华雨集（四）

印顺法师

卷001

契理契机之人间佛教

一 探求佛法的信念与态度

三年前，宏印法师的〈妙云集宗趣窥探〉说：「我积多年的见闻，总觉得这些人的批评，抓不住印公导师的思想核心是什么，换句话说，他们不知《妙云集》到底是在传递什么讯息！」最近，圣严法师在〈印顺长老的佛学思想〉中说：「他的著作太多，涉及范围太广，因此使得他的弟子们无以为继，也使他的读者们无法辨识他究竟属于那一宗派。」二位所说，都是很正确的！我在修学佛法的过程中，本著一项信念，不断的探究，从全体佛法中，抉择出我所要弘扬的法门；涉及的范围广了些，我所要弘扬的宗趣，反而使读者迷惘了！其实我的思想，在民国三十一年所写的《印度之佛教．自序》，就说得很明白：「立本于根本佛教之淳朴，宏阐中期佛教之行解（梵化之机应慎），摄取后期佛教之确当者，庶足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤！」我不是复古的，也决不是创新的，是主张不违反佛法的本质，从适应现实中，振兴纯正的佛法。所以三十八年完成的《佛法概论．自序》就这样说：「深深的觉得，初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊真谛的。大乘佛法的应运而兴，……确有他独到的长处。……宏通佛法，不应为旧有的方便所拘蔽，应使佛法从新的适应中开展。……著重于旧有的抉发，希望能刺透两边（不偏于大小，而能通于大小），让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！」——这是我所深信的，也就是我所要弘扬的佛法。

这一信念，一生为此而尽力的，是从修学中引发决定的。在家时期，「我的修学佛法，一切在摸索中进行。没有人指导，读什么经论，是全凭因缘来决定的。一开始，就以三论、唯识法门为研求对象，（法义太深），当然

事倍而功半」；「经四、五年的阅读思惟，多少有一点了解。……理解到的佛法（那时是三论与唯识），与现实佛教界差距太大，这是我学佛以来，引起严重关切的问题」；「佛法与现实佛教界有距离，是一向存在于内心的问题。出家来八年的修学，知道（佛法）为中国文化所歪曲的固然不少，而佛法的渐失本真，在印度由来已久，而且越（到后）来越严重。所以不能不将心力，放在印度佛教的探究上」(《游心法海六十年》)。我在佛法的探求中，直觉得佛法常说的大悲济世，六度的首重布施，物质的、精神的利济精神，与中国佛教界是不相吻合的。在国难教难严重时刻，读到了《增壹阿含经》所说：「诸佛皆出人间，终不在天上成佛也。」回想到普陀山阅藏时，读到《阿含经》与各部广律，有现实人间的亲切感、真实感，而不是部分大乘经那样，表现于信仰与理想之中，而深信佛法是「佛在人间」、「以人类为本」的佛法。也就决定了探求印度佛法的立场与目标，如《印度之佛教．自序》所说：「深信佛教于长期之发展中，必有以流变而失真者。探其宗本，明其流变，抉择而洗炼之，愿自治印度佛教始。察思想之所自来，动机之所出，于身心国家实益之所在，不为华饰之辩论所蒙（蔽），愿本此意以治印度之佛教。」所以我这一生，虽也写了《中国禅宗史》、《中国古代民族神话与文化之研究》；对外也写有〈评熊十力的新唯识论〉、〈上帝爱世人〉等，而主要是在作印度佛教史的探讨；而佛教思想史的探究，不是一般的学问，而是「探其宗本，明其流变，抉择而洗炼之」，使佛法能成为适应时代，有益人类身心的，「人类为本」的佛法。

印度佛教思想史的研究，我是「为佛法而研究」，不是为研究而研究的。我的研究态度与方法，民国四十二年底，表示在〈以佛法研究佛法〉一文中。我是以佛法最普遍的法则，作为研究佛法（存在于人间的史实、文字、制度）的方法，主要是「诸行无常，诸法无我，涅槃寂静」。「涅槃寂静」，为研究佛法者的究极理想。「诸行无常」，「从佛法演化的见地中，去发现佛法真义的健全与正常的适应」。「诸法无我」中，人无我是：「在佛法的研究中，就是不固执自我的成见，不（预）存一成见去研究」；法无我是：一切都是「在展转相依相拒中，成为现实的一切。所以一切法无我，唯是相依相

成的众缘和合的存在」。也就因此，要从「自他缘成」、「总别相关」、「错综离合」中去理解。这样「研究的方法，研究的成果，才不会是变了质的违反佛法的佛法」。这一研究的信念，在五十六年（夏）所写的〈谈入世与佛学〉，列举三点：「要重视其宗教性」、「重于求真实」、「应有以古为鉴的实际意义」，而说「真正的佛学研究者，要有深彻的反省的勇气，探求佛法的真实而求所以适应，使佛法有利于人类，永为众生作依怙」。那年冬天，在《说一切有部为主的论书与论师之研究．自序》，把「我的根本信念与看法」，列举八项，作为研究佛法的准则(略)。我是在这样的信念、态度、理想下，从事印度佛教思想史的研究，但限于学力、体力，成就有限，如七十一年六月致继程法师的信上说：「我之思想，因所图者大，体力又差，致未能完全有成。大抵欲简别余宗，必须善知自他宗，故在《妙云集》上编，曾有三系经论之讲记，以明确了知三宗义理之各有差别，立论方便不同。晚年作品，自史实演化之观点，从大乘佛法兴起之因缘，兴起以后之发展，进展为如来藏佛性——妙有说；从部派思想之分化，以上观佛法之初期意义。澄其流，正其源，以佛法本义为核心，摄取发展中之种种胜义，以期更适应人心，而跳出神（天）化之旧径。此为余之思想，但从事而未能完成也！」

二 印度佛教思想史的分判

现在世界各地所传的佛法，目标与修行、仪式，有相当大的差距，但大体的说，都是从印度传来，因时地演化而形成的。印度的佛教，从西元前五世纪，释尊成佛说法而开始，流传到西元十二世纪而灭亡。千七百年（大概的说千五百年）的印度佛教，我在《印度之佛教》中，分为五个时期：一、声闻为本之解脱同归；二、菩萨倾向之声闻分流；三、菩萨为本之大小兼畅；四、如来倾向之菩萨分流；五、如来为本之佛梵一如。这五期中，一、三、五，表示了声闻、菩萨、如来为主的，也就是修声闻行、修菩萨行、修如来行，有显著不同特色的三大类型；第二与第四期，表示了由前期而演化到后期的发展过程。在《说一切有部为主的论书与论师之研究．自序》，又以「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三期来统摄印度佛教。「佛法」中，含摄了五期的初期与二期，也就是一般所说「原始佛教」与「部派

佛教」。「大乘佛法」中，含摄了五期的第三与第四期，我通常称之为「初期大乘」与「后期大乘」。约义理说，「初期大乘」是一切皆空说，「后期大乘」是万法唯心说。「秘密大乘佛法」有显著的特色，所以别立为一类。三期的分类，正与秘密大乘者的分类相合，如《摄行炬论》所说的「离欲行」、「地波罗蜜多行」、「具贪行」；《三理炬论》所说的「谛性义」、「波罗蜜多义」、「广大密咒义」。因此，我没有一般人那样，统称后三期为「初期大乘」、「中期大乘」、「后期大乘」，而在「前期大乘」、「后期大乘」外，把末后的「秘密大乘」独立为一期。这是约思想的主流说，如「大乘佛法」时期，「部派佛教」也还在发展中；「秘密大乘佛法」时期，「大乘佛法」也还在宏传，只是已退居旁流了！

在「大乘佛法」中，我在三十年所写的〈法海探珍〉中，说到了三系：「性空唯名」、「虚妄唯识」、「真常唯心」，后来也称之为三论。「后期大乘」是真常本有的「如来藏，我，自性清净心」，与说一切法自性空的「初期大乘」，都是起源于南印度而流传北方的。西元三、四世纪间兴起的「虚妄唯识论」，却是渊源于北方的。真常——「如来藏，我，自性清净心」法门，融摄「虚妄唯识」而大成于中（南）印度，完成「真常唯心论」的思想系（如《楞伽经》与《密严经》），所以叙列这样的次第三系。向后看，「真常唯心」是佛德本有论，正是「秘密大乘」的理论基础：众生本有如来功德，才有成立即生成佛——「易行乘」的可能。向前看，声闻部派的所以分流，主要是一、释尊前生的事迹，以「本生」、「譬喻」、「因缘」而流传出来，也就是佛的因行——菩萨大行的成立。二、大众部分出的部派，思想接近大乘，如被称为「诸法但名宗」的一说部，与般若法门的「性空唯名」，是非常接近的，这是从声闻为本的「佛法」，进展到「大乘佛法」的过程。还有，第五期的「梵佛一如」，应改正为「天佛一如」。因为「秘密大乘」所重的，不是离欲的梵行，而是欲界的忉利天、四大王众天式的「具贪行」。而且，「天」可以含摄一切天，所以改名为「天佛一如」，要更为恰当些。我对印度佛教史所作的分类，有五期说、三期说；也可分三期的「大乘佛法」为「初期大乘佛法」、「后期大乘佛法」，成为四期说。大乘佛法的三系说

，开合不同，试列表如下：

五期 三系 四期 三期

声闻为本之解脱同归┌┐

├──────佛法──────佛法

菩萨倾向之声闻分流└┘┐

．…┐

菩萨为本之大小兼畅──┬─性空唯名论──初期大乘佛法─┐

．…┐ ├大乘佛法

┌─虚妄唯识论┬─后期大乘佛法─┘

如来倾向之菩萨分流──┴─真常唯心论┘

．…┘

如来为本之天佛一如──┴──────秘密大乘佛法──秘密大乘佛法

三 从印度佛教思想史论台贤教判

上来依印度佛教史所作的分判，与我国古德的判教是不同的。古德的判教，以天台、贤首二家为最完善。但古德是以一切经为佛说，依佛说的先后而判的，如古代的五时教、《华严经》的三照，如作为出现于历史的先后，那是不符实况的！然天台所判的化法四教，贤首所判的五教（十宗），从义理上说，与印度佛教思想史的发展，倒是相当接近的，试列表而再为解说：

天台四教 贤首五教 四期

藏教──────小教──────佛法

通教──────始教──────初期大乘佛法

┌──┘ └─┐

别教──┴──终教─┼────后期大乘佛法

顿教─┘

圆教──────圆教──────秘密大乘佛法

「佛法」，与天台的藏教、贤首的小教相当。天台称之为藏教，依经、律、论立名。《法华经》虽说到「小乘三藏」，但藏教不但是声闻，也有菩萨、佛。菩萨大行，如南传《小部》中的《本生》；汉译《十诵律》等，也说到「五百本生」。佛，除经律中释尊的言行外，南传《小部》中有《所行藏》、《佛譬喻》；在汉译中，佛譬喻是编入《根本说一切有部毘奈耶药事》中的。「佛法」既通于声闻（缘觉）、菩萨、佛，称之为「藏教」，应该比「小教」好些。贤首的小教，就是十宗中的前六宗，从犊子部的「我法俱有宗」，到一说部的「诸法但名宗」。在这里可以看出：天台的藏教，主要是依三藏说的；贤首的小教，重于佛教界的事实。小教——六宗是部派佛教，不能代表一味和合的原始佛教。「小教」与六宗，显然的不如称为「藏教」的好！

天台的「通教」与「别教」，与「初期大乘」及「后期大乘」相当。天台家用一「通」字，我觉得非常好！如般若波罗蜜是三乘共学的。阿罗汉所证，与菩萨的无生忍相当，只是菩萨悲愿深切，忍而不证罢了。大乘经广说空义，每以声闻圣者的自证为例。《般若经》说：声闻而证入圣位的，不可能再发菩提心了，这是通前（藏教），只剩七番生死，不可能再历劫修菩萨行。但接著说：「若发阿耨多罗三藐三菩提心，我亦随喜，终不断其功德。所以者何？上人应更求上法。」这是可以发心，应该进向大乘了。从思想发展来说：无我我所就是空；空、无相、无愿——三解脱门，是《阿含经》所说的。部派中说：十方有现在佛；菩萨得决定（无生忍），能随愿往生恶趣；证知灭（不生不灭）谛而一时通达四谛；人间成佛说法是化身——「初期大乘」不是与「佛法」（藏教）无关，而是从「佛法」引发而来的。发扬大乘而含容传统的三藏教法，正是大乘初兴所采取的态度。「初期大乘」多说空义，而空的解说不同，如《涅槃经》以空为佛性，这就是通于「别」、「圆」了。「通」是「通前藏教，通后别圆」，在印度佛教史上，初期大乘法，是从三乘共法而通向大乘不共法的关键。天台所说的「别教」，是不共（二乘的）大乘、菩萨特有的行证。别说大乘不共的惑业苦：在见思惑外，别立无明住地；在有漏业外，别立无漏业；在分段生死外，别立意生身与不可

思议变易死，所以天台宗有界内生死、界外生死的安立。「初期大乘」说真谛与俗谛，缘起幻有即空性。「后期大乘」说如来藏、自性清净心，以空为有余（不了义）说，别说不空——中国所说的「妙有」，天台称之为中谛，那是别教了。这些，正是「后期大乘（经）佛法」的特色。

贤首的五教，仰推杜顺的五种观门。第二「生即无生门」，第三「事理圆融门」，大体与天台的「通教」、「别教」相近。五教与十宗相对论，始教是一切皆空宗，也与通教相同。但贤首于始教中，立始有（相始教）、始空（空始教），这才与天台不合了。天台重于经说；智者大师在陈、隋时代，那时的地论师说梨耶是真识，摄论师说梨耶通真妄，都是别教所摄的。贤首的时代，玄奘传出的《成唯识论》（与《十地经论》、《摄大乘论》本属一系），对如来藏、自性清净心、佛性，解说与经义不同，贤首这才把唯识学纳入始教，分始教为始有与始空。贤首的终教，是说一乘的，一切众生有佛性的；而《成唯识论》说有定性二乘，还有无（圣）性的一阐提人，与贤首的终教不同。贤首的终教，多依《大乘起信论》，真如受熏，也就是以真如为依而说明染净因果；《成唯识论》的染净因果，约生灭的依他起性说，这又是主要的不同。与终教不同，于是判玄奘的唯识学为「相始教」，还贬抑在「空始教」以前了。唯识学说：一切法空是不了义的，说依他、圆成实性的有性；《摄大乘论》立十种殊胜，也就是十事都与声闻不同；一切唯识（心）所现；二障，二种生死，三身（四身），四智，一切都是大乘不共法门。而且，不但说一切法空是不了义的，更说到如来藏为真如异名，心性本净（即自性清净心）约心真如说。在佛教思想史上，这无疑是「后期大乘佛法」，比一部分如来藏经，还要迟一些。不过，这一系的根本论——《瑜伽师地论》，申明三乘法义，推重《杂阿含经》为佛法根本（如〈摄事分〉），与说一切有系——有部与经部有关；以生灭的「虚妄分别识」为染净所依，不妨说离「佛法」不远，判属始教。如来藏、自性清净心、佛性，这一系（终教）经典的传出，比无著、世亲论要早得多；而「如来藏藏识心」，《宝性论》的「佛界、佛菩提、佛德、佛事业」，真常唯心大乘，恰是在虚妄唯识（心）论发展过程中完成的。所以，如分「别教」为二类，真如不随缘

的，如虚妄唯识论；真如随缘的，如真常唯心论，似乎比贤首的判虚妄唯识为始教，要来得恰当些！

贤首立「顿教」，只是重视唐代大兴的禅宗，为禅宗留一地位。天台与贤首，都是以「圆教」为最深妙的。天台重《法华经》与《涅槃经》，贤首重《华严经》。在印度佛教发展史上，《法华经》的成立，应该是「初期大乘佛法」的后期；天台宗的圆义，也与《般若经》空义有关，当然是通过了涅槃常住与佛性，也接受了《华严经》的「心佛众生三无差别」的思想。《华严经》有「后期大乘佛法」的成分；贤首宗从（《华严经》的）地论师发展而来，所以思想是重于唯心的。台、贤所共同的，是「如来为本」。《法华经》开示悟入佛之知见，论法是一乘，论人是如来，开迹显本，表示佛的「寿命无量阿僧祇劫，常住不灭」。《华严经》显示毘卢遮那的果德，说释迦牟尼与悉达多是毘卢遮那佛的异名。释迦与毘卢遮那相即，《法华经》与《华严经》还是不离释迦而说毘卢遮那的。圆满佛果的理想与信仰，本于大众部系所说：佛无所不在，无所不知，无所不能，寿命无量。圆满的佛果观，在「大乘佛法」中，表显于《法华经》及《华严经》中。圆满佛德的信仰与理想，与「秘密大乘佛法」——「如来为本之天佛一如」，有一致的理趣。虽然天台与贤首，接触到的「秘密大乘佛法」，还只是「事续」，而意境上却有相当的共同性。竺道生说「阐提有佛性」，台、贤都阐扬「如来为本」的圆义，可说中国古德的卓越智慧能远见佛法思想发展必然到来的境地！唐玄宗时，善无畏、金刚智（及不空）传来的秘密法门，从流传于日本而可知的，「东密」是以贤首宗的圆义，「台密」是以天台宗的圆义来阐述的。不过台、贤重于法义的理密（圆），与「秘密大乘」的重于事密，还有些距离，可见中国佛教到底还是以「大乘佛法」为主流的。贤首宗成立迟一些，最高的「事事无碍」，为元代西番僧（喇嘛）的「无上瑜伽」所引用。

我分「大乘佛法」为三系：性空唯名、虚妄唯识、真常唯心，与太虚大师所判的法性空慧宗、法相唯识宗、法界圆觉宗——三宗的次第相同。其实，在唐圭峰宗密的教判中，已有法相宗，破相宗，法性宗（总摄终，顿，圆）的安立；永明延寿是称为相宗、空宗、性宗的。这可见，在「大乘佛法」发

展中的三系说，也与古德所说相通。次第的前后差异，是由于圭峰等是依贤首宗说的；真正差别的，那是抉择取舍不同了。三系的次第差异如下：

性空唯名论──法性空慧宗─┐法相宗──相宗

┌─┼─┘

虚妄唯识论──法相唯识宗 └─破相宗──空宗

真常唯心论──法界圆觉宗──法性宗──性宗

四 印度佛教嬗变的历程

探求印度佛教史实，而作五期、四期、三期，及「大乘佛法」三系的分判，与我国古德的教判相通，但抉择取舍不同，因为我是从历史观点而论判的。印度佛教的创始到衰灭，「凡经五期之演变；若取喻人之一生，则如诞生、童年、少壮、渐衰而老死也」(《印度之佛教》)。在《说一切有部为主的论书与论师之研究．自序》，说得更明白些：「印度佛教的兴起、发展又衰落，正如人的一生，自童真、少壮而衰老。童真，充满活力，是可称赞的，但童真而进入壮年，不是更有意义吗？壮年而不知珍摄，转眼衰老了。老年经验多，知识丰富，表示成熟吗？也可能表示接近衰亡。所以我不说愈古愈真，更不同情于愈后愈圆满，愈究竟的见解。」在印度佛教兴灭的过程中，明显的见到：佛教兴起于中印度的东部；渐从中印度而扩展到南印与北印（及东西印度），更发展到印度以外，而有南传与北传佛教的传播。但西元四世纪以后，北印与南印的佛教日渐衰落，萎缩到中东印度，最后因印度教与回教的入侵而灭亡。衰灭，固然有外来的因素，但发展与衰落，应有佛教自身内在的主因，正如老人的终于死亡，主因是身心的日渐老化一样。所以我尊重（童真般的）「佛法」，也赞扬（少壮般的）初期的「大乘佛法」，而作出：「立本于根本佛教之淳朴，宏阐中期佛法之行解，摄取后期佛教之确当者，庶足以复兴佛教」的结论。

「佛法」，「大乘佛法」的初期与后期，「秘密大乘佛法」，印度先后传出的教典，都说这是甚深的、了义的、究竟的。如《法华经》说是「诸经中王」，《金光明经》也这样说；「秘密大乘」的教典，有些是名为「大咀

特罗王」、「大仪轨王」——汉译作「大教王」的。以牛乳五味为譬喻的，《大般涅槃经》如醍醐，而在《大乘理趣六波罗蜜多经》中，譬喻醍醐的，是「陀罗尼藏」。总之，每一时代的教典，都自称为最甚深、最究竟的。到底那些教典是最甚深的，那就在信解者的理解不同了。先从修证的「正法」来说：「佛法」中，缘起是甚深的，以法性、法住、法界、（真）如、不变易性来表示它；又说涅槃是最甚深的。「要先知法住（知缘起），后知涅槃」，所以佛弟子是观缘起的无常、苦、无我我所——空，能断烦恼而证究竟涅槃的。初期大乘的《大般若经》，与文殊相关的多数教典，是「以真如为定量」、「皆依胜义」的。不分别、了解、观察缘起，而直观一切法的但名无实，而修证一切法空、一切法皆如、一切法不可得、一切法无生。

《摩诃般若波罗蜜经》明确的说：「深奥处者，空是其义，……（真）如、法性(界)、实际、涅槃，如是等法，是为深奥义。」空（性、真）如等种种名字，无非涅槃的异名。涅槃最甚深，本是「佛法」所说的，但「皆依胜义」——无蕴、处、界，无善无恶，无凡无圣，无修无证，一切法空的深义，一般人是容易误解的，所以《般若经》说：「为久学者，说生灭、不生灭如化。」说一切法如幻化，涅槃也如幻化，如幻如化（依龙树论）是譬喻空的。这是《般若经》的深义，是久学者所能信解修证的。又说「为新发意菩萨故，分别生灭者如化，不生不灭者不如化」，那就近于「佛法」说缘起如化，涅槃不如化了。《般若经》的深义，是容易引起误解的，所以西元二、三世纪间，代表「初期大乘」的龙树论，依《般若经》的一切法空与但名无实，会通了「佛法」的缘起中道，而说「众因缘生(缘起)法，我说即是空（性），亦为是假名，亦是中道义」。并且说「若不依俗谛，不得第一义」，回归于「先知法住，后知涅槃」——「佛法」的立场。

由于缘起而有，是如幻如化都无自性的，所以缘起即空。而「以有空义故，一切法得成」，正由于一切法空，所以依缘起而成立一切。《法华经》也说「诸法从本来，常自寂灭相」；「知法常无性，佛种从缘起」。空寂与缘起的统一（大乘是世间即涅槃的），龙树成立了「中观」的「性空唯名论」，可说通于「佛法」而又彰显「为久学者说」的甚深义。「后期大乘」的《

解深密经》，是「瑜伽行派」——「虚妄唯识论」所宗依的经典。经上说：「一切法皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅槃。于是（《般若》等）经中，若诸有情已种上品善根(一)，已清净诸障(二)，已成熟相续(三)，已多修胜解(四)，已能积集上品福德智慧资粮(五)，彼若听闻如是法已，……依此通达善修习故，速疾能证最极究竟。」为五事具足者说，能信解、通达、修证的，就是《般若经》的「为久学者说」。但五事不具足的根机，对深奥义引起的问题不少。依《解深密经》说：有的不能了解，有的误解（空）为什么都没有，有的进而反对大乘。

因此，《解深密经》依三性来作显了的解说：一切法空，是约遍计所执自性说的；依他起自性——缘起法是有的；圆成实自性——空性、法界等，因空所显是有而不是没有的。这样的解说——「了义说」，那些五事不具的，也能信修大乘佛法了。这一解说，与《般若经》的「为初发意（心）者说」，是大致相同的。对甚深秘密，作不深不密的浅显说明，称为了义说。适应不同根性而有此二类，《般若经》与《解深密经》本来是一致的，只是论师的解说不同罢了！「后期大乘」经，以如来藏、我、佛性、自性清净心为主流，西元三世纪起，不断的流传出来。如《大般涅槃经》「前分」，说如来大般涅槃是常乐我净。如来是常住的，那（能成佛的）一切众生应有如来了，这就是真我。「我者，即是如来藏义；一切众生悉有佛性，即是我义」；「我者即是如来」。《大般涅槃经》与《如来藏经》等说：相好庄严的如来，在一切众生身内，但是为烦恼（业苦）所缠，还没有显现，如人在胎藏内一样，这是「真常我」说。

「我」是有知的，所以与为客尘所染的自性清净心(心性本净)相合，也就是「真常心」。如来藏说，以为《般若经》等「一切空经是有余说」，是不究竟的，提出了空与不空，如《大般涅槃经》说：「空者，谓无二十五有及诸烦恼、一切苦、一切相、一切有为行……；不空者，谓真实善色，常乐我净，不动不变。」如来真解脱——大般涅槃（如来）是不空的，空的是生灭有为的诸行，这与《般若经》「为初发意者说」的，倒是非常吻合！后来《胜鬘经》以「如来空智」——如来空性之智（有如智不二意义），而说空

如来藏、不空如来藏，也是这一意义。「有异法是空，有异法不空」，与我国空即不空、不空即空的圆融说不同。在世俗语言中，「如来」有神我的意义，胎「藏」有《梨俱吠陀》的神话渊源，所以如来藏、我的思想，与传统的（「佛法」与「初期大乘」）佛法，有相当的距离。因此，或者以「空」、「缘起」来解说佛性（不再说如来藏了），众生「当（来）有佛性」，而不是一切众生「定有佛性」，如《大般涅槃经》「后分」所说。

或以如来藏为依真如的不了义说，如「瑜伽行派」。然在如来藏说主流，以为这是最甚深的，唯佛能了了知见，十住菩萨也只能少分见；声闻与一般人，只能仰信，只存在于理想、信仰心中。如来藏说，有印度神学意味，而教典的传出，正是印度教复兴的时候；如解说为适应信仰神我的一般人的方便，应该是正确的！《大般涅槃经．师子吼菩萨品》说：五百位梵志，不能信受佛说的「无我」。经上说：「我常宣说一切众生悉有佛性，佛性者岂非我耶？」梵志们听说有我，就发菩提心了。其实，「佛性者实非我也，为众生故说名为我」。融摄「虚妄唯识」的《楞伽经》也这样说：「为断愚夫畏无我句，……开引计我诸外道故，说如来藏。……当依无我如来之藏。」传统的佛法者，这样的净化了如来藏的真常我说，但适应一般人心的，真常我、真常心的主流——「真常唯心论」者，如《楞伽经》后出的〈偈颂品〉、《大乘密严经》，说「无我」是没有外道的神我，真我是有的，举种种譬喻，而说真我唯是智者所见的。

这一适应神学（「为众生故」）的如来藏、我、佛性、自性清净心，是一切众生本有的——「佛德本有」说，为「秘密大乘佛法」所依；在中国，台、贤都依此而说「生佛不二」的圆教。

再从方便来说：「佛法」——缘起甚深，涅槃更甚深，解脱生死，真是谈何容易！这不是容易成就的，所以释尊有不想说法的传说。佛到底慈悲说法了，有好多人从佛出家，也有广大的在家信众，但解脱的到底是少数。为了化导大众种善根而渐渐的引向解脱（不一定在今生），在正常的八正道外，别有适应信强慧弱（主要为在家）的六念法门——念佛，念法，念僧，念戒，念施，念天。（心）念自己归信的三宝功德，念自己持行的戒德，念自

己所作的布施功德，念（自己所能得的）天界的庄严。在忧愁、恐怖，特别是濒临病重的死亡边缘，如修六念，可以心无怖畏而得内心的平安。这有点近于一般宗教，但不是祈求他力的救护。修念佛等方便，如与慧相应，那信增上人也可能证果，这就是「四证净」。由于「佛涅槃后，佛弟子对佛的永恒怀念」，发展为「大乘佛法」。「初期大乘」，念佛有了非常的发展，如《法华经》说：「更以异方便，助显第一义。」「异方便」是特殊的方便：「念佛」的因行而形成菩萨的六度大行；

念佛而造佛舍利塔，（西元一世纪起）造佛像，供养、礼拜佛塔与佛像；称念佛名，都是成佛的特别方便（释尊时代是没有的）。伟大的菩萨六度大行，要久劫修行，这是怯劣根性所难以奉行的，所以有「往生净土」的「易行道」；通于一切净土，而往生西方阿弥陀佛净土，受到大乘佛教界的尊重。还有，在十方现在一切佛前，礼拜、忏悔、劝请、随喜、回向等，也是为怯劣根性说的，如信愿坚固，可以引入正常的菩萨道。以上所说的念佛法门，是一般（可浅可深）的，重要的是「观想念佛」。由于那时的佛像流行，念佛的都念佛的相好庄严。观佛身相而成就的，是般舟（一切佛现在前立）三昧。依此念佛三昧的定境，而理会出「是心作佛」、「三界唯心」（「虚妄唯识论」者的唯识说，也是从定境而理解出来的）。到了「后期大乘」，说一切众生本有如来藏、我、自性清净心，也就是本有如来德性，于是修念佛观的，不但观外在的佛，更观自身是佛。「秘密大乘佛法」，是从「易行道」来的「易行乘」，认为历劫修菩萨行成佛，未免太迂缓了，于是观佛身、佛土、佛财、佛业（称为「天瑜伽」），而求即生成佛。

成佛为唯一目标，「度众生」等成了佛再说。念佛观，在佛法的演化中，是有最深远影响的！方便道的「念法」，「初期大乘」中，有了独到的发展。如《般若经》、《法华经》等，说读经、（背或讽）诵经、写经、布施经典等，有重于现生利益的不可思议功德，并称般若「是大神呪，是大明呪，是无上呪，是一切呪王」。咒术，本是「佛法」所禁止的，渐渐的渗入「大乘佛法」，主要是为了护法、降伏邪魔。诵经与持咒，有共同的倾向，也与称名的念佛相通；音声佛事，特别是咒语，成为「秘密大乘」修持的要目。

「念佛」、「念法」外，「念天」是非常重要的！「佛法」容认印度群神——天的存在，但梵天、帝释、四大王众天的鬼神，佛弟子是不信敬、不礼拜的。佛与在家、出家弟子，诸天却表示了恭敬、赞叹、归依、（自动的来）护法的真诚（邪神恶鬼在外）。佛与人间弟子，胜过了天神，是佛法的根本立场。「大乘佛法」兴起，由于《本生》中，菩萨有天神、畜生身的，所以有天菩萨在大乘经中出现，如《海龙王经》、《大树紧那罗王所问经》、《密迹金刚力士经》等。

《华严经》圆融无碍，有无数的执金刚神、主城神、主地神、……大自在天，来参加法会，都是大菩萨。善财童子参访的善知识，也附入了不少的主夜神（女性夜叉）。夜叉菩萨名为金刚手，或名执金刚、金刚藏，在《华严经》中，地位高在十地以上。「初期大乘」经，深（观）广（大菩萨行）而与通俗的方便相统一，入世而又有神秘化的倾向。到了「后期大乘」，如《楞伽经》、《大集经》，说到印度著名的天神都是如来的异名；在鬼、畜天的信仰者，所见的如来就是鬼、畜。在理论上，达到了「天佛一如」，也就是「神佛不二」，这是与印度教的兴盛有关的。到了「秘密大乘佛法」，念天的影响更深。如做五部夜叉，及帝释在中间、四大天王四方坐的集会，而有五部如来的集会方式。天菩萨著重忿怒相、欲乐的身相。观自身是佛的佛慢，也名为天慢。而忉利天与四大王众天的男女交合而不出精，也成为实现大乐、即身成佛的修证理想。欲界天神——大力鬼王与高等畜生天的融入佛教，不但有五甘露（尿、屎、骨髓、精、血）、五肉（狗肉、牛肉、马肉、象肉、人肉）等鬼神供品；

而「佛法」所禁止的咒术以外，占卜、问镜、观星宿、火祭——护摩，这些印度神教的，都纳入「秘密大乘」。念天而演变到以「天（鬼神）教」方式为佛法主流，真是世俗所说的「方便出下流」了！重信仰，重秘密（不得为未受法的人说，说了堕地狱），重修行，「索隐行怪」的「秘密大乘佛法」，是「念佛」与「念（欲）天」的最高统一。

五 佛教思想的判摄准则

在印度佛教思想史的探求中，发现了一项重要的判摄准则。南传佛教的觉音三藏，我没有能力读他的著作，但从他四部（阿含）注释书名中，得到了启发。他的四部注释，《长部》注名「吉祥悦意」，《中部》注名「破斥犹豫」，《相应（即「杂」）部》注名「显扬真义」，《增支部》注名「满足希求」。四部注的名称，显然与龙树所说的四悉檀（四宗、四理趣）有关，如「显扬真义」与第一义悉檀，「破斥犹豫」与对治悉檀，「满足希求」与各各为人（生善）悉檀，「吉祥悦意」与世界悉檀。深信这是古代传来的，对结集而分为四部阿含表示各部所有的主要宗趣。民国三十三年秋，我在汉院讲《阿含讲要》，先讲〈阿含经的判摄〉，就是依四悉檀而判摄四阿含的。在原始圣典的集成研究中，知道原始的结集，略同《杂阿含经》，而《杂阿含经》是修多罗、祇夜、记说等三分集成的。以四悉檀而论，「修多罗」是第一义悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「记说」中，弟子记说是对治悉檀，如来记说是各各为人生善悉檀。佛法有四类理趣，真是由来久矣！这可见，《杂阿含经》以第一义悉檀为主，而实含有其他三悉檀。进一步的辨析，那「修多罗」部分，也还是含有其他三悉檀的。所以这一判摄，是约圣典主要的理趣所在而说的。四悉檀传来中国，天台家多约众生的听闻得益说，其实是从教典文句的特性所作客观的判摄。依此四大宗趣，观察印度佛教教典的长期发展，也不外乎四悉檀，如表：

佛法……第一义悉檀……显扬真义

┌初期……对治悉檀……破斥犹豫

大乘佛法┤

└后期……各各为人悉檀……满足希求

秘密大乘佛法……世界悉檀……吉祥悦意

五十九年所写成的《原始佛教圣典之集成》，我从教典的先后，作了以上的判摄。这里再为叙述：从长期发展的观点来看，每一阶段圣典的特色是：一、以《杂阿含经》（《相应部》）为本的「四部阿含」（四部可以别配四悉檀），是「佛法」的「第一义悉檀」，无边的甚深法义，都从此根源而

流衍出来。二、「大乘佛法」初期的「大乘空相应经」，广说一切法空，遣除一切情执，契入空性。《中论》说「大圣说空法，为离诸见故」，是依《宝积经》说的。所以「大乘空相应经」的特色，是「对治悉檀」。三、「大乘佛法」后期，为真常不空的如来藏、我、佛性说，点出众生心自性清净，为生善、成佛的本因，重在「为人生善悉檀」。「各各为人生善」，是多方面的。心自性清净，就是「心性本净」，是出于「满足希求」的《增支部》的。《成实论》也说：「佛为懈怠众生，若闻心本不净，便谓性不可改，则不发净心，故说本净。」在「后期大乘」中，就成为一切众生有如来藏、我、佛性说——这是一。如来藏说，是念自己身心中有佛。「初期大乘」的念佛往生净土，念佛见佛的般舟三昧；「佛法」六念中念佛，都是为信增上者、心性怯劣怖畏者说的——这是二。这些「为人生善」的教说，都有「易行」诱导的倾向。四、「秘密大乘佛法」的流行，融摄了印度神教所有的宗教行仪。如说：「劣慧诸众生，以痴爱自蔽，唯依于有著。……为度彼等故，随顺说是法。」在修持上，重定力，以欲天的佛化为理想，所以在身体上修风、修脉、修明点，从欲乐中求成佛，是「世界悉檀」。佛法一切圣典的集成，只是四大宗趣的重点开展。我应用牧女卖乳而一再加水为喻：为了多多利益众生，不能不求适应，不能没有方便，如想多卖几个钱，而在乳中加些水一样。这样的不断适应，不断的加入世俗的方便，四阶段集成的圣典，如在乳中一再加水去卖一样，终于佛法的真味淡了，印度佛教也不见了！

这一判摄，是佛法发展阶段的重点不同，不是说「佛法」都是第一义悉檀，「秘密大乘佛法」都是世界悉檀。所以说「一切圣典的集成，只是四大宗趣的重点开展，在不同适应的底里，直接于佛陀自证的真实」；「佛法的世界悉檀，还是胜于世间的神教，因为这还有倾向于解脱的成分」。这一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，这是佛教史上的事实，所以我不能同意「入篡正统」的批评。都是流传中的佛法，所以不会彻底否定某些佛法。但我不是宗派徒裔，不是学理或某一修行方法的偏好者。我是为佛法而学，为佛法适应于现代而学的，所以在佛法的发展中，探索其发展的脉络，而了解不同时代佛法的多姿多态，而作更纯正的、更适应于现代的抉择。

由于这一立场，三期、四期的分判，相当于古德的分判，而意见不同，主要是由于纯正的、适应现代的要求。也就作成这样的结论：「立本于根本佛教之淳朴，宏阐中期佛教（指「初期大乘」）之行解（梵化之机应慎），摄取后期佛教之确当者，庶足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤！」

六 契理而又适应世间的佛法

什么是「立本于根本佛教之淳朴」？佛弟子所应特别重视的，是一切佛法的根源：释尊的教授教诫，早期集成的圣典——《阿含经》与律(毘尼)。在《阿含经》与律中，佛、法、僧——三宝，是朴质而亲切的。「佛」是印度迦毘罗卫的王子，经出家、修行而成佛，说法、入涅槃，有印度的史迹可考。《增壹阿含经》说：「诸佛皆出人间，终不在天上成佛也。」佛不是天神、天使，是在人间修行成佛的；也只有生在人间，才能受持佛法，体悟真理(法)而得正觉的自在解脱，所以说「人身难得」。「佛出人间」，佛的教化，是现实人间自觉觉他的大道，所以佛法是「人间佛教」，而不应该鬼化、神化的。不过在佛法的长期流传中，由于「佛涅槃后，佛弟子对佛的永恒怀念」，不免渐渐的理想化、神化，而失去了「如来两足(人)尊」的特色！「僧」（伽），是从佛出家众弟子的组合。佛法是解脱道，依圣道修行而实现解脱，在家、出家是一样的。但在当时——适应那时的印度风尚，释迦佛是出家的；佛法的传宏，以佛及出家弟子的游行教化而广布，是不容争议的。适应当时的社会，在家弟子是没有组织的。对出家众，佛制有学处——戒条，且有团体的与经济的规制。出家众的组合，名为僧伽，僧伽是和乐清净（健全）的集团。和乐清净的僧伽，内部是平等的、民主的、法治的，以羯磨而处理僧事的。出家众，除衣、钵、坐卧具及少数日用品外，是没有私有财物的。寺院、土地、财物，都属于僧伽所有，而现住众在合法下，可以使用。而且，这不是「现前（住）僧」所有，佛法是超越民族、国家的，只要是具备僧格的，从各处来的比丘（及比丘尼），如长住下来，就与旧住的一样。所以僧伽所有物，原则是属于「四方僧」的。僧伽中，思想是「见和同解」，经济是「利和同均」，规制是「戒和同遵」。这样的僧伽制度，才能和乐共住、精进修行、自利利他，达成正法久住的目的。但「毘尼(律)是世界中

实」，在律制的原则下，不能没有因时、因地的适应性。可惜在佛法流传中，重律的拘泥固执，渐流于繁琐形式。而一分专重修证或重入世利生的，却不重毘尼，不免形同自由的个人主义。我想，现代的佛弟子，出家或在家的（现在也已有组织），应重视律制的特质。

律是「法」的一分。法的第一义，是八正道——正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。依正确的知见而修行，才能达成众苦的解脱。如约次第说，八正道是闻、思、修（正定相应）慧的实践历程。这是解脱者所必修的，所以称为「古仙人道」，离此是没有解脱的。修行者在正见（而起信愿）中，要有正常的语言文字、正常的（身）行为，更要有正命——正常的经济生活。初学者要这样的学，修行得解脱的更是这样。佛法在中国，说圆说妙，说心说性，学佛者必备的正常经济生活，是很难得听到的了！依正见而起正语、正业、正命，然后「自净其心」，定慧相应而引发无漏慧，所以在五根（信、精进、念、定、慧）中，佛说慧——般若如房屋的栋梁一样，是在先的，也是最后的。佛法是理性的德行的宗教，依正见而起信，不是神教式的信心第一。依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那样的重禅定，而眩惑于定境引起的神秘现象。佛弟子多数是不得根本定的，没有神通，但以「法住智」而究竟解脱，这不是眩惑神秘者所能理解的。有正见的，不占卜、不持咒、不护摩（火供），佛法是这样的纯正！正见——如实知见的，是缘起——「法」的又一义。世间一切的苦迫，依众生、人类而有（依人而有家庭、社会、国家等），佛法是直从现实身心去了解一切，知道身心、自他、物我——一切是相依的，依因缘而存在。在相依而有的身心延续中，没有不变的——非常，没有安稳的——苦，没有自在的（自己作主而支配其他）——无我。世间是这样的，而众生、人不能正确理解缘起（「无明」），对自己、他人（他众生）、外物，都不能正见而起染著（「爱」）。以无明、染爱而有造作（业），因行业而有苦果。三世的生死不已是这样，现生对自体（身心）与外境也是这样，成为众生无可奈何的大苦。如知道「苦」的原因所在「集」（无明与爱等烦恼），那从缘起的「此生故彼生」，理解「此灭故彼灭」，也就是以缘起正见而除无明，不再执著常、乐、我

我所了，染爱也不起了。这样，现生是不为外境（及过去熏染的）所干扰而解脱自在，死后是因灭果不起而契入「寂灭」——不能说是有是无，只能从一切苦灭而名为涅槃，涅槃是无上法。佛法是理性的德行的宗教，以解脱生（老病）死为目标的。这是印度当时的思想主流，但佛如实知缘起而大觉，不同于其他的神教。这是佛法的本源，正确、正常而又是究竟的正觉。修学佛法的，是不应迷失这一不共世间的特质！

什么是「宏阐中期佛教之行解」？中期是「大乘法」的兴起，是菩萨行为本而通于根本佛法的。依涅槃而开展为「一切法不生」、「一切法空」说。涅槃是最甚深的，当然可说是第一义悉檀，但重点的开展，显然存有「对治」的特性。如一、「佛法」依缘起为本，阐明四谛、三宝、世出世法。在佛法流传中，显然是异说纷纭，佛教界形成异论互诤的局面。大乘从高层次——涅槃超越的立场，扫荡一切而又融摄一切，所以说「一切法正，一切法邪」（龙树说「愚者谓为乖错，智者得般若波罗蜜故，入三种法门无所碍」，也就是这个意思）。二、佛说缘起，涅槃是缘起的寂灭，是不离缘起「此灭故彼灭」而契入的。在佛法流传中，倾向于世间与涅槃——有为与无为的对立，所以大乘说「色（等五蕴）即是空，空即是色（等）」，说示世间实相。与文殊有关的教典，说「烦恼即菩提」等；依《思益经》说：这是「随（人所）宜」的对治法门。三、传统的僧伽，在寺塔庄严的发展中，大抵以释尊晚年的僧制为准绳，以为这样才是持戒的，不知「毘尼是世界中实」，不能因时、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！

专心修持的，不满拘泥守旧，倾向于释尊初期佛教的戒行（正语、正业、正命，或身、语、意、命——四清净），有重「法」的倾向，而说「罪(犯)不罪(持)不可得故，具足尸罗(戒)波罗蜜」。如「对治悉檀」而偏颇发展，那是有副作用的。然《般若经》的深义，专从涅槃异名的空性、真如去发扬，而实是空性与缘起不二。如广说十八空（性），而所以是空的理由，是「非常非灭故。何以故？性自尔」，这是本性空。「非常非灭」也就是缘起，如《小品般若经》，举如焰烧灶的譬喻，而说「因缘(缘起)甚深」。怎样的甚深？「若心已灭，是心更生不？不也，世尊！……若心生，是灭相不？世尊

