華雨集（四）

印順法師

卷001

契理契機之人間佛教

一 探求佛法的信念與態度

三年前，宏印法師的〈妙雲集宗趣窺探〉說：「我積多年的見聞，總覺得這些人的批評，抓不住印公導師的思想核心是什麼，換句話說，他們不知《妙雲集》到底是在傳遞什麼訊息！」最近，聖嚴法師在〈印順長老的佛學思想〉中說：「他的著作太多，涉及範圍太廣，因此使得他的弟子們無以為繼，也使他的讀者們無法辨識他究竟屬於那一宗派。」二位所說，都是很正確的！我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教．自序》，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。所以三十八年完成的《佛法概論．自序》就這樣說：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！」——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

這一信念，一生為此而盡力的，是從修學中引發決定的。在家時期，「我的修學佛法，一切在摸索中進行。沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為研求對象，（法義太深），當然

事倍而功半」；「經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解。……理解到的佛法（那時是三論與唯識），與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」；「佛法與現實佛教界有距離，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上」(《遊心法海六十年》)。我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣律，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」、「以人類為本」的佛法。也就決定了探求印度佛法的立場與目標，如《印度之佛教．自序》所說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教。」所以我這一生，雖也寫了《中國禪宗史》、《中國古代民族神話與文化之研究》；對外也寫有〈評熊十力的新唯識論〉、〈上帝愛世人〉等，而主要是在作印度佛教史的探討；而佛教思想史的探究，不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。

印度佛教思想史的研究，我是「為佛法而研究」，不是為研究而研究的。我的研究態度與方法，民國四十二年底，表示在〈以佛法研究佛法〉一文中。我是以佛法最普遍的法則，作為研究佛法（存在於人間的史實、文字、制度）的方法，主要是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。「涅槃寂靜」，為研究佛法者的究極理想。「諸行無常」，「從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全與正常的適應」。「諸法無我」中，人無我是：「在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不（預）存一成見去研究」；法無我是：一切都是「在展轉相依相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相

成的眾緣和合的存在」。也就因此，要從「自他緣成」、「總別相關」、「錯綜離合」中去理解。這樣「研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法」。這一研究的信念，在五十六年（夏）所寫的〈談入世與佛學〉，列舉三點：「要重視其宗教性」、「重於求真實」、「應有以古為鑑的實際意義」，而說「真正的佛學研究者，要有深徹的反省的勇氣，探求佛法的真實而求所以適應，使佛法有利於人類，永為眾生作依怙」。那年冬天，在《說一切有部為主的論書與論師之研究．自序》，把「我的根本信念與看法」，列舉八項，作為研究佛法的準則(略)。我是在這樣的信念、態度、理想下，從事印度佛教思想史的研究，但限於學力、體力，成就有限，如七十一年六月致繼程法師的信上說：「我之思想，因所圖者大，體力又差，致未能完全有成。大抵欲簡別餘宗，必須善知自他宗，故在《妙雲集》上編，曾有三系經論之講記，以明確了知三宗義理之各有差別，立論方便不同。晚年作品，自史實演化之觀點，從大乘佛法興起之因緣，興起以後之發展，進展為如來藏佛性——妙有說；從部派思想之分化，以上觀佛法之初期意義。澄其流，正其源，以佛法本義為核心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神（天）化之舊徑。此為余之思想，但從事而未能完成也！」

二 印度佛教思想史的分判

現在世界各地所傳的佛法，目標與修行、儀式，有相當大的差距，但大體的說，都是從印度傳來，因時地演化而形成的。印度的佛教，從西元前五世紀，釋尊成佛說法而開始，流傳到西元十二世紀而滅亡。千七百年（大概的說千五百年）的印度佛教，我在《印度之佛教》中，分為五個時期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來傾向之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。這五期中，一、三、五，表示了聲聞、菩薩、如來為主的，也就是修聲聞行、修菩薩行、修如來行，有顯著不同特色的三大類型；第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。在《說一切有部為主的論書與論師之研究．自序》，又以「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三期來統攝印度佛教。「佛法」中，含攝了五期的初期與二期，也就是一般所說「原始佛教」與「部派

佛教」。「大乘佛法」中，含攝了五期的第三與第四期，我通常稱之為「初期大乘」與「後期大乘」。約義理說，「初期大乘」是一切皆空說，「後期大乘」是萬法唯心說。「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立為一類。三期的分類，正與秘密大乘者的分類相合，如《攝行炬論》所說的「離欲行」、「地波羅蜜多行」、「具貪行」；《三理炬論》所說的「諦性義」、「波羅蜜多義」、「廣大密咒義」。因此，我沒有一般人那樣，統稱後三期為「初期大乘」、「中期大乘」、「後期大乘」，而在「前期大乘」、「後期大乘」外，把末後的「秘密大乘」獨立為一期。這是約思想的主流說，如「大乘佛法」時期，「部派佛教」也還在發展中；「秘密大乘佛法」時期，「大乘佛法」也還在宏傳，只是已退居旁流了！

在「大乘佛法」中，我在三十年所寫的〈法海探珍〉中，說到了三系：「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」，後來也稱之為三論。「後期大乘」是真常本有的「如來藏，我，自性清淨心」，與說一切法自性空的「初期大乘」，都是起源於南印度而流傳北方的。西元三、四世紀間興起的「虛妄唯識論」，卻是淵源於北方的。真常——「如來藏，我，自性清淨心」法門，融攝「虛妄唯識」而大成於中（南）印度，完成「真常唯心論」的思想系（如《楞伽經》與《密嚴經》），所以敘列這樣的次第三系。向後看，「真常唯心」是佛德本有論，正是「秘密大乘」的理論基礎：眾生本有如來功德，才有成立即生成佛——「易行乘」的可能。向前看，聲聞部派的所以分流，主要是一、釋尊前生的事跡，以「本生」、「譬喻」、「因緣」而流傳出來，也就是佛的因行——菩薩大行的成立。二、大眾部分出的部派，思想接近大乘，如被稱為「諸法但名宗」的一說部，與般若法門的「性空唯名」，是非常接近的，這是從聲聞為本的「佛法」，進展到「大乘佛法」的過程。還有，第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」。因為「秘密大乘」所重的，不是離欲的梵行，而是欲界的忉利天、四大王眾天式的「具貪行」。而且，「天」可以含攝一切天，所以改名為「天佛一如」，要更為恰當些。我對印度佛教史所作的分類，有五期說、三期說；也可分三期的「大乘佛法」為「初期大乘佛法」、「後期大乘佛法」，成為四期說。大乘佛法的三系說

，開合不同，試列表如下：

五期 三系 四期 三期

聲聞為本之解脫同歸┌┐

├──────佛法──────佛法

菩薩傾向之聲聞分流─┘┐

．…┐

菩薩為本之大小兼暢──┬─性空唯名論──初期大乘佛法─┐

．…┐ ├大乘佛法

┌─虛妄唯識論┬─後期大乘佛法─┘

如來傾向之菩薩分流──┘─真常唯心論┘

．…┘

如來為本之天佛一如──┘──────秘密大乘佛法──秘密大乘佛法

三 從印度佛教思想史論臺賢教判

上來依印度佛教史所作的分判，與我國古德的判教是不同的。古德的判教，以天臺、賢首二家為最完善。但古德是以一切經為佛說，依佛說的先後而判的，如古代的五時教、《華嚴經》的三照，如作為出現於歷史的先後，那是不符實況的！然天臺所判的化法四教，賢首所判的五教（十宗），從義理上說，與印度佛教思想史的發展，倒是相當接近的，試列表而再為解說：

天臺四教 賢首五教 四期

藏教──────小教──────佛法

通教──────始教──────初期大乘佛法

┌──┘ └─┐

別教──┘──終教─┼────後期大乘佛法

頓教─┘

圓教──────圓教──────秘密大乘佛法

「佛法」，與天臺的藏教、賢首的小教相當。天臺稱之為藏教，依經、律、論立名。《法華經》雖說到「小乘三藏」，但藏教不但是聲聞，也有菩薩、佛。菩薩大行，如南傳《小部》中的《本生》；漢譯《十誦律》等，也說到「五百本生」。佛，除經律中釋尊的言行外，南傳《小部》中有《所行藏》、《佛譬喻》；在漢譯中，佛譬喻是編入《根本說一切有部毘奈耶藥事》中的。「佛法」既通於聲聞（緣覺）、菩薩、佛，稱之為「藏教」，應該比「小教」好些。賢首的小教，就是十宗中的前六宗，從犢子部的「我法俱有宗」，到一說部的「諸法但名宗」。在這裡可以看出：天臺的藏教，主要是依三藏說的；賢首的小教，重於佛教界的事實。小教——六宗是部派佛教，不能代表一味和合的原始佛教。「小教」與六宗，顯然的不如稱為「藏教」的好！

天臺的「通教」與「別教」，與「初期大乘」及「後期大乘」相當。天臺家用一「通」字，我覺得非常好！如般若波羅蜜是三乘共學的。阿羅漢所證，與菩薩的無生忍相當，只是菩薩悲願深切，忍而不證罷了。大乘經廣說空義，每以聲聞聖者的自證為例。《般若經》說：聲聞而證入聖位的，不可能再發菩提心了，這是通前（藏教），只剩七番生死，不可能再歷劫修菩薩行。但接著說：「若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應更求上法。」這是可以發心，應該進向大乘了。從思想發展來說：無我我所就是空；空、無相、無願——三解脫門，是《阿含經》所說的。部派中說：十方有現在佛；菩薩得決定（無生忍），能隨願往生惡趣；證知滅（不生不滅）諦而一時通達四諦；人間成佛說法是化身——「初期大乘」不是與「佛法」（藏教）無關，而是從「佛法」引發而來的。發揚大乘而含容傳統的三藏教法，正是大乘初興所採取的態度。「初期大乘」多說空義，而空的解說不同，如《涅槃經》以空為佛性，這就是通於「別」、「圓」了。「通」是「通前藏教，通後別圓」，在印度佛教史上，初期大乘法，是從三乘共法而通向大乘不共法的關鍵。天臺所說的「別教」，是不共（二乘的）大乘、菩薩特有的行證。別說大乘不共的惑業苦：在見思惑外，別立無明住地；在有漏業外，別立無漏業；在分段生死外，別立意生身與不可

思議變易死，所以天臺宗有界內生死、界外生死的安立。「初期大乘」說真諦與俗諦，緣起幻有即空性。「後期大乘」說如來藏、自性清淨心，以空為有餘（不了義）說，別說不空——中國所說的「妙有」，天臺稱之為中諦，那是別教了。這些，正是「後期大乘（經）佛法」的特色。

賢首的五教，仰推杜順的五種觀門。第二「生即無生門」，第三「事理圓融門」，大體與天臺的「通教」、「別教」相近。五教與十宗相對論，始教是一切皆空宗，也與通教相同。但賢首於始教中，立始有（相始教）、始空（空始教），這才與天臺不合了。天臺重於經說；智者大師在陳、隋時代，那時的地論師說梨耶是真識，攝論師說梨耶通真妄，都是別教所攝的。賢首的時代，玄奘傳出的《成唯識論》（與《十地經論》、《攝大乘論》本屬一系），對如來藏、自性清淨心、佛性，解說與經義不同，賢首這才把唯識學納入始教，分始教為始有與始空。賢首的終教，是說一乘的，一切眾生有佛性的；而《成唯識論》說有定性二乘，還有無（聖）性的一闡提人，與賢首的終教不同。賢首的終教，多依《大乘起信論》，真如受熏，也就是以真如為依而說明染淨因果；《成唯識論》的染淨因果，約生滅的依他起性說，這又是主要的不同。與終教不同，於是判玄奘的唯識學為「相始教」，還貶抑在「空始教」以前了。唯識學說：一切法空是不了義的，說依他、圓成實性的有性；《攝大乘論》立十種殊勝，也就是十事都與聲聞不同；一切唯識（心）所現；二障，二種生死，三身（四身），四智，一切都是大乘不共法門。而且，不但說一切法空是不了義的，更說到如來藏為真如異名，心性本淨（即自性清淨心）約心真如說。在佛教思想史上，這無疑是「後期大乘佛法」，比一部分如來藏經，還要遲一些。不過，這一系的根本論——《瑜伽師地論》，申明三乘法義，推重《雜阿含經》為佛法根本（如〈攝事分〉），與說一切有系——有部與經部有關；以生滅的「虛妄分別識」為染淨所依，不妨說離「佛法」不遠，判屬始教。如來藏、自性清淨心、佛性，這一系（終教）經典的傳出，比無著、世親論要早得多；而「如來藏藏識心」，《寶性論》的「佛界、佛菩提、佛德、佛事業」，真常唯心大乘，恰是在虛妄唯識（心）論發展過程中完成的。所以，如分「別教」為二類，真如不隨緣

的，如虛妄唯識論；真如隨緣的，如真常唯心論，似乎比賢首的判虛妄唯識為始教，要來得恰當些！

賢首立「頓教」，只是重視唐代大興的禪宗，為禪宗留一地位。天臺與賢首，都是以「圓教」為最深妙的。天臺重《法華經》與《涅槃經》，賢首重《華嚴經》。在印度佛教發展史上，《法華經》的成立，應該是「初期大乘佛法」的後期；天臺宗的圓義，也與《般若經》空義有關，當然是通過了涅槃常住與佛性，也接受了《華嚴經》的「心佛眾生三無差別」的思想。《華嚴經》有「後期大乘佛法」的成分；賢首宗從（《華嚴經》的）地論師發展而來，所以思想是重於唯心的。臺、賢所共同的，是「如來為本」。《法華經》開示悟入佛之知見，論法是一乘，論人是如來，開跡顯本，表示佛的「壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。《華嚴經》顯示毘盧遮那的果德，說釋迦牟尼與悉達多是毘盧遮那佛的異名。釋迦與毘盧遮那相即，《法華經》與《華嚴經》還是不離釋迦而說毘盧遮那的。圓滿佛果的理想與信仰，本於大眾部系所說：佛無所不在，無所不知，無所不能，壽命無量。圓滿的佛果觀，在「大乘佛法」中，表顯於《法華經》及《華嚴經》中。圓滿佛德的信仰與理想，與「秘密大乘佛法」——「如來為本之天佛一如」，有一致的理趣。雖然天臺與賢首，接觸到的「秘密大乘佛法」，還只是「事續」，而意境上卻有相當的共同性。竺道生說「闡提有佛性」，臺、賢都闡揚「如來為本」的圓義，可說中國古德的卓越智慧能遠見佛法思想發展必然到來的境地！唐玄宗時，善無畏、金剛智（及不空）傳來的秘密法門，從流傳於日本而可知的，「東密」是以賢首宗的圓義，「臺密」是以天臺宗的圓義來闡述的。不過臺、賢重於法義的理密（圓），與「秘密大乘」的重於事密，還有些距離，可見中國佛教到底還是以「大乘佛法」為主流的。賢首宗成立遲一些，最高的「事事無礙」，為元代西番僧（喇嘛）的「無上瑜伽」所引用。

我分「大乘佛法」為三系：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心，與太虛大師所判的法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗——三宗的次第相同。其實，在唐圭峰宗密的教判中，已有法相宗，破相宗，法性宗（總攝終，頓，圓）的安立；永明延壽是稱為相宗、空宗、性宗的。這可見，在「大乘佛法」發

展中的三系說，也與古德所說相通。次第的前後差異，是由於圭峰等是依賢首宗說的；真正差別的，那是抉擇取捨不同了。三系的次第差異如下：

性空唯名論──法性空慧宗┐法相宗──相宗

┌─┼─┘

虛妄唯識論──法相唯識宗 └─破相宗──空宗

真常唯心論──法界圓覺宗──法性宗──性宗

四 印度佛教嬗變的歷程

探求印度佛教史實，而作五期、四期、三期，及「大乘佛法」三系的分判，與我國古德的教判相通，但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。印度佛教的創始到衰滅，「凡經五期之演變；若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也」(《印度之佛教》)。在《說一切有部為主的論書與論師之研究．自序》，說得更明白些：「印度佛教的興起、發展又衰落，正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡。所以我不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解。」在印度佛教興滅的過程中，明顯的見到：佛教興起於中印度的東部；漸從中印度而擴展到南印與北印（及東西印度），更發展到印度以外，而有南傳與北傳佛教的傳播。但西元四世紀以後，北印與南印的佛教日漸衰落，萎縮到中東印度，最後因印度教與回教的入侵而滅亡。衰滅，固然有外來的因素，但發展與衰落，應有佛教自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。所以我尊重（童真般的）「佛法」，也讚揚（少壯般的）初期的「大乘佛法」，而作出：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛法之行解，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教」的結論。

「佛法」，「大乘佛法」的初期與後期，「秘密大乘佛法」，印度先後傳出的教典，都說這是甚深的、了義的、究竟的。如《法華經》說是「諸經中王」，《金光明經》也這樣說；「秘密大乘」的教典，有些是名為「大咀

特羅王」、「大儀軌王」——漢譯作「大教王」的。以牛乳五味為譬喻的，《大般涅槃經》如醍醐，而在《大乘理趣六波羅蜜多經》中，譬喻醍醐的，是「陀羅尼藏」。總之，每一時代的教典，都自稱為最甚深、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。先從修證的「正法」來說：「佛法」中，緣起是甚深的，以法性、法住、法界、（真）如、不變易性來表示它；又說涅槃是最甚深的。「要先知法住（知緣起），後知涅槃」，所以佛弟子是觀緣起的無常、苦、無我我所——空，能斷煩惱而證究竟涅槃的。初期大乘的《大般若經》，與文殊相關的多數教典，是「以真如為定量」、「皆依勝義」的。不分別、了解、觀察緣起，而直觀一切法的但名無實，而修證一切法空、一切法皆如、一切法不可得、一切法無生。

《摩訶般若波羅蜜經》明確的說：「深奧處者，空是其義，.....（真）如、法性(界)、實際、涅槃，如是等法，是為深奧義。」空（性、真）如等種種名字，無非涅槃的異名。涅槃最甚深，本是「佛法」所說的，但「皆依勝義」——無蘊、處、界，無善無惡，無凡無聖，無修無證，一切法空的深義，一般人是容易誤解的，所以《般若經》說：「為久學者，說生滅、不生滅如化。」說一切法如幻化，涅槃也如幻化，如幻如化（依龍樹論）是譬喻空的。這是《般若經》的深義，是久學者所能信解修證的。又說「為新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」，那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。《般若經》的深義，是容易引起誤解的，所以西元二、三世紀間，代表「初期大乘」的龍樹論，依《般若經》的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「眾因緣生(緣起)法，我說即是空（性），亦為是假名，亦是中道義」。並且說「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。

由於緣起而有，是如幻如化都無自性的，所以緣起即空。而「以有空義故，一切法得成」，正由於一切法空，所以依緣起而成立一切。《法華經》也說「諸法從本來，常自寂滅相」；「知法常無性，佛種從緣起」。空寂與緣起的統一（大乘是世間即涅槃的），龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，可說通於「佛法」而又彰顯「為久學者說」的甚深義。「後期大乘」的《

解深密經》，是「瑜伽行派」——「虛妄唯識論」所宗依的經典。經上說：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是（《般若》等）經中，若諸有情已種上品善根(一)，已清淨諸障(二)，已成熟相續(三)，已多修勝解(四)，已能積集上品福德智慧資糧(五)，彼若聽聞如是法已，……依此通達善修習故，速疾能證最極究竟。」為五事具足者說，能信解、通達、修證的，就是《般若經》的「為久學者說」。但五事不具足的根機，對深奧義引起的問題不少。依《解深密經》說：有的不能了解，有的誤解（空）為什麼都沒有，有的進而反對大乘。

因此，《解深密經》依三性來作顯了的解說：一切法空，是約遍計所執自性說的；依他起自性——緣起法是有的；圓成實自性——空性、法界等，因空所顯是有而不是沒有的。這樣的解說——「了義說」，那些五事不具的，也能信修大乘佛法了。這一解說，與《般若經》的「為初發意（心）者說」，是大致相同的。對甚深秘密，作不深不密的淺顯說明，稱為了義說。適應不同根性而有此二類，《般若經》與《解深密經》本來是一致的，只是論師的解說不同罷了！「後期大乘」經，以如來藏、我、佛性、自性清淨心為主流，西元三世紀起，不斷的流傳出來。如《大般涅槃經》「前分」，說如來大般涅槃是常樂我淨。如來是常住的，那（能成佛的）一切眾生應有如來了，這就是真我。「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」；「我者即是如來」。《大般涅槃經》與《如來藏經》等說：相好莊嚴的如來，在一切眾生身內，但是為煩惱（業苦）所纏，還沒有顯現，如人在胎藏內一樣，這是「真常我」說。

「我」是有知的，所以與為客塵所染的自性清淨心(心性本淨)相合，也就是「真常心」。如來藏說，以為《般若經》等「一切空經是有餘說」，是不究竟的，提出了空與不空，如《大般涅槃經》說：「空者，謂無二十五有及諸煩惱、一切苦、一切相、一切有為行……；不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變。」如來真解脫——大般涅槃（如來）是不空的，空的是生滅有為的諸行，這與《般若經》「為初發意者說」的，倒是非常吻合！後來《勝鬘經》以「如來空智」——如來空性之智（有如智不二意義），而說空

如來藏、不空如來藏，也是這一意義。「有異法是空，有異法不空」，與我國空即不空、不空即空的圓融說不同。在世俗語言中，「如來」有神我的意義，胎「藏」有《梨俱吠陀》的神話淵源，所以如來藏、我的思想，與傳統的（「佛法」與「初期大乘」）佛法，有相當的距離。因此，或者以「空」、「緣起」來解說佛性（不再說如來藏了），眾生「當（來）有佛性」，而不是一切眾生「定有佛性」，如《大般涅槃經》「後分」所說。

或以如來藏為依真如的不了義說，如「瑜伽行派」。然在如來藏說主流，以為這是最甚深的，唯佛能了了知見，十住菩薩也只能少分見；聲聞與一般人，只能仰信，只存在於理想、信仰心中。如來藏說，有印度神學意味，而教典的傳出，正是印度教復興的時候；如解說為適應信仰神我的一般人的方便，應該是正確的！《大般涅槃經．師子吼菩薩品》說：五百位梵志，不能信受佛說的「無我」。經上說：「我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶？」梵志們聽說有我，就發菩提心了。其實，「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」。融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》也這樣說：「為斷愚夫畏無我句，……開引計我諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏。」傳統的佛法者，這樣的淨化了如來藏的真常我說，但適應一般人心的，真常我、真常心的主流——「真常唯心論」者，如《楞伽經》後出的〈偈頌品〉、《大乘密嚴經》，說「無我」是沒有外道的神我，真我是有的，舉種種譬喻，而說真我唯是智者所見的。

這一適應神學（「為眾生故」）的如來藏、我、佛性、自性清淨心，是一切眾生本有的——「佛德本有」說，為「秘密大乘佛法」所依；在中國，臺、賢都依此而說「生佛不二」的圓教。

再從方便來說：「佛法」——緣起甚深，涅槃更甚深，解脫生死，真是談何容易！這不是容易成就的，所以釋尊有不想說法的傳說。佛到底慈悲說法了，有好多人從佛出家，也有廣大的在家信眾，但解脫的到底是少數。為了化導大眾種善根而漸漸的引向解脫（不一定在今生），在正常的八正道外，別有適應信強慧弱（主要為在家）的六念法門——念佛，念法，念僧，念戒，念施，念天。（心）念自己歸信的三寶功德，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）天界的莊嚴。在憂愁、恐怖，特別是瀕臨病重的死亡邊緣，如修六念，可以心無怖畏而得內心的平安。這有點近於一般宗教，但不是祈求他力的救護。修念佛等方便，如與慧相應，那信增上人也可能證果，這就是「四證淨」。由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，發展為「大乘佛法」。「初期大乘」，念佛有了非常的發展，如《法華經》說：「更以異方便，助顯第一義。」「異方便」是特殊的方便：「念佛」的因行而形成菩薩的六度大行；

念佛而造佛舍利塔，（西元一世紀起）造佛像，供養、禮拜佛塔與佛像；稱念佛名，都是成佛的特別方便（釋尊時代是沒有的）。偉大的菩薩六度大行，要久劫修行，這是怯劣根性所難以奉行的，所以有「往生淨土」的「易行道」；通於一切淨土，而往生西方阿彌陀佛淨土，受到大乘佛教界的尊重。還有，在十方現在一切佛前，禮拜、懺悔、勸請、隨喜、迴向等，也是為怯劣根性說的，如信願堅固，可以引入正常的菩薩道。以上所說的念佛法門，是一般（可淺可深）的，重要的是「觀想念佛」。由於那時的佛像流行，念佛的都念佛的相好莊嚴。觀佛身相而成就的，是般舟（一切佛現在前立）三昧。依此念佛三昧的定境，而理會出「是心作佛」、「三界唯心」（「虛妄唯識論」者的唯識說，也是從定境而理解出來的）。到了「後期大乘」，說一切眾生本有如來藏、我、自性清淨心，也就是本有如來德性，於是修念佛觀的，不但觀外在的佛，更觀自身是佛。「秘密大乘佛法」，是從「易行道」來的「易行乘」，認為歷劫修菩薩行成佛，未免太迂緩了，於是觀佛身、佛土、佛財、佛業（稱為「天瑜伽」），而求即生成佛。

成佛為唯一目標，「度眾生」等成了佛再說。念佛觀，在佛法的演化中，是有最深遠影響的！方便道的「念法」，「初期大乘」中，有了獨到的發展。如《般若經》、《法華經》等，說讀經、（背或諷）誦經、寫經、布施經典等，有重於現生利益的不可思議功德，並稱般若「是大神呪，是大明呪，是無上呪，是一切呪王」。咒術，本是「佛法」所禁止的，漸漸的滲入「大乘佛法」，主要是為了護法、降伏邪魔。誦經與持咒，有共同的傾向，也與稱名的念佛相通；音聲佛事，特別是咒語，成為「秘密大乘」修持的要目。

「念佛」、「念法」外，「念天」是非常重要的！「佛法」容認印度群神——天的存在，但梵天、帝釋、四大王眾天的鬼神，佛弟子是不信敬、不禮拜的。佛與在家、出家弟子，諸天卻表示了恭敬、讚歎、歸依、（自動的來）護法的真誠（邪神惡鬼在外）。佛與人間弟子，勝過了天神，是佛法的根本立場。「大乘佛法」興起，由於《本生》中，菩薩有天神、畜生身的，所以有天菩薩在大乘經中出現，如《海龍王經》、《大樹緊那羅王所問經》、《密迹金剛力士經》等。

《華嚴經》圓融無礙，有無數的執金剛神、主城神、主地神、……大自在天，來參加法會，都是大菩薩。善財童子參訪的善知識，也附入了不少的主夜神（女性夜叉）。夜叉菩薩名為金剛手，或名執金剛、金剛藏，在《華嚴經》中，地位高在十地以上。「初期大乘」經，深（觀）廣（大菩薩行）而與通俗的方便相統一，入世而又有神秘化的傾向。到了「後期大乘」，如《楞伽經》、《大集經》，說到印度著名的天神都是如來的異名；在鬼、畜天的信仰者，所見的如來就是鬼、畜。在理論上，達到了「天佛一如」，也就是「神佛不二」，這是與印度教的興盛有關的。到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更深。如做五部夜叉，及帝釋在中間、四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。天菩薩著重忿怒相、欲樂的身相。觀自身是佛的佛慢，也名為天慢。而忉利天與四大王眾天的男女交合而不出精，也成為實現大樂、即身成佛的修證理想。欲界天神——大力鬼王與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、馬肉、象肉、人肉）等鬼神供品；

而「佛法」所禁止的咒術以外，占卜、問鏡、觀星宿、火祭——護摩，這些印度神教的，都納入「秘密大乘」。念天而演變到以「天（鬼神）教」方式為佛法主流，真是世俗所說的「方便出下流」了！重信仰，重秘密（不得為未受法的人說，說了墮地獄），重修行，「索隱行怪」的「秘密大乘佛法」，是「念佛」與「念（欲）天」的最高統一。

五 佛教思想的判攝準則

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啟發。他的四部注釋，《長部》注名「吉祥悅意」，《中部》注名「破斥猶豫」，《相應（即「雜」）部》注名「顯揚真義」，《增支部》注名「滿足希求」。四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗、四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含表示各部所有的主要宗趣。民國三十三年秋，我在漢院講《阿含講要》，先講〈阿含經的判攝〉，就是依四悉檀而判攝四阿含的。在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同《雜阿含經》，而《雜阿含經》是修多羅、祇夜、記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，《雜阿含經》以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，其實是從教典文句的特性所作客觀的判攝。依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

佛法……第一義悉檀……顯揚真義

┌初期……對治悉檀……破斥猶豫

大乘佛法┤

└後期……各各為人悉檀……滿足希求

秘密大乘佛法……世界悉檀……吉祥悅意

五十九年所寫成的《原始佛教聖典之集成》，我從教典的先後，作了以上的判攝。這裡再為敘述：從長期發展的觀點來看，每一階段聖典的特色是：一、以《雜阿含經》（《相應部》）為本的「四部阿含」（四部可以別配四悉檀），是「佛法」的「第一義悉檀」，無邊的甚深法義，都從此根源而

流衍出來。二、「大乘佛法」初期的「大乘空相應經」，廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。《中論》說「大聖說空法，為離諸見故」，是依《寶積經》說的。所以「大乘空相應經」的特色，是「對治悉檀」。三、「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏、我、佛性說，點出眾生心自性清淨，為生善、成佛的本因，重在「為人生善悉檀」。「各各為人生善」，是多方面的。心自性清淨，就是「心性本淨」，是出於「滿足希求」的《增支部》的。《成實論》也說：「佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。」在「後期大乘」中，就成為一切眾生有如來藏、我、佛性說——這是一。如來藏說，是念自己身心中有佛。「初期大乘」的念佛往生淨土，念佛見佛的般舟三昧；「佛法」六念中念佛，都是為信增上者、心性怯劣怖畏者說的——這是二。這些「為人生善」的教說，都有「易行」誘導的傾向。四、「秘密大乘佛法」的流行，融攝了印度神教所有的宗教行儀。如說：「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著。……為度彼等故，隨順說是法。」在修持上，重定力，以欲天的佛化為理想，所以在身體上修風、修脈、修明點，從欲樂中求成佛，是「世界悉檀」。佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。我應用牧女賣乳而一再加水為喻：為了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而在乳中加些水一樣。這樣的不斷適應，不斷的加入世俗的方便，四階段集成的聖典，如在乳中一再加水去賣一樣，終於佛法的真味淡了，印度佛教也不見了！

這一判攝，是佛法發展階段的重點不同，不是說「佛法」都是第一義悉檀，「秘密大乘佛法」都是世界悉檀。所以說「一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，在不同適應的底裡，直接於佛陀自證的真實」；「佛法的世界悉檀，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分」。這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入篡正統」的批評。都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的、更適應於現代的抉擇。

由於這一立場，三期、四期的分判，相當於古德的分判，而意見不同，主要是由於純正的、適應現代的要求。也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」

六 契理而又適應世間的佛法

什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源：釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——《阿含經》與律(毘尼)。在《阿含經》與律中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。「佛」是印度迦毘羅衛的王子，經出家、修行而成佛，說法、入涅槃，有印度的史跡可考。《增壹阿含經》說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；也只有生在人間，才能受持佛法，體悟真理(法)而得正覺的自在解脫，所以說「人身難得」。「佛出人間」，佛的教化，是現實人間自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」，而不應該鬼化、神化的。不過在佛法的長期流傳中，由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，不免漸漸的理想化、神化，而失去了「如來兩足(人)尊」的特色！「僧」（伽），是從佛出家眾弟子的組合。佛法是解脫道，依聖道修行而實現解脫，在家、出家是一樣的。但在當時——適應那時的印度風尚，釋迦佛是出家的；佛法的傳宏，以佛及出家弟子的遊行教化而廣布，是不容爭議的。適應當時的社會，在家弟子是沒有組織的。對出家眾，佛制有學處——戒條，且有團體的與經濟的規制。出家眾的組合，名為僧伽，僧伽是和樂清淨（健全）的集團。和樂清淨的僧伽，內部是平等的、民主的、法治的，以羯磨而處理僧事的。出家眾，除衣、鉢、坐臥具及少數日用品外，是沒有私有財物的。寺院、土地、財物，都屬於僧伽所有，而現住眾在合法下，可以使用。而且，這不是「現前（住）僧」所有，佛法是超越民族、國家的，只要是具備僧格的，從各處來的比丘（及比丘尼），如長住下來，就與舊住的一樣。所以僧伽所有物，原則是屬於「四方僧」的。僧伽中，思想是「見和同解」，經濟是「利和同均」，規制是「戒和同遵」。這樣的僧伽制度，才能和樂共住、精進修行、自利利他，達成正法久住的目的。但「毘尼(律)是世界中

實」，在律制的原則下，不能沒有因時、因地的適應性。可惜在佛法流傳中，重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。而一分專重修證或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。我想，現代的佛弟子，出家或在家的（現在也已有組織），應重視律制的特質。

律是「法」的一分。法的第一義，是八正道——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫。如約次第說，八正道是聞、思、修（正定相應）慧的實踐歷程。這是解脫者所必修的，所以稱為「古仙人道」，離此是沒有解脫的。修行者在正見（而起信願）中，要有正常的語言文字、正常的（身）行為，更要有正命——正常的經濟生活。初學者要這樣的學，修行得解脫的更是這樣。佛法在中國，說圓說妙，說心說性，學佛者必備的正常經濟生活，是很難得聽到的了！依正見而起正語、正業、正命，然後「自淨其心」，定慧相應而引發無漏慧，所以在五根（信、精進、念、定、慧）中，佛說慧——般若如房屋的棟樑一樣，是在先的，也是最後的。佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。有正見的，不占卜、不持咒、不護摩（火供），佛法是這樣的純正！正見——如實知見的，是緣起——「法」的又一義。世間一切的苦迫，依眾生、人類而有（依人而有家庭、社會、國家等），佛法是直從現實身心去了解一切，知道身心、自他、物我——一切是相依的，依因緣而存在。在相依而有的身心延續中，沒有不變的——非常，沒有安穩的——苦，沒有自在的（自己作主而支配其他）——無我。世間是這樣的，而眾生、人不能正確理解緣起（「無明」），對自己、他人（他眾生）、外物，都不能正見而起染著（「愛」）。以無明、染愛而有造作（業），因行業而有苦果。三世的生死不已是這樣，現生對自體（身心）與外境也是這樣，成為眾生無可奈何的大苦。如知道「苦」的原因所在「集」（無明與愛等煩惱），那從緣起的「此生故彼生」，理解「此滅故彼滅」，也就是以緣起正見而除無明，不再執著常、樂、我

我所了，染愛也不起了。這樣，現生是不為外境（及過去熏染的）所干擾而解脫自在，死後是因滅果不起而契入「寂滅」——不能說是有是無，只能從一切苦滅而名為涅槃，涅槃是無上法。佛法是理性的德行的宗教，以解脫生（老病）死為目標的。這是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。這是佛法的本源，正確、正常而又是究竟的正覺。修學佛法的，是不應迷失這一不共世間的特質！

什麼是「宏闡中期佛教之行解」？中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。依涅槃而開展為「一切法不生」、「一切法空」說。涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。如一、「佛法」依緣起為本，闡明四諦、三寶、世出世法。在佛法流傳中，顯然是異說紛紜，佛教界形成異論互諍的局面。大乘從高層次——涅槃超越的立場，掃盪一切而又融攝一切，所以說「一切法正，一切法邪」（龍樹說「愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」，也就是這個意思）。二、佛說緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。在佛法流傳中，傾向於世間與涅槃——有為與無為的對立，所以大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說示世間實相。與文殊有關的教典，說「煩惱即菩提」等；依《思益經》說：這是「隨（人所）宜」的對治法門。三、傳統的僧伽，在寺塔莊嚴的發展中，大抵以釋尊晚年的僧制為準繩，以為這樣才是持戒的，不知「毘尼是世界中實」，不能因時、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！

專心修持的，不滿拘泥守舊，傾向於釋尊初期佛教的戒行（正語、正業、正命，或身、語、意、命——四清淨），有重「法」的傾向，而說「罪(犯)不罪(持)不可得故，具足尸羅(戒)波羅蜜」。如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。然《般若經》的深義，專從涅槃異名的空性、真如去發揚，而實是空性與緣起不二。如廣說十八空（性），而所以是空的理由，是「非常非滅故。何以故？性自爾」，這是本性空。「非常非滅」也就是緣起，如《小品般若經》，舉如焰燒炷的譬喻，而說「因緣(緣起)甚深」。怎樣的甚深？「若心已滅，是心更生不？不也，世尊！……若心生，是滅相不？世尊

！是滅相。……是滅相，法當滅不？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！」從這段問答中，可見緣起是非常非滅的，與空性不二。所以經說如幻如化，是譬喻緣起，也是譬喻空性的。《般若經》深義，一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。

這一「世間即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。龍樹作《中論》，依大乘法，貫通《阿含經》的中道緣起，說不生不滅、不常不斷(非常非滅)、不一不異、不來不出的八不緣起。一切法空，依空而四諦、三寶、世出世法都依緣起而成立。遮破異計，廣說一切法空，而從「無我我所」契入法性，與釋尊本教相同。一切法依緣起而善巧成立，特別說明《阿含經》常說的十二緣起。在龍樹的《大智度論》中，說到緣起的一切法相，大體與說一切有系說相近（但不是實有而是幻有了）。「三法印即一實相印」，依根性而有巧拙的差異——這是「通」於《阿含經》及初期大乘經的！說到「大乘佛法」的修行，主要是菩提願、大悲與般若（無所得為方便）。由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上、悲增上、智增上的差異（經典也有偏重的），但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不可缺少的。如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已。有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。

所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是六度、四攝。布施等是「佛法」固有的修行項目，大乘是更多的在家弟子發心，所以布施為先。菩薩大行的開展，一則是佛弟子念佛的因行而發心修學，一則是適應世間、悲念世間而發心。龍樹論闡揚的菩薩精神，我在《印度之佛教》說：「其說菩薩也，一、三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。二、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。三、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。菩薩之精神可學，略可於此見之。」菩薩行的偉大，是能適應世間、利樂世間的。初期「大乘佛法」與「佛法」的差異，正如古人所說「古之學者為己，今之學者為人」。

什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脇侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。魔王、龍王、夜叉王、緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心、悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！二、神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。但為了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，或是往生他方淨土，或是能得現生利益——消災、治病、延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！我不否認神教的信行，如去年有一位（曾參禪）來信說：「否則，……乃至《奧義書》、耆那教諸作者、聖者就是騙子了！」我回信說：「不但《奧義書》、耆那教不是騙子，就是基督教……甚至低級的巫術，也不完全是騙人的。宗教（高級或低級的）總有些修驗（神秘經驗），……如有了些修驗，大抵是信心十足，自以為是，如說給人聽，決不能說是騙子。……不過，不是騙人，並不等於正確，否則《奧義書》、耆那教也好，何必學佛？」「初期大乘」的神化部分，如看作《長阿含經》那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」、人間大乘正行而流入歧途的。

什麼是「攝取後期佛教之確當者」？如「後期大乘」的如來藏、佛性、我，經說還是修菩薩行的。如知道這是「各各為人生善悉檀」，能順應世間人心，激發人發菩提心、學修菩薩行，那就是方便了。如說如來藏、佛性是

（真）我，用來引人向佛，再使他們知道「開引計我諸外道故，說如來藏，……當依無我如來之藏」；「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」，那就可以進一步而引入佛法正義了。只是信如來藏我的，隨順世俗心想，以為這才是究竟的，這可就失去「方便」的妙用，而引起負面作用了！又如「虛妄唯識論」的《瑜伽師地論》等，通用三乘的境、行、果，〈攝事分〉還是《雜阿含經》「修多羅」的本母呢！無著、世親的唯識說，也還是依無常生滅，說「分別自性緣起」（稱十二緣起為「愛非愛緣起」）。這是從說一切有部、經部而來的，重於「果從因生」的緣起論。如知道這是為五事不具者所作的顯了解說，那與龍樹的中道八不的緣起論，有相互增明的作用了。古代經論，解理明行，只要確立不神化的「人間佛教」的原則，多有可以採用的。人的根性不一，如經說的「異欲，異解，異忍」，佛法是以不同的方法——世界、對治、為人、第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞、向佛的解脫道而進修的。這是我所認為是能契合佛法、不違現代的佛法。

七 少壯的人間佛教

宣揚「人間佛教」，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。一、（民國二十九年）虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中，說到「行之當機及三依三趣」，以為現在進入「依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期」；應「依著人乘正行，先修成完善的人格，……由此向上增進，乃可進趣大乘行」。這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：「稱名念佛，是末法時期的唯一法門」呢！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國，我在〈談入世與佛學〉中，列舉三義：一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」、「三生圓證」、「直指人心見性成佛」、「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）

煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。三、佛法本是人間的，容許印度群神的存在，只是為了減少弘傳的阻力，而印度群神表示了尊敬與護法的真誠。如作曼荼羅，天神都是門外的守衛者，少數進入門內，成為外圍分子。「大乘佛法」，由於理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩薩也出現了，發展到印度的群神與神教的行為、儀式都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙，所以民國三十年，寫了《佛在人間》，明確的說：「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地！」

從印度佛教的興起、發展、衰落而滅亡，我譬喻為：「正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近死亡。」存在於世間的，都不出「諸行無常」，我以這樣的看法，而推重「佛法」與「初期大乘」的。童真到壯年，一般是生命力強、重事實，極端的成為唯物論，唯心論是少有的。由壯年而入老年，內心越來越空虛（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）論。是唯心論者，而更多為自己著想。為自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。老年更貪著財物，自覺年紀漸老了（「人生不滿百，常有千歲憂」），多為未來的生活著想，所以孔子說：老年「戒之在得」。印度「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合於老年心態。唯心思想的大發展，是一。觀自身是佛，進而在身體上修風、修脈、修明點，要在大歡喜中即身成佛，是二。後期的中觀派、瑜伽行派，都有圓熟的嚴密思想體系，知識經驗豐富，是三。我在這樣的抉擇下，推重人間的佛陀、人間的

