佛法概論

印順法師

卷001

自序

三十三年秋，我在北碚漢藏教理院，講《阿含講要》，十三講而止。講稿陸續發表於《海潮音》，由於文字通俗，得到讀者不少的同情，但這還是沒有完成的殘稿。今春講學廈島，才將原稿的十三講，除去第一講〈阿含經的判攝〉，把其餘的修正、補充而重編為九章，即今第三章到十二章。其中第七章，是採用舊作〈行為的價值與生命〉而改寫的。前面又補寫緒言與初二章，略論佛法的根本——三寶。又寫了十三章到二十章——八章，說明學佛者淺深不等的行證。

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以《阿含經》是三乘共依的聖典。當然，阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者、離開小乘的大乘者的見地來解說的。從佛法一味、大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲、利他的積極性等，也有所理會。深深的覺得：初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有它獨到的長處！佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行、厭世的沙門根性；菩薩法，主要是適應於樂行、事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的

適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。我從這樣的立場來講《阿含經》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！為了避免一般的——以《阿含經》為小乘的誤解，所以改題為《佛法概論》。

佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的篤行為主，而達到深奧與究竟的。從來都稱為佛法，近代才有稱為佛學的。佛法流行於人間，可能作為有條理、有系統的說明，使它學術化；但佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。佛法的「正解」，也決非離開「信」、「戒」而可以成就的。「法」為佛法的根本問題，信解行證，不外乎學佛者傾向於法、體現於法的實踐。所以本論雖是說明的，可說是佛法而學的，但仍舊稱為《佛法概論》，保持這佛法的根本立場。

我願意讀者，本著這樣的見地去讀它！

舊稿積壓了四、五年，由於廈島講學因緣，才續寫完成，得以印行流通。這一切，都得到學友妙欽法師的助力，特附此誌謝！

民國三十八年八月二十一日，校畢序。

緒言

「佛法」，為佛與法的結合詞。佛是梵語佛陀的略稱，其義為覺者。法是梵語達磨的義譯，精確的定義是軌持，即不變的軌律。佛與法的綴合語，應解說為佛的法。本來，法是「非佛作亦非餘人作」的；本來如此而被稱為「法性法爾」的；有本然性、安定性、普遍性，而被稱為「法性、法住、法界」的。這常遍的軌律，何以要稱為佛法？因為這是由於印度釋迦牟尼佛的創見，而後才流行人間的；「佛為法本，法由佛出」，所以稱之為佛法。

依「佛的法」而引伸其意義，又得兩個解說：一、「諸佛常法」：法是本來如此的；佛是創覺世間實相者的尊稱，誰能創覺此常遍的軌律，誰就是佛。不論是過去的、現在的、未來的佛，始終是佛佛道同；釋迦佛的法，與一切佛的法平等平等。二、「入佛法相故名為佛法」：法是常遍的，因佛的

創見而稱之為佛法。佛弟子依佛覺證而流出的教法去修行，同樣的覺證佛所覺證的，傳布佛所傳布的，在佛法的流行中，解說、抉擇、闡發了佛的法，使佛法的甚深廣大，能充分的表達出來。這佛弟子所覺、所說的，當然也就是佛法。這兩點，是佛法應有的解說。但我們所知的諸佛常法，到底是創始於釋迦牟尼佛，依釋尊的本教為根源的；佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合釋尊根本教法的特質。所以應嚴格的貫徹這一見地，抉擇流行中的諸佛常法與弟子的論述。

此外，「世間一切微妙善語，皆是佛法」（南傳《增支部》）。釋尊說「我所說法，如爪上塵；所未說法，如大地土」（《升攝波經》），這可見有益身心家國的善法，釋尊也多有不曾說到的。釋尊所覺證而傳布的法，雖關涉極廣，但主要是究盡法相的德行的宗教。佛法是真實的、正確的，與一切真實而正確的事理決不是矛盾，而是相融貫的。其他真實與正確的事理，實等於根本佛法所含攝的、根本佛法所流出的，所以說「一切世間微妙善語，皆是佛法」。這可見，「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言」（《大毘婆沙論》），實在不夠了解佛法！在佛法的流行中，融攝與釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同的時空，這是佛法應有的精神。

佛的法，是根本的；諸佛常法與入佛法相的佛法，是豎貫的、深入的；融貫的佛法，是旁通的。千百年來流行於人間的佛法，不外乎契合這三者而構成。

第一章 法與法的創覺者及奉行者

第一節 法

文義法

從佛法流行人間說，佛陀與僧伽是比法更具體的、更切實的。但佛陀是法的創覺者，僧伽是奉行佛法的大眾，這都是法的實證者，不能離法而存在，所以法是佛法的核心所在。那麼，法是什麼？在聖典中，法字使用的範圍很廣，如把不同的內容，條理而歸納起來，可以分為三類：一、文義法；二、意境法；三、（學佛者所）歸依（的）法。

釋尊說法，重在聲名句文的語言，書寫的文字，以後才發達使用起來。語言與文字，可以合為一類。因為語文雖有音聲與形色的差別，而同是表詮法義的符號，可以傳達人類（一分眾生也有）的思想與情感。如手指的指月，雖不能直接的顯示月體，卻能間接的表示它，使我們因指而得月。由於語言文字能表達佛法，所以也就稱語文為法；但這是限於表詮佛法的。如佛滅初夏，王舍城的五百結集，就稱為「集法藏」。然此能詮的語文法，有廣狹二類：一、凡是表詮佛法的語文，都可以稱為法，這是廣義的。二、因佛法有教授與教誡二類，在教化的傳布中，佛法就自然地演化為「法」與「毘奈耶」二類。等到結集時，結集者就結集為「法藏」與「毘奈耶藏」。與毘奈耶藏相對的法藏，那就局限於經藏了。

意境法

《成唯識論》說「法謂軌持」，軌持的意義是「軌生他解，任持自性」。這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。在這意境法中，也有兩類：一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解、任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

歸依法

法，是學佛者所歸依的。約歸依法說，不離文義法，又不可著在文義法，因為文義只是佛法流傳中的遺痕；也不可落在意境法，因為這是一切的一切，善惡、邪正都是法，不能顯出佛法的真義何在。學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。釋尊說：「邪見非法，正見是法，乃至邪定非法，正定是

法。」（《雜阿含經》卷二八．七八二經）正見、正志、正語、正業、正命、正勤、正念、正定——八正道，為中道法的主要內容。當釋尊初轉法輪時，一開口就說：「莫求欲樂，極下賤業為凡夫行，是說一邊；亦莫求自身苦行，至苦非聖行、無義相應者，是說二邊，……離此二邊，則有中道。」（《中阿含經．拘樓瘦無諍經》）這中道，就是八正道。到釋尊入滅的時候，又對阿難說：「自歸依，歸依於法，勿他歸依。」（《長阿含經．遊行經》）意思說：弟子們應自己去依法而行。所依的法，經上接著說「依四念處行」；四念處就是八正道中正念的內容，這可見法是中道的德行了。法既然是道德的善行，那不善的就稱為非法。釋尊的《栰喻經》說「法尚應捨，何況非法」，正是這個意思。中道——正道的德行，為什麼稱為法？法的定義是軌持，軌是軌律、軌範；持是不變、不失；不變的軌律，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、向解脫的德行的常道。這不妨再看得遠些：在印度古代文明的《吠陀》中，「陀利」一詞，泛指一切軌律。到後來，軌律的思想分化了，凡是良善的俗習、道德的行為、具體或抽象的軌律，改稱為達磨——法，而陀利卻被專用在事相的儀式上。佛世前後，婆羅門教製成《法經》，又有許多綜合的《法論》，都論到四姓的義務、社會的法規、日常生活的規定。印度人心目中的達磨，除了真理以外，本注重合理的行為。如傳說中輪王的正法化世，也就是德化的政治。釋尊所說的法，內容自然更精確、更深廣，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是達磨的第一義。

中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行。在向上的善行中，有正確的知見，有到達的目的。向上、向解脫的正行，到達無上究竟解脫的實現；這實現的究竟目的——解脫，也稱為法。經中稱它為無上法、究竟法，也稱為勝義法。如《俱舍論》（卷一）說：「若勝義法，唯是涅槃。」這是觸證的解脫法，如從火宅中出來，享受大自然的清涼，所以說如「露地而坐」。釋尊初成佛時的受用法樂，就是現證解脫法的榜樣。說到正確的知見，這不但正知現象的此間、所達到的彼岸，也知道從此到彼的中道。這不但認識而已，是知道它確實如此，知道這是不變的真理。這是說「緣起」：知道生死

眾苦是依因而集起的；惟有苦集（起）的滅，才能得到眾苦的寂滅，這非八正道不可。這樣的如實知，也就是知四真諦法——「苦真實是苦，集真實是集，滅真實是滅，道真實是道」。這四諦也稱為法：如初見真諦，經上稱為「知法入法」；「不復見我，唯見正法」；「於法得無所畏」。能見真諦的智慧，稱為「得法眼淨」。釋尊的「初轉法輪」，就是開示四諦法。

這三類歸依法中，正知解脫、中道與變動苦迫的世間是真實，中道是善行，觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端；在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。

【圖：Y08p0011_01.svg】中道、正見、正志、正語、正業、正命、正勤、正念、正定、真諦、解脫

第二節 佛法的創覺者——佛

覺苦覺樂覺中道

佛法的創說者釋迦牟尼佛，是中印度迦毘羅國王子。少年時代，享受人間的五欲。二十九歲的春天，忽然不顧社稷與家庭，踰城出家去了。從此過著謹嚴淡泊的生活，一直到八十歲。釋尊的所以出家，依《中阿含經．柔軟經》說：釋尊到野外去遊散，順便看看田間的農人；看了農作的情形，不覺引起無限的感慨。不忍貧農的饑渴勞瘠又不得不繼續工作，不忍眾生的自相殘殺，不忍老死的逼迫。這種「世間大苦」的感覺，是深切的經驗，是將自己的痛苦與眾生的痛苦打成一片，見眾生的痛苦而想到自己的痛苦。釋尊經此感動，不滿傳統的婆羅門教與政治，自憫憫人，於是不忍再受王宮的福樂，為了探發解脫自我與眾生苦迫的大道，決意擺脫一切去出家。出家，是勘

破家庭私欲佔有制的染著，難捨能捨，難忍能忍，解放自我為世界的新人。眾生這樣的愚昧，五濁惡世的人間又這樣的黑暗！浮沈世海的人類，為世間的塵欲所累，早已隨波逐浪，自救不了。那不妨從黑漆繳繞的人間——傳統的社會中解放出來，熱腸而冷眼的去透視人間。鍛鍊自己，作得主，站得穩，養成為世為人的力量。釋尊不從自我的立場看世間，才能真正的理解世間、救護世間。看了釋尊成佛以後的遊化人間、苦口婆心去教化人類的事實，就明白釋尊出家的真意。

在出家修學的過程中，釋尊又有一番新的覺悟。原來當時印度流行的新宗教，主要的為定樂與苦行。禪定中，如無所有定與非想非非想定，釋尊都曾修學過，但覺得這還是不徹底的，不能由此正覺人生的實相。因此又到苦行林中與苦行者為伍，經歷六年的苦行，但末了覺得這也不是正道。約克制情欲說，苦行似乎有相當的意義，但過分的克己，對於人類與自己，有何利益？這樣否定了定樂與苦行，以敏銳的智慧，從中道的緣起觀，完成圓滿的正覺。釋尊的正覺，是從己及人而推及世間，徹悟自他、心物的中道。深徹的慧照中，充滿了同情的慈悲。

即人成佛

釋尊是人間的聖者，這本是歷史的事實。但釋尊又給予深刻的含義說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也。」（《增一阿含經．等見品》）這是說：佛是人間的正覺者，不在天上。天上沒有覺者，有的是神、梵天、上帝、天主們與他的使者。釋尊是人，不是天上的上帝，也沒有冒充上帝的兒子與使者向人類說教。所以佛法是人間覺者的教化，也不像神教者說經典——《吠陀》、《新舊約》、《可蘭經》等為神的啟示。這「佛出人間」的論題，含有無神論的情調。天上，依印度人與一般神教者的看法，是淨潔的、光明的、喜樂的，而人間卻充滿了罪惡、黑暗與苦痛。但釋尊從「佛出人間」、「人身難得」的見地否認它。理智的正覺、解脫的自由，在人間不在天上。所以說「人間於天則是善處」（《增一阿含經．等見品》），人間反成為天神仰望的樂土了。人生，不但是為了追求外物的五欲樂，也不在乎嘗受內心神秘的定樂，應重視人間，為正覺的解脫而勵行理智的德行。人類的心眼，

早被神教者引上渺茫的天國；到釋尊，才把他們喚回人間。據傳說：印度的梵天——世界的創造者，為了無力拯救人間，誠懇的請佛為人類說法。印度的群神，都向釋尊請教，自稱弟子。天帝們需要正覺與解脫，反證他們的愚昧不自由。所以「智者不依天」，要歸依「兩足尊」（人）的佛陀。

釋尊出在人間，所以是即人成佛的，是淨化人性而達到正覺解脫的。釋尊是人，與人類一樣的生、老、病、死、飲食、起居、眼見、耳聞；這父母所生身，是釋尊的「生身」。同時，釋尊有超一般人的佛性，是正覺緣起法而解脫的，這是釋尊的「法身」。釋尊是人而佛、佛而人的。人類在經驗中，迫得不滿現實而又著重現實，要求超脫而又無法超脫。重視現實者，每缺乏崇高的理想，甚至以為除了實利，一切是無謂的遊戲。而傾向超脫者，又離開現實或者隱遁，或者寄託在未來、他方。崇高的超脫、平淡的現實，不能和諧合一，確是人間的痛事。到釋尊即人成佛，才把這二者合一。由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。

自覺與覺他

佛陀的正覺，不單是理智的解悟，是明月一般的在萬里無雲的空中，遍照一切，充滿了光明、喜樂與清涼。現在，姑從自覺與覺他說。佛陀是自覺者，不同聲聞弟子的「悟不由他」，是「自覺誰稱師」的自覺。佛法由釋尊的創見而流布人間，他是創覺者，所以稱為佛陀。佛世的多聞聖弟子——聲聞，雖也能正覺解脫，與佛同樣的稱為阿羅漢，卻沒有被稱為佛的。所以我們說釋尊是覺者，應重視他的創覺性。釋尊本是人，而竟被推尊為佛陀了，這因為釋尊在菩提樹下創覺緣起法性，離一切戲論，得到無上的解脫。佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢、辟支佛名後得法身」（羅什答慧遠書）。能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛。」須菩提尊者的深觀法空，釋尊也推許他「先見我身」。因釋尊覺法成佛，引出見法即見佛

的精義；再進，那就是「法身常在」。釋尊說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」（《遺教經》）法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。「法身常在」的論題，是何等深刻、正確而有力！

釋尊不忍世間的長此黑暗，不忘出家的初心，開始弘法工作。但釋尊完滿的自覺，為時代所限，不能徹底而詳盡的發揚，只能建立適應時機的「方便教」。方便教，糅合了一分時代精神——厭世的精神，使釋尊的究竟道受到限制，但不是毫無真實。這方便教中蘊蓄的真實道，在佛法的流行中，已大大的闡發了。釋尊是創覺者，弟子是後覺，先覺覺後覺，覺覺不已的住持這覺世的大法，要如何才有可能？這唯有組織覺者集團的僧伽。毘奈耶中說：釋尊的所以依法攝僧，使佛弟子有如法的集團，是為了佛法久住，不致於如古聖那樣的人去法滅。事實上，住持佛法、普及佛法，也確乎要和樂清淨大眾的負起責任來。這和樂僧團的創立，是佛陀慧命所寄。佛陀在自覺正法上，存在於法的體現中；在覺他世間上，存在於覺者的群眾中。釋尊說：「施比丘眾已，便供養我，亦供養眾。」（《中阿含經．瞿曇彌經》）這「佛在僧數」的論題，表示僧團是佛陀慧命的擴展與延續。毘奈耶中說：有如法的和合僧，這世間就有佛法。這可見，不但「僧在即佛在」，而且是「僧在即法在」。這一點，不但證實釋尊的重視大眾，更了解佛法的解脫不是個人的隱遁，反而在集團中。連自稱「辟支佛」式的頭陀行者——隱遁而苦行的，也不許他獨住，非半月集合一次不可。人間佛陀的真精神，那裡是厭世者所見的樣子！

┌自覺正法——見法即見佛——法身常在┐

佛陀（創覺者）┤……紹隆佛種……├（後覺者）僧伽

└覺他大眾——僧在即法在——正法久住┘

第三節 佛法的奉行者——僧

建僧的目的

釋尊的教化，風行恒河兩岸，得到不少的信受奉行者，其中也有從佛出家的。起初，釋尊為出家弟子，提示了「法味同受」、「財利共享」的原則。等到出家眾一多，佛陀開始制戒，使他們成為和合的，稱之為僧伽——眾。釋尊的所以「以法攝僧」，不但為了現在的出家眾，目的更遠在未來的正法久住。釋尊創覺的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能轉的。惟其難得，愛護的心也特別關切，所以發現了出家眾的過失，就從事僧眾的組織；成立僧團的第一義，即為了住持佛法。佛法雖是探本的、簡要的，卻是完成的。在傳布中，可以引伸、闡發，可以作方便的適應，卻沒有修正或補充可說。所以佛弟子的弘揚佛法，是「住持」，應特別注意佛法本質的保持。關於住持佛法，雖然在許多經中囑付王公、宰官，囑付牛鬼、蛇神，其實除囑付阿難不要忘記而外，這正法久住的責任，釋尊是鄭重的託付在僧團中。和合僧的存在，即是正法的存在。

釋尊的所以制律、以法攝僧，有十種因緣：「一者攝僧故；二者極攝僧故；三者令僧安樂故；四者折伏無羞人故；五者有慚愧人得安隱住故；六者不信者令得信故；七者已信者增益信故；八者於現法中得漏盡故；九者未生諸漏令不生故；十者正法得久住。」（《摩訶僧祇律》卷一）這十者，是釋尊制戒律的動機與目的；而正法久住，可說是最後的目的。從正法久住的觀點說，佛弟子要有組織的集團，才能使佛法久住世間。這僧團的組合，釋尊是把它建築在律制的基礎上；嚴格的紀律，成為攝受僧眾的向心力。「攝僧」與「極攝僧」，是集團的和合。和合的僧眾們，有了法律可守，這才能各安其分，不致有意無意的毀法亂紀，引起僧團的動亂糾紛。彼此融洽的為道，自然能做到「令僧安樂」。有了這律治的和樂僧團，可以使僧眾的本身更健全。廣大的僧眾，雖然賢愚不齊，但有了律治的僧團，那無慚無愧的犯戒者，在大眾的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有慚愧而真心為道的，在集團法律的保障下，也能安心的為法護法，不會因人事的糾紛而退心。這樣的「折伏無羞人」、「有慚愧人得安隱住」，做到了分子健全與風紀嚴肅，便是清淨。和合、安樂、清淨，為律治僧團的三大美德。佛法的久住世間，不能離社會而獨立。社會的信解佛法，作學理的研究

者少，依佛弟子的行為而決定者多，所以如沒有和樂清淨的僧團，便難以引起世人的同情。如世人誤會或不滿意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成問題。因此，要佛教本身有和樂清淨的僧團，才能實現佛法，做到「不信者令得信」、「已信者增益信」。僧團的集合，不是為了逢迎社會、苟存人間，是為了實現大眾的身心淨化而得解脫、自由的。在完善的僧團中，人人都容易成為健全的、如法的，達到內心的淨化。不但現在不起煩惱，未來也使它不生。到最後，「於現法得漏盡」，是盡智；「未生諸漏令不生」，是無生智：淨化身心完成而得到解脫。和樂清淨的僧團，能適應環境而獲得社會大眾的信仰，能淨化身心而得自身的解脫；不忽略社會，不忽略自己，在集團中實現自由，而佛法也就達到了「久住」的目的。釋尊以律法攝受僧眾，把住持佛法的責任交託他。僧團為佛法久住的唯一要素，所以與佛陀、達磨鼎立而稱為三寶。

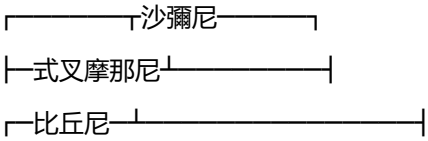
六和敬

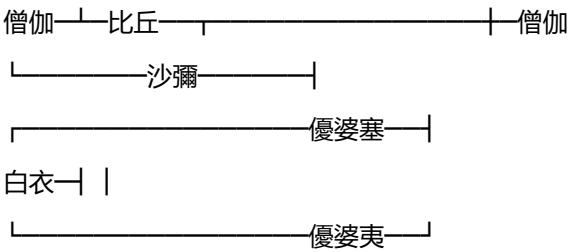
正法的久住，要有解脫的實證者、廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。依律制而住的和合僧，釋尊曾提到它的綱領，就是六和敬。六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的、個人的，都依戒律的規定而生活。律治內容的廣泛，與中國古代的禮治，有著同樣的精神。律，包含實際生活的一切；但釋尊特別重視思想與經濟，使它與戒律並立。這就指出大眾和合的根本問題，除了律制以外，還要注重思想的共同、經濟待遇的均衡。思想、律制、經濟三者，建立在共同的原則上，才有和樂、清淨的僧團。在僧團中，有關大眾與個人的法制，固然有要求參加僧團者嚴格服從遵行的義務，但如有特權階級，特別是執法者不能與守法者同樣的遵守律制，必然要影響大眾的團結。戒和同行，為律治的精神所在；就是釋尊也不能違反律制，何況其他！我們在社團中，要有物質上與精神上的適當營養。但一般人，在物質的享受上，總是希求超過別人的優越待遇；在思想上，又總是滿意自己的意見。這物欲的愛著——「愛」、思想的固執——「見」，

如不為適當的調劑、節制，使它適中，就會造成經濟上的不平衡、思想上的紛歧。在同一集團中，如讓經濟的不平、思想的龐雜發展起來，僧團會演成分崩離析的局面。在釋尊當時，能注意思想的同一、經濟的均衡，不能不說是非凡的卓見！釋尊說：「貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。……以見欲繫著故，出家、出家而復共諍。」（《雜阿含經》卷二〇．五四六經）這還不過從偏重而說，從佛教的僧團看，經濟與思想並重，釋尊的不偏於物質也不偏於精神，確是到處流露的一貫家風。僧團確立在見和、戒和、利和的原則上，才會有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住持佛法的責任。有了上面所說的三和——和合的本質，那表現在僧團中的，就必有後三者。彼此間，在精神上是志同道合的；行動上是有紀律而合作的；語言文字上是誠實、正確，充滿和諧友誼的。這樣的僧團，才是釋尊理想中的僧團。

事和與理和

和合僧，是緣起的和合。緣起的和合中，是有相對的差別性，所以在一切佛弟子中，分為在家與出家二眾。在家眾中，男的稱為優婆塞——近事男，女的稱為優婆夷——近事女，這是親近三寶的。佛教的在家信眾，接近佛教，在思想與行動上，接受佛法的指導，照著去行，所以叫近事。出家眾中也有男女不同。男眾又分兩級：沙彌（勤策），是青年而沒有履行完全律制的，可說是預科；比丘（乞士），是以佛為模範而學佛所學、行佛所行的。女眾卻分為三級：在預修的沙彌尼（勤策女）、正式的比丘尼（乞女）之間，有式叉摩那尼（正學女），這是為了特殊情形而制定的兩年特訓。其中，沙彌是隸屬於比丘的，沙彌尼與式叉摩那尼是屬於比丘尼的。這男眾、女眾的「二部僧」，雖然男女各別組織，但在思想上與精神上，比丘僧是住持佛法的中心。綜合這七眾弟子，成為整個的佛教信眾。





釋尊適應當時的環境，在出家弟子中，有事相上的僧團；在家弟子僅是信仰佛法、奉行佛法，沒有成立團體。所以在形跡上，有出家的僧伽、有在家白衣弟子，但從行中道行、現覺正法而解脫來說，「理和同證」，在家與出家是平等的。白衣能理和同證，也可稱之為僧伽；而且這還是真實僧，比形式上的僧伽更值得讚嘆。反之，出家者如沒有現證的自覺，反不過形式而已。這事和與理和，本來是相待而又不相離的。但在佛法的流行中，一分青年大眾出家者，與白衣弟子們，重視理和同證的僧伽，忽略六和僧團的作用，忽略發揮集團的力量完成正法久住的重任，因此而輕視嚴密的僧制。白衣者既沒有集團，而青年大眾僧中，「龍蛇混雜」，不能和樂清淨。結果，理想中的真實僧，漸漸的比虛偽更虛偽。號稱入世的佛教，反而離開大眾，成為個人的佛教。另一分耆年的老上座，重視事相的僧伽，但忽略釋尊制律的原則不變、根本不變，而條制、枝末的適應性不能隨時隨地的適應，反而推衍、增飾（還是為了適應），律制成為繁瑣、枝末的教條。僧俗的隔礙，也終於存在。從僧伽中心的立場說，這是各走極端，沒有把握事和與理和、原則與條規的綜合一貫性，不能圓滿承受釋尊律制的真精神。

卷002

第二章 教法

第一節 能詮的教法

能詮與所詮

三寶的綜合融貫，成一完善健全的佛教。從佛法的流行人間來說，法是釋尊所開示的，僧是秉承釋尊的指導而和合的；三寶綜貫的佛教，實等於釋尊三業大用的流行。釋尊本著自覺的達磨，適應當時、當地、當機者的性格、智能與希求，加以正確的教導，佛法才成為流行於人間的。釋尊的教導，不只是言教，還有身教。釋尊的日常生活、處人處世，一切的語默動靜、來去出入，無不以智慧為前導，無不與實相相應。這以身作則的身教、訓誨的言教，就是釋尊所用以表詮達磨——法的。釋尊教化的流行，構成緣起和合的佛教；緣起是相依相成、綜合融貫的，所以對身教與言教，有綜合理解的必要！佛教是綜貫整體的，但由於所詮事理的相對差別性，能詮（教法）也就形成不礙和合的二類。一、能詮以言教為主，所詮以個人的身心修行為重，開示事理的真實諦如；由弟子口口相傳的受持，稱為教授，也稱為（狹義的）達磨。在後代編集的聖典中，就稱為法藏，也就是展轉傳來的「阿含」。二、能詮，經釋尊言教的指導、身教的示範；所詮，以大眾的生活行為為主，開示道德的戒法，以及有關大眾和合與適應社會的制度。這除了「波羅提木叉」的成文法以外，一切法制都推行在僧團中，稱為教誡，也稱為毘奈耶——律。這所詮的法與毘奈耶，要從綜合融貫的立場，觀察團體與個人、環境與內心、事行與理行、法制與義理，理解彼此相應相成的綜貫性。惟有這樣，才能完善的了解佛教。

佛教是人間的。能詮的身教、言教，所詮的法、毘奈耶，不只是釋尊的三業大用，也是實際存在於個人、僧伽、社會的。所以在人間佛教的開展中，不應忽略佛弟子的活動。在家、出家的佛弟子，見佛聞法，受到佛法的陶冶，在語言與行為中，表現為佛化的新人。其中，出家眾在僧伽的和樂清淨中表達佛法，僧伽的威力推動佛教的前進；在家眾也在社會上表現佛法，起著顯化或默化的作用。尤其是大弟子們的遊化諸方，或彼此論道，或向社會宣傳，「如燈傳照，光光無盡」。這樣的開展，雖受到時、地、人的影響而有不同的適應，但釋尊的及門弟子，「從佛口生，從法化生」，到底有高度的直接性。從達磨而有釋尊的自證化他，因佛的化他而有僧伽的內修外弘，釋尊時代的三寶住世，是人間佛教的本源；後代佛教的擴展與延續，都從此

而來。

詮表

能詮表的教法，即佛與弟子的身教、言教，也即是表達佛法的「身表」與「語表」。身表是身形動作，語表是音韻屈曲。不但身表的形色（如揚眉瞬目、舉手低頭）不離根身而存在，語言的音韻屈曲，也是依咽喉、唇、舌、齒斷、頰輔等而引發。所以身表與語表，是依有情的根身而起的。但身表與語表不只是根身的，是在根身、境界、意識的因緣和合時，為了意識的要求表現，才發動根身而引起形色與音聲的流變。這樣的身表、語表，是意境的符號，是意識所引起的表詮，有指向對象的緣起用。從身表、語表的根身而現起，所以說它是（五蘊中的）色法，也即是物質的，但這是緣起的色法，並不能離心識與境界而存在的。有的執著「身表色」、「語表色」，忽略了它與意識與境界的相依不離；有的重視它的詮表意境，所以說是「思」心所的作用；有的索性說是識所變現的。不注意能詮表的緣起依存性，難怪有偏於有情的色法、有偏於內心的不同解說了。

身、語二者，雖同樣的能詮表佛法，但身表多表示內心的情意，在知識的事理方面，語言的開示解說，比身表要明確精密得多。記憶對方的教說，能照樣的說出來，每能不失原意，甚至不變原來的語法。所以語言的傳授，成為教化的主要工具。語言的傳誦，久了不免會多少失真，好在印度人養成相當強的記憶力，每有熟誦數百萬言的。佛教的原始教典，經展轉傳誦到記錄出來，雖因部派分化，有了相當大的差異，但還可說大體是相近的。音聲的表詮，除了語言，還有音樂、歌頌。根本佛法是淳樸的，是相對的「非樂」論者，不許以詩頌表達佛說（巴利《小品》）；於大眾中歌舞戲笑的伎兒，釋尊也不以為是正當的職業（《雜阿含經》卷三二．九〇七經）；出家的弟子，更不許過往觀聽。但佛弟子中，「能造偈頌嘆如來德，鵬耆舍比丘是」（《增一阿含經．弟子品》）；「有比丘名跋提，於唄中第一」（《十誦律》卷三七）。讚歎三寶功德的偈頌、梵唄，釋尊也是許可的，只是不許為音韻、節奏所惑亂罷了。身表與語表，好在表義的親切，可惜缺乏固定性。人類的心力，能利用身外的東西，使它適合自己的意欲，間接的表達出情意與

思想，如雕刻、圖畫、建築、文字等。其中，書寫的文字，也是語言、思想的符號，有語言思想的精密，又有安定性的特長（缺點也在這裡）。人類文化的發達，佛法能一直流傳下來，文字是有重要貢獻的。釋尊的時代，雖已有書寫的文字，傳有抄錄經文的故事，但至少當時並沒有用（書寫的）文字來表詮佛法、作為弘揚佛法的工具。所以佛經中所說的文字，還是語言的，不是書寫的。這些間接的表詮物，以形色為主，它所以能表達情意與思想，須經過人類意識的陶鑄，否則就無所謂表詮，文字也不成其為文教了。

依正覺者看來，事事物物的實相，一切明白的呈露於我們之前，只是我們不能體認它。語言文字的教法，是先覺者用來表示覺境，引導人去體認宇宙人生的實相。佛法要在自己及一切中去體認，不能老在空虛的名句文身中過活！

