

顯如法師文集



顯如法師與明法比丘相知甚深，是別具慧眼的佛門龍象，可惜英年早逝。讀了法師的《文集》，有「破迷起悟，破邪顯正」的欣喜，也非常佩服法師在學問上所下的功夫。想要一窺根本佛法的讀者，此書是不可或缺的好書。

序

顯如法師 (1949.6~1998.11.)，俗名江宏裕，出生於台灣・嘉義市，父親是中醫師。他生性好讀書、謹言慎行、孤僻、孝順。

法師在高中畢業後不久，即禮當時台北・慧日講堂住持印海法師(今駐錫美國・加州・洛杉磯・法印寺)為師出家。退役後，考上政治大學哲學系，因不滿所學課程，遂輟學。1979 年遊學美國，旅居美國約二十年。在威斯康辛大學攻讀博士學位，剛寫完博士論文，只剩結論尚未完稿，即發現罹患鼻咽癌，回台療養數月，最後還是不治去世。

法師早年即接觸印順法師的作品，並追隨其足跡。從法師的著作，即可看出他研讀印順法師作品，及印順法師治學所根據的原始佛教經典的明顯痕跡。他一生都在努力恢復佛陀時代佛教的本來風貌，並力行釋迦牟尼佛的教化。

法師的著作大部分發表在《新雨月刊》，茲將他發表過的中、短篇作品，及少數未發表的作品彙集成書，讓讀者能完整的閱讀法師所留下的法寶。

願法師早日證得道智、果智，早日證入涅槃、究竟解脫。

顯如法師文集 目次

序·····	i
皈依佛·····	3
皈依法·····	7
皈依僧·····	11
苦諦·····	14
集諦·····	17
滅諦·····	20
道諦·····	23
四念處與五蘊·····	26
十二緣起·····	28
談修行·····	39
如何認識自己（一）·····	43
如何認識自己(二)·····	56
分別與執著·····	67
心靈的淨化·····	71
佛教徒與社會·····	75
因果報應·····	79
嫉妒·····	82
賭氣·鬥氣·····	85
佛法與愛情——業力·····	88
身心保健·····	97
訪印順老法師·····	108

＜佛法基礎十講＞序·····	116
《雜阿含經》與初期大乘思想·····	121
《印度之佛教》簡介·····	127
《印度佛教思想史》簡介·····	130
佛法的流變—再介紹《印度佛教思想史》·····	136
讀《契理契機之人間佛教》·····	156
《佛法概論》思擇·····	205
釋迦牟尼佛傳 / 水野弘元 著 顯如 譯·····	297
道的實踐·····	310
部派的分裂及其原因·····	317
一切法的統攝與分類·····	322
憶顯如法師 明法比丘 撰·····	335
顯如法師著作一覽表·····	342

皈依佛

佛、法、僧是佛教的主要內涵，稱為「三寶」。佛弟子便是以三寶的開展作為生命的皈依處，一切的作為無不皈向三寶。如果今生不能實踐「皈依」三寶的意義，那麼所謂「歸依佛不墮地獄，歸依法不墮餓鬼，歸依僧不墮畜生」，只是一串口頭禪而已，皈依的儀式不可能化為來生的護身符。為什麼三寶的開展值得作為人生嚮往的目標？有心人有必要加以探究。這裡先討論皈依佛的意義。

佛陀意為覺悟者，就是成就了如實知見的智慧，解脫了貪婪、瞋嫉、和愚痴的困擾，體現了自在、寧靜和清明的境界，能夠隨遇而安，誨人不倦。解脫者主要是具足了健全的心智，消除了常人的幻想執著，而不是練成了什麼「金剛不壞身」或「無所不能」的神力，「無所不能」是違背佛陀教義的俗見。歷史上的釋迦牟尼佛所以能帶給弟子們無盡的懷念，只是意味著他的人格達到完善的境地，使人樂於親近學習，麻木無情的冷漠或孤芳自賞的嚴峻，在他身上沒有一絲一毫。

皈依佛，是以實現覺者的完善人格，做為人生的終極目標而念念不忘，時時努力，改善自己的貪、瞋、癡等人格的瑕疵，而不是把皈依佛當作投靠一個保佑自己萬事如意、賜福免難的保護神。然而，為什麼無貪、無瞋、無痴的解脫者

值得每個人做為追求的目標，安身立命的所在？

「追求幸福的人生」可說是每一個人的理想，然而什麼是「幸福」，卻不見得每一個人都有相同的答案。每人的好惡不同，幸福的標準也自然不同，但不外是：美滿的家庭、稱心的工作或事業、榮耀的社會地位等等。一般人在追求這些「理想」時，以為那些就是幸福所在；然而，感情有了寄託、生活有了保障、鴻圖得以大展，就是幸福了嗎？有了這些理想以後呢？在「無常」的大風之下，這些「幸福」隨時可能破滅，有了「幸福」，也就有了「幸福」消失的隱憂。即使有了「幸福」，還是免不了無聊、空虛、惶恐和疑惑；莫名的焦慮使人感到窒息，情緒的高低潮使人做出一些無意義的行為；欲望的吸引或滿足，使人暫時忘卻空虛，卻不能持久；不管多麼忙碌或如何迴避，當疲累和無能為力的時候，被忽視的空虛不安便又再度浮現；午夜夢迴，也難免自問「人生的意義何在」。

理想的「幸福」應該是一種內心持續的寧靜，而不是散亂的亢奮。內心的寧靜來自空虛不安的消除，而空虛不安則來自貪、瞋、痴等積習的蠢動，所謂覺者，就是了解貪瞋痴的虛幻，消除了貪瞋痴的干擾；內心寧靜並不等於無所作爲，而是以清明、慈悲的心胸面對著世間的一切。皈依佛，就是以覺者為榜樣，面對自己的貪瞋痴而求其徹底的解決，進一步幫助周圍的人。

佛陀是人間的一份子，經由精進不懈而達到心智的充分開展，掃除了自我迷蒙，達成獨立健全的人格。皈依佛，不

是爲了免於墮地獄，而是崇拜覺者智慧、慈悲和自在無礙，確認這是人類的至高成就，願意以此成就做爲我們人生奮力追求的目標；確認內心的貪婪、瞋嫉和痴迷是人間動亂不安的主要根源，而人格的完善發展則是人生問題的根本解決之道，也是人生真正的意義所在。

以覺者的完美人格做爲人生的依歸，必然是念念不忘消除自己的貪瞋痴。「念佛」是念念不忘佛陀的德行，念念不忘照見自己的缺失，力求改進。時時憶念佛陀是人類的導師，他的完美人格，表現在對人性的洞察和對人世間苦難的關心，沒有因自己的超脫而自得其樂。據早期經典的記載釋迦牟尼佛所教化的弟子，不分階級、貧富、賢愚、老少，包括王、臣、后、妃、商、農、屠夫、妓女、土匪、奴隸等，他都隨時隨地表現出慈悲無畏，他的服侍病比丘，爲盲比丘穿針線，排解種族紛爭，消彌戰爭，禁咒語，斥牲祭，充分表現了積極的人生，甚至臨命終時，還諄諄教誡最後的弟子。世尊的一生表現了覺者的典範，佛在人間，並沒有棄離人間，且不斷的努力淨化人間。解脫者的隨緣度生，並不是無可奈何的等待，而是能夠有效的運用因緣條件。

世尊的爲法爲人，慈悲無畏，留給佛弟子無盡的懷念，印度佛教的初期，不許塑造佛像，念佛只是憶念佛陀的德行（功德），鼓舞學者的嚮往之心，等到造像的風氣盛行，念佛變成觀想佛陀的相貌莊嚴、持念佛陀名號，祈求見佛感應、逢凶化吉，「學佛」的情操變了質，「佛弟子」不再重

視世尊的人間風範，把佛陀想像為無所不能、無所不在、無所不知，祈求佛陀給與現生的如意、死後的接引。後代的印度佛教甚至提倡成佛要三大阿僧祇劫之久，把成佛說得極為艱難，只是在滿足一些佛教徒高推自家教主的自大和虛榮心理罷了，對世人並沒有好處。把世尊的「緣起無常」換成了定命論，這又是一些什麼樣的佛教徒？俗見和幻想神化了人間的佛陀，流傳中的佛教蹈入婆羅門教祭祀祈禱的老路，終至喪失了原始佛教的朝氣和活力，退墮為懦弱（自己怕造業卻姑息別人造業）、無知（神佛不分）、冷漠（不聞問世間事）和自私（祈福消災），不再與佛陀的悲心相應。忽略了「覺者」的意義，從而漠視佛教—覺者的教化—以智慧斷煩惱的宗旨，轉向現生福佑的祈求或死後的接引，自利利人的佛教被矮化成凡情俗見所仰賴的神教。把「佛陀」神化了，相對地疏遠了人類和佛陀之間的距離，也相對地忽略了個人淨化社會的責任。

佛陀是我們學習的對象，不是祈求的對象。人生的問題在於如何心安理得，坦然面對現實，而不是忙著擔心未來的吉凶禍福。做為一個佛弟子是要學習佛陀的奮發自立，而不是一味的依偎在佛陀的座下。真心以覺者的完美人格為人生依皈者，應該起來共同努力恢復佛陀世尊的本貌，正本清源，探討釋迦牟尼佛的教化到底是什麼，探討歷史上的釋迦牟尼佛到底如何發揚人性的光輝，深入世間的苦難並為苦難的世間做一些有意義的努力。

(1988.6.原載《新雨》第13期)

皈依法

法（Dharma）是解脫貪瞋癡的方法，即「道跡」。皈依法，是以覺者所實踐過的「道跡」，做為我們的生活之道。這些通往解脫的道跡是什麼呢？就是三十七道品，一般以其中的八正道為代表。這個道跡是不論在家或出家都可實踐的，並不是要仿照世尊的樣子，非出家不可；經典記載，佛世的在家弟子，也有修學三十七道品而證果位的。在家、出家的差別，是印度文化條件的產物，世尊因時、因地制宜。

佛陀是充分實踐解脫煩惱之道，而達到人格完善的境地。皈依佛是以覺者解脫自在的完善人格做為人生追求的典範；那麼皈依法——覺者的解脫之道，也是必要的。就像皈依佛不是找到一個消災免難的保護神，皈依法也不是找到呼風喚雨、通靈感應的方法；這是古來凡夫的迷情，扭曲了原始佛教的宗旨。皈依法，就是在日常生活中實踐三十七道品或八正道，不是下班、假日或在寺廟裡才可以做。

皈依法，就要了解法——正道的內容是什麼，不同於其他宗教的特點在那裡；而不只是對經典的恭敬、禮拜、讀誦而已。法的內容，舉八正道來說，就是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。正見就是佛法的根本精神，也就是佛教的人生觀——因緣和合的世間是無常而充滿

不安（苦）的；苦惱的根本原因是我們心中的貪、瞋、癡；只有消除貪、瞋、癡，才能達到真正的自在無礙；消除貪瞋癡的方法，有其必然、必要的步驟，也就是覺者的道跡——八正道，這是在日常生活中實踐的功夫，沒有捷徑或祕方。一切朝著消滅貪瞋癡的方向前進，如果不是，甚至相反，那就有了問題，要加以檢討，是不是逸出了軌道。

能夠確立佛教的正見，才能分別「善惡」一法和非法。有人把「不分是非善惡，不分青紅皂白」當做不執著，這是教人做白癡愚民瞎子，不是佛法。不執著是認清顏色的青紅黑白，而不會對某顏色起情緒性的好惡；分清行為的好壞，要稱讚、學習或指責、遠離，而不起情緒上的貪瞋黏著。學佛就是學習覺者的智慧——洞察善惡、苦樂因緣而不受情緒和偏見的干擾，從無知無明的黏縛之中解脫出來，不然學佛何用？正見就像人的眼目，帶著我們朝著正確的目標前進，不致誤入歧途。

正思惟是依正見基礎的，檢討對事理的思考、抉擇等意志活動，是否合於緣起法則、是否增長貪瞋癡。由於習性的緣故，接受正見，並不見得就能馬上依正見而作正思惟，這需要不斷修習來改造我們思考的習氣。

正語，說話平和而有條理，符合場合的需要，不誇誕、不詐騙、不煽惑、不挑撥離間、不歪曲事實。語言是人際的主要溝通工具，注意觀察，可以了知它對人際關係的影響。

語言表現說話者的心態，思路是否清晰，情緒是否平穩，動機是否純正，時時檢討自己的語言習慣，有助於改善自己的思惟和表達能力，同時減少不必要的人際糾紛。正業是良好的行為習慣，不暴行、不驕慢、不任性、不暴飲暴食、不抽煙酗酒等等，這些都干擾身心的平衡，滋長不善法，要設法加以改善，不能任它去，而說是「不執著」！

正命是如法的謀生之道，賭博、走私、奴役、屠宰等投機、殘忍的行業或製造污染、破壞生態等遺禍人類子孫的行業，直接、間接的影響自他身心安寧，均為修行人所不當為。正精進一已生之惡令斷，未生之惡令不起，已生之善令增，未生之善令生起。簡單的說就是要不斷地消除貪瞋癡的心念和行為，不斷地增長慈悲喜捨的心念和行為。這需要培養接受批評的胸懷，不要聞過則怒，以為別人的批評就是揭你的醜，損你的面子，反過來拼命遮蓋。修行人要把批評當做一面鏡子，照出我們看不到的地方，即使是惡意的批評，也要冷靜反省，有則改之，無則勉之。批評不是毀謗，批評是有根據的指出過失，毀謗是捕風捉影或無根據的造謠。修行人有需要善知識或道友的檢討，因為修行是逆習氣的努力，同行的人才能了解彼此的問題所在。

正念是修四念處—觀身、觀受、觀心、觀法。覺察自身的緊張、懶散等不安的狀態；覺察喜怒哀樂等感情的好惡膠著所在；覺察念頭紛飛、心猿意馬，不能專心；覺察行為或價值判斷的動機，表面動機，潛在動機。總之就是覺察自己

的貪、瞋、癡表現在何處，然後尋求對治的方法。

正定就是修習正確的禪定。以正見為前導，在日常生活中排除身、口、意的不良習性可以每日靜坐片刻，等到貪、瞋、癡的煩惱轉薄，才能專意修學禪定，才不致於誤入邪定。透過正定的修習，心力集中，才可以觀照微細的煩惱、洞察微細的因緣，而達到無明煩惱的徹底消除。

皈依法，就是願意過著修行的生活，修行的生活就是有節制、不放縱的生活，提昇我們的智慧和德行，關心我們周圍的人和社會。皈依法的目標是斷除貪、瞋、癡等煩惱的根源，不是要到某一個天堂，不是要求永生、求福報、求萬事如意。早期的佛教，修學佛法有一定的步驟可循，佛滅幾百年以後，開始出現一些不切實際的理論，或者迎合世俗的需要，求捷徑、求簡易，綿延至今，無所適從。早期「佛法」說「無常、苦、無我」，末期的「大乘佛法」說「常、樂、我、淨」，你要皈依那一種法呢？有待於智慧的抉擇。(1988.7.原載《新雨》第 14 期)

皈依僧

僧伽（saṅgha）是有組織有紀律的修行團體。佛法的修行目的不是要上天堂或求得「法力無邊」，而是在去除人生苦惱的根源——貪、瞋、癡，以成為沒有貪瞋癡所束縛的「自由人」；任何人達到這種完善人格的境地，就是佛（覺者）。心不「自由」的人，到了天堂還是不快樂，有了權力還是寢食不安。實現理想人格的步驟，就是法（道跡）。原始佛教的僧伽並沒有鼓勵修行人遠離塵世。世尊曾鼓勵偏好修頭陀行的大迦葉和優婆梨與大眾共住，甚至規定每人都要參加每半月一次的僧伽集會。僧伽是互相策勵，互助互勉，有師友道誼的，有共同理想的和平團體。修行人——有志於提昇自己的智慧和人格的人，應該積極參與或組合修行集團。

皈依僧不是皈依某一個出家人，而是以某一個出家人作為皈依僧伽乃至皈依三寶的見證人。理想的僧伽是一群修行有成就的人所組合的團體，而現實的僧伽成員則是淺深不一。僧伽的最終目的，就是要使佛法——情智和諧的人格教育普及於人間，使整個世界、國家或社會成為一個大僧伽，無論政治組織、社會制度或個人行為都符合僧伽的精神——六和敬。六和敬是見和、戒和、利和、身和、語和、意和。見和是基於緣起無我的體認，瞭解世間和個人都是依因緣和合而存在，只有無偏無私、不曲解因緣的態度去處理政治、

社會問題和個人行為，世間和平才有希望。戒和是遵守共同制定的規範，沒有特權或大家長的「家法」。利和是合理的生活物資和勞務分配、完善的社會福利制度；個人基本需求有保障，可以遏止貪心的氾濫、無止境的追求私人財富，進而轉向精神文明的開發。意和是慈悲喜捨的胸襟；身和是友善的行為；語和是坦誠的溝通。

參與僧伽是出於個人的意願，希望透過團體互助的力量，鍛鍊自己的身心人格。僧伽要實踐自利利他、淨化世間的目的，每一位成員，必先培養樂於互相檢討的態度。修行是努力去發現自己的缺失並加以改善，這不但是從自我反省下手，也要借助同修師友的檢討，換句話說，批評檢討是修行人、修行團體所必要的風氣。向來有「若要佛法興，唯有僧讚僧」之類的口號，佛法興盛固然不可能是「僧鬥僧」，但也不是「僧讚僧」就可以實現的。「僧讚僧」要有實質的基礎，不管對方為人如何，只是鄉愿式的、客套式的互相稱讚一番，然後各自為惡，各行其是或自掃門前雪。「但見己過，莫說人非」並不能使佛法興隆，這些都是世俗人的心態，污染著僧伽的品質，也使佛法更晦暗不彰。

僧伽是出於為法、為人、為世間的熱誠而結合的團體。修行是依佛法修行，而不是閉門造車，互不干涉。在僧伽中修行要互相觀摩學習、互相切磋改進，彼此探討修行的心得和障礙，才能顯出同道的情誼。基於這樣的前提，「檢討批

評」實在是幫助修行人離惡緣、增善緣，發揮僧團功能的利器。原始佛教每半月一次的布薩說戒，就是團體的修行檢討會，意在維護僧團的清淨，發揮僧團的力量。

修行人面對批評，是拿它當做一面鏡子來幫助照見自己的缺失，不是抱著「鬥爭」、「損面子」、「破壞團結」等世俗人的心態去仇視它，也不是去計較誰才有資格批評，原始佛教有許多規制是根據外道或社會人士的批評而制定的，世尊並沒有說他們沒有資格批評。不管什麼人批評，注重的是從批評中尋求改進的資料。批評的內容包括個人的言行心態、辦事成效。被批評者如果覺得有不符事實，也是要有所辯白，而不是容忍默認。僧伽中批評的動機是出於慈悲，幫助道友的修行，維護僧伽的清淨。發現同道有不如法的地方而不檢討他，就是冷漠、無慈悲的表現，缺乏修行人的道誼，是僧團不健康的徵兆。

皈依是人生理想的投入，不是一般私情的期待。皈依僧不是找到一個膜拜的對象，祈求有所庇蔭而自己置身僧伽門外。皈依僧是以理想的僧伽為自己人生的實踐目標，並且積極參與提昇僧伽的品格，進而擴大影響社會。古代的僧伽組織含有適應印度社會環境的成份，使人誤以為僧伽屬於出家人；依現代的眼光來探討修行的意義和僧伽的本質，我們可以知道：僧伽是所有佛弟子的歸宿，不管「在家」、「出家」。然而時代不同，僧伽不能繼續因循於舊有的模式，應該依六和敬的精神而有所調整，以展現僧團的活力、佛陀的本懷。
(1988.8.原載《新雨》第 15 期)

苦諦

四諦——苦諦、集諦、滅諦、道諦是佛教的四大綱領。苦、集二諦說明苦的果和因，滅、道二諦說明苦滅的果和因。佛教所說的「苦」（*dukkha*），原文有很多種涵義，不但指一般所說的苦，還有「不完美」、「無常」和「不實在」等意義。人的感受固然有苦、樂的差別，但是佛陀深刻觀察的結果，發現人間的苦受、樂受都不出「苦」（*dukkha*）的範圍，「苦」是人間普遍的現象，所以說它是「諦」。

由於人間有苦、樂的差別，避苦求樂就成為多數人生活的目標。大致上，老、病、死、所愛別離、怨憎相會，以及所求不得，是一般共同的苦惱，人每天就在想辦法尋找自己所認為的快樂和迴避這些痛苦。但是除了生理病苦求之於醫療保健較為直接之外，一般人並不理解到根本的苦惱是什麼，茫然地以習性的好惡去作枝節式的避苦求樂，結果並沒有真正地找到快樂，就像渴鹿不停地追逐著陽燄的幻景，終究找不到水塘，只有疲累而死。

透過深細的省察，我們可以發覺：任何趨樂避苦都不過是空虛無聊的延伸，在空虛無聊的驅策之下，各式各樣的欲望隨著各種機緣滋長：追求財富、追求異性、追求名位、乃至口腹之欲，無一不是空虛無奈的化身。

財富的累積可以滿足物質欲望，但並沒有保障安全和快樂，「受薪階級與百千萬富翁的區別在那裡？就是後者工作更辛苦，休閒更減少，責任負擔更大，如此而已」；「我時時謹慎提防，隨時數名保鑣寸步不離」；「我不用工作，錢多得花不完，但我因此不知錢財真正的價值，有時也不知自己的價值」；一名常為有錢人診治的臨床心理學家說，他的病人最大的困擾是：不知道人們對他是否真心，究竟是喜歡他本人？抑或渴望他的錢財？這些訊息顯示：財富並沒有免除人的空虛和不安。

異性的追求在於滿足自我愛。勞心勞力地去追尋中意的對象，互相「佔有」，彼此分享內心的秘密，空虛寂寞的心有了攀附和專注，生活的重心便是忙著滿足彼此的所愛、所好，一時一刻都不能失去，不能有意外，即使暫時的分離，也會產生種種酸苦，牽腸掛肚，恍然若失，「不安、煩躁、寂寞，甚至憤怒」，這些被認為是表示愛的情調。然而，各有各的好惡習性，有任性和委屈，自我愛就不能滿願，當期待和現實有衝突，當開始情不投意不合時，海誓山盟成畫餅，以往的膠著甜蜜變成苦澀和悔恨，空虛無奈之心再度展現。「愛」如果是「佔有的激情」，所謂的快樂便難以持久。

各式各樣的忙碌可以使人暫時免去空虛無聊之苦，但它並沒有消失，百忙之暇，它又乘隙顯現，令人坐立不安。名位權勢的競爭在於滿足人的榮譽感和主宰欲，但也不見得就

會快樂；他免不了苦心積慮應付各種壓力。成了知名人物，行動也反不如小人物來得自在。各種酒肉狂歡，感官刺激，也不過在麻醉自己，逃避空虛無聊而已。

心力專注於各種欲望的追求，表面上使人不覺得有空虛的威脅，即使有焦慮不安等各種苦惱，也認為是值得的。隨著好惡習氣在趨樂避苦，欲望達到了便是樂，達不到便是苦。但是，世間的一切都是因緣會合的、無常的，各種情境都相對地帶來問題，爲了免除空虛無聊，避免求樂成爲每人每天必須面對的問題。空虛無聊使每個人去做無窮無盡的追逐，使每個人誤以爲人生就是有苦有樂，在苦樂的迷幻宮裡輪轉不息。(1987.7.原載《新雨》第6期)

集諦

「集諦」是苦的因。人間苦惱的主要因緣在於無明（avijja）和渴愛（tanha）。無明是由於智慧的欠缺，猶如缺少光明，不能洞察事理的真象。渴愛是對人事理的渴求和黏溺不捨，即使知道不好也不願離。無明導致理智的不足，渴愛導致情感和意志的膠著。無明是不知自我的虛幻本質，渴愛本於無明的盲目衝動而企圖滿足以自我為中心的種種欲求。

「愛」是一個令人感到既美麗又偉大的字眼，然而，一般人往往愛得苦苦惱惱，源於自我中心的私心之愛，所以傳統的佛教裡「愛」是意味不理想的情感。

愛是一種渴求擁有，渴求滿足和渴求實現的心理狀態，它不僅指情欲、財富和權勢的貪求與戀著，也包括對理念、信仰等的貪求與武斷。拿男女之愛來說，以自我的好惡為準則，遇到投我所好的對象，便起了戀戀不捨之心和據為己有的衝動，所謂的幸福快樂就附著於我所愛的對象，這個世界裡，我所愛成為唯一關心的對象、生活的重心。失去了我所愛，整個人生也就沒有了光彩。我所愛自然是要順我意的，佔有控制我所愛的一切動向，成為不可避免的傾向：為了「保護」我所愛的「人」，我不喜歡的朋友不能交，不喜歡或不同意的事情不能做。稍有不如意，瞋怒的情緒就或明或暗的

發作，意志的壓制和反壓制就展現成雙方各種「力」的抗衡，即使單方或雙方有所妥協，也只是維持表面上的平靜，想像中的甜美快樂成為酸澀的諷刺，焦慮不安加速發酵，苦惱就在這種「愛」情裡滋長。

感情如此，物質的欲望也如此。財富、名譽或權力，要能用來造福社會大眾才有意義，如果以愛戀之心，得之而後快之心，滿足私欲之心去追逐，患得患失，就難免要深陷愁城。現前的社會制度和大眾傳播媒介，使人認為財富是衡量身價的標準，追求財富成為生活的重心，認為這是自由競爭，追求幸福，提高生活水準必須付出的代價；以冠冕堂皇的藉口遮蓋渴愛貪婪的面目。

對於思想觀念的執著，也是導致人生苦惱的重大因素。古來許多有害無益的「道德」風尚，便是其中的一類，例如陪葬。此外，宿命論是思想偏執的另一個極端，宿命論認為人生都是前生注定，一切聽天由命，輕視人為的毅力和智慧。其實，古代到現代的社會環境，是隨著許多人為的條件起伏而息息變動，每個人的努力都有可能影響自己的命運、社會的命運，乃至人類的命運。不能發揮自己的潛力，被宿命思想所束縛，實在是人生幸福的障礙。其他如對神意論、唯物論或金錢萬能等觀念的執迷，都是導致鬥爭、迫害的苦因。

總而言之，苦惱的主要因緣來自於人自身的種種無明貪執。但是一般人往往誤以為苦惱是由於外在的因素所造成，例如：我不快樂是找不到愛的歸宿，我猜疑是對方不可靠，我嫉妒是對方妨礙了我，我瞋恨是對方違逆了我的意志，我憂愁是事情使我擔心，我生氣是對方講話難聽。這些都是「非因計因」，不是原因拿來當做原因。

任何情境並沒有具備某種必然的特性，例如可愛、討厭或嫉妒；如果具備某一特性，任何人在這情境下，必然引發相同的反應，事實不然，而是因人而異。可見這些情緒是源自各人的內在條件。佛陀曾比喻說：當你看到一片樹葉掉下來，心裡並沒有什麼反應，可是你穿著的衣服劃破了，便立時感到心痛懊惱。內在的無明和好惡習氣，引發各種情境的貪瞋情緒，才是苦惱的根本原因，解決各種困惱，要從人的無明和貪愛之心下手。(1987.8.原載《新雨》第7期)

滅諦

滅（Nirodha）是「四聖諦」之三，指一切煩惱的斷除，也就是證涅槃（Nibbana）。一切煩惱從自我中心的幻覺引發而來，證涅槃就是徹底消除自我的假象，破除「我執」，貪愛、瞋恚和愚癡等煩惱相也就相繼斷除淨盡。涅槃就是苦惱消除的清涼境界，心地清明寧靜，不再有動亂或幻象。

「真、善、美」和「自由、平等、博愛」是世人的理想口號，它們的內容卻隨人解釋而不同，我們可以試從佛法的觀點來看一個證涅槃的解脫者，如何具足這些特點。解脫者所證悟的「真理」，不是「真我」、「大我」、「梵我」或「宇宙精神」，而是如實知見苦惱的生滅因緣，悟解緣起無我而具足洞察世間實相的智慧，不受好惡的影響去了解事情，這種智慧是對因緣的洞察力，不是靠數學推演和儀器實驗得來的知識。佛法的重點在去除我執，解脫煩惱，而不在包辦世間一切知識。

解脫者的「善」並不光是「一片好心」或「有道德」，而是充滿智慧的，有實用、有效率的慈悲，知道如何自利利他，沒有貪婪、嫉妒和瞋恨之心，不會惱自惱他。

解脫者的「美」，不是指賞心悅目之美，而是身心和諧，寧靜自在之美，智慧和德行能夠配合之美。解脫者所具的真、善、美三者是統一而不支離矛盾的。簡單說，真是洞察眾生煩惱因緣，善是改善並去除煩惱因緣，美是煩惱因緣的完全降伏或斷盡。表現在待人處事上，則可以用自由、平等、博愛來描述。

解脫者的「自由」不是為所欲為、浪費人類資源、破壞生態環境的自由，也不是貪求無厭、弱肉強食的自由；因為貪婪是動亂的根源，不是「進步」的動力。

解脫者的「自由」是擺脫無明貪愛的束縛，心無掛礙，隨遇而安，能知足，能自制，有所為，有所不為。自私之心不除而談自由，便要靠法律來約束；只要有自私之心，守法就很容易變成脫法（鑽法律漏洞）。

解脫者的「平等」是尊重每一個人，沒有特權、霸道、歧視或傲慢，沒有主宰欲，不會財大氣粗，也不會仗勢凌人；自信自尊，沒有優越感，也沒有自卑感。解脫者表現的博愛不是以自我為中心的私情之愛，不是順我則愛，逆我則恨，愛恨交加的愛，也不是「愛生則苦生」的愛；不是「佔有的激情」之愛，也不是濫情之愛；「博愛」不是有求必應地滿足眾生的欲望，增長眾生的愚痴；「博愛」是沒有黏著的關心，幫助人類減少貪心苦惱的慈悲喜捨之心，就像醫生對病人一樣，專心解決病苦才能達到愛的目的，而不是陪著病人

愁憂啼哭，擾亂彼此心神，不但無補於事，還影響診斷。

證滅諦而成就自在完美的人格，是修學佛法的目標；但是證滅諦並不就是「無所不能」或「無所不在」。「無所不能」或「無所不在」是出於凡情想當然耳的想像，是無明貪愛（主宰欲）的幻想。從現實世間的觀察，我們看不出佛菩薩或任何神祇具有這樣的能力；即使有這樣的能力，我們也看不出它對混亂苦難的世間眾生有何幫助。

證涅槃的解脫者只是離我執，斷貪愛，身心自在安寧，他具有修道解脫的經驗和智慧，但並不是萬能，他能依法教導世人解脫煩惱，但不能包辦一切，釋迦牟尼的一生弘化，便是藉著人格與智慧來感化和引導弟子修學，以六和合的原則組織教團，運用團體的力量來推廣教化，並沒有後人想像的「無所不能」。世間是共業所成，世間的淨化也要靠眾力和合，來喚起大眾的覺醒，來共同完成。

(1987.9.原載《新雨》第8期)

道諦

四聖諦是佛法的基本綱領：「苦諦」說明人生之苦惱不安，「集諦」說明苦惱不安的主因來自人的無明、貪、瞋，「滅諦」說明解脫苦惱的自在安寧，「道諦」說明實現解脫自在所必須經由的途徑或次第。苦惱的產生不外物質的缺乏、人際關係的衝突和自我身心的不協調，而主要則根源於每一個人的無明、貪、瞋等不良習氣，苦惱不安的根本解脫之道就是要徹底消除自我的無明、貪、瞋等積習。

無明、貪、瞋所引發的苦惱不安，不外表現於行爲、語言和意念，修學解脫之道，也不外是針對自身的行爲、語言和意念去加以覺察、改善。世尊所開示的解脫法門有：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道等，合稱爲三十七道品。這些法門並沒有必然的次第，而是相關相攝，互有詳略，一般多以八正道爲代表來說明道諦。

八正道是：正見、正思、正語、正業、正命、正勤、正念和正定。修習八正道就是努力去除不正確的行爲、語言和意念，取代以正確的行爲、語言和意念。正確和不正確的標準在那裡？凡是帶有自我中心、貪戀、妒瞋等性質的身心活動，就是不正確的；凡是出於無偏袒的、慈悲的、有助解除苦惱的身心活動，就是正確的。正見是正確的人生觀：了解

四諦因緣，確認佛、法、僧三寶是人生真正的歸依處。佛是覺者、證解脫者；法是解脫之道；僧是出家修行的團體。解脫靠智慧，智慧的淺深也就是正見的淺深，正見則是經由八正道的反覆修習而增長；正見並不是一些教條口號，而應該是佛弟子經由思索、比較所歸結出來與佛相同的信念，從而願意依教奉行。

正思惟是符合正見的思惟，也就是不以成見和傲慢的心態去論斷事行。正語、正業和正命就是有助於消除煩惱、推廣三寶的語言、行為和職業。正精進是努力去除任性和惰性，擴展慈悲喜捨的心胸，開發生命的潛力。

正念是時時覺知每一個念頭，觀察自己是否緊張，感情是否好惡太強，心是否散亂，動機是否慈悲，使身心隨時沐浴在佛法之中。有正見和正行為基礎，遠離五欲惡習的干擾，才容易修習正定；心境清明，不為好惡所動，才能如實的觀察緣起，徹底破除無明我執而達到究竟解脫的境界，不再為苦惱所繫縛。

原始佛教以遠離五欲，淨化身心，為達到離苦得樂所必需的途徑，流傳至今，鼓吹五欲的滿足成為招徠「信徒」的手段，只要念誦作法就能「逢凶化吉」，「家庭和樂」，「婚姻美滿」，「子女上進」，乃至「萬事如意」。釋迦牟尼佛

在世時都免不了遭受譏謗、陷害，甚至祖國破滅，何曾「萬事如意」？如今卻被當作福祿壽星，包辦人間一切「幸福」。「幸福」有「幸福」之道，但決不是盲目的虔誠一番就可以實現。佛教是追求智慧的宗教，凡是自認為佛教徒者，即使不知佛教的智慧是什麼，也應該運用一點普通常識來思考問題的因果關係。

道諦是腳踏實地的修行功夫，人格的淨化不是奇蹟異能的追求；只有去除無明、貪、瞋，對人對事才不會以自我為中心，貪求無厭，冷漠殘酷；也只有以人心的淨化為基礎，才有公平合理的法律和政治，乃至和樂清淨的人間社會。所以道諦不只是個人的解脫之道，同時也是人間的淨化之道。
(1987.11.原載《新雨》第 10 期)

四念處與五蘊

根據《空之探究》所說，佛法的解脫道是依止四禪，發真實慧，離欲而得解脫；而真實慧來自於如實觀：「無常故苦，無常苦故無我」，也就是空觀。另有一種假想觀，雖不能得究竟解脫，但有對治煩惱，斷除部分煩惱，增強心力的作用，所以世尊應用某些方便來教導弟子。假想觀中主要是不淨觀，如青瘀想、膿爛想、骨想。不淨與無常、苦、無我相聯合，成為四念處。

佛陀分析眾生的身心為五蘊的組合——色、受、想、行、識（生理世界、感情世界、理智世界、意志世界和意識世界），而四念處——觀身（不淨）、觀受（是苦）、觀心（無常）、觀法（無我）則是解脫道的法門之一。四念處和五蘊有什麼關連？它們之間有互相對應的關係。觀身（不淨）可以對治眾生對於自體的貪著，觀受（是苦）可以對治眾生對感情世界的執著，觀心（無常）是對治理智世界的執著，觀法（無我）是對治意志世界的執著。

四念處的基本要領就是保持念念分明，如實觀察、覺知自己身心的生滅現象。其中，身念處除了觀察身體的每一個動作外，還包括觀察自身不過是五臟六腑、四肢百骸等的組合，無有特別可愛之處，有對治「自體愛」的作用。

受念處，觀察自己觸對外境，隨習氣之順逆而生苦、樂、避、趨，種種反應，不得自在，畢竟是苦，有對治「境界愛」的作用；心念處，觀察念頭浮沈，瞻前顧後，對未來有無休止的寄望，永不得安心，有對治「後有愛」的作用；法念處，觀自己的自卑感或優越感等，不過是意志的屈伸所引發的「我執」之流，無有實我可得。

《雜阿含經》說：「有法修習，多修習，能令未度彼岸眾生得度彼岸，謂四念處。」四念處是古老的修行方法之一，使學習者能隨時隨地運用於日常生活中，可以說是現代修行的利器。(1987.2.原載《新雨》第2期)

十二緣起

編按：本文取自顯如法師的電子檔案。十二緣起的順序是：無明→行→識→名色→六處→觸→受→愛→取→有→生→老死，本文是從「老死」解說到「無明」。

一、愛·取·有·生·老死

這是緣起說的根本，以五支說為代表，如《雜阿含經》(雜含12. 286=相應部12. 57等)所說。

一、老死(憂.愁.悲.苦.惱)：苦是幾乎與人生不相離的，在衰老(疾病)死亡階段，特別顯露出來。這不但機能衰退，事業、學問、權力、財富、眷屬，一切都在離棄自己；自己的身體也不例外。說不出的空虛、幻滅、失望，而無可奈何的悲哀，說明了「憂.愁.悲.苦.惱」的一切。

二、生：人生(有情)毫無例外地非「老死」不可，推究起來，由於「生」。「生」就一定要「老死」；在「生」的當下，就命定了「老死」的必然結局。對「老死」來說，生是「出生」，是在人、獸等類中「生」；是「得蘊.得界.得處」，有情自體的新的開展。

三、有：爲什麼會生呢？由於「有」。「有」是存在的有情自體。古說爲「三有」：欲有、色有、無色有，是對世界的自己存在。從理說，因爲是存在的，所以會生起。從事說，「有」潛在有情自體（後代解說爲業），才能顯現爲新的有情開展。生起是不能無因緣的，所以說「有」緣「生」。

四、取：「有」，還是由於因緣，集成新的有情自體（「有」），是「取」。「取」是執取，執取而攝屬於自己的。古說爲「四取」：取著自我；自我是有名無實的，所以叫「我語取」。以自我爲中心，而執取一切物欲，叫「欲取」。取著各種偏執的見地，叫「見取」。在宗教方面，取著祭祀、苦行等爲勝，能得清淨的，叫「戒禁取」。總之，在現實的生活中，以自我爲中心，攝取一切而屬於自己的活動，爲集起個體（「有」）的因緣。

五、愛：或譯「渴愛」，是一種永不滿足的染著，古說爲「三愛」：「欲愛」是物欲（包括性欲）的愛著；「有愛」是生命自體的愛著；「無有愛」是厭棄自我生命的愛著。在現實生活中，染著一切，於一切而縛著。在無常流變中，總是「顧戀過去，欣求未來，耽著現在」，染著一切而不滿一切。這樣的愛著，演進爲執取而攝屬於自己的一切活動，就是「愛」緣「取」的具體說明。

以上五支說明了逐物而流轉生死的緣起。「愛」爲不得解脫的根源，爲佛的決定說。

四諦中的集諦，也就是「愛」。老死、生、有，是苦諦；「愛」與「取」是集諦。從生死苦迫中探求原因，而發現現實中愛、取的一切活動。佛是從現實中去把握，並非發現什麼生命的本質，或抽象的原理。

二、六入・觸・受

一、受：「愛」是繫縛生死的根源，但「愛」也是依緣的，就是「受」，緣「受」而有「愛」。「受」是感受——苦受、樂受、捨受。如覺樂受而味著，「愛」就起來了。

二、觸：依什麼而起受呢？經中說，「觸」緣「受」。「觸」是認識的開始；「觸」生起時，有適合身心或不適合的，名為「可意觸」、「不可意觸」、「俱相違觸」。從這三種不同的觸，就引生三種不同的受。

三、六處：「六處」即眼、耳、鼻、舌、身、意六根，即感覺的機構。依六根的對境，才有「觸」的生起，所以說「六處」緣「觸」。

一般公認為古典的《大緣經》(長部=長含 10. 13, 中含 24. 97)，缺「六處」支；《雜阿含》或總稱為「六入觸」(雜含 12. 294)，可見古有此說。觸可看作六根對六境的作用，

總稱「六入觸」。或看作認識的開始——「識」的取境作用，所以或總稱「識觸」(雜含 12. 307)。但一般是作為「心所法」，是異於「根」與「識」的。

六處觸，不是流轉生死的根源，但是愛取的因緣。論究到此，把握了迷與悟，繫縛與解脫的關鍵。六處——依有情自體而起的認識，如不明不覺，迷蒙的識觸，叫「無明觸」。這樣的「觸」緣「受」，也就不能如實覺了，接著就起貪愛、瞋恚……生死不了。

如在六處觸生時，能如實觀無常、苦、無我，得如實覺，叫「明觸」，這就「觸滅則受滅」而解脫了。所以「根律儀」為修持的下手處，而佛每以「六處」來說明緣起(雜含 14. 352 =相應部 12. 13 等)。這三支，是推求逐物流轉的因緣，而到達「觸境繫心」的緣起觀。

三、識・名色

推求觸境繫心（六處或觸）的因緣，到達「識」與「名色」，即是從「識」到「老死」的九支或十支說。談到「識」與「名色」的意義，經中略有三說：

一、觸（或六入）是有情自體的觸發認識，這又以什麼為緣呢？是「名色」。「色」是四大及四大所造的，「名」

是受.想.行.（識），這是六識觸對的境界，由此而起「觸」。所觸對的有「名」與「色」二類，「觸」也就分二：「色」是有對礙的，所以叫「有對觸」。「名」指感受、表象、意欲等，如語言符號一樣，所以叫「增語觸」。

而所「觸」的對象，又緣何而成立呢？是「識」，所識知的境界，是不能離識別了知的「識」而成立的，所以說「識緣名色」。「識」又以什麼為緣呢？是「名色」。這是說，能了別的「識」，是不能不依所識的境界的，所以「名色緣識」。這樣，能識與所識，心與境，是相依互緣的。推求愛染活動而到認識作用，推求認識活動而到達心與境的相互依存，即到了認識的邊際，再也沒有可求可說的了。

所以佛說「齊識而還，不能過彼」（雜含12.287＝相應部12.52等）。從「識」緣名色，「名色」緣「識」，名色緣（六處）「觸」，觸緣「受」，受緣「愛」，與「六處」為本的六六法門相合。這是基於心境相依的緣起觀。但有不可忽忘的一「識」是不離取著的「識」，即四識住的「識」。

二、「名色緣（六處）觸」，這是什麼意義呢？「名色」固然是「觸」對的對象，但一般是解說為個體身心的。這樣，「名色」緣「六處」，可解說為依於身心和合的自體，而逐漸發育完成「六處」了。「名色」以「識」為緣，在新

生的身心組合中，要有一攝取身心，而形成身心統一的「識」；「名色」是不能離「識」的執取的，離了就會變壞。但「識」也還依於因緣，就是「名色」，「識」要依「名色」而住，沒有「名色」就不能存在。

所以，「識緣名色，名色緣識」，到達身心互相依存的結論。身心相互依持，而有情能發育完成，不致死亡。依這，「六處」與「觸」等，方能活動。這是基於身心相依的緣起觀。這一解說，大致為舍利弗與摩訶拘絺羅論究的結論，如說：「如二蘆束，互相依立。如是，以名色為緣而有識，以識為緣而有名色」(相應部12.67=雜含12.68)。這一解說，極為流行，為《長阿含·大緣經》、《中阿含·唵帝經》等所採用。

四、識與名色互緣的重要性

無論是心境互依，或身心互依，都是到達於相互依存的緣起觀。如忽略了相互依存，說「識緣名色，名色緣六處」，就容易誤解。從流轉生死說，但說「識緣名色」，或更說「有攀緣識住故，入於名色」(雜含14.360=相應部12.40)，就容易被誤解為通俗的神識(靈魂)入胎說，神秘的真我入胎說。

佛世的唵帝比丘，以為「此識往生而不異」(中含54.201=中部38)，是無二無別的真常心識，即落入邪見。原來，奧義書就有這樣的話：「識所成我者梵也。…識為一切之

因，識者梵也」(愛陀賴耶奧義書3.3)。「依名色而開展，我入於名色而隱於其中」(布利哈德奧義書1.4.7)。偏說「識緣名色」，而浸淫於奧義書的思想中，就會嗒帝比丘那樣的入於邪見。保持佛的正見，主要是「世尊說識因緣故起」，「識」是依據(六處)緣境(名色)而有的，「識」依緣而起，所以是無常.無我的。

從解脫生死說：如忽略相互依存，但說「識」緣「名色」，那在解脫方面，也就不知「識滅則名色滅，名色滅則識滅」，而偏說「識滅則名色滅」了。如說「識滅則名色滅，名色滅則識滅」，那就是「能所雙忘」，「身心並寂」。如片面的宣說「識滅則名色滅」，極容易流入觀念論。現存的《長阿含·堅固經》，就有這種傾向，如說：「應答識無形，無量自有光。此滅四大滅，粗細好醜滅，於此名色滅；識滅餘亦滅」。

五、無明・行

「識緣名色，名色緣識」，無論是心境依存，身心依持，都是以此為緣，而作觸境繫心，逐物流轉的觀察。緣起觀到此，已「齊識而還，不復過彼」(雜含12.287=相應部12.65)；「無明」與「行」，也可說不必要了。但在直線的因果系列中，無論是認識的主觀，或入胎的初心，都不能說為最先的。這樣，再列無明與行二支，也大有意義了。

「無明」是無知，不知；不知苦，不知苦集，不知苦集滅，不知苦集滅道；不知緣起，不知無常.苦.無我等。依佛說，生死的解脫，要由於明、覺；而不能解脫是無明，無知，愚癡。以無明為生死本，是正確的。「無明」與「行」，起初可能是無明與愛。如說：「無明所蓋，愛繫其頸，長夜生死流轉，不知苦之本際」(雜含10.266=相應部22.99)

一說「無明」與「愛」為生死輪迴的根源，又如說：「無明覆，愛緣繫，得此識身。內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。此六觸入所觸……苦樂受覺因起種種」。這是愚夫與智者相同的，但愚夫「無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受（識）身。還受身故，不得解脫生老病死」(《雜阿含》12.294=相應部12.19)。

這是以過去的「無明」與「愛」為因緣，而有現在的識身——有情識的有情自體。從心境依存，身心依持的「識」與「名色」，而有「觸、受」，這是引發「愛、取」的因緣了。不斷「無明」與「愛」，又有未來的生.老.病.死：這與三世因果說，（除「無明與愛」）九支說，大致相同。「無明」是沒有智慧，「愛」是對境的染著。約繫縛說，「愛」是更直接的。但從解脫說，非離「無明」而得正覺不可。

無明與愛，如與「識、名色」連繫，敘述緣起支，就不

免重複。所以「行」就代「愛」而起了。什麼是「行」？經說「三行」：身行、語行、意行；或福行、非福行、不動行。如說：「凡夫於色見是我，若見我者，是名為行」。「無明觸生愛，緣愛起彼行」(雜含 2. 57＝相應部 22. 81)。「行」是以我為中心，緣「愛」而「取」的所有活動。

又如說：「識住增長故，入於名色。入名色故，諸行增長。行增長故，當來有增長……生.老.病.死.憂悲.惱.苦集」(雜含 15. 374＝相應部 12. 64)。諸行，可見是以六處觸為緣，而起的愛.取活動。總之，九支或十支說(二世因果)，是圓滿的。別立「無明」與「行」，成十二支，三世因果，是敘說得更明白的，所以古來以十二支說為代表。但如忽略現實的身心，而推想一念「無明」的從何而來，就不免流入婆羅門教的發展說，與把握現實身心的緣起說，有點貌合神離了！

談修行

「修行」是一種人格提昇的鍛鍊與努力，不是虛玄的玩意，也不是念咒祈禱的功夫；修行是日常生活的實踐，不是有閒階級的消遣，也不只是宗教人士的活動。如果了解修行的意義，便會知道，修行是每一個人的本分，而不只是佛教徒的事。

經濟的壓力，工作的壓力，情感的牽掛，安全的威脅，衰老死亡的恐懼等等焦慮不安的情緒，交織在個人的生活之中，加上貪婪、妒瞋、盲動、無奈等激情的推波助瀾，種種個人和社會的問題接踵而來，我們因此心猿意馬，不得安寧。然而，沒有人願意過著令人「心焦」的日子，所以消除問題的癥結，尋求安寧的生活，是我們每一個人的修行課題。

住在高級住宅區，沒有盜賊之憂，並不見得是生活安寧。造成不安的因素，有可能是政治的、社會的、家庭的、經濟的、感情的、理念的等等不同的層面，不過這些問題都可以追源到來自每個人潛在的心病——貪溺、妒瞋、無知、自我中心等不良習氣。貪溺使人起佔有黏著而不能自拔，妒瞋起鬥爭，無知起恐懼、盲動和偏見，自我中心則是自大、主宰、損人而未必利己。

人如果任憑這些心病主宰他的人生，那麼，不管貧富貴賤，他的生活必是苦心積慮，寢食不安的日子。個人不良的習氣行為會影響親友、社會；親友社會又回過頭來影響個人，就這樣互為因果，惡性循環，個人的病聚合而成，就是家庭的病，社會的病，國家的病，乃至人類的病。法律制度只能治標，不能治本，只能治表，不能治裡；治本有待於每個人的覺醒，察覺到各種心病是不安的根源，努力拔除這些病根，是獲得個人安寧、家庭和樂、社會和諧和政治公平的根本之道，這也是為什麼說「修行」是每個人的本分，而不是某些宗教徒的專利。

家庭是最基本的社會組織，拿家庭來做代表性的觀察，可以幫助了解個人或人際之間的「苦難」成因。彼此對於財色五官之欲的貪溺導致互相佔有的繫縛之心，有了佔有之心，就有主宰之欲，然而能主宰其身未必能主宰其心，無知之疑也就油然而生，妒瞋跟著而來，明爭暗鬥便難以避免，結果不是分道揚鑣，便是忍氣吞聲，鬱悶一生，誰也沒有真正主宰了誰，倒是被彼此的苦惱主宰了一輩子，小孩子在這樣的環境下耳濡目染，「快樂的童年」籠罩著一片陰霾暗影。家庭問題的原因如此，社會上、政治上的問題也未嘗不是這些原因。這些都是人爲之害。

自然的災害，靠科技的進步來消滅，人爲的災害，便要靠每一個人的努力來化解，解決人際問題的根本之道，就是要從自我改造下手，努力在意地消除這些盤據在個人內心的

癥結。這樣的自我努力就是「修行」。這樣的修行，並不需要到深山裡去閉門造車，而是在日常生活當中，察覺分析自己的身心在各種情境下的反應，然後加以檢討改進。

第一步先覺察自己的生理反應，臉紅、氣喘、心跳、發冷發熱、肌肉緊張等的現象，並分析它的原因。

第二步是覺察心裡舒服和不舒服的感受是否來自利虧毀譽疑妒的反應？是否起佔有的貪心，厭惡的瞋心？

第三步是觀察心念變化無常、患得患失、狂喜沮喪等無意義的心緒於事無補。

第四步是反省自己的價值判斷、是非觀念是否合理，是否強迫別人接受我的看法，看事情是否充分了解它的種種因緣，或者是片面的隨自己的好惡偏袒？第四步是最深入的，但第一步是最容易觀察的。身心的反應往往受到潛在的自我中心的價值判斷所左右，這是苦惱的根砥。

認識自己的病根，是對症治療的初步。從初步的覺察逐漸深入到內在的自我中心的偏見的消除，就是日常生活修行的步驟，沒有什麼深玄的秘訣；切莫看輕了它，腳踏實地才是真功夫，好高騖遠求捷徑，是經不起考驗的。根砥的拔除是要在情境中檢驗的，不是憑空想像的。

修行，不是要盲目遵守教條，不是要練出奇行怪徑，差遣神佛，呼風喚雨，趨吉避凶的本事，這些只是愚癡和貪心的組合，製造盲目的英雄崇拜，與佛教修行的本意大不相干。

有人以為在這現實的社會談修行，只有吃虧的份。其實，修行並不是要做得好先生或鄉愿，而是學習認清心境，掃除心理癥結，使心智健全起來，才能夠適當地處理情境而不會被它弄得團團轉。人的行為是幅射性的，壞的行為固然會破壞生活環境，好的行為也可以改善生活環境；有獨立健全的心智，充分了解情境的因緣，便不會做出姑息的反應，也不會有「吃虧」的事情發生。

修行是人格提昇的鍛鍊與努力，需要隨時在意，像鍛鍊身體一樣，持之以恆，不是生了病才想要鍛鍊身體，病好後，鍛鍊身體的事也跟著忘記；人很容易對自己姑息，這也是貪溺的現象之一。為了安寧的生活，和諧的社會，淨化的人間，每一個人都應該盡自己的一份努力；而理想的修行生活，就是有良師益友彼此關照，互相切磋，糾正偏差，有了這種同心協力的人生道友，實在是一種人生的幸福。

(1987.5.原載《新雨》第4期)

如何認識自己

編按：1997年七月18日，嘉義之音廣播電台「妙雲飄香」節目邀請顯如法師開示，本篇是其開示內容。

各位聽眾大家好！今天的題目是「如何認識自己」。大家多多少少對自己有所了解，其實了解多少？真的了解嗎？這就不一定了，因為常常遇到人們提出一個問題——人生有什麼意義？人生沒有意義？在我的看法，那是對自己沒有真正的認識，也就是對自己沒有了解所造成的問題。

佛法的基本目的是要對治或去除人的煩惱，但是要去除煩惱之前，要先發覺煩惱在哪裡？你要是無法發覺你的問題、你的煩惱在哪裡，你要如何對症下藥呢？所以，要消除煩惱就要針對根源，也就是自己面對自己，發覺自己的問題在哪裡，才有辦法進一步來解決問題。

一般都這樣認為，同時也是目前流行的觀念，就是：你的煩惱就是業障啊！要消業障啊！其實按照我的理解，佛陀在世的時候他教育弟子，並非就是教導他們要懺悔業障，而是直接觀察自己的煩惱在哪裡？進一步來對治煩惱。並不是說：你過去的業障很重啊！要懺悔業障啊！不是如此的。因為這種業障就是你的煩惱沒有祛除，你只是懺悔，但是你的無明還在。你一方面懺悔一方面造業，所以變成在那裡循

環，永遠沒有解決的時候。所以佛法的重點應該是針對自己、觀察自己的問題在哪裡？這是重點。不是說先懺悔。這是我的看法。

各人有各人的煩惱，一般說是貪、瞋、痴，要斷貪、瞋、痴，要如何斷？各人貪、瞋、痴的內容不同，每個人都得要面對自己、面對自己貪、瞋、痴的內容才有辦法解決；不是只是喊口號，發願斷貪、瞋、痴而已。結果問你：「你的貪、瞋、痴在哪裡？」「不知道！」這就是未直接面對自己，許多人只知道要造福，造福就是種善因，以後會結善果。這只是得一些福報而已，無法根治自己的煩惱。在我看來這是極普遍的現象。

今天要講的就是「如何真正面對自己、認識自己」。佛陀教導過一些法門，其中一個法門是「四念處」。四念處就是觀身、觀受、觀心、觀法。因為四念處在中國佛教中被認為是小乘法，大家都要學大乘，小乘法便不受重視，反而最基本的修行方法卻忽略了。如果能解決我們的問題、我們的煩惱，其實是沒有分大小乘的必要。「大乘」、「小乘」是在佛教歷史的發展中所產生的兩個名詞，佛陀在世的時候是沒有什麼大乘、小乘之分，他只教導人們如何對治煩惱而已。

四念處是呼應五蘊；五蘊即是色、受、想、行、識。五蘊的前四蘊：

觀身—觀我們的色蘊，生理方面。

觀受—受蘊即是情緒的苦樂。

觀心—在五蘊中叫做想蘊。

觀法—觀察我們的行蘊，比較偏重意志的部分。

四念處的心、受、法，用比較現代的說法就是我們的知、情、意。「心」就是念頭、觀念、知識方面。「受」就是苦樂方面，「法」就是我們的意志方面。所以四念處可以說是觀察我們生理的狀況之外，就是觀察我們的知、情、意，我們的知識、感受、意志這三部份。

佛教說五蘊，為什麼只觀察前四蘊呢？因為《阿含經》說，第五蘊識蘊表現在前四蘊中。識蘊很微細，無法直接觀察，你要觀察識蘊就是去觀察四蘊。佛陀說過：前四蘊叫做「四識住」，前四蘊是識所住著、執著的地方，所以要觀察我們的執著要從前四蘊來觀察。

觀察我們的識蘊或「心」，就是觀察我們的眼耳鼻舌身面對色聲香味觸的反應。觀「受」就是觀察我們在境界中順就歡喜，逆就瞋怒、嫉妒等等，這就是面對種種境界所引起的苦樂反應。觀「想」或「心」是知識方面的，就是我的種種見解；我見的內容包括有「身見」，就是對「自我」的執著，認為有一個靈魂、有一個不變的「我」。

觀「行」是意志方面，另外一個名詞叫做「我慢」；

「我慢」是什麼？就是主宰慾，以我為尊的傲慢表現，想要主宰一切，「要」就是「要」，「不要」就是「不要」，也就是自尊或自卑等種種心理上的問題。要做這些觀察之前有一個前提就是「面對自己」，不需要去掩飾自己，好比你面對鏡子照一照自己是什麼模樣。

