佛法概论

印顺法师

卷001

自序

三十三年秋，我在北碚汉藏教理院，讲《阿含讲要》，十三讲而止。讲稿陆续发表于《海潮音》，由于文字通俗，得到读者不少的同情，但这还是没有完成的残稿。今春讲学厦岛，才将原稿的十三讲，除去第一讲〈阿含经的判摄〉，把其余的修正、补充而重编为九章，即今第三章到十二章。其中第七章，是采用旧作〈行为的价值与生命〉而改写的。前面又补写绪言与初二章，略论佛法的根本——三宝。又写了十三章到二十章——八章，说明学佛者浅深不等的行证。

关于佛法，我从圣龙树的《中观论》，得一深确的信解：佛法的如实相，无所谓大小，大乘与小乘，只能从行愿中去分别。缘起中道，是佛法究竟的唯一正见，所以《阿含经》是三乘共依的圣典。当然，阿含经义，是不能照著偏执者——否认大乘的小乘者、离开小乘的大乘者的见地来解说的。从佛法一味、大小异解的观点去观察，对于菩萨行的慈悲、利他的积极性等，也有所理会。深深的觉得：初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的。大乘的应运而盛行，虽带来新的方便适应，「更以异方便，助显第一义」；但大乘的真精神，是能「正直舍方便，但说无上道」的，确有它独到的长处！佛法的流行人间，不能没有方便适应，但不能刻舟求剑而停滞于古代的。原来，释尊时代的印度宗教，旧有沙门与婆罗门二大类。应机设教，古代的声闻法，主要是适应于苦行、厌世的沙门根性；菩萨法，主要是适应于乐行、事神的婆罗门根性。这在古代的印度，确乎是大方便，但在时异境迁的今日，今日的中国，多少无上妙方便，已失却方便大用，反而变为佛法的障碍物了！所以弘通佛法，不应为旧有的方便所拘蔽，应使佛法从新的

适应中开展，这才能使佛光普照这现代的黑暗人间。我从这样的立场来讲《阿含经》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重于旧有的抉发，希望能刺透两边，让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！为了避免一般的——以《阿含经》为小乘的误解，所以改题为《佛法概论》。

佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的笃行为主，而达到深奥与究竟的。从来都称为佛法，近代才有称为佛学的。佛法流行于人间，可能作为有条理、有系统的说明，使它学术化；但佛法的本质，决非抽象的概念而已，决不以说明为目的。佛法的「正解」，也决非离开「信」、「戒」而可以成就的。「法」为佛法的根本问题，信解行证，不外乎学佛者倾向于法、体现于法的实践。所以本论虽是说明的，可说是佛法而学的，但仍旧称为《佛法概论》，保持这佛法的根本立场。

我愿意读者，本著这样的见地去读它！

旧稿积压了四、五年，由于厦岛讲学因缘，才续写完成，得以印行流通。这一切，都得到学友妙钦法师的助力，特附此志谢！

民国三十八年八月二十一日，校毕序。

绪言

「佛法」，为佛与法的结合词。佛是梵语佛陀的略称，其义为觉者。法是梵语达磨的义译，精确的定义是轨持，即不变的轨律。佛与法的缀合语，应解说为佛的法。本来，法是「非佛作亦非余人作」的；本来如此而被称为「法性法尔」的；有本然性、安定性、普遍性，而被称为「法性、法住、法界」的。这常遍的轨律，何以要称为佛法？因为这是由于印度释迦牟尼佛的创见，而后才流行人间的；「佛为法本，法由佛出」，所以称之为佛法。

依「佛的法」而引伸其意义，又得两个解说：一、「诸佛常法」：法是本来如此的；佛是创觉世间实相者的尊称，谁能创觉此常遍的轨律，谁就是佛。不论是过去的、现在的、未来的佛，始终是佛佛道同；释迦佛的法，与一切佛的法平等平等。二、「入佛法相故名为佛法」：法是常遍的，因佛的

创见而称之为佛法。佛弟子依佛觉证而流出的教法去修行，同样的觉证佛所觉证的，传布佛所传布的，在佛法的流行中，解说、抉择、阐发了佛的法，使佛法的甚深广大，能充分的表达出来。这佛弟子所觉、所说的，当然也就是佛法。这两点，是佛法应有的解说。但我们所知的诸佛常法，到底是创始于释迦牟尼佛，依释尊的本教为根源的；佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合释尊根本教法的特质。所以应严格的贯彻这一见地，抉择流行中的诸佛常法与弟子的论述。

此外，「世间一切微妙善语，皆是佛法」（南传《增支部》）。释尊说「我所说法，如爪上尘；所未说法，如大地土」（《升摄波经》），这可见有益身心家国的善法，释尊也多有不曾说到的。释尊所觉证而传布的法，虽关涉极广，但主要是究尽法相的德行的宗教。佛法是真实的、正确的，与一切真实而正确的事理决不是矛盾，而是相融贯的。其他真实与正确的事理，实等于根本佛法所含摄的、根本佛法所流出的，所以说「一切世间微妙善语，皆是佛法」。这可见，「谓有沙门，执著文字，离经所说，终不敢言」（《大毘婆沙论》），实在不够了解佛法！在佛法的流行中，融摄与释尊本教不相碍的善法，使佛法丰富起来，能适应不同的时空，这是佛法应有的精神。

佛的法，是根本的；诸佛常法与入佛法相的佛法，是竖贯的、深入的；融贯的佛法，是旁通的。千百年来流行于人间的佛法，不外乎契合这三者而构成。

第一章 法与法的创觉者及奉行者

第一节 法

文义法

从佛法流行人间说，佛陀与僧伽是比法更具体的、更切实的。但佛陀是法的创觉者，僧伽是奉行佛法的大众，这都是法的实证者，不能离法而存在，所以法是佛法的核心所在。那么，法是什么？在圣典中，法字使用的范围很广，如把不同的内容，条理而归纳起来，可以分为三类：一、文义法；二、意境法；三、（学佛者所）归依（的）法。

释尊说法，重在声名句文的语言，书写的文字，以后才发达使用起来。语言与文字，可以合为一类。因为语文虽有音声与形色的差别，而同是表诠法义的符号，可以传达人类（一分众生也有）的思想与情感。如手指的指月，虽不能直接的显示月体，却能间接的表示它，使我们因指而得月。由于语言文字能表达佛法，所以也就称语文为法；但这是限于表诠佛法的。如佛灭初夏，王舍城的五百结集，就称为「集法藏」。然此能诠的语文法，有广狭二类：一、凡是表诠佛法的语文，都可以称为法，这是广义的。二、因佛法有教授与教诫二类，在教化的传布中，佛法就自然地演化为「法」与「毘奈耶」二类。等到结集时，结集者就结集为「法藏」与「毘奈耶藏」。与毘奈耶藏相对的法藏，那就局限于经藏了。

意境法

《成唯识论》说「法谓轨持」，轨持的意义是「轨生他解，任持自性」。这是说：凡有他特有的性相，能引发一定的认识，就名为法，这是心识所知的境界。在这意境法中，也有两类：一、「别法处」：佛约六根引发六识而取境来说，所知境也分为六。其中，前五识所觉了分别的，是色、声、香、味、触。意识所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是认识的，行是意志的。这三者是意识内省所知的心态，是内心活动的方式。这只有意识才能明了分别，是意识所不共了别的，所以名为别法。二、「一切法」：意识，不但了知受、想、行——别法，眼等所知的色等，也是意识所能了知的；所知的——就是能知也可以成为所知的一切，都是意识所了知的，都是轨生他解、任持自性的，所以泛称为「一切法」。

归依法

法，是学佛者所归依的。约归依法说，不离文义法，又不可著在文义法，因为文义只是佛法流传中的遗痕；也不可落在意境法，因为这是一切的一切，善恶、邪正都是法，不能显出佛法的真义何在。学者所归依的法，可分为三类：一、真谛法；二、中道法；三、解脱法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。释尊说：「邪见非法，正见是法，乃至邪定非法，正定是

法。」（《杂阿含经》卷二八．七八二经）正见、正志、正语、正业、正命、正勤、正念、正定——八正道，为中道法的主要内容。当释尊初转法轮时，一开口就说：「莫求欲乐，极下贱业为凡夫行，是说一边；亦莫求自身苦行，至苦非圣行、无义相应者，是说二边，……离此二边，则有中道。」（《中阿含经．拘楼瘦无诤经》）这中道，就是八正道。到释尊入灭的时候，又对阿难说：「自归依，归依于法，勿他归依。」（《长阿含经．游行经》）意思说：弟子们应自己去依法而行。所依的法，经上接著说「依四念处行」；四念处就是八正道中正念的内容，这可见法是中道的德行了。法既然是道德的善行，那不善的就称为非法。释尊的《栴喻经》说「法尚应舍，何况非法」，正是这个意思。中道——正道的德行，为什么称为法？法的定义是轨持，轨是轨律、轨范；持是不变、不失；不变的轨律，即是常道。八正道，不但合乎道德的常道，而且就是「古仙人道」，有永久性、普遍性，是向上、向解脱的德行的常道。这不妨再看得远些：在印度古代文明的《吠陀》中，「陀利」一词，泛指一切轨律。到后来，轨律的思想分化了，凡是良善的俗习、道德的行为、具体或抽象的轨律，改称为达磨——法，而陀利却被专用在事相的仪式上。佛世前后，婆罗门教制成《法经》，又有许多综合的《法论》，都论到四姓的义务、社会的法规、日常生活的规定。印度人心目中的达磨，除了真理以外，本注重合理的行为。如传说中轮王的正法化世，也就是德化的政治。释尊所说的法，内容自然更精确、更深广，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是达磨的第一义。

中道行，是身心的躬行实践，是向上的正行。在向上的善行中，有正确的知见，有到达的目的。向上、向解脱的正行，到达无上究竟解脱的实现；这实现的究竟目的——解脱，也称为法。经中称它为无上法、究竟法，也称为胜义法。如《俱舍论》（卷一）说：「若胜义法，唯是涅槃。」这是触证的解脱法，如从火宅中出来，享受大自然的清凉，所以说如「露地而坐」。释尊初成佛时的受用法乐，就是现证解脱法的榜样。说到正确的知见，这不但正知现象的此间、所达到的彼岸，也知道从此到彼的中道。这不但认识而已，是知道它确实如此，知道这是不变的真理。这是说「缘起」：知道生死

众苦是依因而集起的；惟有苦集（起）的灭，才能得到众苦的寂灭，这非八正道不可。这样的如实知，也就是知四真谛法——「苦真实是苦，集真实是集，灭真实是灭，道真实是道」。这四谛也称为法：如初见真谛，经上称为「知法入法」；「不复见我，唯见正法」；「于法得无所畏」。能见真谛的智慧，称为「得法眼净」。释尊的「初转法轮」，就是开示四谛法。

这三类归依法中，正知解脱、中道与变动苦迫的世间是真实，中道是善行，触证的解脱是净妙。真实、善行、净妙，贯彻在中道的德行中。八正道的最初是正见，正见能觉了真谛法。知是行的触角，是行的一端；在正行中，知才能深刻而如实。离了中道的正行，没有正知，所以佛法的正见真谛，近于哲学而与世间的哲学不同。同时，八正道的最后是正定，是寂然不动而能体证解脱的。这正定的体证解脱，从中道的德行中来，所以近于宗教的神秘经验，而与神教者的定境、幻境不同。也就因此，中道行者有崇高的理智，有无上解脱的自由，虽说是道德的善，也与世间的道德不同。中道统一了真谛与解脱，显出释尊正觉的达磨的全貌。

【图：Y08p0011_01.svg】中道、正见、正志、正语、正业、正命、正勤、正念、正定、真谛、解脱

第二节 佛法的创觉者——佛

觉苦觉乐觉中道

佛法的创说者释迦牟尼佛，是中印度迦毘罗国王子。少年时代，享受人间的五欲。二十九岁的春天，忽然不顾社稷与家庭，逾城出家去了。从此过著谨严淡泊的生活，一直到八十岁。释尊的所以出家，依《中阿含经．柔软经》说：释尊到野外去游散，顺便看看田间的农人；看了农作的情形，不觉引起无限的感慨。不忍贫农的饥渴劳瘠又不得不继续工作，不忍众生的自相残杀，不忍老死的逼迫。这种「世间大苦」的感觉，是深切的经验，是将自己的痛苦与众生的痛苦打成一片，见众生的痛苦而想到自己的痛苦。释尊经此感动，不满传统的婆罗门教与政治，自悯悯人，于是不忍再受王宫的福乐，为了探发解脱自我与众生苦迫的大道，决意摆脱一切去出家。出家，是勘

破家庭私欲占有制的染著，难舍能舍，难忍能忍，解放自我为世界的新人。众生这样的愚昧，五浊恶世的人间又这样的黑暗！浮沉世海的人类，为世间的尘欲所累，早已随波逐浪，自救不了。那不妨从黑漆缴绕的人间——传统的社会中解放出来，热肠而冷眼的去透视人间。锻炼自己，作得主，站得稳，养成为世为人的力量。释尊不从自我的立场看世间，才能真正的理解世间、救护世间。看了释尊成佛以后的游化人间、苦口婆心去教化人类的事实，就明白释尊出家的真意。

在出家修学的过程中，释尊又有一番新的觉悟。原来当时印度流行的新宗教，主要的为定乐与苦行。禅定中，如无所有定与非想非非想定，释尊都曾修学过，但觉得这还是不彻底的，不能由此正觉人生的实相。因此又到苦行林中与苦行者为伍，经历六年的苦行，但末了觉得这也不是正道。约克制情欲说，苦行似乎有相当的意义，但过分的克己，对于人类与自己，有何利益？这样否定了定乐与苦行，以敏锐的智慧，从中道的缘起观，完成圆满的正觉。释尊的正觉，是从己及人而推及世间，彻悟自他、心物的中道。深彻的慧照中，充满了同情的慈悲。

即人成佛

释尊是人间的圣者，这本是历史的事实。但释尊又给予深刻的含义说：「诸佛世尊，皆出人间，非由天而得也。」（《增一阿含经．等见品》）这是说：佛是人间的正觉者，不在天上。天上没有觉者，有的是神、梵天、上帝、天主们与他的使者。释尊是人，不是天上的上帝，也没有冒充上帝的儿子与使者向人类说教。所以佛法是人间觉者的教化，也不像神教者说经典——《吠陀》、《新旧约》、《可兰经》等为神的启示。这「佛出人间」的论题，含有无神论的情调。天上，依印度人与一般神教者的看法，是净洁的、光明的、喜乐的，而人间却充满了罪恶、黑暗与苦痛。但释尊从「佛出人间」、「人身难得」的见地否认它。理智的正觉、解脱的自由，在人间不在天上。所以说「人间于天则是善处」（《增一阿含经．等见品》），人间反成为天神仰望的乐土了。人生，不但是为了追求外物的五欲乐，也不在乎尝受内心神秘的定乐，应重视人间，为正觉的解脱而励行理智的德行。人类的心眼，

早被神教者引上渺茫的天国；到释尊，才把他们唤回人间。据传说：印度的梵天——世界的创造者，为了无力拯救人间，诚恳的请佛为人类说法。印度的群神，都向释尊请教，自称弟子。天帝们需要正觉与解脱，反证他们的愚昧不自由。所以「智者不依天」，要归依「两足尊」（人）的佛陀。

释尊出在人间，所以是即人成佛的，是净化人性而达到正觉解脱的。释尊是人，与人类一样的生、老、病、死、饮食、起居、眼见、耳闻；这父母所生身，是释尊的「生身」。同时，释尊有超一般人的佛性，是正觉缘起法而解脱的，这是释尊的「法身」。释尊是人而佛、佛而人的。人类在经验中，迫得不满现实而又著重现实，要求超脱而又无法超脱。重视现实者，每缺乏崇高的理想，甚至以为除了实利，一切是无谓的游戏。而倾向超脱者，又离开现实或者隐遁，或者寄托在未来、他方。崇高的超脱、平淡的现实，不能和谐合一，确是人间的痛事。到释尊即人成佛，才把这二者合一。由于佛性是人性的净化究竟，所以人人可以即人成佛，到达「一切众生皆成佛道」的结论。

自觉与觉他

佛陀的正觉，不单是理智的解悟，是明月一般的在万里无云的空中，遍照一切，充满了光明、喜乐与清凉。现在，姑从自觉与觉他说。佛陀是自觉者，不同声闻弟子的「悟不由他」，是「自觉谁称师」的自觉。佛法由释尊的创见而流布人间，他是创觉者，所以称为佛陀。佛世的多闻圣弟子——声闻，虽也能正觉解脱，与佛同样的称为阿罗汉，却没有被称为佛的。所以我们说释尊是觉者，应重视他的创觉性。释尊本是人，而竟被推尊为佛陀了，这因为释尊在菩提树下创觉缘起法性，离一切戏论，得到无上的解脱。佛陀的所以为佛陀，在乎正觉缘起法性，这是佛陀的法身。释尊证觉缘起法身而成佛，如弟子而正觉缘起法的，也能证得法身；不过约闻佛的教声而觉悟说，所以称为声闻。「如须陀洹得是法分名为初得法身，乃至阿罗汉、辟支佛名后得法身」（罗什答慧远书）。能得法身的佛弟子，是真能窥见佛陀之所以为佛陀的，所以释尊说：「见缘起即见法，见法即见佛。」须菩提尊者的深观法空，释尊也推许他「先见我身」。因释尊觉法成佛，引出见法即见佛

的精义；再进，那就是「法身常在」。释尊说：「我诸弟子展转行之，则是如来法身常在而不灭也。」（《遗教经》）法身的是否常在，依佛弟子的行践而定。有精勤的实行者，就有现觉法性者，有能见佛陀的所以为佛陀者，法身也就因此而实现在人间。佛法的不断流行，有不断的勤行者，法身这才常在人间而不灭。「法身常在」的论题，是何等深刻、正确而有力！

释尊不忍世间的长此黑暗，不忘出家的初心，开始弘法工作。但释尊完满的自觉，为时代所限，不能彻底而详尽的发扬，只能建立适应时机的「方便教」。方便教，糅合了一分时代精神——厌世的精神，使释尊的究竟道受到限制，但不是毫无真实。这方便教中蕴蓄的真实道，在佛法的流行中，已大大的阐发了。释尊是创觉者，弟子是后觉，先觉觉后觉，觉觉不已的住持这觉世的大法，要如何才有可能？这唯有组织觉者集团的僧伽。毘奈耶中说：释尊的所以依法摄僧，使佛弟子有如法的集团，是为了佛法久住，不致于如古圣那样的人去法灭。事实上，住持佛法、普及佛法，也确乎要和乐清净大众的负起责任来。这和乐僧团的创立，是佛陀慧命所寄。佛陀在自觉正法上，存在于法的体现中；在觉他世间上，存在于觉者的群众中。释尊说：「施比丘众已，便供养我，亦供养众。」（《中阿含经．瞿昙弥经》）这「佛在僧数」的论题，表示僧团是佛陀慧命的扩展与延续。毘奈耶中说：有如法的和合僧，这世间就有佛法。这可见，不但「僧在即佛在」，而且是「僧在即法在」。这一点，不但证实释尊的重视大众，更了解佛法的解脱不是个人的隐遁，反而在集团中。连自称「辟支佛」式的头陀行者——隐遁而苦行的，也不许他独住，非半月集合一次不可。人间佛陀的真精神，那里是厌世者所见的样子！

┌自觉正法——见法即见佛——法身常在┐

佛陀（创觉者）┤……绍隆佛种……├（后觉者）僧伽

└觉他大众——僧在即法在——正法久住┘

第三节 佛法的奉行者——僧

建僧的目的

释尊的教化，风行恒河两岸，得到不少的信受奉行者，其中也有从佛出家的。起初，释尊为出家弟子，提示了「法味同受」、「财利共享」的原则。等到出家众一多，佛陀开始制戒，使他们成为和合的，称之为僧伽——众。释尊的所以「以法摄僧」，不但为了现在的出家众，目的更远在未来的正法久住。释尊创觉的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能转的。惟其难得，爱护的心也特别关切，所以发现了出家众的过失，就从事僧众的组织；成立僧团的第一义，即为了住持佛法。佛法虽是探本的、简要的，却是完成的。在传布中，可以引伸、阐发，可以作方便的适应，却没有修正或补充可说。所以佛弟子的弘扬佛法，是「住持」，应特别注意佛法本质的保持。关于住持佛法，虽然在许多经中嘱付王公、宰官，嘱付牛鬼、蛇神，其实除嘱付阿难不要忘记而外，这正法久住的责任，释尊是郑重的托付在僧团中。和合僧的存在，即是正法的存在。

释尊的所以制律、以法摄僧，有十种因缘：「一者摄僧故；二者极摄僧故；三者令僧安乐故；四者折伏无羞人故；五者有惭愧人得安隐住故；六者不信者令得信故；七者已信者增益信故；八者于现法中得漏尽故；九者未生诸漏令不生故；十者正法得久住。」（《摩诃僧祇律》卷一）这十者，是释尊制戒律的动机与目的；而正法久住，可说是最后的目的。从正法久住的观点说，佛弟子要有组织的集团，才能使佛法久住世间。这僧团的组合，释尊是把它建筑在律制的基础上；严格的纪律，成为摄受僧众的向心力。「摄僧」与「极摄僧」，是集团的和合。和合的僧众们，有了法律可守，这才能各安其分，不致有意无意的毁法乱纪，引起僧团的动乱纠纷。彼此融洽的为道，自然能做到「令僧安乐」。有了这律治的和乐僧团，可以使僧众的本身更健全。广大的僧众，虽然贤愚不齐，但有了律治的僧团，那无惭无愧的犯戒者，在大众的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有惭愧而真心为道的，在集团法律的保障下，也能安心的为法护法，不会因人事的纠纷而退心。这样的「折伏无羞人」、「有惭愧人得安隐住」，做到了分子健全与风纪严肃，便是清净。和合、安乐、清净，为律治僧团的三大美德。佛法的久住世间，不能离社会而独立。社会的信解佛法，作学理的研究

者少，依佛弟子的行为而决定者多，所以如没有和乐清净的僧团，便难以引起世人的同情。如世人误会或不满意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成问题。因此，要佛教本身有和乐清净的僧团，才能实现佛法，做到「不信者令得信」、「已信者增益信」。僧团的集合，不是为了逢迎社会、苟存人间，是为了实现大众的身心净化而得解脱、自由的。在完善的僧团中，人人都容易成为健全的、如法的，达到内心的净化。不但现在不起烦恼，未来也使它不生。到最后，「于现法得漏尽」，是尽智；「未生诸漏令不生」，是无生智：净化身心完成而得到解脱。和乐清净的僧团，能适应环境而获得社会大众的信仰，能净化身心而得自身的解脱；不忽略社会，不忽略自己，在集团中实现自由，而佛法也就达到了「久住」的目的。释尊以律法摄受僧众，把住持佛法的责任交托他。僧团为佛法久住的唯一要素，所以与佛陀、达磨鼎立而称为三宝。

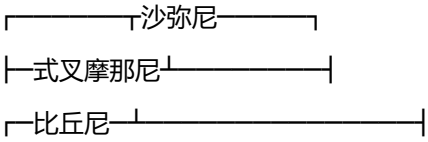
六和敬

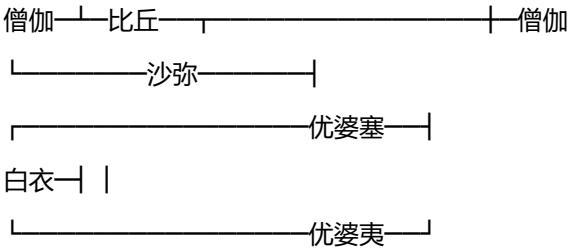
正法的久住，要有解脱的实证者、广大的信仰者，这都要依和乐清净的僧团而实现。僧团的融洽健全，又以和合为基础。依律制而住的和合僧，释尊曾提到它的纲领，就是六和敬。六和中，「见和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本质；「意和同悦」、「身和同住」、「语和无诤」，是和合的表现。从广义的戒律说，佛教中的一切，团体的、个人的，都依戒律的规定而生活。律治内容的广泛，与中国古代的礼治，有著同样的精神。律，包含实际生活的一切；但释尊特别重视思想与经济，使它与戒律并立。这就指出大众和合的根本问题，除了律制以外，还要注重思想的共同、经济待遇的均衡。思想、律制、经济三者，建立在共同的原则上，才有和乐、清净的僧团。在僧团中，有关大众与个人的法制，固然有要求参加僧团者严格服从遵行的义务，但如有特权阶级，特别是执法者不能与守法者同样的遵守律制，必然要影响大众的团结。戒和同行，为律治的精神所在；就是释尊也不能违反律制，何况其他！我们在社团中，要有物质上与精神上的适当营养。但一般人，在物质的享受上，总是希求超过别人的优越待遇；在思想上，又总是满意自己的意见。这物欲的爱著——「爱」、思想的固执——「见」，

如不为适当的调剂、节制，使它适中，就会造成经济上的不平衡、思想上的纷歧。在同一集团中，如让经济的不平、思想的庞杂发展起来，僧团会演成分崩离析的局面。在释尊当时，能注意思想的同一、经济的均衡，不能不说是非凡的卓见！释尊说：「贪欲系著因缘故，王、王共诤，婆罗门居士、婆罗门居士共诤。……以见欲系著故，出家、出家而复共诤。」（《杂阿含经》卷二〇．五四六经）这还不过从偏重而说，从佛教的僧团看，经济与思想并重，释尊的不偏于物质也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风。僧团确立在见和、戒和、利和的原则上，才会有平等、和谐、民主、自由的团结，才能吻合释尊的本意，负担起住持佛法的责任。有了上面所说的三和——和合的本质，那表现在僧团中的，就必有后三者。彼此间，在精神上是志同道合的；行动上是有纪律而合作的；语言文字上是诚实、正确，充满和谐友谊的。这样的僧团，才是释尊理想中的僧团。

事和与理和

和合僧，是缘起的和合。缘起的和合中，是有相对的差别性，所以在一切佛弟子中，分为在家与出家二众。在家众中，男的称为优婆塞——近事男，女的称为优婆夷——近事女，这是亲近三宝的。佛教的在家信众，接近佛教，在思想与行动上，接受佛法的指导，照著去行，所以叫近事。出家众中也有男女不同。男众又分两级：沙弥（勤策），是青年而没有履行完全律制的，可说是预科；比丘（乞士），是以佛为模范而学佛所学、行佛所行的。女众却分为三级：在预修的沙弥尼（勤策女）、正式的比丘尼（乞女）之间，有式叉摩那尼（正学女），这是为了特殊情形而制定的两年特训。其中，沙弥是隶属于比丘的，沙弥尼与式叉摩那尼是属于比丘尼的。这男众、女众的「二部僧」，虽然男女各别组织，但在思想上与精神上，比丘僧是住持佛法的中心。综合这七众弟子，成为整个的佛教信众。





释尊适应当时的环境，在出家弟子中，有事相上的僧团；在家弟子仅是信仰佛法、奉行佛法，没有成立团体。所以在形迹上，有出家的僧伽、有在家白衣弟子，但从行中道行、现觉正法而解脱来说，「理和同证」，在家与出家是平等的。白衣能理和同证，也可称之为僧伽；而且这还是真实僧，比形式上的僧伽更值得赞叹。反之，出家者如没有现证的自觉，反不过形式而已。这事和与理和，本来是相待而又不相离的。但在佛法的流行中，一分青年大众出家者，与白衣弟子们，重视理和同证的僧伽，忽略六和僧团的作用，忽略发挥集团的力量完成正法久住的重任，因此而轻视严密的僧制。白衣者既没有集团，而青年大众僧中，「龙蛇混杂」，不能和乐清净。结果，理想中的真实僧，渐渐的比虚伪更虚伪。号称入世的佛教，反而离开大众，成为个人的佛教。另一分耆年的老上座，重视事相的僧伽，但忽略释尊制律的原则不变、根本不变，而条制、枝末的适应性不能随时随地的适应，反而推衍、增饰（还是为了适应），律制成为繁琐、枝末的教条。僧俗的隔碍，也终于存在。从僧伽中心的立场说，这是各走极端，没有把握事和与理和、原则与条规的综合一贯性，不能圆满承受释尊律制的真精神。

卷002

第二章 教法

第一节 能诠的教法

能诠与所诠

三宝的综合融贯，成一完善健全的佛教。从佛法的流行人间来说，法是释尊所开示的，僧是秉承释尊的指导而和合的；三宝综贯的佛教，实等于释尊三业大用的流行。释尊本著自觉的达磨，适应当时、当地、当机者的性格、智能与希求，加以正确的教导，佛法才成为流行于人间的。释尊的教导，不只是言教，还有身教。释尊的日常生活、处人处世，一切的语默动静、来去出入，无不以智慧为前导，无不与实相相应。这以身作则的身教、训诲的言教，就是释尊所用以表诠达磨——法的。释尊教化的流行，构成缘起和合的佛教；缘起是相依相成、综合融贯的，所以对身教与言教，有综合理解的必要！佛教是综贯整体的，但由于所诠事理的相对差别性，能诠（教法）也就形成不碍和合的二类。一、能诠以言教为主，所诠以个人的身心修行为重，开示事理的真实谛如；由弟子口口相传的受持，称为教授，也称为（狭义的）达磨。在后代编集的圣典中，就称为法藏，也就是展转传来的「阿含」。二、能诠，经释尊言教的指导、身教的示范；所诠，以大众的生活行为为主，开示道德的戒法，以及有关大众和合与适应社会的制度。这除了「波罗提木叉」的成文法以外，一切法制都推行在僧团中，称为教诫，也称为毘奈耶——律。这所诠的法与毘奈耶，要从综合融贯的立场，观察团体与个人、环境与内心、事行与理行、法制与义理，理解彼此相应相成的综贯性。惟有这样，才能完善的了解佛教。

佛教是人间的。能诠的身教、言教，所诠的法、毘奈耶，不只是释尊的三业大用，也是实际存在于个人、僧伽、社会的。所以在人间佛教的开展中，不应忽略佛弟子的活动。在家、出家的佛弟子，见佛闻法，受到佛法的陶冶，在语言与行为中，表现为佛化的新人。其中，出家众在僧伽的和乐清净中表达佛法，僧伽的威力推动佛教的前进；在家众也在社会上表现佛法，起著显化或默化的作用。尤其是大弟子们的游化诸方，或彼此论道，或向社会宣传，「如灯传照，光光无尽」。这样的开展，虽受到时、地、人的影响而有不同的适应，但释尊的及门弟子，「从佛口生，从法化生」，到底有高度的直接性。从达磨而有释尊的自证化他，因佛的化他而有僧伽的内修外弘，释尊时代的三宝住世，是人间佛教的本源；后代佛教的扩展与延续，都从此

而来。

诠表

能诠表的教法，即佛与弟子的身教、言教，也即是表达佛法的「身表」与「语表」。身表是身形动作，语表是音韵屈曲。不但身表的形色（如扬眉瞬目、举手低头）不离根身而存在，语言的音韵屈曲，也是依咽喉、唇、舌、齿龂、颊辅等而引发。所以身表与语表，是依有情的根身而起的。但身表与语表不只是根身的，是在根身、境界、意识的因缘和合时，为了意识的要求表现，才发动根身而引起形色与音声的流变。这样的身表、语表，是意境的符号，是意识所引起的表诠，有指向对象的缘起用。从身表、语表的根身而现起，所以说它是（五蕴中的）色法，也即是物质的，但这是缘起的色法，并不能离心识与境界而存在的。有的执著「身表色」、「语表色」，忽略了它与意识与境界的相依不离；有的重视它的诠表意境，所以说是「思」心所的作用；有的索性说是识所变现的。不注意能诠表的缘起依存性，难怪有偏于有情的色法、有偏于内心的不同解说了。

身、语二者，虽同样的能诠表佛法，但身表多表示内心的情意，在知识的事理方面，语言的开示解说，比身表要明确精密得多。记忆对方的教说，能照样的说出来，每能不失原意，甚至不变原来的语法。所以语言的传授，成为教化的主要工具。语言的传诵，久了不免会多少失真，好在印度人养成相当强的记忆力，每有熟诵数百万言的。佛教的原始教典，经展转传诵到记录出来，虽因部派分化，有了相当大的差异，但还可说大体是相近的。音声的表诠，除了语言，还有音乐、歌颂。根本佛法是淳朴的，是相对的「非乐」论者，不许以诗颂表达佛说（巴利《小品》）；于大众中歌舞戏笑的伎儿，释尊也不以为是正当的职业（《杂阿含经》卷三二．九〇七经）；出家的弟子，更不许过往观听。但佛弟子中，「能造偈颂叹如来德，鹏耆舍比丘是」（《增一阿含经．弟子品》）；「有比丘名跋提，于呗中第一」（《十诵律》卷三七）。赞叹三宝功德的偈颂、梵呗，释尊也是许可的，只是不许为音韵、节奏所惑乱罢了。身表与语表，好在表义的亲切，可惜缺乏固定性。人类的心力，能利用身外的东西，使它适合自己的意欲，间接的表达出情意与

思想，如雕刻、图画、建筑、文字等。其中，书写的文字，也是语言、思想的符号，有语言思想的精密，又有安定性的特长（缺点也在这里）。人类文化的发达，佛法能一直流传下来，文字是有重要贡献的。释尊的时代，虽已有书写的文字，传有抄录经文的故事，但至少当时并没有用（书写的）文字来表诠佛法、作为弘扬佛法的工具。所以佛经中所说的文字，还是语言的，不是书写的。这些间接的表诠物，以形色为主，它所以能表达情意与思想，须经过人类意识的陶铸，否则就无所谓表诠，文字也不成其为文教了。

依正觉者看来，事事物物的实相，一切明白的呈露于我们之前，只是我们不能体认它。语言文字的教法，是先觉者用来表示觉境，引导人去体认宇宙人生的实相。佛法要在自己及一切中去体认，不能老在空虚的名句文身中过活！

第二节 教典略说

圣典的编集

释尊时代的佛法，有法与毘奈耶——律二者。法是展转传诵的；律是半月半月诵说的，即《波罗提木叉戒经》。为了诵习的便利，用当时流行的名为「修多罗」（契经）的短文体；如从内容说，即法与律。「修多罗相应，不越毘奈耶，不违法相」的佛法，起初是如此的。释尊灭后的第一年夏天，尊者摩诃迦叶发起，在王舍城外的七叶岩召开结集圣典的大会。结集的方式，是推出精通法、律的圣者，诵出法、律，经大众的共同审定，然后加以编集。原始结集的圣典，分为经与律，即义理（定慧修持）与戒行的，近于现存的《杂阿含经》及《戒经》与〈杂跋渠〉。佛灭百年，佛教的东方与西方系，为了戒行的见地不同，又在毘舍离召开第二次结集大会。第二结集的，经典以《杂阿含经》——「相应修多罗」为本，加入佛及弟子的遗言景行，更为通俗的编集。依经文的长短，分为《中部》、《长部》；又依增一法，编集为《增一部》。这三部，加上原有的《相应（杂）》教，总名为四部《阿含经》。这如《瑜伽师地论》（卷八五）说：「即彼相应教，复以余相处中而说，是故说名中阿笈摩。……说名长阿笈摩……说名增一阿笈摩。」戒律