第二節 教典略說

聖典的編集

釋尊時代的佛法，有法與毘奈耶——律二者。法是展轉傳誦的；律是半月半月誦說的，即《波羅提木叉戒經》。為了誦習的便利，用當時流行的名為「修多羅」（契經）的短文體；如從內容說，即法與律。「修多羅相應，不越毘奈耶，不違法相」的佛法，起初是如此的。釋尊滅後的第一年夏天，尊者摩訶迦葉發起，在王舍城外的七葉岩召開結集聖典的大會。結集的方式，是推出精通法、律的聖者，誦出法、律，經大眾的共同審定，然後加以編集。原始結集的聖典，分為經與律，即義理（定慧修持）與戒行的，近於現存的《雜阿含經》及《戒經》與〈雜跋渠〉。佛滅百年，佛教的東方與西方系，為了戒行的見地不同，又在毘舍離召開第二次結集大會。第二結集的，經典以《雜阿含經》——「相應修多羅」為本，加入佛及弟子的遺言景行，更為通俗的編集。依經文的長短，分為《中部》、《長部》；又依增一法，編集為《增一部》。這三部，加上原有的《相應（雜）》教，總名為四部《阿含經》。這如《瑜伽師地論》（卷八五）說：「即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。……說名長阿笈摩……說名增一阿笈摩。」戒律

中，《戒經》已有「分別」解說。〈雜跋渠〉，上座部系名為「摩怛理迦」。律師們後來依它的內容，分編為「七法」、「八法」，或作「小品」、「大品」；剩餘的雜碎部分，編為「雜事」（後又有分出別編的）。戒律的改組更張，大體上與經法採取同一方式。這樣的經律，為佛教界共同信任的聖典。分別思考而成立的論典，或許還沒有；但在師資傳授中，可以有舍利弗的《阿毘曇》，摩訶迦旃延的《蜫勒》，但這已是彼此不能完全同意的了。阿恕迦王時代，經與律已勒成定典（後來各部派又各自改編）。西元前一世紀，開始有書寫的文字記錄。這是佛教的初期聖典。

佛教的發展，引起了學派的分化。第二結集以後，東西方日見對立，東方系成為大眾部，西方系成為上座部。大眾部在東，更向東沿海而向南方發展。西方的上座部，初分為二：「分別說」與「說一切有」。分別說部向西南發展，後來又分為四部；流行在印度本土的三部——化地部、法藏部、飲光部，與大眾部系的關係很深。說一切有系中，拘睒彌地方的犢子比丘，成立犢子部，流行印度的中、西方。從摩偷羅而向北印發展的，成為說一切有部。大眾部、（上座）分別說部、犢子部、說一切有部，這四大派，是佛教部派的大綱。上座部的三大系，推重舍利弗的《阿毘曇》，尤其是說一切有部。一切有部從佛滅三百年起，作《發智論》等大量的論典；迦膩色迦王時代及略後，造《大毘婆沙論》，完成說一切有的嚴密理論。大眾部及（流行印度的）分別說系，雖也有論典，但繼承集成四阿含的作風，依據舊說而加上新成分。起初，在四阿含以外，別立第五部，名《雜藏》。後來《雜藏》是「文義非一，多於三藏，故曰《雜藏》」（《分別功德論》）。菩薩本生談，佛與弟子的傳記，有的連咒術也收集在內。本來大眾部所推重的《增一阿含經》、分別說部推重的《長阿含經》已透露出大乘思想，所以從他們所編集的《雜藏》中，孕育大乘思想，終於有了空相應大乘經的編集出來。初期大乘的代表作，如《般若經》的《小品》、《大品》，《華嚴經》的〈入法界品〉，《大寶積經》的〈普明菩薩會〉，還有《持世經》、《思益經》等。大乘經與小乘論，是佛教分化中產生的教典，也即是大乘與小乘的分宗。大乘佛教著重貫通、直覺，重在讚仰佛陀的行果；小乘佛教注重精密、思辨

，重在生死解脫的事理。小乘論淵源於釋尊的言教，大乘經卻從釋尊的本生、本行進窺佛陀的精神。大乘經是藝術化的，小乘論是科學化的。大乘經富有佛教傳統的實踐精神，小乘論卻不免流於枯燥與煩瑣。但論典保存作者的名字，體裁與經、律不同，這比大乘經的適應世俗、題為佛說，使經本與義說不分，也自有它的長處。這兩者，一是菩提道中心的，一是解脫道中心的；一重緣起的寂滅，一重緣起的生滅。從釋尊的本教看，可說各得佛法的一體。這是第二期的教典。

佛教在不斷的發展中，大乘佛教的高揚，普遍到全印。佛教界思想的交流，漸傾向於綜貫折中，但經式與論式的文體，還是存在的。起初，立足於《般若經》性空的南方（曾來北方修學）學者龍樹，深入《阿含經》與古典「阿毘曇」，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說。肯定的說法空是《阿含經》本義，即緣起法的深義。在三乘共空的立場，貫通了大乘與小乘、說有與說空。遲一些（約西元四世紀初），立足於緣起法相有的北方學者彌勒，也同樣的尊重《阿含經》。他的思想，由他的弟子無著編集為《瑜伽師地論》。這是從說一切有系的思想中，接受大乘空義而綜貫、解說它。龍樹、彌勒都受有北方佛教的影響，所以都編集為論典。當時繼承空相應大乘經學風的學者，思想轉入真常不空的唯心論、形而上的佛性本有論，又傳出不少經典，如《勝鬘經》、《無上依經》、《大般涅槃經》、《金光明經》、《楞伽經》等。無著與弟子們，在這真常唯心的思潮中，著有大量的唯識論，與真常唯心的經義多少差別，所以古人稱之為「唯心」與「唯識」，或「真心」與「妄心」。這第三期的佛教聖典，是笈多王朝梵文復興時代的作品，有南北佛教的特長，所以宏偉而精嚴。不過真常唯心的契經，融攝世俗的方便更多，與印度教更接近。再下去，佛教要演變為印度教化的秘密大乘了。

教典的語文

佛教的學派分化，與區域文化有關。不同地方的信徒，使用不同的語言文字；在這區域文化的熏染中，引起學派的分裂。釋尊的教化，適應不同民族、一切種姓，可能是採用多種語言的。釋尊曾受過雅利安式的教育，他到恆河上流的拘羅地方去弘法，使用雅語，是很有可能的。但佛教為東方新興

的宗教，釋迦族從東方來，與恆河北岸的民族為友族，多用近於巴利語的東方流行語。如錫蘭佛教徒所說，佛用摩竭陀的方言，即流傳於海南佛教國的巴利語；依近代的考究，是不可信的。說到雅語——梵語，印歐族的雅利安人，深入到各地，他們的原始用語——吠陀語，隨時、隨地，為了與非雅利安人雜處等原因，有多少變化。佛世前後，婆羅門教學者，根據《吠陀》以來的語法，整理出一種雅利安人的標準語文，稱為雅語，這是經過人工精製成的。這正在整理完成中的雅語，難於相信是釋尊常用說法的語言。屬於雅利安族的比丘們，確乎想把佛法一律雅語化，然而被釋尊拒絕了。《巴利律．小品》（五）說：「有婆羅門兄弟二人出家，本習善語（雅語）。白世尊曰：今此比丘眾，異名、異姓、異生、異族而來出家，各以俗語污損佛說。願聽我等以闡陀（合於韻律的雅言）達佛說。佛呵曰：不應以闡陀達佛說，聽隨國俗言音誦習佛說。」《五分律》（卷二六）、《四分律》（卷五二），也有此記載。一律雅語化，顯然是釋尊所反對的。但隨國俗言音誦經，雅利安族的信眾，也不妨使用他們自己的語言。總之，釋尊時代的佛教界，使用的語言，並不一律。如南方阿槃提國的億耳來見佛，他用阿槃提語誦《義品》，釋尊稱讚他「不增不減，不壞經法，音聲清好，章句次第了了可解」（《四分律》卷三九）。阿槃提是摩訶迦旃延的教化區，他用阿槃提語「細聲誦法」，釋尊的時代已如此了。

第一結集在王舍城，第二結集在毘舍離，地點都在東方，結集的成文聖典，有以為是採用東方流行語的。阿恕迦王時代，傳到錫蘭的巴利語聖典，就是出於這一語系的。然而結集的用語，並沒有使佛教的用語統一，還是隨國俗方言誦習佛說的。阿恕迦王時，佛教的「破散大眾，凡有四種」（《部執異論》）。依調伏天等解說，當時佛弟子用四種語言誦戒，所以分為四派：一切有部用雅語，大眾部用俗語，正量部即犢子系的盛行學派用雜語，上座部用鬼語。因語言不同而引起的不同學派，其中即有大乘佛教所從出的。大乘佛教的開拓者，並非使用純正的雅語，是一種仿雅語的俗語，稱為阿布蘭迦語的。純正的雅語學者，並不把它當作雅語。阿布蘭迦語，與雅語的文法有許多不同，也有古吠陀語、巴利語語法的語尾變化等交雜。此種語言，

本為大眾系所用的。尼泊爾發現的大眾系的說出世部的《大事》，即是此種語文的散文體。尼泊爾發現的《法華經》，《悲華經》，《華嚴經》的〈十地品〉、〈入法界品〉等大乘經的偈頌部分，也是用這種語寫的。西藏傳說南印度大眾系的案達羅學派用方言記錄經文，其中有大乘經，應該就是這種文字。如《法華經》、《華嚴經》、《悲華經》等大乘經的散文，也是俗語的，但混雜有雅語；雅語部分，或許是補充的。大乘經中本來傳說一種四十二字母的文字，第一是阿字，最後是荼字，與摩多體文的雅語不同。《華嚴經．入法界品》說：達羅毘荼（南印的非雅利安人）的彌伽醫師，傳授此種文字。《般若經》的〈摩訶衍品〉、《大集經》的〈陀羅尼自在王品〉，都說到這種字母。這是東方系的佛教，向南發展後所用的南方流行語。上面說到億耳細聲誦的阿槃提語，應該就是此種語。傳說摩訶迦旃延到摩訶剌陀——阿槃提以南，開創多聞分別部。摩訶迦旃延的《蜫勒論》，即大眾系所用的，龍樹還說它盛行南天竺。分別說系中的曇無德部，也是發展到阿槃提——即阿波蘭多迦的。曇無德部的《四分律》（卷一一）說：「字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那。」阿羅波遮那，即四十二字的前五字。這可見分別說系發展在南方大陸的，也採用這種語。所以知道：佛教的用語，本來不一致，摩竭陀王朝時代，以巴利語的聲聞佛教為主。大眾系與上座的分別說系發展到南方的，使用南方流行的阿布蘭迦語；比較巴利語要接近雅語一點，實在還是方言的一種。初期空相應的大乘經，本從大眾、分別說系的《雜藏》（億耳所誦的《義品》也屬於《雜藏》）中孕育出來，所以也採取阿布蘭迦語。這是案達羅王朝盛行的佛教，以菩薩道為主的。西北方的說一切有系，是用雅語的；犢子系的用語待考。笈多王朝前後，婆羅門教復興，西方流行的雅語，廣泛的使用到各方。真常唯心與秘密經軌、後代論師的作品，才多使用純正的雅語，但也有用各地方言的，這是佛滅五、六世紀以後的事了。歐美學者，依現在情形，分佛教為南傳巴利語的小乘、北傳梵語的大乘。在印度佛教史上看，大乘佛教，實從南印的俗語中出來。

代表三個時代的三大語系的佛教，都是印度本土的佛教。佛教弘傳到各地，轉譯的文字更多。到現在，完整而起著重大作用的，也有三大系：一、

流行於錫蘭、緬甸、暹羅的巴利文系：這是上座分別說系所傳的，稱為銅鍱部的聖典，屬於聲聞三藏。二、流行於中國康、藏、青、蒙的藏文系：十二世紀時才開始翻譯，正當印度後期的雅語佛教時代，所以偏重大乘，特別是密教的經軌。初期的聲聞藏，譯得最少；譯出的，也是雅語系的。三、流行於中國內地及朝鮮、日本的漢文系：從東漢末到汴宋初（以後還有少許），經九百年的長期翻譯，成為五千卷的大藏。初由西域的介紹而來，所以早期的譯典，與西域佛教有深切的關係。屬於聲聞藏的，雖沒有完整的某一派的三藏，但各學派的都譯出一部分，總合起來，比巴利三藏的內容更豐富；在學派的比較上，有它的價值。第二期的大乘經，傳譯得很完備，這十九是漢、魏、兩晉的譯品。南北朝以下，雅語後期佛教的佛典，也有豐富的傳譯。比起藏文系來，十二世紀以後的大乘論、密教經軌，缺得不少。現存三大文系的佛教，巴利文系代表初期，藏文系代表後期，漢文系的特色在中期。

卷003

第三章 有情——人類為本的佛法

第一節 佛法從有情說起

有情的定義

凡宗教和哲學，都有其根本的立場；認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

梵語「薩埵」，譯為有情。情，古人解說為情愛或情識；有情愛或有情識的，即有精神活動者，與世俗所說的動物相近。薩埵為印度舊有名詞，如數論師自性的三德——薩埵、剌闍、答摩中，即有此薩埵。數論的三德，與中國的陰陽相似，可從多方面解說。如約心理說，薩埵是情；約動靜說，薩埵是動；約明闇說，薩埵是光明。由此，可見薩埵是象徵情感、光明、活動的。約此以說有精神活動的有情，即熱情奔放而為生命之流者。《般若經》

說薩埵為「大心」、「快心」、「勇心」、「如金剛心」，也是說他是強有力地堅決不斷的努力者。小如螻蟻，大至人類，以及一切有情，都時刻在情本的生命狂流中。有情以此情愛或情識為本，由於衝動的非理性，以及對於環境與自我的愛好，故不容易解脫繫縛而實現無累的自在。

有情為問題的根本

世間的一切學術——教育、經濟、政治、法律，及科學的聲光電化，無一不與有情相關，無一不為有情而出現人間，無一不是對有情的存在。如離開有情，一切就無從說起。所以世間問題雖多，根本為有情自身。也就因此，釋尊單刀直入的從有情自體去觀察，從此揭開人生的奧秘。

有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的，為了離苦得樂，發為種種活動、種種文化解除它或改善它。苦事很多，佛法把它歸納為七苦；如從所對的環境說，可以分為三類：

生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦

愛別離苦、怨憎會苦————對於社會的苦

所求不得苦————————對於自然的苦

生、老、病、死，是有情對於身心演變而發生的痛苦。為了解免這些，世間有醫藥、衛生、體育、優生等學術、事業。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事實。愛別離、怨憎會，是有情對於有情（人對社會）離合所生的。人是社會的，必然與人發生關係。如情感親好的眷屬朋友，要分別或死亡，即不免愛別離苦。如仇敵相見、怨惡共住，即發生怨憎會苦。這都是世間事實，政治、法律等也多是為此而創立的。所求不得苦，從有情對於物欲的得失而發生。生在世間，衣食住行等資生物，沒有固然苦痛，有了也常感困難，這是求不得苦。《義品》說「趣求諸欲人，常起於希望，所欲若不遂，惱壞如箭中」，這是求不得苦的解說。

還有說得更具體的，如《中阿含經．苦陰經》說：「隨其技術以自存活，或作田業，……或奉事王。……作如是業求圖錢財，……若不得錢財者，便生憂苦愁慼懊惱。……若得錢財者，彼便愛惜守護密藏。……亡失，彼便生憂

苦愁慼懊惱。……以欲為本故，母共子諍、子共母諍，父子、兄弟、姊妹、親族展轉共諍。……以欲為本故，王王共諍，梵志梵志共諍，居士居士共諍，民民共諍，國國共諍；彼因鬪諍共相憎故，以種種器仗轉相加害，或以拳扠、石擲，或以杖打、刀斫。」為了解決這些，世間提倡增加生產、革新經濟制度等。但世間的一切學理、制度、技術，雖能解除少分，而終究是不能徹底的。如世界能得合理的和平，關於資生的物資，可能部分解決，但有情的個性不同，體格、興趣、知識等不同，愛別、怨會等苦是難於解免的。至於生、死等苦，更談不上解決，一般人但能俯首的忍受，或者裝作不成問題。世間離苦得樂的方法，每每是舊問題還沒解決，新問題又層出不窮，總是扶得東來西又倒！這是由於枝末的而不是根本的。如從根本論究起來，釋尊總結七苦為「略說五蘊熾盛苦」。此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情（五蘊為有情的蘊素）本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊。要解除痛苦，必須對此五蘊和合的有情，給予合理的解脫才行。所以佛法對於生產的增加、政治的革新等，雖也認為確要，但根本而徹底的解脫，非著重於對有情自身的反省、體察不可。

進一步說，有情為了解決痛苦，所以不斷的運用思想，思想本是為人類解決問題的。在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。但世間的哲學，或從客觀存在的立場出發：客觀的存在，對於他們是毫無疑問的；如印度的順世論者，以世界甚至精神，都是地水火風四大所組成；又如中國的五行說等。他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論。依佛法，離此二邊說中道，直從有情的體認出發，到達對於有情的存在。有情自體，是物質與精神的緣成體。外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。

【圖：Y08p0048_01.svg】外界、根、心、情

有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，而應以現實經驗的有情為本。佛法以為一切是為有情而存在，應首先對於有情為徹底的體認，觀察他來自何處，去向何方？有情到底是什麼？他的特性與活動的形態又如何？不但體認有情是什麼，還要從體認中知道應該如何建立正確的人生觀。

探究人生意義而到達深處，即是宗教。世界的宗教，各種各樣的，含義也大有出入。但有一共同點，即人類苦於外來——自然、社會以及自己身心的層層壓制，又不能不依賴它、愛好它；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越它、制用它。有情在這樣的活動中，從依賴感與超越感，露出有情的意向，成為理想的歸依者。宗教於人生，從過去到現在，都是很重要的。不過一般的宗教，無論是自然宗教、社會宗教、自我宗教，都偏於依賴感。自己意向客觀化，與所依賴者為幻想的統一，成為外在的神。因此有人說：宗教是必然有神的。他們每以為人有從神分出的質素，這即是我們的自我、心或靈魂。如基督教說：人的靈是從上帝那裡來的。中國也說：天命之謂性。藉此一點性靈，即可與神接近或合一。他們又說：人的缺陷罪惡，是無法補救的，惟有依賴神，以虔誠的信仰，接受神的恩賜，才有希望。所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作為自己的歸依處，想依賴它而得超脫現實的苦迫。這樣的宗教，是幻想的、他力的。佛教就不然，是宗教，又是無神論。佛說：有情的一切，由有情的思想行為而決定。佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己、圓成自己。所以歸依法，即以因果事理的真相為依歸。歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合真理——法而完成自己的覺者；歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

第二節 莫辜負此人身

人在有情界的地位

有精神作用的一切有情，佛經分為五趣——天、人、畜生、餓鬼、地獄。此五類，即世間的存在者，有高級的、有低級的。在我們所住的世間，有人、有畜生，也有鬼。畜生，如空中的飛鳥，水中的魚、龍，地上的走獸。有無足的、兩足的、四足的、多足的，有一棲的、兩棲的、三棲的種種。也稱為傍生，即一切禽、獸、蟲、魚的總稱。鬼，常人雖不易見到，但是住在此世間的。人類對於鬼的確信，或由於夢見死亡的眷屬，或由於疫病及病人的所見所聞，或由於跳神扶乩等神秘現象。其中最主要的，為見到死亡者的孤苦饑渴，如《易》所說的「遊魂為變」。這雖有無財、少財、多財（如血食之神）的差別，從饑渴苦迫得名，常稱之為餓鬼。傳說：唯有生在餓鬼中，才會享受兒孫的祭祀。這是有情的一類，與中國「人死為鬼」的思想不同。比人高一級的是天，天中也有高級與低級的。低級的天，是鬼、畜中有大福報者。如四王天中的毘樓博叉，是龍王，是畜生；毘沙門是夜叉，是鬼。四王天以上的帝釋天，才是人身的；但為帝釋守衛的，也還是鬼、畜之類。比人間低一級的，是地獄。地獄為各宗教所共同承認的。佛經說主要是八熱地獄，基督教也說地獄中是火。佛經與《舊約》都有「現身入地獄」的記事：大地裂開，人為從地涌出的火燄所籠罩，墜入地心。地獄在地下，即地球中心，地心確是火熱的。經上又說有八寒地獄，或與南北極有關。總之，是比人間更苦的，有從人身也有從鬼、畜而下墮的。五趣有情的高下分布，是這樣：

【圖：Y08p0052_01.svg】天、人、畜生、餓鬼、地獄

依此圖，可知人在五趣中，位居中央。上有快樂的天堂，下是極苦的地獄；兩旁是畜生與餓鬼，雖在此人間，但遠不及人類。五趣各是有情的一類，而人為五趣的中心，為有情上升下墮的機紐。此人本的有情觀，與中國一般的鬼本論非常不同。

人類的特勝

五趣中，平常以為天上最好、地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。佛法獨到的見地，卻以為人間最好。

這因為一切有情中，地獄有寒熱苦，幾乎有苦無樂；畜生有殘殺苦，餓鬼有饑渴苦，也是苦多於樂。天上的享受，雖比人類好，但只是庸俗的、自私的；那種物質欲樂、精神定樂的陶醉，結果是墮落。所以人間最好，經中常說「人身難得」的名言。《增一阿含經．等見品》說：某「天」五衰相現——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。人間有什麼值得諸天崇仰呢？經上接著說：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。」這即是說：諸佛皆在人間成佛，所以人為天的善趣，值得天神的仰慕。

成佛，是體悟真理，實現自由。佛陀說法，即是宣揚此真理與自由之光。真理與自由，是天國所沒有的，有的只是物欲與定樂。諸天是享樂主義者，不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得真理與自由。釋尊曾說：「我今亦是人數。」（《增一阿含經．四意斷品》）這可見體現真理而解脫成佛，不是什麼神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在，這是《阿含經》的深義。我們如不但為了追求五欲，還有更高的理想，提高道德，發展智慧，完成自由，那就惟有在人間才有可能，所以說「人身難得」。

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：一、環境：天上太樂，畜生、餓鬼、地獄——三途太苦。太樂了容易墮落，太苦了也無力追求真理與自由。人間也有近於這兩邊的形態：如生活寬裕、遺產豐富的，由於物質的過分享受，窮奢極欲，每每汩沒自己，弄到墮落而後已。反之，太貧苦了，由於生活的逼迫，為衣食等所苦，或作殺盜等惡業，少有機會能從事學問、追求真理與自由。苦樂均調的人間，尚有此種現象，何況極樂的天堂、極苦的地獄！經上說：帝釋天為了佛法，特來世間稟受，但他在享受五欲時，竟然完全忘記了。太樂、太苦，均不易受行佛法，唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮、參究，才是體悟真理與實現自由的道場。二、慚愧：《增一阿含經．慚愧品》說「以其世間有此二法，……不與六畜共同」，這是人畜的差別處。人趣有慚愧心，慚愧是自顧不足、要求改善的向上心；依於尊重真理（法）、尊重自己、尊重世間的法制公意，向「輕拒暴惡」、「崇重賢善」而前進。這是道德的向上心，能息除煩惱

眾惡的動力，為人類所以為人的特色之一。三、智慧：三惡趣是缺少智慧的，都依賴生得的本能而動作。人卻能從經驗的記憶中，啟發抉擇、量度等慧力，能設法解決問題。不但有世俗智相對的改善環境、身心，而且有更高的智慧探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧；如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣。四、堅忍：我們這個世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。這世間的人，能忍受極大的苦難，為了達到某一目的，犧牲在所不惜，非達到目的不可。這雖也可以應用於作惡，但如以佛法引導，使之趨向自利利他的善業，即可難行能行、難忍能忍，直達圓滿至善的境地。這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。《婆沙論》解說人為「止息意」、「忍」、「末奴沙」三義，《起世經》等說「勇猛」、「憶念」、「梵行」三事的勝於天上，與今所說的三者相同。

慚愧——止息意——梵行勝

智慧——末奴沙——憶念勝

堅忍——忍————勇猛勝

這樣，諸佛皆出人間成佛，開演教化，使人類同得正覺。佛法不屬於三途，也不屬於諸天，惟有人類才是佛法的住持者、修學者。人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。若不能保持，因惡行而墮入三途，或受神教定樂所蒙惑，誤向天趣——長壽天是八難之一，那可以說是辜負了人身，「如入寶山空手回」！

卷004

第四章 有情與有情的身心

第一節 有情的分析

三處觀

佛法以有情為本，那就應該認識有情是什麼。佛常用「三處觀」去觀察有情、分別有情的真相。但有情的分別、觀察，要從有情的流轉相續中與身心的相依中去考察，不可為靜止的、孤立的機械分析。有情是有機的活動者，如當作靜止、孤立的去考察，就會發生錯誤，誤解佛陀觀察的深意。論到三處觀，即五蘊觀、六處觀、六界觀。蘊、處、界的分別觀察，是從不同的立場去分別，看到有情的各個側面。蘊觀，詳於心理的分析；處觀，詳於生理的分析；界觀，詳於物理的分析。依不同的立場而觀有情自體，即成立此三種觀門，三者並不是截然不同的。蘊中的色蘊，界中的地水火風，可通於非執受的自然界。六處雖專為有情身心的分析，但從六處而發識緣境，即由此說到內心、外界的一切。這有情中心論的觀察，都說到了心與色，即證明了有情是色心平等和合相應的存在者，不能偏重於物質或精神。

蘊觀

蘊，是積聚義，即同類相聚。如《雜阿含經》（卷二．五五經）說：「所有諸色，若過去，若未來，若現在；若內，若外；若粗，若細；若好，若醜；若遠，若近：彼一切總說色陰。」陰即蘊的異譯。佛以慧眼觀有情，歸納有情的蘊素為五聚，即五蘊——色、受、想、行、識。這五者，約情識的能識、所識而分。所識知中，有外界的山河大地等，有自己的身體，即是色蘊。色的定義為「變礙」，如《雜阿含經》（卷二．四六經）說：「可礙可分，是名色。」有體積而佔有空間，所以有觸礙；由於觸對變異，所以可分析——這與近人所說的物質相同。眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等都是。除形質的色蘊外，內在的精神活動，這也是情識所識的，可分為三：一、受蘊：受的定義是「領納」，即領略境界而受納於心的，是有情的情緒作用。如領境而適合於自己身心的，即引起喜樂；如不合意的，即感到苦痛或憂愁。二、想蘊：想的定義為「取像」，即是認識作用。認識境界時，心即攝取境相而現為心象；由此表象作用，構成概念，進而安立種種名言。三、行蘊：行的定義是「造作」，主要是「思」心所，即意志作用。對境而引生內心，經心思的審慮、決斷，出以動身、發語的行為。分析內心的心理活動，有此三類，與普通心理學所說的感情、知識、意志相似。但這三者是

必然相應的，從作用而加以相對的分類，並不能機械的劃分。為什麼這三者屬於所識知呢？這三者是內心對境所起的活動形態，雖是能識，但也是所覺識的，在反省的觀察時，才發現這相對差別的心態。如直從能識說，即是識蘊。識是明了識別，從能知得名。常人及神教者所神秘化的有情，經佛陀的慧眼觀察起來，僅是情識的能知、所知，僅是物質與精神的總和；離此經驗的能所、心物的相依共存活動，沒有有情的實體可得。

五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說有情由四識住，四識住即是有情的情識在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。如離此四而不再貪著，即「識不住東方，南、西、北方，四維，上下；除欲、見法、涅槃」（《雜阿含經》卷三．六四經）。綜合此四識住的能住、所住，即是五蘊，這即是有情的一切。

┌物質.....色┐

識所依住┤ ┌情緒.....受｜

└精神┤認識.....想├五蘊

└造作.....行｜

識.....識┘

處觀

處，是生長門的意義，約引生認識作用立名。有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。引發認識的有力因素——增上緣，即有情根身的和合體：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自體；為生識的有力因，所以名之為處。六處，是介於對象的所識與內心的能識中間的官能。有眼方能見色——此色為眼所見的，與色蘊的色含義不同；有耳方能聞聲.....。有六根，所以對根的境界，也就分為色、聲、香、味、觸、法——六境，為生識的所緣緣。有所知與能知，而此二者皆以六處為中心；如沒有六處，能識與所識失去聯絡，也就不能成為認識。由六處而引發六識，才能分別境界。六處為認識的重要根源，所以隨六處而分識為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。由於六根門，所以有六塵（外六處）、六識。繼

之而引起的心理作用，也就分為六觸、六受、六想、六思、六愛等。這都從認識的來路——根門不同，加以種種的分別。此六處法門，如《雜阿含經》（卷八．二一四經）說：「二因緣生識。何等為二？謂眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法。……眼、色因緣生眼識；……此三法和合觸；觸已受；受已思；思已想。」六處中的前五處，為生理機構，是色法。此色，經中稱為「清淨色」，是物質中極精妙而不可以肉眼見的細色，近於近人所說的視神經等。意處，是精神的源泉。依五處發前五識，能見五塵；依意處生意識，能知受、想、行——別法處，也能遍知過去未來、假實等一切法。我們的認識活動，根源於六處，而六處即有情的一切，所以佛陀常說六處法門。如合此六處及色等六境，即名十二處，為後代論師所重的。但佛世重於內六處，如律說「不得過五語、六語」，即是一例。而「陰界六入」——入即處的異譯，為《阿含經》及大乘經中常見的成語。佛陀的處觀，本是從有情中心的立場，再進而說明內心與外境的。

界觀

界，即地、水、火、風、空、識——六界。界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。此六界，無論為通性、為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。

地、水、火、風四界，為物質的四種特性。《雜阿含經》（卷三．六一經）說：「所有色，彼一切四大及四大所造色。」一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根、五塵。四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性、因素，應略為解說。地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。這辨析推論所得的能造四大，為一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」。地即物質的堅性，作用是任持；水即物質的濕性，作用為攝聚；火即物質的暖性

，作用為熟變；風為物質的動性，作用為輕動。隨拈一物，莫不有此四大的性能，沒有即不成為物質。地與風相對，水與火相對。地以任持為用，因為它有堅定的特性。如桌子的能安放書物，即因桌子的體積在因緣和合中有相當的安定性（有限度的，超過限度即變動），能維持固定的形態。堅定的反面，即輕動性。如物質而沒有輕動的性能，那永不會有變動的可能。地是物質的靜性，風是動性，為物質的兩大特性。水有攝聚的作用，如離散的灰土，水分能使之成團。物質的集成某一形態，也要有此凝聚的性能；攝引、凝聚，即是水界。火的作用是熟變，如人身有溫暖，可以消化食物；一切固定物的動變，都由熟變力，使它融解或分化。水是凝聚的、向心的功能，火是分化的、離心的功能，這又是物質的兩性。四大是相互依存而不相離的，是從它的穩定、流動、凝合、分化過程中所看出來的。從凝攝而成堅定，從分化而成動亂；動亂而又凝合，堅定而又分化；一切物質在這樣不斷的過程中，這是物質通遍的特性，為物質成為物質的因素。至於空界，是四大的相反的特性。物質必歸於毀壞，是空；有與有間的空隙，也是空；虛空是眼所見、身所觸的無礙性。凡是物質——四大的存在，即有空的存在；由於空的無礙性，一切色法才能佔有而離合其間。有虛空，必有四大。依這地、水、火、風、空五大，即成為無情的器世間。若再有覺了的特性，如說「四大圍空，有識在中」（《成實論》引經），即成為有情了。

第二節 有情與身心的關係

有情的神化

依佛法說，有情的生死流轉，世間的苦迫紛亂，根本為「我見」在作祟。我見，即人人於自己的身心，有意無意的直覺到自我。強烈的自我感為中心，於是乎發為一切顛倒的思想與行為。此自我，在釋尊時代的印度，有各式各樣的名稱，有各式各樣的推想，成為印度文化中的核心論題。釋尊即由此大徹大悟，而成為無上正覺者。

