183）而造成了歷史上有名的三十年戰爭³⁸。長期的戰爭，誰也消滅不了誰，這才向事實低頭，總算打出了一個「信教自由」，「傳教自由」的和平共存。其實，這只是力不從心而已。只要有足夠的力量，可以壓倒對方，就會重溫獨佔的舊夢。

近來愛爾蘭的新舊教徒，鬥爭到要英吉利派部隊去維持秩序！這因為否認對方，以為唯有自己能引人進天國；自以為代表真理，能通天國的大道。可是天國沒有進去，卻先引人走向毀滅、死亡。「見諍」是何等的愚癡！何等的危險！

2、政治

唯有自己是代表真理的，能使人進天國的，這種宗教意識，如被引用到政治上，那

槃經，象喻佛性，盲喻一切無明眾生。」（大正 12，556a8-21）

³⁸ 三十年戰爭（1618-1648 年），是由羅馬的內戰演變而成的全歐洲參與的一次大規模國際戰爭。這場戰爭是歐洲各國爭奪利益、樹立霸權以及宗教糾紛戲劇化的產物，戰爭以波希米亞（即今捷克）人民反抗奧地利哈布斯堡家族統治為肇始，最後以哈布斯堡家族戰敗並簽訂《西發里亞和約》而告結束。（以馬丁路德於 1517 年《九十五條論綱》為標誌的宗教改革運動使全歐洲分為天主教與新教兩大陣營）（網絡資料）

就是唯有我的主義是對的，是為人民謀福利的。唯有我這種主義，才能救人、救世界。與此不合的政治思想，都是反革命的，害人害世的。在這種「只此一家，別無分出」的政制下，只有跟我來，信仰我，服從我的指導，執行我的命令，才是值得生存的。否則，不管你的學識、才能，過去對人類的功績，都是該死的東西。

3、小結

這種極端的，宗教與政治上的「見諍」，不正是我們這個世界，混亂苦惱，陷於人類文明毀滅邊緣的根源嗎？（p.184）

（五）每個人的意見都各有所重，若彼此能取長補短，就不會成為見諍而造就鬥諍

意見，代表自己對事理的一種理解。事理是無限的複雜與深細，自己的那裡就絕對正確呢！如你不妨談談你自己的意見，我也可以說說我自己的意見，大家如有虛心，有同情，能更多的理解對方，也更多的反省自己。相信不用爭得面紅耳赤，或拼個你死我活，不同的意見，可以互相擇取，取長補短，漸漸的融合而表達得更正確些。

然而人類大多不歡喜這麼做，而要堅執自己的。如見解而與個人（團體、國家）的利害相結合，那就更加堅執，甚至使用邪惡手段，以維護自己。人類就在這樣的「見諍」下過活。

社會上時常看到，年老的父母（或其他的親人）患了病，兒女們每為了請那一位醫生，進那一所醫院，西醫或者中醫，而弄得不歡喜。如不幸而病人死了，可能會怨恨另一人，簡直是被他害死似的。由這種小事，放觀世界大事，大家正就是這樣。本來都出發於救人救世的好意，而結果是堅持己見，演成意氣的鬥諍，加深了人類的苦痛。

三、慢

（三）、「慢」：

（一）欲與見的執著原因，來自於慢心的推波助浪

物質的欲求，是人類生活所必要的；意見也是人類精神生活的重要部分。這都不一定是壞事，何以竟成為「諍」，成為苦痛的原因呢？依佛法（p.185）說，這是受到內心深處，「慢」的影響。

「慢」，如仗著自己的權勢、財力、知識、健康等，以為超勝別人，引起「恃³⁹我凌他」的優越感。這是表現於外的，內心深處，還有微細的，根本的慢，就是直覺得自己是對的、好的。

有了慢心，不但勝過別人的，就是與人相等的，或者不如人的，也還是不服。

縱然什麼都不及人，卻老是不肯認輸，有時還倔強⁴⁰而藐視⁴¹的說：「這有什麼希奇嗎」？自己明知自己不行，而不肯認輸，還要作出藐視對方的情態，佛法稱之為「卑

³⁹ 恃（shì 尸 ㄅ ˋ）：1.依賴；憑藉。（《漢語大詞典》（七），p.511）

⁴⁰ 倔強：強硬直傲，不屈於人。（《漢語大詞典》（一），p.1524）

⁴¹ 藐視（miǎo 冫 ㄇ ㄠ ˋ ㄅ ㄣ ˋ）：輕視。（《漢語大詞典》（九），p.597）

慢」⁴²。

內心有了慢，對於物欲，就要求自己多得一些，或者精美一些。如討論不同的意見，希望採納自己的。雖明知自己的見解，並不比別人好，卻不肯心悅誠服，虛心承教，而要固執自己的。在處理事情上，就表現為權力意志，要別人接受自己的指導。

欲與見的執著，已經問題多多。加上慢心的推波助浪，而為了物質，為了思想的鬥爭，問題更加嚴重了！

（二）民族的優越感，是從人心中的「慢」而來

慢，如表現在氏族或民族中，那就是氏族（種族）或民族的優越感。

昔日以色列民族，自以為「耶和華」對他們特別青睞⁴³，自稱為上帝的「選民」。他們狂妄（p.186）的，以為全世界非由他們來統治不可。這在《舊約》中，充分表明了這種狂妄的意識。

日本人在二次大戰失敗之前，自認是神明的子孫。征服七洋，是神明授與的神聖使命。

這種民族的優越感，到了狂妄的地步，而都是從每個人心中的「慢」而來。

（三）深潛於內心的慢若引發出來，正是世間多苦多難的重要因素

民族與民族間，國家與國家間，許多問題，老是解不開的結。人人都有慢心，都要別人服從自己，才感到舒服。

以小事來說，如兩個人同去佈置會場，說不定為了某些小事而意見相左，爭持起來。兩人所持的意見，也許差不了多少，只是認為自己的對，希望對方能依自己；這是由慢心而引起的支配欲。

家庭中也常有這種現象：丈夫希望妻子能順從他，妻子卻希望丈夫能聽從他的意見。彼此堅持起來，家庭中就難免不協調的氣氛。

人人有慢心，在人與人組合的社會中、國家中，就不能免於權力的鬥爭。有的為了滿足自己的權力欲，而不惜採取某些邪惡措施，貽害⁴⁴社會與國家。

慢，特別是深潛於內心的，好像並不嚴重，而引發出來，在家庭、社會、國家、國際中，正是世間多苦多難的重要因素。（p.187）

四、癡

（四）、「癡」：

（一）潛在愛、見、慢的底裡，是不明無我而起的「我癡」

潛在愛、見、慢的底裡，而為庸常心識之特徵的，是「癡」——不明事理的蒙昧錯亂。其中最根本的，是不明無我而起的「我癡」。

⁴² 《阿毘達磨法蘊足論》卷9〈16雜事品〉（大正26，495c24-25）：

云何卑慢？謂於多勝，謂己少劣，由此起慢，乃至心自取，總名卑慢。

⁴³ 青睞（lài ㄌㄞˋ）：謂對人喜愛或重視。（《漢語大詞典》（十一），p.547）

⁴⁴ 貽害（yí ㄧˊ）：留下禍害；使受損害。（《漢語大詞典》（十），p.181）

人人都直覺有我，我是「主宰」的意思。主是一切由自己作主；宰是與自己有關的一切，都要屬於自己，自由的支配一切，是「我」的特性。要求自由的支配一切，要在我所有的無限擴大中去實現（人類的向外開展，根源於此）；而不知越是擴大我所有的，也越是受到一切的制約而不得自由。⁴⁵人就是這樣的追求自由，而以還是不自由來結束一生。人人都直覺為有我，人人都有這「主宰」的欲求；不知這種無條件的主宰意識，是愚癡。

現代二十世紀的人類，知識發達，可說史無前例。然在這自我——主宰意欲的迷蒙上，我們與原始未開化的人類，並沒有相差多少！

（二）「我癡」是自我的直感，與愛、見、慢相關，就成為「我愛、我見、我慢」

自我的直感⁴⁶，是「我癡」。與愛、見、慢相關，就成為「我愛」、「我見」、「我慢」。

「我愛」，不是染著物欲的愛，是自我生命的愛染。染著自己身心，是生存意欲；直到要死亡的那一刻，依然牢牢地染著不捨，老、病、死，也難（p.188）怪要成為最大的憂苦了！

（三）「我癡」表現出來即主宰一切的權力意志，由此而形成憂苦不斷

人類的自我直覺，認識上有著根本的缺陷，這就是直覺為獨立的，與一切事物對立著的主體。所以論究起來，神學家就推論為：永恆的、絕對的主體——「我」或稱為「靈」。在現實生活中，就表現為自我中心的主宰意識，而引發為自主宰他的權力意志。

這在佛法，斥之為妄情計執，因為這與事理不相合的。眾生——人類，是精神、物質（「名色」）的和合體。依種種關係條件而形成，也依種種關係條件而延續。人生是無常的人生，無我（主宰）的人生，並沒有固定不變的、常一主宰的自我可得。不能正覺緣起（無常無我）的人生，而直覺有我。

這種「我癡」，為「我慢」、「我見」、「我愛」的根源，為「見諍」與「欲諍」的根源。我們自己就是這樣，依自己存在而有的一切存在，也難怪不離憂苦了！

（肆）佛法救濟世間苦厄的原則

四、佛法救濟世間苦厄的原則：

一、總說

人世間的苦厄眾多，問題在我們自己，雖因人與人的關係不同，而形成不同的問題與苦難，而救濟的方法，歸根結底，還得（p.189）從我們自己的改善做去。

生死輪迴中的凡夫，是無法使煩惱斷盡的，然可以設法減少；能減少煩惱，問題也就容易解決，世間的苦難也就減少了。

⁴⁵ 印順法師，《佛法概論》（p.86）：

自我的自由，要在我所的無限擴大中實現；不知我所關涉的愈多，自我所受的牽制愈甚。想佔有外界以完成自我，結果反成為外界的奴隸。

⁴⁶ 直感：即直接感受。（《漢語大詞典》（一），p.864）

人類可以和樂相處，大家可以過著和平幸福的生活。世間正常的善行，就是救治世間苦厄的要訣。

二、別說

（一）對治物欲的愛諍

（一）、對治物欲的愛諍：佛對此有很多開示，主要為：

1、少欲知足

1. 「少欲知足」：

物質欲求是人生所必要的；在眾生來說，沒有欲是作不到的。然人為了物欲的無限追求，而引生種種問題，陷於憂愁苦惱之中。

學佛的人，對物欲應持何種態度呢？佛為弟子說法，首先提示了「不苦不樂」的中道生活：反對縱欲，也反對摧殘身心的苦行。在這原則下，佛以「少欲知足」來教導我們。⁴⁷

在未獲得前，要提防欲望的過分發展，也就是不存過分的奢望。得到時，要能感到滿足。憑自己的福力，憑自己合法的求得生活，不存過分的欲望，能夠隨遇而安。合法的得到什麼，就是什麼；多也好，少也好，一樣的不失望（失望就痛苦），這是「少欲知足」的真意義。如不能這樣的知足隨緣，縱心逐物，「大欲」「不知足」，那就不是因（p.190）而引起罪行（非法的去求得），便是身心不安而苦惱了。

在佛教圈中，有些人忘了不苦不樂的中道，誤解了「少欲知足」。於是乎不要穿好的，不要吃好的，越苦越好，自以為修行，也引起部分在家信眾的崇敬。不知「少欲知足」的真義，是淡泊隨緣。從前釋尊在世時，對佳饈珍饈的供養，固然欣然接受；而三個月以馬麥充饑，也照樣恬然而過。外出時，在荒郊野外，席地而宿；到了祇園，住於莊嚴的精舍。遇到什麼就什麼，得到多少就多少，佛的隨緣而安，才是「少欲知足」的模樣。

要知道物資的獲得，有應該遵循的正軌，而不是憑自己的欲望而可得的。例如望遠，如處身平地，或住在屋裡，那怎麼眺望，即使望得兩眼發酸，也看不到遠處。如走著上坡的路，漸漸的登上山頂，那就一望而一切都在眼底了！佛要我們少欲知足，是要我們不因過分欲望而焦渴不安，不因欲望而走上罪惡，製造紛爭，並不是要我們永久的貧困。

⁴⁷ 印順法師，《佛法概論》（p.235）：

人類有眼等五根，即不能不受用五境；生存人間，即不能不衣食資生。所以佛法的離欲，不是拒絕這些，是淨化自心而適當的——合於社會情況，合於身心需要而受用這些，不為環境的愛著而牽轉。所以《雜含》（卷二一·五六四經）說「三斷」，有「依食斷食」；《中含·漏盡經》說「七斷」，有「從用（資生具）斷」。特別是釋尊自身的生活，可作確切的證明。釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四眾共住。佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜（中含·箭毛經）。這可見問題在內心；不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那麼隨緣適量的享受，無不是少欲知足。反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡食，也算不得少欲，離欲（參《雜含》卷一三·三〇九經）。

「少欲知足」，也是儒、道二家所重的，而佛說具有更深的意義。如人人依此而行，則人與人間因物欲而生諍執的問題，必然減少。擴大來說，國際間侵略與剝削的禍害，也一定隨著減少了！（p.191）

2、正命

2. 「正命」：

這是佛法「正道」的重要項目。不論出家在家，都必須依此而行。「正命」，即正當的經濟生活。人不能離衣、食、住、行而生存，這都有賴於物資，及代表物資價值的金錢。

人的經濟生活，要如法的來，也要合法的去，怎樣才算合法呢？（政治上）法律所准許的，佛法所許可的，就是合法，合法的就是正命。依佛法，應付出而沒有付出，如偷漏⁴⁸或滯納捐稅⁴⁹，由此而節省多餘的財物，就不是正命——「邪命」。或以不正當的方法，取得財物，如利用職權，貪污舞弊⁵⁰；又如大斗小秤，巧取豪奪，吞沒寄存……，由此而得的財物，統⁵¹是邪命。這大都是國法所禁，佛法所認為是罪惡的，等於偷盜。

所以，不論士農工商，不論從軍從政，不論在家出家，凡不依法而獲得的，皆屬邪命。如大家都能依法修學，過著合法的經濟生活，守法知足而無諍，那因經濟而產生的種種罪惡，種種苦痛，也就自然消除了。

3、利和

3. 「利和」：

在佛法中，這本是為僧團所制定的，有深廣的意義與內容。從字義「利和同均」來看，利是財利，經濟生活。凡吃的，穿的，用的，僧團中每（p.192）一份子，都有享受「四方僧物」（公有經濟）的權利，都能得到合理的平等待遇。從前叢林中，和尚與住眾，一起過堂（吃飯），同甘共苦，就是這一原則的實踐。

如經濟受用的距離太遠，必形成貧與富，有與無，苦與樂的強烈對比；必激發不平的戾氣⁵²而造成紛亂。任何集團，如因利不均而引起內部不和，遲早必遭崩潰。

一個國家，如國內貧富過於懸殊，必造成嚴重局勢：國內的禍亂，或引起外來的侵襲。古人說：「不患寡而患不均」⁵³，正是同一看法。

本來，人的體力、智力、能力，各不相同；享受財利的能力，也不可能完全一致。但生活在共同的社會中，要過著和樂的生活，在物資享受上，要儘量作到大家都能

⁴⁸ 偷漏：偷稅漏稅。（《漢語大詞典》（一），p.1554）

⁴⁹ 捐稅：各種捐和稅的總稱。（《漢語大詞典》（六），p.616）

⁵⁰ 舞弊：猶作弊。（《漢語大詞典》（三），p.1194）

⁵¹ 統：14.猶通。全，都。（《漢語大詞典》（九），p.846）

⁵² 戾氣（lì qì）：邪惡之氣。（《漢語大詞典》（七），p.348）

⁵³ 《論語·季氏》第十六篇：「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。即來之，則安之。」

維持生活水準（均），使財利不致相差過遠。人是有物欲的，如不均必心懷不平，引起鬥爭。反之，保持財利的均衡，爭端就少，苦痛也就少了。

「利和同均」，從前是僧團所應遵守的；而現在看來，這是社會經濟所應共守的大原則，應該作為理想以求其實現的。

4、施與戒

4. 「施與戒」：

布施與持戒，是佛法的熟悉名詞。

（1）布施

特別是在家學佛的，布施（p.193）幾⁵⁴成為必行的義務。布施的意義何在？佛法所說的布施對象，或是可尊敬的，如孝養父母，奉事尊長，供養三寶等。或是可悲憫的，如貧窮，鰥寡⁵⁵，孤獨，殘廢等。以現代語來說，即慈善事業，或福利事業的布施。

佛法所說的布施，意義深長⁵⁶，非僅財物的施捨而已，唯一般以財物為主（布施的最高意義，是為人而能犧牲自己的一切）。富有者，在生活必須外，經濟上有餘裕⁵⁷力，應予貧窮孤苦，或因天災人禍而受難者以援助。古代有修橋樑，開道路，義學⁵⁸等施設，也都是財物施捨的對象。

從效用來說，布施可使貧富不致於過份懸殊；窮困者得到救濟，也不致陷於苦難，或引起爭亂。而布施者能養成損己利人的品格，不會作物欲的過分追求。

古代的印度（中國也曾經有過，只是有些變質了），有稱為「無遮大施⁵⁹」的，國王大臣等將富餘的財物，盡量的普濟人民。凡財物的布施，均含有減少物欲，節制物欲的意義。如物欲而受到限制，那因物欲而引生的爭執與憂苦，也必然減少，而同得和平與安樂了。

（2）持戒

以基本的戒來說，是五戒。五戒中有「不與取」——盜戒，就是針對物欲的（p.194）非法行為。佛法所說的盜戒，正如上面的「正命」所說的：不應取而取，固然是盜；應付出而不付出，也是盜。總之，凡屬不應得而得的，都名為盜。

⁵⁴ 幾：5.將近；幾乎。（《漢語大詞典》（四），p.447）

⁵⁵ 鰥寡（guān ㄍㄨㄢ ㄣˇ）：老而無妻或無夫的人。引申指老弱孤苦者。（《漢語大詞典》（十二），p.1254）

⁵⁶ 深長：1.長遠；深遠。（《漢語大詞典》（五），p.1425）

⁵⁷ 餘裕：寬綽有餘；寬裕。多用於說明時間充分，精力充沛，生活富裕。亦用以表示應對從容、胸懷寬廣。（《漢語大詞典》（十二），p.544）

⁵⁸ 義學：3.舊時各地用公款或私資舉辦的免費學校。（《漢語大詞典》（九），p.182）

⁵⁹ 無遮會：音譯般遮于瑟會。無遮，寬容而無遮現之謂。不分賢聖道俗貴賤上下，平等行財施及法施之法會，稱為無遮會。五年行一度者，特稱五年大會。此風始於印度阿育王。七世紀時戒日王曾邀玄奘參加於曲女城舉行之無遮大會；西域及我國亦盛行。（《佛光大辭典》網絡版）

所以能切實奉行盜戒的，必與正命相符合，其他殺生戒，妄語戒等，多數也與物欲有關。佛法針對物欲引生憂苦而立戒，能依戒持行，避免由物欲諍競而引生的憂苦，就是促進人世和平與安樂的好方法！

〔二〕對治偏執的見諍

（二）、對治偏執的見諍：

1、偏執的見諍，乃思想問題

說到偏執，偏見，可說是人的通病，每就所見的部分，作為全體；或以自己錯誤的認識，執為正確。由於種種偏執，自以為是，形成思想問題；發展擴大，甚至成為世界和平的莫大威脅。

2、佛陀採用緣起的中道正見，從種種的偏見中脫出

對治偏執，佛陀是一貫採用「緣起」的立場；緣起即「中道」，中道即不落於（兩端的）偏見。

佛在世時，當時的外道，有種種偏執：

或執為常，以身命為常住不變；或執斷，以為一滅永滅，更不受生。⁶⁰

或執一，以為身與命（我・靈），宇宙萬有，是同一的；或執異，以為身與命，宇宙萬有，是有不同實體的。⁶¹

或執一切從神所生，或說一切從微塵（物質）生。

這些，不是偏這，就是偏那，不能正確理解事理（p.195）的真相。⁶²

⁶⁰（1）《雜阿含經》卷12（300經）：「佛告婆羅門：自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」（大正2，85c10-15）

（2）另參《雜阿含經》卷34（961經）（大正2，245b9-25）。

⁶¹《雜阿含經》卷12（297經）：「彼如是：『命即是身。』或言：『命異身異。』彼見命即是身者，梵行者無有；或言命異身異者，梵行者亦無有。離此二邊，正向中道。賢聖出世，如實不顛倒正見所知，所謂緣無明行。」（大正2，84c26-85a1）

⁶²印順法師《佛法概論》（pp.65-66）：

《雜含》（卷一〇・二七二經）說：「三見者，何等為三？有一種見，如是如是說：命則是身。復有如是見：命異身異。又作是說：色（受、想、行、識）是我，無二無異，長存不變」。身，即身體及依身體而起的心理作用；命，即生命自體。

其中第三說，即印度傳統的婆羅門教。他以生命自體為「我」，此我為實有的，智識的，妙樂的，常在的，為一一有情的本體。此有情的「我」，與宇宙本體的「梵」同一。起初，以此「我」為肉體——色的，以後發展到真我為智識的，妙樂的。依佛法說：這不外以色為我到以識為我。但婆羅門教以為此色等即真我，與真我無二無別，是真常不變的。

釋尊的時代，東方印度風行的新宗教，以及在此氣運中完成的學派，如僧伽耶、衛世、尼犍子，都建立二元論。以為生命自體，與物質世界各別，這都是命異身異的第二說。命異身異的「命者」，及即色為真常我的我，即神教徒所擬想的生命自體，為生死流轉中的主體，即一般所擬想的靈。

當時，有一分斷見的順世論者，雖在有意無意中，為實在的自我見所奴使，一切以自我為中心而企圖主宰一切。但他們以為我即是身，身體為無常的，可壞的，所以我也就一死完事，無所謂後世。

佛法：「離此二邊說中道。……此有故彼有，此生故彼生」等。這就是緣起論；唯有依緣起的正見，才不致落入兩邊，而從種種偏見中脫出，得到中道的路線。

3、佛說的緣起觀，主要是闡明緣起的事相與緣起的本性

(1) 緣起是關係存在，從現象的整體、延續與相關去觀察，才是中道正觀

說到緣起，意思是「為緣能起」。人生宇宙的任何一種現象之生起，絕非孤立的，突然的，而是依種種關係條件（佛法中名為因緣）的和合，循著必然的法則而生起與散滅的。所以任何現象，都不可作為孤立的去理解。不可抓住一點，以為一切由此而生，而忽略整體的，延續的與相關的觀察。一切依因緣和合所成，因緣是極複雜的，沒有單一因。佛從種種關係去了解現象，所以能超出二邊，得到中道。中道就是恰恰好，恰到好處，最正確的方法，最正確的理論。⁶³

(2) 例一：約「見」所需的種種因緣說

茲舉例來說：如看「見」，是一種現象。一般人以為眼能見；雖然隨俗是可以這麼說的，而實際卻不止如此。

佛就事論事說：能成為「見」這一事實，是有種種因緣的。⁶⁴

此三見，在現實生活中，於有情自體而直覺為有我，並無差別；不過推論此我與身的關係如何，見地多少不同而已。以有情為本的佛法，即適應此一思想潮流而出世者。釋尊的正觀，即於蘊、處、界作深切的觀察，否定這些異見，樹立無我的有情論；淨化情本的有情，使成為智本的覺者。

⁶³ 印順法師，《佛法概論》（pp.151-152）：

緣起與緣生時，都即是「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行」等。這二者的差別，向來成為難題。緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二名？這二者的意思，是多少不同的。緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。

⁶⁴ (1) 《中阿含經》卷7〈3 舍梨子相應品〉〈30 象跡喻經〉（大正1，467a2-6）：

諸賢！若內眼處壞者，外色便不為光明所照，則無有念，眼識不得生。諸賢！若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生。

(2) 《瑜伽師地論》卷1（大正30，280a18-27）：

復次，雖「眼不壞[且]色現在前」，能生[的]作意（心所）若不正起，所生眼識必不得生。要眼不壞[且]色現在前，能生[的]作意正復現起，所生眼識方乃得生。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

復次，由眼識生，三心可得，如其次第，謂率爾心、尋求心、決定心。初（率爾心）是眼識；二（尋求心、決定心）在意識。決定心後，方有染淨[心]。此後乃有等流眼識[於]善、不善轉，而彼不由自分別力；乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

(3) 《瑜伽師地論》卷63（大正30，652a19-23）：

云何作意闕故心不得生？謂雖有內眼處不壞，外色處現前，廣說乃至內意處不壞，外法處現前。若無能生作意正起，爾時由彼所生眼識乃至意識終不得生。如是名為作意闕故心不得生。

- 1、有能見的眼根，眼根是生理的，以現代名詞來說，是視覺神經。視神經接觸某一事物，引生印象，這眼根是見的主要條件，但不是唯一的條件。(p.196)
- 2、要有所見的對象，若沒有對象，怎麼看也見不到什麼。如沒有對象而看到什麼，那眼根也就有毛病了。我們人類的眼根，是有共同性的。人人見到如此，雖所見的對象，究竟是什麼，研究起來，頗不簡單；但常識告訴我們，對象（境）是不能說沒有的，沒有是不能見的。
- 3、單是眼見，如攝影一樣，留下印象。但我們能見到這是什麼，那是什麼，這不只是留下印象，而是能主動的分別這一印象。這就是識（分別），如沒有分別的心識，而僅有眼根與境界，那是不能成為明確的「見」的。
- 4、有了根、境、識，還不一定能成為見。因為根是根，境是境，識是識，彼此不相關聯，怎能成為見呢？能使眼與境界相觸對；依眼根而發眼識；眼識能了境界；根、境、識三者綜合相關的活動，是有賴於「觸」，觸是使三者和合，從三和引起的心理作用。
- 5、還要有一種注意力（作意）——傾向於對象，才能明確見到。否則「心不在焉，視而不見」，還是不能成為「見」這一種現象。

上面約「見」所需的種種因緣說；其實因緣多得很，如光線，空間等都是，只是不太重要，也就不說罷了。從緣起的觀點去了解現象，就不會偏於一邊，不致(p.197)以為有眼就能見，或有心就可見。佛陀始終以緣起來闡明中道，因為除了緣起，就沒有中道可說。

〔3〕例二：「人」是十八界的總和，不偏於唯物或唯心

例如人，有生理的，物理的，心理的因素，佛陀的分別，人（眾生）總不外乎根，境，識——十八界的總和。人的活動，具有多方面的因素，佛從不將人的一切，歸結到物質，以為一切都由物質而生。

雖然佛法中，說唯識，說唯心，似乎與一般的唯心論一樣。其實，依唯識學說，一切現行（現象）由於種子，而種子也不外乎根、境、識的種子；從十八界種而生一切，並不是祇有心識，由心生出其他的一切。

所以世間的學術思想，種種見解，以為唯這唯那，都是執著一端，以部分為根元⁶⁵，來說明一切，違反緣起的正見。

〔4〕結成

佛所說的緣起觀，不是武斷⁶⁶的，而是就事論事，闡明緣起的事相，不落二邊。也就因此，能更深刻的通達緣起的本性。如能對緣起說而有所理解，就不會陷於偏見；佛就是依緣起以掃蕩一切偏見，依緣起以顯示中道的。緣起中道，是極深極廣的，非三言兩語所可說盡，現在只能略說點滴而已。(p.198)

⁶⁵ 根元：根源；根本。(《漢語大詞典》(四)，p.1012)

⁶⁶ 武斷：3.只憑主觀作判斷。4.主觀，盲目自信。(《漢語大詞典》(五)，p.349)

(三) 對治慢

(三)、對治慢：

1、佛法以「平等」來對治「慢」病

人人都有慢心，每直覺得應該超勝別人。慢心如發展過分，就會在物欲上，意見上，要凌駕⁶⁷別人，騎在別人的頭上。

佛法以「平等」來對治「慢」病：眾生是平等的，勿以為自己（或自己民族，自己的國家）是特別優越的，非勝過別人不可。

佛出世時，印度的神教，假借神權，以為人類有四大階級。當時的宗教——婆羅門（如以色列的利未族），武士（王）階級——刹帝利（如以色列的猶太族），勝過一切，而以首陀——無恆產⁶⁸的農工，及被認為低賤職業者為賤族，連宗教上也得不到平等。種族的偏執，達到極點。佛為此而宣說平等，反對人為的階級制度。認為知能與職業，即使有不同，然人類的本質是平等的，將以行為（道德或不道德）以決定其為高貴或下賤。

個人或民族，有時比較優勝，但沒有永久性，絕對性，這只是種種因緣所造成的，某一階段的情況而已。唯有不斷的行善，不斷的增進，才會向上而不致墮落。暫時的優勝，都值不得驕慢，何況一般的呢！

如大家能確立眾生平等，人類平等的觀念，就能克服慢心，至少也可以減輕慢心了。

(p.199)

2、用平等觀與慈忍心，能讓慢心獲得降伏

人的慢心，在受到欺侮或誹謗時，最難控制。平時開口閉口，「忍辱」，「忍辱」，但事到臨頭⁶⁹，是否真能忍辱呢？

如碰到一位強壯有力的人來欺侮我，打又打他不過，莫奈何，只好忍了吧！一般人，在遇到對方的權勢大，財富大，氣力大，在無可奈何的情形下而忍，這算什麼忍呢！

真正的忍，是他欺侮你，對不住你，但他什麼都不及你，你有足夠的力量對付他。而你卻能容忍他，認為他的本性，與我一樣，只是一時糊塗，或在惡劣的環境中受到熏染，不必與他計較。能在這樣的情形下，容忍對方，才是真正的忍了！⁷⁰

忍，也要有慈悲心才得，確信人類平等，休戚與共⁷¹。當沒有快樂時，要以慈心來普利眾生。在苦痛中，要以悲心來拔除其苦厄。對眾生的苦痛與快樂，流露出無限的關心，利濟他都來不及，怎麼因小小的不忍，而還要打擊對方呢？

⁶⁷ 凌駕：2.駕駛，駕馭。(《漢語大詞典》(二)，p.419)

⁶⁸ 恆產：指土地、田園、房屋等不動產。(《漢語大詞典》(七)，p.517)

⁶⁹ 臨頭：1.落到頭上。多指不幸的事情或禍患。(《漢語大詞典》(八)，p.736)

⁷⁰ 印順法師，《般若經講記》(p.90)：「忍是內剛而外柔，能無限的忍耐，而內心能不變初衷，為了達成理想的目標而忍。佛法勸人忍辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱！」

⁷¹ 休戚與共：彼此之間的幸福和禍患都共同承受。形容同甘共苦。(《漢語大詞典》(一)，p.1173)

3、小結

有平等觀，有慈忍心，傲慢心也就可以減輕或降伏了！這一下，世間由慢心所生的憂苦，也就可以減輕或消除了。

(四) 對治愚癡

(四)、對治愚癡：

1、智慧與正見，能對治愚癡

佛開示我們，對治愚癡，要有正確的知見（智慧）。偏見由愚癡而生，離愚癡就是正見。這裡說的智慧與正見，是人生的智慧；對人生有正（p.200）確的見解，才能踏上向上向光明的人生正道。

2、世間的正見

在正確的見解中，

1、須知道「有善有惡」：

確信我們的身心活動——思想與行為，有善有惡，有道德的不道德的，這是建立人生正見的基礎。王陽明說：「知善知惡是良知」⁷²，也是以知善知惡為心中「良知」的基本。我們必須能明辨善惡，善的應作，惡的不應作，這是針對愚癡邪見的第一著。

2、不僅要知善知惡，更要「知因知果」。

這是業因感報（果），也即是緣起的道理。善心善行，必定有善果；惡心惡行，也必定有惡報。即使目前未見果報，其善惡的果報，必會在因果成熟的未來而到來。道德與不道德的行為，自我負責，無可逃避，一定有報。這知因（業）知果（報）的正見，能引導自己走向離惡行善的正道。

3、此外，還應「知凡知聖」：

我們都在生死輪迴中，受善惡業力所束縛，或生人天，或墮三惡趣，不得自在。如不得解脫，將永遠在生死生死中流轉受苦。幸而生死可以解脫，除受生死苦的凡夫以外，還有超越生死凡夫的（出世間的）聖人。我們必須確信有聖人：如依正確的方法（正法）而切實修行，可以脫離生死而成聖人。佛，菩薩，辟支佛，阿羅漢等聖人，不（p.201）同於我們凡夫，有無數功德，非我們凡夫的境界。這樣的了解，信仰，會使我們在人生的善行中，種下解脫善根⁷³，而有進

⁷² 王陽明：五十六歲（明世宗嘉靖六年，西元一五二七年）出發征思田之前夕，與弟子錢緒山、王龍溪二人論內聖成德之學，留下四句話頭作為宗旨，是即所謂「四句教」：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」（網絡資料）

⁷³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷7（大正27，35b4-8）：

問：誰決定能種此順解脫分善根？

答：若有增上意樂，欣求涅槃、厭背生死者，隨起少分施、戒、聞善，即能決定種此善根。

若無增上意樂，欣求涅槃、厭背生死者，雖起多分施、戒、聞善，而亦不能種此善根。

向聖人的可能。⁷⁴

3、出世的正見

上來所說的，是世間的正見。有這樣的正見，是世間的善人，也可說世間的賢聖。然只是這樣，還是不夠，因為這雖能善化人間，減少社會的罪惡，多少解除人類的憂苦，還不能解脫生死的束縛。所以還要有不共世間的，出世的正見，這就是從緣起法則中，理解個人、社會，以及一切的實相。

淺近的說，世間沒有孤立的，靜止的，一切是相互關係中不息變化的存在。從無限複雜的人生中，確知前後延續，自他依存的自己，是因緣和合而有，沒有實性可得。所以主宰一切的我見，是妄情的計執。萬有的存在，也不例外。

緣起法是無常性，無恆、無定、無常的必定是無我的。知道無我，就不應以自我為中心，就會尊重別人，與人和諧共處。佛為眾生說法，宣說「緣起無我」，作為佛教思想的特質。

無我正見，能治眾生無始以來的病根——自我中心的錯見，要大家以無我的實踐來利益眾生。如以無我精神來處世待人，自然是正確合理的事行。不固執己見，也就不會 (p.202) 因我、我家、我族、我國，而引起人間的無邊痛苦了！⁷⁵

(伍) 人世憂苦有待佛法之救濟

五、人世憂苦有待佛法之救濟：

一、總說

人世間的種種紛亂，種種憂苦，使我們不得安寧，這是世間的現實。生在這個時代的人們，相信都能深深的有著這樣的感覺。儘管世界有這麼多人，自稱能救世界，世界卻愈救愈險惡了。

二、別說

⁷⁴ 印順法師，《成佛之道（增註本）》（p.236）：

首先，不問聲聞，緣覺，菩薩，通泛的論起來，每一聖者，在解脫道的修行中，都是經歷了「種熟脫」三階段的。一、初聽佛法，生起厭離心，從此種下了解脫的善根，如種下種子一樣。如沒有出離心種，怎麼聽法修行，都是不會解脫的。二、以後，見佛，聽法，修持，使解脫心種漸漸的成熟起來，如種子的生芽，發葉，開花一樣。三、到末後，一切成熟，才能證果，如開花而結果實一樣。

⁷⁵ (1) 印順法師，《佛在人間》〈八、佛法是救世之仁〉（pp.227-228）：

說到正智，如上面說過的「知善知惡」，「知（業）因因果」（報），「知凡知聖」，那還是世間的正見。更應從經論中，善知識的開示中，求得出世的正見，精勤修行，而求其實現。什麼是出世智慧？這是體悟「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」三法印，超越一般常識的甚深智慧。三法印，還是方便的從不同的角度來說，如究竟的說，都是「空」的智慧。大乘法就是直從「一切法空，不生不滅」的深智下手的。

(2) 印順法師，《成佛之道（增註本）》（pp.205-206）：

正見也如此，如上面說到的知善惡，知業報，知前生後世，知凡聖，都還是（佛教的）世間正見。為了悟真理，斷煩惱，得解脫，要有出世的正見。什麼叫出世？就是超過和勝出一般世間（凡夫）的意思。或是悟解真理的正見，或是離煩惱的無漏正見，都叫出世正見。

（一）以物力的不足，為人世間憂苦之說法

有些人以為：世界之所以紛亂，你搶我奪，無非因物資的不足所引起。

其實，今日世界產品豐富得很，有些物資過剩，根本用不完。然在過去生產不發達的時代，人類所過的生活，未必有這麼多的憂苦。如今經濟繁榮，物產豐富，我們並不曾因此而解除憂苦。以生產發達的美國來說，他們的憂患，他們的困擾，不一定比我們少。所以生產發達，物資豐富，還是解決不了問題的。

（二）以知識力的不足，為人世間憂苦之說法

另有些人以為：世間的罪惡混亂，由於人類知識的愚昧，所以促進文化發達，人類知識進步，是解決一切問題的根本辦法。

然以現代的情況來看，人類的知識，科學的進步，都是突飛猛進。什麼人造衛星，什麼太空船登陸月球，知識是不能說不進步了！可是知識進步，問題並未得解決。反而人類的憂患與日俱增，(p.203) 世界的和平深感威脅。

知識進步，科學領先，飛機不能說不好。載人物越洋飛行，使人與人間的距離縮短。可是，飛機雖好，而使用飛機的人，卻用之戰爭，殺傷的威力也增強了。原子、核子的發明，儘管高唱「和平用途」，而有使世界走入毀滅的危機。所以知識的進步，也不一定能促進人類憂苦的解除。

（三）以組織力的不足，為人世間憂苦之說法

還有些人以為：人與人間的組織不夠嚴密，一盤散沙，缺乏團結。如有嚴密的組織，世界可以統一，問題當然也可以解決了。

說到組織嚴密，也未必盡善。如某些集團，組織的嚴密，不在話下。忽而又搞出兩個來對立，你罵我吵，鬧得不可開交。你組織嚴密，我也組織嚴密，生活在這個嚴密組織中，問題也越多，人世的憂苦，也就越加深了。

三、結說

（一）人類需要改變方針，才能獲得解除人間苦難的實效

物力、知識力、群力（控制力），近代是非常的發展了，而人世間的憂苦呢？近見有人說：世界上，沒有其他的能毀滅人類，唯有人類自己能毀滅自己！這句話多沈痛，多麼能使人反省！唯人類能毀滅人類自己，也唯有人類能救濟人類自己：歸根結蒂，只是人，這是合於佛法觀點的。個人不好好的作，個人就受苦 (p.204) 難。家庭不好好的維持，家庭就多苦多難。國家不好好治理，國家就多苦多難。以此，全人類不改變方針，走一正常的路子，全人類的苦難多著呢！

（二）佛法是正道，是真能救治人世憂患的良藥

佛法是真能救治人世憂患的良藥！佛法的正確性，就是將一切問題，歸結到我們自己。因而，真要拯救世界的擾亂，救濟人類的憂苦，唯有信仰佛法。

不過，單是信仰，是不夠的，必須了解佛法，對佛法的精神與義理，用到自己的身心上，用到家庭上，用到社會政治上，用到物資上，知識上，團結上，才能達成這救世的大目的。

為此，對現實世間的憂苦，人類自相毀滅的威脅，特別勸請信佛同人，大家發菩提心，行菩薩道，實踐佛法，發揚佛法，使正法的聲音，充滿世界的每一角落，使人類遵循佛法而走向正道，將人類從自我毀滅的邊緣救過來。

諸位！現實人間的憂苦，正等待佛法的救濟！

貳、身心充滿憂苦的解脫

（壹）憂苦的辨析

一、憂苦的辨析：

現在，再就個人的立場，來說個人憂苦的解脫。

首先，對（p.205）憂苦作一番辨析。

一、三類七苦

（一）、三類七苦：

（一）總說八苦

生、老、病、死苦；愛別離、怨憎會苦；所求不得苦：這是佛法一向的分類。經上說了這七苦，接著說：「總略言之，五蘊熾盛苦」。⁷⁶五蘊熾盛是總苦，七苦是別苦。如總別合起來說，就是平常所說的八苦。

（二）詳說八苦

1、對外物所引生的「求不得苦」

「求不得苦」，主要是對外物所引生的。

或是財富，或是名位，別人擁有的，自己卻沒有。盡力去追求，求又求不得，由求不得而引生愁苦，極其普遍。進一步說，求不到，固然是苦；而求到了手，等到你不要也不行，想丟丟不掉，管又管不了，那真苦呢！對家庭、國家有責任感，而後繼無人，想放而放不下，那是多麼苦呀！

2、對眾生而引生的「愛別離苦」與「怨憎會苦」

「愛別離」與「怨憎會」，是恰好相反的苦，是對眾生——人類而引生的。

兩人互相怨恨，不免苦惱，如各走各的，豈不很好！可是冤家路狹，偏又聚在一起。如反目的夫婦，互不協調，礙於兒女或其他原因而不能分離。合又合不攏，分又分不開，日日相對，真是苦不堪言！在社會上，也多怨憎會苦的實例。

對自己有恩愛的，如父母、兄弟、姊妹、夫婦、兒女，乃至知心戚友⁷⁷，一旦生離死別，那（p.206）種痛苦，非身歷者難以體會。

⁷⁶ 《雜阿含經》卷 18（490 經）（大正 2，126c26-127a2）：

閻浮車問舍利弗：「所謂苦者。云何為苦？」舍利弗言：「苦者，謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦。略說五受陰苦，是名為苦。」復問：「舍利弗！有道有向，斷此苦耶？」舍利弗言：「有。謂八正道——正見乃至正定。」

⁷⁷ 戚友：親戚朋友。（《漢語大詞典》（五），p.227）

3、身心的變化而來的「生、老、病、死」苦，詳述易於體會的老苦現象

(1) 無可避免的身心變化

「生、老、病、死」，從自己身心的變化而來，更是無可避免的事。

病、死姑且不說，老苦是易於體會的。

(2) 詳辨易於體會的老苦現象

A、學識與經驗，將會隨著生理衰退而消失

就生理上說，步入老年階段，一切身心機能，逐漸退化：眼花齒落，耳聾口鈍，行動緩慢，老態龍鍾。這是生理的自然，而老來所最感苦惱的是：當人出世時，可說什麼都沒有，隨年歲的增加而增加，似乎非常有意義。可是中年以後，一切走下坡路，一切隨著年歲的增高而衰退，到了最後，變得什麼都沒有了。老去情懷，孤寂如鷺⁷⁸，越來越不對勁，卻又奈何他不得！人生的光輝，熱鬧，到了老幕垂下，一切都黯然失色了！

舉例來說：嬰孩初生，話都不會說。等逐漸長大，知識日開，隨著年歲的增加，學識也隨之累積增高，學識與經驗，進展到成熟階段。由於生理衰退，記憶力開始差了。老年人喜歡說老話，講了又講，重複囉嗦⁷⁹，原來他眼前事物，迅即遺忘，而少壯的事，猶在記憶中。到了八十以上，多數是隨見隨忘。我家鄉有句話：「老小，老小」！形容老年人與小孩差不多。年老的遲鈍無知，與兒童的幼稚（p.207）是那麼的近似。有些到了老邁，你說他「人瑞⁸⁰」，其實他是知識經驗，幾乎大都喪失了。老，接受這殘酷的現實，真有說不出的悲哀呢！

B、老年失去權力，不得自由作主的悲哀

再說權力：

(A) 家庭、事業等之權力轉移與消失

小孩什麼也沒有，隨父母的意旨而生活。年紀長大，開始自主的活動。

一旦成家，就是一家之主。

創立事業，當了什麼經理，董事長，更掌握了這一機構的重要決定權。如從軍從政，做到軍政領袖，那更是從心所欲（「王」，也就是「自在」的意思）。

可是好景不常在，步入老境，權勢總會因年高而失去。一旦失去權力，內心泛起的悲哀，實不足為外人道。

家庭中，掌握財權的，要如何使用，便如何使用。然一旦老了，身心衰退，無法繼續掌管（老到連簽字都成問題時，不能不放棄權力）；或在家人的壓力下，將財權移交子女。如要用錢，得伸手向兒女索取。爽快的給你，當然是好的。如推託拖延，或不理不睬，這種仰人鼻息⁸¹的滋味，實難以消受⁸²。

⁷⁸ 鷺（wù ㄨˋ ㄨ ㄨ、mù ㄇㄨˋ ㄨ ㄨ）：1.家鴨。2.晉以後亦指野鴨。（《漢語大詞典》（十二），p.1136）

⁷⁹ 囉唆：亦作“囉嗦”。亦作“囉嚇”。（《漢語大詞典》（三），p.566）

⁸⁰ 人瑞：人事方面的吉祥徵兆。亦指有德行的人或年壽特高者。（《漢語大詞典》（一），p.1052）

⁸¹ 仰人鼻息：1.《後漢書·袁紹傳》：“袁紹孤客窮軍，仰我鼻息，譬猶嬰兒在股掌之上，絕其

主持事業的，權力一放手，一切都變了。一向奔走前後，報告請示，現在是不再來了。「門前冷落車馬稀」⁸³，難免有世態炎涼⁸⁴的感歎，這是老苦的又一面。

(B) 舉過去與現代的現象為例

昔日佛教的大護法阿育王，到臨終時說：我僅有（p.208）的自由施捨，是半個庵摩羅果，其他是一概無能為力了！原因是年紀老了，政治上的權力，受到王子及大臣們的把持。⁸⁵「老苦」，貴為帝王，也照例不免。

民國三十六年，我到過浙江慈溪的西方寺。這裡曾是太虛大師的閱藏處，興起我瞻禮憑吊⁸⁶的念頭。我到西方寺，正逢水陸法會，一位八十多歲的老和尚，坐在椅子上，椅前放一滿盛紅包的盤子，在那裡散⁸⁷贖⁸⁸錢。我心裡想，年紀這麼老，何苦要管這些瑣事！後來到另一寺院——淨圓寺，該寺住持與我談起：那位老和尚退居了三次，可是一經交卸寺中職權，就感到不對，連外出坐「元寶籃」（寧波一帶的轎子），也作不得主。於是將新方丈推倒，自己再度復任。復任不久，又感體力不支，難以勝任，於是又選新方丈。這樣的一而再，再而三，最後還是自己在那裡支撐。心又放不下，力卻提不起，這真是老人的悲哀。

(C) 小結

常見老年人，將家事移交兒輩，每不免埋怨：兒子對自己不起，媳婦不孝。其實，這只是老年失去權力，不得自由作主的悲哀。

C、老年人必須面對的孤寂悽苦

年老了，兒女長成，都要獨立自主而去，不再有孩童時依依膝下的那種情景（p.209）。昔日常相陪伴的眷屬，逐一散去；知心的朋友，一個個的相繼死去。老朋友越來越少；年輕一代，生存在另一天地中，與年老的格格不入，老年人是難得有青年朋友的。孤寂的悽苦，向誰傾訴（美國人與兒女分居，老年特別悲哀。中國人含飴弄孫，小兒女倒還與老年人合得來，多少沖淡一些悲哀）！唉！

D、結成

財富、權力、知識、健康、眷屬，從前擁有過的一切，年老了都將全盤退失。

哺乳，立可餓殺。”後因以“仰人鼻息”謂依靠別人而求得生存。（《漢語大詞典》（一），p.1208）

⁸² 消受：2.禁受；忍受。（《漢語大詞典》（五），p.1202）

⁸³ 白居易《琵琶行》：「門前冷落鞍馬稀，老大嫁作商人婦。」（意思：門前冷落車馬越來越稀少，年齡大了，只得嫁給商人為妻。）

⁸⁴ 世態炎涼：指趨炎附勢的人情世故。（《漢語大詞典》（一），p.504）

⁸⁵ 印順法師，《印度之佛教》第五章，（pp.88-89）：

王信佛法切，三以閻浮施；兒摩哂陀，女僧迦密，婿阿耨，並先後出家；派名德宣化於各地。晚年，王被抑於王子及大臣，悵悵不得志，以半庵摩羅果奉雞園寺僧而卒。「崇高必墮落，合會要當離」，無常法爾，迦王之所信所行為不虛矣！時佛元百六十二年也。

⁸⁶ 憑弔：亦作“憑吊”。謂對遺跡遺物感慨往古的人或事。（《漢語大詞典》（七），p.723）

⁸⁷ 散：4.打開。（《漢語大詞典》（五），p.472）

⁸⁸ 贖：1.舊時施捨財物給僧人。也指施捨給僧人的財物。2.賜；贈送。3.「覲」之異體。（國際電腦漢字及異體字知識庫）

(3) 結論

過去的一切呢？老苦、病苦、死苦，是人人所不能免的，隨著年齡的增長而終於到來。

二、身苦心苦

(二)、身苦心苦：再分二大類來說。

(一)「憂悲苦惱」的不同意義

1、約一般說

經上常說：「憂悲苦惱」⁸⁹，一般來說，這都是苦，沒有太大的差別。

2、約不同的意義說

然經文所說，有不同的意義。

(1) 憂

憂，是意識上所感受的苦；較平時所說的憂愁，憂慮，意義要廣一點。

為未來事擔心，固然是憂；即當前的境界，引起不稱意⁹⁰的感覺，非生理所引生的，與意識相應，都名為憂。

(2) 悲

悲，是悲哀，悲傷，也是與意識相應的。

內心因某項事物的無法獲得，或得而復失所引生的不稱意感——如權威的喪失，經濟的耗散，眷屬的分離，年華的消逝，名譽或其他的蒙受損害，這一類的憂苦，統稱⁹¹為悲。悲是與意識相應的，比憂的情（p.210）形更嚴重些。

(3) 苦

什麼是苦？苦是與五識相應的，如口渴，饑餓，冷熱，肉體受創傷⁹²等，直接由生理關係所引起的，就是苦。

(4) 惱

惱，是由生理所引起，苦到極點，劇烈的痛苦，內心焦灼⁹³如焚。嚴重起來，吃不下，睡不著，坐立不安，名為惱。

(5) 小結

這「憂悲苦惱」，可分為兩類：

⁸⁹ 《雜阿含經》卷1（10經）（大正2，2a13-19）：

爾時，世尊告諸比丘：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所。如是觀者，名真實觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所。如是觀者，名真實觀。聖弟子！如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫。我說是等解脫於生、老、病、死、憂、悲、苦、惱。」

