

向知识分子介绍佛教

- 于凌波居士

目录

第一章 缘起	3
一、对佛教歧视的人	5
二、对佛教误解的人	7
三、对佛教陌生的人	8
四、名为佛教徒而不知佛法的人	9
五、非佛教徒想了知佛法而无机缘的	9
第二章 释疑	13
一、佛教不同于天地神	13
二、佛教并不消极逃世	16
三、佛教是智信不是迷信	20
四、佛教与国家	25
五、佛教与人生	29
六、佛法与科学	33
第三章 释迦世尊传略	39
一、太子诞生	39
二、出家学道	43
三、六年苦行	47
四、初转法轮	51
五、弘法度众	52
六、三藏结集	56
第四章 佛教在华弘传概要	58
一、大法东来	58
二、佛经翻译	62
三、早期弘传	71
四、黄金时代	79
五、保守时期	91
六、十宗略述	99
第五章 佛教的世界观	105
一、世界问题的意义	105
二、五蕴世间	111

三、万法因缘生.....	117
四、万有因果律.....	120
五、心物不二的缘生观.....	125
六、三千大千世界.....	126
第六章 佛教的人生观.....	129
一、人生问题的意义	129
二、佛性与妄心.....	132
三、阿赖耶识	136
四、十二缘起的生命观.....	139
五、业与轮回	142
六、佛教的人生观.....	148
第七章 小乘佛教的基本教理	152
一、大小乘的区别	152
二、三法印.....	155
三、空与苦.....	161
四、四圣谛.....	170
五、八正道.....	173
六、十二因缘观.....	174
第八章 人天乘与大乘佛法	176
一、五乘佛法的组织	176
二、乘五戒以生人中	178
三、乘十善以升天道	182
四、发菩萨心与四弘誓愿.....	185
五、六度与四摄.....	189
六、菩萨与佛.....	196
第九章 学佛的目的及修持的方法	200
一、学佛的目的.....	200
二、学佛的历程.....	203
三、学佛的途径.....	205
四、修持的基础.....	209
五、修持的方法.....	213
六、学佛的过程.....	217
第十章 专介净土	220
一、净土意义	220
二、净土宗史	223
三、起信发愿	225

四、持名念佛	230
五、辅以观想	235
六、精勤不懈	238

第一章 缘起

过去的多少年中，我一直是一个无宗教信仰的人。我站在信仰的十字街头，可佛可耶，不佛不耶——多少耶教人士拉我信教，我因对新旧约的理论不能接受而无意起信；在我生活环境中没有佛门善知识可资亲近，因而我对佛教的情形也一无所知。但在两年多前，我却因于无意中读了一篇梁任公写的《佛陀时代与原始佛教教理纲要》的文章，而引起了研读佛经的兴趣。由此使我发生正信，皈依三宝，成为一名佛门在家弟子。这些机缘，我在菩提树一零三期写的《学佛与信教》一文中叙述过。

皈依三宝以来，在求知的领域里，我象是穷汉掘到了宝藏。于浩如烟海的佛经里，我日以继夜的发掘，探求。虽然时日未久，所获有限，但

尝一勺而知大海之味，在发掘的过程中，使我感到佛法的高深圆融，博大精深。可以破除我的迷惑，拯救我的慧命。因之在进修的路程上，我不敢稍有懈怠。我除了自己进修外，并将我获知佛法的好处不欲自秘，时时向我的朋友亲属们言讲，希望他们也能发起正信，皈依佛门。这一切，在我说来，我感到我是由迷入悟，走上人生的正途。但在部份朋友的眼中，却以为我是由悟入迷——对佛教着了迷，走到消极逃世的路上了。关于这一点，我原不想辩白。本来，这个社会上任何人对自己的行为都是自以为是的。我觉得我信佛是对，别人觉得讥笑我信佛也是对。既然如此，只可说是迷者自迷，悟者自悟，似不必再说什么了。但我顾虑到一点，我因怕这些人以为我着迷，进而误解到佛教是使人迷信的宗教。因此我想把我所了知的佛教的内容介绍出来，给这些朋友们作个参考，这是我写本文的最初动机。

另一方面，在我没有皈依三宝以前，我自己

没有宗教信仰，也不大注意别人的宗教信仰，同时也很少同别人谈到这类问题。自我皈依三宝后，因时时想把佛法的利益介绍给别人，所以常向朋友同事们宣扬佛法的博大圆融，普救众生。希望引人起信。由于这些机缘，使我发觉到社会上，对佛教歧视的，对佛教误解的，对佛教极为陌生的，以及名为佛教徒而不了知佛法的，不是佛教徒想了知佛法而无机缘的人，竟比比皆是。由于这些人士太多，于是把什么落伍，迷信，消极，逃世等名词，全加到佛教的头上来。偏偏佛教是一个以慈悲为本，忍辱为行的宗教，任由外界怎么说，佛教徒既不辩驳，也不解释。这就使社会上对佛教的误解愈来愈深了。

社会人士对于佛教有意或无意误解的，经我分析，约有下列几种：

一、对佛教歧视的人

这种人又分二类：一类是有意的，另一类是盲从的。前者是胸存成见，故意诬蔑的。后者是

人云亦云，随声附和的。前者如外教的传教者，为了自抬身价，不惜颠倒黑白，对佛教加上落伍，迷信，消极，逃世等帽子，以表示自己宗教的进步与科学。后者是一部份人云亦云的外教信徒，觉得“月亮是外国的圆”，既然外国的牧师神甫都说佛教落伍迷信，想来佛教大概就是落伍迷信的。但你若问他佛教到底怎样的落伍，如何的迷信他是一句也说不上来。因为他本来对佛教就一无所知啊！一位在医学界颇有声望的人士问我：“你怎么会信了烧香念经的佛教？”不用说，他是耶教人士，他以我一个受过新教育的人不信耶稣而颇引以为憾。我问他：“信佛教到底有什么不好？”他说：“由人类进化的趋势看，宗教要由多神归于一神。”我向他解释神是神，佛是佛，根本是两回事。由多神归于一神，终究仍是信仰他力的宗教。佛教是要人信仰自力，众生皆具佛性，任何人皆可修持成佛的。他左听右听，听不入耳。弘法要契机，话不投机，说也无用，也只得罢了。

二、对佛教误解的人

这种人，也许并不反对佛教，但因对佛教的真面目没有认识，错把神道设教，祭祀拜拜等以为就是佛教，以致闹出许多误会来。尤有甚者，有些人把神棍敛钱，甚至于张玉姑显灵这些无聊的事都扯到佛教的头上，这真是解释不清的误会。

数周前，一家报纸上登载了一则花边新闻，标题是：“千斤大猪，菩萨有福。”内容叙述某乡某某宫的某大帝生日，乡民宰了一头千斤以上的大猪祭祀，于是记者先生就给加了个“菩萨有福”的标题。我想这位记者先生在常识上犯了两个错误。第一，他误把神道的大帝当作佛教的菩萨。第二，他不了解佛教的基本精神就是众生平等，戒杀素食，菩萨是不吃肉的。于是失之毫厘，差之千里，作了如上的报导。新闻纸上既有这种误解的离了谱的报导，也就难怪许多社会人士把神道和佛教混合在一起了。

三、对佛教陌生的人

社会上还有些人，或为衣食奔波，或为事业忙碌，终日里让财色名食睡，五欲六尘占去了整部的时间。在他们的脑子里，根本没有宗教的印象。我曾和一位商界的朋友谈起信佛的问题——他实在是个忙人，他要处理公司大小事务，应酬官商各界人物，白天有饭局，晚上有牌局，难得他有那份闲情陪我谈佛。我费了半天唇舌，他为了表示对佛教不太陌生，他问我：“佛教里，是不是西天如来佛最大？”亏得他看过《西游记》，否则，恐怕连如来佛三个字对他也是陌生的。

佛经上说：“人身难得，中国难生，佛法难闻，信心难起。”佛教在我国流传了两千余年，佛学自南北朝及隋唐以来，影响了，也充实了我国的文化。而今日社会上，大部份人对佛教陌生得竟一无所知，这不仅令人为佛法悲，更令人为我国文化悲。

四、名为佛教徒而不知佛法的人

这种人，披着一件佛教的外衣，自称为佛门弟子。他们也拈香，也念经，也抽签，也扶乩。他们利用农村间斋公斋婆愚夫愚妇的无知和迷信，藉机敛钱。他们的庭堂里，是真人仙姑与菩萨并列；他们在修持上，是运气导引与念咒并进。这种四海一家式的法门，如果他们不提佛教二字，也就罢了，怎奈他们偏把佛教徒的招牌挂在口上，这就不能不使人为佛教叫屈了。

五、非佛教徒想了知佛法而无机缘的

这类人相当多，也最值得同情。这些人多是知识分子，在观念上知道佛教的教义博大高深，与我国文化有密切关系。很想了知一点佛学大意，但觉苦无机缘——一来难遇到佛门善知识引导；二来也找不到适当的书籍阅读。即是找到了佛经或佛门初机书籍，一时也看不出头绪来。以致因无机会了解佛教，而不能发生信仰。

我有一位自美国归来的朋友，和我谈起宗教问题时就有这种感觉。他说：“在国外，常有些西方朋友问起我的宗教信仰，我告诉他们我信佛教——我的家庭中历代都是敬奉观世音菩萨，我当然也算是佛教徒。但他们问起我佛教的教义和佛教内部的情形，我一句也答不上来。回国后我想找点佛教书籍看看。但跑了许多家书店也买不到。”接着他又问：“到处都可以看到基督教的宣传品和函授资料，为什么佛教没有呢？”

这位朋友因职务关系最近又要出国，我已寄了一部份初机佛学书籍给他看。但愿他这次在国外，如再有人和他谈到宗教问题时，他可以辩才无碍地说出一套来。

我和另一位教育界服务的朋友谈到佛教问题，他说：“不行，没办法，早先我很想知道一点佛教的情形和佛经的内容，我曾向一位持斋念佛的长辈亲戚请教。那位老太太说不出来，只送了我几本书。记得是一本《禅门日诵》和几册什么

经。我看起来去，愈看愈糊涂，这就打消了我信佛的念头。”

像上述这些例子，多的举不胜举。这使我感到今日社会上，对佛教误解的，陌生的人士实在太多了。用什么方法使社会人士对佛教有个初步的正确认识呢？这是我时时思惟探求的一个问题。

佛法的高深圆融。博大精微，是世界学者所公认的。即使是不信佛教的知识分子，也都承认佛教的理论正确与伟大。但佛法惟其微妙，则难于领悟；惟其高深，则不易了解。三藏十二部，浩如烟海。且名相特多，辞意艰深。这对一个国学修养稍浅，且与佛教素无接触的人来说，要想骤然在言含万象，字包千训的佛经中找出点头绪来，实在是难乎其难。这好比摩尼宝珠，光芒万丈。惟其光彩夺目，逼人视线，使人反而不易辨认出宝珠的真面目。

用什么方法才能使社会人士对佛教有个初

步而正确的认识呢？我想最简便的方法，莫如写一本介绍佛教概略内容的小册子来，供社会人士阅读。本来佛学初机入门的书籍，古今大德已写的很多。有的专述净土，有的单论禅宗。有的只谈因果，有的戒杀劝善。但这些书，多是用词意高深的文言文写的。若要找一册用现代的语言文字，介绍出佛教的源起流传，佛法的概略内容的书籍，并不多见。因此，我发愿把这本具有上述内容的小册子编写出来，给社会上不了解佛教的人作参考，这是我写本书的缘起。

在佛法大海里，我所了知者不过是一滴飞沫之微。以简陋肤浅如我者来写这滚大题目，实在是不自量力。不过我想，向社会上对佛教一无所知的人介绍佛教，若由佛门幼稚园学生如我者来介绍，或可收点浅近易解之效。所以我大胆的把这册书写下去。

邦国多难，佛法衰微。异端邪说，充斥社会。是以弘扬正法，挽救世风，佛门弟子，人人有责。

笔者此文之作，旨在抛砖引玉。尚祈佛门大德，不吝赐教。普愿一切有情，共登佛道。

第二章 释疑

一、佛教不同于天地神

社会人士对佛教误解最深的，莫过于“迷信”二字。大多数受过新教育而对佛教无所了知的人，谈到信佛问题时，第一个观念就认为：“这是迷信的举动”。事实上，并不是佛教迷信，而是世人硬把若干迷信的事情附和在佛教里面，才使佛教蒙上了一层迷信的色彩。

最易于和佛教混淆不清的，就是神祇。神祇在世界各地民族间都有其悠久的历史，我国亦不例外。原来古代人类，知识未开。对于自然界种种现象，感到神奇莫测。以为必有一种威力无比的神在操纵控制，因之就由惊异感叹进而祈祷膜

拜。于是皇天、后土、雷公、电母、山神、土地、水神、河伯，一一成了供奉的对象。他们以为人的生死寿夭，祸福灾患，莫不由神祇所掌。这些神祇，敬之祷之则得福，逆之触之则得祸，世人为了求福减祸，于是对神祇祭以三牲之礼，献以金银纸箔，以博取神祇的欢心。降及后世，神祇愈来愈多，农村中一家所敬的神祇，有皇天，有土地，有门神，有灶君，谷场中有谷神；水井旁有龙王；主管钱财的有财神，主管禄秩的有文昌，甚至于什么大仙，真人，仙姑，娘娘，都要在堂上占一席之地。这样一来，使人世间几乎全成了神祇的天下。

敬奉神祇的目的，消极的是求免祸；积极的是求赐福。消极的求神保佑五谷丰收，人口平安。积极的求神消灾去病，降福赐财。等而下之，财迷求神保佑中爱国奖券。官迷求神保佑连升三级。这些人，不种善因，妄求善果，神若有灵，又怎会随人之所欲，予取予求呢？

须知宇宙万象，各自有其因果。欲求五谷丰收，必须勤力耕作。欲求人口平安，必须谨慎卫生。中奖券只是或然可中，而非必然要中。求升官须以忠勤为因，以待机遇之缘，不是求神就可达到目的。语云：“聪明正直之谓神”。一个聪明正直的人尚不肯对谄媚小人假以辞色，岂有神会贪图三牲祭品而颠倒人间是非呢？世人不明因果之理，妄求无因得果，实是愚痴之至。这种愚行，就是迷信。不幸社会人士误把这笔帐算到佛教头上，甚至于有人把巫卜星相，看风水，择吉日这些愚行全和佛教扯在一起，这真是解释不清的误会。

佛教不同于神道，佛教所信奉的就是佛。佛是觉者之义，自觉觉他，觉行圆满者称为佛。次于佛的果位的是菩萨，菩萨义为觉有情——觉悟一切有情识的众生。菩萨是上求大觉之法，下度一切有情。菩萨修到功德圆满，也就是佛。我国寺庙或家庭中所敬奉的佛，有为教主释迦牟尼佛

者，有为西方极乐世界阿弥陀佛者。所敬的菩萨，有文殊菩萨，普贤菩萨，观世音菩萨，大势至菩萨，地藏王菩萨，弥勒菩萨等。此外，什么宫，什么观，所敬的天帝，天后，大帝，娘娘，以及真人仙姑等，可以说和佛教全扯不上关系。

两千多年前，释迦世尊就告诫弟子不得迷信。释尊在《般舟三昧经》中说：“不得事余道，不得拜于天，不得祠神鬼，不得视吉良日”。又云：“不得卜问请崇，符咒厌怪，祠祀解奏，亦不得择良日良时”。

世人祭祀神祇，虽属迷信，但他们心目中到底还有神鬼和因果报应的观念。所以迷信者，是没有遇到佛门善知识启发他们的正信。最可悲哀者，是那些根本没有神鬼观念的人们。他们不信因果，不畏神鬼，胡作妄为，不畏报应。此辈人死后堕落，不知何劫才能超出三途也！

二、佛教并不消极逃世

早年读书，曾读过下面这首诗句：

铁甲将军夜渡关，朝臣侍漏五更寒，
日出山寺僧未起，看来名利不如闲。

当时我感到，作和尚的好写意，生活如闲云野鹤，悠闲自在，及至我皈依三宝，与佛门僧众稍有往还后，才知道那位诗人是信笔而写，误人不浅。原来出家的比丘众，过的是积极严肃，刻苦自励的生活，绝不似诗人笔下写的那么懒散自在，即是佛门在家信众，其行为生活也外似消极怯懦，实际上却积极勇猛的。

原来佛教徒以慈悲为本，忍辱为行。对于声色货利，五欲六尘，多远避之。不似世人心无厌足，惟得多求。这就使一般自命为积极前进的人，给加上消极逃世的帽子，识为佛教不适合于现代这种物竞天择的竞争社会。但是佛教真的是消极逃世的宗教吗？不，只要对佛法稍有了解的人，就会知道佛教积极入世的精神。比方同一对生老病死看法，乃有中国黄老的清静无为，魏晋名士的放浪形骸。而在佛教，却慈悲勇猛，精进不

懈。这是佛教的伟大处。也表示佛教的积极性。

也许有人问：“我常看见和尚或信佛的人，只在深山中或寺庙里诵经念佛，这种生活怎能说是积极呢？”这也是只知其一，不知其二。大乘佛法的精神以普度众生，要度众生就要先学习度众生的方法。譬如有人溺入水中，你纵有救人之心，但因不会游泳，只好站在岸上呼号。另外有人虽会游泳，但却不愿多管闲事，

他只袖手旁观。这时若有一个既有救人之心，又会游泳技术的人，跃入水中，就可把溺水的人救上来。而佛门弟子——不拘是出家的比丘，或在家的信众，那些诵经念佛的，都是发下救人宏愿，而正在练习游泳技术的人。

我并不是拿这些话来为佛门弟子辩护，事实上佛教的基本精神本来如此。释迦世尊说：“我不入地狱，谁入地狱，不惟入地狱，且常住地狱，不惟常住地狱，而且庄严地狱。”地藏王菩萨说：“地狱未空，誓不成佛，众生度尽，方证菩提。”

《大乘理趣经》说：“不怖地狱，不求生天，不为己身而求解脱”这都是佛教中自我牺牲的服务精神。

佛教不是唾面自乾主义者，大乘六度，虽重忍辱，但舍身为法，也是佛教的教义。倘使暴力侵袭，正法有将灭之忧，在理喻感化都无效果时，佛子也会奋起勇猛大力，起而抗暴的。如《因缘僧护经》所载：“为护生命，宁舍钱财；为护一家，宁舍一人；为护一村，宁舍一家；为护一国，宁舍一村。”毒蛇啮手，壮士断腕。上面这段经文，是何等奋迅果敢。

世人所说的积极进取，不外是名利上的争逐，声色上的沉醉。谁会想到牺牲自我，普度众生，上求大觉，精进不懈才叫积极呢？释迦世尊在往昔因中修行时，曾经舍身饲虎，割肉喂鹰。唐代玄奘大师为求正法。西行取经，涉八百里荒漠，途中失水，几至丧命。但他宁愿向西方进一步而死，不愿向东方退一步而生。禅宗二祖慧可，参

拜达摩祖师，立雪断臂，不退初心。世人如果对这些事实稍有了解，谁还能说佛教是消极逃世？

大乘六度，有毗梨波罗密。毗梨波罗密者，精进度是，这足以说明佛教的积极。六祖慧能曰：“佛法在世间，不离世间觉，离世求菩提，恰似觅兔角。”这足以说明佛教的入世。《大智度论》卷十六载一故事云：“昔野火烧林，林中有一雉，勤身奋力，飞入水中，渍其毛羽，来灭大火。火大水少，往来疲乏，不以为苦。是时天帝释来问之言！‘汝作何等’？答言，我救此林，愍众生故。此林荫育处广，清凉快乐。我诸种类，及诸宗亲，皆依仰此。我身有力，云何懈怠，而不救之？”天帝问言：“汝乃精勤，当至几时？”雉言：“以死为期……”。这种不为自己求安乐，但愿众生皆离苦的精神，就是佛教积极入世精神的最高表现啊！

三、佛教是智信不是迷信

大学者梁启超说：“佛教是智信，不是迷信，

是兼善而非独善，乃入世而非厌世。”启超先生博古通今，学贯中西，在学术界有着崇高的地位。他说的话，自有其学理上的根据。他所根据是什么？自然是三藏十二部佛法。佛法是要人转迷成悟，转痴成慧，转凡成圣的大法，若有人对佛法一无所知，或仅限于道听途说，一知半解，即认定佛教为迷信，这无异于盲者摸象，坐井观天。

事实上，世间也有迷信的宗教——是那些信仰外力，将自己一切交付给外在的神的宗教。而非信仰自力——相信众生皆具佛性，众生皆可修持成佛的佛教，信仰外力的宗教，是相信人类之外的神，主宰着人类的一切。人的吉凶祸福，可以祈求神的力量来保护改造。这类宗教可分为低级的与高级的——原始的与进步的两种。兹先由原始的说起。

在本章第一节曾谈过，原始人类，知识未开，对于宇宙间的自然现象，如天何以立，地何以载，雷电的威力，水火的灾害等，都感到困惑恐惧。

在困惑恐惧中，幻想到必有一种具有无比威力的神，操纵着，控制着宇宙的一切。这些神，触之逆之则受灾害祸殃，顺之从之则获赦宥庇佑。于是祭祀神祇就成了人类生活间的一件大事，而低级的多神教也就从此产生。这种宗教曾经有过盛极一时的时期，迄今在若干落后的民族间仍具有极大的势力。但在文化水准较高地区，由于人类知识的进步，理智的增长，它已逐渐没落以至于不能存在了。

较多神宗教进步的，是一神的宗教。由于人类智慧增长的结果，使部份人士感到多神宗教的不合理。但宇宙的奥秘——如万物生灭，时序迁流。及人生的真谛——如生老病死，穷达寿夭等，看来似变幻莫测，实际上似乎循着一定的法则运行，于是使人认为宇宙间，冥冥之中必有一个万能的主宰，这在现代有理智有思想的人的心目中，已不复有任何价值可言了。

除了信仰他力的宗教外，尚有信仰自力的宗

教，那就是佛教。佛教不以为宇宙是神的创造或主宰。对于宇宙万有，生灭变异的现象，释迦世尊常说：“法尔如是”。意思是，这些现象，在自然法则上本来就是如此。自然法则是什么？就是万有因果律。万法自因缘而生，万法亦自因缘而灭。此生彼灭，皆是因缘所生的果。星体运行，时序迁流，其中有其因果；生老病死，穷达寿夭，其中亦有其因果。如是因如是果，丝毫不容假借。因此，自然现象固不是由神掌管，人生遭遇亦不是上帝主持。古语云：“祸福无门，唯人自招。”自己就是自己的主宰，没有什么神可以作人的主宰，也没有什么神可以对人赐福或降祸。

两千五百多年前，释迦世尊在菩提树下睹明星悟道时，他第一句话开口就说：“奇哉，奇哉，一切众生，皆具有来智慧德相，但因妄想执着，不能证得，若离妄想，一切智，自然智，即得现前。”如来智慧德相是什么？就是佛性，这佛性，是人人皆有的，此性在圣不增，在凡不减。人人

依法修持，转迷成悟，皆可成佛。但依法修持，转迷成悟，全要靠自己实践力行，不是靠神的赐予。人人所具的佛性为因妄想执着而不能证得，这好比镜子上蒙了尘垢，必须自己依修持的方法把尘垢磨去，恢复本来原有的光明。这全靠自力修持与外教所谓：“信主者得救”的仰仗他力者不同。世人不解此理，把仰赖神力拯佑的宗教认为科学把凭靠自力修持的佛教认为迷信，这岂非颠倒黑白，不明是非。

最后，我再抄录一节梁启超先生的话来作本节的结束语：“吾尝见迷信者流，叩以微妙最上之理，辄曰是造化主之所知，非吾侪所能及也！是何异专制君主之法律，不可以与民共见也！佛教不然，佛教之最大纲领曰悲智双修，自初发信以迄成佛，恒以转迷成悟为一大事业。”

何者是智信，何者是迷信，明眼人该有所抉择了。

四、佛教与国家

佛法有世间法与出世间法，以世间法为权巧，出世间法为究竟。出世间法有大小二乘，以小乘为自度，大乘为究竟。大乘佛法行菩萨道者须深入世间，度化众生，所以归根结底说起来，佛法只在世间，不在世外。

误解佛教的人，说佛教徒消极遁世，不事生产，进而说佛教对国家对社会都是无贡献的宗教。这种论调，似是实非。佛门有四众弟子，出家弟子是比丘，比丘尼。在家弟子是优婆塞，优婆夷（在家的男女信众）。在家弟子中，有农工商军公教各种职业的人士。这些人并不曾因信仰佛教而妨碍其正常职业。至于出家的二众，他们诚然是不事生产者，但在社会上，除了农夫耕田，工人作工，是直接生产者外，其余哪些职业是直接生产者呢？例如公务员，教员、律师、医师，以及其他宗教的牧师神甫等，都是不耕不织的。这些人不事生产，被视为理所当然，何以独讥出家

