佛在人间

印顺法师

卷001

一 释尊小史

我们的大师释迦牟尼佛，在二千四五百年前的一个四月八日，诞生在中印度迦毘罗国的释迦族。父王叫净饭，是迦毘罗的国王。母后摩耶夫人，在东向拘利城归宁的途中，在他母亲的别墅岚毘尼园里，诞生了太子。这大喜的消息，立刻引起了大自然的狂欢：枝头的小鸟，唱起和平之曲；花朵也更妩媚了。充满生意的春风，把这大喜的消息，传遍了迦毘罗，传遍了恒河两岸，一直到全世界。此时、此地、此人，将永远成为人间的光荣，受著人们的歌赞与崇拜。

释尊不但生在高贵的王族，还生著端严的相貌，这在当时印度人的眼中，他无疑是未来人间的领导者，一切的利益，都要在他手上完成。因此，释尊幼时，就被称为「悉达多」。七八岁时，他开始入学，也曾学过军事；在竞婚时，曾表现了体力的优越。他在王宫甜蜜的物质享受中，滋长了一颗人生可痛，众生可悯的心灵。众生的自相残杀，身世的渺茫，这现实的苦痛，警觉了他，使他不愿留恋这优美的王宫，不能漠视这惨酷的人间。二十五岁的一个晚上，他坚决的放弃了统治者的地位，离开了王宫，父王与心爱的嫔妃，成为一位一无所有的，真理与自由的追求者。出家以后，为了真理与自由，参访当时著名的宗教师，过了六年非常刻苦的生活。但事实证明，苦行是徒然的。于是乎他的生活开始转变，受牧女善生的乳糜；在尼连禅河洗净了七年来的积垢。到摩竭陀国的菩提伽耶，结跏趺坐，发出坚强的誓愿：「我今若不证，无上大菩提，宁可碎是身，终不起此座」！在四十九天中，运用智力、悲力、无限的精进力，从一切障碍中获得解放，彻底体悟了人生的真谛，成为人间的佛陀。释尊体悟的人生真谛，与实践的轨则——道，在祭

祀生天与苦行解脱的印度时代思潮中，显然是格格不入。释尊曾慨叹的说「我此甚深法，无信云何解」？「我宁不说法，疾入于涅槃」！在「五十七日」的长期思考中，度著独善的生活。最后，决定创设一种适应时代文明，深入而浅出的宗教。但不单是适应，在这适应浅化的里面，显示出释尊的本怀。在波罗奈的施鹿林，开始为五比丘说法，推动了不共世俗的四谛法轮。法轮的精要，正像阿说示说的「诸法从缘起，是法说缘生，诸法缘及尽，吾佛大师说」。此后，释尊从事真理的传布工作，组织僧团。到第六年，加入这和乐自由的僧团者，已有一千二百五十人。这样的教化，约有五十年之久，佛教传遍了恒河两岸。最后，释尊从摩竭陀到毘舍离，渐渐游行到拘尸那，受纯陀最后的供养，度最后弟子须跋陀罗。在双林间，为弟子作最后的教诲：「自今已后，我诸弟子展转行之，则是法身常在而不灭也！」八十岁的二月十五日的中夜，释尊入大般涅槃，结束了一代的教化。「世间眼灭一何疾」！释尊的入灭，将永远遗留在佛弟子内心的深处，悲怀恋慕，直到人间净土的完成！

二 佛陀的身命

佛教是理智的宗教，自然不能离却这人间的导师，转到玄秘的信仰。但是，单在种姓清净、相好圆满、出家、成佛、说法、入灭的形迹上建立信仰，也还不能算深刻正确。凡是纯正的佛弟子，必须把握佛陀的崇高伟大点，要窥见佛陀之所以为佛陀。唯有在这即人成佛的佛格上，才能奠定坚强的信念。在理智信仰的生命中，去为真理与自由而迈进，完成佛教出现世间的目的。

佛陀之所以为佛陀，就是佛陀的体性与生命。经上说「见缘起即见法，见法即见佛」，这是佛陀的法身。苦行沙门瞿昙，为什么被人称为佛陀？这并不因他是王子出家，修苦行，或者说法，是因他体悟了人生的真谛——缘起正法。缘起的本质，是说：凡是存在，没有无因而自然的；没有常恒的、独立的；一切的一切，是关系的存在。因关系的和合而现在，因分离而转化。佛陀在定慧的实践中，观缘起的如幻而证悟缘起的寂灭。具有这样的正觉内容，才称为佛。那么，如果我们也能悟解这缘起的寂灭性，就接触到佛陀的

本质，就能正确窥见佛陀之所以为佛陀。这是佛教的核心，有它的详细正确的内容，可不许你悬想。这里不妨说一个浅显的比喻：一个庞大的东西，把你我隔在两边。这个巨物，本是缘起的和合相，但我们都把它看成实在的。实在，才隔离了你我。假使你我的慧眼，比爱克司光更强，那就能透过这好像实在的巨物，显发它的真相。不但彼此慧眼的光芒在这共同的对象上接触，融成不二，还能互相觌面相见。这就叫「心心相印」、「与十方三世诸佛同一鼻孔出气」。凡是佛弟子，能在听闻思惟中获得这缘起正法的正见，就是信解见佛。能在定慧的实践中通达，就是证悟见佛。从前释尊在世时，有一次广大的集会，大家都去见佛。须菩提在山边考虑，我也去见佛吗？佛说「见缘起即见佛」，我为什么不观察缘起呢？他观察一切从缘所生，都是无常演变；从无常的观察中，通达法性空，契入寂灭的圣境。当时释尊对一个最先见佛的弟子说：你以为先见我吗？不！「须菩提先见我身」。这是佛陀之所以为佛陀的一面。

经上说「解脱戒经，是汝大师」；又说「能供养僧，则供养我已」。这是佛陀的慧命，是佛陀生命的另一侧面。佛陀的存在，存在于佛教大众的集团中，有僧就有佛。这点，决定了佛陀的伟大，伟大到超越我人的意想以外。缘起法性，是宇宙人生的最高法则，那么我们的身心修养，自它共处，一切的一切，都不能违反这缘起法性。也就是说：世出世法不能打为两截，要在这一贯的法则中建立。佛教的本质，是平等而非阶级的，自由而非压制的，集团而非个人的。从佛陀的本质——正觉缘起的内容中，展为活跃无限止的生命，都表显在僧团，因僧团的存在而存在。僧团的组织，可说是法性具体的显现。因此，佛法的存在，并不以殿宇、塑像、经典来决定，在有无吻合佛陀本怀与法性的僧团。「佛法弘扬本在僧」的僧，不是伟大的个人，是一个推动佛教的和乐共存的自由集团，不是深山中一个一个的隐者。那家庭化、商业化的，更是「出佛身血」，与佛无缘。

缘起性，是佛陀的法身；和合众，是佛陀的慧命。在佛陀之所以为佛陀中，佛弟子的整个身心，成为佛陀之一体。

三 释尊的故国之思

释尊是一位国际主义者，对军阀的争霸战，根本不表同情。「战胜增怨敌，战败卧不安，胜败两俱舍，卧觉寂静乐」，这是佛陀对侵略者著名的教训。假使就此说佛陀漠视国家民族的被征服、被奴役、被残杀，那是非常错误的，这可以从释尊出家与国家的关系说起。

释尊的祖国迦毘罗，如何富庶，如何强盛，在佛教的传记中，显然是夸大的。事实上，当时的迦毘罗，早已沦为波斯匿王的憍萨罗国的附庸。有一回，波斯匿王向迦毘罗的释族索婚。大家虽觉得他非我族类，但又不敢得罪他；结果，乔装一个婢女，冒充释女去下嫁。我们只要想到齐景公的遣女入吴，汉唐的宗女和番，就可想见当时的情势了。那时的印度，是憍萨罗与摩竭陀争霸的时代。地势狭小而偏于北部的迦毘罗，在这两大军阀的争霸战中，处境的困难，是可想而知。同时，释族本身又是那样的憍逸而没有自信，看他们在琉璃王兵临城下的时候，主战派最先受了制裁。还是和呢？守呢？经过一番辩论，终于开门迎敌，甘受敌人残酷的屠戮。这样的时代，这样的国家，未尝不是释尊摆脱了而别图解救的一个主要动机。

在释尊悲悯众生如一子的心境上，因种族的歧视，互相侵夺而陷国计民生于悲惨的境遇者，又不止一个迦毘罗，不止迦毘罗需要正义的救济吧！这使释尊痛心众生的自相残杀，而有别辟坦途的必要了！因此，释尊在倡导佛教的解脱论中，没有忽略世间。这是对的，正确的出世观，是必然的配合著世间的净化。释尊倡导种族平等论，以消泯种族间的歧视、对立，与非法的压迫。抨击侵略者的残杀，而鼓吹无诤的和合。在另一方面，组织起大智大悲的自由集团，也就是社会性的自由族。和平共存的思想，多少给予当时纷争的印度以有效的救济。这一切活动，是从伦理实践的宗教出发，但他没有忽略人间，更没有忘记祖国。当毘琉璃进军迦毘罗的消息，传到这个为解脱的自由集团——释沙门团的时候，提议给予迦毘罗以实力的援助者，在传记上看来，是大有人在。虽然受了苦行厌离的时代思潮的限制，不能实现有力的援助，但释尊到底以大慈无畏的精神，在毘琉璃王的大军前出现。事实是这样：在毘琉璃王军队通过的大路边，释尊安闲的坐在一株没有枝叶荫蔽的舍夷树下。琉璃王听说释尊在此，便过来礼拜问讯。他不理解释尊独坐枯树

下的用意，觉得有些希奇。释尊对他说：我现在是没有荫蔽的人了！琉璃王听到「亲族之荫，胜余人也」的慈训，大大感动，吩咐还军。传说在释种被灭的时期，释尊头痛了多日，这是怎样象征释尊的内心！在佛在人间的见地去考察，释尊虽然出家，他没有忘却国族，那一缕故国之思，依然是活跃著。释尊怎样在指导人间的佛弟子，应该怎样关切他国家民族的自由独立与生存。那些以为信佛出家，就可以不再闻问国家民族的存亡者，不论他如何谈修说证，无疑是我佛的叛徒！

四 出家更接近了人间

释尊的出家，不但常被外人，就是小乘学者，也常误会他是消极厌离。其实，释尊出家的主要动机，是不忍人世残酷的惨杀，不忍贫农的胼手胝足而不得温饱；这在《佛本行经》太子观耕（释尊最初发心）的故事中，可以明白看出。从释尊倡导的缘起正法来看，也明白如绘。「老病死忧悲苦恼」与「生」，就是八苦。这不但是「老死」，那人与人间、人与自然间种种的苦痛与缺陷，都是佛教的观察对象。要给予这人生的缺陷以适当的解决，非解决这苦痛的原因——「爱取」不可。爱是生命的贪恋与世间所有物的系著；取是内依自我爱欲的发展而为一切的追求，企图满足一人一家一国的争夺。经上说到爱取，说人类因爱取而追求。如求之不得，那就否认怀疑人类努力工作的价值，而走上尊祐论（上帝的恩赐或天意）、无因论、宿命论。一朝求得，又要藏蓄守护。假如得而复失，那种悲哀，像热沙上的鱼一样。因人类爱欲的自私，父母儿女兄弟，都在互相争斗，互相诽毁讥嫌。这种情势的扩大，就是民族国家间的侵夺；因此而死伤或被掠者的苦痛，实在不堪设想。这样看来，佛教所说的苦，不单是「老死」，苦痛的解决，在勘破自我的爱取，在改变我们身心的行为。相对的改善，就是世间的救济；根本的解决，就是出世。世间与出世间，并非敌对相反（不善世间是相反的）。世间的改善与净化，决不障碍出世的解脱，反而是接近。一分学者，著重在琐碎的哲理思辨，或离却人间去出世，忽略勘破爱取的人间实际性。因此，也不能理解因人事的融洽而促进身心解脱的重要性；集体生活的真义，也受到漠视。

释尊是迦毘罗的王子，陷在五欲享受的重围中，这不是尊荣幸福。在释尊悲智的意境上，这是人生的大不幸，是悲哀。他离开王宫，完成最高的牺牲——弃世，才真正的走入人间。自然属于自然，一切还于一切；在自我私有的占领形态下，能有圆满的真理与自由吗？这种精神，贯串在一切中。在释尊教化弟子的时代，虽受著弟子的推尊敬礼，但释尊却这样说：「我不摄受众。」不愿以统摄者自居，是佛陀正觉缘起正法完满的实践。他服事病比丘洗涤；给盲比丘衹针；向小比丘忏摩（意思说请你容恕我）。他不再单是王公宰官与政客学者的朋友，他是一切人的安慰者，诚挚的劝诫教诲者。释尊的弟子，有王公、大臣、后妃，也有屠户、妓女、土匪与奴隶；有读遍四吠陀与十八大经的名学者，也有三个月读不熟一偈的呆子；有威仪庠序的耆年大德，也有嬉笑跳跃的童子。他的足迹踏遍了恒河两岸，你说他出家是消极，弃离人间吗？释尊为了真理与自由，忍受一切衣食上的淡泊，但他以法悦心，怡然自得。他受著教敌的毁谤、毒害，但他还是那样慈悲无畏，到底在恬静中胜过了一切。在入灭的时候，他还在教化须跋陀罗，谆谆的教诲他的弟子。他为著什么？抛弃了人间吗？比那些称孤道寡的统治者，更消极吗？一切属于一切，唯有为众生特别是人类的痛苦，为人类的真理与自由，为使人类向上；此外更不为自己，没有自己。在这人类所知的历史中，有比释尊更在人间的吗！为自我的解脱与真理的掘发，有割断自我与世间爱索的必要。这样的为身才能为大众，忘世才真正的走入人间。

五 佛从人间被升到天上

释尊是一位慈和诚挚的教师，他称呼那断惑清净的比丘与自己一样是阿罗汉，何尝有意把自己提高到一切之上。但在释尊大悲大智大精进的伟大活动中，事实上超过了一切。伟大高洁的德性，深邃的智慧，因定慧而获得超越的能力，特别在溯述过去自利利他的本生谈中，露出佛陀的本来面目。这无限生命的伟大活动，不断的投入弟子的心目中，使声闻弟子不能不承认佛陀的崇高伟大，而意识到自己的渺小。释尊之所以被称「十力大师」，与声闻弟子是有所不同的。仁者见仁，智者见智，弟子心目中的佛陀，是有著不同观感的。

在佛教中，有不同的佛陀观，但正确的佛陀观，到底是佛在人间，即人成佛。「如来在世间，不言有与无；如来涅槃后，不言有与无」。凡真能获得正见者，接触到佛陀的生命者，必然有深刻正确的体认，而离却俗见与拟想。但庸俗者，忘却了「佛身无漏」，以为佛陀的饥渴寒热，与自己一样。佛陀的伟大在功德，但又遗忘了舍利弗「五分法身不灭」的明训，因此说「功德满三界，无常风所坏」。以为佛陀的入灭，是灰身泯智的。这样的佛陀观，是照著苦行厌离者自己的想像而复写的，正确的佛陀观并不如此。从本生谈的启示中，佛陀的因地，修行菩萨道的菩萨，并不与俗见者所见一致。菩萨早已断了烦恼，具有超越声闻弟子的能力。所以正确的佛陀观，是证无生法忍菩萨，断烦恼已尽；成佛断习。这无生法忍菩萨，虽然随机益物，但成佛还是在人间。「诸佛世尊，皆出人间，不在天上成佛也」——《阿含经》如此说，初期大乘经也如此说。正确的佛陀观，是不能离却这原则的。但中与正是难得把握的，或者又开始拟想：证无生法忍的菩萨，就是成佛。有的以为不然，释尊是成佛久矣，现在不过是示现。「如来寿量无边际」的见解，小乘部派中早已存在。早已成佛的佛陀，在何处成佛？在人间，这似乎太平凡。那么在天上，在天上身相圆满广大的最高处——摩醯首罗天上成佛。天上成佛是真实的，人间成佛是示现的。起初，天上佛与人间佛的关系，还看作如月与水中的月影。再进一步，在人间成佛的释尊，修行六年，不得成佛，于是非向摩醯首罗天上的佛陀请教不可。在佛陀的本教中，释尊是人天教师，现在是转向天上请教了。这一思想的反流，我领略到异样的滋味。

佛陀「在天而天，在人而人」，何必执著？是的，不过我们现在人间，我们得认识人间的佛陀。佛陀是人间的，我们要远离拟想，理解佛在人间的确实性，确立起人间正见的佛陀观。佛是即人而成佛的，所以要远离俗见，要探索佛陀的佛格，而作面见佛陀的体验，也就是把握出世（不是天上）正见的佛陀观。这两者的融然无碍，是佛陀观的真相。在大乘佛教的发展中，如果说有依人乘而发趣的大乘，有依天乘而发趣的大乘，那么人间成佛与天上成佛，就是明显的分界线。佛陀怎样被升到天上，我们还得照样欢迎到人间。人间佛教的信仰者，不是人间，就是天上，此外没有你模棱两可的余地。

请熟诵佛陀的圣教，树立你正确的佛陀观——「诸佛世尊皆出人间，不在天上成佛也」！

卷002

人间佛教绪言

一 人间佛教的展开

契理与契机：佛法所最著重的，是应机与契理。契机，即所说的法，要契合当时听众的根机，使他们能于佛法，起信解，得利益。契理，即所说的法，能契合彻底而究竟了义的。佛法要著重这二方面，才能适应时机，又契于佛法的真义。如专著重于契理，或不免要曲高和寡了！如专著重于应机，像一分学佛者，只讲适应时代，而忽略了是否契合佛法的真义，这样的适应，与佛法有什么关系！现在所揭示的人间佛教，既重契机，又重契理。就契机方面说：著重人间正行，是最适合现代的需要，而中国又素来重视人事。别的不说，如印光大师，他平生极力弘扬念佛往生，却又提倡「敦伦尽分」。这名词虽是儒家的，但要在这人间，做成一像样的人，尽到为人的本分，作为求生西方的基础，他是没有忽视佛教在人间的重要意义。民国以来，佛教的法师、居士，都有适应社会的感觉，或办慈善、教育事业等。不问成绩如何，但确是认识并倾向于这一方面——佛教是人间的。人间佛教的论题，民国以来，即逐渐被提起。民国二十三年，《海潮音》出过人间佛教专号，当时曾博得许多人的同情。后来，慈航法师在星洲，办了一个佛教刊物，名为《人间佛教》。抗战期间，浙江缙云县也出了小型的《人间佛教月刊》。前年法舫法师在暹罗，也以「人间佛教」为题来讲说。总之，人间佛教的时机适应性，确是引起各方面的重视了。人间佛教不但契应时机，更是契合于佛法的深义，大家应努力来弘扬！

人生与人间：太虚大师在民国十四五年，提出了「人生佛教」。在抗战期间，还编成一部专书——《人生佛教》。大师以为：人间佛教不如人生佛教的意义好。他的倡导「人生佛教」，有两个意思：一、对治的：因为中国

的佛教末流，一向重视于——一死，二鬼，引出无边流弊。大师为了纠正他，所以主张不重死而重生，不重鬼而重人。以人生对治死鬼的佛教，所以以人生为名。佛法的重心，当然是了生死，成佛道。但中国佛弟子，由了生死而变成了专门了死。如《临终饬要》、《临终津梁》、《临终一著》等书，都是著重于死的。我在香港，遇见某居士还说「学佛就是学死」。一般的学佛修行，动机每每如此，即为了将来死得好。禅宗的「腊月三十日到来作得主」，也只是死得好的证明。大师曾为此写了〈生活与生死〉一文，认为佛教的本义，是解决生活，在生活问题的解决中，死的问题也就跟著解决了。其实，佛教的了生死，并没有错。生死是生死死生，生生不已的洪流，包含了从生到死，从死到生的一切。解决这生生不已的大问题，名为了脱生死。如不能了生，那里能了死！这那里可以偏重于死而忽略于生！

中国学佛者，由于重视了死，也就重视了鬼。中国传统的宗教，是人死为鬼。虽接受了佛教的轮回说，相信鬼可转生为人，但他们只知道人与鬼的互相转生，而每忽略了人死不一定为鬼，可以人死为人，人死为天。所以学佛者，甚至往生净土的信仰者，也还是不愿为鬼而又预备做鬼。死了，用种种的饮食来祭祀他（依佛经说，唯有饿鬼才需要祭祀），烧冥衣给他穿，化锡箔、冥洋给他用，扎纸房给他住。佛教中，不但应赴经忏，著重度亡；而且将中国的一些迷信习俗，都引到佛门中来，这完全受了中国「人死为鬼」的恶影响。其实一人死了，不一定生于鬼趣，或生地狱、畜生，或生到天国，或仍来人间。即使想到死亡，也不应预备作鬼！无锡的丁福保，以为信佛先要信鬼，大师以为这不免加深了鬼教的迷信！为对治这一类「鬼本」的谬见，特提倡「人本」来纠正他。孔子说「未能事人，焉能事鬼」，儒家还重视人生，何况以人本为中心的佛教！大师的重视人生，实含有对治的深义。二、显正的：大师从佛教的根本去了解，时代的适应去了解，认为应重视现实的人生。「依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的业报，方是时代所需，尤为我国的情形所宜。由此向上增进，乃可进趣大乘行。使世界人类的人性不失，且成为完善美满的人间。有了完善的人生为所依，进一步的使人们去修佛法所重的大乘菩萨行果」（〈我怎样判摄一切佛法〉）。大师

曾说：「仰止唯佛陀，完就在人格，人圆佛即成，是名真现实。」（〈即人成佛的真现实论〉）即人生而成佛，显出了大师「人生佛教」的本意。

人生佛教是极好了，为什么有些人要提倡人间佛教呢？约显正方面说，大致相近；而在对治方面，觉得更有极重要的理由。人在五趣中的位置，恰好是在中间。在人的上面有天堂；下面有地狱；饿鬼与畜生，可说在人间的旁边，而也可通于上下。鬼趣的低劣者，近于地狱（有些宗教是不分的），所以阎罗王或说为鬼趣的统摄者，又说是地狱的王。而鬼趣的高级者，即低级的天（神）。畜生中，高级的也通于天。天神与鬼、畜，在一般宗教中，虽从来有分别，而实有混淆的形迹。大概的说：倾向于统一的，永生的，是天神（神教）教。但也有多少不同：如基督教的耶和华，回教的阿兰，是一神教；如印度的梵天、大自在天，中国道教的元始天尊等，是泛神教，即有多神的倾向而统一的。如倾向于杂多的，死亡的，即鬼灵（鬼教或巫教）教。佛教是宗教，有五趣说，如不能重视人间，那么如重视鬼、畜一边，会变为著重于鬼与死亡的，近于鬼教。如著重羡慕那天神（仙、鬼）一边，即使修行学佛，也会成为著重于神与永生（长寿、长生）的，近于神教。神、鬼的可分而不可分，即会变成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。这不但中国流于死鬼的偏向，印度后期的佛教，也流于天神的混滥。如印度的后期佛教，背弃了佛教的真义，不以人为本而以天为本（初重于一神倾向的梵天，后来重于泛神倾向的帝释天），使佛法受到非常的变化。所以特提「人间」二字来对治他：这不但对治了偏于死亡与鬼，同时也对治了偏于神与永生。真正的佛教，是人间的，唯有人间的佛教，才能表现出佛法的真义。所以，我们应继承「人生佛教」的真义，来发扬人间的佛教。我们首先应记著：在无边佛法中，人间佛教是根本而最精要的，究竟彻底而又最适应现代机宜的。切勿误解为人乘法！

二 人间佛教的三宝观

三宝在人间：佛法无边，实不外乎三宝。我们学佛的，第一要皈信三宝。拿出家人说，皈依三宝，即加入僧团而学法，由学法而趋于果证。皈依的对象是三宝，所学所证，也不出此三宝。如不能正确地信解三宝，一切与外道

的知见一样，那名称是皈依三宝，其实对佛法是极其陌生的！

三世、十方，佛是极多的。凡对于宇宙人生的真理，普遍而正确的觉悟——正遍知；慈悲、智慧，一切功德，到达圆满的境地，就称为佛。单说佛，不是指那一位佛，而是通指三世十方的一切佛。但是，我们怎么知道有佛，有十方三世佛呢？这因为，我们这个世界，曾经有佛出世。本师释迦牟尼佛，就诞生在印度的迦毘罗国释迦种族。父亲是净饭王，母亲是摩耶夫人，他也有妻有子。出家后，参学、修行，终于成了佛。他常在摩竭陀国的王舍城，憍萨罗国的舍卫城等，弘扬正法。到八十岁的时候，在拘尸那地方入灭。照这历史上千真万确的事实来看，佛那一样不是在人间的。释迦牟尼佛，不是天神，不是鬼怪，也从不假冒神子或神的使者。他老实的说：「诸佛世尊，皆出人间，非由天而得也。」（《增壹阿含经》）这不但是释迦佛，一切都是人间成佛，而不会在天上的。又说：「我亦是人数。」佛是由人而成佛的，不过佛的断惑究竟，悲智功德一切到达无上圆满的境地而已。佛在人间时，一样的穿衣、吃饭、来去出入。他是世间的真实导师，人间的佛弟子，即是「随佛出家」、「常随佛学」。《法句经》说「具眼两足尊」，眼即知见，知见的具足圆满者，即是佛，佛在两足的人类中，处最可尊敬的地位。佛出人间，人间才有正法。由于有本师释迦牟尼佛，我们才知道有三世十方诸佛。从「佛佛道同」来说，一切佛还不等于释迦佛吗？

再从法宝说：诸佛所证觉的诸法实相是法，修行的道也叫法。道与悟证的寂灭法，本无所谓人间不人间的，佛出世或不出世，都是这样。佛时常说「是法非佛作，亦非余人作」，那么为什么说法在人间？因为本师释迦佛的说法，是为人而说的。在神鬼气氛浓厚的印度环境，虽也偶为天龙等说法，而重点到底是为了人间的人类。如佛教根本教义中的十二缘起的识、名色、六处三支：由初识——投胎识而有名色（肉团凝成），由名色而起六处（眼耳鼻等成就），这唯有此欲界人间才有这完整的生长过程。他界如天与地狱等，都是化身的，顷刻即圆满六处，那里有此阶段？又如无色界，既没有色法，即是有名无色，处中也但有意处而没有眼等五处了。佛这样的说明身心渐成的阶段，即是约此界人间而说的。又如生缘老病死（阿毘达磨者把病略

去了，但经说是有的）：老与病，其实也只是此界人间的情况。地狱与天神，可说都是没有的。佛本为人说十二缘起，等到以此论到一切，即觉到有些不尽然。其实，佛没有为天为鬼而说此法门，这是为人类而安立的。五蕴、十二处、十八界等，都如此。又六根对境生起六识，这也是人类的情况。许多下等动物——畜生，是无耳、无鼻的，当然不会有圆满的十二处、十八界。色界的众生，没有鼻、舌识；到了二禅以上，前五识就都不起了。五蕴、十二处、十八界的分类，实在是依人类而分别的。谈到修道，如天国、畜生，即没有律仪戒。所以，可以肯定的指出：法，本是为人类而说的；一切是适应人类的情形而安立的。佛既没有依地狱、天堂的情况而立法；如有地狱法与天堂法，那也只适合于地狱与天国，也不是我们——人类所能信行的。

说到僧宝，不用说，是在人间了。出家五众（沙弥、沙弥尼，式叉摩那，比丘、比丘尼）中，除了人间，其他众生都是没有的。所以出家众的律仪戒，唯是为人而说，也唯是人所受所行的。受戒时，即曾问：「汝是非人耶？」如是非人——天神与鬼畜，即不得受戒。依戒而摄僧，依僧伽而住持佛法，一切都是人间的，何等明显！

佛出人间，为人说人法——人类所能解能行的，人类得因此而增进而解脱的佛法，修学者也即是人间贤圣僧。三宝常住人间，进一步说，人间才有如法而完美的三宝。佛在人间，法与僧也无不在人间。三宝本在人间，这即是我们的皈依处。如忽略此界人间的佛法僧，而偏重他方，天国、龙宫，无疑地会落入于死亡与鬼灵，永生与天神的窠臼，埋没了佛法的真义！

人间与天上：从三宝出现于人间说，佛为创觉的立教者。佛住世时，生活起居，与一般人相仿佛。既不是神，也不是神的儿子或使者，他是真挚的人类导师。人间有苦有乐，穿的、吃的、住的，都不能随心适意。天上呢？吃的是天厨妙供，穿的是细滑天衣，住的是七宝宫殿，比人间的享受，是不知好到若干倍。人间寿命短，天寿极长，活到几百万年的不算回事。人间的身量短，而天身有的如须弥山那么高大，光明晃耀。有的，以为佛与人一样，太不够圆满，能像天人那样的广大庄严就好了！这一不能把握「人间佛教」的见解，就现出了天上成佛的思想。如说：「色界究竟天，离欲成菩提。」

天上成佛，是真佛；人间成佛是化身，这是现实人间的佛陀而天化了！佛于色究竟天成佛，即大自在天成佛，于是佛梵合流。印度婆罗门教徒便说：人间的释迦牟尼佛，是化身，是大自在天的化身。这样的弄得神佛不分，使佛教在印度，流于神秘、迷妄，走上了末路！所以我们必须立定「佛在人间」的本教，才不会变质而成为重死亡的鬼教，或重长生的神教。认定了佛在人间，那么说法时也在人间，佛法即是佛在人间的教化。佛所表现的三业大用：以语言为弟子们开示；佛的行止举措，对人接物，身体一切的活动，都是身教，是为弟子们示范的；尤其是他的大慈悲大智慧，意业能感召人类。佛的「三轮示导」，即是人间佛法的根本。怎能使法宝常在人间流行呢？一、由出家在家的佛弟子，切实的依教奉行，而表现于身心中。二、有经、像、塔、庙等传世，表示出佛法的内容与精神。如经典的文字，即是用印度文写的，所以经典传来中国，是要有人——如鸠摩罗什及玄奘等翻译。这因为是人间的佛法，所以编集传译流通，都有确凿的史实可考证。不像外道的经书，胡说是神说的，是从天上送下来的。因此，更显得佛法在人间，为了人间而说。如为畜生（龙等）说，鬼（夜叉等）说，天（帝释）说，那么用什么语文编集？谁翻译而成为人语？如以人间佛教的眼光来说：如龙树菩萨从雪山老比丘处得大乘经，这是很平实的事。如说夜叉送来、天龙传来，那对于佛典的语文，编集、翻译，一切都成为问题了！佛经的编集，开端都载明时间，地方，听众，佛法本著重时地人的确实性，这才能引人生信。所以说：「说时方人，为令人生信故。」如佛在天上成佛，说法，那一切都不是你我——人类能知，也只能适应于天上，而无关人间的教化了。我们是人，需要的是人的佛教。应以此抉择佛教，使佛教恢复在人间的本有的光明！（仁俊记）

卷003

从依机设教来说明人间佛教

一 教乘应机的安立

施教宗旨：佛法是适应众生的根机而安立的，需要什么，就为他说什么。如《大智度论》所说的四悉檀，即是佛陀应机说法的四大宗旨。说法的宗旨虽多，但总括起来，不出此四。一、世间悉檀，以引起乐欲为宗。如对初学而缺乏兴味的，佛必先使他生欢喜心。随顺众生的不同愿欲，给他说不同的法。如遇到农人，可先谈些田园的事，然后即巧便地引入佛法，那听众一定是乐意接受的。从他性欲所近的，引入佛法，不使格格不入。如佛在印度，适应印度民情，于受施后，也为人说呗赞。如印度多信天（神），佛也就称「天人师」，为梵天、帝释等说法。佛说：天神等不可归依，如随顺世俗，也不妨供养他等。大乘的「先以欲钩牵，后令入佛智」，也只是这样的巧方便。二、为人悉檀，以生善为宗。如不肯布施的，就将布施的功德说给他听。为说持戒，为说忍辱等功德，总之，应机说法，以使他的善根滋盛为目的。这与世间悉檀不同的：这不是为了随顺众生愿欲，逗发兴趣而说法，是为了增长善根。这不一定是世间所熟识的，但必是佛法所认为合于道德的。三、对治悉檀，以制止人类的恶行为宗旨。如贪欲重的，教他修不净观；瞋恚重的，教他修慈悲观；愚痴重的，教他修因缘观；散乱多的，教他修数息观；我执重的，教他修界分别观。有的能行许多慈善事业，却不能遏止自己的恶行；也有人能消极的止恶，却不能起而积极的为善。所以生善与息恶，在应机施教中成为二大宗旨。止恶，不但是制止身体与语言的恶行，还要净化内心的烦恼。如有人只肯布施，不能持戒。毁戒是一切罪恶的根源，因此为说布施功德是有限的，只感得身外的福报。学佛最重要的是持戒，持戒才能感人天报。这就是以持戒对治毁犯的恶行。如有人但能制止身语的恶行，而烦恼多起，即为说学佛不能但限于身口，应清净内心，修习禅观。生善与止恶的目的不同，而众生又因时因地而异，所以说法是有多种巧方便的。有的称扬赞叹，有的又呵斥痛责；或赞此斥彼，或赞彼斥此。总之，众生的根机，应该怎样，就要怎样说法。四、第一义悉檀，这以显了真义为宗，这是佛陀自证的诸法实相。不信解这甚深的真义，而修行趣证，是决不能了脱生死，圆成佛道的。所以佛依第一义悉檀说，是究竟的了义说，这才是佛法的心髓。

龙树说：「三悉檀可破可坏，第一义悉檀不可坏。」如世间悉檀，要看这时代的情况怎样，这区域的习俗怎样，这人的根性怎样，随顺世俗的逗机方便，千变万化，不拘一端。如时代不同，区域不同，对机不同，那就对于甲的世间悉檀，对于乙可能成为大障碍，不成方便。这那里可以拘执？世间悉檀，是可破坏的，但在时地人的适应时，是极好的方便。说到增长善根，对治恶行，原则虽古今一致的；佛称道为「古仙人之道」，也是有著永久性的。但实施的方法，也会因时因地因人而不同。古代的，别处的道德，在此时此地看来，也许认为不完善了。然诸恶莫作，众善奉行的原则，是不会改变的。依佛所说的第一义悉檀，那才是常遍的大道，照著去修证，才能出离世间的迷惑，悟证彻底圆满的真理。佛法如医师给药病人吃一样，随病人的情势变化，给他吃的药也就不同。所以随著时代、环境、根机的不同，所说的法也应有差别。如佛法在印度，就要适应印度的各种情况；佛法传到中国、日本、南洋等国家，都因适合这些国家的不同的情况而多少不同。佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘扬佛法而要得到机教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的运用才行，把握方便（前三悉檀）与究竟的差别才行。尤其是不能误解方便为究竟，从根本上破坏了佛法的纲宗。

教乘类别：随众生根机的差别，故教法也随而有别。乘有运载的意思，人类依此教法修行，即可由此而至彼，如乘车一样，所以称佛法为乘。人能依此教法修行即可由人而天，或由凡而圣。这一向有五乘、三乘、一乘的类别。

五乘是：人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘（或佛乘）。乘，必有三事：一、发心；二、目的；三、方法。五乘可略为三类：(一)、人天乘为一类。人天乘发什么心呢？叫「增进（或作胜）心」。在六道中生死轮回，受苦不已，但比较说，人与天要好得多。所以学佛法的动机，有些人总是希望现在人间，及来世生天生人，比目前环境要好一点。现在的身体不圆满，智识不深，生活不富裕，学法的目的，希求现生将来，身体、智识、生活都能达到丰满安乐。此种心理，也是世间常人所共有的。发这样的心，因此而学佛，这不过人天乘的发心。现世在人间，希冀现生人间乐，未来世得生人

间天上乐，这是人天法的目的。以人间正行，布施、持戒等为方法。如不能循人天的正道，损人利己，杀、盗、邪淫、妄语，那是要堕落的。如存此增进心，那无论学什么高深佛法，结果也不出人、天道中。(二)、声闻、缘觉乘为一类，二乘的根性相同，仅稍有差别。他们的发心，与人天乘不同。他们深刻地感觉到三界生死是太苦了，就是生在人、天道中，到头来也还是一切皆苦。所以，不追求现生乐与后生乐，于世间一切生起无常故苦的感悟，发「出离心」，想息除三界的生死，以证得涅槃为目的。修行的方法，也重于调治自心的烦恼。如但存此出离心，即使修行大乘法，也还是要退证小果的。(三)、菩萨乘，菩萨发心，又与二乘不同。他也见到三界的生死是太苦，可是他又见到三界众生与自身一样的受苦，于是发「大悲心」为本的菩提心。对有情所受的苦迫，生起同情心，怜愍心，以自利利他的方法为修行，以度生成佛为目的。佛法虽无量无边，归纳起来，不出此五乘法。学佛法，不出此五乘法，而五乘中以菩萨乘为高胜。如学佛而离开了此五乘的发心与修行，就是虚伪的学佛，不能免离恶道的苦难。

再说三乘与一乘：人天乘，本不是佛法的宗要，佛法的重心是出世间的。人天乘法，也不但是佛法的，像中国的儒、道，西方的耶教，与中东的回教，动机与行为，大都是契合人天乘法的。就是世间的政治学术，也很多是符合人天法的。所以人天乘法，是共世间的，显不出佛法的特殊。佛法的特质是出世法，即是三乘法。三乘，即声闻乘，缘觉乘，菩萨乘。三乘的差别，上面已约略说到。一乘，即一大乘。三乘中也有大乘，与一乘有什么差异呢？如说：三乘同入无余涅槃，声闻，缘觉的无学果是究竟的，这即是三乘说。如说：不但菩萨决定成佛，声闻与缘觉将来一定要回心向大，同归于唯一大路——成佛，这即是一乘说。一开始就发菩提心的，叫直往大乘；先修二乘，再回心向大乘，叫回入大乘。从学菩萨行，成如来果说，大乘与一乘，并无实质的差别。佛法中一向有三乘与一乘的诤论，根本在二乘的是否究竟？这如：

┌一声闻乘……·

｜：…小乘

├─缘觉乘…….

一佛乘─┴─菩萨乘……大乘

表中二条短线，如二乘；另一条长线，如一大乘。在经说二乘究竟时，菩萨乘与二乘相对，称为大乘。但二乘是终要转入大乘成佛的，唯大无小，所以大乘即成为一乘。三乘究竟，本是方便说的。在证入法性平等中，同归一乘，为必然的结论（所以，《般若经》说，阿罗汉等圣者，是一定会信受大乘般若的。《法华经》等说，如声闻而不信一大乘，是增上慢人，自以为是阿罗汉，而不是真阿罗汉）。

通约三乘来说，二乘是出世间法，菩萨乘也是出世法，但特别称赞为出世上上法。因为菩萨不但求自己成佛，也愿一切有情得度，为大智、大悲、大愿、大行的合一。对人天乘说，大乘是出世的，也是入世的，是世间法与出世间法的统一，到达更高的完成。

教史递演：佛法的五乘，三乘，如从同归一乘佛道的立场来说，佛法分为三类，实只是大乘的三类。从印度佛教史的演变上看，这是确实有此三类的。此三类，虚大师在〈我怎样判摄一切佛法〉中，有简要的说明。大师的见解，是唯一大乘，一切有情皆能成佛。从此去观察：一、佛灭后初五百年，即正法时代，以声闻道为中心，而即是以声闻行果趣入大乘。那时候的学佛者，多分是先学声闻乘，修行证果，然后再回入大乘。像《法华经》的舍利弗，四大声闻，有学无学的比丘比丘尼等，都回向大乘，发成佛度生的大愿。这种风气，五百年后还有嗣续的。印度佛教史，明显的记载著他的事情，如龙树、提婆、无著、世亲等，虽不一定先证声闻，大概先于声闻学派中出家，受戒；或先小后大；或内修菩萨行而外现声闻僧相。出家菩萨，以属于这一类的为多。依二乘行果以向大乘的菩萨，都是重智的。二乘一向重智，悲心不够，精勤禅观，切求悟证。先断烦恼，了生死，再回心学佛，即是智增上菩萨。因为他本重智慧，久久成为习惯了，虽然回心向大，也还是悲心不深，在菩萨道中，进程不快。二、依大师说，即像法的时代一千年。印度学佛法的，多分依天乘行果而进趣大乘的。这些可称为天菩萨的，不像二

乘的先证小果，而是对于婆罗门教的天法有基础的根机，习惯于天法的，以天法为方便而融摄于佛法。所以观念佛菩萨，等于念天，或即称之为「修天」，处处以佛化的天国为理想的境地。例如密宗的本尊，都是夜叉、罗刹像或梵像，表示了天神的姿态。这时，二乘在佛法中，地位极低。三、依大师说，一千五百年后，到了末法时代，是依人乘行而趣入菩萨道。证声闻果的是等于没有了，连南传佛法的声闻乘佛教国，也重于教育、慈善等人事。在山林修声闻行，会被时代讥刺为逃避自私了。专修天乘菩萨行的，著重于饮食男女，要被时代责斥为迷信荒谬了。依现在的情况看，唯有依人乘行学菩萨法，即依人类的正常道德为基础，发心直趣大乘，才是应机的，而且是可以宏通的救世的佛法。大师的分类法，由人菩萨而天菩萨，由天菩萨而二乘菩萨，是很有意义的。二乘菩萨重智；天菩萨重信（净土、密宗，都是天菩萨行，都重信仰）；人菩萨重慈悲，对一切人类起同情心，而施设种种利济的事业。《大智度论》曾说到菩萨：或重智，或重悲，或重于信精进。虽真正的菩萨，信进悲智是应该具足的，但依趣入大乘说，确有这三者的不同。

在印度一千五百年的佛教史中，也可看出三期的演变。试画为曼荼拏，以说明机教的差别：

【图：Y14p0038_01.svg】鬼神、拥护、在家、施戒、出家、解脱

初期佛教，以出家的声闻僧为中心，释迦佛自身，舍利弗，目犍连，大迦叶们，都是现出家相的。出家有什么特殊风格？可称为自在解脱。如穿衣、吃饭、住处都不怎么讲究，随缘度日。少事少业，减除烦恼，林野风致，现出清净自在的精神。初期佛教，以此出家的解脱为中心。此外有在家弟子，如舍卫国的给孤独长者，摩竭陀国的频婆娑罗王，憍萨罗国的波斯匿王，以及文臣武将，农工商贾，男女老幼。这些人都是现在家——一般人的常相，重布施、持戒，尽力于对国对家对人应作的正事。他们也修定，但重于慈定。也能了生死，但不处于住持佛教的地位，而是外围的信众。最外层的，是鬼神——从净居天到饿鬼、畜生。《阿含经》与毘尼中，每有天人、阿修罗、乾闼婆、夜叉等，偶尔也参预法会；少分是守护佛教，以免恶性的鬼神来捣乱。在佛教中，处于不关重要的地位。他们有二种特征：一、贪求，对世间

的五欲，贪心最极强烈；二、忿怒，在什么时候，最容易引发瞋恚。佛对于这些，总是劝他们，不为自己的贪欲，暴劣的忿怒，而害人害世。天、人（在家）、声闻（出家）三类，佛教的重心极为明确。此初期的佛教，鬼神仅是世间悉檀，不加尊重，也不否定。神教的色彩极浅，迷信的方便极少。内重禅慧，外重人事，初期以出家解脱为中心的佛教，是如此。

【图：Y14p0040_01.svg】出家、解脱、在家、慈悲、天神、护持

佛灭后五百年的佛教情况，即大乘教兴起的时代，也约有五百年。佛教的中心是演变了。处于佛教中心的佛与弟子，都现为在家相。如文殊、观音、普贤、维摩诘、善财、常啼等菩萨，可说都是在家的。大乘归极的佛陀，为毘卢遮那佛，也是有发髻，戴头冠的，身上璎珞庄严的在家相。这以在家为中心的佛菩萨，表现了大悲、大智、大行、大愿的特征，重六波罗蜜、四摄等法门。当时，出家解脱相的声闻僧（连释迦佛在内），被移到右边去，不再代表佛法的重心，而看作适应一分根性的方便了。声闻乘所说的三宝观，不是佛法的根本；究竟而根本的，是以发菩提心度生成佛为宗的一大乘。二乘虽然被推移到方便的外围，但并没有拒绝他们，是处在旁听的地位。不过，迦叶等声闻弟子，时常在怨恨自己，轻视自己，为什么不知道修菩萨以成佛。末了才决定，二乘都要回心入大乘的，如《法华经》所说。天（鬼畜），不远处于外围，地位抬高了，处在左边的地位。举例说：传说佛在世时有护法神——金刚力士，本是夜叉而已。在大乘佛教中，就尊称为菩萨化身。海龙王、紧那罗王、犍闼婆王、阿修罗王，称为菩萨的也不少，连魔王也有不可思议大菩萨。这些天菩萨，在大乘法会中，助佛扬化，也还是本著悲智行愿的精神，助佛说六波罗蜜、四摄等大乘法，不过增加一些神的特征。一分低下的天神，大抵是热心的护法者。

这一期的佛教，从出家移入在家，从人而移向天，为高级的天与在家人的趣入佛法，也是适应于崇奉天神的在家婆罗门而发扬起来。入世利生，充满了本生谈中的菩萨精神。但同时，天的倾向发达起来，天神的地位也显著起来。所以，这是佛教的人间化，也是天化。印度大乘佛教的隆盛，是包含这两个内容，也影响了后来发展的倾向。这不如初期的朴素，重于集团生活

，而多少曲应世间俗习，而倾向于唯心及个人的伟大。

【图：Y14p0042_01.svg】出家、解脱、在家、慈悲、神天、贪忿

第三期的佛教，一切情况，与初期佛教相比，真可说本末倒置。处于中台的佛菩萨相，多分是现的夜叉、罗刹相，奇形怪状，使人见了惊慌。有的是头上安头，手多、武器多，项间或悬著一颗颗贯穿起来的骷髅头，脚下或踏著凶恶相的鬼神。而且在极度凶恶——应该说「忿怒」的情况下，又男女扭成一堆，这称为「具贪相」。那些现在家慈和的菩萨，又移到外围去了。至于现出家解脱相的，在最外围，简直是毫无地位！这种境况，从密宗曼荼拏中，可以完全看出。由于天神（特别是欲界的低级的）为佛教中心，所以一切神教的仪式、修法，应有尽有的化为佛法方便。这即是虚大师称为以天乘行果而趣向佛乘的。由此，可见初期佛教以声闻乘为中心，中期以人（天）菩萨为中心，后期以天（菩萨）为中心。中期的大乘佛教，一方面倾向天菩萨，同时又倾向人菩萨。人菩萨法，在印度的中期佛教，有著充分的表现；为了适应于印度神化极深的环境，佛教就更摄取婆罗门教的方便，发展到天菩萨去。

现在所提倡的人间佛教，我们是人，应以人为中心，应摄取印度初中二期佛教的人菩萨的慈悲与智慧，特应从悲起智，而不取后期佛教的天菩萨法。传到中国的佛法，唐代也还是印度后期佛教的开始，所以还不像传于西藏的完全天化。中国所传的佛教，天神化本来不深，也许声闻的倾向要浓厚些。提倡纯粹的人菩萨法，即由人发菩萨心，以悲智普济一切有情，直趣无上正等菩提，应著重中期佛教，而脱落天化的倾向。

二 诸乘应机的分析

人乘及基于人乘的天乘：佛法是适应众生根机的，从对什么机说什么法去分别，就明显地看出，那些是人乘的特法，天乘的特法，二乘的特法，菩萨乘的特法。佛法兴于印度，当然要适应印度当时的文化，以及印度人的特性。佛法为了适应某一时代，某一区域的根机，佛法就有时代性与区域性了。

佛法与古代印度文化有重要的关系，必须了解这点，才能不受他的拘束，不以适应印度古代文明的契机法，误解为十方三世常住的真理。

要求未来世仍得人身，名人乘法。以人为可贵的，尽人的本分，作人类应作的正事；有此人身的正行，将来定能获生人间。因果等流，毫无差失。生天也如此，现生修学天乘法，来生一定得生天报。行人法，得人报；行天法，得天报，这是无可疑惑的。释尊出世前，印度的初期文化，人乘法，天乘法是没有分别的。古人心里所萦回的问题，主要在人间如何能得到快乐。这是人类最基本的欲求，由个人到宗族以及国家，都是如此。他们时刻地在想获得人生快乐，并希望这快乐能长久持续下去，这在佛法里，叫做「现法乐」。然由于现生乐是短暂的，是随即消逝了的。况且，人间的缺陷很多，如自然界的灾害——风暴雨淹，山崩地震；人为的祸患——刀兵斫杀，争城夺地。因此求来生为人，与更求上生天国的思想，也油然而起。此种思想，古代的一切宗教，莫不如此。这在佛法中，名为「后法乐」。