佛教。我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！

我早期的作品，多數是講記，晚年才都是寫出的。講的寫的，只是為了從教典自身，探求適應現代的佛法，也就是脫落鬼化、神（天）化，回到佛法本義、現實人間的佛法。我明確的討論人間佛教，民國四十年曾講了：〈人間佛教緒言〉、〈從依機設教來說明人間佛教〉、〈人性〉、〈人間佛教要略〉。在預想中，這只是序論而已。這裡略述〈人間佛教要略〉的含義。一、「論題核心」是：「人、菩薩、佛」——「從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛」。從人而發菩薩心，應該認清自己是「具煩惱身」（久修再來者例外），不可裝腔作勢、眩惑神奇。要「悲心增上」，人而進修菩薩行的，正信正見以外，一定要力行十善利他事業，以護法利生。二、「理論原則」是：「法與律合一」：「導之以法，齊之以律」，是「佛法」化世的根本原則。重法而輕律，即使心在入世利他，也只是個人自由主義者。「緣起與性空的統一」：這是「緣起甚深」與「涅槃甚深」的統一，是大乘法，尤其是龍樹論的特色。「自利與利他的統一」：發心利他，不應忽略自己身心的淨化，否則「未能自度，焉能度人」？所以為了要利益眾生，一定要廣學一切，淨化身心（如發願服務人群，而在學校中努力學習一樣）；廣學一切，只是為了利益眾生。不為自己利益著想，以悲心而學而行，那所作世間的正業，就是菩薩行。三、「時代傾向」：現在是「青年時代」：少壯的青年，漸演化為社會中心，所以要重視青年的佛教。這不是說老人不能學菩薩行，而是說應該重視少壯的歸信。適應少壯的佛教，必然的重於利他。人菩薩行的大乘法，是適應少壯唯一契機的法門。現在是「處世時代」：佛教本來是在人間的，佛與弟子，經常的「遊化人間」。就是住在山林，為了乞食，每天都要進入村落城邑，與人相接觸而隨緣弘化。修菩薩行的，應該作

利益人類的事業，傳播法音，在不離世事、不離眾生的原則下，淨化自己，覺悟自己。現在是「集體（組織）時代」：摩訶迦葉修頭陀行，釋尊曾勸他回僧伽中住；優波離想獨處修行，釋尊要他住在僧中；釋尊自己是「佛在僧數」的。佛法是以集體生活來完成自己、正法久住的，與中國人所說的隱遁，是根本不同的。適應現代，不但出家的僧伽，要更合理（更合於佛意）化，在家弟子學修菩薩行的，也應以健全的組織來從事利他而自利（不是為個人謀取名位權利）。四、「修持心要」：菩薩行應以信、智、悲為心要，依此而修有利於他的，一切都是菩薩行。我曾特地寫了一篇〈學佛三要〉，三要是信願（大乘是「願菩提心」）、慈悲、（依緣起而勝解空性的）智慧。「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」；如信與智增上而悲心不足，就是二乘；如信與慧不足，雖以慈悲心而廣作利生善業，不免是「敗壞菩薩」（修學菩薩而失敗了）。所以在人間而修菩薩行的，此三德是不可偏廢的！

八 解脫道與慈悲心行

虛大師提倡「人生佛教」（我進而稱之為「人間佛教」），民國四十年以前，中國佛教界接受的程度是微小的；臺灣佛教現在，接受的程度高些。但傳統的佛教界，可能會不願探究，道聽塗說而引起反感；在少數贊同者，也可能忘卻自己，而陷於外向的庸俗化。世間是緣起的，有相對性、副作用，不能免於抗拒或俗化的情形，但到底是越減少越好！

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」，或者會覺得離奇的。一般稱根本佛教為小乘，想像為（出家的）隱遁獨善，缺少慈悲心的，怎麼能作為「人間佛教」——人菩薩行的根本？不知佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的；「小乘」是指責對方的名詞。釋尊宏傳的佛法，適應當時的社會風尚，以出家（沙門）弟子為重心，但也有在家弟子。出家與在家弟子，都是修解脫行的，以解脫為終極目標。解脫行，是以正確的見解，而引發正確的信願（正思惟——正志）。依身語的正常行為、正常的經濟生活為基，而進修以念得定，引發正慧（般若、覺），才能實現解脫。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、鉢、坐臥具及少許日用品外，是不許私有經濟的。在

家的經濟生活，只要是國法所許可的、佛法所贊同的，都是正當的職業，依此而過著合理的經濟生活。出家的可說是一無所有，財施是不可能的。出家人一方面自己修行，一方面「遊化人間」（除雨季），每天與一般人相見，隨緣以佛法化導他們。佛法否定當時社會的階級制，否定求神能免罪得福，否定火供——護摩，不作占卜、瞻相、咒術等邪命，而以「知善惡，知因果，知業報，知凡聖」來教化世人。人（人類也這樣）的前途，要自己來決定：前途的光明，要從自己的正見（正確思想），正語、正業、正命——正當的行為中得來。解脫也是這樣，是如實修行所得到的，釋尊是老師（所以稱為「本師」）那樣教導我們而已。所以出家弟子眾，是以慈和嚴肅、樸質清淨的形象，經常的出現於人間，負起啟發、激勵人心向上向解脫的義務，稱為「法施」（依現代說，是廣義的社會教育）。在家弟子也要有正見、正行，也有為人說法的，如質多長者。在家眾多修財物的施予，有悲田，那是慈濟事業；有敬田，如供養父母、尊長、三寶；有「種植園果故，林樹蔭清涼（這是印度炎熱的好地方），橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅」的，那是公共福利事業了。佛教有在家、出家——四眾弟子，而我國一般人，總以為佛教就是出家，誤解出世為脫離人間。不知「出世」是超勝世間，不是隱遁，也不是想遠走他方。佛制比丘「常乞食」，不許在山林中過隱遁的生活，所以我在《佛在人間》中，揭示了（子題）「出家，更接近了人間」，這不是局限於家庭本位者所能理解的。

人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本，在以原始佛教為小乘的一般人，也許會覺得離奇的。然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。舉例說：佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者。梨師達多弟兄，也是這樣。摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如富樓那的甘冒生命的危險，去教化粗獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。為什麼要說法？經中曾不止

一次的說到。如釋尊某次去乞食，那位耕田婆羅門，譏嫌釋尊不種田（近於中國理學先生的觀點，出家人是不勞而食）。釋尊對他說我也種田，為說以種田為譬喻的佛法。耕田婆羅門聽了，大為感動，要供養豐盛的飲食，釋尊不接受，因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。

解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。釋尊滅後，佛教在發展中，有的被稱為小乘，雖是大乘行者故意的貶抑，有些也確乎遠離了佛法的本意。如佛世的質多長者，與比丘大德們論到四種三昧（或作「解脫」）——無量三昧、空三昧、無所有三昧、無相三昧。無量三昧是慈、悲、喜、捨——四無量心。慈是給人喜樂，悲是解除人的苦惱，喜是見人離苦得樂而歡喜，捨是怨親平等：慈悲等是世間所說的道德意識了。但在離私我、離染愛——空於貪、瞋、癡來說，無量與空、無所有、無相三昧的智證解脫，卻是一致的，這是解脫心與道德心的不二。但在（小乘）佛教中，無量三昧被解說為世俗的，也就是不能以此得解脫的。又如戒，在律師們的心目中，是不可這樣、不可那樣，純屬法律的、制度的。有的不知「毘尼是世界中實」，不知時地的適應，拘泥固執些煩瑣事項，自以為這是持戒。然三學中戒(尸羅)的本義，並不如此，如說「尸羅（此言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」；

「十善道為舊戒。……十善，有佛（出世）無佛（時）常有」(《大智度論》卷十三、四六)。尸羅，古人一向譯作「戒」，其實是「好行善道，不自放逸」，也就是樂於為善而又謹慎的防護（自己）惡行的德行。這是人類生而就有的，又因不斷為善（離惡）而力量增強，所以解說為「性善」，或解說為「數習」。尸羅是人與人間的道德（狹義是「私德」）軌範，十善是印度一般的善行項目，所以不只是佛弟子所有，也是神教徒、沒有宗教信仰者所有的。尸羅，是不一定受戒（一條一條的「學處」，古人也譯為戒）的，也是可以受的。受戒，本是自覺的，出於理性，出於同情，覺得應該這樣的。如十善之一——不殺生，經上這樣說：「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益安樂一切眾生。」(《增支部．十集》)「若有欲殺我者，我不喜

；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生。」(《雜阿含經》卷三七)不殺生，是「以己度他情」的。我不願意被殺害，他人也是這樣，那我怎麼可以去殺他！

所以不殺生，內心中含有慚愧——「崇重賢善，輕拒暴惡」的心理；有慈悲——「利益眾生，哀愍眾生」的心理（依佛法說，心是複雜心所的綜合活動）。不殺生，當然是有因果的，但決不是一般所說的那樣，殺了有多少罪，要墮什麼地獄，殺不得才不殺生，出於功利的想法。不殺生（其他的例同），實是人類在（緣起的）自他依存中，（自覺或不自覺的）感覺到自他相同，而引發對他的關懷與同情，而決定不殺生的。釋尊最初的教化，並沒有一條條的戒——學處，只說「正語，正業，正命」；「身清淨，語清淨，意清淨，命清淨」。一條一條的戒，是由於僧伽的組合，為了維護僧伽的和、樂、清淨而次第制立的。制戒時，佛也每斥責違犯者沒有慈心。可見（在僧伽中）制定的戒行（重於私德），也還是以慈心為本的。我曾寫有〈慈悲為佛法宗本〉、〈一般道德與佛化道德〉，可以參閱。總之，佛說尸羅的十善行，是以慈心為本的；財與法的布施；慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽、浩然之氣充塞於天地之間相近。

但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。

「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」、「一切法空」、「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。

九 人菩薩行的真實形象

修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願（菩提心）、大悲心、空性見。一、發（願）菩提心：扼要的說，是以佛為理想、為目

標，立下自己要成佛的大志願。發大菩提心，先要信解佛陀的崇高偉大：智慧的深徹（智德）、悲心的廣大（悲德）、心地的究竟清淨（斷德），超勝一切人天，阿羅漢也不及佛的圓滿。這不要憑傳說、憑想像，最好從釋迦牟尼佛的一代化跡中，理解而深信佛功德的偉大而引發大心。現實世間的眾生，多苦多難，世間法的相對改善，當然是好事，但不能徹底的解決。深信佛法有徹底解脫的正道，所以志願修菩薩行成佛，以淨化世間，解脫眾生的苦惱。依此而發起上求佛道、下化眾生的願菩提心，但初學者不免「猶如輕毛，隨風東西」，所以要修習菩提心，志願堅定，以達到不退菩提心。二、大悲心：是菩薩行的根本。慈能予人安樂，悲能除人苦惱，為什麼只說大悲心為本？佛法到底是以解脫眾生生死苦迫為最高理想的，其次才是相對的救苦。悲心，要從人類、眾生的相互依存，到自他平等、自他體空去理解修習的。如什麼都以自己為主，為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。三、空性見：空性是緣起的空性。初學，應於緣起得世間正見：知有善惡、有因果、有業報、有凡聖。進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無(非)常——不可能常住的。緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以沒有我(自在、自性)，沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。空、無願、無相——三解脫門：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性）、無相、無願、真如、法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。在大乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」了。在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！這三者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。《曲肱齋叢書》說到：西藏一位修無上瑜伽的大威德法門，得到了大成就，應該是成佛不遠了吧！大威德明王是忿怒相，這位修大威德而

得大成就的，流露出凶暴殘酷的神情，見他的都驚慌失措，有的竟被他嚇死了！這位大成就者原來沒有修慈悲心。可見沒有慈悲心，古德傳來的什麼高明修法，都不屬於成佛因行的。菩提心、大悲心、空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！我曾寫有〈菩提心的修習次第〉、〈慈悲為佛法宗本〉、〈自利與利他〉、〈慧學概說〉等短篇。

依三心而修行，一切都是菩薩行。初修菩薩行的，經說「十善菩薩發大心」。十善是：不殺生、不不與取(偷盜)、不邪淫（出家的是「不淫」），這三善是正常合理的身行。不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，這四善是正常合理的語（言文字）行。不貪、不瞋、不邪見，這三善是正常合理的意行。這裡的不貪，是不貪著財利、名聞、權力；不瞋就是慈（悲）心；不邪見是知善惡業報、信三寶功德，知道前途的光明（解脫、成佛）都從自己的修集善行中來，不會迷妄的求神力等救護。這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。或者覺得這是重於私德的，沒有為人類謀幸福的積極態度，這是誤會了！佛法是宗教的，不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人！經上說：「未能自度先度他，菩薩於此初發心。」怎樣的先度他呢？如有福國利民的抱負，自己卻沒有學識，或生活糜爛，或一意孤行，他能達成偉大的抱負嗎？所以菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。菩薩在堅定菩提、長養慈悲心、勝解緣起空性的正見中，淨化身心，日漸進步。這不是說要自己解脫了、成了大菩薩、成了佛再來利他，而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進修，自身的福德、智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。

修人菩薩行的人間佛教，「佛法」與「初期大乘」有良好的啟示。如維摩詰長者，六度利益眾生外，從事「治生」，是從事實業；「入治政法」，是從事政治；在「講論處」宣講正法，在「學堂（學校）誘開童蒙」，那是從事教育了。「淫坊」、「酒肆」也去，那是「示欲之過」、「能立其志（不亂）」。普入社會，使別人向善、向上，引發菩提心，這是一位在家大菩薩的形象。善財童子的參訪善知識，表示了另一意義。善財所參訪的善知識

，初三位是出家的比丘；開示的法門，是（繫）念佛、觀法、處眾(僧)，正確的信解三寶，是修學佛法的前提。其他的善知識，比丘、比丘尼以外，有語言學者、藝術工作者、建築師、數學家、醫師、國王、鬻香師、航海者、法官；總之，出家菩薩以外，在家菩薩是普入各階層的；也有深入外道，以外道身分而教化外道入佛法的。善知識（後來又加了一些鬼神）們的誘化方便，都是以自己所知所行來教人，所以形成了「同願同行」的一群；也就是從不同事業，攝化有關的人，同向於成佛的大道（我依此而寫有《青年的佛教》）。以自己所作而教人的，《阿含經》已這樣說：如修行十善，那就「自作」、「教他作」、「讚歎（他人）作」、「見（他人）作（而心生）隨喜」，就是自利利人了。這是弘揚佛法的善巧方便！試想：修學佛法（如十善）的佛弟子，在家庭中能盡到對家庭應盡的義務，使家庭更和諧更美好，能得到家庭成員的好感，一定能誘導而成為純正的佛化家庭。在社會上，不論是田間、商店、工廠……中，都有同一事務的人；如學佛者能成為同事中的優良工作者，知識與能力以外，更重要的是德性，不只為自己，更能關懷他人，有布施、愛語、利行、同事的表現，那一定能引化有緣的同事歸向佛道的。又如做醫師的，為病人服務，治療身病、心病，更為病人說到身心苦惱根源的煩惱病、根治煩惱病的佛道，從自己所知所行而引人學菩薩行，正是善財參訪各善知識利他的最理想的方法！

從「初期大乘」時代到現在，從印度到中國，時地的差距太大。現代的人間佛教，自利利他，當然會有更多的佛事。利他的菩薩行，不出於慧與福。慧行，是使人從理解佛法，得到內心的淨化；福行，是使人從事行中得到利益（兩者也互相關涉）。以慧行來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所、佛教大學的創辦；利用寒暑假，而作不同層次（兒童、青年……）的集體進修活動；佛教學術界的聯繫……重點在介紹佛法，祛除一般對佛法的誤解，使人正確理解，而有利於佛法的深入人心。以福行來說，如貧窮、疾病、傷殘、孤老、急難等社會福利事業的推行；家庭、工作不和協而苦痛，社會不同階層的衝突而混亂，佛弟子應以超然關切的立場，使大家在和諧歡樂中進步。凡不違反佛法的

，一切都是好事。但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好、慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法的真義（與世學混淆）越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了），引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站穩自己腳跟才得！

十 向正確的目標邁進

人菩薩行——人間佛教的開展，是適合現代的，但也可能引起副作用。我以為，佛法有不共一般神教的特性，是應該確認肯定的。記得二十年前，有人問我：為什麼泰、錫等（小乘）佛教區，異教徒不容易發展，而大乘佛教徒卻容易改信異教？我當時只歎息而無辭以對。這應該與佛法的寬容特性有關，但釋尊的原始佛法，寬容是有原則的。如不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬；「佛法」是徹底否棄了占卜、咒術、護摩、祈求——印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。大乘佛教的無限寬容性（印度佛教老化的主因），發展到一切都是方便，終於天佛不二。中國佛教的理論，真是圓融深妙極了，但如應用到現實，那會出現怎樣情形？近代太虛大師，是特長於融會貫通的！三十年發起組織「太虛大師學生會」，會員的資格是：返俗的也好，加入異教的也好，「去陝北」的也好。在大師的意境中，「夜叉、羅剎亦有其用處」（《太虛大師年譜》）。後來，學生會沒有進行。會員這樣的雜濫不純，如真的進行組織活動，夜叉、羅剎（如黑社會一樣）會對佛教引起怎樣的負面作用？大乘佛教的寬容性，在有利於大乘流通的要求下，種種「方便」漸漸融攝進來，終於到達「天佛一如」的境界。我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直捨方便」的精神。如虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中說：「到了這時候，……依天乘行果（天國土的淨土、天色身的密宗），是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便，而反成為障礙了！」虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累！現在的臺灣，「人生佛教」、「人間佛教」、「人乘佛教」，似乎漸漸興起來，但適應

時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」。「人間」、「人生」、「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裡不必多說。重要的，有的以為「佛法」是解脫道，道德意識等於還在萌芽；道德意識是菩薩道，又覺得與解脫心不能合一，這是漠視般若與大悲相應的經說。有不用佛教術語來宏揚佛法的構想，這一發展的傾向，似乎有一定思想，而表現出來，卻又是一切神道教都是無礙的共存，還是無所不可的圓融者。有的提倡「人間佛教」，而對佛法與異教（佛與神），表現出寬容而可以相通的態度。一般的發展傾向，近於印度晚期佛教的「天佛一如」、中國晚期佛教「三教同源」的現代化。為達成個己的意願，或許是可能成功的，但對佛法的純正化、現代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末後一著（為神教侵蝕而消滅）的隱憂。真正的人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要」，如虛大師的〈從巴利語系佛教說到今菩薩行〉所說（以錫蘭等佛教為小乘，虛大師還是承習傳統，現在應作進一步的探求）。

以成佛為理想，修慈悲利他的菩薩道，到底要經歷多少時間才能成佛，這是一般所要論到的問題。或說三大阿僧祇劫，或說四大阿僧祇劫，或說七大阿僧祇劫，或說無量阿僧祇劫，或說一生取辦、即生成佛等，可說眾說紛紜，莫衷一是。人心是矛盾的，說容易成佛，會覺得佛菩薩的不夠偉大；如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學，所以經中要說些隨機的方便。其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起，「隨分隨力」，盡力而行。修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限！」(《大智度論》卷四)「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。太虛大師曾提出〈本人在佛法中之意趣〉，說到「甲、非研究佛書之學者」；「乙、不為專承一宗之徒裔」；「丙、無求即時成佛之貪心」；「丁、為學菩薩發

心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」（《優婆塞戒經講錄》）。想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教、人菩薩行的最佳指南！

人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。下面引一段舊作的〈自利與利他〉；「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，依菩薩正常道而坦然直進吧！

要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願（菩提心）」、「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以經上說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」（《雜阿含經》）唯有了達得生死與涅槃都是如幻如化的，這才能……。在生死中浮沉，因信願（菩提心）、慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋、忿、恨、惱、嫉、害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛、眾生的利樂為利樂，我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！唯有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，「世世常行菩薩道」，這是初期大乘的共義，（也是）中觀與瑜伽的共義。釋尊在《中阿含經》中說：「阿難！我多行空。」（《瑜伽師地論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提。」）……大乘經的多明一切法空，即是不住生死、不住涅槃修菩薩行的成佛大方便！

末了，我再度表明自己：我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但我不是宗派徒裔，也不是論師。我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛

教的少壯時代——這是適應現代、更能適應未來進步時代的佛法！現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

卷002

法海探珍

一 正法的本質及其體系

佛陀正覺的正法之流，適應人海思潮，展開了自由與謹嚴、自力與他力、平常與奧秘、渾括與嚴密等多種不同的風度；大、小、空、有，提示了種種不同的行解。在這萬有不齊的法海潮中，波譎濤駭，也還有它內在的關聯與條理。這吐納百川、影現萬象的法海，確乎使人驚歎它的偉大、高深，但錯綜複雜，也常使人茫然、偏執，不理解演化中的關聯與條理，籠統融貫，使佛教的真義晦昧。現在的佛教教理，需要整理，但整理的工作是艱巨的，不是某一人的智力所能完成；這雖是出力不討好的，但總得去做，那麼，讓我來一個試探！

宇宙人生的真相，雖可從不同的觀點出發去理解說明，但這觀點的適中正確與否，卻大可討論。「牽衣一角」或者「摘網一目」，即使能達到把握衣網的全體，但比之「振領提綱」，到底不同。釋尊在生死大海裡，在最適中最正確的觀點，就是宇宙的中心——眾生本位的生命據點上，豎起不共世間的法幢，開顯人生實相，成為人生的指針。這生命中心的世間，佛陀的正覺是「我說緣起」。但「緣起甚深，難見難覺」，它不離我們的認識，我們卻不認識它。譬如這個：

【圖：Y28p0072_01.svg】

這是一個圓圈，一般人總覺得這樣，其實則不盡然。讀者或許發生疑惑，這是甚麼呢？仔細再看，居然發現兩個，一是內圈，一是外圈。真是越看越糊塗，非凝心細看不可！再看，再看，不覺豁然大悟，哦！原來是三個：

一是圈外，一是圈內，一是圈。其實孤立著的一，是神的化身，從來不曾存在過；有了獨立的一，才想到對立著的二、中間兩邊的三。這一而二、二而三，或者看為豎的發展，或者看為橫的組合，這一切是神的，不屬於佛法。佛法呢？佛陀否定了一異為本的或橫或豎的十四戲論、六十二種邪見，豎起佛教的正法——「我說緣起」。

諸法的緣起真相，在我們習以成性的根本無知沒有被消融以前，是無法理解的。釋尊大悲善巧，拿出彩畫虛空的手段，「內心不違實相」，「外順世俗」，給我們指出一條活路來。他也說一說異、說橫說豎，但不同一般人的用心。凡是認識上的存在，是必然相待的，相待就是二，就是這個、那個(這是緣起的差別、緣起的彼此)。釋尊所開顯的，是一切法、一切法的中心——眾生；那麼，這個就是眾生現實的苦痛世間，是生死，是無常；那個就是聖者現實的安樂出世間(勿望文生義)，是涅槃，是寂滅。「諸行無常」與「涅槃寂靜」，在無可說處說出來。這還是相對靜止的觀察。動呢？從這生命無常，進入那涅槃寂靜，須粉碎我們的根本無知，這叫「諸法無我」。諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，釋尊用這三者，印定一切佛法，就是緣起正法的基本法則。諸法無我是更適中、更主要的，不但佛法的不共在此，佛法實踐的特色也在此。離了這遍通一切法的無我，無常不是灰斷，就是世間演變的俗見；涅槃更只是形而上的擬想，或神世界的別名。靜止的觀察是二，動的觀察是三，還有非動非靜一句嗎？自然可以說有，卻要另換一付眼光來。某人落在海裡，逐浪浮沉，在生存線上掙扎。他忽然發現海岸在東方，離自己的所在地不遠——二。於是乎他開始前進，衝破海浪，漸漸的遠離西方，接近東方的海岸——三。好了！他一翻身滾上沙灘，躺在那春風拂拂的陽光裡休息。正在那個時候，他究竟在東方呢？西方呢？是動還是靜？——一。

釋尊在那漫無邊際的生死大海，這麼一下，居然有話可說，說一、說二、說三。二是靜止的，一是觸著即犯，虛位而不用的(經上都稱為不二)；想掀翻苦海，創造正覺的莊嚴淨土，那動的三法印的理解與實踐，是最適中的了。這三法印是緣起的，不要呆想它是一、是異、是橫、是豎，說得明白一點，那只是緣起正法的三相(一實相印即是三法印)，也不縱，也不橫，如∴三點

而不是三角的。佛陀建立起這樣的體系，啟示學佛者的途徑。

【圖：Y28p0075_01.svg】諸法無我（空）印、諸行無常印、涅槃寂靜印、實相

釋尊為甚麼要建立這三法印呢？我們要知道：佛法不是甚麼神秘，它只是適合眾生的機感，給予正確而適當的指導。眾生所要求的是真實(我體)、美滿(樂趣)、善存(常在)，所厭惡的是虛妄(無我)、缺陷(苦)、毀滅(無常)。但他們所認為真實的，含有根本上的錯誤。他們的真理，在不斷的否認過程中。宇宙人生的大謎，鬧到今天，依舊是黑漆一團。他們心目中的快樂，沒有標準，也缺少永久性，跟著心情的轉移而變。他們適應的善存，自體與境界的貪戀、追求，結果還不是歸於毀滅。在釋尊的正覺中，真(我)美(樂)善(常)不是不可能，不過，世間一般人因著認識上的根本缺陷，引起行動上的錯誤，卻是再也走不通，這非要別開生路不可；一般人所認為真美善，先給它個一一勘破，是無我，是苦，是無常。倘能「無常故苦，苦故無我」，一個翻身，才能踏上真美善的境地。這真美善，依印度人的名字，叫它做涅槃。依這樣的見地，沒有通過無我(第一義的)，那無常、苦、無我(對治的)是正確的，一般人心目中的常、樂、我是顛倒。通過了無我，那常、樂、我是正確的，無常、苦、無我反而是顛倒了。因此，佛法的體系，是這樣：

【圖：Y28p0076_01.svg】常（正）、無常（倒）、常（倒）、無常（正）、聖、凡、無我

二 三期佛教概說

從凡夫立足處的無常出發，通過空無我的實踐，踏入無生寂滅的聖境，這緣起三法印，是佛法一貫的坦道。佛法不能離卻三法印，佛教的演變，不外適應眾生的機感，給以某一法印的特深解釋罷了！不同的深刻發揮，不免有側重某一法印的傾向，這使佛教分流出三個不同體系。這三個體系，雖然徹始徹終都存在，但特別在印度三期佛教中成為次第代起的三期思潮的主流。就是說，適應思想發展的程序，從三藏教——小乘的無常中心時代，演進到共大乘教——大乘的性空中心時代，再演進到不共大乘——一乘的真常中心

時代。這三期佛教的發展，雖難作嚴格的劃分，但從三個不同思想體系的發揚成長而成為教海的主流上看，表現得非常明白，因此也可以相對的劃分了。從釋尊入滅(周敬王三十四年)到印度佛教衰歇(汴宋時)，有一千六百多年，分為三期，是這樣：

(一世紀──五世紀) (六世紀──九世紀) (十世紀──十六世紀)

佛教─┬─小乘盛.....無常中心時代

└──┬──────共大乘盛.....性空中心時代

└──────────────────不共大乘盛.....真常中心時代

佛陀的根本佛教，非常雄渾有力、質樸、切實、富有彈性。佛滅第一夏，迦葉等結集經律，這決定了初期佛教小行大隱的發展。二世紀，阿育王統一印度，因他的熱信，擴大了佛教的教化區，像末闡地到罽賓、摩呬陀到錫蘭、大天到摩醯沙慢陀羅等。佛教也就因環境及師承等不同，漸分為十八部。四世紀初，阿育王的王統被篡，建立了薰迦王朝。布修耶米多羅王是婆羅門教的信仰者，因此，中印度的正統佛教，受到了極大的摧殘。說一切有系──末闡地一派，得天獨厚，它在罽賓、犍陀羅，沒有受到摧殘的厄運；承受三百年來弘揚的成果，在四、五、六世紀，達到最高潮。

迦膩色迦王(七世紀初期)，成為初、二期佛教的分界線。性空中心的大乘教，經典的傳出，該是非常的早。「行在六度，解在真空」，在《增一阿含經．序品》中，已明確揭示出大乘佛教的綱領。《大事》已有十地的教義，脇尊者(六世紀)已見過般若。這大乘佛教的應時而興，固然順著理論發展自然趨勢，從無常到空，在長期的辯論中，理會到非空不能成立無常；從生命本位的有情無我，擴展到宇宙論的一切無我。這一次的復興，傳說有彌勒下生。龍樹(七世紀到八世紀初)、提婆(八世紀)都從南印到中印；在他們的傳記裡，都提到外道跋扈與復興的困難。這一系的思想，是攝南印的大眾系與西北印的說一切有系，讓它在中印分別說系的基礎上發展起來，這當然是從

其大體而言。中印的大乘佛教，經龍樹、提婆的唱道，脫離小乘而獨立，但它始終在外道、小乘的包圍下。提婆以後，又轉向衰運。這一期的佛教，卻經西印轉到北方，在大月氏、斫句迦等地完成空前的發展，傳到中國來，這不能不說是迦膩色迦王信仰佛教的結果。性空中心的經論，雖說以大乘為主，但是大小共行的。「通教三乘，但為菩薩」，是時代的特徵。這大小共行的見解，就是承認小果的究竟；在這點上，龍樹也說不能因《法華經》的孤證而說二乘決定成佛。這大小共行，也貫徹在悟解的法性中，三乘同學般若，三乘同見法空，小乘的智斷是菩薩的無生法忍。這與小乘學者的三乘同見無我而證一滅有關，灼然無疑。

第二、第三期佛教的區分，各方面的意見很不同，我的看法，十世紀起都屬於後期佛教。這一期非常複雜，但真常無生是時代的主流。真常思想的存在，其來久矣！它與南印的大眾系特別有關。七世紀中，印度教漸漸抬頭，這時代思潮的演變，至少使它獲得發展的有利條件。九世紀印度教大成，真常論者代替性空大乘，而成為時代的主流。一方面，它受了性空論者法法皆真、法法本淨思想的啟發；緣起性空的見地，不能適合時代(印度教復興時代)的根機，於是乎展開了萬有本真常淨的實在論。佛性、如來藏、圓覺、常住真心、大般涅槃的思想，雄據了法界的最高峰。它是涅槃寂靜的開顯，真常論的發揚，達到一切眾生成佛——一乘的結論。此外，八、九世紀中，無著師資唱道以說一切有系的思想為根本的大乘佛教。妄心生滅、三乘究竟、念佛是方便，這都與中期性空者相同。但它批判一切無自性，從經部的見地轉上唯心論，有驚人的成就。但好景不常，十世紀以後，佛護、清辨出世，性空論復活起來，空有的諍論尖銳化。空有的紛諍，兩敗俱傷，不過促成了真常論更高度的發展。秘密佛教與真常論締結不解緣，在真常本淨的理論上發達起來。它的淵源很古，在九世紀時(東晉)，密典已在我國出現。十一世紀起，它就大露頭角，發達到幾乎與印度教渾然一體的地步。念佛(天)三昧，欲為方便，印度群神無不是佛菩薩的化身，第二期時代適應性的佛教，與悟無生忍以後的方便，在這一期中，成為究竟的大法。它們融攝了一切，龍樹、無著他們，都被指定為秘密教的祖師。不過，圓融廣大並不能拯救印度

佛教；十四世紀時，前彌曼薩派的鳩摩利羅、後彌曼薩派的商羯羅等，鼓吹吠檀多哲學，而佛教也就一蹶不振，日趨滅亡。

三 佛教的發展與判教

三期佛教的發展，與古德的判教，現出一致的傾向，這是很可注意的。印度的經論或我國古德的判教，大抵根據經典的先後與理致的淺深；本文卻是依據論師的弘揚與經典流布人間的先後。判教者，從一切經都是佛陀一代所說的觀念出發，它的判教，自然會遭遇困難。但經典的次第流布，古人也不否認。後出的經典，往往提到前出的；就在這一點上，古人據經判教，與史的發展，有了合一的可能性。三期佛教史的發展，承認三大思想系的始終存在，理解它的錯綜複雜性，在時代思潮的主流上去分判；這與偏執一經一論一句或洞觀大勢的不同。史的研究，不是為了考證，應有探索佛陀本懷的動機。它的最後目的，在發現演變中的共通點與發展中的因果遞嬗，去把握佛教的核心，把它的真義開發出來。

從經典上看：初期佛教的經典，只說到法、毘奈耶，或修多羅、毘奈耶、摩得勒伽，並不自以為小乘。現在稱它為三藏教，可說非常客觀。第二期的經典，流傳得很早。經中把佛教分為小乘、大乘，這不但在行果上不同，連說法的時間也有前後，《思益經》與《般若經》的「見第二法輪轉」，是最忠實的敘述。第三期佛教，是非常複雜的，所以經中也有多種不同的三教說：《解深密經》的三時教，初說無常令厭，第二時說一切空，第三時要從空卻遍計性去體證因空所顯的真實(不空)，這與三期佛教的見解一致。還有《千鉢經》的三時教，《金光明經》的轉、照、持三教，前二時是同的，第三時是更明顯的真常論與一乘。十世紀以後，空宗復興，反映在經典上，就有《大乘妙智經》的三時教，它暗示了後期空宗的復興，是在唯識以後，但不能符合佛教思想開展的全貌。《大乘理趣六波羅蜜多經》，說到三藏、般若波羅蜜多藏、秘密陀羅尼藏。這是密教盛行後的見解，傳後期佛教的西藏，大都這樣分判。它們之所以不能盡同，不外因後期佛教有各派錯綜的發達。從全體上看，《解深密經》三時，不能適合後代空宗與密教盛行的史實，它是後期中比較初出的。《大乘妙智經》三時，不但不能收攝後期大盛的密教

，也忽略了瑜伽以前的中觀；它只是空有諍論中的一個剪影而已。《大乘理趣六波羅蜜多經》的判法，可以攝一切佛教；但忽略了大乘顯教從三乘共大到大乘不共的劃時代的不同。後期佛教，除復興的空宗(也不純粹)以外，都在唱道不空(妙有)。現在把它綜合為第三期，同時承認它的複雜性，與各種三教說達到吻合。

從論典上看：龍樹菩薩，立足在性空中心的見解上，把佛教分為三藏、摩訶衍。在後期中盛行的經典，當時已有出世的，所以他又把大乘分為三乘共般若與大乘不共般若二類，或分為顯露與秘密，這與三期的看法相合。在真諦譯的世親論裡，小乘、大乘、一乘的分判，也並無矛盾。

從我國古德判教上看：地論師的四宗，因緣、假名從初期開出(其實還不止)，不真宗指三論等，真宗指地論等，這與三期佛教的次第全同。賢首雖分五教，後人把它攝為法相、破相、顯性三宗，那不是又相同嗎？嘉祥的三論宗，雖標揭關河古義，只分小乘、大乘，但它也曾在僧叡的「阿含為之作……般若為之照」以下，加上「方便為之融」；這三階的次第，等於證實三期佛教的不容否認。天台呢？藏通別圓四教本是從龍樹三教引伸出來；可以說，它在三期佛教以上，加了中國發揮的新體系。

最近太虛大師提出三期佛教，從小乘、大乘顯教、大乘密教的盛行上劃為三期。從它的盛行上看，確乎如此，並且還有教證。但我那時的意見：教理行都要在三期佛教中統一起來，那一時代有那一時代的理論特徵性、行踐特色，不但要在佛陀的基本思想中獲得根據，還要行解一貫。不能唱道這一時代的中心理論，又提倡另一時代的中心行踐。這樣，願意提出點愚者之見。我國過去的密宗，雖然也曾自居《華嚴經》之上或《法華經》之上，但教理的基本體系，並不能超出台賢。所以從三期佛教的教理行的統一上看，密宗應與顯教大乘一分的真常論合一。無著師資的瑜伽派，應屬於那一時期呢？這倒是值得研究的。天台宗的別教，本來與賢家的終教相近；但賢首因奘傳唯識學漸教、三乘、生滅心為染淨依等，把它放在始空以前，結果與天台的教判再也不能溝通。無著師資的學說，特別是奘傳的唯識學，富有適合中期佛教的成分。但從無著師資的論典去看，建立因果緣起，不論是真妄和合或

者生滅心，賴耶總是深細不可知的，是不共小乘的見地。賴耶轉成法身，法身是真常的，《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》都這樣說，它與如來藏出纏的見地一致。大乘離執證真的見道，是不共小乘的。這一系的學者，思想或有出入，但從不離開圓成實非空的見解。「唯心」、「真常」，是後期佛教的特徵。它是後期佛教的，它絕不比《大涅槃經》、《金光明經》、《勝鬘經》、《如來藏經》等早出。它是從說一切有系的基礎上，培植起唯心真常的大乘之花。它是大乘佛教中後起的生力軍，用飛快的速度，從無常論達到真常。

四 法身尚在人間

經典記載如來的正法，因之被稱為法身。「如來生身雖滅，法身尚存」，這是生在佛滅後二十六紀的我們所應該欣幸的。現存人間的佛典，數量多而有廣大信眾的，可以分為三系：一、巴利文系：三世紀中，摩呬陀到錫蘭，開始傳入佛教。四世紀末年，在大寺結集三藏。這是有名的巴利文佛教，成為今日南方佛教的聖典。二、華文系：七世紀(漢桓帝時)起，到十五世紀(汴宋時)止，我國經過九世紀的長期翻譯，成為六千卷的大藏；從我國內地又流傳到海東。三、藏文系：從十二世紀(唐太宗時)到十六世紀，佛經傳入我國的西藏。除藏衛外，還流行康、青、蒙古一帶。

巴利文系，純粹屬於初期佛教，它是上座中的分別說系——分別說系的銅鍱部，並且是依九世紀的覺音尊者為標準的，所以有人稱它為新上座部。它有七部毘曇；在制度上，它維持一種接近原始佛教的僧制，這是從事巴利文的修學者所應該注意的地方。

華文系的傳譯，已是印度第二期佛教發揚的時代，所以最初傳來，已大小並盛。它與西域的佛教，特別有關。在華文聖典中，初期佛教有化地、法藏、大眾、有部的廣律，還有飲光部的戒經，法藏、正量、銅鍱部的律論，這在佛陀制戒與組織僧團的原則的探討上，實為人間佛典中的瓌寶。在論典上，除說一切有系的身、義、六足等以外，有非常古型的《舍利弗阿毘曇論》、富有新意的《成實論》。第二期佛教，除大乘經以外，龍樹的《大智度

論》與《十住毘婆沙論》，洋洋鉅製，根本而詳備的龍樹學，是華文佛教無上的光榮！傳譯者羅什三藏不朽的功績，使吾人生起無限的敬意。後期佛教裡關於無著系的，傳譯得非常完備又精嚴，《成唯識論》是著名的代表作。發揚《楞伽經》、《勝鬘經》等的論典，有馬鳴、堅慧論，特別是《大乘起信論》，它雖只短短兩卷，卻有與《大智度論》、《成唯識論》同等的價值。《大智度論》、《成唯識論》、《大乘起信論》，是華文大乘論的精髓，代表大乘法門的三個體系。後期佛教的空宗論典，是我們所欠缺的，但不是沒有翻譯的機會，這不得不要怪玄奘師資了！在密典，前三部大體完具，少有無上瑜伽。為甚麼少？趙宋的帝王，認為中國係禮義廉恥之邦，偽經不容亂傳，有的譯出而被禁止了的。從這簡短的敘述看來，華文佛教是具足三期的聖典，初期比巴利文系更有價值；中期是它的光榮；後期有所缺也有所長。還有一點，隋唐以前傳譯的大乘經，譯筆雖或者拙劣些，但保存了初期大乘(中期)的幾多古義，而是後期佛教所忽略的東西。華文佛教反映了印度三期佛教的全貌。

藏文系的精彩在後期。初期佛教，它的欠缺太多，連四阿含也沒有；論是偏重十世紀的《俱舍論》與論疏；律是有部後期的。中期佛教的經典很豐富。西藏雖然盛行性空法門，但龍樹、提婆的論典，僅有幾部小品的著作，而且還是偈頌。後期佛教，無著系的論典很詳備，特別是陳那、法稱的因明。因明雖屬於外明，但也大可注意；不但後期印度佛教的大、小、空、有都在因明辯論(現在還盛行西藏)的指導之下，並且因明論裡還含有陳那、法稱的隨理行的唯識學。後起的空宗，是藏文佛學的驕傲！不但論典多、派別多，且受了時代的影響，所以還是非常精嚴的。密典的數量，異常龐大，可說應有盡有。無上瑜伽的《集密》、《勝樂》、《歡喜》、《大威德》、《時輪》等，代表了印度佛教最後的一著。

五 無常、性空、真常

無常論、性空論、真常論，可以從兩方面去解說：一、從體悟真理(宗)上看；二、從安立聖教上看。

從體悟真理上看：佛教解脫，重在體悟宇宙人生的真理。因學者所悟證的有淺、深、偏、圓的差別，所以各派的見解也有不同。有的以為現觀一切法的剎那生滅(無常)，就是通達真理。像有部的八忍八智見四諦理，通達無常也在悟見真理之內。在佛法中，雖沒有但見無常的，但以見無常為悟真理，確是初期佛教特色之一(小乘不一定如此)，所以就稱之為無常論。有的以為不然，見無常不一定見理，要通達內而身心、外而世界的一切皆空無我，才是正見實相。通達我、法無自性空，是中期大乘的特色，所以就稱之為性空論。性空是說它沒有自體，沒有自體怎麼就是真理呢？無常只是現象的幻相，也不是真實；所以要證悟真實不空、常恆不變、清淨周遍的萬有實體，才是證悟實相。這是後期大乘的特色，所以就稱為真常論。這三種悟解，也始終存在，但從時代主流上著眼，可以把它作為三期佛教的標幟。