的佛门弟子？须知出家的比丘众，并不是饱食终日的消耗者。他们负有弘扬佛法，教导信众的责任。社会上法律舆论的力量，只是制裁犯罪于已然，宗教道德的感化，才能防止犯罪于未然。我国自南北朝隋唐以来，佛教之盛衰与国家之治乱有着密切的关系。在佛教盛行的时候，社会秩序较多安定。换言之，社会秩序安定，佛教亦多盛行，这可说是互为因果。

释迦世尊教弟子对国言忠，对亲言孝，对子言慈，对友言信。守五戒，行十善，修六度万行，在在都是要人先做一个奉公守法的好公民，进而再修出世之法。世尊教人要报四重恩。这四恩是国土恩、父母恩、众生恩、佛恩。世尊把国土恩，父母恩列在前面，可知佛教不是要人忘掉自己的国家，拒向国旗行礼，及要人毁弃祖宗牌位的宗教。

儒家五常，是教人以仁义礼智信为做人的原则。佛门五戒，不乱杀近于仁，不乱取近于义，

不邪淫近于礼，不饮酒昏乱近于智，不妄语近于信。在世间法上，佛儒之理原是脉脉相通的。

至圣先师孔子最重恕道，所谓：“己所不欲，勿施于人。”佛在《四不坏净成就经》中说：“若有欲杀我者，我所不喜，我若所不喜，他亦如是，云何杀彼？作是觉已，受不杀生戒。不乐杀生，如上所说。我若不喜盗于我，他亦不喜，我云何盗他？是故持不盗戒。不乐于盗如上说。我既不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻妇？是故受持不邪淫戒，如上说。我尚不喜为人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄语戒，如上说。”这段经文，岂不是“己所不欲，勿施于人。”的最佳注解？须知佛经不是因孔子讲忠恕而后写的，这原是东西两位圣哲——释迦与孔子——之见，相去不远啊！

释迦世尊尝训诫弟子阿难云：“阿难，受佛禁戒，诚信奉行。顺孝畏慎，敬归三宝。养亲尽忠，内外谨善，心口相应。”又云：“为佛弟子，可得

商贩，营生利业，平斗直尺，不可罔于人。”佛要弟子忠孝诚敬，善信谨慎。佛要弟子应有职业谋生，且应公平无欺，由此看来，佛教有何损于社会？

国家与宗教，原有着密切的互相关系。国家的武力，用以抵御侵略，维持秩序。宗教的感化，用以劝善止恶，安定人心。所以，国父孙中山先生曾说：“政治能治外在；宗教能治人心。宗教能辅助政治，政治能拥护宗教。”由此看来，政与教，是维持社会安定的两大基石。话虽如此，但政教的目标必须一致，才能相得益彰。中国立国数千年，讲的是为国尽忠，为子尽孝。所以配合以讲忠孝的佛教，才能相辅相成，现在有种宗教，使教徒只知有教会，有上帝，不知有国家，有父母。这种宗教，过去为了教中的新旧派之争，血战三十年，死伤千余万，这种不忠不孝，随着条约兵舰而来的宗教，对于中国的社会环境和传统文化是不大适宜的。

五、佛教与人生

佛法是超世间而又适应世间，所以世尊说法，在训诫世人孝顺敬畏，养亲尽忠。世尊在《无量寿经》中说：“父子兄弟夫妇，家室内外亲属，当相敬爱，无相憎嫉；有无相通，无得贪惜；言色常和，莫相违戾。”是以太虚大师倡导人生佛教，莲宗十三代祖印光大师谆谆告诫弟子学佛应自做人学起。大师谓：“欲学佛祖，须先取法圣贤。倘躬行有玷，伦常乖舛，尚为名教罪人，何能为佛弟子？”由此可见佛门重视伦常，与儒家无异。

儒家五伦，所谓“君臣，父子，兄弟，夫妇，朋友。”无非是说明人与人之间的相对关系。印光大师在与丁福保居士书中云：“学佛一事，原须克尽人道，方可趣向，良以佛教，该世出世间一切诸法。故于父言慈，于子言孝，各令尽其人道之分，然后修出世之法。”又说：“念佛之人，必须孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。又

须父慈子孝，兄友弟恭，夫和妇顺，主仁仆忠，恪尽己份。”并不是印光大师以释门比丘故作儒家之言，而是昭昭载在经籍，是释迦世尊在两千数百年前，指示弟子做人应具的准则。

佛门最重孝道，释尊在《善生经》中，告诉我们为人子者，应如何奉事父母：“一者，能奉养使无乏。二者，凡有所为，先白父母。三者，父母所为，恭顺不逆。四者，父母正令不敢违背。五者，不断父母所为正业。”释尊在《大宝积经》中说：“夫父母者，皆愿利乐所生子故，难作能作，能忍一切难忍之事。假令种种不净秽恶，皆能忍之。乳哺养育，无疲厌心。”故世尊于《四十二章经》中说：“凡人事天地鬼神，不如孝其二亲，二亲最神也！孝为一切伦理之本，一个人如果对亲不孝，其对国也必不忠，对友也必不义。我国古语：“求忠臣于孝子之门。”实有至理。

子女事父母，已如前述。父母应如何对子女呢？世尊在《善生经》中说：“一者，制子不听为

恶。二者，指授示其善处。三者，慈爱入骨澈髓。四者，为子求婚娶。五者，随时供给所需。”今日的父母，做这后三条者多，做到前两条者少。不然，何至于太保太妹满街，少年犯罪日多呢？

世尊在同一经中，还指示出夫妇，亲友，主仆相待的情形，今抄录如下，以供参教：

夫对妇：“一者相待以礼。二者威严不褻。三者衣食随时。四者庄严以时。五者委付家内。”妇对夫：“一者先起。二者后坐。三者和言。四者敬顺。五者先意承旨。”世尊尚于《净行法门经》中说妇女应“供养父母，奉事夫主，瞻事儿息。”这和我国对妇女的古训“三从”相近。这样说，也许会引起高呼女权至上的妇女的反对，但目前社会风气不够好，在如是多的人事纠葛中，有几件不把不守妇道的妇女牵扯在内？

关于对待亲友者经中说：“一者给施。二者善言。三者利益。四者同利。五者不欺。”亲友应还报以：“一者护放逸（劝阻其不可走上放逸之途）。

二者护放逸失财（劝阻其不可因邪荡行为而耗财）。三者护恐怖（在其危急时相扶持）。四者屏相教诫（劝善规过，但于人后行之）。五者常相称叹（赞扬亲友的好处）。

主对佣者：“一者随能使役。二者饮食随时。三者赐劳随时。四者病与医药。五者从其休暇。”
佣报主者：“一者早起。二者为事周密。三者不与不取。四者作务以次。五者称扬主名。”

时代背景变迁，主佣关系已不若两千余年前之密切。但在原则上说：“老板与伙友，主妇与下女之间，仍适宜用上述办法相待也？”

除伦常关系外，世尊常教我们量入为出，开源节流，整齐清洁，注重卫生。这些，在在都是与日常生活有着密切的关系。《善生经》说：“先当习技艺。然后获财物。”《杂阿含经》说：“始学工巧业，方便积财物。得彼财物已，当应作三分；一分自食用，二分业生业；余一分密藏，以济于贫乏。”关于医药卫生方面，世尊告诫我们疾

病常由下列原因而起：“一、不择饮食。二、不亲近医药。三、多忧。四、喜嗔。五、不起慈心，向瞻病人。”避免上述原因，自然少罹病患。患病后应如何调治呢？世尊于《五法经》中说：“一、病人选择而食。二、随时而食。三、亲近医药。四、不怀愁忧。五、应起慈心，向瞻病人。”

我们看这些经文，是何等平易，何等切实，而字字都是千古不易的真理。佛法与人生的关系，自世间法由个人至家庭，社会，国家。以至出世间法说四谛，十二因缘，六度万行至于成佛，无一不备。面对着如此高深圆融，博大精微的妙法，如何不使我们五体投地，向佛皈依呢？

六、佛法与科学

在部份人的观念里，认为科学是新颖的，进步的，切实的。佛法是陈旧的，落伍的，迷信的。这二者背道而驰，不能相提并论。这种说法是否正确，暂且不讨论，我们先把科学二字的意义讨

论一下。

科学有广义狭义之说，自广义言，凡以一定对象做研究的范围，而探求系统的确实知识者，就叫科学。国父孙中山先生亦谓：“学问之有系统有条理者谓之科学。”自狭义言。则仅指研究自然界物质的运动法则或发展规律的科学而言。狭义的科学仅指自然科学中的物理、化学、动物学、植物学等学科；广义的科学则除自然科学外，社会科学中的政治、经济、社会、历史等科学亦包括在内。

科学的范围已如上述，研究科学的方法不外逻辑学中的归纳和演绎。而研究科学的精神，在于纯粹客观，不渗感情，重分析，凭实验，以求出研究对象的正确结论来。根据上述原则，我们分析佛法是否合乎科学。

我国佛经，多由梵文翻译而来，历史上几次大规模的翻译，如鸠摩罗什大师、玄奘大师等所主持的译场，规模宏大，人员多达数千，译场中

有主译，译语，笔受，证义，润文等等职别。一经之成，几经考订，非特义理与梵本相符，即一音之微，亦辩之至切。此种大规模的译场，其分工合作，组织严密的方法，确实合乎科学精神。

其次看佛经的组织。南北朝时，道安法师整理传译经卷，将佛经判为序分，正宗分，流通分三大段，每大段下又层次井然的分为若干小段，这种严谨的科判，也合乎科学的精神。再者，每部佛经，开始多有六种证信序——信，闻，时，主，处，众六项，来说明佛说此经的时间，地点，听众等要点，这恰与今日新闻学上的六何——何人，何事，何时，何地，为何，如何相似，又与科学工作者写实验报告，政府机关写会议记录的程序相同。实验报告开头要写主持人，共同实验者，时间，地点，实验目标，使用器材。会议记录开头要写会议名称，时间，地点，出席人，主席，记录者。所以要这样写，是表示此报告或记录的正确性。殊不知此种形式在两千数百年前，

早已被三藏结集的佛弟子所采用。佛经的此种结构，岂非合于科学精神？

更实际一点说，今日科学上的若干发现，两千余年前的佛经上早有记载。笔者是学医的，兹举几点佛经上有关医学方面的知识，与今日科学上的发展加以印证。

例如，佛说人身是个虫窠，人体内的虫约有八十种。详见《治禅病秘要经》及《正法念处经》。今日由于寄生虫学的发达，发现人体的寄生虫，由蛔虫，蛲虫，鞭虫，钩虫算起，以至于丝虫，条虫，肺蛭虫，肝蛭虫，姜片虫等，不下数十种之多。由此可知佛是大智者，由他慧眼观察事物的结果，真实不虚。此外，再如《修行道地经》中所述胎儿在母体中发育的经过，竟与现代医学中的胎生学有若干吻合之点。如该经上说：“胎成七日，初不增减，二七日如薄酪。……六七日如息肉。……九七日变五泡，两肘，两髀及项。十七日续生五泡，两手腕两足腕及头。……”按医学上胎

儿发育的情形，在月余(六七日)时长均三公分，重约十克，状如息肉。在第三个月中(十七日)长约六至八公分，重约四十余克，此时四肢渐显，诸骨化骨点出现，已可与他种动物辨别，故称胎儿。使人惊异的是，两千多年前尚无生理学解剖学之名称，佛经中对此记载竟如此详尽，诚属不可思议。

过去，世人观念中的世界，不超出地球的范围，如平常所谓环游世界，不过是环绕地球一周。所谓世界大战，也不过是地球上大规模的国际战争。而佛经上屡说：“三千大千世界”。三千大千世界，并不是三千个世界，而是集一千个世界为一小千世界，集一千小千世界为一中千世界，集一千中千世界为一大千世界。因其中含有三个千的倍数，故称三千大千世界。而三千大千世界只是一佛摄化之土，经中说，虚空无尽，世界无量，国土众生无量。所以三千大千世界亦无量。吾人所处的地球，不过是太空间的一粒微尘。这种说

法在科学未发达前，实难为人接受。这由于天文学的发达，证明银河系中的星球多至不可胜数，星球间的距离亦大至不可胜数。例如太阳距地球的距离是八分半钟光年（一光年的距离，为每秒钟三十万公里乘一年的秒数）。而牛郎星与织女星之间的距离竟达十二光年。更有星球与地球之距离达数十光年者，由此可知佛经上所说的虚空无尽，三千大千世界无量，皆不是揣测之词了。

佛经上说到数字，往往说万，说亿，说恒河沙，无量数，百千万劫，非算数譬喻所能知。我们不要以为这种数字过于危言耸听，试问十二光年是多少公里，要多少个零才能写得尽？数月前美国掘到一具一亿七千万年前的动物化石。一亿七千万年较诸人类数千年有记载的历史，要长出多少倍？

学者李石岑先生曾谓：“我以为佛学的提倡，不特对科学毫无抵触之处，而能使科学的方法上，加一层精密，科学的分类上，加一层正确；科学

的效用，加一层保证。”可见佛法并不违科学，甚而是超科学。科学愈进步，愈能证明佛法的精微高深。

第三章 释迦世尊传略

一、太子诞生

在叙述过本书的缘起，和解释过社会人士对佛教的误解后，接着再要介绍的，是佛教的源起和流传。但要谈佛教源起，必自教主释迦牟尼佛说起，因为在我们所知的历史记载上，世间之有佛教，是释迦牟尼佛降世以后的事情——过去也有诸佛降世，但因时间过久，事迹湮没，一切无从查考。我们只就现代历史文字的记载，来介绍释迦世尊的应化事迹。

释迦牟尼佛，又称释迦世尊。释迦是种族名，义译为强勇；牟尼义译为寂默，是称赞之号，称释迦牟尼者，意思为释迦族之圣者，称释迦世尊

者，是为其觉圆德备，出世三乘，世间六凡，无不共尊，故号世尊。

两千数百年前，印度社会阶级分为四种。一为婆罗门，主持宗教；二为刹帝利，系王族，掌理政治；三者吠舍，为商贾，四者首陀弥，为农人奴隶。释迦世尊是刹帝利族，父为中印度迦毗罗国国主净饭大王，母为摩耶夫人。他于两千五百多年前降生于世，但在其降世之前，即有种种殊胜因缘，如《因果经》中所载，在过去无量劫前，燃灯佛住世时，有一位善慧仙人，皈依于佛。并买得五茎莲华，以供养佛。当时燃灯佛为善慧仙人授记，将来成佛，号释迦牟尼。有一天，善慧仙人看见燃灯佛走来，因地面潮湿，善慧即将自穿的鹿皮衣铺在地上，又将头上的长发加铺上去，待佛走过。于是燃灯佛更授善慧记；将来在娑婆世界作佛，度诸众生。善慧便自此出家，修菩萨行。

又经过若干劫后，到迦叶佛时，善慧菩萨功

行圆满，命终生兜率天。兜率天为欲界空居天的第二层，此天有内外两院，外院为享福报的天人所居，内院为位登补处，将欲继承佛位的菩萨所居。善慧菩萨已登补处，在此天中为诸天众演说妙法。嗣因观娑婆众生根性已熟，时机已至，便下生人间，成就佛道。

上面是《因果经》所载释迦世尊宿世因缘的故事，下面再介绍世尊降世后的事迹。

两千五百八十余年之前，在中印度恒河支流，罗泊提河岸的迦毗罗国，发生了一件惊天动地的大喜事，那就是国主净饭大王，在已逾五旬之年得了太子。净饭王早年与天臂城的释种善觉长者之女摩耶结婚，摩耶夫人温和贤淑，夫妇恩爱异常，但婚后多年不曾生育，使净饭王心中留下了一团阴影。直到摩耶夫人四十五岁的时候，夜梦一人乘六牙巨象扑向怀中，自左肋进入腹内。夫人大惊而醒，乃把梦境告诉净饭王。净饭王也觉得不可思议。但未久时日，夫人怀孕的喜讯就传

遍了王宫。

夫人怀孕期满，按照当时头生子要回娘家分娩的习俗，净饭王派了一千待从，护送夫人归宁。当途中经过迦毗罗城外的蓝毗尼园的时候，夫人一时兴起，便命侍从停车，她带着宫女入园赏玩。在园中她走到无忧树下，伸手想折树上的花蕊，忽然间惊动了胎气，太子由她右肋间降生下来。

当太子降生的时候，天上乐声鸣扬，华发飘坠，宇宙光明，万物欣豫。太子落地后，不扶而行，向东南西北各走七步，自己说道：“天上天下，惟我独尊。”这时地下随太子足迹所至涌出莲花，天空有二龙踊出，在虚空中口喷清泉，为太子沐浴。

这消息传报到迦毗罗城的王宫中，净饭王闻知，立刻赶到蓝毗尼园，看见太子身现黄金色，三十二相，瑞应殊异。自然欢喜万分。回宫后就召请有名的婆罗门，为太子议立名字，众婆罗门共议结果，对净饭王说：“由太子降生时的种种祥

瑞看来，太子应名为悉达多才好！”

按悉达多，汉语是吉祥的意思。这就是悉达多太子——释迦世尊降生人间的经过。

二、出家学道

太子降生后不久，一位当时负有盛名的预言家阿私陀仙人，来谒见净饭王，说要为太子占相，净饭王命人抱出太子，请阿私陀仙人观看。最后阿私陀仙人叹息着说：“大王啊！照太子这种相貌看来，在人间找不出第二个来。将来长大成人，他若在家，一定为转轮圣王；他若出家，可成就一切智慧，利益人天，但据我的观察，太子将来必定出家学道，转大法轮。可惜我老了，恐怕将来看不到这些情形。”说完叹息着告辞而去。

净饭王听了阿私陀仙的话，使他又喜又忧，喜的是太子相貌殊好，可为转轮圣王，统一天下；忧的是怕太子长大了当真要出家修道。

太子生后第七天，生母摩耶夫人命终，净饭

王命夫人的妹妹“太子的姨母摩诃波 波提”扶养太子，她待太子如自己的亲子无异。

太子年龄渐长，净饭王请了名师令太子习文学和武艺。先请文事最优的毗奢密多罗教太子声明（文典），工巧明（技艺），因明（伦理学），内明（宗教学）及医方明（医药学）等诸种学问，又请武术最精的驍提婆教太子兵戎法式及各种武器。太子天资聪颖，对文学武技，皆自然通达，加以击技精擅，神力过人，可以说文武兼全，智勇悉备。

太子虽然勇武聪敏，但性情却喜沉思冥想。有一次同父王郊游，看见田中的农人，赤体裸背，在烈日之下工作；老牛拖着犁不得休息，还被鞭打的皮破血流。又见田中被犁翻出的小虫蚯蚓，被鸟雀竞相啄食，惨痛万分。太子看到这一幅活生生的生存斗争图，心中感到无限的哀痛。就在阎浮树下，端坐沉思。

净饭王找到他，问他为何如此，他说：“看见

世间的众生，互相吞食，心中感到万分难过，所以坐在这里沉思。”

净饭王劝慰了半天，才带他一同回去，净饭王想到了阿私陀仙人的预言，深怕太子厌世出家，便为他纳释种婆罗门摩诃那摩之女耶输陀罗为妃。并为他建筑了冬天用的暖殿。夏天用的凉殿，春秋用的中殿，殿中都用七宝装饰，究极奢华。复在园里广造池台，栽时花果。并以五百采女，歌舞随侍。人间的娱乐，可以说应有尽有。但这些声色之娱并不能使太子感到欢乐，相反的他更为“人命苦短，忧思无量”的问题苦恼。

一天，太子禀明父王，要到城外出游。净饭王便敕令官属前后导从，陪同太子出城。这时途中观者如云，都想看看太子的风采。太子乘车到了东门，于人丛中看见一个老人，发白面皱，骨瘦如柴。手持拐杖，行动极其困难。车经南门，又看见一个病者，身瘦腹大，喘息呻吟。痛苦万状的在道旁挣扎。后来到了西门，遇到一族人抬

着一具尸体。那尸体脓血流溢，恶臭难闻。随行的亲属，痛哭流涕，使睹者心酸。太子看到此等情状，真是感慨万分。想到世人不拘富贵贫贱，都逃不过老病死的大关，乃叹道：

“日月易过，少年不常，老至如电，身形不支，气力衰虚，坐起苦极，我虽富贵，岂能独免，念及将来，甚可畏惊。”

最后经过北门，看见一个梵行沙门，圆顶法服，威仪有度。一手持钵，一手持杖，严肃安详的走过来。太子肃然起敬的赞叹说：

“善哉善哉！这才是使人向往的生活啊！”

此后太子就常为如何安身立命，求得解脱的问题沉闷苦恼。到了他十九岁的时候，他下了出家学道的决心，就在二月初八日的夜里，中夜起身，到耶输陀罗的寝宫，对熟睡中的爱妃和娇儿——耶输陀罗所生的罗喉罗——看了最后一眼，断然潜出宫门，唤醒他的仆人车匿，骑上骏马健陟，策马出城。出了北门，回顾巍峨的宫城，他

发誓言道：“我若不能求得正觉，度脱众生于生死海中，誓不再回迦毗罗城。”

说毕他策马疾走，天亮到了拘利国外的阿拿摩河畔停了下来，命车匿带马还宫。车匿哭诉着要求太子一同回去，太子说：“你代我奏知大王，世人的生死离别，无有定期，我的出家，正是为求这些解脱之道！”

说罢他摘除发中明珠以奉还父王；脱了身上的璎珞以奉还姨母；又脱了身上华美的服饰以与耶输陀罗，然后拔剑断了头发，改扮成沙门模样。车匿看见太子道心坚切，不肯回宫，无奈牵着骏马健陟，怀抱着太子的服饰，大哭而返。

三、六年苦行

太子看车匿走远，便步入河畔的苦行林中，往访在林中修习苦行的跋伽仙人，跋伽仙人接见了他，他看见和跋伽仙人在一处修苦行的外道，有的披着草衣，有的身着树皮；或躺在泥土里，

或卧在荆棘上，他就问道：

“你们修学这此苦行，倒底能获得什么果报呢？”

跋伽仙人答他说：“欲求升天。”

太子说“升天虽然快乐，但福报总有受完的一天，福报享尽，仍要堕落的呀！”

他和众仙人反复问答了很久，发觉他们所修的苦行，不是根本解脱的办法，

于是他停了一宿之后，即便辞去。

这时净饭王已知道太子出家的事情，他无限悲哀，便派了王师大臣二人，带着侍从，去追劝太子回国。他们追到了太子，但太子立志修行，不为所动，王师大臣无奈，乃留下了憍陈如等五个人侍从太子，他二人带着其余的人回报净饭王。

太子带着五个从者，渡过恒河，途经王舍城。城主频婆娑罗王闻知，便把太子迎往宫中。他觉得太子绝世英材而遁世出家，感到深为惋惜，力劝太子还俗，并愿以王位相让。太子婉和的谢绝

了他的好意，频婆娑罗王，深为感动，便向太子说：“你如得道，愿先来度我。”太子便告辞而去。

他们一行六人，往尼连禅河附近，沿途访问了事火外道的优楼频罗迦叶等许多人，见他们修习的仍不过是生灭法，即便告别而去。再继续前进，赴弥楼山麓，访问当时的大学者阿罗逻迦闍，郁陀罗，摩子等，修习禅定，但后来觉悟到，修禅定纵修到非想非非想境界，仍在三界以内，终不能超过生灭无常的法则，因此又告别他往。

太子像这样参访了数年，毫无成就。乃想到真正悟道，还是在自己精进，于是就到尼连禅河西岸，优楼频罗村外的苦行树中，静坐思惟。他每天或仅食一米，或仅食一麻，废寝忘食苦修了六年之久，最后身形消瘦的不像样子，但对解脱之道仍无所得，他自想，“这样饥饿苦修与外道有何分别？还是应该接受饮食，别求修持的方法吧！”于是便到尼连禅河洗净了身躯，并接受了林中牧女供养的乳糜。这时随太子苦修的五个从者，

看到这种情形，以为太子已退堕了修道的初心。便心生诽谤，一同离开太子自行到波罗奈国鹿野苑中修苦行去了。

太子见五从者离去，他便独自到尼连禅河外十里之遥的一棵毕波罗树——即菩提树下，在一块大石上敷上了吉祥草，结跏趺坐，并发誓说：“不成正觉，誓不起座。”于是就以金刚不坏的勇气追求大道。如此经过了四十八天，于十二月七日夜里，诸恶魔——也就是内心妄念的化身横来侵扰，太子现大威力，降伏魔军，然后即便入定，思惟真谛，得大解脱。于初夜时，观见三世实相，洞见三世因果，获得无漏的正智。于第四十九日——十二月八日的早晨，明星出时，豁然大悟，证得一切种智，成就无上正等正觉——这时太子已三十岁。