中，《戒经》已有「分别」解说。〈杂跋渠〉，上座部系名为「摩怛理迦」。律师们后来依它的内容，分编为「七法」、「八法」，或作「小品」、「大品」；剩余的杂碎部分，编为「杂事」（后又有分出别编的）。戒律的改组更张，大体上与经法采取同一方式。这样的经律，为佛教界共同信任的圣典。分别思考而成立的论典，或许还没有；但在师资传授中，可以有舍利弗的《阿毘昙》，摩诃迦旃延的《蜫勒》，但这已是彼此不能完全同意的了。阿恕迦王时代，经与律已勒成定典（后来各部派又各自改编）。西元前一世纪，开始有书写的文字记录。这是佛教的初期圣典。

佛教的发展，引起了学派的分化。第二结集以后，东西方日见对立，东方系成为大众部，西方系成为上座部。大众部在东，更向东沿海而向南方发展。西方的上座部，初分为二：「分别说」与「说一切有」。分别说部向西南发展，后来又分为四部；流行在印度本土的三部——化地部、法藏部、饮光部，与大众部系的关系很深。说一切有系中，拘睒弥地方的犊子比丘，成立犊子部，流行印度的中、西方。从摩偷罗而向北印发展的，成为说一切有部。大众部、（上座）分别说部、犊子部、说一切有部，这四大派，是佛教部派的大纲。上座部的三大系，推重舍利弗的《阿毘昙》，尤其是说一切有部。一切有部从佛灭三百年起，作《发智论》等大量的论典；迦腻色迦王时代及略后，造《大毘婆沙论》，完成说一切有的严密理论。大众部及（流行印度的）分别说系，虽也有论典，但继承集成四阿含的作风，依据旧说而加上新成分。起初，在四阿含以外，别立第五部，名《杂藏》。后来《杂藏》是「文义非一，多于三藏，故曰《杂藏》」（《分别功德论》）。菩萨本生谈，佛与弟子的传记，有的连咒术也收集在内。本来大众部所推重的《增一阿含经》、分别说部推重的《长阿含经》已透露出大乘思想，所以从他们所编集的《杂藏》中，孕育大乘思想，终于有了空相应大乘经的编集出来。初期大乘的代表作，如《般若经》的《小品》、《大品》，《华严经》的〈入法界品〉，《大宝积经》的〈普明菩萨会〉，还有《持世经》、《思益经》等。大乘经与小乘论，是佛教分化中产生的教典，也即是大乘与小乘的分宗。大乘佛教著重贯通、直觉，重在赞仰佛陀的行果；小乘佛教注重精密、思辨

，重在生死解脱的事理。小乘论渊源于释尊的言教，大乘经却从释尊的本生、本行进窥佛陀的精神。大乘经是艺术化的，小乘论是科学化的。大乘经富有佛教传统的实践精神，小乘论却不免流于枯燥与烦琐。但论典保存作者的名字，体裁与经、律不同，这比大乘经的适应世俗、题为佛说，使经本与义说不分，也自有它的长处。这两者，一是菩提道中心的，一是解脱道中心的；一重缘起的寂灭，一重缘起的生灭。从释尊的本教看，可说各得佛法的一体。这是第二期的教典。

佛教在不断的发展中，大乘佛教的高扬，普遍到全印。佛教界思想的交流，渐倾向于综贯折中，但经式与论式的文体，还是存在的。起初，立足于《般若经》性空的南方（曾来北方修学）学者龙树，深入《阿含经》与古典「阿毘昙」，作《中论》等，发挥中道的缘起性空说。肯定的说法空是《阿含经》本义，即缘起法的深义。在三乘共空的立场，贯通了大乘与小乘、说有与说空。迟一些（约西元四世纪初），立足于缘起法相有的北方学者弥勒，也同样的尊重《阿含经》。他的思想，由他的弟子无著编集为《瑜伽师地论》。这是从说一切有系的思想中，接受大乘空义而综贯、解说它。龙树、弥勒都受有北方佛教的影响，所以都编集为论典。当时继承空相应大乘经学风的学者，思想转入真常不空的唯心论、形而上的佛性本有论，又传出不少经典，如《胜鬘经》、《无上依经》、《大般涅槃经》、《金光明经》、《楞伽经》等。无著与弟子们，在这真常唯心的思潮中，著有大量的唯识论，与真常唯心的经义多少差别，所以古人称之为「唯心」与「唯识」，或「真心」与「妄心」。这第三期的佛教圣典，是笈多王朝梵文复兴时代的作品，有南北佛教的特长，所以宏伟而精严。不过真常唯心的契经，融摄世俗的方便更多，与印度教更接近。再下去，佛教要演变为印度教化的秘密大乘了。

教典的语文

佛教的学派分化，与区域文化有关。不同地方的信徒，使用不同的语言文字；在这区域文化的熏染中，引起学派的分裂。释尊的教化，适应不同民族、一切种姓，可能是采用多种语言的。释尊曾受过雅利安式的教育，他到恒河上流的拘罗地方去弘法，使用雅语，是很有可能的。但佛教为东方新兴

的宗教，释迦族从东方来，与恒河北岸的民族为友族，多用近于巴利语的东方流行语。如锡兰佛教徒所说，佛用摩竭陀的方言，即流传于海南佛教国的巴利语；依近代的考究，是不可信的。说到雅语——梵语，印欧族的雅利安人，深入到各地，他们的原始用语——吠陀语，随时、随地，为了与非雅利安人杂处等原因，有多少变化。佛世前后，婆罗门教学者，根据《吠陀》以来的语法，整理出一种雅利安人的标准语文，称为雅语，这是经过人工精制成的。这正在整理完成中的雅语，难于相信是释尊常用说法的语言。属于雅利安族的比丘们，确乎想把佛法一律雅语化，然而被释尊拒绝了。《巴利律．小品》（五）说：「有婆罗门兄弟二人出家，本习善语（雅语）。白世尊曰：今此比丘众，异名、异姓、异生、异族而来出家，各以俗语污损佛说。愿听我等以阐陀（合于韵律的雅言）达佛说。佛呵曰：不应以阐陀达佛说，听随国俗言音诵习佛说。」《五分律》（卷二六）、《四分律》（卷五二），也有此记载。一律雅语化，显然是释尊所反对的。但随国俗言音诵经，雅利安族的信众，也不妨使用他们自己的语言。总之，释尊时代的佛教界，使用的语言，并不一律。如南方阿槃提国的亿耳来见佛，他用阿槃提语诵《义品》，释尊称赞他「不增不减，不坏经法，音声清好，章句次第了了可解」（《四分律》卷三九）。阿槃提是摩诃迦旃延的教化区，他用阿槃提语「细声诵法」，释尊的时代已如此了。

第一结集在王舍城，第二结集在毘舍离，地点都在东方，结集的成文圣典，有以为是采用东方流行语的。阿恕迦王时代，传到锡兰的巴利语圣典，就是出于这一语系的。然而结集的用语，并没有使佛教的用语统一，还是随国俗方言诵习佛说的。阿恕迦王时，佛教的「破散大众，凡有四种」（《部执异论》）。依调伏天等解说，当时佛弟子用四种语言诵戒，所以分为四派：一切有部用雅语，大众部用俗语，正量部即犊子系的盛行学派用杂语，上座部用鬼语。因语言不同而引起的不同学派，其中即有大乘佛教所从出的。大乘佛教的开拓者，并非使用纯正的雅语，是一种仿雅语的俗语，称为阿布兰迦语的。纯正的雅语学者，并不把它当作雅语。阿布兰迦语，与雅语的文法有许多不同，也有古吠陀语、巴利语语法的语尾变化等交杂。此种语言，

本为大众系所用的。尼泊尔发现的大众系的说出世部的《大事》，即是此种语文的散文体。尼泊尔发现的《法华经》，《悲华经》，《华严经》的〈十地品〉、〈入法界品〉等大乘经的偈颂部分，也是用这种语写的。西藏传说南印度大众系的案达罗学派用方言记录经文，其中有大乘经，应该就是这种文字。如《法华经》、《华严经》、《悲华经》等大乘经的散文，也是俗语的，但混杂有雅语；雅语部分，或许是补充的。大乘经中本来传说一种四十二字母的文字，第一是阿字，最后是荼字，与摩多体文的雅语不同。《华严经．入法界品》说：达罗毘荼（南印的非雅利安人）的弥伽医师，传授此种文字。《般若经》的〈摩诃衍品〉、《大集经》的〈陀罗尼自在王品〉，都说到这种字母。这是东方系的佛教，向南发展后所用的南方流行语。上面说到亿耳细声诵的阿槃提语，应该就是此种语。传说摩诃迦旃延到摩诃剌陀——阿槃提以南，开创多闻分别部。摩诃迦旃延的《蜫勒论》，即大众系所用的，龙树还说它盛行南天竺。分别说系中的昙无德部，也是发展到阿槃提——即阿波兰多迦的。昙无德部的《四分律》（卷一一）说：「字义者，二人共诵，不前不后，阿罗波遮那。」阿罗波遮那，即四十二字的前五字。这可见分别说系发展在南方大陆的，也采用这种语。所以知道：佛教的用语，本来不一致，摩竭陀王朝时代，以巴利语的声闻佛教为主。大众系与上座的分别说系发展到南方的，使用南方流行的阿布兰迦语；比较巴利语要接近雅语一点，实在还是方言的一种。初期空相应的大乘经，本从大众、分别说系的《杂藏》（亿耳所诵的《义品》也属于《杂藏》）中孕育出来，所以也采取阿布兰迦语。这是案达罗王朝盛行的佛教，以菩萨道为主的。西北方的说一切有系，是用雅语的；犊子系的用语待考。笈多王朝前后，婆罗门教复兴，西方流行的雅语，广泛的使用到各方。真常唯心与秘密经轨、后代论师的作品，才多使用纯正的雅语，但也有用各地方言的，这是佛灭五、六世纪以后的事了。欧美学者，依现在情形，分佛教为南传巴利语的小乘、北传梵语的大乘。在印度佛教史上看，大乘佛教，实从南印的俗语中出来。

代表三个时代的三大语系的佛教，都是印度本土的佛教。佛教弘传到各地，转译的文字更多。到现在，完整而起著重大作用的，也有三大系：一、

流行于锡兰、缅甸、暹罗的巴利文系：这是上座分别说系所传的，称为铜鍱部的圣典，属于声闻三藏。二、流行于中国康、藏、青、蒙的藏文系：十二世纪时才开始翻译，正当印度后期的雅语佛教时代，所以偏重大乘，特别是密教的经轨。初期的声闻藏，译得最少；译出的，也是雅语系的。三、流行于中国内地及朝鲜、日本的汉文系：从东汉末到汴宋初（以后还有少许），经九百年的长期翻译，成为五千卷的大藏。初由西域的介绍而来，所以早期的译典，与西域佛教有深切的关系。属于声闻藏的，虽没有完整的某一派的三藏，但各学派的都译出一部分，总合起来，比巴利三藏的内容更丰富；在学派的比较上，有它的价值。第二期的大乘经，传译得很完备，这十九是汉、魏、两晋的译品。南北朝以下，雅语后期佛教的佛典，也有丰富的传译。比起藏文系来，十二世纪以后的大乘论、密教经轨，缺得不少。现存三大文系的佛教，巴利文系代表初期，藏文系代表后期，汉文系的特色在中期。

卷003

第三章 有情——人类为本的佛法

第一节 佛法从有情说起

有情的定义

凡宗教和哲学，都有其根本的立场；认识了这个立场，即不难把握其思想的重心。佛法以有情为中心、为根本的，如不从有情著眼，而从宇宙或社会说起，从物质或精神说起，都不能把握佛法的真义。

梵语「萨埵」，译为有情。情，古人解说为情爱或情识；有情爱或有情识的，即有精神活动者，与世俗所说的动物相近。萨埵为印度旧有名词，如数论师自性的三德——萨埵、剌阇、答摩中，即有此萨埵。数论的三德，与中国的阴阳相似，可从多方面解说。如约心理说，萨埵是情；约动静说，萨埵是动；约明暗说，萨埵是光明。由此，可见萨埵是象征情感、光明、活动的。约此以说有精神活动的有情，即热情奔放而为生命之流者。《般若经》

说萨埵为「大心」、「快心」、「勇心」、「如金刚心」，也是说他是强有力地坚决不断的努力者。小如蝼蚁，大至人类，以及一切有情，都时刻在情本的生命狂流中。有情以此情爱或情识为本，由于冲动的非理性，以及对于环境与自我的爱好，故不容易解脱系缚而实现无累的自在。

有情为问题的根本

世间的一切学术——教育、经济、政治、法律，及科学的声光电化，无一不与有情相关，无一不为有情而出现人间，无一不是对有情的存在。如离开有情，一切就无从说起。所以世间问题虽多，根本为有情自身。也就因此，释尊单刀直入的从有情自体去观察，从此揭开人生的奥秘。

有情——人生是充满种种苦迫缺陷的，为了离苦得乐，发为种种活动、种种文化解除它或改善它。苦事很多，佛法把它归纳为七苦；如从所对的环境说，可以分为三类：

生苦、老苦、病苦、死苦——对于身心的苦

爱别离苦、怨憎会苦————对于社会的苦

所求不得苦————————对于自然的苦

生、老、病、死，是有情对于身心演变而发生的痛苦。为了解免这些，世间有医药、卫生、体育、优生等学术、事业。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事实。爱别离、怨憎会，是有情对于有情（人对社会）离合所生的。人是社会的，必然与人发生关系。如情感亲好的眷属朋友，要分别或死亡，即不免爱别离苦。如仇敌相见、怨恶共住，即发生怨憎会苦。这都是世间事实，政治、法律等也多是为此而创立的。所求不得苦，从有情对于物欲的得失而发生。生在世间，衣食住行等资生物，没有固然苦痛，有了也常感困难，这是求不得苦。《义品》说「趣求诸欲人，常起于希望，所欲若不遂，恼坏如箭中」，这是求不得苦的解说。

还有说得更具体的，如《中阿含经．苦阴经》说：「随其技术以自存活，或作田业，……或奉事王。……作如是业求图钱财，……若不得钱财者，便生忧苦愁戚懊恼。……若得钱财者，彼便爱惜守护密藏。……亡失，彼便生忧

苦愁戚懊恼。……以欲为本故，母共子诤、子共母诤，父子、兄弟、姊妹、亲族展转共诤。……以欲为本故，王王共诤，梵志梵志共诤，居士居士共诤，民民共诤，国国共诤；彼因鬪诤共相憎故，以种种器仗转相加害，或以拳扠、石掷，或以杖打、刀斫。」为了解决这些，世间提倡增加生产、革新经济制度等。但世间的一切学理、制度、技术，虽能解除少分，而终究是不能彻底的。如世界能得合理的和平，关于资生的物资，可能部分解决，但有情的个性不同，体格、兴趣、知识等不同，爱别、怨会等苦是难于解免的。至于生、死等苦，更谈不上解决，一般人但能俯首的忍受，或者装作不成问题。世间离苦得乐的方法，每每是旧问题还没解决，新问题又层出不穷，总是扶得东来西又倒！这是由于枝末的而不是根本的。如从根本论究起来，释尊总结七苦为「略说五蕴炽盛苦」。此即是说：有情的发生众苦，问题在于有情（五蕴为有情的蕴素）本身。有此五蕴，而五蕴又炽然如火，这所以苦海无边。要解除痛苦，必须对此五蕴和合的有情，给予合理的解脱才行。所以佛法对于生产的增加、政治的革新等，虽也认为确要，但根本而彻底的解脱，非著重于对有情自身的反省、体察不可。

进一步说，有情为了解决痛苦，所以不断的运用思想，思想本是为人类解决问题的。在种种思想中，穷究根本的思想理路，即是哲学。但世间的哲学，或从客观存在的立场出发：客观的存在，对于他们是毫无疑问的；如印度的顺世论者，以世界甚至精神，都是地水火风四大所组成；又如中国的五行说等。他们都忽略本身，直从外界去把握真实。这一倾向的结果，不是落于唯物论，即落于神秘的客观实在论。另一些人，重视内心，以此为一切的根本；或重视认识，想从认识问题的解决中去把握真理。这种倾向，即会产生唯心论及认识论。依佛法，离此二边说中道，直从有情的体认出发，到达对于有情的存在。有情自体，是物质与精神的缘成体。外界与内心的活动，一切要从有情的存在中去把握。以有情为本，外界与内心的活动，才能确定其存在与意义。

【图：Y08p0048_01.svg】外界、根、心、情

有情为物质与精神的和合，所以佛法不偏于物质，也不应偏于精神；不从形而上学或认识论出发，而应以现实经验的有情为本。佛法以为一切是为有情而存在，应首先对于有情为彻底的体认，观察他来自何处，去向何方？有情到底是什么？他的特性与活动的形态又如何？不但体认有情是什么，还要从体认中知道应该如何建立正确的人生观。

探究人生意义而到达深处，即是宗教。世界的宗教，各种各样的，含义也大有出入。但有一共同点，即人类苦于外来——自然、社会以及自己身心的层层压制，又不能不依赖它、爱好它；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越它、制用它。有情在这样的活动中，从依赖感与超越感，露出有情的意向，成为理想的归依者。宗教于人生，从过去到现在，都是很重要的。不过一般的宗教，无论是自然宗教、社会宗教、自我宗教，都偏于依赖感。自己意向客观化，与所依赖者为幻想的统一，成为外在的神。因此有人说：宗教是必然有神的。他们每以为人有从神分出的质素，这即是我们的自我、心或灵魂。如基督教说：人的灵是从上帝那里来的。中国也说：天命之谓性。借此一点性灵，即可与神接近或合一。他们又说：人的缺陷罪恶，是无法补救的，惟有依赖神，以虔诚的信仰，接受神的恩赐，才有希望。所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作为自己的归依处，想依赖它而得超脱现实的苦迫。这样的宗教，是幻想的、他力的。佛教就不然，是宗教，又是无神论。佛说：有情的一切，由有情的思想行为而决定。佛教的归依向上、向究竟，即凭有情自己合法则的思想与行为，从契合一切法的因果事理中，净化自己、圆成自己。所以归依法，即以因果事理的真相为依归。归依佛与归依僧，佛与僧即人类契合真理——法而完成自己的觉者；归依即对于觉者的景仰，并非依赖外在的神。佛法是自力的，从自己的信仰、智慧、行为中，达到人生的圆成。佛法与一般宗教的不同，即否定外在的神，重视自力的净化，这所以非从有情自己说起不可。

第二节 莫辜负此人身

人在有情界的地位

有精神作用的一切有情，佛经分为五趣——天、人、畜生、饿鬼、地狱。此五类，即世间的存在者，有高级的、有低级的。在我们所住的世间，有人、有畜生，也有鬼。畜生，如空中的飞鸟，水中的鱼、龙，地上的走兽。有无足的、两足的、四足的、多足的，有一栖的、两栖的、三栖的种种。也称为傍生，即一切禽、兽、虫、鱼的总称。鬼，常人虽不易见到，但是住在此世间的。人类对于鬼的确信，或由于梦见死亡的眷属，或由于疫病及病人的所见所闻，或由于跳神扶乩等神秘现象。其中最主要的，为见到死亡者的孤苦饥渴，如《易》所说的「游魂为变」。这虽有无财、少财、多财（如血食之神）的差别，从饥渴苦迫得名，常称之为饿鬼。传说：唯有生在饿鬼中，才会享受儿孙的祭祀。这是有情的一类，与中国「人死为鬼」的思想不同。比人高一级的是天，天中也有高级与低级的。低级的天，是鬼、畜中有大福报者。如四王天中的毘楼博叉，是龙王，是畜生；毘沙门是夜叉，是鬼。四王天以上的帝释天，才是人身的；但为帝释守卫的，也还是鬼、畜之类。比人间低一级的，是地狱。地狱为各宗教所共同承认的。佛经说主要是八热地狱，基督教也说地狱中是火。佛经与《旧约》都有「现身入地狱」的记事：大地裂开，人为从地涌出的火燄所笼罩，坠入地心。地狱在地下，即地球中心，地心确是火热的。经上又说有八寒地狱，或与南北极有关。总之，是比人间更苦的，有从人身也有从鬼、畜而下堕的。五趣有情的高下分布，是这样：

【图：Y08p0052_01.svg】天、人、畜生、饿鬼、地狱

依此图，可知人在五趣中，位居中央。上有快乐的天堂，下是极苦的地狱；两旁是畜生与饿鬼，虽在此人间，但远不及人类。五趣各是有情的一类，而人为五趣的中心，为有情上升下堕的机纽。此人本的有情观，与中国一般的鬼本论非常不同。

人类的特胜

五趣中，平常以为天上最好、地狱最苦，这是一般宗教的传统见识。怕堕地狱，求生天国，是他们共同的要求。佛法独到的见地，却以为人间最好。

这因为一切有情中，地狱有寒热苦，几乎有苦无乐；畜生有残杀苦，饿鬼有饥渴苦，也是苦多于乐。天上的享受，虽比人类好，但只是庸俗的、自私的；那种物质欲乐、精神定乐的陶醉，结果是堕落。所以人间最好，经中常说「人身难得」的名言。《增一阿含经．等见品》说：某「天」五衰相现——将死时，有「天」劝他说：你应求生善趣的人间。人间有什么值得诸天崇仰呢？经上接著说：「诸佛世尊皆出人间，非由天而得也。」这即是说：诸佛皆在人间成佛，所以人为天的善趣，值得天神的仰慕。

成佛，是体悟真理，实现自由。佛陀说法，即是宣扬此真理与自由之光。真理与自由，是天国所没有的，有的只是物欲与定乐。诸天是享乐主义者，不能警觉世间的苦难，不能策发向上，所以惟有堕落，不能获得真理与自由。释尊曾说：「我今亦是人数。」（《增一阿含经．四意断品》）这可见体现真理而解脱成佛，不是什么神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人间，才能禀受佛法，体悟真理而得正觉的自在，这是《阿含经》的深义。我们如不但为了追求五欲，还有更高的理想，提高道德，发展智慧，完成自由，那就惟有在人间才有可能，所以说「人身难得」。

佛陀何以必须出在人间？人间有什么特胜？这可以分为四点来说：一、环境：天上太乐，畜生、饿鬼、地狱——三途太苦。太乐了容易堕落，太苦了也无力追求真理与自由。人间也有近于这两边的形态：如生活宽裕、遗产丰富的，由于物质的过分享受，穷奢极欲，每每汩没自己，弄到堕落而后已。反之，太贫苦了，由于生活的逼迫，为衣食等所苦，或作杀盗等恶业，少有机会能从事学问、追求真理与自由。苦乐均调的人间，尚有此种现象，何况极乐的天堂、极苦的地狱！经上说：帝释天为了佛法，特来世间禀受，但他在享受五欲时，竟然完全忘记了。太乐、太苦，均不易受行佛法，唯有苦乐参半的人间，知苦而能厌苦，有时间去考虑、参究，才是体悟真理与实现自由的道场。二、惭愧：《增一阿含经．惭愧品》说「以其世间有此二法，……不与六畜共同」，这是人畜的差别处。人趣有惭愧心，惭愧是自顾不足、要求改善的向上心；依于尊重真理（法）、尊重自己、尊重世间的法制公意，向「轻拒暴恶」、「崇重贤善」而前进。这是道德的向上心，能息除烦恼

众恶的动力，为人类所以为人的特色之一。三、智慧：三恶趣是缺少智慧的，都依赖生得的本能而动作。人却能从经验的记忆中，启发抉择、量度等慧力，能设法解决问题。不但有世俗智相对的改善环境、身心，而且有更高的智慧探求人生的秘奥，到达彻底的解脱。人间的环境，苦乐兼半，可以从经验中发挥出高尚的智慧；如不粗不细的石头，能磨出锋利的刀剑一样。四、坚忍：我们这个世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。这世间的人，能忍受极大的苦难，为了达到某一目的，牺牲在所不惜，非达到目的不可。这虽也可以应用于作恶，但如以佛法引导，使之趋向自利利他的善业，即可难行能行、难忍能忍，直达圆满至善的境地。这四者，环境是从人的环境说；后三者，是从人的特性说。《婆沙论》解说人为「止息意」、「忍」、「末奴沙」三义，《起世经》等说「勇猛」、「忆念」、「梵行」三事的胜于天上，与今所说的三者相同。

惭愧——止息意——梵行胜

智慧——末奴沙——忆念胜

坚忍——忍————勇猛胜

这样，诸佛皆出人间成佛，开演教化，使人类同得正觉。佛法不属于三途，也不属于诸天，惟有人类才是佛法的住持者、修学者。人生如此优胜，难得生在人间，又遇到佛法，应怎样尽量发挥人的特长，依佛陀所开示的方法前进。在没有完成正觉的解脱以前，必须保持此优良的人身。若不能保持，因恶行而堕入三途，或受神教定乐所蒙惑，误向天趣——长寿天是八难之一，那可以说是辜负了人身，「如入宝山空手回」！

卷004

第四章 有情与有情的身心

第一节 有情的分析

三处观

佛法以有情为本，那就应该认识有情是什么。佛常用「三处观」去观察有情、分别有情的真相。但有情的分别、观察，要从有情的流转相续中与身心的相依中去考察，不可为静止的、孤立的机械分析。有情是有机的活动者，如当作静止、孤立的去考察，就会发生错误，误解佛陀观察的深意。论到三处观，即五蕴观、六处观、六界观。蕴、处、界的分别观察，是从不同的立场去分别，看到有情的各个侧面。蕴观，详于心理的分析；处观，详于生理的分析；界观，详于物理的分析。依不同的立场而观有情自体，即成立此三种观门，三者并不是截然不同的。蕴中的色蕴，界中的地水火风，可通于非执受的自然界。六处虽专为有情身心的分析，但从六处而发识缘境，即由此说到内心、外界的一切。这有情中心论的观察，都说到了心与色，即证明了有情是色心平等和合相应的存在者，不能偏重于物质或精神。

蕴观

蕴，是积聚义，即同类相聚。如《杂阿含经》（卷二．五五经）说：「所有诸色，若过去，若未来，若现在；若内，若外；若粗，若细；若好，若丑；若远，若近：彼一切总说色阴。」阴即蕴的异译。佛以慧眼观有情，归纳有情的蕴素为五聚，即五蕴——色、受、想、行、识。这五者，约情识的能识、所识而分。所识知中，有外界的山河大地等，有自己的身体，即是色蕴。色的定义为「变碍」，如《杂阿含经》（卷二．四六经）说：「可碍可分，是名色。」有体积而占有空间，所以有触碍；由于触对变异，所以可分析——这与近人所说的物质相同。眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触等都是。除形质的色蕴外，内在的精神活动，这也是情识所识的，可分为三：一、受蕴：受的定义是「领纳」，即领略境界而受纳于心的，是有情的情绪作用。如领境而适合于自己身心的，即引起喜乐；如不合意的，即感到苦痛或忧愁。二、想蕴：想的定义为「取像」，即是认识作用。认识境界时，心即摄取境相而现为心象；由此表象作用，构成概念，进而安立种种名言。三、行蕴：行的定义是「造作」，主要是「思」心所，即意志作用。对境而引生内心，经心思的审虑、决断，出以动身、发语的行为。分析内心的心理活动，有此三类，与普通心理学所说的感情、知识、意志相似。但这三者是

必然相应的，从作用而加以相对的分类，并不能机械的划分。为什么这三者属于所识知呢？这三者是内心对境所起的活动形态，虽是能识，但也是所觉识的，在反省的观察时，才发现这相对差别的心态。如直从能识说，即是识蕴。识是明了识别，从能知得名。常人及神教者所神秘化的有情，经佛陀的慧眼观察起来，仅是情识的能知、所知，仅是物质与精神的总和；离此经验的能所、心物的相依共存活动，没有有情的实体可得。

五蕴说的安立，由「四识住」而来。佛常说有情由四识住，四识住即是有情的情识在色上贪著——住，或于情绪上、认识上、意志上起贪著，执我执我所，所以系缚而流转生死。如离此四而不再贪著，即「识不住东方，南、西、北方，四维，上下；除欲、见法、涅槃」（《杂阿含经》卷三．六四经）。综合此四识住的能住、所住，即是五蕴，这即是有情的一切。

┌物质.....色┐

识所依住┤ ┌情绪.....受│

└精神┤认识.....想├五蕴

└造作.....行│

识.....识┘

处观

处，是生长门的意义，约引生认识作用立名。有情的认识作用，不能独存，要依于因缘。引发认识的有力因素——增上缘，即有情根身的和合体：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自体；为生识的有力因，所以名之为处。六处，是介于对象的所识与内心的能识中间的官能。有眼方能见色——此色为眼所见的，与色蕴的色含义不同；有耳方能闻声……。有六根，所以对根的境界，也就分为色、声、香、味、触、法——六境，为生识的所缘缘。有所知与能知，而此二者皆以六处为中心；如没有六处，能识与所识失去联络，也就不能成为认识。由六处而引发六识，才能分别境界。六处为认识的重要根源，所以随六处而分识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。由于六根门，所以有六尘（外六处）、六识。继

之而引起的心理作用，也就分为六触、六受、六想、六思、六爱等。这都从认识的来路——根门不同，加以种种的分别。此六处法门，如《杂阿含经》（卷八．二一四经）说：「二因缘生识。何等为二？谓眼、色，耳、声，鼻、香，舌、味，身、触，意、法。……眼、色因缘生眼识；……此三法和合触；触已受；受已思；思已想。」六处中的前五处，为生理机构，是色法。此色，经中称为「清净色」，是物质中极精妙而不可以肉眼见的细色，近于近人所说的视神经等。意处，是精神的源泉。依五处发前五识，能见五尘；依意处生意识，能知受、想、行——别法处，也能遍知过去未来、假实等一切法。我们的认识活动，根源于六处，而六处即有情的一切，所以佛陀常说六处法门。如合此六处及色等六境，即名十二处，为后代论师所重的。但佛世重于内六处，如律说「不得过五语、六语」，即是一例。而「阴界六入」——入即处的异译，为《阿含经》及大乘经中常见的成语。佛陀的处观，本是从有情中心的立场，再进而说明内心与外境的。

界观

界，即地、水、火、风、空、识——六界。界有「特性」的意义，古译为「持」，即一般说的「自相不失」。由于特性与特性的共同，此界又被转释为「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分为水界、火界。此水与彼水的特性相同，所以水界即等于水类的别名。此六界，无论为通性、为特性，都是构成有情自体的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解说为「因性」。

地、水、火、风四界，为物质的四种特性。《杂阿含经》（卷三．六一经）说：「所有色，彼一切四大及四大所造色。」一切物质，不外乎四大界及四大所造的五根、五尘。四大说，印度早就盛行，希腊也有。佛陀既采用四大为物质的特性、因素，应略为解说。地、水、火、风，为世间极普遍而作用又极大的，所以也称为四大。人类重视此常识的四大，进而推究此四大的特殊性能，理会到是任何物质所不可缺的，所以称为能造。这辨析推论所得的能造四大，为一般物质——色所不可缺的，所以说「四大不离」。地即物质的坚性，作用是任持；水即物质的湿性，作用为摄聚；火即物质的暖性

，作用为熟变；风为物质的动性，作用为轻动。随拈一物，莫不有此四大的性能，没有即不成为物质。地与风相对，水与火相对。地以任持为用，因为它有坚定的特性。如桌子的能安放书物，即因桌子的体积在因缘和合中有相当的安定性（有限度的，超过限度即变动），能维持固定的形态。坚定的反面，即轻动性。如物质而没有轻动的性能，那永不会有变动的可能。地是物质的静性，风是动性，为物质的两大特性。水有摄聚的作用，如离散的灰土，水分能使之成团。物质的集成某一形态，也要有此凝聚的性能；摄引、凝聚，即是水界。火的作用是熟变，如人身有温暖，可以消化食物；一切固定物的动变，都由熟变力，使它融解或分化。水是凝聚的、向心的功能，火是分化的、离心的功能，这又是物质的两性。四大是相互依存而不相离的，是从它的稳定、流动、凝合、分化过程中所看出来的。从凝摄而成坚定，从分化而成动乱；动乱而又凝合，坚定而又分化；一切物质在这样不断的过程中，这是物质通遍的特性，为物质成为物质的因素。至于空界，是四大的相反的特性。物质必归于毁坏，是空；有与有间的空隙，也是空；虚空是眼所见、身所触的无碍性。凡是物质——四大的存在，即有空的存在；由于空的无碍性，一切色法才能占有而离合其间。有虚空，必有四大。依这地、水、火、风、空五大，即成为无情的器世间。若再有觉了的特性，如说「四大围空，有识在中」（《成实论》引经），即成为有情了。

第二节 有情与身心的关系

有情的神化

依佛法说，有情的生死流转，世间的苦迫纷乱，根本为「我见」在作祟。我见，即人人于自己的身心，有意无意的直觉到自我。强烈的自我感为中心，于是乎发为一切颠倒的思想与行为。此自我，在释尊时代的印度，有各式各样的名称，有各式各样的推想，成为印度文化中的核心论题。释尊即由此大彻大悟，而成为无上正觉者。

有情，即「我」的异名之一，此外更有「数取趣」、「命者」、「士夫」等，《般若经》总列为十六名。有情，即有情识者。我，即主宰——自在宰

制者。数取趣，即不断的受生死者。命者，即寿命延续者。士夫，即作事者。这些，都约有情的各种现象而立名，本为世间的事实，但神秘者与庸俗者不能正见有情的真相，所以神化起来。如《杂阿含经》（卷一〇．二七二经）说：「三见者，何等为三？有一种见，如是如是说：命则是身。复有如是见：命异身异。又作是说：色（受、想、行、识）是我，无二无异，长存不变。」身，即身体及依身体而起的心理作用；命，即生命自体。其中第三说，即印度传统的婆罗门教。他以生命自体为「我」，此我为实有的、智识的、妙乐的、常在的，为一一有情的本体。此有情的「我」，与宇宙本体的「梵」同一。起初，以此「我」为肉体——色的，以后发展到真我为智识的、妙乐的。依佛法说，这不外以色为我到以识为我。但婆罗门教以为此色等即真我，与真我无二无别，是真常不变的。释尊的时代，东方印度风行的新宗教以及在此气运中完成的学派，如僧佉耶、卫世、尼犍子，都建立二元论，以为生命自体与物质世界各别，这都是命异身异的第二说。命异身异的「命者」及即色为真常我的「我」，即神教徒所拟想的生命自体，为生死流转中的主体，即一般所拟想的灵。当时，有一分断见的顺世论者，虽在有意无意中为实在的自我见所奴使，一切以自我为中心而企图主宰一切，但他们以为我即是身，身体为无常的、可坏的，所以我也就一死完事，无所谓后世。此三见，在现实生活中于有情自体而直觉为有我，并无差别；不过推论此我与身的关系如何，见地多少不同而已。以有情为本的佛法，即适应此一思想潮流而出世者。释尊的正观，即于蕴、处、界作深切的观察，否定这些异见，树立无我的有情论；净化情本的有情，使成为智本的觉者。