这两种宗教思想，一求人间现法乐，一求未来人天的后法乐，近于五乘中的人天乘。这不是说：人应如此修，天应如此修，是说人如此行，即得人身，得天身。这二者，都从人身起行，从人生正行发展到生天的行法。后来，印度宗教又引出永生不死的思想，如基督教的天国永生一样。当时印度人以为，天中的大部分还是要死的，所以探究怎样才能究竟不死。以为唯有最高神——梵，是宇宙的本源，是永生不死的，常住不变的。人能复归于梵，即得恒常的妙乐。这种思想的底里，本含有解脱的意义。由生而死，死而又生，这本是个大难题；这应该想法彻底解决。佛教是超过了现法乐与后法乐，而探求究竟解脱乐的。这在一般的宗教，皆以生梵天，或「梵我合一」为究竟乐。这三种企求，归纳世界人类的思想，不外乎如此。

释尊出世时，究竟解脱的思想，已弥漫全印度。在人天中，倾向于天国，以为天比人间好。这因为，不但天为后法乐的地方，他们相信生梵天，即是究竟解脱处。获得人间福乐与来生得生人天的方法，印度宗教的主要方法有六：祭祀、咒术、德行、苦行、遁世、瑜伽。一、祭祀：中国人重视祭祖宗，或祭土地神等，于古代宗教的祭祀重要性，大抵已不能深切了解。古代

的宗教情绪极浓，祭祀是唯一的大事，每天、每月、每年，都有规定的祭祀时间。如希伯来的犹太教，印度的婆罗门教，中国的神教（即后代儒家与道家共的宗教），都是这样。逢男女婚丧，农作收成的时候，都要举行隆重的祭祀。最高的是祭天（上帝等），但中国由帝王包办，久之淡忘了，不再像犹太教等倾向于一神。祭祀法，古代的印度（犹太教，波斯教等也如此），一家设一火，一年到头，家里是不熄火祭的。祭物大抵与人间的食物相同，如新生的瓜果米谷，乳酪牛羊等。人类生活所需的东西，投到火里作祭品。以为这样的祭祀，这些被火烧的饮食气味，升到天上，天神即受他们的供养。

天神生欢喜心，使你种的五谷，养的牛羊，都得茂盛繁殖，身心获得康乐，未来能得生人间天上。后期佛教密宗的「护摩」，即沿婆罗门教的火祭而来。但还有复杂的祭祀，须请祭师代行，设三火。二、咒术：不但是印度，古代人大都有此信仰。如中国的道教，也有咒术。持咒时，身体也有表示的动作，还有象征的物品。祭祀的咒语，含义在可解不可解之间。古人相信咒语有很大的力量，可为人类与天或鬼神间感通的工具。印度的咒术，有的为附于祭祀的用语，动机还光明正大。但另有独立的咒术，其间即有存心不正，利用低级鬼神的魔力，作损人利己的邪术。三、德行：如人遵守祖宗的成法，奉行家庭间的义务，或为国家作战等。凡是看作人类应行的正法，都可为来生人天的因。同时，由于祭礼，对祭师要发心供养，布施的风气盛起来。祭师对于祭主——信徒，也时常警诫他们，要诚敬老实，或奉行特定的戒条，否则祭祀与持咒就会无效。这里面，也含有道德的正行。人生正行中，如不杀、不盗、不邪淫、不妄语等，古来也已非常重视的了。

上面三类，大致为求现法乐与后法乐的行法（祭祀，通究竟乐）。四、苦行：有禁欲的意义，如物欲的享受，极力节制，又含有努力的意思。上三种，是一般人所能做的，但苦行只是少数人的特行，是宗教中最精进的人。苦行，是战胜物欲的精神，如甘地也是一苦行者，他终身是那样的精苦，印度民族的独立，是受了他最大的鼓舞，发生难以相信的感召力。但有偏于戕贼身体的苦行，如常立、不食、卧荆棘中等，即是无意义的了。佛在世时，摩竭陀与央伽国，修苦行的极多，受到世人非常的崇敬。这些苦行者，不是

人乘法，而是倾向于生天及解脱的。五、遁世（近于中国的隐逸）：有的觉得，祭祀、咒术等是形式的，为家庭俗事所缠的。真正的修持，要摆脱形式的宗教，到深山丛林里去专修。释尊未出家前，这风气就已盛行，称为沙门。有的到五六十岁，完成了家庭的义务，再过遁世生活；有的少年即出家。六、瑜伽：隐遁者，大抵是苦行者，又是修持瑜伽的。瑜伽，大抵与佛教的禅定相近。从物欲的克制，呼吸的调御，精神的集中，以达超越的自在境地。

这身心体验的瑜伽，即是生天或了脱生死的究竟法门。上面所说的六项方法，祭祀、咒术，是一般的，求生人天的；德行，通于做人的方法，以及进修的根本道德；苦行、隐遁、瑜伽，是生天的，而且是生天得解脱的。释尊出生于印度人间，应机立教，对于这些，是怎样的摄取或破斥呢？

【图：Y14p0049_01.svg】祭祀、咒术、德行、苦行、瑜伽、遁世、人乘法、天乘法

佛所安立的人天乘法，将祭祀除开。如婆罗门繁重的祭祀，佛法中是不要的。这如犹太教本重祭祀，被耶稣革除了一样。谈到咒术，更是绝对否定的。佛法对于印度的祭祀天神，如屠杀牛羊，毒害生命，耗费财物，劳动大众，佛以为这只有增加罪愆，毫无益处。在家佛弟子，如不铺张，简单地用点香、花、果、谷来供天，也不阻止他。这是摄化众生的方便，属于世间悉檀。从这可看出佛教的宽容精神，不像基督教、回教等的排斥异己的作风。东方的精神，是宽容的，但佛法每因宽容而引出流弊，这是佛徒不曾能把握佛陀创教的精神。还有祭祀祖宗，印度、中国都重视他。有人问佛：祭祀祖先有没有用？佛答：如父母死了，堕在饿鬼道中，祭祀他，可使他暂免饥饿的苦迫。若生到人间或天上，畜生或地狱，就用不著祭祀。因为，如人及畜生，都是不依祭祀而生活的。佛这样回答，真耐人寻味。但听者又问：如父母不堕在饿鬼中，即不要祭祀吗？佛又答：也可以，因为过去生中的父母，不能说没有堕在饿鬼中的。佛不反对祭祖，一、为使饿鬼得食；二、免与印度的习俗发生严重的纠纷。要生人天，要具足人天的正行。有了人天正行，现法得乐，未来也得乐果。相反的，如杀生、偷盗等邪行，未来堕恶道受苦，现法也受种种苦果。人天乘的德行，约有三种：施、戒、定，称为世间三

福业事。施是牺牲自己所有的，不贪恋悭吝，而肯拿来利他。持戒是制伏烦恼，与一切人建立正常的关系，使自己的行为，不作损人的邪行。定是内心的净伏，烦恼的部分断除。这里是著重禅定中的慈悲等持，为利他的广大同情心。人乘的方法有二，施与戒。天乘的方法，更修禅定。生天必要修定，如修得四禅，将来能生色界四禅天。遁世，是天乘法（生欲界天法是不一定遁世的）；精修瑜伽，为生天的主要法门。苦行，佛教是取他的精意（通于人天法），主张少欲知足，精进勇猛；不过苦，不纵欲，取著中道的态度。总之，印度宗教以为生天即得解脱的方法——遁世、苦行、瑜伽，佛是多少修正了他，以为这不过生天法而还不能得究竟解脱。布施与持戒，一般的说，是人乘的德行。进一步的，也可以生到欲界天（也要多少习定）。要想生到色无色界，非修禅不可。所以，人乘法以施戒为本，而重在戒善，无戒即堕落鬼、畜趣。天乘法以戒定为主，而重在禅定。适应印度当时的根机，人乘法即为家本位的德行。从佛法去了解他，这实是适应人间所最急需的。不过，限于时机，佛教最高深圆满的真义，还不曾充分（在人乘法中）说明而已。佛法的人乘法，与中国儒家的思想相近。

基于人、天的声闻乘：佛为适应当时印度的民情、根性，立人天乘法，又依此而进立声闻法。声闻，本为当时佛弟子的通称，从佛听受正法，依法修行得解脱，都叫做声闻。后来，演变为一部分佛弟子的专称。要说明基于人天的声闻乘法，还得从前所说的六种说起：

【图：Y14p0052_01.svg】德行、苦行、隐遁、瑜伽、戒、定、慧

印度一般在家的人天法与究竟解脱法，依释尊看来，人天法中也有种种错误。尤其是外道的解脱法，都是虚伪的，有著根本的错谬。佛所安立的声闻乘法，是究竟的，彻底的真道。修学究竟解脱道的方法，即三无漏学——戒定慧；唯有这三学，能令人离烦恼，了生死，得解脱。此外，没有任何方法，可以使人达到目的。印度外道生天究竟的方法，或重在祭祀，声闻法中对祭祀是一笔勾销。真有正见的究竟解脱，决不从祭祀得来。佛虽为了避免无意义的争执，从世间悉檀的立场，容许供天，施鬼，但佛教的出世法，是绝对用不著祭祀的。咒术，虽印度的外道，以为真我解脱时，要心念「唵」

等为方便，但初期的声闻法，是不需要这些的。佛说：「见谛」（悟证真理）的人，就是生了大病，受种种剧苦，甚至可能死亡，也决不去求学一句咒，几句咒，或者千句咒，希望避免自己的痛苦与死亡。可见这惟不见真理的愚痴众生，才去学习。真净的出世法，要从正知正行中来，决不能从神化的祭祀与咒术中来。

德行，声闻法重在精持净戒，这是到达出世的正道。从出世解脱的立场说，世间一般的布施，每与解脱不相应：或为了虚荣，为了聚众，为了趋吉避凶，为了希求人天果报，这都是世俗生死心，与解脱的佛法不相应。佛法是称叹布施的，但单是财物的施舍，如一般人以世俗心作布施，这是不能成为解脱道的。修出世法的重视净戒，戒中即含得一分苦行。穿衣、吃饭、睡觉，这些要清苦澹泊，少欲知足。如外道那样的无意义的苦行，如夏天在烈日下曝晒，冬天裸体挨冻等，在声闻的解脱道中，彻底的呵责他。当时印度所修的瑜伽，以为能完成解脱，佛一概摄于禅定中，如四静虑、四无量、四无色定，皆属于定。这些定，修得再高深些，也不能得证涅槃。假使修此而能了生死，就不需要佛法了。印度外道重定，佛法的特质是慧。要了生死，必得灭除妄想，断尽烦恼，空去我执。有些外道，以为修习瑜伽，一切粗显的心念不生起，甚至一些微细的分别也不生起，这就是了生死而得真我的解脱。依佛法说，内心的妄想分别，由于不能正见世间的一切法真相而来；如不将这错误的认识纠正过来，但以心力将妄想降伏下去，这只能离一分烦恼而得定，根本烦恼还是潜在的。佛法所以能得真解脱，是必将生死的根株断了。生死的根源是什么？外道所说个人自体的「我」，与宇宙本体的「梵」，看作常住不变的，安乐自在的，常住不变的小我、大我，都从生死根本的我见中来。必须以慧观察，悟到他是无常、苦、无我（空），才能将生死的根本烦恼解决了。佛法不共外道的地方，在这上明显地表示出来。这如除草一样，外道仅将草头薙去，根还留在地里，有了雨水的滋润，它马上又长起来。佛法的断烦恼草，是从它的根本去断尽了，这才再没有生起的可能。学佛法的，要将错误观念扭转过来，从无常、苦、无我的正见中，引发真慧，就必能得到解脱。

现在从声闻乘与人天乘的关系说：

┌————————在家弟子

｜人间比丘—┐

声闻—┤ ├—出家弟子

└无事比丘—┘

声闻弟子，也有几类的：一、在家弟子：一般人误会学佛的真义，认为学佛就必得出家，不知不但菩萨乘不如此，声闻乘也不如此。由于误会了学佛的意义，所以一味模倣出家的行径，以为是唯一的修学法。释尊创立的佛法——声闻乘法，在家弟子中，如频婆娑罗王、波斯匿王、给孤独长者、质多长者、梨师达多大将，以及一般士、农、工、商，其中证果的很多。声闻弟子，不一定要出家的。但能正信正解、修三无漏学即可。戒中，受五戒、八戒——在家弟子的加行戒。精严的苦行，在家弟子是不修的。佛最初在鹿野苑转法轮时，首先即这样说：世间人有二种：(一)、纵欲的乐行，专门享受五欲乐，这不是解脱因。(二)、苦行，一味的刻苦，这也不是解脱因。佛法，应修中道的不苦不乐行。在家弟子，或务农，或做工，或经商，或治学，或当兵，都是过著在家生活。但与一般在家的不同，即能正信三宝，不耽著于五欲的享乐。白天修作人间正事，晚上或修慈悲喜舍定，或作无常无我观，引发真智。但能由正戒发正慧，不废人间正业，也可了生死，得究竟解脱。如不随顺佛所说的三无漏学修行，即刻苦到不能再苦，祭神念咒，一切毫不相干，反而多作了些冤枉业！在家弟子的声闻乘，显然是依人乘而引入声闻乘法的，即适应一般在家根性的。家事、国事，照常的工作，但依人间正行为基础，而进修三无漏学，即得声闻乘的究竟解脱道。所以，不但大心的菩萨道，声闻乘法也不一定是隐遁到深山旷野里去修行的。

二、出家比丘，又分为二类：(一)、无事比丘，即阿兰若比丘。他们欢喜住在阿兰若（寂静处）处，过著隐遁的清苦的独善的生活，专修定慧，生怕世事来扰累他。他们持戒，生活极端清苦，佛法中的十二头陀行，就是这种人常修学的（这本是当时宗教徒的苦行）。有的不住房子，在树下过宿，

或者在死人冢间住。穿的是粪扫衣，是从垃圾堆中捡来的碎布，破烂龌龊，用水洗净以后，一块块地缝缀起来。吃，有的懒得乞食，就在山间林下，捡一些可以充饥的吃下。这些无事比丘，是精苦的，出家弟子不一定这样作。这是属于缘觉的根性，如头陀第一的大迦叶说：释尊出世，我随著修学；若不出世，我也是要证觉的。他的厌离世事，重在隐遁苦行，甚至不愿为人说法。这可称为天行为方便的声闻乘。印度外道的天行，专过隐遁、苦行、禅定的生活。无事比丘，就是适应这一类根性。在天行的基础上，引入三无漏学的声闻解脱。无事比丘，与在家的声闻弟子，作风恰好相反。

(二)、人间比丘，与上面两类声闻弟子，作风都不同。一般出家的，如舍利弗、满慈子、迦旃延、阿难等，他们都勤修三学，少欲知足，一切随缘。不贪求好的，但遇到好的供养品，也不拒绝。如遇到无食无住，或饮食恶劣，住处简陋时，也心安理得的过去。这是人间比丘的生活方式：出家的，过著乞施生活，与在家声闻弟子不同；而大众和合，自修弘法，与隐遁苦行的无事比丘也不相合。人间比丘依律制建立僧团，几十或几百，甚至成千的比丘住在一起，大众依「六和敬」为共住的原则。于合理的团体生活中，修行解脱，这与无事比丘不同。人间比丘的工作，除学习戒、定、慧外，每天托钵化食，到城市或村庄里去，随时为信佛的或未信佛的宣说佛法。这样的游化弘法，使佛法深入民间，以佛法去净化人间。人间比丘，出家而过著大众生活，与社会保持联系，负起教化的责任，释尊也就是过这种生活的。释尊的生活，一切随缘：他常受百味食的供养，但化不到食，也便空著钵回来。有人将洗锅沉淀下来的饭糍，恭敬地拿来施佛，佛也照常的欢喜吃下。他也有时树下坐，在给孤独园，鹿子母讲堂等，即安住于高楼大厦中。有时穿粪扫衣，但价值千金的金缕衣，佛也照样的受著。如《中阿含经．柔软经》说：佛的随缘受用，一般人都称赞佛为少欲知足。这一类型的人间比丘，为不流于纵欲及苦行的极端者。如大众共住，生活随缘，游行教化，近于一般的人间正行。而过著出家的生活，男女不嫁，澹泊禁欲，又近于天行。声闻的在家弟子，是基于人乘的；无事比丘，是著重天行的；人间比丘，即综合这二者而取折衷的立场。当时的印度，正是隐遁的苦行的时代；释尊虽适应这

一特殊的情形，有出家的制度，但声闻解脱道的主流，是人间比丘，显然的是基于人乘，而重于持戒及智慧的。

基于人、天、声闻的菩萨乘：大乘菩萨法，也是适应印度众生的根机而施设的。真理虽遍于三世十方，但在时代性的适应上说，佛法、菩萨法，也不能不适应印度当时的根机。佛说人天乘法，以融摄印度一般的正常行。又适应一分隐遁的瑜伽者，施设出世的声闻法。菩萨法，是将此世出世间法统一起来，成为高上而圆满的佛法。大乘法的发扬光大，是佛灭后五百年的时代。初期佛教，声闻是佛弟子的总称，不分大小乘。但印度佛教中，起初也是有菩萨的：一、释迦菩萨，二、弥勒菩萨。释迦未成佛前，是现菩萨身，行菩萨道的。弥勒菩萨发菩提心，现在尚未成佛。照经上说：南印度有十六个青年来见佛，发心从佛修学；其中有名叫弥勒的，发愿成佛，佛为他授当来下生成佛的记别。释迦菩萨，弥勒菩萨，与当时声闻僧的作风相仿佛，同样的现出家相，持戒、乞食。然菩萨有深邃的智慧，广度众生的悲愿。而声闻的智慧浅，悲愿薄，从佛闻法，急于证涅槃果，大有不同。如弥勒菩萨的「不断烦恼，不修禅定」，明显的显出菩萨乘的特色。如从佛的本生、本行去看，就更显著了！本行——释迦佛的传记，详细说明释尊的不忍众生残杀而发心，怎样的慈悲精进，说法度众生等，老病时也还是不休不息。这与一分的声闻弟子相比，急于证果，或者不愿说法，有的宁可挨饿，不愿去人间乞食。从佛的智慧、慈悲、精进去看，与声闻的精神，是怎样的不同！

菩萨成佛，要经三大阿僧祇劫修行。往昔因中的修行故事，即名为本生谈。依本生所说，菩萨可分二类：一、在人道中，菩萨每生于无佛法的时代，或为国王、大臣、长者、外道，或经商、做工、打猎，或为航海家、技术师等，大抵以在家身作在家事，而为人类——众生谋福利。关于行菩萨道的重要故事，约有五百则。菩萨行是将自己的一切，头目脑髓，国城象马，随所求而能一切施予的。其中有这样的故事：有人染了癞病，医生说：要用人血与骨髓，才治得好，而且那人是要从来没有瞋恚的。那时的释迦菩萨，为国王的王子。病人来向他乞求，他慈悲心深，随即将自身的血髓施给他。菩萨为了实行救人的宏愿，自身的一切，无不可以施舍。菩萨求法的心，也是

热切精诚，那怕剥皮为纸，刺血为墨，析骨为笔，也欢喜而甘心去作。为了求法，就是舍身为奴，也不感到为难。「朝闻道，夕死可矣」，在菩萨道，充分表示了这伟大的精神！持戒，菩萨把戒看得比身命更重要。不得已，宁舍身命，也不肯毁戒。忍辱、精进、禅定、智慧，没有不勇于修习。大乘法的六波罗蜜，十波罗蜜，就是从本生谈的菩萨行，归纳他的性质而得来。这种难行能行，难忍能忍的坚毅愿力，表现出大乘入世度生的善巧。释尊成道以前，就是这样做的。二、在余趣中，主要在畜类中，本生谈说：菩萨或为鹿王、龙王、象王、孔雀王、小鸟、猴子等。菩萨怎么会堕在畜类呢？古代的传说，鸟兽都与人一样的会说话，从他们的行动中，常表示出极崇高的德行。本生谈中菩萨的示现旁生，即是从旁生的故事中，揭发出菩萨应有的精神。例如：一只小鸟，见到山上树林著了火，牠怕那些鸟兽被烧死，飞到水边用翅膀渍水，飞回洒在树林上，一次又一次的不休不息。天帝释见了，怪小鸟的太笨，徒然辛苦，无济于事。小鸟回答道：能不能做到是一回事，总要这样尽力做，应该尽可能的援救出山林中的亲戚、朋友。这故事中的小鸟，即释迦佛的前身。这样精进的舍己为人的大悲愿力，真是值得人类称扬与效法。这其中，充满了深刻的教训，理解他的真义，不论鹿象也好，龙蛇也好，菩萨的悲愿大行，人类是应该这样去效法的。如作为事实去解说，这许多鸟兽，是菩萨示现的，是菩萨慈悲度生，不惜去受苦的榜样。

本生谈所说的菩萨道，将菩萨为众生为佛法的精神，和盘托出，天台家称之为「藏教菩萨」。本生所载的菩萨行，声闻乘者都是相信的。这可见，人身的菩萨，仅少数出家，大都是现在家身的。虽有随类现生的，但现天身、地狱身是少见的。人与象、鹿等旁生，其实都是人间所亲切见闻到的；在古人心境中，人与旁生是非常亲切的。菩萨与一般的差别，是从他的精神和行为而表现出来。他未成佛以前，过去生中这样，现在和未来也还是这样，难行能行，难忍能忍，佛就是修这样的功德圆满而成的。古典本生谈中的菩萨，一、不但在人类，鸟兽中也受生。二、菩萨每出在无佛的时代，或为国王、大臣、长者、居士、外道等。菩萨是杰出的贤者，是极难得的，没有多数的结合成团体，像声闻僧那样组成六和僧团。因为本生谈中的菩萨，都是个人

的，所以兴起的大乘佛教，也始终没有菩萨的集团。菩萨既现身鹿王、龙王、象王等，所以推论到菩萨无处不在，加深了混俗和光，随类拔苦的信仰，而现实人间的菩萨大行，反而被轻视为事六度菩萨。这二点，对印度大乘佛教的影响，极为深刻。适应印度众生的根机，佛教极力发扬人间菩萨行。由于个人的，通于异类的，在大乘思想的发展中，拘泥形迹的大乘者，逐渐向唯心的神秘的天乘菩萨行而前进！

佛灭后四五百年，大乘佛教勃兴起来。「华严最初三七日」，「法华涅槃（末后）共八年」，传说中的大乘法——经典，佛在世就说好了的。佛法，起初都是佛弟子口口相传；大乘经集出流通的年代，并不算早。大乘经常载著：佛灭四百余年，或后五百年，此经始流通人世，这是大乘法发扬时代的明证。《华严经》、《般若经》、《大集经》等大乘经陆续出世，性质也多少别异。但大体说，大乘法不是从出家比丘的基础而发扬起来的。声闻行者，如上说有三类，但大乘法的昌盛，与在家佛弟子有密切关系，这有事例可证的。大乘经说：释迦佛现出家相，是方便（为了适应当时印度外道沙门团）的示现。佛的真身现在家相，有发，戴天冠，佩璎珞，如毘卢遮那就是这样。论到菩萨，如文殊、普贤、观音、善财、维摩等，大多是在家的，出家菩萨是很少见的。大乘法不一定是释迦佛说的，而且多数是菩萨说的。如文殊对于大乘实相，即为菩萨说了不少经典。《华严经》几乎全部是金刚藏菩萨与功德林菩萨等说的。《维摩经》、《般若经》，也多半为佛弟子说。大乘经中，佛是处于印证者的地位；这表示了大乘法，是以在家佛弟子为中心而宏通起来。因为一般在家佛弟子，崇仰佛的出世法，而又处于世间的立场。佛法普遍的传播于民间，由城镇而乡村，由乡村而僻野，人间受到佛法的熏陶，即自然而然的，有以在家佛子为中心的，重视人乘正行——德行，赞仰出世而又积极地入世度生的佛法，发扬广大起来。举例说：一、《华严经》中的〈入法界品〉，善财童子菩萨是精进求法的模范。所参学的菩萨，初三位（代表三宝）是出家的，以后有的是国王、法官、数学家、航海家、工程师、外道等。学菩萨行，就是追从这一类的菩萨去参学。二、《维摩经．方便品》所说，维摩弘扬大乘法，也以在家为主要对象。婆罗门，刹帝利

，或其他阶级的人，应什么机，说什么法。他去谒见国王，就诱导国王以合理的政治。进学校，就教以佛化的教育。甚至酒肆淫舍，也时常听到他的法音。这二位在家菩萨，一是修学的，一是弘扬的，都是以一切人类的正行，融化于佛法而使他更合理化。这一切的人间正行，即是菩萨的广大正行。这不像出家声闻僧的偏于遁世、禅定而不重视慈悲。菩萨法是适应印度的在家弟子，以人乘正行为基础而兴起广大。从大乘修行的法门内容而说，也可以明显的看出来。如：

【图：Y14p0066_01.svg】布施、持戒、禅定、智慧、忍辱、精进、慈悲方便、人天法、声闻法、菩萨法、世间法、出世法、入世而向出世、出世而能入世

出世的声闻法，不重布施；世间的人天法，不论（胜义）智慧。菩萨法以六波罗蜜为根本，将世出世法综合起来，到达最高的圆满境地。著重于救世，所以重行肯定布施的价值，该摄到菩萨道中来。所开示的本生谈，布施都从大悲心来。布施的真义，是牺牲自身的一切：财物、时间、精神等，帮助人或解决人的一切困难。大乘菩萨是入世的，入世即不能不广行布施。又因为菩萨是不忘出世的，所以也重视智慧。以智慧来摄导善行，以布施等来助成智慧出世。菩萨是这样的出世而入世，入世而又出世的。忍辱与精进，声闻乘中也有，但大乘为了自利利他，对忍辱与精进，更为重要，内涵也深广得多。慈悲与方便，是大乘菩萨的特质。菩萨度生，以此二为工具。无论在任何时代，任何环境，菩萨道必以此为要务。大悲是通过智慧的悲心，与仁爱等相近而不同。方便是为了适应，从慈悲而引出的智慧妙用，即善巧化度的方便。从这分析去了解，菩萨法是以人乘正行为基，在出世与入世的统一中，从世间而到达究竟的出世。佛法在印度普遍发扬以后，在家学佛的如风起云涌一般，菩萨法即必然的兴盛起来。

然而，菩萨法的发扬，更含有天行的一边。印度的一般民间，重视世间的积极利他，但他们一向在神教的熏陶下，神教——天行的观念也极为普遍。所以佛法普及到一般民间，又为了避免与旧有的神教作无谓的冲突，人间为本的大乘法，日见发展的过程中，也就多少融摄了神教，天行也就逐渐发展

起来。我曾说过：出家为主的声闻行，是适应印度苦行的沙门根机。像三迦叶、大迦叶等他们，都是从外道的根机而转化过来。在家为主的菩萨法，是适应印度在家众根性——如婆罗门等。适应在家根性为主的菩萨：一、著重人事；二、倾向天事——神化。大乘经中的菩萨，如维摩、善财等；十六大菩萨中的贤护菩萨，都是此界人间的菩萨。而他方世界的菩萨，释尊说法时，也来随喜听法。此土他方的菩萨，所现的人身也可以说是（高级的）天身，和人的样子一样，而身相要高大庄严些。

印度婆罗门的神教，重祭祀、咒术、苦行。大乘佛教的发扬，有著天乘的融摄，所以这三种也融摄进来。佛法中有类似祭祀的，即供养。供养与祭祀，本是不同的。佛在世，在家信众的供养，如安居期了，以衣服或饮食等来布施结缘；或平常以衣食药品等供僧；或者修福舍、修伽蓝，供养佛与僧众。出家弟子，对于佛及师长，恭敬承事，依法修证，都称为供养。供养本是极平实的，与祭祀无关。但佛灭后即不同了，在家人作福供佛，佛不在世，即立佛像为供养的对象。用香、花、灯、涂、果、乐来供佛；这样的供养，与佛在世受供不同，而有了祭祀的形式。知道佛法的人，知道这不过表示对于三宝的信敬而已。传说佛往别处去，在家的佛弟子思念他，才有优阗王刻旃檀佛像。佛灭后百余年，阿育王造八万四千塔，供奉佛的舍利。这种舍利塔的性质，与供佛像一样，可见当时的佛像还不普遍。自此而后，佛像渐渐多起来，佛弟子多留意于塔庙的庄严了。这些事，声闻法中即逐渐发达，到大乘佛教兴起，更加著重起来。塔庙中佛像庄严，除上说的供品而外，还挂著幢、旛、宝盖等供养具。佛弟子在佛前礼拜、唱赞，于佛前忏悔，以宗教的仪式为修行的方法。这些与大乘法相结合，而开拓了佛教的新时代。《法华经》说「正直舍方便，为说无上道」；「更以异方便，助显第一义」。这意思是说：释迦佛现出家相，而化厌离的声闻根性，说二乘究竟，是方便门；这样的方便，现在要舍除，显出大乘的真义。但不能没有方便，要用特殊的方便法门。大乘新起的异方便，据经上说：即是修塔庙、供庄严具、礼佛、念佛、赞佛等。如说：「若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆共成佛道。」大乘的异方便，是以佛为中心而修礼拜、供养、忏悔、回向、劝

请。这即是《十住毘婆沙论》的「易行道」、〈入法界品〉的十大行愿。大乘重于人间的积极救济，又发展为适应一般民间的宗教情绪。以此熏习成深刻纯正的信仰，从此引他发大悲心，修菩萨行。先用方便善巧，教他培福德，长信心，充满了庄严喜乐的情绪，不像声闻乘的重智慧，淡泊精苦。佛法本来是「生天及解脱，自力不由他」。等到大乘法发展后，他力加持的思想，才逐渐发达。

咒术，是婆罗门天法中所重视的。依龙树说：大乘法中，与声闻乘不同的，即是陀罗尼，陀罗尼与咒术有关。初期的大乘经中，有四十二字母，即文字陀罗尼；《华严经》、《般若经》、《大集经》里都说到他。修文字陀罗尼的，不但持诵四十二字，也可念其中的五字，或十六字，或某一字。八大陀罗尼，是大乘法中常见的。大乘法的文字陀罗尼，也是适应婆罗门根性的。婆罗门修证求解脱，也说：观念于「梵」——梵是一切生灭相不可说而为一切的本体。同时，口念「唵」字。这样的心想口念，如修成就了，就可见真我，得解脱。大乘法的四十二字，以阿字为本。阿是不生不灭义，这即是一切法的本性。唱诵每字，都与阿相应，即观一切入不生不灭的实性。《华严经》、《般若经》中的文字陀罗尼，观行成就，是可以证入无生法忍的。这是观音声色相而契入法性的，虽还没有说到其他，但与持咒的精神一致。后来，帝释、罗刹、夜叉等都说咒护法，逐渐的一举一动，都有咒有印，发展为密宗的修持法。大乘以方便善巧，融摄咒术，以佛法净化它；由于佛弟子的久而忘本，佛教化神教，结果反多少被神教化了。初期声闻法，最纯朴。大乘重人间救济，而神化的内容反多了。这由于：一、当时发心学大乘法的，多是一般平民，曾深受印度教的影响。二、婆罗门的天法，当时又重新抬头，演成现今所称的印度教。多少倾向于天乘的大乘法，应时应机，发展出异样的光芒，而反障蔽了大乘的真精神。

苦行的思想，声闻教中，一分遁世者，如十二头陀等，还不失为精严刻苦的正道。大乘法中，无意义的苦行，又多少渗杂进来。如烧臂、燃香、舍身等。印度神教的三大特征——祭祀、咒术、苦行，大乘中都显著融摄著。

大乘发扬时代，虽也有出家声闻，但在大乘经中，不是教化的主要根机。大乘经中，大抵弹斥出家的声闻僧，如《维摩经》天女散花，落到菩萨身上就掉下，落到舍利弗身上就粘著，维摩诘长者即说舍利弗的习气没有断尽。大乘经中呵责出家的声闻行者为焦芽败种，为痴犬。而声闻行者，如大迦叶等，也表示自己不是，不应该取证罗汉果，弄得现在不能修菩萨行。或是说声闻行者，也曾发过菩萨心，只是忘记了。如《法华经》，即以此而认为声闻的学无学人，都要回小向大，趋向佛道。总之，在大乘佛法的发扬中，声闻不是主要的，反而是依于人菩萨行，天菩萨行而附带的发达起来。等到大乘隆盛了，才发展回小向大，依声闻行果而趋入佛果。

即人成佛为佛教的真义，从上来的应机施教，可以了解人法、天法以及声闻菩萨法的特质。而大乘法的发扬，是从适应于隐遁的天行的声闻行，而转向于入世的人行的菩萨道。虽然菩萨道的发展，由于适应一般的民间而通俗化，摄受一分祭祀、咒术、苦行的天行，或加上隐遁、瑜伽，发展为后期佛教的依天乘行果而向佛道。但大乘初起的真义，确是为了适应人类，著重人行，发展为不碍人间正行的解脱。佛法是怎样的重在人间！对于天法，佛又是怎样的净化他。佛法特色的声闻行与菩萨行，虽一摄人行的根机，一摄天行的根机；而佛化了的人行、天行，都不是一般神教那样。施、戒、禅、慧，都不离于人类的道德，净化身心的体验。从佛出人间的意境中，一重人间，一重佛道。这我们称为人间佛教的，不是神教者的人间行，也不是佛法中的人乘行，是以人间正行而直达菩萨道，行菩萨而不碍人间正行的佛教。从来所说的即世间而出世，出世而不碍世间，今即称为即人而成佛，成佛而不碍为人。成佛，即人的人性的净化与进展，即人格的最高完成。必须确定人间佛教决非同于世间的慈善事业，是从究竟的佛乘中，来看我们人类，应怎样的从人而向于佛道。（仁俊记）

卷004

人性

一 人与众生性

众生之通性：佛法虽普为一切有情，而真能发菩提心，修菩萨行而成佛果的，唯有人类。如唐裴休的〈圆觉经略疏序〉说：「真能发趣菩提心者，唯人道为能。」所以虽说众生都是佛法所济度的对象，而唯有人类，有智慧，有悲心，有毅力，最能承受佛法的熏陶。佛出人间，就是人类能受佛法教化的证明。一切众生各有他的特性；人有人的特性，必须了解人在众生中的特胜，以人的特性去学佛，切勿把自己看作完全与（一切）众生相同。

同是众生，众生即有众生的通性。今略举三点说：一、依经说，「一切众生皆依食住」。众生生命的延续，必须不断的获得营养。人是这样，鸡、犬、虫、鱼等也无不是这样。佛法说食有四种：(一)、段食，像我们煮的饭和吃的菜，都是分成段落的吃下，叫段食。(二)、触食，六根与境相触，也有延续生命的力量。特别是身体的触——如按摩、运动、洗澡等。(三)、思食，即希望。众生要有欲望，才能维持生活。一个人虽是老病相侵，但他总是要想法子活下去，这叫思食。(四)、识食，人类的意识，因执著自我（身心），执取自体，所以身心虽坏，而却会生死死生，流转不已。前二种食，属于物质的；后二种食，属于精神的。这是众生赖以维持生命，使生命延续的因素。不但人间具备这四食，鸟兽等也是全有的。思食与识食，为一切众生所必有的，而对于生命的延续，有著最重要的关系。段食与触食，都不过能延续这一生的生命而已。总之，「依食而住」，是人类与众生相同的。生存需要营养，但这是要适量的，而且按时不断的补充。如长明灯，要时时添油，时时修净灯心，否则就会熄灭。我们的段食，也是这样，要按时进食，多了会成病，少了就挨饿，不吃即活不下去。这是生存所必要的，而也是麻烦的事。如单靠思识二食能生活下去，这问题比较简单些。可是大部分，特别是人类，要依赖段食才得生活。一切的努力活动，几乎无非是为了解决生活。然物质的营养，不但是人类，畜生等也如此。在人类社会，如不把它当问题处理，社会与人类都是不得平安的。但仅将这问题解决了，不进求人类特性的发挥与完成，这对人类问题的症结，还是不得解决！人所以被称为人，虽有与众生一样的通性，但又有超越其他众生的特性。太虚大师曾经说：

「人类的教育，如专在穿衣吃饭上著想，这是动物教育，与一般动物并无大差别」。这虽似乎说得刻薄，但人的教育，解决人的问题，不能局限于这些，也是确实如此的。

二、「一切众生皆以爱欲而正性命」，这是《圆觉经》所说的。爱欲，经文作淫欲。然淫欲实不遍一切众生，非生死根源。人类的绵延不绝，是由男女淫欲的关系，淫欲侧重在人类，可通于欲界（地狱趣亦不通）。如约一切众生说，应该为爱欲。人类有男女性别，才互相配偶，人是由父母的淫欲而生的。从淫欲而生的，呱呱堕地的小孩，经说虽不知淫欲为何，而实不断爱欲的随眠（潜力）。到了成年的时期，淫欲即渐渐地发动起来。所以人类把男女婚姻，看作传宗接后、成家立业的唯一大事。由淫欲而有生命的出现，这唯有人类与一分动物——鸡犬等是如此。依佛法说，众生的生命，不都是由淫欲而有的，如化生，或湿生的一分，不由两性的淫欲，也能现起生命的。照科学家说：有的下等动物，是不分雌雄的，由一体的分裂（为二）作用，就有新的生命延续下去。所以，佛法以为男女欲事，为人类与欲界天的特征，一分的鬼、畜也有，而上二界与地狱众生，都是不起淫欲的。这样，如说一切众生皆以淫欲而正性命，这是不了义的（可能是译者不好）。究竟的说：一切众生皆以爱欲而正性命。男女的爱欲，为爱欲中的一种，为欲界，尤其是人类极有力的爱欲。一切众生系缚力最强而最根本的，是自我爱。佛说：「爱无过于己。」人类的一切行为，总是为自己打算；为了自己，甚至不惜用残酷的手段，毁灭他人，或其他的众生。即使病得非死不可，总还是想活下去。真要死了，更希望死后的存在——佛法名为「后有爱」。佛法肯定生死的根源是爱欲，爱欲即爱著自身，而推动向外取著各种境界（男女淫欲也是一种）的动力。一切众生都为此爱欲系缚得动弹不得，所以在生死海中头出头没。儒书说「饮食男女，人之大欲存焉」；又说「食、色性也」。色即男女欲，性是生来就是这样的。依佛法说，食——饮食，即一切众生皆依食住。色——男女，即一切众生皆以爱欲而正性命。但佛法所说的食与爱，不但饮食男女，这不过但指人类说。这虽是人生的大问题，但决不是人类所独有的，至少大部分众生是相同的。人类与众生，同为这食色——食与爱

的强烈束缚，因此而作出种种罪恶，所以有方法——教育，政治，法律等来规范他，以减少一切不必要的罪恶。

三、自我感，也是一切众生所共有的。本来，一切众生都是互有关系的；而构成众生的因素，也是一切法不离一法，一法不离一切法的。可是在缘起的和合中，众生是形成一独立的单位，自他间现出彼此的差别，各成一单元而不断的延续。虽然息息相关，人与人间没有绝对的独立性，而因缘和合所现起的形相，有相对的差别。如水与冰：水本是无分别的，一味相融的；但结成的冰块，就各各不同。这块大，那块小；那块化成水，这块还是坚结的。众生也如此，本来息息相关，相依相存。由于众生的无始蒙昧，不与平等一味相契合，而形成独立的形态。于此因缘和合的相对自体，有自我感，不能了悟无人、无我、无众生的定性。众生一个个的独立形态，佛说是依五众（蕴）和合而生，这五众和合而成的单位，内有复杂性而外似统一。一切众生的自我感，都将自己从一切中分离出来，意解作一独立体，一切问题就层出不穷了。众生都有心——精神活动，因此也就都有自我感。对自己的身心、家属等，能深切的注意爱护他，对他人的却漠不关心。不但人这样，牛羊也是这样，但自我感不能像人那样的明晰罢了！息息相关，法法缘起，而众生都看作独立性，起真实的自我感，这是众生共同的错觉。佛法中的无我，就专为对治它的。有了自我感，处处以自我为中心，不论是食、是色、是名誉、是权利，都想占有他，使一切供给我，从属我，为我所有。每每只顾到自己的生活，而不问他人的苦乐。强取、豪夺、欺诈、控制、奴役……斫杀斗争，一切的祸患就无可避免了。根本的自我感，佛法称为无明，它可以统为一切烦恼中的根本特性；凡是与真理相反的认识活动，都有无明存在。从这烦恼根本的无明而发展出来，主要的，《阿含经》里说有三类：见、爱、慢。爱，是自我的爱好，人总是爱自己的生命，满意自己，即使真的不好，自己也总是要原谅自己。不但爱现在的，还爱未来的生命。由于自我生存，引发外物——境的爱著。为现在而爱外物，也为未来著想而爱外物。如人为了怕米贵柴荒，即多买些藏在家里。就是雀子、蜜蜂，也为冬天而预先积蓄食物。自我爱与境界爱，是众生相共的。见，是执著，主要是执有确实的自

我。依佛说，我是没有真实自性的，只是五蕴和合的假名。但在执有自我的一切众生，却顽固地执有自我的存在。慢，是自我的重视，因此而对他出以轻蔑。这三者，都是自我感中内含的根本特性。至于佛法常说的三毒——贪瞋痴，是由这微细的发现到粗显烦恼。如瞋恚，是由自恃轻他的慢而起，从轻厌他，而瞋恨他。贪，耽恋五欲，都是从爱而来。显著的不知因果，不知善恶等愚痴，皆由于错误的妄见。总之，这一切可泛称为无明，而实为自我感的发展。人类固然有此，一切众生也不能例外。

人之众生性：众生有各各的特性，姑且不谈，先说人的众生性。人是众生，有众生的一般特性，虽不是别的众生，也有类似众生的特性。这虽是人类所有，而不是人类特有的人性。众生的种类极多，通常分为五趣：天、人、畜生、饿鬼、地狱。一道以内，更有很多的分类。我们但知地狱的地狱，天国的天国，而不知人间的天国，人间的地狱。其实，在人间，人是有著类似诸趣的性质。有人骂别人为畜生，也许这人没有合乎人性的正轨，而多少带有类似畜生的行为。地狱，是极重恶业所堕落的苦地方。略有二类：一、热地狱，到处猛火洞烧，二、寒地狱，冰雪交加。造了恶业的众生，堕落在这大热大冷的地方，什么都不关心，一直受著这极热极冷的苦迫。此种境界，我们人间也常可见到。或住于极冷处，或住于极酷热处。或由于贫穷，在冰雪的寒天挨冷；在酷热的暑天，被逼工作，晒得发昏。这不是人间的少分地狱境界吗？要救众生出地狱苦，就要将这人间活生生受著地狱苦的，加以救助。饿鬼分三：一、没得吃；

二、吃最坏的东西来维持生命，永远饿著肚皮；三、受人类的祭祀食，或有或无。这种情形，人间更是遍地都是。特别是遇到旱荒水潦的年头，或者兵火、疫疠，弄得赤地千里，食粮无著，大家在饥饿恐怖的生存线上挣扎过活，这不是人而现成饿鬼一样的情形吗！畜生，是被奴役的，如牛马；被吞食的，如猪羊；被豢养玩弄的，如笼中的小鸟，外国人的哈巴狗；被杀害的，更多更多。这世间的人类，过著被奴役，被杀害，被玩弄，被吞食，不是到处都是吗！多少人还过著畜生的生活呢！此外，畜生是无惭愧的，父母儿女间，也会淫乱残杀，不知恩情，不知仁义。如人而也如此，即会被呵责

为畜生。本论著重在人间佛教，尤其要简别天化的佛教，所以对于传说的天神，应该多说明些。高级的鬼畜，也叫做天。如四天王中，毘楼博叉是龙王，毘沙门是夜叉王。高级的天——欲界空居的与上二界，是没有鬼、畜的。这些鬼畜天，都含有表法的深意。如乾闼婆，他是恋爱的爱神；会弹琵琶，作乐，为诸天的歌神，即音乐神。

在印度神教的传说中，如跳舞、演戏、唱歌，可以生戏乐天，如乾闼婆一样。那么，在人间醉心于恋爱，醉心于音乐艺术的，如著重于低级的情欲，即是人而含有乾闼婆的性情了。罗刹，男女不同：女罗刹是漂亮的，专门诱惑男性，使男性为她而死。男罗刹，却性情凶劣，形相丑恶，专与人类为难，或使人失心，或攫人而食。这样的男女，人间岂不很多？娼妓们，同女罗刹的行为相彷。那些故意作弄人类，杀人无厌的刽子手，与男罗刹有什么差别！夜叉，为诸天所役使的，如人间政府的衙役胥吏一样。在天上服务的时候，侍候谨慎，一到人间，就肆无忌惮，吃人肉，喝人血，强迫人间要用活人去祭祀他。这与坏政府下贪官污吏，欺压人民，也并无二样。龙的特性，是脾气坏。暴怒起来，什么也不管，刮狂风，降暴雨，将人间的一切，破坏得一塌糊涂。人间那些暴君，也是这样的不问人民的死活，一意任性胡为。顶有意思的，是阿修罗与帝释了。他俩本来是亲戚，阿修罗的女儿，嫁给帝释。照印度的传说：阿修罗本来住在须弥山顶的，是从前的忉利天主，后来被天帝释撵走了，阿修罗便住在须弥山脚下的海边，彼此间结下了怨仇。

这等于世间的强国，并吞弱国，或新来的民族驱逐土著而占有他的土地一样。他们是时常作战的，帝释胜了，将阿修罗的女儿掳来做妻妾；阿修罗也时刻惦念天上的美满生活，动不动就打上来，想夺回他的原地。这故事，在印度是有事实背景的。阿修罗有两大毛病：一、疑，帝释有时与他谈和平，他因为过去的经验，憎厌帝释的狡诈，对他存著绝对不信任的心理，所以造成猜疑的原因，全是由于仇恨。如德国与法国一样，两国是不易取得互信而合作的。他猜疑成性，连佛说的也不相信。佛对他说四谛，他疑佛对帝释说五谛；佛对他说八正道，他又疑佛对帝释说九正道。二、嫉妒，他怀念须弥山的光荣如意，非常嫉妒战胜了他的帝释。由此猜疑与嫉妒，养成好战的

心理。帝释与他的特性相反：一、提倡和平，推行正法。帝释是既得利益的保持者，他当然重视和平。将人的领土夺来了，与人谈和平，无怪阿修罗不信任他。他的推行正法，也像治国者的文教治国。二、他是享乐者，与那些天女们，盘桓在一起，到了穷奢极侈的享受境地，这如文明成熟而走向糜烂衰落一样。

传说他到人间来从佛听法，但一回到天国，什么也忘失了。世间的高贵尊荣者，为享受五欲而没落，对人生崇高的理想，自利利他的事业，也想不起去做了。天、龙、罗刹、夜叉、乾闼婆、阿修罗等，各有他们特殊的性质，都不是人的正性。人的性情，无论近于他们那一种，就不能使人性得到正常的发展，不能使人性净化而完成。所以修学佛法的，应重视人性的合理化，以人生正行到达人性净化；对于众生通性，或众生所有的特性，应减轻他，扬弃他，使充分发挥人性以进成佛道。