据经上记载，太子悟道的时候，大地震动，诸天云集，天华飘坠，天乐鸣空，赞颂释迦牟尼成就佛道。

四、初转法轮

释迦世尊在菩提树下睹星悟道后，又在树下静坐了七天，观察思惟，探索弘传教理度化众生的方法。之后就由菩提树下动身，打算到鹿野苑先生去度化离去的侍者憍陈如等五人。世尊在途中接受了谛婆沙和跋利迦等诸商人的供养，并接受诸人所请，为其授皈依。这是世尊度化众生的开始，这些商人也就成了佛门最早的在家信众——优婆塞。

世尊到鹿野苑的时候，先前侍从太子的憍陈如、摩诃那摩、跋波、阿舍婆 、跋陀罗 五个人，以为世尊是退转净行的沙门，初相约世尊到时不起立问讯。及至世尊到时，五人都不觉起立敬礼，或为敷坐，或执衣钵。世尊就问道：“你们已共约见我时不起立，现在又为何供我使役呢？”

五人深感惭愧，就问世尊说：“瞿昙，修道有进步吧！”

世尊告诉五人说：“你们怎能对无上之尊而称姓呢？虽然我心如空，无所分别，但你们这等骄傲，将招不善之报啊！”接着又告诉他们说：“你们莫以小智轻量我道成与不成，我已舍弃苦乐，行于中道，内心寂定，远离生老病死苦患，得成了正觉。”

五人闻知，欢喜踊跃。世尊知道五个人皆已悔过就初转法轮，为他们说苦集灭道四圣谛的修行法门，令五人离垢证果，为佛弟子。后人称此五人为五比丘，这是世间有比丘的开始。

到这个时候，世间三宝，悉已具足。三宝就是佛宝、法宝、僧宝。佛宝是释迦牟尼佛，法宝即四谛圣法，僧宝就是最初被度的五比丘。

五、弘法度众

世尊度化五比丘后，就暂时安居在鹿野苑中。不久波罗奈国长者耶舍，和他的亲友五十人都来向世尊皈依。世尊又遣弟子赴四方弘化，他自己并亲到摩迦陀苦行林中，度化事火外道优楼频罗

迦叶，那提迦叶，及伽耶迦叶三弟兄。他们三弟兄尚有弟子千人，同时皈依世尊，于是世尊的声教四被，远近尊扬。

世尊想到未成道时，频婆娑罗王有：“若成道时，愿先见度。”的约言，于是带领千余弟子，走向王舍城。频婆娑罗王闻说世尊来到，欣喜万分，亲自迎接世尊到迦兰陀竹园中，听受经法，受持五戒。他并在竹园中建造寺宇供世尊居住。这就是僧伽最初有寺宇之始的竹林精舍。

这时婆罗门中有舍利弗及大目犍连二人，都聪明智慧，名望素著，各有一百弟子修习道行，一天，舍利弗途中遇到世尊弟子马胜比丘，见他威仪殊胜，举止安详，心中颇为敬羨，便问马胜比丘道：“请问令师是谁，他平常说些什么教法呢？”

马胜比丘说：“我师释迦世尊，他的智慧神通，无人可比。我年纪幼稚，受学日浅，尚领会不了我师的妙法。”

舍利弗一再要求说：“请慈悲方便，略说一点概要。”

马胜遂说偈道：“诸法因缘生，缘谢法还灭，吾师大沙门，常作如是说。”

舍利弗听了，大有感悟，回去告知目犍连，带着弟子一同皈依世尊。

这二人皈依后，世尊因他二人学识优越，对他二人特别重视，这就引起旧日弟子中有以为不平的，世尊因说四句偈道：

“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”

自此，僧团中渐渐有了戒律的制定。戒、梵文叫波罗提木叉。

侨萨罗国的须达多长者，受世尊教化，与太子 陀共建 园精舍——这就是有名的 树给孤独园。此后世尊就常往来于竹林精舍与园精舍之间，以这两个地方作为说法的重要地点。

这时净饭王听说太子成道，并在邻国王舍城说法。就遣使者请世尊回国一行，世尊就回到迦

毗罗城为亲族说法。阿难陀，阿加律诸王子都随世尊出了家。

后来世尊之子罗喉罗也剃度出家，世尊因他年岁过小，就为他制定了沙弥十戒，这是僧团中有沙弥的开始。

世尊如是前后说法四十九年。谈经三百余会，度人无算，到了世寿八十岁的时候，这时三藏教典已经尽备，四众弟子普沐教泽，度生之事渐毕，就在拘尸那伽罗城外希连若跋提河畔示疾，择在娑罗双树间，命阿难敷高床座，示以即将涅槃。

这时诸大弟子都伤感无已，就推阿难向世尊请示四事：“一、佛灭后依谁为师？二、依何安居？三、如何调伏恶性比丘？四、如何结集经典令人证信？世尊指示说：“第一依戒为师；第二依四念处为安住；第三恶性比丘默摈；第四在经典前冠以‘如是我闻’四字令人证信。”这时有外道婆罗门须跋陀罗赶来求度，为世尊最后的度化弟子。

二月十五日中夜月圆时分，世尊右胁而卧，

汨然入寂。后来诸弟子将世尊圣体于拘尸那揭罗城的天冠寺中荼毗，所遗舍利由摩揭陀等八国分别供养。这时是西历纪元前五四四年，民国纪元前二四五五年，当周景王元年的时候。

六、三藏结集

世尊灭度后，僧团中有不守戒律者，摩诃迦叶诸大弟子深以为忧，为防止此等垢渎佛法的事情继续发生，遂有集众编纂佛语，流传后世之议，于是在佛灭后数月，于摩揭陀国王舍城外的毕钵罗窟内，由摩诃迦叶会集上座比丘五百人，结集三藏圣教。其时由佛弟子多闻第一的阿难诵出经藏，由持律第一的优波离诵出律藏，由说法第一的富楼那诵出论藏。复经大众同意，定为佛说。前后历时七月，完成结集。由于这次结集在毕波罗窟内，后人称此为窟内结集，或上座部结集。

窟内结集仅五百上座比丘参加，尚有未参加斯选的佛弟子众，亦别为集会，以婆师婆为上首，结集五藏。五藏者，有经藏、律藏、论藏、杂藏、

咒禁藏。因其结集在毕波罗窟外，后人称此为窟外结集或大众部结集。

佛灭之后百年，有比丘苦于戒律太严，倡议重订者，长者耶舍乃邀请大比丘七百人，于毗舍离城重勘律文，结果上座保守派胜利，否决从宽之议，仍恪遵释尊遗制。后人称此为七百结集，或第二次结集。

佛灭之后二百三十余年，阿育王笃信佛法，对僧众供养极为优厚，外道徒众有穷于衣食者，乃作比丘形，混入僧团，改窜佛典，扰乱佛义，佛徒被诱入邪见者甚众，这时阿育王亲迎目犍连帝须尊者为上首，选出精通三藏之比丘千人，集于波咤利佛域整集正法，淘汰魔僧，此为第三次结集。

佛灭后四百年，印度犍驮罗国迦腻色迦王崇信佛法，极力弘布，日请一僧入宫说法，同一经题，说者多有相异之处，王以问胁尊者，尊者说：“去佛日远，诸师渐以己见渗入教典，现当重新结

集，以定其义。”王接受尊者的建议，乃招大德尊者五百人于迦湿弥罗城，从事三藏注释，历时十二年。造经律论三藏注解各十万颂。此即有名之大毗婆娑论。此为第四次结集。

释迦世尊的遗教，经过数次结集后，卷帙浩繁，内容丰富。我国的经典，汉魏六朝唐宋各代均有翻译，至今日所传之藏经，或五千余卷，或八千余卷。世界上的宗教、言经典之丰富，教理之圆融，实未有超出乎佛教之右者。

第四章 佛教在华弘传概要

一、大法东来

佛教起源于印度，创自释迦世尊，已如前章所述。释尊灭度后，两千余年来，渐次向外传播，南则由锡兰而缅甸，暹罗，南洋，北则由中亚而中国，西藏，朝鲜，日本。近年来更遍及于英美德法诸国。然而其中弘传最广，变迁最著，而史实足徵者，则首推中国。

佛教东来，相传始于汉明帝永平十年（西历六十七年），然而永平之前，早有佛法东来的史迹，如列子仲尼第四谓：“丘闻西方有圣者焉，不治而不乱，不言而自信，不化而自行，荡荡乎人无能名焉。”此似是孔子已知佛为大圣。

隋费长房撰历代三宝记载：“……又始皇时，有诸沙门释利防等十八贤者，赍经来化，始皇不从，遂禁利防，夜有金刚丈六来破狱出之，始皇惊怖，稽首谢焉。”按此说在佛祖统记中亦有记载，但释利防名为室利房。

魏书释老志载：“汉武元狩中，霍去病获毗邪王及金人，率长丈余，帝以为大神，列于甘泉宫，烧香礼拜，此则佛道流通之渐也。”此中所谓丈余金人，可能是指佛像而说。

佛祖统记载：“……及开西域，遣张骞使大夏，还，传其旁有身毒国，一名天竺，始闻有浮屠之教。”

以上诸说，虽以视作永平以前佛教已东来中

国之证迹，但皆为片断史料，无其他可徵文献足资证明，而在史书上可资徵信者，为后汉书光武十王列传载楚王英喜为浮屠斋戒祭祀事。传谓“英少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老学，喜为浮屠斋戒祭祀。”八年（永平），诏司天下死罪，皆入缣赎，英遣郎中仿奉黄缣三十匹，诣相国曰：“托在藩辅，过恶累积，欢喜大恩，奉送缣帛，以赎衍罪。相国以闻，诏报曰：王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑？当有悔吝，其还赎，以助伊蒲塞沙门之盛饌。”

该诏书赐于永平八年，书中有浮屠（即佛寺之义），伊蒲塞：（今名优婆塞，为佛门在家信众），沙门（即出家僧众）等译名，可见当时不但已有佛教之仪式，即翻译事业已略具端倪。按汉代中国与西域交通而言，汉武帝时张骞使西域，交通已通，其后霍去病击匈奴，李广利伐大宛，自敦煌至盐泽皆为汉有。宣帝时命郑吉为西域都护，天山南北及葱岭以东诸国，悉为汉属。其时交通既

已通达，则佛法东传，自属可能，不过一般公认者，系汉明帝永平十年传入我国。

我国正史所载，后汉书西域传谓：“……明帝夜梦金人，长大，项有光明，以问群臣，或曰，西方有神，名曰佛，其形长丈六尺，而黄金色，帝于是遣使天竺，问佛道法，遂于中国图画形象焉。”

资治通鉴汉纪三十七谓：“初帝闻西域有神，其名曰佛，因遣使之天竺，求其道，得其书及沙门以来。”

以上二说，略而不详，佛祖统记中有较详尽之记载，且亦为一般所采信者，谓：“……（永平）七年帝梦金人丈六，项佩日光，飞行殿庭，旦问群臣，莫能对，太史傅毅进曰：臣闻周昭之时，西方有圣人者出，其名曰佛。帝乃遣中郎将蔡邕，秦景，博士王遵等十八人使西域，寻求佛道。

十年，蔡邕等于中天竺大月支，遇迦叶摩腾，竺法兰，得佛倚像梵本经六十万言，载以

白马，达洛阳，兰以沙门服谒见，馆于鸿胪寺。

十一年，敕洛阳西雍门外立白马寺，摩腾始译四十二章经，藏梵本于兰台石室，图佛像于西阳城门及显节陵上。”

综上所述，佛教来华，当在汉武之后，至明帝时天竺沙门来华，朝廷尊之，遂载之史籍，传于后世。其后西域译经大师相继东来，宣译佛经，华土有志之士也相继西行求法，于是释迦世尊的经教就渐渐在中国弘传流布了。

二、佛经翻译

东汉末年，西域沙门相继东来，弘传世尊之教。然而佛法弘扬，以书籍经典为媒介，故我国早期佛教，恒视译经为一重大事业。我国上自晚汉，下迄中唐，前后七百年间，佛经翻译工作未尝间断。今日大藏经所传，数逾八千余卷，是皆为古德筚路蓝缕之下所遗留的智慧结晶。

佛经的翻译，可略分为三个时期；自东汉至西晋可称为前期；自东晋至南北朝可称中期；自

隋统一至中唐可称为后期。宋元以降，虽亦偶有译者，然不过补苴而已。

国人之知有佛经，早在西历纪元之前。魏书释老志载：“汉哀帝元寿元年，博士弟子秦景宪从大月氏王使伊存口授浮图经。”是为国人闻佛经之始，然此仅为口传，并无笔译——事实上，释迦世尊的经教，最初结集的时候，都是暗诵口传，并无笔录记载。至佛灭数百年后，随声教所被，各土渐有佛经写本。我国最早的译经，相传为迦叶摩腾译的《四十二章经》。而佛教史上最早的译经事业，除摩腾外，当以安世高，支娄迦谶来华为始。

安世高，安息国（今波斯地）人，早岁出家，博探经藏。弘化四方，遍历诸国。以汉桓帝初来华，至洛阳，未久通华语，宣译众经，改梵本为汉语。其后二十余年，译出《安息守意经》等三十九部。高僧传称其所译之经：“义理明析，广字允正，辩而不华，质而不野。”

支娄迦讖，月支人，汉桓帝末抵洛阳，于灵帝光和中平间，译出《般若道行经》，《般舟三昧经》等十四部。

在前期译经事业中，除安，支二公外，尚有支谦及竺法护者，贡献亦多，支谦本月支人，从支娄迦讖弟子支亮受业，汉献帝末年，避乱入吴，孙权拜为博士，自吴黄武初至建兴中，译出《维摩》、《大般泥洹》、《法句》等经数十种，江左译经风气，实由谦启之。

竺法护者，系出月支，世居敦煌，八藏从外国沙门竺高座遍历西域诸国，通三十六国言语文字，西晋秦始二年，大赍梵本，自敦煌至长安，复入洛阳，再至江左，沿途传译，未尝 间断，曾译出《光赞般若》、《维摩》、《正法华》、《无量寿》等经一百五十余部，其时佛典广为流传，护力居多。

自后汉历曹魏孙吴，以讫西晋，二百五十年中，共译出佛经七百余部，一千四百余卷，译经

缁素计三十余人，除前述数人外，尚有安玄，严佛调，支壤梁接，竺法兰等译经师多人。此时期内，译出的佛经数量上虽颇可观，但多是零品断简，少有整部全品的。因之所译的经典，文体既未能确立，内容亦不成系统。故而译经事业真正大规的开始，乃在鸠摩罗什大师来华之后。

鸠摩罗什大师，为印度大乘佛教建立者龙树菩萨的四传弟子。父为天竺国相，母是龟兹国王妹。罗什夙慧聪颖，七岁即诵偈两万三千言。洞解毗昙（即小乘论），九岁随母之印度，从般头达多学杂藏及中长阿含四百万言，博览四围陀五明诸论，及外道经书，阴阳星算等。并师事专弘大乘的须利耶跋陀及须利耶苏摩兄弟，受诵《中论》、《百论》及《十二门论》。其后龟兹王迎之还国，罗什乃在龟兹广说大乘诸经，四远宗仰，东土亦闻其名。苻秦建元十八年，秦主苻坚以道安法师之请，遣将吕光迎之，龟兹留不遣，光灭龟兹，挟之以归。此时苻秦已亡，光在西凉自主，

罗什见羁于凉十有八年。姚秦弘始三年，凉降于秦，秦主姚兴迎什至长安，待以国师之礼，为辟逍遥园，四事供养，请译经典，并使沙门僧肇等八百余人咨受襄译。弘始四年译出《坐禅三昧经》、《阿弥陀经》；五年更译《大般若经》。译此经时，罗什手持梵本，口自传译，姚兴亲执旧经，以相仇校，与诸宿旧义学沙门僧等五百余人，详其义旨，然后书之。此后并译《大智度论》、《妙法莲华经》、《维摩诘经》、《中论》、《百论》、《十二门论》、《成实论》等前后共三十五部，三百余卷。

罗什大师译经，意义与文不悖，而文字典丽，发挥幽致。师为人神情朗彻，傲岸出群，且笃性仁厚，泛爱为心，虚己善诱，终日无倦，住长安十二年，于弘始十四年寂于长安大寺，年七十。

与罗什大师同时，而在江左译经的，为佛驮跋陀罗，驮为北天竺人，少以禅律驰名，姚秦台六年至长安，罗什倒屣相迎，每以疑义共相咨决，

后因细故为罗什高座弟子僧 道恒僧肇所摈，
驮飘然南下，渡江至庐山，应慧远大师之请，译
《达摩多罗禅经》，后至建业，与法显共译《摩
诃僧 律》、《泥洹经》。至刘宋永初二年，译出
《大方广佛华严经》，实肇华严之端绪。

什与佛驮跋陀罗之后的译经大师，首推真谛
三藏。真谛为西天竺优禅尼国人，于梁太清二年
抵建业，梁武帝迎于宝云殿，竭诚供养，谛欲传
译经教，值侯景之乱未果。后梁元帝即位，谛于
金陵正观寺与慧金等共译《金光明经》七卷，之
后并译出《大乘起信论》、《大乘唯识论》、《俱舍
论》、《四谛论》等多卷，至陈宣帝太建元年圆寂。

自东晋历南北朝二百余年中，共译出佛经一
千零八十余部，三千一百余卷，译经缙素凡九十
六人，除上述诸师外，余如法显，昙无德，智猛，
求那跋陀罗，菩提流支，般若流支， 那崛多
等，皆有贡献。此一时期译经事业的成就，计《四
阿含经》、《华严经》全部译出，《法华经》第二

译本出，《涅槃经》初出。他如《大集》、《宝积》部份译出，般若大小品皆经再译，律藏、大乘论及其他数十部大乘经亦皆译出，成绩可谓至丰至伟。

在后期译经事业中，出了一位佛教翻译界空前绝后的伟人，就是唐三藏玄奘大师。

大师洛阳人，生于隋开皇十六年，幼年聪悟不群，十三岁出家，二十岁受具足戒。因感于众师讲经，各擅宗途，圣典亦显隐有异，莫知适从，发誓远游西方，以释众疑。乃于贞观二年，私发长安，经凉州，出玉门，涉流沙，展转西行。经高昌，阿耆尼等国，度葱岭，越大雪山，遍历西域印度诸国，前后十七年，将梵经六百五十余部，经中央东亚细亚东归，于贞观十九年正月抵长安。其时僧俗出迎者数十万众，太宗皇帝迎慰甚厚，诏于长安弘福寺从事翻译，并特为制三藏圣教序。大师乃网罗贤者，大开译场，前后十九年间，共译出重要经论七十四部，一千三百三十五卷。综

计隋唐之世，共译出佛经三百六十余部，约三千卷，出大师之手者几居其半。其中最有价值者为《瑜伽师地论》一百卷，《大般若波罗密多经》六百卷，《大毗婆沙论》二百卷，《成唯识论》十卷。尤以《成唯识论》名虽为译，实如自著，为树立法相宗的纲维。

佛经翻译事业，自安世高支娄迦谶始，至玄奘大师达最高潮。大师之后，尚有实叉难陀重译八十卷《华严》，义净译“有部宗”毗奈耶百余卷，菩提流支完成《大宝积经》，不空译密部经咒一百四十余种。般刺密帝译《大佛顶首楞严经》十卷，般若译《华严经普贤行愿品》。其后自唐贞元至宋太平兴国约二百年间，译经事业完全中断。宋太平兴国八年重起译场，先后有法护、施护、法贤、惟净等译《大乘中观论》、《大乘宝要义》、《大乘集菩萨学论》等五百余卷。再以后虽偶有译者，已微不足道了。

尚有一与译经事业有关，且因此影响我国文

化至鉅之大事者，即国人西行求法事。

我国地理环境，东南临海，西北障山。北横大漠，所居者为文化落后之游牧民族，故我国文化，向以单调保守称。魏晋以降，佛法输入，乃使国内贤智之士，知于六艺九流之外，尚有学问。而具有崇正信仰之古德，为求正知正见，不惜冒险犯难，西行求法。如本节所述之玄奘大师，是其著者。然魏晋之际，国人西行求法者，实以颍川朱士行始。

士行少怀远悟，脱落尘俗，于曹魏甘露年间出家，是为汉地沙门之始。尝于洛阳讲《道行经》，觉文章隐质，诸未尽善，乃誓志捐身远求大法。以甘露五年发迹壅州，西度流沙。既至于阆，得梵本经书九十章，遣弟子弗不檀送归。后由竺法兰，无罗叉译出，即今本《放光般若》。

士行而后，西行求法者，代不乏人，自魏晋至中唐，前后五百余年间，西行古德可考者不下百人之多。如晋之法显，姚秦之智猛，刘宋之昙

无德，北齐之道遂。至唐之玄奘，达西行求法之最高潮。奘师而后，尚有会宁，窥冲，大律，义净，慧超，不空等。以篇幅所限，兹不赘述。

三、早期弘传

大法东来，虽在汉末，而佛教确立，乃在晋代。盖佛法初来，知者尚少，历经三百余年的译经和弘布，才取得社会人士的普遍信仰。然所以如此者，实亦与时代背景有关。兹为述魏晋之世的社会情形如下：

东汉末年，黄巾乱起。虽赖皇甫嵩朱隽之力幸获平定，然继以董卓及西凉诸将之乱，袁术、袁绍、曹操、刘表等割据自立。其后三国鼎峙，晋武统一。八王之乱，五胡入侵。百余年中，九宇鼎沸。人民生活于水深火热之中，朝不保夕。有史以来，国人遭遇之惨者，莫过于此。而际此境遇之中，忽闻我佛世尊，救苦救难，人民为求精神之安慰，或避朝廷之徭役，是以相继入道，皈依佛门，佛教倡因果报应，六道轮回之说。重

福报行业，功德因缘，乃使稔恶之徒，亦自怵祸害，俯首皈信。即在知识分子之间，以汉末之干戈扰攘，礼教式微，贤达之士，立命无方，闻佛法智信圆融，乃以本身环境的感受，证之佛法所说：

“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静”之义，感触愈深，于是英才硕彦，遂多入于佛门，并且佛教输入，至此已二三百年来，在社会上酝酿亦渐趋成熟，再值佛门大德登高倡导，于是风行天下，奠定了佛教的基础。

在此时期有一位特别值得介绍的人，是西域来华的佛图澄。

佛图澄，龟兹人，高僧传称他：“少出家，清真务学，诵经数百万言，善解经义。”他于晋怀帝永嘉四年来华，抵洛阳，值刘曜寇洛，帝京扰乱，他乃潜泽草野，以观世变。后以后赵的石勒石虎，以暴虐杀戮是务，澄悯怜苍生，杖策军门，尝现种种神异，为二石所崇信。于是中州胡晋，多因

澄故营造寺庙，相竞出家。佛教至此，弘扬乃盛。二石对澄奉若神明，虽不能尽用其言，但残暴杀戮之习，却因澄而少改。澄居华数十年，虽未尝译经著论，然高僧传称其：“妙解深经，旁通世论。”随其受学的弟子前后将近万人，且有自天竺康居等国涉流沙行万里而来者，多因澄说而“妙达精理，研测幽微”。在他的弟子中，以道安、法和、竺法汰、法首、僧慧、法常等最为知名，然最能光大其业的，则是道安法师。

道安法师，是中国佛教划时代的人物。法师以前，译经弘教的都是外来西僧，法师以后，我国的僧侣始为弘法的中坚。法师之前佛学是沙门的专业，法师以后，才把佛学公之于知识阶层及广大社会之间。

道安法师，俗姓卫，常州扶山人，世业儒，十二出家，以貌陋，不为师重，然安笃性精进，斋戒无阙，受具足戒后，谒佛图澄于邺城，事澄为师。后更游学诸方，备求经律，往来于襄沔间，

苻秦建元九年，苻丕陷襄阳，师乃入长安。秦主苻坚曾云：“朕以十万之师取襄阳，唯得一人半，安公一人也，习凿齿半人也。”器重安公，有至如此。师在长安居五重塔寺，僧众数千，大弘法化。后闻西域有鸠摩罗什者，每劝坚迎致，什亦远闻安风，谓之东方圣人。然安卒于苻秦建元二十一年，后十二年（姚秦弘始二年）罗什始至长安，东西二大师卒无一面之缘。

安师对佛教之贡献至多，略而言之，如制定僧尼规范——规定一曰行香定座上经上讲法，二曰常日六时行道饮食唱时法，三曰布萨差使悔过等法。以至“天下寺舍，则而从之。”安师倡沙门以释为姓——当时沙门多随师姓，安师以为师莫如佛，沙门应以释为姓。后来《增一阿舍经》译出，经中果有：“四河入海，无复河名，四姓出家，同称释氏。”之语。此外安师并整理佛教文献，创编经录，为佛门目录学之始，且遍注诸经，启发幽微，经义始明。并遣弟子布教四方，大法始盛

