佛在人間

印順法師

卷001

一 釋尊小史

我們的大師釋迦牟尼佛，在二千四五百年前的一個四月八日，誕生在中印度迦毘羅國的釋迦族。父王叫淨飯，是迦毘羅的國王。母后摩耶夫人，在東向拘利城歸寧的途中，在他母親的別墅嵐毘尼園裡，誕生了太子。這大喜的消息，立刻引起了大自然的狂歡：枝頭的小鳥，唱起和平之曲；花朵也更嫵媚了。充滿生意的春風，把這大喜的消息，傳遍了迦毘羅，傳遍了恒河兩岸，一直到全世界。此時、此地、此人，將永遠成為人間的光榮，受著人們的歌讚與崇拜。

釋尊不但生在高貴的王族，還生著端嚴的相貌，這在當時印度人的眼中，他無疑是未來人間的領導者，一切的利益，都要在他手上完成。因此，釋尊幼時，就被稱為「悉達多」。七八歲時，他開始入學，也曾學過軍事；在競婚時，曾表現了體力的優越。他在王宮甜蜜的物質享受中，滋長了一顆人生可痛，眾生可憫的心靈。眾生的自相殘殺，身世的渺茫，這現實的苦痛，警覺了他，使他不願留戀這優美的王宮，不能漠視這慘酷的人間。二十五歲的一個晚上，他堅決的放棄了統治者的地位，離開了王宮，父王與心愛的嬪妃，成為一位一無所有的，真理與自由的追求者。出家以後，為了真理與自由，參訪當時著名的宗教師，過了六年非常刻苦的生活。但事實證明，苦行是徒然的。於是乎他的生活開始轉變，受牧女善生的乳糜；在尼連禪河洗淨了七年來的積垢。到摩竭陀國的菩提伽耶，結跏趺坐，發出堅強的誓願：「我今若不證，無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座」！在四十九天中，運用智力、悲力、無限的精進力，從一切障礙中獲得解放，徹底體悟了人生的真諦，成為人間的佛陀。釋尊體悟的人生真諦，與實踐的軌則——道，在祭

祀生天與苦行解脫的印度時代思潮中，顯然是格格不入。釋尊曾慨歎的說「我此甚深法，無信云何解」？「我寧不說法，疾入於涅槃」！在「五十七日」的長期思考中，度著獨善的生活。最後，決定創設一種適應時代文明，深入而淺出的宗教。但不單是適應，在這適應淺化的裡面，顯示出釋尊的本懷。在波羅奈的施鹿林，開始為五比丘說法，推動了不共世俗的四諦法輪。法輪的精要，正像阿說示說的「諸法從緣起，是法說緣生，諸法緣及盡，吾佛大師說」。此後，釋尊從事真理的傳布工作，組織僧團。到第六年，加入這和樂自由的僧團者，已有一千二百五十人。這樣的教化，約有五十年之久，佛教傳遍了恒河兩岸。最後，釋尊從摩竭陀到毘舍離，漸漸遊行到拘尸那，受純陀最後的供養，度最後弟子須跋陀羅。在雙林間，為弟子作最後的教誨：「自今已後，我諸弟子展轉行之，則是法身常在而不滅也！」八十歲的二月十五日的中夜，釋尊入大般涅槃，結束了一代的教化。「世間眼滅一何疾」！釋尊的入滅，將永遠遺留在佛弟子內心的深處，悲懷戀慕，直到人間淨土的完成！

二 佛陀的身命

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

佛陀之所以為佛陀，就是佛陀的體性與生命。經上說「見緣起即見法，見法即見佛」，這是佛陀的法身。苦行沙門瞿曇，為什麼被人稱為佛陀？這並不因他是王子出家，修苦行，或者說法，是因他體悟了人生的真諦——緣起正法。緣起的本質，是說：凡是存在，沒有無因而自然的；沒有常恒的、獨立的；一切的一切，是關係的存在。因關係的和合而現在，因分離而轉化。佛陀在定慧的實踐中，觀緣起的如幻而證悟緣起的寂滅。具有這樣的正覺內容，才稱為佛。那麼，如果我們也能悟解這緣起的寂滅性，就接觸到佛陀的

本質，就能正確窺見佛陀之所以為佛陀。這是佛教的核心，有它的詳細正確的內容，可不許你懸想。這裡不妨說一個淺顯的比喻：一個龐大的東西，把你我隔在兩邊。這個巨物，本是緣起的和合相，但我們都把它看成實在的。實在，才隔離了你我。假使你我的慧眼，比愛克司光更強，那就能透過這好像實在的巨物，顯發它的真相。不但彼此慧眼的光芒在這共同的對象上接觸，融成不二，還能互相覿面相見。這就叫「心心相印」、「與十方三世諸佛同一鼻孔出氣」。凡是佛弟子，能在聽聞思惟中獲得這緣起正法的正見，就是信解見佛。能在定慧的實踐中通達，就是證悟見佛。從前釋尊在世時，有一次廣大的集會，大家都去見佛。須菩提在山邊考慮，我也去見佛嗎？佛說「見緣起即見佛」，我為什麼不觀察緣起呢？他觀察一切從緣所生，都是無常演變；從無常的觀察中，通達法性空，契入寂滅的聖境。當時釋尊對一個最先見佛的弟子說：你以為先見我嗎？不！「須菩提先見我身」。這是佛陀之所以為佛陀的一面。

經上說「解脫戒經，是汝大師」；又說「能供養僧，則供養我已」。這是佛陀的慧命，是佛陀生命的另一側面。佛陀的存在，存在於佛教大眾的集團中，有僧就有佛。這點，決定了佛陀的偉大，偉大到超越我人的意想以外。緣起法性，是宇宙人生的最高法則，那麼我們的身心修養，自它共處，一切的一切，都不能違反這緣起法性。也就是說：世出世法不能打為兩截，要在這一貫的法則中建立。佛教的本質，是平等而非階級的，自由而非壓制的，集團而非個人的。從佛陀的本質——正覺緣起的內容中，展為活躍無限止的生命，都表顯在僧團，因僧團的存在而存在。僧團的組織，可說是法性具體的顯現。因此，佛法的存在，並不以殿宇、塑像、經典來決定，在有無吻合佛陀本懷與法性的僧團。「佛法弘揚本在僧」的僧，不是偉大的個人，是一個推動佛教的和樂共存的自由集團，不是深山中一個一個的隱者。那家庭化、商業化的，更是「出佛身血」，與佛無緣。

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

三 釋尊的故國之思

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

釋尊的祖國迦毘羅，如何富庶，如何強盛，在佛教的傳記中，顯然是誇大的。事實上，當時的迦毘羅，早已淪為波斯匿王的憍薩羅國的附庸。有一回，波斯匿王向迦毘羅的釋族索婚。大家雖覺得他非我族類，但又不敢得罪他；結果，喬裝一個婢女，冒充釋女去下嫁。我們只要想到齊景公的遣女入吳，漢唐的宗女和番，就可想見當時的情勢了。那時的印度，是憍薩羅與摩竭陀爭霸的時代。地勢狹小而偏於北部的迦毘羅，在這兩大軍閥的爭霸戰中，處境的困難，是可想而知。同時，釋族本身又是那樣的憍逸而沒有自信，看他們在琉璃王兵臨城下的時候，主戰派最先受了制裁。還是和呢？守呢？經過一番辯論，終於開門迎敵，甘受敵人殘酷的屠戮。這樣的時代，這樣的國家，未嘗不是釋尊擺脫了而別圖解救的一個主要動機。

在釋尊悲憫眾生如一子的心境上，因種族的歧視，互相侵奪而陷國計民生於悲慘的境遇者，又不止一個迦毘羅，不止迦毘羅需要正義的救濟吧！這使釋尊痛心眾生的自相殘殺，而有別闢坦途的必要了！因此，釋尊在倡導佛教的解脫論中，沒有忽略世間。這是對的，正確的出世觀，是必然的配合著世間的淨化。釋尊倡導種族平等論，以消泯種族間的歧視、對立，與非法的壓迫。抨擊侵略者的殘殺，而鼓吹無諍的和合。在另一方面，組織起大智大悲的自由集團，也就是社會性的自由族。和平共存的思想，多少給予當時紛爭的印度以有效的救濟。這一切活動，是從倫理實踐的宗教出發，但他沒有忽略人間，更沒有忘記祖國。當毘琉璃進軍迦毘羅的消息，傳到這個為解脫的自由集團——釋沙門團的時候，提議給予迦毘羅以實力的援助者，在傳記上看來，是大有人在。雖然受了苦行厭離的時代思潮的限制，不能實現有力的援助，但釋尊到底以大慈無畏的精神，在毘琉璃王的大軍前出現。事實是這樣：在毘琉璃王軍隊通過的大路邊，釋尊安閑的坐在一株沒有枝葉蔭蔽的舍夷樹下。琉璃王聽說釋尊在此，便過來禮拜問訊。他不理解釋尊獨坐枯樹

下的用意，覺得有些希奇。釋尊對他說：我現在是沒有蔭蔽的人了！琉璃王聽到「親族之蔭，勝餘人也」的慈訓，大大感動，吩咐還軍。傳說在釋種被滅的時期，釋尊頭痛了多日，這是怎樣象徵釋尊的內心！在佛在人間的見地去考察，釋尊雖然出家，他沒有忘卻國族，那一縷故國之思，依然是活躍著。釋尊怎樣在指導人間的佛弟子，應該怎樣關切他國家民族的自由獨立與生存。那些以為信佛出家，就可以不再聞問國家民族的存亡者，不論他如何談修說證，無疑是我佛的叛徒！

四 出家更接近了人間

釋尊的出家，不但常被外人，就是小乘學者，也常誤會他是消極厭離。其實，釋尊出家的主要動機，是不忍人世殘酷的慘殺，不忍貧農的胼手胝足而不得溫飽；這在《佛本行經》太子觀耕（釋尊最初發心）的故事中，可以明白看出。從釋尊倡導的緣起正法來看，也明白如繪。「老病死憂悲苦惱」與「生」，就是八苦。這不但是「老死」，那人與人間、人與自然間種種的苦痛與缺陷，都是佛教的觀察對象。要給予這人生的缺陷以適當的解決，非解決這苦痛的原因——「愛取」不可。愛是生命的貪戀與世間所有物的繫著；取是內依自我愛欲的發展而為一切的追求，企圖滿足一人一家一國的爭奪。經上說到愛取，說人類因愛取而追求。如求之不得，那就否認懷疑人類努力工作的價值，而走上尊祐論（上帝的恩賜或天意）、無因論、宿命論。一朝求得，又要藏蓄守護。假如得而復失，那種悲哀，像熱沙上的魚一樣。因人類愛欲的自私，父母兒女兄弟，都在互相爭鬥，互相誹毀譏嫌。這種情勢的擴大，就是民族國家間的侵奪；因此而死傷或被掠者的苦痛，實在不堪設想。這樣看來，佛教所說的苦，不單是「老死」，苦痛的解決，在勘破自我的愛取，在改變我們身心的行為。相對的改善，就是世間的救濟；根本的解決，就是出世。世間與出世間，並非敵對相反（不善世間是相反的）。世間的改善與淨化，決不障礙出世的解脫，反而是接近。一分學者，著重在瑣碎的哲理思辨，或離卻人間去出世，忽略勘破愛取的人間實際性。因此，也不能理解因人事的融洽而促進身心解脫的重要性；集體生活的真義，也受到漠視。

釋尊是迦毘羅的王子，陷在五欲享受的重圍中，這不是尊榮幸福。在釋尊悲智的意境上，這是人生的大不幸，是悲哀。他離開王宮，完成最高的犧牲——棄世，才真正的走入人間。自然屬於自然，一切還於一切；在自我私有的佔領形態下，能有圓滿的真理與自由嗎？這種精神，貫串在一切中。在釋尊教化弟子的時代，雖受著弟子的推尊敬禮，但釋尊卻這樣說：「我不攝受眾。」不願以統攝者自居，是佛陀正覺緣起正法完滿的實踐。他服事病比丘洗滌；給盲比丘衹針；向小比丘懺摩（意思說請你容恕我）。他不再單是王公宰官與政客學者的朋友，他是一切人的安慰者，誠摯的勸誡教誨者。釋尊的弟子，有王公、大臣、后妃，也有屠戶、妓女、土匪與奴隸；有讀遍四吠陀與十八大經的名學者，也有三個月讀不熟一偈的獃子；有威儀庠序的耆年大德，也有嬉笑跳躍的童子。他的足跡踏遍了恒河兩岸，你說他出家是消極，棄離人間嗎？釋尊為了真理與自由，忍受一切衣食上的淡泊，但他以法悅心，怡然自得。他受著教敵的毀謗、毒害，但他還是那樣慈悲無畏，到底在恬靜中勝過了一切。在入滅的時候，他還在教化須跋陀羅，諄諄的教誨他的弟子。他為著什麼？拋棄了人間嗎？比那些稱孤道寡的統治者，更消極嗎？一切屬於一切，唯有為眾生特別是人類的痛苦，為人類的真理與自由，為使人類向上；此外更不為自己，沒有自己。在這人類所知的歷史中，有比釋尊更在人間的嗎！為自我的解脫與真理的掘發，有割斷自我與世間愛索的必要。這樣的為身才能為大眾，忘世才真正的走入人間。

五 佛從人間被升到天上

釋尊是一位慈和誠摯的教師，他稱呼那斷惑清淨的比丘與自己一樣是阿羅漢，何嘗有意把自己提高到一切之上。但在釋尊大悲大智大精進的偉大活動中，事實上超過了一切。偉大高潔的德性，深邃的智慧，因定慧而獲得超越的能力，特別在溯述過去自利利他的本生談中，露出佛陀的本來面目。這無限生命的偉大活動，不斷的投入弟子的心目中，使聲聞弟子不能不承認佛陀的崇高偉大，而意識到自己的渺小。釋尊之所以被稱「十力大師」，與聲聞弟子是有所不同的。仁者見仁，智者見智，弟子心目中的佛陀，是有著不同觀感的。

在佛教中，有不同的佛陀觀，但正確的佛陀觀，到底是佛在人間，即人成佛。「如來在世間，不言有與無；如來涅槃後，不言有與無」。凡真能獲得正見者，接觸到佛陀的生命者，必然有深刻正確的體認，而離卻俗見與擬想。但庸俗者，忘卻了「佛身無漏」，以為佛陀的飢渴寒熱，與自己一樣。佛陀的偉大在功德，但又遺忘了舍利弗「五分法身不滅」的明訓，因此說「功德滿三界，無常風所壞」。以為佛陀的入滅，是灰身泯智的。這樣的佛陀觀，是照著苦行厭離者自己的想像而複寫的，正確的佛陀觀並不如此。從本生談的啟示中，佛陀的因地，修行菩薩道的菩薩，並不與俗見者所見一致。菩薩早已斷了煩惱，具有超越聲聞弟子的能力。所以正確的佛陀觀，是證無生法忍菩薩，斷煩惱已盡；成佛斷習。這無生法忍菩薩，雖然隨機益物，但成佛還是在人間。「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」——《阿含經》如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的。但中與正是難得把握的，或者又開始擬想：證無生法忍的菩薩，就是成佛。有的以為不然，釋尊是成佛久矣，現在不過是示現。「如來壽量無邊際」的見解，小乘部派中早已存在。早已成佛的佛陀，在何處成佛？在人間，這似乎太平凡。那麼在天上，在天上身相圓滿廣大的最高處——摩醯首羅天上成佛。天上成佛是真實的，人間成佛是示現的。起初，天上佛與人間佛的關係，還看作如月與水中的月影。再進一步，在人間成佛的釋尊，修行六年，不得成佛，於是非向摩醯首羅天上的佛陀請教不可。在佛陀的本教中，釋尊是人天教師，現在是轉向天上請教了。這一思想的反流，我領略到異樣的滋味。

佛陀「在天而天，在人而人」，何必執著？是的，不過我們現在人間，我們得認識人間的佛陀。佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，確立起人間正見的佛陀觀。佛是即人而成佛的，所以要遠離俗見，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是把握出世（不是天上）正見的佛陀觀。這兩者的融然無礙，是佛陀觀的真相。在大乘佛教的發展中，如果說有依人乘而發趣的大乘，有依天乘而發趣的大乘，那麼人間成佛與天上成佛，就是明顯的分界線。佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地。

請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀——「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」！

卷002

人間佛教緒言

一 人間佛教的展開

契理與契機：佛法所最著重的，是應機與契理。契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法，起信解，得利益。契理，即所說的法，能契合徹底而究竟了義的。佛法要著重這二方面，才能適應時機，又契於佛法的真義。如專著重於契理，或不免要曲高和寡了！如專著重於應機，像一分學佛者，只講適應時代，而忽略了是否契合佛法的真義，這樣的適應，與佛法有什麼關係！現在所揭示的人間佛教，既重契機，又重契理。就契機方面說：著重人間正行，是最適合現代的需要，而中國又素來重視人事。別的不說，如印光大師，他平生極力弘揚念佛往生，卻又提倡「敦倫盡分」。這名詞雖是儒家的，但要在這人間，做成一像樣的人，盡到為人的本分，作為求生西方的基礎，他是沒有忽視佛教在人間的重要意義。民國以來，佛教的法師、居士，都有適應社會的感覺，或辦慈善、教育事業等。不問成績如何，但確是認識並傾向於這一方面——佛教是人間的。人間佛教的論題，民國以來，即逐漸被提起。民國二十三年，《海潮音》出過人間佛教專號，當時曾博得許多人的同情。後來，慈航法師在星洲，辦了一個佛教刊物，名為《人間佛教》。抗戰期間，浙江縉雲縣也出了小型的《人間佛教月刊》。前年法舫法師在暹羅，也以「人間佛教」為題來講說。總之，人間佛教的時機適應性，確是引起各方面的重視了。人間佛教不但契應時機，更是契合於佛法的深義，大家應努力來弘揚！

人生與人間：太虛大師在民國十四五年，提出了「人生佛教」。在抗戰期間，還編成一部專書——《人生佛教》。大師以為：人間佛教不如人生佛教的意義好。他的倡導「人生佛教」，有兩個意思：一、對治的：因為中國

的佛教末流，一向重視於——一死，二鬼，引出無邊流弊。大師為了糾正他，所以主張不重死而重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生為名。佛法的重心，當然是了生死，成佛道。但中國佛弟子，由了生死而變成了專門了死。如《臨終飭要》、《臨終津梁》、《臨終一著》等書，都是著重於死的。我在香港，遇見某居士還說「學佛就是學死」。一般的學佛修行，動機每每如此，即為了將來死得好。禪宗的「臘月三十日到來作得主」，也只是死得好的證明。大師曾為此寫了〈生活與生死〉一文，認為佛教的本義，是解決生活，在生活問題的解決中，死的問題也就跟著解決了。其實，佛教的了生死，並沒有錯。生死是生死死生，生生不已的洪流，包含了從生到死，從死到生的一切。解決這生生不已的大問題，名為了脫生死。如不能了生，那裡能了死！這那裡可以偏重於死而忽略於生！

中國學佛者，由於重視了死，也就重視了鬼。中國傳統的宗教，是人死為鬼。雖接受了佛教的輪迴說，相信鬼可轉生為人，但他們只知道人與鬼的互相轉生，而每忽略了人死不一定為鬼，可以人死為人，人死為天。所以學佛者，甚至往生淨土的信仰者，也還是不願為鬼而又預備做鬼。死了，用種種的飲食來祭祀他（依佛經說，唯有餓鬼才需要祭祀），燒冥衣給他穿，化錫箔、冥洋給他用，紮紙房給他住。佛教中，不但應赴經懺，著重度亡；而且將中國的一些迷信習俗，都引到佛門中來，這完全受了中國「人死為鬼」的惡影響。其實一人死了，不一定生於鬼趣，或生地獄、畜生，或生到天國，或仍來人間。即使想到死亡，也不應預備作鬼！無錫的丁福保，以為信佛先要信鬼，大師以為這不免加深了鬼教的迷信！為對治這一類「鬼本」的謬見，特提倡「人本」來糾正他。孔子說「未能事人，焉能事鬼」，儒家還重視人生，何況以人本為中心的佛教！大師的重視人生，實含有對治的深義。二、顯正的：大師從佛教的根本去了解，時代的適應去了解，認為應重視現實的人生。「依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行。使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果」（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。大師

曾說：「仰止唯佛陀，完就在人格，人圓佛即成，是名真現實。」（〈即人成佛的真現實論〉）即人生而成佛，顯出了大師「人生佛教」的本意。

人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？約顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。人在五趣中的位置，恰好是在中間。在人的上面有天堂；下面有地獄；餓鬼與畜生，可說在人間的旁邊，而也可通於上下。鬼趣的低劣者，近於地獄（有些宗教是不分的），所以閻羅王或說為鬼趣的統攝者，又說是地獄的王。而鬼趣的高級者，即低級的天（神）。畜生中，高級的也通於天。天神與鬼、畜，在一般宗教中，雖從來有分別，而實有混淆的形跡。大概的說：傾向於統一的，永生的，是天神（神教）教。但也有多少不同：如基督教的耶和華，回教的阿蘭，是一神教；如印度的梵天、大自在天，中國道教的元始天尊等，是泛神教，即有多神的傾向而統一的。如傾向於雜多的，死亡的，即鬼靈（鬼教或巫教）教。佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那麼如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。我們首先應記著：在無邊佛法中，人間佛教是根本而最精要的，究竟徹底而又最適應現代機宜的。切勿誤解為人乘法！

二 人間佛教的三寶觀

三寶在人間：佛法無邊，實不外乎三寶。我們學佛的，第一要皈信三寶。拿出家人說，皈依三寶，即加入僧團而學法，由學法而趨於果證。皈依的對象是三寶，所學所證，也不出此三寶。如不能正確地信解三寶，一切與外道

的知見一樣，那名稱是皈依三寶，其實對佛法是極其陌生的！

三世、十方，佛是極多的。凡對於宇宙人生的真理，普遍而正確的覺悟——正遍知；慈悲、智慧，一切功德，到達圓滿的境地，就稱為佛。單說佛，不是指那一位佛，而是通指三世十方的一切佛。但是，我們怎麼知道有佛，有十方三世佛呢？這因為，我們這個世界，曾經有佛出世。本師釋迦牟尼佛，就誕生在印度的迦毘羅國釋迦種族。父親是淨飯王，母親是摩耶夫人，他也有妻有子。出家後，參學、修行，終於成了佛。他常在摩竭陀國的王舍城，憍薩羅國的舍衛城等，弘揚正法。到八十歲的時候，在拘尸那地方入滅。照這歷史上千真萬確的事實來看，佛那一樣不是在人間的。釋迦牟尼佛，不是天神，不是鬼怪，也從不假冒神子或神的使者。他老實的說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也。」（《增壹阿含經》）這不但是釋迦佛，一切都是人間成佛，而不會在天上的。又說：「我亦是人數。」佛是由人而成佛的，不過佛的斷惑究竟，悲智功德一切到達無上圓滿的境地而已。佛在人間時，一樣的穿衣、吃飯、來去出入。他是世間的真實導師，人間的佛弟子，即是「隨佛出家」、「常隨佛學」。《法句經》說「具眼兩足尊」，眼即知見，知見的具足圓滿者，即是佛，佛在兩足的人類中，處最可尊敬的地位。佛出人間，人間才有正法。由於有本師釋迦牟尼佛，我們才知道有三世十方諸佛。從「佛佛道同」來說，一切佛還不等於釋迦佛嗎？

再從法寶說：諸佛所證覺的諸法實相是法，修行的道也叫法。道與悟證的寂滅法，本無所謂人間不人間的，佛出世或不出世，都是這樣。佛時常說「是法非佛作，亦非餘人作」，那麼為什麼說法在人間？因為本師釋迦佛的說法，是為人而說的。在神鬼氣氛濃厚的印度環境，雖也偶為天龍等說法，而重點到底是為了人間的人類。如佛教根本教義中的十二緣起的識、名色、六處三支：由初識——投胎識而有名色（肉團凝成），由名色而起六處（眼耳鼻等成就），這唯有此欲界人間才有這完整的生長過程。他界如天與地獄等，都是化身的，頃刻即圓滿六處，那裡有此階段？又如無色界，既沒有色法，即是有名無色，處中也但有意處而沒有眼等五處了。佛這樣的說明身心漸成的階段，即是約此界人間而說的。又如生緣老病死（阿毘達磨者把病略

去了，但經說是有的）：老與病，其實也只是此界人間的情況。地獄與天神，可說都是沒有的。佛本為人說十二緣起，等到以此論到一切，即覺到有些不盡然。其實，佛沒有為天為鬼而說此法門，這是為人類而安立的。五蘊、十二處、十八界等，都如此。又六根對境生起六識，這也是人類的情況。許多下等動物——畜生，是無耳、無鼻的，當然不會有圓滿的十二處、十八界。色界的眾生，沒有鼻、舌識；到了二禪以上，前五識就都不起了。五蘊、十二處、十八界的分類，實在是依人類而分別的。談到修道，如天國、畜生，即沒有律儀戒。所以，可以肯定的指出：法，本是為人類而說的；一切是適應人類的情形而安立的。佛既沒有依地獄、天堂的情況而立法；如有地獄法與天堂法，那也只適合於地獄與天國，也不是我們——人類所能信行的。

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

佛出人間，為人說人法——人類所能解能行的，人類得因此而增進而解脫的佛法，修學者也即是人間賢聖僧。三寶常住人間，進一步說，人間才有如法而完美的三寶。佛在人間，法與僧也無不在人間。三寶本在人間，這即是我們的皈依處。如忽略此界人間的佛法僧，而偏重他方，天國、龍宮，無疑地會落入於死亡與鬼靈，永生與天神的窠臼，埋沒了佛法的真義！

人間與天上：從三寶出現於人間說，佛為創覺的立教者。佛住世時，生活起居，與一般人相彷彿。既不是神，也不是神的兒子或使者，他是真摯的人類導師。人間有苦有樂，穿的、吃的、住的，都不能隨心適意。天上呢？吃的是天廚妙供，穿的是細滑天衣，住的是七寶宮殿，比人間的享受，是不知好到若干倍。人間壽命短，天壽極長，活到幾百萬年的不算回事。人間的身量短，而天身有的如須彌山那麼高大，光明晃耀。有的，以為佛與人一樣，太不夠圓滿，能像天人那樣的廣大莊嚴就好了！這一不能把握「人間佛教」的見解，就現出了天上成佛的思想。如說：「色界究竟天，離欲成菩提。」

天上成佛，是真佛；人間成佛是化身，這是現實人間的佛陀而天化了！佛於色究竟天成佛，即大自在天成佛，於是佛梵合流。印度婆羅門教徒便說：人間的釋迦牟尼佛，是化身，是大自在天的化身。這樣的弄得神佛不分，使佛教在印度，流於神秘、迷妄，走上了末路！所以我們必須立定「佛在人間」的本教，才不會變質而成為重死亡的鬼教，或重長生的神教。認定了佛在人間，那麼說法時也在人間，佛法即是佛在人間的教化。佛所表現的三業大用：以語言為弟子們開示；佛的行止舉措，對人接物，身體一切的活動，都是身教，是為弟子們示範的；尤其是他的大慈悲大智慧，意業能感召人類。佛的「三輪示導」，即是人間佛法的根本。怎能使法寶常在人間流行呢？一、由出家在家的佛弟子，切實的依教奉行，而表現於身心中。二、有經、像、塔、廟等傳世，表示出佛法的內容與精神。如經典的文字，即是用印度文寫的，所以經典傳來中國，是要有人——如鳩摩羅什及玄奘等翻譯。這因為是人間的佛法，所以編集傳譯流通，都有確鑿的史實可考證。不像外道的經書，胡說是神說的，是從天上送下來的。因此，更顯得佛法在人間，為了人間而說。如為畜生（龍等）說，鬼（夜叉等）說，天（帝釋）說，那麼用什麼語文編集？誰翻譯而成為人語？如以人間佛教的眼光來說：如龍樹菩薩從雪山老比丘處得大乘經，這是很平實的事。如說夜叉送來、天龍傳來，那對於佛典的語文，編集、翻譯，一切都成為問題了！佛經的編集，開端都載明時間，地方，聽眾，佛法本著重時地人的確實性，這才能引人生信。所以說：「說時方人，為令人生信故。」如佛在天上成佛，說法，那一切都不是你我——人類能知，也只能適應於天上，而無關人間的教化了。我們是人，需要的是人的佛教。應以此抉擇佛教，使佛教恢復在人間的本有的光明！（仁俊記）

卷003

從依機設教來說明人間佛教

一 教乘應機的安立

施教宗旨：佛法是適應眾生的根機而安立的，需要什麼，就為他說什麼。如《大智度論》所說的四悉檀，即是佛陀應機說法的四大宗旨。說法的宗旨雖多，但總括起來，不出此四。一、世間悉檀，以引起樂欲為宗。如對初學而缺乏興味的，佛必先使他生歡喜心。隨順眾生的不同願欲，給他說不同的法。如遇到農人，可先談些田園的事，然後即巧便地引入佛法，那聽眾一定是樂意接受的。從他性欲所近的，引入佛法，不使格格不入。如佛在印度，適應印度民情，於受施後，也為人說唄讚。如印度多信天（神），佛也就稱「天人師」，為梵天、帝釋等說法。佛說：天神等不可歸依，如隨順世俗，也不妨供養他等。大乘的「先以欲鉤牽，後令入佛智」，也只是這樣的巧方便。二、為人悉檀，以生善為宗。如不肯布施的，就將布施的功德說給他聽。為說持戒，為說忍辱等功德，總之，應機說法，以使他的善根滋盛為目的。這與世間悉檀不同的：這不是為了隨順眾生願欲，逗發興趣而說法，是為了增長善根。這不一定是世間所熟識的，但必是佛法所認為合於道德的。三、對治悉檀，以制止人類的惡行為宗旨。如貪欲重的，教他修不淨觀；瞋恚重的，教他修慈悲觀；愚癡重的，教他修因緣觀；散亂多的，教他修數息觀；我執重的，教他修界分別觀。有的能行許多慈善事業，卻不能遏止自己的惡行；也有人能消極的止惡，卻不能起而積極的為善。所以生善與息惡，在應機施教中成為二大宗旨。止惡，不但是制止身體與語言的惡行，還要淨化內心的煩惱。如有人只肯布施，不能持戒。毀戒是一切罪惡的根源，因此為說布施功德是有限的，只感得身外的福報。學佛最重要的是持戒，持戒才能感人天報。這就是以持戒對治毀犯的惡行。如有人但能制止身語的惡行，而煩惱多起，即為說學佛不能但限於身口，應清淨內心，修習禪觀。生善與止惡的目的不同，而眾生又因時因地而異，所以說法是有多種巧方便的。有的稱揚讚歎，有的又呵斥痛責；或讚此斥彼，或讚彼斥此。總之，眾生的根機，應該怎樣，就要怎樣說法。四、第一義悉檀，這以顯了真義為宗，這是佛陀自證的諸法實相。不信解這甚深的真義，而修行趣證，是決不能了脫生死，圓成佛道的。所以佛依第一義悉檀說，是究竟的了義說，這才是佛法的心髓。

龍樹說：「三悉檀可破可壞，第一義悉檀不可壞。」如世間悉檀，要看這時代的情況怎樣，這區域的習俗怎樣，這人的根性怎樣，隨順世俗的逗機方便，千變萬化，不拘一端。如時代不同，區域不同，對機不同，那就對於甲的世間悉檀，對於乙可能成為大障礙，不成方便。這那裡可以拘執？世間悉檀，是可破壞的，但在時地人的適應時，是極好的方便。說到增長善根，對治惡行，原則雖古今一致的；佛稱道為「古仙人之道」，也是有著永久性的。但實施的方法，也會因時因地因人而不同。古代的，別處的道德，在此時此地看來，也許認為不完善了。然諸惡莫作，眾善奉行的原則，是不會改變的。依佛所說的第一義悉檀，那才是常遍的大道，照著去修證，才能出離世間的迷惑，悟證徹底圓滿的真理。佛法如醫師給藥病人吃一樣，隨病人的情勢變化，給他吃的藥也就不同。所以隨著時代、環境、根機的不同，所說的法也應有差別。如佛法在印度，就要適應印度的各種情況；佛法傳到中國、日本、南洋等國家，都因適合這些國家的不同的情況而多少不同。佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘揚佛法而要得到機教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的運用才行，把握方便（前三悉檀）與究竟的差別才行。尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。

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

五乘是：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘（或佛乘）。乘，必有三事：一、發心；二、目的；三、方法。五乘可略為三類：(一)、人天乘為一類。人天乘發什麼心呢？叫「增進（或作勝）心」。在六道中生死輪迴，受苦不已，但比較說，人與天要好得多。所以學佛法的動機，有些人總是希望現在人間，及來世生天生人，比目前環境要好一點。現在的身體不圓滿，智識不深，生活不富裕，學法的目的，希求現生將來，身體、智識、生活都能達到豐滿安樂。此種心理，也是世間常人所共有的。發這樣的心，因此而學佛，這不過人天乘的發心。現世在人間，希冀現生人間樂，未來世得生人

間天上樂，這是人天法的目的。以人間正行，布施、持戒等為方法。如不能循人天的正道，損人利己，殺、盜、邪淫、妄語，那是要墮落的。如存此增進心，那無論學什麼高深佛法，結果也不出人、天道中。(二)、聲聞、緣覺乘為一類，二乘的根性相同，僅稍有差別。他們的發心，與人天乘不同。他們深刻地感覺到三界生死是太苦了，就是生在人、天道中，到頭來也還是一切皆苦。所以，不追求現生樂與後生樂，於世間一切生起無常故苦的感悟，發「出離心」，想息除三界的生死，以證得涅槃為目的。修行的方法，也重於調治自心的煩惱。如但存此出離心，即使修行大乘法，也還是要退證小果的。(三)、菩薩乘，菩薩發心，又與二乘不同。他也見到三界的生死是太苦，可是他又見到三界眾生與自身一樣的受苦，於是發「大悲心」為本的菩提心。對有情所受的苦迫，生起同情心，憐愍心，以自利利他的方法為修行，以度生成佛為目的。佛法雖無量無邊，歸納起來，不出此五乘法。學佛法，不出此五乘法，而五乘中以菩薩乘為高勝。如學佛而離開了此五乘的發心與修行，就是虛偽的學佛，不能免離惡道的苦難。

再說三乘與一乘：人天乘，本不是佛法的宗要，佛法的重心是出世間的。人天乘法，也不但是佛法的，像中國的儒、道，西方的耶教，與中東的回教，動機與行為，大都是契合人天乘法的。就是世間的政治學術，也很多是符合人天法的。所以人天乘法，是共世間的，顯不出佛法的特殊。佛法的特質是出世法，即是三乘法。三乘，即聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘。三乘的差別，上面已約略說到。一乘，即一大乘。三乘中也有大乘，與一乘有什麼差異呢？如說：三乘同入無餘涅槃，聲聞，緣覺的無學果是究竟的，這即是三乘說。如說：不但菩薩決定成佛，聲聞與緣覺將來一定要回心向大，同歸於唯一大路——成佛，這即是一乘說。一開始就發菩提心的，叫直往大乘；先修二乘，再回心向大乘，叫迴入大乘。從學菩薩行，成如來果說，大乘與一乘，並無實質的差別。佛法中一向有三乘與一乘的諍論，根本在二乘的是否究竟？這如：

┌聲聞乘……·

｜：…小乘

├─緣覺乘……

一佛乘─┴─菩薩乘……大乘

表中二條短線，如二乘；另一條長線，如一大乘。在經說二乘究竟時，菩薩乘與二乘相對，稱為大乘。但二乘是終要轉入大乘成佛的，唯大無小，所以大乘即成為一乘。三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論（所以，《般若經》說，阿羅漢等聖者，是一定會信受大乘般若的。《法華經》等說，如聲聞而不信一大乘，是增上慢人，自以為是阿羅漢，而不是真阿羅漢）。

通約三乘來說，二乘是出世間法，菩薩乘也是出世法，但特別稱讚為出世上上法。因為菩薩不但求自己成佛，也願一切有情得度，為大智、大悲、大願、大行的合一。對人天乘說，大乘是出世的，也是入世的，是世間法與出世間法的統一，到達更高的完成。

教史遞演：佛法的五乘，三乘，如從同歸一乘佛道的立場來說，佛法分為三類，實只是大乘的三類。從印度佛教史的演變上看，這是確實有此三類的。此三類，虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中，有簡要的說明。大師的見解，是唯一大乘，一切有情皆能成佛。從此去觀察：一、佛滅後初五百年，即正法時代，以聲聞道為中心，而即是以聲聞行果趣入大乘。那時候的學佛者，多分是先學聲聞乘，修行證果，然後再回入大乘。像《法華經》的舍利弗，四大聲聞，有學無學的比丘比丘尼等，都回向大乘，發成佛度生的大願。這種風氣，五百年後還有嗣續的。印度佛教史，明顯的記載著他的事情，如龍樹、提婆、無著、世親等，雖不一定先證聲聞，大概先於聲聞學派中出家，受戒；或先小後大；或內修菩薩行而外現聲聞僧相。出家菩薩，以屬於這一類的為多。依二乘行果以向大乘的菩薩，都是重智的。二乘一向重智，悲心不夠，精勤禪觀，切求悟證。先斷煩惱，了生死，再回心學佛，即是智增上菩薩。因為他本重智慧，久久成為習慣了，雖然回心向大，也還是悲心不深，在菩薩道中，進程不快。二、依大師說，即像法的時代一千年。印度學佛法的，多分依天乘行果而進趣大乘的。這些可稱為天菩薩的，不像二

乘的先證小果，而是對於婆羅門教的天法有基礎的根機，習慣於天法的，以天法為方便而融攝於佛法。所以觀念佛菩薩，等於念天，或即稱之為「修天」，處處以佛化的天國為理想的境地。例如密宗的本尊，都是夜叉、羅剎像或梵像，表示了天神的姿態。這時，二乘在佛法中，地位極低。三、依大師說，一千五百年後，到了末法時代，是依人乘行而趣入菩薩道。證聲聞果的是等於沒有了，連南傳佛法的聲聞乘佛教國，也重於教育、慈善等人事。在山林修聲聞行，會被時代譏刺為逃避自私了。專修天乘菩薩行的，著重於飲食男女，要被時代責斥為迷信荒謬了。依現在的情況看，唯有依人乘行學菩薩法，即依人類的正常道德為基礎，發心直趣大乘，才是應機的，而且是可以宏通的救世的佛法。大師的分類法，由人菩薩而天菩薩，由天菩薩而二乘菩薩，是很有意義的。二乘菩薩重智；天菩薩重信（淨土、密宗，都是天菩薩行，都重信仰）；人菩薩重慈悲，對一切人類起同情心，而施設種種利濟的事業。《大智度論》曾說到菩薩：或重智，或重悲，或重於信精進。雖真正的菩薩，信進悲智是應該具足的，但依趣入大乘說，確有這三者的不同。

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

【圖：Y14p0038_01.svg】鬼神、擁護、在家、施戒、出家、解脫

初期佛教，以出家的聲聞僧為中心，釋迦佛自身，舍利弗，目犍連，大迦葉們，都是現出家相的。出家有什麼特殊風格？可稱為自在解脫。如穿衣、吃飯、住處都不怎麼講究，隨緣度日。少事少業，減除煩惱，林野風致，現出清淨自在的精神。初期佛教，以此出家的解脫為中心。此外有在家弟子，如舍衛國的給孤獨長者，摩竭陀國的頻婆娑羅王，憍薩羅國的波斯匿王，以及文臣武將，農工商賈，男女老幼。這些人都是現在家——一般人的常相，重布施、持戒，盡力於對國對家對人應作的正事。他們也修定，但重於慈定。也能了生死，但不處於住持佛教的地位，而是外圍的信眾。最外層的，是鬼神——從淨居天到餓鬼、畜生。《阿含經》與毘尼中，每有天人、阿修羅、乾闥婆、夜叉等，偶爾也參預法會；少分是守護佛教，以免惡性的鬼神來搗亂。在佛教中，處於不關重要的地位。他們有二種特徵：一、貪求，對世間

的五欲，貪心最極強烈；二、忿怒，在什麼時候，最容易引發瞋恚。佛對於這些，總是勸他們，不為自己的貪欲，暴劣的忿怒，而害人害世。天、人（在家）、聲聞（出家）三類，佛教的重心極為明確。此初期的佛教，鬼神僅是世間悉檀，不加尊重，也不否定。神教的色彩極淺，迷信的方便極少。內重禪慧，外重人事，初期以出家解脫為中心的佛教，是如此。

【圖：Y14p0040_01.svg】出家、解脫、在家、慈悲、天神、護持

佛滅後五百年的佛教情況，即大乘教興起的時代，也約有五百年。佛教的中心是演變了。處於佛教中心的佛與弟子，都現為在家相。如文殊、觀音、普賢、維摩詰、善財、常啼等菩薩，可說都是在家的。大乘歸極的佛陀，為毘盧遮那佛，也是有髮髻，戴頭冠的，身上瓔珞莊嚴的在家相。這以在家為中心的佛菩薩，表現了大悲、大智、大行、大願的特徵，重六波羅蜜、四攝等法門。當時，出家解脫相的聲聞僧（連釋迦佛在內），被移到右邊去，不再代表佛法的重心，而看作適應一分根性的方便了。聲聞乘所說的三寶觀，不是佛法的根本；究竟而根本的，是以發菩提心度生成佛為宗的一大乘。二乘雖然被推移到方便的外圍，但並沒有拒絕他們，是處在旁聽的地位。不過，迦葉等聲聞弟子，時常在怨恨自己，輕視自己，為什麼不知道修菩薩以成佛。末了才決定，二乘都要回心入大乘的，如《法華經》所說。天（鬼畜），不遠處於外圍，地位抬高了，處在左邊的地位。舉例說：傳說佛在世時有護法神——金剛力士，本是夜叉而已。在大乘佛教中，就尊稱為菩薩化身。海龍王、緊那羅王、犍闥婆王、阿修羅王，稱為菩薩的也不少，連魔王也有不可思議大菩薩。這些天菩薩，在大乘法會中，助佛揚化，也還是本著悲智行願的精神，助佛說六波羅蜜、四攝等大乘法，不過增加一些神的特徵。一分低下的天神，大抵是熱心的護法者。

這一期的佛教，從出家移入在家，從人而移向天，為高級的天與在家人的趣入佛法，也是適應於崇奉天神的在家婆羅門而發揚起來。入世利生，充滿了本生談中的菩薩精神。但同時，天的傾向發達起來，天神的地位也顯著起來。所以，這是佛教的人間化，也是天化。印度大乘佛教的隆盛，是包含這兩個內容，也影響了後來發展的傾向。這不如初期的樸素，重於集團生活

，而多少曲應世間俗習，而傾向於唯心及個人的偉大。

【圖：Y14p0042_01.svg】出家、解脫、在家、慈悲、神天、貪忿

第三期的佛教，一切情況，與初期佛教相比，真可說本末倒置。處於中臺的佛菩薩相，多分是現的夜叉、羅剎相，奇形怪狀，使人見了驚慌。有的是頭上安頭，手多、武器多，項間或懸著一顆顆貫穿起來的骷髏頭，腳下或踏著兇惡相的鬼神。而且在極度兇惡——應該說「忿怒」的情況下，又男女扭成一堆，這稱為「具貪相」。那些現在家慈和的菩薩，又移到外圍去了。至於現出家解脫相的，在最外圍，簡直是毫無地位！這種境況，從密宗曼荼拏中，可以完全看出。由於天神（特別是欲界的低級的）為佛教中心，所以一切神教的儀式、修法，應有盡有的化為佛法方便。這即是虛大師稱為以天乘行果而趣向佛乘的。由此，可見初期佛教以聲聞乘為中心，中期以人（天）菩薩為中心，後期以天（菩薩）為中心。中期的大乘佛教，一方面傾向天菩薩，同時又傾向人菩薩。人菩薩法，在印度的中期佛教，有著充分的表現；為了適應於印度神化極深的環境，佛教就更攝取婆羅門教的方便，發展到天菩薩去。

現在所提倡的人間佛教，我們是人，應以人為中心，應攝取印度初中二期佛教的人菩薩的慈悲與智慧，特應從悲起智，而不取後期佛教的天菩薩法。傳到中國的佛法，唐代也還是印度後期佛教的開始，所以還不像傳於西藏的完全天化。中國所傳的佛教，天神化本來不深，也許聲聞的傾向要濃厚些。提倡純粹的人菩薩法，即由人發菩薩心，以悲智普濟一切有情，直趣無上正等菩提，應著重中期佛教，而脫落天化的傾向。

二 諸乘應機的分析

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

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

要求未來世仍得人身，名人乘法。以人為可貴的，盡人的本分，作人類應作的正事；有此人身的正行，將來定能獲生人間。因果等流，毫無差失。生天也如此，現生修學天乘法，來生一定得生天報。行人法，得人報；行天法，得天報，這是無可疑惑的。釋尊出世前，印度的初期文化，人乘法，天乘法是沒有分別的。古人心裡所縈迴的問題，主要在人間如何能得到快樂。這是人類最基本的欲求，由個人到宗族以及國家，都是如此。他們時刻地在想獲得人生快樂，並希望這快樂能長久持續下去，這在佛法裡，叫做「現法樂」。然由於現生樂是短暫的，是隨即消逝了的。況且，人間的缺陷很多，如自然界的災害——風暴雨淹，山崩地震；人為的禍患——刀兵斫殺，爭城奪地。因此求來生為人，與更求上生天國的思想，也油然而起。此種思想，古代的一切宗教，莫不如此。這在佛法中，名為「後法樂」。

這兩種宗教思想，一求人間現法樂，一求未來人天的後法樂，近於五乘中的人天乘。這不是說：人應如此修，天應如此修，是說人如此行，即得人身，得天身。這二者，都從人身起行，從人生正行發展到生天的行法。後來，印度宗教又引出永生不死的思想，如基督教的天國永生一樣。當時印度人以為，天中的大部分還是要死的，所以探究怎樣才能究竟不死。以為唯有最高神——梵，是宇宙的本源，是永生不死的，常住不變的。人能復歸於梵，即得恒常的妙樂。這種思想的底裡，本含有解脫的意義。由生而死，死而又生，這本是個大難題；這應該想法徹底解決。佛教是超過了現法樂與後法樂，而探求究竟解脫樂的。這在一般的宗教，皆以生梵天，或「梵我合一」為究竟樂。這三種企求，歸納世界人類的思想，不外乎如此。

釋尊出世時，究竟解脫的思想，已瀰漫全印度。在人天中，傾向於天國，以為天比人間好。這因為，不但天為後法樂的地方，他們相信生梵天，即是究竟解脫處。獲得人間福樂與來生得生人天的方法，印度宗教的主要方法有六：祭祀、咒術、德行、苦行、遁世、瑜伽。一、祭祀：中國人重視祭祖宗，或祭土地神等，於古代宗教的祭祀重要性，大抵已不能深切了解。古代

的宗教情緒極濃，祭祀是唯一的大事，每天、每月、每年，都有規定的祭祀時間。如希伯來的猶太教，印度的婆羅門教，中國的神教（即後代儒家與道家共的宗教），都是這樣。逢男女婚喪，農作收成的時候，都要舉行隆重的祭祀。最高的是祭天（上帝等），但中國由帝王包辦，久之淡忘了，不再像猶太教等傾向於一神。祭祀法，古代的印度（猶太教，波斯教等也如此），一家設一火，一年到頭，家裡是不熄火祭的。祭物大抵與人間的食物相同，如新生的瓜果米穀，乳酪牛羊等。人類生活所需的東西，投到火裡作祭品。以為這樣的祭祀，這些被火燒的飲食氣味，升到天上，天神即受他們的供養。

天神生歡喜心，使你種的五穀，養的牛羊，都得茂盛繁殖，身心獲得康樂，未來能得生人間天上。後期佛教密宗的「護摩」，即沿婆羅門教的火祭而來。但還有複雜的祭祀，須請祭師代行，設三火。二、咒術：不但是印度，古代人大都有此信仰。如中國的道教，也有咒術。持咒時，身體也有表示的動作，還有象徵的物品。祭祀的咒語，含義在可解不可解之間。古人相信咒語有很大的力量，可為人類與天或鬼神間感通的工具。印度的咒術，有的為附於祭祀的用語，動機還光明正大。但另有獨立的咒術，其間即有存心不正，利用低級鬼神的魔力，作損人利己的邪術。三、德行：如人遵守祖宗的成法，奉行家庭間的義務，或為國家作戰等。凡是看作人類應行的正法，都可為來生人天的因。同時，由於祭禮，對祭師要發心供養，布施的風氣盛起來。祭師對於祭主——信徒，也時常警誡他們，要誠敬老實，或奉行特定的戒條，否則祭祀與持咒就會無效。這裡面，也含有道德的正行。人生正行中，如不殺、不盜、不邪淫、不妄語等，古來也已非常重視的了。