前面解釋四念處和五蘊的關係；四念處在以往的解釋就是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。它變成一種的公式，利用這個公式來觀察我們自身，在我認為這個用途並沒有那麼普遍、那麼實際。現在我所講的是：觀身、觀受、觀心、觀法，也就是先不做判斷，先來觀察到底有什麼現象，再來做進一步的分析、改善。

現在我要對四念處每一個念處來舉例給大家做參考。其實前四蘊是人的生理活動和精神活動有互相影響，你內心想什麼就表現在行動上面，所以你觀察到行動的表現不是單純地就是身的問題；你觀察到心理的變化不單純地只是心理問題，因為可能你生理上有一些不舒服，影響了你心理的想法也不一定，這是有連帶關係的。以下的例子不是絕對的孤立是相對性的例子，只是偏重某一方面來說而已；每一個例子其實是有互相牽連的關係。

觀身

第一「觀身」，要觀察我們的六根。觀身就是觀察我們自身日常的活動、生理現象或是行為等等。觀察它幹什麼

呢？因為它可以說是最粗的部份，你內心微細的心理活動無形中表現在行為上面，透過觀察，可以進一步追蹤你的行為動作是從哪裡而來？來做進一步的認識自己。有一些習慣的動作你不知不覺，但是它表現出某種意義，你在不知不覺中表現出來，你自己也不知道，如果沒有人提醒你，你永遠就是那種態度、行為，讓人對你有某種印象，停留在那裡無法改變。

「觀身」就是觀察我們是不是緊張、懶散，還有觀察各種姿勢。緊張是比較普遍的現象，一般人可以注意到的就是緊張時胸口碰碰跳，你自己發覺到的時候可以提醒自己，緊張是沒有什麼用處、沒有幫助的，你自己可以做一個深呼吸來調整自己。就一般來說，緊張不是「快」，快與緊張是沒有對等的。快是動作迅速，緊張則是由種種掛礙、驚惶引起的不安的心理狀態。緊張另外一個現象是有的人會冷汗直流，有的人則想跑廁所，每個人的緊張現象不同，你自己覺察到時，可以把它調整過來。

另外一個現象是，你走路的姿勢、坐的姿勢，在不知不覺自己未曾去發覺，旁人也沒有提醒你，你坐久、行久變成了一種固定的姿勢出來。若是你坐的姿勢不好，走路不端正，影響了你的骨架，無形中身材就會慢慢變形。

你自己如何走路，是否曾經注意？偶爾當你在路上走路的時候，可以觀察別人如何走路。每個人的姿勢都不一樣，有一種人墊著腳指尖走路，有的內八、有的外八、有的

高低腳。你看他的走法、他的姿勢，可以看出他身體上有什麼毛病。反之，來看自己也可以發覺自己有什麼問題；這種做法有什麼好處、有什麼目的？這是一種細心的訓練。例如，修行要打坐，打坐的預備動作是什麼呢？那就是要細心，你要培養這種的細心才能觀察內心，所以「觀身」是一種細心的培養。

平時你在穿衣服是否曾經留心過你的手是先從哪一隻袖口伸進去？你如何刷牙？如何與人談話？平常與人講話時會不會搶話？聽話的態度如何等等？都可以說是習性的表現。你如果想知道你的習性是什麼樣子，便要如此觀察。好比說，當你聽到好聽的話心很歡喜，聽到難聽的話，臉色就變了，或看到喜愛的顏色、討厭的顏色，會有什麼反應出來？這些都與我們的習性有關，你要注意它，你可能會受色彩的影響，無形中受到環境的影響，在不知不覺中養成了某種習性，這個時候你要有自覺來掙脫這個外在的影響。

再來，你心態上的不同，你講話的口氣也不同；你講話的口氣不同，對方的反應也不同。舉一個例子來說：當你丟掉一件東西，你懷疑是某人拿走，你雖然懷疑，但是你沒有證據，你的反應會有什麼變化呢？你開始懷疑之後，你與他講話的態度就不一樣。你跟他講話的態度，好像已經把他當做真的偷拿你東西的態度。講起話來似有所顧忌、不自然，無形之中就「疑心生暗鬼」。你如果未曾有所覺，在無形中會破壞了你與對方的關係。這是觀身的部份。

觀受

下面舉「觀受」，感受的部份。「觀受」就是在觀察我的愛著、我的好惡在哪裡？愛這種顏色、愛那種顏色，這種的好惡；我愛聽哪一種音樂、我討厭哪一種音樂。我們受到好惡的束縛，看到我們喜歡的、接觸到我們喜歡的東西，我們的心情就產生變化；不喜歡的環境又是另外一種變化。好惡心太強的時候，就表示你對好惡這方面的執著性太重，這是你的問題所在。你執著重時，連帶著「我慢」也跟著生起，因而造成衝突也說不定。

印順導師的《佛法概論》中有一句話：「觸境繫心」。當你面對境界時，心被境界束縛住，隨境界轉生出喜怒哀樂，「觀受」就是要來觀察種種的喜怒哀樂在什麼情形下發作。我們的缺點在什麼情形下表現出來？舉一個心理現象——嫉妒的問題。嫉妒心是普遍存在每個人當中，並不是女人就比較容易嫉妒，男人就比較不容易嫉妒，我不這麼認為，只是表現不同而已。

嫉妒就是看到別人的優點或長處，自己產生不舒服的心理，如果覺察到這一點，你可以做進一步的分析：為什麼我心裡不痛快？別人加薪、發財、買新車種種，為什麼我不痛快？看到別人得到好處，或看到別人有優點，比我能幹，為什麼我不痛快？可以自己分析。心裡不痛快又有什麼用處呢？別人有優點而我起嫉妒心會使得我變得更有用處嗎？

我起嫉妒並不會使我變得更加能幹。我嫉妒，何必嫉妒呢？我的意思是：世間上的事情很多，需要大家來分工合作；他有的專長就讓他來發揮嘛！是不是？並不一定都要我來做。好像別人稱讚他、沒有稱讚我，心裡就不痛快了，不需要如此。因為別人能幹就不需要我出面來處理，這樣不是比較輕鬆嗎？

你作為一位修行者、佛教徒，不是希望這個社會清淨嗎？別人能幹，對社會有益，又有什麼壞處呢？不一定要我出頭。要洋洋得意的樣子？不需要！所以嫉妒是一種毛病，不是好處，尤其對於男女問題來說，有的說嫉妒可以保護你的愛情，可以保護你的感情，其實是這樣嗎？比如說：你的男朋友或女朋友正和另一位女性或男性談天說笑，你看了心裡不痛快。你不痛快的反應又如何呢？你會去扯人家後腿，或去拆散人家。但是你這樣的表現對你和對方的朋友之間並沒有改善的效果，反而產生反效果。

保持兩者之間的優良關係就是要相互體諒對方，為對方設想或改善自己的缺點，而不是老是緊跟著對方，一步也不分開；或是看到對方做了某些事情不合己意而擺出一副臉色。有的婦女生氣的原因就是因為丈夫的工作耽擱了時間，回家得比較晚，便起了疑心，丈夫回家之後便搜他的口袋。這種行為對對方的自尊心或信心是一種打擊，短期之內還沒有多大的影響，長期如此，會破壞彼此之間的關係，對於彼此的關係沒有幫助，反而起了壞的影響，會刺激對方做出你不喜歡的事。這是粗略地提出有關「觀受」的問題。

觀心

我再舉「觀心」的例子，心就是指念頭，就是觀念。我們自小到大受到家庭教育、學校教育、社會教育等等，或是電視媒體的教育的影响，無形中形成種種的觀念，我們的行為受到這些觀念所左右。但是，不知不覺地認為這樣就是對的。這樣是對的嗎？這是一個問題。這是我們學佛的人要注意、要觀察的地方。

觀念影響一個人的行為很大。舉一個例子，有的時候一個觀念可以影響一個國家、可以影響全世界。好比中國人有重男輕女的觀念，在中國大陸現在限制只能生一胎，它是重男輕女的國家，生出女胎如何處理呢？不是淹死就是想辦法弄死她，之後再生小孩，為的就是想生一個男孩。這個觀念、這個法令影響很多人的生命。在台灣沒有這個限制，沒有這種限制造成有的人家有所謂七千金、八千金，生好幾個，為的就是要生一個男孩。無形中也影響到了女性或是家庭的經濟問題；小孩子多，也產生教育的問題等等。一個觀念就影響了家庭，而且不只是一個家庭問題而已，到最後也會造成社會負擔的問題。

所以觀念很重要，也就是去除不正確的觀念很重要。因為煩惱也是由於這些錯誤的觀念在那裡繞來繞去，被這些錯誤的觀念所左右。比如說，不可以送時鐘，就好像北京話說的「送終」，有這樣的禁忌；如果遇有人家結婚喜慶你不可以送梨子，那叫「送離」，分開、分離；或送手帕也不可

以，這些都是不吉祥、是禁忌。其實真是如此嗎？人與人之間的關係會因為送了以上這些「禁忌」的物品而遭受破壞。難道人與人之間的關係如此不堪？但是一般就是有這樣的禁忌。

在佛教中或印度有一些「戒禁取」：就是不必要的禁忌。如婆羅門者認為到恒河中沐浴恒河水可以讓心獲得清淨、死後可以往生天道。佛陀批評這種觀念說：「如果依照這樣的道理，恒河中的魚不就是最清淨了嗎？」這種說法在佛教中可以說是一種的邪見、不是正知正見。其實佛教中也有某些在我認為是有問題的，如燃指供佛，佛陀要你的指頭嗎？其實這是摹仿外道的東西。

還有一個重要的觀念就是批評與毀謗。佛教徒向來有這樣的觀念：不要亂造業、不要說人是非、不要說人長短。但是他們沒將批評與毀謗搞清楚，佛教徒或一般人往往將批評當做毀謗來處理，所以遇到別人有某些不對的地方，你不敢講出來怕變成毀謗、造口業。其實批評是對某種事實的行為提出你的看法、提出你的意見，你同不同意？對或不對？提出你的看法並沒有毀謗的嫌疑在裡面。

無中生有才是毀謗，他人沒有做的事、沒有說過的話，卻經由你的口中傳出許多事端，這才是毀謗。批評與毀謗是兩回事。如果我們不批評，比如道友之間同樣都是佛教徒，你發現對方有問題，你卻不敢講出來，這樣並沒有盡到佛弟

子、道友之間的責任。因為他有問題你不敢講！你怕造口業啊！你怕對方不高興。換個角度來說：當別人批評你的時候，你會認為對方跟我過不去、和我對立、讓我顏面無光。如此一來，別人也不敢講你，你有問題別人也不敢提醒你，到最後你變得沒有改善的機會。

比較適當的態度在我認為要將他人所講的話，對我的看法當做是一面鏡子；不管這個鏡子是平的或是凸的，還是凹的，總是一個參考點，可以瞭解別人對我們的看法，讓我們有一個檢討的參考點。你如果怕別人說，別人也就不再敢多說你什麼，你會認為自己都是對的、完美的。其實世間沒有完美的人，你只是怕被別人說你這個、說你那個的，就為了面子問題。其實他人只是不願明講出來而已，都看在眼裡。你錯誤的地方別人早已看得清清楚楚，只是沒有講出來而已。哪來的面子問題？就好像西方的一個故事，「國王的新衣」，自己騙自己，這是我對批評與毀謗的一種分別。

還有另外一個就是面子問題：前面已經提過，批評是一種；有的愛逞強、比誰面子大、有缺點不承認，以為承認了就失去面子；其實自己有缺點不承認才是沒有面子。因為有哪一個人是完美的？你認為你自己是完美的嗎？沒有一個人是完美的，所以承認自己的過失、缺點，並不是面子的損失，而是你可以自己擔當自己的責任，這才是令人欽佩的地方。並不必用藉口為自己辯護。有的因為工作的低賤、職位低，其實這根本和面子毫無關連。

觀法

由於時間關係，我要跳到「觀法」的問題。「法」是我們的意志，意志是我慢的部份，主宰慾。舉一個例子：有一對夫婦、做丈夫的早上起床早餐要吃什麼呢？他規定他的太太，要吃多少份量的食物先得用磅秤秤量，還規定家中大小一律遵守這個規定，不可絲毫有異。家中的太太如果有意見，他會反問：妳要跟我爭著做一家之主嗎？這都是一種主宰慾。還規定他的太太不可以和誰來往，某個未婚者有問題，禁止和他來往；某人衣服打扮得很搶眼，不可以和她來往；離過婚的也不可以來往，種種束縛，以自己的標準來限制對方。這個主宰慾弄得整個家庭氣氛極差，家人一致希望他能出門，他如果出門去，全家人好像得到解脫、暫時放假一樣。但是這位當事者不知不覺，並不認為他的行為是錯誤的，這個主宰慾蓋住了他一輩子。

還有一種就是任性。任性不一定是脾氣硬，也有性格懶散者，或者聞過則怒，或是隨著自己的習性，自己明瞭自己性格有缺陷，還硬是強辯著：「我就是這樣！我就是這樣的人！」不認為這樣的個性是不好的、不肯去改善，這就是任性。任性的結果是漠視所行，結果演變成爲漠視他人，耍自己的牛脾氣而已，不管他人的苦樂、狀況。類似這種的性格在無形中會造成人與人之間的摩擦。有的人會懷疑自問：「我如此地努力辛勤爲大眾做事，爲什麼大家這麼不歡迎我呢？」這其中必有問題在，爲什麼你態度熱心還是不受歡迎

呢？這需要你自己去檢討去觀察，不然就是去請教他人對你的看法如何？這是意志的部份。這四種的觀察就是認識自己的基本修行方法。

《雜阿含經》(619 經)說：「云何護他自護？不恐怖他、不違他、不害他、慈心哀彼，是名護他自護。」也就是要有慈悲心來同情對方叫做「護他自護」。要如何學呢？「自護者修四念處，護他者亦修四念處」。所以自利利他都要修四念處，可見四念處不是小乘；四念處是淨化自己，更進一步淨化他人，淨化社會的基本法門。以上簡單說給大家做為參考。(編按：關於「四念處」的詳細內容請參考《大念住經》。(1999.6.原載《嘉義新雨》第 29 期)

如何認識自己(二)

編按：本篇是顯如法師在嘉義之音廣播電台「妙雲飄香」節目開示的內容。

要認識自己之前，先要確立一個觀念——人生有什麼意義？很多人探討過這個問題，比如說「人生以服務為目的」。孫中山曾經說過這句話。這不是一個普遍性的答案，有的人並沒有服務付出是不是？所以這句話不是人生的意義的標準答案。我的看法是，人生的意義沒有絕對的答案。

回過頭來看一看，人生有千百種的人；有聰明的、有憨笨的、有健康的、有身體患病的、有順利的、有不順利的種種。一個理論無法去解釋萬種的現象；所以在我的看法，人生的意義沒有絕對的目的，如果要尋找出普遍性的答案是不可能的。換個角度來看，人生是每個人的人生！也就是每個人站在自己的立場想一想：我要如何來度過這一輩子？這是比較實際的角度來看、站在每個人的立場來看，而不是規定你們每個人這輩子都要做些什麼！不可能！換個角度來說：大家站在自己的立場來想：我這輩子要做什麼？要如何過？要找這個答案之前再有一個前題就是：人有什麼能力？人能夠做些什麼？這也是千百種；但是總括來看：人有破壞的能力，人也有建設的能力。

換個角度來看人生有兩種：快樂的人生和痛苦的人生，端看你如何來選擇；我所要追求的是快樂的人生，亦是痛苦的人生？當然，一般的景象也就是一般的人當然要追求的是快樂，哪裡有人要追求的是痛苦！所以一般的人生目標都希望可以過著快樂幸福的生活；這是就現象來看一般的心理就是如此。如果這是每一個人的理想目標要如何來追求呢？也就是快樂要如何來追求？要快樂就是去除掉痛苦的因素不是嗎？痛苦的因素在哪裡？是不是錢多就是快樂？是不是地位高就快樂？

以前一位外國人繼承了一大筆財產，但是他並不快樂；他告訴他的心理醫生說：他整天都在煩惱正在和他交往的朋友是覬覦我的財產，還是真心愛我？他有了不信任感，整天都在煩惱著這件事，所以有錢反而讓他煩惱。現在社會不安定，有錢反而害怕讓人家知道怕遭到恐嚇，不是嗎？反而沒有安全感。所以這是相對的：有錢並不一定快樂、有權利也不一定快樂；你的地位高高在上，就會有人要把你「拉下來」；你整天地煩惱要如何來鞏固地位。所以有權有勢也不一定快樂。

有名也不一定快樂，就拿印順導師來說吧，他那麼有名氣，大家爭著去看他，一整天下來，老人家哪裡受得了？出了名，麻煩也跟著來了不是嗎？所以你追求名聲，可能名聲後面的副作用也跟著來；雖然老人家並不是特意去追求名聲，可是大家都慕名而來，擺明了名聲背後的副作用就在那

裡等著。有名氣的人如果遇到生病更加累人，住院時人們爭相著去探病。人已經生了病應該需要多休息，爲了表示敬意反而大家一窩蜂去看他，很累人的。所以，以上種種並不是快樂的因素。所以財富、權利、地位或是名反而帶來你的苦難，變成了造成你苦惱的原因之一。所以不論你遇到什麼事，你認爲你是出於善意而去干涉這件事，結果事情變得很遭。對你而言，因爲你的人格不健全，無法妥善處理這些現象、無法處理這些事情，一般認爲是好的，也變成不好了。

所以今晚要講的重點在哪裡呢？今晚要講的重點是：「如何認識自己」；也就是找出我們的不健全到底是哪裡不健全？佛教的佛就是「覺」的意思，不一定要說到「覺悟」的地步；第一點要先自覺，不一定自己覺悟、自己覺察，每個人要先發現自己有問題，才有辦法去解決問題，不是嗎？

如果你認爲自己沒有問題，我就是如此、我很好啊！沒有問題。沒有發現問題，你就沒有辦法解決問題、改善問題，如此一來，你一輩子就是那副德性。認爲自己待人不壞，爲什麼惹大家討厭？做任何事都是出於好意，爲什麼還遭到大家的嫌棄？無形中自己認爲好心沒好報，無法去了解好心要如何去表現，表現出來的是對的，還是不對的？你如果沒有去覺察這個問題時，就會變成好心沒好報，好像世間上的事管不得；其實問題是你自己，不一定是別人，好像別人都對你很苛薄對你不友善似的。第一個要檢討的是自己，不是別人，不是對方，如果有問題先檢討自己，我的看法是如此。

舉個例子：有一位外國女士是教育界的人士，曾向我的一位朋友抱怨說，她以前以工作所得供她的丈夫讀書(從事律師的工作)，結果她的丈夫卻將她拋棄了，雖然她的丈夫曾經回來一次，但是終究還是跑了，她抱怨她的丈夫很無情。但是經過我的朋友的觀察，發覺了這位外國女士很喜歡講話，按照我的朋友的推察：她有這種習性，但是她沒有去覺察到它；一天到晚要黏著她先生說話會讓人受不了。她對待她的第二任丈夫也是這樣，不論什麼事都是任性而為，好像一個獨裁者，也不事先取得丈夫的同意便私自做決定。所以，你只說出對方的問題，你本身的問題沒有說出來。還有另外一個問題就是：以前她的丈夫並不像現在這樣，他最近跟她講話總是很兇；我的朋友也觀察了這位女士講話很急，她講起話來會給人一種壓迫感。就這個情形來看，一般人如果講話的時候語氣上壓制你，你一定感到不好受是嗎？忍受不住的時候就會一句話反彈回去、回應回去了。

要了解自己有哪些問題才有辦法去改善它。佛教講的「因緣法」，因緣的各種條件配合；一個條件的改變時整體跟著改變。一般人認為我愛的人，我將來可以改變他(她)，並不是這樣的，你(妳)改變她(他)不是下命令改變他(她)。一般人幻想有愛情可以改變一切，這種看法很危險；因為愛情是「包裝」起來的一面，大家都將好的一面表現出來壞的一面掩蓋住了。但是結婚之後，在一起生活的每一個二十四小時，那壞的一面便遮掩不住了，所以好壞統統出現了。慢慢地，彼此之間的壞的因素如果擴大而沒有去改善，

就會變成爲一種障礙。

一般所認爲的「我愛他，我就要包容他的一切」，這樣的理論很危險；「我愛他，我整天應該被打而沒有抱怨？」沒有這種理論的是不是？我愛他，他作壞事我也應該幫著作壞事嗎？他賣嗎啡我也應該幫著他去賣嗎啡？不管是「愛」或是其他一切都要有理智；佛教中說的智慧，你要有一個判斷，愛也是要有一個程度、有一個原則，而不是閉著雙眼就跟著他走不是嗎？

所以，人生若要以快樂爲目標就要減少人生痛苦的因素；痛苦的因素來自何處？在我們本身做起。要如何去覺察呢？佛教中的基本的「四念處」，就是四種自我觀察的方法：觀身、觀受、觀心、觀法。但是今天我只講觀察自己有一些習性。人與人之間相處，痛苦的因素大多數不是來自物質上，彼此之間的關係產生衝突矛盾不是來自物質上的，都是精神上、心理上的。你如果沒有去覺察它，彼此之間的習氣在那兒循環，彼此之間時常存在著不快樂的氣氛。

你不知道原因出在哪裡，可能會認爲是彼此八字不合、或是前輩子造的孽；其實，問題是重大的部份要從今生來下手改善，而不是改變過去；過去已經造成了，你要改的是這一生；舉一個例子：你所討厭的顏色，你存在著這樣的習氣不管過去如何，你沒有去覺察，你一看到便要發脾氣，難道你要追究到你的前生嗎？那是你現在的習氣，「色」有

好醜的分別嗎？「顏色」分明出現在你的眼前，你見了不喜歡，那是你本身的問題不是嗎？所以改善問題是要找出自己的問題在何處。

自己的問題要從四個方向來下手也就是觀察。「觀身」，生活的例子，你的飲食習慣如何？或是你的行住坐臥的習慣如何？一般人會認為它與快樂有何關係？因為如果遇到心情鬱悶、或運氣不好的時候，走路的姿勢可能也不一樣，一副頹喪不振的模樣，你如果沒有去覺察它，別人看到你一副倒楣樣也會知道你的情形是怎麼樣的；久而久之，你的姿態便固定住；你如果沒有去自我覺察因而養成了一種習慣，就變成了不好的姿勢。

或是沒有覺察到因為吃了某些食物而感到不舒服，一不舒服就要找醫生，自己也不知道原因，一再反覆犯著這種錯誤沒有去檢討自己的飲食問題，造成了令自己苦惱的因素無法解決。但是佛法說你要先檢討自己、從日常生活中的習慣去檢討，到底這當中的過程有什麼問題。

「觀受」指的是感受、情緒：心情的好惡、好惡之心。愛之欲其生，惡之欲其死；好惡之心很強，這些都是使人不快樂的因素。你的不快樂不只是你自己不快樂而已，還會影響周圍的人。舉個例子：做丈夫的在公司受到了委屈心情不好，回到家之後平白無故也會發作的。妻子與子女不明白狀況認為丈夫無緣無故亂發脾氣，這是遷怒的一種，也是彼此

之間產生摩擦的因素。如果太太沒有發覺先生的真正狀況；丈夫也沒有覺察，這種摩擦關係會一直輪迴，這個家庭也變得不快樂。

觀受就是觀察我們的好惡是什麼，有的人喜歡別人對他拍馬屁說些好聽的話；做完一件事之後認為自己這麼辛苦為什麼沒有得到他人的稱讚？於是自己心裡感到不痛快，找到機會就要耍小脾氣。你要自己覺察為什麼你一定要別人來稱讚你呢？

當然！換個角度來說，我們並不是不要去稱讚他人，別人有所努力應該得到我們的肯定。但是轉個角度，我們要自覺自己檢討：為什麼我們做任何一件事都要得到他人稱讚？如果是你心甘情願或是你的本份事，為什麼須要他人的稱讚？你如果存在這種心理，你希望他人來滿足你這種心理，假如得不到滿足，你心裡便不快樂，你的不快樂就像是手榴彈，要不就是地雷，一不小心踩到，你就跳了起來！

觀心：「心」在這裡的解釋是念頭或有散亂等等；但是在此我所要著重的是「思想的問題」。思想：什麼是思想？也就是一些「觀念」——什麼是好的觀念？什麼是壞的觀念？何者是對？何者不對？舉一個例子：在中國文化當中最普遍的「重男輕女」的問題。一般認為至少要生一個男孩子才能安心，因為自小被灌輸這種觀念，長大成人之後便受到這個觀念的指使，成為它的奴隸。

中國大陸因為人口過多政府實施人口管制，一家一戶只能生一胎，如果生了女胎即將她淹死或想辦法弄死她，為的就是要得到一個男孩子；這種現象所得到的副作用就是男多女少，男孩子長大之後找不到新娘子。這個問題所要表達的就是：一個觀念影響了十幾億人口，連帶著死了一大堆無辜者—那些被弄死的女胎；剛開始遭殃的是女孩子，到最後男孩也受到波及，變成了一種惡性循環。

在印度，「法」普遍存在每一件事物當中，可以說無處沒有法、無事不是法；但是在此是著重在人的意志方面、主宰的慾望、種種固執的習氣：佛教的名詞叫作「我慢」；自卑也是屬於這個部份，也就是你並沒有比別人優越而自我矮化產生一種自卑心理，這是相對的。

我慢的習氣有哪些呢？面子問題也是屬於這部份，或是好強，硬是要爭到自己的觀念得到他人的認同，不承認自己不對等種種的習氣。

以下再就這四方面作綜合的舉例：

觀心方面：我們人有五根，眼.耳.鼻.舌.身五根對五塵，簡單地講也就是外境。我們摸得到、聽得到、聞得到、吃得到等等，對外境有何好惡，我們要去觀察出來。因為這種好惡：你對酸.甜.苦.辣的喜好，如果攝取過多會造成身心的影響，所以你要矯正這個習氣；有的人喜歡抽煙，甚至

染上吸毒的癮。

再舉一個例子，人說話的方式很重要，彼此之間互相溝通的技術很重要；舉一個例子：我要剃頭向他人借一面鏡子，問他說：你有沒有鏡子，結果他搬出來一個大鏡子需要兩隻手去拿。你說：我要的是小鏡子；他說這是這裡最小的；在他的觀念中他的「小」和我的「小」不一樣。這尚是一般的情形，如果是緊急嚴重的情況，而沒有聽懂對方的意思，彼此會錯意，會產生摩擦或誤會，造成很大的問題，所以言語的溝通很重要。

再者，自我觀察的第一個基本原則就是你願意檢討自己、你歡迎別人的批評；批評不是毀謗，批評就是別人提供你意見說出你有哪些問題。別人的意見不一定完全正確，而是提供你一個參考不是嗎？某人對我有某些看法，我是不是有這些現象？第一個原則就是你要歡迎別人發表出對你的看法；並不是對你提出批評就代表對你懷著惡意跟你過不去找你的麻煩，你的自我防衛的心理作用馬上跑出來，就算是惡意也好，也應該聽一聽，基本的態度應該如此。

聽話是一種立場，講話是一種立場；並不是他有錯我就直接講出來，要視當時的場合恰不恰當，如果在旁有其他的人你沒有顧慮到他的面子問題就直接說出來，令他下不了台，他會怨恨你一輩子；他沒有改善反而怨恨你一輩子。有的時候你應當私下跟他講，而不是當場說出來，這都是一種技術需要去研究。

除了聽話、講話，還有一種傳話。我們基本上的瞭解是人與人彼此之間互相溝通之時難免會產生誤差，沒有百分之百完全了解對方的意思；再轉述的話也沒有百分之百是正確的。「話」經過多方的轉述難免都會變形，所以你聽來的「話」也不能百分之百完全相信，你自己要有一個彈性、有一個尺寸，才不會變成一個大問題出來。

批評與毀謗有何不同？一般人說不要批評別人才不會得罪人！但是我認為這是不正確的觀念。不管是對批評的人或是被批評的人來說。被批評的人會認為被批評是一件很沒面子的事情，一個前題是：人是完美的嗎？人都會有缺陷不是嗎？你如果不知道你就沒辦法改正。所以人如果有缺陷，別人批評你又有什麼不對呢？你覺得這樣就失去面子？你不能接受他人的批評才是沒有風度、沒有面子。批評與毀謗的差別是，批評是根據某種事實來發表他的看法，有根據的意見；毀謗就是沒有根據的惡言。所以我們聽話時要小心，如果聽到對方說：「某某人很自私。」你不能聽了就相信對方的話，你要進一步追問：「是什麼原因你說他很自私？」你要追究，要對方提出證據；你在批評他人時也是要有根據才可以。

意志方面，比如有時人們喜歡互相爭吵；如果真的無法克制住自己要發出爭吵之前，先想想我跟他鬥來鬥去、吵來吵去有什麼意義沒有？誰也不肯退讓一步的，只會讓情況更糟，根本不能解決問題。你的目的是為了維持一個和諧的家庭或團體，保持彼此之間良好的關係；如果對方正火冒三

丈你又何必跟著他頭上冒火呢？

要了解自己有什麼問題，要改變對方不如改變自己！你本身的態度不好，怎麼去調整對方呢？你的態度給對方的印象一向不好，又怎麼能去改變對方？降低自己的品質去維持彼此之間的關係嗎？這是不正確的方法，所以有問題要去追究原因，不是追究結果；這是處理問題的重點的關係。

大乘佛教最普遍的法門之一就是懺悔業障；懺悔業障的方法並不是只有唸佛或種種懺悔的儀式。導師曾經說過懺悔業障或消業障有兩個基本的原則，一個是改過，一個是行善。因為你光是懺悔，不知道習氣在哪裡，懺悔完之後習氣又現又造業，永遠也懺悔不完。所以懺悔的第一個重點是要「改過」，懺悔是懺悔過去，未來如果沒有去改善，那些不好的習氣就會繼續下去。

第二個重點是「行善」，因為你過去的業已經造成如何去消除它呢？一個方法就是增加你的善業、增加你善的力量、善緣，利用這個善緣來抵消掉過去的不善緣，讓過去的惡緣不能發生。

導師還說：「自淨其意，利他為先。」淨化自己的身心還努力去幫助別人，如此才有辦法去改善我們的生活品質。要不然的話過得苦苦惱惱的永遠都是那些「執著」，你有種種執著存在心中即使跑到天堂也是一樣，看別人都覺得不順眼，心裡就會不快樂。所以你本身的問題沒有改善，不管去到哪裡都不快樂，提供你再好的條件你都不快樂。

分別與執著

「分別」的梵文有幾個語源，它的主要意義是指對境界的認知、回憶、想像和推理判斷。就像欲望有「善法欲」和「惡法欲」，「分別」也有善分別和惡分別，如「分別善惡、分別法義」，是好的意思。「遍一切處行大慈心，饒益眾生，離諸分別心——無相故，所得果報勝前果報」，是不好的意思。不好的意思是指認知之後所產生的歧視或執著。

修行要去掉的是「分別」所生的副作用，而不是去掉「分別」能力。「先得法住智，後得涅槃智」，先要有認知緣起法的能力，才有可能進一步達到解脫。人類靠六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）認知情境，才有種種判斷，所以在日常生活中不可能「不分別」，除非這些功能出了問題。

人之所以有煩惱，問題不在有「分別」能力，而是在「無明」——不能充分「分別」，不能「如實知見」身心狀況、苦樂、善惡等的本末因緣。例如男女相愛，往往互投所好，避開不投機的部份，不去探究「愛」的動機，面對雙方迴避的問題，等到婚後才心生懊悔，苦惱重重。「只要我喜歡，管它為什麼」，是「不分別善惡」的典型心態，也是苦惱的開端。

一般說「分別心」，多指因自己的偏見、好惡而生的歧視、偏心，例如種族歧視、門戶之見；「無分別心」就是沒有這些不健康的心態。日常生活中說「不分別」只能指「無分別心」，不能說是什麼都不分別，不管東西南北、是非善惡。佛陀天天教人分別善惡，分別法與非法，「遠離欲惡、不善法」，就是提醒我們要充分運用分別的能力，成就「分別智」。

「不分別」特指禪定中，收攝六根，專注一境，不起雜念。「無分別智」是指定中不受六根分別的影響所修得的智慧，這是具足日常生活中的「分別智」以後才能達成的。有人以為「分別善惡」是入門初學發心的方便，「不分別」才是究竟，然後一下子就要學究竟的「不分別」，結果表現的是麻木不仁的狀態，自己被打被罵「不分別」，看到別人胡作非為也「不分別」，不為所動，以為這就是沒有「我相、人相、眾生相、壽者相」；這到底是缺乏「道德的勇氣」、不能「仗義執言」，還是真的「不分別」？

另有一種人怕「造業」，以為「批評」（不是「毀謗」）、糾正別人的過失，會造口業、得罪別人、與人結惡緣，然而縱容這些人繼續為惡，又算得什麼慈悲、道友、結善緣？如果批評是不好的，世尊為什麼呵斥咒術、祭祀，批評外道，呵責弟子？為什麼制定「布薩」、「自恣」之類的檢討會？怕批評還是基於保護「自尊」、面子、怕傷和氣、怕互相得罪的虛偽心理，表面和氣，裡面各懷心機，到底我們要學做

鄉愿，還是真誠的求法者？修行人對自己的逆境可以「忍」，但是對大眾的災難卻不能無動於衷、照「忍」不誤。毗琉璃王出兵攻打釋迦國，世尊靜坐在途中的枯樹下，向毗琉璃王表達了他的心聲，現代的佛教徒、菩薩行者，對不平的社會現象，表達了什麼樣的心聲或態度呢？是「沉默的抗議」？還是「無分別智」的表現？

「分別」並不就是「執著」，「不執著」也並不是「不分別」、無所謂、或視而不見。「執著」是見解、行為（意志）的偏執，感情的膠著。不合緣起法的理智、情感和意志活動，就是執著。有人把人生的種種不幸歸咎於個人的「業報」，今生只有努力行善，祈求來世轉生到好環境。乍聽起來像是佛教的道理，仔細「分別」，卻未必是。

如果人生的遭遇都是「命該如此」，那麼孫中山先生的革命運動、林肯的解放黑奴，世尊的倡導四姓平等，便是多管閒事，菩薩的救苦救難，更是多餘。事實上，所謂的「惡報」或「惡果」並不是毫無改善的可能，除非力所不能及，如患了絕症，無藥可救；至於人爲的制度等所造成的政治、社會的不幸（所謂的「共業」），是可以經由眾人合力去尋求改善的，不須曲解因緣果報的道理，誤導人屈服於恐懼不安的生活環境，遙望來生。又如縱容現生少數人爲了「利潤」，破壞生態、浪費地球資源，不起來阻止惡勢蔓延，卻要努力「行善」，求生善處，豈有此理？行菩薩道要與社會現實問題相應，才有意義。

社會現實如此，個人的感情問題也如此。一般人在歌頌愛情的偉大，然而愛情如果真的那麼偉大，為什麼會「由愛生恨」？我們是否「分別」清楚心目中的「愛」到底是什麼？還是「只要我喜歡，管它為什麼」！然後互投所好，避免衝突，以為「愛情」可以融化一切問題。可是，為什麼離婚率節節高升？從觀察所得，各種「愛」都是以「自體愛」為中心，衍發為各種樂受的追求，即使知道「求不得苦」也「無法自拔」；樂受的滋味和期待，使人貪戀膠著。

不能如實知見緣起、「分別」善惡，所以有偏見、任性、濫情等「執著」所引起的種種苦惱。要消除「執著」的苦惱只有從如實「分別」下手，從「認識自己」做起——觀身、觀受、觀心、觀法，如實知見自己的生理、感受、念頭、和意志活動的生住異滅（知味），進一步分析善惡因緣，了知自己的好惡習氣（知患），然後立戒去對治這些習氣（知離）。佛法的「善」、「惡」是以煩惱的減少或增加為判準的，而不是以世間的道德教條做基礎。然而也並不是說「批評使人生煩惱，所以不應該批評別人」，這應從「良藥苦口」的角度來理解、「分別」清楚。

(1988.9.原載《新雨》第16期)

心靈的淨化

「心靈」並不是心臟，卻也不容易界定它是什麼，平常所說的心心相印，心亂如麻，心細如絲，心煩意亂，心術不正等，都指這個「心靈」，它會感覺痛苦、快樂，它會遐想、思維、推理，它會升起自尊、自卑、焦慮、恐懼和憂愁，它也會猜疑、嫉妒、瞋恨……。古人所說的七情——喜、怒、憂、懼、愛、惡、慾，或現代心理學所說的各種情緒，其中表達心靈快樂的成份並不多；固然有可能大部份的時間是喜，少部份的時間是怒、憂等心情，但是這樣的的人似乎不多，通常我們總是不滿意自己的心靈狀況，不是沉悶就是煩躁、不安、不輕鬆，甚至無聊，日復一日，總盼望有什麼「清心」的方法。

爲什麼會心神不寧？簡單說就是我們有太多的事情「放不下」，進一步說就是我們把很多不重要的當成重要的，把很多不必要的當成必要的，而又難於放棄我們認為重要或必要的東西，於是無所不牽掛。孩子出門，我們擔心有什麼意外；心上人的一言一行，我們要留意推敲，是否「變心」、「不忠」，或怕讓對方覺得不夠「知心」；別人稍有稱讚或批評就引起高興不高興、劃分友敵；對別人的閒言閒語，心懷芥蒂、憤憤不平；有得有失，心裏也跟著興奮或沮喪一番，可以說是「觸境繫心」，難得有平靜安然的時候。

有一個叫傑克的年輕人到一家工廠去做事，他發現負責分配釘子的人脾氣很壞，每個工人都嚷：「喂，比爾，丟點半寸長的釘子給我。」比爾向來穿西裝，傑克猜想他一定覺得自己比穿工裝的技工稍為高級一點，他之所以發脾氣是因為別人沒有像他想像的那樣去尊敬他，所以當傑克需要釘子時，他便走到比爾跟前說：「對不起，白先生，你可以不可以給我一點半寸長的釘子。」結果，傑克是全工廠裡對比爾唯一友善的人。

這個例子說明：尊重對方也可以得到對方的回敬。我們讚賞這位年輕人的洞察和同情的心，但我們並不鼓勵這種期待受尊重的心，這種有所求的心——高昂的自我感，是心靈不安的禍源之一，只有消除這種名譽的企求心，同時又能尊重他人，才是心安之道。內心充實的人，沒有依賴這些外加頭銜的需要。畢竟，各盡其職，何必自以為高人一等？行善何必期待「慈善家」的美名？

心神不寧，是因為我們有許多不良的習氣，這些習氣就是自身的無知和環境的熏陶下養成的成見、情感和意志的耽溺。人與人間常見的習氣就像那位比爾一樣，凡事以自我為中心，隨時都在尋求周圍人的認同，同時又要表現自己的優越感，常常拿自己和周圍的人比，疑神疑鬼，不甘人後，一不如意就鬧情緒。小時候，我們要在「恨鐵不成鋼」的愛心之下，學做小大人、乖孩子，有兄弟姊妹則又難免怪父母偏心而懷怨；在學校學的是應付考試的功夫，而不是獨立思考

的能力，同學之間則以成績分高下，「人生的目標」在考試的高壓之下，被扭曲；難得有幾個知交，也不知什麼是「人格」；到了辦公室或工廠，一方面要忍受上司的派頭，又要應付同僚之間的是是非非；男女之間，把交友當做交情人，只許我是對方心目中的第一——爭寵，敵視、嫉妒任何靠近的人；即使結了婚，也是活在互相監視的小天地裏，沒有安全感；等到生兒育女，又是輪到自己「恨鐵不成鋼」的時刻。試問這樣的心靈，那有輕鬆自在的時候？雖然知道「人外有人，天外有天」，表現出來的卻是有我無人的橫行態度，主宰別人、爭面子、爭一口氣，經不起他人批評，聞過則怒，容不下他人，滿腔疑妒，互相打擊，導致「怨憎會苦」的日子不斷，還代代相傳。

從出生到現在，我們受到家庭、學校、社會和各種傳播媒體的影響，有各種矛盾的價值觀和行為，不覺得這些觀念和行為有什麼不對，但是生活就是不快樂；或者覺得某些觀念或行為不合理，卻怕人講話，勉強接受這些觀念和行為，結果日子過得像個悶葫蘆一樣難受，甚至衍生各種疾病。解除心靈的困擾，不可能把不順心的環境通通消滅，也不可能逃到萬事如意的環境，只有從改造自己的習性下手——擺脫「爭面子」、「自我膨脹」等的心理羅網和一些不必要的情緒。這不是教人冷酷、不要臉，冷酷和厚臉皮反而是嚴重的自私。

另一方面，我們缺少承認自己的缺點和稱讚別人優點的

勇氣，我們有的只是一些無意義的謙虛（也許怕引起別人嫉妒、受人陷害吧！）和言不符實的空泛稱讚，（廣結善緣？）對自己的缺點遮遮掩掩，對別人的優點指指點點，把自己弄得小器小量，心胸不開朗，自然也不會安寧。

凡事有因有緣，要淨化心靈就要先觀察造成心靈不淨的因緣在那裏，然後設法改善這些因緣。通常是意識形態影響我們的言行，明顯的問題可以直接探討我們的意識或潛意識的動機，但是微細的部份就要從外表的言行、情緒感受、念頭奔馳，逐漸深入去推溯內在的根柢，勘破這些「妄執」的束縛，淨化心靈才能做得徹底。貪愛、瞋嫉和無知可以說是心靈不淨的共同根源，但表現在每人身上的不良習性卻不盡相同，每一個人要從自己的言行中去覺察這些煩惱的觸鬚，煩惱的根源才有脈絡可尋，否則只知要斷貪瞋痴，還是無從下手。

淨化心靈要從小處著手，積少成多，這是腳踏實地的功夫，沒有一步登天的事。（1988.10.原載《新雨》第 17 期）

佛教徒與社會

社會是由各種不同的人際關係所凝結而成的團體，每一個成員都有一份影響社會的力量。佛教徒也是組成社會的一份子，雖然經常有度眾生的心願，卻始終顯不出影響社會的積極力量；對於社會的關懷，僅止於貧困的救助，卻提不出一套改善社會不良現狀的方案，頂多高呼因果報應不爽，要大家改邪歸正。佛教徒的表現，似乎只對度眾生有興趣，卻不在意於將佛法的理念制度化、社會化。

不知從什麼時候開始，佛教徒面對生活問題的態度，就是虔誠的祈求佛菩薩保佑現世免難消災障，死後生淨土。面對貧富懸殊或不平等的社會現象，不論是自己或他人的遭遇，都歸咎於過去世的惡業所致，只有懺悔自己的業障深重，努力行善，求佛菩薩慈悲幫助改善現世遭遇，來世投生個好環境；在一個特權橫行的社會，投生一個好環境，無非投生到特權世家去享特權，不然就是轉生到別的社會乃至理想中的淨土去了，把社會的苦難交給後代子孫繼續承擔。這樣的心態，「行菩薩道，度眾生」，永遠是空談！佛教徒學到的是逆來順受的文化習氣，還是佛陀的智慧？

社會環境制度是人造成的，並不是佛菩薩變化出來的，別人能造，我人為何不能改？世尊組織了教團，也是盡了當時的人力所能，發揮團體力量，教化當時的社會、消弭戰爭，

他並沒有變化出什麼理想的生活環境。古代如此，現代也一樣。個人生活中的苦難，不見得只是個人的前世惡業所致，往往是不完善的社會制度所造成的。例如在實施了幾十年的聯考制度之下，人人從小考到大，「補」到大，披星戴月，早出晚歸，上學成為大多數學童的災難，父母也跟著心焦無奈。為什麼要有這樣的制度？為什麼不能改革這個制度？

同樣的，就業、居住、言論等沒有保障，不是個人命苦生錯了地方，這是人爲的制度不完善所造成的苦難。社會的成員有意無意地默許某種風氣或制度的流行，成為個人無法抗拒的負擔，就是佛教所說的共業。大眾的苦難（共業），只有激發大眾的覺醒，結合大眾的力量，才有可能改善；放棄個人的一分力量，改善社會的力量就少一分。祈禱佛菩薩、天神或上帝的保佑，只是表現著個人的無能爲力，社會並不因祈禱而有所改善！只有靠人的具體行動才有可能改善！

千百年來，佛教徒對教主釋迦牟尼的認識，大多是一些神話式的傳說，神話的特徵就是超現實的，不符實際，不可檢驗的，這些都是違背世尊「緣起」的本質，世尊的精神被扭曲，佛教徒也被誤導了。例如，「緣起」、「諸法因緣生」是佛教的根本思想，可是與「緣起」相背的「萬法唯心造」、「萬法唯識現」，卻成為佛教徒的口頭語。這些「佛教徒」認為一切是唯心所造的，所以他們可以用觀想的方法來度眾生，所謂「老僧不出山門一步，度盡天下蒼生」，然而，山

門外的蒼生，苦難依舊！

佛教徒怕造業，往往卻一樣免不了造業，而且不見得是造善業，因為他們不能分辨是非，認為「分辨是非」就是分人我，就是執著，「善惡到頭終有報，只分來早與來遲」，看他橫行到幾時！是佛教徒的懦弱而以這種藉口來搪塞？或者是這種觀念造成佛教徒對惡勢力的姑息？也許兩種都有吧！害人者未來會受惡報，被害者呢？受善報嗎？一報還一報的討回公道嗎？前世欠他的嗎？如果前世沒有欠他又如何？

佛教徒似乎不會面對現實問題、解決現實問題，只會把問題推給不能驗證的「過去因」和「未來果」，不能面對問題去解決，不能激發共同意識起來抗拒惡行、惡勢、惡法，以為不理它、忍過去，就是不造惡業，造惡者自然會受報，無形中卻在縱容惡行、惡勢、惡法。姑息，阻礙了自己和社會的進步。

一方面懺悔自己的業障，一方面姑息自、他的惡行、惡法，說這世間是「五濁惡世」，於是發願往生淨土，學成深廣的智慧、神通後，再來這世間「行菩薩道、度盡一切眾生」。如果有這樣的菩薩，這世間不應該這麼糟！如果可能，世尊應該早已讓它實現！佛教徒幻想自己是明日的英雄，卻不知自己淪為逃避現實的難民，繞著地球追太陽，永遠期待佛菩薩的庇佑。無知，更是苦難輪迴的深淵。

智慧是佛教的特質，「緣起觀」是智慧的基石，也是世尊教示的核心，然而，唯心思想的氾濫，導致佛教徒神佛不分，是非不分，善惡不分，還自以為沒有分別心，沒有執著。

忍辱不是忍耐，而是「無畏」的道德勇氣，言所當言，行所當行！「緣起觀」就是擺脫幻想、針對現實去瞭解問題、解決問題！佛教徒行菩薩道就是要學世尊的大無畏，精進不懈地運用各種方法來挖掘自己的惡習氣、消除人間社會中的惡行、惡勢、惡法。「行菩薩道，度眾生」不是個人的英雄表現，而是要善用各種方法，號召同願同行者共同努力，分工合作，建立健全的社會，作為究竟解脫的基礎；否則，只有哀嘆個人的無能為力，世世代代塑造追求淨土的難民！

不管個人前世有沒有造惡業，貪、瞋、癡的不良習氣，是造成你、我、社會大眾受苦受難的原因，要能自覺，要能超拔，才能減少現實社會的苦難，促進社會的健全。如果佛教徒認為佛法是淨化世間、解脫世間的最後依據，那麼首先便要從王權和神話的迷夢中覺醒過來，面對現實的社會，擷取緣起無我的智慧，瞭解時代的心聲，實踐六和的精神，發揮團體的力量。讓我們共同努力！

(1989.5.原載《新雨》第 23 期)

因果報應

什麼是「因果」？在時間上一前一後發生的兩件事，如後者的發生和前者有必然的關係，前者為後者之「因」，後者為前者之「果」。例如我們播下一粒蘋果種子A，經過一段時間變化以後，結出蘋果B，種子A就是蘋果B的「因」，而蘋果B就是種子A的「果」。但蘋果B所含的種子C還沒有被種到土裡，發芽、成長、結實，它並不是什麼「因」，它頂多也只是種子A的「果」而已。

從具體事象的觀察，我們可以歸納出一個結論：一定的條件必然造成一定的結果。凡是蘋果種子經過一定的培育過程，必然結出蘋果；如果這個敘述不成立，那麼下蘋果種子就可能長出楊桃、柳橙或其他不可預測的東西。在蘋果的例子當中，我們不可忽略：「因」「果」只是扼要而言，沒有土壤、陽光、養份和成長所需的時間，單有種子並不能結實。這些土壤、陽光等成份，佛法稱之為「緣」；其實「因」就是主要的「緣」。凡事都有「因緣」，這是佛教思想的特質，但原始佛教的重點，在探討造成人生苦惱的主要因緣和消除苦因的方法。

從一定的條件必然產生一定的結果，我們說：「種瓜（子）得瓜（果）」，「種什麼因，得什麼果」；擴展到人生的因果現象，我們說「種善（因）得善（果），種惡（因）得惡

（果）」。但事實上我們很難界定一件事情的善、惡，以及所謂的善果、惡果又是源自那一項善因、惡因。這所以也有人抱怨「好心沒有好報」，問題出在：根據什麼判定「好心」？所謂的「壞報」和這樁「好心」有沒有必然的關連？就像播種需要土壤、陽光、肥料一樣，「好心」種到什麼樣的土壤？施了什麼樣的肥？

一對訂了婚的男女到飯館吃飯，女的素食，男的把豬肝夾到她碗裡說道：「這是爲妳好。」女的火冒三丈，怒目相向。小孩子把手伸到籠裡餵東西給老虎吃，結果手被咬傷了。有人「好心」在高速公路上載「順風客」，結果被劫遇害。父母疼愛子女，有求必應，結果子女不孝。有人「好心」燉補藥給生病的朋友吃，結果補死了。這些都是「好心沒有好報」嗎？其實這些都是「自以爲好心」，好像下錯了種子、放錯了土壤、施錯了肥一樣，卻輕率地怪咎因果律。

還有眼看「壞人」橫行而逍遙法外，未免對「因果」感到不滿。一件事能夠存在，必然有它的條件，毒草有適合的生存環境，它自然繼續滋長；「壞人」能夠存在，自有其社會環境爲溫床，不起來設法消除這些不良因素，卻要期待老天懲罰惡人、責怪因果不彰，實在是不負責任的態度。

人事的因果現象比種子和果實的例子複雜，有些人不能如實觀察，追究根源，給投機份子開了一條生財的門路，他們會說牙疼是前世說人閒話，腳痛是前世拉人後腿，甚至利

用墮胎或流產婦女的心理弱點，宣稱嬰靈作祟，要花錢消災；或者說捐獻越多，功德越大，死後到三界去當官，這豈不是向全世界的人推銷中國的官僚制度？說穿了，不過是唬唬一些頭腦不清楚的中國人。

佛教說「善有善報」並不是要人行善然後期待心目中的善報，而是由於慈悲無私的善心善行，增長難捨能捨之心，減輕貪愛執著，自然給自己帶來喜樂輕安；實踐良善的行為，可以淨化身心氣質，進而通往解脫自在的道路，這是佛法所說「善有善報」的究竟意義。財富、地位等欲望的滿足，世俗以為善，卻不知道這也可能是促成苦惱禍患的因素。

佛法的重心在探討「苦惱的因果」和「斷苦惱的因果」。「自私貪愛」是世間苦惱的主因，財富、地位、感情等欲望的追求，是苦惱的緣。只要有「自私貪愛」在，不管追求的能力多強，苦惱永遠伴隨著貧乏的心，人不能了知自己內在的真正需要是什麼，隨著社會潮流，盲目地追逐攀緣，永遠找不到避風港，到頭來，免不了陣陣空虛襲上心頭。(1987.12.原載《新雨》第 11 期)

嫉妒

嫉妒是一種內心不痛快的感受，中國人把嫉妒形容為「吃醋」或「打翻了醋罐子」——酸溜溜的。但是嫉妒並不見得只是給人酸溜溜的味道而已，它多半會導致紛爭、攻擊和陷害等破壞性的行為，成為苦難的淵源，它是人間的主要煩惱之一，所以值得我們加以探討。

▲一個我們認為還不懂事的兩三歲小孩，每看到父母稍為親近的樣子，便會以哭鬧來抗議。

▲一個十二歲的男孩憎恨他的母親和繼父，認為母親是屬於他的，怎麼可以背叛他，去跟別人要好？

▲一個十三歲的女孩，看到父親稱讚母親的新衣而流出嫉妒的眼淚，她不能容忍別人，甚至她的母親，分享她父親的讚美。

▲一個帶著四歲小孩的鰥夫再結婚了，他要隨時提防，避免太太看到四歲的孩子坐在他的膝蓋上，以免醋海生波；儘管他已無數次的表示真的愛她。

▲一個女人在派對裡看到丈夫跟別的女人有說有笑，「心裡的某一部位就感到一陣麻麻的痛苦」。

▲一個赴約會的女孩，看到她的男朋友正跟一個陌生女人談話，便立刻掉頭而去，口裡大罵「愛情騙子！」

▲一個男人不喜歡他的女朋友穿著漂亮的衣服，炫耀她的美麗。

▲一個男人看到他的女朋友和舊男友談話，就上去一拳把他打倒。

▲一個離了婚的男子，不滿前妻交男朋友而將她殺害。

▲一個男人爲了「保護」他的太太，每天把她載到辦公室陪他上下班，形影不離。

嫉妒的例子不勝枚舉，男女不拘，老少咸宜。兄弟姊妹之間，同學之間，朋友之間，同事之間，情人之間，夫妻之間，兩代之間……，幾乎是無所不在，西方古人甚至認爲「嫉妒是人體器官的功能之一」，「沒有嫉妒就不算是真愛情」。現代的心理學家已經知道它是一種不良的情緒反應，不是什麼器官功能，也不是愛情的要素，他們要問：它是什麼樣的愛情？爲誰而愛？爲何而愛？心理學家認爲：真正的愛不是保護自己的片面需要，而是關心對方的成長；嫉妒是來自於自我欲望的耽溺而不是關懷他人的需要。

從上面所舉的例子，可以大致歸納出嫉妒的心理特徵：它是對別人的成就或表現，自己不能擁有而產生的不快；對所鍾愛的「獨佔權」，有「被破壞感」，害怕失去所愛而產生的焦心。從佛教的觀點，嫉妒是內心的主宰欲、依賴感、疑慮不安與成見，交織而成的結果。主宰欲，想要管制對方的行爲；依賴感，以爲擁有對方就是幸福；疑慮，不知對方

有沒有真的愛我？不安，怕對方有二心，怕失去對方；成見，一廂情願地認定對方「非我莫屬」，旁人不得「染指」。這種心態是把對方當私產處理，卻又找不到保障，導致杯弓蛇影，疑神疑鬼，經常要聽對方的忠貞誓言來維持自己的信心；如果對方要領受這種「被愛的幸福」，那就要小心翼翼，以免醋海生波。

嫉妒根源於內心的癥結，外在的情境只是發泄的出口罷了；帶有嫉妒的「愛」，每每成為苦惱的漩渦。嫉妒不能保護愛情，它只有造成傷害，給生活帶來不安，消除嫉妒的心理根源，才有真正的愛和幸福可言。

解除這些心理障礙的方法，佛教告訴我們要「如實正觀」或「如實知見」：從各方面去探究「主宰欲」是自私還是愛？自己到底缺少了什麼？為什麼幸福依賴對方的存在和承諾？疑慮不安是否缺乏信心的緣故？所有權的觀念來自什麼根據？總之，嫉妒等種種不健康的情緒，都是一些矛盾的、不合理性的觀念堆積蘊釀而成的，佛教稱之為「無明」。要先覺察，理清這些心理糾纏，才能認清真正的愛和幸福，否則只有淪為「愛生則苦生」的佐證而已。

(1987.6.原載《新雨》第5期)

賭氣・鬥氣

一般人把「瞋恨心」當爲脾氣，容易起瞋恨心的，就稱爲「壞脾氣」，佛教則認爲瞋恨心是人的粗重「煩惱」之一；它會造成自己與他人之間連鎖性的困擾不安，影響身心，甚至危害生命，乃至社會。瞋恨心是學佛的修行者所必要面對、降伏的煩惱。而賭氣、鬥氣就是一種瞋恨心的表現方式。面對不如意的情景，一股悶氣憋在胸口或肚子裡，由於種種原因，不便「吼」出來，卻又不甘心，因而表現出一付拗態，這就是賭氣，也是一般所說的鬧彆扭，一個以上的人互相鬧彆扭，就成了鬥氣。

賭氣或鬥氣並不是女人的特長，而是男女格調不同而已。賭氣或鬥氣的行爲形形色色：不講話、擺臉色、遷怒、不理人、唱反調、幸災樂禍、離家出走、不煮飯、破壞，甚至陷害。故意做些讓人傷心、憤怒的行爲，不外是爲了出一口悶氣，以報復來平復瞋心。悶氣得不到機會發洩，就壓在心底成爲積怨，時間久了，表面上回復平靜，但是心底總不免留下一個疙瘩，隨時可能成爲併發症。