！是灭相。……是灭相，法当灭不？不也，世尊！……亦如是住，如（真）如住不？世尊！亦如是住，如（真）如住。……若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊！」从这段问答中，可见缘起是非常非灭的，与空性不二。所以经说如幻如化，是譬喻缘起，也是譬喻空性的。《般若经》深义，一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。

这一「世间即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，会引起偏差的。龙树作《中论》，依大乘法，贯通《阿含经》的中道缘起，说不生不灭、不常不断(非常非灭)、不一不异、不来不出的八不缘起。一切法空，依空而四谛、三宝、世出世法都依缘起而成立。遮破异计，广说一切法空，而从「无我我所」契入法性，与释尊本教相同。一切法依缘起而善巧成立，特别说明《阿含经》常说的十二缘起。在龙树的《大智度论》中，说到缘起的一切法相，大体与说一切有系说相近（但不是实有而是幻有了）。「三法印即一实相印」，依根性而有巧拙的差异——这是「通」于《阿含经》及初期大乘经的！说到「大乘佛法」的修行，主要是菩提愿、大悲与般若（无所得为方便）。由于众生根性不一，学修菩萨行的，也有信愿增上、悲增上、智增上的差异（经典也有偏重的），但在修菩萨行的历程中，这三者是必修而不可缺少的。如有悲而没有菩提愿与空慧，那只是世间的慈善家而已。有空慧而没有悲愿，那是不成其为菩萨的。

所以大乘菩萨行，是依此三心而修，主要是六度、四摄。布施等是「佛法」固有的修行项目，大乘是更多的在家弟子发心，所以布施为先。菩萨大行的开展，一则是佛弟子念佛的因行而发心修学，一则是适应世间、悲念世间而发心。龙树论阐扬的菩萨精神，我在《印度之佛教》说：「其说菩萨也，一、三乘同入无余涅槃，而（自）发菩提心，其精神为忘己为人。二、抑他力为卑怯，自力不由他，其精神为尽其在我。三、三僧祇劫有限有量，其精神为任重致远。菩萨之精神可学，略可于此见之。」菩萨行的伟大，是能适应世间、利乐世间的。初期「大乘佛法」与「佛法」的差异，正如古人所说「古之学者为己，今之学者为人」。

什么是「（梵化之机应慎）」？梵化，应改为天化，也就是低级天的鬼神化。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」发展而进入「初期大乘」时代。由于「佛弟子对佛的永恒怀念」，理想化的、信仰的成分加深，与印度神教，自然的多了一分共同性。一、文殊是舍利弗与梵天的合化，普贤是目犍连与帝释的合化，成为如来（新）的二大脇侍。取象湿婆天（在色究竟天），有圆满的毘卢遮那佛。魔王、龙王、夜叉王、紧那罗王等低级天神，都以大菩萨的姿态，出现在大乘经中，虽然所说的，都是发菩提心、悲智相应的菩萨行，却凌驾人间的圣者，大有人间修行不如鬼神——天的意趣。无数神天，成为华严法会的大菩萨，而夜叉菩萨——执金刚神，地位比十地菩萨还高。这表示了重天神而轻人间的心声，是值得人间佛弟子注意的！二、神教的咒术等，也出现于大乘经中，主要是为了护法。但为了护持佛法，诵咒来求护持，这与「佛法」中自动的来护法不同，而有祈求的意义。神教的他力护持，在佛法中发展起来。三、「念佛」（「念菩萨」）、「念法」法门，或是往生他方净土，或是能得现生利益——消灾、治病、延寿等。求得现生利益，与低级的神教、巫术相近。「大乘佛法」普及了，而信行却更低级了！我不否认神教的信行，如去年有一位（曾参禅）来信说：「否则，……乃至《奥义书》、耆那教诸作者、圣者就是骗子了！」我回信说：「不但《奥义书》、耆那教不是骗子，就是基督教……甚至低级的巫术，也不完全是骗人的。宗教（高级或低级的）总有些修验（神秘经验），……如有了些修验，大抵是信心十足，自以为是，如说给人听，决不能说是骗子。……不过，不是骗人，并不等于正确，否则《奥义书》、耆那教也好，何必学佛？」「初期大乘」的神化部分，如看作《长阿含经》那样，是「世界悉檀」、「吉祥悦意」，那大可作会心的微笑。如受到「方便」法门功德无边（佛经的常例，越是方便，越是功德不可思议）的眩惑，顺著世俗心而发展，那是会迷失「佛出人间」、人间大乘正行而流入歧途的。

什么是「摄取后期佛教之确当者」？如「后期大乘」的如来藏、佛性、我，经说还是修菩萨行的。如知道这是「各各为人生善悉檀」，能顺应世间人心，激发人发菩提心、学修菩萨行，那就是方便了。如说如来藏、佛性是

（真）我，用来引人向佛，再使他们知道「开引计我诸外道故，说如来藏，……当依无我如来之藏」；「佛性者实非我也，为众生故说名为我」，那就可以进一步而引入佛法正义了。只是信如来藏我的，随顺世俗心想，以为这才是究竟的，这可就失去「方便」的妙用，而引起负面作用了！又如「虚妄唯识论」的《瑜伽师地论》等，通用三乘的境、行、果，〈摄事分〉还是《杂阿含经》「修多罗」的本母呢！无著、世亲的唯识说，也还是依无常生灭，说「分别自性缘起」（称十二缘起为「爱非爱缘起」）。这是从说一切有部、经部而来的，重于「果从因生」的缘起论。如知道这是为五事不具者所作的显了解说，那与龙树的中道八不的缘起论，有相互增明的作用了。古代经论，解理明行，只要确立不神化的「人间佛教」的原则，多有可以采用的。人的根性不一，如经说的「异欲，异解，异忍」，佛法是以不同的方法——世界、对治、为人、第一义悉檀，而引向佛法，向声闻、向佛的解脱道而进修的。这是我所认为是能契合佛法、不违现代的佛法。

七 少壮的人间佛教

宣扬「人间佛教」，当然是受了太虚大师的影响，但多少是有些不同的。一、（民国二十九年）虚大师在〈我怎样判摄一切佛法〉中，说到「行之当机及三依三趣」，以为现在进入「依人乘行果，趣进修大乘行的末法时期」；应「依著人乘正行，先修成完善的人格，……由此向上增进，乃可进趣大乘行」。这是能适应现代根机，但末法时期，应该修依人乘而趣大乘行，没有经说的依据，不易为一般信徒所接受。反而有的正在宣扬：「称名念佛，是末法时期的唯一法门」呢！所以我要从佛教思想的演化中，探求人间佛教的依据。二、大师的思想，核心还是中国佛教传统的。台、贤、禅、净（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史来看，是属于「后期大乘」的。这一思想在中国，我在〈谈入世与佛学〉中，列举三义：一、「理论的特色是至圆」；二、「方法的特色是至简」；三、「修证的特色是至顿」。在信心深切的修学者，没有不是急求成就的。「一生取办」、「三生圆证」、「直指人心见性成佛」、「立地成佛」，或「临终往生净土」，就大大的传扬起来。真正的大乘精神，如弥勒的「不修（深）禅定，不断（尽）

烦恼」，从广修利他的菩萨行中去成佛的法门，在「至圆」、「至简」、「至顿」的传统思想下，是不可能发扬的。大师说：中国佛教「说大乘教，修小乘行」，思想与实行，真是这样的不相关吗？不是的，中国佛教自以为最上乘，他修的也正是最上乘行呢！迟一些的「秘密大乘佛法」，老实的以菩萨行为迂缓，而开展即身成佛的「易行乘」，可说是这一思想倾向的最后一著。我从印度佛教思想史中，发见这一大乘思想的逆流——佛德本具（本来是佛等）论，所以断然的赞同「佛法」与「大乘佛法」的初期行解。三、佛法本是人间的，容许印度群神的存在，只是为了减少弘传的阻力，而印度群神表示了尊敬与护法的真诚。如作曼荼罗，天神都是门外的守卫者，少数进入门内，成为外围分子。「大乘佛法」，由于理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩萨也出现了，发展到印度的群神与神教的行为、仪式都与佛法融合。这是人间佛教的大障碍，所以民国三十年，写了《佛在人间》，明确的说：「佛陀怎样被升到天上，我们还得照样欢迎到人间。人间佛教的信仰者，不是人间，就是天上，此外没有你模棱两可的余地！」

从印度佛教的兴起、发展、衰落而灭亡，我譬喻为：「正如人的一生，自童真、少壮而衰老。童真充满活力，是可称赞的，但童真而进入壮年，不是更有意义吗？壮年而不知珍摄，转眼衰老了。老年经验多，知识丰富，表示成熟吗？也可能表示接近死亡。」存在于世间的，都不出「诸行无常」，我以这样的看法，而推重「佛法」与「初期大乘」的。童真到壮年，一般是生命力强、重事实，极端的成为唯物论，唯心论是少有的。由壮年而入老年，内心越来越空虚（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）论。是唯心论者，而更多为自己著想。为自己身体的健在著想，长生不老的信行，大抵来自早衰与渐老的。老年更贪著财物，自觉年纪渐老了（「人生不满百，常有千岁忧」），多为未来的生活著想，所以孔子说：老年「戒之在得」。印度「后期佛教」与「秘密大乘」，非常契合于老年心态。唯心思想的大发展，是一。观自身是佛，进而在身体上修风、修脉、修明点，要在大欢喜中即身成佛，是二。后期的中观派、瑜伽行派，都有圆熟的严密思想体系，知识经验丰富，是三。我在这样的抉择下，推重人间的佛陀、人间的

佛教。我初学佛法——三论与唯识，就感到与现实佛教界的距离。存在于内心的问题，经虚大师思想的启发，终于在「佛出人间，终不在天上成佛也」，而得到新的启发。我不是宗派徒裔（也不想作祖师），不是讲经论的法师，也不是为考证而考证、为研究而研究的学者。我只是本著从教典得来的一项信念，「为佛法而学」，「为佛教而学」，希望条理出不违佛法本义，又能适应现代人心的正道，为佛法的久住世间而尽一分佛弟子的责任！

我早期的作品，多数是讲记，晚年才都是写出的。讲的写的，只是为了从教典自身，探求适应现代的佛法，也就是脱落鬼化、神（天）化，回到佛法本义、现实人间的佛法。我明确的讨论人间佛教，民国四十年曾讲了：〈人间佛教绪言〉、〈从依机设教来说明人间佛教〉、〈人性〉、〈人间佛教要略〉。在预想中，这只是序论而已。这里略述〈人间佛教要略〉的含义。一、「论题核心」是：「人、菩萨、佛」——「从人而发心修菩萨行，由学菩萨行圆满而成佛」。从人而发菩萨心，应该认清自己是「具烦恼身」（久修再来者例外），不可装腔作势、眩惑神奇。要「悲心增上」，人而进修菩萨行的，正信正见以外，一定要力行十善利他事业，以护法利生。二、「理论原则」是：「法与律合一」：「导之以法，齐之以律」，是「佛法」化世的根本原则。重法而轻律，即使心在入世利他，也只是个人自由主义者。「缘起与性空的统一」：这是「缘起甚深」与「涅槃甚深」的统一，是大乘法，尤其是龙树论的特色。「自利与利他的统一」：发心利他，不应忽略自己身心的净化，否则「未能自度，焉能度人」？所以为了要利益众生，一定要广学一切，净化身心（如发愿服务人群，而在学校中努力学习一样）；广学一切，只是为了利益众生。不为自己利益著想，以悲心而学而行，那所作世间的正业，就是菩萨行。三、「时代倾向」：现在是「青年时代」：少壮的青年，渐演化为社会中心，所以要重视青年的佛教。这不是说老人不能学菩萨行，而是说应该重视少壮的归信。适应少壮的佛教，必然的重于利他。人菩萨行的大乘法，是适应少壮唯一契机的法门。现在是「处世时代」：佛教本来是在人间的，佛与弟子，经常的「游化人间」。就是住在山林，为了乞食，每天都要进入村落城邑，与人相接触而随缘弘化。修菩萨行的，应该作

利益人类的事业，传播法音，在不离世事、不离众生的原则下，净化自己，觉悟自己。现在是「集体（组织）时代」：摩诃迦叶修头陀行，释尊曾劝他回僧伽中住；优波离想独处修行，释尊要他住在僧中；释尊自己是「佛在僧数」的。佛法是以集体生活来完成自己、正法久住的，与中国人所说的隐遁，是根本不同的。适应现代，不但出家的僧伽，要更合理（更合于佛意）化，在家弟子学修菩萨行的，也应以健全的组织来从事利他而自利（不是为个人谋取名位权利）。四、「修持心要」：菩萨行应以信、智、悲为心要，依此而修有利于他的，一切都是菩萨行。我曾特地写了一篇〈学佛三要〉，三要是信愿（大乘是「愿菩提心」）、慈悲、（依缘起而胜解空性的）智慧。「有信无智长愚痴，有智无信长邪见」；如信与智增上而悲心不足，就是二乘；如信与慧不足，虽以慈悲心而广作利生善业，不免是「败坏菩萨」（修学菩萨而失败了）。所以在人间而修菩萨行的，此三德是不可偏废的！

八 解脱道与慈悲心行

虚大师提倡「人生佛教」（我进而称之为「人间佛教」），民国四十年以前，中国佛教界接受的程度是微小的；台湾佛教现在，接受的程度高些。但传统的佛教界，可能会不愿探究，道听涂说而引起反感；在少数赞同者，也可能忘却自己，而陷于外向的庸俗化。世间是缘起的，有相对性、副作用，不能免于抗拒或俗化的情形，但到底是越减少越好！

「人间佛教」是重于人菩萨行的，但对「立本于根本佛教之淳朴」，或者会觉得离奇的。一般称根本佛教为小乘，想像为（出家的）隐遁独善，缺少慈悲心的，怎么能作为「人间佛教」——人菩萨行的根本？不知佛法本来无所谓大小，大乘与小乘，是在佛教发展中形成的；「小乘」是指责对方的名词。释尊宏传的佛法，适应当时的社会风尚，以出家（沙门）弟子为重心，但也有在家弟子。出家与在家弟子，都是修解脱行的，以解脱为终极目标。解脱行，是以正确的见解，而引发正确的信愿（正思惟——正志）。依身语的正常行为、正常的经济生活为基，而进修以念得定，引发正慧（般若、觉），才能实现解脱。八正道的修行中，正命是在家、出家不同的。出家的以乞求信施而生活，三衣、钵、坐卧具及少许日用品外，是不许私有经济的。在

家的经济生活，只要是国法所许可的、佛法所赞同的，都是正当的职业，依此而过著合理的经济生活。出家的可说是一无所有，财施是不可能的。出家人一方面自己修行，一方面「游化人间」（除雨季），每天与一般人相见，随缘以佛法化导他们。佛法否定当时社会的阶级制，否定求神能免罪得福，否定火供——护摩，不作占卜、瞻相、咒术等邪命，而以「知善恶，知因果，知业报，知凡圣」来教化世人。人（人类也这样）的前途，要自己来决定：前途的光明，要从自己的正见（正确思想），正语、正业、正命——正当的行为中得来。解脱也是这样，是如实修行所得到的，释尊是老师（所以称为「本师」）那样教导我们而已。所以出家弟子众，是以慈和严肃、朴质清净的形象，经常的出现于人间，负起启发、激励人心向上向解脱的义务，称为「法施」（依现代说，是广义的社会教育）。在家弟子也要有正见、正行，也有为人说法的，如质多长者。在家众多修财物的施予，有悲田，那是慈济事业；有敬田，如供养父母、尊长、三宝；有「种植园果故，林树荫清凉（这是印度炎热的好地方），桥船以济度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍给行旅」的，那是公共福利事业了。佛教有在家、出家——四众弟子，而我国一般人，总以为佛教就是出家，误解出世为脱离人间。不知「出世」是超胜世间，不是隐遁，也不是想远走他方。佛制比丘「常乞食」，不许在山林中过隐遁的生活，所以我在《佛在人间》中，揭示了（子题）「出家，更接近了人间」，这不是局限于家庭本位者所能理解的。

人间佛教的人菩萨行，以释尊时代的佛法为本，在以原始佛教为小乘的一般人，也许会觉得离奇的。然佛法的究竟理想是解脱，而解脱心与利他的心行，是并不相碍的。虽受时代的局限，不能充分表达佛的本怀，但决不能说只论解脱，而没有慈悲利他的。举例说：佛的在家弟子须达多，好善乐施，被称为给孤独长者。梨师达多弟兄，也是这样。摩诃男为了保全同族，愿意牺牲自己的生命。这几位都是证圣果的，能说修解脱道的没有道德意识吗？佛世的出家比丘，身无长物，当然不可能作物质的布施，然如富楼那的甘冒生命的危险，去教化粗犷的边民，能说没有忘我为人的悲心吗？比丘们为心解脱而精进修行，但每日去乞食，随缘说法。为什么要说法？经中曾不止

一次的说到。如释尊某次去乞食，那位耕田婆罗门，讥嫌释尊不种田（近于中国理学先生的观点，出家人是不劳而食）。释尊对他说我也种田，为说以种田为譬喻的佛法。耕田婆罗门听了，大为感动，要供养丰盛的饮食，释尊不接受，因为为人说法，是出于对人的关怀，希望别人能向善、向上、向解脱，而不是自己要得到什么（物质的利益）。

解脱的心行，决不是没有慈悲心行的。释尊灭后，佛教在发展中，有的被称为小乘，虽是大乘行者故意的贬抑，有些也确乎远离了佛法的本意。如佛世的质多长者，与比丘大德们论到四种三昧（或作「解脱」）——无量三昧、空三昧、无所有三昧、无相三昧。无量三昧是慈、悲、喜、舍——四无量心。慈是给人喜乐，悲是解除人的苦恼，喜是见人离苦得乐而欢喜，舍是怨亲平等：慈悲等是世间所说的道德意识了。但在离私我、离染爱——空于贪、瞋、痴来说，无量与空、无所有、无相三昧的智证解脱，却是一致的，这是解脱心与道德心的不二。但在（小乘）佛教中，无量三昧被解说为世俗的，也就是不能以此得解脱的。又如戒，在律师们的心目中，是不可这样、不可那样，纯属法律的、制度的。有的不知「毘尼是世界中实」，不知时地的适应，拘泥固执些烦琐事项，自以为这是持戒。然三学中戒(尸罗)的本义，并不如此，如说「尸罗（此言性善），好行善道，不自放逸，是名尸罗。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸罗」；

「十善道为旧戒。……十善，有佛（出世）无佛（时）常有」(《大智度论》卷十三、四六)。尸罗，古人一向译作「戒」，其实是「好行善道，不自放逸」，也就是乐于为善而又谨慎的防护（自己）恶行的德行。这是人类生而就有的，又因不断为善（离恶）而力量增强，所以解说为「性善」，或解说为「数习」。尸罗是人与人间的道德（狭义是「私德」）轨范，十善是印度一般的善行项目，所以不只是佛弟子所有，也是神教徒、没有宗教信仰者所有的。尸罗，是不一定受戒（一条一条的「学处」，古人也译为戒）的，也是可以受的。受戒，本是自觉的，出于理性，出于同情，觉得应该这样的。如十善之一——不杀生，经上这样说：「断杀生，离杀生，弃刀杖，惭愧，慈悲，利益安乐一切众生。」(《增支部．十集》)「若有欲杀我者，我不喜

；我若所不喜，他亦如是，云何杀彼？作是觉已，受不杀生，不乐杀生。」(《杂阿含经》卷三七)不杀生，是「以己度他情」的。我不愿意被杀害，他人也是这样，那我怎么可以去杀他！

所以不杀生，内心中含有惭愧——「崇重贤善，轻拒暴恶」的心理；有慈悲——「利益众生，哀愍众生」的心理（依佛法说，心是复杂心所的综合活动）。不杀生，当然是有因果的，但决不是一般所说的那样，杀了有多少罪，要堕什么地狱，杀不得才不杀生，出于功利的想法。不杀生（其他的例同），实是人类在（缘起的）自他依存中，（自觉或不自觉的）感觉到自他相同，而引发对他的关怀与同情，而决定不杀生的。释尊最初的教化，并没有一条条的戒——学处，只说「正语，正业，正命」；「身清净，语清净，意清净，命清净」。一条一条的戒，是由于僧伽的组合，为了维护僧伽的和、乐、清净而次第制立的。制戒时，佛也每斥责违犯者没有慈心。可见（在僧伽中）制定的戒行（重于私德），也还是以慈心为本的。我曾写有〈慈悲为佛法宗本〉、〈一般道德与佛化道德〉，可以参阅。总之，佛说尸罗的十善行，是以慈心为本的；财与法的布施；慈、悲、喜、舍三昧的修习，达到遍一切众生而起，所以名为无量，与儒者的仁心普洽、浩然之气充塞于天地之间相近。

但这还是世间的、共一般的道德，伟大的而不是究竟的；伟大而究竟的无量三昧，要通过无我的解脱道，才能有忘我为人的最高道德。

「初期大乘」是菩萨道。菩萨道的开展，来自释尊的本生谈；「知灭而不证」（等于无生忍的不证实际）的持行者，可说是给以最有力的动力。菩萨六度、四摄的大行，是在「一切法不生」、「一切法空」、「以无所得为方便」（空慧）而进行的。不离「佛法」的解脱道——般若，只是悲心要强些，多为众生著想，不急求速证而已。

九 人菩萨行的真实形象

修学人间佛教——人菩萨行，以三心为基本，三心是大乘信愿（菩提心）、大悲心、空性见。一、发（愿）菩提心：扼要的说，是以佛为理想、为目

标，立下自己要成佛的大志愿。发大菩提心，先要信解佛陀的崇高伟大：智慧的深彻（智德）、悲心的广大（悲德）、心地的究竟清净（断德），超胜一切人天，阿罗汉也不及佛的圆满。这不要凭传说、凭想像，最好从释迦牟尼佛的一代化迹中，理解而深信佛功德的伟大而引发大心。现实世间的众生，多苦多难，世间法的相对改善，当然是好事，但不能彻底的解决。深信佛法有彻底解脱的正道，所以志愿修菩萨行成佛，以净化世间，解脱众生的苦恼。依此而发起上求佛道、下化众生的愿菩提心，但初学者不免「犹如轻毛，随风东西」，所以要修习菩提心，志愿坚定，以达到不退菩提心。二、大悲心：是菩萨行的根本。慈能予人安乐，悲能除人苦恼，为什么只说大悲心为本？佛法到底是以解脱众生生死苦迫为最高理想的，其次才是相对的救苦。悲心，要从人类、众生的相互依存，到自他平等、自他体空去理解修习的。如什么都以自己为主，为自己利益著想，那即使做些慈善事业，也不能说是菩萨行的。三、空性见：空性是缘起的空性。初学，应于缘起得世间正见：知有善恶、有因果、有业报、有凡圣。进一步，知道世间一切是缘起的，生死是缘起的生死。有因有缘而生死苦集（起），有因有缘而生死苦灭。一切依缘起，缘起是有相对性的，所以是无(非)常——不可能常住的。缘起无常，所以是苦——不安稳而永不彻底的。这样的无常故苦，所以没有我(自在、自性)，没有我也就没有我所，无我我所就是空。空、无愿、无相——三解脱门：观无我我所名空，观无常苦名无愿，观涅槃名无相。其实，生死解脱的涅槃，是超越的，没有相，也不能说是无相。大乘显示涅槃甚深，称之为空（性）、无相、无愿、真如、法界等。因无我我所而契入，假名为空，空（相）也是不可得的。在大乘「空相应经」中，缘起即空性，空性即缘起，空性是真如等异名，不能解说为「无」的。这是依「缘起甚深」而通达「涅槃（寂灭）甚深」了。在菩萨行中，无我我所空，正知缘起而不著相，是极重要的。没有「无所得为方便」，处处取著，怎么能成就菩萨的大行！这三者是修菩萨行所必要的，悲心更为重要！如缺乏悲心，什么法门都与成佛的因行无关的。《曲肱斋丛书》说到：西藏一位修无上瑜伽的大威德法门，得到了大成就，应该是成佛不远了吧！大威德明王是忿怒相，这位修大威德而

得大成就的，流露出凶暴残酷的神情，见他的都惊慌失措，有的竟被他吓死了！这位大成就者原来没有修慈悲心。可见没有慈悲心，古德传来的什么高明修法，都不属于成佛因行的。菩提心、大悲心、空性见——三者是修菩萨行所必备的，切勿高推圣境，要从切近处学习起！我曾写有〈菩提心的修习次第〉、〈慈悲为佛法宗本〉、〈自利与利他〉、〈慧学概说〉等短篇。

依三心而修行，一切都是菩萨行。初修菩萨行的，经说「十善菩萨发大心」。十善是：不杀生、不不与取(偷盗)、不邪淫（出家的是「不淫」），这三善是正常合理的身行。不妄语、不两舌、不恶口、不绮语，这四善是正常合理的语（言文字）行。不贪、不瞋、不邪见，这三善是正常合理的意行。这里的不贪，是不贪著财利、名闻、权力；不瞋就是慈（悲）心；不邪见是知善恶业报、信三宝功德，知道前途的光明（解脱、成佛）都从自己的修集善行中来，不会迷妄的求神力等救护。这十善，如依三心而修，就是「十善菩萨」行了。或者觉得这是重于私德的，没有为人类谋幸福的积极态度，这是误会了！佛法是宗教的，不重视自己身心的净化，那是自救不了，焉能度人！经上说：「未能自度先度他，菩萨于此初发心。」怎样的先度他呢？如有福国利民的抱负，自己却没有学识，或生活糜烂，或一意孤行，他能达成伟大的抱负吗？所以菩萨发心，当然以「利他为先」，这是崇高的理想；要达成利他目的，不能不净化自己身心。这就是理想要高，而实行要从切近处做起。菩萨在坚定菩提、长养慈悲心、胜解缘起空性的正见中，净化身心，日渐进步。这不是说要自己解脱了、成了大菩萨、成了佛再来利他，而是在自身的进修中，「随分随力」的从事利他，不断进修，自身的福德、智慧渐大，利他的力量也越大，这是初学菩萨行者应有的认识。

修人菩萨行的人间佛教，「佛法」与「初期大乘」有良好的启示。如维摩诘长者，六度利益众生外，从事「治生」，是从事实业；「入治政法」，是从事政治；在「讲论处」宣讲正法，在「学堂（学校）诱开童蒙」，那是从事教育了。「淫坊」、「酒肆」也去，那是「示欲之过」、「能立其志（不乱）」。普入社会，使别人向善、向上，引发菩提心，这是一位在家大菩萨的形象。善财童子的参访善知识，表示了另一意义。善财所参访的善知识

，初三位是出家的比丘；开示的法门，是（系）念佛、观法、处众(僧)，正确的信解三宝，是修学佛法的前提。其他的善知识，比丘、比丘尼以外，有语言学者、艺术工作者、建筑师、数学家、医师、国王、鬻香师、航海者、法官；总之，出家菩萨以外，在家菩萨是普入各阶层的；也有深入外道，以外道身分而教化外道入佛法的。善知识（后来又加了一些鬼神）们的诱化方便，都是以自己所知所行来教人，所以形成了「同愿同行」的一群；也就是从不同事业，摄化有关的人，同向于成佛的大道（我依此而写有《青年的佛教》）。以自己所作而教人的，《阿含经》已这样说：如修行十善，那就「自作」、「教他作」、「赞叹（他人）作」、「见（他人）作（而心生）随喜」，就是自利利人了。这是弘扬佛法的善巧方便！试想：修学佛法（如十善）的佛弟子，在家庭中能尽到对家庭应尽的义务，使家庭更和谐更美好，能得到家庭成员的好感，一定能诱导而成为纯正的佛化家庭。在社会上，不论是田间、商店、工厂……中，都有同一事务的人；如学佛者能成为同事中的优良工作者，知识与能力以外，更重要的是德性，不只为自己，更能关怀他人，有布施、爱语、利行、同事的表现，那一定能引化有缘的同事归向佛道的。又如做医师的，为病人服务，治疗身病、心病，更为病人说到身心苦恼根源的烦恼病、根治烦恼病的佛道，从自己所知所行而引人学菩萨行，正是善财参访各善知识利他的最理想的方法！

从「初期大乘」时代到现在，从印度到中国，时地的差距太大。现代的人间佛教，自利利他，当然会有更多的佛事。利他的菩萨行，不出于慧与福。慧行，是使人从理解佛法，得到内心的净化；福行，是使人从事行中得到利益（两者也互相关涉）。以慧行来说，说法以外，如日报、杂志的编发，佛书的流通，广播、电视的弘法；佛学院与佛学研究所、佛教大学的创办；利用寒暑假，而作不同层次（儿童、青年……）的集体进修活动；佛教学术界的联系……重点在介绍佛法，祛除一般对佛法的误解，使人正确理解，而有利于佛法的深入人心。以福行来说，如贫穷、疾病、伤残、孤老、急难等社会福利事业的推行；家庭、工作不和协而苦痛，社会不同阶层的冲突而混乱，佛弟子应以超然关切的立场，使大家在和谐欢乐中进步。凡不违反佛法的

，一切都是好事。但从事于或慧或福的利他菩萨行，先应要求自身在佛法中的充实，以三心而行十善为基础。否则，弘化也好、慈济也好，上也者只是世间的善行，佛法的真义（与世学混淆）越来越稀薄了！下也者是「泥菩萨过河」（不见了），引起佛教的不良副作用。总之，菩萨发心利他，要站稳自己脚跟才得！

十 向正确的目标迈进

人菩萨行——人间佛教的开展，是适合现代的，但也可能引起副作用。我以为，佛法有不共一般神教的特性，是应该确认肯定的。记得二十年前，有人问我：为什么泰、锡等（小乘）佛教区，异教徒不容易发展，而大乘佛教徒却容易改信异教？我当时只叹息而无辞以对。这应该与佛法的宽容特性有关，但释尊的原始佛法，宽容是有原则的。如不否认印度的群神，而人间胜过天上，出家众是不会礼拜群神的，反而为天神所礼敬；「佛法」是彻底否弃了占卜、咒术、护摩、祈求——印度神教（也是一般低级）的宗教行仪。大乘佛教的无限宽容性（印度佛教老化的主因），发展到一切都是方便，终于天佛不二。中国佛教的理论，真是圆融深妙极了，但如应用到现实，那会出现怎样情形？近代太虚大师，是特长于融会贯通的！三十年发起组织「太虚大师学生会」，会员的资格是：返俗的也好，加入异教的也好，「去陕北」的也好。在大师的意境中，「夜叉、罗刹亦有其用处」（《太虚大师年谱》）。后来，学生会没有进行。会员这样的杂滥不纯，如真的进行组织活动，夜叉、罗刹（如黑社会一样）会对佛教引起怎样的负面作用？大乘佛教的宽容性，在有利于大乘流通的要求下，种种「方便」渐渐融摄进来，终于到达「天佛一如」的境界。我不反对方便，方便是不可能没有的，但方便有时空的适应性，也应有初期大乘「正直舍方便」的精神。如虚大师在〈我怎样判摄一切佛法〉中说：「到了这时候，……依天乘行果（天国土的净土、天色身的密宗），是要被谤为迷信神权的，不惟不是方便，而反成为障碍了！」虚大师长于圆融，而能放下方便，突显适应现代的「人生佛教」，可说是希有希有！但对读者，大师心目中的「人生佛教」，总不免为圆融所累！现在的台湾，「人生佛教」、「人间佛教」、「人乘佛教」，似乎渐渐兴起来，但适应

时代方便的多，契合佛法如实的少，本质上还是「天佛一如」。「人间」、「人生」、「人乘」的宣扬者，不也有人提倡「显密圆融」吗？如对佛法没有见地，以搞活动为目的，那是庸俗化而已，这里不必多说。重要的，有的以为「佛法」是解脱道，道德意识等于还在萌芽；道德意识是菩萨道，又觉得与解脱心不能合一，这是漠视般若与大悲相应的经说。有不用佛教术语来宏扬佛法的构想，这一发展的倾向，似乎有一定思想，而表现出来，却又是一切神道教都是无碍的共存，还是无所不可的圆融者。有的提倡「人间佛教」，而对佛法与异教（佛与神），表现出宽容而可以相通的态度。一般的发展倾向，近于印度晚期佛教的「天佛一如」、中国晚期佛教「三教同源」的现代化。为达成个己的意愿，或许是可能成功的，但对佛法的纯正化、现代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末后一著（为神教侵蚀而消灭）的隐忧。真正的人菩萨行，要认清佛法不共世间的特性，而「适应今时今地今人的实际需要」，如虚大师的〈从巴利语系佛教说到今菩萨行〉所说（以锡兰等佛教为小乘，虚大师还是承习传统，现在应作进一步的探求）。

以成佛为理想，修慈悲利他的菩萨道，到底要经历多少时间才能成佛，这是一般所要论到的问题。或说三大阿僧祇劫，或说四大阿僧祇劫，或说七大阿僧祇劫，或说无量阿僧祇劫，或说一生取办、即生成佛等，可说众说纷纭，莫衷一是。人心是矛盾的，说容易成佛，会觉得佛菩萨的不够伟大；如说久劫修成呢，又觉得太难，不敢发心修学，所以经中要说些随机的方便。其实菩萨真正发大心的，是不会计较这些的，只知道理想要崇高，行践要从平实处做起，「随分随力」，尽力而行。修行渐深渐广，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不问收获，功到自然成就的。如悲愿深而得无生忍，那就体悟不落时空数量的涅槃甚深，还说什么久成、速成呢？印度佛教早期的论师，以有限量心论菩萨道，所以为龙树所呵责：「佛言无量阿僧祇劫作功德，欲度众生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限！」(《大智度论》卷四)「大乘佛法」后期，又都觉得太久了，所以有速疾成佛说。太虚大师曾提出〈本人在佛法中之意趣〉，说到「甲、非研究佛书之学者」；「乙、不为专承一宗之徒裔」；「丙、无求即时成佛之贪心」；「丁、为学菩萨发

心而修学者。……愿以凡夫之身，学菩萨发心修行，即是本人意趣之所在」（《优婆塞戒经讲录》）。想即生成佛，急到连菩萨行也不要了，真是颠倒！虚大师在佛法中的意趣，可说是人间佛教、人菩萨行的最佳指南！

人间佛教的人菩萨行，不但是契机的，也是纯正的菩萨正常道。下面引一段旧作的〈自利与利他〉；「不忍圣教衰，不忍众生苦」的大心佛弟子，依菩萨正常道而坦然直进吧！

要长在生死中修菩萨行，自然要在生死中学习，要有一套长在生死而能普利众生的本领。……菩萨这套长在生死而能广利众生的本领，除「坚定信愿（菩提心）」、「长养慈悲」而外，主要的是「胜解空性」。观一切法如幻如化，了无自性，得二谛无碍的正见，是最主要的一著。所以经上说：「假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣。」（《杂阿含经》）唯有了达得生死与涅槃都是如幻如化的，这才能……。在生死中浮沉，因信愿（菩提心）、慈悲，特别是空胜解力，能逐渐的调伏烦恼，能做到烦恼虽小小现起而不会闯大乱子。不断烦恼（瞋、忿、恨、恼、嫉、害等，与慈悲相违反的，一定要伏除不起），也不致作出重大恶业。时时以众生的苦痛为苦痛、众生的利乐为利乐，我见一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什么堕落！唯有专为自己打算的，才随时有堕落的忧虑。发愿在生死中，常得见佛，常得闻法，「世世常行菩萨道」，这是初期大乘的共义，（也是）中观与瑜伽的共义。释尊在《中阿含经》中说：「阿难！我多行空。」（《瑜伽师地论》解说为：「世尊于昔修习菩萨行位，多修空住，故能速证阿耨多罗三藐三菩提。」）……大乘经的多明一切法空，即是不住生死、不住涅槃修菩萨行的成佛大方便！

末了，我再度表明自己：我对佛法作多方面的探求，写了一些，也讲了一些，但我不是宗派徒裔，也不是论师。我不希望博学多闻成一佛学者；也不想开一佛法百货公司，你要什么，我就给你什么（这是大菩萨模样）。我是继承太虚大师的思想路线（非「鬼化」的人生佛教），而想进一步的（非「天化」的）给以理论的证明。从印度佛教思想的演变过程中，探求契理契机的法门；也就是扬弃印度佛教史上衰老而濒临灭亡的佛教，而赞扬印度佛

教的少壮时代——这是适应现代、更能适应未来进步时代的佛法！现在，我的身体衰老了，而我的心却永远不离（佛教）少壮时代佛法的喜悦！愿生生世世在这苦难的人间，为人间的正觉之音而献身！

卷002

法海探珍

一 正法的本质及其体系

佛陀正觉的正法之流，适应人海思潮，展开了自由与谨严、自力与他力、平常与奥秘、浑括与严密等多种不同的风度；大、小、空、有，提示了种种不同的行解。在这万有不齐的法海潮中，波谲涛骇，也还有它内在的关联与条理。这吐纳百川、影现万象的法海，确乎使人惊叹它的伟大、高深，但错综复杂，也常使人茫然、偏执，不理解演化中的关联与条理，笼统融贯，使佛教的真义晦昧。现在的佛教教理，需要整理，但整理的工作是艰巨的，不是某一人的智力所能完成；这虽是出力不讨好的，但总得去做，那么，让我来一个试探！

宇宙人生的真相，虽可从不同的观点出发去理解说明，但这观点的适中正确与否，却大可讨论。「牵衣一角」或者「摘网一目」，即使能达到把握衣网的全体，但比之「振领提纲」，到底不同。释尊在生死大海里，在最适中最正确的观点，就是宇宙的中心——众生本位的生命据点上，竖起不共世间的法幢，开显人生实相，成为人生的指针。这生命中心的世间，佛陀的正觉是「我说缘起」。但「缘起甚深，难见难觉」，它不离我们的认识，我们却不认识它。譬如这个：

【图：Y28p0072_01.svg】

这是一个圆圈，一般人总觉得这样，其实则不尽然。读者或许发生疑惑，这是甚么呢？仔细再看，居然发现两个，一是内圈，一是外圈。真是越看越糊涂，非凝心细看不可！再看，再看，不觉豁然大悟，哦！原来是三个：

一是圈外，一是圈内，一是圈。其实孤立著的一，是神的化身，从来不曾存在过；有了独立的一，才想到对立著的二、中间两边的三。这一而二、二而三，或者看为竖的发展，或者看为横的组合，这一切是神的，不属于佛法。佛法呢？佛陀否定了一异为本的或横或竖的十四戏论、六十二种邪见，竖起佛教的正法——「我说缘起」。

诸法的缘起真相，在我们习以成性的根本无知没有被消融以前，是无法理解的。释尊大悲善巧，拿出彩画虚空的手段，「内心不违实相」，「外顺世俗」，给我们指出一条活路来。他也说一说异、说横说竖，但不同一般人的用心。凡是认识上的存在，是必然相待的，相待就是二，就是这个、那个(这是缘起的差别、缘起的彼此)。释尊所开显的，是一切法、一切法的中心——众生；那么，这个就是众生现实的苦痛世间，是生死，是无常；那个就是圣者现实的安乐出世间(勿望文生义)，是涅槃，是寂灭。「诸行无常」与「涅槃寂静」，在无可说处说出来。这还是相对静止的观察。动呢？从这生命无常，进入那涅槃寂静，须粉碎我们的根本无知，这叫「诸法无我」。诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，释尊用这三者，印定一切佛法，就是缘起正法的基本法则。诸法无我是更适中、更主要的，不但佛法的不共在此，佛法实践的特色也在此。离了这遍通一切法的无我，无常不是灰断，就是世间演变的俗见；涅槃更只是形而上的拟想，或神世界的别名。静止的观察是二，动的观察是三，还有非动非静一句吗？自然可以说有，却要另换一付眼光来。某人落在海里，逐浪浮沉，在生存线上挣扎。他忽然发现海岸在东方，离自己的所在地不远——二。于是乎他开始前进，冲破海浪，渐渐的远离西方，接近东方的海岸——三。好了！他一翻身滚上沙滩，躺在那春风拂拂的阳光里休息。正在那个时候，他究竟在东方呢？西方呢？是动还是静？——一。

释尊在那漫无边际的生死大海，这么一下，居然有话可说，说一、说二、说三。二是静止的，一是触著即犯，虚位而不用的(经上都称为不二)；想掀翻苦海，创造正觉的庄严净土，那动的三法印的理解与实践，是最适中的了。这三法印是缘起的，不要呆想它是一、是异、是横、是竖，说得明白一点，那只是缘起正法的三相(一实相印即是三法印)，也不纵，也不横，如∴三点

而不是三角的。佛陀建立起这样的体系，启示学佛者的途径。

【图：Y28p0075_01.svg】诸法无我（空）印、诸行无常印、涅槃寂静印、实相

释尊为甚么要建立这三法印呢？我们要知道：佛法不是甚么神秘，它只是适合众生的机感，给予正确而适当的指导。众生所要求的是真实(我体)、美满(乐趣)、善存(常在)，所厌恶的是虚妄(无我)、缺陷(苦)、毁灭(无常)。但他们所认为真实的，含有根本上的错误。他们的真理，在不断的否认过程中。宇宙人生的大谜，闹到今天，依旧是黑漆一团。他们心目中的快乐，没有标准，也缺少永久性，跟著心情的转移而变。他们适应的善存，自体与境界的贪恋、追求，结果还不是归于毁灭。在释尊的正觉中，真(我)美(乐)善(常)不是不可能，不过，世间一般人因著认识上的根本缺陷，引起行动上的错误，却是再也走不通，这非要别开生路不可；一般人所认为真美善，先给它个一一勘破，是无我，是苦，是无常。倘能「无常故苦，苦故无我」，一个翻身，才能踏上真美善的境地。这真美善，依印度人的名字，叫它做涅槃。依这样的见地，没有通过无我(第一义的)，那无常、苦、无我(对治的)是正确的，一般人心目中的常、乐、我是颠倒。通过了无我，那常、乐、我是正确的，无常、苦、无我反而是颠倒了。因此，佛法的体系，是这样：

【图：Y28p0076_01.svg】常（正）、无常（倒）、常（倒）、无常（正）、圣、凡、无我

二 三期佛教概说

从凡夫立足处的无常出发，通过空无我的实践，踏入无生寂灭的圣境，这缘起三法印，是佛法一贯的坦道。佛法不能离却三法印，佛教的演变，不外适应众生的机感，给以某一法印的特深解释罢了！不同的深刻发挥，不免有侧重某一法印的倾向，这使佛教分流出三个不同体系。这三个体系，虽然彻始彻终都存在，但特别在印度三期佛教中成为次第代起的三期思潮的主流。就是说，适应思想发展的程序，从三藏教——小乘的无常中心时代，演进到共大乘教——大乘的性空中心时代，再演进到不共大乘——一乘的真常中心

时代。这三期佛教的发展，虽难作严格的划分，但从三个不同思想体系的发扬成长而成为教海的主流上看，表现得非常明白，因此也可以相对的划分了。从释尊入灭(周敬王三十四年)到印度佛教衰歇(汴宋时)，有一千六百多年，分为三期，是这样：

(一世纪──五世纪) (六世纪──九世纪) (十世纪──十六世纪)