有情，即「我」的異名之一，此外更有「數取趣」、「命者」、「士夫」等，《般若經》總列為十六名。有情，即有情識者。我，即主宰——自在宰

制者。數取趣，即不斷的受生死者。命者，即壽命延續者。士夫，即作事者。這些，都約有情的各種現象而立名，本為世間的事實，但神秘者與庸俗者不能正見有情的真相，所以神化起來。如《雜阿含經》（卷一〇．二七二經）說：「三見者，何等為三？有一種見，如是如是說：命則是身。復有如是見：命異身異。又作是說：色（受、想、行、識）是我，無二無異，長存不變。」身，即身體及依身體而起的心理作用；命，即生命自體。其中第三說，即印度傳統的婆羅門教。他以生命自體為「我」，此我為實有的、智識的、妙樂的、常在的，為一一有情的本體。此有情的「我」，與宇宙本體的「梵」同一。起初，以此「我」為肉體——色的，以後發展到真我為智識的、妙樂的。依佛法說，這不外以色為我到以識為我。但婆羅門教以為此色等即真我，與真我無二無別，是真常不變的。釋尊的時代，東方印度風行的新宗教以及在此氣運中完成的學派，如僧佉耶、衛世、尼犍子，都建立二元論，以為生命自體與物質世界各別，這都是命異身異的第二說。命異身異的「命者」及即色為真常我的「我」，即神教徒所擬想的生命自體，為生死流轉中的主體，即一般所擬想的靈。當時，有一分斷見的順世論者，雖在有意無意中為實在的自我見所奴使，一切以自我為中心而企圖主宰一切，但他們以為我即是身，身體為無常的、可壞的，所以我也就一死完事，無所謂後世。此三見，在現實生活中於有情自體而直覺為有我，並無差別；不過推論此我與身的關係如何，見地多少不同而已。以有情為本的佛法，即適應此一思想潮流而出世者。釋尊的正觀，即於蘊、處、界作深切的觀察，否定這些異見，樹立無我的有情論；淨化情本的有情，使成為智本的覺者。

無常相續的有情論

釋尊的教說，根本反對二元的立場。有情即身心和合的假名，決無離身心的我或命者。如《雜阿含經》（卷三．六三經）說：「若沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰（五取蘊）計有我。」又（卷一三．三〇六經）說：「眼、色（意、法等例）緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四，無色陰；眼，色（陰）；此等法名為人。」又如說：「士夫六界。」這可見有情或我，即依五蘊、六處、六界而成立，沒有離蘊、界、處的實我。

釋尊於三處觀察，不但離蘊、處、界的我不可得，如婆羅門教的真我說，也評為倒想的產物。他們以為色即是我，以及識即是我，而我是常住妙樂的。釋尊卻說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。」（《雜阿含經》卷一．九經）又說：「緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我非常。」（《雜阿含經》卷一一．二七三經）又說：「地（等六）界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真。」（《中阿含經．分別六界經》）於有情作蘊、界、處的正觀時，確認為一切是無常的、苦的。非常住、非妙樂，婆羅門教的真我，即根本的否定了。佛法否定此神秘我的一元論及超物質我的二元論，即以有情為身心的和合相續者，但又不落於順世者的斷見。從念念無常的相續中、展轉相依的沒有獨存自體中無我無我所，而肯定有情為假名的存在，不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。」（《中論．觀業品》）有情為假名的，沒有絕對的不變性、獨存性——勝義無我；有相對的安定性、個體性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

卷005

第五章 有情的延續與新生

第一節 有情的延續

一切有情皆依食住

對有情的觀察，不能單是橫的分析，他是生生不息地在時間長流中生活著的，所以更應作豎的觀察。像一盞燈，能按時不斷的加油和燈芯，他將繼續不斷的播放光明，成為一盞常明燈，否則就會息滅。有情是蘊、處、界和合的生命流，不是這一期死了就結束，在因緣和會時，他將無限止的延續下去。他的無限延續，也需要加油——因緣的資養。因此，由於因緣的離散，即開顯寂然無生的法門。

有情的延續，如燈一樣，必須不斷地加進新的動力。這是什麼呢？約一期生命說，即是「四食」。如《雜阿含經》（卷一五．三七一經）說：「有四食資益眾生，令得住世攝受長養。何等為四？謂一、麤摶食，二、細觸食，三、意思食，四、識食。」食是資益增長的意思，等於平常說的營養，能使有情維持、延長其生命，而且擴展、長大。凡有資益增長作用的，都可稱為食。所以《阿含經》中所說的食，並不限於四者，與因緣的含義相近。不過佛約資益有情作用最強盛的，特別的總括為四食，為後代一般論師所稱引。佛曾說十句法，第一句即「一切有情皆依食住」。這是說，一切有情延續維持其生命，都要依賴於食。此一論題，有針對外道的重要意義。當時的苦行者，要求生死的解脫，而沒有適當的方法，僅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麥，或但服水，或專食氣，苦苦的支持生命，以求得解脫物欲的拘累，而達心靈的自由。釋尊在苦行時，也曾精苦到如此，等到覺悟了苦行的徒然，於是受牧女乳糜的供養，資養身心，才能於菩提樹下完成正覺的解脫。苦行者譏嫌釋尊的受食乳糜，懷疑釋尊的正覺，所以特地說此一切有情依食而住的四食。這不但肯定了飲食的重要性，而且指出了生死延續的動力何在，怎樣才能完成解脫。

四食

一、麤摶食：應譯為段食，即日常茶飯等飲食。所食的，是物質的食料，可分為多少餐次段落的，所以叫段食。要能資益增長於身心，才合於食的定義。所以服食毒品等，不能資益而反損害身心，佛法中即不稱為食。有情一期生存的延續，必要有段食，特別是這欲界的人間。沒有這，雖有別的資益——食，也難於生存。如入定過久，由於缺乏段食，出定時即不能支持而死亡，這可見段食對於人類的重要。以定、慧的修持來說，如營養不足，身心過於衰弱，定、慧也不能成就。苦行者不知適宜的段食對於生存及修養的重要性，所以會驚奇釋尊的受食而得到正覺。要知道，段食不但直接的資益營養了肉體，有健康的肉體，能發生健康的精神，所以也間接資益了精神。

二、觸食：觸是六根發六識認識六塵境界的觸。根、境、識三者和合時所起合意的感覺，叫可意觸；生起不合己意的感覺，叫不可意觸。從此可意、

不可意觸，起樂受、苦受等。這裡的觸食，主要為可意觸；合意觸生起喜樂受，即能資益生命力，使身心健康，故觸食也是維持有情延續的重要因素。「人逢喜事精神爽」，有些難治的疾病，每因環境適宜、心境舒暢而得到痊愈。反之，失意、憂愁，或受意外的打擊，即會憔悴生病，甚至死亡。近代的衛生學也說：樂觀的心情，是身體健康不可缺的條件。又如修定的人，得到定中的喜樂內觸，出定後身心輕安，雖飲食減少、睡眠減少，而身心還是一樣的健康。又如按摩，可以促進身體的健康，也是觸食的作用。《中阿含經．伽彌尼經》說：「身粗色四大之種，從父母生；衣食長養，坐臥、按摩、澡浴、強忍……。」這坐臥、按摩、澡浴、強忍等，說明了觸對於有情資養的功用。即使是不可意觸，如運動的感受疲勞等，也可以為食的。所以《雜阿含經》（卷一五．三七三）說：「觸食斷知者，三受則斷。」

三、意思食：意思是意欲思願，即思心所相應的意欲。意思願欲，於有情的延續，有強大的作用。心理學者說：一個人假使不再有絲毫的希望，此人決無法生活下去。有希望，這才資益身心，使他振作起來，維持下去。像臨死的人，每為了盼望親人的到來，又延續了一些時間的生命，所以意思也成為有情的食。

四、識食：識指「有取識」，即執取身心的與染愛相應的識。識有維持生命延續、幫助身心發展的力量。「識緣名色」，為佛法中重要的教義，如《長阿含經．大緣方便經》所說。經中佛對阿難說：人在最初託胎的時候，有「有取識」；父母和合時，有取識即攝赤白二滴，成為有機體的生命而展開。「若識不入母胎者，有名色否？答曰：無也。」「名色」，指有情的身心自體。這個自體，由於識的執取資益，才在胎中漸次增長起來，而出胎，而長大成人。所以經說：「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長否？答曰：無也。」此識的執取，直到死亡的前剎那，還不能暫離。假使一旦停止其執取的作用，一期生命即宣告結束，肉體即成為死屍。所以佛說：「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。」有取識對於有情資益延續的力用，是何等的重要！

四食，是佛陀深細觀察而揭示的，都是人世間明白的事實。四食不但有關於現在一期生命的延續，即未來生命的延續，也有賴於意思食與識食來再創。如人類，總是希望生存，願意長此延續下去。這種思願的希欲，雖或是極微細的、下意識的，不必經常顯著表現的，但實在是非常的堅強熱烈。到臨死，生命無法維持時，還希圖存在、希圖未來的存在。一切宗教的來生說、永生天國說，都是依著這種人類的共欲——「後有愛」而成立的。有情的生死相續，即依此愛相應的思願所再創，所以說：「五受陰是本行所作，本所思願。」（《雜阿含經》卷一〇．二六〇經）同時，有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這即是入胎識的執取赤白二滴為自體。如獼猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住另一枝。此有取識的執持，是「攬他為己」的，即愛著此自體、融攝此自體，以此為自，成為身心統一而靈活的個體，對於有情身心的和合相續起著特殊的作用。現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於意思食的資益未來、識食的執取，還少能說明。

人類的生存欲——思食，以個體生存為中心；深刻而永久的生存欲，即「後有愛」；又要求擴大永續的生存，即種族繁衍的思願。小自家庭，大至國族，人都希望自家自族的繁衍永續；不但人類，即小至螻蟻，也還是如此。這種族生存的延續欲，表現於有情與有情間的展轉關係中。佛法以人類為本，但並不專限於人類的說明，普遍到一切有情。低級的有情，有些是不必有父母子女同在的關係，所以雖有種族延續的事實，而都由本能的繁殖，常缺乏明確的種族意識。人類可不然，幼弱時期很長，須賴家庭父母的撫養；生存的需要複雜，須賴同族類的保護與互助，所以種族延續的意欲，也特別強烈。這延續種族生命的動力，即攝於意思食。

第二節 有情的出生

四生

有情是生死死生、生生不已的。一旦「本有」的生命結束，即轉為另一新生命——「後有」的創生。從一切有情新生長育的形態去分別起來，可分

為四類，即胎、卵、濕、化——四生。胎生，如人、牛、羊等；卵生，如雞、鴨、雀、鴿等；濕生，如蟲、蟻、魚、蝦等；化生，如初人等。佛說四生，是約有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的。如胎生，最初的自體，必須保存在母胎中，等到身形完成，才能離母體而出生。出生後，有相當長的幼稚期，不能獨立求生，要依賴生母的乳哺撫養。特別是人類，更需要父母師長的教養，才漸漸的學會語言、知識、技能。卵生即不同，離開母體時，還不是完成的身形，僅是一個卵。須經一番保護孵化——現在也有用人功的，才能脫卵殼而出。有的也需要哺養、教導，但為期不長，多有能自動的生存而成長。濕生又不同，母體生下卵以後，就置之不問，或早已死了；種子與母體，早就脫離關係。等到一定時期，自己會從卵而出，或一再蛻變，自謀生存。從有情的出生到長成，胎生與母體關係最密切，幼稚時期也長；卵生次之；濕生除了生卵以外，母子間可說沒有多大關係，是最疏遠的，幼稚期也極短。胎、卵、濕生的分別，就依這樣的意義而成立。化生，不是昆蟲化蝴蝶等化生，是說這類有情不須要父母外緣，憑自己的生存意欲與業力，就會忽然產生出來。從生長的過程說：胎生繁複於卵生，卵生繁複於濕生，濕生繁複於化生。從產生所依的因緣說：胎生與卵生，必依賴二性和合的助緣；濕生中，即有但以自身分裂成為新的生命；化生更不需此肉體的憑藉，即隨業發生。依胎、卵、濕、化的次第說，化生應為有情中最低級的。但從來的傳說，化生是極高的——天，也是極低的——地獄，而且還遍於鬼、畜、人三趣中。

生命的由來與化生

依佛典的記載，化生的主要證明，即「初人」在此界出現，初人是從化生而有的。這與生命的由來、新種的由來問題，有重要關係。生命或新種的從何而來？是一普遍的難題；就是近代的科學，對它也還感到困難。如平常說的，先有蛋呢？先有雞？如說先有蛋，沒有雞那裡來的蛋，不通！如說先有雞，沒有蛋也不會生出雞來，同樣的說不通。於是有人想像生命或新種的原始，是由於神——耶和華或梵天等。神是最先存在的，也是最後的，萬有都從它而創造出來。這樣，不問先有蛋、先有雞，都是神的創造品，一切生

命由來的問題，都解決了。神創造萬有的思想，確乎與生命起源的問題有關；因為不得解決，所以歸於神的創造。但這是以先承認有這創造神為前提，渺茫而無稽的創造神無可徵驗，所以神造說不能成為可信的理由。近代的科學家，出發於唯物論的信念，從人類、動物向前推，說是由植物進化成的，這樣的由植物推到無生物；這才建立起從無生物而生物，從植物而動物、而至人類的進化程序。但無生物沒有自覺的意識現象，怎樣能進化到動物、到人類有明確的自覺意識？何以近代不見有從植物進化為動物，或從人猿進化為人的事實？於是有的學者主張創化說，以為在經常的延續中，有突變的創化——一種不經常的特殊的新生，世界有生命、有新種的發現。如先有一種類似雞的，在經常的延續中，突來個創化，產生雞卵的新種。不承認創化，新種類的發生成為不可能，生命由來的問題即不能圓滿解決。佛時，沒有那一比丘或那一人是化生的，說人類的化生，即約最初出現這個世間而說。佛法雖不以為心靈由於物質的派生，也不以為生命是這一世界的新品，心色是相互依存的無始存在。但據此小世界的情況說，世界初成，還沒有有情，以後才有有情的發現。這最初出現的，即是化生人。所以化生應有二類：一為比濕生更低級的有情；一為五趣有情各類的最初出現。約後一意義說，前三者是經常的，化生是特殊的創化。

卷006

第六章 有情流轉生死的根本

第一節 生死根本的抉擇

無明與愛

有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。究竟有情成為苦聚的癥結何在？這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。」（《雜阿含經》卷一〇．二六六經）無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。如生死以此二為因，

解脫即成心解脫與慧解脫。但從迷悟的特點來說，迷情以情愛為繫縛根本，覺者以智慧——明為解脫根本。這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙蔽，在迷宮中無法出來。從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；如想出此迷宮，非解除蒙目布不可。這樣，由於愚癡——無明，為愛染所繫縛，愛染為繫縛的主力；如要得解脫，非正覺不可，智慧為解脫的根本。此二者，以迷悟而顯出它獨特的重要性，所以迷即有情——情愛，悟即覺者。但所說生死的二本，不是說同樣的生死從不同的根源而來；佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成，所以經中說「無明為父，貪愛為母」，共成此有情的苦命兒。這二者是各有特點的，古德或以無明為前際生死根本、愛為後際生死根本，或說無明發業、愛能潤生，都是偏約二者的特點而說。

我見與識

經中又有以薩迦耶見——即身見、我見為生死根本。我見為無明的內容之一。無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見、我見等。《雜阿含經》（卷一二．二九八經）解釋無明說：「不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外；不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣若勝、染污清淨；分別緣起皆悉不知。」這是從有情的緣起而論到一切的無知。但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。從不知無常說，即常見、斷見；從不知無我說，即我見、我所見；從不知寂滅說，即有見、無見。其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤。有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己為沒有變化的；就是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。有情展轉相依，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。有情為和合相續的假我，卻常是直覺自己為實在的。由此而作為理論的說明，即會產生各式各樣的我見，如上面所說的三見，即是「分別」所生的。佛法以有情為本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖為此而廣觀一切法無我、一切法空，而解脫生死的真慧，還要在

反觀自身、從離我我所見中去完成。

又有以識為生死本的，此識為「有取識」，是執取有情身心為自體的，取即愛的擴展。四諦為佛的根本教義，說生死苦因的集諦為愛。舍利弗為摩訶拘絺羅說：「非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若軛若繫鞅者，是彼繫縛。如是……非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，中間欲貪，是其繫也。」（《雜阿含經》卷九．二五〇經）這說明了自己——六處與環境間的繫縛，即由於愛；「欲貪」即愛的內容之一。愛為繫縛的根本，也即現生、未來一切苦迫不自在的主因。如五蘊為身心苦聚，經說「五蘊熾盛苦」，此熾然大苦的五蘊，不但是五蘊，而是「五取蘊」。所以身心本非繫縛，本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的、迫切的、緊張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情。有情愛或情識，是這樣的情愛。由此而緊緊的把握、追求，即名為取。這樣的「有取識」，約執取名色自體而說為生死本，即等於愛為繫縛的說明。

第二節 情愛的活動形態

戀舊與趨新

有情的繫縛不自在，以情愛為他的特性。如能靜心的省察，不難深切的體味出來：有情的愛著，必然表現於時間中。一切存在，必現為時間相；時間有前後兩端，依前後兩端而安立現在。經中說：「於過去諸行不顧念、未來諸行不生欣樂，於現在諸行不生染著。」（《雜阿含經》卷二九．八〇五經）有情由於情愛的特性，所以對過去總是戀戀不捨，隨時執著。此顧戀過去，不是一般的記憶，而是戀戀不捨，難以放下的。對未來，卻另是一樣，即時時向前追求，總覺得未來是怎樣的好，總是不滿於固有而要求新的，並且是無限的欲求。一面回戀過去的舊，一面又拚命追求未來的新，這二者是一大矛盾。不承受過去，不能創開未來；要開拓未來，又必然要超越過去；

有情老是在這戀戀不捨的顧念、躍躍欲試的前進中。過去本有許多值不得留戀的，但有情每故意忘卻，常懷念舊有的喜樂光榮，總覺得過去值得留戀。對於前途，雖不一定就是光明，光明也逃不了消逝的命運，但又覺得是好的、有希望的。這是有情的必然傾向，誰也不能否認。在此過、未中間的現在，要離不離的染著，即緊緊的抱著不放。過去是幻滅了，未來還在夢中，現在就是這樣的瞥爾過去。愛染不捨，到底什麼是自己？什麼是自己所有？由於情愛戀著於無常流變的現實，顧此執彼，所以構成大矛盾。如對於現社會，有的偏重進取，有的偏重保守。偏重進取的，不滿意固有，憧憬於前途的光明。偏重保守的，以為社會進步，必須保有舊有的成就，在安定的秩序中前進；混亂的前進變革，不一定是光明的。兩者各有所見，但由偏重於一邊而住著，在經濟或政治上，就發生衝突的現象而爭論不已。其實，這些矛盾衝突，可說是情愛的特性，為有情不能契合無常流變的事實，戀著過去或欣求未來所引起的困惱。不過，情愛表現於時間的活動中，雖顧戀過去、欣求未來、染著現在，而由於時間的必然傾向，多少側重於未來的無限欲求。愛在三世漩流的活動中一直向前奔放，所以經中有時特重於從現在到未來，如「四愛」所說。

逐物與離世

情愛的活動，又必然是自我的活躍於環境中。有人說：人類的一切愛，都是以男女間的性愛為根本。愛兒女、父母，愛朋友等，不過是性愛的另一姿態。然以佛法說，這是不盡然的。有情是可以沒有性欲的，如欲界以上；即如一類下等動物，也僅依自體的分裂而繁殖。所以論到情愛的根本，應為「自體愛」。自體愛，是對於色心和合的有情自體，自覺或不自覺的愛著他，即深潛的生存意欲。自體愛又名我愛；這不獨人類如此，即最低級的有情也有。有了我，我是「主宰」，即自由支配者，所以我愛的活動又必然愛著於境界，即我所愛。對於與自我關涉而從屬於自我的欲求貪著——我所愛，或稱之為「境界愛」。境界愛與自體愛，嚴密的說，有此必有彼，相對的分別為二（我與我所也如此），是相依共存的。有情存在於時間中，故發現為過、現、未的三世愛染；自體愛與境界愛，可說為有情的存在於空間中。愛

著有情自體，而自體必有相對的環境，所以即以自我愛為中心而不斷的向外擴展。如燈以炷燄為中心，向外放射光明，使一切外物籠罩於光明中一樣。有情愛著自體，於是對關聯自體的環境也愛著。如在家庭中，即認為我的家庭而樂著；我的身體、我的衣物、我的事業、我的朋友、我的國家、我的名譽、我的意見等愛著，也是境界愛。有我即有我所，這本為緣起依存的現實。由於情愛的愛著，想自主、想宰他，想使與自我有關的一切從屬於我。然而自我的自由要在我所的無限擴大中實現，不知我所關涉的愈多，自我所受的牽制愈甚。想佔有外界以完成自我，結果反成為外界的奴隸。或者由於痛感我所的拘縛，想離棄我所而得自在。那知沒有我所，我即成為毫無內容的幻想，從何能得自由？從愛染出發，不能理解物我、自他、心境的緣起性，不能契合緣起事相，偏於自我或偏於外境，造成極端的神秘離世與庸俗徇物。不過這二者中，自體愛是更強的。在某種情形下，可以放棄外在的一切，力求自我的存在。有故事說：一位商人入海去採寶，遇到風浪，船與寶都丟了，僅剩他一無所有的個人。別人替他可惜，他卻慶幸的說「幸得大寶未失」——人還沒有淹死，這是自我愛的強烈表現。進一步，在某種情形下，只要生命不斷，甚至連手、足、耳、目都可以犧牲。就是「殺身成仁」、「捨生取義」，也是覺得這是更於自我有意義的。

此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛、後有愛、喜貪俱行愛、彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

存在與否定

平常以為愛著只是佔有的戀著，實則愛的意義極深，不但是如此的。經中常說有三愛：欲愛、有愛、無有愛。「欲」即五欲——色、聲、香、味、觸欲；對此五塵的貪愛和追求，是欲愛。貪著物質境界的美好，如飲食要求滋味，形式貪求美觀，乃至男女的性愛，也是欲愛之一，這是屬於境界愛的。「有」即存在，佛法以有情為本，所以每稱有情的存在為有。如三有：欲有、

色有、無色有；四有：生有、本有、死有、中有。有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。無有愛，此「無有」極難解，近人所以或解說為繁榮欲；這仍應依古代的解說，即否定自我的愛。凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，情愛也不能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。這如印度的一般外道，大都如此，覺得生活的苦惱、身心的難以調治，因此企圖擺脫而求出離。中國的老子，也有「吾有大患，為吾有身」的見解。這還是愛的變相，還是以愛為動力；這樣的出世觀，還是自縛而不能得徹底的解脫。這三愛，經中又曾說為三求：欲求、有求、梵行求。梵行求，即是修遠離行，以圖否定存在的愛求。

有人說：佛法是否定生命——反人生的。這是對的，也是不對。如西洋某哲學家說：「道德的目的，在於不道德。」這不道德，並不是殺人放火等惡行，是說：道德的究極目的，在使人到達超越一般的道德。佛法說了生死、說無生，也是如此。一般的人生，愛染是他的特性，是不完善的。情本的有情，含有不可避免的痛苦，有不可調治的缺陷，故應透視它、超脫它。佛法的體察有情無我無我所，不但離有愛，也要離無有愛。所以佛法說無生，不是自殺，不是消滅人生，是徹底的洗革染愛為本的人生，改造為正智為本的無缺陷的人生。這樣，無生不但無此生，更要無此不生。如龍樹的解說無生，即生、無生等五句皆絕。如佛與阿羅漢等，即是實現了情愛的超越，得到自由解脫的無生者。

卷007

第七章 關於有情流轉的業力

第一節 行業的發見與價值

業與行

有情的流轉生死，與業有深切的關係。業的梵語為「羯磨」，本為「作事」的意思；如僧團中關於僧事的處理，都稱為羯磨。但從《奧義書》以來

，羯磨早已含有深刻的意義，被看作有情流轉生死的動力。如《布利哈德奧義書》（四、四，二——五）說：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果。」然在佛典中，漢譯《雜阿含經》雖偶而也有論到業的，如說「諸業愛無明，因積他世陰」（卷一三．三〇七經）；「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」（卷一三．三三五經）；但巴利本缺。業說，為佛法應有的內容，但在佛世，似乎還沒有重要的地位。這要到《中阿含經》與《增一阿含經》、《長阿含經》，才特別發揮起來。

印度舊有的「業」說，無論為傳統的一元論、新起的二元論，總是與「我」相結合的。或以業為自我所幻現的——自作，或以業為我以外的動作——他作，都相信由於業而創闢一新的環境——身心、世界，「我」即幽囚於其中。釋尊的正覺，即根本否定此我，所以非自作、非他作，即依中道的緣起說明此生死的流轉。如《雜阿含經》（卷一二．三〇〇經）說「自作自覺（受），則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起」等。浮彌尊者與外道論法，也否定自作、他作、共作、無因作，而說「世尊說：苦樂從緣起生」（《雜阿含經》卷一四．三四三經）。這可見釋尊的教說實以緣起說明生死的流轉，即從身心關涉環境——自然、社會、身心——的展轉相依、次第相續的活動中去說明。後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。

正覺的緣起觀，一切是展轉相依、生滅相續的大活動，也可說「大用流行」。活動的一切，為無限活動過程與活動過程的形態，不斷的在發生、安住、變異、消滅中推移，總名為「行」，所以說「諸行無常」。這一切行，沒有不變性、主宰性的，所以說：「眼（等世間諸行）空，常恒不變易法空，我（我）所空。所以者何？此性自爾。」（《雜阿含經》卷九．二三二經）原來，行與有為、業、作（力用）等字，字根是同一的。行是正在活動著的；有為是活動所作成的；業是活動的見於事相；作是活動的力用。其中，行與有為，為佛法重要術語，尤其是行。行是世間的一切，佛法以有情為本，所以世間諸行，不外乎情愛為中心的活動。像五蘊中的行蘊，即以思心所為主；經上也說：「五受陰是本行所作、本所思願。」（《雜阿含經》卷一〇

．二六〇經）緣起支中的行支，也解說為「身行、語行、意行」，即思心所為中心的身、語、意的活動。從展轉相依、生滅相續的諸行中，抉出（愛俱）思心所為中心的行支、行蘊，為五蘊現起的動力。由於這是相依相續的活動，所以當下能開示無常、無我的深義。後代學者每忽略行業的緣起性，從靜止、孤立的觀點去思考，所以通俗化的業報說，每流於膚淺！

業感說的價值

業為《奧義書》以來的新發見，曾經給人以非常的影響，一直到現在。起初，業與我相結合。到釋尊，從緣起無我觀中，使它淨化完成，契於情理。這是沈浸於耶、回文化者所難得理解的，所以略為解說。

一、自力創造非他力：人類在環境——自然、社會、身心中，常覺到受有某種力量的限制或支配，不是自己所能轉移與克服的；於是想像有大力者操縱其間，是神力、是天命等。但人類不能忍受這樣的無情虐待，發出打開現實、改造未來的確信。覺得這是可能轉變的，可以從自己身心——合於因果事理的努力中完成。這確信自己身心行為的價值，即達到否定神權等他力，為「人定勝天」的具體解說。人類在環境中，雖從來就在自己努力的情況下獲得自己的一切，但對於不易改轉的自然現象、社會局勢、身心積習，最初看作神力、魔力（魔是神的相對性）的支配，覺得可以從自己對於神、魔等的信虔、服從等中得到改善。這或者以物品去祭祀（禱告即祭祀的願詞、讚詞），或者以咒術去遣召。進一步，覺得這是祭祀與咒術的力量——是自己身心虔敬動作的力量，使神與魔不能不如此。自我的業力說，即從此興起。佛陀使業力從神秘的祭祀與咒術中解放出來，使人類合理的行為成為改善過去、開拓未來的力量。

二、機會均等非特殊：神教者根原於神的階級性，造為人為的社會階級，什麼上帝選民，什麼婆羅門、剎帝利、吠奢為再生族，強調現前社會的階級性。佛法從業力的立場，徹底反對他，認為人類的種種差別，一切為業所決定。業是在不斷變遷中的，由於現生行為的善惡，種族的優勝者可能沒落，劣敗者可以上昇。所以不否定現前的事實，但並不使現前的情況神化、看

作無可挽回。

三、前途光明非絕望：從未來的要求說，人類是於未來存有光明希望的。但神教者為了配合政治優勢——統治的永久起見，編別為神的子孫與不屬於神的子孫。神的子孫得再生；不屬於神的子孫，如印度四姓中的首陀族，沒有信受神教而得再生的權利，他們是一切都完了，永久沒落、幻滅！即使是基督教，能消泯此一限制，但由於神的殘酷性，對於人類一期的死亡，竟宣告他永生天國與永受火獄的判決。不知人類的陷入歧途，或由於社會的惡力，或由於自己的錯誤，本是極為普遍的。陷入歧途甚至造成重大罪惡者，即使無力自拔，也沒有不希望未來的新生。即是死了，兒孫也不安於父祖的沈淪。所以神教者的未來裁判，實充滿了無情的殘酷，違反人類的共同希求。佛法的業力說，以一切為有情行為價值所成。既成環境的惡劣，由於過去的錯誤，應從現在身心合理努力中去變革。即使是此生無力自拔，但未來的慘運並非結局，而是過程。一切有情在同趨於究竟圓滿的旅程中，無論是落於地獄、餓鬼、畜生，輪迴而不知出路，但終究要在自己身心的改善中，完成解脫。所以三世業感說，予人類以永不失望的光明。

四、善惡有報非懷疑：現生行為與境遇的不必一致，引起一些人對於道德律——為善得福、為惡得禍的懷疑。然而人類向上的善行，到底需要遵行，這不能不對於人生努力向上的行為價值，求得一肯定的著落。或者寄託於子孫的禍福，或者社會的治亂，或者內心的安慰與苦痛。不過，瞽瞍生舜，堯生丹朱，父子間顯然沒有必然的關係。而沒有子女的，豈非毫無著落！社會的墮落與進步，確與我們的行為有關，但以此為行為價值的唯一歸著，即不能恰當。而且，地球會毀壞，此地球的人類社會也要一切過去，我們的善行到底能有多大意義！如善行、惡行僅招致內心的安慰與苦痛，這過於虛玄！如作惡者以惡行為快心的，豈非即大可以作惡！所以人類必須行善、不可作惡的價值肯定，都不是這些所能說明的。特別是行善而遭遇不幸時，想以子孫、社會、內心來安慰，決難以滿足一般的要求。這樣，惟有三世業感說，能說明現在行為與遭遇的不一致。「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲」，儘可盡自己的努力以向上，不必因現在遭遇而動搖為善的決心。肯定行為

價值的業感說，是怎樣的入情入理！

第二節 業及依業而有的輪迴

業的本質

相依相續的身心活動，為有情的事實。有情的活動不已，從情愛為本的思心所引發一切活動，即是行業。《雜阿含經》反覆的說到「無明覆，愛緣繫，得此識身」（如卷一二．二九四經）。愛結所繫的愛，在緣起支中，即說為行，如說：「無明緣行，行緣識。」所以愛約我我所的染著說；思約反應環境所起的意志推行說；行與業約身口意的活動說。這本是相依共起的活動，不過從它的特性給以不同的稱呼。

行與業，指思心所引發的身心動作說，而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。總之，由身心的活動而留有力用，即稱為業。所以古說業有「表業」與「無表業」，或說「業」與「業集」。從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；在這身語動作時，當下即引起業力。這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。所以有以為業是色，但沒有質礙；有以為是心，但也沒有知覺。這是不能看為個體性的物質或精神附屬於身心的某部分，這是不離有情色心、不即有情色心的潛能。古來，或者因情識為有情的中樞，所以說業依於識；或者因為業從身心所引發，能引發身心，所以說依於六處。然情識與六處從有情的別別蘊素說，而不是從有情的和合相續說，所以應該如一類學者所說：業依有情而存在。