⁹⁰ 稱意：合乎心意。（《漢語大詞典》（八），p.117）

⁹¹ 統稱：總的名稱。（《漢語大詞典》（九），p.849）

⁹² 創傷：1.傷害。3.指傷口。（《漢語大詞典》（二），p.730）

⁹³ 焦灼：2.非常著急和憂慮。（《漢語大詞典》（七），p.164）

憂悲屬於心苦，苦惱屬於身苦。⁹⁴

(二) 身苦與心苦之差別

1、身苦

身苦是由生理所引起的苦，雖然身體強弱，抵抗力不等，反應的苦不完全一致，但大致說來，是人人一樣的（都會有苦感的）。如饑渴，創傷，疾病，身苦的感受，大致相同。

2、心苦

(1) 由物質或憶前想後等而引起的心苦

心苦，或也由物質所引起，但是間接的；或直接由憶前想後等而引起。引起的對象，儘管相同，而感受的苦痛，程度的深淺，因人而異，甚至相反的感到喜樂。

(2) 例一：觸境生情

舉例說：中秋的明月，喜歡他的人多。有人逢此佳節，還有賞月的雅興，感到無限的快樂。然同是一輪明月，有的卻不見則已，見了反生痛苦，甚至泫然⁹⁵淚下，無限悲傷。所謂「舉頭望明月，低頭思故鄉」⁹⁶，原來他看到中秋的明月，激起思家之情，想起父、母、妻、兒，都遠在天涯海角，而自己卻流落異鄉，雖逢佳節，也不得一敘天倫之樂⁹⁷。

佳節與明月，帶來了感觸憂苦，所（p.211）謂「每逢佳節倍思親」⁹⁸。可見同樣的明月，使人有不同的感受。這種憂苦，與生理不相關，與對象沒有必然關係，視人所引起的感想而定，這是心苦。

(3) 例二：背後誹謗

再舉例說：有人聽說某人在背後詆毀他，聽了焦躁不安，內心感到莫大的委屈；過了多時，心裡還忘不了。也有人聽說他人背後誹謗，卻無動於衷，付之一笑了之。同樣的一句話，有人聽了苦惱不已，有人聽了無動於衷，這可見引生的感受，是因人的心境而異的；這樣的苦，就是心苦。

(4) 例三：臨死一著

以世情來說，最大的痛苦，莫過於臨死對眷屬財物的戀著不捨。然平時於佛法有相當修持的，能在這緊要關頭，泰然⁹⁹而去。同是瀕臨死亡，卻有不同感受，顯示了心苦確是因人而異的。

3、結說：身苦相近，而心苦卻人人不同

所以身苦大致相同，而心苦卻人人不同；學佛的人，應分別二類苦痛的差別。

⁹⁴ 《大智度論》卷 62〈41 信謗品〉（大正 25，502a22-23）：「憂愁是心苦，惱是身苦。」

⁹⁵ 泫然（xuàn ㄒㄨㄢˋ）：1.流淚貌。亦指流淚。（《漢語大詞典》（五），p.1100）

⁹⁶ 唐代 李白《靜夜思》：「床前明月光，疑是地上霜；舉頭望明月，低頭思故鄉。」

⁹⁷ 天倫之樂：家庭中親人團聚的歡樂。（《漢語大詞典》（二），p.1430）

⁹⁸ 唐代 王維《九月九日憶山東兄弟》：「獨在異鄉為異客，每逢佳節倍思親。遙知兄弟登高處，遍插茱萸少一人。」

⁹⁹ 泰然：安然。形容心情安定。（《漢語大詞典》（五），p.1030）

三、空虛與幻滅的感覺

(三)、空虛與幻滅的感覺：

(一) 總說

文明的進步，物資的豐盛，醫藥的昌明，甚至政治修明，天下和平，而人類的內心深處，所有空虛幻滅的不安，還是解決不了的，也就是不能免於憂苦的。

(二) 幻滅的感覺

幻滅，從「欲望」的不能實現，不能保持而來。

在年輕時，對前途都有美好的憧憬，熱切的希望，想達到理想——那怕是多少好一點的 (p.212) 目標。如希望未來的事業，有輝煌的成就，成一位富有的人；希望將來能得到如意眷屬，有個美滿的家庭。從事政治生涯的，希望能實現自己對政治上的抱負，或作個出眾的領導者。總之，即使是極平凡的希望，人都是有個金色的夢，希望在人生旅途的前進中，能有更光輝的一頁。

可是事實上，卻不能盡如人意。可能成家以後，兒女成群，為兒女辛勞終身，而家庭卻不見得幸福。可能未來的事業一籌莫展¹⁰⁰；或者有了相當成就，又踏上了失敗之路。特別今日是個善變的時代，社會上不少發跡¹⁰¹快，而垮台也快的實例。如果年輕，跌倒再爬起，失敗為成功之母。如年齡進入老年，受到這種挫折，那只有失望一途了！如晚年而家庭破碎不堪，希望從何而來？身體有殘缺的人，如聾盲，四肢不全，小兒麻痺等，更是前途一片灰黯。

種種的內心悲哀，痛苦無比。有人外表上滿不在乎，可是當他午夜夢迴，思潮起伏，也難免沮喪了。尤其是，不論家庭如何圓滿，事業如何成功，一旦衰老到來，往日多彩多姿的好景，一幕幕重現心頭，但可追憶，不復再來。人生的希望，如泡影的幻滅。這種幻滅的感受，是現實不過的。人在失敗後，年 (p.213) 老時，多病時，從幻滅而來的淒涼悲感，是何等深切！

(三) 空虛的感覺

有幻滅感的，內心必定有空虛感。空虛感與幻滅感不同，從欲望的不能滿足，永不滿足而來。

有空虛感的，對世間任何事，都不能滿足，只感到無可奈何，一片茫然。久了，覺得什麼也沒有多大意義。活像水上浮萍，東西飄蕩，沒有著落似的。然人已生在世間，又不得不活下去。吃飯，工作，睡覺，對生活的一切，是例行公事一般。空虛茫然的心情，常湧現在心頭。人生經驗告訴我們，忙碌緊張的生活，是不大有空虛感的（因為他的心情有所專注了）。迨¹⁰²工作結束，靜止下來，空虛感每無聲無息的侵襲而來。每當夜深人靜，不想則已，一想就感到空虛。

¹⁰⁰ 一籌莫展：《宋史·蔡幼學傳》：“多士盈庭而一籌不吐。”後以“一籌莫展”比喻一點辦法也沒有。（《漢語大詞典》（一），p.113）

¹⁰¹ 發迹：亦作「發跡」、「發蹟」。1.猶興起。謂立功揚名。4.指發財。（《漢語大詞典》（八），p.554）

¹⁰² 迨（dài ㄉㄞˋ）：3.等到。（《漢語大詞典》（十），p.768）

有些人歡喜玩，有的人為了苦悶，去過鬧烘烘的，刺激的生活。燈紅酒綠，舞興方酣，越是夜深越起勁。可是到了曲終人散（或是一醉醒來），拖著疲乏的身體回去，還是一片空虛，湧現心頭。人是不怕忙而怕閑的，經常忙碌，日子也容易打發。空虛感的憂苦，無隙可乘，連身體也會健康些。一旦空閑下來，無所事事，越是無聊，越多妄想。儘管說忙得討厭，可是一閑而問題更多。心無著（p.214）落，煩惱接踵而來，閑才真討厭呢？

我們學佛修行，一般總以為清靜無事的好。如內心不得充實，清閑了問題更多。有人閉關，而非鬧著出來不可，再也安不下去，空虛感就是重要的因素之一。

（四）結說：學佛修行主要就是解除人心深處的憂苦

凡夫有說不完的憂苦，而屬於心苦的，都是煩惱作怪；幻滅與空虛，是最深徹的憂苦了。心理上的苦受，是隨年齡而有深淺差別的。越是年老，幻滅與空虛，越是體驗深切。老年人進求宗教的歸宿，原因也就在這裡。世間一切都無法安慰自己，那唯有求之於宗教了。佛法著重於了生死，還是為了這個。

從前禪宗二祖——慧可，當達摩東來後，就去初祖處，乞求安心法門。可見二祖的參學，為了內心不安，心有不安，就是潛伏在內心深處的憂苦，無法了脫。¹⁰³

所以學佛修行，主要的目的，是解除這人心深處，一切所不能解決的憂苦。那要做到內心充實，不論貧與富，不論健康與衰弱，不論受到什麼打擊，乃至就是老死來臨，也一樣的不受影響，心安不動。能這樣，修行也可說到家了！了生死，也才有實現可能。到這時候，動靜一如，即使什麼事也沒有，也不會空虛，引起重重煩惱。如（p.215）修行而滿腹憂苦，心不平安，那修行也還沒有入門呢！

四、不滿足與不安定

（四）、不滿足與不安定：

上來說了這麼多的苦，到底什麼是苦，為什麼會苦呢？可舉兩點來說：

¹⁰³（1）《汾陽無德禪師語錄》卷2：「二祖問達磨：請師安心。磨云：將心來與汝安。祖云：覓心了不可得。磨云：與汝安心竟。九年面壁待當機，立雪齊腰未展眉，恭敬願安心地法，覓心無得始無疑。」（大正47，607c16-19）

（2）印順法師，《華雨香雲》（p.200）：

三一、將心來與汝安：舊傳達磨宗風，答語每從反詰問處著手。如慧可見達磨，乞與安心法。達曰：「將心來與汝安」！可曰：「覓心了不可得」。達曰：「與汝安心竟」。僧璨之見慧可，可曰：「將罪來與汝懺」！道信之見僧璨，璨曰：「誰縛汝」！出言之旨趣並同，實則此是大乘顯示勝義之一式。約理，則於無自性處顯空性；約行，則於絕情見處體實性。此如《般若經·三假品》，佛命須菩提「為菩薩摩訶薩說般若波羅蜜」。須菩提乃曰：菩薩不可得，般若不可得，我云何能為菩薩說般若？佛因而印成之曰：如是！如是！若知菩薩不可得，般若不可得，即是為菩薩說般若。一反來問以為答，方等、般若經，實多其例。

（3）印順法師，《寶積經講記》（p.172）：

從前慧可禪師，向達磨禪師求安心法。這也是以為有心可得，而只是憂悔不安，不得自在。達磨禪師說：「將心來與汝安」！這就是要他返觀自心，勤求心相。可禪師求心的結果是：「求心了不可得」。這與下文的觀心一樣，這才是安心解脫的不二法門！

（一）欲望的永不滿足

1.欲望的永不滿足：

1、與愛相應的欲，難以滿足

古語說：「欲壑難填」¹⁰⁴，說明了苦的一面。

欲，就是五欲——色、聲、香、味、觸，對此五塵境界的希求，是（與愛相應的）欲。

希求物欲，不但求多，而且求好，如形式的美觀，滋味的可口。還有男女間的性欲，對自己生存的欲求——生存欲。

2、欲是不斷的希求，然由於欲望的不能滿足而苦惱叢生

欲是直往無前¹⁰⁵的，不斷的希求，由於欲望的不能滿足，苦惱就由此而生。

如欲求金錢，孩子的欲求不大，也許十元就心滿意足了。可是人大了，愈多愈好，希望成千上萬的。真的成了百萬富翁，還是不滿足，到底要怎樣才滿足呢？連自己也說不出來（自己以為多少就滿足，到了多少，又不夠了）。

事業蒸蒸日上，愈來愈發展，還要更發展，永遠地想擴展。研究學問的，愈研究愈覺得不夠。政治上的權勢，也是這樣。

3、人有欲望，世間才會進步，故也永久活在憂苦中

人類的欲望，如口渴而飲鹽水，愈渴愈飲，愈飲愈渴，永不能止渴一樣。

人心（與欲相應的心）如馬的奔跑，前蹄才到地，後蹄又早已提了起來。一匹脫韁之馬¹⁰⁶，不容易停止（p.216）下來。

世間的進步，可說靠了這股力量；可是這麼一來，男女、老幼、貧富、智愚，在不斷的進步中，也永久在憂苦中。人生有那永不滿足的欲望，又怎能免於憂苦呢？

（二）事物的永不安定

2.事物的永不安定：

1、佛說人生世間是苦，是以無常故苦的深義而說的

以現實的情況來說，在人生的境遇中，不完全是苦的。人們嘻嘻哈哈的情景，不也到處可見嗎？依佛法，也有「苦受」，「樂受」的差別。人生不只是苦，為什麼佛又說「人生是苦」呢？佛說「人生世間是苦」，是有特殊——深一層意義的。

我們的心也好，我們觸對的境也好，都是生滅無常，不息變化的。不徹底，不永恆，終於不能免於憂苦。所以從一切的生滅變化中，說「無常故苦」。¹⁰⁷能知道這一道

¹⁰⁴ 欲壑難填：欲：欲望；壑：深谷。形容欲望象深谷一樣，很難填滿。指貪心重，沒法滿足。《國語·晉語八》：「叔魚生其母視之，曰：『是虎目而豕喙，鶩肩而牛腹，谿壑可盈，是不可饜也，必以賄死。』」（《漢語大詞典》（六），p.1443）

¹⁰⁵ 一往無前：一直向前，無所阻擋。形容不怕困難，奮勇前進。（《漢語大詞典》（一），p.47）

¹⁰⁶ 脫韁之馬：脫掉韁繩的馬。比喻脫離羈絆的人或事物。（《漢語大詞典》（六），p.1303）

¹⁰⁷ 《別譯雜阿含經》卷 16（330 經）（大正 2，485c25-486a16）：

理，才會對「人生是苦」，有正確的認識。

2、苦或樂是存在於心與境的關係上

苦（或樂）是存在於心與境所發生的關係上的。看到了什麼，聽到了什麼，接觸到了什麼，想到了什麼，如境界而不適合於心的希求，苦就起來了。

如天氣寒冷，希望回暖若干度。如天氣真的回暖多少，適合需要，我們的身心立刻感到喜樂。相反的，如天氣原來溫暖，熱度一直上升，身心不能適應，就會感到不舒（p.217）服。可見客觀的「境」界，與主觀的身「心」，一經發生關係，苦或喜樂，就看是否適合當時的情景而定。

當飽食後，有人勸你多吃一些，即使是珍饈¹⁰⁸在前，不但不會感到快樂，還會引起不適意。如正在饑餓，那怕是麥飯一碗，也是香甜可口。

所以，苦（與樂）是因緣和合而有，存在於心境的關係上。

3、心與境都不斷變化，只要不相協和就會產生苦受

人生雖有無數的喜樂，而心與境卻都要變化，而不一定心境相協和。

舉例說，今天桌上有碗羅漢菜，吃了感到很好吃，希望明天再吃到他。明天又有羅漢菜，那當然很好。假使第三天、四天，一直下去，老是羅漢菜，見了就引起厭惡，美味的感覺也早已消失了。這因為心（以欲）求變而境不變，與心不相合，就引生了苦受。

有時，心所想求的，真的得到了，引起喜樂。在內心還沒有希望變化，也就是心的要求是繼續保持，而境卻變了。如錢丟了，或幣值下跌，心求安定而境卻變動，當然又是苦了。

心希望變而境沒有變動；心不希望變而境卻變了。心與境，都在無常生滅的過程中，只是在生滅相續中，變化得快或慢些而已。無常，就沒有安定，沒有永久，人生自然是多苦，是苦了。

（三）結說

總之，欲望的永不滿足，世事的永不安定，（p.218）不滿足，不安定，人生怎能免於

佛復問言：「色若無常，為當是苦？為非苦乎？」比丘對曰：「無常故苦。」佛復告言：「若無常苦是敗壞法，於此法中，賢聖弟子計有我，及我所不？」比丘對曰：「不也。世尊！」佛復告曰：「受、想、行、識為是常耶？為無常乎？」比丘對曰：「斯皆無常。」佛復問言：「若是無常，為是苦耶？為非苦耶？」比丘對曰：「無常故苦。」佛又問言：「若無常苦是敗壞法，賢聖弟子寧計是中我、我所不？」比丘對曰：「不也。世尊！」

佛告比丘：「善哉！善哉！色是無常，無常故即無我，若無有我，則無我所，如是知實正慧觀察，受、想、行、識亦復如是。是故比丘，若有是色，乃至少時，過去、未來、現在，若內、若外，若近、若遠，此盡無我，及以我所，如是稱實正見所見。若受、想，若行、若識，若多、若少，若內、若外，若近、若遠，過去、未來、現在，都無有我，亦無我所，如實知見。賢聖弟子見是事已，即名多聞。於色厭惡，受、想、行、識亦生厭惡，以厭惡故得離欲，得離欲故，則解脫。得解脫故，則解脫知見。若得解脫知見，即知我生已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有。」

¹⁰⁸ 珍羞：亦作“珍饈”。珍美的肴饌。（《漢語大詞典》（四），p.537）

憂苦呢？從這點來說，苦，當然是苦的；就是喜樂，不是嫌他不夠，就是不能不失去。「諸行無常」，¹⁰⁹這是現象的真實；「無常故苦」，那是佛陀甚深智慧的論斷了。

【貳】解除憂苦的原則

二、解除憂苦的原則：

世間是充滿憂苦的；引導眾生離苦得樂，就是佛法的目的。然憂苦又要怎樣去解除呢？先來說解除憂苦的原則。

一、增強適應能力・消除憂苦原因

（一）、增強適應能力・消除憂苦原因：

（一）消除憂苦原因

要解除憂苦，必先找出憂苦的原因。如治病要知道病的根源，才能對症下藥，霍¹¹⁰然而愈。知道憂苦的原因，改變他，取消他，這是佛法解除憂苦的根本立場。唯有依循這一方針，才有解除憂苦的希望。所以佛說四諦法門，知苦以後，就說苦集——引起苦的原因。

（二）增強適應能力

上面說到，苦是成立於（身）心與境的關係上，因緣和合，沒有一定性。別人以為苦，在我可能是無所謂。如手提三十斤重的東西，平時沒有習慣，就感到辛苦，痛苦不堪。如作強身運動，下一番鍛練功夫，體力增強了，三十斤還是三十斤，可是拿在手裡，輕鬆得很。這就是適應能力增強，足以解除憂苦的證明。

（三）小結

人類的一切憂苦艱困（p.219），應從苦痛原因去解除，也不能忽略自身適應能力的增強。

二、他力救濟・自力改造

（二）、他力救濟・自力改造：

（一）世間法與佛法都有這兩種力

脫離憂苦，世間法與佛法，同樣的有依賴他力及自力更生的二類。這是有相互關係，但也有偏重的。

（二）從世間法來說

以世間法說，我要作一件事，事情並不容易，除運用自力外，還要他力的幫助，事情才能容易成就。

¹⁰⁹（1）《雜阿含經》卷 17（473 經）（大正 2，121a9-11）：

佛告比丘：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」

（2）《雜阿含經》卷 10（262 經）（大正 2，66c18-23）：

時，尊者阿難語闍陀言：「善哉！闍陀！我意大喜，我慶仁者能於梵行人前，無所覆藏，破虛偽刺。闍陀！愚癡凡夫所不能解色無常，受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。汝今堪受勝妙法，汝今諦聽，當為汝說。」

¹¹⁰ 霍（huò ㄏㄨㄛˋ）：2.引申為疾速，急速。（《漢語大詞典》（十一），p.703）

在這二種力量中，應以自力為重。若自己不努力，不爭氣，別人也無從幫助。如身體有病，須醫藥，或輸血等救治，這是他力。如病況陷入無可挽救的地步，即使施以各種手術，藥物，也難以挽救。原因在體內的機能崩潰，失去了自己生存的可能，那就非任何他力所能救了。

〔三〕從佛法來說

在宗教中，也有因信得救，一味的依賴他力；也有依自力，唯自己能救自己。

佛法中，形式上也有這二類。一般信佛的，希冀諸佛菩薩的加被，護佑，這是他力。然佛菩薩的救護，是暫時性的，局部性的。我們的苦惱，以及內心深處的空虛與幻滅的苦感，必須賴自身的修持力去解決。所以古德說：「生天及解脫，自力不由他」。

¹¹¹ 以修淨土法門來說，念阿彌陀佛聖號，也要自己一心稱念，念到一心不亂，才能往生極樂國土。否則，極樂世界的門，(p.220) 一直開放著，阿彌陀佛大慈大悲，也不能使你進去。即使往生淨土了，生死決定可以了了，而真能解脫生死，還要在淨土進修，達到「花開見佛，悟無生忍」¹¹²才得。所以，他力與自力，在解除憂苦中，都有一番力量，而主要還是自力。如自己不努力，一味企求他力的救濟，是不能達成究竟解除憂苦之目的的。

三、相對解除・徹底解決

(三)、相對解除・徹底解決：

〔一〕治標與治本

這就是一般所說的治標與治本。世間的憂苦無量，能多少解除，總是好的。所以佛法中，有徹底解除的方法，而相對的救治，所謂「對治法門」，也說了不少。

〔二〕世間的相對救治

在世間法中，如音樂、美術、文學、醫藥、教育、政治、法律、實業、科學……種種施設，種種發明，可以說都是為了解除人類的苦痛。

人類有此需要，才會存在。如過去要用幾天、幾月的時間，才能達到的遠方，現在乘飛機，幾點鐘就到了。飛機為我們解除行路的艱難困苦，不能說不是好的。但這都屬於相對的解除，而不能徹底的解救。不是憂苦的原因還在，就是舊問題解決而新問題又來。

〔三〕佛法能治標，也能治本

所以在世間的，佛法的相對救濟以外，還要從佛法中，探求徹底解決的方法。(p.221)

¹¹¹ 印順法師，《淨土與禪》(p.33)：

佛法是自力的，如《親友書》說：「生天及解脫，自力不由他」。又如俗說：「各人吃飯各人飽，各人生死各人了」，此可見佛法為徹底的自力論。

¹¹² (1) 清 續法集《觀無量壽經直指疏》卷 2 (己新續藏 22, 442b13-15)：

真佛與無數化佛來迎，乘金剛臺，到即花開，見佛聞法，悟無生忍，受諸佛記，得陀羅尼(果勝也)。

(2) 明 法藏輯《弘戒法儀》卷 1 (己新續藏 60, 578b17-18)：

願生西方淨土中，上品蓮花為父母，花開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。

四、離身苦・離心苦

(四)、離身苦・離心苦：

(一) 佛法著重於離心苦，而教徒則有靠自力與他力的差別現象

上面說到，苦有身苦與心苦的差別，在身苦與心苦中，佛法是著重於離心苦的。¹¹³

1、一般的佛教徒多重於希求遠離身苦

一般的佛教信徒，求離心苦的少，大多重於希求遠離身苦。當然，身苦也是苦，是應該求離的。如經濟拮据¹¹⁴的，希望能富裕些。身有疾病的，希望能早日康復，這是人之常情。然我們有了這個身體，由身體而來的痛苦，或多或少，或輕或重，那是免不了的。有了身體，身為苦本：有生必有死，不能不老，也不能完全沒有病，無非是多少輕重而已。

2、純他力信仰與懷著愚癡心信佛的教徒

有些學佛的，似乎信心特別好，病時就祈求佛菩薩的加被（求財，求官等，都是一樣）。或得到感應，疾病消除了，當然增加信心不小。然以此來信佛，敢說是危險的！你想！下次能沒有病嗎？下次有病，再向佛菩薩求助。如每次病了，每次祈求，一定會消除的話，那人都不會死了，這是決無此理的。

有的愚癡信佛，竟然以（為貧為病而祈求）沒有感應而毀詆¹¹⁵三寶，轉信外道的，招來無邊的罪愆¹¹⁶。這是將佛法「大慈大悲，救苦救難」的真意義誤會了。

3、正信的佛弟子，對業果正見堅信不疑，對三寶的光明充滿信心

如信佛而依人間正常的方法，求健康，求財富，求知識，求眷屬和樂，求事業成就，對這些身苦的相對解除，當然是有用的。（p.222）佛法的光明，引導我們；佛法的信心，支持我們，實現現生的福樂。但決不是說，信了佛，就不會窮，不會病，不會受到挫折。

要知世間身苦的解除，是相對的，也是有限度的。經上說：「積聚（財物）皆銷散，崇高（權位）必墮落，合會（眷屬）要當離，有生無不死」。¹¹⁷這是終於到來的；不是意外，而是世間事物的必然。

所以正信佛法的人，如患病而福壽未盡，那麼求醫藥，求三寶，病苦會早日健康。

¹¹³ (1)《雜阿含經》卷5(107經)(大正2, 33b14-19):

云何身苦患、心不苦患？多聞聖弟子於色集、色滅、色味、色患、色離如實知；如實知己，不生愛樂，見色是我、是我所，彼色若變、若異，心不隨轉惱苦生；心不隨轉惱苦生已，得不恐怖、障礙、顛念、結戀。受、想、行、識亦復如是。是名身苦患、心不苦患。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》〈二六、從心不苦做到身不苦〉(pp.267-272)。

¹¹⁴ 拮据(jié ㄐㄧㄝˊ, jū ㄐㄩ): 1.勞苦操作；辛勞操持。2.艱難困頓；經濟窘迫。(《漢語大詞典》(六)，p.554)

¹¹⁵ 毀詆：詆毀，誹謗。(《漢語大詞典》(六)，p.1498)

¹¹⁶ 愆(qiān ㄑㄧㄢ): 1.罪過，過失。(《漢語大詞典》(七)，p.268)

¹¹⁷ (1)《法句譬喻經》卷1(大正4, 576b4-5):「常者皆盡，高者必墮，合會有離，生者有死。」

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷180(大正27, 902a26-27):「財積後必盡，位高後必退，親合後必離，壽住後必死。」

如福壽已盡，那麼在三寶的光明中去世，會因自己的善業淨業，而自然的增進。不病是這樣，病了也這樣，病而不能痊愈，還是這樣；信心堅定，不因病而動搖，才是於佛法有信心的人。

(二) 舉病苦來說明佛法的解脫，是能除煩惱與離心苦的，並於一切境界能安心不動

1、無法避免的身苦，應以信仰正法及從世間合理的方法，求得相對的除苦

拿病來說，病是不免有些「身苦」的。一般來說，沒有「無疾而終」的話。不病，怎麼會死呢？有些（老年的特別多）心臟麻痺等迅速過去，似乎沒有病苦而已。

以佛法說，真能「無疾而終」，或有病而沒有什麼病苦，坐亡立脫¹¹⁸，要去就去，那可了不起，不但是「解脫」了的，而且是有甚深禪定的。

經上告訴我們：一般（慧解脫）阿羅漢，解脫了生死，還是有病的，病了也還是身感痛苦的。¹¹⁹ (p.223)

所以，與身苦有關的，應信仰正法，從世間合理的方法中，求得部分的相對的解除。

2、唯佛法才能徹底消解我們的心苦

而世間一切學術，一切宗教所不能解除的，唯佛法才能徹底消解的，那是我們的「心苦」。

佛在世時，一位西方長者，領導大眾來見佛。等到要回去時，佛建議他們去禮見舍利弗。舍利弗開示他們：學佛要離心苦，做到「身苦心不苦」。¹²⁰

我們得到了這個身體，從業而有。有了這個業報身，從身體而來的苦痛是難免的。特別是生理機能，必隨年齡的增長而衰退。一切暫時的喜樂，在無常的過程中，都要逐漸消逝。無常是世間的實相，是不可抗拒的，也是應有的，何必專為這小小的身苦而不能自拔呢！

我們為什麼會引起「心苦」呢？為什麼別人淡然處之，而自己卻憂愁懊喪¹²¹不堪呢？那就是貪、瞋、癡、慢——一切煩惱在內心作怪了。煩惱重了，處處罣礙¹²²。「顧

¹¹⁸ (1) 宋 法應集，元 普會續集《禪宗頌古聯珠通集》卷 27 (己新續藏 22，642c17-18)：

一片虛空亘古今，麟龍頭角競踈親，坐亡立脫知多少，鐵樹花開別是春。(開福寧)。

(2) 印順法師，《學佛三要》(p.210)：

「坐亡」，「立脫」，那種要死就死，撒手便行的作略，非根除我、我所執的聖者不可。

¹¹⁹ 印順法師，《華雨集第二冊》(p.32)：

如從離煩惱，得漏盡智 (āsrava-kṣaya-jñāna) 而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。然慧解脫者，沒有根本定；眼見、耳聞都與常人一樣；老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。俱解脫阿羅漢有深的禪定；引發神通——見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大為輕微。在阿羅漢中，俱解脫者是少數，受到佛弟子的欽仰。

¹²⁰ 案：約印順法師所說舍利弗為西方長老開示的情節來看，是出自《雜阿含經》卷 5 (108 經) (大正 2，33b28-34a23)。不過，經文並沒有「身苦心不苦」的開示，若以此句話來搜尋，相合的是《雜阿含經》卷 5 (107 經) (大正 2，33a6-b27)，是舍利弗為那拘羅長者開示「身苦患、心不苦患」的內涵。

¹²¹ 懊喪：懊惱沮喪。(《漢語大詞典》(七)，p.739)

¹²² 罣礙：1.佛教語。謂凡心因迷成障，未能悟脫。2.羈絆；牽掣；障礙。(《漢語大詞典》(八)，

戀過去，耽著現在，希求未來」，¹²³什麼都放不下，怎能不心苦呢？不但處逆境，多憂多苦，就是順境，也還是患得患失¹²⁴；或者樂極忘形，自找苦惱。所以，能除煩惱，離心苦，於一切境界能安心不動，這就能操究竟解脫的勝券¹²⁵了。阿羅漢證悟了，無怖無畏，無憂無惱。即使有了身苦，也（p.224）不會引起心苦。解脫自在，在現生能得到自明¹²⁶的證實，這是佛法所提供的，究竟解除一切苦厄的原則。

（參）從正信・正念・正智得解脫

三、從正信・正念・正智得解脫：

一、總說

世人都沈淪在生死中，忍受憂苦的煎熬¹²⁷，不能解脫生死。佛要我們採取什麼方法，如何修行，才能解除自己的憂苦？佛法中法門無量，但歸納起來，對於內心憂苦的解脫，不外乎正信、正念、正智。依此三大法門修行，就可以解除憂苦了。

二、別說

（一）正信

（一）、正信：

1、學佛的務須正信三寶因果

「信為道源功德母」。¹²⁸學佛的務須正信，正信三寶，正信因果，是學佛必不可少條件。若我們對三寶因果，有充分信心的話，可以當下就沒有憂苦的。即使外境逼來，但以正信的力量，也會立即將憂苦排除去。

2、信心與淨心，是不能分離的

經上說：信以「心淨為性」。¹²⁹信心與淨心，是不能分離的。真的信心現前，內心

p.1021)

¹²³ 《雜阿含經》卷1（8經）（大正2，1c23-29）：

爾時，世尊告諸比丘：「過去、未來色無常，況現在色！聖弟子！如是觀者，不顧過去色，不欲未來色，於現在色厭、離欲、正向滅盡。如是，過去、未來受、想、行、識無常，況現在識！聖弟子！如是觀者，不顧過去識，不欣未來識，於現在識厭、離欲、正向滅盡。如無常，苦、空、非我亦復如是。」

¹²⁴ 患得患失：生怕得不到，得到以後又生怕失掉。謂斤斤計較個人得失。（《漢語大詞典》（七），p.530）

¹²⁵ 勝券：取勝的憑據，因指獲勝的把握。（《漢語大詞典》（六），p.1336）

¹²⁶ 自明：2.自然明白。（《漢語大詞典》（八），p.1316）

¹²⁷ 煎熬：3.比喻焦慮、痛苦；受折磨。（《漢語大詞典》（七），p.213）

¹²⁸ （1）《大方廣佛華嚴經》卷14〈12賢首品〉（大正10，72b18-19）：

信為道元功德母，長養一切諸善法，斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。

（2）《大方廣佛華嚴經》卷6〈8賢首菩薩品〉（大正9，433a26-27）。

¹²⁹ （1）世親造《大乘五蘊論》卷1（大正31，848c21-22）：

云何為信？謂於業、果，諸諦、寶中，極正符順，心淨為性。

（2）護法等造《成唯識論》卷6（大正31，29b22-c13）：

云何為信？於實、德、能，深忍樂欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。

然信差別，略有三種：一、信實有，謂於諸法實事理中，深信忍故。二、信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂故。三、信有能，謂於一切世出世善，深信有力，能得能成，起

是極其清淨的。煩惱無由¹³⁰引生，一切善心顯現，憂苦也自然消失了。所以說：信心如清水珠一樣，在渾濁的水中，投下清水珠，水立刻就清了。¹³¹

在煩惱憂苦的心中，如信心生起，憂苦也就消失了。如孩童在父母身邊，信任父母，他會沒有憂苦，沒有恐（p.225）怖的。我們對於三寶的信心，如孩童的信任父母一樣，憂苦當然就不會有了。所以在宗教中，信心的生活是幸福的。因為信心裡，一定是充實而平安的。

3、信心不正確，就沒有力量，故而有信三寶而仍陷於憂苦中的情況

也許有人以為，自己對三寶有良好的信心，而內心還是充滿著煩惱與憂苦。如果這樣的話，那一定是對三寶與因果，缺乏正確的理解，信心不夠正確。

如一般自以為信佛的，每在有苦難而不得解決時，求佛菩薩的保庇，並許下願心：如佛菩薩保佑我，使事業成功，或苦難消除，願意布施，或重塑金身，莊嚴殿宇。依我看，這是一點小信都沒有。

如做生意一般，保佑我，就布施供養；不保佑，就不布施供養。這如對貪官污吏送紅包一樣，有交換條件，這算什麼信心呢！

信心不正確，就沒有力量，難怪信三寶而仍陷於憂苦當中。佛要我們對三寶有正確的信心，使我們過著無憂無苦，無怖無畏的生活。

(二) 正念

(二)、正念：

1、心止於一境，因煩惱而有的憂苦，自然就消失

念，不是口裡稱說，而是心念。

念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天、念息……，這都是佛法修行的法門。什麼叫念？念是「繫心一境」，使心繫著於境，在一個特定的境相上轉。

如念阿彌陀佛，那就念念不離阿彌陀佛。（p.226）如心在一境上轉，不散，不動

希望故。由斯對治彼不信心，愛樂證修世出世善。

忍謂勝解，此即信因。樂欲謂欲，即是信果。確（確）陳此信，自相是何？豈不適言：心淨為性。此猶未了彼心淨言，若淨即心，應非心所。若令心淨，慚等何別？心俱淨法為難亦然，此性澄清能淨心等，以心勝故立心淨名。如水清珠，能清濁水。慚等雖善，非淨為相，此淨為相，無濫彼失。又諸染法，各別有相，唯有不信，自相渾濁，復能渾濁，餘心心所。如極穢物，自穢穢他。信正翻彼，故淨為相。有說：信者，愛樂為相，應通三性，體應即欲。又應苦集，非信所緣。有執：信者，隨順為相，應通三性，即勝解欲。若印順者，即勝解故。若樂順者，即是欲故。離彼二體，無順相故。由此應知：心淨是信。

¹³⁰ 無由：沒有門徑；沒有辦法。（《漢語大詞典》（七），p.105）

¹³¹ 塞建陀羅造《入阿毘達磨論》卷1（大正28，982a28-b4）：

信，謂令心於境澄清。謂於三寶因果相屬有性等中，現前忍許故名信。是能除遣心濁穢法，如清水珠置於池內，令濁穢水皆即澄清。如是信珠在心池內，心諸濁穢皆即除遣。信佛證菩提，信法是善說，信僧具妙行，亦信一切外道所述緣起法性，是信事業。

亂，心就歸一；心歸一，心就寧定¹³²了。

心止於一境，不起種種散動分別，因煩惱而有的憂苦，自然也就沒有了。

所以正念是正定的基礎，正定由正念得來。經上說：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日……若七日，一心不亂」。¹³³執持名號，就是念，淨念相續不斷，就能進而得「一心不亂」——定。

2、佛法的一切功德，都通過正念而進入

我們的心，是不平等的；不是高昂，就是低下。不想呢，心就低沈而睡著了，糊糊塗塗，顛倒夢想。一旦醒過來，心又四處飛揚，妄想無邊。不向下而昏沈，就向上而掉舉，不可能平衡的。

看起來，人是絕頂聰明的，現在已進步到進入月球。可是對自己的心，無法控制，不能使自心平等——明明白白，安安定定。人類什麼都聰明，就是對自己是無知。心是這樣的昏迷，這樣的妄想，自己都不知道自己在做什麼，那怎能免於內心的憂苦呢！

所以佛要我們修習正念，使心專注於一境，前念心與後念心，平等持續。心與境相應不離，不再昏沈掉舉，心就安定了，清淨了，不受憂苦的干擾了！

佛法的一切功德，都通過正念而進入；正（p.227）念是打開佛法寶藏的鎖匙，非布施等事相功德可比。

（三）正智

（三）、正智：

正信與正念，雖能解除憂苦，還不夠徹底。真能究竟解脫的，是正智——般若。

佛法不論大乘與小乘，都是以般若為解除憂苦之根本的。

正信能解除憂苦，力量不夠強。正念力強而不徹底，因為由念得定，定力還是有局限性的，定力一鬆弛，憂苦又來了。所以唯有真理的正智，才能將煩惱徹底掀翻¹³⁴，自心清淨，而生死中的一切憂苦，能得究竟的解脫。

（肆）觀一切皆空・度一切苦厄

四、觀一切皆空・度一切苦厄：

一、總說

從解脫憂苦來說，正智——般若是唯一的法門。要得正覺的解脫，要經聞、思、修三

¹³² 寧定：安定。（《漢語大詞典》（三），p.1601）

¹³³ 《佛說阿彌陀經》卷1（大正12，347b9-17）：

舍利弗！不可以少善根福德因緣，得生彼國。舍利弗！若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。舍利弗！我見是利，故說此言。若有眾生聞是說者，應當發願生彼國土。

¹³⁴ 掀翻：翻轉；翻騰；推翻。（《漢語大詞典》（六），p.685）

慧。以上所說的正信、正念，助成正智。如走路有了眼目，航海有了羅盤，才能圓滿地度脫苦厄，救度生死的苦惱眾生。

說到正智，如上面說過的「知善知惡」，「知（業）因知果」（報），「知凡知聖」，那還是世間的正見。更應從經論中，善知識的開示中，求得出世的正見，精勤修行，而求其實現。¹³⁵

什麼是出世智慧？這是體悟「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」三法印，超越一般常識的甚深智慧。三法印，還是方便的從（p.228）不同的角度來說，如究竟的說，都就是「空」的智慧。大乘法就是直從「一切法空，不生不滅」的深智下手的。¹³⁶試作概略的解說。

二、別說

（一）憂苦隨逐煩惱，煩惱依於惑亂

（一）、憂苦隨逐煩惱，煩惱依於惑亂：

1、憂苦隨逐煩惱

世人但感憂苦重重，卻不明憂苦的究從何來。依佛法說，憂苦由煩惱而生，世界問題的不能解決，由於煩惱；個人憂苦（生死輪迴）的不得解脫，也由於煩惱。所以個人與群體的問題與解決，世法與出世法，在原則上是一貫的，只是程度的淺深而已。

煩惱眾多，貪愛，瞋恚，愚癡，慢，是根本的；因為煩惱多，人的憂苦也多了。

人大抵有這種經驗——鬧情緒。有時，心頭感到鬱悶，不舒服，怎麼樣的不舒服，又說不出來。總之，坐立不安，讀書讀不下，作事也沒有興趣。這種情緒不寧¹³⁷，可能過一兩天就沒事了。這是潛在內心深處，極微細的煩惱在作祟，為自己所不能覺察，只是感到情緒不安而已。

依佛法說，憂苦的根源，是煩惱。雖說過去造業，現在感（苦）報，其實業也是由煩惱而生，因煩惱而又憂苦叢生。憂苦是隨逐煩惱的，有煩惱就一定有憂苦，所以要解除憂苦，非除煩惱不可。正如要求世間和樂，共享太平，就要（p.229）大家能反省，能節制煩惱一樣。

2、煩惱依於惑亂

（1）煩惱的生起，從不能正確認識境相的顛倒錯亂中來

煩惱又從何而來？煩惱是依惑亂的。煩惱——心的不良心理，他的生起，是依於因緣，對境才能引生的。

¹³⁵ 詳參印順法師，《佛在人間》（pp.200-202）。

¹³⁶ 《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉（大正 25，323a11-14）：

復次，菩薩住三解脫門，觀四諦，知是聲聞、辟支佛法；直過四諦，入一諦，所謂一切法不生不滅、不垢不淨、不來不去等。入是一諦中，是名「阿毘跋致地」。

¹³⁷ 不寧：不安定；不安寧。（《漢語大詞典》（一），p.465）

如瞋心的引發，總是由於對人對事，不能如意，或受欺受辱，才會暴跳如雷¹³⁸。如沒有外緣，瞋心也不會勃發¹³⁹出來的。所以煩惱的生起，與我們所接觸的境界有關。

在我們的認識中，不論見聞覺知，無不帶有「惑亂」。惑亂，是一項似是而非的感覺：看來是這樣，其實不是這樣；雖說不是這樣，而在我們的認識上，卻確是這樣。這種與真相不符的認識，認識的境界，有一種誘惑性，欺騙性，使我們以為真的如此，而為他起貪，起瞋，起一切煩惱。

由此可知，煩惱的生起，從不能正確認識境相的顛倒錯亂中來。那麼要斷除煩惱，當然要於一切境界如實覺了，看清他的真面目，不受蒙蔽，不受欺騙，煩惱才會徹底被降伏，憂苦也就可以徹底解決了。

(2) 舉喻說明

A、例一

經論中譬喻說：有畫師畫了鬼怪，鬼是畫得很可怕的。¹⁴⁰自己天天對著這幅鬼畫，看了又看，連自己也毛骨悚然，害怕起來。甚至在夜晚，夢中也鬼影不離，(p.230)搞得自己晝夜難安。

這一譬喻，說明了外境是虛假的，可是看起來卻像真的。這種虛假的境界，具有欺誑與誘惑的力量。能使人感到威脅，或使人感到歡喜，從而引生貪、瞋、癡等煩惱。

B、例二

就拿花來說吧！在我們的認識上，花是那麼美，那麼香！花是那麼的可愛，使我們對花生起好感，貪心一起，就想採他，或買他。但花究竟是什麼？花的顏色又究竟是什麼的？花是否美？是否香？大有問題，但在我們的認識上，他的確是美而香的。也就因此，在無形中對我們有誘惑的力量，使我們對他生起貪愛。如知道，這只是通過我們的感官而現起的幻相，因緣所生，而沒有真實性，那又為什麼要愛呢？

3、小結

一切法都從因緣生，煩惱也不例外。由於我們不能正確了達而生迷著，煩惱就接踵而來；憂苦又隨逐煩惱而來。如正確的覺悟，不受誑惑，那就煩惱消失，憂苦也就解脫了。¹⁴¹

¹³⁸ 暴跳如雷：跳腳怒吼。形容大發脾氣或十分着急的樣子。(《漢語大詞典》(五)，p.828)

¹³⁹ 勃發：2.突然興起；爆發。(《漢語大詞典》(二)，p.788)

¹⁴⁰ 《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會第四十三〉(大正 11，634a22-26)：

如是迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空。譬如畫師自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏迷悶蹙地。一切凡夫亦復如是，自造色聲香味觸故，往來生死受諸苦惱而不自覺。

¹⁴¹ 可參考《長部》21〈帝釋問經〉，II，pp.276-277，本經敘說：

世間的紛亂是有因有緣的，其說明的次第：

「敵對與攻擊←慳與嫉←愛與憎←欲望←尋思←妄見與想像的思惟」，唯有去除內心的妄見

〔二〕世間知識不離惑亂

（二）、世間知識不離惑亂：

1、世間一切的知識學問，都含有隱密的惑亂性，讓眾生活在虛妄中

學佛的人，都知道修行是以「開悟」為目標的。開悟，就是真正體認到一切法究竟是什麼，或者說真實的體驗了真理。

凡夫為什麼不能？我們的目見耳聞，一切知識，學問，都不能使我們洞見真理，為的是世間（p.231）任何知識，都離不了感官得來的知識基礎；而感官所得來的，都含有一種惑亂性。人類的一切感官知識，及依此而發展的一切知識，都不離惑亂，也就一切認識都有問題，都有錯亂。如不把這惑亂我們的錯亂根本，找出而解決他，糾正他，那我們將永久在虛妄顛倒中生，永不能體見真理，也就永久在憂苦當中。

經論中表示這一意義，所以說：「真如」（指絕對的真理）是「離言說相，離心緣相」的。¹⁴²真理，不但離言說（文字）相，不是一般的語言文字所能表達；還是離心緣相，也非一般的認識所能認識。我們的感官認識，或理性的認識，以及依認識而有的語言文字，在在都含有一種錯誤。認識到大的宇宙，小的微塵，或是事相，或是理則，無一能離此隱密的惑亂，所以說一切都是虛妄。那惑亂的根源，癥結，到底在那裡？

2、惑亂可分為二類

說到惑亂，可分為二類：一是世間知識所能覺知的；一是憑世間的知識，怎麼也不能知道他是惑亂的。

〔1〕世俗所能了解的惑亂

A、總說

1.世俗所能了解的惑亂，可以分為三類——「境亂」，「根亂」，「識亂」。

B、別說

〔A〕根亂

如患有某種眼病的，兩眼常見空中飄著飛蠅般的黑點，（p.232）或一絲絲的在浮動。在目力正常的人，知道這是虛妄的；這是由於「根」——生理病態所引起的錯亂。這是世間知識所能覺察的，因一般目力正常的都沒有見到，只是病眼的錯覺。

再如嗜食辣味的，或食石榴而嚼到榴皮，舌根為辛辣、澀麻所侵襲，什麼滋味也嘗不出來，這是舌根有了問題。

與想像的思惟、尋思和欲求，才能免除愛、憎等煩惱，過著和平、喜悅的生活。

¹⁴² 《大乘起信論》卷1（大正32，576a8-18）：

心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。

又如鼻塞而不聞香臭的；耳內經常嗡嗡作響；身體某一部分，麻木不仁，不知痛癢的。

這都是由於生理的變化，使所見所感的與常人不同。各式各樣的病態的感覺，就是「根亂」。

(B) 境亂

有些錯亂，是與生理感官沒有關係的。

如站在一條又直又長的大路上，向前望去，望到遠處，覺得路是狹得多了。近寬遠窄，是人人所同見的；就是攝影，也是愈遠愈小的。但路並沒有寬狹，而現起近寬遠窄的錯亂相，是物理的自然現象。

又如盛水的玻璃杯，將一枝筆插入，筆就成曲折形。當然筆還是直的，這只是插入水杯，所現起的幻相，與眼根的病態無關。

還有所謂「雲駛月運，舟行岸移」，¹⁴³這都是外在物理相關所生的現象，而引起我們錯誤的認識。

這些，就是「境亂」。

(C) 識亂

有些惑亂，是屬於我們自己的心識。

如生長在某一區域，對該區域的文化，宗教，(p.233) 習俗，受了長期的熏陶，習以成性，認為當然如此。如沒有佛法而一向信仰神教的區域，對於創造萬物的神，看作真實，佛法稱之為「生於邊地邪見之家」。¹⁴⁴這是從環境、教育所養

¹⁴³ 《大方廣圓覺修多羅了義經》卷1（大正17，915c1-8）：

善男子！一切世界始終生滅，前後有無，聚散起止，念念相續，循環往復，種種取捨，皆是輪迴。未出輪迴而辨圓覺，彼圓覺性即同流轉；若免輪迴，無有是處。譬如動目能搖湛水；又如定眼猶迴轉火；雲駛月運，舟行岸移亦復如是。善男子！諸旋未息，彼物先住尚不可得；何況輪轉生死垢心曾未清淨，觀佛圓覺而不旋復？是故汝等便生三惑。

¹⁴⁴ (1) 《放光般若經》卷19〈83 畢竟品〉（大正8，136c21-26）：

佛言：「菩薩初發意行六波羅蜜諸惡則滅，若生惡趣是事不然，亦不生長壽天，亦不生邊地無佛法處、不生邪見家，若生彼處是亦不然，終不生無道見家。須菩提！新學菩薩發阿耨多羅三耶三菩意者，終不復犯十惡之事。」

(2) 印順法師，《成佛之道（增註本）》（pp.46-47）：

古人說：「善知識難遇，佛法難聞」。遇到這難得的良好機緣，切莫看得太容易了！要知道得聞佛法，要離八難才得。

一、二、三，要脫「離」地獄，傍生，餓鬼，——「三途」的「苦」報。如生在這三惡道中，就沒有聽法的機緣了。雖大力鬼王，龍王等，也有來聽法的，但是機緣太少，而且還不能出家受戒，隨佛修行。

四、要「不生」在「長壽天」中。無色界有四天——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處；色界有無想天，壽命都極長，如非想非非想天的壽命，有八萬大劫。這些，都是沒有機緣聽法的。據《增一阿含·八難品》說：凡是生天的，都稱長壽天，都是難得聞法修行的。所以上不生諸天，下不墮三途，唯有人身，才能逢此難逢的佛法。不過，生得人身，也還要五、生逢「佛世」，佛出世與佛法住世的時代。如生在佛出世

成的惑亂。

也有知識發達，經自己的觀察，研究推理，而不慎的陷於判斷的謬誤，卻自以為然，堅執己見。

這類習以成性的，或自己觀察判斷錯誤的，是自己心識上的惑亂。如能虛心，深一層研究，那還是可以世間知識，科學實驗等，證明自己過去的謬誤。

這一類，稱為「識亂」。

C、小結

上三類，性質不同，雖時常惑亂我們，使我們陷於謬誤，但在世間知識進步下，都能覺察而糾正過來的。

(2) 世俗所不能解了的惑亂

2.另有一種惑亂，是世俗所不能解了的。

A、不能了知一切因緣所生的法，是無常無我的存在，所以無法避免憂苦

(A) 憑世間的知識，是難以徹底了解他的惑亂性——不能了達緣起及無常無我的真相

a、概述

雖然今日的科學昌明，知識發達，可以推知一二(我們不曾能正見一切的真相)；但究竟說來，怎樣去發掘、研究、推理，憑世間的知識，是難以徹底了解他的惑亂性。

b、舉例

舉例說：放在這裡的桌子，已經好久了，大家看來，沒有什麼不同。前天是這樣，昨天是這樣，今天也還是這樣。其實是錯了！佛陀正覺所開示的，一切法即生即滅，都在不息的變化中 (p.234)。這確是一般人所難以了解的，一般是要在桌子破舊階段，才會知道的。