二 人性与佛性

人，含有众生性，也含有佛性，而人又有人的特性。关于人的人性、众生性、佛性，先泛说世间一般的相似的见解。一般以为，人有神性，也有兽性，这是浸淫于神教的西洋学者所说。他们认为：人也带著兽性的成分，如人的性格发展到极其残暴酷毒，丧失人性，这与禽兽是没有分别的。基督教的神学说，人可分为三类：一、体，即生理本能的，如纯为肉欲的发展，想到什么就任性地作去，全受肉体的欲望所支配，这是堕落的，与兽性相近。二、灵——神性，上帝赐给人类的灵性，是尽美尽善的。如纯依这灵性而活动，即得主（上帝）的济拔，而上生天堂，永生不死。三、魂，上帝将灵性赋与人类，灵性与身体结合而产生的是魂。虽不是纯属于情欲的，但也与神性相隔，这有点近于真妄和合而有的识性。神学的人性分析，以为人类专向肉欲（物质）的方面去追求，必定堕落；向灵性的方面去发展，必能生天。中国的《书经》，说到人心与道心。大意是「人心惟危」，人类受了情欲的冲动，想求得肉体的安适，这种物质的贪求不已，可能发生种种的危险。「道心惟微」，微妙难思的道心，就是契合天理的心。中国一向重视这二者的协调综合，「允执厥中」。以道心制人心，不偏向于情欲；以人心合道心，

不偏重于理性。到了理学家，也许受了不了义的佛法——真常唯心论的影响，以为「人心即人欲，道心即天理」，而主张去人欲、存天理。

佛法所说的人类特性，不像儒者所说的人心；他是与道心相对，而偏于人欲的。也与神学者的魂不同，他仅是灵与肉的化合物，不免偏向于灵的生活。现在所说的人性，除却与众生类同的人的众生性，与佛类同的人的佛性，而正明人所特胜的人性。人的特性是什么？有的学者说：人是有手的动物，人有两只手，可以做种种事，制造发明，实为人类的特色。有的说：人是唯一会说话的动物，言语能将自己的意思发表出来，使他人了解我的一切，促成了人类文明的互相传习。其他的众生，音声简单，虽有一些音号，能传达意思感情，但是糢糊不清的。有的说：人是头脑特别发达的动物，所以人的思索力强，鸟兽等的智力，不及人类。有的说：人是会用火的动物，将东西煮熟了吃，还能利用热力，去发动机器等。其他的众生，非但不能利用火，见火就吓跑了。这些，都是人类与众生不同的，但不一定构成人类的特征。最近报上，见到有生下来没手，而会用自己的两脚，刮胡须，踏钢琴，成一有名的音乐师。他没有手，但还是显出人的特性。哑吧不会说话，但一样的能读书、写字，会做种种事情。至于火，不过是说人类会利用火，并不因为能用火，所以成为人。人的特性，当然从有手、会说话、脑髓大，能用火，能创造器具等中表现出来，但人类根本的特色，不如说是人类的文化生活，非常发达的意识活动。

「佛出人间」，「人身难得」，可显出人在众生中的地位。这在《佛法概论》「人类的特胜」中，依佛经所说，人类具有三事，不但超过了鸟、兽、虫、鱼，还超过了天上。三事是：一、忆念（末那沙）胜：末那沙即人的梵语，与末那（意）同语。人能思惟分别一切法，忆念过去，预期未来，认识现在的，都在意识中萦回不已。人类具有这思量的作用，固然能使人作恶，而人类一切优良的知识文化，都是从此而发生出来。在众生中，人的思想最发达。现代学者研究得人的脑部特别发达，与人的丰富的记忆力，思索力等，有密切关系，这是人类的特色。脑与思想——色与心——的关系，姑且不论，而人的思想力，确是胜于一切动物以及天神的。末那，能不断的忆持过

去，量度未来，思索现在。人类文化的进步，就是从过去积累下来的经验事实，而用以考察现在，推论未来，才发扬起来。忆念思惟，佛法中更应用以启发真实的智慧。依佛法说，「生得慧」，众生也有，譬如蜂能酿蜜，蚁能筑窠，蛛能结网，它们不经过教学的过程，便自然的会这样。这生得的智力，即是本能。但人类的生得慧，经过学习发达成高深的智力。其他动物，从加行而起的智力，虽也多少有一些，但比起人来，是太微渺了。人类于本能的基础上，逐渐的学习，学会各式各样的语言，种种知识，种种技能，这是人类的特点！如不能善用人类的智力，做起坏事来，比其他众生不知道要超过若干倍。然如能善于应用，那么，能发明一切于人类有益的事物、制度。真能善巧地运用思惟忆念，淘练杂染的而扩充净善的，经加行慧的熏修，即能引生清净智慧，成为人类学佛，不共其他众生的特色。

二、梵行胜：《阿含经》说：以世间有此二法（惭、愧），与六畜不共。惭与愧，梵语含义稍不同，而总是连合说的。人能知有父子、师弟、夫妇、亲友等——人类关系。因有此惭愧心，才能建立合宜的人伦关系，不致造成乱伦悖常的现象。如没有惭愧心，像畜生那样的不问父母、兄弟、姊妹，乱搅一顿，相杀相淫，相盗相欺，这成什么世间！儒家重视「伦常」——家庭本位的道德，虽不免局狭，然确为人类道德的滥觞。伦，次第的意思，人与人间，有著伦次，父子，夫妇，兄弟，朋友等，有著亲疏的关系，各守其位，各得其宜的应有轨律。佛法所说的「法住法位」，与之相近。人类的道德，即建立于人与人的关系，从家庭而扩大到种族，扩大到国家，扩大到世界人类。儒者说：「亲亲而仁民，仁民而爱物。」佛法说慈悲心的修习，从亲而中，从中而疏，次第扩展到平等大同的道德。惭愧——道德的发展，应以周遍的扩大到一切众生为理想对象，不能如后代的儒者，局限于家本位的伦常圈子。然在学习实践的过程中，也还要有本末次第。如佛法，即以人间的人类为先。拿杀来说：杀人，为最重的根本大戒；杀畜生与杀人，杀是相同的，但论杀罪就大有轻重了。甚至将鬼神杀死了，罪也没有杀人那样重。我们是人，佛法为人而说，人与人的关系是特别重要的。如学佛而不知重视人与人间的道德，泛说一切众生，这就是不知伦次，不近人情。俗语说「救人

一命，胜造七级浮图」，也显出对人的重视！但有的，但知护生，不知首先应护人。这才但知放生——龟、鳖、鱼、虾、蛇、蛙、鸟、雀等动物，千千万万地热心救护他，而眼睁睁地看著那些无衣无食的，受灾患病的人类，却不想去救济他们，这即是不知伦次。从人的立场说，应先救人类；这不是轻视众生，而是扩展人类道德应有的伦次。发心应广大，遍为一切众生；而实践应从近处小处做起，扩而充之，以到达遍为一切众生。在人与人的关系中，出家的，如师长、徒属；在家的，如父子、夫妇、兄弟、朋友，都应以惭愧心，履行应行的道德分宜。但这决非孝顺父母，轻欺他人的父母；爱护自己的同属，而排挤另一团体。

惭愧，是从人类应有的关系中，倾向于善的（人或法），拒远于恶的（人或法）。惭愧为道德的意向，倾向于善良；多多亲近善知识，听闻正法，制伏烦恼，都从惭愧而来。要有向善远恶的自觉——惭愧，这才算具足了人的资格。有人说：树也知道倾向光明；狗子也会对主人表示殷勤，负责守护。然人是不同的！人知道是非、好坏，虽不一定能实行，或者作恶，但即使做了坏事，无意中会觉得不是，心中总不免「良心负疚」。那些杀人放火，无所不为的大恶人，有时也会意识到自己的不是。虽然由于环境的熏染，社会的习惯，使某些不合理的行为，竟也心安理得，不能自愧。但既为人类，这种向善拒恶的自觉——惭愧，仅是多少不同，对象不同，而决非全无的。所以虽为环境等诱惑或逼迫而堕落，但人人有惭愧心现前，而能导使改过自新。有惭愧，所以人是有自觉的德行的众生，他会从尊重真理，尊重自己，尊重大众舆论中，引发惭愧而励行入情入理的德行。其他的众生，从本能所发，而不能不如此作，所以堕落不深，地狱、畜生、饿鬼，是很少会因作恶而堕落的。人有自觉的道德意识，知惭知愧，也有故意作恶，无惭无愧。所以人——特别是学佛法的，堕落也堕得重，上进也上进得彻底。堕落后可生起向善离恶的力量，悔改自拔，也是人类的特色。有以为：天空的行雁齐齐整整的排成人字或一字，说这是雁的（知序）道德。狗会守门，说是狗的（有义）道德。不知道德是重于自觉的，可以不这样作，而觉得非这样作不可，这才是道德的价值——或不道德的。良好的习惯，只可说是道德的成果而已。如

天国的良善胜于人间，但这还不免堕落多于胜进，因为自然而然的如此行去，也算不得崇高的德行。所以，如大家都那样的胡作妄为，如了解为颠倒罪恶，那必要立定脚跟，任何苦难都不妨，却决不附和迁就，这才是人性中道德力的高尚表现。德行——即梵行，梵行为清净而非秽恶的行为，这是人类所有的特性。

三、勇猛胜：娑婆世界——堪忍的人类，是最能耐苦的。只要所做的事情，自觉得有意义，即使任何艰苦的情况，也能忍受，毫不犹豫。「信为欲依，欲为勤依」，欲即愿欲，是企图达成某一目标的希愿；勤即精进，是以积极的行动去努力完成。从愿欲而起精勤，即从内心的想望，引发实践的毅力。提起精神去做时，就是刀山火坑在前，也要冒险过去，这种刚健勇猛的毅力，为人类特胜的地方。牛、马，也是能耐苦的。但那是受到人类的控制，颈上架了轭，身上挨著鞭策，这才会忍苦去工作，如没有人管制牠，牠是会躺在田塍休息的。人类，虽也受有生活的逼迫，但每能出于自发的，觉得自己应这样做的，即奋力去做成。这种愿欲与精进，人类也常是误用而作出惊人的罪恶；然实行菩萨道，难行能行，难忍能忍，即由此勇毅而来。

经上说，人的特胜中，这三者，是众生与诸天所不及的。虽不是尽善尽美的，不如菩萨的清净圆满，但已足以表示出人类特点，人性的尊严。我们既然生得人身，应利用自己的长处，日求上进。

人的特性，众生也多少有些，唯人能充分发挥出来，才叫做人。人性中，也含摄得一分佛性；将这分佛性扩充、净化，即能与佛同等。怎样是佛？概略的说具足三事：大智、大悲、大雄。佛的特色，正确的普遍的证觉，得大自在，是佛的无上智。佛智，凡是有意识活动的众生，都可说是智慧性，所以经说「凡有心者，皆得作佛」。佛是彻底觉悟了的，众生还迷而不觉（不是一无所知）。人的思想，虽到达忆念思惟胜于其他众生，但搀杂了许多恶慧——迷谬的倒见。将那恶慧净治了，使净慧充分成长起来，这就能到达圆满的佛慧。佛的大悲，度一切众生，对一切众生起同情心；众生受苦，如自己受苦一样。佛的大悲是从自心中而流露出来的。大悲是佛的德行，德行是依自他关系而尽应分的善行。道德的本身，即是利他的：如由家庭而宗族

，由宗族而国家，由国家而世界人类，更扩大到一切众生。人类的德行，还著重于人类——从前是家庭本位的，国家本位的，近来倾向于人类本位的；这是人的德行。净化那私我的偏执，扩大那德行的对象，即从人的德行而发展成佛的德行，大悲即佛德的究竟圆成。又佛有十力、四无所畏，表现出佛的大雄德。赞佛的，也常以师子吼等来赞佛。佛的确是大雄大勇而无畏的，负起普度众生的重担，这是从菩萨的大悲、大智、久历生死的修持而成的。我们发菩提心，即愿欲心，这愿欲心即是引发精进心的来源。萨埵，译为有情，其实含有勇猛的意思，用现代话说，即充满了生命力的。经中喻如金刚，是说众生心的志向，如金刚般的坚固，一往直前。人类的生命力，发展到非常强，能忍劳耐苦，不折不挠，勇猛精进。但还染净错杂而不纯，如能以此充沛的生命力，转化为成佛度生的大愿大精进，一直向前，那么究竟圆成时，即成佛的大雄大力大自在了。佛性是佛的性德，人的佛性，即人类特性中，可以引发而向佛的可能性。说人有佛性，如说木中有火性一样，并非木中已有了火光与热力的发射出来。据人而说，人性当然还不是佛性，不过可能发展成佛的性德而已。不妨比喻说：一般众生性，如芽；人性如含苞了；修菩萨行而成佛，如开花而结实。不过，众生与人性中，含有一分迷昧的、不净的、系缚的，以迷执的情识为本，所以虽有菩萨性佛性的可能，而终于不能彻底。如现在人的智识是提高了，社会制度，也有好的创立，但坏的也跟著来。有时，好制度，好发明，反成为坏事的工具。每见乡村人，都是朴实无华的，一读了书，走进大都市，就变坏了。人性中，常是好的坏的同时发展，这是人还不能摆脱情识为主导的本质。佛法，转染成净，转识为智，要从智本的立场，使一切获得良好的增进。人类学佛，只是依于人的立场，善用人的特性，不碍人间正行，而趋向于佛性的完成。太虚大师的「人成即佛成」，即是——「即人成佛」——人的学佛法门。（仁俊记）

卷005

人间佛教要略

一 论题核心

人、菩萨、佛：从经论去研究，知道人间佛教，不但是适应时代的，而且还是契合于佛法真理的。从人而学习菩萨行，由菩萨行修学圆满而成佛——人间佛教，为古代佛教所本有的，现在不过将他的重要理论，综合的抽绎出来。所以不是创新，而是将固有的「刮垢磨光」。佛法，只可说发见，不像世间学术的能有所发明。因为佛已圆满证得一切诸法的实相，唯佛是创觉的唯一大师；佛弟子只是依之奉行，温故知新而已。

人间佛教，是整个佛法的重心，关涉到一切圣教。这一论题的核心，就是「人、菩萨、佛」——从人而发心学菩萨行，由学菩萨行而成佛。佛是我们所趋向的目标；学佛，要从学菩萨行开始。菩萨道修学圆满了，即是成佛。如泛说学佛，而不从佛的因行——菩萨道著力做起，怎能达成目的？等于要作一毕业生，必定要一级一级学习起，次第升进，才能得到毕业。学佛也就是这样，先从凡夫发菩提心，由初学，久学而进入大菩萨地，福慧圆满才成佛。菩萨道重在实行，不单是赞叹仰信究竟的果德就成，而要著重在学习一切菩萨行。平常说菩萨，总是想到文殊、普贤等大菩萨，其实菩萨也有初学的。菩萨道所有经历的过程，可略分三个阶段：

一、凡夫菩萨

二、贤圣菩萨

三、佛菩萨

第三阶段的菩萨，是证得大乘甚深功德，与佛相近似的。《楞伽经》说：「七地是有心，八地无影像；此二地名住，余则我所得。」这是说：八地以上的菩萨，与佛的智证功德相近。《般若经》说第十地名佛地，龙树解说为：如十四夜的月与十五夜的月一样。所以虽还是菩萨地，也就名为佛地。这样的佛地大菩萨，是久修二阿僧祇劫以上所到，如文殊、观音等，初学是不容易学到的。第二阶段的菩萨，是已发菩提心，已登菩萨位，从贤入圣，修大悲、大智行，上求下化——这即是三贤到八地的阶位。第一阶位，是新学菩萨，是凡夫身初学发菩提心，学修菩萨行。虽或是外凡夫，或已进为佛

法内凡夫，菩萨心行的根柢薄弱，可能还会退失。《大乘起信论》说：信心成就——发菩提心成就，才不退菩萨位而能次第进修。初学发菩提心、学修菩萨行的，是在修学信心的阶段。《仁王般若波罗蜜经》称此为十善菩萨，也即是十信菩萨。凡夫的初学菩萨法，还没有坚固不退时，都属于此。依经论说，这一阶段，也要修学一万劫呢！新学菩萨，要培养信心、悲心，学习发菩提心；乐闻正法，闻思精进，而著重以十善业为菩萨道的基石。这类菩萨，虽没有什么深定大慧、神通妙用，但能修发菩提心，修集十善行——菩萨戒，精勤佛道，已充分表示出菩萨的面目。这样的力行不息，积集福慧资粮，一旦菩提心成就，就可进入不退菩提心的贤位。

凡夫菩萨：十善，本是人乘的正法。初学菩萨而著重于十善业，即以人身学菩萨道的正宗。太虚大师宣说的「人生佛教」，即著重于此。大师平时坦白地说：我是凡夫而学修发菩萨心的。以人间凡夫的立场，发心学菩萨行，略有两点特征：一、具烦恼身：凡夫是离不了烦恼的，这不能装成圣人模样，开口证悟，闭口解脱，要老老实实地觉得自己有种种烦恼，发心依佛法去调御它、降伏它（慈航法师晚年，发愿离淫欲心，也就是真实的佛子模样）。有人说：如学佛的或出家大德，内心也充满烦恼，这怎能使人归敬呢！这些人把烦恼看得太轻易了。依《大涅槃经》说：有四依菩萨，可以作为众生的依止（师）。初依，即具足烦恼的初学发心者。初依菩萨，对佛法的根本理趣，有相当的正确体认；自己学修菩萨行，也能引导众生来学。他虽没有断除烦恼，但能摄化众生，向于烦恼所不染的境地，所以能为大众作依止师。声闻法中也是这样，四果圣者能断烦恼，未断未证的顺解脱分、顺决择分声闻行者，一样的能住持佛法、教化众生，为人间福田。凡依人身而学发菩提心、学修菩萨行，务要不夸高大、不眩神奇。如忽略凡夫身的烦恼覆蔽、智慧浅狭，一落装腔作势，那么如非增上慢人（自以为然），即是无惭无愧的邪命。依人身学菩萨行，应该循序渐进，起正知见，薄烦恼障，久积福德。久之，自会水到渠成，转染成净。二、悲心增上：初发菩萨心的，必有宏伟超迈的气概。菩萨以利他为重，如还是一般人那样的急于了生死，对利他事业漠不关心，那无论他的信心怎样坚固，行持怎样精进，决非菩萨种姓。专

重信愿，与一般神教相近。专重修证，必定堕落小乘。初发菩提心的，除正信正见以外，力行十善的利他事业，以护持佛法、救度众生为重。经上说：「未能自度先度他，菩萨是故初发心。」应以这样的圣训，时常激励自己，向菩萨道前进。

有的人因误解而生疑难：行十善，与人天乘有什么差别？这二者，是大大不同的。这里所说的人间佛教，是菩萨道，具足正信正见，以慈悲利他为先。学发菩提心的，胜解一切法——身心、自他、依正，都是展转的缘起法；了知自他相依，而性相毕竟空。依据即空而有的缘起慧，引起平等普利一切的利他悲愿，广行十善，积集资粮。这与人乘法，著重于偏狭的家庭，为自己的人天福报而修持，是根本不同的。初学发菩提心的，了知世间是缘起的，一切众生从无始以来，互为六亲眷属。一切人类，于自己都展转依存、有恩有德，所以修不杀、不盗等十善行。即此人间正行，化成悲智相应的菩萨法门，与自私的人天果报，完全不同。这样的人间佛教，是大乘道，从人间正行去修集菩萨行的大乘道；所以菩萨法不碍人生正行，而人生正行即是菩萨法门。以凡夫身来学菩萨行，向于佛道的，不会标榜神奇，也不会矜夸玄妙，而从平实稳健处著手做起。一切佛菩萨，都由此道修学而成，修学这样的人本大乘法，如久修利根，不离此人间正行，自会超证直入。如一般初学的，循此修学，保证能不失人身、不碍大乘，这是唯一有利而没有险曲的大道！

二 理论原则

法与律的合一：印度大乘法的流布，受有本生谈的影响，菩萨都是独往独来的，所以大乘法著重于入世利生，而略带特出的伟人的倾向，不大重视有组织的集团，这也许是大乘法晚期衰变的主因。然大乘经说：菩萨常与无数菩萨俱。依龙树说：「俱」，就是有组织的集合。原来，释尊所创建的根本佛教，包含著两个内容：一、法；二、律。「导之以法，齐之以律」，这二者的相应协调，才是佛教的整体。法，是开示宇宙人生的真实事理，教人如何发心修学，成就智慧，圆成道果。法是重于显正，重于学者的修证。律又有二类：(一)、止持，是不道德行为的禁止。(二)、作持，是僧团中种种事

项的作法，把这类事分类编集起来，称为犍度（聚）。出家的声闻比丘，特别是人间比丘，过著集团的生活。修行、居住、饮食、衣著，以及有关教团的事务，大家都是在一起，依律制而行的。佛世的出家弟子，有团体的组织，于集团中自利利他。但当时的在家弟子，佛只开示他们应怎样的信解修行（也有戒律），却没有组织的团体。古代的政治，不容许在家众作有组织的活动。如孔门弟子，也是没有固定团体的。但在佛法的流行中，显然的重法而轻律。如声闻乘的经（《阿含经》）与律，约为四与一之比。而在大乘法中，大乘经有几千卷（传来中国的），律典却等于没有。即有小部的，也还是附属于经中。虽然说，律是佛制的，只可依著奉行，但律是世间悉檀，更著重于时地人的适应呢！一分重律的，拘于古制，不知通变；而一分学者，索性轻律而不谈。有些人，但知发心，而不知僧团有什么大用。不知自动发大心的，自尊自勉，是难得的上根。一般中下根性，虽也要自己发心向上，但如有良好团体，教育他，范围他，劝勉他，实在是策令向上的无上方便。如佛世的声闻出家行者，虽也有动机不纯正的，烦恼极重的，但一出了家，以经法开示他，以戒律调伏他，在大众的摄导与折伏下，利根的当然迅速的了生脱死，钝根的也可以渐趋涅槃。用集团力量来规范自己的行为，净化内心的烦恼，是根本佛教的特色。后代学者而尊律的，但知过午不食，手不捉持金钱，而大都漠视僧团的真义。一分重禅的——近于隐遁瑜伽的，或以佛法为思辨的论师，都轻视律制。不知佛法的流行于世间，与世间悉檀的律制，有著最密切的关系。律的不得人重视，为佛法发达中的一大损失。所以人间佛教，必须本著佛教的古义，重视法与律的合一原则。出家的佛教，如忽视僧团的律制，必发生乱七八糟的现象，无法健全清净。时代与过去不同了，现在的在家学众，也有了团体的组织。但少能注意到佛教团体的特色，只是模做一般社团的组织形式，也还是不够的。无论是弘扬佛法，或修学佛法，只要是在人间，尤其是现代，集团的组织是极其重要的。人间佛教，以人生正行修菩萨道，要把握这法律并重，恢复佛教固有的精神。切勿陷于传统的作风，但知真参实悟，但知博究精研，于毘奈耶——律的原理法则，不能尊重。现代修学菩萨行的，必须纠正这种态度，法律兼重，来契合佛法的正

宗。

缘起与性空的统一：法律并重，是初期佛教的精髓。缘起与空，是中期大乘的特色。缘起与缘起性空寂，《阿含经》已有说到，而且是作为佛法的特质，菩萨道的特质的。但由于适应当时的一般根性——著重个人解脱，所以对缘起性空的中道，仅是要约的开示，而还没有广博的开演出来。到了佛灭后四五百年，在大众及分别说系的化区中，兴起的大乘佛教，才使缘起性空的中道，彻底的阐发无遗。世间的一切事象：人物虫鱼，山河大地，草木丛林，什么都各有他的特殊体性、形态、作用。这一切的一切，都是从缘所生的法相，一切依因缘和合而幻现。这幻现的缘生法，表现出他的无限差别相。个人的生死与解脱，道德的行为，世道的治乱，一切无非缘起。世间的宗教者，哲学者，不能彻底正解缘起性空的中道义，都在寻求宇宙最后的，或最先的实体，倾向到本体论，形而上的神秘领域。佛所创觉的正法否定他，因为一切是缘起的，所以一切是性空——无自性的，「一切法不生不灭，本来涅槃」。事象与理性，如花的表里一样，形与影一样，有表即有里，有形即有影。一切法也是这样，不能离相觅性，也决非从性体而生事相。从性空看，一切是泯然一如的。从缘有看，因为缘起，所以性空；性空这才所以从缘起。学佛的，有的偏重于事，著重法相的差别，于空平等性不信不解，或者轻视他。这种见解，是不能与出世的佛法，尤其是与大乘法相应的，不能成就菩萨道。又有些人，执著本性，空理，醉心于理性的思惟或参证，而不重视法相，不重视佛法在人间的应有正行，这就是执理废事。唯有依据缘起性空，建立「二谛无碍的」中观，才能符合佛法的正宗。缘起不碍性空，性空不碍缘起；非但不相碍，而且是相依相成。世出世法的融摄统一，即人事以成佛道，非本此正观不可。既不偏此，又不偏彼，法性与法相并重，互相依成，互相推进，而达于现空无碍的中道。但这是说易行难，初学者在处事契理的学程中，每每是不偏于此，便是偏彼。但能以此现空无碍的正观为思想基础，从一切三业行持中去实习体会，随时纠正，终可以归向中道。然这里是说，学发菩萨心，学修菩萨行，应以佛的正见为本，不是封锁在宗派的圈子里，将后代的法性宗与法相宗，作勉强的合一。在中道正见的根本上

，与经论不相违背的，契理而契机的，融摄而冶化一番，抉择出人间佛教的正义。所以，这是超越宗派的，归宗于佛本的。然还有应该注意的：缘起与性空的统一，他的出发点是缘起，是缘起的众生，尤其是人本的立场。因为，如泛说一切缘起，每落于宇宙论的，容易离开众生为本的佛法，如泛说一切众生，即不能把握「佛出人间」、「即人成佛」的精义。

自利与利他的统一：世间的凡夫，不能有纯粹的利他，一切都是从自己打算而来。专为私我打算，结果也不能有真正的自利。然在佛法中，声闻乘重在断烦恼、了生死，著重于自己身心的调治，称为自利。这在离系缚、得解脱的立场来说，是不可非难的。声闻乘著重身心的调伏，对人处事，决不专为私利而损他的。声闻贤圣，一样的持戒、爱物、教化众生，这与凡夫的自私自利，根本不同。大乘指斥他们为小乘自利，是说他过分著重自心烦恼的调伏，而忽略了积极的利他，不是说他有自私的损人行为。大乘道也不是不重视身心的调治（自利），只是著重利他，使自利行在利他行的进程中完成，达到自利利他的统一。凡夫学大乘道，以大悲心为动力，以普度众生的悲心来广学一切。经上说：「菩提所缘，缘苦众生。」众生受无量苦，菩萨起无量悲行，所以大乘道是「以大悲为上首」的。然发心利他，并不忽略自己身心的调治，否则「未能自度，焉能度人」！如不解不行，不修不得佛法，既无智慧，又无能力，那怎能利他呢！所以为了要度一切众生，一定要广学一切——戒定慧三学、六波罗蜜等。如出发于悲心，那么深山修禅、结七、掩关，也都是为了造就救度众生的能力。所以菩萨的修学，与小乘的出发于自利不同，一切是为了利他。如为众生，为人群服务，作种种事业，说种种法门，任劳任怨，舍己利人，是直接的利他。修禅定、学经法等，是间接的利他。菩萨是一切为了利他，所以对身内的、身外的一切，不把他看作一己私有的。一切功德，回向众生，就是得了优越的果报，也愿与大众共其利益。老子所说的「为而不恃，功成不居」，就与大乘的心行相近。事情做好了，不当作自己的；功德成就了，推向大众去。功德的回向一切众生，便是大乘利他精神的表现。

菩萨的自利，从利他中得来，一切与利他行相应。如持戒，即不妨害众生；习定而修慧发通，可以知根机而化济众生。大乘道的自利，不碍利他，反而从利他中去完成。说到大乘道的自利利他，也不一定是艰难广大的，随分随力的小事，也一样是二利的实践，只看你用心如何！如这块小园地，执著为我所有的，我栽花，我种树，我食用果实，这就是自私的行为。即使是物物交换，社会得其利益，也算不得真正的利他。大乘行者就不同了，不问这株树栽下去要多少年才开花，多少年才结果；不问自己是否老了，是否能享受他的花果；也不为自己的儿孙打算，或自己的徒弟著想。总之，如地而有空余的，树而于人有益的——花可以供人欣赏，枝叶可以乘凉，果可以供人摘了吃；或可以作药，或可以作建材，那就去栽植它。但问是否于人有益，不为自己著想，这便是菩萨行了。行菩萨道的，出发于利他，使利他的观念与行为，逐渐扩大，不局限于个人、一家、一乡等。凡是于众生、于人类有利益的，不但能增长自己未来的功德果报，现生也能得社会的报酬。如上所说的小小利他功德，还能得现生与未来的自利，何况能提高向佛道的精进，扩大利他的事业，为众生的究竟离苦得乐而修学呢！所以凡不为自己著想，存著利他的悲心，而作有利众生的事，就是实践菩萨行、趣向佛果了。自利利他，同时成就。

三 时代倾向

佛法是应该契机的（不是迎合低级趣味），了解现代中国人的动向，适应他，化导他，为以佛法济世的重要一著。现代中国人的动向，约有三点：

青年时代：这一时代，少壮的青年，渐演变为社会的领导中心。四五十年前，城市与乡村里，总是四十以上，五六十岁的老前辈——士绅、族长等为领导者，他们的地位优越，讲话有力量。年纪大些，品德高些，或者做过官，如相信了佛教，一般人都跟著信仰，佛教顺利地传开了，也就得到有力的护持。现在逐渐变了，老前辈不能发生决定作用，优越的发言权，影响力，渐由年轻的少壮取而代之。所以，如佛法不再重视适应青年根性，那非但不能进一步的发扬，且还有被毁谤与摧残的危险。中国佛教，一向重玄理、重证悟、重（死后）往生，与老年的心境特别契合。尤其是唐、宋以后，山

林气息格外浓厚。好在从前，青年们总是以家长的信仰为信仰，至少不致过分的反对。可是到了近代，少壮的力量强化；加上西洋神教徒的恶意破坏，物质科学的偏颇发展，佛教受到了重大的危害（其实，中国固有文化都被破坏了）。上一代的逐渐过去，后起的青年们，除少数信仰神教外，大抵为非宗教的，或反宗教的唯物论者。真诚信佛法的，数量太少，这是近代中国佛教的大危机。前些时，如国府主席林森、司法院长居正、考试院长戴季陶等，都是诚信佛教的。但由于军政党学的组织中，多数是少壮的，而这些人又大多数是对佛教无认识，无信仰，或者印象不佳，这所以不能开展出佛教昌隆的机运，而时有被摧残的事实。从前说「英雄到老都学佛」，这些不可一世的风云人物，老来还是要归信佛教，这毕竟是佛教的感召力大！但从另一面看：为什么当他们年轻有为的时候，在政治、军事——社会上发生力量，不以佛法去摄受他，使他更能以佛教精神去利人利世？一定要等到「来日无多」，才想到归依佛门，忏悔前愆。这不完全是佛教的光荣，而包含著佛教忽视青年的一种缺点。当然，这不是说老年人不需要学佛，而是说应该重视于青年的归信。

「了生死」，青年人是不大容易领会的。青年的血气旺，意志强，意欲如海浪般奔腾澎湃，不大能警觉到生死这回事。所以如专以「了生死」为教，是不容易获得青年的信受。可是学菩萨法，著重于六度、四摄、四无量心，发心普利一切众生，就与青年的心境相近。中国虽素称大乘教区，而行持却倾向于小乘，急急的了生死，求禅悟（虚大师称之为：思想是大乘，行为是小乘），结果青年与佛教，愈隔愈远。反之，锡兰、暹罗、缅甸等佛教国，虽说是小乘教，而青年人都学习佛法。他们并不开始就学了生死，而是归依三宝，深信因果，增进向上，主要是修学不碍出世的人乘。所以推进适应时代的中国佛教，不宜因循于过去，而应该随时记著：青年人愈来愈处于重要的地位了。中国佛教如不以适应青年的法门，引导他们来学佛，等于自愿走向没落。弘扬人间佛教，摄化的当机，应以青年为主。了生死，当然还是佛法的一大事，但修学大乘，要以「利他为先」。适应广大的青年群，人菩萨为本的大乘法，是唯一契机的了！《佛藏经》说：耆老们，但知保守琐碎

的教条，偏于自利，不能住持佛法。亏了少数青年，才将大法传弘下来。过去如此，未来也一定如此，青年众来发心修学，才是发扬真正大乘的因素。如大乘法中的文殊、善财、常啼等，都是现青年身，发广大心，勇猛精进，学不厌，教不倦。他们自身现青年相，也欢喜摄引青年学佛；这不是菩萨偏心，而是青年人具足了适宜于修学大乘的条件。人间佛教的动向，主要是培养青年人的信心，发心修菩萨行。如不能养成人间的菩萨风气，依旧著重少数人的急证，或多数而偏于消极的信仰，那对于中国佛教的前途，光明是太微茫了！将来世局好转，世界佛教区的来往容易了，大家不妨到锡兰、暹罗、缅甸、日本去，看看他们是怎样的重视青年和适应他，用作我们弘扬人间佛教——大乘佛教的参考。

处世时代：现代的又一倾向，是处世的。佛法中，人天乘是恋世的，耽恋著世间欲乐，没有出世解脱的意向。小乘与人天法相反，视「三界如牢狱，生死如冤家」，急切地发厌离心，求证解脱。出世，不是到另一世界去，是出三界烦恼，不再受烦恼所系缚，得大自在的意思。佛说小乘出世法，是适应隐遁与苦行根性的。出世总比恋世好，不会因贪恋世间的物欲、权力，将大地搅得血腥薰人。至少能不贪、不瞋，养成社会上淳朴恬淡的风气。大乘菩萨可不同了，菩萨是出世而又入世，所谓「以出世精神，作入世事业」。大乘法中，在家菩萨占绝大多数。在家菩萨常在通都大邑、人烟稠密的地方，利益众生，弘通佛法。如《华严经．入法界品》、《维摩诘经》、菩萨本生谈，都显著地记载那在家菩萨，在社会上现身说法的种种情形。大乘菩萨道的伟大，全从入世精神中表达出来。菩萨为大悲愿力所激发，抱著跳火坑、入地狱、救济众生的坚强志愿。与人天的恋世不同，与小乘的出世也不相同。菩萨入世的作风，在现代恋世的常人看来，非常亲切，要比二乘的自了出世好得多！近代由于物质文明的发达，由「纵我制物」，而发展到「徇物制我」。迷恋世间物欲的风气特别强，压倒了少欲知足、恬澹静退的人生观。此时而以人天法来教化，等于以水洗水，永无出路。如以小乘法来教化，又是格格不入。唯有大乘法——以出世心来作入世事，同时就从入世法中，摄化众生向出世，做到出世与入世的无碍。菩萨行的深入人间各阶层，表显了菩萨

的伟大，出世又入世，崇高又平常。也就因此，什么人都可渐次修学，上求佛道。

时代倾向于恋世，唯有大乘的入世，才能吻合现代的根机，引发广泛的同情，而渐化贪瞋的毒根。同时，现代也不容许佛徒的隐遁了。从前天下大乱，可以到深山去，辟土开荒，生活维持下去，佛法也就延续下去。如山西的五台山、陕西的终南山，每逢乱世，出家人都前往避乱专修。现在的情形不同，不但不同情你的遁世，就是隐入深山，也会被迫而不得不出来。城市与山林，将来并无多大差别。隐遁山林的佛教，是一天天不行了。其实，佛教本来是在人间的，佛与弟子，不是经常的「游化人间」吗？大乘是适合人类的特法，只要有人住的地方，不问都会、市镇、乡村，修菩萨行的，就应该到处去作种种利人事业，传播大乘法音。在不离世事、不离众生的情况下，净化自己，觉悟自己。山林气息浓厚的佛教，现代是不相应的。应把这种习气纠正过来，养成不离世间的大乘胸襟，决不宜再走隐遁遗世的路子。中国佛教的崇尚山林，受了印度佛教中一分苦行瑜伽僧的影响。到中国来，又与老、庄的隐退思想相融合。这才使二千年来的中国佛教，与人间的关系，总嫌不够紧密。现在到了紧要关头，是不能不回头恢复佛教的真精神、深入人间的时候了！

集体时代：在「法与毘奈耶」里，已说到佛教团体生活的要义。佛教本来是重视团体生活的，现代社会也倾向于此。不但政治重组织，就是农工商学等，也都组织自己的集团——工会、商会、农会等。佛法是应该适应时代的，时代已进向集体组织，佛法也就该更著重于此。民国以来，出家（在家）的组织佛教会，在家的创立正信会、居士林等，可说都与此时代风尚相合。佛教会的成立，起初是重在对外，遇到利用政治或地方恶势力，想侵凌摧残佛教，就运用此团体来抵抗护持。然佛教的团体组合，不专是为了对外；对于自身的分子健全，组织严密，实有更重要的意义。学佛的主要目的，在自利利他。照佛说毘奈耶所指示，要生活在团体中，才能真实的自利利他。就是自利的断烦恼，了生死，依团体的力量，也是更为容易。这在一般看来，也许觉得希奇！不知学佛的进入佛教团体，过著有规律的生活，行住坐卧，

语默动静，一切都不能违反大众共守的制度。因为佛教的集体生活，有著三项特色：互相教授教诫，互相慰勉，互相警策。佛弟子住在一起，关于法义，是互相切磋，问难。你会的讲给我听，我会的讲给你听。当然，精通三藏的上座们，是更负起住持正法，引导修学的义务。如有意见不合，或有不合佛法的见解，由大众集会来议定，将错误的见解纠正过来。初学的或者心起烦恼，想退失道心，就用柔软语安慰他，勉励他，帮助他的信心坚定起来，努力向上。如有性情放逸，不专心佛法的，就用痛切语警策他。犯了戒，一定要亲向大众求忏悔。知道他犯罪，大家有警策他，教他忏悔的义务。这种集体生活，充满著大众教育的意味。所以佛在世时，虽有发心不纯正的，但一经出家，在团体中锻炼一番，也能引发真心，用功办道，了脱生死。这种集体生活的精神，古代的禅宗，很有些类似。如在禅室中放逸昏沉，供养他几香板。如参禅不能得力，向和尚及班首们请开示。因有教授教诫，慰勉警策的精神，所以禅宗能陶贤铸圣，延续了中国佛教一千年的慧命。佛教的集体生活，不只是生活在一起，上殿过堂就算了，不只是注重表面的秩序，而是在同一生活中，引导大众走上正常而向上的境地。这样的集团生活，自能发生真正的力量。

佛教僧团，可说是自我教育，大众教育的道场。僧团与学校不一样，学校只是老师教学生，僧团是进一步的互相教授教诫。依佛说：上座而不发心教导新学比丘，是没有慈悲，违犯上座的法规。教授，教诫，慰勉，警策，是佛教集团的真精神。这样的相互教育，可实现在团体中的自由；而每人的真自由，即佛法所说的解脱。依律说：在僧团中，一切是公开的，真能做到「无事不可对人言」。做错了，有大众检举，自己也就非忏悔不可。这样的集团生活，做到「知过必改」，人人向上，和乐共处，养成光风霁月的胸襟，清净庄严的品格。净化自己，健全佛教，发扬正法，一切都从此中实现出来。近代组织的佛教会，对于健全僧品，发扬佛教，一时还不能发生力量。如外面由于时代的需要，内部尊重佛教的精神，复兴佛教的集团生活，相信不但能健全佛教，佛教也必迅速的发皇起来。因为，大众和乐，僧品清净，在有组织的集团中，不会因内部的矛盾冲突而对消自己的力量。在和谐一致

的情形下，信心与热忱增强，大家能分工合作，充分发展为教的力量。过去，由于隐遁的，个人的思想泛滥，佛教的集团精神受到了漠视，这才使佛教散漫得沙砾一样。现在社会已进入集团组织的时代，为了发扬人间佛教，要赶快将集团的精神恢复起来！

四 修持心要

学佛，是离不了修持的。持是受持，是「择善而固执之」的意思。修是熏修，是依著受持的佛法去学习。照中文的训释，如修身，修理等，修有改正的意思。依佛法，修是熏发义；由于学习，能熏发现在与未来的善根，叫做修。说起修持，有的总以为要摆脱一切事务，这是与大乘不相应的修行！大乘法门，如布施、持戒、爱语、利行、同事、习定、修慧、念佛、供养、忏悔等，凡是学习自利利他的、培养福德智慧的，都是修行，决无离弃世间善行的道理。依人间善法而进修菩萨行，依一切大乘经论，特拈出三字为中心。

信——愿、精进

智——定、方便

悲——施、戒、忍

信为修学佛法的第一要著，没有信，一切佛法的功德不生。如树木的有根才能生长，无根即不能生长一样。智是解脱生死的根本，断烦恼，悟真理，都是非智慧不可。小乘法重视这信与智，而大乘法门，格外重视慈悲。因为菩萨行以利济众生为先，如悲心不够，大乘功德是不会成就的，可能会堕落小乘。

经上说：「信为欲依，欲为勤依。」有了坚固的信心，即会有强烈的愿欲，也一定有实行善法的精进。这三者是相关联的，而根本是信心。如有人说某某法门最好，非此不了生死（如认为此外也有可以了生死的，那不行就不一定是不信），但并没有真实修持，这证明他并无信心，因为他没有起愿欲、发精进。如人生了重病，病到临近死亡边缘，听说什么药可以治，如病人真有信心，那他会不惜一切以求得此药的。如不求、不服，那他对此药是

并无信心的。所以愿与精进，依信心为基础，可说有信即有愿、有勤行，无信即无愿、无勤行的。智慧，可以摄定，深智是离不了定的。依定修慧，定是慧的基础。有了智慧，一切善巧方便，都逐渐成就了。悲，是利他的动力。如损己利人的布施，节己和众的持戒，制己恕他的安忍，都是悲心的表现。依人乘行而学菩萨道，此三法即摄得六度四摄一切法门。启发信心，引生智慧，长养慈悲，实在是大乘道的根本法门！

信是信三宝、信四谛，凡是能增长信心的事情和言教，应多多去学习。依大乘经论所说，初学大乘法，首先要起发信心。这如念佛（菩萨）、礼佛（菩萨）、赞佛（菩萨）、随喜、供养、忏悔、劝请等，都是摄导初学、长养信心的善巧方便。见贤思齐，为人类向上的摄引力。孔子服膺西周的政治，时刻在念，连梦里都常见周公。学佛的要成佛作祖，当然要时时恭敬礼念诸佛菩萨，念佛、念法、念僧。能时时系念三宝，学佛成佛的信心，自然会成就。佛弟子在梦中、定中，见佛、见菩萨，也就是信心深固的明证。同时，有真实信心的，一定是了解佛法的。了解佛法，才会确信非佛法不能利济自他。有悲心，大乘信才得坚固，这是依人法而修菩萨所必要的。如有悲与慧为助缘，信心培养得深厚坚固了，就能生起坚强的愿力，不问如何艰难，一定要学佛法，也一定要护持佛教。孔子说「民无信不立」，世事尚要依信心而成就，何况修学即世间而出世间的佛法？为了自悟悟他，非学智慧不可。对于经论的义理，非要理解个透彻。但是慧学的阅读经论、听闻开示，只是慧学的资粮。主要是于佛法起正知见，了解佛法的真了义，依著进一步的思惟修习，引发甚深的智慧。这是为了学佛，不是为了作一佛教的学者。说到悲心，本来什么人都有一点。如儒家的仁、耶教的爱，只是不够广大、不够清净。佛法的四无量心——慈、悲、喜、舍，就是要扩充此心到无量无边，普被一切。初发大乘菩提心的，可从浅近处做起，时常想起众生的苦处，激发自己的悲心。儒家有「见其生不忍见其死，闻其声不忍食其肉」，是从恻隐心中流出。大乘法制断肉食，彻底得多，但也是为了长养慈悲心种。由此养成悲悯众生的同情，才能发扬广大，实践救济众生的事业。总之，如能著重启发信心，引生正智，长养慈悲，大乘圣胎也就渐渐具足，从凡入圣了！

信——庄严净土

智——清净身心

悲——成熟有情

信、智、悲三法，如学习成就，就是菩萨事业的主要内容。信（愿）能庄严净土，这或是往生他方净土，或是庄严创造净土，如法藏比丘。这都是由于深信佛身佛土功德，发愿积集功德而成。智能清净身心，悟真理时，断一切烦恼。得了正智，自然能身口意三业清净，举措如法。悲能成熟有情，即是实施救济事业。菩萨的方便摄化，或以衣食等物质来救济；或在政治上，施行良好政治，使人类享受丰富自由的幸福。十善以上菩萨，每现国王身，如大乘经所说的十王大业。但菩萨的救度有情，重在激发人类向上的善心，循正道而向乐果。所以如有人天善根的，就以人天法来化导他。如有二乘善根的，以二乘法来度脱他。有佛种性的，就以大乘法来摄化，使他学菩萨行、趋向佛果。这些，都是菩萨悲心悲行所成就。菩萨道的三大事，就从起信心、生正智、长大悲的三德中来。所以，由人菩萨而发心的大乘，应把握这三者为修持心要，要紧是平衡的发展。切勿偏于信愿、偏于智证，或者偏于慈善心行，做点慈善事业，就自以为菩萨行。真正的菩萨道，此三德是不可偏废的！（仁俊记）

卷006

从人到成佛之路

——在马尼拉大乘信愿寺讲——

一 学佛即向佛学习

关于从人到成佛的路，先得认识自己是人。由人来学佛，应该学些什么？要怎样学？现在只能讲一些重要的，浅显的初步，使大家知道从人到成佛的关要。

佛法应从两方面去了解：一方面是究竟理想，最高目的——成佛。另方面，因人的程度参差不齐，所以有种种方便法门，不同的修行方法，但最后终归是成佛。这好像我们所走的路，有的平坦，有的高低不平，有的迂曲，有的直截了当。但如认清最后目标，还是「条条大路通长安」。今天所要讲的，是从人到佛的路，直捷平坦的路；依此行去，不但稳当，又容易到达。

学佛，就是向佛学习，以佛为我们的模范而学。佛是怎样修学而成的，我们也这样照著学。所以真正的学佛，是：

一、不但为后世的福乐而学：修行布施等功德，希望来生能比现在更好。这在佛法中，名为以「增进心」而学，目的在求来生的福乐果报，如生天国等。这只是佛法的方便法门，不是以佛为理想而学。这并不是说，学佛的不求来生的增进；在没有成佛以前，当然希望能生于人天中，但这不是学佛的目的。大家要以成佛为目的，如真能依法做去，一定能得到的，只要我们有高超远大的理想，与切实地遵行。

为什么生人生天不够呢？因为不彻底、不究竟。生人间，财富、金钱、寿命、地位、人事，都在变化无常中，不彻底、不圆满。说生天吧，就是帝释天（近于玉皇大帝）、大梵天（近于希伯来的耶和华），也还是不圆满，还是在变化中，还是会堕落的。相信耶和华上帝的，一定不同意这个见解，其实耶和华是不彻底的。以大梵天王为例吧，他说：万物与人类，是他创造，从他而生的。我们要问：天地未创造以前是否有天地？人类未生以前是否有人类？假使是没有，那为什么要创出天地与人类呢？婆罗门教就有一种解说：「为了戏乐。」这是说，为了表示自我的自在（自由）、自我的满足，所以从此而引生一切。这像一所新房子空洞而没有什么，觉得空虚而不满意，就得买家具花瓶等等来装饰一下。所以，如说神能创生人类万物，这只是表示他的「不甘寂寞」，显示他内心的空虚，内心还有问题，不能无事。如人在繁忙的时候，会感觉到麻烦，希望能独自地安安静静休息。可是真的给他幽静的安息，又会感到空虚，又要出来眺望，静极思动。为了自我的自由与满足，要天地男女万物，弄到无边苦痛，真是自找麻烦。所以，凡是内心有不足而有所要求的，就表示内心有问题，不彻底。学佛的说到修行了生死

，不但要在万人喧嚣处安住而无所不足，还要能于无人处自静其心，做到名符其实的「无事道人」。神教所想像的神，还有要求，不能心安，便是要堕落的主要理由，所以我们不能以此为正确的路子。

二、不但为自身解脱而学：人间、天上，一切都不是彻底的，所以要了生死，超出人天三界。但这还只是为自己解脱而学佛，是狭小的路，是迂曲的路。佛法当然要了生死，但应注意到自利利他。小乘的了脱生死，好像吃酒的，一时沉醉而以为完成了；又如行路的，跑了一段，急急在路旁休息一下。这种急于达到目的，而实际上更慢。好像龟兔赛跑，兔子跑得快而急于睡觉休息，结果兔子不免落后。学佛如急于了生死、离苦得乐，只为自己而学，还是歪曲迂回的路子。