從安立聖教上看：佛法有雜染世間的流轉門、清淨出世的還滅門(就是四諦、三法印)，不論大、小、空、有，都必須把它在理論上建立起來；這就需要有個基本的法則，作為說明的出發點。因學者的見解不同，就分成三系：一、出世清淨，要依雜染而有；如果沒有雜染，也就無從說明離染的清淨；因此，問題就側重在雜染緣起。不論雜染世間的輪流六道，或離惡行善、轉染還淨，都得在生滅無常的因果中建立，依生滅無常的因果法則說明一切，不論是一切有為法，或心心所法，或細心，都可以稱為無常論。二、雜染清淨的可以轉變，是因為它沒有固定的自性，沒有自性就是空。因為無自性空，所以有從緣的必要；從緣起滅，所以諸行是無常的。如果在一切法上，通達性空無我，那就契證不生不滅的真相了。這依性空出發說明一切，所以叫性空論。三、一切法不能沒有所依的實體，變化之中，還有不變者在，非有真常的本體，不能建立一切。我們迷卻真常，所以有虛妄變幻的生死；如果遠離妄倒，真常寂靜的本體自然全體顯現了。這依真常說明一切的，叫它做真常論。這三種所依的見解，也徹始徹終都存在。它與所證的三論，並不一定合一。但初期的婆沙師、中期的中觀家、後期的真心派，所依與所證，都是貫徹統一了的；它也就是時代的主流。

建立聖教的基本法則，彼此之間雖在互相否認，但佛教史上，確有這三個體系，這可以拿後期佛教的三大派作一例證。無著師資是無常論的，依《攝大乘論》看，一切法不出三性(染淨)，依他起是染淨的中心，一方面「是無所有非真實義顯現所依」，一方面是「若無依他起，圓成實亦無」。依他起是虛妄生滅法，染妄的阿賴耶識，是其中最根本的，稱為「所知依」。從這生滅無常的中心出發，無自性空是不能安立染淨因果的；這從《瑜伽師地論》的破「惡取空」，到《成唯識論》的破「執遣相空理為究竟者」，是一貫的見解。染淨因果，要在生滅上建立，種子六義中的「剎那滅」，不但否認真常是雜染因，也不許它是清淨因。清辨、月稱他們是性空論，是中期大乘的復興，不妨從龍樹論去看。「以有空義故，一切法得成」，揭出了基本的特點。如一法有毫釐許的自性，它就無須乎因緣；有自性的東西，彼此隔別，也不能成立前後的聯繫；所以要無自性的生滅，才能相續，「雖空亦不斷，相續亦不常」，這是空的無常論。

「離三解脫門，無道無果」；「無所得故，能動能出」；一切法性空，所以正見性空，就得解脫出離。「語言盡竟，心行亦訖，不生不滅，法如涅槃」，這是空的真常論。不許空，無常是斷滅的邪見；常心不變，不過是梵王(就是梵天)的舊說而已——龍樹抨擊非無自性的無常與真常，也夠明顯了。《大乘起信論》是真常論，但否認它的很多，不妨根據經典來解說：「如來藏是依、是持、是住持、是建立……依如來藏故有生死，依如來藏故證涅槃。」如來藏是常住不變的、清淨周遍的，依真常建立一切，已非常明顯。與這如來藏不異不離的，有那非剎那滅的無漏習氣，就是稱性無為功德。這如來藏與無漏習氣的融然一體，成為厭苦求樂的根本動力，也就是離染所顯的真常法身。同時，它也是離異的剎那有漏習氣的依止，這本淨的真相與客塵的業相，在不思議的交織之下，展開了虛妄變幻的生死。真常的如來藏，是輪轉中的受苦受樂者，它「譬如伎兒，變現諸趣」。這與瑜伽派的妄心為依止、與有漏習氣無異無雜、無漏習氣(也不是無為非剎那)反而依附賴耶，轉了個一百八十度角。

無常論者，雖想用「迷悟依」一句話，把它拉在自己的體系裡，但總覺得有點奇突，於是乎有人說「《楞伽》體用未明」。其實《楞伽經》等別有體系，根本的見解，無常生滅是不能建立一切。「譬如破瓶不作瓶事，亦如焦種不作芽事。如是，大慧！若陰界入性已滅、今滅、當滅，自心妄想見，無因故。」為甚麼要依如來藏呢？「其餘諸識有生有滅，意意識等念念有七」；這剎那生滅的「七識，不流轉、不受苦樂，非涅槃因」。所以不成為流轉中的受苦樂者，只因它念念生滅。所以依「離無常過」的清淨如來藏，才能建立輪轉生死。如果不理解這一原則，無常論者還是別談《楞伽經》好！攻訐《大乘起信論》，更不免多事了。在真常論的見地上，「空者，即是遍計性」。如來藏不與雜染相應，所以叫空，不是說它的自體是空。「如來藏不同外道之我」，所以說「無我之藏」，「離於我論」。如果性空論者要曲解它，也是同樣的笑話。這三系，都在建立自己，否認別系，或說另一系不了義。偏依一宗，或者可以否認對方是正確，但經論中有這三系存在，卻不容否認。

六 融貫與抉擇

三期佛教與三大思想系的開展，不出緣起三法印的解說；因時眾的需要，或觀點的偏重，成為不同的體系。從說教的立場說，眾生根機無量，絕不能用機械劃一的方法去攝受，所以經上說「如來不得作一定說」；「雖有五部，皆不妨如來法界」。但從時代風尚這一點說，就不妨側重某一系更為時眾需要的法門。釋尊出世時，印度沉浸在苦行的空氣中，初期佛教的謹嚴、頭陀行、無常厭離的思想，自然是當機的。印度教復興以後，後期佛教適應吠檀多哲學的梵我論、真常、唯心、因樂得樂，自然會風行一時。因根性的眾多，所以不必偏廢；但時代思潮的適應，絕不容漠視。如果從受法者的立場說，「各各自依見，戲論起諍競，知此為知實，不知為謗法」；那種自是非他的見解，是愚者的妄執。在善於修學的人，像龍樹說：「智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙。」在這個見解中，看你會不會學，此外就無話可說。

如把佛教的思想從學術的見地去處理它，能不能說有淺深呢？雖然可以說相破相成，因彼此意見的出入，互相評論，使佛法正確深刻的內容開顯出來；但自有暴露缺點而衰落的，或因思辨而成為支離破碎，甚至忽略違失佛意的。但這並不容易，非要理解各家思想的動機不可；否則，不是受了形式上的欺騙，就是用自己的主觀去評判一切。

探索三大思想系的教典，性空論到底是正確而深刻的。在虛妄唯心者所依的《解深密經》，它本身就表示這個見解：五事具足的利根，它無須乎解深密。五事不具足的鈍根，或者懷疑否認，或者顛倒亂說，於是不得不作淺顯明了的解說。它的分離俗有，與龍樹「為初學者作差別說」的見解，完全一致。真實唯心，是方便假說的，《楞伽經》不曾這樣說嗎？「若說真實者，彼心無真實」；「言心起眾相，開悟諸凡夫」。龍樹說：對治境實心虛(唯物論)的妄執，所以說唯心。這確定了唯心在佛教中的價值。

從佛教思想開展中去研究，更使我們理解性空的深刻正確，這不妨從三法印去觀察。「諸行無常印」，在初期佛教中，或覺得剎那生滅不能說明業果的相續與縛脫間的聯繫；它們要求用中之體、動中之靜，犢子系的不可說我，經量本計的勝義我，大眾系的意界是常、一心是常，走向真我常心論。或者覺得假名相續可以成立前後的聯繫，但三世實有者，看做機械式的累積；現在有過未無者，有此無彼，有彼無此，也無法打開困難。比較有辦法的，分別說系的上座一心二時，在預備粉碎微粒子的剎那；化地部的諸行生滅無常，心色都有轉變，是性空論的前驅。理智不斷的探發，中期佛教的性空論者，建立起無性從緣的如幻生滅論。「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」，才給它完全解決。一切皆空的雷音，震動了法界！無常的假名相續的一心論者，在現在幻有(自相有)過未假立的思想中，發揚起來。還有真我常心論者，在真實一如的平等中、三世遷流的不變中合流，構成後期佛教的兩大唯心論。

但究竟怎樣相續流轉，在原則上，與初期佛教者毫無差別。談到「諸法無我印」，無我無我所或空無我，根本佛教早已明確的宣說，並把它規定為從凡入聖的必經之道。初期佛教中，有多種不同的見解：有為無為實有而沒

有我的，像有部；有為實有(還有一分空)而無為無實的，像經部；有為虛妄而無為真實的，像大眾系的多聞分別部；我法皆空，分別說系雖已說到，但還不能理解畢竟性空。小乘學者談空，有時用「分破空」，在空間上，分析到最微細的色法(極微)；在時間上，分析到不可再分析的時間單位(剎那)；這樣的空，最後還是實有的。有時用「觀空」，所認識的一切，只是能知的影像；它不但不能空心，還從二元的見地，在認識界的背後，主張有一一法的自體。他們的內心，總覺得非有點實在才行。這一點實在，就是神的別名。性空論者理會到一一人的自我(靈魂)、全宇宙的創造主、一一法的真實體、全宇宙的實體——這一切從同一根源出發，一切是「神我」的別名。唯有在性空論中，才能圓見諸法無我的真義、佛法不共世間的特色。

經一切皆空的啟發，無常者與真常者走上新的園地。虛妄唯心者，折衷經部、有部的見解，從認識的二元論，演變到唯心。境空心有，滯留在觀空的圈子裡。《成唯識論》把它回復到《瑜伽師地論》之古，「有為無為有，我及我所無」，是更毘曇化了。真常論者，從有情本位的真我、常心，演化到萬有的大我與真心。佛性、如來藏，雖因無始塵染，把它局促在小我中；一旦離繫，就成為遍通萬有的實體了。虛妄唯心者，立足在有心無境的據點，心固然是有，無為也是真實。真常論者要進步些，它認為有為的心境，都是生滅無常而無實的，唯無為是實有。性空論者看來，有為、無為都是緣起性空的，達到空無我的最高峰。從「涅槃寂靜印」看：涅槃是聖者的聖境，本不必多說；如從名相上去推論，完全落在擬議中。一切有者，分離了生滅與不生滅，灰身滅智，使涅槃枯寂得一無生氣。大眾系中，像多聞分別部，主張「道通無為」，積極的大涅槃，又轉上常樂我淨、佛壽無量。中期的性空論者，在通達法性空中，才打破了悶葫蘆，唯有在涅槃如幻如化的正見中，才能體會融然空寂的聖境。

這「法相如涅槃」的名言，後期佛教的真常論，把它看為真常不空的萬有實體，於是要「離遠離幻」，到離無可離了。這一點，妄心論者也得跟它走。擬議聖境的風尚，在中國盛極一時。探索佛教思想的關要，性空者的最為深刻正確，可說明白如繪。不過真常者與妄心者，雖多少有所滯，但某些

理論的開發，不能不欽佩他們！

我想再作一個簡單忠實的評判：諸行無常，是偏於有為的；它的困難，在轉染成淨；引發無漏，是它最脆弱的一環。涅槃寂靜，是偏於無為的；它的困難，在依真起妄；不生不滅的真常，怎樣的成為幻象的本質？唯有諸法無我，才遍通一切，「生滅即不生滅」，無性的生滅與無性的常寂，在一切皆空中，達到「世間與涅槃，無毫釐差別」的結論。

三法印與一實相印的關係如何？在性空論者的見地，像龍樹菩薩說：三法印即是一實相印。如果無常不合實相，就不成其為印了。不過，初期似乎是多說三法印；後期多說一實相印；唯有在中期佛教中，才能一以貫之，沒有離一實相的三法印，也沒有離三法印的一實相。

七 中道之行

佛教是實踐的人生宗教。「誦習千章，不如一行」，就是教理的探索，目的也在獲得正知正見，以指導行踐。理解與行踐，必然一貫；這在三期佛教的行踐中，可以完美證實。佛法中的神奇與臭腐，行踐就是試金石。佛陀的本懷，唯有在行踐中，才能突破空談的罥索，正確的把握它。

初期佛教，比較接近原始佛教，它的行踐特色，可以從佛陀適應時代的根機中去理解。當時的印度，可以分為兩大流：一、是出家的苦行者，目的在個人的解脫；除實行嚴酷的苦行外，注重禪定的修養，以達到廓然無累的解脫。這解脫，在佛陀看來，只是一種定境而已。二、是在家的樂行者，目的在五欲的享受，在後世人、天的快樂；所用的方法，是布施、持戒、祭祀天神。佛陀適應時代的根性，唱道中道之行。反對祭祀，但承認諸天是眾生之一。批評無益的苦行，但也讚歎合理的淡泊知足。大體上，初期佛教的聲聞(出家)弟子，衣食知足，淡泊、清淨、少事少業，修習禪定，是適應這出家苦行者的。釋尊的常隨眾，不多是從外道中來嗎？不同的，在注重出世的「無我正見」，與不許有害身心的苦行。其實，在家經營事業，生育男女、也還是可以解脫(兼攝樂行者)。那還不能接受出世法的，佛常說「端正法」，就是布施、持戒、生天之法。這主要的，是適應在家的樂行者。釋尊反對

他們的祭祀生天，但勸導他們布施、持戒，這可以得人間、天上的果報。不過，要生高級的色、無色天，那非修禪定不可，這又是兼攝苦行者了。

【圖：Y28p0101_01.svg】印度的時代根性、樂行者、苦行者、祭祀、布施、持戒、苦行、淡泊、禪定、無我慧、人乘、天乘、出世法、佛教中道之行

這樣看來，人乘是側重施、戒的，天乘又加禪定，出世法再加無我慧。當時出世法，雖可說全部是聲聞乘，但也還偶有菩薩，菩薩是側重利他的。在一般聲聞弟子看來，菩薩雖在僧中持戒，但「不修禪定，不斷煩惱」。所以聲聞是側重因定發慧的，菩薩是注重布施、持戒的。據初期佛教的解說，在智慧上講，聲聞、菩薩，都是觀察無常而厭離世間的。總結起來作大體上的分別，人乘是世間樂行者的改善，天乘是世間苦行者的救濟；聲聞、緣覺乘是引導苦行者出世的，菩薩乘是引導樂行者出世的。從世間到出世的層次上看，布施不如持戒，持戒不如禪定，禪定不如智慧。但從以智慧為主的出世法看，那又聲聞的戒、定(自利的)，不如菩薩的側重施、戒(利他的)了。這一點，將成為佛教徒行踐的尺度。

從聲聞乘為主的，轉入人身菩薩(適應積極的、入世的)為主的，就是中期佛教。聲聞弟子，已不是教化的對象主機，他需要修學般若，已在埋怨自己為甚麼不想做菩薩了。初期佛教中的在家弟子，像賢護等十六開士，寶積、淨名等五百人，王公、宰官，乃至婦女、童子，成為佛教的中心人物。印度的群神——天，也在漸露頭角。梵王是三果，帝釋是初果，諸天聽法，本來初期佛教也有這樣的記載。現在，諸天、龍、鬼、觀世音等已現菩薩身了。因此，修行苦行的外道(天乘行者)領袖，也大有菩薩在。

在複雜根性與不同的行踐中，可以分為三大類：據龍樹菩薩說：一、一分鈍根的菩薩，最初觀察五蘊生滅無常、不淨，要久而久之，才能觀察一切法性空；這是「從無常入空……」的。這一類大乘學者，經上說他「無數無量發菩薩心，難得若一若二住不退者」。我們要知道：大乘菩薩，要修行六度、四攝去利他的；像這樣充滿了厭離世間、生死可痛的心情，焉能克服難

關、完成入世度生的目的？這樣的學者，百分之百是退墮凡小的。二、一分中根菩薩，最初發心，就觀察一切法空不生不滅，這是中期大乘依人乘而趣入佛乘的正機，是「從空入無生……」的。唯有理解一切性空，才能不厭世間、不戀世間；才能不著涅槃，卻向涅槃前進。這樣的大乘行者，「與菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便」，去實行菩薩的六度、四攝行。他一面培養悲心，去實行布施、持戒、慈忍等利他事業；一面理解性空的真理，在內心中去體驗。這需要同時推進，因為悲智不足去專修禪定就要被定力所拘；不厚厚的培植布施、持戒、慈忍的根基，一心想證空，這是邪空；

如果智勝於悲，就有退墮小乘的危險。所以在悲心沒有深切、悲事沒有積集，他不求證悟；「遍學一切法門」，隨分隨力去利人。他時常警告自己：「今是學時，非是證時。」三、一類利根的菩薩，他飛快的得無生忍，也有即身成佛的。龍樹沒有談到從何下手，或者是從涅槃無生入佛道的。這根性的不同，性空論者的見解，既不是無始法爾生成的，也不像一分拙劣的學者，把鈍根、利根看為初學與久學。根性的不同，在它「最初發心」以前，有沒有積集福智資糧。成佛要度眾生，要福德、智慧，這不是可以僥倖的。鈍根者(現在盲目的學者，稱為利根)，幾乎從來沒有積集功德(悲事)，忽略利他而急求自證的習氣異常強。因種過少分智慧，偶然的見佛發菩提心，但厭離的劣慧，使他立刻失敗。這與絲毫無備，倉卒應戰，與優勢的敵軍硬碰，結果是全軍覆沒一樣。那中根者，多少積集智慧功德；發心以後，他理解事實，採取任重致遠的中道之行，不敢急求自證。悲心一天天的深切，功德也漸廣大，智慧也同時深入，坦然直進，完成最高的目的。

這像沒有充分的準備，而事實上不得不應戰，那必須採用消耗戰，爭取時間，穩紮穩打，殲滅敵人一樣。那利根的，在未曾發心以前，雖沒有機緣見佛聞法，卻能處處行利他行，為人群謀幸福。福德廣大了，煩惱也就被部分的折伏。因為入世利他，所以會遇見善友扶助，不致墮落。在世俗學術的研究中，也推論出接近佛法的見地。這樣的無量世來利他忘己，一旦見佛聞法發菩提心，自然直入無生，完成圓滿正覺了。這像充分預備，計劃嚴密，實行閃電戰一樣。總之，根機的利鈍，全在未發心以前的有沒有準備，與正

法的淺深無關。醍醐、毒藥，並不是一定的。雖有這三類，鈍根與小乘學者所說的相同，容易墮落。後一類，希有希有，所以無著、世親他們也就不去說它。要學大乘行、自利利他，那唯有採取積集悲智、學而不證的正軌(前機急求自證失敗；後機自然的立刻證悟，不是勉強得來)。或者認為非迫切的厭離自己的生死(無常苦)，他絕不能認識他人的苦痛、發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，這是非常錯誤的。

他如果願意一讀《諸法無行經》，就知道行徑的各別了。「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間；在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！從人類菩薩為主，轉化為天身菩薩為主的，是後期佛教。在後期佛教的法會中，已少有小乘聖者參加的資格，除非他願意轉變。中期佛教大乘的菩薩，一分已不知去向，一分與印度群神合流。原來印度的諸天、龍、鬼、夜叉、羅剎他們，竟然都是諸佛菩薩的示現。因此，從諸天、夜叉等傳出的法門，雖然近於印度的外道，其實卻說得特別高妙。

後期佛教，經過的時間很長，意見也不能一致。大體上，菩薩有鈍漸之機；有從無常入空、從空入無生的漸機(後期的初階段，也有只許這一類的)，要三大阿僧祇劫才能成佛。有直入頓入的利機，這利機，雖有的主張直入無生或直入佛道的，有的以為還是從無常來，不過走得快些；總之是速成的。時代的當機者，是利根，我們不妨看看它的行踐。它是唯心的：唯心本是後期佛教的特徵，因唯心的理論與利他非神通不可的見解，我們認為一般的難行大行不成其為波羅蜜多，因為它不得究竟。如果從定發通，最好體悟清淨法相，真俗雙運，才能一修一切修，一行一切行，在定中分身千百億，度脫一切眾生，它要急急的從事禪定的修習了！它又是速成的：前二期佛教，有一個原則，就是成就愈大，所需的時間、事業愈多。聲聞三生六十劫，緣覺四生百劫，菩薩三大阿僧祇劫；到中期佛教，達到「三僧祇劫有限有量」的見解。雖有頓入的，那是發心以前久久修習得來。這種但知利他、不問何時證悟的見地，在後期佛教中突變，就是法門愈妙，成佛愈快。

「三生取辦」、「即身成佛」、「即心即佛」，這當然適合一般口味的。它又是他力的：「自依止，法依止，不餘依止」，是佛法的精髓。中期佛教

也還是「自力不由他」。諸佛護持，天龍擁護，也是盡其在我，達到一定階段，才有外緣來助成。說明白一點，自己有法，他才來護，並不是請託幫忙。易行道的念佛，也只是能除怖畏，也是壯壯膽的。有人想找一條容易成佛的方法，給龍樹菩薩一頓教訓：怎麼這樣下劣的根性！然後攝他，教他念佛，後來再說別的行法。他說你不是教我念佛嗎？龍樹說：那有單單念佛可為以成佛呢？但後期的佛教，受著外道的壓迫，覺得有託庇諸天（其實是佛菩薩）的必要。他力的頂點，達到要學佛，非得先請護法神不可。它又是神秘的：若行者感到人生無味，有點活不下去，實行厭離自殺；如來苦心孤詣教他們念佛的功德相好、念天上的快樂，這在初期佛教也有。中期佛教，似乎要發達些，但還不出安心的範圍。等到後期佛教，佛菩薩與諸天融成一體，不但求生淨土是念佛，密宗的三密相應、修天色身，何嘗不是念佛？

佛與天既然是合一，印度神教的儀式與修行的方法，自然也可與佛法合一。茅草可以除罪業，牛糞可以塗地；屍骨大有用處；念念有詞的真言，更是有不可思議的效力；看地理、卜善惡；講星宿定吉凶；求雨、求晴、求子、求財；燒護摩；修起屍法；「方便為究竟」。印度民俗的一切，在後期佛教中，無所不包，豈不圓融廣大哉！它又是淫欲為道的：初期佛教的濃厚禁欲色彩，本是適應出家僧團的規則，並不是究竟談；在家弟子不照樣也可以悟道嗎？不但說淫欲不障道，並且還是妙道，這至少也有點深奧。「先以欲鉤牽，後令入佛智」，在中期佛教裡，是大地菩薩的隨機適應。「淫怒癡即是戒定慧」，也是在說佛法不離世間。後期佛教的佛與天統一以後，天有天女，佛菩薩也要明妃。「般若為母，方便為父」的聖教，索性用男女的關係來表現。適應遍行外道等淫欲為道的思想，漸漸的從象徵的達到事實的。生殖器稱為金剛、蓮華；精血稱為赤白菩提心；交合是入定；交合的樂觸是大樂；男女的精血，稱為灌頂；

既可即身成佛，又可洋洋乎樂在其中，豈不妙極了嗎？這唯心的、他力的、速成的、神秘的、淫欲為道的後期佛教的主流，當然微妙不可思議！但「大慈大悲，自利利他」的大乘佛法，能不能在這樣的實踐下兌現，確乎值得注意。

這三期的佛教，都有菩薩，從他們的實踐看來，初期是依小乘行(厭離為先)而趣入佛乘的；中期的主機，是依人乘行而趣入佛乘的；後期的主機，是依天(神)乘行而趣入佛乘的。環顧現實，探索佛心，我們應提倡些甚麼？有眼睛的當看！有耳朵的當聽！

八 少壯的佛教

印度的三期佛教，在理論上、行踐上，都有它一貫的特徵。這三期佛教，正像人的一生：初期佛教是童年，它活潑天真、切實，批評階級制、苦行、迷信、祭天、淫蕩、神我，指導了不苦不樂的人生正軌。不過，正法的內容，還沒有具體的開發，理論上幼稚了些。它還在求學時代，重於自利。中期佛教，是少壯時代，理智正確發達，行動也能切實，它不但自利，還要利他。它不像小孩的亂跳、老翁的倚杖閑眺，它富有生命、朝氣，大踏步向前走。不過世間的經歷漸多，不隨時檢討，惰性、自私怕要躍躍欲試了。後期佛教是衰老，一直向滅亡前進。它的經驗豐富，哲理的思辨，中期也有不及它的地方。它的惰性漸深，暮氣沉沉，專為子女玉帛打算，卻口口聲聲說為人。上次，虛大師南洋訪問回來，說錫蘭教理是小乘，行為是大乘；中國理論是大乘，行為是小乘。我看：南方佛教較有實際利人的行為，這是初期佛教的本色。現階段的中國佛教，不但理論是後期的大乘，唯心的、他力的、速成的行踐，也都是後期佛教的本色。我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成為現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。後期佛教，可以請它做顧問，取它一分豐富的經驗。我們更得發揚初期的天真、切實的精神。以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！

卷003

中國佛教瑣談

一 生

「解脫生死」，是修行佛法的根本問題，所以「了生死」、「了生脫死」，成為中國佛教界的一般論題。然而什麼是生，什麼是死，大家似乎並不想正確的去認識，所以不免有以訛傳訛的傳說流行。

依我們人類來說，一般以為胎兒從母胎中誕生，就是生，釋迦佛不也是四月初八日生的嗎？不錯，這只是常識所說的生，一般誤解了以為這是「了生死」的生，於是傳出了「投胎」的故事。如說：老爺睡在書房中，似夢非夢的見某人進來。正在驚疑不定，丫環來報：夫人生了公子。哦！孩子就是某人的靈魂投胎而生的。又如說：有女人懷孕，過了十個月，還沒有生下孩子。等山中某老禪師坐化了，女人才生下孩子來，所以孩子是某老禪師的轉世。我國有太多的這類「投胎」故事，使人相信三世因果。其實，這是我國佛教界的錯誤傳說！依佛法說，什麼是生？生是一期新生命的開始。約胎生的人類來說，父精、母血（現代稱為精子、卵子）和合，因業力而「識」依精、血生起，名為「結生」。從此，「識緣名色，名色緣識」，也就是心與肉體的相依，日漸成長。正常的，經三十八（個）七日（約二百七十天）而誕生。所以，生老病死的生，是新生命的開始；人是依父精、母血、識——三事結合而開始的。結胎以後，早已有了識，後來又有了呼吸，那裡要等另一個人的識（俗稱靈魂）來投胎而才生呢！

二 死

死，是一期生命的結束。依佛法說，人死了，或立即往生（如地獄、天上等），或要等因緣（如人要有父精、母血和合）而往生。人如已經死了，是不可能復活的。但我國民間及佛教界的傳說中，有的說：某人死後，去了地獄，見到閻王。原來陽壽未終，所以被飭回而活了轉來。有的說：某人死後，魂遊地獄，活轉來說得繪影繪聲。這類傳說不少，有些不一定是造謠，但都是錯誤的。這是在病到某種情況，如呼吸停止等，一般以為是死了，這才有死了活轉來的傳說。病人在信仰或社會傳說影響下，有怕墮地獄的意識，所以從昏迷醒來，可能有去了地獄一趟的感覺。其實這並不是死，還在「病」的階段，所以死了活轉來的傳說，是錯誤的，不合佛法的。

怎樣才是死？通俗以呼吸停止，沒有知覺為死亡。然如溺水、縊死等呼吸停止，每能依人工呼吸而恢復，所以但憑呼吸停止，是不能確定為死亡的。（佛教及外道）修得第四禪的，「身行滅」——出入息停止了，然身體健康，等到一出定，呼吸就立刻恢復了。印度的瑜伽行者，每有埋在土裡數小時，出來還是好好的。這一定是修到呼吸停止，否則沒有被土埋而不窒息死的。說到知覺，一般是接觸外境——色、聲、香、味、觸而起的，佛法名為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識——前五識。如修習而得禪定，五識都是不起的。從前，釋迦佛在田邊入定，當時雷電交加，田裡的人與牛，都被電殛死了，那種近距離的霹靂聲，佛也沒有聽見。五根（「五官」）的沒有引起知覺，當然不能說是死的。還有意識，是內在的了別作用：（依五識而引起的）知外物也知內心；知事也知理（法則、規律等）；知有也知沒有；知當前也知過去、未來。這樣的意識，一般人是沒有中止的。但在「悶絕」（昏厥得不省人事）、「熟睡」無夢時，意識也是不起的。特別是修無心定——無想定、滅盡定的，六識都長時沒有了，但只定中不起而不是死了，所以也不能但憑沒有知覺而認定為死的。人類因疾病而瀕臨死亡邊緣，近代醫學界以「腦死」來決定。如腦幹死了，不能自己呼吸，即使心臟還在跳動，但不久就要停止；所以腦死了，不能再生存下去，就可宣告死亡。然依佛法說，這不能說是死，這是在向死亡接近的過程中；不能因為不久一定死，就宣告已死亡了。佛法說，死是一期生命的最後結束。

經上說：「壽、煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。」壽、煖、識——三者不再在身體上生起，也就是沒有這三者，才是死了。倒在地上的身體，與砍斷了的樹木、落地的蘋果一樣。「識」，不但沒有六識，內在的細意識——十八界中（六識界以外）的意界，也不再生起了。「煖」，人是熱血動物，如體溫下降，全身冷透了就是死。因病而死的，體溫漸漸消失，以全身冰冷為準。「壽」，也稱為命根，指從業力而受生的，生存有局限性，因業力而決定的生存期限，稱為壽命。一般人，或酗酒、縱欲、飲食沒有節制等，不知維護身體而受到傷害；或受到疾病的傳染等，早衰而早死；或受到水、火、戰爭等而橫死的，大都不能盡其壽命。無論是病死或橫

死，如沒有了識與煖，壽命也就完了。這三者，是同時不起而確定為死亡的。這樣，如還有體溫，也就是還有意界（識）與壽命，而醫生宣告死亡，就移動身體；或捐贈器官的，就進行開割手術，那不是傷害到活人嗎？不會的！如病到六識不起（等於一般所說的「腦死」），身體部分變冷，那時雖有微細意界——唯識學稱為末那識與阿賴耶識，但都是捨受，不會有苦痛的感受。移動身體，或分割器官，都不會引起苦痛或厭惡的反應。所以，如醫生確定為腦死，接近死亡，那麼移動身體與分割器官，對病（近）死者是沒有不良後果的。

三 鬼與地獄

在生死輪迴的六趣——六道中，鬼與地獄，是六趣中不同的二趣。鬼與地獄，可說是古代極一般的信仰；在佛法傳來以前，我國也早有了鬼與近似地獄的信仰。佛法傳來，在重信仰的民間佛教中，鬼與地獄有了混合的傾向。特別是盛唐以後，佛教偏重實行，法義的理解衰落，傳出了國人自己編寫的經典，鬼與地獄被混合為一，成為民間的信仰。

在我國古代的傳說中，如魑、魅、魍、魎、魈、魊等，或是山精、木怪，或是災旱、疫癘的厲鬼；有關天象的，稱為神。人類是聚族而居的，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」。但知識漸增，自身的所作所為，深深的有了罪惡感，不但一般人自覺沒有回歸祖神所在的可能，連君主也要舉行封禪禮——在高山上加些土（封），在山下挖掉些土（禪），才有出地府而登天的希望。這樣，才有「人死曰鬼」、「鬼者歸也」的信仰。鬼，起初似乎還有些自由，如對於生前的怨敵，有「訴之帝所」而來索命的；也有對生前的恩人，如「結草啣環」來報恩的。不過人類的命運，越來越悲慘，終於為鬼而住在地獄中了。從戰國時代的傳說來看，古代的死鬼住處，略有三處。一、東方：泰山是夷族（殷商屬於這一系）發展的中心地帶，泰山最高，泰山下有梁父、蒿（或作高）里等山，是當時的葬地，所以古代的輓歌（極可能起初是推輓靈車去安葬時所發的哀聲），有「梁父吟」、「泰山吟」、「蒿里」、「薤露」等名目。人非死不可，似乎有鬼卒來提取那樣，所以漢代古樂曲說「鬼伯一何相催促，人命不

得少躊躇」；死了就是鬼，葬在地下，鬼也在地下，淒慘而不得自由，所以說「魂歸泰山獄」，這是「地獄」一詞的來源。二、西方：九原或作九京，在今山西省絳縣，是晉國士大夫的葬地。黃河流域是黃土地，葬在地下，地下是有水的，所以有「黃泉」一詞；九原也就稱為「九泉」了。「黃泉」、「九泉」，都是鬼魂的住處。三、南方：長江上流，古代有「夔越」，在今四川的奉節。這裡，古代稱「歸州」、「秭歸」。夔、歸，都與鬼有關，所以奉節以西，長江北岸的酆都，後來被傳說為鬼魂住處。我國是多民族融和而成的，地區廣大，鬼的住處，當然也不可能一致。但死了鬼在泰山獄的傳說，由於這裡的文化高，影響大，西漢時已成為普遍的信仰了。

佛教所說的地獄與鬼，是不同的兩類眾生。地獄，原語音譯為「泥犁」、「那洛迦」等，意義是「苦器」，住著最苦痛的眾生。這一類眾生，主要的在地下，所以早期的譯經者，為了國人的容易接受，就譯作「太(泰)山地獄」。如吳支謙譯的《佛說八吉祥神咒經》說：「不墮太山地獄。」西晉失譯的《鬼子母經》說：「盜人子殺噉之，死後當入太山地獄中。」後來，譯師們都譯作地獄，或音譯為泥犁、那洛迦等。太山是方便的譯法，其實地獄並不是在泰山的。地獄可分四大類：一、八熱地獄：在地下，最底層是阿鼻——無間地獄。這是地獄中最根本的，到處充滿火燄，與基督教所說的「永火」相近。二、遊增地獄：每一熱地獄的四門，每門又有四小地獄。八熱地獄四門各有四獄，總共有百二十八地獄。這是附屬於大地獄的，是從大地獄出來的眾生要一一遊歷的苦處，所以總名為「遊增」。三、八寒地獄：是極寒冷的苦處，都以寒冷悲號及身體凍得變色為名。四、孤獨地獄：這是在人間的山間、林中等，過著孤獨的、非人的生活，可說是人間地獄。八熱、八寒、遊增、孤獨，總有十八地獄。部派中，也有立八熱、十寒——十八地獄的。我國一向傳說「十八層地獄」，說十八是對的，但不是一層一層的十八層。總之，這是六道中最苦痛的，受極熱、極寒，或在人間而受非人生活的一類。

說到鬼，本於印度的固有信仰，佛教又加以條理簡別。鬼的原語為閉戾多，一般譯作餓鬼。印度傳說：世界最初的鬼王，名閉多，是父或祖父（老祖宗），所以閉戾多是父或祖父所有的意思。這與中國傳說，人死了回到祖

神那裡一樣。後來的鬼王，名為閻魔王（或譯閻羅、閻魔羅）。鬼——閉戾多也分二類：一、住在閻魔世界的，由閻魔王治理。二、散在人間的，多數在樹林中，所以稱樹林為「鬼村」。這些鬼，可分三類：無財鬼，少財鬼，多財鬼。無財鬼與少財鬼，是沒有飲食可得，或得到而不大能受用，這是名符其實的餓鬼。多財鬼中，也有享受非常好的，與天神一樣。這與我國所說，人死為鬼，如有功德的為神，意義相近。這是約「人死為鬼」而說的，所以名閉戾多。依佛法說：人間兒孫的祭祀，唯有這類餓鬼，才會接受兒孫的祭品。從六道輪迴來說，鬼，不一定是「人死為鬼」（人死也不一定做鬼）的，也可能是從地獄、畜生、天中來的。這類鬼，名目繁多。有與天象——風、雲、雷、雨等有關的，有與地——山、河、地、林、穀等有關的；有高級而被稱為天（神）的，也有極低賤的。名目有：夜叉、羅剎、乾闥婆、緊那羅、鳩盤陀、毘舍遮、富單那、迦吒富單那等。夜叉是手執金剛杵的；羅剎男的非常暴惡，而女的以色欲誘人致死；乾闥婆是愛好音樂的；緊那羅頭上有一角；鳩槃陀形似冬瓜，以噉人精氣為生的。這類鬼（泛稱為鬼神），高級的稱為天，如四大王眾天、忉利天，有些是鬼而又天、天而又鬼的（也有畜生而天的，如龍、迦樓羅、摩睺羅伽等）。這類鬼神，有善的，也要信受佛法，護持三寶；惡的卻要害人，障礙佛法，所以佛法有降伏這些鬼神的傳說。這類鬼神，近於中國的魑、魅、魍、魎，雷神、河伯，龍、鳳等，與「人死為鬼」是不同的。

佛教傳說的鬼神，為中國人所關切的，是「人死為鬼」——在地獄中的鬼。受到儒家「慎終追遠」的孝道思想，誰都關心死後父母等的餓鬼生活，希望有所救濟，使孝子賢孫們得到安慰。首先，傳來西晉失譯的《報恩奉盆經》（我國又敷衍為大乘化的《盂蘭盆經》）。經上說：目連尊者的生母，墮在餓鬼中，請佛救濟。佛說：在七月十五——僧自恣日，發心供養僧眾，可以使七世父母、六親眷屬等脫出「三途」——三惡趣的苦報。這是有印度習俗成分的，但到了中國，大大的發展起來，流傳出目連救母的故事，演變為著名的「目連戲」。不過，目連只是阿羅漢，重大乘的中國佛教，終於發見了與「地」有關的地藏菩薩。依《地藏十輪經》說：地藏菩薩特地在穢土

人間，現出家相。宣說種種墮地獄的惡業，勸告在家眾不可違犯。這是著重化度眾生不致於墮落地獄，而不是專門救墮地獄眾生。當然，地藏菩薩神力示現，也有現「閻羅王身」、「地獄卒身」的。就這樣，中國佛教開展出地藏菩薩救度地獄餓鬼的法門。

一、《地藏菩薩本願功德經》，傳為唐實叉難陀所譯。但在唐、宋的「經錄」中，沒有這部經；《宋藏》、《麗藏》、《磧砂藏》、《元藏》也沒有，到《明藏》才有這部經，這是可疑的。《地藏菩薩本願功德經》說到：一位婆羅門女，以孝順心，供養佛塔，稱念佛名，使墮在地獄中的亡母生天。又說：地藏菩薩的本生——光目女，發大誓願，願度盡地獄等惡道眾生，然後成佛；就這樣，要墮地獄的母親，脫離了苦難。重孝道，重於度脫地獄（餓鬼）眾生，適合中國人心，可說是目連救母的大乘化。二、《地藏菩薩發心因緣十王經》(《續藏經》乙．二三)，傳說是趙宋藏川所傳出的。（陰間地府）閻羅國中有十王，就是一般傳說的十殿閻羅。人死以後，要在這裡接受十王的審判。怕他們審判不公，地藏菩薩也會來參加裁斷。十殿閻王加上判官、鬼卒，儼然是陽(人)間官府模樣。依佛法，「自作惡不善業，是故汝今必當受報」。「自作自受」，隨業受報是不用審判的。《地藏菩薩發心因緣十王經》說，無非參照人間政制，編出來教化愚民；

十殿閻羅，大都塑造在民間的城隍廟中。地藏與十王的傳說，與目連救母說混合，終於陰曆七月被稱為「鬼月」了。「鬼者歸也」，中國舊有死後「招魂」，有「魂兮歸來」的傳說。陰陽家以為人死了，在一定時間內要回來的，所以有「避煞」、「接煞」的習俗。有一位法師說：「人死後就像去旅行一般，總要回到自己的房子（身體）。」(《文殊》三二期)這不是佛法，只是中國固有的民間信仰。七月十五日，道家稱為中元節；恰好佛教說七月十五——自恣日供僧，可以度脫餓鬼的苦難。再與地藏、閻羅王說相混合，而有七月底為地藏菩薩誕的推定。中國民間（及佛教）信仰，七月是開放月，地獄的鬼魂，都回故鄉來探望親人。唐代實叉難陀與不空，都譯出《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》；不空還傳出《焰口儀軌》。焰口，是餓鬼中口出火焰的，所以或譯面然(燃)。這是印度佛教後期，「祕密大乘」的救度餓鬼法

，可以救度無數的餓鬼。適合中國「人死為鬼」的信仰，七月裡到處「放焰口」，救度父母眷屬的鬼魂；

有的稱之為「普度」，倒也合適。七月裡，大批的鬼魂擁到，到處放焰口（有的七月裡誦《地藏菩薩本願經》）；放，我想是發放救濟餓鬼飲食的意思。中國的陰曆七月，是「教孝月」、「救鬼月」，也可說是「鬼魂回鄉渡假月」，熱鬧非凡。儒、釋、道——三教混合的七月超度，與佛法中地獄與鬼的原意，似乎越離越遠了！

四 嬰靈

嬰靈，是近年台灣佛教界的新話題。有人說：墮胎的罪業極重，嬰靈會纏繞生母，使母親晝夜心神不寧，甚至全家不安。嬰靈非超度不可，如要超度，可到他的寺院去，代為超脫。有人說：這不是佛法，無非妖言惑眾，設法斂財。我不想斷人的財路，因為形形色色的財神法多著呢！這裡，只是依佛法來論究一番。