上面三類，大致為求現法樂與後法樂的行法（祭祀，通究竟樂）。四、苦行：有禁欲的意義，如物欲的享受，極力節制，又含有努力的意思。上三種，是一般人所能做的，但苦行只是少數人的特行，是宗教中最精進的人。苦行，是戰勝物欲的精神，如甘地也是一苦行者，他終身是那樣的精苦，印度民族的獨立，是受了他最大的鼓舞，發生難以相信的感召力。但有偏於戕賊身體的苦行，如常立、不食、臥荊棘中等，即是無意義的了。佛在世時，摩竭陀與央伽國，修苦行的極多，受到世人非常的崇敬。這些苦行者，不是

人乘法，而是傾向於生天及解脫的。五、遁世（近於中國的隱逸）：有的覺得，祭祀、咒術等是形式的，為家庭俗事所纏的。真正的修持，要擺脫形式的宗教，到深山叢林裡去專修。釋尊未出家前，這風氣就已盛行，稱為沙門。有的到五六十歲，完成了家庭的義務，再過遁世生活；有的少年即出家。六、瑜伽：隱遁者，大抵是苦行者，又是修持瑜伽的。瑜伽，大抵與佛教的禪定相近。從物欲的克制，呼吸的調御，精神的集中，以達超越的自在境地。

這身心體驗的瑜伽，即是生天或了脫生死的究竟法門。上面所說的六項方法，祭祀、咒術，是一般的，求生人天的；德行，通於做人的方法，以及進修的根本道德；苦行、隱遁、瑜伽，是生天的，而且是生天得解脫的。釋尊出生於印度人間，應機立教，對於這些，是怎樣的攝取或破斥呢？

【圖：Y14p0049_01.svg】祭祀、咒術、德行、苦行、瑜伽、遁世、人乘法、天乘法

佛所安立的人天乘法，將祭祀除開。如婆羅門繁重的祭祀，佛法中是不要的。這如猶太教本重祭祀，被耶穌革除了一樣。談到咒術，更是絕對否定的。佛法對於印度的祭祀天神，如屠殺牛羊，毒害生命，耗費財物，勞動大眾，佛以為這只有增加罪愆，毫無益處。在家佛弟子，如不鋪張，簡單地用點香、花、果、穀來供天，也不阻止他。這是攝化眾生的方便，屬於世間悉檀。從這可看出佛教的寬容精神，不像基督教、回教等的排斥異己的作風。東方的精神，是寬容的，但佛法每因寬容而引出流弊，這是佛徒不曾能把握佛陀創教的精神。還有祭祀祖宗，印度、中國都重視他。有人問佛：祭祀祖先有沒有用？佛答：如父母死了，墮在餓鬼道中，祭祀他，可使他暫免飢餓的苦迫。若生到人間或天上，畜生或地獄，就用不著祭祀。因為，如人及畜生，都是不依祭祀而生活的。佛這樣回答，真耐人尋味。但聽者又問：如父母不墮在餓鬼中，即不要祭祀嗎？佛又答：也可以，因為過去生中的父母，不能說沒有墮在餓鬼中的。佛不反對祭祖，一、為使餓鬼得食；二、免與印度的習俗發生嚴重的糾紛。要生人天，要具足人天的正行。有了人天正行，現法得樂，未來也得樂果。相反的，如殺生、偷盜等邪行，未來墮惡道受苦，現法也受種種苦果。人天乘的德行，約有三種：施、戒、定，稱為世間三

福業事。施是犧牲自己所有的，不貪戀慳吝，而肯拿來利他。持戒是制伏煩惱，與一切人建立正常的關係，使自己的行為，不作損人的邪行。定是內心的淨伏，煩惱的部分斷除。這裡是著重禪定中的慈悲等持，為利他的廣大同情心。人乘的方法有二，施與戒。天乘的方法，更修禪定。生天必要修定，如修得四禪，將來能生色界四禪天。遁世，是天乘法（生欲界天法是不一定遁世的）；精修瑜伽，為生天的主要法門。苦行，佛教是取他的精意（通於人天法），主張少欲知足，精進勇猛；不過苦，不縱欲，取著中道的態度。總之，印度宗教以為生天即得解脫的方法——遁世、苦行、瑜伽，佛是多少修正了他，以為這不過生天法而還不能得究竟解脫。布施與持戒，一般的說，是人乘的德行。進一步的，也可以生到欲界天（也要多少習定）。要想生到色無色界，非修禪不可。所以，人乘法以施戒為本，而重在戒善，無戒即墮落鬼、畜趣。天乘法以戒定為主，而重在禪定。適應印度當時的根機，人乘法即為家本位的德行。從佛法去了解他，這實是適應人間所最急需的。不過，限於時機，佛教最高深圓滿的真義，還不曾充分（在人乘法中）說明而已。佛法的人乘法，與中國儒家的思想相近。

基於人、天的聲聞乘：佛為適應當時印度的民情、根性，立人天乘法，又依此而進立聲聞法。聲聞，本為當時佛弟子的通稱，從佛聽受正法，依法修行得解脫，都叫做聲聞。後來，演變為一部分佛弟子的專稱。要說明基於人天的聲聞乘法，還得從前所說的六種說起：

【圖：Y14p0052_01.svg】德行、苦行、隱遁、瑜伽、戒、定、慧

印度一般在家的人天法與究竟解脫法，依釋尊看來，人天法中也有種種錯誤。尤其是外道的解脫法，都是虛偽的，有著根本的錯謬。佛所安立的聲聞乘法，是究竟的，徹底的真道。修學究竟解脫道的方法，即三無漏學——戒定慧；唯有這三學，能令人離煩惱，了生死，得解脫。此外，沒有任何方法，可以使人達到目的。印度外道生天究竟的方法，或重在祭祀，聲聞法中對祭祀是一筆勾銷。真有正見的究竟解脫，決不從祭祀得來。佛雖為了避免無意義的爭執，從世間悉檀的立場，容許供天，施鬼，但佛教的出世法，是絕對用不著祭祀的。咒術，雖印度的外道，以為真我解脫時，要心念「唵」

等為方便，但初期的聲聞法，是不需要這些的。佛說：「見諦」（悟證真理）的人，就是生了大病，受種種劇苦，甚至可能死亡，也決不去求學一句咒，幾句咒，或者千句咒，希望避免自己的痛苦與死亡。可見這惟不見真理的愚癡眾生，才去學習。真淨的出世法，要從正知正行中來，決不能從神化的祭祀與咒術中來。

德行，聲聞法重在精持淨戒，這是到達出世的正道。從出世解脫的立場說，世間一般的布施，每與解脫不相應：或為了虛榮，為了聚眾，為了趨吉避凶，為了希求人天果報，這都是世俗生死心，與解脫的佛法不相應。佛法是稱歎布施的，但單是財物的施捨，如一般人以世俗心作布施，這是不能成為解脫道的。修出世法的重視淨戒，戒中即含得一分苦行。穿衣、吃飯、睡覺，這些要清苦澹泊，少欲知足。如外道那樣的無意義的苦行，如夏天在烈日下曝晒，冬天裸體挨凍等，在聲聞的解脫道中，徹底的呵責他。當時印度所修的瑜伽，以為能完成解脫，佛一概攝於禪定中，如四靜慮、四無量、四無色定，皆屬於定。這些定，修得再高深些，也不能得證涅槃。假使修此而能了生死，就不需要佛法了。印度外道重定，佛法的特質是慧。要了生死，必得滅除妄想，斷盡煩惱，空去我執。有些外道，以為修習瑜伽，一切粗顯的心念不生起，甚至一些微細的分別也不生起，這就是了生死而得真我的解脫。依佛法說，內心的妄想分別，由於不能正見世間的一切法真相而來；如不將這錯誤的認識糾正過來，但以心力將妄想降伏下去，這只能離一分煩惱而得定，根本煩惱還是潛在的。佛法所以能得真解脫，是必將生死的根株斷了。生死的根源是什麼？外道所說個人自體的「我」，與宇宙本體的「梵」，看作常住不變的，安樂自在的，常住不變的小我、大我，都從生死根本的我見中來。必須以慧觀察，悟到他是無常、苦、無我（空），才能將生死的根本煩惱解決了。佛法不共外道的地方，在這上明顯地表示出來。這如除草一樣，外道僅將草頭薙去，根還留在地裡，有了雨水的滋潤，它馬上又長起來。佛法的斷煩惱草，是從它的根本去斷盡了，這才再沒有生起的可能。學佛法的，要將錯誤觀念扭轉過來，從無常、苦、無我的正見中，引發真慧，就必能得到解脫。

現在從聲聞乘與人天乘的關係說：

┌──────在家弟子

│人間比丘─┐

聲聞─┤ ├─出家弟子

└無事比丘─┘

聲聞弟子，也有幾類的：一、在家弟子：一般人誤會學佛的真義，認為學佛就必得出家，不知不但菩薩乘不如此，聲聞乘也不如此。由於誤會了學佛的意義，所以一味模倣出家的行徑，以為是唯一的修學法。釋尊創立的佛法——聲聞乘法，在家弟子中，如頻婆娑羅王、波斯匿王、給孤獨長者、質多長者、梨師達多大將，以及一般士、農、工、商，其中證果的很多。聲聞弟子，不一定要出家的。但能正信正解、修三無漏學即可。戒中，受五戒、八戒——在家弟子的加行戒。精嚴的苦行，在家弟子是不修的。佛最初在鹿野苑轉法輪時，首先即這樣說：世間人有二種：(一)、縱欲的樂行，專門享受五欲樂，這不是解脫因。(二)、苦行，一味的刻苦，這也不是解脫因。佛法，應修中道的不苦不樂行。在家弟子，或務農，或做工，或經商，或治學，或當兵，都是過著在家生活。但與一般在家的不同，即能正信三寶，不耽著於五欲的享樂。白天修作人間正事，晚上或修慈悲喜捨定，或作無常無我觀，引發真智。但能由正戒發正慧，不廢人間正業，也可了生死，得究竟解脫。如不隨順佛所說的三無漏學修行，即刻苦到不能再苦，祭神念咒，一切毫不相干，反而多作了些冤枉業！在家弟子的聲聞乘，顯然是依人乘而引入聲聞乘法的，即適應一般在家根性的。家事、國事，照常的工作，但依人間正行為基礎，而進修三無漏學，即得聲聞乘的究竟解脫道。所以，不但大心的菩薩道，聲聞乘法也不一定是隱遁到深山曠野裡去修行的。

二、出家比丘，又分為二類：(一)、無事比丘，即阿蘭若比丘。他們歡喜住在阿蘭若（寂靜處）處，過著隱遁的清苦的獨善的生活，專修定慧，生怕世事來擾累他。他們持戒，生活極端清苦，佛法中的十二頭陀行，就是這種人常修學的（這本是當時宗教徒的苦行）。有的不住房子，在樹下過宿，

或者在死人塚間住。穿的是糞掃衣，是從垃圾堆中撿來的碎布，破爛齷齪，用水洗淨以後，一塊塊地縫綴起來。吃，有的懶得乞食，就在山間林下，撿一些可以充飢的吃下。這些無事比丘，是精苦的，出家弟子不一定這樣作。這是屬於緣覺的根性，如頭陀第一的大迦葉說：釋尊出世，我隨著修學；若不出世，我也是要證覺的。他的厭離世事，重在隱遁苦行，甚至不願為人說法。這可稱為天行為方便的聲聞乘。印度外道的天行，專過隱遁、苦行、禪定的生活。無事比丘，就是適應這一類根性。在天行的基礎上，引入三無漏學的聲聞解脫。無事比丘，與在家的聲聞弟子，作風恰好相反。

(二)、人間比丘，與上面兩類聲聞弟子，作風都不同。一般出家的，如舍利弗、滿慈子、迦旃延、阿難等，他們都勤修三學，少欲知足，一切隨緣。不貪求好的，但遇到好的供養品，也不拒絕。如遇到無食無住，或飲食惡劣，住處簡陋時，也心安理得的過去。這是人間比丘的生活方式：出家的，過著乞施生活，與在家聲聞弟子不同；而大眾和合，自修弘法，與隱遁苦行的無事比丘也不相合。人間比丘依律制建立僧團，幾十或幾百，甚至成千的比丘住在一起，大眾依「六和敬」為共住的原則。於合理的團體生活中，修行解脫，這與無事比丘不同。人間比丘的工作，除學習戒、定、慧外，每天托鉢化食，到城市或村莊裡去，隨時為信佛的或未信佛的宣說佛法。這樣的遊化弘法，使佛法深入民間，以佛法去淨化人間。人間比丘，出家而過著大眾生活，與社會保持聯繫，負起教化的責任，釋尊也就是過這種生活的。釋尊的生活，一切隨緣：他常受百味食的供養，但化不到食，也便空著鉢回來。有人將洗鍋沈澱下來的飯糍，恭敬地拿來施佛，佛也照常的歡喜吃下。他也有時樹下坐，在給孤獨園，鹿子母講堂等，即安住於高樓大廈中。有時穿糞掃衣，但價值千金的金縷衣，佛也照樣的受著。如《中阿含經．柔軟經》說：佛的隨緣受用，一般人都稱讚佛為少欲知足。這一類型的人間比丘，為不流於縱欲及苦行的極端者。如大眾共住，生活隨緣，遊行教化，近於一般的人間正行。而過著出家的生活，男女不嫁，澹泊禁欲，又近於天行。聲聞的在家弟子，是基於人乘的；無事比丘，是著重天行的；人間比丘，即綜合這二者而取折衷的立場。當時的印度，正是隱遁的苦行的時代；釋尊雖適應這

一特殊的情形，有出家的制度，但聲聞解脫道的主流，是人間比丘，顯然的是基於人乘，而重於持戒及智慧的。

基於人、天、聲聞的菩薩乘：大乘菩薩法，也是適應印度眾生的根機而施設的。真理雖遍於三世十方，但在時代性的適應上說，佛法、菩薩法，也不能不適應印度當時的根機。佛說人天乘法，以融攝印度一般的正常行。又適應一分隱遁的瑜伽者，施設出世的聲聞法。菩薩法，是將此世出世間法統一起來，成為高上而圓滿的佛法。大乘法的發揚光大，是佛滅後五百年的時代。初期佛教，聲聞是佛弟子的總稱，不分大小乘。但印度佛教中，起初也是有菩薩的：一、釋迦菩薩，二、彌勒菩薩。釋迦未成佛前，是現菩薩身，行菩薩道的。彌勒菩薩發菩提心，現在尚未成佛。照經上說：南印度有十六個青年來見佛，發心從佛修學；其中有名叫彌勒的，發願成佛，佛為他授當來下生成佛的記別。釋迦菩薩，彌勒菩薩，與當時聲聞僧的作風相彷彿，同樣的現出家相，持戒、乞食。然菩薩有深邃的智慧，廣度眾生的悲願。而聲聞的智慧淺，悲願薄，從佛聞法，急於證涅槃果，大有不同。如彌勒菩薩的「不斷煩惱，不修禪定」，明顯的顯出菩薩乘的特色。如從佛的本生、本行去看，就更顯著了！本行——釋迦佛的傳記，詳細說明釋尊的不忍眾生殘殺而發心，怎樣的慈悲精進，說法度眾生等，老病時也還是不休不息。這與一分的聲聞弟子相比，急於證果，或者不願說法，有的寧可挨餓，不願去人間乞食。從佛的智慧、慈悲、精進去看，與聲聞的精神，是怎樣的不同！

菩薩成佛，要經三大阿僧祇劫修行。往昔因中的修行故事，即名為本生談。依本生所說，菩薩可分二類：一、在人道中，菩薩每生於無佛法的時代，或為國王、大臣、長者、外道，或經商、做工、打獵，或為航海家、技術師等，大抵以在家身作在家事，而為人類——眾生謀福利。關於行菩薩道的重要故事，約有五百則。菩薩行是將自己的一切，頭目腦髓，國城象馬，隨所求而能一切施予的。其中有這樣的故事：有人染了癩病，醫生說：要用人血與骨髓，才治得好，而且那人是要從來沒有瞋恚的。那時的釋迦菩薩，為國王的王子。病人來向他乞求，他慈悲心深，隨即將自身的血髓施給他。菩薩為了實行救人的宏願，自身的一切，無不可以施捨。菩薩求法的心，也是

熱切精誠，那怕剝皮為紙，刺血為墨，析骨為筆，也歡喜而甘心去作。為了求法，就是捨身為奴，也不感到為難。「朝聞道，夕死可矣」，在菩薩道，充分表示了這偉大的精神！持戒，菩薩把戒看得比身命更重要。不得已，寧捨身命，也不肯毀戒。忍辱、精進、禪定、智慧，沒有不勇於修習。大乘法的六波羅蜜，十波羅蜜，就是從本生談的菩薩行，歸納他的性質而得來。這種難行能行，難忍能忍的堅毅願力，表現出大乘入世度生的善巧。釋尊成道以前，就是這樣做的。二、在餘趣中，主要在畜類中，本生談說：菩薩或為鹿王、龍王、象王、孔雀王、小鳥、猴子等。菩薩怎麼會墮在畜類呢？古代的傳說，鳥獸都與人一樣的會說話，從他們的行動中，常表示出極崇高的德行。本生談中菩薩的示現旁生，即是從旁生的故事中，揭發出菩薩應有的精神。例如：一隻小鳥，見到山上樹林著了火，牠怕那些鳥獸被燒死，飛到水邊用翅膀漬水，飛回洒在樹林上，一次又一次的不休不息。天帝釋見了，怪小鳥的太笨，徒然辛苦，無濟於事。小鳥回答道：能不能做到是一回事，總要這樣盡力做，應該盡可能的援救出山林中的親戚、朋友。這故事中的小鳥，即釋迦佛的前身。這樣精進的捨己為人的大悲願力，真是值得人類稱揚與效法。這其中，充滿了深刻的教訓，理解他的真義，不論鹿象也好，龍蛇也好，菩薩的悲願大行，人類是應該這樣去效法的。如作為事實去解說，這許多鳥獸，是菩薩示現的，是菩薩慈悲度生，不惜去受苦的榜樣。

本生談所說的菩薩道，將菩薩為眾生為佛法的精神，和盤托出，天台家稱之為「藏教菩薩」。本生所載的菩薩行，聲聞乘者都是相信的。這可見，人身的菩薩，僅少數出家，大都是現在家身的。雖有隨類現生的，但現天身、地獄身是少見的。人與象、鹿等旁生，其實都是人間所親切見聞到的；在古人心境中，人與旁生是非常親切的。菩薩與一般的差別，是從他的精神和行為而表現出來。他未成佛以前，過去生中這樣，現在和未來也還是這樣，難行能行，難忍能忍，佛就是修這樣的功德圓滿而成的。古典本生談中的菩薩，一、不但在人類，鳥獸中也受生。二、菩薩每出在無佛的時代，或為國王、大臣、長者、居士、外道等。菩薩是傑出的賢者，是極難得的，沒有多數的結合成團體，像聲聞僧那樣組成六和僧團。因為本生談中的菩薩，都是個人

的，所以興起的大乘佛教，也始終沒有菩薩的集團。菩薩既現身鹿王、龍王、象王等，所以推論到菩薩無處不在，加深了混俗和光，隨類拔苦的信仰，而現實人間的菩薩大行，反而被輕視為事六度菩薩。這二點，對印度大乘佛教的影響，極為深刻。適應印度眾生的根機，佛教極力發揚人間菩薩行。由於個人的，通於異類的，在大乘思想的發展中，拘泥形跡的大乘者，逐漸向唯心的神秘的天乘菩薩行而前進！

佛滅後四五百年，大乘佛教勃興起來。「華嚴最初三七日」，「法華涅槃（末後）共八年」，傳說中的大乘法——經典，佛在世就說好了的。佛法，起初都是佛弟子口口相傳；大乘經集出流通的年代，並不算早。大乘經常載著：佛滅四百餘年，或後五百年，此經始流通人世，這是大乘法發揚時代的明證。《華嚴經》、《般若經》、《大集經》等大乘經陸續出世，性質也多少別異。但大體說，大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來的。聲聞行者，如上說有三類，但大乘法的昌盛，與在家佛弟子有密切關係，這有事例可證的。大乘經說：釋迦佛現出家相，是方便（為了適應當時印度外道沙門團）的示現。佛的真身現在家相，有髮，戴天冠，佩瓔珞，如毘盧遮那就是這樣。論到菩薩，如文殊、普賢、觀音、善財、維摩等，大多是在家的，出家菩薩是很少見的。大乘法不一定是釋迦佛說的，而且多數是菩薩說的。如文殊對於大乘實相，即為菩薩說了不少經典。《華嚴經》幾乎全部是金剛藏菩薩與功德林菩薩等說的。《維摩經》、《般若經》，也多半為佛弟子說。大乘經中，佛是處於印證者的地位；這表示了大乘法，是以在家佛弟子為中心而宏通起來。因為一般在家佛弟子，崇仰佛的出世法，而又處於世間的立場。佛法普遍的傳播於民間，由城鎮而鄉村，由鄉村而僻野，人間受到佛法的熏陶，即自然而然的，有以在家佛子為中心的，重視人乘正行——德行，讚仰出世而又積極地入世度生的佛法，發揚廣大起來。舉例說：一、《華嚴經》中的〈入法界品〉，善財童子菩薩是精進求法的模範。所參學的菩薩，初三位（代表三寶）是出家的，以後有的是國王、法官、數學家、航海家、工程師、外道等。學菩薩行，就是追從這一類的菩薩去參學。二、《維摩經．方便品》所說，維摩弘揚大乘法，也以在家為主要對象。婆羅門，剎帝利

，或其他階級的人，應什麼機，說什麼法。他去謁見國王，就誘導國王以合理的政治。進學校，就教以佛化的教育。甚至酒肆淫舍，也時常聽到他的法音。這二位在家菩薩，一是修學的，一是弘揚的，都是以一切人類的正行，融化於佛法而使他更合理化。這一切的人間正行，即是菩薩的廣大正行。這不像出家聲聞僧的偏於遁世、禪定而不重視慈悲。菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大。從大乘修行的法門內容而說，也可以明顯的看出來。如：

【圖：Y14p0066_01.svg】布施、持戒、禪定、智慧、忍辱、精進、慈悲方便、人天法、聲聞法、菩薩法、世間法、出世法、入世而向出世、出世而能入世

出世的聲聞法，不重布施；世間的人天法，不論（勝義）智慧。菩薩法以六波羅蜜為根本，將世出世法綜合起來，到達最高的圓滿境地。著重於救世，所以重行肯定布施的價值，該攝到菩薩道中來。所開示的本生談，布施都從大悲心來。布施的真義，是犧牲自身的一切：財物、時間、精神等，幫助人或解決人的一切困難。大乘菩薩是入世的，入世即不能不廣行布施。又因為菩薩是不忘出世的，所以也重視智慧。以智慧來攝導善行，以布施等來助成智慧出世。菩薩是這樣的出世而入世，入世而又出世的。忍辱與精進，聲聞乘中也有，但大乘為了自利利他，對忍辱與精進，更為重要，內涵也深廣得多。慈悲與方便，是大乘菩薩的特質。菩薩度生，以此二為工具。無論在任何時代，任何環境，菩薩道必以此為要務。大悲是通過智慧的悲心，與仁愛等相近而不同。方便是為了適應，從慈悲而引出的智慧妙用，即善巧化度的方便。從這分析去了解，菩薩法是以人乘正行為基，在出世與入世的統一中，從世間而到達究竟的出世。佛法在印度普遍發揚以後，在家學佛的如風起雲湧一般，菩薩法即必然的興盛起來。

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

起來。我曾說過：出家為主的聲聞行，是適應印度苦行的沙門根機。像三迦葉、大迦葉等他們，都是從外道的根機而轉化過來。在家為主的菩薩法，是適應印度在家眾根性——如婆羅門等。適應在家根性為主的菩薩：一、著重人事；二、傾向天事——神化。大乘經中的菩薩，如維摩、善財等；十六大菩薩中的賢護菩薩，都是此界人間的菩薩。而他方世界的菩薩，釋尊說法時，也來隨喜聽法。此土他方的菩薩，所現的人身也可以說是（高級的）天身，和人的樣子一樣，而身相要高大莊嚴些。

印度婆羅門的神教，重祭祀、咒術、苦行。大乘佛教的發揚，有著天乘的融攝，所以這三種也融攝進來。佛法中有類似祭祀的，即供養。供養與祭祀，本是不同的。佛在世，在家信眾的供養，如安居期了，以衣服或飲食等來布施結緣；或平常以衣食藥品等供僧；或者修福舍、修伽藍，供養佛與僧眾。出家弟子，對於佛及師長，恭敬承事，依法修證，都稱為供養。供養本是極平實的，與祭祀無關。但佛滅後即不同了，在家人作福供佛，佛不在世，即立佛像為供養的對象。用香、花、燈、塗、果、樂來供佛；這樣的供養，與佛在世受供不同，而有了祭祀的形式。知道佛法的人，知道這不過表示對於三寶的信敬而已。傳說佛往別處去，在家的佛弟子思念他，才有優闐王刻旃檀佛像。佛滅後百餘年，阿育王造八萬四千塔，供奉佛的舍利。這種舍利塔的性質，與供佛像一樣，可見當時的佛像還不普遍。自此而後，佛像漸漸多起來，佛弟子多留意於塔廟的莊嚴了。這些事，聲聞法中即逐漸發達，到大乘佛教興起，更加著重起來。塔廟中佛像莊嚴，除上說的供品而外，還掛著幢、旛、寶蓋等供養具。佛弟子在佛前禮拜、唱讚，於佛前懺悔，以宗教的儀式為修行的方法。這些與大乘法相結合，而開拓了佛教的新時代。《法華經》說「正直捨方便，為說無上道」；「更以異方便，助顯第一義」。這意思是說：釋迦佛現出家相，而化厭離的聲聞根性，說二乘究竟，是方便門；這樣的方便，現在要捨除，顯出大乘的真義。但不能沒有方便，要用特殊的方便法門。大乘新起的異方便，據經上說：即是修塔廟、供莊嚴具、禮佛、念佛、讚佛等。如說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道。」大乘的異方便，是以佛為中心而修禮拜、供養、懺悔、迴向、勸

請。這即是《十住毘婆沙論》的「易行道」、〈入法界品〉的十大行願。大乘重於人間的積極救濟，又發展為適應一般民間的宗教情緒。以此熏習成深刻純正的信仰，從此引他發大悲心，修菩薩行。先用方便善巧，教他培福德，長信心，充滿了莊嚴喜樂的情緒，不像聲聞乘的重智慧，淡泊精苦。佛法本來是「生天及解脫，自力不由他」。等到大乘法發展後，他力加持的思想，才逐漸發達。

咒術，是婆羅門天法中所重視的。依龍樹說：大乘法中，與聲聞乘不同的，即是陀羅尼，陀羅尼與咒術有關。初期的大乘經中，有四十二字母，即文字陀羅尼；《華嚴經》、《般若經》、《大集經》裡都說到他。修文字陀羅尼的，不但持誦四十二字，也可念其中的五字，或十六字，或某一字。八大陀羅尼，是大乘法中常見的。大乘法的文字陀羅尼，也是適應婆羅門根性的。婆羅門修證求解脫，也說：觀念於「梵」——梵是一切生滅相不可說而為一切的本體。同時，口念「唵」字。這樣的心想口念，如修成就了，就可見真我，得解脫。大乘法的四十二字，以阿字為本。阿是不生不滅義，這即是一切法的本性。唱誦每字，都與阿相應，即觀一切入不生不滅的實性。《華嚴經》、《般若經》中的文字陀羅尼，觀行成就，是可以證入無生法忍的。這是觀音聲色相而契入法性的，雖還沒有說到其他，但與持咒的精神一致。後來，帝釋、羅剎、夜叉等都說咒護法，逐漸的一舉一動，都有咒有印，發展為密宗的修持法。大乘以方便善巧，融攝咒術，以佛法淨化它；由於佛弟子的久而忘本，佛教化神教，結果反多少被神教化了。初期聲聞法，最純樸。大乘重人間救濟，而神化的內容反多了。這由於：一、當時發心學大乘法的，多是一般平民，曾深受印度教的影響。二、婆羅門的天法，當時又重新抬頭，演成現今所稱的印度教。多少傾向於天乘的大乘法，應時應機，發展出異樣的光芒，而反障蔽了大乘的真精神。

苦行的思想，聲聞教中，一分遁世者，如十二頭陀等，還不失為精嚴刻苦的正道。大乘法中，無意義的苦行，又多少滲雜進來。如燒臂、燃香、捨身等。印度神教的三大特徵——祭祀、咒術、苦行，大乘中都顯著融攝著。

大乘發揚時代，雖也有出家聲聞，但在大乘經中，不是教化的主要根機。大乘經中，大抵彈斥出家的聲聞僧，如《維摩經》天女散花，落到菩薩身上就掉下，落到舍利弗身上就粘著，維摩詰長者即說舍利弗的習氣沒有斷盡。大乘經中呵責出家的聲聞行者為焦芽敗種，為癡犬。而聲聞行者，如大迦葉等，也表示自己不是，不應該取證羅漢果，弄得現在不能修菩薩行。或是說聲聞行者，也曾發過菩薩心，只是忘記了。如《法華經》，即以此而認為聲聞的學無學人，都要迴小向大，趨向佛道。總之，在大乘佛法的發揚中，聲聞不是主要的，反而是依於人菩薩行，天菩薩行而附帶的發達起來。等到大乘隆盛了，才發展回小向大，依聲聞行果而趨入佛果。

即人成佛為佛教的真義，從上來的應機施教，可以了解人法、天法以及聲聞菩薩法的特質。而大乘法的發揚，是從適應於隱遁的天行的聲聞行，而轉向於入世的人行的菩薩道。雖然菩薩道的發展，由於適應一般的民間而通俗化，攝受一分祭祀、咒術、苦行的天行，或加上隱遁、瑜伽，發展為後期佛教的依天乘行果而向佛道。但大乘初起的真義，確是為了適應人類，著重人行，發展為不礙人間正行的解脫。佛法是怎樣的重在人間！對於天法，佛又是怎樣的淨化他。佛法特色的聲聞行與菩薩行，雖一攝人行的根機，一攝天行的根機；而佛化了的人行、天行，都不是一般神教那樣。施、戒、禪、慧，都不離於人類的道德，淨化身心的體驗。從佛出人間的意境中，一重人間，一重佛道。這我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。從來所說的即世間而出世，出世而不礙世間，今即稱為即人而成佛，成佛而不礙為人。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。必須確定人間佛教決非同於世間的慈善事業，是從究竟的佛乘中，來看我們人類，應怎樣的從人而向於佛道。（仁俊記）

卷004

人性

一 人與眾生性

眾生之通性：佛法雖普為一切有情，而真能發菩提心，修菩薩行而成佛果的，唯有人類。如唐裴休的〈圓覺經略疏序〉說：「真能發趣菩提心者，唯人道為能。」所以雖說眾生都是佛法所濟度的對象，而唯有人類，有智慧，有悲心，有毅力，最能承受佛法的熏陶。佛出人間，就是人類能受佛法教化的證明。一切眾生各有他的特性；人有人的特性，必須了解人在眾生中的特勝，以人的特性去學佛，切勿把自己看作完全與（一切）眾生相同。

同是眾生，眾生即有眾生的通性。今略舉三點說：一、依經說，「一切眾生皆依食住」。眾生生命的延續，必須不斷的獲得營養。人是這樣，雞、犬、蟲、魚等也無不是這樣。佛法說食有四種：(一)、段食，像我們煮的飯和吃的菜，都是分成段落的吃下，叫段食。(二)、觸食，六根與境相觸，也有延續生命的力量。特別是身體的觸——如按摩、運動、洗澡等。(三)、思食，即希望。眾生要有欲望，才能維持生活。一個人雖是老病相侵，但他總是要想法子活下去，這叫思食。(四)、識食，人類的意識，因執著自我（身心），執取自體，所以身心雖壞，而卻會生死死生，流轉不已。前二種食，屬於物質的；後二種食，屬於精神的。這是眾生賴以維持生命，使生命延續的因素。不但人間具備這四食，鳥獸等也是全有的。思食與識食，為一切眾生所必有的，而對於生命的延續，有著最重要的關係。段食與觸食，都不過能延續這一生的生命而已。總之，「依食而住」，是人類與眾生相同的。生存需要營養，但這是要適量的，而且按時不斷的補充。如長明燈，要時時添油，時時修淨燈心，否則就會熄滅。我們的段食，也是這樣，要按時進食，多了會成病，少了就挨餓，不吃即活不下去。這是生存所必要的，而也是麻煩的事。如單靠思識二食能生活下去，這問題比較簡單些。可是大部分，特別是人類，要依賴段食才得生活。一切的努力活動，幾乎無非是為了解決生活。然物質的營養，不但是人類，畜生等也如此。在人類社會，如不把它當問題處理，社會與人類都是不得平安的。但僅將這問題解決了，不進求人類特性的發揮與完成，這對人類問題的癥結，還是不得解決！人所以被稱為人，雖有與眾生一樣的通性，但又有超越其他眾生的特性。太虛大師曾經說：

「人類的教育，如專在穿衣吃飯上著想，這是動物教育，與一般動物並無大差別」。這雖似乎說得刻薄，但人的教育，解決人的問題，不能局限於這些，也是確實如此的。

二、「一切眾生皆以愛欲而正性命」，這是《圓覺經》所說的。愛欲，經文作淫欲。然淫欲實不遍一切眾生，非生死根源。人類的綿延不絕，是由男女淫欲的關係，淫欲側重在人類，可通於欲界（地獄趣亦不通）。如約一切眾生說，應該為愛欲。人類有男女性別，才互相配偶，人是由父母的淫欲而生的。從淫欲而生的，呱呱墮地的小孩，經說雖不知淫欲為何，而實不斷愛欲的隨眠（潛力）。到了成年的時期，淫欲即漸漸地發動起來。所以人類把男女婚姻，看作傳宗接後、成家立業的唯一大事。由淫欲而有生命的出現，這唯有人類與一分動物——雞犬等是如此。依佛法說，眾生的生命，不都是由淫欲而有的，如化生，或濕生的一分，不由兩性的淫欲，也能現起生命的。照科學家說：有的下等動物，是不分雌雄的，由一體的分裂（為二）作用，就有新的生命延續下去。所以，佛法以為男女欲事，為人類與欲界天的特徵，一分的鬼、畜也有，而上二界與地獄眾生，都是不起淫欲的。這樣，如說一切眾生皆以淫欲而正性命，這是不了義的（可能是譯者不好）。究竟的說：一切眾生皆以愛欲而正性命。男女的愛欲，為愛欲中的一種，為欲界，尤其是人類極有力的愛欲。一切眾生繫縛力最強而最根本的，是自我愛。佛說：「愛無過於己。」人類的一切行為，總是為自己打算；為了自己，甚至不惜用殘酷的手段，毀滅他人，或其他的眾生。即使病得非死不可，總還是想活下去。真要死了，更希望死後的存在——佛法名為「後有愛」。佛法肯定生死的根源是愛欲，愛欲即愛著自身，而推動向外取著各種境界（男女淫欲也是一種）的動力。一切眾生都為此愛欲繫縛得動彈不得，所以在生死海中頭出頭沒。儒書說「飲食男女，人之大欲存焉」；又說「食、色性也」。色即男女欲，性是生來就是這樣的。依佛法說，食——飲食，即一切眾生皆依食住。色——男女，即一切眾生皆以愛欲而正性命。但佛法所說的食與愛，不但飲食男女，這不過但指人類說。這雖是人生的大問題，但決不是人類所獨有的，至少大部分眾生是相同的。人類與眾生，同為這食色——食與愛

的強烈束縛，因此而作出種種罪惡，所以有方法——教育，政治，法律等來規範他，以減少一切不必要的罪惡。

三、自我感，也是一切眾生所共有的。本來，一切眾生都是互有關係的；而構成眾生的因素，也是一切法不離一法，一法不離一切法的。可是在緣起的和合中，眾生是形成一獨立的單位，自他間現出彼此的差別，各成一單元而不斷的延續。雖然息息相關，人與人間沒有絕對的獨立性，而因緣和合所現起的形相，有相對的差別。如水與冰：水本是無分別的，一味相融的；但結成的冰塊，就各各不同。這塊大，那塊小；那塊化成水，這塊還是堅結的。眾生也如此，本來息息相關，相依相存。由於眾生的無始蒙昧，不與平等一味相契合，而形成獨立的形態。於此因緣和合的相對自體，有自我感，不能了悟無人、無我、無眾生的定性。眾生一個個的獨立形態，佛說是依五眾（蘊）和合而生，這五眾和合而成的單位，內有複雜性而外似統一。一切眾生的自我感，都將自己從一切中分離出來，意解作一獨立體，一切問題就層出不窮了。眾生都有心——精神活動，因此也就都有自我感。對自己的身心、家屬等，能深切的注意愛護他，對他人的卻漠不關心。不但人這樣，牛羊也是這樣，但自我感不能像人那樣的明晰罷了！息息相關，法法緣起，而眾生都看作獨立性，起真實的自我感，這是眾生共同的錯覺。佛法中的無我，就專為對治它的。有了自我感，處處以自我為中心，不論是食、是色、是名譽、是權利，都想佔有他，使一切供給我，從屬我，為我所有。每每只顧到自己的生活，而不問他人的苦樂。強取、豪奪、欺詐、控制、奴役……斫殺鬥爭，一切的禍患就無可避免了。根本的自我感，佛法稱為無明，它可以統為一切煩惱中的根本特性；凡是與真理相反的認識活動，都有無明存在。從這煩惱根本的無明而發展出來，主要的，《阿含經》裡說有三類：見、愛、慢。愛，是自我的愛好，人總是愛自己的生命，滿意自己，即使真的不好，自己也總是要原諒自己。不但愛現在的，還愛未來的生命。由於自我生存，引發外物——境的愛著。為現在而愛外物，也為未來著想而愛外物。如人為了怕米貴柴荒，即多買些藏在家裡。就是雀子、蜜蜂，也為冬天而預先積蓄食物。自我愛與境界愛，是眾生相共的。見，是執著，主要是執有確實的自

我。依佛說，我是沒有真實自性的，只是五蘊和合的假名。但在執有自我的一切眾生，卻頑固地執有自我的存在。慢，是自我的重視，因此而對他出以輕蔑。這三者，都是自我感中內含的根本特性。至於佛法常說的三毒——貪瞋癡，是由這微細的發現到粗顯煩惱。如瞋恚，是由自恃輕他的慢而起，從輕厭他，而瞋恨他。貪，耽戀五欲，都是從愛而來。顯著的不知因果，不知善惡等愚癡，皆由於錯誤的妄見。總之，這一切可泛稱為無明，而實為自我感的發展。人類固然有此，一切眾生也不能例外。

人之眾生性：眾生有各各的特性，姑且不談，先說人的眾生性。人是眾生，有眾生的一般特性，雖不是別的眾生，也有類似眾生的特性。這雖是人類所有，而不是人類特有的人性。眾生的種類極多，通常分為五趣：天、人、畜生、餓鬼、地獄。一道以內，更有很多的分類。我們但知地獄的地獄，天國的天國，而不知人間的天國，人間的地獄。其實，在人間，人是有著類似諸趣的性質。有人罵別人為畜生，也許這人沒有合乎人性的正軌，而多少帶有類似畜生的行為。地獄，是極重惡業所墮落的苦地方。略有二類：一、熱地獄，到處猛火洞燒，二、寒地獄，冰雪交加。造了惡業的眾生，墮落在這大熱大冷的地方，什麼都不關心，一直受著這極熱極冷的苦迫。此種境界，我們人間也常可見到。或住於極冷處，或住於極酷熱處。或由於貧窮，在冰雪的寒天挨冷；在酷熱的暑天，被逼工作，晒得發昏。這不是人間的少分地獄境界嗎？要救眾生出地獄苦，就要將這人間活生生受著地獄苦的，加以救助。餓鬼分三：一、沒得吃；

二、吃最壞的東西來維持生命，永遠餓著肚皮；三、受人類的祭祀食，或有或無。這種情形，人間更是遍地都是。特別是遇到旱荒水潦的年頭，或者兵火、疫癘，弄得赤地千里，食糧無著，大家在饑餓恐怖的生存線上掙扎過活，這不是人而現成餓鬼一樣的情形嗎！畜生，是被奴役的，如牛馬；被吞食的，如豬羊；被豢養玩弄的，如籠中的小鳥，外國人的哈巴狗；被殺害的，更多更多。這世間的人類，過著被奴役，被殺害，被玩弄，被吞食，不是到處都是嗎！多少人還過著畜生的生活呢！此外，畜生是無慚愧的，父母兒女間，也會淫亂殘殺，不知恩情，不知仁義。如人而也如此，即會被呵責

為畜生。本論著重在人間佛教，尤其要簡別天化的佛教，所以對於傳說的天神，應該多說明些。高級的鬼畜，也叫做天。如四天王中，毘樓博叉是龍王，毘沙門是夜叉王。高級的天——欲界空居的與上二界，是沒有鬼、畜的。這些鬼畜天，都含有表法的深意。如乾闥婆，他是戀愛的愛神；會彈琵琶，作樂，為諸天的歌神，即音樂神。

在印度神教的傳說中，如跳舞、演戲、唱歌，可以生戲樂天，如乾闥婆一樣。那麼，在人間醉心於戀愛，醉心於音樂藝術的，如著重於低級的情欲，即是人而含有乾闥婆的性情了。羅剎，男女不同：女羅剎是漂亮的，專門誘惑男性，使男性為她而死。男羅剎，卻性情兇劣，形相醜惡，專與人類為難，或使人失心，或攫人而食。這樣的男女，人間豈不很多？娼妓們，同女羅剎的行為相彷。那些故意作弄人類，殺人無厭的劊子手，與男羅剎有什麼差別！夜叉，為諸天所役使的，如人間政府的衙役胥吏一樣。在天上服務的時候，侍候謹慎，一到人間，就肆無忌憚，吃人肉，喝人血，強迫人間要用活人去祭祀他。這與壞政府下貪官污吏，欺壓人民，也並無二樣。龍的特性，是脾氣壞。暴怒起來，什麼也不管，刮狂風，降暴雨，將人間的一切，破壞得一塌糊塗。人間那些暴君，也是這樣的不問人民的死活，一意任性胡為。頂有意思的，是阿修羅與帝釋了。他倆本來是親戚，阿修羅的女兒，嫁給帝釋。照印度的傳說：阿修羅本來住在須彌山頂的，是從前的忉利天主，後來被天帝釋攆走了，阿修羅便住在須彌山腳下的海邊，彼此間結下了怨仇。

這等於世間的強國，併吞弱國，或新來的民族驅逐土著而佔有他的土地一樣。他們是時常作戰的，帝釋勝了，將阿修羅的女兒擄來做妻妾；阿修羅也時刻惦念天上的美滿生活，動不動就打上來，想奪回他的原地。這故事，在印度是有事實背景的。阿修羅有兩大毛病：一、疑，帝釋有時與他談和平，他因為過去的經驗，憎厭帝釋的狡詐，對他存著絕對不信任的心理，所以造成猜疑的原因，全是由於仇恨。如德國與法國一樣，兩國是不易取得互信而合作的。他猜疑成性，連佛說的也不相信。佛對他說四諦，他疑佛對帝釋說五諦；佛對他說八正道，他又疑佛對帝釋說九正道。二、嫉妒，他懷念須彌山的光榮如意，非常嫉妒戰勝了他的帝釋。由此猜疑與嫉妒，養成好戰的

心理。帝釋與他的特性相反：一、提倡和平，推行正法。帝釋是既得利益的保持者，他當然重視和平。將人的領土奪來了，與人談和平，無怪阿修羅不信任他。他的推行正法，也像治國者的文教治國。二、他是享樂者，與那些天女們，盤桓在一起，到了窮奢極侈的享受境地，這如文明成熟而走向糜爛衰落一樣。

傳說他到人間來從佛聽法，但一回到天國，什麼也忘失了。世間的高貴尊榮者，為享受五欲而沒落，對人生崇高的理想，自利利他的事業，也想不起去做了。天、龍、羅剎、夜叉、乾闥婆、阿修羅等，各有他們特殊的性質，都不是人的正性。人的性情，無論近於他們那一種，就不能使人性得到正常的發展，不能使人性淨化而完成。所以修學佛法的，應重視人性的合理化，以人生正行到達人性淨化；對於眾生通性，或眾生所有的特性，應減輕他，揚棄他，使充分發揮人性以進成佛道。

二 人性與佛性

人，含有眾生性，也含有佛性，而人又有人的特性。關於人的人性、眾生性、佛性，先泛說世間一般的相似的見解。一般以為，人有神性，也有獸性，這是浸淫於神教的西洋學者所說。他們認為：人也帶著獸性的成分，如人的性格發展到極其殘暴酷毒，喪失人性，這與禽獸是沒有分別的。基督教的神學說，人可分為三類：一、體，即生理本能的，如純為肉慾的發展，想到什麼就任性地作去，全受肉體的欲望所支配，這是墮落的，與獸性相近。二、靈——神性，上帝賜給人類的靈性，是盡美盡善的。如純依這靈性而活動，即得主（上帝）的濟拔，而上生天堂，永生不死。三、魂，上帝將靈性賦與人類，靈性與身體結合而產生的是魂。雖不是純屬於情欲的，但也與神性相隔，這有點近於真妄和合而有的識性。神學的人性分析，以為人類專向肉慾（物質）的方面去追求，必定墮落；向靈性的方面去發展，必能生天。中國的《書經》，說到人心與道心。大意是「人心惟危」，人類受了情欲的衝動，想求得肉體的安適，這種物質的貪求不已，可能發生種種的危險。「道心惟微」，微妙難思的道心，就是契合天理的心。中國一向重視這二者的協調綜合，「允執厥中」。以道心制人心，不偏向於情欲；以人心合道心，

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

佛法所說的人類特性，不像儒者所說的人心；他是與道心相對，而偏於人欲的。也與神學者的魂不同，他僅是靈與肉的化合物，不免偏向於靈的生活。現在所說的人性，除卻與眾生類同的人的眾生性，與佛類同的人的佛性，而正明人所特勝的人性。人的特性是什麼？有的學者說：人是有手的動物，人有兩隻手，可以做種種事，製造發明，實為人類的特色。有的說：人是唯一會說話的動物，言語能將自己的意思發表出來，使他人瞭解我的一切，促成了人類文明的互相傳習。其他的眾生，音聲簡單，雖有一些音號，能傳達意思感情，但是糢糊不清的。有的說：人是頭腦特別發達的動物，所以人的思索力強，鳥獸等的智力，不及人類。有的說：人是會用火的動物，將東西煮熟了吃，還能利用熱力，去發動機器等。其他的眾生，非但不能利用火，見火就嚇跑了。這些，都是人類與眾生不同的，但不一定構成人類的特徵。最近報上，見到有生下來沒手，而會用自己的兩腳，刮鬍鬚，踏鋼琴，成一有名的音樂師。他沒有手，但還是顯出人的特性。啞吧不會說話，但一樣的能讀書、寫字，會做種種事情。至於火，不過是說人類會利用火，並不因為能用火，所以成為人。人的特性，當然從有手、會說話、腦髓大，能用火，能創造器具等中表現出來，但人類根本的特色，不如說是人類的文化生活，非常發達的意識活動。

「佛出人間」，「人身難得」，可顯出人在眾生中的地位。這在《佛法概論》「人類的特勝」中，依佛經所說，人類具有三事，不但超過了鳥、獸、蟲、魚，還超過了天上。三事是：一、憶念（末那沙）勝：末那沙即人的梵語，與末那（意）同語。人能思惟分別一切法，憶念過去，預期未來，認識現在的，都在意識中縈迴不已。人類具有這思量的作用，固然能使人作惡，而人類一切優良的知識文化，都是從此而發生出來。在眾生中，人的思想最發達。現代學者研究得人的腦部特別發達，與人的豐富的記憶力，思索力等，有密切關係，這是人類的特色。腦與思想——色與心——的關係，姑且不論，而人的思想力，確是勝於一切動物以及天神的。末那，能不斷的憶持過