无常相续的有情论

释尊的教说，根本反对二元的立场。有情即身心和合的假名，决无离身心的我或命者。如《杂阿含经》（卷三．六三经）说：「若沙门、婆罗门计有我，一切皆于此五受阴（五取蕴）计有我。」又（卷一三．三〇六经）说：「眼、色（意、法等例）缘，生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。此四，无色阴；眼，色（阴）；此等法名为人。」又如说：「士夫六界。」这可见有情或我，即依五蕴、六处、六界而成立，没有离蕴、界、处的实我。

释尊于三处观察，不但离蕴、处、界的我不可得，如婆罗门教的真我说，也评为倒想的产物。他们以为色即是我，以及识即是我，而我是常住妙乐的。释尊却说：「色无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是观者，名真实正观。」（《杂阿含经》卷一．九经）又说：「缘眼、色生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。此等诸法非我非常。」（《杂阿含经》卷一一．二七三经）又说：「地（等六）界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧观，知其如真。」（《中阿含经．分别六界经》）于有情作蕴、界、处的正观时，确认为一切是无常的、苦的。非常住、非妙乐，婆罗门教的真我，即根本的否定了。佛法否定此神秘我的一元论及超物质我的二元论，即以有情为身心的和合相续者，但又不落于顺世者的断见。从念念无常的相续中、展转相依的没有独存自体中无我无我所，而肯定有情为假名的存在，不离蕴、处、界，不即蕴、处、界，成立生死的系缚与解脱，所以说：「虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说。」（《中论．观业品》）有情为假名的，没有绝对的不变性、独存性——胜义无我；有相对的安定性、个体性——世俗假我，为佛观蕴、处、界的精义。

卷005

第五章 有情的延续与新生

第一节 有情的延续

一切有情皆依食住

对有情的观察，不能单是横的分析，他是生生不息地在时间长流中生活著的，所以更应作竖的观察。像一盏灯，能按时不断的加油和灯芯，他将继续不断的播放光明，成为一盏常明灯，否则就会息灭。有情是蕴、处、界和合的生命流，不是这一期死了就结束，在因缘和会时，他将无限止的延续下去。他的无限延续，也需要加油——因缘的资养。因此，由于因缘的离散，即开显寂然无生的法门。

有情的延续，如灯一样，必须不断地加进新的动力。这是什么呢？约一期生命说，即是「四食」。如《杂阿含经》（卷一五．三七一经）说：「有四食资益众生，令得住世摄受长养。何等为四？谓一、麤抟食，二、细触食，三、意思食，四、识食。」食是资益增长的意思，等于平常说的营养，能使有情维持、延长其生命，而且扩展、长大。凡有资益增长作用的，都可称为食。所以《阿含经》中所说的食，并不限于四者，与因缘的含义相近。不过佛约资益有情作用最强盛的，特别的总括为四食，为后代一般论师所称引。佛曾说十句法，第一句即「一切有情皆依食住」。这是说，一切有情延续维持其生命，都要依赖于食。此一论题，有针对外道的重要意义。当时的苦行者，要求生死的解脱，而没有适当的方法，仅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麦，或但服水，或专食气，苦苦的支持生命，以求得解脱物欲的拘累，而达心灵的自由。释尊在苦行时，也曾精苦到如此，等到觉悟了苦行的徒然，于是受牧女乳糜的供养，资养身心，才能于菩提树下完成正觉的解脱。苦行者讥嫌释尊的受食乳糜，怀疑释尊的正觉，所以特地说此一切有情依食而住的四食。这不但肯定了饮食的重要性，而且指出了生死延续的动力何在，怎样才能完成解脱。

四食

一、麤抟食：应译为段食，即日常茶饭等饮食。所食的，是物质的食料，可分为多少餐次段落的，所以叫段食。要能资益增长于身心，才合于食的定义。所以服食毒品等，不能资益而反损害身心，佛法中即不称为食。有情一期生存的延续，必要有段食，特别是这欲界的人间。没有这，虽有别的资益——食，也难于生存。如入定过久，由于缺乏段食，出定时即不能支持而死亡，这可见段食对于人类的重要。以定、慧的修持来说，如营养不足，身心过于衰弱，定、慧也不能成就。苦行者不知适宜的段食对于生存及修养的重要性，所以会惊奇释尊的受食而得到正觉。要知道，段食不但直接的资益营养了肉体，有健康的肉体，能发生健康的精神，所以也间接资益了精神。

二、触食：触是六根发六识认识六尘境界的触。根、境、识三者和合时所起合意的感觉，叫可意触；生起不合己意的感觉，叫不可意触。从此可意、

不可意触，起乐受、苦受等。这里的触食，主要为可意触；合意触生起喜乐受，即能资益生命力，使身心健康，故触食也是维持有情延续的重要因素。「人逢喜事精神爽」，有些难治的疾病，每因环境适宜、心境舒畅而得到痊愈。反之，失意、忧愁，或受意外的打击，即会憔悴生病，甚至死亡。近代的卫生学也说：乐观的心情，是身体健康不可缺的条件。又如修定的人，得到定中的喜乐内触，出定后身心轻安，虽饮食减少、睡眠减少，而身心还是一样的健康。又如按摩，可以促进身体的健康，也是触食的作用。《中阿含经．伽弥尼经》说：「身粗色四大之种，从父母生；衣食长养，坐卧、按摩、澡浴、强忍……。」这坐卧、按摩、澡浴、强忍等，说明了触对于有情资养的功用。即使是不可意触，如运动的感受疲劳等，也可以为食的。所以《杂阿含经》（卷一五．三七三）说：「触食断知者，三受则断。」

三、意思食：意思是意欲思愿，即思心所相应的意欲。意思愿欲，于有情的延续，有强大的作用。心理学者说：一个人假使不再有丝毫的希望，此人决无法生活下去。有希望，这才资益身心，使他振作起来，维持下去。像临死的人，每为了盼望亲人的到来，又延续了一些时间的生命，所以意思也成为有情的食。

四、识食：识指「有取识」，即执取身心的与染爱相应的识。识有维持生命延续、帮助身心发展的力量。「识缘名色」，为佛法中重要的教义，如《长阿含经．大缘方便经》所说。经中佛对阿难说：人在最初托胎的时候，有「有取识」；父母和合时，有取识即摄赤白二滴，成为有机体的生命而展开。「若识不入母胎者，有名色否？答曰：无也。」「名色」，指有情的身心自体。这个自体，由于识的执取资益，才在胎中渐次增长起来，而出胎，而长大成人。所以经说：「若识出胎，婴孩坏败，名色得增长否？答曰：无也。」此识的执取，直到死亡的前刹那，还不能暂离。假使一旦停止其执取的作用，一期生命即宣告结束，肉体即成为死尸。所以佛说：「阿难！我以是缘，知名色由识，缘识有名色。」有取识对于有情资益延续的力用，是何等的重要！

四食，是佛陀深细观察而揭示的，都是人世间明白的事实。四食不但有关于现在一期生命的延续，即未来生命的延续，也有赖于意思食与识食来再创。如人类，总是希望生存，愿意长此延续下去。这种思愿的希欲，虽或是极微细的、下意识的，不必经常显著表现的，但实在是非常的坚强热烈。到临死，生命无法维持时，还希图存在、希图未来的存在。一切宗教的来生说、永生天国说，都是依著这种人类的共欲——「后有爱」而成立的。有情的生死相续，即依此爱相应的思愿所再创，所以说：「五受阴是本行所作，本所思愿。」（《杂阿含经》卷一〇．二六〇经）同时，有取识即与取相应的识，在没有离欲前，他是不会停止执取的。舍弃了这一身心，立刻又重新执取另一身心，这即是入胎识的执取赤白二滴为自体。如猕猴的跳树，放了这一枝，马上抓住另一枝。此有取识的执持，是「揽他为己」的，即爱著此自体、融摄此自体，以此为自，成为身心统一而灵活的个体，对于有情身心的和合相续起著特殊的作用。现代的学说，于维持一期生命的条件，前三食都已说到，但对于意思食的资益未来、识食的执取，还少能说明。

人类的生存欲——思食，以个体生存为中心；深刻而永久的生存欲，即「后有爱」；又要求扩大永续的生存，即种族繁衍的思愿。小自家庭，大至国族，人都希望自家自族的繁衍永续；不但人类，即小至蝼蚁，也还是如此。这种族生存的延续欲，表现于有情与有情间的展转关系中。佛法以人类为本，但并不专限于人类的说明，普遍到一切有情。低级的有情，有些是不必有父母子女同在的关系，所以虽有种族延续的事实，而都由本能的繁殖，常缺乏明确的种族意识。人类可不然，幼弱时期很长，须赖家庭父母的抚养；生存的需要复杂，须赖同族类的保护与互助，所以种族延续的意欲，也特别强烈。这延续种族生命的动力，即摄于意思食。

第二节 有情的出生

四生

有情是生死死生、生生不已的。一旦「本有」的生命结束，即转为另一新生命——「后有」的创生。从一切有情新生长育的形态去分别起来，可分

为四类，即胎、卵、湿、化——四生。胎生，如人、牛、羊等；卵生，如鸡、鸭、雀、鸽等；湿生，如虫、蚁、鱼、虾等；化生，如初人等。佛说四生，是约有情的最初出生到成长期间的形态不同而分别的。如胎生，最初的自体，必须保存在母胎中，等到身形完成，才能离母体而出生。出生后，有相当长的幼稚期，不能独立求生，要依赖生母的乳哺抚养。特别是人类，更需要父母师长的教养，才渐渐的学会语言、知识、技能。卵生即不同，离开母体时，还不是完成的身形，仅是一个卵。须经一番保护孵化——现在也有用人功的，才能脱卵壳而出。有的也需要哺养、教导，但为期不长，多有能自动的生存而成长。湿生又不同，母体生下卵以后，就置之不问，或早已死了；种子与母体，早就脱离关系。等到一定时期，自己会从卵而出，或一再蜕变，自谋生存。从有情的出生到长成，胎生与母体关系最密切，幼稚时期也长；卵生次之；湿生除了生卵以外，母子间可说没有多大关系，是最疏远的，幼稚期也极短。胎、卵、湿生的分别，就依这样的意义而成立。化生，不是昆虫化蝴蝶等化生，是说这类有情不须要父母外缘，凭自己的生存意欲与业力，就会忽然产生出来。从生长的过程说：胎生繁复于卵生，卵生繁复于湿生，湿生繁复于化生。从产生所依的因缘说：胎生与卵生，必依赖二性和合的助缘；湿生中，即有但以自身分裂成为新的生命；化生更不需此肉体的凭借，即随业发生。依胎、卵、湿、化的次第说，化生应为有情中最低级的。但从来的传说，化生是极高的——天，也是极低的——地狱，而且还遍于鬼、畜、人三趣中。

生命的由来与化生

依佛典的记载，化生的主要证明，即「初人」在此界出现，初人是从化生而有的。这与生命的由来、新种的由来问题，有重要关系。生命或新种的从何而来？是一普遍的难题；就是近代的科学，对它也还感到困难。如平常说的，先有蛋呢？先有鸡？如说先有蛋，没有鸡那里来的蛋，不通！如说先有鸡，没有蛋也不会生出鸡来，同样的说不通。于是有人想像生命或新种的原始，是由于神——耶和华或梵天等。神是最先存在的，也是最后的，万有都从它而创造出来。这样，不问先有蛋、先有鸡，都是神的创造品，一切生

命由来的问题，都解决了。神创造万有的思想，确乎与生命起源的问题有关；因为不得解决，所以归于神的创造。但这是以先承认有这创造神为前提，渺茫而无稽的创造神无可征验，所以神造说不能成为可信的理由。近代的科学家，出发于唯物论的信念，从人类、动物向前推，说是由植物进化成的，这样的由植物推到无生物；这才建立起从无生物而生物，从植物而动物、而至人类的进化程序。但无生物没有自觉的意识现象，怎样能进化到动物、到人类有明确的自觉意识？何以近代不见有从植物进化为动物，或从人猿进化为人的事实？于是有的学者主张创化说，以为在经常的延续中，有突变的创化——一种不经常的特殊的新生，世界有生命、有新种的发现。如先有一种类似鸡的，在经常的延续中，突来个创化，产生鸡卵的新种。不承认创化，新种类的发生成为不可能，生命由来的问题即不能圆满解决。佛时，没有那一比丘或那一人是化生的，说人类的化生，即约最初出现这个世间而说。佛法虽不以为心灵由于物质的派生，也不以为生命是这一世界的新品，心色是相互依存的无始存在。但据此小世界的情况说，世界初成，还没有有情，以后才有有情的发现。这最初出现的，即是化生人。所以化生应有二类：一为比湿生更低级的有情；一为五趣有情各类的最初出现。约后一意义说，前三者是经常的，化生是特殊的创化。

卷006

第六章 有情流转生死的根本

第一节 生死根本的抉择

无明与爱

有情为蕴、处、界的和合者，以四食的资益而延续者。在这和合的、相续的生死流中，有情无法解脱此苦迫，可以说有情即是苦迫。究竟有情成为苦聚的症结何在？这略有二事，如说：「于无始生死，无明所盖，爱结所系，长夜轮回，不知苦之本际。」（《杂阿含经》卷一〇．二六六经）无明与爱二者，对于有情的生死流转，无先后也无所轻重的。如生死以此二为因，

解脱即成心解脱与慧解脱。但从迷悟的特点来说，迷情以情爱为系缚根本，觉者以智慧——明为解脱根本。这可以举喻来说：如眼目为布所蒙蔽，在迷宫中无法出来。从拘碍不自由说，迷宫是更亲切的阻力；如想出此迷宫，非解除蒙目布不可。这样，由于愚痴——无明，为爱染所系缚，爱染为系缚的主力；如要得解脱，非正觉不可，智慧为解脱的根本。此二者，以迷悟而显出它独特的重要性，所以迷即有情——情爱，悟即觉者。但所说生死的二本，不是说同样的生死从不同的根源而来；佛法是缘起论者，即众缘相依的共成者，生死即由此二的和合而成，所以经中说「无明为父，贪爱为母」，共成此有情的苦命儿。这二者是各有特点的，古德或以无明为前际生死根本、爱为后际生死根本，或说无明发业、爱能润生，都是偏约二者的特点而说。

我见与识

经中又有以萨迦耶见——即身见、我见为生死根本。我见为无明的内容之一。无明即不明，但不止于无所明，是有碍于智慧的迷蒙。无明属于知，是与正智相反的知。从所知的不正说，即邪见、我见等。《杂阿含经》（卷一二．二九八经）解释无明说：「不知前际，不知后际，不知前后际；不知于内，不知于外，不知内外；不知业，不知报，不知业报；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知灭，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善、有罪无罪、习不习、若劣若胜、染污清净；分别缘起皆悉不知。」这是从有情的缘起而论到一切的无知。但无知中最根本的，即为不能理解缘起的法性——无常性、无我性、寂灭性。从不知无常说，即常见、断见；从不知无我说，即我见、我所见；从不知寂灭说，即有见、无见。其中，我见为无明迷蒙于有情自体的特征。且以人类来说，自我的认识，含有非常的谬误。有情念念生灭，自少到老，却常是直觉自己为没有变化的；就是意味到变化，也似乎仅是形式的而非内在的。有情展转相依，却常是直觉自己为独存的，与自然、社会无关。有情为和合相续的假我，却常是直觉自己为实在的。由此而作为理论的说明，即会产生各式各样的我见，如上面所说的三见，即是「分别」所生的。佛法以有情为本，所以无明虽遍于一切而起迷蒙，大乘学者虽为此而广观一切法无我、一切法空，而解脱生死的真慧，还要在

反观自身、从离我我所见中去完成。

又有以识为生死本的，此识为「有取识」，是执取有情身心为自体的，取即爱的扩展。四谛为佛的根本教义，说生死苦因的集谛为爱。舍利弗为摩诃拘绺罗说：「非黑牛系白牛，亦非白牛系黑牛，然于中间，若轭若系鞅者，是彼系缚。如是……非眼系色，非色系眼，乃至非意系法，非法系意，中间欲贪，是其系也。」（《杂阿含经》卷九．二五〇经）这说明了自己——六处与环境间的系缚，即由于爱；「欲贪」即爱的内容之一。爱为系缚的根本，也即现生、未来一切苦迫不自在的主因。如五蕴为身心苦聚，经说「五蕴炽盛苦」，此炽然大苦的五蕴，不但是五蕴，而是「五取蕴」。所以身心本非系缚，本不因生死而成为苦迫，问题即在于爱。爱的含义极深，如胶漆一样粘连而不易摆脱的。虽以对象种种不同，而有种种形态的爱染，但主要为对于自己——身心自体的染著。爱又不仅为粘缚，而且是热烈的、迫切的、紧张的，所以称为「渴爱」、「欲爱」等。从染爱自体说，即生存意欲的根源；有此，所以称为有情。有情爱或情识，是这样的情爱。由此而紧紧的把握、追求，即名为取。这样的「有取识」，约执取名色自体而说为生死本，即等于爱为系缚的说明。

第二节 情爱的活动形态

恋旧与趋新

有情的系缚不自在，以情爱为他的特性。如能静心的省察，不难深切的体味出来：有情的爱著，必然表现于时间中。一切存在，必现为时间相；时间有前后两端，依前后两端而安立现在。经中说：「于过去诸行不顾念、未来诸行不生欣乐，于现在诸行不生染著。」（《杂阿含经》卷二九．八〇五经）有情由于情爱的特性，所以对过去总是恋恋不舍，随时执著。此顾恋过去，不是一般的记忆，而是恋恋不舍，难以放下的。对未来，却另是一样，即时时向前追求，总觉得未来是怎样的好，总是不满于固有而要求新的，并且是无限的欲求。一面回恋过去的旧，一面又拼命追求未来的新，这二者是一大矛盾。不承受过去，不能创开未来；要开拓未来，又必然要超越过去；

有情老是在这恋恋不舍的顾念、跃跃欲试的前进中。过去本有许多值不得留恋的，但有情每故意忘却，常怀念旧有的喜乐光荣，总觉得过去值得留恋。对于前途，虽不一定就是光明，光明也逃不了消逝的命运，但又觉得是好的、有希望的。这是有情的必然倾向，谁也不能否认。在此过、未中间的现在，要离不离的染著，即紧紧的抱著不放。过去是幻灭了，未来还在梦中，现在就是这样的瞥尔过去。爱染不舍，到底什么是自己？什么是自己所有？由于情爱恋著于无常流变的现实，顾此执彼，所以构成大矛盾。如对于现社会，有的偏重进取，有的偏重保守。偏重进取的，不满意固有，憧憬于前途的光明。偏重保守的，以为社会进步，必须保有旧有的成就，在安定的秩序中前进；混乱的前进变革，不一定是光明的。两者各有所见，但由偏重于一边而住著，在经济或政治上，就发生冲突的现象而争论不已。其实，这些矛盾冲突，可说是情爱的特性，为有情不能契合无常流变的事实，恋著过去或欣求未来所引起的困恼。不过，情爱表现于时间的活动中，虽顾恋过去、欣求未来、染著现在，而由于时间的必然倾向，多少侧重于未来的无限欲求。爱在三世漩流的活动中一直向前奔放，所以经中有时特重于从现在到未来，如「四爱」所说。

逐物与离世

情爱的活动，又必然是自我的活跃于环境中。有人说：人类的一切爱，都是以男女间的性爱为根本。爱儿女、父母，爱朋友等，不过是性爱的另一姿态。然以佛法说，这是不尽然的。有情是可以没有性欲的，如欲界以上；即如一类下等动物，也仅依自体的分裂而繁殖。所以论到情爱的根本，应为「自体爱」。自体爱，是对于色心和合的有情自体，自觉或不自觉的爱著他，即深潜的生存意欲。自体爱又名我爱；这不独人类如此，即最低级的有情也有。有了我，我是「主宰」，即自由支配者，所以我爱的活动又必然爱著于境界，即我所爱。对于与自我关涉而从属于自我的欲求贪著——我所爱，或称之为「境界爱」。境界爱与自体爱，严密的说，有此必有彼，相对的分别为二（我与我所也如此），是相依共存的。有情存在于时间中，故发现为过、现、未的三世爱染；自体爱与境界爱，可说为有情的存在于空间中。爱

著有情自体，而自体必有相对的环境，所以即以自我爱为中心而不断的向外扩展。如灯以灶燄为中心，向外放射光明，使一切外物笼罩于光明中一样。有情爱著自体，于是对关联自体的环境也爱著。如在家庭中，即认为我的家庭而乐著；我的身体、我的衣物、我的事业、我的朋友、我的国家、我的名誉、我的意见等爱著，也是境界爱。有我即有我所，这本为缘起依存的现实。由于情爱的爱著，想自主、想宰他，想使与自我有关的一切从属于我。然而自我的自由要在我所的无限扩大中实现，不知我所关涉的愈多，自我所受的牵制愈甚。想占有外界以完成自我，结果反成为外界的奴隶。或者由于痛感我所的拘缚，想离弃我所而得自在。那知没有我所，我即成为毫无内容的幻想，从何能得自由？从爱染出发，不能理解物我、自他、心境的缘起性，不能契合缘起事相，偏于自我或偏于外境，造成极端的神秘离世与庸俗徇物。不过这二者中，自体爱是更强的。在某种情形下，可以放弃外在的一切，力求自我的存在。有故事说：一位商人入海去采宝，遇到风浪，船与宝都丢了，仅剩他一无所有的个人。别人替他可惜，他却庆幸的说「幸得大宝未失」——人还没有淹死，这是自我爱的强烈表现。进一步，在某种情形下，只要生命不断，甚至连手、足、耳、目都可以牺牲。就是「杀身成仁」、「舍生取义」，也是觉得这是更于自我有意义的。

此自体爱与境界爱，如约现在、未来二世说，即四爱：爱、后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱。前二为自体爱，后二为境界爱。第一、为染著现在有的自体爱；第二、是渴求未来永存的自体爱；第三、是现在已得的境界爱；第四、是未来欲得的境界爱。此四爱，即自体爱与境界爱而表现于现在、未来的形式中。

存在与否定

平常以为爱著只是占有的恋著，实则爱的意义极深，不但是如此的。经中常说有三爱：欲爱、有爱、无有爱。「欲」即五欲——色、声、香、味、触欲；对此五尘的贪爱和追求，是欲爱。贪著物质境界的美好，如饮食要求滋味，形式贪求美观，乃至男女的性爱，也是欲爱之一，这是属于境界爱的。「有」即存在，佛法以有情为本，所以每称有情的存在为有。如三有：欲有、

色有、无色有；四有：生有、本有、死有、中有。有爱，即于有情自体起爱，即自体爱。无有爱，此「无有」极难解，近人所以或解说为繁荣欲；这仍应依古代的解说，即否定自我的爱。凡是缘起的存在，必有他相对的矛盾性，情爱也不能例外。对于贪爱的五欲，久之又生厌恶；对于自己身心的存在，有时觉得可爱而热恋他，有时又觉得讨厌。这如印度的一般外道，大都如此，觉得生活的苦恼、身心的难以调治，因此企图摆脱而求出离。中国的老子，也有「吾有大患，为吾有身」的见解。这还是爱的变相，还是以爱为动力；这样的出世观，还是自缚而不能得彻底的解脱。这三爱，经中又曾说为三求：欲求、有求、梵行求。梵行求，即是修远离行，以图否定存在的爱求。

有人说：佛法是否定生命——反人生的。这是对的，也是不对。如西洋某哲学家说：「道德的目的，在于不道德。」这不道德，并不是杀人放火等恶行，是说：道德的究极目的，在使人到达超越一般的道德。佛法说了生死、说无生，也是如此。一般的人生，爱染是他的特性，是不完善的。情本的有情，含有不可避免的痛苦，有不可调治的缺陷，故应透视它、超脱它。佛法的体察有情无我无我所，不但离有爱，也要离无有爱。所以佛法说无生，不是自杀，不是消灭人生，是彻底的洗革染爱为本的人生，改造为正智为本的无缺陷的人生。这样，无生不但无此生，更要无此不生。如龙树的解说无生，即生、无生等五句皆绝。如佛与阿罗汉等，即是实现了情爱的超越，得到自由解脱的无生者。

卷007

第七章 关于有情流转的业力

第一节 行业的发见与价值

业与行

有情的流转生死，与业有深切的关系。业的梵语为「羯磨」，本为「作事」的意思；如僧团中关于僧事的处理，都称为羯磨。但从《奥义书》以来

，羯磨早已含有深刻的意义，被看作有情流转生死的动力。如《布利哈德奥义书》（四、四，二——五）说：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有业，因业而有果。」然在佛典中，汉译《杂阿含经》虽偶而也有论到业的，如说「诸业爱无明，因积他世阴」（卷一三．三〇七经）；「有业报而无作者，此阴灭已，异阴相续」（卷一三．三三五经）；但巴利本缺。业说，为佛法应有的内容，但在佛世，似乎还没有重要的地位。这要到《中阿含经》与《增一阿含经》、《长阿含经》，才特别发挥起来。

印度旧有的「业」说，无论为传统的一元论、新起的二元论，总是与「我」相结合的。或以业为自我所幻现的——自作，或以业为我以外的动作——他作，都相信由于业而创辟一新的环境——身心、世界，「我」即幽囚于其中。释尊的正觉，即根本否定此我，所以非自作、非他作，即依中道的缘起说明此生死的流转。如《杂阿含经》（卷一二．三〇〇经）说「自作自觉（受），则堕常见；他作他觉，则堕断见。义说法说，离此二边，处于中道而说法，所谓此有故彼有，此起故彼起」等。浮弥尊者与外道论法，也否定自作、他作、共作、无因作，而说「世尊说：苦乐从缘起生」（《杂阿含经》卷一四．三四三经）。这可见释尊的教说实以缘起说明生死的流转，即从身心关涉环境——自然、社会、身心——的展转相依、次第相续的活动中去说明。后来业力说的发扬，由于缘起支的解说而多少通俗化。

正觉的缘起观，一切是展转相依、生灭相续的大活动，也可说「大用流行」。活动的一切，为无限活动过程与活动过程的形态，不断的在发生、安住、变异、消灭中推移，总名为「行」，所以说「诸行无常」。这一切行，没有不变性、主宰性的，所以说：「眼（等世间诸行）空，常恒不变易法空，我（我）所空。所以者何？此性自尔。」（《杂阿含经》卷九．二三二经）原来，行与有为、业、作（力用）等字，字根是同一的。行是正在活动著的；有为是活动所作成的；业是活动的见于事相；作是活动的力用。其中，行与有为，为佛法重要术语，尤其是行。行是世间的一切，佛法以有情为本，所以世间诸行，不外乎情爱为中心的活动。像五蕴中的行蕴，即以思心所为主；经上也说：「五受阴是本行所作、本所思愿。」（《杂阿含经》卷一〇

．二六〇经）缘起支中的行支，也解说为「身行、语行、意行」，即思心所为中心的身、语、意的活动。从展转相依、生灭相续的诸行中，抉出（爱俱）思心所为中心的行支、行蕴，为五蕴现起的动力。由于这是相依相续的活动，所以当下能开示无常、无我的深义。后代学者每忽略行业的缘起性，从静止、孤立的观点去思考，所以通俗化的业报说，每流于肤浅！

业感说的价值

业为《奥义书》以来的新发见，曾经给人以非常的影响，一直到现在。起初，业与我相结合。到释尊，从缘起无我观中，使它净化完成，契于情理。这是沉浸于耶、回文化者所难得理解的，所以略为解说。

一、自力创造非他力：人类在环境——自然、社会、身心中，常觉到受有某种力量的限制或支配，不是自己所能转移与克服的；于是想像有大力者操纵其间，是神力、是天命等。但人类不能忍受这样的无情虐待，发出打开现实、改造未来的确信。觉得这是可能转变的，可以从自己身心——合于因果事理的努力中完成。这确信自己身心行为的价值，即达到否定神权等他力，为「人定胜天」的具体解说。人类在环境中，虽从来就在自己努力的情况下获得自己的一切，但对于不易改转的自然现象、社会局势、身心积习，最初看作神力、魔力（魔是神的相对性）的支配，觉得可以从自己对于神、魔等的信虔、服从等中得到改善。这或者以物品去祭祀（祷告即祭祀的愿词、赞词），或者以咒术去遣召。进一步，觉得这是祭祀与咒术的力量——是自己身心虔敬动作的力量，使神与魔不能不如此。自我的业力说，即从此兴起。佛陀使业力从神秘的祭祀与咒术中解放出来，使人类合理的行为成为改善过去、开拓未来的力量。

二、机会均等非特殊：神教者根原于神的阶级性，造为人为的社会阶级，什么上帝选民，什么婆罗门、刹帝利、吠奢为再生族，强调现前社会的阶级性。佛法从业力的立场，彻底反对他，认为人类的种种差别，一切为业所决定。业是在不断变迁中的，由于现生行为的善恶，种族的优胜者可能没落，劣败者可以上升。所以不否定现前的事实，但并不使现前的情况神化、看

作无可挽回。

三、前途光明非绝望：从未来的要求说，人类是于未来存有光明希望的。但神教者为了配合政治优势——统治的永久起见，编别为神的子孙与不属于神的子孙。神的子孙得再生；不属于神的子孙，如印度四姓中的首陀族，没有信受神教而得再生的权利，他们是一切都完了，永久没落、幻灭！即使是基督教，能消泯此一限制，但由于神的残酷性，对于人类一期的死亡，竟宣告他永生天国与永受火狱的判决。不知人类的陷入歧途，或由于社会的恶力，或由于自己的错误，本是极为普遍的。陷入歧途甚至造成重大罪恶者，即使无力自拔，也没有不希望未来的新生。即是死了，儿孙也不安于父祖的沉沦。所以神教者的未来裁判，实充满了无情的残酷，违反人类的共同希求。佛法的业力说，以一切为有情行为价值所成。既成环境的恶劣，由于过去的错误，应从现在身心合理努力中去变革。即使是此生无力自拔，但未来的惨运并非结局，而是过程。一切有情在同趋于究竟圆满的旅程中，无论是落于地狱、饿鬼、畜生，轮回而不知出路，但终究要在自己身心的改善中，完成解脱。所以三世业感说，予人类以永不失望的光明。

四、善恶有报非怀疑：现生行为与境遇的不必一致，引起一些人对于道德律——为善得福、为恶得祸的怀疑。然而人类向上的善行，到底需要遵行，这不能不对于人生努力向上的行为价值，求得一肯定的著落。或者寄托于子孙的祸福，或者社会的治乱，或者内心的安慰与苦痛。不过，瞽瞍生舜，尧生丹朱，父子间显然没有必然的关系。而没有子女的，岂非毫无著落！社会的堕落与进步，确与我们的行为有关，但以此为行为价值的唯一归著，即不能恰当。而且，地球会毁坏，此地球的人类社会也要一切过去，我们的善行到底能有多大意义！如善行、恶行仅招致内心的安慰与苦痛，这过于虚玄！如作恶者以恶行为快心的，岂非即大可以作恶！所以人类必须行善、不可作恶的价值肯定，都不是这些所能说明的。特别是行善而遭遇不幸时，想以子孙、社会、内心来安慰，决难以满足一般的要求。这样，惟有三世业感说，能说明现在行为与遭遇的不一致。「善恶到头终有报，只争来早与来迟」，尽可尽自己的努力以向上，不必因现在遭遇而动摇为善的决心。肯定行为

价值的业感说，是怎样的入情入理！

第二节 业及依业而有的轮回

业的本质

相依相续的身心活动，为有情的事实。有情的活动不已，从情爱为本的思心所引发一切活动，即是行业。《杂阿含经》反复的说到「无明复，爱缘系，得此识身」（如卷一二．二九四经）。爱结所系的爱，在缘起支中，即说为行，如说：「无明缘行，行缘识。」所以爱约我我所的染著说；思约反应环境所起的意志推行说；行与业约身口意的活动说。这本是相依共起的活动，不过从它的特性给以不同的称呼。

行与业，指思心所引发的身心动作说，而业又是因活动所引起的势用。这或者解说为「经验的反应」，或者称之为「生活的遗痕」。总之，由身心的活动而留有力用，即称为业。所以古说业有「表业」与「无表业」，或说「业」与「业集」。从业的发展过程说，由于触对现境，或想前念后，思心所即从审虑、决定而发动身语的行为；在这身语动作时，当下即引起业力。这可见业是经内心与身语的相互推移而渗合了的。所以有以为业是色，但没有质碍；有以为是心，但也没有知觉。这是不能看为个体性的物质或精神附属于身心的某部分，这是不离有情色心、不即有情色心的潜能。古来，或者因情识为有情的中枢，所以说业依于识；或者因为业从身心所引发，能引发身心，所以说依于六处。然情识与六处从有情的别别蕴素说，而不是从有情的和合相续说，所以应该如一类学者所说：业依有情而存在。

业的类别

关于业，向来有繁广的说明，现在略说三类：一、定业不定业：故意所作的强业，必定要受某种果报的，名为定业。如《中阿含经．思经》说：「若有故作业，我说彼必受其报。……若不故作业，我说此不必受报。」其实，必定与不必定，还在我们自己。如《中阿含经．盐喻经》说：即使是重大恶业，如有足够忏悔的时间——寿长，能修身、修戒、修心、修慧，重业即轻受而成为不定业。这如以多量的盐投入长江大河，并不觉得咸苦一样。反

之，如故意作恶，没有足够的时间来忏悔，不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受报。这如盐虽不多而投于杯水中，结果是咸苦不堪。所以不必为既成的恶业担心，尽可从善业的修习中去对治恶业。惟有不知忏悔、不知作善业，这才真正的决定了，成为定业难逃。

二、共业不共业：依自作自受的法则，自己所作所为的，当然由自己负责。但人类生于自他共存的社会，一举一动、一言一语，都直接、间接的与他有关。对他有利或有害的行业，影响自己，也影响到他人。从影响本身说，即不共业；从影响他人说，即是共业。个人的不共业，同类相摄，异类相拒，业用在不断的熏增或削弱中。大众的共业，更是相摄相拒，彼此展转而构成自他间的复杂关系。等到相互推移，引发出社会的共同趋势，即一般所说的「共业所感」。依共作共受的法则，大众的共业，要大家起来改变它，圣人也无能为力。