嬰靈纏繞母親等，是不合佛法的。超度嬰靈者所根據的經典——《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，是我國歷代的「經錄」、「藏經」所沒有的。近代日本人編輯的《續藏經》，才出現這部經，這是可疑的。什麼是「五逆」？殺父，殺母，殺阿羅漢，破和合僧，出佛身血：這是窮凶極惡的重罪，要墮無間地獄的。這樣的五逆罪，可說是一切經所同的。但該經的五罪，除去殺阿羅漢，而改為墮胎是無間重罪，這可論定為後人（可能為日本人）偽造的。嬰靈會不會纏擾母親，依佛法是不會的。胎兒夭死了，或生人間、天上，或墮惡趣，依胎兒過去生中的善惡業力而決定。墮胎而死的胎兒，還不會引起怨恨報復的敵意，怎麼會纏擾母親、使母親日夜心神不寧？然而墮胎的母親，可能會出現嬰靈纏擾的情形，那是由於做母親的對墮胎有罪惡感，內心深處總覺得對不住親生的骨肉而引起的。我從前看過一篇故事（書名早已忘了）：甲與乙是好朋友，合資到外地去販賣，獲利相當豐碩。在歸途中，甲起了歹意。在住宿無主破屋的那天晚上，甲把乙殺了，破屋也放火燒了，自己帶著全部金銀，趕著上路返家。回家後，每晚夢見乙來索命，纏擾不休

，於是到處求神拜佛，作功德超薦，但總是陰魂不散，時常出現，有時白天也聽到乙的聲音。半年下來，錢快用完了，甲的身體已困頓不堪，奄奄一息。一天上午，乙忽然走進來，甲嚇得昏了過去。原來那天晚上，附近的鄉人見破屋起火，趕來救火，也把被殺而沒有死的乙救了。乙以為是盜賊所傷，怕甲也遭了毒手，所以在身體療養復原後，來甲家報告不幸的消息。等甲醒來，才明白了事實。不過錢已用完了，甲弄得瘦骨支離，乙又沒有死，這件事就算了。在這一故事中，乙並沒有死，那害得甲身心不寧、半死不活，每晚來纏繞的乙的鬼魂，是那裡來的呢？這是甲的內心負疚，是甲自心所現的（屠宰者臨死，有見無數豬羊來索命的，也是如此）。墮胎而感到嬰靈纏擾不休，也就是這樣。胎兒早已在他處託生，那裡會來糾纏呢！

嬰靈的纏繞雖是虛妄的，但墮胎的罪惡卻是真實的。在殺戒中，殺「人及似人」，都是重的殺罪，「似人」就是沒完具人形的胎兒。雖還沒有出生，或沒有完具人形，但胎兒的生命，與誕生的人是沒有差別的。世間的習俗與國法，也許有合法的墮胎，但在佛法，這是極重的罪惡。世間事，有些是難以理解的。如兩性交合，實際上是為了種族的延續，不是為了欲樂。動物的兩性交合，多數是有時間性的。也許人類進步了，在種族的延續要求下，發展為情愛，有的「旦旦而伐」，似乎還不能滿足。現代的人類更進步了，進步到「戀愛至上」，人有滿足性交欲樂的權利；進步到要戀愛、要性交，不要負生男育女的義務。進步的人類哪！進步到違反自然法則，自然怕真要向人類低頭了！

五 經懺法事

經懺法事，或作經懺佛事。現代中國台灣的「佛事」，非常興隆，富有中國佛教的特色，可說是現代中國佛教的主流。

經懺佛事，從印度的「大乘佛法」中來。「經」，是經典的受持、讀、（背）誦、解說、書寫等，如《般若經》、《法華經》等說。《法華經》稱讀、誦（等）者為法師，法師是「法唄□」的意譯。在佛教中，「唄□者」是主持音聲佛事的。法唄□——法師是領導大家來讀經、誦經、寫經（現在

印刷方便，所以少有人抄寫流通了）、解說（應該是通俗的講說，如「俗講」）。依龍樹說：這是入智慧的方便(《大智度論》卷五十四)。讀、誦、書寫、供養（經典）、施他經典，對當時大乘法的興起流行，有相當重要的作用，所以讚歎為「成就無量無邊功德」。「懺」，通俗的說是「懺悔」。早期集成的《舍利弗悔過經》，傳出了「三品法門」——悔過、隨喜、勸請（請佛住世、請佛轉法輪）。這一法門，是在十方現在佛前懺悔的（與律制的懺法不同），所以含有稱念佛名與禮佛；末了，要發願、迴向。這一法門的經典不少，主要為：禮十方佛，稱（名）讚佛德，供養佛，懺悔業障（擴充到三障、五障），隨喜，勸請（二事），迴向。《華嚴經》的〈普賢行願品〉長行，又加常隨佛學與恒順眾生，成為十法。這一法門，龍樹稱之為方便的「易行道」。憶念、禮敬、稱十方佛名（經中，每舉十方十佛，或三十五佛、五十三佛為代表），也稱諸菩薩的名號，然後懺悔、隨喜、勸請、迴向。這樣修行，信願力增強，就能進修六度等菩薩大行(《十住毘婆沙論》卷五、六)。天台智者大師立「五悔法」：懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願，作為法華觀門的助行(《摩訶止觀》卷七下)；〈普賢行願品〉依此而迴向彌陀淨土；唐代所傳的秘密儀軌，也是以此為修行前方便的（與咒語相結合）。以懺悔為要門的方便修行，促成「大乘佛法」相當的發達。如《大正藏》「經集部」(卷十四)，從（四二六）《佛說千佛因緣經》，到（四五九）《文殊師利悔過經》，都有相同的意義：稱佛名號，可以懺除業障，往生淨土。而稱念佛名等，還有種種現生功德，與《般若經》等所說讀誦經典相同，所以誦經也好、（念佛）禮懺也好，有共通的意義而被聯合起來。「經懺」的成為一詞，也許因此而來。

禮佛稱名的懺悔，如《舍利弗悔過經》說：「持悔過經，晝夜各三過讀。」「晝夜各三過讀」，那是一日一夜，六時讀誦經的；可說是懺悔與誦經的統一。從譯典來看，印度佛教發展為誦偈的禮懺，如龍樹《寶行王正論》說：「現前佛支提，日夜各三遍，願誦二十偈。」佛支提是佛舍利塔，當時佛像還不多，所以在塔前誦偈；所誦的二十偈，就是禮佛、懺悔、勸請、隨喜等。東晉佛陀跋陀羅譯出的《文殊師利發願經》，共四十四偈，就是〈普賢

行願品〉（六十二）偈的初型。《出三藏記集》(卷九)〈文殊師利發願經記〉說：「外國四部眾禮佛時，多誦此經以發願求佛道。」這可見禮佛，稱名，懺悔為主的誦偈，已成為印度大乘佛教的一般行持。在中國，梁、陳時代（西元五〇三～五八八），懺文發達起來。唐道宣的《廣弘明集》(卷二十八)所載，有梁武帝、梁簡文帝、陳宣帝、陳文帝及江總所作的懺文。不只懺文而編成懺法儀軌的，是陳、隋間的天台智者大師。智者撰有《法華三昧懺儀》、《請觀世音懺法》、《金光明懺法》、《方等三昧懺法》（「懺法」，智者是稱為「行法」的，後人改稱為「懺法」）。

天台的後人，唐湛然有《法華三昧補助儀》、《方等懺補助(闕)儀》。到宋代，法智有《修懺要旨》、《（金）光明懺儀》、《大悲懺儀》；遵式有《金光明護國儀》，治定《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，治定《往生淨土懺儀》、《熾盛光懺儀》、《小彌陀懺儀》、《法華三昧懺儀》；淨覺有《楞嚴禮懺儀》，仁照有《仁王懺儀》；南宋晚年有志磐的《水陸道場儀軌》。宋初的法智，專心講經禮懺三十年，而遵式被謚為「懺主」，可見宋代天台學者的重視懺法。天台教觀的弘揚，與禮懺相結合，是影響中國佛教最深切的。屬於賢首宗的，有唐宗密的《圓覺經道場修證儀》、知玄的《慈悲水懺法》等。從懺法的內容來說：有懺罪的，是懺法中的取相懺，要「見相」才能消除業障。有作為修行的前方便，天台宗、華嚴宗、密宗、淨土宗，都有這類懺；天台的懺法，本是以此為主的。以上，都是自己修持的。有為人消災的，如陳永陽王從馬上墮下來，昏迷不知人事，智者曾「率眾作觀音懺法」，永陽王得到了平安，這是為人的現生利益而修懺。

有為國家修懺的，如天台宗的法智與遵式。《仁王護國般若經》說到：請百位法師，「一日二時講讀此經，……不但護國，亦有護(獲)福」，這是為了國家而講讀經典與修懺法的（仁照有《仁王懺法》）。誦經修懺法門，在民間發展中，漸漸的重在消災植福，超度鬼魂，關鍵在元代。元是文化低的蒙古人，成為中國的統治者。對各種宗教，都受到保護，但自元世祖起，「西番僧」（現在稱為喇嘛）受到了異乎尋常的尊敬與縱容。對中國傳統的佛教，好處是：「三武二宗」（加一宋徽宗），佛教受到破壞，都有道士在從

中作怪。到了元代，總算在帝王的支持下，佛道一再辯論，達成焚毀一切偽造道經的勝利（現在還是編在《道藏》中）。壞處是：「西番僧」大都是不僧不俗的，修男女和合的歡喜法；有的還蒙元帝賜幾位美女。國家隨時都在作消災植福的功德（經懺法事），還成立「功德司」來管理，這主要也是「西番僧」的事。「上有好之，下必有甚者」，內地僧侶的不僧不俗，與民間的經懺法事，當然會大大流行起來。

明太祖護持佛教，也要維持僧伽清淨的。從洪武二十四年，「申明佛教榜冊」(《釋氏稽古略續集》卷二)所見：僧人分三類，在「禪僧」、「講僧」以外，有「瑜伽僧」，也稱為「教僧」，就是為人誦經禮懺的應赴僧。誦經禮懺的，已成為一大類（怕還是多數），中國佛教是大變了！「榜冊」中明令，有眷屬（妻）的還俗；如與眷屬分離，准予住寺修行。對「私有眷屬，潛住民間」的，嚴加取締；「官府拿住，必梟首以示眾」。不僧不俗的情形，太嚴重了！並禁止「民間世俗多有做僧瑜伽者，呼為善友」。這類應赴經懺的在家人，從前我以為上海五馬路、今日台灣才有這種現象，原來元明間也曾如此。虧了明太祖的護持，總算阻遏了歪風（沒有變成不僧不俗、僧俗不分的），但在民國初年，太虛大師所見的佛教，清高流、坐香(坐禪)流、講經流、懺燄流，「其眾寡不逮後一（懺燄）流之什一」。懺燄流就是瑜伽僧，占佛教僧侶十分之九以上（台灣似乎少一些），這才是元明以來的佛教的主流！

著重於消災、消業、超度亡靈的「經懺法事」，現在流行的，有一、「水陸齋會」，是盛大的普度法會。宋《釋門正統》(卷四)說：梁武帝夢見神僧，要他作水陸大齋，普度苦惱眾生。誰也不知水陸大齋是什麼，誌公勸武帝「廣尋經論」。武帝在經中，見到了「阿難遇面然鬼王，建立平等斛食」，這才制立儀文。天監四年二月，在金山寺修水陸齋，「帝親臨地席，詔（僧）祐律師宣文」。志磐的《佛祖統紀》也這樣說，但略去了阿難見面然(燄口)鬼王事。阿難見面然鬼王，出於《佛救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，是唐（西元六九五～七〇四年）實叉難陀譯的。武帝尋經，怎能見到唐代的譯經？志磐大概感覺到這一問題，所以略去了。但是《釋門正統》所說，有事實的

成分，如說：「諸仙致食於流水，鬼致食於淨地。」布施餓鬼，飲食是放在「淨地」上的，布施仙人及婆羅門，飲食「瀉流水中」，這確是《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》所說的；「水陸」二字，是依此得名的。在每一餓鬼前，「各有摩伽陀斗四斛九斗飲食」，也就是「平等斛食」的意義。

這樣，普度餓鬼仙人的水陸大齋會，一定在實叉難陀譯經以後，不可能是梁武帝所撰的。《佛祖統紀》(卷三三)說：唐咸亨（西元八六〇～八七三）年間，西京法海寺道英禪師，「夢泰山府君」說起，知道梁武帝所集的，「今大覺寺義濟得之」，這才得到了水陸儀，「自是，英公常設此齋，流行天下」。這才是中國流行水陸齋會的事實！無論是義濟或道英，極可能是唐末咸亨年間，假傳泰山府君所說，託名為梁武帝所集而興起來的。二、「梁皇懺」，是懺罪消災、救度亡靈的法事。元末，覺岸的《釋氏稽古略》(卷二)說：梁武帝的夫人郗氏，生性殘酷嫉妒，死後化為巨蟒，在武帝夢中求拯拔。「帝閱佛經，為製慈悲道場懺法十卷，請僧懺禮」，這是「梁皇懺」的來源。稍微早一些的念常，編《佛祖歷代通載》，也說到郗氏的「酷妒」；死後在夢中見帝，並關心武帝的健康。武帝「因於露井上為殿，衣服委積，置銀轆轤、金瓶，灌百味以祀之」(卷九)。文中並沒有說到懺法，但目錄中作「郗氏夫人求懺」，這應該是後人改寫的。

郗后的酷妒，死後化作龍形，唐高宗時李延壽所作的《南史》已有記載。《佛祖歷代通載》進而說祭祀，《釋氏稽古略》就說到懺法。《佛祖歷代通載》說是天監四年，《釋氏稽古略》改為二年，這是天監四年水陸齋會傳說的翻版。《茶香室叢鈔》說：梁皇懺，是梁代諸名僧刪改齊竟陵王的《淨行法門》而成。元代的妙覺智等「重加校訂審核」，成為現行的「梁皇懺」——《慈悲道場懺法》。可以推定的，這是元代所編，假借梁武帝的名字來推行的。在中國佛教史上，梁武帝確是誠信佛法的。隋《歷代三寶紀》(卷十一)說：武帝為了「建福禳災，或禮懺除障，或饗神鬼，或祭龍王」，命寶唱等集錄了《眾經懺悔滅罪方法》等八部。雖只是集錄經文，但對建福禳災、禮懺除障、饗鬼神與祭龍王等法事，是會有影響的，這可能是「水陸齋會」與「慈悲道場懺法」，都仰推梁武帝的理由吧！三、「瑜伽燄口」，是以超

度餓鬼為主的。唐不空譯的《救拔燄口餓鬼陀羅尼經》，是實叉難陀所譯《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》的再譯。

不空並譯出《瑜伽集要救阿難陀羅尼儀軌經》；《明藏》有較廣的《瑜伽集要焰口施食儀》，可能是元代「西番僧」所出的；明、清又有各種不同的改編本。「施食」——救濟餓鬼，在我國的晚課中，有「蒙山施食儀」，近代有人擴編為「大蒙山施食儀」，也有作為「法事」的。「水陸齋會」、「瑜伽燄口」、「蒙山施食」，救度鬼魂的本質是相同的；在「秘密大乘」中，只是低級的「事續」。適應中國的「人死為鬼」與「慎終追遠」的孝思，這一超度鬼魂的法事，得到了異常的發展。七月——「鬼月」普度而施放（救濟品）燄口，到處都在舉行。流行的「水陸齋會」，「內壇」是主體，加上「大壇」的禮懺，「華嚴壇」、「淨土壇」等的誦經、念佛，成為「經懺法事」中最具綜合性的大法事。四、「大悲懺法」，宋知禮依《大悲心陀羅尼經》而編成的。本是修持的方便，但觀世音與現生利益（消災植福）、西方淨土有關，所以也成為一般的「經懺法事」。五、「慈悲三昧水懺」，是唐末知玄所輯成的，可以消釋宿世的冤業，也相當的流行。

六、「淨土懺」——《往生淨土懺願儀》，是懺罪而往生西方淨土的。七、「藥師懺」，依《藥師經》而造，作為消災延壽的法事。八、「地藏懺」——《慈悲地藏懺法》，這當然是超度亡魂用的。此外，還有「血湖懺」、「金剛懺」、「壬申懺」等，流行的相當多。再說與稱佛名有關的二部懺法，「萬佛懺」與「千佛懺」。陰曆年初，寺院中多數拜「萬佛」與「千佛」，由出家人主持唱誦，在家信徒也隨著禮拜。這是依《佛名經》及《三千佛名經》而來的。元魏菩提流支，譯《佛名經》十二卷，是大乘經中佛名的集成。《大正藏》中有三十卷本的《佛名經》，每卷都列舉佛名，經（法）名，菩薩、辟支佛、阿羅漢——僧名；稱名禮敬三寶後，有懺文，末後附錄偽經——《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》一段。稱《法顯傳》為《法顯傳經》，分賓頭盧頗羅墮為二人，這部《佛名經》的編集者，對佛法的理解，顯然是幼稚的。三十卷本的《佛名經》，唐《開元釋教錄》(卷十八)，列入〈偽妄亂真錄〉，並且說「群愚倣習，邪黨共傳，若不指明，恐穢真教」，似

乎當時已流傳民間了。

《麗藏》本在卷一末的校勘記說：「然此三十卷經，本朝盛行。行來日久，國俗多有倚此而作福者，今忽刪之，彼必眾怒。」「作福」，就是作功德。知道是「偽妄」而不敢刪去，可以想見流行的盛況了！這部經的後二卷，與《三千佛名經》中的《現在千佛名經》相合，也是稱佛名與懺悔的（過去、未來千佛，有佛名而沒有懺法）。「萬佛懺」與「千佛懺」，就是依此而來的。在現在流行的經懺中，「萬佛懺」與「千佛懺」，及「大悲懺法」，還有集眾禮誦懺的，其他懺法，都成為僧眾代人禮誦的「經懺法事」，也就是「瑜伽」——應赴僧的專職了。

「經懺法事」，本出於大乘的方便道，演化為應赴世俗的法事，從適應世間來說，是有相當意義的。任何宗教，普及社會，對信徒都會有一定的宗教義務。如結婚、生孩子、弟兄分家、喪葬，基督教也會為信徒舉行「禮拜」；天主教、伊斯蘭教等，都各有不同的宗教儀式。中國佛教的「經懺法事」，可說是普及民間、滿足信眾要求而形成的。在佛教國家中，中國是「經懺法事」最興盛的；唐、宋時代，日、韓僧侶來中國求學佛法，也有為信徒誦經等行儀。代表原始佛教的「律部」中，信徒如生孩子、造新房、外出遠行（去經商）、喪葬等，都會請僧眾去受午供。吃好了飯，施主在下方坐，聽上座略說法要，說偈頌迴向功德（「唄□者」由此而來）；如上座不會說法，就背誦一則佛經。這就是「應赴」受供，為信眾作功德，為信眾誦經的起源。初期「大乘佛法」興起，誦經、禮佛稱名懺悔等方便，自力而含他力的思想。中國式的「經懺法事」雖多少中國化了，而實受後期「秘密大乘」的影響。如《大灌頂神咒經》（第十二卷是《藥師經》的古譯），是晉人編集的，也有印度傳來的內容。第十一卷《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》，也是地獄、餓鬼不分的；對臨終及已經死亡的，一再說要為他「轉讀」（經）、「修福」。為人誦經禮懺，以救度亡者，在中國「人死為鬼」、「慎終追遠」的民俗中，是需要的。如明洪武二十四年的聖旨說：「率眾熟演顯密之教應供，是方足孝子順孫報祖父母劬勞之恩。」適應中國民俗，不妨有「經懺法事」，但對中國「經懺法事」的氾濫，總覺得是佛法衰落的現象。因為一：

中國的經懺多，主要是人死了都要做功德。有的逢七舉行，有的四十九日不斷，滿百日、周年，也要做功德，而七月普度，到處在放燄口。舉行法事，需要的人也多，如「梁皇懺」（七天）十三人或二十五人，「水陸大齋」是四十九人，五人、七人的是小佛事。人數多，次數多，時間長，這多少是受到儒家厚喪厚葬的影響。應赴經懺，實在太忙了，如僧數不足，就邀在家的（穿起海青袈裟）湊數。大家為這樣的法事而忙，勝解佛法、實行佛法、體悟佛法的，當然是少了！二、「經懺法事」，應該是對信眾的義務。現代日本佛教，遇信徒家有人喪亡，會自動的按時去誦經，人不多，時間不長，可能就是我國唐、宋時代的情形。民國四十一年，我到台灣來，台灣佛教也還是這樣的。但大陸佛教（在家出家）來了，做法事是要講定多少錢的。從前上海的寺院，有的設有「賬房」，負責接洽經懺。嚴格說，這已失去宗教的意義，變成交易的商業行為。依《釋氏稽古略續集》(卷二)，明洪武年間的〈申明佛教榜冊〉，說到「應赴世俗，所酬之資，驗日驗僧，每一日一僧錢五百文。主罄、寫疏、召請——三執事，每僧各一千文」，可見由來已久。國家明定價格，免瑜伽僧的貪得無厭，但從此，應赴經懺每天多少錢，僧眾也覺得理所當然。多數人為此而忙，專在臨終、度亡上用力，難怪太虛大師要提倡「人生佛教」。在家出家的佛弟子，為佛法著想，的確應該多多反省了。

六 放生

放生，是《梵網經》、《金光明經》等所說到的。佛法「不殺生」，還要「護生」，從救護人類而擴大到救護（人以外的）眾生，當前動物的生命，而有放生的善行，正是慈悲心的表現。經論中怎樣的放生呢？有見到魚池乾涸，運水來救活魚類；有見水中浮有蟻群，快要被淹死了，設法引蟻類到達乾燥的地方；也有見市上賣鼈，用錢買來放入池中的。動物在死亡邊緣，設法救護牠，使牠免於死亡，這是放生的本意。我國自梁武帝禁斷肉食，放生就開始流行起來，智者大師就是放生的一位。在天台山臨海，闢一放生池，得到國王支持，嚴禁採捕放生池的魚、鼈。唐、宋以來，國王與民間，有多數放生池的成立。我所見到的，福建鼓山湧泉寺，寺內有放生院。信徒送

來放生的雞好多！還有一隻牛、一隻馬，常住特地立雞頭、牛頭、馬頭（如庫頭、園頭、門頭，「頭」是主管的意思）來負責管養。還有，西湖一帶寺院，多有引溪水成池而放魚的。溪水淺而清徹，游魚五色斑爛，「玉泉（寺）觀魚」，多少變質而成為觀賞娛樂的地方。這是我所知道的，放生都放在受保護的特定地區，被放的動物，能平安的度過一生。

台灣的放生池不多，放生的風氣卻很盛（也許是從大陸傳來的）。寺院舉行法會，信徒們會自動的集款放生；也有由寺方主辦，信徒們發心樂施；還有成立放生會而定期放生的。放生是慈悲心行，是功德，據說還能消災益壽，我理當讚歎。但現今的放生方式，副作用太大，我真不敢贊同。因為，現在一般的放生，不是見到眾生的生命垂危，心不忍而放生，讓牠平安的生活下去，而是為了功德，定期的、大量的買來放生。所放的，主要是麻雀等小鳥、小魚、泥鰍、烏龜等動物。定期的、大量的放生，市場上那有這麼多！所以要事先向市場去定購；出賣鳥雀、魚等為業的商人，要設法去捉來應付買主。買了回來，也不問籠子裡、竹簍裡、水桶裡的小鳥們，懂不懂國語或閩南語，先請法師來為牠們歸依，然後把這些被關了好久的小鳥們，運到山上、水中放生，功德也就完成了。試問：如你們不放生，這些可憐的小動物，會被捉嗎？他們的被捕，是為了成就你們的功德，這是什麼功德！如犯法而被關在監獄中的囚犯，國家舉行大赦，那可說是「德政」。如為了施行德政，出動軍警，把無辜的民眾，大批捉來禁閉，然後宣布大赦，讓大家回去，這能說「德政」嗎？善心的佛弟子，少為自己的功德打算，也該為無辜的麻雀們想想呀！民國七十七年十二月十九日，《聯合報》有一則新聞：某寺舉行大法會，大量——連不會飛的小鳥也捉來放生。恰遇寒流來襲，放生的第二天，到處是死傷的小鳥。一位少年，檢了十幾隻還不會飛的小鳥回去養著，等他們會飛了，讓他們自由的飛翔天空。讀了這則報導，我有說不出的感觸。這位少年，才是真正的放生者，功德無量！那些自以為放生的，不但沒有功德，還要負起間接殺傷小鳥的罪業！為了放生而捕捉，使小鳥、小魚們，受到恐怖，不自由，這是功德嗎？有的定期放生，在一定的水域內放魚，時間久了，漁人們到時會來等著。等放生者功德圓滿而去，漁人會立刻

出來捕捉。魚兒們被重疊的放在水桶中，時間久了，不大靈活，當下捕捉，十有六七被捉起來了。這次可沒有人再來放生，他們的被殺，放生者應負間接的責任！佛法不只是信仰，不要專為自己著想，迷迷糊糊的造罪業！以放生為事業的法師、居士！慈悲慈悲吧！

七 傳戒

出家的，要受沙彌（女性名「沙彌尼」）十戒、比丘（女性名「比丘尼」）具足戒，才能完成僧格，成為僧伽的一員。這是成立僧伽根本，出家的第一大事，所以在「律部」犍度中，「受具足」是第一犍度。在南傳佛教區，發心出家的，只要師長及大眾同意，就可以集眾為他受戒，幾點鐘就完成了，是隆重而又平常化的。由於我國是大乘佛教，所以出家受戒的，還要受（通於在家的）菩薩戒，合稱「三壇大戒」。不知什麼時代開始，我國是舉行大規模的集團受戒，有五十三天的，有三十五天的（極少數是七天的）。時間長而人數多，成為中國特有的盛大戒會。

佛教在印度，由於僧眾的分化，出家所依據的「律部」，也就大同而有些差別。傳到我國來的，東晉時譯出了五部律，所以早期中國僧寺所依的戒律，是並不統一的。在流行中，《四分律》漸呈優勢。探究律部而大成的，是以《四分律》為宗的唐初（終南山）道宣律師，為以後中國出家眾所尊重。經唐末衰亂，北宋時有台州允堪、杭州元照，探究發揚，使南山律中興起來。宋代的寺院，分禪寺、講寺、律寺，可見當時是有「依律而住」的僧伽。痛心的是元代信佛，特重「西番僧」（即喇嘛），弄得僧制廢弛，經懺法事氾濫。到明初，佛寺就分為禪寺、講寺、瑜伽應付經懺的教寺，而律寺沒有了。雖還有傳戒的，沒有了律寺，當然沒有「依律而住」的「六和僧」。直到明末清初，有古心律師，在金陵（南京）弘傳戒法。弟子三昧光，與弟子們移住寶華山（今名）隆昌寺，每年傳戒，一直到近代。論傳戒，寶華山第一！雖不能促成僧伽的清淨，但到底維持了出家的形象，功德是值得肯定的！然依三昧光弟子見月律師《一夢漫言》所說：見月提議「安居」，同門都嫌他標新立異。

可見這是一個專門傳戒的集團，對戒律是沒有多少了解的。傳戒而不知戒，當然會流於形式。我是民國十九年冬，在禪、講、律並重的名剎天童寺受戒的，戒和尚是(上)圓(下)暎大和尚。由於我國是集團受戒，人數眾多，所以在三師七證外，有好多位引禮師（女眾的名「引贊師」）；引禮師的領袖，稱為開堂、大師父。論到正式傳授戒法，沒有引禮師的事，但是平常管教戒子的，大師父的地位，好像非常重要。我是出了家就去受戒的，佛門中事，什麼都不懂。引禮師要我們記住「遮難文」，主要是記住：「無，無，非，非，非；非，非，無，無，無」（可能有些記錯了）。就是問一句，就答一句「無」，或答一句「非」，依著問答的次第答下去，不能答錯就是。引禮師教導我們，如答錯了，是要楊柳枝供養（打）的。等到正式受戒，就是答錯了，沒關係，好在三師們都沒有聽見。我莫明其妙的記住，又莫明其妙的答復，受戒就是要這樣問答的。後來讀了「律部」，才知「問遮難」，等於現代的審查資格。

如有一條不合格的，就不准受具足戒，所以一項一項的詢問，稱為「問遮難」。能不能受戒，完成受戒手續，這是最重要的一關。這應該是要根據事實的，而引禮師卻教我們要這樣回答！這樣，來受戒的沒有不合格的，原則上人人上榜，那又何必考問？有形式而沒有實際意義，在受戒過程中，沒有比這更無意義了！不知寶華山怎樣？近來台灣的戒會怎樣？又如佛制：出家的要自備三衣、一鉢，如沒有衣鉢，是不准受戒的。所以要問：「衣鉢具否？」引禮師教我們說：「具。」其實我國傳戒，衣鉢由戒常住（向信徒募款）辦妥，臨時發給戒子。常住早準備好了，還要問「衣鉢具否」，不覺得多此一問嗎？我受戒時，常住給我一衣（「七衣」）一鉢；受比丘戒時，臨時披了一次三衣。「五衣」，我沒有再接觸過（這本是貼身的內衣）；「大衣」，是到台灣來才具備的。現在台灣傳戒，戒子們都有三衣一鉢，比我受戒時好得多了。不過，常住預備好了，何必多此一問？不！這是受戒規制，不能不問。脫離了實際意義，難怪在受戒過程中，儘多的流於形式。

形式化的傳戒受戒，可說到處如此，有何話說！不過我覺得，在戒期中，引禮師管教嚴格，還挨了兩下楊柳枝，對一個初出家的來說，不失為良好

的生活教育！

台灣佛教，本從國內傳來，夾雜些羅祖下的道門（齋教）。受了日本五十年的統治，出家中心的佛教，變得面目全非。光復後，民國四十一年，中國佛教會發起，首次在大仙寺傳授「三壇大戒」，以後每年傳戒一次，出家中心的佛教，從此有了轉機。這一傳戒運動，白聖老法師的功德不小！傳戒的流於形式，由來已久，到處皆然，是不能歸咎於誰的。在白老指導下，有新的發展，也有值得注意的事。一、「二部受戒」：比丘尼受具足戒，劉宋以來，一向是從大德比丘受的，現在舉行二部受，可說是「律部」古制的恢復。在印度，比丘僧與比丘尼僧，稱為二部僧；住處，是完全分別居住的。由於佛世的女眾，知識低一些而感情又重，難免不如法。為了維護比丘尼僧的清淨，所以這樣的立制：受比丘尼戒的，先由大德比丘尼（在尼寺）如法受戒。接著到比丘僧住處（寺院），請大德比丘們再依法傳授，也就是由大德比丘加以再審查、核准，這是二部受戒的意義。台灣舉行律制的二部受戒，應該是大好事。不過台灣舉行的「三壇大戒」，受戒的男眾、女眾，一來就住在同一寺院裡，與古制不同。既然共住一處，倒不如直接向大德比丘受，也可省些手續。否則，又只有二部受戒的形式，沒有二部的實際意義！二、「增益戒」：曾受具足戒的，再來戒會受一次具足戒，稱為增益戒。依佛法，通於在家出家的菩薩戒，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，逐出僧團，不准再出家受戒。如犯了或輕或重的戒，可依律制懺悔，隨所犯的輕重而給以不同的處分——出罪（與大乘的懺法不同）。「懺悔則清淨」，回復清淨比丘或比丘尼的僧格，精進於修行得證。所以受了出家的具足戒，再受增益戒是不合律制的。雖然提倡出家的增益戒，女眾來受戒的會更多，傳戒的法會更盛大，但這只有法會盛大的形式而已。這兩點，我也只是聽說，可能與事實不符！

有關傳戒受戒，問題多多，無從說起，說起我也無法做到，就這樣結束了吧！

八 還俗與出家

佛教有出家制，出家的可以還俗嗎？還了俗可以再出家嗎？這是個很實際的問題。依「律部」說：出家的可以捨戒還俗，佛教與社會，都不應輕視他；出家與還俗，每人有自決的權利。還俗的原因很多，做一個如法而行的在家弟子，不也同樣的可以修行解脫嗎？不過，還俗要合法的、公開的捨戒而去，不能偷偷的溜走（以便偷偷的回來）。男眾（比丘）還了俗，可以再出家：落髮，受沙彌戒，受具足戒，又成為僧伽的一分子。但不論過去出家多久、年齡多高、對佛教的貢獻多大，這些資歷，由於捨戒而全部消失了，現在還要從末座——最小的比丘做起。女眾如捨戒還俗，是不准再出家的。為什麼不准再出家？律師們也許會知道原因的。總之，出家是大丈夫事，還俗並不等於罪惡——佛法是這樣說的。

出家與還俗，與世間的入籍、出籍，入黨、退黨一樣，都有一定的制度，決不能要去就去、說來就來的。我出家以後，一直往來於閩院、武院、普陀佛頂山閱藏樓，對中國佛教的實際情況，實在知道得太少。民國二十六年，抗日戰爭開始，我卻在武院病倒了，懨懨無生氣，一直無法康復。忽有三位僧青年，從寧波來到武院，大家愛國情深，決心要投入抗戰陣營。三位去了半月，又回武院來了。他們曾去了延安，參觀，共黨表示歡迎，但勉勵他們到華中方面宣傳抗日。他們有點失望，乙同學回湖南去，丙同學不知怎樣的到了雲南。甲同學知道了沈君儒到了漢口，就渡江去拜訪。沈君儒為他介紹，到山西李公樸主辦的民族大學去學習。於是甲同學脫下僧裝，參加革命陣營去了。似乎不到三、四個月，由於日軍的侵入晉南，民族大學瓦解，甲同學隨著民大同學，又渡河去延安訪問，但還是回到了武院，重披僧裝。似乎有些失望了，所以賦詩說：「再探赤域力疲殫。」不久，去香港宏法，成為宏法海外的大德。

那時，我感到非常難過。虛大師門下的僧青年，竟這樣的來去自由！新僧！新僧！我不禁為虛大師的革新運動而悲哀。在我出家的歲月中，國難，教難，而自己又半生不死，這一年是我最感到沮喪與苦惱的日子（其實，這種情形，中國佛教由來已久，只怪自己無知，自尋苦惱）。三十八、九年間，在香港見到了又一位，使我更感到震驚。一位天台宗傳人，本來在香港弘

法。抗戰期間，到了後方。響應蔣公「十萬青年十萬軍」的號召，決心還俗從軍，以身報國，這是多難得呀！後來，他陷身在北平。由於香港某教團的需要，設法請他來港。一到香港，馬上披起大紅袈裟，講經說法，大法師又回來了。等某教團的事務辦妥，又一聲不響的去了台灣，從事黨務工作。天台宗被稱為老派，而竟與新僧同一作風，這是我意想不到的。這位天台傳人，一直到退休，才以居士身分，與佛教界相見。過了好幾年，台灣中部某寺，舉行住持晉山典禮，長老們大多來了。他宣布重行出家，據說長老們為他證明，他就是老法師了。

從此弘法中外，住持道場。脫掉又穿上，穿上又脫下，一而再的自由出入，我這才知道，在中國佛教界，是由來久矣！以上還可說愛國愛教，事難兩全，而另一位優秀的僧青年，卻大為不同。弘法多年，忽而與同居人改裝還俗。由於生活艱難，只好再度出家，在台北臨濟寺閉關。檳城某法師來台，想請一位法師，於是關中的青年法師，被推介而出關了。檳城的極樂寺，是福建鼓山湧泉寺的下院，歷屆的監院與大護法，都是閩北人。這位去檳城的青年法師，恰好是閩北人，所以得到護法們的擁護供養。大概一年吧，青年法師得到了不少供養，所以一回台灣，就重過家庭的生活。為什麼要閉關？原來這是有舊例的。清末民初，上海租界有一位知名人物黃中央，得到哈同夫人羅迦陵的賞識。中央勸迦陵發心，由他自己主編了一部《（迦陵）頻伽大藏經》；中央與中山先生等往來，對國民黨的革命事業，有相當的貢獻；這真是一位為教為國的偉人！二次革命失敗後（那時，羅迦陵又賞識了一位伊斯蘭教友），黃君回到了鎮江金山寺。

據說：原來他本名宗仰，是接了金山寺法（有資格當住持）的法師。金山寺是江南名剎，還了俗的，不好意思讓他再當住持，趕快閉關吧！掩關三年，金山寺推介到另一名剎去任住持。這樣看來，還俗的只要閉關一次，就恢復了完全的僧格，可說中國人自己想出來的制度。我以為，這決不是創新，而是中國佛教的慣例。以上幾位，有的根本不認識，總之與我說不上恩怨。我所以說起，毫無對人的攻訐意義，而只是略舉一例，慨歎佛教界的法紀蕩然由來已久。「入僧」與「出僧」，沒有法紀可言，傳戒有什麼意義？如說

佛教（出家眾）要組織化，那真是緣木而求魚了！

出家受戒，捨戒還俗，是僧伽「依律而住」的基石，這才能達成「正法久住」的目的。大概的說：佛法傳來中國，最沒有成就的，就是律。早在宋代，離律寺別有禪寺、講寺；等到只有「傳戒訓練班」式的律寺，持律只是個人的奉行，無關於僧伽大眾了。我國出家與還俗的雜亂，原因是：一、中國文化以儒家為主流，儒家重道德而不重法治，佛弟子受到影響，總覺得律制繁瑣，學佛應重內心的解脫。在來台灣以前，聽說「天理，國法，人情」，現在台灣上下，改為「情，理，法」。提倡法治而人情第一，可說是「甚希有事」。佛教中，大家人情第一，這樣的來去自由，也沒有人提出異議。見多了成為常態，只要回來了就好。二、重定慧而輕戒律：唐無著文喜去五台山，遇到有人（據說是文殊）問：「南方佛法如何住持？」文喜答：「末法僧尼，少修戒律。」文喜反問：「此地佛法如何住持？」那人說：「這裡是龍蛇混雜，凡聖交參。」文喜不忘律制的佛法立場；那人所說，就是大乘佛教了。「龍蛇混雜，凡聖交參」，等於中國佛教隆盛期的忠實描寫。等到蛇多龍少，大家向經懺看齊，大德如鳳毛鱗角，在社會人士的眼光中，到底佛法是怎樣的宗教？三、與佛教的受迫害有關：西元千年以前，中國佛教已經歷了「三武一宗」的法難；趙宋以後，又經歷了多少的折磨（如宋徽宗、明世宗）。嚴重的僧尼被殺，輕的也被迫還俗。好在法難時間不久，佛教恢復，心存佛法的又回來了，不一定再受戒。例如禪宗的溈山靈祐，在唐武宗毀佛時，被迫還俗。他覺得道在內心的修證，不在乎有沒有落髮，後由門人勸請，才再度落髮的。還有政府（如唐肅宗）為了籌措經費，大批的出賣度牒（出家的可以免兵役與免丁稅），這樣的出家眾，怎能如法清淨？如真是「王難」、「賊難」（如衣服被盜賊剝光，只能臨時找衣物來蔽體，再來乞化僧衣，也不能說是還俗），那是佛教的大不幸！但一再遭受迫害（被迫還俗又出家），引起的副作用——還俗而又自由出家，是相當大的。中國出家眾，是多苦多難的！如民國三十七、八年間，有的出家人，被強迫的抓來從軍，有的為了避難而混在軍中（大陸的十年文革，更徹底的被消滅了）。來台灣後，再設法次第的回到僧中（有的就一去不返）。又如服兵役後出家，

逢到臨時召集，還得改裝去參加幾天。這樣的脫卻僧衣，重新穿上，是「王難」一類，出於無奈，是可以諒解的。不過被迫改裝再出家，還是會引起副作用的，僧伽是會一天天雜濫起來的。如要整頓佛教，要先將一切出家的納入組織，有出家與捨戒的檔案可查（及「王難」而被迫的），進一步做到破戒（不是犯戒）的勒令還俗，不得再出家，僧團才會有清淨的可能。

九 供僧

供僧，就是供眾。佛教的出家弟子，專心於自利利他的法業，生活所需，是依在家眾的供施而來的。在印度，佛與出家弟子，每日去村落、城中乞食。布施飲食的，不能說是供僧，因為這是隨來乞求的而施與，不是平等的施給多數人。如在家弟子，請多少（不定）眾去他家裡受供養，平等的供給每一位，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」。這雖由於雨季，不適宜到處遊行，而三月中安居修行，也是好事，古人多有在安居中成聖的。所以安居終了，俗稱「解夏」。那一天，附近的信眾都來供養，稱為「安居施」。除豐盛的飲食外，還有供養布疋（做新衣用）的、日常用品的，這是佛教的大節日。佛法是平等的，但法在世間，也不能沒有限制。安居施只布施給在這裡安居的，人數是一定的。如有聽說這裡的安居施豐厚，他處的出家人臨時趕來，那安居施是沒有他這一分的。出家眾三月安居，到這天，受比丘戒的年齡，長了一歲，所以比丘（及比丘尼）的年齡，古稱多少「夏」。中國佛教不重安居，與世俗的年節混合，所以變成「僧臘」了。這一天，比丘、比丘尼都大了一歲，如父母見兒女長大一樣，所以稱為「佛歡喜日」。可是中國佛教，七月十五日與餓鬼相結合，成為超度鬼魂的佳節。唉！佛法的演化，有些真是出人意外的！

信眾（出家人也可以）到寺院裡「打齋」（西藏稱為「放茶」），平等供養，就是供僧。我受戒時，天童寺「打齋」的分供眾，如意齋、上堂齋，那是依供養金錢多少而分類的。現在台灣戒會，在上堂齋以上，又有××齋、××齋，而最高的是護法大齋。一般人總說佛教守舊，其實創新的也著實不少呢！