去，量度未來，思索現在。人類文化的進步，就是從過去積累下來的經驗事實，而用以考察現在，推論未來，才發揚起來。憶念思惟，佛法中更應用以啟發真實的智慧。依佛法說，「生得慧」，眾生也有，譬如蜂能釀蜜，蟻能築窠，蛛能結網，它們不經過教學的過程，便自然的會這樣。這生得的智力，即是本能。但人類的生得慧，經過學習發達成高深的智力。其他動物，從加行而起的智力，雖也多少有一些，但比起人來，是太微渺了。人類於本能的基礎上，逐漸的學習，學會各式各樣的語言，種種知識，種種技能，這是人類的特點！如不能善用人類的智力，做起壞事來，比其他眾生不知道要超過若干倍。然如能善於應用，那麼，能發明一切於人類有益的事物、制度。真能善巧地運用思惟憶念，淘練雜染的而擴充淨善的，經加行慧的熏修，即能引生清淨智慧，成為人類學佛，不共其他眾生的特色。

二、梵行勝：《阿含經》說：以世間有此二法（慚、愧），與六畜不共。慚與愧，梵語含義稍不同，而總是連合說的。人能知有父子、師弟、夫婦、親友等——人類關係。因有此慚愧心，才能建立合宜的人倫關係，不致造成亂倫悖常的現象。如沒有慚愧心，像畜生那樣的不問父母、兄弟、姊妹，亂攪一頓，相殺相淫，相盜相欺，這成什麼世間！儒家重視「倫常」——家庭本位的道德，雖不免局狹，然確為人類道德的濫觴。倫，次第的意思，人與人間，有著倫次，父子，夫婦，兄弟，朋友等，有著親疏的關係，各守其位，各得其宜的應有軌律。佛法所說的「法住法位」，與之相近。人類的道德，即建立於人與人的關係，從家庭而擴大到種族，擴大到國家，擴大到世界人類。儒者說：「親親而仁民，仁民而愛物。」佛法說慈悲心的修習，從親而中，從中而疏，次第擴展到平等大同的道德。慚愧——道德的發展，應以周遍的擴大到一切眾生為理想對象，不能如後代的儒者，局限於家本位的倫常圈子。然在學習實踐的過程中，也還要有本末次第。如佛法，即以人間的人類為先。拿殺來說：殺人，為最重的根本大戒；殺畜生與殺人，殺是相同的，但論殺罪就大有輕重了。甚至將鬼神殺死了，罪也沒有殺人那樣重。我們是人，佛法為人而說，人與人的關係是特別重要的。如學佛而不知重視人與人間的道德，泛說一切眾生，這就是不知倫次，不近人情。俗語說「救人

一命，勝造七級浮圖」，也顯出對人的重視！但有的，但知護生，不知首先應護人。這才但知放生——龜、鱉、魚、蝦、蛇、蛙、鳥、雀等動物，千千萬萬地熱心救護他，而眼睜睜地看著那些無衣無食的，受災患病的人類，卻不想去救濟他們，這即是不知倫次。從人的立場說，應先救人類；這不是輕視眾生，而是擴展人類道德應有的倫次。發心應廣大，遍為一切眾生；而實踐應從近處小處做起，擴而充之，以到達遍為一切眾生。在人與人的關係中，出家的，如師長、徒屬；在家的，如父子、夫婦、兄弟、朋友，都應以慚愧心，履行應行的道德分宜。但這決非孝順父母，輕欺他人的父母；愛護自己的同屬，而排擠另一團體。

慚愧，是從人類應有的關係中，傾向於善的（人或法），拒遠於惡的（人或法）。慚愧為道德的意向，傾向於善良；多多親近善知識，聽聞正法，制伏煩惱，都從慚愧而來。要有向善遠惡的自覺——慚愧，這才算具足了人的資格。有人說：樹也知道傾向光明；狗子也會對主人表示殷勤，負責守護。然人是不同的！人知道是非、好壞，雖不一定能實行，或者作惡，但即使做了壞事，無意中會覺得不是，心中總不免「良心負疚」。那些殺人放火，無所不為的大惡人，有時也會意識到自己的不是。雖然由於環境的熏染，社會的習慣，使某些不合理的行為，竟也心安理得，不能自愧。但既為人類，這種向善拒惡的自覺——慚愧，僅是多少不同，對象不同，而決非全無的。所以雖為環境等誘惑或逼迫而墮落，但人人有慚愧心現前，而能導使改過自新。有慚愧，所以人是有自覺的德行的眾生，他會從尊重真理，尊重自己，尊重大眾輿論中，引發慚愧而勵行入情入理的德行。其他的眾生，從本能所發，而不能不如此作，所以墮落不深，地獄、畜生、餓鬼，是很少會因作惡而墮落的。人有自覺的道德意識，知慚知愧，也有故意作惡，無慚無愧。所以人——特別是學佛法的，墮落也墮得重，上進也上進得徹底。墮落後可生起向善離惡的力量，悔改自拔，也是人類的特色。有以為：天空的行雁齊齊整整的排成人字或一字，說這是雁的（知序）道德。狗會守門，說是狗的（有義）道德。不知道德是重於自覺的，可以不這樣作，而覺得非這樣作不可，這才是道德的價值——或不道德的。良好的習慣，只可說是道德的成果而已。如

天國的良善勝於人間，但這還不免墮落多於勝進，因為自然而然的如此行去，也算不得崇高的德行。所以，如大家都那樣的胡作妄為，如了解為顛倒罪惡，那必要立定腳跟，任何苦難都不妨，卻決不附和遷就，這才是人性中道德力的高尚表現。德行——即梵行，梵行為清淨而非穢惡的行為，這是人類所有的特性。

三、勇猛勝：娑婆世界——堪忍的人類，是最能耐苦的。只要所做的事情，自覺得有意義，即使任何艱苦的情況，也能忍受，毫不猶豫。「信為欲依，欲為勤依」，欲即願欲，是企圖達成某一目標的希願；勤即精進，是以積極的行動去努力完成。從願欲而起精勤，即從內心的想望，引發實踐的毅力。提起精神去做時，就是刀山火坑在前，也要冒險過去，這種剛健勇猛的毅力，為人類特勝的地方。牛、馬，也是能耐苦的。但那是受到人類的控制，頸上架了軛，身上挨著鞭策，這才會忍苦去工作，如沒有人管制牠，牠是會躺在田塍休息的。人類，雖也受有生活的逼迫，但每能出於自發的，覺得自己應這樣做的，即奮力去做成。這種願欲與精進，人類也常是誤用而作出驚人的罪惡；然實行菩薩道，難行能行，難忍能忍，即由此勇毅而來。

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

人的特性，眾生也多少有些，唯人能充分發揮出來，才叫做人。人性中，也含攝得一分佛性；將這分佛性擴充、淨化，即能與佛同等。怎樣是佛？概略的說具足三事：大智、大悲、大雄。佛的特色，正確的普遍的證覺，得大自在，是佛的無上智。佛智，凡是有意識活動的眾生，都可說是智慧性，所以經說「凡有心者，皆得作佛」。佛是徹底覺悟了的，眾生還迷而不覺（不是一無所知）。人的思想，雖到達憶念思惟勝於其他眾生，但攙雜了許多惡慧——迷謬的倒見。將那惡慧淨治了，使淨慧充分成長起來，這就能到達圓滿的佛慧。佛的大悲，度一切眾生，對一切眾生起同情心；眾生受苦，如自己受苦一樣。佛的大悲是從自心中而流露出來的。大悲是佛的德行，德行是依自他關係而盡應分的善行。道德的本身，即是利他的：如由家庭而宗族

，由宗族而國家，由國家而世界人類，更擴大到一切眾生。人類的德行，還著重於人類——從前是家庭本位的，國家本位的，近來傾向於人類本位的；這是人的德行。淨化那私我的偏執，擴大那德行的對象，即從人的德行而發展成佛的德行，大悲即佛德的究竟圓成。又佛有十力、四無所畏，表現出佛的大雄德。讚佛的，也常以師子吼等來讚佛。佛的確是大雄大勇而無畏的，負起普度眾生的重擔，這是從菩薩的大悲、大智、久歷生死的修持而成的。我們發菩提心，即願欲心，這願欲心即是引發精進心的來源。薩埵，譯為有情，其實含有勇猛的意思，用現代話說，即充滿了生命力的。經中喻如金剛，是說眾生心的志向，如金剛般的堅固，一往直前。人類的生命力，發展到非常強，能忍勞耐苦，不折不撓，勇猛精進。但還染淨錯雜而不純，如能以此充沛的生命力，轉化為成佛度生的大願大精進，一直向前，那麼究竟圓成時，即成佛的大雄大力大自在了。佛性是佛的性德，人的佛性，即人類特性中，可以引發而向佛的可能性。說人有佛性，如說木中有火性一樣，並非木中已有了火光與熱力的發射出來。據人而說，人性當然還不是佛性，不過可能發展成佛的性德而已。不妨比喻說：一般眾生性，如芽；人性如含苞了；修菩薩行而成佛，如開花而結實。不過，眾生與人性中，含有一分迷昧的、不淨的、繫縛的，以迷執的情識為本，所以雖有菩薩性佛性的可能，而終於不能徹底。如現在人的智識是提高了，社會制度，也有好的創立，但壞的也跟著來。有時，好制度，好發明，反成為壞事的工具。每見鄉村人，都是樸實無華的，一讀了書，走進大都市，就變壞了。人性中，常是好的壞的同時發展，這是人還不能擺脫情識為主導的本質。佛法，轉染成淨，轉識為智，要從智本的立場，使一切獲得良好的增進。人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成。太虛大師的「人成即佛成」，即是——「即人成佛」——人的學佛法門。（仁俊記）

卷005

人間佛教要略

一 論題核心

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

人間佛教，是整個佛法的重心，關涉到一切聖教。這一論題的核心，就是「人、菩薩、佛」——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。佛是我們所趨向的目標；學佛，要從學菩薩行開始。菩薩道修學圓滿了，即是成佛。如泛說學佛，而不從佛的因行——菩薩道著力做起，怎能達成目的？等於要作一畢業生，必定要一級一級學習起，次第升進，才能得到畢業。學佛也就是這樣，先從凡夫發菩提心，由初學，久學而進入大菩薩地，福慧圓滿才成佛。菩薩道重在實行，不單是讚歎仰信究竟的果德就成，而要著重在學習一切菩薩行。平常說菩薩，總是想到文殊、普賢等大菩薩，其實菩薩也有初學的。菩薩道所有經歷的過程，可略分三個階段：

一、凡夫菩薩

二、賢聖菩薩

三、佛菩薩

第三階段的菩薩，是證得大乘甚深功德，與佛相近似的。《楞伽經》說：「七地是有心，八地無影像；此二地名住，餘則我所得。」這是說：八地以上的菩薩，與佛的智證功德相近。《般若經》說第十地名佛地，龍樹解說為：如十四夜的月與十五夜的月一樣。所以雖還是菩薩地，也就名為佛地。這樣的佛地大菩薩，是久修二阿僧祇劫以上所到，如文殊、觀音等，初學是不容易學到的。第二階段的菩薩，是已發菩提心，已登菩薩位，從賢入聖，修大悲、大智行，上求下化——這即是三賢到八地的階位。第一階位，是新學菩薩，是凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行。雖或是外凡夫，或已進為佛

法內凡夫，菩薩心行的根柢薄弱，可能還會退失。《大乘起信論》說：信心成就——發菩提心成就，才不退菩薩位而能次第進修。初學發菩提心、學修菩薩行的，是在修學信心的階段。《仁王般若波羅蜜經》稱此為十善菩薩，也即是十信菩薩。凡夫的初學菩薩法，還沒有堅固不退時，都屬於此。依經論說，這一階段，也要修學一萬劫呢！新學菩薩，要培養信心、悲心，學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，而著重以十善業為菩薩道的基石。這類菩薩，雖沒有什麼深定大慧、神通妙用，但能修發菩提心，修集十善行——菩薩戒，精勤佛道，已充分表示出菩薩的面目。這樣的力行不息，積集福慧資糧，一旦菩提心成就，就可進入不退菩提心的賢位。

凡夫菩薩：十善，本是人乘的正法。初學菩薩而著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗。太虛大師宣說的「人生佛教」，即著重於此。大師平時坦白地說：我是凡夫而學修發菩薩心的。以人間凡夫的立場，發心學菩薩行，略有兩點特徵：一、具煩惱身：凡夫是離不了煩惱的，這不能裝成聖人模樣，開口證悟，閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱，發心依佛法去調御它、降伏它（慈航法師晚年，發願離淫欲心，也就是真實的佛子模樣）。有人說：如學佛的或出家大德，內心也充滿煩惱，這怎能使人歸敬呢！這些人把煩惱看得太輕易了。依《大涅槃經》說：有四依菩薩，可以作為眾生的依止（師）。初依，即具足煩惱的初學發心者。初依菩薩，對佛法的根本理趣，有相當的正確體認；自己學修菩薩行，也能引導眾生來學。他雖沒有斷除煩惱，但能攝化眾生，向於煩惱所不染的境地，所以能為大眾作依止師。聲聞法中也是這樣，四果聖者能斷煩惱，未斷未證的順解脫分、順決擇分聲聞行者，一樣的能住持佛法、教化眾生，為人間福田。凡依人身而學發菩提心、學修菩薩行，務要不誇高大、不眩神奇。如忽略凡夫身的煩惱覆蔽、智慧淺狹，一落裝腔作勢，那麼如非增上慢人（自以為然），即是無慚無愧的邪命。依人身學菩薩行，應該循序漸進，起正知見，薄煩惱障，久積福德。久之，自會水到渠成，轉染成淨。二、悲心增上：初發菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。專

重信願，與一般神教相近。專重修證，必定墮落小乘。初發菩提心的，除正信正見以外，力行十善的利他事業，以護持佛法、救度眾生為重。經上說：「未能自度先度他，菩薩是故初發心。」應以這樣的聖訓，時常激勵自己，向菩薩道前進。

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是展轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。這與人乘法，著重於偏狹的家庭，為自己的人天福報而修持，是根本不同的。初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互為六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存、有恩有德，所以修不殺、不盜等十善行。即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。如一般初學的，循此修學，保證能不失人身、不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

二 理論原則

法與律的合一：印度大乘法的流布，受有本生談的影響，菩薩都是獨往獨來的，所以大乘法著重於入世利生，而略帶特出的偉人的傾向，不大重視有組織的集團，這也許是大乘法晚期衰變的主因。然大乘經說：菩薩常與無數菩薩俱。依龍樹說：「俱」，就是有組織的集合。原來，釋尊所創建的根本佛教，包含著兩個內容：一、法；二、律。「導之以法，齊之以律」，這二者的相應協調，才是佛教的整體。法，是開示宇宙人生的真實事理，教人如何發心修學，成就智慧，圓成道果。法是重於顯正，重於學者的修證。律又有二類：(一)、止持，是不道德行為的禁止。(二)、作持，是僧團中種種事

項的作法，把這類事分類編集起來，稱為犍度（聚）。出家的聲聞比丘，特別是人間比丘，過著集團的生活。修行、居住、飲食、衣著，以及有關教團的事務，大家都是在一起，依律制而行的。佛世的出家弟子，有團體的組織，於集團中自利利他。但當時的在家弟子，佛只開示他們應怎樣的信解修行（也有戒律），卻沒有組織的團體。古代的政治，不容許在家眾作有組織的活動。如孔門弟子，也是沒有固定團體的。但在佛法的流行中，顯然的重法而輕律。如聲聞乘的經（《阿含經》）與律，約為四與一之比。而在大乘法中，大乘經有幾千卷（傳來中國的），律典卻等於沒有。即有小部的，也還是附屬於經中。雖然說，律是佛制的，只可依著奉行，但律是世間悉檀，更著重於時地人的適應呢！一分重律的，拘於古制，不知通變；而一分學者，索性輕律而不談。有些人，但知發心，而不知僧團有什麼大用。不知自動發大心的，自尊自勉，是難得的上根。一般中下根性，雖也要自己發心向上，但如有良好團體，教育他，範圍他，勸勉他，實在是策令向上的無上方便。如佛世的聲聞出家行者，雖也有動機不純正的，煩惱極重的，但一出了家，以經法開示他，以戒律調伏他，在大眾的攝導與折伏下，利根的當然迅速的了生脫死，鈍根的也可以漸趨涅槃。用集團力量來規範自己的行為，淨化內心的煩惱，是根本佛教的特色。後代學者而尊律的，但知過午不食，手不捉持金錢，而大都漠視僧團的真義。一分重禪的——近於隱遁瑜伽的，或以佛法為思辨的論師，都輕視律制。不知佛法的流行於世間，與世間悉檀的律制，有著最密切的關係。律的不得人重視，為佛法發達中的一大損失。所以人間佛教，必須本著佛教的古義，重視法與律的合一原則。出家的佛教，如忽視僧團的律制，必發生亂七八糟的現象，無法健全清淨。時代與過去不同了，現在的在家學眾，也有了團體的組織。但少能注意到佛教團體的特色，只是模倣一般社團的組織形式，也還是不夠的。無論是弘揚佛法，或修學佛法，只要是在人間，尤其是現代，集團的組織是極其重要的。人間佛教，以人生正行修菩薩道，要把握這法律並重，恢復佛教固有的精神。切勿陷於傳統的作風，但知真參實悟，但知博究精研，於毘奈耶——律的原理法則，不能尊重。現代修學菩薩行的，必須糾正這種態度，法律兼重，來契合佛法的正

宗。

緣起與性空的統一：法律並重，是初期佛教的精髓。緣起與空，是中期大乘的特色。緣起與緣起性空寂，《阿含經》已有說到，而且是作為佛法的特質，菩薩道的特質的。但由於適應當時的一般根性——著重個人解脫，所以對緣起性空的中道，僅是要約的開示，而還沒有廣博的開演出來。到了佛滅後四五百年，在大眾及分別說系的化區中，興起的大乘佛教，才使緣起性空的中道，徹底的闡發無遺。世間的一切事象：人物蟲魚，山河大地，草木叢林，什麼都各有他的特殊體性、形態、作用。這一切的一切，都是從緣所生的法相，一切依因緣和合而幻現。這幻現的緣生法，表現出他的無限差別相。個人的生死與解脫，道德的行為，世道的治亂，一切無非緣起。世間的宗教者，哲學者，不能徹底正解緣起性空的中道義，都在尋求宇宙最後的，或最先的實體，傾向到本體論，形而上的神秘領域。佛所創覺的正法否定他，因為一切是緣起的，所以一切是性空——無自性的，「一切法不生不滅，本來涅槃」。事象與理性，如花的表裡一樣，形與影一樣，有表即有裡，有形即有影。一切法也是這樣，不能離相覓性，也決非從性體而生事相。從性空看，一切是泯然一如的。從緣有看，因為緣起，所以性空；性空這才所以從緣起。學佛的，有的偏重於事，著重法相的差別，於空平等性不信不解，或者輕視他。這種見解，是不能與出世的佛法，尤其是與大乘法相應的，不能成就菩薩道。又有些人，執著本性，空理，醉心於理性的思惟或參證，而不重視法相，不重視佛法在人間的應有正行，這就是執理廢事。唯有依據緣起性空，建立「二諦無礙的」中觀，才能符合佛法的正宗。緣起不礙性空，性空不礙緣起；非但不相礙，而且是相依相成。世出世法的融攝統一，即人事以成佛道，非本此正觀不可。既不偏此，又不偏彼，法性與法相並重，互相依成，互相推進，而達於現空無礙的中道。但這是說易行難，初學者在處事契理的學程中，每每是不偏於此，便是偏彼。但能以此現空無礙的正觀為思想基礎，從一切三業行持中去實習體會，隨時糾正，終可以歸向中道。然這裡是說，學發菩薩心，學修菩薩行，應以佛的正見為本，不是封鎖在宗派的圈子裡，將後代的法性宗與法相宗，作勉強的合一。在中道正見的根本上

，與經論不相違背的，契理而契機的，融攝而冶化一番，抉擇出人間佛教的正義。所以，這是超越宗派的，歸宗於佛本的。然還有應該注意的：緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。因為，如泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開眾生為本的佛法，如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」、「即人成佛」的精義。

自利與利他的統一：世間的凡夫，不能有純粹的利他，一切都是從自己打算而來。專為私我打算，結果也不能有真正的自利。然在佛法中，聲聞乘重在斷煩惱、了生死，著重於自己身心的調治，稱為自利。這在離繫縛、得解脫的立場來說，是不可非難的。聲聞乘著重身心的調伏，對人處事，決不專為私利而損他的。聲聞賢聖，一樣的持戒、愛物、教化眾生，這與凡夫的自私自利，根本不同。大乘指斥他們為小乘自利，是說他過分著重自心煩惱的調伏，而忽略了積極的利他，不是說他有自私的損人行為。大乘道也不是不重視身心的調治（自利），只是著重利他，使自利行在利他行的進程中完成，達到自利利他的統一。凡夫學大乘道，以大悲心為動力，以普度眾生的悲心來廣學一切。經上說：「菩提所緣，緣苦眾生。」眾生受無量苦，菩薩起無量悲行，所以大乘道是「以大悲為上首」的。然發心利他，並不忽略自己身心的調治，否則「未能自度，焉能度人」！如不解不行，不修不得佛法，既無智慧，又無能力，那怎能利他呢！所以為了要度一切眾生，一定要廣學一切——戒定慧三學、六波羅蜜等。如出發於悲心，那麼深山修禪、結七、掩關，也都是為了造就救度眾生的能力。所以菩薩的修學，與小乘的出發於自利不同，一切是為了利他。如為眾生，為人群服務，作種種事業，說種種法門，任勞任怨，捨己利人，是直接的利他。修禪定、學經法等，是間接的利他。菩薩是一切為了利他，所以對身內的、身外的一切，不把他看作一己私有的。一切功德，回向眾生，就是得了優越的果報，也願與大眾共其利益。老子所說的「為而不恃，功成不居」，就與大乘的心行相近。事情做好了，不當作自己的；功德成就了，推向大眾去。功德的回向一切眾生，便是大乘利他精神的表現。

菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生；習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。說到大乘道的自利利他，也不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！如這塊小園地，執著為我所有的，我栽花，我種樹，我食用果實，這就是自私的行為。即使是物物交換，社會得其利益，也算不得真正的利他。大乘行者就不同了，不問這株樹栽下去要多少年才開花，多少年才結果；不問自己是否老了，是否能享受他的花果；也不為自己的兒孫打算，或自己的徒弟著想。總之，如地而有空餘的，樹而於人有益的——花可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人摘了吃；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植它。但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行為，逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。凡是於眾生、於人類有利益的，不但能增長自己未來的功德果報，現生也能得社會的報酬。如上所說的小小利他功德，還能得現生與未來的自利，何況能提高向佛道的精進，擴大利他的事業，為眾生的究竟離苦得樂而修學呢！所以凡不為自己著想，存著利他的悲心，而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行、趣向佛果了。自利利他，同時成就。

三 時代傾向

佛法是應該契機的（不是迎合低級趣味），了解現代中國人的動向，適應他，化導他，為以佛法濟世的重要一著。現代中國人的動向，約有三點：

青年時代：這一時代，少壯的青年，漸演變為社會的領導中心。四五十年前，城市與鄉村裡，總是四十以上，五六十歲的老前輩——士紳、族長等為領導者，他們的地位優越，講話有力量。年紀大些，品德高些，或者做過官，如相信了佛教，一般人都跟著信仰，佛教順利地傳開了，也就得到有力的護持。現在逐漸變了，老前輩不能發生決定作用，優越的發言權，影響力，漸由年輕的少壯取而代之。所以，如佛法不再重視適應青年根性，那非但不能進一步的發揚，且還有被毀謗與摧殘的危險。中國佛教，一向重玄理、重證悟、重（死後）往生，與老年的心境特別契合。尤其是唐、宋以後，山

林氣息格外濃厚。好在從前，青年們總是以家長的信仰為信仰，至少不致過分的反對。可是到了近代，少壯的力量強化；加上西洋神教徒的惡意破壞，物質科學的偏頗發展，佛教受到了重大的危害（其實，中國固有文化都被破壞了）。上一代的逐漸過去，後起的青年們，除少數信仰神教外，大抵為非宗教的，或反宗教的唯物論者。真誠信佛法的，數量太少，這是近代中國佛教的大危機。前些時，如國府主席林森、司法院長居正、考試院長戴季陶等，都是誠信佛教的。但由於軍政黨學的組織中，多數是少壯的，而這些人又大多數是對佛教無認識，無信仰，或者印象不佳，這所以不能開展出佛教昌隆的機運，而時有被摧殘的事實。從前說「英雄到老都學佛」，這些不可一世的風雲人物，老來還是要歸信佛教，這畢竟是佛教的感召力大！但從另一面看：為什麼當他們年輕有為的時候，在政治、軍事——社會上發生力量，不以佛法去攝受他，使他更能以佛教精神去利人利世？一定要等到「來日無多」，才想到歸依佛門，懺悔前愆。這不完全是佛教的光榮，而包含著佛教忽視青年的一種缺點。當然，這不是說老年人不需要學佛，而是說應該重視於青年的歸信。

「了生死」，青年人是不大容易領會的。青年的血氣旺，意志強，意欲如海浪般奔騰澎湃，不大能警覺到生死這回事。所以如專以「了生死」為教，是不容易獲得青年的信受。可是學菩薩法，著重於六度、四攝、四無量心，發心普利一切眾生，就與青年的心境相近。中國雖素稱大乘教區，而行持卻傾向於小乘，急急的了生死，求禪悟（虛大師稱之為：思想是大乘，行為是小乘），結果青年與佛教，愈隔愈遠。反之，錫蘭、暹羅、緬甸等佛教國，雖說是小乘教，而青年人都學習佛法。他們並不開始就學了生死，而是歸依三寶，深信因果，增進向上，主要是修學不礙出世的人乘。所以推進適應時代的中國佛教，不宜因循於過去，而應該隨時記著：青年人愈來愈處於重要的地位了。中國佛教如不以適應青年的法門，引導他們來學佛，等於自願走向沒落。弘揚人間佛教，攝化的當機，應以青年為主。了生死，當然還是佛法的一大事，但修學大乘，要以「利他為先」。適應廣大的青年群，人菩薩為本的大乘法，是唯一契機的了！《佛藏經》說：耆老們，但知保守瑣碎

的教條，偏於自利，不能住持佛法。虧了少數青年，才將大法傳弘下來。過去如此，未來也一定如此，青年眾來發心修學，才是發揚真正大乘的因素。如大乘法中的文殊、善財、常啼等，都是現青年身，發廣大心，勇猛精進，學不厭，教不倦。他們自身現青年相，也歡喜攝引青年學佛；這不是菩薩偏心，而是青年人具足了適宜於修學大乘的條件。人間佛教的動向，主要是培養青年人的信心，發心修菩薩行。如不能養成人間的菩薩風氣，依舊著重少數人的急證，或多數而偏於消極的信仰，那對於中國佛教的前途，光明是太微茫了！將來世局好轉，世界佛教區的來往容易了，大家不妨到錫蘭、暹羅、緬甸、日本去，看看他們是怎樣的重視青年和適應他，用作我們弘揚人間佛教——大乘佛教的參考。

處世時代：現代的又一傾向，是處世的。佛法中，人天乘是戀世的，耽戀著世間欲樂，沒有出世解脫的意向。小乘與人天法相反，視「三界如牢獄，生死如冤家」，急切地發厭離心，求證解脫。出世，不是到另一世界去，是出三界煩惱，不再受煩惱所繫縛，得大自在的意思。佛說小乘出世法，是適應隱遁與苦行根性的。出世總比戀世好，不會因貪戀世間的物欲、權力，將大地攪得血腥薰人。至少能不貪、不瞋，養成社會上淳樸恬淡的風氣。大乘菩薩可不同了，菩薩是出世而又入世，所謂「以出世精神，作入世事業」。大乘法中，在家菩薩占絕大多數。在家菩薩常在通都大邑、人煙稠密的地方，利益眾生，弘通佛法。如《華嚴經．入法界品》、《維摩詰經》、菩薩本生談，都顯著地記載那在家菩薩，在社會上現身說法的種種情形。大乘菩薩道的偉大，全從入世精神中表達出來。菩薩為大悲願力所激發，抱著跳火坑、入地獄、救濟眾生的堅強志願。與人天的戀世不同，與小乘的出世也不相同。菩薩入世的作風，在現代戀世的常人看來，非常親切，要比二乘的自了出世好得多！近代由於物質文明的發達，由「縱我制物」，而發展到「徇物制我」。迷戀世間物欲的風氣特別強，壓倒了少欲知足、恬澹靜退的人生觀。此時而以人天法來教化，等於以水洗水，永無出路。如以小乘法來教化，又是格格不入。唯有大乘法——以出世心來作入世事，同時就從入世法中，攝化眾生向出世，做到出世與入世的無礙。菩薩行的深入人間各階層，表顯了菩薩

的偉大，出世又入世，崇高又平常。也就因此，什麼人都可漸次修學，上求佛道。

時代傾向於戀世，唯有大乘的入世，才能吻合現代的根機，引發廣泛的同情，而漸化貪瞋的毒根。同時，現代也不容許佛徒的隱遁了。從前天下大亂，可以到深山去，闢土開荒，生活維持下去，佛法也就延續下去。如山西的五臺山、陝西的終南山，每逢亂世，出家人都前往避亂專修。現在的情形不同，不但不同情你的遁世，就是隱入深山，也會被迫而不得不出來。城市與山林，將來並無多大差別。隱遁山林的佛教，是一天天不行了。其實，佛教本來是在人間的，佛與弟子，不是經常的「遊化人間」嗎？大乘是適合人類的特法，只要有人住的地方，不問都會、市鎮、鄉村，修菩薩行的，就應該到處去作種種利人事業，傳播大乘法音。在不離世事、不離眾生的情況下，淨化自己，覺悟自己。山林氣息濃厚的佛教，現代是不相應的。應把這種習氣糾正過來，養成不離世間的大乘胸襟，決不宜再走隱遁遺世的路子。中國佛教的崇尚山林，受了印度佛教中一分苦行瑜伽僧的影響。到中國來，又與老、莊的隱退思想相融合。這才使二千年來的中國佛教，與人間的關係，總嫌不夠緊密。現在到了緊要關頭，是不能不回頭恢復佛教的真精神、深入人間的時候了！

集體時代：在「法與毘奈耶」裡，已說到佛教團體生活的要義。佛教本來是重視團體生活的，現代社會也傾向於此。不但政治重組織，就是農工商學等，也都組織自己的集團──工會、商會、農會等。佛法是應該適應時代的，時代已進向集體組織，佛法也就該更著重於此。民國以來，出家（在家）的組織佛教會，在家的創立正信會、居士林等，可說都與此時代風尚相合。佛教會的成立，起初是重在對外，遇到利用政治或地方惡勢力，想侵凌摧殘佛教，就運用此團體來抵抗護持。然佛教的團體組合，不專是為了對外；對於自身的分子健全，組織嚴密，實有更重要的意義。學佛的主要目的，在自利利他。照佛說毘奈耶所指示，要生活在團體中，才能真實的自利利他。就是自利的斷煩惱，了生死，依團體的力量，也是更為容易。這在一般看來，也許覺得希奇！不知學佛的進入佛教團體，過著有規律的生活，行住坐臥，

語默動靜，一切都不能違反大眾共守的制度。因為佛教的集體生活，有著三項特色：互相教授教誡，互相慰勉，互相警策。佛弟子住在一起，關於法義，是互相切磋，問難。你會的講給我聽，我會的講給你聽。當然，精通三藏的上座們，是更負起住持正法，引導修學的義務。如有意見不合，或有不合佛法的見解，由大眾集會來議定，將錯誤的見解糾正過來。初學的或者心起煩惱，想退失道心，就用柔軟語安慰他，勉勵他，幫助他的信心堅定起來，努力向上。如有性情放逸，不專心佛法的，就用痛切語警策他。犯了戒，一定要親向大眾求懺悔。知道他犯罪，大家有警策他，教他懺悔的義務。這種集體生活，充滿著大眾教育的意味。所以佛在世時，雖有發心不純正的，但一經出家，在團體中鍛鍊一番，也能引發真心，用功辦道，了脫生死。這種集體生活的精神，古代的禪宗，很有些類似。如在禪室中放逸昏沈，供養他幾香板。如參禪不能得力，向和尚及班首們請開示。因有教授教誡，慰勉警策的精神，所以禪宗能陶賢鑄聖，延續了中國佛教一千年的慧命。佛教的集體生活，不只是生活在一起，上殿過堂就算了，不只是注重表面的秩序，而是在同一生活中，引導大眾走上正常而向上的境地。這樣的集團生活，自能發生真正的力量。

佛教僧團，可說是自我教育，大眾教育的道場。僧團與學校不一樣，學校只是老師教學生，僧團是進一步的互相教授教誡。依佛說：上座而不發心教導新學比丘，是沒有慈悲，違犯上座的法規。教授，教誡，慰勉，警策，是佛教集團的真精神。這樣的相互教育，可實現在團體中的自由；而每人的真自由，即佛法所說的解脫。依律說：在僧團中，一切是公開的，真能做到「無事不可對人言」。做錯了，有大眾檢舉，自己也就非懺悔不可。這樣的集團生活，做到「知過必改」，人人向上，和樂共處，養成光風霽月的胸襟，清淨莊嚴的品格。淨化自己，健全佛教，發揚正法，一切都從此中實現出來。近代組織的佛教會，對於健全僧品，發揚佛教，一時還不能發生力量。如外面由於時代的需要，內部尊重佛教的精神，復興佛教的集團生活，相信不但能健全佛教，佛教也必迅速的發皇起來。因為，大眾和樂，僧品清淨，在有組織的集團中，不會因內部的矛盾衝突而對消自己的力量。在和諧一致

的情形下，信心與熱忱增強，大家能分工合作，充分發展為教的力量。過去，由於隱遁的，個人的思想泛濫，佛教的集團精神受到了漠視，這才使佛教散漫得沙礫一樣。現在社會已進入集團組織的時代，為了發揚人間佛教，要趕快將集團的精神恢復起來！

四 修持心要

學佛，是離不了修持的。持是受持，是「擇善而固執之」的意思。修是熏修，是依著受持的佛法去學習。照中文的訓釋，如修身，修理等，修有改正的意思。依佛法，修是熏發義；由於學習，能熏發現在與未來的善根，叫做修。說起修持，有的總以為要擺脫一切事務，這是與大乘不相應的修行！大乘法門，如布施、持戒、愛語、利行、同事、習定、修慧、念佛、供養、懺悔等，凡是學習自利利他的、培養福德智慧的，都是修行，決無離棄世間善行的道理。依人間善法而進修菩薩行，依一切大乘經論，特拈出三字為中心。

信——願、精進

智——定、方便

悲——施、戒、忍

信為修學佛法的第一要著，沒有信，一切佛法的功德不生。如樹木的有根才能生長，無根即不能生長一樣。智是解脫生死的根本，斷煩惱，悟真理，都是非智慧不可。小乘法重視這信與智，而大乘法門，格外重視慈悲。因為菩薩行以利濟眾生為先，如悲心不夠，大乘功德是不會成就的，可能會墮落小乘。

經上說：「信為欲依，欲為勤依。」有了堅固的信心，即會有強烈的願欲，也一定有實行善法的精進。這三者是相關聯的，而根本是信心。如有人說某某法門最好，非此不了生死（如認為此外也有可以了生死的，那不行就不一定是不信），但並沒有真實修持，這證明他並無信心，因為他沒有起願欲、發精進。如人生了重病，病到臨近死亡邊緣，聽說什麼藥可以治，如病人真有信心，那他會不惜一切以求得此藥的。如不求、不服，那他對此藥是

並無信心的。所以願與精進，依信心為基礎，可說有信即有願、有勤行，無信即無願、無勤行的。智慧，可以攝定，深智是離不了定的。依定修慧，定是慧的基礎。有了智慧，一切善巧方便，都逐漸成就了。悲，是利他的動力。如損己利人的布施，節己和眾的持戒，制己恕他的安忍，都是悲心的表現。依人乘行而學菩薩道，此三法即攝得六度四攝一切法門。啟發信心，引生智慧，長養慈悲，實在是大乘道的根本法門！

信是信三寶、信四諦，凡是能增長信心的事情和言教，應多多去學習。依大乘經論所說，初學大乘法，首先要起發信心。這如念佛（菩薩）、禮佛（菩薩）、讚佛（菩薩）、隨喜、供養、懺悔、勸請等，都是攝導初學、長養信心的善巧方便。見賢思齊，為人類向上的攝引力。孔子服膺西周的政治，時刻在念，連夢裡都常見周公。學佛的要成佛作祖，當然要時時恭敬禮念諸佛菩薩，念佛、念法、念僧。能時時繫念三寶，學佛成佛的信心，自然會成就。佛弟子在夢中、定中，見佛、見菩薩，也就是信心深固的明證。同時，有真實信心的，一定是了解佛法的。了解佛法，才會確信非佛法不能利濟自他。有悲心，大乘信才得堅固，這是依人法而修菩薩所必要的。如有悲與慧為助緣，信心培養得深厚堅固了，就能生起堅強的願力，不問如何艱難，一定要學佛法，也一定要護持佛教。孔子說「民無信不立」，世事尚要依信心而成就，何況修學即世間而出世間的佛法？為了自悟悟他，非學智慧不可。對於經論的義理，非要理解個透徹。但是慧學的閱讀經論、聽聞開示，只是慧學的資糧。主要是於佛法起正知見，了解佛法的真了義，依著進一步的思惟修習，引發甚深的智慧。這是為了學佛，不是為了作一佛教的學者。說到悲心，本來什麼人都有一點。如儒家的仁、耶教的愛，只是不夠廣大、不夠清淨。佛法的四無量心——慈、悲、喜、捨，就是要擴充此心到無量無邊，普被一切。初發大乘菩提心的，可從淺近處做起，時常想起眾生的苦處，激發自己的悲心。儒家有「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉」，是從惻隱心中流出。大乘法制斷肉食，徹底得多，但也是為了長養慈悲心種。由此養成悲憫眾生的同情，才能發揚廣大，實踐救濟眾生的事業。總之，如能著重啟發信心，引生正智，長養慈悲，大乘聖胎也就漸漸具足，從凡入聖了！

信——莊嚴淨土

智——清淨身心

悲——成熟有情

信、智、悲三法，如學習成就，就是菩薩事業的主要內容。信（願）能莊嚴淨土，這或是往生他方淨土，或是莊嚴創造淨土，如法藏比丘。這都是由於深信佛身佛土功德，發願積集功德而成。智能清淨身心，悟真理時，斷一切煩惱。得了正智，自然能身口意三業清淨，舉措如法。悲能成熟有情，即是實施救濟事業。菩薩的方便攝化，或以衣食等物質來救濟；或在政治上，施行良好政治，使人類享受豐富自由的幸福。十善以上菩薩，每現國王身，如大乘經所說的十王大業。但菩薩的救度有情，重在激發人類向上的善心，循正道而向樂果。所以如有人天善根的，就以人天法來化導他。如有二乘善根的，以二乘法來度脫他。有佛種性的，就以大乘法來攝化，使他學菩薩行、趨向佛果。這些，都是菩薩悲心悲行所成就。菩薩道的三大事，就從起信心、生正智、長大悲的三德中來。所以，由人菩薩而發心的大乘，應把握這三者為修持心要，要緊是平衡的發展。切勿偏於信願、偏於智證，或者偏於慈善心行，做點慈善事業，就自以為菩薩行。真正的菩薩道，此三德是不可偏廢的！（仁俊記）

卷006

從人到成佛之路

——在馬尼拉大乘信願寺講——

一 學佛即向佛學習

關於從人到成佛的路，先得認識自己是人。由人來學佛，應該學些什麼？要怎樣學？現在只能講一些重要的，淺顯的初步，使大家知道從人到成佛的關要。

佛法應從兩方面去了解：一方面是究竟理想，最高目的——成佛。另方面，因人的程度參差不齊，所以有種種方便法門，不同的修行方法，但最後終歸是成佛。這好像我們所走的路，有的平坦，有的高低不平，有的迂曲，有的直截了當。但如認清最後目標，還是「條條大路通長安」。今天所要講的，是從人到佛的路，直捷平坦的路；依此行去，不但穩當，又容易到達。

學佛，就是向佛學習，以佛為我們的模範而學。佛是怎樣修學而成的，我們也這樣照著學。所以真正的學佛，是：

一、不但為後世的福樂而學：修行布施等功德，希望來生能比現在更好。這在佛法中，名為以「增進心」而學，目的在求來生的福樂果報，如生天國等。這只是佛法的方便法門，不是以佛為理想而學。這並不是說，學佛的不求來生的增進；在沒有成佛以前，當然希望能生於人天中，但這不是學佛的目的。大家要以成佛為目的，如真能依法做去，一定能得到的，只要我們有高超遠大的理想，與切實地遵行。

為什麼生人生天不夠呢？因為不徹底、不究竟。生人間，財富、金錢、壽命、地位、人事，都在變化無常中，不徹底、不圓滿。說生天吧，就是帝釋天（近於玉皇大帝）、大梵天（近於希伯來的耶和華），也還是不圓滿，還是在變化中，還是會墮落的。相信耶和華上帝的，一定不同意這個見解，其實耶和華是不徹底的。以大梵天王為例吧，他說：萬物與人類，是他創造，從他而生的。我們要問：天地未創造以前是否有天地？人類未生以前是否有人類？假使是沒有，那為什麼要創出天地與人類呢？婆羅門教就有一種解說：「為了戲樂。」這是說，為了表示自我的自在（自由）、自我的滿足，所以從此而引生一切。這像一所新房子空洞而沒有什麼，覺得空虛而不滿意，就得買傢具花瓶等等來裝飾一下。所以，如說神能創生人類萬物，這只是表示他的「不甘寂寞」，顯示他內心的空虛，內心還有問題，不能無事。如人在繁忙的時候，會感覺到麻煩，希望能獨自地安安靜靜休息。可是真的給他幽靜的安息，又會感到空虛，又要出來眺望，靜極思動。為了自我的自由與滿足，要天地男女萬物，弄到無邊苦痛，真是自找麻煩。所以，凡是內心有不足而有所要求的，就表示內心有問題，不徹底。學佛的說到修行了生死

，不但要在萬人喧囂處安住而無所不足，還要能於無人處自靜其心，做到名符其實的「無事道人」。神教所想像的神，還有要求，不能心安，便是要墮落的主要理由，所以我們不能以此為正確的路子。

二、不但為自身解脫而學：人間、天上，一切都不是徹底的，所以要了生死，超出人天三界。但這還只是為自己解脫而學佛，是狹小的路，是迂曲的路。佛法當然要了生死，但應注意到自利利他。小乘的了脫生死，好像吃酒的，一時沈醉而以為完成了；又如行路的，跑了一段，急急在路旁休息一下。這種急於達到目的，而實際上更慢。好像龜兔賽跑，兔子跑得快而急於睡覺休息，結果兔子不免落後。學佛如急於了生死、離苦得樂，只為自己而學，還是歪曲迂回的路子。

三、為佛之大菩提而學：所以真正的學佛，應為佛之大菩提而學，這才是達到正等正覺的正確的路，直捷的路。說起大菩提內容，可說是信願、智慧、慈悲的一切完滿。但在初學者，可能有所偏重：(一)、重信願，求菩提。眾生根機不同，多少有差別。如初學而著重在信願，相信佛有無上功德，最究竟圓滿；有最上智慧，最大慈悲。對佛發生信仰心，以佛為理想而立願上求菩提。(二)、重智慧，向法界。另有一類人，以佛的圓滿菩提為對象而重在智慧。參究宇宙萬有真理，宇宙究竟是什麼？人生真理是什麼？只有佛才是最圓滿究竟，最洞明一切。所以學佛的大智慧，從智慧的增長中，到達佛的地步。(三)、重慈悲，救眾生。也有讚仰佛的大慈悲，想到人類眾生的苦痛，沒有徹底救濟的方法。普通所說的提倡道德文化，增加經濟等等來救濟，其實都不徹底，只有佛的大慈大悲，才是圓滿究竟，所以就學習慈悲心行，向佛菩提。

學佛的路很多，如念阿彌陀佛的是重信願，為了解佛理而誦習研究的是重智慧，著重在救濟慈善事業的是重慈悲。這幾種功德都要學，無論從那方面入手都可以。不過真正學佛的，必然三類都漸漸學習，以大菩提為目標而學。

二 唯人為能學佛

一、人類的特勝：一般來說，人雖自尊心極強，卻都看輕自己，覺得自己太渺小，不肯擔當大事，為最高理想而努力。這是頂錯誤的，其實人是頂有意義的。佛法說，在六道眾生中，地獄太苦，餓鬼饑餓不堪，那裡會發心學佛？畜生也大多是愚昧，不能了解學佛。阿修羅猜疑心大，不能堅信佛所說的話，又加上瞋恨心強，喜歡鬥爭。天國，享福都來不及，更沒有心學佛。所以「三途八難」中，長壽天便是八難之一。因此，佛經說「人身難得」、「佛法難聞」，只有人最為難得，才能學佛。

有人問：神教與佛教有什麼不同？我說：神教說人間不如天上，佛教說人間更好。既得人身，不要錯過他，應該尊重人身，發揮人的特性而努力向上，這是佛教的一大特色。

人有什麼好呢？經說人有三特勝，天上也不及我們。大梵天、上帝，雖然高貴，但都不及人的偉大。因人有三種特勝，所以佛特地在人世成佛，教化人類，向佛學習。三種特勝是：(一)、憶念——「人」，在印度話中，是「憶念」的意思。人的憶念，比什麼都強，小時的事情都記得，幾千年來的歷史，千百年來的經驗，都能保存而傳下來。這在牛羊豬狗，甚至天神，都不及我們。人的智慧最強，一切文化，科學發明，都是依著過去經驗的憶念、累積，而後能日漸進步，日漸發明。由於憶念而來的智力，是一切所不及的。(二)、梵行——克制情慾的衝動，為了他人的利益，能營為道德的行為，寧可犧牲自己，利益他人。這種由於梵（清淨）行而來的道德，是人類的一大特色。(三)、勇猛——人生存在這娑婆世界，什麼苦都可以忍受，無論怎樣困難都可以克服。這種一定達到的決心與毅力，也是人的特勝，在天上是沒有的。這三種特勝，如用以努力作惡，濫用聰明，也會造成大壞事，使人類的苦痛加深。不過種種好事，也是從這裡面發展出來。用以向善，就等於中國所說的大智、大仁、大勇。

大家都知道，一切眾生皆有佛性，都能成佛。經說佛性有四種功德，就是智慧、慈悲、信樂、三昧。德行通於慈悲，信樂必有精進，所以人的三特勝，也就是佛性四德中的三德，在人身中特別發達。也就因此，人身容易修學成就，人類容易學佛。唐朝宰相裴休說過：一切眾生都可成佛，但六道中

真能發菩提心而修菩薩行的，唯有人。佛性功德，人身最為發達，所以人才能學佛成佛。

二、從人道直趣佛道：在學佛的方便中，如生天，得小乘果，多是彎曲而迂回的。如修天法而生長壽天，為八難之一，障礙了學佛。有以為，學小乘法，證阿羅漢，了生死後再說。小乘如中途醉眠，不徹底也不迅速。所以我們應該走直截了當的路，就是從人的地位，求生人間，一直到佛的地步。不求生天，不求證小乘果。依人身，求人身，不離人身而向佛道，都得從不離人事做起。有的人自以為修學佛乘，而信修天帝的神秘法門；或不重慧而專重禪，實是天法。有的沒有大悲心，雖究大乘理，而等於走著小乘之路。天法與小乘法，終究也可轉成佛道，但到底是迂曲了。特別是在這個時代，應該先修人法——不離家國的人間正行，從人直向佛道，以免世人的誤會。現代眾生的根性不同，尤其是中國人，重人倫，所以中國佛教徒，更應該從人倫道德做起。人間正行修集增長，佛道因行的功德，也一天天增長，會漸近成佛的境界。我們不要糟蹋自己，應該利用這人生短短的時間，向這個目標而努力行去。