三、引业与满业：如生为人类，人与人是一样平等的。人类的寿命、根身的构造、感官的认识、对于自然的享受等，都大致相同。从这引业所感的业果说，人类的主要本质是平等的。人与人间所有的差别，如相貌不同、眷属不同、贫富不同、知识才能不同等，是过去的满业与现生业所使然的。这种差别，不但不全是过去业所规定的，更多是由于众生共业所限制，自己现业所造成。从引业所感的果报说，如生为人类，此生即没有变革的可能。由于共业及现生业而如此的，即大有改进的余地。不善的，当从善业的精进中变革它；善的，当使它增长，使它进展为更完善的。佛法重业感而不落于定命论，重视现生的进修，特别是自己的努力，即由于此。

从前生到后生

在不断的身心活动中，有无数的业力增长或消灭。这些业力，由于性质不同，成为一系一系的，一系一系中又是一类一类的。如五趣果报，即有人业、天业、地狱业、畜生业、饿鬼业。而每一趣业中，又有种种差别。这种种业力，彼此相摄、相拒，相克制、相融和，成为有情内在极复杂的潜能。现在的身心，为过去某一系类的业力所规定；其他的，照样存在，现在又加

添了不少的新业。虽同时有种种业，由于感得此生的业力规定了此生的特性——如生在人类，即为人类的特性所限制，仅能在「人类生活」的限度内活动。其他的业，可能暗中活动，给此生以有限的影响，但终不能改变此生的特性。这规定一生的业类，从因缘和合而开展新生的活动，当下即受到自身的限制，特别是不能不渐次衰退到业尽而死亡——常态的死。这业类所规定一期生存的能力，即是「命根」。等到这一生进入死亡的阶段，从前及现生所造的业力中，由于「后有爱」的熏发，有占有优势的另一系类业起来重新发展，和合新的身心，成为又一有情。有情的生死相续，是这样的一生一生延续不已。这譬如：在同一国家中，人民从思想、经济等而相互结合为种种阶层、不同党派，相摄相拒，互相消长。现在由甲党当政，于现阶段的政治施设起著决定作用。虽同时有别的政党自由活动于社会底层，或能部分的影响现政局，但在甲党未倒台前，其他政党到底不能取得领导地位、实现政治的根本变革。这些政党，也有从来就有的，也有新起的。在甲党失败时，必有一占有优势的乙党起来执政，开拓一新的政局。甲党可能解体了，或与其他党派退为在野党。所以，佛教缘起的业感论，没有轮回主体的神我，没有身心以外的业力，仅是依于因果法则而从业受果。约发现的外表说，从一身心系而移转到另一身心系；约深隐的内在说，从一业系而移转到另一业系。如流水的波波相次，如灯炷的燄燄相续，诸行无常的生死流转，绝非外道的流转说可比！

由于身心的一度崩坏，根身与情识的相离而不再生起，一般多不能记忆前生的经历，弄得生不知所来、死不知所去，所以三世业感说每难以为一般所信受。然而不能记忆，并不即是没有。如蒙古及中亚细亚民族，他们的古代以及中古时代的政治情况，大多忘却。然从我国史籍所说，他们确曾有过那样的经历。民族的延续，尚且会因一度没落而忘记得一干二净，何况身心的一度崩坏？何况死时曾陷于闷绝的情态？何况为另一业系所发展的新生？

卷008

第八章 佛法的心理观

第一节 心意识

意为有情的中枢

有情即有情识，故识为有情的特征。佛教于心识发挥得极精密，确为应有的努力。经中以种种名词去说明识，又总括为「此心、此意、此识」（《杂阿含经》卷二．三五经）。佛虽总说此三者，但并未给与严密的定义。圣典中有时说心，有时说意，有时又说识。所以历来论师，都认此三者为同一的；但从它的特殊含义说，可以作相对的分别。

先说意：意的梵语，即「末那」（不必作第七识解），是「思量」义。意的特殊含义，有二：一、意为身心交感的中枢：有情的身心自体，为六根的总和，除前五色根外，还有意根。意根与五根的关系，如《中阿含经．大拘绻罗经》说：「意为彼（五根）依。」五根是由四大所造成的清净色，是物质的，属于生理的。意根为精神的，属于心理的。意为五根所依止，即是说：物质的生理机构，必依心理而存在、而起作用；如心理一旦停止活动，生理的五根也即时变坏。所以五根与意根，为相依而共存的，实为有情自体的两面观。从触对物质世界看，没有五根，即不能显出意根的存在；从引发精神作用看，没有意根，五根即没有取境生识的作用。试为图如下：

【图：Y08p0106_01.svg】眼、耳、鼻、舌、身、意

观此图，可见身根与意根的交感。意根为根身——含摄得眼、耳、鼻、舌四根的身根活动的所依，根身也是意根存在与生起的所依，二者如芦束相依。五根中，身根比四根的范围大，有眼、耳等是必有身根的。这可见意的特征，即是与根身的和合。低级有情，眼等四根可能是没有的，但身根一定有，没有即不成其为有情。有情自体即六根，六根或译作六情，这是从情——情识、情爱而生起，能生情而又与情相应的。身心相互依存，不即不离的有情观，即从五根与意根的交感中显出。有人说：心理作用是由物质结构的生理派生的。这是抹煞意根，偏重物质。有人说：心是离根身而存在的，色根为心的产物。这是忽视色根，偏于心理。佛法的有情论：意根与五色根

相依而存。单有五根，仅能与外境触对，而不能发生认识作用；意根不离五根的活动，所以想分解五根而别求意根，也是不可能的。

意根与五根的关系，可从取境的作用而知。如眼根，像一架照相机，能摄取外境作资料，现为心相而生起眼识。意根是根，所以也能摄取境界。《中阿含经．大拘绻罗经》说：「五根异行异境界，各各受（取）自境界，意为彼尽受境界。」意根不但有他独特的（「别法处」）境界，还能承受五根所取的境界。五根如新闻的采访员，意根是编辑部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又为五根起用的所依。五根与意根的交感相通，即说明了意根为身心和合的中枢。

二、意为认识作用的源泉：根是生义，如树依根而发枝叶；六根能发识，所以称根。平常说依眼根生眼识，……依意根生意识，这还是大概的解说。精密的说，意根不但生意识，而且还能生前五识。所以凡能生认识的心理根源，都称为意根；而从此所生的一切识，也可总名之为意识。意为认识作用的根源，研究此发识的根源，佛教有二派解说不同（也有综合的）：一、主张「过去意」，即无间灭意。以为前念（六）识灭，引生后念的识，前灭识为后起识的所依，前灭识即称为意。二、主张「现在意」，六识生起的同时，即有意根存在为六识所依。如波浪汹涌时，即依于同时的海水一样，此同时现在意，即意根。所以意的另一特征，即认识活动的泉源。依根本教义而论，意根应该是与六识同时存在的，如十八界中有六识界，同时还有意界。

依意生识

识，了别义，重在触对境界的认识；能了识别，故称为识。所依的根有六，所取的境也有六，识也因此分为六种。《中阿含经．嗏啼经》说：如火是同一的，草烧即名草火，木烧即名木火。识也如此，依六根，缘六境，依此即成为六识。关于识的是一是多，古来大有争辩。依缘起观的见地说，识应为相对的种种差别，而非绝对的多识。但识为依根缘境而现起者，所以说明上不妨侧重差别。

佛教后期，发展为七识说、八识说、九识说。佛的区别识类，本以六根为主要根据，唯有眼等六根，那里会有七识、八识？大乘学者所说的第七识、第八识，都不过是意识的细分。古代的一意识师（见《摄大乘论》），以意识为本而说明诸识，以为意识对外而了别五尘时，即为一般所说的前五识；意识又向内而执取根身。这向内而执取根身的，即等于一般所说的阿陀那识。此意识为本的意识，应为从意而生的意识，不只是六识中的意识。

从有情为本的立场说，有情为六处和合的存在，意处为身心交感、认识活动的源泉。意根与身根的交感，即有情身心的统一。佛说「依意生识」，应以与根身相依存的「意」为根源。低级的有情，可能没有眼、耳、鼻、舌，但身根是有的。身根为四大所造清净色，由于地大增胜而成定形的机体；水大增胜而有液汁循环的机体；火大增胜而有消化的机体；风大增胜而有运动的机体。意与这身根相应而生起的觉了，或触对外境，从意起身识；或执取身根、执取身心自体，从意生（细）意识。这二者，无论如何微昧，微昧到不易理会，但是一切有情所必具的。此（细）意识为「名色缘识，识缘名色」的有取识，即与极微细的我见、我爱、我慢相应的染识。像人类，意根与根身相应而生的觉了，外缘即明确的五识；如定中根身所起的内触识，及内取根身、执取自体的细意识，也是极微昧的。此外，有高度明确的意识，承受五识外缘的落谢影像，承受（细）意识内取的积集余势，承受前念意识的活动形态，发为一般明确的意识。重视佛陀「依意生识」的教义、「六处和合」的立场，应从根身与意识的交感处，说明一切有情共有的微细身识与意识，到达人类特有的明确意识。

心及三者的综合

心的梵语有四，但中国译成同样的心字。这里所要说的，是「质多」。质多是「种种」的意义；但不就是种种，是由种种而存在、而长成的，所以古来约「种种积集滋长」而解说为「集」。眼、耳、鼻、舌、身、意六识的认识，取之于外，同时留下所认识的印象于内，即成为心。识愈攀缘得多，内存的心象也愈多，所以说种种滋长。这可见心的特殊含义，为精神界的统一。这统一性的心，还可从多方面得到明证。如《杂阿含经》（卷一〇．二

六七经）说「长夜心为贪欲所染，瞋恚、愚痴所染」，此即说相续心为三毒所染污。又如说「心心所」，依心而起种种心所，也即是以心为统一性的。又如说「心远独行」，独即有独一的意义。所以此心为种种的集起义，又是种种的统一义。这样，依上来的解说，心意识的关系如此：

识

/ ↖

/ \

- - - / \ - - -

/ \

↙ \

心 意

识，约认识境界——内境、外境说。识由何来？由身心交感的、心理源泉的意处而来。识生了又如何？识生后刹那即灭，留影象而充实内心，心是种种的积集与统一。心与意，为内心的两种特性：一是六识所引生的，一是六识所从生的，流出又流回。识多对境界说，意多对根身说，心多对心所说。

一般的心理学者或认识论者，论到认识的来源时，有的说：心如白纸，什么都没有，一切认识作用都由生活经验而渐渐生起、资长；如不和外境接触，心就什么也不会有。一切从经验来，即所谓经验派。有的说：认识作用的种种功能，是与生俱来的。如想像、思考、推测等种种认识功能，都本来就有，由外境的触对而引发，此即所谓理性派。以佛法来说，这即是新熏说与本有说。二家所说的，各见得一些，却不是完善的。依佛法，有情为身心相依的共存体；心理活动，是无始以来即由外而内（从识到心）又由内而外（从意到识）不断的交流。有情无始以来，即有此心、此意、此识，不悟时间的幻惑性，推断为本有或者始有，实在可以无须！

第二节 心与心所

认识的过程

心与心所，约心的统觉及所有复杂的心理内容说。心所，是「心所有法」，心所生起，系属于心而为心所有的。此心与心所，从依根缘境而发识来说，每分为六识聚，而分别说明他的复杂内容与发展程序。六识聚所有的心所中，最一般的，即作意、触、受、想、思五者。作意与触，更为认识过程中的要素。作意，如《中阿含经．象迹喻经》说：「若内眼处不坏者，外色便为光明所照，而便有念，眼识得生。」此「念」，《杂心论》译作忆；《大智度论》译作忆念；玄奘即译为作意。粗浅的说，此作意即注意。深刻的说，根境和合时，心即反应而起作用；由于心的警动，才发为了别的认识。此心的警动、反应，即作意。古译为忆念，这因为内心的警动，是在根取境相时，心中有熟习的观念起来与境相印合；由根境感发反应而起忆念与境相印合，这才成为认识。《入阿毘达磨论》也说：「亦是忆持曾受境等。」唯识家的「警起心种」，也即此义的不同解说。上座者的九心轮，在根识的瞩「见」境界前，有「能引发」（藏译作动），即与作意——念的作用相同。

论到触，习见的经句，如《杂阿含经》（卷一三．三〇六经）说：「眼、色缘，生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。」这即是根、境二和生识，根、境、识三和合触的明证。根、境和合生识，即由于根、境相对而引起觉了的识。此识起时，依根缘境而成三事的和合；和合的识，即名为触——感觉而成为认识。此触，经部师解说为即是识，即触境时的识，如《杂阿含经》（卷一三．三〇七经）说：「眼色二种缘，生于心心法。识触及俱生，受想等有因。」有部以识及触为二，又是同时相应的；所以触从三和生，又为令三和合的心所。

与根、境相对的识，本没有二者，但由于根取境的引动内心，心反应缘境而成为认识，此从外而内、从内而外的认识过程，似乎有内在心与缘境心的二者。如作意与心，识与触，即是如此。此认识过程，本为极迅速而难于分别先后的，也不能强作内外的划分，不过为了说明方便而如此说。否则，易于误会内心为离根境而恒在。

受、想、思与识触俱生。经中曾说到受等依触缘触而生，因为不是识的触境而成为认识，一切感情、构想、意志作用，都无法表达出来。识为有情

对境所起的认识，认识到的境界，必与自己相关而引起不同的情感；认识必有摄取境像而成为表象作用，或进而有推想、想像；认识外境，必引起对付外境的作用——思。所以佛法中，不论为五识的感性知识、意识的理性知识，都必会引起受、想、思来。

古来，或主张心与心所同起，即同时而有极复杂的心理活动。或主张我们的心识是独一的，在极迅速的情况下，次第引起不同的心所。关于这，应从缘起观的立场而抉择它。认识作用，为相依共存的。如从和合的观点而分析它，即发现确为非常复杂而相应的心聚。但认识又为相续而起的，如从动的观点辨别认识的内容，即知认识又确为先后别异的心流。从识触而受，从受而想，从想而行的认识过程，似乎与识触与受、想、思俱生的见解相反；但在同时相应的学者中，对于认识的先后发展，也有此解说。

┌──┐ ┌────┐ ┌────┐ ┌────┐

│阿含经│ │瑜伽师地论│ │摄大乘论│ │解脱道论│

└──┘ └────┘ └────┘ └────┘

识触……率尔……见……见

受……寻求……等寻求……受

想……决定…… ┌等贯彻┐ ……分别

└安立┘

行……染净……势用…… ┌令起

└速行

受，是情感的受，也是从承受到未能明确分别中间的探求。决定，即确定他是什么，彻底明了而安立分别名言，这与想心所一致。染净，即善恶心行，与势用等相同。这样，尽管同时起与前后起有诤，而在认识的发展过程中，识触与受、想、思，确乎可以看作先后代起而为一心聚的重心。

善心所与恶心所

佛法对心心所的辨析，为了净化自心，即了解认识的内容与过程为善为恶，才能给予对治而净化它。佛法的观心，是应用的心理学，这是学者所不可忽略的。直觉境界的（五）识触，即含有可意与不可意，于是引起自心的痛苦或喜乐——受；种种分别——想；引起见于身体语言的动作——思。五蕴的识、受、想、行，实为从认识到行为的过程。五蕴中的行蕴，以思心所为主。除了受、想以外，以一切善恶心所为行蕴的内容，虽为后起的，但实为当然的结论。

善心所与恶心所，是极复杂的，可以约种种的含义而立种种名的。其中主要的，即三善根与三不善根。根，即为善与恶的根本特性，其他善恶心所都依此而生起。三不善根，即贪、瞋、痴。贪是有情自体与环境的染著；痴——无明是对于有情无情一切事理的蒙昧；瞋是对他——他人的不能关切、不能容忍的敌视。据真谛译《随相论》说：「如僧祇等部说：……烦恼即是随眠等烦恼，随眠烦恼即是三不善根……，由有三不善根故起贪、瞋等不善。」这可见一般粗显的贪、瞋、痴，从隐微的、潜行的染根——三不善根而生，三不善根即是随眠。但上座系的学者，以三不善根为欲界粗重的不善，于是乎别立三无记根或四无记根，其实无记根不是经文所说的。四无记根的无明，为隐微的蒙昧心，从不同的性能来分别：我见即痴分，我爱即贪分，我慢——自恃凌他即瞋分。于隐微蒙昧的觉了中，有此我见，我爱，我慢，成为有情识的极深细的本质。这实为三不善根的内容，不过解说不同。此不善根为一切不善心所的根源；隐微蒙昧虽不是严重的恶心，但到底是不清净的。这相反的善根，即无贪、无瞋、无痴，也是希微而难以明确觉了的。即在一般有情的不善心中，善根也隐微的潜行于心的深处，如经中说「如是补特伽罗，善法隐没，恶法出现，有随俱行善根未断」（《顺正理论》卷一八引经）。从此三善根而显现流行，即一般心相应的无贪、无瞋、无痴。如扩充发展到极高明处，无痴即般若，无瞋即大（慈）悲，无贪即三昧。三昧即定心；定学或称心学，而经说「离贪故心得解脱」。无贪为心性明净而不受染著，解脱自在，才是大定的极致。

卷009

第九章 我们的世间

第一节 世间的一般情况

世间

有了有情，必有与有情相对的世间，如说：「我与世间。」有情与世间的含义，可以作广狭不同的解说：一、世是迁流转变的意思，凡有时间的存在者，即落于世间。世间即一切的一切，有情也即是世间的。二、假名有情为我，我所依住的称为世间：所依的身心，名五蕴世间；所住的世间，名器世间。三、有情含摄得五蕴的有情自体，身外非执取的自然界，称为世间。四、器世间为「有情业增上力」所成的，为有情存在的必然形态，如有色即有空。所以虽差别而说为有情与世间，而实是有情的世间，总是从有情去说明世间。

佛法对于世间，有几点根本认识：一、世间无数：佛陀不像神教者那样浅狭，专以渺小的区域为天下，以为神但创造这个天地。佛陀从无限时空的体验中，知道世界是多得难以计算的。这在过去，每被人责为悬想。由于近代科学的成就，证实了世界无数这论题，像我们所住的那样世界——星球，确是非常的多。利用望远镜的精制等，宇宙在不断的扩大发现中。二、世界是不断的成坏过程：世界不是永久不变的，每一世界都在不断的凝成、安住、破坏的过程中。破坏又凝成，凝成又破坏，世界是无始终的成坏过程。现在的世界，有的在凝成中，有的在安住中，有的在破坏中，有的已破坏无余——空。任何时间，世界都在此成彼坏、此有彼无中，如大雨时雨滴的急起急灭一样，世界是难以数量计的。三、世界为有情的世界而又是不一定有的：如世界已成而住，或住而将坏，这世界是有情的世界。如开始凝聚而没有完成，破坏到快要毁灭，这世界是没有有情的。近代的科学者，由于千百年来神教的恶习，以为星球那样多，但都不宜于生物以及人类的发生，独有这个地球，才适宜于生物，而且进化到人类的出现。地球有人类，可说是宇宙间的奇迹！这那里是奇迹？不过是神迹的变形！无论科学的也好，神教者上

帝但创造这个世界、但创造这世界的生物以及人类也好，都是荒谬而难以相信的，都是从我慢中流露出来的！有无量无数的世界，却仅有一个世界有生物以及人类，而这个又恰是我们这个世界：你能相信吗？四、世界的净秽是业感的：这无数的世界，形态不一，秽恶与庄严也大有差别。我们所处的地球，被称为五浊恶世，属于秽土。庄严清净的世界，不但是无数世界中的现实存在，而这个世界又可能成为庄严的。世界的进展到清净，或退堕到秽恶，为有情的共业所造成；是过去的业力所感，也是现生的业行所成。常人误信世界或有情为地球所独有的，于是由于地球初成时没有有情，即推想为物质先精神而存在，即世界先于有情。佛陀体验得时空的无始终、无中边，体验得心色的相依共存，所以能彻见世间为有情的世间，有情依世间而存在。这才否定了神教的创造说、数论的发展说、胜论的组织说，树立缘起的世界观。

须弥山与四洲

我们所处的世界，不妨从小处说起。从来说：须弥山在大海中，为世界的中心。山的四面有四洲，即南阎浮提、东毘提诃、西瞿陀尼、北拘罗洲；四洲在咸水海中。此外有七重山、七重海，一层层的围绕；最外有铁围山，为一世界（横）的边沿。须弥山深入大海，海拔非常高。山中间，四方有四岳，即四大王众天的住处。日与月，在山腰中围绕。须弥山顶，帝释天与四方各八辅臣共治，所以名为忉利——三十三天。这样的世界，与现代所知的世界不同。

单以我们居住的地球说，一般每解说为四洲中的南阎浮提。阎浮提即印度人对于印度的自称，本为印度的专名。佛法传来中国，于是阎浮提扩大到中国来。到近代，这个世界的范围扩大了，地球与阎浮提的关系究竟如何？以科学说佛法者说：须弥山即是北极，四大洲即这个地球上的大陆，阎浮提限于亚洲一带。真现实者说：须弥山系即一太阳系，水、金、地、火四行星即四大洲，木、土、天王、海王四行星，即四大王众天，太阳即忉利天。这样，阎浮提扩大为地球的别名了。

我以为：佛陀为理智的道德的宗教家，有他的工作重心，无暇与人解说或争辩天文与地理。佛法中的世界安立，大抵是引用时代的传说，如必须为这些辩说，不但到底不能会通传说，而且根本违反了佛陀的精神。像上面所说的组织完备的世界情况，是后起的。因为：汉译的《长阿含经．世记经》广说这些，但巴利本缺。与此大同的《立世阿毘昙论》，属于论典，说是「佛婆伽婆及阿罗汉说」（卷一）。可见释尊曾部分的引述俗说，由后人补充推演、组织完成。

从释尊的引述中，我相信，释尊时代的须弥山与四洲，大体是近于事实的。须弥山，梵语须弥卢，即今喜马拉耶山。山南的阎浮提，从阎浮提河得名，这即是恒河上流——阎浮提河流域。毘提诃，本为摩竭陀王朝兴起以前，东方的有力王朝，在恒河下流，今巴特那（Patna）以北地方。瞿陀尼，译为牛货，这是游牧区，「所有市易，或以牛羊，或摩尼宝」（《起世经》卷七），指印度的西北。拘罗，即福地，本为婆罗门教发皇地，在萨特利支河与阎浮提河间——阎浮提以北，受著印度人的景仰尊重。但在这四洲的传说中，印度人看作神圣住处的须弥山为中心，山南的恒河上流为南洲，向东为东洲，向西为西洲，而景仰中事实的拘罗，已经没落，所以被传说为乐土，大家羡慕著山的那边。印度人自称为南阎浮提，可见为拘罗已没落而发展到恒河上流时代的传说。那时的东方王朝毘提诃，还不是印度雅利安人的征服区。四洲说与轮王统一四洲说相连系，这是雅利安人到达恒河上流，开始统一全部印度的企图与自信的预言。这一地图，岂不是近于实际！

【图：Y08p0126_01.svg】须弥卢山、东毘提诃、南阎浮提、西牛货、北拘罗、拘罗

这一传说的起源时，须弥山虽被看作神圣住处，但四洲未必在海中。传说：佛上忉利天——须弥山高处为母说法，下来时在僧伽施，即今 Farrukhābād 区中的 Sa□kassa。传说：阿修罗与帝释争斗，失败了，逃入舍卫城边水池的藕孔中；舍卫城在今 Sahet Mahet。这可见须弥山即喜马拉耶山，山的南麓，即僧伽施到舍卫一带——南阎浮提。当时的四洲说，还没有包括德干高原。这一近于事实的世界，等到印度人扩大视线到全印，发

现海岸，于是或说四洲在海中，南阎浮提即印度全境；而事实上的须弥山，不能不分为神话的与实际的雪山了。总之，从古典去考察，佛陀虽采用世俗的须弥四洲说，大致与事实不远。我以为：现实的科学的佛法，应从传说中考寻早期的传说；从不违现代世俗的立场，接受或否定它，决不可牵强附会了事。

天魔梵与三界

再扩大来说，经中每说到天、魔、梵。「天」即是四王天、忉利天、夜魔天、兜率天、化乐天、他化自在天——六欲「天」。这虽有地居、空居的差别，但都有彼此共同的器世界，有王臣、父子等社会形态。他化自在天有「魔」宫；以上即到达色界的「梵」天。这大体是印度旧有的传说：欲天是不离欲、不脱生死苦的，没有超出魔的统辖。如能破魔得解脱，即还归于梵，到达不死的地方。神格的大梵天，即称为一切世界主。天、魔、梵的层次，契合于传统婆罗门教的解说。佛法虽引用传说，但不以婆罗门教所说的复归于梵为究竟的，认为还在生死中。所以依于四禅定果的次第，分梵天为初禅三天、二禅三天、三禅三天、四禅三天，又外道的无想天，以及佛教圣者所住的五不还天。这十八天为色界，最高者名为色究竟天。这都是个人的世界，所住的器界随有情的出生而现起，随有情的灭亡而毁灭。四禅为佛陀时代常修的禅定，所以禅定的种种功德，都在第四禅中。又依唯识观的定果，立四无色界：即是先观物境空，名空无边处；次观但唯有识，名识无边处；再观识也不可得，名无所有处。这三者，类似唯识学的相似证得三性。进一步，无所有性也遣离了，到达非有想非无想处，可说是绝对主观的体证，类似证唯识性。这无色界，不但是个人的，而且有的说是没有物质的。这种由欲而色、而无色；由社会而个人、而精神，为印度当时一般修禅定者——瑜伽者所大体公认的。佛法却不承认这是可以解脱的，否认它能得真理、能得自由，所以人间成佛，开示有情世间的真义。

从四洲到初禅天，名为一小世界。这样的一千小世界，上有二禅天统摄，名为小千世界。一千个小千世界，名为中千世界，上有三禅天统摄。一千个中千世界，名为大千世界，上有四禅天统摄。这一层层组合的三千大千世

界，称为娑婆世界，即我们这个世界系的全貌。类似这样的世界，无量无边。

第二节 人类世界的过去与未来

世界的成立

《中阿含经》、《长阿含经》、《增一阿含经》，大同小异的说到世界的起源与演进。这里面，包括两部分：一是世界生成史，一是社会演进史。虽表现于传说的形式中，为佛法对于世界、人类演进的根本看法，值得我们研究！

世界的开始凝成时，先于「空轮」中发生「风轮」，由「风轮」而发生「水轮」，末了结成「金轮」。空、风、水、金都称为轮，说明这世界的成立，取著圆形而旋转的运动。空轮，即特定的空间，充满构成世界的物质因素——四大，但还没有形成。从空轮起风轮，即物质与空间相对分化，即在特定的空间中，有速疾流动的物质形态出现。活动旋转于空间中的物质，是气体的，所以称为风轮，说风轮依空轮。风轮——气体的久久旋转，发现水轮，这即是气体的凝成液体，气体与液体分化。运动中的液体，在大气包围中，所以说水轮依风轮。液体的不断运动，渐凝为固体——经中说风吹水而结成沫，即金轮。那时，水气发散于金轮的四周，所以说金轮依水轮。由于运动，地面有凹凸而成为海洋，雨水淹没了大地的大部分。《起世经》（卷九）说：「阿那毘罗大风吹掘大地，渐渐深入，乃于其中置大水聚，湛然停积；以此因缘于世间中复有大海。」可见海在地面，所说的金轮依水轮，不能解说为大地在海中的。这一世界——地球的成立过程，由气体而液体，由液体而固体；以及现在的大地四周有水——水汽，水的四周有风——没有水汽的空气，风的四周有空，一圈圈的轮形世界，与近代人的解说，并没有什么严重的矛盾。

人类社会的演进

这一世界的人类，传说是从光音天下来，象征他们的喜乐与光明。那时，人类像儿童一样，都充满喜乐和光明的憧憬，无忧无虑，不识不知，既不知什么是经济问题，也无所谓家庭男女。社会学者所说古代蒙昧的原始社会

，一切是平等的，与佛经所说的最初人间，恰好相合。那时人类所吃的，称为地肥。因吃随地所产的食物，逐渐发现了肤色的不同。这时，体力光彩出众的，开始骄傲起来。印度人对于种族的分别，起初即在于肤色。直到现在，白种人还以为有色人种不及他们优秀呢！由于肤色不同，自然觉得彼此不同，人类就一族一族的分化起来。各处各的环境，不再随便吃地面的东西了，知道吃自然粳米——野生稻。那时渐发现男女的不同；异性相逐，感到有点不大雅。为了掩蔽两性的媾合，缔结两性的密切关系，开始有家庭的组合，建造起粗陋的房舍。这样，夫妇、父子、兄弟等亲族的关系，都在家庭基础上建立起来。起初，吃的问题还容易解决，自然粳米到处都是。但有了家庭，人口渐多，私心也旺盛起来。大家对于天生的稻谷，争夺而蓄积起来。这样，自然粳米没有了，不得不耕耘而食；这即是从采集经济而进入农业社会的开始。接著经济问题严重起来，有的辛苦耕作而反得不到收获；有的游手好闲，到处饱食无忧。大家觉到公共没有法纪，不能安定，于是就公推田主——梵语刹帝利，即是国王来分配，这近于中国古代的均田传说。有了国家组织、制裁权力，多少减少些纷争。国家制的出现，为了经济的不平；国主是大众公举的，所以称为「众许平等王」。但从国家制——初期还是部落制建立起，人类社会即分为上下，上层即国王——刹帝利族，下层即庶民，庶民有纳税的义务，也就是有了治者与被治者。各成各的家，各作各的事，虽有国家权力，世间还不能太平。做工的能生存，但由于天时、人事，收获不一定可靠；积蓄了，也有失亡的危险。人类的私欲更有增无已，所以有些人作出越轨的行为——盗、杀、淫、妄，罪恶蔓延。有些人感觉痛苦、失望，厌世的思想流行，出家去修行。由此政治组织不良、人类自私的罪恶，特殊的宗教阶级产生了。但这种厌世者，不能彻底，感到出家的寂寞，又回家娶妻生子，即是婆罗门族的来源。这即是神教的职业宗教者，他们不是出家者，也不是正常的在家者，专门执掌祭祀，替人作祈祷，靠此生活。佛教虽认为世间是苦，容许厌苦的出家生活，但对于营为世俗生活的婆罗门，根本反对。此时因社会工作繁多，职业分化，专门营农经商的自由民，成为吠奢族。没有土地，作工巧等活命的，成为首陀族。这些种族，佛法以为只是古

代同一人类的职业分化。婆罗门不能出世，又不从事于实际的世间事业，想以宗教思想来统治一切，强调婆罗门的高贵，建立四姓阶级制，实是非常的错误。到此，即说到释迦族及释尊的出世。

这一社会演进的传说，我曾略有推论，分社会的演进为六期：一、蒙昧的原始大同时代。二、婆罗门时代，即祭政一致的时代。从政治说，虽即是田主，但时代的中心力量是神力，是古老传统的丰富知识力。三、刹帝利时代，即武士族兴起的时代。婆罗门——祭师开始放弃地上的实权，偏重于他方、未来、天堂，即神教的隆盛期。时代的中心力量，是武力。佛教的传说，以此为止。四、吠奢时代，即农工商——自由民取得政治的领导权，特别是商人。时代的中心力量，是财力。现代的欧美政治，已到达此期。五、首陀时代，由农工的无产者取得政治领导权；时代的中心力量，佛经中没有提到，应该是群力。六、四阶层的层层兴起，即四阶层的层层否定，即将渡入正觉的大同时代。佛教徒所渴仰的弥勒降生，即大同、和平、繁荣的时代到来。

未来的世界

传说的北拘罗洲，是极福乐的世界。北拘罗洲的平等、自由，有点类似此世界起初的人类社会。将此世界融入佛教的真理与自由、智慧与慈悲，即为净土的内容。我们这个世界，经过多少次荒乱，弥勒降生时，才实现为净土。佛教净土的真精神，如果说在西方极乐国、在兜率天内院，不如说重在这个世界的将来。拘罗洲的特质，没有家庭——没有男女间的相互占有，没有经济上的私有。衣服、饮食、住处、舟车、浴池、庄严具，一切是公共的，尽可适量的随意受用。大家都「无我我所，无守护者」，真的做到私有经济的废除。男女间，除了近亲属而外，自由交合，自由离散。所生的子女，属于公共。拘罗洲的经济情况、男女关系，家庭本位的伦理学者或者会大声疾呼，斥为道德沦亡，类于无父无母的禽兽。然在佛法说，这是「无我我所」的实践者，是「能行十善业」者，是能做到不杀、不盗、不邪淫、不妄语者，比家庭本位的道德——五戒要高尚得多。拘罗洲的人，没有肤色——种族优劣的差别，人类是一样的平等。由于体健进步，人间再没有夭寿的。寿终

而死，也再没有忧愁啼哭。这个世界，非常的庄严，非常的清净，像一所大公园。土地肥沃，道路平坦，气候冷暖适中；到处是妙香、音乐、光明。人类生活于这样的世界，何等的幸福！这样的世界，为无数世界中的现实存在者。原始佛教仰望中的世界，即是这样的世界，而又充满了佛陀的真理与自由、智慧与慈悲；这即是这个世界的将来。

卷010

第十章 我论因说因

第一节 佛法以因缘为立义大本

总说

以有情为中心，论到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因缘论。如《杂阿含经》说：「我论因说因。……有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。」（卷二．五三经）因与缘，佛陀不曾有严格的界说，但从相对的差别说：因约特性说，缘约力用说；因指主要的，缘指一般的。因缘可以总论，即每一法的生起必须具备某些条件，凡是能为生起某法的条件，就称为此法的因缘。不但是生起，就是某一法的否定——灭而不存在，也不是自然的，也需要具备种种障碍或破坏的条件，这也可说是因缘。佛法所说的集（生）与灭，都依于因缘。这是在说明世间是什么，为什么生起，怎样才会灭去。从这生灭因缘的把握中，指导人去怎样实行，达到目的。人生现有的痛苦困难，要追求痛苦的原因；知道了痛苦的原因，即知道：没有此因，困苦即会消灭。但这非求得对治此困苦的方法不可，如害病求医，先要从病象而测知病因，然后再以对治病因的药方，使病者吃下，才能痊愈。因此，学佛的有首先推究因缘的必要。知道了世间困苦的所以生、所以灭的条件，才能合理的解决它，使应生的生起、应灭的灭除。从前释尊初转法轮开示四谛，四谛即是染净因果的解说。

┌苦……如病

有因缘世间集┤

└苦集.....如病因

┌苦集灭.....如病愈

有因缘世间灭┤

└苦灭道.....如药

无因邪因与正因

人类文化的开展，本来都由于探求因缘。如冷了有求暖的需要，于是追求为什么冷，怎样才会不冷，发现取暖的方法。一切知识，无不从这察果知因中得来。不过因缘极为深细，一般每流于错误。在释尊未出世前，印度就有许多外道，他们也有讲因缘的。但以佛的眼光看来，他们所讲的因缘，都不正确，佛法称之为「邪因」或「非因计因」。还有一类人，找不到世间所以生灭的因果关系，就以为世间一切现象都是无因的、偶然的。这种无因论，到底是不多的；多而又难得教化的，要算非因计因的「邪因论」。佛法对于非因计因的邪因论，驳斥不遗余力，现略举三种来说：