七月十五日供僧，中國佛教早變質（度鬼）而忘記了。似乎菩提樹雜誌社，發起七月十五日供僧，由信徒發心集合，購買些日用品，選定對象，到時分別寄去，每人一分。雖不是安居施，而確是喚起供僧的先導者！台北蓮華佛學院，多年來也發起這樣的供僧。不到十年吧！中國佛教界，在七月十五日，有齋（比丘、比丘尼）僧大會。元亨寺等，局限於南部縣市；台北方面，是全國（全省）性的，真可說盛況空前！四方僧到處遠來，見面，晤對，可以增進佛教僧團的和合（團結），也許有些作用的。不過，一、全省（國）性的齋僧，地區未免太廣了。遙遠的乘車（有的可以搭飛機），遠地是要早一天動身的。為了參加一餐午齋（也許還有物品），而要費二、三天時間，總覺得不償失。將來全國統一，如主辦齋僧大會，遠地的飛機往來，也要好幾天呢！二、某次齋會，是中佛會與城隍廟合辦的（也許是中佛會名義被利用一下）。城隍廟的神像，是屬於中國道教的；與中佛會合辦，可能城隍爺已經信佛了？兩（？）年前，曾接到一份城隍廟的「月（？）訊」，似乎也在努力宣揚。有一篇文字，主題是「佛由心成，教因魔興」——八個字。「佛由心成」，似乎肯定佛教的即心是佛，而「教因魔興」，顯然是反對出家教團的。這八個字，原本是「道門」的老話。從城隍廟通訊看來，即使是自稱信佛，或者加入中佛會，而城隍廟份子的反佛教（出家）特性，明顯的存在。我建議，要辦齋僧大會，切不可與城隍廟、某某宮等合作。將來大家神佛不分、佛魔不分，誰來負因果的責任！

十 拈華微笑

盛唐以下，佛法日漸在起伏中衰落，能始終維持佛法形象，受到一般人尊敬的，是禪宗。雖然禪宗已多少中國化了，但從維繫佛法來說，對中國佛教的功績，是首屈一指的！佛法有師承的傳授，師長並以護持正法相付囑，如西晉譯的《阿育王傳》說佛「告摩訶迦葉言：於我滅後，當撰（結集）法眼」(卷三)；「迦葉付囑阿難而作是言：長老阿難！我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守護」；「阿難語商那和修：……我今欲入涅槃，汝當擁護佛法」(卷四)；「商那和修語優波毬多言：……我今以法付囑於汝」(卷五)；「優波毬多……語提多迦言：我今以法付囑於汝」(卷六)。在自己要入滅時，這樣一

代代的付囑下去。「法藏」，是佛法藏，如摩訶迦葉等所結集的；「法眼」，是悟入佛法的清淨知見。可見付囑的，是結集的法藏與佛法的如實知見；付囑後人，要後來的護持佛法，以達成「正法久住」的目標。這一臨終付囑的傳說，元魏所譯《付法藏因緣傳》，共二十四代，到師子尊者為止，都是這樣的付囑。禪宗是菩提達磨傳來的，起初也是這樣的臨終付囑，一代一人。到了黃梅五祖以後，來學而得益的不少，所以形成了：從師長修學而有深悟的，就得師長的付囑。在形式的付囑外，還有「密傳心印」。受付囑不一定在臨終，受付囑的也不止一人，所以傳說有達磨的預言：「我本來大唐(茲土)，傳法度迷情，一華開五葉，結果自然成。」(燉煌本《壇經》)「五葉」是五代；從此以後，果實纍纍，不再單傳一人了。禪宗所傳的西天二十八祖，還是依《付法藏因緣傳》，略加補正而成的。六祖以後，師資授受，分為五宗。在宋代，出現了釋迦付法的新傳說，如（西元一一八八年）宋智昭的《人天眼目》(卷五)說：「世尊登座，拈花示眾，人天百萬，悉皆罔措。獨有金色頭陀，破顏微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，分付摩訶大迦葉。」（一一〇九年撰）《禪門續燈錄》，（一一八三）《聯燈會要》，也有這一記錄；但契嵩在皇祐年中（一〇四九——一〇五三）所著《傳法正宗記》(卷一)，對這一付囑，還不敢肯定。這是過去禪家所沒有的傳說，大抵是宋代（西元九六〇——）以來所傳出的。這一傳說出現的意義是：釋迦化世，一向以聲教為主，所以說：「此方真教體，清淨在音聞。」達磨西來，還是以「楞伽印心」；《付法藏因緣傳》，也只是付囑護持。而禪宗接引學眾的方便，馬祖（弘法於西元七五〇後）等以後，作風大有變化，如彈指聲咳、揚眉瞬目、推倒禪床、棒喝交施……可能會引起懷疑過去傳法說的可信性。那麼，「拈華示眾」、「破顏微笑」的心心相印而付囑，就適合當前的禪風了。而且，禪師們輕視經論，自稱「最上乘」，這一傳說也是很適合的。從此，「拈華微笑」，被一般看作「禪源」，禪宗是從「拈華微笑」而來的。後來，甚至有「抹殺五家宗旨，單傳釋迦拈花一事，謂之直提向上」的(《五宗原．序》)。這可能是不滿宗派偏執，專在師資授受上起諍論的反響！

十一 付法與接法

禪宗自五祖弘忍以下，分為南北二宗。南宗的六祖慧能門下，也分幾大派，後由南嶽懷讓、青原行思——二大流發展而分為五宗，被後世稱為禪門正宗。五宗中，溈仰宗與法眼宗，已經衰絕了；雲門宗也是斷斷續續的；只有臨濟宗與曹洞宗，最為興盛，有「臨天下」、「曹半邊」的稱譽。禪宗的師資相承，與印度所傳臨終付囑護持法藏的意義，不完全相同，而著重於「心心相印」的法門授受，有「付衣」為憑信的傳說。等到禪門興盛，學眾多了，無論是一代付一人，還是付囑多人，憑什麼證明得到了師長的付法，是一個嚴重的事實問題。唐韋處厚所作〈興福寺大義禪師碑銘〉說：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠！習徒迷真，竟成《壇經》傳宗，優劣詳矣！」(《全唐文》卷七一五)會，是洛陽的神會，為六祖傳授心印的一位。神會的後人，傳法時傳付一卷《壇經》為憑信，證明是「南宗」弟子。韋處厚代表了當時洪州（馬祖）門下的意見，對傳付一卷《壇經》的形式，採取了批評的態度。現存的燉煌本《壇經》，是神會門下流傳的本子。《壇經》中，敘述了歷代傳授的法統，又說：「須知法處、年月日、姓名，遞相付囑。」這是說：在付囑的《壇經》上，要寫明傳法處、時間、師長與弟子的姓名。洪州門下，起初是承認神會「得總持之印，獨曜瑩珠」的，但後來又否認了，說他只是「知解宗徒」。當時被批評的傳法方式，後代雖不用《壇經》，而證明授受法門的「法卷」，內容是敘述法統，從釋迦到菩提達磨，從達磨到慧能，慧能下傳到臨濟(或曹洞)宗初祖，這樣的一代一代到傳法的法師、接法的法子；末了也是年月日，與神會門下的「《壇經》傳宗」，完全一致。那是當時被批評的，現在卻又採用了。不要說「見地」，就是傳法的形式，也沒有是非標準，這就是宗派意識在作祟！

禪宗興盛極了，臨濟、曹洞、雲門，一直在興衰起伏的流傳中，但是否代代相傳、代代都能心心相印呢？到明代（以前，還沒有見到記錄），顯然已雜亂不堪了。憨山德清（西元一五四六——一六二三）在《紫柏尊者全集》中說：「然明（朝）國初，尚存典型，此後則宗門法系蔑如也，以無明眼宗匠故耳。其海內列剎如雲，在在皆曰本出某宗某宗，但以字派為嫡（傳）

，而未聞以心印心。」(《卍續藏》一二六冊)《憨山老人夢遊集》說：「五十年來，師弦絕響。近則蒲團未穩，正眼未明，遂妄自尊稱臨濟幾十幾代。於戲！邪魔亂法，可不悲乎！」(《卍續藏》一二七冊)禪宗到了明末，雖然門庭如舊，而實質已相當衰落。不是說從來是什麼宗，就是形式的付法，自稱臨濟多少代。當然，真參實學的，不能說從此沒有了，只是質量越來越差，到近代，真可說一代不如一代了！

付法的是「法師」，接受法的是「法子」，付法與接法的制度一直沿襲下來。一般的小廟，以從師出家的關係，也自稱什麼宗，也有法派的名字。如我是臨濟宗的，因為我出家的師父是臨濟宗，我師父的師父是臨濟宗，我也就是臨濟宗了。這是不用接法的，也不能付法，只是出家剃度的關係，毫無「法」派的意義。大寺院，有以傳戒為事的律寺，要在本寺受戒的，才有出任住持的可能。有講經的講寺，如天台宗的國清寺、觀宗寺，也有付法與接法的，那一定是修學弘揚天台宗學的。最普遍的，當然是禪宗的臨濟與曹洞了。凡是禪宗叢林（除「子孫叢林」），就是佛教僧伽共有的，都採取付法與接法的制度，住持是一定接了法的。泛論付法與接法，略有二類：一是仰慕「法師」的德行、名望，在佛教中的地位或勢力，所以取得「法師」同意而付法；一是付了法，「法子」可以在「法師」的道場任住持，這可能變質為世俗名位的追求。近代的大寺院，有的採取選賢制，如天童寺。住持任期圓滿前，先由寺眾推選一人，本寺或他處的，但一定要屬於同一法系，也就是在同一法系中，選一位較理想的來任住持。原則的說，選賢制是比較合理的。有的寺院採取本寺付法制，如金山寺。「法師」付法給本寺的住眾——三、五人，將來大法兄、二法兄，一位位的繼任住持。這一制度，廣泛流行於大江（下流）南北。選賢制是推選長老的；本寺付法制是付與青年才俊的，副作用比較大些。如有的甲寺與乙寺住持彼此相通，我付法給你的（剃度）徒弟，你付法給我的徒弟，容易形成佛教中的門閥。再則法兄弟好幾位，誰也想當住持，而住持不一定有年限，法弟要等到那一天呀！於是彼此結合，把（大法兄）現任住持逼退，二法兄登位。不久，三法兄又聯絡大法兄（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

引起聯合又反對的不斷內部鬥爭。付法、接法的制度，傳到了台灣，不知道傳的是曹洞還是臨濟宗！其實是不用知道的，只要接法就得了。那何必要付法、接法？付了法，形成「法師」與「法子」的法眷關係；「法師」、「法子」，「法兄」、「法弟」，互相結合，對佛教事務的運作上，多少有些世俗意義的。當然，這是不能與古代禪宗付法並論的。

再說些付法的有趣問題。依法，法是不能代付的，但沒有接過法的我，卻曾代付了一次半的法。民國三十二年初，四川合江法王寺的老和尚、住持和尚相繼的去世了。全縣公推了一位新住持，但他沒有資格就任。因為法王寺的制度，要接法王寺的法，才能就任住持。老和尚與住持都去世了，住持無法登位，怎麼辦呢？當時，我是法王寺的「首座」，於是代為付法的責任，推也推不了，只好由我照本宣科的付法一番，讓新住持登位了，這是一次。來台灣後，又與白聖老法師，共同代一位過去了的閩南長老付了一次法，我只能說半次。現在回想起來，付法的本義，可說一些也不存在了，我竟付了一次半，真是愚癡！在香港時，知道某長老付法給一位比丘尼，「法卷」高高的供著，多麼光榮！這裡面還有暗盤，就是港幣多少。好在根本沒有法，否則真是稗販如來正法了！傳說：接了法的，一定要把法付出去，否則斷絕法種，罪過無量。台灣有一位接了法的，病重時還沒有把法付出去，怎麼得了！苦苦的求他同門的師兄弟，接他的法，以免成為斷絕法種的大罪人。事實是可笑的，但怕斷法種而受苦報，一分對佛法的愚昧信心，末法中也還是難得的！

十二 叢林與小廟

「十方叢林」，意思是住眾多的大寺，是佛教僧伽所共有的。也有古寺衰落了，寺不太大，住眾也不多，不如大寺的組織完善，但住持還是要接過法的，這也可說是叢林的一類。「小廟」，是師父傳徒弟，徒子徒孫繼承的。一般是小型的，其實只要是子孫繼承制的，不管他寺大寺小，都應歸入小廟類。這二類，宋初就有了，稱為「十方住持院」、「甲乙徒弟院」。

叢林與小廟的分類，是十方公有制、子孫私有制的分類。依釋迦律制：出家的比丘、比丘尼，是真正無產的國際主義者。屬於比丘個人所有的，是穿著保暖的三衣（比丘尼是五衣）；吃飯用的鉢，這是乞食所必須的；臥在床上、坐在地上，不能把自己的衣服、常住的床與床褥弄髒了，所以要有尼師壇——舖在地上床上的坐臥具（現在變成禮拜用的具）。這是個人所必備的，還有些日用品，是屬於個人私有的。為了適應眾生，准許保有「淨施」的超標準的衣物，但這是只有使用權，沒有所有權的。古代經濟貧乏，出家人以佛法自利、利人，依賴信施而生活，當然生活要簡樸。即使時代進步，經濟繁榮，出家人也不應該豪華奢侈的。佛與出家弟子，起初是住在山野的，山洞、樹下，也有在露地住的。王舍城的頻婆娑羅王，將「竹林」布施給僧眾（佛也在僧中），這是佛教僧眾最先擁有的林園。後來，舍衛城的給孤獨長者與祇陀太子，奉獻了「祇樹給孤獨園」，這是有建築物的。佛法越來越發展，出家（僧）眾也越多，信眾布施的土地與寺院（印度舊稱「僧伽藍」、「毘訶盧」）也越多。

凡是布施來的土地與寺院，是屬於僧伽共有的。僧，有現前僧與四方僧。如有人今天來這裡布施（衣物），是住在這裡的僧眾——現前僧所應得的，每人一分。僧伽所有的土地與寺院，現在的住眾，在規定內，有些是可以使用的。但現前僧沒有處分——出賣或贈與別人的權利，因為這是全體僧伽所共有的。土地與寺院的所有權，屬於四方僧（現在及未來）。只要是合法的比丘（比丘尼別有比丘尼寺），從四方（八面）來，誰也可以在寺院中住；住下來，就是現前僧的一分子。中國是大乘佛教，歡喜說「十方」，其實四方是現實的，誰見比丘從上方或下方來，住在僧寺裡呢！後來，僧眾分為二類：有（定期）常住的，有暫來的客僧，待遇上略有差別。這與我國叢林的住眾與臨時來住「上客堂」的一樣。總之，原則的說，寺院、寺院所有的土地、寺院內的物品，都是屬於僧伽全體的（中國稱為「常住」的）。也有例外的，那是施主為某比丘造的，或比丘自己築的房屋。但限制嚴格：要經僧伽的同意；

要察看地方的是否適合；還限定大小——長不過一丈二尺，寬不過七尺。這是個人住的小屋，不准再擴大的。上面所說的四方僧制，是歷史的事實。如我國的求法僧，經西域（今新疆及中亞西亞），或從海道經錫蘭而到印度；印度及西域的比丘們，來中國弘法，也有來巡禮的；日、韓比丘，來我國求法的，可說是到處無礙，到處可住——小住或久住，佛教是超越民族、國家的世界性宗教。唐代（禪宗）興起的十方叢林，多少改變律制，以適應中國社會，但還是十方（四方）僧所共有的，各處出家人，都可以來住來學的。宋初已有「徒弟院」，近代的「小廟」，在數量上，叢林是不及十分（或百分）之一。「小廟」是家庭一般的子孫繼承，子孫當然有權處分。我以為，子孫制的出現，是受了儒家家庭本位文化的影響。徒弟繼承師父，也許俗人以為是很合理的，習以為常，而其實是違反佛法的。子孫制與經懺法事的氾濫，為中國佛教沒落變質的主要原因！

我國佛教流傳到清末，已衰落了七、八百年，與各地佛教，也隔膜了這麼久，等到再與各地佛教接觸時，發現與從前不大相同了。佛教受到國家政治的限制，而自身也失去了四方僧的特性。由於部派及衣食等瑣事的差異，在南傳佛教界看來，似乎我國的出家人，已不再具備僧格。日本寺院的住眾，多數的西藏喇嘛，帶妻食肉，在我國僧界看來，也是怪怪的！思想上、形象上，隨方異俗的演化，不再是過去那樣——出家眾往來修學弘法，可以到處無礙、到處可住了！就我國來說，現在的大陸，小廟等於全部消滅；叢林已成為觀光地區，不再是過去的叢林了。在台灣，也有標名「十方」的，而事實卻只是師徒繼承的「子孫院」。佛制寺院，是「四方僧」共有的；僧團中，是和合（組織）的、平等的、法治的。我覺得，佛教僧制的原則，與現代文化的傾向相近，使我更深信佛陀的偉大！但事與願違，現在台灣佛教而發展得有相當規模的，都是子孫制，大家為我們自己的道場而同心努力。對衰落的佛教來說，這總是好事，何必批評呢！現代的台灣佛教界，有的是事業心，缺少古代求法（不是求學）的精神、真參實學的精神。不要說以佛法為中心，以宗派為中心的也沒有了，付法接法，只是形式一番。專精念佛的，多數是在家善友，四方僧制，原不是他們所能知道的。律師，本來難得，

有的也只著重過午不食、上廁所換鞋子，提倡每天披一次三衣等，律制的根本大義，似乎很少聽說。缺少了佛法的實質，為佛教而努力，當然只是子孫制，大家為個人的前途而努力了。習以成風，如寺院而是僧所共有的，怕反而要難以為繼了。

十三 橫出三界

稱名念佛，是佛法的「易行道」，比起菩薩的深觀廣行，確是容易多了！稱念他方佛名，能消業障，能往生淨土，能不退阿耨多羅三藐三菩提，這本是通於一切佛的。西方極樂世界的阿彌陀——無量光、無量壽佛，更能順應眾生心，所以為多種大乘經（及論）所提到；在最後的「秘密大乘」中，阿彌陀佛也還是三佛、五佛之一。在中國與日本，雖所說的不一定相同，而稱念阿彌陀佛，發願往生西方極樂淨土，的確是普遍極了！依龍樹《十住毘婆沙論》(卷五)、無著《大乘莊嚴經論》(卷六)、馬鳴（？）《大乘起信論》所說，淨土法門的長處，是能適應一般初學，容易修學，可以堅定信願。中國稱揚淨土者，過分強調淨土的特勝，有「橫出三界」等說，有些是值得再考慮的。

「橫出三界」，也許是依據《無量壽經》的「橫截五惡趣，惡趣自然閉」(卷下)。惡趣，一切經論只有三惡趣，《無量壽經》的不同譯本，也沒有「五惡趣」字樣，所以「五」應該是「三」的訛寫。不過，五趣是三界生死，是有漏法、雜染不淨法，約「勝義善」說，姑且說是三界五惡趣吧！三界五趣生死，是怎麼出離的？有以為：佛法的淨土法門，是橫超的，其他的法門是豎出的；豎出的是漸，不如橫超的頓出。這樣，淨土法門是太好了！據我的了解，解脫生死的佛法，都是頓斷橫出的，豎出是不能解脫生死的。什麼是豎出？三界，是欲界、色界、無色界。外道依禪定求解脫，如離欲界而得初禪，那是豎出欲界了。離初禪而得二禪，離二禪而得三禪，離三禪而得四禪，還在色界以內，如進離四禪而得空無邊處，那是豎出色界了。空無邊處是無色界中最低的，如離空無邊處而得識無邊處，離識無邊處而得無所有處，離無所有處而得非想非非想處，那是無色界中最高的了。修到這一地步，就不可能離非想非非想處而超出無色界。為什麼？因為這一修行，「厭下苦

麤障，欣上靜妙離」，是以世俗的「欣厭心」——厭離當前的缺陷，而求以上的美妙。可是到了非想非非想處，再沒有可欣求處，也就不能出離非想非非想處了。經論中比喻為：尺蠖（或作「屈步蟲」）緣樹而上，總是前腳先搭住上面，然後後腳放鬆，身體一拱，就前進一步。這樣的向上，到了樹頂，向上再沒有落腳處，無法前進，還是向下回來了。厭此欣彼的禪定行，也是這樣，從非想非非想處退回來，又到欲界人間、三惡趣中了。佛法所以能超出三界，不是豎出而是橫出的。為什麼有三界五趣的生死？是業力所感的。為什麼有感報的業力？是煩惱所引發的。所以要解脫生死，重要點在斷煩惱。煩惱有枝末的，也有根本的，佛法能頓斷煩惱根本，所以能離（煩惱）繫而出離生死。人間的修行者，如截斷三界生死的根本煩惱，那就是得初（預流）果的聖者了。得初果的，「不墮惡趣法，決定正趣三菩提(正覺)，七有天人往生，究竟苦邊」。這是說：得了初果的，再也不會墮落三惡趣了；最多，也不過天上、人間，七番生死，就決定能得究竟解脫，不再有生死苦了。經上比喻為：得初果的，如大湖的水乾涸了，只剩一些些水。這是說：無量無邊的業力，沒有煩惱的滋潤，所以都乾枯而不再受報，僅剩七番生死的（總報）業力。如截斷樹根，樹還在發芽、開華、結果，而很快的就不會再生了。說出離生死，佛法都是這樣說的。所以能頓斷生死的根本煩惱，那由於智慧的體悟，無住無著的根斷「我我所見」（加「疑」與「戒禁取」，名為「三結」）。是勝義慧，不是厭下欣上那樣的世俗智，所以解脫生死是頓斷，對禪定的豎出，可說是橫出的。

淨土行者，厭惡五濁惡世而欣求淨土，約三界生死說，欣厭心是不能出離生死的。不過生在淨土的，由於環境好，「諸上善人俱會一處」，蓮華化生，不會生老病死不已。在這樣的環境下，是一定要解脫生死的，所以「因中說果」，不妨說往生淨土已解脫生死了。正如得初預流果的，雖還有七番生死，但決定解脫，不妨說「我生已盡」了。至於修行，在淨土是否比穢土要快些？依經文說，淨土修行，不如在穢土修行，如《無量壽經》(卷下)說：（在此娑婆五濁惡世）「為德立善，正(慈)心正意，齋戒清淨，一日一夜，勝在無量壽國為善百歲。」可以說：在淨土中，進修是緩慢的，但不會退

墮，非常穩當。穢土修行功德強，進步快，只是障礙多，風險要大些。穢土與淨土法門，適應不同根性，是各有長處的，不要自誇「橫出三界」了！

十四 帶業往生

稱念南無阿彌陀佛，能帶業往生極樂淨土，這是念佛法門的特勝！我沒有查考，不知這是那一位淨宗大德所倡說的。十年前，陳健民居士批評「帶業往生」是沒有根據的，依據經文，要消業才能往生。於是帶業往生與消業往生，在台灣著實熱鬧了一番。消業往生，是根據《觀無量壽佛經》的。經說觀想念佛，念佛的剎土，念佛（菩薩）的身相，如說：「此（觀）想成者，滅除五百億劫生死之罪，必定當生極樂世界。」念佛而可以懺罪，就是「取相懺」，於定心中能見佛相（及國土相）；念佛而能懺除生死罪業，往生（各方）淨土，是多種大乘經所說的，不限於（觀）念阿彌陀佛往生極樂淨土。其實，念佛、消罪、生淨土，是沒有一定關係的。如《觀無量壽佛經》說「此經名觀極樂國土、無量壽佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩，亦名淨除業障、生諸佛前」，這是觀念佛、消業障、生淨土——三者一致的。經上接著說：「聞佛名、二菩薩名，除無量劫生死之罪，何況憶念（觀念）！」這是聞名也能消罪，沒有說淨土——這是消罪業不一定生淨土。《觀無量壽佛經》，是由於韋提希的「我今樂生極樂世界阿彌陀佛所」，佛才教他修三種「淨業正因」及觀想。「淨業正因」與（願）「樂生」，是往生淨土的先決條件，否則如《般舟三昧經》(卷上)說念佛而見佛現前，還問佛怎樣才能往生佛國；可見念佛見佛而不發願往生，是不一定能往生的。

淨土行者所說的「帶業往生」，我以為是當然的、合理的，但並不表示淨土法門的特勝。「往生」是什麼意義？死了以後，生到別處去，就是往生——往生人間、往生天上，都是往生。《般若經》有〈往生品〉，往生是不限於往生淨土的。但「往生西方」、「往生淨土」，我國的淨土行者說多了，大家也聽慣了，以為往生就是往生西方淨土，那是不對的。說到「業」，佛弟子都認為：眾生無始以來，積集了無邊能感生死（總報）的業力，這一生又造了不少。造作了善業、惡業，就有業力（潛能）存在，在沒有受果報以前，那怕是千生萬劫，業是永不會消失的。徹底的解決方法，就是智慧(般

若)現證，截斷生死根源的煩惱；根本煩惱一斷，那無邊的惡業、善業，乾枯而不再受生死報了。如種子放在風吹日曬的環境中，失去了發芽的能力，那種子也就不成其為種子了。這是徹底辦法，但是深了一點。大乘佛法的方便道，是以強有力的功德，如念佛、誦經等，壓制罪業，使罪業的功能減弱，惡消善長，轉重為輕，罪業還是罪業，但功能減弱，因緣不具，不能再感生死苦報，那就是「消業」了。如種子放在石板上，種子無法生芽，生芽也長不下去（重罪輕受）。一般眾生的業，如從人而生鬼的，由於某鬼趣業成熟，所以往生鬼趣，受鬼趣果報。但在前生人中，還有無始來的種種業與這一生所造的種種業，並不因為生鬼趣而消失；無邊潛在的業力，都帶著往生鬼趣。如因善業或禪定力，往生天國，無邊的業力，都帶著到天國去。所以依佛法說，業是從來隨造業者而去——帶業往生的。如人有信、有願、有行，念（稱名念、觀想念）佛而求生淨土的，只要淨業成就，就能往生淨土；無邊生死業，都帶到淨土去了。業與煩惱，在淨土中是一樣的：一般（除得無生忍的上上品）往生淨土的，沒有斷煩惱，煩惱卻不會生起；帶有無邊的生死罪業，業卻不會感苦報。所以我以為：「帶業往生」是當然的、合理的，大家都是這樣的；帶業往生淨土，值不得特別鼓吹的！

十五 隔陰之迷

四十年前，我曾讀過一本淨土宗的書，有這麼一句：「羅漢猶有隔陰之迷。」意思說：修證到羅漢，還有隔陰之迷，不如往生極樂世界的好。但阿羅漢生死已了，不會再受後陰，怎麼會有隔陰之迷呢？我曾向人請教，有的說「四果羅漢」本指第四阿羅漢果，有的以為一、二、三、四果，都可以稱為阿羅漢，才有這樣的文句。中國人的作品，有些是不能以嚴格的法義來評量的。雖這麼說，我也不知對不對。近見《當代》雜誌(三十期)所引，印光大師《淨土決疑論》說「一切法門皆仗自力，縱令宿根深厚，徹悟自心，倘見、思二惑稍有未盡，則生死輪迴依舊莫出。況既受胎陰，觸境生著，由覺至覺者少，從迷入迷者多」，當然沒有念佛法門的穩當了！文句說到「既受胎陰……從迷入迷者多」，也許這就是隔陰之迷的一種解說吧！先說什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？陰是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別為

五陰：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰；眾生在生死中，只是這五陰的和合相續，沒有是常是樂的自我。這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰。迷有二類：迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。約「迷事」說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。如入胎時，或見怖畏、或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔陰之迷」的。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。如約「迷理」說，凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期不遠的。聖者決不會從覺入迷，不知念佛的人為什麼要怕聖者的「隔陰之迷」？

再來研求《淨土決疑論》的意趣：文中說到「徹悟自心」，大抵是針對中國禪者說的。我不知禪者的徹悟自心有沒有斷惑。「見惑」是見（道）所斷煩惱，「思惑」是修（道）所斷煩惱。見惑是見諦所斷的，佛教中或說「一心見諦」，或說「十五心見諦」，十五心是十五剎那心，就世俗說，是一霎眼就過去了。所以見惑，說斷就斷盡而成聖者，不斷就是凡夫，見惑是不會斷而未盡的。徹悟自心，如等於見道斷惑，那即使受胎迷著，也不可能「從迷入迷」，而一定是「由覺至覺」的。也許中國禪者的徹悟自心，內心雖有些超常經驗，但不能斷見惑，還是與凡夫一般。如說「思惑」沒有斷盡，那是二果、三果的事，怎麼會「從迷入迷者多」？這一段文字，是不正確的！印光大師是精通天台的淨土行者，對這些應該是不會不知道的。可能慈悲

心重，為了弘揚淨土，故意這樣說的吧！

十六 四句料簡

佛教界流傳有禪淨的四句料簡，據說是宋初永明延壽大師造的。現在簡略的引述如下：「有禪無淨土，十人九岔路」；「無禪有淨土，萬修萬人去」；「有禪有淨土，猶如帶角虎」；「無禪無淨土，鐵床并銅柱」。四句偈中的「禪」，不是一般的，專指達磨傳來、發揚廣大的禪宗；「淨土」也不是十方淨土，而是「西方阿彌陀佛的極樂淨土」。禪與淨土，表示參禪與念佛往生淨土的修行。永明延壽是一位禪淨雙修的，在他的著作中，並沒有這四句偈，所以是否延壽所作，是值得再考慮的。依四句偈的內容來判斷，這是在禪、淨都流行的時代，作者沒有輕視禪宗，而卻是志在西方淨土，以淨土行為最殊勝的法門——這是四句偈作者的立場。

「有禪有淨土」的，最為理想。如虎稱「獸王」，老虎頭上生角，那真是雄猛無上了。最理想的「有禪有淨土」，姑且不論。所說「有禪無淨土」、「無禪有淨土」，到底怎樣是「有」、怎樣是「無」？如看語錄，或住過禪堂、打過禪七，這是不是有禪？如有時去佛寺，或去居士林、蓮社等念佛（名號），或打過佛七，這是不是有淨土？如說是「有」，這樣的有禪，可能還沒有到達禪的邊緣，走入岔路的資格都沒有呢！這樣的有淨土，就能「萬修萬人去」嗎？念佛而能生淨土的，如《觀無量壽佛經》所說的三種「淨業正因」，其中發菩提心，決不是心裡想一下願成佛道、願度眾生就得了，發起菩提心，也不太容易吧！放低標準，如《阿彌陀佛經》說：「執持名號……一心不亂；其人臨命終時……心不顛倒，即得往生。」要修到「一心不亂」與「心不顛倒」，也不能說是「萬修萬人去」呀！如說「有禪」，把標準提高，以為禪者即使「徹悟自心」，還可能多數走入歧途。說到「有淨土」，把標準儘量抑低，以為只要口頭喃喃，稱念阿彌陀佛就可以了，那不是公正恰當的料簡！六度萬行，是如實的難行道；念佛往生淨土，是方便的易行道。難行與易行是有的，那是適應根性的，不同而又相成的法門，決不能如四句料簡偈的那種偏私論法。末後一句——「無禪無淨土，鐵床并銅柱」，可說是豈有此理！中國的禪宗，自達磨傳來（經過中國的玄學化），被稱為「最

上乘禪」。中國的念阿彌陀佛、往生淨土，也有適應中國的特性。這是中國佛教，但佛教是不限於中國的。如今日錫蘭等南傳佛教國，佛教非常興盛，就是我國的隋、唐時代，也不及他們。然而南傳佛教國家，沒有我國所弘的禪，也不知道西方極樂淨土與阿彌陀佛，這當然是「無禪無淨土」的，難道這樣的信佛修行者，都要「鐵床并銅柱」，非墮入地獄不可嗎？作者處身於禪、淨盛行的中國，只知道禪與淨，缺乏對佛教深廣的遠見，一心要弘揚淨土，才作出這不合情理的料簡。

以上所說的「橫出三界」、「帶業往生」、「隔陰之迷」、「四句料簡」，是一般淨土行者用來讚揚淨土法門的。依法義說，這都含有似是而非的成分，但在弘揚淨土來說，確有接引初學的作用。可以說：雖缺乏真實意義，卻有「為人生善」的宣導價值。

十七 臨終助念

「臨終」，是病重而死亡快將到來，可能幾點鐘，也可能拖上幾天。人既然生了，那就不能不死。從生到死的過程中，又不免（老）病。生老病死中，病而走向死亡，確是最痛苦的。身體上的（病）苦，阿羅漢也是有的。佛在涅槃那一年，在三月安居中，病已相當重了。後來，與阿難走向拘尸那的途中，受純陀的供養，引發了重病。如經上說：「重病發，迸出赤血（赤痢），生起近於死亡之苦。」(《南傳．長部．大般涅槃經》)學佛不是修到沒有身體的病苦，只是「身苦心不苦」而已。中國佛教界，似乎多數以「無疾而終」，為修行成就（往生淨土）的證明。如見人生病，或纏綿床第，就說他不修行，業障深重。自己念佛修行，只是為了死得好些，這可說對佛法沒有正確的了解。阿羅漢而成就甚深禪定的，臨死也不是沒有身苦，只是能正念正知，忍苦而心意安詳。一般的「無疾而終」，其實是心臟麻痺症，或是嚴重的腦溢血，很快就死亡了。這是世間常事，不學佛的、窮凶極惡的，都可能因此而死。如以此為念佛修行的理想之一，那可能要漂流於佛法以外了！臨終者的痛苦，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，會想到上有老年的父母，下有未成年的兒女，中有恩愛的夫妻，那種難以捨離的愛念繫縛，是苦到難以形容的。還有，豐富的資產，（經

濟的、政治的）正在成功的事業，眼前一片光明，忽而黑暗來臨，那是怎樣的失望與悲哀！衰老殘年，屬於自己的眷屬、財富、事業、權力，早已漸漸消失，世間是不屬於自己的了，臨終會心苦少一些。但不論少壯與老年，是不能沒有「後有愛」的，會想到死亡以後。善良的人好一些；以殺、盜、淫、妄為生的，不惜損人以成就自己的，現在一身將死，後顧茫茫，恐怖的陰影，形形式式的幻境，電影般的從心上掠過。這是愛所繫縛、業所影響，比起身體上的病苦，心苦的嚴重性，是局外人所難以想像的！

臨終者的身苦心苦，苦惱無邊，應該給以安慰，雖方法與程度不同，而可說是一切宗教所共有的。釋迦佛的時代，知道某比丘、某長者病重了，會有比丘（也有佛自己去的）去探病：安慰他，勉勵他，開示佛法的心要，使他遠離顛倒妄想，身心安定。為一般信眾，說念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。教病人一心「念佛」的功德，莊嚴圓滿；「念法」是清涼而能解脫的；「念僧」有戒定慧等功德，是世間無上福田。念三寶功德，也就是心向三寶，在三寶光明的護念中。「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，如法的清淨布施；「念天」是念七寶莊嚴的、勝妙福樂的天報。一心歸向三寶的，持戒淨施的，一定能上生天上。人死生天，如出茅屋而登大廈，離低級職務而上升，這那裡會有恐怖憂苦呢！這就是「助念」，幫助臨終的病人，使他念三寶等而心得平安。佛法在流傳中，有些因時因地的演化，但原則是相同的。唐義淨（西元七〇一年）所譯的《無常經》，附有「臨終方訣」。教病人對佛像而起觀想（念佛）；使他發菩提心；為病人說三界難安，歸依菩提，「必生十方諸佛剎土」。教病人禮佛菩薩，願生淨土，懺悔，受戒。如病太重了，「若臨命終，看病餘人但為稱佛，聲聲莫絕」。念佛是隨病者的意願，不一定稱念無量壽佛（與我國不同的，是印度沒有專稱阿彌陀佛名號的淨土宗）。如命終時見佛菩薩來迎，病者「便生歡喜，身不苦痛，心不散亂，正見心生，如入禪定」。這是當時印度大乘佛教的「助念」法；助念，是病重到命終，使病死者身心安定的方便。「臨終助念」，是佛教安頓病死者的行儀，而信佛學佛的，決不能專憑臨終憶念的。人的死後往生，有隨重、隨習、隨憶念的三類，我曾在《

成佛之道》（八八——八九）說到：

1.有「隨重」的：或造作重大的善業，或造作重大的惡業（如五無間業等），業力異常強大，無論意識到或者沒有意識到，重業一直佔有優越的地位。一到臨命終時，或見地獄，或見天堂，就是『業相現前』，是上升或下墜的徵兆。接著，或善或惡的重業，起（作）用而決定招感未來的果報（這就是常說的「強者先牽」）。2.「或」有「隨習」的：既沒有重惡，也沒有大善，平平的過了一生。在這一生中，……對於某類善業或惡業，養成一種習慣性，這也就很有力量了。到了臨命終時，那種慣習了的業力，自然起用而決定招感來生的果報。從前，大名長者問佛：我平時（憶）念佛，不失正念。可是，有時在十字街頭，人又多，象馬又多，連念佛的正念也忘了。我想，那時候如不幸而身死，不知道會不會墮落？佛告訴他說：不會墮落的。你平時念佛，養成向佛的善習，即使失去正念而死，還是會上升的。因為業力強大，是與心不相應的。如大樹傾向東南而長大的，一旦鋸斷了，自然會向東南倒的。所以止惡行善，能造作重大的善業，當然很好；最要緊的，還是平時修行，養成善業的習性，臨終自然會因業力而向上。3.「或」有「隨憶念」的：生前沒有重善大惡，也不曾造作習慣性的善惡業，到臨命終時，……如忽而憶念善行，就引發善業而感上升人天的果報；如忽而憶念生前的惡行，就能引發惡業而墮落。對這種人，臨命終時的憶念，非常重要。所以當人臨終時，最好能為他說法，為他念佛，說起他生前的善行，讓他憶念善行，引發善業來感果。淨土宗的臨終助念，也就是這一道理。……學佛修行，到底平時要緊！

「臨終助念」，是幫助病人，使他能憶念佛、心向佛（願生淨土），不是病人躺著，一切讓別人來幫助的。念阿彌陀佛名號，往生西方淨土的信仰，在中國非常普遍，所以助念阿彌陀佛，也特別流行。在這裡，我想說到幾點。一、我國的信佛者，似乎只知臨終憶念，而不重視業力與「一心不亂」。重善（或惡）的業力，習慣性的善業，業力是潛在的——或說是心種子，或說是無表色，或說是心不相應行，總之是與現起心不相應的。念佛如得「一心不亂」，平時即使忘了，也還是得到了的，「得」是心不相應的。佛法重

視潛在的力量，舉喻來說：如政治或經濟，存有某種潛在問題，起初不覺什麼重要（有深見遠見的人，是見到了的）。等到潛在的問題發動起來，可能手忙腳亂，搞得一塌糊塗。佛法重視潛力，所以修學佛法，要平時積集善業；念佛的要信願深切，念得「一心不亂」，這才是正常的、穩當的修行。臨終「隨重」與「隨習」而往生後世的，是多數；臨終「隨憶念」而往生的是少數。如病重而心力衰弱，不能專注憶念；或一病（及橫禍等）而失去知識，不能再聽見聲音，想助他憶念也無能為力了。二、「臨終助念」，是從病重到死亡，這一階段的助念。「臨終方訣」說：人死了，請法師「讀《無常經》，孝子止哀，勿復啼哭」。人生的老、病、死，是無可如何而必然要到來的，大家不用悲哀了，應該從無常的了解中，不著世間而歸向菩提。這樣的讀經，主要是對眷屬及參與喪禮者的安慰與開示，是通於「佛法」及「大乘佛法」的。又說到持咒，以淨水及淨泥土，灑在屍身上，可以消除惡業，那是羼入「祕密佛教」的作法了。死亡以後，不用再助念了。但中國人「慎終追遠」，特別多助唸些。有人說：不斷念佛，八小時內不可移動。其實死了，或六識不起而還沒有死，聽不見聲音，已失去助念的意義，而轉為處理死亡的儀式了。三、有人發起助念團的組織，應病家的邀請而前往助念。如出於悲心、弘揚彌陀淨土的熱心，那是難得的！不過好事可能引起副作用，如發展為專業組合，極可能演變為三百六十行以外的一行，未必是佛教的好事了！四、台灣經濟繁榮，佛教也似乎興盛了。有佛教界的知名長老、大德長者死亡以後，四十九日念佛聲不斷，這是什麼意義？是助念嗎？長老們一生提倡念佛，精進念佛，而臨終及死後，還要人長期助念，怕他不能往生嗎？那是對長老、長者的一種誣辱！如以七七念佛為紀念，那只是中國人厚喪厚葬的變形，不是為了死者，而是為了活人的場面。如有心紀念，那在每年忌辰，集眾精進念佛，不是更有意義嗎？對死者的鋪張場面，我覺得是應該再考慮的！聽說：高雄有一位唐一玄長者，平時攝化青年，老而不已。臨終的遺言是：不用為我念佛，因為我不想去西方；不用為我誦經，因為我讀的經已夠多了。唉！末法時代，還有老老實實的學佛者！

十八 肉身菩薩

印度佛教的出家人，死了多採用火葬制，如釋迦佛那樣。火化後的骨灰，稱為「碎身舍利」，舍利是遺體的意思。舍利中有堅固的微粒，中國人稱之為「舍利子」，是更適合於分散供養紀念的。如土葬的，稱為「全身舍利」，也有經多年而沒有壞的，近代中國佛教界稱之為「肉身菩薩」。這是很難得的，但與是否菩薩無關。民國四十七年，攝受來台的僧青年，對當時台灣佛教大有貢獻的慈航法師，發現他的遺體不壞，被稱為肉身菩薩，受到多少人的稱歎。那時，我在馬尼拉，恰好讀到了日報上一篇屍身不壞的報道，就寫了篇「肉身菩薩」。但想到，那時而發表這篇文字，是不合時宜，也會被人誤解的。文字一擱下，原稿也就丟了。現在時過境遷，對於這一事實，不妨依事實而略加說明。