三、为佛之大菩提而学：所以真正的学佛，应为佛之大菩提而学，这才是达到正等正觉的正确的路，直捷的路。说起大菩提内容，可说是信愿、智慧、慈悲的一切完满。但在初学者，可能有所偏重：(一)、重信愿，求菩提。众生根机不同，多少有差别。如初学而著重在信愿，相信佛有无上功德，最究竟圆满；有最上智慧，最大慈悲。对佛发生信仰心，以佛为理想而立愿上求菩提。(二)、重智慧，向法界。另有一类人，以佛的圆满菩提为对象而重在智慧。参究宇宙万有真理，宇宙究竟是什么？人生真理是什么？只有佛才是最圆满究竟，最洞明一切。所以学佛的大智慧，从智慧的增长中，到达佛的地步。(三)、重慈悲，救众生。也有赞仰佛的大慈悲，想到人类众生的苦痛，没有彻底救济的方法。普通所说的提倡道德文化，增加经济等等来救济，其实都不彻底，只有佛的大慈大悲，才是圆满究竟，所以就学习慈悲心行，向佛菩提。

学佛的路很多，如念阿弥陀佛的是重信愿，为了解佛理而诵习研究的是重智慧，著重在救济慈善事业的是重慈悲。这几种功德都要学，无论从那方面入手都可以。不过真正学佛的，必然三类都渐渐学习，以大菩提为目标而学。

二 唯人为能学佛

一、人类的特胜：一般来说，人虽自尊心极强，却都看轻自己，觉得自己太渺小，不肯担当大事，为最高理想而努力。这是顶错误的，其实人是顶有意义的。佛法说，在六道众生中，地狱太苦，饿鬼饥饿不堪，那里会发心学佛？畜生也大多是愚昧，不能了解学佛。阿修罗猜疑心大，不能坚信佛所说的话，又加上瞋恨心强，喜欢斗争。天国，享福都来不及，更没有心学佛。所以「三途八难」中，长寿天便是八难之一。因此，佛经说「人身难得」、「佛法难闻」，只有人最为难得，才能学佛。

有人问：神教与佛教有什么不同？我说：神教说人间不如天上，佛教说人间更好。既得人身，不要错过他，应该尊重人身，发挥人的特性而努力向上，这是佛教的一大特色。

人有什么好呢？经说人有三特胜，天上也不及我们。大梵天、上帝，虽然高贵，但都不及人的伟大。因人有三种特胜，所以佛特地在人世成佛，教化人类，向佛学习。三种特胜是：(一)、忆念——「人」，在印度话中，是「忆念」的意思。人的忆念，比什么都强，小时的事情都记得，几千年来的历史，千百年来的经验，都能保存而传下来。这在牛羊猪狗，甚至天神，都不及我们。人的智慧最强，一切文化，科学发明，都是依著过去经验的忆念、累积，而后能日渐进步，日渐发明。由于忆念而来的智力，是一切所不及的。(二)、梵行——克制情欲的冲动，为了他人的利益，能营为道德的行为，宁可牺牲自己，利益他人。这种由于梵（清净）行而来的道德，是人类的一大特色。(三)、勇猛——人生存在这娑婆世界，什么苦都可以忍受，无论怎样困难都可以克服。这种一定达到的决心与毅力，也是人的特胜，在天上是没有的。这三种特胜，如用以努力作恶，滥用聪明，也会造成大坏事，使人类的苦痛加深。不过种种好事，也是从这里面发展出来。用以向善，就等于中国所说的大智、大仁、大勇。

大家都知道，一切众生皆有佛性，都能成佛。经说佛性有四种功德，就是智慧、慈悲、信乐、三昧。德行通于慈悲，信乐必有精进，所以人的三特胜，也就是佛性四德中的三德，在人身中特别发达。也就因此，人身容易修学成就，人类容易学佛。唐朝宰相裴休说过：一切众生都可成佛，但六道中

真能发菩提心而修菩萨行的，唯有人。佛性功德，人身最为发达，所以人才能学佛成佛。

二、从人道直趣佛道：在学佛的方便中，如生天，得小乘果，多是弯曲而迂回的。如修天法而生长寿天，为八难之一，障碍了学佛。有以为，学小乘法，证阿罗汉，了生死后再说。小乘如中途醉眠，不彻底也不迅速。所以我们应该走直截了当的路，就是从人的地位，求生人间，一直到佛的地步。不求生天，不求证小乘果。依人身，求人身，不离人身而向佛道，都得从不离人事做起。有的人自以为修学佛乘，而信修天帝的神秘法门；或不重慧而专重禅，实是天法。有的没有大悲心，虽究大乘理，而等于走著小乘之路。天法与小乘法，终究也可转成佛道，但到底是迂曲了。特别是在这个时代，应该先修人法——不离家国的人间正行，从人直向佛道，以免世人的误会。现代众生的根性不同，尤其是中国人，重人伦，所以中国佛教徒，更应该从人伦道德做起。人间正行修集增长，佛道因行的功德，也一天天增长，会渐近成佛的境界。我们不要糟蹋自己，应该利用这人生短短的时间，向这个目标而努力行去。

三 学佛所不可少的信解

要学佛道，有不可缺少的信仰与了解，这在圣典中，说有八事，现在简要的略为六类。

一、三宝威德：三宝就是佛法僧。以佛僧来说吧！大乘法中佛菩萨（大乘僧）有高上的智慧慈悲，值得崇仰；更有难思的神力，能为一般所不能为的事。不但信佛菩萨的威德神通，还要信法，即成佛的法门，也确是有功德、有力量，依法修行，能使我们到达究竟成就。

二、诸法真实：诸法即所有一切事物，我们所知的世间一切，都不是真实的。为什么呢？可用两点来说明：(一)、一切都在变化，人以至地球都不是永恒的，都是不彻底的。(二)、世间的一切，都是相对的，有善就有恶，有生就有死，有兴就有衰；有这个就有那个，有这家就有那家，有这国就有那国；同一个国家也有派别，党外有党，党内有派。世间就是这样相对差别

，充满矛盾，所以都不是究竟的真相。世间的一切，是相对的变化的世间；所以存在这世间的人类，也不彻底。真正学佛的，要信解在变化无常、种种差别之中，有永恒的不变，平等无差别的真理。如以正当方法去理解，依著去修行，就能得到真理的体验。苦痛从此解消，佛菩萨也因此而成就。

三、清净因果：一般人都懂得佛法，重视因果，但因果不一定清净的。不单是杀、盗、淫、妄——恶因恶果不清净，就是一般的布施、礼佛、念经，也不一定是清净的。如布施功德，固然是善的，如心目中觉得我能行善；或我比其他人布施更多；或者为了使人服从，故施小惠。有自我的成份，有为未来得到善果报的意念，这便不清净——不纯洁。所以，学佛的要相信有清净因果——就是离烦恼，离自我见的无漏因果。纯洁的因行，能得到清净的成果。必须以佛为理想，对清净因果，生起坚定的信解。

四、能得菩提：信解了以上三点，还不一定能学佛成佛。有人说我太愚笨了，或太忙碌了，自己不信任自己，那里能发心修学？所以要加强信心，一切人有佛性，我也决定能得大菩提。有一分力量，就尽一分力量。今天不成，还有明天；今生不成，还有来世。坚定信仰，一定能得菩提，只要肯发心修学下去。

五、得道方便：一切众生皆有佛性，都可以成佛，可是佛是从修学得来的，依方法去学，人人都能得到；这修学方法，叫得道方便。如相信地下有水还不够，必须知道怎样去开掘，用怎样方法取水上来。如不这样，即使地下有水，我们还是没有水喝。要以方法去得到，所以说：没有天生弥勒，自然释迦。

六、如来圣教：我们都不是佛，怎能知道成佛的道路呢？释尊成佛后，大慈大悲地把成佛的方法说了出来，记载在经典里面。相信经律论所说的，依之求了解，有了信心，才会增加学佛的力量。会看的看，不会看的听，里面开示我们种种成佛的方法。

四 从十善菩萨学起

对佛有了充分的信解，就得从十善菩萨学起。很多人对菩萨的名义不了解，多有误会。菩萨是印度话，菩是菩提，是觉悟的意思；萨是萨埵，就是众生的意思。所以，菩萨是求大菩提的众生。菩萨的程度不一，高的高，低的低。在一般人的心目中，听见菩萨，就想到文殊、普贤、观音、地藏顶高的大菩萨，其实凡发心成佛的，就是菩萨。佛与菩萨的分别是：佛是至高至上、究竟圆满，如读书毕业了；菩萨是向上修学的学生。开始学的，如幼稚园生是学生；在小学、中学、大学以至研究院，也还是学生，差别只在学问的高低，而在修学的过程中是一样的。菩萨也是一样，有初发心菩萨，初学的与我们凡夫相同，只是能发菩提心——立成佛的大志愿。慢慢修学，到顶高的地位，如文殊、观音等。不要只记著大菩萨，觉到我们不能学。在学校里，由幼稚园一直学到研究院；菩萨也是由初发心菩萨学到大菩萨。现在讲最初修学的初心菩萨，与我们凡夫心境相近，切实易学。

一、大悲为菩萨发心：菩萨发心，当然包含了信愿、智慧，而重心在大悲心。有大悲心而后想成佛度众生的，就是菩萨。上面讲过，成佛，如没有慈悲心是不能达到的。就是能参究绝对真理，如没有大悲心，也还是落于小乘。所以菩萨的最要处，便是大悲心，见众生苦，好像是自己的苦痛，想方法去救度他们，才是菩萨心、佛种子。发心，是立志，时时起慈悲心，立下大志愿，不会忘失。此心发起，坚决不退，便登菩萨位。修发大悲心，方法很多，佛法里有「自他相易」法，把自己想作别人，把别人想作自己，这么一下，大悲心自然会发生起来。试问大家：心里顶爱的是什么？你们一定回答是父母、夫妻、朋友、国家、民族。其实，佛说「爱无过于己」。父母等，凡是没有损到自己利益的，当然能爱，否则就什么都不爱了。大家都以私心为爱自己而爱一切，假使能想到别人的苦痛等于自己的苦，不但爱人如己，而且以自己为他人，不专从自己著想，那才是真爱、真慈悲。自身有苦，谁也巴不得马上去掉它。别人的苦等于自己，怎能不动悲心设法解除众生苦痛呢！能有这种观念，大悲心自然生起来。大悲心发生，立愿成佛度众生，就是菩萨了。所以初学菩萨，并不一定有神通或者身相庄严。但是单单立志发心，还不够，必须以正行去充实它。

二、十善为菩萨正行：菩萨与凡人的分别，是发菩提心、行菩萨道。以菩提心去行十善行，是初学的菩萨，叫十善菩萨。十善，就是对治十恶的十种善行。不杀生就是爱护生命。不偷盗是不要非法得财，进而能施舍。不邪淫是不要非礼。不妄语是不说谎。不两舌是不挑拨是非、破坏他人的和合。不恶口是不说粗话骂人、讥讽人，说不对也得好好说，不可说尖酸刻薄话。绮语是说得好听，而能引起杀、盗、淫、妄种种罪恶，就是诲盗、诲杀、诲淫的邪说，或者毫无意义、浪费时间。不绮语，是要说那些对世道人心有好处的话。不贪是应得多少就得多少，知足、少欲，不是自己的，不要妄想据为己有。不瞋恨是有慈心，不斗争。不邪见是学佛的要有正见，要相信善恶因果、前生后世、生死轮回、圣人境界——阿罗汉、菩萨、佛能了生死。不要起邪知邪见，以为人死了就完了。十善菩萨，是初心菩萨，发大悲为主的大菩提心，要成佛度众生，依这十种善行去修学，可说人人能学。如说不会做，那一定是自己看轻自己。佛法说：人，要有健全的人格，就得从五戒、十善做起，十善便是人生的正行。如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，还只是世间的圣人、人中的君子。佛法就不同了，十善正行，是以发大悲心为主的菩提心为引导的，所以即成为从人到成佛的第一步。

大家以佛为理想，发菩提心，修十善行。此外，如忏悔、发愿、礼佛、念佛以外，还要热心注重护法，把佛法当作自己的生命，不要以为我学佛就好了。如佛法受到损害、受到摧残，应为了自己的信仰、众生的慧命来护持。菩萨应行的甚多，现在不能广说。最后我希望大家，开始学这大乘的第一步，作一菩萨幼稚生，从发大悲心、修十善行学起。（明道记）

卷007

佛法与人类和平

一 和平的意义

和平本为人类一致的愿望，在饱经战争苦难，或时局恶化而濒临战争边缘的时候，人类的和平愿望，也就更为迫切起来。然从古来今，人类一直在

仰望和平，祈求和平，而和平始终不容易获得。一部廿四史，充满了血腥气；大部分的日子，都在战争中渡过。所以要求和平，必须探求和平的意义，不容易和平的症结，而探索那达到和平的坦道。我们佛教徒，对于和平的愿望，无疑比一般人恳切得多。我们应接受佛陀开示的圣训，去把握和平的真义；应仰承佛陀的慈悲愿力，而尽著为实现和平的努力！

人类有要求安定，要求福乐，要求生存的共同意欲，所以人人有共同的和平愿望。但和平并不能从空洞的愿望得来；相反的，缺乏理智的和平愿望，每招来战争的苦难，害了自己，鼓励了敌人。一般所想念的和平，大抵与没有战争或战争停止同一意义，这是并不正确的。如甲乙两国相争，甲胜乙败，乙方签订了赔款，割地，甚而接受征服、接受奴役的条约。这那里是实现和平！这是弱肉强食，强迫承认不和平的战争恶果。如某方为了松懈对方的战争意志，延迟对方的战力积集，或破坏对方的战友合作，虚伪地倡导和平，装出和平共存的外交姿态。而自己，却秘密地更积极的在备战。这也算和平外交吗？这是和平骗子，战争的阴谋者。如信以为真，自取毁灭，这也决非和平的功臣，而只是天真的和平悲剧。又如局部的不和平因素，越来越严重，不能迅速的设法消除，而只是拖延，或牺牲部分来换取和平。弄到大战勃发，变局部为全体，糜烂到不可收拾。这不能称为维持和平，反而是战争的培养者。我们本著佛陀的真理，当然崇仰和平，但真正的佛弟子，决不以虚伪的欺骗的和平为和平。不伦不类的伪和平，实在是战斗的变形，战斗的延续，值不得我们歌颂，也值不得我们追求。

和平的反面，是不和不平。不和是暴戾、仇恨、冲突、斗争、不合作；不平是强凌弱，众暴寡，一切的不平等。真正的和平，决不能从不和的暴戾、仇恨、斗争中得来，也决不能实现于不平等的基础上。和与平，有著相互的依存关系，失却一端，即会失去一切。所以暴戾的共产集团，从不和的情绪中，使用不和的残酷恐怖手段，到处鼓动仇恨，制造斗争，这是决不能达到真正和平的。他们虽标榜平等，鼓吹苏联式的和平，而不知在不和的情况中，求平等而离平等愈远。「大力镇压」所造成的广大奴工群，即充分证明了不和必然不平的道理。我们不能赞同出发于不和的伪和平，然对于现世间所

有的不平因素，也不能同情。经过重重纠纷，在长期历史中造成的世界现状，不平等是到处存在的。如基于不平的现状，企图不平的维持，那虽然宣传博爱，鼓吹合作，也只是维持不平等的和平伪装，彼此间终于不免情感恶化而严重的不和。如埃及、伊朗与英，摩洛哥、突尼斯与法，最近的纠纷，即是这不平必然不和的最好说明。所以，如厌恶共产党徒的暴戾，斗争的不和手段，而不能自己纠正不平等的现状，那么美丽的和平愿望，不一定被共产的不和所毁弃，却可能为他自己的不平所粉碎。咒诅共产党徒的残酷恐怖，并不等于爱好和平，忠于和平。和与平，必须相依共进，从和谐合作的空气与方法中，进求平等；从平等的基础上，感召大家来和谐合作。真正的和平，才会接近人间，到达人间。

二 不和（不平）的心因

人人想望和平，而和平不容易实现。不容易实现的原因，有充分探讨的必要。依佛法说：内有不和（不平）的心因，外有不平（不和）的事缘，彼此相互影响，这才兴风作浪，造成从来难得和平的局面。

不和，佛典称之为诤。诤，见于语言文字，见于行动，而实深刻的存于内心。扼要来说：内心的诤有二：一、见诤；二、爱诤。这二者又根源于「受」与「想」，所以称受想为「诤根」。见，是见解，这里专指主观的成见、偏见、倒见、邪见。当人类触对对象时，必然的摄取境相。所取的境相，有著局限性，片面性；摄取境相时，必觉有异于其他的特性，如此而并不如彼（「取境分齐」），这才成为一个个的心象。从此「构画名言」表现于思想议论，这是认识过程中「想」的力用。这种有著局限性，片面性，是此非彼个体性的心象，使我们的认识，不能有完整的认识，不能把握真正的事理，不免错乱，不免矛盾，不免畸轻畸重，自是非他。有了这执一概全，以末为本，以非为是等，一切如盲摸象的异见、异说，世间即由此而纠缠不清。《众义经》说：「各各自依见，戏论起诤竞；知此为知实，不知为谤法。……若依自见法，而生诸戏论，若是为净智，无非净智者。」真的，谁不自以所见为正确，谁不执己见而排斥他说。如以成见、偏见为正智，为能得真理，那么谁都获得真理了！这种从认识缺陷性而来的见诤，一向就「此亦一是非

，彼亦一是非」；「以见欲系著故，出家（与）出家而复共诤」。宗教与哲学者，由于见执而聚讼纷纭，释尊早就为我们说破；而到这思想斗争尖锐的现代，越发显出他的重要性来。

爱，是贪欲。权力、名誉、生命，都是人类所贪著的；而衣食住等经济生活（及男女性生活），尤为欲界人类贪求的对象。在我们触对对象时，内心必起反应而领「受」于心。这一内心的反应，有自己主观的标准，起著合意的，不合意的，或无所谓的领受。合意的乐受，即引起爱欲而恋恋不舍。没有得到的，一心一意的去追求。得到了，一心一意的希望增多，无限的增多；保有，永远的保有。所以说：受为爱欲的根元。然经济生活，本为一切属于一切，也可说不属于任何一人。以爱欲的习见，而想摄属为自己，以为属于自己，已含有严重的错误。何况经济的物质生活，从个人说，决非一人所能完全取得，终不免陷于无限欲求而永不满足。从大众说，你以爱欲而想占有，不断的占有，他也想占有，无限的占有，当然要引起冲突，而成为不息的斗争。这一由于物欲而来的诤竞，释尊更说得分明：「以欲为本故，母共子诤，子共母诤，父子兄弟亲族展转共诤。……以欲为本故，王王共诤，民民共诤，国国共诤。彼因共相诤故，以种种器仗转向加害：或以手捉，或以石掷，或以杖打刀斫。」这种家庭、社会、国际间的斗诤，古今有何差别？不过现在多了飞机、大砲、原子弹、毒气等而已。总之，我们有见解，即使理解到并不完全，并不彻底，而多少希望别人服从自己的意见。我们有物质的需求，即使理解得别人也一样需要，而多少希望自己得到的胜过别人。见与爱，为精神生活与物质生活中的两大诤执，而这实根源于认识中的受与想。佛说五蕴，特立受、想为二蕴，即重视他是见诤与爱诤的根源。

如广泛的说，内心的一切活动，无论为感情的、意志的、知识的，凡不能正确而恰当的，一切是诤，一切是「烦动恼乱」，不得和谐的安宁。所以说：「一切烦恼，皆名为诤。」尤其是狂喜时、愤怒时、渴想时、失望时、悲痛时、恐怖时、忧虑时，内心是：烈火一样的在焚烧，狂飙一样的在震动，山一样的险峻，海浪一样的汹涌，电一样的闪烁，烦动恼乱到极点。然一切烦恼中，重要而根本的，是「爱」、「见」、「慢」、「无明」。爱有自

体爱、境界爱；或色（性欲）、欲（资生物）、定境爱。见有我见、我所见，常见、断见，一见、异见，有见、无见等执见。慢，主要的是我慢，这是个性（人格性）的特征。每一生命，虽为前后的不断似续，同时的相互依存，而现为一合相，即形成一个个的单位。由于个体独存的错觉，在接物待人时，总是自他对立而著重自己，流露自尊自大的我慢。即使是事实所逼，自惭形秽，自卑中也不脱「卑慢」的因素。从深细的自尊自重感，发展为妄自尊大的优越感，控制一切的主宰欲（权力欲）。现实是不能尽如人意的，因而转化为瞋恚、忿怒、敌视、仇恨、怨结、残酷。甚至见到他人的境遇良好，虽无关自己，也要嫉妒而心里难过起来。这比起执见与物欲，要严重得多。在同一思想，物资平衡分配的场所，每因意气、权力的争夺而事态恶化，即因慢而诤的实证。见从识别而来，爱从领受（情）而来，慢从形成个性的意志中来。这三者，同为不能正确而恰当的心理活动，无明是这一切的通相。如约特殊的意义说，无明是不能觉了事事物物的真相，特别是不能认识自己，不觉自我（无我的假我）的真相。无明或称愚痴，虽似乎重于知识的谬误，而实形容知情意的共同错乱，心意的盲目活动。因此，归根结底的说，内心的根本诤因，是无明——不能觉了自我的迷蒙。这是世间不得和平的诤因，也是人生不得解脱的错乱根本。

三 （不和）不平的事缘

不和不平的斗诤，无论为语文的，或行动的，必为了某一事，名为「诤事」。某一事件的所以成为诤事，虽有纯由内心诤因所引起（误会而来），而大都也由于这一事件的不平等。释尊曾标举僧团和合的三大要素，为「见和同解」、「戒和同行」、「利和同均」。这指示了和合必基于同一（平等），而不同即无法和谐的真理。见是思想的；戒是戒条、法制、规章；利是经济生活。一切诤事，总不外思想、法制、经济。这三者的不合理，不平等，是外在的诤缘。由于外在的（不和）不平事缘，引发内心的不和（不平）心理；由于内心的不和（不平）因素，加深了事缘的（不和）不平状况。内因与外缘的交织，世间是一直在动乱中，斗争中，想望和平而始终不能实现真正的和平。

唯物论者，强调诤缘，特别著重于经济；以为思想与制度的不平，依经济生活的不平等而成立。唯心论者，强调诤因，重视道德的进修；以为德性增进，可渐达于法制与经济的合理化。如依佛法来说，诤因与诤缘，有著互相推动促进的关系。而人世间的不得和平，或实现世间法中的人世和平，诤缘应特别重视。诤缘事，非绝对的外在，是相对的客观存在，存在于自他关涉的社会关系中。思想，为基于心境相缘的活动；诤因的见，对此有主要的影响力。然从个人的思想而成思想诤执，那必为自见与他人见解的关涉。经济为基于我物相需的活动；诤因的爱，对此有主要的影响力。然从个人的物资欲求，而成为经济占有或支配的诤执，又必为自己与他人间的欲求冲突。法制，为基于自他的人事活动，这是更显明地有关于自他；诤因的慢，对此有特别关系。所以世间不和不平的种种诤事，都由于内因外缘。而外缘的三事，虽是盘根错节，展转相关，而起诤特重于人事法制。人类的意气用事，权力争执等而外，思想与经济的诤执，也要依有关经济与思想的法制更新而趋向解决。唯有这三者的趋向于平等，人事的和谐，才有更高的意义。总之，不和不平的诤执倾轧，不但是心或物——经济，而是心境、自他、我物的交涉，而表现于自他关系的问题。是在自他关系中，我们怎样处理思想、法制与经济的问题。内因与外缘的相关，试列表如下：

【图：Y14p0153_01.svg】自心痴暗、见、慢、爱、心境事、自他事、我物事、思想诤执、法制诤执、经济诤执、人类颠倒

四 外缘为重的世间和平

对于和平，有著重出世的，入世与出世融贯的二类。今从世出世双融的大乘，方便的分为三层：即重于事缘的人间和平，重于心因的心地和平，事理兼重的究竟和平。

论到事缘的人间和平，以现代的情势说，国家为重而渐趋于世界和同。我们从佛教的三和原则来论列，可分为国家现状的人与人间的和平，国际倾向的人与人间的和平。

在同一国家的人与人间，一、应有思想的和平。首先要指出：不平等的思想，无论为宗教的，哲学的，政治的，如自以为真理，为光明，而把异己看作罪恶与黑暗，看为该死的，应该被毁灭的。这种极端的，独断的，排斥异己者的意识形态，无论为宗教或政治，实在是不和不平的思想毒瘤，而为今日世界，今日中国的惨痛局面的制造者。依佛法说，人人应有绝对真理的崇高信念，这是可能证实的。但这并非一般所想念的，自以为然的。这由于一般的认识内容，有著根本的缺陷性，有局限性与片面性。但同时，又必须肯定的承认，人类的思想，有著差别性与相对的价值。虽有是非，偏正，而都可有或多或少的接近于真理，特别是成为世界性的有数文化。这才能容忍对方，谅解对方，从思想的自由中，促进思想的和谐交流，淘炼融铸，而趋于一极。这除了革新独断的、排他的偏见以外，主要的文化活动，应属于为真理的自由职业者。「质直无谄曲」、「诚实不虚诳」、「柔和不麤犷」，应为思想和平工作者的三大信条。而「重真理」、「重世间」（公论），尤为不偏不倚的正确方针。对于从权力而来的文化统制（如纳粹式的），从财力而来的文化垄断（如资本家的收买新闻），是思想的蒙蔽与压制，不是自由与光显。这大多是虚伪与欺骗的宣传者，少有能为真理与和平而工作。真正和平的文化工作者，应发挥其自身——文化的力量。唯有如此，言论自由与出版自由，才有意义。才能不受权力、财力的束缚，或其他力量的要胁，而引向真正的和平。

二、应有政治与法律的和平。政治为众人事情的治理，人人应有政治权利的平等机会。为维护群众的安宁而需要法律，法律是平等的，不应有超法律的特权者，也不容故意的破坏者。然要求政治的平等，必须备有两大条件。(一)、教育平等：人人享有必备的修学权利，人人修毕必备的学程，才能有足够的政治常识，而不致受他蒙惑。如经历一定的修学期限，（德力与）智力不够水准，即失去与问政治的权利。(二)、财富无效：政治权的机会均等，当然不能以财富为标准，也不应受财富的支配。如一般的选举，使用大量的选费，大肆宣传，虽不一定成功，而缺少选费，几乎是无法竞争的。最好的宣传，应该是竞选者为国为民的服务业绩。如必要宣传自己的主张，政府

应供给他们同一的宣传工具。如一切为财富所决定，自费修学而多少人智力不充足，自费选举而多少人财力不充足，既不平等，也不够民主。一切政治上的斗争，党与党的互相攻讦，权力的种种斗争，实在从不平等不民主的因素中来。

三、应有经济的和平。纠正劳心治人、劳力被统治的对立，趋向于劳心劳力的平等合作，共谋自他的福利。纠正资方剥削、劳方斗争的敌害，经劳资两利，导向劳资平等，进入人人为劳者、人人有资力的社会。财富与享受，应尽力的引向均衡。「不患寡而患不均」，不均平，即使普遍的财富累积，生活提高，也还是增长暴戾的怨气。所以，应尽力发展公有经济；这不是与民争利，是才能多做社会公利事业，使人民得就学、就医、育幼、养老等无价的供给。对于私有经济，应依当前情形，制定财富与享受的标准，这是不可过高的（以后随财富增积而渐次提高）。然由人类私欲的根深蒂固，仍应容许私有经济超出限制的活动。但在水准以上的，一切应暴露于社会之前（隐藏私蓄者，没收）。这才运用善意的、温和的舆论，限制他的享受浪费，而使超标准的财富，自动的能以一分或全部，贡献于社会福利事业。私有财富，生前虽可自由的赠与，但死后却不得传于家庭的任何人，仅可以某些物件，作为纪念品而赠与。在业力决定一切的人生中，虽能大体均衡，而到底不能泯除等级。智力不同，能力不同，毅力不同，体力不同，从服劳而得来的享受，自然也无法完全一致。但对于任何人，尤其是残废，衰老，不论什么理由，都应该给予合水准的消费，使他们获得足够的生活，不失人生的乐趣。

依平等和合的意义，而论到国际间的和平，思想方面，应为自由的沟通，不能凭借武力，财力而为有组织的文化倾销。某一国家，某一国际组织，运用武力财力以及其他力量，倾销他的整套思想，尤其是独断而排斥一切的思想。无论是宗教或政治，都是一种极恶劣的罪行，带有浓厚的侵略性质。国际间的思想交流，应纯为自由的传译，自由的绍介；文化倾销的职业家，应禁绝其往来。对于这种怀有征服与统治的野心家，必须认清他的面目而不受欺骗。政治方面，应尊重区域文化的不同情态，民族文化的不同传统，谁

也不应该专以自己爱好或行而有效的政制，衡量一切。不能以武力财力为后盾，从外加以压力，从内加以挑拨；或者利用外交特权，进行煽动，强迫实行自己的政治制度，以达到政治控制的目的。经济方面，应通力合作。工业先进的国家，应自动放弃不合时宜的特权，不合理的利益。援助落后地区，更应避免经济剥削。国与国间，如存有经济掠夺的现象，是不能实现全面和平的。依此而论，号称自由民主的国家，还不够和平的水准。而苏俄的共产集团，大量的文化倾销，高度的经济剥削；这是苏俄的新帝国主义的新侵略，什么也不能符合佛法中和平的精神。

这契合佛制三和原则的社会，国家是倾向于大同的国家；国际是不碍国家的国际。基于平等原则、和平精神来推进，国的局限性，逐渐松弛；国际的统一性与无碍性，逐渐增强。大同而自由的人间和平，将不经战争而实现，实现为人间的净土。这里面，才有真正的平等、真正的自由、真正的民主，这才是实现真正的和平。

五 著重内因的心地和平

外在的事缘与内在的心因，有相互的关系：如外缘的诤事，逐渐趋向和平，内心的诤因——有关思想的偏见，有关权力的我慢，有关经济的贪欲，也受到限制，而自然会渐渐淡薄起来。政治修明的国家，民众的道德，每不需劝教而提高，即由于此。同时，真正和平工作者，如调治身心——修正智而伏偏见，修慈悲而伏瞋慢，修戒定而薄贪欲，这对于以身作则而实践的和平工作，必更有力量、更易成就。所以，政治不是道德的，而决不是不道德的，彼此有著相互关系。上来说人世的和平重于外缘，这不是说不需内因的和平，是说内因是次要的。因为人事错综的社会不和平，有关于大众，决不能做到人人的心地和平。反之，即使有少数能心地和平，对于大众的人世和平，也不能起著决定性的作用。所以人世的和平，重于外缘，要基于平等原则、和合精神，从人事法制（政治）的革新中，促其实现。

内因为重的心地和平，著重身心净化。真能心地和平，必有和平处世的表现。然社会不和不平，或极度的不和平，却不妨实现个人的心地和平。这

由于人有个性，前后延续中有著统一性，表现为个人活动的缘故。在佛法中，三乘圣者是同证涅槃解脱的。解脱，是不受烦恼系缚，而得活泼泼的、无拘无碍的自由自在。涅槃，梵语有消散的意味，称叹为止、息、没、静、寂灭、安隐，实形容心与理冥，心地的最极清净、最极和平。一切烦恼，不外乎知情意的偏颇的分裂，缺乏完整性、统一性，而各相对立、自相矛盾。这心海的动态，如海水一样，相推相荡，不能和也不能平。而心中重烦恼的现起，那等于海浪的汹涌而已。所以内心的净化，消除烦恼，即自然的达到心地和平的涅槃，心地自由的解脱。这内心为重的心地和平，是彻底的，究竟的。从正觉人生真相，体达空无我性而破尽愚痴。我执为本的烦恼根源净除了，从我执而来的瞋慢、贪欲、执见等，也不再存在。这样的心地和平，名为「无诤论处」，为佛弟子身心修持的目标。从此心地的和平与自由，流露出的身心活动，待人处世，决不会违反人世和平的精神。佛制教团的真和平真自由，可以作为最有力的证明。

六 内因外缘并重的究竟和平

内因外缘并重的，世出世并重的大乘真义，以完成究竟和平——佛土庄严，佛身清净为标的。如偏重人世和平，而不能彻底的心地和平，即流为凡夫行。如偏重心地和平，而不能著力于人世和平，即同于小乘行。必须两者并重，化除人世的斗诤，因而增进心地的和平；由于心地和平，更能积极地促进人世和平，这才是真正的大乘行。

学佛者，每不能理解世间善法的一贯性，甚至误会为：一切世间法，都与出世法不相顺。不知世间的人世和平，与出世的心地和平，是基于同一（诤斗）的净化。真正的不和不平，虽都属于人类——众生自己，但一则表现于外，透过社会关系，动乱于思想、法制、经济方面，成为社会的不和平。一则内存于己，交织于心境、自他、物我方面，熏习自己，成为自心的不和平。从个己来看社会，没有必然的一致关系。世间的社会和平，不一定是个己的心地和平；世间社会不和平，也不一定是个己心地的不和平。然从社会来看众人，世间不和平，内心的不和平也增强；世间和平，内心也易于和平。社会对于个己，不是有决定性的，却有重要性的。因为，「上智与下愚不移」

，而一般人都受著社会环境的重大影响。环境对于个人，有著重要关系，所以弥勒在净土成佛，并不稀奇，而释迦在秽土成佛，才受十方一切佛的无边赞叹。大乘法，不但净化自己，净化众生，更净化国土，即证明环境对于人心的重要性。为大众著想，促进人世的和平，是非常重要的。这有利于一般的和乐，更有利于佛法的进修。菩萨发愿要严净国土，确是比著重出世的二乘，有著更深的正见。

菩萨的努力于人世和平，修证于心地和平，分别来说，虽如上所说。然由于菩萨，从人世和平中去实现心地和平，从利益众生中去利益自己，所以是：一、必以真理相感召，而有「同愿同行」者的共同努力。二、心地和平，虽主要为真智的净除烦恼根本——无明我执，彻证平等空性。但不离世间，净化世间而成正觉，不是节制烦恼，不是灭绝烦恼，是融化的，转化的。贪欲，净化他而使转为大乘信愿，即菩提心。为真理，为和平，为自由，为度脱众生，为庄严国土而起信愿。所以说：「众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。」尽一切生中，为成就众生，庄严国土而无限的勇进。瞋慢，净化而使转化为大乘慈悲。与一切众生，如父如母，如兄如弟，如姊如妹。以众生的痛苦为痛苦，以众生的快乐为快乐，而努力于与乐拔苦的大行。执见，净化而使转为大乘智慧，通达缘起众相而归于一如。大乘行者，一定要有信愿，有智慧，有慈悲，也即是具足了菩提愿，真空见，大悲心，这才能完成菩萨的圣格，达成净化自己，净化众生，净化国土的究竟和平。这三者中，慈悲是最要的。这是融和自他，为他利他的主要因素。因为有了慈悲，才不但是彻证空性的智慧，而且是入世利生的方便善巧。信愿，也不但是求出生死苦难，而是能不离生死，愿入地狱；不但是志求佛道，而且是「有一众生未成佛，终不于此取泥洹」。有信愿，有慈悲，有智慧的菩萨，实为综合了人世和平，心地和平，而努力于究竟和平的工作者。

大乘学，是真正的和平，究竟的和平。可以造成人世的和乐，也可以实现心地的和乐。现在，世间如此苦难，中国如此困厄，人心如此阴险，如此唯私唯利，难道不想求得一真的和平坦道吗？真正的佛弟子，真正的有心人

！「菩提所缘，缘苦众生」，这正是发心的时候了！切勿以为佛法的和平，过于崇高。必须有崇高而完美的和平观，才能不为不伦不类的虚伪和平，不和不平的强权政治所欺骗，不因魔燄猖狂而震慑。必要有完美的理想，才能从近情处，易行处去下手推行。究竟而完备的和平，属于佛法。我们的赞叹，归于佛陀！

卷008

佛法是救世之仁

民国五十二年的春天，我曾应台南佛教会的邀请，作了七天的讲演。其中一天，以「佛法是救世之仁」为题。五十八年二月，我在星加坡时，星洲佛教总会为我安排了一次——两天的讲演会，地点在维多利亚剧院。题目也是「佛法是救世之仁」，有慧理笔记下来。四月，到了香港，香港佛教联合会邀我在佛教会讲演。讲题为「苦与空」，似乎讲了六天。次第虽小有变化，内容与星洲所讲的相近，只是详备一些。当时有慧轮录音，把它记录出来。二人的笔记，都寄到台湾来，我只好给它整理一下，去掉重复，截长补短而合为一篇。仍以「佛法是救世之仁」为题。印顺附记。

诸位长老、法师、善友！在这动乱的时代，能有这么一个因缘，与各位共聚一堂，来向大家介绍佛法，宣扬佛法，这是三宝威德的加被！对于三宝，我们首先要表示崇敬与感谢的喜悦！

「佛法是救世之仁」，这是孙中山先生说过的一句话。佛法流传人间，千百年来受到人们的崇敬，作为我们自己的信仰。到底佛法的意义何在？中山先生这一句话，可说是扼要的揭示了出来。平常说：「佛法以慈悲为本」，慈悲就是仁；以慈悲心来救济世间苦厄，所以称为「救世之仁」。这句话非常正确而内容还需要解说，也就是佛法是怎样的救世？现在以此为题，从两方面去说：一、重在人（与人）间所有的忧苦；二、重在自身所有的忧苦。佛法以救济众生，咸令免离一切苦厄为目的，从这群体与个体——两方面去说，佛法救世的真意义，才能完满的理解出来。

一 人间相互引起的忧苦的救济

一、佛法宗旨——度一切苦厄：我们的教主释迦牟尼佛，在二千五百多年前的印度，成佛说法，成立了佛教。佛陀弘扬佛法的目的，也就是我们来信佛学佛的目的。扼要的说，只是为了人类（众生）的忧苦困厄。自己要求解脱，是自利；想解救别人，是利他。自利利他的主要意义，正如《心经》所说——「度一切苦厄」；「能除一切苦，真实不虚」。

人生，固有相对的意义，然而人生有说不尽的忧苦，也是不容我们否认的。世间无处不充满忧苦，就人类来说，最严重的莫过于人与人间的残酷斗争了。过去曾有这么一个传说：一位来自印度的法师，在中国逗留期间，有国人向他吹嘘我国文化的悠久和伟大，并取出一部廿四史为例。那位印度法师，想了解书中的内容，拿起那部廿四史，嗅了一下说：「尽是血腥气！」历史是充满了残杀斗争，岂仅是中国而已。以上虽是一则讽刺的寓言，然确是有真实意义的！最近在星洲当地报纸上，阅读到这么一则记载：某外籍人士，以研究及整理的方法，将有史以来的国际历史检读一番，他认为数千年来，只有二百五六十天是天下太平的，其余的日子，都在战争中过去。人类随时而陷于战祸的灾难而不得安乐，是可以想见的了。实在说来，这二百五六十天，也未必有真正的太平，小型的斗争杀害，还不是到处都是，只是没有被记入历史版中而已。世界上，各式不同的苦难很多，战争只是一类，所以人类常在担心、忧闷、苦恼中过日子，难得有真正的平安。

说到众生的苦厄，有当前的苦厄，及苦厄的无限延续。从人与人的关系说，不单是现代多忧多苦，过去早就是这样。如问题而不能解决，不能渡入大同的时代，人类的苦厄还要一直的延续下去。人世间如此，每人自己也是这样。不但当前的自己——现生是如此，过去生早就如此。在苦厄的症结没有彻底解决之前，未来还要一生又一生的无限地延续下去。在一生又一生中，虽然也有比较好一些的时候，如生天国之类。但没有脱离苦厄，终于还是在忧苦厄难中过生活。人类历史的延续也好，个人生死的流转也好，苦厄不只是现在，未来还要苦下去。所以，为了现在，为了未来，不能不探求一个解脱苦厄——救世之道。佛法就是救世的方案，问题在人类是否肯来实行。

二、世间苦厄的问题所在：兹就人类的世界来说。说起人类的苦恼，形形式式，真是难以计量的。为什么如此忧苦？忧苦由何而来？我们必须先研讨这个问题，了解这一问题，才能从根本上去解决他。如地方有土匪出现，为了治安，当然要去勦灭他们。但在出动清勦之前，必须先探得匪徒们的行踪；匪徒们来侵袭时所采的路线；有什么人在窝藏匪徒，代匪推销赃物？了解了这些情形，才能有效的加以勦除。人类固有说不尽的忧苦，而忧苦是依什么而存在的呢？如知道忧苦的来源，忧苦依什么而生根？那才能设法来解决忧苦，祛除忧苦了！忧苦虽然很多，归纳起来，不外二大类：

(一)、因个人、家、国、全世界人类而生起：依苦痛——问题的形式来区分，约可分为上面四项。孟子说：「天下之本在国，国之本在家。」依此推论，「家之本在身（个人）」，所以《大学》的治道，以修身、齐家、治国、平天下为次第。「身」，就是个人自己。有了自己，就因自己的存在而有忧苦。众多的忧苦中，有些是与别人无关，纯粹是由自己身心所引生的。由个人与个人的聚合——营为共同的生活，而成立了「家」庭。家是家的成员——夫、妇、父、母、子、女、兄、弟、姊、妹等所组成的。俗语说「相见容易相处难」；「别时容易见时难」。在长期的相处中，眷属间难免不引起家庭间的问题，就难免不为家庭而发生忧苦。由「家」与「家」的聚合而成社会，或组织成「国」家。庞大的国家组织，对内部的和平、教化、繁荣……，难免有治理上的问题与困难，也就造成了国家的忧苦。国与国之间，是不能隔绝而没有关系的；有了关系，也就不免有了问题，问题就扩大而成「天下」的了。古人所说的「天下」，是全人类，也就是现今所称的国际。国际问题，由每个国家间的关系而形成。国家问题，是依各社团，各家庭的组合而存在。家庭问题，依家庭成员——个己的共聚而有。所以从问题的形式来看，依「天下」、「国」、「家」、「身」而有不同的忧苦。而从根本去看，只是人类自己——是你自己，也是我自己。这样，要求世界（天下）太平，必得从国治，从家齐，尤其要从每人自己的「修身」做起。这犹如要求国族的兴盛，非注意国民的优生，国民的道德与健康等不可。否则，如基础不固，材料的质地不好，再加偷工减料，建起来的房屋，怎能不倒塌呢！

在这点上，儒学与佛法，尽管不完全一样，但根本的见地，是一致的。

(二)、对身心、众生（人类）、自然而起的苦：上面所说，是约人间关系所构成，家、国、天下所有的不同问题，不同苦难。而这里，是约人的心境说。内心的生起忧苦，一定由于触对境界；从对境的差别来说，就分为这三项。人，是身心，就是精神与物质的和合。自己的生理、心理，都在瞬息不停的变化中。身心不断的变化，渐渐的（生）老、病、死到来，从老、病、死而引生的忧苦，就是触对身心而引起的。老、病、死，本是自然的必然现象，是人生无可避免的事。这是当然必然的，但我们一得人身，每人都想不老、不病、不死，至少是不欢喜自己老了、病了、死了。说句笑话，年轻的女子，大多怕年华消逝，而不肯道出自己的确实年龄；西方女子，以被问芳龄为不礼貌。这都道破了一个事实，就是怕老而引起的忧苦。为老、病、死而忧苦，是否明智，那是另一回事，而一般人，总是为此而忧苦，成为现实人生的普遍事实。

另一类忧苦，是对众生、人类而引生的。虎、狼、豺、豹等出现，令人畏怖，特别在古代，人与兽争的时代。蚊刺蛇咬，也使人感到困扰。还有，谷物遭蝗虫的灾害；田鼠多起来，会把农作物吃光；家鼠损坏衣物；蚂蚁、苍蝇……，也同样带给人类不少的苦恼。这是人与旁生（与动物的含义相近）相接触所引起的。对人类而引起忧苦，更为明显。人是被称为「社会的动物」，是不能离社会关系而独存的。因此，人必须与他人相处，即使没有共处，也多少不免有所关联，种种的人事问题便接踵而来。人与人，由于个性、兴趣、见解……的不同，彼此每产生种种的误会、争执、仇恨，也就由此而带来了苦恼。即使感情好，恩爱非常，但感情是没有定性的，一旦受到某种影响，感情也就随之而起变化。不论是母子、夫妇、朋友，虽然关系不同，而感情不能融洽所生的苦痛，是没有多大分别的。其实，情感亲厚的眷属知友，感情虽没有变坏，而为了生离死别，所引起的苦恼，也每是常人所不能解免的。

还有一类，对自然界，物质的关系而引起的。生存于大自然中的人类，离不了自然。人的生存，不能没有衣、食、住、行等资生物，没有或缺少，

都会苦痛的。但有了多了，也常会引起困难。例如交通，从前依赖步行，小舟，交通是非常艰苦危险的。自有了汽车、飞机、轮船，交通的工具，把人类的空间距离缩短了。然在方便迅速的情形下，又有新的忧苦，如飞机、汽车、轮船的失事。特别是都市中的交通事故，日见严重。至于自然界，如天时的炎夏炙热，或严寒彻骨，冰雪连天。天旱，求不得滴雨；有时却大水为灾。还有地震、台风、海啸、火山爆发……自然界的种种灾害，是人类生活于大自然，触对自然而生起的苦恼。

由上所说，个人、家庭、国家、国际所有的问题解决不了，苦难重重，不消说是依个人，依人与人的结合而存在。就是对自然界，对众生（人类）界，对自己的身心，所以有种种忧苦，也都是由于我们自己的存在。有了我们自己——人类，便有种种的苦厄。人类所共处的世间，也就充满了苦恼。有苦恼，就有解除苦恼的要求，因而引发出解除苦厄的办法。切实的说起来，世间一切学术——医药、教育、经济、工巧、政治、法律，以及科学的声光电化，无一不是与众生人类有关；无一不为人类自己的存在而出现。宗教，佛法的出现，也还是为了这个。如离开人类自己，或设想一没有众生、没有人类的世界，那一切都不成为问题，也一切都不成其为忧苦了。

一般来说，人类的忧苦，存在于个人、家庭、国家、国际的关系中；存在于对自然界，对众生界的关系中。所以世间的医药、教育……，一切文化施设，对人类忧苦或福乐的关系，异常密切。佛法并没有轻视这些的重要性，而是说：老、病、死引起的忧苦，虽仅是个人的，却是最基本的（也可说最原始的）；一切问题、一切苦痛即使解除了，而每个人的老、病、死苦，还是存在的。佛法是说：物产的增加、政治的革新等，对人生苦厄的解除、幸福的增进，虽极为重要，而最根本的，还是每个人理性的智慧与道德的提高。消除种种不良的心理因素，净化自己的身心，重视个人——根本的革新与完善，才能彻底的解除苦厄，实现个人、家庭、国家、国际的真正幸福。否则，不重视人类自己的修治革新，一味向外求解决；觉得别人不好，起来打倒他，而不知问题并没有解决。因为代之而起的一群，每人自己都具有同样的问题。觉得物资不足，尽量向外求发展，而不知物资的发达，与个人的

福乐、国际的和平，不成正比例，而还是那样的斗争与迫害。以佛法的观点来看，一切忧苦、一切问题，是依人类自己而存在。唯有从自己的理解、自己的改善、自己的解决中，才是根本而彻底的办法。