星星之火可以燎原；我們心中若有憤怒，生理上不可能毫無反應，行爲上也不可能很清醒；賭氣會導致身心疾病，行爲失常，感染他人，造成互相傷害的局面，例如，父母對子女的承諾不能兌現，可能會引起子女受騙的憤慨，心懷不

平，無心看書或故意荒廢學業，唱反調，到外面與難兄難弟爲伍；在外面給人的印象不錯，回到家裡卻是一付不可理喻的態勢，父母反應不當，便會形成鬥氣的局面，冷戰、熱戰交作，影響家中成員的心情。各種人際關係之間，隨時都可發現賭氣、鬥氣的場面；心中盤據著這類的糾結，使人心焦力疲，卻又無意義。賭氣、鬥氣影響人的身心行爲，左右人的未來。

造成賭氣的外緣，千差萬別：不給面子、受冤枉、不夠知己、不夠體貼溫柔、失信、不合意……等等，總之，只要違逆了自我的習性，都可能出現這一股悶氣。但是外緣不是我們能夠控制的，我們不能預知別人的言行，也無法規定別人只表現我們所許可的言行，起瞋心（貪心也是如此）的主要內因在於我們自己的習氣，隨著情境的順逆而起喜怒哀樂的情緒。

面對情緒發作，如果我們進一步追問，便可以知道：情緒與境界沒有必然的關聯，是我們不知不覺養成的。「小孩打破東西」，爲什麼要生氣？「別人罵我」，爲什麼要生氣？「別人挨罵」，爲什麼我不生氣？「別人批評我」，爲什麼我覺得沒面子？什麼是「面子」？類似這樣的追問，可以使我們清醒一點，可以慢慢使我們能夠把情境和情緒分離開來，減少悶氣的困擾，增進我們對情境的「如實知見」，和處理問題的清明。

瞋恨心爲本質的賭氣、鬥氣，是人類苦難的根源之一，爲了人生的和樂幸福，這是佛弟子，也是每一個平常人所應該祛除的不良習氣。祛除賭氣、鬥氣的方法，首先要有改善不良習氣的意願，然後一方面靠自己覺察，不任性，一方面要靠同修善友的關照提醒，肯定能有人指正缺失，是一件值得慶幸的事；壞脾氣或愛面子的習性，往往使人不敢有話直說，結果像穿著國王的新衣一樣，別人看在眼裡，自己矇在鼓裡。(1988.12.原載《新雨》第 19 期)

佛法與愛情——業力

▲佛法與愛情何干？

- 佛法的目的在解決人間苦惱(根本的或相對的)，愛情引發的苦惱也是人的問題之一。從佛法的觀點來認識愛情，可以減少愛情併發症(患得患失)和後遺症(反目成仇)。
- 談「愛情」這一話題的立場了解愛情事件所常有的一些現象，用佛法(因緣觀)來淨化男女間的情感問題。

▲業力與(男女)愛情的關係

- 業力是一種行為的力量，行為的後續力，行為的習慣。每人依自己的身心習性自處處人。談愛情也不例外。
- 男女愛情，就是兩股業力、互相牽引。
- 男女交往，往往以互相取悅的方式表現自己最好的一面(不管是真的或裝的)，等到結婚，沒有看到的習性暴露出來，才發現難以相處。
- 談愛情，要注意淨化自己的不良業習，以免引起衝突和痛苦。

▲愛情的定義？

- 雙向的：互相喜歡的人之間所產生的感情(佔有的激情)
- 單向的：對喜歡的人所產生的依戀之情(佔有的激情)
- 一般的現象：佔有的激情，男女情感的愛著如膠似漆

- 找共同事業戶的合伙人

▲愛情的動機

- 尋找能夠親密交往、關係持久的異性／伴侶

▲愛情的本質

- 犧牲、奉獻、成全？
- 愛自己？愛對方？
- 佔有，愛取。爲「我」而愛。
- 尋找我喜歡的，因爲我喜歡，所以我愛，因爲情投意合，所以相愛；因爲對方的表現符合我的好惡需求(口味)，是「我所」愛，所以可以爲對方犧牲。
- 愛是對方投我所好，互投所好；問題是：各有所「好」的內容是什麼？
- 愛情就是愛自己預設的條件，愛情的本質就是愛自己！
- 如果對方與我的「預設」衝突——(外遇·二心·變心?)，我不喜歡，不愛！
- 愛生則苦生——「現實世間的一切，在永不安定的不息流變中；愛著這無可奈何的現實，不能不說是苦了。」
(《華雨集》p.35)
- 愛情本具不安的特性——患得患失，弄巧成拙。
- 愛得不自在，神魂顛倒，有時甜蜜，有時苦惱。

▲愛情爲什麼會變質？

- 個人情緒、好惡的演變——好惡衝突，不滿，生氣，不喜歡，討厭，無法忍受發現了不合意的地方越多，減低了向心力。
- 不「忠」、不實、殘暴、惡習，與預設衝突。我的「預設」——所愛的內容(習性所好)，是什麼？處女／膜？

▲愛情的矛盾現象

- 愛你入骨，恨你入骨。
- 海誓山盟，天長地久？即使你不愛我(二心)，我也愛你？
- 依佛法「人心無常」的原則，最好不要說。不說，好像沒有羅曼蒂克。要說，也要理解到：這只是表達「當時的條件所形成的當時的心境」。當「可愛」的條件消失，這些話也就失效了。不要爲這些話所困。不要只因從前說這些話，所以對方變壞了(暴力傾向)，不是我所能挽回的了，天天挨打，還是照「愛」不誤。不要假冒聖人。
- 有機會重婚，不願再與原配結合。
- 快樂的相處，漸漸成爲痛苦的負擔。怕下班回家？家成了牢獄！
- 爲何產生厭倦——小心你的習性！使配偶視回家相聚爲畏途、苦事。
- 籠中鳥的愛情——愛自己？還是愛對方？
- 因爲我喜歡你，你是我的唯一，所以你不能有二心。

- 你如果愛我就不能(不應該)再愛別人——只能愛一個人嗎？
- 佛教教人如何和諧相處(無我、無我所)，分享而不獨佔。
- 愛情能夠分享嗎？

▲ 愛情的地雷——用錯方法去保護愛情

- 主宰意識——我執堅固
- 夾豬肝。我愛怎樣就怎樣！要避免講這樣的話，表現這樣的態度。
- 我慢——比較、仗勢。
- 對方比我能幹，我會不會心理不平衡，尤其是女比男賺多錢時。對方比我不如，會不會欺負對方，瞧不起對方？錢是我賺的，一切要聽我的。
- 家是分工合作的事業，不是免費傭人爲大老爺服務——大男人主義
- 仗勢惡習：任性、賭氣、爲所欲爲、搶話、牛脾氣——漠視他人。嘴硬(不道歉、不感謝)，自私，逞強，比較，永遠要第一、長舌、嘮叨！
- 「我賺錢幫他完成學業，怎麼他竟然離我而去？」
「受不了她的長舌」，自作主張，有我無人。

▲ 說話給人有壓迫感

- 一般人往往主觀地說我不喜歡你如何如何！而不去考慮對方這種行爲的因緣背景，或者換一種較溫和的表達方式。
- 嫉妒——破壞性的綠眼怪獸

- 如果對方現在對你就有「異心」或「不穩定」，趁早；免得結了婚後才出問題，更麻煩。
- 如果你要定對方，不希望對方有「異心」，難。吸收第三者的長處。
- 成全對方與第三者。本來就一無所有。
- 載太太上班——「弄巧成拙」
- 捕心勝捕形。
- 粉紅色陷阱。
- 愛情的現象：良性的——互相同情、體貼；惡性的——自私、壟斷、猜疑(愛所以妒?)、我執堅固。

▲理想的愛情的成份：友情加上親密關係

- 愛情要以良友為基礎，是對等的，不是主從關係。
- 如何建立友情？如何選擇朋友？良友、善友的特質在哪裡？
- 有無共同或相近的人生觀？人生理想，為社會服務的理念。
- 互相增益，互相援助，互相體諒(公益為先，不要樣樣第一)，理性溝通。• 不欺負善良、互相尊重(不惡言相向、威脅)、責任感、識大體(不斤斤計較)。
- 做事、說話不搭調，產生輕視、疏離——警報！心距產生，說話不耐煩。
- 能夠互相規勸，互助，容納批評(不是譏諷)。從對方的朋友去打聽。
- 張三很自私。為什麼？有什麼事例嗎？

- 如何看待親密關係？
- 親密關係的極致就是性行爲
- 對性行爲的看法？——無有定法。
- 婚姻是性行爲的先決條件嗎？忠貞？
- 觸食

▲談愛情的先決條件

- 和平自制——非暴力，不合則離，不要反目成仇，同歸於盡。
- 壞習氣越少越好，惡習重(暴躁)的人會快樂嗎？不快樂的人能使人快樂嗎？
- 具備善良氣質，相處比較能夠融洽。
- 婚姻如意的並不多，因爲各人不在自身改善，只求對方適應自己。
- 不談高調，不說愛是奉獻、犧牲；先談平等就好，我對對方的要求，算不算平等？(結婚雙方要)有謀生能力(能夠自立)。

▲如何面對愛情

- 愛情只能一對一嗎(事實不然)？愛情「騙子」？好人人人愛。
- ┌他不愛我
- 我愛他 ┌他也愛我 ┌他只愛我 ——疑
- (他通指男女) ┌他也愛別人——妒
- 男女關係是複雜的：甲愛乙，乙愛丙，丙愛丁…三角

、四角、多角。

- 置之死地而後生——先做最壞的打算(沒有包贏的)——本來沒有他／她也是活得好好的，如果沒有他／她，照樣可以活得好好的。
- 天涯何處無芳草！
- 只要他／她愛我，不管他／她與其他人的關係怎麼樣；有的要求他／她只能愛我一個——別無選擇。
- 留意對方有無暴烈性格、嘮叨性格、強烈的主宰意志。
- 不要只看表面印象，要尋找有沒有長久相處的條件。
- 不要以為對方愛我，我就可以改變他的習性。
- 不要以為只要我愛對方，一切都可以忍受——你的修養竟然突然變好了！？
- 五分鐘、五天、五月，可以忍受，一年、五年，未必受得了。
- 愛情？濫情？沒有你我就活不下去。盲目的犧牲，對方有什麼好處？
- 一般人隨境轉，任性(慣性反應)而為，哪裡去注意問題的根源，調伏自己的情緒。

▲如何維護愛情

- 修心養性，培養和善可親的人格，去除不良習氣：先調伏自己。
- 面子(男子氣概、豪勇、意氣用事)、護短、自卑、自大、輕視(所謂低賤的工作)、驕傲、得意、優越感
- 任性(隨習性而為、妒起瞋害)、賭氣、為所欲為、牛脾氣

，漠視他人；嘴硬(不道歉)，逞強，比較，永遠要第一、嘮叨！

- 心平氣和的說話，學習說道歉、感謝。
- 避免雙方的好感(氣氛)被小動作侵蝕掉。
- 冰凍三尺，非一日之寒。
- 避免給對方壓力(霸道的表現)，產生難以相處的感覺(不是先偽裝，到手後再現原形)
- 家裡有土霸王，日子真難過。七上八下。
- 體諒，為對方設想(不是為我打算)。
- 事分輕重緩急，不要凡事「我」最重要，公益在先。
- 察顏觀色，對方心情不好，不要火上加油。
- 「情緒不好，是不是我的緣故？可不可以說給我知道？」不要勉強。
- 下班吃一些不中意的補品

不要仗勢

- 「妳不把我放在眼裡，有心事也不告訴我」。有時心情不好，只是暫時不要人打擾。
- 對方愛你時，不要玩弄——刁難，耍脾氣，「如果你愛我，就替我做這、做那」。
- 不要把對方呼來喊去，請幫忙，按規矩來。

不要期待

- 不要期待對方讚美，有時忍不住要老問：「你有沒有愛我」，「你到底是不是真的愛我」，「我是不是你的最

愛」，任何答案只是代表當時的心境。關係持久要靠雙方不斷維護。

不要承諾，自己套牢

- 不要說什麼「天長地久，海枯石爛」的話。
- 可以換個方式說，「你真可愛」，「你真是討人喜歡」，跟你相處很愉快」。
- 如果說了海枯石爛的話，以後改變主意，可以說「現在你跟從前不一樣了，我愛的是從前的你」。
- 不高興時，不要口出惡言，講極端的或幸災樂禍的話——自制。

▲結論

- 習氣少，談愛情的障礙就比較少。
 - 沒有天生的完美，需要眾緣配合，眾緣要靠當事人努力培養。• 以開放的心態來處理問題，有溝通、協調，改善自我的誠意最重要。
 - 識大體，不要堅持計較無關緊要的瑣事。有些事改變需要長遠迂迴的方式進行。
 - 知心的建立不在互相約束、監視，而在互相了解、體貼與自制。
 - 從談愛情看自己的業習。我的意見不是定論，只供參考。
- (編按：本文是1993年9月25日法師的演講大綱，供在家未斷欲者處理愛情的參考。)(1999.1.原載《嘉義新雨》第27期)

身心保健

編按：本篇是整理自「嘉義之音廣播電台」「妙雲飄香」節目邀請顯如法師的說法。

主持人：法師年紀很輕就出家，在民國五十六年(1967)出家，六十八年(1979)至美國求學，為佛教為眾生來奉獻自己的心力，腳踏實地、實實在在、平平凡凡來修行，是一位真正樸素的出家人。因為現在是暑假期間，所以法師有空檔到現場來作一些佛法的開示。法師現在在美國威斯康辛大學佛學研究班，是博士候選人。所以趁法師休假期間，請法師為我們作一些方便開示。

我們今天要請法師在空中和各位聽眾朋友講幾句話。我們現代人文明病很多，而且一些毛病也是很莫名奇妙，這對一個現代的人來講，我們到底要注意哪些事項？有一些人他們認為我們的身體是一個臭皮囊、是一個沒有用的東西，修行人不應該浪費太多時間來照顧我們的身體。我們如此說：到底我們愛惜我們的身體是對還是不對？請問法師的看法如何？

法師：這個問題在我的看法是，有些人認為修行何必執著這個身體，不需要去注意它，有的則認為有病才好修行。在我看來這並不是正確的看法，我想這背後有一個觀念就

是：修行人不可以執著。就認為不要理身體好壞，就是不執著。我認為不執著不是這樣用法；這就好比有一部車，你若要車跑，你就得保養它，不是嗎？人的身體也是一樣啊！你要讓它正常運作，你當然要保養它。車子如果壞了，你必須就得修理，身體若有病，你也是要調理。並不是一直拖著病，就是不執著。不執著的用法就是你有病，要治病，這是面對現實的一種直接反應。你有病反而擔心：「病這麼重，可能活不下去了！」而開始憂愁、恐怖，這才是執著。如果有病治病，這不是執著。

如果注意一下食物的營養如何調理，才能保持身體的健康，我認為這不是執著，也不是什麼貪戀的事情，因為這是正常的保養。佛陀也教導弟子要調身、調心的呀！都是要調理的，修行人並非不理身體就是修行。注意身體健康與種種的「梳妝打扮」意思不同。一般打扮得漂漂亮亮，我認為這是執著。如果是注意自己身心健康、維持整個家庭的平和，這不是執著，可以說是每個人的責任。

主持人：我們聽了法師的開示，對於執著與不執著，我們要有正確的觀念。繼續請顯如法師為我們講「如何維護身心健康」？

法師：首先我要聲明我不是什麼保健專家，只是最近幾年對保健常識有興趣、有注意。在此只是提出個人對保健常識的意見給大家作參考而已。「維護身心健康」是指維持

生理活動和精神活動的正常功能。「心」的部份並不是指思想或觀念這些東西，而只是指「可以思考的功能」；這是精神活動，是在指這些東西。「身心的健康」也就是生理活動和精神活動，是互相有牽連的不是孤立的兩樣東西。

基本上，人或是動物都是依靠食物、空氣和水來維持生命。所以維持健康也是要從飲食和我們的生活環境品質上來注意、來下手。現代人在現代的社會，現代文明對我們的生活、我們的健康之影響有著很大的變化。其中現代文明對我們生活最大的影響就是科技的工業、種種的科學等等。科技工業對健康有什麼影響呢？在我看來，至少有三方面。

第一方面是我們的飲食問題，第二方面就是環境，環境的污染，第三方面就是醫藥上抗生素的濫用。這三方面影響我們的健康很大，這是我們必須注意的部份。對飲食的變化可能大家不太注意，其中有兩項食品在我們日常生活中幾乎天天可以用到的東西。第一項就是油，現代的食油，尤其是植物油和古時的植物油有相當大的變化，有什麼變化呢？

現代的科技都要求大量生產，另一方面又要能儲存久，所以要想辦法讓產品能放久而不會壞；他們的辦法就是加一些化學藥劑、高溫、或是防腐劑，來處理他們的產品。對於油的製造過程，在此我要舉例，就製造過程而言：有的說要有二十幾種的過程與步驟，簡單來講差不多有六、七種。

第一步驟就是把植物油的種子壓碎、溫度加熱至 150 度，加入溶媒「己烷」，將油與種子分開。

第二步驟將油和溶媒加溫加至 300 度，溶媒蒸發出來，也就是將溶媒與油分開。回收的溶媒會再使用，但是溶媒並沒有完全分得很乾淨。

第三步驟叫做「脫膠」，將油的膠質分開，也就是油裡頭的蛋白質、碳水化合物、礦物質、卵磷質分離出來；分離出來的另外再賣。但是油本身已經沒有這些營養份。

第四步驟就是將氰化鈉混入油中，分離必要脂肪酸；必要脂肪酸是我們身體每一個細胞所需要的營養份。將它抽出，營養更加缺乏了。

第五步驟將油在 225 度以上「高溫」中漂白。漂白的結果使得油質更差。漂白是爲了讓它看起來很透明、很漂亮，一般使用者看了才喜歡。

第六步驟叫做「除臭」，這需要 500 度以上高溫，用蒸餾法去處理。在這樣的溫度中，一些天然脂肪酸叫做「順式脂肪酸」會變質，化學結構會變形，變成「反式脂肪酸」。反式脂肪酸其實是變成沒有營養的東西，而對我們的身體有害。但是我們一般買到的，就是這種東西。

最後第七步驟加入人造化學防腐劑才不會壞掉。這就是一般加工油製造的過程。這些過程製造出來的油其實並沒有什麼營養；某些醫生說這些是「假油」或「死油」。

真正的油進入我們的體內有「必要脂肪酸」，它和蛋白質結合在一起可以在血中溶解不會凝固塞住，會隨著血的循環流動，可以排出來。但是經過加工、氰化過的油進入我

們的體內會凝固塞住不動；慢慢卡在血管壁上，久了就成問題。所以有的醫生就認為食油的問題和一些血管的問題、心臟病、血管的疾病…有所牽連。但是這些變成普遍性的東西，我們差不多沒辦法避免；這實在可以說是「現代人的災厄」。好油很難找得到，自然壓榨出來的油很難找得到，這可以說是一件悲哀的事。這是現代文明的產品之一。

第二項是白糖。差不多每一個人每天都會接觸到，白糖有何壞處呢？按照一位美國醫生的報導，提出給大家作參考。血糖症也就是高血糖或低血糖，這是二十世紀的時代病。這種病例愈來愈多，不管高血糖或低血糖都有共同癥狀。這位美國醫生說：為什麼這種血糖症如此普遍呢？他認為這根本就是飲食的病。簡單來講就是從糖來的，日常飲食造成的病。這種病一般正統的也就是主流派的西醫不太願意承認。因為這是營養問題、飲食問題；如此一來，大家就都不必找醫生看病了。若是承認這種問題是「飲食病」，對他們的利益來講是一種威脅，所以一般不會去承認這種問題。

有一本書記載著一位醫生到比較原始的部落、原始的地域去觀察。他說在這些原始部落未接觸現代飲食之前，並未有這些現代病、沒有這些血管病什麼的。但是他們這些民族部落在引進這些糖或現代飲食之後，這些所謂糖尿病或血管硬化差不多與西方國家一樣多。這種飲食影響有一定的期間，就是自引進糖、現代飲食文化、到毛病發生的中間，差不多有二十年，被稱為「二十年定律」。他舉例美國或某個

國家，差不多是二十年。

還有一個實驗，用糖去餵食老鼠。餵食差不多六或七代之後，這些老鼠便變成「糖尿病遺傳」，整個老鼠族都患有糖尿病。糖尿病便變成一種遺傳症，可見糖對我們的健康影響很大。這是就大方向來講。細節方面而言，白糖會消耗體內鈣質，吃進體內之後要排除白糖時，對我們體內的鈣質會造成損失。連帶的關係是缺乏鈣質的人或糖吃很多的人，往往脾氣不好；脾氣不好就容易與人產生摩擦、容易破壞人際關係；或家庭之中，破壞家庭和平等等。尤其小孩子喝汽水，喝汽水造成糖份攝取過量，有些醫生作的結論是，糖份攝取過多造成的一些過動兒，讀書無法專心、一時一刻也停不下來、很難教導、講都講不聽，這都與白糖有關。所以儘量不要讓小孩亂喝汽水、吃糖類的東西，尤其是白糖；除非你必要吃糖，就要使用水果類的或黑糖。

再一方面就是環境污染，工業生產所造成的廢料、廢煙、廢水、廢物四處傾倒，影響空氣、河川、土地，對我們的生活環境造成破壞，尤其農業生產用殺虫劑、化學肥料等等所生產出來的青菜、水果。因為這些化學毒素多多少少會殘留在青菜、水果中，吃進體內，無形中造成新的病源，這也是拜現代文明所賜。

再有一個現代文明的影響就是抗生素。抗生素的使用普遍，使身體好的功能消失，減少抵抗力，無形中好像一些病怎麼醫也醫不好，拖拖拉拉。尤其現在的病人或醫生，有

病都求病趕快好起來，因此抗生素就胡亂使用，抗生素附帶造成的就是產生抗藥性的病菌，這在西醫來講是無藥可醫的。這種現象普遍起來是極可怕的事情，早在十幾年前就有人如此呼籲，但是就現在的情況來講，是愈來愈嚴重。我看過的一篇報導，差不多是十年前的消息：全美一年生產3500萬磅的抗生素。一半用來治療人類的疾病、另外一半用來餵食牛、豬、雞、鴨，餵食的目地在一方面就是消滅這些動物的病菌，另一方面就是增加重量。但是這些畜牲將抗生素吃進體內，人又吃它的肉，抗生素也進入人的體內了，這也是一種的病源。這麼說來，可以說沒有一項東西可以吃；青菜有農藥、肉類也有抗生素。水也有種種的污染造成現在濾水器數類很多、水質也很差、黑煙一堆。所以現代文明可以說副作用很多，這是就我的了解「現代文明對健康的威脅」。

主持人：請教法師，我們對於現代的文明病，我們的身心到底要如何來調整？我們如果生病到底要怎麼辦呢？

法師：我對於疾病或保健有二種看法：第一種是你有病就趕快找醫生，不要自己胡亂吃藥，這是籠統的看法。因為「亂吃藥」是「就個人的界定」而言。另外一種看法是：自己的健康自己負責，不能單靠醫生，因為醫生僅僅是提供建議站在輔導的立場，他不是「你本人」，要如何選擇是在你自己，要如何保健是你自己的決定。在我而言，我是比較同意每個人的健康每個人自己負責，不能單靠醫生。每一個人對保健、對疾病，多多少少要有所認識，不要糊裡糊塗，

什麼都不懂。飲食不知節制、生活也沒有規律；到時出了問題找醫生，醫生說怎麼醫就怎麼醫，好像自己完全都沒有責任。其實這造成很多冤枉的事情。所以，我的看法是人人需要面對現代的社會、現代文明的威脅，人人需要具備一些營養學的知識，在中國人認為要認得一些中草藥，而西方也有一些藥草療法的醫生，只是被一些正統的醫生所壓制住而已。因為這是我們可以自己把握的事。了解什麼病是缺少什麼營養？哪種病有哪種藥草的驗方？可以取來使用，利用飲食的調整或營養的補充來調節我們健康的問題。

其實營養的失調不單只造成生理上的毛病而已，一些所謂精神病或精神症狀，在一些現代「精神病營養療法」的醫生看來，這是營養失調造成，在此可以簡單舉出幾個例子供大家參考。

有一些自閉症的兒童，醫生使用維他命 B₆，可以改善自閉症的問題。有一則報導記載有一些兒童本來正常，已超過自閉症可能發作的年齡，在醫生使用抗生素之後，忽然被醫生宣佈是為「自閉症」，意思是說抗生素造成超齡的兒童產生自閉症的現象，這也是抗生素的副作用，在此也有舉例白糖攝取過多所造成的精神病。

有一個案例就是：有一個小孩會持續走三步轉 360 度，再走三步轉 360 度，醫生使用一種維他命 B₃（又稱「葉酸」）吃下去之後，小孩變為正常。醫生起初不相信，停止

小孩葉酸的服用，小孩又變得會走三步轉 360 度再走三步轉 360 度，醫生再使用葉酸維他命，又變好了，如是再三反覆試驗；到了第三次之後，醫生終於相信，這個小孩對維他命 B3 有依賴症特別需要它。可見一些奇奇怪怪，所有的精神病不一定是心理問題或是真正的精神問題，結果還是營養的問題。

好比痴呆症也已經漸漸普遍起來。痴呆症是年紀較大時，慢慢變成記憶不好。但是有一種「早衰性痴呆症」還不到那個年齡時已經開始出現這些健忘等種種症狀。更甚者，連自己太太或先生的名字都會忘記，他（她）就將太太或先生的名字寫下來，放在口袋裡，如果忘了這個人；他（她）就從口袋裡拿出來看。到了最後連這些字也認不得了，再來是出門走三步便忘記自己的家了，不知如何回家，慢慢地自己是誰都不知道，連大小便都無法自己控制很難處理。

這種情形在正統或主流的西醫，認為這種病是無法醫治，但是另外一派主張「營養治療法」者認為這根本是營養問題。說「根本」是比較主觀，應該是就大部份而言，因為還有另外一種叫做「螯合療法」。「螯合療法」就是用人造蛋白質，注入體內，將裡面一種影響腦部的重金屬（因為這是金屬中毒），如鋁等，用人造蛋白質在裡面將重金屬包圍、排泄出來；之後，症狀獲得改善。它有專門書籍討論「螯合療法」，另外一種就是「營養療法」。

造成痴呆的問題有一種是缺乏維他命 B3 或葉酸或維他

命 B₁₂、膽鹼或卵磷質，這都會引起痴呆症、甚至所有的精神分裂症。在營養療法的醫生來說：這根本是缺乏礦物質、鋅或維他命 B₆。總而言之，這是營養問題可能產生的精神症狀，所以對這一方面我們應該多多少少要有一些了解，才不會造成家中有人發生問題不知如何自己處理，隨便醫生怎麼說、怎麼建議，我們就怎麼接受，自己沒有一個主見在。遇到好的醫生是好運，如果遇到不好的醫生會帶來一大堆後遺症，真是很冤枉的事。

前面所講的營養失調可能產生的心理上的病，也可能引起精神上的病。所以對營養學的常識實在是保健的要點之一。另外，我們的食用油都是加工過的油，可以說是無法逃避的，挽救的辦法在我的建議是，要多補充一些卵磷質，因為卵磷質在營養學家所說是「融解脂肪的熔爐」，它可以將油質分解，讓它在進出小腸壁或血管時比較容易，比較不會造成阻塞。我們吃了一些壞東西去阻塞住了，只好吃它來清除。卵磷質也可以防治痴呆、健忘或便秘，都有效果。

另外，要保持大便通暢，有的醫生說：「人的死亡從大便開始」，意思是說體內吃下去的食物，一些廢物排泄不出來、阻塞在那裡；塞在那裡排不出來又會被吸收回體內造成惡性循環。大便不通阻塞住，體內新的廢物排不出來，變成在體內造成一種問題；所以通大便很重要的。

有一個將要退休的老師，忽然有一天不起床，好像變成小孩一樣賴在床上，口裡喊著：「我不起床、我不去學校

上課、我什麼都不要做。」家屬帶他去找醫生，醫生說這是「臨床憂鬱症」，一年半之中換了四家醫院，吃了一些抗鬱劑都沒有效用；後來把他帶到一位草藥療法的醫生那裡，這個醫生給了他幾滴的除臭劑，問他：「沒有人跟你說過你有口臭嗎？」他沒有回答，這個醫生說他整個身體臭死了，好像馬桶堵住了一樣。醫生給了他清腸的藥。病人和家屬回去之後一個半月都沒有消息，結果是他家裡人把十天份的清腸藥當做一天來使用。三、四十天當中都讓他使用這個藥劑，包括清肝的藥劑等等。讓他喝果汁、不斷給他清腸劑，結果一天大便五次至十次，佔住了整個廁所。他的家屬說他一整天都蹲在廁所裡、馬桶也給他使用得堵住了，得找人來清理。

後來，他的精神病醫生打電話給這位草藥醫生說：「我不知道你在搞什麼？而你實在太過份了。」草藥醫生反問：「為什麼說我過份？」心理醫生說：「我要跟他講一節的時間都沒辦法，他每隔十五分鐘就要跑廁所。」草藥醫生便說：「我現在可以減輕藥的份量。」心理醫生回答：「不必要！他的病已經好了！他現在可以不必使用我的抗鬱劑藥物了。」

這就是只要清腸就解決了憂鬱症的問題。你如果不知道原因還以為是精神病或是心理病，結果只是「大便不通」。

由於時間的關係，今天講到這裡。

訪印順老法師

訪者按：本文爲一九八九年三月下旬，顯如法師與朋友拜訪印順老法師之錄音整理。

●表示訪者(顯如法師) ■表示印順老法師

●在《妙雲集》裡常提到「佛陀的本懷」，而在《華雨香雲》一書第 168 頁有提示到：「大乘的真諦，在立足於出世上廣利眾生，眾生就在世間的事業上直入解脫。這是世尊成佛的本懷…」請問導師如何得出這樣的結論？

■一般人的觀念，學佛就是要解脫；當然世尊時代適應當時的出家制度—出家制度當然是離開家庭，專心於修行弘法；而世尊當時的在家弟子也很多，我們現在聽到在家弟子學佛就想到「菩薩」，好像「小乘」只有出家人，其實不然。在家弟子當中也有證初果、二果、三果的，不過傳說證三果就要出家了；有一派則認爲有「在家阿羅漢」——證阿羅漢也不一定出家。換句話說，修行解脫不一定非要出家，世尊在世就是這樣。在家，當然是各做各的行業：農夫的做農夫，工人的做工人，從事政治的從事政治，從事教育的從事教育。隨著這一精神的發展而有後來「大乘」法門的產生；但是另一方面，佛滅後的出家團體制度擴大了，廟宇增多，寺塔莊嚴…，佛教史上知名的出家人與在家人比起來，在家知

名的只有阿育王等少數人。其實不一定如此，像大乘佛教所傳播出來的《十法界品》，善財童子所參訪的善知識，各式各樣的人都有——語言學者、建築師、法官、家庭主婦等等，當然也有出家人。

從各人的本位，一方面自己用功，一方面以自己行業有關的做譬喻，在自己的活動範圍當中影響他人。佛世的在家弟子修行並不叫做「菩薩」，也不叫做「成佛」，而是稱做「解脫」。世尊的意思，修行並不是都來出家，什麼事情都不問了。每一個宗教不能沒有「出家」眾，例如天主教有神父，就是基督教也有牧師等專職人員；說得世俗化一點，黨要有黨工來專門從事黨的工作，否則便沒有辦法發展。佛法也是要有專門人員來發展；照理這應以出家眾為主，但並不是說學佛法就是要這個出家的樣子，而是各人就其本位去學佛法，這樣子佛法才能普及。

●這會不會牽涉到男女的問題？男女問題對修行有什麼影響？

■世尊的時代，在家證初果、二果的一樣有家庭，到了三果以後，那就離欲了。佛法講，真正的生死根本，是執著「我」——我、我所愛。組織了家庭，男女問題牽牽扯扯，苦惱不少，上有老的、下有小的，這種情形看來，在家修行好像不太容易。等到廟宇發展以後，出家人事情可多了，特別是中國佛教，最大的壞處是什麼呢？就是廟裡有信徒來的時候，就忙得團團轉，所以現在看起來，（寺廟）修行也並不

是很容易。修行，主要在能將佛法的理解應用到日常生活當中，行為不會像一般人那樣放縱；沒有「閒」下來的時候……；假使做事就是做事，修行就是修行，這就有困難了。

●《佛法概論》230 頁：「大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現」……

■實際上，這裡講的淨土只是一部份人的理想——沒有在家、出家的分別。不過淨土裡甚至男人、女人的分別也沒有了，也就是一般家庭問題也解決了。……東方淨土還有男女之別，或者生產沒有痛苦，像現在科學發展到無痛生產一樣。佛法認為世間並不只我們這一個世界，有眾生的也不只我們這個世界；佛法也不把這一世界看成理想的，更好的世界就是沒有現世界的種種苦惱——膚色、種族、男女等差別所引起的問題。有了差別，不是東風壓倒西風，就是西風壓倒東風，世間的事情有了「兩種」，就難得平等，例如資本家和勞工……，所謂真正理想的社會是難得實現的，只有儘可能地減少差距。

（筆者細想：大乘經典所載的各種淨土，可以理解為各時代印度教徒對當時人間問題或社會問題的反應，出家制度是適應當時印度社會，隨著社會型態的變遷，消除出家、在家的分別是可能在這個世界實現的；然而沒有男女的差別，則要寄望於他方世界了。在現實世界努力去實現理想，和期待未來他方世界，兩種意向還是有差別。）

●舊版《佛法概論》談到北俱盧洲的問題，它是不是佛教的理想？

■不是，它是原始社會的遺形，有人拿這段敘述當作共產思想來指控我。這是共產黨所說的原始社會形態：男女生孩子，不屬於父親或母親所有，沒有家庭組織，也沒有私有經濟制度。現存的一些原始部落還是這樣。

●這在早期的佛法裡說它是「八難」之一嗎？

■「難」是困難的難，不是災難的難；梵文的意思是「八無暇」，沒有空閒來修學佛法，從事精神文明，並不是有什麼災難。

●北俱盧洲為什麼學佛困難？

■這個地方不可能學佛法，佛不可能出現在這個地方。

●像非洲是不是也類似八難呢？

■這是「邊地」，只要有人傳，也有可能學。

●《佛法概論》243 頁：「菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到在家與出家的統一。」

■佛所講的「出家」的基本意義是沒有家庭，這是一般人所了解的，但有一個觀念一般人可能不了解，就是沒有私

有經濟，只有三衣一鉢，多一件就叫做「長衣」，長衣就要公開，只有使用權，沒有所有權；只有公共的（僧團的）而沒有私人的財產。現在已經走樣了，有的人還在錢上面打滾。尋求世間好的現象也就是佛法最高的理想，中國人叫做「大同世界」。能不能實現是另一回事，但是在理想還沒有實現之前，對於一切困難、苦痛就要努力去尋求改善。

就現實來講，有了身體，不論醫藥怎麼發達，能夠解決老病死問題總是有限；佛法所講求的是身苦而心不苦。身體之苦，解脫者和常人一樣免不了；出世的理想，一方面要得到究竟解脫，另一方面就要使現實的活動慢慢簡化，達到佛法中淨土的理念。淨土的理念就是與出家的意義差不多；沒有男女家庭的組織，沒有家庭組織也就沒有經濟的私有制度，由這些引生的一切苦惱也就跟著解決了。當然真正的苦，還是自己的煩惱；有了「人」，一切問題都來了，沒有「人」的話，什麼問題也就沒有了。

世間是緣起的，緣起是相對性的，好的方法過了時又不好。一般說「失敗為成功之母」，我卻說「成功為失敗之母」。為什麼會失敗呢？因為成功的條件本身就含有將來失敗的因緣在裡頭。世間是永不徹底的，一般人說佛法是悲觀，其實佛法是徹底的了解世間。當然能夠相對地改善還是好的。

●所謂僧團「六和」的原則是否可以應用？

■當然這是最好的了。「見和同解」是同一個理想、共同的見解；「戒和同守」遵守共同制定的規律制度；「利和同均」同一的經濟生活。但是人類的思想很難硬性定於一，中國漢朝把思想定於一，結果導致僵化。人類有個「我」在那裡，總是認為我是主要的，所以思想朝向多元化，各走各的，……佛教裡見和同解，基本觀念——緣起、無常、苦、空、無我是同，但解釋上就有所不同，結果就慢慢分派了。究竟解脫，只能夠經驗，等到話說出來成為語言文字，制定了規矩制度，這就成了世間法，世間就是無常，不能不因時地而有所變化。僧團裡雖然有人固執，不願增減法規，還是阻擋不了分化的趨勢。應用到學問或一切事情也是一樣。

●「見和」的「見」是一般世間的知見，或是對「無我」的共同體會？

■僧團的成員並不都是得解脫的，有初出家的、有正在進步的，假使都是解脫的聖者，自然沒有問題，但是「現前僧伽」是「世俗僧伽」，世俗僧伽就像大海一樣，淺淺深深，有大魚也有小魚，不能統一。對佛法的基本原則，其中有的能夠體解、有的能夠尊重。我們一方面必需了解佛教的基本思想，一方面要了解一切不能不隨時應變。我總希望在變的當中，與佛法的基本思想還能夠相應的，還能夠融攝它；這是我對佛法與現實的基本觀念。但不是說從前所說的「諸行

無常、無我、無我所」是錯的，而是解釋不同，甚至用了同樣的名詞而內容不同了。總之，談理想要顧慮到現實，現實與理想有距離，純粹理想化很難行得通。

●導師在《遊心法海六十年》（62 頁）曾說到，可能的話，把佛陀制立僧團的精神原則，用現在的方式搞一套僧團組織？

■佛法要興，不能靠個人主義，人多了就免不了要有組織；釋迦牟尼佛就是重組織的，裡面的成份，用現代的話說，就是「民主」。這個時代是組織的時代，佛教卻傾向於個人。過去大廟雖是不理想，但它還有一些共住的規範；現在佛教不但沒有一個共同的辦法去做事，而且還要各搞各的才有辦法，……佛法不是單靠理論的，現在出家人的很多觀念有問題，但是也很難講，我也不大敢講，講出來，人家看了不合口味。

●不合口味是另一回事，總是要指出一個方向。

■我們如果希望讓佛法有一點辦法的話，便要有一點組織，志同道合的人共住在一起，彼此有一些共同的原則，慢慢求發展。我自己的組織能力很差，而且重在佛法的研究上，也沒有把廟子看成自己的，有很多事情我覺得不對的，我只能自己不做，雖然這樣子是不夠的，但我只能這樣子。

另一件事，佛教是宗教，真正的重心是廟子，有廟子就要利用廟子，能夠怎麼發展，一方面要看自己的智慧福報，一方面要看環境因緣。有理想不一定要求非要怎樣，否則就要失望。基本的知能，每個出家人都應該知道，高深的學問則是少數人的事。廟子不是一個人的廟子，組織制度能符合佛法一點，大家對佛法的信念能夠加強一點，這是我對佛教的一點希望。(1988.5.原載《新雨》第12期)

＜佛法基礎十講＞序

西元前五、六世紀，世尊本著緣起無我的佛法特質，建立了六和合的教團，展現佛教理想社會的精神。無我公有的教團具有實現解脫和傳承佛法的兩大任務。佛滅後，教理朝著繁瑣思辨的方向發展，重理論而少務實，重視社會救濟者乃起而責之為「小乘」，自稱「大乘」，但大乘者仍然沿襲傳統的戒律，有理想而沒有團體，大乘的精神也就無法完全發揮。在教義上，爲了擴張教團勢力而包融外教思想；在僧團裡，圖利養而出家者日眾；動機成分複雜而佛教素質日降，佛法特質日漸消失，西元十二世紀，經異教政治武力一再破壞，而終於衰亡於印度本土。

佛教於西元二世紀傳入中國，由於地域文化的隔膜，不了解印度佛教的演變和經典成立的過程，以爲一切經典都是佛陀親口所說，以致產生各種「判教」去會通各經典之間的矛盾。同時，大乘思想在中國得到普遍的發展，而所謂的「小乘」法門也就少有人去一窺究竟。佛教在印度，爲了普及而迎合世俗，受到印度神教的影響而導致衰亡。來到中國的「大乘」佛教，經過千百年的流傳變化，「三教同源」、「五教合一」的論調出現，步上了印度佛教末期，佛梵不分的後塵。

佛陀自己解脫人生諸苦，同時也教導弟子們如何體現解脫，僧團的組合則是表現解脫者的精神，可以爲理想社會的

典範，同時也傳承解脫者的修道經驗——續佛慧命。從釋迦牟尼佛的表現，我們可以看出：佛教的理想，以人爲重心，從現實起步，任何理論都不應忽略這個事實。

後代的理想家把它推衍爲盡未來際、盡虛空界、盡一切有情，玄論高妙而遙不可及，使佛教離人間日遠，有心於佛法者不得其門。究竟釋迦牟尼佛在世時，爲弟子們開導了什麼樣的法門？親聞佛說的「聲聞」弟子，難道就是「小乘」行人嗎？所謂的「聲聞法」就是「小乘法」嗎？解脫和度眾生是衝突的嗎？那麼世尊爲何又要解脫？要度盡一切眾生或度無量眾生才算慈悲嗎？佛是什麼意思？由於文化背景長遠的薰染，使人難以認識佛法的真面目，而疑問重重。

爲了使佛法不致變質或湮沒，我們應該本著追求真理的熱誠，充分地利用現代的資訊，共同來探討佛法的真精神，發掘真實的解脫之道，使人類普遍蒙受佛法的利益。爲了實現這一理想，首先便要排除一些似是而非的觀念，建立實事求是的精神，舉例來說，我們普遍地缺乏接受批評和明辨善惡的是非觀念，把「造謠生事」和「分別善惡對錯」當成同樣要不得的「是非」，不知前者是製造混亂，而後者則是佛法「諸惡莫作，眾善奉行」的前提。

要「去惡行善」必先要能分別善惡，所以能「分別善惡」是學佛的基礎。分別善惡就是一種「檢討」，在互相依存的社會中，每一個人的思想行爲，都會影響到社團，所以分別

善惡不僅是「檢討」自己的思想行為，也要「檢討」他人的思想行為。換句話說，「檢討」就是一種批評。

有人把批評視為毀謗、破壞團結。「毀謗」是沒根據的謠言中傷或歪曲事實；「批評」則是有理由，有根據，就事論事的檢討，不是鬧情緒的罵街。「批評」是鏡子，旨在照見缺失，不是醜化；「批評」不是「破壞團結」，不檢討改善，愛面子，怕批評，不知求真求善，才是佛教的破壞者；教內不檢討，等到教外來指責，才真的沒面子。也有人認為應該檢討自己而不要批評別人；早期佛教定期誦戒羯磨就是一種檢討會，交換修行心得，互相糾正，以彌補自己的疏忽，互盡道友之誼，就是基於為法的熱誠，而不是一般社會團體因面子問題而鬥爭掩飾，這也應該是教團的功能之一。

而言論事行涉及大眾的權益，就有必要受大眾的監督和批評，這已是民主時代的常識。還有所謂「惡意的批評」，這是批評者可能使用情緒性字眼和被批評者不能把握批評的重點所引起的糾纏。把「不判斷善惡對錯」當成「無分別心」，也是一種對佛法的誤解；從較為實用的角度解釋，「無分別心」並不是「不分青紅皂白」，而是如實知見事象，能分辨善惡對錯，如法對應，而不起情緒性的好惡貪瞋。

「分辨是非」，不僅指行為，更包括對佛法的正確認識。觀念不正確，行為就受到誤導，例如因緣法是佛法的根本，如不能正確理解，就會誤會因果觀念，甚至把宿命論當成因

果論而不自覺；例如普遍流傳的一句祖師名言：「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生做者是。」把一切現世的幸與不幸歸之於前世的業力，這和宿命論有何不同？忽略現世因緣的可變性，忽略現世社會的許多苦難是現世貪瞋痴的共業所成，結果養成了一些聽天由命的態度，認命受苦受難而寄望於來生。這那裡是佛陀的因緣法？

事實上，許多煩惱是自己和眾人現生的貪瞋痴所造成；人只要有貪瞋痴就隨時可能危害周圍的人，或互相危害，未必前世有何恩怨；解決現生苦惱，應該激發眾人覺醒，起來改善，直接面對現實問題，以八正道對治現生的（自我的或社會的）貪瞋痴。直接發覺現世的貪瞋痴習氣而加以剷除，這才是真正懺悔宿業，否則今生懺悔前世業，來生懺悔今世業，還是輪迴不已。自己少一分煩惱，世間就少一分苦難，也多一分能力幫助他人，這也就是自利利他，而且符合早期佛教尋求現世和樂，現世解脫的精神；慈悲在於幫助消除煩惱，而不是滿足欲望。佛教流傳日久，歧義雜陳，學佛要能夠時時檢驗各種理論是否能夠實用？解行是否沒有矛盾？早期佛弟子能夠互相論究修學佛法的心得，依法而不依人，為真理而不為面子，從而顯發佛法的真義和價值，這樣的學風，實在令人嚮往！

一位西方比丘在《佛教在西方》一文裡說到：「亞洲各國人民所支持的佛教寺廟，通常由一兩位比丘或比丘尼主持宗教活動，完全用他們本國的語言、習俗和儀式。這會阻礙

寺廟對當地人的吸引力，而且也造成寺廟和族群的孤立；對他們本身或許無所謂，但卻無益於做為世界性宗教的佛教形象，也無助於傳布佛陀超越時空和派系的教義。佛教如果要得到大眾的尊敬和容納，必然需要能夠適應環境，提供容易了解的方式和語言，而沒有這麼多外國的色彩。」「亞洲國家」的佛教團體只能在西方國家「宣慰僑胞」，維繫僑胞的傳統信仰，而無能影響當地人士，遠不如其他傳教士在亞洲的表現，其中因緣，值得關心佛教的人士省思。

張大卿居士，幼年即留意於宗教，靜坐二十餘年，博學深思，於自然和人文科學都有相當的涉獵，於佛法則能探本求源，身體力行確認佛法乃人生之價值所在，思索佛法之根本精神如何超越傳統文化之障礙，而能運用於現代社會日常生活之中，將修行與日常生活打成一片，使佛法成為世界人類之標竿，而不只是某地某國少數人之信仰而已。本書為張居士在美國加州法印寺二十餘次講座之部份內容，以原始佛教所開示的四聖諦為綱領，三十七道品為門路，闡述自己的修學心得，不離實際，不尚虛玄；拋磚引玉，期能以文會友，邀約有心於佛法者，切磋心得，論究法義，使佛法精義早日超越地域宗派之成見而發揚於世界，六和精神實現於人間社會；願行勤勇，吾人當奮起效尤，跳出「大乘」、「小乘」之文字障，不分出家、在家，見賢思齊、共同來為發掘有益人間社會的佛法而努力！

西元一九八八年一月十七日顯如序於南投靈山寺（編按：本文經過修改。）（1987.10.原載《新雨》第9期）

《雜阿含經》與初期大乘思想

《阿含經》被中國佛教祖師們判為小乘教的經典，而一直不受中國佛教徒的重視。由於近代各國學者的研究，發現《阿含經》原來不是小乘經典，而是現存最接近佛陀教說的典籍，是探究佛陀根本思想不可缺少的經典，也是理解佛陀所宣說的「法」在歷史的流變中逐漸喪失本來面目時，所必須參考的第一手資料。

佛滅於西元前三八七年左右。西元前三〇〇年左右，教團分裂成上座部與大眾部，此後又各自分裂成許多部派。西元前二〇〇年左右，「菩薩」一詞開始出現在佛教界，用來指未成佛以前的世尊（及過去生）。西元前後，「發菩提心，修菩薩行，求成無上菩提」的菩薩行者，在印度佛教界出現，「大、小乘」與「大乘非佛說」之諍，就在這時候發生。

中國佛教慣用的「大乘」、「小乘」，就是那時候延續下來的，大乘經典也是大約從那時起，陸續「出書」。古代的中國佛教大德由於交通不便、資訊不足的限制，無法了解印度佛教經典的成立淵源，難免侷限於當時流行在印度的大乘思想風潮之下，以為大乘經典就是佛在世說法的記錄，佛在世就說了大、小乘法門。事實不然！近代學者的研究結果，對已經接受中國祖師傳統教說的佛教徒而言，是相當難以接受、適應的。

佛陀入滅後第一個夏天，五百阿羅漢舉行了第一次的結集，審定佛陀的遺教—「法」與「律」。所結集的「法」，就是《雜阿含經》裡的「蘊、處、緣起、食、諦、界、菩提分等類」，稱為「相應修多羅」。第一結集以後，佛法不斷的從各處傳出來，由「經師」與「律師」分別的審核保存。

到西元前三〇〇年左右，由於戒律問題而舉行了第二次的大結集，在經法方面，集成了五部：《雜阿含》、《中阿含》、《增一阿含》、《長阿含》、《雜藏》（南傳佛教分別稱為：《相應部》、《中部》、《增支部》、《長部》、《小部》）。其中《雜阿含》是四部阿含的母體。結集過後，僧團分立為東、西方二部，佛教進入部派分立的時代，所傳持的經、律，也隨著各部派的風格而有所增損，但共同的部份，還是有脈絡可尋。現存的漢譯四阿含和南傳佛教的四部，就是由不同的部派所傳承下來的。

古來傳說四部阿含各有不同的特色：《長阿含》是「吉祥悅意」，通俗的適應天神（印度神教）信仰的佛法；《中阿含》是「破斥猶豫」，分別抉擇法義；《增一阿含》是使人生善植福，「滿足希求」；《雜阿含》是「顯揚真義」。

由於現存的《雜阿含經》是第二次結集的成果，除了原始結集的「相應修多羅」，還有其他的成份，印順法師認為《雜阿含經》的不同成份，也可以拿四部阿含的特色來區別：「相應修多羅」是「顯了真義」；八眾（諸天記說・祇

夜)是「吉祥悅意」；弟子所說是「破斥猶豫」；如來所說是「滿足希求」(《初期大乘佛教之起源與開展》251頁)。

從《雜阿含經》的原始部份，可以看出早期佛法的特點，簡要的說，就是修八正道等菩提分，如實知見身心(蘊、處、界等)的無常，苦，無我，實現離執解脫的目標；也就是四聖諦——苦、集、滅、道的如實知，證；也就是緣起正見的聞、思、修、證。解脫了生老病死、憂悲苦惱的聖者，如實知見：生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。

釋迦牟尼經歷了這些道跡，而達到解脫，他也教導當時的弟子如是修，如是證。究竟解脫的聖者同稱為阿羅漢。佛滅後，由於對佛陀的懷念，「世間情深」，「不能滿足於人間(涅槃了)的佛陀」，理想的佛陀觀取代了人間的佛陀，佛陀被想像成壽命無量、無所不在、無所不知，無所不能的模樣，許多有教化意義的印度先賢事跡和動物故事被傳說為世尊的前生，這種集所有榮耀於一身的看法，只是宗教信徒主觀意願投射而成的，這些傳說既無法驗證，又是冠上「佛說」的大帽子，一般信徒是寧可信其有的。

佛陀勝過阿羅漢的看法也逐漸產生，最後認為佛陀的智慧、福德是無上圓滿的，配合了那些前生的故事，圓滿的智慧、福德要經過長時劫的修行才能成就的看法也就順理成章了。

西元前二〇〇年左右，「菩薩」一詞通用於佛教界指稱

未成佛的世尊以及他的前生，修菩薩道成就理想的佛的思想在佛教界中蘊釀。

早期的「佛法」，緣起是最基本的法則，「如實知緣起的法住智是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知而得涅槃的」。而大乘者所修的卻是「不二法門」：「一即一切，一切即一」，「一切法不可得，一切法本不生」，「不一不異，生死即涅槃，煩惱即菩提」。這些修道理論，看不出和早期的佛法——緣起、因果、善惡、凡夫聖人等觀念，有什麼脈絡關聯。

按照這些大乘的「深觀」，連行菩薩道度眾生也大可不必，因為煩惱即菩提，凡夫即聖人。即使說「迷即生死，悟即涅槃」，也是有迷、悟之別，迷、悟的含義是不一樣的，不可能不一不異，一即一切。這樣的理論和早期的佛法無關，這樣的境界太「高深」，只有進入某些禪定狀態才有可能，一般人是無法理會的，即使由於它是「佛說」而信受奉行，也難以成就，所以經中自歎：「魚子、菴羅花、菩薩初發心，三事因中多，及其結果少」！只好以供養、書寫、流通的功德來推廣。

筆者以為菩薩思想或大乘經典之所以流行，在於它強調信受、傳播大乘的功德福報，而不是它的修道理論。大部份的信徒只是因它是「佛說」就敬信不疑，並自責自己的業障深重，慧根不足；大乘經中往往說，能夠信受這種理論的人，

是善根深厚的人，謙卑的信徒誰敢去懷疑它、否定它呢？要被貶成「焦芽敗種」，甚至「謗法」，要下地獄的！誰願下地獄？「佛說」的最好相信！佛陀教人「依法不依人」，大部份的人卻是「依人不依法」。不同意這種修道理論的人，可以說它是一種方便說法，但是倡行這種理論的，卻認為它是與佛智相應的。

世尊自身修行六年，斷煩惱，自證解脫，然後教導弟子依法修學，同證解脫，如《雜阿含》一九經說：「比丘結所繫法，宜速除斷，以義饒益，長夜安樂」，解脫之道就是這樣輾轉相傳，利益眾生；現存的佛滅後百年集成的《雜阿含經》主要是佛陀與弟子們對話，開示解脫之道。

佛滅後三百多年（西元前五十年左右）開始出現大乘經典，把佛世那些「求自了」的弟子貶為小乘根性（世尊自己也是小乘根性？），佛卻另外對大乘根性說菩薩法門，勸大乘者發願度盡無量眾生。大乘者提倡不斷煩惱，發願度盡一切眾生，才成就「無所不在、無所不能、無所不知」的佛，不知這樣的發「大心」是否合乎「緣起」？是否能實現？這樣的「佛」是否可能存在？

菩薩道如何行呢？典型的說法是「一切智智相應作意，大悲為上首，用無所得為方便」。「大悲」還可以理解，「一切智智」和「無所得」則是甚深而不可思議了，或許少數智慧高超的大德才可以理解吧！說來玄妙，然而畢竟難以普

遍。佛世的修學佛法是有離惡向善的次第，有戒、定、慧等道跡可尋的，不是像大乘那樣直觀不生不滅的。當然這個「不修禪定、不斷煩惱」、「一切法不可得」的「不二法門」是行不通的，所以大乘佛教能夠流行不得不以供養經典、書寫、流通、布施、持戒等，做為功德、種善根的法門。

早期的佛法和大乘佛法有許多的不同觀點。現代學者的研究成果，使一些後知後覺的佛教徒者，有機緣張眼認識佛教，敢反省一些佛教問題而免於「下地獄」的恐怖、「沒有善根」的自卑。

如印順法師所說「佛教聖典的原始部份，有時、有地、有人、有事，充滿現實感。離佛的時代漸遠，聖典的現實性漸淡，而理想的成份漸濃」（《原始佛教聖典之集成》876頁），筆者認為能夠否定「佛經是佛親口所說的記錄」，肯定「經典，尤其是大乘興起以後的經典，代表各時代各學派的佛教見解」，可以說理解佛法的第一步。

（1989.8.原載《新雨》第26期）

《印度之佛教》簡介

《印度之佛教》作者印順老法師，為當代研究佛教思想特有成就的佛教大德。本書於一九四二年出版於中國大陸，由於這部書是用文言寫的，多敘述而少引證，而且有空疏和錯誤，作者打算用白話重寫為幾部，所以四十年來一直沒有再版。由於數十年來，沒有任何著作可以取代本書的特色，所以在知道有這本書以後，許多人傳抄、複印和私下重印，最後，作者終於決定校注再版。

作者在「自序」中談到編述本書的緣起、方針和目的，顯出作者與一般佛教史書著作的態度不同，是出於切身的感受。抗戰時期，作者在師友談論之間，「深感中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危」，而引起省思。

抱著佛教「言高而行卑」的疑惑，在讀到《阿含經》「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」，而感悟到世尊的本教「有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本」，和末流的「圓融」佛教大不相同。確信佛教在長期的發展中，不免流變而失真，由此確定了作者治學的方針：「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」。

作者為實踐其志向而從事印度佛教的研究，注意「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」。「五期三時」為作者研究印度佛教發展形態的創見，有感於印度佛教喪失精神特色、本末倒置而衰亡，憂中國佛教正步上後塵，思足以復興之道，足以感受作者之用心良苦。

本書第一章將印度佛教的演變分為「五期三時」，概述每一時期的特色和變化的關鍵，可以令人深省：今日佛教之不振作，非一向如此，也非無緣而致。如第九頁所說：「惜佛教徒未能堅定其素志，一轉為忽此土而重他方，薄人間而尊天上，輕為他而重利己。融攝神教之一切，彼神教以之而極盛者，佛教以之而衰滅，（婆羅門教演化所成之）印度教又起而代之矣！」