行于天下。习凿齿与谢安石书，有曰：“来此见释道安，故事远胜，非常道士，师徒数百，斋讲不倦，无变化技术，可以惑常人之耳目，无重威大势，可以整群小之参差，而师徒肃肃自相尊敬，洋洋济济，乃是吾由来所未见。其人理怀简衷，多所博涉，内外群书，略皆遍览，阴阳算术，亦皆能通，佛经妙义，故所游刃……”由此可见安公道风的一斑。

道安以后，佛门有两位事迹辉煌的人物，一位是他的受业弟子慧远，一位是译经大师鸠摩罗什。

罗什来华事迹，已于上节略述，与罗什同时，而在南方弘化的，是道安法师的门人慧远。

慧远，本姓贾，雁门楼烦人，博览群书，尤邃于周易老庄。二十一岁入道安门下，闻安讲《般若经》，豁然而悟，乃叹曰：“儒道九流，皆糠粃耳。”乃投簪落发，委命受业。安每叹曰：“使道流东国者，其在远乎？”后随安居襄阳，道安入长

安，远与弟子数十人南适荆州。抵浔阳，见庐山幽静，庐于山阴，历史上有名的东林寺，即其遗迹。远宅庐三十年，未尝出山一步，而江左清信之士，望风遥集。如彭城刘遗民，雁门周续之，新蔡毕颖之，南阳宗炳，皆弃世荣，依远游止。而其时朝野名流，宰辅若王谧刘裕，方镇如桓伊陶侃等，咸入山或赍书致敬。

晋孝武帝太元十五年，远与同志一百二十三人结白莲社，同修念佛三昧，是为净土法门流行之始。

远为当代物望所宗，庐山东林寺亦成为南方佛教中心，与北方佛教中心长安鸠摩罗什大师的逍遥园中分天下。远于晋义熙十三年圆寂，寿八十三岁。

慧远大师圆寂后三年，刘裕篡晋，国号曰宋，江北五胡，亦统一于北魏，成南北对峙之局，史称南北朝时代。今先述佛法在南方弘传事略。

南朝历宋，齐，梁，陈数代，朝野皆皈依佛

教。到宋之初，佛驮跋陀罗在建业译《大方广佛华严经》，又有天竺三藏求那跋摩来朝，弘化甚盛。齐代有僧柔，惠次等，讲经不衰。至梁代，梁武帝最崇信佛法，曾皈依于智藏，法云，僧三大师，依慧约法师受戒，并自注《大品般若经》。

武帝大通元年，南天竺菩提达摩渡海抵广州，武帝迎至建业。相与晤谈，以机缘未契，达摩乃渡江抵嵩山，在少林寺面壁九年，后传衣钵与慧可。达摩者，中国禅宗之初祖也。

武帝太清二年，西天竺真谛三藏抵建业，译经多卷。又有名僧僧佑，宝唱等，著《弘明集》、《高僧传》等书，均为佛教史上的宝典。

其在北地者，魏太祖道武帝建国，初未闻佛，及与晋通聘，方知皈信。明元帝继位，亦遵先业，京邑四方，建立图像，并令沙门敷遵民俗。太武帝即位，初亦崇信佛法，后得道士寇谦之，信行其术，并纳司徒崔浩诽毁佛教之言，诏臣下坑杀天下僧侣，破毁经像寺塔，这就是佛教史上三武

一宗之祸的“一武法难”。未久寇谦之死，崔浩亦因家史事被诛，帝颇以毁佛法事为悔，后其孙文成帝袭位，下昭兴复佛法。并应沙门昙曜之请，于平城(今山西大同)武周山石崖开凿窟龕五所，内镌佛像各一，高七十尺，次六十尺，雕饰奇伟，冠于一世。

后魏孝文帝世迁都洛阳，宣武帝，孝明帝世，复于洛阳伊阙山营建石窟三所，前二者，即世称云岗石窟与龙门石窟是。

魏宣武帝时，北印度菩提流支三藏来朝，帝迎居于洛阳永宁寺，译《十地论》、《净土论》等。宣武帝通达教理，对弘扬佛教不遗余力，故西域沙门来华者多至二千人，国内寺院多至一万三千余所，沙门总数逾二百万，是为北地佛教最盛时代。

其后有昙鸾法师者，受菩提流支《净土论》，尽力弘化念佛法门，法泽远被四方，著有《净土论注》、《赞阿弥陀佛偈》等。

距魏太武法难一百十余年后，至北周武帝时，佛门再遭一度厄难。武帝初亦信佛，后以讖云黑衣当王，乃心忌沙门，信道士张宾言，破毁寺塔，焚烧经像，并令沙门还俗。这就是史称的“二武法难”，后宣帝继位，复于东西二京，立陡古寺，置菩萨僧，用开佛化，故佛教虽遭二度摧毁，仍能不再世而复。

在晋室南迁，南北对峙期间，有一较特殊之现象，即北地高僧辈出，而南地则士大夫阶层中通达佛理者至多。如道安，法显。固在北方弘化，即慧远慧睿等，亦皆北僧而南下者。在南方社会中，若王导、谢安、郗超、王羲之、王恒之、陶潜，以至与慧远共创莲社的刘遗民，注《安般经》的谢敷，著《神不灭论》的宗炳，再注《南涅槃经》的谢灵运，是皆朝野名流而通达佛法之人也。

四、黄金时代

自汉末桓灵之世，兵寇烽起，共后历经曹魏篡汉，三国分裂，晋武统一，八王之乱，以至于

五胡乱华，南北对峙，直到隋文帝篡周灭陈，南北始告统一。由汉末至隋初，前后约四百余年，这一段时间，是中国历史上，最纷乱不安的时代，而佛教就在这种纷乱不安的环境中而输入，而建立，而发扬光大。到了隋唐统一，国威重振，佛教也由输入建立而进入黄金时代。这段时间自隋初至唐武宗毁佛，为时约二百五十年。

隋文之前，佛教中已成立的或已肇其端绪的宗派，在东晋者有以《中论》、《百论》、《十二门论》为依据的三论宗；以《成实论》为依据的成实宗；以《净土三经》为依据的净土宗。在南北朝者有以修禅为主的禅宗；以《摄大乘论》为依据的摄论宗；以《涅槃经》为依据的涅槃宗。以《十地论》为依据的地论宗。到隋唐之世，新宗派如天台，法相，俱舍、华严、律、密等宗相继成立；新教义组织也次第完成，这一时期建立完成的宗派及教义，实为中国佛教的精华。然佛教之有此黄金时代，实与时代背景有关。兹先自

隋文帝叙起。

隋文帝最尊重三宝，曾诏天下听任出家，令地方计口出钱，营造经像。故隋代佛经的流布，多于儒书数十倍。其时佛门高德辈出，著者首推智凯，嘉祥二大师。智凯，嘉祥二大师者，天台，三论二宗之集大成者也。

先是，北齐慧文禅师，以法华教观法门，传于慧思，慧思率徒众于南岳广行教化，世称南岳大师，智凯则为慧思之衣钵弟子。智凯十八岁出家，二十三岁从慧思学，后慧思入南岳，智凯诣金陵，居瓦官寺，开讲《法华经》、《大智度论》。居瓦官八载，闻天台幽胜，于陈太建七年率弟子二十余人入天台山，创草庵安居，在山九年，应陈后之请，屈金陵，居灵耀寺，说大教于官中，崇明三年，隋兵灭陈，大师避乱荆湘，居于庐山。隋开皇十一年，应晋王广之请，于扬州为授菩萨戒，广尊崇之，奉名为智者大师。翌年辞还庐山。开皇十五年，再受晋王之请，入金陵，为撰《净

名义疏》。晋王入朝，师亦辞还，于开皇十七年圆寂，年六十。此以《法华经》为依据。一心三观。圆融无碍之法门，自慧文肇始，至师而大成。因师居天台山，故后世称师为天台大师，称此宗为天台宗，大师著述丰富，主要有《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》等。

嘉祥大师名吉藏，姓安氏，其先本安息国人。梁太清三年生于建康。七岁依三论宗之法朗出家，三十三岁时法郎寂，后隋兵攻建康，师避往越州嘉祥寺。开讲筵，问道者常千人。隋炀帝大业三年，诏师居扬州慧日寺，后京师日严寺成，又延师往彼居之，于是道振中原，僧俗为之云集。后唐高祖灭隋入长安，闻师德望，又加殊遇。武德六年师寂。年七十五。师生平讲三论百余遍，主要著述有《中论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》等四十余部，世称师为三论宗之集大成者。

李唐代隋而有天下，贞观之治，世所称述。其时名 德辈出，佛法日隆。太宗高宗之世，著

名之弘法大师有法顺、智俨、贤首、道绰、善导、玄奘、道宣等，而华严、法相、俱舍、律、密、禅、净诸宗，也渐次完成。

华严宗者，依《大方广佛华严经》，显示法界缘起，事事无碍之妙旨。由杜顺大师开其端绪。由贤首大师完成之。杜顺本名法顺，因俗姓杜，故又称杜顺。生于陈武帝永定三年，十八岁出家，事因圣寺僧珍受业。后居终南山，弘扬华严。至唐贞观间，太宗闻其贤，诏请入内，隆礼崇敬，赐号帝心。师于贞观十四年寂，年八十四。著有《法界观门》、《妄尽还源》等。师一生专弘华严，后世称为华严初祖，传其学者为其弟子智俨。

智俨著有《华严搜玄记》，为华严二祖，然大成其宗者，为贤首大师法藏。

法藏者，康居国人，来居长安，往侍智俨，尽得其传。玄奘大师由印度归国开译场时，师曾充笔受证义润文等职。至武则天朝，为译场之首，

与实叉难陀共译新《华严经》，武后赐号为贤首大师。师著有《华严探玄记》、《华严问答》、《大乘起信论义记》等六十余部，后世尊为华严三祖。

法相、俱舍二宗，始于玄奘大师。奘师西行求法事略，已见于本章二节。师于贞观十九年返国，大开译场译经一千三百余卷，而所译之《成唯识论》、《俱舍论》，则为法相、俱舍二宗的纲维。奘师门下弟子三千，神昉、普光、窥基、嘉尚、号称四哲。而以窥基承唯识，普光承俱舍，最能光大其门。其后法相一宗，窥基传溜州慧沼，慧沼传朴阳智周，法系不坠。而俱舍一宗，奘师门下普光、法宝、神泰、皆撰注疏，世称俱舍三家，研究此宗者亦极盛。

律宗建立于道宣律师。道宣之前有智首大师开其端绪，道宣之后有文光道岸继其道风。

漳滨智首，生于周武帝天和二年，髫年从相州云门寺智 出家，二十二岁受具足戒，后从道洪学律，同学七百人，莫尚于首。隋文帝于长

安建大禅定道场，首随智旻入关，止于同寺。著《五部区分钞》，又比较诸律之同异，定其废立，制《四分律疏》。尔后弘扬律部三十余年，吴兴道宣承其学。

道宣俗姓钱，隋开皇十五年生于长安，十六岁披剃，二十岁从智首受具足戒，研钻律部，以三衣一钵为行持。唐武德七年入终南山，居麻兰若，制《四分律删繁补阙行事钞》，贞观元年制《四分律拾毗尼义钞》，并出游四方，广求诸律之异传，贞观十九年，玄奘大师于弘福寺开译场，宣被召掌缀文，明年夏还终南山著述。永徽三年长安西明寺成，诏宣充上座。于高宗乾封二年寂。宣于终南山弘通戒律，集律之大成，故世称南山律师，其宗曰南山律宗。宣著述等身，以《行事钞》、《戒疏》、《学疏》、《拾毗尼义钞》、《比丘义钞》、称为南山五大部。此外所著之《大唐内典录》、《续高僧传》、《广弘明集》，均为佛教史上之宝典。

道宣弟子甚多，而以文纲、大慈等为著。文纲传弟子道岸，于江淮之间弘《四分律》。道岸弟子行超，玄俨等，亦能传其道风。

净土宗者，为以净土三经为依据，仰仗佛力念佛求生西方之方便法门也。东晋慧远大师，于庐山结白莲社，同修念佛三昧，为净土法门流行之始。北魏昙鸾大师，承菩提流支之教，盛弘念佛法门，自行化他，流弥弘广。而上继昙鸾净土系统者，则唐之道绰大师。

道绰，晋阳人，北齐天保十三年生，十四年出家，习经论，特精《大涅槃经》，后住汶水玄中寺，寺原为昙鸾所立，寺中有碑，具陈鸾于其寺久修净业及入寂时之种种奇瑞，遂舍涅槃宗而修净土，日诵阿弥陀佛名号七万声。入唐以后，为化有缘道俗，讲《观无量寿经》将二百遍，从之者甚众。绰寂于贞观十九年，年八十四，后世尊为莲宗二祖。承其传者为临淄善导。

善导生于隋大业九年，初出家时诵《法华》、

《维摩》诸经，贞观年中，赴西河玄中寺谒道绰，听讲《观无量寿经》，大喜曰：“此真入佛之津要也。”于是精笃勤苦，专修念佛三昧。后遁迹终南山，时入长安为四众说法。善导行持精严，一生专弘净土，道俗从其化者甚众，永隆三年寂，年六十九。著有《观经疏》、《法事赞》、《观念法门》、《往生礼赞》、《般舟赞》等，曰五部九贴。其弟子有怀感，怀恠，净业等。怀感曾求善导决念佛求生西方净土之疑，导曰：“子若信之，至心念佛，当有证验。”感乃入道场精虔念佛三年，果证念佛三昧，感著有《决疑论》七卷。

禅宗，为教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛之法门。梁武帝世，菩提达摩来华。为我国禅宗初祖，已在本章三节略述。达摩传衣钵于慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，是为禅宗五祖，道信弟子中有牛头法融者，传顿教法门于慧方，慧方传法持，法持传智成，智成传慧忠，世称此法系为牛头禅。自法融至慧忠，

世称牛头六祖。

承道信衣钵者，为黄梅弘忍，弘忍在蕲州黄梅山弘化，于唐高宗咸亨二年传衣钵于曹溪慧能，后四年寂，寿七十四。慧能为禅宗六祖。

弘忍弟子中，著者除慧能外，尚有玉泉神秀，并与慧能形成南顿北渐之二派。神秀东京尉氏人，少览经史，博学多闻，既而立志出尘，髻染受法，师事弘忍，弘忍寂后，秀住江陵当阳山，道誉遍天下，则天武后闻之，召赴都，肩舆上殿，亲加跪礼。京邑士庶礼谒者日以万计。中书令张说尝问法执弟子礼，退谓人曰：“禅师身長八尺，庞眉秀目，威德巍巍，王霸之器也！”秀寂于神龙二年，世尊为北宗之祖，其后有五台巨方，嵩山普寂，京兆义福等。各弘传所承。

六祖慧能，南海新兴人，少孤贫，采薪养母，一日入市，闻人读《金刚经》，问其所得，乃谒五祖弘忍于黄梅，遂受衣钵，世称其法系曰南宗禅。慧能门下弟子四十余人，就中青原行思，南

岳怀让，荷泽神会，永嘉玄觉，南阳慧忠等最著，称为慧能门下五大宗匠。其后由行思及怀让门下更分为沩仰，临济，曹洞，云门，法眼等五支，当于下节详述。

密宗成立于唐代开元之世，此宗系依真言陀罗尼法之门，修五相三密等妙行，以期即身成佛。西晋帛尸梨密多罗译大孔雀王神咒经开其端绪，至唐玄宗时所谓“开元三大士”者东来，始盛弘密教。开元三大士者，善无畏，金刚智，及智之弟子不空者是。

善无畏三藏者，中印度乌荼国国王，舍王位出家，从那烂陀寺达摩掬多受瑜伽三密教。于玄宗开元四年抵长安，玄宗礼为国师，敕居西明寺。五年，奉诏译经，先后译出密部经典多种，于开元二十三年寂善无畏抵长安后四年，金刚智闻中土佛教崇盛，偕弟子不空泛舶来华，开元八年抵洛阳，敕迎就慈恩寺，自是在洛阳长安间，广弘密教，并译经典。不空依金刚智口授作金顶义诀。

后金刚智寂于开元二十九年，不空寂于代宗大历九年。

盛唐之世，佛法之盛，代无伦比。唐代帝王之兴佛寺，问佛道，供浮图，迎佛骨者，不胜殫述。唐六典载，其时天下僧寺总五千三百余所，私庙兰若不与焉。然至唐武宗世，会昌法难起，佛教复遭一度摧残。

武宗继文宗即位，师事道士赵归真，崇信道教，归真乘宠，每排毁佛教非中国之教，宰相李德裕亦辅成其事，会昌五年，帝遂下毁寺逐僧之敕。凡毁佛寺四千六百余座，兰若四万余处。僧尼二十六万五百人，旁及袄教，摩尼教，景教等徒众，皆严令还俗。会昌六年，武宗崩，宣宗即位，杖杀道士赵归真等，敕恢复佛教。然其时已届唐末，国势渐衰，佛教亦无复往昔盛况矣！武宗之后，历唐末五代而至后周，百余年间，各宗皆衰，惟禅宗较盛，故宋代之佛教，又于此植基焉。

五、保守时期

唐末镇藩割据，战乱频仍，五代十国，王朝交迭，此时也！佛寺荒废，经籍散逸，隋唐间鼎盛近三百年之佛教，至此零落殆尽。盛唐之际完成及兴起之各宗，亦莫不衰息：惟禅宗一宗，以其构居深山大壑，标榜教外别传，自六祖慧能之后，两干开基，五华结实，独盛于世。

在此纷扰战乱之局势中，地处江南之吴越国王钱谬钱椒，尊崇佛教，故吴越一地，佛教独盛。尤以天台山位于吴越境内，故天台一宗，尤盛于斯地。至五代之末，后周世宗柴荣，性不喜佛，即位未久，即诏禁私度僧尼，废天下无敕额之寺院三万一百三十六所，民间之铜像钟磬钹铎之类由官司收买以铸钱。此即世称佛门“三武一宗”法难的一宗之厄。佛教遭此危劫，历代高德之章疏散佚至伙，且佛门人才寥落，自此益趋衰微。

陈桥兵变，宋太祖代周而有天下，统一中原，结束五代十国之混乱局面，太祖志在振兴文教，

故佛教亦有欣欣向荣之势。太祖曾敕诸路，后周世宗所废而未毁之寺院，听存，既毁之寺，所有佛像，许移置留存。复度僧八千人，建佛寺多所。

开宝四年，太祖遣张从信往益州雕大藏经版，至太平兴国六年竣工，凡四百八十一函，五千四十八卷，此为我国佛藏刻版之嚆矢。

太宗当国，亦厚佛教，其时西僧来华者颇众。太祖时曾有曼殊室利来自中天竺，至此施护，法天，法遇，天息灾等相继东来，太宗乃于太平兴国寺侧建译经院以居之，于是中断二百余年之译经事业复告恢复。后太宗赐名译经院为传法院，更于其西偏建印经院，译毕之经，即在院雕版印刷。太宗并应天息灾等之请，选童子惟净等十人送译经院受习梵学，以使译经事业不至断绝。惟净者，南唐后主李煜之族侄，研习梵章，通其奥义。未几任梵学笔受，赐光梵大师称号。惟净于梵学颇有发明，译经亦多。

其时吴越臣服于宋，两浙僧正赞宁随王入朝，

赐号通慧大师。赞宁著有宋《高僧传》三十卷，三教圣贤事迹一百卷，内典录一百五十卷。

真宗之世，并隆三教，亦崇佛法。时天竺僧法护者来华，译经多卷。帝并以宰辅词臣，兼为润文。计自太平兴国以来，所译经律论共四百三十卷，悉编入大藏。

至宋徽宗时，稍有排佛之举。徽宗者，北宋昏庸之主也！信奉道教，礼道士徐知常，并自称教主道君皇帝，政和六年，诏于道录院烧弃佛经。宣和元年，诏改佛为大觉金仙，菩萨为仙人大士，僧为德士，尼为女德士。其意在使佛教从道教之风，而使佛道合而为一也！然是事为时甚暂，宣和二年诏复僧尼形服，去德士称号，复称为僧。

此时佛教，各宗皆衰，惟禅独盛。禅宗之在唐代，至慧能神秀，形成南顿北渐二派，慧能门下甚盛，然至唐代末叶，亦渐寥落，惟南岳怀让，青原行思二支，繁衍传世。其在怀让法系者，怀让传马祖道一，道一传百丈怀海，怀海门下分二

支，一为黄蘗希运。希运传临济义玄，是为临济宗之祖；一为沩山灵佑，灵佑传仰山慧寂，是为沩仰宗之祖。

其在行思法系者，行思传石头希迁，希迁传天皇道悟，及药山惟俨。惟俨三传至曹山本寂，为曹洞宗之祖。道悟三传至云峰义存，义存门下二支，一传云门云偃，为云门宗之祖。一传玄沙师备，师备传罗汉桂琛，桂琛传法眼文益，为法眼宗之祖，此即为禅宗五家。至宋代，临济宗之石霜楚圆门下，有黄龙慧南，扬岐方会，开黄龙扬岐二派，與前五家并称五家七宗。

宋初有水明延寿禅师者，住杭州永明寺，系法眼宗之高德，以禅师而兼修净业，有《宗镜录》百卷。高丽国王览其言教，遣僧三十六人从师受法，归国后各化一方，于是法眼一宗盛行海外，而中国遂绝。

宋代禅宗，以云门，临济二支最盛，云门法系有雪窦重显者，信明州雪窦山大兴法化，称为

云门中兴。其门下有天衣义怀，住越州天衣寺，光大云门宗风。临济门下，宋景佑年间，黄龙慧南、昌黄、龙山弘化，法度颇盛，其后有黄龙祖心，东林常总，灵峰克文，一脉相传，门叶繁茂，遂成黄龙一派。另有扬岐方会住袁州扬岐山大树法幢，门下有白云守端，保宁仁勇等，与黄龙对峰，成扬岐一派，之后此派法系不坠，宗风颇盛。

有宋一代，除徽宗稍为排佛外，累代皆保护佛教。然辽金兴起于满蒙，西夏建国于河西，徽钦被虏，高宗南渡，终于偏安一隅，以至为元所灭。

宋未灭前，北方契丹主，亦多崇佛。辽史道宗本纪称道宗“一岁而饭僧三十六万，一日而祝发三千。”如今者辽宁辽义县奉国寺，山西大同之华严寺，皆为辽代旧刹。

成吉思汗兴起于蒙古，四传至忽必烈，灭宋而统一华夏，是为元世祖。元世祖设宣政院。专掌释教僧徒。然元代所崇信者，实为西藏之喇嘛

教，与汉魏六朝唐宁相传之佛教迥异。且喇嘛教因受特殊之保护，其徒众病国殃民，无所不至其极。中土僧徒，唯有“抠衣接足，丐其按顶摩顶”而已。故元代实为我国佛教最黯淡之时期。

明太祖朱元璋，少孤贫，入皇觉寺为僧。元纲不振，群豪蜂起，元璋起兵濠州，十五载而成帝业。故即位后，对佛教颇尽力保护。帝于京师设僧录司，掌天下僧教事。府置僧纲司，州置僧正司，县置僧会司，分掌其事。帝鉴于元代佛教之流弊，故凡欲为僧者，须经考试经典，给与度牒，不许任意出家。出家者亦应避俗修禅山中，洪武二十七年敕礼部榜示中有云“凡僧之处于市者，务要三十人以上，聚成一寺。”又曰“僧有妻者，许诸人捶辱之”。并榜示天下各寺，凡轻慢佛教，骂詈僧侣者处罚。

太祖曾集大德于蒋山校刻藏经，世称为南藏。成祖永乐十八年，复重刻于北平，世称北藏。其后明武宗好佛，学经典，遍达梵语，自号大庆法

王。然明世宗即位，溺于道教，嫌弃佛教，毁宫中佛像凡一百九十六座。后以服道士王金守所献丹药，毒发而崩。

有明一代，隋唐诸宗多半佚传，禅宗亦唯曹洞、临济二宗尚存，然明末云栖株宏，憨山德清，灵峰智旭诸大师继出，或倡禅净一致，或说性相融会，或论佛儒合一，乃使冷落佛门，复有一番气象。

云栖株宏，又称连池大师，杭州仁和人，初为儒生，以学行称。三十二岁出家，历游诸方。隆庆五年，结茅于杭州云栖山，教化远近。师倡导净土，痛斥狂禅，著有《阿弥陀经疏钞》等三十余种，为明末佛门巨擘。