三、问题的分析与推究：一切忧苦、一切问题，依人类——众生而存在。到底众生的身心，有什么问题而这样的解决不了？依佛的开示看来，可以归纳为四类：

(一)、「欲诤」：「诤」，是不和谐。从内心的猜忌，语言的论诤，到身体行动上的斗争，战争，都是诤；诤是世间不和乐的别名。为什么会诤呢？经中告诉我们，「爱欲」是诤的原因。内心有贪爱的烦恼在作祟，所以就不断起诤，诤就有忧苦。《义品》说：「趣求诸欲人，常起于希望；所欲若不遂，恼坏如箭中。」「欲」，是希望的欲求。但这里所说的欲，不只是希望，而是与「爱」（贪著）相结合的「欲爱」。如对生活资具（物质的欲爱）、男女间的欲爱、家族或国族繁荣的欲爱，一切都是欲爱，而主要是经济物资的「欲爱」。人而生在世间，衣食住行等资生物，不仅常人不能缺，就是阿罗汉圣者，也少不得。既然是当然的正常需要，为什么会因对物资的欲求，而引起「诤」，引起无边的苦痛呢？不要说由于缺少，所以你抢我夺。我曾不止一次的举例说：两只狗卧在地上，有人挑一担食料，倒在地上。论理，两只狗是怎么也吃不了的，大可以满足了。然而，食物一到地上，两只狗是又吠又咬，边抢边吃。无知的狗是如此，文明的人也好不了多少！要知诤的原因在内心，只是依境遇而显发出来罢了！

《中阿含经．苦阴经》说：「随其技术以自存活：或作田业……或奉王事。作如是业，求图钱财。若不得者，便生忧苦愁戚懊恼。……若得钱财者，彼便爱惜守护密藏。……亡失者，便生忧苦愁戚懊恼。……以欲为本故，母共子诤，子共母诤；父子、兄弟、亲族展转共诤。……以欲为本故，王王共诤，民民共诤，国国共诤。彼因共相诤故，以种种器仗转向加害：或以手捉，石掷，或以杖打，刀斫。」这幅以物欲为主的斗争图，佛是说得何等剀切！

说起来，这是人人必要的生活问题。人类凭自己的技能劳力，从事农、工、商、学、军、政……，以取得衣食等生活必需。在现实世界中，不一定是合理想的。求取生活，有时却求而不得，没有当然是苦不可言。即使求得了，积蓄而富有了，要怎样的加以保存，也很不容易。「财物五家所共」，是非常容易散失的。保藏已经困难，一旦失去了，不免是分外的忧愁苦恼。为了获得，为了保存，也就展开了斗争。要得到，每不问是否合理；每从损害别人中，达到自己的目的。既得的财物、权益，为了保持，永久的持有，也就不问是否正义，别人是否因此而受害了。这一切，都是以「欲爱」为根源的。在家庭中，为了自己内心的「欲爱」，连平日最亲爱的父母儿女，弟兄姊妹，竟也诤起来了。「欲爱」的扩大起来，就是人与人相诤，家与家相诤，族与族相诤，阶层与阶层相诤，国家与国家相诤。诤的发展起来，不但是口舌相争，更利用手、石、刀杖等武器，互相伤害杀戮。现在科学进步，伤害杀戮也大有进步，那就是枪砲、兵舰、飞机、炸弹、核子武器、化学武器。为了求得斗争的胜利，什么都不惜使用出来。佛陀说：为了贪逐物欲，人类——人、王、国，陷入无边的诤执，无边的苦恼当中。

生活，是人类所必需的。以知识技能，从事人类需要的事，而得应有的生活资具，应该是人人所能同意的。而事实不完全如此，享用生活资具，而不尽应有的责任，正大有人在。而且，占有与享受，是愈多愈好，愈精美愈好。论个人是「欲壑难填」；论世间，是造成了有无不平的现象。传说：古代中亚细亚，有一个国王，与自己的大将军商量：「我们应先将东邻的某国，攻击而加以占领。」大将同意这一战略。然后，国王又主张向南部进兵，击溃灭亡另一个国家。这样的一个又一个，逐渐消灭吞并了附近的邻国。大将又问：「大王！把这些国家统通击破并吞，以后我们应怎么样呢？」国王耸耸肩膀说：「啊！以后我们可以欢欢喜喜的，尽情吃喝享用了！」试问：没有灭亡这些邻国，难道这个国王就不能好好地吃喝享用吗？决不是的，这只说明他在无限的「欲爱」里，求得自我欲爱的满足罢了！为了国民的生活，或提倡增加生产，或主张向外发展。为了财富的不平衡，提倡「平均地权」、「节制资本」……。这多少可以改善这一问题，却不能彻底解决问题，问

题在我们自己。而且，国内还可多少维持均平，而国与国呢？大国与小国呢？资源丰富或资源贫乏呢！

人在「欲爱」的指使下，占有也不一定是为了享受。据说：一位富人，将不需要动用的金宝，埋藏在花园的大树下。每天早上，总是去看一下，欣赏他自己的，藏在地下的金宝。每天早上去察看的行为，日子久了，引起人的注意，结果是金宝被掘而全部失去。那天早上，他照样的去察看窖藏的金宝。一见土也松了，金宝也丢了，不禁号咷痛哭不已。大家知道了来安慰他，谁也平抑不了他失去金宝的悲哀。那人哭诉说：这是藏金，是这一生用不到的。有人对他说：这就好办啦！你可以把砖石埋藏在大树下，认为这就是你的金宝。每天照样来察看，来欣赏好了，横竖又不要动用它。这故事有点像寓言，而事实却尽多如此。不久前，报载美国一位过著乞化生活十多年的老妇死了，在他的破被里，却藏有美金贰万几千元。大家想，这些美金对他到底是做什么的呢？求享受、求占有、求更多的占有，用不著也还是要占有。「物欲」作祟，是如何使人成为愚昧的人类，成为斗诤不已、忧苦无穷的人类！

(二)、「见诤」：诤的另一原因，是「见」。见是意见、见解、主见。但这里的见，不只是见解，而是「执见」，是以自己不完全正确的见解或理论，执为最正确的，希望别人接受的。人类有了知觉、认识，就会有意见，但都不免含有错乱谬误的成分。可是人类不大了解自己，即使感觉到自己并不完全正确，也还是固执己见。由于谬误的见解，引起斗诤，招致人世间的苦恼。

经上说：「以见欲系著故，出家出家而复共诤。」这里所说的「出家」，是释迦牟尼佛住世时，种种的出家沙门团——六师外道之类。佛以为，一般人为了「爱欲」，追求物欲的满足，而引起诤执。出家者——宗教界，却为了「见欲」，各执自己的见解为最上，诽谤别人，而引起信仰与思想上的斗诤。佛在《义品》中说：「各各自依见，戏论起诤竞：知此为知实，不知为谤法。」佛评论说：「若依自见法，而生诸戏论，若是为净智，无非净智者。」这是说：如真的那样，那世人都是智者了！因为人人都以自己的见解

为是呀！到现代，一般人不只是为了物欲而诤，也为了思想而斗争，「见诤」已不限于宗教界了！

佛教界曾有这么一则寓言：印度有几个生盲的人，从来没有见过象，却在议论「象」到底是怎样的。恰巧象师牵著大象走过，见他们在议论，就让他们摸摸象的身体。大家都说：「哦！原来象是这样的。」有的说「象如棍棒」，原来他摸到了象的鼻子。另一位说「象如畚箕」，他是摸到了象的耳朵。又一位说「象如墙壁」，他是摸到了象的身体。还有一位说「象如拂帚一样」，他是摸到了象的尾巴。瞎子们都以自己所接触到的，以为象就是自己知道的那样，而不知道是「以偏概全」，引起的错谬论断，象那里是他们所想像的呢！世事是无限复杂的；存于事相中的理性，又是非常深隐的。我人所知所见的本来有限，带著错误的眼光，却坚决的执著自己的见解。这不是生盲摸象一样吗？多少人打著真理招牌，喧嚣竞诤，世间怎么能不是苦恼无边呢！

意见不同而引起多少论诤，原是不可免的。然而在论诤时，只有自己是对的，抹煞对方的一切，这种「见诤」，就是最严重，最危险的思想问题。只有我的意见、我的思想，才是对的、好的，可以存在；别的都是错的、坏的，不应该存在的：这就是最恶劣的「见诤」。世间是因果的存在，是极复杂的关系的存在。即使有主要的原因，也不是绝对的，唯一的原因。而有我无人的「见诤」，总是探求一最根原的，作为思想的出发点。「唯神」、「唯我」、「唯心」（大乘唯识学，与一元论不同）、「唯物」，一切从属于这一根本的实在；依此以说明一切，作为衡量是非的标准，进而否定不合于自己的一切。在古代，某些宗教，就是这样。信者得救，不信者入地狱。不信我，一切善行——个人的德操、对社会的利济，都没有用处，而只有入地狱的分。这种宗教的势力到达处（总是与政治力量互相利用），以毁灭别的宗教为首要目的。当古代罗马接受基督教为国教后，其他的一切宗教，都被彻底的毁灭，绝不容许存在。不许有信教自由，更不许有传教自由。由于这种宗教的本质，是唯有自己是真的，其余的一切宗教是伪的、属于魔的，所以不可能容许第二宗教的存在。在这种宗教思想的支配下，如科学家而有新

发明，不合宗教的旧传统，就要看作异端邪说，死有余辜！等到基督教分裂为新旧两派时，由于宗教的独占性，不能互相容忍，立誓消灭对方，而造成了历史上有名的三十年战争。长期的战争，谁也消灭不了谁，这才向事实低头，总算打出了一个「信教自由」、「传教自由」的和平共存。其实，这只是力不从心而已。只要有足够的力量，可以压倒对方，就会重温独占的旧梦。近来爱尔兰的新旧教徒，斗争到要英吉利派部队去维持秩序！这因为否认对方，以为唯有自己能引人进天国；自以为代表真理，能通天国的大道。可是天国没有进去，却先引人走向毁灭、死亡。「见诤」是何等的愚痴！何等的危险！

唯有自己是代表真理的，能使人进天国的，这种宗教意识，如被引用到政治上，那就是唯有我的主义是对的，是为人民谋福利的。唯有我这种主义，才能救人、救世界。与此不合的政治思想，都是反革命的，害人害世的。在这种「只此一家，别无分出」的政制下，只有跟我来，信仰我，服从我的指导，执行我的命令，才是值得生存的。否则，不管你的学识、才能，过去对人类的功绩，都是该死的东西。这种极端的，宗教与政治上的「见诤」，不正是我们这个世界，混乱苦恼，陷于人类文明毁灭边缘的根源吗？

意见，代表自己对事理的一种理解。事理是无限的复杂与深细，自己的那里就绝对正确呢！如你不妨谈谈你自己的意见，我也可以说说我自己的意见，大家如有虚心，有同情，能更多的理解对方，也更多的反省自己。相信不用争得面红耳赤，或拼个你死我活，不同的意见，可以互相择取，取长补短，渐渐的融合而表达得更正确些。然而人类大多不欢喜这么做，而要坚执自己的。如见解而与个人（团体、国家）的利害相结合，那就更加坚执，甚至使用邪恶手段，以维护自己。人类就在这样的「见诤」下过活。社会上时常看到，年老的父母（或其他的亲人）患了病，儿女们每为了请那一位医生，进那一所医院，西医或者中医，而弄得不欢喜。如不幸而病人死了，可能会怨恨另一人，简直是被他害死似的。由这种小事，放观世界大事，大家正就是这样。本来都出发于救人救世的好意，而结果是坚持己见，演成意气的斗诤，加深了人类的苦痛。

(三)、「慢」：物质的欲求，是人类生活所必要的；意见也是人类精神生活的重要部分。这都不一定是坏事，何以竟成为「诤」，成为苦痛的原因呢？依佛法说，这是受到内心深处，「慢」的影响。「慢」，如仗著自己的权势、财力、知识、健康等，以为超胜别人，引起「恃我凌他」的优越感。这是表现于外的，内心深处，还有微细的，根本的慢，就是直觉得自己是对的、好的。有了慢心，不但胜过别人的，就是与人相等的，或者不如人的，也还是不服。纵然什么都不及人，却老是不肯认输，有时还倔强而藐视的说：「这有什么希奇吗？」自己明知自己不行，而不肯认输，还要作出藐视对方的情态，佛法称之为「卑慢」。内心有了慢，对于物欲，就要求自己多得一些，或者精美一些。如讨论不同的意见，希望采纳自己的。虽明知自己的见解，并不比别人好，却不肯心悦诚服，虚心承教，而要固执自己的。在处理事情上，就表现为权力意志，要别人接受自己的指导。欲与见的执著，已经问题多多。加上慢心的推波助浪，而为了物质，为了思想的斗争，问题更加严重了！

慢，如表现在氏族或民族中，那就是氏族（种族）或民族的优越感。昔日以色列民族，自以为「耶和华」对他们特别青睐，自称为上帝的「选民」。他们狂妄的，以为全世界非由他们来统治不可。这在《旧约》中，充分表明了这种狂妄的意识。日本人在二次大战失败之前，自认是神明的子孙。征服七洋，是神明授与的神圣使命。这种民族的优越感，到了狂妄的地步，而都是从每个人心中的「慢」而来。

民族与民族间，国家与国家间，许多问题，老是解不开的结。人人都有慢心，都要别人服从自己，才感到舒服。以小事来说，如两个人同去布置会场，说不定为了某些小事而意见相左，争持起来。两人所持的意见，也许差不了多少，只是认为自己的对，希望对方能依自己；这是由慢心而引起的支配欲。家庭中也常有这种现象：丈夫希望妻子能顺从他，妻子却希望丈夫能听从他的意见。彼此坚持起来，家庭中就难免不协调的气氛。人人有慢心，在人与人组合的社会中、国家中，就不能免于权力的斗争。有的为了满足自己的权力欲，而不惜采取某些邪恶措施，贻害社会与国家。慢，特别是深潜

于内心的，好像并不严重，而引发出来，在家庭、社会、国家、国际中，正是世间多苦多难的重要因素。

(四)、「痴」：潜在爱、见、慢的底里，而为庸常心识之特征的，是「痴」——不明事理的蒙昧错乱。其中最根本的，是不明无我而起的「我痴」。人人都直觉有我，我是「主宰」的意思。主是一切由自己作主；宰是与自己有关的一切，都要属于自己，自由的支配一切，是「我」的特性。要求自由的支配一切，要在我所有的无限扩大中去实现（人类的向外开展，根源于此）；而不知越是扩大我所有的，也越是受到一切的制约而不得自由。人就是这样的追求自由，而以还是不自由来结束一生。人人都直觉为有我，人人都有这「主宰」的欲求；不知这种无条件的主宰意识，是愚痴。现代二十世纪的人类，知识发达，可说史无前例。然在这自我——主宰意欲的迷蒙上，我们与原始未开化的人类，并没有相差多少！

自我的直感，是「我痴」。与爱、见、慢相关，就成为「我爱」、「我见」、「我慢」。「我爱」，不是染著物欲的爱，是自我生命的爱染。染著自己身心，是生存意欲；直到要死亡的那一刻，依然牢牢地染著不舍，老、病、死，也难怪要成为最大的忧苦了！

人类的自我直觉，认识上有著根本的缺陷，这就是直觉为独立的、与一切事物对立著的主体。所以论究起来，神学家就推论为永恒的、绝对的主体——「我」，或称为「灵」。在现实生活中，就表现为自我中心的主宰意识，而引发为自主宰他的权力意志。这在佛法，斥之为妄情计执，因为这与事理不相合的。众生——人类，是精神、物质（「名色」）的和合体。依种种关系条件而形成，也依种种关系条件而延续。人生是无常的人生、无我（主宰）的人生，并没有固定不变的、常一主宰的自我可得。不能正觉缘起（无常无我）的人生，而直觉有我。这种「我痴」，为「我慢」、「我见」、「我爱」的根源，为「见诤」与「欲诤」的根源。我们自己就是这样，依自己存在而有的一切存在，也难怪不离忧苦了！

四、佛法救济世间苦厄的原则：人世间的苦厄众多，问题在我们自己，虽因人与人的关系不同，而形成不同的问题与苦难，而救济的方法，归根结底，还得从我们自己的改善做去。生死轮回中的凡夫，是无法使烦恼断尽的，然可以设法减少；能减少烦恼，问题也就容易解决，世间的苦难也就减少了。人类可以和乐相处，大家可以过著和平幸福的生活。世间正常的善行，就是救治世间苦厄的要诀。

(一)、对治物欲的爱诤：佛对此有很多开示，主要为：1.「少欲知足」：物质欲求是人生所必要的；在众生来说，没有欲是作不到的。然人为了物欲的无限追求，而引生种种问题，陷于忧愁苦恼之中。学佛的人，对物欲应持何种态度呢？佛为弟子说法，首先提示了「不苦不乐」的中道生活：反对纵欲，也反对摧残身心的苦行。在这原则下，佛以「少欲知足」来教导我们。在未获得前，要提防欲望的过分发展，也就是不存过分的奢望。得到时，要能感到满足。凭自己的福力，凭自己合法的求得生活，不存过分的欲望，能够随遇而安。合法的得到什么，就是什么；多也好，少也好，一样的不失望（失望就痛苦），这是「少欲知足」的真意义。如不能这样的知足随缘，纵心逐物，「大欲」「不知足」，那就不是因而引起罪行（非法的去求得），便是身心不安而苦恼了。在佛教圈中，有些人忘了不苦不乐的中道，误解了「少欲知足」。于是乎不要穿好的，不要吃好的，越苦越好，自以为修行，也引起部分在家信众的崇敬。不知「少欲知足」的真义，是淡泊随缘。从前释尊在世时，对佳肴珍馐的供养，固然欣然接受；而三个月以马麦充饥，也照样恬然而过。外出时，在荒郊野外，席地而宿；到了祇园，住于庄严的精舍。遇到什么就什么，得到多少就多少，佛的随缘而安，才是「少欲知足」的模样。要知道物资的获得，有应该遵循的正轨，而不是凭自己的欲望而可得的。例如望远，如处身平地，或住在屋里，那怎么眺望，即使望得两眼发酸，也看不到远处。如走著上坡的路，渐渐的登上山顶，那就一望而一切都在眼底了！佛要我们少欲知足，是要我们不因过分欲望而焦渴不安，不因欲望而走上罪恶，制造纷诤，并不是要我们永久的贫困。「少欲知足」，也是儒、道二家所重的，而佛说具有更深的意义。如人人依此而行，则人与人间

因物欲而生诤执的问题，必然减少。扩大来说，国际间侵略与剥削的祸害，也一定随著减少了！

2.「正命」：这是佛法「正道」的重要项目。不论出家在家，都必须依此而行。「正命」，即正当的经济生活。人不能离衣、食、住、行而生存，这都有赖于物资，及代表物资价值的金钱。人的经济生活，要如法的来，也要合法的去，怎样才算合法呢？（政治上）法律所准许的，佛法所许可的，就是合法，合法的就是正命。依佛法，应付出而没有付出，如偷漏或滞纳捐税，由此而节省多余的财物，就不是正命——「邪命」。或以不正当的方法取得财物，如利用职权、贪污舞弊，又如大斗小秤、巧取豪夺、吞没寄存……，由此而得的财物，统是邪命。这大都是国法所禁，佛法所认为是罪恶的，等于偷盗。所以，不论士农工商，不论从军从政，不论在家出家，凡不依法而获得的，皆属邪命。如大家都能依法修学，过著合法的经济生活，守法知足而无诤，那因经济而产生的种种罪恶、种种苦痛，也就自然消除了。

3.「利和」：在佛法中，这本是为僧团所制定的，有深广的意义与内容。从字义「利和同均」来看，利是财利，经济生活。凡吃的、穿的、用的，僧团中每一份子，都有享受「四方僧物」（公有经济）的权利，都能得到合理的平等待遇。从前丛林中，和尚与住众，一起过堂（吃饭），同甘共苦，就是这一原则的实践。如经济受用的距离太远，必形成贫与富、有与无、苦与乐的强烈对比；必激发不平的戾气而造成纷乱。任何集团，如因利不均而引起内部不和，迟早必遭崩溃。一个国家，如国内贫富过于悬殊，必造成严重局势：国内的祸乱，或引起外来的侵袭。古人说「不患寡而患不均」，正是同一看法。本来，人的体力、智力、能力，各不相同；享受财利的能力，也不可能完全一致。但生活在共同的社会中，要过著和乐的生活，在物资享受上，要尽量作到大家都能维持生活水准（均），使财利不致相差过远。人是有物欲的，如不均必心怀不平，引起斗诤。反之，保持财利的均衡，争端就少，苦痛也就少了。「利和同均」，从前是僧团所应遵守的；而现在看来，这是社会经济所应共守的大原则，应该作为理想以求其实现的。

4.「施与戒」：布施与持戒，是佛法的熟悉名词。特别是在家学佛的，布施几成为必行的义务。布施的意义何在？佛法所说的布施对象，或是可尊敬的，如孝养父母、奉事尊长、供养三宝等；或是可悲悯的，如贫穷、鳏寡、孤独、残废等，以现代语来说，即慈善事业或福利事业的布施。佛法所说的布施，意义深长，非仅财物的施舍而已，唯一般以财物为主（布施的最高意义，是为人而能牺牲自己的一切）。富有者，在生活必需外，经济上有余裕力，应予贫穷孤苦或因天灾人祸而受难者以援助。古代有修桥梁、开道路、义学等施设，也都是财物施舍的对象。从效用来说，布施可使贫富不致于过分悬殊；穷困者得到救济，也不致陷于苦难或引起诤乱。而布施者能养成损己利人的品格，不会作物欲的过分追求。古代的印度（中国也曾经有过，只是有些变质了），有称为「无遮大施」的，国王大臣等将富余的财物，尽量的普济人民。凡财物的布施，均含有减少物欲、节制物欲的意义。如物欲而受到限制，那因物欲而引生的诤执与忧苦，也必然减少，而同得和平与安乐了。

以基本的戒来说，是五戒。五戒中有「不与取」——盗戒，就是针对物欲的非法行为。佛法所说的盗戒，正如上面的「正命」所说的：不应取而取，固然是盗；应付出而不付出，也是盗。总之，凡属不应得而得的，都名为盗。所以能切实奉行盗戒的，必与正命相符合，其他杀生戒，妄语戒等，多数也与物欲有关。佛法针对物欲引生忧苦而立戒，能依戒持行，避免由物欲诤竞而引生的忧苦，就是促进人世和平与安乐的好方法！

(二)、对治偏执的见诤：说到偏执，偏见，可说是人的通病，每就所见的部分，作为全体；或以自己错误的认识，执为正确。由于种种偏执，自以为是，形成思想问题；发展扩大，甚至成为世界和平的莫大威胁。对治偏执，佛陀是一贯采用「缘起」的立场；缘起即「中道」，中道即不落于（两端的）偏见。

佛在世时，当时的外道，有种种偏执：或执为常，以身命为常住不变；或执断，以为一灭永灭，更不受生。或执一，以为身与命（我、灵），宇宙万有，是同一的；或执异，以为身与命，宇宙万有，是有不同实体的。或执

一切从神所生，或说一切从微尘（物质）生。这些，不是偏这，就是偏那，不能正确理解事理的真相。佛法说「离此二边说中道。……此有故彼有，此生故彼生」等，这就是缘起论；唯有依缘起的正见，才不致落入两边，而从种种偏见中脱出，得到中道的路线。

说到缘起，意思是「为缘能起」。人生宇宙的任何一种现象之生起，绝非孤立的，突然的，而是依种种关系条件（佛法中名为因缘）的和合，循著必然的法则而生起与散灭的。所以任何现象，都不可作为孤立的去理解。不可抓住一点，以为一切由此而生，而忽略整体的，延续的与相关的观察。一切依因缘和合所成，因缘是极复杂的，没有单一因。佛从种种关系去了解现象，所以能超出二边，得到中道。中道就是恰恰好，恰到好处，最正确的方法，最正确的理论。

兹举例来说：如看「见」，是一种现象。一般人以为眼能见；虽然随俗是可以这么说的，而实际却不止如此。佛就事论事说：能成为「见」这一事实，是有种种因缘的。1.有能见的眼根，眼根是生理的，以现代名词来说，是视觉神经。视神经接触某一事物，引生印象，这眼根是见的主要条件，但不是唯一的条件。2.要有所见的对象，若没有对象，怎么看也见不到什么。如没有对象而看到什么，那眼根也就有毛病了。我们人类的眼根，是有共同性的。人人见到如此，虽所见的对象，究竟是什么，研究起来，颇不简单；但常识告诉我们，对象（境）是不能说没有的，没有是不能见的。3.单是眼见，如摄影一样，留下印象。但我们能见到这是什么，那是什么，这不只是留下印象，而是能主动的分别这一印象。这就是识（分别），如没有分别的心识，而仅有眼根与境界，那是不能成为明确的「见」的。4.有了根、境、识，还不一定能成为见。因为根是根，境是境，识是识，彼此不相关联，怎能成为见呢？能使眼与境界相触对；依眼根而发眼识；眼识能了境界；根、境、识三者综合相关的活动，是有赖于「触」，触是使三者和合，从三和引起的心理作用。5.还要有一种注意力（作意）——倾向于对象，才能明确见到。否则「心不在焉，视而不见」，还是不能成为「见」这一种现象。上面约「见」所需的种种因缘说；其实因缘多得很，如光线，空间等都是，只是

不太重要，也就不说罢了。从缘起的观点去了解现象，就不会偏于一边，不致以为有眼就能见，或有心就可见。佛陀始终以缘起来阐明中道，因为除了缘起，就没有中道可说。

例如人，有生理的，物理的，心理的因素，佛陀的分别，人（众生）总不外乎根，境，识——十八界的总和。人的活动，具有多方面的因素，佛从不将人的一切，归结到物质，以为一切都由物质而生。虽然佛法中，说唯识，说唯心，似乎与一般的唯心论一样。其实，依唯识学说，一切现行（现象）由于种子，而种子也不外乎根、境、识的种子；从十八界种而生一切，并不是只有心识，由心生出其他的一切。所以世间的学术思想，种种见解，以为唯这唯那，都是执著一端，以部分为根元，来说明一切，违反缘起的正见。佛所说的缘起观，不是武断的，而是就事论事，阐明缘起的事相，不落二边。也就因此，能更深刻的通达缘起的本性。如能对缘起说而有所理解，就不会陷于偏见；佛就是依缘起以扫荡一切偏见，依缘起以显示中道的。缘起中道，是极深极广的，非三言两语所可说尽，现在只能略说点滴而已。

(三)、对治慢：人人都有慢心，每直觉得应该超胜别人。慢心如发展过分，就会在物欲上，意见上，要凌驾别人，骑在别人的头上。佛法以「平等」来对治「慢」病：众生是平等的，勿以为自己（或自己民族，自己的国家）是特别优越的，非胜过别人不可。佛出世时，印度的神教，假借神权，以为人类有四大阶级。当时的宗教——婆罗门（如以色列的利末族），武士（王）阶级——刹帝利（如以色列的犹太族），胜过一切，而以首陀——无恒产的农工，及被认为低贱职业者为贱族，连宗教上也得不到平等。种族的偏执，达到极点。佛为此而宣说平等，反对人为的阶级制度。认为知能与职业，即使有不同，然人类的本质是平等的，将以行为（道德或不道德）以决定其为高贵或下贱。个人或民族，有时比较优胜，但没有永久性，绝对性，这只是种种因缘所造成的，某一阶段的情况而已。唯有不断的行善，不断的增进，才会向上而不致堕落。暂时的优胜，都值不得憍慢，何况一般的呢！如大家能确立众生平等、人类平等的观念，就能克服慢心，至少也可以减轻慢心了。

人的慢心，在受到欺侮或诽谤时，最难控制。平时开口闭口「忍辱」、「忍辱」，但事到临头，是否真能忍辱呢？如碰到一位强壮有力的人来欺侮我，打又打他不过，莫奈何，只好忍了吧！一般人，在遇到对方的权势大，财富大，气力大，在无可奈何的情形下而忍，这算什么忍呢！真正的忍，是他欺侮你，对不住你，但他什么都不及你，你有足够的力量对付他。而你却能容忍他，认为他的本性，与我一样，只是一时糊涂，或在恶劣的环境中受到熏染，不必与他计较。能在这样的情形下，容忍对方，才是真正的忍了！忍，也要有慈悲心才得，确信人类平等，休戚与共。当没有快乐时，要以慈心来普利众生。在苦痛中，要以悲心来拔除其苦厄。对众生的苦痛与快乐，流露出无限的关心，利济他都来不及，怎么因小小的不忍，而还要打击对方呢？有平等观，有慈忍心，傲慢心也就可以减轻或降伏了！这一下，世间由慢心所生的忧苦，也就可以减轻或消除了。

(四)、对治愚痴：佛开示我们，对治愚痴，要有正确的知见（智慧）。偏见由愚痴而生，离愚痴就是正见。这里说的智慧与正见，是人生的智慧；对人生有正确的见解，才能踏上向上向光明的人生正道。在正确的见解中，1.须知道「有善有恶」：确信我们的身心活动——思想与行为，有善有恶，有道德的不道德的，这是建立人生正见的基础。王阳明说「知善知恶是良知」，也是以知善知恶为心中「良知」的基本。我们必须能明辨善恶，善的应作，恶的不应作，这是针对愚痴邪见的第一著。2.不仅要知善知恶，更要「知因知果」。这是业因感报（果），也即是缘起的道理。善心善行，必定有善果；恶心恶行，也必定有恶报。即使目前未见果报，其善恶的果报，必会在因果成熟的未来而到来。道德与不道德的行为，自我负责，无可逃避，一定有报。这知因（业）知果（报）的正见，能引导自己走向离恶行善的正道。3.此外，还应「知凡知圣」：我们都在生死轮回中，受善恶业力所束缚，或生人天，或堕三恶趣，不得自在。如不得解脱，将永远在生死死生中流转受苦。幸而生死可以解脱，除受生死苦的凡夫以外，还有超越生死凡夫的（出世间的）圣人。我们必须确信有圣人：如依正确的方法（正法）而切实修行，可以脱离生死而成圣人。佛、菩萨、辟支佛、阿罗汉等圣人，不同于我们

凡夫，有无数功德，非我们凡夫的境界。这样的了解、信仰，会使我们在人生的善行中，种下解脱善根，而有进向圣人的可能。

上来所说的，是世间的正见。有这样的正见，是世间的善人，也可说世间的贤圣。然只是这样，还是不够，因为这虽能善化人间，减少社会的罪恶，多少解除人类的忧苦，还不能解脱生死的束缚。所以还要有不共世间的，出世的正见，这就是从缘起法则中，理解个人、社会，以及一切的实相。浅近的说，世间没有孤立的、静止的，一切是相互关系中不息变化的存在。从无限复杂的人生中，确知前后延续，自他依存的自己，是因缘和合而有，没有实性可得。所以主宰一切的我见，是妄情的计执。万有的存在，也不例外。缘起法是无常性，无恒、无定、无常的必定是无我的。知道无我，就不应以自我为中心，就会尊重别人，与人和谐共处。佛为众生说法，宣说「缘起无我」，作为佛教思想的特质。无我正见，能治众生无始以来的病根——自我中心的错见，要大家以无我的实践来利益众生。如以无我精神来处世待人，自然是正确合理的事行。不固执己见，也就不会因我、我家、我族、我国，而引起人间的无边痛苦了！

五、人世忧苦有待佛法之救济：人世间的种种纷乱，种种忧苦，使我们不得安宁，这是世间的现实。生在这个时代的人们，相信都能深深的有著这样的感觉。尽管世界有这么多人，自称能救世界，世界却愈救愈险恶了。有些人以为：世界之所以纷乱，你抢我夺，无非因物资的不足所引起。其实，今日世界产品丰富得很，有些物资过剩，根本用不完。然在过去生产不发达的时代，人类所过的生活，未必有这么多的忧苦。如今经济繁荣，物产丰富，我们并不曾因此而解除忧苦。以生产发达的美国来说，他们的忧患，他们的困扰，不一定比我们少。所以生产发达，物资丰富，还是解决不了问题的。

另有些人以为：世间的罪恶混乱，由于人类知识的愚昧，所以促进文化发达，人类知识进步，是解决一切问题的根本办法。然以现代的情况来看，人类的知识，科学的进步，都是突飞猛进。什么人造卫星，什么太空船登陆月球，知识是不能说不进步了！可是知识进步，问题并未得解决。反而人类的忧患与日俱增，世界的和平深感威胁。知识进步，科学领先，飞机不能说

不好。载人物越洋飞行，使人与人间的距离缩短。可是，飞机虽好，而使用飞机的人，却用之战争，杀伤的威力也增强了。原子、核子的发明，尽管高唱「和平用途」，而有使世界走入毁灭的危机。所以知识的进步，也不一定能促进人类忧苦的解除。

还有些人以为：人与人间的组织不够严密，一盘散沙，缺乏团结。如有严密的组织，世界可以统一，问题当然也可以解决了。说到组织严密，也未必尽善。如某些集团，组织的严密，不在话下。忽而又搞出两个来对立，你骂我吵，闹得不可开交。你组织严密，我也组织严密，生活在这个严密组织中，问题也越多，人世的忧苦，也就越加深了。

物力、知识力、群力（控制力），近代是非常的发展了，而人世间的忧苦呢？近见有人说：世界上，没有其他的能毁灭人类，唯有人类自己能毁灭自己！这句话多沉痛，多么能使人反省！唯人类能毁灭人类自己，也唯有人类能救济人类自己：归根结蒂，只是人，这是合于佛法观点的。个人不好好的作，个人就受苦难。家庭不好好的维持，家庭就多苦多难。国家不好好治理，国家就多苦多难。以此，全人类不改变方针，走一正常的路子，全人类的苦难多著呢！佛法是真能救治人世忧患的良药！佛法的正确性，就是将一切问题，归结到我们自己。因而，真要拯救世界的扰乱，救济人类的忧苦，唯有信仰佛法。不过，单是信仰，是不够的，必须了解佛法，对佛法的精神与义理，用到自己的身心上，用到家庭上，用到社会政治上，用到物资上，知识上，团结上，才能达成这救世的大目的。为此，对现实世间的忧苦，人类自相毁灭的威胁，特别劝请信佛同人，大家发菩提心，行菩萨道，实践佛法，发扬佛法，使正法的声音，充满世界的每一角落，使人类遵循佛法而走向正道，将人类从自我毁灭的边缘救过来。诸位！现实人间的忧苦，正等待佛法的救济！

二 身心充满忧苦的解脱

一、忧苦的辨析：现在，再就个人的立场，来说个人忧苦的解脱。首先，对忧苦作一番辨析。

(一)、三类七苦：生、老、病、死苦；爱别离、怨憎会苦；所求不得苦——这是佛法一向的分类。经上说了这七苦，接著说：「总略言之，五蕴炽盛苦。」五蕴炽盛是总苦，七苦是别苦。如总别合起来说，就是平常所说的八苦。「求不得苦」，主要是对外物所引生的。或是财富，或是名位，别人拥有的，自己却没有。尽力去追求，求又求不得，由求不得而引生愁苦，极其普遍。进一步说，求不到，固然是苦；而求到了手，等到你不要也不行，想丢丢不掉，管又管不了，那真苦呢！对家庭、国家有责任感，而后继无人，想放而放不下去，那是多么苦呀！「爱别离」与「怨憎会」，是恰好相反的苦，是对众生——人类而引生的。两人互相怨恨，不免苦恼，如各走各的，岂不很好！可是冤家路狭，偏又聚在一起。如反目的夫妇，互不协调，碍于儿女或其他原因而不能分离。合又合不拢，分又分不开，日日相对，真是苦不堪言！在社会上，也多怨憎会苦的实例。对自己有恩爱的，如父母、兄弟、姊妹、夫妇、儿女，乃至知心戚友，一旦生离死别，那种痛苦，非身历者难以体会。「生、老、病、死」，从自己身心的变化而来，更是无可避免的事。病、死姑且不说，老苦是易于体会的。就生理上说，步入老年阶段，一切身心机能，逐渐退化：眼花齿落，耳聋口钝，行动缓慢，老态龙钟。这是生理的自然，而老来所最感苦恼的是：当人出世时，可说什么都没有，随年岁的增加而增加，似乎非常有意义。可是中年以后，一切走下坡路，一切随著年岁的增高而衰退，到了最后，变得什么都没有了。老去情怀，孤寂如鹜，越来越不对劲，却又奈何他不得！人生的光辉，热闹，到了老幕垂下，一切都黯然失色了！

举例来说：婴孩初生，话都不会说。等逐渐长大，知识日开，随著年岁的增加，学识也随之累积增高，学识与经验，进展到成熟阶段。由于生理衰退，记忆力开始差了。老年人喜欢说老话，讲了又讲，重复啰苏，原来他眼前事物，迅即遗忘，而少壮的事，犹在记忆中。到了八十以上，多数是随见随忘。我家乡有句话「老小，老小」，形容老年人与小孩差不多。年老的迟钝无知，与儿童的幼稚，是那么的近似。有些到了老迈，你说他「人瑞」，其实他是知识经验几乎大都丧失了。老，接受这残酷的现实，真有说不出的

悲哀呢！

再说权力：小孩什么也没有，随父母的意旨而生活。年纪长大，开始自主的活动。一旦成家，就是一家之主。创立事业，当了什么经理，董事长，更掌握了这一机构的重要决定权。如从军从政，做到军政领袖，那更是从心所欲（「王」，也就是「自在」的意思）。可是好景不常在，步入老境，权势总会因年高而失去。一旦失去权力，内心泛起的悲哀，实不足为外人道。家庭中，掌握财权的，要如何使用，便如何使用。然一旦老了，身心衰退，无法继续掌管（老到连签字都成问题时，不能不放弃权力）；或在家人的压力下，将财权移交子女。如要用钱，得伸手向儿女索取。爽快的给你，当然是好的。如推托拖延，或不理不睬，这种仰人鼻息的滋味，实难以消受。主持事业的，权力一放手，一切都变了。一向奔走前后，报告请示，现在是不再来了。「门前冷落车马稀」，难免有世态炎凉的感叹，这是老苦的又一面。昔日佛教的大护法阿育王，到临终时说：我仅有的自由施舍，是半个庵摩罗果，其他是一概无能为力了！原因是年纪老了，政治上的权力，受到王子及大臣们的把持。「老苦」，贵为帝王，也照例不免。民国三十六年，我到过浙江慈溪的西方寺。这里曾是太虚大师的阅藏处，兴起我瞻礼凭吊的念头。我到西方寺，正逢水陆法会，一位八十多岁的老和尚，坐在椅子上，椅前放一满盛红包的盘子，在那里散□钱。我心里想，年纪这么老，何苦要管这些琐事！后来到另一寺院——净圆寺，该寺住持与我谈起：那位老和尚退居了三次，可是一经交卸寺中职权，就感到不对，连外出坐「元宝篮」（宁波一带的轿子），也作不得主。于是将新方丈推倒，自己再度复任。复任不久，又感体力不支，难以胜任，于是又选新方丈。这样的一而再、再而三，最后还是自己在那里支撑。心又放不下，力却提不起，这真是老人的悲哀。常见老年人，将家事移交儿辈，每不免埋怨：儿子对自己不起，媳妇不孝。其实，这只是老年失去权力，不得自由作主的悲哀。

年老了，儿女长成，都要独立自主而去，不再有孩童时依依膝下的那种情景。昔日常相陪伴的眷属，逐一散去；知心的朋友，一个个的相继死去。老朋友越来越少；年轻一代，生存在另一天地中，与年老的格格不入，老年

人是难得有青年朋友的。孤寂的凄苦，向谁倾诉（美国人与儿女分居，老年特别悲哀。中国人含饴弄孙，小儿女倒还与老年人合得来，多少冲淡一些悲哀）！唉！财富、权力、知识、健康、眷属，从前拥有过的一切，年老了都将全盘退失。过去的一切呢？老苦、病苦、死苦，是人人所不能免的，随著年龄的增长而终于到来。

(二)、身苦心苦：再分二大类来说。经上常说「忧悲苦恼」，一般来说，这都是苦，没有太大的差别。然经文所说，有不同的意义。忧，是意识上所感受的苦；较平时所说的忧愁，忧虑，意义要广一点。为未来事担心，固然是忧；即当前的境界，引起不称意的感觉，非生理所引生的，与意识相应，都名为忧。悲，是悲哀，悲伤，也是与意识相应的。内心因某项事物的无法获得，或得而复失所引生的不称意感——如权威的丧失，经济的耗散，眷属的分离，年华的消逝，名誉或其他的蒙受损害，这一类的忧苦，统称为悲。悲是与意识相应的，比忧的情形更严重些。什么是苦？苦是与五识相应的，如口渴，饥饿，冷热，肉体受创伤等，直接由生理关系所引起的，就是苦。恼，是由生理所引起，苦到极点，剧烈的痛苦，内心焦灼如焚。严重起来，吃不下，睡不著，坐立不安，名为恼。这「忧悲苦恼」，可分为两类：忧悲属于心苦，苦恼属于身苦。

身苦是由生理所引起的苦，虽然身体强弱，抵抗力不等，反应的苦不完全一致，但大致说来，是人人一样的（都会有苦感的）。如饥渴，创伤，疾病，身苦的感受，大致相同。心苦，或也由物质所引起，但是间接的；或直接由忆前想后等而引起。引起的对象，尽管相同，而感受的苦痛，程度的深浅，因人而异，甚至相反的感到喜乐。举例说：中秋的明月，喜欢他的人多。有人逢此佳节，还有赏月的雅兴，感到无限的快乐。然同是一轮明月，有的却不见则已，见了反生痛苦，甚至泫然泪下，无限悲伤。所谓「举头望明月，低头思故乡」，原来他看到中秋的明月，激起思家之情，想起父、母、妻、儿，都远在天涯海角，而自己却流落异乡，虽逢佳节，也不得一叙天伦之乐。佳节与明月，带来了感触忧苦，所谓「每逢佳节倍思亲」。可见同样的明月，使人有不同的感受。这种忧苦，与生理不相关，与对象没有必然关系，视

人所引起的感想而定，这是心苦。再举例说：有人听说某人在背后诋毁他，听了焦躁不安，内心感到莫大的委屈；过了多时，心里还忘不了。也有人听说他人背后诽谤，却无动于衷，付之一笑了之。同样的一句话，有人听了苦恼不已，有人听了无动于衷，这可见引生的感受，是因人的心境而异的；这样的苦，就是心苦。以世情来说，最大的痛苦，莫过于临死对眷属财物的恋著不舍。然平时于佛法有相当修持的，能在这紧要关头，泰然而去。同是濒临死亡，却有不同感受，显示了心苦确是因人而异的。所以身苦大致相同，而心苦却人人不同；学佛的人，应分别二类苦痛的差别。

(三)、空虚与幻灭的感觉：文明的进步，物资的丰盛，医药的昌明，甚至政治修明，天下和平，而人类的内心深处，所有空虚幻灭的不安，还是解决不了的，也就是不能免于忧苦的。幻灭，从「欲望」的不能实现，不能保持而来。在年轻时，对前途都有美好的憧憬，热切的希望，想达到理想——那怕是多少好一点的目标。如希望未来的事业，有辉煌的成就，成一位富有的人；希望将来能得到如意眷属，有个美满的家庭。从事政治生涯的，希望能实现自己对政治上的抱负，或作个出众的领导者。总之，即使是极平凡的希望，人都是有个金色的梦，希望在人生旅途的前进中，能有更光辉的一页。可是事实上，却不能尽如人意。可能成家以后，儿女成群，为儿女辛劳终身，而家庭却不见得幸福。可能未来的事业一筹莫展；或者有了相当成就，又踏上了失败之路。特别今日是个善变的时代，社会上不少发迹快，而垮台也快的实例。如果年轻，跌倒再爬起，失败为成功之母。如年龄进入老年，受到这种挫折，那只有失望一途了！如晚年而家庭破碎不堪，希望从何而来？身体有残缺的人，如聋盲，四肢不全，小儿麻痺等，更是前途一片灰黯。种种的内心悲哀，痛苦无比。有人外表上满不在乎，可是当他午夜梦回，思潮起伏，也难免沮丧了。尤其是，不论家庭如何圆满，事业如何成功，一旦衰老到来，往日多彩多姿的好景，一幕幕重现心头，但可追忆，不复再来。人生的希望，如泡影的幻灭。这种幻灭的感受，是现实不过的。人在失败后，年老时，多病时，从幻灭而来的凄凉悲感，是何等深切！

有幻灭感的，内心必定有空虚感。空虚感与幻灭感不同，从欲望的不能满足，永不满足而来。有空虚感的，对世间任何事，都不能满足，只感到无可奈何，一片茫然。久了，觉得什么也没有多大意义。活像水上浮萍，东西飘荡，没有著落似的。然人已生在世间，又不得不活下去。吃饭，工作，睡觉，对生活的一切，是例行公事一般。空虚茫然的心情，常涌现在心头。人生经验告诉我们，忙碌紧张的生活，是不大有空虚感的（因为他的心情有所专注了）。迨工作结束，静止下来，空虚感每无声无息的侵袭而来。每当夜深人静，不想则已，一想就感到空虚。有些人欢喜玩，有的人为了苦闷，去过闹烘烘的，刺激的生活。灯红酒绿，舞兴方酣，越是夜深越起劲。可是到了曲终人散（或是一醉醒来），拖著疲乏的身体回去，还是一片空虚，涌现心头。人是不怕忙而怕闲的，经常忙碌，日子也容易打发。空虚感的忧苦，无隙可乘，连身体也会健康些。一旦空闲下来，无所事事，越是无聊，越多妄想。尽管说忙得讨厌，可是一闲而问题更多。心无著落，烦恼接踵而来，闲才真讨厌呢！我们学佛修行，一般总以为清静无事的好。如内心不得充实，清闲了问题更多。有人闭关，而非闹著出来不可，再也安不下去，空虚感就是重要的因素之一。

凡夫有说不完的忧苦，而属于心苦的，都是烦恼作怪；幻灭与空虚，是最深彻的忧苦了。心理上的苦受，是随年龄而有深浅差别的。越是年老，幻灭与空虚，越是体验深切。老年人进求宗教的归宿，原因也就在这里。世间一切都无法安慰自己，那唯有求之于宗教了。佛法著重于了生死，还是为了这个。从前禅宗二祖——慧可，当达摩东来后，就去初祖处，乞求安心法门。可见二祖的参学，为了内心不安，心有不安，就是潜伏在内心深处的忧苦，无法了脱。所以学佛修行，主要的目的，是解除这人心深处，一切所不能解决的忧苦。那要做到内心充实，不论贫与富，不论健康与衰弱，不论受到什么打击，乃至就是老死来临，也一样的不受影响，心安不动。能这样，修行也可说到家了！了生死，也才有实现可能。到这时候，动静一如，即使什么事也没有，也不会空虚，引起重重烦恼。如修行而满腹忧苦，心不平安，那修行也还没有入门呢！

(四)、不满足与不安定：上来说了这么多的苦，到底什么是苦，为什么会苦呢？可举两点来说：1.欲望的永不满足：古语说「欲壑难填」，说明了苦的一面。欲，就是五欲——色、声、香、味、触，对此五尘境界的希求，是（与爱相应的）欲。希求物欲，不但求多，而且求好，如形式的美观，滋味的可口。还有男女间的性欲，对自己生存的欲求——生存欲。欲是直往无前的，不断的希求，由于欲望的不能满足，苦恼就由此而生。如欲求金钱，孩子的欲求不大，也许十元就心满意足了。可是人大了，愈多愈好，希望成千上万的。真的成了百万富翁，还是不满足，到底要怎样才满足呢？连自己也说不出来（自己以为多少就满足，到了多少，又不够了）。事业蒸蒸日上，愈来愈发展，还要更发展，永远地想扩展。研究学问的，愈研究愈觉得不够。政治上的权势，也是这样。人类的欲望，如口渴而饮盐水，愈渴愈饮，愈饮愈渴，永不能止渴一样。人心（与欲相应的心）如马的奔跑，前蹄才到地，后蹄又早已提了起来。一匹脱缰之马，不容易停止下来。世间的进步，可说靠了这股力量；可是这么一来，男女、老幼、贫富、智愚，在不断的进步中，也永久在忧苦中。人生有那永不满足的欲望，又怎能免于忧苦呢？

2.事物的永不安定：以现实的情况来说，在人生的境遇中，不完全是苦的。人们嘻嘻哈哈的情景，不也到处可见吗？依佛法，也有「苦受」、「乐受」的差别。人生不只是苦，为什么佛又说「人生是苦」呢？佛说「人生世间是苦」，是有特殊——深一层意义的。我们的心也好，我们触对的境也好，都是生灭无常，不息变化的。不彻底，不永恒，终于不能免于忧苦。所以从一切的生灭变化中，说「无常故苦」。能知道这一道理，才会对「人生是苦」，有正确的认识。