一、宿作论，也可名为定命论。他们也说由于过去的业力感得今生的果报，但以为世间的一切无不由生前业力招感的，对于现生的行为价值，也即是现生的因缘，完全抹煞了。若真的世间一切现象都是由前生铸定的，那就等于否定现生努力的价值。佛法虽也说由前生行为的好恶，影响今生的苦乐果报，但更重视现生的因缘力。如小孩出生后，身体是健康的，后因胡吃乱喝以致生病死亡，这能说是前生造定的吗？如果可以说是前生造定的，那么强盗无理劫夺来的财物，也应说是前生造定的了。佛法正确的因缘论，是彻底反对这种抹煞现生的努力而专讲命定的。佛法与宿命论的不同，就在重视现生努力与否。二、尊祐论，这是将人生的一切遭遇，都归结到神的意旨中。以为世间的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天才有这种力量创造而安排世间的一切。对于这种尊祐论，佛法是彻底否定，毫不犹疑。因为世间的一切，有好的也有坏的，如完全出于神的意旨，即等于否定人生，这实是莫大的错误！不自己努力，单是在神前祷告或是许愿，要想达到目的，

必然是不可能的。佛法否认决定一切运命的主宰，人世的好坏，不是外来的，须由自己与大家来决定。以上所说的两类思想，在佛法长期流变中，多少混杂在佛法中，我们必须认清、拣别才好！除此两种邪因论而外，有的也谈因缘，也注重自作自受，但还是错误的。像印度的苦行外道们，以为在现生中多吃些苦，未来即能得乐。其实，这苦是冤枉吃的，因为无意义的苦行，与自己所要求的目的，毫没一点因果关系，这也是非因计因。这可见一些人表面好像是谈因缘，究其实，都是邪因。如人生病，宿作论者说：这是命中注定的。尊祐论者说：这是神的惩罚，惟有祈祷上帝。有的虽说病由身体失调所致，可以找方法来治，但又不认清病因，不了解药性，不以正当的方法来医治，以为胡乱吃点什么或者画符念咒，病就会好了。佛说：一切现象无不是有因果性的，要求正确而必然的因果关系，不可笼统的讲因缘。佛法所说因果，范围非常广泛，一切都在因果法则中。但佛法所重的，在乎思想与行为的因果律，指导人该怎样做，怎样才能做得好。小呢，自己得到安乐；大之，使世界都得到安乐，得到究竟的解脱。

第二节 因缘的类别

三重因缘

佛法的主要方法，在观察现象而探求它的因缘。现象为什么会如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深义、大行，都是由于观察因缘（缘起）而发见的。佛世所谈的因缘，极其广泛，但极其简要。后代的学佛者，根据佛陀的示导悉心参究，于是因缘的深义，或浅或深的明白出来。这可以分别为三层：

一、果从因生：现实存在的事物，决不会自己如此，必须从因而生，对因名果。在一定的条件和合下，才有「法」的生起，这是佛法的基本观念，也就依此对治无因或邪因论。如见一果树，即知必由种子、肥料、水分、温度等种种关系，此树才能长成开花结果，决不是从空而生，也不是从别的草木金石生。不从无因生，不从邪因生，这即是因缘生。因缘是很复杂的，其中有主要的或次要的，必须由种种因缘和合，才能产生某一现象。佛法依此

因缘论的立场，所以偶然而有的无因论，不能成立。

二、事待理成：这比上一层要深刻些。现实的一切事象，固然是因果，但在因果里，有它更深刻、普遍的理性。为什么从某因必生出某果？这必有某某必然生某的理则。世间的一切，都循著这必然的理则而成立，这是属于哲学的。佛法不称此必然的理则为理性，名之为「法」。经中说：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」（《杂阿含经》卷一二．二九六经）这本然的、必然的、普遍的理则，为因果现象所不可违反的。举一明白的例子——「生缘死」，这有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。生者必死，这不是说生下来立刻就死，有的长经八万大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但寿命虽有久暂，生者必死的原则，谁也逃不了。为什么一定要死？就因为他出生。既然生了，就不能不死。尽管生了以后，活几天，活几年、几百年，就是几千万年而暂时不死；尽管在果从因生的事象方面，各各生得不同、死得不同；但此人彼人、此地彼地、此时彼时，凡是有生的，都必终归于死。这是一切时、地、人的共同理则。若无此必然的理则，那么这人死，那人或者可以不死；前人死，后人或可不死；未来事即无法确定其必然如此，即不能建立必然的因果关系。一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可说一切事象都是依照这必然的理则而生灭、成坏。这必然的理则，是事象所依以成立的，也即是因缘。

三、有依空立：这更深刻了。果从因生的事象，及事待理成的必然理则，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必须依空而立。这是说：不管是存在的事物也好、理则也好，都必依否定实在性的本性而成立。这等于说：如不是非存在的，即不能成为存在的。试作浅显的譬喻：如造一间房子，房子即是存在的。但房子的存在，要从种种的木、石、瓦、匠人等因缘合成，这是果从因生。房子有成为房子的基本原则，如违反这房屋的原则，即不能成为房子，这就是事待理成。房子必依空间而建立，如此处已有房子，那就不能在同一空间再建一所房子，这譬如有依空立。又如凡是有的，起初必是没有的，所以能从众缘和合而现起为有；有了，终究也必归于无。房子在本无今有、已有还无的过程中，就可见当房子存在时也仅是和合相续的假在

，当下即不离存在的否定——空。如离却非存在，房子有它的真实自体，那就不会从因缘生，不会有这从无而有、已有还无的现象。这样，从因果现象，一步步的向深处观察，就发见这最彻底、最究竟的因缘论。

二大理则

佛法的因缘论，虽有此三层，而主要的是事待理成，依此而成为事实，依此而显示真性。如上面说到的「有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭」，即表示了两方面。说明世间集的因缘，佛法名之为「缘起支性」；说明世间灭的因缘，名之为「圣道支性」。经中每以「法性、法住、法界安住」，形容缘起支性。缘起支性即十二有支，主要为说明世间杂染因果相生的法则。圣道支性即是八正道，要想得到超越世间杂染的清净法，必须修圣道为因缘，才能实现。经中曾以「古仙人道」（《杂阿含经》卷一二．二八七经）说此圣道，即可见要到达清净解脱，不论是过去或未来、大乘或小乘，此八正道是必经之路，必须依此轨则去实行。缘起支性与圣道支性，是因缘论中最重要的，可说是佛法中的两大理则。佛教中的大众系与分别说系，都说此缘起支性与圣道支性是无为的，就因为这两大理则都有必然性与普遍性。大众与分别说系称之为无为，虽还有研究的余地，但能重视此两大理则，不专在差别的事相上说，可说是有他的独到处！这两大理则，都是因缘论。缘起支性是杂染的、世间的，圣道支性是清净的、出世间的；因缘即总括了佛法的一切。有情的现实界，即杂染的。这杂染的因缘理则，经中特别称之为缘起（释尊所说的缘起，是不通于清净的）法。依此理则，当然生起的是杂染的、世间的、苦迫的因果。清净的因缘——圣道支性，依此理则，当然生起的是清净的、出世的、安乐的因果。佛法不是泛谈因果，是要在现实的杂染事象中，把握因果的必然性。这必然理则，佛也不能使它改变，成佛也只是悟到这必然理则，依著清净的必然的因缘法去实行完成。所以佛说此两大理则，即对于现实人间以及向上净化，提供了一种必然的理则，使人心能有所著落，依著去实践，舍染从净。如学者能确认此必然理则，即是得「法住智」；进一步的实证，即是经中所说的「见法涅槃」了。

┌─苦（果）─┐

┌─生─┤ ├─世间因果

┌─缘起支性─┤ └─集（因）─┘

因缘─┤ └─灭——灭（果）─┐

└─圣道支性─┐...┘ ├─出世因果

└─道——道（因）─┘

卷011

第十一章 缘起法

第一节 缘起的定义与内容

缘起的定义

因缘有杂染的、清净的，杂染的因缘，即缘起法。缘起法的定义，是「此有故彼有，此生故彼生」，说明依待而存在的法则。它的内容，是「谓无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老病死」。总结的说，即「纯大苦聚集」，这是经中处处说到的。在中观、瑜伽学中，缘起法或依他起法通于染净，成为佛法中异常重要的理论，所以这值得特别留心！

缘起的定义，是「此有故彼有，此生故彼生」；简单的，可解说为「缘此故彼起」。任何事物的存在——有与生起，必有原因。「此」与「彼」，泛指因、果二法。表明因果间的关系，用一「故」字。彼的所以如彼，就因为此，彼此间有著必然的「此故彼」的关系，即成为因果系。此为因缘，有彼果生，故缘起的简单定义，即是缘此故彼起。在这「此故彼」的定义中，没有一些绝对的东西，一切要在相对的关系下才能存在，这是佛陀观察宇宙人生所得的结论。也就因此，悟得这一切不是偶然的，也不是神造的。佛陀的缘起观，非常深广，所以佛说：「此甚深处，所谓缘起。」（《杂阿含经》卷一二．二九三经）如上面所揭出的三句：果从因生、事待理成、有依空

立，都依缘起而说的。佛陀先观察宇宙人生的事实，进一步，再作理性的思辨与直观的体悟，彻底的通达此缘起法。缘起法不仅是因果事象，主要在发见因果间的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。这缘起法，佛说它是「非我所作，亦非余人作」，这是本来如此的真相。愚痴的凡夫，对于世间的一切觉得纷杂而没有头绪，佛陀却能在这复杂纷繁中，悟到一遍通而必然的法则。观察到有情在无限生死延续中的必然过程，知道一切有情莫不如此，于是就在不离这一切现象中得到必然的理则，这即是缘起法。能彻了这缘起法，即对因果间的必然性确实印定，无论什么邪说，也不能动摇了。

缘起的内容

有情的生死流转，即在这样——十二支的发展过程中推移。这十二支，可以约为三节：一、爱、取、有、生、老死五支，侧重于「逐物流转」的缘起观。有情都要「老死」，老死是由生而来的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足忧。可见想长生不死或永生不灭，是永远不可能的。有情为什么会生起呢？即由于「有」。有指过去业力所规定的存在体，三有或者五有。既有业感存在体，即不能不生起，如种子得到水、土、温度等缘力，即不能不萌芽一样。何以会有？这原因是「取」——欲取、见取、戒禁取、我语取。取是摄持、追求的，由内心执取自我，所以在家人执取五欲，出家者又执取种种错误的见解与毫无意义的戒禁。人类的所以执取、趋求，又由于「爱」。这即是有情的特性，染著自体与境界，染著过去与未来。因为爱染一切，所以执取、趋求，所以引起业果，不得不生、不得不死了。从爱到老死的五支，说明了苦与集的主要意义。

二、识、名色、六处、触、受五支，是在逐物流转的缘起观中，进求它的因缘，达到「触境系心」的缘起。有情的染爱，不是无因的，由于苦、乐、忧、喜等情绪的领「受」，所以引发染爱。染爱不但是爱著喜乐的，凡是感情掀动而不得不爱、不得不瞋，恋著而难以放下的一切都是。论到情绪的领受，即知由于（六）根的取境、发识，因三者和合而起的识「触」。没有触，反应对象而起的领受，也即不生。这十二支中的触，专指与无明相应的触。这样，即是不能没有「六处」的。六处即有情自体，这又从「名色」而有。

名色是婴胎初凝，还没有完成眼等六根的阶段。这名色要有「识」的执持，才能不坏而增长；此识也要依托名色，才能发生作用。所以不但识缘名色，名色也缘识，到达色心交感、相依互存的缘起。如《杂阿含经》（卷一二．二八八经）说：「譬如三芦，立于空地，展转相依而得竖立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展转相依而得竖立。识缘名色，亦复如是，展转相依而得生长。」

三、从识到受，说明现实心身的活动过程，不是说明生死流转的根源。所以进一步说：无明缘行，行缘识。这一期生命中的情识——「有识之身」，即有识的有情的发展，即是生。所以识依于行的「行」，即是爱俱思所引发的身行、语行、意行，也等于爱取所起的有。「无明」也等于无明触相应的爱等烦恼。由于无明的蒙昧、爱的染著，生死识身即不断的相续，不断的流转于生死苦海。苦因、苦果，一切在没奈何的苦迫中，成为「纯大苦聚」，这即是有情的一切。

第二节 缘起的流转与还灭

缘起的流转

依缘起而成的生死相续，佛曾说了「缘起」与「缘生」。佛说缘起与缘生时，都即是「此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行」等。这二者的差别，向来成为难题。缘起与缘生的内容相同，为什么说为二名？这二者的意思，是多少不同的。缘起是动词；缘生是被动词的过去格，即被生而已生的。所以缘起可解说为「为缘能起」；缘生可解说为「缘所已生」。这二者显有因果关系，但不单是事象的因果；佛说缘起时，加了「此法常住、法住法界」的形容词，所以缘起是因果的必然理则，缘生是因果中的具体事象。现实所知的一切，是缘生法；这缘生法中所有必然的因果理则，才是缘起法。缘起与缘生，即理与事。缘生说明了果从因生；对缘生而说缘起，说明缘生事相所以因果相生、秩然不乱的必然理则，缘生即依于缘起而成。

从缘起而缘生，约流转门说，有两个重要的意思不可不知。一、无明缘行到生缘老死，好像有时间前后的，但这不是直线的前后、螺旋式的前后，

是如环无端的前后。经中说此十二支，主要即说明惑、业、苦三：惑是烦恼，业是身口意三业。由惑、业而引生苦果，依苦果而又起烦恼、又造业，又要招感苦果。惑、业、苦三者是这样的流转无端，故说生死是无始的，有情一直在这惑、业、苦的轨道上走。人世间的相续流转，有前后的因果相生，却又找不到始终。像时钟一样，一点钟、二点钟，明明有前后性，而从一到十二，十二又到一，也不知从何处开始。佛在这环形的因果相续中，悟到了因果间的回环性，所以说生死无始。故因与果，是前后必然而又无始终的。如十二支作直线式的理解，那因更有因、果还有果，非寻出始终不可。佛说「生死无始」，扫尽了创造的神话、一元进化等谬说。

二、依缘起而有的缘生，佛法是在彼此关涉的和合中、前后相续的演变中去体会的，这是组织的、流动的因果观。这和合相续中的因果必然程序，与一般所说的——从豆生豆、从瓜生瓜的因果不同，佛没有说无明缘生无明，而说无明为缘行。如人的构造是很复杂的：生理方面，有眼、耳等的差别；心理方面，有贪、瞋、痴等。人是众缘和合成的，在这和合的相续中，观察前后因果的必然关系，所以说为十二支。如由父精母血的和合而起情识的活动；由识能执取名色；名色能渐渐生长，发展到六处完成；有了六处，就有六触，不过在胎中的触相还不大明显，等到出生与外界的五尘相触，这才有显著的识触。因此，古人传说缘起因果，是「约位」说的，这就是在和合相续的一一阶段上说。这等于现代的社会学者把几千年历史的演变划成若干时代，然而工业时代也还是有种庄稼的，同样的，农业社会也不能说没有渔猎生活。缘起十二支也是这样，名色阶段也有识，六处中也有名色，每一阶段都可以有（不一定有）其他的。不过从一一阶段的重心、特色不同，分作多少阶段。这不过依人生和合相续发展中（佛法本来是依人而立的）去说明不同的阶段罢了。知道了这一点，佛法的因果观才会契合于组织的、流动的，即无常、无我的；否则容易流为庸俗的自性因果。

缘起的还灭

探究诸法的原因，发见缘起的彼此依待性、前后程序的必然性；从推因知果，达到因有果有、因生果生的必然关系。但佛法求知人世间的苦痛原因

，是为了设法消除它。所以流转门说：乙的存在，由于甲的存在。现在还灭门中反转来说：没有甲，也就没有乙。这如经上说：「此无故彼无，此灭故彼灭，所谓无明灭则行灭，……纯大苦聚灭。」这还灭的原理，还是缘起的，即「无此故彼不起」。所以缘起论的相生边，说明了生死流转的现象；还灭边，即开示了涅槃的真相。涅槃成立于生死苦迫的取消，是从因果现实而显示出来。这与一般宗教的理想界，光靠信仰与想像，不能给以事理的说明，实大有天渊之别！

依缘起而现起缘生的事相，同时又依缘起显示涅槃。涅槃，即诸法的真性，也即是法性。经中曾综合这二者，说有为法与无为法。依《阿含经》的定义说，有为法是有生有灭的流转法；此流转法的寂灭，不生不住不灭，名无为法。所以无为是离爱欲、离杂染，达到寂然不动的境地，即佛弟子所趋向的涅槃。这不生不灭的涅槃，成立于缘起法上。如海水起波浪一样，水本性是平静的，它所以不断的后浪推前浪，是由于风的鼓动；如风停息了，海水就会归于平静。这浪浪的相续不息，如流转法；风息浪静，如寂灭性的涅槃。因为缘起的有为生灭法本是从众多的关系而生起的，既从因缘关系的和合而生起，它决不会永久如此的。如除息众多的因缘，如无明、爱等，不就能显出一切寂灭性吗？所以涅槃的安立，即依于缘起。这在大乘经中，称为诸法毕竟空。诸法终归于空，《阿含经》说为终归于灭。归空与归灭，是没有什么不同的。如波浪的相续不灭，并非浪性的不灭，一一浪是本来会灭的。如动乱的因缘离去，波浪即平静而恢复了水的本性。浪的趋于平静，是可能的，而且是必然的；所以佛依缘起说涅槃，也是理所当然的。涅槃为学佛者的目的，即杂染法彻底解脱的出离境界，为一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什么形而上的、神秘的，是依于经验的；从经验出发，经理性的思辨而可以直觉体验的。这立论于缘起的涅槃观，必须深刻而彻底的体会，切不可离开现实，专从想像中去摹拟它！

卷012

第十二章 三大理性的统一

第一节 三法印

略说

三法印，为佛法的重要教义；判断佛法的是否究竟，即以此三印来衡量。若与此三印相违的，即使是佛陀亲说的，也不是了义法。反之，若与三印相契合——入佛法相，即使非佛所说，也可认为是佛法。法是普遍的必然的理性，印是依此而证实为究竟正确的；依此三者来印证是佛法，所以称为法印。三法印的名称，是「诸行无常」、「诸法无我」、「涅槃寂静」。也有于「诸行无常」下，加「诸受皆苦」一句，这就成为四法印了。苦，是觉者对于有情世间的价值判断，仅是「诸行无常」印中的含义之一，从事理的真相说，三法印就足够了。三法印，是于同一缘起法中体悟有此三性，无论学者的渐入、顿入，三法印有著深切的关联，不能机械的分割。佛常这样的问比丘们：比丘！五蕴等是无常否？答：是无常。无常的是苦否？答：是苦。若是无常苦变易法，是我我所否？比丘答：非我我所。佛即告诉他说：比丘！所以这样的观察无常、无我，即得解脱。依这类的经文，可见三者是相关而贯通的。三印中的涅槃寂静，即是解脱，也即是空。佛曾这样说：「诸行空，常恒不变易法空，我所空，所以者何？此性自尔。」一切有为法的本性是空寂的；空寂的，所以是无常、无我，所以能实现涅槃。这从缘起的空义而开显，所以经中常说「出世空（性）相应缘起」。缘起本是开显空义的，观察缘起，悟到它的必然理性，归于空寂，这是佛陀宣说缘起的方法与目的。

三法印的真实性

佛说三法印，是从有情自身说，有情是无常、无我、空寂的。印度传统的、新起的宗教，每以为生死五蕴身中，或离五蕴身以外，有常住真我。佛以为有情是缘起的有情，依缘起说，不能不是无常、无我的。无常即是变化不居，换言之，即是生而必灭的。一般人以环境的适意为快乐，或以保持心境平和的不苦不乐为安隐。依佛的慧观，这也是苦的。此苦，不是忧愁等苦，是无常义。一切的快乐、安隐都在不断的变化；如意称心、平安恬适，都

不是一得永得而可以悠久的，是终归于灭坏的。无论怎样的安适，都向此目标前进。有生必有死，有壮必有老，有盛必有衰，因此给以「无常故苦」的判定。婆罗门所说的常我，是妙乐的。佛反对他，一切无不在变化无常过程中，那还有什么究竟圆满妙乐可说？所以说无常故苦。佛说苦就是无我，这因为我是主宰义，对周围的一切能作得主、能自由支配，必如此才可以名为我。但有情依蕴、界、处诸法而立，是变化无常的，无常即是苦的，苦即不自在，那还能说是我吗？佛法说：正因为有情倒执有我，所以起惑造业，流转不息，我执即是流转动乱的根源。如悟解无我，没有了这动乱的因，即惑、业不起，当下能正觉诸法实相，一切即是寂静涅槃。佛陀依有情而说此三法印，如论到对有情存在的世间，这或是所依的五蕴，或是所住的器界，这一切也是无常的。世间确是无常的，但如说「无常故苦，苦故无我」，即有点不适合。如这枝粉笔，说它是无常，当然是对的；但说它是苦、是无我，那就欠当了。粉笔是无情的，根本不会有领受，即无所谓苦不苦；没有苦不苦或自由不自由，也不会执著为我；不是我，也不需要说无我。所以无常故苦、苦故无我，是依有情而说。如扩充三法印而应用到一切，那就如大乘所说的「无常故（无我）空」了。空是无自性的意思，一切法的本性如此，从众缘生而没有自性，即没有常住性、独存性、实有性，一切是法法平等的空寂性；这空性，经中也称为法无我。此法无我的我，与有情执我的我略略不同。实在的、常住的、独存的，这个我的定义是同的；但有情所执自我，即在此意义上，附入意志的自由性，这即不同。从实在、常在、独存的意义说，有情是无我空的，诸法也是无我空的。本性空寂，也即是涅槃。这样，诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三法印，遍通一切，为有情与世间的真理。

三法印的实践性

佛说三法印，是非常善巧的，同一命题而作两方面解说，既是事物的真相——普遍理性，也就是实践的过程。这三者的深义，本是同样的，每一法印能开显正觉的内容，即每一法印能离执证真。依无常门而悟入的，即无愿解脱门；依无我而悟入的，即空解脱门；依涅槃寂灭而悟入的，即无相解脱门。由于有情的根性不同，所以或说此或说彼，或说二印或说三印。如完备

三法印，依声闻常道说，即先观无常，由无常而观无我，由无我而到涅槃，为修行的次第过程。如经中常说「厌、离欲、解脱」，这即是依三法印修行的次第。观诸行无常，即能厌患世间而求出离；能厌苦，即能通达无我，无我我所执，即离一切爱欲；离欲即离一切烦恼，所以能得涅槃解脱。这可见三法印的教说，是将诸法的真相与修行的历程、主观与客观、事实与价值，一切都综合而统一了。这是佛陀唯一的希有教法！龙树在《大智度论》里说：无常为空门，空为无生门。这也是合于三法印次第的，他所说的空，即是无我；无生，即是涅槃的异名。

第二节 三法印与一法印

从无我中贯彻一切

本章的标题，是三大理性的统一。三者能不能统一？有的学者以为三法印中的诸行无常与涅槃寂静，是相反的。因为凡是无常的，即是有为法，有为法是生、住、异、灭的；涅槃是无为法，无为是不生、不灭的。生灭的与不生灭的，如何统一？因此古来某些学派，为这二者的矛盾所困恼。看重无常，将涅槃看作无常以外的；重视涅槃常住的，又轻忽了无常。这样，佛法的完整性、统一性，被破坏了。其实三法印是综贯相通的；能统一三者的，即著重于三法印中的「诸法无我」印。诸法，通于有为与无为，从有为、无为同是无我性去理解，即能将常与无常统一起来。诸法的无我性，可从缘起法去说明。缘起法本通两方面说：一、流转的因果相生，即是无常；二、还灭的因果寂灭，即是涅槃。所以缘起能贯彻这两端；缘起是无我性的，无我也即能贯通这两端了。诸法的所以相生、还灭，可以这样的理解：一切法因缘和合，所以能生；因缘离散，所以一切法归于灭。看起来，似乎有什么实体在那里生灭，其实并没有实自性的生灭。如真是实有的，那也就用不著生了；如确乎是真实有，它也决不会灭。所以从一切法的相生、还灭，理解它本来无自性空的、本来无我的。

这三印统一于空无我的思想，非常深彻，惟有佛的弟子——像舍利弗等才能完满的通达。且拿佛《化迦旃延经》来说，迦旃延是佛弟子中「论议第

一」的，佛为他说中道法。世人依于二见，堕于有边与无边。佛说中道的缘起法，即不落二边。一般人见到法生，就起有见；见到法灭，就起无见。如常人见一朵花，以为实有此花体；等到花谢落，就以为什么都没有了。小孩从母胎出生，以为实有这个有情自体；等到死了，又以为什么都没有了。世间常人总是如此实有、实无的倒见。佛说缘起法，就不同了。见到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以说有，因此而不起无见。见到法的灭去，知道是「此无故彼无，此灭故彼灭」，由此而不起有见。能离有无二见，就是安住于中道了。不解缘起本空，容易认为佛法是诡辩，为什么常人会于生灭法起有无见，到了佛弟子，还是照样的生灭，就不生有无见呢？不知道这因为常人的心目中总是认为真实不空的，所以见生见灭，即落于有见无见。学佛的了达一切法本是空无我的，一切现象的有生有灭，佛法并不否认它。现象确是有因果、体用的，有现起与还灭的，但没有一些是实在的、常住的、独存的，仅是如幻的生灭而已。能把握这一点，就不落有无，正处中道了。

无常与常的贯彻，即在这缘起的空无我中建立。照上面说，一切法都是缘起的，没有真实性，所以生而不起有见，灭而不起无见，生灭都是缘起本空的。缘起法的归于灭，说它是空；这不是因缘离散才是灭、是空，当诸法的生起时、存在时，由于了无自性可得，所以是如幻如化，空的、寂灭的。从无我而深入的本空、本寂灭、本性不生不灭，即在这缘起的生灭无常中看出。生灭无常，即是空无我的；空无我即是不生不灭的；不生不灭即是生灭无常的。这样，缘起法的本性空——无我，就贯彻三印了。一部分学者的误会，即以为涅槃是要除灭什么，如海中的波浪息灭，才能说是平静一样。因此，常与无常，生灭与不生灭，对立而不能统一。对于缘起法的流转与还灭，也打成两橛。要是从缘起无我的深义去了解，那么法的生起是幻起，还灭是幻灭，生灭无常而本来空寂。所以佛弟子的证得涅槃，不过是显出诸法实相，还它个本来如是。三法印，那里是隔别对立而不可贯通呢？

三法印即是一法印

平常说：小乘三法印，大乘一实相印。这是似乎如此，而并不恰当的。《阿含经》与声闻学者，确乎多说三法印；大乘经与大乘学者，也确乎多说一法印。这三印与一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其实，这不过多说而已。佛法本无大小，佛法的真理并没有两样，也不应该有两样。无常、无我、寂灭，从缘起法相说，是可以差别的。竖观诸法的延续性，念念生灭的变异，称为无常。横观诸法的相互依存，彼此相关而没有自体，称为无我。从无常、无我的观察，离一切戏论，深彻法性寂灭，无累自在，称为涅槃。《杂阿含经》（卷一〇．二七〇经）说「无常想者，能建立无我想。圣弟子住无我想，心离我慢，顺得涅槃」，这是依三法印而渐入涅槃的明证。然而真得无我智的，真能体证涅槃的，从无我智证空寂中，必然通达到三法印不外乎同一法性的内容。由于本性空，所以随缘生灭而现为无常相。如实有不空，那生的即不能灭，灭的即不能生，没有变异可说，即不成其为无常了。所以延续的生灭无常相，如从法性说，无常即无有常性，即事相所以有变异可能的理则。彼此相依相成，一切是众缘和合的假有，没有自存体。所以从法性说，无我即无有我性；无我性，所以现象是这样的相互依存。这样，相续的、和合的有情生死，如得无我智，即解脱而证得涅槃。涅槃的不生不灭，从事相上说，依「此无故彼无，此灭故彼灭」的消散过程而成立；约法性说，这即是诸法本性，本来如此，一一法本自涅槃。涅槃无生性，所以能实现涅槃寂灭。无常性、无我性、无生性，即是同一空性。会得佛法宗旨，三法印即三解脱门，触处能直入佛陀的正觉。由于三法印即同一空性的义相，所以真理并无二致。否则，执无我、执无常，堕于断灭中，这那里可称为法印呢！

佛为一般根性，大抵从无常、无我，次第引入涅槃。但为利根如迦旃延等，即直示中道，不落两边。声闻弟子多依一般的次第门，所以在声闻乘中，多说三法印。大乘本是少数利根者，在悟得无生法忍，即一般声闻弟子以为究竟了的境界，不以为究竟，还要悲愿利他。从这无生的深悟出发，所以彻见三法印的一贯性惟是同一空性的义相，这才弘扬真空，说一切皆空是究竟了义。拘滞名相的传统学者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也

数典忘祖，自以为一法印而轻视三法印了。惟有龙树的中观学，能贯彻三印与一印。如《大智度论》（卷二二）说：「有为法无常，念念生灭故，皆属因缘，无有自在；无有自在故无我。无常、无我、无相，故心不著，无相不著故，即是寂灭涅槃。」又说：「观色念念无常，即知为空。……空即是无生无灭。无生无灭及生灭，其实是一，说有广略。」这真是直探佛法肝心的名论！

卷013

第十三章 中道泛论

第一节 人类的德行

从神到人

佛法，不是为了说明世间，而是为了解放自己、净化世间。佛法是理智的、德行的、知行综贯的宗教，要从生活的经验中实现出来。说它是最高的哲学，不如说它是完善的道德、深化又广化的道德好。释尊从正觉中，开示了缘起支性，更开示了圣道支性。圣道是恰到好处的道德，是向上、向正觉所必经的常道，所以称为「中道」、「正道」、「古仙人道」。这是佛陀所开示的惟一的人生正道——八正道。正道的具体说明，关涉到极深极广，现在先略说它的两大特色。

神教者以为德行的根源是神的，德行只是人怎么服事神，人怎么体贴神的意思来待人；如离开了神，德行即无从说起。所以在神教中，不但人的德行变成了神的奴役，而迷妄的宗教行为也被看为道德的、有价值的。释尊的中道行，与神教相反，从人与人——自他的合理行为，深化到内心，扩大到一切有情、无边世界；从人本的立场，使德行从神的意旨中解放出来。《中阿含经．伽弥尼经》说：「梵志（婆罗门）自高，事若干天，若众生命终者，彼能令自在往来善处，生于天上。」这种神教的祈祷、祭师的神权，佛以为：这等于投石水中，站在岸上祈祷，希望大石会浮起来。实则我们前途的

苦乐，决定于我们行业的善恶，决不会因天神与祭师的祈祷而有所改变。所以说：「奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，无有是处。」（《长阿含经．三明经》）神教的祭祀万能，特别是血祭，释尊也反对它：「若邪盛大会，系群少特牛，水特、水牸，及诸羊犊，小小众生悉皆伤杀。逼迫苦切仆使作人，鞭笞恐怛，悲泣号呼。……如是等邪盛大会，我不称叹。」（《杂阿含经》卷四．八九经）「作是布施供养，实生于罪。」（卷四．九三经）这种残杀牺牲、虐待仆役的大祭祀，那里是布施，简直是作恶！所以当时的人，都以为「沙门瞿昙，呵责一切诸祭祀法」。对于《吠陀》，特别是《阿闼婆吠陀》中的咒法，以及占卜星相等迷信，如《长阿含经．梵动经》说：「沙门瞿昙无如是事。」这些，都是无知的产物，凡是「见（真）谛人，信卜问吉凶者，终无是处。……生极苦……乃至断命，舍离此内，更从外（道）求……或持一句呪，二句、三句、四句、多句、百千句呪，令脱我苦……终无是处」（《中阿含经．多界经》）。说得彻底些，如《杂阿含经》（卷四〇．一一一八经）说：「幻法，若学者，令人堕地狱。」总之，因神教而引起的祈祷、祭祀、咒术、种种迷信行为，佛法中一概否认。不但否定神教的迷信行为，而且巧妙的改造它。如婆罗门教的祭祀用三火，佛也说三火，但三火是：供养父母名根本火，供养妻儿眷属名居家火，供养沙门婆罗门名福田火（《杂阿含经》卷四．九三经）。神教徒礼拜六方，佛也说礼拜六方，但这是亲子、师生、夫妇、亲友、主仆、宗教师与信徒间的合理的义务（《中阿含经．善生经》）。释尊肃清了神教的宗教道德，使人生正道从神教中解放出来，确立于人类的立场，为佛法中道的特色。

从少数人到多数人

人类原为平等的，由于职业的分化，成为不同的职业层；由种族的盛衰，造成自由民与奴隶，这是古代社会的一般情形。初期的宗教，与种族相结合，成为氏族的宗教。这才因种族的盛衰，而弱者的宗教被排斥，宗教就成为胜利者的特权。如耶和华为以色列人的上帝，以色列人是上帝的选民；婆罗门教为婆罗门、刹帝利、吠奢的宗教，首陀罗没有依宗教而得再生的权利。印度的四姓阶级制，不但是世俗的，而且与宗教相附合。佛以为：「四姓皆

等，无有种种胜如差别。」因为无论从财力说、从法律说、从政治说、从道德说（《杂阿含经》卷二〇．五四八经），从女人所生说、从随业受报与修道解脱说（《中阿含经．婆罗婆堂经》），四姓完全是平等的，是机会均等的，四姓不过是职业分化。人为的非法阶级——婆罗门假托神权的四姓说，等于「如有人强与他肉，而作是说：士夫可食！当与我直」（《中阿含经．鬱瘦歌逻经》）。佛说四姓平等，即种族优劣的根本否定。这在宗教中，佛法即为一切人的宗教，所以四姓「出家学道，无复本姓，但言沙门释迦弟子」（《增一阿含经．苦乐品》）。优婆离尊者，出身贱族，为持律第一上座，这可见佛法的人类平等精神。

男与女，约信仰、德行、智慧，佛法中毫无差别。如在家的信众，男子为优婆塞，女子即是优婆夷。出家众，男子为沙弥、比丘，女子即为沙弥尼、比丘尼。女众与男众，同样的可以修道解脱。依这道器的平等观，生理差别的男女形相，毫无关系。如《杂阿含经》（卷四五．一一九九经）苏摩尼所说：「心入于正受，女形复何为！」女众有大慧大力的，当时实不在少数。但释尊制戒摄僧，为世俗悉檀（《大智度论》卷一），即不能不受当时的——重男轻女的社会情形所限制。所以对女众的出家，释尊曾大费踌躇，不得不为他们定下敬法（《中阿含经．瞿昙弥经》）。女众虽自成集团，而成为附属于男众的。释尊答应了阿难的请求，准许女众出家，这可见起初的审慎，即考虑怎样才能使女众出家能适应现社会，不致障碍佛法的弘通。由于佛法多为比丘说，所以对于男女的性欲，偏重于呵责女色，如说：「女人梵行垢，女则累世间。」（《杂阿含经》卷三六．一〇一九经）其实，如为女众说法，不就是「男人梵行垢，男则累世间」吗？二千多年的佛法，一直在男众手里。不能发扬佛法的男女平等精神，不能扶助女众、提高女众，反而多少倾向于重男轻女，甚至鄙弃女众、厌恶女众，以为女众不可教，这实在是对于佛法的歪曲！