第二章，作者從人本的立場描述教主釋迦牟尼佛的一生，平宜而不帶神秘色彩，點出了人間覺者的風範。如：說法簡明切實，使人能隨分隨力自淨其心；言教與身教一致；排解種族之紛爭；消彌戰爭、社會公害；「唱四姓平等之教，斥祭祀，呵苦行，禁咒術，糾正印度文明之偏失」。不知現代佛弟子如何關心、糾正國家社會之偏失？

第三章「佛理要略」，點出佛法的宗旨：「淨化世間以進趣出世之寂滅」。世間的問題在於有情的「自體愛」、「境界愛」、「後有愛」所造成的困惱；世間的淨化，以十善、六和達到和樂善生；世間的究竟解脫，則以八正道，修證無我慧，斷愛執。

第四章敘述早期整理世尊言教的沿革。本書作者在序中指出，向來以為一切經典都是佛說的，其實從歷史的眼光看來，它們是印度佛教發展的遺痕，含有各個時代思想的特色：經由比對研究，可以發現佛教思想演變的脈絡。作者為少數以歷史觀點探討佛經的先鋒之一。從本章及第十一章可以澄清一般人對經典的看法。

第四章以下至第十七章，敘述部派的分流、教難、大乘經之流布與思想之演變，乃至「密教之興與佛教之滅」，最後在第十八章做一總檢討。

本書「條理了印度佛教演變的過程」，但不是平鋪直述，而是每一章節都有作者評判取捨的立場，雖然寫作的體裁不符合學術要求，對於一般有心研究佛法的人，卻可「大開眼界」，減省許多摸索的冤枉路。本書雖以文言所書寫，但並不艱深；佛教名詞太多，對初學者是個障礙，讀者並不需要一一費心求解，剛開始只要能把握世尊的本教、佛法興衰的因素便可。

(1988.5.原載《新雨》第12期)

《印度佛教思想史》簡介

《印度佛教思想史》為印順老法師今年四月出版的最新著作。作者在自序中說到寫作本書的動機，是由於以前的幾部專著中，對「印度佛教演變的某些關鍵問題，沒有能作綜合聯貫的說明，總覺得心願未了」。作者把佛教從初期到末期的思想特徵分為「佛法」、「大乘佛法」和「祕密大乘佛法」，從每一個時代去解說佛法思想演變的特性和它的來龍去脈，以及對佛教所造成的影響。本文摘要介紹此書的精彩片斷。

此書共分十章。第一章「佛法」，敘述佛教興起的背景，世尊的傳略和世尊時代「佛法」的內容和特色：「破除神權與階級制，祭祀與咒法，把人類的合理生活，確立於社會關係，彼此應盡的義務上，顯出了《人間佛教》的特色。」

「世尊是現觀緣起而成佛的。世尊依緣起說法，弟子們也就依緣起（及四諦）而得解脫。所以在「佛法」中，緣起是最普遍的法則」；「依緣起（或四諦）而修行的，在家或出家的佛弟子，次第進修，到達究竟解脫境地，分為四階，也就是四聖果。」

「佛法不是重信仰的，他力的，神秘的，也不是學問的，而是從現實人生著手的正道，從正道的修行中得解脫」；「聖道的內容…主要的有七類，總名為三十七菩提分法。其中根本的是八正道」。

第二章「聖典結集與部派分化」。所制的（戒）律，原始的結集把世尊所說的法分類為蘊、處、緣起、食、諦、界、菩提分等。把世尊所制的（戒）律依內容分為五篇，就是出家弟子每半月所誦的「戒經」。第一結集以後，佛法不斷從各處傳出來；到佛滅百年，對經律進行第二次的結集，經法方面，集成了五部：雜阿含、中阿含、增一阿含、長阿含、雜藏；戒律方面則分別得更詳細些。

部派未分裂以前，一般稱之為「原始佛教」。「佛法」的最初分化，主要是戒律問題，隨後，由於思想和各地區的民族文化、語言、風俗等的差異而一再分化。在這當中，「本生」故事的流傳增廣，深深影響未來的「大乘佛法」；「本生」是把王、民、天、鬼、鳥、獸、虫、魚等各種印度民間故事的主角，推為世尊的過去生。

論書則是將當時流傳的法加以整理、探究、抉擇，成為明確而有體系、有條理的解說。部派佛教的思想與後代「大乘佛法」息息相關。

第三章「初期大乘佛法」。「大乘佛法」興起的因緣是多方面的；大乘經典傳出的地區也是多方面的。依「佛法」說，如實知緣起的法住智，是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知而證涅槃。可是「初期大乘」不論利根、鈍根，初學、久學，都直從甚深的空義入門。對於涅槃也有不同的見解。

大乘佛教興起，由於「本生」的傳說，菩薩也有天、鬼與畜生的，進而有天菩薩在經中出現，乃至勝過人間（聲聞）

賢聖，並在天上成佛，這樣的解說適合世俗迷情；而人間勝過天上，佛出人間的「佛法」，從此被顛倒成根器差劣者的解脫之道。

世尊總是呵責煩惱，以煩惱為生死的原因，勸弟子捨斷煩惱，以無漏智得解脫。「大乘佛法」則說煩惱即菩提，「菩薩不斷煩惱」，導致佛教界有「大乘非佛說」和聲聞是「小乘」的對立。在通俗化方面，「佛法」本來不許造像，但由於雕像文化的發達和一般信眾的需求，佛像終於逐漸流行而取代了舍利塔的崇拜。

念佛求往生佛國、懺悔前世業障的法門也在這時代興起。「佛法」的懺悔，是在僧團之中懺悔當前所犯的過失；大乘的懺悔則是在十方佛前，懺悔現生和過去世的惡業，進而強調念佛可消除惡業。

第四章「中觀大乘一性空唯名論」，敘述龍樹和提婆的思想。龍樹約生於西元 150~250 年間，初期大乘重法而輕律，沒有成立菩薩僧團，學大乘而出家的還是住在部派的僧寺中，龍樹出家後，曾「立師教戒，更造衣服」，有別立大乘僧伽的意圖，但這一理想沒有實現，「可見個人的理証不難，而大眾制度的改革，卻是很不容易的。」

當時的大乘《般若經》等，已引起不重正行的流弊，「但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」，談空而輕毀善行的風氣極為嚴重。龍樹以無自性義成立緣起即空，空即緣起，貫通「佛法」與大乘佛教之間的對立；以「若不依俗諦，不得第一義」，

扭轉大乘佛教的偏差，「不行諸功德，但欲得空，是為邪見」，「先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空」。一切依於性空，依性空而成立一切；依空而有的一切，但有假名，所以作者稱之為「性空唯名論」。

第五章「後期大乘佛法」。這一時期的經典為了方便攝引外道，而宣說眾生本具如來藏，導致一般人神佛莫辨，對未來的佛教影響極為深遠。「初期大乘」以一切法空為了義，「後期大乘」以一切法空為不究竟。初期大乘經說「法身無色」；後期大乘經說「法身有色」。初期大乘經以空為究竟；後期大乘經以空為不究竟。對以說一切空為代表的文殊，加以呵責、譏刺，與文殊過去呵責世尊諸大弟子的作風，如出一轍。

第六章「大乘時代之聲聞學派」。本章敘述各部派的思想，彼此批評、反對和綜合的過程。傳承「佛法」的部派佛教，經中多稱之為聲聞乘；聲聞，是從「多聞聖弟子」，聞佛聲教而來的名詞。

由於某些傳統的部派，否定大乘是佛說，大乘者也就反斥「佛法」為「小乘」，含有輕慢、貶抑的意義。部派所重的阿毗達磨論在僧伽內部受到尊重，卻無法通俗；能夠深入淺出而向外宣化的，就是持經譬喻師，他們對佛化民間的影響力，勝過阿毗達磨論者。馬鳴就是一位著名的譬喻師，被稱為菩薩，但與《大乘起信論》無關。北方的持經者、譬喻

師，以聲聞佛法立場而含容兼攝菩薩精神，助長了北方大乘佛教的興盛。

第七章「瑜伽大乘—虛妄唯識論」。這是西元四、五世紀間，無著與世親論師，造了很多論書而形成的瑜伽行派，與龍樹的中觀派，並稱為大乘的三大正軌。《般若》等說一切法皆空，瑜伽者說是不了義，他們認為：於色等一切法，假說而自性無所有的，所以說是空，但「假」是依實而成立的，所以還是有。

第八章「如來藏與真常唯心論」。如來藏思想本是為了攝化外道的方便說，結果卻氾濫為末期佛教思想的主流，扭曲了佛法。興起於南印度，真實常住的如來藏說，在中印度與興起於北方的虛妄無常的阿賴耶說融合。《楞伽經》和《密嚴經》，是在如來藏我的基石上，融攝了瑜伽學—阿賴耶識為依止的唯識學，成為「真常（為依止的）唯心論」。在通俗的譬喻教化下，引向修證，成為「秘密大乘佛法」出現的有力誘因。

第九章「瑜伽、中觀之對抗與合流」。從世親以後到西元七〇〇年，約有二五〇年，大乘論議非常發達，瑜伽與中觀互相對抗，又都是內部分化，結果同流於真常唯心的「秘密大乘」。

第十章「秘密大乘佛法」。這一系的佛教，有不許公開的秘密傳授，及充滿神祕內容的特徵。西元十二世紀末，印

度佛教漸漸沒落消失了。義理高深的「大乘佛教」，神通廣大的「祕密大乘佛法」，對當時佛教的沒落，顯然無能為力。「祕密大乘」是適應印度神教，取象於夜叉王國而形成的。印度神溼縛天，天后烏摩，別名千手千眼…，後來都成為觀自在菩薩的化身。密咒和手印也是後代佛教從印度神教引進的通俗法門。「祕密大乘佛教」是晚期印度佛教的主流，創發，宏傳，盛行於印度東方，達八百年，然而在回軍的摧殘，印度神教的攻訐下，迅速的衰滅了！

本書的寫作，印證了作者在《印度之佛教》自序中所說，「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。」

「質變」是印度佛教的致命傷。作者在本書自序的結語值得佛弟子們深思：

我對印度佛教史的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

(1988.7.原載《新雨》第14期)

佛法的流變

——再介紹《印度佛教思想史》

佛法流傳二千多年，變化多端，今日的佛弟子有心了解佛法的，不是茫無頭緒，就是一片含混籠統；印順老法師所著《印度佛教思想史》，撥雲見日，令人眼界大開，免於歧路之枉勞；但仍有人不慣於作品之論證而輟讀，或因粗略流覽而誤解，筆者有感於此，特摘出書中之重要觀念，提供關心佛法的讀者參研。

了解佛教或了解《印度佛教思想史》，必須先了解經典的形成。現存的經典，並不是佛口親說的完整記錄。佛滅後三百多年，口口相傳的教法，才以文字記載。《雜阿含經》，是現存最古的經典，猶如《論語》由許多對話短篇組合而成，較有切身之感。

大乘經典較為晚出，文長而具文學色彩，經近代學者研究的結果，這些大乘經典乃是各時代的各學派以「佛說」的形式表達自宗的理念，所以「後出的經典」說早出的經典不了義，或在原經加上幾品，改變前幾品的說法等奇異現象，把握這一佛教經典的基本常識，對佛法的理解才不致造成太大的偏差。

閱讀本書，先要理解作者論究印度佛教的目的——「想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。」

作者認為現實的佛教所表現的，與佛法的精神有相當的距離，也就是現實的佛教「法味」淡薄，雜偽不少。

寫此書的目的在抉發佛法的本質，希望讀者能夠認清佛法的原貌，而在現實生活中修學，使佛法重現人間。作者把印度佛教分為「佛法」、「大乘佛法」和「祕密大乘佛法」三個階段，每一階段各有其特色，並以「佛法」的特色和各時代的特色對比，讀者要把作者著書的目的放在心上，才能體會作者的意思。

在「自序」首段表達作者的心願——綜合聯貫的說明印度佛教演變的關鍵問題。第二段總標「佛法」因「想像」而「演進」，因「演進」而離現實越遠。

「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「祕密大乘佛法」，主要的動力是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」。懷念是通過情感的，就可能有想像的成份；離世尊的時代越遠，想像的成份也越多，這是印度佛教史上的事實。

「自序」中已經把全書的大要勾劃出來，看完全書再回頭看「自序」，會更覺明朗。本文所作的摘要未必依章節順序，而是將相關的問題結合在一起，以突顯其意義；間有借助印順老法師的其他著作《空之探究》、《初期大乘佛教之起源與開展》等書。

離煩惱而涅槃的佛法

世尊所說的「緣起法」是「佛法」最基本的理論。世尊說「法」的內容就是「八正道」。「佛法不是重信仰的、他力的、神祕的，也不是學問的，而是從現實人生著手的正道，從正道的修行中得解脫。」正道的修學不離正見，這是佛法修習聖道的準則，如果只是偏重信，或偏重戒，或只偏重禪定，會有脫離佛法的可能！這是說人生的各種問題，只能從正確的了解問題去解決，不是憑傳統信仰、想像，或某些神祕經驗所能達成的。

佛法解決人生問題，是從理解身心的活動下手，找出苦惱流轉的因緣。無明與愛著是煩惱的根本，在緣起的正見中，知一切依緣起，也就能知一切法的無常性。無常的，所以是不長久，不安穩的，也就是苦，所以一切「非我非我所」。知無常、無我，能離一切煩惱而得涅槃。

世尊所說的正法，以「無常故苦，苦故無我」，而否定常、樂的真我；不是見真我以契入梵界，而是從無我以契入正法。重現實、重變化、重自由思考，主張種族平等，反對吠陀權威，破除神權與階級制、祭祀與咒法，把人類的合理生活，確立在社會關係、彼此應盡的義務上，顯出了「人間佛教」的特色。

世尊重視團體的力量，以法攝僧，使修行者彼此互相警

策，互相教誡，互相勉勵，在和樂清淨的教團中，努力修證和從事教化的活動，僧伽是佛法在人間的具體形象。

以上是「佛法」時代的內容大要。

世尊入滅後的兩件大事就是世尊遺體的處理和遺教的結集。火化後的遺骨分由各國建塔供養，佛教開始有了世俗宗教的祭祀行為，這是世尊在世所沒有的，莊嚴宏偉的佛塔及聖蹟的巡禮，助長了「理想的」佛陀觀的發展。

最初遺教結集的內容，經考定為：「法」分為蘊、處、緣起、食、諦、界、菩提分等，名「相應修多羅」；律就是出家弟子半月半月所誦的「戒經」。

由於對佛陀的懷念而傳出「本生、譬喻、因緣」等世尊的前生故事，其實是印度的民間傳說和先賢事蹟，有的學派認為「諸傳所說，或然或不然」，有的學派則當作事實去接受這些傳說，成為發展而傳出「大乘佛法」的關鍵所在。

「菩薩」這一名詞是後起的，根據學者的考證，在西元前二世紀，對成佛以前的世尊並沒有稱之為菩薩。「本生」等所傳的世尊前生，有王、臣、平民、外道，也有天、鬼、畜等，影響後來「大乘佛教」的菩薩不只是人，也有天神、鬼王。

由於地域文化和思想偏重的不同，各學派對佛、法、僧的信解態度也日漸分歧。對於佛陀觀，上座部仍保持「佛出

人間」的立場；大眾部系則傾向於「理想」的佛陀，從佛出人間轉為佛身無漏，演進到人間佛為化身，真實佛無所不在、無所不能、無所不知、壽命無邊際。對滿足一般宗教情緒來說，大眾部系所說，是容易被接受的，這是引向「大乘佛教」的重要因素。

信受「本生」等傳說的部派，根據這些傳說而發展出「菩薩行」的理念，菩薩行的傳說也是眾說紛紜，中國通行的「六波羅蜜多」，只是其中一說而已。

不說無常.無我的初期大乘

大乘經典的傳出，從內容的先後不同，可以分為「初期大乘」與「後期大乘」。以一切法空為義的是「初期大乘」，以一切法空為不究竟，而應「空其所空，有其所有」的是「後期大乘」。「初期大乘」的主流，是以般若為主的，甚深廣大的菩薩行。

「佛法」與「初期大乘」的根本差異：

- ▲「佛法」是「導之以法，齊之以律」，以「使正法久住，利樂眾生」為目的；而初期大乘是重「法」的自行化他而不重律的。
- ▲「佛法」是緣起說，從人類身心中，知迷悟、染淨的必然性和普遍性。觀一切為無常、苦、無我.我所而契入；「初

期大乘」以爲這些是世俗諦說，要依勝義諦說，所以「說五蘊無常」，被斥爲「說相似般若波羅密」。

▲「佛法」說：「不知汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。如實知緣起的法住智，是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知，而能得涅槃的。但「初期大乘」無論是利根、中根、鈍根；初學、不退轉，都直接從與涅槃相當的「甚深處」入門。

▲涅槃是聖者自證的，非一般的意識分別、語言文字所能及的，不可說是「有」，也不等於「無」，《阿含經》只以遮離、譬喻，以及「微妙」等形容詞來表示。大乘《般若經》所說種種「深義」，都是涅槃的異名。大乘甚深義，從「佛法」的涅槃而來，起初，菩薩無生法忍所體悟的，與二乘的涅槃相同，發展到二乘的涅槃如化城一樣。「大乘佛教」的甚深涅槃，與「佛法」不同，簡要的說，大乘是「生死即涅槃」。

▲「佛法」的緣起說是：依「緣有」而生死流轉，依「緣無」而涅槃還滅，生死輪迴與涅槃解脫，同成立在最高的緣起法則。不過敘述緣起的，多在先後因果相依的事說，這才緣起與涅槃，不自覺的對立起來，也就以緣起爲有爲，以涅槃爲無爲，意解爲不同的二法了。「大乘佛教」中，空性、真如、法界等異名的涅槃，是不離一切法，即一切法的，如《般若心經》說：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」

▲「佛法」重在超脫，所以聖者入涅槃的，不是人類的祈求對象，不落神教俗套，但不能滿足世俗迷情。「大乘佛教」的涅槃，可說是超越而又內在的，不著一切，又不離一切。大乘行者的超越修驗，結合了佛菩薩普化無方的信心，一切是一，更表現為一與多的互相涉入，一是平等不二；平等就不相障礙，於是時間、國土、法、眾生、佛，都是一切在一中，一在一切中：相互涉入，各住自相而不亂，如《大方廣佛華嚴經》卷七七所說。「如是諸佛法，眾生莫能見」：這樣的境界，對眾生來說，只能存在於理想信仰之中。

《阿含經》說緣起，《般若經》說勝義自性

「佛法」的空，受到修行者的重視；在大乘《般若經》中，大大應用而發揚起來。《般若經》說空，著重於本性空，自性空。自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性（即「諸法空相」）是不生不滅、不垢不淨、不增不減的。

一切本性空，一切本來清靜，眾生也本來如此，為什麼會生死流轉，要佛菩薩來度化呢？凡夫的生死流轉，根源在無明，這是「佛法」所說。

《般若經》說，由於不知一切無所有性而起執著，不能出離生死。這不外迷真如而有生死，悟真如而得解脫的意思。初期大乘經所說大抵如此，如《維摩詰經》說「依無住本立一切法」，就是「不動真際，建立諸法」。

作者慨嘆：「依勝義超越境地，立一切法，說明一切法，真是甚深甚深，眾生是很難理解的！」（按：涅槃是聖者自證的，非一般的意識分別、語言文字所能及的，《阿含經》只以遮離、譬喻，及「微妙」等形容詞來表示；大乘經卻在大談涅槃境地，要學者直觀「無二無別」的涅槃境地，請問：「這到底是高深，還是渾沌？」）

解脫是「佛法」的修行目標，大乘佛教稱為「不思議解脫」，差別的重點就是「方便」：

1. 菩薩道是依傳說為世尊的「本生」而形成的，在本生中，修菩薩行的，有出家的、在家的，有人，也有鬼神。
2. 「佛法」中，在家是可以證果的，但住持佛法屬於出家眾，表現謹嚴拔俗的形象，對佛法的普化人間似乎有所不足；「大乘佛法」的菩薩，以不同身份，普入各階層，以不同方便，普化人間，作風上顯然不同。
3. 世尊以煩惱為生死因，勸弟子捨斷煩惱，以無漏智得解脫。「初期大乘」著重於勝義法性的契入，不離煩惱，不著煩惱，於生死海中利益眾生，以圓滿一切智一無上菩提。

佛果，是修菩薩因行所成的，是「大乘佛教」的通論。人間成佛的世尊，由於本生等傳說，修廣大因行，怎麼成了佛，還有許多不理想的境遇？依此而引出二身說一方便示現的化身、真實的法身。

「大乘佛教」還有重信仰與通俗化的一面，對大乘佛教的發展來說，是非常重要的。「佛法」說六念法門，是爲了慧力不足，生怕墮落，沒有現生修證自信的信行人。大乘念佛法門的開展，也是爲了佛德崇高，菩薩行偉大，佛弟子是有心嚮往的，但想到長期在生死中利益眾生，又怕在生死中迷失了自己，所以求生淨土，能見佛聞法，也就不憂退墮了。

「佛法」本來是不許造像的，所以當初的佛教界，將佛的遺體—舍利造塔供養外，只雕刻菩提樹、法輪、佛足跡等，以象徵世尊的成道、說法與遊行。

念佛也只憶念佛的功德（法身），因爲佛是不能從色身相好中見的。西元前後，佛像漸漸流行起來，終於取代了舍利塔，表示佛的具體形象。佛像的塑造，激發念佛三昧的修行，例如修般舟三昧成就的，佛現在其前，能爲修行者說法、解疑；修行者因此理解到：佛是自心所作，三界也是自心所作的。自心是佛、唯心所現，在「後期大乘」、「祕密大乘」中發揚起來。

不歸依天神是「佛法」的根本立場。「大乘佛法」的興起，由於本生的傳說，菩薩也有是天、鬼與畜生的，而有天菩薩在經中出現，《維摩詰經》說：「十方世界無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩」。魔天也是菩薩，真是善惡一如，不知我們要如何面對現實世界？

文殊是舍利弗的梵天化，普賢是大目犍連的帝釋化，與

《華嚴經》中在色究竟天成佛的毗盧遮那佛，綜合起來，表示佛法與印度天神的溝通。夜叉天身相的菩薩在《華嚴經》中，地位非常高，與「祕密大乘佛教」是一脈相通的。

「大乘佛教」的天菩薩，勝過人間（聲聞）賢聖，在天上成佛，適合世俗迷情；而人間勝過天上，佛出人間的原始「佛法」被顛倒過來了。佛、天的合流已經開始。「初期大乘」高深與通俗的統一，是入世而又神祕化，終於偏離「佛法」而顯出「大乘佛教」的特色——理想的、形而上的、信仰而又通俗化的佛法。

《阿含經》中的中道緣起等於般若空嗎？

龍樹時代，傳統的「佛法」行者指大乘為非佛所說，「大乘佛教」行者，指傳統「佛法」為小乘，過份的讚揚菩薩，貶抑阿羅漢，使世尊為了「佛法久住」而建立的和樂清淨僧伽的律行，也受到輕視。如維摩詰呵斥優波離的如法為比丘出罪；文殊師利以出家身份，在「王宮彩女中，及淫女、小兒之中三月」安居。這表示有個人自由主義傾向的大乘行者，藐視僧團的謹嚴律制（也許當時律制，有的已徒具形式了）。

大乘的極端者以為：「若有經卷說聲聞事，…聲聞所行也，修菩薩者慎勿學彼」。在「一切法空」的普遍發揚中，不免引起副作用，「但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」，成為當時佛教界的時代病。

「佛法」以緣起為首要，「大乘佛教」以空性、真如為準則；龍樹面對佛教界的相互抗拒，於是探求佛法的真義，以「佛法」的中道緣起，貫通大乘空義。

《中論》的歸敬頌，說明八不的緣起。緣起是佛法不共外道的特色，說緣起而名為「中」（論），是《阿含》而不是《般若》。以八不說明中道的緣起說，淵源於《雜阿含經》說，是毋庸置疑的！

在《阿含經》中，空三昧、空住等，都是空性，但沒有《般若經》空性的意義。在《阿含經》中，空是無我無我所（《空之探究》174、217 頁）。

《般若經》的初義是「自性空」，（自性空，指勝義自性的不落名、相、分別，肯定有勝義自性），漸演化為世俗的「無自性（故）空」，所以「空」有表示如實相和虛妄性的雙關意義。

《般若經》廣說空，重在勝義自性；龍樹《中論》的立場是依《阿含經》說，遮破異義，顯示佛說的真義（《空之探究》214 頁）。《中論》貫徹「有自性就不是緣起，緣起就沒有自性」的原則；依無自性明空，會通了《般若經》的性空但名，以及《阿含經》的中道、緣起，也就貫通了「大乘佛法」與「佛法」，互不相礙。

（按：「佛法」從有情的五蘊身心觀察苦樂從緣起，契入無我無我所而解脫；而《般若經》等則直觀現實背後的「實相」，認為現實是虛幻的；了悟實相的無二無別，便不會為

現實的虛幻所惑，而廣行菩薩道。問題是：這種直觀「實相」的「捷徑」，是「超現實」的，不切實際的—「非境界故」，也許用自我暗示的方法可以達成。）

真我攙入大乘經

《華嚴經》有鍊金喻、治摩尼寶喻，比喻發大菩提心，從初地到十地，進而成佛，暗示了菩提（如金、珠那樣）是本來如此的。大乘經說一切無二無別，《華嚴經》說一切法相互涉入，隱含著眾生位中，本有佛菩提，只是沒有顯發而已。大乘法真如、法界等，本是涅槃的異名，在無二無別中，漸著重於佛果，更引用「佛法」所否定的真我，早已滲入「大般若經初分」。

如來藏說的興起，是「大乘佛教」的通俗化。如來藏、「我」的思想，適合世俗常情，一般人是樂意接受的，但對「佛法」來說，是更大的破壞！依佛法說，這是適應世間的妙方便，但在一般人，恐怕有點神佛莫辨了，流傳中的「大乘佛教」，融攝印度神教的程度，正日漸加深。

《楞伽經》說印度的群神與古仙，都是如來的異名，天神（與仙人）與如來不二的思想非常明顯。這一發展，印度佛教將到達更神祕的境地。

「初期大乘」經說，佛是不能於色聲相好中見的，被稱

爲「法身無色說」；以如來藏、佛性等爲主流的「後期大乘」經典，可說是繼承大眾部「如來色身無有邊際」的信仰而來；受到重信的念佛三昧所啓發，形成「法身有色說」。

唯識思想的崛起

瑜伽行者如何決了當時流傳的「大乘佛教」？假說自性是空，離言自性是有，「一切法皆空」是不了義，「一切法都無自性空」是惡取空。

經部師將種子的存在與微細識統一起來，說種子在細心識中；瑜伽學者依此而成立攝藏一切種子的阿賴耶識。種子是熏習所成的，所以稱爲熏習，從名言熏習生起前七轉識，轉識又熏習在第八異熟識內，異熟識與前七轉識相互爲緣而生起，這是唯識者所說的緣起。

唯心（識）的思想是從瑜伽者的修持經驗而來的；《解深密經》所說「唯識所現」，是在說明三昧的境界，然後說一般人的心所行影像也是唯識的。這與《般舟三昧經》所說，從知道佛是自心作，再說三界唯心，是相同的。

論述唯識思想，有幾點應該先確認：

一、唯識學是以《瑜伽師地論》「本地分」—《十七地論》爲根本的。

二、唯識學是在發展中完成的：唯識學是以修驗的信念，與「一類經爲量者」的細心受熏持種說，合流而形成的；

由簡而詳，是論師們論究的成果。

三、無著與世親，有異義與新義的成立…。論就唯識，應從論師的依據不同，思想不同去理解。

世親以後到戒賢時代，約二百年，唯識論者，有：

1. 以阿賴耶識與如來藏相結合的，是《入楞伽經》與《大乘密嚴經》，在「虛妄唯識」的假相下，顯出「真常唯心」的真義。
2. 不忘「瑜伽論」義，以經典形式出現的，有《佛說佛地經》及《如來功德莊嚴經》。

抉擇「緣起」與「唯心」

佛法以離惡行善，破迷啓悟爲宗旨，所以如說一切以心識爲主導，那是佛教所公認的。但如說「三界唯心」、「萬法唯識」，那是「後期大乘」所特有的；與「初期大乘」的「一切皆空」，可說是大乘的兩絕。

大乘佛教或說「依於勝義」，「依於無住本立一切法」，或說「依如來藏故有生死，依如來藏故涅槃」，含義可能不同，而以「真常」爲依，卻是一致的。（按：如作者所說：「以「佛法」緣起論的立場而言，「如來藏我」本有說，不免是毀謗三寶了！」）

如來藏本有說是「真常論」，是違背「佛法」本義的；而「依於勝義」，「依無住本立一切法」等初期大乘的法義也不離真常，可見這樣的「兩絕」是悖離「佛法」的兩絕。）

部份唯識者說「依他起」通染淨二分，可說是「佛法」的「依於緣起」與大乘佛教的「依於法性」—兩者的折中調和；與龍樹的「緣起即空性」說，異曲同工！？

神教化的如來藏思想

如來藏我在傳布中，與自性清淨心相結合，由於「清淨的如來藏在眾生身中為煩惱所覆」與「心性清淨而為客塵所染」有相同的意思。如來藏的本義是「真我」，在「無我」的佛法傳統，總不免有神化的嫌疑；改說如來藏是自性清淨心（真心），那如來藏便可以大為流行了。

《大般涅槃經》的後三十卷與「前分」不同，對眾生身中具足三十二相的如來藏我一佛性，給以修正的解說—佛性「當」有，不是「本」有。如來藏我、佛性說，依佛法正義，只是通俗的方便說，但中國佛學者似乎很少理解到！

真常清淨（如來藏）心，虛妄生滅（阿賴耶）心，原是對立的，但漸漸融合，《阿毗達磨大乘經》有重要的中介地位。《阿毗達磨大乘經》說依他起性「彼二分」，以「金土藏」為譬喻，經無著《攝論》的會通而引起如來藏與阿賴耶識的融合。《楞伽經》與《密嚴經》即是如來藏為依止說與瑜伽學系的阿賴耶識為依止說的綜合。

《楞伽》與《密嚴》是如來藏系的瑜伽行者融攝阿賴耶

識法義，成立自宗，以真常爲依止的唯心論。宋譯《楞伽經》說：如來藏爲無始以來的虛偽惡習所熏習，名爲藏識。藏識就是自性清淨心爲煩惱所覆染而形成〔攝藏一切熏習、現起一切〕的現識。現識與分別事識（前七種轉識）俱時而轉，如海水與波浪一樣。

阿賴耶識有業相與真相二分（通二分）。藏識攝藏業相，所以被稱爲藏識，應該淨除的是業相而不是真相…可見《楞伽經》說八識、說藏識有真相（如來藏）是與瑜伽學不同。

《楞伽》雖融攝了瑜伽學，而意在如來藏自性清淨心。魏譯與唐譯《楞伽經》後面增加了「陀羅尼品」與「偈頌品」；「偈頌品」與《大乘密嚴經》以偈頌說法的風格相近。「偈頌品」回到了如來藏的本來意義，以如來藏真我，破斥外道的我，也破斥佛法所說的無我。

《密嚴經》的密嚴淨土，爲密宗所推爲大日如來的淨土。《楞伽經》與《密嚴經》是在如來藏我的基石上，融攝了瑜伽學，充實了內容，成爲「真常唯心論」；在通俗譬喻的教化下，引向修證，爲出現「祕密大乘佛教」的有力因素。

晚期的印度佛教偏重論議，只說中觀派與瑜伽行派，而不知「如來藏我」、「清淨心」，正發展爲經典，潛流、滲入於二大乘中。被稱爲瑜伽行的中觀者，努力弘揚般若，而主要是傳爲彌勒所造的《現觀莊嚴論》；追隨「隨理行」的瑜伽者；引《楞伽經》來表示觀行次第，以中觀的空爲究竟。

返觀初期大乘的《般若經》與《中論》，距離是太遙遠了！嚴格的說，這不是中觀與無著、世親的瑜伽行的綜合，而是傾向真常唯心的，還不是「如來藏自性清淨心」的主流，與「祕密大乘」更接近的一流。

「佛法」說無我，否定各種自我說，也否定「奧義書」以我為主體的「梵我不二」說。「初期大乘」也還是這樣。部派佛教立「我」的，只是為了解說記憶、業報等問題。「後期大乘」說眾生身心相續中有如來藏、我，與神教的神我思想相近。如來藏自性清淨，但在眾生位中，為煩惱所污染，與經說「心性本淨，為客塵所染」意趣相同，所以如來藏與自性清淨心，也就合而為一了。

非天色身不可的密乘

「祕密大乘」立本初佛。如來藏說是本有論者，眾生本有如來藏，常恆不變，可說本初就是佛了。「祕密大乘」依佛的果德起修，以觀佛為主，所以說法的和觀想的本尊，都是本初佛。本初佛發展到頂峰的是時輪法門。

「時輪」以為：本初佛是一切的本源，是本初的大我。超越一切而能生出一切，主宰一切。本初佛思想是如來藏說，發展為：約眾生說，是眾生自我；約世間說，是萬化的本源，宇宙的實體；約宗教的理想說，是最高的創造者，時輪思想達到了頂峰，也是印度「祕密大乘」的末後一著。

「祕密大乘」多說本有的顯發，這是純正的中觀與唯識所不許的。如來藏，我，自性清淨心等，起初重在眾生本具，是後期大乘的一流。傾向如來，以此為果德而起修，才成為「祕密大乘」的特法。

「佛法」容忍印度民間信仰的鬼神，也默認鬼神的限度與能力，但三寶弟子是不歸依天（鬼）神，也無求於鬼神的（對在家眾似乎沒有嚴格禁止）。

「大乘」的神教化傾向越來越顯著：

一、由於世尊的「本生」也有天神（鬼），所以「大乘佛教」不但梵天與帝釋轉化為文殊與普賢；龍、夜叉、犍達婆、緊那羅等，有的也是大菩薩了。《華嚴經》的泛神與胎藏思想，都是從印度神教中來的。

二、通俗化、神祕化的信仰，祈求鬼神以消災、降吉祥、護法，在大乘佛教界流行。印度神教的胎藏思想與地居天神鬼畜相關聯，不斷的融入佛法中。

三、西元四世紀，舊有婆羅門教演化為印度教，民間神話形成三天一體的神學。天神天妃都出現在大乘經中，成為菩薩的化身。

「祕密大乘」的修持，隨部類而不同，然以念佛觀自心（自身）是佛為本，結合身、語而成三密行。語密，是真言，明，陀羅尼，泛稱為咒語。真言與明，從神教中來，婆羅門

是「讀誦真言，執持明咒」的。在「佛法」中，認可明咒的某種力量，但（考慮到對社會人心的副作用）佛弟子是絕對禁止的。然而，在部派流行中，治病、護身的咒語，顯然已有條件的容許了。

「大乘佛教」興起，《般若經》說：不退菩薩「不行幻術、占相吉凶、咒禁鬼神」，與「佛法」的精神一致。爲了適應世俗，誦大乘經，稱念佛名號的作用與持咒相同，因此大大流行；佛說、菩薩等說的咒語，也自然會流行。

與語密有關的，是菩薩行的字門陀羅尼。唱念字門陀羅尼，與一般誦持咒術的，形式上沒有多大差別，終於字門陀羅尼演化爲佛菩薩等明咒，「祕密大乘」的教典也就被稱爲「陀羅尼藏」了。神教的「聲顯論」與佛教的「字門陀羅尼」，原理相當接近。

念佛觀與色相莊嚴的如來藏我相會通，所以觀佛特重於色相莊嚴。修天色身爲方便而即身成佛，爲「祕密大乘佛教」的特色所在。天與佛的名義，在觀念上也日漸融合。天神等是佛異名，《楞伽經》已經這樣說了。起初求天、求佛的密法，像般舟三昧觀佛於自心中現起，等到與如來藏我思想結合，不但觀本尊現在前，也要觀想自身是本尊，進而如《大日經》所說：「本尊即我，我即本尊」。

「無上瑜伽續」的特色，是「以欲離欲」爲方便，而求「即身成佛」。迅速成佛，現生成佛，是「祕密大乘」行者

所希求的，也就因此而覺得勝過「大乘佛教」。成就佛果是最理想的，可是太難又太久了些！

順應世間心行，如來藏我的法門出現。在深信與佛力加持下，唯心（觀）念佛法門，漸漸開展出依佛果德—佛身、佛土、佛財、佛業為方便而修顯，這就是「果乘」、「易行乘」。「易行」本是為了適應「心性怯劣」的根性，但發展起來，別出方便，反而以菩薩的悲濟大行為鈍根了！

「祕密大乘」以為：成佛非修天瑜伽不可；「大乘佛法」不修天色身，所以不能成佛。

重信心、重加持、重修行「貪欲為道」的密乘，因傳承修驗不同，名目與次第也不一致，但有一共同的傾向，就是怎樣轉化現生的業報身為如來智身。重在「修天色身」，所以在色身上下功夫，這就是無上瑜伽「貪欲為道」的特色。
(1989.2.原載《新雨》第 20 期)

讀《契理契機之人間佛教》

《契理契機之人間佛教》於 1989 年八月出版，作者印順老法師，是近代台灣乃至大陸佛教界，難得的國際知名的佛學者。他的作品，除了「妙雲集」二十四冊之外，另有《印度之佛教》、《中國禪宗史》、《中國古代民族神話與文化之研究》、《說一切有部爲主的論書與論師之研究》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《如來藏之研究》、《空之探究》、《印度佛教思想史》等專著。他的研究立場，是以佛弟子的角度，探究佛教思想的特質，及其在歷史中的演變過程，釐清流傳中的迷信、訛傳等，使世尊的教法能重現人間。

作者於 1985 年三月出版《遊心法海六十年》，此書一點出他每一篇作品的主旨，但仍有讀者不太能理解他的思想宗旨，所以作者再寫了這本 69 頁的「小書」，綜合說明自己的思想立場，使學者免於摸象之苦。筆者反覆閱讀，寫下對本書的感觸，也許有助於讀者了解此書。

此書分爲十節。

第一節「探求佛法的信念與態度」，表明作者四十多年來的信念，和一生致力於探討印度佛教史的用意。

第二節「印度佛教思想史的分判」，說明他對印度佛教思想的分期，及其跟一般學者不同的地方。

第三節「從印度佛教思想史論臺賢教判」，比較中國古德判教並指出與印度佛教史實不符的因由。

第四節「印度佛教嬗變的歷程」，指出印度各期佛教思想和行爲的蛻變。

第五節「佛教思想的判攝準則」，依四種宗旨判攝印度各期佛致的時代精神。

大致的說，前五節是檢討過去，後五節是展望未來。

第六節「契理而又適應世間的佛法」，解說在第一節裡作者所提出的對印度三期佛教的態度。

第七節「少壯的人間佛教」，說明提倡「人間佛教」的旨趣，探求現代佛教的適應之道。

第八節「解脫道與慈悲心行」，釐清一般人對根本佛教的誤解，以及部派佛教發展的缺失。

第九節「人菩薩行的真實形象」，說人間佛教如何修菩薩行。

第十節「向正確的目標邁進」，提醒「人間佛教」的開展，可能因不當的適應或有名無實，而如印度佛教一樣衰滅。

後三節似乎也呼應第一與第六節所說的，爲印度三期佛教作解說。

一、探求佛法的信念與態度

作者於民國三十一年[1942]就已說出他對弘揚佛法的態度：「立本於根本佛教之純樸，宏傳中期佛教之行解（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！」本書第六節進一步說明這些話的含意。

作者從《阿含經》與各部廣《律》中，確立了佛法是「佛在人間」、「以人爲本」的信念。《阿含經》與律，在標榜大乘的中國佛教界，被判為小乘教而不加以重視；從史實看來，它是現存最古的佛教文獻，作者從中找到了「人間佛教」的根源。但覺得適應印度苦行環境的古代僧制，限制了佛教的充分開展，所以說：

「初期佛法的時代適應性，是不能充分表達世尊真諦的，大乘佛法的應運而興，…確有他獨到的長處。…宏通佛法，不應爲舊有的方便所拘蔽，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而發揚起來！這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。」（2 頁 4 行）

作者「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，與中國的佛教界是不相吻合的。」（3 頁 5 行）「中國所重的大乘，自稱是大乘中的最上乘，其實是小乘精神的復活，急求自了自證，所以有『說大乘教，修小乘行』的現象。」¹「中國佛教，為圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證所困，已奄奄無生氣；神秘、欲樂之說，自西（康、藏）而東，又日有泛濫之勢。」²。

作者覺得中國佛教的表現不符大乘精神，那麼大乘獨到

¹ 《遊心法海六十年》30 頁 11 行

² 《遊心法海六十年》15 頁 9 行

的長處在那裡？作者說：「佛陀的本懷…決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他。」（52 頁 12 行）「聲聞、辟支佛們，不能廣行利濟眾生的大事，不能與世尊的精神相吻合。…聲聞的方便適應性，限制了世尊正覺內容的充分開展。」¹【重於為他的根性，在佛法的流行中，逐漸開展出大乘，顯示世尊正覺的真義】²。可見，佛陀的本懷，是自利的解脫和利他的濟世要並行，【從自他和樂中淨化自心，從自心淨化去增進自他和樂】³，這才是佛法的正常表現。

如第八節所說，佛世所制的僧制，雖然適應時代的苦行風氣，偏重己利，自由平等的制度只限於出家僧團之中，但佛弟子的表現，仍有利他濟世的一面。佛滅後的僧團，逐漸【遠離了佛法的本意】，初期大乘則是佛弟子對佛陀的思念和一些體見佛陀悲心的行者，感到當時的佛教缺乏人間的利濟而興起。

【大乘教雖爲了適應時機而多少梵化，然而他的根本原理，到底是光輝燦爛，能徹見佛法真髓。】⁴重視世間救濟、應該就是大乘佛法的獨到長處吧！可惜印度大乘佛教無法改變舊有的適應苦行的僧制，又過分融攝世俗梵神思想，而陷於不能自拔的歧路。

¹ 《佛法概論》240 頁

² 《佛法概論》195 頁

³ 《佛法概論》243 頁 9 行

⁴ 《佛法概論》239 頁

有見於印度大乘佛教的流弊，所以作者雖提倡大乘的人間菩薩行，對歷史上的種種大乘法門，並不是漫無選擇、盲目的推廣，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，以人類為本的佛法。（4 頁 3 行）呼籲佛弟子要放棄過時的「方便」，探求新的適應，開創佛教的新機運。

【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】。隨著政治環境的逐漸開放，相信狹隘的觀念也會慢慢改善，而會有更多的人以開放的心胸來研求人間佛法的本義，為佛法的人間化來共同努力。

二、《印度佛教思想史》的分判

從各種資料的比較研究，可以論定：印度各種思想類型的經典，是隨著相關的時代背景而陸續發展出來的，不是釋迦牟尼一生說法的實況記錄，這是與傳統的觀念——以為一切經是佛口親說——最大的不同點，也是中國古德判教不符印度佛教歷史的主要原因。

作者歷來的著作對印度佛教的分期，與其他學者的分類法，可以對比如下：

印順分類			一般學者分類	秘密大乘者分類
《印度之佛教》	《說一切有部 爲主的論書與 論師之研究》	《印度佛教 思想史》		《攝行炬論》 《三理炬論》
一、聲聞爲本之解脫同歸	佛法	原始佛教——原始佛教	原始佛教	離欲行——諦性義
二、菩薩傾向之聲聞分流		部派佛教——部派佛教	部派佛教	
三、菩薩爲本之大小兼暢		初期大乘——初期大乘	初期大乘	
	大乘佛法		地波羅蜜多行——波羅蜜多義	
四、如來爲本之菩薩分流		「後期大乘」+中期大乘		
五、如來爲本之佛梵一如	秘密大乘佛法	秘密大乘——「後期大乘」+具實行		廣大密咒義

在印度佛教的五期發展中，一般學者稱後三期爲「初期大乘、中期大乘、後期大乘」，但印順法師則稱爲「初期大乘、後期大乘、秘密大乘」，學者們用同樣的名詞「後期大乘」，卻指不同的時期，讀者需要留意分辨。

說到三系思想的根源，【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於北方的。】（7、8 頁）筆者認

爲這兩系的思想，不但發源地相同，似乎「有」、「空」對立，事實上，思想也是同一根柢，如《印度佛教思想史》所提示的—【大乘佛法說：「依於勝義」，「依無住本立一切法」；或說「依如來藏故有生死，依如來藏故涅槃」：含義雖可能不同，而以「真常」爲依，卻是一致的】（276 頁）。

不生不滅、不垢不淨、不增不減的「空」—「勝義自性」，換個角度想不就是真如本具？加上人格化的想像，就成真我一如來藏了。所以整個大乘佛教—【初期大乘是一切皆空說，後期大乘是萬法唯心說】（7 頁 3 行），以及源於北方的「虛妄唯識論」（8 頁 2 行），都是一致的以「真常」爲依，與根本佛教的「緣起、無常、無我」爲依，是截然不同的。這是佛教思想重大的變化！

三、從《印度佛教思想史》論臺賢判教

作者早年就發現：【理解到的佛法，與現實佛教界差距太大】，【出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題】¹；【知道爲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，而且越來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上】²；著重在印度

¹ 《遊心法海六十年》5 頁、7 頁

² 《遊心法海六十年》13 頁

佛教思想源流的整理，所以對中國佛教問題較少論及，本節主要是比較中國天台、華嚴兩家的判教跟印度佛教歷史相應和不相應的地方，同時也評判兩家教判的優劣。雖然說得很簡要，但就筆者所知，這是作者對中國祖師教判的思想，說得最明白直接的了。

作者說他對印度佛教思想分期之所以和古德【意見不同，主要是由於純正的，適應現代的要求】（32 頁 10 行），不是故意要和古德過不去。論究事理曲直，是不能講究「面子」的，否則就不能暢所欲言，達不到意見交流的目的。意見交流在互為借鏡，不是在爭取權威地位。雖然有些人的筆調有得理不饒人等令人「不自在」的地方，我們要學習避免在枝節上鬧情緒，而忽略了文章的主旨。

四、印度佛教嬗變的歷程

作者從思想和行動兩方面，敘述佛教在印度的演變。或者也可說是「隨法（慧）行」和「隨信行」兩方面的演變。

甲、正法—思想的演變：

每一時代的教典都自稱為甚深、最究竟的，然而佛教經典所顯出的思想特色，正是佛教嬗變的痕跡；「佛法不共世間的特質」，正隨著時代的「適應」而逐漸消失。

「佛法」（西元前 500 年起），大乘佛教初期（西元前 50 年起）後期（西元 200 年起），「秘密大乘佛教」（西

元 500 年以下) 的思想特色，大略如下：

1. 「佛法」時代，緣起是甚深的，涅槃也是甚深的，然而「要先知法住（知緣起），後知涅槃」；佛弟子由觀緣起無常、苦、無我我所一空，而斷煩惱，證究竟涅槃。

2. 初期大乘的《大般若經》、與文殊相關的多數教典，「以真如為定量」，「皆依勝義」，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。為久學者說「（緣起）生滅、（涅槃）不生滅，（皆）如（幻）化」，為新學者說「生滅者如化、不生不滅者不如化」。

3. 後期大乘經說眾生有佛性一如來藏（真我），以為這是甚深的，唯佛能了了知見。又說：「無我」是沒有外道的神我，真我是有的，唯智者能見；以《般若經》為不了義說。

4. 「秘密大乘佛教」根據後期大乘的「佛德本有」論，發展到「本初佛是一切的本源，是本初的大我」¹。

似乎越後出的經典越高深，其實，這不過是後代貶抑前代，自抬身價的手法罷了！要時時把握「佛法不共世間的特質」來看待這些各時代的作品，才不致於無所適從。

對於初期大乘法敘述，筆者仍有所不解：

《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「因緣所

¹ 《印度佛教思想史》410 頁 13 行。

生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」又說：「若不依俗諦，不得第一義」，回歸到「先知法住，後知涅槃」的立場。…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「爲久學者說」的甚深義。（20 頁 2~11 行）

依《印度佛教思想史》說：「佛法」以緣起爲先；大乘佛教以空性、真如等爲量。龍樹面對佛教界互相批評，於是探求佛法的真義，以「佛法」中道緣起貫通大乘空義…緣起與空性的統一，關鍵在沒有自性¹。而《般若經》的「自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性…是不生不滅、不垢不淨、不增不減的」²。

【初期大乘的《大般若經》…是「以真如爲定量」，「皆依勝義」的。不分別觀察緣起，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。（19 頁 5 行）而龍樹論不立勝義自性³，宣稱「若不依俗諦，不得第一義」，回歸到「先知法住，後知涅槃」—「佛法」的立場】。立場明顯不同，說龍樹論代表「初期大乘」，指的是他的菩薩道思想，或指他所解說的空義表達了《般若經》的真義？

¹ 《印度佛教思想史》128 頁 13 行，130 頁 5 行

² 《印度佛教思想史》99 頁 1 行

³ 《印度佛教思想史》252 頁 14 行

「佛法」說…如實知緣起的法住智，是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知而得涅槃。初期大乘則…直從與涅槃相當的「甚深處」入門¹。初期大乘捨「如實知緣起」而直觀涅槃，這種【截然不同】的方法，不是顯然違反「修道的必要歷程」嗎？說龍樹論回歸「佛法」的立場是【彰顯《般若經》）為久學者說的甚深義】—涅槃。龍樹所彰顯的「若不依俗諦，不得第一義」的涅槃，就是《般若經》【不分別觀察緣起，而直觀一切法的但名無實…一切法無生】的涅槃嗎？

《印度佛教思想史》說：（無著的）依他起性通二分說，可說是「佛法」的依於緣起與大乘佛教的「依於法性」的折中調和；與龍樹的「緣起即空性」說，異曲同工。」（280頁6行）有兩者的對立，才有第三者的會通。「佛法」與大乘佛教，一邊說「諸法因緣生」，另一邊說「一切法不生」、「無二無別」，雖然解說為：一邊是站在緣起的立場，另一邊是站在涅槃解脫的立場，但世尊何以對涅槃採取不可記別而不作說明的態度？

【涅槃是聖者自證的，非一般的意識分別語言文字所能及的。…《阿含經》只以遮離、譬喻作方便的表示²。聖者自證知，離言絕相的「涅槃」如何能教學者直「觀」？這表示「初期大乘」別有法源，超越世尊的緣起法門？抑或佛滅

¹ 《印度佛教思想史》92頁13行

² 《空之探究》213頁11行

後五百年的佛法，在南印度已經發生變化？離言絕相，唯證自知的涅槃，無論如何說明，總不免落入形而上的玄想，所以「大乘佛教」雖有「空、有」對立的現象，其實都是「真常」為依。大乘佛教說「不生不滅」，「無二無別」的「深境」；要三根普被，直觀頓入，難怪【容易引起誤解】，產生時代病！

關於《阿含經》、《般若經》、《中論》三者之間的關係，作者在《空之探究》一書中，有如下的看法：

《般若經》說空，主要是佛法的甚深義，是不退菩薩所悟入的，也是聲聞聖者所共的。《阿含經》說法的方便，與《般若經》有差別，但以空寂無戲論為歸趣，也就是學佛者的究極理想，不可說是有差別的。

依《阿含經》說，遮破異義，顯示佛說的真義，確是《中論》的立場。…《中論》闡明的一切法空，為一切佛法的如實義，通於二乘；如要論究大乘，這就是大乘的如實義，依此而廣明大乘行證。所以，龍樹本著大乘的深見，抉擇《阿含經》（及「阿毗達磨論」）義，而貫通了《阿含經》與《般若》等大乘經。（《空之探究》213 頁 10 行。）

作者認為《般若經》的甚深義，是不退菩薩和聲聞聖者所共證的；龍樹《中論》闡明的一切法空，為一切佛法的如實義，通於（聲聞、菩薩）二乘，也是大乘的如實義，《中論》貫通了《阿含》與《般若》。那麼所謂的大乘、小乘，差別何在？《佛法概論》「自序」說：

「關於佛法，我從聖龍樹的中觀論，得一深切的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以《阿含經》是三乘共依的聖典。當然，阿含經義，是不能照著偏執者—否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。」

緣起中道的空義是「佛法究竟的唯一正見」，但是在歷史演變中，《般若經》的出現使佛教思想有了階段性的變化：

「大乘佛法」的甚深義，依於涅槃而來，而在大乘法的開展中，漸漸的表示不同的涵義。起初，菩薩無生法忍所體悟的，與二乘的涅槃相同，…發展到二乘的涅槃，如化城一樣，「汝所得非（真）滅」。…「大乘佛法」的甚深涅槃，與「佛法」不同；簡要地說，大乘是「生死即涅槃」。¹

學派之間出現了明顯的對立，如《空之探究》所說：

《般若經》的甚深義是空性，也就是涅槃。…《般若經》等大乘經，就是從這無二無別的甚深體驗中，來觀一切法，…這是以法性（真如、空性的異名）的現觀為修證的準量。…這一立場，與《阿含經》以來的傳統佛法，從現實身心（五蘊、六處等）出發，指導知、斷、證、修，以達理想—涅槃的實現，方法是截然不同的。

1.如《佛說文殊師利淨律經》…文殊所說的彼土佛法，代表了印度（東南）新起的大乘；此土以緣合為第一，當然

¹ 《空之探究》148~150 頁

是固有的，釋迦佛以來的傳統佛法。這兩大不同類型的佛法，在方法上是對立的。

2.如《阿含經》從生滅無常下手…；但《般若經》嚴厲批評無常的觀慧，…以生滅無常觀為相似般若，不生滅（不壞）觀為真般若，雖可說某些部派說，但在文字上，顯然是不滿傳統的《阿含經》。

《阿含》與《般若》等大乘經的對立，應該說是佛法的不幸！…《般若》等大乘經，…一切法空，法法皆如的闡揚，都是涅槃的別名，這應該是依《阿含》思想引發而來，怎麼會到達這樣的對立呢？從不拘束宗派的超然立場來說，傳統佛教一部派佛教與大乘行人，都有些偏頗了。¹

依作者「佛法的如實相，無所謂大小」的見地，大乘佛教特有的，而與「佛法」不同的「甚深涅槃、不可思議解脫」—所謂「生死即涅槃、煩惱即菩提」等，豈不是大乘行人偏頗的地方？

所以作者說大乘法【依涅槃而開展為「一切法不生，一切法空說」…重點的開展，顯然存有「對治」的特性。（37頁6行）如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。（38頁7行）作者在他的著作中，對於「佛法」與「大乘佛法」，大多列舉兩者的不同點，而很少去論斷優劣，也許是為減少無謂的爭端吧！

後期大乘的《解深密經》是瑜伽行派—「虛妄唯識論」

¹《印度佛教思想史》95頁4行

所宗依的經典。經上說：

「一切諸法皆無自性，無生滅，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（1），已清淨障（2），已成熟相續（3），已多修勝解（4），已能積集上品福智資糧（5），彼若聽聞是法已，…依此通達善修習故，速疾能證最極究竟」。

爲五事具足者說，能信解，通達、修證的，就是《般若經》的「爲久學者說。」但五事不具足的根機，對深奧義引起的問題不少。…有的不能了解，有的誤解（空）爲什麼都沒有，有的進而反對大乘。因此，《解深密經》依三性來作顯了的解說…這一解說，與《般若經》的「爲初發意（心）者說」，是大致相同的。…《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。（20 頁末 3 行~21 頁 4 行）

筆者有一別解：瑜伽系的《解深密經》，表面上尊重《般若經》，事實上是在說：《般若經》所說的是不了義（不究竟）的，只有五事具足、智慧深厚的有情，才能分辨抉擇，才能通（權）達（實），善（巧）修習，不出差錯；但五事不具足的初學者，對（《般若經》所說的）「深奧義」（在瑜伽者看來，是不究竟），「不能辨別通達」所引起的問題不少，必須先修學（瑜伽系的）了義教。所以《解深密經》中提出瑜伽系的了義說—唯識三性的理論，作爲修學的準則。茲對比如下：

《般若經》 為初學者說

生滅者如化，不生不滅者不如化——不了義（緣起，涅槃）

《解深密經》 為初學者說

唯識三性——了義（生滅者如化，不生不滅者不如化）

《解深密經》的「了義」雖解釋為「顯了的淺義」，其實也是通於「究竟透徹義」。《般若經》以為「生滅、不生滅如化」是了義（究竟）說，「生滅者如化，不生不滅者不如化」是不了義（不究竟）說。瑜伽者則反過來以為：「生滅、不生滅如化」是不了義說，「生滅者如化，不生不滅者不如化」（即「假說自性是空，離言自性是有」的唯識三性）才是了義說。對初學者所說的内容——「生滅者如化，不生不滅者不如化」，大致相同，但了義、不了義的看法卻不一樣。

《般若經》對初學者說不究竟義，對久學者說究竟義；
《解深密經》對初學者顯說究竟義，好讓他們分辨出深奧難懂的不究竟義。「初期大乘」的般若學者的了義說，是「一切諸法皆無自性，無生滅，本來寂靜，自性涅槃」，是「世間即涅槃」、「無善無惡，無凡無聖，無修無證」、「皆依勝義」。「後期大乘」的瑜伽者認為一切法有假有實，有染有淨，所以判《般若經》為不了義，五事具足的學者才能分別取捨；初學者不宜修學，以免產生弊端！