苦（或乐）是存在于心与境所发生的关系上的。看到了什么，听到了什么，接触到了什么，想到了什么，如境界而不适合于心的希求，苦就起来了。如天气寒冷，希望回暖若干度。如天气真的回暖多少，适合需要，我们的身心立刻感到喜乐。相反的，如天气原来温暖，热度一直上升，身心不能适应，就会感到不舒服。可见客观的「境」界，与主观的身「心」，一经发生关系，苦或喜乐，就看是否适合当时的情景而定。当饱食后，有人劝你多吃一

些，即使是珍馐在前，不但不会感到快乐，还会引起不适意。如正在饥饿，那怕是麦饭一碗，也是香甜可口。所以，苦（与乐）是因缘和合而有，存在于心境的关系上。人生虽有无数的喜乐，而心与境却都要变化，而不一定心境相协和。举例说，今天桌上有碗罗汉菜，吃了感到很好吃，希望明天再吃到他。明天又有罗汉菜，那当然很好。假使第三天、四天，一直下去，老是罗汉菜，见了就引起厌恶，美味的感觉也早已消失了。这因为心（以欲）求变而境不变，与心不相合，就引生了苦受。有时，心所想求的，真的得到了，引起喜乐。在内心还没有希望变化，也就是心的要求是继续保持，而境却变了。如钱丢了，或币值下跌，心求安定而境却变动，当然又是苦了。心希望变而境没有变动；心不希望变而境却变了。心与境，都在无常生灭的过程中，只是在生灭相续中，变化得快或慢些而已。无常，就没有安定，没有永久，人生自然是多苦，是苦了。总之，欲望的永不满足，世事的永不安定，不满足，不安定，人生怎能免于忧苦呢？从这点来说，苦，当然是苦的；就是喜乐，不是嫌他不够，就是不能不失去。「诸行无常」，这是现象的真实；「无常故苦」，那是佛陀甚深智慧的论断了。

二、解除忧苦的原则：世间是充满忧苦的；引导众生离苦得乐，就是佛法的目的。然忧苦又要怎样去解除呢？先来说解除忧苦的原则。

(一)、增强适应能力、消除忧苦原因：要解除忧苦，必先找出忧苦的原因。如治病要知道病的根源，才能对症下药，霍然而愈。知道忧苦的原因，改变他，取消他，这是佛法解除忧苦的根本立场。唯有依循这一方针，才有解除忧苦的希望。所以佛说四谛法门，知苦以后，就说苦集——引起苦的原因。上面说到，苦是成立于（身）心与境的关系上，因缘和合，没有一定性。别人以为苦，在我可能是无所谓。如手提三十斤重的东西，平时没有习惯，就感到辛苦，痛苦不堪。如作强身运动，下一番锻练功夫，体力增强了，三十斤还是三十斤，可是拿在手里，轻松得很。这就是适应能力增强，足以解除忧苦的证明。人类的一切忧苦艰困，应从苦痛原因去解除，也不能忽略自身适应能力的增强。

(二)、他力救济、自力改造：脱离忧苦，世间法与佛法，同样的有依赖他力及自力更生的二类。这是有相互关系，但也有偏重的。以世间法说，我要作一件事，事情并不容易，除运用自力外，还要他力的帮助，事情才能容易成就。在这二种力量中，应以自力为重。若自己不努力、不争气，别人也无从帮助。如身体有病，须医药，或输血等救治，这是他力。如病况陷入无可挽救的地步，即使施以各种手术，药物，也难以挽救。原因在体内的机能崩溃，失去了自己生存的可能，那就非任何他力所能救了。在宗教中，也有因信得救，一味的依赖他力；也有依自力，唯自己能救自己。佛法中，形式上也有这二类。一般信佛的，希冀诸佛菩萨的加被，护佑，这是他力。然佛菩萨的救护，是暂时性的，局部性的。我们的苦恼，以及内心深处的空虚与幻灭的苦感，必须赖自身的修持力去解决。所以古德说：「生天及解脱，自力不由他。」以修净土法门来说，念阿弥陀佛圣号，也要自己一心称念，念到一心不乱，才能往生极乐国土。否则，极乐世界的门，一直开放著，阿弥陀佛大慈大悲，也不能使你进去。即使往生净土了，生死决定可以了了，而真能解脱生死，还要在净土进修，达到「花开见佛，悟无生忍」才得。所以，他力与自力，在解除忧苦中，都有一番力量，而主要还是自力。如自己不努力，一味企求他力的救济，是不能达成究竟解除忧苦之目的的。

(三)、相对解除、彻底解决：这就是一般所说的治标与治本。世间的忧苦无量，能多少解除，总是好的。所以佛法中，有彻底解除的方法，而相对的救治，所谓「对治法门」，也说了不少。在世间法中，如音乐、美术、文学、医药、教育、政治、法律、实业、科学……种种施设，种种发明，可以说都是为了解除人类的苦痛。人类有此需要，才会存在。如过去要用几天、几月的时间，才能达到的远方，现在乘飞机，几点钟就到了。飞机为我们解除行路的艰难困苦，不能说不是好的。但这都属于相对的解除，而不能彻底的解救。不是忧苦的原因还在，就是旧问题解决而新问题又来。所以在世间的，佛法的相对救济以外，还要从佛法中，探求彻底解决的方法。

(四)、离身苦、离心苦：上面说到，苦有身苦与心苦的差别，在身苦与心苦中，佛法是著重于离心苦的。一般的佛教信徒，求离心苦的少，大多重

于希求远离身苦。当然，身苦也是苦，是应该求离的。如经济拮据的，希望能富裕些。身有疾病的，希望能早日康复，这是人之常情。然我们有了这个身体，由身体而来的痛苦，或多或少，或轻或重，那是免不了的。有了身体，身为苦本：有生必有死，不能不老，也不能完全没有病，无非是多少轻重而已。有些学佛的，似乎信心特别好，病时就祈求佛菩萨的加被（求财，求官等，都是一样）。或得到感应，疾病消除了，当然增加信心不小。然以此来信佛，敢说是危险的！你想！下次能没有病吗？下次有病，再向佛菩萨求助。如每次病了，每次祈求，一定会消除的话，那人都不会死了，这是决无此理的。有的愚痴信佛，竟然以（为贫为病而祈求）没有感应而毁诋三宝，转信外道的，招来无边的罪愆。这是将佛法「大慈大悲，救苦救难」的真意义误会了。如信佛而依人间正常的方法，求健康，求财富，求知识，求眷属和乐，求事业成就，对这些身苦的相对解除，当然是有用的。佛法的光明，引导我们；佛法的信心，支持我们，实现现生的福乐。但决不是说，信了佛，就不会穷，不会病，不会受到挫折。要知世间身苦的解除，是相对的，也是有限度的。经上说：「积聚（财物）皆销散，崇高（权位）必堕落，合会（眷属）要当离，有生无不死。」这是终于到来的；不是意外，而是世间事物的必然。所以正信佛法的人，如患病而福寿未尽，那么求医药，求三宝，病苦会早日健康。如福寿已尽，那么在三宝的光明中去世，会因自己的善业净业，而自然的增进。不病是这样，病了也这样，病而不能痊愈，还是这样；信心坚定，不因病而动摇，才是于佛法有信心的人。

拿病来说，病是不免有些「身苦」的。一般来说，没有「无疾而终」的话。不病，怎么会死呢？有些（老年的特别多）心脏痲痺等迅速过去，似乎没有病苦而已。以佛法说，真能「无疾而终」，或有病而没有什么病苦，坐亡立脱，要去就去，那可了不起，不但是「解脱」了的，而且是有甚深禅定的。经上告诉我们：一般（慧解脱）阿罗汉，解脱了生死，还是有病的，病了也还是身感痛苦的。所以，与身苦有关的，应信仰正法，从世间合理的方法中，求得部分的相对的解除。而世间一切学术，一切宗教所不能解除的，唯佛法才能彻底消解的，那是我们的「心苦」。佛在世时，一位西方长者，

领导大众来见佛。等到要回去时，佛建议他们去礼见舍利弗。舍利弗开示他们：学佛要离心苦，做到「身苦心不苦」。我们得到了这个身体，从业而有。有了这个业报身，从身体而来的苦痛是难免的。特别是生理机能，必随年龄的增长而衰退。一切暂时的喜乐，在无常的过程中，都要逐渐消逝。无常是世间的实相，是不可抗拒的，也是应有的，何必专为这小小的身苦而不能自拔呢！我们为什么会引起「心苦」呢？为什么别人淡然处之，而自己却忧愁懊丧不堪呢？那就是贪、瞋、痴、慢——一切烦恼在内心作怪了。烦恼重了，处处罣碍。「顾恋过去，耽著现在，希求未来」，什么都放不下，怎能不心苦呢？不但处逆境，多忧多苦，就是顺境，也还是患得患失；或者乐极忘形，自找苦恼。所以，能除烦恼，离心苦，于一切境界能安心不动，这就能操究竟解脱的胜券了。阿罗汉证悟了，无怖无畏，无忧无恼。即使有了身苦，也不会引起心苦。解脱自在，在现生能得到自明的证实，这是佛法所提供的，究竟解除一切苦厄的原则。

三、从正信、正念、正智得解脱：世人都沉沦在生死中，忍受忧苦的煎熬，不能解脱生死。佛要我们采取什么方法，如何修行，才能解除自己的忧苦？佛法中法门无量，但归纳起来，对于内心忧苦的解脱，不外乎正信、正念、正智。依此三大法门修行，就可以解除忧苦了。

(一)、正信：「信为道源功德母」。学佛的务须正信，正信三宝，正信因果，是学佛必不可少的条件。若我们对三宝因果，有充分信心的话，可以当下就没有忧苦的。即使外境逼来，但以正信的力量，也会立即将忧苦排除去。经上说：信以「心净为性」。信心与净心，是不能分离的。真的信心现前，内心是极其清净的。烦恼无由引生，一切善心显现，忧苦也自然消失了。所以说：信心如清水珠一样，在浑浊的水中，投下清水珠，水立刻就清了。在烦恼忧苦的心中，如信心生起，忧苦也就消失了。如孩童在父母身边，信任父母，他会没有忧苦，没有恐怖的。我们对于三宝的信心，如孩童的信任父母一样，忧苦当然就不会有了。所以在宗教中，信心的生活是幸福的。因为信心里，一定是充实而平安的。也许有人以为，自己对三宝有良好的信心，而内心还是充满著烦恼与忧苦。如果这样的话，那一定是对三宝与因果，

缺乏正确的理解，信心不够正确。如一般自以为信佛的，每在有苦难而不得解决时，求佛菩萨的保庇，并许下愿心：如佛菩萨保佑我，使事业成功，或苦难消除，愿意布施，或重塑金身、庄严殿宇。依我看，这是一点小信都没有。如做生意一般，保佑我，就布施供养；不保佑，就不布施供养。这如对贪官污吏送红包一样，有交换条件，这算什么信心呢！信心不正确，就没有力量，难怪信三宝而仍陷于忧苦当中。佛要我们对三宝有正确的信心，使我们过著无忧无苦，无怖无畏的生活。

(二)、正念：念，不是口里称说，而是心念。念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天、念息……，这都是佛法修行的法门。什么叫念？念是「系心一境」，使心系著于境，在一个特定的境相上转。如念阿弥陀佛，那就念念不离阿弥陀佛。如心在一境上转，不分散，不动乱，心就归一；心归一，心就宁定了。心止于一境，不起种种散动分别，因烦恼而有的忧苦，自然也就没有了。所以正念是正定的基础，正定由正念得来。经上说：「若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日，若二日……若七日，一心不乱。」执持名号，就是念，净念相续不断，就能进而得「一心不乱」——定。

我们的心，是不平等的；不是高昂，就是低下。不想呢，心就低沈而睡著了，糊糊涂涂，颠倒梦想。一旦醒过来，心又四处飞扬，妄想无边。不向下而昏沉，就向上而掉举，不可能平衡的。看起来，人是绝顶聪明的，现在已进步到进入月球。可是对自己的心，无法控制，不能使自心平等——明明白白，安安定定。人类什么都聪明，就是对自己是无知。心是这样的昏迷，这样的妄想，自己都不知道自己在做什么，那怎能免于内心的忧苦呢！所以佛要我们修习正念，使心专注于一境，前念心与后念心，平等持续。心与境相应不离，不再昏沉掉举，心就安定了，清净了，不受忧苦的干扰了！佛法的一切功德，都通过正念而进入；正念是打开佛法宝藏的锁匙，非布施等事相功德可比。

(三)、正智：正信与正念，虽能解除忧苦，还不够彻底。真能究竟解脱的，是正智——般若。佛法不论大乘与小乘，都是以般若为解除忧苦之根本的。正信能解除忧苦，力量不够强。正念力强而不彻底，因为由念得定，定

力还是有局限性的，定力一松弛，忧苦又来了。所以唯有真理的正智，才能将烦恼彻底掀翻，自心清净，而生死中的一切忧苦，能得究竟的解脱。

四、观一切皆空、度一切苦厄：从解脱忧苦来说，正智——般若是唯一的法门。要得正觉的解脱，要经闻、思、修三慧。以上所说的正信、正念，助成正智。如走路有了眼目，航海有了罗盘，才能圆满地度脱苦厄，救度生死的苦恼众生。说到正智，如上面说过的「知善知恶」、「知（业）因知果（报）」、「知凡知圣」，那还是世间的正见。更应从经论中，善知识的开示中，求得出世的正见，精勤修行，而求其实现。什么是出世智慧？这是体悟「诸行无常」、「诸法无我」、「涅槃寂静」三法印，超越一般常识的甚深智慧。三法印，还是方便的从不同的角度来说，如究竟的说，都就是「空」的智慧。大乘法就是直从「一切法空，不生不灭」的深智下手的。试作概略的解说。

(一)、忧苦随逐烦恼，烦恼依于惑乱：世人但感忧苦重重，却不明忧苦的究从何来。依佛法说，忧苦由烦恼而生，世界问题的不能解决，由于烦恼；个人忧苦（生死轮回）的不得解脱，也由于烦恼。所以个人与群体的问题与解决，世法与出世法，在原则上是一贯的，只是程度的浅深而已。烦恼众多，贪爱，瞋恚，愚痴，慢，是根本的；因为烦恼多，人的忧苦也多了。人大抵有这种经验——闹情绪。有时，心头感到郁闷，不舒服，怎么样的不舒服，又说不出来。总之，坐立不安，读书读不下，作事也没有兴趣。这种情绪不宁，可能过一两天就没事了。这是潜在内心深处，极微细的烦恼在作祟，为自己所不能觉察，只是感到情绪不安而已。依佛法说，忧苦的根源，是烦恼。虽说过去造业，现在感（苦）报，其实业也是由烦恼而生，因烦恼而又忧苦丛生。忧苦是随逐烦恼的，有烦恼就一定有忧苦，所以要解除忧苦，非除烦恼不可。正如要求世间和乐，共享太平，就要大家能反省，能节制烦恼一样。

烦恼又从何而来？烦恼是依惑乱的。烦恼——心的不良心理，他的生起，是依于因缘，对境才能引生的。如瞋心的引发，总是由于对人对事，不能如意，或受欺受辱，才会暴跳如雷。如没有外缘，瞋心也不会勃发出来的。

所以烦恼的生起，与我们所接触的境界有关。在我们的认识中，不论见闻觉知，无不带有「惑乱」。惑乱，是一项似是而非的感觉：看来是这样，其实不是这样；虽说不是这样，而在我们的认识上，却确是这样。这种与真相不符的认识，认识的境界，有一种诱惑性，欺骗性，使我们以为真的如此，而为他起贪，起瞋，起一切烦恼。由此可知，烦恼的生起，从不能正确认识境相的颠倒错乱中来。那么要断除烦恼，当然要于一切境界如实觉了，看清他的真面目，不受蒙蔽，不受欺骗，烦恼才会彻底被降伏，忧苦也就可以彻底解决了。

经论中譬喻说：有画师画了鬼怪，鬼是画得很可怕的。自己天天对著这幅鬼画，看了又看，连自己也毛骨悚然，害怕起来。甚至在夜晚，梦中也鬼影不离，搞得自己昼夜难安。这一譬喻，说明了外境是虚假的，可是看起来却像真的。这种虚假的境界，具有欺诳与诱惑的力量。能使人感到威胁，或使人感到欢喜，从而引生贪、瞋、痴等烦恼。就拿花来说吧！在我们的认识上，花是那么美，那么香！花是那么的可爱，使我们对花生起好感，贪心一起，就想采他，或买他。但花究竟是什么？花的颜色又究竟是什么的？花是否美？是否香？大有问题，但在我们的认识上，他的确是美而香的。也就因此，在无形中对我们有诱惑的力量，使我们对他生起贪爱。如知道，这只是通过我们的感官而现起的幻相，因缘所生，而没有真实性，那又为什么要爱呢？一切法都从因缘生，烦恼也不例外。由于我们不能正确了达而生迷著，烦恼就接踵而来；忧苦又随逐烦恼而来。如正确的觉悟，不受诳惑，那就烦恼消失，忧苦也就解脱了。

(二)、世间知识不离惑乱：学佛的人，都知道修行是以「开悟」为目标的。开悟，就是真正体认到一切法究竟是什么，或者说真实的体验了真理。凡夫为什么不能？我们的目见耳闻，一切知识、学问，都不能使我们洞见真理，为的是世间任何知识，都离不了感官得来的知识基础；而感官所得来的，都含有一种惑乱性。人类的一切感官知识，及依此而发展的一切知识，都不离惑乱，也就一切认识都有问题，都有错乱。如不把这惑乱我们的错乱根本，找出而解决他，纠正他，那我们将永久在虚妄颠倒中生，永不能体见真

理，也就永久在忧苦当中。经论中表示这一意义，所以说：「真如」（指绝对的真理）是「离言说相，离心缘相」的。真理，不但离言说（文字）相，不是一般的语言文字所能表达；还是离心缘相，也非一般的认识所能认识。我们的感官认识，或理性的认识，以及依认识而有的语言文字，在在都含有一种错误。认识到大的宇宙，小的微尘，或是事相，或是理则，无一能离此隐密的惑乱，所以说一切都是虚妄。那惑乱的根源，症结，到底在那里？

说到惑乱，可分为二类：一是世间知识所能觉知的；一是凭世间的知识，怎么也不能知道他是惑乱的。1.世俗所能了解的惑乱，可以分为三类——「境乱」，「根乱」，「识乱」。如患有某种眼病的，两眼常见空中飘著飞蝇般的黑点，或一丝丝的在浮动。在目力正常的人，知道这是虚妄的；这是由于「根」——生理病态所引起的错乱。这是世间知识所能觉察的，因一般目力正常的都没有见到，只是病眼的错觉。再如嗜食辣味的，或食石榴而嚼到榴皮，舌根为辛辣、涩麻所侵袭，什么滋味也尝不出来，这是舌根有了问题。又如鼻塞而不闻香臭的；耳内经常嗡嗡作响；身体某一部分，麻木不仁，不知痛痒的。这都是由于生理的变化，使所见所感的与常人不同。各式各样的病态的感觉，就是「根乱」。有些错乱，是与生理感官没有关系的。如站在一条又直又长的大路上，向前望去，望到远处，觉得路是狭得多了。近宽远窄，是人人所同见的；就是摄影，也是愈远愈小的。但路并没有宽狭，而现起近宽远窄的错乱相，是物理的自然现象。又如盛水的玻璃杯，将一枝笔插入，笔就成曲折形。当然笔还是直的，这只是插入水杯，所现起的幻相，与眼根的病态无关。还有所谓「云驶月运，舟行岸移」，这都是外在物理相关所生的现象，而引起我们错误的认识。这些，就是「境乱」。有些惑乱，是属于我们自己的心识。如生长在某一区域，对该区域的文化，宗教，习俗，受了长期的熏陶，习以成性，认为当然如此。如没有佛法而一向信仰神教的区域，对于创造万物的神，看作真实，佛法称之为「生于边地邪见之家」。这是从环境、教育所养成的惑乱。也有知识发达，经自己的观察、研究推理，而不慎的陷于判断的谬误，却自以为然，坚执己见。这类习以成性的，或自己观察判断错误的，是自己心识上的惑乱。如能虚心，深一层研究，那

还是可以世间知识、科学实验等，证明自己过去的谬误。这一类，称为「识乱」。上三类，性质不同，虽时常惑乱我们，使我们陷于谬误，但在世间知识进步下，都能觉察而纠正过来的。

2.另有一种惑乱，是世俗所不能解了的。虽然今日的科学昌明，知识发达，可以推知一二（我们不曾能正见一切的真相）；但究竟说来，怎样去发掘、研究、推理，凭世间的知识，是难以彻底了解他的惑乱性。举例说：放在这里的桌子，已经好久了，大家看来，没有什么不同。前天是这样，昨天是这样，今天也还是这样。其实是错了！佛陀正觉所开示的，一切法即生即灭，都在不息的变化中。这确是一般人所难以了解的，一般是要在桌子破旧阶段，才会知道的。又如昨天的我，与今天的我，有什么不同？不但在座诸位看不出，连我自己也不明白。但佛却这样的对我们说：身心是不息变化著的，前刹那与后刹那不同，昨我与今我，变得非常不同了。近代科学进步，知道我们身内血液的循环，在新陈代谢的过程中，变化是多么快！血液如此，就是构成身体的细胞，也迅速的新陈代谢而过去。然出现在我们认识上的，桌子、身体，是那么真实，而没有什么变化。这种错乱，我们怎么能了解呢！佛说一切法从因缘生，依种种关系（因缘）而决定他的性质，形态，作用。因缘所生，必归于灭，在生灭不息中，「相似相续」，而我们却误以为没有变动，独存的个体。见到红，以为是真实的红；见到白，以为是真实的白。以为有真实的物，有真实的自我。总之，以为一切都有特定的实体。不知一切从因缘生；不能了达生灭不息的变化，也就不能了解「无常」的法则；不能了达相依相待的关系，也就不能了解「无我」的真相。有时，在理论的推比上，知道一切为关系的存在。如生存在社会中，人与人有相互依存的关系，人是不能离群独存的。社会的种种关系，为我们获得生存安乐的必备条件。虽这么了解，这么说，一旦面对人事，却都忘了。那时，直觉的以自己为中心，以自己为尺度，而决定怎么做去。这因为，我们的认识，是依感官知识为根源的。感官直觉到的，含有根本的惑乱，不能了解无常、无我的真相。所以经意识推比而得的多少了解，在实际生活中，不能充分发挥力量，还是受到老观念的影响。说理论吗，在感官的经验中，直觉为实在的（不

变的，独立的）。这种根本的惑乱，在高深的学理思想中，仍旧有他的影响力。世间知识的一般现象，终于要把握一实在——客观的存在，永恒的实在，永恒的变化等为根源，而建立世间的哲学：问题也就在这里。我们的一切知识——常识，科学的知识，哲学与一般宗教的知识，都离不了那种惑乱。男女、老小、愚智，都是一样。在这点上，大科学家、大哲学家，与知识平常的人，差不了什么。这所以人人有烦恼，人人有忧苦。这种根本的惑乱，是世俗知识所无法通达的。

佛以我们所能理解，比喻那不容易理解的，引导到超越世间的正智。如经上说：「色如聚沫，受如水泡，想如阳燄，行如芭蕉，识如幻事。」在这些比喻中，阳燄是很容易理会的。什么是阳燄？乡村中，春天的阳光照下来，地上的水分，化成水汽而向上升起。远远望去，如河中的波浪涌动一般，这就是阳燄。远远望去，波浪汹涌；走到近处一看，什么也看不到。这比喻那：眼见耳闻是确实如此，而在真智慧前，却一无所得。阳燄等不真实，是我们所能理解的；佛就用来比喻物理的、生理的、心理的——我们所觉得真实的，也是那样的虚妄。见为如何如何，都是不离惑乱的。从理解而从进一步的修行中，从根去除惑乱，而正觉万有的真相。

(三)、通达胜义的方便：佛说世俗的一切是虚妄的，所以称为虚妄，就在我们的一切认识，都含有惑乱性，与真相不符。佛法所说的「胜义」、「如实」，「胜义」是圣人所体悟的境地。圣者所体悟到的，是什么就是什么——诸法本来面目。如其本来面目，毫无歪曲，毫无惑乱，也就不再是虚妄，而称之为「如实」了。

凡夫的认识，不离言说。言说，包括了语言、文字、思想。出于口的是语言，潜存于内心的是认识，思想。口言与心思，两者是没有太大差别的。我们的一切，是言说的境界，有惑乱性、虚妄性。圣者是离言说的，所以圣者的如实的境地，非世间语言所能说，也非世间的心识所能了。说到这里，诸位也许要发生疑问：人类就是依语言文字来理解一切的，如离开语言文字，佛也无法教导我们，我们修行也无从下手了。在这里，我们不能不称叹佛的伟大！因为佛有不可思议的大方便，能以「方便」来引导众生。这是说，

佛依众生知能所能了解的，应用世间的语言、文字、思想，引导我们，使我们能通向离语言、文字、心识的境界。举例说：我们听说有××山，没有去过，也不知在那里，如何去法。有人指示我们：××山在南方，要去就先到××城，然后沿××大道，再左转，右转，就可以到达了。我们依所指示而进行，果然到了目的地。其实，××山自身，并没有东南西北可说。什么路，什么道，也只是世俗的假名。就因为世间所能了解，于是说向南向北，左转右转，就能引导到目的地。所以圣者所体悟的「胜义」、「如实」，虽不是凡夫所能理解的，佛却能从我们所能认识的，发现他的惑乱性，终于能透出虚妄，到达诸法的如实。也就能离种种烦恼，而解脱一切的忧苦。

「依缘起有，解自性空」，这是佛教导我们，通达胜义，远离虚妄的大方便。佛开示我们：在我们所了知的一切法，无一非依种种关系（条件、因素）——因缘和合而成立的。依因缘和合而生起的——物理的、生理的、心理的一切现象，决不如我们所执著的那样。凡从因缘而生起的，必依缘而灭；所以因缘所生法，一定是「无常」的。既依因缘和合而有，就不能离因缘而存在，只存在于相依相待的因缘关系中；那就是没有「自性」——「无我」的。一切是依缘而有，没有实自性的——「空性」；也就是「无常性」、「无我性」、「无生性」、「无灭性」。「空性」，为圣者所体悟的离言法性，虽不是我们所能解，却可以「因缘有」的方便，经修持实行而通达他。佛说「缘起有而自性空」，指明了我们认识中的根本谬误——执著一一法为实有自性。以「缘有性空」为方便，能引导到于一切法不生执著。正知一切无定法可得，就能离虚妄，离惑乱，悟入「诸法空相」——圣者的境地（「空」，也是一个名字，代表圣者所证悟的如实）。

(四)、忧苦的究竟解脱：要解脱忧苦，了脱生死，在乎觉了认识上的迷妄惑乱。觉了迷妄惑乱的方便，是从一切因缘有中，理解一切法空。一切都如幻如化，世俗上分明如此，而其实并不如此，一切是空无自性的。能观照一切法自性空，「戏论」就灭了。戏论是一切法实有自性的惑乱相，是迷妄的根元。戏论生，烦恼就生；烦恼生，忧苦也就生起。反之，戏论灭，烦恼就不起；烦恼不起，忧苦也就解脱了。《般若波罗蜜多心经》上说「照见五

蕴皆空，度一切苦厄」；在广明一切法空后，接著说「依般若波罗蜜多故，心无罣碍；无罣碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃」；又结说「能除一切苦，真实不虚」：只是说明了依照见性空的智慧（般若），得究竟的解脱忧苦。

当然，这要经历闻思修的实践过程，才能完成忧苦的究竟解脱。从经论去研求，从善知识处去请益，对于执有自性为迷妄根元，自性本空，为离妄悟入的不二门，获得明确的定解，是闻慧。进而深入思惟，使「空」义得更深切的明显，发起趣向的决意与精进，是思慧。再进一步的双修止观，于正定中观照了了，是修慧。这样的进修不已，终于彻底的离却惑乱戏论。戏论惑乱不现，就是真空的悟入，现证圣者离言法性的境地。如《心经》所说「心无罣碍，无罣碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想」，正是没有烦恼，没有忧苦的境界。这是三乘共证的涅槃；生死解脱，是「己利」的完成。从法性空寂中，广行利益众生的大行，到觉行圆满，得无上菩提——成佛，那就是「自利利他」的圆满。

众生在迷妄中，执常执我，受情意所播弄，所以引生内心无限的忧苦。解脱忧苦，根本是智慧，通达缘起性空的智慧。1.「以智化情」：了达缘起的事理真相，不为境相的惑乱所诱惑。生、老、病、死，为世间的必然现象，是用不著忧苦的（怕老怕病怕死，才会忧苦不了）。眷属的聚散，也各有因缘，用不著痴情而自沈苦海。从前佛在世时，有妇人而死了心爱的儿子，于是心情错乱，到处乱跑，说是要找自己的儿子。后来遇到了佛，听佛开示，佛法的光明，照破了他的痴情，于是不再哭泣，不再疯颠了。后来，一个儿子又死了。不久，房屋与财物，又失火焚去了。他并不忧苦，只是处理他应该处理的事。他的丈夫觉得希奇，问起来，知道他受了佛陀的开化，于是也去见佛，听法。结果，都离俗出家，达到远离一切忧愁恐怖颠倒，解脱自在。这是「以智化情」的实例，也是没有忧苦的实例。2.「以智契理」：要以智化情而解脱忧苦，就要「以智契理」而远离迷妄。缘起性空的真智慧，就是契理化情的要著。从前佛入涅槃，没有究竟解脱的（虽有智慧，还胜不过情意），都陷于忧苦当中。究竟解脱的圣者——阿罗汉们，只是感到「无

常力大」，而心地还是宁静不动。3.「以智兴悲」：能照见一切皆无自性空，也就能了达一切如幻如化。知道幻化的一切，从因缘而有，也就能发无我的同体的悲心。从无我智慧中发起的慈悲，才是大慈悲，也可说是真正的「仁」。大乘佛法，以普利一切众生为目标，就是从缘起性空中来。「以智化情」、「以智契理」、「以智兴悲」——应用于自己的解脱忧苦，就是「自利」。应用于为人，解除世间的忧苦，就是利他。

世间的一切忧苦，问题在我们自己。而自己的问题所在，是烦恼的根元——惑乱戏论。所以，根治世间迷惑，而引导众生从忧苦中解脱出来，这是佛法的救世观，也就是佛法的大慈悲。惟愿大家在三宝的加被中，远离苦厄，获得永恒的平安！（慧理、慧轮合记）

卷009

佛教的财富观

——讲于马尼拉信愿寺——

一 叙起

我们信佛学佛，是要依法而行，这在昨天曾经说到。如人间的财富问题，佛法怎样指示我们，也是佛弟子迫切需要知道的。财富，包括一切动产、不动产，国有的和私有的；日常生活所需，以及金银宝玉等都是。可是我先得申明：我现在所要讲的，不是什么经济学，也不是讨论出家人对于财富的态度及处理的办法，现在要谈谈一般在家人对财富应怎样取得、应怎样处理等问题。

功德天与黑女：先从一故事来说起。我们中国人，遇到家境困难、生活无著，或是生意不景气，就去求财神。在印度，就是敬奉功德天——如供天仪轨所说的「南无第一威德成就众事大功德天」，求功德天的恩赐财富。故事就这样发生了：有人家道衰落，就供养功德天，早晚都诚意的礼拜。一直供养到两年，居然得到了功德天的感应。那天，听见有人推门进来，一看正

是功德天。穷人急忙起来，以最敬虔而欢喜的心情去迎接。功德天是一位最美丽的女郎，可是当她将坐下时，外面又有人推门。穷人忙著去看时，这回来的，却是一位又黑又丑的女郎。穷人阻止她进来，可是那位黑女郎却一定要进来，同时说：「功德天是我姊姊，我是她的妹妹——黑女，我们姊妹是从来不曾分离的。你请她，即使不请我，我也非来不可。姊姊来赐与财富，我是来销散财物的，你见过有积聚财物而不散失的吗？」

这一故事说明了：世上的一切财富，都是无常的。得来是那样艰难！可是结果是不能不散失，而且又散失得那么容易。所以我们学佛的，财富不可强求；如散失了，也不必过分的懊丧，因为这是迟早要散失的。反而应该注意：财富应怎样得来，得来了应怎样处理，才不致让它无意义的消散了。

毒蛇与福德资粮：财富，究竟是好事还是坏事呢？再以故事来说明。佛陀在世时，每天实行乞食的生活，阿难是佛的随身侍者。一次，佛和阿难又去乞食了。走到中途（水沟旁）的时候，佛忽回头对阿难说：「阿难！毒蛇！」阿难上去一看，就说：「毒蛇！世尊！」他们就走过去了。那时，有父子两人在田间工作，听说有毒蛇，就跑过来看看。不看也罢，一看，两人有说不出的欢喜。那里有毒蛇！沟旁土里所露出的，却是一坛黄金。于是父子俩欢天喜地的，把黄金搬回家去了。得到了黄金怎么办呢？取一块去金铺里兑换。金铺里见他们是穷人，心里起了怀疑，暗暗的去报告了官府。一会儿，便把父子俩捉了去。再到家里去搜索，收藏的黄金一起查了出来。审问明白，就判定了盗取国王财物的罪名。当时是波斯匿王时代，法律上说：凡藏于地下的，都归国王所有。这父子两人，就以这个罪名而被判死刑。在刑场上，父亲忽然想起了，对儿子说：「阿难！毒蛇！」儿子一想，比丘说的真不错，现在是为黄金毒蛇所害而要死了，也就望著父亲说：「毒蛇！世尊！」监斩的是一位佛弟子，听了他们的话，觉得希奇，就去报告波斯匿王。王听了，要父子两人回去，问他们这两句话的由来，他们于是把早上在田间遇到的事情说了。国王知道这是佛与阿难说的，对他们说：「这是佛的开示，现在你们信不信佛的话呢？」回答说：「真是毒蛇，害得我们丧生失命，怎么还不信呢？」波斯匿王因他们信佛，就把他们开释了。这个故事，说明了金

钱是万恶的，它使人堕落、作恶、丧失生命。多少人为金钱而牺牲；世上多少罪恶、多少苦难，不是从金钱而来吗？这是近于小乘的见解。从另一面说，如把财富应用得当，是大有利益的。佛法要我们修福修慧，如把财富来布施行善，便是成佛的福德资粮。什么叫资粮？如旅行时，非预备旅行资具、粮食、舟车等不可；我们如发心学佛，也非有资粮不可，否则是不会成就的。如以财富布施作福，便是修集福德，为成佛的资粮。那么应用财富而得当，不是最有意义的吗？所以佛法对于财富，决非一味的厌恶它、看作毒蛇那样。财富是毒蛇，同时也就是资粮，问题在你怎样处理它！

二 财富由布施福业而来

由福业而非神赐：说到财富，简单的说，一切都从布施福德而来，从布施业因的感果得来。我们所有的财富，无论小至粒米、大至全世界，都是从我们的福业而来，而不是什么神所赐予的。神教的信仰者，把他们的一切财物享受，都看作神造而赐予享受的。他们对日常的饮食，都当作神赐，而在感谢祂的恩典。这原是「靠天吃饭」的幼稚想法！但是佛说：这是依我们自己所积的福德得来的。在过去世中，如造作了很多福业，那么现在就有富有的享受。反之，便只有小小的福报，甚至穷困到无以为生。所以过去世的福业，决定了我们现在的财富与享受。

一切是神所赐予的，理论上决不能使人满意。例如婴孩初生，他们所处的家庭，为什么大有贫富的差别？这不能说是他们对神的信仰有所不同。如厚彼薄此，神也就太任性而不平等了。再说，有多少人对神的信仰是虔诚的，但一直过著穷困的生活，这又怎样解释呢？佛弟子不能信任神的恩赐，认为一切要依自己；自己的业力，才决定自己的福报如何。

从众缘而非定命：财富从布施福业得来，虽是绝对的定律，但其中还有许多问题。一、有宿因或更待现缘：如说过去积有福业，现在享有福报；那么现在的我们，不是就可以坐享福乐吗？一切可以不劳而获的定命论，是不对的。因为我们知道：虽有布施业因，而福报现前，大抵还是要有现缘的。有一笑话，可以助明这个道理。有人生下来后，被很多算命的算定为命运好、

大福大寿。此人因此而骄傲、懒惰，不肯工作，坐享幸福。他的妻子，遇到这么一位丈夫，也只有终日呕气。一次，她准备回娘家去住几天，想到那位懒丈夫没有人烹饪送到面前，他是不会去动手的，可能会饿死。于是便替他制了够半个月吃的大米糕，中间留一圆孔，挂在他的颈项上，让他饿了好吃。她去了近十天，忙著回家来，那知一进家门，便见那位懒丈夫饿死在一边。原来他懒得要命，只吃到低头吃得到的部分，连把大米糕转动一下也不肯动手。这当然是笑话，正说明了偏信前生福业是不成的。

前生的福业，有的能自然感报，不须要功力，如婴孩的生在富贵人家；但更多是除了宿世的福业而外，还要依自己现生的功力——现缘。用一分的力量，有一分的收获。如农夫种田，播下种子（如宿世施业），还得勤劳的灌水、下肥、除草（如现生功力），才会丰收。不然，坐等收获，那是没有把握的。除非少数的田土肥、雨量足，但虽有收成，而产量不会多（如宿生的福业，自然感报）。种田是这样，种福田而得福报也是这样。所以不能专依宿生的福业，还得靠现生的功力。如专依宿业，成为定命论，那就像懒人一样，结果可悲惨了！佛法不是定命论，请大家注意！

二、得福果或造成恶因：关于福报，我想说几句话，大家不要惊慌！财富从布施的福业得来，那么现在辛苦的做生意，或从政，或劳动而得的财富，是由福业而来吗？是的。盗匪劫掠所得的，或贪污欺诈所得的财物，也都是福报吗？是的。这似乎太危险！有财物就是有福报，这不等于奖励作恶吗？不会的。依佛法说，这些非法得来的财富，从往因说，虽从福业而来；但从现缘——得财的方法说，却是种下恶因了！用不合法的手段得财，甚至这分福报不能受用，反而受到罪恶的苦报了。

为善有善果，布施必得福报，但要依因果的正常法则去实现。如种田的，下种以后，得老老实实的下一番功力——灌水、下肥、除草等，秧苗自会逐渐的长大，开花结实，为我们所受用。传说：有一愚痴的农夫，插秧以后，天天去田里观望，而每次都非常失望，因为苗生长太慢了。一天，到田里去，把所有的秧都给拔得高一些，他才满意的回去。可是第二天再去看时，所有的秧都枯死了。愚蠢的农夫，不让秧苗正常的生发长大，却以不合理的

手段去促成秧苗的成长。苗是长了，而苗也就死了。秧苗所以能生长，因为有部分潜在土里；如土里没有，那拔也是不会长的。福报也如此，如没有前生的福业，用非法的手段，也还是不能得到。但即使有宿生福业，不以正法而得应得的财富，福报得到时，恶报也就在眼前了！财富都由福业而来，这是彻底的道理；但有了福业，还要用正常的方法去得到。用非法的手段得财，种下恶因，真是把自己的福报糟蹋了。所以佛说：「如法求财，不以非法。」

三 如法求财不以非法

什么是如法（依法、合法）？什么是非法呢？一般人以为从辛劳职业得来的财物，便是合法的，其实未必尽然。从非法职业得来的财富，是种下苦因的，这又有两类：

一、非国法所许：如从事的职业没有违犯国家（或是居留地国家）禁令的，便是正业。如国法所不许的——或不许民营的、不许外侨经营的、不许种植（如鸦片）或出卖的，就不可以作。国家的法令，不论国民或侨民，都应该遵守。虽然国家的法令未必都是对的，如不同意国家的法令，认为不合理，也得依正当的办法来求补救、求改变，切不可阳奉阴违、触犯禁令。

二、非佛法所许：有些职业，不一定是国法所禁的，但依据佛法，却是一种不正当的职业，这就是以杀、盗、淫、妄、酒等解决生活的职业。如屠宰、渔猎，或被雇负责杀人，或制造杀生的器具等，便是与杀有关的非法职业。又如专门偷盗——小偷、土匪；或开设淫窟，出卖淫画、春药为生的；或东欺西骗，以说谎为职业的；或酿酒、开设酒馆等，便是与盗、淫、妄、酒有关的职业。这些，凡是良好的佛弟子，是要避免的。这一点，不论在家或出家众，都要互相劝勉，不但自己不作，还得劝教内善信，共同避免触犯。我们中国佛教徒，对职业问题，每不够注意。有的是不知道，有的明知道自己的职业是不合佛法的，但或为了是祖先的遗业，或为了生计改变的不容易，还是做下去。其实有真切的信仰，真实的信解善恶因果，就应该拿出勇气来改革，不惜牺牲，忍受痛苦来改革！信佛就应依法而行，希望作佛弟子的

，应特别重视这点。

有的，虽从事正常的职业，但在职业上或与朋友往来上，非法得财。广义的说，这都等于是窃取的。因为非自己所应分得的，而现在取得了；是应该付给人的，而现在却逃避了。这种财物，不应有而有，一切属于非法。其中有是一般性的，也就是任何人都可能违犯的。问题很复杂，例子也多，现在略举经典上常说的几点。

(一)、「窃取他物」：这不是以偷盗为职业，而是偶然的。对于别人的财物，起贪染心，设法窃取，或顺手牵羊的取为己有。又如别人遗失的东西，拾到了应该归还原主，不但佛法如此，现代的国法也如此。如拾得而私藏起来，也就等于窃取。还有，对国家都有纳税的义务，如故意延不缴纳（如营业税、所得税、土地税等），或是偷漏捐税（走私、以多报少等），这是减少国家收入、增益自己财富，属于非法得财。

(二)、「抵赖债务」：借债应该归还，如抵赖而故意不还，是非法的。不过，有的不幸而事业失败，破产了。依因果律说，来生也是要偿还的。但他确是事业失败，无款可还，即不能说是非法。可是有的事实上有能力归还，借口失败，而不肯清还债务，这已是非法了。还有故意倒闭他人的货款、存款，而自己是愈倒愈富，这不但国法所不许，佛法上也是恶中之恶！

(三)、「吞没寄存」：有把现款存放到别人的名下；或是金宝财物，为了外出等原因，寄存在亲戚朋友家里。但日子一久，受人寄存的，便抵赖说并无此事，说那些是他自己所有的。还有把金钱和一些重要的手续，委托知己，寄存在友好处。等到寄托人死了，受托人便吞没寄存的一切，欺负他的后辈，这都属于非法之例。

(四)、「欺罔共财」：几个人共同投资，组成一个公司；公司的财产，便是股东的共财。如某一股东，负责在公司办事，拿出偷天换日手段，伪造账目，欺弄股东，把共有财富转移到自己的腰包去。又如弟兄的共有财产，未分家时，有的先于中窃取，化公为私，这都是欺罔共财的非法事项。

还有一些非法的取得，不是一般人所能犯，而只是有关人所能犯的，也略说几种：(一)、「因便侵占」：或服务政府机关，或服务工商行号，或服务社团学校，利用地位及职务上的便利，而损害服务事业的财物。这种情形实在太多了，有些甚至是被人看作惯例的。采办的从中取回佣金；浮报旅费或交际费；低价卖出，高价买进，而自己从中分得一分。总之，为了个人利益，使服务的事业少收多支，都可说是因便侵占的非法。

(二)、「藉势苟得」：这是一般从政人员所最易犯的。利用权势及职务，非法得财的办法真多！如人向某机关办理某项手续，里面的负责人不替你办理，或问题层出不穷，让人走上好几回，还说过几天来。等得急了，或是事情不能拖延太久，只好去贿赂他们，或买礼物送他。财物一到，问题简化，工作变得极有效率，这是留难的一例。有的查到民家或商店有小小违犯禁令的事情，如售货而不开货单，或不盖店印等，于是表示问题严重，以种种来威吓。其实，不一定是忠实执法，而只要人情到了就完事，这是威吓的一例。还有是走进商店行号或者民间富户，故意刁难，甚至设局陷害，说你犯下什么罪，要举发你。你怕事、怕麻烦，只有以金钱去讨好他，这是诬陷敲诈的一例。还有得财枉法，或纵容亲属收容贿赂等，真是花样繁多。这是社会的病态、政治上的罪恶。奉佛的弟子们，守法而不贪这些非法财富才是。

(三)、「经营非法」：出资本，从事工商事业，获得合法利润，本是极正当的，但其中也有许多非法的。我不是内行人，当然说不上内行话；扼要的说，货不真、价不实、量不足，获得分外利润的都是。以假的作真的卖，把次等货当上等货卖，冒用他家商标，欺蒙顾客，多得利益。价不实，有讨价还价的恶弊，这本来无非想遇到不知时价的，可以多卖几元。等到风气造成，大有非漫天讨价不可的情况，真是害人害己！分量不足，又如斗秤不公、大进小出等。至于不顾国计民生，乘机抬价、囤积居奇等，不但为佛法所不许，有时也会受到政府的取缔。经营事业，一定要以合法的手段，谋取合法的利润。由于人心不良、社会病态所造成的非法取财的流弊，是会有报应的。大家应互相警惕，如法求财，才能无害于人，有利于己。

现在举一故事，来说明决不可非法得财。佛弟子舍利弗，在家时很有地位，自然就有些有地位的朋友。他的好友中，有名叫陀然梵志的。舍利弗出家以后，常在外方弘法。一次，回到了家乡，陀然梵志当然是他所关怀的一位。有人告诉他：「陀然依赖自己的地位、势力，作种种不法的行为，从中取利。他是勾结人民要胁政府，同时又勾结政府欺压老百姓。」舍利弗听了，心里为他的老朋友难过。一天见到了陀然，想起他的不法行为，就以老友的身分，呵责他不该那样的胡为。问他为什么要这样？陀然解释为出于不得已，「为了孝养父母、培育儿女，还要修福积德、祭天神祖先等。没有钱，怎么办呢」？舍利弗告诉他：「就是为了供养父母、培育儿女、修福祭祖，也是不可以非法取财的。」舍利弗知道他是一篇鬼话，所以进一步追问：「真的是为了这些吗？」陀然与舍利弗是宿生有缘的，也就说实话了。原来他有一位妻子，衣食住行，样样要讲究，天天要钱花；没有钱，就连吵带闹，弄得家庭不安。陀然为了这，所以才胡乱搞钱。舍利弗大不以为然，说他愿为妇女的奴隶，自己作恶，而不顾将来的恶报。劝勉他，要为自己而重新做人。

这个故事，开示了我们：凡是非法得来的钱财，无论出于什么良好的动机，都是罪恶。对于这点，佛法毫不妥协。至于为了满足妻女的贪欲而自甘下流，那更不要说了。人不能不依财物而生活，但财富要以清净的如法得来。一不谨慎，种下恶因，苦报是自己的呢！

四 财富的处理

远离非法而依法得财，所得的财富应怎样处理？这略有两大原则：第一、奢俭适中：不要过于悭吝，被讥为饿死狗、守财奴，又要量入为出，不可过分耗费而致家庭经济日见困难。这不但平常费用要有节度，就是供养三宝，也一样的要量入为出。虽然信心恳切，乐意施舍，如由此而引起家庭经济的困窘，也会发生障碍的。第二、蓄用兼顾：由正业得来的财物，佛指示我们一个使用的方法，是几方面都顾到的适当计划。这就是将每年的如法收入，作四分支配：

(一)、资用：把一分财物，用作经常的生活费用，包括儿女教育费等。在财力可能时，每人应有适当的生活水准，不可奢侈，却要足够。(二)、积蓄：人事无常，我们有时会生病，将来还会老，平时也总有意外的必须支出。所以在每年的收益中，应保存一分，作临时支出以及养老等费。积存，虽是少少的数目，也是极有意思的，不但可避免临时的困窘求人，也可养成不浪费的习惯。近代的奖励储蓄，用意也与此一样。(三)、经营：无论从事那一职业，都应在每年的收入中，分出一分为事业费。多辟田园也好，增设工厂也好，增加资本也好，充实学力及工作技能也好。这样才会增加收入，使财富增长累积起来。(四)、作福：人不能专为自己、专为现世，应顾到社会利益，以及自己的后生福乐。所以对社会公益（文化、慈济事业）、三宝法益（供养、护持），都要分一分收入来作福。这不但是自己积福德，也是为人群谋幸福。像这样四方面顾到的经济支出预算，便是最健全、最合理的财富处理法。

五 财富究属于谁

财富，到底是属于谁的？这个看来简单的问题，实际上非常复杂。这要从三方面去说。

一、从先前的因缘说，那就是「宿因则共，现缘或别」。这是说：从以前业感而有的宿因说，大地、河山、火、水、田、园、一朵花、一株草，这些（一般看作）自然而有的，都是大家共业所感的，不但是人，也还是畜生等所同感的。如披拂的春风、和暖的日光、山石、土壤，这不都是共有的吗？凡是共业所感的，不是一人的力量所能转移。如大家的善业增上，就会进步而逐渐的清净庄严；如恶业增上，就会衰退而成为贫瘠荒凉。经过了人的功力（也还有前生业力的彼此不同），这些自然物，就有属此属彼的差别，所以说「现缘或别」。如本是荒地，有人加以垦殖，土地转为肥沃，收成也多而又好；如林木，经人工采伐、运输，加以制造而成用具，这就不再是一切共有的了。然以农业品来说，土地本不是个人的。要垦殖，需要农具，是工人制成的。农具所用的铁，又是从矿山采取、经锻炼等而成。此外，肥料、种子、水利，一切都与现缘的人功有关。如究竟的推论起来，如佛法所常说

的：一法从一切法成，一法助成一切法。所以一切现缘所有物，也都有共同的意义，不过依功力——现缘的主要或旁助不同，显出属此属彼的差别罢了！

二、如从当前的摄受说，那就是「摄取则别，受用或共」。摄取，是有所摄属而成为某方所有的——是个人的，是一家的、某一社团的、某一国家的。虽其中也有是多人所公有的，但主权有了摄属，便成为不共于他（别）的土地或财物了。这种私有的摄属，由于自私的占有欲、知识的不充分，每每超出其应得的限量。根据上面所说的宿因、现缘来看，不一定是合理的。甚至如古代的以人为奴隶，看作自己的财富而可以买卖（到现在，人类还以牛马等为自己所有，而自由的加以奴役或杀害）。又如某国人发现一岛屿，就被看作该国所有，或者禁止别人移殖。又如侵略者以武力取得别国的领土或权益，也被看作合法。不过，世间原是不太理想的，原是不离自我的私有观念的（无我就出世了），加上财富本身含有「现缘或别」的成分，所以自然的会成为私有制。这种摄取而属此属彼，不一定理想，但为了维护社会安定，必然的产生成文或不成文的法规，而防范相互的侵占。在时代的演变下——知识进步、道德进步，自会逐渐的走向合理。如民生主义，进步到耕者有其田、都市土地涨价归公等。如知识更发达、道德更进步、现缘更密切（人类的关系更切），相信会逐渐到达「大同」境地，也就是更合于「宿因则共，现缘或别」的法则。然而，世间永久是世间，摄属的私有性，也永久会存在的。如真能完全超出私有的摄属关系，那只有净土了。

由于「宿因则共，现缘或别」的关系，尽管财富的摄属私有化，论到受用，还是可能共用的。如农夫的庄稼，麻雀们要来分享他的果实。如栽植花木，不准人摘取，也得让人观赏；即使围起来谢绝参观，花香阵阵，还是要随风而送到别人的鼻中。你打开收音机，倾听优美的歌曲，不知你的邻人也正在受用呢！房屋是你的，如偶然暴雨，路人来簷前避避雨，终该是可以的吧！在战争时期，国家可以征用；空著的房屋，难民也可以临时住用。如大家到了无衣无食，那么你所有的衣食，也就难于保持私有了！众生是展转互助相成的，「宿因则共，现缘或别」的东西，虽不妨摄取而成私有，但受用

却可能共同呢！

三、如约将来的果报说，那就是「保藏不定属于自己；享受不再属于自己；施诸悲敬才真属于自己」。这一判别，是应该分别解释的。

(一)、「保藏不定属于自己」：积聚的财物，变成不动产也好，存入银行也好，埋藏也好，不一定是属于我们自己的。佛经说：五家所共——水灾、火灾、盗匪、恶王、不肖子孙。水、火两灾，可以毁坏辛苦得来的财物。匪与恶王，可以强夺我们的财富。不肖子孙，把父祖辛劳的积蓄，任情的挥霍。现代的问题更多，战争破坏、币制贬值等，每有富翁在几天内什么都完了。其实，大家不免一死，终归无常。蓄积的一切资财，什么也带不去，还是你自己的吗？积蓄些养老、防灾，本来不可说不对。但有人愚蠢无比，富有的资财，不肯供给他的父母儿女，慈善事业更不必说，连自己也舍不得用，真不知财富是做什么的！传说：有一老人，积蓄的黄金埋在屋外的墙脚边，每天吃饱了便到墙边去看看，满意的欣赏他的黄金。这样日子久了，难免被人识破，暗暗地把藏金都拿走了。第二天，老人又去欣赏他的积蓄时，发觉黄金已被盗掘了。这可伤透了他的心，号啕痛哭，哭得邻舍都惊动了。他诉说黄金被窃后，有人问他：「黄金埋藏多久了？要使用它没有？」他说：「埋藏已十年多了。并没有动用过，因为每年收入丰余，不需要用它。」于是有人向他提议：「这好办，好在黄金是埋藏而不需用的。那可以包几块土砖，照旧埋在那里，当它是黄金，每天不照样可以去看看、可以满意的欣赏它吗？」这故事说明了，某些无谓的保藏，只是满足他的私有欲而已，并无实用，而结果终究是散失了！

(二)、「享受不再属于自己」：有以为自己的财物自己有权支配享受，所以纵情的浪费，他是怎样的富有呀！不知道这么一来，再贫穷也没有了。如有一千斤谷子，收藏起来，日子久了，谷子不是变质而不能再吃，便是为鼠雀等逐渐消耗光。专于保藏而不用的也如此，所以上面说：保藏不定属于自己。但此千斤谷子，如把它一起煮饭吃了，虽然并不损失，可是吃完以后，什么也就没有了。财富专为自己所享受，恰好如此，所以说：享受不再属于自己。过去的福报，享受完了；未来的福业，什么也没有，这不是最大的

贫穷吗?