佛教─┬─小乘盛.....无常中心时代

└──┬──────共大乘盛.....性空中心时代

└──────────────────不共大乘盛.....真常中心时代

佛陀的根本佛教，非常雄浑有力、质朴、切实、富有弹性。佛灭第一夏，迦叶等结集经律，这决定了初期佛教小行大隐的发展。二世纪，阿育王统一印度，因他的热信，扩大了佛教的教化区，像末阐地到罽宾、摩呬陀到锡兰、大天到摩醯沙慢陀罗等。佛教也就因环境及师承等不同，渐分为十八部。四世纪初，阿育王的王统被篡，建立了薰迦王朝。布修耶米多罗王是婆罗门教的信仰者，因此，中印度的正统佛教，受到了极大的摧残。说一切有系──末阐地一派，得天独厚，它在罽宾、犍陀罗，没有受到摧残的厄运；承受三百年来弘扬的成果，在四、五、六世纪，达到最高潮。

迦膩色迦王(七世纪初期)，成为初、二期佛教的分界线。性空中心的大乘教，经典的传出，该是非常的早。「行在六度，解在真空」，在《增一阿含经．序品》中，已明确揭示出大乘佛教的纲领。《大事》已有十地的教义，脇尊者(六世纪)已见过般若。这大乘佛教的应时而兴，固然顺著理论发展自然趋势，从无常到空，在长期的辩论中，理会到非空不能成立无常；从生命本位的有情无我，扩展到宇宙论的一切无我。这一次的复兴，传说有弥勒下生。龙树(七世纪到八世纪初)、提婆(八世纪)都从南印到中印；在他们的传记里，都提到外道跋扈与复兴的困难。这一系的思想，是摄南印的大众系与西北印的说一切有系，让它在中印分别说系的基础上发展起来，这当然是从

其大体而言。中印的大乘佛教，经龙树、提婆的唱道，脱离小乘而独立，但它始终在外道、小乘的包围下。提婆以后，又转向衰运。这一期的佛教，却经西印转到北方，在大月氏、斫句迦等地完成空前的发展，传到中国来，这不能不说是迦腻色迦王信仰佛教的结果。性空中心的经论，虽说以大乘为主，但是大小共行的。「通教三乘，但为菩萨」，是时代的特征。这大小共行的见解，就是承认小果的究竟；在这点上，龙树也说不能因《法华经》的孤证而说二乘决定成佛。这大小共行，也贯彻在悟解的法性中，三乘同学般若，三乘同见法空，小乘的智断是菩萨的无生法忍。这与小乘学者的三乘同见无我而证一灭有关，灼然无疑。

第二、第三期佛教的区分，各方面的意见很不同，我的看法，十世纪起都属于后期佛教。这一期非常复杂，但真常无生是时代的主流。真常思想的存在，其来久矣！它与南印的大众系特别有关。七世纪中，印度教渐渐抬头，这时代思潮的演变，至少使它获得发展的有利条件。九世纪印度教大成，真常论者代替性空大乘，而成为时代的主流。一方面，它受了性空论者法法皆真、法法本净思想的启发；缘起性空的见地，不能适合时代(印度教复兴时代)的根机，于是乎展开了万有本真常净的实在论。佛性、如来藏、圆觉、常住真心、大般涅槃的思想，雄据了法界的最高峰。它是涅槃寂静的开显，真常论的发扬，达到一切众生成佛——一乘的结论。此外，八、九世纪中，无著师资唱道以说一切有系的思想为根本的大乘佛教。妄心生灭、三乘究竟、念佛是方便，这都与中期性空者相同。但它批判一切无自性，从经部的见地转上唯心论，有惊人的成就。但好景不常，十世纪以后，佛护、清辨出世，性空论复活起来，空有的诤论尖锐化。空有的纷诤，两败俱伤，不过促成了真常论更高度的发展。秘密佛教与真常论缔结不解缘，在真常本净的理论上发达起来。它的渊源很古，在九世纪时(东晋)，密典已在我国出现。十一世纪起，它就大露头角，发达到几乎与印度教浑然一体的地步。念佛(天)三昧，欲为方便，印度群神无不是佛菩萨的化身，第二期时代适应性的佛教，与悟无生忍以后的方便，在这一期中，成为究竟的大法。它们融摄了一切，龙树、无著他们，都被指定为秘密教的祖师。不过，圆融广大并不能拯救印度

佛教；十四世纪时，前弥曼萨派的鸠摩利罗、后弥曼萨派的商羯罗等，鼓吹吠檀多哲学，而佛教也就一蹶不振，日趋灭亡。

三 佛教的发展与判教

三期佛教的发展，与古德的判教，现出一致的倾向，这是很可注意的。印度的经论或我国古德的判教，大抵根据经典的先后与理致的浅深；本文却是依据论师的弘扬与经典流布人间的先后。判教者，从一切经都是佛陀一代所说的观念出发，它的判教，自然会遭遇困难。但经典的次第流布，古人也不否认。后出的经典，往往提到前出的；就在这一点上，古人据经判教，与史的发展，有了合一的可能性。三期佛教史的发展，承认三大思想系的始终存在，理解它的错综复杂性，在时代思潮的主流上去分判；这与偏执一经一论一句或洞观大势的不同。史的研究，不是为了考证，应有探索佛陀本怀的动机。它的最后目的，在发现演变中的共通点与发展中的因果递嬗，去把握佛教的核心，把它的真义开发出来。

从经典上看：初期佛教的经典，只说到法、毘奈耶，或修多罗、毘奈耶、摩得勒伽，并不自以为小乘。现在称它为三藏教，可说非常客观。第二期的经典，流传得很早。经中把佛教分为小乘、大乘，这不但在行果上不同，连说法的时间也有前后，《思益经》与《般若经》的「见第二法轮转」，是最忠实的叙述。第三期佛教，是非常复杂的，所以经中也有多种不同的三教说：《解深密经》的三时教，初说无常令厌，第二时说一切空，第三时要从空却遍计性去体证因空所显的真实(不空)，这与三期佛教的见解一致。还有《千钵经》的三时教，《金光明经》的转、照、持三教，前二时是同的，第三时是更明显的真常论与一乘。十世纪以后，空宗复兴，反映在经典上，就有《大乘妙智经》的三时教，它暗示了后期空宗的复兴，是在唯识以后，但不能符合佛教思想开展的全貌。《大乘理趣六波罗蜜多经》，说到三藏、般若波罗蜜多藏、秘密陀罗尼藏。这是密教盛行后的见解，传后期佛教的西藏，大都这样分判。它们之所以不能尽同，不外因后期佛教有各派错综的发达。从全体上看，《解深密经》三时，不能适合后代空宗与密教盛行的史实，它是后期中比较初出的。《大乘妙智经》三时，不但不能收摄后期大盛的密教

，也忽略了瑜伽以前的中观；它只是空有诤论中的一个剪影而已。《大乘理趣六波罗蜜多经》的判法，可以摄一切佛教；但忽略了大乘显教从三乘共大到大乘不共的划时代的不同。后期佛教，除复兴的空宗(也不纯粹)以外，都在唱道不空(妙有)。现在把它综合为第三期，同时承认它的复杂性，与各种三教说达到吻合。

从论典上看：龙树菩萨，立足在性空中心的见解上，把佛教分为三藏、摩诃衍。在后期中盛行的经典，当时已有出世的，所以他又把大乘分为三乘共般若与大乘不共般若二类，或分为显露与秘密，这与三期的看法相合。在真谛译的世亲论里，小乘、大乘、一乘的分判，也并无矛盾。

从我国古德判教上看：地论师的四宗，因缘、假名从初期开出(其实还不止)，不真宗指三论等，真宗指地论等，这与三期佛教的次第全同。贤首虽分五教，后人把它摄为法相、破相、显性三宗，那不是又相同吗？嘉祥的三论宗，虽标揭关河古义，只分小乘、大乘，但它也曾在僧叡的「阿含为之作……般若为之照」以下，加上「方便为之融」；这三阶的次第，等于证实三期佛教的不容否认。天台呢？藏通别圆四教本是从龙树三教引伸出来；可以说，它在三期佛教以上，加了中国发挥的新体系。

最近太虚大师提出三期佛教，从小乘、大乘显教、大乘密教的盛行上划为三期。从它的盛行上看，确乎如此，并且还有教证。但我那时的意见：教理行都要在三期佛教中统一起来，那一时代有那一时代的理论特征性、行践特色，不但要在佛陀的基本思想中获得根据，还要行解一贯。不能唱道这一时代的中心理论，又提倡另一时代的中心行践。这样，愿意提出点愚者之见。我国过去的密宗，虽然也曾自居《华严经》之上或《法华经》之上，但教理的基本体系，并不能超出台贤。所以从三期佛教的教理行的统一上看，密宗应与显教大乘一分的真常论合一。无著师资的瑜伽派，应属于那一时期呢？这倒是值得研究的。天台宗的别教，本来与贤家的终教相近；但贤首因奘传唯识学渐教、三乘、生灭心为染净依等，把它放在始空以前，结果与天台的教判再也不能沟通。无著师资的学说，特别是奘传的唯识学，富有适合中期佛教的成分。但从无著师资的论典去看，建立因果缘起，不论是真妄和合或

者生灭心，赖耶总是深细不可知的，是不共小乘的见地。赖耶转成法身，法身是真常的，《摄大乘论》、《大乘庄严经论》都这样说，它与如来藏出缠的见地一致。大乘离执证真的见道，是不共小乘的。这一系的学者，思想或有出入，但从不离开圆成实非空的见解。「唯心」、「真常」，是后期佛教的特征。它是后期佛教的，它绝不比《大涅槃经》、《金光明经》、《胜鬘经》、《如来藏经》等早出。它是从说一切有系的基础上，培植起唯心真常的大乘之花。它是大乘佛教中后起的生力军，用飞快的速度，从无常论达到真常。

四 法身尚在人间

经典记载如来的正法，因之被称为法身。「如来生身虽灭，法身尚存」，这是生在佛灭后二十六纪的我们所应该欣幸的。现存人间的佛典，数量多而有广大信众的，可以分为三系：一、巴利文系：三世纪中，摩呬陀到锡兰，开始传入佛教。四世纪末年，在大寺结集三藏。这是有名的巴利文佛教，成为今日南方佛教的圣典。二、华文系：七世纪(汉桓帝时)起，到十五世纪(汴宋时)止，我国经过九世纪的长期翻译，成为六千卷的大藏；从我国内地又流传到海东。三、藏文系：从十二世纪(唐太宗时)到十六世纪，佛经传入我国的西藏。除藏卫外，还流行康、青、蒙古一带。

巴利文系，纯粹属于初期佛教，它是上座中的分别说系——分别说系的铜鍱部，并且是依九世纪的觉音尊者为标准的，所以有人称它为新上座部。它有七部毘昙；在制度上，它维持一种接近原始佛教的僧制，这是从事巴利文的修学者所应该注意的地方。

华文系的传译，已是印度第二期佛教发扬的时代，所以最初传来，已大小并盛。它与西域的佛教，特别有关。在华文圣典中，初期佛教有化地、法藏、大众、有部的广律，还有饮光部的戒经，法藏、正量、铜鍱部的律论，这在佛陀制戒与组织僧团的原则的探讨上，实为人间佛典中的瓌宝。在论典上，除说一切有系的身、义、六足等以外，有非常古型的《舍利弗阿毘昙论》、富有新意的《成实论》。第二期佛教，除大乘经以外，龙树的《大智度

论》与《十住毘婆沙论》，洋洋巨制，根本而详备的龙树学，是华文佛教无上的光荣！传译者罗什三藏不朽的功绩，使吾人生起无限的敬意。后期佛教里关于无著系的，传译得非常完备又精严，《成唯识论》是著名的代表作。发扬《楞伽经》、《胜鬘经》等的论典，有马鸣、坚慧论，特别是《大乘起信论》，它虽只短短两卷，却有与《大智度论》、《成唯识论》同等的价值。《大智度论》、《成唯识论》、《大乘起信论》，是华文大乘论的精髓，代表大乘法门的三个体系。后期佛教的空宗论典，是我们所欠缺的，但不是没有翻译的机会，这不得不要怪玄奘师资了！在密典，前三部大体完具，少有无上瑜伽。为甚么少？赵宋的帝王，认为中国系礼义廉耻之邦，伪经不容乱传，有的译出而被禁止了的。从这简短的叙述看来，华文佛教是具足三期的圣典，初期比巴利文系更有价值；中期是它的光荣；后期有所缺也有所长。还有一点，隋唐以前传译的大乘经，译笔虽或者拙劣些，但保存了初期大乘(中期)的几多古义，而是后期佛教所忽略的东西。华文佛教反映了印度三期佛教的全貌。

藏文系的精彩在后期。初期佛教，它的欠缺太多，连四阿含也没有；论是偏重十世纪的《俱舍论》与论疏；律是有部后期的。中期佛教的经典很丰富。西藏虽然盛行性空法门，但龙树、提婆的论典，仅有几部小品的著作，而且还是偈颂。后期佛教，无著系的论典很详备，特别是陈那、法称的因明。因明虽属于外明，但也大可注意；不但后期印度佛教的大、小、空、有都在因明辩论(现在还盛行西藏)的指导之下，并且因明论里还含有陈那、法称的随理行的唯识学。后起的空宗，是藏文佛学的骄傲！不但论典多、派别多，且受了时代的影响，所以还是非常精严的。密典的数量，异常庞大，可说应有尽有。无上瑜伽的《集密》、《胜乐》、《欢喜》、《大威德》、《时轮》等，代表了印度佛教最后的一著。

五 无常、性空、真常

无常论、性空论、真常论，可以从两方面去解说：一、从体悟真理(宗)上看；二、从安立圣教上看。

从体悟真理上看：佛教解脱，重在体悟宇宙人生的真理。因学者所悟证的有浅、深、偏、圆的差别，所以各派的见解也有不同。有的以为现观一切法的刹那生灭(无常)，就是通达真理。像有部的八忍八智见四谛理，通达无常也在悟见真理之内。在佛法中，虽没有但见无常的，但以见无常为悟真理，确是初期佛教特色之一(小乘不一定如此)，所以就称之为无常论。有的以为不然，见无常不一定见理，要通达内而身心、外而世界的一切皆空无我，才是正见实相。通达我、法无自性空，是中期大乘的特色，所以就称之为性空论。性空是说它没有自体，没有自体怎么就是真理呢？无常只是现象的幻相，也不是真实；所以要证悟真实不空、常恒不变、清净周遍的万有实体，才是证悟实相。这是后期大乘的特色，所以就称为真常论。这三种悟解，也始终存在，但从时代主流上著眼，可以把它作为三期佛教的标帜。

从安立圣教上看：佛法有杂染世间的流转门、清净出世的还灭门(就是四谛、三法印)，不论大、小、空、有，都必须把它在理论上建立起来；这就需要有个基本的法则，作为说明的出发点。因学者的见解不同，就分成三系：一、出世清净，要依杂染而有；如果没有杂染，也就无从说明离染的清净；因此，问题就侧重在杂染缘起。不论杂染世间的轮流六道，或离恶行善、转染还净，都得在生灭无常的因果中建立，依生灭无常的因果法则说明一切，不论是一切有为法，或心心所法，或细心，都可以称为无常论。二、杂染清净的可以转变，是因为它没有固定的自性，没有自性就是空。因为无自性空，所以有从缘的必要；从缘起灭，所以诸行是无常的。如果在一切法上，通达性空无我，那就契证不生不灭的真相了。这依性空出发说明一切，所以叫性空论。三、一切法不能没有所依的实体，变化之中，还有不变者在，非有真常的本体，不能建立一切。我们迷却真常，所以有虚妄变幻的生死；如果远离妄倒，真常寂静的本体自然全体显现了。这依真常说明一切的，叫它做真常论。这三种所依的见解，也彻始彻终都存在。它与所证的三论，并不一定合一。但初期的婆沙师、中期的中观家、后期的真心派，所依与所证，都是贯彻统一了的；它也就是时代的主流。

建立圣教的基本法则，彼此之间虽在互相否认，但佛教史上，确有这三个体系，这可以拿后期佛教的三大派作一例证。无著师资是无常论的，依《摄大乘论》看，一切法不出三性(染净)，依他起是染净的中心，一方面「是无所有非真实义显现所依」，一方面是「若无依他起，圆成实亦无」。依他起是虚妄生灭法，染妄的阿赖耶识，是其中最根本的，称为「所知依」。从这生灭无常的中心出发，无自性空是不能安立染净因果的；这从《瑜伽师地论》的破「恶取空」，到《成唯识论》的破「执遣相空理为究竟者」，是一贯的见解。染净因果，要在生灭上建立，种子六义中的「刹那灭」，不但否认真常是杂染因，也不许它是清净因。清辨、月称他们是性空论，是中期大乘的复兴，不妨从龙树论去看。「以有空义故，一切法得成」，揭出了基本的特点。如一法有毫厘许的自性，它就无须乎因缘；有自性的东西，彼此隔别，也不能成立前后的联系；所以要无自性的生灭，才能相续，「虽空亦不断，相续亦不常」，这是空的无常论。

「离三解脱门，无道无果」；「无所得故，能动能出」；一切法性空，所以正见性空，就得解脱出离。「语言尽竟，心行亦讫，不生不灭，法如涅槃」，这是空的真常论。不许空，无常是断灭的邪见；常心不变，不过是梵王(就是梵天)的旧说而已——龙树抨击非无自性的无常与真常，也够明显了。《大乘起信论》是真常论，但否认它的很多，不妨根据经典来解说：「如来藏是依、是持、是住持、是建立……依如来藏故有生死，依如来藏故证涅槃。」如来藏是常住不变的、清净周遍的，依真常建立一切，已非常明显。与这如来藏不异不离的，有那非刹那灭的无漏习气，就是称性无为功德。这如来藏与无漏习气的融然一体，成为厌苦求乐的根本动力，也就是离染所显的真常法身。同时，它也是离异的刹那有漏习气的依止，这本净的真相与客尘的业相，在不思议的交织之下，展开了虚妄变幻的生死。真常的如来藏，是轮转中的受苦受乐者，它「譬如伎儿，变现诸趣」。这与瑜伽派的妄心为依止、与有漏习气无异无杂、无漏习气(也不是无为非刹那)反而依附赖耶，转了个一百八十度角。

无常论者，虽想用「迷悟依」一句话，把它拉在自己的体系里，但总觉得有点奇突，于是乎有人说「《楞伽》体用未明」。其实《楞伽经》等别有体系，根本的见解，无常生灭是不能建立一切。「譬如破瓶不作瓶事，亦如焦种不作芽事。如是，大慧！若阴界入性已灭、今灭、当灭，自心妄想见，无因故。」为甚么要依如来藏呢？「其余诸识有生有灭，意意识等念念有七」；这刹那生灭的「七识，不流转、不受苦乐，非涅槃因」。所以不成为流转中的受苦乐者，只因它念念生灭。所以依「离无常过」的清净如来藏，才能建立轮转生死。如果不理解这一原则，无常论者还是别谈《楞伽经》好！攻讦《大乘起信论》，更不免多事了。在真常论的见地上，「空者，即是遍计性」。如来藏不与杂染相应，所以叫空，不是说它的自体是空。「如来藏不同外道之我」，所以说「无我之藏」，「离于我论」。如果性空论者要曲解它，也是同样的笑话。这三系，都在建立自己，否认别系，或说另一系不了义。偏依一宗，或者可以否认对方是正确，但经论中有这三系存在，却不容否认。

六 融贯与抉择

三期佛教与三大思想系的开展，不出缘起三法印的解说；因时众的需要，或观点的偏重，成为不同的体系。从说教的立场说，众生根机无量，绝不能用机械划一的方法去摄受，所以经上说「如来不得作一定说」；「虽有五部，皆不妨如来法界」。但从时代风尚这一点说，就不妨侧重某一系更为时众需要的法门。释尊出世时，印度沉浸在苦行的空气中，初期佛教的谨严、头陀行、无常厌离的思想，自然是当机的。印度教复兴以后，后期佛教适应吠檀多哲学的梵我论、真常、唯心、因乐得乐，自然会风行一时。因根性的众多，所以不必偏废；但时代思潮的适应，绝不容漠视。如果从受法者的立场说，「各各自依见，戏论起诤竞，知此为知实，不知为谤法」；那种自是非他的见解，是愚者的妄执。在善于修学的人，像龙树说：「智者得般若波罗蜜故，入三种法门无所碍。」在这个见解中，看你会不会学，此外就无话可说。

如把佛教的思想从学术的见地去处理它，能不能说有浅深呢？虽然可以说相破相成，因彼此意见的出入，互相评论，使佛法正确深刻的内容开显出来；但自有暴露缺点而衰落的，或因思辨而成为支离破碎，甚至忽略违失佛意的。但这并不容易，非要理解各家思想的动机不可；否则，不是受了形式上的欺骗，就是用自己的主观去评判一切。

探索三大思想系的教典，性空论到底是正确而深刻的。在虚妄唯心者所依的《解深密经》，它本身就表示这个见解：五事具足的利根，它无须乎解深密。五事不具足的钝根，或者怀疑否认，或者颠倒乱说，于是不得不作浅显明了的解说。它的分离俗有，与龙树「为初学者作差别说」的见解，完全一致。真实唯心，是方便假说的，《楞伽经》不曾这样说吗？「若说真实者，彼心无真实」；「言心起众相，开悟诸凡夫」。龙树说：对治境实心虚(唯物论)的妄执，所以说唯心。这确定了唯心在佛教中的价值。

从佛教思想开展中去研究，更使我们理解性空的深刻正确，这不妨从三法印去观察。「诸行无常印」，在初期佛教中，或觉得刹那生灭不能说明业果的相续与缚脱间的联系；它们要求用中之体、动中之静，犊子系的不可说我，经量本计的胜义我，大众系的意界是常、一心是常，走向真我常心论。或者觉得假名相续可以成立前后的联系，但三世实有者，看做机械式的累积；现在有过未无者，有此无彼，有彼无此，也无法打开困难。比较有办法的，分别说系的上座一心二时，在预备粉碎微粒子的刹那；化地部的诸行生灭无常，心色都有转变，是性空论的前驱。理智不断的探发，中期佛教的性空论者，建立起无性从缘的如幻生灭论。「虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说」，才给它完全解决。一切皆空的雷音，震动了法界！无常的假名相续的一心论者，在现在幻有(自相有)过未假立的思想中，发扬起来。还有真我常心论者，在真实一如的平等中、三世迁流的不变中合流，构成后期佛教的两大唯心论。

但究竟怎样相续流转，在原则上，与初期佛教者毫无差别。谈到「诸法无我印」，无我无我所或空无我，根本佛教早已明确的宣说，并把它规定为从凡入圣的必经之道。初期佛教中，有多种不同的见解：有为无为实有而没

有我的，像有部；有为实有(还有一分空)而无为无实的，像经部；有为虚妄而无为真实的，像大众系的多闻分别部；我法皆空，分别说系虽已说到，但还不能理解毕竟性空。小乘学者谈空，有时用「分破空」，在空间上，分析到最微细的色法(极微)；在时间上，分析到不可再分析的时间单位(刹那)；这样的空，最后还是实有的。有时用「观空」，所认识的一切，只是能知的影像；它不但不能空心，还从二元的见地，在认识界的背后，主张有一一法的自体。他们的内心，总觉得非有点实在才行。这一点实在，就是神的别名。性空论者理会到一一人的自我(灵魂)、全宇宙的创造主、一一法的真实体、全宇宙的实体——这一切从同一根源出发，一切是「神我」的别名。唯有在性空论中，才能圆见诸法无我的真义、佛法不共世间的特色。

经一切皆空的启发，无常者与真常者走上新的园地。虚妄唯心者，折衷经部、有部的见解，从认识的二元论，演变到唯心。境空心有，滞留在观空的圈子里。《成唯识论》把它回复到《瑜伽师地论》之古，「有为无为有，我及我所无」，是更毘昙化了。真常论者，从有情本位的真我、常心，演化到万有的大我与真心。佛性、如来藏，虽因无始尘染，把它局促在小我中；一旦离系，就成为遍通万有的实体了。虚妄唯心者，立足在有心无境的据点，心固然是有，无为也是真实。真常论者要进步些，它认为有为的心境，都是生灭无常而无实的，唯无为是实有。性空论者看来，有为、无为都是缘起性空的，达到空无我的最高峰。从「涅槃寂静印」看：涅槃是圣者的圣境，本不必多说；如从名相上去推论，完全落在拟议中。一切有者，分离了生灭与不生灭，灰身灭智，使涅槃枯寂得一无生气。大众系中，像多闻分别部，主张「道通无为」，积极的大涅槃，又转上常乐我净、佛寿无量。中期的性空论者，在通达法性空中，才打破了闷葫芦，唯有在涅槃如幻如化的正见中，才能体会融然空寂的圣境。

这「法相如涅槃」的名言，后期佛教的真常论，把它看为真常不空的万有实体，于是要「离远离幻」，到离无可离了。这一点，妄心论者也得跟它走。拟议圣境的风尚，在中国盛极一时。探索佛教思想的关要，性空者的最为深刻正确，可说明白如绘。不过真常者与妄心者，虽多少有所滞，但某些

理论的开发，不能不钦佩他们！

我想再作一个简单忠实的评判：诸行无常，是偏于有为的；它的困难，在转染成净；引发无漏，是它最脆弱的一环。涅槃寂静，是偏于无为的；它的困难，在依真起妄；不生不灭的真常，怎样的成为幻象的本质？唯有诸法无我，才遍通一切，「生灭即不生灭」，无性的生灭与无性的常寂，在一切皆空中，达到「世间与涅槃，无毫厘差别」的结论。

三法印与一实相印的关系如何？在性空论者的见地，像龙树菩萨说：三法印即是一实相印。如果无常不合实相，就不成其为印了。不过，初期似乎是多说三法印；后期多说一实相印；唯有在中期佛教中，才能一以贯之，没有离一实相的三法印，也没有离三法印的一实相。

七 中道之行

佛教是实践的人生宗教。「诵习千章，不如一行」，就是教理的探索，目的也在获得正知正见，以指导行践。理解与行践，必然一贯；这在三期佛教的行践中，可以完美证实。佛法中的神奇与臭腐，行践就是试金石。佛陀的本怀，唯有在行践中，才能突破空谈的罥索，正确的把握它。

初期佛教，比较接近原始佛教，它的行践特色，可以从佛陀适应时代的根机中去理解。当时的印度，可以分为两大流：一、是出家的苦行者，目的在个人的解脱；除实行严酷的苦行外，注重禅定的修养，以达到廓然无累的解脱。这解脱，在佛陀看来，只是一种定境而已。二、是在家的乐行者，目的在五欲的享受，在后世人、天的快乐；所用的方法，是布施、持戒、祭祀天神。佛陀适应时代的根性，唱道中道之行。反对祭祀，但承认诸天是众生之一。批评无益的苦行，但也赞叹合理的淡泊知足。大体上，初期佛教的声闻(出家)弟子，衣食知足，淡泊、清净、少事少业，修习禅定，是适应这出家苦行者的。释尊的常随众，不多是从外道中来吗？不同的，在注重出世的「无我正见」，与不许有害身心的苦行。其实，在家经营事业，生育男女、也还是可以解脱(兼摄乐行者)。那还不能接受出世法的，佛常说「端正法」，就是布施、持戒、生天之法。这主要的，是适应在家的乐行者。释尊反对

他们的祭祀生天，但劝导他们布施、持戒，这可以得人间、天上的果报。不过，要生高级的色、无色天，那非修禅定不可，这又是兼摄苦行者了。

【图：Y28p0101_01.svg】印度的时代根性、乐行者、苦行者、祭祀、布施、持戒、苦行、淡泊、禅定、无我慧、人乘、天乘、出世法、佛教中道之行

这样看来，人乘是侧重施、戒的，天乘又加禅定，出世法再加无我慧。当时出世法，虽可说全部是声闻乘，但也还偶有菩萨，菩萨是侧重利他的。在一般声闻弟子看来，菩萨虽在僧中持戒，但「不修禅定，不断烦恼」。所以声闻是侧重因定发慧的，菩萨是注重布施、持戒的。据初期佛教的解说，在智慧上讲，声闻、菩萨，都是观察无常而厌离世间的。总结起来作大体上的分别，人乘是世间乐行者的改善，天乘是世间苦行者的救济；声闻、缘觉乘是引导苦行者出世的，菩萨乘是引导乐行者出世的。从世间到出世的层次上看，布施不如持戒，持戒不如禅定，禅定不如智慧。但从以智慧为主的出世法看，那又声闻的戒、定(自利的)，不如菩萨的侧重施、戒(利他的)了。这一点，将成为佛教徒行践的尺度。

从声闻乘为主的，转入人身菩萨(适应积极的、入世的)为主的，就是中期佛教。声闻弟子，已不是教化的对象主机，他需要修学般若，已在埋怨自己为甚么不想做菩萨了。初期佛教中的在家弟子，像贤护等十六开士，宝积、净名等五百人，王公、宰官，乃至妇女、童子，成为佛教的中心人物。印度的群神——天，也在渐露头角。梵王是三果，帝释是初果，诸天听法，本来初期佛教也有这样的记载。现在，诸天、龙、鬼、观世音等已现菩萨身了。因此，修行苦行的外道(天乘行者)领袖，也大有菩萨在。

在复杂根性与不同的行践中，可以分为三大类：据龙树菩萨说：一、一分钝根的菩萨，最初观察五蕴生灭无常、不净，要久而久之，才能观察一切法性空；这是「从无常入空……」的。这一类大乘学者，经上说他「无数无量发菩萨心，难得若一若二住不退者」。我们要知道：大乘菩萨，要修行六度、四摄去利他的；像这样充满了厌离世间、生死可痛的心情，焉能克服难

关、完成入世度生的目的？这样的学者，百分之百是退堕凡小的。二、一分中根菩萨，最初发心，就观察一切法空不生不灭，这是中期大乘依人乘而趣入佛乘的正机，是「从空入无生……」的。唯有理解一切性空，才能不厌世间、不恋世间；才能不著涅槃，却向涅槃前进。这样的大乘行者，「与菩提心相应，大悲为上首，无所得为方便」，去实行菩萨的六度、四摄行。他一面培养悲心，去实行布施、持戒、慈忍等利他事业；一面理解性空的真理，在内心中去体验。这需要同时推进，因为悲智不足去专修禅定就要被定力所拘；不厚厚的培植布施、持戒、慈忍的根基，一心想证空，这是邪空；

如果智胜于悲，就有退堕小乘的危险。所以在悲心没有深切、悲事没有积集，他不求证悟；「遍学一切法门」，随分随力去利人。他时常警告自己：「今是学时，非是证时。」三、一类利根的菩萨，他飞快的得无生忍，也有即身成佛的。龙树没有谈到从何下手，或者是从涅槃无生入佛道的。这根性的不同，性空论者的见解，既不是无始法尔生成的，也不像一分拙劣的学者，把钝根、利根看为初学与久学。根性的不同，在它「最初发心」以前，有没有积集福智资粮。成佛要度众生，要福德、智慧，这不是可以侥幸的。钝根者(现在盲目的学者，称为利根)，几乎从来没有积集功德(悲事)，忽略利他而急求自证的习气异常强。因种过少分智慧，偶然的见佛发菩提心，但厌离的劣慧，使他立刻失败。这与丝毫无备，仓卒应战，与优势的敌军硬碰，结果是全军覆没一样。那中根者，多少积集智慧功德；发心以后，他理解事实，采取任重致远的中道之行，不敢急求自证。悲心一天天的深切，功德也渐广大，智慧也同时深入，坦然直进，完成最高的目的。

这像没有充分的准备，而事实上不得不应战，那必须采用消耗战，争取时间，稳扎稳打，歼灭敌人一样。那利根的，在未曾发心以前，虽没有机缘见佛闻法，却能处处行利他行，为人群谋幸福。福德广大了，烦恼也就被部分的折伏。因为入世利他，所以会遇见善友扶助，不致堕落。在世俗学术的研究中，也推论出接近佛法的见地。这样的无量世来利他忘己，一旦见佛闻法发菩提心，自然直入无生，完成圆满正觉了。这像充分预备，计划严密，实行闪电战一样。总之，根机的利钝，全在未发心以前的有没有准备，与正

法的浅深无关。醍醐、毒药，并不是一定的。虽有这三类，钝根与小乘学者所说的相同，容易堕落。后一类，希有希有，所以无著、世亲他们也就不去说它。要学大乘行、自利利他，那唯有采取积集悲智、学而不证的正轨(前机急求自证失败；后机自然的立刻证悟，不是勉强得来)。或者认为非迫切的厌离自己的生死(无常苦)，他绝不能认识他人的苦痛、发大悲心去利人。他们的意见，非「从无常门入」不可，这是非常错误的。

他如果愿意一读《诸法无行经》，就知道行径的各别了。「从空而入」的依人乘而进趣佛乘，不是贪恋世间；在性空的正见中，才能观生死无常而不致退失呀！从人类菩萨为主，转化为天身菩萨为主的，是后期佛教。在后期佛教的法会中，已少有小乘圣者参加的资格，除非他愿意转变。中期佛教大乘的菩萨，一分已不知去向，一分与印度群神合流。原来印度的诸天、龙、鬼、夜叉、罗刹他们，竟然都是诸佛菩萨的示现。因此，从诸天、夜叉等传出的法门，虽然近于印度的外道，其实却说得特别高妙。

后期佛教，经过的时间很长，意见也不能一致。大体上，菩萨有钝渐之机；有从无常入空、从空入无生的渐机(后期的初阶段，也有只许这一类的)，要三大阿僧祇劫才能成佛。有直入顿入的利机，这利机，虽有的主张直入无生或直入佛道的，有的以为还是从无常来，不过走得快些；总之是速成的。时代的当机者，是利根，我们不妨看看它的行践。它是唯心的：唯心本是后期佛教的特征，因唯心的理论与利他非神通不可的见解，我们认为一般的难行大行不成其为波罗蜜多，因为它不得究竟。如果从定发通，最好体悟清净法相，真俗双运，才能一修一切修，一行一切行，在定中分身千百亿，度脱一切众生，它要急急的从事禅定的修习了！它又是速成的：前二期佛教，有一个原则，就是成就愈大，所需的时间、事业愈多。声闻三生六十劫，缘觉四生百劫，菩萨三大阿僧祇劫；到中期佛教，达到「三僧祇劫有限有量」的见解。虽有顿入的，那是发心以前久久修习得来。这种但知利他、不问何时证悟的见地，在后期佛教中突变，就是法门愈妙，成佛愈快。

「三生取办」、「即身成佛」、「即心即佛」，这当然适合一般口味的。它又是他力的：「自依止，法依止，不余依止」，是佛法的精髓。中期佛教

也还是「自力不由他」。诸佛护持，天龙拥护，也是尽其在我，达到一定阶段，才有外缘来助成。说明白一点，自己有法，他才来护，并不是请托帮忙。易行道的念佛，也只是能除怖畏，也是壮壮胆的。有人想找一条容易成佛的方法，给龙树菩萨一顿教训：怎么这样下劣的根性！然后摄他，教他念佛，后来再说别的行法。他说你不是教我念佛吗？龙树说：那有单单念佛可为以成佛呢？但后期的佛教，受著外道的压迫，觉得有托庇诸天（其实是佛菩萨）的必要。他力的顶点，达到要学佛，非得先请护法神不可。它又是神秘的：若行者感到人生无味，有点活不下去，实行厌离自杀；如来苦心孤诣教他们念佛的功德相好、念天上的快乐，这在初期佛教也有。中期佛教，似乎要发达些，但还不出安心的范围。等到后期佛教，佛菩萨与诸天融成一体，不但求生净土是念佛，密宗的三密相应、修天色身，何尝不是念佛？

佛与天既然是合一，印度神教的仪式与修行的方法，自然也可与佛法合一。茅草可以除罪业，牛粪可以涂地；尸骨大有用处；念念有词的真言，更是有不可思议的效力；看地理、卜善恶；讲星宿定吉凶；求雨、求晴、求子、求财；烧护摩；修起尸法；「方便为究竟」。印度民俗的一切，在后期佛教中，无所不包，岂不圆融广大哉！它又是淫欲为道的：初期佛教的浓厚禁欲色彩，本是适应出家僧团的规则，并不是究竟谈；在家弟子不照样也可以悟道吗？不但说淫欲不障道，并且还是妙道，这至少也有点深奥。「先以欲钩牵，后令入佛智」，在中期佛教里，是大地菩萨的随机适应。「淫怒痴即是戒定慧」，也是在说佛法不离世间。后期佛教的佛与天统一以后，天有天女，佛菩萨也要明妃。「般若为母，方便为父」的圣教，索性用男女的关系来表现。适应遍行外道等淫欲为道的思想，渐渐的从象征的达到事实的。生殖器称为金刚、莲华；精血称为赤白菩提心；交合是入定；交合的乐触是大乐；男女的精血，称为灌顶；

既可即身成佛，又可洋洋乎乐在其中，岂不妙极了吗？这唯心的、他力的、速成的、神秘的、淫欲为道的后期佛教的主流，当然微妙不可思议！但「大慈大悲，自利利他」的大乘佛法，能不能在这样的实践下兑现，确乎值得注意。

这三期的佛教，都有菩萨，从他们的实践看来，初期是依小乘行(厌离为先)而趣入佛乘的；中期的主机，是依人乘行而趣入佛乘的；后期的主机，是依天(神)乘行而趣入佛乘的。环顾现实，探索佛心，我们应提倡些甚么？有眼睛的当看！有耳朵的当听！

八 少壮的佛教

印度的三期佛教，在理论上、行践上，都有它一贯的特征。这三期佛教，正像人的一生：初期佛教是童年，它活泼天真、切实，批评阶级制、苦行、迷信、祭天、淫荡、神我，指导了不苦不乐的人生正轨。不过，正法的内容，还没有具体的开发，理论上幼稚了些。它还在求学时代，重于自利。中期佛教，是少壮时代，理智正确发达，行动也能切实，它不但自利，还要利他。它不像小孩的乱跳、老翁的倚杖闲眺，它富有生命、朝气，大踏步向前走。不过世间的经历渐多，不随时检讨，惰性、自私怕要跃跃欲试了。后期佛教是衰老，一直向灭亡前进。它的经验丰富，哲理的思辨，中期也有不及它的地方。它的惰性渐深，暮气沉沉，专为子女玉帛打算，却口口声声说为人。上次，虚大师南洋访问回来，说锡兰教理是小乘，行为是大乘；中国理论是大乘，行为是小乘。我看：南方佛教较有实际利人的行为，这是初期佛教的本色。现阶段的中国佛教，不但理论是后期的大乘，唯心的、他力的、速成的行践，也都是后期佛教的本色。我们如果要复兴中国佛教，使佛教的救世成为现实，非推动中期的少壮青年的佛教不可。后期佛教，可以请它做顾问，取它一分丰富的经验。我们更得发扬初期的天真、切实的精神。以中国内地特有的中期佛教的思想，摄取藏文系及巴利文系的宝贵成分，发扬佛陀本怀的即人成佛的佛教！

卷003

中国佛教琐谈

一 生

「解脱生死」，是修行佛法的根本问题，所以「了生死」、「了生脱死」，成为中国佛教界的一般论题。然而什么是生，什么是死，大家似乎并不想正确的去认识，所以不免有以讹传讹的传说流行。

依我们人类来说，一般以为胎儿从母胎中诞生，就是生，释迦佛不也是四月初八日生的吗？不错，这只是常识所说的生，一般误解了以为这是「了生死」的生，于是传出了「投胎」的故事。如说：老爷睡在书房中，似梦非梦的见某人进来。正在惊疑不定，丫环来报：夫人生了公子。哦！孩子就是某人的灵魂投胎而生的。又如说：有女人怀孕，过了十个月，还没有生下孩子。等山中某老禅师坐化了，女人才生下孩子来，所以孩子是某老禅师的转世。我国有太多的这类「投胎」故事，使人相信三世因果。其实，这是我国佛教界的错误传说！依佛法说，什么是生？生是一期新生命的开始。约胎生的人类来说，父精、母血（现代称为精子、卵子）和合，因业力而「识」依精、血生起，名为「结生」。从此，「识缘名色，名色缘识」，也就是心与肉体的相依，日渐成长。正常的，经三十八（个）七日（约二百七十天）而诞生。所以，生老病死的生，是新生命的开始；人是依父精、母血、识——三事结合而开始的。结胎以后，早已有了识，后来又有了呼吸，那里要等另一个人的识（俗称灵魂）来投胎而才生呢！

二 死

死，是一期生命的结束。依佛法说，人死了，或立即往生（如地狱、天上等），或要等因缘（如人要有父精、母血和合）而往生。人如已经死了，是不可能复活的。但我国民间及佛教界的传说中，有的说：某人死后，去了地狱，见到阎王。原来阳寿未终，所以被饬回而活了转来。有的说：某人死后，魂游地狱，活转来说得绘影绘声。这类传说不少，有些不一定是造谣，但都是错误的。这是在病到某种情况，如呼吸停止等，一般以为是死了，这才有死了活转来的传说。病人在信仰或社会传说影响下，有怕堕地狱的意识，所以从昏迷醒来，可能有去了地狱一趟的感觉。其实这并不是死，还在「病」的阶段，所以死了活转来的传说，是错误的，不合佛法的。

怎样才是死？通俗以呼吸停止，没有知觉为死亡。然如溺水、缢死等呼吸停止，每能依人工呼吸而恢复，所以但凭呼吸停止，是不能确定为死亡的。（佛教及外道）修得第四禅的，「身行灭」——出入息停止了，然身体健康，等到一出定，呼吸就立刻恢复了。印度的瑜伽行者，每有埋在土里数小时，出来还是好好的。这一定是修到呼吸停止，否则没有被土埋而不窒息死的。说到知觉，一般是接触外境——色、声、香、味、触而起的，佛法名为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识——前五识。如修习而得禅定，五识都是不起的。从前，释迦佛在田边入定，当时雷电交加，田里的人与牛，都被电殛死了，那种近距离的霹雳声，佛也没有听见。五根（「五官」）的没有引起知觉，当然不能说是死的。还有意识，是内在的了别作用：（依五识而引起的）知外物也知内心；知事也知理（法则、规律等）；知有也知没有；知当前也知过去、未来。这样的意识，一般人是没有中止的。但在「闷绝」（昏厥得不省人事）、「熟睡」无梦时，意识也是不起的。特别是修无心定——无想定、灭尽定的，六识都长时没有了，但只定中不起而不是死了，所以也不能但凭没有知觉而认定为死的。人类因疾病而濒临死亡边缘，近代医学界以「脑死」来决定。如脑干死了，不能自己呼吸，即使心脏还在跳动，但不久就要停止；所以脑死了，不能再生存下去，就可宣告死亡。然依佛法说，这不能说是死，这是在向死亡接近的过程中；不能因为不久一定死，就宣告已死亡了。佛法说，死是一期生命的最后结束。

经上说：「寿、煖及与识，三法舍身时，所舍身僵仆，如木无思觉。」寿、煖、识——三者不再在身体上生起，也就是没有这三者，才是死了。倒在地上的身体，与砍断了的树木、落地的苹果一样。「识」，不但没有六识，内在的细意识——十八界中（六识界以外）的意界，也不再生起了。「煖」，人是热血动物，如体温下降，全身冷透了就是死。因病而死的，体温渐渐消失，以全身冰冷为准。「寿」，也称为命根，指从业力而受生的，生存有局限性，因业力而决定的生存期限，称为寿命。一般人，或酗酒、纵欲、饮食没有节制等，不知维护身体而受到伤害；或受到疾病的传染等，早衰而早死；或受到水、火、战争等而横死的，大都不能尽其寿命。无论是病死或横