唯空的《般若經》與唯識的《解深密經》，兩者相同的地方是宣揚自宗的了義教，只是一個是對久學者說，一個是

對初學者說，了義的內容卻是相反的。另一個相同的地方是兩者都同意有「（勝義）自性」，只是《般若經》說一切法「空」；《解深密經》說有「（假法）空、有」（假法的空性）不空」。「空」的含義不同，「勝義自性」的解說不同，所以五世紀頃的瑜伽行者認為一世紀頃的《般若經》義是「不了義」，而不是「一切法都無自性空」的「惡取空」。

【龍樹的《中論》不立勝義自性，所以《瑜伽論》所破斥的惡取空者，說「一切唯假」，可能是龍樹系的學者¹。二、三世紀間的龍樹不立勝義自性，以「無自性」會通「初期大乘」的空義，卻被四、五世紀間，假空（無）實有的瑜伽系者指為惡取空者。

「後期大乘」的如來藏我思想，與早期的佛法有相當的距離，本是適應印度神學的；但【在中國台、賢都依此（如來藏我）而說「生佛不二」的圓教】。作者在《印度佛教思想史》說：在「佛法」緣起論的立場，如來藏我本有說，不免是毀謗三寶了²。想來不免有點「認賊作父」的感覺。

乙、方便一行踐的演變：

世尊時代，【在正常的八正道之外，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。】其中念佛、念法、念天三種法門，在後代有了

¹ 《印度佛教思想史》252 頁末 1 行。

² 《印度佛教思想史》292 頁 12 行。

特別的發展，深深影響著印度佛教的未來。

由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，發展為「大乘佛法」¹。對相信一切經是釋迦牟尼在世時所宣說的人來說，這是難以理解的。近代佛學研究的結果是：佛經，尤其是「大乘經」，是隨著印度佛教不同的時代而出現的，代表各時代某些地域的佛教思想。

「念佛」方便對印度佛教有最深遠的影響：初期大乘的「念佛」發展，本書 25 頁引《法華經》說：「更以異方便，助顯第一義」，這裡的「第一義」是指《雜阿含經》為本的「四部阿含」（30 頁 7 行），或《般若經》的空義？「異方便」就是：「念佛」而衍發的菩薩六度大行；造佛塔、佛像（西元一世紀起）和禮拜、供養佛塔與佛像；稱念佛名；往生淨土…。特別是「觀想念佛」，從念佛相好的定境中，引生出「是心作佛」、「三界唯心」的思想。「後期大乘」的「念佛」，主張人人本有如來藏（真我），與「佛法」時代的「無我」說，背道而馳，「不但觀外在的佛，更觀自身是佛。」

到了「秘密大乘」時代，發展出可以即生成佛，不需行菩薩道的法門。佛弟子對佛的懷念投射在佛陀觀上，影響佛教最為深遠。

「念法」方便，在初期大乘的《般若經》、《法華經》，提倡讀誦、書寫、布施經典有不可思議的功德，般若「是一

¹ 《印度佛教思想史》25 頁 1 行。

切咒王」。「佛法」時代所禁止的咒術，滲入「大乘佛教」。到了「秘密大乘」的時代，咒語成為修持的要目。

「念天」方便的演變，【佛與人間弟子，勝過了天神，是「佛法」的根本立場】；「大乘佛教」興起，龍王、樹神、執金剛神，主地神、男女夜叉，都成了大菩薩，甚至印度著名的天神都是如來的化身；到了「秘密大乘佛法」，夜叉天的忿怒相、欲樂相，成了「即身成佛」的修證法門，「佛法」所不許的咒術、占卜、觀星宿、火祭—護摩等印度神教的東西，都納入「秘密大乘」。「秘密大乘佛法」的特色是：唯心的，速成的，他力的，神秘的，淫欲為道的。大開「方便」的結果，「法味」終於消失了。

五、佛教思想的判攝準則

作者以四種宗旨：第一義悉檀（顯揚真義）、對治悉檀（破斥猶豫）、各各為人悉檀（滿足希求）、世界悉檀（吉祥悅意）判別「四部阿含」的特性。作者將印度佛教分為四期：佛法、初期大乘佛法、後期大乘佛法、秘密大乘佛法，也和四悉檀相符應，但是就像牛奶加添其他口味一樣，逐漸喪失原味。按照這個牛奶加水的譬喻，不知現前的台灣佛教含有何種純度的「牛奶」？古代交通不便，資訊交流不易，學者對佛教難有整體的認識；現代交通發達，學術交流便利，種種研究可以釐清佛教興衰的歷史真相，有助於探求適

應時代需要，而又不違佛法本質的人間佛教。鑒往知來，未來的佛教應該是品質管制的佛教，而不是繼續加水的佛教。

六、契理而又適應世間的佛法

本節在解釋本書第一節所揭示的，作者四十多年來對印度三期佛法的態度。作者在《法海探珍》說道：「人乘是世間樂行的改善；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。¹」這些話有助於理解作者抉擇印度三期佛教，倡導大乘人間菩薩行的意義。

1. 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…「阿含」與「律」。（33 頁 2 行）這種推重初期經典的話，可說是千餘年來中國佛教界的空谷足音了！本節根據「阿含」與「律」說明根本佛教質樸而親切的人間三寶。第一段先解說「佛」與「僧」。第二段解說「法」。

人間的「佛」，是印度的王子，出家修行而成佛，在人間活動，有史蹟可考。【佛是以人身而實現正覺解脫的聖者。…佛是人，人間的「勇猛、憶」、梵行」，神（天）界不及人類遠甚。所以究竟成佛，不在天上，惟有在人間，所

¹ 《法海探珍》「現代佛教學術叢刊」第 99 冊 50 頁。

以世尊說：「我今亦是人數」。「佛世尊皆出人間，非由天而得也」。…世尊是真正的「父母所生身，直登大覺位」，「即人成佛」，創開人類自己的宗教。¹】。由於後世弟子的懷念，將「佛」漸漸理想化、神化為無所不在，無所不能，無所不知，壽命無量的救星，佛陀的人間性也就消失在弟子們的心目中了！

人間的「僧伽」是出家佛弟子的組合。【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。】（33 頁 11 行）

佛法是解脫煩惱之道，也是佛教徒的生活之道，這是佛弟子應該銘記在心的。出家與在家的戒律不同，為什麼說「依聖道修行而實現解脫，在家、出家是一樣的？」

《佛法概論》中的一段話可以參考：

人類生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家眾，為什麼要嚴格禁絕，不像對於衣食資生的相對節制呢？這可以說：衣食是無情的，雖與社會有關，但比較容易自由控制。男女的牽制，繫縛力特別強；在男女互相佔有的社會結構中，苦痛是無法避免的，實是障道的因緣。在當時的社會中，適應當時的出家制，所以徹底戒絕男女的淫欲。如人間為北俱羅州式的，依此而向出世，男女問題也許會像衣食一樣的解決了。大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現。（229 頁 13 行）

¹ 《印度佛教思想史》12 頁 12 行

這問題可能不在於「欲」而在（因欲而起的）「貪」吧！作者並沒有「梵志自高」的心態，依出家和修行的真義宣稱釋迦佛的出家方式乃是因地制宜，適應古印度風尚的產物，而不是放諸四海而皆準的修道準繩，表現了相當的理智和勇氣！然而這樣的看法，除了作者慧眼所見外，應該也是佛教現代化應具有的認識吧！

傳統的出家方式，是「適應」二千多年前的印度社會風尚，如果世尊出生在現代的台灣，「現代的」釋迦牟尼將如何適應現代社會呢？世尊已入滅，現代的佛弟子又如何體會佛意，以「適應」現代的社會，而不會淪為食古不化的「今之古人」？這是整個佛教界的問題。

【佛法的傳宏，以佛及出家弟子的遊行教化而廣佈，是不容爭議的。】（34 頁）佛世的出家弟子，並非大乘經典所描述的那種自了漢的形象，「有出世傾向，有解脫體驗的僧侶，一樣的遊行教化，弘法利生；為佛教的開展，為眾生的利益而隨分努力。¹」【佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的。】（50 頁）佛滅後五百年出現的大乘經典，如《維摩經》之類，以世尊的大弟子作為小乘的代表和貶抑消遣的對象，扭曲了世尊弟子的真實面目，不知道這算不算謗僧？

《法華經》編織「回小向大」的情節，也是一廂情願。這些都是編寫釋迦牟尼在場的劇情，來推銷自家的理念一自

¹ 《無諍之辯》181 頁 11 行。

以爲勝過二乘的「不可思議解脫、生死即涅槃」。現代人可以拿它當作寫意的作品來欣賞，古代人則是當做真人真事在宣揚的。爲了滿足真實感的需求，和突顯自宗的主張而編造情節，隨意扭曲古聖者的行誼，誤導後人對古代「佛法」的認知，這樣的作風，對一些沒有編寫佛經嗜好的部派，以及不了解《阿含經》義的佛弟子，實在是極「不公平」的行爲！

出家和在家修行都可以解脫，那麼出家和在家有何分別？《佛法概論》192 頁提到二點：一、生活方式（戒律）不同，二、任務（財施、法施）不同。這是時代適應所致，並不是重要的差別。佛教出家的意義，從僧團的整體精神表現出來，《佛法概論》提出了一些不同凡響的見解：【出家的真義，即爲否定固有社會的價值，放棄財產私有，眷屬繫著，投身於新的世界】；【出家即自我私有的否定，營爲捨離我執的生活】¹；【凡是真實的出家者，一定不受狹隘的國家主義所拘蔽。但出家並不能出離社會，不過離開舊的而進入新的社會—僧伽】²【真實的出家者，爲了「生老病死憂悲苦惱」的解脫…，需要內心煩惱的伏除，也需要社會環境的變革。內心清淨與自他和樂，本是相關的³。】

這些見地實在是意味深長！世尊不願以殘酷的鬥爭方式，作爲解決世間問題的方法，組織以出家眾爲對象的「自

¹ 《佛法概論》212 頁 11 行

² 《佛法概論》213 頁 1 行

³ 《佛法概論》212 頁 8 行

治團體」，從一部分人做起，做為他淨化人間社會的表徵，雖然為當時的政治和苦行風尚所侷限，但是他的基本精神必然是任何現代佛教組織所不能忽略的。流傳中的佛教，忽視了律制因時因地的適應性而產生固執和放任兩極現象，【「律」是法的一分。】（35 頁 3 行）

【世尊戒律的精神，是集體的僧伽；僧伽是佛法在人間的具體形象】¹。世尊的佛法，是自利與利他並行的，這就不離人間社會，實踐佛法也要注意，如何使佛教的團體規範從適應現代中，表現出佛法的精神，進而擴大到社會。作者呼籲現代的佛弟子不論出家在家，都要重視律制的特質。

斷除煩惱【也需要社會環境的變革】！這猶如維護身體健康，除了自身注重運動調攝，還要講求環境衛生，整頓環境。個人縱使有天生的好體質，能夠抵抗污染的環境，日子也無法過得安然，長久下來，不但不能增進健康，反而要身受其害。只管屋內不管屋外，也無法獲得新鮮空氣和水源。人類雖然有優於其他生物的地方，但仍然是生態（世間）的一環；人能影響環境，也會受環境影響。不良的生存環境，影響人格的發展，不良的人格又污染生存環境，互為因果，循環不已。不能改善問題的癥結，猶如工廠不能改善生產體系，想盡激烈的辦法處理不良產品，又有何用？

在「製造暴力的制度」下，個人即使能獨善其身，也不

¹ 《印度佛教思想史》14 頁 12 行

免淪為暴力者踐踏的對象。縱有「無動於衷」的忍耐工夫，也只是無能為力的姑息而已。這不是說要以牙還牙的報復，而是要採取行動來消除這些暴行的原因。個人即使能夠獨善其身，後代子孫又有什麼保障呢？

生存的環境是共業所成，需要合力來改善，自嘆命薄，生錯了地方，於事無補，唯有人人自覺，共同關心，一起來努力消除「製造不安的制度」，整治污染的環境，才是自利、利他的長久之計。一個制度完善的團體、社會或國家，醫療、就業等維生的必備條件，獲得充分的解決，意見表達不受箝制，沒有特權、官商勾結，造成貧富巨差等不平現象，以服務態度代替官僚作風，社會國家必然減少許多造成貪婪、貪污、仇恨等動亂的因素，有了良好的環境，人格才能獲得正常發展。環境的清淨、衛生，人人有義務來共同建立、維護。祈求佛菩薩來保護我的身體健康，讓我出生到理想的環境，那只是世俗人的自私心態，不是佛弟子應有的心態。

【出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭，或民族的社會關係中解放出來…這是超家族、超國界的大同主義。聲聞的出家眾…限於時機，偏重於「己利」的個人自由】¹，【而無我公有的新社會，當時還不能為一般所了解，只能行於出家的僧團中，…但欲見佛法深義的學者，不能不傾向於利他的社會和樂。菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真

¹ 《佛法概論》242 頁 10 行

義，做到在家與出家的統一】¹。

作者從出家和修道的真義，指出傳統的苦行僧制無法適應時代的趨勢。佛世，世尊只就出家眾組合「新社會」；現代，由於專制政治的逐漸解體，不論在家出家都可以依佛法組合「新社會」，更進一步，使社會國家制度合理化，使自由、平等、和平的原則普及人間，也就是佛法精神的實現。

現代的佛教徒，人人要有這樣的自覺，要一起來改善人間的缺陷，建設關心人間苦難的良善社會，組合為民服務（不是統治人民）的政府，有計劃的照顧、解決社會問題，使人人蒙受佛陀的慈悲，而非仰賴私人的慈善救濟而已。

若佛弟子不能團結起來淨化人心，廣植淨土的善種，只求個人往生他方淨土，或期待幾十億年後的彌勒淨土，漠視人間的苦難綿綿，宿命心態，忽視緣起的力量，也難怪【佛法與現實佛教界有距離】了。

【寺院、土地、財物，都屬於僧伽所有】。古代印度佛教寺產的運作，《初期大乘佛教之起源與開展》第六章第三節第二項有具體的描述。台灣佛教，由於佛教徒不能團結，對於不合情理的法規，始終無可奈何！加以佛教徒自身的腐化、無知，使私心自用。知見不正者有機可乘，寺產的問題，引發無窮的爭端。另外，大寺院無人住，小精舍林立的情形，越來越「嚴重」，重經濟而輕教化—重利輕法，上下離心，是寺眾流散的原因之一吧！

¹ 《佛法概論》243 頁 1 行。

人間佛教的「法」有二義：一是八正道（35 頁 3 行），一是緣起（36 頁 3 行）。一個是實踐，一個是理證。【世尊依八正道而成佛，八正道就是法】¹。聖道—八正道，是【解脫者所必修的，…離此是沒有解脫的】（35 頁 5 行）。

【世尊是現觀緣起而成佛的。世尊依緣起說法，弟子們也就依緣起（及四諦）而得解脫。所以在「佛法」中，緣起是最普遍的法則】²。

【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。】（36 頁）【人生世間的無限苦迫，相對的改善或徹底解脫，惟有從正確的理解問題去解決，不是憑傳統信仰，想像，或某些神密經驗所能達成的】³。

【世尊沒有提出什麼形而上的實體，或第一因來說明眾生世間的開展，而只是從因緣關係去理解問題，也就依因緣去解決問題。這就是不共世間的中道。】⁴

聖道—八正道是以「緣起正見」為主導的中道。中國佛教承襲後期大乘的性格，說心說性，忽略了這兩項根本的法義，也就與現實脫節了。【佛如實知緣起而大覺】，學佛者不應輕忽佛法「不共世間的特質」—緣起、中道。

¹ 《印度佛教思想史》13 頁 14 行

² 《印度佛教思想史》24 頁 3 行

³ 《印度佛教思想史》22 頁 2 行

⁴ 《印度佛教思想史》22 頁 14 行

2. 「宏傳中期佛教之行解」

中期佛教的「解」：

中期佛教「是菩薩行為本而通於根本佛法」的大乘法。（37 頁）【依涅槃而開展為「一切法不生，一切法空」說】，是【重點的開展，顯然存有「對治」的特性】。【如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的】；如《濟諸方等學經》所描述的弊端：「但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」¹，連菩薩行也是多餘的了！

從時代背景來理解，「一切法不生（不滅）」等說法，是針對「三世實有，法性恆住」的有部特見而發的。如《印度佛教思想史》（69 頁）所舉的，主張法體實有的學派說：【依緣而「生」與法（事象）俱起，剎那不住，法（事象）與「滅」俱去；法與生、滅俱起而起（生滅相）用，所以說法生、法滅】。

把事象的緣合則「現起」，緣散則「消失」當做有個別的「生」性與「滅」性在那裡起作用。部派佛教的緣起觀，如果是機械式的「色、受、想、行、識」五種法和合而成「有情」，「生、滅」法起作用而有無常，那麼代表印度新起的大乘，「了（無生無滅的）真諦義以為元首，不以（有自性實法的）緣合為第一義」²；【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，

¹ 《印度佛教思想史》128 頁 8 行

² 《空之探究》149 頁 6 行

一切法不可「得」，一切法無「生」】（19 頁），也是有他的道理在了。

所謂【不生不滅，不垢不淨，不增不減】，是深悟者依當時流行的名相，說明所體見的究竟實相：沒有「生、滅、垢、淨、增、減」，乃至「無明、老死、涅槃」等「法」罷了。

初期大乘的「對治法門」是針對時代思潮（部派思想）而發的，需要加以說明，否則，「佛法」的「諸法因緣生」、「諸行無常，是生滅法」等和大乘佛教的一切法不「生」等會對立起來。

從解脫境界說，既不見有聲聞部派所說的「生滅」，也沒有世俗的生滅常斷等相對現象；而覺者並沒有以他的悟境來否認現實的生滅現象，他們一樣教人分別善惡，離惡行善。

從凡夫學者的立場，只能直觀不「生」不「滅」，不能直觀「不生不滅」：因為生、滅、來、去等「法」，是擬想的產物，不是世俗諦，也不是勝義諦；而六根所能理會的生滅無常卻是世俗諦，是不可否認的事實，是緣起的現象，是世尊開示的如實知見的內容。把不「生」不「滅」（沒有常存的生、滅）誤為「不生不滅」（沒有因緣的聚散），那就會產生弊病。

同樣的，這「世間即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。（39 頁）。從表面的意義說，如果「煩惱即菩提，世間即涅槃」，何勞行菩薩道？《大智度論》說：

「癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」¹，它還是要補上「實相」兩個字才說得通。若梵文的原意是「煩惱性即菩提性」，兩者都是空無自性，從（共通的）角度還說得過去；但從另一個（差別的）角度說，則又不通；煩惱的特性是迷，是苦；菩提的特性是覺，是離苦；兩者對立，無法等同。若說「迷則煩惱，悟則菩提」，也還有個「迷、悟」的差別在。

總之，「煩惱即菩提、世間即涅槃」，除了要考慮梵文漢譯是否達意外，只能說：是覺者的體會，表示兩者並非兩個絕然二分的世界，是覺者表達自證的「別義」；學者不能當做「通義」來宏揚、實踐，否則「地獄即天堂」、「生病即健康」、「窮人即富人」，只會混亂世間約定俗成的語言規則，造成是非不分，善惡不明，並不能達到力行菩薩道的效果。

【眾生生活在世俗中，沒有世俗諦的名、相、分別，不可能契入第一義空；不依世俗諦的善行，怎能趣向甚深空義？…眾生不了，要依世俗的正見、善行，才能深入】。現象與理則並非絕對分立的，亦非等同。聲聞部派發展到現象有獨立實存的理法（色、受、想、行、識、生、住、異、滅、得、證），大乘佛教反過來又把兩者融合不分。

從這樣的理解，初期大乘的「原始般若」等教說，還是以遮離的方式，表達覺者的悟境，不過用的是當時流行的

¹ 《印度佛教思想史》143 頁 6 行

「法」相罷了！透過時代背景的考慮，釐清「佛法」時代「緣起」的意義，從相續不斷發展到眾多「自性法」的組合，「初期大乘」般若的深境從三乘共證的解脫，發展到大乘特有的不思議解脫，在第四節「印度佛教嬗變的歷程」對「初期大乘」所提出的疑問，也大致可以消解了。

說龍樹論代表初期大乘，乃指他弘揚「初期大乘」三乘共證的般若。通於「佛法」的相續緣起，又彰顯沒有「生、滅、垢、淨」的無相涅槃——「爲久學者說」的甚深義。這樣也就可以理解作者所說：【《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】（38 頁）。

佛教思想的演變是多方面促成的，般若的深觀與當時流行的菩薩道思想結合在一起，表示這是世尊未成佛之前（行菩薩道時）的慧見，這才是菩薩行者正確的、不會退轉的法門。【「原始般若」的集成傳佈，起初是少數人事，而終於普及起來。…恰好那時的聖典，開始書寫流傳，所以般若法門，讚揚經卷的書寫，供養經卷，及布施經卷的功德。…這是般若深悟法門所開展的通於淺易普及的方便。】¹

【般若甚深法門的廣大流行，是得力於消災免難等世俗宗教事儀的結合。…讀誦、書寫、供養，有不思議的功德，激發學習者的信心。相反的，對般若法門不信的，懷疑的，

¹ 《初期大乘佛教之起源與開展》642 頁 1 行，4 行

誹毀的，罪惡比「五逆」要重得多】¹。信仰的，功德無量；反對的，罪大惡極。保守的不擅編纂經典的聲聞學派是無法與之抗衡的了。

立說者開示的理趣，從少數人的傳持，藉由功利手法急遽的擴張到多數人的信仰，免不了誤解誤傳而造成偏差。從【少數利根深智者所能趣入的】法門，演變到【般若甚深法門，三根普被，人人可學可入。】²

以遮離表示深境，誤為勝義自性；為了針對機械式的緣起觀，而說（勝義境中）「生滅」不可得的「別義」，又被誤為（世俗境的）「通義」，人人直觀「不生不滅、無二無別」，難怪「容易引起誤解」，「不免引起副作用」³，造成「佛教界的時代病」。⁴

世尊的緣起法被聲聞部派誤解為一實法的組合，般若學者以空義一涅槃境中無此實法來「對治」；流傳久了，又造成「煩惱即菩提」或虛無傾向的「但論空法，言無罪福」。

處於初期大乘末葉的龍樹，一方面唱「八不」緣起，否定有「生、滅、來、去」，一方面說：「若不依俗諦，不得第一義」，回歸到「先知法住，後知涅槃」的「佛法」立場】（20 頁），糾正誤解《般若經》不「生」不「滅」為「不

¹ 《初期大乘佛教之起源與開展》643 頁 3 行，7 行

² 《空之探究》154 頁 5 行

³ 《印度佛教思想史》128 頁 6 行

⁴ 《印度佛教思想史》128 頁 9 行

生不滅」所產生的時代病。

從本書第九節所提示的人菩薩行的空性見，可知作者宏傳的中期佛教之「解」，【通於根本佛法的】（37 頁），以根本佛教的中道緣起觀為基礎；而不是直接從「對治義」的空性見下手。

如《佛法概論》所說：

「佛也是阿羅漢。」（258 頁 8 行）【得到了涅槃，除了「眾苦滅盡」，還可說什麼？古德有認為還有身心的，有認為有心而沒有身的。依契經說，這些是妄情的戲論！…想像涅槃中的身心如何，或以為小我融於大我，擬想超越的不思議的個體，實在是妄情的測度。】（258 頁 12 行）

【世尊對於涅槃，除了說明煩惱業苦的不生以外，以「無量無數，甚深廣大」來形容…即法性空寂，這是超越名相數量以上的。】（258 頁 7 行）

【從有情趣向於涅槃，可說「此滅故彼滅」…。如直論涅槃，那是不能說有，也不能說無：不能想像為生，也不能說是無生，這是超名相數量的，不可施設的。】（《佛法概論》260 頁 5 行）

作者對根本佛教的了解是很明確的，對於作者有關大乘深義的解說，似乎矛盾的地方，要留意並多方面的思考。

作者提倡大乘「人間佛教」，立場是堅持大乘的¹，卻判攝「初期大乘」的法義為「對治悉檀」，沒有盲目高揚「大

¹ 《遊心法海六十年》17 頁 9 行。

乘」，顯然事理分明。其實，作者所倡導的「大乘」人間菩薩行，是【抉擇而洗鍊】出來的，與一般的大乘不同。

中期佛教的「行」：

大乘菩薩道三要件：信願、慈悲、智慧。其中「菩薩但從大悲生」，這是由於對人間苦難的深切同情，來自根本佛教的四無量心：慈、悲、喜、捨，但被部派佛教忽視了¹。

【菩薩行的偉大，是能適應世間，利樂世間的。】（40 頁 8 行）

遺憾的是，菩薩行的思想淵源於「本生」——是佛化了的印度民間故事，如【從本生的寓意，去闡明菩薩大行，相信大乘佛法的開展，會更平實些。但…僧團失去指導解說的力量，受一般通俗化的影響，反而當作事實去接受這些傳說。對於未來興起的大乘菩薩，有著深切的影響。²】

由於傳說中的「菩薩」風格，多少帶有個人的、自由的傾向，沒有傳統佛教過著集體生活的特性。³【龍樹有「立師教戒，更造衣服」，也就是有別立大乘僧伽的意圖，但沒有實現這一理想，可能是爲了避免諍論，或被誤會爲叛離佛教。這可見個人的理證不難，而大眾制度的改革卻是很不容易的。⁴】所以作者指出：「我們的世間，由於菩薩僧的從

¹ 《空之探究》27 頁

² 《初期大乘佛教之起源與開展》147 頁 1 行

³ 《初期大乘佛教之起源與開展》147 頁 13 行

⁴ 《印度佛教思想史》121 頁 14 行

來沒有建立，始終受著聲聞僧的限制，形成與世隔離。」¹

印度菩薩僧的不能建立，除了傳統僧伽的保守之外，也和大乘經中菩薩的形象過於超現實有關！經典中的菩薩盡是珠光寶氣，福報莊嚴，神通廣大，辯才無礙，度生無數的模樣；這樣的菩薩，雖說慈悲度眾，卻是高姿態的人類救星，不是甘苦與共的平實作風，凡夫看來只有膜拜祈求的份；菩薩的偉大也只能從感應去獲得，人間凡夫是難以效法的了。

人間的出家「菩薩」以苦行僧制自限，以不涉足世事為清高，以了生脫死為要務，在家「菩薩」則以出家者為榜樣，嗟嘆業重，無緣出家清修。各自發願度眾生，而不能結合同願同行，改善所處的「五濁惡世」，只會自責業障深重，不能合力為世間除惡，一心盼望來生到他方世界去學度眾生的本事。不重視緣起與戒、定、慧三學，佛教徒的信仰與其他宗教無異。

作者一再強調宏揚佛法要「適應」時代的環境，才能開展，提示聲聞僧制的佛教要重新「適應」現代社會。四十多年前，在他的作品明顯的「暗示」，要改善有名無實的中國大乘佛教體質，佛教才有希望。因循守舊，積重難返的佛教，四十多年來，幾乎無動於衷！這和政治的黑暗是息息相關的；佛教強調智慧和德行的重要，而現實的佛教不但沒有主導時代的智慧，反而仍然沉醉在仁王護國的夢幻世界裡。作者說，【單講修行，並不一定就是佛法】；區別佛法的修行，

¹ 《佛法概論》252 頁 7 行

【有兩個方法：一、與佛法是否相合。二、行為表現是什麼樣子】¹。

3. 「梵化之機應慎」

初期大乘由於「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」；「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！【「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」，那可做會心的微笑。如受到「方便」法門功德無邊的眩惑，…是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的】（40~42 頁）。

文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，…取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毗盧遮那佛。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。（41 頁 1 行）

《入楞伽經》說：梵天、帝釋、溼婆天、毗溼奴天、日天、月天、明星、數論派的開創者、摩訶婆羅多史詩的編集者等，印度的群神與群仙，都是如來的異名²。

如來在不同的宗教信仰中，就是他們平時所信奉的神，

¹ 《遊心法海六十年》65 頁

² 《印度佛教思想史》163 頁

這是泛神的，也就是一切神是一神的。¹

佛教由「無（神）我」的解脫教，演變到「一（神）即一切（神），一切（神）即一（神）」的萬神教或泛神教。這到底是誰的責任？這是互為因果的惡性循環。中國明末高僧倡三教同源，一貫道說五教合一，都是泛神思想的翻版，不知正與「佛法」背道而行。

4. 「攝取後期佛教之確當者」

後期大乘雖說如來藏、佛性、我，只要能【激發人發菩提心，學修菩薩行，那就是方便了。】若誤【以為這才是究竟的，這可失去方便的妙用，而引起負面作用了。【古代經論，…只要確立不神化的「人間佛教」的原則，多有可以採用的】。然而印度佛教過份迎合世俗口味，混淆佛法的特質，實在是破壞佛教根基的做法，這樣的信眾越多，佛教消失得越快。【人生世間的無限苦迫，相對的改善或徹底解脫，惟有從正確的理解問題去解決，不是憑傳統信仰，想像，或某些神秘經驗所能達成的】²。

人間佛法的目的在離煩惱執著，他的「方便」，應該是引導信眾從「神我」轉向「無我」，幫助信眾了解「無我」，而不是冒用各種誘人的「神我、大我」，混亂自宗的立場，

¹ 《印度佛教思想史》164 頁 5 行

² 《印度佛教思想史》22 頁

想要一網打盡，太在乎包融「神我」信徒，結果佛教反而成了神我論者的代言人！

七、少壯的人間佛教

【大乘佛教…發展到印度的群神與神教的行爲、儀式，都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙】，對這些誤導的作爲，人間菩薩行者實在不能忽視。作者【「爲佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，爲佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！…講的寫的，只是爲了從教典自身，探求適應現代的佛法，…脫落鬼化、神化，回到佛法本義，現實人間的佛法】。所寫的幾篇有關人間佛教的文章，只是預想中的序論而已（47 頁 10 行），未有全論流通，實在可惜！

其中，《人間佛教要略》的含義有：一、論題核心，二、理論原則，三、時代傾向，四、修持心要。「時代傾向」指出：現在是青年時代、處世時代、集體時代，也是現前佛教的弱點。【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，要更合理化（更合於佛意），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（不是爲個人謀取名位權利）】。（49 頁）

【菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到

在家與出家的統一】¹。人間菩薩如何實現出家的真義，做到在家與出家的統一？預想中的《人間佛教》全論應該會有所說明吧！也許時機不宜所以沒有完成全論。

《遊心法海六十年》說：「佛的律制，是真正的平等、民主。在這道德感化、法律制裁之下，人人都修持佛法、研究法義，各盡其力去發揮。…把這裡面真正精神原則，用現在的方式去實踐的話，我想比照著自己的想法，搞一套組織，或…參照人家的辦法也來一套，我想會更合於佛法。這是佛法偉大的特質，在我認識釋迦牟尼佛不像世俗一般那樣，我在研究中加深了我的信心。」（62 頁）

可惜作者未提出現代佛教團體組織的具體方案，讓我們也了解作者所認識的世尊的組織精義。現代佛教需要一套新的、契合時代而能展現佛教精神的組織規範，唯有依賴眾人的智慧和勇氣才能解決現前佛教的困境。

八、解脫道與慈悲心行

【一般稱根本佛教為小乘，…缺少慈悲心的，怎麼能作為人間佛教——人菩薩行的根本】？作者在此澄清一般人對根本佛教的誤解，這是中國佛教對印度佛教史實的隔閡所致。近代學者的研究成果，使我們對印度佛教的歷史真象有較清楚的認識。

¹ 《佛法概論》243 頁 3 行。

佛法本無大小，大乘與小乘是在佛教發展中形成的；這樣的認識，在佛教徒之間並不普遍。不能正確的認識佛教歷史，要了解佛法的根本精神恐怕也有困難！

「人間佛教的人菩薩行，以世尊時代的佛法為本。」（52 頁 10 行），以「本來無所謂大小」的根本佛教為基礎，為什麼「立場是堅持大乘的」呢？《佛法概論》一書上所說，有助於我們了解作者的立場：

聲聞的淨化自心，偏於理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲故心得解脫，離無明故慧得解脫」，對於離瞋的無量心解脫即略而不論。聲聞行的淨化自心是有所偏的，不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法依世間而完成自我」這一切，等到直探世尊心髓的行者，急于為他，才從慈悲為本中，完成聲聞所不能完成的一切。（241 頁 8 行）

德行是應該均衡的、和諧的發展，不能如聲聞行那樣偏頗。…貪欲…不是最嚴重的。…惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行。…應該使無癡的智慧，無貪的淨定，無瞋的慈悲，和諧均衡的擴展到完成（242 頁 1 行）。

【佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。…三乘同性的聖人，不是神，只是以智證空寂而離欲解脫的自由人。不過，慈悲而偏於消

極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。】（261 頁 5 行）

【人間佛陀的無上正遍覺，應從真俗無礙，悲智相應中去說明與聲聞的差別】（262 頁 3 行）。

【論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等】（262 頁 5 行）。

【現出家相的菩薩，多少還保留聲聞氣概。…在菩薩道的開展中，不過是旁流。…在家眾的立場，…是菩薩道的主流。新的社會一淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家聲聞僧的：…印度出家的釋迦佛，僅是適應…印度特殊宗教環境的方便。菩薩行的真精神是「利他」的。要從自他和樂的悲行中去淨化自心的，這不能專於說教一途，應參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業。】（244~245 頁）

人菩薩行的人間佛教，主要是普入各階層的在家菩薩。除了自身的修持，人間菩薩行者應該重視菩薩僧團的建立，作為人間淨土的榜樣，才有可能【完成這出家的真義，做到在家與出家的統一】。

在佛教新興的國度，或許容易建立適應當地的現代佛教組級。在傳統佛教的國度裡，則如作者所說：【個人的理證不難，而大眾制度的改革，卻是很不容易的】¹。這有待外在環境的開放，出家菩薩的自覺和在家菩薩的助成。在家菩薩成立的有規範的組織，發揮良好的功能，改變經讖的積習等，或許能促進僧伽的轉變，減少與世隔離的距離。

¹ 《印度佛教思想史》122 頁 1 行

【大乘的真諦，在立足在出世上廣利眾生，眾生就在世間的事業上直入解脫。這是世尊成佛的本懷，只為時代根性的不能領受，才不得不宣說擺脫入世的出世法（二乘），或者經過了出世，再使他走向利他。像善財童子所表現的佛教，是從人本位而直入佛道的，這就是人間佛教】。（《華雨香雲》168 頁 7 行）

筆者認為，作者「立本於根本佛教之純樸」是要復興佛教，使脫離現實的中國佛教，回歸到實際的生活中來，依緣起法了解人生問題，解決人生問題，不要把人間的不幸盲目的歸咎過去生的業力，而忽視現世努力的力量。【堅持大乘】是期待傳統佛教跨越【與世隔離】的藩籬，以【暢佛之本懷】！積極的使佛陀自他和樂的慈悲精神，普及人間，而不只是消極的標榜山門清淨而已。

【解脫行，是以正確的見解，而引發正確的信願（正思惟）。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，才能實現解脫】。正常行為、正常的經濟生活也是修行嗎？一般人恐怕沒有這樣的自信！

《佛法概論》指出一般學佛者的毛病：

一般學者，每不從「淨其戒，直其見」下手，急急的求受用，求證得，這難怪持咒等的風行了！其次，從定發慧，也並非得定即發慧。從定發慧，必由於定前——也許是前生的「多聞熏習，如理思惟」，有聞、思慧為根基。…不知從定發慧的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境，看作勝義的自證而傳揚起來】（221 頁 11 行）。

一般人【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。】（52 頁 6 行）【「出家，更接近了人間」，這不是侷限於家庭本位者所能理解的。】（52 頁 8 行）而現在的佛教環境似乎無法顯出這樣的氣象，反而如太虛大師所說的「出了一家，又入一家」。

【從自他和樂中淨化自心，從自心淨化去增進自他和樂，實現國土莊嚴，這即是淨化自心與和樂人群的統一】¹。這是說明【解脫…，需要內心煩惱的伏除，也需要社會環境的變革。內心清淨與自他和樂本是相關的】²。

原始佛教並不是一般所認為的小乘教，世尊時代的佛弟子雖然受了苦行風氣的限制，但除了解脫之外，還是有慈悲利他行的表現。

佛世的僧制，「社會環境的變革」只及於出家僧團內，菩薩道的興起應該要把「社會環境的變革」擴大到僧團之外，問題是大乘經典雖然表現菩薩「普入社會各階層」的理念，實際的當時佛教並沒有菩薩團體的組織，經典中以各種誇張的形容，把佛、菩薩引入天神化的迷途，【暢佛之本懷】也就始終無法實現，所以作者說：【從菩薩的入世濟生說，我們的世間，由於菩薩僧的從來沒有建立，始終受著聲聞僧的限制，形成與世隔離。】³

¹ 《印度佛教思想史》243 頁 9 行

² 《印度佛教思想史》212 頁 8 行

³ 《印度佛教思想史》252 頁 7 行

現代的人間菩薩，利濟社會不應侷限於做個善心人士，應如作者所說【以健全的組織來從事利他而自利】，著眼於合力促成健全的社會制度，使人人的生活、生命得到合理的照顧和保障，淨化社會才能有效果。

「解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。」（53 頁 9 行）。只是【世尊滅後，佛教在發展中，…遠離佛法的本意】。例如：忽視四無量心；拘泥小節為持戒，不知【好行善道，不自放逸】才是戒律的真義。

菩薩道的開展，有兩方面：一、來自世尊的本生談；二、「知滅而不證」的持行者，可說是給以最有力的動力。（56 頁 9 行）。

「本生」來自【佛化的印度民族的先賢故事】或【印度民間故事的佛化】¹，屬於「信仰」的成分；真正給予動力的是【「知滅而不證」的持行者】。而作者所倡的人間菩薩行，對流傳的菩薩道思想是有所抉擇的；【依經說，世尊是現觀緣起而成佛的。世尊依緣起說法，弟子們也就依緣起（及四諦）而得解脫】²。

菩薩道是【不離「佛法」的解脫道一般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。】（56 頁 12 行）所以發大悲心行菩薩道，而計較多久才能成佛是多餘的！作

¹ 《原始佛教聖典之集成》559、561 頁

² 《印度佛教思想史》24 頁 3 行

者所說的大乘的人間佛陀，也是不同於一般所渲染的：

【大乘法中說：菩薩初得無生法忍—這雖是慈悲相應的，約智證空性說，與聲聞平等，即可稱為得阿耨多羅三藐三菩提，可說成佛了。究竟圓滿的佛陀，即是如此，不外乎淨化人性，擴展人的德能而恰到好處。這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀】。

【在大乘佛法的開展中，佛陀觀到達無所不知，無所不能，無所不在，絕對無限的佛陀。…無所不知，無所不能，無所不在，實難以從現實的佛陀中得到證明。反之，無所不知，無所不能，無所不在，佛也決不因此而稱為佛陀。人世間…是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在，無所不能，無所不知。佛陀觀的發展到如此，因為佛法的普及民間，從信徒歸依佛陀的心情中發展出來。】¹

九 人菩薩行的真實形象

人間佛教—人菩薩行以三心為本：菩提心、大悲心、空性見。空性見要從根本佛教的緣起、苦、無我修學起（58頁3行），而不是直觀一切法不可得。

【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

¹ 《佛法概論》263頁。

是不可得的】（58 頁 10 行）。

依三心而修十善，淨化身、語、意，從而影響他人、社會。其中，【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】（59 頁 13 行）。

【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，不能不淨化自己的身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。】（60 頁 7 行）【不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人】。【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，…利他的力量也越大】。利他為先，自己要時時充實利他的條件，【站穩自己的腳根】。

十 向正確的目標邁進

提醒人間佛教的人菩薩行者要確認佛法與其他宗教不同的特質，不要像大乘佛教，發展到一切都是方便，神佛不分。台灣佛教，雖然也有「人生佛教」、「人間佛教」、「人乘佛教」的口號，本質上還是有名無實，換湯不換藥的「天佛一如」。【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」】（66 頁 5 行）。

作者在 1941 年所寫的《法海探珍》說到：【現在的佛教需要整理，但整理的工作是艱巨的，不是某一人的智力所能完成的，這雖是吃力不討好的，但總得有人去做】¹。

四十多年來，作者一本初心，寂寞的做著扭轉佛教思想逆流的工作。筆者從作者的著作中了解印度佛教思想的流變，免去宗派思想的糾纏，感到非常慶幸！

作者在《遊心法海六十年》說到：【現實佛教界的問題，根本是思想問題】（7 頁 10 行），所以他說：

【我的修學佛法，爲了把握純正的佛法，從流傳的佛典中去探求，只是爲了理解佛法；理解佛法的重點發展，及方便適應所引起的反面作用，經怎樣的過程，而達到一百八十度的轉化。如：

1. 從人間成佛而演進到天上成佛；
2. 從因緣所生而到達非因緣有；
3. 從無我而到達真常大我；
4. 從離欲梵行得解脫而轉為從欲樂中成佛；
5. 從菩薩無量億劫在生死中，演變為即身成佛；
6. 從不為自己而利益眾生，到為自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上（如密勒日巴以邪術降雹，毀滅一村的人、畜及莊稼）。

這就是佛法在現實世間中的轉化。泛神化的佛法，不能蒙蔽我的理智，決定要通過人間的佛教史實而加以抉擇。這

¹ 《現代佛教學術叢刊》99 冊 27 頁。

一基本見解，希望深究法義與精進持行者，能予以考慮！確認佛法的衰落與演化中的神化、俗化有關，那麼應從傳統束縛，神秘催眠狀態中振作起來，為純正的佛法而努力】¹！

現代的佛教徒應該用點時間探究一下佛教思想的演變史，才不致於走入盲修瞎練的冤枉路。作者整理佛教思想的成就，雖然影響緩慢，但必然是深遠的。

作者在「平凡的一生」中說到：【在過去，身體那麼衰弱，但為法的心，自覺得強有力，孜孜不息的為佛法的真義而探求。為了佛法的真義，我是不惜與婆羅門教化，儒化，道化的，神化的佛教相對立。也許就是這點，部分學友和信徒對我寄予莫大的期望，希望能為佛法，開展一條與佛法的真義相應而又能與現代世間相適應的道路】²。

民國 1954 年，作者的《佛法概論》為人密報「為共產黨鋪路」³，「這當然是佛教同仁而又是國民黨員的，將我所著的《佛法概論》向黨方或保安司令部密報，指為隱含共匪宣傳而引起的」⁴。經過一番折騰，終於無事，雖然作者說【在中國（大陸來的）佛教界，從台中到台北，幾乎全體

¹ 《遊心法海六十年》56 頁

² 《華雨香雲》74 頁 9 行

³ 《華雨香雲》69 頁 9 行

⁴ 《華雨香雲》62 頁 10 行

一致的聯合陣線，對我僅發生了等於零的有限作用】¹；但還是不無影響。在 1964 年所作的偈頌，對自身的遭遇仍然有所感慨：

「時難懷親依，折翮歎羅什：古今事本同，安用心於悒。²」意指梁朝真諦法師來華，正值動盪不安的時代，不能暢說本旨，甚至還受到同道排擠。

鳩摩羅什云：「吾若著筆作大乘阿毗曇論，非迦旃延子比也，今在秦地，深識者寡，折翮於此，將何所論。」³

有志難伸，古今同慨。不同於流俗的見地，既少有領會的對象，又沒有自由表達的環境，不合人口味的見解，不但受抵制，還可能招來「文字獄」。作者心目中「一條與佛法的真義相應，而又能與現代世間相適應的道路」—《人間佛教》全論不能完成流通於世，或許不無關係吧！

作者的心願，顯然與一般佛教徒不同：【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，爲人間的正覺之音而獻身】！（1990.1.原載《新雨》第 30~31 期；1990.2.3.改寫）

¹ 《華雨香雲》69 頁 3 行

² 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》「序」4 頁 10 行

³ 大正藏 50・322 下

《佛法概論》思擇

前言

《佛法概論》，印順法師著，1949在香港出版，來台後幾經修訂重版。經四十二年歲月仍然暢銷不衰，一方面由於完善的中文《佛法概論》書不多，另一方面是本書有其不可磨滅的特色，故歷久彌新。

作者在《契理契機之人間佛教》引述此書自序，並說：
【這是我所深信的，也是我所要弘揚的佛法】。【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】。此書表達作者所要宏揚的佛法和立說的態度，為作者的重要著作之一，但此書似乎未曾被詳細介紹過，筆者依1991的修定版，提出對此書的一些淺見，期能拋磚引玉，有助學者了解作者的佛法思想。

作者在「自序」中表達了此書的重點，也是此書作者的思想特色：

1. 對大、小乘的看法，與一般的大乘學者不同。佛法的實相無所謂大小，大乘與小乘只能從行願中去分別。
2. 指出佛法的根本思想。「緣起中道，是佛法究竟的唯一正見」。
3. 指出大小乘共依的經典。「阿含經是三乘共依的聖典。」

4. 指出世尊的真諦。菩薩精神為時代所限而未能充分發揮，大乘的興起就是為了發揚世尊的本懷。【從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等也有所理會。深深的覺得：初期佛法的時代適應性，是不能充分表達世尊的真諦的。大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨到的長處。】
5. 從適應環境的觀點指出，佛教過去的方便已經大部分失去作用，而變成障礙，應該除舊更新：【佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行，厭世的沙門根性。菩薩法主要是適應於樂行，事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上的妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了。所以宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間】。
6. 表明對《阿含經》的態度和本書立名的緣由。【我從這樣的立場來講阿含經，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來。為了避免一般以阿含經為小乘的誤解，所以改題為《佛法概論》（編按：原

書名《阿含講要》)】。

從佛教的發展史來看，「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。」（《契理契機》50頁）。「阿含經是三乘共依的聖典」，並非南傳佛教學者所認為的原始佛典，因為【現存的經、律，已經過改編、增補，文義上大有出入，帶有濃厚的部派色彩】（《說一切有部為主的論書與論師之研究》1頁）。

【舊有的抉發】，從目次便可看出是依實用的原則說明佛法的基本內容，從內容看則是正本清源，能使學者確立佛法明確的觀念，擺脫流傳中的附會，當然最重要的是表彰世尊的本懷。

《遊心法海六十年》（19頁）明白表示：【這部書，依《阿含經》；依龍樹所決了的「阿含」深義，明三法印即是一實相印；又補入龍樹所說的菩薩道一二道，五菩提】。

《阿含經》是三乘共依的聖典，從佛陀展轉傳來的根本教典（《性空學探源》15頁），是佛法流傳的根據；而龍樹論是西元二、三世紀間的作品，何以也作為此書的立論根據？《中觀今論》自序提示了一些原因：「本來初期的大乘經，如《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；《般若經》以無生法忍能攝二乘智斷的，以先尼的因信得解，來證明大乘的現觀；《金剛經》以「若以色見我」頌明佛身等，都確認三乘聖者成立於同一的理證：法性空寂，那裡如執小執大者所說？所以《中論》的抉擇《阿含經》義；《大智度論》的引佛為長爪梵志說法、《眾義經》偈等，來明第一義諦，不

是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，是引導學者復歸於世尊本義的運動。惟有從這樣的思想中，才能看出大小乘分化的由來，才能指斥那些畸形發展而遺失世尊本義的亂說。中觀學能抉擇世尊教義的真相，能有助於佛教思想發展史的理解，這是怎樣的值得我們尊重。】

初期大乘是【追蹤世尊精神，發揮世尊本懷的】（241頁），確認三乘所證相同；而龍樹【確立三乘共貫的大乘法幢】（《中觀論頌講記》2頁），抉擇《阿含》深義，【引導學者復歸於世尊本義】，有助於理解佛法真相，與一般執大執小者不同，所以作者以龍樹論為本書的依據之一，為第十二章及第十九章的主要依據。

本書包括二十章和緒言。前十二章為境相部分，第十三章「中道泛論」以下，「說明聲聞與菩薩的行果」。（《遊心法海六十年》19頁）前半是理論：佛法的人間觀，後半是實踐：佛法的解脫道。緒論解說「佛法」一詞的含義。

第一章「法與法的創覺者及奉行著」解說佛教的根本：佛、法、僧三寶的價值與彼此間的關係。

第二章「教法」，說明流傳下來的教法是各種因緣綜合所成，應避免偏執，並說明各時代分別成立的典籍，及各學派所用的語言。

第三章「有情」，指出佛法的主要對象是人類，並說明人類勝於其他眾生之所在。

第四章「有情與有情的身心」，解說佛法對有情—人類的各種分析—橫觀。

第五章「有情的延續與新生」，分析有情維繫生存的各種條件—豎觀。

第六章「有情流轉生死的根本」，解析有情苦迫的原因及表現的癥狀。

第七章「關於有情流轉的業力」說明有情行為的力量。

第八章「佛法的心理觀」，分析有情的精神活動。

第九章「我們的世間」，說明人類活動的空間和社會的演進。

第十章「我論因說因」總說佛法的基本特色：因緣論。

第十一章「緣起法」，別說有情雜染流轉與清淨解脫的因緣—緣起論。

第十二章「三大理性的統一」，會通大乘—法印與聲聞乘三法印之間的歧異。

第十三章「中道泛論」，總說佛法中道勝於一般神教的特色。

第十四章「德行的心理要素與實踐原則」，分析善行的心理要素和實踐的原則。

第十五章「佛法的信徒」，解說各種佛教徒和所具的條件。

第十六章「在家眾的德行」，說明在家佛弟子的修行生活與模範人物。

第十七章「出家眾的德行」，說明出家佛弟子的修行生活和解脫的正道。

第十八章「戒定慧的考察」，從三學的角度來解說八正道。

第十九章「菩薩眾的德行」，解說菩薩行的理論和實踐方法。

第二十章「正覺與解脫」，解說阿羅漢與佛的境界之同異。全書不離人類為本，符合作者所提倡的「人間佛教」。

三寶在人間

此書「緒言」解說「佛法」一詞的含義：「佛為法本，法由佛出」，所以稱之為「佛（的）法」。引伸其意義，不但三世諸佛所證所說的是「佛法」，佛弟子依佛所說法而覺證和宣說的也是「佛法」。此外，《增一阿含經》說：「一切世間微妙善語皆是佛法」。「在佛法的流行中，融攝與世尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同的時空，這是佛法應有的精神。」

第一章 第一節 法

「法」字在佛教典籍中使用範圍廣泛，故不易分辨其意義，本書第一項貢獻就是整理「法」字的意義。作者把「法」歸納為三類：

一、文義「法」

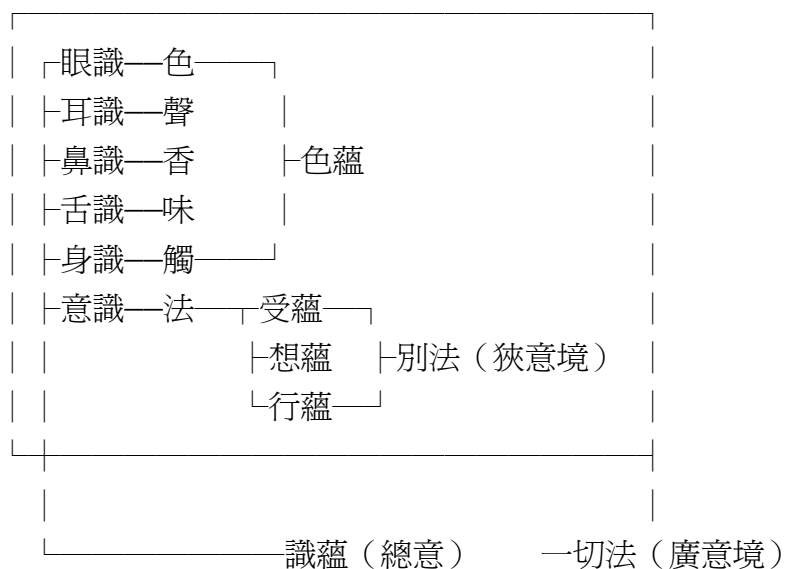
- 1.廣義的：指一切表詮佛法的「語文」。
- 2.狹義的：指佛滅後，佛弟子所集成的「經藏」。

二、意境「法」

意識所覺了的「境界」或「對象」，也有廣、狹二類：

1、別法處：色（聲、香、味、觸）不但為眼（耳、鼻、舌、身）識所了知，且為意識所了知；而五蘊中的受、想、行等心理活動，只有六識中的意識才能了知，所以稱為「別法」。

2、一切法：意識所了知的境界，包括「別法」和眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、色、聲、香、味、觸，總稱「一切法」，也就是一切境界或現象。依筆者理解，試圖示如下：



三、歸依法

這是佛、法、僧三寶中，法寶的主要內容。分為三類：

1. 真諦法：正確的知見，如實知緣起，也就是知四聖諦法。
2. 中道法：身心的實踐—中道的德行（八正道）；達磨的第一義
3. 解脫法：解脫，又稱無上法、究竟法、勝義法。

中道：八正道之首是「正見」—指如實知四真諦法；最後是「正定」，指止禪（四禪八定）和觀禪，不是一般的定境、幻境。「中道統一了真諦與解脫，顯出了世尊正覺的達磨的全貌。」如實知四聖諦法的，經上稱為「知法.入法」；「得法眼淨」也就是證初果。（9頁、255頁）

本節歸納了「法」的意義，並標出佛法的綱領。作者在「法之研究」一文，對「法」又作進一步的探究，其中說到：「法」原指世尊所宣說的聖道，發展到泛指一切的「一切法」，乃至「局限於生死流轉的一切有漏法，與法的本義：法是歸依處，到了恰好相反的一面。」（《以佛法研究佛法》104頁）。佛法思想的本與末，發展到一百八十度的相反，可見佛法名相會隨時地人的不同而改變內涵，理解佛法要考慮到時代因素。

原始佛教的「法」：指聖道——歸依處

末期佛教的「法」：指一切法——一切世間有漏法

第一章 第二節 佛法的證悟者—佛陀

本節首先敘述佛教的教主釋迦牟尼出家的動機和修學歷程。出家的動機有：不忍貧農的饑勞；不忍眾生自相殘殺

；不忍老死逼迫；不滿傳統的婆羅門教與政治。「出家，是勘破家庭私欲佔有制的染著」，但不是逃避現實，「看了世尊成佛以後的遊化人間，苦口婆心去教化人類的事實，就明白世尊出家的真意。」對於辨別聲聞道、菩薩道的流變，也應該不忘回顧人間佛陀的行蹟吧。

當時各宗教的修行不外禪定與苦行，在修學的歷程中，發覺苦行的無益和禪定的不究竟，然後「從中道的緣起觀，完成圓滿的正覺。世尊的正覺是從己及人而推及世間，徹悟自他與心物的中道。深湛的慧照中，充滿了同情的慈悲。」

本節的特色之一是：作者抉發了「佛出人間」的特質，佛由人成，人間勝於天上，與其他宗教的看法不同；同時提示了人生的意義，「不是爲了追求外物的五欲樂，也不在乎嘗受內心神秘的定樂；應重視人間，爲正覺的解脫，而勵行理智的德行。」（13頁）

本節第二項特色是：淨化「佛性」的意義。作者說：世尊是「即人成佛的，是淨化人性而達到正覺解脫的」；「佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛。」《佛在人間》（97頁）也說：「人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向佛性的完成。」這是道地的因緣論！不是通俗所傳的「因中有果論」。「佛性人人本具」或「某些人有佛性，某些人無佛性」（《中觀今論》149頁）。

【佛陀之所以爲佛陀，在於正覺緣起法性，這是佛陀的法身。…如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身，不過約聞

佛的聲教而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分，名為初得法身；乃至阿羅漢、辟支佛名後得法身」（羅什答慧遠書）。就這一點，佛與聲聞聖者顯然無所差別，但在某些大乘經典中，聲聞羅漢成了大菩薩取笑的對象。

本節第三項特色是提出「見佛」的真義。「能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以世尊說：『見緣起即見法，見法即見佛。』」依教奉行，體解佛意，見緣起才是真見佛，與一般刻意觀想種種相好所見的佛不同。

本節第四項特色是：揭明「法身常在」的本意。【世尊說：「我諸弟子展轉行之，即是法身常在而不滅也。」（遺教經）。…佛法的不斷流行，有不不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅】。這樣的法身也不是一般所說的「法身遍虛空」，這是泛神化的論調。依法行法，自利利他，減少世間苦難，才合乎「法」的本意，這樣的行法不息，展轉流傳，才值得說「法身常在」。佛陀是實用主義者，不是不著邊際的玄談者；空泛的說「法身遍虛空」，山河大地都是如來法身，只怪眾生不能理解「法身」，這樣玄化了「法身」，與眾生的苦難毫不相干。

本節第五項特色：標舉了佛陀化世的精神，因地制宜，寓真實於方便之中。作者說世尊的教法含有適應時代地域文化的成份，所以佛世所立的教法，必須因時因地有所變通。

「世尊完滿的自覺，爲時代所限，不能徹底而詳盡的發揚，只能建立適應時機的方便教。方便教揉合了一分時代精神—厭世的精神，使世尊的究竟道受到限制，但不是毫無真實。這方便教中蘊蓄的真實道，在佛法的流行中，已大大的闡發了。」(16頁)何者是方便？何者是真實？可在本書中找到一些答案。¹