三 學佛所不可少的信解

要學佛道，有不可缺少的信仰與了解，這在聖典中，說有八事，現在簡要的略為六類。

一、三寶威德：三寶就是佛法僧。以佛僧來說吧！大乘法中佛菩薩（大乘僧）有高上的智慧慈悲，值得崇仰；更有難思的神力，能為一般所不能為的事。不但信佛菩薩的威德神通，還要信法，即成佛的法門，也確是有功德、有力量，依法修行，能使我們到達究竟成就。

二、諸法真實：諸法即所有一切事物，我們所知的世間一切，都不是真實的。為什麼呢？可用兩點來說明：(一)、一切都在變化，人以至地球都不是永恒的，都是不徹底的。(二)、世間的一切，都是相對的，有善就有惡，有生就有死，有興就有衰；有這個就有那個，有這家就有那家，有這國就有那國；同一個國家也有派別，黨外有黨，黨內有派。世間就是這樣相對差別

，充滿矛盾，所以都不是究竟的真相。世間的一切，是相對的變化的世間；所以存在這世間的人類，也不徹底。真正學佛的，要信解在變化無常、種種差別之中，有永恒的不變，平等無差別的真理。如以正當方法去理解，依著去修行，就能得到真理的體驗。苦痛從此解消，佛菩薩也因此而成就。

三、清淨因果：一般人都懂得佛法，重視因果，但因果不一定清淨的。不單是殺、盜、淫、妄——惡因惡果不清淨，就是一般的布施、禮佛、念經，也不一定是清淨的。如布施功德，固然是善的，如心目中覺得我能行善；或我比其他人布施更多；或者為了使人服從，故施小惠。有自我的成份，有為未來得到善果報的意念，這便不清淨——不純潔。所以，學佛的要相信有清淨因果——就是離煩惱，離自我見的無漏因果。純潔的因行，能得到清淨的成果。必須以佛為理想，對清淨因果，生起堅定的信解。

四、能得菩提：信解了以上三點，還不一定能學佛成佛。有人說我太愚笨了，或太忙碌了，自己不信任自己，那裡能發心修學？所以要加強信心，一切人有佛性，我也決定能得大菩提。有一分力量，就盡一分力量。今天不成，還有明天；今生不成，還有來世。堅定信仰，一定能得菩提，只要肯發心修學下去。

五、得道方便：一切眾生皆有佛性，都可以成佛，可是佛是從修學得來的，依方法去學，人人都能得到；這修學方法，叫得道方便。如相信地下有水還不夠，必須知道怎樣去開掘，用怎樣方法取水上來。如不這樣，即使地下有水，我們還是沒有水喝。要以方法去得到，所以說：沒有天生彌勒，自然釋迦。

六、如來聖教：我們都不是佛，怎能知道成佛的道路呢？釋尊成佛後，大慈大悲地把成佛的方法說了出來，記載在經典裡面。相信經律論所說的，依之求了解，有了信心，才會增加學佛的力量。會看的看，不會看的聽，裡面開示我們種種成佛的方法。

四 從十善菩薩學起

對佛有了充分的信解，就得從十善菩薩學起。很多人對菩薩的名義不了解，多有誤會。菩薩是印度話，菩是菩提，是覺悟的意思；薩是薩埵，就是眾生的意思。所以，菩薩是求大菩提的眾生。菩薩的程度不一，高的高，低的低。在一般人的心目中，聽見菩薩，就想到文殊、普賢、觀音、地藏頂高的大菩薩，其實凡發心成佛的，就是菩薩。佛與菩薩的分別是：佛是至高至上、究竟圓滿，如讀書畢業了；菩薩是向上修學的學生。開始學的，如幼稚園生是學生；在小學、中學、大學以至研究院，也還是學生，差別只在學問的高低，而在修學的過程中是一樣的。菩薩也是一樣，有初發心菩薩，初學的與我們凡夫相同，只是能發菩提心——立成佛的大志願。慢慢修學，到頂高的地位，如文殊、觀音等。不要只記著大菩薩，覺到我們不能學。在學校裡，由幼稚園一直學到研究院；菩薩也是由初發心菩薩學到大菩薩。現在講最初修學的初心菩薩，與我們凡夫心境相近，切實易學。

一、大悲為菩薩發心：菩薩發心，當然包含了信願、智慧，而重心在大悲心。有大悲心而後想成佛度眾生的，就是菩薩。上面講過，成佛，如沒有慈悲心是不能達到的。就是能參究絕對真理，如沒有大悲心，也還是落於小乘。所以菩薩的最要處，便是大悲心，見眾生苦，好像是自己的苦痛，想方法去救度他們，才是菩薩心、佛種子。發心，是立志，時時起慈悲心，立下大志願，不會忘失。此心發起，堅決不退，便登菩薩位。修發大悲心，方法很多，佛法裡有「自他相易」法，把自己想作別人，把別人想作自己，這麼一下，大悲心自然會發生起來。試問大家：心裡頂愛的是什麼？你們一定回答是父母、夫妻、朋友、國家、民族。其實，佛說「愛無過於己」。父母等，凡是沒有損到自己利益的，當然能愛，否則就什麼都不愛了。大家都以私心為愛自己而愛一切，假使能想到別人的苦痛等於自己的苦，不但愛人如己，而且以自己為他人，不專從自己著想，那才是真愛、真慈悲。自身有苦，誰也巴不得馬上去掉它。別人的苦等於自己，怎能不動悲心設法解除眾生苦痛呢！能有這種觀念，大悲心自然生起來。大悲心發生，立願成佛度眾生，就是菩薩了。所以初學菩薩，並不一定有神通或者身相莊嚴。但是單單立志發心，還不夠，必須以正行去充實它。

二、十善為菩薩正行：菩薩與凡人的分別，是發菩提心、行菩薩道。以菩提心去行十善行，是初學的菩薩，叫十善菩薩。十善，就是對治十惡的十種善行。不殺生就是愛護生命。不偷盜是不要非法得財，進而能施捨。不邪淫是不要非禮。不妄語是不說謊。不兩舌是不挑撥是非、破壞他人的和合。不惡口是不說粗話罵人、譏諷人，說不對也得好好說，不可說尖酸刻薄話。綺語是說得好聽，而能引起殺、盜、淫、妄種種罪惡，就是誨盜、誨殺、誨淫的邪說，或者毫無意義、浪費時間。不綺語，是要說那些對世道人心有好處的話。不貪是應得多少就得多少，知足、少欲，不是自己的，不要妄想據為己有。不瞋恨是有慈心，不鬥爭。不邪見是學佛的要有正見，要相信善惡因果、前生後世、生死輪迴、聖人境界——阿羅漢、菩薩、佛能了生死。不要起邪知邪見，以為人死了就完了。十善菩薩，是初心菩薩，發大悲為主的大菩提心，要成佛度眾生，依這十種善行去修學，可說人人能學。如說不會做，那一定是自己看輕自己。佛法說：人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，還只是世間的聖人、人中的君子。佛法就不同了，十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導的，所以即成為從人到成佛的第一步。

大家以佛為理想，發菩提心，修十善行。此外，如懺悔、發願、禮佛、念佛以外，還要熱心注重護法，把佛法當作自己的生命，不要以為我學佛就好了。如佛法受到損害、受到摧殘，應為了自己的信仰、眾生的慧命來護持。菩薩應行的甚多，現在不能廣說。最後我希望大家，開始學這大乘的第一步，作一菩薩幼稚生，從發大悲心、修十善行學起。（明道記）

卷007

佛法與人類和平

一 和平的意義

和平本為人類一致的願望，在飽經戰爭苦難，或時局惡化而瀕臨戰爭邊緣的時候，人類的和平願望，也就更為迫切起來。然從古來今，人類一直在

仰望和平，祈求和平，而和平始終不容易獲得。一部廿四史，充滿了血腥氣；大部分的日子，都在戰爭中渡過。所以要求和平，必須探求和平的意義，不容易和平的癥結，而探索那達到和平的坦道。我們佛教徒，對於和平的願望，無疑比一般人懇切得多。我們應接受佛陀開示的聖訓，去把握和平的真義；應仰承佛陀的慈悲願力，而盡著為實現和平的努力！

人類有要求安定，要求福樂，要求生存的共同意欲，所以人人有共同的和平願望。但和平並不能從空洞的願望得來；相反的，缺乏理智的和平願望，每招來戰爭的苦難，害了自己，鼓勵了敵人。一般所想念的和平，大抵與沒有戰爭或戰爭停止同一意義，這是並不正確的。如甲乙兩國相爭，甲勝乙敗，乙方簽訂了賠款，割地，甚而接受征服、接受奴役的條約。這那裡是實現和平！這是弱肉強食，強迫承認不和平的戰爭惡果。如某方為了鬆懈對方的戰爭意志，延遲對方的戰力積集，或破壞對方的戰友合作，虛偽地倡導和平，裝出和平共存的外交姿態。而自己，卻秘密地更積極的在備戰。這也算和平外交嗎？這是和平騙子，戰爭的陰謀者。如信以為真，自取毀滅，這也決非和平的功臣，而只是天真的和平悲劇。又如局部的不和平因素，越來越嚴重，不能迅速的設法消除，而只是拖延，或犧牲部分來換取和平。弄到大戰勃發，變局部為全體，糜爛到不可收拾。這不能稱為維持和平，反而是戰爭的培養者。我們本著佛陀的真理，當然崇仰和平，但真正的佛弟子，決不以虛偽的欺騙的和平為和平。不倫不類的偽和平，實在是戰鬥的變形，戰鬥的延續，值不得我們歌頌，也值不得我們追求。

和平的反面，是不和不平。不和是暴戾、仇恨、衝突、鬥爭、不合作；不平是強凌弱，眾暴寡，一切的不平等。真正的和平，決不能從不和的暴戾、仇恨、鬥爭中得來，也決不能實現於不平等的基礎上。和與平，有著相互的依存關係，失卻一端，即會失去一切。所以暴戾的共產集團，從不和的情緒中，使用不和的殘酷恐怖手段，到處鼓動仇恨，製造鬥爭，這是決不能達到真正和平的。他們雖標榜平等，鼓吹蘇聯式的和平，而不知在不和的情況中，求平等而離平等愈遠。「大力鎮壓」所造成的廣大奴工群，即充分證明了不和必然不平的道理。我們不能贊同出發於不和的偽和平，然對於現世間所

有的不平因素，也不能同情。經過重重糾紛，在長期歷史中造成的世界現狀，不平等是到處存在的。如基於不平的現狀，企圖不平的維持，那雖然宣傳博愛，鼓吹合作，也只是維持不平等的和平偽裝，彼此間終於不免情感惡化而嚴重的不和。如埃及、伊朗與英，摩洛哥、突尼斯與法，最近的糾紛，即是這不平必然不和的最好說明。所以，如厭惡共產黨徒的暴戾，鬥爭的不和手段，而不能自己糾正不平等的現狀，那麼美麗的和平願望，不一定被共產的不和所毀棄，卻可能為他自己的不平所粉碎。咒詛共產黨徒的殘酷恐怖，並不等於愛好和平，忠於和平。和與平，必須相依共進，從和諧合作的空氣與方法中，進求平等；從平等的基礎上，感召大家來和諧合作。真正的和平，才會接近人間，到達人間。

二 不和（不平）的心因

人人想望和平，而和平不容易實現。不容易實現的原因，有充分探討的必要。依佛法說：內有不和（不平）的心因，外有不平（不和）的事緣，彼此相互影響，這才興風作浪，造成從來難得和平的局面。

不和，佛典稱之為諍。諍，見於語言文字，見於行動，而實深刻的存於內心。扼要來說：內心的諍有二：一、見諍；二、愛諍。這二者又根源於「受」與「想」，所以稱受想為「諍根」。見，是見解，這裡專指主觀的成見、偏見、倒見、邪見。當人類觸對對象時，必然的攝取境相。所取的境相，有著局限性，片面性；攝取境相時，必覺有異於其他的特性，如此而並不如彼（「取境分齊」），這才成為一個個的心象。從此「構畫名言」表現於思想議論，這是認識過程中「想」的力用。這種有著局限性，片面性，是此非彼個體性的心象，使我們的認識，不能有完整的認識，不能把握真正的事理，不免錯亂，不免矛盾，不免畸輕畸重，自是非他。有了這執一概全，以末為本，以非為是等，一切如盲摸象的異見、異說，世間即由此而糾纏不清。《眾義經》說：「各各自依見，戲論起諍競；知此為知實，不知為謗法。……若依自見法，而生諸戲論，若是為淨智，無非淨智者。」真的，誰不自以所見為正確，誰不執己見而排斥他說。如以成見、偏見為正智，為能得真理，那麼誰都獲得真理了！這種從認識缺陷性而來的見諍，一向就「此亦一是非

，彼亦一是非」；「以見欲繫著故，出家（與）出家而復共諍」。宗教與哲學者，由於見執而聚訟紛紜，釋尊早就為我們說破；而到這思想鬥爭尖銳的現代，越發顯出他的重要性來。

愛，是貪欲。權力、名譽、生命，都是人類所貪著的；而衣食住等經濟生活（及男女性生活），尤為欲界人類貪求的對象。在我們觸對對象時，內心必起反應而領「受」於心。這一內心的反應，有自己主觀的標準，起著合意的，不合意的，或無所謂的領受。合意的樂受，即引起愛欲而戀戀不捨。沒有得到的，一心一意的去追求。得到了，一心一意的希望增多，無限的增多；保有，永遠的保有。所以說：受為愛欲的根元。然經濟生活，本為一切屬於一切，也可說不屬於任何一人。以愛欲的習見，而想攝屬為自己，以為屬於自己，已含有嚴重的錯誤。何況經濟的物質生活，從個人說，決非一人所能完全取得，終不免陷於無限欲求而永不滿足。從大眾說，你以愛欲而想佔有，不斷的佔有，他也想佔有，無限的佔有，當然要引起衝突，而成為不息的鬥諍。這一由於物欲而來的諍競，釋尊更說得分明：「以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子兄弟親族展轉共諍。……以欲為本故，王王共諍，民民共諍，國國共諍。彼因共相諍故，以種種器仗轉向加害：或以手捉，或以石擲，或以杖打刀斫。」這種家庭、社會、國際間的鬥諍，古今有何差別？不過現在多了飛機、大砲、原子彈、毒氣等而已。總之，我們有見解，即使理解到並不完全，並不徹底，而多少希望別人服從自己的意見。我們有物質的需求，即使理解得別人也一樣需要，而多少希望自己得到的勝過別人。見與愛，為精神生活與物質生活中的兩大諍執，而這實根源於認識中的受與想。佛說五蘊，特立受、想為二蘊，即重視他是見諍與愛諍的根源。

如廣泛的說，內心的一切活動，無論為感情的、意志的、知識的，凡不能正確而恰當的，一切是諍，一切是「煩動惱亂」，不得和諧的安寧。所以說：「一切煩惱，皆名為諍。」尤其是狂喜時、憤怒時、渴想時、失望時、悲痛時、恐怖時、憂慮時，內心是：烈火一樣的在焚燒，狂飆一樣的在震動，山一樣的險峻，海浪一樣的洶湧，電一樣的閃爍，煩動惱亂到極點。然一切煩惱中，重要而根本的，是「愛」、「見」、「慢」、「無明」。愛有自

體愛、境界愛；或色（性欲）、欲（資生物）、定境愛。見有我見、我所見，常見、斷見，一見、異見，有見、無見等執見。慢，主要的是我慢，這是個性（人格性）的特徵。每一生命，雖為前後的不斷似續，同時的相互依存，而現為一合相，即形成一個個的單位。由於個體獨存的錯覺，在接物待人時，總是自他對立而著重自己，流露自尊自大的我慢。即使是事實所逼，自慚形穢，自卑中也不脫「卑慢」的因素。從深細的自尊自重感，發展為妄自尊大的優越感，控制一切的主宰欲（權力欲）。現實是不能盡如人意的，因而轉化為瞋恚、忿怒、敵視、仇恨、怨結、殘酷。甚至見到他人的境遇良好，雖無關自己，也要嫉妒而心裡難過起來。這比起執見與物欲，要嚴重得多。在同一思想，物資平衡分配的場所，每因意氣、權力的爭奪而事態惡化，即因慢而諍的實證。見從識別而來，愛從領受（情）而來，慢從形成個性的意志中來。這三者，同為不能正確而恰當的心理活動，無明是這一切的通相。如約特殊的意義說，無明是不能覺了事事物物的真相，特別是不能認識自己，不覺自我（無我的假我）的真相。無明或稱愚癡，雖似乎重於知識的謬誤，而實形容知情意的共同錯亂，心意的盲目活動。因此，歸根結底的說，內心的根本諍因，是無明——不能覺了自我的迷蒙。這是世間不得和平的諍因，也是人生不得解脫的錯亂根本。

三 （不和）不平的事緣

不和不平的鬥諍，無論為語文的，或行動的，必為了某一事，名為「諍事」。某一事件的所以成為諍事，雖有純由內心諍因所引起（誤會而來），而大都也由於這一事件的不平等。釋尊曾標舉僧團和合的三大要素，為「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」。這指示了和合必基於同一（平等），而不同即無法和諧的真理。見是思想的；戒是戒條、法制、規章；利是經濟生活。一切諍事，總不外思想、法制、經濟。這三者的不合理，不平等，是外在的諍緣。由於外在的（不和）不平事緣，引發內心的不和（不平）心理；由於內心的不和（不平）因素，加深了事緣的（不和）不平狀況。內因與外緣的交織，世間是一直在動亂中，鬥爭中，想望和平而始終不能實現真正的和平。

唯物論者，強調諍緣，特別著重於經濟；以為思想與制度的不平，依經濟生活的不平等而成立。唯心論者，強調諍因，重視道德的進修；以為德性增進，可漸達於法制與經濟的合理化。如依佛法來說，諍因與諍緣，有著互相推動促進的關係。而人世間的不得和平，或實現世間法中的人世和平，諍緣應特別重視。諍緣事，非絕對的外在，是相對的客觀存在，存在於自他關涉的社會關係中。思想，為基於心境相緣的活動；諍因的見，對此有主要的影響力。然從個人的思想而成思想諍執，那必為自見與他人見解的關涉。經濟為基於我物相需的活動；諍因的愛，對此有主要的影響力。然從個人的物資欲求，而成為經濟佔有或支配的諍執，又必為自己與他人間的欲求衝突。法制，為基於自他的人事活動，這是更顯明地有關於自他；諍因的慢，對此有特別關係。所以世間不和不平的種種諍事，都由於內因外緣。而外緣的三事，雖是盤根錯節，展轉相關，而起諍特重於人事法制。人類的意氣用事，權力爭執等而外，思想與經濟的諍執，也要依有關經濟與思想的法制更新而趨向解決。唯有這三者的趨向於平等，人事的和諧，才有更高的意義。總之，不和不平的諍執傾軋，不但是心或物——經濟，而是心境、自他、我物的交涉，而表現於自他關係的問題。是在自他關係中，我們怎樣處理思想、法制與經濟的問題。內因與外緣的相關，試列表如下：

【圖：Y14p0153_01.svg】自心癡闇、見、慢、愛、心境事、自他事、我物事、思想諍執、法制諍執、經濟諍執、人類顛倒

四 外緣為重的世間和平

對於和平，有著重出世的，入世與出世融貫的二類。今從世出世雙融的大乘，方便的分為三層：即重於事緣的人間和平，重於心因的心地和平，事理兼重的究竟和平。

論到事緣的人間和平，以現代的情勢說，國家為重而漸趨於世界和同。我們從佛教的三和原則來論列，可分為國家現狀的人與人間的和平，國際傾向的人與人間的和平。

在同一國家的人與人間，一、應有思想的和平。首先要指出：不平等的思想，無論為宗教的，哲學的，政治的，如自以為真理，為光明，而把異己看作罪惡與黑暗，看為該死的，應該被毀滅的。這種極端的，獨斷的，排斥異己者的意識形態，無論為宗教或政治，實在是不和不平的思想毒瘤，而為今日世界，今日中國的慘痛局面的製造者。依佛法說，人人應有絕對真理的崇高信念，這是可能證實的。但這並非一般所想念的，自以為然的。這由於一般的認識內容，有著根本的缺陷性，有局限性與片面性。但同時，又必須肯定的承認，人類的思想，有著差別性與相對的價值。雖有是非，偏正，而都可有或多或少的接近於真理，特別是成為世界性的有數文化。這才能容忍對方，諒解對方，從思想的自由中，促進思想的和諧交流，淘鍊融鑄，而趨於一極。這除了革新獨斷的、排他的偏見以外，主要的文化活動，應屬於為真理的自由職業者。「質直無諂曲」、「誠實不虛誑」、「柔和不麤獷」，應為思想和平工作者的三大信條。而「重真理」、「重世間」（公論），尤為不偏不倚的正確方針。對於從權力而來的文化統制（如納粹式的），從財力而來的文化壟斷（如資本家的收買新聞），是思想的蒙蔽與壓制，不是自由與光顯。這大多是虛偽與欺騙的宣傳者，少有能為真理與和平而工作。真正和平的文化工作者，應發揮其自身——文化的力量。唯有如此，言論自由與出版自由，才有意義。才能不受權力、財力的束縛，或其他力量的要脅，而引向真正的和平。

二、應有政治與法律的和平。政治為眾人事情的治理，人人應有政治權利的平等機會。為維護群眾的安寧而需要法律，法律是平等的，不應有超法律的特權者，也不容故意的破壞者。然要求政治的平等，必須備有兩大條件。(一)、教育平等：人人享有必備的修學權利，人人修畢必備的學程，才能有足夠的政治常識，而不致受他蒙惑。如經歷一定的修學期限，（德力與）智力不夠水準，即失去與問政治的權利。(二)、財富無效：政治權的機會均等，當然不能以財富為標準，也不應受財富的支配。如一般的選舉，使用大量的選費，大肆宣傳，雖不一定成功，而缺少選費，幾乎是無法競爭的。最好的宣傳，應該是競選者為國為民的服務業績。如必要宣傳自己的主張，政府

應供給他們同一的宣傳工具。如一切為財富所決定，自費修學而多少人智力不充足，自費選舉而多少人財力不充足，既不平等，也不夠民主。一切政治上的鬥爭，黨與黨的互相攻訐，權力的種種鬥爭，實在從不平等不民主的因素中來。

三、應有經濟的和平。糾正勞心治人、勞力被統治的對立，趨向於勞心勞力的平等合作，共謀自他的福利。糾正資方剝削、勞方鬥爭的敵害，經勞資兩利，導向勞資平等，進入人人為勞者、人人有資力的社會。財富與享受，應盡力的引向均衡。「不患寡而患不均」，不均平，即使普遍的財富累積，生活提高，也還是增長暴戾的怨氣。所以，應盡力發展公有經濟；這不是與民爭利，是才能多做社會公利事業，使人民得就學、就醫、育幼、養老等無價的供給。對於私有經濟，應依當前情形，制定財富與享受的標準，這是不可過高的（以後隨財富增積而漸次提高）。然由人類私欲的根深蒂固，仍應容許私有經濟超出限制的活動。但在水準以上的，一切應暴露於社會之前（隱藏私蓄者，沒收）。這才運用善意的、溫和的輿論，限制他的享受浪費，而使超標準的財富，自動的能以一分或全部，貢獻於社會福利事業。私有財富，生前雖可自由的贈與，但死後卻不得傳於家庭的任何人，僅可以某些物件，作為紀念品而贈與。在業力決定一切的人生中，雖能大體均衡，而到底不能泯除等級。智力不同，能力不同，毅力不同，體力不同，從服勞而得來的享受，自然也無法完全一致。但對於任何人，尤其是殘廢，衰老，不論什麼理由，都應該給予合水準的消費，使他們獲得足夠的生活，不失人生的樂趣。

依平等和合的意義，而論到國際間的和平，思想方面，應為自由的溝通，不能憑藉武力，財力而為有組織的文化傾銷。某一國家，某一國際組織，運用武力財力以及其他力量，傾銷他的整套思想，尤其是獨斷而排斥一切的思想。無論是宗教或政治，都是一種極惡劣的罪行，帶有濃厚的侵略性質。國際間的思想交流，應純為自由的傳譯，自由的紹介；文化傾銷的職業家，應禁絕其往來。對於這種懷有征服與統治的野心家，必須認清他的面目而不受欺騙。政治方面，應尊重區域文化的不同情態，民族文化的不同傳統，誰

也不應該專以自己愛好或行而有效的政制，衡量一切。不能以武力財力為後盾，從外加以壓力，從內加以挑撥；或者利用外交特權，進行煽動，強迫實行自己的政治制度，以達到政治控制的目的。經濟方面，應通力合作。工業先進的國家，應自動放棄不合時宜的特權，不合理的利益。援助落後地區，更應避免經濟剝削。國與國間，如存有經濟掠奪的現象，是不能實現全面和平的。依此而論，號稱自由民主的國家，還不夠和平的水準。而蘇俄的共產集團，大量的文化傾銷，高度的經濟剝削；這是蘇俄的新帝國主義的新侵略，什麼也不能符合佛法中和平的精神。

這契合佛制三和原則的社會，國家是傾向於大同的國家；國際是不礙國家的國際。基於平等原則、和平精神來推進，國的局限性，逐漸鬆弛；國際的統一性與無礙性，逐漸增強。大同而自由的人間和平，將不經戰爭而實現，實現為人間的淨土。這裡面，才有真正的平等、真正的自由、真正的民主，這才是實現真正的和平。

五 著重內因的心地和平

外在的事緣與內在的心因，有相互的關係：如外緣的諍事，逐漸趨向和平，內心的諍因——有關思想的偏見，有關權力的我慢，有關經濟的貪欲，也受到限制，而自然會漸漸淡薄起來。政治修明的國家，民眾的道德，每不需勸教而提高，即由於此。同時，真正和平工作者，如調治身心——修正智而伏偏見，修慈悲而伏瞋慢，修戒定而薄貪欲，這對於以身作則而實踐的和平工作，必更有力量、更易成就。所以，政治不是道德的，而決不是不道德的，彼此有著相互關係。上來說人世的和平重於外緣，這不是說不需內因的和平，是說內因是次要的。因為人事錯綜的社會不和平，有關於大眾，決不能做到人人的心地和平。反之，即使有少數能心地和平，對於大眾的人世和平，也不能起著決定性的作用。所以人世的和平，重於外緣，要基於平等原則、和合精神，從人事法制（政治）的革新中，促其實現。

內因為重的心地和平，著重身心淨化。真能心地和平，必有和平處世的表現。然社會不和不平，或極度的不和平，卻不妨實現個人的心地和平。這

由於人有個性，前後延續中有著統一性，表現為個人活動的緣故。在佛法中，三乘聖者是同證涅槃解脫的。解脫，是不受煩惱繫縛，而得活潑潑的、無拘無礙的自由自在。涅槃，梵語有消散的意味，稱歎為止、息、沒、靜、寂滅、安隱，實形容心與理冥，心地的最極清淨、最極和平。一切煩惱，不外乎知情意的偏頗的分裂，缺乏完整性、統一性，而各相對立、自相矛盾。這心海的動態，如海水一樣，相推相盪，不能和也不能平。而心中重煩惱的現起，那等於海浪的洶湧而已。所以內心的淨化，消除煩惱，即自然的達到心地和平的涅槃，心地自由的解脫。這內心為重的心地和平，是徹底的，究竟的。從正覺人生真相，體達空無我性而破盡愚癡。我執為本的煩惱根源淨除了，從我執而來的瞋慢、貪欲、執見等，也不再存在。這樣的心地和平，名為「無諍論處」，為佛弟子身心修持的目標。從此心地的和平與自由，流露出的身心活動，待人處世，決不會違反人世和平的精神。佛制教團的真和平真自由，可以作為最有力的證明。

六 內因外緣並重的究竟和平

內因外緣並重的，世出世並重的大乘真義，以完成究竟和平——佛土莊嚴，佛身清淨為標的。如偏重人世和平，而不能徹底的心地和平，即流為凡夫行。如偏重心地和平，而不能著力於人世和平，即同於小乘行。必須兩者並重，化除人世的鬥諍，因而增進心地的和平；由於心地和平，更能積極地促進人世和平，這才是真正的大乘行。

學佛者，每不能理解世間善法的一貫性，甚至誤會為：一切世間法，都與出世法不相順。不知世間的人世和平，與出世的心地和平，是基於同一（諍鬥）的淨化。真正的不和不平，雖都屬於人類——眾生自己，但一則表現於外，透過社會關係，動亂於思想、法制、經濟方面，成為社會的不和平。一則內存於己，交織於心境、自他、物我方面，熏習自己，成為自心的不和平。從個己來看社會，沒有必然的一致關係。世間的社會和平，不一定是個己的心地和平；世間社會不和平，也不一定是個己心地的不和平。然從社會來看眾人，世間不和平，內心的不和平也增強；世間和平，內心也易於和平。社會對於個己，不是有決定性的，卻有重要性的。因為，「上智與下愚不移」

，而一般人都受著社會環境的重大影響。環境對於個人，有著重要關係，所以彌勒在淨土成佛，並不稀奇，而釋迦在穢土成佛，才受十方一切佛的無邊讚歎。大乘法，不但淨化自己，淨化眾生，更淨化國土，即證明環境對於人心的重要性。為大眾著想，促進人世的和平，是非常重要的。這有利於一般的和樂，更有利於佛法的進修。菩薩發願要嚴淨國土，確是比著重出世的二乘，有著更深的正見。

菩薩的努力於人世和平，修證於心地和平，分別來說，雖如上所說。然由於菩薩，從人世和平中去實現心地和平，從利益眾生中去利益自己，所以是：一、必以真理相感召，而有「同願同行」者的共同努力。二、心地和平，雖主要為真智的淨除煩惱根本——無明我執，徹證平等空性。但不離世間，淨化世間而成正覺，不是節制煩惱，不是滅絕煩惱，是融化的，轉化的。貪欲，淨化他而使轉為大乘信願，即菩提心。為真理，為和平，為自由，為度脫眾生，為莊嚴國土而起信願。所以說：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」盡一切生中，為成就眾生，莊嚴國土而無限的勇進。瞋慢，淨化而使轉化為大乘慈悲。與一切眾生，如父如母，如兄如弟，如姊如妹。以眾生的痛苦為痛苦，以眾生的快樂為快樂，而努力於與樂拔苦的大行。執見，淨化而使轉為大乘智慧，通達緣起眾相而歸於一如。大乘行者，一定要有信願，有智慧，有慈悲，也即是具足了菩提願，真空見，大悲心，這才能完成菩薩的聖格，達成淨化自己，淨化眾生，淨化國土的究竟和平。這三者中，慈悲是最要的。這是融和自他，為他利他的主要因素。因為有了慈悲，才不但是徹證空性的智慧，而且是入世利生的方便善巧。信願，也不但是求出生死苦難，而是能不離生死，願入地獄；不但是志求佛道，而且是「有一眾生未成佛，終不於此取泥洹」。有信願，有慈悲，有智慧的菩薩，實為綜合了人世和平，心地和平，而努力於究竟和平的工作者。

大乘學，是真正的和平，究竟的和平。可以造成人世的和樂，也可以實現心地的和樂。現在，世間如此苦難，中國如此困厄，人心如此陰險，如此唯私唯利，難道不想求得一真的和平坦道嗎？真正的佛弟子，真正的有心人

！「菩提所緣，緣苦眾生」，這正是發心的時候了！切勿以為佛法的和平，過於崇高。必須有崇高而完美的和平觀，才能不為不倫不類的虛偽和平，不和不平的強權政治所欺騙，不因魔燄猖狂而震懾。必要有完美的理想，才能從近情處，易行處去下手推行。究竟而完備的和平，屬於佛法。我們的讚歎，歸於佛陀！

卷008

佛法是救世之仁

民國五十二年的春天，我曾應臺南佛教會的邀請，作了七天的講演。其中一天，以「佛法是救世之仁」為題。五十八年二月，我在星加坡時，星洲佛教總會為我安排了一次——兩天的講演會，地點在維多利亞劇院。題目也是「佛法是救世之仁」，有慧理筆記下來。四月，到了香港，香港佛教聯合會邀我在佛教會講演。講題為「苦與空」，似乎講了六天。次第雖小有變化，內容與星洲所講的相近，只是詳備一些。當時有慧輪錄音，把它記錄出來。二人的筆記，都寄到臺灣來，我只好給它整理一下，去掉重複，截長補短而合為一篇。仍以「佛法是救世之仁」為題。印順附記。

諸位長老、法師、善友！在這動亂的時代，能有這麼一個因緣，與各位共聚一堂，來向大家介紹佛法，宣揚佛法，這是三寶威德的加被！對於三寶，我們首先要表示崇敬與感謝的喜悅！

「佛法是救世之仁」，這是孫中山先生說過的一句話。佛法流傳人間，千百年來受到人們的崇敬，作為我們自己的信仰。到底佛法的意義何在？中山先生這一句話，可說是扼要的揭示了出來。平常說：「佛法以慈悲為本」，慈悲就是仁；以慈悲心來救濟世間苦厄，所以稱為「救世之仁」。這句話非常正確而內容還需要解說，也就是佛法是怎樣的救世？現在以此為題，從兩方面去說：一、重在人（與人）間所有的憂苦；二、重在自身所有的憂苦。佛法以救濟眾生，咸令免離一切苦厄為目的，從這群體與個體——兩方面去說，佛法救世的真意義，才能完滿的理解出來。

一 人間相互引起的憂苦的救濟

一、佛法宗旨——度一切苦厄：我們的教主釋迦牟尼佛，在二千五百多年前的印度，成佛說法，成立了佛教。佛陀弘揚佛法的目的，也就是我們來信佛學佛的目的。扼要的說，只是為了人類（眾生）的憂苦困厄。自己要求解脫，是自利；想解救別人，是利他。自利利他的主要意義，正如《心經》所說——「度一切苦厄」；「能除一切苦，真實不虛」。

人生，固有相對的意義，然而人生有說不盡的憂苦，也是不容我們否認的。世間無處不充滿憂苦，就人類來說，最嚴重的莫過於人與人間的殘酷鬥爭了。過去曾有這麼一個傳說：一位來自印度的法師，在中國逗留期間，有國人向他吹噓我國文化的悠久和偉大，並取出一部廿四史為例。那位印度法師，想瞭解書中的內容，拿起那部廿四史，嗅了一下說：「儘是血腥氣！」歷史是充滿了殘殺鬥爭，豈僅是中國而已。以上雖是一則諷刺的寓言，然確是有真實意義的！最近在星洲當地報紙上，閱讀到這麼一則記載：某外籍人士，以研究及整理的方法，將有史以來的國際歷史檢讀一番，他認為數千年來，只有二百五六十天是天下太平的，其餘的日子，都在戰爭中過去。人類隨時而陷於戰禍的災難而不得安樂，是可以想見的了。實在說來，這二百五六十天，也未必有真正的太平，小型的鬥爭殺害，還不是到處都是，只是沒有被記入歷史版中而已。世界上，各式不同的苦難很多，戰爭只是一類，所以人類常在擔心、憂悶、苦惱中過日子，難得有真正的平安。

說到眾生的苦厄，有當前的苦厄，及苦厄的無限延續。從人與人的關係說，不單是現代多憂多苦，過去早就是這樣。如問題而不能解決，不能渡入大同的時代，人類的苦厄還要一直的延續下去。人世間如此，每人自己也是這樣。不但當前的自己——現生是如此，過去生早就如此。在苦厄的癥結沒有徹底解決之前，未來還要一生又一生的無限地延續下去。在一生又一生中，雖然也有比較好一些的時候，如生天國之類。但沒有脫離苦厄，終於還是在憂苦厄難中過生活。人類歷史的延續也好，個人生死的流轉也好，苦厄不只是現在，未來還要苦下去。所以，為了現在，為了未來，不能不探求一個解脫苦厄——救世之道。佛法就是救世的方案，問題在人類是否肯來實行。

二、世間苦厄的問題所在：茲就人類的世界來說。說起人類的苦惱，形形式式，真是難以計量的。為什麼如此憂苦？憂苦由何而來？我們必須先研討這個問題，瞭解這一問題，才能從根本上去解決他。如地方有土匪出現，為了治安，當然要去勦滅他們。但在出動清勦之前，必須先探得匪徒們的行蹤；匪徒們來侵襲時所採的路線；有什麼人在窩藏匪徒，代匪推銷贓物？瞭解了這些情形，才能有效的加以勦除。人類固有說不盡的憂苦，而憂苦是依什麼而存在的呢？如知道憂苦的來源，憂苦依什麼而生根？那才能設法來解決憂苦，祛除憂苦了！憂苦雖然很多，歸納起來，不外二大類：

(一)、因個人、家、國、全世界人類而生起：依苦痛——問題的形式來區分，約可分為上面四項。孟子說：「天下之本在國，國之本在家。」依此推論，「家之本在身（個人）」，所以《大學》的治道，以修身、齊家、治國、平天下為次第。「身」，就是個人自己。有了自己，就因自己的存在而有憂苦。眾多的憂苦中，有些是與別人無關，純粹是由自己身心所引生的。由個人與個人的聚合——營為共同的生活，而成立了「家」庭。家是家的成員——夫、婦、父、母、子、女、兄、弟、姊、妹等所組成的。俗語說「相見容易相處難」；「別時容易見時難」。在長期的相處中，眷屬間難免不引起家庭間的問題，就難免不為家庭而發生憂苦。由「家」與「家」的聚合而成社會，或組織成「國」家。龐大的國家組織，對內部的和平、教化、繁榮……，難免有治理上的問題與困難，也就造成了國家的憂苦。國與國之間，是不能隔絕而沒有關係的；有了關係，也就不免有了問題，問題就擴大而成「天下」的了。古人所說的「天下」，是全人類，也就是現今所稱的國際。國際問題，由每個國家間的關係而形成。國家問題，是依各社團，各家庭的組合而存在。家庭問題，依家庭成員——個己的共聚而有。所以從問題的形式來看，依「天下」、「國」、「家」、「身」而有不同的憂苦。而從根本去看，只是人類自己——是你自己，也是我自己。這樣，要求世界（天下）太平，必得從國治，從家齊，尤其要從每人自己的「修身」做起。這猶如要求國族的興盛，非注意國民的優生，國民的道德與健康等不可。否則，如基礎不固，材料的質地不好，再加偷工減料，建起來的房屋，怎能不倒塌呢！

在這點上，儒學與佛法，儘管不完全一樣，但根本的見地，是一致的。

(二)、對身心、眾生（人類）、自然而起的苦：上面所說，是約人間關係所構成，家、國、天下所有的不同問題，不同苦難。而這裡，是約人的心境說。內心的生起憂苦，一定由於觸對境界；從對境的差別來說，就分為這三項。人，是身心，就是精神與物質的和合。自己的生理、心理，都在瞬息不停的變化中。身心不斷的變化，漸漸的（生）老、病、死到來，從老、病、死而引生的憂苦，就是觸對身心而引起的。老、病、死，本是自然的必然現象，是人生無可避免的事。這是當然必然的，但我們一得人身，每人都想不老、不病、不死，至少是不歡喜自己老了、病了、死了。說句笑話，年輕的女子，大多怕年華消逝，而不肯道出自己的確實年齡；西方女子，以被問芳齡為不禮貌。這都道破了一個事實，就是怕老而引起的憂苦。為老、病、死而憂苦，是否明智，那是另一回事，而一般人，總是為此而憂苦，成為現實人生的普遍事實。

另一類憂苦，是對眾生、人類而引生的。虎、狼、豺、豹等出現，令人畏怖，特別在古代，人與獸爭的時代。蚊刺蛇咬，也使人感到困擾。還有，穀物遭蝗蟲的災害；田鼠多起來，會把農作物吃光；家鼠損壞衣物；螞蟻、蒼蠅……，也同樣帶給人類不少的苦惱。這是人與旁生（與動物的含義相近）相接觸所引起的。對人類而引起憂苦，更為明顯。人是被稱為「社會的動物」，是不能離社會關係而獨存的。因此，人必須與他人相處，即使沒有共處，也多少不免有所關聯，種種的人事問題便接踵而來。人與人，由於個性、興趣、見解……的不同，彼此每產生種種的誤會、爭執、仇恨，也就由此而帶來了苦惱。即使感情好，恩愛非常，但感情是沒有定性的，一旦受到某種影響，感情也就隨之而起變化。不論是母子、夫婦、朋友，雖然關係不同，而感情不能融洽所生的苦痛，是沒有多大分別的。其實，情感親厚的眷屬知友，感情雖沒有變壞，而為了生離死別，所引起的苦惱，也每是常人所不能解免的。

還有一類，對自然界，物質的關係而引起的。生存於大自然中的人類，離不了自然。人的生存，不能沒有衣、食、住、行等資生物，沒有或缺少，

都會苦痛的。但有了多了，也常會引起困難。例如交通，從前依賴步行，小舟，交通是非常艱苦危險的。自有了汽車、飛機、輪船，交通的工具，把人類的空間距離縮短了。然在方便迅速的情形下，又有新的憂苦，如飛機、汽車、輪船的失事。特別是都市中的交通事故，日見嚴重。至於自然界，如天時的炎夏炙熱，或嚴寒徹骨，冰雪連天。天旱，求不得滴雨；有時卻大水為災。還有地震、颱風、海嘯、火山爆發……自然界的種種災害，是人類生活於大自然，觸對自然而生起的苦惱。

由上所說，個人、家庭、國家、國際所有的問題解決不了，苦難重重，不消說是依個人，依人與人的結合而存在。就是對自然界，對眾生（人類）界，對自己的身心，所以有種種憂苦，也都是由於我們自己的存在。有了我們自己——人類，便有種種的苦厄。人類所共處的世間，也就充滿了苦惱。有苦惱，就有解除苦惱的要求，因而引發出解除苦厄的辦法。切實的說起來，世間一切學術——醫藥、教育、經濟、工巧、政治、法律，以及科學的聲光電化，無一不是與眾生人類有關；無一不為人類自己的存在而出現。宗教，佛法的出現，也還是為了這個。如離開人類自己，或設想一沒有眾生、沒有人類的世界，那一切都不成為問題，也一切都不成其為憂苦了。

一般來說，人類的憂苦，存在於個人、家庭、國家、國際的關係中；存在於對自然界，對眾生界的關係中。所以世間的醫藥、教育……，一切文化施設，對人類憂苦或福樂的關係，異常密切。佛法並沒有輕視這些的重要性，而是說：老、病、死引起的憂苦，雖僅是個人的，卻是最基本的（也可說最原始的）；一切問題、一切苦痛即使解除了，而每個人的老、病、死苦，還是存在的。佛法是說：物產的增加、政治的革新等，對人生苦厄的解除、幸福的增進，雖極為重要，而最根本的，還是每個人理性的智慧與道德的提高。消除種種不良的心理因素，淨化自己的身心，重視個人——根本的革新與完善，才能徹底的解除苦厄，實現個人、家庭、國家、國際的真正幸福。否則，不重視人類自己的修治革新，一味向外求解決；覺得別人不好，起來打倒他，而不知問題並沒有解決。因為代之而起的一群，每人自己都具有同樣的問題。覺得物資不足，盡量向外求發展，而不知物資的發達，與個人的

福樂、國際的和平，不成正比例，而還是那樣的鬥爭與迫害。以佛法的觀點來看，一切憂苦、一切問題，是依人類自己而存在。唯有從自己的理解、自己的改善、自己的解決中，才是根本而徹底的辦法。

三、問題的分析與推究：一切憂苦、一切問題，依人類——眾生而存在。到底眾生的身心，有什麼問題而這樣的解決不了？依佛的開示看來，可以歸納為四類：

(一)、「欲諍」：「諍」，是不和諧。從內心的猜忌，語言的論諍，到身體行動上的鬥爭，戰爭，都是諍；諍是世間不和樂的別名。為什麼會諍呢？經中告訴我們，「愛欲」是諍的原因。內心有貪愛的煩惱在作祟，所以就不斷起諍，諍就有憂苦。《義品》說：「趣求諸欲人，常起於希望；所欲若不遂，惱壞如箭中。」「欲」，是希望的欲求。但這裡所說的欲，不只是希望，而是與「愛」（貪著）相結合的「欲愛」。如對生活資具（物質的欲愛）、男女間的欲愛、家族或國族繁榮的欲愛，一切都是欲愛，而主要是經濟物資的「欲愛」。人而生在世間，衣食住行等資生物，不僅常人不能缺，就是阿羅漢聖者，也少不得。既然是當然的正常需要，為什麼會因對物資的欲求，而引起「諍」，引起無邊的苦痛呢？不要說由於缺少，所以你搶我奪。我曾不止一次的舉例說：兩隻狗臥在地上，有人挑一擔食料，倒在地上。論理，兩隻狗是怎麼也吃不了的，大可以滿足了。然而，食物一到地上，兩隻狗是又吠又咬，邊搶邊吃。無知的狗是如此，文明的人也好不了多少！要知諍的原因在內心，只是依境遇而顯發出來罷了！

《中阿含經．苦陰經》說：「隨其技術以自存活：或作田業……或奉王事。作如是業，求圖錢財。若不得者，便生憂苦愁慼懊惱。……若得錢財者，彼便愛惜守護密藏。……亡失者，便生憂苦愁慼懊惱。……以欲為本故，母共子諍，子共母諍；父子、兄弟、親族展轉共諍。……以欲為本故，王王共諍，民民共諍，國國共諍。彼因共相諍故，以種種器仗轉向加害：或以手捉，石擲，或以杖打，刀斫。」這幅以物欲為主的鬥爭圖，佛是說得何等剴切！

說起來，這是人人必要的生活問題。人類憑自己的技能勞力，從事農、工、商、學、軍、政……，以取得衣食等生活必需。在現實世界中，不一定是合理想的。求取生活，有時卻求而不得，沒有當然是苦不可言。即使求得了，積蓄而富有了，要怎樣的加以保存，也很不容易。「財物五家所共」，是非常容易散失的。保藏已經困難，一旦失去了，不免是分外的憂愁苦惱。為了獲得，為了保存，也就展開了鬥爭。要得到，每不問是否合理；每從損害別人中，達到自己的目的。既得的財物、權益，為了保持，永久的持有，也就不問是否正義，別人是否因此而受害了。這一切，都是以「欲愛」為根源的。在家庭中，為了自己內心的「欲愛」，連平日最親愛的父母兒女，弟兄姊妹，竟也諍起來了。「欲愛」的擴大起來，就是人與人相諍，家與家相諍，族與族相諍，階層與階層相諍，國家與國家相諍。諍的發展起來，不但是口舌相爭，更利用手、石、刀杖等武器，互相傷害殺戮。現在科學進步，傷害殺戮也大有進步，那就是槍砲、兵艦、飛機、炸彈、核子武器、化學武器。為了求得鬥爭的勝利，什麼都不惜使用出來。佛陀說：為了貪逐物欲，人類——人、王、國，陷入無邊的諍執，無邊的苦惱當中。

生活，是人類所必需的。以知識技能，從事人類需要的事，而得應有的生活資具，應該是人人所能同意的。而事實不完全如此，享用生活資具，而不盡應有的責任，正大有人在。而且，佔有與享受，是愈多愈好，愈精美愈好。論個人是「欲壑難填」；論世間，是造成了有無不平的現象。傳說：古代中亞細亞，有一個國王，與自己的大將軍商量：「我們應先將東鄰的某國，攻擊而加以佔領。」大將同意這一戰略。然後，國王又主張向南部進兵，擊潰滅亡另一個國家。這樣的一個又一個，逐漸消滅吞併了附近的鄰國。大將又問：「大王！把這些國家統通擊破併吞，以後我們應怎麼樣呢？」國王聳聳肩膀說：「啊！以後我們可以歡歡喜喜的，盡情吃喝享用了！」試問：沒有滅亡這些鄰國，難道這個國王就不能好好地吃喝享用嗎？決不是的，這只說明他在無限的「欲愛」裡，求得自我欲愛的滿足罷了！為了國民的生活，或提倡增加生產，或主張向外發展。為了財富的不平衡，提倡「平均地權」、「節制資本」……。這多少可以改善這一問題，卻不能徹底解決問題，問