又如昨天的我，與今天的我，有什麼不同？不但在座諸位看不出，連我自己也不明白。但佛卻這樣的對我們說：身心是不息變化著的，前剎那與後剎那不同，昨我與今我，變得非常不同了。近代科學進步，知道我們身內血液的循環，在新陳代謝的過程中，變化是多麼快！血液如此，就是構成身體的細胞，也迅速的新陳代謝而過去。

以前，佛法衰滅以後，那人身也無緣聞法修行了。

六、還要「生」於「中國」。中國，對邊地而說。凡有佛或僧眾弘揚佛法的地方，就是中國，反之便是邊地。如生長邊地，沒有佛法，那雖然與佛同時，也不能聞法修行。

七、還要六「根具」足：如眼盲，耳聾，舌不能說話，心狂或闇鈍到不能明了事理，那雖然佛世，生在中國，也是徒然了！

八、雖沒有上來所說的障難，可是生長邪見家：或是生長外道教區，外道家庭；或是顛倒邪見，久習成性，那也還是與佛法無緣，所以說：「離邪見」。

這八事，平常稱為八難，是學佛的障難。依梵語，應譯為「八無暇」，就是八種沒有修學佛法的時機。這樣，我們不落八難，是應該怎樣的歡喜呀！

c、結成

然出現在我們認識上的，桌子，身體，是那麼真實，而沒有什麼變化。這種錯亂，我們怎麼能了解呢！佛說一切法從因緣生，依種種關係（因緣）而決定他的性質，形態，作用。因緣所生，必歸於滅，在生滅不息中，「相似相續」，而我們卻誤以為沒有變動，獨存的個體。見到紅，以為是真實的紅；見到白，以為是真實的白。以為有真實的物，有真實的自我。總之，以為一切都有特定的實體。不知一切從因緣生；不能了達生滅不息的變化，也就不能了解「無常」的法則；不能了達相依相待的關係，也就不能了解「無我」的真相。

(B) 從理論上可推知一切為關係的存在，但在現實中力量很弱，故無法自在

有時，在理論的推比上，知道一切為關係的存在。如生存在社會中，人與人有相互依存的關係，(p.235)人是不能離群獨存的。社會的種種關係，為我們獲得生存安樂的必備條件。雖這麼了解，這麼說，一旦面對人事，卻都忘了。那時，直覺的以自己為中心，以自己為尺度，而決定怎麼做去。這因為，我們的認識，是依感官知識為根源的。感官直覺到的，含有根本的惑亂，不能了解無常、無我的真相。所以經意識推比而得的多少了解，在實際生活中，不能充分發揮力量，還是受到老觀念的影響。

說理論嗎，在感官的經驗中，直覺為實在的（不變的，獨立的）。這種根本的惑亂，在高深的學理思想中，仍舊有他的影響力。世間知識的一般現象，終於要把握一實在——客觀的存在，永恆的實在，永恆的變化等為根源，而建立世間的哲學：問題也就在這裡。

我們的一切知識——常識，科學的知識，哲學與一般宗教的知識，都離不了那種惑亂。男女、老小、愚智，都是一樣。在這點上，大科學家，大哲學家，與知識平常的人，差不了什麼。這所以人人有煩惱，人人有憂苦。這種根本的惑亂，是世俗知識所無法通達的。

B、佛以易解空，釋難解空，引導眾生正覺萬有的真相

佛以我們所能理解，比喻那不容易理解的，引導到超越世間的正智。

如經上 (p.236) 說：「色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻事」。

¹⁴⁵在這些比喻中，陽燄是很容易理會的。¹⁴⁶什麼是陽燄？鄉村中，春天的陽光照下來，地上的水分，化成水汽而向上升起。遠遠望去，如河中的波浪湧動一般，

¹⁴⁵ 《雜阿含經》卷 10 (265 經) (大正 2, 69a16-21)：

爾時，世尊欲重宣此義，而說偈言：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。」

¹⁴⁶ 《雜阿含經》卷 10 (265 經) (大正 2, 68c17-25)：

諸比丘！譬如春末夏初，無雲、無雨，日盛中時，*野馬流動，明目士夫諦觀思惟分別；諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。所以者何？以彼野馬無堅實故。如是，比丘！諸所有想，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近。比丘！諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以想無堅實故。※野馬（流動）Marīcika。

這就是陽燄。遠遠望去，波浪洶湧；走到近處一看，什麼也看不到。這比喻那：眼見耳聞是確實如此，而在真智慧前，卻一無所得。

陽燄等不真實，是我們所能理解的；佛就用來比喻物理的、生理的、心理的——我們所覺得真實的，也是那樣的虛妄。見為如何如何，都是不離惑亂的。從理解而從進一步的修行中，從根去除惑亂，而正覺萬有的真相。

(三) 通達勝義的方便

(三)、通達勝義的方便：

1、世俗是虛妄及含有惑亂性；勝義則是如實性，是聖人體悟的境地

佛說世俗的一切是虛妄的，所以稱為虛妄，就在我們的一切認識，都含有惑亂性，與真相不符。佛法所說的「勝義」、「如實」，「勝義」是聖人所體悟的境地。聖者所體悟到的，是什麼就是什麼——諸法本來面目。如其本來面目，毫無歪曲，毫無惑亂，也就不再是虛妄，而稱之為「如實」了。(p.237)

2、佛依眾生知能所能了解的語言、文字及思想，引導我們通向聖境

凡夫的認識，不離言說。言說，包括了語言、文字、思想。出於口的是語言，潛存於內心的是認識，思想。口言與心思，兩者是沒有太大差別的。我們的一切，是言說的境界，有惑亂性、虛妄性。聖者是離言說的，所以聖者的如實的境地，非世間語言所能說，也非世間的心識所能了。

說到這裡，諸位也許要發生疑問：人類就是依語言文字來理解一切的，如離開語言文字，佛也無法教導我們，我們修行也無從下手了。在這裡，我們不能不稱歎佛的偉大！因為佛有不可思議的大方便，能以「方便」來引導眾生。這是說，佛依眾生知能所能了解的，應用世間的語言、文字、思想，引導我們，使我們能通向離語言、文字、心識的境界。

舉例說：我們聽說有XXX山，沒有去過，也不知在那裡，如何去法。有人指示我們：XXX山在南方，要去就先到XXX城，然後沿XXX大道，再左轉，右轉，就可以到達了。我們依所指示而進行，果然到了目的地。其實，XXX山自身，並沒有東南西北可說。什麼路，什麼道，也只是世俗的假名。就因為世間所能了解，於是說向南向北，左轉右轉，就能引導到目的地。

所以聖者所體悟的「勝義」、(p.238)「如實」，雖不是凡夫所能理解的，佛卻能從我們所能認識的，發現他的惑亂性，終於能透出虛妄，到達諸法的如實。也就能離種種煩惱，而解脫一切的憂苦。

3、佛教導我們依緣起有，解自性空

「依緣起有，解自性空」，這是佛教導我們，通達勝義，遠離虛妄的大方便。佛開示我們：在我們所了知的一切法，無一非依種種關係（條件、因素）——因緣和合而成立的。依因緣和合而生起的——物理的、生理的、心理的一切現象，決不如我們所執著的那樣。凡從因緣而生起的，必依緣而滅；所以因緣所生法，一定是「無常」的。既依因緣和合而有，就不能離因緣而存在，只存在於相依相待的因緣關係

中；那就是沒有「自性」——「無我」的。一切是依緣而有，沒有實自性的——「空性」；也就是「無常性」，「無我性」，「無生性」，「無滅性」。

「空性」，為聖者所體悟的離言法性，雖不是我們所能解，卻可以「因緣有」的方便，經修持實行而通達他。佛說「緣起有而自性空」，指明了我們認識中的根本謬誤——執著一一法為實有自性。以「緣有性空」為方便，能引導到於一切法不生執著。正知一切無定法可得，就能離虛妄，離惑亂，悟入「諸法空（p.239）相」——聖者的境地（「空」，也是一個名字，代表聖者所證悟的如實）。

（四）憂苦的究竟解脫

（四）、憂苦的究竟解脫：

要解脫憂苦，了脫生死，在乎覺了認識上的迷妄惑亂。覺了迷妄惑亂的方便，是從一切因緣有中，理解一切法空。一切都如幻如化，世俗上分明如此，而其實並不如此，一切是空無自性的。能觀照一切法自性空，「戲論」就滅了。

戲論是一切法實有自性的惑亂相，是迷妄的根元。戲論生，煩惱就生；煩惱生，憂苦也就生起。反之，戲論滅，煩惱就不起；煩惱不起，憂苦也就解脫了。¹⁴⁷

《般若波羅蜜多心經》上說：「照見五蘊皆空，度一切苦厄」。在廣明一切法空後，接著說：「依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」。又結說：「能除一切苦，真實不虛」：只是說明了依照見性空的智慧（般若），得究竟的解脫憂苦。¹⁴⁸

¹⁴⁷（1）印順法師，《中觀論頌講記》（p.325）：「梵文及藏文，後一頌的初二句，束為一句；次二句開為三句。是：『業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅』。語句雖不同，意思是一樣的。就是：煩惱業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我，無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅業滅；業滅生死滅；生死滅就得解脫了。」

（2）印順法師，《成佛之道（增註本）》（pp.348-350）：

勝義觀，是尋求一切法的自性，而依之悟入勝義的。這一正理的觀察，為解脫的不二門。解脫的是「苦」，苦是眾生的身心自體，以觸對一切而引起的憂苦。眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？上面已講過，這是「因於惑業」。「業」依惑而起；「惑」是無明——我我所見為主的煩惱，經說『無明，不正思惟』為因，就是「由」不如理的虛妄「分別」而起。為什麼眾生的心識，總是妄「分別」而不能如實知呢？這是「由」於「戲論」。什麼叫戲論？妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得境是實在的，這似乎是自體如此，與分別心等無關的。這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。這是錯誤的根本來源，是不合實際的。為什麼？如認識到的，確是實在的，是自體如此的，那與經驗的事理，全不相合；也就是世俗的，出世的一切，都不能成立了！那並不如此而現為如此的「戲論」，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。所以，「依」於尋求自性不可得的「空」觀，不斷修習而能夠「滅」除。戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。分別心息，就是般若現前，當然不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。聖者的解脫，是依空為觀門而得到。佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也就在此。

¹⁴⁸ 參見《般若波羅蜜多心經》卷1（大正8，848c7-20）。

三、結說

(一) 要經歷聞思修的實踐過程，才能完成憂苦的究竟解脫

當然，這要經歷聞思修的實踐過程，才能完成憂苦的究竟解脫。

從經論去研求，從善知識處去請益，對於執有自性為迷妄根元，自性本空，為離妄悟入的不二門，獲得明確的定解，是聞慧。

進而深入思惟，使「空」義得更深切的明顯，(p.240)發起趣向的決意與精進，是思慧。

再進一步的雙修止觀，於正定中觀照了了，是修慧。

這樣的進修不已，終於徹底的離卻惑亂戲論。戲論惑亂不現，就是真空的悟入，現證聖者離言法性的境地。如《心經》所說：「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想」，正是沒有煩惱，沒有憂苦的境界。

這是三乘共證的涅槃；生死解脫，是「己利」的完成。從法性空寂中，廣行利益眾生的大行，到覺行圓滿，得無上菩提——成佛，那就是「自利利他」的圓滿。

(二) 緣起性空的智慧，可以徹底解脫自己及世間的憂苦

眾生迷在迷妄中，執常執我，受情意所播弄¹⁴⁹，所以引生內心無限的憂苦。解脫憂苦，根本是智慧，通達緣起性空的智慧。

1、以智化情

1. 「以智化情」：

了達緣起的事理真相，不為境相的惑亂所誘惑。生、老、病、死，為世間的必然現象，是用不著憂苦的（怕老怕病怕死，才會憂苦不了）。眷屬的聚散，也各有因緣，用不著癡情而自沈苦海。

從前佛在世時，有婦人而死了心愛的兒子，於是心情錯亂，到處亂跑，說是要找自己的兒子。後來遇到了佛，聽佛開示，佛法的光明，照破了他的癡情，於是不再哭泣，不再瘋顛了。後來，一個兒子又死了。不久，房屋與財物 (p.241)，又失火焚去了。他並不憂苦，只是處理他應該處理的事。他的丈夫覺得希奇，問起來，知道他受了佛陀的開化，於是也去見佛，聽法。結果，都離俗出家，達到遠離一切憂愁恐怖顛倒，解脫自在。這是「以智化情」的實例，也是沒有憂苦的實例。¹⁵⁰

¹⁴⁹ 播弄：1.操縱；擺布。(《漢語大詞典》(六)，p.881)

¹⁵⁰ (1)《大智度論》卷8〈1序品〉：「又如翅舍伽憍曇比丘尼，本白衣時，七子皆死，大憂愁故，失心發狂。」(大正25，118c23-24)

(2) 帕奧禪師《正念之道》，pp.43-49，解說悅行超越悲傷的故事，總結時釋尊講了兩個偈頌：「父子與親戚，莫能為救護，彼為死所制，非親族能救。了知此義已，智者持戒律，通達涅槃路，迅速令清淨。」(《南傳法句經》·第288-289偈)

(3) 〈兒女不是究竟的依止〉(註釋)，《南傳法句經》：「288偈：父子親戚都無法救護！面臨死亡的時候，父子親戚都無法加以救護。」「289偈：明白此一實相的持戒智者，盡速修築通往涅槃的正道。」

故事大意：波她卡娜失去丈夫，兩個兒子，父母和唯一的哥哥後，幾乎發瘋。當她親近佛陀時，佛陀告訴她：「波她卡娜！兒女無法照顧你的！即使你的一對兒子仍然健在，他

2、以智契理

2. 「以智契理」：

要以智化情而解脫憂苦，就要「以智契理」而遠離迷妄。緣起性空的真智慧，就是契理化情的要著。從前佛入涅槃，沒有究竟解脫的（雖有智慧，還勝不過情意），都陷於憂苦當中。究竟解脫的聖者——阿羅漢們，只是感到「無常力大」¹⁵¹，而心地還是寧靜不動。

3、以智興悲

3. 「以智興悲」：

能照見一切皆無自性空，也就能了達一切如幻如化。知道幻化的一切，從因緣而有，也就能發無我的同體的悲心。從無我智慧中發起的慈悲，才是大慈悲，¹⁵²也可說是真正的「仁」¹⁵³。大乘佛法，以普利一切眾生為目標，就是從緣起性空中來。

4、小結

「以智化情」，「以智契理」，「以智興悲」——應用於自己的解脫憂苦，就是「自利」。應用於為人，解除世間的憂苦，就是利他。

（三）總結

世間的一切憂苦，問題在我們自己。而自己的問題所在，是煩惱的根元——（p.242）惑亂戲論。所以，根治世間迷惑，而引導眾生從憂苦中解脫出來，這是佛法的救世觀，也就是佛法的大慈悲。惟願大家在三寶的加被中，遠離苦厄，獲得永恆的平安！（慧理·慧輪合記）

們也不是為你而存在的。有智慧的人遵守戒律，掃除證入涅槃的一切障礙。”波她卡娜因為佛陀的婉言相勸而克服她的哀愁。（南傳上座部佛教網絡資訊）

¹⁵¹ 《弟子死復生經》卷1（大正17，870a19-24）：

佛語阿難：「法之欲興，世生善人；法之欲衰，惡人眾多。善相告語，各勤加精進經戒，為憂一切無常。無常力大，佛不常住。於世努力勤之，既以自度，復能救度一切人、非人。諸比丘！汝曹當及我在世，當努力，莫言佛常在，今不努力後悔何益？今以死人者名見諦。」

¹⁵² 印順法師，《中觀今論》自序（p.8）：

自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

¹⁵³ 仁：1.仁愛；相親。仁是古代一種含義極廣的道德觀念。其核心指人與人相互親愛。孔子以之作為最高的道德標準。《禮記·中庸》：“仁者人也，親親為人。”《論語·顏淵》：“樊遲問仁。子（孔子）曰：‘愛人。’”《墨子·經說下》：“仁，仁愛也。”《莊子·天地》：“愛人利物之謂仁。”曹礎基注：“作者所說的愛人利物與儒家所說的仁者愛人，墨家所說的兼愛等不同，他認為任隨人與物本性的自然就是愛人利物了，而絕非要對人對物表示親愛。”唐韓愈《原道》：“博愛之謂仁，行而宜之之謂義。”清方苞《周公論》：“蓋討賊之義與哀兄之仁，固並行而不相悖也。”2.仁慈；厚道。《論語·泰伯》：“君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。”何晏集解：“君能厚於親屬，不遺忘其故舊，行之美者，則民皆化之，起為仁厚之行，不偷薄。”《孟子·告子上》：“惻隱之心，仁也。”漢王充《論衡·本性》：“惻隱，不忍；不忍，仁之氣也。”唐韓愈《歐陽生哀辭》：“詹（歐陽詹）事父母盡孝道，仁於妻子，於朋友義以誠。”（《漢語大詞典》（一），p.1095）

《佛在人間》

第九章、佛教的財富觀¹

(pp.243-266)

釋開仁編 2016/3/10

壹、敘起

〔壹〕總說一般在家人，對於財富的取得與處理等的問題

我們信佛學佛，是要依法而行，這在昨天曾經說到。如人間的財富問題，佛法怎樣指示我們，也是佛弟子迫切需要知道的。財富，包括一切動產不動產，國有的和私有的；日常生活所需，以及金銀寶玉等都是。可是我先得申明：我現在所要講的，不是什麼經濟學，也不是討論出家人對於財富的態度，及處理的辦法。現在要談談一般在家人，對財富應怎樣取得，應怎樣處理等問題。

〔貳〕例舉故事一：「功德天與黑女」

一、故事的內容

功德天與黑女：先從一故事來說起。我們中國人，遇到家境困難，生活無著，或是生意不景氣，就去求財神。在印度，就是敬奉功德天——如供天儀軌所說(p.244)的「南無第一威德成就眾事大功德天」²，求功德天的恩賜財富。

故事就這樣發生了：有人家道衰落，就供養功德天，早晚都誠意的禮拜。一直供養到兩年，居然得到了功德天的感應。那天，聽見有人推門進來，一看正是功德天。窮人急忙起來，以最敬虔而歡喜的心情去迎接。功德天是一位最美麗的女郎，可是當她將坐下時，外面又有人推門。窮人忙著去看時，這回來的，卻是一位又黑又醜的女郎。窮人阻止她進來，可是那位黑女郎，卻一定要進來，同時說：「功德天是我姊姊，我是她的妹妹——黑女，我們姊妹是從來不曾分離的。你請她，即使不請我，我也非來不可。姊姊來賜與財富，我是來銷散財物的，你見過有積聚財物而不散失的嗎」？³

¹ 講於岷里拉（新版作：馬尼拉）信願寺。

² (1) 北涼 曇無讖譯《金光明經》卷3〈10 散脂鬼神品〉：「南無第一威德成就眾事大功德天。」（大正16，346c21-22）

(2) 宋 遵式集《金光明懺法補助儀》卷1（大正46，959c1-4）：

一心奉請，南無第一威德成就眾事大功德天（行者應念此菩薩，即是道場法門之主。當殷勤三請，希望來至。請已各放香爐，即便合掌胡跪。誦持本呪，若七遍若多遍。此呪正是召命天女及其徒屬，切在精專一心致請。必望下降，果剋所求，令不虛爾）。

³ (1) 《大般涅槃經》卷12〈7 聖行品〉（大正12，435b16-c26）：「迦葉！生之根本，凡有如是七種之苦，老苦乃至五盛陰苦。迦葉！夫衰老者非一切有，佛及諸天一向定無，人中不定或有或無。迦葉！三界受身，無不有生，老不必定，是故一切生為根本。迦葉！世間眾生顛倒覆心，貪著生相，厭患老死。迦葉！菩薩不爾，觀其初生，已見過患。迦葉！如有女人入於他舍，是女端正，顏貌瓌麗，以好瓔珞莊嚴其身。主人見已即便問言：『汝字何等？繫屬於誰？』女人答言：『我身即是功德天。』主人問言：『汝所至處為何所作？』女人答言：『我所至處，能與種種金銀琉璃、頗梨真珠、珊瑚琥珀、車渠馬瑙、象

二、故事的涵義

這一故事說明了：世上的一切財富，都是無常的。得來是那樣艱難！可是結果是不能不散失，而且又散失得那麼容易。所以我們學佛的，財富不可強求；如散失了，也不必過分的懊喪，因為這是遲早要散失的。反而應該注意：財富應怎樣得來，得來了應怎樣處理，才不致讓它無意義的消散了。

（參）例舉故事二：「毒蛇與福德資糧」

一、故事的內容（p.245）

毒蛇與福德資糧：財富，究竟是好事，還是壞事呢？再以故事來說明。

佛陀在世時，每天實行乞食的生活，阿難是佛的隨身侍者。一次，佛和阿難又去乞食了。走到中途——水溝旁的時候，佛忽回頭對阿難說：「阿難！毒蛇」！阿難上去一看，就說：「毒蛇！世尊」！他們就走過去了。那時，有父子兩人在田間工作，聽說有毒蛇，就跑過來看看。不看也罷，一看，兩人有說不出的歡喜。那裡有毒蛇！溝旁土裡所露出的，卻是一罈⁴黃金。於是父子倆歡天喜地的，把黃金搬回家去了。得到了黃金怎麼辦呢？取一塊去金舖裡兌換。金舖裡見他們是窮人，心裡起了懷疑，暗暗的去報告了官府。一會兒，便把父子倆捉了去。再到家裡去搜索，收藏的黃金一起查了出來。審問明白，就判定了盜取國王財物的罪名。

當時是波斯匿王時代，法律上說：凡藏於地下的，都歸國王所有。這父子兩人，就以這個罪名而被判死刑。在刑場上，父親忽然想起了，對兒子說：「阿難！毒蛇」！兒

馬車乘、奴婢僕使。』主人聞已，心生歡喜，踴躍無量：『我今福德，故令汝來至我舍宅。』即便燒香散花，供養恭敬禮拜。復於門外更見一女，其形醜陋，衣裳弊壞，多諸垢膩，皮膚皴裂，其色艾白。見已問言：『汝字何等？繫屬誰家？』女人答言：『我字黑闇。』復問：『何故名為黑闇？』女人答言：『我所行處，能令其家所有財寶一切衰耗。』主人聞已，即持利刀，作如是言：『汝若不去，當斷汝命。』女人答言：『汝甚愚癡，無有智慧。』主人問言：『何故名我癡無智慧？』女人答言：『汝舍中者，即是我姊。我常與姊，進止共俱，汝若驅我，亦當驅彼。』主人還入問功德天：『外有一女，云是汝妹。實為是不？』功德天言：『實是我妹，我與此妹，行住共俱，未曾相離。隨所住處，我常作好，彼常作惡，我常利益，彼常作衰。若愛我者，亦應愛彼，若見恭敬，亦應敬彼。』主人即言：『若有如是好惡事者，我俱不用，各隨意去。』是時二女，俱共相將還其所止。爾時主人見其還去，心生歡喜踴躍無量。是時二女復共相隨至一貧家。貧人見已，心生歡喜，即請之言：『從今已去，願汝二人，常住我家。』功德天言：『我等先以為他所驅，汝復何緣俱請我住？』貧人答言：『汝今念我，我以汝故，復當敬彼，是故俱請令住我家。』迦葉！菩薩摩訶薩亦復如是，不願生天，以生當有老病死故，是以俱棄，曾無愛心。凡夫愚人不知老病死等過患，是故貪受生死二法。」

- (2) 唐 普光述《俱舍論記》卷5〈2 分別根品〉(大正41, 104a27-b4):「如示黑耳與吉祥俱，為厭吉祥先示黑耳。黑耳、吉祥姊妹二人常相隨逐，姊名吉祥，所至之處能為利益；妹為黑耳，由耳黑故故以名焉，所至之處能為衰損。愚人貪染吉祥，智者欲令厭捨先示黑耳，既見黑耳、吉祥亦捨。舊云功德天、黑闇女，譯家謬矣。」

⁴ 按：原書作「罈」。

(1) 罈 (tán ㄊㄢˊ)：亦作“ 埏 ”。罈子：一種小口大腹的陶製容器。《漢語大詞典》(八)，p.1079)

(2) 埏 (tán ㄊㄢˊ)：同“ 罈 ”。一種口小肚大的圓形陶製容器，多用來盛酒、醋等。《漢語大詞典》(二)，p.1239)

子一想，比丘說的真不錯，現在是為黃金毒蛇所害而要死了，也就望著父親說：「毒蛇！世尊」！監斬⁵的是一位佛弟子，聽了他們的話，覺得希奇，就去 (p.246) 報告波斯匿王。王聽了，要父子兩人回去，問他們這兩句話的由來，他們於是把早上在田間遇到的事情說了。國王知道這是佛與阿難說的，對他們說：「這是佛的開示，現在你們信不信佛的話呢」？回答說：「真是毒蛇，害得我們喪生失命，怎麼還不信呢」！波斯匿王因他們信佛，就把他們開釋⁶了。⁷

二、故事的涵義

這個故事，說明了金錢是萬惡的，他使人墮落，作惡，喪失生命。多少人為金錢而犧牲；世上多少罪惡，多少苦難，不是從金錢而來嗎？這是近於小乘的見解。

從另一面說，如把財富應用得當，是大有利益的。佛法要我們修福修慧，如把財富來布施行善，便是成佛的福德資糧。什麼叫資糧？如旅行時，非預備旅行資具，糧食，舟車等不可。我們如發心學佛，也非有資糧不可，否則是不會成就的。如以財富布施作福，便是修集福德，為成佛的資糧。那麼應用財富而得當，不是最有意義的嗎？

所以佛法對於財富，決非一味的厭惡它，看作毒蛇那樣。財富是毒蛇，同時也就是資糧，問題在你怎樣處理它！

貳、財富由布施福業而來 (p.247)

(壹) 由福業而非神賜

一、過去世的福業，決定我們現在的財富與享受

由福業而非神賜：說到財富，簡單的說，一切都從布施福德而來，從布施業因的感果得來。我們所有的財富，無論小至粒米，大至全世界，都是從我們的福業而來，而不

⁵ 監斬：監督執行死刑。(《漢語大詞典》(七)，p.1450)

⁶ 開釋：1.釋放。(《漢語大詞典》(十二)，p.68)

⁷ 《大莊嚴論經》卷6 (大正4，289c2-290a18)：

(三四)復次，若聞善說應當思惟，必得義利，是故智者常應聽受善妙之法。我昔曾聞，舍衛國中佛與阿難曠野中行，於一田畔見有伏藏。佛告阿難：「是大毒蛇。」阿難白佛：「是惡毒蛇。」爾時田中有一耕人，聞佛、阿難說有毒蛇，作是念言：「我當視之，沙門以何為惡毒蛇？」即往其所見真金聚，而作是言：「沙門所言是毒蛇者，乃是好金。」即取此金，還置家中。其人先貧衣食不供，以得金故，轉得富饒衣食自恣。王家策伺怪其卒富，而糺舉之繫在獄中，先所得金既已用盡，猶不得免，將加刑戮。其人唱言：「毒蛇。阿難！惡毒蛇。世尊！」傍人聞之，以狀白王，王喚彼人而問之曰：「何故唱言：『毒蛇。阿難！惡毒蛇。世尊！』」其人白王：「我於往日在田耕種，聞佛、阿難說言毒蛇，是惡毒蛇。我於今者，方乃悟解實是毒蛇。」即說偈言：「諸佛語無二，說為大毒蛇，阿難白世尊，實是惡毒蛇。惡毒蛇勢力，我今始證知，於佛世尊所，倍增信敬心，我今臨危難，是故稱佛語。毒蛇之所螫，正及於一身，親戚及妻子，奴婢僮僕等，一切悉無有，而受苦惱者；財寶毒蛇螫，盡及家眷屬。我今於財寶，及與親戚等，視如惡毒蛇，瞋恚發作時。智者宜速離，如捨惡毒蛇，應速求出家，行詣於山林。誰有智慧者，見聞如此事。而當著財寶，封惑迷其心？我謂得大利，而反獲衰惱。」王聞偈已，深知是人於佛語中生信解心，即說偈言：「汝今能信敬，悲愍之大仙，所說語真實，未曾有二言。先所伏藏財，盡以用還汝，更復以財寶，而以供養汝。能敬信調御，善逝實語故，大梵之所信，拔梨阿修羅，天王及帝釋，我等與諸王，城中諸豪族，婆羅門刹利，尊勝智見人，無不信敬者。能同我信故，現得於花報，今信最信處，應獲第一果。」

是什麼神所賜予的。神教的信仰者，把他們的一切財物享受，都看作神造而賜予享受的。他們對日常的飲食，都當作神賜而在感謝他的恩典。這原是「靠天吃飯」的幼稚想法！但是佛說：這是依我們自己所積的福德得來的。在過去世中，如造作了很多福業，那麼現在就有富有的享受。反之，便只有小小的福報，甚至窮困到無以為生。所以過去世的福業，決定了我們現在的財富與享受。

二、神賜予一切的理論難使人滿意

一切是神所賜予的，理論上決不能使人滿意。例如嬰孩初生，他們所處的家庭，為什麼大有貧富的差別。這不能說是他們對神的信仰有所不同。如厚彼薄此，神也就太任性而不平等了。再說，有多少人，對神的信仰是虔誠的，但一直過 (p.248) 著窮困的生活，這又怎樣解釋呢？佛弟子不能信任神的恩賜，認為一切要依自己，自己的業力，才決定自己的福報如何。

(貳) 從眾緣而非定命

從眾緣而非定命：財富從布施福業得來，雖是絕對的定律，但其中還有許多問題。

一、有宿因或更待現緣

一、有宿因或更待現緣：

(一) 過去雖有布施業因，而福報現前還是要依靠現緣

如說過去積有福業，現在享有福報，那麼現在的我們，不是就可以坐享福樂嗎？一切可以不勞而獲的定命論，是不對的。因為我們知道，雖有布施業因，而福報現前，大抵還是要有現緣的。

有一笑話，可以助明這個道理。有人生下來後，被很多算命的，算定為命運好，大福大壽。此人因此而驕傲懶惰，不肯工作，坐享幸福。他的妻子，遇到這麼一位丈夫，也只有終日嘔氣。一次，她準備回娘家去住幾天，想到那位懶丈夫，沒有人烹飪，送到面前，他是不會去動手的，可能會餓死。於是便替他製了夠半個月吃的大米糕，中間留一圓孔，掛在他的頸項上，讓他餓了好吃。她去了近十天，忙著回家來，那知一進家門，便見那位懶丈夫餓死在一邊。原來他懶得要命，只吃到低頭吃得到的部分，連把大米糕轉動一下也不肯動手。這當然是笑話，正說明了偏信前生福 (p.249) 業是不成的。

(二) 前生的福業感報，如專依宿業說，有可能成為定命論

前生的福業，有的能自然感報，不需要功力，如嬰孩的生在富貴人家。但更多是，除了宿世的福業而外，還要依自己現生的功力——現緣。用一分的力量，有一分的收穫。

如農夫種田，播下種子（如宿世施業），還得勤勞的灌水，下肥，除草（如現生功力），才會豐收。不然，坐等收穫，那是沒有把握的。除非少數的田土肥，雨量足，但雖有收成，而產量不會多（如宿生的福業，自然感報）。種田是這樣，種福田而得福報也是這樣。所以不能專依宿生的福業，還得靠現生的功力。如專依宿業，成為定命論，那就像懶人一樣，結果可悲慘了！佛法不是定命論，請大家注意！

二、得福果或造成惡因

二、得福果或造成惡因：

（一）用不合法的手段得財，是種下惡因，甚至還不能受用，遭受苦報

關於福報，我想說幾句話，大家不要驚慌！財富從布施的福業得來，那麼現在辛苦的做生意，或從政，或勞動而得的財富，是由福業而來嗎？是的。盜匪劫掠所得的，或貪污欺詐所得的財物，也都是福報嗎？是的。這似乎太危險！有財物就是有福報，這不等於獎勵作惡嗎？不會的。依佛法（p.250）說，這些非法得來的財富，從往因說，雖從福業而來；但從現緣——得財的方法說，卻是種下惡因了！用不合法的手段得財，甚至這分福報不能受用，反而受到罪惡的苦報了。

（二）財富由福業而來，是徹底的道理，但福業應取之合法

為善有善果，布施必得福報，但要依因果的正常法則去實現。如種田的，下種以後，得老老實實的下一番功力——灌水，下肥，除草等，秧苗自會逐漸的長大，開花結實，為我們所受用。

傳說：有一愚癡的農夫，插秧以後，天天去田裡觀望，而每次都非常失望，因為苗生長太慢了。一天，到田裡去，把所有的秧，都給拔得高一些，他才滿意的回去。可是第二天再去看時，所有的秧都枯死了。愚蠢的農夫，不讓秧苗正常的生發長大，卻以不合理的手段，去促成秧苗的成長。苗是長了，而苗也就死了。⁸秧苗所以能生長，因為有部分潛在土裡；如土裡沒有，那拔也是不會長的。

福報也如此，如沒有前生的福業，用非法的手段，也還是不能得到。但即使有宿生福業，不以正法而得應得的財富，福報得到時，惡報也就在眼前了！財富都由福業而來，這是徹底的道理。但有了福業，還要用正常（p.251）的方法去得到。用非法的手段得財，種下惡因，真是把自己的福報糟蹋了。所以佛說：「如法求財，不以非法」。⁹

參、如法求財不以非法

（壹）從非法職業得來的財富，是種下苦因，略有兩類

什麼是如法（依法、合法），什麼是非法呢？一般人以為從辛勞職業得來的財物，便是合法的，其實未必盡然。從非法職業得來的財富，是種下苦因的，這又有兩類：

⁸ 揠（yà Y ㄚˋ）苗助長：喻強求速成，有害無益。語本《孟子·公孫丑上》：“宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：‘今日病矣，予助苗長矣。’其子趨而往視之，苗則槁矣。”（《漢語大詞典》（六），p.738）

⁹ （1）《中阿含經》卷 30〈1 大品〉〈126 行欲經〉（大正 1，615c20-616a1）：

於是，世尊說此頌曰：「若非法求財，及法非法求，不供不自用，亦不施為福，二俱皆有惡，於行欲最下。若如法求財，自身勤所得，供他及自用，亦以施為福，二俱皆有德，於行欲最上。若得出要慧，行欲住在家，見災患知足，節儉用財物，彼得出欲慧，於行欲最上。」

（2）《顯揚聖教論》卷 13〈2 攝淨義品〉（大正 31，540c13-15）：

恭敬聽聞如來法已得思擇力，由此能受聞法義利，如法求財不以非法，雖復受用深見過患。

一、非國法所許

一、非國法所許：如從事的職業，沒有違犯國家——或是居留地國家禁令的，便是正業。如國法所不許的——或不許民營的，不許外僑經營的，不許種植（如鴉片）或出賣的，就不可以作。國家的法令，不論國民或僑民，都應該遵守。雖然國家的法令，未必都是對的。如不同意國家的法令，認為不合理，也得依正當的辦法來求補救，求改變，切不可陽奉陰違¹⁰，觸犯禁令。

二、非佛法所許

二、非佛法所許：有些職業，不一定是國法所禁的，但依據佛法，卻是一種（p.252）不正當的職業，這就是以殺、盜、淫、妄、酒等，解決生活的職業。如屠宰，漁獵，或被雇負責殺人，或製造殺生的器具等，便是與殺有關的非法職業。又如專門偷盜——小偷，土匪；或開設淫窟，出賣淫畫、春藥為生的；或東欺西騙，以說謊為職業的；或釀酒，開設酒館等，便是與盜、淫、妄、酒有關的職業。這些，凡是良好的佛弟子，是要避免的。這一點，不論在家或出家眾，都要互相勸勉，不但自己不作，還得勸教內善信，共同避免觸犯。¹¹

我們中國佛教徒，對職業問題，每不夠注意。有的是不知道，有的明知道自己的職業是不合佛法的，但或為了是祖先的遺業，或為了生計改變的不容易，還是做下去。其實有真切的信仰，真實的信解善惡因果，就應該拿出勇氣來改革，不惜犧牲，忍受痛苦來改革！信佛就應依法而行，希望作佛弟子的，應特別重視這點。

（貳）雖從事正常的職業，然若不應有而有的財物，一切屬於非法

有的，雖從事正常的職業，但在職業上，或與朋友往來上，非法得財。廣義的說，這都等於是竊取的。因為非自己所應分得的，而現在取得了；是應該付給人的，而現在卻逃避了。這種財物，不應有而有，一切屬於非法。

一、一般性的，任何人都可能違犯的情形

其中有是一般（p.253）性的，也就是任何人都可能違犯的。問題很複雜，例子也多，現在略舉經典上常說的幾點。

¹⁰ 陽奉陰違：表面遵從，暗中違反。（《漢語大詞典》（十一），p.1067）

¹¹ （1）《中阿含經》卷7〈3 舍梨子相應品〉〈31 分別聖諦經〉（大正1，469b6-13）：

諸賢！云何正命？謂聖弟子念苦是苦時，習是習、滅是滅，念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中非無理求，不以多欲無厭足，不為種種伎術呪說邪命活，但以法求衣，不以非法，亦以法求食、床座，不以非法，是名正命。

（2）《中阿含經》卷49〈1 雙品〉〈189 聖道經〉（大正1，736a24-b8）：

若見邪命是邪命者，是謂正命。若見正命是正命者，亦謂正命。云何邪命？若有求無滿意，以若干種畜生之呪，邪命存命，彼不如法求衣被，以非法也。不如法求飲食、床榻、湯藥、諸生活具，以非法也，是謂邪命。云何正命？若不求無滿意，不以若干種畜生之呪，不邪命存命，彼如法求衣被，則以法也。如法求飲食、床榻、湯藥、諸生活具，則以法也，是謂正命。是為見邪命是邪命者，是謂正命。見正命是正命者，亦謂正命。彼如是知己，則便求學，欲斷邪命，成就正命，是謂正方便。比丘以念斷於邪命，成就正命，是謂正念。此三支隨正命從見方便，是故正見最在前也。

〔一〕竊取他物

（一）、「竊取他物」：這不是以偷盜為職業，而是偶然的。對於別人的財物，起貪染心，設法竊取，或順手牽羊的取為己有。又如別人遺失的東西，拾到了應該歸還原主，不但佛法如此，現代的國法也如此。如拾得而私藏起來，也就等於竊取。還有，對國家都有納稅的義務，如故意延不繳納，如營業稅、所得稅、土地稅等。或是偷漏捐稅，走私，以多報少等。這是減少國家收入，增益自己財富，屬於非法得財。

〔二〕抵賴債務

（二）、「抵賴債務」：借債應該歸還，如抵賴而故意不還，是非法的。不過，有的不幸而事業失敗，破產了。依因果律說，來生也是要償還的。但他確是事業失敗，無款可還，即不能說是非法。可是有的事實上有能力歸還，藉口失敗，而不肯清還債務，這已是非法了。還有故意倒閉他人的貸款、存款，而自己是愈倒愈富，這不但國法所不許，佛法上也是惡中之惡！

〔三〕吞沒寄存（p.254）

（三）、「吞沒寄存」：有把現款存放到別人的名下；或是金寶財物，為了外出等原因，寄存在親戚朋友家裡。但日子一久，受人寄存的，便抵賴說並無此事，說那些是他自己所有的。還有把金錢和一些重要的手續，委託知己，寄存在友好處。等到寄託人死了，受託人便吞沒寄存的一切，欺負他的後輩，這都屬於非法之例。

〔四〕欺罔共財

（四）、「欺罔¹²共財」：幾個人共同投資，組成一個公司；公司的財產，便是股東的共財。如某一股東，負責在公司辦事，拿出偷天換日手段，偽造賬目，欺弄股東，把共有財富，轉移到自己的腰包去。又如弟兄的共有財產，未分家時，有的先於中竊取，化公為私，這都是欺罔共財的非法事項。

二、非一般性的，只有相關職務的人才會犯的情形

還有一些非法的取得，不是一般人所能犯，而只是有關人所能犯的，也略說幾種：

〔一〕因便侵佔

（一）、「因便侵佔」：或服務政府機關，或服務工商行號，或服務社團學校，利用地位，及職務上的便利，而損害服務事業的財物。這種情形實在太多了，有些甚至是被人看作慣例的。採辦的從中取回佣金；浮¹³報旅費或交際費；低價賣（p.255）出，高價買進，而自己從中分得一分。總之，為了個人利益，使服務的事業少收多支，都可說是因便侵佔的非法。

〔二〕藉勢苟得

（二）、「藉勢苟得¹⁴」：這是一般從政人員所最易犯的。利用權勢及職務，非法得財的辦法真多！如人向某機關辦理某項手續，裡面的負責人，不替你辦理，或問題層出

¹² 欺罔：欺騙蒙蔽。（《漢語大詞典》（六），p.1450）

¹³ 浮：8.空虛。（《漢語大詞典》（五），p.1238）

¹⁴ 苟得：不當得而得。（《漢語大詞典》（九），p.352）

不窮，讓人走上好幾回，還說過幾天來。等得急了，或是事情不能拖延太久，只好去賄賂他們，或買禮物送他。財物一到，問題簡化，工作變得極有效率，這是留難的一例。

有的查到民家或商店，有小小違犯禁令的事情，如售貨而不開貨單，或不蓋店印等。於是表示問題嚴重，以種種來威嚇¹⁵。其實，不一定是忠實執法，而只要人情到了就完事，這是威嚇的一例。

還有是走進商店行號，或者民間富戶，故意刁難，甚至設局陷害，說你犯下什麼罪，要舉發你。你怕事怕麻煩，只有以金錢去討好他，這是誣陷敲詐的一例。

還有得財枉法¹⁶，或縱容親屬收容賄賂等，真是花樣繁多。這是社會的病態，政治上的罪惡。奉佛的弟子們，守法而不貪這些非法財富才是。

（三）經營非法（p.256）

（三）、「經營非法」：出資本，從事工商事業，獲得合法利潤，本是極正當的，但其中也有許多非法的。我不是內行人，當然說不上內行話。扼要的說，貨不真，價不實，量不足，獲得分外利潤的都是。

以假的作真的賣，把次等貨當上等貨賣；冒用他家商標，欺蒙顧客，多得利益。價不實，有討價還價的惡弊，這本來無非想遇到不知時價的，可以多賣幾元。等到風氣造成，大有非漫天討價不可的情況，真是害人害己！分量不足；又如斗秤不公，大進小出等。至於不顧國計民生¹⁷，乘機抬價，囤積居奇¹⁸等，不但為佛法所不許，有時也會受到政府的取締。經營事業，一定要以合法的手段，謀取合法的利潤。由於人心不良，社會病態所造成的，非法取財的流弊，是會有報應的。大家應互相警惕，如法求財，才能無害於人，有利於己。

（參）凡是非法得來的錢財，無論出於什麼良好的動機，都是罪惡

一、故事的内容

現在舉一故事，來說明決不可非法得財。佛弟子目犍連，在家時很有地位，自然就有些有地位的朋友。

他的好友中，有名叫陀然梵志的。目犍連出家以後，常在外方弘法。一次，回到了家鄉，陀然梵志當然是他所關懷的一位。有人告訴（p.257）他：「陀然依賴自己的地位、勢力，作種種不法的行為，從中取利。他是勾結人民，要脅政府；同時又勾結政府，欺壓老百姓」。目犍連聽了，心裡為他的老朋友難過。

一天見到了陀然，想起他的不法行為，就以老友的身分，呵責他不該那樣的胡為。問他為什麼要這樣，陀然解釋為出於不得已。「為了孝養父母，培育兒女，還要修福積德，祭天神祖先等。沒有錢，怎麼辦呢」？目犍連告訴他：「就是為了供養父母，培

¹⁵ 威嚇：以威勢恐嚇。（《漢語大詞典》（五），p.225）

¹⁶ 枉法：調歪曲和破壞法律。（《漢語大詞典》（四），p.794）

¹⁷ 國計民生：國家經濟和人民生活。（《漢語大詞典》（三），p.638）

¹⁸ 囤積居奇：囤積大量貨物，待機牟取暴利。（《漢語大詞典》（三），p.624）

育兒女，修福祭祖，也是不可以非法取財的」。目犍連知道他是一篇鬼話，所以進一步追問：「真的是為了這些嗎」？陀然與目犍連是宿生有緣的，也就說實話了。原來他有一位妻子，衣食住行，樣樣要講究，天天要錢花。沒有錢，就連吵帶鬧，弄得家庭不安。陀然為了這，所以才胡亂搞錢。目犍連大不以為然，說他願為婦女的奴隸，自己作惡，而不顧將來的惡報。勸勉他，要為自己而重新做人。¹⁹

二、故事的道理

這個故事，開示了我們：凡是非法得來的錢財，無論出於什麼良好的動機，都是罪惡。對於這點，佛法毫不妥協。至於為了滿足妻女的貪欲，而自甘下流，(p.258) 那更不要說了。人不能不依財物而生活，但財富要以清淨的如法得來。一不謹慎，種下惡因，苦報是自己的呢！

肆、財富的處理

遠離非法而依法得財，所得的財富應怎樣處理？這略有兩大原則：

(壹) 奢儉適中

第一、奢儉適中：不要過於慳吝，被譏為餓死狗，守財奴。又要量入為出，不可過分耗費，而致家庭經濟日見困難。這不但平常費用，要有節度²⁰，就是供養三寶，也一樣的要量入為出。雖然信心懇切，樂意施捨，如由此而引起家庭經濟的困窘，也會發生障礙的。²¹

(貳) 蓄用兼顧

第二、蓄用兼顧：

一、依佛的開示為指南

由正業得來的財物，佛指示我們一個使用的方法，是幾方面都顧到的適當計劃。

二、如法的收入，作四分支配

這就是將每年的如法收入，作四分支配：²²

¹⁹ 詳參《中阿含經》卷 6〈3 舍梨子相應品〉〈27 梵志陀然經〉(大正 1, 456a22-458b26)，此經是舍梨子與陀然梵志之對話，並非是目犍連。

²⁰ 節度：3.猶節制，約束。(《漢語大詞典》(八)，p.1178)

²¹ 《雜阿含經》卷 4 (91 經) (大正 2, 23b11-21)：

云何為正命具足？謂善男子所有錢財，出內稱量，周圓掌護，不令多入少出也，多出少入也。如執秤者，少則增之，多則減之，知平而捨。如是善男子稱量財物，等入等出，莫令入多出少，出多入少。若善男子無有錢財而廣散用，以此生活，人皆名為優曇鉢果，無有種子，愚癡貪欲，不顧其後。或有善男子財物豐多，不能食用，傍人皆言是愚癡人，如餓死狗。是故善男子所有錢財，能自稱量，等入等出，是名正命具足。

²² (1)《中阿含經》卷 33〈1 大品〉〈135 善生經〉(大正 1, 642a2-12)：

初當學技術，於後求財物，後求財物已，分別作四分。一分作飲食，一分作田業，一分舉藏置，急時赴所須，耕作商人給，一分出息利，第五為取婦，第六作屋宅。家若具六事，不增快得樂，彼必饒錢財，如海中水流。彼如是求財，猶如蜂採花，長夜求錢財，當自受快樂。

(2)《長部》〈31 辛頡勒經〉(DN31/(8) Sīṅgālasuttaṃ)：

〔一〕資用

（一）、資用：把一分財物，用作經常的生活費用，包括兒女教育費等。在財力可能時，每人應有適當的生活水準，不可奢侈，卻要足夠。

〔二〕積蓄

（二）、積蓄：人事無常，我們有時會生病，將來還會老，平時也總有意外的必須支出。所以在每年的收（p.259）益中，應保存一分，作臨時支出，以及養老等費。積存，雖是少少的數目，也是極有意思的，不但可避免臨時的困窘²³求人，也可養成不浪費的習慣。近代的獎勵儲蓄，用意也與此一樣。

〔三〕經營

（三）、經營：無論從事那一職業，都應在每年的收入中，分出一分為事業費。多闢田園也好，增設工廠也好，增加資本也好，充實學力及工作技能也好。這樣才會增加收入，使財富增長累積起來。

〔四〕作福

（四）、作福：人不能專為自己，專為現世，應顧到社會利益，以及自己的後生福樂。所以對社會公益——文化、慈濟事業，三寶法益——供養、護持，都要分一分收入來作福。這不但是自己積福德，也是為人群謀幸福。

三、小結

像這樣四方面顧到的經濟支出預算，便是最健全、最合理的財富處理法。

伍、財富究屬於誰

財富，到底是屬於誰的？這個看來簡單的問題，實際上非常複雜。這要從三方面去說。

〔壹〕從先前的因緣說（p.260）

一、從先前的因緣說，那就是「宿因則共，現緣或別」。

一、宿因則共

這是說：從以前業感而有的宿因說，大地、河山、火、水、田、園、一朵花、一株草，這些（一般看作）自然而有的，都是大家共業所感的，不但是人，也還是畜生等所同感的。如披拂的春風，和暖的日光，山石，土壤，這不都是共有的嗎？

這就是世尊所說，說了這個後，善逝、大師又更進一步這麼說：「凡能幫忙的朋友，在苦與樂時的朋友，能指出什麼是有益的朋友，有同情心的朋友。這是四種朋友，像這樣，賢智者識知，能恭敬地敬奉，如母親對親生子。戒具足的賢智者，如火燃燒般輝耀，聚集財富，如蜜蜂集蜂蜜，他們努力蓄積財富，如白蟻堆蟻塚。這樣聚集財富後，在家人於家中得到滿足，財富應該以四種分配，他維繫諸友。應該以一份財富受用，應該以二份從事工作，第四份應該存放，當將會有意外時。」（莊春江譯）