有些部派刻意標榜佛陀的偉大而說「佛不在僧數」，然作者卻引文說明「佛在僧數」，「僧團是佛陀慧命的擴展與延續」，以「僧在即佛在，僧在即法在」，【證實世尊的重視大眾，更了解佛法的解脫，不是個人的隱遁，反而在集團中。…人間佛陀的真精神，那裡是厭世者所見的樣子】！佛法的解脫在集團中，這就是作者在自序中所說的【舊有的抉發】之一，也可以說是作者對佛陀本懷的表白，堪爲本節第六項特色。

第一章 第三節 佛法的奉行—僧

本節第一項特色是：作者表達了佛法的特性和「住持佛法」的重點——【佛法雖是探本的，簡要的，卻是完成的。在傳佈中，可以引申、闡發，可以作方便的適應，卻沒有修正或補充可說。所以佛弟子的宏揚佛法，是「住持」，應特別注意佛法本質的保持】。然而這是不容易的，佛教的學派

¹ 編按：印順法師認爲適應苦行是方便，真實道指菩薩道。這種見解並不見於《阿含經》，但普遍存在於大乘思想。

分流，便是佛弟子對佛法理解層面不同所致。「世尊成立僧團的第一義，即為了住持佛法。正法久住的責任，世尊是鄭重的託付在僧團中。和合僧的存在，即是正法的存在」，也就是法身常在人間。但在歷史的發展中，由於學者對佛法本質的理解不同，發展出「佛法」本來所沒有（或恰好相反）的佛法。確立佛法的本質：【舊有的抉發】，便是本書的宗旨之一。

本節第二項特色：強調僧團的重要性。「佛弟子要有組織的團體，才能使佛法久住世間」；「僧團為佛法久住的唯一要素，所以與佛陀、達磨，鼎立而稱為三寶」。然而「佛法的久住世間，不能離社會而獨立」，住持佛法的僧團，既不是與世隔離，也不是僧俗隔礙的，而是能適應環境而獲得社會大眾的信仰，能淨化身心而解脫；不忽略社會，不忽略自己。其實，佛世的僧團，就是當時的「新的社會」，雖然含有適應苦行風氣的規制，但它還是有佛法的真精神，所以說世尊是「以法攝（導）僧」。

依作者的意思，佛法的真精神是表現在團體的和合、安樂與清淨，不是個人的隱遁、獨善。如《佛在人間》（6頁）所說：「『佛法弘揚本在僧』的僧，不是偉大的個人，是一個推動佛教的和樂共存的自由集團，不是深山中一個一個的隱者。」

本節第三項特色：指出世尊成立僧團的特色—除了律制的「戒和同行」之外，在世尊當時，能注意思想的同一，經濟的均衡，不能不說是卓見。從佛教的僧團看，經濟與思想並重。世尊的不偏於物質，也不偏於精神，確是到處流露的

一貫家風。這當然不是唯物論，也不是「三界唯心，萬法唯識」的唯心論了。

本節第四項特色：指出「真實僧」的意義。世尊在世，限於時代環境，只有出家眾有形式上的僧伽組織，為住持佛法的代表，但不是只有出家眾才能證解脫，在家眾也能證解脫而成為「真實僧」的一員。以有無修行，而非依外在形式作區別。

本節第五項特色：指出印度佛教教團發展的缺失。作者基於對佛法的深刻理解，對千百年來的教團，提出前所未有的看法。作者說，一分出家青年大眾與白衣弟子們，重視理合同證的僧伽，輕視嚴密的僧制，導致龍蛇混雜，「號稱入世的佛教，反而離開大眾，成為個人的佛教。」

依筆者了解，這是本書作者言簡意賅的檢討大眾系乃至大乘佛教的偏頗發展。「另一部分耆年的老上座，重視事相的僧伽，…律制成為繁瑣、枝末的教條。僧俗的隔礙，也終於存在。」這是檢討保守的上座系佛教的偏差。兩者都「不能圓滿承受世尊律制的真精神。」

第二章 第一節 能詮的教法

作者特別以一章說明如何理解世尊的教法，以及世尊的教法如何流傳演變。對整個佛教的發展脈絡，提供一清晰的輪廓。

作者以「能詮、所詮」解說佛法流傳的形態。

言教—教授（修行、事理）；（狹義的）達磨；法藏；阿含言教—

—教誡（生活規制）；毘奈耶；律；波羅提木叉及僧團身教— 中的不成文法

簡言之，要將法、律以及佛弟子的表現綜合融貫起來，才能完全了解佛教。表達佛法義理或精神的身教與言教，不能離開心識與境界，不僅是形象或音聲而已，但有的執為色法，有的執為「識所變現」。

本節的另一特色是：作者指出表達佛法的身表、語表與文字各有利弊。這是理解佛法所要留意的地方。

第二章 第二節 教典略說

本節特色之一：不以一切經典為世尊親身說法的記錄；佛滅後，經典不斷的成立，由初期的口傳，到後來的書寫流通，代表各時代的佛法思想。作者在《佛教史地考論》（285頁）說道：

一般認經典出於佛口親說，所以許多事實都成為預言。如從史的觀點去考察，即能明白看出經典的時代性。不但佛教的思想演進可以明了他的源流遞演，而許多事實，即編集者與當時當地的佛教情況，社會環境，種種制度、傳說，常會或多或少，或正或反，有意無意的編集進去。

這並不是作者個人的邪知邪見，而是有充足證據的，也是現代各國佛學者的看法。這樣的看法，對於以一切經為佛口親說的佛教徒來說，恐怕一時無法接受，但這是終究要面對的事實。古來閱藏者不乏其人，但能像作者那樣將累積千餘年的浩瀚佛教典籍，條理出思想發展的脈絡，以及分辨出不同的思想體系，為佛法的研究開闢新途徑，在中國佛教界，可說是前所未有！

本節可說是印度佛教思想史的大綱，但容易為初學者所忽略。作者將佛教經典，依思想特色大分為三期：

初期聖典，包括第一結集與第二結集的聲聞經藏、律藏，西元前一世紀開始有文字記錄。現存的漢譯的初期聖典，有雜阿含、中阿含、長阿含、增一阿含及各部派聲聞律典。

第二期的經典，作者分為「小乘論」與「空相應大乘經」並舉出「大乘經」與「小乘論」的不同特色。

1. 大乘佛教注重融貫，直覺，重在讚仰佛陀的行果。

小乘佛教，注重精密、思辯，重在生死的事理。

2. 小乘論多淵源於世尊的言教。

大乘經卻從世尊的本生窺見佛陀的精神。

3. 大乘經是藝術化的，

小乘論是科學化的。

4. 大乘經保有佛教傳統的實踐精神，富有感化力。

小乘論卻不免流於枯燥繁瑣，並保存作者的名字，體裁與經律不同，這比起大乘經的融攝世俗，題為佛說，使經本

與義說不分，也自有他的長處。】

佛經的內容隨著部派的發展而變化。「東方大眾與西方上座的分派，也就是未來聲聞與大乘分化的遠源。」（《遊心法海六十年》32頁）。大乘思想即在部派經典中蘊釀：【大眾系所特重的《增一阿含》，分別說系所重的《長阿含》，已透露大乘的思想。所以從他們所編集的雜藏中，孕育大乘思想，終於有了空相應的大乘經編集出來】。

初期空相應的大乘經，本從大眾分別說系的《雜藏》中孕育出來（40頁）。「大乘佛法的興起，決定是與大眾部系有關的」（《空之探究》152頁），可見大乘佛教是脫胎於聲聞佛教、部派佛教。「部派佛教指佛滅後異執紛紜的小乘佛教。」（《唯識學探源》39頁），所以小乘論是指部派佛教的論典，尤其是上座部系。

第三期的經典，主要為大乘經論。分為三個系統：

1. 「立足於《般若》性空的南方學者龍樹（曾來北方修學），深入《阿含經》與古典《阿毘曇》，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說。肯定的說：法空是《阿含經》本義，即緣起法的深義。在三乘共空的立場，貫通了大乘與小乘，說有與說空。」

作者在此指出龍樹思想的特色：探求《阿含經》（不是小乘經）的本義，貫通大乘學者與小乘（部派）學者之間的偏執，不是抑小揚大。並聲明龍樹「說有與 說空」，不是一般所以為的但說空而已。詳細的論證，可參看作者所著《

中觀論頌講記》、《中觀今論》、《空之探究》等書有關龍樹的部分。

2.「遲一些（約西元四世紀初），立足於緣起法相有的北方學者彌勒，也同樣的尊重《阿含經》。他的思想，由他的弟子無著，編集為《瑜伽師地論》。這是從說一切有系的思想中，接受大乘空義而予以綜貫、解說。」

有關彌勒，《印度之佛教》（238頁）說：「提婆以後，世親以前，說一切有系確有一代名德名彌勒者。無著集其學以傳，乃誤傳為兜率天之彌勒菩薩耳。」

3.「當時繼承空相應大乘經學風的學者，思想轉入真常不空的唯心論，形而上的佛性本有論，又傳出不少經典，如《勝鬘經》、《無上依經》、《大般涅槃經》、《金光明經》、《楞伽經》等」。

無著與弟子們，在這真常唯心的思潮中，著有大量的唯識論，與真常唯心的經義多少差別，所以古人稱之為「唯心」與「唯識」，或「真心」與「妄心」】。不論唯心或唯識都是「佛法」所沒有的（或恰好相反）。「不過真常唯心的契經，融入世俗的方便更多，與印度教更接近。再下去，佛教要演變為印度教化的秘密大乘了。」

由本節可知，大乘佛教並非一成不變的，而是與時推移，錯綜變化，從「追蹤世尊精神，發揮世尊本懷」（241頁）的初期大乘，到【不共聲聞，「佛法」本來所沒有】的後期大乘。（《印度佛教思想史》179頁）【「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了。】（《契理契機》41頁）

「從大眾系思想的大勢來看，它是佛陀中心論者。深化了佛陀的功德，不像有部以阿羅漢作中心。它標揭了心性本淨說，展開了聖道真常的妙有論。雖沒有多量的論典，卻有異常龐大的典籍，開顯這佛陀中心論與真常妙有、心性本淨的思想。」（《唯識學探源》18頁）大乘佛教史幾乎就是大眾部系的發展史了！

本節另一特色是指出佛教各學派所用的語文隨地域與時代而異。摩竭陀王朝時代（西元前390～西元182），以巴利語為主，但大眾系與南方的分別說系使用阿蘭伽語。案達羅王朝（西元前29～西元233）時代的空相應大乘經出於大眾系的《雜藏》，所以也使用阿蘭伽語；西北方的說一切有部，使用雅語（梵語）。

笈多王朝（西元320～540）前後，真常唯心與秘密經咒，以及後代論師的作品，才使用梵語。作者指出，大乘經典並非一開始就使用梵語，而是用南印的俗語阿蘭伽語。現存佛典語文有巴利文系、漢文系與藏文系。

剖析有情與世間

第三章 第一節 佛法從有情說起

本節特色：指出「佛法」重心在人類，人間種種問題主要出在人類本身，如佛法常說的七苦、八苦，都是人類的種種困苦。種種的解決方法不是偏於唯心，就是偏於唯物，不是太過就是不及。一般宗教都是依賴外在的神來尋求超越現

實苦迫，具有幻想與他力的性質。佛法則是依合理的行為法則，依自力去淨化自身的煩惱。

第三章 第二節 莫辜負人身

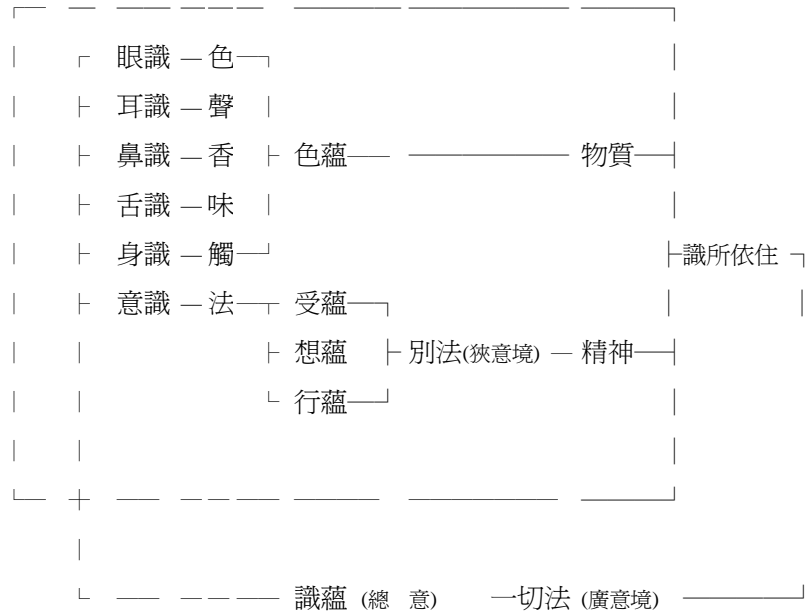
本節特色：指出人類勝過其他有情的地方；佛法是人本的有情觀，與中國一般的鬼神論不同。道德、智慧和堅忍，是人類特有的秉賦。「惟有人類才是佛法的住持者。」

第四章 第一節 有情的分析

本節特色：1.指出佛法從三方面去認識有情：蘊觀，詳於心理的分析；處觀，詳於生理的分析；界觀，詳於物理的分析。

2.指出五蘊說的安立，由「四識住」而來。有情的情識在色（身）、受（情緒）、想（認識）、行（意志）上起貪著而流轉生死；如不起貪著，便得解脫。四念處（觀身、觀受、觀心、觀法）即是對治此「四識（所）住」的法門。如《雜阿含》76經說：「有一乘道，淨諸眾生，令越憂悲，滅惱苦，得如實法，所謂四念處」。

作者所附五蘊的表解，「精神」包括「受、想、行」三者，也就是「別法處」，不包含「識」。綜合第一章第一節的意境法，可表解如下：



3. 「五蘊、十二處、十八界」為佛教界常用的術語，但作者指出「十二處，為後代論師所重的。但佛世重於內六處，…佛陀的處觀本是從有情中心的立場，再進而說明內心與外境的。」

第四章 第二節 有情與身心的關係

本節舉出佛世印度宗教對有情身心的三類見解：

- 一、斷滅論：如順世論者，說「命則是身」。
- 二、二元論：如僧佉耶、衛世、尼犍子，說「命異身異」。
- 三、一元論：如婆羅門教，說「色（受、想、行、識）是我

，無二無異，長存不變」。佛法從無常相續的立場，遮破這些實有論或斷滅論。「有情…沒有絕對的不變性，獨存性—勝義無我；有相對的安定性，個體性—世俗假我，為佛蘊、處、界觀的精義。」

第五章 第一節 有情的延續與新生

本節說明有情維持生命的動力有四：一、段食，二、觸食，三、意思食，四、識食。日常飲食、身體活動、意志活動與「有取識」是有情維持生命的要素。

第六章 第一節 生死根本的抉擇

本節說明經中所說的各種生死根本：無明、愛、我見、識。「由於愚癡一無明，為愛染所繫縛，愛染為繫縛的主力；如要得解脫，非正覺不可，智慧為解脫的根本。」斷愛染先要有正知見，所以解脫以智慧為先。無明產生各種邪見，這些邪見包括：不能理解緣起法的無常、無我、寂滅，因而產生常見、斷見、我見（身見）、我所見、有見、無見等。「我見」是無明的內容之一，是「無明迷蒙於有情自體的特徵」，我見是證初果所斷的三結之一（255頁）。

本節特色：作者指出解脫要從斷我見下手，而不是廣觀一切法空，恢復初期佛法應有的地位。行願有別分大、小，而不是解脫道不同。

「佛法以有情爲本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖爲此而廣觀一切法無我，一切法空，而解脫生死的真慧，還要在反觀自身，從離我.我所見中去完成。」

作者在《印度之佛教》說道：「取自我爲實，曰我見，我見爲生死之根本。見淺者，直聞無我即離欲，…不勞說一切法空也。見利者，聞無我，似解而未解，執我所依.我所取者以爲實，曰法見（我所見），法見乃死生之網羅。爲彼廣說一切法空…。博學而能反約，還自無我智入。」（48~9頁）

從歷史上看，這是指世尊多說「無我」，見（執）淺的弟子即能依之離執解脫。到了部派佛教，尤其是說一切有部主張我空而法實有一法法各住自性（《唯識學探源》62頁），脫胎於大眾部系的初期空相應大乘經，即針對此見利（即執著堅固）的多元實在論學者而廣說一切法空。

《中觀今論》（100頁）說：「佛弟子依自己所體驗到的，窺見世尊緣起的深義與適應時代的偏執，所以廣說法空。」儘管大乘經典廣說一切法空，解脫還是要從「無我」契入。這點和龍樹的說法不同。龍樹說：「不大利根眾生，爲說無我；利根深智眾生，說諸法本末空。何以故？若無我則捨諸法。」（《印度佛教思想史》132頁）

「若無我則捨諸法」也就是作者所說的「見淺者，直聞無我即離欲，…不勞說一切法空也」，這是利根眾生。但龍

樹卻說這是爲「不大利根眾生」說的。從龍樹主張三乘同證涅槃的立場看，顯然是在敷衍這些大乘學者。

作者引阿含經說明繫縛的根本，不是色聲香等外境，也不是眼耳鼻等根身，而是內心的欲貪，也就是渴愛。這就說明了克制物欲的苦行不是斷煩惱的正確方法。

識爲生死根本，指的是有「取」識，有執著之識。如世尊等解脫煩惱的聖者仍然有識，但不是有「取」識。「我見爲無明的內容之一」；「有取識」即等於愛爲繫縛的說明。四者的關係，不外「見執」與情執兩種。

無明	與 愛
我見（無明的內容之一）	與 識（愛縛）

第六章 第二節 情愛的活動形態

本節從時間方面說明有情愛執的表現是：顧念過去，欣求未來，染著現在。表現在空間環境不外逐物與離世兩極。對於自體，則不外愛著而求永久存在或厭惡而求永遠消失。

第七章 第一節 行業的發現與價值

本節特色：說明佛法「業力說」的本義及不共外道的特色。「苦樂從緣起生」也與佛教通俗化的業報說不同：「世尊的教說，實以緣起說明生死的流轉，即從身心關涉環境，自然、社會、身心的展轉相依，次第相續的活動中去說明。

後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。」，「後代學者，每忽略行業的緣起性，從靜止、孤立的觀點去思考，所以通俗化的業報說，每流於膚淺。」

《中觀論頌講記》也有類似的敘述：「佛教的業力說，是怎樣的重視身口，重視社會關係，並不像後代的業力說，傾向於唯心論。」（283頁）

何以佛教的業力說由於緣起支的解說而通俗化？作者並未例舉說明。可能以靜止、孤立的三世因果觀點去解說十二緣起所致，把業力推向過去，而忽略現世的社會環境也是人間苦樂的因素。通俗化的業報說，可能指以牙還牙，一報還一報的通俗因果報應，如《契理契機之人間佛教》所說：【不殺生當然是有因果的，但決不是一般所說的那樣，殺了多少罪，要墮什麼地獄，殺不得才不殺生，出於功利的想法。」（55頁）

唯心論大概就是「三業唯一思」（《印度之佛教》265頁；《唯識學探源》148頁）提到：「三界唯心，萬法唯識，一切唯心造」等見解，這和「諸法因緣生」的教說是大不相同的。

「業力說」和因果論有關，第十一章談緣起法：染淨因果，有關的敘述茲摘錄如下：

組織的、流動因果觀…與一般所說的從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。（151頁）。

緣起十二支…不過依人生和合相續的發展中…去說明不同的階段吧了。知道了這一點，佛法的因果觀才會契合組織的、流動的，即無常、無我的；否則容易流為庸俗的自性因果。（151~2頁）。

自性因果，如眼識種子生眼識，或眼界生眼等。（《中觀今論》168~9頁）。

作者提出四點佛教業感說的價值：

- 一、自力創造非他力。使業力從神秘的祭祀與咒術中解放出來，使人類合理的行為成為改善過去、開拓未來的力量
- 二、機會均等無神權。一切優劣依人類的行為而決定，否定假藉神權的階級制度。
- 三、前途光明非絕望。人類的不幸，可經由努力而得到改善，不是由什麼神所決定。
- 四、善惡必有果報，肯定道德的價值。

第七章 第二節 業及依業而有的輪迴

作者說業「是不離有情色心，不即有情色心的潛能」，不是純粹的精神或物質。定業、不定業是業力強弱的分別。共業、不共業是依行為影響的範圍而分別。引業、滿業指有情出生的類屬和生活條件的優劣。生活條件的「差別，不但不全是過去業所規定的，更多是由於眾生共業所限制，自己現業所造成。」

一般佛教徒只知懺悔過去業障，而不知改善現生惡習，

這是過份強調過去業力而忽略改善現生習性的結果。「大眾的共業，要大家起來改變他，聖人也無能為力。」這如各種不良的社會風俗，迷信，製造許多人間不幸，需要大眾的來改造。例如中國傳統的重男輕女，不知犧牲多少無辜，到現在還綿延不絕。

第八章 第一節 心意識

本節特色：依古典說明意根與五根之間的關係；分辨心、意、識之間共同與特殊含義。

「意」有「思量」義。意的特殊含義有二：

一、意為身心交感的中樞：「意的特徵，即是與根身的和合。…佛法的有情論，意根與五色根相依而存。…想分解五根而別求意根，也是不可能的。」

二、意為認識作用的源泉：「意根不但生意識，而且還能生前五識。」所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可稱之為意識。「依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的」，而不是某些學派主張的引生後念的前一念識。

「識」有了別義，重在觸對境界的認識。茲摘要如下：「依緣起觀的見地說，識應為相對的種種差別，而非絕對的多識。但識為依根、緣、境而現起者，所以說明上不妨側重差別。」，「佛教後期，發展為七識說，八識說，九識說。佛的區別識類，本以六根為主要根據，唯有眼等六根，那裡會

有七識、八識？大乘學者所說的第七識、大八識，都不過是意識的細分」。

佛說「依意生識」，應以與根身相依存的「意」為根源。…意與根身相應而生起覺了，1.或觸對外境，從意起身識；2.或執取身根，執取身心自體，從意生意識，這二者…是一切有情所必具的。此意識為「名色緣識，識緣名色」的有取識，即與極微細的我見、我愛、我慢相應的染識。（110頁）

「心」，古來約「種種積集滋長」而解說為「集」。「心的特殊含義，為精神的統一。」，「識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。」

對於認識作用，發展出新熏說與本有說兩種看法（《唯識學探源》187頁）。作者評為：「有情無始以來，即有此心此意此識，不悟時間的幻惑性，推斷為本有或始有，實在可以無須。」

第八章 第二節 心與心所

本節依經說「作意、觸、受、想、思」說明認識過程。「粗淺的說，此作意即注意。深刻的說，根境和合時，心即反應而起作用；由於心的警動，才發為了別的認識。識初起時，依根.緣.境而成三事的和合；和合的識，即名為觸…而成為認識。不論為五識的感性知識，意識的理性知識，都必會引起受、想、思來。」，「五蘊的識、受、想、行，實為

從認識到行為的過程。五蘊中的行蘊以思心所為主。除了受、想以外，以一切善惡心所為行蘊的內容，雖為後起的，但實為當然的結論。」善、不善心所的根源就是貪、瞋、癡的隱沒與現行。解脫就是徹底剷除這三不善根。

第九章 第一節 世間的一般情況

本節特色：釐清須彌山與四洲的傳說。世尊採用當時流傳的世界觀，與當時的史實相去不遠。佛入滅後，世界觀隨著民族活動的擴展而變動，佛教內流傳著各種不同的世界觀，產生了與現實不符的矛盾。作者考正須彌山與四洲的傳說，幾乎惹來一場災難。作者追溯四洲說的時代背景：組織完備的世界情況是後起的。

須彌山即喜馬拉雅山。南閼浮提指喜馬拉耶山南邊的閼浮提河流域，即恒河上游一帶。東毘提訶，在今恒河下流，巴特那以北一帶；毘提訶本為摩竭陀王朝興起以前東方的王朝。西瞿陀尼是游牧區。瞿陀尼譯為牛貨。北拘羅指薩特利支河與閼浮提河間的婆羅門教發祥地。拘羅，意為福地。

當時的四洲說，不包括德干高原。世尊以前，印度早有了四洲的傳說。印度人自稱為南閼浮提，可見這時的四洲說是拘羅未落，發展到恒河上流（閼浮提河流域）時代的傳說。那時東方王朝毘提訶，還不是印度雅利安人的征服區。四洲與輪王統一四洲說相連繫；這是雅利安人到達恒河上流，

統一全印的企圖與自信的預言。

佛陀採用世俗的須彌與四洲說，大致與事實不遠。等到印度人擴大視野到全印，發現海岸，於是或說四洲在海中；南閻浮提即印度全境；須彌山的位置便與史實脫節了。

本節第二項特色：解說色界、無色界諸天乃佛教依禪定次第而成立。傳統婆羅門教的解說：欲界六天之頂為魔宮，魔宮之上為梵天。佛教則將梵天分為四禪十二天，加上外道之無想天及佛教聖者的五不還天，合為色界十八天。

「又依唯識觀的定果，立四無色界」：空無邊處、識無邊處、無所有處及非有想非無想處，類似唯識學的相似證得三性與證唯識性，「佛法不承認這是可以解脫的。」世尊在人間成佛，顯示人間的特勝，與一般重天的宗教大不相同。

第九章 第二節 人類世界的過去與未來

本節特色：依佛法觀點描述未來的人類社會。

民國四十三年[1954]，作者因本書有關四大部洲的解說而被「佛教同仁而又是國民黨員的」密告本書「歪曲佛教意義、為共產黨鋪路」。

作者說：《佛法概論》被認為有問題的，主要是北拘盧洲。…北拘盧泛指西藏高原。當時是抗戰時期，即使是三十八年，西藏也還沒有陷落，能說我所說的北拘盧洲（福地）、隱隱的指共產區而說嗎？我對四大部洲的解說，與舊來的傳說有點不合。這不是我的不合！而是四大部洲的傳說，與

現代所知的現實世界不合。爲了免除現在知識界的誤會，作一合理的解說，這算「歪曲佛教意義」嗎？（《華雨香雲》62頁、72頁）

雖然查無證據，但當權者因面子問題而不肯收回成命。最後總算申請修正重版而免去一場文字獄。

作者自責「不能忠於佛法，不能忠於所學，缺乏大宗教家那種爲法殉道的精神。」然所作的修正，「對四大部洲的解說，沒有改動，只將地圖省去。對北拘盧洲的解說，少說幾句。」（《華雨香雲》73頁）

這只是將文字轉爲含蓄，實無損於佛法的立場，有道「秀才遇到兵」，徒作無謂的抗爭，也是有理說不清，讓出一道台階，省去一場無謂的災難，何損宗教家風範？實不須懷咎自責。

作者在《印度之佛教》（203頁）說：龍樹、提婆、鳩摩羅什等人之「菩薩道，蓋不能以聲聞拘也。」準此，智者知權衡，菩薩爲眾生，不爲榮辱爭意氣，何咎之有！

八十年[1991]四月修訂版，重新將地圖附入，並將所刪減的文字大部分復原。但有些重要文字仍未還原，現將「未來的世界」對比如下：

第九章第二節末段〔八十年版〕 未 來的世界	第九章第二節末段〔四十一年版〕 未來的世界
我們這個世界，一般稱之爲南閻浮提，是五濁惡世，苦難太多了。	傳說的北拘羅州，是極福樂的世界。
北拘羅州的平等與自由類似這個世界起初的人類社會。	北拘羅州的平等、自由，有點類似此世界起初的人類社會。 將此世界融入佛教的真理與自由，智慧與慈悲，即爲淨土的內容。 我們這個世界，經過多少次荒亂，彌勒降生時，才實現爲淨土。 ▲佛教淨土的真精神，如果說在西方極樂國，在兜率天內院，不如說重在這個世界的將來。
拘羅州的特色，沒有家庭——沒有男女間的互相佔有，沒有經濟上的私有。 衣服、飲食、住處、舟車、浴池、莊嚴具，一切是公共的，儘可適量的隨意受用。	拘羅州的特質，沒有家庭——沒有男女間的互相佔有，沒有經濟的私有。 衣服、飲食、住處、舟車、浴池、莊嚴具，一切是公共的，儘可適量的隨意受用。

大家過著「無我我所，無守護者」的生活。	<p>▲大家都「無我我所，無守護者」，真的做到私有經濟的廢除。</p> <p>▲男女間，除了近親屬而外，自由交合，自由離散。所生的子女，屬於公共。</p>
---------------------	---

<p>拘羅洲的經濟狀況，男女關係，家庭本位的學者，會大聲疾呼，斥為道德淪亡，類於無父無母的禽獸。</p> <p>然在佛法說：這是「無我我所」的實踐者，是「能行十善業」者，是真能做到不殺、不盜、不邪淫、不妄語者。</p>	<p>拘羅洲的經濟狀況，男女關係，家庭本位的倫理學者，或者會大聲疾呼，斥為道德淪亡，類於無父無母的禽獸。</p> <p>然而佛法說：這是無我我所的實踐者，是「能行十善業」者，是真能做到不殺、不盜、不邪淫、不妄語者，比家庭本位的道德——五戒——要高尙得多。</p>
<p>拘羅洲的人，沒有膚色——種族優劣的差別；</p> <p>沒有夭壽的；等到壽終而死（生天），也沒有憂愁啼哭，</p> <p>近於「千載厭世，去而上僊」的傳說。</p>	<p>拘羅洲的人，沒有膚色——種族優劣——的差別，</p> <p>人類是一樣的平等。由於體健進步，人間再沒有夭壽的。壽終而死，也再沒有憂愁啼哭。</p>

<p>這該是極福樂的，然在佛法中，看作八難之一。因為這是純物欲的享受，缺乏崇高的精神生活，反不如我們，苦難多而能學佛法。</p> <p>物質生活的貧乏與不平，也是不理想的。</p> <p>要在社會和平，物產繁榮的基礎上，加上智慧與慈悲，真理與自由，仁政與佛法同行，才是佛教徒仰望的淨土。</p>	
---	--

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

<p>據經上說：這個五濁惡世，經過多少次災亂，彌勒降生時，才實現人間淨土。</p> <p>彌勒佛時代的淨土，即是這個世界的將來也就是我們仰望中的樂土。所以大家應發願親近彌勒，希望能恭逢當來的龍華三會！</p>	
--	--

上列對比可知修訂版的敘述較為緩和婉轉。

理想的社會，不是無政府主意的狀態，而是有一個有效率的為眾服務的政府吧。淨土居民既是「無我.我所」的實踐者，經濟公有，男女不互相佔有，必然也有完善的社會道德，「自護護他」，而不是不負責任的「自由」。

北拘羅洲的的特色是過著「無我我所，無守護者」的幸福生活，「無我我所」的實踐者，豈非初果以上的聖者？真「能行十善業」者，「比家庭本位的道德：五戒要高尙得多」，不應該是「純物欲的享受，缺乏崇高的精神生活」吧？是「無我我所」的實踐者，「能行十善業」者，不算是奉行佛法嗎？何以被列為八難（沒有佛法）之一？可能是佛滅後的佛弟子所附加上去的吧？

原始佛教仰望的世界，就是未來的彌勒淨土，也就是傳說中的北拘羅洲的生活：沒有男女互相佔有的家庭制度，也沒有經濟上的私有；仁政與佛法同行。淨土中既無家庭，也

就沒有所謂的「出家」，如本書第十九章所說：

大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現！（232頁）

新的社會淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家聲聞的；天王佛成佛，也是不現出家相的。印度出家的釋迦佛，僅是適應低級世界——其實是印度特殊的宗教環境的方便。佛的真身是現在家相的。（246頁）

「佛的真身，是現在家相的」，這是印度的大乘者以淨土中的佛與印度釋迦牟尼佛的出家相來對比而說的。因緣所現的佛身是無所謂真假的。世尊「適應」印度的特殊環境而現出家相，淨土中沒有這些特殊環境，自然也就沒有印度式的出家相。淨土中，沒有家庭私有制，無「家」可出，也就無在家出家之別。

四十一年[1952]版的《佛法概論》上說：「佛教淨土的真精神，如果說在西方極樂國，在兜率天內院，不如說重在這個世界的將來。」這可說是作者「人間佛教」宣言吧！對作者來說，人間淨土是佛陀入世的本懷，把佛法落實在這個世界，淨化身心、淨化社會。也許爲了避免產生對立，所以在新版書上沒有這段話。

對於早期和後期的淨土思想，作者在《初期大乘佛教之起源與開展》指出不同點，引述如下：「淨土思想的原始意義，是充滿人間現實性的。」（《初期大乘》491頁）

「理想的政治與完善的宗教並行，這是現實人間最理想不過的了。」（《初期大乘》492頁）

彌勒的淨土成佛，本為政治與宗教，世間正法與出世間正法的同時進行，為佛弟子所有的未來願望。（《初期大乘》493頁）

佛教原始的淨土思想，是政治和平，佛法昌明的綜合，是佛化的人間淨土的實現。結集於《中阿含》及《長阿含經》，可見實現人間淨土的崇高理想，從流傳到結集，是相當古老的。（《初期大乘》494頁）

現實世間輪王政治的理想被忽視，才發展為大乘的淨土法門。（《初期大乘》494頁）

發展而形成的大乘淨土，傾向於他方淨土，這是受到了一般的，神教意識的影響。（《初期大乘》494頁）

此處所說佛法的理想社會，只是描繪基本原則，具體的實現，有待種種條件配合，有心促進理想社會者，應當注意作者所說道德三增上：依真理，依社會公意，依個人之良知，不能偏頗而行。

任何社會的成立，都必須具備因緣條件。世尊雖傳有「無我我所」的理想社會，但並未驟然倡行於當世。如第七章所說：「大眾的共業要大家起來改變他，聖人也無能為力。」世尊依法攝僧，在僧團內雖有民主規制，但在行為規範上

，仍然依當時沙門通規而設立，許多戒律也以「避免社會譏嫌，適應環境」而制定，印度的沙門行本就具有與世隔離的傾向，筆者認為這是為了先求立足，獲得民眾支持，不在枝節上計較的適應措施。

淨土不是一個人的，時節因緣不足，佛陀只能寓意於將來。這需要同願同行者結合起來，作有計劃的，長遠的努力，從事思想教育、人格教育，使佛法的精神遍及整個社會，成為社會制度的內容，這樣，人間淨土才有可能。

可惜佛滅後，僧團的主導者未能體解佛陀「集體修行、因地制宜」的精神，使聲聞僧團趨向於隱遁保守，為不滿者判為「小乘」、「焦芽敗種」。

佛法的根本要義

第十章 第一節 佛法以因緣為立義大本

本節標舉「佛法唯一的特色是因緣論」。「學佛的有首先推究因緣的必要。知道世間困苦的所以生、所以滅的條件，才能合理的解決他，使應生的生起，應滅的滅除。」，「不過因緣極為深細，一般每流於錯誤。…佛法稱之為邪因或非因計因。」例如，宿命論、神意論及無意義的苦行。作者提醒：宿命論和神意論「兩類思想，在佛法長期的流變中，多少混雜在佛法中，我們必須認清檢別才好。」佛法雖以因緣論為基礎，「但佛法所重的，在乎思想與行為的因果律，指導人該怎樣做，怎樣才能做得好。」

佛法的因緣論有許多不同的解說，作者在《中觀今論》舉出一些部派思想的差異（168~171頁）：

因與緣，果與報，雖不無差別，如通泛的說，可總名因果。

西北印度的一切有部，偏重於此「界類自性」，即落入多元實在論。

唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」。

唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。

華嚴宗的法界緣起說一是增上緣的極端論，達到了一法之生起，其他一切的一切都為此法作緣；所以一法以一切法為緣，一切法亦以此一法為緣。

唯識者所明的界，重在最極根本而又極小的；華嚴者講界，是極寬泛而又廣大的。

有人說：佛性人人本具。還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性，這都是因中有果論者。（149頁）。

不空妙有者，本質是破壞緣起法的，他們在形而上的本體上建立一切法。迷真起妄，不變隨緣，破相顯性，都是此宗的妙論。（191頁）

第十章 第二節 因緣的類別

本節的特色：標舉「緣起支性」（說明世間雜染因果相生的法則）和「聖道支性」（說明超越世間雜染所必具的因

緣，開啓修道的目標和途徑）。「緣起支性」與「聖道支性」，作者稱之為佛法中的兩大理則。

「緣起支性」即十二支緣起。「這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起法。」第十二章有所解說。作者特別聲明「世尊所說的緣起，是不通於清淨的」，表示世尊說「緣起」是從實用的立場說明有情煩惱的因緣和解脫的途徑，不是泛說一切因果。

到了中觀、唯識，緣起法被解說為通染淨，作者特別提醒讀者：「在中觀、瑜伽學中，緣起法或依他起法，通於染淨，成為佛法中異常重要的理論，所以值得特別留心。」

「聖道支性」即八正道，阿含經中或稱為「古仙人道」：指八正道是古代聖者所修學得解脫的法門，不是中國的神仙之道。八正道往往被貶為小乘法門而不受重視，作者強調「要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。」作者明確肯定八正道應有的地位，真是別具慧眼，不同凡響。

因緣的兩大理則：緣起支性與聖道支性也就是四諦的流轉與還滅二種因果。「如學者能確認此必然理則，即是得『法住智』；進一步的實證，即是經中所說的『見法涅槃』了。」得「法住智」與「見法涅槃」是兩類阿羅漢¹。這兩大

¹ 見《空之探究》151 頁。

理則就是《印度佛教思想史》與《契理契機》所說的「法」的兩大內容：八正道與緣起。¹

以下各章即依此兩大理則而開展。第十一章依世尊的「緣起唯染」說明緣起。第十二章依中觀「緣起通染淨」說明緣起。第十三章以下所說在家、出家，聲聞、菩薩的修行都不離八正道。

第十一章第一節 緣起的定義與內容

本節特色：依據《阿含經》解說「十二緣起」的原始意義。世尊說緣起法是專就有情流轉的因緣（四諦中的苦、集）而說，流轉的因緣是雜染的，所以作者說「世尊所說的緣起，是不通於清淨的」（143頁），與中觀、瑜伽學「緣起通染淨」（145頁）的立場不同，也與泛說一切現象的法界緣起不同。作者於《唯識學探源》第一章第三節，對原始佛教的緣起支有較詳細的說明，並指出與後代論師的歧異。現作表如下（表中的「p.25, -1」指根據 25頁 末 1 行）：

¹ 見《印度佛教思想史》13 和 24 頁與《契理契機的人間佛教》（35、36 頁）。

作者在《唯識學探源》指出：

後代論師，偏重在形式上的惑業分別，只說「愛.取」是惑，不知業也攝在愛取裏，反而把「有」限定在業的意義上。…以爲「行」只是業，不知它總攝著愛取，反而說愛.取支是無明所攝。…望於過去的無明行，而說「觸.受」是現在果，不知觸、受正是流轉的前提，無明正隱在「觸」支裏。…自從十二支的三惑〔無明、愛、取〕、二業〔行、有〕、七苦說〔現在五果、未來二果〕判定以來，世尊開合無礙的本義，早就很難說的了。¹

三惑、二業、七苦，見於部派後期論書《俱舍論》分別世間品第三，但筆者未查究最早出於何處。作者所發抉的阿含舊義，比傳統論師的解說容易理解。但此一闡釋似乎未引起學者注意，阿毘達磨論師的三惑、二業、七苦說，一直到現在仍普遍爲學者所援用。

作者雖說論師的解說不太契合【世尊開合無礙的本義】，但此書和作者其他著作如《中觀論頌講記》（526頁）、《成佛之道》仍然沿用論師的三惑、二業、七苦說。

如《唯識學探源》上說：「愛取不是無明〔惑〕所攝，卻是攝在行支裏。…這是以業攝愛取。²」此書卻說：識依於行的「行」…也等於愛取所起的有。「無明」也等於無明

¹ 《唯識學探源》27 頁。

² 《唯識學探源》25~6 頁。

觸相應的愛等煩惱。（148~9頁）

第十一章 第二節 緣起的流轉與還滅

本節說明有情生死流轉與還滅的原則。生死無始，「緣起的流轉」是就和合相續的每一階段而說，不是直線式的前後，而是如環的沒有開端。依緣起而有的緣生，要綜合時空等多方面去理解，以免流於自性因果。緣起的還滅—涅槃，就是滅除流轉的因緣，如無明、愛等。涅槃是「雜染法徹底解脫的出離境界，是從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。…切不可離開現實，專從想像去摹擬他。」

第十二章 第一節 三法印

三法印指「有為法」的三種特質，即無常、苦、無我；是判斷法義的準則。「三法印，是於同一緣起法中體悟有此三性」。「緣起本是開顯空義的，觀察緣起，悟到它的必然理性，歸於空寂，這是佛陀宣說緣起的方法與目的。」

作者讚揚「佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面的解說，既是事物的真相—普遍理性，也就是實踐的過程。…這是佛陀唯一稀有的教法。」

作者也指出龍樹的思想和佛陀的教說是一致的：「龍樹在《大智度論》裏說：無常為空門，空為無生門，這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；無生即是涅槃的異名。」

第十二章第二節 三法印與一法印

本節在調和聲聞的三法印和大乘的一法印之間的矛盾。有人質疑：諸行無常是有爲法，是生、住、異、滅法；涅槃是無爲法，是不生不滅，兩者如何統一？作者以兩者同歸「無我」來統一兩者的矛盾。但是在言詮的技巧上，筆者覺得是否需要再斟酌？作者說：

生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。（162頁）

這大概是引用龍樹的解說：

觀無常即是觀空因緣，如觀色，念念無常，即知爲空。…空即是無生無滅；無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。（165頁）

作者於第十八章說：

如前三大理性的統一中說：法性是空寂而緣起有的，從緣起的生滅邊，觀諸行無常與諸法無我；從緣起的還滅邊，觀諸法無我與涅槃寂靜。直從法性說，這即是性空緣起的生滅觀，生滅即是寂滅。（238頁）

寂滅是超越的，離執的，非相對的生滅境界，何以直從法性說，生滅即是寂滅？（推而廣之，生死即是涅槃，緣起即是緣滅）「生滅即是寂滅」是說理還是說事？如何與《中觀今論》自序所說相符：

在同一緣起法中，成立事象與理性，而能不將「差別」

去說理，不將「平等」去說事，這才能恰合事理的樣子而如實知。… 不知「處中之說」，談心說性，每不偏於「相即」，即偏於「理同」。這或者忽略事行；或者執理廢事；或者破壞事相的差別性，時空的局限性，落入破壞緣起事：是非、善惡、因果等的大混沌。（6頁）

作者於本章第一節說：

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面的解說，既是事物的真相，普遍理性，也就是實踐的過程。…這是佛陀唯一希有的教法。（158頁）

三法印表示修道「實踐的過程」，從無常而知苦，知苦而證無我，得解脫。龍樹自己說：「無常爲空門，空爲無生門」；「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃」。無疑的，三法印在實踐上有其次第，在說明上有其不同的，第三印並不「即是」第一印。

說三法印的【無常性、無我性、無生性，即是同一空性】；【三法印是同一空性的義相】，也就是從三方面表顯空性；聖者是透過修行而【通達到三法印不外乎同一法性的內容】，這應該如三個不同位置的指月之指，「甲指的目標即是乙指的目標，乙指的目標即是丙指的目標，丙指的目標即是甲指的目標」；而不是「甲指即是乙指，乙指即是丙指，丙指即是甲指」。把三指等同起來，便與事實（三指）不符。

依龍樹的推論方式，「生滅、空、不生不滅」三者循環「即是」的結果，必然要承認下列的結論：

「生死即涅槃」，「涅槃即生死」；
「有為即無為」，「無為即有為」；
「煩惱即菩提」，「菩提即煩惱」；
「俗諦即真諦」，「真諦即俗諦」；
「緣起即緣滅」，「緣滅即緣起」……。

這樣，外道也是佛道，凡夫也是聖人了！佛陀出世成了多餘，所謂「諸佛依二諦說法」也沒有意義了。

作者在《契理契機之人間佛教》說：

「大乘法」的興起，…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、大乘…說「一切法正，一切法邪」。
- 二、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「隨宜」的對治法門。
- 三、…有重「法」的傾向，而說「罪.不罪，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。…這一「世間即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，是會引起偏差的。¹

¹ 《契理契機之人間佛教》37~9 頁。

《印度佛教思想史》引《大智度論》及《思益經》說明煩惱即菩提：「一般不知道這是隨宜說法，以為是究竟理趣。只知煩惱即菩提，而不知取著菩提就是煩惱。如通達性空，般若現前，那裏還有煩惱？如誤解為煩惱即是菩提，那真是顛倒了。」¹

顯然作者認為：迷則煩惱，悟則菩提，迷悟有別，「迷不是悟」，「煩惱不是菩提」。

「世間即涅槃」的大乘法依部派思想而引發，雖說是依第一義悉檀發展出來，但《思益經》的成立者判定是「對治悉檀」。雖然解說為有對治時代思想的用意，但在語言的表達上，不符世出世正見的原則，違背世尊說法的常規，還是有矯枉過正的嫌疑，所以作者說：「世間即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。

印度佛教思想就是依這一偏差而發展下來，如作者所說：

婆羅門教的吠檀多哲學，在大乘佛教中被放在緣起無我的基礎上，修改而融攝他；平等空性的充分發揮者，在大乘經中，無疑的是文殊菩薩。文殊師利童子與梵童子間，實在大有關係。²

文殊師利法門…對代表傳統佛教的聖者，每給以責難或

¹ 《印度佛教思想史》143 頁。

² 《佛教史地考論》239 頁。

屈辱；重視「煩惱即菩提，欲爲方便」的法門。…在家的，神密的，欲樂的，梵佛同化的後期佛教，「文殊法門」給以最有力的啟發。¹

文殊師利真的是大菩薩，「諸佛之師」嗎？還是梵王的化身？梵神思想普及到佛教裡，龍樹對部派的實有論大力批判，對與世尊對立的，不通的「煩惱即菩提」卻婉轉解說爲「隨宜說法」。

筆者臆測：可能教內這種文殊思想（梵我傾向）的勢力龐大，不便公然反對，以免對立，只得跟《思益經》一樣判爲「隨宜說法」來轉化它的「究竟說」。然而，龍樹何以忘了《中論》「不一不異」的教說，說「生滅與不生滅其實是一」，豈不落入一邊，不知不覺的助長了梵我思想的氣勢呢？

作者在〈菩提樹雜誌〉368期「答楊敏雄居士」說：

「於是佛輪迴成爲可能」這句話，不但我沒有說，一切經論沒有說，相信真正的佛弟子都不會這樣說。「佛輪迴成爲可能」，說得未免過分離譜。²

上述龍樹的論證方式，並不離譜，也有佛教徒這樣說：懷師（南懷瑾）批示：佛亦不脫輪迴。但智不住三有：

¹ 《初期大乘佛教之起源與開展》19 頁。

² 編按：收入《華雨集》第五冊278頁。

欲界、色界、無色界之輪迴；悲不入涅槃。因涅槃輪迴非二非一也。¹

筆者認為：說「佛輪迴成爲可能、佛亦不脫輪迴」，不過是大乘經論「煩惱即菩提、世間即涅槃、無生無滅，及生滅，其實是一」等的發揮罷了！或說這些是依勝義而說，那麼「佛亦不脫輪迴」也是勝義說呀！「因涅槃輪迴非二非一也」。

大乘經論與部派對立，廣泛的運用「一」、「即」、「不二」，看來奧妙無窮，也是遺患無窮，迥異於世尊所說的法。依龍樹的這一論證方式，要分辨誰是「真正的佛弟子」恐怕很難吧！

依筆者淺見，「不生不滅」有兩種用法：一是確定「生滅」是緣起，是「不實生、不實滅」，也就是「幻生幻滅」；一是說明「涅槃」是緣滅，煩惱斷盡，生死緣缺，故「無生滅可說」。

龍樹把涅槃的「無生滅可說」的個人超越證驗，泛指一切法的本質「不實生、不實滅」，來對治聲聞部派的執著實有「生滅」²，是否也忽略了涅槃的超越性？

如說「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅爲樂」。生滅無常是緣起事，是「實生實滅」還是「幻生幻滅」，部派的見解不同，就在緣起事中論究可也，如《中觀論》所破，毋需從緣滅（涅槃）求答案。對治部執的重點在辨明「實

¹ 《參禪日記》初集，369頁。金滿慈著，南懷瑾批。

² 見《中觀今論》100~104頁。

生實滅」或「幻生幻滅」，而不是證成「生滅即是不生滅」。世尊在世時重視如何解脫斷煩惱，佛滅後傾向於論究世間實相，佛教的義理傾向於哲學化。

再說，「生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。」這一論證究竟有何不妥？

一、就有情來說，三法印既是【實踐的過程】，就有前後次第之別，如說「見空得道」，從緣起生滅中，修無常觀，體解五蘊空無我，息煩惱，證涅槃——緣滅，沒有透過修學的清淨因緣，生死緣滅是不可能成就的，所以緣滅不即是緣起，所具的因緣不同故。

從次第實踐的立場，上述的推論，便不能用「即是」，應說「觀生滅無常，則體解五蘊空無我；體解五蘊空無我，則證涅槃（超越生死）。」

二、就一切法的普遍性來說，無常是指世間的生滅現象，生滅是指現象的變化，側重時間（縱）的角度說；無我是指現象的相依相待，側重空間（橫）的角度說；時、空兩者相關不離，照理說應該是「生滅無常即是空無我；空無我即是生滅無常」。

【空無我即是不生不滅】，這是從空無我的立場返觀一般所說的「生、滅」本身，並不是實在的「生滅」，只是依緣而立名。借用金剛經的話說：「所謂生滅，即非（實有）生滅，（只）是（假）名生滅」。但這兩句話的語言層次（出發點）畢竟不同。【生滅無常，即是空無我】，是依現象

的變化而說空無我；【空無我即是不生不滅】，是依空無我而說「賦予現象的假名不是實有的」。一是綜合生滅的現象是空，一是依空而論究「生滅」的概念本身不實。例如，第一句是從花開、花落而說它是生、滅無常，依此可推知花的空無我。第二句是從空無我來說「並沒有實在的花開、花落，這只是眾緣所成的假名」。

如果筆者的分析沒有錯誤，則這兩句話的「生」「滅」指涉不同，一指變化的現象，一指「生」「滅」的概念（假名）本身，雖然同歸於空，卻不相即，如牛有生命，貓有生命，牛並非即是貓。因此，指涉概念的不「生」不「滅」不能「即是」指涉現象的「生滅無常」，否則便要造成世俗語言的矛盾。

如第二句「不生不滅」是指「涅槃」，一切法「空無我即是涅槃」，「花開」「花落」是涅槃，一切現象都是涅槃，生老病死也是涅槃，與婆羅門教的一元論有何差別？作者引《阿含經》說【如直論涅槃，那是不能說有，也不能說無；不能想像為生，也不能說是無生，這是超名相數量的，不可施設的】（261~2頁）。涅槃寂靜是聖者自證的覺受，寧靜與否是有情的感受，不知無情的現象如何涅槃。

三、生滅無常是有為，涅槃—不生不滅是無為，雖然說涅槃是超越的，畢竟還是與生滅無常的世間相對，如東西南北、左右上下之相對而有，安立不同名稱是為方便溝通，不宜因同是指方向（同歸於空）而說東即是西，左即是右。

總之，龍樹既說「諸佛依二諦說法」，「若不依俗諦，不得第一義」，生滅無常是從俗諦（緣起）說，大乘一法印一實相無相是從勝義的涅槃證境（緣滅）說，是三法印的第三印，一從次第立說，一從究竟立說；指出發點不同而不礙，並不需去說「即」，說「一」。又生滅流轉法是緣起，故說有爲；涅槃是貪瞋癡的滅盡（《空之探究》7頁），生死流轉的緣滅，已無生.住.異.滅可說，故說無爲，無薪則火息，如明之與暗，不是實有實無之矛盾。

作者在《中觀今論》有一段言論，說明如何理會一、異，值得引介，摘錄如下：

「佛教的根本教義，是用差別分析以破一，以無我等否定以破真實。後來的佛教學者，有的不得佛意，執有差別之事相，對於世間出世間，生死涅槃等，從差別中求諸法的決定相。」

「到了大乘佛教，特色即從本性的平等一味上，評破小乘的各各自性差別，說明真如法性普遍而平等。因此，大乘佛法又極容易被誤解，而轉計到本體論、唯一實在論去。」

「其實，聲聞佛教破除『常、一、我、實在』，而所證並不落於種種的差別。大乘佛法發揮平等普遍的空性，悟入不二法門，是『破二不著一』的，也並不落於唯一、本體的倒見。」

「這二者，在說明上：前者重在差別的異，後者重在本性的一。確實的說來，說差別，是以此爲方便，說明現象不

即本體而不可一。說平等一味，是以此爲方便，說明現象不離本體而不可異。」

「若能真的把握到佛法的實義，則知佛法是『但以假名說』，是說明實相的方便，不可偏執。」

「經中論色、談空，不應起差別見；經中說色即是空、空即是色，也不應起一體見。緣起與本性，應知爲不著於相即相離的中道。」

「此是學佛者應有的基本見解，否則爲言詞所拘縛，與世間學者的說即說離一樣。」¹

這是作者善能把握佛法，提醒學者不要執著於「相即」或相離，如【經中論色、談空，不應起差別見；經中說色即是空、空即是色，也不應起一體見】。然而，這不應只是讀者的理解問題，大乘經典文字的表達（或經典成立者），也要負相當的責任，否則也就沒有佛法變質這一回事了。如文字上說是一、是即，不是表示一體見，要表達一體見時，則不知要用何等文字？

如「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是」。這不能單方面的要求讀者不要起一體見，而不指責譯文的缺陷。若照字面理解，單說「色即是空」，未必色＝空，但「色即是空，空即是色」，則必然是色＝空，空與五蘊應有如下關係：

¹ 《中觀今論》193~194 頁。

色 = 空
受 = 空
想 = 空
行 = 空
識 = 空
色 = 受 = 想 = 行 = 識 = 空

依此格式推衍，「物質即是空，空即是物質」，「精神即是空，空即是精神」…，結果是：物質＝精神。色受等是緣起現象，空是緣起的理性，以互「即」來強調兩者的不異、是一，造成理解上的困難。一般人以為這是難解的高深境界，寧可相信，以免淪為經中所說「不信者無善根」之流。如是信，如是行，豈止造成語言的大混沌？不免導致是非、善惡、因果，一切「無二無別」的後遺症，人人都成了「無修無證」的「上根利器」，與外道「淫樂無害，精進無功」有何不同？無所不「即」的禍害不會小於急證自了的風氣。

作者在「色即是空・空即是色」一文指出《般若心經》的文字問題：

「照見五蘊皆空」，奘譯與鳩摩羅什的譯本相同。但其他的譯本，如施護譯本，法月譯本，智慧輪譯本，都譯為「五蘊自性皆空」；法成譯本，作「五蘊體性皆空」。…「五蘊皆空」是說五蘊的「自性」空；「空」是「無自性」的別名。（《佛法是救世之光》191頁）

這可能梵本指「五蘊自性」，而羅什與玄奘省略了；或者梵本就指「五蘊」，施護、法月等譯者認為不妥而在漢譯本補上「自性」，使它合理化；可能梵文就流傳著不同版本。總之，說「五蘊自性」與空的關係，兩者都指涉普遍的理性，才有等化的可能，「即」字也就是「等同」的意思，學者也不致蹈入「一體見」的陷阱：

色性 = 空

受性 = 空

想性 = 空

行性 = 空

識性 = 空

色性 = 受性 = 想性 = 行性 = 識性 = 空

又如龍樹說「無生無滅及生滅，其實是一」——緣滅與緣起是一，若不是表示一體見，只是為了強調不異，何不直說「不一不異」，以免學者誤生一體見？

作者引《阿含經》說「如直論涅槃，那是不能說有，也不能說無；不能想像為生，也不能說是無生，這是超名相數量的，不可施設的。」（261~262頁）。

緣滅，不可施設的，而龍樹用肯定的語氣說它與緣起（生滅）是一，連基本的世間正見（有善惡、因果、凡聖）都忽略了，更不用說出世正見（四諦）了！這不是第一義悉檀或究竟涅槃的適當表達法。如上引文所說，聲聞佛教和大乘佛教，一重差別而不落於差別見，一重統一而不落於一體見

，這是理想的說法，歷史發展的真相是各自陷入多元實在論、因中有果論、形而上的本體論、一元論、妙有論、唯心論去了。

作者說：「聖者的境地，從名相上去推論，是很容易走上形而上的擬想的。¹」就是這樣對治部派實有執的，「繼承空相應大乘經學風的學者，思想轉入真常不空的唯心論，形而上的佛性本有論去了！」（36頁）

「本來，專重甚深的契證，專重果德的仰信，在佛法體系中，是不夠完滿的。²」作者對初期大乘與後期大乘的偏重發展只婉轉的說「不夠完滿」，相信這都和擬議涅槃有關，這是把涅槃實有化或形而上化的結果。