以人的遺體來說，古代埃及以香料斂屍，屍身不壞而久存的，稱為木乃伊。我家鄉的習慣，入殮時，棺內多放石灰包與燈心草，這兩種都是能吸收水分的。近代以防腐劑來保存國家偉人的遺體，更是不少。這種以藥物來保存，不是我所要說明的，我所要說的，是自然不壞的。生物中，動物死了，（核）果實熟了，是會腐爛的，但也有例外。如桃子，在沒有成熟前乾癟而留在樹枝上，不會掉下來；可以作藥用，名為桃梟。在動物中，蝦蟆就是一例：蝦蟆一名土蛙，灰色。在我家鄉的桑樹上，每發見蝦蟆死而乾了，沒有腐爛，俗稱「蝦蟆乾」——乾蝦蟆。民國五十七年，我住在台北外雙溪的報恩小築。一天，一陣風過，有什麼從屋上落到門前地上，原來是一條蛇，蛇頭向上豎起的。我驅斥他，他卻不睬我，只好用竹竿去趕，才發現是風乾了的死蛇。動物風乾而暫時不壞，我想是不會少的。說到人，在馬尼拉當時所見的報道，在南美洲某地（國名忘了），有一廢棄了的古老教堂。一個唱詩班，死了都靠在牆壁上，有少數已風化倒地了。

人死了而不腐爛的，還真不少。民國十七年，孫殿英的部下，挖掘河北省遵化縣的東陵——乾隆帝與慈禧太后的陵寢，盜取珍寶。在乾隆帝的陵寢中，有一棺木內的妃子（或采女），屍身好好的沒有變壞。民國十五、六年，讀過一本有關蘇俄革命的書（書名忘了）。說到俄羅斯人信仰的東正教（天主教的一支），傳說神父的信仰虔誠到什麼程度，死後是屍身不會壞的，

所以也留下不壞的遺體。在革命期間，發現其中有些是假的，大概公認為應該不壞的而竟腐爛了，怕削弱信徒的信心，所以有了偽造的。但在這故事中，可見東正教的神父，確有死而不腐壞的。七十七年十二月五日到九日，《聯合報》上有馬仲欣所寫的〈新疆古屍〉，古屍多極了。有一千年前的高昌公主，「皮膚仍有彈性」的古屍。有距今兩千年前（漢代），「皮膚光滑，五官清晰，內臟未損」的女屍。有三千兩百年前（商代），「手足軀幹，毛髮與指甲清晰可辨，……全身脫水乾縮，屍重只有七公斤」的古屍。我想，皮膚光滑、內臟未損的古屍，應該是經過防腐手續的；

那個脫水乾縮的，可能是自然風乾的。在四川時，聽人說起：西藏的薩迦派，就是元世祖時帝師八思巴這一派；元代起，擁有西藏的統治權，對敵人是決不容忍的。對不利自己政權的分子，指為魔類，捉來繫縛在（忿怒相）明王的腳下，就此死了。有的死而不壞，經長期而後風化，骸骨離散在明王腳下，恐怖極了！這些傳說（我沒有親見）中的事實，如南美洲的、俄羅斯的、新疆的、西藏高原的，都有天氣寒冷（或極熱）、乾燥的特性，在這種情況下，遺體不壞，似乎是並不太希罕的。說到新疆，記起唐玄奘《大唐西域記》(卷十二)所說：「有二石窟，各一羅漢於中入滅盡定。端然而坐，難以動搖，形若羸人，膚骸不朽，已經七百餘歲。其鬚髮恒長，故眾僧年別為剃髮易衣。」玄奘所見的，在新疆西部的葱嶺，正是天氣冷、空氣薄而乾燥的地區。玄奘所說，有眼見的；有傳聞的，如「七百餘歲」、「年為剃髮」。這是年久而乾癟了的；人死了，由於肌肉萎縮、水分消失，會覺得鬚髮長了不少的，也就有每年為剃髮的傳說。

傳說中的「入滅盡定」，也只是我國所說的「肉身菩薩」而已。

中國佛教界，禪宗的黃梅五祖、曹溪六祖、石頭希遷等，都是全身不壞的。我所見到的，普陀山古佛洞（？）有一位，那是辛苦募化而建這道場的。香港九龍某院有一位，是佛教而略有「道門」氣息的。生前經常到星洲，與星方的佛教界相熟。三十九年，閩南大德廣周（？）、廣義、廣淨三位來香港，等候去星洲的手續，就住在他——那時是他徒弟主持的精舍。在台灣，除慈老外，後來新店有一位清嚴法師，也是肉身不壞，曾引起徒眾與地方（

區公所？）的一番爭奪。香港、台灣的氣候溼熱，死後肉身不壞，可能與坐龕有關。律制：出家人死後是火化的。人一死，就將身體燒了，在中國風俗中，未免有些不適應，發展出坐龕（俗稱坐缸）的方式。人死了，安放在陶瓷的缸中，還是跏趺而坐。上蓋龕頂，作斜尖形，象徵塔的形式，所以也稱「塔龕」，龕一般是倚山巖而供奉的（也有死後棺殮土葬，與俗人一樣）。過了幾年開缸，如身體變壞，那就火化了，檢骨灰入塔。如發見肉體不壞，那就加漆或裝金而供奉。我以為：龕是漆封得密密的，氧氣不容易進入；而龕底（缸底）大抵是不上釉的，水分能微微的滲出。如供龕處高燥，就有肉身不壞的可能了。在台灣，慈老的肉身，經過三十年，偶爾還有人去瞻禮；而新店的那一位，冷落淒涼，似乎誰也忘記了！《小品般若波羅蜜經》(卷二)說得好：「我於（碎身的或全身的）舍利非不恭敬，以舍利從般若波羅蜜生故，般若波羅蜜所熏故得供養。」佛與佛弟子的舍利(遺體)，受到尊敬供養，是由於曾依此遺體，修發般若（智慧）、慈悲等功德，以正法自利，以正法利益眾生。不要以為碎身舍利、全身舍利表示什麼修證功德，動物、人類——不知佛法的、異教徒，肉身不壞的多著呢！

卷004

淫欲為道

一

「秘密大乘」中的無上瑜伽（anuttara-yoga），內容非常豐富，而最具代表性的，是與印度教中性力派（Śākta）相同，男女和合的秘密。如編入《世界佛學名著譯叢》（九十七冊）的，《印度思想與宗教》（四〇．一〇四——一〇五）說：

（唐玄奘所見的）「佛教在北方和南方的多數地區之中，已經衰落不堪了。這種衰落，由於和叫做性力崇拜的那些魔術，和色情形式的秘密主義的不幸結合而加速了。」

「印度宗教有一獨特的方面，雖然不易討論，但是引人注意，我指的是對於生殖力量的崇拜。……常見的是女神的崇拜，存在於許多國家之中。這種崇拜在巴比倫和小亞細亞很突出，在埃及雖然不很突出但仍顯著存在。……在多數國家之中，這些神祇和儀式，都是歷史上的陳跡，隨著文化的發展而消滅了。……只有在印度，以及在受了印度影響的西藏，在某種程度上一直流行到現代，不以為恥！……這些習俗，主要盛行於孟加拉和阿薩姆的性力崇拜中間（這就是從前盛行無上瑜伽的地區），但某些毘瑟紐教派也容許放肆行為。兩者都受到大多數有身分印度教徒的指責，但是兩者都有受過教育有能力的辯護者。」

以上所引，出於李榮熙所譯，英人 Charles N. E. Eliot 所著《印度教與佛教史綱》。從女神崇拜而引起的「猥褻儀式」、「放肆行為」，有的在文化發展中消滅了，而流行於印度的性力派，從印度傳入西藏的無上瑜伽，卻在文化發展中，與某些理論相結合而流傳下來，並信為「與神合一」、「即身成佛」的神聖行為。或說是猥褻可恥的，或說是神聖無上的，千百年傳來的神秘性行為，我不想作是非的論斷，只從我理解到的略加敘述。

二

女神崇拜與神秘性力的宗教，是人類文明初啟，原始神秘信仰的遺留，當然已隨著文化發展而有所演變。原始女權的氏族社會，是「民知母而不知有父」的。一個個的新生命，從女人生育而來，女人成為氏族中心，女人當然也就是氏族的領袖。如我國古代夏族傳下的史跡，明顯的表示了這一事實。夏代，已進入男人中心——父家長的時代，但君主還稱為后，如后禹、后啟、后羿等。在甲骨文中，「后」是女人生育兒女的象形。稱領袖為「后」，表示了女權時代的名稱；在《國語》中，還留有「后帝」的名詞。原始社會是政教不分的，人間社會的后帝，也就是神秘信仰（氏族祖先）的神。女神，在夏民族中是女媧：「女媧氏鍊五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，殺黑龍以濟九州，積蘆灰以止淫水」(《淮南子．覽冥》)；於是地平天成，不改舊物。這是在天地大破壞後，重建天地的女神。《山海經》說：「女媧一日而七十化。」在漢代石刻中，女媧與伏羲（傳說是兄妹），是龍蛇形而互相交

尾的。這是我國古代史傳下來的女神（也就是氏族領袖）。從石刻的交尾形，意解出女性生殖器的神秘，新生命從這裡源源不斷而來。這一神秘（古人以為神秘）感，在文化發展中，演化為深玄的道學，如《老子》說：

「谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根。」

玄牝，朱熹解說為：「玄，妙也。牝，有所受而生物者也。」(《朱子全書．老子》)說得非常正確，只是意義含蓄了些。牝，本來是匕（平聲），是女性的陰器（後來有人造了一個與匕同音的「屄」）。在動物中，古來母牛寫作牝，母馬寫作□，母鹿寫作麀等，但後來通寫作牝。人類，起初寫作□，後來寫作妣，成為母、祖母等的代名。所以，玄牝是深秘微妙的女陰，形容生生不已的大道。牝是中虛而生生不已的，所以說谷神。《大戴禮．易本命》說：「丘陵為牡，谿谷為牝。」谷是谿谷，中虛而不盡的流水出來，與牝是象形的同義詞。谷神是神妙的谷，是永恒（不死）的，就是深玄莫測的牝。《老子》的「虛靜」、「守雌」，都依此而引申出來；玄牝是宇宙根源（天地根）的大道。人類進步到成立家庭，夫婦匹配，已是男性中心的時代，玄理也就是「一陰一陽之謂道」了。文化一天天發展，而原始女陰、女神的神秘敬畏，還在人心中潛流下來。直到現代，一貫道所崇奉的「無極聖母」、「無生老母」，還不是原始女神信仰的變形。

原始人類對女陰的神秘感，在男家長時代，演化為男人（男與女）取得神秘欲樂的場所。這類秘密宗教的理想是：印度教的性力派，是神人合一；秘密大乘的無上瑜伽，是即身成佛；我國道家的房中術，是得道登仙。西元一世紀，班固所作的《漢書．藝文志．方伎篇》，房中術共有八家，可見起初以黃老思想治國的西漢，房中術是非常盛行的。房中術，不只是一般的性交，而是別有方術的。我國的道家思想，根本表現在老、莊中。《老子》說到：玄牝為天地之根；「根深柢固，長生久視之道」。《莊子》說到「坐忘」、「虛室生白，吉祥止止」，分明是共世間的（禪）定境。戰國末年，方士道盛行，可說是道教的先聲。道教，除符籙治病等外，高級的是：求長生不老的仙藥；冶鍊金銀等丹藥，服食而求長生。對自己身體的修治，如漢初（西元二世紀初）的張良，「導引不食穀」(《史記．留侯世家》)而求仙，導

引是行氣（運氣）術。東漢桓帝時，安世高來華，譯出《安般守意經》。安般（ānâpāna）是出入息，以呼吸修習止觀而得定慧的法門。那時的道家，修「吐納」（即出入息）也是很流行的。東漢張衡的《樂府》說：「素女為我師，天老教軒皇（黃帝）。」王充的《論衡》說：「素女對黃帝，陳五女之法。」在道家的傳說中，素女（仙女）教黃帝修男女交合的房中術，黃帝這才得道而登天的。道家「陳五女之法」；在無上瑜伽中，可以多到九人。徐陵《答周處士書》說：「優遊俯仰，極素女之經文；升降盈虛，盡軒皇之圖籙。」素女房中術的「升、降、盈、虛」，不正是無上瑜伽的「提、降、收、放」嗎？神秘的男女交合，一定要修風（呼吸）；運氣通脈，在交合時，能對精液「提、降、收、放」自在才得。我國方士們這一修煉，存在於後來稱為「天師道」而起源於漢末三張的「太平道」或「五斗米道」中。西元五世紀初，元魏的道士寇謙之，傳出《雲中音誦新科之誡》；該書編入《正統道藏．洞神部．戒律類》，名《老君音誦誡經》。《魏書．釋老志》引文說：

「吾（太上老君自稱）此經誡，自天地開闢以來，不傳於世。今運數既出，汝宣吾新科，清整道教，除去三張偽法、租米錢稅，及男女合氣之術。大道清虛，豈有斯事？專以禮度為首，而加之以服食閉鍊。」

三張，是張（道）陵、張衡、張魯。東漢末年，道流非常興盛。如（黃巾賊）張角的「太平道」、張脩的「五斗米道」，都與張魯通聲氣。張魯是張陵的孫子，繼承張陵的符籙，治病驅鬼。信道教的，每年繳納五斗米，稱為「天租米」，這就是寇謙之所說的「三張偽法、租米錢稅」。所說的「男女合氣之術」，就是房中術。據《老君音誦誡經》，說當時是「淫風大行，損辱道教」的。寇謙之要革除三張偽法，成立新的天師道，主張「以禮度為首，而加之以服食閉鍊」。禮度是禮儀法度，奉行儒家的禮法。「服食閉鍊」，那就是導引（服氣）、辟穀、冶鍊丹藥的長生術了。從上來所引述，可見神秘的男女術，在天師道中是非常流行的。道教徒從來沒有否棄這一方術，只是更隱密些，在唐代（道教）南宗的《悟真篇》中，也還在說「種在彼家」呢！

三

釋迦牟尼（Śākyamuni）在印度創始的「佛法」，以解脫為究竟目的。對男女問題，在家弟子，應過著國法與社會倫理所容許的夫婦正常生活；出家弟子，修「離欲梵(清淨)行」，嚴持「不得非梵行(淫欲)」的戒行。在家與出家，都可以從修行而得解脫，那為什麼在家的有夫婦生活，而出家的要受持「不得非梵行」戒呢？這點，留在本篇的末後去解說。

「食色性也」，在生死流轉中的人類，確是有此本能與需要的。所以在（不完善的）人性傾向下，發展中的佛法，漸有類似印度的性力派（Śākta）、中國道家的房中術出現。先是潛在流行，或作神秘與暗昧的表示，到西元四、五世紀，才漸漸的公然流行。這裡，先舉「一經」、「一論」、「一事實」、「一傳說」來說明。

「一經」：《不可思議解脫經》，就是編入《華嚴經》的〈入法界品〉。〈入法界品〉的傳出很早，龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》已一再引用，約在西元二世紀末集出。〈入法界品〉敘述善財（Sudhana）童子參訪善知識的歷程；在善知識中，有一位婆須蜜多（Vasumitra），是最美麗的女菩薩。婆須蜜多的功德莊嚴，可說是以色相度眾生的，如唐譯《大方廣佛華嚴經》(卷六十八)〈入法界品〉說：

「若天見我，我為天女，形貌光明殊勝無比；如是乃至人非人等而見我者，我即為現人非人女，隨其樂欲，皆令得見。若有眾生欲意所纏，來詣我所，我為說法，彼聞法已，則離貪欲。」

「若有眾生暫見於我，則離貪欲，……暫與我語，……若有眾生暫執我手，則離貪欲。」

「若有眾生暫昇我（床）座，……暫觀於我，……見我頻申，……見我目瞬，……抱持於我，……若有眾生唼我脣吻，則離貪欲。」

「凡有眾生親近於我，一切皆得住離貪際，入菩薩一切智地，現前無礙解脫。」

依經文說，這是大菩薩化度眾生的一門方便。婆須蜜多是天(神)，也是人（及非人），是神人合一的女菩薩。她為男性眾生說法，使他們離貪欲；他不只說法，也以執手、擁抱、接吻等行為，而使男性離貪欲的。依佛法的傳說：不同類的眾生，有不同類的「淫事」，如「二二交會」的、「相抱」的、「執手」的、「相顧而笑」的、「眼相顧視」的，都能滿足「淫事」而「熱惱便息」(《瑜伽師地論》卷五)。一般眾生滿足了淫欲——「熱惱便息」，但不久又有淫欲熱惱的需求。婆須蜜多可不同了，從顧視、執手、抱持、唼吻等的行動中，能使眾生永離貪欲。這顯然是「以欲離欲」的法門；與後起「秘密大乘」的無上瑜伽（anuttara-yoga），雖還沒有完全一致，但到底傳達了從淫欲中離欲的消息。特別值得一提的，婆須蜜多是「險難」地方人，險難的梵語為 Durga ——突伽，正是印度教中自在天——溼婆（Śiva）天后烏摩（Umā）的別名。突伽，早已存在於印度神教中，後來從溼婆派中分出的性力派，就是以突伽為主神的。還有，婆須蜜多的婆須，或譯作婆藪，是印度一部分天神的通稱。婆藪天，婆藪天女，婆藪大仙，都見於「秘密大乘」的教典。婆藪是天(神)，蜜多譯為「友」，所以婆須蜜多，可解說為天神的女友。突伽與婆須蜜多，出現於〈入法界品〉以欲離欲的法門中，決不是偶然的，與後起的性力派及無上瑜伽，有一脈相通的一定關係。圓融無礙的〈入法界品〉，融攝了這一秘密法門，然在一般學佛人的心目中，多少有是非不分、邪正莫辨的感覺。

「一論」：《大乘阿毘達磨集論》，西元四世紀中，無著（Asa□ga）菩薩所造的。在《大乘阿毘達磨集論》(卷七)〈決擇分〉中〈論議品〉，論到「祕密決擇」，引經說：

「又契經言：菩薩摩訶薩成就五法，名梵行者成就第一清淨梵行。何等為五？一者、常求以欲離欲；二者、捨斷欲法；三者、欲貪已生，即便堅執；四者、怖治欲法；五者、二二數會。」

「二二數會」，原文誤作「三二數貪」，依《大乘阿毘達磨雜集論》(卷十六)改正。經上所說的「五法」，如依文解說，那是：一、求從淫欲中離欲的法門；二、不取一般的斷欲法門；三、如欲貪生起了，要一直堅持下去；

四、厭惡對治貪欲的法門；五、男女一再的交合。「佛法」本是修「離欲梵行」的，而所引經說恰好相反，不用斷欲，反而稱為「第一清淨梵行」。這類不合佛法正道的語言，如「逆害於父母，王及二多聞，誅國及隨行，是人說清淨」等(《大乘阿毘達磨集論》卷七)，應怎樣去解說？無著在《大乘阿毘達磨集論》(卷六)中，又稱之為轉變秘密（rari□āmanâbhisa□dhi）。意思說：語句隱密，不能依通常的文義去解說，要轉變為反面的別解，才不致於誤會。如「二二數會」，《大乘阿毘達磨雜集論》(卷十六)解說為：「於染淨因果差別四真諦中，以世出世二道，及奢摩他(止)毘鉢舍那(觀)二道，數數證會故。」無著、世親（Vasubandhu）的時代，「以欲離欲」的法門已開始流行，這就是無上瑜伽男女和合的密法。這一秘密法門，早期的偶然流露，在正常的佛法中，還不能被容忍，所以無著作了這樣的抉擇——秘密的不了義說。唐不空（Amoghavajra）在西元七四六年來華，譯出《一切如來真實攝大乘現證大教王經》；「廣本」中一再說到「蓮華、金剛杵相合，此說即為最上樂」等。不空是知道的，所以在《大樂金剛不空真實三昧耶經般若理趣釋》(卷下)中說：「想十六大菩薩，以自金剛(男根)與彼蓮華(女根)，二體和合，成為定慧；是故瑜伽廣品中，密意說二根交會，五塵成大佛事。」不空不說男女的實體和合，而說觀想男女和合，修成定慧相應。說「二根交會」是「密意說」，與無著說部分相同。其實，不空的時代，印度的無上瑜伽，男女和合的即身成佛法門，已相當興盛了。不空這樣的解說，也許是覺得不合中國的倫理觀念，怕引起障礙而故意這樣說的吧！

「一事實」：中國佛教史上，曇無讖（Dharmarak□a）是一位卓越的大譯師。他所譯的《大般涅槃經》(卷七、卷二)說「佛法有我，即是佛性」；「我者即是如來藏義，一切眾生悉有佛性，即是我義」。後期「大乘佛法」的重要論題，是如來藏（tathāgata-garbha）、我（ātman）、佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha），在曇無讖的譯典中，有了充分的說明。他譯出《大般涅槃經》四十卷外，還譯了《大方等大集經》、《大方等大雲經》、《金光明經》、《菩薩地持經》（《瑜伽師地論．菩薩地》的古譯）、《優婆塞戒經》等，「後期大乘」在中國的開展，曇無讖是有貢獻的。曇無

讖的譯經，是在姑臧，得到北涼沮渠蒙遜的護持而譯出的。譯經的年代，依可見的記載，從北涼玄始三年（西元四一四）起，十五年（四二六）止。永和一年（四三三），曇無讖四十九歲就死了。

曇無讖是中天竺（或說是罽賓）人。在佛教的記錄中，曇無讖是一位「明解呪術，所向皆驗，西域號為大呪師」(《出三藏記集》卷十四、《高僧傳》卷二)。《出三藏記集》說到：曇無讖隨國王入山，國王口渴，曇無讖持咒，使枯石流出水來；故意說這是「大王惠澤所感」，國王當然非常歡喜，也就尊寵曇無讖。但時間久了，國王對他的待遇也薄了。於是曇無讖打算「咒龍入甕，令天下大旱」，然後放龍下雨，以便再得國王的優待。事情被洩露了，國王要殺他，才逃到西域來（《高僧傳》部分相同）。曇無讖為了取得國王的優待——豐厚的供養，不惜天下大旱，害苦無數的人民。從佛法在人間的立場來說，曇無讖的心態與行為，是多麼卑鄙與邪惡！「大咒師」的無比神驗，與純正的佛法是不相干的！其實，曇無讖的邪僻行為，還多著呢，如《魏書》(卷九十九)〈列傳〉（八十七）〈沮渠蒙遜〉傳說：

「始罽賓沙門曰曇無讖，東入鄯善，自云能使鬼、治病、使婦人多子。與鄯善王妹曼頭陀林私通，發覺，亡奔涼州。蒙遜寵之，號曰聖人。曇無讖以男女交接之術，教授婦人。蒙遜諸女、子婦，皆從受法。」

《北史》卷九十七，所說相同。曇無讖的使鬼（即「役使鬼神」）、治病，是一般咒師的行為，他的專長是「男女交接之術」，能使婦女生子的。「男女交接之術」，就是「二二交會」，無上瑜伽的男女和合。不過曇無讖修到怎樣程度，是不得而知的。希奇的是，沮渠蒙遜的女兒、兒媳婦，都跟他學習。《北史》(卷九十七)〈列傳〉（八十一）〈僭偽附庸〉中說：「蒙遜性淫忌，忍於殺戮；閨庭之中，略無風紀。」淫亂，猜忌，殘酷，是蒙遜的性格。「沮渠氏本胡人，其先為凶奴官，號沮渠，因氏焉。」(《通志．氏族略》)淫亂，殘酷，閨庭中沒有禮法，確是文化低而粗獷的胡人模樣。「閨庭之中略無風紀」，正是女兒、媳婦都從曇無讖學習「男女交接之術」的情形。蒙遜「性淫忌」，雖沒有文證，怕也是從曇無讖學習的。學而有效，這才「蒙遜寵之，號曰聖人」了。沒有來涼州以前，也就因為這樣，曇無讖與

王妹曼頭陀林私通了。鄯善王不信這一套，大概要處分他，這才逃到涼州來。「私通」這一名詞，多少出於社會倫理觀念，如在文化低落、習慣於神祕信仰的地區，那王妹的行為，正是供養上師修行呢！曇無讖是被殺死的，被殺的原因，依佛教《高僧傳》等說：魏太武帝知道曇無讖的神術，一再派人來，要求沮渠蒙遜讓曇無讖去北魏。蒙遜怕曇無讖的咒術幫助了北魏，而魏的勢力，又不敢得罪太武帝。曇無讖自知處境困難，以去西域求經名義而去，蒙遜派人把他殺了。然《北史》卻這麼說：「太武帝聞諸行人，言曇無讖術，乃召之。蒙遜不遣，遂發露其事，拷訊殺之。」蒙遜的確是淫亂、猜忌、忍於殺戮的。不願曇無讖去，又不敢留他，來個彼此都得不到：揭發曇無讖的穢亂宮庭，拷打審問，把他殺了。曇無讖的使鬼、治病術，男女交接術，正是「祕密大乘」的風範。

「一傳說」：罽賓——迦溼彌羅滅法的傳說，傳說不一，但這應是有事實的。魏延興二年（西元四七二），吉迦夜（Ki□kara）編譯的《付法藏因緣傳》(卷六)說：

「有比丘名曰師子，於罽賓國大作佛事。時彼國王名彌羅掘，邪見熾盛，心無敬信，於罽賓國毀壞塔寺，殺害眾僧。即以利劍，用斬師子頭，頭中無血，唯乳流出。相付法人，於是便絕。」

師子（Si□ha）比丘的被殺，依《佛祖統紀》(卷五)，還別有原因，原因是：「師子尊者在罽賓弘化，聲聞遐邇。外道摩目多、部（或作「都」）落遮二人，素學幻術，乃盜為僧形，潛入王宮，淫犯妃后。且曰：不成，則歸罪釋子。既而事敗，王大怒，……即毀寺害僧，……遂斬師（子）首」。《佛祖歷代通載》(卷五)，也有相同的記載。這樣，師子比丘的被殺，罽賓佛教的大破壞，是由於外道的假冒釋子，入宮淫亂而引起的。然迦爾訶那鉢提多（Kalha□a Pa□□ita）纂輯的《罽賓諸王史》說：那拉（Nara）一世，曾興建一所伽藍。住在這所伽藍的一位佛教行者，以魔力誘拐王后，引起那拉一世的憤怒，將這所伽藍及所屬的數千伽藍，一律焚毀。所說的王名不同，而由於淫犯妃后，卻是一致的。《佛祖統紀》的外道偽作釋子，怕是佛教徒在傳說中的文飾吧！入宮淫亂，不是一般的「私通」，而是「幻術」、「以

魔力誘拐」。幻術、魔力，是宗教的，是神祕的「男女交接之術」；在印度教中是性力派，佛教是祕密大乘的無上瑜伽。依玄奘所傳，迦溼彌羅的佛教，受到二次破壞：一、《大唐西域記》(卷二)說：迦膩色迦王（Kani□ka）沒後，土著訖利多（Krīta）人取得政權，破壞佛法。後來得呬摩呾羅（Hematāla）國王力量的幫助，佛法才復興起來。二、（西元五世紀後期）嚈噠的大族王——摩醯邏矩羅（或譯作寐吱曷羅俱、彌羅崛、婆睺羅拘婆），侵入印度，印度北部的佛教，受到了最嚴重的摧殘，如《付法藏因緣傳》(卷六)、《大唐西域記》(卷三)、《蓮華面經》(卷下)等說。傳說的「入宮淫亂妃后」、「魔力誘拐王后」，因神祕淫亂而引起的罽賓法滅，是在摩醯邏矩羅王大破壞以前的，如隋闍那崛多（Jñānagupta）所譯《大威德陀羅尼經》(卷十七)說：

「彼等比丘所至家處，攝前語言，後以方便令作己事。於彼舍中共語言已，即便停住，示現身瘡。於俗人所種種誑惑，種種教示：彼應與我，如來付囑汝，病者所須。彼即報言：汝明日來，如己家無異。……我住於此十年勤求，猶尚不能得是諸法，如汝今者，於一夜中已得是法。」

「常來俗家，攝受白衣，道（遂？）相染愛，捨離戒行。……如是因緣，滅此法教。……時城中王既聞此事，即大瞋忿，捉彼所有三千比丘，一時斷命。」

「如是因緣，滅此法教」的事實，不只是一佛教行者、二外道，而是多數比丘。經文沒有明說罽賓，但經上接著說：部分比丘，渡河到多剎尸羅（Tak□aśīla）城，這可見是罽賓了。經中再說到邊地的婆睺羅舒婆王來，比丘們多逃走了，北方的寺院，都被放火燒毀。在大族王破壞以前，罽賓的佛教墮落不堪，遭受國王的殺害破壞，經文隱約，實際是與男女有關的。但不是私通，而是公開的說：「彼應與我，如來付囑汝。」要女人奉獻身體，因為這是佛說的。在信仰佛教的熱情下，既然是佛說的，是無邊功德的大供養，就與他好合了。這就是「以方便令作己(私)事」；「如己家無異」，就是儼同夫妻。還說這是我勤求十年後得來的佛法，「如汝今者，於一夜中已得是法」。一夜就學會的佛法，就是無上瑜伽的雙身法、歡喜法。後來元順帝

的太子也說：「西番僧教我佛經，我一夕便曉。」(元權衡《庚申外史》卷下)一夜就學會的祕法，在初期流行時，會受到正統佛法的抗拒，也是社會所不能容忍的，罽賓佛法所以受到嚴重的破壞。罽賓本是說一切有部（Sarvāstivādin）的重鎮；受到破壞而又恢復起來，僧徒的品格低落。他們受持《根本說一切有部律》，竟然說：沒有全部毀犯四根本戒而懺悔的，還算是苾芻（依常規，犯一種根本戒，就不是比丘而要逐出僧團的）。所以受到世親（Vasubandhu）的嚴厲呵責——「此言凶勃」；「若如是人猶有苾芻性，應自歸禮如是類苾芻」(《阿毘達磨俱舍論》卷十五)！近代祕密行者陳健民，在所著《禪海燈塔》(十章)中說：

「此時宜離鄉別井，遠走生疏地帶，佯為瘋子，向禮教不重之邊地，如西康、西藏一帶，可得許多機會。既不會遭官家之刑罰，亦不受士大夫階級之批評。此時已早有神通，康、藏一帶婦女，自知前來以身供養，工夫因此必大長進。」

依陳氏的意思，參禪到家了，還要進一層，就是在男女和合上下工夫。他不願受禮教——社會文明的約束，贊同不重禮教的邊地。其實，康、藏地區，受千百年來祕密欲樂宗教信仰的熏習，加上政教合一，女人才會自動來奉獻身體。否則，文化落後的邊地，不一定能讓祕密行者稱心如意！一切不必說，罽賓佛教受到「幻術」、「魔力」、「一夜已得是法」的影響，遭到破壞，是佛教史上的慘痛事件，純正的佛弟子應多多為佛教著想！（下缺）

卷005

佛法中特別愛好的數目

一 序說

第一義諦中，「無數無量」，佛法是沒有什麼數目可說的；世諦中，為了施設教法，說成種種帶數的詞類，如三寶、四諦等。從一數到十數，十數以上的，經中有非常多的帶數的詞類，大抵是依據分類的自然需要，說成三、

四、五等種種差別。這樣，依事實而如此分類，那數目有什麼可討論的呢！然而，如大乘《華嚴經》的「十」數，形成一部的特徵；又如律部多說「五」數，這就不能不說含有某種意義了。數目當然種種的，不限於某一數目的，但如統觀一切而發見特別多用的、特別重視的，就有注意的必要。在初期佛經中，「四」與「四」的倍數，是有特殊地位的。不但「四」數極多，有些本來不一定是「四」數或「四」之倍數的，終於以「四」為定論。所以不妨說，在佛法的開展中，佛與佛的弟子們，對於「四」這個數目，有著特別的好感。

姊崎正治的《印度宗教史考》(三八二——三九四頁)，以為：釋迦族（Śākya）與塞克提族（Skythae），即廣義的塞迦族（Saka），習慣上有頗多的類似。對「四」與「八」數，兩種族同樣的尊重，就是其中的一項。姊崎氏以此推定釋迦族為塞種的一支。也許是這樣的，但現在想要說明的是：初期經法，特重「四」數，尤其是流行於北方的說一切有部（Sarvāstivādin），這是值得提示出來，予以注意的。釋迦族及早期佛法化區的文化傳統，不能不說有特重「四」數的傾向。

二 教法

在教法中，「四諦」——苦諦、集諦、滅諦、道諦，為佛陀說法的總綱。這當然是依實際的需要，分為四諦，而決非湊成四數的。說到苦諦的內容，是「四苦」——生苦、老苦、病苦、死苦。或加求不得苦；或更加怨憎會苦、愛別離苦、五取蘊（古譯五盛陰）苦，成為「八苦」，八是四的倍數。在經說中，苦諦本不一定是四、是八，而「八苦」終於成為定論。其實，經上說：「略說為一，五取蘊苦。」這是以生苦等七為別，五取蘊苦為總說，而又總、別合成八苦的，這又多少有點勉強了。說到集諦，起初但說是愛。愛的內容，經說有多種分類。其中，南傳的赤銅鍱部（Tāmraśāḍīya）立三愛——後有愛、喜貪俱行愛、彼彼喜樂愛。說一切有的《雜阿含經》，也是這樣說，而北方的說一切有部論師，卻說成「四愛」——愛、後有愛、喜貪俱行愛、彼彼喜樂愛。這使我想起了：說一切有部的《增壹阿含經》，有「四阿賴耶」——愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、憙阿賴耶(《攝大乘論》上)

；而在赤銅鍱部中，也沒有愛阿賴耶，只是三阿賴耶說(律之《大品．大犍度》一．五)。阿賴耶是著處，生死的癥結所在，與集諦的愛，意義相通。被解說為「愛增長名取」的取，也立為「四取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。滅諦是不可分別的。至於道諦的內容，是八正道——正見、正思惟、正業、正語、正命、正精進、正念、正定：這是一致的教說，公認為聖道的原始內容。

與「四諦」有同等地位的，是緣起，為佛陀正觀而成佛的，是離二邊的中道。在《雜阿含經》中，有支數不定的種種緣起說，而「十二緣起」被認為緣起說的定量；十二正是四的倍數。

關於道諦，經中說有種種道品。如「四證淨」——佛證淨、法證淨、僧證淨、聖所愛戒證淨。這本為對於三寶的淨信，由於重視戒行，因而增立為「四證淨」。同樣的，本為三念——念佛、念法、念僧；增念戒而成為「四念」（後來更增多為六念，八念，十念）。如「四念住」——身念住、受念住、心念住、法念住。「四正斷」，或名「四正勤」——未起惡令不起，已起惡令斷，未生善令生，已生善令增長廣大。又依此「四正斷」，別立為「四正斷」——斷斷、律儀斷、隨護斷、修斷。「四神足」，是欲、勤、心、觀。平常說五力，或說「四力」——信力、精進力、念力、慧力。「八正道」。修道而得證的，立「四沙門果」——須陀洹（譯義為預流）果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。須陀洹有「四預流支」，即「四證淨」。別有「四預流支」（或譯入流分）——親近善友、多聞正法、如理思惟、法隨法行。趣入「四沙門果」的，有「四沙門果向」。「四果」與「四向」，合名「八補特伽羅」，也就是「四雙」、「八輩」的內容。

道品中與戒有關的，有「四聖種」——衣服喜足、飲食喜足、臥具喜足、樂斷樂修。與「四聖種」有關的，律中立「四依法」——但三衣、常乞食、樹下坐、陳棄藥。與「四聖種」、「四依法」有關的，有「十二頭陀行」——住阿蘭若處、常乞食、次第乞食、一坐食、節量食、中後不飲漿、糞掃衣、但三衣、塚間住、樹下坐、露地坐、但坐不臥。雖有作十三頭陀行的，但一般以「十二頭陀行」為準。「八齋戒」——離殺生、離不與取、離非梵

行、離虛誑語、離飲酒、離高廣大床、離塗飾香鬘歌舞觀聽、離非時食。「八敬法」，本是一敬法而分為八類的；各部律所說不同，而都說是「八敬」。

與定有關的，如：「四禪」——初禪、二禪、三禪、四禪；「四無量」——慈無量、悲無量、喜無量、捨無量；「四無色定」——空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。這三類，綜合名為「十二甘露門」。如安那般那念為「四事」（南傳為四，北傳演化為六事）；廣說為「十六特勝」（四的四倍）。又如「四想」（小想、大想、無量想、無所有想）、「八解脫」、「八勝處」等定法，都是以四為數的。

與慧相關的，是苦、集、滅、道「四智」。經說世間法是無常、苦、無我、無我所（如合後二為一，即無常、苦、無我——三修）。說一切有部以無我、無我所為空、無我，所以無常、苦、空、無我，名「苦諦四行相」。有部的四諦觀，每諦作四行相，所以成四諦「十六行相」。屬於這一系的，如犢子部（Vātsīputrīya）系立四諦「十二行相」；經部（Sūtravādin）立「八行相」，都是四的倍數，不過這是部派的論義了。此外，如「四處」——慧處、諦處、捨處、寂靜處；「四行」——苦遲通行、苦速通行、樂遲通行、樂速通行；「四攝事」——布施攝事、愛語攝事、利行攝事、同事攝事。「八大人覺」——少欲覺、知足覺、遠離覺、精進覺、正念覺、正定覺、正慧覺、不戲論覺。這都是與修行有關，而分為四類或八類的。

以上，都約修道說。關於生死現實的，佛以五蘊、六處、（十二）因緣來說明。依事實分類，當然不可能一定說為四類的。然五蘊中，識於法取著，立「四識住」——色識住、受識住、想識住、行識住。色蘊中，能造色是「四大種」——地大、水大、火大、風大；或名為「四界」。六處中，依六根分別，經中說種種的六法，但六根識的取境，到底分為「四」類——（眼）見、（耳）聞、（鼻、舌、身合為）覺、（意）知了。因緣中，有「四食」——段食、觸食、意思食、識食。論師立「四緣」，或「二十四緣」，也是以四為數的。眾生出生的不同，經說「四生」——胎生、卵生、溼生、化生。前生與後生的關聯，論師立「四有」——生有、本有、死有、中有。總之，教法方面，佛與佛弟子們，無疑是多以四及四的倍數來說明的。

三 教典

教典的輯集傳誦，始於佛陀住世的時代，佛滅而後廣泛的結集出來。最初集成的，是（相應）修多羅，分為「四品」——〈蘊品〉、〈處品〉、〈因緣品〉、〈道品〉。其後，增入祇夜、記說，即《雜（相應）阿含經》部分。又依《雜阿含經》，補充、分編為「四阿含經」——《雜阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》、《增一阿含經》。雖然南傳的巴利藏，加《小部》而為五部，或名五阿含，但這只是一部派的傳說。如大眾部（Mahāsā□ghika）系，及分別說部（Vibhajyavādin）系傳宏於印度的部派，都不使《小部》與四部阿含並立（為五部），而別稱之為雜藏；雜就是小的意思。這樣，四部阿含合名為經藏，《小部》是雜藏；雜藏與經藏、律藏、論藏並立，成為「四藏」。「四阿含」與「四藏」，是佛教聖典部類的一般分類。

教典的另一分類，起初是三分教（修多羅、祇夜、記說）；其後發展、分別為九分教，即從修多羅到未曾有法。但在佛法的流傳中，考訂而為更嚴密的分類，成為「十二分教」，即「十二部經」，十二是四的倍數。

初期集成的祇夜，是「八眾誦」。稱為伽陀、優陀南的，應有〈波羅延那〉、〈義品〉、《優陀南》。〈波羅延那〉是問答的偈頌集，是佛答「十六學童」所問的。除了序與結，恰好是「十六章」。〈義品〉，也是偈頌，與漢譯的《義足經》（附有因緣）相當，共十六品。各部廣律，雖傳說「十六義品」，而《摩訶僧祇律》卻稱之為「八跋渠」，也就是八品(卷二三)。南傳的〈義品〉，內容有「窟八偈經」、「瞋八偈經」、「淨八偈經」、「第一八偈經」，所以原始集成的〈義品〉，可能為八品，而每品以八偈組成。雖然現存的〈義品〉偈數已多少不一，但仍留下八偈的古跡。這與「十六義品」的部類，都不出於四的倍數。〈義品〉與〈波羅延那〉，南傳都編入《小部》的《經集》。《經集》最後這樣說：「八誦量之聖典經集畢。」這可見《經集》全部，古代是分為「八誦」的。南傳的《優陀南》，也分為八品。凡是可以看作早期集成的聖典，不是四品，就是八品、十六品；八偈，或是八誦；十二分。一切都依四及其倍數所組成，這能說是事實所限或偶然的嗎

?