題在我們自己。而且，國內還可多少維持均平，而國與國呢？大國與小國呢？資源豐富或資源貧乏呢！

人在「欲愛」的指使下，佔有也不一定是為了享受。據說：一位富人，將不需要動用的金寶，埋藏在花園的大樹下。每天早上，總是去看一下，欣賞他自己的，藏在地下的金寶。每天早上去察看的行為，日子久了，引起人的注意，結果是金寶被掘而全部失去。那天早上，他照樣的去察看窖藏的金寶。一見土也鬆了，金寶也丟了，不禁號咷痛哭不已。大家知道了來安慰他，誰也平抑不了他失去金寶的悲哀。那人哭訴說：這是藏金，是這一生用不到的。有人對他說：這就好辦啦！你可以把磚石埋藏在大樹下，認為這就是你的金寶。每天照樣來察看，來欣賞好了，橫豎又不要動用它。這故事有點像寓言，而事實卻儘多如此。不久前，報載美國一位過著乞化生活十多年的老婦死了，在他的破被裡，卻藏有美金貳萬幾千元。大家想，這些美金對他到底是做什麼的呢？求享受、求佔有、求更多的佔有，用不著也還是要佔有。「物欲」作祟，是如何使人成為愚昧的人類，成為鬥諍不已、憂苦無窮的人類！

(二)、「見諍」：諍的另一原因，是「見」。見是意見、見解、主見。但這裡的見，不只是見解，而是「執見」，是以自己不完全正確的見解或理論，執為最正確的，希望別人接受的。人類有了知覺、認識，就會有意見，但都不免含有錯亂謬誤的成分。可是人類不大了解自己，即使感覺到自己並不完全正確，也還是固執己見。由於謬誤的見解，引起鬥諍，招致人世間的苦惱。

經上說：「以見欲繫著故，出家出家而復共諍。」這裡所說的「出家」，是釋迦牟尼佛住世時，種種的出家沙門團——六師外道之類。佛以為，一般人為了「愛欲」，追求物欲的滿足，而引起諍執。出家者——宗教界，卻為了「見欲」，各執自己的見解為最上，誹謗別人，而引起信仰與思想上的鬥諍。佛在《義品》中說：「各各自依見，戲論起諍競：知此為知實，不知為謗法。」佛評論說：「若依自見法，而生諸戲論，若是為淨智，無非淨智者。」這是說：如真的那樣，那世人都是智者了！因為人人都以自己的見解

為是呀！到現代，一般人不只是為了物欲而諍，也為了思想而鬥爭，「見諍」已不限於宗教界了！

佛教界曾有這麼一則寓言：印度有幾個生盲的人，從來沒有見過象，卻在議論「象」到底是怎樣的。恰巧象師牽著大象走過，見他們在議論，就讓他們摸摸象的身體。大家都說：「哦！原來象是這樣的。」有的說「象如棍棒」，原來他摸到了象的鼻子。另一位說「象如畚箕」，他是摸到了象的耳朵。又一位說「象如牆壁」，他是摸到了象的身體。還有一位說「象如拂帚一樣」，他是摸到了象的尾巴。瞎子們都以自己所接觸到的，以為象就是自己知道的那樣，而不知道是「以偏概全」，引起的錯謬論斷，象那裡是他們所想像的呢！世事是無限複雜的；存於事相中的理性，又是非常深隱的。我人所知所見的本來有限，帶著錯誤的眼光，卻堅決的執著自己的見解。這不是生盲摸象一樣嗎？多少人打著真理招牌，喧囂競諍，世間怎麼能不是苦惱無邊呢！

意見不同而引起多少論諍，原是不可免的。然而在論諍時，只有自己是對的，抹煞對方的一切，這種「見諍」，就是最嚴重，最危險的思想問題。只有我的意見、我的思想，才是對的、好的，可以存在；別的都是錯的、壞的，不應該存在的：這就是最惡劣的「見諍」。世間是因果的存在，是極複雜的關係的存在。即使有主要的原因，也不是絕對的，唯一的原因。而有我無人的「見諍」，總是探求一最根原的，作為思想的出發點。「唯神」、「唯我」、「唯心」（大乘唯識學，與一元論不同）、「唯物」，一切從屬於這一根本的實在；依此以說明一切，作為衡量是非的標準，進而否定不合於自己的一切。在古代，某些宗教，就是這樣。信者得救，不信者入地獄。不信我，一切善行——個人的德操、對社會的利濟，都沒有用處，而只有入地獄的分。這種宗教的勢力到達處（總是與政治力量互相利用），以毀滅別的宗教為首要目的。當古代羅馬接受基督教為國教後，其他的一切宗教，都被徹底的毀滅，絕不容許存在。不許有信教自由，更不許有傳教自由。由於這種宗教的本質，是唯有自己是真的，其餘的一切宗教是偽的、屬於魔的，所以不可能容許第二宗教的存在。在這種宗教思想的支配下，如科學家而有新

發明，不合宗教的舊傳統，就要看作異端邪說，死有餘辜！等到基督教分裂為新舊兩派時，由於宗教的獨佔性，不能互相容忍，立誓消滅對方，而造成了歷史上有名的三十年戰爭。長期的戰爭，誰也消滅不了誰，這才向事實低頭，總算打出了一個「信教自由」、「傳教自由」的和平共存。其實，這只是力不從心而已。只要有足夠的力量，可以壓倒對方，就會重溫獨佔的舊夢。近來愛爾蘭的新舊教徒，鬥爭到要英吉利派部隊去維持秩序！這因為否認對方，以為唯有自己能引人進天國；自以為代表真理，能通天國的大道。可是天國沒有進去，卻先引人走向毀滅、死亡。「見諍」是何等的愚癡！何等的危險！

唯有自己是代表真理的，能使人進天國的，這種宗教意識，如被引用到政治上，那就是唯有我的主義是對的，是為人民謀福利的。唯有我這種主義，才能救人、救世界。與此不合的政治思想，都是反革命的，害人害世的。在這種「只此一家，別無分出」的政制下，只有跟我來，信仰我，服從我的指導，執行我的命令，才是值得生存的。否則，不管你的學識、才能，過去對人類的功績，都是該死的東西。這種極端的，宗教與政治上的「見諍」，不正是我們這個世界，混亂苦惱，陷於人類文明毀滅邊緣的根源嗎？

意見，代表自己對事理的一種理解。事理是無限的複雜與深細，自己的那裡就絕對正確呢！如你不妨談談你自己的意見，我也可以說說我自己的意見，大家如有虛心，有同情，能更多的理解對方，也更多的反省自己。相信不用爭得面紅耳赤，或拼個你死我活，不同的意見，可以互相擇取，取長補短，漸漸的融合而表達得更正確些。然而人類大多不歡喜這麼做，而要堅執自己的。如見解而與個人（團體、國家）的利害相結合，那就更加堅執，甚至使用邪惡手段，以維護自己。人類就在這樣的「見諍」下過活。社會上時常看到，年老的父母（或其他的親人）患了病，兒女們每為了請那一位醫生，進那一所醫院，西醫或者中醫，而弄得不歡喜。如不幸而病人死了，可能會怨恨另一人，簡直是被他害死似的。由這種小事，放觀世界大事，大家正就是這樣。本來都出發於救人救世的好意，而結果是堅持己見，演成意氣的鬥諍，加深了人類的苦痛。

(三)、「慢」：物質的欲求，是人類生活所必要的；意見也是人類精神生活的重要部分。這都不一定是壞事，何以竟成為「諍」，成為苦痛的原因呢？依佛法說，這是受到內心深處，「慢」的影響。「慢」，如仗著自己的權勢、財力、知識、健康等，以為超勝別人，引起「恃我凌他」的優越感。這是表現於外的，內心深處，還有微細的，根本的慢，就是直覺得自己是對的、好的。有了慢心，不但勝過別人的，就是與人相等的，或者不如人的，也還是不服。縱然什麼都不及人，卻老是不肯認輸，有時還倔強而藐視的說：「這有什麼希奇嗎？」自己明知自己不行，而不肯認輸，還要作出藐視對方的情態，佛法稱之為「卑慢」。內心有了慢，對於物欲，就要求自己多得一些，或者精美一些。如討論不同的意見，希望採納自己的。雖明知自己的見解，並不比別人好，卻不肯心悅誠服，虛心承教，而要固執自己的。在處理事情上，就表現為權力意志，要別人接受自己的指導。欲與見的執著，已經問題多多。加上慢心的推波助浪，而為了物質，為了思想的鬥爭，問題更加嚴重了！

慢，如表現在氏族或民族中，那就是氏族（種族）或民族的優越感。昔日以色列民族，自以為「耶和華」對他們特別青睞，自稱為上帝的「選民」。他們狂妄的，以為全世界非由他們來統治不可。這在《舊約》中，充分表明了這種狂妄的意識。日本人在二次大戰失敗之前，自認是神明的子孫。征服七洋，是神明授與的神聖使命。這種民族的優越感，到了狂妄的地步，而都是從每個人心中的「慢」而來。

民族與民族間，國家與國家間，許多問題，老是解不開的結。人人都有慢心，都要別人服從自己，才感到舒服。以小事來說，如兩個人同去佈置會場，說不定為了某些小事而意見相左，爭持起來。兩人所持的意見，也許差不了多少，只是認為自己的對，希望對方能依自己；這是由慢心而引起的支配欲。家庭中也常有這種現象：丈夫希望妻子能順從他，妻子卻希望丈夫能聽從他的意見。彼此堅持起來，家庭中就難免不協調的氣氛。人人有慢心，在人與人組合的社會中、國家中，就不能免於權力的鬥爭。有的為了滿足自己的權力欲，而不惜採取某些邪惡措施，貽害社會與國家。慢，特別是深潛

於內心的，好像並不嚴重，而引發出來，在家庭、社會、國家、國際中，正是世間多苦多難的重要因素。

(四)、「癡」：潛在愛、見、慢的底裡，而為庸常心識之特徵的，是「癡」——不明事理的蒙昧錯亂。其中最根本的，是不明無我而起的「我癡」。人人都直覺有我，我是「主宰」的意思。主是一切由自己作主；宰是與自己有關的一切，都要屬於自己，自由的支配一切，是「我」的特性。要求自由的支配一切，要在我所有的無限擴大中去實現（人類的向外開展，根源於此）；而不知越是擴大我所有的，也越是受到一切的制約而不得自由。人就是這樣的追求自由，而以還是不自由來結束一生。人人都直覺為有我，人人都有這「主宰」的欲求；不知這種無條件的主宰意識，是愚癡。現代二十世紀的人類，知識發達，可說史無前例。然在這自我——主宰意欲的迷蒙上，我們與原始未開化的人類，並沒有相差多少！

自我的直感，是「我癡」。與愛、見、慢相關，就成為「我愛」、「我見」、「我慢」。「我愛」，不是染著物欲的愛，是自我生命的愛染。染著自己身心，是生存意欲；直到要死亡的那一刻，依然牢牢地染著不捨，老、病、死，也難怪要成為最大的憂苦了！

人類的自我直覺，認識上有著根本的缺陷，這就是直覺為獨立的、與一切事物對立著的主體。所以論究起來，神學家就推論為永恒的、絕對的主體——「我」，或稱為「靈」。在現實生活中，就表現為自我中心的主宰意識，而引發為自主宰他的權力意志。這在佛法，斥之為妄情計執，因為這與事理不相合的。眾生——人類，是精神、物質（「名色」）的和合體。依種種關係條件而形成，也依種種關係條件而延續。人生是無常的人生、無我（主宰）的人生，並沒有固定不變的、常一主宰的自我可得。不能正覺緣起（無常無我）的人生，而直覺有我。這種「我癡」，為「我慢」、「我見」、「我愛」的根源，為「見諍」與「欲諍」的根源。我們自己就是這樣，依自己存在而有的一切存在，也難怪不離憂苦了！

四、佛法救濟世間苦厄的原則：人世間的苦厄眾多，問題在我們自己，雖因人與人的關係不同，而形成不同的問題與苦難，而救濟的方法，歸根結底，還得從我們自己的改善做去。生死輪迴中的凡夫，是無法使煩惱斷盡的，然可以設法減少；能減少煩惱，問題也就容易解決，世間的苦難也就減少了。人類可以和樂相處，大家可以過著和平幸福的生活。世間正常的善行，就是救治世間苦厄的要訣。

(一)、對治物欲的愛諍：佛對此有很多開示，主要為：1.「少欲知足」：物質欲求是人生所必要的；在眾生來說，沒有欲是作不到的。然人為了物欲的無限追求，而引生種種問題，陷於憂愁苦惱之中。學佛的人，對物欲應持何種態度呢？佛為弟子說法，首先提示了「不苦不樂」的中道生活：反對縱欲，也反對摧殘身心的苦行。在這原則下，佛以「少欲知足」來教導我們。在未獲得前，要提防欲望的過分發展，也就是不存過分的奢望。得到時，要能感到滿足。憑自己的福力，憑自己合法的求得生活，不存過分的欲望，能夠隨遇而安。合法的得到什麼，就是什麼；多也好，少也好，一樣的不失望（失望就痛苦），這是「少欲知足」的真意義。如不能這樣的知足隨緣，縱心逐物，「大欲」「不知足」，那就不是因而引起罪行（非法的去求得），便是身心不安而苦惱了。在佛教圈中，有些人忘了不苦不樂的中道，誤解了「少欲知足」。於是乎不要穿好的，不要吃好的，越苦越好，自以為修行，也引起部分在家信眾的崇敬。不知「少欲知足」的真義，是淡泊隨緣。從前釋尊在世時，對佳餚珍饈的供養，固然欣然接受；而三個月以馬麥充饑，也照樣恬然而過。外出時，在荒郊野外，席地而宿；到了祇園，住於莊嚴的精舍。遇到什麼就什麼，得到多少就多少，佛的隨緣而安，才是「少欲知足」的模樣。要知道物資的獲得，有應該遵循的正軌，而不是憑自己的欲望而可得的。例如望遠，如處身平地，或住在屋裡，那怎麼眺望，即使望得兩眼發酸，也看不到遠處。如走著上坡的路，漸漸的登上山頂，那就一望而一切都在眼底了！佛要我們少欲知足，是要我們不因過分欲望而焦渴不安，不因欲望而走上罪惡，製造紛諍，並不是要我們永久的貧困。「少欲知足」，也是儒、道二家所重的，而佛說具有更深的意義。如人人依此而行，則人與人間

因物欲而生諍執的問題，必然減少。擴大來說，國際間侵略與剝削的禍害，也一定隨著減少了！

2.「正命」：這是佛法「正道」的重要項目。不論出家在家，都必須依此而行。「正命」，即正當的經濟生活。人不能離衣、食、住、行而生存，這都有賴於物資，及代表物資價值的金錢。人的經濟生活，要如法的來，也要合法的去，怎樣才算合法呢？（政治上）法律所准許的，佛法所許可的，就是合法，合法的就是正命。依佛法，應付出而沒有付出，如偷漏或滯納捐稅，由此而節省多餘的財物，就不是正命——「邪命」。或以不正當的方法取得財物，如利用職權、貪污舞弊，又如大斗小秤、巧取豪奪、吞沒寄存……，由此而得的財物，統是邪命。這大都是國法所禁，佛法所認為是罪惡的，等於偷盜。所以，不論士農工商，不論從軍從政，不論在家出家，凡不依法而獲得的，皆屬邪命。如大家都能依法修學，過著合法的經濟生活，守法知足而無諍，那因經濟而產生的種種罪惡、種種苦痛，也就自然消除了。

3.「利和」：在佛法中，這本是為僧團所制定的，有深廣的意義與內容。從字義「利和同均」來看，利是財利，經濟生活。凡吃的、穿的、用的，僧團中每一份子，都有享受「四方僧物」（公有經濟）的權利，都能得到合理的平等待遇。從前叢林中，和尚與住眾，一起過堂（吃飯），同甘共苦，就是這一原則的實踐。如經濟受用的距離太遠，必形成貧與富、有與無、苦與樂的強烈對比；必激發不平的戾氣而造成紛亂。任何集團，如因利不均而引起內部不和，遲早必遭崩潰。一個國家，如國內貧富過於懸殊，必造成嚴重局勢：國內的禍亂，或引起外來的侵襲。古人說「不患寡而患不均」，正是同一看法。本來，人的體力、智力、能力，各不相同；享受財利的能力，也不可能完全一致。但生活在共同的社會中，要過著和樂的生活，在物資享受上，要儘量作到大家都能維持生活水準（均），使財利不致相差過遠。人是有物欲的，如不均必心懷不平，引起鬥諍。反之，保持財利的均衡，爭端就少，苦痛也就少了。「利和同均」，從前是僧團所應遵守的；而現在看來，這是社會經濟所應共守的大原則，應該作為理想以求其實現的。

4.「施與戒」：布施與持戒，是佛法的熟悉名詞。特別是在家學佛的，布施幾成為必行的義務。布施的意義何在？佛法所說的布施對象，或是可尊敬的，如孝養父母、奉事尊長、供養三寶等；或是可悲憫的，如貧窮、鰥寡、孤獨、殘廢等，以現代語來說，即慈善事業或福利事業的布施。佛法所說的布施，意義深長，非僅財物的施捨而已，唯一般以財物為主（布施的最高意義，是為人而能犧牲自己的一切）。富有者，在生活必需外，經濟上有餘裕力，應予貧窮孤苦或因天災人禍而受難者以援助。古代有修橋樑、開道路、義學等施設，也都是財物施捨的對象。從效用來說，布施可使貧富不致於過分懸殊；窮困者得到救濟，也不致陷於苦難或引起諍亂。而布施者能養成損己利人的品格，不會作物欲的過分追求。古代的印度（中國也曾經有過，只是有些變質了），有稱為「無遮大施」的，國王大臣等將富餘的財物，盡量的普濟人民。凡財物的布施，均含有減少物欲、節制物欲的意義。如物欲而受到限制，那因物欲而引生的諍執與憂苦，也必然減少，而同得和平與安樂了。

以基本的戒來說，是五戒。五戒中有「不與取」——盜戒，就是針對物欲的非法行為。佛法所說的盜戒，正如上面的「正命」所說的：不應取而取，固然是盜；應付出而不付出，也是盜。總之，凡屬不應得而得的，都名為盜。所以能切實奉行盜戒的，必與正命相符合，其他殺生戒，妄語戒等，多數也與物欲有關。佛法針對物欲引生憂苦而立戒，能依戒持行，避免由物欲諍競而引生的憂苦，就是促進人世和平與安樂的好方法！

(二)、對治偏執的見諍：說到偏執，偏見，可說是人的通病，每就所見的部分，作為全體；或以自己錯誤的認識，執為正確。由於種種偏執，自以為是，形成思想問題；發展擴大，甚至成為世界和平的莫大威脅。對治偏執，佛陀是一貫採用「緣起」的立場；緣起即「中道」，中道即不落於（兩端的）偏見。

佛在世時，當時的外道，有種種偏執：或執為常，以身命為常住不變；或執斷，以為一滅永滅，更不受生。或執一，以為身與命（我、靈），宇宙萬有，是同一的；或執異，以為身與命，宇宙萬有，是有不同實體的。或執

一切從神所生，或說一切從微塵（物質）生。這些，不是偏這，就是偏那，不能正確理解事理的真相。佛法說「離此二邊說中道。……此有故彼有，此生故彼生」等，這就是緣起論；唯有依緣起的正見，才不致落入兩邊，而從種種偏見中脫出，得到中道的路線。

說到緣起，意思是「為緣能起」。人生宇宙的任何一種現象之生起，絕非孤立的，突然的，而是依種種關係條件（佛法中名為因緣）的和合，循著必然的法則而生起與散滅的。所以任何現象，都不可作為孤立的去理解。不可抓住一點，以為一切由此而生，而忽略整體的，延續的與相關的觀察。一切依因緣和合所成，因緣是極複雜的，沒有單一因。佛從種種關係去了解現象，所以能超出二邊，得到中道。中道就是恰恰好，恰到好處，最正確的方法，最正確的理論。

茲舉例來說：如看「見」，是一種現象。一般人以為眼能見；雖然隨俗是可以這麼說的，而實際卻不止如此。佛就事論事說：能成為「見」這一事實，是有種種因緣的。1.有能見的眼根，眼根是生理的，以現代名詞來說，是視覺神經。視神經接觸某一事物，引生印象，這眼根是見的主要條件，但不是唯一的條件。2.要有所見的對象，若沒有對象，怎麼看也見不到什麼。如沒有對象而看到什麼，那眼根也就有毛病了。我們人類的眼根，是有共同性的。人人見到如此，雖所見的對象，究竟是什麼，研究起來，頗不簡單；但常識告訴我們，對象（境）是不能說沒有的，沒有是不能見的。3.單是眼見，如攝影一樣，留下印象。但我們能見到這是什麼，那是什麼，這不只是留下印象，而是能主動的分別這一印象。這就是識（分別），如沒有分別的心識，而僅有眼根與境界，那是不能成為明確的「見」的。4.有了根、境、識，還不一定能成為見。因為根是根，境是境，識是識，彼此不相關聯，怎能成為見呢？能使眼與境界相觸對；依眼根而發眼識；眼識能了境界；根、境、識三者綜合相關的活動，是有賴於「觸」，觸是使三者和合，從三和引起的心理作用。5.還要有一種注意力（作意）——傾向於對象，才能明確見到。否則「心不在焉，視而不見」，還是不能成為「見」這一種現象。上面約「見」所需的種種因緣說；其實因緣多得很，如光線，空間等都是，只是

不太重要，也就不說罷了。從緣起的觀點去了解現象，就不會偏於一邊，不致以為有眼就能見，或有心就可見。佛陀始終以緣起來闡明中道，因為除了緣起，就沒有中道可說。

例如人，有生理的，物理的，心理的因素，佛陀的分別，人（眾生）總不外乎根，境，識——十八界的總和。人的活動，具有多方面的因素，佛從不將人的一切，歸結到物質，以為一切都由物質而生。雖然佛法中，說唯識，說唯心，似乎與一般的唯心論一樣。其實，依唯識學說，一切現行（現象）由於種子，而種子也不外乎根、境、識的種子；從十八界種而生一切，並不是只有心識，由心生出其他的一切。所以世間的學術思想，種種見解，以為唯這唯那，都是執著一端，以部分為根元，來說明一切，違反緣起的正見。佛所說的緣起觀，不是武斷的，而是就事論事，闡明緣起的事相，不落二邊。也就因此，能更深刻的通達緣起的本性。如能對緣起說而有所理解，就不會陷於偏見；佛就是依緣起以掃蕩一切偏見，依緣起以顯示中道的。緣起中道，是極深極廣的，非三言兩語所可說盡，現在只能略說點滴而已。

(三)、對治慢：人人都有慢心，每直覺得應該超勝別人。慢心如發展過分，就會在物欲上，意見上，要凌駕別人，騎在別人的頭上。佛法以「平等」來對治「慢」病：眾生是平等的，勿以為自己（或自己民族，自己的國家）是特別優越的，非勝過別人不可。佛出世時，印度的神教，假借神權，以為人類有四大階級。當時的宗教——婆羅門（如以色列的利未族），武士（王）階級——剎帝利（如以色列的猶太族），勝過一切，而以首陀——無恒產的農工，及被認為低賤職業者為賤族，連宗教上也得不到平等。種族的偏執，達到極點。佛為此而宣說平等，反對人為的階級制度。認為知能與職業，即使有不同，然人類的本質是平等的，將以行為（道德或不道德）以決定其為高貴或下賤。個人或民族，有時比較優勝，但沒有永久性，絕對性，這只是種種因緣所造成的，某一階段的情況而已。唯有不斷的行善，不斷的增進，才會向上而不致墮落。暫時的優勝，都值不得憍慢，何況一般的呢！如大家能確立眾生平等、人類平等的觀念，就能克服慢心，至少也可以減輕慢心了。

人的慢心，在受到欺侮或誹謗時，最難控制。平時開口閉口「忍辱」、「忍辱」，但事到臨頭，是否真能忍辱呢？如碰到一位強壯有力的人來欺侮我，打又打他不過，莫奈何，只好忍了吧！一般人，在遇到對方的權勢大，財富大，氣力大，在無可奈何的情形下而忍，這算什麼忍呢！真正的忍，是他欺侮你，對不住你，但他什麼都不及你，你有足夠的力量對付他。而你卻能容忍他，認為他的本性，與我一樣，只是一時糊塗，或在惡劣的環境中受到熏染，不必與他計較。能在這樣的情形下，容忍對方，才是真正的忍了！忍，也要有慈悲心才得，確信人類平等，休戚與共。當沒有快樂時，要以慈心來普利眾生。在苦痛中，要以悲心來拔除其苦厄。對眾生的苦痛與快樂，流露出無限的關心，利濟他都來不及，怎麼因小小的不忍，而還要打擊對方呢？有平等觀，有慈忍心，傲慢心也就可以減輕或降伏了！這一下，世間由慢心所生的憂苦，也就可以減輕或消除了。

(四)、對治愚癡：佛開示我們，對治愚癡，要有正確的知見（智慧）。偏見由愚癡而生，離愚癡就是正見。這裡說的智慧與正見，是人生的智慧；對人生有正確的見解，才能踏上向上向光明的人生正道。在正確的見解中，1.須知道「有善有惡」：確信我們的身心活動——思想與行為，有善有惡，有道德的不道德的，這是建立人生正見的基礎。王陽明說「知善知惡是良知」，也是以知善知惡為心中「良知」的基本。我們必須能明辨善惡，善的應作，惡的不應作，這是針對愚癡邪見的第一著。2.不僅要知善知惡，更要「知因知果」。這是業因感報（果），也即是緣起的道理。善心善行，必定有善果；惡心惡行，也必定有惡報。即使目前未見果報，其善惡的果報，必會在因果成熟的未來而到來。道德與不道德的行為，自我負責，無可逃避，一定有報。這知因（業）知果（報）的正見，能引導自己走向離惡行善的正道。3.此外，還應「知凡知聖」：我們都在生死輪迴中，受善惡業力所束縛，或生人天，或墮三惡趣，不得自在。如不得解脫，將永遠在生死死生中流轉受苦。幸而生死可以解脫，除受生死苦的凡夫以外，還有超越生死凡夫的（出世間的）聖人。我們必須確信有聖人：如依正確的方法（正法）而切實修行，可以脫離生死而成聖人。佛、菩薩、辟支佛、阿羅漢等聖人，不同於我們

凡夫，有無數功德，非我們凡夫的境界。這樣的了解、信仰，會使我們在人生的善行中，種下解脫善根，而有進向聖人的可能。

上來所說的，是世間的正見。有這樣的正見，是世間的善人，也可說世間的賢聖。然只是這樣，還是不夠，因為這雖能善化人間，減少社會的罪惡，多少解除人類的憂苦，還不能解脫生死的束縛。所以還要有不共世間的，出世的正見，這就是從緣起法則中，理解個人、社會，以及一切的實相。淺近的說，世間沒有孤立的、靜止的，一切是相互關係中不息變化的存在。從無限複雜的人生中，確知前後延續，自他依存的自己，是因緣和合而有，沒有實性可得。所以主宰一切的我見，是妄情的計執。萬有的存在，也不例外。緣起法是無常性，無恒、無定、無常的必定是無我的。知道無我，就不應以自我為中心，就會尊重別人，與人和諧共處。佛為眾生說法，宣說「緣起無我」，作為佛教思想的特質。無我正見，能治眾生無始以來的病根——自我中心的錯見，要大家以無我的實踐來利益眾生。如以無我精神來處世待人，自然是正確合理的事行。不固執己見，也就不會因我、我家、我族、我國，而引起人間的無邊痛苦了！

五、人世憂苦有待佛法之救濟：人世間的種種紛亂，種種憂苦，使我們不得安寧，這是世間的現實。生在這個時代的人們，相信都能深深的有著這樣的感覺。儘管世界有這麼多人，自稱能救世界，世界卻愈救愈險惡了。有些人以為：世界之所以紛亂，你搶我奪，無非因物資的不足所引起。其實，今日世界產品豐富得很，有些物資過剩，根本用不完。然在過去生產不發達的時代，人類所過的生活，未必有這麼多的憂苦。如今經濟繁榮，物產豐富，我們並不曾因此而解除憂苦。以生產發達的美國來說，他們的憂患，他們的困擾，不一定比我們少。所以生產發達，物資豐富，還是解決不了問題的。

另有些人以為：世間的罪惡混亂，由於人類知識的愚昧，所以促進文化發達，人類知識進步，是解決一切問題的根本辦法。然以現代的情況來看，人類的知識，科學的進步，都是突飛猛進。什麼人造衛星，什麼太空船登陸月球，知識是不能說不進步了！可是知識進步，問題並未得解決。反而人類的憂患與日俱增，世界的和平深感威脅。知識進步，科學領先，飛機不能說

不好。載人物越洋飛行，使人與人間的距離縮短。可是，飛機雖好，而使用飛機的人，卻用之戰爭，殺傷的威力也增強了。原子、核子的發明，儘管高唱「和平用途」，而有使世界走入毀滅的危機。所以知識的進步，也不一定能促進人類憂苦的解除。

還有些人以為：人與人間的組織不夠嚴密，一盤散沙，缺乏團結。如有嚴密的組織，世界可以統一，問題當然也可以解決了。說到組織嚴密，也未必盡善。如某些集團，組織的嚴密，不在話下。忽而又搞出兩個來對立，你罵我吵，鬧得不可開交。你組織嚴密，我也組織嚴密，生活在這個嚴密組織中，問題也越多，人世的憂苦，也就越加深了。

物力、知識力、群力（控制力），近代是非常的發展了，而人世間的憂苦呢？近見有人說：世界上，沒有其他的能毀滅人類，唯有人類自己能毀滅自己！這句話多沈痛，多麼能使人反省！唯人類能毀滅人類自己，也唯有人類能救濟人類自己：歸根結蒂，只是人，這是合於佛法觀點的。個人不好好的作，個人就受苦難。家庭不好好的維持，家庭就多苦多難。國家不好好治理，國家就多苦多難。以此，全人類不改變方針，走一正常的路子，全人類的苦難多著呢！佛法是真能救治人世憂患的良藥！佛法的正確性，就是將一切問題，歸結到我們自己。因而，真要拯救世界的擾亂，救濟人類的憂苦，唯有信仰佛法。不過，單是信仰，是不夠的，必須了解佛法，對佛法的精神與義理，用到自己的身心上，用到家庭上，用到社會政治上，用到物資上，知識上，團結上，才能達成這救世的大目的。為此，對現實世間的憂苦，人類自相毀滅的威脅，特別勸請信佛同人，大家發菩提心，行菩薩道，實踐佛法，發揚佛法，使正法的聲音，充滿世界的每一角落，使人類遵循佛法而走向正道，將人類從自我毀滅的邊緣救過來。諸位！現實人間的憂苦，正等待佛法的救濟！

二 身心充滿憂苦的解脫

一、憂苦的辨析：現在，再就個人的立場，來說個人憂苦的解脫。首先，對憂苦作一番辨析。

(一)、三類七苦：生、老、病、死苦；愛別離、怨憎會苦；所求不得苦——這是佛法一向的分類。經上說了這七苦，接著說：「總略言之，五蘊熾盛苦。」五蘊熾盛是總苦，七苦是別苦。如總別合起來說，就是平常所說的八苦。「求不得苦」，主要是對外物所引生的。或是財富，或是名位，別人擁有的，自己卻沒有。盡力去追求，求又求不得，由求不得而引生愁苦，極其普遍。進一步說，求不到，固然是苦；而求到了手，等到你不要也不行，想丟丟不掉，管又管不了，那真苦呢！對家庭、國家有責任感，而後繼無人，想放而放不下去，那是多麼苦呀！「愛別離」與「怨憎會」，是恰好相反的苦，是對眾生——人類而引生的。兩人互相怨恨，不免苦惱，如各走各的，豈不很好！可是冤家路狹，偏又聚在一起。如反目的夫婦，互不協調，礙於兒女或其他原因而不能分離。合又合不攏，分又分不開，日日相對，真是苦不堪言！在社會上，也多怨憎會苦的實例。對自己有恩愛的，如父母、兄弟、姊妹、夫婦、兒女，乃至知心戚友，一旦生離死別，那種痛苦，非身歷者難以體會。「生、老、病、死」，從自己身心的變化而來，更是無可避免的事。病、死姑且不說，老苦是易於體會的。就生理上說，步入老年階段，一切身心機能，逐漸退化：眼花齒落，耳聾口鈍，行動緩慢，老態龍鍾。這是生理的自然，而老來所最感苦惱的是：當人出世時，可說什麼都沒有，隨年歲的增加而增加，似乎非常有意義。可是中年以後，一切走下坡路，一切隨著年歲的增高而衰退，到了最後，變得什麼都沒有了。老去情懷，孤寂如鶩，越來越不對勁，卻又奈何他不得！人生的光輝，熱鬧，到了老幕垂下，一切都黯然失色了！

舉例來說：嬰孩初生，話都不會說。等逐漸長大，知識日開，隨著年歲的增加，學識也隨之累積增高，學識與經驗，進展到成熟階段。由於生理衰退，記憶力開始差了。老年人喜歡說老話，講了又講，重複囉嚇，原來他眼前事物，迅即遺忘，而少壯的事，猶在記憶中。到了八十以上，多數是隨見隨忘。我家鄉有句話「老小，老小」，形容老年人與小孩差不多。年老的遲鈍無知，與兒童的幼稚，是那麼的近似。有些到了老邁，你說他「人瑞」，其實他是知識經驗幾乎大都喪失了。老，接受這殘酷的現實，真有說不出的

悲哀呢！

再說權力：小孩什麼也沒有，隨父母的意旨而生活。年紀長大，開始自主的活動。一旦成家，就是一家之主。創立事業，當了什麼經理，董事長，更掌握了這一機構的重要決定權。如從軍從政，做到軍政領袖，那更是從心所欲（「王」，也就是「自在」的意思）。可是好景不常在，步入老境，權勢總會因年高而失去。一旦失去權力，內心泛起的悲哀，實不足為外人道。家庭中，掌握財權的，要如何使用，便如何使用。然一旦老了，身心衰退，無法繼續掌管（老到連簽字都成問題時，不能不放棄權力）；或在家人的壓力下，將財權移交子女。如要用錢，得伸手向兒女索取。爽快的給你，當然是好的。如推託拖延，或不理不睬，這種仰人鼻息的滋味，實難以消受。主持事業的，權力一放手，一切都變了。一向奔走前後，報告請示，現在是不再來了。「門前冷落車馬稀」，難免有世態炎涼的感歎，這是老苦的又一面。昔日佛教的大護法阿育王，到臨終時說：我僅有的自由施捨，是半個庵摩羅果，其他是一概無能為力了！原因是年紀老了，政治上的權力，受到王子及大臣們的把持。「老苦」，貴為帝王，也照例不免。民國三十六年，我到過浙江慈溪的西方寺。這裡曾是太虛大師的閱藏處，興起我瞻禮憑吊的念頭。我到西方寺，正逢水陸法會，一位八十多歲的老和尚，坐在椅子上，椅前放一滿盛紅包的盤子，在那裡散賜錢。我心裡想，年紀這麼老，何苦要管這些瑣事！後來到另一寺院——淨圓寺，該寺住持與我談起：那位老和尚退居了三次，可是一經交卸寺中職權，就感到不對，連外出坐「元寶籃」（寧波一帶的轎子），也作不得主。於是將新方丈推倒，自己再度復任。復任不久，又感體力不支，難以勝任，於是又選新方丈。這樣的一而再、再而三，最後還是自己在那裡支撐。心又放不下，力卻提不起，這真是老人的悲哀。常見老年人，將家事移交兒輩，每不免埋怨：兒子對自己不起，媳婦不孝。其實，這只是老年失去權力，不得自由作主的悲哀。

年老了，兒女長成，都要獨立自主而去，不再有孩童時依依膝下的那種情景。昔日常相陪伴的眷屬，逐一散去；知心的朋友，一個個的相繼死去。老朋友越來越少；年輕一代，生存在另一天地中，與年老的格格不入，老年

人是難得有青年朋友的。孤寂的悽苦，向誰傾訴（美國人與兒女分居，老年特別悲哀。中國人含飴弄孫，小兒女倒還與老年人合得來，多少沖淡一些悲哀）！唉！財富、權力、知識、健康、眷屬，從前擁有過的一切，年老了都將全盤退失。過去的一切呢？老苦、病苦、死苦，是人人所不能免的，隨著年齡的增長而終於到來。

(二)、身苦心苦：再分二大類來說。經上常說「憂悲苦惱」，一般來說，這都是苦，沒有太大的差別。然經文所說，有不同的意義。憂，是意識上所感受的苦；較平時所說的憂愁，憂慮，意義要廣一點。為未來事擔心，固然是憂；即當前的境界，引起不稱意的感覺，非生理所引生的，與意識相應，都名為憂。悲，是悲哀，悲傷，也是與意識相應的。內心因某項事物的無法獲得，或得而復失所引生的不稱意感——如權威的喪失，經濟的耗散，眷屬的分離，年華的消逝，名譽或其他的蒙受損害，這一類的憂苦，統稱為悲。悲是與意識相應的，比憂的情形更嚴重些。什麼是苦？苦是與五識相應的，如口渴，饑餓，冷熱，肉體受創傷等，直接由生理關係所引起的，就是苦。惱，是由生理所引起，苦到極點，劇烈的痛苦，內心焦灼如焚。嚴重起來，吃不下，睡不著，坐立不安，名為惱。這「憂悲苦惱」，可分為兩類：憂悲屬於心苦，苦惱屬於身苦。

身苦是由生理所引起的苦，雖然身體強弱，抵抗力不等，反應的苦不完全一致，但大致說來，是人人一樣的（都會有苦感的）。如饑渴，創傷，疾病，身苦的感受，大致相同。心苦，或也由物質所引起，但是間接的；或直接由憶前想後等而引起。引起的對象，儘管相同，而感受的苦痛，程度的深淺，因人而異，甚至相反的感到喜樂。舉例說：中秋的明月，喜歡他的人多。有人逢此佳節，還有賞月的雅興，感到無限的快樂。然同是一輪明月，有的卻不見則已，見了反生痛苦，甚至泫然淚下，無限悲傷。所謂「舉頭望明月，低頭思故鄉」，原來他看到中秋的明月，激起思家之情，想起父、母、妻、兒，都遠在天涯海角，而自己卻流落異鄉，雖逢佳節，也不得一敘天倫之樂。佳節與明月，帶來了感觸憂苦，所謂「每逢佳節倍思親」。可見同樣的明月，使人有不同的感受。這種憂苦，與生理不相關，與對象沒有必然關係，視

人所引起的感想而定，這是心苦。再舉例說：有人聽說某人在背後詆毀他，聽了焦躁不安，內心感到莫大的委屈；過了多時，心裡還忘不了。也有人聽說他人背後誹謗，卻無動於衷，付之一笑了之。同樣的一句話，有人聽了苦惱不已，有人聽了無動於衷，這可見引生的感受，是因人的心境而異的；這樣的苦，就是心苦。以世情來說，最大的痛苦，莫過於臨死對眷屬財物的戀著不捨。然平時於佛法有相當修持的，能在這緊要關頭，泰然而去。同是瀕臨死亡，卻有不同感受，顯示了心苦確是因人而異的。所以身苦大致相同，而心苦卻人人不同；學佛的人，應分別二類苦痛的差別。

(三)、空虛與幻滅的感覺：文明的進步，物資的豐盛，醫藥的昌明，甚至政治修明，天下和平，而人類的內心深處，所有空虛幻滅的不安，還是解決不了的，也就是不能免於憂苦的。幻滅，從「欲望」的不能實現，不能保持而來。在年輕時，對前途都有美好的憧憬，熱切的希望，想達到理想——那怕是多少好一點的目標。如希望未來的事業，有輝煌的成就，成一位富有的人；希望將來能得到如意眷屬，有個美滿的家庭。從事政治生涯的，希望能實現自己對政治上的抱負，或作個出眾的領導者。總之，即使是極平凡的希望，人都是有個金色的夢，希望在人生旅途的前進中，能有更光輝的一頁。可是事實上，卻不能盡如人意。可能成家以後，兒女成群，為兒女辛勞終身，而家庭卻不見得幸福。可能未來的事業一籌莫展；或者有了相當成就，又踏上了失敗之路。特別今日是個善變的時代，社會上不少發跡快，而垮台也快的實例。如果年輕，跌倒再爬起，失敗為成功之母。如年齡進入老年，受到這種挫折，那只有失望一途了！如晚年而家庭破碎不堪，希望從何而來？身體有殘缺的人，如聾盲，四肢不全，小兒麻痺等，更是前途一片灰黯。種種的內心悲哀，痛苦無比。有人外表上滿不在乎，可是當他午夜夢迴，思潮起伏，也難免沮喪了。尤其是，不論家庭如何圓滿，事業如何成功，一旦衰老到來，往日多彩多姿的好景，一幕幕重現心頭，但可追憶，不復再來。人生的希望，如泡影的幻滅。這種幻滅的感受，是現實不過的。人在失敗後，年老時，多病時，從幻滅而來的淒涼悲感，是何等深切！

有幻滅感的，內心必定有空虛感。空虛感與幻滅感不同，從欲望的不能滿足，永不滿足而來。有空虛感的，對世間任何事，都不能滿足，只感到無可奈何，一片茫然。久了，覺得什麼也沒有多大意義。活像水上浮萍，東西飄蕩，沒有著落似的。然人已生在世間，又不得不活下去。吃飯，工作，睡覺，對生活的一切，是例行公事一般。空虛茫然的心情，常湧現在心頭。人生經驗告訴我們，忙碌緊張的生活，是不大有空虛感的（因為他的心情有所專注了）。迨工作結束，靜止下來，空虛感每無聲無息的侵襲而來。每當夜深人靜，不想則已，一想就感到空虛。有些人歡喜玩，有的人為了苦悶，去過鬧烘烘的，刺激的生活。燈紅酒綠，舞興方酣，越是夜深越起勁。可是到了曲終人散（或是一醉醒來），拖著疲乏的身體回去，還是一片空虛，湧現心頭。人是不怕忙而怕閑的，經常忙碌，日子也容易打發。空虛感的憂苦，無隙可乘，連身體也會健康些。一旦空閑下來，無所事事，越是無聊，越多妄想。儘管說忙得討厭，可是一閑而問題更多。心無著落，煩惱接踵而來，閑才真討厭呢！我們學佛修行，一般總以為清靜無事的好。如內心不得充實，清閑了問題更多。有人閉關，而非鬧著出來不可，再也安不下去，空虛感就是重要的因素之一。

凡夫有說不完的憂苦，而屬於心苦的，都是煩惱作怪；幻滅與空虛，是最深徹的憂苦了。心理上的苦受，是隨年齡而有深淺差別的。越是年老，幻滅與空虛，越是體驗深切。老年人進求宗教的歸宿，原因也就在這裡。世間一切都無法安慰自己，那唯有求之於宗教了。佛法著重於了生死，還是為了這個。從前禪宗二祖——慧可，當達摩東來後，就去初祖處，乞求安心法門。可見二祖的參學，為了內心不安，心有不安，就是潛伏在內心深處的憂苦，無法了脫。所以學佛修行，主要的目的，是解除這人心深處，一切所不能解決的憂苦。那要做到內心充實，不論貧與富，不論健康與衰弱，不論受到什麼打擊，乃至就是老死來臨，也一樣的不受影響，心安不動。能這樣，修行也可說到家了！了生死，也才有實現可能。到這時候，動靜一如，即使什麼事也沒有，也不會空虛，引起重重煩惱。如修行而滿腹憂苦，心不平安，那修行也還沒有入門呢！

(四)、不滿足與不安定：上來說了這麼多的苦，到底什麼是苦，為什麼會苦呢？可舉兩點來說：1.欲望的永不滿足：古語說「欲壑難填」，說明了苦的一面。欲，就是五欲——色、聲、香、味、觸，對此五塵境界的希求，是（與愛相應的）欲。希求物欲，不但求多，而且求好，如形式的美觀，滋味的可口。還有男女間的性欲，對自己生存的欲求——生存欲。欲是直往無前的，不斷的希求，由於欲望的不能滿足，苦惱就由此而生。如欲求金錢，孩子的欲求不大，也許十元就心滿意足了。可是人大了，愈多愈好，希望成千上萬的。真的成了百萬富翁，還是不滿足，到底要怎樣才滿足呢？連自己也說不出來（自己以為多少就滿足，到了多少，又不夠了）。事業蒸蒸日上，愈來愈發展，還要更發展，永遠地想擴展。研究學問的，愈研究愈覺得不夠。政治上的權勢，也是這樣。人類的欲望，如口渴而飲鹽水，愈渴愈飲，愈飲愈渴，永不能止渴一樣。人心（與欲相應的心）如馬的奔跑，前蹄才到地，後蹄又早已提了起來。一匹脫韁之馬，不容易停止下來。世間的進步，可說靠了這股力量；可是這麼一來，男女、老幼、貧富、智愚，在不斷的進步中，也永久在憂苦中。人生有那永不滿足的欲望，又怎能免於憂苦呢？

2.事物的永不安定：以現實的情況來說，在人生的境遇中，不完全是苦的。人們嘻嘻哈哈的情景，不也到處可見嗎？依佛法，也有「苦受」、「樂受」的差別。人生不只是苦，為什麼佛又說「人生是苦」呢？佛說「人生世間是苦」，是有特殊——深一層意義的。我們的心也好，我們觸對的境也好，都是生滅無常，不息變化的。不徹底，不永恒，終於不能免於憂苦。所以從一切的生滅變化中，說「無常故苦」。能知道這一道理，才會對「人生是苦」，有正確的認識。

苦（或樂）是存在於心與境所發生的關係上的。看到了什麼，聽到了什麼，接觸到了什麼，想到了什麼，如境界而不適合於心的希求，苦就起來了。如天氣寒冷，希望回暖若干度。如天氣真的回暖多少，適合需要，我們的身心立刻感到喜樂。相反的，如天氣原來溫暖，熱度一直上升，身心不能適應，就會感到不舒服。可見客觀的「境」界，與主觀的身「心」，一經發生關係，苦或喜樂，就看是否適合當時的情景而定。當飽食後，有人勸你多吃一

些，即使是珍饈在前，不但不會感到快樂，還會引起不適意。如正在饑餓，那怕是麥飯一碗，也是香甜可口。所以，苦（與樂）是因緣和合而有，存在於心境的關係上。人生雖有無數的喜樂，而心與境卻都要變化，而不一定心境相協和。舉例說，今天桌上有碗羅漢菜，吃了感到很好吃，希望明天再吃到他。明天又有羅漢菜，那當然很好。假使第三天、四天，一直下去，老是羅漢菜，見了就引起厭惡，美味的感覺也早已消失了。這因為心（以欲）求變而境不變，與心不相合，就引生了苦受。有時，心所想求的，真的得到了，引起喜樂。在內心還沒有希望變化，也就是心的要求是繼續保持，而境卻變了。如錢丟了，或幣值下跌，心求安定而境卻變動，當然又是苦了。心希望變而境沒有變動；心不希望變而境卻變了。心與境，都在無常生滅的過程中，只是在生滅相續中，變化得快或慢些而已。無常，就沒有安定，沒有永久，人生自然是多苦，是苦了。總之，欲望的永不滿足，世事的永不安定，不滿足，不安定，人生怎能免於憂苦呢？從這點來說，苦，當然是苦的；就是喜樂，不是嫌他不夠，就是不能不失去。「諸行無常」，這是現象的真實；「無常故苦」，那是佛陀甚深智慧的論斷了。

二、解除憂苦的原則：世間是充滿憂苦的；引導眾生離苦得樂，就是佛法的目的。然憂苦又要怎樣去解除呢？先來說解除憂苦的原則。

(一)、增強適應能力、消除憂苦原因：要解除憂苦，必先找出憂苦的原因。如治病要知道病的根源，才能對症下藥，霍然而愈。知道憂苦的原因，改變他，取消他，這是佛法解除憂苦的根本立場。唯有依循這一方針，才有解除憂苦的希望。所以佛說四諦法門，知苦以後，就說苦集——引起苦的原因。上面說到，苦是成立於（身）心與境的關係上，因緣和合，沒有一定性。別人以為苦，在我可能是無所謂。如手提三十斤重的東西，平時沒有習慣，就感到辛苦，痛苦不堪。如作強身運動，下一番鍛練功夫，體力增強了，三十斤還是三十斤，可是拿在手裡，輕鬆得很。這就是適應能力增強，足以解除憂苦的證明。人類的一切憂苦艱困，應從苦痛原因去解除，也不能忽略自身適應能力的增強。