（3）《增支部》第4集，第61經，II，pp.67-68。從事四種有益之事：

一、安頓家人親友，二、防患災難，三、社會及宗教活動所需，四、供養有德的修行者。

²³ 困窘：貧困窘迫；為難。（《漢語大詞典》（三），p.622）

二、現緣或別

凡是共業所感的，不是一人的力量所能轉移。如大家的善業增上，就會進步而逐漸的清淨莊嚴。如惡業增上，就會衰退而成為貧瘠²⁴荒涼。經過了人的功力（也還有前生業力的彼此不同），這些自然物，就有屬此屬彼的差別，所以說「現緣或別」。如本是荒地，有人加以墾殖，土地轉為肥沃，收成也多而又好；如林木，經人工採伐、運輸，加以製造而成用具，這就不再是一切共有的了。然以農業品來說，土地本不是個人的。要墾殖，需要農具，是工人製成的。農具所用的鐵，又是從礦山採取，經鍛鍊等而成。此外，肥料、種子、水利，一切都與現緣的人功有關。如究竟的推論起來，如佛法所常說的：一法從一切法成，一法助成一切法。

三、小結

所以一切現緣所有物，也都有共同的意義。不過依功力——現緣的主要或旁助不同，顯出屬（p.261）此屬彼的差別罷了！

（貳）從當前的攝受說

二、如從當前的攝受說，那就是「攝取則別，受用或共」。

一、攝取則別

攝取，是有所攝屬而成為某方所有的——是個人的，是一家的，某一社團的，某一國家的。雖其中也有是多人所公有的，但主權有了攝屬，便成為不共於他（別）的土地或財物了。這種私有的攝屬，由於自私的佔有欲，知識的不充分，每每超出其應得的限量。根據上面所說的宿因現緣來看，不一定是合理的。

甚至如古代的以人為奴隸，看作自己的財富而可以買賣（到現在，人類還以牛馬等為自己所有，而自由的加以奴役或殺害）。又如某國人發現一島嶼，就被看作該國所有，或者禁止別人移殖。又如侵略者以武力取得別國的領土或權益，也被看作合法。不過，世間原是不太理想的，原是不離自我的私有觀念的（無我就出世了）。加上財富本身，含有「現緣或別」的成分，所以自然的會成為私有制。這種攝取而屬此屬彼，不一定理想，但為了維護社會安定，必然的產生成文或不成文的法規，而防範相互的侵佔。

在時代的演變下——知識進步，道德進步，自會逐漸的走向合理。如民（p.262）生主義，進步到耕者有其田；都市土地，漲價歸公等。如知識更發達，道德更進步，現緣更密切（人類的關係更切），相信會逐漸到達「大同」境地，也就是更合於「宿因則共，現緣或別」的法則。然而，世間永久是世間，攝屬的私有性，也永久會存在的。如真能完全超出私有的攝屬關係，那只有淨土了。

二、受用或共

由於「宿因則共，現緣或別」的關係，儘管財富的攝屬私有化，論到受用，還是可能共用的。

如農夫的莊稼，麻雀們要來分享他的果實。如栽植花木，不准人摘取，也得讓人觀賞。即使圍起來謝絕參觀，花香陣陣，還是要隨風而送到別人的鼻中。你打開收音機，傾

²⁴ 貧瘠（jí ㄐㄧˊ ㄣˊ）：亦作“貧瘠”。1.土地不肥沃。（《漢語大詞典》（十），p.120）

聽優美的歌曲，不知你的鄰人，也正在受用呢！

房屋是你的，如偶然暴雨，路人來簷前避避雨，終該是可以的吧！在戰爭時期，國家可以徵用；空著的房屋，難民也可以臨時住用。如大家到了無衣無食，那麼你所有的衣食，也就難於保持私有了！眾生是展轉互助相成的；「宿因則共，現緣或別」的東西，雖不妨攝取而成私有，但受用卻可能共同呢！

（參）如約將來的果報說

三、如約將來的果報說，那就是：「保藏不定屬於自己；享受不再屬於自己（p.263）；施諸悲敬才真屬於自己」。這一判別，是應該分別解釋的。

一、保藏不定屬於自己

（一）、「保藏不定屬於自己」：積聚的財物，變成不動產也好，存入銀行也好，埋藏也好，不一定是屬於我們自己的。佛經說：五家所共——水災、火災、盜匪、惡王、不肖子孫。²⁵水火兩災，可以毀壞辛苦得來的財物。匪與惡王，可以強奪我們的財富。不肖子孫，把父祖辛勞的積蓄，任情的揮霍。

現代的問題更多，戰爭破壞，幣制貶值等，每有富翁在幾天內什麼都完了。其實，大家不免一死，終歸無常。蓄積的一切資財，什麼也帶不去，還是你自己的嗎？積蓄些養老、防災，本來不可說不對。但有人愚蠢無比，富有的資財，不肯供給他的父母兒女，慈善事業更不必說，連自己也捨不得用，真不知財富是做什麼的！

傳說：有一老人，積蓄的黃金，埋在屋外的牆腳邊。每天吃飽了，便到牆邊去看看，滿意的欣賞他的黃金。這樣日子久了，難免被人識破，暗暗地把藏金都拿走了。第二天，老人又去欣賞他的積蓄時，發覺黃金已被盜掘了。這可傷透了他的心，號啕痛哭，哭得鄰舍都驚動了。他訴說黃金被竊後，有人問他：「黃金埋藏多久了？要使（p.264）用它沒有」？他說：「埋藏已十年多了，並沒有動用過，因為每年收入豐餘，不需要用它」。於是有人向他提議：「這好辦，好在黃金是埋藏而不需用的。那可以包幾塊土磚，照舊埋在那裡，當它是黃金，每天不照樣可以去看看，可以滿意的欣賞它嗎」？這故事說明了，某些無謂的保藏，只是滿足他的私有欲而已，並無實用，而結果終究是散失了！

二、享受不再屬於自己

（二）、「享受不再屬於自己」：有以為自己的財物，自己有權支配享受，所以縱情的浪費，他是怎樣的富有呀！不知道，這麼一來，再貧窮也沒有了。

如有一千斤穀子，收藏起來，日子久了，穀子不是變質而不能再吃，便是為鼠雀等逐漸消耗光。專於保藏而不用的也如此，所以上面說：保藏不定屬於自己。但此千斤穀子，如把他一起煮飯吃了，雖然並不損失，可是吃完以後，什麼也就沒有了。

財富專為自己所享受，恰好如此，所以說：享受不再屬於自己。過去的福報，享受完了，未來的福業，什麼也沒有，這不是最大的貧窮嗎？

²⁵ 《大智度論》卷 13（大正 25，156c2-3）。

三、施諸悲敬乃真屬於自己

(三)、「施諸悲敬乃真屬於自己」：

(一) 把現有的財富，分一分來作福修德

積蓄的終會散失，享受了就此沒有，那麼 (p.265) 就得把現有的財富，分一分來作福修德，為將來受福種子。譬如一千斤穀，拿一部分去下在田裡，加上肥料功力，就會有十倍百倍的更多收入。這樣，如分一分財富去布施，讓大家受用，為佛教文化慈善而使用，便是努力於福報的再生產。

布施，似乎是損失（如種穀腐爛），而實能引發未來豐滿的福報（如收成更多）。老子說：「既以與人已愈有」²⁶，可借以說明布施得福的道理。

(二) 布施作福，有兩種良好的福田

穀子下種時，當然希望豐收，把他播下好田地，不能撒在沙石上。布施作福也如此，有兩種良好的福田，功德最大。

(一)、悲田：把財富分一分去撫卹²⁷孤寡，施捨醫藥，救濟災難等。這些社會福利，救濟事業，便是種福於悲田中，因為這是值得同情憐憫的對象。

(二)、敬田：為兒女的孝養父母，做佛弟子的敬奉三寶等，這都是種福在敬田中，因為這是值得尊敬的對象。

凡是種福於悲敬二田，現生或將來，一定會得良好的福報。²⁸布施時引起「施福業」，隨逐行人，從今生到來生，成為水不能淹，……惡王不能奪自己的財富，所以說：「施諸悲敬乃真屬於自己」。²⁹

(肆) 結說

上面所說的，都還是一般的。聲聞行者，菩薩行者，還有更好的主張，更好 (p.266) 的處理，更永久的財富。現在為時間所限，只好留著不說了。（賢範·小娟合記）

²⁶ 老子《道德經》：「信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。知者不博，博者不知。聖人不積，既以為人已愈有，既以與人已愈多。天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」

²⁷ 撫恤：亦作“撫卹”。1.撫慰救助。（《漢語大詞典》（六），p.875）

²⁸ 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷4〈5 布施波羅蜜多品〉（大正8，884c17-21）：

復次，慈氏！有二種田！云何為二？一者悲田，謂諸孤露貧窮困苦。二者敬田，謂佛法僧父母師長。於悲田所，不應輕賤言無福田。於敬田所，不應求報。以大悲心，無所分別等施一切，名真施也。

²⁹ 《雜阿含經》卷48（1291經）（大正2，355c22-356a4）：

時，彼天子說偈問佛：「何物火不燒？何風不能吹？水災壞大地，何物不流散？惡王及盜賊，強劫人財物，何男子女人，不為其所奪？云何珍寶藏，終竟不亡失？」

爾時，世尊說偈答言：「福火所不燒，福風不能吹，水災壞大地，福水不流散。惡王及盜賊，強奪人財寶，若男子女人，福不被劫奪。樂報之寶藏，終竟不亡失。」

《佛在人間》

第十章、佛教的知識觀

(pp.267-295)

釋開仁編 2016/3/10

※、引言

今天講說的，為「佛教對於知識的態度」。這問題，有關於佛教修行的方法論，及佛教徒對現世間的知識文明是取什麼態度。知識究竟是好是壞？佛教徒依於佛法，應有一個公正的估價¹。

時代青年，說今日人類社會在知識發達中有了進步，進步離不了知識。

年老的每說：今日世界，人心不古，越來越壞了，壞也離不了知識。

這是一般常識的看法，並沒有觸到知識的本身。

一般說：現在的科學發達，世界的文明進步，都是知識發達的好處。

人類文明進步，既都是知識的好處，為什麼有人起來咒詛它？可見知識的本身定有問題。所以有以為知識愈高，人類痛苦愈深。對於知識，不僅老年與青年的看法每每²不同，即古今中外人士，也都有好壞的不同看法。

壹、一般文化界的看法 (p.268)

(壹) 中國文明

中國文明中的不同看法：中國人對知識的不同看法，從中國固有的文化思想中考察，可以略分為儒墨與老莊的兩大派。

一、儒墨——崇尚知識

儒家與墨子的看法一樣——他們是推崇知識的。

(一) 儒家

孔子說：「我非生而知之者，好古敏³以求之者也」。⁴即對固有的文化，發生了高度興趣，不斷地探求、深入。所以孔子成了一位「學不厭，教不倦」的大教育家。在他的心目中，知識是人類立身處事的根本，沒有知識，什麼都不成。唯有知，才能趨入「道」。故《大學》說：「知所先後，則近道矣」。⁵知識是多麼重要！

¹ 估價：3.對人或事物的評價。(《漢語大詞典》(一)，p.1225)

² 每每：2.常常；屢次。(《漢語大詞典》(七)，p.821)

³ 敏：3.勤勉。(《漢語大詞典》(五)，p.465)

⁴ 《論語·季氏》：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次矣；困而不學，民斯為下矣。」

《論語·述而》：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」

孔子說：「我不是（人家謠傳的）天生聰明睿智的人，我只是好從古人的言行學習做人做事的道理，然後勤快地而且謹慎地去求道和行道的人。」

⁵ (1)《大學》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜

在儒家看：不但修身、齊家、治國、平天下需要知，而這一切還以知為本。如《大學》的八條目⁶中，平天下，先要能治國，治國依於齊家，這樣推論到首先要從格物致知做起。⁷

知是極重要的，儒家一向重視他，我國固有文化學術，也大抵因儒家的好古而保存傳授下來。

(二) 墨家

墨子⁸是從儒家中流出，發揚比儒家較樸實而實用的思想。

他非常重視知識，因此，墨家的論理學⁹極發達；同時，物理（p.269）、數學等，在墨子的學說中，也有發揚，墨家還是精於器械¹⁰製造的。

而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」

(2) 印順法師《我之宗教觀》(pp.65-66)：

學道之要在知：修身之道，是有宗要與次第的，如《大學》之三綱領與八條目。無論是綱宗，或是次第，都以知為必要。《大學》明明的說：「在明明德，在親民，在止於至善」。下手工夫，是止於至善；這先要「知止（於至善）而後（才）……能得」。又說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」。知，是那樣的重要！

(3) 印順法師《我之宗教觀》(p.58)：

儒佛一致的修身之道，是有修學次第的。從平凡的人身，向上修學，達到高明究竟的地步，當然要有次第，要遵循漸入的程序。《大學》說：「知所先後，則近道矣」，這是怎樣的重視次第！「登高自卑，行遠自邇」，原是不容躐等的。佛法也是一樣，佛說：「佛法如大海，漸入漸深」。兩晉以前，印度傳來的佛法，始終的漸學而漸悟或頓悟。宋代的竺道生，首倡漸學的大頓悟說，以為一悟就究竟成佛。到後來，有的索性專提頓悟，撇開漸學，使人一下就走那「蚊蟲咬鐵壁，無有下嘴處」的工夫。其實，佛法也是重視次第的。如唐代的唯識學，就有《大乘入道次第章》。佛法在西藏，有著名的《菩提道次第》，也就是證入涅槃的道次。證入，有漸入的，頓入的，但從道的修學歷程說，是不能沒有始終先後的。現在要說到的修身之道，就是依先後的道次來說。

⁶ 《大學》的八條目：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。

⁷ 印順法師《我之宗教觀》(p.88)：

格物是在對境時心得其正；正於物，是適宜於解說修止的。因為攝持亂心——求放心，無非是止於至善，不為物所引，不因貪欲、尋思而散動。然在修觀時，格物就應解說為「類推於物」。格可解說為「度量」，如平常說的「格量」。……，格有比類的意思，也就是推度的意思。譬類的推度，是格；以己度人（家國天下），就是格物。這樣的格物，能使良知成就而不失，所以說：「物格而後知至」。

⁸ (1) 墨子的本名是「墨翟」。

(2) 印順法師《學佛三要》(pp.106-107)：

墨子提倡涵容廣普的兼愛，就被孟子罵為禽獸。孔孟的學說本來很好，只是範圍太狹，永遠離不了家庭的小圈圈。墨家兼愛一切人，佛教悲憫一切眾生，其道德內容，顯然與家庭本位的儒家不同。其實，道德心的隨機緣而顯發，不一定有次第的。如孟子說：「惻隱之心，人皆有之」。人人有不忍心，惻隱心，隨機緣而引發，並無次第。孟子又曾說過，當路見不相識的小孩掉下井去，他的第一念心，應該是考慮怎樣救起小孩，而不是考慮那是不是自己的小孩。又如見牛而心生不忍，而忘了羊也是一樣的苦痛。所以仁愛的德性，是不應該拘泥於先此後彼的，可是儒者每不能融通。

⁹ 論理學又名「邏輯學」。

¹⁰ 器械：1.工具。亦泛指用具。2.指武器。((《漢語大詞典》(三)，p.524)

(三) 小結

從儒、墨的學說思想看，知道他們是崇尚知識的，這是中國古代正統文化對於知識的正面看法。

二、老莊——崇尚自然

老、莊是崇尚自然的。老、莊的思想，主張反樸歸真¹¹。

(一) 老子

老子¹²認為：世界上有聖人，就有虛偽的道德；有知識，就有欺詐，天下就要發生禍亂，人民遭受苦痛。所以他要「絕聖棄智」。¹³若世間沒有聖者與智，人類在自然的生活中，得以享受安寧和平的幸福。

(二) 莊子

老子的這套思想，到莊子¹⁴更為明朗¹⁵極端¹⁶，更富於哲學內容。

1、混沌

他寓言¹⁷說：混沌¹⁸——形容一個無知無識的，神看他可憐，每天給他開鑿¹⁹一竅²⁰，七天之後，他七竅完備——對世間事物的認識發達了，可是也就死亡了。²¹

¹¹ 返樸歸真：謂還其原始的淳樸本真狀態。（《漢語大詞典》（十），p.739）

¹² 老子的本名是「李耳」。

¹³ 《道德經·樸素章第十九》：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以為文不足，故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。」

¹⁴ 莊子的本名是「莊周」。

¹⁵ 明朗：2.明白；清晰。（《漢語大詞典》（五），p.608）

¹⁶ 極端：1.事物順着某個發展方向達到的頂點。（《漢語大詞典》（四），p.1142）

¹⁷ 寓言：1.有所寄托的話。《莊子·寓言》：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」陸德明 釋文：「寓，寄也。以人不信己，故託之他人，十言而九見信也。」（《漢語大詞典》（三），p.1573）

¹⁸ 混沌：5.古代傳說中央之帝混沌，又稱渾沌，生無七竅，日鑿一竅，七日鑿成而死。比喻自然淳樸的狀態。（《漢語大詞典》（五），p.1375）

¹⁹ 開鑿：1.開掘鑿通（隧道、河道等）。（《漢語大詞典》（十二），p.69）

²⁰ 竅：1.洞；孔穴。2.指眼、耳、口、鼻等器官的孔。（《漢語大詞典》（八），p.485）

²¹ (1)《莊子》卷三下〈內篇·應帝王〉：「南海之帝為①倏②，北海之帝為忽③，中央之帝為渾沌④。倏與忽時相與⑤遇於渾沌之地，渾沌待之甚善⑥。倏與忽謀⑦報渾沌之德⑧，曰：『人皆有七竅⑨，以視、聽、食、息⑩，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」

注釋：①為：是。②③④：倏、忽、渾沌為人名，具有寓言性質。倏和忽是轉眼之間的意思，莊子用這兩個字做神的名字，意在諷刺二神做事快而不加思考。渾沌即純樸自然之意。⑤時相與：常常一起。⑥善：好。⑦謀：商量。⑧報渾沌之德：報答渾沌的德行。⑨七竅：指一口、兩耳、兩目、兩鼻孔。⑩視聽食息：看、聽、吃、呼吸。

(2) 印順法師《我之宗教觀》（pp.198-199）：

莊子說到一則寓言：天帝為混沌日鑿一竅，七日通七竅，而混沌可死了。混沌，形容那渾樸無知。七竅通，即知識開；知識一開，天真的生命也就完了。這與〈創世記〉的神話，不是有著共同性嗎？這是發現了知識的相對性與缺陷，因為一般的知識，是現象的知識：是片面的；是有所知而有所不知的；是陷於無窮思辯而永不滿足的，也就是不能沒有苦痛的；這不能與真理相契應，不能觸證絕對的永恆。為了這，老、莊主張體道而

這意思是說：無知無識，充滿了生命，還能安逸²²的生活；知識一開，生命也就開始毀滅，不再能安逸的生存了。所以在莊子看來，知識是天下大亂人民苦痛的根源，也就是死亡的根源。

2、機心

莊子又說到：有一農夫，以一木桶，到河裡提水灌溉禾苗，上下來去，極為艱苦。有人教以用水車取水，他卻說：用不得。因為以機巧取水，即（p.270）有機心²³，有機心，便是一切災禍的來源。²⁴

3、罔象

莊子又說到：找求「玄珠」²⁵——真理，極為不易。有力氣人求不到，聰明人不知化費了多少時間也沒找到；後來罔象²⁶——形容無名無形的，很快的就尋得了「玄珠」。這含意是說：聰明人以知識求道，道越求越遠。這都表示了知識的無益於大道，無益於人類。²⁷

（三）小結

故老、莊的社會觀念，是反樸歸真，崇尚自然的原始社會的生活。

三、結成

從儒、墨與老、莊的兩種思想去看，那麼說今日社會由於知識而文明進步，與由於知的發展而人心不古，這種對立的不同觀點，原是中國古已有之的。

（貳）西方文明

西方文明中的不同看法：

返於自然。老子說「棄智」，「大智若愚」。

²² 安逸：1.安閑舒適。《莊子·至樂》：“所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲。”（《漢語大詞典》（三），p.1324）

²³ 機心：1.巧詐之心；機巧功利之心。（《漢語大詞典》（四），p.1323）

²⁴ 《莊子·外篇·天地》：

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨(kū)搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者仰而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如泆(yì)湯，其名為槔(gāo)。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中則純白不備。純白不備則神生不定。神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」

²⁵ 玄珠：道家、佛教比喻道的實體，或教義的真諦。（《漢語大詞典》（二），p.312）

²⁶ （1）《莊子·天地》：「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。」

（2）罔象：3.虛無。4.同“象罔”。（《漢語大詞典》（八），p.1018）

（3）象罔：1.亦作“象网”。《莊子》寓言中的人物。含無心、無形跡之意。（《漢語大詞典》（十），p.17）

²⁷ 印順法師《我之宗教觀》（p.199）：

莊子慨歎於「吾生也有涯，而知也無涯」，而宣說「玄珠」（喻道體）不是聰明人，有力人所能得，而唯有「罔象」才能得到他。道家的生活，是內與無名相的道體相契應，而外則過著不用機巧，不事功利，還歸於初民的古樸生活（比伊甸園的生活，還是文明得多）。

一、西方宗教

現有的西方宗教，主要是起自希伯來民族。

（一）西方宗教的蛻變

起先是猶太教；後來耶穌革新而成基督教；後來又經過馬丁路得的宗教改革，分成固有的天主，與新的耶穌教。回教，又是受過這幾種宗教思想而蛻化出來的。

（二）西方宗教的根本思想

1、一神教是人類知識的咒詛者

今日的西方宗教家，他們像也在提倡教育，研究科學等。實際上，希伯來式一神宗教的根本思想，是知識的反對者。²⁸不信，請讀《舊約·創世記》。

據說：他們的神造了一男一女兩個人。起初，他們是混沌²⁹無知，無知識，他們卻生活在極樂的樂園（p.271）裡。他們住處，有兩株樹：一是生命樹，一是分別善惡樹，樹上都結滿了果實。神對他們說：分別樹上的果子不可吃。但他們受了魔的誘惑，忘掉了神的吩咐，竟吃下了分別果。不吃果時，他們的知識未開，生活過得很好。一食了果子，眼目明亮了，頓時對世間起了分別，發覺自己沒穿衣服，便知羞恥。晚上神來時，他們怕羞恥而躲在樹下，神非常生氣說：你們該死！

照中國儒家及佛教看：人類的知羞恥，是一種向上向善的表現，佛經³⁰稱此為人與禽獸的區別點，而希伯來的神卻認為這是罪惡，應該死亡。

因此，神趕走了他們，人生從此便失去樂園，便有了死亡，人間便充滿了苦痛。³¹這

²⁸ 印順法師《我之宗教觀》（p.190）：

希伯來的一神教，連耶穌先生的福音在內，正是淵源於奴隸社會的時代，現實世間的主奴關係，被反映而鑄成宗教意識。

²⁹ 混沌：3.模糊；不分明。（《漢語大詞典》（五），p.1375）

³⁰ 參見《增壹阿含·1經》卷9（大正2，587b7-14）說到人與禽獸的區別為慚與愧。

³¹ 《舊約·創世紀（Genesis 1:26-3:24）》：「神說、我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人、使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜、和全地、並地上所爬的一切昆蟲。神就照著自己的形像造人、乃是照著他的形像造男造女。……神用地上的塵土造人、將生氣吹在他鼻孔裡、他就成了有靈的活人、名叫亞當。耶和華神在東方的伊甸立了一個園子、把所造的人安置在那裡。耶和華神使各樣的樹從地裡長出來、可以悅人的眼目、其上的果子好作食物、園子當中又有生命樹、和分別善惡的樹。……神將那人安置在伊甸園、使他修理看守。耶和華神吩咐他說、園中各樣樹上的果子、你可以隨意喫、只是分別善惡樹上的果子、你不可喫、因為你喫的日子必定死。耶和華神說、那人獨居不好、我要為他造一個配偶幫助他。耶和華神用土所造成的野地各樣走獸、和空中各樣飛鳥、都帶到那人面前看他叫甚麼、那人怎樣叫各樣的活物、那就是他的名字。那人便給一切牲畜、和空中飛鳥、野地走獸都起了名、只是那人沒有遇見配偶幫助他。耶和華神使他沉睡、他就睡了、於是取下他的一條肋骨、又把肉合起來。耶和華神就用那人身上所取的肋骨、造成一個女人、領他到那人跟前。那人說、這是我骨中的骨、肉中的肉、可以稱他為女人、因為他是從男人身上取出來的。因此、人要離開父母、與妻子連合、二人成為一體。當時夫妻二人、赤身露體、並不羞恥。耶和華神所造的、惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇對女人說、神豈是真說、不許你們喫園中所有樹上的果子麼。女人對蛇說、園中樹上的果子我們可以喫、惟有園當中那棵樹上的果子、神曾說、你們不可喫、也不可摸、免得你們死。蛇對女人說、你們不一定死、因為神知道、你們喫的日子眼睛就明亮了、你們便如神能知道善惡。於是女人見那棵樹的果子好作食物、也悅人的

與中國老、莊的思想相近，不過老、莊是反樸歸真，崇尚自然；而西方宗教的思想，一切皆歸於信順神，依神的指導而生活。

2、一神教是人類團結和工業等文明發達的反對者

《舊約》中又說到：人類多起來，想建築塔以紀功。神說他們都與神那樣有分別善惡的能力，如讓他們團結而發展起來，太危險了，於是使他們分散，使他們的語言彼此不同。³²

3、小結

所以神教不但是人類知識的咒詛者，還是人類團結以及工業等文明發達的反對者。希伯來宗教重在教人因信仰而得救，不重於智的開發。

《新（p.272）約》說：「你不要研究撒旦深奧之理」。³³在進向真理的過程中，這是推崇信仰而抹煞知識價值的代表者。在他們認為：人類的自由知識，是死亡、苦痛一切不幸的根源。

眼目、且是可喜愛的、能使人有智慧、就摘下果子來喫了，又給他丈夫、他丈夫也喫了。他們二人的眼睛就明亮了、纔知道自己是赤身露體、便拿無花果樹的葉子、為自己編作裙子。天起了涼風、耶和華神在園中行走。那人和他妻子聽見神的聲音、就藏在園裡的樹木中、躲避耶和華神的面。耶和華神呼喚那人、對他說、你在那裡。他說、我在園中聽見你的聲音、我就害怕、因為我赤身露體、我便藏了。耶和華說、誰告訴你赤身露體呢、莫非你喫了我吩咐你不可喫的那樹上的果子麼。那人說、你所賜給我、與我同居的女人、他把那樹上的果子給我、我就喫了。耶和華神對女人說、你作的是甚麼事呢。女人說、那蛇引誘我、我就喫了。耶和華神對蛇說、你既作了這事、就必受咒詛、比一切的牲畜野獸更甚、你必用肚子行走、終身喫土。我又要叫你和女人彼此為仇、你的後裔和女人的後裔、也彼此為仇、女人的後裔要傷你的頭、你要傷他的腳跟。又對女人說、我必多加增你懷胎的苦楚、你生產兒女必多受苦楚、你必戀慕你丈夫、你丈夫必管轄你。又對亞當說、你既聽從妻子的話、喫了我所吩咐你不可喫的那樹上的果子、地必為你的緣故受咒詛、你必終身勞苦、纔能從地裡得喫的。地必給你長出荊棘和蒺藜來、你也要喫田間的菜蔬。你必汗流滿面纔得糊口、直到你歸了土、因為你是從土而出的、你本是塵土、仍要歸於塵土。亞當給他妻子起名叫夏娃、因為他是眾生之母。耶和華神為亞當和他妻子用皮子作衣服、給他們穿。耶和華神說、那人已經與我們相似、能知道善惡。現在恐怕他伸手又摘生命樹的果子喫、就永遠活著、耶和華神便打發他出伊甸園去、耕種他所自出之土。於是把他趕出去了。」（網路資料）

³²《舊約·創世紀（Genesis 10:30 -11:9）》：「他們所住的地方、是從米沙、直到西發東邊的山。這就是閃的子孫、各隨他們的宗族、方言、所住的地土、邦國。這些都是挪亞三個兒子的宗族、各隨他們的支派立國、洪水以後、他們在地上分為邦國。那時、天下人的口音言語、都是一樣。他們往東邊遷移的時候、在示拿地遇見一片平原、就住在那裡。他們彼此商量說、來罷、我們要作磚、把磚燒透了。他們就拿磚當石頭、又拿石漆當灰泥。他們說、來罷、我們要建造一座城、和一座塔、塔頂通天、為要傳揚我們的名、免得我們分散在全地上。耶和華降臨要看看世人所建造的城和塔。耶和華說、看哪、他們成為一樣的人民、都是一樣的言語、如今既作起這事來、以後他們所要作的事、就沒有不成就的了。我們下去、在那裡變亂他們的口音、使他們的言語、彼此不通。於是耶和華使他們從那裡分散在全地上、他們就停工、不造那城了。因為耶和華在那裡變亂天下人的言語、使眾人分散在全地上、所以那城名叫巴別。〔就是變亂的意思〕」（網路資料）

³³《新約·啟示錄》2:24-2:25：「至於你們其餘在錫亞蒂拉的人，就是那些不接受這教訓的、那些不知道所謂『撒旦深奧之事』的，我告訴你們：我不會把另一個重擔放在你們身上。不過你們應當持守你們所擁有的，直到我來。」（網路資料）

二、西方哲學

希臘，是西方哲學的發源地，在西方文明中，這是主要的一面。

（一）哲學的意義

哲學的意義，是愛智。愛智，是對知識的思慕愛好，因為愛好而不斷地探求。哲學，起初包含一切學問的統一；所以哲學即等於一切知識的鑽求。

（二）宗教信仰與知識之間，在西方文明的歷史中，始終無法達至協調

被看作哲學之祖的蘇格拉底說：知就是德³⁴；有了知識，才會向上向善而邁進於德性的開展。這分明是推崇知識的一流，與希伯來宗教的根本思想不同。

過去，希伯來宗教發達後，希臘哲學便慢慢衰落下去，造成中世的黑暗時代。那時的哲學與論理學，都被用於論證上帝的有無。當時的哲學與論理學，被譏為宗教的奴隸。

其後文藝復興，也就是希臘哲學自由思考的復活；連一神的宗教，也不得不多少革新，容納一些民主與自由的成分。

然而近代的西方文明，宗教信仰與知識之間，始終沒有做到協調的地步。

（參）印度文明（p.273）

印度文明中的不同看法：

一、重視智識的教派

（一）重視知識的婆羅門教

印度的正統文化，是婆羅門教。婆羅門極重視知識，他們所依的經典，叫吠陀³⁵，吠陀即是明的意思。在古來印度的社會文化，幾乎一切都包含在吠陀裡。

（二）重視理智的佛教

到佛教時代，總括為五明³⁶，明即是學問；一切學問，皆是宗教徒應該學習探求的。

³⁴ 《中華百科全書》（網絡版，希臘三哲思想條項）：

蘇格拉底和我國孔子一般，述而不作，其思想與行傳，都由其弟子柏拉圖，以及當時歷史家所記，留傳後世。蘇氏本身就是知行合一者，其學說與生命是合一的，其理論與實踐是不分的，故有「知即德」的說法。在知和行的問題上，蘇氏為當時希臘解決了人生極重要的問題之一，那就是報應的課題；善惡到頭終有報的信念，使蘇氏在從容就義時，敢於面對死亡，而且相信死後的去處，必然會比此世完美、幸福。

³⁵ 吠陀：（梵 Veda）意為“知識”。古印度婆羅門教的早期文獻，包括《黎俱》、《夜柔》、《娑摩》和《阿闍婆》四部本集及《森林書》、《奧義書》、《法經》等。“吠陀”用古梵文寫成，是印度宗教、哲學及文學之基礎。唐玄奘《大唐西域記·印度總述》：“其婆羅門學四吠陀論：一曰壽，調養生繕性。二曰祠，調享祭祈禱。三曰平，調禮儀、占卜、兵法、軍陣。四曰術，調異能、伎數、禁咒、醫方。”（《漢語大詞典》（三），p.205）

³⁶ 印順法師《佛在人間》（pp.329-330）：

彌勒菩薩，曾總括應該修學的說：「菩薩求法，應於五明處求」。五明，就是大乘佛弟子應該修學的五類學術。

五明是：一、聲明：是語言文字學，包括有語言、訓詁、文法、音韻（也通於音樂）等。

二、因明：因是原因，理由，這是依已知而求未知，察事辯理的學問。在語言方面，是辯論術；在思想方面，是理則學——邏輯。

因此，印度宗教信仰而重視理智；宗教即哲學，哲學即宗教。如佛教中，佛稱覺者；證得菩提，菩提就是覺。此外如明、智、見、觀、勝解等名詞，到處都是，表示了重智的特徵。因為重智，故印度宗教的信仰裡，充滿了知識。這一點，顯然與西方宗教的精神不同。

二、對於知識質疑的沙門文明

在佛出世前一二百年間，印度有反抗婆羅門教的沙門團崛起。³⁷沙門團雖也注重知識，但與婆羅門教的看法，多少不同。在哲學的思考中，露出知識不能確見真理的意思。有一名刪惹耶毘羅胝子³⁸的，如問起有無後世，他反問你覺得怎樣？若對方說後世是有的，他也跟著對方的意思說後世有。若對方說後世是沒有的，他也跟著說沒有。總之，你怎麼說，他就怎麼說。他不反對你說有說沒有，但他自己卻不說是有是沒有。佛教喻此派為鰻論³⁹，不易捕捉他的真意；也有稱之為不（p.274）知主義。⁴⁰

三、醫方明：這是醫、藥、生理、優生等學問。

四、工巧明：這是基於數學，所有的物理科學，以及實用的工作技巧。

五、內明：上四種為共（外）世間的；佛的教育，是在這共世間學的四明上，進修不共的佛學，所以叫內明。這是佛所宣說的法毘奈耶，也可說純粹佛學。

聲明與因明，為自覺覺他的必備學問。聲明是語文學，而因明是思辨的方法。沒有這二種學問，總不免思想混亂，是非不明。不但缺乏教人的能力，就是自以為然的，也未必就是正確的。在西藏，初學佛法，都從聲明、因明入手，因為這是理解聖教的必備工具。我覺得，中國佛教的衰落，至少與聲明、因明的忽略有關。醫方明，是能除身心苦痛而得安樂的；工巧明是利用厚生，增進人類物質幸福的。

³⁷ 印順法師《以佛法研究佛法》（pp.76-78）：

東方人不願意接受婆羅門的規定，沒有四姓的差別，誰都可以從事宗教的生活。於是乎遊行乞食，專心宗教的沙門團，在東方出現。沙門，專心於宗教的思辨與體驗；因之，當時的思想界，除傳統的婆羅門而外，別有沙門。種族平等的沙門文化，必然的成為反婆羅門教的。……然而沙門團中，仍以非阿利安人為多數。《中阿含·婆羅婆堂經》（卷39），以沙門為第四種姓，沒有說到首陀羅。此中意義的深長，不能草草略過。依《中阿含經》說，即等於否認首陀羅（奴隸）族的存在。一切在家者，不外祭師的婆羅門，武士的剎帝利，平民的吠舍族。同時，此出於剎利種姓（因傳說釋尊為剎帝利族）而成立的沙門種姓，即代替此非阿利安（被壓迫）民族的地位。沙門團的非阿利安的特質，何等明白！基於後進的非阿利安特質，沙門文化必然是自由的，平實的。不受傳統宗教的束縛，充滿思想上的自由精神，不同的沙門團，都直率的表白他自己的智見，無須乎經典的證據。後進民族文化開展中的宗教革新，對傳統宗教文化的素養，或不免不足。所以理論多平淡近情，傾向於唯物論與二元論，帶有機械論的氣味。他不能有傳統宗教高度發展下的唯心與抽象的理性論。然而新宗教的長處，也就在此。不過，新宗教的後起之秀，即釋沙門的佛教文化，又當別論。

³⁸ 《翻譯名義集》卷2（大正54，1085a19-25）：

刪闍夜毘羅胝，竹尼切。刪闍夜，此云正勝。毘羅胝，此云不作。什曰：刪闍夜，字也。毘羅胝，母名也。其人起見：謂要久逕生死，彌歷劫數，然後自盡苦際也。肇曰：其人謂道不須求，逕生死劫數，苦盡自得。如轉縷（力主）圓於高山，縷盡自止，何假求也。疏又云：八萬劫滿，自然得道。

³⁹ （1）印順法師《印度佛教思想史》（p.5）：「論到事物的認識時，散惹耶是這樣的：如有人問有無後世，他是不以為有的，也不以為無的，不反對別人說有說無，自己卻不說是非有非無的。他的真意不容易明瞭，所以佛教稱之為不死矯亂論（Amarāvikkhepa）。」

（2）平川彰著，莊木崑譯《印度佛教史》（p.412）：「六師外道之一的散若夷毘羅梨沸，了悟人的智慧不完整，而主張避免與他人論諍的『鰻論』（Amarāvikkhepa懷疑論）。」

舍利弗尊者，最初即依這一派思想學習。問他的老師：究竟得到真理沒有？他沒有具體的說什麼，而說：我也不知道得與不得。⁴¹

在哲學上，有他的地位與價值，即看透了知識本身的缺陷，不能表達真理。

三、佛教更能認透知識之性質與價值

佛教，有著沙門文明的內容，而又含攝了婆羅門重智的傳統。因此，佛教是更能認透知識之性質與價值的。⁴²

⁴⁰ 印順法師《印度佛教思想史》(p.6)：

散惹耶的不知主義，似乎是懷疑真理，其實是了解認識的相對性，所以「中止認識」，而想直下忘念去體驗真理。從忘念去體驗，當然是重於禪定的。

⁴¹ 《根本說一切有部毘奈耶出家事》卷 2 (大正 23, 1026a18-c19)：

「此有度舍利 (Śāriputra 舍利弗，即 Upatissa 鄔波底沙) 目連 (Maudgalyāyana 目犍連，即 Kolita 俱哩多) 緣。

爾時有教師，名曰珊逝移，即便詣彼。問諸人曰：『此教師何處宴坐？』其教師先在房中聞是語已，便作是念：『我久在此，不聞說此宴坐之語。』時俱哩多等復作是念：『彼人宴坐，我等不應輒令起動，待坐起已即應相見。』作是念已，便隱屏處。爾時珊逝移從宴坐起，諸根清淨。彼二知己，即便詣彼，白言：『仁者有何法眼？作何致示？有何殊勝？修何梵行？復得何果？』答曰：『我如是見、我如是說、實不妄語；不害眾生；常不生不死、不墮不滅；當生二梵天。』爾時彼二問曰：『所說何義？』答曰：『不妄語者，名為出家；不害生者，與一切法以為根本；常不生不死、不墮不滅等處。是為涅槃；生二梵者，諸婆羅門等所修梵行，皆求彼處。』聞是語已，白言：『尊者！願與我等攝受出家，修行梵行。』即俱與彼二人出家。既出家已，四遠皆聞俱哩多等於珊逝移處而得出家。于時珊逝移多獲利養，即作是念：『我昔族望憍陳種姓，今時亦為憍陳種姓。今獲利養，莫不由彼二人福德，非我福故。』作是念已，時珊逝移先有五百弟子常教論典，即命彼二，各領二百五十弟子受其教法。時珊逝移便染時患，時鄔波底沙告俱哩多曰：『師今染患，汝求醫藥，為看侍耶？』答曰：『仁有智慧，宜應看侍，我當求藥。』時俱哩多求得諸藥根莖花等，與師嗽服，其病轉加。于時教師即便微笑，底沙白言：『大人無緣必不應笑，師今微笑有何因緣？』師便告曰：『如汝所言。我向所笑金洲有王名曰金主，命終欲焚，其妻悲惱，亦自焚身。眾生愚癡，由慾所牽，欲情染故，受斯苦惱。』鄔波底沙白言：『何年日月，有如是事？』答曰：『某年月日，及以時節』其二弟子即便錄記。又白師曰：『我所出家求斷生死，師既獲已，願今教我得斷生死。』師即答言：『我意出家亦求此事，如汝所請，我不獲得。然十五日褒灑陀時，有諸天眾在於虛空，作如是語：於釋種中有童子生，於雪山所有河，名曰分路。於彼河側，有劫比羅仙人住處，有婆羅門。善解天文，及能占相。彼記童子，當作轉輪聖王。彼若出家，當證如來應正等覺。名聞十方。告弟子曰：汝等於彼教中出家，修持梵行，不應自恃族種尊高，應修梵行，調伏諸根。汝等於彼，當得妙果，不受生死。』說先語已。而說伽他曰：

『積聚皆消散，崇高必墮落；會合終別離，有命咸歸死。』

爾時教師不久命終，諸弟子等以青黃赤白繒綵纏已，將向林中以禮焚訖，于時金洲有婆羅門，名曰金髮。從彼來至王舍城中，到鄔波底沙處。時鄔波底沙問：『汝從何來？』答曰：『從金洲來。』『汝彼曾見希有事不？』答曰：『不見餘事。然金主王命終焚燒，其妻悲念，亦自焚身。』便即問曰：『何年日月？』答曰：『某年月日，及以時節。』其鄔波底沙自檢私記，誠如師言。時俱哩多告鄔波底沙曰：『我之教師已證妙法，然師祕法不教我等。師若不證天耳法眼，寧知他方有如是事。』時俱哩多便作是念：『鄔波底沙聰明智慧，於教師處應得妙法，不教於我。』作是念已，便即告曰共立誓言：『若先證得上妙法者，應相度脫。』

※另參考《大智度論》卷 11 (大正 25, 136b5-20)。

⁴² 印順法師，《以佛法研究佛法》〈釋迦的真諦〉(p.90)：

釋尊從自覺獨到的境界裡，綜合東西印度的文明，加以洗鍊，完成折中東西的新宗教。以我

（肆）略辨三大文明輕視知識的目的並不全同

在這三大文明中，雖略舉為例，也可看出，對知識都有正反的兩面。但由於民族文化的不同，輕視知識的學派，目的並不全同。

一、中國文明——儒墨和老莊

中國重人事，齊家治國平天下；所以儒、墨主用世⁴³，而老、莊主張反樸、歸真、任性、自然，而憧憬於自然的社會生活。

二、印度文明——重哲學的宗教和沙門團的不知主義

印度重哲學的宗教，所以沙門團的不知主義等，都是以知識為不足表彰真理，而大家傾向無分別的體驗生活。

三、西方文明——哲學和宗教

西方的哲學與宗教，為完全不同的兩個系統。希伯來宗教的輕視知識，著重於敬虔的信仰生活。

（伍）附論：中國禪宗的兩大派，對於知識的態度

我想：附帶的說到中國佛教的一面。

一、總述

佛教傳來中國，發展為有力⁴⁴的禪宗，但也有兩大派：一、「知之一字眾妙之門」；二、「知之一字眾禍之門」。這是對於知的兩個相反態度。

二、別釋

（一）荷澤派

禪宗下的荷澤（p.275）派，有圭峰大師⁴⁵，他說：「知之一字，眾妙之門」⁴⁶；此知雖與一般的妄識不相同，而到底是對知的極高讚美。

（二）南嶽派

後來禪宗下的南嶽派，批評他，把眾妙之門的妙字，改成禍字，這是對知的不同看法。不但妄識不對，有一真知在，也還是有所著的；妄待真起，所以知為眾禍之門。

三、小結

被稱為正統派的禪宗——南嶽、青原門下，不重經教，而高揚不立文字的特色，只要行者死心塌地參究去就好，至於教理、文字，甚至看作禪悟的大障礙。

可是在圭峰大師，即主張教禪一致。⁴⁷

們看，道德的，理智的，平等自由的特質，為印度各系所偏到的，惟有在佛法中，才完整的統一起來。

⁴³ 用世：2.見用於世，為世所用。（《漢語大詞典》（一），p.1023）

⁴⁴ 有力：2.有功勞。（《漢語大詞典》（六），p.1142）

⁴⁵ 唐代圭峰宗密（780—841）。

⁴⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷16（大正47，879b8-10）：

圭峯謂之靈知，荷澤謂之知之一字，眾妙之門。黃龍死心云：知之一字，眾禍之門。

⁴⁷ 印順法師《無諍之辯》（p.172）：「以圭峰有教禪一致之說。所不同者，教多重於事理之敘說，禪多重於諸法實相心之體證。」

這豈不是佛教禪宗二派，對知的看法不同？

〔陸〕總結

從上面看：知識本身定有問題。若知識是絕對好，你想：還會有人反對嗎？知識的反對者都極聰明，可見知識本身一定有毛病在。

若知識是絕對要不得，你想：還會有人推崇？難道由知識而來的文明燦爛，真是可咒詛的嗎？

知識是有它的價值與好處的。佛教徒對知識的看法究竟如何，應該根據正確的佛法來說明它。

貳、佛教的知識觀 (p.276)

〔壹〕知識的缺點

一、知識的缺點，可從四方面說。

一、知識的片面性

(一)、知識的片面性：

〔一〕總述

知識是片面的，是一點一滴的。不但宇宙人生的最高真理，知識不能充分去把握；就是現象的事物繁多，人類對它們的了解，也是從一點一滴的聚合而來。知識，在佛法中，是了別的意思。⁴⁸了是明了，別是區別。宇宙本好像混沌⁴⁹一團，由我們的區別它，分別它的彼此不同，而逐漸了解它。所以，知識的本身，逃不過片面與點滴的限制。

〔二〕舉喻以說明世間的一切知識

1、比喻

如粉筆：眼看它，是白色的，長圓形的；手觸它，是堅硬的，羶澀的；敲之有聲，嗅之有粉氣；甚至看到工人怎樣的把它做成。粉筆的性質、形相、作用，都經過我們五根所發識的實際體察，又經意識的綜合而明了。我們對粉筆的知識，不是一下就來，而是從多方面一點一滴的聚合，然後才了解粉筆的全面。

2、合法

粉筆如是，世間的一切知識無不皆然。因為知識是片面的，一點一滴得來的，所以看到外面，不一定就看到裡面；知道這樣，不一定知道那樣。部分的還不知道，這不必說；就 (p.277) 是都知道了，也每每顧此失彼，重此輕彼，所以佛教稱此為「擔板漢」⁵⁰。

⁴⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 14 〈49 問相品〉(大正 8, 325c19-22)：

佛言：「如是，如是！諸天子！惱壞相是色相，佛得是無相。覺者受相、取者想相、起作者行相、了別者識相，佛得是無相。」

⁴⁹ 混沌：1.古代傳說中指世界開闢前元氣未分、模糊一團的狀態。漢 班固《白虎通·天地》：“混沌相連，視之不見，聽之不聞，然後剖判。” 3.模糊；不分明。(《漢語大詞典》(五)，p.1375)

⁵⁰ (1) 擔板：呆板。(《漢語大詞典》(六)，p.922)

(三) 常人的知識，無法徹底了解事物的表裡始終

1、各執其是

能完全徹底了解一切事物的表裡始終，這不是常人的知識所能做到的。

如教育界每說教育萬能，教育才能挽救國家民族的頹運⁵¹；工業界卻說：工業的建樹，才是救民生建國家的基礎。乃至軍事、政治、法律家等，大抵重視自己這一套，各執其是。強調自己所重視所了解的片面知識，還有無數的重要知識，被他輕視，甚至一筆勾消⁵²，這怎能作為世界人類全面而整體的計劃？

2、相互爭鬥

彼此間的顧此失彼，重此輕彼，引起相互間的摩擦、鬥爭，弄得愈來愈不對，也就難怪老莊等反對知識了。

寓言⁵³說：如蛇頭與蛇尾相爭，蛇頭說：你尾巴小，只享受而什麼不做，每天靠我養活你。蛇尾說：你只知道吃，沒有我怎能走路？爭論的結果，互不合作。於是蛇頭不吃，蛇尾繞在樹上。幾天之後，大家都完了。這便是只知自己的一部分有用，而不知相互存在的關係，內在相依的聯絡關係。⁵⁴

資本家輕視勞工的功績，而勞工仇視資本家，也只是這種毛病，弄到勞資不能合作。

(四) 結說

世間人的知識，由於知識自身的片面性，點滴性，所以不但不能把握最高真理，就是事物相互關係性，也每(p.278)每忽略而錯誤，只以自己所重的片面知識，拿來作為一切知識的基礎，衡量一切。這怎麼行？這是知識本身缺點之一。

二、知識的相對性

(二)、知識的相對性：

(一) 總述

知識的本身，是片面的，點滴的總合，故常忽略整體而偏執部分，而且也是相對的。知識的相對性，可從知識的兩方面說。知識的活動與表達，不外乎內心的思想與外表的語文。若離開了思想、語文，即不能成為知識。

(2) 擔板漢：呆笨、不靈活的漢子。《五燈會元·南泉願禪師法嗣·趙州從諗禪師》：“饒汝從雲峰雲居來，祇是箇擔板漢。”(《漢語大詞典》(六)，p.922)

(3) 擔板漢：禪林用語。本指背扛木板之人力伕，以其僅能見前方，而不能見左右，故禪宗用以比喻見解偏執而不能融通全體之人。(《佛光大辭典》(七)，p.6226)

⁵¹ 頹運：衰敗的命運。(《漢語大詞典》(十二)，p.318)

⁵² 一筆勾消：亦作“一筆勾銷”。全部取消之意。(《漢語大詞典》(一)，p.85)

⁵³ 寓言：3.文學作品的一種體裁。用假托的故事或自然物的擬人手法說明某個道理，常帶有勸戒、教育的性質。如我國古代諸子百家著作中的寓言、古希臘《伊索寓言》等。(《漢語大詞典》(三)，p.1573)

⁵⁴ 《百喻經》卷3(大正4，551a9-15)：(五四)蛇頭尾共爭在前喻：

譬如有蛇，尾語頭言：「我應在前。」頭語尾言：「我恒在前，何以卒爾？」頭果在前，其尾纏樹不能得去，放尾在前，即墮火坑燒爛而死。師弟子亦復如是，言師耆老每恒在前，我諸年少應為導首。如是年少不聞戒律多有所犯，因即相牽入於地獄。

(二) 別釋

1、從外表的語文，辨明知識的相對性

知識的特性，是遮他顯自的。如見紅色，即不是白色等；沒有光明，即不知黑暗；有虛假才能顯示真實，這即是知識本身的相對性。佛法稱此為「二」。二是一切認識的形態，沒有它，就沒有認識作用的可能。