总之，佛法为全人类的佛法，不论贵贱、男女、老少、智愚，都为佛法所摄受，佛法普为一切人的依怙。

从人类到一切有情

佛法不但是人类的，而且是一切有情的。佛法所要救济的，是一切有情，所以学佛者应扩大心胸，以救护一切有情为事业。这是佛法的广大处，如菩萨的悲心激发，不惜以身喂虎（《本生谈》）。然而佛在人间，佛法的修学者与被救护者，到底是以人类为主。如基于自他和乐共存的道德律，杀生的罪恶，对于人、畜生、蝼蚁，是有差别的；对于畜生、凡夫、圣人的布施，功德也不同。如忽略这普度一切有情而以人类为本的精神，如某些人专心于放生——鱼、蛇、龟、鳖，而对于罹难的人类反而不闻不问，这即违反了佛法的精神。

第二节 正觉的德行

依法修行的现觉

佛法的中道行，为人类德行的深化又广化。它所以超胜人间一般的德行，即因为中道是依于正法而契入正法的。中道行是德行的常道，与世间常遍的真理相随顺、相契合，所以经中常说：「法随法行。」依中道行去实践，能达到法的体见，称为「知法入法」。体见正法的理智平等，称为「法身」。所以佛法是依法见法的德行，真理与德行，并非互不相干。依真理而发起德行，依德行去体见真理，真理与德行的统一，达到理与智、智与行的圆满，即为佛法崇高的目的。

从法性空寂或诸行无常、诸法无我、涅槃寂静等法印说，这是法法如此的，可说真理无所不在。但有情由于「无明所覆，爱结所系」，拘束于狭隘的自我私欲中；所知所行的一切，不但不能触证这本然的法性，反而障碍它。如迷方者，不但不能分别东与西，而且固执的以东为西。这样，有情住著五蕴，五取蕴成为炽然大苦。不知道无常而执常执断，无常也成为大苦。对于自然、社会、身心，弄到处处荆天棘地，没有不是苦迫的。这无明、我爱为本的一切活动，构成有情内在的深刻特性，沉没于生死海中。如不把这迷情勘破而解放过来，即永远在矛盾缺陷的苦迫中讨生活。佛法的中道行，即为了要扭转迷情的生活为正觉的生活，扭转困迫的生活为自在的生活。这所以以实证此法为目的，以随顺此法的思想行为为方法，以厌离迷情而趋向正觉

为动机。因此，专修取相的分别行是不够的，佛所以说：「依智不依识。」如专谈法法平等，不知行为有法与非法——顺于法与不顺于法的差别，也是不对的。所以说：「信戒无基，忆想取一空，是为邪空。」释尊的教导修行，不外乎依法而行，行到法的体证。

依法修行，虽因为根性不同，不一定现生就达到见法的目的。但佛法对于法的体悟，决不认为要实现于死后，或实现于来生、实现于另一世界。佛弟子的依法修学，决不等到未来、他方，而要求现在的证验。如现生都不能体悟得解脱，将希望寄托在未来、他方，这过于渺茫，等于不能真实体验的幻想。所以佛法的中道行，重视「自知自觉自作证」。有人以为比丘的出家为了希求来生的幸福，某比丘告诉他：不！出家是「舍非时乐，得现前乐」（《杂阿含经》卷三八．一〇七八经）。现前乐，即自觉自证的解脱乐。关于法的体见，不是渺茫的，不是难得的，如佛说：「彼朝行如是，暮必得升进；暮行如是，朝必得升进。」（《中阿含经．念处经》）这是容易到达的，问题在学者是否能顺从佛陀的开导而行。对于法的实证与可能，佛曾归纳的说：「世尊现法律，离诸热恼，非时通达，即于现法，缘自觉悟。」（《杂阿含经》卷二〇．五五〇经）这非时通达，即「不待时」，是没有时间限制的，什么时候都可以开悟。即于现法，或译作「即此见」（《杂阿含经》卷八．二一五经），意思是：如能修行，当下即会体悟此法的。佛法对于如实证知的如此重视，即表示学者充满了理智的、德行的佛法的新生命，不是传统的、他力的宗教信仰而已。这是对于迷情生活的否定，转化为正觉生活的关键。这是凡圣关，大乘与小乘没有多大差别，不过下手的方便与究竟多少不同罢了。

正觉的生活

随顺于法而现觉于法的中道行，即八正道。八者是正行的项目；而它所以是中道的，释尊曾明确的说到：「莫求欲乐极下贱业，为凡夫行，是说一边。亦莫求自身苦行，至苦非圣行、无义相应者，是说二边。……离此二边，则有中道。」（《中阿含经．拘楼瘦无诤经》）有人以为佛法的中道，是不流于极端的纵欲，也不流于极端的苦行，在这苦乐间求取折中的态度。这

是误会的！要知道一般的人生，不是纵我的乐行，即是克己的苦行；这虽是极端相反的，但同是由于迷情为本的。情欲的放纵乐行，是一般的。发觉纵我乐行的弊病时，即会转向到克己的苦行。一般的人生倾向，不出这两极端与彼此间转移的过程中。不论纵我的乐行、克己的苦行，都根源于情爱，不能到达和乐与自由。所以释尊否定这两端，开示究竟彻底的中道行，即是正见为导的人生。自我与世间，惟有智——正见为前导，才能改善而得彻底的完善。不苦不乐的中道，不是折中，是「以智化情」、「以智导行」，随顺于法而可以体见于法的实践。

智慧为眼目的中道，顺随法而达到见法，即进入了正觉与解脱的境地，成为圣者。到此，可说真的把握了、实现了佛法。然而依法见法的中道行，是为了解脱人生的系缚苦迫，为了勘破迷情的生活，实现正觉的生活。所以到得这里，有以为一切完成了；有以为正觉的生活恰好从此开始，有此彻悟深法的正觉，才能「行于世间，不著世间」，作种种利他的工作，完成佛陀那样的大觉。

卷014

第十四章 德行的心素与实施原则

第一节 德行的心理要素

道德的意向

中道的德行，出发于善心，而表现为合理的、有益自他的行为；又以合理的善行净化内心，使内心趋向于完善——无漏。所以论到德行，应从内心与事行两方面去分别。有情内心的活动，本是非常复杂的，是相互依存、相互融入，又相互凌夺、互相起伏的。每一心理活动，复杂相应，而没有丝毫自体性；分析内心的因素，不过从它的相对特性加以叙述而已。关于道德的心理因素，如道德的根源，是「无贪」、「无瞋」、「无痴」，已约略说过。今再论道德的意向、道德的努力、道德的纯洁。

惭与愧，可说是道德意向。一般人陷于重重的罪恶中，善根力非常微薄，惟有惭愧的重善轻恶，能使人战胜罪恶，使善根显发而日趋于增进。释尊说：惭愧是人类不同于禽兽的地方。这可见惭愧是人类的特点，是人的所以为人处。什么是惭愧？在人类相依共存的生活中，自己觉得要「崇重贤善，轻拒暴恶」；觉得应这样而不应那样。换言之，即人类倾向光明、厌离黑暗的自觉。这种向上的道德自觉，经常与「无惭」、「无愧」的恶行相起伏。但即使被压倒，惭愧的道德自觉，也仍有现前的机会，这即是一般所说的「良心发现」，如说「内心负疚」、「问心自愧」。这道德意向的自觉，应使它充分扩展，成为德行的有力策发者。但它不但每为无惭、无愧的恶行所掩没，由于有情是迷情为本的，智力不充分、不正确，离恶向善的道德判断、良心抉择不一定是完善的，而且是常有错误的。这所以佛说惭愧心「自增上、法增上、世间增上」，即是说惭愧应依（增上是依义）于自、法、世间三者的助缘来完成。

一、依自己：人类应自尊自重，佛说：一切有情有解脱分，一切有情有佛性。谁也有止恶行善的可能，我为什么不能？人人应努力于身正心正、自利利他的德行，圆成崇高的圣性，所以说：「彼既丈夫我亦尔，不应自轻而退屈。」自我的卑劣感、自暴自弃、萎靡颓废，无论他的原因怎样，自甘堕落而缺乏自拔的向上心，在自觉的行为中，到底是不道德的。一切损他的恶行，大多从这自甘堕落而来；如能自觉人格的尊严，即能使向善离恶的惭愧心活跃起来。二、依法：道德行为，虽因时代、环境而多少不同，但决非纯主观的，必有它的合法则性，德行是顺于法——真理的行为。由于理解真理、顺从真理（信受贤圣的教授，也属于此），所以能趋向于应行的正道。佛法的依法修行而证入于法，也即此依法的最高意义。由于尊重真理、顺从真理，向善的惭愧心即会生起来，对于应止应行的善恶抉择，也必然的更为恰当。三、依世间：人类生而为依存于世间的，世间的共同意欲，虽不一定完全合于真理，但世间智者所认为应该如何的，在某一环境、时代中，多少有他的妥当性。所以离恶向善的惭愧心，不能忽略世间而应该随顺世间。释尊说：「我不与世间（智者）诤。」由于尊重社会意旨，避免世间讥嫌，即能引发

惭愧而使它更正确。从上面看来，道德是源于人类的道德本能，而它的引发、增长到完成，要依于重人格、重真理、重世间。道德的所以是道德，应该如此、非如此不可，即依这三者而决定。德行的增长完成，即对于自己人格、社会公意、宇宙真理，在向善离恶的抉择中，作得恰到好处。这其中，真理——法是更主要的，惟有从真理的理解与随顺中，能离去自我的固蔽，促进世间的向上。同时也要从自我的解脱、世间的净化中，才能达到法的完满实现，即德行的完成。

道德的努力

德行的实践，由于自我的私欲、环境的压力、知识的不充分，想充分实现出来，并不容易，这需要最大努力的。这种推行德行的努力，经中称为精进与不放逸。精进是勤勇的策进，不放逸是惰性的克服。精进是破除前进的阻碍，不放逸是摆脱后面的羁绊。经中说：精进是「有势、有勤、有勇、坚猛、不舍善轭」。这如勇士的披甲前进，临敌不惧，小胜不骄，非达到完全胜利的目的不止。然精进是中道的，如佛对亿耳说：「精进太急，增其掉悔；精进太缓，令人懈怠。是故汝当平等修习摄受，莫著、莫放逸、莫取相。」（《杂阿含经》卷九．二五四经）从容中努力前进，这是大踏步的向前走，不是暴虎凭河般的前进。至于不放逸，即近人所说的警觉，所以说：「常自警策不放逸。」（《杂阿含经》卷四七．一二五二经）警觉一切可能对于自己不利的心情及环境，特别是顺利安适中养成的惰性。能时时的警策自己，不敢放逸，即能不断向上增进。经中对于一切善行的进修，认为非精进与不放逸不可。这种心理因素，对于德行的进修，有非常重要的价值！

道德的纯洁

对于佛、法、僧三宝的「信」心，在德行中，有著重要的意义。佛法所说的信，与一般宗教的信仰，是多少不同的。信是什么？「心净为性」，即内心的纯洁，不预存一些主观与私见，惟是一片纯洁无疵的心情。有了这样的净心，这才对于觉者、真理、奉行真理的大众，能虚心容受，从「信顺」、「信忍」、「信求」到「证信」。信顺，是对于三宝纯洁的同情、无私的清

净心，能领解事理，所以释尊说：「我此甚深法，无信云何解？」（《大智度论》卷一引经）世间的事理，如预存主见，缺乏同情，还难于恰当的理解对方，何况乎甚深的佛法？学佛法，要有净信为基础，即是这样的纯洁的同情，并非盲目的信仰。依此而进求深刻的理解，得到明确的正见，即名信忍，也名信可。由于见得真、信得切，发起实现这目标的追求，即名信求。等到体证真理，证实了所信的不虚，达到自信不疑的境界，即名证信——也名证净。证信是净心与正智的合一：信如镜的明净，智如镜的照物。佛弟子对于佛法的不断努力，一贯的本于纯洁无疵的净信。这样的信心现前，能使内心的一切归于清净，所以譬喻为「如水清珠，自净净他」。这样的纯洁心情，为修学正法的根基，一切德行依此而发展，所以说：「信为道源功德母。」以此为善的，可见佛法的德行对于真理是怎样的尊重！德行的心理因素，此外还有，但以上面所说的八法为最要。

第二节 德行的实施原则

从平常到深刻与广大

德行不但是内心的，是见于事实的。引发人类的德行本能，使他实现出来，才成为善的行为。从全体佛法去理解，佛法的德行，以人生的和谐、福乐、清净为理想、为标准。生存是最基本的，如离开这一根本事实，一切皆无从说起。但人类不只需要生存，更需要和谐的、福乐的、清净的生存。如充满私欲、倒见、欺凌、压迫、侵夺——杂染而不清净的生存，即无生的幸福，彼此也难于和谐，即违反人类互依共存的要求。人世间无论怎样的充满矛盾、苦痛、罪恶，无论和谐、福乐、清净的怎样难于实现，但这到底是契于理而顺于情的人生终极的理想，到底是人类生活中的部分事实。人生德行的自觉，有意无意的以此和乐清净的人生为理想，以身心行为而契合这一标准的为善行；从自他关系中，不断努力而使它增进。

然而，自他的和乐清净，应该从无限时空的观点去眺望，这比一般所见的要扩大得多。世间的有情，如人、如畜，更低级的，或更高级的，有情是无限的众多。有情依住的器世间，也不但是渺小的地球；像地球那样的，更

大更小，空间是无限的广大。有情从无始以来，在死死生生的不断相续中，时间是那样的悠久。有情与世间的一切有情，从过去到现在，都有过相依共存的关系；现在如此，将来也还要相依共存的。所以实现和乐清净的人生理想——道德准绳，不仅是这一世间、这一时代的人类；不过佛出人间，为人类说人法，还是依这人类为本，再延续于无限的时间、扩展到无限的空间，织成自他间展转相依、展转差别的网络。

自他生存的和乐清净，不能单著眼于外表的事行。内心会策导我们趋向于合理的行为，或误趋于不合理的行为，所以内心的是否清净、是否出于善意，对于自他的和乐清净，有著深切的关系。那么，人类的德行，应内向的深刻到内心的净化，使道德的心能增进、扩展而完成。净化自心的「定慧熏修」，「离惑证真」，达到法的现觉，即德行的深化。由于自心净化，能从自他关系中得解脱自在，更能实现和乐清净的人生理想于世间，所以说「心净则众生（有情）净」。佛法的德行，不但为自他相处，更应从自心而扩大到器世间的净化，使一切在优美而有秩序的共存中，充满生意的和谐，所以说「心净则国土净」。佛法的德行，是以自他为本而内净自心、外净器界，即是从一般的德行，深化、广化而进展到完善的层次。大体的说，人天的德行是一般的；声闻的德行，进展到深刻的净化自心；菩萨的德行，更扩大到国土的严净。

德行深化的真义

佛法的德行，不但是深化的，但否定世间而倾向于超脱的深化，确是佛法德行的核心。考释尊的教法，世间是「危脆败坏」的别名（《杂阿含经》卷九．二三一经）；有情是迷情为本的蕴聚，生死死生的流转者；世间是无常、苦、无我、不净的；学者应该「依远离，依无欲，依灭，向于舍」（《杂阿含经》卷二七．七二六经）。确认世间的无常苦迫，勤修戒定慧，即对于现实的要求超脱。现实的超脱，决不是常人所误解的悲观、厌世、否定人生。依一般说，人生是无常的，也是相续的；是苦，而色等也有乐（《杂阿含经》卷三．八一经）；是不净，也是有净相的；是无我，也有相对的假我。依人事论人事，佛法决不否定人生，反而肯定人生，以人生的和乐为道德标

准，确定行为的价值，使人类努力于止恶行善。至于深化的德行，从无常苦迫的世间观，修戒定慧，倾向于无生解脱，这是另有它的深意。如《杂阿含经》（卷一七．四七三经）说：「我以一切行无常故，一切诸行变易法故，说诸所有受悉皆是苦。」又（四七四经）说：「以诸行渐次寂灭故说，以诸行渐次止息故说，一切诸受悉皆是苦。」这是比对于寂灭，而观察无限生死的流转，即不能不如此说。生而又死，死而又生，一切苦痛的领受，不消说是苦的；即使是福乐、定乐，也霎眼过去，在不知不觉的无常中幻灭。有情即生死流转的存在，终久在忽苦忽乐的、忽进忽退的生死圈中。这样的生死，包含从生到死、从死到生——无限生死中的一切活动、一切遭遇。这不彻底、不究竟、不自由的生死，实在是「生老病死，忧悲苦恼」的总和。如不给予彻底解放，什么总是归于徒劳。深化的德行，即解脱生死的实践，并非专重「临终一著」，专门讲鬼、讲死了事。解脱生死的德行，即彻底解脱这迷情为本、自我中心的生活，使成为正觉的生活。因为现实一般的是生死，所以称超脱了的正觉为无生；现实一般的是世间，所以称超脱了的为出世。无生与出世等，即是净化这现实一般的正觉；无生与出世，即在这生死与世间中去实现。这例如革命，认定了旧政权的自私——家天下的本质，非彻底推翻不能实现共和的新国家，这才起来革命，推翻统治层。但革命不就是破坏，同时要建立新的政权，改造社会，促进社会的自由与繁荣。佛法深化的德行，似乎重于否定，也恰好如此。这是彻底的自我革命，洗尽私欲倒见，才能从自我（我、我家、我族、我国等）本位中解放出来，转移为人类（有情、法界）本位的。从有漏到无漏，从世间到出世，从凡情到圣觉，这深化的德行，从一般的人生德行而进修到深入无生，又从无生出世的立场而广行自他共利的大行。深化的德行，好像否定现实一般的人生，实即是充实了、完成了人生。

卷015

第十五章 佛法的信徒

第一节 信徒必备的条件

归依三宝

佛法的中道行，不论浅深，必以归戒为根基。归依、受戒，这才成为佛法的信徒——佛弟子，从此投身于佛法，直接、间接的开始一种回邪向正、回迷向悟的，革新向上的行程。

释尊开始教化时，即教人归依三宝。归依，有依托救济的意思。如人落在水中，发见救生艇，即投托该船而得到救济。归依三宝，即在生死大海中的有情信受佛法僧三宝，依止三宝而得到度脱。归依的心情是内在的，但要有形式的归依，所以学者必自誓说：「我从今日，归依佛、归依法，归依僧。」（《杂阿含经》卷一．三〇经）佛是佛法的创觉者，即创立佛教的领导者；法是所行证的常道；僧是如实奉行佛法的大众。如通俗的说，佛即是领袖，法即是主义，僧即是集团。归依于三宝，即立愿参加这觉济人类的宗教运动，或作一般的在家众，或作特殊的出家众，以坚定的信仰来接受、来服从、来拥护，从事佛法的实行与教化。经上说：佛如医师，法如方药，僧伽如看病者——看护。为了解脱世间的老病、死病、贪瞋痴病，非归依三宝不可。归依三宝，即确定我们的信仰对象，从世间的一般宗教中，特别专宗佛法，否定一切神教，认为唯有佛法才能解脱自己，才能救拔有情。所以归依文说「归依佛，永不归依天魔、外道」等。归依是纯一的，不能与一般混杂的。回邪向正、回迷向悟的归依，决非无可无不可的、像天佛同化或三教同源论者所说的那样。

归依三宝，不能离却住持三宝，但从归依的心情说，应把握归依三宝的深义。归依本是一般宗教所共同的，佛法却自有独到处。三宝的根本是法，佛与僧是法的创觉者与奉行者，对于佛弟子是模范、是师友，是佛弟子景仰的对象。修学佛法，即为了要实现这样的正觉解脱。所以归依佛与僧，是希贤希圣的憧憬，与归依上帝、梵天不同，也与归依神的使者不同。因为归依佛与僧，不是想「因信得救」，只是想从善知识的教导中，增进自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上、向解脱。论到法，法是宇宙人生的真理、

道德的规律，是佛弟子的理想界，也是能切实体现的境地，为佛弟子究竟的归宿。初学者归依三宝，虽依赖外在的三宝引导自己、安慰自己，但如到达真——法的体悟，做到了佛与僧那样的正觉，就会明白：法是遍一切而彻内彻外的缘起性，本无内外差别而无所不在的。归依法，即是倾向于自己当下的本来如此。佛与僧，虽说是外在的，实在是自己理想的模范，所以归依佛与僧，也即是倾向于自己理想的客观化。从归依的对象说，法是真理，佛与僧是真理的体现者；但从归依的心情说，只是敬慕于理想的自己，即悲智和谐而实现真理的自在者。所以学者能自觉自证，三宝即从自己身心中实现，自己又成为后学者的归依处了。

受持五戒

归依三宝，不但是参加佛教的仪式，还是趋向佛法的信愿。做一佛弟子，无论在家、出家，如确有归依三宝的信愿，必依佛及僧的开示而依法修行。归依是回邪向正、回迷向悟的趋向，必有合法的行为，表现自己为佛化的新人。所以经归依而为佛弟子的，要受戒、持戒。戒本是德行的总名，如略义说：「诸恶莫作，众善奉行，自净其心，是诸佛教。」止恶、行善、净心，这一切，除了自作而外，还要教他作、赞叹作、随喜作（《杂阿含经》卷三七．一〇五九经）。戒律本不拘于禁恶的条文，不过为了便于学者的受持，佛也特订几种法规。这所以由于所受禁戒的不同——五戒、十戒、二百五十戒等，佛弟子也就分为优婆二众、沙弥二众、式叉摩那尼众、比丘二众——七众。归依与持戒，为佛弟子必不可少的德行。

凡在家弟子，应受持五戒，五戒是不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。这是最一般的，近于世间的德行，而却是极根本的。这五戒的原则，即为了实现人类的和乐生存。和乐善生的德行，首先应维护人类——推及有情的生存。要尊重个体的生存，所以「不得杀生」。生存，要有衣、食、住等资生物，这是被称为「外命」的。资生物的被掠夺，被侵占、巧取豪夺，都直接、间接的威胁生存，所以「不得偷盗」。人类的生命，由于夫妇的结合而产生。夫妇和乐共处，才能保障种族生存的繁衍。为了保持夫妇的和睦，所以除了合法的夫妇以外，「不得邪淫」。人类共处于部族及国家、世

界中，由语文来传达彼此情感、交换意见。为维护家族、国家、世界的和乐共存，所以「不得妄语」。妄语中，如欺诳不实的「诳语」、谄媚以及诲盗诲淫的「绮语」、挑拨是非的「两舌」、刻薄谩骂的「恶口」，这总称为妄语而应加禁止，使彼此能互信互谅而得到和谐。酒能荒废事业、戕害身体，更能迷心乱性、引发烦恼，造成杀、盗、淫、妄的罪恶。佛法重智慧，所以酒虽似乎没有严重威胁和乐的生存，也彻底加以禁止。这五者，虽还是家庭本位的，重于外表的行为，没有净化到自心，而实为人生和乐净的根本德行；出世的德行，只是依此而进为深刻的，并非与此原则不同。

第二节 佛徒的不同类型

在家众与出家众

由于根性习尚的差别，佛弟子种种不同，如在家的、出家的。从归信佛法说，在家、出家是一样的；从修证佛法说，也没有多大差别。传说：在家弟子能证得阿那含——第三果，出家能证得阿罗汉——第四果。如在家的得四果，那一定要现出家相。在家人不离世务，忙于生计，不容易达到究竟的境界，所以比喻说：「孔雀虽有色严身，不如鸿雁能远飞。」但也不是绝对不能的，不过得了四果，会出家而已，所以北道派主张在家众也有阿罗汉。那么，在家众与出家众有什么分别呢？一、生活的方式不同：印度宗教，旧有在家与出家的二类，在家的是婆罗门，出家的是沙门。出家的远离家庭、财产等世务，乞食为生，专心修行，与在家众不同。释尊最初弘法时，听众每当下觉悟，这或者自愿尽形寿归依三宝，为在家优婆塞、优婆夷；或者自愿出家，佛说「善来比丘」，即名出家。纯由信众的志愿，虽没有受戒仪式，即分为二众，所以在家与出家，仅能从生活方式的不同来分别；后来，当然应从受戒差别去分别。二、负担任务的不同：比丘等从佛出家，开始僧团的组合。佛世的在家众，是没有组织的。释尊曾命比丘们分头去教化，将佛法普及到各方（《五分律》卷一六）。考释尊的出家，即为了不忍有情的苦迫；以法摄僧，即为了「正法久住」。出家人没有妻儿家业等纷扰，度著淡泊的生活，在当时确能弘法利生。出家众重法施，在家众重于财施。这虽不一定是一般出家者的本意，但释尊确是将弘法利生的任务，托付出家僧。惟

有在这生活方式、负担任务的不同上，能分在家众与出家众。如约信解行证说，实难于分别。

声闻与辟支佛

声闻，是听闻佛法声而修行的，为佛弟子的通名，通于在家、出家。此外又有辟支佛，即无师自通的「独觉」，如摩诃迦叶，即是辟支佛根性。考释尊教化的出家弟子，本有二类：一、人间比丘，二、阿兰若比丘。人间比丘，生活不过分的刻苦，游化人间，过著和乐共住的大众集团生活。阿兰若比丘，如迦叶那样，是绝对厌恶女性的——阿难劝释尊度女众出家，曾受到迦叶的责难；专修头陀苦行的；好静而独住阿兰若的；甚至不愿为大众说法的（《杂阿含经》卷四一．一一三八经；又一一三九经）。释尊的时代，厌世苦行的风气非常浓，所以从佛出家的弟子，阿兰若比丘也不少，他们以为修行是应该如此的（提婆达多的五法是道，即头陀行的极端者）。如迦叶那样的独觉根性，是典型的头陀行者——「头陀第一」，厌世极深，而自尊心又极强。他自信为「若如来（释尊）不成无上正真道者，我则成辟支佛」（《增一阿含经．壹入道品》）。自以为没有佛的教化，也会自觉的，所以传说辟支佛胜于声闻。头陀行是印度一般所风行的，迦叶早就修学这些，他以为这是辟支佛所必行的，如《增一阿含经．壹入道品》说「辟支佛尽行阿练若……行头陀。」但释尊并没有修头陀行，声闻弟子也不一定行头陀行，而且还劝迦叶不要修头陀行（《杂阿含经》卷四一．一一四一经；《增一阿含经．莫畏品》；又〈壹入道品〉）。但迦叶不肯，说：「我今不从如来教。……彼辟支佛尽行阿练若……行头陀。如今不敢舍本所习，更学余行」（《增一阿含经．壹入道品》），释尊也只得方便的安慰他，赞叹头陀功德。总之，释尊教化的声闻弟子，已受到时机的限制，不能大畅本怀；而头陀苦行的阿兰若比丘，辟支根性，更与释尊的人间佛教，精神上大大的不同。释尊涅槃后，摩诃迦叶头陀系压倒阿难而取得僧团的领导地位，声闻佛法这才加深了苦行、隐遁、独善的倾向，被菩萨行者呵责为小乘。

菩萨

声闻是释尊教化的当机，但有极少数更能契合释尊正觉真精神的，称为菩萨，如弥勒、善财等。释尊未成佛前，也称为菩萨。菩萨，义译为「觉有情」，是勇于正觉的欲求者。菩萨的修行，如《本生谈》所说，或作王公、宰官，或作商人、农工，或作学者、航海家等。侧重于利益有情的事业，不惜牺牲自己，充满了慈悲、智慧的精进，这不是一般声闻弟子所及的。菩萨如出家，即像《弥勒上生经》说：「不修禅定，不断烦恼。」这是急于为众而不是急于为己的；是福慧并重而不是偏于理智的；是重慧而不重定的；是不离世间利济事业而净自心，不是厌世隐遁而求解脱的。佛世的阿难，为了多闻正法，侍奉佛陀，不愿意急证阿罗汉；沓婆得阿罗汉后，为了广集福德而知僧事；富楼那冒险去化导犷悍的边民，都近似菩萨的作风。这类重于为他的根性，在佛法的流行中，逐渐开拓出大乘，显示释尊正觉的真义。

卷016

第十六章 在家众的德行

第一节 一般的世间行

人天行

出世的德行，是一般德行的胜进，是以一般人的德行为基础而更进一步的。佛法为了普及大众、渐向解脱，所以有依人生正行而向解脱的人天行。佛弟子未能解脱以前，常流转于人间、天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生于人、天，所以佛法的世间正行，是大体同于世间德行的。释尊为新来的听众说法，总是「如诸佛法先说端正法，闻者欢悦，谓说施、说戒、说生天法」（如《中阿含经．教化病经》）。我们知道，生死是相续的，业力的善恶会决定我们的前途。在没有解脱以前，应怎样使现生及来生能进步安乐，这当然是佛弟子关切的问题。佛法不但为了「究竟乐」，也为了「现法乐」与「后法乐」。怎样使现生与未来，能生活得更有意义、更为安乐，是「增上生」的人天心行。也即是修学某些德行，能使现实的人生更美满，未来能生于天上、人间。释尊的时代，一般人或要求人间的美满，或

盼望天宫的富乐自由。依佛法真义说，天上不如人间；但随俗方便，也说生天的修行。印度宗教的人天法，充满了宗教的迷信生活——祭祀、祈祷、咒术等；而佛说的人天法，即纯为自他和乐的德行——施与戒，及净化自心的禅定，主要为慈悲喜舍的四无量心。

布施不如持戒，持戒不如慈悲等定，这是佛为须达多长者所说的（《增一阿含经．等趣四谛品》）。布施是实际利他的善行，但一般常含有不纯正的动机。如「有为求财故施，或愧人故施，或为嫌责故施，或畏惧故施，或欲求他意故施，或畏死故施，或诳人令喜故施，或自以富贵故应施，或诤胜故施，或妬瞋故施，或憍慢自高故施，或为名誉故施，或为咒愿故施，或解除衰求吉故施，或为聚众故施，或轻贱不敬施」（《大智度论》），这都不是佛陀所赞叹的。即使是善心、净心的布施，究竟是身外物的牺牲，不及持戒的功德。持戒是节制自己的烦恼，使自己的行为能合于人间和乐善生的目标。然一般的说，持戒还偏重身、语的行为；如慈悲喜舍等定，降伏自心的烦恼，扩充对于一切有情的同情，这种道德心的净化、长养，更是难得的，即使还不能正觉解脱，也能成为解脱的方便。所以释尊常说：布施、持戒，能生人、天；要生色界天以上，非修离欲的禅定不可。不过，禅定是倾向于独善的、偏重于内心的，如修慈悲、欣厌等禅定而取著，即会生于天国。从正觉的佛法说，还不如持戒而生于人间的稳当。

正常的经济生活

在家众，首先应顾虑到经济生活的正常，因为有关于自己、家庭的和乐，更有关于社会。释尊曾为少年郁阇迦说：「有四法，俗人在家得现法安现法乐。」（《杂阿含经》卷四．九一经）一、方便具足：是「种种工巧业处以自营生」。如没有知识、技能从事正当的职业，寄生生活是会遭受悲惨结局的。《善生经》也说：「先当习技艺，然后获财业。」正当的职业，如「田种行商贾，牧牛羊兴息，邸舍以求利，造屋舍床卧，六种资生具」（《杂阿含经》卷四八．一二八三经）；「种田、商贾，或以王事，或以书疏算画」（《杂阿含经》卷四．九一经）。一切正当的职业，都可以取得生活。如有关淫、杀、酒，以及占卜、厌禁、大称小斗等，都是不正当的。特别是像陀

然梵志那样的「依傍于王，欺诳梵志、居士；依傍梵志、居士，欺诳于王」（《中阿含经．梵志陀然经》）。他为了女人而假借政府的力量来欺压民众，利用民众的力量来欺压政府，从中贪污、敲诈、剥削、非法取财，这是不能以家庭负担或祭祀、慈善等理由而减轻罪恶的。二、守护具足：即财物的妥善保存，不致损失。三、善知识具足：即结交善友，不可与欺诳、凶险、放逸的恶人来往，因为这是财物消耗的原因之一。《善生经》说：财产的损耗，有六种原因，即酗酒、赌博、放荡——非时行、伎乐、恶友与懈怠。四、正命具足：即经济的量入为出，避免滥费与悭吝。滥费，无论用于那一方面，都是没有好结果的。悭吝，被讥为饿死狗，不知自己受用，不知供给家属，不知供施作福，一味悭吝得卢至长者那样，不但无益于后世，现生家庭与社会中也不会安乐。释尊提示的正常经济生活，在当时的社会环境中，可说是非常适当的办法。

合理的社会生活

人在社会中，与人有相互的关系。要和乐生存于社会，社会能合理的维持秩序，应照著彼此的关系各尽应尽的义务。佛曾为善生长者子说六方礼，略近儒家的五伦说。善生长者子遵循遗传的宗教，礼拜天地四方，佛因教他伦理的六方礼。六方礼，即以自己为中心，东方为父母，南方为师长，西方为妻，北方为友，下方为仆役，上方为宗教师。这六方与自己，为父子、师弟、夫妻、亲友、主仆、信徒与宗教师的关系。彼此间有相互应尽的义务，不是片面的，如《长阿含经》、《中阿含经》的《善生经》详说。六方中的夫妇，应彼此互相的保持贞操。没有君臣、兄弟，可摄于亲友中。亲友，原文含有上下的意味，近于长官与部属的关系。对于自己的友属，应以四摄事来统摄。「布施」，以财物或知识，提高友属的物质与精神生活。「爱语」，以和悦的语言来共同谈论。「利行」，即顾到友属的福利事业。「同事」，即共同担任事务，与友属一体同甘苦。这四摄是社团，尤其是领导者必备的条件，所以说：「以此摄世间，犹车因工（御工）运。……以有四摄事，随顺之法故，是故有大士，德被于世间。」（《杂阿含经》卷二六．六六九经）菩萨以四摄来化导有情，负起人类导者的责任，也只是这一德行的扩展。

主人对于仆役，除了给以适宜的工作而外，应给以衣食医药，还要随时以「盛馔」款待他，给以按时的休假。这在古代社会，是够宽和体贴的了！六方中，特别揭示师弟、宗教师与信徒的关系，看出释尊对于文化学术的重视。