《中觀論頌講記》說：

真正性空的空，八不的不，無自性的無，都是不能滯在假說相待上的，是要你離執而超越的，離去自性的，這叫做《破二不著一》。若從相待上去理會，這叫做「如狗逐塊，終無了時」。³

也許筆者所計較的正是「如狗逐塊」，然而本著「如何妥善地表顯佛法」之心來陳述這些不成熟的見解，趁機就教於時賢大德，也就不怕見笑了！

¹ 《唯識學探源》43 頁。

² 《印度佛教思想史》167 頁。

³ 《中觀論頌講記》57 頁。

佛法是道德的實踐

第十三章 第一節 人類的德行

本章分兩節來說明佛法中道——八正道的兩大特色。

作者指出世尊批判時代的弊病：反對神權、祈禱、祭祀、咒術占卜；並淨化迷信行為，如三火、禮拜六方。【世尊肅清了神教的宗教道德，使人生正道從神教中解放出來，確立於人類的立場，為佛法中道的特色】。這也就是佛法對世間的貢獻。

否定四姓階級制。貴賤的分別在德行，不在家世。澄清佛陀對男女異性的態度。對女性出家眾有特別的規定，是由於當時重男輕女的社會制度所限；在修證解脫上，女性一樣可以證得阿羅漢。作者指責歷史上的教團不能扶助女眾，是對佛法的歪曲。

作者並提醒：佛法的中道雖從人類擴及一切有情，但畢竟是以人類為本，不可本末不分。

中道的特色是人本的、理性的、平等的。

第十三章 第二節 正覺的德行

中道是能體悟正法的德行。

中道是隨時可能體證解脫的，而不是等待來生。

中道行——八正道是不著於苦行，不著於樂行，「以智化

情」，「以智導行」，隨順於法而可體見於法的實踐。

依中道而達到解脫，有人以為一切完成了，有人以為這是正覺生活的開始。這似乎是說由於覺者的心態不同，作為不同，而發展出所謂的大乘、小乘。筆者覺得這不是作者「人間佛教」的正說，而是針對某些對象的方便說。

第十四章 第一節 德行的心理要素

本章分兩節，說明德行的心理因素和實踐的原則。道德的根源是三善根—無貪、無瞋、無癡（118頁）。

本節進一步說八項重要因素：

道德的意向——1.慚、2.愧；

道德的努力——3.精進、4.不放逸；

道德的純潔——5.信順、6.信忍、7.信求、8.證信。

其中說慚愧要「自增上，法增上，世間增上」來完成。「增上」是「依」的意思。依見賢思齊的向上意志；依真理的原則；依社會公意。重視道德的三增上，可說是本書的思想特色之一。十九章所說的菩薩行三心也是不離這三增上。

第十四章 第二節 德行的實施原則

德行的實施原則是【從平常到深刻與廣大】，從外在的守法，深入到內心的淨化，再擴展到周圍一切。【佛法的德行，以人生的和諧、福樂、清淨為理想，為標準】。

【內心的是否清淨，是否出於善意，對於自他的和樂清淨，有著深切的關係。…淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。……由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間。所以說：「心淨則眾生淨」。佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧，所以說：「心淨則國土淨」。…佛法的德行是以自他為本而內淨自心，外淨器界，即是從一般的德行，深化廣化而進展到完善的層次。…大體的說：人天的德行是一般的；聲聞的德行進展到深刻的淨化自心；菩薩的德行更擴大到國土的嚴淨】。

作者有次第地解說佛法修行—德行實踐的次第與人間的關係，尤其是「心淨則眾生淨，心淨則國土淨」的解說，充分把握了心境、自他的息息相關，毫無唯心的色彩，可說是本書的特色之一。

作者解釋德行深化的真義，說：【佛法決不否定人生，反而肯定人生，以生的和樂為道德標準，確定行為的價值，使人類努力於止惡行善】。但這無常流轉，【不徹底、不究竟、不自由的生死，實在是「生老病死，憂悲苦惱」的總和，如不給予徹底解放，什麼總是歸於徒勞】。【解脫生死的德行，即徹底解脫這迷情為本、自我中心的生活，使成為正覺的生活】。

【這是徹底的自我革命，洗盡私欲倒見，才能從自我—

我、我家、我族、我國等本位中解放出來，轉移為人類—有情、法界本位的】。【這深化的德行，從一般的人生德行而進修到深入無生，又從無生出世的立場，而廣行自他共利的大行】。但這如緣起支的重點說明一樣，並不是初修一般的人生德行，不能行自他共利。自他共利在人間菩薩行中是從初學起便隨力而增長。

佛弟子的修行實踐

第十五章 第一節 佛教徒必備的條件

本節說佛教徒應具的基本條件是歸依與持戒。歸依三寶，是建立人生理想，以真理（法）的體現為目標，以佛陀、僧眾為善知識，見賢思齊，同願同行。受持五戒，【雖還是家庭本位的，重于外表的行為，沒有淨化到自心，而實為人生和樂淨的根本的行】。

第十五章 第二節 佛教徒的不同類型

由於佛世的時代背景，佛弟子有在家與出家的類別。作者說兩者的差別不在修證的能力，主要在於生活方式的不同與負擔任務的不同，這是印度文化環境所形成的。作者說【出家人沒有妻兒家業等紛擾，度著淡泊的生活，在當時確能弘法利生】。這意味著時地因緣不同，有利的條件也有了相對的變化。

出家的弟子有人間比丘與阿蘭若比丘二類。前者遊化人間，過著和樂共住的大眾集團生活。後者是好隱遁的頭陀行者。【頭陀行是印度所風行的，…但世尊並沒有修頭陀行】。【世尊的時代，厭世苦行的風氣非常濃，所以從佛出家的弟子，阿蘭若比丘也不少，他們以為修行是應該如此的。】

作者在《佛在人間》一書說明世尊如何因應時代，寓利他精神於方便適應之中，顯示世尊方便建立的聲聞佛教並不是純然的只是自利自了，乃是偏頗發展所致：

「世尊在倡導佛教的解脫論中，沒有忽略世間。…正確的出世觀，是必然的配合著世間的淨化。世尊倡導種族平等論，以消泯種族間的歧視、對立，與非法的壓迫。抨擊侵略者的殘殺，而鼓吹無諍的和合。…組織起大智大悲的自由集團，也就是社會性的自由族。和平共存的思想，多少給予當時紛爭的印度以有效的救濟。」¹

「適應印度當時的根機，人乘法即為家本位的德行。從佛法去了解他，這實是適應人間所最急需的。不過，限於時機，佛教最高深圓滿的真義，還不曾充分（在人乘法中）說明而已。」²

「印度外道的天行，專過隱遁、苦行、禪定的生活。無事比丘，就是適應這一類根性。…與在家的聲聞弟子，作風

¹ 《佛在人間》8頁。

² 《佛在人間》51頁。

恰好相反。」（《佛在人間》57頁）

「人間比丘，出家而過著大眾生活，與社會保持聯繫，負起教化的責任，世尊也就是過這種生活的。…這一類型的人間比丘，為不流於縱欲及苦行的極端者。如大眾共住，生活隨緣，遊行教化，近於一般的人間正行。而過者出家的生活，男女不嫁，澹泊禁欲，又近於天行。聲聞的在家弟子，是基於人乘的；無事比丘，是著重天行的；人間比丘，即綜合這二者而取折衷的立場。當時的印度，正是隱遁的苦行的時代。世尊雖適應這一特殊的情形，有出家的制度，但聲聞解脫道的主流，是人間比丘，顯然的是基於人乘，而重於持戒及智慧的。」（《佛在人間》58~9頁）

作者在本書指出，佛弟子受時代苦行風尚的影響，是後來聲聞佛教被稱為小乘的原因：

「世尊教化的聲聞弟子，已受到時機的限制，不能大暢本懷；而頭陀苦行的阿蘭若比丘，辟支根性，更與世尊的人間佛教，精神上大大的不同。世尊涅槃後，摩訶迦葉頭陀系壓倒阿難而取得僧團領導地位。聲聞佛法這才加深了苦行隱遁、獨善的傾向，被菩薩行者呵責為小乘。」（196頁）

另有極少數的佛弟子「更能契合世尊正覺精神的，稱為菩薩」。

菩薩行者的特色（197頁）：

- 1.是急於為眾而不是急於為己的；
- 2.是福慧並重而不是偏於理智的；

- 3.是重慧而不重定的；
- 4.是不離世間事業而淨自心，不是厭世隱遁而求解脫的。
【這類重於爲他的根性，在佛法的流行中，逐漸開拓出大乘，顯示世尊正覺的真義】。

作者指出菩薩精神彰顯了佛陀的本懷，也就是修行不需隱遁，不離日常生活，如第十九章所說。

第十六章 第一節 一般的世間行

本章分兩節說明在家信眾一般的與特勝的德行。

一般的世間行就是人天法：施、戒與慈定。與一般宗教的迷信行爲不同。佛法的人天行著重在正常的經濟生活，合理的社會生活，與德化的政治生活。

正常的經濟生活必須一、方便具足，二、守護具足，三、善知識具足，四、正命具足。

合理的社會生活，以四攝「布施、愛語、利行、同事」來和諧人事關係。德化的政治生活，作者說【世尊爲國際的非戰主義者，對於當時的政治，對於當時的君主，少有論及，更不勸民眾去向國王誓忠】；只勸導國王如何公正愛民，安定國家。傳說的輪王治世，作者說【一般解說爲佛教理想的政治，其實是古代印度的現實政治，流傳於民間傳說中】。這是應用傳說來勸化政治領導者爲民眾福利著想。如今民主時代，不論社會成員或民意代表均應關心社會，關心公益。

第十六章 第二節 特勝的信眾行

在家弟子向於解脫主要的修行項目有五：

- 一、信具足，等於八正道的正見、正思惟。
- 二、戒具足，即五戒，或八關齋戒。
- 三、施具足，【在家信眾必須心住非家，才能成出離心而向解脫。（二、三項等於八正道的正語到正精進。）
- 四、聞具足，要得佛法的正知見，非聞法不可。
- 五、慧具足，即「法隨法行」而體悟真諦，等於八正道的正精進到正定。

「以信心為根本，以施、戒為立身社會的事行，以聞、慧為趨向解脫的理證」，也就是八正道的實踐。對怯弱的眾生，有六念法門。其中，【念佛的原理，與神教的他力，其實還是自力並沒有什麼差別】。

作者指出念佛法門有其功能，但不能依此而得解脫：「他力的寄託安慰，對於怯弱有情，確有相當的作用，但這是一般神教所共有的，如以此為能得解脫，能成正覺，怕不是釋尊的本意吧。」

第十七章 第一節 出家眾與僧伽生活

本節敘訴出家的意義與僧團的特色。作者說【在家的雖同樣的可以解脫，而世尊的時代，出家是比較適宜些】。意味出家在現代是比較不適宜了，為什麼？大概因為佛世的社

會風尚以個人解脫為主，出家者較少旁鶩，後世的大乘佛教以菩薩行為主，不急於解脫，講究廣結善緣，出家眾有時比在家眾忙碌，修行的條件已不如早期優越了。

傳統家庭、社會、國家的紛爭主要由於【人類的財產私有，男女繫屬】，在家的五戒，也還是【順從當時男女互相繫屬，財產彼此私有的社會，節制自我，維持不完善，不理想的秩序，實是不完善的道德】。【出家的真義，即為否定固有社會的價值，放棄財產私有，眷屬繫著，投身於新的世界】。

「真實的出家者，為了生老病死，憂悲苦惱的解脫。解脫這些，需要內心煩惱的伏除，也需要社會環境的變革。內心清淨與自他和樂，本是相關的。世尊為深徹的悲慧所動，衝破舊社會而出家，適應當時的機宜，以宗教者的身份，闡揚根本的徹底的教化。」

傳統的社會習性，非個人或少數人短時間內所能左右，世尊適應時代環境，建立有助於修行解脫的新社會—僧伽，展現佛法的精神於新的社會中，所以作者說「出家並不能出離社會，不過離開舊的而進入新的社會。」

作者說世尊是適應當時的機宜，以宗教師的身份傳播解脫之音。宗教師普受各國王與民眾的尊重，而往來無國界之限，可以減少許多阻礙，在當時是傳播思想最適宜的身份了。這與說世尊時代出家修行比較適宜(213頁)一樣，有其時

代因素。尊上座，重大眾，主德化，是僧團的精神。

第十七章 第二節 解脫的正行

解脫的正行就是八正道，作者舉經證說明【「八正道行入涅槃」，是唯一不許別異的正道】，為學者指出明確的修學方向。作者對八正道與戒、定、慧三學，以及聞、思、修三慧，給予融貫的解說。佛陀所說的各種修學項目，都不出八正道。¹

由於世俗正見與出世正見的差別，而有世俗八正道與出世八正道的分別。作者分析八正道的完整性，具足知與行的統一，志向與工作的統一，自他和樂與身心清淨的統一。對於「依戒而定，從定發慧」的觀念，作者提出切要的針砭：

正定必由正確的理解，正當的德行，心安理得，身安心安中引發得來。…一般學者，每不從「淨其戒，直其見」下手，急急的求受用，求證得，這難怪持咒等的風行了。

其次，從定發慧，也並非得定即發慧，…從定發慧必由於定前…有聞、思慧為根基。不知「從定發慧」的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境，看作勝義的自證而傳揚起來。

¹ 《成佛之道》民國八十年版[1991]）176、232、234頁有表解，可以參考。

第十八章 第一節 戒

本章分三節分別解說戒、定、慧三學。

「戒善是合法則的，也是由於同情—慈悲喜捨的流露而表現於行為的。…世尊稱為這是「自通之法」，即以己心通他人之心的同情，…所以身語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。」

「依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的教說。…佛稱四無量為平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。…大乘所說的平等慈，同體悲，即是這一深義的發揮。」

「戒與四無量的相關性，可證明佛法止惡、行善、淨心的一切德行，本出於對人類有情的同情，而求合於和樂善生的準則。」

作者充分論究佛法持戒的根本精神在於慈悲，也是導出大乘心行的根源。持戒的精神在於慈悲，不是怕造業，心胸廣狹就在一念之別。

第十八章 第二節 定

禪定的本質不外乎厭此欣彼。作者說：

「如不能依定發慧，那末厭離物欲，厭離男女欲，專心修定，即是外道的天行。印度一般的出家者，即是這樣的。佛法的出家生活，也即適應這一類根性。」

作者指出佛法離欲的意義是離內心的欲貪，不會對環境產生愛著，而不是遠離外在的一切五欲境界。

對於男女欲的問題：

「人類生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家眾為什麼要嚴格禁絕，不像對於衣食的相對節制呢？這可以說衣食是無情的，雖與社會有關，但比較容易控制。男女的牽制，繫縛力特別強；在男女互相佔有的社會中，適應當時的出家制，所以徹底戒絕男女的淫欲。如人間為北俱羅洲式的，依此而向出世，男女問題也許會像衣食一樣的解決了。大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現。」（231~2頁）

《以佛法研究佛法》說：「淫欲是愛行煩惱，見道的也還不能斷，所以初二果的在家聖者，淫欲還是可以現行的。」（381頁）斷男女欲不是解脫的第一要件，這所以作者在自序中說【古代的聲聞法，主要是適應苦行，厭世的沙門根性】。理想的社會—淨土，沒有男女繫屬、財產私有的紛爭，沒有家庭問題，自然也就無「家」可出，也就沒有出家眾。

作者指出佛法對禪定的態度：

「佛法修定而不重定…。偏於禪定的，…必流於忽略世間的現實生活，思想必落於神我型的唯心論。佛法是緣起論，從現實經驗的有情著手。立足於心色依存的緣起論，有自他和樂的僧制，這不是傾向獨善，唯心者的境界。…後期佛法

的唯心論，與禪師、瑜伽師結不解緣，這是有他發展的必然性的。」

佛法的緣起論演變到唯心論，和佛弟子偏重禪定有密切的關係。作者大概是第一位這樣指出佛教發展的偏差吧！

第十八章 第三節 慧

本節說明聞、思、修慧的要領。作者指出修行的必然程序：親近善知識而起聞、思、修三慧。依善知識又有四原則：依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識。

作者舉出能引發觀慧的法門有：四念處、四諦觀、緣起觀等方便，不外是三法印的如實觀。由觀慧而契入法性，是離惡執、離善執而達到的。

第十九章 第一節 菩薩行通說

本節建立菩薩思想的基礎。先整理原文如下：

空與慈悲：

前來所說的在家與出家，約世尊適應當時的一般聲聞弟子說。本章的菩薩，雖不出于在家與出家，但約追蹤世尊精神，發揮世尊本懷的佛教徒說。菩薩道源於世尊的本教，經三、五百年的孕育成長，才發揚起來，自稱大乘。…大乘教雖爲了適應時機而多少梵化，然而他的根本原理，到底是光華燦爛，能徹見佛法真髓的。先從空與慈悲來說明菩薩道。

佛曾對阿難說：「阿難！我多行空」¹。這點，《瑜伽論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速得阿耨多羅三藐三菩提，非如思惟無常苦住」。這可見菩薩是以修空為主的，不像聲聞那樣從無常苦入手。（卷九〇）

《增壹阿含經》序品也說：「諸法甚深論空理，…此菩薩德不應棄」。如從緣起的三法印的深義說，無常即無有常性，本就是空的異名。但一般聲聞弟子，對於無常故苦的教授，引起厭離的情緒極深。聲聞、辟支佛們，不能廣行利濟眾生的大事，不能與世尊的精神相吻合。他們雖也能證覺涅槃空寂，但由於厭心過深，即自以為究竟。

聲聞的方便適應，限制了世尊正覺內容的充分開展。佛從菩薩而成，菩薩的觀慧直從緣起的法性空下手，見一切為緣起的中道，無自性空，不生不滅，本來寂靜。這樣，才能於生死中忍苦，而不急急的自了，從入世中向于佛道。

與戒律有關的慈悲，聲聞也不是沒有的。但佛滅百年，已被歪曲為粗淺的了。（四分律七百結集）

無量三昧即是依苦成觀。觀一切有情的苦迫，而起拔苦與樂的同情，即「無量心解脫」。

由於聲聞偏重厭自身苦，不重愍有情苦；偏重厭離，不能即世而出世，這才以無量三昧為純世俗。

¹《中阿含》小空經。

聲聞的淨化自心，偏於理智與意志，忽略情感。所以德行的根本三善根，也多說「離貪欲故心得解脫，離無明故慧得解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。…聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法依世間而完成自我。…這一切，等到直探世尊心髓的行者，急于爲他，才從慈悲爲本中，完成聲聞所不能完成的一切。

前面提到：大乘的梵化，主要是將印度教的鬼神融攝爲佛菩薩的化身或佛教的護法，外教的神我也成爲「空」的異名，如《印度佛教思想史》162、163頁所說。為了減少與傳統宗教的衝突，佛教就在「佛化神教」（相對的也就是「神化佛教」）的過程中，逐漸喪失佛法的特色。

大乘的根本原理，是把握道德三增上：自增上、法增上、世間增上，三者並進，這是佛陀的本懷，理想的修行方式，如本節所說的四大統一（244~7頁），不同於聲聞學者的忽略世間增上。

作者引用《瑜伽論》來證明菩薩與聲聞的不同在於一重空，一重無常苦。依大乘的理論，菩薩是「常在生死利眾生」，忍而不證，何來「速得阿耨多羅三藐三菩提」？作者說無常本是空的異名，則聲聞行與菩薩行的差別，應不在觀慧是「空」或「無常」（世尊也是緣人間的無常苦而修道的），而是對無常苦的態度不同。作者說：

智慧爲眼目的中道，順隨法而達到見法，即進入了正覺解脫的境地，成爲聖者。到此，…有以爲一切完成了；有以爲正覺的生活恰好從此開始，有此徹悟深法的正覺，才能「行於世間，不著世間」，作種種利他的工作，完成佛陀那樣的大覺。（176 頁）

大乘是依此聲聞極果的正覺境界—涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。（《中觀今論》28 頁）

這樣，聲聞聖果是菩薩道的門檻，爲何大乘經中說他們是「焦芽敗種」呢？這樣的菩薩固然能【見緣起…不生不滅】，但菩薩戒懼證入實際（成聖者），以免墮入小乘，如《般若經》說：「若人已入正位，則不堪忍發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作隔障故。」（《印度佛教思想史》104 頁）

證果聖人不再生死輪迴，如何「長在生死利眾生」？已經證果成聖，還說什麼【不急急的自了】呢？世尊的行蹟並沒有「從入世中向於佛道」，反而是緣世間種種苦迫而出家修道，而證緣起，得解脫，這算不算「急急的自了」呢？出家之前也毫無「直觀緣起法性空」的跡象。若世尊是傳說中的菩薩道而來，則應如前文所說，不是成了佛道再入世利生。

傳說世尊開悟成佛之後，有不欲說法的意念，經梵天勸請才入世轉法輪；世尊若從累世菩薩行而來，似不應有此度

生之猶豫，反不如菩薩「常在生死利眾生」之精神。對於無常苦迫的世間，一般人多少能引發同情之心；但有多少人能觀見「不生不滅」，而生起同情悲濟之心？不知一般佛教徒的慈悲心是發自對苦難的同情還是「不生不滅」的體解？

若菩薩見一切不生不滅、本來寂靜，才能忍苦度生，則菩薩道顯然不是凡夫所行，一切等到超凡入聖再說；既已超凡，卻又不能「常在生死利眾生」。而《佛在人間》卻說：【凡夫學大乘道，以大悲心為動力，以普度眾生的悲心來廣學一切。經上說「菩提所緣，緣苦眾生。¹」或許作者的意思是說菩薩道是少數利根者開發出來的吧？總之，菩薩道的傳說紛紜，儘管說得極其偉大，難免脫離現實而窒礙難行！

作者在《契理契機之人間佛教》（56 頁）所說，倒是最為簡明踏實：【菩薩道…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】。【不急求速證】，當然不是《瑜伽論》所說的「速得阿耨多羅三藐三菩提」了。《成佛之道》（237 頁）也說【大器晚成的，才是利根】呢！

前面提到的對聲聞行的批評，是否也適用於現沙門相的世尊本人？作者說：

不但「僧在即佛在」，而且是「僧在即法在」。這一點，

¹ 《佛在人間》110 頁。

不但證實世尊的重視大眾，更了解佛法的解脫，不是個人的隱遁，反而在集團中。…人間佛陀的真精神，那裡是厭世者所見的樣子。（17 頁）

六和敬的僧團，才是世尊理想中的僧團。（21~23 頁）

正法久住的責任，世尊是鄭重的託付在僧團中。和合僧的存在，即是正法的存在。（29 頁）

「出家人沒有妻兒家業等紛擾，度著淡泊的生活，在當時確能弘法利生。」（195 頁）【在家的雖同樣的可以解脫，而世尊的時代，出家是比較適宜些。】（213 頁）

何以聲聞僧肩負住持佛法的重任，卻發展成【與世隔離】，為菩薩實現人間淨土的障礙？

筆者的理解：世尊雖依傳統沙門行而成就正覺，但並不認為沙門行是理想的修行方式，然而限於時代環境，雖「以法攝僧」，住持正法，也不得不「世間增上，因地制宜」。僧團隨佛弟子的不同性向與見地而分化。「隨宜立制」的產物成了傳統，不能隨時代社會應變，與社會脫節。大乘就是追求時代適應之下的產物吧。但所謂大乘、小乘都是從出家的聲聞部派佛教中開展出來，以「聲聞行」表示與「菩薩行」對立，似乎不太妥當。

作者說出家菩薩是菩薩道的旁流（246 頁），既然出家者可以「外現聲聞身，內秘菩薩行」，那麼聲聞行與菩薩行的根本區別在那裏？兩者似乎從未界定清楚。

【現出家相的菩薩，多少還保留聲聞氣概】（245 頁），什麼是【聲聞氣概】？如何消除聲聞氣概，建立不【與世隔離】（254 頁）的菩薩僧呢？這當然不是以消滅傳統的聲聞僧為建立菩薩僧的前提，人間淨土沒有完成，家庭問題，社會制度沒有完善解決之前，象徵不滿現實，追求理想的「出家」，總有其存在的空間吧。

以下這段「從聲聞到菩薩」是作者闡揚菩薩道的特色，點出四大統一，為保守的聲聞佛教所不及。這四大統一就是：一、在家與出家的統一；二、淨化自心與和樂人群的統一；三、情欲與離欲（情智）的統一；四、利他與自利的統一。

佛法從一般戀世的自私的人生，引向出世的無我的人生。這有不可忽略的兩點，即（1）從家庭而向無家，（2）從自他和樂而向自心淨化。其中，出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭，或民族的社會關係中解放出來。這一出家，從離開舊社會說，多少帶點個人自由主義的傾向；如從參預一新的社團說，這是超家族、超國界的大同主義。

聲聞的出家眾，雖有和樂、自由、民主、平等僧團，但限於時機，乞食獨身的生活，在厭世苦行的印度思潮中，偏重於「己利」的個人自由。…出家的社會意義，是私欲佔有制的否定，而無我公有的新社會，當時還不能為一般所了解，只能行於出家的僧團中，戒律是禁止白衣旁聽的。…但徹見佛法深義的學者，不能不傾向於利他的社會和樂。菩薩入

世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到在家與出家的統一。…這是入世，不是戀世，是否定私有的舊社會，而走向公共的和樂的新社會。同樣的，一般人的自他和樂，道德或政法，基於私欲的佔有制，這僅能維持不大完善的和樂。

聲聞學者發現自我私欲的罪惡根源，于是從自他和樂而向自心淨化的德行。然而淨化自心，不但是爲了自心淨化，因爲這才能從離欲無執的合理行爲中，促進完成更合理的和樂善生。這樣，菩薩又從自心淨化回復到自他和樂。從自他和樂中淨化自心，從自心淨化去增進自他和樂，實現國土莊嚴，這即是淨化自心與和樂人群的統一。所以菩薩行的特點，是透出一般人生而回復于新的人生。

菩薩行的開展，是從兩方面發展的：

一、從聲聞出家者中間發展起來

起初是「外現聲聞身，內秘菩薩行」；自己還是乞食、淡泊、趣寂，但教人學菩薩，如《大品經》的轉教。到後來，自認聲聞行的不徹底，一律學菩薩，這如《法華經》的回小向大。現出家相的菩薩，多少還保留聲聞氣概。這稱爲漸入大乘菩薩，在菩薩道的開展中，不過是旁流。

二、從聲聞在家信眾中間發展起來

在家眾修行五法而外，多修六念與四無量（無量三昧能入真，也是質多長者說的），這都是大乘法的重要內容。如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，都從在家眾的立場

，努力於大乘思想的教化。這稱為頓入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。新的社會—淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家聲聞的；天王佛成佛也是不現出家相的。

印度出家的釋迦佛，僅是適應低級世界——其實是印度特殊的宗教環境的方便。佛的真身，是現在家相的。如維摩詰，「示有妻子，常修梵行」；當啼東方求法，也與女人同車。這是從悲智相應中，做到了情欲與離欲—情智的統一。

聲聞的出家者，少事少業，度著乞食為法的生活。佛法為淨化人類的崇高教化，度此淡泊清苦的生活，不是負社會的債，是能報施主恩的。換言之，真能修菩薩行，專心為法，過那獨身生活，教化生活，當然是可以的。…然而，菩薩行的真精神，是「利他」的。要從自他和樂的悲行中去淨化自心的，這不能專於說教一途，應參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業。

如維摩詰長者的作為，如善財所見善知識的不同事業：國王、法官、大臣、航海者、語言學者、教育家、數學家、工程師、商人、醫師、藝術家、宗教師等，這些都是發自大願大智大悲，依自己所作的事業，引發一般人來學菩薩行。…為他利他的一切，是善的德行，也必然增進自己，利益自己的。利他自利，在菩薩行中得到統一。

眾生相依相緣而存在於世間，世間的資源不應為少數人或某些人所攏斷，私有制是人類貪心的產物，紛爭的根源。

佛法淨化世間，在於逐漸消除世間苦難的因素，使達於如僧伽之六和合。然這並不是一蹴可躋的，是要外在的環境與內心的修養並進的。

依筆者的理解：這裏，菩薩行所實現的——【在家與出家的統一】，是無我無我的社會生活，「出家」並不是過著印度沙門式的生活，而是放棄種種私有的追求，獻身於社會的淨化之中；而「在家」就是過著有組織、有秩序的，如手足般的集體生活，在同願同行，同心協力的集體生活中，互相教授教誡，去惡生善。這也是「淨化自心與和樂人群的統一」，修行不忘利樂人群，淨化自心而不與世隔離。相信這是作者所認為的世尊的本懷，理想的修行方式。

依筆者的理解，前文的「自他和樂」指世俗戒善；之後的「自他和樂」指聲聞戒行；「自心淨化」指離貪愛的聲聞果；「淨化自心」指聲聞行；「自心淨化」，依前文所說，指發菩提心；「自他和樂」指修六度、大悲行，集福慧資糧，伏粗煩惱垢。依前文所說，「自心淨化」指證空寂理，得解脫，不退轉；「自他和樂」指「成熟有情，莊嚴國土」。

理想的社會——淨土是【情欲與離欲（情智）的統一】。聲聞行是適應印度沙門獨身修行的傳統，以遠離異性，不涉世務為首要。菩薩行以慈悲利他為動力，捨己利人為首要，這便要【參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業】，不能如沙門行之劃地自限。作者舉維摩詰「示有妻子，常樂

梵行」，常啼求法「與女人同車」，來表顯菩薩行的特色。

《成佛之道》說：「如證得三果，就是在家弟子，也是會絕男女之欲的。¹」那麼這些大菩薩是什麼境界？如果是示現的，為什麼不學佛的示現，卻要學菩薩的示現？其中的主要意義，不在於修菩薩道就要「與女同車」、「示有妻子」，而是修行就在生活之中，不需依照特定的文化模式，修行就是培養在對人間的關懷、互助中去我執，不是先與異性劃清界限。異性也是人，問題在內心，不在性別，如何與人和樂相處，便是修行的主要課題。

聲聞僧之所以【與世隔離】，大概是由於適應沙門法的有關遠離異性與不涉世務的規制造成的吧。部分經典之貶抑女性（如《大愛道比丘尼經》），不亞於「大乘經中呵責出家的聲聞行者為焦芽敗種，為癡犬。²」佛法要現代化，有必要面對沙門文化的男女觀，作一徹底的檢討。

《印度之佛教》自序（7頁）說：「龍樹有革新僧團之志，事未成而可師。」顯見作者也有改革僧團的意念，只是作者深知「個人的理證不難，而大眾制度的改革，卻是很不容易的。³」冰凍三尺，只能略示心意，勸菩薩行人【多多

¹ 《成佛之道》，七十九年版，248頁。

² 《佛在人間》72頁1行。

³ 《印度佛教思想史》122頁。

爲彌勒世界的到來而發心】。然而【大眾的共業，要大家起來改變他，聖人也無能爲力】，這不是作者一人的責任。菩薩要利他，必然要充實自己，淨化自己，而從利他行的互動中，發覺自己的不足、改進自己的缺陷，展轉昇進，猶如「教學相長」，或在職訓練，邊做邊學，利他與自利，相依相成，也就是【利他與自利的統一】。

印度大乘佛教的興起，雖說是追隨世尊精神而發揚起來，但不是不偏不倚的發展，這是佛法的不幸，人類的不幸：

適應印度眾生的根機，佛教極力發揚人間菩薩行。由於個人的，通於異類的，在大乘思想的發展中，拘泥形跡的大乘者，逐漸向唯心的神秘的天乘菩薩行而前進。（《佛在人間》63頁）

大乘佛教的特質，是一般的人性淨化。他解放了出家本位的古老形式，揭開了在家本位的新面目—佛的真身現在家相。然而，他丟下出家的舊方便，卻換上了天國的新方便。他是人的一般化，也是神的超越化。這就決定了大乘的特質，重於積極救世，而又傾向於秘密的神化。（《佛教史地考論》241頁）

大乘佛教的人類德行，逐漸被遺忘，僅剩神鬼、群神的遺骸，與飲食男女的物欲。佛教是這樣的從進展而到達衰落了。（《佛教史地考論》243頁）

印度大乘佛教的發展，逐漸喪失佛陀的精神而衰滅；而「中國所說的是大乘教，但所修的卻是小乘行」¹，「理解到的佛法與現實佛教界差距太大」²，所以促成作者立志研究印度佛教：「深信佛教於長期發展中，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。」³，希望能「對佛教思想起一點澄清作用。」（《遊心法海六十年》7頁）。

第十九章 第二節 從利他行中去成佛

本節說明菩薩的心理因素和實踐項目。

菩薩依三心而行六波羅蜜，依六波羅蜜而圓滿三心。三心就是「無所得為方便，一切智智相應作意，大悲為上首」，也就是理智、意志與情感；法增上、自增上與世間增上的統合：

無所得為方便	——技巧——	理智——	法增上
一切智智相應作意	——志向——	意志——	自增上
大悲為上首	——動機——	情感——	世間增上

作者指出菩薩行的另一特色：

從大智的契合真理，大悲的隨順世間來說，戒律決非消極的「不」，「不」可以了事；必需慈悲方便的能殺，能盜

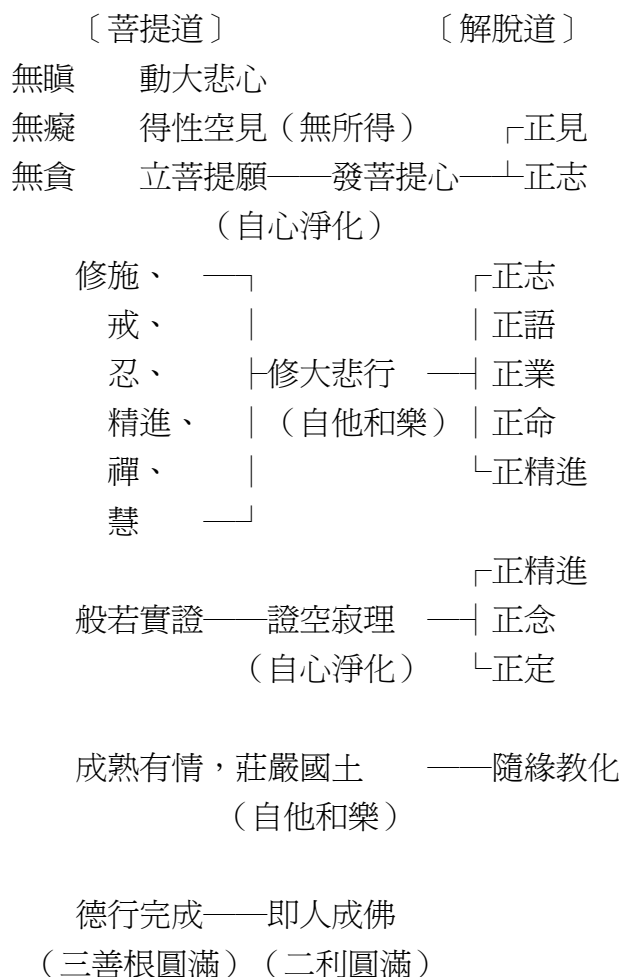
¹ 《遊心法海六十年》11 頁。

² 《遊心法海六十年》7 頁。

³ 《印度之佛教》自序 3 頁。

，能淫，能妄，才能完滿的實現。（250頁）

菩薩行的戒律觀，不只是像聲聞那樣的消極的有所不爲，而是能積極的爲所應爲，去惡行善，不姑息縱惡。菩薩行與三心的關係，茲整理如下：



作者說：

從菩薩的入世濟生說，我們的世間，由於菩薩僧的從來沒有建立，始終受著聲聞僧的限制，形成與世隔離。所以菩薩的理想世界—淨土，還不能在這個世間出現。有合理的世界，更能修菩薩行，開展增進德行而成佛；如在和樂的僧團中，比丘們更容易解脫一樣。（254頁）

依此看來，作者所說佛陀的本懷—菩薩行，理想的修行方式，不只是個人行動—【參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業】，而是有互相教授教誡，有組織的團體生活作後盾。相信這就是作者所要倡導的人間佛教。

佛陀是人間淨化的完成

第二十章 第一節 聲聞的解脫

本節特色，作者揭示了【佛法修行而得解脫的要義】，消除了解脫的神秘感和無謂的想像。解脫是消除無明所生的心苦，雖不免有身苦，但不為所亂。作者說：【聲聞重於解脫，佛陀重於正覺】，表示兩者的差別。而在《中觀論頌講記》（42頁）所說：【真佛教，自然是真的聲聞乘，也就是真的菩薩乘】，不知如何解釋？

聲聞的解脫分為四級，也就是一般所熟知的四果。初果斷三結，即「身見、戒禁取、疑」，是凡聖關。三結是繫縛

煩惱中最重要的：身見即我見，由於證知無我，不再於自身生神我想。…「不復見我，唯見正法」。戒禁取，指執種種苦行、祭祀、咒術等以為能得解脫的。聖者不會再生戒禁取見，去作不合理的宗教邪行。疑，是對佛法僧的猶豫。聖者「初得法身」，與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼。

有關解脫與涅槃的解說，茲摘要如下：

生死解脫，在聖者是自覺自證的。「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。現生涅槃的自證智，從「見法」說：由於無常無我而悟入法法歸於寂滅，現覺得沒有一毫可取可著的。這無著無累的覺證，即涅槃無生一死不可得的確證。從「離欲」一煩惱說：不但在空性的現覺中，如日朗天空，沒有一些兒陰影；即使從此出觀，回復平常的心境一世俗智，也自覺得煩惱不起。（257頁）

現生的證得涅槃，不但能確證未來生死的解脫，對於現生，更能實現解脫的自由。…依法持心，…什麼都不能撓亂聖者的心情。

人類的苦迫無限，而歸納起來，不外乎兩種：一、從身而來的「身苦」…。二、從心而來的「心苦」…。身苦是一般共感的，心苦即因人而不同。…「身苦患，心不苦患」…揭示了佛法修行而得解脫的要義。

心苦是從自體愛所起的我我所見中引發來的情緒，聖者得無我慧，即能離愛欲而心得自在解脫。從自心淨化的解脫說，這是出世法最根本的，唯一的重要問題。…「貪欲盡者

，說心解脫」。…「大師唯說調伏欲貪」…。以貪欲即集諦的愛爲本的身心，是現生苦迫的根本，貪愛又是未來流轉的根本。解脫了這，即現身自作證，而得究竟解脫，未來不再受生死。…從自他合樂的行爲中，營爲正覺的合理生活。（258~9頁）。

未來的生死苦迫的不再起，於現生的苦迫中得自在。這樣的解脫當體即是涅槃。得到涅槃，除了「眾苦盡滅」，還可說什麼？古德有以爲還有身心的，有以爲有心而沒有身的，依契經說，這些是妄情的戲論！

《雜阿含經》說：「如來者，色（受、想、行、識、動、慮、虛誑、有爲、愛）已盡，心善解脫，甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。…如來若有，若無，若有無，若非有非無後生死，不可記說。¹」又說：「于一切見，一切受，一切生，一切我我所見、我慢、繫著使，斷滅、寂靜、清涼、真實。如是等解脫，生者不然，不生亦不然。」²

世尊對於涅槃，除了說明煩惱業苦的不生以外，以「甚深廣大，無量無數」來形容。…這是超名相數量以上的。…如想像涅槃的身心如何，或以爲小我融于大我，擬想超越的不思議的個體，實在是妄情的測度。所以從有情趨向于涅槃

¹ 《雜阿含經》卷三二・905 經。

² 《雜阿含經》卷三四・962 經。

，可說「此滅故彼滅」，可說「如截多羅樹頭無復生分」。如直論涅槃那是不能說有，也不能說無；不能想像爲生，也不能說是無生，這是超名相數量的，不可施設的。】（259~262頁）

本節所說的涅槃，與第十二章所說「不生不滅即是生滅無常」（162頁）不同；這是與第十一章世尊所說的緣起法相對應，【世尊所說的緣起，是不通於清淨的。】（143頁）第十二章的「不生不滅即是生滅無常」則是依龍樹中觀學的「緣起通染淨」而說。

第二十章 第二節 佛陀的正覺

本節說明佛陀的正覺勝於聲聞的正覺。

正覺的普遍性，究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重於正覺的。聲聞是聞佛教聲而解脫，佛卻「先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提」…。

佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。…慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。

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

論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等。如《中阿含·瞿默目犍連經》說：

「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅漢解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如」。解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。如論到煩惱的習氣，即彼此不同，…聲聞的清淨解脫，還不能改善「習以成性」的餘習。…

菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這解脫的同而不同，還是由於聲聞的急於爲己，菩薩的重於爲人。

作者指出佛陀觀被發展到無所不知，無所不能，無所不在，是依信眾的意欲而發展出來的，與緣起法則不符。【究竟圓滿的佛陀，不外乎淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處，這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀】！

- 01 【大乘法中說：菩薩初得無生法忍——這雖是慈悲相
02 應的，約智證空性說，與聲聞平等，即可稱爲得阿
03 耨多羅三藐三菩提，可說成佛了】（265 頁）。
04 【「大乘佛法」的甚深義，依於涅槃而來，在大乘法
05 的開展中，漸漸地表示了不同的涵義。起初，菩薩
06 無生法忍所體悟的，與二乘的涅槃相同，漸發展到
07 二乘的涅槃如化城一樣，佛的涅槃才是真涅槃】（
08 《印度佛教思想史》九五頁）。
09 【正確的佛陀觀，是證無生法忍菩薩，斷煩惱已盡；
10 成佛斷習。…但中與正是難得把握的，或者又開

- 11 始擬想：證無生法忍的菩薩，就是成佛。有的以為
12 不然，世尊是成佛久矣，現在不過是示現】（《佛
13 在人間》14 頁）。

本書引大乘法說【菩薩初得無生法忍…即可稱為得阿耨多羅三藐三菩提，可說成佛了】（01～03 行）；但在《佛在人間》卻說這是擬想（11 行）。《中觀論頌講記》（42 頁）說：【真佛教，自然是真的聲聞乘，也就是真的菩薩乘】。到底「無生法忍」的成立是「發現」還是「發明」？

隨著大乘佛教的興起，聲聞聖者於大乘經典中被描述得幾乎無地容身；佛菩薩極其偉大，阿羅漢極其渺小。可是卻有「魚子、菴羅花、菩薩初發心，三事因時多，及其成就少¹」的慨歎（《印度佛教思想史》85 頁）。

菩薩道的成就者寥若晨星，如世尊一人成佛是行大乘，所攝化的眾多聲聞弟子卻是小乘行者，這是否切合實際？菩薩道是可行的嗎？還是菩薩道的傳說想像的成份太多而與現實脫節？

《印度佛教思想史》第三章就說大乘佛法是【傾向於理想的、形而上的，信仰而又通俗化的佛法】。除掉這些適應的成份，追蹤佛陀本懷的大乘到底剩下哪些？

¹編按：見大正藏 34 冊・888 頁中。

筆者認為：世尊並沒有勸弟子們不要求解脫，反而告訴弟子們應當精進修斷煩惱；【佛法，不是爲了說明世間，而是爲了解放自己，淨化世間。】（167 頁）

佛法的最終目的是解脫，【在家的雖同樣可以解脫，而世尊的時代，出家是比較適宜些】（213 頁）。【出家人沒有妻兒家業等紛擾，度著淡泊的生活，在當時確能弘法利生。】（195 頁）

就當時的環境，聲聞的修行方式，雖不是理想的，卻是應機的，比較適宜的。但是時移境遷，傳統的修行方式，漸不足以符應世間的需求，學者推求世尊的行蹟，理會出修行的真義在能自他兩利，佛陀的本懷可說在於充分發揮修行的功效。「正確的出世觀，是必然的配合著世間的淨化。¹」佛陀時代雖然不能大暢本懷，但仍依此原則而行。

作者所見的大乘真諦，在於打破沙門的修道觀，消除傳統僧俗的藩籬：

大乘的真諦，在立足在出世上廣利眾生，眾生就在世間的事業上直入解脫。這是世尊成佛的本懷，只爲時代的根性不能領受，才不得不宣說擺脫入世的出世法（二乘），或者經過了出世，再使他走向利他。像善財童子所表現的佛教，是從人本位而直入佛道的，這就是人間佛教。（《華雨香雲》168 頁）

¹ 《佛在人間》8 頁。

適應印度苦行根性的聲聞法制，並不是唯一的修行方式；修行在於隨遇而安，不為境界所轉。修行是人性的淨化，不是特殊身份者的專利，佛法不是少數人的法。

第十九章所說的菩薩行的四大統一，從利他中完成自利，以慈悲心為修行的動力，發揮修行的最大效用，是人人可於現實生活中實踐的，確實是理想的修行方式，可說就是佛陀的本懷。【佛法是以集體生活來完成自己，正法久住。】（《契理契機》49 頁）。

世尊依法攝僧，還是在環境的可能之內，設法發揮修行的最大效用，成立一個自利利他的修行團體，展轉解脫，續佛慧命。由於印度的特殊環境，有組織的修行團體只限於出家眾。今時今地，人間佛教的菩薩行者，應如佛陀一樣重視團體修學的力量，成立和合的菩薩團體，建設人間淨土，自他兩利，如作者所說：【有合理的世界，更能修菩薩行，開展增進德性而成佛；如在和樂的僧團中，比丘們更容易解脫一樣】（254 頁）。

傳說不一的菩薩階位，只是各學派依聲聞修道次第擬議而成。菩薩道的重點，應如上文引述作者所說，「不離佛法的解脫道一般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。」

結 論

作者在《性空學探源》中說：「假使我們願意在觀察各種佛教的發展情勢中，彼此同異的比較中，時時回過頭來注意這根本教典，從本教去觀察發展的佛教，那將會別有會心；將發現多少學者在發展流行中數典忘祖，把《阿含》都忘記了。」¹

本書依《阿含》作【舊有的抉發】，使人對佛法的認識，耳目一新，覺得處處是特色，不同一般。這當然是作者本身具有深湛的智慧，才能勝任這正本清源的工作。

本書的主要貢獻，洗刷了佛法的神化色彩，掃除傳統的迷信，使佛法回復以人類為本的立場。肯定八正道是聲聞、菩薩共行的一乘解脫道；標舉因緣的二大理則一八正道與緣起是佛法綱領；強調佛法的時代適應性，點出聲聞佛教的適應成份與弊病—與世隔離；說明菩薩道本質是不忘利樂人間的解脫道，是佛陀的本懷，是理想的修行方式；啟發了「把握本質，因地制宜」的觀念。

本書所要表達的：佛法是緣起論，中道行，是以人類為本，「以智化情，以智導行」的德化的宗教；佛陀的本懷—理想的解脫道是自增上（願）、法增上（智）、世間增上（悲）

¹ 《性空學探源》15 頁。

的圓滿成就（行）；這要從有組織的社會生活中去陶冶，完成八正道的實踐。

作者將佛法的基本內容呈現在讀者之前，希望佛弟子超越執大執小的障礙，放下過時的方便，修行而不與世隔離，本著為法為世間的心懷，廣行利濟世間的事業；結合同願同行，為世間的淨化、解脫而努力，這是作者所要宏揚的佛法。

作者能從向來被忽略的，所謂小乘經典的故紙堆中，追溯佛法的精神，使學者能重新體會佛法的真義。有緣閱讀本書，實在值得慶幸！筆者覺得「世尊的本懷」是作者的特見，值得將作者的著作翻譯成各國文字，接引更多的人間菩薩行者，加速人間佛教的發揚。

(1993.1.25.原載《諦觀雜誌》第 72 期。經作者及編者訂正)

釋迦牟尼佛傳

/ 水野弘元 著

顯 如 譯

一、世尊與世尊傳

1. 「世尊」的意義

「世尊」是「釋迦牟尼世尊」的略稱；通常也稱為「釋迦牟尼佛」，這些都是佛教徒對佛教創始者的尊稱，意為「釋迦族的聖者（牟尼）世尊或佛陀」¹。世尊和佛陀¹是同義詞；「佛陀」意為「人格完善者」。也有人稱世尊為「釋迦」，

¹ 佛陀的稱號有所謂如來十號。如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊共十一稱號，以佛、世尊為一號，或以世尊為別號，就成十號。「如來」是從真理而來者或言行絕對無誤者。「應供」的音譯為阿羅漢，意為有資格受信徒的供養者，受信徒的供養而能使信徒獲得功德的人，因此「應供」也別稱為「福田」—於阿羅漢田施種，能得廣大福果。關於阿羅漢，參照本書[釋迦牟尼佛傳]第十一章。「正遍知」又稱「正等覺者」，正確普遍體證真理的人。「明行足」，智慧（明）和實踐（行）兼備（具足）的人，指具備正確的理論和正確有效的實踐的人。「善逝」，好去，近「如來」義。「世間解」，善於理解社會人生，且熟知處置之道者。「無上士」，無人能勝的最上者。「調御丈夫」，善於教導他人的人。「天人師」，人類和天神的導師。「佛」，覺者，體悟社會人生之理者，理想的人格者。「世尊」是值得受世間尊敬的人。

釋迦（Sakya）是世尊出身的種族或國名，嚴格的說，並不是指世尊，所以用釋迦來稱呼「世尊」是不適當的。西方人稱世尊為「佛陀」，意指二千五百年前印度佛教的創始者。在中國或日本等地，稱「佛陀」卻未必指「世尊」。

大乘佛教有阿彌陀佛、阿閼佛、毗盧舍那佛等過去世、現在世、未來世諸佛，甚至有所謂三千佛；這種情形下的「佛陀」就不是特指釋迦佛，而是通指「人格圓滿者」。在原始佛教裡，佛陀指「世尊」。佛陀指「最高人格者」或「體證真理者」，不論世尊之前或世尊之後，都可能有這樣的人，所以原始佛教末期就有包括世尊的過去七佛和未來彌勒佛的傳說¹。

到了大乘佛教時代，出現了有關佛陀的種種哲學理論，有佛陀的本質—原理的佛陀（法身）、修行而成就的理想佛陀（報身）、隨機教化救濟的佛陀（應身或化身）。按照這三種區分，毗盧舍那佛（大日如來）就是法身，阿彌陀佛就是報身，釋迦佛和彌勒佛就是應身。

「佛陀」既然有上述種種不同的含意，僅以「佛陀」來稱謂世尊便不太理想，所以採用釋迦族的聖者佛陀—釋迦牟尼佛的稱呼，略稱為「世尊」。

¹ 過去七佛：毗婆尸、尸棄、毗舍浮、拘留孫、拘那含牟尼、迦葉、釋迦牟尼。原始佛教到部派佛教的佛陀觀，認為一個世界一時只有一佛出現，不能同時有二佛或多佛出現；但大乘佛教的佛陀觀則認為同時有多佛出現，三世十方有無量佛。

2. 瞿曇佛陀

延續原始佛教的錫蘭、緬甸、泰國等南方佛教，雖然沒有像大乘佛教那樣傳說眾多的佛陀，但也承認世尊以前、世尊以後都有佛陀出現¹，爲了有所區別而稱世尊爲瞿曇佛陀。「瞿曇」是世尊的釋迦族姓，世尊在世時，其他宗教學者稱呼他爲「沙門瞿曇」(Samana Gotama)²，南傳的佛教就根據世尊的家姓，稱世尊爲瞿曇佛。而南傳佛教則禮敬世尊一佛，不像大乘佛教採用三身佛的學說，所以「佛陀」乃指稱「世尊」。

西方人稱「世尊」爲佛陀，主要是受南傳佛教的影響，以原始聖典爲依據，談到「佛陀」就是指「世尊」；他們認爲「佛陀」就是歷史上佛教的創始人——世尊。這和基督教一樣，「基督」本是普通詞，意爲「救世主」，歷史人物被稱爲基督的就是二千年前的耶穌，所以基督可以指耶穌基督。

3. 佛傳的問題

印度歷史上的佛陀，古來所作的傳記，除了近代東西方

¹ 巴利佛教的註釋書時代，說過去七佛以前還有許多佛，有過去二十五佛或過去二十八佛。

² 瞿曇 Gotama 是「最上之牛」的意思。印度以牛爲神聖，「最上之牛」是吉祥的，以它爲姓也是高尚的。釋迦族以瞿曇爲姓的，除世尊外，還有世尊的從弟阿難也稱瞿曇；佛的繼母摩訶波舍波提被稱爲瞿曇彌（瞿曇姓之女）。

的作品，共有二十多種。古代部派佛教的佛傳，梵文、巴利文、漢譯、藏譯等現存的，如下所列。還有近代的佛傳，參照序文所列。

梵文：一.《大事》大眾部中說出世部的佛傳，相當古老，有英譯本出版。二.《普曜經》傳為說一切有部的作品，已有大乘的色彩，漢譯有二種，藏譯有一種。三.《佛所行讚》二世紀的佛教詩人馬鳴所作，有漢譯、藏譯和英譯。

巴利文：一.《本生經因緣傳》有藏、英、德、日譯本。斯里蘭卡、緬甸等屬巴利佛教的佛傳，有英譯本。

漢譯：一.《佛本行集經》，集五部派的佛傳，類似梵本《大事》。二.《過去現在因果經》，古來中國、日本所風行的佛傳。三.《普曜經》。四.《方廣大莊嚴經》，為梵文《普曜經》的異譯。五.《異出菩薩本起經》。六.《眾許摩訶帝經》。七.《修行本起經》。八.《中本起經》，這二本合而為一，是完整的佛傳。九.《太子瑞應本起經》。十.《佛本行經》。十一.《佛所行讚》。十二.《僧伽羅刹所集經》，二世紀頃僧伽羅刹所收集的佛傳。十三.《十二遊行經》敘述佛成道後十二年間的事跡。

藏譯：一.《佛所行讚》。二.《普曜經》。

這些古代的世尊傳記決不是世尊自己或世尊的弟子所作，是佛滅後四、五百年才成立的。佛教聖典最古老的部份

是阿含經和律藏¹，並沒有世尊的傳記，只有在世尊說法時，或有重大事件而制定戒律時，才會記下來，透過這些資料，只能片斷的了解世尊的生平事跡。

世尊的弟子熟知世尊的為人，卻沒有想到要為世尊立傳，當時他們關心的是世尊所說的法，而不是世尊的行跡。由於年代久遠，才發現為世尊立傳的必要。而所收集的資料就是在原始聖典中的片斷記述，以及註釋和口傳的事跡²。在傳記的整理彙集過程中，由於逐漸將世尊神祕化、神格

¹ 現存最古的佛教聖典並非原始佛教聖典的原貌，而是受部派佛教影響的阿含經和律藏，只有巴利聖典完整的保存下來，漢譯本保留不少，藏譯和梵文本很少存留。現存漢譯和巴利文聖典如下：

◎ 漢譯四阿含：一.《長阿含》。二.《中阿含》。三.《雜阿含》。四.《增一阿含》。

巴利經典：一、《長部》三四經。二、《中部》一五二經。三、《相應部》。四、《增支部》。五、《小部》。

◎ 律藏 漢譯有如下五種：一.《五分律》屬化地部。二.《四分律》屬法藏部。三.《摩訶僧祇律》屬大眾部。四.《十誦律》說一切有部的古律。五.《有部律》說一切有部的律。

此外，有巴利文上座部律，藏譯有部律。

² 例如巴利文的《法句經注釋》、《經集注釋》、《本生經注釋》、《增支部注釋》、《長老偈》、《長老尼偈注釋》等有經、律中所沒有的佛傳傳說，這些傳說收在漢譯的《增一阿含》、《中阿含》等經典裡頭。

化，竟然出現荒唐無稽的故事。

今日，要使世尊的傳記合乎史實是不可能的事，只能從世尊四十五年說法的原始聖典中的資料¹，加上婆羅門教和耆那教的文獻，找出接近事實的部份，以推知當時的情況。

在被稱為無歷史之國的印度裡，佛教聖典比較忠實的敘述當時的事跡，這一點，比起探究基督的史實，世尊傳的資料可以說是相當豐富了。

二、世尊前後的印度

要了解世尊是何等人物，首先要了解當時印度的時空背景。任何偉大人物的出現，都是受時代和環境的影響、刺激而產生的。

1. 吠陀時代

印度文明的主流—亞利安文化在世尊出世千年以前，就達於印度河上游的西北印度，稱之為吠陀文明（西元前 1500～1200）。這時，亞利安人開始侵入印度，在這塊新的土地上，一方面要面對大自然風雨雷電的威脅，一方面和達羅毗荼族等原住民起衝突，在與這兩者交戰之下，建立了他們的

¹ 里斯大衛（Rhys Davids）詳細指出散布聖典各處，有關佛傳的記事。（Cambridge History of India. Vol. I, p.196 f.）

文化；雖然充滿苦難，卻成功了，他們充滿希望，毫無後代印度所見的悲觀、厭世的色彩。人人崇拜神格化的天地自然之神，遇有苦難，就向諸神祈禱。

2. 梵書時代

到了梵書時代（西元前 1200～700），文化重心逐漸移向東南方。亞利安社會大體安定下來，將異民族消滅、放逐或充當奴隸，建立了亞利安族的社會；其中的知識階級，執掌祭事，居社會的最上位，即所謂的婆羅門階級。和異民族通婚，從事戰鬥，執掌政治的是武士、王族階級。從事畜牧、農、工、商等職業的是庶民階級。亞利安族形成這三個階級，而以被征服的達羅毗荼族為奴隸（首陀羅）階級，供他們役使。