(三)、「施诸悲敬乃真属于自己」：积蓄的终会散失，享受了就此没有，那么就得把现有的财富分一分来作福修德，为将来受福种子。譬如一千斤谷，拿一部分去下在田里，加上肥料功力，就会有十倍、百倍的更多收入。这样，如分一分财富去布施，让大家受用，为佛教文化、慈善而使用，便是努力于福报的再生产。布施，似乎是损失（如种谷腐烂），而实能引发未来丰满的福报（如收成更多）。老子说「既以与人己愈有」，可借以说明布施得福的道理。谷子下种时，当然希望丰收，把它播下好田地，不能撒在沙石上。布施作福也如此，有两种良好的福田，功德最大。(一)、悲田：把财富分一分去抚恤孤寡、施舍医药、救济灾难等。这些社会福利、救济事业，便是种福于悲田中，因为这是值得同情怜悯的对象。(二)、敬田：为儿女的孝养父母，做佛弟子的敬奉三宝等，这都是种福在敬田中，因为这是值得尊敬的对象。凡是种福于悲、敬二田，现生或将来一定会得良好的福报。布施时引起「施福业」，随逐行人，从今生到来生，成为水不能淹、……恶王不能夺自己的财富，所以说：施诸悲敬乃真属于自己。

上面所说的，都还是一般的。声闻行者、菩萨行者，还有更好的主张、更好的处理、更永久的财富。现在为时间所限，只好留著不说了。（贤范、小娟合记）

卷010

佛教的知识观

今天讲说的，为「佛教对于知识的态度」。这问题，有关于佛教修行的方法论，及佛教徒对现世间的知识文明是取什么态度。

知识究竟是好是坏？佛教徒依于佛法，应有一个公正的估价。时代青年，说今日人类社会在知识发达中有了进步，进步离不了知识。年老的，每说今日世界人心不古，越来越坏了，坏也离不了知识。这是一般常识的看法，

并没有触到知识的本身。一般说：现在的科学发达，世界的文明进步，都是知识发达的好处。人类文明进步，既都是知识的好处，为什么有人起来咒诅它？可见知识的本身定有问题。所以有以为知识愈高，人类痛苦愈深。对于知识，不仅老年与青年的看法每每不同，即古今中外人士，也都有好坏的不同看法。

一 一般文化界的看法

中国文明中的不同看法：中国人对知识的不同看法，从中国固有的文化思想中考察，可以略分为儒墨与老庄的两大派。儒家与墨子的看法一样——他们是推崇知识的。孔子说：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」即对固有的文化，发生了高度兴趣，不断地探求、深入。所以孔子成了一位「学不厌、教不倦」的大教育家。在他的心目中，知识是人类立身处事的根本，没有知识，什么都不成。唯有知，才能趋入「道」，故《大学》说：「知所先后，则近道矣。」知识是多么重要！在儒家看，不但修身、齐家、治国、平天下需要知，而这一切还以知为本。如《大学》的八条目中，平天下，先要能治国，治国依于齐家，这样推论到首先要从格物致知做起。知是极重要的，儒家一向重视它；我国固有文化学术，也大抵因儒家的好古而保存、传授下来。墨子是从儒家中流出，发扬比儒家较朴实而实用的思想。他非常重视知识，因此，墨家的论理学极发达；同时，物理、数学等，在墨子的学说中，也有发扬，墨家还是精于器械制造的。从儒、墨的学说思想看，知道他们是崇尚知识的，这是中国古代正统文化对于知识的正面看法。

老、庄是崇尚自然的。老、庄的思想，主张反朴归真。老子认为：世界上有圣人，就有虚伪的道德；有知识，就有欺诈，天下就要发生祸乱，人民遭受苦痛。所以他要「绝圣弃智」，若世间没有圣者与智，人类在自然的生活中，得以享受安宁和平的幸福。老子的这套思想，到庄子更为明朗极端，更富于哲学内容。他寓言说：混沌——形容一个无知无识的，神看他可怜，每天给他开凿一窍，七天之后，他七窍完备——对世间事物的认识发达了，可是也就死亡了。这意思是说：无知无识，充满了生命，还能安逸的生活；知识一开，生命也就开始毁灭，不再能安逸的生存了。所以在庄子看来，知

识是天下大乱、人民苦痛的根源，也就是死亡的根源。庄子又说到：有一农夫，以一木桶，到河里提水灌溉禾苗，上下来去，极为艰苦。有人教以用水车取水，他却说：用不得。因为以机巧取水，即有机心；有机心，便是一切灾祸的来源。庄子又说到：找求「玄珠」——真理，极为不易。有力气人求不到，聪明人不知化费了多少时间也没找到；后来罔象——形容无名无形的，很快的就寻得了「玄珠」。这含意是说：聪明人以知识求道，道越求越远。这都表示了知识的无益于大道、无益于人类。故老、庄的社会观念，是反朴归真，崇尚自然的原始社会的生活。

从儒、墨与老、庄的两种思想去看，那么说今日社会由于知识而文明进步，与由于知的发展而人心不古，这种对立的不同观点，原是中国古已有之的。

西方文明中的不同看法：现有的西方宗教，主要是起自希伯来民族。起先是犹太教；后来耶稣革新而成基督教；后来又经过马丁路得的宗教改革，分成固有的天主教与新的耶稣教。回教，又是受过这几种宗教思想而蜕化出来的。今日的西方宗教家，他们像也在提倡教育、研究科学等，实际上，希伯来式一神宗教的根本思想，是知识的反对者。不信，请读《旧约．创世记》。据说：他们的神造了一男一女两个人。起初，他们是混沌无知，无知识，他们却生活在极乐的乐园里。他们住处，有两株树：一是生命树，一是分别善恶树，树上都结满了果实。神对他们说：分别树上的果子不可吃。但他们受了魔的诱惑，忘掉了神的吩咐，竟吃下了分别果。不吃果时，他们的知识未开，生活过得很好。一食了果子，眼目明亮了，顿时对世间起了分别，发觉自己没穿衣服，便知羞耻。晚上神来时，他们怕羞耻而躲在树下，神非常生气说：你们该死！照中国儒家及佛教看，人类的知羞耻是一种向上向善的表现，佛经称此为人与禽兽的区别点，而希伯来的神却认为这是罪恶，应该死亡。因此，神赶走了他们，人生从此便失去乐园，便有了死亡，人间便充满了苦痛。这与中国老、庄的思想相近，不过老、庄是反朴归真、崇尚自然；而西方宗教的思想，一切皆归于信顺神，依神的指导而生活。《旧约》中又说到：人类多起来，想建筑塔以纪功。神说他们都与神那样有分别善恶

的能力，如让他们团结而发展起来，太危险了。于是使他们分散，使他们的语言彼此不同。所以神教不但是人类知识的咒诅者，还是人类团结以及工业等文明发达的反对者。希伯来宗教重在教人因信仰而得救，不重于智的开发。《新约》说：「你不要研究撒旦深奥之理。」在进向真理的过程中，这是推崇信仰而抹煞知识价值的代表者。在他们认为：人类的自由知识，是死亡、苦痛一切不幸的根源。

希腊，是西方哲学的发源地，在西方文明中，这是主要的一面。哲学的意义，是爱智。爱智，是对知识的思慕爱好，因为爱好而不断地探求。哲学，起初包含一切学问的统一，所以哲学即等于一切知识的钻求。被看作哲学之祖的苏格拉底说：知就是德；有了知识，才会向上向善而迈进于德性的开展。这分明是推崇知识的一流，与希伯来宗教的根本思想不同。过去，希伯来宗教发达后，希腊哲学便慢慢衰落下去，造成中世的黑暗时代。那时的哲学与论理学，都被用于论证上帝的有无；当时的哲学与论理学，被讥为宗教的奴隶。其后文艺复兴，也就是希腊哲学自由思考的复活；连一神的宗教，也不得不多少革新，容纳一些民主与自由的成分。然而近代的西方文明，宗教信仰与知识之间，始终没有做到协调的地步。

印度文明中的不同看法：印度的正统文化，是婆罗门教。婆罗门极重视知识，他们所依的经典，叫《吠陀》，吠陀即是明的意思。在古来印度的社会文化，几乎一切都包含在吠陀里。到佛教时代，总括为五明，明即是学问；一切学问，皆是宗教徒应该学习探求的。因此，印度宗教信仰而重视理智；宗教即哲学，哲学即宗教。如佛教中，佛称觉者；证得菩提，菩提就是觉。此外如明、智、见、观、胜解等名词，到处都是，表示了重智的特征。因为重智，故印度宗教的信仰里，充满了知识。这一点，显然与西方宗教的精神不同。

在佛出世前一、二百年间，印度有反抗婆罗门教的沙门团崛起。沙门团虽也注重知识，但与婆罗门教的看法多少不同，在哲学的思考中，露出知识不能确见真理的意思。有一名删惹耶毘罗胝子的，如问起有无后世，他反问你觉得怎样？若对方说后世是有的，他也跟著对方的意思说后世有；若对方

说后世是没有的，他也跟著说没有。总之，你怎么说，他就怎么说。他不反对你说有、说没有，但他自己却不说是有、是没有。佛教喻此派为鳗论，不易捕捉他的真意；也有称之为不知主义。舍利弗尊者，最初即依这一派思想学习。问他的老师：究竟得到真理没有？他没有具体的说什么，而说：我也不知道得与不得。在哲学上，有他的地位与价值，即看透了知识本身的缺陷、不能表达真理。

佛教，有著沙门文明的内容，而又含摄了婆罗门重智的传统。因此，佛教是更能认透知识之性质与价值的。在这三大文明中，虽略举为例，也可看出对知识都有正反的两面。但由于民族、文化的不同，轻视知识的学派，目的并不全同。中国重人事，齐家治国平天下，所以儒、墨主用世，而老、庄主张反朴、归真、任性、自然，憧憬于自然的社会生活。印度重哲学的宗教，所以沙门团的不知主义等，都是以知识为不足表彰真理，而大家倾向无分别的体验生活。西方的哲学与宗教，为完全不同的两个系统，希伯来宗教的轻视知识，著重于敬虔的信仰生活。我想附带的说到中国佛教的一面。

佛教传来中国，发展为有力的禅宗，但也有两大派：一、「知之一字众妙之门」；二、「知之一字众祸之门」。这是对于知的两个相反态度。禅宗下的荷泽派，有圭峰大师，他说「知之一字，众妙之门」；此知虽与一般的妄识不相同，而到底是对知的极高赞美。后来禅宗下的南岳派批评他，把「众妙之门」的「妙」字，改成「祸」字，这是对知的不同看法。不但妄识不对，有一真知在，也还是有所著的；妄待真起，所以知为众祸之门。被称为正统派的禅宗——南岳、青原门下，不重经教而高扬不立文字的特色，只要行者死心塌地参究去就好，至于教理、文字，甚至看作禅悟的大障碍。可是在圭峰大师，即主张教禅一致。这岂不是佛教禅宗二派，对知的看法不同？

从上面看，知识本身定有问题。若知识是绝对好，你想还会有人反对吗？知识的反对者都极聪明，可见知识本身一定有毛病在。若知识是绝对要不得，你想还会有人推崇？难道由知识而来的文明灿烂，真是可咒诅的吗？知识是有它的价值与好处的。佛教徒对知识的看法究竟如何？应该根据正确的佛法来说明它。

二 佛教的知识观

一、知识的缺点：可从四方面说。(一)、知识的片面性：知识是片面的，是一点一滴的。不但宇宙人生的最高真理，知识不能充分去把握；就是现象的事物繁多，人类对它们的了解，也是从一点一滴的聚合而来。识，在佛法中，是了别的意思。了是明了，别是区别。宇宙本好像混沌一团，由我们的区别它、分别它的彼此不同，而逐渐了解它。所以，知识的本身，逃不过片面与点滴的限制。如粉笔：眼看它，是白色的、长圆形的；手触它，是坚硬的、粗涩的；敲之有声，嗅之有粉气；甚至看到工人怎样的把它做成。粉笔的性质、形相、作用，都经过我们五根所发识的实际体察，又经意识的综合而明了。我们对粉笔的知识，不是一下就来，而是从多方面一点一滴的聚合，然后才了解粉笔的全面。粉笔如是，世间的一切知识无不皆然。因为知识是片面的，一点一滴得来的，所以看到外面，不一定就看到里面；知道这样，不一定知道那样。部分的还不知道，这不必说；就是都知道了，也每每顾此失彼、重此轻彼，所以佛教称此为「担板汉」。能完全彻底了解一切事物的表里始终，这不是常人的知识所能做到的。如教育界每说教育万能，教育才能挽救国家民族的颓运；工业界却说：工业的建树，才是救民生、建国家的基础。乃至军事、政治、法律家等，大抵重视自己这一套，各执其是。强调自己所重视、所了解的片面知识，还有无数的重要知识被他轻视，甚至一笔勾消，这怎能作为世界人类全面而整体的计划？彼此间的顾此失彼、重此轻彼，引起相互间的摩擦、斗争，弄得愈来愈不对，也就难怪老、庄等反对知识了。寓言说：如蛇头与蛇尾相诤，蛇头说：你尾巴小，只享受而什么都不做，每天靠我养活你。蛇尾说：你只知道吃，没有我怎能走路？诤论的结果，互不合作。于是蛇头不吃，蛇尾绕在树上。几天之后，大家都完了。这便是只知自己的一部分有用，而不知相互存在的关系、内在相依的联络关系。资本家轻视劳工的功绩，而劳工仇视资本家，也只是这种毛病，弄到劳资不能合作。世间人的知识，由于知识自身的片面性、点滴性，所以不但不能把握最高真理，就是事物相互关系性，也每每忽略而错误，只以自己所重的片面知识，拿来作为一切知识的基础，衡量一切。这怎么行？这是知识本

身缺点之一。

(二)、知识的相对性：知识的本身，是片面的、点滴的总合，故常忽略整体而偏执部分，而且也是相对的。知识的相对性，可从知识的两方面说。知识的活动与表达，不外乎内心的思想与外表的语文。若离开了思想、语文，即不能成为知识。知识的特性，是遮他显自的，如见红色，即不是白色等。没有光明，即不知黑暗；有虚假，才能显示真实，这即是知识本身的相对性，佛法称此为「二」。二是一切认识的形态，没有它，就没有认识作用的可能。如大海波浪，若每个浪的大小动态都是一样，你仅能了解是浪，而无法表示那一波浪，使人明了为那一浪。因此，非有突起的大浪，不能显出旁边的小浪。没有大小高低的形态作比较，你能说出什么呢？故知识，必须在相对的形态与作用中表现出某事某物来。所以识的字义，就是区别。如说有，便区别了无；有与无，在人类的认识中是相对的区别才能明了。因知识的本身是相对的，所以它不能了达绝待的、一切而无外的究竟真理。再从心识来说，知识有能知、所知，能知是心识，所知是认识的对象，当心识了知对象时，却不能知认识的自身——心不自知。纵然自知心念的生灭动态，这还是后念知前念，决不是同时在一念中具有能所的认识，否则能所就混淆不分。因此，知识只能知道相对的世间，不能知道绝对的境地。佛法说：对相待而说绝待，绝待还成相待。又如这是一边、那是一边，于此两边间，说名为中。然而说到中，中是对边说的，离中无边，离边无中，边与中是相对的。可见我们的思想、语文所论说的中道、绝对，也早就不是绝对与中道了。口说与心想的知识，永远触不著绝对、中道的边缘，这不能不说是知识的缺憾。

(三)、知识的名义性：人类的思想、语文，都是名字。名字是心想所构画的假名——符号，并不就是物体的自身。如心里想火、口里说火，火是名字，若名字代表了真实，想火，火应烧心；说火，火应烧口。事实上，心想口说，并没有受到火的烧灼，可见名字并不就是那物体的实相。但人类从来说惯了，便生起错觉，一听到火，一想到火的名字，甚至听到上帝，听到龟毛、兔角，都好像有此一物，好像就是那个东西。有人觉得名字是假立的，但假名确表达真实的意义，义是名字所表示的。有人说到、想到某一名字，

就觉得确实表示某一意义。其实一个名字中，含有的意义很多。如说书，不但代表书本、书籍，同时，写字也叫书。关于一名多义，我们翻开字典，就可看出。反过来，一义中也含有多种名称，如房子，可以叫屋、宅、楼、阁……，这不是一义多名吗？一名多义、一义多名，完全要依上下文及习惯而诠定的，并非某名即是某义、某义便是某名，这就是说明了名与义没有决定不变性。因为名义的不决定，故随说一名、一义，每成诤论，若能心平气和的相互研究，也许会知道名字尽管不同，而意义却可能相同；反之，虽然使用同一个名字，但不妨有多种解释。在这里，我们了解到：知识是建立在名义上的。名与义，是依人类的习惯使用而形成的。如小学生写字，少了一笔，我们就说他写错了；然而古代的名书法家，每因他少了一笔，我们就照著他写，觉得可以这样写。知识不离名义性，所以有不决定、相对、流动、变化的特性。人类的知识，每为名义的习惯使用而互相纷诤，纠缠不了。宇宙和人生，都是众缘所成的，如幻如化，没有决定的实体。因此，世间的名义知识，表示它而不能直显它的绝待性——真理。这是知识的本性如是，对于绝对真实，是无法把握的。

(四)、知识的错乱性：知识的错乱性很大，如一杯水，把笔插下去，即见笔形曲折；或见天上云动，以为月行；或眺望马路，见前面越远越小，但这些虽都是知识上的错乱，还容易改正。而知识的根本错乱，却习非成是，难于纠正了。如宇宙万物的流动变化，息息不居，哲学与科学能推证为变化，但常人即不能了解其中的变化。如讲台平稳不动的放著，然依科学说，桌子的内在，实是时刻在不断地冲激流动，只是继续保持平衡而已。讲台面是平整的，若以放大镜一照，即刻现出了高低不平的现象。但不平整与不息的动，在常人的认识里，连科学与哲学家都在内，如直观对象，也不能了解。今天看如是，明天看也还如是，因此对桌子生起了一种不变的实在感，这就是知识的根本错误。他不但不知外物的流动变化，即连自身的变化也不觉知。如老人，是由孩子的慢慢转变而壮、而老。明明孩子与壮年、壮年与老年有很大的变化，但他却不承认，以为现在的我与过去的我还是一样，这是不能理解世间的诸行无常义。有时虽听懂了无常的名义，但在诸法的事相上不见

无常变化，因此每在无常变化中又执实执常，这即是由于知识的根本错乱而来。佛法说：「常」是众生知识的颠倒错觉。的确，在众生的观念中，世间诸法是常实的，这不是颠倒错乱吗？

我们观察桌子，知是木料与人工等关系所成。科学说人是由九十几种原素的集合，佛说人是六大假合。人与物体，都是多种因素的复合体，世间那有绝对的独立物体？因此，诸法皆是缘起关系的存在显现，就是极小的电子，科学也还说是复合体。但一般人就不能体会缘起的关系性，特别当自己在做事时，很少见到我与他人的关系，无意中总把自己看成一独立的个体。个体，在佛法中称为「一」。自己独存，称为「我」。一与我，是众生知识中的根本错误，在缘起关系的决定下，世间没有绝对的独立个体，没有真实独存的我与一。而一切众生，从无始来，即有我的独一观念，这又不能不说是知识的错误。知识对我与世间的缘起事物，尚有如此倒乱错觉，更深更妙的真理，自不能体会。

知识中既包含了许多错误，以知识来说明事物，怎能恰合真理，没有颠倒与种种流弊产生？如人有时为了一个名词的认识不同，而起诤论；有时把虚假当为真实，把真实看作虚假，这都是常有而难免的错乱。唯识说：外境唯识所现，不像常人所见为客观外在的。中观说：一切法无自性，不像常人所见为实有的。这都是表示了：一般知识有著根本的错乱性。

还有，有人把知识看为人类痛苦的根源。我们仔细想，这话也有他的道理。因为人类的私欲，由于知识的我见错乱，一直与知识不相分离。混沌愚痴的人，知识未开，欲望也低，得少为足。等到知识高了，欲望也就大起来，物质、金钱、名位不能满足他的私欲，因而诤论。欲望跟著知识而扩大发展，知识即成了人类苦痛的根源，难怪有人要咒诅知识。然而，知识最低下的众生，也还是有他的错乱，有他的私欲。所以知识低、欲望低，并非是理想的，并非是问题的解决。

一般的知识，离不了私欲。知识大，私欲也就随著知识而扩大。知识低的，他的欲望也低，如只想做一家之主，占有家的一切，支配一切；可是知

识高的，发展他的无穷私欲，他希望占有一国，或做整个人类世界的支配者、控制者。各人都有私欲与知识，人类在私欲与知识的不断发展中，世界成了斗诤的沙场。最显著的例子，如山地人民的知识低，生活淡泊清苦，但他们的欲望少，多少好一点，即能暂告满足；而都市中的人民知识高，他们就是住的洋房、坐的汽车……，还是感到不满足。这就难怪老、庄要讨厌知识了。

二、知识的长处：知识有错误的一面，然而也有好的一面。现在即以佛法的立场说明知识的好处。(一)、以分别识成利生事：现世间的衣、食、住、交通……，都因知识的发达而有了长足的进步。今天农家的耕种，也进步到机械代替人工，比起从前来，真不知好得多少倍。从前人去台北，艰苦的跑上两三天；现在搭飞快车，只消一小时零几分，坐飞机当然更快。这都是从知识的发达中来，你能说知识发达不好吗？所以人类的日常生活，在知识发达中，得到许多便利、改善。现在农工居住的屋子，比五千年前的王宫——茅茨土阶，有时还好些。古时的道路不宁，土匪众多，若人民要输运财物，就得请保镖的；现在以火车、轮船运货，绝少匪类的抢夺危险，显然比从前好多，这能说不是知识文明的好处吗？世间的利用厚生，非知识不成。

大乘法说：初学菩萨向上向善的正行，即由分别知识的引导——由知识分别，知善知恶，了解世间的因果事相，知善而深信善法的价值，于是不断地努力向善，这才能趣向证悟的圣境，得平等无戏论的根本智。不但初学的，菩萨在自觉的圣境中虽远离了分别妄识，但菩萨行的特点在利他，故从平等的根本智中又起后得的分别智，此即通达事物、度生的方便智。从菩萨的修行、证悟、利他的一切事业中看，佛法始终重视知识。佛法把知识看为：是自利证悟的前导，利他妙行的方便。离去了知识，即不能成就自利与利他的事业，这是佛法重视知识而说明了知识的崇高价值。

佛经说：周利槃陀伽根性暗钝，教他读经，他记得前一句即忘掉后一句。但佛陀是慈悲的，始终慢慢教他，诱发他学习，他在佛陀的慈悲教授策励下，终于证得了阿罗汉果。虽证圣果，但不会说法，请他开示，他只会说「人生无常，是苦」，此外只有现神通了。他的话错吗？当然不错，但他缺乏知识，故证悟了也不会说法。佛弟子中的舍利弗就不同了，他未出家前，即通

达吠陀经典；出家证悟真理后，他为众说法，在一个义理上，能滔滔不绝地讲七天七夜，还没有讲完。佛赞叹他「智慧第一」、「善入法界」。又如近代的印光大师，他是老实念佛的净宗大德，为无数的信众所崇敬。然老实念佛的不止他一人，何以其他人不能发生广大的教化力量？还是因为印光大师不但切实履践，而又有对儒学及佛教的深广知识啊。知识是菩萨摄化众生的要门，故《瑜伽师地论》说：「菩萨求法，当于五明处求。」从这些事实看，即知佛教对知识是多么重视了！分别识是能成利生大用的。

(二)、以分别识成深信解：佛教与希伯来的宗教不同。希伯来宗教厌恶知识，重于感情的信仰；佛教却说「有信无智长愚痴」，这肯定了无知的信仰会造成愚妄的行为，不是合理的正信。所以佛教的正信，要透过知识的考察，以知识为信仰的基点，解得分明，信得恳切，这才是合理的正信。如对佛法的正确知解愈高愈深，信仰也就愈深愈坚。没有经过知识的信仰，好像很虔诚，其实是非常浮浅。例如害病，祈求神赐予健康；病真的好了，于是信神。然如再有病痛，求神无灵，他的信仰便要动摇了。所以佛教主张从深解中起信仰，确信透过知识的信仰才是深固的。这一点，与希伯来宗教——理智与信仰冲突，完全不同。中山先生也说有思想而后有信仰，这与佛教的从正解而成坚信，是一致的。佛教说信仰的最高度，即与智慧融合一体。可见知与信不但没有冲突，而且是从互相助成而能达成统一的。有了高度的智慧，才有更深刻坚固的信愿，这是说明信仰建筑在理解的基础中。理解不能不说是知识的力能，这是知识的又一长处。

(三)、以分别识成无分别智：世间的知识，虽有缺陷而不能证知绝对真理，但如能根治错乱而引向更高度，即成通达真性的出世间无分别智。有人以为世间的分别妄识不能契见真实，反而是证悟的大障碍，所以一味诃毁分别识。不知道在没有证得圣智前，如不以世间分别识分别善恶、观察真妄，即无从修行。谁能直下从无分别处著手呢？不解不行，怎能证得解脱？所以太虚大师在《大乘宗地图释》中肯定的说：佛法大小宗学，无不从分别意识处下手，以此为修行的关键。若一味厌患分别识（事实上，这些人是误会佛说的「无分别」了），不用分别识为方便，不但学佛者无从信解修习，佛（

出世间后得智）也就没有化世的妙用了。某些人似乎一向厌恶分别的知识，而不知人类的明了意识为人类的特胜，而为人所以能学佛、成佛的要点。如猫、犬、虫、鱼，牠们也是有心识的，但牠们的分别意识极弱、极简略，不能善了名言。牠们的分别识既弱，私欲也不太强，分别识如为悟证的障碍，牠们比我们少得多、简单得多，就该比人易悟真理了。但事实不然，佛只说人类易成佛道。因人的意识分别力，比天还强，也唯有强胜的分别力，才能分别善恶真妄，才能痛下决心依法观行，才能契悟绝待的真性。所以佛法不否认知识本身的缺点，但认为若舍弃了它的缺点，把握它的长处，即是证悟解脱的正因。

有人认为：分别识不能契真，如再以分别识修观，岂不分别愈多，与真理愈远？这是不懂缘起相对性的机械论法！岂不见：如一木，再以一木相摩擦，似乎木积越多，而实则两木相摩，即有火生；火一生起，木也就烧毁了。又如青草，如多多堆积起来，就会生热而迅速朽腐下去。所以学佛而以分别识不断地观察，乃至于定中观察，正观诸行无常、诸法无我、法法空寂，即能契悟诸法的空寂相。在契证平等空寂中，有相的分别识也即泯绝而不起了。故佛教的破除虚妄分别识，决不是一味厌绝它，反而是以它作为引生出世间的平等圣智的前方便。这所以修习方便中，止以外有观，定以外有慧。经中常说：如以小楔出大楔一样（还有如雹堕草，草死雹消；以药治病，病愈药废之喻），没有小楔，深陷在管中的大楔即无法取出。等到大楔取出，小楔也就自然落下了。学佛以分别识观破分别，证入无分别圣智，分别也即断舍了，就与此理相同。

佛教重无分别的智证，但也重视知识，与印度宗教中专重瑜伽、禅定的学派，精神大有差别，所以佛法的特点在观慧。佛法认为：知识虽不能表诠真理，但它有引向真理的作用。如有人问：从精舍去新竹公园，向那里去？我们就告诉他，从此向北，转几个弯等。他依著指示的方向一直走去，自可达到公园。直观公园的本身，虽无所谓南北，也无所谓弯曲，但我们从此去公园，确有它决定的方向与曲折。如不信所说，以为公园自身并无南北、弯曲，我们相信，他就永不能到达新竹公园。分别识而为无分别智的方便，是

佛法确认的道理，所以在证入以前，有信解行。

三 现代知识应有之反省

从上面看，知识有缺憾错误的一面，也有优越良好的一面。知识若向错误的一面发展，会造成人类的无边苦痛；若著重道德与真理而去发展知识，亦能引生人类的无边幸福。知识的本身有好有坏，而不是决定好、决定坏，既不是「妙门」，也不是「祸根」，问题看我们对它的运用如何！近代的知识进步，人类受到严重的威胁与苦痛，大家应有深切反省的必要。我在菲律宾时，知道西洋神教徒在宣传世界末日的快要临到：现在原子弹的爆炸力，比过去掷于广岛原子弹的威力，要大多少倍了，而现在氢气弹的威力，比原子弹的破坏力更大；还有死光等武器，比氢气弹的威力更可怕。这些，不都是近代文明的结果吗？所以人类世界即将接近毁灭的末日了。他们的目的，如为了宣传、为了诱惑愚人入教，不妨原谅他们；如认为事实，站在佛法的立场看，绝难同意。我们知道：人类从有史以来，凶恶的武器即不断地出现。可是你有，不久我也有了，谁也不能纯以武器征服谁。或者双方势力相等，虽有凶恶的武器而不敢用，如毒气。或者一种武器出现，有极大的破坏力，但随时又有防御它甚至克制它的武器产生。所以以新武器的威力，忧虑人类毁灭，宣传世界末日，全是一篇鬼话！真正的问题，是科学发明的原子等，不使用于和平利人，却以此为杀人或控制世界的武器，这才予人类以恐怖威胁的无限苦痛！问题在人类自己，对知识的偏向与运用不当，这才发展知识而反被知识所威胁伤害。

近代知识文明的迅速发展，是难得的！但知识发展的路向，有两种偏向，造成畸形的病态的发展。一、精神知识赶不上物质知识：近代的知识发展，先是从物质界发展起，不断地向外追求物质的知识，以物质为对象而考察、研究、实验、利用，因此而忽略了精神。由于起初是重于自然界中天文、地理、物理的知识，慢慢造成了物质的文明。以此偏向物理的方法，去研究生物等——生理学以及心理学，也处处觉到心理受到物理的、生理的限制与决定。他们就是研究心理，也是把内在的心识看成了外在的东西（物化）一样去考察。所以研究动物心理、儿童心理、成人心理、变态心理、群众心理等

等，都著重在受到物理因素、生理刺激反应，以及受到环境、风俗、群众的影响。近代的知识，不但物质界的知识是物化的，心灵界的知识也是物化的。以此去研究心理，心理便成为物质的属品了。真正有情的生命活动，心理活动不但从外界去观察、从生理刺激反应等去了解，更应从自身去观察、分析，体验人类内心的自觉活动。心理的无限复杂、无限深奥，决不是现代科学知识向外探求所能彻底了解的。佛法对有情心理的体认，是著重于自身的反省、观察与体验。佛法的定慧，换句话说，即以自心去把握自心，审细地透视自心，这是一种自觉自证的实际体验。唯有这样，才能觉察到心理活动的自觉性、主动性，内心的无限复杂，心性的究极奥秘。若把心识活动当作外在的东西去研究，人便看成机械了。近代的某些统治者，即把人看为机械一样的利用，这才缺乏人性、没有同情，只是尽量发展个己的私欲，利用迫害奴役的一切技巧，以妄想达成控制整个的人类世界。这种错误暴虐的行为，是从知识偏向发展所引起的严重危险。

二、道德赶不上知识：知识的错乱性，与私欲不相离，所以知识的发展，最易引起个人自私欲的扩展。然世界的知识，本来也不离向上向善的德性，知识发达而能促成人与人间和平共存、富裕康乐，即应重视道德的发达，至少要做到道德与知识并驾齐驱，使知识受道德的影响，受人类德性的领导，巧为利用，不致由于私欲的过分发展而损害大众的和乐。可是近代知识文明的发展，偏向于物质，无形中受著唯物思想的支配，在自然界中，在物理、化学、生物学中，是不能发见道德因素的。道德原是人类文化的精神世界的产物，因此西方的物质知识愈文明，人类道德便被轻视、怀疑而日渐低落，固有的宗教道德也趋于没落。到现在，西方的神教，也尽是利用物质的财物作为传教的工具了。以此而宣传宗教，实表示了神教的走向没落。故人类道德在功利、现实、物欲泛滥的今天，不堪回首；西方的部分人士，也要唱出「道德重整」的口号了。站在佛法的立场看，人类知识的发展，应尽量约束自我的私欲，使知识服从真理与道德的指导，趋于道德的世界、真理的境域。若能服从真理、尊重道德，即能防止人类私欲的泛滥，使损人利己的私欲化为自利利他的法欲。这样，知识愈文明，人类所受的实益愈大，也即更接近

于道德的、真理的境地。可是近代知识文明，偏向了功利、物质的一面，忽视了精神的宗教、道德，故人类知识的发展反成了知识的奴隶。纵我而我愈不自由（我是自在自由义），制物而反为物所控制，这才面临无边的苦痛与毁灭的威胁。有些科学家、政治家，患著原子武器的恐惧病，其实真正可怕的，并不是这些。

近代世局混乱，多少善良人民被关进了铁幕，处于铁幕斗争的世界中，人人变成了仇敌，变成了囚犯。据铁幕透露出来的消息说：人民正普遍的陷于心理变态——虐杀狂、神经病。在仇恨、斗争、残酷的世界里，人民还有正常而和乐的心情吗？想毁灭别人，必为自己所毁灭。在自由世界里，据报载：今日美国的精神病，也与日俱增，每月约增加一万人，这是多么可怕的报道。人性的疯狂化、忧苦的加增，正说明了现代世界的混乱与苦痛。这并非是原子弹、死光，而是知识畸形发展的结果。故现代的知识文明——西方为主的文明，应有彻底反省，从人类自身的德性求开展，皈向佛法，依于佛法，精进地修学。初步，以道德克制情欲的泛滥；深一步，修学定慧，开发自己的无边宝藏，发扬佛陀的慈悲精神，以指导人类的文明。人类能反省自己，克止私欲、体察自心，使知识与道德、物质与精神的知识并进，合而为一，这才是我们所想望的人类世界新的知识文明。（唯慈记）

卷011

佛教的战斗观

世间是不息的生命洪流，个体生命的保持，种族生命的嗣续，无限生命的渴望，这生命洪流的奔放，就是世间的一切又实相。一切众生，众生中的人类，充满了喜乐自由生存的热情，它有内我的渴爱（自体爱），境界的贪恋（境界爱），无限生存的欲望（后有爱），它的一切活动，无不以和乐的生存作中心。但是生命的活动，有喜乐也有悲哀，有和合也有离散，有互助也有战斗，如秤两头的同时高低一样。爱好生存，就不能避免战斗，战斗从求生而来。如《中阿含经》说：「以欲为本故，母共子诤，子共母诤，父子

兄弟姊妹亲族展转共诤，更相说恶，况复他人？……以欲为本故，民民共诤，国国共诤，彼因斗争共相憎故，以种种器仗展转相害。」

这生命中心的人间世，或见到它的和谐，于是乎说「天地之大德曰生」、「上帝爱世人」；或见到它的凌夺，于是乎说「天地不仁」、「真理就是不和」。在佛教的见地看来，这是生命流的两极，是不相离的生命内在的本质。这世间虽似乎有静止、有喜乐、有自在，而第一义的见地是：「诸行无常」、「诸受皆苦」、「诸法无我」，佛教是特别把握这一端，而把它看为世间的实相。因此，这生命中心的世间，佛教是把它作为没奈何的苦恼看。一切在无常变化中，是生也是灭；即生即灭的相续，从生长到安住，从安住到异灭。这生灭灭生的狂流，充满著生存的喜乐与爱好，而生存的实相是苦恼，所以《杂阿含经》说：「以一切行无常故，一切诸行变易法故，说诸所有受悉皆是苦。」有乐必有苦，有爱必有瞋，你要求生存就不能避免斗争，这是世间的实相。如果是世间，世间永远是这样，除非你能截断要津，破网而游！

「诸行无常」、「诸受是苦」、「诸法无我」，这在世间的学者，也多少有所窥见。但他们，不走上悲观纵欲与自杀；就走上残酷、阴险。古代的道家、法家，近代唯物论者的促进矛盾，就是一个例子。然而佛教，在第一义的理智生活，侧重无常、苦痛；在情意本位的世间法中，却向来歌颂无诤的和合，倡导和乐共存的道德。这在佛教的戒条中，表显得最为明白：不伤害他人的生命（不杀生）；不掠夺他人维持生存的物品（不盗）；家室，是种族生命嗣续的组合，所以不得因满足自我的肉欲，而破坏他人家庭的和谐（不邪淫）；人类和乐共存，唯有互谅互信，才能实现社会的和谐，所以不得欺诈（不妄语），不挑拨离间（不两舌），不恶意的批评骂詈（不恶口），不作诲盗诲淫等无益的戏论（不绮语）。佛教透视世间的无常、苦、无我，而推行善生共存的世间法，似乎奇特，其实理由很简单：无常不是断灭，和乐自在不无相对的价值。佛教的人乘正法，是立足于生存意志奔放的基点，出发于人类共同的要求。生是人间活动的中心，生是道德的尺度。生者必灭，有生必苦，但生病总要服药，一定要尽其可能以维持它的生存；决不因迟早是死亡的而提前自杀，或者促进病势的发展。生存就是苦恼，世间不能

圆满，但非追求和乐的共存不可。唯其世间不能圆满，才有更进一层的必要，不然世间将永远是如此。

和乐共存，不论它有否绝对性、可能性，它永远是人类的共欲，是人生历程中的正轨。照样的，不论斗争是否罪恶，是否可以完全消除，它也永远是世间的实相，与生命同其终始。佛法倡导赞叹和乐共存的道德，对斗争确乎不敢提倡，从没有把战争描写为光明与美丽，但它是世间相的一角，释尊并不一概抹煞它。佛教理想中的轮王政治，在推行和乐共存的仁政。这仁政王法，不及贤圣法律的深入、彻底，但能更普遍的使人类甚至一切动物，生长发育在合理而和谐的程序中。生存的道德律，是仁政的纲领，但轮王必有一「主兵臣」，这等于说：离了为正义与自由的武装，就无从推行和乐共存的仁政，战斗并不一定是可咒诅的。推行仁政的领袖，要具备种种的条件，第一是：「军众净洁」（《正法念处经》）。军众，不但是第一，并且还需要纯一不杂，具有崇高理想的净洁的军众。为自由正义而战的武装，才能确保无诤的和乐共存。依佛教的见地，武士（刹帝利）的出现，就在解除人类的争夺（出《增一阿含经》三十四卷）。释尊的信众中，像频婆沙罗王、毘琉璃大将等，都是参预战斗的军事领袖。战斗在佛教中，并不一定咒诅它，而且还承认它的正当。有一回，有一军人在行军前去向佛辞行，释尊说：「汝等之身，受王俸禄，所作当然，此事佳善！」（《生经》）

凌夺是世间的实相，战斗是人间常事，释尊不否定战争，问题在怎样才需要战争，要怎样战争。为掠夺争霸而发动的侵略战，自然是佛教所反对的。反之，在被侵略方面，释尊本身就曾教他们备战。释尊在世的时候，中印摩竭陀是新兴的国家，毘舍离的离车人，成为摩竭陀攻略的对象。他们向释尊诉苦，忧虑摩竭陀的袭击，释尊给他们说了「治国七法不危之道」，劈头的第一条，就是「修备自守」（《般泥洹经》）。如能上下一心，内政修明；能「常自警策不放逸」（《杂阿含经》）；能有备无恐，不但敌人所不能攻破，也要使敌人知难而退。在琉璃王进攻迦毘罗卫时，释尊也曾进行道义的援助，设法使琉璃王退兵（《增一阿含经》）。假定和平绝望，不得不进行战争，那么佛教的见地，「以怨止怨」不可能。战争的目的，如果在征服、

仇杀，那在战争的进行中，必然是残酷、蹂躏，反而增加敌方的同仇敌忾心。战争的结果，又必然是给予被征服者以残酷的剥削与束缚，这迟早要因被征服者的反抗而惨遭厄运。不能以怨止怨，所以唯有「以慈心入军阵」，才能获取胜利。不但决战的胜利，并且要以伟大的真理与自由的同情，消融净化侵略者的野性、仇恨。战争，永远是为和平自由而战，这不但为了自己的国家民族，也是为敌人。在这些方面，佛教是常用治病的譬喻来解说「折伏」。一个疯人，他毁害一切甚至凌辱医生，医生的目的，唯在拯救他的病苦，是不会因他的凌辱而愤怒怨恨的。医生使病人感受些苦痛，或服药，或针灸剖割，这决不是报仇、苦治病人，目的在解救病人。

我中华民族，为了争取民族的自由与生存，正进行反侵略的战争。这一战，自然是志在摧破日本军阀的疯狂，而不是仇恨全体的日人。要抗战到日本军阀统治力的崩溃，进而与爱好和平的日人，确立其和乐共存永久的友谊。每个为民族而战斗的勇士，要深切顾念国族所遭受的惨重的损失，更应顾念那日本军阀宰割下的日人，都是怎样的急待我民族战士从战斗中去拯救他！不是为了仇恨，为了慈悲心的激发，为了正义与自由。为了慈悲，需要战争，不惜自我的牺牲去努力实现，实现「仁者无敌」，充满了安乐与自由的胜利！

卷012

一般道德与佛化道德

道德，不独是佛法所有的。世界的各宗教，各民族，各时代，都有他的道德，不过佛教的道德观，在一般共通的基础上，更有他独到的特质而已。所以，现在想从一般的道德，说到佛化的道德。

人类（进一步到一切众生）能和乐共存，互助合作，实现家齐、国治、天下平的理想，道德是显得极其重要的。如忽视道德，则家庭、国家、国际，都会混乱不堪。从前释迦佛出世时，印度传统的婆罗门教，失去了权威，而新起的思想界，就有怀疑道德、否定道德的。他们大抵依据机械的、唯物

的观点，觉到世间无所谓道德与不道德，没有善与恶，也没有从善恶而引起的苦乐果报。他们破坏了道德的轨律，破坏旧道德的轨律，破坏旧的而不能凝成新的宗教，新的道德。然而世间不能没有是非，不能不分别善恶邪正，故释尊呵斥那些抹煞道德的为「邪见」人，为引导人类堕入恶趣者。释尊的大觉而创立佛教，就是重新肯定道德价值的宗教。所以真正的学佛，就是从一般的道德实践起，进步到最圆满的道德生活的完成。