(二)、他力救濟、自力改造：脫離憂苦，世間法與佛法，同樣的有依賴他力及自力更生的二類。這是有相互關係，但也有偏重的。以世間法說，我要作一件事，事情並不容易，除運用自力外，還要他力的幫助，事情才能容易成就。在這二種力量中，應以自力為重。若自己不努力、不爭氣，別人也無從幫助。如身體有病，須醫藥，或輸血等救治，這是他力。如病況陷入無可挽救的地步，即使施以各種手術，藥物，也難以挽救。原因在體內的機能崩潰，失去了自己生存的可能，那就非任何他力所能救了。在宗教中，也有因信得救，一味的依賴他力；也有依自力，唯自己能救自己。佛法中，形式上也有這二類。一般信佛的，希冀諸佛菩薩的加被，護佑，這是他力。然佛菩薩的救護，是暫時性的，局部性的。我們的苦惱，以及內心深處的空虛與幻滅的苦感，必須賴自身的修持力去解決。所以古德說：「生天及解脫，自力不由他。」以修淨土法門來說，念阿彌陀佛聖號，也要自己一心稱念，念到一心不亂，才能往生極樂國土。否則，極樂世界的門，一直開放著，阿彌陀佛大慈大悲，也不能使你進去。即使往生淨土了，生死決定可以了了，而真能解脫生死，還要在淨土進修，達到「花開見佛，悟無生忍」才得。所以，他力與自力，在解除憂苦中，都有一番力量，而主要還是自力。如自己不努力，一味企求他力的救濟，是不能達成究竟解除憂苦之目的的。

(三)、相對解除、徹底解決：這就是一般所說的治標與治本。世間的憂苦無量，能多少解除，總是好的。所以佛法中，有徹底解除的方法，而相對的救治，所謂「對治法門」，也說了不少。在世間法中，如音樂、美術、文學、醫藥、教育、政治、法律、實業、科學……種種施設，種種發明，可以說都是為了解除人類的苦痛。人類有此需要，才會存在。如過去要用幾天、幾月的時間，才能達到的遠方，現在乘飛機，幾點鐘就到了。飛機為我們解除行路的艱難困苦，不能說不是好的。但這都屬於相對的解除，而不能徹底的解救。不是憂苦的原因還在，就是舊問題解決而新問題又來。所以在世間的，佛法的相對救濟以外，還要從佛法中，探求徹底解決的方法。

(四)、離身苦、離心苦：上面說到，苦有身苦與心苦的差別，在身苦與心苦中，佛法是著重於離心苦的。一般的佛教信徒，求離心苦的少，大多重

於希求遠離身苦。當然，身苦也是苦，是應該求離的。如經濟拮据的，希望能富裕些。身有疾病的，希望能早日康復，這是人之常情。然我們有了這個身體，由身體而來的痛苦，或多或少，或輕或重，那是免不了的。有了身體，身為苦本：有生必有死，不能不老，也不能完全沒有病，無非是多少輕重而已。有些學佛的，似乎信心特別好，病時就祈求佛菩薩的加被（求財，求官等，都是一樣）。或得到感應，疾病消除了，當然增加信心不小。然以此來信佛，敢說是危險的！你想！下次能沒有病嗎？下次有病，再向佛菩薩求助。如每次病了，每次祈求，一定會消除的話，那人都不會死了，這是決無此理的。有的愚癡信佛，竟然以（為貧為病而祈求）沒有感應而毀詆三寶，轉信外道的，招來無邊的罪愆。這是將佛法「大慈大悲，救苦救難」的真意義誤會了。如信佛而依人間正常的方法，求健康，求財富，求知識，求眷屬和樂，求事業成就，對這些身苦的相對解除，當然是有用的。佛法的光明，引導我們；佛法的信心，支持我們，實現現生的福樂。但決不是說，信了佛，就不會窮，不會病，不會受到挫折。要知世間身苦的解除，是相對的，也是有限度的。經上說：「積聚（財物）皆銷散，崇高（權位）必墮落，合會（眷屬）要當離，有生無不死。」這是終於到來的；不是意外，而是世間事物的必然。所以正信佛法的人，如患病而福壽未盡，那麼求醫藥，求三寶，病苦會早日健康。如福壽已盡，那麼在三寶的光明中去世，會因自己的善業淨業，而自然的增進。不病是這樣，病了也這樣，病而不能痊愈，還是這樣；信心堅定，不因病而動搖，才是於佛法有信心的人。

拿病來說，病是不免有些「身苦」的。一般來說，沒有「無疾而終」的話。不病，怎麼會死呢？有些（老年的特別多）心臟痲痺等迅速過去，似乎沒有病苦而已。以佛法說，真能「無疾而終」，或有病而沒有什麼病苦，坐亡立脫，要去就去，那可了不起，不但是「解脫」了的，而且是有甚深禪定的。經上告訴我們：一般（慧解脫）阿羅漢，解脫了生死，還是有病的，病了也還是身感痛苦的。所以，與身苦有關的，應信仰正法，從世間合理的方法中，求得部分的相對的解除。而世間一切學術，一切宗教所不能解除的，唯佛法才能徹底消解的，那是我們的「心苦」。佛在世時，一位西方長者，

領導大眾來見佛。等到要回去時，佛建議他們去禮見舍利弗。舍利弗開示他們：學佛要離心苦，做到「身苦心不苦」。我們得到了這個身體，從業而有。有了這個業報身，從身體而來的苦痛是難免的。特別是生理機能，必隨年齡的增長而衰退。一切暫時的喜樂，在無常的過程中，都要逐漸消逝。無常是世間的實相，是不可抗拒的，也是應有的，何必專為這小小的身苦而不能自拔呢！我們為什麼會引起「心苦」呢？為什麼別人淡然處之，而自己卻憂愁懊喪不堪呢？那就是貪、瞋、癡、慢——一切煩惱在內心作怪了。煩惱重了，處處罣礙。「顧戀過去，耽著現在，希求未來」，什麼都放不下，怎能不心苦呢？不但處逆境，多憂多苦，就是順境，也還是患得患失；或者樂極忘形，自找苦惱。所以，能除煩惱，離心苦，於一切境界能安心不動，這就能操究竟解脫的勝券了。阿羅漢證悟了，無怖無畏，無憂無惱。即使有了身苦，也不會引起心苦。解脫自在，在現生能得到自明的證實，這是佛法所提供的，究竟解除一切苦厄的原則。

三、從正信、正念、正智得解脫：世人都沈淪在生死中，忍受憂苦的煎熬，不能解脫生死。佛要我們採取什麼方法，如何修行，才能解除自己的憂苦？佛法中法門無量，但歸納起來，對於內心憂苦的解脫，不外乎正信、正念、正智。依此三大法門修行，就可以解除憂苦了。

(一)、正信：「信為道源功德母」。學佛的務須正信，正信三寶，正信因果，是學佛必不可少的條件。若我們對三寶因果，有充分信心的話，可以當下就沒有憂苦的。即使外境逼來，但以正信的力量，也會立即將憂苦排除去。經上說：信以「心淨為性」。信心與淨心，是不能分離的。真的信心現前，內心是極其清淨的。煩惱無由引生，一切善心顯現，憂苦也自然消失了。所以說：信心如清水珠一樣，在渾濁的水中，投下清水珠，水立刻就清了。在煩惱憂苦的心中，如信心生起，憂苦也就消失了。如孩童在父母身邊，信任父母，他會沒有憂苦，沒有恐怖的。我們對於三寶的信心，如孩童的信任父母一樣，憂苦當然就不會有了。所以在宗教中，信心的生活是幸福的。因為信心裡，一定是充實而平安的。也許有人以為，自己對三寶有良好的信心，而內心還是充滿著煩惱與憂苦。如果這樣的話，那一定是對三寶與因果，

缺乏正確的理解，信心不夠正確。如一般自以為信佛的，每在有苦難而不得解決時，求佛菩薩的保庇，並許下願心：如佛菩薩保佑我，使事業成功，或苦難消除，願意布施，或重塑金身、莊嚴殿宇。依我看，這是一點小信都沒有。如做生意一般，保佑我，就布施供養；不保佑，就不布施供養。這如對貪官污吏送紅包一樣，有交換條件，這算什麼信心呢！信心不正確，就沒有力量，難怪信三寶而仍陷於憂苦當中。佛要我們對三寶有正確的信心，使我們過著無憂無苦，無怖無畏的生活。

(二)、正念：念，不是口裡稱說，而是心念。念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天、念息……，這都是佛法修行的法門。什麼叫念？念是「繫心一境」，使心繫著於境，在一個特定的境相上轉。如念阿彌陀佛，那就念念不離阿彌陀佛。如心在一境上轉，不分散，不動亂，心就歸一；心歸一，心就寧定了。心止於一境，不起種種散動分別，因煩惱而有的憂苦，自然也就沒有了。所以正念是正定的基礎，正定由正念得來。經上說：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日……若七日，一心不亂。」執持名號，就是念，淨念相續不斷，就能進而得「一心不亂」——定。

我們的心，是不平等的；不是高昂，就是低下。不想呢，心就低沈而睡著了，糊糊塗塗，顛倒夢想。一旦醒過來，心又四處飛揚，妄想無邊。不向下而昏沈，就向上而掉舉，不可能平衡的。看起來，人是絕頂聰明的，現在已進步到進入月球。可是對自己的心，無法控制，不能使自心平等——明明白白，安安定定。人類什麼都聰明，就是對自己是無知。心是這樣的昏迷，這樣的妄想，自己都不知道自己在做什麼，那怎能免於內心的憂苦呢！所以佛要我們修習正念，使心專注於一境，前念心與後念心，平等持續。心與境相應不離，不再昏沈掉舉，心就安定了，清淨了，不受憂苦的干擾了！佛法的一切功德，都通過正念而進入；正念是打開佛法寶藏的鎖匙，非布施等事相功德可比。

(三)、正智：正信與正念，雖能解除憂苦，還不夠徹底。真能究竟解脫的，是正智——般若。佛法不論大乘與小乘，都是以般若為解除憂苦之根本的。正信能解除憂苦，力量不夠強。正念力強而不徹底，因為由念得定，定

力還是有局限性的，定力一鬆弛，憂苦又來了。所以唯有真理的正智，才能將煩惱徹底掀翻，自心清淨，而生死中的一切憂苦，能得究竟的解脫。

四、觀一切皆空、度一切苦厄：從解脫憂苦來說，正智——般若是唯一的法門。要得正覺的解脫，要經聞、思、修三慧。以上所說的正信、正念，助成正智。如走路有了眼目，航海有了羅盤，才能圓滿地度脫苦厄，救度生死的苦惱眾生。說到正智，如上面說過的「知善知惡」、「知（業）因知果（報）」、「知凡知聖」，那還是世間的正見。更應從經論中，善知識的開示中，求得出世的正見，精勤修行，而求其實現。什麼是出世智慧？這是體悟「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」三法印，超越一般常識的甚深智慧。三法印，還是方便的從不同的角度來說，如究竟的說，都就是「空」的智慧。大乘法就是直從「一切法空，不生不滅」的深智下手的。試作概略的解說。

(一)、憂苦隨逐煩惱，煩惱依於惑亂：世人但感憂苦重重，卻不明憂苦的究從何來。依佛法說，憂苦由煩惱而生，世界問題的不能解決，由於煩惱；個人憂苦（生死輪迴）的不得解脫，也由於煩惱。所以個人與群體的問題與解決，世法與出世法，在原則上是一貫的，只是程度的淺深而已。煩惱眾多，貪愛，瞋恚，愚癡，慢，是根本的；因為煩惱多，人的憂苦也多了。人大抵有這種經驗——鬧情緒。有時，心頭感到鬱悶，不舒服，怎麼樣的不舒服，又說不出來。總之，坐立不安，讀書讀不下，作事也沒有興趣。這種情緒不寧，可能過一兩天就沒事了。這是潛在內心深處，極微細的煩惱在作祟，為自己所不能覺察，只是感到情緒不安而已。依佛法說，憂苦的根源，是煩惱。雖說過去造業，現在感（苦）報，其實業也是由煩惱而生，因煩惱而又憂苦叢生。憂苦是隨逐煩惱的，有煩惱就一定有憂苦，所以要解除憂苦，非除煩惱不可。正如要求世間和樂，共享太平，就要大家能反省，能節制煩惱一樣。

煩惱又從何而來？煩惱是依惑亂的。煩惱——心的不良心理，他的生起，是依於因緣，對境才能引生的。如瞋心的引發，總是由於對人對事，不能如意，或受欺受辱，才會暴跳如雷。如沒有外緣，瞋心也不會勃發出來的。

所以煩惱的生起，與我們所接觸的境界有關。在我們的認識中，不論見聞覺知，無不帶有「惑亂」。惑亂，是一項似是而非的感覺：看來是這樣，其實不是這樣；雖說不是這樣，而在我們的認識上，卻確是這樣。這種與真相不符的認識，認識的境界，有一種誘惑性，欺騙性，使我們以為真的如此，而為他起貪，起瞋，起一切煩惱。由此可知，煩惱的生起，從不能正確認識境相的顛倒錯亂中來。那麼要斷除煩惱，當然要於一切境界如實覺了，看清他的真面目，不受蒙蔽，不受欺騙，煩惱才會徹底被降伏，憂苦也就可以徹底解決了。

經論中譬喻說：有畫師畫了鬼怪，鬼是畫得很可怕的。自己天天對著這幅鬼畫，看了又看，連自己也毛骨悚然，害怕起來。甚至在夜晚，夢中也鬼影不離，搞得自己晝夜難安。這一譬喻，說明了外境是虛假的，可是看起來卻像真的。這種虛假的境界，具有欺誑與誘惑的力量。能使人感到威脅，或使人感到歡喜，從而引生貪、瞋、癡等煩惱。就拿花來說吧！在我們的認識上，花是那麼美，那麼香！花是那麼的可愛，使我們對花生起好感，貪心一起，就想採他，或買他。但花究竟是什麼？花的顏色又究竟是什麼的？花是否美？是否香？大有問題，但在我們的認識上，他的確是美而香的。也就因此，在無形中對我們有誘惑的力量，使我們對他生起貪愛。如知道，這只是通過我們的感官而現起的幻相，因緣所生，而沒有真實性，那又為什麼要愛呢？一切法都從因緣生，煩惱也不例外。由於我們不能正確了達而生迷著，煩惱就接踵而來；憂苦又隨逐煩惱而來。如正確的覺悟，不受誑惑，那就煩惱消失，憂苦也就解脫了。

(二)、世間知識不離惑亂：學佛的人，都知道修行是以「開悟」為目標的。開悟，就是真正體認到一切法究竟是什麼，或者說真實的體驗了真理。凡夫為什麼不能？我們的目見耳聞，一切知識、學問，都不能使我們洞見真理，為的是世間任何知識，都離不了感官得來的知識基礎；而感官所得來的，都含有一種惑亂性。人類的一切感官知識，及依此而發展的一切知識，都不離惑亂，也就一切認識都有問題，都有錯亂。如不把這惑亂我們的錯亂根本，找出而解決他，糾正他，那我們將永久在虛妄顛倒中生，永不能體見真

理，也就永久在憂苦當中。經論中表示這一意義，所以說：「真如」（指絕對的真理）是「離言說相，離心緣相」的。真理，不但離言說（文字）相，不是一般的語言文字所能表達；還是離心緣相，也非一般的認識所能認識。我們的感官認識，或理性的認識，以及依認識而有的語言文字，在在都含有一種錯誤。認識到大的宇宙，小的微塵，或是事相，或是理則，無一能離此隱密的惑亂，所以說一切都是虛妄。那惑亂的根源，癥結，到底在那裡?

說到惑亂，可分為二類：一是世間知識所能覺知的；一是憑世間的知識，怎麼也不能知道他是惑亂的。1.世俗所能了解的惑亂，可以分為三類——「境亂」，「根亂」，「識亂」。如患有某種眼病的，兩眼常見空中飄著飛蠅般的黑點，或一絲絲的在浮動。在目力正常的人，知道這是虛妄的；這是由於「根」——生理病態所引起的錯亂。這是世間知識所能覺察的，因一般目力正常的都沒有見到，只是病眼的錯覺。再如嗜食辣味的，或食石榴而嚼到榴皮，舌根為辛辣、澀麻所侵襲，什麼滋味也嘗不出來，這是舌根有了問題。又如鼻塞而不聞香臭的；耳內經常嗡嗡作響；身體某一部分，麻木不仁，不知痛癢的。這都是由於生理的變化，使所見所感的與常人不同。各式各樣的病態的感覺，就是「根亂」。有些錯亂，是與生理感官沒有關係的。如站在一條又直又長的大路上，向前望去，望到遠處，覺得路是狹得多了。近寬遠窄，是人人所同見的；就是攝影，也是愈遠愈小的。但路並沒有寬狹，而現起近寬遠窄的錯亂相，是物理的自然現象。又如盛水的玻璃杯，將一枝筆插入，筆就成曲折形。當然筆還是直的，這只是插入水杯，所現起的幻相，與眼根的病態無關。還有所謂「雲駛月運，舟行岸移」，這都是外在物理相關所生的現象，而引起我們錯誤的認識。這些，就是「境亂」。有些惑亂，是屬於我們自己的心識。如生長在某一區域，對該區域的文化，宗教，習俗，受了長期的熏陶，習以成性，認為當然如此。如沒有佛法而一向信仰神教的區域，對於創造萬物的神，看作真實，佛法稱之為「生於邊地邪見之家」。這是從環境、教育所養成的惑亂。也有知識發達，經自己的觀察、研究推理，而不慎的陷於判斷的謬誤，卻自以為然，堅執己見。這類習以成性的，或自己觀察判斷錯誤的，是自己心識上的惑亂。如能虛心，深一層研究，那

還是可以世間知識、科學實驗等，證明自己過去的謬誤。這一類，稱為「識亂」。上三類，性質不同，雖時常惑亂我們，使我們陷於謬誤，但在世間知識進步下，都能覺察而糾正過來的。

2.另有一種惑亂，是世俗所不能解了的。雖然今日的科學昌明，知識發達，可以推知一二（我們不曾能正見一切的真相）；但究竟說來，怎樣去發掘、研究、推理，憑世間的知識，是難以徹底了解他的惑亂性。舉例說：放在這裡的桌子，已經好久了，大家看來，沒有什麼不同。前天是這樣，昨天是這樣，今天也還是這樣。其實是錯了！佛陀正覺所開示的，一切法即生即滅，都在不息的變化中。這確是一般人所難以了解的，一般是要在桌子破舊階段，才會知道的。又如昨天的我，與今天的我，有什麼不同？不但在座諸位看不出，連我自己也不明白。但佛卻這樣的對我們說：身心是不息變化著的，前剎那與後剎那不同，昨我與今我，變得非常不同了。近代科學進步，知道我們身內血液的循環，在新陳代謝的過程中，變化是多麼快！血液如此，就是構成身體的細胞，也迅速的新陳代謝而過去。然出現在我們認識上的，桌子、身體，是那麼真實，而沒有什麼變化。這種錯亂，我們怎麼能了解呢！佛說一切法從因緣生，依種種關係（因緣）而決定他的性質，形態，作用。因緣所生，必歸於滅，在生滅不息中，「相似相續」，而我們卻誤以為沒有變動，獨存的個體。見到紅，以為是真實的紅；見到白，以為是真實的白。以為有真實的物，有真實的自我。總之，以為一切都有特定的實體。不知一切從因緣生；不能了達生滅不息的變化，也就不能了解「無常」的法則；不能了達相依相待的關係，也就不能了解「無我」的真相。有時，在理論的推比上，知道一切為關係的存在。如生存在社會中，人與人有相互依存的關係，人是不能離群獨存的。社會的種種關係，為我們獲得生存安樂的必備條件。雖這麼了解，這麼說，一旦面對人事，卻都忘了。那時，直覺的以自己為中心，以自己為尺度，而決定怎麼做去。這因為，我們的認識，是依感官知識為根源的。感官直覺到的，含有根本的惑亂，不能了解無常、無我的真相。所以經意識推比而得的多少了解，在實際生活中，不能充分發揮力量，還是受到老觀念的影響。說理論嗎，在感官的經驗中，直覺為實在的（不

變的，獨立的）。這種根本的惑亂，在高深的學理思想中，仍舊有他的影響力。世間知識的一般現象，終於要把握一實在——客觀的存在，永恒的實在，永恒的變化等為根源，而建立世間的哲學：問題也就在這裡。我們的一切知識——常識，科學的知識，哲學與一般宗教的知識，都離不了那種惑亂。男女、老小、愚智，都是一樣。在這點上，大科學家、大哲學家，與知識平常的人，差不了什麼。這所以人人有煩惱，人人有憂苦。這種根本的惑亂，是世俗知識所無法通達的。

佛以我們所能理解，比喻那不容易理解的，引導到超越世間的正智。如經上說：「色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻事。」在這些比喻中，陽燄是很容易理會的。什麼是陽燄？鄉村中，春天的陽光照下來，地上的水分，化成水汽而向上升起。遠遠望去，如河中的波浪湧動一般，這就是陽燄。遠遠望去，波浪洶湧；走到近處一看，什麼也看不到。這比喻那：眼見耳聞是確實如此，而在真智慧前，卻一無所得。陽燄等不真實，是我們所能理解的；佛就用來比喻物理的、生理的、心理的——我們所覺得真實的，也是那樣的虛妄。見為如何如何，都是不離惑亂的。從理解而從進一步的修行中，從根去除惑亂，而正覺萬有的真相。

(三)、通達勝義的方便：佛說世俗的一切是虛妄的，所以稱為虛妄，就在我們的一切認識，都含有惑亂性，與真相不符。佛法所說的「勝義」、「如實」，「勝義」是聖人所體悟的境地。聖者所體悟到的，是什麼就是什麼——諸法本來面目。如其本來面目，毫無歪曲，毫無惑亂，也就不再是虛妄，而稱之為「如實」了。

凡夫的認識，不離言說。言說，包括了語言、文字、思想。出於口的是語言，潛存於內心的是認識，思想。口言與心思，兩者是沒有太大差別的。我們的一切，是言說的境界，有惑亂性、虛妄性。聖者是離言說的，所以聖者的如實的境地，非世間語言所能說，也非世間的心識所能了。說到這裡，諸位也許要發生疑問：人類就是依語言文字來理解一切的，如離開語言文字，佛也無法教導我們，我們修行也無從下手了。在這裡，我們不能不稱歎佛的偉大！因為佛有不可思議的大方便，能以「方便」來引導眾生。這是說，

佛依眾生知能所能了解的，應用世間的語言、文字、思想，引導我們，使我們能通向離語言、文字、心識的境界。舉例說：我們聽說有××山，沒有去過，也不知在那裡，如何去法。有人指示我們：××山在南方，要去就先到××城，然後沿××大道，再左轉，右轉，就可以到達了。我們依所指示而進行，果然到了目的地。其實，××山自身，並沒有東南西北可說。什麼路，什麼道，也只是世俗的假名。就因為世間所能了解，於是說向南向北，左轉右轉，就能引導到目的地。所以聖者所體悟的「勝義」、「如實」，雖不是凡夫所能理解的，佛卻能從我們所能認識的，發現他的惑亂性，終於能透出虛妄，到達諸法的如實。也就能離種種煩惱，而解脫一切的憂苦。

「依緣起有，解自性空」，這是佛教導我們，通達勝義，遠離虛妄的大方便。佛開示我們：在我們所了知的一切法，無一非依種種關係（條件、因素）——因緣和合而成立的。依因緣和合而生起的——物理的、生理的、心理的一切現象，決不如我們所執著的那樣。凡從因緣而生起的，必依緣而滅；所以因緣所生法，一定是「無常」的。既依因緣和合而有，就不能離因緣而存在，只存在於相依相待的因緣關係中；那就是沒有「自性」——「無我」的。一切是依緣而有，沒有實自性的——「空性」；也就是「無常性」、「無我性」、「無生性」、「無滅性」。「空性」，為聖者所體悟的離言法性，雖不是我們所能解，卻可以「因緣有」的方便，經修持實行而通達他。佛說「緣起有而自性空」，指明了我們認識中的根本謬誤——執著一一法為實有自性。以「緣有性空」為方便，能引導到於一切法不生執著。正知一切無定法可得，就能離虛妄，離惑亂，悟入「諸法空相」——聖者的境地（「空」，也是一個名字，代表聖者所證悟的如實）。

(四)、憂苦的究竟解脫：要解脫憂苦，了脫生死，在乎覺了認識上的迷妄惑亂。覺了迷妄惑亂的方便，是從一切因緣有中，理解一切法空。一切都如幻如化，世俗上分明如此，而其實並不如此，一切是空無自性的。能觀照一切法自性空，「戲論」就滅了。戲論是一切法實有自性的惑亂相，是迷妄的根元。戲論生，煩惱就生；煩惱生，憂苦也就生起。反之，戲論滅，煩惱就不起；煩惱不起，憂苦也就解脫了。《般若波羅蜜多心經》上說「照見五

蘊皆空，度一切苦厄」；在廣明一切法空後，接著說「依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」；又結說「能除一切苦，真實不虛」：只是說明了依照見性空的智慧（般若），得究竟的解脫憂苦。

當然，這要經歷聞思修的實踐過程，才能完成憂苦的究竟解脫。從經論去研求，從善知識處去請益，對於執有自性為迷妄根元，自性本空，為離妄悟入的不二門，獲得明確的定解，是聞慧。進而深入思惟，使「空」義得更深切的明顯，發起趣向的決意與精進，是思慧。再進一步的雙修止觀，於正定中觀照了了，是修慧。這樣的進修不已，終於徹底的離卻惑亂戲論。戲論惑亂不現，就是真空的悟入，現證聖者離言法性的境地。如《心經》所說「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想」，正是沒有煩惱，沒有憂苦的境界。這是三乘共證的涅槃；生死解脫，是「己利」的完成。從法性空寂中，廣行利益眾生的大行，到覺行圓滿，得無上菩提——成佛，那就是「自利利他」的圓滿。

眾生在迷妄中，執常執我，受情意所播弄，所以引生內心無限的憂苦。解脫憂苦，根本是智慧，通達緣起性空的智慧。1.「以智化情」：了達緣起的事理真相，不為境相的惑亂所誘惑。生、老、病、死，為世間的必然現象，是用不著憂苦的（怕老怕病怕死，才會憂苦不了）。眷屬的聚散，也各有因緣，用不著癡情而自沈苦海。從前佛在世時，有婦人而死了心愛的兒子，於是心情錯亂，到處亂跑，說是要找自己的兒子。後來遇到了佛，聽佛開示，佛法的光明，照破了他的癡情，於是不再哭泣，不再瘋顛了。後來，一個兒子又死了。不久，房屋與財物，又失火焚去了。他並不憂苦，只是處理他應該處理的事。他的丈夫覺得希奇，問起來，知道他受了佛陀的開化，於是也去見佛，聽法。結果，都離俗出家，達到遠離一切憂愁恐怖顛倒，解脫自在。這是「以智化情」的實例，也是沒有憂苦的實例。2.「以智契理」：要以智化情而解脫憂苦，就要「以智契理」而遠離迷妄。緣起性空的真智慧，就是契理化情的要著。從前佛入涅槃，沒有究竟解脫的（雖有智慧，還勝不過情意），都陷於憂苦當中。究竟解脫的聖者——阿羅漢們，只是感到「無

常力大」，而心地還是寧靜不動。3.「以智興悲」：能照見一切皆無自性空，也就能了達一切如幻如化。知道幻化的一切，從因緣而有，也就能發無我的同體的悲心。從無我智慧中發起的慈悲，才是大慈悲，也可說是真正的「仁」。大乘佛法，以普利一切眾生為目標，就是從緣起性空中來。「以智化情」、「以智契理」、「以智興悲」——應用於自己的解脫憂苦，就是「自利」。應用於為人，解除世間的憂苦，就是利他。

世間的一切憂苦，問題在我們自己。而自己的問題所在，是煩惱的根元——惑亂戲論。所以，根治世間迷惑，而引導眾生從憂苦中解脫出來，這是佛法的救世觀，也就是佛法的大慈悲。惟願大家在三寶的加被中，遠離苦厄，獲得永恒的平安！（慧理、慧輪合記）

卷009

佛教的財富觀

——講於馬尼拉信願寺——

一 敘起

我們信佛學佛，是要依法而行，這在昨天曾經說到。如人間的財富問題，佛法怎樣指示我們，也是佛弟子迫切需要知道的。財富，包括一切動產、不動產，國有的和私有的；日常生活所需，以及金銀寶玉等都是。可是我先得申明：我現在所要講的，不是什麼經濟學，也不是討論出家人對於財富的態度及處理的辦法，現在要談談一般在家人對財富應怎樣取得、應怎樣處理等問題。

功德天與黑女：先從一故事來說起。我們中國人，遇到家境困難、生活無著，或是生意不景氣，就去求財神。在印度，就是敬奉功德天——如供天儀軌所說的「南無第一威德成就眾事大功德天」，求功德天的恩賜財富。故事就這樣發生了：有人家道衰落，就供養功德天，早晚都誠意的禮拜。一直供養到兩年，居然得到了功德天的感應。那天，聽見有人推門進來，一看正

是功德天。窮人急忙起來，以最敬虔而歡喜的心情去迎接。功德天是一位最美麗的女郎，可是當她將坐下時，外面又有人推門。窮人忙著去看時，這回來的，卻是一位又黑又醜的女郎。窮人阻止她進來，可是那位黑女郎卻一定要進來，同時說：「功德天是我姊姊，我是她的妹妹——黑女，我們姊妹是從來不曾分離的。你請她，即使不請我，我也非來不可。姊姊來賜與財富，我是來銷散財物的，你見過有積聚財物而不散失的嗎？」

這一故事說明了：世上的一切財富，都是無常的。得來是那樣艱難！可是結果是不能不散失，而且又散失得那麼容易。所以我們學佛的，財富不可強求；如散失了，也不必過分的懊喪，因為這是遲早要散失的。反而應該注意：財富應怎樣得來，得來了應怎樣處理，才不致讓它無意義的消散了。

毒蛇與福德資糧：財富，究竟是好事還是壞事呢？再以故事來說明。佛陀在世時，每天實行乞食的生活，阿難是佛的隨身侍者。一次，佛和阿難又去乞食了。走到中途（水溝旁）的時候，佛忽回頭對阿難說：「阿難！毒蛇！」阿難上去一看，就說：「毒蛇！世尊！」他們就走過去了。那時，有父子兩人在田間工作，聽說有毒蛇，就跑過來看看。不看也罷，一看，兩人有說不出的歡喜。那裡有毒蛇！溝旁土裡所露出的，卻是一罈黃金。於是父子倆歡天喜地的，把黃金搬回家去了。得到了黃金怎麼辦呢？取一塊去金舖裡兌換。金舖裡見他們是窮人，心裡起了懷疑，暗暗的去報告了官府。一會兒，便把父子倆捉了去。再到家裡去搜索，收藏的黃金一起查了出來。審問明白，就判定了盜取國王財物的罪名。當時是波斯匿王時代，法律上說：凡藏於地下的，都歸國王所有。這父子兩人，就以這個罪名而被判死刑。在刑場上，父親忽然想起了，對兒子說：「阿難！毒蛇！」兒子一想，比丘說的真不錯，現在是為黃金毒蛇所害而要死了，也就望著父親說：「毒蛇！世尊！」監斬的是一位佛弟子，聽了他們的話，覺得希奇，就去報告波斯匿王。王聽了，要父子兩人回去，問他們這兩句話的由來，他們於是把早上在田間遇到的事情說了。國王知道這是佛與阿難說的，對他們說：「這是佛的開示，現在你們信不信佛的話呢？」回答說：「真是毒蛇，害得我們喪生失命，怎麼還不信呢？」波斯匿王因他們信佛，就把他們開釋了。這個故事，說明了金

錢是萬惡的，它使人墮落、作惡、喪失生命。多少人為金錢而犧牲；世上多少罪惡、多少苦難，不是從金錢而來嗎？這是近於小乘的見解。從另一面說，如把財富應用得當，是大有利益的。佛法要我們修福修慧，如把財富來布施行善，便是成佛的福德資糧。什麼叫資糧？如旅行時，非預備旅行資具、糧食、舟車等不可；我們如發心學佛，也非有資糧不可，否則是不會成就的。如以財富布施作福，便是修集福德，為成佛的資糧。那麼應用財富而得當，不是最有意義的嗎？所以佛法對於財富，決非一味的厭惡它、看作毒蛇那樣。財富是毒蛇，同時也就是資糧，問題在你怎樣處理它！

二 財富由布施福業而來

由福業而非神賜：說到財富，簡單的說，一切都從布施福德而來，從布施業因的感果得來。我們所有的財富，無論小至粒米、大至全世界，都是從我們的福業而來，而不是什麼神所賜予的。神教的信仰者，把他們的一切財物享受，都看作神造而賜予享受的。他們對日常的飲食，都當作神賜，而在感謝祂的恩典。這原是「靠天吃飯」的幼稚想法！但是佛說：這是依我們自己所積的福德得來的。在過去世中，如造作了很多福業，那麼現在就有富有的享受。反之，便只有小小的福報，甚至窮困到無以為生。所以過去世的福業，決定了我們現在的財富與享受。

一切是神所賜予的，理論上決不能使人滿意。例如嬰孩初生，他們所處的家庭，為什麼大有貧富的差別？這不能說是他們對神的信仰有所不同。如厚彼薄此，神也就太任性而不平等了。再說，有多少人對神的信仰是虔誠的，但一直過著窮困的生活，這又怎樣解釋呢？佛弟子不能信任神的恩賜，認為一切要依自己；自己的業力，才決定自己的福報如何。

從眾緣而非定命：財富從布施福業得來，雖是絕對的定律，但其中還有許多問題。一、有宿因或更待現緣：如說過去積有福業，現在享有福報；那麼現在的我們，不是就可以坐享福樂嗎？一切可以不勞而獲的定命論，是不對的。因為我們知道：雖有布施業因，而福報現前，大抵還是要有現緣的。有一笑話，可以助明這個道理。有人生下來後，被很多算命的算定為命運好、

大福大壽。此人因此而驕傲、懶惰，不肯工作，坐享幸福。他的妻子，遇到這麼一位丈夫，也只有終日嘔氣。一次，她準備回娘家去住幾天，想到那位懶丈夫沒有人烹飪送到面前，他是不會去動手的，可能會餓死。於是便替他製了夠半個月吃的大米糕，中間留一圓孔，掛在他的頸項上，讓他餓了好吃。她去了近十天，忙著回家來，那知一進家門，便見那位懶丈夫餓死在一邊。原來他懶得要命，只吃到低頭吃得到的部分，連把大米糕轉動一下也不肯動手。這當然是笑話，正說明了偏信前生福業是不成的。

前生的福業，有的能自然感報，不須要功力，如嬰孩的生在富貴人家；但更多是除了宿世的福業而外，還要依自己現生的功力——現緣。用一分的力量，有一分的收穫。如農夫種田，播下種子（如宿世施業），還得勤勞的灌水、下肥、除草（如現生功力），才會豐收。不然，坐等收穫，那是沒有把握的。除非少數的田土肥、雨量足，但雖有收成，而產量不會多（如宿生的福業，自然感報）。種田是這樣，種福田而得福報也是這樣。所以不能專依宿生的福業，還得靠現生的功力。如專依宿業，成為定命論，那就像懶人一樣，結果可悲慘了！佛法不是定命論，請大家注意！

二、得福果或造成惡因：關於福報，我想說幾句話，大家不要驚慌！財富從布施的福業得來，那麼現在辛苦的做生意，或從政，或勞動而得的財富，是由福業而來嗎？是的。盜匪劫掠所得的，或貪污欺詐所得的財物，也都是福報嗎？是的。這似乎太危險！有財物就是有福報，這不等於獎勵作惡嗎？不會的。依佛法說，這些非法得來的財富，從往因說，雖從福業而來；但從現緣——得財的方法說，卻是種下惡因了！用不合法的手段得財，甚至這分福報不能受用，反而受到罪惡的苦報了。

為善有善果，布施必得福報，但要依因果的正常法則去實現。如種田的，下種以後，得老老實實的下一番功力——灌水、下肥、除草等，秧苗自會逐漸的長大，開花結實，為我們所受用。傳說：有一愚癡的農夫，插秧以後，天天去田裡觀望，而每次都非常失望，因為苗生長太慢了。一天，到田裡去，把所有的秧都給拔得高一些，他才滿意的回去。可是第二天再去看時，所有的秧都枯死了。愚蠢的農夫，不讓秧苗正常的生發長大，卻以不合理的

手段去促成秧苗的成長。苗是長了，而苗也就死了。秧苗所以能生長，因為有部分潛在土裡；如土裡沒有，那拔也是不會長的。福報也如此，如沒有前生的福業，用非法的手段，也還是不能得到。但即使有宿生福業，不以正法而得應得的財富，福報得到時，惡報也就在眼前了！財富都由福業而來，這是徹底的道理；但有了福業，還要用正常的方法去得到。用非法的手段得財，種下惡因，真是把自己的福報糟蹋了。所以佛說：「如法求財，不以非法。」

三 如法求財不以非法

什麼是如法（依法、合法）？什麼是非法呢？一般人以為從辛勞職業得來的財物，便是合法的，其實未必盡然。從非法職業得來的財富，是種下苦因的，這又有兩類：

一、非國法所許：如從事的職業沒有違犯國家（或是居留地國家）禁令的，便是正業。如國法所不許的——或不許民營的、不許外僑經營的、不許種植（如鴉片）或出賣的，就不可以作。國家的法令，不論國民或僑民，都應該遵守。雖然國家的法令未必都是對的，如不同意國家的法令，認為不合理，也得依正當的辦法來求補救、求改變，切不可陽奉陰違、觸犯禁令。

二、非佛法所許：有些職業，不一定是國法所禁的，但依據佛法，卻是一種不正當的職業，這就是以殺、盜、淫、妄、酒等解決生活的職業。如屠宰、漁獵，或被雇負責殺人，或製造殺生的器具等，便是與殺有關的非法職業。又如專門偷盜——小偷、土匪；或開設淫窟，出賣淫畫、春藥為生的；或東欺西騙，以說謊為職業的；或釀酒、開設酒館等，便是與盜、淫、妄、酒有關的職業。這些，凡是良好的佛弟子，是要避免的。這一點，不論在家或出家眾，都要互相勸勉，不但自己不作，還得勸教內善信，共同避免觸犯。我們中國佛教徒，對職業問題，每不夠注意。有的是不知道，有的明知道自己的職業是不合佛法的，但或為了是祖先的遺業，或為了生計改變的不容易，還是做下去。其實有真切的信仰，真實的信解善惡因果，就應該拿出勇氣來改革，不惜犧牲，忍受痛苦來改革！信佛就應依法而行，希望作佛弟子的

，應特別重視這點。

有的，雖從事正常的職業，但在職業上或與朋友往來上，非法得財。廣義的說，這都等於是竊取的。因為非自己所應分得的，而現在取得了；是應該付給人的，而現在卻逃避了。這種財物，不應有而有，一切屬於非法。其中有是一般性的，也就是任何人都可能違犯的。問題很複雜，例子也多，現在略舉經典上常說的幾點。

(一)、「竊取他物」：這不是以偷盜為職業，而是偶然的。對於別人的財物，起貪染心，設法竊取，或順手牽羊的取為己有。又如別人遺失的東西，拾到了應該歸還原主，不但佛法如此，現代的國法也如此。如拾得而私藏起來，也就等於竊取。還有，對國家都有納稅的義務，如故意延不繳納（如營業稅、所得稅、土地稅等），或是偷漏捐稅（走私、以多報少等），這是減少國家收入、增益自己財富，屬於非法得財。

(二)、「抵賴債務」：借債應該歸還，如抵賴而故意不還，是非法的。不過，有的不幸而事業失敗，破產了。依因果律說，來生也是要償還的。但他確是事業失敗，無款可還，即不能說是非法。可是有的事實上有能力歸還，藉口失敗，而不肯清還債務，這已是非法了。還有故意倒閉他人的貨款、存款，而自己是愈倒愈富，這不但國法所不許，佛法上也是惡中之惡！

(三)、「吞沒寄存」：有把現款存放到別人的名下；或是金寶財物，為了外出等原因，寄存在親戚朋友家裡。但日子一久，受人寄存的，便抵賴說並無此事，說那些是他自己所有的。還有把金錢和一些重要的手續，委託知己，寄存在友好處。等到寄託人死了，受託人便吞沒寄存的一切，欺負他的後輩，這都屬於非法之例。

(四)、「欺罔共財」：幾個人共同投資，組成一個公司；公司的財產，便是股東的共財。如某一股東，負責在公司辦事，拿出偷天換日手段，偽造賬目，欺弄股東，把共有財富轉移到自己的腰包去。又如弟兄的共有財產，未分家時，有的先於中竊取，化公為私，這都是欺罔共財的非法事項。

還有一些非法的取得，不是一般人所能犯，而只是有關人所能犯的，也略說幾種：(一)、「因便侵佔」：或服務政府機關，或服務工商行號，或服務社團學校，利用地位及職務上的便利，而損害服務事業的財物。這種情形實在太多了，有些甚至是被人看作慣例的。採辦的從中取回佣金；浮報旅費或交際費；低價賣出，高價買進，而自己從中分得一分。總之，為了個人利益，使服務的事業少收多支，都可說是因便侵佔的非法。

(二)、「藉勢苟得」：這是一般從政人員所最易犯的。利用權勢及職務，非法得財的辦法真多！如人向某機關辦理某項手續，裡面的負責人不替你辦理，或問題層出不窮，讓人走上好幾回，還說過幾天來。等得急了，或是事情不能拖延太久，只好去賄賂他們，或買禮物送他。財物一到，問題簡化，工作變得極有效率，這是留難的一例。有的查到民家或商店有小小違犯禁令的事情，如售貨而不開貨單，或不蓋店印等，於是表示問題嚴重，以種種來威嚇。其實，不一定是忠實執法，而只要人情到了就完事，這是威嚇的一例。還有是走進商店行號或者民間富戶，故意刁難，甚至設局陷害，說你犯下什麼罪，要舉發你。你怕事、怕麻煩，只有以金錢去討好他，這是誣陷敲詐的一例。還有得財枉法，或縱容親屬收容賄賂等，真是花樣繁多。這是社會的病態、政治上的罪惡。奉佛的弟子們，守法而不貪這些非法財富才是。

(三)、「經營非法」：出資本，從事工商事業，獲得合法利潤，本是極正當的，但其中也有許多非法的。我不是內行人，當然說不上內行話；扼要的說，貨不真、價不實、量不足，獲得分外利潤的都是。以假的作真的賣，把次等貨當上等貨賣，冒用他家商標，欺蒙顧客，多得利益。價不實，有討價還價的惡弊，這本來無非想遇到不知時價的，可以多賣幾元。等到風氣造成，大有非漫天討價不可的情況，真是害人害己！分量不足，又如斗秤不公、大進小出等。至於不顧國計民生，乘機抬價、囤積居奇等，不但為佛法所不許，有時也會受到政府的取締。經營事業，一定要以合法的手段，謀取合法的利潤。由於人心不良、社會病態所造成的非法取財的流弊，是會有報應的。大家應互相警惕，如法求財，才能無害於人，有利於己。

現在舉一故事，來說明決不可非法得財。佛弟子舍利弗，在家時很有地位，自然就有些有地位的朋友。他的好友中，有名叫陀然梵志的。舍利弗出家以後，常在外方弘法。一次，回到了家鄉，陀然梵志當然是他所關懷的一位。有人告訴他：「陀然依賴自己的地位、勢力，作種種不法的行為，從中取利。他是勾結人民要脅政府，同時又勾結政府欺壓老百姓。」舍利弗聽了，心裡為他的老朋友難過。一天見到了陀然，想起他的不法行為，就以老友的身分，呵責他不該那樣的胡為。問他為什麼要這樣？陀然解釋為出於不得已，「為了孝養父母、培育兒女，還要修福積德、祭天神祖先等。沒有錢，怎麼辦呢」？舍利弗告訴他：「就是為了供養父母、培育兒女、修福祭祖，也是不可以非法取財的。」舍利弗知道他是一篇鬼話，所以進一步追問：「真的是為了這些嗎？」陀然與舍利弗是宿生有緣的，也就說實話了。原來他有一位妻子，衣食住行，樣樣要講究，天天要錢花；沒有錢，就連吵帶鬧，弄得家庭不安。陀然為了這，所以才胡亂搞錢。舍利弗大不以為然，說他願為婦女的奴隸，自己作惡，而不顧將來的惡報。勸勉他，要為自己而重新做人。

這個故事，開示了我們：凡是非法得來的錢財，無論出於什麼良好的動機，都是罪惡。對於這點，佛法毫不妥協。至於為了滿足妻女的貪欲而自甘下流，那更不要說了。人不能不依財物而生活，但財富要以清淨的如法得來。一不謹慎，種下惡因，苦報是自己的呢！

四 財富的處理

遠離非法而依法得財，所得的財富應怎樣處理？這略有兩大原則：第一、奢儉適中：不要過於慳吝，被譏為餓死狗、守財奴，又要量入為出，不可過分耗費而致家庭經濟日見困難。這不但平常費用要有節度，就是供養三寶，也一樣的要量入為出。雖然信心懇切，樂意施捨，如由此而引起家庭經濟的困窘，也會發生障礙的。第二、蓄用兼顧：由正業得來的財物，佛指示我們一個使用的方法，是幾方面都顧到的適當計劃。這就是將每年的如法收入，作四分支配：

(一)、資用：把一分財物，用作經常的生活費用，包括兒女教育費等。在財力可能時，每人應有適當的生活水準，不可奢侈，卻要足夠。(二)、積蓄：人事無常，我們有時會生病，將來還會老，平時也總有意外的必須支出。所以在每年的收益中，應保存一分，作臨時支出以及養老等費。積存，雖是少少的數目，也是極有意思的，不但可避免臨時的困窘求人，也可養成不浪費的習慣。近代的獎勵儲蓄，用意也與此一樣。(三)、經營：無論從事那一職業，都應在每年的收入中，分出一分為事業費。多闢田園也好，增設工廠也好，增加資本也好，充實學力及工作技能也好。這樣才會增加收入，使財富增長累積起來。(四)、作福：人不能專為自己、專為現世，應顧到社會利益，以及自己的後生福樂。所以對社會公益（文化、慈濟事業）、三寶法益（供養、護持），都要分一分收入來作福。這不但是自己積福德，也是為人群謀幸福。像這樣四方面顧到的經濟支出預算，便是最健全、最合理的財富處理法。

五 財富究屬於誰

財富，到底是屬於誰的？這個看來簡單的問題，實際上非常複雜。這要從三方面去說。

一、從先前的因緣說，那就是「宿因則共，現緣或別」。這是說：從以前業感而有的宿因說，大地、河山、火、水、田、園、一朵花、一株草，這些（一般看作）自然而有的，都是大家共業所感的，不但是人，也還是畜生等所同感的。如披拂的春風、和暖的日光、山石、土壤，這不都是共有的嗎？凡是共業所感的，不是一人的力量所能轉移。如大家的善業增上，就會進步而逐漸的清淨莊嚴；如惡業增上，就會衰退而成為貧瘠荒涼。經過了人的功力（也還有前生業力的彼此不同），這些自然物，就有屬此屬彼的差別，所以說「現緣或別」。如本是荒地，有人加以墾殖，土地轉為肥沃，收成也多而又好；如林木，經人工採伐、運輸，加以製造而成用具，這就不再是一切共有的了。然以農業品來說，土地本不是個人的。要墾殖，需要農具，是工人製成的。農具所用的鐵，又是從礦山採取、經鍛鍊等而成。此外，肥料、種子、水利，一切都與現緣的人功有關。如究竟的推論起來，如佛法所常說

的：一法從一切法成，一法助成一切法。所以一切現緣所有物，也都有共同的意義，不過依功力——現緣的主要或旁助不同，顯出屬此屬彼的差別罷了！

二、如從當前的攝受說，那就是「攝取則別，受用或共」。攝取，是有所攝屬而成為某方所有的——是個人的，是一家的、某一社團的、某一國家的。雖其中也有是多人所公有的，但主權有了攝屬，便成為不共於他（別）的土地或財物了。這種私有的攝屬，由於自私的佔有欲、知識的不充分，每每超出其應得的限量。根據上面所說的宿因、現緣來看，不一定是合理的。甚至如古代的以人為奴隸，看作自己的財富而可以買賣（到現在，人類還以牛馬等為自己所有，而自由的加以奴役或殺害）。又如某國人發現一島嶼，就被看作該國所有，或者禁止別人移殖。又如侵略者以武力取得別國的領土或權益，也被看作合法。不過，世間原是不太理想的，原是不離自我的私有觀念的（無我就出世了），加上財富本身含有「現緣或別」的成分，所以自然的會成為私有制。這種攝取而屬此屬彼，不一定理想，但為了維護社會安定，必然的產生成文或不成文的法規，而防範相互的侵佔。在時代的演變下——知識進步、道德進步，自會逐漸的走向合理。如民生主義，進步到耕者有其田、都市土地漲價歸公等。如知識更發達、道德更進步、現緣更密切（人類的關係更切），相信會逐漸到達「大同」境地，也就是更合於「宿因則共，現緣或別」的法則。然而，世間永久是世間，攝屬的私有性，也永久會存在的。如真能完全超出私有的攝屬關係，那只有淨土了。

由於「宿因則共，現緣或別」的關係，儘管財富的攝屬私有化，論到受用，還是可能共用的。如農夫的莊稼，麻雀們要來分享他的果實。如栽植花木，不准人摘取，也得讓人觀賞；即使圍起來謝絕參觀，花香陣陣，還是要隨風而送到別人的鼻中。你打開收音機，傾聽優美的歌曲，不知你的鄰人也正在受用呢！房屋是你的，如偶然暴雨，路人來簷前避避雨，終該是可以的吧！在戰爭時期，國家可以徵用；空著的房屋，難民也可以臨時住用。如大家到了無衣無食，那麼你所有的衣食，也就難於保持私有了！眾生是展轉互助相成的，「宿因則共，現緣或別」的東西，雖不妨攝取而成私有，但受用

卻可能共同呢！

三、如約將來的果報說，那就是「保藏不定屬於自己；享受不再屬於自己；施諸悲敬才真屬於自己」。這一判別，是應該分別解釋的。

(一)、「保藏不定屬於自己」：積聚的財物，變成不動產也好，存入銀行也好，埋藏也好，不一定是屬於我們自己的。佛經說：五家所共——水災、火災、盜匪、惡王、不肖子孫。水、火兩災，可以毀壞辛苦得來的財物。匪與惡王，可以強奪我們的財富。不肖子孫，把父祖辛勞的積蓄，任情的揮霍。現代的問題更多，戰爭破壞、幣制貶值等，每有富翁在幾天內什麼都完了。其實，大家不免一死，終歸無常。蓄積的一切資財，什麼也帶不去，還是你自己的嗎？積蓄些養老、防災，本來不可說不對。但有人愚蠢無比，富有的資財，不肯供給他的父母兒女，慈善事業更不必說，連自己也捨不得用，真不知財富是做什麼的！傳說：有一老人，積蓄的黃金埋在屋外的牆腳邊，每天吃飽了便到牆邊去看看，滿意的欣賞他的黃金。這樣日子久了，難免被人識破，暗暗地把藏金都拿走了。第二天，老人又去欣賞他的積蓄時，發覺黃金已被盜掘了。這可傷透了他的心，號啕痛哭，哭得鄰舍都驚動了。他訴說黃金被竊後，有人問他：「黃金埋藏多久了？要使用它沒有？」他說：「埋藏已十年多了。並沒有動用過，因為每年收入豐餘，不需要用它。」於是有人向他提議：「這好辦，好在黃金是埋藏而不需用的。那可以包幾塊土磚，照舊埋在那裡，當它是黃金，每天不照樣可以去看看、可以滿意的欣賞它嗎？」這故事說明了，某些無謂的保藏，只是滿足他的私有欲而已，並無實用，而結果終究是散失了！

(二)、「享受不再屬於自己」：有以為自己的財物自己有權支配享受，所以縱情的浪費，他是怎樣的富有呀！不知道這麼一來，再貧窮也沒有了。如有一千斤穀子，收藏起來，日子久了，穀子不是變質而不能再吃，便是為鼠雀等逐漸消耗光。專於保藏而不用的也如此，所以上面說：保藏不定屬於自己。但此千斤穀子，如把它一起煮飯吃了，雖然並不損失，可是吃完以後，什麼也就沒有了。財富專為自己所享受，恰好如此，所以說：享受不再屬於自己。過去的福報，享受完了；未來的福業，什麼也沒有，這不是最大的

貧窮嗎?