德清大师字澄印，晚号憨山老人，全椒人，嘉靖二十五年生，十二岁礼报恩寺西林永宁为师，习经教，修儒学。十九岁披剃，参游诸方，万历二十三年，坐私创寺院，谪雷州，二十四年经曹溪礼六祖乃抵戍所。时雷州饥厉，师为掩骼埋尸

者数以万计。旋建普济道场，就地弘化。三十四年遇赦，四十五年于庐山五乳峰建法云寺，效慧远大师之六时刻漏，专修净业。天启三年寂，寿七十八。著有《观楞伽经记》、《法华经通义》等。

智旭大师字藕益，生于万历二十七年，少以圣学自任，尝作辟佛论数十篇。十七岁之阅莲池大师之自知录序及《竹窗随笔》，乃取先作诸论焚之。天启二年师二十四年，从憨山大师之弟子雪岭剃度，在径山坐禅，翌年豁然有省，天启四年受具戒，五年遍阅大藏。崇祯元年至金陵，见禅门流弊，乃决意弘律。晚年归老于杭州灵峰，明永历九年寂，年五十七，世称灵峰藕益大师。师生平著述丰富，以《阅藏知律》最著。

明代尚有一事足资称述者，即紫柏大师改刻梵英藏经为方册，僧俗皆可按价购买，使藏经普及流通，则与宋元刻藏以藏之名山大刹者迥异。

满清入主中国，崇喇嘛教。元明二代之保护喇嘛。本为怀柔藩部政策，清袭故策，对喇嘛亦

尊崇保护。然康熙乾隆二帝，于振兴儒术之余，亦颇崇佛教，如乾隆之世，敕选明万历后之大德著述增入藏中，从事雕刻大清重刊三藏教目录，凡七千四百二十七卷，即世称龙藏者是，顺治雍正二帝，曾一改其专崇喇嘛之旧习而归禅宗，致力参究，则与佛门之关系尤深。然嘉庆以降，国势凌替，佛教亦随之衰颓。洪杨之乱，以耶稣教为号召，兵锋所至，先圣学宫，关岳庙宇，以及佛寺神祠，无不残破。使东南佛教受其摧残者至钜。晚清以还，佛门人才辈出，比丘如谛闲、印光、太虚、虚云诸大师：居士如江都郑学川，石埭杨文会等弘化倡导，佛教乃渐有复兴气象，此为二千年来我国佛教弘传之概略也。

六、十宗略述

释迦世尊住世之时，说法四十九年，皆随众生根机，方便立说，初无所谓宗派。大法东来，我国后世学者，见佛法如汪洋大海，为便利修习计，各择一条道路，以求专精。于是乃有各种宗

派之形成。宗派的命名，有取法，有取人，有取地，各不相同，我国自六朝至盛唐，形成十宗略述如下：

一、俱舍宗：本于世亲菩萨的《俱舍论》。发扬诸法的有谛。《俱舍论》为《阿毗达摩俱舍论》之略称。阿毗译对，达摩译法，俱舍译藏。合称对法藏论。对有二义，一对向涅槃，二对观四谛。法亦有二义，一为胜义法，即涅槃，二为法相法，即四谛。所谓对法者，即以无漏真智，观四谛之理，而得涅槃之乐，这是本论的目的。陈时真谛三藏译此论，并作疏释之，佚而不传。唐代玄奘大师重译此论三十卷，门人普光作记，法宝作疏，大为阐扬，随立此宗，然今则乏人问津矣！

二、成实宗：以诃黎跋摩法师的《成实论》为依据，发挥人法二空之理。姚秦时，鸠摩罗什大师译此论，遂传入中国，此宗发宇宙万有，分为世界门及第一义门。世界门认诸法为有，人我

非无，不知一切诸法，皆从因缘而生，离因缘则灭，虽有亦假，似有实无。进而入第一义门，则说人空法空，五蕴假和合中，实无常实无人我，曰人空观。五蕴诸法，但有假名，并无实体，曰法空观。二空深理，至此宗乃显然揭出。此宗于鸠摩罗什大师之后，僧睿，僧导，僧柔，法云等代相递传，至唐渐衰。

三、禅宗：禅宗者，教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛之法门也！此宗主抱定一句语头，真实参究，以期澈悟，所谓剿灭情识，澈证心源者是。梁武帝时达摩来华，六传至慧能，其道大行，其后更分为沩仰、临济、曹洞、云门、法眼五派。宋代此宗独盛，迄今犹为盛行。

四、律宗，此宗以五部律中的《四分律》为依据，以持戒而净除身、口、意诸恶业。此宗始于智首，至道宣而大成之。道宣承智首教系，于终南山弘通戒律，世称南山律师，称其宗曰南山律宗。道宣之后有文纲道岸等代相传递。近世弘

一律师，深研律学，且力行之。著有《四分律戒相表记》、《南山律在家备览》等书。

五、天台宗：此宗启始于北齐慧文，传于慧思，而集大成于隋之智凯，智凯居天台山倡立此宗，因山为名。此宗以《法华经》为依，立一心三观——空观，假观，中道观之圆融无碍法门，智凯于陈宣帝建德七年入天台山开拓道场，广说教法，判五时，开八教，广摄群籍，归宗法华。宗风大盛，此宗代有传人，迄今宗风不坠。

六、华严宗：此宗以《华严经》为依据，显示法界缘起，十玄六相的妙义，表现事事无碍相融相即的旨趣。唐初杜顺和尚经立观，为此宗的初祖，智俨，法藏相继之，法藏世称贤首大师，为此宗之集大成者， 故此宗又有贤首宗之称。唐武宗及后周世宗二度法难，宗风衰微。近世研究者颇多。

七、法相宗：一名唯识宗，依《楞伽》、《阿毗达摩》、《华严》、《解深密》、《菩萨藏》等六经，

及《瑜伽》、《摄大乘》、《成唯识》等十论而成立。其教义为宇宙万有，悉为识所转变；三界唯心，心外无法；吾人仅从现象求之，而不知此乃吾人自心所变之影象，而非实有之景物，则惑之甚也。唐代玄奘大师纂译成《唯识论》十卷，此宗乃立。由窥基，慧沼阐扬之。晚唐之后，此宗渐衰。近来研究者颇多。

八、三论宗：依《中论》、《百论》、《十二门论经》以开宗。《百论》，为提婆菩萨所造，破世间出世间之邪，发显一切之正。《中论》及《十二门论》为龙树菩萨所造，前者破大小二乘之迷，通于大小两教，后者破大乘之妄执，以显大乘之真义。姚秦时鸠摩罗什大师译三论，盛弘此宗，展转相传，至隋之吉藏作论疏，而大成之，盛极一时，宁以后论疏散佚。今则论疏复由日本续藏中得来。

九、密宗：亦名真言宗，以《大日经金刚顶经》等真言密教为依据，以六大——地、水、火、

风、空、识。四曼——大，三，法，羯四种曼荼罗。及三密——身，口，意，为教义。取“三密相应，即身成佛”的方法。唐时善无畏，金刚智等来华大阐密教，为此宗之始。此宗至明代失传，今日中国流行者，为蒙藏之密教，盖亦此宗之支流也。

十、净土宗。此宗以净土三经——《阿弥陀经》，《无量寿经》，《观无量寿经》为依据，教人起信发愿，以念佛为行持，往生西方极乐世界之法门。此法门三根普被，利钝全收，上智下愚，均可修持，而成功则一。东晋慧远大师，于庐山结社，为此念佛法门之始，其后昙鸾，道绰，善导三师次第相承，以及永明延寿，莲池，藕益，省庵，梦东诸大师代有阐扬，使此念佛法门，遍及国内。近世印光大师一生弘净土，教化尤盛。

以上各宗，有大小乘之分者，俱舍成实二宗，属于小乘，其余八宗，属于大乘，有密教显教之分者，密宗属于密教，其余九宗，属于显教，有

难行道与易行道分者，净土宗属于易行道，其余九宗属于难行道，这是自来判释佛教各宗的大要。

第五章 佛教的世界观

一、世界问题的意义

本文在三、四两章里，介绍过佛教的起源，和输入我国弘布的情形，接着再要介绍的，是我们为什么要研究佛学——释迦牟尼佛所造的学说，也就是佛法——佛说的法。和我们学佛的目的何在？

释迦世尊住世时，说法四十九年，谈经三百余会，其究竟的意义乃在于破除我、法二执。我执是主观的我，法执是客观的宇宙。换言之，佛法的内容无非是剖释人生——我，宇宙——我们所赖以生存的环境的真相的法则。我们生而为人，怎能对我们自己，和我们所处的环境一无所知？我们要认识自己，认识环境，就不能不研究佛法。

至于学佛的目的，说来也很简单，那就是我们在认识自己，认识环境之后，即不再为自己和环境所困惑烦恼，因而“转迷成悟”，“离苦得乐”，使我们自己得到解脱和自由。

其实所谓佛法——释迦牟尼佛说的“法”，本来就是宇宙自然的法则。这“法”是宇宙所本有，非释迦牟尼佛“创造”或“制定”，佛常说：“法尔如是”，意思是所说的法，在自然法则上本来就是如此，但这法是释迦牟尼佛以他至高无上的智慧所发现。佛发现了人生宇宙奥秘，因而解脱成了“觉者”，佛不因此独善其身，更发愿把这奥秘向众生宣说，希望众生依他所说的教法学习修持，也洞

这样奥秘，也成为觉者，这就是世尊说法的本怀。

说到宇宙人生的奥秘，就有许多使我们百思不得其解的问题。比如说，宇宙由何而生，依何而立？它在时间上究竟有多久，在空间上究竟有多大？宇宙繁杂万端的事事物物，究竟有没有一

个规律，或是一个主宰？再比如说，人生由何而来，往何而去？生命的价值何在，意义又何在？千古以来，多少思想家，哲学家，科学家都在探索，但都没有找到圆满的答案。千古以来，能够把这些问题圆满解决的，只有佛教。这里在未谈及佛教的世界观以前，我们先看哲学上对宇宙人生作何解释。

佛教所谓世界，就是普通所称的宇宙。淮南子云：“上下四方谓之宇，古往今来谓之宙。”佛经上说：“过去现在未来名世，东南西北上下四维名界。”这二者，同是无量空间和无限时间的合称。因此，佛教的世界观，也就是普通所称的宇宙观。

所谓宇宙观，是人类对于宇宙的构成与变迁，及人类在宇宙间所处地位的一种看法或见解，历来东西方学者，对于此一问题，百说杂陈，理论甚多，唯心唯物，各有所见。兹略述数家，以见一斑。

一、唯物论：唯物论者的宇宙观，肯定宇宙间最基本的东西，只是物质，除去物质，则无所谓世界。进而言之，人亦为物质。该派学者以为，人若去了心脏或大脑，即不能思想，因此认为思想必倚存于物质之身体，则无所疑。故当人之死后，肉体死亡，精神亦随之消灭。故而不承认宇宙间有所谓精神的存在。该派学者更进一步认为宇宙间任何一种活动，都是由于物质的活动。所谓因果，条理，时间，空间等等，亦不外若干物理的特性，人们不能凭空造出一条物理学定律。就此而言，可见自然之原理，不倚存于人，而系独立自存者。

该派学者以为，人之有感觉，亦如物之有重量及延展性等。感觉增到比较复杂的程度，即产生观念。观念复杂后始有反省，虽由此反省可见人有心灵，然此心灵，谓为物质所产生，亦未尝不可。因此，唯物论者证明物质与精神的关系有三种论据，一、精神为物质的属性，二、精神为

物质的结果。三、精神为物质之一。

二、唯心论：唯心论亦称观念论。此派学者，以精神为宇宙的根本，宇宙任何事物莫不自精神而来。此种精神作用，在人以观念表现之；在物以力表现之。人之有观念亦如物之有力。人类之能了解宇宙，亦因持其最实在的观念。精神既有如此的意义，所以宇宙根本是合理的发展的。有物就有精神，此精神为物体得以存在的原因，其自身各具有条理性。我们宇宙一切，亦因各有精神，各有条理，故能相持得以协调，毫无混乱。

三、心物二元论：此派学者主张，宇宙根本上是有心物二重相异的性质。心与物在宇宙内各有其不相涉的二特性，心与物根本不能合并或附属，其本身上即为实体，所以这一派学者的看法，常由心物关系一变而为身心关系，他们将思相与物质视为各循不同过程，身体与物质只是结合，并未并合。

四、多元论：此与一元论相反，认为宇宙构

成要素，不是一个，而是多个。因为宇宙万象的本体是多个，宇宙间才有许多不同的现象。此不同的现象由于不同的根源，并非所有现象均由某一根源所演变。

以上就宇宙本体的性质言，有唯物，唯心，二元，多元不等。至于宇宙本体的生成，亦有机械论，目的论，调和派，超越派诸种说法。然以上学说，各有其缺点，我人不敢完全苟同。宇宙本体的性质，若说是唯物，则生命的创造，精神的作用，能力的转变，用物质解释是不够的。若说唯心，但物的存在亦系事实，精神是不能创造物质的。二元论者谓心物各有不相涉的特性，但精神不能离开肉体而独立活动，多元论者认为宇宙要素是多非一，则对宇宙根本统一性相矛盾。至于解释宇宙生成演变的机械论，目的论，调和派，超越派，亦各有其长短，不能给予我们一个圆满的解答。

此外，尚有宗教家说的神创造世界，创造日

月众星，造男女，造万物。这种说法当作神话看则可，当作宇宙人生的真理看则不可。那么，宇宙人生的真理在佛法上到底如何解释呢？我们先看佛经上讲的“五蕴世间”。

二、五蕴世间

一般所称的世界或宇宙，无非是指时间上和空间上一切生灭变异现象的总和而言。在佛法上说，这些生灭变异的现象，皆受因缘的支配，所谓“万法因缘生，万法因缘灭”。但宇宙万有因缘生灭的根本，则由“识”与“名色”而来。也就是说，由“主观的能认识的识体”，与“客观的所认识的对象”相互交涉对待而成世界。所以佛经里常说：“识缘名色，名色缘识。”那么“名色”是什么呢？名色就是“五蕴”。

在佛法上说，宇宙万有，皆由“五蕴”因缘和合而来。五蕴者，一、色，二、受。三、想，四、行，五、识。色蕴谓之“色”，受想行识四蕴谓之

“名”，所以五蕴又称名色。

何谓色蕴呢？《大乘五蕴论》中说：“云何色蕴，谓四大种及四大种所造色……”《大乘阿毗达摩杂集论》中说：“问，色蕴何相？答，变现相是色相。此有二种，一、触对变坏。二、方所示现……”以上这些话都颇难了解，若用现代语言来说，色，是约有体积而占有空间，且会变坏的东西，这与现代科学家所称的物质相似。然非完全相同，物质二字尚不能代表色蕴的全部意义。

色蕴中所称四大种者，是指地水火风四物，亦是指坚湿暖动四种性。色蕴是由这四种性构造出来的形形色色的事物。这其中又分两种性质；一是有形可指的叫做“触对变坏”。如自然界之山川草本，人之耳目口鼻，人工制造之桌椅器物等皆是。这些东西，手可触知其存在，眼可视见其形体，但因人力或其他因素，可使之变形或破坏的，这叫做触对变坏。一是有象可寻的叫做“方所示现”，如方圆长短，红黄黑白，甜酸苦辣等，及

其他许多抽象的观念，也就是说，我们将各种印象所加的名称，就叫方所示现。

其次说受，想，行，三蕴。

受蕴，为领纳义，即领略境界而受纳于心的，是有情——宇宙间有情识的众生的情绪作用。如领纳而适合自己身心的，即引起乐受，不合的即引起苦受，此约相当于心理学上所指的感情。

想蕴：是取象义，即认识境界时，摄取境象而现为心相，而构成概念，此约相当于心理学上所称的意象。

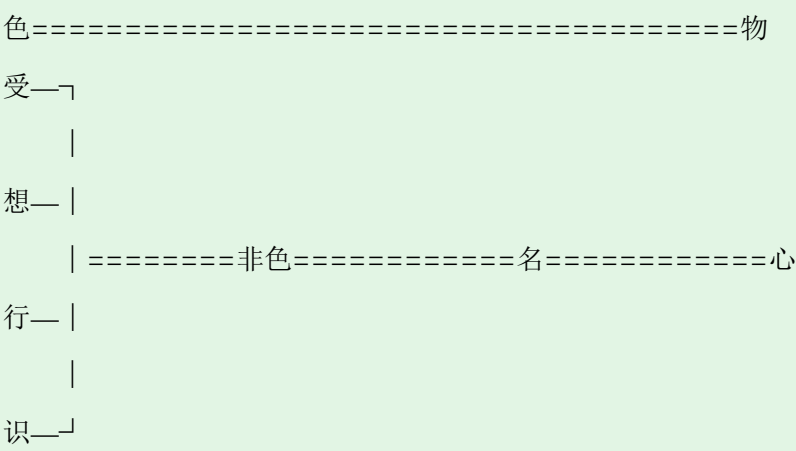
行蕴：行是造作的意思，即对境而引生内心，经心思的审虑与决断，而发出行动语言的行为，这相当于心理学上所称的意志。

最后说到识蕴，识是分别的意思，如眼之分别认识红蓝白黑，耳之分别认识好恶声音，鼻之分别香臭，舌之分别苦辣，身之分别冷暖等是，这约相当于心理学上所称认识。

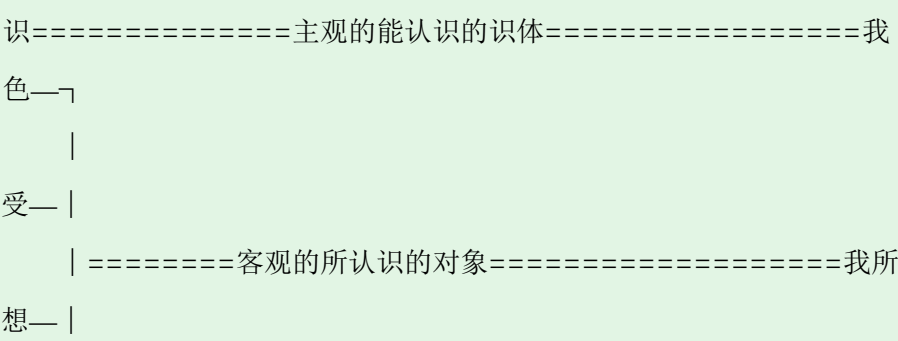
以上五蕴，是构成宇宙万有——人及一切有

情识的众生，和众生赖以生存的山河大地——的根本。在佛法上宇宙和众生，统名之曰世间。人及一切有情识的众生称为有情世间，众生赖以生存的山河大地称为器世间。

五蕴又称名色，色蕴与他四蕴对峙，其类系如下：



五蕴既为构成宇宙万有的根本，则“主观的能认识的识体”，与“客观的所认识的对象”，当然也在五蕴之中，识蕴就是“主观的能认识的识体”，其他四蕴则为“客观的所认识的对象”。其类系如下：



受想行三蕴，原属精神的活动，何以也列入“客观的所认识的对象”中呢？这在《大乘阿毗达磨杂论》中有一段解释说：

“问，何因蕴唯有五。答。为显五种我事故。谓为显身具我事（色）受用我事（受）言说我事（想）造作一切法非法我事（行）彼所依止我自体事（识）。于此五中。前四是我所事。第五即我相事。……所以者何，世间有情多于识蕴计执为我，余蕴计执我所。”

这段话的意思，是说一般人以为眼耳鼻舌是我的，色声香味是我接触的，我感觉故“受”是我所有，我记忆故“想”是我所有，我行为故“行”是我所有。这四种物理即心理现象都是由“我”观察他认识他，所以都是“我所”。而能观察能认识的“我”是什么呢？只是心里活动统一状态的识。所以我们说识是主观的我，色受想行是客观的对象。由主观的我与客观的对象相互交涉对待而成世

界，就是佛教中说的“识缘名色，名色缘识。”但是有一点要注意的。识与名色——主观与客观条件，并不是两件东西，识是名色中的识，名色是识中的名色。主观即构成客观之一条件，客观亦即构成主观之一条件。离主观则客观不能存在，离客观则主观不能存在。所以佛经上说：“识缘名色，名色缘识。此生则彼生，此灭则彼灭。”

识与名色关系，在《杂阿含经》中有一段说明：“佛说：譬如有两根束芦，互相依倚才能植立。朋友们，缘名色而有识，缘识而有名色。此生则彼生，此灭则彼灭，正复如此。朋友们，两根束芦，拿去这根，那根便竖不起来，拿去那根，这根也竖不起来。名色灭则识灭，识灭则名色灭，正复如此。”

识与名色——主观与客观的条件，何以构成宇宙万有？我们且看下一节的“万法因缘生。”

三、万法因缘生

释迦世尊住世之时，曾在王舍城竹林精舍说法。这时有两个修习外道的沙门，名叫舍利弗和目犍连，二人智慧超群，名望素著。一天，舍利弗途遇世尊弟子马胜比丘。他见马胜比丘威仪殊胜，举止安详，心中颇为敬羨，便问马胜比丘说：

“请问令师是谁，他平常说些什么教法呢？”

马胜比丘说：“我师释迦世尊，他的智慧神通，无人可比。我年纪幼稚，受学日浅，尚领会不了我师的妙法”。

舍利弗一再要求说：“请慈悲方便，略说一点概要。”

马胜比丘说偈道：“诸法因缘生，缘谢法还灭，吾师大沙门，常作如是说。”

舍利弗听了，大有感悟，遂和目犍连一同皈依世尊。

何以舍利弗听了“诸法因缘生，缘谢法还灭。”

二语，就舍己所学而皈依世尊呢？实因为这两句话是宇宙的真理，舍利弗在佛弟子中号称智慧第一，未皈依世尊前已修道多年，所以听闻之下，立开即悟，而皈依世尊。

在佛法上说，宇宙万有的生成与还灭，皆由于因缘二字。因与缘，佛法上不会有严格的界说。但从相对的差别言，因约指特性说，缘约指力用说。因指一件事物生灭的主要条件，缘则为辅助条件。因缘二字，若用现代语言来说，约相当于条件或关系两个名词。那就是说，宇宙间每一事物的生灭，必须具备某些条件；每一事物的存在，也必须与其他事物有着互相的关系。所以凡使一件事物生灭，或使一件事物存在的条件或关系，就称为此事物的因缘。

四阿含经中对因缘二字常作如下的解释：“此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭故彼灭。”意思是宇宙间一切事物，都没有绝对存在，都是以相对的依存关系而存在。这种依存关

系有同时的异时的两种，异时的依存关系，就是“此生故彼生，此灭故彼灭。”此是因而彼是果。同时的依存关系，就是“此有故彼有，此无故彼无。”此是主而彼是从。前者是指纵的时间，后者是指横的空间。因此，所谓宇宙，在时间上说，是因果相续，因前复有因，因因无始；果后复有果，果果无终。在空间上说，是主从相联，主旁复有主；没有绝对的中心，从旁复有从，没有绝对的边际。以这种继续不断的因果，和重重牵引的主从关系，而构织成这个互相依存，繁杂万端的世界。

但不论是异时的因果关系，或同时的主从关系，其根本条件，皆不出前节所述的五蕴。由五蕴因缘和合，而构成山河大地和有情众生的器世间与有情世间。但是，五蕴世间，森罗万象，生灭变异，刹那不住；在这万法生灭变异的过程中，究竟有没有一个规律或法则呢？有的，这法则，就是佛法上的“万有因果律”。

四、万有因果律

宇宙的生成，不是上神所创造，万物的变异，也不是上帝支配。唯有假托众缘（即是具备了该物生成或变异的各项条件）和合而生。这种由无至有的生起，就因边说，叫做缘起；就果上说，叫做缘生。所以佛法上把宇宙存在的事事物物，叫做因缘所生法；而把事事物物的生起，叫做万法因缘生。

宇宙万有，既藉众缘所生，自不免变化败坏。所以自有情世间至器世间，自精神现象到物质现象，都是在运动流转，生灭变化，刹那不停。有情众生的生老病死，器世间的生住异灭，都是表示万法流转；生灭无常。但这种流转生灭之间，是否有一规律可循呢？有，佛法上说有一项支配这宇宙万象生灭变异的基本法则，就是万有因果律。

所谓因果律，就是研究事物原因结果的法则。现代科学上亦有因果律，惟科学上的因果律，只

适用于物理的变化。而佛法上的因果律，却适用于心的变化，物的变化，及心物混合的变化。佛法上将此法则加以更详细严密的分析，根据此法则创立了三世的人生观；更将业报轮回等问题联系起来，创立了因果善恶通于三世的论理思想。

因果，具足应说“因果缘报”。因是原因，缘是助缘，由因缘和合所产生的事物叫果，此果对造因者说是报。世出世间，由众生以至成佛，由根身以至器界，一切生灭变异，莫不受此法则支配。