四 人物與地區

佛世弟子而集為一聚的，如千二百五十比丘、六群比丘，是有事實依據的，當然不能湊成四數。但「十六學童」問佛，早就為佛教界所傳誦了。傳說佛世有「四大聲聞」——大迦葉、阿那律、賓頭盧、羅睺羅，共同教化跋提長者及其姊的傳說(《五分律》卷二六)。佛陀涅槃以後，佛教界有感於依怙及護持的需要，因而有「四大聲聞」不入涅槃，住世宏化的傳說。「四大聲聞」是：大迦葉、君徒鉢歎、賓頭盧、羅睺羅(《彌勒下生經》、《舍利弗問經》)。後來，「十六羅漢」住世護持佛法的傳說，也流傳人間。「十六羅漢」，初見於堅慧《入大乘論》；玄奘所譯《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》，詳說「十六羅漢」及護持的化區（在中國，訛傳而成為十八羅漢）。以上是部派佛教的傳說。在大乘佛教中，《般舟三昧經》有賢護等「八大菩薩」。《思益梵天所問經》等，又增一倍而成「十六菩薩」——賢護、寶積、……日藏、地持。

至於如來，有「四無所畏」、「三十二相」、「八十種好」等功德，都是四的倍數。佛滅度後，有「八王分舍利」的傳說。佛陀一生的化跡，見於石刻的，有四相、八相等。大乘佛教雖取捨不同，對佛陀一生的化跡，都揭示八事來總攝一切，這就是傳說的「八相成道」。

佛世的印度，傳有「十六大國」，在漢譯中，是一致的傳說。但從巴利藏看來，就並不如此。如漢譯的《長阿含經》的《闍尼沙經》，舉鴦伽等十六國，與此相當的《長部．闍尼沙經》，僅列舉鴦伽、摩揭陀、迦尸、憍薩羅、跋耆、末羅、支提、跋沙、拘樓、般遮羅、婆蹉、首羅先那——十二國。《小部》的《小義釋》裡，也提到鴦伽、摩揭陀、迦尸、憍薩羅、跋耆、末羅、支提、沙竭羅、般遮羅、阿槃提、臾那、劍蒲闍——多少不同的十二國。《增支部》(三．七〇、八．四二)說到十六國——鴦伽、摩揭陀、迦尸、憍薩羅、跋耆、末羅、支提、番伽（應與跋沙相當）、拘樓、般遮羅、婆蹉、首羅先那（即摩偷羅）、阿溼摩伽、阿槃提、健陀羅、劍蒲闍，與漢譯的《

闍尼沙經》相合。

《長阿含經》的《遊行經》，說到「四處」立塔，為信眾巡禮的聖地。「四處」是：誕生處（嵐毘尼園）、成佛處（佛陀伽耶）、轉法輪處（鹿野苑）、入涅槃處（拘尸那）。其後擴展為「八大靈塔」，即八大聖地。在上述「四處」外，再加舍衛城祇園現大神變處、曲女城三道寶階處、王舍城化度聲聞處、毘舍離捨壽量處(《八大靈塔名號經》)。大乘也有「八塔」的傳說，多少增入大乘的傳說(《本生心地觀經》)。

佛教傳說的地理，以須彌山為中心，山在大海中。山的四方面，也就是海中有「四大洲」——東（方海中）弗婆提、南閻浮提、西瞿陀尼、北鬱單越（拘羅）；還有「八中洲」。我們所住的是南閻浮提，中央有阿耨達池，從四方面流出「四（大）河」——恒河、辛頭河、博叉河、徙陀河。南洲有「十六大國」；地上有「四大寶藏」。地下有「八熱地獄」、「十六遊增地獄」、「八寒地獄」。有（金）輪王統一四天下（四洲），其後演化「四種輪王」——金輪王、銀輪王、銅輪王、鐵輪王。須彌山頂是帝釋天；諸天聚會處，有「四園」——波婁沙、雜色車、善雜色、歡喜。須彌山腰，四方有「四王天」住處——毘樓勒迦、提頭賴吒、毘婁博叉、毘沙門。四大王天所統率的，是天龍「八部」——天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅迦。色界有「四禪天」；無色界有「四無色處」。色界天中，或說十八天，或說十七天，說一切有部論定為「十六天」。佛出人間，人間、天上而預聞佛法的眾生，共「八眾」——梵眾、魔眾、帝釋眾、四王天眾、婆羅門眾、剎帝利眾、吠奢眾、沙門眾。

四、八、十二、十六，這些四與四的倍數，在法相安立上，佛與佛弟子的確是特別愛好的，這不能不說與民族文化的傳統有關。

卷006

辨法相與唯識

「法相與唯識」，是研究佛法者所常遇到的問題，對它必須有個認識。現在把我認識到的試述一點。

這問題，民國以前的學佛者，是沒有討論過的，民國以來，最先由歐陽漸居士提出了法相與唯識分宗的意見，即是要把法相與唯識，作分別的研究。問題提出後，即引起太虛大師的反對：主張法相、唯識不可分，法相必歸宗於唯識。一主分，一主合，這是很有意義的討論。民國以來，在佛教思想上有較大貢獻的，要算歐陽氏的內學院和大師的佛學院，但在研究的主張上便有此不同，這到底是該分嗎？合嗎？

先說到兩家的同異：主張要分的，因為內學院在研究無著、世親的論典上，發現了它的差別，即是雖都談一切法，卻有兩種形式：一是用五蘊、十二處、十八界——蘊、處、界來統攝一切法，一則以心、心所、色、不相應、無為來統攝一切法。因此方法的差異，他們覺得《大乘阿毘達磨集論》、《大乘五蘊論》等是法相宗，《百法明門論》和《攝大乘論》等是唯識為宗，應將它分開來研究。所以他們說法相明平等義、唯識明特勝義等十種差別，（見〈瑜伽師地論序〉）以顯其異。

虛大師以為：法相、唯識都是無著、世親一系，法相紛繁，必歸到識以統攝之，否則如群龍無首。覺得分宗的思想，不啻把無著、世親的論典和思想割裂了。兩家之說都有道理，因為無著、世親的思想是須要貫通的，割裂了確是不大好。但在說明和研究的方便來說，如將無著系的論典，作法相與唯識的分別研究，確乎是有它相當的意思。

我覺得法相與唯識，這兩個名詞，不一定衝突，也不一定同一。從學派思想的發展中去看，「法相」，足以表示上座系阿毘曇論的特色。《俱舍論》已經略去，《阿毘曇心論》、《雜心論》等，都開頭就說：佛說一切諸法有二種相，一自相，二共相。所以阿毘曇論，特別是西北印學者的阿毘曇論，主旨在抉擇自相、共相、因相、果相等。說到一切法，即用五蘊、十二處、十八界來類攝，這是佛陀本教的說明法，古人造論即以此說明一切法相。依此一切法，進一步的說到染、淨、行、證，這是古代佛法的形式。後來，佛

弟子又創色、心、心所、不相應行、無為的五類法，如《品類足論》即有此說。但此五法的次第，與《百法明門論》等先說心心所不同。為何如此？色、心、心所等五類，本非講說唯識，這是分析佛說蘊、界、處等內容而來。佛陀的蘊、界、處說，本是以有情為體，且從認識論的立場而分別的。現在色、心、心所等，即不以主觀的關係而區分，從客觀的諸法體類而分列為五類。然此仍依蘊、界、處來，所以先說到色法。無著、世親他們，雖接受東南印的大乘，傾向唯識，而本從西北印的學系出來。他們起初造論，大抵沿用蘊、處、界的舊方式，可說舊瓶裝新酒。但等到唯識的思想圓熟，才倒轉五法的次第，把心、心所安立在前，建立起以心為主的唯識大乘體系。所以，在無著論中，若以蘊、處、界攝法，都帶明共三乘的法相；以唯識說，即發揮大乘不共的思想，一是順古，一是創新。由此，把它分開研究，也確是有意思的。虛大師的說法，為什麼也有意思？即是起初西北印系的法相學，到後來走上唯識，所以也不妨說法相宗歸唯識。

現在，我從全體佛教的立場，想說明一點，即是：凡唯識必是法相的，法相卻不必是唯識。

這是什麼意思呢？如來說法，說一切法是因緣所生的；從因緣所生的諸法，開示諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的理性。此一切法，如推論觀察它以何為體性，這才有的從法相而歸向唯識了。唯識有其深刻的哲學意義，是在心識為體的立場，以說明諸法的因果染淨的。如所見所聞的是否即對象的本質？如色法的質礙性，是否有其實體？不是的，唯識學者從認識論的考察，加上禪心的體驗，以為並無色法（物質）的實性，一切一切都是依心為體性，依心而存在，這樣才成立唯識學。唯識的派別也很多，如依無著、世親等論典的思想說，以為一切法都是「以虛妄分別為自性」的。所以，佛說的因緣所生法即是依他起性；此依他起性，唯識學者，即以心、心所法為體。如《辯中邊論》說「虛妄分別有」，世親釋說：虛妄分別為三界心心所法。他並非不說一切法相，而以為一切法都依心識為體的，即真如無為，也就是識的實性。這樣，法相是歸於唯識了。

然而，佛法的思想系中，並不一律如此，還有一條路，（大小乘皆有）如有部、經部等說：蘊、處、界各有自體，即所見的色、所聞的聲，以及能知的心識，各有其自體。這樣的法相，即不歸唯識。然此等思想，大有漏罅，因為色、聲等是常識的，佛陀不過從常識的、認識論的立場，說明此等法相，所以富有常識哲學的色彩。在此等現實的法相上，指歸法性（三法印與一實相印），才是佛陀的目標。所以有部等法相學，如稍加推論就引起問題了。如熱手觸物，初以為冷，而冷手觸之，則覺得暖和。這冷與暖，果真是該物的實性嗎？決不如此，這實由於根識的關係而決定。又如薩婆多部說，青黃赤白等是色法的究極實體，這也難說，因為光線和目力等的條件，會促成所見色的變化，這不過是明顯的例子。所以，吾人以為如何如何，並不見得對象就是如此。所知的一切，是與心識有關係的。由此發揮到極端，於是歸向到唯識論。無著、世親論師們，就特別宣說此法相的歸宗唯識。不過，常識中的色、聲諸法，如以為是對象的質，這種常識的實在論，固然不能盡見佛意，但法相必歸唯識，也不能使我們同情。因為吾人認識之有心識關係是對的，由心識的因緣而安立，是可以說的，然說色法唯是自心所變，即大有問題。心識真的能不假境相為緣而自由的變現一切嗎？「自心還見自心」，以自心為本質的唯識論，實是忽略識由境生的特性，抹煞緣起幻境的相對客觀性，而強調心識的絕對性、優越性。所以除小乘而外，大乘中，法相也不必宗歸唯識。心色相待的無性緣起論——中觀學者，即如此說。

這樣，從法相而深入，略有兩大類：一、唯識說，二、境依心有不即是心說。不但中觀者從一一法相看出它的體性本空，而同時，即空而有的心色，是相依相成的緣起說。如中國天台學者中，山外派主張以理心為本而建立諸法，山家派主張一色一香無非中道，法法具足三千諸法，也還是這個唯心說與心色平等說的差別。所以單從無著、世親的論典來談法相與唯識，歐陽氏的分宗，能看出它的差別；虛大師的法相必宗唯識，能看出它的一致，都有相對的正確性。但若從整個佛法來說，那應該是：唯識必是法相的，法相不必宗唯識。（向尚記）

卷007

談法相

——在香港三輪佛學社講

貴社（三輪佛學社）重於法相唯識學，所以舉「法相」為題而略加討論。一般說來，法相似乎就是唯識，其實在一切佛法中，都可以說有法相的。從前，在《內學》上曾刊載過一篇文章——〈龍樹法相學〉（歐陽竟無居士所撰），龍樹菩薩也談法相，可見法相是廣義的。

佛法，由釋尊證悟後，從而教導眾生、開示眾生。如約如來所證悟的境界來說，這是我們所難以瞭解的。「法」是離言的，從何說起呢？但佛有善巧方便，就人類所易解的，予以啟導。就在我們的身心上指示出來，使我們瞭解到：個人的身——生理是怎麼回事，而心——心理的活動是怎樣的情況。我們如何由內心的活動而發為外在的行為；由行為的力量而形成未來必須接受的果報。或由怎樣的行為而影響內心，再由內心而引發行為。由什麼力量，使我們形成人趣之身。於此身心，使我們瞭解世間的現實，指出我們難以覺察到的錯誤，從而修正錯誤、趨向真理。所以，佛說法不僅說其證悟的內容，更為人類（眾生）說出身心現實的種種問題，因為這些都是我們最容易體會的。舉例來說：五蘊、十二處、十八界等等，以及四諦、十二因緣，這些問題都是我們所易於理解的。由佛的開示理解，再進一步體悟到無我之理。認識了人生的錯誤——煩惱，探究到煩惱的根源——無明，又如何脫離這些病源而體驗真理。在原則上說，一切佛法都無非說明這些問題。佛法本不僅是理論，亦不是一套學問，其所以形成一種學問，這因為我們如無所了知，就無從信仰，更無從著手來起修了。對宇宙人生現實及修行、證果，佛也有所說明。釋尊涅槃後，佛弟子結集聖典，為了究明佛法，佛法逐漸體系化，總不外乎這些問題。可以這麼說：佛所開示的，佛弟子所要理解的，就是法；而法的種種意義，就是法的相——種種的法相。

為什麼稱為佛？論上說：「知諸法自相、共相，故名為佛。」佛就是覺悟了一切法的自相、共相的聖者。這正說明了法相的重點。佛所說的五蘊、

十二處、十八界、四諦、十二因緣等，使我們充分理解到這一切法，成為我們的信仰，依此而修行，達到正覺的目的。佛入滅後，佛弟子對佛法的研究，即是古代的阿毘達磨論師。阿毘達磨是研究法相，以自相、共相為法相探究的主要內容。自相，就是法的自體；例如眼，眼是什麼？探究它的體性——法的體性，是從具體的法去探究的。共相，是法的通相；例如無常、無我、有漏、無漏等，是遍通到種種法的通性。

古代的佛弟子，對佛法探求的重點，其一，是對於佛所說的種種法，作深一層的理解。如佛說眼，眼是什麼意義？什麼是它的體性？什麼是其作用？如佛說「無明」，什麼是無明的體性？無明以什麼為相？以什麼為作用？……諸如此類，都不外乎是探求法的自相。其二，佛為弟子們開示一切法是無常、苦、空、無我；到大乘，又說明一切法空、一切法不生不滅。這是一切法最普遍的真理，也就是一切法的共相。

佛法經歷代大德的研究、整理，逐漸地體系化，使後人能充分的易於理解，佛學是在這樣情況下而發展起來的。所以，佛法的探究，最初就是法相的探究。古人法相的探究，不僅是上述的自相、共相，還有相攝相、相應相、因緣相等。探究佛所說的法，法與法之間是相同的嗎？不相同的嗎？這就是相攝相。根據阿毘達磨的論說：其名雖不同，其體性卻無異，這就一體，是相攝的；若內容不同，即是別法，不相攝的。所謂相應相，例如心、心所法，心與心所相應，或此心所與彼心所相應，或此心所與彼心所不相應，或有了此心所必定有彼心所的……，諸如此類的探究，都是一切法的相應相（古人相應相的研究範圍是較廣的）。此外，更探究到法與法間的活動，此一法依什麼關係而生起？依什麼條件而發生？這就是法的因緣相了。這些，就是古代法相學的根本論題（其他還有果報相、成就不成就相等）。

在羅什所譯的《妙法蓮華經》中說「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相」，唯獨諸佛，對一切法的如實相才能究竟。諸法實相是什麼呢？所謂如是性、如是相、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。以上所說，就是法相，都是法相所探究的問題。在《成實論》、龍樹《大智度論》中，也有說到的。可見當時印度的論師們，對於法相

的探究，都不外乎這些，現在看來，差不多就是後代唯識學系以及其他學系所討論的問題。所以，佛說的法是共同的，論師們所探究的論題也是大致相同的，成為一切佛學（五蘊、十二處、十八界……）、一切大小乘所共同的；都曾應用這一方法來探究、整理，使佛法成為理論完整、極有體系的學問。

當年，支那內學院的歐陽竟無老居士曾主張：法相、唯識分宗，法相屬法相宗，唯識屬唯識宗。法相是以五蘊、十二處、十八界等來探究的；唯識是以阿賴耶識為中心，如《成唯識論》等所表達者。太虛大師不同意這一說法，大概虛大師從佛法發展的大趨勢，而這樣說：法相必宗唯識，法相一定是以唯識為宗的。於是內學院與虛大師雙方曾就不同見解而引起討論。在當時，我也曾表示過我的意見：法相有歸宗唯識的，也有不歸宗唯識的。我從佛法各宗各派的思想體系上看，有些學派的法相，並不一定歸入唯識學。當然，我的看法不一定是對的，虛大師也不會同意我所說。但我以為這一問題，應從學派的不同觀點來說明的。

佛說的法，是一味的，但後人對法相探究的結論，不完全相同，這是古代的實際情況。法是共同的，研究的問題又是同樣——自相、共相、因相、緣相……，而佛法卻顯然的分宗了。這分化，早在小乘時代已存在了，到大乘發達起來。在分宗方面來說，其實仍是老問題，當然，在大乘佛法中，說得更圓滿了。

法是相同的（內學院也有「法同，義異」之說），但小乘就有了宗派分別，如大眾部與上座部等。為何會分宗呢？原因決非單純的。在理論上，有些根本問題，「時間」就是其中的一項。在佛教思想分化（宗派之分）之中，有主要的兩大系：一是「三世有」，一是「現在有」。

佛弟子們對於法相的探索，主要是自相與共相。自相，是探究一一法的體性。例如人，人是什麼？如《金剛經》說：人只是一合相——種種因緣（條件）的和合體。但究竟是什麼所和合的呢？五蘊和合，乃至十八界和合。五蘊和合中的識，又是什麼呢？這麼一問，問題就越來越深入了！如我們知道的這個東西（物），見到的，是青、黃、赤、白、長、短、方、圓……，

是色；用手敲敲，是有聲音的；用手碰碰，又發現它是堅硬的，這是身根所「觸」的……，諸如此類，內容有色、有聲、有香、有味、有觸。這樣探求分析下去，於是聲、香、味、觸，或地、水、火、風……，問題就多了。

法相的探究，不論是物質現象或精神現象，如一一分析下去，就要分析到一種「單一性」（性質上已無可再分）的地步。在學派中，在物質現象上有「極微」的思想，極微是極小極小的「物質點」，到此已不能再分。如果仍可分的話，那還是假合的（和合相）。分到不能再分的最後點，恰如我們中國所說，「其小無內」。心理作用亦復如此。人類心理作用（活動）是很複雜的，但經過佛法的自相的探索，逐漸的分別出來：以有識故，於是有觸、有受、有想、有思、有作意……，種種的心所相應生起。受、想、作意……，都有特殊的作用。以一般所稱的心理作用來說，裡面包含著多種成分，所以也還是假合的。在探究自相中，不論是物理、心理、生理（眼、耳、鼻、舌、身），均可分析到最極微細——單一性而不可再分的單位。不可再分析的單位，這一一法的自相——自性，都有時間相。其實時間不是實在的，是依物質與精神的活動而成立的。一一法在時間上，也分析到最短最短的時間單位，稱為「剎那」。我們平時所稱的「一念」，在時間上就是最短的。法相探究到此，就接觸到「三世有」與「現在有」了。如有人現在生起一念心——生起一念貪心，在貪心未生之前是怎麼樣的？在未生前有沒有這一貪心呢？生起之後，此一剎那貪心已成過去（剎那滅），過去了還有沒有呢？此法在未生前有沒有呢？如果沒有，那又怎麼能生起呢？剎那滅了以後，難道什麼都沒有了嗎？如此探究，這問題就進入了哲學上的思考。

上述問題的答案，在佛法的學派中，意見不能統一。依「三世有」的學派說：貪念在未生之前早已有了，只是在「未來」而已。未來早已存在，現在不過是依因緣和合而（剎那）生起。生起後剎那滅，滅後還是存在，只是在「過去」而已。現在固然是有，未來也是有，而過去了還是有的，這就是「三世有」的觀念。

為什麼說過去是有的呢？因為「過去」了的事情，對我們有影響力。過去生起過貪念，雖然已經過去了，可是這一過去的貪念，對以後仍有影響力。

以造業來說，佛法說造業必受報，這一所造業，雖剎那過去了，可是過去了並不是沒有，業仍舊存在不失，這才能使我們在未來受報。未來怎麼樣？未來如果沒有，那怎麼會憑空生起來呢？舉例來說：嬰兒出生後，眼睛也睜不開，只會哇哇啼叫，不論男女，其貪欲（或淫欲）不但存在，而且與當前的生命不離；它雖還未顯出，但終究是要生起的。因此，當孩子成長到十三、四歲的前後，男的女的都自然而然地生理起了變化，這種貪欲相就顯現了。未來一定要生起的，所以不能說未來是沒有的。對這一理論是否同意，那是另一問題，但這確是古人對法相在三世中的一種理解。由此，可以說明因果；一切因果業報，由這三世有的理論而得以說明一切。據三世有者看來，未來的法無量無邊，其中一部分已與我們發生了關係，所以由因緣和合而可以現起。在此不妨講一實際問題：譬如說修行要斷煩惱，有人說：「我現在內心清淨，沒有煩惱。」這不能說是斷了煩惱。現在雖沒有煩惱，但過去的煩惱與你沒有脫離關係，它的影響力，能使我們引起煩惱。未來的煩惱早已與你結成關係，將伺機生起。當前的片刻清淨，有什麼用？要怎麼樣才算真正清淨呢？必須與過去的煩惱一刀兩斷，完全脫離關係，不再受過去的影響；未來煩惱也不會再來。到此，現在沒有煩惱，才是真正斷煩惱了。這就是依「三世有」來說明一切法的法相，在佛教思想上可說是極重要的一大派；這一派思想對大乘佛法的影響，也是極其深刻的。

在「三世有」的思想中，認為法是如如不變的，過去如此，現在亦如此，未來亦如此，一切法如此如此而恒時不變。雖不變而隨緣，因緣和合而生，因緣壞散而滅。故說：「法性恒住，隨緣起滅。」法的體性是恒住的，隨著因緣而起滅（此處是恒住，不是常住。如將之解釋成法性常住的話，那就是隨緣不變、不變隨緣的大乘理論了）。這一派的思想，一切法都是本來有的，如果本來沒有的話，那就不能生起了。過去、現在、未來所有的一切法，不斷地因緣和合，通過時間——從未來到現在，從現在到過去，使我們生生世世流轉。

但「現在有」學派卻如此說：未來是什麼？既說未來，即是還沒有來；沒有來——沒有生起而說法已經存在，這是難以信受的。過去又怎樣？過去

了，剎那滅；既已成過去，而說法依然存在，這也是令人難以理解的。這一學派的時間觀，認為「未來」與「過去」都是假立的，只有當下的現在是真實的。如問：如果只有現在是真實的，過去的已剎那滅，既已滅去，怎麼對當下的現在與未來還有影響力呢？起初的解釋是「曾有」，法是曾經有過的，所以能對現在起著影響。至於未來，怎麼一定會來呢？又解釋說是「當有」，當時要來——可能要來。佛說「曾有」、「當有」，其實是不離「現在」的。曾有與當有，聽來似不大具體，到了經部，引出了種子薰習的思想，那就較易領會了。其解釋是：現在法生起後即剎那滅，「曾有」是什麼？它就是曾經有過，在剎那滅時，就薰習而成一種潛能，如種子一樣；這薰習所成的力量，是「曾有」，其實就是現在，只是沒有發現出來而已。說「當有」，當有即種子，有了種子，當然會生起，其實種子並沒有離開現在。這「現在有」派的思想，依我看法，一定要講到種子——潛能思想才能圓滿。依現在有來說，過去與未來是假有。由於時間觀的不同，有此兩派。由此，可知唯識思想是繼承「現在有」的學派，唯識家指出過去、未來是假立的，故以種子薰現行、現行薰種子來說明一切法的起滅，其教理與經部師特別深切。此外，我想介紹不為一般所注意的一派，那一派也說現在有，但說過去、未來都是假有，「現在雖有而是無為」，這成了「不生不滅」的「現在」。試想：既是不生不滅的現在，那怎麼去說明有生有滅的現象界呢？這一派說：一切法都是永遠如是，卻又不斷地以種種因緣而現起，而其實卻是永遠如此，沒有變化可說。這一派的學說，在小乘學派中並不發展，可是在中國大乘佛教學中，類似這樣的說法，似乎很不少。

在時間觀念的不同下，有上述兩大派別。起初，三世有與現在派，都有一共同的觀念，即法是有時間相的，而時間有過去、現在、未來；時間是最短的剎那、剎那的累積而成為漫長的時間。時間，雖不能拿什麼來分割，但可以從觀察而把時間分析到剎那。既是一剎那、一剎那的累積，則前剎那不是後剎那，後剎那也不是前剎那。從這觀點來看，如小乘所說「極微」——空間的物質點，沒有方（沒有方位）的此彼，也沒有分，就是不可再分割的，稱為「無方極微」。時間的剎那，分析到時間點，又不可再分彼此，所以

稱為「無分剎那」。大乘唯識家，破斥了「無方極微」，唯對於「剎那」，則承認「無分剎那」，剎那是時間上最短的，那一剎那就是「現在」。但另有學派，如中觀家的看法，認為剎那只是一種假定時間，實際上，時間一定有前後的，沒有前後的「當下」——現在，也就不成其為時間。所以，過去與未來，是依現在而假立的；現在也是不離前後——過去、未來而假立的。唯識家說「現在幻有」（過去、未來是假），中觀家說「三世如幻」，這是三世有與現在有的大乘說。依此來說明一切法，當然不會相同了。探究法相，主要就是「現在有」與「三世有」的兩大派。法相歸宗唯識，是在現在有的基礎上，而成立的嚴密精深的理論。小乘的「三世有」的法相，不是唯識；大乘三世幻有的中觀家，法相也不會歸宗唯識的。

我們對一切事物的了解，必賴有「相」。「識」是能了別的，識使我們區別這樣、那樣，這個不是那個，那個不是這個；於是，我們逐漸地對宇宙人生能探求其真相。佛法也是經過這些分別的，所以龍樹菩薩說：「先分別諸法，後說畢竟空。」上面我說過，佛法的根源本於釋尊自己證悟而來，佛所證悟的一切法，恰如《法華經》所說：「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相。」在佛的境界，究竟證悟一切法相，這法相是怎麼樣的呢？菩薩證悟的境界，凡夫所明了的法相，又有什麼不同呢？這是超出我能說的範圍了，我沒有到達大小乘聖者的境界，又怎麼能知聖者自覺的法相？現在只是依據經論所說的，略為敘述而已。

我們——凡夫一切事理的認識，一定有「相」，如佛法中所說的「所緣緣」——所緣的境界，也即唯識家所說心上現起的影像相——相分。如沒有相，一切無從認識。因此可說我們（眾生）不論是前五識的直覺（現量）而知，或第六意識的分別而知，都以「相」為對象。我們對「相」的認識，又是什麼樣的呢？茲舉例說：如我看到這只杯子，這是一只杯子，是一個固體物，沒有見到它的變化，剛才是這樣，現在仍是這樣。換言之，我們對「相」的認識都是個別的（所以重視自相），我們所見的形狀就是這樣；其內在有什麼因素？與其他有什麼關係？是怎樣的變化？這些在我們的直覺中，是不大會理會的。這是我們認識的習慣。意識的了別，是這些相的綜合，如起初

只見杯子的形態色彩——眼識所見。如杯子碰了一聲，耳根發耳識才能聽到聲音。手去觸時，才知它是堅固的；杯內所容的茶水是熱的，或放有冰塊是冷的。經意識綜合起來，我們才能知道這是茶杯，知道茶杯是怎樣的；長時的經驗而來的認識，是經過意識的了別，在直覺上是不能了別的。在我們直覺的認識上，是個別個別的相，自然而然，不用造作。雖然我們已能進一步去認識它內在的質素、因種種關係而存在，但這是經過意識的推討而得的結論（比量）。在平常認識中，還是依憑直覺的，一個個獨立的。由此，我們對法相的認識，就是一般所說的「執著」，見個什麼，執著它就是個什麼，不會覺察到它的變化與其他的種種關係。雖能在推理下知道一切法的關係、變化，但在直覺上，仍不免落在習慣性的老路。例如人說：「人是不能離群獨立的，必須依靠社會群眾才能生存；士、農、工、商，無一不供給我一切所需，人都不能脫離社會群眾而得生存！」這話說得對嗎？對極了！可是到做起事來時，每忘得一乾二淨，以自我為中心而處理一切。這就是人都執著「人我」、「法我」的原因。

依唯識家說，如我們見到什麼，知道它是物質；物質就是物質，與我沒有關係，至少它在我心之外，與我心沒有關係——這就是唯識家所要破斥的、最根本的錯誤所在。使我們不能解脫成佛的，就是執著「心外有境」。在我們的直覺上，的確境界是在心外的，我們看到、聽到、想到……，都不期然地認為與心無關，自然地以為心外有境。這是一種根本的錯誤，這就是凡夫的境界——一般的認識。而且，既是心外有境，與其相對的，也即是境外有心。認為心在境界之外，這也是錯誤的，唯識家說「心外有境」、「境外有心」是「別體能取所取」，是完全錯誤的，可是我們就生存在這一種認識錯誤的境界中。

佛開示我們，以因緣所生為原則，指出一切無常、無我，在時間性上，有前後的變化性；在彼此間的關係上，是種種條件的和合，沒有獨立的自體。個人固然是無我，一切法無不是無我（沒有自體）。因為我們有這種錯誤，是顛倒的根本，由此而生死輪迴不已。

眾生所認識的法相，在唯識上說，就是不離遍計所執性，眾生從來離不開這種錯誤。雖然在唯識學中，說五識、阿賴耶識是沒有執的——能緣依他起相的，但以一般來說，不一定如此，即唯識學派的安慧論師，也主張五識、八識有法執，也許其中有他的獨到意義。事實上，我們確從未離開過這種認識的錯誤；並不是我們要執著它，而是當一法現在我們的心前時，就是一個錯誤的相。不用我們執著，看到的就是境在心外，有一個心外的相，這就是眾生所能認識的法相。

經過修證以後的聖者們，對於「法相」的認識又是怎麼樣的呢？在修行的過程中，行者觀察自己的心，一定能在未證悟前，已經體驗到自心的剎那生滅（即生即滅）、變化無常。繼而通達了無常、無我、空等，到達能體悟一切法的真相時，就不像凡夫所認識的那種「相」了。唯識家說：真正證悟（見道）時，是沒有影像相的；體驗空性時（大乘中觀與唯識觀念上是相同的），一切相不現前，沒有心境對立的意義。不能不所，已超出了能所對立的境界（小乘稱為證入寂滅）。悟了以後呢？這其中是有淺深不同的。一分小乘，出了聖智證悟的境界，雖通達了世間，不取著世間，知道世間一切無常、無我，但由於慧力淺，所以在他眼前現起的相，還是與世間一般差不多，不過不會如世間一般的去執著它。舉例來說，如「雲馳月運」，看見月亮好像行得很快，這情景是那麼逼真。或者我們搭火車，在火車開行時，兩旁的樹木，就在我們眼前退行得很快。這是火車在開行的關係，火車在動，樹木並沒有動，但放在我們眼前的相，卻還是動的。聲聞體驗到的，就是這樣，不一定知道法相的如幻如化，多數學派還是將法說成實有。

大乘聖者的智慧高深，在體驗到真理後，就能理解到「法相」的「如幻如化」。如幻如化，就是看起來是這樣，其實不是這樣；雖然不是這樣，卻明明是這樣。通達到一切是無常、無我，一切法空，不會如凡夫般的執著，可是相卻還是現起。依唯識家說（中觀也是一樣），真正證悟真理時，是沒有相現起的；等到從真出俗，後得智生起時，一切相又現前了。不過相雖現起，能理解到它的如幻如化，這如見雲駛月運，而心知是雲的動；「舟行岸移」，知道是船在動。知道一切法相如幻如化，如雲駛月運、舟行岸移，確

是與凡夫、小乘不同的。

但是，證真時法相不現；法相顯現時，又不能悟入空性——空有還不能不二。依經上說，要到五地——極難勝地菩薩，才能把它打成一片。五地菩薩要證悟到這種境界，確是極難通達的。法相是有相，真理（空性）是無相，所以證悟空性，相不現前；相現前了，又不能悟入空性。一是有相，一是無相，怎麼能契合不二呢？登上五地的菩薩，才證悟到這極難的一關，相與空性，平等不二。一切法畢竟空，在一切法的空性中，一切法現前。如幻如化的相與無相諸法真性打成一片，所謂「二諦並觀，二智合一」。五地菩薩雖通達了這極難的一關，但還是不徹底的，還只是暫時的。等到出了定，相與空性又分開了。再要統一起來，又得再下功夫。這樣，到了登上七地，無相相應，一直與空性相應，能在一切法相上通達一切法空。但雖說無相，還有功用，還得用力注意；如不加功用，還不能現證二諦無礙的中道。到了八地，這才能「無相無功用」，自然而然的不失中道了。雖這麼說，這還只能自利時如此，利他時還不成「無相無功用」。要達到自利利他的無相無功用境界，唯有究竟圓滿的佛果。

以上，是凡夫與大小乘聖者對法相認識的不同境界。修證到即空即有的境界，不但與凡夫、二乘所認識的法相不同，而且也與初地——四地菩薩的所知法相不同。中國佛學界，喜歡說中道、說「妙有」。「妙有」的根據何在？這約二諦並觀以上的聖境而說的。「妙有」這名詞，完全中國化，印度並沒有這個好名詞。大乘「中道」的證悟，是能無相，又能了知一切法的。在解說上，儘可把它分開來——無相是怎麼回事，法相是怎麼樣，但在實際的體驗中，融合為一，不是易事。二諦並觀的證境，不是言說、思惟所及的。中國佛學界，在講到理事無礙時，特別發揮這一點。我想，不是中國的祖師們都達到了這一階段，勝過了印度的聖者；大概他們以經為重，就以經中所說八地菩薩或佛果的境界為中心而安立言教，發揮妙有的法相，成立思想系統。但這麼一來，與源於印度的小乘、中觀、唯識的思想，就多少不同了。佛為眾生開示法相，不是以佛的究竟境界來說的，若以佛的境界來向眾生施教的話，眾生怎麼能懂呢？佛就在我們身心上的眼、耳、鼻、舌、身、意，

五蘊、十二處、十八界……等開示眾生，這樣，眾生才容易理解而接受佛的教化。古代的法相——自相、共相、因緣相……，都以緣起的身心為出發點（屬緣起論）。在現實身心上，指出一切法是因緣所生，一切法無常、無我，由這基本思想而再深展到一切法空、一切法不生不滅，道出宇宙人生的真理。佛法是由淺而深的，釋尊開示眾生是如此，小乘各派如此，中觀、唯識也如此。雖然唯識說阿賴耶識似乎不太好懂，其實阿賴耶識是一種微細的心理作用，也還是生滅無常的，由種種條件（因緣）而存在，所以這應該還是容易懂的。

中國過去的祖師們，以佛菩薩自證境——空有無礙的「妙有」為本來說法，形而上的氣味太濃，不是一般人所能領受。在理論上，也許是很高深的，但對一般由淺而深的理解能力來說，是比較困難的。

以上只是將凡夫認識的法相，及大小乘聖者認識的法相，乃至八地以上、佛果證得的諸法實相，作一個簡單的介紹。這些，也許就是佛教各宗各派思想所以分歧的源由。我以為：研究佛法——法相，還是由淺入深，以緣起論為出發，從現實出發，容易理解；依此修行，也循序而進。這才是人人可信、人人能學的佛法，否則說得過於高深，那就只適合少數有形而上的玄學興趣的人，一般人是難以理解的，不合佛法普化眾生的原則。（謝慧輪記）

卷008

苦痛與知識

——二十八年在漢院佛學座談會——

厭苦求樂，是生物的特徵，是文明進展的動力。人類不斷地發出解除苦痛的要求，就不斷推動知識的前進。不過，世間的現象太矛盾了，推進知識來解除痛苦，結果因知識的發達而加深了苦痛。拿戰事來說：半開化的時代，不過是「血流漂杵」、「滅此朝食」。現在的戰事，卻走上了全體性的戰爭，動員一切的人力物力，用之於苦痛的戰爭。知識愈發達，苦痛愈增加，

文明的世界與苦痛的人間攜手合作。

有人主張發展知識、組織群眾來解除苦痛。物質的苦痛，或許獲得部分的解除；內心的隱痛，試問如何解放？有人走上了極端，主張絕聖棄智。不但違反了現實，即使做到塊然無知的狀態，也不過麻醉自己的心靈，好讓他忍受苦痛的襲擊。

佛教的見解：苦痛的根源在無知（無明），在對宇宙人生缺少根本的認識，在不理解相依共存的緣起法則而固執個體獨立的存在。雖然世間的知識，也有部分類似的思想，但既不懂得徹底的無性（沒有真實不變的自體），自然在緣起變化的背後，潛藏著自我的活動。在個體獨立的倒見控制之下，產生了仇恨敵對的思想，利用一切的知識文化，成為製造苦痛的工具。知識的發達，苦痛的增加，形成了正比例。

佛法的特色，從悟解緣起無性（人我、法我）下手。獲得體悟真理的知識，就是般若。假如通達緣起，就知道假我以一切的存在為根據，就能解除因自我妄執而生起不必要的苦痛，實現苦樂不入於胸次的自在。同時，在真空智的領導下，發動一切的知識和文化，促成慈悲共利大樂的實現。

佛是一切智者！也就是常樂的具體表現者！（靈芳．演培記）

卷009

道在平常日用中

——民國七〇年十二月八日刊於《菩提樹》三四九期

《菩提樹》創刊以來，已屆三十周年。在佛教的雜誌界，朱斐居士專心於這份月刊，為《菩提樹》服務了這麼久，實在是希有難得的。逢此三十周年，擬出「紀念特輯」，並以「如何使佛法普遍應用於日常生活中」為主題。這一主題，對於佛法，對於現代的中國佛教，是非常切要，應時應機，是值得向佛教界鄭重提出的。我們知道，釋尊所開示的佛法，與重信的神教不同，是理智的、德行的、人本的宗教。所以佛法的內容，不外乎軌範身心、淨

化身心，達到身心解脫自在。信佛學佛，不是向外追求（物欲與神力救濟），而是從自己身心的修治出發，實現自利與利他的理想。如能依著佛法去信受奉行，當然會普遍應用於日常生活中。佛法的信修，一定會知見正確、動機純正，智慧與慈悲的不斷增進。不過，佛法在長期流行中，從印度到中國，或是為了適應世俗，或是方便的曲引鈍根，佛法傾向於神秘的、形式的、知識的；學佛者的解行，漸漸有了與日常生活脫節的現象；這實在是值得大家重視的問題！要知道「佛法普遍應用於日常生活中」，並不等於：天天忙著誦經、禮懺、放焰口；日日研究經典，講經、著作、念佛、持咒、素食、放生；到處參加法會，布施功德；或修建寺院、辦學院、辦文化慈善事業；住茅蓬修行……。這些，可能與佛法相應，也可能是徒具形式。從現代中國佛教來說，上面這些活動，並不太少，而念佛、持咒，建大寺、大佛，近二十年來特別風行。佛法的信受奉行者，應生起軌範身心、淨化身心，或進而達到身心解脫自在的德用。即使是弘法利生，從事文化、慈善、教育、國際佛教活動，如自身忘失了這一真實意義，也還不能說是「佛法普遍應用於日常生活中」的。此地此時，提出這「如何使佛法普遍應用於日常生活中」一題，我認為值得佛教同人重視的！

「使佛法應用於日常生活中」，也就是修學佛法能起軌範身心、淨化身心、解脫身心的德用。佛法不是虛玄莫測的理論、神奇怪僻的事行，佛所開示的，是一般人所能知能行的。佛說：「我所說法如爪上塵，所未說法如大地土。」這是說：佛只開示基於人生正行而通向究竟的正法；世間有更多的理論與事行，即使有益於世間，因無關於修治身心以趣向解脫的理想，佛是存而不論的（自有人去發揚。如經中說到，那是適應世間的世間善法）。佛直就人類（眾生）的身心，指出迷妄流轉與如實解脫的可能，激發、誘導人去持行。佛說五蘊、六界、六處法門，都不外乎身心（通於器界），從不同立場而作不同的分別。佛法可分知與行，而知是行的始導，也是行的完成（知與行不可分離）。說到「知」，即經說「正見」、「正思惟」、「正觀」、「如實知」等。身心——以心識為主導的身心活動，無論為對自己、對他人（眾生）、對物質世間；或現在，或從現在到過去、從現在到未來，佛說：

一切「從緣生」，「我論因說因」。

佛從因緣相生、相依存的理法，去理解世間、處理世間。依緣起說法——「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，所以不落兩邊（極端），而開示不有不無、不常不斷、不一不異、不來不去及不生不滅的中道。凡從緣而生起的，必歸於滅，所以是「無常」的；無常的不得究竟安穩，所以是「苦」的；無常苦的，所以是「無我」（我是真實、常、樂的）。眾生不能悟解世間是緣起的，也就不能正知無常、苦、無我無我所，不得解脫涅槃，名為「無明」（無明，簡要分別為「不知苦集，不知苦滅」），一切煩惱由此而來。煩惱依我我所為本：計執我我所的，是「見」；染著我我所的，是「愛」；存我恃我的，是「慢」。依煩惱——自我中心的思想與行為，如違反緣起的相互依存，損人（他人、他族、他國）利己，是非法、惡行（業）；如順緣起而互助利人，是法、善行。善行與惡行，能得安樂與苦報。由於不能正知緣起，所以都是不徹底的，是有漏的、生生不已的生死法。如正見緣起，依法而行，那就無常苦而起「厭離」，無我無我所而能「離欲」（離煩惱），解脫而證「滅」（身心憂苦的止息）。

佛法，只是依心識為主導的身心緣起，開示苦集與苦滅的中道。學佛要有此切要的正見，正見不是知識，而是化正確知識為自己的見地，有正見就有正信。「信」，「心淨為性」，「如水清珠能清濁水」。一念淨信現前，一定沒有煩惱、沒有憂苦，內心充滿了清淨、安定與喜樂；這樣才是真正的歸信三寶的弟子。佛法所說的「淨信」，與世俗所說的信，不完全相同。別人（或書中）所說的，承認他是確實的，一般也說是「相信」，這只是確認，如相信「一加一等於二」那樣。還有，對人及所說的話，有好感，有同感，肯接受他所說的，一般也稱之為信仰，如信仰主義、信仰領袖之類，這只是世俗的「順信」。世俗所說的信靈感、信命運、信風水等，都不出於上二類。佛法所說的「淨信」，是依三寶而起，內心所引發，有清淨、喜樂等感受的。因正知正見而引發，通過理性，所以是寧靜的，雖近於一神教的信心，而不會陷於狂熱的迷妄。