死，如没有了识与煖，寿命也就完了。这三者，是同时不起而确定为死亡的。这样，如还有体温，也就是还有意界（识）与寿命，而医生宣告死亡，就移动身体；或捐赠器官的，就进行开割手术，那不是伤害到活人吗？不会的！如病到六识不起（等于一般所说的「脑死」），身体部分变冷，那时虽有微细意界——唯识学称为末那识与阿赖耶识，但都是舍受，不会有苦痛的感受。移动身体，或分割器官，都不会引起苦痛或厌恶的反应。所以，如医生确定为脑死，接近死亡，那么移动身体与分割器官，对病（近）死者是没有不良后果的。

三 鬼与地狱

在生死轮回的六趣——六道中，鬼与地狱，是六趣中不同的二趣。鬼与地狱，可说是古代极一般的信仰；在佛法传来以前，我国也早有了鬼与近似地狱的信仰。佛法传来，在重信仰的民间佛教中，鬼与地狱有了混合的倾向。特别是盛唐以后，佛教偏重实行，法义的理解衰落，传出了国人自己编写的经典，鬼与地狱被混合为一，成为民间的信仰。

在我国古代的传说中，如魑、魅、魍、魉、魊、魈等，或是山精、木怪，或是灾旱、疫疠的厉鬼；有关天象的，称为神。人类是聚族而居的，最初想到的，死是回到（民族）祖神的所在（「帝所」），如文王的「在帝左右」。但知识渐增，自身的所作所为，深深的有了罪恶感，不但一般人自觉没有回归祖神所在的可能，连君主也要举行封禅礼——在高山上加些土（封），在山下挖掉些土（禅），才有出地府而登天的希望。这样，才有「人死曰鬼」、「鬼者归也」的信仰。鬼，起初似乎还有些自由，如对于生前的怨敌，有「诉之帝所」而来索命的；也有对生前的恩人，如「结草啣环」来报恩的。不过人类的命运，越来越悲惨，终于为鬼而住在地狱中了。从战国时代的传说来看，古代的死鬼住处，略有三处。一、东方：泰山是夷族（殷商属于这一系）发展的中心地带，泰山最高，泰山下有梁父、蒿（或作高）里等山，是当时的葬地，所以古代的挽歌（极可能起初是推挽灵车去安葬时所发的哀声），有「梁父吟」、「泰山吟」、「蒿里」、「薤露」等名目。人非死不可，似乎有鬼卒来提取那样，所以汉代古乐曲说「鬼伯一何相催促，人命不

得少踌躇」；死了就是鬼，葬在地下，鬼也在地下，凄惨而不得自由，所以说「魂归泰山狱」，这是「地狱」一词的来源。二、西方：九原或作九京，在今山西省绛县，是晋国士大夫的葬地。黄河流域是黄土地，葬在地下，地下是有水的，所以有「黄泉」一词；九原也就称为「九泉」了。「黄泉」、「九泉」，都是鬼魂的住处。三、南方：长江上流，古代有「夔越」，在今四川的奉节。这里，古代称「归州」、「秭归」。夔、归，都与鬼有关，所以奉节以西，长江北岸的酆都，后来被传说为鬼魂住处。我国是多民族融和而成的，地区广大，鬼的住处，当然也不可能一致。但死了鬼在泰山狱的传说，由于这里的文化高，影响大，西汉时已成为普遍的信仰了。

佛教所说的地狱与鬼，是不同的两类众生。地狱，原语音译为「泥犁」、「那洛迦」等，意义是「苦器」，住著最苦痛的众生。这一类众生，主要的在地下，所以早期的译经者，为了国人的容易接受，就译作「太(泰)山地狱」。如吴支谦译的《佛说八吉祥神咒经》说：「不堕太山地狱。」西晋失译的《鬼子母经》说：「盗人子杀噉之，死后当入太山地狱中。」后来，译师们都译作地狱，或音译为泥犁、那洛迦等。太山是方便的译法，其实地狱并不是在泰山的。地狱可分四大类：一、八热地狱：在地下，最底层是阿鼻——无间地狱。这是地狱中最根本的，到处充满火燄，与基督教所说的「永火」相近。二、游增地狱：每一热地狱的四门，每门又有四小地狱。八热地狱四门各有四狱，总共有百二十八地狱。这是附属于大地狱的，是从大地狱出来的众生要一一游历的苦处，所以总名为「游增」。三、八寒地狱：是极寒冷的苦处，都以寒冷悲号及身体冻得变色为名。四、孤独地狱：这是在人间的山间、林中等，过著孤独的、非人的生活，可说是人间地狱。八热、八寒、游增、孤独，总有十八地狱。部派中，也有立八热、十寒——十八地狱的。我国一向传说「十八层地狱」，说十八是对的，但不是一层一层的十八层。总之，这是六道中最苦痛的，受极热、极寒，或在人间而受非人生活的一类。

说到鬼，本于印度的固有信仰，佛教又加以条理简别。鬼的原语为闭戾多，一般译作饿鬼。印度传说：世界最初的鬼王，名闭多，是父或祖父（老祖宗），所以闭戾多是父或祖父所有的意思。这与中国传说，人死了回到祖

神那里一样。后来的鬼王，名为阎魔王（或译阎罗、阎魔罗）。鬼——闭戾多也分二类：一、住在阎魔世界的，由阎魔王治理。二、散在人间的，多数在树林中，所以称树林为「鬼村」。这些鬼，可分三类：无财鬼，少财鬼，多财鬼。无财鬼与少财鬼，是没有饮食可得，或得到而不大能受用，这是名符其实的饿鬼。多财鬼中，也有享受非常好的，与天神一样。这与我国所说，人死为鬼，如有功德的为神，意义相近。这是约「人死为鬼」而说的，所以名闭戾多。依佛法说：人间儿孙的祭祀，唯有这类饿鬼，才会接受儿孙的祭品。从六道轮回来说，鬼，不一定是「人死为鬼」（人死也不一定做鬼）的，也可能是从地狱、畜生、天中来的。这类鬼，名目繁多。有与天象——风、云、雷、雨等有关的，有与地——山、河、地、林、穀等有关的；有高级而被称为天（神）的，也有极低贱的。名目有：夜叉、罗刹、乾闼婆、紧那罗、鸠盘陀、毘舍遮、富单那、迦咤富单那等。夜叉是手执金刚杵的；罗刹男的非常暴恶，而女的以色欲诱人致死；乾闼婆是爱好音乐的；紧那罗头上有一角；鸠槃陀形似冬瓜，以噉人精气为生的。这类鬼（泛称为鬼神），高级的称为天，如四大王众天、忉利天，有些是鬼而又天、天而又鬼的（也有畜生而天的，如龙、迦楼罗、摩睺罗伽等）。这类鬼神，有善的，也要信受佛法，护持三宝；恶的却要害人，障碍佛法，所以佛法有降伏这些鬼神的传说。这类鬼神，近于中国的魑、魅、魍、魉，雷神、河伯，龙、凤等，与「人死为鬼」是不同的。

佛教传说的鬼神，为中国人所关切的，是「人死为鬼」——在地狱中的鬼。受到儒家「慎终追远」的孝道思想，谁都关心死后父母等的饿鬼生活，希望有所救济，使孝子贤孙们得到安慰。首先，传来西晋失译的《报恩奉盆经》（我国又敷衍为大乘化的《盂兰盆经》）。经上说：目连尊者的生母，堕在饿鬼中，请佛救济。佛说：在七月十五——僧自恣日，发心供养僧众，可以使七世父母、六亲眷属等脱出「三途」——三恶趣的苦报。这是有印度习俗成分的，但到了中国，大大的发展起来，流传出目连救母的故事，演变为著名的「目连戏」。不过，目连只是阿罗汉，重大乘的中国佛教，终于发见了与「地」有关的地藏菩萨。依《地藏十轮经》说：地藏菩萨特地在秽土

人间，现出家相。宣说种种堕地狱的恶业，劝告在家众不可违犯。这是著重化度众生不致于堕落地狱，而不是专门救堕地狱众生。当然，地藏菩萨神力示现，也有现「阎罗王身」、「地狱卒身」的。就这样，中国佛教开展出地藏菩萨救度地狱饿鬼的法门。

一、《地藏菩萨本愿功德经》，传为唐实叉难陀所译。但在唐、宋的「经录」中，没有这部经；《宋藏》、《丽藏》、《碛砂藏》、《元藏》也没有，到《明藏》才有这部经，这是可疑的。《地藏菩萨本愿功德经》说到：一位婆罗门女，以孝顺心，供养佛塔，称念佛名，使堕在地狱中的亡母生天。又说：地藏菩萨的本生——光目女，发大誓愿，愿度尽地狱等恶道众生，然后成佛；就这样，要堕地狱的母亲，脱离了苦难。重孝道，重于度脱地狱（饿鬼）众生，适合中国人心，可说是目连救母的大乘化。二、《地藏菩萨发心因缘十王经》(《续藏经》乙．二三)，传说是赵宋藏川所传出的。（阴间地府）阎罗国中有十王，就是一般传说的十殿阎罗。人死以后，要在这里接受十王的审判。怕他们审判不公，地藏菩萨也会来参加裁断。十殿阎王加上判官、鬼卒，俨然是阳(人)间官府模样。依佛法，「自作恶不善业，是故汝今必当受报」。「自作自受」，随业受报是不用审判的。《地藏菩萨发心因缘十王经》说，无非参照人间政制，编出来教化愚民；

十殿阎罗，大都塑造在民间的城隍庙中。地藏与十王的传说，与目连救母说混合，终于阴历七月被称为「鬼月」了。「鬼者归也」，中国旧有死后「招魂」，有「魂兮归来」的传说。阴阳家以为人死了，在一定时间内要回来的，所以有「避煞」、「接煞」的习俗。有一位法师说：「人死后就像去旅行一般，总要回到自己的房子（身体）。」(《文殊》三二期)这不是佛法，只是中国固有的民间信仰。七月十五日，道家称为中元节；恰好佛教说七月十五——自恣日供僧，可以度脱饿鬼的苦难。再与地藏、阎罗王说相混合，而有七月底为地藏菩萨诞的推定。中国民间（及佛教）信仰，七月是开放月，地狱的鬼魂，都回故乡来探望亲人。唐代实叉难陀与不空，都译出《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》；不空还传出《焰口仪轨》。焰口，是饿鬼中口出火焰的，所以或译面然(燃)。这是印度佛教后期，「秘密大乘」的救度饿鬼法

，可以救度无数的饿鬼。适合中国「人死为鬼」的信仰，七月里到处「放焰口」，救度父母眷属的鬼魂；

有的称之为「普度」，倒也合适。七月里，大批的鬼魂拥到，到处放焰口（有的七月里诵《地藏菩萨本愿经》）；放，我想是发放救济饿鬼饮食的意思。中国的阴历七月，是「教孝月」、「救鬼月」，也可说是「鬼魂回乡渡假月」，热闹非凡。儒、释、道——三教混合的七月超度，与佛法中地狱与鬼的原意，似乎越离越远了！

四 婴灵

婴灵，是近年台湾佛教界的新话题。有人说：堕胎的罪业极重，婴灵会缠绕生母，使母亲昼夜心神不宁，甚至全家不安。婴灵非超度不可，如要超度，可到他的寺院去，代为超脱。有人说：这不是佛法，无非妖言惑众，设法敛财。我不想断人的财路，因为形形色色的财神法多著呢！这里，只是依佛法来论究一番。

婴灵缠绕母亲等，是不合佛法的。超度婴灵者所根据的经典——《佛说长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》，是我国历代的「经录」、「藏经」所没有的。近代日本人编辑的《续藏经》，才出现这部经，这是可疑的。什么是「五逆」？杀父，杀母，杀阿罗汉，破和合僧，出佛身血：这是穷凶极恶的重罪，要堕无间地狱的。这样的五逆罪，可说是一切经所同的。但该经的五罪，除去杀阿罗汉，而改为堕胎是无间重罪，这可论定为后人（可能为日本人）伪造的。婴灵会不会缠扰母亲，依佛法是不会的。胎儿夭死了，或生人间、天上，或堕恶趣，依胎儿过去生中的善恶业力而决定。堕胎而死的胎儿，还不会引起怨恨报复的敌意，怎么会缠扰母亲、使母亲日夜心神不宁？然而堕胎的母亲，可能会出现婴灵缠扰的情形，那是由于做母亲的对堕胎有罪恶感，内心深处总觉得对不住亲生的骨肉而引起的。我从前看过一篇故事（书名早已忘了）：甲与乙是好朋友，合资到外地去贩卖，获利相当丰硕。在归途中，甲起了歹意。在住宿无主破屋的那天晚上，甲把乙杀了，破屋也放火烧了，自己带著全部金银，赶著上路返家。回家后，每晚梦见乙来索命，缠扰不休

，于是到处求神拜佛，作功德超荐，但总是阴魂不散，时常出现，有时白天也听到乙的声音。半年下来，钱快用完了，甲的身体已困顿不堪，奄奄一息。一天上午，乙忽然走进来，甲吓得昏了过去。原来那天晚上，附近的乡人见破屋起火，赶来救火，也把被杀而没有死的乙救了。乙以为是盗贼所伤，怕甲也遭了毒手，所以在身体疗养复原后，来甲家报告不幸的消息。等甲醒来，才明白了事实。不过钱已用完了，甲弄得瘦骨支离，乙又没有死，这件事就算了。在这一故事中，乙并没有死，那害得甲身心不宁、半死不活，每晚来缠绕的乙的鬼魂，是那里来的呢？这是甲的内心负疚，是甲自心所现的（屠宰者临死，有见无数猪羊来索命的，也是如此）。堕胎而感到婴灵缠扰不休，也就是这样。胎儿早已在他处托生，那里会来纠缠呢！

婴灵的缠绕虽是虚妄的，但堕胎的罪恶却是真实的。在杀戒中，杀「人及似人」，都是重的杀罪，「似人」就是没完具人形的胎儿。虽还没有出生，或没有完具人形，但胎儿的生命，与诞生的人是没有差别的。世间的习俗与国法，也许有合法的堕胎，但在佛法，这是极重的罪恶。世间事，有些是难以理解的。如两性交合，实际上是为了种族的延续，不是为了欲乐。动物的两性交合，多数是有时间性的。也许人类进步了，在种族的延续要求下，发展为情爱，有的「旦旦而伐」，似乎还不能满足。现代的人类更进步了，进步到「恋爱至上」，人有满足性交欲乐的权利；进步到要恋爱、要性交，不要负生男育女的义务。进步的人类哪！进步到违反自然法则，自然怕真要向人类低头了！

五 经忏法事

经忏法事，或作经忏佛事。现代中国台湾的「佛事」，非常兴隆，富有中国佛教的特色，可说是现代中国佛教的主流。

经忏佛事，从印度的「大乘佛法」中来。「经」，是经典的受持、读、（背）诵、解说、书写等，如《般若经》、《法华经》等说。《法华经》称读、诵（等）者为法师，法师是「法呗□」的意译。在佛教中，「呗□者」是主持音声佛事的。法呗□——法师是领导大家来读经、诵经、写经（现在

印刷方便，所以少有人抄写流通了）、解说（应该是通俗的讲说，如「俗讲」）。依龙树说：这是入智慧的方便(《大智度论》卷五十四)。读、诵、书写、供养（经典）、施他经典，对当时大乘法的兴起流行，有相当重要的作用，所以赞叹为「成就无量无边功德」。「忏」，通俗的说是「忏悔」。早期集成的《舍利弗悔过经》，传出了「三品法门」——悔过、随喜、劝请（请佛住世、请佛转法轮）。这一法门，是在十方现在佛前忏悔的（与律制的忏法不同），所以含有称念佛名与礼佛；末了，要发愿、回向。这一法门的经典不少，主要为：礼十方佛，称（名）赞佛德，供养佛，忏悔业障（扩充到三障、五障），随喜，劝请（二事），回向。《华严经》的〈普贤行愿品〉长行，又加常随佛学与恒顺众生，成为十法。这一法门，龙树称之为方便的「易行道」。忆念、礼敬、称十方佛名（经中，每举十方十佛，或三十五佛、五十三佛为代表），也称诸菩萨的名号，然后忏悔、随喜、劝请、回向。这样修行，信愿力增强，就能进修六度等菩萨大行(《十住毘婆沙论》卷五、六)。天台智者大师立「五悔法」：忏悔、劝请、随喜、回向、发愿，作为法华观门的助行(《摩诃止观》卷七下)；〈普贤行愿品〉依此而回向弥陀净土；唐代所传的秘密仪轨，也是以此为修行前方便的（与咒语相结合）。以忏悔为要门的方便修行，促成「大乘佛法」相当的发达。如《大正藏》「经集部」(卷十四)，从（四二六）《佛说千佛因缘经》，到（四五九）《文殊师利悔过经》，都有相同的意义：称佛名号，可以忏除业障，往生净土。而称念佛名等，还有种种现生功德，与《般若经》等所说读诵经典相同，所以诵经也好、（念佛）礼忏也好，有共通的意义而被联合起来。「经忏」的成为一词，也许因此而来。

礼佛称名的忏悔，如《舍利弗悔过经》说：「持悔过经，昼夜各三过读。」「昼夜各三过读」，那是一日一夜，六时读诵经的；可说是忏悔与诵经的统一。从译典来看，印度佛教发展为诵偈的礼忏，如龙树《宝行王正论》说：「现前佛支提，日夜各三遍，愿诵二十偈。」佛支提是佛舍利塔，当时佛像还不多，所以在塔前诵偈；所诵的二十偈，就是礼佛、忏悔、劝请、随喜等。东晋佛陀跋陀罗译出的《文殊师利发愿经》，共四十四偈，就是〈普贤

行愿品〉（六十二）偈的初型。《出三藏记集》(卷九)〈文殊师利发愿经记〉说：「外国四部众礼佛时，多诵此经以发愿求佛道。」这可见礼佛，称名，忏悔为主的诵偈，已成为印度大乘佛教的一般行持。在中国，梁、陈时代（西元五〇三～五八八），忏文发达起来。唐道宣的《广弘明集》(卷二十八)所载，有梁武帝、梁简文帝、陈宣帝、陈文帝及江总所作的忏文。不只忏文而编成忏法仪轨的，是陈、隋间的天台智者大师。智者撰有《法华三昧忏仪》、《请观世音忏法》、《金光明忏法》、《方等三昧忏法》（「忏法」，智者是称为「行法」的，后人改称为「忏法」）。

天台的后人，唐湛然有《法华三昧补助仪》、《方等忏补助(阙)仪》。到宋代，法智有《修忏要旨》、《（金）光明忏仪》、《大悲忏仪》；遵式有《金光明护国仪》，治定《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼三昧仪》，治定《往生净土忏仪》、《炽盛光忏仪》、《小弥陀忏仪》、《法华三昧忏仪》；净觉有《楞严礼忏仪》，仁照有《仁王忏仪》；南宋晚年有志磐的《水陆道场仪轨》。宋初的法智，专心讲经礼忏三十年，而遵式被谥为「忏主」，可见宋代天台学者的重视忏法。天台教观的弘扬，与礼忏相结合，是影响中国佛教最深切的。属于贤首宗的，有唐宗密的《圆觉经道场修证仪》、知玄的《慈悲水忏法》等。从忏法的内容来说：有忏罪的，是忏法中的取相忏，要「见相」才能消除业障。有作为修行的前方便，天台宗、华严宗、密宗、净土宗，都有这类忏；天台的忏法，本是以此为主的。以上，都是自己修持的。有为人消灾的，如陈永阳王从马上堕下来，昏迷不知人事，智者曾「率众作观音忏法」，永阳王得到了平安，这是为人的现生利益而修忏。

有为国家修忏的，如天台宗的法智与遵式。《仁王护国般若经》说到：请百位法师，「一日二时讲读此经，……不但护国，亦有护(获)福」，这是为了国家而讲读经典与修忏法的（仁照有《仁王忏法》）。诵经修忏法门，在民间发展中，渐渐的重在消灾植福，超度鬼魂，关键在元代。元是文化低的蒙古人，成为中国的统治者。对各种宗教，都受到保护，但自元世祖起，「西番僧」（现在称为喇嘛）受到了异乎寻常的尊敬与纵容。对中国传统的佛教，好处是：「三武二宗」（加一宋徽宗），佛教受到破坏，都有道士在从

中作怪。到了元代，总算在帝王的支持下，佛道一再辩论，达成焚毁一切伪造道经的胜利（现在还是编在《道藏》中）。坏处是：「西番僧」大都是不僧不俗的，修男女和合的欢喜法；有的还蒙元帝赐几位美女。国家随时都在作消灾植福的功德（经忏法事），还成立「功德司」来管理，这主要也是「西番僧」的事。「上有好之，下必有甚者」，内地僧侣的不僧不俗，与民间的经忏法事，当然会大大流行起来。

明太祖护持佛教，也要维持僧伽清净的。从洪武二十四年，「申明佛教榜册」(《释氏稽古略续集》卷二)所见：僧人分三类，在「禅僧」、「讲僧」以外，有「瑜伽僧」，也称为「教僧」，就是为人诵经礼忏的应赴僧。诵经礼忏的，已成为一大类（怕还是多数），中国佛教是大变了！「榜册」中明令，有眷属（妻）的还俗；如与眷属分离，准予住寺修行。对「私有眷属，潜住民间」的，严加取缔；「官府拿住，必枭首以示众」。不僧不俗的情形，太严重了！并禁止「民间世俗多有做僧瑜伽者，呼为善友」。这类应赴经忏的在家人，从前我以为上海五马路、今日台湾才有这种现象，原来元明间也曾如此。亏了明太祖的护持，总算阻遏了歪风（没有变成不僧不俗、僧俗不分的），但在民国初年，太虚大师所见的佛教，清高流、坐香(坐禅)流、讲经流、忏燄流，「其众寡不逮后一（忏燄）流之什一」。忏燄流就是瑜伽僧，占佛教僧侣十分之九以上（台湾似乎少一些），这才是元明以来的佛教的主流！

著重于消灾、消业、超度亡灵的「经忏法事」，现在流行的，有一、「水陆斋会」，是盛大的普度法会。宋《释门正统》(卷四)说：梁武帝梦见神僧，要他作水陆大斋，普度苦恼众生。谁也不知水陆大斋是什么，志公劝武帝「广寻经论」。武帝在经中，见到了「阿难遇面然鬼王，建立平等斛食」，这才制立仪文。天监四年二月，在金山寺修水陆斋，「帝亲临地席，诏（僧）祐律师宣文」。志磐的《佛祖统纪》也这样说，但略去了阿难见面然(燄口)鬼王事。阿难见面然鬼王，出于《佛救面然饿鬼陀罗尼神咒经》，是唐（西元六九五～七〇四年）实叉难陀译的。武帝寻经，怎能见到唐代的译经？志磐大概感觉到这一问题，所以略去了。但是《释门正统》所说，有事实的

成分，如说：「诸仙致食于流水，鬼致食于净地。」布施饿鬼，饮食是放在「净地」上的，布施仙人及婆罗门，饮食「泻流水中」，这确是《救面然饿鬼陀罗尼神咒经》所说的；「水陆」二字，是依此得名的。在每一饿鬼前，「各有摩伽陀斗四斛九斗饮食」，也就是「平等斛食」的意义。

这样，普度饿鬼仙人的水陆大斋会，一定在实叉难陀译经以后，不可能是梁武帝所撰的。《佛祖统纪》(卷三三)说：唐咸亨（西元八六〇～八七三）年间，西京法海寺道英禅师，「梦泰山府君」说起，知道梁武帝所集的，「今大觉寺义济得之」，这才得到了水陆仪，「自是，英公常设此斋，流行天下」。这才是中国流行水陆斋会的事实！无论是义济或道英，极可能是唐末咸亨年间，假传泰山府君所说，托名为梁武帝所集而兴起来的。二、「梁皇忏」，是忏罪消灾、救度亡灵的法事。元末，觉岸的《释氏稽古略》(卷二)说：梁武帝的夫人郗氏，生性残酷嫉妒，死后化为巨蟒，在武帝梦中求拯拔。「帝阅佛经，为制慈悲道场忏法十卷，请僧忏礼」，这是「梁皇忏」的来源。稍微早一些的念常，编《佛祖历代通载》，也说到郗氏的「酷妒」；死后在梦中见帝，并关心武帝的健康。武帝「因于露井上为殿，衣服委积，置银辘轳、金瓶，灌百味以祀之」(卷九)。文中并没有说到忏法，但目录中作「郗氏夫人求忏」，这应该是后人改写的。

郗后的酷妒，死后化作龙形，唐高宗时李延寿所作的《南史》已有记载。《佛祖历代通载》进而说祭祀，《释氏稽古略》就说到忏法。《佛祖历代通载》说是天监四年，《释氏稽古略》改为二年，这是天监四年水陆斋会传说的翻版。《茶香室丛钞》说：梁皇忏，是梁代诸名僧删改齐竟陵王的《净行法门》而成。元代的妙觉智等「重加校订审核」，成为现行的「梁皇忏」——《慈悲道场忏法》。可以推定的，这是元代所编，假借梁武帝的名字来推行的。在中国佛教史上，梁武帝确是诚信佛法的。隋《历代三宝纪》(卷十一)说：武帝为了「建福禳灾，或礼忏除障，或飨神鬼，或祭龙王」，命宝唱等集录了《众经忏悔灭罪方法》等八部。虽只是集录经文，但对建福禳灾、礼忏除障、飨鬼神与祭龙王等法事，是会有影响的，这可能是「水陆斋会」与「慈悲道场忏法」，都仰推梁武帝的理由吧！三、「瑜伽燄口」，是以超

度饿鬼为主的。唐不空译的《救拔燄口饿鬼陀罗尼经》，是实叉难陀所译《救面然饿鬼陀罗尼神咒经》的再译。

不空并译出《瑜伽集要救阿难陀罗尼仪轨经》；《明藏》有较广的《瑜伽集要焰口施食仪》，可能是元代「西番僧」所出的；明、清又有各种不同的改编本。「施食」——救济饿鬼，在我国的晚课中，有「蒙山施食仪」，近代有人扩编为「大蒙山施食仪」，也有作为「法事」的。「水陆斋会」、「瑜伽燄口」、「蒙山施食」，救度鬼魂的本质是相同的；在「秘密大乘」中，只是低级的「事续」。适应中国的「人死为鬼」与「慎终追远」的孝思，这一超度鬼魂的法事，得到了异常的发展。七月——「鬼月」普度而施放（救济品）燄口，到处都在举行。流行的「水陆斋会」，「内坛」是主体，加上「大坛」的礼忏，「华严坛」、「净土坛」等的诵经、念佛，成为「经忏法事」中最具综合性的大法事。四、「大悲忏法」，宋知礼依《大悲心陀罗尼经》而编成的。本是修持的方便，但观世音与现生利益（消灾植福）、西方净土有关，所以也成为一般的「经忏法事」。五、「慈悲三昧水忏」，是唐末知玄所辑成的，可以消释宿世的冤业，也相当的流行。

六、「净土忏」——《往生净土忏愿仪》，是忏罪而往生西方净土的。七、「药师忏」，依《药师经》而造，作为消灾延寿的法事。八、「地藏忏」——《慈悲地藏忏法》，这当然是超度亡魂用的。此外，还有「血湖忏」、「金刚忏」、「壬申忏」等，流行的相当多。再说与称佛名有关的二部忏法，「万佛忏」与「千佛忏」。阴历年初，寺院中多数拜「万佛」与「千佛」，由出家人主持唱诵，在家信徒也随著礼拜。这是依《佛名经》及《三千佛名经》而来的。元魏菩提流支，译《佛名经》十二卷，是大乘经中佛名的集成。《大正藏》中有三十卷本的《佛名经》，每卷都列举佛名，经（法）名，菩萨、辟支佛、阿罗汉——僧名；称名礼敬三宝后，有忏文，末后附录伪经——《大乘莲华宝达问答报应沙门经》一段。称《法显传》为《法显传经》，分宾头卢颇罗堕为二人，这部《佛名经》的编集者，对佛法的理解，显然是幼稚的。三十卷本的《佛名经》，唐《开元释教录》(卷十八)，列入〈伪妄乱真录〉，并且说「群愚做习，邪党共传，若不指明，恐秽真教」，似

乎当时已流传民间了。

《丽藏》本在卷一末的校勘记说：「然此三十卷经，本朝盛行。行来日久，国俗多有倚此而作福者，今忽删之，彼必众怒。」「作福」，就是作功德。知道是「伪妄」而不敢删去，可以想见流行的盛况了！这部经的后二卷，与《三千佛名经》中的《现在千佛名经》相合，也是称佛名与忏悔的（过去、未来千佛，有佛名而没有忏法）。「万佛忏」与「千佛忏」，就是依此而来的。在现在流行的经忏中，「万佛忏」与「千佛忏」，及「大悲忏法」，还有集众礼诵忏的，其他忏法，都成为僧众代人礼诵的「经忏法事」，也就是「瑜伽」——应赴僧的专职了。

「经忏法事」，本出于大乘的方便道，演化为应赴世俗的法事，从适应世间来说，是有相当意义的。任何宗教，普及社会，对信徒都会有一定的宗教义务。如结婚、生孩子、弟兄分家、丧葬，基督教也会为信徒举行「礼拜」；天主教、伊斯兰教等，都各有不同的宗教仪式。中国佛教的「经忏法事」，可说是普及民间、满足信众要求而形成的。在佛教国家中，中国是「经忏法事」最兴盛的；唐、宋时代，日、韩僧侣来中国求学佛法，也有为信徒诵经等行仪。代表原始佛教的「律部」中，信徒如生孩子、造新房、外出远行（去经商）、丧葬等，都会请僧众去受午供。吃好了饭，施主在下方坐，听上座略说法要，说偈颂回向功德（「呗□者」由此而来）；如上座不会说法，就背诵一则佛经。这就是「应赴」受供，为信众作功德，为信众诵经的起源。初期「大乘佛法」兴起，诵经、礼佛称名忏悔等方便，自力而含他力的思想。中国式的「经忏法事」虽多少中国化了，而实受后期「秘密大乘」的影响。如《大灌顶神咒经》（第十二卷是《药师经》的古译），是晋人编集的，也有印度传来的内容。第十一卷《佛说灌顶随愿往生十方净土经》，也是地狱、饿鬼不分的；对临终及已经死亡的，一再说要为他「转读」（经）、「修福」。为人诵经礼忏，以救度亡者，在中国「人死为鬼」、「慎终追远」的民俗中，是需要的。如明洪武二十四年的圣旨说：「率众熟演显密之教应供，是方足孝子顺孙报祖父母劬劳之恩。」适应中国民俗，不妨有「经忏法事」，但对中国「经忏法事」的泛滥，总觉得是佛法衰落的现象。因为一：

中国的经忏多，主要是人死了都要做功德。有的逢七举行，有的四十九日不断，满百日、周年，也要做功德，而七月普度，到处在放燄口。举行法事，需要的人也多，如「梁皇忏」（七天）十三人或二十五人，「水陆大斋」是四十九人，五人、七人的是小佛事。人数多，次数多，时间长，这多少是受到儒家厚丧厚葬的影响。应赴经忏，实在太忙了，如僧数不足，就邀在家的（穿起海青袈裟）凑数。大家为这样的法事而忙，胜解佛法、实行佛法、体悟佛法的，当然是少了！二、「经忏法事」，应该是对信众的义务。现代日本佛教，遇信徒家有人丧亡，会自动的按时去诵经，人不多，时间不长，可能就是我国唐、宋时代的情形。民国四十一年，我到台湾来，台湾佛教也还是这样的。但大陆佛教（在家出家）来了，做法事是要讲定多少钱的。从前上海的寺院，有的设有「账房」，负责接洽经忏。严格说，这已失去宗教的意义，变成交易的商业行为。依《释氏稽古略续集》(卷二)，明洪武年间的〈申明佛教榜册〉，说到「应赴世俗，所酬之资，验日验僧，每一日一僧钱五百文。主罄、写疏、召请——三执事，每僧各一千文」，可见由来已久。国家明定价格，免瑜伽僧的贪得无厌，但从此，应赴经忏每天多少钱，僧众也觉得理所当然。多数人为此而忙，专在临终、度亡上用力，难怪太虚大师要提倡「人生佛教」。在家出家的佛弟子，为佛法著想，的确应该多多反省了。

六 放生

放生，是《梵网经》、《金光明经》等所说到的。佛法「不杀生」，还要「护生」，从救护人类而扩大到救护（人以外的）众生，当前动物的生命，而有放生的善行，正是慈悲心的表现。经论中怎样的放生呢？有见到鱼池干涸，运水来救活鱼类；有见水中浮有蚁群，快要被淹死了，设法引蚁类到达干燥的地方；也有见市上卖鼈，用钱买来放入池中的。动物在死亡边缘，设法救护牠，使牠免于死亡，这是放生的本意。我国自梁武帝禁断肉食，放生就开始流行起来，智者大师就是放生的一位。在天台山临海，辟一放生池，得到国王支持，严禁采捕放生池的鱼、鼈。唐、宋以来，国王与民间，有多数放生池的成立。我所见到的，福建鼓山涌泉寺，寺内有放生院。信徒送

来放生的鸡好多！还有一只牛、一只马，常住特地立鸡头、牛头、马头（如库头、园头、门头，「头」是主管的意思）来负责管养。还有，西湖一带寺院，多有引溪水成池而放鱼的。溪水浅而清彻，游鱼五色斑烂，「玉泉（寺）观鱼」，多少变质而成为观赏娱乐的地方。这是我所知道的，放生都放在受保护的特定地区，被放的动物，能平安的度过一生。

台湾的放生池不多，放生的风气却很盛（也许是从大陆传来的）。寺院举行法会，信徒们会自动的集款放生；也有由寺方主办，信徒们发心乐施；还有成立放生会而定期放生的。放生是慈悲心行，是功德，据说还能消灾益寿，我理当赞叹。但现今的放生方式，副作用太大，我真不敢赞同。因为，现在一般的放生，不是见到众生的生命垂危，心不忍而放生，让牠平安的生活下去，而是为了功德，定期的、大量的买来放生。所放的，主要是麻雀等小鸟、小鱼、泥鳅、乌龟等动物。定期的、大量的放生，市场上那有这么多！所以要事先向市场去定购；出卖鸟雀、鱼等为业的商人，要设法去捉来应付买主。买了回来，也不问笼子里、竹篓里、水桶里的小鸟们，懂不懂国语或闽南语，先请法师来为牠们归依，然后把这些被关了好久的小鸟们，运到山上、水中放生，功德也就完成了。试问：如你们不放生，这些可怜的小动物，会被捉吗？他们的被捕，是为了成就你们的功德，这是什么功德！如犯法而被关在监狱中的囚犯，国家举行大赦，那可说是「德政」。如为了施行德政，出动军警，把无辜的民众，大批捉来禁闭，然后宣布大赦，让大家回去，这能说「德政」吗？善心的佛弟子，少为自己的功德打算，也该为无辜的麻雀们想想呀！民国七十七年十二月十九日，《联合报》有一则新闻：某寺举行大法会，大量——连不会飞的小鸟也捉来放生。恰遇寒流来袭，放生的第二天，到处是死伤的小鸟。一位少年，检了十几只还不会飞的小鸟回去养著，等他们会飞了，让他们自由的飞翔天空。读了这则报导，我有说不出的感触。这位少年，才是真正的放生者，功德无量！那些自以为放生的，不但没有功德，还要负起间接杀伤小鸟的罪业！为了放生而捕捉，使小鸟、小鱼们，受到恐怖，不自由，这是功德吗？有的定期放生，在一定的水域内放鱼，时间久了，渔人们到时会来等著。等放生者功德圆满而去，渔人会立刻

出来捕捉。鱼儿们被重叠的放在水桶中，时间久了，不大灵活，当下捕捉，十有六七被捉起来了。这次可没有人再来放生，他们的被杀，放生者应负间接的责任！佛法不只是信仰，不要专为自己著想，迷迷糊糊的造罪业！以放生为事业的法师、居士！慈悲慈悲吧！

七 传戒

出家的，要受沙弥（女性名「沙弥尼」）十戒、比丘（女性名「比丘尼」）具足戒，才能完成僧格，成为僧伽的一员。这是成立僧伽根本，出家的第一大事，所以在「律部」犍度中，「受具足」是第一犍度。在南传佛教区，发心出家的，只要师长及大众同意，就可以集众为他受戒，几点钟就完成了，是隆重而又平常化的。由于我国是大乘佛教，所以出家受戒的，还要受（通于在家的）菩萨戒，合称「三坛大戒」。不知什么时代开始，我国是举行大规模的集团受戒，有五十三天的，有三十五天的（极少数是七天的）。时间长而人数多，成为中国特有的盛大戒会。

佛教在印度，由于僧众的分化，出家所依据的「律部」，也就大同而有些差别。传到我国来的，东晋时译出了五部律，所以早期中国僧寺所依的戒律，是并不统一的。在流行中，《四分律》渐呈优势。探究律部而大成的，是以《四分律》为宗的唐初（终南山）道宣律师，为以后中国出家众所尊重。经唐末衰乱，北宋时有台州允堪、杭州元照，探究发扬，使南山律中兴起来。宋代的寺院，分禅寺、讲寺、律寺，可见当时是有「依律而住」的僧伽。痛心的是元代信佛，特重「西番僧」（即喇嘛），弄得僧制废弛，经忏法事泛滥。到明初，佛寺就分为禅寺、讲寺、瑜伽应付经忏的教寺，而律寺没有了。虽还有传戒的，没有了律寺，当然没有「依律而住」的「六和僧」。直到明末清初，有古心律师，在金陵（南京）弘传戒法。弟子三昧光，与弟子们移住宝华山（今名）隆昌寺，每年传戒，一直到近代。论传戒，宝华山第一！虽不能促成僧伽的清净，但到底维持了出家的形象，功德是值得肯定的！然依三昧光弟子见月律师《一梦漫言》所说：见月提议「安居」，同门都嫌他标新立异。

可见这是一个专门传戒的集团，对戒律是没有多少了解的。传戒而不知戒，当然会流于形式。我是民国十九年冬，在禅、讲、律并重的名刹天童寺受戒的，戒和尚是(上)圆(下)暎大和尚。由于我国是集团受戒，人数众多，所以在三师七证外，有好多位引礼师（女众的名「引赞师」）；引礼师的领袖，称为开堂、大师父。论到正式传授戒法，没有引礼师的事，但是平常管教戒子的，大师父的地位，好像非常重要。我是出了家就去受戒的，佛门中事，什么都不懂。引礼师要我们记住「遮难文」，主要是记住：「无，无，非，非，非；非，非，无，无，无」（可能有些记错了）。就是问一句，就答一句「无」，或答一句「非」，依著问答的次第答下去，不能答错就是。引礼师教导我们，如答错了，是要杨柳枝供养（打）的。等到正式受戒，就是答错了，没关系，好在三师们都没有听见。我莫明其妙的记住，又莫明其妙的答复，受戒就是要这样问答的。后来读了「律部」，才知「问遮难」，等于现代的审查资格。

如有一条不合格的，就不准受具足戒，所以一项一项的询问，称为「问遮难」。能不能受戒，完成受戒手续，这是最重要的一关。这应该是要根据事实的，而引礼师却教我们要这样回答！这样，来受戒的没有不合格的，原则上人人上榜，那又何必考问？有形式而没有实际意义，在受戒过程中，没有比这更无意义了！不知宝华山怎样？近来台湾的戒会怎样？又如佛制：出家的要自备三衣、一钵，如没有衣钵，是不准受戒的。所以要问：「衣钵具否？」引礼师教我们说：「具。」其实我国传戒，衣钵由戒常住（向信徒募款）办妥，临时发给戒子。常住早准备好了，还要问「衣钵具否」，不觉得多此一问吗？我受戒时，常住给我一衣（「七衣」）一钵；受比丘戒时，临时披了一次三衣。「五衣」，我没有再接触过（这本是贴身的内衣）；「大衣」，是到台湾来才具备的。现在台湾传戒，戒子们都有三衣一钵，比我受戒时好得多了。不过，常住预备好了，何必多此一问？不！这是受戒规制，不能不问。脱离了实际意义，难怪在受戒过程中，尽多的流于形式。

形式化的传戒受戒，可说到处如此，有何话说！不过我觉得，在戒期中，引礼师管教严格，还挨了两下杨柳枝，对一个初出家的来说，不失为良好

的生活教育！

台湾佛教，本从国内传来，夹杂些罗祖下的道门（斋教）。受了日本五十年的统治，出家中心的佛教，变得面目全非。光复后，民国四十一年，中国佛教会发起，首次在大仙寺传授「三坛大戒」，以后每年传戒一次，出家中心的佛教，从此有了转机。这一传戒运动，白圣老法师的功德不小！传戒的流于形式，由来已久，到处皆然，是不能归咎于谁的。在白老指导下，有新的发展，也有值得注意的事。一、「二部受戒」：比丘尼受具足戒，刘宋以来，一向是从大德比丘受的，现在举行二部受，可说是「律部」古制的恢复。在印度，比丘僧与比丘尼僧，称为二部僧；住处，是完全分别居住的。由于佛世的女众，知识低一些而感情又重，难免不如法。为了维护比丘尼僧的清净，所以这样的立制：受比丘尼戒的，先由大德比丘尼（在尼寺）如法受戒。接著到比丘僧住处（寺院），请大德比丘们再依法传授，也就是由大德比丘加以再审查、核准，这是二部受戒的意义。台湾举行律制的二部受戒，应该是大好事。不过台湾举行的「三坛大戒」，受戒的男众、女众，一来就住在同一寺院里，与古制不同。既然共住一处，倒不如直接向大德比丘受，也可省些手续。否则，又只有二部受戒的形式，没有二部的实际意义！二、「增益戒」：曾受具足戒的，再来戒会受一次具足戒，称为增益戒。依佛法，通于在家出家的菩萨戒，受了戒不妨再受，可以增益戒的功德。但受出家具足戒的，如犯重而破戒的，逐出僧团，不准再出家受戒。如犯了或轻或重的戒，可依律制忏悔，随所犯的轻重而给以不同的处分——出罪（与大乘的忏法不同）。「忏悔则清净」，回复清净比丘或比丘尼的僧格，精进于修行得证。所以受了出家的具足戒，再受增益戒是不合律制的。虽然提倡出家的增益戒，女众来受戒的会更多，传戒的法会更盛大，但这只有法会盛大的形式而已。这两点，我也只是听说，可能与事实不符！

有关传戒受戒，问题多多，无从说起，说起我也无法做到，就这样结束了吧！

八 还俗与出家

佛教有出家制，出家的可以还俗吗？还了俗可以再出家吗？这是个很实际的问题。依「律部」说：出家的可以舍戒还俗，佛教与社会，都不应轻视他；出家与还俗，每人有自决的权利。还俗的原因很多，做一个如法而行的在家弟子，不也同样的可以修行解脱吗？不过，还俗要合法的、公开的舍戒而去，不能偷偷的溜走（以便偷偷的回来）。男众（比丘）还了俗，可以再出家：落发，受沙弥戒，受具足戒，又成为僧伽的一分子。但不论过去出家多久、年龄多高、对佛教的贡献多大，这些资历，由于舍戒而全部消失了，现在还要从末座——最小的比丘做起。女众如舍戒还俗，是不准再出家的。为什么不准再出家？律师们也许会知道原因的。总之，出家是大丈夫事，还俗并不等于罪恶——佛法是这样说的。