業的類別

關於業，向來有繁廣的說明，現在略說三類：一、定業不定業：故意所作的強業，必定要受某種果報的，名為定業。如《中阿含經．思經》說：「若有故作業，我說彼必受其報。……若不故作業，我說此不必受報。」其實，必定與不必定，還在我們自己。如《中阿含經．鹽喻經》說：即使是重大惡業，如有足夠懺悔的時間——壽長，能修身、修戒、修心、修慧，重業即輕受而成為不定業。這如以多量的鹽投入長江大河，並不覺得鹹苦一樣。反

之，如故意作惡，沒有足夠的時間來懺悔，不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受報。這如鹽雖不多而投於杯水中，結果是鹹苦不堪。所以不必為既成的惡業擔心，儘可從善業的修習中去對治惡業。惟有不知懺悔、不知作善業，這才真正的決定了，成為定業難逃。

二、共業不共業：依自作自受的法則，自己所作所為的，當然由自己負責。但人類生於自他共存的社會，一舉一動、一言一語，都直接、間接的與他有關。對他有利或有害的行業，影響自己，也影響到他人。從影響本身說，即不共業；從影響他人說，即是共業。個人的不共業，同類相攝，異類相拒，業用在不斷的熏增或削弱中。大眾的共業，更是相攝相拒，彼此展轉而構成自他間的複雜關係。等到相互推移，引發出社會的共同趨勢，即一般所說的「共業所感」。依共作共受的法則，大眾的共業，要大家起來改變它，聖人也無能為力。

三、引業與滿業：如生為人類，人與人是一樣平等的。人類的壽命、根身的構造、感官的認識、對於自然的享受等，都大致相同。從這引業所感的業果說，人類的主要本質是平等的。人與人間所有的差別，如相貌不同、眷屬不同、貧富不同、知識才能不同等，是過去的滿業與現生業所使然的。這種差別，不但不全是過去業所規定的，更多是由於眾生共業所限制，自己現業所造成。從引業所感的果報說，如生為人類，此生即沒有變革的可能。由於共業及現生業而如此的，即大有改進的餘地。不善的，當從善業的精進中變革它；善的，當使它增長，使它進展為更完善的。佛法重業感而不落於定命論，重視現生的進修，特別是自己的努力，即由於此。

從前生到後生

在不斷的身心活動中，有無數的業力增長或消滅。這些業力，由於性質不同，成為一系一系的，一系一系中又是一類一類的。如五趣果報，即有人業、天業、地獄業、畜生業、餓鬼業。而每一趣業中，又有種種差別。這種種業力，彼此相攝、相拒，相克制、相融和，成為有情內在極複雜的潛能。現在的身心，為過去某一系類的業力所規定；其他的，照樣存在，現在又加

添了不少的新業。雖同時有種種業，由於感得此生的業力規定了此生的特性——如生在人類，即為人類的特性所限制，僅能在「人類生活」的限度內活動。其他的業，可能暗中活動，給此生以有限的影響，但終不能改變此生的特性。這規定一生的業類，從因緣和合而開展新生的活動，當下即受到自身的限制，特別是不能不漸次衰退到業盡而死亡——常態的死。這業類所規定一期生存的能力，即是「命根」。等到這一生進入死亡的階段，從前及現生所造的業力中，由於「後有愛」的熏發，有佔有優勢的另一系類業起來重新發展，和合新的身心，成為又一有情。有情的生死相續，是這樣的一生一生延續不已。這譬如：在同一國家中，人民從思想、經濟等而相互結合為種種階層、不同黨派，相攝相拒，互相消長。現在由甲黨當政，於現階段的政治施設起著決定作用。雖同時有別的政黨自由活動於社會底層，或能部分的影響現政局，但在甲黨未倒臺前，其他政黨到底不能取得領導地位、實現政治的根本變革。這些政黨，也有從來就有的，也有新起的。在甲黨失敗時，必有一佔有優勢的乙黨起來執政，開拓一新的政局。甲黨可能解體了，或與其他黨派退為在野黨。所以，佛教緣起的業感論，沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於因果法則而從業受果。約發現的外表說，從一身心系而移轉到另一身心系；約深隱的內在說，從一業系而移轉到另一業系。如流水的波波相次，如燈炷的燄燄相續，諸行無常的生死流轉，絕非外道的流轉說可比！

由於身心的一度崩壞，根身與情識的相離而不再生起，一般多不能記憶前生的經歷，弄得生不知所來、死不知所去，所以三世業感說每難以為一般所信受。然而不能記憶，並不即是沒有。如蒙古及中亞細亞民族，他們的古代以及中古時代的政治情況，大多忘卻。然從我國史籍所說，他們確曾有過那樣的經歷。民族的延續，尚且會因一度沒落而忘記得一乾二淨，何況身心的一度崩壞？何況死時曾陷於悶絕的情態？何況為另一業系所發展的新生？

卷008

第八章 佛法的心理觀

第一節 心意識

意為有情的中樞

有情即有情識，故識為有情的特徵。佛教於心識發揮得極精密，確為應有的努力。經中以種種名詞去說明識，又總括為「此心、此意、此識」（《雜阿含經》卷二．三五經）。佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認此三者為同一的；但從它的特殊含義說，可以作相對的分別。

先說意：意的梵語，即「末那」（不必作第七識解），是「思量」義。意的特殊含義，有二：一、意為身心交感的中樞：有情的身心自體，為六根的總和，除前五色根外，還有意根。意根與五根的關係，如《中阿含經．大拘絺羅經》說：「意為彼（五根）依。」五根是由四大所造成的清淨色，是物質的，屬於生理的。意根為精神的，屬於心理的。意為五根所依止，即是說：物質的生理機構，必依心理而存在、而起作用；如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞。所以五根與意根，為相依而共存的，實為有情自體的兩面觀。從觸對物質世界看，沒有五根，即不能顯出意根的存在；從引發精神作用看，沒有意根，五根即沒有取境生識的作用。試為圖如下：

【圖：Y08p0106_01.svg】眼、耳、鼻、舌、身、意

觀此圖，可見身根與意根的交感。意根為根身——含攝得眼、耳、鼻、舌四根的身根活動的所依，根身也是意根存在與生起的所依，二者如蘆束相依。五根中，身根比四根的範圍大，有眼、耳等是必有身根的。這可見意的特徵，即是與根身的和合。低級有情，眼等四根可能是沒有的，但身根一定有，沒有即不成其為有情。有情自體即六根，六根或譯作六情，這是從情——情識、情愛而生起，能生情而又與情相應的。身心相互依存，不即不離的有情觀，即從五根與意根的交感中顯出。有人說：心理作用是由物質結構的生理派生的。這是抹煞意根，偏重物質。有人說：心是離根身而存在的，色根為心的產物。這是忽視色根，偏於心理。佛法的有情論：意根與五色根

相依而存。單有五根，僅能與外境觸對，而不能發生認識作用；意根不離五根的活動，所以想分解五根而別求意根，也是不可能的。

意根與五根的關係，可從取境的作用而知。如眼根，像一架照相機，能攝取外境作資料，現為心相而生起眼識。意根是根，所以也能攝取境界。《中阿含經．大拘絺羅經》說：「五根異行異境界，各各受（取）自境界，意為彼盡受境界。」意根不但有他獨特的（「別法處」）境界，還能承受五根所取的境界。五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又為五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根為身心和合的中樞。

二、意為認識作用的源泉：根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。平常說依眼根生眼識，……依意根生意識，這還是大概的解說。精密的說，意根不但生意識，而且還能生前五識。所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可總名之為意識。意為認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同（也有綜合的）：一、主張「過去意」，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。二、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在為六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣，此同時現在意，即意根。所以意的另一特徵，即認識活動的泉源。依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。

依意生識

識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。《中阿含經．嗏啼經》說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。識也如此，依六根，緣六境，依此即成為六識。關於識的是一是多，古來大有爭辯。依緣起觀的見地說，識應為相對的種種差別，而非絕對的多識。但識為依根緣境而現起者，所以說明上不妨側重差別。

佛教後期，發展為七識說、八識說、九識說。佛的區別識類，本以六根為主要根據，唯有眼等六根，那裡會有七識、八識？大乘學者所說的第七識、第八識，都不過是意識的細分。古代的一意識師（見《攝大乘論》），以意識為本而說明諸識，以為意識對外而了別五塵時，即為一般所說的前五識；意識又向內而執取根身。這向內而執取根身的，即等於一般所說的阿陀那識。此意識為本的意識，應為從意而生的意識，不只是六識中的意識。

從有情為本的立場說，有情為六處和合的存在，意處為身心交感、認識活動的源泉。意根與身根的交感，即有情身心的統一。佛說「依意生識」，應以與根身相依存的「意」為根源。低級的有情，可能沒有眼、耳、鼻、舌，但身根是有的。身根為四大所造清淨色，由於地大增勝而成定形的機體；水大增勝而有液汁循環的機體；火大增勝而有消化的機體；風大增勝而有運動的機體。意與這身根相應而生起的覺了，或觸對外境，從意起身識；或執取身根、執取身心自體，從意生（細）意識。這二者，無論如何微昧，微昧到不易理會，但是一切有情所必具的。此（細）意識為「名色緣識，識緣名色」的有取識，即與極微細的我見、我愛、我慢相應的染識。像人類，意根與根身相應而生的覺了，外緣即明確的五識；如定中根身所起的內觸識，及內取根身、執取自體的細意識，也是極微昧的。此外，有高度明確的意識，承受五識外緣的落謝影像，承受（細）意識內取的積集餘勢，承受前念意識的活動形態，發為一般明確的意識。重視佛陀「依意生識」的教義、「六處和合」的立場，應從根身與意識的交感處，說明一切有情共有的微細身識與意識，到達人類特有的明確意識。

心及三者的綜合

心的梵語有四，但中國譯成同樣的心字。這裡所要說的，是「質多」。質多是「種種」的意義；但不就是種種，是由種種而存在、而長成的，所以古來約「種種積集滋長」而解說為「集」。眼、耳、鼻、舌、身、意六識的認識，取之於外，同時留下所認識的印象於內，即成為心。識愈攀緣得多，內存的心象也愈多，所以說種種滋長。這可見心的特殊含義，為精神界的統一。這統一性的心，還可從多方面得到明證。如《雜阿含經》（卷一〇．二

六七經）說「長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染」，此即說相續心為三毒所染污。又如說「心心所」，依心而起種種心所，也即是以心為統一性的。又如說「心遠獨行」，獨即有獨一的意義。所以此心為種種的集起義，又是種種的統一義。這樣，依上來的解說，心意識的關係如此：

識

/ ↖

/ \

- - - / \ - - -

/ \

↙ \

心 意

識，約認識境界——內境、外境說。識由何來？由身心交感的、心理源泉的意處而來。識生了又如何？識生後剎那即滅，留影象而充實內心，心是種種的積集與統一。心與意，為內心的兩種特性：一是六識所引生的，一是六識所從生的，流出又流回。識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。

一般的心理學者或認識論者，論到認識的來源時，有的說：心如白紙，什麼都沒有，一切認識作用都由生活經驗而漸漸生起、資長；如不和外境接觸，心就什麼也不會有。一切從經驗來，即所謂經驗派。有的說：認識作用的種種功能，是與生俱來的。如想像、思考、推測等種種認識功能，都本來就有，由外境的觸對而引發，此即所謂理性派。以佛法來說，這即是新熏說與本有說。二家所說的，各見得一些，卻不是完善的。依佛法，有情為身心相依的共存體；心理活動，是無始以來即由外而內（從識到心）又由內而外（從意到識）不斷的交流。有情無始以來，即有此心、此意、此識，不悟時間的幻惑性，推斷為本有或者始有，實在可以無須！

第二節 心與心所

認識的過程

心與心所，約心的統覺及所有複雜的心理內容說。心所，是「心所有法」，心所生起，繫屬於心而為心所有的。此心與心所，從依根緣境而發識來說，每分為六識聚，而分別說明他的複雜內容與發展程序。六識聚所有的心所中，最一般的，即作意、觸、受、想、思五者。作意與觸，更為認識過程中的要素。作意，如《中阿含經．象跡喻經》說：「若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生。」此「念」，《雜心論》譯作憶；《大智度論》譯作憶念；玄奘即譯為作意。粗淺的說，此作意即注意。深刻的說，根境和合時，心即反應而起作用；由於心的警動，才發為了別的認識。此心的警動、反應，即作意。古譯為憶念，這因為內心的警動，是在根取境相時，心中有熟習的觀念起來與境相印合；由根境感發反應而起憶念與境相印合，這才成為認識。《入阿毘達磨論》也說：「亦是憶持曾受境等。」唯識家的「警起心種」，也即此義的不同解說。上座者的九心輪，在根識的矚「見」境界前，有「能引發」（藏譯作動），即與作意——念的作用相同。

論到觸，習見的經句，如《雜阿含經》（卷一三．三〇六經）說：「眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」這即是根、境二和生識，根、境、識三和合觸的明證。根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。此觸，經部師解說為即是識，即觸境時的識，如《雜阿含經》（卷一三．三〇七經）說：「眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因。」有部以識及觸為二，又是同時相應的；所以觸從三和生，又為令三和合的心所。

與根、境相對的識，本沒有二者，但由於根取境的引動內心，心反應緣境而成為認識，此從外而內、從內而外的認識過程，似乎有內在心與緣境心的二者。如作意與心，識與觸，即是如此。此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。否則，易於誤會內心為離根境而恆在。

受、想、思與識觸俱生。經中曾說到受等依觸緣觸而生，因為不是識的觸境而成為認識，一切感情、構想、意志作用，都無法表達出來。識為有情

對境所起的認識，認識到的境界，必與自己相關而引起不同的情感；認識必有攝取境像而成為表象作用，或進而有推想、想像；認識外境，必引起對付外境的作用——思。所以佛法中，不論為五識的感性知識、意識的理性知識，都必會引起受、想、思來。

古來，或主張心與心所同起，即同時而有極複雜的心理活動。或主張我們的心識是獨一的，在極迅速的情況下，次第引起不同的心所。關於這，應從緣起觀的立場而抉擇它。認識作用，為相依共存的。如從和合的觀點而分析它，即發現確為非常複雜而相應的心聚。但認識又為相續而起的，如從動的觀點辨別認識的內容，即知認識又確為先後別異的心流。從識觸而受，從受而想，從想而行的認識過程，似乎與識觸與受、想、思俱生的見解相反；但在同時相應的學者中，對於認識的先後發展，也有此解說。



識觸.....率爾.....見.....見

受.....尋求.....等尋求.....受

想.....決定..... ┌等貫徹┐ .....分別

└安立┘

行.....染淨.....勢用..... ┌令起

└速行

受，是情感的受，也是從承受到未能明確分別中間的探求。決定，即確定他是什麼，徹底明了而安立分別名言，這與想心所一致。染淨，即善惡心行，與勢用等相同。這樣，儘管同時起與前後起有諍，而在認識的發展過程中，識觸與受、想、思，確乎可以看作先後代起而為一心聚的重心。

善心所與惡心所

佛法對心心所的辨析，為了淨化自心，即了解認識的內容與過程為善為惡，才能給予對治而淨化它。佛法的觀心，是應用的心理學，這是學者所不可忽略的。直覺境界的（五）識觸，即含有可意與不可意，於是引起自心的痛苦或喜樂——受；種種分別——想；引起見於身體語言的動作——思。五蘊的識、受、想、行，實為從認識到行為的過程。五蘊中的行蘊，以思心所為主。除了受、想以外，以一切善惡心所為行蘊的內容，雖為後起的，但實為當然的結論。

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。其中主要的，即三善根與三不善根。根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所都依此而生起。三不善根，即貪、瞋、癡。貪是有情自體與環境的染著；癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；瞋是對他——他人的不能關切、不能容忍的敵視。據真諦譯《隨相論》說：「如僧祇等部說：……煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根……，由有三不善根故起貪、瞋等不善。」這可見一般粗顯的貪、瞋、癡，從隱微的、潛行的染根——三不善根而生，三不善根即是隨眠。但上座系的學者，以三不善根為欲界粗重的不善，於是乎別立三無記根或四無記根，其實無記根不是經文所說的。四無記根的無明，為隱微的蒙昧心，從不同的性能來分別：我見即癡分，我愛即貪分，我慢——自恃凌他即瞋分。於隱微蒙昧的覺了中，有此我見，我愛，我慢，成為有情識的極深細的本質。這實為三不善根的內容，不過解說不同。此不善根為一切不善心所的根源；隱微蒙昧雖不是嚴重的惡心，但到底是不清淨的。這相反的善根，即無貪、無瞋、無癡，也是希微而難以明確覺了的。即在一般有情的不善心中，善根也隱微的潛行於心的深處，如經中說「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷」（《順正理論》卷一八引經）。從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大（慈）悲，無貪即三昧。三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

卷009

第九章 我們的世間

第一節 世間的一般情況

世間

有了有情，必有與有情相對的世間，如說：「我與世間。」有情與世間的含義，可以作廣狹不同的解說：一、世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。二、假名有情為我，我所依住的稱為世間：所依的身心，名五蘊世間；所住的世間，名器世間。三、有情含攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱為世間。四、器世間為「有情業增上力」所成的，為有情存在的必然形態，如有色即有空。所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。

佛法對於世間，有幾點根本認識：一、世間無數：佛陀不像神教者那樣淺狹，專以渺小的區域為天下，以為神但創造這個天地。佛陀從無限時空的體驗中，知道世界是多得難以計算的。這在過去，每被人責為懸想。由於近代科學的成就，證實了世界無數這論題，像我們所住的那樣世界——星球，確是非常的多。利用望遠鏡的精製等，宇宙在不斷的擴大發現中。二、世界是不斷的成壞過程：世界不是永久不變的，每一世界都在不斷的凝成、安住、破壞的過程中。破壞又凝成，凝成又破壞，世界是無始終的成壞過程。現在的世界，有的在凝成中，有的在安住中，有的在破壞中，有的已破壞無餘——空。任何時間，世界都在此成彼壞、此有彼無中，如大雨時雨滴的急起急滅一樣，世界是難以數量計的。三、世界為有情的世界而又是不一定有的：如世界已成而住，或住而將壞，這世界是有情的世界。如開始凝聚而沒有完成，破壞到快要毀滅，這世界是沒有有情的。近代的科學者，由於千百年來神教的惡習，以為星球那樣多，但都不宜於生物以及人類的發生，獨有這個地球，才適宜於生物，而且進化到人類的出現。地球有人類，可說是宇宙間的奇蹟！這那裡是奇蹟？不過是神蹟的變形！無論科學的也好，神教者上

帝但創造這個世界、但創造這世界的生物以及人類也好，都是荒謬而難以相信的，都是從我慢中流露出來的！有無量無數的世界，卻僅有一個世界有生物以及人類，而這個又恰是我們這個世界：你能相信嗎？四、世界的淨穢是業感的：這無數的世界，形態不一，穢惡與莊嚴也大有差別。我們所處的地球，被稱為五濁惡世，屬於穢土。莊嚴清淨的世界，不但是無數世界中的現實存在，而這個世界又可能成為莊嚴的。世界的進展到清淨，或退墮到穢惡，為有情的共業所造成；是過去的業力所感，也是現生的業行所成。常人誤信世界或有情為地球所獨有的，於是由於地球初成時沒有有情，即推想為物質先精神而存在，即世界先於有情。佛陀體驗得時空的無始終、無中邊，體驗得心色的相依共存，所以能徹見世間為有情的世間，有情依世間而存在。這才否定了神教的創造說、數論的發展說、勝論的組織說，樹立緣起的世界觀。

須彌山與四洲

我們所處的世界，不妨從小處說起。從來說：須彌山在大海中，為世界的中心。山的四面有四洲，即南閻浮提、東毘提訶、西瞿陀尼、北拘羅洲；四洲在鹹水海中。此外有七重山、七重海，一層層的圍繞；最外有鐵圍山，為一世界（橫）的邊沿。須彌山深入大海，海拔非常高。山中間，四方有四嶽，即四大王眾天的住處。日與月，在山腰中圍繞。須彌山頂，帝釋天與四方各八輔臣共治，所以名為忉利——三十三天。這樣的世界，與現代所知的世界不同。

單以我們居住的地球說，一般每解說為四洲中的南閻浮提。閻浮提即印度人對於印度的自稱，本為印度的專名。佛法傳來中國，於是閻浮提擴大到中國來。到近代，這個世界的範圍擴大了，地球與閻浮提的關係究竟如何？以科學說佛法者說：須彌山即是北極，四大洲即這個地球上的大陸，閻浮提限於亞洲一帶。真現實者說：須彌山系即一太陽系，水、金、地、火四行星即四大洲，木、土、天王、海王四行星，即四大王眾天，太陽即忉利天。這樣，閻浮提擴大為地球的別名了。

我以為：佛陀為理智的道德的宗教家，有他的工作重心，無暇與人解說或爭辯天文與地理。佛法中的世界安立，大抵是引用時代的傳說，如必須為這些辯說，不但到底不能會通傳說，而且根本違反了佛陀的精神。像上面所說的組織完備的世界情況，是後起的。因為：漢譯的《長阿含經．世記經》廣說這些，但巴利本缺。與此大同的《立世阿毘曇論》，屬於論典，說是「佛婆伽婆及阿羅漢說」（卷一）。可見釋尊曾部分的引述俗說，由後人補充推演、組織完成。

從釋尊的引述中，我相信，釋尊時代的須彌山與四洲，大體是近於事實的。須彌山，梵語須彌盧，即今喜馬拉耶山。山南的閻浮提，從閻浮提河得名，這即是恆河上流——閻浮提河流域。毘提訶，本為摩竭陀王朝興起以前，東方的有力王朝，在恆河下流，今巴特那（Patna）以北地方。瞿陀尼，譯為牛貨，這是游牧區，「所有市易，或以牛羊，或摩尼寶」（《起世經》卷七），指印度的西北。拘羅，即福地，本為婆羅門教發皇地，在薩特利支河與閻浮提河間——閻浮提以北，受著印度人的景仰尊重。但在這四洲的傳說中，印度人看作神聖住處的須彌山為中心，山南的恆河上流為南洲，向東為東洲，向西為西洲，而景仰中事實的拘羅，已經沒落，所以被傳說為樂土，大家羨慕著山的那邊。印度人自稱為南閻浮提，可見為拘羅已沒落而發展到恆河上流時代的傳說。那時的東方王朝毘提訶，還不是印度雅利安人的征服區。四洲說與輪王統一四洲說相連繫，這是雅利安人到達恆河上流，開始統一全部印度的企圖與自信的預言。這一地圖，豈不是近於實際！

【圖：Y08p0126_01.svg】須彌盧山、東毘提訶、南閻浮提、西牛貨、北拘羅、拘羅

這一傳說的起源時，須彌山雖被看作神聖住處，但四洲未必在海中。傳說：佛上忉利天——須彌山高處為母說法，下來時在僧伽施，即今 Farrukhābād 區中的 Sa□kassa。傳說：阿修羅與帝釋爭鬥，失敗了，逃入舍衛城邊水池的藕孔中；舍衛城在今 Sahet Mahet。這可見須彌山即喜馬拉耶山，山的南麓，即僧伽施到舍衛一帶——南閻浮提。當時的四洲說，還沒有包括德干高原。這一近於事實的世界，等到印度人擴大視線到全印，發

現海岸，於是或說四洲在海中，南閻浮提即印度全境；而事實上的須彌山，不能不分為神話的與實際的雪山了。總之，從古典去考察，佛陀雖採用世俗的須彌四洲說，大致與事實不遠。我以為：現實的科學的佛法，應從傳說中考尋早期的傳說；從不違現代世俗的立場，接受或否定它，決不可牽強附會了事。

天魔梵與三界

再擴大來說，經中每說到天、魔、梵。「天」即是四王天、忉利天、夜魔天、兜率天、化樂天、他化自在天——六欲「天」。這雖有地居、空居的差別，但都有彼此共同的器世界，有王臣、父子等社會形態。他化自在天有「魔」宮；以上即到達色界的「梵」天。這大體是印度舊有的傳說：欲天是不離欲、不脫生死苦的，沒有超出魔的統轄。如能破魔得解脫，即還歸於梵，到達不死的地方。神格的大梵天，即稱為一切世界主。天、魔、梵的層次，契合於傳統婆羅門教的解說。佛法雖引用傳說，但不以婆羅門教所說的復歸於梵為究竟的，認為還在生死中。所以依於四禪定果的次第，分梵天為初禪三天、二禪三天、三禪三天、四禪三天，又外道的無想天，以及佛教聖者所住的五不還天。這十八天為色界，最高者名為色究竟天。這都是個人的世界，所住的器界隨有情的出生而現起，隨有情的滅亡而毀滅。四禪為佛陀時代常修的禪定，所以禪定的種種功德，都在第四禪中。又依唯識觀的定果，立四無色界：即是先觀物境空，名空無邊處；次觀但唯有識，名識無邊處；再觀識也不可得，名無所有處。這三者，類似唯識學的相似證得三性。進一步，無所有性也遣離了，到達非有想非無想處，可說是絕對主觀的體證，類似證唯識性。這無色界，不但是個人的，而且有的說是沒有物質的。這種由欲而色、而無色；由社會而個人、而精神，為印度當時一般修禪定者——瑜伽者所大體公認的。佛法卻不承認這是可以解脫的，否認它能得真理、能得自由，所以人間成佛，開示有情世間的真義。

從四洲到初禪天，名為一小世界。這樣的一千小世界，上有二禪天統攝，名為小千世界。一千個小千世界，名為中千世界，上有三禪天統攝。一千個中千世界，名為大千世界，上有四禪天統攝。這一層層組合的三千大千世

界，稱為娑婆世界，即我們這個世界系的全貌。類似這樣的世界，無量無邊。

第二節 人類世界的過去與未來

世界的成立

《中阿含經》、《長阿含經》、《增一阿含經》，大同小異的說到世界的起源與演進。這裡面，包括兩部分：一是世界生成史，一是社會演進史。雖表現於傳說的形式中，為佛法對於世界、人類演進的根本看法，值得我們研究！

世界的開始凝成時，先於「空輪」中發生「風輪」，由「風輪」而發生「水輪」，末了結成「金輪」。空、風、水、金都稱為輪，說明這世界的成立，取著圓形而旋轉的運動。空輪，即特定的空間，充滿構成世界的物質因素——四大，但還沒有形成。從空輪起風輪，即物質與空間相對分化，即在特定的空間中，有速疾流動的物質形態出現。活動旋轉於空間中的物質，是氣體的，所以稱為風輪，說風輪依空輪。風輪——氣體的久久旋轉，發現水輪，這即是氣體的凝成液體，氣體與液體分化。運動中的液體，在大氣包圍中，所以說水輪依風輪。液體的不斷運動，漸凝為固體——經中說風吹水而結成沫，即金輪。那時，水氣發散於金輪的四週，所以說金輪依水輪。由於運動，地面有凹凸而成為海洋，雨水淹沒了大地的大部分。《起世經》（卷九）說：「阿那毘羅大風吹掘大地，漸漸深入，乃於其中置大水聚，湛然停積；以此因緣於世間中復有大海。」可見海在地面，所說的金輪依水輪，不能解說為大地在海中的。這一世界——地球的成立過程，由氣體而液體，由液體而固體；以及現在的大地四周有水——水汽，水的四周有風——沒有水汽的空氣，風的四周有空，一圈圈的輪形世界，與近代人的解說，並沒有什麼嚴重的矛盾。

人類社會的演進

這一世界的人類，傳說是從光音天下來，象徵他們的喜樂與光明。那時，人類像兒童一樣，都充滿喜樂和光明的憧憬，無憂無慮，不識不知，既不知什麼是經濟問題，也無所謂家庭男女。社會學者所說古代蒙昧的原始社會

，一切是平等的，與佛經所說的最初人間，恰好相合。那時人類所吃的，稱為地肥。因吃隨地所產的食物，逐漸發現了膚色的不同。這時，體力光彩出眾的，開始驕傲起來。印度人對於種族的分別，起初即在於膚色。直到現在，白種人還以為有色人種不及他們優秀呢！由於膚色不同，自然覺得彼此不同，人類就一族一族的分化起來。各處各的環境，不再隨便吃地面的東西了，知道吃自然粳米——野生稻。那時漸發現男女的不同；異性相逐，感到有點不大雅。為了掩蔽兩性的媾合，締結兩性的密切關係，開始有家庭的組合，建造起粗陋的房舍。這樣，夫婦、父子、兄弟等親族的關係，都在家庭基礎上建立起來。起初，吃的問題還容易解決，自然粳米到處都是。但有了家庭，人口漸多，私心也旺盛起來。大家對於天生的稻穀，爭奪而蓄積起來。這樣，自然粳米沒有了，不得不耕耘而食；這即是從採集經濟而進入農業社會的開始。接著經濟問題嚴重起來，有的辛苦耕作而反得不到收穫；有的游手好閒，到處飽食無憂。大家覺到公共沒有法紀，不能安定，於是就公推田主——梵語剎帝利，即是國王來分配，這近於中國古代的均田傳說。有了國家組織、制裁權力，多少減少些紛爭。國家制的出現，為了經濟的不平；國主是大眾公舉的，所以稱為「眾許平等王」。但從國家制——初期還是部落制建立起，人類社會即分為上下，上層即國王——剎帝利族，下層即庶民，庶民有納稅的義務，也就是有了治者與被治者。各成各的家，各作各的事，雖有國家權力，世間還不能太平。做工的能生存，但由於天時、人事，收穫不一定可靠；積蓄了，也有失亡的危險。人類的私欲更有增無已，所以有些人作出越軌的行為——盜、殺、淫、妄，罪惡蔓延。有些人感覺痛苦、失望，厭世的思想流行，出家去修行。由此政治組織不良、人類自私的罪惡，特殊的宗教階級產生了。但這種厭世者，不能徹底，感到出家的寂寞，又回家娶妻生子，即是婆羅門族的來源。這即是神教的職業宗教者，他們不是出家者，也不是正常的在家者，專門執掌祭祀，替人作祈禱，靠此生活。佛教雖認為世間是苦，容許厭苦的出家生活，但對於營為世俗生活的婆羅門，根本反對。此時因社會工作繁多，職業分化，專門營農經商的自由民，成為吠奢族。沒有土地，作工巧等活命的，成為首陀族。這些種族，佛法以為只是古

代同一人類的職業分化。婆羅門不能出世，又不從事於實際的世間事業，想以宗教思想來統治一切，強調婆羅門的高貴，建立四姓階級制，實是非常的錯誤。到此，即說到釋迦族及釋尊的出世。

這一社會演進的傳說，我曾略有推論，分社會的演進為六期：一、蒙昧的原始大同時代。二、婆羅門時代，即祭政一致的時代。從政治說，雖即是田主，但時代的中心力量是神力，是古老傳統的豐富知識力。三、剎帝利時代，即武士族興起的時代。婆羅門——祭師開始放棄地上的實權，偏重於他方、未來、天堂，即神教的隆盛期。時代的中心力量，是武力。佛教的傳說，以此為止。四、吠奢時代，即農工商——自由民取得政治的領導權，特別是商人。時代的中心力量，是財力。現代的歐美政治，已到達此期。五、首陀時代，由農工的無產者取得政治領導權；時代的中心力量，佛經中沒有提到，應該是群力。六、四階層的層層興起，即四階層的層層否定，即將渡入正覺的大同時代。佛教徒所渴仰的彌勒降生，即大同、和平、繁榮的時代到來。