(三)、「施諸悲敬乃真屬於自己」：積蓄的終會散失，享受了就此沒有，那麼就得把現有的財富分一分來作福修德，為將來受福種子。譬如一千斤穀，拿一部分去下在田裡，加上肥料功力，就會有十倍、百倍的更多收入。這樣，如分一分財富去布施，讓大家受用，為佛教文化、慈善而使用，便是努力於福報的再生產。布施，似乎是損失（如種穀腐爛），而實能引發未來豐滿的福報（如收成更多）。老子說「既以與人己愈有」，可借以說明布施得福的道理。穀子下種時，當然希望豐收，把它播下好田地，不能撒在沙石上。布施作福也如此，有兩種良好的福田，功德最大。(一)、悲田：把財富分一分去撫卹孤寡、施捨醫藥、救濟災難等。這些社會福利、救濟事業，便是種福於悲田中，因為這是值得同情憐憫的對象。(二)、敬田：為兒女的孝養父母，做佛弟子的敬奉三寶等，這都是種福在敬田中，因為這是值得尊敬的對象。凡是種福於悲、敬二田，現生或將來一定會得良好的福報。布施時引起「施福業」，隨逐行人，從今生到來生，成為水不能淹、……惡王不能奪自己的財富，所以說：施諸悲敬乃真屬於自己。

上面所說的，都還是一般的。聲聞行者、菩薩行者，還有更好的主張、更好的處理、更永久的財富。現在為時間所限，只好留著不說了。（賢範、小娟合記）

卷010

佛教的知識觀

今天講說的，為「佛教對於知識的態度」。這問題，有關於佛教修行的方法論，及佛教徒對現世間的知識文明是取什麼態度。

知識究竟是好是壞？佛教徒依於佛法，應有一個公正的估價。時代青年，說今日人類社會在知識發達中有了進步，進步離不了知識。年老的，每說今日世界人心不古，越來越壞了，壞也離不了知識。這是一般常識的看法，

並沒有觸到知識的本身。一般說：現在的科學發達，世界的文明進步，都是知識發達的好處。人類文明進步，既都是知識的好處，為什麼有人起來咒詛它？可見知識的本身定有問題。所以有以為知識愈高，人類痛苦愈深。對於知識，不僅老年與青年的看法每每不同，即古今中外人士，也都有好壞的不同看法。

一 一般文化界的看法

中國文明中的不同看法：中國人對知識的不同看法，從中國固有的文化思想中考察，可以略分為儒墨與老莊的兩大派。儒家與墨子的看法一樣——他們是推崇知識的。孔子說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」即對固有的文化，發生了高度興趣，不斷地探求、深入。所以孔子成了一位「學不厭、教不倦」的大教育家。在他的心目中，知識是人類立身處事的根本，沒有知識，什麼都不成。唯有知，才能趨入「道」，故《大學》說：「知所先後，則近道矣。」知識是多麼重要！在儒家看，不但修身、齊家、治國、平天下需要知，而這一切還以知為本。如《大學》的八條目中，平天下，先要能治國，治國依於齊家，這樣推論到首先要從格物致知做起。知是極重要的，儒家一向重視它；我國固有文化學術，也大抵因儒家的好古而保存、傳授下來。墨子是從儒家中流出，發揚比儒家較樸實而實用的思想。他非常重視知識，因此，墨家的論理學極發達；同時，物理、數學等，在墨子的學說中，也有發揚，墨家還是精於器械製造的。從儒、墨的學說思想看，知道他們是崇尚知識的，這是中國古代正統文化對於知識的正面看法。

老、莊是崇尚自然的。老、莊的思想，主張反樸歸真。老子認為：世界上有聖人，就有虛偽的道德；有知識，就有欺詐，天下就要發生禍亂，人民遭受苦痛。所以他要「絕聖棄智」，若世間沒有聖者與智，人類在自然的生活中，得以享受安寧和平的幸福。老子的這套思想，到莊子更為明朗極端，更富於哲學內容。他寓言說：混沌——形容一個無知無識的，神看他可憐，每天給他開鑿一竅，七天之後，他七竅完備——對世間事物的認識發達了，可是也就死亡了。這意思是說：無知無識，充滿了生命，還能安逸的生活；知識一開，生命也就開始毀滅，不再能安逸的生存了。所以在莊子看來，知

識是天下大亂、人民苦痛的根源，也就是死亡的根源。莊子又說到：有一農夫，以一木桶，到河裡提水灌溉禾苗，上下來去，極為艱苦。有人教以用水車取水，他卻說：用不得。因為以機巧取水，即有機心；有機心，便是一切災禍的來源。莊子又說到：找求「玄珠」——真理，極為不易。有力氣人求不到，聰明人不知化費了多少時間也沒找到；後來罔象——形容無名無形的，很快的就尋得了「玄珠」。這含意是說：聰明人以知識求道，道越求越遠。這都表示了知識的無益於大道、無益於人類。故老、莊的社會觀念，是反樸歸真，崇尚自然的原始社會的生活。

從儒、墨與老、莊的兩種思想去看，那麼說今日社會由於知識而文明進步，與由於知的發展而人心不古，這種對立的不同觀點，原是中國古已有之的。

西方文明中的不同看法：現有的西方宗教，主要是起自希伯來民族。起先是猶太教；後來耶穌革新而成基督教；後來又經過馬丁路得的宗教改革，分成固有的天主教與新的耶穌教。回教，又是受過這幾種宗教思想而蛻化出來的。今日的西方宗教家，他們像也在提倡教育、研究科學等，實際上，希伯來式一神宗教的根本思想，是知識的反對者。不信，請讀《舊約．創世記》。據說：他們的神造了一男一女兩個人。起初，他們是混沌無知，無知識，他們卻生活在極樂的樂園裡。他們住處，有兩株樹：一是生命樹，一是分別善惡樹，樹上都結滿了果實。神對他們說：分別樹上的果子不可吃。但他們受了魔的誘惑，忘掉了神的吩咐，竟吃下了分別果。不吃果時，他們的知識未開，生活過得很好。一食了果子，眼目明亮了，頓時對世間起了分別，發覺自己沒穿衣服，便知羞恥。晚上神來時，他們怕羞恥而躲在樹下，神非常生氣說：你們該死！照中國儒家及佛教看，人類的知羞恥是一種向上向善的表現，佛經稱此為人與禽獸的區別點，而希伯來的神卻認為這是罪惡，應該死亡。因此，神趕走了他們，人生從此便失去樂園，便有了死亡，人間便充滿了苦痛。這與中國老、莊的思想相近，不過老、莊是反樸歸真、崇尚自然；而西方宗教的思想，一切皆歸於信順神，依神的指導而生活。《舊約》中又說到：人類多起來，想建築塔以紀功。神說他們都與神那樣有分別善惡

的能力，如讓他們團結而發展起來，太危險了。於是使他們分散，使他們的語言彼此不同。所以神教不但是人類知識的咒詛者，還是人類團結以及工業等文明發達的反對者。希伯來宗教重在教人因信仰而得救，不重於智的開發。《新約》說：「你不要研究撒旦深奧之理。」在進向真理的過程中，這是推崇信仰而抹煞知識價值的代表者。在他們認為：人類的自由知識，是死亡、苦痛一切不幸的根源。

希臘，是西方哲學的發源地，在西方文明中，這是主要的一面。哲學的意義，是愛智。愛智，是對知識的思慕愛好，因為愛好而不斷地探求。哲學，起初包含一切學問的統一，所以哲學即等於一切知識的鑽求。被看作哲學之祖的蘇格拉底說：知就是德；有了知識，才會向上向善而邁進於德性的開展。這分明是推崇知識的一流，與希伯來宗教的根本思想不同。過去，希伯來宗教發達後，希臘哲學便慢慢衰落下去，造成中世的黑暗時代。那時的哲學與論理學，都被用於論證上帝的有無；當時的哲學與論理學，被譏為宗教的奴隸。其後文藝復興，也就是希臘哲學自由思考的復活；連一神的宗教，也不得不多少革新，容納一些民主與自由的成分。然而近代的西方文明，宗教信仰與知識之間，始終沒有做到協調的地步。

印度文明中的不同看法：印度的正統文化，是婆羅門教。婆羅門極重視知識，他們所依的經典，叫《吠陀》，吠陀即是明的意思。在古來印度的社會文化，幾乎一切都包含在吠陀裡。到佛教時代，總括為五明，明即是學問；一切學問，皆是宗教徒應該學習探求的。因此，印度宗教信仰而重視理智；宗教即哲學，哲學即宗教。如佛教中，佛稱覺者；證得菩提，菩提就是覺。此外如明、智、見、觀、勝解等名詞，到處都是，表示了重智的特徵。因為重智，故印度宗教的信仰裡，充滿了知識。這一點，顯然與西方宗教的精神不同。

在佛出世前一、二百年間，印度有反抗婆羅門教的沙門團崛起。沙門團雖也注重知識，但與婆羅門教的看法多少不同，在哲學的思考中，露出知識不能確見真理的意思。有一名刪惹耶毘羅胝子的，如問起有無後世，他反問你覺得怎樣？若對方說後世是有的，他也跟著對方的意思說後世有；若對方

說後世是沒有的，他也跟著說沒有。總之，你怎麼說，他就怎麼說。他不反對你說有、說沒有，但他自己卻不說是有、是沒有。佛教喻此派為鰻論，不易捕捉他的真意；也有稱之為不知主義。舍利弗尊者，最初即依這一派思想學習。問他的老師：究竟得到真理沒有？他沒有具體的說什麼，而說：我也不知道得與不得。在哲學上，有他的地位與價值，即看透了知識本身的缺陷、不能表達真理。

佛教，有著沙門文明的內容，而又含攝了婆羅門重智的傳統。因此，佛教是更能認透知識之性質與價值的。在這三大文明中，雖略舉為例，也可看出對知識都有正反的兩面。但由於民族、文化的不同，輕視知識的學派，目的並不全同。中國重人事，齊家治國平天下，所以儒、墨主用世，而老、莊主張反樸、歸真、任性、自然，憧憬於自然的社會生活。印度重哲學的宗教，所以沙門團的不知主義等，都是以知識為不足表彰真理，而大家傾向無分別的體驗生活。西方的哲學與宗教，為完全不同的兩個系統，希伯來宗教的輕視知識，著重於敬虔的信仰生活。我想附帶的說到中國佛教的一面。

佛教傳來中國，發展為有力的禪宗，但也有兩大派：一、「知之一字眾妙之門」；二、「知之一字眾禍之門」。這是對於知的兩個相反態度。禪宗下的荷澤派，有圭峰大師，他說「知之一字，眾妙之門」；此知雖與一般的妄識不相同，而到底是對知的極高讚美。後來禪宗下的南嶽派批評他，把「眾妙之門」的「妙」字，改成「禍」字，這是對知的不同看法。不但妄識不對，有一真知在，也還是有所著的；妄待真起，所以知為眾禍之門。被稱為正統派的禪宗——南嶽、青原門下，不重經教而高揚不立文字的特色，只要行者死心塌地參究去就好，至於教理、文字，甚至看作禪悟的大障礙。可是在圭峰大師，即主張教禪一致。這豈不是佛教禪宗二派，對知的看法不同？

從上面看，知識本身定有問題。若知識是絕對好，你想還會有人反對嗎？知識的反對者都極聰明，可見知識本身一定有毛病在。若知識是絕對要不得，你想還會有人推崇？難道由知識而來的文明燦爛，真是可咒詛的嗎？知識是有它的價值與好處的。佛教徒對知識的看法究竟如何？應該根據正確的佛法來說明它。

二 佛教的知識觀

一、知識的缺點：可從四方面說。(一)、知識的片面性：知識是片面的，是一點一滴的。不但宇宙人生的最高真理，知識不能充分去把握；就是現象的事物繁多，人類對它們的了解，也是從一點一滴的聚合而來。識，在佛法中，是了別的意思。了是明了，別是區別。宇宙本好像混沌一團，由我們的區別它、分別它的彼此不同，而逐漸了解它。所以，知識的本身，逃不過片面與點滴的限制。如粉筆：眼看它，是白色的、長圓形的；手觸它，是堅硬的、粗澀的；敲之有聲，嗅之有粉氣；甚至看到工人怎樣的把它做成。粉筆的性質、形相、作用，都經過我們五根所發識的實際體察，又經意識的綜合而明了。我們對粉筆的知識，不是一下就來，而是從多方面一點一滴的聚合，然後才了解粉筆的全面。粉筆如是，世間的一切知識無不皆然。因為知識是片面的，一點一滴得來的，所以看到外面，不一定就看到裡面；知道這樣，不一定知道那樣。部分的還不知道，這不必說；就是都知道了，也每每顧此失彼、重此輕彼，所以佛教稱此為「擔板漢」。能完全徹底了解一切事物的表裡始終，這不是常人的知識所能做到的。如教育界每說教育萬能，教育才能挽救國家民族的頹運；工業界卻說：工業的建樹，才是救民生、建國家的基礎。乃至軍事、政治、法律家等，大抵重視自己這一套，各執其是。強調自己所重視、所了解的片面知識，還有無數的重要知識被他輕視，甚至一筆勾消，這怎能作為世界人類全面而整體的計劃？彼此間的顧此失彼、重此輕彼，引起相互間的摩擦、鬥爭，弄得愈來愈不對，也就難怪老、莊等反對知識了。寓言說：如蛇頭與蛇尾相諍，蛇頭說：你尾巴小，只享受而什麼都不做，每天靠我養活你。蛇尾說：你只知道吃，沒有我怎能走路？諍論的結果，互不合作。於是蛇頭不吃，蛇尾繞在樹上。幾天之後，大家都完了。這便是只知自己的一部分有用，而不知相互存在的關係、內在相依的聯絡關係。資本家輕視勞工的功績，而勞工仇視資本家，也只是這種毛病，弄到勞資不能合作。世間人的知識，由於知識自身的片面性、點滴性，所以不但不能把握最高真理，就是事物相互關係性，也每每忽略而錯誤，只以自己所重的片面知識，拿來作為一切知識的基礎，衡量一切。這怎麼行？這是知識本

身缺點之一。

(二)、知識的相對性：知識的本身，是片面的、點滴的總合，故常忽略整體而偏執部分，而且也是相對的。知識的相對性，可從知識的兩方面說。知識的活動與表達，不外乎內心的思想與外表的語文。若離開了思想、語文，即不能成為知識。知識的特性，是遮他顯自的，如見紅色，即不是白色等。沒有光明，即不知黑暗；有虛假，才能顯示真實，這即是知識本身的相對性，佛法稱此為「二」。二是一切認識的形態，沒有它，就沒有認識作用的可能。如大海波浪，若每個浪的大小動態都是一樣，你僅能了解是浪，而無法表示那一波浪，使人明了為那一浪。因此，非有突起的大浪，不能顯出旁邊的小浪。沒有大小高低的形態作比較，你能說出什麼呢？故知識，必須在相對的形態與作用中表現出某事某物來。所以識的字義，就是區別。如說有，便區別了無；有與無，在人類的認識中是相對的區別才能明了。因知識的本身是相對的，所以它不能了達絕待的、一切而無外的究竟真理。再從心識來說，知識有能知、所知，能知是心識，所知是認識的對象，當心識了知對象時，卻不能知認識的自身——心不自知。縱然自知心念的生滅動態，這還是後念知前念，決不是同時在一念中具有能所的認識，否則能所就混淆不分。因此，知識只能知道相對的世間，不能知道絕對的境地。佛法說：對相待而說絕待，絕待還成相待。又如這是一邊、那是一邊，於此兩邊間，說名為中。然而說到中，中是對邊說的，離中無邊，離邊無中，邊與中是相對的。可見我們的思想、語文所論說的中道、絕對，也早就不是絕對與中道了。口說與心想的知識，永遠觸不著絕對、中道的邊緣，這不能不說是知識的缺憾。

(三)、知識的名義性：人類的思想、語文，都是名字。名字是心想所構畫的假名——符號，並不就是物體的自身。如心裡想火、口裡說火，火是名字，若名字代表了真實，想火，火應燒心；說火，火應燒口。事實上，心想口說，並沒有受到火的燒灼，可見名字並不就是那物體的實相。但人類從來說慣了，便生起錯覺，一聽到火，一想到火的名字，甚至聽到上帝，聽到龜毛、兔角，都好像有此一物，好像就是那個東西。有人覺得名字是假立的，但假名確表達真實的意義，義是名字所表示的。有人說到、想到某一名字，

就覺得確實表示某一意義。其實一個名字中，含有的意義很多。如說書，不但代表書本、書籍，同時，寫字也叫書。關於一名多義，我們翻開字典，就可看出。反過來，一義中也含有多種名稱，如房子，可以叫屋、宅、樓、閣……，這不是一義多名嗎？一名多義、一義多名，完全要依上下文及習慣而詮定的，並非某名即是某義、某義便是某名，這就是說明了名與義沒有決定不變性。因為名義的不決定，故隨說一名、一義，每成諍論，若能心平氣和的相互研究，也許會知道名字儘管不同，而意義卻可能相同；反之，雖然使用同一個名字，但不妨有多種解釋。在這裡，我們了解到：知識是建立在名義上的。名與義，是依人類的習慣使用而形成的。如小學生寫字，少了一筆，我們就說他寫錯了；然而古代的名書法家，每因他少了一筆，我們就照著他寫，覺得可以這樣寫。知識不離名義性，所以有不決定、相對、流動、變化的特性。人類的知識，每為名義的習慣使用而互相紛諍，糾纏不了。宇宙和人生，都是眾緣所成的，如幻如化，沒有決定的實體。因此，世間的名義知識，表示它而不能直顯它的絕待性——真理。這是知識的本性如是，對於絕對真實，是無法把握的。

(四)、知識的錯亂性：知識的錯亂性很大，如一杯水，把筆插下去，即見筆形曲折；或見天上雲動，以為月行；或眺望馬路，見前面越遠越小，但這些雖都是知識上的錯亂，還容易改正。而知識的根本錯亂，卻習非成是，難於糾正了。如宇宙萬物的流動變化，息息不居，哲學與科學能推證為變化，但常人即不能了解其中的變化。如講臺平穩不動的放著，然依科學說，桌子的內在，實是時刻在不斷地衝激流動，只是繼續保持平衡而已。講臺面是平整的，若以放大鏡一照，即刻現出了高低不平的現象。但不平整與不息的動，在常人的認識裡，連科學與哲學家都在內，如直觀對象，也不能了解。今天看如是，明天看也還如是，因此對桌子生起了一種不變的實在感，這就是知識的根本錯誤。他不但不知外物的流動變化，即連自身的變化也不覺知。如老人，是由孩子的慢慢轉變而壯、而老。明明孩子與壯年、壯年與老年有很大的變化，但他卻不承認，以為現在的我與過去的我還是一樣，這是不能理解世間的諸行無常義。有時雖聽懂了無常的名義，但在諸法的事相上不見

無常變化，因此每在無常變化中又執實執常，這即是由於知識的根本錯亂而來。佛法說：「常」是眾生知識的顛倒錯覺。的確，在眾生的觀念中，世間諸法是常實的，這不是顛倒錯亂嗎？

我們觀察桌子，知是木料與人工等關係所成。科學說人是由九十幾種原素的集合，佛說人是六大假合。人與物體，都是多種因素的複合體，世間那有絕對的獨立物體？因此，諸法皆是緣起關係的存在顯現，就是極小的電子，科學也還說是複合體。但一般人就不能體會緣起的關係性，特別當自己在做事時，很少見到我與他人的關係，無意中總把自己看成一獨立的個體。個體，在佛法中稱為「一」。自己獨存，稱為「我」。一與我，是眾生知識中的根本錯誤，在緣起關係的決定下，世間沒有絕對的獨立個體，沒有真實獨存的我與一。而一切眾生，從無始來，即有我的獨一觀念，這又不能不說是知識的錯誤。知識對我與世間的緣起事物，尚有如此倒亂錯覺，更深更妙的真理，自不能體會。

知識中既包含了許多錯誤，以知識來說明事物，怎能恰合真理，沒有顛倒與種種流弊產生？如人有時為了一個名詞的認識不同，而起諍論；有時把虛假當為真實，把真實看作虛假，這都是常有而難免的錯亂。唯識說：外境唯識所現，不像常人所見為客觀外在的。中觀說：一切法無自性，不像常人所見為實有的。這都是表示了：一般知識有著根本的錯亂性。

還有，有人把知識看為人類痛苦的根源。我們仔細想，這話也有他的道理。因為人類的私欲，由於知識的我見錯亂，一直與知識不相分離。混沌愚癡的人，知識未開，欲望也低，得少為足。等到知識高了，欲望也就大起來，物質、金錢、名位不能滿足他的私欲，因而諍論。欲望跟著知識而擴大發展，知識即成了人類苦痛的根源，難怪有人要咒詛知識。然而，知識最低下的眾生，也還是有他的錯亂，有他的私欲。所以知識低、欲望低，並非是理想的，並非是問題的解決。

一般的知識，離不了私欲。知識大，私欲也就隨著知識而擴大。知識低的，他的欲望也低，如只想做一家之主，佔有家的一切，支配一切；可是知

識高的，發展他的無窮私欲，他希望佔有一國，或做整個人類世界的支配者、控制者。各人都有私欲與知識，人類在私欲與知識的不斷發展中，世界成了鬥諍的沙場。最顯著的例子，如山地人民的知識低，生活淡泊清苦，但他們的欲望少，多少好一點，即能暫告滿足；而都市中的人民知識高，他們就是住的洋房、坐的汽車……，還是感到不滿足。這就難怪老、莊要討厭知識了。

二、知識的長處：知識有錯誤的一面，然而也有好的一面。現在即以佛法的立場說明知識的好處。(一)、以分別識成利生事：現世間的衣、食、住、交通……，都因知識的發達而有了長足的進步。今天農家的耕種，也進步到機械代替人工，比起從前來，真不知好得多少倍。從前人去臺北，艱苦的跑上兩三天；現在搭飛快車，只消一小時零幾分，坐飛機當然更快。這都是從知識的發達中來，你能說知識發達不好嗎？所以人類的日常生活，在知識發達中，得到許多便利、改善。現在農工居住的屋子，比五千年前的王宮——茅茨土階，有時還好些。古時的道路不寧，土匪眾多，若人民要輸運財物，就得請保鏢的；現在以火車、輪船運貨，絕少匪類的搶奪危險，顯然比從前好多，這能說不是知識文明的好處嗎？世間的利用厚生，非知識不成。

大乘法說：初學菩薩向上向善的正行，即由分別知識的引導——由知識分別，知善知惡，了解世間的因果事相，知善而深信善法的價值，於是不斷地努力向善，這才能趣向證悟的聖境，得平等無戲論的根本智。不但初學的，菩薩在自覺的聖境中雖遠離了分別妄識，但菩薩行的特點在利他，故從平等的根本智中又起後得的分別智，此即通達事物、度生的方便智。從菩薩的修行、證悟、利他的一切事業中看，佛法始終重視知識。佛法把知識看為：是自利證悟的前導，利他妙行的方便。離去了知識，即不能成就自利與利他的事業，這是佛法重視知識而說明了知識的崇高價值。

佛經說：周利槃陀伽根性暗鈍，教他讀經，他記得前一句即忘掉後一句。但佛陀是慈悲的，始終慢慢教他，誘發他學習，他在佛陀的慈悲教授策勵下，終於證得了阿羅漢果。雖證聖果，但不會說法，請他開示，他只會說「人生無常，是苦」，此外只有現神通了。他的話錯嗎？當然不錯，但他缺乏知識，故證悟了也不會說法。佛弟子中的舍利弗就不同了，他未出家前，即通

達吠陀經典；出家證悟真理後，他為眾說法，在一個義理上，能滔滔不絕地講七天七夜，還沒有講完。佛讚嘆他「智慧第一」、「善入法界」。又如近代的印光大師，他是老實念佛的淨宗大德，為無數的信眾所崇敬。然老實念佛的不止他一人，何以其他人不能發生廣大的教化力量？還是因為印光大師不但切實履踐，而又有對儒學及佛教的深廣知識啊。知識是菩薩攝化眾生的要門，故《瑜伽師地論》說：「菩薩求法，當於五明處求。」從這些事實看，即知佛教對知識是多麼重視了！分別識是能成利生大用的。

(二)、以分別識成深信解：佛教與希伯來的宗教不同。希伯來宗教厭惡知識，重於感情的信仰；佛教卻說「有信無智長愚癡」，這肯定了無知的信仰會造成愚妄的行為，不是合理的正信。所以佛教的正信，要透過知識的考察，以知識為信仰的基點，解得分明，信得懇切，這才是合理的正信。如對佛法的正確知解愈高愈深，信仰也就愈深愈堅。沒有經過知識的信仰，好像很虔誠，其實是非常浮淺。例如害病，祈求神賜予健康；病真的好了，於是信神。然如再有病痛，求神無靈，他的信仰便要動搖了。所以佛教主張從深解中起信仰，確信透過知識的信仰才是深固的。這一點，與希伯來宗教——理智與信仰衝突，完全不同。中山先生也說有思想而後有信仰，這與佛教的從正解而成堅信，是一致的。佛教說信仰的最高度，即與智慧融合一體。可見知與信不但沒有衝突，而且是從互相助成而能達成統一的。有了高度的智慧，才有更深刻堅固的信願，這是說明信仰建築在理解的基礎中。理解不能不說是知識的力能，這是知識的又一長處。

(三)、以分別識成無分別智：世間的知識，雖有缺陷而不能證知絕對真理，但如能根治錯亂而引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。有人以為世間的分別妄識不能契見真實，反而是證悟的大障礙，所以一味訶毀分別識。不知道在沒有證得聖智前，如不以世間分別識分別善惡、觀察真妄，即無從修行。誰能直下從無分別處著手呢？不解不行，怎能證得解脫？所以太虛大師在《大乘宗地圖釋》中肯定的說：佛法大小宗學，無不從分別意識處下手，以此為修行的關鍵。若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的「無分別」了），不用分別識為方便，不但學佛者無從信解修習，佛（

出世間後得智）也就沒有化世的妙用了。某些人似乎一向厭惡分別的知識，而不知人類的明了意識為人類的特勝，而為人所以能學佛、成佛的要點。如貓、犬、蟲、魚，牠們也是有心識的，但牠們的分別意識極弱、極簡略，不能善了名言。牠們的分別識既弱，私欲也不太強，分別識如為悟證的障礙，牠們比我們少得多、簡單得多，就該比人易悟真理了。但事實不然，佛只說人類易成佛道。因人的意識分別力，比天還強，也唯有強勝的分別力，才能分別善惡真妄，才能痛下決心依法觀行，才能契悟絕待的真性。所以佛法不否認知識本身的缺點，但認為若捨棄了它的缺點，把握它的長處，即是證悟解脫的正因。

有人認為：分別識不能契真，如再以分別識修觀，豈不分別愈多，與真理愈遠？這是不懂緣起相對性的機械論法！豈不見：如一木，再以一木相摩擦，似乎木積越多，而實則兩木相摩，即有火生；火一生起，木也就燒燬了。又如青草，如多多堆積起來，就會生熱而迅速朽腐下去。所以學佛而以分別識不斷地觀察，乃至於定中觀察，正觀諸行無常、諸法無我、法法空寂，即能契悟諸法的空寂相。在契證平等空寂中，有相的分別識也即泯絕而不起了。故佛教的破除虛妄分別識，決不是一味厭絕它，反而是以它作為引生出世間的平等聖智的前方便。這所以修習方便中，止以外有觀，定以外有慧。經中常說：如以小楔出大楔一樣（還有如雹墮草，草死雹消；以藥治病，病癒藥廢之喻），沒有小楔，深陷在管中的大楔即無法取出。等到大楔取出，小楔也就自然落下了。學佛以分別識觀破分別，證入無分別聖智，分別也即斷捨了，就與此理相同。

佛教重無分別的智證，但也重視知識，與印度宗教中專重瑜伽、禪定的學派，精神大有差別，所以佛法的特點在觀慧。佛法認為：知識雖不能表詮真理，但它有引向真理的作用。如有人問：從精舍去新竹公園，向那裡去？我們就告訴他，從此向北，轉幾個彎等。他依著指示的方向一直走去，自可達到公園。直觀公園的本身，雖無所謂南北，也無所謂彎曲，但我們從此去公園，確有它決定的方向與曲折。如不信所說，以為公園自身並無南北、彎曲，我們相信，他就永不能到達新竹公園。分別識而為無分別智的方便，是

佛法確認的道理，所以在證入以前，有信解行。

三 現代知識應有之反省

從上面看，知識有缺憾錯誤的一面，也有優越良好的一面。知識若向錯誤的一面發展，會造成人類的無邊苦痛；若著重道德與真理而去發展知識，亦能引生人類的無邊幸福。知識的本身有好有壞，而不是決定好、決定壞，既不是「妙門」，也不是「禍根」，問題看我們對它的運用如何！近代的知識進步，人類受到嚴重的威脅與苦痛，大家應有深切反省的必要。我在菲律賓時，知道西洋神教徒在宣傳世界末日的快要臨到：現在原子彈的爆炸力，比過去擲於廣島原子彈的威力，要大多少倍了，而現在氫氣彈的威力，比原子彈的破壞力更大；還有死光等武器，比氫氣彈的威力更可怕。這些，不都是近代文明的結果嗎？所以人類世界即將接近毀滅的末日了。他們的目的，如為了宣傳、為了誘惑愚人入教，不妨原諒他們；如認為事實，站在佛法的立場看，絕難同意。我們知道：人類從有史以來，兇惡的武器即不斷地出現。可是你有，不久我也有了，誰也不能純以武器征服誰。或者雙方勢力相等，雖有兇惡的武器而不敢用，如毒氣。或者一種武器出現，有極大的破壞力，但隨時又有防禦它甚至克制它的武器產生。所以以新武器的威力，憂慮人類毀滅，宣傳世界末日，全是一篇鬼話！真正的問題，是科學發明的原子等，不使用於和平利人，卻以此為殺人或控制世界的武器，這才予人類以恐怖威脅的無限苦痛！問題在人類自己，對知識的偏向與運用不當，這才發展知識而反被知識所威脅傷害。

近代知識文明的迅速發展，是難得的！但知識發展的路向，有兩種偏向，造成畸形的病態的發展。一、精神知識趕不上物質知識：近代的知識發展，先是從物質界發展起，不斷地向外追求物質的知識，以物質為對象而考察、研究、實驗、利用，因此而忽略了精神。由於起初是重於自然界中天文、地理、物理的知識，慢慢造成了物質的文明。以此偏向物理的方法，去研究生物等——生理學以及心理學，也處處覺到心理受到物理的、生理的限制與決定。他們就是研究心理，也是把內在的心識看成了外在的東西（物化）一樣去考察。所以研究動物心理、兒童心理、成人心理、變態心理、群眾心理等

等，都著重在受到物理因素、生理刺激反應，以及受到環境、風俗、群眾的影響。近代的知識，不但物質界的知識是物化的，心靈界的知識也是物化的。以此去研究心理，心理便成為物質的屬品了。真正有情的生命活動，心理活動不但從外界去觀察、從生理刺激反應等去了解，更應從自身去觀察、分析，體驗人類內心的自覺活動。心理的無限複雜、無限深奧，決不是現代科學知識向外探求所能徹底了解的。佛法對有情心理的體認，是著重於自身的反省、觀察與體驗。佛法的定慧，換句話說，即以自心去把握自心，審細地透視自心，這是一種自覺自證的實際體驗。唯有這樣，才能覺察到心理活動的自覺性、主動性，內心的無限複雜，心性的究極奧秘。若把心識活動當作外在的東西去研究，人便看成機械了。近代的某些統治者，即把人看為機械一樣的利用，這才缺乏人性、沒有同情，只是盡量發展個己的私欲，利用迫害奴役的一切技巧，以妄想達成控制整個的人類世界。這種錯誤暴虐的行為，是從知識偏向發展所引起的嚴重危險。

二、道德趕不上知識：知識的錯亂性，與私欲不相離，所以知識的發展，最易引起個人自私欲的擴展。然世界的知識，本來也不離向上向善的德性，知識發達而能促成人與人間和平共存、富裕康樂，即應重視道德的發達，至少要做到道德與知識並駕齊驅，使知識受道德的影響，受人類德性的領導，巧為利用，不致由於私欲的過分發展而損害大眾的和樂。可是近代知識文明的發展，偏向於物質，無形中受著唯物思想的支配，在自然界中，在物理、化學、生物學中，是不能發見道德因素的。道德原是人類文化的精神世界的產物，因此西方的物質知識愈文明，人類道德便被輕視、懷疑而日漸低落，固有的宗教道德也趨於沒落。到現在，西方的神教，也盡是利用物質的財物作為傳教的工具了。以此而宣傳宗教，實表示了神教的走向沒落。故人類道德在功利、現實、物欲泛濫的今天，不堪回首；西方的部分人士，也要唱出「道德重整」的口號了。站在佛法的立場看，人類知識的發展，應盡量約束自我的私欲，使知識服從真理與道德的指導，趨於道德的世界、真理的境域。若能服從真理、尊重道德，即能防止人類私欲的泛濫，使損人利己的私欲化為自利利他的法欲。這樣，知識愈文明，人類所受的實益愈大，也即更接近

於道德的、真理的境地。可是近代知識文明，偏向了功利、物質的一面，忽視了精神的宗教、道德，故人類知識的發展反成了知識的奴隸。縱我而我愈不自由（我是自在自由義），制物而反為物所控制，這才面臨無邊的苦痛與毀滅的威脅。有些科學家、政治家，患著原子武器的恐懼病，其實真正可怕的，並不是這些。

近代世局混亂，多少善良人民被關進了鐵幕，處於鐵幕鬥爭的世界中，人人變成了仇敵，變成了囚犯。據鐵幕透露出來的消息說：人民正普遍的陷於心理變態——虐殺狂、神經病。在仇恨、鬥爭、殘酷的世界裡，人民還有正常而和樂的心情嗎？想毀滅別人，必為自己所毀滅。在自由世界裡，據報載：今日美國的精神病，也與日俱增，每月約增加一萬人，這是多麼可怕的報道。人性的瘋狂化、憂苦的加增，正說明了現代世界的混亂與苦痛。這並非是原子彈、死光，而是知識畸形發展的結果。故現代的知識文明——西方為主的文明，應有徹底反省，從人類自身的德性求開展，皈向佛法，依於佛法，精進地修學。初步，以道德克制情欲的泛濫；深一步，修學定慧，開發自己的無邊寶藏，發揚佛陀的慈悲精神，以指導人類的文明。人類能反省自己，克止私欲、體察自心，使知識與道德、物質與精神的知識並進，合而為一，這才是我們所想望的人類世界新的知識文明。（唯慈記）

卷011

佛教的戰鬥觀

世間是不息的生命洪流，個體生命的保持，種族生命的嗣續，無限生命的渴望，這生命洪流的奔放，就是世間的一切又實相。一切眾生，眾生中的人類，充滿了喜樂自由生存的熱情，它有內我的渴愛（自體愛），境界的貪戀（境界愛），無限生存的欲望（後有愛），它的一切活動，無不以和樂的生存作中心。但是生命的活動，有喜樂也有悲哀，有和合也有離散，有互助也有戰鬥，如秤兩頭的同時高低一樣。愛好生存，就不能避免戰鬥，戰鬥從求生而來。如《中阿含經》說：「以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子

兄弟姊妹親族展轉共諍，更相說惡，況復他人？……以欲為本故，民民共諍，國國共諍，彼因鬥爭共相憎故，以種種器仗展轉相害。」

這生命中心的人間世，或見到它的和諧，於是乎說「天地之大德曰生」、「上帝愛世人」；或見到它的凌奪，於是乎說「天地不仁」、「真理就是不和」。在佛教的見地看來，這是生命流的兩極，是不相離的生命內在的本質。這世間雖似乎有靜止、有喜樂、有自在，而第一義的見地是：「諸行無常」、「諸受皆苦」、「諸法無我」，佛教是特別把握這一端，而把它看為世間的實相。因此，這生命中心的世間，佛教是把它作為沒奈何的苦惱看。一切在無常變化中，是生也是滅；即生即滅的相續，從生長到安住，從安住到異滅。這生滅滅生的狂流，充滿著生存的喜樂與愛好，而生存的實相是苦惱，所以《雜阿含經》說：「以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」有樂必有苦，有愛必有瞋，你要求生存就不能避免鬥爭，這是世間的實相。如果是世間，世間永遠是這樣，除非你能截斷要津，破網而遊！

「諸行無常」、「諸受是苦」、「諸法無我」，這在世間的學者，也多少有所窺見。但他們，不走上悲觀縱欲與自殺；就走上殘酷、陰險。古代的道家、法家，近代唯物論者的促進矛盾，就是一個例子。然而佛教，在第一義的理智生活，側重無常、苦痛；在情意本位的世間法中，卻向來歌頌無諍的和合，倡導和樂共存的道德。這在佛教的戒條中，表顯得最為明白：不傷害他人的生命（不殺生）；不掠奪他人維持生存的物品（不盜）；家室，是種族生命嗣續的組合，所以不得因滿足自我的肉欲，而破壞他人家庭的和諧（不邪淫）；人類和樂共存，唯有互諒互信，才能實現社會的和諧，所以不得欺詐（不妄語），不挑撥離間（不兩舌），不惡意的批評罵詈（不惡口），不作誨盜誨淫等無益的戲論（不綺語）。佛教透視世間的無常、苦、無我，而推行善生共存的世間法，似乎奇特，其實理由很簡單：無常不是斷滅，和樂自在不無相對的價值。佛教的人乘正法，是立足於生存意志奔放的基點，出發於人類共同的要求。生是人間活動的中心，生是道德的尺度。生者必滅，有生必苦，但生病總要服藥，一定要盡其可能以維持它的生存；決不因遲早是死亡的而提前自殺，或者促進病勢的發展。生存就是苦惱，世間不能

圓滿，但非追求和樂的共存不可。唯其世間不能圓滿，才有更進一層的必要，不然世間將永遠是如此。

和樂共存，不論它有否絕對性、可能性，它永遠是人類的共欲，是人生歷程中的正軌。照樣的，不論鬥爭是否罪惡，是否可以完全消除，它也永遠是世間的實相，與生命同其終始。佛法倡導讚歎和樂共存的道德，對鬥爭確乎不敢提倡，從沒有把戰爭描寫為光明與美麗，但它是世間相的一角，釋尊並不一概抹煞它。佛教理想中的輪王政治，在推行和樂共存的仁政。這仁政王法，不及賢聖法律的深入、徹底，但能更普遍的使人類甚至一切動物，生長發育在合理而和諧的程序中。生存的道德律，是仁政的綱領，但輪王必有一「主兵臣」，這等於說：離了為正義與自由的武裝，就無從推行和樂共存的仁政，戰鬥並不一定是可咒詛的。推行仁政的領袖，要具備種種的條件，第一是：「軍眾淨潔」（《正法念處經》）。軍眾，不但是第一，並且還需要純一不雜，具有崇高理想的淨潔的軍眾。為自由正義而戰的武裝，才能確保無諍的和樂共存。依佛教的見地，武士（剎帝利）的出現，就在解除人類的爭奪（出《增一阿含經》三十四卷）。釋尊的信眾中，像頻婆沙羅王、毘琉璃大將等，都是參預戰鬥的軍事領袖。戰鬥在佛教中，並不一定咒詛它，而且還承認它的正當。有一回，有一軍人在行軍前去向佛辭行，釋尊說：「汝等之身，受王俸祿，所作當然，此事佳善！」（《生經》）

凌奪是世間的實相，戰鬥是人間常事，釋尊不否定戰爭，問題在怎樣才需要戰爭，要怎樣戰爭。為掠奪爭霸而發動的侵略戰，自然是佛教所反對的。反之，在被侵略方面，釋尊本身就曾教他們備戰。釋尊在世的時候，中印摩竭陀是新興的國家，毘舍離的離車人，成為摩竭陀攻略的對象。他們向釋尊訴苦，憂慮摩竭陀的襲擊，釋尊給他們說了「治國七法不危之道」，劈頭的第一條，就是「修備自守」（《般泥洹經》）。如能上下一心，內政修明；能「常自警策不放逸」（《雜阿含經》）；能有備無恐，不但敵人所不能攻破，也要使敵人知難而退。在琉璃王進攻迦毘羅衛時，釋尊也曾進行道義的援助，設法使琉璃王退兵（《增一阿含經》）。假定和平絕望，不得不進行戰爭，那麼佛教的見地，「以怨止怨」不可能。戰爭的目的，如果在征服、

仇殺，那在戰爭的進行中，必然是殘酷、蹂躪，反而增加敵方的同仇敵愾心。戰爭的結果，又必然是給予被征服者以殘酷的剝削與束縛，這遲早要因被征服者的反抗而慘遭厄運。不能以怨止怨，所以唯有「以慈心入軍陣」，才能獲取勝利。不但決戰的勝利，並且要以偉大的真理與自由的同情，消融淨化侵略者的野性、仇恨。戰爭，永遠是為和平自由而戰，這不但為了自己的國家民族，也是為敵人。在這些方面，佛教是常用治病的譬喻來解說「折伏」。一個瘋人，他毀害一切甚至凌辱醫生，醫生的目的，唯在拯救他的病苦，是不會因他的凌辱而憤怒怨恨的。醫生使病人感受些苦痛，或服藥，或針灸剖割，這決不是報仇、苦治病人，目的在解救病人。

我中華民族，為了爭取民族的自由與生存，正進行反侵略的戰爭。這一戰，自然是志在摧破日本軍閥的瘋狂，而不是仇恨全體的日人。要抗戰到日本軍閥統治力的崩潰，進而與愛好和平的日人，確立其和樂共存永久的友誼。每個為民族而戰鬥的勇士，要深切顧念國族所遭受的慘重的損失，更應顧念那日本軍閥宰割下的日人，都是怎樣的急待我民族戰士從戰鬥中去拯救他！不是為了仇恨，為了慈悲心的激發，為了正義與自由。為了慈悲，需要戰爭，不惜自我的犧牲去努力實現，實現「仁者無敵」，充滿了安樂與自由的勝利！

卷012

一般道德與佛化道德

道德，不獨是佛法所有的。世界的各宗教，各民族，各時代，都有他的道德，不過佛教的道德觀，在一般共通的基礎上，更有他獨到的特質而已。所以，現在想從一般的道德，說到佛化的道德。

人類（進一步到一切眾生）能和樂共存，互助合作，實現家齊、國治、天下平的理想，道德是顯得極其重要的。如忽視道德，則家庭、國家、國際，都會混亂不堪。從前釋迦佛出世時，印度傳統的婆羅門教，失去了權威，而新起的思想界，就有懷疑道德、否定道德的。他們大抵依據機械的、唯物

的觀點，覺到世間無所謂道德與不道德，沒有善與惡，也沒有從善惡而引起的苦樂果報。他們破壞了道德的軌律，破壞舊道德的軌律，破壞舊的而不能凝成新的宗教，新的道德。然而世間不能沒有是非，不能不分別善惡邪正，故釋尊呵斥那些抹煞道德的為「邪見」人，為引導人類墮入惡趣者。釋尊的大覺而創立佛教，就是重新肯定道德價值的宗教。所以真正的學佛，就是從一般的道德實踐起，進步到最圓滿的道德生活的完成。

一 道德與不道德

說到道德，就有不道德。道德與不道德，佛法中稱為善與惡。這二者，不能從物質的觀念中得來，所以唯物論的人生觀，等於從根否定了善惡的意義。道德與不道德，大概的說，是人類以上的文明產物，從有意識的實踐中表現出來。善與惡，依什麼作標準？怎樣是善的？怎樣是惡的？從事相來說，可有二義。一、從將來的結果來說：人們的起心動念，說話作事，如因此而引起將來的良好果報，就是善。如這樣做去，會得到將來的不良後果，就是惡。二、從當前所對的人事說：不問什麼事，如對他人有利益，叫做善；否則就是惡。依此而分析起來，可以有四種：假使這樣做，自己與他人都能得好處，這當然是善的。如自己吃虧而他人能得利益，這也是善的，而且極有意義。如自他都無利益，都受損害，這當然是惡的。如自己雖得利益，而他人卻受到損害，這不能不說是惡的。上面二種解說，善惡的判斷是一致的。因為，現在所作而於他有利的，即使現在自己有損，而將來一定會感受樂果，所以是善。反之，即使現在自己沾些便宜，將來也會招受大苦，所以是惡。如深一層說，佛法就稱善與惡為「法與非法」。依中國話說，即合理與不合理。凡契合於正理的，是法，是善。不合理的，是非法，是惡。違理與非法的，一定會引起他人的損害，是惡。反之，合於法理的，一定會於人有益，所以是善。善與惡的簡單分別，大略如此。