出家与还俗，与世间的入籍、出籍，入党、退党一样，都有一定的制度，决不能要去就去、说来就来的。我出家以后，一直往来于闽院、武院、普陀佛顶山阅藏楼，对中国佛教的实际情况，实在知道得太少。民国二十六年，抗日战争开始，我却在武院病倒了，怏怏无生气，一直无法康复。忽有三位僧青年，从宁波来到武院，大家爱国情深，决心要投入抗战阵营。三位去了半月，又回武院来了。他们曾去了延安，参观，共党表示欢迎，但勉励他们到华中方面宣传抗日。他们有点失望，乙同学回湖南去，丙同学不知怎样的到了云南。甲同学知道了沈君儒到了汉口，就渡江去拜访。沈君儒为他介绍，到山西李公朴主办的民族大学去学习。于是甲同学脱下僧装，参加革命阵营去了。似乎不到三、四个月，由于日军的侵入晋南，民族大学瓦解，甲同学随著民大同学，又渡河去延安访问，但还是回到了武院，重披僧装。似乎有些失望了，所以赋诗说：「再探赤域力疲殚。」不久，去香港宏法，成为宏法海外的大德。

那时，我感到非常难过。虚大师门下的僧青年，竟这样的来去自由！新僧！新僧！我不禁为虚大师的革新运动而悲哀。在我出家的岁月中，国难，教难，而自己又半生不死，这一年是我最感到沮丧与苦恼的日子（其实，这种情形，中国佛教由来已久，只怪自己无知，自寻苦恼）。三十八、九年间，在香港见到了又一位，使我更感到震惊。一位天台宗传人，本来在香港弘

法。抗战期间，到了后方。响应蒋公「十万青年十万军」的号召，决心还俗从军，以身报国，这是多难得呀！后来，他陷身在北平。由于香港某教团的需要，设法请他来港。一到香港，马上披起大红袈裟，讲经说法，大法师又回来了。等某教团的事务办妥，又一声不响的去了台湾，从事党务工作。天台宗被称为老派，而竟与新僧同一作风，这是我意想不到的。这位天台传人，一直到退休，才以居士身分，与佛教界相见。过了好几年，台湾中部某寺，举行住持晋山典礼，长老们大多来了。他宣布重行出家，据说长老们为他证明，他就是老法师了。

从此弘法中外，住持道场。脱掉又穿上，穿上又脱下，一而再的自由出入，我这才知道，在中国佛教界，是由来久矣！以上还可说爱国爱教，事难两全，而另一位优秀的僧青年，却大为不同。弘法多年，忽而与同居人改装还俗。由于生活艰难，只好再度出家，在台北临济寺闭关。槟城某法师来台，想请一位法师，于是关中的青年法师，被推介而出关了。槟城的极乐寺，是福建鼓山涌泉寺的下院，历届的监院与大护法，都是闽北人。这位去槟城的青年法师，恰好是闽北人，所以得到护法们的拥护供养。大概一年吧，青年法师得到了不少供养，所以一回台湾，就重过家庭的生活。为什么要闭关？原来这是有旧例的。清末民初，上海租界有一位知名人物黄中央，得到哈同夫人罗迦陵的赏识。中央劝迦陵发心，由他自己主编了一部《（迦陵）频伽大藏经》；中央与中山先生等往来，对国民党的革命事业，有相当的贡献；这真是一位为教为国的伟人！二次革命失败后（那时，罗迦陵又赏识了一位伊斯兰教友），黄君回到了镇江金山寺。

据说：原来他本名宗仰，是接了金山寺法（有资格当住持）的法师。金山寺是江南名刹，还了俗的，不好意思让他再当住持，赶快闭关吧！掩关三年，金山寺推介到另一名刹去任住持。这样看来，还俗的只要闭关一次，就恢复了完全的僧格，可说中国人自己想出来的制度。我以为，这决不是创新，而是中国佛教的惯例。以上几位，有的根本不认识，总之与我说不上恩怨。我所以说起，毫无对人的攻讦意义，而只是略举一例，慨叹佛教界的法纪荡然由来已久。「入僧」与「出僧」，没有法纪可言，传戒有什么意义？如说

佛教（出家众）要组织化，那真是缘木而求鱼了！

出家受戒，舍戒还俗，是僧伽「依律而住」的基石，这才能达成「正法久住」的目的。大概的说：佛法传来中国，最没有成就的，就是律。早在宋代，离律寺别有禅寺、讲寺；等到只有「传戒训练班」式的律寺，持律只是个人的奉行，无关于僧伽大众了。我国出家与还俗的杂乱，原因是：一、中国文化以儒家为主流，儒家重道德而不重法治，佛弟子受到影响，总觉得律制繁琐，学佛应重内心的解脱。在来台湾以前，听说「天理，国法，人情」，现在台湾上下，改为「情，理，法」。提倡法治而人情第一，可说是「甚希有事」。佛教中，大家人情第一，这样的来去自由，也没有人提出异议。见多了成为常态，只要回来了就好。二、重定慧而轻戒律：唐无著文喜去五台山，遇到有人（据说是文殊）问：「南方佛法如何住持？」文喜答：「末法僧尼，少修戒律。」文喜反问：「此地佛法如何住持？」那人说：「这里是龙蛇混杂，凡圣交参。」文喜不忘律制的佛法立场；那人所说，就是大乘佛教了。「龙蛇混杂，凡圣交参」，等于中国佛教隆盛期的忠实描写。等到蛇多龙少，大家向经忏看齐，大德如凤毛鳞角，在社会人士的眼光中，到底佛法是怎样的宗教？三、与佛教的受迫害有关：西元千年以前，中国佛教已经历了「三武一宗」的法难；赵宋以后，又经历了多少的折磨（如宋徽宗、明世宗）。严重的僧尼被杀，轻的也被迫还俗。好在法难时间不久，佛教恢复，心存佛法的又回来了，不一定再受戒。例如禅宗的沩山灵祐，在唐武宗毁佛时，被迫还俗。他觉得道在内心的修证，不在乎有没有落发，后由门人劝请，才再度落发的。还有政府（如唐肃宗）为了筹措经费，大批的出卖度牒（出家的可以免兵役与免丁税），这样的出家众，怎能如法清净？如真是「王难」、「贼难」（如衣服被盗贼剥光，只能临时找衣物来蔽体，再来乞化僧衣，也不能说是还俗），那是佛教的大不幸！但一再遭受迫害（被迫还俗又出家），引起的副作用——还俗而又自由出家，是相当大的。中国出家众，是多苦多难的！如民国三十七、八年间，有的出家人，被强迫的抓来从军，有的为了避难而混在军中（大陆的十年文革，更彻底的被消灭了）。来台湾后，再设法次第的回到僧中（有的就一去不返）。又如服兵役后出家，

逢到临时召集，还得改装去参加几天。这样的脱却僧衣，重新穿上，是「王难」一类，出于无奈，是可以谅解的。不过被迫改装再出家，还是会引起副作用的，僧伽是会一天天杂滥起来的。如要整顿佛教，要先将一切出家的纳入组织，有出家与舍戒的档案可查（及「王难」而被迫的），进一步做到破戒（不是犯戒）的勒令还俗，不得再出家，僧团才会有清净的可能。

九 供僧

供僧，就是供众。佛教的出家弟子，专心于自利利他的法业，生活所需，是依在家众的供施而来的。在印度，佛与出家弟子，每日去村落、城中乞食。布施饮食的，不能说是供僧，因为这是随来乞求的而施与，不是平等的施给多数人。如在家弟子，请多少（不定）众去他家里受供养，平等的供给每一位，那就是供僧了。在供僧中，「安居施」——七月十五日最隆重。佛制：比丘、比丘尼，在夏三月（四月十五——七月十五日）中「雨安居」。这虽由于雨季，不适宜到处游行，而三月中安居修行，也是好事，古人多有在安居中成圣的。所以安居终了，俗称「解夏」。那一天，附近的信众都来供养，称为「安居施」。除丰盛的饮食外，还有供养布疋（做新衣用）的、日常用品的，这是佛教的大节日。佛法是平等的，但法在世间，也不能没有限制。安居施只布施给在这里安居的，人数是一定的。如有听说这里的安居施丰厚，他处的出家人临时赶来，那安居施是没有他这一分的。出家众三月安居，到这天，受比丘戒的年龄，长了一岁，所以比丘（及比丘尼）的年龄，古称多少「夏」。中国佛教不重安居，与世俗的年节混合，所以变成「僧腊」了。这一天，比丘、比丘尼都大了一岁，如父母见儿女长大一样，所以称为「佛欢喜日」。可是中国佛教，七月十五日与饿鬼相结合，成为超度鬼魂的佳节。唉！佛法的演化，有些真是出人意外的！

信众（出家人也可以）到寺院里「打斋」（西藏称为「放茶」），平等供养，就是供僧。我受戒时，天童寺「打斋」的分供众，如意斋、上堂斋，那是依供养金钱多少而分类的。现在台湾戒会，在上堂斋以上，又有××斋、××斋，而最高的是护法大斋。一般人总说佛教守旧，其实创新的也著实不少呢！

七月十五日供僧，中国佛教早变质（度鬼）而忘记了。似乎菩提树杂志社，发起七月十五日供僧，由信徒发心集合，购买些日用品，选定对象，到时分别寄去，每人一分。虽不是安居施，而确是唤起供僧的先导者！台北莲华佛学院，多年来也发起这样的供僧。不到十年吧！中国佛教界，在七月十五日，有斋（比丘、比丘尼）僧大会。元亨寺等，局限于南部县市；台北方面，是全国（全省）性的，真可说盛况空前！四方僧到处远来，见面，晤对，可以增进佛教僧团的和合（团结），也许有些作用的。不过，一、全省（国）性的斋僧，地区未免太广了。遥远的乘车（有的可以搭飞机），远地是要早一天动身的。为了参加一餐午斋（也许还有物品），而要费二、三天时间，总觉得不偿失。将来全国统一，如主办斋僧大会，远地的飞机往来，也要好几天呢！二、某次斋会，是中佛会与城隍庙合办的（也许是中佛会名义被利用一下）。城隍庙的神像，是属于中国道教的；与中佛会合办，可能城隍爷已经信佛了？两（？）年前，曾接到一份城隍庙的「月（？）讯」，似乎也在努力宣扬。有一篇文字，主题是「佛由心成，教因魔兴」——八个字。「佛由心成」，似乎肯定佛教的即心是佛，而「教因魔兴」，显然是反对出家教团的。这八个字，原本是「道门」的老话。从城隍庙通讯看来，即使是自称信佛，或者加入中佛会，而城隍庙份子的反佛教（出家）特性，明显的存在。我建议，要办斋僧大会，切不可与城隍庙、某某宫等合作。将来大家神佛不分、佛魔不分，谁来负因果的责任！

十 拈华微笑

盛唐以下，佛法日渐在起伏中衰落，能始终维持佛法形象，受到一般人尊敬的，是禅宗。虽然禅宗已多少中国化了，但从维系佛法来说，对中国佛教的功绩，是首屈一指的！佛法有师承的传授，师长并以护持正法相付嘱，如西晋译的《阿育王传》说佛「告摩诃迦叶言：于我灭后，当撰（结集）法眼」(卷三)；「迦叶付嘱阿难而作是言：长老阿难！我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守护」；「阿难语商那和修：……我今欲入涅槃，汝当拥护佛法」(卷四)；「商那和修语优波毱多言：……我今以法付嘱于汝」(卷五)；「优波毱多……语提多迦言：我今以法付嘱于汝」(卷六)。在自己要入灭时，这样一

代代的付嘱下去。「法藏」，是佛法藏，如摩诃迦叶等所结集的；「法眼」，是悟入佛法的清净知见。可见付嘱的，是结集的法藏与佛法的如实知见；付嘱后人，要后来的护持佛法，以达成「正法久住」的目标。这一临终付嘱的传说，元魏所译《付法藏因缘传》，共二十四代，到师子尊者为止，都是这样的付嘱。禅宗是菩提达磨传来的，起初也是这样的临终付嘱，一代一人。到了黄梅五祖以后，来学而得益的不少，所以形成了：从师长修学而有深悟的，就得师长的付嘱。在形式的付嘱外，还有「密传心印」。受付嘱不一定在临终，受付嘱的也不止一人，所以传说有达磨的预言：「我本来大唐(兹土)，传法度迷情，一华开五叶，结果自然成。」(炖煌本《坛经》)「五叶」是五代；从此以后，果实累累，不再单传一人了。禅宗所传的西天二十八祖，还是依《付法藏因缘传》，略加补正而成的。六祖以后，师资授受，分为五宗。在宋代，出现了释迦付法的新传说，如（西元一一八八年）宋智昭的《人天眼目》(卷五)说：「世尊登座，拈花示众，人天百万，悉皆罔措。独有金色头陀，破颜微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，分付摩诃大迦叶。」（一一〇九年撰）《禅门续灯录》，（一一八三）《联灯会要》，也有这一记录；但契嵩在皇祐年中（一〇四九——一〇五三）所著《传法正宗记》(卷一)，对这一付嘱，还不敢肯定。这是过去禅家所没有的传说，大抵是宋代（西元九六〇——）以来所传出的。这一传说出现的意义是：释迦化世，一向以声教为主，所以说：「此方真教体，清净在音闻。」达磨西来，还是以「楞伽印心」；《付法藏因缘传》，也只是付嘱护持。而禅宗接引学众的方便，马祖（弘法于西元七五〇后）等以后，作风大有变化，如弹指謦咳、扬眉瞬目、推倒禅床、棒喝交施……可能会引起怀疑过去传法说的可信性。那么，「拈华示众」、「破颜微笑」的心心相印而付嘱，就适合当前的禅风了。而且，禅师们轻视经论，自称「最上乘」，这一传说也是很适合的。从此，「拈华微笑」，被一般看作「禅源」，禅宗是从「拈华微笑」而来的。后来，甚至有「抹杀五家宗旨，单传释迦拈花一事，谓之直提向上」的(《五宗原．序》)。这可能是不满宗派偏执，专在师资授受上起诤论的反响！

十一 付法与接法

禅宗自五祖弘忍以下，分为南北二宗。南宗的六祖慧能门下，也分几大派，后由南岳怀让、青原行思——二大流发展而分为五宗，被后世称为禅门正宗。五宗中，沩仰宗与法眼宗，已经衰绝了；云门宗也是断断续续的；只有临济宗与曹洞宗，最为兴盛，有「临天下」、「曹半边」的称誉。禅宗的师资相承，与印度所传临终付嘱护持法藏的意义，不完全相同，而著重于「心心相印」的法门授受，有「付衣」为凭信的传说。等到禅门兴盛，学众多了，无论是一代付一人，还是付嘱多人，凭什么证明得到了师长的付法，是一个严重的事实问题。唐韦处厚所作〈兴福寺大义禅师碑铭〉说：「洛者曰会，得总持之印，独曜莹珠！习徒迷真，竟成《坛经》传宗，优劣详矣！」(《全唐文》卷七一五)会，是洛阳的神会，为六祖传授心印的一位。神会的后人，传法时传付一卷《坛经》为凭信，证明是「南宗」弟子。韦处厚代表了当时洪州（马祖）门下的意见，对传付一卷《坛经》的形式，采取了批评的态度。现存的炖煌本《坛经》，是神会门下流传的本子。《坛经》中，叙述了历代传授的法统，又说：「须知法处、年月日、姓名，递相付嘱。」这是说：在付嘱的《坛经》上，要写明传法处、时间、师长与弟子的姓名。洪州门下，起初是承认神会「得总持之印，独曜莹珠」的，但后来又否认了，说他只是「知解宗徒」。当时被批评的传法方式，后代虽不用《坛经》，而证明授受法门的「法卷」，内容是叙述法统，从释迦到菩提达磨，从达磨到慧能，慧能下传到临济(或曹洞)宗初祖，这样的一代一代到传法的法师、接法的法子；末了也是年月日，与神会门下的「《坛经》传宗」，完全一致。那是当时被批评的，现在却又采用了。不要说「见地」，就是传法的形式，也没有是非标准，这就是宗派意识在作祟！

禅宗兴盛极了，临济、曹洞、云门，一直在兴衰起伏的流传中，但是否代代相传、代代都能心心相印呢？到明代（以前，还没有见到记录），显然已杂乱不堪了。憨山德清（西元一五四六——一六二三）在《紫柏尊者全集》中说：「然明（朝）国初，尚存典型，此后则宗门法系蔑如也，以无明眼宗匠故耳。其海内列刹如云，在在皆曰本出某宗某宗，但以字派为嫡（传）

，而未闻以心印心。」(《卍续藏》一二六册)《憨山老人梦游集》说：「五十年来，师弦绝响。近则蒲团未稳，正眼未明，遂妄自尊称临济几十几代。於戏！邪魔乱法，可不悲乎！」(《卍续藏》一二七册)禅宗到了明末，虽然门庭如旧，而实质已相当衰落。不是说从来是什么宗，就是形式的付法，自称临济多少代。当然，真参实学的，不能说从此没有了，只是质量越来越差，到近代，真可说一代不如一代了！

付法的是「法师」，接受法的是「法子」，付法与接法的制度一直沿袭下来。一般的小庙，以从师出家的关系，也自称什么宗，也有法派的名字。如我是临济宗的，因为我出家的师父是临济宗，我师父的师父是临济宗，我也就是临济宗了。这是不用接法的，也不能付法，只是出家剃度的关系，毫无「法」派的意义。大寺院，有以传戒为事的律寺，要在本寺受戒的，才有出任住持的可能。有讲经的讲寺，如天台宗的国清寺、观宗寺，也有付法与接法的，那一定是修学弘扬天台宗学的。最普遍的，当然是禅宗的临济与曹洞了。凡是禅宗丛林（除「子孙丛林」），就是佛教僧伽共有的，都采取付法与接法的制度，住持是一定接了法的。泛论付法与接法，略有二类：一是仰慕「法师」的德行、名望，在佛教中的地位或势力，所以取得「法师」同意而付法；一是付了法，「法子」可以在「法师」的道场任住持，这可能变质为世俗名位的追求。近代的大寺院，有的采取选贤制，如天童寺。住持任期圆满前，先由寺众推选一人，本寺或他处的，但一定要属于同一法系，也就是在同一法系中，选一位较理想的来任住持。原则的说，选贤制是比较合理的。有的寺院采取本寺付法制，如金山寺。「法师」付法给本寺的住众——三、五人，将来大法兄、二法兄，一位位的继任住持。这一制度，广泛流行于大江（下流）南北。选贤制是推选长老的；本寺付法制是付与青年才俊的，副作用比较大些。如有的甲寺与乙寺住持彼此相通，我付法给你的（剃度）徒弟，你付法给我的徒弟，容易形成佛教中的门阀。再则法兄弟好几位，谁也想当住持，而住持不一定有年限，法弟要等到那一天呀！于是彼此结合，把（大法兄）现任住持逼退，二法兄登位。不久，三法兄又联络大法兄（已是「退居」）等，把老二推下去。如心不在佛法而在住持，那就容易

引起联合又反对的不断内部斗争。付法、接法的制度，传到了台湾，不知道传的是曹洞还是临济宗！其实是不用知道的，只要接法就得了。那何必要付法、接法？付了法，形成「法师」与「法子」的法眷关系；「法师」、「法子」，「法兄」、「法弟」，互相结合，对佛教事务的运作上，多少有些世俗意义的。当然，这是不能与古代禅宗付法并论的。

再说些付法的有趣问题。依法，法是不能代付的，但没有接过法的我，却曾代付了一次半的法。民国三十二年初，四川合江法王寺的老和尚、住持和尚相继的去世了。全县公推了一位新住持，但他没有资格就任。因为法王寺的制度，要接法王寺的法，才能就任住持。老和尚与住持都去世了，住持无法登位，怎么办呢？当时，我是法王寺的「首座」，于是代为付法的责任，推也推不了，只好由我照本宣科的付法一番，让新住持登位了，这是一次。来台湾后，又与白圣老法师，共同代一位过去了的闽南长老付了一次法，我只能说半次。现在回想起来，付法的本义，可说一些也不存在了，我竟付了一次半，真是愚痴！在香港时，知道某长老付法给一位比丘尼，「法卷」高高的供著，多么光荣！这里面还有暗盘，就是港币多少。好在根本没有法，否则真是稗贩如来正法了！传说：接了法的，一定要把法付出去，否则断绝法种，罪过无量。台湾有一位接了法的，病重时还没有把法付出去，怎么得了！苦苦的求他同门的师兄弟，接他的法，以免成为断绝法种的大罪人。事实是可笑的，但怕断法种而受苦报，一分对佛法的愚昧信心，末法中也还是难得的！

十二 丛林与小庙

「十方丛林」，意思是住众多的大寺，是佛教僧伽所共有的。也有古寺衰落了，寺不太大，住众也不多，不如大寺的组织完善，但住持还是要接过法的，这也可说是丛林的一类。「小庙」，是师父传徒弟，徒子徒孙继承的。一般是小型的，其实只要是子孙继承制的，不管他寺大寺小，都应归入小庙类。这二类，宋初就有了，称为「十方住持院」、「甲乙徒弟院」。

丛林与小庙的分类，是十方公有制、子孙私有制的分类。依释迦律制：出家的比丘、比丘尼，是真正无产的国际主义者。属于比丘个人所有的，是穿著保暖的三衣（比丘尼是五衣）；吃饭用的钵，这是乞食所必须的；卧在床上、坐在地上，不能把自己的衣服、常住的床与床褥弄脏了，所以要有尼师坛——铺在地上床上的坐卧具（现在变成礼拜用的具）。这是个人所必备的，还有些日用品，是属于个人私有的。为了适应众生，准许保有「净施」的超标准的衣物，但这是只有使用权，没有所有权的。古代经济贫乏，出家人以佛法自利、利人，依赖信施而生活，当然生活要简朴。即使时代进步，经济繁荣，出家人也不应该豪华奢侈的。佛与出家弟子，起初是住在山野的，山洞、树下，也有在露地住的。王舍城的频婆娑罗王，将「竹林」布施给僧众（佛也在僧中），这是佛教僧众最先拥有的林园。后来，舍卫城的给孤独长者与祇陀太子，奉献了「祇树给孤独园」，这是有建筑物的。佛法越来越发展，出家（僧）众也越多，信众布施的土地与寺院（印度旧称「僧伽蓝」、「毘诃卢」）也越多。

凡是布施来的土地与寺院，是属于僧伽共有的。僧，有现前僧与四方僧。如有人今天来这里布施（衣物），是住在这里的僧众——现前僧所应得的，每人一分。僧伽所有的土地与寺院，现在的住众，在规定内，有些是可以使用的。但现前僧没有处分——出卖或赠与别人的权利，因为这是全体僧伽所共有的。土地与寺院的所有权，属于四方僧（现在及未来）。只要是合法的比丘（比丘尼别有比丘尼寺），从四方（八面）来，谁也可以在寺院中住；住下来，就是现前僧的一分子。中国是大乘佛教，欢喜说「十方」，其实四方是现实的，谁见比丘从上方或下方来，住在僧寺里呢！后来，僧众分为二类：有（定期）常住的，有暂来的客僧，待遇上略有差别。这与我国丛林的住众与临时来住「上客堂」的一样。总之，原则的说，寺院、寺院所有的土地、寺院内的物品，都是属于僧伽全体的（中国称为「常住」的）。也有例外的，那是施主为某比丘造的，或比丘自己筑的房屋。但限制严格：要经僧伽的同意；

要察看地方的是否适合；还限定大小——长不过一丈二尺，宽不过七尺。这是个人住的小屋，不准再扩大的。上面所说的四方僧制，是历史的事实。如我国的求法僧，经西域（今新疆及中亚西亚），或从海道经锡兰而到印度；印度及西域的比丘们，来中国弘法，也有来巡礼的；日、韩比丘，来我国求法的，可说是到处无碍，到处可住——小住或久住，佛教是超越民族、国家的世界性宗教。唐代（禅宗）兴起的十方丛林，多少改变律制，以适应中国社会，但还是十方（四方）僧所共有的，各处出家人，都可以来住来学的。宋初已有「徒弟院」，近代的「小庙」，在数量上，丛林是不及十分（或百分）之一。「小庙」是家庭一般的子孙继承，子孙当然有权处分。我以为，子孙制的出现，是受了儒家家庭本位文化的影响。徒弟继承师父，也许俗人以为是很合理的，习以为常，而其实是违反佛法的。子孙制与经忏法事的泛滥，为中国佛教没落变质的主要原因！

我国佛教流传到清末，已衰落了七、八百年，与各地佛教，也隔膜了这么久，等到再与各地佛教接触时，发现与从前不大相同了。佛教受到国家政治的限制，而自身也失去了四方僧的特性。由于部派及衣食等琐事的差异，在南传佛教界看来，似乎我国的出家人，已不再具备僧格。日本寺院的住众，多数的西藏喇嘛，带妻食肉，在我国僧界看来，也是怪怪的！思想上、形象上，随方异俗的演化，不再是过去那样——出家众往来修学弘法，可以到处无碍、到处可住了！就我国来说，现在的大陆，小庙等于全部消灭；丛林已成为观光地区，不再是过去的丛林了。在台湾，也有标名「十方」的，而事实却只是师徒继承的「子孙院」。佛制寺院，是「四方僧」共有的；僧团中，是和合（组织）的、平等的、法治的。我觉得，佛教僧制的原则，与现代文化的倾向相近，使我更深信佛陀的伟大！但事与愿违，现在台湾佛教而发展得有相当规模的，都是子孙制，大家为我们自己的道场而同心努力。对衰落的佛教来说，这总是好事，何必批评呢！现代的台湾佛教界，有的是事业心，缺少古代求法（不是求学）的精神、真参实学的精神。不要说以佛法为中心，以宗派为中心的也没有了，付法接法，只是形式一番。专精念佛的，多数是在家善友，四方僧制，原不是他们所能知道的。律师，本来难得，

有的也只著重过午不食、上厕所换鞋子，提倡每天披一次三衣等，律制的根本大义，似乎很少听说。缺少了佛法的实质，为佛教而努力，当然只是子孙制，大家为个人的前途而努力了。习以成风，如寺院而是僧所共有的，怕反而要难以为继了。

十三 横出三界

称名念佛，是佛法的「易行道」，比起菩萨的深观广行，确是容易多了！称念他方佛名，能消业障，能往生净土，能不退阿耨多罗三藐三菩提，这本是通于一切佛的。西方极乐世界的阿弥陀——无量光、无量寿佛，更能顺应众生心，所以为多种大乘经（及论）所提到；在最后的「秘密大乘」中，阿弥陀佛也还是三佛、五佛之一。在中国与日本，虽所说的不一定相同，而称念阿弥陀佛，发愿往生西方极乐净土，的确是普遍极了！依龙树《十住毘婆沙论》(卷五)、无著《大乘庄严经论》(卷六)、马鸣（？）《大乘起信论》所说，净土法门的长处，是能适应一般初学，容易修学，可以坚定信愿。中国称扬净土者，过分强调净土的特胜，有「横出三界」等说，有些是值得再考虑的。

「横出三界」，也许是依据《无量寿经》的「横截五恶趣，恶趣自然闭」(卷下)。恶趣，一切经论只有三恶趣，《无量寿经》的不同译本，也没有「五恶趣」字样，所以「五」应该是「三」的讹写。不过，五趣是三界生死，是有漏法、杂染不净法，约「胜义善」说，姑且说是三界五恶趣吧！三界五趣生死，是怎么出离的？有以为：佛法的净土法门，是横超的，其他的法门是竖出的；竖出的是渐，不如横超的顿出。这样，净土法门是太好了！据我的了解，解脱生死的佛法，都是顿断横出的，竖出是不能解脱生死的。什么是竖出？三界，是欲界、色界、无色界。外道依禅定求解脱，如离欲界而得初禅，那是竖出欲界了。离初禅而得二禅，离二禅而得三禅，离三禅而得四禅，还在色界以内，如进离四禅而得空无边处，那是竖出色界了。空无边处是无色界中最低的，如离空无边处而得识无边处，离识无边处而得无所有处，离无所有处而得非想非非想处，那是无色界中最高的了。修到这一地步，就不可能离非想非非想处而超出无色界。为什么？因为这一修行，「厌下苦

麤障，欣上静妙离」，是以世俗的「欣厌心」——厌离当前的缺陷，而求以上的美妙。可是到了非想非非想处，再没有可欣求处，也就不能出离非想非非想处了。经论中比喻为：尺蠖（或作「屈步虫」）缘树而上，总是前脚先搭住上面，然后后脚放松，身体一拱，就前进一步。这样的向上，到了树顶，向上再没有落脚处，无法前进，还是向下回来了。厌此欣彼的禅定行，也是这样，从非想非非想处退回来，又到欲界人间、三恶趣中了。佛法所以能超出三界，不是竖出而是横出的。为什么有三界五趣的生死？是业力所感的。为什么有感报的业力？是烦恼所引发的。所以要解脱生死，重要点在断烦恼。烦恼有枝末的，也有根本的，佛法能顿断烦恼根本，所以能离（烦恼）系而出离生死。人间的修行者，如截断三界生死的根本烦恼，那就是得初（预流）果的圣者了。得初果的，「不堕恶趣法，决定正趣三菩提(正觉)，七有天人往生，究竟苦边」。这是说：得了初果的，再也不会堕落三恶趣了；最多，也不过天上、人间，七番生死，就决定能得究竟解脱，不再有生死苦了。经上比喻为：得初果的，如大湖的水干涸了，只剩一些些水。这是说：无量无边的业力，没有烦恼的滋润，所以都干枯而不再受报，仅剩七番生死的（总报）业力。如截断树根，树还在发芽、开华、结果，而很快的就不会再生了。说出离生死，佛法都是这样说的。所以能顿断生死的根本烦恼，那由于智慧的体悟，无住无著的根断「我我所见」（加「疑」与「戒禁取」，名为「三结」）。是胜义慧，不是厌下欣上那样的世俗智，所以解脱生死是顿断，对禅定的竖出，可说是横出的。

净土行者，厌恶五浊恶世而欣求净土，约三界生死说，欣厌心是不能出离生死的。不过生在净土的，由于环境好，「诸上善人俱会一处」，莲华化生，不会生老病死不已。在这样的环境下，是一定要解脱生死的，所以「因中说果」，不妨说往生净土已解脱生死了。正如得初预流果的，虽还有七番生死，但决定解脱，不妨说「我生已尽」了。至于修行，在净土是否比秽土要快些？依经文说，净土修行，不如在秽土修行，如《无量寿经》(卷下)说：（在此娑婆五浊恶世）「为德立善，正(慈)心正意，斋戒清净，一日一夜，胜在无量寿国为善百岁。」可以说：在净土中，进修是缓慢的，但不会退

堕，非常稳当。秽土修行功德强，进步快，只是障碍多，风险要大些。秽土与净土法门，适应不同根性，是各有长处的，不要自夸「横出三界」了！

十四 带业往生

称念南无阿弥陀佛，能带业往生极乐净土，这是念佛法门的特胜！我没有查考，不知这是那一位净宗大德所倡说的。十年前，陈健民居士批评「带业往生」是没有根据的，依据经文，要消业才能往生。于是带业往生与消业往生，在台湾著实热闹了一番。消业往生，是根据《观无量寿佛经》的。经说观想念佛，念佛的刹土，念佛（菩萨）的身相，如说：「此（观）想成者，灭除五百亿劫生死之罪，必定当生极乐世界。」念佛而可以忏罪，就是「取相忏」，于定心中能见佛相（及国土相）；念佛而能忏除生死罪业，往生（各方）净土，是多种大乘经所说的，不限于（观）念阿弥陀佛往生极乐净土。其实，念佛、消罪、生净土，是没有一定关系的。如《观无量寿佛经》说「此经名观极乐国土、无量寿佛、观世音菩萨、大势至菩萨，亦名净除业障、生诸佛前」，这是观念佛、消业障、生净土——三者一致的。经上接著说：「闻佛名、二菩萨名，除无量劫生死之罪，何况忆念（观念）！」这是闻名也能消罪，没有说净土——这是消罪业不一定生净土。《观无量寿佛经》，是由于韦提希的「我今乐生极乐世界阿弥陀佛所」，佛才教他修三种「净业正因」及观想。「净业正因」与（愿）「乐生」，是往生净土的先决条件，否则如《般舟三昧经》(卷上)说念佛而见佛现前，还问佛怎样才能往生佛国；可见念佛见佛而不发愿往生，是不一定能往生的。

净土行者所说的「带业往生」，我以为是当然的、合理的，但并不表示净土法门的特胜。「往生」是什么意义？死了以后，生到别处去，就是往生——往生人间、往生天上，都是往生。《般若经》有〈往生品〉，往生是不限于往生净土的。但「往生西方」、「往生净土」，我国的净土行者说多了，大家也听惯了，以为往生就是往生西方净土，那是不对的。说到「业」，佛弟子都认为：众生无始以来，积集了无边能感生死（总报）的业力，这一生又造了不少。造作了善业、恶业，就有业力（潜能）存在，在没有受果报以前，那怕是千生万劫，业是永不会消失的。彻底的解决方法，就是智慧(般

若)现证，截断生死根源的烦恼；根本烦恼一断，那无边的恶业、善业，干枯而不再受生死报了。如种子放在风吹日晒的环境中，失去了发芽的能力，那种子也就不成其为种子了。这是彻底办法，但是深了一点。大乘佛法的方便道，是以强有力的功德，如念佛、诵经等，压制罪业，使罪业的功能减弱，恶消善长，转重为轻，罪业还是罪业，但功能减弱，因缘不具，不能再感生死苦报，那就是「消业」了。如种子放在石板上，种子无法生芽，生芽也长不下去（重罪轻受）。一般众生的业，如从人而生鬼的，由于某鬼趣业成熟，所以往生鬼趣，受鬼趣果报。但在前生人中，还有无始来的种种业与这一生所造的种种业，并不因为生鬼趣而消失；无边潜在的业力，都带著往生鬼趣。如因善业或禅定力，往生天国，无边的业力，都带著到天国去。所以依佛法说，业是从来随造业者而去——带业往生的。如人有信、有愿、有行，念（称名念、观想念）佛而求生净土的，只要净业成就，就能往生净土；无边生死业，都带到净土去了。业与烦恼，在净土中是一样的：一般（除得无生忍的上上品）往生净土的，没有断烦恼，烦恼却不会生起；带有无边的生死罪业，业却不会感苦报。所以我以为：「带业往生」是当然的、合理的，大家都是这样的；带业往生净土，值不得特别鼓吹的！

十五 隔阴之迷

四十年前，我曾读过一本净土宗的书，有这么一句：「罗汉犹有隔阴之迷。」意思说：修证到罗汉，还有隔阴之迷，不如往生极乐世界的好。但阿罗汉生死已了，不会再受后阴，怎么会有隔阴之迷呢？我曾向人请教，有的说「四果罗汉」本指第四阿罗汉果，有的以为一、二、三、四果，都可以称为阿罗汉，才有这样的文句。中国人的作品，有些是不能以严格的法义来评量的。虽这么说，我也不知对不对。近见《当代》杂志(三十期)所引，印光大师《净土决疑论》说「一切法门皆仗自力，纵令宿根深厚，彻悟自心，倘见、思二惑稍有未尽，则生死轮回依旧莫出。况既受胎阴，触境生著，由觉至觉者少，从迷入迷者多」，当然没有念佛法门的稳当了！文句说到「既受胎阴……从迷入迷者多」，也许这就是隔阴之迷的一种解说吧！先说什么是「隔阴」？什么是「迷」？阴是五阴——五蕴。我们的身心自体，佛分别为

五阴：色阴、受阴、想阴、行阴、识阴；众生在生死中，只是这五阴的和合相续，没有是常是乐的自我。这一生的身心自体是前阴，下一生的身心自体是后阴，前阴与后阴，生死相续而不相同，所以说隔阴。迷有二类：迷事是对事相的迷乱、错误、无知；迷理是对谛理——无常、无我我所、空性、法住、法界的迷惑。约「迷事」说，一般众生及证得初果、二果、三果的圣者，在从此生到下一生的过程中，都是「不正知」的。如入胎时，或见怖畏、或见欢乐的境界，在胎中与出生时，也这样的不能正知；前生的自己与事，都忘失了。约事迷说，一切众生，就是前三果圣者（阿罗汉不会再受后阴），都是有此「隔阴之迷」的。不过三果圣者，初生时虽不能正知，但很快能忆知前生的一切。所以释迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的从天上来下，向佛致敬与说偈赞叹。如约「迷理」说，凡夫是迷理的，如不能转凡成圣，是从迷入迷的。初果圣者是能见谛理的，一得永得，是不会再退失的。在入胎、出胎时，虽不能正知，不能现见谛理，但所得无漏智果，并没有失落。如钱在衣袋中，虽没有取出来用，你还是有钱的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一来」的，一往天上，一来人间；得三果——「不还」的，一生天上，就能究竟解脱。所以圣者虽有「隔阴之迷」，对解脱生死来说，是绝对稳当的，解脱生死是为期不远的。圣者决不会从觉入迷，不知念佛的人为什么要怕圣者的「隔阴之迷」？

再来研求《净土决疑论》的意趣：文中说到「彻悟自心」，大抵是针对中国禅者说的。我不知禅者的彻悟自心有没有断惑。「见惑」是见（道）所断烦恼，「思惑」是修（道）所断烦恼。见惑是见谛所断的，佛教中或说「一心见谛」，或说「十五心见谛」，十五心是十五刹那心，就世俗说，是一霎眼就过去了。所以见惑，说断就断尽而成圣者，不断就是凡夫，见惑是不会断而未尽的。彻悟自心，如等于见道断惑，那即使受胎迷著，也不可能「从迷入迷」，而一定是「由觉至觉」的。也许中国禅者的彻悟自心，内心虽有些超常经验，但不能断见惑，还是与凡夫一般。如说「思惑」没有断尽，那是二果、三果的事，怎么会「从迷入迷者多」？这一段文字，是不正确的！印光大师是精通天台的净土行者，对这些应该是不会不知道的。可能慈悲

心重，为了弘扬净土，故意这样说的吧！

十六 四句料简

佛教界流传有禅净的四句料简，据说是宋初永明延寿大师造的。现在简略的引述如下：「有禅无净土，十人九岔路」；「无禅有净土，万修万人去」；「有禅有净土，犹如带角虎」；「无禅无净土，铁床并铜柱」。四句偈中的「禅」，不是一般的，专指达磨传来、发扬广大的禅宗；「净土」也不是十方净土，而是「西方阿弥陀佛的极乐净土」。禅与净土，表示参禅与念佛往生净土的修行。永明延寿是一位禅净双修的，在他的著作中，并没有这四句偈，所以是否延寿所作，是值得再考虑的。依四句偈的内容来判断，这是在禅、净都流行的时代，作者没有轻视禅宗，而却是志在西方净土，以净土行为最殊胜的法门——这是四句偈作者的立场。

「有禅有净土」的，最为理想。如虎称「兽王」，老虎头上生角，那真是雄猛无上了。最理想的「有禅有净土」，姑且不论。所说「有禅无净土」、「无禅有净土」，到底怎样是「有」、怎样是「无」？如看语录，或住过禅堂、打过禅七，这是不是有禅？如有时去佛寺，或去居士林、莲社等念佛（名号），或打过佛七，这是不是有净土？如说是「有」，这样的有禅，可能还没有到达禅的边缘，走入岔路的资格都没有呢！这样的有净土，就能「万修万人去」吗？念佛而能生净土的，如《观无量寿佛经》所说的三种「净业正因」，其中发菩提心，决不是心里想一下愿成佛道、愿度众生就得了，发起菩提心，也不太容易吧！放低标准，如《阿弥陀佛经》说：「执持名号……一心不乱；其人临命终时……心不颠倒，即得往生。」要修到「一心不乱」与「心不颠倒」，也不能说是「万修万人去」呀！如说「有禅」，把标准提高，以为禅者即使「彻悟自心」，还可能多数走入歧途。说到「有净土」，把标准尽量抑低，以为只要口头喃喃，称念阿弥陀佛就可以了，那不是公正恰当的料简！六度万行，是如实的难行道；念佛往生净土，是方便的易行道。难行与易行是有的，那是适应根性的，不同而又相成的法门，决不能如四句料简偈的那种偏私论法。末后一句——「无禅无净土，铁床并铜柱」，可说是岂有此理！中国的禅宗，自达磨传来（经过中国的玄学化），被称为「最

上乘禅」。中国的念阿弥陀佛、往生净土，也有适应中国的特性。这是中国佛教，但佛教是不限于中国的。如今日锡兰等南传佛教国，佛教非常兴盛，就是我国的隋、唐时代，也不及他们。然而南传佛教国家，没有我国所弘的禅，也不知道西方极乐净土与阿弥陀佛，这当然是「无禅无净土」的，难道这样的信佛修行者，都要「铁床并铜柱」，非堕入地狱不可吗？作者处身于禅、净盛行的中国，只知道禅与净，缺乏对佛教深广的远见，一心要弘扬净土，才作出这不合情理的料简。

以上所说的「横出三界」、「带业往生」、「隔阴之迷」、「四句料简」，是一般净土行者用来赞扬净土法门的。依法义说，这都含有似是而非的成分，但在弘扬净土来说，确有接引初学的作用。可以说：虽缺乏真实意义，却有「为人生善」的宣导价值。

十七 临终助念

「临终」，是病重而死亡快将到来，可能几点钟，也可能拖上几天。人既然生了，那就不能不死。从生到死的过程中，又不免（老）病。生老病死中，病而走向死亡，确是最痛苦的。身体上的（病）苦，阿罗汉也是有的。佛在涅槃那一年，在三月安居中，病已相当重了。后来，与阿难走向拘尸那的途中，受纯陀的供养，引发了重病。如经上说：「重病发，迸出赤血（赤痢），生起近于死亡之苦。」(《南传．长部．大般涅槃经》)学佛不是修到没有身体的病苦，只是「身苦心不苦」而已。中国佛教界，似乎多数以「无疾而终」，为修行成就（往生净土）的证明。如见人生病，或缠绵床第，就说他不修行，业障深重。自己念佛修行，只是为了死得好些，这可说对佛法没有正确的了解。阿罗汉而成就甚深禅定的，临死也不是没有身苦，只是能正念正知，忍苦而心意安详。一般的「无疾而终」，其实是心脏麻痺症，或是严重的脑溢血，很快就死亡了。这是世间常事，不学佛的、穷凶极恶的，都可能因此而死。如以此为念佛修行的理想之一，那可能要漂流于佛法以外了！临终者的痛苦，身苦以外，心苦是最大的苦痛。如人在中年，自知病重而不免死亡，会想到上有老年的父母，下有未成年的儿女，中有恩爱的夫妻，那种难以舍离的爱念系缚，是苦到难以形容的。还有，丰富的资产，（经

济的、政治的）正在成功的事业，眼前一片光明，忽而黑暗来临，那是怎样的失望与悲哀！衰老残年，属于自己的眷属、财富、事业、权力，早已渐渐消失，世间是不属于自己的了，临终会心苦少一些。但不论少壮与老年，是不能没有「后有爱」的，会想到死亡以后。善良的人好一些；以杀、盗、淫、妄为生的，不惜损人以成就自己的，现在一身将死，后顾茫茫，恐怖的阴影，形形式式的幻境，电影般的从心上掠过。这是爱所系缚、业所影响，比起身体上的病苦，心苦的严重性，是局外人所难以想像的！