一 道德与不道德

说到道德，就有不道德。道德与不道德，佛法中称为善与恶。这二者，不能从物质的观念中得来，所以唯物论的人生观，等于从根否定了善恶的意义。道德与不道德，大概的说，是人类以上的文明产物，从有意识的实践中表现出来。善与恶，依什么作标准？怎样是善的？怎样是恶的？从事相来说，可有二义。一、从将来的结果来说：人们的起心动念，说话作事，如因此而引起将来的良好果报，就是善。如这样做去，会得到将来的不良后果，就是恶。二、从当前所对的人事说：不问什么事，如对他人有利益，叫做善；否则就是恶。依此而分析起来，可以有四种：假使这样做，自己与他人都能得好处，这当然是善的。如自己吃亏而他人能得利益，这也是善的，而且极有意义。如自他都无利益，都受损害，这当然是恶的。如自己虽得利益，而他人却受到损害，这不能不说是恶的。上面二种解说，善恶的判断是一致的。因为，现在所作而于他有利的，即使现在自己有损，而将来一定会感受乐果，所以是善。反之，即使现在自己沾些便宜，将来也会招受大苦，所以是恶。如深一层说，佛法就称善与恶为「法与非法」。依中国话说，即合理与不合理。凡契合于正理的，是法，是善。不合理的，是非法，是恶。违理与非法的，一定会引起他人的损害，是恶。反之，合于法理的，一定会于人有益，所以是善。善与恶的简单分别，大略如此。

二 最一般的道德与道德律

什么是一般的道德？不是佛教所独有的，是各宗教，各民族，各时代所可能共有的道德。在这一般的道德中，最根本的，或可说是道德的根本，为

一切道德行为所不可离的。如离开了这，虽也多少有其价值，但是微不足道，或可说不成其为道德的——这就是最一般的道德。释迦佛出世前后，印度的宗教界，编集有「法经」、「法论」（法即是道德），近于中国的礼。在这些道德法规中，以慈悲不杀为最一般的道德。这不只是印度人，或是某一阶级的道德，而是一切人类所应有的道德。出现于印度的佛教，也以「慈悲为本」，而看作首要的、根本的道德。慈与悲，佛法中小小有差别。希望他人得到快乐，帮助他人得到快乐，这是慈心慈行。希望他离去苦痛，帮助他解除苦痛，这是悲心悲行。一般人的慈悲，虽与佛法所说的大慈悲，不完全相合，但这是深度与阔度的不同，论性质还是共通的。一切的道德心行，都以此为本。

我们学佛的，首先要受皈依。皈依的愿文说：「从今时乃至命终，护生。」进而受戒，先要受持不杀生戒。护生与不杀生，便是慈悲心行的实践。佛教的一切德行，都是不能离开慈悲不杀的。从佛法看来，众生的生命延续，虽说是苦痛的根源，但又没有不贪恋生存。因为众生所有相对的喜乐，都以生存为先决条件，所以苦痛充满的众生，为了爱好不彻底的世乐，都怕自己（一期）生命的毁灭。众生没有不是爱生恶死的、厌苦求乐的，佛法的护生与不杀生，以及大乘佛教的不肉食，都契合于众生的共欲，合情合理的，所以是道德的。这种最一般的道德，在中国文化主流的儒家中，就是仁。德行虽是很多的，如孝弟忠信礼义廉耻等，但仁是最根本的，向来都以仁为德行的核心。此外，如老子所说的三宝中有慈，墨子说兼爱，以及基督教的爱，都无非慈悲的别名。大家都把一切德行归纳到仁、爱、慈，这可见印度文化中说慈悲为最一般的道德，实在非常确切。因此，道德的基石是仁慈，是「与乐」、「拔苦」。现在有些人，提倡阶级的爱、阶级的道德。事实上，从仇恨斗争的基础出发，使全人类普遍陷于斗争残杀的恐怖中，这那里是道德！从不道德——仇恨斗争的动机出发，无论怎么说，那样做，只是增长人类的苦痛。不但毁灭别人，自己也被毁灭，实是抹煞道德的伪道德。

为什么仁、慈、爱是道德的根本，是最一般的道德律？我们知道：道德是表现于自他关系上的，而仁就是人与人间的合理关系，发为应有的合理行

为。佛法说有「自通之法」，这是从自己要怎样，推知他人也要怎样。这是「以己（心）度他心」，就是儒家絜矩的恕道。依自通之法来说：我要解除苦痛，他也同我一样，那么我不应增加他人的苦痛，而且应帮助解除他。我要有喜乐，他人也一样的要有喜乐，那么我不能夺去他人的福乐，更应该协助获得他。自己要去愚痴，要得智慧，要身体健康，人格健全，都应使他人和我一样。这样的以己心度他心，即是慈悲与一切德行的源泉。耶稣说：「你要人怎样待你，你也要怎样待人。」我要人待我好，所以我也要待人好。虽近于自通之法，然在自他关系上，还是从为了自己出发。佛法说：我希望如此，可见他人也是希望如此的，所以应该对他人如此，这只是对人的同情，并无功利观念。儒家说「己所不欲，勿施于人」；「己欲立而立人，己欲达而达人」。与佛法的精神，更为相合！

众生的生命，是心色和集，又是自他增上，彼此依存，苦乐相关的。人与人（众生）间有这样的关切，所以损害他是不合理的；自他既是相依而存的，害他即等于害己。反过来说：帮助他减少痛苦，也就等于减少自己的痛苦，这当然是合理——善。这利他而后能自利，损他等于损己的道理，一般人不一定清楚地了解，或者还会反对而不愿信受道德的法则。可是我们从无始以来，生生不已的活动，不能不受这自他相依，苦乐相关的法则所影响。所以在不离自他依存的生活中，虽没有人教导，也会自觉到自他间的同一性，引发他人的需要，与我一样的意念。见人受苦而生悲恻心，见人得利而生欢喜心，每从无意间流露出道德意识的自觉。这种道德意识，或称良心，良知，什么人都是多少有的。不过有些人，为物欲——色情、名誉、利养权势等所迷覆，道德意识的自觉，不容易显发，专门为私为己，损他害己。甚至见他失利而幸灾乐祸，见他得利而嫉妒障碍。然而穷凶极恶的，在某种环境下，也会良心发现，感到自己的罪恶而痛哭流涕的。

无始来不离自他依存而引发的，根源于仁慈的道德意识，不但是人人所共有的，而且是一切道德所不能离的。例如孝养父母，虽说是天经地义，然如为了奉养，从掠夺、贪枉、欺骗而得来财物，也不能说是善的，不能不说是非法——恶的。因为获得财物时，对人失去了道德——慈悲的缘故。所以

说到道德的心行，应该重视这最一般的道德意识。

三 道德的变与不变

部分人的看法，道德是「放诸四海而皆准，百世俟诸圣人而不惑」，似乎一毫变动不得。另一些人，却以为道德是依经济及社会情况的变动而变动，并无一成不变的。这虽都有部分的意义，而实是：慈悲为道德的普遍轨律，无可变动；而表现于实际的德行，有著种种性，有著变动性，虽然内容还是有著一贯性的。

这可以分三点来说：一、表现于自他的社会关系时，如对家庭、区域、国家、世界，由于应对各社会层的不同关系，所表现的德行，也就多少不同，如《善生经》说：父子、夫妇、师弟等间，彼此都有应守的德目。依一般说：如家庭的孝道，是无可疑的应有德行。但在社会或国家的立场，就有「移孝作忠」，或「大义灭亲」的德行，而不能拘守家庭的孝道。这是为了（大社会层）大的利益，就不能不牺牲（小社会层）小利。不过，道德不是法律，重于自发自觉的操持；可以启发诱导，而不能强人所难，硬性的要别人如此。否则，不免有人要假藉「为公忘私」、「全大舍小」的美名，强迫人类作违反人伦、国谊的罪行，陷人类于大苦痛，恰好是违反慈悲，残酷而无同情的恶行。

二、表现于时间的前后关系时，由于社会情况有著某种变动，道德的措施，也就会多少不同。如家天下时代的忠君，到民国便不同。又如男女间应守的德行，从母性中心时代，到现今的一夫一妻制，贞操的含义，有著多少不同的。但这决不是道德无标准，忠贞永远是人类应有的美德，仅因时而表现不同，或从不完全而演进到更完全而已！

三、表现于根机的浅深关系时，同一社会、同一时代，而由于个人的根性，德行会多少变化。如佛法中，人乘法只要不邪淫，就是持不淫戒；而声闻乘的出家者，却完全遮禁。同是一样的戒，如不杀、不盗等，小乘要止，大乘中有可作的。在小乘中，不那样做是持戒，大乘中可能认为犯戒，要这样才算持戒。表面看来，大小乘的德行相反，其实不过由于发心不同，目标

不同，对于戒德的运用，小小差别。而对于某一德目的尊重，某一德行的信守，始终是一致的。

总之，道德的根源在慈悲，这是不可能变动的；没有慈悲，即是不道德或非道德的。从此而表现于自他间多方面的合理关系，有孝弟忠信等不同德目。这些，可因时，因地，因对象，因志趣而不同，但这些德行，永远是人类相互依存所应有的准则。古人说：「盗亦有道。」大盗的劫掠残害，当然是不道德的。但大盗的能成大盗，至少在对于部属间，必有他的合理关系，这才能团集而成为大盗。如完全背弃了自他间的应有关系，大盗也是不能成就的。这说明了有人类，有社会，人与人间的应有德行，永远不可能背弃的。所以，我们鼓励人类尊重道德，实践道德，要从道德的根本去启发他，激发人类的慈悲，去实现于一切事行。如忽略根本，只知拘守陈迹，死执教条，那不但不能契合道德的真意，反而会引起对于道德的误解，甚而障碍了道德的开展。

四 道德的三增上

增上，是依的意思。我们依此三者，可以使我们的德行，进展为更完善、更崇高的。对于道德，这三者都是有力的增上缘；但必须三者并重，而不偏于一边才好。什么是三增上？一、自增上，自是自己。二、法增上，法是真理或轨律。三、世间增上，世间是舆论及公认的意见。要遵行完善的德行，不能不顾到这三者。这与我国古说的「畏天命，畏大人，畏圣人之言」，有点相近。

一、自增上：即时常唤起自尊心。尊重自己，不甘下流。对自己所作的，勇于负责；对一切应做的事，由自己来担当。声闻乘说：人人有解脱分。大乘说：人人有佛性。确信自己有为善，成贤成圣，成佛作祖的可能，「彼既丈夫我亦尔，不应自轻而退屈」。不愿自暴自弃，努力向上，没有不能做到的。尊重自己，扩展自心的德行，负起自救救他的重任。尊重自己不甘下流，便是促进道德的主要力量。二、法增上：要循著真理而行，不能与他相违背。前面说过：善行名法，恶行即非法。凡契合缘起事理的心行，是道德

，我们不能不顺此而前进。三、世间增上：大家以为这样是合理的，这样是圣贤或善人所称叹的，我就应这样做。尊重社会的公共意志，接受社会的善意批评，这才能成一个合乎人情的善人。例如从事政治，受到外来的批评，不肯反省，自以为然；甚或「笑骂由他笑骂，好官我自为之」，这必然走向恶行。尊重舆论，就会修正自己的偏失，走向光明的坦途。

三增上，是人类道德向上增进的基石。不但不能缺，就是偏在那一边，也会发生偏弊的。如过分尊重自己，每觉得自己的超胜；什么真理，人情，容易放在一边。这即使动机良善，也会渐渐地走向不道德的路，自害害人。如过于尊重真理，可能会冷酷而不顺人情。专顾世间，容易背弃真理。因为世间的意见，不一定对，真理并不以多数为标准。所以，我们要持行完善的德行，走向出世圆正的道德，决不能离此三者，而应从协调中不断向上。佛法的二乘，重于理智，对世间利济众生事业，不免冷淡些。这虽不是不道德，而到底不够完善。大乘圆满的菩萨道，三增上并重，这才能完成究竟圆满的佛德。

五 佛化的道德在般若

上来所讲的，大抵与世间所说的相通，还不能表显佛法的特色。佛法能完成究竟圆满的德行，他的特质何在？佛化道德的特质在般若。

梵语般若，华语为智慧。但此所说的智慧，意义极深，指通达我法空性的真慧，不是一般智慧所可比拟的，所以《大智度论》说：「般若甚深，智不足称。」为什么说佛化的道德在般若？这可从不道德说起。不道德的恶行，从什么而发生？是由于烦恼而来的。一切烦恼，以萨迦耶见——我见为本。一般世间的一切动作，都从我见而流出。做坏事，固然由于我见的策动；即使是做善事，也还是不离我见。一般人为著自身利益，遵行道德的生活，看来是洁身自好，为众服务，为社会国家谋利益，其实还是为自己的，离不了我见的力量。

为了满足个己的（我家、我国等）愿望，如损他而作不道德的事，固然要不得。就是行善——像布施、持戒，如觉得我能修行，我比他好，我救了

他，也还是和我见纠缠在一起。从私我的情见出发，即使高扬著为人类为社会的旗帜，也是不理想的。因为从私我的情见出发，好事非我来做不可；救人救世，也非我（我们）不可。我才能行善，我才能救国救世界，你不行。这种两贤相嫉，大抵是为了这个。依佛化的道德看来，这是不彻底不完善的。道德与不道德相杂，想行善而往往误入恶径。只要是善事，别人做与我做，同样的是善事；我应该做，他人能做更好。如非自己行善不可，对他即不能不争，或者并无多大不同而还是非争不可，这样的善行，问题可就大了！这是不能自利利他，不足以救济世间，不足以证得菩提的。所以，一般的恶行，增长生死，生起苦痛。就是一般的善行，也还在生死中，还是不能脱离苦痛的。由于一般的善行，并无彻底的善行，为善也从自己出发，于是世间的邪见者，怀疑道德，否认有纯粹为他的德行。实则，一般的善行，不离自己的情见，就是凡夫行；凡夫本来如此，就凡夫说凡夫，这不能责他怪他，还是应该奖励他为善。不完善的德行，到底比作恶好得多。凡夫的善行虽如此，而圣者的德行，却与此不同。

佛化的道德，建立于般若——无我智的磐石；是破除私我，扫荡执见的特殊智慧。从这种智慧所摄持，所引导的，便与凡夫的德行，截然不同。不再专为自我，为我的家庭，我的庙子，我的故乡，我的国家而著想，能从整个人类，一切众生的立场去看一切。这在佛法，称为缘法界众生而发心。不但求自己得益，动机在使大家都得到利益。那些说世间都为自己，没有真实为人道德的怀疑者，若研求佛法，就知道佛法中，确有不为自己的真道德。菩萨为利益众生而发心，必要从无我智透出。如体悟一切法无我，真慈悲即活跃于内心；私情与爱欲，能当下断尽。菩萨悟入世间是相依相关的，法法平等不二，这才见众生乐如己乐，见众生苦而如亲受苦痛一样。与乐拔苦的慈悲，油然而生，而且是无限的扩展。这样的慈悲，似乎与儒者的仁，耶教的爱相近，然这是无我的慈悲，实在是大大的不同了。通达无我法性，发大慈悲心，这是真情与圣智协调的统一心境；学佛的最高道德，即从此而发现出来。

学佛，重在祛除私我，但不依方法，还是祛除不了。如遍地的荆棘蔓草，不锄尽根株，决不能生长嘉谷。我们心中的私欲，也是根深蒂固，非著力的痛下功夫，也不能清净而完成崇高的德行。所以修持悟入，目的在净化身心，从此而完成圆满究竟的德行。不知者以为佛法的修持，与世间与人类无关，这是重大的误解。要化除我我所见，要依戒、定、慧——三学去修习。如儒家于道德的修养，也有一番功力，防范于起心动念之前，时时照顾，要人致敬，慎独。然佛法的修持，不但要息心而「制心一处」，还要于一心中，勘破自我，定慧齐修。从染恶根源——我见去锻炼一番，琢磨净尽，才能心地发光，显发为完善的德行。真能做到私我净尽，般若现前，那就不但了脱生死，而一切行为，无不随顺正法，能真实的度脱有情。佛教所说的一般道德，与其他相通；唯有从般若而流出的无漏德行，才是佛化的不共道德。道德与真理慧浑融，表现出佛化道德的特色。

六 学佛即是道德的实践

学佛是道德的实践，这说明了学佛是人人应学，不论男女长幼的。信佛的，到寺里来进香礼佛，持名诵咒，这是对于佛菩萨的崇敬，或请求佛菩萨的加被。真正学佛的不但是信仰，不但是遵行佛教的礼仪，而要信智并重。学佛也不是专重教理，研究一番就算数，而要解行并重。

学佛的主题，不外乎三学——戒、定、慧，或开广为六度，这都是实践德行。其中，戒是一般的德行，重在止恶防非。然不单是止，如应作而不作，也是违犯的。能够持戒，身语的行为，就会合乎法度。不过，外表的行为虽谨持不犯，而还不能将内心的乱念息下。散乱，失念，不正知，这都是使心地蒙昧不明，使我们走向罪过的动力。所以进一步，应当集中精神，专心一境，使内心进入安定而纯净的境地，这就是定。得了定，部分的烦恼降伏了，但要断除烦恼，非引发无漏慧不可。真慧——二无我慧，是廓清我见、妄执的利器，如炽烈的猛火一样，烧尽一切的烦恼。内心经过慧火的锻炼，毕竟清净，这才能内心外身，所行都能合法。慈悲心净化而增长了，能舍己为人，显发为圆满的德行。从这学佛的过程看，学佛不是别的，只是从外表清净而到内心清净，从内心净化而使外表的行为，更完美，更圆满，学佛实

只是道德的实践。这一完美的实践过程，虽不能人人都做到，但要做一世间的善人，也得合乎学佛的戒学才得。

卷013

佛教与教育

佛教是宗教，但与一般神教，是不相同的。他不只是要你信仰，而更要你修学，所以信佛也称为「学佛」。佛教是著重修学的，所以尅实的说，佛教是一种教育。佛所教的是什么？要我们学些什么？最主要的是：「戒学」、「定学」、「慧学」——「三学」。佛教的「三学」，与一般所说的德育、体育、智育——「三育」，大意相通，这是有人比对研究过的。所以，在学佛的过程中，称为「学人」；到了修学完成，也就是毕业了，就称为「无学」。特别是，佛被称为「天人师」、「导师」；而信佛学佛的，自称为「佛弟子」。弟子中，有小学的「声闻弟子」、大学的「菩萨弟子」。依在家出家、男女等来分别，就有优婆塞等「七众弟子」。可见佛与信众的关系，是老师与弟子，而不是神教那样的主人与仆人。我想，说佛教是教育，把「佛教与教育」作为论题来讲，是不应该看作牵强附会的！

从广义来说，「世间一切微妙善语，皆是佛法」，可说一切良善的知识、德性、技能，都总摄于佛的教育范围内。如从佛陀施教的重心来说，最深彻而圆满的佛教，应该是「觉」的教育。佛的意义是觉者，是圆满彻悟宇宙人生的真意义，而到达究极无上者的尊称。佛的教育，不外乎本著自己圆满的觉悟内容，适应众生的根机，来教育大家，引导大家来修学，同登正觉成佛的地步。所以佛教是先觉觉后觉的觉的教育。如随俗而用一般的术语来说，那可说佛教是最圆满的完人教育。太虚大师说：「仰止唯佛陀，完就在人格；人成佛即成，是名真现实。」成佛就是人格的究竟完成，虚大师是这样明确的表达了佛教的真意义！

学佛，是向佛学习。佛是我们的最高典范，信解了究竟圆满的佛德，才能以佛为师而常随佛学。说到佛德，古来有「大雄大力大慈悲」、「智德恩

德断德」等种种说明。太虚大师总摄为「大悲大智大雄力」，极为精确！分别的来说：一、「大智慧」：佛的智慧（大觉），圆满通达「如所有性」（不二的平等空性）、「尽所有性」（无限的缘起事相），是穷理尽事的大智。在佛的大智中，含得人生真义的觉悟，与宇宙事理的觉了。不离人生觉证而穷尽一切，所以不同于一般的智识。二、「大慈悲」：佛的慈悲，是平等爱护一切，给予离苦得乐、舍妄契真、转染成净的利益。在众生愚蒙颠倒、障碍自己而还不能受度时，佛也从来不舍弃一人。只要一有可度的因缘，终于会受佛的教化而上进的。所以，佛的悲济是平等的（「等视众生犹如一子」）、永恒的（「尽未来际利乐众生」）、彻底的，不像神教那样，神是博爱的，又包藏著极端的残酷因素。三、「大雄力」：大雄是印度宗教共通的最高理想，而唯佛能圆满的体现。因为佛的大智、大悲穷深极广，才能显现为大雄力，如说佛有「十力」、「四无所畏」等。从佛的教法、证法来说：佛的大觉与断惑清净，佛说的圣道与障道法，佛是圆满觉证，而又毫无犹豫的宣说出来。由于四无所畏（四种绝对自信），所以佛被称为「人中师子」，形容佛的说法为「师子吼」。又如佛的身、口、意三业，无论独处或在大众中，都不会再有过失，所以也不用藏护（顾虑可能错误，而注意自己、纠正自己），叫「三不护」。这种尽善尽美的绝对自信，是什么也不能再动摇的。从佛的慈悲利济来说：佛有十力，能摧破一切魔邪障碍，完成利济众生的大业。佛陀的无量悲愿、无限精进，都是大雄的表现。总之，佛的功德是无量而不能尽说的，简持赅摄，不出于此。如与世间法比对来说，大智慧是最真实的知识，大慈悲是最圆正的道德，大雄力是最伟大的能力；也可说这是究竟圆满的知识、感情与意志。当然，在佛的功德中，这是即三即一而无碍的。不过从这三方面去说明，容易正确了解佛德的全貌。

我不止说过一次了，学佛就是向这样的圆满佛德去修学。学习佛的三德，就是大乘学要的三金刚句——信愿，慈悲，智慧。而这三者，又实在就是依据人性本有的三种特胜——「忆念胜」、「梵行胜」、「坚忍胜」，而使之净化、进化。这不妨再为略说：一、人性是有忆念的特胜（这是最主要的，在梵语中，「人」是依此意而立名），即人从经验忆持，而能进展到高尚

丰富的知识。但人的知识，含有与生俱来的执见，及从社会师友或自己推寻得来的谬误。所以人的知识，固然有益于人类，而邪恶谬误的思想，也不断的引导我们（个人或社会）落入恶化腐化的深渊。这要修学大乘的正智、深智来彻底净化一番，学成如实的知见才好。二、人性的梵行（是清净行的意思）胜，即能克制私欲。或控制肉体的情欲，或牺牲私我的利益，而有净心利他的道德。可是人智浅薄，习俗愚迷，世间也有低级的、甚至似是而非的伪道德。这应学习慈悲，唯有无私无蔽、与乐拔苦的慈悲心行，才有完善的道德可说。三、人性有坚忍强毅的特胜，不但忍受艰苦，百折不回，而且能有「为万世开太平」的阔大精神。可是，如被应用于思想僻谬、行动错误，这一坚忍的毅力，也就成为招引人类苦难的原因了。如学习大乘信愿——发菩提心，为佛道、为众生而确立无穷尽的大信愿。那么，依信而起愿欲，依愿欲而起精进，即为自觉觉他大力量的根源。所以学佛不是别的，只是依于人性的三特胜，修学佛法的三要门，完成佛陀的三德。佛，即人性的净化进展到究竟无上的地步。这一由人到佛的完人教育，儒者也略有发明。如《中庸》的三达德——智、仁、勇，即合于佛说人性的三特胜。而修学的三要门，也近于《大学》的三纲。但次第升进、净化觉化的全部学程，唯有在佛法中，才有明确精严的说明。

这种觉化的完人教育，自觉觉他，就是教育自己又教育别人。自教与教人，都不是空虚的知识传授，而是著重于自觉的、实践的。教育或者说学习，如作为无关于自己身心的净化，而仅是学一些知识或者技能来维持生活，满足物欲的享受，那实在是不成其为教育的。这点，佛教与儒家，都是同一看法。佛教的第一义，是觉悟人生的真意义，使自己从随波逐浪的迷妄中觉醒过来。唯有自觉，才会源泉浑浑，流露无尽的悲愿，勇于向上的精进。

以自觉为重心的佛教，又是实践的。如教育而离开了实践，就与佛教的精神不合。所以「义学」（教理的研究、著述）虽是佛教的一大科，但偏重义学或专作学问的研究，在佛教中是不能受到特别尊重的。拿知与行来说吧，佛教是从实践的立场，来确定知的地位。如修行的八圣道，首先是属知的正见与正思惟，这是看作修行的项目，而不是修行（道）以外的。佛法的一

贯学程，是以知导行，又以行致知。依知而行，如眼目明见，才能举步前进。而依行致知，如向前走去，才会发现与看清前面的事象。知才能行，行才能知。越知越行，越行越知；在这样的学程中，达到彻底的正知与如实的修行。如佛被称为「明行足」，即是到达了知与行的究竟圆满。佛的教育，以实践为本，而实践又必然是以知为先要的。佛弟子应站稳这一立场，去求得世出世间的智慧。

虽然说佛教重于实践，不仅是空虚的知识传授，但在佛学的教化传习方面，还是不离语言文字的，因为这是师资授受的主要工具。不离语文的学问，从前弥勒菩萨曾总括应该修学的，说「菩萨求法，应于五明处求」。五明，就是大乘佛弟子应该修学的五类学术。五明是：一、声明：是语言文字学，包括有语言、训诂、文法、音韵（也通于音乐）等。二、因明：因是原因、理由，这是依已知而求未知、察事辩理的学问。在语言方面，是辩论术；在思想方面，是理则学——逻辑。三、医方明：这是医、药、生理、优生等学问。四、工巧明：这是基于数学，所有的物理科学以及实用的工作技巧。五、内明：上四种为共（外）世间的；佛的教育，是在这共世间学的四明上，进修不共的佛学，所以叫内明。这是佛所宣说的法毘奈耶，也可说纯粹佛学。声明与因明，为自觉觉他的必备学问。声明是语文学，而因明是思辨的方法。没有这二种学问，总不免思想混乱、是非不明。不但缺乏教人的能力，就是自以为然的，也未必就是正确的。在西藏，初学佛法，都从声明、因明入手，因为这是理解圣教的必备工具。我觉得，中国佛教的衰落，至少与声明、因明的忽略有关。医方明，是能除身心苦痛而得安乐的；工巧明是利用厚生，增进人类物质幸福的。佛教的救济世间，那里局限于口头宣传！医方与工巧，正是菩萨利益众生的实际学问。善财童子参访的大善知识中，就有数学家、建筑师、医生、制香师。如大论师龙树菩萨，就是优越的制香师与炼金师（化学）。在他指导下所建的寺院与洞窟，真是鬼斧神工，被称为印度佛教的第一建筑。这可见佛教的教育，不只是因果、空有、心性，而是五明；正像孔子一样，不只是侈谈性理，而是以六艺教人。不过从来的佛弟子，多少受到小乘思想的熏染，总以为前四是世间法，内明才是出世佛法。不知在

大乘佛学中，即世间而出世，世与出世无碍，声明、因明等，是共世间的出世学，真俗融通，为佛教教育的一科。

佛教的重心，是觉化的完人教育；方法，是实践教育；传习的科目，是五明；这都已在上面概略的说到。现在，再从从事教育事业来说：佛教的说法、开示以及著作，或者佛教的文艺、音乐，经典的搜藏、流通、翻译，这都是教育文化的活动。但作为佛教的教育活动，是不应该局限于此的。在经中，佛陀不断的赞叹「法施」。法是真理、德行、良善的学说以及礼俗。换言之，法是合法（合理性）的一切世出世间善法。佛弟子修学此法，又与人为善而宣扬此法，就是法施。法施可分为二类：一、「出世法施」，如内明的弘扬传授；二、「世间法施」，如声明、因明等的教授。世间法施，就是世间的一般教育。从前，维摩诘长者，「入诸学塾，诱发童蒙」，便是大乘学者从事一般教育的实例。这不应看作纯世间的，在大乘的真俗无碍中，这是大乘的共世间学，为大乘法的一分，为导入大乘的基础。所以，从事这一般的教育事业，不应看作适应时代、附属于佛教的，而应作为佛教自身的重要内容而努力！

佛称这些为「法施」，是最有意义！因为布施是有功德的，努力于世出世法的教化，无论是个人或教团，都是有功德的。但真正的如法布施，是出于与人同乐、为人拔苦的同情，这是无条件的施与，而不是为了果报，或者为了现生的功利。所以从事世出世法的教育，不但不应为自身的名闻利养著想，也不应为教团的扩张著想。为了正法，为了利益人类，而发心勇进的做去。这才是佛教的教育、佛教教育工作者的精神。

卷014

发扬佛法以鼓铸世界性之新文化

一 佛法与世界性

太虚大师圆寂以来，快要十五年，他创办的《海潮音》，更是满四十年了。教难国难，还是那样严重；世局人心，还是那样混乱！这对于以「革新僧制，净化人生，鼓铸世界性之文化为鹄」的大师，应该是不胜其感慨的！最近，应中华民国联合国同志会约，作了一次「佛法与世界性」的座谈。时间匆促，语不达意，趁这《海潮音》四十周年纪念，特演绎的再说一番。

我们这个时代，已从国家而渐渐走上国际联合。由于科学进步，更进入太空时代；不同星球的往来频繁，也许是不会太久的事了。然而人类的思想，尽管高喊平等、自由、博爱，而实际却背道而驰。不是不想、不要，而问题是：现居优势的西方人（苏俄在内），缺乏世界性的文化，没有世界性的人生观。殖民主义的全球掠夺，虽快成过去，而共产主义的世界奴役，还野心勃勃。大家在这太空时代前夕，不是部署太空战略，以图征服世界；就是控制太空地区，以便物资占有。现在的人造卫星竞争，及美、日等国，早有人组织月球地产公司，不都是说明这些吗？这样的国际性与太空时代，只是带来了矛盾、冲突、灾祸。国际与太空时代，是会来的。但这还是不平等、不自由，残酷的不断演出。真正的平等自由的新时代，那就要看人类的智慧，尤其是现居优势的西方人的智慧了！看大家是否能建树真正世界性的文化，来适应这新的时代。从前太虚大师，以为唯有发扬佛法，以佛法而鼓铸世界新文化，人类才有希望。这点，我们是完全同意大师的见地。

无论是宗教、政治，或其他文化，其最初，大都带有区域文化的色彩。这在印度佛教，也还是一样的。每一宗教或政治等，都是人类自己的产物，都是适应人类某种欲求而出现的。人与人间，有共通性，所以不同区域，不同时代的宗教或政治等，都有发展为世界人类普遍采用的可能。单是这样，现世界的宗教与政治等，有世界性的是很不少了。然而我要说的世界性，意思不是这样。因为，一般的宗教，政治与学术思想，是不能离开自我中心的。自我中心，便是我的——我的家，我的种族，我的社会阶层，我的国家，甚至是我的天下（国际与太空等）。自我中心的活动，对内是争取领导，对外是谋取扩张。从是自非他，到有自无他，这含著严重的对立、冲突。这样的宗教、政治等，不是真正的世界性，而却是反世界性的。以宗教来举例说：

印度的婆罗门教，原是民族的宗教。婆罗门、刹帝利、吠奢——雅利安族，有宗教的再生权；而被看作低贱的首陀罗族——其实是被征服的，死了完事，从此消灭。以色列的犹太教，他们信仰的耶和华「上帝」，是「亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，以色列的上帝」，原为民族的保护神。所以以色列人是上帝的选民（属于上帝的），而要把外邦人交以色列人去统治（事实上并未成功）。虽然从婆罗门教而演化为印度教，从犹太教而革新为基督教等，已大有进步，而还是丢不下「信我者永生，不信我者灭亡」的包袱。这在宗教界，还不过狂热的排他性而已；如成为政治的指导精神，那被奴役的人类可够苦了！总之，这种局限的、偏激的、排斥异己而向外扩张，即使是举世风行，也无非真正世界精神的反动，招来人类更大的灾祸。

说到佛教的世界性，依佛法的术语来说，应该是「法界性」。姑以人类来说，佛法，从来就不是少数人，多数人，而是一切人（一切众生）的。论空间，不是一地区，一星球（世界），而是一切世界的。论时间，不是某一时代，而是尽未来际。所以佛法常说「竖穷三际，横遍十方」。这是从无限时空中的一切众生，一切人类去观察，超越了自我执著，而没有任何局限性的立场。所以真正能信解佛教的，没有不深刻感到：这是自己的事，也是人人的事。信仰是纯粹的自由信仰，虽希望别人信仰，而决不勉强别人信仰。所以佛教始终是自由地传布，从不曾利用政治或经济力量，打起替天行道的旗帜，向世界倾销。也就因此，不曾为了传教，引起严重的宗教战争。以佛教的传入中国来说，他始终是自由传布，和平的与中国文化共存。然而，却深深的启发了中国文化，使中国文化得到更高的发展。

二 佛教的世界性原理

佛教的世界性（法界性）原理，从何得来？这是由于释迦牟尼佛在菩提树下大觉大悟的体证得来。体证到的，在不可说中，说为「法界」；依此而宣扬出来的佛法，就名为「称法界性」的「法界等流」。佛所亲证的法界性，与庸常的见解、受著自我意识支配的，不能相提并论。关于法界性，不妨从两点来说明。

一、从事事差别解了法从缘生而深入空平等性：在一般的认识中，不但是外界的事物，就是内心的每一活动，都是一个个的。就是推论到的理性，也似乎是「一合相」的。这种庸常的认识，本来无碍于世俗的认识；世间也确是那样的，大到星球，小到原子，都是表现为个体相的。然而，如推论到：时间是刹那刹那（时间点）的累积，物质是一微一微（占空间的点）的积集，内心是众多心心所的和集——那些小到不能再小的因素，是宇宙的基石，这就成为「至小无内」的宇宙观。有的觉得不对，一一事物，有著内在的关联性，这样推论到极际，一体两面，一本万殊等思想，又引到了「其大无外」的宇宙观。其实，以为是一也好，是多也好；小一也好，大一也好：都是受到常识中那个「一合相」的影响。常识直觉到的，是如此，而佛却从此深入，悟解得一切法从因缘生。简言之，存在的一切，物质也好，精神也好，表现为一个个的，都是离不了关系条件而存在。随举一法，都是从因缘而有的，离了因缘不存在；而同时，这也就是其他法的因缘。所以表现为个体相的，在前后延续，彼此相关的活动中，与一切法息息相关。虽好像是实在的，个体的，而实不外乎物理的、生理的、心理的幻相（幻相，不是说没有，而是否定了那孤立的，静止的个体性的那个现象）而已。从这缘起而没有自性（自性就是实在的个体性）的深观中，深入一切法的底里，即是「空平等性」。这如芭蕉，层层的披剥进去，原来是中无有实一样。这就是一切法的真性，是平等无差别的，超越时空质量的，是佛「平等大慧」所自觉自证的。一般本体论者，只是推论到类似的境地，但又总是把这看作实在的，所以或说是神，或说是物，或说是生，或说是心等；都想把这作为宇宙的本元来说明一切，以为一切从属于这个。这是虽多少理解到事事物物的内在关联，而不能摆脱常识中的个体（一）的，实体的执见。这才结果是：精制改造那常识中的生、心等现象，而称之为本体。这是与一切法本性不相应的，因为真的到达空平等性，超越了时空质量，说做什么都不会是的；就是称之为「什么都不是」，也是不相应的。所以说「破二不著一」；「一切法空，空亦不可得」。唯有通达空平等性，才不会落入是神、是物、是心等一元论，不会以常识的精制品为真性，引生一切由此而起，一切从属于此的谬见。

人类的意识，直觉到那个体的，实在的一切，多少理解因果关联而不能彻底，终于非要寻求一个实体不可。本此意识去看自己，也就把自己看作主体的。虽多少理解到人类相依互助等事实，而在待人接物的实际生活中，总是自我中心的。这在平常人还好一些，越是学问、事业有成就的，政治领袖、帝王等，每在不断的成功过程中，错觉自己为不同于人的。自己的见地，就是真理；自己的行动，一定合法，走向极端的反世界性。而在佛，由于正觉了法界空平等性，从此透出去观察一切，一切是形成个性，而实一切依于一切。这才从法空缘起的幻网中，通达了：(一)、总别无碍：全体与部分，在关联而依存中，总别都只是相对的存在。(二)、主伴无碍：在某一点上，以一为主而活动时，一切即相伴而助成，并无绝对的主体。(三)、成夺无碍：一切是相依相成的，相成中含有相对性，相对的相反活动，在关联而共存中，也是相成的方便。

二、从念念分别解了意言无实而深入心光明性：人类的一切认识、主张、行动、文物制度，都是依能知的心识而成立的。假如是木石一样，这一切都不会有了（也就无所谓人了）。可是人类的起心动念，是念念分别的：一个个的印象，一个个的概念，正与外界事物的各各差别一样。所以不自觉地，大抵是一个个的认识，以为一个个的对象就是这样。这是什么，那是什么。这是这，不是那个；那是那，不是这个，构成名言与义相的相应性。凭这样的认识去理解事物，固然是不能解了真相；在这样的念念分别中，也无法觉到心的深处。但在佛的解悟中，通达了：一切认识，都是依根（认识的官能）、境（认识的对象）、识——三和而成立；也就是说，认识是缘起的存在。在根境触对时，心识就现起那个境相，这就熏成内心的熏习。同时，依根起识时，也就依熏习而表现那对象。所以每一印象、概念、认识，都由于过去熏习所成的无边「名言熏习」所引起，离不了过去心识所习成的「缘影」。念念分别，其实是过去曾习的名言熏习所现起，而又熏成新的成分。识的念念分别，是由「想」的「取像」而安立的名言，所以称为「意言」，也叫「名言」，因为内心的认识，与能表诠的语言，大致相同。也叫「缘影」，因为这是心境交触时留下的影子（熏习）。

人类的心识，受过去无边的「名言熏习」所支配，现在又受一般人类的语文、思想、文物制度所影响，人心正像一座文化的储藏库。文化的久远堆集，当然应有尽有，愈来愈丰富，愈来愈复杂，人类也就越来越聪明，越来越进步。可是，正像文化古老的国家，每为古老的文化所束缚，而一些文化的毒素，已不断地在发酵，而使文化古老的国家，日渐衰退一样。人类在积极的「名言」「缘影」中过生活，分别越多，意言的熏染越深，每为名言分别所拘蔽，而一些不良的心理因素，也不断地扩展，使人类活埋在这名言分别的堆积层中，忘失了自己的本心。人类的知识愈进步，为什么世故越深？越是好话说尽，坏事做尽？便是这个缘故。由于佛的悟入缘起，彻了那念念分别，不能通达真相，不是自心固有的（所以叫做客尘）。所以在定慧的熏修中，通达「名义互为客」、「名言无实性」，脱落「名言分别」——「缘影」，到达心光明性，也就是不曾受过名言熏染的纯粹觉性。这是不能与动物的低级心识并论，因为一切众生，都是不能离开熏习的。到达这，称为「根本智」，超越了主观与客观的相对性，前后起灭的变异性，而只能称之为本净本明的觉性。到达这，与空平等性无二无别，不过从两方面来说明罢了！在佛的如实正觉中，原是不曾有智与理的隔别的。佛以心光明性的体现，透出名言而重起名言分别时（称为后得智），不再如众生那样的以名言分别为表达事实真相，不再为语文、思想、制度等所束缚。名言熏习中的一切不良因素，脱落无遗，如日出而黑暗消失一样。也正像在固有文化中，咀嚼精英，而吐弃那糟粕一样。佛的正觉，就与法界性相应，所以能不偏蔽，不固执，通达了：(一)、心色（物）平等中的心为主导性：佛说「三界唯心」，大中观者的见地，这是针对世间的迷妄，说明非自然有，非神造，非物集的「由心论」。依众生心识的倾向，而缘成世间；人欲的自由意识，也依此而发见了究极的根据。太虚大师对此，曾称之为「无元心枢」。(二)、自他相依中的心识相通性：人类的意识，如发报收报机一样，不断的收入外来的，也不断的放射出去。虽然自心为分别熏习，业熏习所障蔽，不一定能无碍的交流；但如能透过「名言无实」的关隘，便能随分随力，息息相通。这也就是人类——众生慈爱的根据，佛法的「同体大悲」、「无缘大慈」，都依此

而确立。(三)、息息流变中的心体完整性：分别熏习的世俗活动中，意识是不断的变化著。然由于通达「名言无实」，所以知道念念的本来无碍，无限错综变化中的统一性。到究极时，就是佛的心智圆满性，与一切佛平等平等。

三 佛教的世界性事例

从佛自觉法界性而流出的佛教，显示了世界性的文化。现在想举几项事例来证成：

一、语文：人类的思想与情感交流，语文是重要的工具。在人类习用的语文中，没有不觉得自己的好，容易学。当然，在民族精神衰落时，有些人会咒诅自己的语文，而以能使用外国语文为光荣的。有些宗教，神化他自己使用的语文，看作神的语言；有的严格采用某一语文，以图宗教的扩展与统一。由于佛的深入语言无实性，所以使用一切语言。佛世，有人向佛建议，用印度的雅语（梵文）来统一佛说，但佛却不同意，说「听用国俗言音学习佛说」。每一语文，都有他的传统与长处，也许都有缺点，加上民族感情，更为难说，这是不能取一而废其余的。有些人在语文上固执，是此非彼；有些专在推求原始意义，以为这才是某字的本义，而不知语文是「习俗共许」，不断变化，从来就不能免于歧义的。所以佛说：「方域言词，不应坚执；世俗名想，不应固求。」不为语文所蔽，不偏不执，自由采用而自然交流。过去大陆的中国大寺院里，僧众来自各方，无形中产生一种混合语，什么人都说得不完全相同，可是大家都听得懂。这也许是世界性的语文无碍最好的事例。

二、解行：佛法的世界性，表现在理解与实行方面，特点是：(一)、随机适应：以佛的慧眼来看，人类的个性、知能、兴趣、习惯，都是种种不同的。所以最好的教化，是「适化无方」，以不同的方法，来适应化导不同的众生。但内在有著关联性、一贯性，能不断的引导向上，而到达同一的究竟。这点，佛法表现为「八万四千法门」、「五乘」、「三乘」，而又同归于「不二法门」、「一乘」、「一切众生皆成佛道」。佛从不以机械的，划一的解行来教导人；从不像神教那样的，划一简单的目标，使大家归于同一信行。

人类界，无论是个人、种族、国家，都有个别的不同存在，所以弘传佛法，不但要「知法」，而且要「知时」、「知众」。万不能制定大小划一的帽子，不问人的头大头小，勉人以一致顶戴。所以佛法中说：小药师的药笼里，只有一样药，能治一种病。大药师有种种药，能治一切病。虽然在一般人看来，今日世界的佛教，每有出入；或者嫌他没有严密的世界性组织，如天主教一样。其实，佛法的多样性，真是佛法世界性的特征。真能在佛法中进修的，自会有同一的倾向，进入同一的至善境地。

(二)、自由抉择：佛法是适应不同的根性，或浅或深，或予（为人悉檀）或夺（对治悉檀）。对于不同的教说，佛弟子是尊重自由思考的。特别是「应理论者」，进展到但立现、比二量，不立圣教量以自拘蔽（圣教的真理，一定是合于现量比量的）。依义不依语——不受语文所困蔽，重视内含的意义，尤其是注意到为什么这样说。「依了义不依不了义」——在不同义理中，有批判抉择的自由，所以是「理长为宗」。自由思考与自由抉择，展开了小大，空有的深义。无论是佛说的随机性，或教义的自由抉择，都必然的是反教条的。反教条的宗教，也许有人觉得希奇，其实只是相应于世界性的特征。反教条的自由学风，在中国的天台、贤首宗，特别是禅宗里，到得最确实的证明。一般教学，不免受到翻译语文的拘蔽，或印度教派的局限。重于实践的禅者，从中透出而演为禅宗。不用固有的术语、固有的教说，号称「不立文字」，而照样学习佛法，传布佛法，成为千年来的中国佛教主流。

(三)、兼容并蓄：不但佛教内部的无限众多而一致，对于教外，也一向以「道并行而不相悖」的精神来处理。佛世，一位异教徒，信仰佛法以后，想断绝一向敬奉的外道们的供养，但佛劝他照常的供给他们。佛法没有一笔抹煞异教，觉得在人性净化的进修过程中，这只是程度低一些而已。佛不拒异教于善法之外，决不如异教那样的狭隘，对于不同的宗教，一律看作恶魔，认为非堕地狱不可。狭隘的排他性，也许真是恶魔的特质。相反的，以佛法看来，不同的宗教、学术，虽不是佛教，但尽有些是菩萨的教化。一切文化的发展，受到地区及时代的局限，不能不有偏蔽，甚至包含毒素，但在教化当时当地的人类来说，不能不说有著良善而积极的成分。这种宽容的立场

（事实也确实如此），表达了佛教文化观的世界性。能与世界一切良善的文化共存，陶练一切偏蔽，而引向崇高完善的境地。佛法在中国，影响了中国的儒（理学）、道（全真派）；在印度，影响了后起的印度教学。传到希腊与埃及，也促成了西方神教的革新。虽然他们在固有传统文化的根柢上，融摄了佛法，或者反而诽毁佛法，然在佛法泛应的精神上，依然是满意的部分成功。佛法必须保存佛法的完整性与原则，不断的影响一切，而使世界文化，充满了佛教世界性的精神，共向于究竟的极则。

三、制度：在佛教的制度中，可以说到两点：(一)、佛教是有僧团组织的，佛是实际的领导人，也是弟子们心目中的教主。但佛却说「我不摄受众」，又说「我亦是僧数」。出家僧众的组织，佛并不以领导者自居，而说「以法摄僧」。法是真理与德行，大众是受了真理与德行的感召而集合起来的。人人可以解脱，人人可以成佛，平等平等，所以佛也是众僧的成员之一。僧团以会议而办事，佛真是典型的民主导师！(二)、适应时地需要，关于集体生活，佛是制有大众共遵的规律。但佛又说「随方毘尼」，这是说：衣食等事，凡佛所制，而余处觉得杆格难行的，可以不行。佛没有制订，而在他处却认为必要的，佛也认为是对的。这所以，佛教的僧制，不拘于印度的旧俗，而在中国、日本等，都演化为不尽相同的制度。总之，佛教是适应一切，遍入一切，而引令向上，并非打倒一切，而标榜死定的法制，向全世界去强力推行。

四 结论

佛教的世界性，是根源于法界现证的。从此而流出的「法界等流」——语文、思想、制度，无不表现了世界性，而充满平等、自由、民主、宽容、慈悲的内容。所以说「发扬佛法以鼓铸世界性的新文化」，不是以一套新的来取代旧的，也不是打倒其他宗教而推行佛教，而是从发扬佛法中，化除实体的世界观，销融自我中心的人生观；阐扬世界性原理，培养人类世界性的新意识；从世界性的思想中心，调整、改进，陶练现有一切的文化，而使其融合、进步，适应新的时代，成为新文化的内容。使每一国家、民族、个人，都能和乐善生于新的文化，新的时代里。说到这里，再扼要的指出：法界

性的文化——佛教，可说是从文化核心——人类意识内容去革新，主要是从实体的事物、实体的自我执见上去革新。所以革新的有力工具，便是佛法的「空」、「无我」观了。唯有这样，才能有真正的平等、自由与慈悲。相反的，从实体而来的事事差别，自他敌对，就是反世界性的文化基础。从一切敌对去考察，这才会以矛盾为真理；才会觉得自己与一切人为敌，人人是恶人。这是人类的敌对性，残酷、仇恨的意识来源。虽有人能意识到事物自他的融和性，然由于实体性、自我感的固执，表现在宗教或哲学中，终于不能是平等的、民主的，而被看为一切从属于此实体的。如见于政治意识，那不外乎希特勒式的公民表决、史达林式的民主领袖。在这种精神意识中，也没有真正的博爱，相反的是仇恨的惩罚。上帝爱世人，而结果是以洪水来淹没了一切人类。