如大海波浪，若每個浪的大小動態都是一樣，你僅能了解是浪，而無法表示那一波浪，使人明了為那一浪。因此，非有突起的大浪，不能顯出旁邊的小浪。沒有大小高低的形態作比較，你能說出什麼呢？

故知識，必須在相對的形態與作用中表現出某事某物來。所以識的字義，就是區別。如說有，便區別了無；有與無，在人類的認識中是相對的區別才能明了。因知識的本身是相對的，所以它不能了達絕待的，一切而無外的（p.279）究竟真理。

2、從內心的思想，辨明知識的相對性

再從心識來說，知識有能知所知，能知是心識，所知是認識的對象，當心識了知對象時，卻不能知認識的自身——心不自知。⁵⁵

縱然自知心念的生滅動態，這還是後念知前念，決不是同時在一念中，具有能所的認識，否則能所就混淆不分。因此，知識只能知道相對的世間，不能知道絕對的境地。

(三) 結說

佛法說：對相待而說絕待，絕待還成相待。⁵⁶又如這是一邊，那是一邊，於此兩邊間，說名為中。然而說到中，中是對邊說的，離中無邊，離邊無中，邊與中是相對的。

可見我們的思想、語文，所論說的中道、絕對，也早就不是絕對與中道了。口說與心想的知識，永遠觸不著絕對中道的邊緣，這不能不說是知識的缺憾。

三、知識的名義性

（三）、知識的名義性：

（一）名字非物體的實相，名與義沒有決定不變性

1、名字是心想所構畫的假名，並非是物體的實相

⁵⁵ 《般舟三昧經》卷 1（大正 13，899b24-c7）：

欲見佛，即見。見即問，問即報（答），聞經大歡喜。作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處，色處，無色處，是三處（界）意所作耳（唯心所現），（隨）我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心（是如來）佛，心是我身。（我）心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想為癡，心無想是涅槃。是法無可樂者，（皆念所為）；設使念，為空耳，無所有也。菩薩在三昧中立者，所見如是。佛爾時說偈言：心者不自知，有心不見心；心起想則癡，無心是涅槃。是法無堅固，常立在於念；以解見空者，一切無想願。

⁵⁶ 印順法師《我之宗教觀》（p.166）：

一與多相對：佛法以「二」為相待（相對）的現象，「不二」或「一真」為絕待（絕對）的真性。然在名言中，一是不離於多的；沒有多，是不成其為一，不能稱之為一的。所以，「一」已落於名言，落於數量。所謂纔說絕待，早成相待。

人類的思想、語文，都是名字。名字是心想所構畫的假名——符號，並不就是物體的自身。

如心裡想火，口裡說火，火是名字，若名字代表了真實，想火火應燒心；說火火應燒口。事實上心想口說，並沒有受到火的燒灼⁵⁷，可見名字並不就是那物體的實相。

2、人類習慣了由名字而生的錯覺

但人類從來說慣了，便生起錯覺，一聽到火，一想到火的名字，甚至聽到上帝，聽到龜毛兔角⁵⁸，都好像有此一物，好像（p.280）就是那個東西。

有人覺得，名字是假立的，但假名確表達真實的意義，義是名字所表示的。

有人說到想到某一名字，就覺得確實表示某一意義。

3、一名多義或一義多名，乃約定俗成

其實一個名字中，含有的意義很多。如說書，不但代表書本、書籍，同時，寫字也叫書。關於一名多義，我們翻開字典，就可看出。

反過來，一義中也含有多種名稱，如房子，可以叫屋、宅、樓、閣……這不是一義多名嗎？一名多義，一義多名，完全要依上下文及習慣而證定的，並非某名即是某義，某義便是某名，這就是說明了名與義沒有決定不變性。

（二）人類每為名義的習慣使用而互相紛爭，乃因不了解名義有不決定與相對等的特性

1、知識建立在名義上

因為名義的不決定，故隨說一名一義，每成爭論，若能心平氣和的相互研究，也許會知道名字儘管不同，而意義卻可能相同。

反之，雖然使用同一個名字，但不妨有多種解釋。在這裡，我們了解到：知識是建立在名義上的。

2、名與義，是依人類的習慣使用而形成的，有不決定與相對等的特性

名與義，是依人類的習慣使用而形成的。如小學生寫字，少了一筆，我們就說他寫錯了；然而古代的名書法家，每因他少了一筆，我們就照著他寫，覺得可以這樣寫。

知識不離名義性，所以有不決定、相對、流動、變化的特性。人類的知識，每為名義的習慣使用，而互相紛爭，糾纏不了⁵⁹。

（三）結說

宇宙和人生，都是眾緣所（p.281）成的，如幻如化，沒有決定的實體。因此，世間的名義知識，表示他而不能直顯他的絕待性——真理，這是知識的本性如是，對於絕對真實，是無法把握的。

⁵⁷ 燒灼：高溫炙燙。（《漢語大詞典》（七），p.250）

⁵⁸ 龜毛兔角：龜生毛，兔長角。本指戰爭的徵兆。後比喻不可能存在或有名無實的東西。（《漢語大詞典》（十二），p.1505）

⁵⁹ 不了：2.未完；沒完。4.調不能了結。（《漢語大詞典》（一），p.396）

四、知識的錯亂性

(四)、知識的錯亂性：

(一) 世間知識所能覺知的錯亂

知識的錯亂性很大，如一杯水，把筆插下去，即見筆形曲折；
或見天上雲動，以為月行；
或眺望馬路，見前面越遠越小，
但這些雖都是知識上的錯亂，還容易改正。

(二) 知識對我與世間的緣起事物之倒亂錯覺

1、世間知識的根本錯亂

而知識的根本錯亂，卻習非成是⁶⁰，難於糾正了。

(1) 對於外物

如宇宙萬物的流動變化，息息⁶¹不居⁶²，哲學與科學，能推證為變化，但常人即不能了解其中的變化。

如講臺平穩不動的放著，然依科學說，桌子的內在，實是時刻在不斷地衝激流動，只是繼續保持平衡而已。講臺面是平整⁶³的，若以放大鏡一照，即刻現出了高低不平的現象。但不平整與不息的動，在常人的認識裡，連科學與哲學家都在內，如直觀對象，也不能了解。今天看如是，明天看也還如是，因此對桌子生起了一種不變的實在感，這就是知識的根本錯誤。

(2) 對於自身

他不但不知外物的流動變化，即連自身的變化也不覺知。如老人是由孩子的慢慢轉變而壯而老。明明孩子與壯年，壯年與老年，有很大的變化，但他卻不承認，以為現在的我，與過(p.282)去的我還是一樣，這是不能理解世間的諸行無常義。

(3) 小結

有時雖聽懂了無常的名義，但在諸法的事相上，不見無常變化；因此每在無常變化中，又執實執常，這即是由於知識的根本錯亂而來。

2、眾生因有常一我的顛倒錯覺，故不能體會緣起的關係性

佛法說：「常」是眾生知識的顛倒錯覺。的確，在眾生的觀念中，世間諸法是常實的，這不是顛倒錯亂嗎？

我們觀察桌子，知是木料與人工等關係所成。科學說人是由九十幾種原素的集合，佛說人是六大假合。⁶⁴人與物體，都是多種因素的複合體，世間那有絕對的獨立物

⁶⁰ 習非成是：本作“習非勝是”。語本 漢 揚雄《法言·學行》：“習乎習，以習非之勝是，沉習是之勝非乎？”調錯誤成了習慣，反以為是對的。((《漢語大詞典》(九)，p.646)

⁶¹ 息息：2.猶言時時刻刻。((《漢語大詞典》(七)，p.503)

⁶² 不居：2.不停留。((《漢語大詞典》(一)，p.425)

⁶³ 平整：1.平正整齊；平坦整齊。((《漢語大詞典》(二)，p.943)

⁶⁴ 《成實論》卷2〈17 四諦品〉：「又有六種，地、水、火、風、空、識，四大圍空，有識在中，

體？因此，諸法皆是緣起關係的存在顯現，就是極小的電子，科學也還說是複合體。但一般人就不能體會緣起的關係性，特別當自己在做事時，很少見到我與他人的關係，無意中總把自己看成一獨立的個體。個體，在佛法中稱為「一」。自己獨存，稱為「我」。一與我，是眾生知識中的根本錯誤，在緣起關係的決定下，世間沒有絕對的獨立個體，沒有真實獨存的我與一。而一切眾生，從無始來，即有我的獨一觀念，這又不能不說是知識的錯誤。⁶⁵

知識對我與世間的緣起事物，尚有如此倒亂錯覺，更深更妙的真理，自不能體會。

3、結說 (p.283)

知識中既包含了許多錯誤，以知識來說明事物，怎能恰合真理，沒有顛倒與種種流弊產生？如人有時為了一個名詞的認識不同，而起爭論；有時把虛假當為真實，把真實看作虛假，這都是常有而難免的錯亂。

唯識說：外境唯識所現，不像常人所見為客觀外在的。

中觀說：一切法無自性，不像常人所見為實有的。

這都是表示了：一般知識有著根本的錯亂性。

(三) 一般的知識離不了私欲，故而世界也就無法避免鬥爭

1、有人把知識看為人類痛苦的根源，原因是欲望跟著知識擴大而起爭論

還有，有人把知識看為人類痛苦的根源。我們仔細想，這話也有他的道理。因為人類的私欲，由於知識的我見錯亂，一直與知識不相分離。

混沌愚癡的人，知識未開，欲望也低，得少為足。等到知識高了，欲望也就大起來，物質、金錢、名位不能滿足他的私欲，因而爭論。欲望跟著知識而擴大發展，知識即成了人類苦痛的根源，難怪有人要咒詛⁶⁶知識。

2、一般的知識，離不了私欲，在私欲與知識的不斷發展中，世界成了鬥爭的沙場

然而，知識最低下的眾生，也還是有他的錯亂，有他的私欲。所以知識低，欲望低，並非是理想的，並非是問題的解決。

一般的知識，離不了私欲。知識大，私欲也就隨著知識而擴大。知識低的，他的欲望也低，如只想做一家之主，佔有家的一切，支配一切；可是知識高的，(p.284)

^{*}數名為人。」(大正 32, 251a8-10)

※數：7.稱道。(《漢語大詞典》(五)，p.506)

⁶⁵ 印順法師，《成佛之道（增註本）》(pp.350-351)：

一切從因緣生的，無論是前後關係的因緣生，或同時關係的因「緣生」，就可知諸法是「無性」的。無性，就是無自性。自性，這一名詞，有自有自成的意義。實在的，應該是不依他而自有的，也應該是獨存的。因為，如依他因緣，就受因緣所決定，支配，不能說自己如此，與他無關了。實有而自有的，獨存的，也應該是常在的。因為，離去了因緣，就不能從自體而說明變化。假使說：自身有此變化可能性，那自身就不是單一性的自體，而有相對的矛盾性，這應該是因緣所起，而不是自性有了。觀一切法是緣起的存在，所以不能是自有的，獨存的，常在的，也就決非如分別心所現那樣的實在性。無自性而現為自性有，所以是戲論惑亂。是戲論有，也就可知是無自性的；無自性的，佛就稱之為「空」。

⁶⁶ 咒詛：1.猶咒罵。(《漢語大詞典》(二)，p.262)

發展他的無窮私欲，他希望佔有一國，或做整個人類世界的支配者，控制者。

各人都有私欲與知識，人類在私欲與知識的不斷發展中，世界成了鬥爭的沙場。最顯著的例子，如山地人民的知識低，生活淡泊清苦，但他們的欲望少，多少好一點，即能暫告滿足。而都市中的人民知識高，他們就是住的洋房，坐的汽車……還是感到不滿足，這就難怪老、莊要討厭知識了。

（貳）知識的長處

二、知識的長處：

知識有錯誤的一面，然而也有好的一面。現在即以佛法的立場說明知識的好處。

一、以分別識成利生事

（一）、以分別識成利生事：

（一）世間因知識的發達而有了長足的進步

現世間的衣、食、住、交通……，都因知識的發達而有了長足⁶⁷的進步。

今天農家的耕種，也進步到機械代替人工，比起從前來，真不知好得多少倍。

從前人去臺北，艱苦的跑上兩三天；現在搭飛快車，祇消⁶⁸一小時零幾分，坐飛機當然更快。這都是從知識的發達中來，你能說知識發達不好嗎？所以人類的日常生活，在知識發達中，得到許多便利，改善。

現在農工居住的屋子，比五千年前的王宮——茅茨土階⁶⁹，有時還好些。

古時的道路不寧⁷⁰，土匪眾多，若人民要輸運財物，就得請保鏢的，現在以火車，輪船運貨（p.285），絕少⁷¹匪類的搶奪危險，顯然比從前好多，這能說不是知識文明的好處嗎？世間的利用厚生⁷²，非知識不成。

（二）佛法善用知識於自利與利他

1、佛法重視知識而說明了知識的崇高價值

（1）佛法把知識看為自利證悟的前導

大乘法說：初學菩薩向上向善的正行，即由分別知識的引導——由知識分別，知善知惡，了解世間的因果事相，知善而深信善法的價值，於是不斷地努力向善，這才能趣向證悟的聖境，得平等無戲論的根本智。

⁶⁷ 長足：形容進展迅速。（《漢語大詞典》（十一），p.586）

⁶⁸ 消：10.需要。（《漢語大詞典》（五），p.1199）

⁶⁹ （1）茅茨（cí ㄘㄧˊ）：亦作“茆茨”。1.茅草蓋的屋頂。亦指茅屋。2.指簡陋的居室。引申為平民里巷。（《漢語大詞典》（九），p.361）

（2）茅茨土階：以茅蓋屋，夯土為階。謂宮室簡陋，生活儉樸。（《漢語大詞典》（九），p.361）

⁷⁰ 不寧：不安定；不安寧。（《漢語大詞典》（一），p.465）

⁷¹ 絕(絕)少：極少。（《漢語大詞典》（九），p.834）

⁷² 利用厚生：《書·大禹謨》：“正德、利用、厚生，惟和。”孔傳：“正德以率下，利用以阜財，厚生以養民，三者和，所謂善政。”後因稱物有所用、民有所養為“利用厚生”（《漢語大詞典》（二），p.635）

(2) 佛法把知識看為利他妙行的方便

不但初學的，菩薩在自覺的聖境中，雖遠離了分別妄識；但菩薩行的特點在利他，故從平等的根本智中，又起後得的分別智，此即通達事物，度生的方便智。

(3) 小結

從菩薩的修行、證悟、利他的一切事業中看，佛法始終重視知識。佛法把知識看為：是自利證悟的前導，利他妙行的方便。離去了知識，即不能成就自利與利他的事業，這是佛法重視知識而說明了知識的崇高價值。

2、古今實例皆說明知識乃成利生大用

(1) 舍利弗比周利槃陀伽更具知識，故能助佛轉法輪

A、周利槃陀伽

佛經⁷³說：周利槃陀伽根性暗鈍，教他讀經，他記得前一句，即忘掉後一句。但佛陀是慈悲的，始終慢慢教他，誘發⁷⁴他學習，他在佛陀的慈悲教授策勵下，終於證得了阿羅漢果。雖證聖果，但不會說法，請他開示，他祇會說：「人生無常 (p.286)，是苦」，此外只有現神通了。他的話錯嗎？當然不錯，但他缺乏知識，故證悟了也不會說法。

B、舍利弗

佛弟子中的舍利弗就不同了，他未出家前，即通達吠陀⁷⁵經典；出家證悟真理後，他為眾說法，在一個義理上，能滔滔不絕地講七天七夜，還沒有講完。佛讚嘆他：「智慧第一」！「善入法界」。⁷⁶

(2) 印光大師也因深廣的知識而獨具廣大的教化力量

又如近代的印光大師⁷⁷，他是老實念佛的淨宗大德，為無數的信眾所崇敬。然老實念佛的不止他一人，何以其他人不能發生廣大的教化力量？還是因為，印光大師不但切實履踐，而又有對儒學及佛教的深廣知識啊。

⁷³ 參見《增壹阿含經》卷 11〈20 善知識品〉〈13 經〉(大正 2, 601a21-c1)，《根本說一切有部毘奈耶》卷 31〈眾不差輒教授苾芻尼學處第二十一之二〉(大正 23, 794c26-799b10)，《大毘婆沙論》卷 180 (大正 27, 902a-c)。

⁷⁴ 誘發：1.誘導啟發。(《漢語大詞典》(十一)，p.234)

⁷⁵ 吠陀：(梵 Veda)意為“知識”。古印度婆羅門教的早期文獻，包括《黎俱》、《夜柔》、《娑摩》和《阿闍婆》四部本集及《森林書》、《奧義書》、《法經》等。“吠陀”用古梵文寫成，是印度宗教、哲學及文學之基礎。唐 玄奘《大唐西域記·印度總述》：“其婆羅門學四吠陀論：一曰壽，謂養生繕性。二曰祠，謂享祭祀禱。三曰平，謂禮儀、占卜、兵法、軍陣。四曰術，謂異能、伎數、禁咒、醫方。”(《漢語大詞典》(三)，p.205)

⁷⁶ 《雜阿含經》卷 14 (345 經) (大正 2, 95c11-15)：「佛告比丘：彼舍利弗比丘，實能於我一夜，乃至七夜，異句、異味所問義中，悉能乃至七夜，異句、異味而解說之。所以者何？舍利弗比丘善入法界故。」

⁷⁷ 印光大師：(1862-1940)我國當代淨土宗高僧，蓮宗第十三祖。陝西郃陽人，俗姓趙。名聖量，字印光。別號常慚愧僧。少治儒學，喜讀程、朱之書。曾排佛，遭日失明，繼而猛省，轉研佛典，以至誠所感，目疾獲癒。年二十一，至終南山南五臺，歸依蓮華洞道純長老出家。(《佛光大辭典》(三)，p.2206.2)

〔三〕結說

知識是菩薩攝化眾生的要門，故《瑜伽論》說：「菩薩求法，當於五明處求」。⁷⁸從這些事實看，即知佛教對知識是多麼重視了！分別識是能成利生大用的。

二、以分別識成深信解

（二）、以分別識成深信解：

〔一〕佛教的正信：透過知識的考察，以知識為信仰的基點

佛教與希伯來的宗教不同。希伯來宗教厭惡知識，重於感情的信仰。佛教卻說：「有信無智長愚癡」。⁷⁹這肯定了無知的信仰，會造成愚妄的行為，不是合理的正信。所以佛教的正信，要透過知識的考察，以知識為信仰的基點，解得分明，信得懇切，這才是合理的正信。

如對佛法的正確知解，（p.287）愈高愈深，信仰也就愈深愈堅。沒有經過知識的信仰，好像很虔誠，其實是非常浮淺。例如害病，祈求神賜予健康。病真的好了，於是信神。然如再有病痛，求神無靈，他的信仰便要動搖了。

所以佛教主張從深解中起信仰，確信透過知識的信仰才是深固的。這一點，與希伯來宗教——理智與信仰衝突，完全不同。

中山先生也說有思想而後有信仰，⁸⁰這與佛教的從正解而成堅信，是一致的。

〔二〕信仰的最高度：信智合一

佛教說信仰的最高度，即與智慧融合一體。可見知與信不但沒有衝突，而且是從互相助成而能達成統一的。有了高度的智慧，才有更深刻堅固的信願，這是說明信仰建築在理解的基礎中。理解不能不說是知識的力能，這是知識的又一長處。

三、以分別識成無分別智

（三）、以分別識成無分別智：

〔一〕世間的知識若能根治錯亂，可引向出世間無分別智

1、概述

世間的知識，雖有缺陷而不能證知絕對真理，但如能根治錯亂，而引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。

2、佛法修行的關鍵：從分別意識處下手

有人以為世間的分別妄識，不能契見真實，反而是證悟的大障礙，所以一味⁸¹訶毀⁸²

⁷⁸ 參見《瑜伽師地論》卷 38（大正 30，500c13-24），《菩薩地持經》卷 3（大正 30，902c19-903a5）。

⁷⁹ 《大般涅槃經》卷 36（大正 12，580b18-20）：「善男子！若人信心無有智慧，是人則能增長無明。若有智慧無有信心，是人則能增長邪見。」

⁸⁰ （1）中山先生說：「大凡人類對於一件事，研究當中的道理，最先發生思想：思想貫通了以後，便起信仰；有了信仰，就生出力量。」

（2）印順法師，《華雨集第五冊》（p.82）：

中山先生也曾說：「有思想而後有信仰，有信仰而後有力量」。

⁸¹ 一味：5.單純；一直。（《漢語大詞典》（一），p.45）

⁸² 訶毀：責罵詆毀。（《漢語大詞典》（十一），p.97）

分別識。不知道在沒有證得聖智前，如不以世間分別識分別善惡，觀察真妄，即無從修行。

誰能直下從無分別處著手呢！不解不行，怎能證得解脫？所以太虛大師在〈大乘宗地（p.288）圖釋〉中肯定的說：佛法大小宗學，無不從分別意識處下手，以此為修行的關鍵。⁸³

若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的「無分別」了），不用分別識為方便，不但學佛者無從信解修習，佛（出世間後得智）也就沒有化世的妙用了。

3、人類的明了意識，為人類的特勝，能學佛成佛的要點

某些人似乎一向厭惡分別的知識，而不知人類的明了意識，為人類的特勝，而為人所以能學佛成佛的要點。

如貓、犬、蟲、魚，牠們也是有心識的，但牠們的分別意識極弱，極簡略，不能善了名言。牠們的分別識既弱，私欲也不太強，分別識如為悟證的障礙，牠們比我們少得多，簡單得多，就該比人易悟真理了。

但事實不然，佛祇說人類易成佛道。因人的意識分別力，比天還強，也唯有強勝的分別力，才能分別善惡真妄，才能痛下決心，依法觀行，才能契悟絕待的真性。所以佛法不否認知識本身的缺點，但認為若捨棄了他的缺點，把握他的長處，即是證悟解脫的正因。

（二）分別識而為無分別智的方便

1、對分別識之誤解

有人認為：分別識不能契真，如再以分別識修觀，豈不分別愈多，與真理愈遠？

2、正明分別識對證悟的深義

這是不懂緣起相對性的機械論法！豈⁸⁴不見，如一木，再以一木相摩擦，似乎（p.289）木積越多，而實則兩木相摩，即有火生，火一生起，木也就燒燬了。⁸⁵又如青草，如多多堆積起來，就會生熱而迅速朽⁸⁶腐下去。

所以學佛而以分別識不斷地觀察，乃至於定中觀察，正觀諸行無常，諸法無我，法法空寂，即能契悟諸法的空寂相。在契證平等空寂中，有相的分別識也即泯絕而不起了。故佛教的破除虛妄分別識，決不是一味厭絕它，反而是以它作為引生出世間

⁸³ 《太虛大師全書第四編，大乘通學》（pp.886-887）：「就所知境上論——知識，如從聞教閱經以言，耳眼識雖聞聲見色而不分別文名句義及憶持之，故聞持一切法皆在於第六意識也。又意根識所對之法境，通有漏無漏、有為無為，在十八界中為法界，十二處為法處，故其所緣通一切法。前五各各所緣境別，且前五之所緣第六亦緣，而第六所緣則前五不能緣也。故一切大乘教法皆攝在第六識中，而一切教法皆必依此識為根據而說明，離此識則不能說明一切世出世間漏無漏法，因此一切法無不是第六所知所了所認識之境也。」

⁸⁴ 豈：1.表示疑問或反詰。相當於難道。（《漢語大詞典》（九），p.1344）

⁸⁵ 《大寶積經》卷 112（大正 11，634a28-b1）：「迦葉！譬如兩木相磨，便有火生，還燒是木。如是迦葉！真實觀故生聖智慧，聖智生已，還燒實觀。」

⁸⁶ 朽：1.腐爛，腐朽。（《漢語大詞典》（四），p.723）

的平等聖智的前方便。這所以修習方便中，止以外有觀，定以外有慧。

經中常說：如以小楔⁸⁷出大楔一樣（還有如雹⁸⁸墮草，草死雹消；以藥治病，病癒藥廢之喻），沒有小楔，深陷在管中的大楔即無法取出。等到大楔取出，小楔也就自然落下了。學佛以分別識觀破分別，證入無分別聖智，分別也即斷捨了，就與此理相同。

（三）結說

佛教重無分別的智證，但也重視知識，與印度宗教中，專重瑜伽、禪定的學派，精神大有差別，所以佛法的特點在觀慧。佛法認為：知識雖不能表詮真理，但它有引向真理的作用。

如有人問：從精舍去新竹公園，向那裡去？我們就告訴他，從此向北，轉幾個彎等。他依著指示的方向一直走去，自可達到公園。直觀（p.290）公園的本身，雖無所謂南北，也無所謂彎曲，但我們從此去公園，確有它決定的方向與曲折。如不信所說，以為公園自身並無南北彎曲，我們相信，他就永不能到達新竹公園。

分別識而為無分別智的方便，是佛法確認的道理，所以在證入以前，有信解行。

參、現代知識應有之反省

（壹）人類對知識的偏向與運用不當，這才發展知識，反被知識所威脅傷害

一、知識的本身好壞無定，端視人類如何運用

從上面看，知識有缺憾錯誤的一面，也有優越良好的一面。

知識若向錯誤的一面發展，會造成人類的無邊苦痛；若著重道德與真理而去發展知識，亦能引生人類的無邊幸福。知識的本身有好有壞，而不是決定好，決定壞，既不是「妙門」，也不是「禍根」，問題看我們對它的運用如何！

近代的知識進步，人類受到嚴重的威脅與苦痛，大家應有深切反省的必要。

二、對於近代文明弊端應有的反思

（一）西洋的末日學說，製造人間的恐怖與威脅

我在菲律賓時，知道西洋神教徒，在宣傳世界末日的快要臨到：現在原子彈的爆炸力，比過去擲⁸⁹於廣島原子彈的威力，要大多少倍了，而現在氫⁹⁰氣彈的威力，比原

⁸⁷ 楔（xiē ㄒ一ㄝ）：3.楔子。一端平厚一端扁銳的竹，木片，多用以插入榫縫或空隙中，起固定或堵塞作用。（《漢語大詞典》（四），p.1145）

⁸⁸ 雹（báo ㄅㄠˊ）：1.冰雹。（《漢語大詞典》（十一），p.688）

⁸⁹ 擲（zhì ㄓˋ）：1.投；拋。（《漢語大詞典》（六），p.942）

⁹⁰ （1）氫（qīng ㄑ一ㄥ）：氣體元素。符號 H（新拉 hydrogenium）。氫的同位素已知有三种，即氕、氘、氚。是最輕的化學元素。無色無臭，性較活潑，能燃燒。在化學工業上用途很廣，液態氫可作高能燃料，固態氫具有金屬性，並有超導性能。（《漢語大詞典》（六），p.1037）

（2）氫氣：“氫”的通稱。（《漢語大詞典》（六），p.1037）

（3）氫彈：核武器的一種，亦稱熱核武器。利用氫的同位素氘、氚原子核在高溫下的聚變反

子彈的破壞力更大；還有死光⁹¹（p.291）等武器，比氫氣彈的威力更可怕。這些，不都是近代文明的結果嗎？所以人類世界，即將接近毀滅的末日了。他們的目的，如為了宣傳，為了誘惑愚人入教，不妨原諒他們。如認為事實，站在佛法的立場看，絕難同意。

（二）佛法認為世界末日乃無稽之談

我們知道：人類從有史以來，兇惡的武器即不斷地出現。可是你有，不久我也有了，誰也不能純以武器征服誰。或者雙方勢力相等，雖有兇惡的武器，而不敢用，如毒氣。或者一種武器出現，有極大的破壞力，但隨時又有防禦它，甚至克制它的武器產生。所以以新武器的威力，憂慮人類毀滅，宣傳世界末日，全是一篇鬼話！

（三）結說

真正的問題，是科學發明的原子等，不使用於和平利人，卻以此為殺人或控制世界的武器，這才予人類以恐怖威脅的無限苦痛！問題在人類自己，對知識的偏向與運用不當，這才發展知識，而反被知識所威脅傷害。

（貳）知識發展偏向畸形的兩種病態

近代知識文明的迅速發展，是難得的！但知識發展的路向，有兩種偏向，造成畸形的病態的發展。

一、精神知識趕不上物質知識

一、精神知識趕不上物質知識：

（一）近代的知識發展，傾向於物化

1、始於向外追求物質的知識

近代的知識發展，先是從物質界發展起，不斷地向外追求物質的知識，以物質為對象而考察、研究、實驗（p.292）、利用；因此而忽略了精神。

2、以偏向物質的知識的方法，去研究生理學以及心理學

由於起初是重於自然界中天文、地理、物理的知識，慢慢造成了物質的文明。以此偏向物理的方法，去研究生物等——生理學以及心理學，也處處覺到心理受到物理的生理的限制與決定。

3、物化內在的心識，心理便成為物質的附屬品

他們就是研究心理，也是把內在的心識，看成了外在的東西（物化）一樣去考察。所以研究動物心理、兒童心理、成人心理、變態心理、群眾心理等等，都著重在受

應，放釋出巨大能量起殺傷破壞作用的武器。其威力比原子彈更大。（《漢語大詞典》（六），p.1037）

⁹¹ 死光（Death Ray），亦作殺人光線或死亡射線，是一種理論物理學上利用粒子束或電磁波（包括光）為基礎的武器，其高峰研究期在 1920 年代到 1930 年代。當中以尼古拉·特斯拉（Nikola Tesla）及 Harry Grindell-Matthews 最為知名，其他獨立研究者還有 Edwin R. Scott 及 Graichen，他們都是死光武器研究的先驅。研究現時基本終止，但在科幻小說裡經常都有出現。1957 年，美國的全國發明家理事會在其發表的所需的軍事發明列表內，當中仍然包括有死光。（維基百科）

到物理因素，生理刺激反應，以及受到環境、風俗、群眾的影響。

近代的知識，不但物質界的知識是物化的，心靈界的知識也是物化的。以此去研究心理，心理便成為物質的屬品了。

（二）佛法對有情心理的體認：著重於自身的反省、觀察與體驗

真正有情的生命活動，心理活動，不但從外界去觀察，從生理刺激反應等去了解，更應從自身去觀察、分析，體驗人類內心的自覺活動。

心理的無限複雜，無限深奧，決不是現代科學知識，向外探求所能徹底了解的。

佛法對有情心理的體認，是著重於自身的反省，觀察與體驗。

佛法的定慧，換句話說：即以自心去把握自心，審細⁹²地透視自心，這是一種自覺自證的實際體驗。唯有這樣，才能覺察到心理活動的自覺性，主動性，內心的無限複雜，心性的究極奧秘。

（三）知識偏向發展所引起的嚴重危機

若把心識(p.293)活動當作外在的東西去研究，人便看成機械了。近代的某些統治者，即把人看為機械一樣的利用，這才缺乏人性，沒有同情，祇是盡量發展個己的私欲，利用迫害奴役的一切技巧，以妄想達成控制整個的人類世界。這種錯誤暴虐的行為，是從知識偏向發展所引起的嚴重危險。

二、道德趕不上知識

二、道德趕不上知識：

（一）知識文明的發展，不應忽略道德的發達，應讓道德與知識並進

1、知識的錯亂性，必與私欲結合

知識的錯亂性，與私欲不相離，所以知識的發展，最易引起個人自私欲的擴展。然世界的知識，本來也不離向上向善的德性，知識發達而能促成人與人間和平共存，富裕康樂，即應重視道德的發達，至少要做到道德與知識並駕齊驅⁹³，使知識受道德的影響，受人類德性的領導，巧為利用，不致由於私欲的過分發展而損害大眾的和樂。

2、西方受著唯物思想的支配，讓宗教道德趨於沒落

可是近代知識文明的發展，偏向於物質，無形中受著唯物思想的支配，在自然界中，在物理化學，生物學中，是不能發見道德因素的。

道德原是人類文化的精神世界的產物。因此西方的物質知識愈文明，人類道德便被輕視、懷疑而日漸低落；固有的宗教道德，也趨於沒落。到現在，西方的神教，也盡是利用物質的財物，作為傳教的工具了。以此而宣傳宗教(p.294)，實表示了神教的走向沒落。故人類道德在功利、現實、物欲泛濫的今天，不堪回首；西方的部分人士，也要唱出「道德重整」的口號了。

⁹² 審細：詳細、仔細。（《漢語大詞典》（三），p.1631）

⁹³ 並駕齊驅：齊頭並進。比喻彼此力量、地位、才能等不相上下。（《漢語大詞典》（二），p.106）

(二) 人類世界新的知識文明，應有的指南

1、化損人利己的私欲，為自利利他的法欲，才更貼近道德的境地

站在佛法的立場看，人類知識的發展，應盡量約束自我的私欲，使知識服從真理與道德的指導，趨於道德的世界，真理的境域。若能服從真理，尊重道德，即能防止人類私欲的泛濫，使損人利己的私欲，化為自利利他的法欲。這樣，知識愈文明，人類所受的實益愈大，也即更接近於道德的真理的境地。

2、現代世界的混亂與苦痛，是知識畸形發展的結果

可是近代知識文明，偏向了功利、物質的一面，忽視了精神的宗教、道德，故人類知識的發展，反成了知識的奴隸；縱我而我愈不自由（我是自在自由義），制物而反為物所控制，這才面臨無邊的苦痛與毀滅的威脅。有些科學家、政治家，患著原子武器的恐懼病，其實真正可怕的，並不是這些。

近代世局混亂，多少善良人民，被關進了鐵幕⁹⁴，處於鐵幕鬥爭的世界中，人人變成了仇敵，變成了囚犯。據鐵幕透露出來的消息說：人民正普遍的陷於心理變態——虐殺狂、神經病。在仇恨、鬥爭、殘酷的世界裡，人民還有正常而和樂（p.295）的心情嗎？

想毀滅別人，必為自己所毀滅。在自由世界裡，據報載：今日美國的精神病，也與日俱增，每月約增加一萬人，這是多麼可怕的報道。人性的瘋狂化，憂苦的加增，正說明了現代世界的混亂與苦痛。這並非是原子彈、死光，而是知識畸形發展的結果。

3、結說：知識與道德，物質與精神的知識並進，合而為一，才能挽救人類

故現代的知識文明——西方為主的文明，應有徹底反省，從人類自身的德性求開展，皈向佛法，依於佛法，精進地修學。

初步以道德克制情欲的泛濫；深一步，修學定慧，開發自己的無邊寶藏，發揚佛陀的慈悲精神，以指導人類的文明。人類能反省自己，克止私欲，體察自心，使知識與道德，物質與精神的知識並進，合而為一，這才是我們所想望的，人類世界新的知識文明。（唯慈記）

⁹⁴（1）鐵幕：3.比喻政治上的嚴密控制和獨裁統治。周恩來《在第一屆全國人民代表大會第三次會議上的發言》：“事實勝過雄辯。鐵幕或者竹幕不在我們這裏。”（《漢語大詞典》（十一），p.1412）

（2）竹幕：猶鐵幕。資本主義國家的政客對社會主義國家的誣蔑用語。意謂封鎖國境，使人民無以知國外消息，亦使外人無從得其內情。周恩來《在一屆人大三次會議上關於目前國際形勢、我國外交政策的發言》：“事實勝過雄辯，鐵幕或者竹幕不在我們這裏。”《人民日報》1955.4.26：“中國人民願意在和平相處的原則上繼續同亞非國家和全世界其他任何國家建立和擴大相互的聯繫，增進相互的瞭解和合作。事實再次證明，我們沒有竹幕。”（《漢語大詞典》（八），p.1099）

《佛在人間》

第十一章、佛教的戰鬥觀

(pp.297-303)

釋開仁編 2016/3/10

壹、佛教與世間對生命洪流之看法不同

(壹) 概述

世間是不息的生命洪流，個體生命的保持，種族生命的嗣續¹，無限生命的渴望，這生命洪流的奔放，就是世間的一切又²實相。

(貳) 世間的見地：有情在不息的生命洪流中，有和諧也有凌奪

一切眾生，眾生中的人類，充滿了喜樂自由生存的熱情，它有內我的渴愛（自體愛），境界的貪戀（境界愛），無限生存的欲望（後有愛），它的一切活動，無不以和樂的生存作中心。

但是生命的活動，有喜樂也有悲哀，有和合也有離散，有互助也有戰鬥，如秤兩頭的同時高低一樣。愛好生存，就不能避免戰鬥，戰鬥從求生而來。如《中阿含經》說：「以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子兄弟姊妹親族展轉共諍，更相說惡，況復他人？……以欲為本故，民民共諍，國國共諍，彼因鬥爭共相憎故，以種種器仗展轉相害」。³

這生命中心的人間世，或見到它的和諧，於是乎說：「天地之大德曰生」⁴；(p.298)「上帝愛世人」⁵。或見到它的凌奪，於是乎說：「天地不仁」⁶；「真理就是不和」。

(參) 佛教的見地：第一義的理智生活，以無常、苦、無我，為生命的本質，為世間的實相

在佛教的見地看來，這是生命流的兩極，是不相離的生命內在的本質。這世間雖似乎有靜止、有喜樂、有自在，而第一義的見地是：「諸行無常」、「諸受皆苦」、「諸法無我」，

¹ 嗣(sì ㄙˋ)續：3.延續。(《漢語大詞典》(三)，p.464)

² 又：3.副詞。表示幾種情況或性質同時存在。4.副詞。表示意思上更進一層。(《漢語大詞典》(二)，p.851)

³ 《中阿含經》卷25〈4 因品〉〈99 苦陰經〉(大正1，585a18-28)。

⁴ 周易「繫辭傳」謂：「天地之大德，曰：『生』。」韓康伯注：「施生，而不為，故能常生，故曰大德。」

⁵ 《約翰福音》3：16：「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不致滅亡，反得永生。」

⁶ 老子《道德經》第五章：「天地不仁，以萬物為芻狗(chú ㄔㄨˊ)狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。天地之間，其猶橐(tuó ㄊㄨㄛˊ)籥(yuè ㄩㄝˋ)乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」

※芻狗(chú ㄔㄨˊ)：古代祭祀時用草扎成的狗。(《漢語大詞典》(二)，p.189)

網絡譯文：「天地是無所謂仁慈的，它沒有仁愛，對待萬事萬物就像對待芻狗一樣，任憑萬物自生自滅。聖人也是沒有仁愛的，對待百姓也如同對待芻狗一般，任憑人們自作自息。天地之間，豈不像個風箱一樣嗎？它空虛而不枯竭，越鼓動風就越多，生生不息。政令繁多反而更加使人困惑，更行不通，不如保持虛靜。」

⁷佛教是特別把握這一端，而把它看為世間的實相。因此，這生命中心的世間，佛教是把它作為沒奈何⁸的苦惱看。

一切在無常變化中，是生也是滅；即生即滅的相續，從生長到安住，從安住到異滅。這生滅滅生的狂流，充滿著生存的喜樂與愛好，而生存的實相是苦惱，所以《雜阿含經》說：「以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。⁹有樂必有苦，有愛必有瞋，你要求生存就不能避免鬥爭，這是世間的實相。如果是世間，世間永遠是這樣，除非你能截斷¹⁰要津¹¹，破網而遊！

貳、佛教在情意本位的世間法中，向來歌頌無諍的和合，倡導和樂共存的道德

（壹）世間的見地

「諸行無常」、「諸受是苦」¹²、「諸法無我」，這在世間的學者，也多少有所窺見¹³。但

⁷《增壹阿含·8經》卷18〈26 四意斷品〉（大正2，639a2-10）：

爾時，世尊告諸比丘：「我今非獨在比丘、比丘尼、清信士、清信女中為尊，乃至世間人民中獨尊，今有四法本末，我躬自知之，而作證於四部之眾、天上、人中。云何為四？一者、一切諸行皆悉無常，我今知之，於四部之眾、天上、人中而作證；二者、一切諸行苦；三者、一切諸行無我；四者、涅槃休息。我今知之，於四部之眾，於天上、人中而作證。是謂，比丘！四法之本，是故於天上、人中而獨得尊。」

⁸沒奈何：1.無可如何，沒辦法。（《漢語大詞典》（五），p.984）

⁹《雜阿含經》卷17（473經）（大正2，121a9-11）：

佛告比丘：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」

¹⁰截斷：1.切斷。（《漢語大詞典》（五），p.235）

¹¹要津：1.重要的津渡。亦比喻要害之地。（《漢語大詞典》（八），p.758）

¹²（1）印順法師《華雨集第二冊》（pp.29-30）：

四諦是要一一了知的，而「苦」卻是要遍知的。遍知（parijñā）是徹底的、普遍的知。眾生的身心自體，稱為苦聚[蘊]。「諸受皆苦」，不是與樂受相對的，而是深一層次的苦。佛法觀五蘊、六處、六界為：無常，苦，空，無我；或作無常，苦，無我，無我所，是深徹的遍觀。眾生身心自體的存在[有]與生起，是依於因緣的，主要為愛著，一切煩惱及依煩惱而起的業（其實，煩惱與業也是身心自體所攝的）。凡是依因緣（因緣也是依於因緣）而有而起的，是非常（無常）法，不可能常恆不變的。現實身心世間的一切，在不息的流變中：生起了又滅，成了又壞，興盛了又衰落，得到了又失去；這是沒有安定的，不可信賴的。現實世間的一切，在永不安定的不息流變中；愛著這無可奈何的現實，不能不說是苦了。《雜阿含經》說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。苦是不得自在（自主，自由）的，不自在就是無我，……。

（2）印順法師《性空學探源》（pp.31-32）：

《增一阿含·四意斷品》第八經云：「一切諸行皆悉無常，一切諸行（應作「受」）苦，一切諸行（應作「法」）無我，涅槃休息。」這樣的經文很多，這不過舉例罷了。這無常、苦、無我、涅槃，就叫四法印或四優陀那。經中常說：「無常故苦，苦故無我」。這四印的次第，是有因果的關係。在學派中，有主張三法印的，有主張四法印的。其實，三法印就夠了，因為苦是五種無常所攝，說無常就含有苦的意義了。如《雜阿含》一〇八五經云：「一切行無常，一切行不恆，不安，非蘊息，變易之法」。這就在無常變易中顯示其不安樂之苦；所以，可不別立苦為一法印的。

¹³窺見：2.看破；覺察。（《漢語大詞典》（八），p.476）

他們，不走上悲觀縱欲與自殺；就走上殘酷、陰險。古代的道家、法家¹⁴，近代唯物論者的促進矛盾，就是一個例子。

（貳）佛教的見地

一、和樂共存的道德，以身語善行為基礎

然而佛教，在第一義的理智生活（p.299），側重無常、苦痛；在情意本位的世間法中，卻向來歌頌無諍的和合，倡導和樂共存的道德。

這在佛教的戒條中，表顯得最為明白：

不傷害他人的生命（不殺生）；

不掠奪他人維持生存的物品（不盜）；

家室，是種族生命嗣續的組合，所以不得因滿足自我的肉欲，而破壞他人家庭的和諧（不邪淫）；

人類和樂共存，唯有互諒互信，才能實現社會的和諧，所以不得欺詐（不妄語），不挑撥離間（不兩舌），不惡意的批評罵詈（不惡口），不作誨盜¹⁵誨淫¹⁶等無益的戲論（不綺語）。

二、無常不是斷滅，和樂自在不無相對的價值

佛教透視世間的無常、苦、無我，而推行善生共存的世間法，似乎奇特，其實理由很簡單：無常不是斷滅，和樂自在不無相對的價值。

佛教的人乘法，是立足於生存意志奔放的基點，出發於人類共同的要求。生是人間活動的中心，生是道德的尺度¹⁷。生者必滅，有生必苦，但生病總要服藥，一定要盡其可能以維持它生存；決不因遲早是死亡的而提前自殺，或者促進病勢的發展。

生存就是苦惱，世間不能圓滿，但非追求和樂的共存不可。唯其¹⁸世間不能圓滿，才有更進一層的必要，不然世間將永遠是如此。

¹⁴ 法家：2.古代的思想流派之一。起源於春秋時的管仲、子產，發展於戰國時的李悝、商鞅、申不害、慎到等人，戰國末韓非集法家學說的大成。主張以法治代替禮治，反對貴族特權，代表了新興地主階級的利益。《史記·太史公自序》：“法家不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣。”《漢書·藝文志》：“法家者流，蓋出於理官，信賞必罰，以輔禮制。”南朝 梁 劉勰《文心雕龍·奏啟》：“秦 始立奏，而法家少文。”胡適《四論問題與主義》：“又如法家的勢力，雖然被儒家征服了，但以後的儒家，便不能不承認刑法的功用。”（《漢語大詞典》（五），p.1043）

¹⁵ 誨（huì ㄏㄨㄟˋ）盜：誘人盜竊。（《漢語大詞典》（十一），p.236）

¹⁶ （1）誨淫：引誘別人產生淫欲。（《漢語大詞典》（十一），p.236）

（2）誨淫誨盜：2.《易·繫辭上》：“慢藏誨盜；冶容誨淫。”孔穎達疏：“若慢藏財物，守掌不謹，則教誨於盜者，使來取此物。女子妖冶其容，身不精慤，是教誨淫者，使來淫己也。”原有禍由自招的意思。後常用“誨淫誨盜”指引誘人去幹盜竊奸淫等壞事。愛新覺羅·溥儀《我的前半生》第九章：“文化方面是腐敗的，電影也是誨淫誨盜的多。”（《漢語大詞典》（十一），p.236）

¹⁷ 尺度：2.引申為準則、法度。（《漢語大詞典》（四），p.7）

¹⁸ 唯其：猶言正因為。（《漢語大詞典》（三），p.387）

(壹) 釋尊並不一概抹煞戰爭的意義，因為這是相對性之必然現象

和樂共存，不論它有否絕對性、可能性，它永遠是人類的共欲，是人生歷程中的正軌。照樣的，不論鬥爭是否罪惡，是否可以完全消除，它也永遠是世間的實相，與生命同其終始。佛法倡導讚歎和樂共存的道德，對鬥爭確乎¹⁹不敢提倡，從沒有把戰爭描寫為光明與美麗，但它是世間相的一角²⁰，釋尊並不一概抹煞它。

(貳) 佛教的輪王政治，必具有淨潔的軍眾，其目的在於維護人類的和樂共存

佛教理想中的輪王政治，在推行和樂共存的仁政。這仁政王法，不及賢聖法律的深入、徹底，但能更普遍的使人類甚至一切動物，生長發育²¹在合理而和諧的程序中。生存的道德律，是仁政的綱領，但輪王必有一「主兵臣」²²，這等於說：離了為正義與自由的武裝，就無從推行和樂共存的仁政，戰鬥並不一定是可咒詛的。

推行仁政的領袖，要具備種種的條件，第一是：「軍眾淨潔」(《正法念處經》)²³。軍眾，不但是第一，並且還需要純一不雜，具有崇高理想的淨潔的軍眾。為自由正義而戰的武裝，才能確保無諍的和樂共存。

依佛教的見地，武士(剎帝利)的出現，就在解除人類的爭奪(出《增一阿含經》三十四卷)²⁴。釋尊的信眾中，像頻婆沙羅王、毘琉璃大將等，都是參預戰鬥的軍事領袖。戰鬥在佛教中，並(p.301)不一定咒詛它，而且還承認它的正當。有一回，有一軍人在行軍前去向佛辭行，釋尊說：「汝等之身，受王俸祿，所作當然，佳善」！(《生經》

¹⁹ 確乎：3.確實，的確。(《漢語大詞典》(七)，p.1093)

²⁰ 角：12.引申為部分。(《漢語大詞典》(十)，p.1345)

²¹ 發育：1.萌發，生長。2.指使萌發、生長。4.調生物體成熟之前，機能和構造發生從簡單到複雜的變化。(《漢語大詞典》(八)，p.552)

²² 《起世因本經》卷2〈3 轉輪王品〉(大正1，374b6-26)：

何等名為轉輪聖王主兵臣寶威相具足？諸比丘！是轉輪王，福德力故，自然出生兵將之寶，所謂巧智，多諸策謀，洞識軍機，神慧具足。彼轉輪王，若須兵力，即能備具。所謂若欲走兵身時，即皆齊走，欲散即散，若欲置立，即能置立。時，兵將寶即便詣向轉輪王所，到已啟白轉輪王言：「若王欲須兵眾教習，願王勿慮，我當為王教習兵眾，使令如心調柔隨順。」時，轉輪王欲試於彼兵將寶故，即勅備具四種兵身，所謂象寶兵身、馬寶兵身、車兵、步兵，悉皆如是。嚴勅備具四兵身已，時王勅彼兵將寶言：「汝兵將主，善好為我備具兵身，教令隨順，善走善行，善集善散，如法勿違。」其兵將主，聞轉輪王如是勅已，白言大王：「如天教勅，我不敢違。」其四兵身，並備具訖，依王所勅，教走能走，教散能散，乃至若欲置立皆能。以是因緣，彼轉輪王，受大歡喜，踊躍無量，我今已生主兵將寶。諸比丘！彼轉輪王，有如是形主兵將寶威力具足。諸比丘！若有如是七寶現者，然後得名轉輪聖王。

²³ 《正法念處經》卷54〈6 觀天品〉(大正17，317a12-25)：

何者名為剎利大王軍眾淨潔？所謂善心利益他人。於對諍者依法斷事，不違法律，依法正護，不違本要。忠心諫主，主行利益，順成讚善，依法護國。所設言教，依量利益，且起直心，不惱於他。依法事主，不唯畏罰。心無貪慢。於一切法皆順不違，為未來世，隨法而行，怖畏生死，信業果報，捨三惡業，不樂多欲，不惠行罰，正意不亂。如是自他二皆能度，能利益王。若如是者，是王軍眾。如是軍眾與王相應，是故令王於現在世常得安樂，常有利益，能護國土、能護自身，善人所讚，身壞命終生於善道，天世界中為夜摩王。以諸軍眾一切淨潔，是故令王不生惡心，善業因故。