临终者的身苦心苦，苦恼无边，应该给以安慰，虽方法与程度不同，而可说是一切宗教所共有的。释迦佛的时代，知道某比丘、某长者病重了，会有比丘（也有佛自己去的）去探病：安慰他，勉励他，开示佛法的心要，使他远离颠倒妄想，身心安定。为一般信众，说念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。教病人一心「念佛」的功德，庄严圆满；「念法」是清凉而能解脱的；「念僧」有戒定慧等功德，是世间无上福田。念三宝功德，也就是心向三宝，在三宝光明的护念中。「念戒」是念自己的持戒功德；「念施」是念自己曾在功德田（悲田、敬田）中，如法的清净布施；「念天」是念七宝庄严的、胜妙福乐的天报。一心归向三宝的，持戒净施的，一定能上生天上。人死生天，如出茅屋而登大厦，离低级职务而上升，这那里会有恐怖忧苦呢！这就是「助念」，帮助临终的病人，使他念三宝等而心得平安。佛法在流传中，有些因时因地的演化，但原则是相同的。唐义净（西元七〇一年）所译的《无常经》，附有「临终方诀」。教病人对佛像而起观想（念佛）；使他发菩提心；为病人说三界难安，归依菩提，「必生十方诸佛刹土」。教病人礼佛菩萨，愿生净土，忏悔，受戒。如病太重了，「若临命终，看病余人但为称佛，声声莫绝」。念佛是随病者的意愿，不一定称念无量寿佛（与我国不同的，是印度没有专称阿弥陀佛名号的净土宗）。如命终时见佛菩萨来迎，病者「便生欢喜，身不苦痛，心不散乱，正见心生，如入禅定」。这是当时印度大乘佛教的「助念」法；助念，是病重到命终，使病死者身心安定的方便。「临终助念」，是佛教安顿病死者的行仪，而信佛学佛的，决不能专凭临终忆念的。人的死后往生，有随重、随习、随忆念的三类，我曾在《

成佛之道》（八八——八九）说到：

1.有「随重」的：或造作重大的善业，或造作重大的恶业（如五无间业等），业力异常强大，无论意识到或者没有意识到，重业一直占有优越的地位。一到临命终时，或见地狱，或见天堂，就是『业相现前』，是上升或下坠的征兆。接著，或善或恶的重业，起（作）用而决定招感未来的果报（这就是常说的「强者先牵」）。2.「或」有「随习」的：既没有重恶，也没有大善，平平的过了一生。在这一生中，……对于某类善业或恶业，养成一种习惯性，这也就很有力量了。到了临命终时，那种惯习了的业力，自然起用而决定招感来生的果报。从前，大名长者问佛：我平时（忆）念佛，不失正念。可是，有时在十字街头，人又多，象马又多，连念佛的正念也忘了。我想，那时候如不幸而身死，不知道会不会堕落？佛告诉他说：不会堕落的。你平时念佛，养成向佛的善习，即使失去正念而死，还是会上升的。因为业力强大，是与心不相应的。如大树倾向东南而长大的，一旦锯断了，自然会向东南倒的。所以止恶行善，能造作重大的善业，当然很好；最要紧的，还是平时修行，养成善业的习性，临终自然会因业力而向上。3.「或」有「随忆念」的：生前没有重善大恶，也不曾造作习惯性的善恶业，到临命终时，……如忽而忆念善行，就引发善业而感上升人天的果报；如忽而忆念生前的恶行，就能引发恶业而堕落。对这种人，临命终时的忆念，非常重要。所以当人临终时，最好能为他说法，为他念佛，说起他生前的善行，让他忆念善行，引发善业来感果。净土宗的临终助念，也就是这一道理。……学佛修行，到底平时要紧！

「临终助念」，是帮助病人，使他能忆念佛、心向佛（愿生净土），不是病人躺著，一切让别人来帮助的。念阿弥陀佛名号，往生西方净土的信仰，在中国非常普遍，所以助念阿弥陀佛，也特别流行。在这里，我想说到几点。一、我国的信佛者，似乎只知临终忆念，而不重视业力与「一心不乱」。重善（或恶）的业力，习惯性的善业，业力是潜在的——或说是心种子，或说是无表色，或说是心不相应行，总之是与现起心不相应的。念佛如得「一心不乱」，平时即使忘了，也还是得到了的，「得」是心不相应的。佛法重

视潜在的力量，举喻来说：如政治或经济，存有某种潜在问题，起初不觉什么重要（有深见远见的人，是见到了的）。等到潜在的问题发动起来，可能手忙脚乱，搞得一塌糊涂。佛法重视潜力，所以修学佛法，要平时积集善业；念佛的要信愿深切，念得「一心不乱」，这才是正常的、稳当的修行。临终「随重」与「随习」而往生后世的，是多数；临终「随忆念」而往生的是少数。如病重而心力衰弱，不能专注忆念；或一病（及横祸等）而失去知识，不能再听见声音，想助他忆念也无能为力了。二、「临终助念」，是从病重到死亡，这一阶段的助念。「临终方诀」说：人死了，请法师「读《无常经》，孝子止哀，勿复啼哭」。人生的老、病、死，是无可如何而必然要到来的，大家不用悲哀了，应该从无常的了解中，不著世间而归向菩提。这样的读经，主要是对眷属及参与丧礼者的安慰与开示，是通于「佛法」及「大乘佛法」的。又说到持咒，以净水及净泥土，洒在尸身上，可以消除恶业，那是羼入「秘密佛教」的作法了。死亡以后，不用再助念了。但中国人「慎终追远」，特别多助念些。有人说：不断念佛，八小时内不可移动。其实死了，或六识不起而还没有死，听不见声音，已失去助念的意义，而转为处理死亡的仪式了。三、有人发起助念团的组织，应病家的邀请而前往助念。如出于悲心、弘扬弥陀净土的热心，那是难得的！不过好事可能引起副作用，如发展为专业组合，极可能演变为三百六十行以外的一行，未必是佛教的好事了！四、台湾经济繁荣，佛教也似乎兴盛了。有佛教界的知名长老、大德长者死亡以后，四十九日念佛声不断，这是什么意义？是助念吗？长老们一生提倡念佛，精进念佛，而临终及死后，还要人长期助念，怕他不能往生吗？那是对长老、长者的一种诬辱！如以七七念佛为纪念，那只是中国人厚丧厚葬的变形，不是为了死者，而是为了活人的场面。如有心纪念，那在每年忌辰，集众精进念佛，不是更有意义吗？对死者的铺张场面，我觉得是应该再考虑的！听说：高雄有一位唐一玄长者，平时摄化青年，老而不已。临终的遗言是：不用为我念佛，因为我不想去西方；不用为我诵经，因为我读的经已够多了。唉！末法时代，还有老老实实的学佛者！

十八 肉身菩萨

印度佛教的出家人，死了多采用火葬制，如释迦佛那样。火化后的骨灰，称为「碎身舍利」，舍利是遗体的意思。舍利中有坚固的微粒，中国人称之为「舍利子」，是更适合于分散供养纪念的。如土葬的，称为「全身舍利」，也有经多年而没有坏的，近代中国佛教界称之为「肉身菩萨」。这是很难得的，但与是否菩萨无关。民国四十七年，摄受来台的僧青年，对当时台湾佛教大有贡献的慈航法师，发现他的遗体不坏，被称为肉身菩萨，受到多少人的称叹。那时，我在马尼拉，恰好读到了日报上一篇尸身不坏的报道，就写了篇「肉身菩萨」。但想到，那时而发表这篇文字，是不合时宜，也会被人误解的。文字一搁下，原稿也就丢了。现在时过境迁，对于这一事实，不妨依事实而略加说明。

以人的遗体来说，古代埃及以香料敛尸，尸身不坏而久存的，称为木乃伊。我家乡的习惯，入殓时，棺内多放石灰包与灯心草，这两种都是能吸收水分的。近代以防腐剂来保存国家伟人的遗体，更是不少。这种以药物来保存，不是我所要说明的，我所要说的，是自然不坏的。生物中，动物死了，（核）果实熟了，是会腐烂的，但也有例外。如桃子，在没有成熟前干瘪而留在树枝上，不会掉下来；可以作药用，名为桃枭。在动物中，虾蟆就是一例：虾蟆一名土蛙，灰色。在我家乡的桑树上，每发见虾蟆死而干了，没有腐烂，俗称「虾蟆干」——干虾蟆。民国五十七年，我住在台北外双溪的报恩小筑。一天，一阵风过，有什么从屋上落到门前地上，原来是一条蛇，蛇头向上竖起的。我驱斥他，他却不睬我，只好用竹竿去赶，才发现是风干了的死蛇。动物风干而暂时不坏，我想是不会少的。说到人，在马尼拉当时所见的报道，在南美洲某地（国名忘了），有一废弃了的古老教堂。一个唱诗班，死了都靠在墙壁上，有少数已风化倒地了。

人死了而不腐烂的，还真不少。民国十七年，孙殿英的部下，挖掘河北省遵化县的东陵——乾隆帝与慈禧太后的陵寝，盗取珍宝。在乾隆帝的陵寝中，有一棺木内的妃子（或采女），尸身好好的没有变坏。民国十五、六年，读过一本有关苏俄革命的书（书名忘了）。说到俄罗斯人信仰的东正教（天主教的一支），传说神父的信仰虔诚到什么程度，死后是尸身不会坏的，

所以也留下不坏的遗体。在革命期间，发现其中有些是假的，大概公认为应该不坏的而竟腐烂了，怕削弱信徒的信心，所以有了伪造的。但在这故事中，可见东正教的神父，确有死而不腐坏的。七十七年十二月五日到九日，《联合报》上有马仲欣所写的〈新疆古尸〉，古尸多极了。有一千年前的高昌公主，「皮肤仍有弹性」的古尸。有距今两千年前（汉代），「皮肤光滑，五官清晰，内脏未损」的女尸。有三千两百年前（商代），「手足躯干，毛发与指甲清晰可辨，……全身脱水干缩，尸重只有七公斤」的古尸。我想，皮肤光滑、内脏未损的古尸，应该是经过防腐手续的；

那个脱水干缩的，可能是自然风干的。在四川时，听人说起：西藏的萨迦派，就是元世祖时帝师八思巴这一派；元代起，拥有西藏的统治权，对敌人是决不容忍的。对不利自己政权的分子，指为魔类，捉来系缚在（忿怒相）明王的脚下，就此死了。有的死而不坏，经长期而后风化，骸骨离散在明王脚下，恐怖极了！这些传说（我没有亲见）中的事实，如南美洲的、俄罗斯的、新疆的、西藏高原的，都有天气寒冷（或极热）、干燥的特性，在这种情况下，遗体不坏，似乎是并不太希罕的。说到新疆，记起唐玄奘《大唐西域记》(卷十二)所说：「有二石窟，各一罗汉于中入灭尽定。端然而坐，难以动摇，形若羸人，肤骸不朽，已经七百余岁。其须发恒长，故众僧年别为剃发易衣。」玄奘所见的，在新疆西部的葱岭，正是天气冷、空气薄而干燥的地区。玄奘所说，有眼见的；有传闻的，如「七百余岁」、「年为剃发」。这是年久而干瘪了的；人死了，由于肌肉萎缩、水分消失，会觉得须发长了不少的，也就有每年为剃发的传说。

传说中的「入灭尽定」，也只是我国所说的「肉身菩萨」而已。

中国佛教界，禅宗的黄梅五祖、曹溪六祖、石头希迁等，都是全身不坏的。我所见到的，普陀山古佛洞（？）有一位，那是辛苦募化而建这道场的。香港九龙某院有一位，是佛教而略有「道门」气息的。生前经常到星洲，与星方的佛教界相熟。三十九年，闽南大德广周（？）、广义、广净三位来香港，等候去星洲的手续，就住在他——那时是他徒弟主持的精舍。在台湾，除慈老外，后来新店有一位清严法师，也是肉身不坏，曾引起徒众与地方（

区公所？）的一番争夺。香港、台湾的气候湿热，死后肉身不坏，可能与坐龛有关。律制：出家人死后是火化的。人一死，就将身体烧了，在中国风俗中，未免有些不适应，发展出坐龛（俗称坐缸）的方式。人死了，安放在陶瓷的缸中，还是跏趺而坐。上盖龛顶，作斜尖形，象征塔的形式，所以也称「塔龛」，龛一般是倚山岩而供奉的（也有死后棺殓土葬，与俗人一样）。过了几年开缸，如身体变坏，那就火化了，检骨灰入塔。如发见肉体不坏，那就加漆或装金而供奉。我以为：龛是漆封得密密的，氧气不容易进入；而龛底（缸底）大抵是不上釉的，水分能微微的渗出。如供龛处高燥，就有肉身不坏的可能了。在台湾，慈老的肉身，经过三十年，偶尔还有人去瞻礼；而新店的那一位，冷落凄凉，似乎谁也忘记了！《小品般若波罗蜜经》(卷二)说得好：「我于（碎身的或全身的）舍利非不恭敬，以舍利从般若波罗蜜生故，般若波罗蜜所熏故得供养。」佛与佛弟子的舍利(遗体)，受到尊敬供养，是由于曾依此遗体，修发般若（智慧）、慈悲等功德，以正法自利，以正法利益众生。不要以为碎身舍利、全身舍利表示什么修证功德，动物、人类——不知佛法的、异教徒，肉身不坏的多著呢！

卷004

淫欲为道

一

「秘密大乘」中的无上瑜伽（anuttara-yoga），内容非常丰富，而最具代表性的，是与印度教中性力派（Śākta）相同，男女和合的秘密。如编入《世界佛学名著译丛》（九十七册）的，《印度思想与宗教》（四〇．一〇四——一〇五）说：

（唐玄奘所见的）「佛教在北方和南方的多数地区之中，已经衰落不堪了。这种衰落，由于和叫做性力崇拜的那些魔术，和色情形式的秘密主义的不幸结合而加速了。」

「印度宗教有一独特的方面，虽然不易讨论，但是引人注意，我指的是对于生殖力量的崇拜。……常见的是女神的崇拜，存在于许多国家之中。这种崇拜在巴比伦和小亚细亚很突出，在埃及虽然不很突出但仍显著存在。……在多数国家之中，这些神祇和仪式，都是历史上的陈迹，随著文化的发展而消灭了。……只有在印度，以及在受了印度影响的西藏，在某种程度上一直流行到现代，不以为耻！……这些习俗，主要盛行于孟加拉和阿萨姆的性力崇拜中间（这就是从前盛行无上瑜伽的地区），但某些毘瑟纽教派也容许放肆行为。两者都受到大多数有身分印度教徒的指责，但是两者都有受过教育有能力的辩护者。」

以上所引，出于李荣熙所译，英人 Charles N. E. Eliot 所著《印度教与佛教史纲》。从女神崇拜而引起的「猥亵仪式」、「放肆行为」，有的在文化发展中消灭了，而流行于印度的性力派，从印度传入西藏的无上瑜伽，却在文化发展中，与某些理论相结合而流传下来，并信为「与神合一」、「即身成佛」的神圣行为。或说是猥亵可耻的，或说是神圣无上的，千百年传来的神秘性行为，我不想作是非的论断，只从我理解到的略加叙述。

二

女神崇拜与神秘性力的宗教，是人类文明初启，原始神秘信仰的遗留，当然已随著文化发展而有所演变。原始女权的氏族社会，是「民知母而不知有父」的。一个个的新生命，从女人生育而来，女人成为氏族中心，女人当然也就是氏族的领袖。如我国古代夏族传下的史迹，明显的表示了这一事实。夏代，已进入男人中心——父家长的时代，但君主还称为后，如后禹、后启、后羿等。在甲骨文中，「后」是女人生育儿女的象形。称领袖为「后」，表示了女权时代的名称；在《国语》中，还留有「后帝」的名词。原始社会是政教不分的，人间社会的后帝，也就是神秘信仰（氏族祖先）的神。女神，在夏民族中是女娲：「女娲氏炼五色石以补苍天，断鼇足以立四极，杀黑龙以济九州，积芦灰以止淫水」(《淮南子．览冥》)；于是地平天成，不改旧物。这是在天地大破坏后，重建天地的女神。《山海经》说：「女娲一日而七十化。」在汉代石刻中，女娲与伏羲（传说是兄妹），是龙蛇形而互相交

尾的。这是我国古代史传下来的女神（也就是氏族领袖）。从石刻的交尾形，意解出女性生殖器的神秘，新生命从这里源源不断而来。这一神秘（古人以为神秘）感，在文化发展中，演化为深玄的道学，如《老子》说：

「谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根。」

玄牝，朱熹解说为：「玄，妙也。牝，有所受而生物者也。」(《朱子全书．老子》)说得非常正确，只是意义含蓄了些。牝，本来是匕（平声），是女性的阴器（后来有人造了一个与匕同音的「屄」）。在动物中，古来母牛写作牝，母马写作□，母鹿写作麀等，但后来通写作牝。人类，起初写作□，后来写作妣，成为母、祖母等的代名。所以，玄牝是深秘微妙的女阴，形容生生不已的大道。牝是中虚而生生不已的，所以说谷神。《大戴礼．易本命》说：「丘陵为牡，溪谷为牝。」谷是溪谷，中虚而不尽的流水出来，与牝是象形的同义词。谷神是神妙的谷，是永恒（不死）的，就是深玄莫测的牝。《老子》的「虚静」、「守雌」，都依此而引申出来；玄牝是宇宙根源（天地根）的大道。人类进步到成立家庭，夫妇匹配，已是男性中心的时代，玄理也就是「一阴一阳之谓道」了。文化一天天发展，而原始女阴、女神的神秘敬畏，还在人心中潜流下来。直到现代，一贯道所崇奉的「无极圣母」、「无生老母」，还不是原始女神信仰的变形。

原始人类对女阴的神秘感，在男家长时代，演化为男人（男与女）取得神秘欲乐的场所。这类秘密宗教的理想是：印度教的性力派，是神人合一；秘密大乘的无上瑜伽，是即身成佛；我国道家的房中术，是得道登仙。西元一世纪，班固所作的《汉书．艺文志．方伎篇》，房中术共有八家，可见起初以黄老思想治国的西汉，房中术是非常盛行的。房中术，不只是一般的性交，而是别有方术的。我国的道家思想，根本表现在老、庄中。《老子》说到：玄牝为天地之根；「根深柢固，长生久视之道」。《庄子》说到「坐忘」、「虚室生白，吉祥止止」，分明是共世间的（禅）定境。战国末年，方士道盛行，可说是道教的先声。道教，除符箓治病等外，高级的是：求长生不老的仙药；冶炼金银等丹药，服食而求长生。对自己身体的修治，如汉初（西元二世纪初）的张良，「导引不食穀」(《史记．留侯世家》)而求仙，导

引是行气（运气）术。东汉桓帝时，安世高来华，译出《安般守意经》。安般（ānâpāna）是出入息，以呼吸修习止观而得定慧的法门。那时的道家，修「吐纳」（即出入息）也是很流行的。东汉张衡的《乐府》说：「素女为我师，天老教轩皇（黄帝）。」王充的《论衡》说：「素女对黄帝，陈五女之法。」在道家的传说中，素女（仙女）教黄帝修男女交合的房中术，黄帝这才得道而登天的。道家「陈五女之法」；在无上瑜伽中，可以多到九人。徐陵《答周处士书》说：「优游俯仰，极素女之经文；升降盈虚，尽轩皇之图箓。」素女房中术的「升、降、盈、虚」，不正是无上瑜伽的「提、降、收、放」吗？神秘的男女交合，一定要修风（呼吸）；运气通脉，在交合时，能对精液「提、降、收、放」自在才得。我国方士们这一修炼，存在于后来称为「天师道」而起源于汉末三张的「太平道」或「五斗米道」中。西元五世纪初，元魏的道士寇谦之，传出《云中音诵新科之诫》；该书编入《正统道藏．洞神部．戒律类》，名《老君音诵诫经》。《魏书．释老志》引文说：

「吾（太上老君自称）此经诫，自天地开辟以来，不传于世。今运数既出，汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法、租米钱税，及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事？专以礼度为首，而加之以服食闭炼。」

三张，是张（道）陵、张衡、张鲁。东汉末年，道流非常兴盛。如（黄巾贼）张角的「太平道」、张修的「五斗米道」，都与张鲁通声气。张鲁是张陵的孙子，继承张陵的符箓，治病驱鬼。信道教的，每年缴纳五斗米，称为「天租米」，这就是寇谦之所说的「三张伪法、租米钱税」。所说的「男女合气之术」，就是房中术。据《老君音诵诫经》，说当时是「淫风大行，损辱道教」的。寇谦之要革除三张伪法，成立新的天师道，主张「以礼度为首，而加之以服食闭炼」。礼度是礼仪法度，奉行儒家的礼法。「服食闭炼」，那就是导引（服气）、辟穀、冶炼丹药的长生术了。从上来所引述，可见神秘的男女术，在天师道中是非常流行的。道教徒从来没有否弃这一方术，只是更隐密些，在唐代（道教）南宗的《悟真篇》中，也还在说「种在彼家」呢！

三

释迦牟尼（Śākyamuni）在印度创始的「佛法」，以解脱为究竟目的。对男女问题，在家弟子，应过著国法与社会伦理所容许的夫妇正常生活；出家弟子，修「离欲梵(清净)行」，严持「不得非梵行(淫欲)」的戒行。在家与出家，都可以从修行而得解脱，那为什么在家的有夫妇生活，而出家的要受持「不得非梵行」戒呢？这点，留在本篇的末后去解说。

「食色性也」，在生死流转中的人类，确是有此本能与需要的。所以在（不完善的）人性倾向下，发展中的佛法，渐有类似印度的性力派（Śākta）、中国道家的房中术出现。先是潜在流行，或作神秘与暗昧的表示，到西元四、五世纪，才渐渐的公然流行。这里，先举「一经」、「一论」、「一事实」、「一传说」来说明。

「一经」：《不可思议解脱经》，就是编入《华严经》的〈入法界品〉。〈入法界品〉的传出很早，龙树（Nāgārjuna）的《大智度论》已一再引用，约在西元二世纪末集出。〈入法界品〉叙述善财（Sudhana）童子参访善知识的历程；在善知识中，有一位婆须蜜多（Vasumitra），是最美丽的女菩萨。婆须蜜多的功德庄严，可说是以色相度众生的，如唐译《大方广佛华严经》(卷六十八)〈入法界品〉说：

「若天见我，我为天女，形貌光明殊胜无比；如是乃至人非人等而见我者，我即为现人非人女，随其乐欲，皆令得见。若有众生欲意所缠，来诣我所，我为说法，彼闻法已，则离贪欲。」

「若有众生暂见于我，则离贪欲，……暂与我语，……若有众生暂执我手，则离贪欲。」

「若有众生暂升我（床）座，……暂观于我，……见我频申，……见我目瞬，……抱持于我，……若有众生啖我唇吻，则离贪欲。」

「凡有众生亲近于我，一切皆得住离贪际，入菩萨一切智地，现前无碍解脱。」

依经文说，这是大菩萨化度众生的一门方便。婆须蜜多是天(神)，也是人（及非人），是神人合一的女菩萨。她为男性众生说法，使他们离贪欲；他不只说法，也以执手、拥抱、接吻等行为，而使男性离贪欲的。依佛法的传说：不同类的众生，有不同类的「淫事」，如「二二交会」的、「相抱」的、「执手」的、「相顾而笑」的、「眼相顾视」的，都能满足「淫事」而「热恼便息」(《瑜伽师地论》卷五)。一般众生满足了淫欲——「热恼便息」，但不久又有淫欲热恼的需求。婆须蜜多可不同了，从顾视、执手、抱持、唆吻等的行动中，能使众生永离贪欲。这显然是「以欲离欲」的法门；与后起「秘密大乘」的无上瑜伽（anuttara-yoga），虽还没有完全一致，但到底传达了从淫欲中离欲的消息。特别值得一提的，婆须蜜多是「险难」地方人，险难的梵语为 Durga ——突伽，正是印度教中自在天——湿婆（Śiva）天后乌摩（Umā）的别名。突伽，早已存在于印度神教中，后来从湿婆派中分出的性力派，就是以突伽为主神的。还有，婆须蜜多的婆须，或译作婆薮，是印度一部分天神的通称。婆薮天，婆薮天女，婆薮大仙，都见于「秘密大乘」的教典。婆薮是天(神)，蜜多译为「友」，所以婆须蜜多，可解说为天神的女友。突伽与婆须蜜多，出现于〈入法界品〉以欲离欲的法门中，决不是偶然的，与后起的性力派及无上瑜伽，有一脉相通的一定关系。圆融无碍的〈入法界品〉，融摄了这一秘密法门，然在一般学佛人的心目中，多少有是非不分、邪正莫辨的感觉。

「一论」：《大乘阿毘达磨集论》，西元四世纪中，无著（Asa□ga）菩萨所造的。在《大乘阿毘达磨集论》(卷七)〈决择分〉中〈论议品〉，论到「秘密决择」，引经说：

「又契经言：菩萨摩诃萨成就五法，名梵行者成就第一清净梵行。何等为五？一者、常求以欲离欲；二者、舍断欲法；三者、欲贪已生，即便坚执；四者、怖治欲法；五者、二二数会。」

「二二数会」，原文误作「三二数贪」，依《大乘阿毘达磨杂集论》(卷十六)改正。经上所说的「五法」，如依文解说，那是：一、求从淫欲中离欲的法门；二、不取一般的断欲法门；三、如欲贪生起了，要一直坚持下去；

四、厌恶对治贪欲的法门；五、男女一再的交合。「佛法」本是修「离欲梵行」的，而所引经说恰好相反，不用断欲，反而称为「第一清净梵行」。这类不合佛法正道的语言，如「逆害于父母，王及二多闻，诛国及随行，是人说清净」等(《大乘阿毘达磨集论》卷七)，应怎样去解说？无著在《大乘阿毘达磨集论》(卷六)中，又称之为转变秘密（rari□āmanâbhisa□dhi）。意思说：语句隐密，不能依通常的文义去解说，要转变为反面的别解，才不致于误会。如「二二数会」，《大乘阿毘达磨杂集论》(卷十六)解说为：「于染净因果差别四真谛中，以世出世二道，及奢摩他(止)毘钵舍那(观)二道，数数证会故。」无著、世亲（Vasubandhu）的时代，「以欲离欲」的法门已开始流行，这就是无上瑜伽男女和合的密法。这一秘密法门，早期的偶然流露，在正常的佛法中，还不能被容忍，所以无著作了这样的抉择——秘密的不了义说。唐不空（Amoghavajra）在西元七四六年来华，译出《一切如来真实摄大乘现证大教王经》；「广本」中一再说到「莲华、金刚杵相合，此说即为最上乐」等。不空是知道的，所以在《大乐金刚不空真实三昧耶经般若理趣释》(卷下)中说：「想十六大菩萨，以自金刚(男根)与彼莲华(女根)，二体和合，成为定慧；是故瑜伽广品中，密意说二根交会，五尘成大佛事。」不空不说男女的实体和合，而说观想男女和合，修成定慧相应。说「二根交会」是「密意说」，与无著说部分相同。其实，不空的时代，印度的无上瑜伽，男女和合的即身成佛法门，已相当兴盛了。不空这样的解说，也许是觉得不合中国的伦理观念，怕引起障碍而故意这样说的吧！

「一事实」：中国佛教史上，昙无谶（Dharmarak□a）是一位卓越的大译师。他所译的《大般涅槃经》(卷七、卷二)说「佛法有我，即是佛性」；「我者即是如来藏义，一切众生悉有佛性，即是我义」。后期「大乘佛法」的重要论题，是如来藏（tathāgata-garbha）、我（ātman）、佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha），在昙无谶的译典中，有了充分的说明。他译出《大般涅槃经》四十卷外，还译了《大方等大集经》、《大方等大云经》、《金光明经》、《菩萨地持经》（《瑜伽师地论．菩萨地》的古译）、《优婆塞戒经》等，「后期大乘」在中国的开展，昙无谶是有贡献的。昙无

谶的译经，是在姑臧，得到北凉沮渠蒙逊的护持而译出的。译经的年代，依可见的记载，从北凉玄始三年（西元四一四）起，十五年（四二六）止。永和一年（四三三），昙无谶四十九岁就死了。

昙无谶是中天竺（或说是罽宾）人。在佛教的记录中，昙无谶是一位「明解呪术，所向皆验，西域号为大呪师」(《出三藏记集》卷十四、《高僧传》卷二)。《出三藏记集》说到：昙无谶随国王入山，国王口渴，昙无谶持咒，使枯石流出水来；故意说这是「大王惠泽所感」，国王当然非常欢喜，也就尊宠昙无谶。但时间久了，国王对他的待遇也薄了。于是昙无谶打算「咒龙入瓮，令天下大旱」，然后放龙下雨，以便再得国王的优待。事情被泄露了，国王要杀他，才逃到西域来（《高僧传》部分相同）。昙无谶为了取得国王的优待——丰厚的供养，不惜天下大旱，害苦无数的人民。从佛法在人间的立场来说，昙无谶的心态与行为，是多么卑鄙与邪恶！「大咒师」的无比神验，与纯正的佛法是不相干的！其实，昙无谶的邪僻行为，还多著呢，如《魏书》(卷九十九)〈列传〉（八十七）〈沮渠蒙逊〉传说：

「始罽宾沙门曰昙无谶，东入鄯善，自云能使鬼、治病、使妇人多子。与鄯善王妹曼头陀林私通，发觉，亡奔凉州。蒙逊宠之，号曰圣人。昙无谶以男女交接之术，教授妇人。蒙逊诸女、子妇，皆从受法。」

《北史》卷九十七，所说相同。昙无谶的使鬼（即「役使鬼神」）、治病，是一般咒师的行为，他的专长是「男女交接之术」，能使妇女生子的。「男女交接之术」，就是「二二交会」，无上瑜伽的男女和合。不过昙无谶修到怎样程度，是不得而知的。希奇的是，沮渠蒙逊的女儿、儿媳妇，都跟他学习。《北史》(卷九十七)〈列传〉（八十一）〈僭伪附庸〉中说：「蒙逊性淫忌，忍于杀戮；闺庭之中，略无风纪。」淫乱，猜忌，残酷，是蒙逊的性格。「沮渠氏本胡人，其先为凶奴官，号沮渠，因氏焉。」(《通志．氏族略》)淫乱，残酷，闺庭中没有礼法，确是文化低而粗犷的胡人模样。「闺庭之中略无风纪」，正是女儿、媳妇都从昙无谶学习「男女交接之术」的情形。蒙逊「性淫忌」，虽没有文证，怕也是从昙无谶学习的。学而有效，这才「蒙逊宠之，号曰圣人」了。没有来凉州以前，也就因为这样，昙无谶与

王妹曼头陀林私通了。鄯善王不信这一套，大概要处分他，这才逃到凉州来。「私通」这一名词，多少出于社会伦理观念，如在文化低落、习惯于神秘信仰的地区，那王妹的行为，正是供养上师修行呢！昙无谶是被杀死的，被杀的原因，依佛教《高僧传》等说：魏太武帝知道昙无谶的神术，一再派人来，要求沮渠蒙逊让昙无谶去北魏。蒙逊怕昙无谶的咒术帮助了北魏，而魏的势力，又不敢得罪太武帝。昙无谶自知处境困难，以去西域求经名义而去，蒙逊派人把他杀了。然《北史》却这么说：「太武帝闻诸行人，言昙无谶术，乃召之。蒙逊不遣，遂发露其事，拷讯杀之。」蒙逊的确是淫乱、猜忌、忍于杀戮的。不愿昙无谶去，又不敢留他，来个彼此都得不到：揭发昙无谶的秽乱宫庭，拷打审问，把他杀了。昙无谶的使鬼、治病术，男女交接术，正是「秘密大乘」的风范。

「一传说」：罽宾——迦湿弥罗灭法的传说，传说不一，但这应是有事实的。魏延兴二年（西元四七二），吉迦夜（Ki□kara）编译的《付法藏因缘传》(卷六)说：

「有比丘名曰师子，于罽宾国大作佛事。时彼国王名弥罗掘，邪见炽盛，心无敬信，于罽宾国毁坏塔寺，杀害众僧。即以利剑，用斩师子头，头中无血，唯乳流出。相付法人，于是便绝。」

师子（Si□ha）比丘的被杀，依《佛祖统纪》(卷五)，还别有原因，原因是：「师子尊者在罽宾弘化，声闻遐迩。外道摩目多、部（或作「都」）落遮二人，素学幻术，乃盗为僧形，潜入王宫，淫犯妃后。且曰：不成，则归罪释子。既而事败，王大怒，……即毁寺害僧，……遂斩师（子）首」。《佛祖历代通载》(卷五)，也有相同的记载。这样，师子比丘的被杀，罽宾佛教的大破坏，是由于外道的假冒释子，入宫淫乱而引起的。然迦尔诃那钵提多（Kalha□a Pa□□ita）纂辑的《罽宾诸王史》说：那拉（Nara）一世，曾兴建一所伽蓝。住在这所伽蓝的一位佛教行者，以魔力诱拐王后，引起那拉一世的愤怒，将这所伽蓝及所属的数千伽蓝，一律焚毁。所说的王名不同，而由于淫犯妃后，却是一致的。《佛祖统纪》的外道伪作释子，怕是佛教徒在传说中的文饰吧！入宫淫乱，不是一般的「私通」，而是「幻术」、「以

魔力诱拐」。幻术、魔力，是宗教的，是神秘的「男女交接之术」；在印度教中是性力派，佛教是秘密大乘的无上瑜伽。依玄奘所传，迦湿弥罗的佛教，受到二次破坏：一、《大唐西域记》(卷二)说：迦膩色迦王（Kani□ka）没后，土著讫利多（Krīta）人取得政权，破坏佛法。后来得呬摩呾罗（Hematāla）国王力量的帮助，佛法才复兴起来。二、（西元五世纪后期）嚩哒的大族王——摩醯逻矩罗（或译作寐吱曷罗俱、弥罗崛、婆睺罗拘婆），侵入印度，印度北部的佛教，受到了最严重的摧残，如《付法藏因缘传》(卷六)、《大唐西域记》(卷三)、《莲华面经》(卷下)等说。传说的「入宫淫乱妃后」、「魔力诱拐王后」，因神秘淫乱而引起的罽宾法灭，是在摩醯逻矩罗王大破坏以前的，如隋阇那崛多（Jñānagupta）所译《大威德陀罗尼经》(卷十七)说：

「彼等比丘所至家处，摄前语言，后以方便令作己事。于彼舍中共语言已，即便停住，示现身疮。于俗人所种种诳惑，种种教示：彼应与我，如来付嘱汝，病者所须。彼即报言：汝明日来，如己家无异。……我住于此十年勤求，犹尚不能得是诸法，如汝今者，于一夜中已得是法。」

「常来俗家，摄受白衣，道（遂？）相染爱，舍离戒行。……如是因缘，灭此法教。……时城中王既闻此事，即大瞋忿，捉彼所有三千比丘，一时断命。」

「如是因缘，灭此法教」的事实，不只是一佛教行者、二外道，而是多数比丘。经文没有明说罽宾，但经上接著说：部分比丘，渡河到多刹尸罗（Tak□aśīla）城，这可见是罽宾了。经中再说到边地的婆睺罗舒婆王来，比丘们多逃走了，北方的寺院，都被放火烧毁。在大族王破坏以前，罽宾的佛教堕落不堪，遭受国王的杀害破坏，经文隐约，实际是与男女有关的。但不是私通，而是公开的说：「彼应与我，如来付嘱汝。」要女人奉献身体，因为这是佛说的。在信仰佛教的热情下，既然是佛说的，是无边功德的大供养，就与他好合了。这就是「以方便令作己(私)事」；「如己家无异」，就是俨同夫妻。还说这是我勤求十年后得来的佛法，「如汝今者，于一夜中已得是法」。一夜就学会的佛法，就是无上瑜伽的双身法、欢喜法。后来元顺帝

的太子也说：「西番僧教我佛经，我一夕便晓。」(元权衡《庚申外史》卷下)一夜就学会的秘法，在初期流行时，会受到正统佛法的抗拒，也是社会所不能容忍的，罽宾佛法所以受到严重的破坏。罽宾本是说一切有部（Sarvāstivādin）的重镇；受到破坏而又恢复起来，僧徒的品格低落。他们受持《根本说一切有部律》，竟然说：没有全部毁犯四根本戒而忏悔的，还算是苾刍（依常规，犯一种根本戒，就不是比丘而要逐出僧团的）。所以受到世亲（Vasubandhu）的严厉呵责——「此言凶勃」；「若如是人犹有苾刍性，应自归礼如是类苾刍」(《阿毘达磨俱舍论》卷十五)！近代秘密行者陈健民，在所著《禅海灯塔》(十章)中说：

「此时宜离乡别井，远走生疏地带，佯为疯子，向礼教不重之边地，如西康、西藏一带，可得许多机会。既不会遭官家之刑罚，亦不受士大夫阶级之批评。此时已早有神通，康、藏一带妇女，自知前来以身供养，工夫因此必大长进。」

依陈氏的意思，参禅到家了，还要进一层，就是在男女和合上下工夫。他不愿受礼教——社会文明的约束，赞同不重礼教的边地。其实，康、藏地区，受千百年来秘密欲乐宗教信仰的熏习，加上政教合一，女人才会自动来奉献身体。否则，文化落后的边地，不一定能让秘密行者称心如意！一切不必说，罽宾佛教受到「幻术」、「魔力」、「一夜已得是法」的影响，遭到破坏，是佛教史上的惨痛事件，纯正的佛弟子应多多为佛教著想！（下缺）

卷005

佛法中特别爱好的数目

一 序说

第一义谛中，「无数无量」，佛法是没有什么数目可说的；世谛中，为了施设教法，说成种种带数的词类，如三宝、四谛等。从一数到十数，十数以上的，经中有非常多的带数的词类，大抵是依据分类的自然需要，说成三、

四、五等种种差别。这样，依事实而如此分类，那数目有什么可讨论的呢！然而，如大乘《华严经》的「十」数，形成一部的特征；又如律部多说「五」数，这就不能不说含有某种意义了。数目当然种种的，不限于某一数目的，但如统观一切而发见特别多用的、特别重视的，就有注意的必要。在初期佛经中，「四」与「四」的倍数，是有特殊地位的。不但「四」数极多，有些本来不一定是「四」数或「四」之倍数的，终于以「四」为定论。所以不妨说，在佛法的开展中，佛与佛的弟子们，对于「四」这个数目，有著特别的好感。

姊崎正治的《印度宗教史考》(三八二——三九四页)，以为：释迦族（Śākya）与塞克提族（Skythae），即广义的塞迦族（Saka），习惯上有颇多的类似。对「四」与「八」数，两种族同样的尊重，就是其中的一项。姊崎氏以此推定释迦族为塞种的一支。也许是这样的，但现在想要说明的是：初期经法，特重「四」数，尤其是流行于北方的说一切有部（Sarvāstivādin），这是值得提示出来，予以注意的。释迦族及早期佛法化区的文化传统，不能不说有特重「四」数的倾向。

二 教法

在教法中，「四谛」——苦谛、集谛、灭谛、道谛，为佛陀说法的总纲。这当然是依实际的需要，分为四谛，而决非凑成四数的。说到苦谛的内容，是「四苦」——生苦、老苦、病苦、死苦。或加求不得苦；或更加怨憎会苦、爱别离苦、五取蕴（古译五盛阴）苦，成为「八苦」，八是四的倍数。在经说中，苦谛本不一定是四、是八，而「八苦」终于成为定论。其实，经上说：「略说为一，五取蕴苦。」这是以生苦等七为别，五取蕴苦为总说，而又总、别合成八苦的，这又多少有点勉强了。说到集谛，起初但说是爱。爱的内容，经说有多种分类。其中，南传的赤铜鍱部（Tāmraśāḍīya）立三爱——后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱。说一切有的《杂阿含经》，也是这样说，而北方的说一切有部论师，却说成「四爱」——爱、后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱。这使我想起了：说一切有部的《增壹阿含经》，有「四阿赖耶」——爱阿赖耶、乐阿赖耶、欣阿赖耶、憙阿赖耶(《摄大乘论》上)

；而在赤铜鍱部中，也没有爱阿赖耶，只是三阿赖耶说(律之《大品．大犍度》一．五)。阿赖耶是著处，生死的症结所在，与集谛的爱，意义相通。被解说为「爱增长名取」的取，也立为「四取」——欲取、见取、戒禁取、我语取。灭谛是不可分别的。至于道谛的内容，是八正道——正见、正思惟、正业、正语、正命、正精进、正念、正定：这是一致的教说，公认为圣道的原始内容。

与「四谛」有同等地位的，是缘起，为佛陀正观而成佛的，是离二边的中道。在《杂阿含经》中，有支数不定的种种缘起说，而「十二缘起」被认为缘起说的定量；十二正是四的倍数。

关于道谛，经中说有种种道品。如「四证净」——佛证净、法证净、僧证净、圣所爱戒证净。这本为对于三宝的净信，由于重视戒行，因而增立为「四证净」。同样的，本为三念——念佛、念法、念僧；增念戒而成为「四念」（后来更增多为六念，八念，十念）。如「四念住」——身念住、受念住、心念住、法念住。「四正断」，或名「四正勤」——未起恶令不起，已起恶令断，未生善令生，已生善令增长广大。又依此「四正断」，别立为「四正断」——断断、律仪断、随护断、修断。「四神足」，是欲、勤、心、观。平常说五力，或说「四力」——信力、精进力、念力、慧力。「八正道」。修道而得证的，立「四沙门果」——须陀洹（译义为预流）果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果。须陀洹有「四预流支」，即「四证净」。别有「四预流支」（或译入流分）——亲近善友、多闻正法、如理思惟、法随法行。趣入「四沙门果」的，有「四沙门果向」。「四果」与「四向」，合名「八补特伽罗」，也就是「四双」、「八辈」的内容。

道品中与戒有关的，有「四圣种」——衣服喜足、饮食喜足、卧具喜足、乐断乐修。与「四圣种」有关的，律中立「四依法」——但三衣、常乞食、树下坐、陈弃药。与「四圣种」、「四依法」有关的，有「十二头陀行」——住阿兰若处、常乞食、次第乞食、一坐食、节量食、中后不饮浆、粪扫衣、但三衣、冢间住、树下坐、露地坐、但坐不卧。虽有作十三头陀行的，但一般以「十二头陀行」为准。「八斋戒」——离杀生、离不与取、离非梵

行、离虚诳语、离饮酒、离高广大床、离涂饰香鬘歌舞观听、离非时食。「八敬法」，本是一敬法而分为八类的；各部律所说不同，而都说是「八敬」。

与定有关的，如：「四禅」——初禅、二禅、三禅、四禅；「四无量」——慈无量、悲无量、喜无量、舍无量；「四无色定」——空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。这三类，综合名为「十二甘露门」。如安那般那念为「四事」（南传为四，北传演化为六事）；广说为「十六特胜」（四的四倍）。又如「四想」（小想、大想、无量想、无所有想）、「八解脱」、「八胜处」等定法，都是以四为数的。

与慧相关的，是苦、集、灭、道「四智」。经说世间法是无常、苦、无我、无我所（如合后二为一，即无常、苦、无我——三修）。说一切有部以无我、无我所为空、无我，所以无常、苦、空、无我，名「苦谛四行相」。有部的四谛观，每谛作四行相，所以成四谛「十六行相」。属于这一系的，如犊子部（Vātsīputrīya）系立四谛「十二行相」；经部（Sūtravādin）立「八行相」，都是四的倍数，不过这是部派的论义了。此外，如「四处」——慧处、谛处、舍处、寂静处；「四行」——苦迟通行、苦速通行、乐迟通行、乐速通行；「四摄事」——布施摄事、爱语摄事、利行摄事、同事摄事。「八大人觉」——少欲觉、知足觉、远离觉、精进觉、正念觉、正定觉、正慧觉、不戏论觉。这都是与修行有关，而分为四类或八类的。