二 最一般的道德與道德律

什麼是一般的道德？不是佛教所獨有的，是各宗教，各民族，各時代所可能共有的道德。在這一般的道德中，最根本的，或可說是道德的根本，為

一切道德行為所不可離的。如離開了這，雖也多少有其價值，但是微不足道，或可說不成其為道德的——這就是最一般的道德。釋迦佛出世前後，印度的宗教界，編集有「法經」、「法論」（法即是道德），近於中國的禮。在這些道德法規中，以慈悲不殺為最一般的道德。這不只是印度人，或是某一階級的道德，而是一切人類所應有的道德。出現於印度的佛教，也以「慈悲為本」，而看作首要的、根本的道德。慈與悲，佛法中小小有差別。希望他人得到快樂，幫助他人得到快樂，這是慈心慈行。希望他離去苦痛，幫助他解除苦痛，這是悲心悲行。一般人的慈悲，雖與佛法所說的大慈悲，不完全相合，但這是深度與闊度的不同，論性質還是共通的。一切的道德心行，都以此為本。

我們學佛的，首先要受皈依。皈依的願文說：「從今時乃至命終，護生。」進而受戒，先要受持不殺生戒。護生與不殺生，便是慈悲心行的實踐。佛教的一切德行，都是不能離開慈悲不殺的。從佛法看來，眾生的生命延續，雖說是苦痛的根源，但又沒有不貪戀生存。因為眾生所有相對的喜樂，都以生存為先決條件，所以苦痛充滿的眾生，為了愛好不徹底的世樂，都怕自己（一期）生命的毀滅。眾生沒有不是愛生惡死的、厭苦求樂的，佛法的護生與不殺生，以及大乘佛教的不肉食，都契合於眾生的共欲，合情合理的，所以是道德的。這種最一般的道德，在中國文化主流的儒家中，就是仁。德行雖是很多的，如孝弟忠信禮義廉恥等，但仁是最根本的，向來都以仁為德行的核心。此外，如老子所說的三寶中有慈，墨子說兼愛，以及基督教的愛，都無非慈悲的別名。大家都把一切德行歸納到仁、愛、慈，這可見印度文化中說慈悲為最一般的道德，實在非常確切。因此，道德的基石是仁慈，是「與樂」、「拔苦」。現在有些人，提倡階級的愛、階級的道德。事實上，從仇恨鬥爭的基礎出發，使全人類普遍陷於鬥爭殘殺的恐怖中，這那裡是道德！從不道德——仇恨鬥爭的動機出發，無論怎麼說，那樣做，只是增長人類的苦痛。不但毀滅別人，自己也被毀滅，實是抹煞道德的偽道德。

為什麼仁、慈、愛是道德的根本，是最一般的道德律？我們知道：道德是表現於自他關係上的，而仁就是人與人間的合理關係，發為應有的合理行

為。佛法說有「自通之法」，這是從自己要怎樣，推知他人也要怎樣。這是「以己（心）度他心」，就是儒家絜矩的恕道。依自通之法來說：我要解除苦痛，他也同我一樣，那麼我不應增加他人的苦痛，而且應幫助解除他。我要有喜樂，他人也一樣的要有喜樂，那麼我不能奪去他人的福樂，更應該協助獲得他。自己要去愚癡，要得智慧，要身體健康，人格健全，都應使他人和我一樣。這樣的以己心度他心，即是慈悲與一切德行的源泉。耶穌說：「你要人怎樣待你，你也要怎樣待人。」我要人待我好，所以我也要待人好。雖近於自通之法，然在自他關係上，還是從為了自己出發。佛法說：我希望如此，可見他人也是希望如此的，所以應該對他人如此，這只是對人的同情，並無功利觀念。儒家說「己所不欲，勿施於人」；「己欲立而立人，己欲達而達人」。與佛法的精神，更為相合！

眾生的生命，是心色和集，又是自他增上，彼此依存，苦樂相關的。人與人（眾生）間有這樣的關切，所以損害他是不合理的；自他既是相依而存的，害他即等於害己。反過來說：幫助他減少痛苦，也就等於減少自己的痛苦，這當然是合理——善。這利他而後能自利，損他等於損己的道理，一般人不一定清楚地了解，或者還會反對而不願信受道德的法則。可是我們從無始以來，生生不已的活動，不能不受這自他相依，苦樂相關的法則所影響。所以在不離自他依存的生活中，雖沒有人教導，也會自覺到自他間的同一性，引發他人的需要，與我一樣的意念。見人受苦而生悲惻心，見人得利而生歡喜心，每從無意間流露出道德意識的自覺。這種道德意識，或稱良心，良知，什麼人都是多少有的。不過有些人，為物欲——色情、名譽、利養權勢等所迷覆，道德意識的自覺，不容易顯發，專門為私為己，損他害己。甚至見他失利而幸災樂禍，見他得利而嫉妒障礙。然而窮凶極惡的，在某種環境下，也會良心發現，感到自己的罪惡而痛哭流涕的。

無始來不離自他依存而引發的，根源於仁慈的道德意識，不但是人人所共有的，而且是一切道德所不能離的。例如孝養父母，雖說是天經地義，然如為了奉養，從掠奪、貪枉、欺騙而得來財物，也不能說是善的，不能不說是非法——惡的。因為獲得財物時，對人失去了道德——慈悲的緣故。所以

說到道德的心行，應該重視這最一般的道德意識。

三 道德的變與不變

部分人的看法，道德是「放諸四海而皆準，百世俟諸聖人而不惑」，似乎一毫變動不得。另一些人，卻以為道德是依經濟及社會情況的變動而變動，並無一成不變的。這雖都有部分的意義，而實是：慈悲為道德的普遍軌律，無可變動；而表現於實際的德行，有著種種性，有著變動性，雖然內容還是有著一貫性的。

這可以分三點來說：一、表現於自他的社會關係時，如對家庭、區域、國家、世界，由於應對各社會層的不同關係，所表現的德行，也就多少不同，如《善生經》說：父子、夫婦、師弟等間，彼此都有應守的德目。依一般說：如家庭的孝道，是無可疑的應有德行。但在社會或國家的立場，就有「移孝作忠」，或「大義滅親」的德行，而不能拘守家庭的孝道。這是為了（大社會層）大的利益，就不能不犧牲（小社會層）小利。不過，道德不是法律，重於自發自覺的操持；可以啟發誘導，而不能強人所難，硬性的要別人如此。否則，不免有人要假藉「為公忘私」、「全大捨小」的美名，強迫人類作違反人倫、國誼的罪行，陷人類於大苦痛，恰好是違反慈悲，殘酷而無同情的惡行。

二、表現於時間的前後關係時，由於社會情況有著某種變動，道德的措施，也就會多少不同。如家天下時代的忠君，到民國便不同。又如男女間應守的德行，從母性中心時代，到現今的一夫一妻制，貞操的含義，有著多少不同的。但這決不是道德無標準，忠貞永遠是人類應有的美德，僅因時而表現不同，或從不完全而演進到更完全而已！

三、表現於根機的淺深關係時，同一社會、同一時代，而由於個人的根性，德行會多少變化。如佛法中，人乘法只要不邪淫，就是持不淫戒；而聲聞乘的出家者，卻完全遮禁。同是一樣的戒，如不殺、不盜等，小乘要止，大乘中有可作的。在小乘中，不那樣做是持戒，大乘中可能認為犯戒，要這樣才算持戒。表面看來，大小乘的德行相反，其實不過由於發心不同，目標

不同，對於戒德的運用，小小差別。而對於某一德目的尊重，某一德行的信守，始終是一致的。

總之，道德的根源在慈悲，這是不可能變動的；沒有慈悲，即是不道德或非道德的。從此而表現於自他間多方面的合理關係，有孝弟忠信等不同德目。這些，可因時，因地，因對象，因志趣而不同，但這些德行，永遠是人類相互依存所應有的準則。古人說：「盜亦有道。」大盜的劫掠殘害，當然是不道德的。但大盜的能成大盜，至少在對於部屬間，必有他的合理關係，這才能團集而成為大盜。如完全背棄了自他間的應有關係，大盜也是不能成就的。這說明了有人類，有社會，人與人間的應有德行，永遠不可能背棄的。所以，我們鼓勵人類尊重道德，實踐道德，要從道德的根本去啟發他，激發人類的慈悲，去實現於一切事行。如忽略根本，只知拘守陳跡，死執教條，那不但不能契合道德的真意，反而會引起對於道德的誤解，甚而障礙了道德的開展。

四 道德的三增上

增上，是依的意思。我們依此三者，可以使我們的德行，進展為更完善、更崇高的。對於道德，這三者都是有力的增上緣；但必須三者並重，而不偏於一邊才好。什麼是三增上？一、自增上，自是自己。二、法增上，法是真理或軌律。三、世間增上，世間是輿論及公認的意見。要遵行完善的德行，不能不顧到這三者。這與我國古說的「畏天命，畏大人，畏聖人之言」，有點相近。

一、自增上：即時常喚起自尊心。尊重自己，不甘下流。對自己所作的，勇於負責；對一切應做的事，由自己來擔當。聲聞乘說：人人有解脫分。大乘說：人人有佛性。確信自己有為善，成賢成聖，成佛作祖的可能，「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈」。不願自暴自棄，努力向上，沒有不能做到的。尊重自己，擴展自心的德行，負起自救救他的重任。尊重自己不甘下流，便是促進道德的主要力量。二、法增上：要循著真理而行，不能與他相違背。前面說過：善行名法，惡行即非法。凡契合緣起事理的心行，是道德

，我們不能不順此而前進。三、世間增上：大家以為這樣是合理的，這樣是聖賢或善人所稱歎的，我就應這樣做。尊重社會的公共意志，接受社會的善意批評，這才能成一個合乎人情的善人。例如從事政治，受到外來的批評，不肯反省，自以為然；甚或「笑罵由他笑罵，好官我自為之」，這必然走向惡行。尊重輿論，就會修正自己的偏失，走向光明的坦途。

三增上，是人類道德向上增進的基石。不但不能缺，就是偏在那一邊，也會發生偏弊的。如過分尊重自己，每覺得自己的超勝；什麼真理，人情，容易放在一邊。這即使動機良善，也會漸漸地走向不道德的路，自害害人。如過於尊重真理，可能會冷酷而不順人情。專顧世間，容易背棄真理。因為世間的意見，不一定對，真理並不以多數為標準。所以，我們要持行完善的德行，走向出世圓正的道德，決不能離此三者，而應從協調中不斷向上。佛法的二乘，重於理智，對世間利濟眾生事業，不免冷淡些。這雖不是不道德，而到底不夠完善。大乘圓滿的菩薩道，三增上並重，這才能完成究竟圓滿的佛德。

五 佛化的道德在般若

上來所講的，大抵與世間所說的相通，還不能表顯佛法的特色。佛法能完成究竟圓滿的德行，他的特質何在？佛化道德的特質在般若。

梵語般若，華語為智慧。但此所說的智慧，意義極深，指通達我法空性的真慧，不是一般智慧所可比擬的，所以《大智度論》說：「般若甚深，智不足稱。」為什麼說佛化的道德在般若？這可從不道德說起。不道德的惡行，從什麼而發生？是由於煩惱而來的。一切煩惱，以薩迦耶見——我見為本。一般世間的一切動作，都從我見而流出。做壞事，固然由於我見的策動；即使是做善事，也還是不離我見。一般人為著自身利益，遵行道德的生活，看來是潔身自好，為眾服務，為社會國家謀利益，其實還是為自己的，離不了我見的力量。

為了滿足個己的（我家、我國等）願望，如損他而作不道德的事，固然要不得。就是行善——像布施、持戒，如覺得我能修行，我比他好，我救了

他，也還是和我見糾纏在一起。從私我的情見出發，即使高揚著為人類為社會的旗幟，也是不理想的。因為從私我的情見出發，好事非我來做不可；救人救世，也非我（我們）不可。我才能行善，我才能救國救世界，你不行。這種兩賢相嫉，大抵是為了這個。依佛化的道德看來，這是不徹底不完善的。道德與不道德相雜，想行善而往往誤入惡徑。只要是善事，別人做與我做，同樣的是善事；我應該做，他人能做更好。如非自己行善不可，對他即不能不爭，或者並無多大不同而還是非爭不可，這樣的善行，問題可就大了！這是不能自利利他，不足以救濟世間，不足以證得菩提的。所以，一般的惡行，增長生死，生起苦痛。就是一般的善行，也還在生死中，還是不能脫離苦痛的。由於一般的善行，並無徹底的善行，為善也從自己出發，於是世間的邪見者，懷疑道德，否認有純粹為他的德行。實則，一般的善行，不離自己的情見，就是凡夫行；凡夫本來如此，就凡夫說凡夫，這不能責他怪他，還是應該獎勵他為善。不完善的德行，到底比作惡好得多。凡夫的善行雖如此，而聖者的德行，卻與此不同。

佛化的道德，建立於般若——無我智的磐石；是破除私我，掃蕩執見的特殊智慧。從這種智慧所攝持，所引導的，便與凡夫的德行，截然不同。不再專為自我，為我的家庭，我的廟子，我的故鄉，我的國家而著想，能從整個人類，一切眾生的立場去看一切。這在佛法，稱為緣法界眾生而發心。不但求自己得益，動機在使大家都得到利益。那些說世間都為自己，沒有真實為人道德的懷疑者，若研求佛法，就知道佛法中，確有不為自己的真道德。菩薩為利益眾生而發心，必要從無我智透出。如體悟一切法無我，真慈悲即活躍於內心；私情與愛欲，能當下斷盡。菩薩悟入世間是相依相關的，法法平等不二，這才見眾生樂如己樂，見眾生苦而如親受苦痛一樣。與樂拔苦的慈悲，油然而生，而且是無限的擴展。這樣的慈悲，似乎與儒者的仁，耶教的愛相近，然這是無我的慈悲，實在是大大的不同了。通達無我法性，發大慈悲心，這是真情與聖智協調的統一心境；學佛的最高道德，即從此而發現出來。

學佛，重在祛除私我，但不依方法，還是祛除不了。如遍地的荊棘蔓草，不鋤盡根株，決不能生長嘉穀。我們心中的私欲，也是根深蒂固，非著力的痛下功夫，也不能清淨而完成崇高的德行。所以修持悟入，目的在淨化身心，從此而完成圓滿究竟的德行。不知者以為佛法的修持，與世間與人類無關，這是重大的誤解。要化除我我所見，要依戒、定、慧——三學去修習。如儒家於道德的修養，也有一番功力，防範於起心動念之前，時時照顧，要人致敬，慎獨。然佛法的修持，不但要息心而「制心一處」，還要於一心中，勘破自我，定慧齊修。從染惡根源——我見去鍛鍊一番，琢磨淨盡，才能心地發光，顯發為完善的德行。真能做到私我淨盡，般若現前，那就不但了脫生死，而一切行為，無不隨順正法，能真實的度脫有情。佛教所說的一般道德，與其他相通；唯有從般若而流出的無漏德行，才是佛化的不共道德。道德與真理慧渾融，表現出佛化道德的特色。

六 學佛即是道德的實踐

學佛是道德的實踐，這說明了學佛是人人應學，不論男女長幼的。信佛的，到寺裡來進香禮佛，持名誦咒，這是對於佛菩薩的崇敬，或請求佛菩薩的加被。真正學佛的不但是信仰，不但是遵行佛教的禮儀，而要信智並重。學佛也不是專重教理，研究一番就算數，而要解行並重。

學佛的主題，不外乎三學——戒、定、慧，或開廣為六度，這都是實踐德行。其中，戒是一般的德行，重在止惡防非。然不單是止，如應作而不作，也是違犯的。能夠持戒，身語的行為，就會合乎法度。不過，外表的行為雖謹持不犯，而還不能將內心的亂念息下。散亂，失念，不正知，這都是使心地蒙昧不明，使我們走向罪過的動力。所以進一步，應當集中精神，專心一境，使內心進入安定而純淨的境地，這就是定。得了定，部分的煩惱降伏了，但要斷除煩惱，非引發無漏慧不可。真慧——二無我慧，是廓清我見、妄執的利器，如熾烈的猛火一樣，燒盡一切的煩惱。內心經過慧火的鍛鍊，畢竟清淨，這才能內心外身，所行都能合法。慈悲心淨化而增長了，能捨己為人，顯發為圓滿的德行。從這學佛的過程看，學佛不是別的，只是從外表清淨而到內心清淨，從內心淨化而使外表的行為，更完美，更圓滿，學佛實

只是道德的實踐。這一完美的實踐過程，雖不能人人都做到，但要做一世間的善人，也得合乎學佛的戒學才得。

卷013

佛教與教育

佛教是宗教，但與一般神教，是不相同的。他不只是要你信仰，而更要你修學，所以信佛也稱為「學佛」。佛教是著重修學的，所以尅實的說，佛教是一種教育。佛所教的是什麼？要我們學些什麼？最主要的是：「戒學」、「定學」、「慧學」——「三學」。佛教的「三學」，與一般所說的德育、體育、智育——「三育」，大意相通，這是有人比對研究過的。所以，在學佛的過程中，稱為「學人」；到了修學完成，也就是畢業了，就稱為「無學」。特別是，佛被稱為「天人師」、「導師」；而信佛學佛的，自稱為「佛弟子」。弟子中，有小學的「聲聞弟子」、大學的「菩薩弟子」。依在家出家、男女等來分別，就有優婆塞等「七眾弟子」。可見佛與信眾的關係，是老師與弟子，而不是神教那樣的主人與僕人。我想，說佛教是教育，把「佛教與教育」作為論題來講，是不應該看作牽強附會的！

從廣義來說，「世間一切微妙善語，皆是佛法」，可說一切良善的知識、德性、技能，都總攝於佛的教育範圍內。如從佛陀施教的重心來說，最深徹而圓滿的佛教，應該是「覺」的教育。佛的意義是覺者，是圓滿徹悟宇宙人生的真意義，而到達究極無上者的尊稱。佛的教育，不外乎本著自己圓滿的覺悟內容，適應眾生的根機，來教育大家，引導大家來修學，同登正覺成佛的地步。所以佛教是先覺覺後覺的覺的教育。如隨俗而用一般的術語來說，那可說佛教是最圓滿的完人教育。太虛大師說：「仰止唯佛陀，完就在人格；人成佛即成，是名真現實。」成佛就是人格的究竟完成，虛大師是這樣明確的表達了佛教的真意義！

學佛，是向佛學習。佛是我們的最高典範，信解了究竟圓滿的佛德，才能以佛為師而常隨佛學。說到佛德，古來有「大雄大力大慈悲」、「智德恩

德斷德」等種種說明。太虛大師總攝為「大悲大智大雄力」，極為精確！分別的來說：一、「大智慧」：佛的智慧（大覺），圓滿通達「如所有性」（不二的平等空性）、「盡所有性」（無限的緣起事相），是窮理盡事的大智。在佛的大智中，含得人生真義的覺悟，與宇宙事理的覺了。不離人生覺證而窮盡一切，所以不同於一般的智識。二、「大慈悲」：佛的慈悲，是平等愛護一切，給予離苦得樂、捨妄契真、轉染成淨的利益。在眾生愚蒙顛倒、障礙自己而還不能受度時，佛也從來不捨棄一人。只要一有可度的因緣，終於會受佛的教化而上進的。所以，佛的悲濟是平等的（「等視眾生猶如一子」）、永恒的（「盡未來際利樂眾生」）、徹底的，不像神教那樣，神是博愛的，又包藏著極端的殘酷因素。三、「大雄力」：大雄是印度宗教共通的最高理想，而唯佛能圓滿的體現。因為佛的大智、大悲窮深極廣，才能顯現為大雄力，如說佛有「十力」、「四無所畏」等。從佛的教法、證法來說：佛的大覺與斷惑清淨，佛說的聖道與障道法，佛是圓滿覺證，而又毫無猶豫的宣說出來。由於四無所畏（四種絕對自信），所以佛被稱為「人中師子」，形容佛的說法為「師子吼」。又如佛的身、口、意三業，無論獨處或在大眾中，都不會再有過失，所以也不用藏護（顧慮可能錯誤，而注意自己、糾正自己），叫「三不護」。這種盡善盡美的絕對自信，是什麼也不能再動搖的。從佛的慈悲利濟來說：佛有十力，能摧破一切魔邪障礙，完成利濟眾生的大業。佛陀的無量悲願、無限精進，都是大雄的表現。總之，佛的功德是無量而不能盡說的，簡持賅攝，不出於此。如與世間法比對來說，大智慧是最真實的知識，大慈悲是最圓正的道德，大雄力是最偉大的能力；也可說這是究竟圓滿的知識、感情與意志。當然，在佛的功德中，這是即三即一而無礙的。不過從這三方面去說明，容易正確了解佛德的全貌。

我不止說過一次了，學佛就是向這樣的圓滿佛德去修學。學習佛的三德，就是大乘學要的三金剛句——信願，慈悲，智慧。而這三者，又實在就是依據人性本有的三種特勝——「憶念勝」、「梵行勝」、「堅忍勝」，而使之淨化、進化。這不妨再為略說：一、人性是有憶念的特勝（這是最主要的，在梵語中，「人」是依此意而立名），即人從經驗憶持，而能進展到高尚

豐富的知識。但人的知識，含有與生俱來的執見，及從社會師友或自己推尋得來的謬誤。所以人的知識，固然有益於人類，而邪惡謬誤的思想，也不斷的引導我們（個人或社會）落入惡化腐化的深淵。這要修學大乘的正智、深智來徹底淨化一番，學成如實的知見才好。二、人性的梵行（是清淨行的意思）勝，即能克制私欲。或控制肉體的情欲，或犧牲私我的利益，而有淨心利他的道德。可是人智淺薄，習俗愚迷，世間也有低級的、甚至似是而非的偽道德。這應學習慈悲，唯有無私無蔽、與樂拔苦的慈悲心行，才有完善的道德可說。三、人性有堅忍強毅的特勝，不但忍受艱苦，百折不回，而且能有「為萬世開太平」的闊大精神。可是，如被應用於思想僻謬、行動錯誤，這一堅忍的毅力，也就成為招引人類苦難的原因了。如學習大乘信願——發菩提心，為佛道、為眾生而確立無窮盡的大信願。那麼，依信而起願欲，依願欲而起精進，即為自覺覺他大力量的根源。所以學佛不是別的，只是依於人性的三特勝，修學佛法的三要門，完成佛陀的三德。佛，即人性的淨化進展到究竟無上的地步。這一由人到佛的完人教育，儒者也略有發明。如《中庸》的三達德——智、仁、勇，即合於佛說人性的三特勝。而修學的三要門，也近於《大學》的三綱。但次第升進、淨化覺化的全部學程，唯有在佛法中，才有明確精嚴的說明。

這種覺化的完人教育，自覺覺他，就是教育自己又教育別人。自教與教人，都不是空虛的知識傳授，而是著重於自覺的、實踐的。教育或者說學習，如作為無關於自己身心的淨化，而僅是學一些知識或者技能來維持生活，滿足物欲的享受，那實在是不成其為教育的。這點，佛教與儒家，都是同一看法。佛教的第一義，是覺悟人生的真意義，使自己從隨波逐浪的迷妄中覺醒過來。唯有自覺，才會源泉渾渾，流露無盡的悲願，勇於向上的精進。

以自覺為重心的佛教，又是實踐的。如教育而離開了實踐，就與佛教的精神不合。所以「義學」（教理的研究、著述）雖是佛教的一大科，但偏重義學或專作學問的研究，在佛教中是不能受到特別尊重的。拿知與行來說吧，佛教是從實踐的立場，來確定知的地位。如修行的八聖道，首先是屬知的正見與正思惟，這是看作修行的項目，而不是修行（道）以外的。佛法的一

貫學程，是以知導行，又以行致知。依知而行，如眼目明見，才能舉步前進。而依行致知，如向前走去，才會發現與看清前面的事象。知才能行，行才能知。越知越行，越行越知；在這樣的學程中，達到徹底的正知與如實的修行。如佛被稱為「明行足」，即是到達了知與行的究竟圓滿。佛的教育，以實踐為本，而實踐又必然是以知為先要的。佛弟子應站穩這一立場，去求得世出世間的智慧。

雖然說佛教重於實踐，不僅是空虛的知識傳授，但在佛學的教化傳習方面，還是不離語言文字的，因為這是師資授受的主要工具。不離語文的學問，從前彌勒菩薩曾總括應該修學的，說「菩薩求法，應於五明處求」。五明，就是大乘佛弟子應該修學的五類學術。五明是：一、聲明：是語言文字學，包括有語言、訓詁、文法、音韻（也通於音樂）等。二、因明：因是原因、理由，這是依已知而求未知、察事辯理的學問。在語言方面，是辯論術；在思想方面，是理則學——邏輯。三、醫方明：這是醫、藥、生理、優生等學問。四、工巧明：這是基於數學，所有的物理科學以及實用的工作技巧。五、內明：上四種為共（外）世間的；佛的教育，是在這共世間學的四明上，進修不共的佛學，所以叫內明。這是佛所宣說的法毘奈耶，也可說純粹佛學。聲明與因明，為自覺覺他的必備學問。聲明是語文學，而因明是思辨的方法。沒有這二種學問，總不免思想混亂、是非不明。不但缺乏教人的能力，就是自以為然的，也未必就是正確的。在西藏，初學佛法，都從聲明、因明入手，因為這是理解聖教的必備工具。我覺得，中國佛教的衰落，至少與聲明、因明的忽略有關。醫方明，是能除身心苦痛而得安樂的；工巧明是利用厚生，增進人類物質幸福的。佛教的救濟世間，那裡局限於口頭宣傳！醫方與工巧，正是菩薩利益眾生的實際學問。善財童子參訪的大善知識中，就有數學家、建築師、醫生、製香師。如大論師龍樹菩薩，就是優越的製香師與煉金師（化學）。在他指導下所建的寺院與洞窟，真是鬼斧神工，被稱為印度佛教的第一建築。這可見佛教的教育，不只是因果、空有、心性，而是五明；正像孔子一樣，不只是侈談性理，而是以六藝教人。不過從來的佛弟子，多少受到小乘思想的熏染，總以為前四是世間法，內明才是出世佛法。不知在

大乘佛學中，即世間而出世，世與出世無礙，聲明、因明等，是共世間的出世學，真俗融通，為佛教教育的一科。

佛教的重心，是覺化的完人教育；方法，是實踐教育；傳習的科目，是五明；這都已在上面概略的說到。現在，再從從事教育事業來說：佛教的說法、開示以及著作，或者佛教的文藝、音樂，經典的蒐藏、流通、翻譯，這都是教育文化的活動。但作為佛教的教育活動，是不應該局限於此的。在經中，佛陀不斷的讚歎「法施」。法是真理、德行、良善的學說以及禮俗。換言之，法是合法（合理性）的一切世出世間善法。佛弟子修學此法，又與人為善而宣揚此法，就是法施。法施可分為二類：一、「出世法施」，如內明的弘揚傳授；二、「世間法施」，如聲明、因明等的教授。世間法施，就是世間的一般教育。從前，維摩詰長者，「入諸學塾，誘發童蒙」，便是大乘學者從事一般教育的實例。這不應看作純世間的，在大乘的真俗無礙中，這是大乘的共世間學，為大乘法的一分，為導入大乘的基礎。所以，從事這一般的教育事業，不應看作適應時代、附屬於佛教的，而應作為佛教自身的重要內容而努力！

佛稱這些為「法施」，是最有意義！因為布施是有功德的，努力於世出世法的教化，無論是個人或教團，都是有功德的。但真正的如法布施，是出於與人同樂、為人拔苦的同情，這是無條件的施與，而不是為了果報，或者為了現生的功利。所以從事世出世法的教育，不但不應為自身的名聞利養著想，也不應為教團的擴張著想。為了正法，為了利益人類，而發心勇進的做去。這才是佛教的教育、佛教教育工作者的精神。

卷014

發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化

一 佛法與世界性

太虛大師圓寂以來，快要十五年，他創辦的《海潮音》，更是滿四十年了。教難國難，還是那樣嚴重；世局人心，還是那樣混亂！這對於以「革新僧制，淨化人生，鼓鑄世界性之文化為鵠」的大師，應該是不勝其感慨的！最近，應中華民國聯合國同志會約，作了一次「佛法與世界性」的座談。時間匆促，語不達意，趁這《海潮音》四十周年紀念，特演繹的再說一番。

我們這個時代，已從國家而漸漸走上國際聯合。由於科學進步，更進入太空時代；不同星球的往來頻繁，也許是不會太久的事了。然而人類的思想，儘管高喊平等、自由、博愛，而實際卻背道而馳。不是不想、不要，而問題是：現居優勢的西方人（蘇俄在內），缺乏世界性的文化，沒有世界性的人生觀。殖民主義的全球掠奪，雖快成過去，而共產主義的世界奴役，還野心勃勃。大家在這太空時代前夕，不是部署太空戰略，以圖征服世界；就是控制太空地區，以便物資佔有。現在的人造衛星競爭，及美、日等國，早有人組織月球地產公司，不都是說明這些嗎？這樣的國際性與太空時代，只是帶來了矛盾、衝突、災禍。國際與太空時代，是會來的。但這還是不平等、不自由，殘酷的不斷演出。真正的平等自由的新時代，那就要看人類的智慧，尤其是現居優勢的西方人的智慧了！看大家是否能建樹真正世界性的文化，來適應這新的時代。從前太虛大師，以為唯有發揚佛法，以佛法而鼓鑄世界新文化，人類才有希望。這點，我們是完全同意大師的見地。

無論是宗教、政治，或其他文化，其最初，大都帶有區域文化的色彩。這在印度佛教，也還是一樣的。每一宗教或政治等，都是人類自己的產物，都是適應人類某種欲求而出現的。人與人間，有共通性，所以不同區域，不同時代的宗教或政治等，都有發展為世界人類普遍採用的可能。單是這樣，現世界的宗教與政治等，有世界性的是很不少了。然而我要說的世界性，意思不是這樣。因為，一般的宗教，政治與學術思想，是不能離開自我中心的。自我中心，便是我的——我的家，我的種族，我的社會階層，我的國家，甚至是我的天下（國際與太空等）。自我中心的活動，對內是爭取領導，對外是謀取擴張。從是自非他，到有自無他，這含著嚴重的對立、衝突。這樣的宗教、政治等，不是真正的世界性，而卻是反世界性的。以宗教來舉例說：

印度的婆羅門教，原是民族的宗教。婆羅門、剎帝利、吠奢——雅利安族，有宗教的再生權；而被看作低賤的首陀羅族——其實是被征服的，死了完事，從此消滅。以色列的猶太教，他們信仰的耶和華「上帝」，是「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，以色列的上帝」，原為民族的保護神。所以以色列人是上帝的選民（屬於上帝的），而要把外邦人交以色列人去統治（事實上並未成功）。雖然從婆羅門教而演化為印度教，從猶太教而革新為基督教等，已大有進步，而還是丟不下「信我者永生，不信我者滅亡」的包袱。這在宗教界，還不過狂熱的排他性而已；如成為政治的指導精神，那被奴役的人類可夠苦了！總之，這種局限的、偏激的、排斥異己而向外擴張，即使是舉世風行，也無非真正世界精神的反動，招來人類更大的災禍。

說到佛教的世界性，依佛法的術語來說，應該是「法界性」。姑以人類來說，佛法，從來就不是少數人，多數人，而是一切人（一切眾生）的。論空間，不是一地區，一星球（世界），而是一切世界的。論時間，不是某一時代，而是盡未來際。所以佛法常說「豎窮三際，橫遍十方」。這是從無限時空中的一切眾生，一切人類去觀察，超越了自我執著，而沒有任何局限性的立場。所以真正能信解佛教的，沒有不深刻感到：這是自己的事，也是人人的事。信仰是純粹的自由信仰，雖希望別人信仰，而決不勉強別人信仰。所以佛教始終是自由地傳布，從不曾利用政治或經濟力量，打起替天行道的旗幟，向世界傾銷。也就因此，不曾為了傳教，引起嚴重的宗教戰爭。以佛教的傳入中國來說，他始終是自由傳布，和平的與中國文化共存。然而，卻深深的啟發了中國文化，使中國文化得到更高的發展。

二 佛教的世界性原理

佛教的世界性（法界性）原理，從何得來？這是由於釋迦牟尼佛在菩提樹下大覺大悟的體證得來。體證到的，在不可說中，說為「法界」；依此而宣揚出來的佛法，就名為「稱法界性」的「法界等流」。佛所親證的法界性，與庸常的見解、受著自我意識支配的，不能相提並論。關於法界性，不妨從兩點來說明。

一、從事事差別解了法從緣生而深入空平等性：在一般的認識中，不但是外界的事物，就是內心的每一活動，都是一個個的。就是推論到的理性，也似乎是「一合相」的。這種庸常的認識，本來無礙於世俗的認識；世間也確是那樣的，大到星球，小到原子，都是表現為個體相的。然而，如推論到：時間是剎那剎那（時間點）的累積，物質是一微一微（佔空間的點）的積集，內心是眾多心心所的和集——那些小到不能再小的因素，是宇宙的基石，這就成為「至小無內」的宇宙觀。有的覺得不對，一一事物，有著內在的關聯性，這樣推論到極際，一體兩面，一本萬殊等思想，又引到了「其大無外」的宇宙觀。其實，以為是一也好，是多也好；小一也好，大一也好：都是受到常識中那個「一合相」的影響。常識直覺到的，是如此，而佛卻從此深入，悟解得一切法從因緣生。簡言之，存在的一切，物質也好，精神也好，表現為一個個的，都是離不了關係條件而存在。隨舉一法，都是從因緣而有的，離了因緣不存在；而同時，這也就是其他法的因緣。所以表現為個體相的，在前後延續，彼此相關的活動中，與一切法息息相關。雖好像是實在的，個體的，而實不外乎物理的、生理的、心理的幻相（幻相，不是說沒有，而是否定了那孤立的，靜止的個體性的那個現象）而已。從這緣起而沒有自性（自性就是實在的個體性）的深觀中，深入一切法的底裡，即是「空平等性」。這如芭蕉，層層的披剝進去，原來是中無有實一樣。這就是一切法的真性，是平等無差別的，超越時空質量的，是佛「平等大慧」所自覺自證的。一般本體論者，只是推論到類似的境地，但又總是把這看作實在的，所以或說是神，或說是物，或說是生，或說是心等；都想把這作為宇宙的本元來說明一切，以為一切從屬於這個。這是雖多少理解到事事物物的內在關聯，而不能擺脫常識中的個體（一）的，實體的執見。這才結果是：精製改造那常識中的生、心等現象，而稱之為本體。這是與一切法本性不相應的，因為真的到達空平等性，超越了時空質量，說做什麼都不會是的；就是稱之為「什麼都不是」，也是不相應的。所以說「破二不著一」；「一切法空，空亦不可得」。唯有通達空平等性，才不會落入是神、是物、是心等一元論，不會以常識的精製品為真性，引生一切由此而起，一切從屬於此的謬見。

人類的意識，直覺到那個體的，實在的一切，多少理解因果關聯而不能徹底，終於非要尋求一個實體不可。本此意識去看自己，也就把自己看作主體的。雖多少理解到人類相依互助等事實，而在待人接物的實際生活中，總是自我中心的。這在平常人還好一些，越是學問、事業有成就的，政治領袖、帝王等，每在不斷的成功過程中，錯覺自己為不同於人的。自己的見地，就是真理；自己的行動，一定合法，走向極端的反世界性。而在佛，由於正覺了法界空平等性，從此透出去觀察一切，一切是形成個性，而實一切依於一切。這才從法空緣起的幻網中，通達了：(一)、總別無礙：全體與部分，在關聯而依存中，總別都只是相對的存在。(二)、主伴無礙：在某一點上，以一為主而活動時，一切即相伴而助成，並無絕對的主體。(三)、成奪無礙：一切是相依相成的，相成中含有相對性，相對的相反活動，在關聯而共存中，也是相成的方便。

二、從念念分別解了意言無實而深入心光明性：人類的一切認識、主張、行動、文物制度，都是依能知的心識而成立的。假如是木石一樣，這一切都不會有了（也就無所謂人了）。可是人類的起心動念，是念念分別的：一個個的印象，一個個的概念，正與外界事物的各各差別一樣。所以不自覺地，大抵是一個個的認識，以為一個個的對象就是這樣。這是什麼，那是什麼。這是這，不是那個；那是那，不是這個，構成名言與義相的相應性。憑這樣的認識去理解事物，固然是不能解了真相；在這樣的念念分別中，也無法覺到心的深處。但在佛的解悟中，通達了：一切認識，都是依根（認識的官能）、境（認識的對象）、識——三和而成立；也就是說，認識是緣起的存在。在根境觸對時，心識就現起那個境相，這就熏成內心的熏習。同時，依根起識時，也就依熏習而表現那對象。所以每一印象、概念、認識，都由於過去熏習所成的無邊「名言熏習」所引起，離不了過去心識所習成的「緣影」。念念分別，其實是過去曾習的名言熏習所現起，而又熏成新的成分。識的念念分別，是由「想」的「取像」而安立的名言，所以稱為「意言」，也叫「名言」，因為內心的認識，與能表詮的語言，大致相同。也叫「緣影」，因為這是心境交觸時留下的影子（熏習）。

人類的心識，受過去無邊的「名言熏習」所支配，現在又受一般人類的語文、思想、文物制度所影響，人心正像一座文化的儲藏庫。文化的久遠堆集，當然應有盡有，愈來愈豐富，愈來愈複雜，人類也就越來越聰明，越來越進步。可是，正像文化古老的國家，每為古老的文化所束縛，而一些文化的毒素，已不斷地在發酵，而使文化古老的國家，日漸衰退一樣。人類在積極的「名言」「緣影」中過生活，分別越多，意言的熏染越深，每為名言分別所拘蔽，而一些不良的心理因素，也不斷地擴展，使人類活埋在這名言分別的堆積層中，忘失了自己的本心。人類的知識愈進步，為什麼世故越深？越是好話說盡，壞事做盡？便是這個緣故。由於佛的悟入緣起，徹了那念念分別，不能通達真相，不是自心固有的（所以叫做客塵）。所以在定慧的熏修中，通達「名義互為客」、「名言無實性」，脫落「名言分別」——「緣影」，到達心光明性，也就是不曾受過名言熏染的純粹覺性。這是不能與動物的低級心識並論，因為一切眾生，都是不能離開熏習的。到達這，稱為「根本智」，超越了主觀與客觀的相對性，前後起滅的變異性，而只能稱之為本淨本明的覺性。到達這，與空平等性無二無別，不過從兩方面來說明罷了！在佛的如實正覺中，原是不曾有智與理的隔別的。佛以心光明性的體現，透出名言而重起名言分別時（稱為後得智），不再如眾生那樣的以名言分別為表達事實真相，不再為語文、思想、制度等所束縛。名言熏習中的一切不良因素，脫落無遺，如日出而黑暗消失一樣。也正像在固有文化中，咀嚼精英，而吐棄那糟粕一樣。佛的正覺，就與法界性相應，所以能不偏蔽，不固執，通達了：(一)、心色（物）平等中的心為主導性：佛說「三界唯心」，大中觀者的見地，這是針對世間的迷妄，說明非自然有，非神造，非物集的「由心論」。依眾生心識的傾向，而緣成世間；人欲的自由意識，也依此而發見了究極的根據。太虛大師對此，曾稱之為「無元心樞」。(二)、自他相依中的心識相通性：人類的意識，如發報收報機一樣，不斷的收入外來的，也不斷的放射出去。雖然自心為分別熏習，業熏習所障蔽，不一定能無礙的交流；但如能透過「名言無實」的關隘，便能隨分隨力，息息相通。這也就是人類——眾生慈愛的根據，佛法的「同體大悲」、「無緣大慈」，都依此

而確立。(三)、息息流變中的心體完整性：分別熏習的世俗活動中，意識是不斷的變化著。然由於通達「名言無實」，所以知道念念的本來無礙，無限錯綜變化中的統一性。到究極時，就是佛的心智圓滿性，與一切佛平等平等。

三 佛教的世界性事例

從佛自覺法界性而流出的佛教，顯示了世界性的文化。現在想舉幾項事例來證成：

一、語文：人類的思想與情感交流，語文是重要的工具。在人類習用的語文中，沒有不覺得自己的好，容易學。當然，在民族精神衰落時，有些人會咒詛自己的語文，而以能使用外國語文為光榮的。有些宗教，神化他自己使用的語文，看作神的語言；有的嚴格採用某一語文，以圖宗教的擴展與統一。由於佛的深入語言無實性，所以使用一切語言。佛世，有人向佛建議，用印度的雅語（梵文）來統一佛說，但佛卻不同意，說「聽用國俗言音學習佛說」。每一語文，都有他的傳統與長處，也許都有缺點，加上民族感情，更為難說，這是不能取一而廢其餘的。有些人在語文上固執，是此非彼；有些專在推求原始意義，以為這才是某字的本義，而不知語文是「習俗共許」，不斷變化，從來就不能免於歧義的。所以佛說：「方域言詞，不應堅執；世俗名想，不應固求。」不為語文所蔽，不偏不執，自由採用而自然交流。過去大陸的中國大寺院裡，僧眾來自各方，無形中產生一種混合語，什麼人都說得不完全相同，可是大家都聽得懂。這也許是世界性的語文無礙最好的事例。

二、解行：佛法的世界性，表現在理解與實行方面，特點是：(一)、隨機適應：以佛的慧眼來看，人類的個性、知能、興趣、習慣，都是種種不同的。所以最好的教化，是「適化無方」，以不同的方法，來適應化導不同的眾生。但內在有著關聯性、一貫性，能不斷的引導向上，而到達同一的究竟。這點，佛法表現為「八萬四千法門」、「五乘」、「三乘」，而又同歸於「不二法門」、「一乘」、「一切眾生皆成佛道」。佛從不以機械的，劃一的解行來教導人；從不像神教那樣的，劃一簡單的目標，使大家歸於同一信行。

人類界，無論是個人、種族、國家，都有個別的不同存在，所以弘傳佛法，不但要「知法」，而且要「知時」、「知眾」。萬不能製定大小劃一的帽子，不問人的頭大頭小，勉人以一致頂戴。所以佛法中說：小藥師的藥籠裡，只有一樣藥，能治一種病。大藥師有種種藥，能治一切病。雖然在一般人看來，今日世界的佛教，每有出入；或者嫌他沒有嚴密的世界性組織，如天主教一樣。其實，佛法的多樣性，真是佛法世界性的特徵。真能在佛法中進修的，自會有同一的傾向，進入同一的至善境地。

(二)、自由抉擇：佛法是適應不同的根性，或淺或深，或予（為人悉檀）或奪（對治悉檀）。對於不同的教說，佛弟子是尊重自由思考的。特別是「應理論者」，進展到但立現、比二量，不立聖教量以自拘蔽（聖教的真理，一定是合於現量比量的）。依義不依語——不受語文所困蔽，重視內含的意義，尤其是注意到為什麼這樣說。「依了義不依不了義」——在不同義理中，有批判抉擇的自由，所以是「理長為宗」。自由思考與自由抉擇，展開了小大，空有的深義。無論是佛說的隨機性，或教義的自由抉擇，都必然的是反教條的。反教條的宗教，也許有人覺得希奇，其實只是相應於世界性的特徵。反教條的自由學風，在中國的天台、賢首宗，特別是禪宗裡，到得最確實的證明。一般教學，不免受到翻譯語文的拘蔽，或印度教派的局限。重於實踐的禪者，從中透出而演為禪宗。不用固有的術語、固有的教說，號稱「不立文字」，而照樣學習佛法，傳布佛法，成為千年來的中國佛教主流。

(三)、兼容並蓄：不但佛教內部的無限眾多而一致，對於教外，也一向以「道並行而不相悖」的精神來處理。佛世，一位異教徒，信仰佛法以後，想斷絕一向敬奉的外道們的供養，但佛勸他照常的供給他們。佛法沒有一筆抹煞異教，覺得在人性淨化的進修過程中，這只是程度低一些而已。佛不拒異教於善法之外，決不如異教那樣的狹隘，對於不同的宗教，一律看作惡魔，認為非墮地獄不可。狹隘的排他性，也許真是惡魔的特質。相反的，以佛法看來，不同的宗教、學術，雖不是佛教，但儘有些是菩薩的教化。一切文化的發展，受到地區及時代的局限，不能不有偏蔽，甚至包含毒素，但在教化當時當地的人類來說，不能不說有著良善而積極的成分。這種寬容的立場

（事實也確實如此），表達了佛教文化觀的世界性。能與世界一切良善的文化共存，陶練一切偏蔽，而引向崇高完善的境地。佛法在中國，影響了中國的儒（理學）、道（全真派）；在印度，影響了後起的印度教學。傳到希臘與埃及，也促成了西方神教的革新。雖然他們在固有傳統文化的根柢上，融攝了佛法，或者反而誹毀佛法，然在佛法泛應的精神上，依然是滿意的部分成功。佛法必須保存佛法的完整性與原則，不斷的影響一切，而使世界文化，充滿了佛教世界性的精神，共向於究竟的極則。

三、制度：在佛教的制度中，可以說到兩點：(一)、佛教是有僧團組織的，佛是實際的領導人，也是弟子們心目中的教主。但佛卻說「我不攝受眾」，又說「我亦是僧數」。出家僧眾的組織，佛並不以領導者自居，而說「以法攝僧」。法是真理與德行，大眾是受了真理與德行的感召而集合起來的。人人可以解脫，人人可以成佛，平等平等，所以佛也是眾僧的成員之一。僧團以會議而辦事，佛真是典型的民主導師！(二)、適應時地需要，關於集體生活，佛是制有大眾共遵的規律。但佛又說「隨方毘尼」，這是說：衣食等事，凡佛所制，而餘處覺得枘格難行的，可以不行。佛沒有制訂，而在他處卻認為必要的，佛也認為是對的。這所以，佛教的僧制，不拘於印度的舊俗，而在中國、日本等，都演化為不盡相同的制度。總之，佛教是適應一切，遍入一切，而引令向上，並非打倒一切，而標榜死定的法制，向全世界去強力推行。

四 結論

佛教的世界性，是根源於法界現證的。從此而流出的「法界等流」——語文、思想、制度，無不表現了世界性，而充滿平等、自由、民主、寬容、慈悲的內容。所以說「發揚佛法以鼓鑄世界性的新文化」，不是以一套新的來取代舊的，也不是打倒其他宗教而推行佛教，而是從發揚佛法中，化除實體的世界觀，銷融自我中心的人生觀；闡揚世界性原理，培養人類世界性的新意識；從世界性的思想中心，調整、改進，陶練現有一切的文化，而使其融合、進步，適應新的時代，成為新文化的內容。使每一國家、民族、個人，都能和樂善生於新的文化，新的時代裡。說到這裡，再扼要的指出：法界

性的文化——佛教，可說是從文化核心——人類意識內容去革新，主要是從實體的事物、實體的自我執見上去革新。所以革新的有力工具，便是佛法的「空」、「無我」觀了。唯有這樣，才能有真正的平等、自由與慈悲。相反的，從實體而來的事事差別，自他敵對，就是反世界性的文化基礎。從一切敵對去考察，這才會以矛盾為真理；才會覺得自己與一切人為敵，人人是惡人。這是人類的敵對性，殘酷、仇恨的意識來源。雖有人能意識到事物自他的融和性，然由於實體性、自我感的固執，表現在宗教或哲學中，終於不能是平等的、民主的，而被看為一切從屬於此實體的。如見於政治意識，那不外乎希特勒式的公民表決、史達林式的民主領袖。在這種精神意識中，也沒有真正的博愛，相反的是仇恨的懲罰。上帝愛世人，而結果是以洪水來淹沒了一切人類。