²⁴ 詳見《增壹阿含經》卷34〈40 七日品〉(大正2，737b11-737c10)。

肆、釋尊不否定戰爭，但須清楚戰爭的動機與目的

(壹) 引言

凌奪是世間的實相，戰鬥是人間常事，釋尊不否定戰爭，問題在怎樣才需要戰爭，要怎樣戰爭。

(貳) 釋尊對於戰爭所表現的態度

一、釋尊教導備戰的方法，以及曾進行道義的援助

為掠奪爭霸而發動的侵略戰，自然是佛教所反對的。反之，在被侵略方面，釋尊本身就曾教他們備戰。

釋尊在世的時候，中印摩竭陀是新興的國家，毘舍離的離車人²⁶，成為摩竭陀攻略²⁷的對象。他們向釋尊訴苦，憂慮摩竭陀的襲擊，釋尊給他們說了「治國七法不危之道」，劈頭²⁸的第一條，就是：「修備自守」(《般泥洹經》)²⁹。如能上下一心，內政修明；能「常自警策不放逸」(《雜阿含經》)³⁰；能有備無恐，不但敵人所不能攻破，也要使敵人知難而退。

²⁵ 《生經》卷 5 (大正 3, 102a19-23)：

世尊讚曰：「善哉！善哉！諸賢難及，所作難及，是為報恩，而有反復，設行少有所作不失。汝等之身，受王俸祿，所作當然，此事佳善，為慎儀像，則成正士，報大神恩，則有反復。」

²⁶ 印順法師《以佛法研究佛法》(p.58)：

考毘舍離的貴族為離車 (Licchavī)，而釋迦族中也有離車，如《五分律》卷一一說：「時釋種黑離車女喪夫」，可知釋迦族與毘舍離，實有血統上的關係。

²⁷ 攻略：攻擊擄掠。(《漢語大詞典》(五)，p.394)

²⁸ 劈頭：2.開頭，起首。(《漢語大詞典》(二)，p.745)

²⁹ 《般泥洹經》卷 1 (大正 1, 176a20-b13)：

佛報大臣：「昔吾一時曾遊越祇正躁神舍，見其國人，皆多謹勅，我時為說治國七法不危之道，其能行者，日當興盛未之衰也。即叉手言：『願聞七法，蓋何施行？』佛言：『諦聽。』對曰：『受教。』」

時，賢者阿難，住後扇佛。佛言阿難：「汝寧不聞越祇國人數相聚會，講論政事，修備自守？」對曰：「聞其數相聚會，講論政事，修備自守。」佛言：「如是，彼為不衰。汝聞越祇君臣常和，所任忠良，轉相承用？」對曰：「聞其君臣常和，所任忠良，轉相承用。汝聞越祇奉法相率，無取無願，不敢有過？」對曰：「聞其奉法相率，無取無願，不敢有過。」「汝聞越祇禮化謹敬，男女有別，長幼相事？」對曰：「聞其禮化謹敬，男女有別，長幼相事。」「汝聞越祇孝於父母，遜悌師長，受識教誨？」對曰：「聞其孝於父母，遜悌師長，受識教誨。」「汝聞越祇承天則地，敬畏鬼神，敬順四時？」對曰：「聞其承天則地，敬畏鬼神，敬順四時。」「汝聞越祇尊奉道德，國有沙門應真及四方來者，供養衣食臥床疾藥？」對曰：「聞其尊奉道德，國有沙門應真及四方來者，供養衣食臥床疾藥。」佛言：「夫有國者，行此七法，難可得危。」

³⁰ 如《雜阿含經》卷 47 (1252 經) (大正 2, 344b7-15)：

爾時，世尊告諸比丘：「諸離車子常枕木枕，手足龜坼，疑畏莫令摩竭陀王阿闍世毘提希子得其間便。是故，常自儆策，不放逸住；以彼不放逸住故，摩竭陀王阿闍世毘提希子不能伺求得其間便。於未來世，不久，諸離車子恣樂無事，手足柔軟，繒繡為枕，四體安臥，日出不起，放逸而住；以放逸住故，摩竭陀王阿闍世毘提希子得其間便。」

在琉璃王進攻迦毘羅衛時，釋尊也曾進行道義的援助，設法使琉璃王退兵（《增一阿含經》）³¹。

二、佛教倡導為和平自由而戰，不但為了自國民族，更為了感化敵人

假定和平絕望，不得不進行戰爭，那麼佛教的見地，「以怨止怨」³²不可能。戰爭的目的，如果在征服、仇殺，那在戰爭的進行中，必然是殘酷、蹂躪³³，反而增加敵方的同仇敵愾³⁴心。戰爭的結果，又必然是給予被征服者以殘酷（p.302）的剝削與束縛，這遲早要因被征服者的反抗而慘遭厄運。不能以怨止怨，所以唯有「以慈心入軍陣」³⁵，才能獲取勝利。不但決戰³⁶的勝利，並且要以偉大的真理與自由的同情，消融淨化侵略者的野性、仇恨。戰爭，永遠是為和平自由而戰，這不但為了自己的國家民族，也是為敵人。

三、佛教常用治病的譬喻，來解說折伏凌辱的憤怒與怨恨

在這些方面，佛教是常用治病的譬喻來解說「折伏」。一個瘋人，他毀害一切甚至凌辱³⁷醫生，醫生的目的，唯在拯救他的病苦，是不會因他的凌辱而憤怒怨恨的。醫生

³¹ 《增壹阿含經》卷 26〈34 等見品〉（大正 2，690c17-691a8）：

波斯匿王隨壽在世，後取命終，便立流離太子為王。是時，好苦梵志至王所，而作是說：「王當憶本釋所毀辱。」

是時，流離王報曰：「善哉！善哉！善憶本事。」是時，流離王便起瞋恚，告群臣曰：「今人民主者為何人？」

群臣報曰：「大王！今日之所統領。」流離王時曰：「汝等速嚴駕，集四部兵，吾欲往征釋種。」

諸臣對曰：「如是。大王！」是時，群臣受王教令，即運集四種之兵。是時，流離王將四部之兵，往至迦毘羅越。

爾時，眾多比丘聞流離王往征釋種，至世尊所，頭面禮足，在一面立，以此因緣具白世尊。

是時，世尊聞此語已，即往逆流離王，便在一枯樹下，無有枝葉，於中結加趺坐。是時，流離王遙見世尊在樹下坐，即下車至世尊所，頭面禮足，在一面立。

爾時，流離王白世尊言：「更有好樹，枝葉繁茂，尼拘留之等，何故此枯樹下坐？」

世尊告曰：「親族之蔭，故勝外人。」

是時，流離王便作是念：「今日世尊故為親族；然我今日應還本國，不應往征迦毘羅越。」是時，流離王即辭還退。……。

³² 《法句經》卷 1（N26，13a13 // PTS.Dhp.2）：「實於此世中，非以怨止怨，唯以（忍）止怨，此為古常法。」

³³ （1）蹂（róu ㄖㄡˊ）躪（lìn ㄌㄧㄣˋ）：1.踩踏；踐踏輾壓。2.侵擾；侵略。（《漢語大詞典》（十），p.526）

（2）躪蹂：1.踩踏。2.摧殘。（《漢語大詞典》（十），p.574）

³⁴ 同仇敵愾：亦作“同仇敵愾”。語本《詩·秦風·無衣》：“與子同仇。”《左傳·文公四年》：“諸侯敵王所愾。”孔穎達疏：“當王所怒，謂往征伐之。”後以“同仇敵愾”指全體一致地痛恨、打擊敵人。（《漢語大詞典》（三），p.102）

³⁵ 《大般若波羅蜜多經》卷 102〈29 攝受品〉（大正 5，568b7-10）：「憍尸迦！由此緣故，是善男子、善女人等設入軍陣，不為刀杖之所傷殺，所對怨敵皆起慈心，設欲中傷自然退敗，喪命軍旅終無是處。」

³⁶ 決戰：敵對雙方進行決定勝負的戰鬥。（《漢語大詞典》（五），p.1024）

³⁷ 凌辱：欺侮，侮辱。（《漢語大詞典》（二），p.416）

使病人感受些苦痛，或服藥，或針灸³⁸剖割³⁹，這決不是報仇、苦治病人，目的在解救病人。

伍、為了慈悲心的激發，為了正義與自由，而實現「仁者無敵」的勝利

我中華民族，為了爭取民族的自由與生存，正進行反侵略的戰爭。這一戰，自然是志在摧破日本軍閥⁴⁰的瘋狂，而不是仇恨全體的日人。要抗戰到日本軍閥統治力的崩潰，進而與愛好和平的日人，確立其和樂共存永久的友誼。

每個為民族而戰鬥的勇士，要深切顧念⁴¹國族所遭受的慘重的損失，更應顧念那日本軍閥宰割⁴²下的日人，都是怎樣的急待我民族戰士從戰鬥中去拯救他！不是為了仇恨，為了慈悲心的激發，為了正義與自由。為了慈悲，需要戰爭，不惜自我的犧牲去努力(p.303)實現，實現「仁者無敵」⁴³，充滿了安樂與自由的勝利！

³⁸ 針灸：亦作“鍼灸”。中醫針法和灸法的總稱。針法是用特製的金屬針，按一定穴位，刺入患者體內，運用操作手法以達到治病的目的。灸法是把燃燒著的艾絨，溫灼穴位的皮膚表面，利用熱刺激來治病。針灸是我國醫學的寶貴遺產。（《漢語大詞典》（十一），p.1199）

³⁹ 剖割：2.剖破切割。（《漢語大詞典》（二），p.711）

⁴⁰ 軍閥：2.舊時擁有武裝部隊，割據一方，自成派系的人。亦泛指控制政治勢力的軍人集團。（《漢語大詞典》（九），p.1212）

⁴¹ 顧念：1.眷顧想念；念及。3.顧及，想到。（《漢語大詞典》（十二），p.361）

⁴² 宰割：1.支配，分割。2.比喻侵略、壓迫、剝削。（《漢語大詞典》（三），p.1499）

⁴³ （1）《孟子梁惠王上》：「王往而征之，夫誰與王敵？故曰：『仁者無敵』，王請勿疑。」

（2）印順法師《學佛三要》（p.125）：

儒家說：「仁者無敵」。真能體會仁，擴充仁，一切都與自己相助相成，沒有絕對的對立物，所以決不把什麼人看作敵人，而非消滅他不可。

《佛在人間》

第十二章、一般道德與佛化道德

(pp.305-322)

釋開仁編 2016/3/10

※、總說

(壹) 引言

道德，不獨是佛法所有的。世界的各宗教，各民族，各時代，都有他的道德，不過佛教的道德觀，在一般共通的基礎上，更有他獨到的特質而已。所以，現在想從一般的道德，說到佛化的道德。

(貳) 釋尊的立教，乃重新肯定道德之價值

人類（進一步到一切眾生）能和樂共存，互助合作，實現家齊、國治、天下平的理想，¹道德是顯得極其重要的。如忽視道德，則家庭、國家、國際，都會混亂不堪。

從前釋迦佛出世時，印度傳統的婆羅門教，失去了權威，而新起的思想界，就有懷疑道德、否定道德的。他們大抵依據機械的、唯物的觀點，覺到世間無所謂道德與不道德，沒有善與惡，也沒有從善惡而引起的苦樂果報。他們破壞了道德的軌律，破壞舊道德的軌律，破壞舊的而不能凝²成新的宗教，新的道德。

然而世間不能沒有是非，不能不分別善惡邪正，故釋尊呵斥那些抹煞道德的為「(p.306) 邪見³」人，為引導人類墮入惡趣者。釋尊的大覺而創立佛教，就是重新肯定道德價值的宗教。所以真正的學佛，就是從一般的道德實踐起，進步到最圓滿的道德生活的完成。

壹、道德與不道德

(壹) 善與惡

一、道德是人類有意識的文明產物

說到道德，就有不道德。道德與不道德，佛法中稱為善與惡。這二者，不能從物質的觀念中得來，所以唯物論的人生觀，等於從根否定了善惡的意義。道德與不道德，大概的說，是人類以上⁴的文明產物，從有意識的實踐中表現出來。

¹《大學》八個步驟（八條目）中的後四個步驟，是關於治理國家的，即是「修身、齊家、治國、平天下」。

²凝：3.形成。（《漢語大詞典》（二），p.433）

³《雜阿含經》卷 37（1039 經）（大正 2，271c11-16）：「不捨邪見顛倒，如是見、如是說：『無施、無報、無福，無善行惡行、無善惡業果報，無此世、無他世，無父母、無眾生世間，無世阿羅漢等趣等向此世他世自知作證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』』」

⁴以上：1.表示品第、數量、級別、位置等在某一點之上。（《漢語大詞典》（一），p.1083）

二、善惡的標準與內涵

善與惡，依什麼作標準？怎樣是善的？怎樣是惡的？從事相來說，可有二義。

（一）從將來的結果來說

一、從將來的結果來說：人們的起心動念，說話作事，如因此而引起將來的良好果報，就是善。如這樣做去，會得到將來的不良後果，就是惡。

（二）從當前所對的人事說

二、從當前所對的人事說：不問什麼事，如對他人有利益，叫做善；否則就是惡。依此而分析起來，可以有四種：

假使這樣做，自己與他人都能得好處，這當然是善的。

如自己吃虧（p.307）而他人能得利益，這也是善的，而且極有意義。

如自他都無利益，都受損害，這當然是惡的。

如自己雖得利益，而他人卻受到損害，這不能不說是惡的。

（三）小結

上面二種解說，善惡的判斷是一致的。因為，現在所作而於他有利的，即使現在自己有損，而將來一定會感受樂果，所以是善。反之，即使現在自己沾⁵些便宜，將來也會招受大苦，所以是惡。

（貳）法與非法

如深一層說，佛法就稱善與惡為「法與非法」。⁶依中國話說，即合理與不合理。凡契合於正理的，是法，是善。不合理的，是非法，是惡。違理與非法的，一定會引起他人的損害，是惡。反之，合於法理的，一定會於人有益，所以是善。善與惡的簡單分別，大略如此。

貳、最一般的道德與道德律

（壹）最根本的道德

一、慈悲不殺是最一般的道德

什麼是一般的道德？不是佛教所獨有的，是各宗教，各民族，各時代所可能共有的道德。在這一般的道德中，最根本的，或可說是道德的根本，為一切道德行為所不可離的。如離開了這，雖也多少有其價值，但是微不足道，或可說不成（p.308）其為道德的——這就是最一般的道德。

⁵ 沾：2.受益，沾光。（《漢語大詞典》（五），p.1065）

⁶ 印順法師《般若經講記》（pp.52-53）：

《筏喻經》，出《增一阿含》中。法與非法，有二義：

一、法指合理的八正道，非法即不合理的八邪。法與非法，即善的與惡的。如來教人止惡行善；但善行也不可取著，取著即轉生戲論——「法愛生」，而不能悟入無生。約「以捨捨福」說，善法尚且不可取著，何況惡邪的非法？

二、法指有為相，在修行中即八正道等；非法指平等空性。意思說：緣起的禪慧等功德，尚且空無自性，不可取執，那裡還可以取著非法的空相呢？

釋迦佛出世前後，印度的宗教界，編集有「法經」，「法論」（法即是道德）⁷，近於中國的禮⁸。在這些道德法規中，以慈悲不殺為最一般的道德。這不只是印度人，或是某一階級的道德，而是一切人類所應有的道德。

二、佛教也以慈悲為根本的道德

出現於印度的佛教，也以「慈悲為本」⁹，而看作首要的、根本的道德。

慈與悲，佛法中小小有差別。希望他人得到快樂，幫助他人得到快樂，這是慈心慈行。希望他離去苦痛，幫助他解除苦痛，這是悲心悲行。

三、小結

一般人的慈悲，雖與佛法所說的大慈悲，不完全相合，但這是深度與闊度的不同，論性質還是共通的。一切的道德心行，都以此為本。

（貳）道德的基石是仁慈

一、佛法的精神契合於眾生之共欲——道德的行為

我們學佛的，首先要受皈依。皈依的願文說：「從今時乃至命終，護生」¹⁰。進而受戒，先要受持不殺生戒。護生與不殺生，便是慈悲心行的實踐。佛教的一切德行，都是不

⁷（1）印順法師《佛法概論》（pp.8-9）：

在印度古代文明的吠陀中，「陀利」一詞，泛指一切軌律。到後來，軌律的思想分化了，凡是良善的俗習，道德的行為，具體或抽象的軌律，改稱為達磨——法，而陀利卻被專用在事相的儀式上。佛世前後，婆羅門教製成「法經」，又有許多綜合的「法論」，都論到四姓的義務，社會的法規，日常生活的規定。印度人心目中的達磨，除了真理以外，本注重合理的行為。如傳說中輪王的正法化世，也就是德化的政治。釋尊所說的法，內容自然更精確、更深廣，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是達磨的第一義。

（2）印順法師《以佛法研究佛法》（pp.71-72）：

吠陀中的祭儀、祭詞，需要解說，規定，因此直接促進吠陀六支論的產生。六論中，第一《劫波經》，有三類：即《法經》、《天啟經》、《家庭經》。繼承三吠陀的梵書系統，以祭司主持的祭典為對象的，是《天啟經》。根據民族的宗教習俗，以家庭祭儀為中心而規定說明的，是《家庭經》。以社會法制為中心而說明規定的，是《法經》（法論又從此產生）。這三者，包括個人、家族、社會、國家的一切生活，把他安放在宗教的基礎上，完成堅強傳統的禮教。

⁸ 禮：2.社會生活中由於風俗習慣而形成的行為準則、道德規範和各種禮節。《晏子春秋·諫上二》：“凡人之所以貴於禽獸者，以有禮也。故《詩》曰：‘人而無禮，胡不遄死。’禮，不可無也。”《論語·子罕》：“博我以文，約我以禮。”《漢書·公孫弘傳》：“進退有度，尊卑有分，謂之禮。”唐元稹《鶯鶯傳》：“內秉堅孤，非禮不可入。”（《漢語大詞典》（七），p.958）

⁹《大般涅槃經》卷11〈6 現病品〉（大正12，429c8-12）：

三世諸世尊，大悲為根本，……若無大悲者，是則不名佛，……。

¹⁰（1）《阿毘達磨俱舍論》卷14〈4 分別業品〉（大正29，76a2-9）：

論曰：起殷淨心，發誠諦語，自稱：我是鄔波索迦，願尊憶持，慈悲護念。爾時，即發近事律儀，稱近事等言，便發律儀故。以《經》復說：我從今時乃至命終，捨生言故。此《經》意說：捨殺生等，略去殺等，但說捨生，故於前時，已得五戒。彼雖已得近事律儀，為令了知，所應學處故，復為說：離殺生等五種戒相，令識堅持。

（2）《阿毘達磨順正理論》卷37（大正29，552c-553a）：

「佛告大名：諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧，起殷淨心，發誠諦語自稱：我是鄔波索迦，願尊憶持，慈悲護念」；「我從今者，乃至命終，護生」。

能離開慈悲不殺的。

從佛法看來，眾生的生命延續，雖說是苦痛的根源，但又沒有不貪戀生存。因為眾生所有相對的喜樂，都以生存為先決條件，所以苦痛充滿的眾生，為了愛好不徹底的世樂，都怕自己（一期）生命的毀滅（p.309）。眾生沒有不是愛生惡死的，厭苦求樂的，佛法的護生與不殺生，以及大乘佛教的不肉食，都契合於眾生的共欲，合情合理的，所以是道德的。

二、中國文化與印度文化之共同性

這種最一般的道德，在中國文化主流的儒家中，就是仁。德行雖是很多的，如孝弟¹¹忠信¹²禮義廉恥¹³等，但仁是最根本的，向來都以仁為德行的核心。¹⁴此外，如老子所說的三寶中有慈¹⁵，墨子說兼愛¹⁶，以及基督教的愛，都無非慈悲的別名。大家都把一切德行，歸納到仁、愛、慈，這可見印度文化中說慈悲為最一般的道德，實在非常確切。

三、小結

因此，道德的基石是仁慈，是「與樂」、「拔苦」。現在有些人，提倡階級的愛，階級的道德。事實上，從仇恨鬥爭的基礎出發，使全人類普遍陷於鬥爭殘殺的恐怖中，這那裡是道德！從不道德——仇恨鬥爭的動機出發，無論怎麼說，那樣做，只是增長人類的苦痛。不但毀滅別人，自己也被毀滅，實是抹煞道德的偽道德。

（參）道德是表現於自他關係上的合理行為

一、總說

-
- ¹¹ 孝弟：1.孝順父母，敬愛兄長。《論語·學而》：“其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。”朱熹集注：“善事父母為孝，善事兄長為弟。”（《漢語大詞典》（四），p.198）
- ¹² 忠信：忠誠信實。《易·乾》：“君子進德脩業，忠信所以進德也。”《史記·秦始皇本紀》：“此四君者，皆明知而忠信，寬厚而愛人，尊賢重士，約從離衡。”宋歐陽修《朋黨論》：“君子則不然，所守者道義，所行者忠信，所惜者名節。”曹禺《王昭君》第二幕：“他是以寬厚出名的，講究忠信。”（《漢語大詞典》（七），p.416）
- ¹³ 禮義廉恥：2.古代提倡的四種道德規範。認為是治國之四綱。亦稱“四維”。《管子·牧民》：“國有四維……何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。禮不踰節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。”《管子·立政九敗解》：“然則禮義廉恥不立，人君無以自守也。”（《漢語大詞典》（七），p.964）
- ¹⁴ 仁：1.仁愛；相親。仁是古代一種含義極廣的道德觀念。其核心指人與人相互親愛。孔子以之作為最高的道德標準。《禮記·中庸》：“仁者人也，親親為人。”《論語·顏淵》：“樊遲問仁。子（孔子）曰：‘愛人。’”《墨子·經說下》：“仁，仁愛也。”《莊子·天地》：“愛人利物之謂仁。”曹礎基注：“作者所說的愛人利物與儒家所說的仁者愛人，墨家所說的兼愛等不同，他認為任隨人與物本性的自然就是愛人利物了，而絕非要對人對物表示親愛。”唐韓愈《原道》：“博愛之謂仁，行而宜之之謂義。”清方苞《周公論》：“蓋討賊之義與哀兄之仁，固並行而不相悖也。”（《漢語大詞典》（一），p.1095）
- ¹⁵ 三寶：1.三種寶貴之物。《老子》：“我有三寶，持而寶之，一曰慈，二曰儉，三曰不為天下先。”此以慈、儉、不居先為德行的三寶。（《漢語大詞典》（一），p.255）
- ¹⁶ 兼愛：2.春秋、戰國之際，墨子提倡的一種倫理學說。他針對儒家“愛有等差”的說法，主張愛無差別等級，不分厚薄親疏。《墨子》中有《兼愛》三篇，闡述其主張。（《漢語大詞典》（二），p.157）

為什麼仁、慈、愛是道德的根本，是最一般的道德律？我們知道：道德是表現於自他關係上的，而仁就是人與人間的合理關係，發¹⁷為應有的合理行為。

二、佛法的自通之法

佛法 (p.310) 說有「自通之法」¹⁸，這是從自己要怎樣，推知他人也要怎樣。這是「以己（心）度他心」，就是儒家絜矩¹⁹的恕²⁰道。依自通之法來說：我要解除苦痛，他也同我一樣，那麼我不應增加他人的苦痛，而且應幫助解除他。我要有喜樂，他人也一樣的要喜樂，那麼我不能奪去他人的福樂，更應該協助獲得他。自己要去愚癡，要得智慧，要身體健康，人格健全，都應使他人和我一樣。這樣的以己心度他心，即是慈悲與一切德行的源泉。

三、格量諸家

耶穌說：「你要人怎樣待你，你也要怎樣待人」。²¹我要人待我好，所以我也要待人好。雖近於自通之法，然在自他關係上，還是從為了自己出發。佛法說：我希望如此，可見他人也是希望如此的，所以應該對他人如此，這只是對人的同情，並無功利²²觀念。儒家說：「己所不欲，勿施於人」²³；「己欲立而立人，己欲達而達人」²⁴。與佛法的精神，更為相合！

¹⁷ 發：13.顯現；顯露。（《漢語大詞典》（八），p.540）

¹⁸ 《雜阿含經》卷 37（1044 經）（大正 2，273b13-c6）：

爾時，世尊告婆羅門長者：「我當為說自通之法。諦聽，善思。何等自通之法？謂聖弟子作如是學：『我作是念：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是。云何殺彼？」作是覺已，受不殺生，不樂殺生……』」如上說。「我若不喜人盜於我，他亦不喜，我云何盜他？是故持不盜戒，不樂於盜……」如上說。「我既不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻婦？是故受持不他姪戒……」如上說。「我尚不喜為人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄語戒……」如上說。「我尚不喜他人離我親友，他亦如是，我今云何離他親友？是故不行兩舌。我尚不喜人加麁言，他亦如是，云何於他而起罵辱？是故於他不行惡口……」如上說。「我尚不喜人作綺語，他亦如是，云何於他而作綺語？是故於他不行綺飾……」如上說。「如是七種，名為聖戒。」「又復於佛不壞淨成就，於法、僧不壞淨成就，是名聖弟子四不壞淨成就。自現前觀察，能自記說：『我地獄盡，畜生、餓鬼盡，一切惡趣盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。』」

¹⁹ 絜（xié ㄒㄧㄝˊ）矩（jǔ ㄐㄩˇ）：絜，度量；矩，畫方形的用具，引申為法度。儒家以絜矩來象徵道德上的規範。《禮記·大學》：“所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。”鄭玄注：“絜，猶結也，挈也；矩，法也。君子有挈法之道，謂當執而行之，動作不失之。”朱熹集注：“絜，度也。矩，所以為方也……君子必當因其所同，推以度物，使彼我之間，各得分願，則上下四方，均齊方正，而天下平矣。”（《漢語大詞典》（九），p.801）

²⁰ 恕：推己及人；仁愛待物。《論語·衛靈公》：“子貢問曰：‘有一言而可以終身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施於人。’”（《漢語大詞典》（七），p.507）

²¹ 出自《路加福音》6：31。

²² 功利：1.指眼前的功效和利益。多含貶義。（《漢語大詞典》（二），p.768）

²³ 《論語·顏淵》：「己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」

²⁴ 《論語·雍也》，孔子答子貢問仁曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」

（肆）人與人間的自他相依與苦樂相關，每讓人流露出道德意識的自覺

一、有情的生生不已，實受著自他相依的法則所影響

眾生的生命，是心色和集，又是自他增上，彼此依存，苦樂相關的。人與人（眾生）間有這樣的關切，所以損害他是不合理的；自他既是相依而存的，害他即等於害己。反過來說：幫助他減少痛苦，也就等於減少自己的痛苦，這當然是（p.311）合理——善。這利他而後能自利，損他等於損己的道理，一般人不一定清楚地了解，或者還會反對而不願信受道德的法則。可是我們從無始以來，生生不已的活動，不能不受這自他相依，苦樂相關的法則所影響。所以在不離自他依存的生活中，雖沒有人教導，也會自覺到自他間的同一性，引發他人的需要，與我一樣的意念。

二、有情皆具有道德意識，只看有沒有顯發而已

見人受苦而生悲惻²⁵心，見人得利而生歡喜心，每從無意間流露出一道德意識的自覺。這種道德意識，或稱良心，良知，什麼人都是多少有的。不過有些人，為物欲——色情、名譽、利養權勢等所迷覆，道德意識的自覺，不容易顯發，專門為私為己，損他害己。甚至見他失利而幸災樂禍，見他得利而嫉妒障礙。然而窮凶極惡²⁶的，在某種環境下，也會良心發現，感到自己的罪惡而痛哭流涕的。

（伍）結說

無始來不離自他依存而引發的，根源於仁慈的道德意識，不但是人人所共有的，而且是一切道德所不能離的。例如孝養父母，雖說是天經地義²⁷，然如為了奉養，從掠奪、貪枉²⁸、欺騙而得來財物，也不能說是善的，不能不說是非法——惡的。因為獲得財物時，對人失去了道德——慈悲的緣故。所以說到道德的心行，（p.312）應該重視這最一般的道德意識。

參、道德的變與不變

（壹）總說慈悲為道德的軌律，無可變動；而表現於實際的德行，則有變動性

部分人的看法，道德是：「放諸四海而皆準²⁹，百世俟³⁰諸聖人而不惑³¹」，似乎一毫變

²⁵ 悲惻：悲痛。（《漢語大詞典》（七），p.572）

²⁶ 窮凶極惡：極端凶惡。（《漢語大詞典》（八），p.459）

²⁷ 天經地義：天地間本當如此、不可更改的道理。語本《左傳·昭公二十五年》：“夫禮，天之經也，地之義也。”《孝經·三才》：“夫孝，天之經也，地之義也。”（《漢語大詞典》（二），p.1443）

²⁸ 貪枉：貪賊枉法。（《漢語大詞典》（十），p.105）

²⁹ 放之四海而皆準：用到任何地方、任何方面都可作為準則。語本《禮記·祭義》：“夫孝……推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準”。鄭玄注：“放，猶至也。準，猶平也。”（《漢語大詞典》（五），p.408）

³⁰ 俟（sì ㄙˋ）：2.等待。（《漢語大詞典》（一），p.1433）

³¹ （1）《中庸》第二十九章之一：「故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」

（2）知人：3.調懂得人事變化之道。《禮記·中庸》：“質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。”鄭玄注：“知天、知人，調知其道也。”（《漢語大詞典》（七），p.1525）

動不得。另一些人，卻以為道德是依經濟及社會情況的變動而變動，並無一成不變的。這雖都有部分的意義，而實是：慈悲為道德的普遍軌律，無可變動；而表現於實際的德行，有著種種性，有著變動性，雖然內容還是有著一貫性的。

〔貳〕從「自他、時間、根機」三方面來說明道德的變與不變

這可以分三點來說：

一、表現於自他的社會關係

一、表現於自他的社會關係時，如對家庭、區域、國家、世界，由於應對各社會層的不同關係，所表現的德行，也就多少不同，如《善生經》說：父子、夫婦、師弟等間，彼此都有應守的德目。³²依一般說：如家庭的孝道，是無可疑的應有德行。但在社會

³²（1）《中阿含經》卷 33〈1 小品〉〈135 善生經〉（大正 1，640c28-641c13）：

……居士子！聖法、律中有六方：東方、南方、西方、北方、下方、上方。

〔一〕

居士子！如東方者，如是子觀父母，子當以五事奉敬供養父母。云何為五？一者、增益財物，二者、備辦眾事，三者、所欲則奉，四者、自恣不違，五者、所有私物盡以奉上。子以此五事奉敬供養父母，父母亦以五事善念其子。云何為五？一者、愛念兒子，二者、供給無乏，三者、令子不負債，四者、婚娶稱可，五者、父母可意所有財物盡以付子。

〔二〕

居士子！如南方者，如是弟子觀師，弟子當以五事恭敬供養於師。云何為五？一者、善恭順，二者、善承事，三者、速起，四者、所作業善，五者、能奉敬師。

弟子以此五事恭敬供養於師，師亦以五事善念弟子。云何為五？一者、教技術，二者、速教，三者、盡教所知，四者、安處善方，五者、付囑善知識，師以此五事善念弟子。

〔三〕

居士子！如西方者，如是夫觀妻子，夫當以五事愛敬供給妻子。云何為五？一者、憐念妻子，二者、不輕慢，三者、為作瓔珞嚴具，四者、於家中得自在，五者、念妻親親。

夫以此五事愛敬供給妻子，妻子當以十三事善敬順夫。云何十三？一者、重愛敬夫，二者、重供養夫，三者、善念其夫，四者、攝持作業，五者、善攝眷屬，六者、前以瞻侍，七者、後以愛行，八者、言以誠實，九者、不禁制門，十者、見來讚善，十一者、敷設床待，十二者、施設淨美豐饒飲食，十三者、供養沙門、梵志。

〔四〕

居士子！如北方者，如是大家觀奴婢、使人，大家當以五事愍念給恤奴婢、使人。云何為五？一者、隨其力而作業，二者、隨時食之，三者、隨時飲之，四者、及日休息，五者、病給湯藥。

大家以此五事愍念給恤奴婢、使人，奴婢、使人當以九事善奉大家。云何為九？一者、隨時作業，二者、專心作業，三者、一切作業，四者、前以瞻侍，五者、後以愛行，六者、言以誠實，七者、急時不遠離，八者、行他方時則便讚歎，九者、稱大家庶幾。

〔五〕

居士子！如下方者，如是親友觀親友臣，親友當以五事愛敬供給親友臣。云何為五？一者、愛敬，二者、不輕慢，三者、不欺誑，四者、施與珍寶，五者、拯念親友臣。

親友以此五事愛敬供給親友臣，親友臣亦以五事善念親友。云何為五？一者、知財物盡，二者、知財物盡已供給財物，三者、見放逸教誨，四者、愛念，五者、急時可歸依。

〔六〕

居士子！如上方者，如是施主觀沙門、梵志，施主當以五事尊敬供養沙門、梵志。云何為五？一者、不禁制門，二者、見來讚善，三者、敷設床待，四者、施設淨美豐饒飲食，五者、擁護如法。

或國家的立場，就有「移孝作忠」³³，或「大義滅親」³⁴的德行，而不能拘守³⁵家庭的孝道。經上曾說：「為家忘一人，為村忘一家，為國忘一村，為身忘世間」。³⁶這是為了（大社會層）大的利益，就不能不犧牲（小社會層）小利。不過，道德不是法律，重於自發自覺的操持³⁷；可以啟發誘導，而不能強人所難，硬性的要別人如此。否則，不免有人要假藉「為公忘私」，「全³⁸大捨小」的美名，強迫人類作違反人倫、國誼的罪行，陷人類於大苦痛，恰好是違反慈悲，殘酷而無同情的惡行。

二、表現於時間的前後關係

二、表現於時間的前後關係時，由於社會情況有著某種變動，道德的措施，也就會多少不同。如家天下³⁹時代的忠君，到民國便不同。又如男女間應守的德行，從母性中

施主以此五事尊敬供養沙門、梵志，沙門、梵志亦以五事善念施主。云何為五？一者、教信、行信、念信，二者、教禁戒，三者、教博聞，四者、教布施，五者、教慧、行慧、立慧。……

（2）另請參見：《優婆塞戒經》卷3〈14 受戒品〉（大正24，1047c8-11）。

³³ 移孝作忠：同“移孝為忠”。謝覺哉《不惑集·愛父母》：“不錯，封建社會曾把養父母這件事塗上一些神秘色彩。它是利用人類熱愛父母——‘孝親’的自然倫理，來抬高為封建階級服務的‘忠君’的人造倫理，要人民‘移孝作忠’。”（《漢語大詞典》（八），p.75）

³⁴ 大義滅親：春秋時衛大夫石碏之子石厚與公子州吁殺桓公，而立州吁為君。石碏因設計殺州吁、石厚，《左傳》贊之為“大義滅親”。見《左傳·隱公四年》。本指為君臣大義而絕父子的私情。後泛指為維護正義而不顧親屬間的私情。今指為維護正義，對違反祖國人民利益的親屬不徇私情，使受國法制裁。《後漢書·清河孝王慶傳》：“皇太子有失惑無常之性，爰自孩乳，至今益章，恐襲其母凶惡之風，不可以奉宗廟，為天下主。大義滅親，況退降乎！”《晉書·慕容盛載記》：“〔周公〕遭二叔流言之變，而能大義滅親，終安宗國……亦不可謂非至德也。”（《漢語大詞典》（二），p.1385）

³⁵ 拘守：1.守而勿失。（《漢語大詞典》（六），p.481）

³⁶ 參見《增壹阿含經》卷31〈38 力品〉（大正2，722b25-c19）：

……是時，城中人民各辦戰具，著鎧持杖，往至父王所，白父王曰：「欲求二願，唯見聽許。」王報之曰：「何等二願？」人民白王：「王欲存者當殺清淨太子；子欲存者今當殺王。我等不堪任承事清淨太子辱國常法。」

是時，父王便說此偈：「為家忘一人，為村忘一家，為國忘一村，為身忘世間。」

是時，父王說此偈已，告人民曰：「今正是時，隨汝等意。」

是時，諸人將清淨太子取兩手縛之，將詣城外，各相謂言：「我等咸共以瓦石打殺，何須一人殺乎？」

是時，清淨太子臨欲死時，而作是說：「又作誓願，諸人民取吾枉殺，然父王自與我願，我今受死亦不敢辭。使我將來之世，當報此怨。又使值真人羅漢，速得解脫。」是時，人民取太子殺已，各自散去。

「諸比丘！莫作是觀，爾時大果王者，豈異人乎？今驚掘魔師是也。爾時婬女者，今師婦是也。爾時人民者，今八萬人民死者是也。爾時清淨太子，今驚掘魔比丘是也。臨欲死時作是誓願，今還報怨無免手^{*}者。緣此因緣，殺害無限，後作誓願，願欲值佛，今得解脫，成阿羅漢。此是其義，當念奉行。」

※手=乎【聖】。（大正2，722d，n.30）

案：印順法師此處欲表達的意思與《增壹阿含經》原意有些出入。

³⁷ 操持：4.指信奉，信仰。（《漢語大詞典》（六），p.915）

³⁸ 全：6.成全。（《漢語大詞典》（一），p.1157）

³⁹ 家天下：謂帝王把國家作為自己一家的私產，世代相傳。語本《禮記·禮運》：“今大道既隱，天下為家。”鄭玄注：“傳位於子。”《漢書·蓋寬饒傳》：“五帝官天下，三王家天下，家

心時代，到現今的一夫一妻制，貞操的含義，有著多少不同的。但這決不是道德無標準，忠貞永遠是人類應有的美德，僅因時而表現不同，或從不完全⁴⁰而演進到更完全而已！

三、表現於根機的淺深關係

三、表現於根機的淺深關係時，同一社會，同一時代，而由於個人的根性，德行會多少變化。如佛法中，人乘法只要不邪淫，就是持不淫戒；而聲聞乘的出家者，卻完全遮禁。同是一樣的戒，如不殺、不盜等，小乘要止，大乘中有可作 (p.314) 的。在小乘中，不那樣做是持戒，大乘中可能認為犯戒，要這樣才算持戒。⁴¹表面看來，大小乘的德行相反，其實不過由於發心不同，目標不同，對於戒德的運用，小小差別。而對於某一德目的尊重，某一德行的信守，始終是一致的。

(參) 結說

總之，道德的根源在慈悲，這是不可能變動的；沒有慈悲，即是不道德或非道德的。從此而表現於自他間多方面的合理關係，有孝弟忠信等不同德目。這些，可因時，因地，因對象，因志趣而不同，但這些德行，永遠是人類相互依存所應有的準則。

古人說：「盜亦有道」⁴²。大盜的劫掠殘害，當然是不道德的。但大盜的能成大盜，至少在對於部屬間，必有他的合理關係，這才能團集而成為大盜。如完全背棄了自他間的應有關係，大盜也是不能成就的。

這說明了有人類，有社會，人與人間的應有德行，永遠不可能背棄的。所以，我們鼓勵人類尊重道德，實踐道德，要從道德的根本去啟發他，激發人類的慈悲，去實現於一切事行。如忽略根本，只知拘守⁴³陳跡⁴⁴，死執教條⁴⁵，那不但不能契合道德的真意，反而會引起對於道德的誤解，甚而障礙了道德的開展。

肆、道德的三增上

(壹) 總說

增上，是依的意思。我們依此三者，可以使我們的德行，進展為更完善、更崇高的。對於道德，這三者都是有力的增上緣；但必須三者並重，而不偏於一邊才好。

以傳子，官以傳賢。”郭沫若《中國古代社會研究》導論二：“古時的人以為堯舜傳賢而夏禹傳子，是家天下的開始。貶稱帝號為王。”（《漢語大詞典》（三），p.1460）

⁴⁰ 完全：2.完美；完善。（《漢語大詞典》（三），p.1333）

⁴¹ 印順法師《佛法概論》第十九章（p.254）：

從大智的契合真理，大悲的隨順世間來說，戒律決非消極的「不」、「不」可以了事；必須慈悲方便的能殺，能盜，能淫，能妄，才能完滿的實現。

⁴² 盜亦有道：謂盜者亦有其為盜之道義。《莊子·胠篋》：“跖之徒問於跖曰：‘盜亦有道乎？’跖曰：‘何適而無有道邪？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備，而能成大盜者，天下未之有也。’”（《漢語大詞典》（七），p.1433）

⁴³ 拘守：2.引申為拘泥。（《漢語大詞典》（六），p.481）

⁴⁴ 陳蹟：亦作“陳跡”。舊跡；遺跡。（《漢語大詞典》（十一），p.1016）

⁴⁵ 教條：2.宗教中要求信徒信從遵守的信條。現指僵死的、凝固不變的某種抽象的定義或公式。亦指使人盲目接受或引用的清規、教義等。（《漢語大詞典》（五），p.448）

什麼是三增上？⁴⁶

一、自增上，自是自己。

二、法增上，法是真理或軌律。

三、世間增上，世間是輿論⁴⁷及公認的意見。

要遵行完善的德行，不能不顧到這三者。這與我國古說的：「畏天命，畏大人，畏聖人之言」，⁴⁸有點相近。

(貳) 別說三增上的內容

一、自增上

一、自增上：即時常喚起自尊心。尊重自己，不甘⁴⁹下流⁵⁰。對自己所作的，勇於負責；對一切應做的事，由自己來擔當。聲聞乘說：人人有解脫分。⁵¹大乘說：人人有佛性。⁵²確信自己有為善，成賢成聖，成佛作祖的可能，「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈」。⁵³不願自暴自棄，努力向上，沒有不能做到的。尊重自己，擴展自心的德行，負起自救救他的重任。尊重自己不甘下流，便是促進道德的主要力量。

二、法增上

二、法增上：要循著真理而行，不能與他相違背。前面說過：善行名法 (p.316)，惡行即非法。凡契合緣起事理的心行，是道德，我們不能不順此而前進。

⁴⁶ 《瑜伽師地論》卷 86 (大正 30, 780b11-18)：

又發如是解了心者，聽聞正法，由三種相，發生歡喜：一者、由補特伽羅增上故；二者、由法增上故；三者，由自增上故。補特伽羅增上者，謂由睹見深可讚仰，具大威力端嚴大師，及所稱揚善說法者。法增上者，謂所說法，能令出離煩惱業苦，及令信解最上深義。自增上者，謂有能力能，於所說法能隨覺悟。

⁴⁷ 輿論：公眾的言論。(《漢語大詞典》(九)，p.1311)

⁴⁸ 《論語·季氏第十六》：孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人(1)，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎(2)大人，侮(3)聖人之言」。

※(1)大人：居高位者。(2)狎：慣見而輕視之。(3)伍：戲玩。

孔子說：「君子有三件敬畏的事情：敬畏天命，敬畏居高位的人，敬畏聖人的話，小人不知道天所賦予的正理而不敬畏，怠慢輕視高位的人，戲侮聖人的話。」

⁴⁹ 不甘：不情願；不甘心。(《漢語大詞典》(一)，p.401)

⁵⁰ 下流：4.比喻眾惡所歸的地位。5.微賤。7.下品；劣等。8.卑鄙，齷齪。(《漢語大詞典》(一)，p.321)

⁵¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7 (大正 27, 35a4-b8)：

順解脫分善根者，謂種決定解脫種子，因此決定得般涅槃。……問：誰決定能種此順解脫分善根？答：若有增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，隨起少分施戒聞善，即能決定種此善根。若無增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，雖起多分施戒聞善，而亦不能種此善根。

⁵² 印順法師《佛法概論》第一章 (p.15)：

由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。

⁵³ 無性造、玄奘譯《攝大乘論釋》卷 6 (大正 31, 414b5-18)：

論曰：此中有頌：「人趣諸有情，處數皆無量，念念證等覺，故不應退屈。諸淨心意樂，能修行施等，此勝者已得，故能修施等。善者於死時，得隨樂自滿，勝善由永斷，圓滿云何無。」釋曰：復以伽他攝如是義，人趣諸有情等者，其心怯弱名為退屈。勸彼不應心生退屈，謂我不能證覺無上正等菩提名心怯弱。令勸進彼不應於己謂無功能，故無退屈。如有頌言：「無量十方諸有情，念念已證善逝果，彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」

三、世間增上

三、世間增上：大家以為這樣是合理的，這樣是聖賢或善人所稱歎的，我就應這樣做。尊重社會的公共意志，接受社會的善意批評，這才能成一個合乎人情的善人。例如從事政治，受到外來的批評，不肯反省，自以為然；甚或「笑罵由他笑罵，好官我自為之」⁵⁴，這必然走向惡行。尊重輿論，就會修正自己的偏失，走向光明的坦途。

(參) 結說

三增上，是人類道德向上增進的基石。不但不能缺，就是偏在那一邊，也會發生偏弊的。

如過分尊重自己，每覺得自己的超勝；什麼真理，人情，容易放在一邊。這即使動機良善，也會漸漸地走向不道德的路，自害害人。

如過於尊重真理，可能會冷酷而不順人情。

專顧世間，容易背棄真理。因為世間的意見，不一定對，真理並不以多數為標準。

所以，我們要持行完善的德行，走向出世圓正的道德，決不能離此三者，而應從協調中不斷向上。佛法的二乘，重於理智，對世間利濟眾生事業，不免冷淡些。這雖不是不道德，而到底不夠完善。大乘圓滿的(p.317)菩薩道，三增上並重，這才能完成究竟圓滿的佛德。

伍、佛化的道德在般若

(壹) 總說

上來所講的，大抵與世間所說的相通，還不能表顯佛法的特色。佛法能完成究竟圓滿的德行，他的特質何在？佛化道德的特質在般若。

梵語般若，華語為智慧。但此所說的智慧，意義極深，指通達我法空性的真慧，不是一般智慧所可比擬的，所以《智度論》說：「般若甚深，智不足稱」。⁵⁵

(貳) 有我見之善惡行為，皆屬凡夫之道德

為什麼說佛化的道德在般若？這可從不道德說起。不道德的惡行，從什麼而發生？是由於煩惱而來的。一切煩惱，以薩迦耶見——我見為本。一般世間的一切動作，都從我見而流出。做壞事，固然由於我見的策動；即使是做善事，也還是不離我見。一般人為著自身利益，遵行道德的生活，看來是潔身自好⁵⁶，為眾服務，為社會國家謀利益，其實還是為自己的，離不了我見的力量。

⁵⁴ 《宋史·鄧綰傳》：「綰諛王安石，除集賢校理，鄉人在都者，皆笑罵綰雲：笑罵從汝，好官須我為之。」

⁵⁵ 《大智度論》卷 70〈49 問相品〉（大正 25，552a2-8）：

「不可稱」者，「稱」名智慧；般若定實相甚深極重；智慧輕薄，是故不能稱。又般若多，智慧少，故不能稱。又般若利益處廣，未成，能與世間果報；成已，與道果報。又究竟盡知故名「稱」；般若波羅蜜無能稱知——若常、若無常，若實、若虛，若有、若無。如是等「不可稱」義，應當知。

⁵⁶ 潔身自好：保持自身的純潔，不同流合污。亦作「潔身自愛」。（《漢語大詞典》（六），p.116）

為了滿足個己的（我家、我國等）願望，如損他而作不道德的事，固然要不（p.318）得。就是行善——像布施、持戒，如覺得我能修行，我比他好，我救了他，也還是和我見糾纏在一起。從私我的情見出發，即使高揚著為人類為社會的旗幟，也是不理想的。因為從私我的情見出發，好事非我來做不可；救人救世，也非我（我們）不可。我才能行善，我才能救國救世界，你不行。這種兩賢相嫉，大抵是為了這個。

依佛化的道德看來，這是不徹底不完善的。道德與不道德相雜，想行善而往往誤入惡徑。只要是善事，別人做與我做，同樣的是善事；我應該做，他人能做更好。如非自己行善不可，對他即不能不爭，或者並無多大不同而還是非爭不可，這樣的善行，問題可就大了！這是不能自利利他，不足以救濟世間，不足以證得菩提的。

所以，一般的惡行，增長生死，生起苦痛。就是一般的善行，也還在生死中，還是不能脫離苦痛的。由於一般的善行，並無徹底的善行，為善也從自己出發，於是世間的邪見者，懷疑道德，否認有純粹為他的德行。實則，一般的善行，不離自己的情見，就是凡夫行；凡夫本來如此，就凡夫說凡夫，這不能責他怪他，還是應該獎勵他為善。不完善的德行，到底比作惡好得多。凡夫（p.319）的善行雖如此，而聖者的德行，卻與此不同。

（參）佛化的道德，建立於無我智慧的磐石

一、通達無我所發的慈悲，才是真情與聖智統一的心境

佛化的道德，建立於般若——無我智的磐石⁵⁷；是破除私我，掃蕩執見的特殊智慧。從這種智慧所攝持，所引導的，便與凡夫的德行，截然不同。

不再專為自我，為我的家庭，我的廟子，我的故鄉，我的國家而著想，能從整個人類，一切眾生的立場去看一切。這在佛法，稱為緣法界眾生而發心。不但求自己得益，動機在使大家都得到利益。

那些說世間都為自己，沒有真實為人道德的懷疑者，若研求佛法，就知道佛法中，確有不為自己的真道德。菩薩為利益眾生而發心，必要從無我智透出。如體悟一切法無我，真慈悲即活躍於內心；私情與愛欲，能當下斷盡。菩薩悟入世間是相依相關的，法法平等不二，這才見眾生樂如己樂，見眾生苦而如親受苦痛一樣。與樂拔苦的慈悲，油然而生，而且是無限的擴展。這樣的慈悲，似乎與儒者的仁，耶教的愛相近，然這是無我的慈悲，實在是大大的不同了。通達無我法性，發大慈悲心，這是真情與聖智協調的統一心境；學佛的最高道德，即從此而發現出來。

二、祛除私我，須依三學去修習，私我淨盡，才能真正的自利利人

（p.320）學佛，重在祛除私我，但不依方法，還是祛除不了。如遍地的荊棘⁵⁸蔓草⁵⁹，不鋤盡根株⁶⁰，決不能生長嘉穀⁶¹。我們心中的私欲，也是根深蒂固，非著力的痛下