以上，都约修道说。关于生死现实的，佛以五蕴、六处、（十二）因缘来说明。依事实分类，当然不可能一定说为四类的。然五蕴中，识于法取著，立「四识住」——色识住、受识住、想识住、行识住。色蕴中，能造色是「四大种」——地大、水大、火大、风大；或名为「四界」。六处中，依六根分别，经中说种种的六法，但六根识的取境，到底分为「四」类——（眼）见、（耳）闻、（鼻、舌、身合为）觉、（意）知了。因缘中，有「四食」——段食、触食、意思食、识食。论师立「四缘」，或「二十四缘」，也是以四为数的。众生出生的不同，经说「四生」——胎生、卵生、湿生、化生。前生与后生的关联，论师立「四有」——生有、本有、死有、中有。总之，教法方面，佛与佛弟子们，无疑是多以四及四的倍数来说明的。

三 教典

教典的辑集传诵，始于佛陀住世的时代，佛灭而后广泛的结集出来。最初集成的，是（相应）修多罗，分为「四品」——〈蕴品〉、〈处品〉、〈因缘品〉、〈道品〉。其后，增入祇夜、记说，即《杂（相应）阿含经》部分。又依《杂阿含经》，补充、分编为「四阿含经」——《杂阿含经》、《中阿含经》、《长阿含经》、《增一阿含经》。虽然南传的巴利藏，加《小部》而为五部，或名五阿含，但这只是一部派的传说。如大众部（Mahāsā□ghika）系，及分别说部（Vibhajyavādin）系传宏于印度的部派，都不使《小部》与四部阿含并立（为五部），而别称之为杂藏；杂就是小的意思。这样，四部阿含合名为经藏，《小部》是杂藏；杂藏与经藏、律藏、论藏并立，成为「四藏」。「四阿含」与「四藏」，是佛教圣典部类的一般分类。

教典的另一分类，起初是三分教（修多罗、祇夜、记说）；其后发展、分别为九分教，即从修多罗到未曾有法。但在佛法的流传中，考订而为更严密的分类，成为「十二分教」，即「十二部经」，十二是四的倍数。

初期集成的祇夜，是「八众诵」。称为伽陀、优陀南的，应有〈波罗延那〉、〈义品〉、《优陀南》。〈波罗延那〉是问答的偈颂集，是佛答「十六学童」所问的。除了序与结，恰好是「十六章」。〈义品〉，也是偈颂，与汉译的《义足经》（附有因缘）相当，共十六品。各部广律，虽传说「十六义品」，而《摩诃僧祇律》却称之为「八跋渠」，也就是八品(卷二三)。南传的〈义品〉，内容有「窟八偈经」、「瞋八偈经」、「净八偈经」、「第一八偈经」，所以原始集成的〈义品〉，可能为八品，而每品以八偈组成。虽然现存的〈义品〉偈数已多少不一，但仍留下八偈的古迹。这与「十六义品」的部类，都不出于四的倍数。〈义品〉与〈波罗延那〉，南传都编入《小部》的《经集》。《经集》最后这样说：「八诵量之圣典经集毕。」这可见《经集》全部，古代是分为「八诵」的。南传的《优陀南》，也分为八品。凡是可以看作早期集成的圣典，不是四品，就是八品、十六品；八偈，或是八诵；十二分。一切都依四及其倍数所组成，这能说是事实所限或偶然的吗

？

四 人物与地区

佛世弟子而集为一聚的，如千二百五十比丘、六群比丘，是有事实依据的，当然不能凑成四数。但「十六学童」问佛，早就为佛教界所传诵了。传说佛世有「四大声闻」——大迦叶、阿那律、宾头卢、罗睺罗，共同教化跋提长者及其姊的传说(《五分律》卷二六)。佛陀涅槃以后，佛教界有感于依怙及护持的需要，因而有「四大声闻」不入涅槃，住世宏化的传说。「四大声闻」是：大迦叶、君徒钵叹、宾头卢、罗睺罗(《弥勒下生经》、《舍利弗问经》)。后来，「十六罗汉」住世护持佛法的传说，也流传人间。「十六罗汉」，初见于坚慧《入大乘论》；玄奘所译《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》，详说「十六罗汉」及护持的化区（在中国，讹传而成为十八罗汉）。以上是部派佛教的传说。在大乘佛教中，《般舟三昧经》有贤护等「八大菩萨」。《思益梵天所问经》等，又增一倍而成「十六菩萨」——贤护、宝积、……日藏、地持。

至于如来，有「四无所畏」、「三十二相」、「八十种好」等功德，都是四的倍数。佛灭度后，有「八王分舍利」的传说。佛陀一生的化迹，见于石刻的，有四相、八相等。大乘佛教虽取舍不同，对佛陀一生的化迹，都揭示八事来总摄一切，这就是传说的「八相成道」。

佛世的印度，传有「十六大国」，在汉译中，是一致的传说。但从巴利藏看来，就并不如此。如汉译的《长阿含经》的《阇尼沙经》，举鸯伽等十六国，与此相当的《长部．阇尼沙经》，仅列举鸯伽、摩揭陀、迦尸、憍萨罗、跋耆、末罗、支提、跋沙、拘楼、般遮罗、婆蹉、首罗先那——十二国。《小部》的《小义释》里，也提到鸯伽、摩揭陀、迦尸、憍萨罗、跋耆、末罗、支提、沙竭罗、般遮罗、阿槃提、臾那、剑蒲阇——多少不同的十二国。《增支部》(三．七〇、八．四二)说到十六国——鸯伽、摩揭陀、迦尸、憍萨罗、跋耆、末罗、支提、番伽（应与跋沙相当）、拘楼、般遮罗、婆蹉、首罗先那（即摩偷罗）、阿湿摩伽、阿槃提、健陀罗、剑蒲阇，与汉译的《

阇尼沙经》相合。

《长阿含经》的《游行经》，说到「四处」立塔，为信众巡礼的圣地。「四处」是：诞生处（岚毘尼园）、成佛处（佛陀伽耶）、转法轮处（鹿野苑）、入涅槃处（拘尸那）。其后扩展为「八大灵塔」，即八大圣地。在上述「四处」外，再加舍卫城祇园现大神变处、曲女城三道宝阶处、王舍城化度声闻处、毘舍离舍寿量处(《八大灵塔名号经》)。大乘也有「八塔」的传说，多少增入大乘的传说(《本生心地观经》)。

佛教传说的地理，以须弥山为中心，山在大海中。山的四方面，也就是海中有「四大洲」——东（方海中）弗婆提、南阎浮提、西瞿陀尼、北郁单越（拘罗）；还有「八中洲」。我们所住的是南阎浮提，中央有阿耨达池，从四方面流出「四（大）河」——恒河、辛头河、博叉河、徙陀河。南洲有「十六大国」；地上有「四大宝藏」。地下有「八热地狱」、「十六游增地狱」、「八寒地狱」。有（金）轮王统一四天下（四洲），其后演化「四种轮王」——金轮王、银轮王、铜轮王、铁轮王。须弥山顶是帝释天；诸天聚会处，有「四园」——波娄沙、杂色车、善杂色、欢喜。须弥山腰，四方有「四王天」住处——毘楼勒迦、提头赖咤、毘娄博叉、毘沙门。四大王天所统率的，是天龙「八部」——天、龙、夜叉、乾闼婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗迦。色界有「四禅天」；无色界有「四无色处」。色界天中，或说十八天，或说十七天，说一切有部论定为「十六天」。佛出人间，人间、天上而预闻佛法的众生，共「八众」——梵众、魔众、帝释众、四王天众、婆罗门众、刹帝利众、吠奢众、沙门众。

四、八、十二、十六，这些四与四的倍数，在法相安立上，佛与佛弟子的确是特别爱好的，这不能不说与民族文化的传统有关。

卷006

辨法相与唯识

「法相与唯识」，是研究佛法者所常遇到的问题，对它必须有个认识。现在把我认识到的试述一点。

这问题，民国以前的学佛者，是没有讨论过的，民国以来，最先由欧阳渐居士提出了法相与唯识分宗的意见，即是要把法相与唯识，作分别的研究。问题提出后，即引起太虚大师的反对：主张法相、唯识不可分，法相必归宗于唯识。一主分，一主合，这是很有意义的讨论。民国以来，在佛教思想上有较大贡献的，要算欧阳氏的内学院和大师的佛学院，但在研究的主张上便有此不同，这到底是该分吗？合吗？

先说到两家的同异：主张要分的，因为内学院在研究无著、世亲的论典上，发现了它的差别，即是虽都谈一切法，却有两种形式：一是用五蕴、十二处、十八界——蕴、处、界来统摄一切法，一则以心、心所、色、不相应、无为来统摄一切法。因此方法的差异，他们觉得《大乘阿毘达磨集论》、《大乘五蕴论》等是法相宗，《百法明门论》和《摄大乘论》等是唯识为宗，应将它分开来研究。所以他们说法相明平等义、唯识明特胜义等十种差别，（见〈瑜伽师地论序〉）以显其异。

虚大师以为：法相、唯识都是无著、世亲一系，法相纷繁，必归到识以统摄之，否则如群龙无首。觉得分宗的思想，不啻把无著、世亲的论典和思想割裂了。两家之说都有道理，因为无著、世亲的思想是须要贯通的，割裂了确是不大好。但在说明和研究的方便来说，如将无著系的论典，作法相与唯识的分别研究，确乎是有它相当的意思。

我觉得法相与唯识，这两个名词，不一定冲突，也不一定同一。从学派思想的发展中去看，「法相」，足以表示上座系阿毘昙论的特色。《俱舍论》已经略去，《阿毘昙心论》、《杂心论》等，都开头就说：佛说一切诸法有二种相，一自相，二共相。所以阿毘昙论，特别是西北印学者的阿毘昙论，主旨在抉择自相、共相、因相、果相等。说到一切法，即用五蕴、十二处、十八界来类摄，这是佛陀本教的说明法，古人造论即以此说明一切法相。依此一切法，进一步的说到染、净、行、证，这是古代佛法的形式。后来，佛

弟子又创色、心、心所、不相应行、无为的五类法，如《品类足论》即有此说。但此五法的次第，与《百法明门论》等先说心心所不同。为何如此？色、心、心所等五类，本非讲说唯识，这是分析佛说蕴、界、处等内容而来。佛陀的蕴、界、处说，本是以有情为体，且从认识论的立场而分别的。现在色、心、心所等，即不以主观的关系而区分，从客观的诸法体类而分列为五类。然此仍依蕴、界、处来，所以先说到色法。无著、世亲他们，虽接受东南印的大乘，倾向唯识，而本从西北印的学系出来。他们起初造论，大抵沿用蕴、处、界的旧方式，可说旧瓶装新酒。但等到唯识的思想圆熟，才倒转五法的次第，把心、心所安立在前，建立起以心为主的唯识大乘体系。所以，在无著论中，若以蕴、处、界摄法，都带明共三乘的法相；以唯识说，即发挥大乘不共的思想，一是顺古，一是创新。由此，把它分开研究，也确是有意思的。虚大师的说法，为什么也有意思？即是起初西北印系的法相学，到后来走上唯识，所以也不妨说法相宗归唯识。

现在，我从全体佛教的立场，想说明一点，即是：凡唯识必是法相的，法相却不必是唯识。

这是什么意思呢？如来说法，说一切法是因缘所生的；从因缘所生的诸法，开示诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的理性。此一切法，如推论观察它以何为体性，这才有的从法相而归向唯识了。唯识有其深刻的哲学意义，是在心识为体的立场，以说明诸法的因果染净的。如所见所闻的是否即对象的本质？如色法的质碍性，是否有其实体？不是的，唯识学者从认识论的考察，加上禅心的体验，以为并无色法（物质）的实性，一切一切都是依心为体性，依心而存在，这样才成立唯识学。唯识的派别也很多，如依无著、世亲等论典的思想说，以为一切法都是「以虚妄分别为自性」的。所以，佛说的因缘所生法即是依他起性；此依他起性，唯识学者，即以心、心所法为体。如《辩中边论》说「虚妄分别有」，世亲释说：虚妄分别为三界心心所法。他并非不说一切法相，而以为一切法都依心识为体的，即真如无为，也就是识的实性。这样，法相是归于唯识了。

然而，佛法的思想系中，并不一律如此，还有一条路，（大小乘皆有）如有部、经部等说：蕴、处、界各有自体，即所见的色、所闻的声，以及能知的心识，各有其自体。这样的法相，即不归唯识。然此等思想，大有漏罅，因为色、声等是常识的，佛陀不过从常识的、认识论的立场，说明此等法相，所以富有常识哲学的色彩。在此等现实的法相上，指归法性（三法印与一实相印），才是佛陀的目标。所以有部等法相学，如稍加推论就引起问题了。如热手触物，初以为冷，而冷手触之，则觉得暖和。这冷与暖，果真是该物的实性吗？决不如此，这实由于根识的关系而决定。又如萨婆多部说，青黄赤白等是色法的究极实体，这也难说，因为光线和目力等的条件，会促成所见色的变化，这不过是明显的例子。所以，吾人以为如何如何，并不见得对象就是如此。所知的一切，是与心识有关系的。由此发挥到极端，于是归向到唯识论。无著、世亲论师们，就特别宣说此法相的归宗唯识。不过，常识中的色、声诸法，如以为是对象的质，这种常识的实在论，固然不能尽见佛意，但法相必归唯识，也不能使我们同情。因为吾人认识之有心识关系是对的，由心识的因缘而安立，是可以说的，然说色法唯是自心所变，即大有问题。心识真的能不假境相为缘而自由的变现一切吗？「自心还见自心」，以自心为本质的唯识论，实是忽略识由境生的特性，抹煞缘起幻境的相对客观性，而强调心识的绝对性、优越性。所以除小乘而外，大乘中，法相也不必宗归唯识。心色相待的无性缘起论——中观学者，即如此说。

这样，从法相而深入，略有两大类：一、唯识说，二、境依心有不即是心说。不但中观者从一一法相看出它的体性本空，而同时，即空而有的心色，是相依相成的缘起说。如中国天台学者中，山外派主张以理心为本而建立诸法，山家派主张一色一香无非中道，法法具足三千诸法，也还是这个唯心说与心色平等说的差别。所以单从无著、世亲的论典来谈法相与唯识，欧阳氏的分宗，能看出它的差别；虚大师的法相必宗唯识，能看出它的一致，都有相对的正确性。但若从整个佛法来说，那应该是：唯识必是法相的，法相不必宗唯识。（向尚记）

卷007

谈法相

——在香港三轮佛学社讲

贵社（三轮佛学社）重于法相唯识学，所以举「法相」为题而略加讨论。一般说来，法相似乎就是唯识，其实在一切佛法中，都可以说有法相的。从前，在《内学》上曾刊载过一篇文章——〈龙树法相学〉（欧阳竟无居士所撰），龙树菩萨也谈法相，可见法相是广义的。

佛法，由释尊证悟后，从而教导众生、开示众生。如约如来所证悟的境界来说，这是我们所难以了解的。「法」是离言的，从何说起呢？但佛有善巧方便，就人类所易解的，予以启导。就在我们的身心上指示出来，使我们了解到：个人的身——生理是怎么回事，而心——心理的活动是怎样的情况。我们如何由内心的活动而发为外在的行为；由行为的力量而形成未来必须接受的果报。或由怎样的行为而影响内心，再由内心而引发行为。由什么力量，使我们形成人趣之身。于此身心，使我们了解世间的现实，指出我们难以觉察到的错误，从而修正错误、趋向真理。所以，佛说法不仅说其证悟的内容，更为人类（众生）说出身心现实的种种问题，因为这些都是我们最容易体会的。举例来说：五蕴、十二处、十八界等等，以及四谛、十二因缘，这些问题都是我们所易于理解的。由佛的开示理解，再进一步体悟到无我之理。认识了人生的错误——烦恼，探究到烦恼的根源——无明，又如何脱离这些病源而体验真理。在原则上说，一切佛法都无非说明这些问题。佛法本不仅是理论，亦不是一套学问，其所以形成一种学问，这因为我们如无所了知，就无从信仰，更无从著手来起修了。对宇宙人生现实及修行、证果，佛也有所说明。释尊涅槃后，佛弟子结集圣典，为了究明佛法，佛法逐渐体系化，总不外乎这些问题。可以这么说：佛所开示的，佛弟子所要理解的，就是法；而法的种种意义，就是法的相——种种的法相。

为什么称为佛？论上说：「知诸法自相、共相，故名为佛。」佛就是觉悟了一切法的自相、共相的圣者。这正说明了法相的重点。佛所说的五蕴、

十二处、十八界、四谛、十二因缘等，使我们充分理解到这一切法，成为我们的信仰，依此而修行，达到正觉的目的。佛入灭后，佛弟子对佛法的研究，即是古代的阿毘达磨论师。阿毘达磨是研究法相，以自相、共相为法相探究的主要内容。自相，就是法的自体；例如眼，眼是什么？探究它的体性——法的体性，是从具体的法去探究的。共相，是法的通相；例如无常、无我、有漏、无漏等，是遍通到种种法的通性。

古代的佛弟子，对佛法探求的重点，其一，是对于佛所说的种种法，作深一层的理解。如佛说眼，眼是什么意义？什么是它的体性？什么是其作用？如佛说「无明」，什么是无明的体性？无明以什么为相？以什么为作用？……诸如此类，都不外乎是探求法的自相。其二，佛为弟子们开示一切法是无常、苦、空、无我；到大乘，又说明一切法空、一切法不生不灭。这是一切法最普遍的真理，也就是一切法的共相。

佛法经历代大德的研究、整理，逐渐地体系化，使后人能充分的易于理解，佛学是在这样情况下而发展起来的。所以，佛法的探究，最初就是法相的探究。古人法相的探究，不仅是上述的自相、共相，还有相摄相、相应相、因缘相等。探究佛所说的法，法与法之间是相同的吗？不相同的吗？这就是相摄相。根据阿毘达磨的论说：其名虽不同，其体性却无异，这就一体，是相摄的；若内容不同，即是别法，不相摄的。所谓相应相，例如心、心所法，心与心所相应，或此心所与彼心所相应，或此心所与彼心所不相应，或有了此心所必定有彼心所的……，诸如此类的探究，都是一切法的相应相（古人相应相的研究范围是较广的）。此外，更探究到法与法间的活动，此一法依什么关系而生起？依什么条件而发生？这就是法的因缘相了。这些，就是古代法相学的根本论题（其他还有果报相、成就不成就相等）。

在罗什所译的《妙法莲华经》中说「唯佛与佛，乃能究尽诸法实相」，唯独诸佛，对一切法的如实相才能究竟。诸法实相是什么呢？所谓如是性、如是相、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。以上所说，就是法相，都是法相所探究的问题。在《成实论》、龙树《大智度论》中，也有说到的。可见当时印度的论师们，对于法相

的探究，都不外乎这些，现在看来，差不多就是后代唯识学系以及其他学系所讨论的问题。所以，佛说的法是共同的，论师们所探究的论题也是大致相同的，成为一切佛学（五蕴、十二处、十八界……）、一切大小乘所共同的；都曾应用这一方法来探究、整理，使佛法成为理论完整、极有体系的学问。

当年，支那内学院的欧阳竟无老居士曾主张：法相、唯识分宗，法相属法相宗，唯识属唯识宗。法相是以五蕴、十二处、十八界等来探究的；唯识是以阿赖耶识为中心，如《成唯识论》等所表达者。太虚大师不同意这一说法，大概虚大师从佛法发展的大趋势，而这样说：法相必宗唯识，法相一定是以唯识为宗的。于是内学院与虚大师双方曾就不同见解而引起讨论。在当时，我也曾表示过我的意见：法相有归宗唯识的，也有不归宗唯识的。我从佛法各宗各派的思想体系上看，有些学派的法相，并不一定归入唯识学。当然，我的看法不一定是对的，虚大师也不会同意我所说。但我以为这一问题，应从学派的不同观点来说明的。

佛说的法，是一味的，但后人对法相探究的结论，不完全相同，这是古代的实际情况。法是共同的，研究的问题又是同样——自相、共相、因相、缘相……，而佛法却显然的分宗了。这分化，早在小乘时代已存在了，到大乘发达起来。在分宗方面来说，其实仍是老问题，当然，在大乘佛法中，说得更圆满了。

法是相同的（内学院也有「法同，义异」之说），但小乘就有了宗派分别，如大众部与上座部等。为何会分宗呢？原因决非单纯的。在理论上，有些根本问题，「时间」就是其中的一项。在佛教思想分化（宗派之分）之中，有主要的两大系：一是「三世有」，一是「现在有」。

佛弟子们对于法相的探索，主要是自相与共相。自相，是探究一一法的体性。例如人，人是什么？如《金刚经》说：人只是一合相——种种因缘（条件）的和合体。但究竟是什么所和合的呢？五蕴和合，乃至十八界和合。五蕴和合中的识，又是什么呢？这么一问，问题就越来越深入了！如我们知道的这个东西（物），见到的，是青、黄、赤、白、长、短、方、圆……，

是色；用手敲敲，是有声音的；用手碰碰，又发现它是坚硬的，这是身根所「触」的……，诸如此类，内容有色、有声、有香、有味、有触。这样探求分析下去，于是声、香、味、触，或地、水、火、风……，问题就多了。

法相的探究，不论是物质现象或精神现象，如一一分析下去，就要分析到一种「单一性」（性质上已无可再分）的地步。在学派中，在物质现象上有「极微」的思想，极微是极小极小的「物质点」，到此已不能再分。如果仍可分的话，那还是假合的（和合相）。分到不能再分的最后点，恰如我们中国所说，「其小无内」。心理作用亦复如此。人类心理作用（活动）是很复杂的，但经过佛法的自相的探索，逐渐的分别出来：以有识故，于是有触、有受、有想、有思、有作意……，种种的心所相应生起。受、想、作意……，都有特殊的作用。以一般所称的心理作用来说，里面包含著多种成分，所以也还是假合的。在探究自相中，不论是物理、心理、生理（眼、耳、鼻、舌、身），均可分析到最极微细——单一性而不可再分的单位。不可再分析的单位，这一一法的自相——自性，都有时间相。其实时间不是实在的，是依物质与精神的活动而成立的。一一法在时间上，也分析到最短最短的时间单位，称为「刹那」。我们平时所称的「一念」，在时间上就是最短的。法相探究到此，就接触到「三世有」与「现在有」了。如有人现在生起一念心——生起一念贪心，在贪心未生之前是怎么样的？在未生前有没有这一贪心呢？生起之后，此一刹那贪心已成过去（刹那灭），过去了还有没有呢？此法在未生前有没有呢？如果没有，那又怎么能生起呢？刹那灭了以后，难道什么都没有了吗？如此探究，这问题就进入了哲学上的思考。

上述问题的答案，在佛法的学派中，意见不能统一。依「三世有」的学派说：贪念在未生之前早已有了，只是在「未来」而已。未来早已存在，现在不过是依因缘和合而（刹那）生起。生起后刹那灭，灭后还是存在，只是在「过去」而已。现在固然是有，未来也是有，而过去了还是有的，这就是「三世有」的观念。

为什么说过去是有的呢？因为「过去」了的事情，对我们有影响力。过去生起过贪念，虽然已经过去了，可是这一过去的贪念，对以后仍有影响力。

以造业来说，佛法说造业必受报，这一所造业，虽刹那过去了，可是过去了并不是没有，业仍旧存在不失，这才能使我们在未来受报。未来怎么样？未来如果没有，那怎么会凭空生起来呢？举例来说：婴儿出生后，眼睛也睁不开，只会哇哇啼叫，不论男女，其贪欲（或淫欲）不但存在，而且与当前的生命不离；它虽还未显出，但终究是要生起的。因此，当孩子成长到十三、四岁的前后，男的女的都自然而然地生理起了变化，这种贪欲相就显现了。未来一定要生起的，所以不能说未来是没有的。对这一理论是否同意，那是另一问题，但这确是古人对法相在三世中的一种理解。由此，可以说明因果；一切因果业报，由这三世有的理论而得以说明一切。据三世有者看来，未来的法无量无边，其中一部分已与我们发生了关系，所以由因缘和合而可以现起。在此不妨讲一实际问题：譬如说修行要断烦恼，有人说：「我现在内心清净，没有烦恼。」这不能说是断了烦恼。现在虽没有烦恼，但过去的烦恼与你没有脱离关系，它的影响力，能使我们引起烦恼。未来的烦恼早已与你结成关系，将伺机生起。当前的片刻清净，有什么用？要怎么样才算真正清净呢？必须与过去的烦恼一刀两断，完全脱离关系，不再受过去的影响；未来烦恼也不会再来。到此，现在没有烦恼，才是真正断烦恼了。这就是依「三世有」来说明一切法的法相，在佛教思想上可说是极重要的一大派；这一派思想对大乘佛法的影响，也是极其深刻的。

在「三世有」的思想中，认为法是如如不变的，过去如此，现在亦如此，未来亦如此，一切法如此如此而恒时不变。虽不变而随缘，因缘和合而生，因缘坏散而灭。故说：「法性恒住，随缘起灭。」法的体性是恒住的，随著因缘而起灭（此处是恒住，不是常住。如将之解释成法性常住的话，那就是随缘不变、不变随缘的大乘理论了）。这一派的思想，一切法都是本来有的，如果本来没有的话，那就不能生起了。过去、现在、未来所有的一切法，不断地因缘和合，通过时间——从未来到现在，从现在到过去，使我们生生世世流转。

但「现在有」学派却如此说：未来是什么？既说未来，即是还没有来；没有来——没有生起而说法已经存在，这是难以信受的。过去又怎样？过去

了，刹那灭；既已成过去，而说法依然存在，这也是令人难以理解的。这一学派的时间观，认为「未来」与「过去」都是假立的，只有当下的现在是真实的。如问：如果只有现在是真实的，过去的已刹那灭，既已灭去，怎么对当下的现在与未来还有影响力呢？起初的解释是「曾有」，法是曾经有过的，所以能对现在起著影响。至于未来，怎么一定会来呢？又解释说是「当有」，当时要来——可能要来。佛说「曾有」、「当有」，其实是不离「现在」的。曾有与当有，听来似不大具体，到了经部，引出了种子薰习的思想，那就较易领会了。其解释是：现在法生起后即刹那灭，「曾有」是什么？它就是曾经有过，在刹那灭时，就薰习而成一种潜能，如种子一样；这薰习所成的力量，是「曾有」，其实就是现在，只是没有发现出来而已。说「当有」，当有即种子，有了种子，当然会生起，其实种子并没有离开现在。这「现在有」派的思想，依我看法，一定要讲到种子——潜能思想才能圆满。依现在有来说，过去与未来是假有。由于时间观的不同，有此两派。由此，可知唯识思想是继承「现在有」的学派，唯识家指出过去、未来是假立的，故以种子薰现行、现行薰种子来说明一切法的起灭，其教理与经部师特别深切。此外，我想介绍不为一般所注意的一派，那一派也说现在有，但说过去、未来都是假有，「现在虽有而是无为」，这成了「不生不灭」的「现在」。试想：既是不生不灭的现在，那怎么去说明有生有灭的现象界呢？这一派说：一切法都是永远如是，却又不断地以种种因缘而现起，而其实却是永远如此，没有变化可说。这一派的学说，在小乘学派中并不发展，可是在中国大乘佛教学中，类似这样的说法，似乎很不少。

在时间观念的不同下，有上述两大派别。起初，三世有与现在派，都有一共同的观念，即法是有时间相的，而时间有过去、现在、未来；时间是最短的刹那、刹那的累积而成为漫长的时间。时间，虽不能拿什么来分割，但可以从观察而把时间分析到刹那。既是一刹那、一刹那的累积，则前刹那不是后刹那，后刹那也不是前刹那。从这观点来看，如小乘所说「极微」——空间的物质点，没有方（没有方位）的此彼，也没有分，就是不可再分割的，称为「无方极微」。时间的刹那，分析到时间点，又不可再分彼此，所以

称为「无分剎那」。大乘唯识家，破斥了「无方极微」，唯对于「剎那」，则承认「无分剎那」，剎那是时间上最短的，那一剎那就是「现在」。但另有学派，如中观家的看法，认为剎那只是一种假定时间，实际上，时间一定有前后的，没有前后的「当下」——现在，也就不成其为时间。所以，过去与未来，是依现在而假立的；现在也是不离前后——过去、未来而假立的。唯识家说「现在幻有」（过去、未来是假），中观家说「三世如幻」，这是三世有与现在有的大乘说。依此来说明一切法，当然不会相同了。探究法相，主要就是「现在有」与「三世有」的两大派。法相归宗唯识，是在现在有的基础上，而成立的严密精深的理论。小乘的「三世有」的法相，不是唯识；大乘三世幻有的中观家，法相也不会归宗唯识的。

我们对一切事物的了解，必赖有「相」。「识」是能了别的，识使我们区别这样、那样，这个不是那个，那个不是这个；于是，我们逐渐地对宇宙人生能探求其真相。佛法也是经过这些分别的，所以龙树菩萨说：「先分别诸法，后说毕竟空。」上面我说过，佛法的根源本于释尊自己证悟而来，佛所证悟的一切法，恰如《法华经》所说：「唯佛与佛，乃能究尽诸法实相。」在佛的境界，究竟证悟一切法相，这法相是怎么样的呢？菩萨证悟的境界，凡夫所明了的法相，又有什么不同呢？这是超出我能说的范围了，我没有到达大小乘圣者的境界，又怎么能知圣者自觉的法相？现在只是依据经论所说的，略为叙述而已。

我们——凡夫一切事理的认识，一定有「相」，如佛法中所说的「所缘缘」——所缘的境界，也即唯识家所说心上现起的影像相——相分。如没有相，一切无从认识。因此可说我们（众生）不论是前五识的直觉（现量）而知，或第六意识的分别而知，都以「相」为对象。我们对「相」的认识，又是什么样的呢？兹举例说：如我看到这只杯子，这是一只杯子，是一个固体物，没有见到它的变化，刚才是这样，现在仍是这样。换言之，我们对「相」的认识都是个别的（所以重视自相），我们所见的形状就是这样；其内在有什么因素？与其他有什么关系？是怎样的变化？这些在我们的直觉中，是不大会理会的。这是我们认识的习惯。意识的了别，是这些相的综合，如起初

只见杯子的形态色彩——眼识所见。如杯子碰了一声，耳根发耳识才能听到声音。手去触时，才知它是坚固的；杯内所容的茶水是热的，或放有冰块是冷的。经意识综合起来，我们才能知道这是茶杯，知道茶杯是怎样的；长时的经验而来的认识，是经过意识的了别，在直觉上是不能了别的。在我们直觉的认识上，是个别个别的相，自然而然，不用造作。虽然我们已能进一步去认识它内在的质素、因种种关系而存在，但这是经过意识的推讨而得的结论（比量）。在平常认识中，还是依凭直觉的，一个个独立的。由此，我们对法相的认识，就是一般所说的「执著」，见个什么，执著它就是个什么，不会觉察到它的变化与其他的种种关系。虽能在推理下知道一切法的关系、变化，但在直觉上，仍不免落在习惯性的老路。例如人说：「人是不能离群独立的，必须依靠社会群众才能生存；士、农、工、商，无一不供给我一切所需，人都不能脱离社会群众而得生存！」这话说得对吗？对极了！可是到做起事来时，每忘得一干二净，以自我为中心而处理一切。这就是人都执著「人我」、「法我」的原因。

依唯识家说，如我们见到什么，知道它是物质；物质就是物质，与我没有关系，至少它在我心之外，与我心没有关系——这就是唯识家所要破斥的、最根本的错误所在。使我们不能解脱成佛的，就是执著「心外有境」。在我们的直觉上，的确境界是在心外的，我们看到、听到、想到……，都不期然地认为与心无关，自然地以为心外有境。这是一种根本的错误，这就是凡夫的境界——一般的认识。而且，既是心外有境，与其相对的，也即是境外有心。认为心在境界之外，这也是错误的，唯识家说「心外有境」、「境外有心」是「别体能取所取」，是完全错误的，可是我们就生存在这一种认识错误的境界中。

佛开示我们，以因缘所生为原则，指出一切无常、无我，在时间性上，有前后的变化性；在彼此间的关系上，是种种条件的和合，没有独立的自体。个人固然是无我，一切法无不是无我（没有自体）。因为我们有这种错误，是颠倒的根本，由此而生死轮回不已。

众生所认识的法相，在唯识上说，就是不离遍计所执性，众生从来离不开这种错误。虽然在唯识学中，说五识、阿赖耶识是没有执的——能缘依他起相的，但以一般来说，不一定如此，即唯识学派的安慧论师，也主张五识、八识有法执，也许其中有他的独到意义。事实上，我们确从未离开过这种认识的错误；并不是我们要执著它，而是当一法现在我们的心前时，就是一个错误的相。不用我们执著，看到的就是境在心外，有一个心外的相，这就是众生所能认识的法相。

经过修证以后的圣者们，对于「法相」的认识又是怎么样的呢？在修行的过程中，行者观察自己的心，一定能在未证悟前，已经体验到自心的刹那生灭（即生即灭）、变化无常。继而通达了无常、无我、空等，到达能体悟一切法的真相时，就不像凡夫所认识的那种「相」了。唯识家说：真正证悟（见道）时，是没有影像相的；体验空性时（大乘中观与唯识观念上是相同的），一切相不现前，没有心境对立的意义。不能不所，已超出了能所对立的境界（小乘称为证入寂灭）。悟了以后呢？这其中是有浅深不同的。一分小乘，出了圣智证悟的境界，虽通达了世间，不取著世间，知道世间一切无常、无我，但由于慧力浅，所以在他眼前现起的相，还是与世间一般差不多，不过不会如世间一般的去执著它。举例来说，如「云驰月运」，看见月亮好像行得很快，这情景是那么逼真。或者我们搭火车，在火车开行时，两旁的树木，就在我们眼前退行得很快。这是火车在开行的关系，火车在动，树木并没有动，但放在我们眼前的相，却还是动的。声闻体验到的，就是这样，不一定知道法相的如幻如化，多数学派还是将法说成实有。

大乘圣者的智慧高深，在体验到真理后，就能理解到「法相」的「如幻如化」。如幻如化，就是看起来是这样，其实不是这样；虽然不是这样，却明明是这样。通达到一切是无常、无我，一切法空，不会如凡夫般的执著，可是相却还是现起。依唯识家说（中观也是一样），真正证悟真理时，是没有相现起的；等到从真出俗，后得智生起时，一切相又现前了。不过相虽现起，能理解到它的如幻如化，这如见云驶月运，而心知是云的动；「舟行岸移」，知道是船在动。知道一切法相如幻如化，如云驶月运、舟行岸移，确

是与凡夫、小乘不同的。

但是，证真时法相不现；法相显现时，又不能悟入空性——空有还不能不二。依经上说，要到五地——极难胜地菩萨，才能把它打成一片。五地菩萨要证悟到这种境界，确是极难通达的。法相是有相，真理（空性）是无相，所以证悟空性，相不现前；相现前了，又不能悟入空性。一是有相，一是无相，怎么能契合不二呢？登上五地的菩萨，才证悟到这极难的一关，相与空性，平等不二。一切法毕竟空，在一切法的空性中，一切法现前。如幻如化的相与无相诸法真性打成一片，所谓「二谛并观，二智合一」。五地菩萨虽通达了这极难的一关，但还是不彻底的，还只是暂时的。等到出了定，相与空性又分开了。再要统一起来，又得再下功夫。这样，到了登上七地，无相相应，一直与空性相应，能在一切法相上通达一切法空。但虽说无相，还有功用，还得用力注意；如不加功用，还不能现证二谛无碍的中道。到了八地，这才能「无相无功用」，自然而然的不失中道了。虽这么说，这还只能自利时如此，利他时还不成「无相无功用」。要达到自利利他的无相无功用境界，唯有究竟圆满的佛果。

以上，是凡夫与大小乘圣者对法相认识的不同境界。修证到即空即有的境界，不但与凡夫、二乘所认识的法相不同，而且也与初地——四地菩萨的所知法相不同。中国佛学界，喜欢说中道、说「妙有」。「妙有」的根据何在？这约二谛并观以上的圣境而说的。「妙有」这名词，完全中国化，印度并没有这个好名词。大乘「中道」的证悟，是能无相，又能了知一切法的。在解说上，尽可把它分开来——无相是怎么回事，法相是怎么样，但在实际的体验中，融合为一，不是易事。二谛并观的证境，不是言说、思惟所及的。中国佛学界，在讲到理事无碍时，特别发挥这一点。我想，不是中国的祖师们都达到了这一阶段，胜过了印度的圣者；大概他们以经为重，就以经中所说八地菩萨或佛果的境界为中心而安立言教，发挥妙有的法相，成立思想系统。但这么一来，与源于印度的小乘、中观、唯识的思想，就多少不同了。佛为众生开示法相，不是以佛的究竟境界来说的，若以佛的境界来向众生施教的话，众生怎么能懂呢？佛就在我们身心上的眼、耳、鼻、舌、身、意，

五蕴、十二处、十八界……等开示众生，这样，众生才容易理解而接受佛的教化。古代的法相——自相、共相、因缘相……，都以缘起的身心为出发点（属缘起论）。在现实身心上，指出一切法是因缘所生，一切法无常、无我，由这基本思想而再深展到一切法空、一切法不生不灭，道出宇宙人生的真理。佛法是由浅而深的，释尊开示众生是如此，小乘各派如此，中观、唯识也如此。虽然唯识说阿赖耶识似乎不太好懂，其实阿赖耶识是一种微细的心理作用，也还是生灭无常的，由种种条件（因缘）而存在，所以这应该还是容易懂的。

中国过去的祖师们，以佛菩萨自证境——空有无碍的「妙有」为本来说法，形而上的气味太浓，不是一般人所能领受。在理论上，也许是很高深的，但对一般由浅而深的理解能力来说，是比较困难的。

以上只是将凡夫认识的法相，及大小乘圣者认识的法相，乃至八地以上、佛果证得的诸法实相，作一个简单的介绍。这些，也许就是佛教各宗各派思想所以分歧的源由。我以为：研究佛法——法相，还是由浅入深，以缘起论为出发，从现实出发，容易理解；依此修行，也循序而进。这才是人人可信、人人能学的佛法，否则说得过于高深，那就只适合少数有形而上的玄学兴趣的人，一般人是难以理解的，不合佛法普化众生的原则。（谢慧轮记）

卷008

苦痛与知识

——二十八年在汉院佛学座谈会——

厌苦求乐，是生物的特征，是文明进展的动力。人类不断地发出解除苦痛的要求，就不断推动知识的前进。不过，世间的现象太矛盾了，推进知识来解除痛苦，结果因知识的发达而加深了苦痛。拿战事来说：半开化的时代，不过是「血流漂杵」、「灭此朝食」。现在的战事，却走上了全体性的战争，动员一切的人力物力，用之于苦痛的战争。知识愈发达，苦痛愈增加，

文明的世界与苦痛的人间携手合作。

有人主张发展知识、组织群众来解除苦痛。物质的苦痛，或许获得部分的解除；内心的隐痛，试问如何解放？有人走上了极端，主张绝圣弃智。不但违反了现实，即使做到块然无知的状态，也不过麻醉自己的心灵，好让他忍受苦痛的袭击。

佛教的见解：苦痛的根源在无知（无明），在对宇宙人生缺少根本的认识，在不理解相依共存的缘起法则而固执个体独立的存在。虽然世间的知识，也有部分类似的思想，但既不懂得彻底的无性（没有真实不变的自体），自然在缘起变化的背后，潜藏著自我的活动。在个体独立的倒见控制之下，产生了仇恨敌对的思想，利用一切的知识文化，成为制造苦痛的工具。知识的发达，苦痛的增加，形成了正比例。

佛法的特色，从悟解缘起无性（人我、法我）下手。获得体悟真理的知识，就是般若。假如通达缘起，就知道假我以一切的存在为根据，就能解除因自我妄执而生起不必要的苦痛，实现苦乐不入于胸次的自在。同时，在真空智的领导下，发动一切的知识和文化，促成慈悲共利大乐的实现。

佛是一切智者！也就是常乐的具体表现者！（灵芳．演培记）

卷009

道在平常日用中

——民国七〇年十二月八日刊于《菩提树》三四九期

《菩提树》创刊以来，已届三十周年。在佛教的杂志界，朱斐居士专心于这份月刊，为《菩提树》服务了这么久，实在是希有难得的。逢此三十周年，拟出「纪念特辑」，并以「如何使佛法普遍应用于日常生活中」为主题。这一主题，对于佛法，对于现代的中国佛教，是非常切要，应时应机，是值得向佛教界郑重提出的。我们知道，释尊所开示的佛法，与重信的神教不同，是理智的、德行的、人本的宗教。所以佛法的内容，不外乎轨范身心、净

化身心，达到身心解脱自在。信佛学佛，不是向外追求（物欲与神力救济），而是从自己身心的修治出发，实现自利与利他的理想。如能依著佛法去信受奉行，当然会普遍应用于日常生活中。佛法的信修，一定会知见正确、动机纯正，智慧与慈悲的不断增进。不过，佛法在长期流行中，从印度到中国，或是为了适应世俗，或是方便的曲引钝根，佛法倾向于神秘的、形式的、知识的；学佛者的解行，渐渐有了与日常生活脱节的现象；这实在是值得大家重视的问题！要知道「佛法普遍应用于日常生活中」，并不等于：天天忙著诵经、礼忏、放焰口；日日研究经典，讲经、著作、念佛、持咒、素食、放生；到处参加法会，布施功德；或修建寺院、办学院、办文化慈善事业；住茅蓬修行……。这些，可能与佛法相应，也可能是徒具形式。从现代中国佛教来说，上面这些活动，并不太少，而念佛、持咒，建大寺、大佛，近二十年来特别风行。佛法的信受奉行者，应生起轨范身心、净化身心，或进而达到身心解脱自在的德用。即使是弘法利生，从事文化、慈善、教育、国际佛教活动，如自身忘失了这一真实意义，也还不能说是「佛法普遍应用于日常生活中」的。此地此时，提出这「如何使佛法普遍应用于日常生活中」一题，我认为值得佛教同人重视的！

「使佛法应用于日常生活中」，也就是修学佛法能起轨范身心、净化身心、解脱身心的德用。佛法不是虚玄莫测的理论、神奇怪僻的事行，佛所开示的，是一般人所能知能行的。佛说：「我所说法如爪上尘，所未说法如大地土。」这是说：佛只开示基于人生正行而通向究竟的正法；世间有更多的理论与事行，即使有益于世间，因无关于修治身心以趣向解脱的理想，佛是存而不论的（自有人去发扬。如经中说到，那是适应世间的世间善法）。佛直就人类（众生）的身心，指出迷妄流转与如实解脱的可能，激发、诱导人去持行。佛说五蕴、六界、六处法门，都不外乎身心（通于器界），从不同立场而作不同的分别。佛法可分知与行，而知是行的始导，也是行的完成（知与行不可分离）。说到「知」，即经说「正见」、「正思惟」、「正观」、「如实知」等。身心——以心识为主导的身心活动，无论为对自己、对他人（众生）、对物质世间；或现在，或从现在到过去、从现在到未来，佛说：

一切「从缘生」，「我论因说因」。

佛从因缘相生、相依存的理法，去理解世间、处理世间。依缘起说法——「此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭」，所以不落两边（极端），而开示不有不无、不常不断、不一不异、不来不去及不生不灭的中道。凡从缘而生起的，必归于灭，所以是「无常」的；无常的不得究竟安稳，所以是「苦」的；无常苦的，所以是「无我」（我是真实、常、乐的）。众生不能悟解世间是缘起的，也就不能正知无常、苦、无我无我所，不得解脱涅槃，名为「无明」（无明，简要分别为「不知苦集，不知苦灭」），一切烦恼由此而来。烦恼依我我所为本：计执我我所的，是「见」；染著我我所的，是「爱」；存我恃我的，是「慢」。依烦恼——自我中心的思想与行为，如违反缘起的相互依存，损人（他人、他族、他国）利己，是非法、恶行（业）；如顺缘起而互助利人，是法、善行。善行与恶行，能得安乐与苦报。由于不能正知缘起，所以都是不彻底的，是有漏的、生生不已的生死法。如正见缘起，依法而行，那就无常苦而起「厌离」，无我无我所而能「离欲」（离烦恼），解脱而证「灭」（身心忧苦的止息）。