德化的政治生活

释尊舍王子的权位而出家，对当时的政治情势、互相侵伐的争霸战，是不满意的。他常说「战胜增怨敌，败苦卧不安，胜败二俱舍，卧觉寂静乐」。释尊为国际的非战主义者，对于当时的政治，对于当时的君主，少有论及，更不劝民众去向国王誓忠。关于国族的兴衰，佛曾为雨势大臣说七法（《长阿含经．游行经》）。古代政治，每因国王的贤明与否，影响国计民生的治乱苦乐，所以佛曾谈到国王有十德：一、廉恕宽容，二、接受群臣的诤谏，三、好惠施而与民同乐，四、如法取财，五、不贪他人的妻女，六、不饮酒，七、不戏笑歌舞，八、依法而没有偏私，九、不与群臣争，十、身体健康。如《增一阿含经．结禁品》所说，这是重在陶养私德，为公德的根本。《中本起经》说：「夫为世间将（导），顺正不阿枉，矜导示礼仪，如是为法王。多愍善恕正，仁爱利养人，既利以平均，如是众附亲。」这是极有价值的教说！国王临政的要道，主要是公正，以身作则，为民众的利益著想；特别是「利以平均」，使民众经济不致贫富悬殊，这自然能得民众的拥护，达到政治的安定繁荣。

佛经传说轮王的正法治世，一般解说为佛教理想的政治，其实是古代印度的现实政治留传于民间传说中。传说阿私陀仙说：释尊如不出家，要作轮王。依佛经所记，从众许平等王以来，古代有过不少的轮王。上面说过，轮王的统一四洲，本为印欧人扩展统治的遗痕。佛化的轮王政治，略与中国传说的仁政、王政（徐偃、宋襄也还有此思想）相近。正法治世，是「不以刀杖，以法治化，令得安隐」的。对于臣伏的小国来贡献金银，轮王即说：「止！止！诸贤！汝等则为供养我已。但当以正法治，勿使偏枉，无令国内有非法行。」（《长阿含经．转轮圣王修行经》）正法，即五戒、十善的德化。轮王的统一，不是为了财货、领土，是为了推行德化的政治，使人类甚至鸟兽等得到和乐的善生。

第二节 特胜的信众行

五法具足

优婆塞与优婆夷，以在家的身分来修学佛法。关于家庭、社会的生活，虽大体如上面所说，但另有独特的行持，这才能超过一般的人间正行而向于解脱。修行的项目，主要为五种具足（《杂阿含经》卷三三．九二七经等）。一、信具足：于如来生正信，因佛为法本、佛为僧伽上首，对如来应有坚定、正确的信仰。信心是「深忍乐欲，心净为性」，即深刻信解而又愿求实现的净心——这等于八正道的正见、正志。二、戒具足：即是五戒。五戒不仅是止恶的，更是行善的，如不杀生又能爱护生命。在家信徒于五戒以外，有加持一日一夜的八关斋戒的：于五戒外，「离高广大床」，「离华鬘、璎珞、涂香、脂粉、歌舞、娼妓及往观听」，「离非时食」；淫戒也离夫妇间的正淫。有的彻底离绝男女的淫欲，称为「净行优婆塞」。这八关斋戒与净行，是在家信众而效法少分的出家行，过著比较严肃的生活，以克制自心的情欲。三、施具足：如说「心离悭垢，住于非家，修解脱施、勤施、常施，乐舍财物，平等布施」。「心住非家」，即不作家庭私产想；在家信众必须心住非家，才能成出离心而向解脱。供施父母、师长、三宝，出于尊敬心；布施孤苦贫病，出于悲悯心。也有施舍而谋公共福利的，如说：「种植园果故，林树荫清凉，桥船以济渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍给行旅，如此之功德，日夜常增长。」（《杂阿含经》卷三六．九九七经）上二种，等于八正道的正语到正精进。四、闻具足：施与戒，重于培植福德；要得佛法的正知见、进求正觉的解脱，非闻法不可。这包括「往诣塔寺」、「专心听法」、「闻则能持」、「观察甚深微妙义」等。五、慧具足：即「法随法行」而体悟真谛——这等于八正道的从精进到正定。佛为郁阇迦说四种具足，将闻并入慧中，因为闻即是闻慧。这样，才算是「满足一切种优婆塞事」。以信心为根本，以施、戒为立身社会的事行，以闻、慧为趋向解脱的理证。名符其实的优婆塞、优婆夷，真不容易！但这在佛法中，还是重于自利的。如能自己这样行，又教人这样行，「能自安慰，亦安慰他人」，这才是「于诸众中，威德显曜」的「世间难得」者（《杂阿含经》卷三三．九二九经）！五法

而外，如修习禅定，在家众多加修四无量心。

六念

在家的信众，于五法而外，对心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三宝与戒。或再加念施；或更加念天，共为六念，这都见于《杂阿含经》。这主要是为在家信众说的，如摩诃男长者听说佛与僧众要到别处去，心中非常难过（《杂阿含经》卷三三．九三二、九三三经）；还有难提长者（《杂阿含经》卷三〇．八五七、八五八经）、梨师达多弟兄（《杂阿含经》卷三〇．八五九、八六〇经）也如此。诃梨聚落主身遭重病（《杂阿含经》卷二〇．五五四经）；须达多长者（《杂阿含经》卷三七．一〇三〇经等）、八城长者（《杂阿含经》卷二〇．五五五经）、达磨提离长者（《杂阿含经》卷三七．一〇三三经）也身患病苦。贾客们有旅行旷野的恐怖（《杂阿含经》卷三五．九八〇经）；比丘们有空闲独宿的恐怖（《杂阿含经》卷三五．九八一经）。这因为信众的理智薄弱，不能以智制情，为生死别离、荒凉凄寂的阴影所恼乱，所以教他们念（观想）三宝的功德，念自己持戒与布施的功德，念必会生天而得到安慰。这在佛法的流行中，特别是「念佛」，有著非常的发展。传说佛为韦提希夫人说生西方极乐世界，也还是为了韦提希遭到了悲惨的境遇。所以龙树《十住毘婆沙论》说：这是为心情怯弱者所作的方便说。这种依赖想念而自慰，本为一般宗教所共同的；神教者都依赖超自然的大力者，从信仰、祈祷中得到寄托与安慰。念佛等的原理，与神教的他力——其实还是自力，并没有什么差别。经中也举神教他力说来说明，如说：「天帝释告诸天众：汝等与阿须轮共鬪战之时生恐怖者，当念我幢，名摧伏幢，念彼幢时恐怖得除。……如是诸商人！汝等于旷野中有恐怖者，当念如来事、法事、僧事。」（《杂阿含经》卷三五．九八〇经；又参《增一阿含经．高幢品》）他力的寄托安慰，对于怯弱有情，确有相对作用的。但这是一般神教所共有的，如以此为能得解脱、能成正觉，怕不是释尊的本意吧！

在家信众的模范人物

现在举几位佛世的在家弟子，略见古代佛教信众处身社会的一斑。一、须达多，是一位大富长者，财产、商业、贷款，遍于恒河两岸。自信佛以后，黄金布地以筑祇园而外，「家有钱财，悉与佛弟子——比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷共」（《杂阿含经》卷三七．一〇三一经）。对于自己的家产，能离去自我自私的妄执，看为佛教徒共有的财物，这是值得称叹的。波斯匿王大臣梨师达多弟兄也如此，「家中所有财物，常与世尊及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等共受用，不计我所」（《杂阿含经》卷三〇．八六〇经）。须达多受了佛的指示，所以说：「自今已后，门不安守，亦不拒逆比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，及诸行路乏粮食者。」从此，彼「于四城门中广作惠施，复于大市布施贫乏，复于家内布施无量」（《增一阿含经．护心品》），这难怪须达多要被人称为「给孤独长者」了。二、难提波罗，是一位贫苦的工人。他为了要养活盲目的老父母，所以不出家，却过著类似出家的生活。他不与寡妇、童女交往，不使用奴婢，不畜象马牛羊，不经营田业商店；他受五戒、八戒，而且不持、不蓄金银宝物；他专门作陶器来生活，奉养父母。农业是多少要伤害生命的；商业的「以小利侵欺于人」，也不免从中剥削；畜牧是间接的杀害；佛法中没有奴婢，所以他采取工业生活（《中阿含经．频婆陵耆经》）。工业，在自作自活的生活中，更适宜佛法的修学。三、摩诃男，是佛的同族弟兄。净饭王死后，由他摄理迦毘罗国的国政。他诚信佛法，佛赞他「心恒悲念一切之类」（《增一阿含经．清信士品》）。在流离王来攻伐释种、大肆屠杀时，摩诃男不忍同族的被残杀，便去见流离王说：「我今没在水底，随我迟疾，使诸释种并得逃走。若我出水，随意杀之。」那知他投水自杀时，自己以发系在树根上，使身体不致浮起来。这大大的感动了毘流离，才停止了残酷的屠杀（《增一阿含经．等见品》）。佛弟子的损己利人，是怎样的悲壮呀！

卷017

第十七章 出家众的德行

第一节 出家众与僧伽生活

出家与入僧

信众的出家，过著淡泊的乞士生活，称为比丘。在家的虽同样的可以解脱，而释尊的时代，出家是比较适宜些。如说：「居家至狭，尘劳之处；出家学道，发露旷大。我今在家，为锁所锁，不得尽形寿修诸梵行。我宁可舍少财物及多财物，舍少亲族及多亲族，剃除须发，著袈裟衣，至信舍家，无家学道。」（《中阿含经．迦绻那经》）家有什么可厌？如经中所说，由于人类财产私有、男女系属，这才引发淫、盗、杀、妄等社会纠纷。为避免人间的混乱而成立国家，但从来的国家制建立于家庭的私欲占有基础，所以虽多少限制彼此的冲突，而不能彻底实现人间的和乐。国家权力的扩张，每征收过分的赋税，甚至掠夺人民，不断引起国族间的残杀。所以在家的五戒，也还是基于一般的家庭基础。如淫以不得非法（当时的法律习惯）侵犯他人男女为标准；不盗，一切公物私物，不得非法占有。这不过顺从当时——男女互相系属、财产彼此私有的社会，节制自我，维持不完善、不理想的秩序，实是不完善的道德。所以出家的真义，即为否定固有社会的价值，放弃财产私有、眷属系著，投身于新的世界。「不拜王」；「四姓出家，同名为释」，即不受姓氏种族限制的集团，否认王权的至上。这难怪以家庭伦理为本位的儒家，要大惊小怪起来。

真实的出家者，为了「生老病死忧悲苦恼」的解脱。解脱这些，需要内心烦恼的伏除，也需要社会环境的变革。内心清净与自他和乐，本是相关的。释尊为深彻的悲慧所动，冲破旧社会而出家，适应当时的机宜，以宗教者的身分，阐扬根本的彻底的教化。出家即自我私有的否定，营为舍离我执的生活。当然，也有为了国事、盗贼、债务、生活的逼迫而出家，或身虽出家，而依然在经济占有、男女爱著的心境中过活，不能契合出家真义的。凡是真实的出家者，一定不受狭隘的民族、国家主义所拘蔽。但出家并不能出离社会，不过离开旧的而进入新的社会——僧伽。

僧团生活的一斑

参加僧团，即依戒律而过集团的生活，参加释沙门团而过平等自由的生活。关于僧团生活，这里只能提到一点。参加僧团，要经受戒的仪式。如中途不愿出家，不妨公开的舍戒，退出僧团。「见和同解」，出家的有不可缺少的五年依止修学的严格义务，养成正确而一致的正见。如自立佛法的邪说，先由师友再三的劝告，还是固执的话，那就要运用大众的力量来制裁他。「戒和同行」，基于任何人也得奉行的平等原则。大众的事情，由完具僧格的大众集议来决定。这又依事情轻重，有一白三羯磨——一次报告，三读通过；一白一羯磨——一次报告，一读通过；单白羯磨——就是无关大体的小事，也得一白，即向人说明。出家人的个人行动，完全放在社会里面。议事的表决法，经常采用全体通过制，如一人反对，即不能成立；也有行黑白筹而取决多数的。如违反净化身心、和乐大众的戒律，都要忏悔，向大众承认自己的错失。如犯重的，要接受大众的惩罚，令他为公众作苦工，或一切人不与他交谈、不与他来往，使他成为孤独者。如犯不可忏悔的重罪，即不能容他存留在僧团，这才能保持僧团的清净，所以说「佛法大海，不宿死尸」。僧团中没有领袖、没有主教，依受戒的先后为次第；互相教诫，互相慰勉，结成一和合平等的僧团。尊上座，重大众，主德化，这是僧团的精神。「利和同均」，出家众过著乞士的生活，一切资生物——衣、食、住、药四缘，都从乞化、布施而来。这或有属于团体公有的，或有属于私人的。释尊依当时的社会经济状况，制定生活的标准，但由于人类私欲的根深蒂固，不能不设法逐渐调伏，也容许有过量的衣物，但必须「净施」。净施，是特殊的制度，公开的奉献于大众、别人，然后由大众交还他管理使用。出家者在这样的民主的、自由的、平等的僧团中，度著少欲知足的淡泊生活，游行教化，专心定慧，趋向清净的解脱。这些，如毘奈耶中说。

第二节 解脱的正行

八正道

正觉解脱的正道，经中虽说到种种的项目，但八正道是根本的，是一切贤圣所必由的。关于八正道，经中有不同的叙述：一、从修行的目标说，得正定才能离惑证真；而要得正定，应先修正见到正念，所以前七支即是正定

的根基、助缘。如《杂阿含经》（卷二八．七五四经）说：「于此七道分为基业已，得一其心，是名贤圣等（正）三昧根本、众具。」（参《中阿含经．圣道经》）二、从修行的先导说，正见是德行的根本。如《杂阿含经》（卷二八．七五〇经）说：「诸善法生，一切皆以（慧）明为根本。……如实知者，是则正见。正见者，能起正志……正定。」正见即明慧，是修行的摄导，如行路需要眼目、航海需要罗盘一样，所以说：「如是五根（信、进、念、定、慧），慧为其首，以摄持故。」（《杂阿含经》卷二六．六五四经）正见对于德行的重要性，是超过一般的，所以说：「假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣。」（《杂阿含经》卷二八．七八八经）大乘的重视般若，也即是这一意义的强化。而菩萨的大慧、深慧，不怕生死流转而能于生死中教化众生，也即是这正见——般若的大力。三、以正见为首，以正精进、正念为助而进修。如正见，专心一意于正见，努力于正见的修学。又从正见中了解正志，专心一意于正志，努力于正志的修学。像这样，正语、正业、正命也如此。这样的正见为主，正精进、正念为助，「以此七支习助具，善趣向心得一者，是谓圣正定」（《中阿含经．圣道经》）。这是重视精进与专心，而看作遍助一切支的。这三说，并没有什么矛盾。

佛法的修学，以正觉解脱为目标。到达这一目标，要先有闻、思、修慧。「正见」，最先是闻慧，即对因果、事理、四谛、三法印等，从听闻正法而得正确深切的信解；理解佛法，以佛法为自己的见地。正见是分别邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，舍邪恶而信受纯正的（参《中阿含经．圣道经》）。这是「于法选择、分别、推求、觉知、黠慧、开觉、观察」（《杂阿含经》卷二八．七八五经）的抉择正见。如正见善恶因果、生死的相续与解脱，还是世间的正见，能「转向善道」而不能出世。如对于四谛真理的如实知见，「依离，依无欲，依灭，向于舍」，那才是向解脱的出世正见。这样的正见，并不是浮浅的印象，要精进的努力，正念的专一，才能成就。得了佛法的正见，即应引发「正志」——奘译正思惟。这是化正见为自己的理想，而立意去实现的审虑、决定、发动思。从理智方面说，这是思慧——如理思惟，作深密的思考，达到更深的悟解；从情意方面说，这是经思考而立意

去实现，所以正志是「分别、自决、意解、计数、立意」。思慧不仅是内心的思考，必有立志去实现的行为，使自己的三业合理，与正见相应。所以正志同时即有见于身体力行的戒学，这即是「正业」、「正语」、「正命」。正语是不妄语、不绮语、不两舌、不恶口，及一切的爱语、法语。正业是不杀、不盗、不淫，与一切合理的行动。正命是合理的经济生活。佛法以智慧为本的修行，决不但是理观；理解佛法而不能见于实际生活，这是不合佛法常道的。「正精进」是离恶向善、止恶行善的努力，遍通一切道支。如专从止恶行善说，即戒的总相。以正见为眼目，以正志所行的正戒为基础，以正精进为努力，这才从自他和乐的止恶行善，深化到自净其心的解脱。「正念」是对正见所确认而正志立意求它实现的真理，念念不忘的忆持现前。念是定的方便，因念的系念不忘而得一心，即「正定」。由于一心的湛寂，如实正智能依之现前。正念与正定，即修慧阶段。由修慧——与定相应的正见而发无漏慧，才能完成正觉的解脱。八正道的修行，即戒、定、慧三学的次第增进，也是闻、思、修三慧的始终过程，为圣者解脱道的正轨。

道的必然性与完整性

八正道是向上向解脱所必经的正轨，有它的必然性。中道的德行，是不能与它相违反的。出家众依此向解脱，在家众也如此。所不同的，出家众的正命，指少欲知足的清净乞食；在家众是依正常的职业而生活。生活方式不同，所以正命的内容不同，但同样要以合理的方法而达到资生物的具足。这不应该非法取得，也不能没有，没有或缺乏，是会使身心不安而难于进修的。佛教信众的解脱行，固然非依此不可，即使没有出离心、没有解脱慧的一般世间行，也不能与八正道相违。八正道有二类：有「世俗有漏，有取，转向善趣」的，有「圣出世间无漏，不取，正尽苦转向苦边」的（《杂阿含经》卷二八．七八五经）。这二者的差别，根本在正见。如是因果、善恶、流转、解脱的正见，以此为本而立志、实行，这是世俗的人天正行。如是四谛理的正见，再本著正见而正志、修行，即是能向出世而成为无漏的。

佛法以八正道为德行的总纲，这不是孤立的、片面的，是完整的、关联的，是相续发展、相依共存的，是知与行、志向与工作、自他和乐与身心清

净的统一。佛法的德行，贯彻于正确的正见中；由知见来指导行为，又从行为而完成知见——这是知行的统一。依正见确立正志——向于究竟至善的志愿，有志愿更要有实际工作。没有志向，实行即漫无目的；但也不能徒有志愿，惟有实践才能完成志愿——这是志向与工作的统一。对人的合理生活，经济的正常生活，这是有情德行而表现于自他和乐中的；定慧的身心修养，是有情德行而深刻到身心清净，这也有相依相成的关系。释尊随机说法，或说此，或说彼，但人类完善的德行、向解脱的德行，决不能忽略这德行的完整性。否则，重这个、修那个，即成为支离破碎，不合于德行的常轨了。

道的抉择

「八正道行入涅槃」，是唯一而不许别异的正道。所以佛临灭时，对须跋陀罗说：「若诸法中无八圣道者，则无第一沙门果，第二、第三、第四沙门果。以诸法中有八圣道故，便有第一沙门果，第二、第三、第四沙门果。」（《长阿含经．游行经》）这是怎样明确的开示！如来虽说有许多德行的项目，都是不出于八圣道的。如「四念处」即正念的内容，「四正断」是正精进的内容，「四圣种」是正命的内容，「四神足」是正定起通的内容。五根与五力：信（信解）即正见、正志相应的净心；精进即含摄得戒学的正精进；念即正念；定即正定；慧即依定而得解脱的正见。五根、五力与八圣道的次第内容，大体是一致的。「七觉支」，偏于定慧的说明。佛法道支的总体，或说为三增上学（《杂阿含经》卷二九．八一七经）。三增上学是有次第性的：依戒起定，依定发慧，依慧得解脱。八正道的以正见为首，这因为正见（慧）不但是末后的目标，也是开始的根基，遍于一切支中。如五根以慧为后，而慧实是遍一切的，所以说：「成就慧根者，能修信根（精进、念、定也如此）；……信根成就，即是慧根。」（《杂阿含经》卷二六．六五六经）慧学是贯彻始终的，八正道的正见，侧重它的先导；三学的慧学，侧重它的终极完成。参照五根的慧根摄持，即可以解释这一次第的似乎差别而实际是完全一致。

佛法的依戒而定、从定发慧，一般误解的不少。定本是外道所共的，凡远离现境的贪爱，而有系心一境——集中精神的效力，如守窍、调息、祈祷、

念佛、诵经、持咒，这一切都能得定。但定有邪定、正定、净定、味定，不可一概而论。虽都可作为发定的方便，但正定必由正确的理解、正常的德行、心安理得、身安心安中引发得来。如经中常说：「因持戒便得不悔，因不悔便得欢悦，因欢悦便得喜，因喜便得止，因止便得乐，因乐便得定。」佛对郁低迦说：「当先净其初业，然后修习梵行。……当先净其戒、直其见、具足三业，然后修四念处。」（《杂阿含经》卷二四．六二四经）满慈子对生地比丘说：「以戒净故得心（定的别名）净，以心净故得见净。」（《中阿含经．七车经》）一般学者，每不从「净其戒、直其见」下手，急急的求受用、求证得，这难怪持咒等的风行了！其次，从定发慧，也并非得定即发慧；外道的定力极深，还是流转于生死中。要知道，得定是不一定发慧的。从定发慧，必由于定前（也许是前生）的「多闻熏习，如理思惟」，有闻、思慧为根基。不过散心的闻、思慧，如风中的烛光摇动，不能安住而发契悟寂灭的真智，所以要本著闻、思的正见，从定中去修习。止观相应，久久才能从定中引发无漏慧。不知从定发慧的真义，这才离一切分别抉择，不闻不思，盲目的以不同的调心方法去求证。结果，把幻境与定境看作胜义的自证而传扬起来。

卷018

第十八章 戒定慧的考察

第一节 戒

忏悔与持戒

八正道的内容，即戒、定、慧三增上学，今再分别的略为论说。厌倦一般生活，感到私欲占有的家庭罪恶、痛切有情的自相残杀、一切是无常与苦迫，发心出家的，必对于这样的人生有所警觉，对于过去的自己有所不满。对于生死有厌离心，即对于自己有忏悔心，这才能生活于出家的僧团而得佛化的新生。在家的信众，也要有「住非家想」的见地，才能成解脱分善根，或者现身证觉。所以在受戒时，举行真诚的忏悔，是非常重要的。释尊初期

的弟子，都有过人生的深切警觉与痛悔，动机的纯正与真切，没有什么戒条，也能自然的合律。等到佛法风行，动机不纯的出家者多起来，佛这才因事制戒。但在外人看起来，似乎制戒一多，僧品反而卑杂了。《中阿含经．伤歌逻经》即这样说：「何因何缘，昔沙门瞿昙施设少戒，然诸比丘多得道者？何因何缘，今沙门瞿昙施设多戒，然诸比丘少得道耶？」依释尊以法摄僧的意义说，需要激发为法的真诚；依僧团律制的陶冶，也能使学者逐渐的入律，所以说：「我正法律，渐作渐学，渐尽渐教。……为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷施设禁戒。」（《中阿含经．瞻波经》）就是发心纯正的出家者，有时也会烦恼冲动起来，不能节制自己而犯了戒。这对于佛法的修习，是极大的障碍，这需要给以戒律的限制；已经犯戒的，即责令忏悔，使他回复清净。经中常说：「有罪当忏悔，忏悔即清净。」因为一度的烦恼冲动，铸成大错，即印下深刻的创痕，成为进修德行的大障碍，不能得定，不能发慧；如引发定慧，必是邪定、恶慧。佛法的忏悔制，于大众前坦白的披露自己的过失，接受僧团规定的处罚。经过一番真诚的痛切忏悔，即回复清净。如瓶中有毒，先要倒去毒物，洗涤干净，才可以安放珍味。如布帛不净，先要以灰皂等洗净，然后可以染色。所以惟有如法的忏悔，才能持律清净，才能使动机不纯的逐渐合律。忏悔与持戒，有著密切的关系。所以戒律的轨则，不在乎个人，在乎大众；不在乎不犯——事实上每不能不犯，在乎犯者能忏悔清净。学者应追踪古圣的精神，坦白的发露罪恶，不敢覆藏，不敢再作，使自己的身心清净，承受无上的法味。

持戒与慈悲

戒律的广义，包含一切正行；但依狭义说，重在不杀、不盗、不淫、不妄语等善。出家众的四根本戒，比在家五戒更严格。淫戒，连夫妇的正淫也禁止；妄语，重在未证谓证等大妄语，这都与定学有关。不杀、盗、淫、妄为根本的戒善，出家众多从消极的禁止恶行说，但在家众持戒，即富有积极的同情感。要知戒善是合法则的，也是由于同情——慈悲喜舍的流露而表现于行为的。如《杂阿含经》（卷三七．一〇四四经）佛为鞞纽多罗聚落长者说：「若有欲杀我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何杀彼？作是觉

已，受不杀生、不乐杀生（淫、盗等同）。」释尊称这是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近于儒家的恕道。所以身、语根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的觉得不应该作。这例如不杀，不使一切有情受杀生苦，也是给一切有情以安全感；进一步，更要爱护有情的生命。戒不即是慈悲的实践吗？《杂阿含经》（卷三二．九一六经）佛为刀师氏聚落主说：「若于有心杀生，当自悔责不是不类。若不有心杀生，无怨无憎，心生随喜。……心与慈俱。……如是偷盗对以悲心，邪淫对以喜心，妄语对以舍心。」这以四无量心别对四戒，不过约它的偏重说，其实是相通的。如《中阿含经．波罗牢经》佛为波罗牢伽弥尼说：「自见断十恶业道，念十善业道已，便生欢悦；生欢悦已，便生于喜；生于喜已，便止息身；止息身已，便身觉乐；身觉乐已，便得一心。伽弥尼，多闻圣弟子得一心已，则心与慈俱，……无结、无怨、无恚、无诤（悲、喜、舍同）。」依五戒、八戒、十善业而说到四无量心，这是经中常见的教说。尤其是《增一阿含经．三宝品》，以施为「施福业」，五戒、四无量为「平等福业」，七觉支为「思惟福业」，这即是施、戒、定三福业，而佛称戒与四无量为平等福业，属于戒善，这是极有意义的。平等即彼此的同一，大乘所说的平等慈、同体悲，即是这一深义的发挥。慈悲喜舍与定心相应而扩充它，即称为四无量。这本是戒的根源，由于戒业清净，同情众生的苦迫，即引发慈悲喜舍的「无上人上」法。戒与四无量的相关性，可证明佛法——止恶、行善、净心的一切德行，本出于对人类——有情的同情，而求合于和乐善生的准则。戒与慈悲，是侧重于「无瞋」善根的。但这在限于时机的声闻法中，还不能充分的发挥出来！

第二节 定

离欲与定

依戒生定，是在三业清净的基础，修得清净的禅定（三昧、瑜伽等大同小异），为内心体验必要的修养法。印度从《奥义书》以来，已极其流行。释尊参学时，也曾学过。佛虽不满于一般的禅，但从引发真慧来说，不能不说是方便；所以在佛法的德行中，还是有此一著。习定的方法，尽可不同，

但大抵调身、调息、调心，使精神集中而归于平静。这有一重要事实，即修习禅定必以离欲为先。如贪恋一般的现实生活，那是不能得定的。换言之，非鄙视——轻视现实生活，而倾向于内心——身心的理想生活不可。厌人间、欣天国，厌此间、慕他方，都可以得定的。禅定的本质，不外乎厌此欣彼、厌尘欲而欣心乐。由于禅定的离欲，所以初下手时，先「呵五欲」——对于微妙的色、声、香、味、触，认识它的过患而厌弃它，尤其是男女欲。三界中的欲界，侧重于五欲及性欲，非离这物欲与性欲，即不能得定、不能生色界天，色界是没有这些欲的。所以如不能依定发慧，那么厌离物欲、厌离男女欲，专心修定，即是外道的天行。印度一般的出家者，即是这样的。佛法的出家生活，也即适应这一类根性。

禅定必须离欲，欲到底是什么呢？微妙的五欲，不过是诱发情欲的因缘；内心一向受著环境的诱惑，所以呵责五欲。欲是习以成性、随境染著的贪欲，所以说：「欲、我知汝本，意以思想生，我不思想汝，则汝而不有。」（《法句经》）《杂阿含经》（卷四八．一二八六经）说：「非世间众事，是则之为欲。心法驰觉想，是名士夫欲。」佛法的修定离欲，重于内心烦恼的调伏，并非拒绝世间一切。否则，守护根门、远离五欲，会同于外道波罗奢那的堵塞聪明了（《杂阿含经》卷一一．二八二经）。人类有眼等五根，即不能不受用五境；生存人间，即不能不衣食资生。所以佛法的离欲，不是拒绝这些，是净化自心而适当的——合于社会情况、合于身心需要而受用这些，不为环境的爱著而牵转。所以《杂阿含经》（卷二一．五六四经）说「三断」，有「依食断食」；《中阿含经．漏尽经》说「七断」，有「从用（资生具）断」。特别是释尊自身的生活，可作确切的证明。释尊的生活，不但是粪扫衣，也有名贵的金缕衣；不但是粗食，也有百味食；不但树下坐，也住高楼重阁；不但独住山林，也常与四众共住。佛虽如此，还是被称为少欲、知足、无事、寂静（《中阿含经．箭毛经》）。这可见问题在内心；不系恋于环境，不追逐于尘欲，那么随缘适量的享受，无不是少欲知足。反之，如贪欲炽盛，那即使远离人间，粗衣恶食，也算不得少欲、离欲（参《杂阿含经》卷一三．三〇九经）。同样的，如说女人为男人的戒垢——男人为

女人的戒垢，而戒垢实是内心的情欲。所以犯淫戒，也不像理学者那样重视肉体的贞操。有比丘因淫欲心重，将生殖器割去。佛呵责他：当断的——贪欲不断，不该断的倒断了！然而，人类生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家众为什么要严格禁绝，不像对于衣食资生的相对节制呢？这可以说：衣食是无情的，虽与社会有关，但比较容易的自由控制。男女的牵制，系缚力特别强；在男女相互占有的社会结构中，苦痛是无法避免的，实是障道的因缘。在当时的社会中，适应当时的出家制，所以彻底戒绝男女的淫欲。如人间为北俱罗洲式的，依此而向出世，男女问题也许会像衣食一样的解决了。大乘净土中，有菩萨僧而没有出家众，即是这社会理想的实现！

一般的禅定，也有观慧，如厌此欣彼的「六行观」，又如四无色的「唯心观」，「不净观」与「九想观」等，都可从定中去修习，也可修此来得定，但这不一定能解脱。佛法常说依定发慧，所依的定不必是极深的，多少能集中精神就可以了。所以不得「根本定」的，或但得「未到定」的，但是一念相应「电光喻定」的，都可以引发胜义慧，离烦恼而得解脱。如「慧解脱阿罗汉」，不得禅定，但对于生死的解脱，已切实做到。否则，定心愈深，愈陶醉于深定的内乐中，即愈对佛法不相应。如因定而生最高或顶好的世界，也不能解脱，反而是「八难」的一难。佛法修定而不重定，是毫无疑问的。偏于禅定的，必厌离尘境而陶醉于内心；久而久之，生活必流于忽略世间的现实生活，思想必落于神我型的唯心论。佛法是缘起论，从现实经验的有情著手。立足于心色依存的缘起论，有自他和乐的僧制，这不是倾向独善、唯心者的境界。后期佛法的唯心论，与禅师、瑜伽师结不解缘，这是有它发展的必然性的。禅定，要远离物欲与男女欲，但不知定境也同样的是贪欲。《中阿含经．苦阴经》中，论到「五欲」，主要的是物质占有欲；论到「色」，即是男女互相占有的淫欲；论到「觉」，即四禅定的定相应受；经中一一说明它的味著、过患与出离。禅定以离物欲及性欲为主，而不知禅定也还是无明贪欲的产物。这对于专谈「受用」的学者，是怎样适当的教授！

定与神通

佛教的圣者，如「慧解脱阿罗汉」，虽究竟解脱，还是没有神通的。反之，外道得根本定的也有五通。依禅定而发神通，这是印度一般所公认的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，是禅定所引发的常人所不能的超常经验。这究竟神奇到什么程度，姑且不谈；总之，精神集中的禅师，身心能有某些超常经验，这是不成问题的。这不是佛法的特色，不能获得正觉的解脱，是外道所共有的。古代宗教的神秘传说，与有人利用这些神秘现象号召人民作军事的叛变，这都是事实。佛法所重的是漏尽通，即自觉烦恼的清净。佛弟子能深入禅定的，即有此五通，佛也不许他们利用这些来传布佛法，更不许利用来招摇名利；非特殊情形，不能随便表现。如有虚伪报道，为佛法的大妄语戒，勒令逐出僧团。神通，对于社会、对于自己的危险性，惟有释尊才能深刻理会得。那些以神秘来号召传布佛法的，真是我佛罪人！

第三节 慧

闻思修与慧

无漏慧的实证，必以闻、思、修三有漏慧为方便。如不闻、不思，即不能引发修慧，也即不能得无漏慧。《杂阿含经》（卷三〇．八四三经）曾说四预流支：「亲近善男子，听正法，内正思惟，法次法向。」这是从师而起闻、思、修三慧，才能证觉真理，得须陀洹——预流果。这是修行的必然程序，不能躐等。然从师而起三慧的修学程序，可能发生流弊，所以释尊又说四依——「依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识」，作为修学的依准。一、亲近善知识，目的在听闻佛法。但知识不一定是善的，知识的善与恶，不是容易判断的。佛法流传得那样久，不免羼杂异说，或者传闻失实，所以品德可尊的，也不能保证传授的可信。善知识应该亲近，而不足为佛法真伪的标准，这惟有「依法不依人」。依法考辨的方法，《增一阿含经．声闻品》曾略示大纲：「便作是语：我能诵经、持法、奉行禁戒、博学多闻。正使彼比丘有所说者，不应承受，不足笃信。当取彼比丘而共论议案法共论。

……与契经相应、律法相应者，便受持之。设不与契经、律、阿毘昙相应者，当报彼人作是语：卿当知之！此非如来所说。」考辨的方法，佛说为四类：(一)、教典与「契经、律、阿毘昙都不与相应，……不与戒行相应，……此非如来之藏」，即否认它是佛法。(二)、如教典不合，而照他的解说，都是「与义相应」的。这应该说：「此是义说，非正经本。尔时，当取彼义，勿受经本。」这是虽非佛说而合于佛法的，可以采取它的义理。(三)、如不能确定「为是如来所说也，为非也」，而传说者又是「解味不解义」的，那应该「以戒行而问之」。如合于戒行，还是可以采取的。(四)、如合于教典、合于义理的，「此真是如来所说，义不错乱」，应该信受奉行。这即是以佛语具三相来考辨。释尊或专约教典，说「以经为量」；或专约法义，说「三法印」；或专约戒行，说「波罗提木叉是汝大师」。这依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考证法。在依师修学时，这是唯一可靠的标准。