⁵⁷ 磐石：1.厚而大的石頭。比喻穩定堅固。（《漢語大詞典》（七），p.1090）

⁵⁸ 荊棘：1.泛指山野叢生多刺的灌木。（《漢語大詞典》（二），p.685）

⁵⁹ 蔓草：生有長莖能纏繞攀緣的雜草。泛指蔓生的野草。（《漢語大詞典》（九），p.535）

⁶⁰ 根株：1.植物的根和主幹部分。（《漢語大詞典》（四），p.1015）

⁶¹ 嘉穀：1.古以粟(小米)為嘉穀，後為五穀的總稱。（《漢語大詞典》（三），p.480）

功夫，也不能清淨而完成崇高的德行。所以修持悟入，目的在淨化身心，從此而完成圓滿究竟的德行。

不知者以為佛法的修持，與世間與人類無關，這是重大的誤解。要化除我我所見，要依戒、定、慧——三學去修習。如儒家於道德的修養，也有一番功力，防範於起心動念之前，時時照顧，要⁶²人致敬⁶³，慎獨⁶⁴。然佛法的修持，不但要息心而「制心一處」，還要於一心中，勘破⁶⁵自我，定慧齊修。從染惡根源——我見去鍛鍊一番，琢磨⁶⁶淨盡，才能心地發光，顯發為完善的德行。真能做到私我淨盡，般若現前，那就不但了脫生死，而一切行為，無不隨順正法，能真實的度脫有情。

佛教所說的一般道德，與其他相通；唯有從般若而流出的無漏德行，才是佛化的不共道德。道德與真理慧渾融⁶⁷，表現出佛化道德的特色。

陸、學佛即是道德的實踐

（壹）學佛是道德的實踐

學佛是道德的實踐，這說明了學佛是人人應學，不論男女長幼的。信佛的，到寺裡來進香禮佛，持名誦咒，這是對於佛菩薩的崇敬，或請求佛菩薩的加被。真正學佛的不但是信仰，不但是遵行佛教的禮儀，而要信智並重。學佛也不是專重教理，研究一番就算數，而要解行並重。

（貳）學佛修行，實是內外相依之道德實踐

一、總說

學佛的主題，不外乎三學——戒、定、慧，或開廣⁶⁸為六度，這都是實踐德行。

二、別說三學

（一）戒

其中，戒是一般的德行，重在止惡防非。然不單是止，如應作而不作，也是違犯的。能夠持戒，身語的行為，就會合乎法度⁶⁹。

（二）定

不過，外表的行為雖謹持⁷⁰不犯，而還不能將內心的亂念息下。散亂，失念，不正知，這都是使心地蒙昧不明，使我們走向罪過的動力。所以進一步，應當集中精神，專心一境，使內心進入安定而純淨的境地，這就是定。

⁶² 要（yāo 一幺）：16.對著；朝著。（《漢語大詞典》（八），p.753）

⁶³ 致敬：3.極盡誠敬之心；極其恭敬。（《漢語大詞典》（八），p.795）

⁶⁴ 慎獨：在獨處中謹慎不苟。語出《禮記·大學》：“此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。”（《漢語大詞典》（七），p.678）

⁶⁵ 勘破：猶看破。（《漢語大詞典》（二），p.796）

⁶⁶ 琢磨：2.比喻修養德業，研討義理，修飾詩文等。（《漢語大詞典》（四），p.591）

⁶⁷ 渾融：渾合，融合。謂融會不顯露。（《漢語大詞典》（五），p.1525）

⁶⁸ 開廣：1.開拓，擴展。（《漢語大詞典》（十二），p.62）

⁶⁹ 法度：3.規範；規矩。（《漢語大詞典》（五），p.1041）

⁷⁰ 謹持：謹慎守持。（《漢語大詞典》（十一），p.395）

(三) 慧

得了定，部分的煩惱降伏了，但要斷除煩惱，非引發無漏慧不可。真慧——二無我慧，⁷¹是廓清⁷²我見、妄執的利器，如熾烈的猛火一樣，燒盡一切的煩惱。內心經過慧火的鍛鍊，畢竟清淨，這才能內心外身，所行都能合法。慈悲心淨化而增長了，能捨己為人，顯發為圓滿的德行。

三、結說

從這學佛的過（p.322）程看，學佛不是別的，只是從外表清淨而到內心清淨，從內心淨化而使外表的行為，更完美，更圓滿，學佛實只是道德的實踐。這一完美的實踐過程，雖不能人人都做到，但要做一世間的善人，也得合乎學佛的戒學才得。

⁷¹ 印順法師《印度佛教思想史》（p.365）：

無我，《入中論》說：「無我為度生，由人法分二」。無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。無我與空的定義，同樣是（緣起）無自性，所以能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。經說二乘得我空，大乘得法空，是約偏勝說的。無明障蔽，對補特伽羅與所依蘊等法，起諦實相，不知是沒有自性的，這是生死的根源，也就是十二支的無明。執我、法有自性，是煩惱障的根源，那什麼是所知障呢？《入中論釋》說：「彼無明、貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅」。二乘斷煩惱，佛能斷盡煩惱習氣（所知障），確是「佛法」所說的。月稱的見解，與龍樹《大智度論》所說，大致相同。

⁷² 廓（kuò ㄎㄨㄛˋ）清：1.澄清，肅清。（《漢語大詞典》（三），p.1254）

《佛在人間》

第十三章、佛教與教育

(pp.323-332)

釋開仁編 2016/3/10

壹、佛教是宗教，也是教育，重視所學的內容與師生的增上關係

(壹) 學佛者所應修學的是三學

佛教是宗教，但與一般神教，是不相同的。他不只是要你信仰，而更要你修學，所以信佛也稱為「學佛」。佛教是著重修學的，所以剋實¹的說，佛教是一種教育。

佛所教的是什麼？要我們學些什麼？最主要的是：「戒學」、「定學」、「慧學」——「三學」。佛教的「三學」，與一般所說的德育、體育、智育——「三育」²，大意相通，這是有人比對研究過的。³

(貳) 佛與信眾只是師生的關係

所以，在學佛的過程中，稱為「學人」；到了修學完成，也就是畢業了，就稱為「無學」⁴。特別是，佛被稱為「天人師」，「導師」；⁵而信佛學佛的，自稱為「佛弟子」。弟子中，有小學的「聲聞弟子」，大學的「菩薩弟子」。

依在家出家，男女等來分別，就有優婆塞等「七眾弟子」。⁶可見佛與信眾的關係，是

¹ 剋實：方言。照實。(《漢語大詞典》(二)，p.690)

² 三育：德育、智育、體育的合稱。(《漢語大詞典》(一)，p.208)

³ 詳參【附錄】，太虛大師有專文說明之。

⁴ 《長阿含經》卷2〈2 遊行經〉(大正1，13b10-13)：

向須陀洹、得須陀洹，向斯陀含、得斯陀含，向阿那含、得阿那含，向阿羅漢、得阿羅漢，四雙八輩，是謂如來賢聖之眾，甚可恭敬，世之福田。

⁵ (1)《大寶積經》卷57(大正11，333c20-25)：

佛言：「善哉善哉。難陀！如來所說必無差異。如來是真語者、實語者、如語者、不異語者、不誑語者，欲令世間長夜安樂獲大勝利。是知道者、是識道者、是說道者、是開道者、是大導師，如來、應、正等覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」

(2)《釋氏要覽》卷2(大正54，284a27-b9)：

十號：《菩薩地持經》云：如來有十種名稱功德，謂非不如說故，名(如來)得一切義無上福田。應供養故，名應(字平聲呼，謂具上三義故，若去聲呼，只有應供一義也)。如第一義開覺故，曰等正覺。止觀具足，名明行足。第一上升永不復還故，名善逝。如世界眾生界一切種煩惱及清淨，名世間解。第一調伏心巧便智，一切世間唯一丈夫，名無上士調御丈夫。四種真實智義法真實故，顯示不了義故，依一切義故，廣說斷一切疑顯示甚深清白處故，為一切法導師故，名天人師。三聚具足，一切種平等開覺，名佛。壞一切魔力，名婆伽婆。

⁶ 印順法師《佛法概論》第一章(pp.23-24)：

一切佛弟子中，分為在家與出家二眾。在家眾中，男的稱為優婆塞——近事男，女的稱為優婆夷——近事女，這是親近三寶的。佛教的在家信眾，接近佛教，在思想與行動上，接受佛法的指導，照著去行，所以叫近事。出家眾中也有男女不同。男眾又分兩級：沙彌——勤策，

老師與弟子，而不是神教那樣的主人與僕人。我想，說佛教是教育，把「佛教與教育」作為論題來講，是不應該看作牽（p.324）強附會⁷的！

貳、佛教的重心，是覺化的完人教育

（壹）佛教是先覺覺後覺之「覺的教育」

從廣義來說，「世間一切微妙善語，皆是佛說」，⁸可說一切良善的知識，德性，技能，都總攝於佛的教育範圍內。如從佛陀施教的重心來說，最深徹而圓滿的佛教，應該是「覺」的教育。

佛的意義是覺者，是圓滿徹悟宇宙人生的真意義，而到達究極無上者的尊稱。佛的教育，不外乎本著自己圓滿的覺悟內容，適應眾生的根機，來教育大家，引導大家來修學，同登正覺成佛的地步。所以佛教是先覺覺後覺的覺的教育。

如隨俗而用一般的術語來說，那可說，佛教是最圓滿的完人教育。太虛大師說：「仰止唯佛陀，完成在人格；人成佛即成，是名真現實」。⁹成佛就是人格的究竟完成，虛大師是這樣明確的表達了佛教的真意義！

（貳）佛是我們學習的最高典範

一、學佛就是向佛學習

學佛，是向佛學習。佛是我們的最高典範，信解了究竟圓滿的佛德，才能以佛為師而常隨佛學。

二、佛的功德

（一）古德

說到佛德，古來有「大雄大力大慈悲」¹⁰；「智德恩德斷德」¹¹等種種說明。

是青年而沒有履行完全律制的，可說是預科；比丘——乞士，是以佛為模範，而學佛所學，行佛所行的。女眾卻分為三級：在預修的沙彌尼——勤策女，正式的比丘尼——乞女之間，有式叉摩那尼——正學女，這是為了特殊情形而制定的兩年特訓。其中，沙彌是隸屬於比丘的，沙彌尼與式叉摩那尼是屬於比丘尼的。這男眾女眾的「二部僧」，雖然男女各別組織，但在思想上與精神上，比丘僧是住持佛法的中心。綜合這七眾弟子，成為整個的佛教信眾。

⁷ 牽強附會：生拉硬扯，把不相關或關係不大的事物湊合在一起。（《漢語大詞典》（六），p.275）

⁸ （1）《增支部》卷 8（N23，18a1-2 // PTS.A.4.164）：

任何善說之語，皆是世尊阿羅漢正等覺之語。

（2）《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，66b6-20）：

復次，如《釋提桓因得道經》，佛告憍尸迦：「世間真實善語、微妙好語，皆出我法中。」如讚佛偈中說：「諸世善語，皆出佛法，善說無失，無過佛語。餘處雖有，善無過語，一切皆是，佛法之餘。……」

另參考《摩訶般若波羅蜜經》卷 9（大正 8，285c）。

（3）《成實論》卷 1〈6 三善品〉（大正 32，243c2-5）：

是法根本，皆從佛出。是諸聲聞及天神等，皆傳佛語。如比[毘]尼中說：佛法名佛所說，弟子所說，變化所說，諸天所說。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說。

⁹ 《太虛大師全書 第二十編 詩存》（p.258）：

仰止唯佛陀，完就在人格，人成佛即成，是名真現實。

¹⁰ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 3（大正 19，119b18-20）：

(二) 近代的太虛大師

太虛大師總攝為「大悲大智大雄力」¹²，極為精確！分別的來說：

1、大智慧

一、「大智慧」：佛的智慧（大覺），圓滿通達「如所有性」（不二的平等空性）（p.325），「盡所有性」（無限的緣起事相），是窮理盡事的大智。¹³在佛的大智中，含得人生真義的覺悟，與宇宙事理的覺了。不離人生覺證而窮盡一切，所以不同於一般的智識。

2、大慈悲

二、「大慈悲」：佛的慈悲，是平等愛護一切，給予離苦得樂，捨妄契真，轉染成淨的利益。在眾生愚蒙顛倒，障礙自己而還不能受度時，佛也從來不捨棄一人。只要一有可度的因緣，終於會受佛的教化而上進的。所以，佛的悲濟是平等的——「等視眾生猶如一子」¹⁴；永恆的——「盡未來際利樂眾生」¹⁵；徹底的，不像神教那樣，神是博愛的，又包藏著極端的殘酷因素。

3、大雄力

三、「大雄力」：大雄是印度宗教共通的最高理想，而唯佛能圓滿的體現。因為佛的大智，大悲，窮深極廣，才能顯現為大雄力，如說佛有「十力」、「四無所畏」等。

16

大雄大力大慈悲，希更審除微細惑，令我早登無上覺，於十方界坐道場，舜若多性可銷亡，爍迦囉心無動轉。

¹¹ 《阿毘達磨順正理論》卷 1（大正 29，329a15-25）：

世尊智斷二德皆具足故，自利圓滿。恩德備故，利他圓滿。所以者何？一切種冥皆永滅故，智德圓滿。諸境界冥亦永滅故，斷德圓滿。授正教手拔眾生出生死泥故，恩德圓滿。聲聞、獨覺，雖破諸冥，而猶未能滅一切種，故不成就一切種智，未得所有無知差別，不行智故，意樂隨眠智等闕故，不能如理濟拔有情，自利利他德未滿故，雖有聖德而不名師。唯佛世尊二德圓滿，無倒濟拔一切有情，成就希奇廣大名稱，位居尊極，獨號大師。

¹² 《太虛大師全書 第二十編 詩存》，p.258：「大悲大智大雄力，南無佛陀耶！」

¹³ 印順法師《學佛三要》（p.172）：

諸法究竟實相，本來平等，無二無別，不可安立，不可思議，但依眾生從修學到證入的過程說，其所觀所通達的法，總是分為二：一是如所有性，二是盡所有性。如所有性是一切諸法平等普遍的空性，或稱寂滅性、不生不滅性；盡所有性即盡法界一切緣起因果、依正事相的無限差別性。由此說菩薩的智慧，便有般若（慧）與溫和（方便）之二種。

¹⁴ 《大方便佛報恩經》卷 7〈9 親近品〉：「等視眾生，猶如一子」（大正 3，165b5）

¹⁵ （1）《稱讚大乘功德經》卷 1（大正 17，911c28-29）：

此乘利樂一切有情盡未來際，故曰大乘。

（2）《大般若波羅蜜多經》卷 537〈31 宣化品〉（大正 7，760c10-13）：

菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，不動勝義而行菩薩摩訶薩行，成熟有情、嚴淨佛土，能疾證得一切智智，盡未來際利樂有情。

¹⁶ （1）《大方廣佛華嚴經》卷 50〈37 如來出現品〉（大正 10，265a17-23）：

十力大雄最無上，譬如虛空無等等，境界廣大不可量，功德第一超世間。十力功德無邊量，心意思量所不及，人中師子一法門，眾生億劫莫能知。十方國土碎為塵，或有算計知其數；如來一毛功德量，千萬億劫無能說。

（2）《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 9〈10 般若波羅蜜多品〉（大正 8，910b17-21）：

(三) 導師的看法

1、從佛的教法、證法來說

從佛的教法、證法來說：

佛的大覺與斷惑清淨，佛說的聖道與障道法，佛是圓滿覺證，而又毫無猶豫的宣說出來。由於四無所畏¹⁷（四種絕對自信），所以佛被稱為「人中師子」¹⁸，形容佛的說法為「師子吼」¹⁹。又如佛的身、口、意三業，無論獨處或在大眾中，都不會再有過失，所以也不用藏護（顧慮可能錯誤，而注意自己，糾（p.326）正自己），叫「三不護」²⁰。

爾時，慈氏菩薩聞是般若波羅蜜多，歡喜踊躍，以偈讚曰：「大雄世尊智無量，十力無畏真解脫，神通廣大無邊際，一切無能測量者。」

(3)《增壹阿含·1經》卷2〈3 廣演品〉(大正2, 554a23-24)：

如來體者，金剛所成，十力具足，四無所畏，在眾勇健。

(4)《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈4 往生品〉(大正8, 228a17-22)：

佛告舍利弗：「有菩薩摩訶薩求佛道，心次第入如金剛三昧，得一切種智，爾時成就十力、四無所畏、四無闕智、十八不共法、大慈大悲。是菩薩摩訶薩用一切種智，一切法中無法不見、無法不聞、無法不知、無法不識。」

¹⁷《大智度論》卷25〈1 序品〉(大正25, 241b24-c20)：

四無所畏者。

佛作誠言：「我是一切正智人。」若有沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵、若復餘眾，如實言：「是法不知。」乃至不見是微畏相；以是故，我得安隱，得無所畏，安住聖主處，如牛王，在大眾中師子吼，能轉梵輪；諸沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵、若復餘眾，實不能轉。」一無畏也。

佛作誠言：「我一切漏盡。」若有沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵、若復餘眾，如實言：「是漏不盡。」乃至不見是微畏相；以是故，我得安隱，得無所畏，安住聖主處，如牛王，在大眾中師子吼，能轉梵輪；諸沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵、若復餘眾，實不能轉。」二無畏也。

佛作誠言：「我說障法。」若有沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵、若復餘眾，如實言：「受是障法，不障道。」乃至不見是微畏相；以是故，我得安隱，得無所畏，安住聖主處，如牛王，在大眾中師子吼，能轉梵輪；諸沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵、若復餘眾，實不能轉。」三無畏也。

佛作誠言：「我所說聖道，能出世間，隨是道，能盡諸苦。」若有沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵、若復餘眾，如實言：「行是道，不能出世間，不能盡苦。」乃至不見是微畏相；以是故，我得安隱，得無所畏，安住聖主處，如牛王，在大眾中師子吼，能轉梵輪；諸沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵、若復餘眾，實不能轉。」四無畏也。

¹⁸《雜阿含經》卷48(1289經)(大正2, 355a27-29)：

第一天神說偈嘆言：沙門瞿曇，人中師子，身遭苦痛，堪忍自安，正智正念，無所退減。

¹⁹《中阿含經》卷34〈1 小品〉〈137 世間經〉(大正1, 645b23-25)：

如來在眾有所講說，謂師子吼，一切世間，天及魔、梵、沙門、梵志，從人至天，如來是梵有，如來至冷有，無煩亦無熱，真諦不虛有。

²⁰《大薩遮尼乾子所說經》卷6〈8 如來無過功德品〉(大正9, 347b25-c14)：

王言：「大師！何者如來三不護業？」

答言：「大王！一者、身業不護；二者、口業不護；三者、意業不護。」

王言：「大師！云何身業不護？」

答言：「大王！沙門瞿曇身行清淨。沙門瞿曇無有諸行不清淨者，是故沙門瞿曇不作心念：『我身業不清淨，恐畏他知，作心防護。』何以故？沙門瞿曇無有身行不清淨故，是名第一身業

這種盡善盡美的絕對自信，是什麼也不能再動搖的。

2、從佛的慈悲利濟來說

從佛的慈悲利濟來說：佛有十力，能摧破一切魔邪障礙，完成利濟眾生的大業。佛陀的無量悲願，無限精進，都是大雄的表現。

3、小結

總之，佛的功德是無量而不能盡說的，簡持賅²¹攝，不出於此。

如與世間法比對來說，大智慧是最真實的知識；大慈悲是最圓正的道德；大雄力是最偉大的能力。也可說，這是究竟圓滿的知識、感情與意志。

當然，在佛的功德中，這是即三即一而無礙的。不過從這三方面去說明，容易正確了解佛德的全貌。

（參）學佛是由人到成佛的完人教育

一、概述要義

我不止說過一次了：學佛就是向這樣的圓滿佛德去修學。學習佛的三德，就是大乘學要的三金剛句——信願，慈悲，智慧。²²而這三者，又實在就是依據人性本有的三種特勝——「憶念勝」，「梵行勝」，「堅忍勝」，而使之淨化、進化。

二、略為解說

這不妨再為略說：

不護。」

王言：「大師！云何口業不護？」

答言：「大王！沙門瞿曇口業清淨。沙門瞿曇無有口業不清淨者，是故沙門瞿曇不作心念：『我口業不清淨，恐畏他知，作心防護。』何以故？沙門瞿曇無有口業不清淨故，是名第二口業不護。」

王言：「大師！云何意業不護？」

答言：「大王！沙門瞿曇意業清淨。沙門瞿曇無有意業不清淨者，是故沙門瞿曇不作心念：『我意業不清淨，恐畏他知，作心防護。』何以故？沙門瞿曇無有意業不清淨故，是名第三意業不護。大王當知！沙門瞿曇畢竟成就三不護業，是故我言無有過失。」

²¹ 賅（gāi ㄍㄞ）：1.完備，齊全。2.概括，包括。（《漢語大詞典》（十），p.208）

²² 印順法師《我之宗教觀》（pp.72-74）：

大乘與大學相近，也有三綱領，稱為三金剛句。如《大般若經》說：「一切智智（大菩提的別名）相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。聖龍樹的《寶鬘論》也說：「不動菩提心，堅固如山王；遍際大悲心；不著二邊慧」。這三者，就是菩提願，大悲心，無我（空）慧。以此三心而修，一切都是大乘法，如離了這三者，那所學所行的，不是小乘，就是世間法了。

一、菩提是無上菩提（佛果）。以佛為模範，發願希欲成就佛一樣的菩提，廣度一切眾生，名為發菩提心，也叫願菩提心。這與自立立人，欲明明德於天下的願欲相近。

二、大悲心是利他拔苦的惻隱心。成佛要從大悲心行中來，所以在修身歷程中，不但要自心清淨，也要利益眾生，使眾生的身心清淨，這近於大學的親民了。約政治說：是親民，是促進人民進步，和平安樂。約德化說：是新民，就是使人心向上向光明，人格健全，身心淨化。

三、無我慧，就是體達性空的般若。想自利利人，本是人人共有的德性。但人人有我見，不離自私，一切從自我中心出發。有了我見，不但擴展私欲，易於作惡；就是行善，也不徹底。一般的善心善行，都不是至善。唯有無我慧，才會徹明真理，能徹底的利他。無我慧是佛法特有的至善，為一切出世法的根源。

（一）人的憶念勝，應淨化為智慧

一、人性是有憶念的特勝（這是最主要的，在梵語中，「人²³」是依此意而立名），即人從經驗憶持，而能進展到高尚豐富的知識。但人的知識，含有與生俱來的執見，及從社會師友，或自己推尋得來的謬誤。所以人的知（p.327）識，固然有益於人類，而邪惡謬誤的思想，也不斷的引導我們（個人或社會）落入惡化腐化²⁴的深淵。這要修學大乘的正智、深智來徹底淨化一番，學成如實的知見才好。

（二）人的梵行勝，應淨化為慈悲

二、人性的梵行（是清淨行的意思）勝，即能克制私欲。或控制肉體的情欲，或犧牲私我的利益，而有淨心利他的道德。可是人智淺薄，習俗愚迷，世間也有低級的，甚至似是而非的偽道德。這應學習慈悲，唯有無私無蔽²⁵，與樂拔苦的慈悲心行，才有完善的道德可說。

（三）人的堅忍勝，應淨化為信願

三、人性有堅忍強毅的特勝，不但忍受艱苦，百折不回²⁶，而且能有「為萬世開太平」²⁷的闊大精神。可是，如被應用於思想僻謬²⁸，行動錯誤，這一堅忍的毅力，也就成為招引人類苦難的原因了。如學習大乘信願——發菩提心，為佛道，為眾生而確立無窮盡的大信願。那麼，依信而起願欲，依願欲而起精進，即為自覺覺他大力量的根源。

三、結說

所以學佛不是別的，只是依於人性的三特勝，修學佛法的三要門，完成佛陀的三德。佛即人性的淨化，進展到究竟無上的地步。

這一由人到佛的完人教育，儒者也略有發明²⁹。如中庸的三達德——智、仁、勇，即合於佛說人性的三特勝。³⁰而修學的三要門，也近於大學（p.328）的三綱。³¹但次第升

²³ 末那沙：梵語 *manuṣya*，意為人類，由語根√*man*（思考）的意思引申而來。

²⁴ 腐化：3.借喻思想蛻化變質和生活墮落。（《漢語大詞典》（八），p.1069）

²⁵ 蔽：11.屏障；障礙。（《漢語大詞典》（九），p.539）

²⁶ 百折不回：同“百折不撓”。（《漢語大詞典》（八），p.227）

²⁷ 黃橫渠曾提出著名的「橫渠四句」，認為讀書人要「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」（《宋元學案·橫渠學案上》）

²⁸ 僻謬：乖僻荒謬，違背正理。（《漢語大詞典》（一），p.1710）

²⁹ 發明：5.闡述；闡發。（《漢語大詞典》（八），p.550）

³⁰ 印順法師《成佛之道（增註本）》（pp.274-275）：

這（大乘）三心是大乘的通行，正與儒者的三達德——智、仁、勇一樣。這本是人類的特勝：憶念勝，梵行勝，堅忍勝；也就是理智的，情感的，意志的特勝。重於人乘正行的儒者，也就揭示了人乘通德的智、仁、勇。大乘法，本是著重依人乘而直入佛道的，所以也就揭示了：究竟無上的志願——菩提心；普遍平等的同情——慈悲；徹法源底的智慧——空慧，為大乘行必備的通德。因此，大乘法行，就是使人類特勝的德性淨化（俗稱昇華），使他融和進展而到達完成。成佛時，菩提心成法身德，慈悲心成解脫德，法空慧成般若德。如來的三德秘藏，不是別的，只是人生德行的最高完成。大乘的真義，與帶有隱遁傾向的小乘行，帶有神秘氣息的天乘行，是不大相同的。大乘的真義，實是人生的趣向於究竟，『即人成佛』的法門。

³¹ 印順法師《我之宗教觀》（pp.69-71）：

進，淨化覺化的全部學程，唯有在佛法中，才有明確精嚴的說明。

參、方法是實踐教育

(壹) 總說

這種覺化的完人教育，自覺覺他，就是教育自己，又教育別人。自教與教人，都不是空虛的知識傳授，而是著重於自覺的，實踐的。教育或者說學習，如作為無關於自己身心的淨化，而僅是學一些知識，或者技能來維持生活，滿足物欲的享受，那實在是不成其為教育的。這點，佛教與儒家，都是同一看法。

(貳) 別釋

一、自覺

佛教的第一義，是覺悟人生的真意義，使自己從隨波逐浪的迷妄中覺醒過來。唯有自覺，才會源泉渾渾³²，流露無盡的悲願，勇於向上的精進。

二、實踐

(一) 重於實踐的佛教教育

以自覺為重心的佛教，又是實踐的。如教育而離開了實踐，就與佛教的精神不合。所以「義學」（教理的研究，著述）雖是佛教的一大科，但偏重義學或專作學問的研究，在佛教中是不能受到特別尊重的。

(二) 知與行，實是修行的項目

拿知與行來說吧，佛教是從實踐的立場，來確定知的地位。如修行的八聖道，首先是屬知的正見與正思惟，這是看作修行的項目，而不是修行（道）以外的。佛法的一貫³³學程，是以知導行，（p.329）又以行致³⁴知。依知而行，如眼目明見，才能舉步前進。而依行致知，如向前走去，才會發現與看清前面的事象。知才能行，行才能知。越知越行，越行越知；在這樣的學程中，達到徹底的正知，與如實的修行。如佛被稱為「明行足³⁵」，即是到達了知與行的究竟圓滿。

儒者的大學之道，有三綱領（宗要）：「在明明德，在親民，在止於至善」。這三要，可以作多種解說，但應特別注意那三個「在」字。在，指出大學的宗要所在，更一層層的推究到下手處。在明明德，就是下文的明明德於天下；大學是政治學，這是大學的最高理想所在。但怎樣才能明明德於天下？這就在乎親民了。親民，就是「安人」，「安百姓」；「親親而仁民」；「以親九族，平章百姓，協和萬邦」。怎樣才能親民呢？這就不能不歸到自己，在乎知道止於至善了。止是安住不移。「於止，知其所止」，就是安住於應住的境地。這個應止的至善，分別來說，是仁、義、禮、智等；總相的說，是良知。所以止於至善，就是致知。心住於善，使善心擴充而到達究極，就是致知功夫。致知的本義，應該是住心於道德意識的自覺，而引使擴充。這到下面再說。程、朱著重了人人以修身為本的大學，所以撇開政治理想，以明明德為顯發己心的明德；然後推己及人叫新民；而後自明與新他，達到至善的地步。這也許是可以這樣解說的，以明明德為先，止於至善為後（這是受了禪宗影響的新說）。但探求大學的本義，必須注意「在」字，一定要著落到知止於至善為下手處，才能與下文相呼應。

³² 渾渾：2.廣大貌。（《漢語大詞典》（五），p.1523）

³³ 一貫：4.連貫；相聯。5.從不改變；一向如此。（《漢語大詞典》（一），p.79）

³⁴ 致：24.通“至”。達到。（《漢語大詞典》（八），p.792）

³⁵ （1）《大智度論》卷10〈1序品〉（大正25，133a16-17）：

得微妙三明，清淨行亦具，是故號世尊，鞞闍遮羅那。

(三) 小結

佛的教育，以實踐為本，而實踐又必然是以知為先要的。佛弟子應站穩這一立場，去求得世出世間的智慧。

肆、佛學的教化傳習科目有五明

(壹) 語言文字是師資授受的主要工具

雖然說，佛教重於實踐，不僅是空虛的知識傳授；但在佛學的教化傳習方面，還是不離語言文字的，因為這是師資授受的主要工具。

(貳) 大乘佛弟子應修學的五類學術——五明

一、五明之意義

不離語文的學問，從前彌勒菩薩，曾總括應該修學的說：「菩薩求法，應於五明處求」。

³⁶五明，就是大乘佛弟子應該修學的五類學術。五明是：

一、聲明：是語言文字學，包括有語言、訓詁³⁷、文法、音韻³⁸（也通於音樂）等。

二、因明：因是原因，理由，這是依已知而求未知，察事辯理的學問。在語言方面，是辯論術；在思想方面，是理則³⁹學——邏輯⁴⁰。

三、醫方明：這是醫、藥、生理、優生⁴¹等學問。

四、工巧明：這是基於數學，所有的物理科學，以及實用的工作技巧。

五、內明：上四種為共（外）（p.330）世間的；佛的教育，是在這共世間學的四明上，進修不共的佛學，所以叫內明。這是佛所宣說的法毘奈耶⁴²，也可說純粹佛學。

(2)《大智度論》卷21〈1 序品〉（大正25，219b18-23）：

是正遍智慧，不從無因而得，亦不從無緣得；是中依智慧、持戒具足故，得正遍智慧。智慧名菩薩從初發意乃至金剛三昧相應智慧；持戒名菩薩從初發意乃至金剛三昧身業、口業清淨隨意行已——是故名「鞞闍遮羅那三般那（vidyā明，caraṇa行，saṃpanna具足）」。

³⁶《菩薩地持經》卷3〈8 力種性品〉（大正30，904c9-10）：

為教眾生種種事業故，如是菩薩求五明處。

³⁷訓詁：對字句（主要是對古書字句）作解釋。亦指對古書字句所作的解釋。（《漢語大詞典》（十一），p.51）

³⁸音韻：2.抑揚頓挫的和諧聲音。5.漢字字音中聲母、韻母、聲調三要素的總稱。（《漢語大詞典》（十二），p.655）

³⁹理則：1.即邏輯。孫中山《建國方略·以作文為證》：“然則邏輯究為何物？當譯以何名而後妥……吾以為當譯之為‘理則’者也。”孫中山《建國方略·以作文為證》：“學者之對於理則之學，則大都如陶淵明之讀書，不求甚解而已。”（《漢語大詞典》（四），p.572）

⁴⁰邏輯：1.思維的規律。2.客觀的規律性。4.指邏輯學。王力《龍蟲並雕齋文集·邏輯和語言》：“邏輯是關於思維的形式和規律的科學。”（《漢語大詞典》（十），p.1304）

⁴¹印順法師《佛在人間》（p.170）：

這樣，要求世界（天下）太平，必得從國治，從家齊，尤其要從每人自己的「修身」做起。這猶如要求國族的興盛，非注意國民的優生，國民的道德與健康等不可。

⁴²印順法師《以佛法研究佛法》（pp.116-117）：

說到律，梵語 vinaya，音譯為毘奈耶，毘尼；義譯為律，調伏。經律中常見法與律並舉，如「法律」；「法毘奈耶」；「是法是毘尼，非法非毘尼」等。法與律的對舉，起初是與「法義」並舉一樣，表示法與法的效用。正法的現見，是如實知而得解脫的；由法而得這樣的義利，

二、辨析五明和自覺覺他的關係

(一) 聲明與因明

聲明與因明，為自覺覺他的必備學問。聲明是語文學，而因明是思辨的方法。沒有這二種學問，總不免思想混亂，是非不明。不但缺乏教人的能力，就是自以為然的，也未必就是正確的。在西藏，初學佛法，都從聲明、因明入手，因為這是理解聖教的必備工具。我覺得，中國佛教的衰落，至少與聲明、因明的忽略有關。

(二) 醫方明與工巧明

醫方明，是能除身心苦痛而得安樂的；工巧明是利用厚生⁴³，增進人類物質幸福的。佛教的救濟世間，那裡局限於口頭宣傳！醫方與工巧，正是菩薩利益眾生的實際學問。善財童子參訪的大善知識中，就有數學家，建築師，醫生，製香師。如大論師龍樹菩薩，就是優越的製香師與煉金師（化學）。在他指導下所建的寺院與洞窟，真是鬼斧神工⁴⁴，被稱為印度佛教的第一建築。

三、結說

這可見佛教的教育，不只是因果、空有、心性，而是五明：正像孔子一樣，不只是侈談⁴⁵性理⁴⁶，而是以六藝⁴⁷教人。不過從來的佛弟子，多少受到小乘思想的熏染，總以為前四是世間法，內明才是出世佛法。不知在大乘佛（p.331）學中，即世間而出世，世與出世無礙，聲明、因明等，是共世間的出世學，真俗融通，為佛教教育的一科。

伍、從事教育事業

(壹) 佛教的教育活動

一、承先啟後

佛教的重心，是覺化的完人教育；方法是實踐教育；傳習的科目是五明：這都已在上面概略的說到。

二、正明佛教的教育，應包括一切世出世間的善法

(一) 一般教育文化的活動

現在，再從從事教育事業來說：佛教的說法，開示以及著作；或者佛教的文藝、音

所以稱為義。同樣的，法——聖道的修證，一定是離罪惡，離顛倒，離縛著而身心調伏的，所以稱為毘尼。我曾比喻為：法如光明的顯發，毘尼如陰暗的消除：法與毘尼，是同一內容的兩面。但在僧伽的發展中，和樂清淨，為僧伽的特質。在僧伽中，無論是個人的身心活動，或是僧伽的自他相處，如有不和樂清淨的，就與法不相順而有礙於法的進修。反之，如消除不和樂清淨的因素，自能「法隨法行」而向於正法。這樣，犯罪而行懺悔，奉行僧伽的規制，就稱為毘尼，與法有同等的重要性。

⁴³ 厚生：1.使人民生活充裕。2.調重視養生以保長壽。（《漢語大詞典》（一），p.922）

⁴⁴ 鬼斧神工：形容技能精巧，非人工所能。（《漢語大詞典》（十二），p.448）

⁴⁵ 侈談：1.大談；縱論。2.指廣泛談論。（《漢語大詞典》（一），p.1346）

⁴⁶ 性理：1.調生命之原理、規律。3.人性與天理。指宋儒性理之學。（《漢語大詞典》（七），p.479）

⁴⁷ 六藝：1.古代教育學生的六種科目。《周禮·地官·大司徒》：“三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。”《史記·孔子世家》：“孔子以詩書禮樂教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。”三國吳韋曜《博奕論》：“伎非六藝，用非經國，立身者不階其術，徵選者不由其道。”（《漢語大詞典》（二），p.28）

樂；經典的蒐⁴⁸藏、流通、翻譯，這都是教育文化的活動。但作為佛教的教育活動，是不應該局限於此的。

（二）佛所說的法施，應包括一切世出世間的善法

在經中，佛陀不斷的讚歎「法施」。法是真理、德行、良善的學說，以及禮俗⁴⁹。換言之，法是合法（合理性）的一切世出世間善法。佛弟子修學此法，又與人為善而宣揚此法，就是法施。

法施可分為二類：

- 一、「出世法施」，如內明的弘揚傳授；
- 二、「世間法施」，如聲明、因明等的教授。

世間法施，就是世間的一般教育。從前，維摩詰長者，「入諸學塾⁵⁰，誘發童蒙」，⁵¹便是大乘學者從事一般教育的實例。這不應看作純世間的，在大乘的真俗無礙中，這是大乘的共世間學，為大乘法的一部分，為導入大乘的基礎。所以，從事這一般的教育事業，不應看作適應時代，附屬於佛教的，（p.332）而應作為佛教自身的重要內容而努力！

（貳）佛教教育工作者應具有的根本精神

佛稱這些為「法施」，是最有意義！因為布施是有功德的，努力於世出世法的教化，無論是個人或教團，都是有功德的。但真正的如法布施，是出於與人同樂，為人拔苦的

⁴⁸ 蒐（sōu ㄙㄡ ㄨ ㄨ）：4.聚集。（《漢語大詞典》（九），p.475）

⁴⁹ 禮俗：禮儀與習俗。（《漢語大詞典》（七），p.961）

⁵⁰ （1）學塾：私塾。（《漢語大詞典》（四），p.250）

（2）塾（shú ㄕㄨˊ ㄨˋ ㄨˋ）：3.舊時私人設立的進行教學的地方。（《漢語大詞典》（二），p.1190）

⁵¹ （1）羅什譯《維摩詰所說經》卷1〈2 方便品〉（大正14，539a8-b9）：

爾時毘耶離大城中有長者，名維摩詰，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍；辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持；獲無所畏，降魔勞怨；入深法門，善於智度，通達方便，大願成就；明了眾生心之所趣，又能分別諸根利鈍，久於佛道，心已純淑，決定大乘；諸有所作，能善思量；住佛威儀，心大如海，諸佛咨嗟！弟子、釋、梵、世主所敬。欲度人故，以善方便，居毘耶離；資財無量，攝諸貧民；奉戒清淨，攝諸毀禁；以忍調行，攝諸恚怒；以大精進，攝諸懈怠；一心禪寂，攝諸亂意；以決定慧，攝諸無智；雖為白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味；若至博弈戲處，輒以度人；受諸異道，不毀正信；雖明世典，常樂佛法；一切見敬，為供養中最；執持正法，攝諸長幼；一切治生諸偶，雖獲俗利，不以喜悅；遊諸四衢，饒益眾生；入治政法，救護一切；入講論處，導以大乘；入諸學堂，誘開童蒙；入諸淫舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志；若在長者，長者中尊，為說勝法；若在居士，居士中尊，斷其貪著；若在刹利，刹利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢；若在大臣，大臣中尊，教以正法；若在王子，王子中尊，示以忠孝；若在內官，內官中尊，化政宮女；若在庶民，庶民中尊，令興福力；若在梵天，梵天中尊，誨以勝慧；若在帝釋，帝釋中尊，示現無常；若在護世，護世中尊，護諸眾生。長者維摩詰，以如是等無量方便饒益眾生。

（2）另參：支謙譯《佛說維摩詰經》卷1〈2 善權品〉（大正14，520c24-521a24），玄奘譯《說無垢稱經》卷1〈2 顯不思議方便善巧品〉（大正14，560b6-c14）。

同情，這是無條件的施與，而不是為了果報，或者為了現生的功利。所以從事世出世法的教育，不但不應為自身的名聞利養著想，也不應為教團的擴張著想。為了正法，為了利益人類，而發心勇進的做去。這才是佛教的教育，佛教教育工作者的精神。

【附錄】

〈三增上學與三育〉

《太虛大師全書 第十三編 真現實論宗用論》(pp.1443-1449)

——二十八年十二月在仰光華僑中學講——

壹、引言

貴校是在全緬華僑所辦學校中的最高學府，校舍寬敞，設備齊全，學生眾多，固在各校董擔任經費之充足，亦由校長及教師職員認真辦理之所致。今天得來貴校參觀，並與各位相敘談，非常的愉快！但我除了佛學之外，沒有研究過其他的學問，所以今天只好從佛學的平常戒、定、慧三增上學，與學校的智、德、體三育來談談，因此或可得到此類發明之益處。佛法中的戒、定、慧三學，亦名三增上學，以戒、定、慧為從凡入聖的階梯，由此三學，使我們能增進上昇，提高人格，將我們達到非常人的聖賢地位。

貳、正說

（壹）戒增上學與德育

一、戒增上學與德育

三學中第一是戒增上學，這與學校的德育，同是生起長成道德的教育。已有道德的人，由德育可以增長，未有道德的人，可以生起道德來。故（p.1444）與佛法中戒的意義很相符合。

這可分四種講：

第一、難捨能捨：

此即是犧牲，為趨向遠大高尚的事業，如犧牲享受，犧牲嗜好，將平常的事犧牲，方可以希望成就非常的事。故在戒行中，第一、就是能捨。此犧牲是要難捨的能捨，如習慣上私人逸樂，在平時是不易捨的，因為要與大眾謀利益，就能把個人的安樂等都捨去。佛法為僧受戒須先出家，將父母妻兒家業田產等，在平時不易犧牲的，實踐學戒增上學時即都能捨去。

第二、難止能止：

平常所謂食色性也，自然而發生的貪欲等，在平常的人是不易停止的；隨著本能俗習以行動，遂不能有更進一步之超越習俗，改進本能的勝行。而戒增上學則便在能止息此種難止之染習。

第三、難忍能忍：

所謂「小不忍則亂大謀」，對於平常如身上的勞倦，心上的憂悶，以及其他種種不能忍受的困難，都要能忍受。從前曾國藩講過一句話：「凡事都有難處，打得過即是好漢」。所謂「動心忍性增益其所不能」，在平常難忍受的困難都能忍受，則心常安定，不為事變傾動。

第四、難行能行：

戒學中最重要 (p.1445) 的是難行能行，如捨身取義，殺生成仁，蹈湯赴火，勇往直前的勇猛精進，都是這種難行能行的精神表現。

上述戒增上學之所實習的，也就是發育長成道德的德育。

(貳) 定增上學與體育

二、定增上學與體育

佛教中的定，在梵文所謂三摩地、或心增上學，即是心專住一境，保持平正不偏不倚，這就是定增上學的意義。若是修得適宜，其功用與身體的健康上和發育上利益很大。這亦有四種：

第一、修習定學，須先調食、調身、調睡：飲食有節制，食不可多食，亦不可過少，多食則易生病。而要於生理、心理都能調合適宜，如素食、或不可過午，都是通常的衛生，很有利益的。並須把睡眠調好，因為睡眠要有一定的限制，睡眠時間不可太多或太少，這樣纔可使身體得到合法的休養並調理。使身體的行、住、坐、臥都有儀軌，就可達到通常體育的衛生。

第二、調身、調息、調心的特殊衛生：此指坐禪時端身正坐，以及調息都是使身息很適當的保持平均的態度。至最安適時，似乎身息都溶化了。在平常人，心靜的時候就會昏沉，動的時候就會浮躁，如猿猴一樣不能止 (p.1446) 息。若我們能從調身、調息、調心而達到意止心靜，成功一種特殊的心境，則全體清明；由心理影響到生理，身心得輕安妙樂，成為一種特殊的體育。

第三、中國平常所傳的國術，有所謂少林派、武當派，都說是達摩所傳下來的。這種古傳的體育，有所謂內外功，如八段錦、太極拳等，有病可以治病，無病可以增加體力。這種運動都是與修定有關聯的；定使氣息流通全身血脈，將病等除去，使精神充實起來。西藏密宗的氣功，也是定增上學中的特殊體育。

第四、離欲、離蓋的心靈修煉：深一層的講，心靈祇可把七情、六欲及所有的煩惱等，從心的根源上除去了，成為純粹精明。沒有煩擾惱害等習氣，所謂離五欲：如眼貪見色等，使心分散流動，如燈光為風吹動則光明不大，心亦如此，由情欲等將其分散而不明靜，要藉定力將其凝集，成為離欲清淨的心靈。復次，由定的力，使我們內心變化，所有的貪欲、憎恚等蓋覆心靈而破壞寂靜的，都要除去，乃安如泰山，無有動搖。否則，精神恍惚，什末⁵²事都不能作。故須離去五欲、五蓋，而煥發精神到全身。所謂「誠於中，形於外」，此皆是定的功用。(p.1447)

(參) 慧增上學與智育

三、慧增上學與智育

佛法中的慧增上學，第一、就是聞所成慧，由多聞博學所成。如學校上課，聽講演以及到圖書館閱書等，此是依前人的教化而承受過來的。

第二、是思所成慧，不但承受前人的，更能從自見聞上、思考上，把心的力量發揮出

⁵² 什麼：亦作“什末”。同“甚麼”。(《漢語大詞典》(一)，p.1102)

來，將身外天地人物乃至萬有，都依耳目心思能力觀察思維，凡接觸到的均能發揮成系統思想。如此所成之慧，即思所成慧。

至於從古今的道理，抉擇到成為信仰，向身心體驗修習，得成決定明見，此即修所成慧。

聞所成慧是學問，思所成慧是思想，修所成慧是體驗實證到的。此與學校的智育，完全相符。不過、佛法專在佛法上修習、體驗，與普通不同。

（肆）三育即包括群育

四、三育即包括群育

我說三育即包括群育，是因為有人在三育之外另立群育的緣故。其實，群育就包括在智、德、體三育之中，佛法的三學也是如此。如佛法中出家人所過的僧團生活，同受戒，同學佛法，乃至同衣食，同言動，這豈不是群育嗎？何況大乘佛法中，所謂饒益有情戒，專以作利益眾生的事業為必守之戒條，所謂「菩（p.1448）薩不捨眾生，常行化導眾生」。又如各種運動的競賽等，有共同遵守的規則；現代提倡的童子軍及國際運動大會等，都認為是世界人類最好的聯合。在中國修習禪定的大叢林，坐則同坐，走則同走，一切的行動，均是合群的動作。由能修定有群眾共同的訓練，實為良好的群育。

（伍）辨悟他與五明成佛

五、辨悟他與五明成佛

由自悟而悟他，佛法中有四無礙辯：所謂法無礙辯，義無礙辯，詞無礙辯，樂說無礙辯。因為這四無礙辯詞，都是依邏輯方法的。要觀在何群眾，乃作何說法。今貴校都是智識份子，所以講比較精粹的道理；由自己覺悟，使他人亦同得覺悟，都是需要到群眾中的。在大乘佛法中，謂菩薩於佛果菩提當於何求？當於五明處求。五明就是：聲明、因明、工巧明、醫藥明、內明；等於現在的社會科學、自然科學和哲學。要成滿菩提佛果，就是要從不離群眾學術中尋求。

參、結語

概括起來說：教育不出智、德、體三育，佛法亦不出戒、定、慧三學；如此，佛法就是教育的三育，三育的育教也可通於佛法，故特將此意提出，供各位的參考！（p.1449）

（葦舫記）（見海刊二十五卷七八期合刊）

《佛在人間》

第十四章、發揚佛法以鼓鑄世界之新文化

(pp.333-350)

釋開仁編 2016/3/10

壹、佛法與世界性

(壹) 寫作動機

太虛大師圓寂以來，快要十五年，他創辦的《海潮音》，更是滿四十年了。教難國難，還是那樣嚴重；世局人心，還是那樣混亂！這對於以「革新僧制，淨化人生，鼓鑄¹世界性之文化為鵠²」³的大師，應該是不勝⁴其感慨的！

最近，應中華民國聯合國同志會約，作了一次「佛法與世界性」的座談。時間匆促，語不達意⁵，趁這《海潮音》四十周年紀念，特演繹⁶的再說一番。

(貳) 東西方世界性文化之差異

一、西方所謂的國際性與太空時代，只會帶來矛盾、衝突與災禍

我們這個時代，已從國家而漸漸走上國際聯合。由於科學進步，更進入太空時代；不同星球的往來頻繁，也許是不會太久的事了。

然而人類的思想，儘管高喊平等、自由、博愛，而實際卻背道而馳。不是不想、不要，而問題是：現居優 (p.334) 勢的西方人（蘇俄在內），缺乏世界性的文化，沒有世界

¹ 鼓鑄 (zhù ㄓù ㄨˇ)：2.調陶冶、鍛煉。(《漢語大詞典》(十二)，p.1397)

² 鵠 (gǔ ㄍǔ ㄨˇ)：2.目標；目的。指想要達到的境界或結果。(《漢語大詞典》(十二)，p.1108)

³ 印順法師《太虛大師年譜》(pp.540-541)：

五月二十日，印順、續明、楊星森等，開始於雪竇寺圓覺軒，編纂《太虛大師全書》。其緣起及編目云：「佛法為東方文化重鎮，影響我國文化特深，此固盡人皆知之；然能闡微抉秘，暢佛本懷以適應現代人生需求者，惟於太虛大師見之！大師本弘教淑世之悲願，以革新僧制，淨化人生，鼓鑄世界性之文化為鵠。故其論學也，佛法則大小乘性相顯密，融貫抉擇，導歸於即人成佛之行。世學則舉古今中外之說，或予或奪而指正以中道。其論事也，於教制則首重建僧；於世諦則主正義、道和平；憂時護國，論列尤多。大師之文，或汪洋恣肆，或體系精嚴；乃至詩詠題序，無不雋逸超脫，妙語天然！然此悉由大師之深得佛法，稱性而談，未嘗有意為文，有意講說，蓋不欲以學者自居也。文字般若，未可以世論視之！平日所有撰說，或單行流通，或見諸報章雜誌，時日不居，深恐散佚。為佛法計，為中國文化計，全書之編纂自不容緩。同人等擬編印全書，奉此以為大師壽。舉凡部別宏綱，編纂凡例，悉遵大師指示以為則。且將編印矣，不圖世相無常，大師竟忽遽示寂也！昔雙林息化，賴王舍結集，乃得色相雖邈而法身常在。則是本書之編纂流通，彌足顯大師永壽之徵矣！全書都七百萬言，勒為四藏二十編，次第印行。若此勝舉，吾文化先進，佛教耆德，當必將樂予指導以贊助其成矣！」

⁴ 不勝 3.非常；十分。(《漢語大詞典》(一)，p.452)

⁵ 詞不達意：詞句不能充分、確切地表達思想感情。(《漢語大詞典》(十一)，p.119)