未來的世界

傳說的北拘羅洲，是極福樂的世界。北拘羅洲的平等、自由，有點類似此世界起初的人類社會。將此世界融入佛教的真理與自由、智慧與慈悲，即為淨土的內容。我們這個世界，經過多少次荒亂，彌勒降生時，才實現為淨土。佛教淨土的真精神，如果說在西方極樂國、在兜率天內院，不如說重在這個世界的將來。拘羅洲的特質，沒有家庭——沒有男女間的相互佔有，沒有經濟上的私有。衣服、飲食、住處、舟車、浴池、莊嚴具，一切是公共的，儘可適量的隨意受用。大家都「無我我所，無守護者」，真的做到私有經濟的廢除。男女間，除了近親屬而外，自由交合，自由離散。所生的子女，屬於公共。拘羅洲的經濟情況、男女關係，家庭本位的倫理學者或者會大聲疾呼，斥為道德淪亡，類於無父無母的禽獸。然在佛法說，這是「無我我所」的實踐者，是「能行十善業」者，是能做到不殺、不盜、不邪淫、不妄語者，比家庭本位的道德——五戒要高尚得多。拘羅洲的人，沒有膚色——種族優劣的差別，人類是一樣的平等。由於體健進步，人間再沒有夭壽的。壽終

而死，也再沒有憂愁啼哭。這個世界，非常的莊嚴，非常的清淨，像一所大公園。土地肥沃，道路平坦，氣候冷暖適中；到處是妙香、音樂、光明。人類生活於這樣的世界，何等的幸福！這樣的世界，為無數世界中的現實存在者。原始佛教仰望中的世界，即是這樣的世界，而又充滿了佛陀的真理與自由、智慧與慈悲；這即是這個世界的將來。

卷010

第十章 我論因說因

第一節 佛法以因緣為立義大本

總說

以有情為中心，論到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因緣論。如《雜阿含經》說：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」（卷二．五三經）因與緣，佛陀不曾有嚴格的界說，但從相對的差別說：因約特性說，緣約力用說；因指主要的，緣指一般的。因緣可以總論，即每一法的生起必須具備某些條件，凡是能為生起某法的條件，就稱為此法的因緣。不但是生起，就是某一法的否定——滅而不存在，也不是自然的，也需要具備種種障礙或破壞的條件，這也可說是因緣。佛法所說的集（生）與滅，都依於因緣。這是在說明世間是什麼，為什麼生起，怎樣才會滅去。從這生滅因緣的把握中，指導人去怎樣實行，達到目的。人生現有的痛苦困難，要追求痛苦的原因；知道了痛苦的原因，即知道：沒有此因，困苦即會消滅。但這非求得對治此困苦的方法不可，如害病求醫，先要從病象而測知病因，然後再以對治病因的藥方，使病者吃下，才能痊愈。因此，學佛的有首先推究因緣的必要。知道了世間困苦的所以生、所以滅的條件，才能合理的解決它，使應生的生起、應滅的滅除。從前釋尊初轉法輪開示四諦，四諦即是染淨因果的解說。

┌苦……如病

有因緣世間集┤

└苦集.....如病因

┌苦集滅.....如病愈

有因緣世間滅┤

└苦滅道.....如藥

無因邪因與正因

人類文化的開展，本來都由於探求因緣。如冷了有求暖的需要，於是追求為什麼冷，怎樣才會不冷，發現取暖的方法。一切知識，無不從這察果知因中得來。不過因緣極為深細，一般每流於錯誤。在釋尊未出世前，印度就有許多外道，他們也有講因緣的。但以佛的眼光看來，他們所講的因緣，都不正確，佛法稱之為「邪因」或「非因計因」。還有一類人，找不到世間所以生滅的因果關係，就以為世間一切現象都是無因的、偶然的。這種無因論，到底是不多的；多而又難得教化的，要算非因計因的「邪因論」。佛法對於非因計因的邪因論，駁斥不遺餘力，現略舉三種來說：

一、宿作論，也可名為定命論。他們也說由於過去的業力感得今生的果報，但以為世間的一切無不由生前業力招感的，對於現生的行為價值，也即是現生的因緣，完全抹煞了。若真的世間一切現象都是由前生鑄定的，那就等於否定現生努力的價值。佛法雖也說由前生行為的好惡，影響今生的苦樂果報，但更重視現生的因緣力。如小孩出生後，身體是健康的，後因胡吃亂喝以致生病死亡，這能說是前生造定的嗎？如果可以說是前生造定的，那麼強盜無理劫奪來的財物，也應說是前生造定的了。佛法正確的因緣論，是徹底反對這種抹煞現生的努力而專講命定的。佛法與宿命論的不同，就在重視現生努力與否。二、尊祐論，這是將人生的一切遭遇，都歸結到神的意旨中。以為世間的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天才有這種力量創造而安排世間的一切。對於這種尊祐論，佛法是徹底否定，毫不猶疑。因為世間的一切，有好的也有壞的，如完全出於神的意旨，即等於否定人生，這實是莫大的錯誤！不自己努力，單是在神前禱告或是許願，要想達到目的，

必然是不可能的。佛法否認決定一切運命的主宰，人世的好壞，不是外來的，須由自己與大家來決定。以上所說的兩類思想，在佛法長期流變中，多少混雜在佛法中，我們必須認清、揀別才好！除此兩種邪因論而外，有的也談因緣，也注重自作自受，但還是錯誤的。像印度的苦行外道們，以為在現生中多吃些苦，未來即能得樂。其實，這苦是冤枉吃的，因為無意義的苦行，與自己所要求的目的，毫沒一點因果關係，這也是非因計因。這可見一些人表面好像是談因緣，究其實，都是邪因。如人生病，宿作論者說：這是命中注定的。尊祐論者說：這是神的懲罰，惟有祈禱上帝。有的雖說病由身體失調所致，可以找方法來治，但又不認清病因，不了解藥性，不以正當的方法來醫治，以為胡亂吃點什麼或者畫符念咒，病就會好了。佛說：一切現象無不是有因果性的，要求正確而必然的因果關係，不可籠統的講因緣。佛法所說因果，範圍非常廣泛，一切都在因果法則中。但佛法所重的，在乎思想與行為的因果律，指導人該怎樣做，怎樣才能做得好。小呢，自己得到安樂；大之，使世界都得到安樂，得到究竟的解脫。

第二節 因緣的類別

三重因緣

佛法的主要方法，在觀察現象而探求它的因緣。現象為什麼會如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣（緣起）而發見的。佛世所談的因緣，極其廣泛，但極其簡要。後代的學佛者，根據佛陀的示導悉心參究，於是因緣的深義，或淺或深的明白出來。這可以分別為三層：

一、果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。如見一果樹，即知必由種子、肥料、水分、溫度等種種關係，此樹才能長成開花結果，決不是從空而生，也不是從別的草木金石生。不從無因生，不從邪因生，這即是因緣生。因緣是很複雜的，其中有主要的或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此

因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

二、事待理成：這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有它更深刻、普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。佛法不稱此必然的理則為理性，名之為「法」。經中說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」（《雜阿含經》卷一二．二九六經）這本然的、必然的、普遍的理則，為因果現象所不可違反的。舉一明白的例子——「生緣死」，這有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。生者必死，這不是說生下來立刻就死，有的長經八萬大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但壽命雖有久暫，生者必死的原則，誰也逃不了。為什麼一定要死？就因為他出生。既然生了，就不能不死。儘管生了以後，活幾天，活幾年、幾百年，就是幾千萬年而暫時不死；儘管在果從因生的事象方面，各各生得不同、死得不同；但此人彼人、此地彼地、此時彼時，凡是有生的，都必終歸於死。這是一切時、地、人的共同理則。若無此必然的理則，那麼這人死，那人或者可以不死；前人死，後人或可不死；未來事即無法確定其必然如此，即不能建立必然的因果關係。一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。這是說：不管是存在的事物也好、理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。試作淺顯的譬喻：如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。又如凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有、已有還無的過程中，就可見當房子存在時也僅是和合相續的假在

，當下即不離存在的否定——空。如離卻非存在，房子有它的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有、已有還無的現象。這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底、最究竟的因緣論。

二大理則

佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，依此而顯示真性。如上面說到的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即表示了兩方面。說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」（《雜阿含經》卷一二．二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來、大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要的，可說是佛法中的兩大理則。佛教中的大眾系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這兩大理則都有必然性與普遍性。大眾與分別說系稱之為無為，雖還有研究的餘地，但能重視此兩大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處！這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使它改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。

┌苦（果）┐

┌生┤ ├世間因果

┌緣起支性┤ └集（因）┘

因緣┤ └滅——滅（果）┐

└聖道支性┐...┘ ├出世因果

└道——道（因）┘

卷011

第十一章 緣起法

第一節 緣起的定義與內容

緣起的定義

因緣有雜染的、清淨的，雜染的因緣，即緣起法。緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」，說明依待而存在的法則。它的內容，是「謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死」。總結的說，即「純大苦聚集」，這是經中處處說到的。在中觀、瑜伽學中，緣起法或依他起法通於染淨，成為佛法中異常重要的理論，所以這值得特別留心！

緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」；簡單的，可解說為「緣此故彼起」。任何事物的存在——有與生起，必有原因。「此」與「彼」，泛指因、果二法。表明因果間的關係，用一「故」字。彼的所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係，即成為因果系。此為因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。也就因此，悟得這一切不是偶然的，也不是神造的。佛陀的緣起觀，非常深廣，所以佛說：「此甚深處，所謂緣起。」（《雜阿含經》卷一二．二九三經）如上面所揭出的三句：果從因生、事待理成、有依空

立，都依緣起而說的。佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟，徹底的通達此緣起法。緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。這緣起法，佛說它是「非我所作，亦非餘人作」，這是本來如此的真相。愚癡的凡夫，對於世間的一切覺得紛雜而沒有頭緒，佛陀卻能在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必然的法則。觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這一切現象中得到必然的理則，這即是緣起法。能徹了這緣起法，即對因果間的必然性確實印定，無論什麼邪說，也不能動搖了。

緣起的內容

有情的生死流轉，即在這樣——十二支的發展過程中推移。這十二支，可以約為三節：一、愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。有情都要「老死」，老死是由生而來的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足憂。可見想長生不死或永生不滅，是永遠不可能的。有情為什麼會生起呢？即由於「有」。有指過去業力所規定的存在體，三有或者五有。既有業感存在體，即不能不生起，如種子得到水、土、溫度等緣力，即不能不萌芽一樣。何以會有？這原因是「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。取是攝持、追求的，由內心執取自我，所以在家人執取五欲，出家者又執取種種錯誤的見解與毫無意義的戒禁。人類的所以執取、趨求，又由於「愛」。這即是有情的特性，染著自體與境界，染著過去與未來。因為愛染一切，所以執取、趨求，所以引起業果，不得不生、不得不死了。從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。

二、識、名色、六處、觸、受五支，是在逐物流轉的緣起觀中，進求它的因緣，達到「觸境繫心」的緣起。有情的染愛，不是無因的，由於苦、樂、憂、喜等情緒的領「受」，所以引發染愛。染愛不但是愛著喜樂的，凡是感情掀動而不得不愛、不得不瞋，戀著而難以放下的一切都是。論到情緒的領受，即知由於（六）根的取境、發識，因三者和合而起的識「觸」。沒有觸，反應對象而起的領受，也即不生。這十二支中的觸，專指與無明相應的觸。這樣，即是不能沒有「六處」的。六處即有情自體，這又從「名色」而有。

名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用。所以不但識緣名色，名色也緣識，到達色心交感、相依互存的緣起。如《雜阿含經》（卷一二．二八八經）說：「譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。」

三、從識到受，說明現實心身的活動過程，不是說明生死流轉的根源。所以進一步說：無明緣行，行緣識。這一期生命中的情識——「有識之身」，即有識的有情的發展，即是生。所以識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。由於無明的蒙昧、愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。

第二節 緣起的流轉與還滅

緣起的流轉

依緣起而成的生死相續，佛曾說了「緣起」與「緣生」。佛說緣起與緣生時，都即是「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行」等。這二者的差別，向來成為難題。緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二名？這二者的意思，是多少不同的。緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果；佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生、秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思不可不知。一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這不是直線的前後、螺旋式的前後，

是如環無端的前後。經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑、業而引生苦果，依苦果而又起煩惱、又造業，又要招感苦果。惑、業、苦三者是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。人世間的相續流轉，有前後的因果相生，卻又找不到始終。像時鐘一樣，一點鐘、二點鐘，明明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也不知從何處開始。佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。故因與果，是前後必然而又無始終的。如十二支作直線式的理解，那因更有因、果還有果，非尋出始終不可。佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話、一元進化等謬說。

二、依緣起而有的緣生，佛法是在彼此關涉的和合中、前後相續的演變中去體會的，這是組織的、流動的因果觀。這和合相續中的因果必然程序，與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是眾緣和合成的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的一一階段上說。這等於現代的社會學者把幾千年歷史的演變劃成若干時代，然而工業時代也還是有種莊稼的，同樣的，農業社會也不能說沒有漁獵生活。緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中（佛法本來是依人而立的）去說明不同的階段罷了。知道了這一點，佛法的因果觀才會契合於組織的、流動的，即無常、無我的；否則容易流為庸俗的自性因果。

緣起的還滅

探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性、前後程序的必然性；從推因知果，達到因有果有、因生果生的必然關係。但佛法求知人世間的苦痛原因

，是為了設法消除它。所以流轉門說：乙的存在，由於甲的存在。現在還滅門中反轉來說：沒有甲，也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，……純大苦聚滅。」這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

依緣起而現起緣生的事相，同時又依緣起顯示涅槃。涅槃，即諸法的真性，也即是法性。經中曾綜合這二者，說有為法與無為法。依《阿含經》的定義說，有為法是有生有滅的流轉法；此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無為法。所以無為是離愛欲、離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。因為緣起的有為生滅法本是從眾多的關係而生起的，既從因緣關係的和合而生起，它決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎？所以涅槃的安立，即依於緣起。這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅。歸空與歸滅，是沒有什麼不同的。如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬它！

卷012

第十二章 三大理性的統一

第一節 三法印

略說

三法印，為佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。法是普遍的必然的理性，印是依此而證實為究竟正確的；依此三者來印證是佛法，所以稱為法印。三法印的名稱，是「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」。也有於「諸行無常」下，加「諸受皆苦」一句，這就成為四法印了。苦，是覺者對於有情世間的價值判斷，僅是「諸行無常」印中的含義之一，從事理的真相說，三法印就足夠了。三法印，是於同一緣起法中體悟有此三性，無論學者的漸入、頓入，三法印有著深切的關聯，不能機械的分割。佛常這樣的問比丘們：比丘！五蘊等是無常否？答：是無常。無常的是苦否？答：是苦。若是無常苦變易法，是我我所否？比丘答：非我我所。佛即告訴他說：比丘！所以這樣的觀察無常、無我，即得解脫。依這類的經文，可見三者是相關而貫通的。三印中的涅槃寂靜，即是解脫，也即是空。佛曾這樣說：「諸行空，常恒不變易法空，我所空，所以者何？此性自爾。」一切有為法的本性是空寂的；空寂的，所以是無常、無我，所以能實現涅槃。這從緣起的空義而開顯，所以經中常說「出世空（性）相應緣起」。緣起本是開顯空義的，觀察緣起，悟到它的必然理性，歸於空寂，這是佛陀宣說緣起的方法與目的。

三法印的真實性

佛說三法印，是從有情自身說，有情是無常、無我、空寂的。印度傳統的、新起的宗教，每以為生死五蘊身中，或離五蘊身以外，有常住真我。佛以為有情是緣起的有情，依緣起說，不能不是無常、無我的。無常即是變化不居，換言之，即是生而必滅的。一般人以環境的適意為快樂，或以保持心境平和的不苦不樂為安隱。依佛的慧觀，這也是苦的。此苦，不是憂愁等苦，是無常義。一切的快樂、安隱都在不斷的變化；如意稱心、平安恬適，都

不是一得永得而可以悠久的，是終歸於滅壞的。無論怎樣的安適，都向此目標前進。有生必有死，有壯必有老，有盛必有衰，因此給以「無常故苦」的判定。婆羅門所說的常我，是妙樂的。佛反對他，一切無不在變化無常過程中，那還有什麼究竟圓滿妙樂可說？所以說無常故苦。佛說苦就是無我，這因為我是主宰義，對周圍的一切能作得主、能自由支配，必如此才可以名為我。但有情依蘊、界、處諸法而立，是變化無常的，無常即是苦的，苦即不自在，那還能說是我嗎？佛法說：正因為有情倒執有我，所以起惑造業，流轉不息，我執即是流轉動亂的根源。如悟解無我，沒有了這動亂的因，即惑、業不起，當下能正覺諸法實相，一切即是寂靜涅槃。佛陀依有情而說此三法印，如論到對有情存在的世間，這或是所依的五蘊，或是所住的器界，這一切也是無常的。世間確是無常的，但如說「無常故苦，苦故無我」，即有點不適合。如這枝粉筆，說它是無常，當然是對的；但說它是苦、是無我，那就欠當了。粉筆是無情的，根本不會有領受，即無所謂苦不苦；沒有苦不苦或自由不自由，也不會執著為我；不是我，也不需要說無我。所以無常故苦、苦故無我，是依有情而說。如擴充三法印而應用到一切，那就如大乘所說的「無常故（無我）空」了。空是無自性的意思，一切法的本性如此，從眾緣生而沒有自性，即沒有常住性、獨存性、實有性，一切是法法平等的空寂性；這空性，經中也稱為法無我。此法無我的我，與有情執我的我略略不同。實在的、常住的、獨存的，這個我的定義是同的；但有情所執自我，即在此意義上，附入意志的自由性，這即不同。從實在、常在、獨存的意義說，有情是無我空的，諸法也是無我空的。本性空寂，也即是涅槃。這樣，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，遍通一切，為有情與世間的真理。

三法印的實踐性

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，既是事物的真相——普遍理性，也就是實踐的過程。這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即空解脫門；依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。由於有情的根性不同，所以或說此或說彼，或說二印或說三印。如完備

三法印，依聲聞常道說，即先觀無常，由無常而觀無我，由無我而到涅槃，為修行的次第過程。如經中常說「厭、離欲、解脫」，這即是依三法印修行的次第。觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；能厭苦，即能通達無我，無我我所執，即離一切愛欲；離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程、主觀與客觀、事實與價值，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！龍樹在《大智度論》裡說：無常為空門，空為無生門。這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；無生，即是涅槃的異名。

第二節 三法印與一法印

從無我中貫徹一切

本章的標題，是三大理性的統一。三者能不能統一？有的學者以為三法印中的諸行無常與涅槃寂靜，是相反的。因為凡是無常的，即是有為法，有為法是生、住、異、滅的；涅槃是無為法，無為是不生、不滅的。生滅的與不生滅的，如何統一？因此古來某些學派，為這二者的矛盾所困惱。看重無常，將涅槃看作無常以外的；重視涅槃常住的，又輕忽了無常。這樣，佛法的完整性、統一性，被破壞了。其實三法印是綜貫相通的；能統一三者的，即著重於三法印中的「諸法無我」印。諸法，通於有為與無為，從有為、無為同是無我性去理解，即能將常與無常統一起來。諸法的無我性，可從緣起法去說明。緣起法本通兩方面說：一、流轉的因果相生，即是無常；二、還滅的因果寂滅，即是涅槃。所以緣起能貫徹這兩端；緣起是無我性的，無我也即能貫通這兩端了。諸法的所以相生、還滅，可以這樣的理解：一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。看起來，似乎有什麼實體在那裡生滅，其實並沒有實自性的生滅。如真是實有的，那也就用不著生了；如確乎是真實有，它也決不會滅。所以從一切法的相生、還滅，理解它本來無自性空的、本來無我的。

這三印統一於空無我的思想，非常深徹，惟有佛的弟子——像舍利弗等才能完滿的通達。且拿佛《化迦旃延經》來說，迦旃延是佛弟子中「論議第

一」的，佛為他說中道法。世人依於二見，墮於有邊與無邊。佛說中道的緣起法，即不落二邊。一般人見到法生，就起有見；見到法滅，就起無見。如常人見一朵花，以為實有此花體；等到花謝落，就以為什麼都沒有了。小孩從母胎出生，以為實有這個有情自體；等到死了，又以為什麼都沒有了。世間常人總是如此實有、實無的倒見。佛說緣起法，就不同了。見到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以說有，因此而不起無見。見到法的滅去，知道是「此無故彼無，此滅故彼滅」，由此而不起有見。能離有無二見，就是安住於中道了。不解緣起本空，容易認為佛法是詭辯，為什麼常人會於生滅法起有無見，到了佛弟子，還是照樣的生滅，就不生有無見呢？不知道這因為常人的心目中總是認為真實不空的，所以見生見滅，即落於有見無見。學佛的了達一切法本是空無我的，一切現象的有生有滅，佛法並不否認它。現象確是有因果、體用的，有現起與還滅的，但沒有一些是實在的、常住的、獨存的，僅是如幻的生滅而已。能把握這一點，就不落有無，正處中道了。

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。緣起法的歸於滅，說它是空；這不是因緣離散才是滅、是空，當諸法的生起時、存在時，由於了無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。一部分學者的誤會，即以為涅槃是要除滅什麼，如海中的波浪息滅，才能說是平靜一樣。因此，常與無常，生滅與不生滅，對立而不能統一。對於緣起法的流轉與還滅，也打成兩橛。要是從緣起無我的深義去了解，那麼法的生起是幻起，還滅是幻滅，生滅無常而本來空寂。所以佛弟子的證得涅槃，不過是顯出諸法實相，還它個本來如是。三法印，那裡是隔別對立而不可貫通呢？

三法印即是一法印

平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。《雜阿含經》（卷一〇．二七〇經）說「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」，這是依三法印而漸入涅槃的明證。然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。所以從法性說，無我即無有我性；無我性，所以現象是這樣的相互依存。這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。涅槃的不生不滅，從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立；約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我、執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

佛為一般根性，大抵從無常、無我，次第引入涅槃。但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也

數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。如《大智度論》（卷二二）說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在；無有自在故無我。無常、無我、無相，故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。」又說：「觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」這真是直探佛法肝心的名論！

卷013

第十三章 中道泛論

第一節 人類的德行

從神到人

佛法，不是為了說明世間，而是為了解放自己、淨化世間。佛法是理智的、德行的、知行綜貫的宗教，要從生活的經驗中實現出來。說它是最高的哲學，不如說它是完善的道德、深化又廣化的道德好。釋尊從正覺中，開示了緣起支性，更開示了聖道支性。聖道是恰到好處的道德，是向上、向正覺所必經的常道，所以稱為「中道」、「正道」、「古仙人道」。這是佛陀所開示的惟一的人生正道——八正道。正道的具體說明，關涉到極深極廣，現在先略說它的兩大特色。

神教者以為德行的根源是神的，德行只是人怎麼服事神，人怎麼體貼神的意思來待人；如離開了神，德行即無從說起。所以在神教中，不但人的德行變成了神的奴役，而迷妄的宗教行為也被看為道德的、有價值的。釋尊的中道行，與神教相反，從人與人——自他的合理行為，深化到內心，擴大到一切有情、無邊世界；從人本的立場，使德行從神的意旨中解放出來。《中阿含經．伽彌尼經》說：「梵志（婆羅門）自高，事若干天，若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上。」這種神教的祈禱、祭師的神權，佛以為：這等於投石水中，站在岸上祈禱，希望大石會浮起來。實則我們前途的

苦樂，決定於我們行業的善惡，決不會因天神與祭師的祈禱而有所改變。所以說：「奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，無有是處。」（《長阿含經．三明經》）神教的祭祀萬能，特別是血祭，釋尊也反對它：「若邪盛大會，繫群少特牛，水特、水牸，及諸羊犢，小小眾生悉皆傷殺。逼迫苦切僕使作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼。……如是等邪盛大會，我不稱嘆。」（《雜阿含經》卷四．八九經）「作是布施供養，實生於罪。」（卷四．九三經）這種殘殺犧牲、虐待僕役的大祭祀，那裡是布施，簡直是作惡！所以當時的人，都以為「沙門瞿曇，呵責一切諸祭祀法」。對於《吠陀》，特別是《阿闥婆吠陀》中的咒法，以及占卜星相等迷信，如《長阿含經．梵動經》說：「沙門瞿曇無如是事。」這些，都是無知的產物，凡是「見（真）諦人，信卜問吉凶者，終無是處。……生極苦……乃至斷命，捨離此內，更從外（道）求……或持一句呪，二句、三句、四句、多句、百千句呪，令脫我苦……終無是處」（《中阿含經．多界經》）。說得徹底些，如《雜阿含經》（卷四〇．一一一八經）說：「幻法，若學者，令人墮地獄。」總之，因神教而引起的祈禱、祭祀、咒術、種種迷信行為，佛法中一概否認。不但否定神教的迷信行為，而且巧妙的改造它。如婆羅門教的祭祀用三火，佛也說三火，但三火是：供養父母名根本火，供養妻兒眷屬名居家火，供養沙門婆羅門名福田火（《雜阿含經》卷四．九三經）。神教徒禮拜六方，佛也說禮拜六方，但這是親子、師生、夫婦、親友、主僕、宗教師與信徒間的合理的義務（《中阿含經．善生經》）。釋尊肅清了神教的宗教道德，使人生正道從神教中解放出來，確立於人類的立場，為佛法中道的特色。

從少數人到多數人

人類原為平等的，由於職業的分化，成為不同的職業層；由種族的盛衰，造成自由民與奴隸，這是古代社會的一般情形。初期的宗教，與種族相結合，成為氏族的宗教。這才因種族的盛衰，而弱者的宗教被排斥，宗教就成為勝利者的特權。如耶和華為以色列人的上帝，以色列人是上帝的選民；婆羅門教為婆羅門、剎帝利、吠奢的宗教，首陀羅沒有依宗教而得再生的權利。印度的四姓階級制，不但是世俗的，而且與宗教相附合。佛以為：「四姓皆

等，無有種種勝如差別。」因為無論從財力說、從法律說、從政治說、從道德說（《雜阿含經》卷二〇．五四八經），從女人所生說、從隨業受報與修道解脫說（《中阿含經．婆羅婆堂經》），四姓完全是平等的，是機會均等的，四姓不過是職業分化。人為的非法階級——婆羅門假託神權的四姓說，等於「如有人強與他肉，而作是說：士夫可食！當與我直」（《中阿含經．鬱瘦歌邏經》）。佛說四姓平等，即種族優劣的根本否定。這在宗教中，佛法即為一切人的宗教，所以四姓「出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦弟子」（《增一阿含經．苦樂品》）。優婆離尊者，出身賤族，為持律第一上座，這可見佛法的人類平等精神。

男與女，約信仰、德行、智慧，佛法中毫無差別。如在家的信眾，男子為優婆塞，女子即是優婆夷。出家眾，男子為沙彌、比丘，女子即為沙彌尼、比丘尼。女眾與男眾，同樣的可以修道解脫。依這道器的平等觀，生理差別的男女形相，毫無關係。如《雜阿含經》（卷四五．一一九九經）蘇摩尼所說：「心入於正受，女形復何為！」女眾有大慧大力的，當時實不在少數。但釋尊制戒攝僧，為世俗悉檀（《大智度論》卷一），即不能不受當時的——重男輕女的社會情形所限制。所以對女眾的出家，釋尊曾大費躊躇，不得不為他們定下敬法（《中阿含經．瞿曇彌經》）。女眾雖自成集團，而成為附屬於男眾的。釋尊答應了阿難的請求，准許女眾出家，這可見起初的審慎，即考慮怎樣才能使女眾出家能適應現社會，不致障礙佛法的弘通。由於佛法多為比丘說，所以對於男女的性欲，偏重於呵責女色，如說：「女人梵行垢，女則累世間。」（《雜阿含經》卷三六．一〇一九經）其實，如為女眾說法，不就是「男人梵行垢，男則累世間」嗎？二千多年的佛法，一直在男眾手裡。不能發揚佛法的男女平等精神，不能扶助女眾、提高女眾，反而多少傾向於重男輕女，甚至鄙棄女眾、厭惡女眾，以為女眾不可教，這實在是對於佛法的歪曲！

總之，佛法為全人類的佛法，不論貴賤、男女、老少、智愚，都為佛法所攝受，佛法普為一切人的依怙。

從人類到一切有情

佛法不但是人類的，而且是一切有情的。佛法所要救濟的，是一切有情，所以學佛者應擴大心胸，以救護一切有情為事業。這是佛法的廣大處，如菩薩的悲心激發，不惜以身餵虎（《本生談》）。然而佛在人間，佛法的修學者與被救護者，到底是以人類為主。如基於自他和樂共存的道德律，殺生的罪惡，對於人、畜生、螻蟻，是有差別的；對於畜生、凡夫、聖人的布施，功德也不同。如忽略這普度一切有情而以人類為本的精神，如某些人專心於放生——魚、蛇、龜、鱉，而對於罹難的人類反而不聞不問，這即違反了佛法的精神。

第二節 正覺的德行

依法修行的現覺

佛法的中道行，為人類德行的深化又廣化。它所以超勝人間一般的德行，即因為中道是依於正法而契入正法的。中道行是德行的常道，與世間常遍的真理相隨順、相契合，所以經中常說：「法隨法行。」依中道行去實踐，能達到法的體見，稱為「知法入法」。體見正法的理智平等，稱為「法身」。所以佛法是依法見法的德行，真理與德行，並非互不相干。依真理而發起德行，依德行去體見真理，真理與德行的統一，達到理與智、智與行的圓滿，即為佛法崇高的目的。

從法性空寂或諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等法印說，這是法法如此的，可說真理無所不在。但有情由於「無明所覆，愛結所繫」，拘束於狹隘的自我私欲中；所知所行的一切，不但不能觸證這本然的法性，反而障礙它。如迷方者，不但不能分別東與西，而且固執的以東為西。這樣，有情住著五蘊，五取蘊成為熾然大苦。不知道無常而執常執斷，無常也成為大苦。對於自然、社會、身心，弄到處處荊天棘地，沒有不是苦迫的。這無明、我愛為本的一切活動，構成有情內在的深刻特性，沈沒於生死海中。如不把這迷情勘破而解放過來，即永遠在矛盾缺陷的苦迫中討生活。佛法的中道行，即為了要扭轉迷情的生活為正覺的生活，扭轉困迫的生活為自在的生活。這所以以實證此法為目的，以隨順此法的思想行為為方法，以厭離迷情而趨向正覺

為動機。因此，專修取相的分別行是不夠的，佛所以說：「依智不依識。」如專談法法平等，不知行為有法與非法——順於法與不順於法的差別，也是不對的。所以說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」釋尊的教導修行，不外乎依法而行，行到法的體證。

依法修行，雖因為根性不同，不一定現生就達到見法的目的。但佛法對於法的體悟，決不認為要實現於死後，或實現於來生、實現於另一世界。佛弟子的依法修學，決不等到未來、他方，而要求現在的證驗。如現生都不能體悟得解脫，將希望寄託在未來、他方，這過於渺茫，等於不能真實體驗的幻想。所以佛法的中道行，重視「自知自覺自作證」。有人以為比丘的出家為了希求來生的幸福，某比丘告訴他：不！出家是「捨非時樂，得現前樂」（《雜阿含經》卷三八．一〇七八經）。現前樂，即自覺自證的解脫樂。關於法的體見，不是渺茫的，不是難得的，如佛說：「彼朝行如是，暮必得昇進；暮行如是，朝必得昇進。」（《中阿含經．念處經》）這是容易到達的，問題在學者是否能順從佛陀的開導而行。對於法的實證與可能，佛曾歸納的說：「世尊現法律，離諸熱惱，非時通達，即於現法，緣自覺悟。」（《雜阿含經》卷二〇．五五〇經）這非時通達，即「不待時」，是沒有時間限制的，什麼時候都可以開悟。即於現法，或譯作「即此見」（《雜阿含經》卷八．二一五經），意思是：如能修行，當下即會體悟此法的。佛法對於如實證知的如此重視，即表示學者充滿了理智的、德行的佛法的新生命，不是傳統的、他力的宗教信仰而已。這是對於迷情生活的否定，轉化為正覺生活的關鍵。這是凡聖關，大乘與小乘沒有多大差別，不過下手的方便與究竟多少不同罷了。