此時，由於農業發達，物資豐盛，生活安定，知識階級的婆羅門，學習吠陀聖典，研究祭事，規定祭祀禮儀，制定社會四階級的職責義務，形成後世乃至今日印度的社會制度。數千年來，印度人為階級制度所縛，從生到死置身於固定的祭祀風俗中，這是值得注意的特異社會環境。印度文化表面看來雖有所變化，而這種固有的社會階級，堅固的植根在民族文化之中；探討產生在其中的佛教，需要對其文化背景有所認知。

社會組織完備的梵書時代，由於形式化而逐漸腐敗墮落，婆羅門階級因居社會之上位而驕奢放縱，尸位素餐，而沒有實力。

3. 奧義書時代

亞利安人的進路，隨著時代逐漸向東南開展，從恒河上游擴展到中游一帶。在這片新的土地，握有權力的就是在這片新的土地有政治勢力的王族階級。由於國土的開發，出現了新的城市，農牧和手工業，水陸交通因而發達，物資買賣及於遠地，商業貿易興盛，大都市出現了擁有經濟勢力的富商巨賈。

這樣的社會變革，使梵書時代成了過去，而進入了奧義書時代（紀元前 700 年以後）。奧義書時代約在佛教興起之前二百年，這時代的亞利安文化中心，在恒河上游和它的支流閼牟那河之間，稱之為「中國」，正統的婆羅門文化，到了後世還盛行於此地。另一方面，王族及庶民等新興勢力，更擴大到恒河中游，這地方是新文化的搖籃，佛教也是在這新文化圈內興起的。

奧義書文化是由於反省婆羅門階級的腐敗墮落而引發的覺醒運動。以前認為：人生所遭遇的幸福與不幸就是婆羅門文獻所規定的那樣，取決於是否忠實的祭祀祈禱；還有，一般民眾認為人的命運是由創造世界、支配世界的神所主宰。人一生的命運都離不開神和祭祀的影響，要使命運好轉，就要舉行令神高興的、得神恩寵的隆重祭典。不但供奉農作物，而且必須用畜類犧牲，甚至為了特大的恩寵而殺人祭神。依供物的多少來決定神恩的大小，這是婆羅門祭官填飽私囊的狡計罷了。由於忙於追求私利，荒廢了學問修行和

輔導民心的本來任務，而逐漸失去民眾的景仰和對社會的影響力。

4. 新思想的發生——業報與輪迴

另一方面，一些探究宇宙人生的真理、較有覺醒能力的人，否定神和祭祀決定一生的理論，認為人的命運是由自己的心念以及行為的善惡決定，這就是因果報應的思想——由善、惡業（行為）而獲得幸與不幸的結果。這因果的相續不僅在現世，而是從過去世到現在世，從現在世到未來世，不斷的存續著，這就是業報論、依業而轉生的輪迴論。

業報論、輪迴論出現在自我覺醒的奧義書時代，承認自己的自由意志這一點，比起梵書時代否定自由意志的神權思想要來得進步。奧義書時代的婆羅門，有傳統的祭祀婆羅門，也有思辨的哲學婆羅門。思辨的哲學婆羅門提倡業報輪迴，並探究如何從生死輪迴中解脫出來。

5. 解脫的思想

輪迴的觀念，認為一切眾生在天國、地獄等流轉生死，只要不斷輪迴，便無法解脫苦，現實社會的不安和悲觀的論調充滿這個時代。解脫便是要脫離苦，尋求絕對平安的世界。奧義書主張自我和梵（Brahma）達到融合為一的境界，便可解脫輪迴；可是奧義書哲學是口傳的奧義學說，只在師徒間祕密傳授，無法普及，所以新時代所覺醒到的社會不安，無法由祭祀婆羅門或哲學婆羅門來消除。

6. 沙門的出現

在這個時代，婆羅門階級中有求解脫道而出家的，其他王族武士階級，庶民階級也出現了出家求道者。婆羅門出家者就稱為「婆羅門」，而其他階級的出家修道者則稱為「沙門」（samana）¹，奧義書時代的新學說並非由婆羅門所倡導，是與他們交遊，護持他們生活的新興地域的王族所倡導的，所以在新興地域的王族和庶民階級中出現新思想家和求道者，是理所當然的。他們的生活優裕，有時間和智能去探討宇宙人生的問題，他們是沒有師承的自由思想家，他們的世界觀和人生觀、修道的學說和方法，紛雜不一，是處於思想界百家爭鳴的狀態。世尊的出現，正是這樣的時代。

7. 思想的混亂

根據佛經的記載，當時錯誤的世界觀、人生觀共有六十二種；與佛教同時興起的耆那教，則記載有三百六十三種異說。依佛教所說，爲了糾正當時沙門和婆羅門學說的錯誤，乃有佛教出現。從「佛陀」被當成救世主一般，可以看出當時的人心多麼渴望思想的統一，期待精神領導者——「佛陀」的出現。

¹ 沙門：意爲「精進努力的人」，原指出家在山林裡修行的人，後來用以稱呼婆羅門以外的出家人。婆羅門出家後，還是稱為婆羅門，他們是正統派，沙門則是非正統派；非正統派否認正統婆羅門吠陀的權威。佛教、耆那教的出家人都稱為沙門；婆羅門出家爲佛教比丘的也稱為沙門。

8. 政治的混亂

不但思想界處於混亂的狀態，政治上、軍事上也因出現許多新興國家而處於彼此爭戰，弱肉強食的動亂局面，這兩種因素使社會更為不安。世尊時代，印度有十六個大國¹，和許多小國家，這些小國家多附庸於鄰近的大國，生殺大權掌握在大國的手上，時時處於不安的狀態；世尊的釋迦國就是這樣的小國。大國之間也是興衰無常，世尊以前的大國是毗提訶國、阿踰陀國、迦尸國。

世尊時代，憍薩羅國滅了阿踰陀及迦尸國而更強大；毗提訶則淪為小國，附屬於跋耆國；南方新興的摩揭陀國吞併東邊的強鄰鴦伽國，和憍薩羅國對抗。世尊晚年，憍薩羅國也陷於混亂，不久，摩揭陀國北鄰，由毗提訶等組成的跋耆國，以及北方的末羅國和西方的憍薩羅國，都成了摩揭陀國的領土。貴族共和制的國家也被君主專制的大國所滅；而專制的王國中，則屢見王子殺害父王陰謀篡位的事件²。

¹ 漢譯、巴利文和梵文所舉的十六大國並不一致。巴利和漢譯《長阿含》所舉的十六大國如下：一.鴦伽，二.摩竭，三.迦尸，四.居薩羅，五.拔祇，六.末羅，七.支提，八.拔沙，九.居樓，十.般舍羅，十一.婆蹉，十二.蘇羅婆，十三.阿說迦，十四.阿槃提，十五.乾陀羅，十六.創浮沙。

² 例如摩揭陀國的阿闍世王，憍薩羅國的琉璃王。

9. 世尊當時的社會狀態

世尊時代的恒河中游一帶，恒河北邊有憍薩羅國，以舍衛城爲首都，擁有最大的領土；它的東邊有跋耆和末羅國；恒河南邊有以王舍城爲首都的摩揭陀國，摩揭陀國併吞了東邊的鴦伽國而壯大起來。憍薩羅國和摩揭陀國的西邊是以憍賞彌爲首都的跋蹉國，西南方是阿槃提國，以鄔舍尼爲首都。以上是當時最強大的四個王國，這些都是遠離正統婆羅門「中國」的新興王國。

恒河上游和閼牟那河之間的「中國」，這裡有拘羅和般舍羅兩國南北爲鄰，社會組織一如往昔，而在新興國家，婆羅門的地位衰微，只有少數掌管祭祀祈禱和當顧問大臣的婆羅門；出家的婆羅門則在林中修習禪定或拜祭火神。這裡婆羅門的地位，一般遠低於國王大臣，像釋迦族那樣的國家，婆羅門似乎也在王族之下。在摩揭陀和憍薩羅那樣的大國，婆羅門甚至不許與國王相對而語；這些婆羅門因保有祭官的地位，有國王賜與一村或數村作爲免稅地，成爲地主；在摩揭陀和憍薩羅國，有不少這種婆羅門聚居的婆羅門村，他們當中也有自己飼牛耕田的。

新興地域的婆羅門不過是一種主掌祭儀的形式存在，幾無指導民衆思想信仰的力量；雖然也有出家熱心求道的婆羅門，但在新興地域，毋寧是其他階級的婆羅門佔優勢。世尊

時代所謂的六師外道¹，便是六位優秀的沙門指導者，領導許多弟子。(1989.7.25.原載《諦觀雜誌》第 54 期。編按：本書未譯完。)

¹ 六師外道爲一、富蘭那迦葉，二、末伽梨拘舍梨，三、剛舍耶毗羅底子，四、阿耆多翅舍欽婆羅，五、迦羅鳩陀迦旃延，六、尼乾陀若提子。

道的實踐

一 頓入與漸入

佛法重解脫，通於在家眾，但當時以出家人為主。「少事、少業、少希望住」，出家眾是更能專心於解脫道的修證。人人都有解脫的可能，不分種族、階級、男女、老幼、愚智，就是淫女、盜匪，都有可能的。但就現實說：如有報障的聾、啞、狂、騷(愚、呆)等，或有業障的殺父、殺母等，或出家而犯根本戒的，或「愚癡行人」，過於低能的都不可能現生解脫。

證悟的遲速，與在家出家無關，視根性的利鈍而定。有些本是外道而後出家的，過著自制的寧靜生活，一旦見佛聞法，便豁然開悟。如智慧第一的舍利弗，聽見阿說示所說的偈頌，就證得初果，這是修持有素；而如長者子耶舍、郁伽長者，是在聲色的欲樂中幡然悔悟。又如鴛掘摩羅，殺人無數，也能在佛的簡要開示下悟道。

就一般根基來說，凡動機純正而從佛修學的出家者（也通於在家），一方面要受戒，做到身心清淨，自他和樂，心安理得，不憂不悔。一方面要聽聞佛法，修習禪定，這就是戒定慧三學，依此能得解脫。至於開悟的遲速，視根基的利頓及是否精進修持而定。

如《性空學探源》中說：佛法依正見而成正定，所以能於定得解脫。如取著於定，就成為世間的禪定了（二・三「空之行踐」）。證悟的法，經中說為：「世尊正法律，離諸熱惱，非時通達，即於現法緣自覺悟」（《雜阿含》20・550＝《增支部》6・26）。

「非時通達」巴利語譯為Akalikoehipassiko，意為「沒有時間的限制，可以現見的」。法是超越時間的，所以說「非時」。因此，精勤的佛弟子能把握當前的一念，如《中阿含・溫泉林天經》等說。真能定心成就，勤修觀行，證果是不會太難的，如說：「彼朝行如是，暮必昇進；暮行如是，朝必昇進」（《中阿含經》24・98＝《中部》10）。

二 次第的禪定

要證悟不能沒有定力。定（三摩地，三昧）是通稱，意為「等持」，是心不散亂，不掉舉的意思。修習的法門有四禪、四無色界定，合稱四禪八定（八等至），加上「滅受想定」，稱為「九次第定」。也有合稱四禪、四無色界定、四無量心，為「十二甘露」。作為解脫道的方便來說，佛世重於四禪。禪的意義為「靜慮」，指心的靜止與明淨，也就更宜於修觀而證悟。有關禪定的經文，茲摘錄如下（依玄奘譯）：

初禪是：「離欲惡不善法，有尋有伺，離生喜樂，初禪靜慮具足住」。二禪是：「尋伺寂靜，內等淨，心一趣性，無尋無伺，定生喜樂，第二靜慮具足住」。三禪是：「離喜

，住捨，正念正知，身受樂，聖說應捨，第三靜慮具足住」。四禪是：「斷樂斷苦，先喜憂沒，不苦不樂，捨念清淨，第四靜慮具足住」。

四無色定是：「超諸色想，滅有對想，不思惟種種想，入無邊空，空無邊處具足住」。「超一切空無邊處，入無邊識，識無邊具足住」。「超一切種識無邊處，入無所有，無所有處具足住」。「超一切種無所有處，入非想非非想，非想非非想處具足住。」

次第修定，即使不能究竟解脫，也有次第滅苦的成效。一、約「受」說：入初禪時，離去苦與憂；三禪離喜；四禪以上只有不苦不樂的捨受；入滅受想定，捨受也滅了。

二、約「想」說：入初禪時，離欲想；入空無邊處時，離色想（少想、多想、一想、異想）；入識無邊處時，離虛空想；入無所有處時，離識想（空與識叫無量想）；入非想非非想處時，離無所有想；入滅受想定時，一切想滅。

三、約「行」說：到二禪時，「語行」滅（尋與伺叫語行），離語言的分別。入四禪時，「身行」滅（呼吸叫身行），沒有出入息，心臟及脈搏非常微弱。入滅受想定時，「心行」滅（受與想叫「心行」），心行滅，意識作用也停止了。「行」心的造作。語言、呼吸、受、想，依佛法說，有我就有行；三界都是行，都在生死的流轉中。「無所有處」以上的禪那，有類似的無我境界，所以外道以為是涅槃。

三 向解脫的正觀

只有禪定的次第超越，是不能解脫的。必須修習止觀，正思惟，而成正定；或從正定中修習止觀，達到如實知見，證悟，無論哪一種定（傳說除非想非非想定），都可以解脫。所以專修禪定，猶如尺蠖一般，到了頂峰會退落下來；有了般若，才能就觸處觸脫。

經中隨處宣說：觀「無常滅法」；觀「無常故苦，苦故無我.無我所」；觀「不淨.苦.無常.無我」。無常與無我.我所，是「空」的別名，如說：「空諸行，常恆住不變易，法空，無我.我所」（《雜阿含》卷11・273）。這是從世俗的緣起生滅，來觀察悟入空寂的。但一定要有厭苦求解脫的意向，如經中常說：「依遠離（或譯為「厭離」），依無欲（離欲），依於滅，向於捨。如此懇切的趣向（正法欲），自能達到解脫，所以說：「依於欲而制欲」。

從阿含經來看，佛雖說四禪，但又說空、無相、無所有、無量，這都是三昧，都是心解脫，也都是隨慧得名的定。或總集一處而論究他的同異，就修行方法而言，可以說是不同的，但就離煩惱得解脫來說，並沒有差別（《雜阿含》21・567＝《相應部》41・7）。

空、無相、無所有三者，也可以次第身入，如說：「若得空已，能起無相、無所有，離慢知見者，斯有是處」。

觀察彼陰無常.磨滅.不堅固.變易法，心樂清淨解脫，是名爲空」。「觀色相斷，觀聲.香.味.觸.法相斷，是名無相」。「觀察貪相斷，瞋恚.癡相斷，是名無所有」。「觀察我.我所從何而生? …從若見.若聞.若嗅.若嘗.若觸.若識。…若因.若緣而生…無常者是有爲行，從緣起，是患法、滅法、離欲法、斷知法，是名聖法印知見清淨」（《雜阿含》3・80）。這就是三解脫門，以空（觀無常心厭）爲基，以無我而得解脫；其實每一門都可以解脫的。

無量心解脫就是慈悲喜捨四無量。據佛說，慈心解脫比一切福業的功德都大（《本事經》二）。修習法如「一類慈俱行心，無怨無敵，遠離惱害，廣大無量，善修習故，想對一方勝解遍滿具足而住。及對第二.第三.第四.上.下.或傍，一切世間亦復如是。」悲、喜、捨也是一樣，這是可以離煩惱而解脫的。

四 空三昧與無相三昧

在三三昧中，空與無相的修證更重要。舍利弗常修空三昧，佛稱讚爲入「上座禪」（《雜阿含》卷9・236＝《中部》151）；「王三昧者，空三昧是」（《增一阿含》41・6）。主要爲「於色（聲等）有愛念染著者，彼比丘爲斷不善故，當勤欲方便，堪能係念修學」（《雜阿含》卷9・236）；著重於「心樂清淨解脫」，離愛得心解脫。

無相三昧，似與阿難有關（《雜阿含》卷20・556~121・559）。佛曾開示說：「住無相三昧…世間頗有一法可取而無罪過者？思惟已，都不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過；我若取受想行識，即有罪過。作是知已，於諸世間則無所取，無所取者，自覺涅槃」（《雜阿含》10・272＝《相應部》22・80）。

這是佛為先陀所說的真實禪：「不依地修禪，不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪；不依此世，不依他世，非日月，非見聞覺識，非得非求，非隨覺，非隨觀而修禪」（《雜阿含》33・926＝《增支部》2・10）。

五 解脫者的特勝

預入聖流的須陀洹果，雖未究竟解脫（阿羅漢），已非凡夫。在日常的生活中，能身心清淨，自他和樂，不犯重罪。於衣食起居，能知足隨緣。有關經濟、權位、眷屬的得失，不會引起情感上的困擾。如婆私吒的愛子死了，他沒有憂哭（《雜阿含》44・1178）。郁伽長者讓自己的妻子去嫁給她鍾意的人（《中阿含》9・38＝《增支部》5・22）。

證悟的人有無比的信心，有堅強的毅力，能不惜一切去為法為人。如摩訶男的自殺以救同族（《增一阿含》34・2）；富樓那冒險去教化粗獷的邊民（《雜阿含》13・311＝《中部》145）。如證了三果，就沒有情欲了；如究竟解脫

而定力深的，更能自主生死，任何病痛都不會干擾他，這是心解脫，所以如平時一樣怡悅。而定力淺的，雖然身體還是會痛，卻不會引起憂戚熱惱的心苦。

現生的解脫（見真理，離煩惱）經驗，自覺自知：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」，證實了生死的解脫。

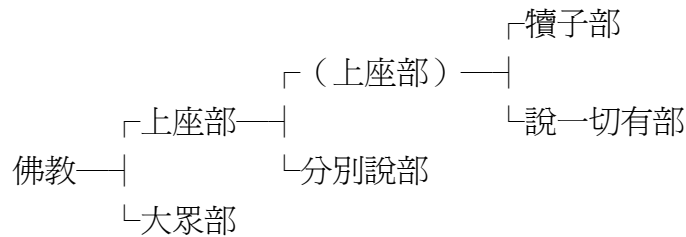
（本文取自顯如法師的電子檔案《佛學概論》〈第十章〉）

部派的分裂及其原因

一 略述部派分裂

世尊涅槃後，佛教維持了近一百年的和合。西元前三〇〇年頃，由於學風不同，分裂為大眾部與上座部，自二部分裂以來，進入了部派時代。阿育王時，由於向外擴展，適應地方文化等關係，一再分裂成十八部（約完成於西元前二百年），為佛教界公認的學派。

有關佛教分裂的情形，我國舊傳的《異部宗輪論》等，是說一切有部的傳說。綜合南方的銅鑠部說（大史），西藏所傳的大眾部說，正量部說（《異部精釋》）；以及一切有部說，而審細的研究起來，第一、學派的分裂，是經歷了二部而三部，三部而四部的過程。所以一直到佛滅千年後，印度仍以四大派為綱領。



第二、關於末派的分裂，屬於大眾部的，以上座系（三大派）的傳說為客觀合理。據銅鑠部說：從大眾部分出的，有一說部（有部傳加上「一說出世部」）、雞胤部、多聞部

、說假部、說制多山部。後又分出六部：雪山、王山、義成山、西山住、東山住（上四，合稱案達羅學派）、西王山。屬於上座部的，法藏部、飲光部、銅鑠部（銅鑠部即南傳的佛教，自稱「上座分別說」）。從一切有部分出的，有經量部。從犢子部分出的，有法上部、賢胄部、六城（或作「密林」）部、正量（或作「一切所貴」）部。

二 部派分化的遠因

大眾與上座的分化，據真諦《部執異論》（《三論玄義誘蒙抄》中所引），玄奘的《大唐西域記》說：王舍城五百結集時，有界外的大眾結集。南傳的《大史》說：毗舍離七百結集時，東西二派各自結集，成為二部。事實並非如此，不妨說事出有因。

佛滅後，大迦葉發起王舍城的五百結集。當時，大迦葉與優波離嚴厲抨擊阿難。大概是說：「多聞第一」的阿難是重法學系，重理觀，重教化。「持律第一」的優波離和「頭陀第一」的大迦葉是重律學系，重事行，重自修。阿難傳達佛的遺命「小小戒可捨」，是律重根本的。大迦葉否決佛的遺命，是「輕重等持」的。阿難主男女平等；大迦葉等主張（出家）女眾隸屬於男眾。阿難是重大眾的；大迦葉是尊上座的。這幾點就明顯的表示兩大學派的特色。

阿難晚年，遊行教化於東方的恆河兩岸，促成毗舍離中心的東方佛教的隆盛。阿難的西方弟子，與優波離的弟子們

向西弘化，發展了以摩偷羅為中心的西方佛教。佛滅百年，西方系的持律耶舍，反對毗舍離比丘的乞取金銀（還有些衣食規制，共為十事），引發了東西方的爭議。東方為阿難晚年的化區，「十事」還是小小戒，所以這不外乎兩大學系的新爭執。這些是兩大學派分化的根本原因。

三 部派分裂的原因

學派的分裂，與時地人有關，可舉四點來說明：

一、語文有異：佛制「聽隨國俗言音學習佛法」。佛陀贊成以方言弘法，所以王舍城與毗舍離的結集，即採用巴利語（或巴拉喀利語），而教界也不會統一。傳說阿育王時，華氏城的僧眾以四種語言誦戒：一切有部用雅語（梵文），大眾部用俗語，正量部用雜語，上座部用巴利文語（調伏天《異部次第誦輪》）。採用不同地區的語文，因而引起部派的分化。

二、地域不同：佛法不受時空的影響，然而為了適應不同地區的文化，也會形成不同部派。阿育王時，就有「大國眾、邊鄙眾」之分。佛法雖到處宏揚，而部派則限於某些區域。依《西域記》等，可知大眾部是從中印而分化於東、東南。上座部中的一切有系，從摩偷羅而流行於北方。犢子系流行於摩偷羅向西南一帶。分別說系從中印而分化西南及斯里蘭卡。

三、時代變遷：阿育王時，因阿育王尊重佛教，派遣傳教師去各方傳教（《善見律》一）。西元前一八四年，熏伽

王朝篡立，破壞佛教，中印度衰落。南方有強大的安達羅王朝，北方有希臘（彌蘭陀王屬此）、安息、賧迦的次第入侵。佛教向南北發展，而部派的特色也就越發明顯。

四、師承差別：佛弟子們，因個性好尚不同，早就有不同的團體。不同的師承，義解與修持不同，發展為不同的學派。如經部自稱「我以慶喜為師」；法藏部「以目犍連為師」。在義理方面，上座系推重舍利弗，有阿毗達磨論；大眾系推重大迦旃延，有毘勒論。

另外對佛法的態度及思想不同，也是部派分裂的重要原因：

一、或重法，或重律：大眾部是重法的，上座部是重律的。上座部中的分別說系，特重律制，如漢譯的四分律屬於法藏部，五分律屬於化地部，解脫戒經屬飲光部，善見律屬銅鑠部。各部派各有不同的律典。

二、或重禪悟，或重教化：雞胤部主張「隨宜覆身，隨宜住處，隨宜飲食，疾斷煩惱」，「出家為說法，聰明必驕慢，應捨為說心，正理正修行。」這是不重「小小戒」，不重教化，專修「現觀」（阿毗達磨）的部派。而經部譬喻師是重教化的，對北方佛教的發展有大功績。

三、或重教，或重理：一切以經說為準，佛法都是究竟的，這是大眾系及上座中的經部。說一切有部自稱「應理論

者」，銅鑠部稱「分別說者」，論究諸法實相，不以世俗的隨宜方便為究竟。這二大學風，就是「隨教行」與「隨理行」—即重經與重論的不同。

四、或尊古，或融今：上座系是尊古的，以早期編集的經典為準繩。大眾系及分別說系，是纂集遺聞，融入新知的。據真諦的《部執異論》說：一說、說出世、雞胤等三部，信奉部份的大乘佛法。多聞部更誦出深義。分別說系的化地部，取吠陀及聲明來莊嚴佛法。法藏部別立咒藏。經典如此增減不同，義解與修行也就不同了。

五、或重分別，或重貫通：重分別的是上座部，發展為阿毗達磨論。南傳的銅鑠部有七論：法聚論、分別論、界論、人施設論、雙論、論事論、發趣論。北方的有部有一本論：《發智論》（釋論名《大毗婆沙論》）以及六足：法蘊、集異門、施設、品類、界身、識身論。南北兩大部派特重阿毗達磨，不厭其詳的分別，主要為「自相、共相」（諸門分別）、「攝、相應、因緣」（有部更重成就、不成就），使我們能更深入的了解。大眾部是重貫通的，有毘勒論，「論比諸事，以類相從」（《大智度論》二）；立「對治門、隨相門」等論門（《大智度論》一八）。重於貫攝，也就是歸於簡要。

總之，這些學派是各有所長，能適應不同根性。
（本文取自顯如法師的電子檔案《佛學概論》〈第十一章〉）

一切法的統攝與分類

一 自性攝與他性攝

佛以蘊、處、界的分別，代表有情身心（通外界）的一切。佛曾說種種心理活動，種種煩惱，種種修道的項目。雖有了增一法，類集法的纂集，但法義紛繁，還是不容易條理。所以根據佛說而加以整理，化繁為簡，而便於修持、觀察，實為佛弟子的一大課題。這樣，「攝」就成為治佛法的要門了。

「攝」是什麼？「有說：諸法攝他性，非自性攝，如分別論者」（《大毗婆沙論》五九）。這應是大眾系（及大陸分別說系）的論法，如毘勒論的「隨相門」，就是這樣。佛在經中，也常用這一法門，如說三學攝八正道；十二處即「一切有」。又如說六界，以地水火風攝色法，以識攝一切心心所法，這都是他性攝。

以一主要的為中心、為代表，統攝其他的；如說「王來」就知道還有隨從一樣。這可能是初期學者的攝法；這可以互相貫攝，但不夠精密。上座部學者—阿毗達磨論師，主張「一切法唯自性攝」。這是從一一法的自相，以統攝自性。例如慧，八正道的正見，七覺支的擇法，五力的慧力，五根的慧根，四神足的觀；四念處，還有稱為覺、智、光、眼、忍等，都是慧，一切以慧為自性。經這樣分別論究，對佛所

說的一切，歸納為異常的精簡。我們所知道的七十五法、百法等，都是經這樣的論究而來。結果，等於整理出人生宇宙的全部要素。

以「自性攝」而論究一一法的自性，固然是阿毗達磨論師的治學方法。但如分別為七十五法、八十餘法，還不免雜亂，所以仍要以大類來統攝。起初是統攝於蘊、處、界的，但逐漸看出：色、心、心所、無為——四大類。一切有系、犢子系又別立「心不相應行」一類。

考《舍利弗阿毗曇》「問分品」，以心所及生老等，列於行蘊中，而「心相應，心不相應」，又為論門之一。所以稱心相應行的為心所，別立心不相應行是順理成章的事。在首部的阿毗達磨中，世友的《品類論》（一），首揭「辯五事品」，分五大類——色、心、心所、心不相應行、無為，永為北方佛教的典型。

二 色

說到「色」，主要是依於佛說的：「四大及四大所造色」。於造色中眼.耳.鼻.舌.身——五根，色.聲.香.味.觸——五境，為一致的分類。世尊的時代，四大——地水火風，被公認為物質的因素。所以佛說的四大，即使不說極微，也是從現見的物體，而發現堅、濕、暖、動，為物質普遍具有的性能。佛說的四大及四大所造，引起一項不同的意見。近於經師的覺天說：「色惟大種……造色即是大種差別」（《

大毗婆沙論》一二七)。他認為四大造色，就是說眼等根境，都只是四大的積集差別。這樣，四大等於是物質的最後元素，與六師及勝論相同。但佛教的一般意見，不以爲然，認為眼、耳等是別有自性的。依特殊的性能而立法，到底不能說能見的眼，能聞的耳，可嗅的鼻，就是堅、濕、暖、動。所以如說極微，四大是極微，眼耳等也是極微。造色不離四大，依四大而成立，所以說四大爲能造。

在所造色中，五根是「清淨色」，是一種精微而不可以肉眼見的物質，能見、能聞的感覺作用，近於現代所說的視神經等。這是上座學系一致的解說，但大眾部等說：「五種色根，肉團爲體；眼不見色……身不覺觸」（《異部宗輪論》）。這是以五根爲同於一般的血肉，沒有見色、聞聲的功能。這大致近於法救的「眼識見色」（《大毗婆沙論》一三），識依於眼而能見色，眼根等只是見色的工具而已。

五根、五境以外，一切有部等立「法處所攝色」。這是論師的新見解，因爲有些具有物質性的東西，但不是眼、耳、鼻、舌、身所能攝取的。在十二處中，屬於法處，所以教法處所攝色。對於法處所攝色，古代近於經師的法救，就不承認爲有（《大毗婆沙論》一二七）。

即使承認是有的，論師的敘述也大有出入。有部的正義，法處色是「無表色」，就是業；在有部看來，業是有物質性的。《舍利弗阿毗曇論》是：「身、口非戒無教（即表）

；有漏身口戒無教，有漏身進身除；正語.正業.正命，正身進身除」。這裡的主要不同是身進身除，是修持中，身上現起的勇健性與輕安性（有部看作心法）。分別說系的法密（藏）部，也「別立無表，謂身勇身精進」（《成唯識論述記》二）。

羅列得最多的，是銅鑠部。除四大、五根、五境外，別立性色：男女根。所依色：心藏。命色：命根。食色：段食。斷色：空界。表色：身表、語表。變異色：輕、柔軟、適宜色。相色：生、住、相續、老、無常（《阿毗達磨攝義論》）。銅鑠部所說，可說最爲完密，但也可說羅列佛說，還不夠精簡。

三 心與心所

佛說了非常多的心理名詞，也說心與心所；從分別一一法的自性來說，心與心所應該是種種不同的，但是心與心所的作用差別，是很難說明的。依佛說而加以整理，見解每難以一致，反而引起爭議。改古代「尊者法救作如是言：諸心心所是思差別（可說是唯意志論者）…。尊者覺天作如是言：諸心心所體即是心」（《大毗婆沙論》二），這是把心與心所看作同一體性的。

大眾系的王山義成山部說：「無心所法」（《論事》七・三），也是一心說。譬喻師說：「心心所法依諸因緣前後而生，譬如商旅涉險隘路，一一而度，無二並行」（《大毗婆沙論》一六）。這大體是繼承大德法救等學風。

依這一派說：我們的心理活動，是極單純的，由於念念不住的過於迅速，所以覺得心理作用的無限複雜。這一系也並不統一，「有譬喻者說惟有心無別心所……故惟識隨位而流，說有眾多心所差別」（《順正理論》），與法救等一致。有的是，「或說有三（心所），或說有四，或說有十」，總之，這是不滿阿毗達磨論師繁碎的學風，而取簡略的態度。這裡面，包含有心與心所同異論；心心所同時前後論。我覺得，心所即心的見解，與「造色即是大種差別」的思想，如出一轍。

尋求自性的阿毗達磨論師，依據佛說，將有特殊性能的心作用，分別出來，說為別有自體。這樣的將一一心所作用，從心識中分別出來，那剩下的被稱為心王的心識，還有什麼特殊性能？如對比四大造色說，四大的特性——堅濕煖動，為一切物質的普遍依止；那麼識的特性為「了別」，為一切心所作用活動所不可離的依止。這麼說，就近於心取總相（了別），心所各取別相（如受領納，想取相等）的意見。但有部正義是：心於所緣取總相，心所取總相而又取別相，這叫做「心惟取總，心所亦別」。總之，這樣的心所別立，心識的作用似乎太微薄了。

四 統一的根本的識

佛說六識，是一體還是多體？這是學派間提出的一大論題（參看《成實論》五）。約依六根，取六境，生六識來說，依經立論，一般是多心論的。但一心論的思想，也在學派

中發展，這大致是大眾系、分別說系的。「有執但有一心，如一心相續論者」（《大毗婆沙論》二二）。「有執覺性是一，如說前後一覺論者」（《大毗婆沙論》一一）還有染污心、不染污心無異的分別論者（《大毗婆沙論》二七，《順正理論》七二）。經部譬喻師在剎那生滅中，也可說一心的。《俱舍論》立七十五法，以「識」爲一法，應是受了經部的影響。

另一重要問題，學派間還不太重視的，是「意」。佛說十八界，在六識界外，別有意界，總稱「七心界」。但「意」是什麼呢？部派佛教重於認識論。「識」是了別義，依六根，緣六境，所以能了別的「識」，只能有六識。「意界」雖是心，但不可能離六識而別立。所以，南北阿毗達磨者，都以前滅識爲「意」。就是心識剎那滅，能引生六識時，稱之爲意—「無間滅意」。

「意」與六識，是前後的。但從阿含經看，「意」爲生意識及五識的所依；又如眼見色，耳聞聲一樣，意能取「法」境。阿毗達磨者，拘於依「意」生識，而忽略「意」的取法，所以但說「前滅意」。但在大眾部經中，「說根本識，如樹依根」（《攝大乘論》上），首先揭示了「現在意」；這是與六識同時的，能生六識的識。

大眾部末計：「心遍於身」（《異部宗輪論》）。窺基解說爲：「即細意識遍依身住，觸手刺足俱能覺受，故知細意識遍住於身」。這在覺受方面說，與阿陀那識（根本識）

的執持根身相近。此外，通俗的「眼界是常論者，彼作是說：六識雖生滅，而眼界是常」《大毗婆沙論》一一）。微細的、常住的心識，對後代的唯心大乘，有著重要的影響。

五 心所的分類

從心與心所別體來說，就有「相應」論門。心與心所，心所與心所間，雖從特性而分為種種，然在對境起心時，一定有共同生起的心所，這叫「相應」。相應的定義，是「同一所依」，「同一所緣」，「同一行相」，「同一所作」。也就是展轉與力，作為總體性的，無分彼此的各自活動。心與心所，心所與心所間，有可以相應的，有不能同時相應的；「相應」門的觀察，是具體而極為複雜的。

心所法的分別抉擇，整理為一類一類的，是漸次完成的。起初，佛說的道支、煩惱，代表了善與不善的；首先重視的，是一切心識所必具的，或可通於善不善的。從通於一切心心所來說，是心在實際活動中所必備的作用。

有部的《發智論》提出了「觸、作意、受、想、思、欲、勝解、念、定、慧」為一聚，後來稱為十大地法，為一切心——不論什麼識、什麼地方、什麼性質（善等），什麼時間所普遍依止的心所。但總集一切心所所的，是世友的《品類論》「辯五事品」，為後代《阿毗曇心論》等所採用，這主要還是從纂集經說而來（「七事品」與《界身論》同，後出）。

一、「受、想、思、欲、勝解、念、定、慧」，這就是《發智論》所說、被稱為十大地的十法。

二、「信、勤、尋、伺」，又為一類。

三、「放逸、不放逸，善根（無貪、無瞋、無癡）、不善根（貪、瞋、癡）、無記根」（無記的愛、見、慢、無明），這是三性不同而對立的。

四、「一切結、縛、隨眠、隨煩惱、纏」，是種種煩惱。

五、「諸所有智，諸所有見，諸所有現觀」，這是道的主體。

除了一定是善的、不善的（《品類論》三~五項）而外，可通於三性的，大體可分為二類：一是遍通於一切心心所的；二是不遍不定的。依此去觀察，各家的敘述如下：

一、屬於分別論的《舍利弗毗曇》，遍通於一切的是：受、想、思、觸、思惟（即作意）。不遍不定的是：覺（=尋）、觀（=伺）、見、慧、解脫（=勝解）、心、（精）進、信、欲、念；怖、悔、不悔（這三法唯欲界）；悅、喜（唯欲、色界）。

二、屬於分別說系的銅鑠部—《攝義論》說：遍通一切心的是七法：觸、受、想、思、作意、心一境、命根。別境是五法：尋、伺、勝解、念、定、慧。不定是四法：悔、眠、尋、伺。

總觀各家的研究，有部十大地中的受、想、思、觸、作意，根據佛說的經文，所以為一切學派所同意。欲與勝解，其他學派都認為不是遍通的。信、進、念、定、慧——五法

，約善性方面，佛立爲五根；這是各派意見所最不一致的。

一.有部說：信與精進是善的，念、定、慧是遍通一切的。

二.《舍利弗毗曇》說：定是善的，信、勤、念、慧，是通三性而不遍的。銅鑠部說：信與念是善的；心一境——定是遍行的；勤與慧是通三性而不遍的。唯識宗以爲：信與勤是善的（同於有部）；念、定、慧，是別境心所。——這都是根據佛說，因解說的定義不同而差別。

六 心性本淨

佛說的「心性本淨」，學派間怎樣解說呢？這是重要的論題。依一切有部說：在尋求自性的觀點，將善心所與惡心所分別出來，那剩下的心，只是「了知」，是無所謂善不善的。但在實際上，心一定與心所相應，與善心所相應，是善心；與不善心所相應，是不善心：這叫做「相應善惡」，不能說心體是善的。心是剎那生滅的，法法各住自性，心不能說是「本善」。有漏心心所是雜染的，無漏心是清淨的，也還是剎那生滅，恆住自性，所以也不能說「本淨」。

對經說而作一解說，心性本淨是「非了義說。…依本客性密作是說：謂本性心必是清淨，客性心容有染汙。本性心者謂無記心…住本性時，說名爲淨；住客性位，容暫有染」（《順正理論》七二）。經部師也是剎那生滅的，但心心所一體，所以善心起時，心是善性；不善心起時，心是不善性，這當然也不能說心性本淨。成實論師本著這樣的見地，而

作一解說：「佛爲懈怠眾生，若聞心本不淨，則不發淨心，故說本淨」（《成實論》三）。這是非常有意義的解說！總之，在剎那生滅，現實心理活動的立場，本淨心說是不能成立的。

依現存資料，宣說「心性本淨，客塵煩惱之所雜染」的，是大眾部（《異部宗輪論》）、分別論者（《大毗婆沙論》二七）、一心相續論者（《大毗婆沙論》二二）。這是相續轉變論者的見解，不但一心相續論這樣說，《成實論》也曾表明這一派的立場：「我不爲念念滅心故如是說，以相續心故說（相有）垢（而性）淨」（《成實論》三）。

但在剎那生滅論者，相續心是假名，不是真實的，所以沒有相續中的本淨心。然在相續轉變論者，雖說諸行無常，而在直觀的、通俗的（有部稱之爲世俗法）立場，直覺得在心的不斷變化中，有著內在的，一貫的心。在修證的立場來說，修證（「心得解脫」），就是息除了生滅流變的雜染意念，而顯出清淨的心體。從《增支部》的經說，到《舍利弗阿毗曇》（一八），都指出「心性本淨」，對如實知見與「修心」的重要性。這與大乘的心性清淨，還有一段距離，但對大乘的影響是巨大的！

七 不相應行

「不相應行」或「心不相應行」，是北方論師——有部與犢子學系的特殊理論，意義極爲深長。先說到《舍利弗毗

曇》中，是行蘊又是非心相應的「結」（《舍利弗毗曇》沒有立這一類，有這類法）。這是學派中重要問題，就是在一般與心相應的煩惱底裡，發現有與心不相應的煩惱。雖在其他學派稱為「隨眠」，但與「結」的意義完全一樣。

大眾部等說：「隨眠非心非心所法，亦無所緣……隨眠與心不相應」（《異部宗輪論》；《論事》一一・一）。這種主張，還有「分別論者」（《大毗婆沙論》六〇）；「分別論者及經部師」（《順正理論》四五）；「化地部」（《異部宗輪論》）；大眾系的「案達羅學派」（《論事》九・四、一四・五）；「犢子部」（《順正理論》四五）；「正量部」（《論事》一一・一）。可說這是除了南方銅鑊部、北方有部以外的一致意見。

隨眠（舊譯為「使」），有隨逐，不顯了的含義，各派解說為「潛在的煩惱」，也是煩惱種子說的前驅。還有化地部的：「慧有二種，俱時而有：一相應，二不相應。相應慧知不相應慧，不相應慧知相應慧」（《大毗婆沙》九）。這是為了成立心的自知自證；但在一般相應慧的內在，說有不相應慧，與隨眠心不相應的思想，完全吻合。

從顯現的而論究到潛在的，是現在有而過、未無者最自然的理論，如說三世有，那就大可以不必了，所以說：「然犢子部信有去來，執有隨眠非相應法，如是所執極為無用」（《順正理論》四五）。心不相應的隨眠，不相應慧，是最

初提出的「心不相應法」。但在有部與犢子部，心不相應行說，發展到完全不同的方向——三世有的獨到理論。

心不相應行，如《舍利弗阿毗曇論》「陰品」、《法蘊足論》（一〇）、《品類足論》（一）、《入阿毗達磨論》（下）、《俱舍論》（四）所說。這可以分爲幾類：

一、生、住異、滅——三相（銅鑠部屬於色法，分別論者說是無爲法）：三相是一切法的「標相」，而使之表現爲動態的。一切有爲法恆住自性，如如不動，以因緣力，剎那間引發引生自果作用；能使法表現爲有生有滅，因而分別爲未來、現在、過去的，就是不相應行的三相。

二、無想定、無想果、滅盡定：這是沒有心的。有無想定等不相應行法，能使心一期內不起，而成爲無心的。

三、得（與非得）：這本來爲了說明得無想果，或初生而得依，得處等。由此而發現得與非得，成爲重要的「成就不成就」論門。凡與眾生有關的，屬於眾生的，能保持那種關係，如繩的聯結起來一樣，就是得。失去這種關係的，就是非得。

四、名、句、文、身：這是成爲語文的，能使眾生因而了解的東西。

五、命根：眾生隨業受報，規定其時間性，而成爲一期生存的，是命根。

六、眾同分：如男性、女性、人性、犬性等種種差別，能使一一現出類性的，叫眾同分。不相應行法，實不止這些，這只是與佛說有關的要事而已。這些，不是原理，不是法

則，都有特殊性能，一一恆住自性的，所以都是生滅於剎那間的有爲法。但在經部譬喻師看來，都不是實有的。

八 緣起無爲

佛說的無爲法，本僅是離繫的涅槃。銅鑠部但立這一無爲，是契合本義的。無爲有不生不滅的定義，於是乎含有不變性的法則，禪定的境界等，大眾與（大陸的）分別說系，建立很多的無爲法，如《性空學探源》所說。這裡略說緣起無爲。

緣起有十二支，已成教界的定論。經說緣起法與緣生法，內容都是十二支。緣起是「爲緣能起」的意思，緣生是「從緣所生」，所以有部解說爲因果關係——約因說名緣起，約果說名緣生，也可說符合經義的。

但大眾系與分別說系的化地部等，說「緣起是無爲」（《異部宗輪論》；《大毗婆沙論》二三；《舍利弗阿毗曇》一；《論事》六·二）。這當然是從緣起的「法性·法住·法界安立」而來；據經說，這是本來如此，佛也只是發現而已。約緣起無爲來說，這是從複雜的因果事相中，發現生死相續的，因果關聯的必然法則。所以從緣起而看緣生，是理性與事相的關係。依理成事，也還有因果的意義。
（本文取自顯如法師的電子檔案《佛學概論》〈第十三章〉）

顯如法師，俗名江宏裕，1949年六月生於台灣嘉義市，排行第六，兄弟姐妹有十四人。他生性好讀書、謹言慎行、孤僻、孝順。父親為中醫師，他父親在他高中畢業後不久去世(母親2000年12月去世)。就讀嘉義高中期間，他對批判性及獨立思考的作品有濃厚的興趣，那時他經常到嘉義圓福寺走動。1967年高中畢業，因成績優異可以保送大學，後因圓福寺傳諦法師介紹，皈依台北慧日講堂印海法師，因緣成熟即出家，並就讀慧日講堂創辦的太虛佛學院(只辦一屆)，他當班長，有時也帶領研讀日語。他學習日語的動機是研讀日本學者研究佛學的成果。

畢業後，在金門、馬祖服兵役，當通訊兵，他的同袍說，長年在一起只知他素食，不知他是和尚。三年退役後，回慧日講堂，重現出家相。因對知識的渴求，羨慕知識分子的批判能力，以為就讀大學可以具備這種能力，於是上補習班，決定參加大專聯考，1973年考上政治大學哲學系，讀了兩年半，因不滿系主任方豪神父的經常問難，及不喜歡中古哲學—無法增長批判能力，因此輟學。

我認識顯如法師之前，只風聞他的名字與風格，第一次見到他(可能在1976年)，是在台北市公車上不期而遇，我跟

他打招呼，他只是面無表情的點頭，當時不知他是誰。我在1977年年底，由新竹福嚴精舍移居慧日講堂時，才跟他住在一起，我負責流通印順法師、演培法師的作品，他則負責圖書館事務，他除了研讀印順法師作品之外，也斷斷續續作翻譯工作。

他在大學期間還幫印海法師的兩本日文中譯作品《中印禪宗史》、《中國淨土教理史》作潤稿、編輯。1978年他決定出版印順法師的第一部作品《印度之佛教》(1942年)(因當時作者無意再版)，這一本書及印順法師其他作品對他的影響很大，建立了明確的佛教思想及教史演變，拋棄中國舊有的判教思想。

印順法師說：「理解到的佛法，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。」這個關切，也成為顯如法師一直掛在心頭，努力幫助印順法師達成這個目標，他是印順法師的忠實追隨者。除了佛學領域之外，顯如法師還熱衷於具有批判性的書籍，在1978年，特別是年底的選舉期間出版的大量黨外的「選舉書」，不少書一出版即成為禁書，他比我更熱衷於採購及閱讀，幾乎括囊了當時所有的「選舉書」，但只限於知識及思想層面的探究。他同情弱者、弱勢者，有時默默的、不為人知的幫助有苦難的人。由於他樂於助人，人緣也不錯。

1978年年底，已在美國弘法的印海法師，透過陳重文老師來找顯如法師及我去加州洛杉磯法印寺協助弘法。當時我們都拒絕前往。後來我想抱著觀光的心情去外界走走也好，

1979年一月出國，沒想到一去就是九年才回國，在1979年年中，我寫信給顯如法師，說美國「天高高，地大大」，暗示思想的開放，詢問他是否前來，沒想到他心動了，他好奇國外有大量的禁書。當年十月，他來到法印寺。他來了之後，我們同在一所成人學校(Adult School)讀美語。1980年五月我離開洛杉磯到舊金山，也在那裡讀了兩年的學院，他則繼續學美語，之後，也在東洛杉磯學院(East Los Angeles College)(1981-1984)讀電子工程系，畢業後，又轉到加州州立大學洛杉磯分校(California State University,L.A.)就讀(1984-1987)，他以爲在學院的學分可以被承認，結果只有少數學分被承認，其他的課要重修，以致又讀了三年半才畢業，浪費不少時間。他選讀電子工程是跟他當兵時的經驗有關，他對電子好奇，而且也不用像讀人文、社會學系要寫難度高的英文報告。另外，他對數學也有興趣，他認爲搞不好以後還可以當家教，以維持生活開銷，他的心情我可以體會，事實上，當時，有幾位年輕僧尼需要靠打工維生，包括我在內。

1982年我又回到洛杉磯，由於缺乏護持就還俗，顯如法師還住在法印寺，我偶而會去探望他。

1986年三月底張大卿老師在法印寺每週開講「基礎佛法講座」，共23次，之後大家每週定期聚會。顯如法師那時已離開法印寺，他在年底加入這個聚會。1987年一月底，由於對正法的共識，我們成立「新雨佛學社」，我擔任第一任社長，顯如法師是五位指導老師之一，年底他接第二任社長。

當年三月開始出版「新雨佛學社月訊」，最初三期是顯如法師手寫的，以後顯如法師則用電腦打字，直到27期(1989年九月)。每月出版，要編輯、打字、校正、寫稿、郵寄，持續了二年半，並不輕鬆。我於1988年一月回台，翌年接辦「新雨月刊」，接辦的時間更長，辦雜誌的滋味體會更深。

1989年六月，顯如法師表示要去威斯康辛大學讀佛學研究(Program of Buddhist Studies, University of Wisconsin at Madison)。他在1990年到威斯康辛大學就讀，1994年修完博士班課程，十月通過博士候選人考試之後，開始寫大乘「梵網經的研究」博士論文，在學校還維持一學期選讀一門課。他的博士論文已大致完成。

顯如法師在美國住了將近二十年，在威斯康辛大學期間，寒暑假回台灣比較頻繁，一方面回來看母親，一方面也回報護持他求學的施主。1988年九月，他回台灣，要在嘉義的寶華佛學院(只辦一屆)授課，我邀請他來參加「新雨」在台北·雙溪「慈暉農場」的心靈之旅，僅此一次，他在互動中留下一些法語。他在嘉義寶華佛學院教兩學期(1988年九月及1989年九月)，除了授課之外，也強調人格教育，他溫和而犀利的批判及細膩的分析，在同學間留下深刻印象。

上課時，還常常帶來營養品，贈予同學。學生們很慶幸有這一位老師。顯如法師的身體一向不好，約在1994年，就有一位中醫師從他的眼睛判斷他只有約三年的壽命，他半信半疑，但從此花許多時間研讀及翻譯一些醫療方面的文章，

包括非主流的療法。1997年年底，他回台灣，朋友告訴我，他的病情非常嚴重，我人在嘉義想要去「妙雲蘭若」找他，那時已經是晚上八點多，不方便去，而隔天他一大早就要離去，就只有電話問候，他也沒特別說明他的病況。

1998年一月初，他回美國之前，在南投二水一家檢驗所檢驗一項癌症指數，結果顯示正常。但後來回台再作檢驗別的項目，結果鼻咽癌指數相當高，但似乎沒有擴散到別的地方。他回美國之後，用生食療法，但病情加速惡化，吐血(由鼻腔流出的)，那時他已有幾個月不能安眠，身體的痛苦可想而知。原先他想再熬過一學期，再回台治療，但病情惡化，加上新竹法華寺隆慧法師勸他說，有認識的治癌醫師，他才心動，考慮回台，1998年二月9日匆匆回台，想不到是落葉歸根，再也回不了美國了。

三月中旬，我才知道他在法華寺養病，三月底我才去看他，他還可以談話，但聲調變了，談我請他校正的「南傳比丘戒」譯稿，談「千年蟲」的事，他也說差一點就死掉。他身體好一點時曾說，假如沒有被「騙」回來，一定死得很淒慘。之後，我去了三、四次，但他不是在休息，就是難過得無法談話。我去的次數不多，事實上，常去也幫不了大忙，我只能每隔幾天就探問他的病況及作一些建議。

在治療方面，他拒絕作化學治療，事實上，身體也不堪受折磨。之前，他在台北張中醫師處醫了三個月左右，不再

吐血，但幾度惡緣出現，他再吐血幾次，他的體力體重一直減少，後來也沒勇氣量體重，有一陣子他的身體對藥不再適應，停止吃藥一個多月。六月中旬，我跟幾位朋友拜訪台北的圓念居士，承蒙他介紹一位曾治癒鼻咽癌的曾中醫師，治療了四個月，有好轉，腫瘤消退，我們都誤以為會好起來，但後來病情沒有更大的改善，他對藥產生厭惡，不再吃藥。在臥病九個多月期間，雖然病苦不斷的折磨他，卻給他自我觀照的良機，他平常以念住在觀腹部來用功。在臨終前三個月，他說：「我解脫了，我自在了。」這是值得慶祝的事。除了放下掛念的心結之外，是否有更大的解脫就不得而知。他在臨終前十天，不再進食，他已經說出：「等死」。後來勸他，才多少吃喝一點。

1998年11月14日下午5點多，顯如法師吩咐隆慧法師晚上不要離開他的房間，九點多，談話中，他上句接不對下句，忽然問：「我現在在哪裡？」隨侍在側的隆慧法師不了解，他共問了六次，才回答：「法華寺」。又問：「法華寺在哪裡？」「在新竹。」「新竹法華寺的住持是誰？」「是我，你知道我是誰嗎？」「哦！你是隆慧。我清楚了，我已提起正念。我不應該這樣。」他吩咐隆慧法師不要煩惱，這沒什麼，每個人都要走的，他已提起正念。約十分鐘，兩次揮手示意「再見」。那時寺眾忙著將他扶至大廳，幫他助念佛號，也通知他的好友致中法師從南投名間靈山寺趕來，為他開示、善後，至15日凌晨才面帶微笑斷氣。

我24日晚上從緬甸回來，隔天早上就帶著名貴藥材及開脾胃的藥單去看他，坐車途中，我說還不曉得能不能看得到人，同車的人都凝靜片刻。結果他已經走了。寺眾說他走得很安詳，告別式也做得很圓滿。我默默的祝福他平靜的離去。他來人間是默默的來，他不喜歡人家問他的身世，他走時也是默默的走，他不想讓很多人知道，包括他的家人也不知道他已經回台灣，已經臥病數月。

顯如法師留下的作品，收集在《新雨月刊》(2~31期)共22篇。另外，在《諦觀雜誌》有兩篇，第54期有一篇譯作：水野弘元：〈釋迦牟尼佛傳〉，第72期有一篇〈《佛法概論》思擇〉；在《淨覺雜誌》曾以筆名「顯證」翻譯平川彰的《印度佛教史》上卷(1979年一月開始連載，共45期)。他也編了一本英文佛書目錄：**Source Materials in Buddhist Studies in Western Languages**。(1993年，正觀出版社)。另外，他翻譯的醫療的文章，已編輯成《現代身心保健》(法華寺出版)。他並非多產作家，他的作品跟他的為人風格一樣，經常一針見血指出問題所在。希望讀者讀到本文的介紹，也能溫習一下他這一趟來人間所傳遞的法音。
(1999.1.原載《嘉義新雨》第27期。2000.12.訂正。)

顯如法師著作一覽表

《新雨》＝《新雨月刊》

一、文章（已收錄在《顯如法師文集》）

四念處與五蘊（1987.2.原載《新雨》第2期）

談修行（1987.5.原載《新雨》第4期）

嫉妒（1987.6.原載《新雨》第5期）

苦諦（1987.7.原載《新雨》第6期）

集諦（1987.8.原載《新雨》第7期）

滅諦（1987.9.原載《新雨》第8期）

佛法基礎十講序（1987.10.原載《新雨》第9期）

道諦（1987.11.原載《新雨》第10期）

因果報應（1987.12.原載《新雨》第11期）

訪印順老法師（1988.5.原載《新雨》第12期）

《印度之佛教》簡介（1988.5.原載《新雨》第12期）

皈依佛（1988.6.原載《新雨》第13期）

皈依法（1988.7.原載《新雨》第14期）

《印度佛教思想史》簡介（1988.7.原載《新雨》第14期）

皈依僧（1988.8.原載《新雨》第15期）

「分別」與「執著」（1988.9.原載《新雨》第16期）

心靈的淨化（1988.10.原載《新雨》第17期）

瞋氣・鬥氣（1988.12.原載《新雨》第19期）

佛法的流變—《印度佛教思想史》再介紹

（1989.2.原載《新雨》第20期）

佛教徒與社會 (1989.5.原載《新雨》第 23 期)

《雜阿含經》與初期大乘思想

(1989.8.原載《新雨》第 26 期)

讀《契理契機之人間佛教》(1990.1.原載《新雨》第 30~31 期)

如何認識自己 (1999.6.原載《嘉義新雨》第 29 期)

佛法與愛情——業力 (1999.1.原載《嘉義新雨》第 27 期)

《佛法概論》思擇 (1993.1.25.原載《諦觀雜誌》第 72 期)

釋迦牟尼佛傳 / 水野弘元著 顯如譯

(1989.7.25.原載《諦觀雜誌》第 54 期)

十二緣起 (存在電子檔案)

道的實踐 (存在電子檔案)

部派的分裂及其原因 (存在電子檔案)

實有與假有(存在電子檔案)

一切法的統攝與分類(存在電子檔案)

有情的和合與統一性(存在電子檔案)

如何認識自己(二) (整理自錄音帶)

身心保健 (整理自錄音帶)

二、著作

1. 《印度佛教史》上卷 平川彰 著 顯證(顯如) 譯

(1979 年 1 月開始連載於《淨覺雜誌》，共 45 期)。

2. *Source Materials in Buddhist Studies in Western Languages.*

Gary Chiang (顯如) 編 (1993 年，正觀出版社)。

3. 《現代身心保健》顯如 譯 (法華寺出版)

4. 博士論文 (有關大乘《梵網經》之研究，檔案尚未找到。)

顯如法師文集

編 者：明法比丘

校 對：果儒、慈迦、何彩熙

流通處：

◎慈善精舍：（果道法師）

22146 台北縣汐止市大同路一段 337 巷 17 弄 9 號 5 樓

電話：（02）2648-6948

◎法雨道場：（明德法師）

嘉義縣中埔鄉 同仁村柚仔宅 50~6 號

電話：（05）253-0029

◎中平精舍：（果儒法師）

324 桃園縣平鎮市新榮路 71 號（新勢國小旁）

◎印刷：耿欣印刷有限公司

台北縣中和市立德街 72 巷 30 號

（02）2225-4005

初版一刷：2001 年 1 月， 1000 本

初版二刷：2001 年 9 月， 1,100 本

再版一刷：2010 年 4 月 2,000 本