⁶ 演繹：1.推演鋪陳。(《漢語大詞典》(六)，p.108)

性的人生觀。殖民主義⁷的全球掠奪，雖快成過去，而共產主義⁸的世界奴役，還野心勃勃。大家在這太空時代前夕，不是部署太空戰略，以圖征服世界；就是控制太空地區，以便物資佔有。現在的人造衛星競爭，及美、日等國，早有人組織月球地產公司，不都是說明這些嗎？這樣的國際性與太空時代，只是帶來了矛盾、衝突、災禍。

二、平等自由的新時代，須視人類的智慧而定

國際與太空時代，是會來的。但這還是不平等、不自由，殘酷的不斷演出。真正的平等自由的新時代，那就要看人類的智慧，尤其是現居優勢的西方人的智慧了！看大家是否能建樹⁹真正世界性的文化，來適應這新的時代。

從前太虛大師，以為唯有發揚佛法，以佛法而鼓鑄世界新文化，人類才有希望。這點，我們是完全同意大師的見地。

（參）導師闡述的世界性文化

一、現世界的宗教與政治等，有世界性的並不少

無論是宗教，政治，或其他文化，其最初，大都帶有區域文化的色彩。這在印度佛教，也還是一樣的。每一宗教或政治等，都是人類自己的產物，都是適應人類某種欲求而出現的。人與人間，有共通性，所以不同區域，不同時代的宗教（p.335）或政治等，都有發展為世界人類普遍採用的可能。單是這樣，現世界的宗教與政治等，有世界性的是很不少了。

二、導師對世界性的闡述

（一）以自我中心的拓展，是反世界性的行動

然而我要說的世界性，意思不是這樣。因為，一般的宗教，政治與學術思想，是不能離開自我中心的。自我中心，便是我的——我的家，我的種族，我的社會階層，我的國家，甚至是我的天下（國際與太空等）。自我中心的活動，對內是爭取領導，對外是謀取擴張。從是自非他，到有自無他，這含著嚴重的對立、衝突。這樣的宗教、政治等，不是真正的世界性，而卻是反世界性的。

（二）以宗教來舉例說明

以宗教來舉例說：

1、印度的婆羅門教

印度的婆羅門教，原是民族的宗教。婆羅門、剎帝利、吠舍——雅利安族，有宗教

⁷ 殖民主義：在資本主義發展的各個階段，資本主義強國壓迫、奴役和剝削落後國家，把它變成為自己的殖民地、半殖民地的一種侵略政策。其表現形式隨資本主義發展階段不同而變化，一般表現為海盜式搶劫、販賣奴隸、傾銷商品、掠奪原料、向海外移民和輸出资本等，其中輸出资本是帝國主義時期殖民主義剝削的主要形式。（《漢語大詞典》（五），p.166）

⁸ 共產主義：1. 馬克思、恩格斯所創立的共產主義學說，亦即無產階級的整個思想體系。2. 人類最理想的社會制度。它在發展上分兩個階段，初級階段是社會主義，高級階段是共產主義。通常所說的共產主義，指共產主義的高級階段。在這個階段，生產力高度發展，社會產品極為豐富，人們具有高度的思想覺悟，勞動成為生活的第一需要，消滅了三大差別，實行共產主義公有制，分配原則是“各盡所能，按需分配”。（《漢語大詞典》（二），p.87）

⁹ 建樹：1. 樹立；建立。（《漢語大詞典》（二），p.910）

的再生權；而被看作低賤的首陀羅族——其實是被征服的，死了完事，從此消滅。

2、以色列的猶太教

以色列的猶太教，他們信仰的耶和華「上帝」，是「亞伯拉罕¹⁰的上帝，以撒的上帝，以色列的上帝」¹¹，原為民族的保護神。所以以色列人是上帝的選民（屬於上帝的），而要把外邦¹²人交¹³以色列人去統治（事實上並未成功）。

3、小結

雖然從婆羅門教而演化為印度教，從猶太教而革新為基督教等，已大有進步，而還是丟不下：「信我者永生，不信我者滅亡」¹⁴的包袱。（p.336）這在宗教界，還不過狂熱的排他性而已；如成為政治的指導精神，那被奴役的人類可夠苦了！

（三）結說

總之，這種局限¹⁵的、偏激的、排斥異己而向外擴張，即使是舉世風行，也無非真正世界精神的反動，招來人類更大的災禍。

（肆）佛教的世界性（法界性）

一、從無限時空中，觀察一切眾生而超越自我的執著

說到佛教的世界性，依佛法的術語來說，應該是「法界性」。姑以人類來說，佛法，從來就不是少數人，多數人，而是一切人（一切眾生）的。論空間，不是一地區，一星球（世界），而是一切世界的。論時間，不是某一時代，而是盡未來際。所以佛法常說：「豎窮三際，橫遍十方」。¹⁶這是從無限時空中的一切眾生，一切人類去觀察，超越了自我執著，而沒有任何局限性的立場。所以真正能信解佛教的，沒有不深刻感到：這是自己的事，也是人的事。

二、佛教的自由信仰與傳布，和平的與當地文化共存

信仰是純粹的自由信仰，雖希望別人信仰，而決不勉強別人信仰。所以佛教始終是自

¹⁰ 亞伯拉罕，原名亞伯蘭或亞巴郎（意為崇高之父），是猶太教、基督教、和伊斯蘭教的先知，是耶和華從地上眾生中所揀選並給予祝福的人。同時也是希伯來民族和阿拉伯民族、閃族的共同祖先。

¹¹ 《聖經·創世 31》：23-29：亞伯拉罕，以撒，雅各是以色列百姓的祖先，以色列百姓常誇口說：「阮祖是亞伯拉罕，以撒，雅各」；上帝也對以色列百姓說：「我是亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝。」（網路資料）

案：若約《聖經》的出處來說，此處應該是「雅各的上帝」比較合理。

¹² 外邦：3.指外國。（《漢語大詞典》（三），p.1151）

¹³ 交：9.調一方授與，另方受取。《禮記·禮器》：“室事交乎戶，堂事交乎階。”孔穎達疏：“堂下之人送饌至階，堂上之人於階受取，是交乎階。”後多用以指付與，交出。（《漢語大詞典》（二），p.327）

¹⁴ （1）《馬可福音》16：16：「信而受洗的必然得救。不信的必被定罪。」

（2）《約翰福音》3：18：「信他的人，不被定罪。不信的人，罪已經定了，因為他不信神獨生子的名。」

¹⁵ 局限：限制在一定範圍內。（《漢語大詞典》（四），p.17）

¹⁶ 唐 澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2（大正36，15b18）：「十方橫遍，三際豎窮。」

由地傳布，從不曾利用政治或經濟力量，打起替天行道¹⁷的旗幟，向世界傾銷¹⁸。也就因此，不曾為了傳教，引起嚴重的宗教戰爭。以佛教的傳入中國來說，他始終是自由傳布，和平的與中國文化共存。然而，卻深深的啟發了中國文化，使中國文化得到更（p.337）高的發展。

貳、佛教的世界性原理

（壹）佛教的世界性（法界性）原理，來自釋尊的正覺

佛教的世界性（法界性）原理，從何得來？這是由於釋迦牟尼佛，在菩提樹下，大覺大悟的體證得來。體證到的，在不可說中，說為「法界」¹⁹；依此而宣揚出來的佛法，就名為「稱法界性」²⁰的「法界等流」²¹。²²佛所親證的法界性，與庸常²³的見解，受著自我意識支配的，不能相提並論。

（貳）法界性可從兩點來說明

關於法界性，不妨從兩點來說明。

一、從事事差別，解了法從緣生，而深入空平等性

一、從事事差別解了法從緣生而深入空平等性：

¹⁷ 替天行道：1.代行上天的意旨。調按照天意，在人世間做正義的事業。（《漢語大詞典》（五），p.754）

¹⁸ 傾銷：2.指資本家或資本集團用低於市場價格的價格，大量拋售商品。目的在於擊敗競爭對手，獨占市場，獲取高額利潤。（《漢語大詞典》（一），p.1652）

¹⁹ 《大般若波羅蜜多經》卷 329〈50 巧方便品〉（大正 6，687c1-17）：

具壽善現復白佛言：「世尊！一切法空即是無盡，亦是無數、亦是無量、亦是無邊。世尊！諸法空中，盡不可得、數不可得、量不可得、邊不可得，由此因緣，無盡、無數、無量、無邊文義無別。」佛言：「善現！如是！如是！如汝所說。無盡、無數、無量、無邊文義無別，皆共顯了諸法空故。善現！一切法空皆不可說，如來方便說為無盡，或說無數，或說無量，或說無邊，或說為空，或說無相，或說無願，或說無作，或說無生，或說無滅，或說離染，或說寂滅，或說涅槃，或說真如，或說法界，或說法性，或說實際，如是等義皆是如來方便演說。」時，具壽善現白佛言：「世尊！如來甚奇方便善巧，諸法實相不可宣說，而為有情方便顯示。世尊！如我解佛所說義者，一切法性皆不可說。」佛言：「善現！如是！如是！一切法性皆不可說。所以者何？一切法性皆畢竟空，無能宣說畢竟空者。」

²⁰ 明 德清述《法華經通義》卷 3（卅續藏 31，545b8-11）：

以如來是諸法之王，得大自在，凡有所說，皆稱法界性，真實不虛。故於一切法，以方便權智，應機而說。即其所說，皆歸究竟真實智地，無有虛談。

²¹ 印順法師《華雨集第一冊》（pp.278-279）：

法界的意義很多，這裏是聖法之因。一切聖法、聖道，因此，依此而生起，所以名為法界，界就是因義。法界是真如異名，與真如相應，才有無漏聖法，所以又名為法界。佛說的一切經法，是法界等流。這是說，佛證悟了清淨真如——法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修，所證得的說出來。佛為眾生方便開示，演說，是從證悟法界而來的，稱法界性，平等流出，所以叫法界等流。我們從佛聞法，所以能夠發心，修行，解脫生死，成佛，轉虛妄而顯真如，都因為佛說是法界等流而有可能的。

²² 明 釋廣伸撰《成唯識論訂正》卷 9：「問：何謂法界等流？曰：十二分教皆從法界平等而流。又法界性，善順惡違，具諸功德。此亦如是，故名等流。」（D23，840b1-3）

²³ 庸常：尋常。（《漢語大詞典》（三），p.1248）

（一）世俗與佛法對於事相與理性之認知不同

1、世俗一般的認識

（1）有個體相的認識

在一般的認識中，不但是外界的事物，就是內心的每一活動，都是一個個的。就是推論到的理性，也似乎是「一合相」²⁴的。

這種庸常的認識，本來無礙於世俗的認識；世間也確是那樣的，大到星球，小到原子，都是表現為個體相的。

（2）「至小無內」與「其大無外」的宇宙觀

然而，如推論到：時間是剎那剎那（時間點）的累積，物質是一微一微（佔空間的點）的積集，內心是眾多心心所（p.338）的和集——那些小到不能再小的因素，是宇宙的基石，這就成為「至小無內」的宇宙觀。

有的覺得不對，一一事物，有著內在的關聯性，這樣推論到極際²⁵，一體兩面，一本萬殊等思想，又引到了「其大無外」的宇宙觀。²⁶

2、一切從緣生的認識

（1）佛說一切法都是關係的存在

其實，以為是一也好，是多也好；小一也好，大一也好：都是受到常識中那個「一合相」的影響。常識直覺到的，是如此，而佛卻從此深入，悟解得一切法從因緣生。

簡言之，存在的一切，物質也好，精神也好，表現為一個個的，都是離不了關係條件而存在。隨舉一法，都是從因緣而有的，離了因緣不存在；而同時，這也就是其他法的因緣。

所以表現為個體相的，在前後延續，彼此相關的活動中，與一切法息息相關。雖好像是實在的，個體的，而實不外乎物理的、生理的、心理的幻相（幻相，不是說沒有，而是否定了那孤立的，靜止的個體性的那個現象）而已。

²⁴（1）印順法師《寶積經講記》（p.163）：「要知身心、世界，都是因緣和合的幻相，沒有自性可得。而眾生無始妄執，卻取著『一合相』，想像為一個體的實在。由於實執的熏習，身心世界，一一固體化，羶重化，自成障礙，如因誤會而弄到情意不通一樣。這才自他不能相通，大小不能相容，遠近不能無礙。」

（2）印順法師《般若經講記》（p.134）：「依佛法說：凡是依他而有，因緣合散的，即不是實有，是假有的，是無常、無我、性空與非有的。如來雖也說世界的一合相——全體，那只是約緣起假名的和合似一，稱為一合相，而不是有一合相的實體——離部分或先於部分的全體可得。如來聽了，同意須菩提的解說，所以說：一合相，本是緣起空，不可說有自性的。但凡夫為自性的妄見所蔽，妄生貪著，以為有和合相的實體！」

²⁵ 極際：邊際，盡頭。（《漢語大詞典》（四），p.1142）

²⁶ 印順法師《佛法是救世之光》（p.182）：

無我，才能通達生命如幻的真相。依此定義而擴大觀察時，小到一微塵，或微塵與微塵之間，大到器世界（星球），世界與世界，以及全宇宙，都只是種種因緣的和合現象，而沒有「至小無內」，「至大無外」的獨立自體。無我，顯示了一切法空義。無我有人無我與法無我，空有人空與法空；空與無我，意義可說相同。

(2) 從緣起無性而透出空平等性

從這緣起而沒有自性（自性就是實在的個體性）的深觀中，深入一切法的底裡，即是「空平等性」。這如芭蕉，層層的披剝進去，原來是中無有實一樣。²⁷這就是一切法的真性，是平等無差別的，超越時空質量的，是佛「平等大慧」所自覺自證的。²⁸

3、分析本體論與空平等論之差別

(1) 本體論

一 (p.339) 般本體論者，只是推論到類似的境地，但又總是把這看作實在的，所以或說是神，或說是物，或說是生，或說是心等；都想把這作為宇宙的本元²⁹來說明一切，以為一切從屬於這個。這是雖多少理解到事事物物的內在關聯，而不能擺脫常識中的個體（一）的，實體的執見。這才結果是：精製改造那常識中的生、心等現象，而稱之為本體³⁰。

(2) 空平等性

這是與一切法本性不相應的，因為真的到達空平等性，超越了時空質量，說做什麼都不會是的；就是稱之為「什麼都不是」，也是不相應的。所以說：「破二不著一」³¹；「一切法空，空亦不可得」³²。唯有通達空平等性，才不會落入是神、是

²⁷ 印順法師《空之探究》(p.90)：

有為法是虛偽不實的，《雜阿含經》早已明確的說到了。如五陰譬喻：色如聚沫，受如水泡，想如野馬（陽燄的異譯），行如芭蕉，識如幻（事）。所譬喻的五陰，經上說：「諦觀思惟分別，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰，如刺、如殺，無常、苦、空、非我」。《相應部》也說：「無所有，無實，無堅固」。五譬喻中，聚沫喻，水泡喻，都表示無常，不堅固。芭蕉喻，是外實而中虛的。幻事喻，是見也見到，聽也聽到，卻沒有那樣的實事。野馬喻，如《大智度論》說：「炎，以日光風動塵故，曠野中見如野馬；無智人初見謂之為水」。野馬，是迅速流動的氣。這一譬喻的實際，是春天暖了，日光風動下的水汽上升，遠遠的望去，只見波浪掀騰。渴鹿會奔過去喝水的，所以或譯為「鹿愛」。遠望所見的波光盪漾，與日光有關，所以譯為炎，燄，陽燄。遠望所見的大水，過去卻什麼也沒有見到。陽燄所表示的無所有、無實，很可能會被解說為虛妄無實——空的。

²⁸ (1) 印順法師《勝鬘經講記》(pp.172-173)：

由於一切法的本來平等，所以能證的「智慧」也就平「等」，稱為平等大慧。平等有普遍的意思，智慧達一切法平等，遍一切法而轉，所以有平等智。以此平等大慧，斷一切煩惱過失，得大解脫自在，所以「解脫」也是平「等」的。

(2) 印順法師《唯識學探源》(p.7)：

緣起是法爾如是的，本然而必然的法則，不是釋尊創造，只是釋尊的平等大慧，窺見生命的奧秘而加以說明罷了。

²⁹ 本元：1.元氣。古代有的學者認為創造天地萬物的是一團混沌的元氣，為天地萬物之本，故曰“本元”。（《漢語大詞典》（四），p.705）

³⁰ 本體：1.事物的原樣或自身。（《漢語大詞典》（四），p.720）

³¹ (1) 《大智度論》卷 15〈1 序品〉（大正 25，169c16-19）：

復次，一切法中有相，故言一；一相故，名為一。一切物名為法；法相故名為一。如是等無量一門，破異相，不著一，是名法忍。

(2) 隋 吉藏《法華義疏》卷 3〈2 方便品〉（大正 34，483b16-25）：

問：何故用一乘為方便耶？答：如《百論》依空捨福，而《論》文云「用無相捨福」，

物、是心等一元論，不會以常識的精製品為真性，引生一切由此而起，一切從屬於此的謬見。

(二) 佛由於正覺法界空平等性，而透出一切依於一切的智慧

1、人類以自我為中心的意識

人類的意識，直覺到那個體的，實在的一切，多少理解因果關聯而不能徹底，終於非要尋求一個實體不可。本此意識去看自己，也就把自己看作主體的。雖多少理解到人類相依互助等事實，而在待人接物的實際生活中，總是自我中心的。這在平常人還好一些，越是學問、事業有成就的，政治領袖、帝王等，每在不（p.340）斷的成功過程中，錯覺自己為不同於人的。自己的見地，就是真理；自己的行動，一定合法，走向極端的反世界性。

2、佛從法空緣起的幻網中，所通達的智慧

而在佛，由於正覺了法界空平等性，從此透出去觀察一切，一切是形成個性，而實一切依於一切。這才從法空緣起的幻網中，通達了：

(1) 總別無礙

(一)、總別無礙：全體與部分，在關聯而依存中，總別都只是相對的存在。

(2) 主伴無礙

(二)、主伴無礙：在某一點上，以一為主而活動時，一切即相伴而助成，並無絕對的主體。

(3) 成奪無礙

(三)、成奪無礙：一切是相依相成的，相成中含有相對性，相對的相反活動，在關聯而共存中，也是相成的方便。

二、從念念分別，解了意言無實，而深入心光明性

二、從念念分別解了意言無實而深入心光明性：

(一) 人類與佛對於名言與義相之差別

1、人類的能知心識，有種種的顛倒分別

人類的一切認識、主張、行動、文物制度，都是依能知的心識而成立的。假如是木石一樣，這一切都不會有了（也就無所謂人了）。可是人類的起心動念，是念念分別的：一個個的印象，一個個的概念，正與外界事物的各各差別一樣。所以不自覺

釋言以是方便則能捨福，若捨有而滯空不名為方便，捨有不著空故名為方便。《智度論》云「破常而著無常名無方便無常，破常不著無常名有方便無常」，又云「破二不著一是名為法忍」。今亦爾，為破二乘故明於一，亦不令著一，故此一名方便。所以然者，生死以取相為源，入道用無著為本，故下文云「我以無數方便引導眾生令離諸著」。

³²《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈82 淨土品〉（大正 8，407c7-15）：「須菩提！於是菩薩道，從初以來應如是思惟：『一切諸法中，定性不可得，但從和合因緣起法故，有名字諸法。我當思惟諸法實性無所著，若六波羅蜜性，若三十七助道法，若須陀洹果，乃至阿羅漢果、若辟支佛道、若阿耨多羅三藐三菩提。何以故？一切法一切法性空，空不著空，空亦不可得，何況空中有著？』須菩提！菩薩摩訶薩如是思惟，不著一切法而學一切法。」

地，大抵是一個個的認識，以為一個個的對象就是這樣。這是什麼，那是什麼。這是這，不是那個；那是那，不是這個，構成名言與義相的相應性。憑這樣的認識去理解事物，固然（p.341）是不能解了真相；在這樣的念念分別中，也無法覺到心的深處。

2、在佛的解悟中，通達了一切的認識，是根境識三和合的緣起存在

但在佛的解悟中，通達了：一切認識，都是依根（認識的官能）、境（認識的對象）、識——三和而成立；也就是說，認識是緣起的存在。在根境觸對時，心識就現起那個境相，這就熏成內心的熏習。同時，依根起識時，也就依熏習而表現那對象。所以每一印象、概念、認識，都由於過去熏習所成的無邊「名言熏習」³³所引起，離不了過去心識所習成的「緣影」。念念分別，其實是過去曾習的名言熏習所現起，而又熏成新的成分。識的念念分別，是由「想³⁴」的「取像」而安立的名言，所以稱為「意言」，也叫「名言」³⁵，因為內心的認識，與能表詮的語言，大致相同。也叫「緣影」，因為這是心境交觸時留下的影子（熏習）。

（二）人類與佛於心識影像之剖析不同

1、人類的心識，活埋在名言分別中

人類的心識，受過去無邊的「名言熏習」所支配，現在又受一般人類的語文、思想、文物制度所影響，人心正像一座文化的儲藏庫。文化的久遠堆集，當然應有盡有，愈來愈豐富，愈來愈複雜，人類也就越來越聰明，越來越進步。

可是，正像文化古老的國家，每為古老的文化所束縛，而一些文化的毒素，已不斷地（p.342）在發酵，而使文化古老的國家，日漸衰退一樣。人類在積極的「名言」「緣影」中過生活，分別越多，意言的熏染越深，每為名言分別所拘蔽，而一些不良的心理因素，也不斷地擴展，使人類活埋在這名言分別的堆積層中，忘失了自己的本心。

³³ 印順法師《攝大乘論講記》（p.162）：

「名言熏習差別」：名言有二：（一）、在心識上能覺種種的能解行相（表象及概念等），叫顯境名言。（二）、在覺了以後，以種種言語把它說出來，叫表義名言（表義名言，古代本是言說法，後代又以文字表達，也是表義名言的一類）。顯境表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。

³⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，53a14-15）：

色是變礙相，受是領納相，想是取像相，行是造作相，識是了別相。

³⁵ （1）印順法師《攝大乘論講記》（p.257）：

依他起是名言識，雖一切都是意言假立，但我們認識時，覺得它確乎如此，不知它因意言的假立而無實；甚至覺得它離名言識而別有意境，所以義境不能稱合依他的本相。

（2）印順法師《攝大乘論講記》（p.305）：

這觀慧，是「如理作意所攝」的意言性。意言就是意識，它以名言分別為自性，以名言分別的作用，而成為認識，所以叫意言。

人類的知識愈進步，為什麼世故³⁶越深？越是好話說盡，壞事做盡？便是這個緣故。

2、佛的正覺，與法界性相應

(1) 根本智與後得智

由於佛的悟入緣起，徹了那念念分別，不能通達真相，不是自心固有的（所以叫做客塵）。所以在定慧的熏修中，通達「名義互為客³⁷」，「名言無實性」，脫落「名言分別」——「緣影」，到達心光明性，也就是不曾受過名言熏染的純粹覺性。這是不能與動物的低級心識並論，因為一切眾生，都是不能離開熏習的。

到達這，稱為「根本智」，超越了主觀與客觀的相對性，前後起滅的變異性，而只能稱之為本淨本明的覺性。到達這，與空平等性無二無別，不過從兩方面，來說明罷了！在佛的如實正覺中，原是不曾有智與理的隔別的。

佛以心光明性的體現，透出名言而重起名言分別時（稱為後得智³⁸），不再如眾生那樣的以名言分別為表達事實真相，不再為語文、思想、制度等所束縛。名言熏習中的一切不良（p.343）因素，脫落無遺，如日出而黑暗消失一樣。也正像在固

³⁶ 世故：5.調處世圓通而富有經驗。（《漢語大詞典》（一），p.498）

³⁷ 印順法師《性空學探源》（pp.201-203）：

先說假名義。我，根本聖典中說是「但有假名，但有作用，但有憶念」；這是說：「我」只是名言的，心想的，實體不可得。這是最初開展的假有論。在注重實有的學派——薩婆多部看來，實有法並不是非名言分別的，而是說名是表顯於義的，名言所詮的那確實相符的對象性（義），就是實在勝義有。這表詮得不顛倒的名言叫做世俗有。這兩者，本不是隔別的，都是有。另有一種沒有所詮的名，如說「無」，並沒有「無」的實在對象為所詮，只在心想現前立名的，這才是畢竟無。在實有家看來，名若能無倒顯義，名與義都是有的。不過，佛法常把名當作不真實的意義看待，如經中說的「世俗名相不應固求」。這在修行實踐上有著重要的意義。如《婆沙》說：我們被人罵詈，可以不必追究，因為把他所罵的話，一個字一個字的拆開，絕沒有罵辱的意義。同時，言音是隨區域國度而改變的，這裡罵人的一句話，在他處不一定是罵人，說不定還是稱讚人的。所以，名與義是沒有直接性一致性的，只是世俗習慣的安立。這種思想，有部同樣在那裡倡說。所以，名與義，從一面看，二者不相稱是無，二者相稱就可以有；從另一方面看，二者是無必然連繫的。

後代的大乘，都重視了名義沒有必然關係這一點，故有「名義互為客」等的思想。名與相（義）無必然關係，使我們很自然的可以生起名不必有實在對象的觀念。據此而發揮之，就可以達到只是假名都無實體。次說分別義。意念分別可分為兩類：一是真實的，如分別認識的確實對象。一是錯誤的，如執繩為蛇、執蘊為我等。經部師依第二義而發揮之，就達到一切所緣皆是假有的思想。如它主張十二處假中的外六處假，即等於說，凡是認識的對象，都是假名無體性。它雖沒有說只是心識的分別顯現，然沒有對象的實在性，可以引發「分別心所現」的思想。因探求實相，了解假名與分別，以名與分別來說明相，演進發揮到極點，就得到唯名唯分別的結論，而成為大乘性空唯名與虛妄（分別）唯識的兩大思想。不過，在聲聞佛教的階段上看，唯名而全無義相，唯分別而全無對境的思想，是還不會有的。他們只說：義相是名上所含有的，相不離名，立相於能詮名上；境相是分別所含有的，要待分別顯現，立相於能知分別上。如是以名與分別而否定於自相的「相」；「實相」一名，從前認為是實在的自相，現在反成為空性了。學派中的傾向於名言分別的發揮，與大乘思想的開展，是很有關係的。

³⁸ 《成唯識論》卷9（大正31，50b16-17）：「前真見道根本智攝，後相見道後得智攝。」

有文化中，咀嚼³⁹精英，而吐棄那糟粕⁴⁰一樣。

(2) 佛的正覺與法界性相應，可從三方面來說明

佛的正覺，就與法界性相應，所以能不偏蔽⁴¹，不固執，通達了：

A、心色（物）平等中的心為主導性

(一)、心色（物）平等中的心為主導性：佛說「三界唯心」，大中觀者的見地，這是針對世間的迷妄，說明非自然有，非神造，非物集的「由心論」。依眾生心識的傾向，而緣成世間；人欲的自由意識，也依此而發見了究極的根據。太虛大師對此，曾稱之為「無元心樞」。⁴²

B、自他相依中的心識相通性

(二)、自他相依中的心識相通性：人類的意識，如發報收報機一樣，不斷的收入外來的，也不斷的放射出去。雖然自心為分別熏習⁴³，業熏習所障蔽，不一定能無礙的交流；但如能透過「名言無實」的關隘⁴⁴，便能隨分隨力，息息相通。這也就是人類——眾生慈愛的根據，佛法的「同體大悲」，「無緣大慈」，⁴⁵都依此而確立⁴⁶。

C、息息流變中的心體完整性

(三)、息息流變中的心體完整性：分別熏習的世俗活動中，意識是不斷的變化著。然由於通達「名言無實」，所以知道念念的本來無礙，無限錯綜變化中的統一性。到究極時，就是佛的心智圓滿性，與一切佛平等平等。

³⁹ 咀嚼：2.引申為併吞；侵吞。（《漢語大詞典》（三），p.260）

⁴⁰ 糟粕：酒滓。喻指粗惡食物或事物的粗劣無用者。（《漢語大詞典》（九），p.236）

⁴¹ 偏蔽：偏執而有所蔽；偏執不明。（《漢語大詞典》（一），p.1569）

⁴² 印順法師《太虛大師年譜》（p.243）：

大師為此而論現實，論徹底之現實。即當前具體之變現事實而析其因素（現變實事——無始恆轉），因素非事變外，故不得執色等質素為本以成事。據此變現事素而明實性（現事實性——無性緣成），實理非事素外，故不得執實理為本以起事。即此現事理性以如實覺（現覺實性——無相真如），則如理實證，不偏不謬。本此現覺以觀實變（現覺實變——無元心樞），則變非心外，乃顯「無元心樞」之不思議現實。此本現實如是，而唯佛能實證實說，唯佛法能盡現實之量：大師如此以成立「以心為本」之佛法。

⁴³ 印順法師《攝大乘論講記》（pp.182-183）：

凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時，就在這「無義唯有識中」，有種種「似義」的分別相「顯現」；這似義就是遍計所執相。《成唯識論》說：「或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法，此我法相，雖在內識，而由分別似外境現」，很可為本論的遍計執性作註腳。

⁴⁴ 關隘：2.比喻起決定作用的轉折點。（《漢語大詞典》（十二），p.165）

⁴⁵ 明 智旭《楞伽經玄義》卷1（卅新續藏17，481c19-482a1）：

二慈悲無上者，觀於第一義心境界，生佛本同，凡夫迷之，枉受生死。二乘昧之，妄取涅槃。遂發四弘，拔苦與樂，神通自在，方便具足。經云：如隨眾色摩尼，隨入眾生微細之心，而以化身隨心量度。此是無緣大慈，同體大悲，不同三乘生緣法緣慈悲，故云慈悲無上也。

⁴⁶ 確立：牢固地建立或樹立。（《漢語大詞典》（七），p.1094）

參、佛教的世界性事例 (p.344)

從佛自覺法界性而流出的佛教，顯示了世界性的文化。現在想舉幾項事例來證成：

(壹) 語文

一、語文：

一、人類與一般宗教對語文之看法

人類的思想與情感交流，語文是重要的工具。在人類習用的語文中，沒有不覺得自己的好，容易學。當然，在民族精神衰落時，有些人會咒詛自己的語文，而以能使用外國語文為光榮的。

有些宗教，神化他自己使用的語文，看作神的語言；有的嚴格採用某一語文，以圖宗教的擴展與統一。

二、釋尊對語文之看法

由於佛的深入語言無實性，所以使用一切語言。佛世，有人向佛建議，用印度的雅語（梵文）來統一佛說，但佛卻不同意說：「聽用國俗言音學習佛說」。⁴⁷每一語文，都有他的傳統與長處，也許都有缺點，加上民族感情，更為難說，這是不能取一而廢其餘的。

有些人在語文上固執，是此非彼；有些專在推求原始意義，以為這才是某字的本義，而不知語文是「習俗共許」，不斷變化，從來就不能免於歧義⁴⁸的。所 (p.345) 以佛說：「方域言辭，不應固執；世俗名想，不應深求」。⁴⁹不為語文所蔽，不偏不執，自由採用而自然交流。過去大陸的中國大寺院裡，僧眾來自各方，無形中產生一種混合語，什麼人都說得不完全相同，可是大家都聽得懂。這也許是世界性的語文無礙最好的事例。

⁴⁷ 印順法師《佛法概論》(pp.37-38)：

佛世前後，婆羅門教學者，根據吠陀以來的語法，整理出一種雅利安人的標準語文，稱為雅語，這是經過人工精製成的。這正在整理完成中的雅語，難於相信是釋尊常用說法的語言。屬於雅利安族的比丘們，確乎想把佛法一律雅語化，然而被釋尊拒絕了。巴利律《小品》(五)說：「有婆羅門兄弟二人出家，本習善語（雅語）。白世尊曰：今此比丘眾，異名，異姓，異生，異族而來出家，各以俗語污損佛說。願聽我等以闍陀（合於韻律的雅言）達佛說。佛呵曰：不應以闍陀達佛說，聽隨國俗言音誦習佛說」。《五分律》(卷二六)，《四分律》(卷五二)，也有此記載。一律雅語化，顯然是釋尊所反對的。但隨國俗言音誦經，雅利安族的信眾，也不妨使用他們自己的語言。總之，釋尊時代的佛教界，使用的語言，並不一律。如南方阿槃提國的億耳來見佛，他用阿槃提語誦《義品》，釋尊稱讚他「不增不減，不壞經法，音聲清好，章句次第了了可解」(四分律卷三九)。阿槃提是摩訶迦旃延的教化區，他用阿槃提語「細聲誦法」，釋尊的時代已如此了。

⁴⁸ 歧義：謂語言文字的意義不明確，有兩種或幾種可能的解釋。(《漢語大詞典》(五)，p.350)

⁴⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷2〈1 分別界品〉(大正29，11b1-6)：

經部諸師有作是說：如何共聚植掣虛空？*眼色等緣生於眼識。此等於見孰為能所，唯法因果，實無作用，為順世情，假興言說眼名能見，識名能了，智者於中不應封著。如世尊說：「方域言詞不應堅執，世俗名想不應固求。」

※kim idam ākāśam〔虛空〕 khādyate〔破壞〕？

※陳 真諦譯《俱舍釋論》卷2〈1 分別界品〉：「何故共聚破空？」(大正29，171a20-21)

〔貳〕解行

二、解行：佛法的世界性，表現在理解與實行方面，特點是：

一、隨機適應

(一)、隨機適應：

〔一〕佛的教化雖適化無方，但內在有著關聯性與一貫性，能達同一的究竟

以佛的慧眼來看，人類的個性、知能、興趣、習慣，都是種種不同的。所以最好的教化，是「適化無方」，以不同的方法，來適應化導不同的眾生。但內在有著關聯性、一貫性，能不斷的引導向上，而到達同一的究竟。這點，佛法表現為：「八萬四千法門」，「五乘」，「三乘」，而又同歸於「不二法門」，「一乘」，「一切眾生皆成佛道」。⁵⁰

〔二〕佛法的多樣性，真是佛法世界性的特徵

佛從不以機械的，劃一⁵¹的解行來教導人；從不像神教那樣的，劃一簡單的目標，使大家歸於同一信行。

人類界，無論是個人、種族、國家，都有個別的不同存在，所以弘傳佛法，不但要「知法」，而且要「知時」、「知眾」。⁵²萬不能製定大小劃一的帽子，不問人的頭大頭小，勉人以一致頂（p.346）戴。所以佛法中說：小藥師的藥籠裡，只有一樣藥，能治一種病。大藥師有種種藥，能治一切病。⁵³

雖然在一般人看來，今日世界的佛教，每有出入；或者嫌他沒有嚴密的世界性組織，如天主教一樣。其實，佛法的多樣性，真是佛法世界性的特徵。真能在佛法中進修的，自會有同一的傾向，進入同一的至善境地。

二、自由抉擇

(二)、自由抉擇：

〔一〕對於不同的教說，佛弟子是尊重自由思考與抉擇的

佛法是適應不同的根性，或淺或深，或予（為人悉檀）或奪（對治悉檀）。對於不同的教說，佛弟子是尊重自由思考的。

特別是「應理論者⁵⁴」，進展到但立現、比二量，不立聖教量以自拘蔽（聖教的真理，

⁵⁰ 參考印順法師《佛法是救世之光》〈一二、從學者心行中論三乘與一乘〉（pp.141-144）。

⁵¹ 劃一：1.一致；統一。（《漢語大詞典》（二），p.742）

⁵² 《中阿含經》卷1〈1 七法品〉〈1 善法經〉（大正1，421a14-17）：

爾時，世尊告諸比丘：「若有比丘成就七法者，便於賢聖得歡喜樂，正趣漏盡。云何為七？謂比丘知法、知義、知時、知節、知己、知眾、知人勝如。」

⁵³ 《大智度論》卷24〈1 序品〉（大正25，235c10-21）：

復次，聲聞法總相：但知苦，知苦因，知苦盡，知盡苦道。譬如二種醫：一者、但知病、知病因、知差病、知差病藥，而不知一切病、不知一切病因、不知一切病差、不知一切差病藥。若復但知治人病，不知治畜生病；或能治一國土，不能治餘國土；有能治數十種病，不悉知四百四種病。病因、病差、差病藥，亦如是。二者、於四種中悉皆遍知，遍知藥，遍知病。聲聞人如小醫，不能遍知；菩薩摩訶薩如大醫，無病不知，無藥不識。以是故，聲聞法應具足，菩薩法應當學。

⁵⁴ （1）印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.563）：

一定是合於現量比量的)。⁵⁵依義不依語——不受語文所困蔽，重視內含的意義，尤其是注意到為什麼這樣說。

「依了義不依不了義」——在不同義理中，有批判抉擇的自由，所以是「理長為宗⁵⁶」。自由思考與自由抉擇，展開了小大，空有的深義。

（二）無論是佛說的隨機性，或教義的自由抉擇，都必然是反教條的

無論是佛說的隨機性，或教義的自由抉擇，都必然的是反教條⁵⁷的。反教條的宗教，也許有人覺得希奇，其實只是相應於世界性的特徵。

反教條的自由學風，在中國的天台、賢首宗，特別是禪宗裡，到得最確實的證明。一般教學，不免受到翻譯語文（p.347）的拘蔽，或印度教派的局限。重於實踐的禪者，從中透出而演為禪宗。不用固有的術語，固有的教說，號稱「不立文字⁵⁸」，而照樣學習佛法，傳布佛法，成為千年來的中國佛教主流。

三、兼容並蓄

（三）、兼容並蓄：

（一）佛對於教外，一向以「道並行而不相悖」的精神來處理

不但佛教內部的無限眾多而一致，對於教外，也一向以「道並行而不相悖⁵⁹」的精神來處理。佛世，一位異教徒，信仰佛法以後，想斷絕一向敬奉的外道們的供養，但佛勸他照常的供給他們。⁶⁰佛法沒有一筆抹煞異教，覺得在人性淨化的進修過程中，

阿毘達磨論者，一向以為：論（多分）是了義說，而經多分是隨機的方便說，有餘說；所以「正理為量」，稱應理論者。經部譬喻師，是「以經為量」的。尊重經說，以為佛說是了義的，盡量保持經說，而不加修正與補充。

（2）印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.658）：

本來，上座系的阿毘達磨，是重思考，重理性的，所以自稱為「正理論者」，「如理論者」，「應理論者」。以理為準則，解說一切契經；契經的是否了義，盡理不盡理，以正理為最高的判斷，而不是依賴傳統的信仰。

⁵⁵ 《瑜伽師地論》卷 30（大正 30，451c25-26）：

三量：一、至教量，二、比度量，三、現證量。

⁵⁶ 印順法師《印度之佛教》（p.117）：

分別說者，學無常師，理長為宗，分別取捨而求其當也。

⁵⁷ 教條：2.宗教中要求信徒信從遵守的信條。現指僵死的、凝固不變的某種抽象的定義或公式。亦指使人盲目接受或引用的清規、教義等。（《漢語大詞典》（五），p.448）

⁵⁸ 印順法師《永光集》（pp.233-234）：

從達摩到慧能，還是不離經教的。由於大唐開始衰亂，五代的衰亂更甚，北方的義學衰落，禪者也日漸中國化。一則由於「以心傳心」、「不立文字」的傳說，引發離經教而自成一套的禪語，如「祖師西來意」、「本分事」、「本來人」、「本來面目」、「無位真人」、「這個」、「那個」、「白牯牛」等。

⁵⁹ 相悖（bèi ㄅㄟˋ）：相違背。（《漢語大詞典》（七），p.1150）

⁶⁰ 《增壹阿含·7 經》卷 41〈45 馬王品〉（大正 2，775a19-b18）：

爾時，長者手自斟酌，行種種飲食，供養佛及比丘僧。爾時，尸利掘長者見如來食訖，除去鉢器，更取小座，在如來前坐。爾時，世尊與長者及八萬四千眾說微妙之論，所謂論者：施論、戒論、生天之論，欲不淨想，淫泆大患，出要為樂。如來觀彼長者心意及八萬四千眾心開意解，無復塵垢，諸佛世尊常所說法，苦、習、盡、道，盡與八萬四千眾說，廣分別其行。

這只是程度低一些而已。

（二）佛不拒異教於善法之外，反而認為有些是菩薩的教化

佛不拒異教於善法之外，決不如異教那樣的狹隘，對於不同的宗教，一律看作惡魔，認為非墮地獄不可。狹隘的排他性，也許真是惡魔的特質。相反的，以佛法看來，不同的宗教、學術，雖不是佛教，但儘有些是菩薩的教化。

（三）佛教的特質在於寬容，能與世界一切良善的文化共存，引向完善的境地

一切文化的發展，受到地區及時代的局限，不能不有偏蔽，甚至包含毒素，但在教化當時當地的人類來說，不能不說有著良善而積極的成分。這種寬容的立場（事實也確實如此），表達了佛教文化觀世界性。能與世界一切良善的文化共存，陶練⁶¹一切偏蔽，而引向崇高完善的境地（p.348）。

佛法在中國，影響了中國的儒（理學）⁶²，道（全真派）⁶³；在印度，影響了後起的印度教學。傳到希臘與埃及，也促成了西方神教的革新。雖然他們在固有傳統文化的根柢上，融攝了佛法，或者反而誹毀佛法，然在佛法泛應的精神上，依然是滿意的部分成功。

佛法必須保存佛法的完整性與原則，不斷的影響一切，而使世界文化，充滿了佛教世界性的精神，共向於究竟的極則⁶⁴。

爾時，眾人即於座上，諸塵垢盡，得法眼淨，猶如新衣易染為色。爾時，庶人亦復如是，各於坐上，以見道跡，以見法得法，分別諸法，度諸狐疑，得無所畏，更不事餘師，自歸佛、法、僧而受五戒。爾時，尸利掘長者自知得道跡，前白佛言：「寧施如來毒，獲大果報，不與餘外道異學甘露，更受其罪。所以然者，我今以毒食請佛及比丘僧，於現法中得此證驗。長夜為此外道所惑，乃興斯心於如來所，其有事外道異學者，皆墮邊際。」佛告長者：「如汝所言而無有異，皆為他所誑。」爾時，尸利掘白佛言：「自今已後，不復信此外道異學，不聽諸四部之眾在家供養。」佛告長者：「勿作是說。所以然者，汝今恒供養斯諸外士，施諸畜生，其福難量，況復人乎？若有外道異學問曰：『尸利掘是誰弟子？』汝等云何報之？」爾時，尸利掘即從坐起，長跪叉手，白世尊言：「勇猛而解脫，今受此人身，是第七仙人，是釋迦文弟子。」世尊告曰：「善哉！長者！乃能說此微妙之歎。」

⁶¹ 陶練：陶冶習練。（《漢語大詞典》（十一），p.1047）

⁶² 《中國大百科全書》〈中國歷史·理學〉（p.570）：

Lixue 理學：中國封建社會中、後期最重要的儒家學派，學者以“理”或“道”為哲學基本範疇，探討“性命義理”，故稱“理學”，又稱“道學”。理學起於北宋，盛於南宋，宋理宗趙昀時，曾成為佔據主導地位的官方哲學，後經金、元、至明末清初逐漸衰落。

唐中葉以後，社會階級關係的變化，經濟和政治的發展，思想領域中儒、佛、道三家長期又鬥爭又融合的結果，為新儒學的產生準備了經濟、政治和思想的條件。唐代孔穎達修《五經正義》，對漢、魏以來的經學作了總結，舊儒學走上了末路。從宋代開始，學者突破舊註疏的束縛，憑己意自由說經，形成了懷疑古代儒家經典的風氣。此後，不少學者依據儒經，進而探討有關宇宙包括自然界和人類社會的起源與構成的原理，各自建立起理論體系，形成了宋代新儒學的流派。理學即是其中的一個學派。

⁶³ 《中國大百科全書》〈宗教·道士〉（pp.76-77）：

道士之稱始於漢，當時義同方士。北魏寇謙之改革天師道，規定道徒可在家立壇，朝夕禮拜，不必出家修行。金元之際，全真道等興起，仿照佛教規定，道士不蓄妻、不茹葷，須出家住叢林。遂形成出家的全真道道士和在家的正一道道士兩類。

⁶⁴ 極則：猶言最高準則。（《漢語大詞典》（四），p.1138）

（參）制度

三、制度：

在佛教的制度中，可以說到兩點：

一、佛教是有僧團組織的，但佛是典型的民主導師

（一）、佛教是有僧團組織的，佛是實際的領導人，也是弟子們心目中的教主。但佛卻說：「我不攝受眾」⁶⁵；又說：「我亦是僧數」⁶⁶。出家僧眾的組織，佛並不以領導者自居，而說：「以法攝僧」。法是真理與德行，大眾是受了真理與德行的感召而集合起來的。人人可以解脫，人人可以成佛，平等平等，所以佛也是眾僧的成員之一。僧團以會議而辦事，佛真是典型的民主導師！

二、佛教的僧制，可適應時地人的需要而調整

（二）、適應時地需要，關於集體生活，佛是制有大眾共遵的規律。但佛又說「隨方毘尼」⁶⁷，這是說：衣食等事，凡佛所制，而餘處覺得杆格⁶⁸難行的，可以不行。佛沒有制訂，而在他處卻認為必要的，佛也認為是對的（p.349）。這所以，佛教的僧制，不拘於印度的舊俗，而在中國、日本等，都演化為不盡相同的制度。

（肆）結說

總之，佛教是適應一切，遍入一切，而引令向上，並非打倒一切，而標榜死定的法制，向全世界去強力推行。

肆、結論

（壹）佛法以化除實體的世界觀，銷融自我的人生觀；闡揚世界性原理，培養人類的新意識

佛教的世界性，是根源於法界現證的。從此而流出的「法界等流」——語文、思想、制度，無不表現了世界性，而充滿平等、自由、民主、寬容、慈悲的內容。所以說「發揚佛法以鼓鑄世界性的新文化」，不是以一套新的來取代舊的，也不是打倒其他宗教而推行佛教，而是從發揚佛法中，化除實體的世界觀，銷融自我中心的人生觀；闡揚世界性原理，培養人類世界性的新意識；從世界性的思想中心，調整、改進，陶練現有一切的文化，而使其融合、進步，適應新的時代，成為新文化的內容。使每一國家、民族、個人，都能和樂善生於新的文化，新的時代裡。

（貳）佛教革新的有力工具，便是佛法的「空觀」與「無我觀」

說到這裡，再扼要的指出：法界性的文化——佛教，可說是從文化核（p.350）心——

⁶⁵ 《長阿含經》卷2〈2 遊行經〉（大正1，15a26-b1）：

佛告阿難：「眾僧於我有所須耶？若有自言：『我持眾僧，我攝眾僧。』斯人於眾應有教命，如來不言：『我持於眾，我攝於眾。』豈當於眾有教令乎？」

⁶⁶ 如《中阿含經》卷47〈3 心品〉〈180 瞿曇彌經〉（大正1，721c28-29）。

⁶⁷ 唐 澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷85〈39 入法界品〉（大正36，664b15-17）：

小乘教說，雖非我所制，例於餘方所不應行者，亦不應行，名曰隨方毘尼。

⁶⁸ （1）杆格：抵觸，格格不入。（《漢語大詞典》（六），p.340）

（2）杆格：杆：絕；格：堅硬；杆格：相互抵觸，格格不入。過於堅硬而難於深入。形容彼此意見完全不合。《禮記·學記》：“發然後禁，則杆格而不勝。”鄭玄注：“杆：堅不可入之貌。”

人類意識內容去革新，主要是從實體的事物，實體的自我執見上去革新。所以革新的有力工具，便是佛法的「空」、「無我」觀了。唯有這樣，才能有真正的平等，自由與慈悲。

相反的，從實體而來的事事差別，自他敵對，就是反世界性的文化基礎。從一切敵對去考察，這才會以矛盾為真理；才會覺得自己與一切人為敵，人人是惡人。這是人類的敵對性，殘酷、仇恨的意識來源。雖有人能意識到事物自他的融和性，然由於實體性、自我感的固執，表現在宗教或哲學中，終於不能是平等的、民主的，而被看為一切從屬於此實體的。如見於政治意識，那不外乎希特勒式的公民表決，史達林式的民主領袖。⁶⁹在這種精神意識中，也沒有真正的博愛，相反的是仇恨的懲罰。上帝愛世人，而結果是以洪水來淹沒了一切人類。

⁶⁹ 印順法師《佛法是救世之光》(pp.17-18)：

魔是很多的，自己內心中的惡念、煩惱，是魔；擾亂家庭、社會的安寧與和平，使大家陷於苦痛的深淵的人，也是魔。如希特勒，史達林，他們都是障礙世界和平自由的，使世界人類不能實現和諧共存的生活，而掀起仇恨、鬥爭，使世界人類陷於戰爭的苦痛中，所以人們就稱他們為「希魔」「史魔」等。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

佛在人間講義 / 印順導師原著；釋開仁編。
-- 初版. -- 高雄市：高市正信佛青會，
2016.08
面；公分
ISBN 978-986-92739-2-3
1.佛教 2.文集
220.7 105015899

書名：佛在人間講義

原著：印順導師

編者：釋開仁

日期：2016 年 8 月（初版 2050 本）

出版：高雄市正信佛教青年會

流通：

（一）高雄市正信佛教青年會／www.kyba.org.tw

802 高雄市苓雅區中正二路 58 號九樓

電話：07-2247705，傳真：07-2232315

E-Mail：chba7705@gmail.com

（二）慧日講堂／www.lwdh.org.tw

10489 台北市中山區朱崙街 36 號

電話：02-27711417，傳真：02-27713475

E-Mail：light.wisdom@msa.hinet.net

（三）美國佛教會 The Buddhist Association of the United State

2020 Route 301, Carmel, NY 10512

大覺寺、莊嚴寺 www.baus.org

E-Mail：baus.book@gmail.com

助印：（台幣）美國佛教會 20400，楊福儀 24360，陳慶章 6000，林靖原 3600。

助印帳號：郵政劃撥：41328007

戶名：高雄市正信佛教青年會（請注明助印開仁法師的著作）

非賣品／NOT FOR SALE

承印：福峰圖書光碟有限公司，地址：11192 台北市士林區永公路 500 巷 48 號

電話：02-28620707，傳真：02-28617023，Email：fufong@fufong.tw