說起來，中國佛教徒是相當多的。多數是信佛及僧——羅漢與菩薩，而信法的似乎不多。不知法，不信法，所以神佛不分（近來竟有人主張信佛也要信神），對佛、阿羅漢、菩薩，大多數是神秘仰信，以信神那樣的心情去崇信。一方面，信佛及（賢）僧的神力，祈求加被。一方面，多數信眾，為了現生與來世的世俗利益——健康、長壽、富貴、家庭和樂、事業發達、不墮惡道……，而表現為消災免難、植福延壽的宗教行為。雖可說方便適化，但專重於向外祈求，不向身心檢點，淨信不生，又如何能使佛法普遍應用於日常生活之中？徹悟緣起而能「厭、離欲、滅」的，在這重物欲而向外馳求的時代，當然不大容易；解了相互依存的緣起法，深信善行樂果、惡行苦果，通於三世的因果必然律，應該是學佛者所能有的信心。善惡業果說，特點是：「自力創造非他力」，「機會均等非特殊」，「前途光明非絕望」，「善惡有報非不定」。善惡業果的深信者，確信基於正見而有的「合理的行為，成為改善過去、開拓未來的力量」。不怨天，不尤人，「盡自己的努力以向上，不因現在的遭遇（不如意）而動搖離惡行善的決心」。深信因果而應用於日常生活中，就能表顯出佛法的精神。佛法的三世因果說，傳來中國，一般是似信還疑，存有僥倖、取巧的心理。多數不肯依法而行、從離惡行善的人生正行中去實踐，而中國固有的求籤、看風水（地理）等，嚴重的滲入佛教中，為多數長老、大德所容許。佛教界的向外祈求，以及類似巫術化的低級行為，是迷妄而不純正的。正信三寶，深信因果，是學佛的基礎，所以惟有正信而汰除不純潔的迷信，佛法才能普遍應用於日常生活中。

淨信依於正見，正見從正確而深切的認識中得來。佛法的正知，依於聽聞——起初是釋尊開示，弟子們展轉傳授；等到經典集成，書寫記錄，才有依經（論）而聞法的。為了法義的明確，經弟子間的長期論辨，形成了體例精嚴的論書；為了應付異教徒的責難，也有深明法義以護持佛法的必要。不過論義的發展，不厭其詳而多少有點煩瑣；部派分化，法義的解說，有了種種的解說不同。更由於佛法長時期的流通，適應時機，方便無邊，無論是印度傳來的、中國古德所宏闡的，都是內容廣大、有義學說理的傾向。佛法在世間的發展演化，可說是必然而不可免的！但部類繁多，內容複雜，對初學

者來說，從什麼經書去直握佛法的心要，依正知而起正信，確是一件為難的事！這樣，也難怪上也者深究而傾向於虛玄，義學成為少數人的佛法；下也者信佛而不知信法（有些信法的，只是信某部經的偉大，持誦以求功德），不免惑於方便，專求現實世俗的利益了！我覺得：佛世的周梨槃陀伽，愚笨而現證阿羅漢；唐代的慧能，不識字而能深有所悟；依佛法正見而達信智一如的「證淨」，不一定從無邊法義的研究講習中來，只是末世善知識難得，不能不依於經論。為正法的宏揚、引生正信著想，佛法正義的精要提示（佛法共通的基本法義），應該是非常切要的！同時，經論的講習，以及近代興起的學術化的研究，當然有其存在的價值，但不一定能使人從正解而引生正信、使佛法深入人心、能普遍應用於日常生活之中。尤其是講說者與研究者，為講說而講說，為研究而研究，自身不能因講說、研究而引起正信，在學佛的立場，是沒有太多價值的！至於佛法的義理，那些更能應用於現實，也是值得注意的！

說到「行」，聲聞道是八正道，菩薩道是六波羅蜜與四攝。大概的說，自利行以戒、定、慧為主，利他行以施、戒、忍為主。在佛法中，行是以（從正見而來的）淨信為出發的。「信為欲依，欲為（精）勤依」：有了清淨信心，會引起願欲，誓願依法而勤行。三乘道的「歸依」，菩薩道的「菩提心」，都是以信願為體性的。有了願欲（求），立定志向（名為「發心」），就能策發精進，努力實行以求理想的實現。所以，從正知以引生淨信，是一切佛弟子的「入佛之門」。

在修行中，戒是聖道的基礎。一般以為，戒就是（法律那樣的）這樣不可犯、那樣不可以，不知這只是戒的施行項目，不是戒的實質。什麼是戒呢？梵語尸羅，譯為戒。「尸羅（此言性善），好行善道，不自放逸（作惡），是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」戒是「性善」，「數習」所引發的性善。戒不是一般的善行，是經父母師友的啟發，或從自身處世中引發出來。內心一度的感動、激發，性善力（潛在的）生起，有勇於為善、抗拒罪惡的力量。如遇到犯罪的因緣，內心會（不自覺的）發出抗拒的力量。「性善」是潛在而日夜常增長的，小小違犯，性善的戒德還是存在

，不過犯多了，戒力會減退（名為「戒羸」）。如犯了重大的惡行，性善的力量消失，這就是「破戒」了。「性善」的戒德，名為「律儀」（也譯為「護」），就是佛法所說的「戒體」。這樣的戒善，沒有佛法的時代，或有法而不知的人，都可以生起的，不過佛法有正見的攝導，表現於止惡行善，更為正確有力而不致偏失罷了！基於性善的戒德，在日常生活中，身語意行如法。由於生活方式、社會關係、團體軌則不一致，佛法應機而有在家、出家等種種戒法，而依此性善力，成就自利利他的功德，實質上是沒有差別的。有了「性善」，雖沒有受戒，或僅受五戒，都可以成為向解脫的道基。如沒有，雖清淨受持比丘戒、菩薩戒，也不一定能種解脫善根。所以出現於內心深處的性善戒，是佛弟子受戒、持戒的要點。三十年來，我國傳戒的法會是年年有的，雖依法授受，而受戒者能在事相上著力的，就不可多得，這就難怪不能普遍應用於日常生活之中了！

淨信，是於佛不壞信，於法不壞信，於僧不壞信；性善戒，是聖所愛戒成就。成就這信戒為內容的「四不壞信」，決不退墮，決定向三菩提（正覺）。如進修定慧，那現生就能得解脫。在佛法中，淨信是入佛之門，戒善是學佛之基，更深一步的定慧修證，是不能離信戒而有所成就的。經上說：「持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。」依戒修定，是合理的向上進修，如順水行舟，容易到達。修定的先要「離（五）欲及惡不善法」，也就是這個意義。有些修習禪定的，為了身體健康，為了神秘感受……，不離欲染，不斷惡法，多在氣息、身體上專注觀想，即使一心相續，能夠不流於邪定、落入魔王眷屬，已經難得了，這不是佛法所要修的（有漏或無漏的）淨定。說到慧悟，龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」平等空性的體悟，豈是無信、無戒者所能成就的！信與戒，人人都在說，而其實並不如一般所想像的，這所以佛法不能普遍應用於日常生活了！

我出家以來，整日在三藏文字中摸索，雖說為眾生而學，想求得精要來供養世人，但說來慚愧，法海汪洋，終於一鱗片爪，所得有限！我總覺得，佛法本來平實可行，而「賢者過之，愚者不及」，所以佛法一天天在興隆中

墮落。現在藉此「紀念特輯」，略申所見，與真正要學佛的共勉！

卷010

談佛法的宗教經驗

——在美國紐約長島菩提精舍講——

引言——佛法的弘揚要健全團結

佛法近來似乎有漸呈萎縮的現象，每一個法師及有心的居士都想如何可以振興佛法。海外的法師和居士們，都很希望將佛法轉移到新大陸的美國來發揚。這是非常艱鉅的工作，但是應當怎樣著手呢？佛法是一種宗教，宗教須適應社會。佛法的好處甚深，一般人不大了解，所以推動更艱難。不過出家弟子的健全團結，與在家弟子的共同努力，實甚重要。佛陀在世之時亦頗注意於組織僧團，推行佛法，團結就是力量。

佛教是宗教，宗教要發生力量，必需這個宗教的信徒，要具有信心，盡心去做。不論信也好、學也好、修習也好，要有所得。因為人們往往要問你信佛教以後得到什麼？不但佛教如此，其他宗教也莫不皆然，由信心而引發宗教經驗，獲得好處。佛法的信眾如都能虔誠努力，充滿活力，在學習過程中，得到佛法的真實利益，則佛法必能發揚光大。反之，如沒有所得，只知道跟了我父親這樣做，隨著我母親或祖父母這樣做，我亦照樣做，信佛教變成照例文章，徒存形式，便失去了佛教的真正意義。在美國弘揚佛法，尤須注意，因為美國社會講求實效。如講道理，要尋根究底；講信仰修持，亦要有實地的經驗。佛法有深深淺淺的不同利益，即使淺淺的得到一點點經驗，也能加強信念，從淺入深，積少成多。今天不妨就淺近的來講。

第一、「信」的經驗

佛法中的「信」是什麼？信佛、信法、信僧。換言之，信仰「三寶」。為什麼要信呢？我先說一個比喻：一般人生在世上，生死輪迴中，生時不知怎樣生的，糊裡糊塗，混著過去，不知怎樣是好，以後怎樣更不知道。佛法

說「生死長夜」，人生真是漫漫長夜。雖然電燈開得很亮，但我們人生還是好比在黑暗中摸索。東摸西摸，找不到出路，有一種徬徨空虛的感覺。年輕的人如此，年紀大了，直到老年，念頭愈多，愈加紛擾。假如我們真正有信心、信仰三寶的話，等於眼前忽然一亮，找到一線光明。好似在茫茫大海上，忽然看到大陸，這時真有說不出的高興。信佛、信法、信僧，找到了明燈，望到了人生的歸宿。

「信心」好像一顆澄清濁水的「清水珠」，能將渾水變清；信心使我們內心清淨，心上得到安定。信心沒有生之前，煩惱無窮，混混沌沌，莫知所從。凡具有信心者，必能得到安定。佛經上說：「若有信者得歡喜。」這種豁然開朗的經驗，因為得到佛法的引導，可漸除煩惱的困擾，找得了一條光明的大道跟此信心而來。若能向此方向努力，必得快樂。煩惱雖還是有的，仍應努力修習。但有了內心清淨信心的經驗，會安心的向前邁進了！

第二、「戒」的經驗

「戒」，「受戒」，好像是形式的，其實不然。諸位法師都知道，凡出家者由戒師引導受戒，他人都來恭喜他，希望他得到上品的戒。戒的力量確有上品、中品、下品的。受戒者得到的這個戒，以誓願為體。不應做的事須決心不做；應做的事當盡力去做。要虔誠、懇切、懺悔，有這種堅強的信願，然後可得「戒」。這種依佛法所得的戒，即是心裡增加了一種特殊的力量，這種力量能「防非制惡」。這力量自得戒後，一天一天的增加。一般人，裡面的感情衝動很強，外面的引誘力異常的大，推之挽之，不能抵抗。一個不小心，就會做錯，所謂「一失足成千古恨」。如得到了戒，則自內心發生一種力量，可以「懸崖勒馬」，控制自己。

「戒」好比一個城，叫做「戒城」。古時修築城墻，所以防制匪敵。有了城墻時，如有匪敵進犯，保衛這城者在裡面就發動員令，當然亦可以求外面的救援，但主要的是自力內在的戒備。「戒」的力量是由信佛法所起心理上的變化，發生一種「清淨誓願力」。有了這種力量，一天一天增長，煩惱自然漸除。

第三、「定」的經驗

修定一層，似乎中國佛教提倡的標準太高，在我國的禪宗發揚以後，嫌定太淺；修定的少了，反而又覺得太難了，於是專在禮拜念誦上著力。我現在所要講的是「生得定」，是我們每個人生下即得到的。假如諸位說沒有，那是沒有用因緣來顯發。譬如諸位能讀書，智力也由於「生得」，經教育的學習而獲得。我們都知道，我國有一部哲學書《莊子》。《莊子》有一段孔子與弟子顏回有關靜定的問答。孔子教顏回學習靜坐，顏回將所得的經驗，告訴孔子。顏回第一次報告孔子說：「靜坐久了，外面的境界都沒有了。」第二次又報告說：「我的手與足也不知何處去了！」第三次報告孔子說：「我的心，我自己也不知何處去了！」那時，顏回已失卻身心世界，心靈一片虛明。正如《莊子》所說：「虛室生白，吉祥止止。」此種境界，中國叫做「坐忘」。這在佛法中是將到未到，到達定的邊緣——「生得」的「未到定」。年輕力壯的，如能靜坐，常會很快發現，得到這種經驗。

上面所說，當然是初步的、很淺的定，當然還須向上修習。但是需要指出的是：一般人只知道向外面去尋求，現代講求科學，技術發達，很有成就，卻不知從身心去尋求，不知道身心中無邊功德，現現成成在那裡，待我人去找尋。所以即使略得定力，也能深信佛法中的修證，而向上趣入。

第四、「慧」的經驗

慧的經驗，也是淺深不等。現在要講的，是最淺的「聞所成慧」，即「聞慧」。我人自讀經或自聽開示而得來的慧，（與一般生得慧不同）就是聞慧。對佛法絕對的真理，豁然啟悟，由豁然無礙而得貫通，所謂「大開圓解」。這種解慧，並不是證悟。試舉一個比喻：井中有水，已經明白的看到，但不是嘗到。對聞所成慧——正見，經裡有頌說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」這是說：若人生於世界上，能得到正見的力量，增長不退。如菩薩長期在生死輪迴中度眾生，得了此慧，雖然或有小錯，但決不造重罪。故生死雖歷千百次，終不墮入地獄。

結論

要求佛教發生力量，不能徒尚形式、徒重談論，而要心有所得。修學佛法的人，對於「信」要有信的經驗，對於「戒」要有戒的經驗，對於「定」要有定的經驗，對於「慧」要有慧的經驗。總之，要有內容，要有所得，這就是佛法的宗教經驗。有了宗教經驗，然後能起實效，能不退轉。記得從前太虛大師，就是憑他在西方寺所獲得的宗教經驗，所以能夠堅定信心，一生從事佛教的工作，可以作我們的金鑑。再者，學佛者要一步一步的修習，務須要將淺的辦得好，然後再求深的。

個人來美半年，因為身體的不強健，未能與諸位法師及居士多所切磋，內心很負疚。因為不久要回臺灣，謹以上面所講的，作為臨別贈言。（真覺記）

卷011

佛學大要

佛學乃佛法之學，西元前五、六世紀，釋迦牟尼佛創立於印度。佛法經長期之發展，可大分為三期：初期之「佛法」，中期之「大乘佛法」，後期之「秘密大乘佛法」。佛法傳入中國，可考者為漢哀帝元壽元年（西元前二年）。經典之大量傳譯，則始於漢桓、靈之世（西元二世紀後半），終於趙宋真宗（西元十世紀）。譯典雖遍及三期，然初、後二期，譯傳而未嘗廣事弘通；傳宏而卓有所成之中國佛學，以中期之「大乘佛法」為主。

中國佛學本於印度之「大乘佛法」，而「大乘佛法」乃承初期「佛法」而來，故應先明初期「佛法」之要！釋迦時代，印度宗教界，以一切眾生為生死不已、流轉於升沈苦樂之間，各提出其解脫之道。釋迦於菩提樹下，廓然妙悟，究竟解脫，尊稱為「佛」，乃覺者之義。佛以自覺者覺人，自覺覺人之道，名為「法」。釋迦佛之教義：在無數世界、無數眾生中，人有勝於天神之特德，能體悟人生之真實，而達於究竟解脫；故佛法為人本之宗教，與神教異也。佛法說解脫生死，要在知見生死流轉之實義，而從篤行中實現之。依佛說：一切從「緣」生。世間生死流轉，為種種因緣所成，如知苦因

而不起，則得解脫。一切從緣生，稱為不落兩邊（極端）處中之說。如著名之「緣起說」：「此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行……，生緣老死憂悲苦惱，如是純大苦聚集。此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅……，生滅則老死憂悲苦惱滅，如是純大苦聚滅」。生死不已之集起與滅，均依於緣起，緣起為法爾如是、法性常住之「正法」。約集起說，蒙昧無知之「無明」、貪欲染著之「愛」——煩惱，為集起生死要因。依因緣起滅以觀世間，一切為「空諸行，常恒不變易法空，我我所空，性自爾故」。生死不已，業報相續，神教以「我」（主宰義）為生命主體，或作業，或受報。佛自因緣觀之，「我」為妄執苦迫之根源，故曰：「無常故苦（永不安穩），苦故無我（不得自在）無我所。」依因緣以明無常（苦）無我，為佛法精義、不共世間法所在。知緣起無常無我，則能厭生死（不已），向涅槃而行正道。正道有八：「正見」因緣法無常無我，「正思惟」而向於實行——此二為「慧學」。正當之行為，如「正語」、「正業」、「正命」——此三為「戒學」。「正精進」（通於三學）、「正念」、「正定」——此三為「定學」。依定得如實知，離煩惱而悟入正法——緣起寂滅，此乃聖者自證，非言說思惟所及，不可說為有與無。對世間生死而方便說之，則非生死曰「涅槃」；非繫縛曰「解脫」；非雜染曰「清淨」；非有為（生滅）曰「無為」（不生不滅）；非虛妄曰「真實」；非變異曰「常」。「涅槃寂滅」，為聖智自證，非言說邊事，唯從現實生死之正見、正行以實證之，故釋迦佛不予深說也。

佛入滅百年頃，佛所說法，已集成《雜（相應）阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》、《增一阿含經》——「四阿含經」，或加《雜藏》為五部。經文隨機散說，或綜集條理之，辨析精嚴，重「阿毘達磨論」，為上座系；或隨文貫攝融通者，為大眾系；學風異而宗派生焉。佛與菩薩之聖德，為教界所共仰。菩薩成佛之道，以布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若——六波羅蜜為主。大眾系說：同時「有十方佛」；「佛身無漏」；「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」；「一剎那心相應般若知一切法」。菩薩則「入決定道」，「為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。崇高佛德與菩薩方便，近於大乘。而上座系，「無十方佛，佛身有

漏」。蓋大眾系富於理想，依釋迦佛而究其極，上座系則謹守歷史上之佛陀為所宗也。

「大乘佛法」初興，或重信願，有懺悔、迴向與願生淨土行；或重智證，有般若與方便行。《般若經》特重般若（勝義慧），菩薩以般若為導，攝導一切行歸於（佛）一切智海。經說不著、不取、不可得、無所住，意在離妄執而悟入深義。「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染（淨）、寂滅、離、如、法性（界）、實際、涅槃（是其義）。」菩薩悟入無生（無生忍），即此深義。經說一切「但有名字」，一切但依世俗說有，如幻、如化、如虛空等，故本性空、本性清淨、本自不生。般若觀一切法本性空寂：「是二法不合不散、無色無形（見）無對，一相，所謂無相（實相）」。超脫相對（二法），故一切法皆（真）如，無二無分別。菩薩得無生忍，住不退轉，以般若無所住，悲願為方便，不證實際（證即同小乘涅槃）。得無生忍菩薩，悲願方便，遊一切佛土，見佛聞法，「莊嚴佛土，成熟眾生」，趣入一切智海。至於生死流轉邊事，則「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明」。不知法性本空，名為無明；依無明而生死流轉，同於初期「佛法」。「十二因緣（如虛空不可盡）是獨菩薩法，能除諸顛倒。坐道場時，應如是觀，當得一切種智。」般若經深義，即阿含之涅槃深義。菩薩利根巧度，觀因緣本自空寂，而後有為與無為，世間與出世間，生死與涅槃，煩惱與菩提——無二無別，而開展「大乘佛法」之特勝！

初期大乘經部類繁多，要皆本於般若之深義，故「空、無生、無二、離自性相，普入諸佛一切修多羅」。依此深義，故一、「俗間經書，治生產業，皆與實相不相違背」。世間學術事業，不違如實空性，故入世無礙於出世。如維摩詰長者，「無量方便利益眾生」。善財所參善知識，有醫師、數學家、語言學者、建築師、航海師、國王、法官等，並依自身所行，化導眾生入於佛道。二、「佛法」說斷貪瞋癡等煩惱，然菩薩無量無數劫中願度眾生，不斷煩惱（斷即墮小乘涅槃）。煩惱本性空寂，煩惱實性即是菩提：「菩提與貪欲，是一而非二」；「貪欲之實性，即是佛法性；佛法之實性，亦是貪欲性。是二法一相，所謂是無相」。菩薩深觀煩惱性空，如知賊是賊，賊不能

為害，故菩薩於生死中，「不斷煩惱，勤行精進」。三、「一切法皆如」，「一切法皆入法界」。「菩薩悉見一切諸法，如是諸法及於法界，等淨如（虛）空。」法界清淨不二，為一切法通相；於法界中，一切法亦清淨如空。虛空是無礙相，故法相性空，法法平等，即能悟入法法無礙，互相涉入——佛菩薩無礙境界，悉依此而通達。四、菩薩願成佛道，願度眾生，不能離於煩惱。「菩薩從一切（愛）欲而起道意（菩提心）」；「六十二見及一切煩惱，皆是佛種」；「佛境界當於一切眾生煩惱中求」：所以「煩惱為佛種」，「佛種從緣起」。

西元三、四世紀，如來藏系經典傳出，如《大般涅槃經》初分、《如來藏經》等。「如來常住不變易」；如來有「常、樂、我、淨」四德；「我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義」。《如來藏經》九喻說如來藏（佛性）：眾生身心中，有如來智慧、身相；「如來藏無染污，德相備足，如我無異」。如來在眾生身中，猶如胎藏，即眾生本有如來功德。或說：「空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏；不空如來藏，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法。」或說：「空者二十五有，不空者大般涅槃。」如來藏本性清淨，為煩惱所纏，與心性本淨（即自性清淨心）為客塵所染說相同，故如來藏即自性清淨心。依此（真我）淨心，說轉染還淨。法門承《法華經》、《大集經》、《華嚴經》而來，然說真我、真心、不空，與初期大乘方便異矣！

敘佛菩薩聖境以啟信行，明一切法無二以策修證，初期大乘經之體例如是。西元三世紀以下，大乘論師輩出，精思入微，條理嚴密，以通釋大乘經義。印度大乘論學，不外中觀、瑜伽、如來藏三大流。論學傳於中國，或據以成一家之學，然中國大乘佛學主流，則條理貫攝諸經，參考論義，而闡發大乘之極意，不以印度論學而自拘也。

中國大乘，舊傳八宗，其中禪、淨、密、律，重於持行；以義學見長者，唯三論、唯識、天台、賢首——四宗。然宏傳論義者，有地論師與攝論師，蔚為大流。此二系與唯識宗同源，且與如來藏學有關，不可不論及之。大乘佛學所以分宗，與二義有關：一、釋迦佛說：此有故彼有而集起生死，此

無故彼無而還滅涅槃；依緣起中道，明生死可轉為涅槃。大乘經說：深義（涅槃寂滅）即空性、法性、真如、法界、實際等。依此以明一切，故曰「不動真際建立諸法」；「依無住本立一切法」。依緣起生滅、（大乘）依真如寂滅，立說之方便異也。二、經說生死依無明，或依於（識緣名色，名色緣）識。識與無明，不外乎心識，故「心雜染故，眾生雜染；心清淨故，眾生清淨」。又曰：「心（性）明淨，客塵所染。」生死流轉與還滅涅槃中，心識有主導之勝用。此則心識為依、真如為依，立說之方便又異。中國大乘佛學（源本印度），於此各有宗重，故各有特勝。

一、三論宗：依《中論》、《百論》、《十二門論》為名。龍樹造《中論》、《十二門論》（更有《大智度論》），弟子提婆造《百論》，姚秦鳩摩羅什譯出，即印度所傳（代表初期大乘）中觀學。三論抉擇甚深義，即因緣生法以明空。「眾緣所生法，是即無自性」；「眾因緣生法，我說即是空」。一切法依因緣生，非實非常非一——非自性，「是故一切法，無不是空者」。因緣所生法，如幻如化，但假名有，能達空則離妄執而契入（勝義）空寂。即空而明緣有，則「以有空義故，一切法得成」。一切法本性空，極無自性，空無自性中，無著無礙，故依因緣而可有一切法，依因緣而能轉染還淨。《中論》以八不明緣起，善滅諸戲論，蓋本於釋迦之中道說法，即緣起甚深，通般若之空義（即涅槃）甚深，而顯空有無礙之正道。眾生生死流轉，二乘證入涅槃，菩薩深入無生、悲願度生、圓成佛果，悉本此義以安立之。三論之學，齊末，遼東僧朗傳入江南，陳、隋間最為顯學，唐初嘉祥吉藏集其大成。三論宗以有、空為教諦（假），中道一實諦為體。「義本者，以無住為體中，此是合門。於體中開為兩用，謂真俗，此是用中，是即開門。」或立體中、用中、體假、用假以融之，總以都無所得為旨歸。「諸大乘經，同以不二正道為宗。」《般若經》、《法華經》、《涅槃經》等經，「逗緣不同，互相開避」，「至論不二正道，更無別異」。本此，進而作《勝鬘經寶窟》、《涅槃經遊意》，依《十八空論》說唯識無塵。會入如來藏、佛性、唯識之學，非中觀之舊。其學衰於盛唐，唯無所得正觀演化為牛頭禪，與達磨門下東山法門，一時媲美！

二、唯識宗：印度瑜伽學，仰推彌勒《瑜伽師地論》為本。《瑜伽師地論．本地分》，立八識，第八識為「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識」。阿賴耶識為一切有漏無漏種子所依止，能執受諸根及所依止，業力所感總異熟體。立二類種子：（本有）本性住種，（新熏）習所成種。惟無漏種子，眾生或有或無，故立五性差別。〈決擇分〉中，以八相證成阿賴耶識；及依阿賴耶識為依，建立流轉還滅。論說諸識俱轉，有四種業：「一、了別器業，二、了別依業，三、了別我業，四、了別境業」。世親依之作《唯識三十論》，十大論師作釋，唐玄奘受學於那爛陀寺戒賢，傳歸中國，糅十師之說，為《成唯識論》。阿賴耶識了別（緣）器世間、種子，及諸色根、根所依處；末那識了別阿賴耶識為自我；六識了別色聲等境。「我說識所緣（了別），唯識所現故」；三類識所緣了，即三類識所變現，依此說「三能變」。然心境變現，要在種子。阿賴耶識攝藏無量種子，別別不同，名「自性差別緣起」。依種子起現行，現行剎那生滅，熏成種子。種子生現，現行熏種，阿賴耶與前七識，互為因緣。又末那識（等）依阿賴耶，阿賴耶依末那；阿賴耶與末那，更互依存。唯識宗學，不失阿含「識緣名色，名色緣識」之義。

唯識宗立三自性：依他起性，是因緣生性，即唯識現；遍計所執性，是於依他起而起種種執著，即離心實有（外境）；圓成實性，是於依他起離遍計執所顯空性，即唯識性（心性本淨）。依他起性即心心所法，而以根本阿賴耶識為依止，依之明轉染還淨；究竟清淨，即無垢識為依止。然無漏正智現前，契入真如空性，一切無漏功德，依此乃能現起，「由聖法因，說（真如）為法界」，究竟佛果，名「無漏（法）界」。唯識宗依三性說，不許「一切法都無自性」（空）為了義，立三無性以解說之。「若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨遍計所執相畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相。」遣除遍計所執相，是空義。遍計執空而依他泯寂——都無所得，是空性義。如約世俗安立，依他、圓成是有，不可說空。唯識宗依《瑜伽師地論》，特重《解深密經》。

無著依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》，世親為之釋。梁真諦譯出（唐玄奘再譯），傳宏者名攝論師。真諦譯時有增益，然《攝大乘論》本義，與《瑜伽師地論》、《成唯識論》，確有差異之處。如一、《攝大乘論》立阿賴耶識為所知（一切法）依，然無漏種子，但立新熏。出世清淨無漏，「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」；「寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳」。然「此熏習，非阿賴耶識，是法身，解脫身攝」。二、依他起相為：「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」；「安立阿賴耶識為義識：應知此中餘識（根身、六塵、器世間等）是其相識，若意識識（意等六識）及所依止（染污意）是其見識」。義識是因識，從賴耶種子識，現起前七識為見識，根身與六塵等為相識。一切從賴耶種子生，唯識為性，成「一能變」說。三、依他起二義：「一者，依他熏習種子而生起故；二者，依他雜染清淨性不成故」。初義即從種子因緣生義，次義即不定為雜染清淨，可通二分。依他起性，「由分別（妄執）時成雜染性，無分別時成清淨性」。依他雜染分——遍計執性，如土；清淨分——圓成實性，如金；通二分說依他起，如地界（礦藏）。依他起通二分，即雖染而成虛妄分別識，而識之本性清淨（經無分別智乃能證得）。雜染分即生死，清淨分即涅槃，依他起則雜染清淨所依，轉染還淨之樞要也。真諦譯異義極多，其重要者：一、《攝大乘論》引《阿毘達磨大乘經》，「無始時來界」偈，解為：阿賴耶識為生死涅槃所依。真諦約依他起——阿梨耶識通二分，又解為「此即此阿梨耶識，界以解為性」，並引如來藏五義以釋「解性」。「由是法自性本來清淨，此清淨名如如，於一切眾生平等有，……說一切法名如來藏。」以清淨真如無差別，解說如來藏，為瑜伽學共義。故「以解為性」，應是解脫性。有果報性及解性，故攝論師說：梨耶通真妄。二、聞熏習寄在阿賴耶識中，而「非阿賴耶識（所攝），是法身解脫身攝」。解脫身與法身，為法界離障所顯。以此，真諦譯說：「聞熏習等次第漸增，捨凡夫依，作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生。」依真諦意，「十解（即十住）以上是聖人」。聖人證入法界，聞熏習與解性和合，即聞熏攝在法界，生起一切聖法。是則聞熏習寄在阿梨耶識，而證悟法界以上，實依阿梨

耶識之性淨法界。三、玄奘譯〈決擇分〉，八地菩薩捨阿賴耶識而得轉依。真諦異譯《決定藏論》，譯轉依為阿摩羅識；《三無性論》與《轉識論》，約境空心寂，都無所得為阿摩羅識，均可說為正智相應無垢識。但《十八空論》以「阿摩羅識是自性清淨心」，與如來藏學之自性清淨心相合。真諦所譯，每以如來藏學入瑜伽學，以瑜伽學入如來藏學，有調和會通二學之意。

魏菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多，譯出無著、世親論，《十地經論》為最著，宏傳者稱地論師。傳地論師以阿梨耶識為第一義心，以譯者所見互異，故所傳不同。勒那摩提以阿梨耶為淨識，即法性真如，故「計法性生一切法」，「計以真如為依持」。慧光傳其學，流行於相州南道。菩提流支以阿梨耶為真識不守自性而妄現者，故「計阿梨耶以為依持」，「計梨耶生一切法」。道寵傳其學，流行於相州北道。慧光再傳曇遷，得真諦譯《攝大乘論》而傳於北土，說梨耶通真妄，近北道之說。考勒那摩提所譯《寶性論》，立如來藏（自性清淨心）為染淨依止。如來藏三義：「佛法身遍滿」，「真如無差別」（瑜伽學但依此義），「皆實有佛（種）性」。《寶性論》與彌勒《大乘莊嚴經論．菩提品》相通，然依三義說如來藏，不立八識、不立種子、不說唯識，實別為如來藏學，異於《瑜伽師地論》所說。「陰入界如地，煩惱業如水，不正念如風，淨心界如空。」雜染依於淨心，而「自性清淨心，不住彼諸法」。依止如來藏，本有「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」，離染顯出清淨佛德。依如來藏，有生死、有涅槃，是依持而非生因，地論師「計法性生一切法」，立義變矣！菩提流支譯《唯識論》，立心意識了別為相應心；「不相應心者，所謂第一義諦常住不變自性清淨心」，依此以解《十地經》之「三界虛妄，但是一心作」。菩提流支譯《楞伽經》：「如來藏識不生不滅」；「無始世來，虛妄執著種種戲論諸熏習故」；「阿梨耶識者名如來藏」。如來藏與阿梨耶識合說，本於《楞伽經》，可旁通真諦之《攝大乘論》。如來藏（真心）藏識之學，乃成為北土唯心論之主流。唯識宗及攝論、地論三系，同源異流，並為印度大乘論學，惟宏傳北地之地論師，以如來藏為能生一切，漸有中國佛學之特色。

三、天台宗：北齊慧文，於《大智度論》悟三智一心，於《中論》得三諦相即之義；經慧思，傳天台智顗而大成。自經典東來，法門不一。南朝宋之慧觀，初創判教：華嚴為頓說，漸說為五時——阿含、方等、般若、法華、涅槃，依經說先後為次第。北土判教，多約義理淺深。智顗「研覈取去」，立五時八教。五時為：華嚴、阿含、方等、般若、法華與涅槃，序說法之先後。八教中，化儀四教為頓、漸、秘密、不定，明說法之儀式；化法四教為藏、通、別、圓，明法義之淺深。藏教為小乘三藏；通教以（共）般若為主；別教為大乘不共，如阿賴耶識及如來藏為依持；圓教則以法華為主。慧文、慧思、智顗以來，並禪觀與教義相資。博涉眾經，基於禪慧悟解，藉《法華經》之開顯，而明如來一代教意，顯究極圓宗。不拘印度論義，純乎中國佛學也！三智、三諦，有得於龍樹論義。龍樹論所依眾經，如《般若經》明法法皆空、法法皆如，「一切法趣色（舉色為例）是趣不過」；《維摩經》等說煩惱即菩提、五逆即菩提等，多明相即，「即」為天台學所本。然龍樹引經，無如來藏佛性之說。其後，如來藏說，一切眾生本具不思議佛法（不空）；瑜伽學別說阿賴耶識為依持，罕言相即。凡是地論、攝論師義——界外法門，智顗依相即互融而超越之，故天台圓義，意通《中論》、《大智度論》而義異。

天台學圓融深廣，且約「一念三千」以略明之。「三千諸法」，即一切法。「夫一心具十法界，一法界又具十法界，（成）百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間，此三千在一念心。」十法界為地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛；十界互具成百界。又有三世間：五陰世間、眾生世間、國土世間。十如是：如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。百界一一有三十，總為三千諸法。「介爾有心，即具三千」；「若從一心生一切法者，此則是縱（先後）。若心一時含一切法者，此則是橫（同時）。縱亦不可，橫亦不可，只心是一切法，一切法是心，故非縱非橫，非一非異，玄妙深絕」！依此，「具」是「即」義，一念心即一切法。具一切法之一念心，「實只一念無明法性十法界，即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句，名為一念無明法性心；若廣說四句

成一偈，即因緣所生法，即空即假即中」。何故名「無明法性心」？迷染以無明為本，無明極重為地獄；聖證以法性為本，法性圓證為佛。十法界不出迷悟染淨，不外無明法性，「無明即法性，法性即無明」，故名「一念無明法性心」。約無明說，眾生具如來藏不思議佛法；約法性說，如來藏具生死雜染。依此義，故斷煩惱是「不斷斷」，法性具惡，無可斷也。修行是「不修修」，即性是修，無別修也。天台學本於龍樹，故以一念三千為因緣所生法，即空即假即中。「若法性無明合，有一念法陰界入等，即是俗諦；一切界入一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦」；「若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切，即是中道觀」。只此一念無明法性心，具一切法，相依相即，非一非異；雖備明迷悟、諦觀、修證，而「純一實相，實相外更無別法」。

四、賢首宗：地論師慧光一系，經《大乘起信論》，發展而成賢首宗。《大乘起信論》傳為真諦所譯，馬鳴菩薩造。北土唯心論，有法性為依持（如來藏說）、阿黎耶識為依持之諍，《大乘起信論》頗能統一而調和之。《大乘起信論》立義，以「眾生心」為法（體），體相用三大為（法）義。三大與如來藏三義大同，則所謂「眾生心」，即眾生有如來藏自性清淨心。依此一心而有二門，「心真如門」、「心生滅門」。一、「心真如者，即是一法界大總相法門體。」真如法界，即如來藏。分別說之，即「如實空，以能究竟顯實故」（空性）；「如實不空，以有自體具足無漏性功德故」。心真如即如來藏說，真如與心不二，故曰「唯此一心，故名真如」；「法體空無妄故，即是真心，常恒不變，淨法滿足」。二、「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。」如來藏（真心）不生滅，無始無明是生滅，和合非一非異，即自性清淨心而有染污，煩惱所染而自性清淨。不一不異而名為阿黎耶識，即真心在纏而現為妄心，故「能攝一切法，能生一切法」。以此，阿黎耶識有覺（在纏真心）與不覺（無明）二義。依「不覺義」，生三細染、六麤染，大同十二緣起次第。又依此說「心意意識轉」，即「三界虛妄，唯心所作」之唯識說。依「覺義」

，立本覺、始覺（相似覺、隨分覺、究竟覺）。「遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺」，而實「心體無念」，「本來平等同一覺故」。轉迷還覺，轉染還淨，圓成佛道，不外「真心常恒不變，淨法滿足」，離障所顯，即如來藏名為法身。論覺與不覺，不一不異：「依覺故迷，若離覺性，則無不覺」；「若離不覺之心，則無真覺自相可說」。依真如熏無明、無明熏真如，明流轉與還滅。依如來藏有阿黎耶識，依心意意識轉，似同《楞伽經》；然不立種子，真妄互熏，異於《楞伽經》。此論不傳於印度，古有「非馬鳴造，昔日地論造論，借菩薩名目之」之說。

賢首宗依唐賢首法藏得名。北土宏《十地經論》、《大乘起信論》，智正、智儼以傳賢首，賢首判五教而大成華嚴宗學。五教者：一、小教，即小乘法。二、始教、即中觀空與瑜伽（唯識）有。三、終教，如來藏真心隨染，如《大乘起信論》。四、頓教，絕相離言，如禪宗。五、圓教，即《華嚴經》。賢首宗說：《法華經》之圓，為同教一乘；《華嚴經》為別教一乘，「稱法本教」，直顯毘盧遮那佛海印三昧，圓滿無盡，圓融無礙之理。終、頓、圓三，同稱法性宗，以（法性）如來藏真心為本。對（始教）空有二宗，自立三性義以簡之。「三性各有二義：真中二義者，一不變義，二隨緣義。依他二義者，一似有義，二無性義。所執中二義者，一情有義，二理無義。」約依他說：似有所以無性（空），是「不異有之空」；無性所以似有，即「不異空之有」，故空有二宗無諍；論師共興諍論，乃應機之說，「相破相成」。約真如（心）說：「雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨；只由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也」；「非直不動性淨成於染淨，亦乃成染淨方顯性淨；非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故方成染淨」。真如「不變隨緣，隨緣不變」，同《大乘起信論》意，以簡唯識宗，「真如凝然不變，不許隨緣」之說。

賢首宗以《華嚴經》為圓極，又稱華嚴宗。經明華藏世界，毘盧遮那佛圓滿德相，敘菩薩行位以趣入佛地。相即相入，重重無盡，《華嚴經》處處說之。土名「華藏莊嚴世界」，佛為「毘盧遮那如來藏身」，即「如來藏恒沙佛法」所顯。發心修行，圓顯如來藏，即是法身。毘盧遮那海印三昧所顯

，一切相即相入，名為「法界緣起」。依佛法界性，隨染淨緣所現，故名「性起」。《攝大乘論》明種子六義，賢首義準，立（法界）「緣起因門六義」。六義不外空、有、有力、無力、待緣、不待緣。「由空有義故，有相即門也。由有力無力義故，有相入門也。由有待緣不待緣義故，有同體異體門也。由有此等義門故，得毛孔容剎海事。」依此明相即相入法界緣起，以十玄、六相。「十玄」為：「同時具足相應門」，「一多相容不同門」，「諸法相即自在門」，「因陀羅網境界門」，「微細相容安立門」，「秘密隱顯俱成門」，「廣狹自在無礙門」，「十世隔法異成門」，「主伴圓明具德門」，「託事顯法生解門」。「然此十門，隨一門中即攝餘門無不皆盡，應以六相方便而會通之。」「六相」為：總、別、同、異、成、壞。「總相者，一含多德故。別相者，多德非一故；別依止總，滿彼總故。同相者，多義不相違故，同成一總相故。異相者，多義相望各各異故。成相者，由此諸義，緣起成故。壞相者，諸義各住自法，不移動故。」依上因門六義、十玄、六相，顯示圓融無礙法界緣起。

天台與賢首，並以圓義見稱，後之學者，莫能外也。如淨土宗，重於信願往生；釋其義者，或以天台，或取賢首。如密宗，本「後期秘密大乘佛法」。唐開元中，傳來胎藏、金剛二部密法，行持有其特色。東傳日本，或以賢首圓義釋之，成「東密」；或以天台圓義釋之，成「台密」。如禪宗，本為「如來（藏）禪」。宗密判曹溪禪為「直顯心性」而有二類：一、「即今能語言、動作、貪瞋、慈忍、造善業、造惡業等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也」，意指南宗，近天台義。二、「妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性」，意指荷澤宗，同華嚴學。宋初，天台有「山家」、「山外」之諍；「山外」者，乃依天台而有取於真心之學。天台與華嚴，亦間有所諍。以今觀之，天台學本於（初期大乘）緣起性空，攝（後期大乘）如來藏心，融會之而歸於緣起，故即當前「一念無明法性心」為本。賢首學本於如來藏心，融緣起性空而歸於真心，故以「圓常法界心」為本。宗依不同，雖曰同明圓義，圓義自難一致。然依印度「大乘佛法」，自出機杼，融會而又超越之，成為中國特有之大乘佛學，則二宗固

無異也。