任何事物，决不能无因而生，且有因无缘，亦不能生。例如一粒种子——因，若不经播种者把它埋入土中，再加上阳光雨露的助缘。则不会发芽生长，而因缘和合，形成果报。不但事物的生成是如此，即事物的变异与坏灭亦莫不如此。

佛法为说明万法因果关系，曾立有六因、四缘、五果之说。六因的名称是能作因，俱有因、相应因、同类因、遍行因、异熟因。五果的名称

是增上果、同时果、等流果、异熟果、离系果。因限于篇幅，不能一一详述。现仅将四缘略作介绍。

四缘是亲因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。

亲因缘者，就是主因。在心法（精神）上说，凡人之身口意的行为意念，皆名之曰业。业为心法上迁流变化之因。在色法（物质）上说，如土石为山岳的主因，种子为草本的主因等是。

等无间缘者，只适用于心法，譬如我人一颗妄心，念念不停，刹那生灭。前念灭时，后念已起，这种生灭相续无间的作用，叫做等无间缘。

所缘缘者，系指分别的心与所分别的相相对峙时，前者以后者为所缘，此所缘的相，即为生心的助缘。

增上缘者，乃指一切心法或色法。起顺违等作用，影响于因之成长者。在色法上讲，只要有亲因及增上二缘便能生果。但在心法及心色混合法中，则须四缘具备，方能生果。

由上所述，可知因果律上的三个原则。一是果由因生。无因不能生果，有因有缘则必然生果。二是事待理成。万法生灭，固有因果，但因果中尚有普遍的理性。某因必生某果，原为必然理则，例如有生必有死，有成必有坏，都是必然的理则。三是有依空立。任何存在的事物或理则，都必依否定实在性的本性而成立。也就是说，凡是存在的，最初都是不存在的。凡是“有”，必须依空而立。

因果律上尚有几点值得注意的，一是因果律中无第一因，亦无最后果。因前复有因，推之无始；果后复有果，引之无终。譬如父为父子之因，父复有父，父父无始；子为父之果。子复有子，子子无终。二是因果律中的因与果是相对的，而非绝对的。譬如棉纱是棉布的因，却是棉花的果。棉布是棉纱的果，却是衣服的因。由甲因产生了乙果，当然乙为甲之果，若由乙因又产生了丙果，则乙又为丙之因。三是因果通于三世。三世并不

是指一个人的前生今生来生，而是指时间上的过去现在未来。所以因不自灭，不论时间久暂，遇缘则起现行。四是因果本质为一。能生之因，必为所生之果；所生之果，必为能生之因。自色法上说，种瓜得瓜，种豆得豆。豆种长不出瓜秧，瓜秧亦长不出豆苗。自心法上说，自作因，自受果，善因不生恶果，恶果不由善因，丝毫不能假借。

佛经上有一偈说明因果上的几点原则：“假使百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”这偈说明了：一、业因不灭。二、不认时间久暂，遇缘则起现行。三、自作业，自受果。

在宇宙万有之中，物与物的因果较易明。例如金属热胀冷缩，冷热是因，缩胀是果。物与心的因果部份尚易了解。如物质环境使人有苦乐的感受。饱暖则身心舒适，饥寒则生理痛苦。而心与物的因果较不易证知。然以心为因而影响物质的。亦不乏成例。如李广射虎，箭入没羽，近

视之知其为石，再射则不入。这就是精神影响物质的例子。而最难了解者，却是心法上的因果。盖起心动念，皆为业因种子，此业种分善恶二面，皆印入八识田中。以业种的善恶，支配六道轮回中的升沉。此因果虽不易使世人了解，然果由因生，事待理成，自因自果，丝毫不爽。我国民间俗谚云：“善有善报，恶有恶报，不是不报，时辰未到。”语虽通俗，却含有至理也。

五、心物不二的缘生观

我们由五蕴世间说到万法因缘生，由万法因缘生说到万有因果律。归根结底的说起来，佛教的世界观到底是怎么回事呢？原来佛教的世界观，在本质上既非唯心论，亦非唯物论，而是一体两面，不可分割，心物不二，一体圆融的五蕴世间；所谓“识缘名色，名色缘识。”识为名色中的识；名色为识中的名色。

在生成上说，既非机械论，亦非目的论，而是因果相续，主从相关，重重牵引，互相依存；

自果上言是“因缘所生法”，自因上言是“万法因缘生”的因缘和合而有的世界观。

在宇宙万有运行法则上说，既无上帝主宰，亦无天神支配。而是果由因生，事待理成，业因不灭，自业自受的万有因果律。

最后归纳起来，佛教的世界观，可名之为心物不二，一体圆融，从认识论出发的缘生观。

六、三千大千世界

在佛法上，把世界分为有情世间和器世间两种。有情世间，名为正报，是由业因所感得的正果。指有情——有情识的众生——的肉体和精神而言。器世间，又名依报，为有情所依。是指山河大地，衣服饮食的总称而言。

有情世间有六道众生，六道是地狱道、饿鬼道、畜生道、人道、阿修罗道、天道，六道众生存存于欲、色、无色三界之中。

所谓欲界，是此界众生有睡眠，饮食，男女之欲，故名欲界。色界则无此三欲，惟有殊胜的

身形。无色界不独无三欲，且无任何身形，只有精神的存在。

佛教上说，三界以须弥山中心，总名为一须弥界。这样以须弥山为中心的小世界并非一个，而是遍存虚空。集一千个这样的小世界，名为小千世界。集一千个小千世界，名为中千世界。集一千个中千世界，名为大千世界。因为其中重叠了三个千数，所以称三千大千世界，但三千大千世界亦非一个，而是无量无数并存于宇宙空间。所以佛经中常说“十方微尘世界”，“十方恒沙世界”。由于近世天文学的发达，证明太空中星球多至不可胜计，由此可知佛教所说。并非是揣测之词了。

世界，在空间上说，虚空无尽，世界无尽；在时间说，朔之无始，追之无终。但在因果法则上说，一是因前复有因，果后复有果，因果无始终，时间亦无始终。但另一方面说，有生即有灭，有成即有坏；因此，世界也有成、住、坏、空，

四个时期。但成住坏空是循环连续的，所以在时间上依然是无始无终。

成劫是世界组成的时期，住劫是有情众生安住的时期，坏劫是渐趋破坏的时期，空劫是完全崩溃的时期。崩溃之后，再入成劫，周而复始。延续无穷。

劫是梵语，华译为长时。上述世界成住坏空一周是一大劫，大劫分为成住坏空四中劫，每一中劫含有二十小劫，一小劫的时间，是人寿由最高数——八万四千岁——减至最低数——十岁，再由最低数增至最高数，增减之量是每百年一岁，这样一增一减所需的时间，即为一小劫。

这无边无际的空间，无始无终的时间，无量无数的众生，悉依因果法则而生而有，而变而灭，这就是佛经上所称的世界。

第六章 佛教的人生观

一、人生问题的意义

人生观，是我人对于人生的价值，意义，和个人立身处世的态度的一种看法或见解。谚云：“人心不同，各如其面。”由于各人的环境感受的不同，所以对人生的见解亦各异。譬如说，有人认为人生快乐，有人认为人生痛苦。有人积极进取，有人消极悲观。这些，究竟孰是孰非呢？我们是及时行乐，尽情享呢？还是悲观厌世，追求解脱？我们是努力进取，发奋创造呢？还是凭天由命，得过且过？

再进一步说，生命由何而来，往何而去？生命的价值何在？意义又何在？难道说一个人竟是无缘无故的生到世间，昏昏昧昧的度过一生，然后三寸气绝，一切断灭吗？生命如果当真如此，则生命还有什么意义？人生如果仅只为了享受，或终生充满痛苦，则生命还有什么价值？关于这

些，多少思想家、哲学家、宗教家都想找出一个答案，然而众说纷纭，莫衷一是，并且都还没有说出它的究竟来。

进化论者说，人是猿猴进化而来的，高级动物既是低级动物进化而来，故而唯物论者为优胜劣败，适者生存，因而导致人类互相斗争。

某些宗教家说：人是上帝创造的。人的生命若是上帝创造，人的穷达祸福若是由上帝或其他神祇主宰，则个人的行为意志尚有什么价值？

早在释迦牟尼世尊住世之时，印度的思想界有所谓外道六十二见——外道对人生问题的六十二种见解，我们来看看最著名的几位大师，他们对人生问题的看法：

一、富阌那迦叶——他是一位怀疑论者；他以为人生的善恶，并没有一定的标准、不过因社会习惯而来。因此，社会习惯所谓善恶，未必就是真善恶，所以为善为恶不应有业报。

二、末伽梨拘舍罗——他是主张宿命论者；

他以为人的行为及命运，皆受自然法则所支配，非人力所可如何。所以人若求解脱，只有听其自然，到了命中注定该解脱的时候，自然就会解脱。因此他主张一切听于命运。

三、阿夷多翅舍钦婆罗——这是一位古代的唯物论者；他主张人生由四大——地水火风四种物质构成。物质之外，更无生命。人死之后，一切断灭。所以他主张人应追求目前的享受，而排斥一切伦理道德。

四、浮陀迦旃延——他主张心物二元不灭论，他说人生由七种要素——地水火风苦乐生命——合成，生死仅为七要素集合离散现象，七要素本身并不因此而生灭。

这些见解，或为无因论，或为断灭论，皆有所偏，而非中道。千古以来，能说出我人的生死由来，人生的价值意义的，只有释迦牟尼世尊。他以至高无上的智慧，洞见三界有情的三世因果，六道轮回的真像；把宇宙人生之迷，作了个圆满

的解答。世尊对人生问题作何解释呢？这应先自我人的生死由来说起。

二、佛性与妄心

释迦牟尼世尊于菩提树下睹明星悟道之际，世尊云：“奇哉奇哉，一切众生，皆具如来智慧德相，但因妄想执着，不能证得，若离妄想，一切智，自然智，即得现前。”

世尊说众生皆具如来智慧德相，这智慧德相是什么呢？原来智慧德相，就是万德万能的佛性。

佛性又称真如，自性，常住佛性，妙真如性，真如实相等。名称虽然不同，实际上是一个东西。它就是我们各人原真的本性。这种本性，本来就具足万德万能。它灵明洞彻，湛寂常恒，在圣不增，在凡不减，与佛无二，但由于无始以来，被妄想执着掩蔽了本体，使具足的德性不能显现。这好比一面光明的镜子，蒙上了尘垢，盖没了镜体固有的光明。不过镜面虽蒙尘垢，而其原具的光明并没有损减，一旦揩去尘垢，光明依然可以

显现。

人的本性也是如此，本性原来灵明洞彻，万德万能，但因妄想执着，以致起惑造业，轮回六道。这种妄想执着又称无明，无明梵语尾尔，意思是指暗钝之心。暗钝之心并非指我人的肉团心，而是指我人感受，思惟，分别，认识，对境攀缘的妄心。

事实上，佛性与妄心，智慧德相与妄想执着，原本不是两样东西，但因有了真妄，动静，明暗的不同，所以就有了佛性和妄心的分别。性譬如水。心譬如波，水是静态，水静则明朗；波是动相，波动则昏乱。水是体，体则真实不变；波是相，相则虚幻生灭。这其中虽有动静明暗真妄之别，但在本质上仍是不二的。

灵明洞彻，湛寂常恒的本性，只因妄想执着，成为妄心。这妄心，就它的暗钝来说，叫做无明；就它的能障覆自性来说，叫做业障；就它的熏习缠缚来说，叫做习气；就它的动扰不安来说，叫

做烦恼。总之，无明，业障，习气，烦恼，都是虚妄生灭幻化，不实的东西。

关于妄心的作用，大乘义章中有一段说明：“凡夫迷实之心，起诸法相，执相施名，依名取相，所取不实，故曰妄想。”这就是说，我们万德万能，灵明洞彻的本性，因为妄想执着，而幻生起一种不明的幻觉——无明，这种无明与本来圆明朗照，湛然常住的本性和合起来，相续相牵，熏习不已，便成了阿赖耶识。因此，就使我们原始清静纯真的本性，变成了染净交参的识，这识再因妄想而起概念——佛法上称为阿赖耶识中的见分。再因这妄想概念，而幻现一种对象的境界——佛法上称为阿赖耶识中的相分。这样一来，使我们本来灵明洞彻的本性。就因无明而发生变化。好比澄清的水因微风而起了波纹——幻相，这时，本性已因无明的污染而成识，此识中又有了两种分别，一者是由心所生的境——幻相，又称相分；一者是缘其幻相的见照作用——见分。有了相分见分

的幻觉后，接着又起了一种错觉——末那识的产生。末那识不知道相分见分同是本性的幻影，因而执着见分为我——我之能见；执着相分为我所——我之所见。如是执着不已，攀缘不息，由这个错觉的我而攀缘，分别，取舍我所有的一切事物——我所爱，我所憎，我所好，我所恶。于是由此中更产生了一种虚妄的想像——意识。意识出现之后，喧宾夺主，不但代有了本性的地位，并把阿赖耶识和末那识也置之脑后。它成了人生——其他有情亦然——的主宰，好其所好，恶其所恶，去胡作乱为。同时，意识尚有一批助手——眼、耳、鼻、舌、身，五识。藉着这批助手的力量，贪图五欲——财、色、名、食、睡的快乐，而有贪、嗔、痴、慢、疑诸烦恼。由此而造下无量善恶之业。但意识是妄想执着而有，本来幻化不实，当人生四大分离——死亡之际，意识随之散灭，只留下一个生死流转的根本——阿赖耶识，去承受那因善恶之业所招致的果报。

阿赖耶识何以是因业受报的根本呢？我们且看下一节的说明。

三、阿赖耶识

大乘佛法的法相宗中，把我人这一颗对境攀缘的妄心，分析为八个识，这八识是眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶。八识中的前六识，系自眼、耳、鼻、舌、身、意六根而发生。六识中的前五识——眼耳鼻舌身五识，只能了知自己界限以内的东西，不能代表别种识发生作用。而第六意识，则是由前五识所引，助他们发生作用的。譬如眼之见色，只能了知是色。至于这色是黑是白，则有于意识的分别的计度。耳之听音，只能了知是因，音之含意也赖于意识的分别计度。所以前五识中有一识起作用，意识便同时俱起。此外，意识尚能对内外之境，不分有形无形，及过去现在未来三世，有比知，推测的作用。因此，迷悟升沉之业，皆由意识而作。现在心理学上，即研究到此前六识为止。但在大乘佛法上的分析，

尚有七、八二识——末那识和阿赖耶识的存在。

第七末那识，译为意，但因恐与意识相混，故保留末那的译音。末那识的作用，是执定阿赖耶识中的见分为我，而恒审思量之，所以它的特点，是“执我”和“思量”，因为执我，所以与我痴（因无明故，不自知我相的真理曰痴），我见（执五蕴假合的我为真我），我慢（因我见而有居傲自高的心理），我爱（于所执我而生之贪爱）这四种烦恼相应不离。末那识属于潜意识的范围，它本身并不造作善恶之业，但因它执着自我这一个念头，所以就成为一切众生自私自利的根源。末那识所执着的我是什么呢？就是八识中最后一个阿赖耶识。

阿赖耶识又名藏识，它是本性与妄心的和合体，也是无私以来，生死流转的根本。此识含有生灭，及不生不灭二义；不生不灭者，是觉，是真如，是本性；生灭者是不觉，是妄心。

梵语阿赖耶，意为无没，我国译为藏识，称

无没者，是因它历劫生死流转，永远不天坏；译为藏识者，因它有能藏，所藏，执藏三义，是一切业力——善恶种子寄托的所在。

一切众生，每有起心动念，或发为语言行为，都会造成一个业种，这种子在未结果受报之前，都熏习寄藏在此识中，所以有能藏义。前七识的心心所法，是能熏能缘，第八识是前七识的所熏所缘，故有所藏义。第七识恒执定此识中的见分为我，而为它所爱，所以有我执藏义。

在八识生起的顺序上说，此识最先生起。为诸识之首；但若由末归本而言，则排居第八。此识为识之总体，亦为一切善恶业力之所寄托，故众生死亡后，前七识俱灭，惟有此识受善恶业力之所牵引，在六道中再去投生受报。众生死亡前七识虽灭，但他们的功能仍存在于第八识中，所以受生之后，依然又起惑造业，使业种继续积存，因此阿赖耶识常就在六道中生死流转，永无出头的一天了。

阿赖耶识如何生死流转呢？这要从佛法上的十二缘起观说起。

四、十二缘起的生命观

十二缘起，又称十二因缘，亦称十二有支，这是依因果法则，以开示有情生命三世相续的真相。

十二缘起，是无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。这其中，无明是过去之惑，行是过去之业，由识至受五支是现在苦果：爱，取二支是现在之惑，有是现在之业，生和老死是未来的苦果。这样由惑造业，由业受苦，由苦而复惑，因惑复造业，复受苦，就是有情生命流转的恶性循环。在这循环中因业受苦的根本，就是上节所说阿赖耶识。

生命的来源，由于无始以来本性因染成识，因妄想执着造作之业力寄托于识中，此识复受业力支配，在六道中轮回升沉。因此，我们可以在

此说出生命的奥秘，那就是，生命的根本，是阿赖耶识——也就是俗称的灵魂。生命自六道而来，复往六道而去——事实上也无所谓去，只是这个识，受着业力的牵引，在这六类众生的生命之流里，扮演着各种不同的角色。一旦因缘会合，生入人道，那就是成了五蕴和合的我。

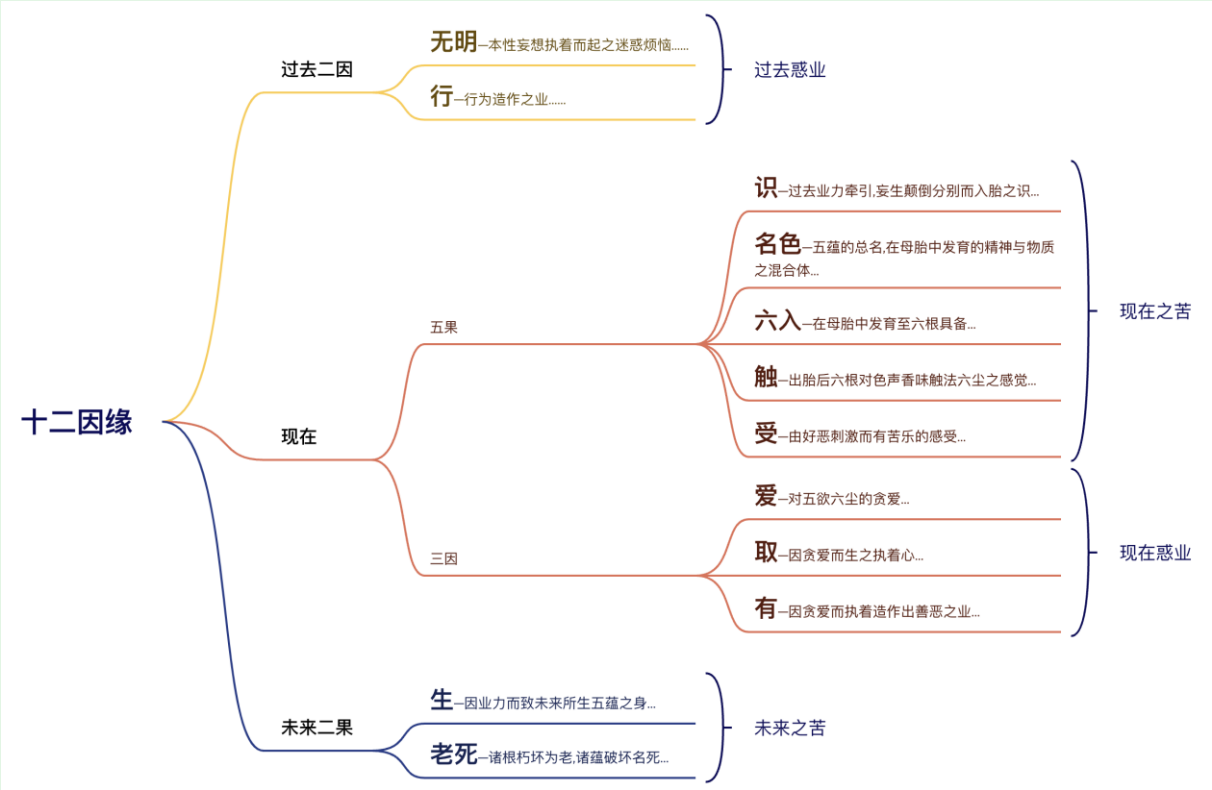
其中，识与名色结合的生命，并不一定就是人，不过三界六道，以人为中心，所以我们在讨论生命问题时，亦假设以人为对象。假设说，神识以过去业力之因，生入人道，那么在十二因缘的现在果报上说，就是倒识入胎，与父精母卵结合而成生命，此生命发育至六根具备，出生人间，渐次成长，由眼耳鼻舌身意六根对色声香味触法六尘的感触，而有苦乐的感受。这便是十二因缘中的识，名色，六入，触，受五支。

有了苦乐的感受，就会躲避痛苦，追求快乐，此不独于人，动物皆然，既然追求快乐，自然就有贪爱——贪财爱色，争夺名利。然而过分扩张

自己，就难免不影响别人。少数人快乐，多数人难免痛苦，痛苦的人为了求得快乐，又不免再把自己的快乐建立在别人的痛苦上——当然，人群中也有舍己为人的仁人志士，克己安份的善良人民。但人的行为不管是善是恶，起心动意，皆是业种。这业种印入藏识——阿赖耶识中，以业的善恶，支配未来的生命——善者超升，恶者沉沦，一切皆由自己造作，没有什么上帝和神祇支配。以上是十二缘起中现在三因的爱、取、有三支。

未来之果呢？则由现在之业因，再去受生，再去受报，再作业，再受果，仍然在生命之流里，延续无尽。

今将十二缘起的内容图示如下：



五、业与轮回

业的梵语是羯磨，为造作之义，我人在思想上，或因思想发之于身体语言的善恶诸造作俱名为业。佛教俱舍论中说：

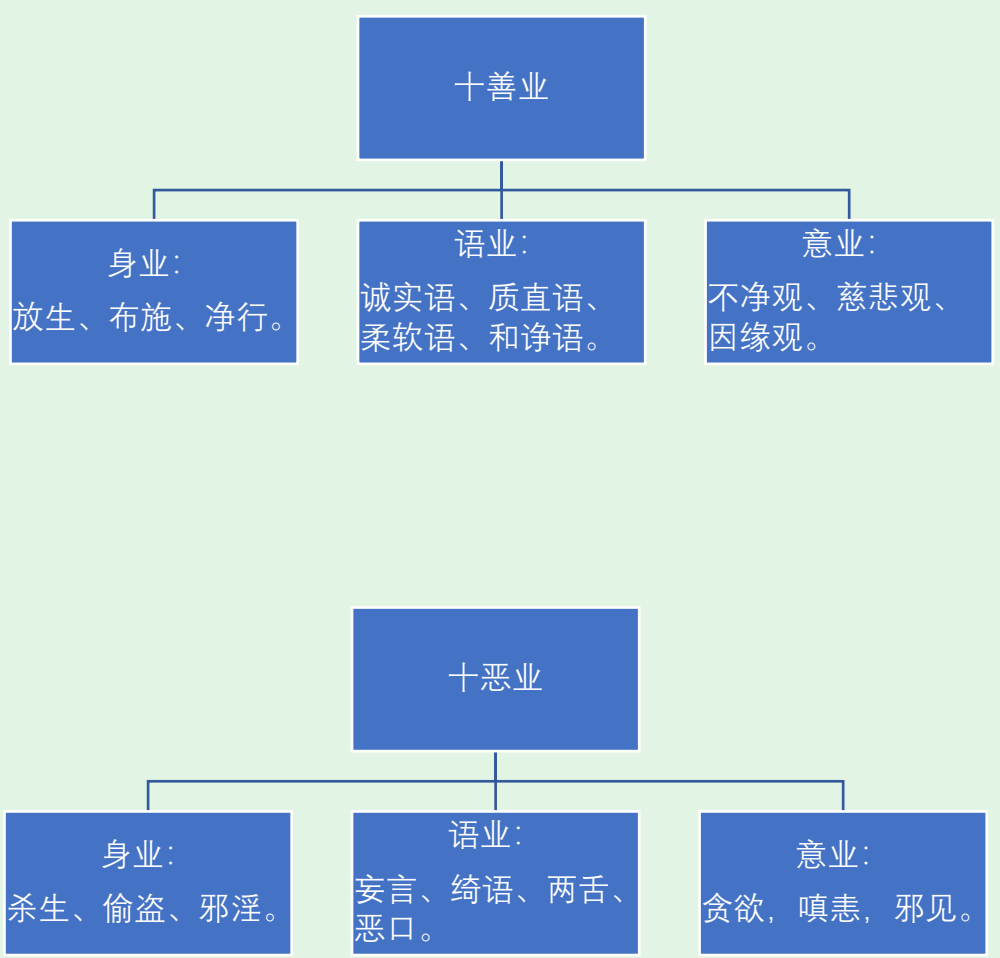
“思及思所作，思即是意业，所作谓身语。”