正覺的生活

隨順於法而現覺於法的中道行，即八正道。八者是正行的項目；而它所以是中道的，釋尊曾明確的說到：「莫求欲樂極下賤業，為凡夫行，是說一邊。亦莫求自身苦行，至苦非聖行、無義相應者，是說二邊。……離此二邊，則有中道。」（《中阿含經．拘樓瘦無諍經》）有人以為佛法的中道，是不流於極端的縱欲，也不流於極端的苦行，在這苦樂間求取折中的態度。這

是誤會的！要知道一般的人生，不是縱我的樂行，即是克己的苦行；這雖是極端相反的，但同是由於迷情為本的。情欲的放縱樂行，是一般的。發覺縱我樂行的弊病時，即會轉向到克己的苦行。一般的人生傾向，不出這兩極端與彼此間轉移的過程中。不論縱我的樂行、克己的苦行，都根源於情愛，不能到達和樂與自由。所以釋尊否定這兩端，開示究竟徹底的中道行，即是正見為導的人生。自我與世間，惟有智——正見為前導，才能改善而得徹底的完善。不苦不樂的中道，不是折中，是「以智化情」、「以智導行」，隨順於法而可以體見於法的實踐。

智慧為眼目的中道，順隨法而達到見法，即進入了正覺與解脫的境地，成為聖者。到此，可說真的把握了、實現了佛法。然而依法見法的中道行，是為了解脫人生的繫縛苦迫，為了勘破迷情的生活，實現正覺的生活。所以到得這裡，有以為一切完成了；有以為正覺的生活恰好從此開始，有此徹悟深法的正覺，才能「行於世間，不著世間」，作種種利他的工作，完成佛陀那樣的大覺。

卷014

第十四章 德行的心素與實施原則

第一節 德行的心理要素

道德的意向

中道的德行，出發於善心，而表現為合理的、有益自他的行為；又以合理的善行淨化內心，使內心趨向於完善——無漏。所以論到德行，應從內心與事行兩方面去分別。有情內心的活動，本是非常複雜的，是相互依存、相互融入，又相互凌奪、互相起伏的。每一心理活動，複雜相應，而沒有絲毫自體性；分析內心的因素，不過從它的相對特性加以敘述而已。關於道德的心理因素，如道德的根源，是「無貪」、「無瞋」、「無癡」，已約略說過。今再論道德的意向、道德的努力、道德的純潔。

慚與愧，可說是道德意向。一般人陷於重重的罪惡中，善根力非常微薄，惟有慚愧的重善輕惡，能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。釋尊說：慚愧是人類不同於禽獸的地方。這可見慚愧是人類的特點，是人的所以為人處。什麼是慚愧？在人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。這種向上的道德自覺，經常與「無慚」、「無愧」的惡行相起伏。但即使被壓倒，慚愧的道德自覺，也仍有現前的機會，這即是一般所說的「良心發現」，如說「內心負疚」、「問心自愧」。這道德意向的自覺，應使它充分擴展，成為德行的有力策發者。但它不但每為無慚、無愧的惡行所掩沒，由於有情是迷情為本的，智力不充分、不正確，離惡向善的道德判斷、良心抉擇不一定是完善的，而且是常有錯誤的。這所以佛說慚愧心「自增上、法增上、世間增上」，即是說慚愧應依（增上是依義）於自、法、世間三者的助緣來完成。

一、依自己：人類應自尊自重，佛說：一切有情有解脫分，一切有情有佛性。誰也有止惡行善的可能，我為什麼不能？人人應努力於身正心正、自利利他的德行，圓成崇高的聖性，所以說：「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」自我的卑劣感、自暴自棄、萎靡頹廢，無論他的原因怎樣，自甘墮落而缺乏自拔的向上心，在自覺的行為中，到底是不道德的。一切損他的惡行，大多從這自甘墮落而來；如能自覺人格的尊嚴，即能使向善離惡的慚愧心活躍起來。二、依法：道德行為，雖因時代、環境而多少不同，但決非純主觀的，必有它的合法則性，德行是順於法——真理的行為。由於理解真理、順從真理（信受賢聖的教授，也屬於此），所以能趨向於應行的正道。佛法的依法修行而證入於法，也即此依法的最高意義。由於尊重真理、順從真理，向善的慚愧心即會生起來，對於應止應行的善惡抉擇，也必然的更為恰當。三、依世間：人類生而為依存於世間的，世間的共同意欲，雖不一定完全合於真理，但世間智者所認為應該如何的，在某一環境、時代中，多少有他的妥當性。所以離惡向善的慚愧心，不能忽略世間而應該隨順世間。釋尊說：「我不與世間（智者）諍。」由於尊重社會意旨，避免世間譏嫌，即能引發

慚愧而使它更正確。從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而它的引發、增長到完成，要依於重人格、重真理、重世間。道德的所以是道德，應該如此、非如此不可，即依這三者而決定。德行的增長完成，即對於自己人格、社會公意、宇宙真理，在向善離惡的抉擇中，作得恰到好處。這其中，真理——法是更主要的，惟有從真理的理解與隨順中，能離去自我的固蔽，促進世間的向上。同時也要從自我的解脫、世間的淨化中，才能達到法的完滿實現，即德行的完成。

道德的努力

德行的實踐，由於自我的私欲、環境的壓力、知識的不充分，想充分實現出來，並不容易，這需要最大努力的。這種推行德行的努力，經中稱為精進與不放逸。精進是勤勇的策進，不放逸是惰性的克服。精進是破除前進的阻礙，不放逸是擺脫後面的羈絆。經中說：精進是「有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛」。這如勇士的披甲前進，臨敵不懼，小勝不驕，非達到完全勝利的目的不止。然精進是中道的，如佛對億耳說：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相。」（《雜阿含經》卷九．二五四經）從容中努力前進，這是大踏步的向前走，不是暴虎憑河般的前進。至於不放逸，即近人所說的警覺，所以說：「常自警策不放逸。」（《雜阿含經》卷四七．一二五二經）警覺一切可能對於自己不利的心情及環境，特別是順利安適中養成的惰性。能時時的警策自己，不敢放逸，即能不斷向上增進。經中對於一切善行的進修，認為非精進與不放逸不可。這種心理因素，對於德行的進修，有非常重要的價值！

道德的純潔

對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是多少不同的。信是什麼？「心淨為性」，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「信順」、「信忍」、「信求」到「證信」。信順，是對於三寶純潔的同情、無私的清

淨心，能領解事理，所以釋尊說：「我此甚深法，無信云何解？」（《大智度論》卷一引經）世間的事理，如預存主見，缺乏同情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信為基礎，即是這樣的純潔的同情，並非盲目的信仰。依此而進求深刻的理解，得到明確的正見，即名信忍，也名信可。由於見得真、信得切，發起實現這目標的追求，即名信求。等到體證真理，證實了所信的不虛，達到自信不疑的境界，即名證信——也名證淨。證信是淨心與正智的合一：信如鏡的明淨，智如鏡的照物。佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母。」以此為善的，可見佛法的德行對於真理是怎樣的尊重！德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要。

第二節 德行的實施原則

從平常到深刻與廣大

德行不但是內心的，是見於事實的。引發人類的德行本能，使他實現出來，才成為善的行為。從全體佛法去理解，佛法的德行，以人生的和諧、福樂、清淨為理想、為標準。生存是最基本的，如離開這一根本事實，一切皆無從說起。但人類不只需要生存，更需要和諧的、福樂的、清淨的生存。如充滿私欲、倒見、欺凌、壓迫、侵奪——雜染而不清淨的生存，即無生的幸福，彼此也難於和諧，即違反人類互依共存的要求。人世間無論怎樣的充滿矛盾、苦痛、罪惡，無論和諧、福樂、清淨的怎樣難於實現，但這到底是契於理而順於情的人生終極的理想，到底是人類生活中的部分事實。人生德行的自覺，有意無意的以此和樂清淨的人生為理想，以身心行為而契合這一標準的為善行；從自他關係中，不斷努力而使它增進。

然而，自他的和樂清淨，應該從無限時空的觀點去眺望，這比一般所見的要擴大得多。世間的有情，如人、如畜，更低級的，或更高級的，有情是無限的眾多。有情依住的器世間，也不但是渺小的地球；像地球那樣的，更

大更小，空間是無限的廣大。有情從無始以來，在死死生生的不斷相續中，時間是那樣的悠久。有情與世間的一切有情，從過去到現在，都有過相依共存的關係；現在如此，將來也還要相依共存的。所以實現和樂清淨的人生理想——道德準繩，不僅是這一世間、這一時代的人類；不過佛出人間，為人類說人法，還是依這人類為本，再延續於無限的時間、擴展到無限的空間，織成自他間展轉相依、展轉差別的網絡。

自他生存的和樂清淨，不能單著眼於外表的事行。內心會策導我們趨向於合理的行為，或誤趨於不合理的行為，所以內心的是否清淨、是否出於善意，對於自他的和樂清淨，有著深切的關係。那麼，人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進、擴展而完成。淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間，所以說「心淨則眾生（有情）淨」。佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧，所以說「心淨則國土淨」。佛法的德行，是以自他為本而內淨自心、外淨器界，即是從一般的德行，深化、廣化而進展到完善的層次。大體的說，人天的德行是一般的；聲聞的德行，進展到深刻的淨化自心；菩薩的德行，更擴大到國土的嚴淨。

德行深化的真義

佛法的德行，不但是深化的，但否定世間而傾向於超脫的深化，確是佛法德行的核心。考釋尊的教法，世間是「危脆敗壞」的別名（《雜阿含經》卷九．二三一經）；有情是迷情為本的蘊聚，生死死生的流轉者；世間是無常、苦、無我、不淨的；學者應該「依遠離，依無欲，依滅，向於捨」（《雜阿含經》卷二七．七二六經）。確認世間的無常苦迫，勤修戒定慧，即對於現實的要求超脫。現實的超脫，決不是常人所誤解的悲觀、厭世、否定人生。依一般說，人生是無常的，也是相續的；是苦，而色等也有樂（《雜阿含經》卷三．八一經）；是不淨，也是有淨相的；是無我，也有相對的假我。依人事論人事，佛法決不否定人生，反而肯定人生，以人生的和樂為道德標

準，確定行為的價值，使人類努力於止惡行善。至於深化的德行，從無常苦迫的世間觀，修戒定慧，傾向於無生解脫，這是另有它的深意。如《雜阿含經》（卷一七．四七三經）說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」又（四七四經）說：「以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故說，一切諸受悉皆是苦。」這是比對於寂滅，而觀察無限生死的流轉，即不能不如此說。生而又死，死而又生，一切苦痛的領受，不消說是苦的；即使是福樂、定樂，也霎眼過去，在不知不覺的無常中幻滅。有情即生死流轉的存在，終久在忽苦忽樂的、忽進忽退的生死圈中。這樣的生死，包含從生到死、從死到生——無限生死中的一切活動、一切遭遇。這不徹底、不究竟、不自由的生死，實在是「生老病死，憂悲苦惱」的總和。如不給予徹底解放，什麼總是歸於徒勞。深化的德行，即解脫生死的實踐，並非專重「臨終一著」，專門講鬼、講死了事。解脫生死的德行，即徹底解脫這迷情為本、自我中心的生活，使成為正覺的生活。因為現實一般的是生死，所以稱超脫了的正覺為無生；現實一般的是世間，所以稱超脫了的為出世。無生與出世等，即是淨化這現實一般的正覺；無生與出世，即在這生死與世間中去實現。這例如革命，認定了舊政權的自私——家天下的本質，非徹底推翻不能實現共和的新國家，這才起來革命，推翻統治層。但革命不就是破壞，同時要建立新的政權，改造社會，促進社會的自由與繁榮。佛法深化的德行，似乎重於否定，也恰好如此。這是徹底的自我革命，洗盡私欲倒見，才能從自我（我、我家、我族、我國等）本位中解放出來，轉移為人類（有情、法界）本位的。從有漏到無漏，從世間到出世，從凡情到聖覺，這深化的德行，從一般的人生德行而進修到深入無生，又從無生出世的立場而廣行自他共利的大行。深化的德行，好像否定現實一般的人生，實即是充實了、完成了人生。

卷015

第十五章 佛法的信徒

第一節 信徒必備的條件

歸依三寶

佛法的中道行，不論淺深，必以歸戒為根基。歸依、受戒，這才成為佛法的信徒——佛弟子，從此投身於佛法，直接、間接的開始一種迴邪向正、迴迷向悟的，革新向上的行程。

釋尊開始教化時，即教人歸依三寶。歸依，有依託救濟的意思。如人落在水中，發見救生艇，即投託該船而得到救濟。歸依三寶，即在生死大海中的有情信受佛法僧三寶，依止三寶而得到度脫。歸依的心情是內在的，但要有形式的歸依，所以學者必自誓說：「我從今日，歸依佛、歸依法，歸依僧。」（《雜阿含經》卷一．三〇經）佛是佛法的創覺者，即創立佛教的領導者；法是所行證的常道；僧是如實奉行佛法的大眾。如通俗的說，佛即是領袖，法即是主義，僧即是集團。歸依於三寶，即立願參加這覺濟人類的宗教運動，或作一般的在家眾，或作特殊的出家眾，以堅定的信仰來接受、來服從、來擁護，從事佛法的實行與教化。經上說：佛如醫師，法如方藥，僧伽如看病者——看護。為了解脫世間的老病、死病、貪瞋癡病，非歸依三寶不可。歸依三寶，即確定我們的信仰對象，從世間的一般宗教中，特別專宗佛法，否定一切神教，認為唯有佛法才能解脫自己，才能救拔有情。所以歸依文說「歸依佛，永不歸依天魔、外道」等。歸依是純一的，不能與一般混雜的。迴邪向正、迴迷向悟的歸依，決非無可無不可的、像天佛同化或三教同源論者所說的那樣。

歸依三寶，不能離卻住持三寶，但從歸依的心情說，應把握歸依三寶的深義。歸依本是一般宗教所共同的，佛法卻自有獨到處。三寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者與奉行者，對於佛弟子是模範、是師友，是佛弟子景仰的對象。修學佛法，即為了要實現這樣的正覺解脫。所以歸依佛與僧，是希賢希聖的憧憬，與歸依上帝、梵天不同，也與歸依神的使者不同。因為歸依佛與僧，不是想「因信得救」，只是想從善知識的教導中，增進自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上、向解脫。論到法，法是宇宙人生的真理、

道德的規律，是佛弟子的理想界，也是能切實體現的境地，為佛弟子究竟的歸宿。初學者歸依三寶，雖依賴外在的三寶引導自己、安慰自己，但如到達真——法的體悟，做到了佛與僧那樣的正覺，就會明白：法是遍一切而徹內徹外的緣起性，本無內外差別而無所不在的。歸依法，即是傾向於自己當下的本來如此。佛與僧，雖說是外在的，實在是自己理想的模範，所以歸依佛與僧，也即是傾向於自己理想的客觀化。從歸依的對象說，法是真理，佛與僧是真理的體現者；但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現真理的自在者。所以學者能自覺自證，三寶即從自己身心中實現，自己又成為後學者的歸依處了。

受持五戒

歸依三寶，不但是參加佛教的儀式，還是趨向佛法的信願。做一佛弟子，無論在家、出家，如確有歸依三寶的信願，必依佛及僧的開示而依法修行。歸依是迴邪向正、迴迷向悟的趨向，必有合法的行為，表現自己為佛化的新人。所以經歸依而為佛弟子的，要受戒、持戒。戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」止惡、行善、淨心，這一切，除了自作而外，還要教他作、讚歎作、隨喜作（《雜阿含經》卷三七．一〇五九經）。戒律本不拘於禁惡的條文，不過為了便於學者的受持，佛也特訂幾種法規。這所以由於所受禁戒的不同——五戒、十戒、二百五十戒等，佛弟子也就分為優婆二眾、沙彌二眾、式叉摩那尼眾、比丘二眾——七眾。歸依與持戒，為佛弟子必不可少的德行。

凡在家弟子，應受持五戒，五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。這是最一般的，近於世間的德行，而卻是極根本的。這五戒的原則，即為了實現人類的和樂生存。和樂善生的德行，首先應維護人類——推及有情的生存。要尊重個體的生存，所以「不得殺生」。生存，要有衣、食、住等資生物，這是被稱為「外命」的。資生物的被掠奪，被侵佔、巧取豪奪，都直接、間接的威脅生存，所以「不得偷盜」。人類的生命，由於夫婦的結合而產生。夫婦和樂共處，才能保障種族生存的繁衍。為了保持夫婦的和睦，所以除了合法的夫婦以外，「不得邪淫」。人類共處於部族及國家、世

界中，由語文來傳達彼此情感、交換意見。為維護家族、國家、世界的和樂共存，所以「不得妄語」。妄語中，如欺誑不實的「誑語」、諂媚以及誨盜誨淫的「綺語」、挑撥是非的「兩舌」、刻薄謾罵的「惡口」，這總稱為妄語而應加禁止，使彼此能互信互諒而得到和諧。酒能荒廢事業、戕害身體，更能迷心亂性、引發煩惱，造成殺、盜、淫、妄的罪惡。佛法重智慧，所以酒雖似乎沒有嚴重威脅和樂的生存，也徹底加以禁止。這五者，雖還是家庭本位的，重於外表的行為，沒有淨化到自心，而實為人生和樂淨的根本德行；出世的德行，只是依此而進為深刻的，並非與此原則不同。

第二節 佛徒的不同類型

在家眾與出家眾

由於根性習尚的差別，佛弟子種種不同，如在家的、出家的。從歸信佛法說，在家、出家是一樣的；從修證佛法說，也沒有多大差別。傳說：在家弟子能證得阿那含——第三果，出家能證得阿羅漢——第四果。如在家的得四果，那一定要現出家相。在家人不離世務，忙於生計，不容易達到究竟的境界，所以比喻說：「孔雀雖有色嚴身，不如鴻雁能遠飛。」但也不是絕對不能的，不過得了四果，會出家而已，所以北道派主張在家眾也有阿羅漢。那麼，在家眾與出家眾有什麼分別呢？一、生活的方式不同：印度宗教，舊有在家與出家的二類，在家的是婆羅門，出家的是沙門。出家的遠離家庭、財產等世務，乞食為生，專心修行，與在家眾不同。釋尊最初弘法時，聽眾每當下覺悟，這或者自願盡形壽歸依三寶，為在家優婆塞、優婆夷；或者自願出家，佛說「善來比丘」，即名出家。純由信眾的志願，雖沒有受戒儀式，即分為二眾，所以在家與出家，僅能從生活方式的不同來分別；後來，當然應從受戒差別去分別。二、負擔任務的不同：比丘等從佛出家，開始僧團的組合。佛世的在家眾，是沒有組織的。釋尊曾命比丘們分頭去教化，將佛法普及到各方（《五分律》卷一六）。考釋尊的出家，即為了不忍有情的苦迫；以法攝僧，即為了「正法久住」。出家人沒有妻兒家業等紛擾，度著淡泊的生活，在當時確能弘法利生。出家眾重法施，在家眾重於財施。這雖不一定是一般出家者的本意，但釋尊確是將弘法利生的任務，託付出家僧。惟

有在這生活方式、負擔任務的不同上，能分在家眾與出家眾。如約信解行證說，實難於分別。

聲聞與辟支佛

聲聞，是聽聞佛法聲而修行的，為佛弟子的通名，通於在家、出家。此外又有辟支佛，即無師自通的「獨覺」，如摩訶迦葉，即是辟支佛根性。考釋尊教化的出家弟子，本有二類：一、人間比丘，二、阿蘭若比丘。人間比丘，生活不過分的刻苦，遊化人間，過著和樂共住的大眾集團生活。阿蘭若比丘，如迦葉那樣，是絕對厭惡女性的——阿難勸釋尊度女眾出家，曾受到迦葉的責難；專修頭陀苦行的；好靜而獨住阿蘭若的；甚至不願為大眾說法的（《雜阿含經》卷四一．一一三八經；又一一三九經）。釋尊的時代，厭世苦行的風氣非常濃，所以從佛出家的弟子，阿蘭若比丘也不少，他們以為修行是應該如此的（提婆達多的五法是道，即頭陀行的極端者）。如迦葉那樣的獨覺根性，是典型的頭陀行者——「頭陀第一」，厭世極深，而自尊心又極強。他自信為「若如來（釋尊）不成無上正真道者，我則成辟支佛」（《增一阿含經．壹入道品》）。自以為沒有佛的教化，也會自覺的，所以傳說辟支佛勝於聲聞。頭陀行是印度一般所風行的，迦葉早就修學這些，他以為這是辟支佛所必行的，如《增一阿含經．壹入道品》說「辟支佛盡行阿練若……行頭陀。」但釋尊並沒有修頭陀行，聲聞弟子也不一定行頭陀行，而且還勸迦葉不要修頭陀行（《雜阿含經》卷四一．一一四一經；《增一阿含經．莫畏品》；又〈壹入道品〉）。但迦葉不肯，說：「我今不從如來教。……彼辟支佛盡行阿練若……行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行」（《增一阿含經．壹入道品》），釋尊也只得方便的安慰他，讚歎頭陀功德。總之，釋尊教化的聲聞弟子，已受到時機的限制，不能大暢本懷；而頭陀苦行的阿蘭若比丘，辟支根性，更與釋尊的人間佛教，精神上大大的不同。釋尊涅槃後，摩訶迦葉頭陀系壓倒阿難而取得僧團的領導地位，聲聞佛法這才加深了苦行、隱遁、獨善的傾向，被菩薩行者呵責為小乘。

菩薩

聲聞是釋尊教化的當機，但有極少數更能契合釋尊正覺真精神的，稱為菩薩，如彌勒、善財等。釋尊未成佛前，也稱為菩薩。菩薩，義譯為「覺有情」，是勇於正覺的欲求者。菩薩的修行，如《本生談》所說，或作王公、宰官，或作商人、農工，或作學者、航海家等。側重於利益有情的事業，不惜犧牲自己，充滿了慈悲、智慧的精進，這不是一般聲聞弟子所及的。菩薩如出家，即像《彌勒上生經》說：「不修禪定，不斷煩惱。」這是急於為眾而不是急於為己的；是福慧並重而不是偏於理智的；是重慧而不重定的；是不離世間利濟事業而淨自心，不是厭世隱遁而求解脫的。佛世的阿難，為了多聞正法，侍奉佛陀，不願意急證阿羅漢；耆婆得阿羅漢後，為了廣集福德而知僧事；富樓那冒險去化導獷悍的邊民，都近似菩薩的作風。這類重於為他的根性，在佛法的流行中，逐漸開拓出大乘，顯示釋尊正覺的真義。

卷016

第十六章 在家眾的德行

第一節 一般的世間行

人天行

出世的德行，是一般德行的勝進，是以一般人的德行為基礎而更進一步的。佛法為了普及大眾、漸向解脫，所以有依人生正行而向解脫的人天行。佛弟子未能解脫以前，常流轉於人間、天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生於人、天，所以佛法的世間正行，是大體同於世間德行的。釋尊為新來的聽眾說法，總是「如諸佛法先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法」（如《中阿含經．教化病經》）。我們知道，生死是相續的，業力的善惡會決定我們的前途。在沒有解脫以前，應怎樣使現生及來生能進步安樂，這當然是佛弟子關切的問題。佛法不但為了「究竟樂」，也為了「現法樂」與「後法樂」。怎樣使現生與未來，能生活得更有意義、更為安樂，是「增上生」的人天心行。也即是修學某些德行，能使現實的人生更美滿，未來能生於天上、人間。釋尊的時代，一般人或要求人間的美滿，或

盼望天宮的富樂自由。依佛法真義說，天上不如人間；但隨俗方便，也說生天的修行。印度宗教的人天法，充滿了宗教的迷信生活——祭祀、祈禱、咒術等；而佛說的人天法，即純為自他和樂的德行——施與戒，及淨化自心的禪定，主要為慈悲喜捨的四無量心。

布施不如持戒，持戒不如慈悲等定，這是佛為須達多長者所說的（《增一阿含經．等趣四諦品》）。布施是實際利他的善行，但一般常含有不純正的動機。如「有為求財故施，或愧人故施，或為嫌責故施，或畏懼故施，或欲求他意故施，或畏死故施，或誑人令喜故施，或自以富貴故應施，或諍勝故施，或妬瞋故施，或憍慢自高故施，或為名譽故施，或為咒願故施，或解除衰求吉故施，或為聚眾故施，或輕賤不敬施」（《大智度論》），這都不是佛陀所讚嘆的。即使是善心、淨心的布施，究竟是身外物的犧牲，不及持戒的功德。持戒是節制自己的煩惱，使自己的行為能合於人間和樂善生的目標。然一般的說，持戒還偏重身、語的行為；如慈悲喜捨等定，降伏自心的煩惱，擴充對於一切有情的同情，這種道德心的淨化、長養，更是難得的，即使還不能正覺解脫，也能成為解脫的方便。所以釋尊常說：布施、持戒，能生人、天；要生色界天以上，非修離欲的禪定不可。不過，禪定是傾向於獨善的、偏重於內心的，如修慈悲、欣厭等禪定而取著，即會生於天國。從正覺的佛法說，還不如持戒而生於人間的穩當。

正常的經濟生活

在家眾，首先應顧慮到經濟生活的正常，因為有關於自己、家庭的和樂，更有關於社會。釋尊曾為少年鬱闍迦說：「有四法，俗人在家得現法安現法樂。」（《雜阿含經》卷四．九一經）一、方便具足：是「種種工巧業處以自營生」。如沒有知識、技能從事正當的職業，寄生生活是會遭受悲慘結局的。《善生經》也說：「先當習技藝，然後獲財業。」正當的職業，如「田種行商賈，牧牛羊興息，邸舍以求利，造屋舍床臥，六種資生具」（《雜阿含經》卷四八．一二八三經）；「種田、商賈，或以王事，或以書疏算畫」（《雜阿含經》卷四．九一經）。一切正當的職業，都可以取得生活。如有關淫、殺、酒，以及占卜、厭禁、大稱小斗等，都是不正當的。特別是像陀

然梵志那樣的「依傍於王，欺誑梵志、居士；依傍梵志、居士，欺誑於王」（《中阿含經．梵志陀然經》）。他為了女人而假借政府的力量來欺壓民眾，利用民眾的力量來欺壓政府，從中貪污、敲詐、剝削、非法取財，這是不能以家庭負擔或祭祀、慈善等理由而減輕罪惡的。二、守護具足：即財物的妥善保存，不致損失。三、善知識具足：即結交善友，不可與欺誑、凶險、放逸的惡人來往，因為這是財物消耗的原因之一。《善生經》說：財產的損耗，有六種原因，即酗酒、賭博、放蕩——非時行、伎樂、惡友與懈怠。四、正命具足：即經濟的量入為出，避免濫費與慳吝。濫費，無論用於那一方面，都是沒有好結果的。慳吝，被譏為餓死狗，不知自己受用，不知供給家屬，不知供施作福，一味慳吝得盧至長者那樣，不但無益於後世，現生家庭與社會中也不會安樂。釋尊提示的正常經濟生活，在當時的社會環境中，可說是非常適當的辦法。

合理的社會生活

人在社會中，與人有相互的關係。要和樂生存於社會，社會能合理的維持秩序，應照著彼此的關係各盡應盡的義務。佛曾為善生長者子說六方禮，略近儒家的五倫說。善生長者子遵循遺傳的宗教，禮拜天地四方，佛因教他倫理的六方禮。六方禮，即以自己為中心，東方為父母，南方為師長，西方為妻，北方為友，下方為僕役，上方為宗教師。這六方與自己，為父子、師弟、夫妻、親友、主僕、信徒與宗教師的關係。彼此間有相互應盡的義務，不是片面的，如《長阿含經》、《中阿含經》的《善生經》詳說。六方中的夫婦，應彼此互相的保持貞操。沒有君臣、兄弟，可攝於親友中。親友，原文含有上下的意味，近於長官與部屬的關係。對於自己的友屬，應以四攝事來統攝。「布施」，以財物或知識，提高友屬的物質與精神生活。「愛語」，以和悅的語言來共同談論。「利行」，即顧到友屬的福利事業。「同事」，即共同擔任事務，與友屬一體同甘苦。這四攝是社團，尤其是領導者必備的條件，所以說：「以此攝世間，猶車因工（御工）運。……以有四攝事，隨順之法故，是故有大士，德被於世間。」（《雜阿含經》卷二六．六六九經）菩薩以四攝來化導有情，負起人類導者的責任，也只是這一德行的擴展。

主人對於僕役，除了給以適宜的工作而外，應給以衣食醫藥，還要隨時以「盛饌」款待他，給以按時的休假。這在古代社會，是夠寬和體貼的了！六方中，特別揭示師弟、宗教師與信徒的關係，看出釋尊對於文化學術的重視。

德化的政治生活

釋尊捨王子的權位而出家，對當時的政治情勢、互相侵伐的爭霸戰，是不滿意的。他常說「戰勝增怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂」。釋尊為國際的非戰主義者，對於當時的政治，對於當時的君主，少有論及，更不勸民眾去向國王誓忠。關於國族的興衰，佛曾為雨勢大臣說七法（《長阿含經．遊行經》）。古代政治，每因國王的賢明與否，影響國計民生的治亂苦樂，所以佛曾談到國王有十德：一、廉恕寬容，二、接受群臣的諍諫，三、好惠施而與民同樂，四、如法取財，五、不貪他人的妻女，六、不飲酒，七、不戲笑歌舞，八、依法而沒有偏私，九、不與群臣爭，十、身體健康。如《增一阿含經．結禁品》所說，這是重在陶養私德，為公德的根本。《中本起經》說：「夫為世間將（導），順正不阿枉，矜導示禮儀，如是為法王。多愍善恕正，仁愛利養人，既利以平均，如是眾附親。」這是極有價值的教說！國王臨政的要道，主要是公正，以身作則，為民眾的利益著想；特別是「利以平均」，使民眾經濟不致貧富懸殊，這自然能得民眾的擁護，達到政治的安定繁榮。

佛經傳說輪王的正法治世，一般解說為佛教理想的政治，其實是古代印度的現實政治留傳於民間傳說中。傳說阿私陀仙說：釋尊如不出家，要作輪王。依佛經所記，從眾許平等王以來，古代有過不少的輪王。上面說過，輪王的統一四洲，本為印歐人擴展統治的遺痕。佛化的輪王政治，略與中國傳說的仁政、王政（徐偃、宋襄也還有此思想）相近。正法治世，是「不以刀杖，以法治化，令得安隱」的。對於臣伏的小國來貢獻金銀，輪王即說：「止！止！諸賢！汝等則為供養我已。但當以正法治，勿使偏枉，無令國內有非法行。」（《長阿含經．轉輪聖王修行經》）正法，即五戒、十善的德化。輪王的統一，不是為了財貨、領土，是為了推行德化的政治，使人類甚至鳥獸等得到和樂的善生。