佛法，只是依心识为主导的身心缘起，开示苦集与苦灭的中道。学佛要有此切要的正见，正见不是知识，而是化正确知识为自己的见地，有正见就有正信。「信」，「心净为性」，「如水清珠能清浊水」。一念净信现前，一定没有烦恼、没有忧苦，内心充满了清净、安定与喜乐；这样才是真正的归信三宝的弟子。佛法所说的「净信」，与世俗所说的信，不完全相同。别人（或书中）所说的，承认他是确实的，一般也说是「相信」，这只是确认，如相信「一加一等于二」那样。还有，对人及所说的话，有好感，有同感，肯接受他所说的，一般也称之为信仰，如信仰主义、信仰领袖之类，这只是世俗的「顺信」。世俗所说的信灵感、信命运、信风水等，都不出于上二类。佛法所说的「净信」，是依三宝而起，内心所引发，有清净、喜乐等感受的。因正知正见而引发，通过理性，所以是宁静的，虽近于一神教的信心，而不会陷于狂热的迷妄。

说起来，中国佛教徒是相当多的。多数是信佛及僧——罗汉与菩萨，而信法的似乎不多。不知法，不信法，所以神佛不分（近来竟有人主张信佛也要信神），对佛、阿罗汉、菩萨，大多数是神秘仰信，以信神那样的心情去崇信。一方面，信佛及（贤）僧的神力，祈求加被。一方面，多数信众，为了现生与来世的世俗利益——健康、长寿、富贵、家庭和乐、事业发达、不堕恶道……，而表现为消灾免难、植福延寿的宗教行为。虽可说方便适化，但专重于向外祈求，不向身心检点，净信不生，又如何能使佛法普遍应用于日常生活之中？彻悟缘起而能「厌、离欲、灭」的，在这重物欲而向外驰求的时代，当然不大容易；解了相互依存的缘起法，深信善行乐果、恶行苦果，通于三世的因果必然律，应该是学佛者所能有的信心。善恶业果说，特点是：「自力创造非他力」，「机会均等非特殊」，「前途光明非绝望」，「善恶有报非不定」。善恶业果的深信者，确信基于正见而有的「合理的行为，成为改善过去、开拓未来的力量」。不怨天，不尤人，「尽自己的努力以向上，不因现在的遭遇（不如意）而动摇离恶行善的决心」。深信因果而应用于日常生活中，就能表显出佛法的精神。佛法的三世因果说，传来中国，一般是似信还疑，存有侥幸、取巧的心理。多数不肯依法而行、从离恶行善的人生正行中去实践，而中国固有的求签、看风水（地理）等，严重的渗入佛教中，为多数长老、大德所容许。佛教界的向外祈求，以及类似巫术化的低级行为，是迷妄而不纯正的。正信三宝，深信因果，是学佛的基础，所以惟有正信而汰除不纯洁的迷信，佛法才能普遍应用于日常生活中。

净信依于正见，正见从正确而深切的认识中得来。佛法的正知，依于听闻——起初是释尊开示，弟子们展转传授；等到经典集成，书写记录，才有依经（论）而闻法的。为了法义的明确，经弟子间的长期论辨，形成了体例精严的论书；为了应付异教徒的责难，也有深明法义以护持佛法的必要。不过论义的发展，不厌其详而多少有点烦琐；部派分化，法义的解说，有了种种的解说不同。更由于佛法长时期的流通，适应时机，方便无边，无论是印度传来的、中国古德所宏阐的，都是内容广大、有义学说理的倾向。佛法在世间的发展演化，可说是必然而不可免的！但部类繁多，内容复杂，对初学

者来说，从什么经书去直握佛法的心要，依正知而起正信，确是一件为难的事！这样，也难怪上也者深究而倾向于虚玄，义学成为少数人的佛法；下也者信佛而不知信法（有些信法的，只是信某部经的伟大，持诵以求功德），不免惑于方便，专求现实世俗的利益了！我觉得：佛世的周梨槃陀伽，愚笨而现证阿罗汉；唐代的慧能，不识字而能深有所悟；依佛法正见而达信智一如的「证净」，不一定从无边法义的研究讲习中来，只是末世善知识难得，不能不依于经论。为正法的宏扬、引生正信著想，佛法正义的精要提示（佛法共通的基本法义），应该是非常切要的！同时，经论的讲习，以及近代兴起的学术化的研究，当然有其存在的价值，但不一定能使人从正解而引生正信、使佛法深入人心、能普遍应用于日常生活之中。尤其是讲说者与研究者，为讲说而讲说，为研究而研究，自身不能因讲说、研究而引起正信，在学佛的立场，是没有太多价值的！至于佛法的义理，那些更能应用于现实，也是值得注意的！

说到「行」，声闻道是八正道，菩萨道是六波罗蜜与四摄。大概的说，自利行以戒、定、慧为主，利他行以施、戒、忍为主。在佛法中，行是以（从正见而来的）净信为出发的。「信为欲依，欲为（精）勤依」：有了清净信心，会引起愿欲，誓愿依法而勤行。三乘道的「归依」，菩萨道的「菩提心」，都是以信愿为体性的。有了愿欲（求），立定志向（名为「发心」），就能策发精进，努力实行以求理想的实现。所以，从正知以引生净信，是一切佛弟子的「入佛之门」。

在修行中，戒是圣道的基础。一般以为，戒就是（法律那样的）这样不可犯、那样不可以，不知这只是戒的施行项目，不是戒的实质。什么是戒呢？梵语尸罗，译为戒。「尸罗（此言性善），好行善道，不自放逸（作恶），是名尸罗。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸罗。」戒是「性善」，「数习」所引发的性善。戒不是一般的善行，是经父母师友的启发，或从自身处世中引发出来。内心一度的感动、激发，性善力（潜在的）生起，有勇于为善、抗拒罪恶的力量。如遇到犯罪的因缘，内心会（不自觉的）发出抗拒的力量。「性善」是潜在而日夜常增长的，小小违犯，性善的戒德还是存在

，不过犯多了，戒力会减退（名为「戒羸」）。如犯了重大的恶行，性善的力量消失，这就是「破戒」了。「性善」的戒德，名为「律仪」（也译为「护」），就是佛法所说的「戒体」。这样的戒善，没有佛法的时代，或有法而不知的人，都可以生起的，不过佛法有正见的摄导，表现于止恶行善，更为正确有力而不致偏失罢了！基于性善的戒德，在日常生活中，身语意行如法。由于生活方式、社会关系、团体轨则不一致，佛法应机而有在家、出家等种种戒法，而依此性善力，成就自利利他的功德，实质上是没有差别的。有了「性善」，虽没有受戒，或仅受五戒，都可以成为向解脱的道基。如没有，虽清净受持比丘戒、菩萨戒，也不一定能种解脱善根。所以出现于内心深处的性善戒，是佛弟子受戒、持戒的要点。三十年来，我国传戒的法会是年年有的，虽依法授受，而受戒者能在事相上著力的，就不可多得，这就难怪不能普遍应用于日常生活之中了！

净信，是于佛不坏信，于法不坏信，于僧不坏信；性善戒，是圣所爱戒成就。成就这信戒为内容的「四不坏信」，决不退堕，决定向三菩提（正觉）。如进修定慧，那现生就能得解脱。在佛法中，净信是入佛之门，戒善是学佛之基，更深一步的定慧修证，是不能离信戒而有所成就的。经上说：「持戒便得不悔，因不悔便得欢悦，因欢悦便得喜，因喜便得止，因止便得乐，因乐便得定。」依戒修定，是合理的向上进修，如顺水行舟，容易到达。修定的先要「离（五）欲及恶不善法」，也就是这个意义。有些修习禅定的，为了身体健康，为了神秘感受……，不离欲染，不断恶法，多在气息、身体上专注观想，即使一心相续，能够不流于邪定、落入魔王眷属，已经难得了，这不是佛法所要修的（有漏或无漏的）净定。说到慧悟，龙树说：「信戒无基，忆想取一空，是为邪空。」平等空性的体悟，岂是无信、无戒者所能成就的！信与戒，人人都在说，而其实并不如一般所想像的，这所以佛法不能普遍应用于日常生活了！

我出家以来，整日在三藏文字中摸索，虽说为众生而学，想求得精要来供养世人，但说来惭愧，法海汪洋，终于一鳞片爪，所得有限！我总觉得，佛法本来平实可行，而「贤者过之，愚者不及」，所以佛法一天天在兴隆中

堕落。现在借此「纪念特辑」，略申所见，与真正要学佛的共勉！

卷010

谈佛法的宗教经验

——在美国纽约长岛菩提精舍讲——

引言——佛法的弘扬要健全团结

佛法近来似乎有渐呈萎缩的现象，每一个法师及有心的居士都想如何可以振兴佛法。海外的法师和居士们，都很希望将佛法转移到新大陆的美国来发扬。这是非常艰巨的工作，但是应当怎样著手呢？佛法是一种宗教，宗教须适应社会。佛法的好处甚深，一般人不大了解，所以推动更艰难。不过出家弟子的健全团结，与在家弟子的共同努力，实甚重要。佛陀在世之时亦颇注意于组织僧团，推行佛法，团结就是力量。

佛教是宗教，宗教要发生力量，必需这个宗教的信徒，要具有信心，尽心去做。不论信也好、学也好、修习也好，要有所得。因为人们往往要问你信佛教以后得到什么？不但佛教如此，其他宗教也莫不皆然，由信心而引发宗教经验，获得好处。佛法的信众如都能虔诚努力，充满活力，在学习过程中，得到佛法的真实利益，则佛法必能发扬光大。反之，如没有所得，只知道跟了我父亲这样做，随著我母亲或祖父母这样做，我亦照样做，信佛教变成照例文章，徒存形式，便失去了佛教的真正意义。在美国弘扬佛法，尤须注意，因为美国社会讲求实效。如讲道理，要寻根究底；讲信仰修持，亦要有实地的经验。佛法有深深浅浅的不同利益，即使浅浅的得到一点点经验，也能加强信念，从浅入深，积少成多。今天不妨就浅近的来讲。

第一、「信」的经验

佛法中的「信」是什么？信佛、信法、信僧。换言之，信仰「三宝」。为什么要信呢？我先说一个比喻：一般人生在世上，生死轮回中，生时不知怎样生的，糊里糊涂，混著过去，不知怎样是好，以后怎样更不知道。佛法

说「生死长夜」，人生真是漫漫长夜。虽然电灯开得很亮，但我们人生还是好比在黑暗中摸索。东摸西摸，找不到出路，有一种徬徨空虚的感觉。年轻的人如此，年纪大了，直到老年，念头愈多，愈加纷扰。假如我们真正有信心、信仰三宝的话，等于眼前忽然一亮，找到一线光明。好似在茫茫大海上，忽然看到大陆，这时真有说不出的高兴。信佛、信法、信僧，找到了明灯，望到了人生的归宿。

「信心」好像一颗澄清浊水的「清水珠」，能将浑水变清；信心使我们内心清净，心上得到安定。信心没有生之前，烦恼无穷，混混沌沌，莫知所从。凡具有信心者，必能得到安定。佛经上说：「若有信者得欢喜。」这种豁然开朗的经验，因为得到佛法的引导，可渐除烦恼的困扰，找得了一条光明的大道跟此信心而来。若能向此方向努力，必得快乐。烦恼虽还是有的，仍应努力修习。但有了内心清净信心的经验，会安心的向前迈进了！

第二、「戒」的经验

「戒」，「受戒」，好像是形式的，其实不然。诸位法师都知道，凡出家者由戒师引导受戒，他人都来恭喜他，希望他得到上品的戒。戒的力量确有上品、中品、下品的。受戒者得到的这个戒，以誓愿为体。不应做的事须决心不做；应做的事当尽力去做。要虔诚、恳切、忏悔，有这种坚强的信愿，然后可得「戒」。这种依佛法所得的戒，即是心里增加了一种特殊的力量，这种力量能「防非制恶」。这力量自得戒后，一天一天的增加。一般人，里面的感情冲动很强，外面的引诱力异常的大，推之挽之，不能抵抗。一个不小心，就会做错，所谓「一失足成千古恨」。如得到了戒，则自内心发生一种力量，可以「悬崖勒马」，控制自己。

「戒」好比一个城，叫做「戒城」。古时修筑城墙，所以防制匪敌。有了城墙时，如有匪敌进犯，保卫这城者在里面就发动员令，当然亦可以求外面的救援，但主要的是自力内在的戒备。「戒」的力量是由信佛法所起心理上的变化，发生一种「清净誓愿力」。有了这种力量，一天一天增长，烦恼自然渐除。

第三、「定」的经验

修定一层，似乎中国佛教提倡的标准太高，在我国的禅宗发扬以后，嫌定太浅；修定的少了，反而又觉得太难了，于是专在礼拜念诵上著力。我现在所要讲的是「生得定」，是我们每个人生下即得到的。假如诸位说没有，那是没有用因缘来显发。譬如诸位能读书，智力也由于「生得」，经教育的学习而获得。我们都知道，我国有一部哲学书《庄子》。《庄子》有一段孔子与弟子颜回有关静定的问答。孔子教颜回学习静坐，颜回将所得的经验，告诉孔子。颜回第一次报告孔子说：「静坐久了，外面的境界都没有了。」第二次又报告说：「我的手与足也不知何处去了！」第三次报告孔子说：「我的心，我自己也不知何处去了！」那时，颜回已失却身心世界，心灵一片虚明。正如《庄子》所说：「虚室生白，吉祥止止。」此种境界，中国叫做「坐忘」。这在佛法中是将到未到，到达定的边缘——「生得」的「未到定」。年轻力壮的，如能静坐，常会很快发现，得到这种经验。

上面所说，当然是初步的、很浅的定，当然还须向上修习。但是需要指出的是：一般人只知道向外面去寻求，现代讲求科学，技术发达，很有成就，却不知从身心去寻求，不知道身心中无边功德，现现成成在那里，待我人去找寻。所以即使略得定力，也能深信佛法中的修证，而向上趣入。

第四、「慧」的经验

慧的经验，也是浅深不等。现在要讲的，是最浅的「闻所成慧」，即「闻慧」。我人自读经或自听开示而得来的慧，（与一般生得慧不同）就是闻慧。对佛法绝对的真理，豁然启悟，由豁然无碍而得贯通，所谓「大开圆解」。这种解慧，并不是证悟。试举一个比喻：井中有水，已经明白的看到，但不是尝到。对闻所成慧——正见，经里有颂说：「假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣。」这是说：若人生于世界上，能得到正见的力量，增长不退。如菩萨长期在生死轮回中度众生，得了此慧，虽然或有小错，但决不造重罪。故生死虽历千百次，终不堕入地狱。

结论

要求佛教发生力量，不能徒尚形式、徒重谈论，而要心有所得。修学佛法的人，对于「信」要有信的经验，对于「戒」要有戒的经验，对于「定」要有定的经验，对于「慧」要有慧的经验。总之，要有内容，要有所得，这就是佛法的宗教经验。有了宗教经验，然后能起实效，能不退转。记得从前太虚大师，就是凭他在西方寺所获得的宗教经验，所以能够坚定信心，一生从事佛教的工作，可以作我们的金鉴。再者，学佛者要一步一步的修习，务须要将浅的办得好，然后再求深的。

个人来美半年，因为身体的不强健，未能与诸位法师及居士多所切磋，内心很负疚。因为不久要回台湾，谨以上面所讲的，作为临别赠言。（真觉记）

卷011

佛学大要

佛学乃佛法之学，西元前五、六世纪，释迦牟尼佛创立于印度。佛法经长期之发展，可大分为三期：初期之「佛法」，中期之「大乘佛法」，后期之「秘密大乘佛法」。佛法传入中国，可考者为汉哀帝元寿元年（西元前二年）。经典之大量传译，则始于汉桓、灵之世（西元二世纪后半），终于赵宋真宗（西元十世纪）。译典虽遍及三期，然初、后二期，译传而未尝广事弘通；传宏而卓有所成之中国佛学，以中期之「大乘佛法」为主。

中国佛学本于印度之「大乘佛法」，而「大乘佛法」乃承初期「佛法」而来，故应先明初期「佛法」之要！释迦时代，印度宗教界，以一切众生为生死不已、流转于升沈苦乐之间，各提出其解脱之道。释迦于菩提树下，廓然妙悟，究竟解脱，尊称为「佛」，乃觉者之义。佛以自觉者觉人，自觉觉人之道，名为「法」。释迦佛之教义：在无数世界、无数众生中，人有胜于天神之特德，能体悟人生之真实，而达于究竟解脱；故佛法为人本之宗教，与神教异也。佛法说解脱生死，要在知见生死流转之实义，而从笃行中实现之。依佛说：一切从「缘」生。世间生死流转，为种种因缘所成，如知苦因

而不起，则得解脱。一切从缘生，称为不落两边（极端）处中之说。如著名之「缘起说」：「此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行……，生缘老死忧悲苦恼，如是纯大苦聚集。此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭……，生灭则老死忧悲苦恼灭，如是纯大苦聚灭」。生死不已之集起与灭，均依于缘起，缘起为法尔如是、法性常住之「正法」。约集起说，蒙昧无知之「无明」、贪欲染著之「爱」——烦恼，为集起生死要因。依因缘起灭以观世间，一切为「空诸行，常恒不变易法空，我我所空，性自尔故」。生死不已，业报相续，神教以「我」（主宰义）为生命主体，或作业，或受报。佛自因缘观之，「我」为妄执苦迫之根源，故曰：「无常故苦（永不安稳），苦故无我（不得自在）无我所。」依因缘以明无常（苦）无我，为佛法精义、不共世间法所在。知缘起无常无我，则能厌生死（不已），向涅槃而行正道。正道有八：「正见」因缘法无常无我，「正思惟」而向于实行——此二为「慧学」。正当之行为，如「正语」、「正业」、「正命」——此三为「戒学」。「正精进」（通于三学）、「正念」、「正定」——此三为「定学」。依定得如实知，离烦恼而悟入正法——缘起寂灭，此乃圣者自证，非言说思惟所及，不可说为有与无。对世间生死而方便说之，则非生死曰「涅槃」；非系缚曰「解脱」；非杂染曰「清净」；非有为（生灭）曰「无为」（不生不灭）；非虚妄曰「真实」；非变异曰「常」。「涅槃寂灭」，为圣智自证，非言说边事，唯从现实生死之正见、正行以实证之，故释迦佛不予深说也。

佛入灭百年顷，佛所说法，已集成《杂（相应）阿含经》、《中阿含经》、《长阿含经》、《增一阿含经》——「四阿含经」，或加《杂藏》为五部。经文随机散说，或综集条理之，辨析精严，重「阿毘达磨论」，为上座系；或随文贯摄融通者，为大众系；学风异而宗派生焉。佛与菩萨之圣德，为教界所共仰。菩萨成佛之道，以布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若——六波罗蜜为主。大众系说：同时「有十方佛」；「佛身无漏」；「如来色身实无边际，如来威力亦无边际，诸佛寿量亦无边际」；「一刹那心相应般若知一切法」。菩萨则「入决定道」，「为欲饶益有情，愿生恶趣，随意能往」。崇高佛德与菩萨方便，近于大乘。而上座系，「无十方佛，佛身有

漏」。盖大众系富于理想，依释迦佛而究其极，上座系则谨守历史上之佛陀为所宗也。

「大乘佛法」初兴，或重信愿，有忏悔、回向与愿生净土行；或重智证，有般若与方便行。《般若经》特重般若（胜义慧），菩萨以般若为导，摄导一切行归于（佛）一切智海。经说不著、不取、不可得、无所住，意在离妄执而悟入深义。「深奥处者，空是其义，无相、无作、无起、无生、无染（净）、寂灭、离、如、法性（界）、实际、涅槃（是其义）。」菩萨悟入无生（无生忍），即此深义。经说一切「但有名字」，一切但依世俗说有，如幻、如化、如虚空等，故本性空、本性清净、本自不生。般若观一切法本性空寂：「是二法不合不散、无色无形（见）无对，一相，所谓无相（实相）」。超脱相对（二法），故一切法皆（真）如，无二无分别。菩萨得无生忍，住不退转，以般若无所住，悲愿为方便，不证实际（证即同小乘涅槃）。得无生忍菩萨，悲愿方便，游一切佛土，见佛闻法，「庄严佛土，成熟众生」，趣入一切智海。至于生死流转边事，则「诸法无所有，如是有，如是无所有，是事不知，名为无明」。不知法性本空，名为无明；依无明而生死流转，同于初期「佛法」。「十二因缘（如虚空不可尽）是独菩萨法，能除诸颠倒。坐道场时，应如是观，当得一切种智。」般若经深义，即阿含之涅槃深义。菩萨利根巧度，观因缘本自空寂，而后有为与无为，世间与出世间，生死与涅槃，烦恼与菩提——无二无别，而开展「大乘佛法」之特胜！

初期大乘经部类繁多，要皆本于般若之深义，故「空、无生、无二、离自性相，普入诸佛一切修多罗」。依此深义，故一、「俗间经书，治生产业，皆与实相不相违背」。世间学术事业，不违如实空性，故入世无碍于出世。如维摩诘长者，「无量方便利益众生」。善财所参善知识，有医师、数学家、语言学者、建筑师、航海师、国王、法官等，并依自身所行，化导众生入于佛道。二、「佛法」说断贪瞋痴等烦恼，然菩萨无量无数劫中愿度众生，不断烦恼（断即堕小乘涅槃）。烦恼本性空寂，烦恼实性即是菩提：「菩提与贪欲，是一而非二」；「贪欲之实性，即是佛法性；佛法之实性，亦是贪欲性。是二法一相，所谓是无相」。菩萨深观烦恼性空，如知贼是贼，贼不能

为害，故菩萨于生死中，「不断烦恼，勤行精进」。三、「一切法皆如」，「一切法皆入法界」。「菩萨悉见一切诸法，如是诸法及于法界，等净如（虚）空。」法界清净不二，为一切法通相；于法界中，一切法亦清净如空。虚空是无碍相，故法相性空，法法平等，即能悟入法法无碍，互相涉入——佛菩萨无碍境界，悉依此而通达。四、菩萨愿成佛道，愿度众生，不能离于烦恼。「菩萨从一切（爱）欲而起道意（菩提心）」；「六十二见及一切烦恼，皆是佛种」；「佛境界当于一切众生烦恼中求」：所以「烦恼为佛种」，「佛种从缘起」。

西元三、四世纪，如来藏系经典传出，如《大般涅槃经》初分、《如来藏经》等。「如来常住不变易」；如来有「常、乐、我、净」四德；「我者即是如来藏义。一切众生悉有佛性，即是我义」。《如来藏经》九喻说如来藏（佛性）：众生身心中，有如来智慧、身相；「如来藏无染污，德相备足，如我无异」。如来在众生身中，犹如胎藏，即众生本有如来功德。或说：「空如来藏，若离若脱若异一切烦恼藏；不空如来藏，过于恒沙不离不脱不异不思议佛法。」或说：「空者二十五有，不空者大般涅槃。」如来藏本性清净，为烦恼所缠，与心性本净（即自性清净心）为客尘所染说相同，故如来藏即自性清净心。依此（真我）净心，说转染还净。法门承《法华经》、《大集经》、《华严经》而来，然说真我、真心、不空，与初期大乘方便异矣！

叙佛菩萨圣境以启信行，明一切法无二以策修证，初期大乘经之体例如是。西元三世纪以下，大乘论师辈出，精思入微，条理严密，以通释大乘经义。印度大乘论学，不外中观、瑜伽、如来藏三大流。论学传于中国，或据以成一家之学，然中国大乘佛学主流，则条理贯摄诸经，参考论义，而阐发大乘之极意，不以印度论学而自拘也。

中国大乘，旧传八宗，其中禅、净、密、律，重于持行；以义学见长者，唯三论、唯识、天台、贤首——四宗。然宏传论义者，有地论师与摄论师，蔚为大流。此二系与唯识宗同源，且与如来藏学有关，不可不论及之。大乘佛学所以分宗，与二义有关：一、释迦佛说：此有故彼有而集起生死，此

无故彼无而还灭涅槃；依缘起中道，明生死可转为涅槃。大乘经说：深义（涅槃寂灭）即空性、法性、真如、法界、实际等。依此以明一切，故曰「不动真际建立诸法」；「依无住本立一切法」。依缘起生灭、（大乘）依真如寂灭，立说之方便异也。二、经说生死依无明，或依于（识缘名色，名色缘）识。识与无明，不外乎心识，故「心杂染故，众生杂染；心清净故，众生清净」。又曰：「心（性）明净，客尘所染。」生死流转与还灭涅槃中，心识有主导之胜用。此则心识为依、真如为依，立说之方便又异。中国大乘佛学（源本印度），于此各有宗重，故各有特胜。

一、三论宗：依《中论》、《百论》、《十二门论》为名。龙树造《中论》、《十二门论》（更有《大智度论》），弟子提婆造《百论》，姚秦鸠摩罗什译出，即印度所传（代表初期大乘）中观学。三论抉择甚深义，即因缘生法以明空。「众缘所生法，是即无自性」；「众因缘生法，我说即是空」。一切法依因缘生，非实非常非一——非自性，「是故一切法，无不是空者」。因缘所生法，如幻如化，但假名有，能达空则离妄执而契入（胜义）空寂。即空而明缘有，则「以有空义故，一切法得成」。一切法本性空，极无自性，空无自性中，无著无碍，故依因缘而可有一切法，依因缘而能转染还净。《中论》以八不明缘起，善灭诸戏论，盖本于释迦之中道说法，即缘起甚深，通般若之空义（即涅槃）甚深，而显空有无碍之正道。众生生死流转，二乘证入涅槃，菩萨深入无生、悲愿度生、圆成佛果，悉本此义以安立之。三论之学，齐末，辽东僧朗传入江南，陈、隋间最为显学，唐初嘉祥吉藏集其大成。三论宗以有、空为教谛（假），中道一实谛为体。「义本者，以无住为体中，此是合门。于体中开为两用，谓真俗，此是用中，是即开门。」或立体中、用中、体假、用假以融之，总以都无所得为旨归。「诸大乘经，同以不二正道为宗。」《般若经》、《法华经》、《涅槃经》等经，「逗缘不同，互相开避」，「至论不二正道，更无别异」。本此，进而作《胜鬘经宝窟》、《涅槃经游意》，依《十八空论》说唯识无尘。会入如来藏、佛性、唯识之学，非中观之旧。其学衰于盛唐，唯无所得正观演化为牛头禅，与达磨门下东山法门，一时媲美！

二、唯识宗：印度瑜伽学，仰推弥勒《瑜伽师地论》为本。《瑜伽师地论．本地分》，立八识，第八识为「心，谓一切种子所随依止性，所随依附依止性，体能执受，异熟所摄阿赖耶识」。阿赖耶识为一切有漏无漏种子所依止，能执受诸根及所依止，业力所感总异熟体。立二类种子：（本有）本性住种，（新熏）习所成种。惟无漏种子，众生或有或无，故立五性差别。〈决择分〉中，以八相证成阿赖耶识；及依阿赖耶识为依，建立流转还灭。论说诸识俱转，有四种业：「一、了别器业，二、了别依业，三、了别我业，四、了别境业」。世亲依之作《唯识三十论》，十大论师作释，唐玄奘受学于那烂陀寺戒贤，传归中国，糅十师之说，为《成唯识论》。阿赖耶识了别（缘）器世间、种子，及诸色根、根所依处；末那识了别阿赖耶识为自我；六识了别色声等境。「我说识所缘（了别），唯识所现故」；三类识所缘了，即三类识所变现，依此说「三能变」。然心境变现，要在种子。阿赖耶识摄藏无量种子，别别不同，名「自性差别缘起」。依种子起现行，现行刹那生灭，熏成种子。种子生现，现行熏种，阿赖耶与前七识，互为因缘。又末那识（等）依阿赖耶，阿赖耶依末那；阿赖耶与末那，更互依存。唯识宗学，不失阿含「识缘名色，名色缘识」之义。

唯识宗立三自性：依他起性，是因缘生性，即唯识现；遍计所执性，是于依他起而起种种执著，即离心实有（外境）；圆成实性，是于依他起离遍计执所显空性，即唯识性（心性本净）。依他起性即心心所法，而以根本阿赖耶识为依止，依之明转染还净；究竟清净，即无垢识为依止。然无漏正智现前，契入真如空性，一切无漏功德，依此乃能现起，「由圣法因，说（真如）为法界」，究竟佛果，名「无漏（法）界」。唯识宗依三性说，不许「一切法都无自性」（空）为了义，立三无性以解说之。「若于依他起相及圆成实相中，一切品类杂染清净遍计所执相毕竟远离性，及于此中都无所得，如是名为于大乘中总空性相。」遣除遍计所执相，是空义。遍计执空而依他泯寂——都无所得，是空性义。如约世俗安立，依他、圆成是有，不可说空。唯识宗依《瑜伽师地论》，特重《解深密经》。

无著依《阿毘达磨大乘经》，造《摄大乘论》，世亲为之释。梁真谛译出（唐玄奘再译），传宏者名摄论师。真谛译时有增益，然《摄大乘论》本义，与《瑜伽师地论》、《成唯识论》，确有差异之处。如一、《摄大乘论》立阿赖耶识为所知（一切法）依，然无漏种子，但立新熏。出世清净无漏，「从最清净法界等流正闻熏习种子所生」；「寄在异熟识中，与彼和合俱转，犹如水乳」。然「此熏习，非阿赖耶识，是法身，解脱身摄」。二、依他起相为：「阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识」；「安立阿赖耶识为义识：应知此中余识（根身、六尘、器世间等）是其相识，若意识识（意等六识）及所依止（染污意）是其见识」。义识是因识，从赖耶种子识，现起前七识为见识，根身与六尘等为相识。一切从赖耶种子生，唯识为性，成「一能变」说。三、依他起二义：「一者，依他熏习种子而生起故；二者，依他杂染清净性不成故」。初义即从种子因缘生义，次义即不定为杂染清净，可通二分。依他起性，「由分别（妄执）时成杂染性，无分别时成清净性」。依他杂染分——遍计执性，如土；清净分——圆成实性，如金；通二分说依他起，如地界（矿藏）。依他起通二分，即虽染而成虚妄分别识，而识之本性清净（经无分别智乃能证得）。杂染分即生死，清净分即涅槃，依他起则杂染清净所依，转染还净之枢要也。真谛译异义极多，其重要者：一、《摄大乘论》引《阿毘达磨大乘经》，「无始时来界」偈，解为：阿赖耶识为生死涅槃所依。真谛约依他起——阿梨耶识通二分，又解为「此即此阿梨耶识，界以解为性」，并引如来藏五义以释「解性」。「由是法自性本来清净，此清净名如如，于一切众生平等有，……说一切法名如来藏。」以清净真如无差别，解说如来藏，为瑜伽学共义。故「以解为性」，应是解脱性。有果报性及解性，故摄论师说：梨耶通真妄。二、闻熏习寄在阿赖耶识中，而「非阿赖耶识（所摄），是法身解脱身摄」。解脱身与法身，为法界离障所显。以此，真谛译说：「闻熏习等次第渐增，舍凡夫依，作圣人依。圣人依者，闻熏习与解性和合，以此为依，一切圣道皆依此生。」依真谛意，「十解（即十住）以上是圣人」。圣人证入法界，闻熏习与解性和合，即闻熏摄在法界，生起一切圣法。是则闻熏习寄在阿梨耶识，而证悟法界以上，实依阿梨

耶识之性净法界。三、玄奘译〈决择分〉，八地菩萨舍阿赖耶识而得转依。真谛异译《决定藏论》，译转依为阿摩罗识；《三无性论》与《转识论》，约境空心寂，都无所得为阿摩罗识，均可说为正智相应无垢识。但《十八空论》以「阿摩罗识是自性清净心」，与如来藏学之自性清净心相合。真谛所译，每以如来藏学入瑜伽学，以瑜伽学入如来藏学，有调和会通二学之意。

魏菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多，译出无著、世亲论，《十地经论》为最著，宏传者称地论师。传地论师以阿梨耶识为第一义心，以译者所见互异，故所传不同。勒那摩提以阿梨耶为净识，即法性真如，故「计法性生一切法」，「计以真如为依持」。慧光传其学，流行于相州南道。菩提流支以阿梨耶为真识不守自性而妄现者，故「计阿梨耶以为依持」，「计梨耶生一切法」。道宠传其学，流行于相州北道。慧光再传昙迁，得真谛译《摄大乘论》而传于北土，说梨耶通真妄，近北道之说。考勒那摩提所译《宝性论》，立如来藏（自性清净心）为染净依止。如来藏三义：「佛法身遍满」，「真如无差别」（瑜伽学但依此义），「皆实有佛（种）性」。《宝性论》与弥勒《大乘庄严经论．菩提品》相通，然依三义说如来藏，不立八识、不立种子、不说唯识，实别为如来藏学，异于《瑜伽师地论》所说。「阴入界如地，烦恼业如水，不正念如风，净心界如空。」杂染依于净心，而「自性清净心，不住彼诸法」。依止如来藏，本有「过于恒沙不离不脱不异不思议佛法」，离染显出清净佛德。依如来藏，有生死、有涅槃，是依持而非生因，地论师「计法性生一切法」，立义变矣！菩提流支译《唯识论》，立心意识了别为相应心；「不相应心者，所谓第一义谛常住不变自性清净心」，依此以解《十地经》之「三界虚妄，但是一心作」。菩提流支译《楞伽经》：「如来藏识不生不灭」；「无始世来，虚妄执著种种戏论诸熏习故」；「阿梨耶识者名如来藏」。如来藏与阿梨耶识合说，本于《楞伽经》，可旁通真谛之《摄大乘论》。如来藏（真心）藏识之学，乃成为北土唯心论之主流。唯识宗及摄论、地论三系，同源异流，并为印度大乘论学，惟宏传北地之地论师，以如来藏为能生一切，渐有中国佛学之特色。

三、天台宗：北齐慧文，于《大智度论》悟三智一心，于《中论》得三谛相即之义；经慧思，传天台智顗而大成。自经典东来，法门不一。南朝宋之慧观，初创判教：华严为顿说，渐说为五时——阿含、方等、般若、法华、涅槃，依经说先后为次第。北土判教，多约义理浅深。智顗「研核取去」，立五时八教。五时为：华严、阿含、方等、般若、法华与涅槃，序说法之先后。八教中，化仪四教为顿、渐、秘密、不定，明说法之仪式；化法四教为藏、通、别、圆，明法义之浅深。藏教为小乘三藏；通教以（共）般若为主；别教为大乘不共，如阿赖耶识及如来藏为依持；圆教则以法华为主。慧文、慧思、智顗以来，并禅观与教义相资。博涉众经，基于禅慧悟解，藉《法华经》之开显，而明如来一代教意，显究极圆宗。不拘印度论义，纯乎中国佛学也！三智、三谛，有得于龙树论义。龙树论所依众经，如《般若经》明法法皆空、法法皆如，「一切法趣色（举色为例）是趣不过」；《维摩经》等说烦恼即菩提、五逆即菩提等，多明相即，「即」为天台学所本。然龙树引经，无如来藏佛性之说。其后，如来藏说，一切众生本具不思议佛法（不空）；瑜伽学别说阿赖耶识为依持，罕言相即。凡是地论、摄论师义——界外法门，智顗依相即互融而超越之，故天台圆义，意通《中论》、《大智度论》而义异。

天台学圆融深广，且约「一念三千」以略明之。「三千诸法」，即一切法。「夫一心具十法界，一法界又具十法界，（成）百法界。一界具三十种世间。百法界即具三千种世间，此三千在一念心。」十法界为地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛；十界互具成百界。又有三世间：五阴世间、众生世间、国土世间。十如是：如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等。百界一一有三十，总为三千诸法。「介尔有心，即具三千」；「若从一心生一切法者，此则是纵（先后）。若心一时含一切法者，此则是横（同时）。纵亦不可，横亦不可，只心是一切法，一切法是心，故非纵非横，非一非异，玄妙深绝」！依此，「具」是「即」义，一念心即一切法。具一切法之一念心，「实只一念无明法性十法界，即是不可思议一心，具一切因缘所生法。一句，名为一念无明法性心；若广说四句

成一偈，即因缘所生法，即空即假即中」。何故名「无明法性心」？迷染以无明为本，无明极重为地狱；圣证以法性为本，法性圆证为佛。十法界不出迷悟染净，不外无明法性，「无明即法性，法性即无明」，故名「一念无明法性心」。约无明说，众生具如来藏不思议佛法；约法性说，如来藏具生死杂染。依此义，故断烦恼是「不断断」，法性具恶，无可断也。修行是「不修修」，即性是修，无别修也。天台学本于龙树，故以一念三千为因缘所生法，即空即假即中。「若法性无明合，有一念法阴界入等，即是俗谛；一切界入一法界，即是真谛；非一非一切，即是中道第一义谛」；「若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名，假观也。若一切法即一法，我说即是空，空观也。若非一非一切，即是中道观」。只此一念无明法性心，具一切法，相依相即，非一非异；虽备明迷悟、谛观、修证，而「纯一实相，实相外更无别法」。

四、贤首宗：地论师慧光一系，经《大乘起信论》，发展而成贤首宗。《大乘起信论》传为真谛所译，马鸣菩萨造。北土唯心论，有法性为依持（如来藏说）、阿黎耶识为依持之诤，《大乘起信论》颇能统一而调和之。《大乘起信论》立义，以「众生心」为法（体），体相用三大为（法）义。三大与如来藏三义大同，则所谓「众生心」，即众生有如来藏自性清净心。依此一心而有二门，「心真如门」、「心生灭门」。一、「心真如者，即是一法界大总相法门体。」真如法界，即如来藏。分别说之，即「如实空，以能究竟显实故」（空性）；「如实不空，以有自体具足无漏性功德故」。心真如即如来藏说，真如与心不二，故曰「唯此一心，故名真如」；「法体空无妄故，即是真心，常恒不变，净法满足」。二、「心生灭者，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识。」如来藏（真心）不生灭，无始无明是生灭，和合非一非异，即自性清净心而有染污，烦恼所染而自性清净。不一不异而名为阿黎耶识，即真心在缠而现为妄心，故「能摄一切法，能生一切法」。以此，阿黎耶识有觉（在缠真心）与不觉（无明）二义。依「不觉义」，生三细染、六麤染，大同十二缘起次第。又依此说「心意意识转」，即「三界虚妄，唯心所作」之唯识说。依「觉义」

，立本觉、始觉（相似觉、随分觉、究竟觉）。「远离微细念故，得见心性，心即常住，名究竟觉」，而实「心体无念」，「本来平等同一觉故」。转迷还觉，转染还净，圆成佛道，不外「真心常恒不变，净法满足」，离障所显，即如来藏名为法身。论觉与不觉，不一不异：「依觉故迷，若离觉性，则无不觉」；「若离不觉之心，则无真觉自相可说」。依真如熏无明、无明熏真如，明流转与还灭。依如来藏有阿黎耶识，依心意意识转，似同《楞伽经》；然不立种子，真妄互熏，异于《楞伽经》。此论不传于印度，古有「非马鸣造，昔日地论造论，借菩萨名目之」之说。

贤首宗依唐贤首法藏得名。北土宏《十地经论》、《大乘起信论》，智正、智俨以传贤首，贤首判五教而大成华严宗学。五教者：一、小教，即小乘法。二、始教、即中观空与瑜伽（唯识）有。三、终教，如来藏真心随染，如《大乘起信论》。四、顿教，绝相离言，如禅宗。五、圆教，即《华严经》。贤首宗说：《法华经》之圆，为同教一乘；《华严经》为别教一乘，「称法本教」，直显毘卢遮那佛海印三昧，圆满无尽，圆融无碍之理。终、顿、圆三，同称法性宗，以（法性）如来藏真心为本。对（始教）空有二宗，自立三性义以简之。「三性各有二义：真中二义者，一不变义，二随缘义。依他二义者，一似有义，二无性义。所执中二义者，一情有义，二理无义。」约依他说：似有所以无性（空），是「不异有之空」；无性所以似有，即「不异空之有」，故空有二宗无诤；论师共兴诤论，乃应机之说，「相破相成」。约真如（心）说：「虽复随缘成于染净，而恒不失自性清净；只由不失自性清净，故能随缘成染净也」；「非直不动性净成于染净，亦乃成染净方显性净；非直不坏染净明于性净，亦乃由性净故方成染净」。真如「不变随缘，随缘不变」，同《大乘起信论》意，以简唯识宗，「真如凝然不变，不许随缘」之说。

贤首宗以《华严经》为圆极，又称华严宗。经明华藏世界，毘卢遮那佛圆满德相，叙菩萨行位以趣入佛地。相即相入，重重无尽，《华严经》处处说之。土名「华藏庄严世界」，佛为「毘卢遮那如来藏身」，即「如来藏恒沙佛法」所显。发心修行，圆显如来藏，即是法身。毘卢遮那海印三昧所显

，一切相即相入，名为「法界缘起」。依佛法界性，随染净缘所现，故名「性起」。《摄大乘论》明种子六义，贤首义准，立（法界）「缘起因门六义」。六义不外空、有、有力、无力、待缘、不待缘。「由空有义故，有相即门也。由有力无力义故，有相入门也。由有待缘不待缘义故，有同体异体门也。由有此等义门故，得毛孔容刹海事。」依此明相即相入法界缘起，以十玄、六相。「十玄」为：「同时具足相应门」，「一多相容不同门」，「诸法相即自在门」，「因陀罗网境界门」，「微细相容安立门」，「秘密隐显俱成门」，「广狭自在无碍门」，「十世隔法异成门」，「主伴圆明具德门」，「托事显法生解门」。「然此十门，随一门中即摄余门无不皆尽，应以六相方便而会通之。」「六相」为：总、别、同、异、成、坏。「总相者，一含多德故。别相者，多德非一故；别依止总，满彼总故。同相者，多义不相违故，同成一总相故。异相者，多义相望各各异故。成相者，由此诸义，缘起成故。坏相者，诸义各住自法，不移动故。」依上因门六义、十玄、六相，显示圆融无碍法界缘起。

天台与贤首，并以圆义见称，后之学者，莫能外也。如净土宗，重于信愿往生；释其义者，或以天台，或取贤首。如密宗，本「后期秘密大乘佛法」。唐开元中，传来胎藏、金刚二部密法，行持有其特色。东传日本，或以贤首圆义释之，成「东密」；或以天台圆义释之，成「台密」。如禅宗，本为「如来（藏）禅」。宗密判曹溪禅为「直显心性」而有二类：一、「即今能语言、动作、贪瞋、慈忍、造善业、造恶业等，即汝佛性。即此本来是佛，除此无别佛也」，意指南宗，近天台义。二、「妄念本寂，尘境本空。空寂之心，灵知不昧，即此空寂之知，是汝真性」，意指荷泽宗，同华严学。宋初，天台有「山家」、「山外」之诤；「山外」者，乃依天台而有取于真心之学。天台与华严，亦间有所诤。以今观之，天台学本于（初期大乘）缘起性空，摄（后期大乘）如来藏心，融会之而归于缘起，故即当前「一念无明法性心」为本。贤首学本于如来藏心，融缘起性空而归于真心，故以「圆常法界心」为本。宗依不同，虽曰同明圆义，圆义自难一致。然依印度「大乘佛法」，自出机杼，融会而又超越之，成为中国特有之大乘佛学，则二宗固

无异也。