《中阿含经》中说：“思业与思已业”。思业即是意业，思已业即是思而发之于身语的动作。这三者，合称为身、语、意三业。

业有善、恶、无记三性。善业能招致乐果，恶业能招致苦果，无记业既不是善又不是恶，故

不感果。

身、口、意三业，能感果的是善恶二性，这三业善恶的内容如下：



以上身口意三业，以意业为主。身语二者，皆受意之支配。盖在意念上若无贪嗔痴之意念，行为上则不至有杀盗淫之恶行也。

关于业，使人颇难于了解，它无形无相，无质无量；但起心动念，皆成业种，且又永不磨灭，恒久存在，遇缘则起现行。我们如果勉强作一个

比方，不妨说是我人意识里的印象。我人每有起心动念，以及语言行为，不拘是善是恶，意识中必留一印象——这就是业种印入八识田中，八识田，就是第八识阿赖耶识。我人身心行为给意识中留下的印象虽然有深有浅，但并不因时间的久暂而磨灭。对于某一事物，印象深刻者，固然终身难忘，且每因对此事之印象而影响及我人的心理及行为；但即是使印象至浅至微者，也将永久存留于意识中。现代心理学解释梦是潜意识的活动。在我人意识上已不复记忆存在之事物，而在潜意识中仍然存在，这固然证明印象不灭，同时也表示业力亦是不灭的。

我国大学者梁启超先生，在“佛陀时代及原始佛教教理纲要”一文中，对于“业”有一段颇为详尽的解释，今摘录如下，以助我们对业的了解。

“业梵名 K a r m a 音译为“羯磨”。用现在话来解释，大约是各人凭自己的意志力不断的活动，活动反应的结果，造成自己的性格，这性格又成

为将来活动的根底，支配自己的命运。仅就支配命运那一点说，名曰业果或业报。业是永远不灭的，除非业尽——意志停止活动。活动若转一个方向，业便也转个方向而存在。业果业报决非以一期生命之死亡而终了，死亡不过是“色身”（物质所构成的身体）循物理的法则而聚散。生命并不是纯物质的，所以各人造业，并不因物质身体之死亡而消灭。死亡之后，业力会自己驱引自己换一个别的方向别的形式，又形成一个新生命，这种转换状态名曰轮回。懂得轮回的道理，便可以证明业力不灭的原则。

“业的形相究竟怎么样呢？诸君听说过那些收藏宜兴茶壶的人的话吗？茶壶越旧越好，旧茶壶而向来所泡都是好茶则更好，为什么呢？每多泡一次茶，那壶的内容便发生一次变化，茶吃完了，茶叶倒了去，洗得干干净净，表面看来什么都没有，然而茶的“精”渍的壶内，第二次再泡新茶，前次渍下的茶精便起一番作用，能令茶吵更

好。如比泡过二次三次乃至几千次，每次渍一点，每次渍一点，久而久之，便不放茶叶，拿开水冲进去，不到一会，居然有色有味，可以当茶喝，吃鸦片烟的人亦然，他们最讲究用旧枪旧斗，非此不过瘾，因为旧枪旧斗渍有无穷的烟精。这种茶精烟精，用佛家语，便可说是茶业烟业……”

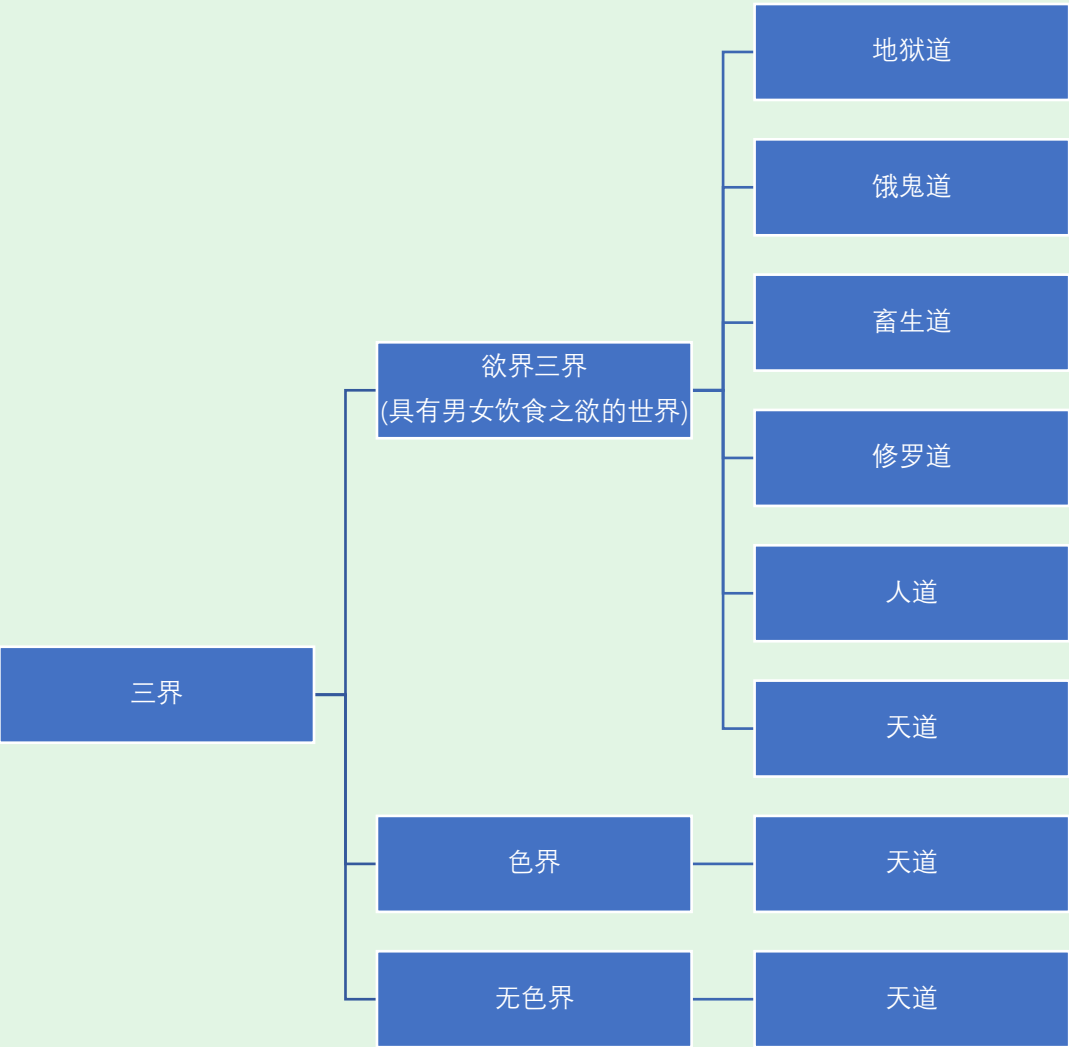
业力并不因肉体的死亡而消灭，肉体死亡之后，业力寄托于阿赖耶识中，此识复受业力的支配，再与物质结合另形成一新生命。但另形成的新生命是人是畜，是飞禽是虫蚁，阿赖耶识本身不能自主，全受业力的牵引。佛经上说业力牵引阿赖耶识的情形是“譬如讨债，强者先牵。”那就是说那一方面的业力最重，就偏坠到那一方面去。

三界有情，因迷惑而造业，因造业而受苦，因受苦复迷惑，这惑、业、苦三者，就形成了恶性循环。但因惑所造之业有善恶轻重之分，因之其获得的果报亦有六道中苦乐之别。业识在六道中生此死彼，生彼死此，就叫六道轮回。

所谓六道，是天道，人道，修罗道，畜生道，饿鬼道。地狱道。前三者称三善道，后三者称三恶道。其中天道福报最厚，乐多苦少，系修上品十善所感之果。人道苦乐参半，系修中品十善所感之果。修罗道福报如天，而嗔恚心重，斗争不止，系修下品十善所感之果。下三道之畜生道，愚痴无知，吞噬虐杀，系造下品十恶所感之果。饿鬼道常受饥饿，故曰饿鬼，其痛苦甚于畜生，系造中品十恶所感之果。最下者为地狱道，系造上品十恶，召此极端痛苦的果报。

然在此六道之中，各道中的苦乐福报亦繁殊万端。如人之有富贵贫贱，贫达寿夭：畜之有飞禽走畜，虫蚁鱼虾，鬼道中有无财，少财，多财诸类；天道中分欲界，色界，无色界诸天，总之皆是业力之所召感，善升恶坠，理所固然也！

三界六道之群生，如下图所示。



六、佛教的人生观

在明白了我人本具的佛性，和因妄想执着而起的妄心；认识了生死流传的根本—阿赖耶识，

和支配此识的力量——业力；了解了十二因缘，三世因果，六道轮回之后，再来看生命的价值和意义，及我人立身处世的态度，这样就有了一个准则——那就是以佛性，以阿赖耶识，以业力，以因果诸立场，来衡量人生的价值和意义，就是佛教的人生观。

第一，我们自因果的立场来看人生；因果，具足应说是因缘果报。这是宇宙万有，生灭变异的基本法则，这法则的特点，是果由因生，事待理成。所造之因，必有所结之果；所结之果，亦必有所造之因。谚云：“种瓜得瓜，种豆得豆。”种何因，得何果，这在因果法则上是丝毫不爽的。

人生的因果，有善恶两面，种善因获乐果，种恶因获苦果，因果通于三世，有因必将有果，所谓“欲问过去因，现在受者是；欲问未来果，现在作者是。”我们现在的境遇美满，固不必踌躇满志；我们现在的境遇困苦，也无须怨天尤人。由于过去的善因使我们现在境遇美满，现在若不续

种善因，未来必然困苦；由于过去的恶因使我们现在境遇困苦，现在若能努力向善，未来的境遇也必将改善。所谓鉴因知果，明乎此，对于我们立身处世的态度，就可以思过半矣！

第二，自业力方面的立场来看人生：世界的美丑，人生的苦乐，皆由众生的业力所招致。前者是由于众生的共业，后者是由于个人的别业。所谓业力，也就是过去行为的结果。我人有身，口，意三业，这三业，可以为恶，亦可以为善。为恶者，意念上是的贪欲，嗔恚，邪见；行为上的杀生，偷盗，邪淫；语言上的妄言，绮语，两舌，恶口，为善者，意念上的不净观，慈悲观，因缘观；行为上的放生，布施，净行；语言上的诚实语，质直语，柔软语，和诤语。而这些善恶之业，也就在我人一念之间的差别。所以，如何净化我们的意识，创造我们未来生命的环境，这是我们人生努力的目标。

第三，自阿赖耶识的立场来看人生：阿赖耶

识是生命的根本，万法的本源。它是本性与妄心的和合体，含有净染两面。在无始以来，它在六道中生灭相续，永无止境。它的本体，虽因污染而长在六道，但若净化亦可超登圣域。由此观之使我们知道我们肉体的躯壳虽然短暂渺小，幻化不实，但我们生命的本体则是永恒存在。所以人生的价值，不在目前的肉体上感官上的享乐，而在永恒生命本体的净化。净化本体的方法，则是以佛法上的六度——布施、持戒、忍辱、精进、禅定，般若，来除我们心识上的六弊——悭贪、毁犯、嗔恚、放逸、散乱、愚痴。这六弊净除了，我们生命的本体即可恢复本来的明朗，获得永恒的解脱。

第四，自佛性的立场来看人生：我们各人所具的本性，原是万德万能，与佛无异，只因一念无明，为烦恼习气所缠缚，才轮回六道，沉沦苦海。虽然如此，但我们的佛性终无损灭，人人皆可成佛。所以佛经上说：“众生是未觉的佛，佛是

已觉的众生”。我们具有佛性，未来终当成佛，则生命的价值是何等的崇高？我们岂可自暴自弃，轻视自己？孟子说：？尧亦人也，舜亦人也，有志者当如是，佛经上说：“彼既丈夫我亦尔”。“人身难得，佛法难闻”，我们幸得人身，幸闻佛法，应当如何的努力为善，以清除本性上的无名烦恼，发扬本具的德能光辉，以期还我本来面目，达于觉者—佛—的境界。这是我们人生价值最高的目标。

佛教的人生观，是积极的，乐观的，创造的人生观。它要我们鉴因知果，避恶趣善，净化生命的本性，发扬人性的光辉。果能人人如此，则娑婆国土也就会转化成极乐世界了。

第七章 小乘佛教的基本教理

一、大小乘的区别

佛法有世间法和出世间法，以世间法为权假，

以出世间法为究竟。出世间法有大小二乘，以小乘为权假，以大乘为究竟。世间法又称世谛，为迷情所见之世间事相，如日月星辰，山河大地，男女老幼，色声香味等。然而这一切只有假名，而无实体，故又称为假谛。出世间法又称真谛，为圣者所见真实之理性，于假名之中，有不假者存在。不假曰真，故又称曰真谛。

乘是运载的意思，乘了释迦牟尼佛所说的教法，可以离苦的此岸，到达乐的彼岸，脱离烦恼的此岸，到达清凉的彼岸。至于所谓大小乘者，概略言之，小乘譬如脚踏车，用于自载，大乘譬如大汽车，自载兼以载人。小乘行者，为了自度（拔一己之苦）自利（得一己之乐），大乘行者，为了自度度人，自利利人。小乘修观无常行，对于宇宙万有，只说其生灭现象；大乘究竟观一切法，于生灭现象外，更说明不生不灭的平等真如的自体。小乘修四谛，十二因缘；大乘修六度。小乘但破我执，断烦恼障；大乘破我法二执，断

烦恼障所知障。小乘证阿罗汉辟支佛果，大乘证大觉果——佛果。

大小二乘，是出世间法的修持，若概括世间法来说，有所谓五乘佛法，五乘者、是人乘、天乘、声闻乘、辟支佛乘、菩萨乘。人天二乘是世间二乘，声闻、辟支闻、菩萨是出世三乘。出世三乘中声闻辟支佛是小乘，菩萨是大乘、这五乘佛法，概括了佛法的全貌。

我人要了解出世间法，不能不先自世间法说起。所以本文前二章，介绍了万法因缘生的佛教世界观，和十二缘起的佛教生命观、但是，如此解说宇宙和人生，并非佛法的究竟，佛经中说：“世间无常，国土危脆，四大苦空，五蕴无我。”由此可知所谓宇宙人生者，只是迷情所见，所以进一步要介绍出世法——觉的境界。

出世法有大小二乘，现在先自小乘说起。

小乘佛教，是释迦牟尼佛的根本教法，所以又称为原始佛教。原始佛教的教理，是三法印，

四圣谛，十二因缘。这里先自小乘佛法的三法印说起。

二、三法印

三法印，是释迦牟尼世尊，自人生现实的生老病死问题中，研究其果，推察其因，所观察出的现实上的真理，这真理就是“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。”在小乘经典中，判断佛法是否究竟，即以此三法印去衡量。

诸行无常，是说一切世间法，生住异灭，刹那不住。过去有的，现在起了变异；现在有的将来终归幻灭。这一切，均属无常。

释迦世尊于过去因中修行时，帝释化为罗刹，对释迦说半偈云：“诸行无常，是生灭法”。释迦请说全偈，帝释曰：“我以人为食，汝能舍我食，我则为说。”释迦许之，帝释复言：“生灭灭已，寂灭为乐。”释迦闻竟，乃攀登高树，自投于地。此时罗刹复现为帝释自下抱之，顶礼赞叹。

何以释迦世尊为此半偈竟舍身以求？实因这十六字概括了世出世间的一切真理。前半偈是有漏的世间法；下半偈是无漏的出世间法。

宇宙万有，皆由因缘和合而生。既是因缘所生，自不免有迁流变化。因此，有情的生老病死，万物的生住异灭，世间的时序流转，宇宙的成住坏空，这一切都脱不出无常的范围。

曹孟德短歌行云：“对酒当歌，人寿几何，譬如朝露，去日苦多。”人生朝露，是生灭无常；杜子美离乱诗云：“时难年饥世业空，兄弟羁旅各西东，田园寥落干戈后，骨肉流离道路中”。骨肉流离，是聚散无常。李太白越中览古：“越王勾践破吴归，义士还乡尽锦衣，宫女如花春满殿，只今惟有鹧鸪飞。”由宫女如花到鹧鸪乱飞是世事无常；刘禹锡乌衣巷：“朱雀桥边野草花，乌衣巷口夕阳斜，旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家。”王谢燕子，入百姓家，是繁华无常。

再如：“高堂明镜悲白发，朝如青丝暮似雪。”

是青春无常；“人事有代谢，往来成古今。”是人事无常。“玉树歌残王气终，景阳兵合戍楼空。”是盛衰无常，“秋风萧瑟天气凉，草木摇落露为霜。”是时序无常。总之，因缘所生法，生灭代谢，迁流不息，原是必然之理。孔子曰：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”世间真相，本来如此。

无常，不仅只是诗词里的句子，以科学立场而言，由微尘至世界，由地球至银河系，都是不停的在流转变迁。拿人来说，在生理上，毛发爪甲的代谢，血液淋巴的循环，是无时或止的。时时刻刻有老的细胞死亡，时时刻刻有新的细胞产生，在这不停的生灭变化中，使一个人自幼小变的壮大，壮年者日见衰老，衰老者终至死亡。在心理上，前念甫灭，后念已生，刹那刹那，不得停止。这颗妄心，终日间因缘攀境，而所攀的境，却又转瞬即逝。人的一生像是一幕电影，放映机中的胶片不停的转，银幕上的影子也不停的动，前影将逝，后影即显，后影将逝，再后的影子又

接上来。银幕上一旦出现空白，表示故事告终，心理活动一旦停止，这一期的生命也就即此结束。所以《金刚经》上说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”

但是，佛法上的无常，只是变灭，而不是断灭。这种变灭是前灭后生，相续不断。这种生灭代谢，相继不停的情况。就是人生和宇宙间，一切现象的真理。

其次再说无我。世间万法，自时间上看，生住异灭。刹那不息，找不出永恒和常住；自空间上看，因缘所生法，赖众缘和合而有，无真实之万物，亦无真实之我。

在佛法上说，所谓我，只是四大——地水火风，五蕴——色受想行识的和合体；自科学上说，人是由碳，氮，氢，氧，硫等十五种元素构成的。但不论是四大五蕴，或十五种元素的结合，大体来说，所谓我，不外精神肉体二部份。而我人所执着的，也就是以这个精神肉体结合的的假相为

我。但是，仔细分析起来，在这个假相中，到底是精神是我呢，还是肉体是我？如果肉体是我，那么是头是我，还是脚是我？是肝是我，还是肺是我？若说人的主宰是心（生理学上告诉我们，心脏只是循环系统中压衡血液的器官），那么摘除了头颅四肢后还成不成为我？若说人的主宰是脑（医学上谓大脑司记忆，想像，思考，判断；神经司传导）。然自佛学眼光视之，肉体之脑与神经，有如灯泡电线，只是工具，若无生死根本流传的“识”为主宰，则犹如灯泡电线未通电源，是不能发生作用的。）那么截去四肢和躯干还成不成为我？

如果说肉体不是我，精神才是我。那么人的情绪喜怒哀乐，转变无常。究竟喜时是我？怒时是我？笑时是我？哭时是我？

在人体生理方面来说，由于细胞的新陈代谢——红血球的寿命只有数星期，一般细胞几个月，毛发爪甲的代谢更为明显。这样看来，三十岁的

我，全然不是三岁时的我。在心理方面来说，年青时的我坦白诚恳，热情慷慨；年老时的我自私吝啬，冷漠保守。这样看来，究竟那个热情慷慨的青年是我？还是这个冷漠吝啬的老者是我？

真正的我，只是我们的真如佛性，但此真如佛性，为妄想执着所遮盖，就执着这个五蕴假合之相为我。而此五蕴假合之相，不能常住，没有自体，所以于四大五蕴之中求我。毕竟了不可得。

最后说到涅槃寂静，涅槃，译为圆寂，译亦为灭。大乘义章云：“梵语涅槃，此翻为灭。灭烦恼故、灭生死故，名之为灭。离众相故，大寂静故，名之为灭”。

众生以我执之故，起惑造业，因业受报，所以我执是生死流传的根本。若无我执，则惑业不起，当下能正觉诸法实相，一切即是寂静的涅槃。

涅槃是从无常，无我的观察中，深悟法性寂灭，而获得的解脱。由于诸行无常诸法无我，可知宇宙人生的现象，并无任何固定的实体存在，

只是刹那生灭的连续状态。无常是空，无我也是空，因此，释尊的根本思想，就是以空为根据而有的缘起观。三法印也是以空为基础的。

那么，空到底作何解释？我们再看下一节。

三、空与苦

社会上，许多人都会说几句“四大皆空”，“色即是空”等佛经上的术语，甚而有些人拿这些术语，当作讽嘲佛教的口头禅。但是你若问他什么是四大，什么是色，什么是空，恐怕多数人答覆不上来。

在耶稣教的宣传品上，也常有些：“空，空，空。空，空，空。人生到头一场空。”一类的句子，玩味他们所说的空，约是指空无所有而言。因此、就难怪有些人说：“人生几十年，还不是一场空梦，何不看开一些，吃点儿，喝点儿，落得个眼前受用。”这话一传再传，人云亦云，结果使社会上产生了多少个落得眼前受用的“达观人士”，也

增加了多少个觉得人生是“空无所有”的悲观份子。

不错、佛教是讲空的，但佛教的空，决不是空无所有。佛法上说的空，是性空而非相空，是理空而非事空。何以见得？我们且看佛经所说。

般若波罗密多心经中说：“观自在菩萨，行深般若波罗密多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。”关于五蕴，本文中曾屡屡谈及，就是色，受，想，行，识——色约相当于物质、受想行识则属于精神。这些前章中已有介绍，此处不再详述。此处要说明的，五蕴何以皆空，简单说来，所谓五蕴，也是因缘所生，而非实有。色从四大和合而有。受思行识由妄想分别而有，究竟皆无实体，故曰皆空。

宇宙万法，皆由因缘和合而生，既有因缘和合而生，其在未生之前本无此物，既灭之后亦无此物。即在其生后灭前，也不过是因是缘和合下一时所有的幻相，本无自性可言。比如以桌上的

一册书而言，书是众缘和合——集著作者，出版者，制纸者，印刷者等若干人力物力而成。有一天，这册书破损散佚，或火焚成灰，水溺成浆，就叫缘尽而灭。在其生后灭前期间，亦不过是一时“假有”。何以说是假有呢？因为所谓书，无非是个印有字迹的纸本子，若没有了纸和装订线，还有书的实体可言吗？

进一步说，纸和线亦无实体，若除去了纸和线中的植物纤维，何尝还有纸和线的实体，由此看来，所谓书，纸，线，甚至于纤维者，无非都是假名而已。大智度论上有关于假名的比喻说：“诸法性空但名字，因缘和合故有，如山河草木土地州郡城邑名之为国，巷里市陌处馆宫殿名之为都……离此因缘名字则无有法，今除山河土地因缘名字更无国名，除庐车道陌因缘名字晚无都名……”

因此看来，所谓国者都者，亦系假名，何有实体？佛经上有偈云：“因缘所生法，我说即是

空，亦名为假名，亦是中道义”这偈中，指出了佛法上对万物的假、空、中，三观。所谓国，所谓都，所谓书，所谓纸，都是假名，称为假观。国、都、书、纸，皆以因缘和合而生，本无自性，故皆曰空，这是空观。但国、都、书、纸，性虽然空，相却是有，我们不妨称它为国、都、书、纸。这是中观。

领会了佛法上的假，空、中，三观的意义，就可知道佛法上说的空，不是没有，而是叫我们不要执着。能破除了我执和法执，自然就可以达到转迷成悟，离苦得乐的境界。

佛经中，除了说空外，还常说到苦。那么，世界上到底有那些苦呢？原来我们生存的这个世界，名娑婆世界，娑婆义为堪忍，意思是我们这个世界里，充满了众苦和烦恼，生活于这个世界的里众生，必须安于十恶，忍受三毒及诸痛苦烦恼，才可生存下去。

事实上，三界众生，所受无非是苦，但因习

以为常，不被察觉。有时反以苦为乐，生趣盎然。

苦的种类甚多，《大智度论》上说：“四百四病为身苦，忧悉嫉妒为心苦，合此二者，谓之内苦。外苦亦有二种，一为恶贼虎狼之害，二为风雨寒热之灾，合此二者，谓之外苦”。

说人生之苦说得最具体的，是《涅槃经》上说的八苦，八苦是生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得、五阴炽盛等八类苦，分述如下：