第二節 特勝的信眾行

五法具足

優婆塞與優婆夷，以在家的身分來修學佛法。關於家庭、社會的生活，雖大體如上面所說，但另有獨特的行持，這才能超過一般的人間正行而向於解脫。修行的項目，主要為五種具足（《雜阿含經》卷三三．九二七經等）。一、信具足：於如來生正信，因佛為法本、佛為僧伽上首，對如來應有堅定、正確的信仰。信心是「深忍樂欲，心淨為性」，即深刻信解而又願求實現的淨心——這等於八正道的正見、正志。二、戒具足：即是五戒。五戒不僅是止惡的，更是行善的，如不殺生又能愛護生命。在家信徒於五戒以外，有加持一日一夜的八關齋戒的：於五戒外，「離高廣大床」，「離華鬘、瓔珞、塗香、脂粉、歌舞、娼妓及往觀聽」，「離非時食」；淫戒也離夫婦間的正淫。有的徹底離絕男女的淫欲，稱為「淨行優婆塞」。這八關齋戒與淨行，是在家信眾而效法少分的出家行，過著比較嚴肅的生活，以克制自心的情欲。三、施具足：如說「心離慳垢，住於非家，修解脫施、勤施、常施，樂捨財物，平等布施」。「心住非家」，即不作家庭私產想；在家信眾必須心住非家，才能成出離心而向解脫。供施父母、師長、三寶，出於尊敬心；布施孤苦貧病，出於悲憫心。也有施捨而謀公共福利的，如說：「種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長。」（《雜阿含經》卷三六．九九七經）上二種，等於八正道的正語到正精進。四、聞具足：施與戒，重於培植福德；要得佛法的正知見、進求正覺的解脫，非聞法不可。這包括「往詣塔寺」、「專心聽法」、「聞則能持」、「觀察甚深微妙義」等。五、慧具足：即「法隨法行」而體悟真諦——這等於八正道的從精進到正定。佛為鬱闍迦說四種具足，將聞併入慧中，因為聞即是聞慧。這樣，才算是「滿足一切種優婆塞事」。以信心為根本，以施、戒為立身社會的事行，以聞、慧為趨向解脫的理證。名符其實的優婆塞、優婆夷，真不容易！但這在佛法中，還是重於自利的。如能自己這樣行，又教人這樣行，「能自安慰，亦安慰他人」，這才是「於諸眾中，威德顯曜」的「世間難得」者（《雜阿含經》卷三三．九二九經）！五法

而外，如修習禪定，在家眾多加修四無量心。

六念

在家的信眾，於五法而外，對心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三寶與戒。或再加念施；或更加念天，共為六念，這都見於《雜阿含經》。這主要是為在家信眾說的，如摩訶男長者聽說佛與僧眾要到別處去，心中非常難過（《雜阿含經》卷三三．九三二、九三三經）；還有難提長者（《雜阿含經》卷三〇．八五七、八五八經）、梨師達多弟兄（《雜阿含經》卷三〇．八五九、八六〇經）也如此。訶梨聚落主身遭重病（《雜阿含經》卷二〇．五五四經）；須達多長者（《雜阿含經》卷三七．一〇三〇經等）、八城長者（《雜阿含經》卷二〇．五五五經）、達磨提離長者（《雜阿含經》卷三七．一〇三三經）也身患病苦。賈客們有旅行曠野的恐怖（《雜阿含經》卷三五．九八〇經）；比丘們有空閒獨宿的恐怖（《雜阿含經》卷三五．九八一經）。這因為信眾的理智薄弱，不能以智制情，為生死別離、荒涼淒寂的陰影所惱亂，所以教他們念（觀想）三寶的功德，念自己持戒與布施的功德，念必會生天而得到安慰。這在佛法的流行中，特別是「念佛」，有著非常的發展。傳說佛為韋提希夫人說生西方極樂世界，也還是為了韋提希遭到了悲慘的境遇。所以龍樹《十住毘婆沙論》說：這是為心情怯弱者所作的方便說。這種依賴想念而自慰，本為一般宗教所共同的；神教者都依賴超自然的大力者，從信仰、祈禱中得到寄託與安慰。念佛等的原理，與神教的他力——其實還是自力，並沒有什麼差別。經中也舉神教他力說來說明，如說：「天帝釋告諸天眾：汝等與阿須輪共鬪戰之時生恐怖者，當念我幢，名摧伏幢，念彼幢時恐怖得除。……如是諸商人！汝等於曠野中有恐怖者，當念如來事、法事、僧事。」（《雜阿含經》卷三五．九八〇經；又參《增一阿含經．高幢品》）他力的寄託安慰，對於怯弱有情，確有相對作用的。但這是一般神教所共有的，如以此為能得解脫、能成正覺，怕不是釋尊的本意吧！

在家信眾的模範人物

現在舉幾位佛世的在家弟子，略見古代佛教信眾處身社會的一斑。一、須達多，是一位大富長者，財產、商業、貸款，遍於恆河兩岸。自信佛以後，黃金布地以築祇園而外，「家有錢財，悉與佛弟子——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷共」（《雜阿含經》卷三七．一〇三一經）。對於自己的家產，能離去自我自私的妄執，看為佛教徒共有的財物，這是值得稱歎的。波斯匿王大臣梨師達多弟兄也如此，「家中所有財物，常與世尊及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等共受用，不計我所」（《雜阿含經》卷三〇．八六〇經）。須達多受了佛的指示，所以說：「自今已後，門不安守，亦不拒逆比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及諸行路乏糧食者。」從此，彼「於四城門中廣作惠施，復於大市布施貧乏，復於家內布施無量」（《增一阿含經．護心品》），這難怪須達多要被人稱為「給孤獨長者」了。二、難提波羅，是一位貧苦的工人。他為了要養活盲目的老父母，所以不出家，卻過著類似出家的生活。他不與寡婦、童女交往，不使用奴婢，不畜象馬牛羊，不經營田業商店；他受五戒、八戒，而且不持、不蓄金銀寶物；他專門作陶器來生活，奉養父母。農業是多少要傷害生命的；商業的「以小利侵欺於人」，也不免從中剝削；畜牧是間接的殺害；佛法中沒有奴婢，所以他採取工業生活（《中阿含經．頻婆陵耆經》）。工業，在自作自活的生活中，更適宜佛法的修學。三、摩訶男，是佛的同族弟兄。淨飯王死後，由他攝理迦毘羅國的國政。他誠信佛法，佛讚他「心恒悲念一切之類」（《增一阿含經．清信士品》）。在流離王來攻伐釋種、大肆屠殺時，摩訶男不忍同族的被殘殺，便去見流離王說：「我今沒在水底，隨我遲疾，使諸釋種並得逃走。若我出水，隨意殺之。」那知他投水自殺時，自己以髮繫在樹根上，使身體不致浮起來。這大大的感動了毘流離，才停止了殘酷的屠殺（《增一阿含經．等見品》）。佛弟子的損己利人，是怎樣的悲壯呀！

卷017

第十七章 出家眾的德行

第一節 出家眾與僧伽生活

出家與入僧

信眾的出家，過著淡泊的乞士生活，稱為比丘。在家的雖同樣的可以解脫，而釋尊的時代，出家是比較適宜些。如說：「居家至狹，塵勞之處；出家學道，發露曠大。我今在家，為鎖所鎖，不得盡形壽修諸梵行。我寧可捨少財物及多財物，捨少親族及多親族，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信捨家，無家學道。」（《中阿含經．迦絺那經》）家有什麼可厭？如經中所說，由於人類財產私有、男女繫屬，這才引發淫、盜、殺、妄等社會糾紛。為避免人間的混亂而成立國家，但從來的國家制建立於家庭的私欲佔有基礎，所以雖多少限制彼此的衝突，而不能徹底實現人間的和樂。國家權力的擴張，每徵收過分的賦稅，甚至掠奪人民，不斷引起國族間的殘殺。所以在家的五戒，也還是基於一般的家庭基礎。如淫以不得非法（當時的法律習慣）侵犯他人男女為標準；不盜，一切公物私物，不得非法佔有。這不過順從當時——男女互相繫屬、財產彼此私有的社會，節制自我，維持不完善、不理想的秩序，實是不完善的道德。所以出家的真義，即為否定固有社會的價值，放棄財產私有、眷屬繫著，投身於新的世界。「不拜王」；「四姓出家，同名為釋」，即不受姓氏種族限制的集團，否認王權的至上。這難怪以家庭倫理為本位的儒家，要大驚小怪起來。

真實的出家者，為了「生老病死憂悲苦惱」的解脫。解脫這些，需要內心煩惱的伏除，也需要社會環境的變革。內心清淨與自他和樂，本是相關的。釋尊為深徹的悲慧所動，衝破舊社會而出家，適應當時的機宜，以宗教者的身分，闡揚根本的徹底的教化。出家即自我私有的否定，營為捨離我執的生活。當然，也有為了國事、盜賊、債務、生活的逼迫而出家，或身雖出家，而依然在經濟佔有、男女愛著的心境中過活，不能契合出家真義的。凡是真實的出家者，一定不受狹隘的民族、國家主義所拘蔽。但出家並不能出離社會，不過離開舊的而進入新的社會——僧伽。

僧團生活的一斑

參加僧團，即依戒律而過集團的生活，參加釋沙門團而過平等自由的生活。關於僧團生活，這裡只能提到一點。參加僧團，要經受戒的儀式。如中途不願出家，不妨公開的捨戒，退出僧團。「見和同解」，出家的有不可缺少的五年依止修學的嚴格義務，養成正確而一致的正見。如自立佛法的邪說，先由師友再三的勸告，還是固執的話，那就要運用大眾的力量來制裁他。「戒和同行」，基於任何人也得奉行的平等原則。大眾的事情，由完具僧格的大眾集議來決定。這又依事情輕重，有一白三羯磨——一次報告，三讀通過；一白一羯磨——一次報告，一讀通過；單白羯磨——就是無關大體的小事，也得一白，即向人說明。出家人的個人行動，完全放在社會裡面。議事的表決法，經常採用全體通過制，如一人反對，即不能成立；也有行黑白籌而取決多數的。如違反淨化身心、和樂大眾的戒律，都要懺悔，向大眾承認自己的錯失。如犯重的，要接受大眾的懲罰，令他為公眾作苦工，或一切人不與他交談、不與他來往，使他成為孤獨者。如犯不可懺悔的重罪，即不能容他存留在僧團，這才能保持僧團的清淨，所以說「佛法大海，不宿死尸」。僧團中沒有領袖、沒有主教，依受戒的先後為次第；互相教誡，互相慰勉，結成一和合平等的僧團。尊上座，重大眾，主德化，這是僧團的精神。「利和同均」，出家眾過著乞士的生活，一切資生物——衣、食、住、藥四緣，都從乞化、布施而來。這或有屬於團體公有的，或有屬於私人的。釋尊依當時的社會經濟狀況，制定生活的標準，但由於人類私欲的根深蒂固，不能不設法逐漸調伏，也容許有過量的衣物，但必須「淨施」。淨施，是特殊的制度，公開的奉獻於大眾、別人，然後由大眾交還他管理使用。出家者在這樣的民主的、自由的、平等的僧團中，度著少欲知足的淡泊生活，遊行教化，專心定慧，趨向清淨的解脫。這些，如毘奈耶中說。

第二節 解脫的正行

八正道

正覺解脫的正道，經中雖說到種種的項目，但八正道是根本的，是一切賢聖所必由的。關於八正道，經中有不同的敘述：一、從修行的目標說，得正定才能離惑證真；而要得正定，應先修正見到正念，所以前七支即是正定

的根基、助緣。如《雜阿含經》（卷二八．七五四經）說：「於此七道分為基業已，得一其心，是名賢聖等（正）三昧根本、眾具。」（參《中阿含經．聖道經》）二、從修行的先導說，正見是德行的根本。如《雜阿含經》（卷二八．七五〇經）說：「諸善法生，一切皆以（慧）明為根本。……如實知者，是則正見。正見者，能起正志……正定。」正見即明慧，是修行的攝導，如行路需要眼目、航海需要羅盤一樣，所以說：「如是五根（信、進、念、定、慧），慧為其首，以攝持故。」（《雜阿含經》卷二六．六五四經）正見對於德行的重要性，是超過一般的，所以說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」（《雜阿含經》卷二八．七八八經）大乘的重視般若，也即是這一意義的強化。而菩薩的大慧、深慧，不怕生死流轉而能於生死中教化眾生，也即是這正見——般若的大力。三、以正見為首，以正精進、正念為助而進修。如正見，專心一意於正見，努力於正見的修學。又從正見中了解正志，專心一意於正志，努力於正志的修學。像這樣，正語、正業、正命也如此。這樣的正見為主，正精進、正念為助，「以此七支習助具，善趣向心得一者，是謂聖正定」（《中阿含經．聖道經》）。這是重視精進與專心，而看作遍助一切支的。這三說，並沒有什麼矛盾。

佛法的修學，以正覺解脫為目標。到達這一目標，要先有聞、思、修慧。「正見」，最先是聞慧，即對因果、事理、四諦、三法印等，從聽聞正法而得正確深切的信解；理解佛法，以佛法為自己的見地。正見是分別邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，捨邪惡而信受純正的（參《中阿含經．聖道經》）。這是「於法選擇、分別、推求、覺知、黠慧、開覺、觀察」（《雜阿含經》卷二八．七八五經）的抉擇正見。如正見善惡因果、生死的相續與解脫，還是世間的正見，能「轉向善道」而不能出世。如對於四諦真理的如實知見，「依離，依無欲，依滅，向於捨」，那才是向解脫的出世正見。這樣的正見，並不是浮淺的印象，要精進的努力，正念的專一，才能成就。得了佛法的正見，即應引發「正志」——奘譯正思惟。這是化正見為自己的理想，而立意去實現的審慮、決定、發動思。從理智方面說，這是思慧——如理思惟，作深密的思考，達到更深的悟解；從情意方面說，這是經思考而立意

去實現，所以正志是「分別、自決、意解、計數、立意」。思慧不僅是內心的思考，必有立志去實現的行為，使自己的三業合理，與正見相應。所以正志同時即有見於身體力行的戒學，這即是「正業」、「正語」、「正命」。正語是不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，及一切的愛語、法語。正業是不殺、不盜、不淫，與一切合理的行動。正命是合理的經濟生活。佛法以智慧為本的修行，決不但是理觀；理解佛法而不能見於實際生活，這是不合佛法常道的。「正精進」是離惡向善、止惡行善的努力，遍通一切道支。如專從止惡行善說，即戒的總相。以正見為眼目，以正志所行的正戒為基礎，以正精進為努力，這才從自他和樂的止惡行善，深化到自淨其心的解脫。「正念」是對正見所確認而正志立意求它實現的真理，念念不忘的憶持現前。念是定的方便，因念的繫念不忘而得一心，即「正定」。由於一心的湛寂，如實正智能依之現前。正念與正定，即修慧階段。由修慧——與定相應的正見而發無漏慧，才能完成正覺的解脫。八正道的修行，即戒、定、慧三學的次第增進，也是聞、思、修三慧的始終過程，為聖者解脫道的正軌。

道的必然性與完整性

八正道是向上向解脫所必經的正軌，有它的必然性。中道的德行，是不能與它相違反的。出家眾依此向解脫，在家眾也如此。所不同的，出家眾的正命，指少欲知足的清淨乞食；在家眾是依正常的職業而生活。生活方式不同，所以正命的內容不同，但同樣要以合理的方法而達到資生物的具足。這不應該非法取得，也不能沒有，沒有或缺乏，是會使身心不安而難於進修的。佛教信眾的解脫行，固然非依此不可，即使沒有出離心、沒有解脫慧的一般世間行，也不能與八正道相違。八正道有二類：有「世俗有漏，有取，轉向善趣」的，有「聖出世間無漏，不取，正盡苦轉向苦邊」的（《雜阿含經》卷二八．七八五經）。這二者的差別，根本在正見。如是因果、善惡、流轉、解脫的正見，以此為本而立志、實行，這是世俗的人天正行。如是四諦理的正見，再本著正見而正志、修行，即是能向出世而成為無漏的。

佛法以八正道為德行的總綱，這不是孤立的、片面的，是完整的、關聯的，是相續發展、相依共存的，是知與行、志向與工作、自他和樂與身心清

淨的統一。佛法的德行，貫徹於正確的正見中；由知見來指導行為，又從行為而完成知見——這是知行的統一。依正見確立正志——向於究竟至善的志願，有志願更要有實際工作。沒有志向，實行即漫無目的；但也不能徒有志願，惟有實踐才能完成志願——這是志向與工作的統一。對人的合理生活，經濟的正常生活，這是有情德行而表現於自他和樂中的；定慧的身心修養，是有情德行而深刻到身心清淨，這也有相依相成的關係。釋尊隨機說法，或說此，或說彼，但人類完善的德行、向解脫的德行，決不能忽略這德行的完整性。否則，重這個、修那個，即成為支離破碎，不合於德行的常軌了。

道的抉擇

「八正道行入涅槃」，是唯一而不許別異的正道。所以佛臨滅時，對須跋陀羅說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」（《長阿含經．遊行經》）這是怎樣明確的開示！如來雖說有許多德行的項目，都是不出於八聖道的。如「四念處」即正念的內容，「四正斷」是正精進的內容，「四聖種」是正命的內容，「四神足」是正定起通的內容。五根與五力：信（信解）即正見、正志相應的淨心；精進即含攝得戒學的正精進；念即正念；定即正定；慧即依定而得解脫的正見。五根、五力與八聖道的次第內容，大體是一致的。「七覺支」，偏於定慧的說明。佛法道支的總體，或說為三增上學（《雜阿含經》卷二九．八一七經）。三增上學是有次第性的：依戒起定，依定發慧，依慧得解脫。八正道的以正見為首，這因為正見（慧）不但是末後的目標，也是開始的根基，遍於一切支中。如五根以慧為後，而慧實是遍一切的，所以說：「成就慧根者，能修信根（精進、念、定也如此）；……信根成就，即是慧根。」（《雜阿含經》卷二六．六五六經）慧學是貫徹始終的，八正道的正見，側重它的先導；三學的慧學，側重它的終極完成。參照五根的慧根攝持，即可以解釋這一次第的似乎差別而實際是完全一致。

佛法的依戒而定、從定發慧，一般誤解的不少。定本是外道所共的，凡遠離現境的貪愛，而有繫心一境——集中精神的效力，如守竅、調息、祈禱、

念佛、誦經、持咒，這一切都能得定。但定有邪定、正定、淨定、味定，不可一概而論。雖都可作為發定的方便，但正定必由正確的理解、正常的德行、心安理得、身安心安中引發得來。如經中常說：「因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。」佛對鬱低迦說：「當先淨其初業，然後修習梵行。……當先淨其戒、直其見、具足三業，然後修四念處。」（《雜阿含經》卷二四．六二四經）滿慈子對生地比丘說：「以戒淨故得心（定的別名）淨，以心淨故得見淨。」（《中阿含經．七車經》）一般學者，每不從「淨其戒、直其見」下手，急急的求受用、求證得，這難怪持咒等的風行了！其次，從定發慧，也並非得定即發慧；外道的定力極深，還是流轉於生死中。要知道，得定是不一定發慧的。從定發慧，必由於定前（也許是前生）的「多聞熏習，如理思惟」，有聞、思慧為根基。不過散心的聞、思慧，如風中的燭光搖動，不能安住而發契悟寂滅的真智，所以要本著聞、思的正見，從定中去修習。止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧。不知從定發慧的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境看作勝義的自證而傳揚起來。

卷018

第十八章 戒定慧的考察

第一節 戒

懺悔與持戒

八正道的內容，即戒、定、慧三增上學，今再分別的略為論說。厭倦一般生活，感到私欲佔有的家庭罪惡、痛切有情的自相殘殺、一切是無常與苦迫，發心出家的，必對於這樣的人生有所警覺，對於過去的自己有所不滿。對於生死有厭離心，即對於自己有懺悔心，這才能生活於出家的僧團而得佛化的新生。在家的信眾，也要有「住非家想」的見地，才能成解脫分善根，或者現身證覺。所以在受戒時，舉行真誠的懺悔，是非常重要的。釋尊初期

的弟子，都有過人生的深切警覺與痛悔，動機的純正與真切，沒有什麼戒條，也能自然的合律。等到佛法風行，動機不純的出家者多起來，佛這才因事制戒。但在外人看起來，似乎制戒一多，僧品反而卑雜了。《中阿含經．傷歌邏經》即這樣說：「何因何緣，昔沙門瞿曇施設少戒，然諸比丘多得道者？何因何緣，今沙門瞿曇施設多戒，然諸比丘少得道耶？」依釋尊以法攝僧的意義說，需要激發為法的真誠；依僧團律制的陶冶，也能使學者逐漸的入律，所以說：「我正法律，漸作漸學，漸盡漸教。……為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷施設禁戒。」（《中阿含經．瞻波經》）就是發心純正的出家者，有時也會煩惱衝動起來，不能節制自己而犯了戒。這對於佛法的修習，是極大的障礙，這需要給以戒律的限制；已經犯戒的，即責令懺悔，使他回復清淨。經中常說：「有罪當懺悔，懺悔即清淨。」因為一度的煩惱衝動，鑄成大錯，即印下深刻的創痕，成為進修德行的大障礙，不能得定，不能發慧；如引發定慧，必是邪定、惡慧。佛法的懺悔制，於大眾前坦白的披露自己的過失，接受僧團規定的處罰。經過一番真誠的痛切懺悔，即回復清淨。如瓶中有毒，先要倒去毒物，洗滌乾淨，才可以安放珍味。如布帛不淨，先要以灰皂等洗淨，然後可以染色。所以惟有如法的懺悔，才能持律清淨，才能使動機不純的逐漸合律。懺悔與持戒，有著密切的關係。所以戒律的軌則，不在乎個人，在乎大眾；不在乎不犯——事實上每不能不犯，在乎犯者能懺悔清淨。學者應追蹤古聖的精神，坦白的發露罪惡，不敢覆藏，不敢再作，使自己的身心清淨，承受無上的法味。

持戒與慈悲

戒律的廣義，包含一切正行；但依狹義說，重在不殺、不盜、不淫、不妄語等善。出家眾的四根本戒，比在家五戒更嚴格。淫戒，連夫婦的正淫也禁止；妄語，重在未證謂證等大妄語，這都與定學有關。不殺、盜、淫、妄為根本的戒善，出家眾多從消極的禁止惡行說，但在家眾持戒，即富有積極的同情感。要知戒善是合法則的，也是由於同情——慈悲喜捨的流露而表現於行為的。如《雜阿含經》（卷三七．一〇四四經）佛為鞞紐多羅聚落長者說：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺

已，受不殺生、不樂殺生（淫、盜等同）。」釋尊稱這是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近於儒家的恕道。所以身、語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。這例如不殺，不使一切有情受殺生苦，也是給一切有情以安全感；進一步，更要愛護有情的生命。戒不即是慈悲的實踐嗎？《雜阿含經》（卷三二．九一六經）佛為刀師氏聚落主說：「若於有心殺生，當自悔責不是不類。若不有心殺生，無怨無憎，心生隨喜。……心與慈俱。……如是偷盜對以悲心，邪淫對以喜心，妄語對以捨心。」這以四無量心別對四戒，不過約它的偏重說，其實是相通的。如《中阿含經．波羅牢經》佛為波羅牢伽彌尼說：「自見斷十惡業道，念十善業道已，便生歡悅；生歡悅已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便身覺樂；身覺樂已，便得一心。伽彌尼，多聞聖弟子得一心已，則心與慈俱，……無結、無怨、無恚、無諍（悲、喜、捨同）。」依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的教說。尤其是《增一阿含經．三寶品》，以施為「施福業」，五戒、四無量為「平等福業」，七覺支為「思惟福業」，這即是施、戒、定三福業，而佛稱戒與四無量為平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈、同體悲，即是這一深義的發揮。慈悲喜捨與定心相應而擴充它，即稱為四無量。這本是戒的根源，由於戒業清淨，同情眾生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，本出於對人類——有情的同情，而求合於和樂善生的準則。戒與慈悲，是側重於「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！

第二節 定

離欲與定

依戒生定，是在三業清淨的基礎，修得清淨的禪定（三昧、瑜伽等大同小異），為內心體驗必要的修養法。印度從《奧義書》以來，已極其流行。釋尊參學時，也曾學過。佛雖不滿於一般的禪，但從引發真慧來說，不能不說是方便；所以在佛法的德行中，還是有此一著。習定的方法，儘可不同，

但大抵調身、調息、調心，使精神集中而歸於平靜。這有一重要事實，即修習禪定必以離欲為先。如貪戀一般的現實生活，那是不能得定的。換言之，非鄙視——輕視現實生活，而傾向於內心——身心的理想生活不可。厭人間、欣天國，厭此間、慕他方，都可以得定的。禪定的本質，不外乎厭此欣彼、厭塵欲而欣心樂。由於禪定的離欲，所以初下手時，先「呵五欲」——對於微妙的色、聲、香、味、觸，認識它的過患而厭棄它，尤其是男女欲。三界中的欲界，側重於五欲及性欲，非離這物欲與性欲，即不能得定、不能生色界天，色界是沒有這些欲的。所以如不能依定發慧，那麼厭離物欲、厭離男女欲，專心修定，即是外道的天行。印度一般的出家者，即是這樣的。佛法的出家生活，也即適應這一類根性。

禪定必須離欲，欲到底是什麼呢？微妙的五欲，不過是誘發情欲的因緣；內心一向受著環境的誘惑，所以呵責五欲。欲是習以成性、隨境染著的貪欲，所以說：「欲、我知汝本，意以思想生，我不思想汝，則汝而不有。」（《法句經》）《雜阿含經》（卷四八．一二八六經）說：「非世間眾事，是則之為欲。心法馳覺想，是名士夫欲。」佛法的修定離欲，重於內心煩惱的調伏，並非拒絕世間一切。否則，守護根門、遠離五欲，會同於外道波羅奢那的堵塞聰明了（《雜阿含經》卷一一．二八二經）。人類有眼等五根，即不能不受用五境；生存人間，即不能不衣食資生。所以佛法的離欲，不是拒絕這些，是淨化自心而適當的——合於社會情況、合於身心需要而受用這些，不為環境的愛著而牽轉。所以《雜阿含經》（卷二一．五六四經）說「三斷」，有「依食斷食」；《中阿含經．漏盡經》說「七斷」，有「從用（資生具）斷」。特別是釋尊自身的生活，可作確切的證明。釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四眾共住。佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜（《中阿含經．箭毛經》）。這可見問題在內心；不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那麼隨緣適量的享受，無不是少欲知足。反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡食，也算不得少欲、離欲（參《雜阿含經》卷一三．三〇九經）。同樣的，如說女人為男人的戒垢——男人為

女人的戒垢，而戒垢實是內心的情欲。所以犯淫戒，也不像理學者那樣重視肉體的貞操。有比丘因淫欲心重，將生殖器割去。佛呵責他：當斷的——貪欲不斷，不該斷的倒斷了！然而，人類生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家眾為什麼要嚴格禁絕，不像對於衣食資生的相對節制呢？這可以說：衣食是無情的，雖與社會有關，但比較容易的自由控制。男女的牽制，繫縛力特別強；在男女相互佔有的社會結構中，苦痛是無法避免的，實是障道的因緣。在當時的社會中，適應當時的出家制，所以徹底戒絕男女的淫欲。如人間為北俱羅洲式的，依此而向出世，男女問題也許會像衣食一樣的解決了。大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現！

一般的禪定，也有觀慧，如厭此欣彼的「六行觀」，又如四無色的「唯心觀」，「不淨觀」與「九想觀」等，都可從定中去修習，也可修此來得定，但這不一定能解脫。佛法常說依定發慧，所依的定不必是極深的，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，但是一念相應「電光喻定」的，都可以引發勝義慧，離煩惱而得解脫。如「慧解脫阿羅漢」，不得禪定，但對於生死的解脫，已切實做到。否則，定心愈深，愈陶醉於深定的內樂中，即愈對佛法不相應。如因定而生最高或頂好的世界，也不能解脫，反而是「八難」的一難。佛法修定而不重定，是毫無疑問的。偏於禪定的，必厭離塵境而陶醉於內心；久而久之，生活必流於忽略世間的現實生活，思想必落於神我型的唯心論。佛法是緣起論，從現實經驗的有情著手。立足於心色依存的緣起論，有自他和樂的僧制，這不是傾向獨善、唯心者的境界。後期佛法的唯心論，與禪師、瑜伽師結不解緣，這是有它發展的必然性的。禪定，要遠離物欲與男女欲，但不知定境也同樣的是貪欲。《中阿含經．苦陰經》中，論到「五欲」，主要的是物質佔有欲；論到「色」，即是男女互相佔有的淫欲；論到「覺」，即四禪定的定相應受；經中一一說明它的味著、過患與出離。禪定以離物欲及性欲為主，而不知禪定也還是無明貪欲的產物。這對於專談「受用」的學者，是怎樣適當的教授！

定與神通

佛教的聖者，如「慧解脫阿羅漢」，雖究竟解脫，還是沒有神通的。反之，外道得根本定的也有五通。依禪定而發神通，這是印度一般所公認的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，是禪定所引發的常人所不能的超常經驗。這究竟神奇到什麼程度，姑且不談；總之，精神集中的禪師，身心能有某些超常經驗，這是不成問題的。這不是佛法的特色，不能獲得正覺的解脫，是外道所共有的。古代宗教的神秘傳說，與有人利用這些神秘現象號召人民作軍事的叛變，這都是事實。佛法所重的是漏盡通，即自覺煩惱的清淨。佛弟子能深入禪定的，即有此五通，佛也不許他們利用這些來傳佈佛法，更不許利用來招搖名利；非特殊情形，不能隨便表現。如有虛偽報道，為佛法的大妄語戒，勒令逐出僧團。神通，對於社會、對於自己的危險性，惟有釋尊才能深刻理會得。那些以神秘來號召傳佈佛法的，真是我佛罪人！

第三節 慧

聞思修與慧

無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧為方便。如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。《雜阿含經》（卷三〇．八四三經）曾說四預流支：「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向。」這是從師而起聞、思、修三慧，才能證覺真理，得須陀洹——預流果。這是修行的必然程序，不能躐等。然從師而起三慧的修學程序，可能發生流弊，所以釋尊又說四依——「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」，作為修學的依準。一、親近善知識，目的在聽聞佛法。但知識不一定是善的，知識的善與惡，不是容易判斷的。佛法流傳得那樣久，不免羼雜異說，或者傳聞失實，所以品德可尊的，也不能保證傳授的可信。善知識應該親近，而不足為佛法真偽的標準，這惟有「依法不依人」。依法考辨的方法，《增一阿含經．聲聞品》曾略示大綱：「便作是語：我能誦經、持法、奉行禁戒、博學多聞。正使彼比丘有所說者，不應承受，不足篤信。當取彼比丘而共論議案法共論。

……與契經相應、律法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之！此非如來所說。」考辨的方法，佛說為四類：(一)、教典與「契經、律、阿毘曇都不與相應，……不與戒行相應，……此非如來之藏」，即否認它是佛法。(二)、如教典不合，而照他的解說，都是「與義相應」的。這應該說：「此是義說，非正經本。爾時，當取彼義，勿受經本。」這是雖非佛說而合於佛法的，可以採取它的義理。(三)、如不能確定「為是如來所說也，為非也」，而傳說者又是「解味不解義」的，那應該「以戒行而問之」。如合於戒行，還是可以採取的。(四)、如合於教典、合於義理的，「此真是如來所說，義不錯亂」，應該信受奉行。這即是以佛語具三相來考辨。釋尊或專約教典，說「以經為量」；或專約法義，說「三法印」；或專約戒行，說「波羅提木叉是汝大師」。這依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考證法。在依師修學時，這是唯一可靠的標準。