我们要修学佛法，不能为宗派所缚、口传所限、邪师所害，应积极发挥依法不依人的精神，辨别是佛说与非佛说，以佛说的正经为宗，以学者的义说为参考，才能引生正确的闻慧。二、从师多闻正法，要从语言文字中体会语文的实义。如果重文轻义、执文害义，也是错误的，所以「依义不依语」。经上说：「闻色是生厌、离欲、灭尽寂静法，是名多闻。」（《杂阿含经》卷一．二五经）正法的多闻，不是专在名相中作活计，是理会真义而能引解脱的行证。多闻，决不能离圣典语文而空谈，但也不能执文害义。否则尽管博闻强记，在佛法中是一无所知的无闻愚夫！三、义理有随真理法相说，有曲就有情根性说，这即是了义与不了义、胜义说与世俗说。如不能分别，以随机的方便说作为思考的标准，就不免颠倒，所以说「依了义不依不了义」。这样，才能引发正确深彻的思慧。如以一切为了义、一切教为圆满，即造成佛法的笼统与混乱。四、法次法向是修慧。依取相分别的妄识而修，无论如何，也不能得解脱，不能引发无漏正智，所以说「依智不依识」。

应依离相、无分别的智慧而修，才能正觉，引导德行而向于正觉的解脱。佛法以正觉的解脱为目标，而这必依闻、思、修三而达到；闻慧又要依贤师良友。这三慧的修学，有必然的次第，有应依的标准。这对于正法的修学者

，是应该怎样的重视释尊的指示！

慧与觉证

在家、出家的圣弟子，依八正道行，确有如实的悟证境地，这是经中随处可见的。到此，净化自心功夫，才达到实现。怎样的观慧才能引发如实觉呢？方便是非常众多的，或说四念处——观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；或说四谛观；或说缘起的生起还灭观。但达到根本处，切近实证处，都是同观实相的——空、无相、无愿三解脱门。这是三法印的观门：依无常成无愿门，依无我成空门，依涅槃成无相门。等到由此而知法入法，即无二无别。如前〈三大理性的统一〉中说：法性是空寂而缘起有的，从缘起的生灭边，观诸行无常与诸法无我；从缘起的还灭边，观诸法无我与涅槃寂静。直从法性说，这即是性空缘起的生灭观，生灭即是寂灭。所以四谛观、缘起观，或侧重缘起流转而观不净、苦、无常、无我，都是契入法性空的方便。由于适应时机，根治对于物欲、色欲的系著，所以说苦观、不净观。如不能依苦而起无量三昧，或偏于不净观，会造成严重的错误。佛世即有比丘厌身而自杀的（如《杂阿含经》卷二九．八〇九经），佛为此而教令修安般，这那里是佛法观慧的常道！

法，是缘起假名而本来空寂的。但人类由于无始来的愚昧，总是内见我相、外取境相，不知空无自性，而以为确实如此，由此成我、我所，我爱、法爱，我执、法执，我见、法见。必须从智慧的观察中来否定这些，才能证见法性，离戏论缠缚而得解脱。这必须「于此识身及外境界一切相，无有我、我所见、我慢使系著」（《杂阿含经》卷一．二三经）；必须「不见一法可取而无罪过者。我若取色，即有罪过。……作是知已，于诸世间则无所取，无所取者自觉涅槃」（《杂阿含经》卷一〇．二七二经）。要不住四识住，「攀缘断已，彼识无所住，……于诸世间都无所取、无所著。无所取、无所著已，自觉涅槃」（《杂阿含经》卷二．三九经）。由慧观而契入法性，不是取相分别识的观察，是从无自性分别而到达离一切取相戏论的。如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，从离恶行善的方面说，这是要择善而固执的；但从离相证觉说，如取著善行，以为有善行可行、有我能行，

即成为如实觉的障碍，大乘称之为「顺道法爱」。释尊所以常说：「法尚应舍，何况非法？」如佛常说地水火风等观门，如「于地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所。彼计地即是神已，便不知地。……于一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼计一切即是神已，便不知一切」（《中阿含经．想经》）。所以佛为跋迦利说「真实禅」——胜义空观说：「于地想能伏地想，于水、火、风想，无量空入处想，识入处想，无所有入处，非想非非想入处想，此世他世，日月，见闻觉识，若得若求，若觉若观，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禅者，不依地、水、火、风，乃至不依觉观而修禅。」（《杂阿含经》卷三三．九二六经）这是都无所住的胜义空观，迦旃延修这样的禅观，由于佛的教化——缘起假有性空的中道而来（《杂阿含经》卷一二．三〇一经），这是慧证法性的不二门。

卷019

第十九章 菩萨众的德行

第一节 菩萨行通说

空与慈悲

前来所说的在家与出家，约释尊适应当时的一般声闻弟子说。本章的菩萨，虽不出于在家与出家，但约追踪释尊精神、发挥释尊本怀的佛教徒说。菩萨道源于释尊的本教，经三、五百年的孕育长成，才发扬起来，自称大乘。大乘教虽为了适应时机而多少梵化，然而它的根本原理，到底是光华灿烂，能彻见佛法真髓的！

先从空与慈悲来说明菩萨道。空，是阿含本有的深义，与菩萨别有深切的关系。佛曾对阿难说：「阿难！我多行空。」（《中阿含经．小空经》）这点，《瑜伽师地论》（卷九〇）解说为：「世尊于昔修习菩萨行位，多修空住，故能速证阿耨多罗三藐三菩提，非如思惟无常苦住。」这可见菩萨是以修空为主的，不像声闻那样的从无常苦入手。《增一阿含经．序品》也说

：「诸法甚深论空理，……此菩萨德不应弃。」如从缘起的三法印的深义说，无常即无有常性，本就是空的异名。但一般声闻弟子，对于无常故苦的教授，引起厌离的情绪极深。声闻、辟支佛们，不能广行利济众生的大事，不能与释尊的精神相吻合。他们虽也能证觉涅槃空寂，但由于厌心过深，即自以为究竟。声闻的方便适应性，限制了释尊正觉内容的充分开展。佛从菩萨而成，菩萨的观慧直从缘起的法性空下手，见一切为缘起的中道，无自性空、不生不灭、本来寂静。这样，才能于生死中忍苦而不急急的自了，从入世度生中向于佛道。

与戒律有关的慈悲，声闻也不能说没有的，但佛灭百年，已被歪曲为粗浅的了（《四分律》七百结集）。声闻者不能即俗而真，不能即缘起而空寂，以为慈悲等四无量心但缘有情、不能契入无为性。不知四无量心是可以直入法性的，如质多罗长者为那伽达多说：无量三昧与空三昧、无相三昧、无所有三昧，有差别义，也有同一义。约「无诤」义说，无量与无相等，同样是能空于贪、瞋、痴、常见、我、我所见的（《杂阿含经》卷二一．五六七经）。从空相应缘起来说，由于有情无自性，是相依相缘相成，自己非独存体，一切有情也不是截然对立的，所以能「无怨、无瞋、无恚」。了达有情的没有定量性，所以普缘有情的慈悲——无缘慈，即能契入空性。四三昧中，三三昧即三解脱门，依三法印而成观；无量三昧，即是依苦成观。观一切有情的苦迫而起拔苦与乐的同情，即「无量心解脱」。由于声闻偏重厌自身苦，不重愍有情苦；偏重厌世，不能即世而出世，这才以无量三昧为纯世俗的。声闻的净化自心，偏于理智与意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多说「离贪欲者心解脱，离无明者慧解脱」，对于离瞋的无量心解脱，即略而不论。声闻行的净化自心，是有所偏的，不能从净化自心的立场成熟有情与庄严国土；但依法而解脱自我，不能依法、依世间而完成自我。这一切，等到直探释尊心髓的行者急于为他，才从慈悲为本中完成声闻所不能完成的一切。

德行是应该均衡的、和谐的扩展，不能如声闻行那样偏颇。如针对厌离情深的声闻，应重视大悲的无瞋。对于不善根的根治，也认为贪欲是不善的

，但不是最严重的；贪欲不一定厌弃有情、障碍有情，世间多少善事，也依贪爱而作成。惟有瞋恚，对有情缺乏同情，才是最违反和乐善生的德行，所以说：「一念瞋心起，八万障门开。」恶心中，没有比瞋恚更恶劣的，菩萨的重视慈悲，也有对治性。论理，应该使无痴的智慧、无贪的净定、无瞋的慈悲，和谐均衡的扩展到完成。

从声闻到菩萨

佛法，从一般恋世的自私的人生，引向出世的无我的人生。这有不可忽略的两点，即从家庭而向无家，从自他和乐而向自心净化。其中，出家的社会意义，即从私欲占有的家庭或民族的社会关系中解放出来。这一出家，从离开旧社会说，多少带点个人自由主义的倾向；如从参预一新的社团说，这是超家族、超国界的大同主义。声闻的出家众，虽有和乐——自由、民主、平等僧团，但限于时机，乞食独身的生活，在厌世苦行的印度思潮中，偏重于「己利」的个人自由。出家的社会意义，是私欲占有制的否定，而无我公有的新社会，当时还不能为一般所了解，只能行于出家的僧团中，戒律是禁止白衣旁听的。但彻见佛法深义的学者，不能不倾向于利他的社会和乐。菩萨入世利生的展开，即是完成这出家的真义，做到在家与出家的统一。这是入世，不是恋世，是否定私有的旧社会，而走向公共的和乐的新社会。同样的，一般人的自他和乐、道德或政法，基于私欲的占有制，这仅能维持不大完善的和乐。声闻者发现自我私欲的罪恶根源，于是从自他和乐而向自心净化的德行。然而净化自心，不但是为了自心净化，因为这才能从离欲无执的合理行为中，促进完成更合理的和乐善生。这样，菩萨又从自心净化而回复到自他和乐。从自他和乐中净化自心，从自心净化去增进自他和乐，实现国土庄严，这即是净化自心与和乐人群的统一。所以菩萨行的特点，是透出一般人生而回复于新的人生。

菩萨行的开展，是从两方面发展的：一、从声闻出家者中间发展起来。起初，是「外现声闻身，内秘菩萨行」；自己还是乞食、淡泊、趣寂，但教人学菩萨，如《大品经》的转教。到后来，自认声闻行的不彻底，一律学菩萨，这如《法华经》的回小向大。现出家相的菩萨，多少还保留声闻气概。

这称为渐入大乘菩萨，在菩萨道的开展中，不过是旁流。二、从声闻在家信众中间发展起来。在家众修行五法而外，多修六念与四无量（无量三昧能入真，也是质多长者说的），这都是大乘法的重要内容。如维摩诘、善财、常啼、贤护等十六大士，都从在家众的立场，努力于大乘思想的教化。这称为顿入大乘的菩萨，是菩萨道的主流。新的社会——净土中，有菩萨僧，大多是没有出家声闻僧的；天王佛成佛，也是不现出家相的。印度出家的释迦佛，仅是适应低级世界——其实是印度特殊的宗教环境的方便。佛的真身，是现在家相的。如维摩诘，「示有妻子，常乐梵行」；常啼东方求法，也与女人同车。这是从悲智相应中，作到了情欲与离欲——情智的统一。声闻的出家者，少事少业，度著乞食为法的生活。佛法为净化人类的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是负社会的债，是能报施主恩的。换言之，真能修菩萨行，专心为法，过那独身生活、教化生活，当然是可以的。然而，菩萨行的真精神是「利他」的，要从自他和乐的悲行中去净化自心的，这不能专于说教一途，应参与社会一切正常生活，广作利益有情的事业。如维摩诘长者的作为，如善财所见善知识的不同事业：国王、法官、大臣、航海者、语言学者、教育家、数学家、工程师、商人、医师、艺术家、宗教师等，这些都是出发于大愿、大智、大悲，依自己所作的事业，引发一般人来学菩萨行。为他、利他的一切，是善的德行，也必然增进自己、利益自己的。利他、自利，在菩萨行中得到统一。

第二节 从利他行中去成佛

三心

菩萨行是非常深广的，这只能略举大要，可从《般若经》的依止三心而行六度万行来说。三心，是「一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便」。一、无所得为方便，是菩萨行的善巧——技巧。一般的行为，处处为自我的私欲所累，弄得处处是荆棘葛藤，自己不得自在，利他也不外自私。这惟有体悟空无所得，才能解脱自由。声闻虽体悟不取一切法相的空慧，由于偏于空寂，所以自以为一切究竟，不再努力于自利利他的进修。这样，无所得又成为障碍了。菩萨的空慧，虽是法增上的理智，但从一切缘起有中悟

解得来，而且是悲愿——上求佛道、下化有情所助成的，所以能无所为而为，成为自利利他的大方便。二、一切智智相应作意，是菩萨行的志向。一切智智，即佛的无上觉。心与佛的大觉相应，浅显的说，这是以悲智圆成的大觉、大解脱为目标，立定志向而念念不忘的趋求，要求自己也这样的大觉，这是自增上的意志。一般的意欲，以自我为中心而无限的渴求。声闻行，以无贪得心解脱，偏于自得自足。菩萨的发菩提心，是悲智融和净化了的意志。有这大愿欲，即是为大觉而勇于趋求的菩萨。三、大悲为上首，菩萨行的方便、志趣，都以大悲为上首的。大悲，是菩萨行的动机，是世间增上的情感。为了救济一切，非以无所得为方便、一切智智为目标不可。「菩萨但从大悲生，不从余善生」；「未能自度先度他，菩萨于此初发心」。这是菩萨行的心髓，以慈悲为本，从利他中完成自利——其实是自利与利他的互相促进，进展到自利利他的究竟圆成。

依三心修六度

依上面所说的三心，才能修菩萨的六度。但这是说菩萨的一切德行，不能离去这伟大目标、纯正动机、适当技巧，不是说三者圆满了再来修学。六度是菩萨行的大纲，如《增一阿含经．序品》说：「菩萨发意趣大乘，如来说此种种别，人尊说六度无极，布施、持戒、忍、精进、禅、智慧力如月初，逮度无极观诸法。」现在略叙它的特点：一、施：菩萨布施，初发心时，即将一切舍与有情。不仅是财物，就是自己的身体、知能，也否定为私有的，奉献于一切，因为这是依于父母师长等而来。即以财物来说，再不看作自己的，一切属于一切，自己仅是暂时的管理人；从世间缘成、世间共有的立场，为法、为人而使用这些。就是修行的功德，也是由于佛菩萨的教导，由于有情的助成，也不能执为自己私有的。愿将此一切归于——回向有情，等一切有情成佛，自己再成佛；「有一众生未成佛，终不于此取泥洹」。这样的一切施，即菩萨「净施」。二、戒：为自他和乐善生而不得杀、盗、淫、妄，菩萨是更彻底的。

声闻适应印度重定的天行——重于离欲净心，所以以淫、盗、杀、妄为次第，严格的禁止男女情欲。菩萨从「本来清净」、「本来不生」的悟解，

又从净化自心而回复到自他的和乐，又以不得杀、盗、淫、妄为次第。对于一切有情的悲济，虽不为局限于人类的学者所谅解，但扩展慈悲不忍的同情到一切，显出了对于善生的无限尊重。从大智的契合真理、大悲的随顺世间来说，戒律决非消极的「不」、「不」可以了事；必须慈悲方便的能杀、能盗、能淫、能妄，才能完满的实现。如有人残害人类——有情，有情因此遭受难堪的苦迫。如不杀这恶人，有情会遭受更大的惨运；恶人将造成更大的罪恶，未来会受更大的痛苦。那么宁可杀这恶人，宁可自己堕地狱，不能让他作恶而自害害他。这样，应以慈悲心杀这恶人，这不是杀少数救多数，是普救一切，特别是对于作恶者的怜愍，因为怜愍他所以要杀他。但愿他不作恶业、不堕地狱，即使自己因此落地狱，也毫不犹豫。对于杀害这个人，是道德的，是更高的德行，是自愿牺牲的无限慈悲。

同样的，无论是国王、宰官、平民，如有非法的掠取财物，那不妨「废其所主」，取消这王、臣及聚落主的权位，从巧取、豪夺、侵占、偷窃者手中夺回来归还被夺者，这当然需要方便——技巧。推翻他、从他手中索回，对于这个人或少数人也是善行。如让他受用非法得来的财物，即会加深他的罪恶；夺他，即是拯救他。菩萨的心中，是没有疾恶如仇的，应该是悲悯恶人过于善人。但这不是姑息纵恶，要以「我不入地狱，谁入地狱」的精神，起来杀他、夺他。对于合理的少数或个人——多数是更应该的，为了救护他，不使他受非法的杀害、掠夺、奸淫、欺诳，如非妄语不可时，即不妨妄语。对于异性的恋合，如可以因此而引他入正途，使他离恶向善，出家者也不妨舍戒还俗，以悲悯心而与他好合。总之，不得杀、盗、淫、妄，为佛法极严格的戒条，甚至说一念盗心即犯盗戒，一念淫心即犯淫戒，谨严到起心动念处，然而为了慈悲的救护，菩萨可以不问所受的戒而杀、盗、淫、妄。这样的犯戒，是合理的持戒，是究竟的持戒，所以说：「有犯戒成尸罗波罗蜜，谓菩萨教化众生，不自观戒。

」三、忍：施能摄受大众，戒能和乐大众，但有情间的隔碍、误会嫉害，是免不了的。菩萨为了贯彻上求佛道、下化众生的志愿，必须坚定的忍耐，经得起一切的迫害苦难；即使是牺牲生命，也不能违背菩萨行。难行能行

，难忍能忍，这才能完成菩萨的德行。否则，施与戒的努力，会功败垂成。四、进：这已略有说到。菩萨行的精进，是无限的、广大的精进，修学不厌、教化不倦的。发心修学，救济有情，庄严国土，这一切都是为了一切的一切，不是声闻那样的为了有限目标、急求自了而努力。菩萨是任重致远的，如休舍优婆夷那样，但知努力于菩萨行的进修，问什么成不成佛。五、禅：这是自心调伏的静定，不一定是静坐，坐不过是初学的方便。菩萨禅要与悲智相应，从一切处去实践，做到动定静也定，如维摩诘所说的那样。《中阿含经．龙象经》也说：「内心至善定，龙（喻佛）行止俱定，坐定卧亦定，龙一切时定。」又如弥勒菩萨那样的「不修禅定，不断烦恼」，可作初学菩萨行的模范。

因为如悲心不足、功德不足，急急的修定，不是落于外道「味定」，就落入声闻「证实际」的窠臼。禅定是六度的一度，但应先从悲智中努力。六、慧：从胜义慧的悟入缘起性空说，这是与声闻一致的。不过菩萨应先广观一切法空，再集中于离我我所见。同时，不但是胜义慧，也重于世俗智，所以说：「菩萨求法，当于五明处求。」五明中，「声明」是文字、音韵学等，「因明」是论理学、认识论，「医方明」是医药、卫生学等，「工巧明」是理论科学、实用科学，「内明」才是佛法。如不能这样，怎能教化有情？菩萨的自利利他行，一切都摄在这六度中。

依六度圆满三心

菩萨的修行六度，出发于三心，归结于三心，又进修于三心的推移过程中。试约菩萨行的历程来解说：一、立菩提愿、动大悲心、得性空见——无所得，这即是无贪、无瞋、无痴三善根的扩展。起初，以大悲心、真空见来确立大彻悟、大解脱的大菩提愿，即是发菩提心——这等于八正道的从正见而正志。不过八正道重于解脱，不谈慈悲。二、本著三心和合的菩提愿，从自他和乐本位，修施、戒、忍、精进，也略学禅、慧，作种种利他事业——这等于八正道的从正志到正精进，即是修大悲行。三、这样的本著三心而精进修行，等到悲心悲事的资粮充足，这才转向自心净化，修定发慧——这等于八正道的从正精进到正定。由利他而自利，证无所得的空寂理，这是般若

的实证。四、接著，本著实证慧导摄的三心，广修六度，再从自他和乐本位，「成熟有情，庄严国土」，即是以自利成利他的大悲行——略近声闻自证以上的随缘教化。末了，自利圆满，利他圆满，圆成究竟的大菩提。这佛陀的大菩提，即无贪、无瞋、无痴三善根的圆成；也是依法、依世间、依自的德行的完成。成佛，即是扩展人生、净化人生，圆满究竟的德行，这名为即人成佛。

菩萨不从自私的私欲出发，从众缘共成的有情界——全体而发心修行。对于依法、依自、依世间的无贪、无瞋、无痴的德行，确能完满开展而到达完成。然从菩萨的入世济生说，我们的世间，由于菩萨僧的从来没有建立，始终受著声闻僧的限制，形成与世隔离。所以菩萨的理想世界——净土，还不能在这个世间出现。有合理的世界，更能修菩萨行，开展、增进德性而成佛；如在和乐的僧团中，比丘们更容易解脱一样。所以如确为大乘根性的菩萨众，应该多多为弥勒世界的到来而发心！

卷020

第二十章 正觉与解脱

第一节 声闻的解脱

次第证果

贤愚万别的佛弟子，经善知识的教诲、僧团的陶练，如依法修行，谁也能得正觉的解脱。正觉——三菩提与解脱，是佛与声闻弟子所共同的，不过声闻众重于解脱，佛陀重于正觉罢了。在家、出家的声闻众，为了无限生死的苦迫，觉了生死的根源是无明、贪爱，依中道行去修持，即能向于正觉，到达生死解脱。这必须坚毅恳到的精进，经非常努力，才能豁然大悟、超凡成圣，转迷情的生活为正觉的生活。学者的进修实证，略分四级：(一)、须陀洹——预流果，这是内心初得从来未有的体验「知法入法」，虽没有究竟，但生死已可说解脱了。那时，断了生死根本，彻见寂灭法性，如说：「于

此法（灭），如实正慧等见，三结尽断知，谓身见、戒取、疑，是名须陀洹果。不堕恶道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然后究竟苦边。」（《杂阿含经》卷三．六一经）三结是系缚生死烦恼中最重要的：身见即我见，由于智慧的证见无我性，不再于自身生神我想了。如阐陀说：「不复见我，唯见正法。」（《杂阿含经》卷一〇．二六二经）戒取，即执种种邪戒——苦行、祭祀、咒术等为能得解脱的。圣者不会再生戒取、去作不合理的宗教邪行。疑，是对于佛法僧的犹豫。圣者「初得法身」，与佛及僧心心相印，还疑惑个什么！依此进修，经(二)、斯陀含——一来，(三)、阿那含——不还，到究竟解脱的(四)、阿罗汉。阿罗汉，是生死的解脱者——无生；烦恼贼的净尽者——杀贼；值得供养尊敬的圣者——应供。如经中说：须陀洹虽破除烦恼，还有「余慢」未尽（《杂阿含经》卷五．一〇五经）。此慢，或称为「慢类」。这是虽因无我智力不再起分别的我我所见，但无始来习以成性的「内自恃我」，还不能净尽，所以还剩有有限——七生或一生的生死。这需要再经不断的努力，才能彻底根绝，达到究竟解脱的境地。

声闻的证得初果与四果，是极不一致的。大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨槃陀伽。年龄极老的，如须跋陀罗一百二十岁；顶年轻的，如七岁沙弥均头。阿难从佛极久，还没有证阿罗汉；而舍利弗、憍陈如们，不过几天就成了阿罗汉。而且，证得须陀洹以后，有现身进修即得阿罗汉的，也有证得初果或二果、三果后，停顿不前的，但生死已有限量，究竟解脱是不成问题了。证果的情形不一，大抵基于根性利钝及信道——深信三宝而努力求其实现的精诚程度而定。这是人人可得的，但如心有所著、有所偏，不能恰到好处的行乎中道，特别是乱心妄执，那就非常难得了！

生死解脱

生死解脱，在圣者是自觉自证的——「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有」。现生涅槃的自证智，从「见法」说：由于无常、无我而悟入法法归于寂灭，现觉得没有一毫可取可著的。这无著无累的觉证，即涅槃无生——生死不可得的确证。从「离欲（烦恼）」说：不但在空性的现觉中如日朗天空，没有一些儿阴影，即使从此出观回复平常的心境——世俗智，也

自觉得烦恼不起。这是可以试验的，如舍利弗说：「作是思惟：我内心中为离欲不？是比丘当于境界或取净相（即故意想男女的亲爱、声色的娱心等），若觉其心于彼远离，顺趣浚注。……则能堪任自记：于五欲功德离欲解脱。」（《杂阿含经》卷一八．四九三经）这样，确见自己的烦恼净尽，不会再从自我私欲、私见而行动，即不会再作感生死的后有业。如明灯不再加油，不久会归于息灭。

现生的证得涅槃，不但能确证未来生死的解脱，对于现生，更能实现解脱的自由。这由于通达了无常、无我、无生——人生的究竟真理，知道一切的本来空寂，一切本来如此而必然如此的。如老死——无常性的必然到来，佛也没有例外，这有什么悲哀？依法持心，能于一切苦迫中得解脱，什么都不能挠乱圣者的心情。原来，人类苦迫无限，而归纳起来，不外乎两种：一、从身而来的「身苦」，即有关于生理的，如饥寒等。二、从心而来的「心苦」，如外物得失的忧恼，生离死别的感伤，尤其是老死到来，感到自己的幻灭、罪恶的悔嫌，系恋家族、财产而起的痛苦。这二者虽有相互影响，但一是重于生理的，一是重于心理的。身苦是一般共感的，心苦即因人而不同。舍利弗为那拘罗长者说「身苦患，心不苦患」（《杂阿含经》卷五．一〇七经），即揭示了佛法修行而得解脱的要义。佛弟子的定慧熏修，只是到达心地明净、真慧洞彻，即使老死到来那样的痛苦（其他的苦可知），也不会引起系恋的心苦。慧解脱的，身体的痛苦与常人一样；定力深的，身苦可以减轻，或者毫无痛苦。心苦是从自体爱所起的我我所见中引发来的情绪，圣者得无我慧，即能离爱欲而心得自在解脱。从自心净化的解脱说，这是出世法最根本的，唯一的重要问题。所以经中常说：「欲贪断者，说心解脱。」舍利弗说：「大师唯说调伏欲贪。」（《杂阿含经》卷五．一〇八经）以贪欲——即集谛的爱为本的身心，是现生苦迫的根本，贪爱又是未来流转的根本。解脱了这，即现身自作证而得究竟解脱，未来不再受生死，现时能离去自我执，解脱自在，从自他和乐的行为中，营为正觉的合理生活。

涅槃

生死解脱，不是现生不死，不是未来永生，是未来的生死苦迫的不再起，于现生的苦迫中得自在。这样的解脱当体，即是涅槃。关于涅槃，从来有有余涅槃、无余涅槃的分别。依汉译《阿含经》说：涅槃的一般意义，应该是不再来这人世间了。如《杂阿含经》（卷三四．九五七经）说：「众生于此处命终，乘意生身生于余处。当于尔时，因爱故取，因爱而住，故说有余。……世尊得彼无余，成等正觉。」《增一阿含经．火灭品》也如此说：「比丘灭五下分结，即彼般涅槃，不还来此世，是谓有余涅槃界。……比丘尽有漏成无漏，意解脱、智慧解脱，自身作证而自游戏，……是谓无余涅槃界。」《中阿含经．善人往经》，对于「少慢未尽，五下分结已断」的，更分为七善人；而现究竟不再受生死的，称为无余涅槃。这可见，涅槃有不再来这人世间受生的意义。阿那含与阿罗汉——佛也是阿罗汉，都不再来人间，所以并称涅槃。但阿那含还有烦恼与身的剩余，阿罗汉才是无余的。

涅槃是现生自证的。自觉人世间生死的解脱，无论是于人间究竟，或于「彼处」究竟，生死的究竟解脱，称为般涅槃。得到涅槃，除了「众苦尽灭」，还可说什么？古德有以为还有身心的，有以为有心而没有身的。依契经说，这些是妄情的戏论！《杂阿含经》（卷三二．九〇五经）说：「如来者，色（受、想、行、识、动、虑、虚诳、有为、爱）已尽，心善解脱，甚深广大，无量无数，寂灭涅槃。……如来若有、若无、若有无、若非有非无后生死，不可记说。」又（卷三四．九六二经）说：「色已断已知，受、想、行、识已断已知。断其根本，如截多罗树头，无复生分，于未来世永不复起。……甚深广大，无量无数，永灭。」「于一切见、一切受、一切生、一切我我所见、我慢系著使，断灭、寂静、清凉、真实，如是等解脱。比丘！生者不然，不生亦不然。」释尊对于涅槃，除了说明烦恼、业、苦的不生以外，以「甚深广大，无量无数」来形容。甚深广大与无量无数，即法性空寂，这是超名相、数量以上的。如《杂阿含经》（卷三四．九六二经）说：「如来法律，离诸枝条柯叶，唯空干坚固独立。」别译作：「瞿昙亦复如是，已断一切烦恼结缚，四倒邪惑皆悉灭尽，唯有坚固真法身在。」幻化的身心永灭，惟是性空，惟是法身，这即是涅槃。有情的所以个体永续，所以无限苦迫

，只是迷情为本的诸行在我执的摄取、住著中，形成和合相续的生命个体。这才「五蕴炽然」，死生不了。如破我除爱，即割断了生死的连索，前五蕴灭而后五蕴不再起，即唯一法性而不可说为什么。如大海水，由于过分寒冷，结成冰块。冰块的个体，与海水相碍。如天暖冰消，那仅是一味的海水，更不能想像冰块的个性何在。这样，如想像涅槃中的身心如何，或以为小我融于大我，拟想超越的不思议的个体，实在是妄情的测度！所以从有情趣向于涅槃，可说「此灭故彼灭」，可说「如截多罗树头无复生分」。如直论涅槃，那是不能说有也不能说无，不能想像为生也不能说是无生，这是超名相、数量的，不可施设的。所以焰摩迦以为「世尊所说漏尽阿罗汉，身坏命终无所有」，被斥为邪见。试问：「如来见法真实如，住无所得，无所施设」（《杂阿含经》卷五．一〇四经），这怎样可想像为无所有呢？《本事经》（卷三）也说得极为明白：「毕竟寂静，究竟清凉，隐没不现，惟由清净无戏论体。如是清净无戏论体，不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可谓彼非有非无，惟可说为不可施设究竟涅槃。」

第二节 佛陀的正觉

正觉与解脱的特胜

佛陀即得阿耨多罗三藐三菩提——无上正遍觉者。正觉的普遍性、究竟性，超过一般声闻弟子，所以佛陀是重于正觉的。学佛者也不称发出离心，而说发菩提心。声闻是闻佛教声而解脱，佛却「先未闻法，能自觉知，现法自知，得三菩提」（《杂阿含经》卷二六．六八四经）。佛陀的正觉，是无贪、无瞋、无痴的完满开展、究竟圆成；而声闻弟子的正觉，是偏于无贪、无痴的。佛与声闻的正觉，可说有程度上的差别。但这是说佛陀的正觉是智慧中心的，含摄得无贪、无瞋、无痴，从身心净化、自他和乐的生活中得究竟自在。如从智慧的无痴说，无漏慧的证法性空与声闻没有差别，毕竟空是没有什么彼此差别的，能实现智证空如，即转凡成圣、转迷成悟。三乘同性的圣人，不是神，只是以智证空寂而得离欲解脱的自由人。不过，慈悲而偏于消极的不害他，这是声闻；重于积极的救护他，即是从修菩萨行而成佛。佛在这三乘同一解脱的圣格中，显出他的伟大。有情，是身心相依，也是自

他互成的，所以佛陀的正觉不但契合缘起的空性，更能透达缘起的幻有，慈悲利他的德行更能发挥出来，不像声闻那样仅是消极的无诤行。人间佛陀的无上正遍觉，应从真俗无碍、悲智相应中去说明与声闻的差别。

论到解脱，佛与声闻弟子平等平等。如《中阿含经．瞿默目犍连经》说：「若如来无所著等正觉解脱，及慧解脱阿罗诃解脱，此二解脱无有差别，亦无胜如。」解脱的平等，约解脱能感生死的烦恼及生死说。如论到烦恼的习气，即彼此不同，如舍利弗还有瞋习，毕陵伽婆蹉有慢习，这是烦恼积久所成的习性，虽然心地清净没有烦恼，还要在无意间表露于身语意中。声闻的清净解脱，还不能改善习以成性的余习。这虽与生死无关，但这到底是烦恼的余习，有碍于究竟清净。古人譬喻说：声闻急于自了，断烦恼不断习气。这如犯人的脚镣突然打脱，两脚虽得自由，而行走还不方便。菩萨于三大阿僧祇劫修行，久已渐渐的消除习气；等到成佛，即烦恼与习气一切都断尽了。这如犯人的脚镣，在没有打脱时，已设法使它失去效用；等到将脚镣解去而得自由时，两脚即毫无不便的感觉。这解脱的同而不同，还是由于声闻的急于为己、菩萨的重于为人。

佛的相对性与绝对性

现实人间的佛陀，如释迦牟尼佛，成立于无贪、无瞋、无痴的均衡扩展，成立于尊重真理、尊重自己、尊重世间，而德行能作到时代的完成。这是说在圣者正觉的同一性上，更有真俗无碍性、悲智相应性，达到这步田地即是佛。这在智证空寂的正觉中，没有彼此差别，是彻底的；三德的平衡开发，是完善的。本著这样彻底而完善的正觉，适应当时、当地、当机，无不恰到好处，佛陀是究竟圆满的！大乘法中说：菩萨初得无生法忍——这虽是慈悲相应的，约智证空性说，与声闻平等，即可称为得阿耨多罗三藐三菩提，可说成佛了。究竟圆满的佛陀，不外乎净化人性，扩展人的德能而达到恰好处。这才是即人成佛的佛陀，实现于人间的佛陀！

在大乘法的展开中，佛陀观到达无所不知、无所不能、无所不在——绝对无限的佛陀。在从现实人间的佛陀说，这是多少可以考虑的。佛陀虽因久

劫修行，有广大的世俗智、自发的胜义智，但无所不知、无所不能、无所不在，实难以从现实的佛陀中得到证明。反之，无所不知、无所不能、无所不在，佛也决不因此而称为佛陀。人间世——只要是现实存在的，即是缘起的存在，缘起是有相对的特性的，不能无所不在、无所不能、无所不知。佛陀观的发展到如此，因为佛法的普及民间，从信徒归依佛陀的心情中发展出来。自释尊入灭，在时空的演变中，信众意欲——知识、能力、存在的无限欲求，不能满足于适应当时人间的佛陀，这才想像佛陀为无所不知、无所不能、无所不在，而为任何时代、环境、信众所不能超越的，推尊为圆满的、绝对的。这是理想的，是自我本质的客观化。一般宗教，幻想此为外在的神；而正见的佛弟子，即知这是自心的佛，是自我——意欲本质的客观化。我们知道，成佛是智证——即三法印的空寂性的，这是没有彼此而可说绝对的、彻底的，能真俗无碍、悲智相应的。到达这，即是佛陀，知识、能力、存在——缘起的一切，永远是相对的。这并非人间佛陀的缺陷，这才是契当真理。虽说是相对的，但无论佛陀出现于什么时代、什么地方，他的知识、能力、存在，必是适应而到达恰好的。佛陀的绝对性，即在这相对性中完成！