我們要修學佛法，不能為宗派所縛、口傳所限、邪師所害，應積極發揮依法不依人的精神，辨別是佛說與非佛說，以佛說的正經為宗，以學者的義說為參考，才能引生正確的聞慧。二、從師多聞正法，要從語言文字中體會語文的實義。如果重文輕義、執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語」。經上說：「聞色是生厭、離欲、滅盡寂靜法，是名多聞。」（《雜阿含經》卷一．二五經）正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。多聞，決不能離聖典語文而空談，但也不能執文害義。否則儘管博聞強記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！三、義理有隨真理法相說，有曲就有情根性說，這即是了義與不了義、勝義說與世俗說。如不能分別，以隨機的方便說作為思考的標準，就不免顛倒，所以說「依了義不依不了義」。這樣，才能引發正確深徹的思慧。如以一切為了義、一切教為圓滿，即造成佛法的籠統與混亂。四、法次法向是修慧。依取相分別的妄識而修，無論如何，也不能得解脫，不能引發無漏正智，所以說「依智不依識」。

應依離相、無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫。佛法以正覺的解脫為目標，而這必依聞、思、修三而達到；聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者

，是應該怎樣的重視釋尊的指示！

慧與覺證

在家、出家的聖弟子，依八正道行，確有如實的悟證境地，這是經中隨處可見的。到此，淨化自心功夫，才達到實現。怎樣的觀慧才能引發如實覺呢？方便是非常眾多的，或說四念處——觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我；或說四諦觀；或說緣起的生起還滅觀。但達到根本處，切近實證處，都是同觀實相的——空、無相、無願三解脫門。這是三法印的觀門：依無常成無願門，依無我成空門，依涅槃成無相門。等到由此而知法入法，即無二無別。如前〈三大理性的統一〉中說：法性是空寂而緣起有的，從緣起的生滅邊，觀諸行無常與諸法無我；從緣起的還滅邊，觀諸法無我與涅槃寂靜。直從法性說，這即是性空緣起的生滅觀，生滅即是寂滅。所以四諦觀、緣起觀，或側重緣起流轉而觀不淨、苦、無常、無我，都是契入法性空的方便。由於適應時機，根治對於物欲、色欲的繫著，所以說苦觀、不淨觀。如不能依苦而起無量三昧，或偏於不淨觀，會造成嚴重的錯誤。佛世即有比丘厭身而自殺的（如《雜阿含經》卷二九．八〇九經），佛為此而教令修安般，這那裡是佛法觀慧的常道！

法，是緣起假名而本來空寂的。但人類由於無始來的愚昧，總是內見我相、外取境相，不知空無自性，而以為確實如此，由此成我、我所，我愛、法愛，我執、法執，我見、法見。必須從智慧的觀察中來否定這些，才能證見法性，離戲論纏縛而得解脫。這必須「於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢使繫著」（《雜阿含經》卷一．二三經）；必須「不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過。……作是知已，於諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃」（《雜阿含經》卷一〇．二七二經）。要不住四識住，「攀緣斷已，彼識無所住，……於諸世間都無所取、無所著。無所取、無所著已，自覺涅槃」（《雜阿含經》卷二．三九經）。由慧觀而契入法性，不是取相分別識的觀察，是從無自性分別而到達離一切取相戲論的。如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，從離惡行善的方面說，這是要擇善而固執的；但從離相證覺說，如取著善行，以為有善行可行、有我能行，

即成為如實覺的障礙，大乘稱之為「順道法愛」。釋尊所以常說：「法尚應捨，何況非法？」如佛常說地水火風等觀門，如「於地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所。彼計地即是神已，便不知地。……於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切即是神已，便不知一切」（《中阿含經．想經》）。所以佛為跋迦利說「真實禪」——勝義空觀說：「於地想能伏地想，於水、火、風想，無量空入處想，識入處想，無所有入處，非想非非想入處想，此世他世，日月，見聞覺識，若得若求，若覺若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺觀而修禪。」（《雜阿含經》卷三三．九二六經）這是都無所住的勝義空觀，迦旃延修這樣的禪觀，由於佛的教化——緣起假有性空的中道而來（《雜阿含經》卷一二．三〇一經），這是慧證法性的不二門。

卷019

第十九章 菩薩眾的德行

第一節 菩薩行通說

空與慈悲

前來所說的在家與出家，約釋尊適應當時的一般聲聞弟子說。本章的菩薩，雖不出於在家與出家，但約追蹤釋尊精神、發揮釋尊本懷的佛教徒說。菩薩道源於釋尊的本教，經三、五百年的孕育長成，才發揚起來，自稱大乘。大乘教雖為了適應時機而多少梵化，然而它的根本原理，到底是光華燦爛，能徹見佛法真髓的！

先從空與慈悲來說明菩薩道。空，是阿含本有的深義，與菩薩別有深切的關係。佛曾對阿難說：「阿難！我多行空。」（《中阿含經．小空經》）這點，《瑜伽師地論》（卷九〇）解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提，非如思惟無常苦住。」這可見菩薩是以修空為主的，不像聲聞那樣的從無常苦入手。《增一阿含經．序品》也說

：「諸法甚深論空理，……此菩薩德不應棄。」如從緣起的三法印的深義說，無常即無有常性，本就是空的異名。但一般聲聞弟子，對於無常故苦的教授，引起厭離的情緒極深。聲聞、辟支佛們，不能廣行利濟眾生的大事，不能與釋尊的精神相吻合。他們雖也能證覺涅槃空寂，但由於厭心過深，即自以為究竟。聲聞的方便適應性，限制了釋尊正覺內容的充分開展。佛從菩薩而成，菩薩的觀慧直從緣起的法性空下手，見一切為緣起的中道，無自性空、不生不滅、本來寂靜。這樣，才能於生死中忍苦而不急急的自了，從入世度生中向於佛道。

與戒律有關的慈悲，聲聞也不能說沒有的，但佛滅百年，已被歪曲為粗淺的了（《四分律》七百結集）。聲聞者不能即俗而真，不能即緣起而空寂，以為慈悲等四無量心但緣有情、不能契入無為性。不知四無量心是可以直入法性的，如質多羅長者為那伽達多說：無量三昧與空三昧、無相三昧、無所有三昧，有差別義，也有同一義。約「無諍」義說，無量與無相等，同樣是能空於貪、瞋、癡、常見、我、我所見的（《雜阿含經》卷二一．五六七經）。從空相應緣起來說，由於有情無自性，是相依相緣相成，自己非獨存體，一切有情也不是截然對立的，所以能「無怨、無瞋、無恚」。了達有情的沒有定量性，所以普緣有情的慈悲——無緣慈，即能契入空性。四三昧中，三三昧即三解脫門，依三法印而成觀；無量三昧，即是依苦成觀。觀一切有情的苦迫而起拔苦與樂的同情，即「無量心解脫」。由於聲聞偏重厭自身苦，不重愍有情苦；偏重厭世，不能即世而出世，這才以無量三昧為純世俗的。聲聞的淨化自心，偏於理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法、依世間而完成自我。這一切，等到直探釋尊心髓的行者急於為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。

德行是應該均衡的、和諧的擴展，不能如聲聞行那樣偏頗。如針對厭離情深的聲聞，應重視大悲的無瞋。對於不善根的根治，也認為貪欲是不善的

，但不是最嚴重的；貪欲不一定厭棄有情、障礙有情，世間多少善事，也依貪愛而作成。惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行，所以說：「一念瞋心起，八萬障門開。」惡心中，沒有比瞋恚更惡劣的，菩薩的重視慈悲，也有對治性。論理，應該使無癡的智慧、無貪的淨定、無瞋的慈悲，和諧均衡的擴展到完成。

從聲聞到菩薩

佛法，從一般戀世的自私的人生，引向出世的無我的人生。這有不可忽略的兩點，即從家庭而向無家，從自他和樂而向自心淨化。其中，出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭或民族的社會關係中解放出來。這一出家，從離開舊社會說，多少帶點個人自由主義的傾向；如從參預一新的社團說，這是超家族、超國界的大同主義。聲聞的出家眾，雖有和樂——自由、民主、平等僧團，但限於時機，乞食獨身的生活，在厭世苦行的印度思潮中，偏重於「己利」的個人自由。出家的社會意義，是私欲佔有制的否定，而無我公有的新社會，當時還不能為一般所了解，只能行於出家的僧團中，戒律是禁止白衣旁聽的。但徹見佛法深義的學者，不能不傾向於利他的社會和樂。菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到在家與出家的統一。這是入世，不是戀世，是否定私有的舊社會，而走向公共的和樂的新社會。同樣的，一般人的自他和樂、道德或政法，基於私欲的佔有制，這僅能維持不大完善的和樂。聲聞者發現自我私欲的罪惡根源，於是從自他和樂而向自心淨化的德行。然而淨化自心，不但是為了自心淨化，因為這才能從離欲無執的合理行為中，促進完成更合理的和樂善生。這樣，菩薩又從自心淨化而回復到自他和樂。從自他和樂中淨化自心，從自心淨化去增進自他和樂，實現國土莊嚴，這即是淨化自心與和樂人群的統一。所以菩薩行的特點，是透出一般人生而回復於新的人生。

菩薩行的開展，是從兩方面發展的：一、從聲聞出家者中間發展起來。起初，是「外現聲聞身，內祕菩薩行」；自己還是乞食、淡泊、趣寂，但教人學菩薩，如《大品經》的轉教。到後來，自認聲聞行的不徹底，一律學菩薩，這如《法華經》的回小向大。現出家相的菩薩，多少還保留聲聞氣概。

這稱為漸入大乘菩薩，在菩薩道的開展中，不過是旁流。二、從聲聞在家信眾中間發展起來。在家眾修行五法而外，多修六念與四無量（無量三昧能入真，也是質多長者說的），這都是大乘法的重要內容。如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，都從在家眾的立場，努力於大乘思想的教化。這稱為頓入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。新的社會——淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家聲聞僧的；天王佛成佛，也是不現出家相的。印度出家的釋迦佛，僅是適應低級世界——其實是印度特殊的宗教環境的方便。佛的真身，是現在家相的。如維摩詰，「示有妻子，常樂梵行」；常啼東方求法，也與女人同車。這是從悲智相應中，作到了情欲與離欲——情智的統一。聲聞的出家者，少事少業，度著乞食為法的生活。佛法為淨化人類的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是負社會的債，是能報施主恩的。換言之，真能修菩薩行，專心為法，過那獨身生活、教化生活，當然是可以的。然而，菩薩行的真精神是「利他」的，要從自他和樂的悲行中去淨化自心的，這不能專於說教一途，應參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業。如維摩詰長者的作為，如善財所見善知識的不同事業：國王、法官、大臣、航海者、語言學者、教育家、數學家、工程師、商人、醫師、藝術家、宗教師等，這些都是出發於大願、大智、大悲，依自己所作的事業，引發一般人來學菩薩行。為他、利他的一切，是善的德行，也必然增進自己、利益自己的。利他、自利，在菩薩行中得到統一。

第二節 從利他行中去成佛

三心

菩薩行是非常深廣的，這只能略舉大要，可從《般若經》的依止三心而行六度萬行來說。三心，是「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。一般的行為，處處為自我的私欲所累，弄得處處是荊棘葛籐，自己不得自在，利他也不外自私。這惟有體悟空無所得，才能解脫自由。聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏於空寂，所以自以為一切究竟，不再努力於自利利他的進修。這樣，無所得又成為障礙了。菩薩的空慧，雖是法增上的理智，但從一切緣起有中悟

解得來，而且是悲願——上求佛道、下化有情所助成的，所以能無所為而為，成為自利利他的大方便。二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。一切智智，即佛的無上覺。心與佛的大覺相應，淺顯的說，這是以悲智圓成的大覺、大解脫為目標，立定志向而念念不忘的趨求，要求自己也這樣的大覺，這是自增上的意志。一般的意欲，以自我為中心而無限的渴求。聲聞行，以無貪得心解脫，偏於自得自足。菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇於趨求的菩薩。三、大悲為上首，菩薩行的方便、志趣，都以大悲為上首的。大悲，是菩薩行的動機，是世間增上的情感。為了救濟一切，非以無所得為方便、一切智智為目標不可。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」；「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。這是菩薩行的心髓，以慈悲為本，從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成。

依三心修六度

依上面所說的三心，才能修菩薩的六度。但這是說菩薩的一切德行，不能離去這偉大目標、純正動機、適當技巧，不是說三者圓滿了再來修學。六度是菩薩行的大綱，如《增一阿含經．序品》說：「菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極，布施、持戒、忍、精進、禪、智慧力如月初，逮度無極觀諸法。」現在略敘它的特點：一、施：菩薩布施，初發心時，即將一切捨與有情。不僅是財物，就是自己的身體、知能，也否定為私有的，奉獻於一切，因為這是依於父母師長等而來。即以財物來說，再不看作自己的，一切屬於一切，自己僅是暫時的管理人；從世間緣成、世間共有的立場，為法、為人而使用這些。就是修行的功德，也是由於佛菩薩的教導，由於有情的助成，也不能執為自己私有的。願將此一切歸於——迴向有情，等一切有情成佛，自己再成佛；「有一眾生未成佛，終不於此取泥洹」。這樣的一切施，即菩薩「淨施」。二、戒：為自他和樂善生而不得殺、盜、淫、妄，菩薩是更徹底的。

聲聞適應印度重定的天行——重於離欲淨心，所以以淫、盜、殺、妄為次第，嚴格的禁止男女情欲。菩薩從「本來清淨」、「本來不生」的悟解，

又從淨化自心而回復到自他的和樂，又以不得殺、盜、淫、妄為次第。對於一切有情的悲濟，雖不為局限於人類的學者所諒解，但擴展慈悲不忍的同情到一切，顯出了對於善生的無限尊重。從大智的契合真理、大悲的隨順世間來說，戒律決非消極的「不」、「不」可以了事；必須慈悲方便的能殺、能盜、能淫、能妄，才能完滿的實現。如有人殘害人類——有情，有情因此遭受難堪的苦迫。如不殺這惡人，有情會遭受更大的慘運；惡人將造成更大的罪惡，未來會受更大的痛苦。那麼寧可殺這惡人，寧可自己墮地獄，不能讓他作惡而自害害他。這樣，應以慈悲心殺這惡人，這不是殺少數救多數，是普救一切，特別是對於作惡者的憐愍，因為憐愍他所以要殺他。但願他不作惡業、不墮地獄，即使自己因此落地獄，也毫不猶豫。對於殺害這個人，是道德的，是更高的德行，是自願犧牲的無限慈悲。

同樣的，無論是國王、宰官、平民，如有非法的掠取財物，那不妨「廢其所主」，取消這王、臣及聚落主的權位，從巧取、豪奪、侵佔、偷竊者手中奪回來歸還被奪者，這當然需要方便——技巧。推翻他、從他手中索回，對於這個人或少數人也是善行。如讓他受用非法得來的財物，即會加深他的罪惡；奪他，即是拯救他。菩薩的心中，是沒有疾惡如仇的，應該是悲憫惡人過於善人。但這不是姑息縱惡，要以「我不入地獄，誰入地獄」的精神，起來殺他、奪他。對於合理的少數或個人——多數是更應該的，為了救護他，不使他受非法的殺害、掠奪、奸淫、欺誑，如非妄語不可時，即不妨妄語。對於異性的戀合，如可以因此而引他入正途，使他離惡向善，出家者也不妨捨戒還俗，以悲憫心而與他好合。總之，不得殺、盜、淫、妄，為佛法極嚴格的戒條，甚至說一念盜心即犯盜戒，一念淫心即犯淫戒，謹嚴到起心動念處，然而為了慈悲的救護，菩薩可以不問所受的戒而殺、盜、淫、妄。這樣的犯戒，是合理的持戒，是究竟的持戒，所以說：「有犯戒成尸羅波羅蜜，謂菩薩教化眾生，不自觀戒。

」三、忍：施能攝受大眾，戒能和樂大眾，但有情間的隔礙、誤會嫉害，是免不了的。菩薩為了貫徹上求佛道、下化眾生的志願，必須堅定的忍耐，經得起一切的迫害苦難；即使是犧牲生命，也不能違背菩薩行。難行能行

，難忍能忍，這才能完成菩薩的德行。否則，施與戒的努力，會功敗垂成。四、進：這已略有說到。菩薩行的精進，是無限的、廣大的精進，修學不厭、教化不倦的。發心修學，救濟有情，莊嚴國土，這一切都是為了一切的一切，不是聲聞那樣的為了有限目標、急求自了而努力。菩薩是任重致遠的，如休捨優婆夷那樣，但知努力於菩薩行的進修，問什麼成不成佛。五、禪：這是自心調伏的靜定，不一定是靜坐，坐不過是初學的方便。菩薩禪要與悲智相應，從一切處去實踐，做到動定靜也定，如維摩詰所說的那樣。《中阿含經．龍象經》也說：「內心至善定，龍（喻佛）行止俱定，坐定臥亦定，龍一切時定。」又如彌勒菩薩那樣的「不修禪定，不斷煩惱」，可作初學菩薩行的模範。

因為如悲心不足、功德不足，急急的修定，不是落於外道「味定」，就落入聲聞「證實際」的窠臼。禪定是六度的一度，但應先從悲智中努力。六、慧：從勝義慧的悟入緣起性空說，這是與聲聞一致的。不過菩薩應先廣觀一切法空，再集中於離我我所見。同時，不但是勝義慧，也重於世俗智，所以說：「菩薩求法，當於五明處求。」五明中，「聲明」是文字、音韻學等，「因明」是論理學、認識論，「醫方明」是醫藥、衛生學等，「工巧明」是理論科學、實用科學，「內明」才是佛法。如不能這樣，怎能教化有情？菩薩的自利利他行，一切都攝在這六度中。

依六度圓滿三心

菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。試約菩薩行的歷程來解說：一、立菩提願、動大悲心、得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。起初，以大悲心、真空見來確立大徹悟、大解脫的大菩提願，即是發菩提心——這等於八正道的從正見而正志。不過八正道重於解脫，不談慈悲。二、本著三心和合的菩提願，從自他和樂本位，修施、戒、忍、精進，也略學禪、慧，作種種利他事業——這等於八正道的從正志到正精進，即是修大悲行。三、這樣的本著三心而精進修行，等到悲心悲事的資糧充足，這才轉向自心淨化，修定發慧——這等於八正道的從正精進到正定。由利他而自利，證無所得的空寂理，這是般若

的實證。四、接著，本著實證慧導攝的三心，廣修六度，再從自他和樂本位，「成熟有情，莊嚴國土」，即是以自利成利他的大悲行——略近聲聞自證以上的隨緣教化。末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。這佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；也是依法、依世間、依自的德行的完成。成佛，即是擴展人生、淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為即人成佛。

菩薩不從自私的私欲出發，從眾緣共成的有情界——全體而發心修行。對於依法、依自、依世間的無貪、無瞋、無癡的德行，確能完滿開展而到達完成。然從菩薩的入世濟生說，我們的世間，由於菩薩僧的從來沒有建立，始終受著聲聞僧的限制，形成與世隔離。所以菩薩的理想世界——淨土，還不能在這個世間出現。有合理的世界，更能修菩薩行，開展、增進德性而成佛；如在和樂的僧團中，比丘們更容易解脫一樣。所以如確為大乘根性的菩薩眾，應該多多為彌勒世界的到來而發心！

卷020

第二十章 正覺與解脫

第一節 聲聞的解脫

次第證果

賢愚萬別的佛弟子，經善知識的教誨、僧團的陶練，如依法修行，誰也能得正覺的解脫。正覺——三菩提與解脫，是佛與聲聞弟子所共同的，不過聲聞眾重於解脫，佛陀重於正覺罷了。在家、出家的聲聞眾，為了無限生死的苦迫，覺了生死的根源是無明、貪愛，依中道行去修持，即能向於正覺，到達生死解脫。這必須堅毅懇到的精進，經非常努力，才能豁然大悟、超凡成聖，轉迷情的生活為正覺的生活。學者的進修實證，略分四級：(一)、須陀洹——預流果，這是內心初得從來未有的體驗「知法入法」，雖沒有究竟，但生死已可說解脫了。那時，斷了生死根本，徹見寂滅法性，如說：「於

此法（滅），如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑，是名須陀洹果。不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。」（《雜阿含經》卷三．六一經）三結是繫縛生死煩惱中最重要的：身見即我見，由於智慧的證見無我性，不再於自身生神我想了。如闡陀說：「不復見我，唯見正法。」（《雜阿含經》卷一〇．二六二經）戒取，即執種種邪戒——苦行、祭祀、咒術等為能得解脫的。聖者不會再生戒取、去作不合理的宗教邪行。疑，是對於佛法僧的猶豫。聖者「初得法身」，與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼！依此進修，經(二)、斯陀含——一來，(三)、阿那含——不還，到究竟解脫的(四)、阿羅漢。阿羅漢，是生死的解脫者——無生；煩惱賊的淨盡者——殺賊；值得供養尊敬的聖者——應供。如經中說：須陀洹雖破除煩惱，還有「餘慢」未盡（《雜阿含經》卷五．一〇五經）。此慢，或稱為「慢類」。這是雖因無我智力不再起分別的我我所見，但無始來習以成性的「內自恃我」，還不能淨盡，所以還剩有有限——七生或一生的生死。這需要再經不斷的努力，才能徹底根絕，達到究竟解脫的境地。

聲聞的證得初果與四果，是極不一致的。大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨槃陀伽。年齡極老的，如須跋陀羅一百二十歲；頂年輕的，如七歲沙彌均頭。阿難從佛極久，還沒有證阿羅漢；而舍利弗、憍陳如們，不過幾天就成了阿羅漢。而且，證得須陀洹以後，有現身進修即得阿羅漢的，也有證得初果或二果、三果後，停頓不前的，但生死已有限量，究竟解脫是不成問題了。證果的情形不一，大抵基於根性利鈍及信道——深信三寶而努力求其實現的精誠程度而定。這是人人可得的，但如心有所著、有所偏，不能恰到好處的行乎中道，特別是亂心妄執，那就非常難得了！

生死解脫

生死解脫，在聖者是自覺自證的——「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。現生涅槃的自證智，從「見法」說：由於無常、無我而悟入法法歸於寂滅，現覺得沒有一毫可取可著的。這無著無累的覺證，即涅槃無生——生死不可得的確證。從「離欲（煩惱）」說：不但在空性的現覺中如日朗天空，沒有一些兒陰影，即使從此出觀回復平常的心境——世俗智，也

自覺得煩惱不起。這是可以試驗的，如舍利弗說：「作是思惟：我內心中為離欲不？是比丘當於境界或取淨相（即故意想男女的親愛、聲色的娛心等），若覺其心於彼遠離，順趣浚注。……則能堪任自記：於五欲功德離欲解脫。」（《雜阿含經》卷一八．四九三經）這樣，確見自己的煩惱淨盡，不會再從自我私欲、私見而行動，即不會再作感生死的後有業。如明燈不再加油，不久會歸於息滅。

現生的證得涅槃，不但能確證未來生死的解脫，對於現生，更能實現解脫的自由。這由於通達了無常、無我、無生——人生的究竟真理，知道一切的本來空寂，一切本來如此而必然如此的。如老死——無常性的必然到來，佛也沒有例外，這有什麼悲哀？依法持心，能於一切苦迫中得解脫，什麼都不能撓亂聖者的心情。原來，人類苦迫無限，而歸納起來，不外乎兩種：一、從身而來的「身苦」，即有關於生理的，如饑寒等。二、從心而來的「心苦」，如外物得失的憂惱，生離死別的感傷，尤其是老死到來，感到自己的幻滅、罪惡的悔嫌，繫戀家族、財產而起的痛苦。這二者雖有相互影響，但一是重於生理的，一是重於心理的。身苦是一般共感的，心苦即因人而不同。舍利弗為那拘羅長者說「身苦患，心不苦患」（《雜阿含經》卷五．一〇七經），即揭示了佛法修行而得解脫的要義。佛弟子的定慧熏修，只是到達心地明淨、真慧洞徹，即使老死到來那樣的痛苦（其他的苦可知），也不會引起繫戀的心苦。慧解脫的，身體的痛苦與常人一樣；定力深的，身苦可以減輕，或者毫無痛苦。心苦是從自體愛所起的我我所見中引發來的情緒，聖者得無我慧，即能離愛欲而心得自在解脫。從自心淨化的解脫說，這是出世法最根本的，唯一的重要問題。所以經中常說：「欲貪斷者，說心解脫。」舍利弗說：「大師唯說調伏欲貪。」（《雜阿含經》卷五．一〇八經）以貪欲——即集諦的愛為本的身心，是現生苦迫的根本，貪愛又是未來流轉的根本。解脫了這，即現身自作證而得究竟解脫，未來不再受生死，現時能離去自我執，解脫自在，從自他和樂的行為中，營為正覺的合理生活。

涅槃

生死解脫，不是現生不死，不是未來永生，是未來的生死苦迫的不再起，於現生的苦迫中得自在。這樣的解脫當體，即是涅槃。關於涅槃，從來有有餘涅槃、無餘涅槃的分別。依漢譯《阿含經》說：涅槃的一般意義，應該是不再來這人世間了。如《雜阿含經》（卷三四．九五七經）說：「眾生於此處命終，乘意生身生於餘處。當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。……世尊得彼無餘，成等正覺。」《增一阿含經．火滅品》也如此說：「比丘滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世，是謂有餘涅槃界。……比丘盡有漏成無漏，意解脫、智慧解脫，自身作證而自遊戲，……是謂無餘涅槃界。」《中阿含經．善人往經》，對於「少慢未盡，五下分結已斷」的，更分為七善人；而現究竟不再受生死的，稱為無餘涅槃。這可見，涅槃有不再來這人世間受生的意義。阿那含與阿羅漢——佛也是阿羅漢，都不再來人間，所以並稱涅槃。但阿那含還有煩惱與身的剩餘，阿羅漢才是無餘的。

涅槃是現生自證的。自覺人世間生死的解脫，無論是於人間究竟，或於「彼處」究竟，生死的究竟解脫，稱為般涅槃。得到涅槃，除了「眾苦盡滅」，還可說什麼？古德有以為還有身心的，有以為有心而沒有身的。依契經說，這些是妄情的戲論！《雜阿含經》（卷三二．九〇五經）說：「如來者，色（受、想、行、識、動、慮、虛誑、有為、愛）已盡，心善解脫，甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。……如來若有、若無、若有無、若非有非無後生死，不可記說。」又（卷三四．九六二經）說：「色已斷已知，受、想、行、識已斷已知。斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起。……甚深廣大，無量無數，永滅。」「於一切見、一切受、一切生、一切我我所見、我慢繫著使，斷滅、寂靜、清涼、真實，如是等解脫。比丘！生者不然，不生亦不然。」釋尊對於涅槃，除了說明煩惱、業、苦的不生以外，以「甚深廣大，無量無數」來形容。甚深廣大與無量無數，即法性空寂，這是超名相、數量以上的。如《雜阿含經》（卷三四．九六二經）說：「如來法律，離諸枝條柯葉，唯空幹堅固獨立。」別譯作：「瞿曇亦復如是，已斷一切煩惱結縛，四倒邪惑皆悉滅盡，唯有堅固真法身在。」幻化的身心永滅，惟是性空，惟是法身，這即是涅槃。有情的所以個體永續，所以無限苦迫

，只是迷情為本的諸行在我執的攝取、住著中，形成和合相續的生命個體。這才「五蘊熾然」，死生不了。如破我除愛，即割斷了生死的連索，前五蘊滅而後五蘊不再起，即唯一法性而不可說為什麼。如大海水，由於過分寒冷，結成冰塊。冰塊的個體，與海水相礙。如天暖冰消，那僅是一味的海水，更不能想像冰塊的個性何在。這樣，如想像涅槃中的身心如何，或以為小我融於大我，擬想超越的不思議的個體，實在是妄情的測度！所以從有情趣向於涅槃，可說「此滅故彼滅」，可說「如截多羅樹頭無復生分」。如直論涅槃，那是不能說有也不能說無，不能想像為生也不能說是無生，這是超名相、數量的，不可施設的。所以焰摩迦以為「世尊所說漏盡阿羅漢，身壞命終無所有」，被斥為邪見。試問：「如來見法真實如，住無所得，無所施設」（《雜阿含經》卷五．一〇四經），這怎樣可想像為無所有呢？《本事經》（卷三）也說得極為明白：「畢竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，惟由清淨無戲論體。如是清淨無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟可說為不可施設究竟涅槃。」

第二節 佛陀的正覺

正覺與解脫的特勝

佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺者。正覺的普遍性、究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重於正覺的。學佛者也不稱發出離心，而說發菩提心。聲聞是聞佛教聲而解脫，佛卻「先未聞法，能自覺知，現法自知，得三菩提」（《雜阿含經》卷二六．六八四經）。佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展、究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的。佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。但這是說佛陀的正覺是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化、自他和樂的生活中得究竟自在。如從智慧的無癡說，無漏慧的證法性空與聲聞沒有差別，畢竟空是沒有什麼彼此差別的，能實現智證空如，即轉凡成聖、轉迷成悟。三乘同性的聖人，不是神，只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。不過，慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。有情，是身心相依，也是自

他互成的，所以佛陀的正覺不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有，慈悲利他的德行更能發揮出來，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。人間佛陀的無上正遍覺，應從真俗無礙、悲智相應中去說明與聲聞的差別。

論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等。如《中阿含經．瞿默目犍連經》說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如。」解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。如論到煩惱的習氣，即彼此不同，如舍利弗還有瞋習，畢陵伽婆蹉有慢習，這是煩惱積久所成的習性，雖然心地清淨沒有煩惱，還要在無意間表露於身語意中。聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。古人譬喻說：聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。這如犯人的腳鐐突然打脫，兩腳雖得自由，而行走還不方便。菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這如犯人的腳鐐，在沒有打脫時，已設法使它失去效用；等到將腳鐐解去而得自由時，兩腳即毫無不便的感覺。這解脫的同而不同，還是由於聲聞的急於為己、菩薩的重於為人。

佛的相對性與絕對性

現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間，而德行能作到時代的完成。這是說在聖者正覺的同一性上，更有真俗無礙性、悲智相應性，達到這步田地即是佛。這在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；三德的平衡開發，是完善的。本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好處，佛陀是究竟圓滿的！大乘法中說：菩薩初得無生法忍——這雖是慈悲相應的，約智證空性說，與聲聞平等，即可稱為得阿耨多羅三藐三菩提，可說成佛了。究竟圓滿的佛陀，不外乎淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處。這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀！

在大乘法的展開中，佛陀觀到達無所不知、無所不能、無所不在——絕對無限的佛陀。在從現實人間的佛陀說，這是多少可以考慮的。佛陀雖因久

劫修行，有廣大的世俗智、自發的勝義智，但無所不知、無所不能、無所不在，實難以從現實的佛陀中得到證明。反之，無所不知、無所不能、無所不在，佛也決不因此而稱為佛陀。人間世——只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在、無所不能、無所不知。佛陀觀的發展到如此，因為佛法的普及民間，從信徒歸依佛陀的心情中發展出來。自釋尊入滅，在時空的演變中，信眾意欲——知識、能力、存在的無限欲求，不能滿足於適應當時人間的佛陀，這才想像佛陀為無所不知、無所不能、無所不在，而為任何時代、環境、信眾所不能超越的，推尊為圓滿的、絕對的。這是理想的，是自我本質的客觀化。一般宗教，幻想此為外在的神；而正見的佛弟子，即知這是自心的佛，是自我——意欲本質的客觀化。我們知道，成佛是智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的、徹底的，能真俗無礙、悲智相應的。到達這，即是佛陀，知識、能力、存在——緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。雖說是相對的，但無論佛陀出現於什麼時代、什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！