一、生活：生之苦，人多不复记忆，事实上，十月胎狱之苦，且不必说，即出生之际，一个六磅八磅重的婴儿，通过狭窄的阴道这痛苦已非言语所可形容、脱离母之后，为外界灼热或寒冷的空气所刺激，被接生者巨大的手掌抓来提去，这对婴儿细嫩的肌肤而言，其痛苦较皮鞭抽体尤有过之。婴儿出生后呱呱大哭，实是肉体上的痛苦所引起的。

二、老苦：唐人诗云：“公道人间惟白发，贵人头上不会饶。”老，是任何人无以避免的。韩愈

祭十二郎文云：“吾年未四十，而视茫茫，而发苍苍，而齿牙动摇”四十如此，未免早衰。但即使天赋过人，或摄生有术，到了七十岁八十岁，上述现象总会发生。又何况一般人在苦奔波了数十年之后，除了生理机能衰退外，因过去劳苦积累而贻留的腰酸背痛风湿胃病等等，都是使人难以忍受的痛苦，至于老之对于女人，则更为残酷，因为除了生理的痛苦外，女人更有着青春消逝的心理的痛苦。由明眉皓齿，倾城倾国而鸡皮鹤发，老态龙钟，固然使人感慨，但谁又能逃出这个老的公例？

三、病苦：人自呱呱堕地之日起，就与病结下不解之缘。少年的病如天花麻疹，中年的病如胃溃疡肺结核，老年的病如高血压心脏病，也许有人说，科学进步，新药日出，只要有钱，何愁治不好病？其实不然，特效药固然层出不穷，新的疾病也日有所见，如小儿麻痹症，癌症，在近年来日渐增多。进一步说，即是药物能治愈身体

上的疾患，但由于社会竞争剧烈而致精神紧张焦虑所引起的神经衰弱，精神分裂，妄想狂，躁郁狂等心理上的疾病，又岂是药石所能奏效的？

本来四大假合之身，难免有寒热失调的时候，病了，就要躺在病榻上挨受痛患，短时间还好受，倘长年缠绵病榻，日与药物为伍，这种痛苦，岂可言喻？

四、死苦：一部钢铁铸成的机器，其寿命也不过由数年到数十年，一个血肉之躯的人，到底能支持多久？秦皇汉武求长生之药，只留下千古笑柄；道家方士的烧汞炼丹，也到底仙道无凭。耶稣教在逻辑学上最大的错误，就是永生的问题。盖宇宙万象，生住异灭，周而复始。有生就有死，有成就有坏，法尔如是，安有例外？佛经上说，非想非非想天，寿长八万四千大劫，但报终仍当堕落，不出六道轮回。

既然如此，则死之于人，也就不足为异了！无奈“壮志未酬身先死”，每一个死者都有他尚未

完成的壮志，因之世界就有多少死不瞑目之人，同时死前肉体上和精神上的痛苦，四大分离，呼吸困难，心里有千言万语，一句也说不出来。这时娇姿稚子，环绕榻前，生死离别，凄惨无比，尤以将死未死之际，这一生所作所为，善善恶恶，一一自脑海映过。对于那些善的，无愧于心的，会感到欣慰宁静，但对那些恶的，有背天理良心的，将会感到懊悔，痛苦和恐怖。这时因痛苦恐怖而感召地狱相见，神识受业力牵引，堕入恶道，所谓“万般带不去，唯有业随身”人之痛苦，尚有甚于此者乎？

五，爱别离苦：语云：“乐莫乐兮新相知，悲莫悲兮生别离，”生死离别，人间惨事，青春丧偶，中年丧子，固然悲痛万分，即使不是死别，或为谋求衣食，或因迫于形势，与相亲相爱的人生离，也将感到痛苦。然而，天下没有不散的筵席，亲如父子，近如夫妇，亦难得终身相守，又何况其他呢？万法无常，爱别离之苦，是谁也无可避免

的。

六、怨憎会苦：和爱别离苦相对的，是怨憎会苦。意气相投的朋友，海誓山盟的爱人，恩爱情深的夫妻，或膝下承欢的子女，或生离，或死别，一切不能自主。但相反的，那些面目可憎，语言乏味；或利害冲突，两不相容的人，偏又聚会在一起。像这些可厌可憎的人，能够终身不见，岂不眼前清静？无奈社会上人事问题，繁杂万端，“不是怨家不聚头”，在某些形势下，愈是互相怨憎的人，愈被安排在一起，如影随形，好像再也没有分散的时间，这岂不是令人苦恼万分？

七、求不得苦：想获得某一件东西，经济力量达不到；想谋求某一个位置，僧多粥少谋不到。甲男爱上了乙女，乙女却属意于丙男。自己的志趣是在工厂或化验室里实验研究，但为了吃饭却不得不委曲在办公桌上画等因奉此。这些都是求不得苦。莫说求不得，即使第一个愿望求得，第二个愿望又立即生出来。山谷易满，人欲难平，

谁会感觉到自己一切都满足了呢？不满足，即有所求，求而不得，岂不苦恼？

八、五阴炽盛苦：五阴即是五蕴，五阴集聚成身，如火炽然，前七苦皆由此而生。色阴炽盛，四大不调，而有疾病之苦。受阴炽盛，领纳分别，使诸转本加极：想阴炽盛，想相追求，而有爱别离，怨憎会，求不得诸苦。行阴炽盛，起造诸业，又为后来得报之因，且因行而迁流不停，而有老衰之苦。识阴炽盛，起惑造业，三世流转，而有生死之苦。

总之，娑婆世界，一切莫非是苦。然苦只是果，并非因，苦之因何在？这在“四圣谛”中有详尽的解答。

四、四圣谛

释尊在鹿野苑初转法轮，为五比丘说四圣谛。之后在游行说法期间，屡屡阐发其义，至涅槃之际，犹殷殷以已否了解四圣谛而询问弟子。由此看来，四圣谛实是佛教的基础，也是佛法的中心

思想。

四圣谛，是苦、集、灭、道、四法。谛是真实不虚之意，而为圣者所知，故名四圣谛。

四圣谛括尽世间出世间两重因果——集为因，苦为果，是迷界的因果；道为因，灭为果，是悟界的因果。释尊说法，先说苦后说集者，乃欲使众生，先厌于诸苦的逼迫，追溯诸苦的由来，乃系集所招感，使众生知苦而断集；先说灭后说道者，乃欲使众生，先厌于诸苦的逼迫，追溯诸苦的由来，及系集所招感，使众生知苦而断集；先说灭后说道者，及欲使众生，先欣于清静安乐的灭，追溯灭的原因，及出于道的修习，使众生修道而证灭。所谓“苦当知，集当断，灭当证，道当修是也”？

关于苦谛，已如前节所述，然世间之苦，并非偶然而有，致此苦之原因，皆由集之招感。

集是招聚的意思，旧译作习，有修习，熏习之意。集以业为因，以烦恼为缘，业有身语意三

业，烦恼有贪、嗔、痴、慢、疑、见，六大烦恼，其中见又分为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种，合称十种烦恼，这是一切烦恼的根本。因烦恼而迷于事迷于理，叫做迷事惑迷理惑，有了惑，就使身语意作不善之业，有惑与业，故有三界轮回的苦果。这苦集二谛，是迷界的因果，即是对现实宇宙人生的评判与观察。

灭是苦灭无余的意思。灭以已离轮转生死为相，这是说人们所有的贪爱，永断无余，无染无著，寂静安稳，也就是涅槃。涅槃不是断灭，而是舍离种种积集，灭却一切痛苦，解脱三界生死苦恼的胜妙功德的圣者所证的究竟境界。

涅槃的境界，是由修道而证得——道是通告的意思，以顺此道而修，能离轮转生死而入于涅槃。这种道，以履中庸而求解脱，故名中道，亦曰正道。

佛转法轮时，说八正道，至入涅槃之际，又增为三十七道品，但这只是广略之分，内义无别。

八正道是正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。内容如下。

五、八正道

不邪谓之正，通达无阻谓之道。正道者，能令众生苦集永尽，达于涅槃寂静的圣贤境界，故八正道亦称八圣道。

一、正见，是正当的见解，世间正见如布施持戒，出世正见谓明达苦集灭道四谛理，不为俗见惑见所惑。

二、正思维：一般人所发的思维，多由妄念而起，若修道既见四谛理。即以无漏智慧发动思维，而使真智增长，断除迷惑，而证真性。

三、正语：以正当的言语而修口业，离诸妄语，恶口，两舌，绮语。得正语，则口业自净。

四、正业：梵行清净，不染三毒，谓之正业。我人起心动念，无非造业。修道须身不造杀盗淫，口不作欺妄语，意不起贪嗔痴，即谓正业。

五、正命：命谓赖以生活的生计，修道者当

离五邪命——诈现异相，自说功德，占相吉凶，高声现威，说得供养——而以正当职业谋取生活。

六、正精进：向出世之方，涅槃之道，努力前进，称正精进。得正精进者，不从事于徒苦身心的苦行，或世俗迷信，及外道不究竟之法。

七、正念：念从心起，心不离道，惟念真如实相，或功德相好，故称正念。得正念，则与菩提相应，心无动失。

八、正定：远离不定，邪定，及有漏禅，以真智入于无漏清净的禅定，谓之正定。得正定，则能正住于理，决定不移。

八正道，又可归纳于戒定慧三无漏学。即正语，正业，正命，正精进为戒学；正念，正定为定学，正见，正思维，为慧学。修八正道，为灭谛之因，可达于涅槃。

六、十二因缘观

在原始佛教的教理中，除了《三法印》和《四圣谛》外，尚有十二缘起论。十二缘起论就是十

二因缘观，在第六章第四节中已有过介绍。但前面介绍的只是十二缘起的流转门，尚有后半还灭门未介绍出来。

所谓十二缘起的流转门，已如前章所述，谓我人生死流转，皆不出这十二有支，就是无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有、有缘生、生缘老死。这十二支，皆由因缘果，因生故果生。一切有情，三界轮回，皆不出这十二有支。

十二有支，是生死流转的根本，欲断绝生死流转，须于还灭门中觉悟。既知十二因缘，三世因果，皆起于一念无明，然无明性空，无常无我，如是观之所谓无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死灭。这是修道者出三界的因缘。

十二因缘和四圣谛，皆是以三法印为基础，

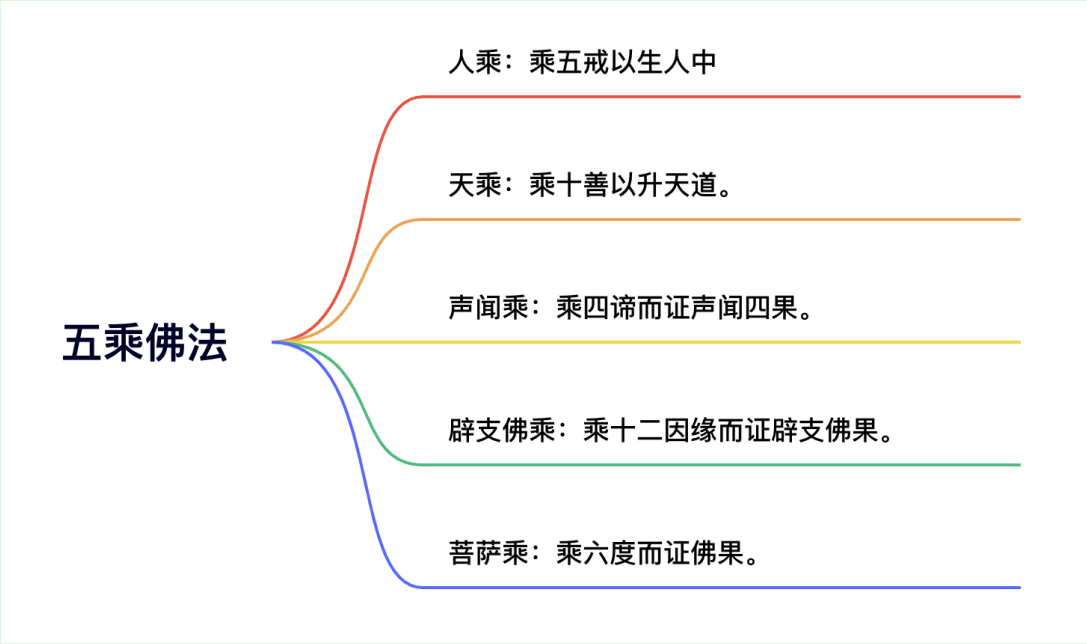
以说明宇宙人生的缘起，和世出世间双重因果。十二因缘亦可摄入四圣谛中，即过去的无明、行二因，和现在的爱、取、有三因，皆是集谛，现在的识、名色、六入、触、受、五果，和未来的生、老死二果，皆是苦谛。若行者感于苦集而修道，因修道而无明灭而至老死灭，便是灭、道二谛了。

第八章 人天乘与大乘佛法

一、五乘佛法的组织

释迦世尊成道之后，说法四十九年，谈经三百余会，普度众生。惟以众生根器不同，如果说一乘法，将使小根小智之流，不能获得法益。故说种种权巧方便法门，适应种种根基，佛如大医生，对众生种种不同之病源，使以种种不同之法药而医治之。这就是佛法中有了世间出世间种种不同的法门，这种种不同的法门，综略言之，可以五乘佛法概括之。

所谓五乘佛法，是人乘，天乘，声闻乘，辟支佛乘，菩萨乘，这五乘的修持和所证的果位如下表所示：



以上五乘佛法，人天二乘是世间法；声闻，辟支佛，菩萨三乘是出世间法，出世三乘中声闻，辟支佛是小乘，菩萨是大乘。

关于声闻和辟支佛所修持的《四圣谛》和《十二因缘》，在本文第七章中已有介绍，声闻乘修四谛，证声闻四果。声闻是亲闻佛之声教，彻悟四谛真理，渐次断见思二惑，因而脱出世间生死苦海者，谓之声闻。声闻四果是须陀涅果，斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果。

辟支佛修《十二因缘》，证辟支佛果。辟支

佛译为缘觉或独觉，众生闻佛说十二因缘之理，因而觉悟者，名曰缘觉。若于无佛之世，众生无从闻法，但因宿世福德因缘故，能于诸法生灭的演变中，悟世间无常，或睹飞花落叶而感悟无常之相，因而豁破无明者，皆名独觉。

声闻和缘觉为出世二乘，此外，释迦世尊为因机说教，广摄众生，尚说有人天二乘。人天二乘非究竟法，本不是世尊说法的本怀，但为怜悯众生，使不堕恶道去受剧苦，才说此保持人身和超升天道的权巧法门。

二、乘五戒以生人中

六道众生，生死轮回，六道者，天、人、修罗、畜、鬼、地狱。畜、鬼、地狱为三恶道。恶道有苦无乐。天道乐多苦少。修罗多嗔恚，人道苦多乐少，思求出离，所以六道中适于修行者，惟有人道。故佛经中常说：“人身难得”，意思是，今生以过去的善根福德，获得人身，但来生是否仍然获得人身，则以今生的善恶业力以为决定。

学佛修道的人，倘能保持人身，纵今生修道无有成就，来生仍可继续修持，倘一失人身，何时才能脱离恶道，就很难预料了，所以佛说此守五戒以保人身的方便法门。

欲来生保持人身，今生要遵守几个条件，这几个条件就是佛门五戒。

五戒，是一不杀生，二不偷盗，三不邪淫，四不妄语，五不饮酒。这五戒，是佛门四众弟子的基本戒，不论出家在家皆应遵守的。

一、杀生戒：佛教的基本观念是众生平等。佛说众生皆具佛性，皆可成佛。佛所说的众生，不单是指人，而是胎卵湿化四生之属皆包括在内。因此杀生戒不单是不伤害人的性命，进而亦不得伤害畜生虫蚁的性命。不但戒直接的杀害，并戒杀因杀缘；如渔猎者为直接杀害，而贩卖猎具鱼网风者亦为间接的助杀。

佛于《十善业道经》中说，不杀生有十种利益，那是一、于诸众生，普施无畏。二、常于众

生，起大慈悲，三、永断一切嗔恚习气。四、身常无病。五、寿命长远。六、恒为非人所守护。七、常无恶梦，寢觉快乐。八、灭除怨结，众怨自解。九、无恶道怖。十、命终生天。

或有人说佛门戒杀，若暴乱入侵，岂不是要伸长脖子等死？其实不然，佛戒以一己私欲而伤害生命，至于执干戈以卫社稷，正是慈悲勇猛的表现。《大法鼓经》载：“譬如波斯匿王，与敌国战，时彼诸战士，食丈夫禄不勇猛者，不名丈夫。”由此可知佛门戒杀无碍于保卫国家。

二、偷盗戒：社会上的偷盗，有直接、有间接、有有形，有无形，例如小偷巧取，强盗抢劫，是直接的盗；贪官污吏的贪污舞弊是间接的盗。勒索诈欺，抵赖债务，是有形的盗；假公济私，混水摸鱼是无形的盗。总之，不与而取，或以不正当的手段获得的财物，都叫做盗。

佛说不偷盗也有十种利益；一、资财盈积，王贼水火，及非爱子，不能散灭。二、多人爱念。

三、人不欺负。四、十方赞美。五、不受损害。六、善名流布。七、处众无畏。八、财命色力安乐，辩才具足无缺。九、常怀施意。十、命终生天。

三、邪淫戒。佛门四众弟子，有出家在家之分，出家者根本戒淫，在家者只是戒邪淫。所谓邪淫，是指正式配偶之外的交合，及非时，非处的交合，此外凡足以为邪淫因缘的如舞门歌场，娼寮妓院亦禁止涉足。

佛说如离邪淫，亦有下数种利益：一、诸根调顺。二、永离喧掉。三、世所称叹。四、安莫能侵。

四、妄语戒，未见言见，见言不见，虚伪奈张，藉辞掩饰，皆为妄语。妄语不但欺人，而且自欺。佛说若离妄语，有下列诸种利益：一、口常清静，优钵花香。二、为诸世间之所调伏。三、发言成证，人天敬爱。四、常以爱语，安慰众生。五、得胜意乐。三业清静。六、言无误差。七、

发言尊重，人天奉行。八、智慧殊胜，无能制服。

五、饮酒戒：有人以为以净财沽酒而饮，无损于人，为何也列为戒条？殊不知酒能乱性，人间许多罪恶，莫不以酒为媒介。《四分律》载饮酒以十过三十六失，如坏颜色，无威仪，损名誉，失智慧，致病，耗财，无耻，不敬、坠车，落水等等。智者举一而反三，由此可知酒之为害了。

佛门五戒、与我国五常之义相近、五常者，仁义礼智信。而五戒中的不乱杀近于仁，不偷盗近于义，不邪淫近于礼、不妄语近于信、而不饮酒理智清醒，则近于智。儒家以五常为做人的标准，佛门以五戒为未来获得人生的条件。然而守五戒，只是消极的戒恶。消极的戒恶不是佛法的究竟义，所以进一步鼓励人积极的为善。

三、乘十善以升天道

在六道众生之中，人道虽优于畜生、饿鬼、地狱三恶道，惟人生浊世，八苦交煎，比不上天道乐多苦少，所以释迦世尊说此乘十善以升天道

的法门。

天的梵语为提婆，含有光明，自然，清淨，妙高之义。佛经中言天的名数有二十八层，分为欲界，色界，无色三界。欲界有六天。色界有十八天，无色界有四天。

欲界诸天，有男女饮食之欲，宫殿苑囿之好，故称欲界。色界诸天为离男女饮食之欲的有情所居，惟尚有身相宫殿，故曰色界。无色界诸天无色无物，无身体宫殿国土，惟以心识住于深妙之禅定，故称无色界。

天上光明清淨，乐多苦少，是以世人多希望升天——其他外道也多主张升天，唯升天有升天之条件，就是行十善。

十善是不杀、不盜、不淫、不妄言、不两舌、不绮语、不恶口、不贪、不嗔、不痴。不杀不盜不淫是身业清淨；不妄言不两舌不绮语不恶口是口业清淨，不贪、不嗔、不痴是意业清淨。身、口、意三业清淨，谓之十善业道。

关于不杀、不盗、不淫、不妄语四业，已于五戒中述及，不再赘述，不两舌即不挑拨离间，不恶口即不盛气辱骂，不绮语即不秽杂戏谑，这三者是由不妄语一戒开展而成的。

至于贪、嗔、痴三者，佛法上称为三毒，这是一切恶业的根本。盖内心若无贪、嗔、痴之意念，语言上不至有恶口妄语，行为上亦不至有杀盗淫这恶行了！

贪、嗔、痴，杀盗淫，妄语恶口两舌绮语等是十恶，不行此十恶，是为十善。但进一步说，身业不杀不盗不淫，进一步更作放生、布施、净行。语言不妄语不绮语不两舌不恶口，进一步更作诚实语、质直语、柔软语、和净语。意业不贪不嗔不痴，进一步更作不净观，慈悲观，因缘观。这十善才称圆满。

五戒是行为上消极的制止为恶，是外在的；十善是心理上积极的自发为善，是内心的。守五戒，行十善，这只是世间法，虽不堕入三恶道，

但并没有了生死，脱轮回，所以这是不究竟法。佛法的究竟意义，则要众生了生脱死，超出三界。所以世间法祇是权假，出世问法才是究竟。

出世间法，是修四谛的声闻乘，修十二因缘的辟支佛乘，和修六度的菩萨乘。惟声闻乘和辟支佛乘，虽然了生死脱，超出三界，但其目的祇在自度，所谓“拔一己之苦，得一己之乐”弃世间苦海中的众生地于不顾，所以佛尝斥之曰“蕉芽败种”，曰“自了汉”。因此，佛法的究竟意义，是在修六度万行，舍己为人的大乘菩萨道。

四、发菩萨心与四弘誓愿

禅宗六祖慧能大师有偈云：

“佛法在世间，不离世间觉，离世求菩提，恰似觅兔角。”

佛法，是出世而又入世的一一以出世的精神，作入世的事业。出世在于度己，入世在于度人。出世正所以为入世，入世也所以为出世。因此，

佛法的究竟义，是在发菩提心，四弘誓愿，行六度万行的大乘菩萨。

菩萨是梵语的略称，具足应称菩提萨埵。菩提是觉，萨埵是有情。觉是觉悟，自觉且又觉他。有情是指一切有情识的众生。是既能自觉，又能觉悟一切有情识的众生。所以菩萨是上求大觉——成佛；下化有情——度众。

要行菩萨道，先要发菩提心。发菩提心第一要无我，第二要慈悲。那就是说，行慈悲而不执有我，知无我而不断慈悲，这是大乘佛法的真精神。

佛家讲慈悲不说博爱，慈是予人以乐，悲是拔人之苦。而爱是感情作用，因为既称爱，就有能爱所爱，既有能所，则有人我，以我为能爱，彼为所爱，有了人我相，此爱就有差别。且爱是相对的，有爱就有憎，因此，佛法上不但不倡导爱，且认为爱是众生起惑造业的根本之一。而菩萨道的无缘大慈，同体大悲，才是普度众生的根

本，但慈悲并不是以我为中心而出发的，乃建立在众生平等，一即一切，一切即一的无我的基础上。我是众生的一分，众生是全体的大我，度人所以为自度，利人也所以为利我，这是慈悲的真义。

娑婆众生，迷妄执着，背觉合尘，因而起惑造业，因业受报。众生的迷妄执着，非大慈大悲无以救度，所以世亲菩萨说：“菩萨见诸众生，无明造业，长夜受苦，舍离正法，迷于出路，为是等故，发大慈悲，志求阿耨多罗三藐三菩提，如救头然，一切众生有苦恼者，我当拔济，令无有余。”

《华严经普贤行愿品》，对于发菩提心解释的更为明白，经曰：“菩萨若能随顺众生，则为随顺供养诸佛，若于众生尊重承事，则为尊重承事如来。若令众生生欢喜者，则令一切如来欢喜。何以故，诸佛如来，以大悲心而为体故。因于众生，而起大悲，因于大悲，生菩提心，因菩提心，

成等正觉，譬如旷野沙碛之中，有大树王，若根得水，枝叶华果，悉皆繁茂，生死旷野菩提树王，亦复如是。一切众生而为树根，诸佛菩萨而为华果，以大悲水饶益众生，则能成就诸佛菩萨智慧华果。何以故，若诸菩萨以大水饶悲益众生，则能成就阿耨多罗三藐三菩提故。是故菩提属于众生，若无众生，一切菩萨，终不能成无上正觉。善男子，汝于此义，应如是解，以于众生心平等故，则能成就圆满大悲。以大悲心随顺众生故，则能成就供养如来。菩萨如是随顺众生，虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此随顺无有穷尽，念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌”。

发下了上弘下化的菩提心，同时要发四弘誓愿。四弘誓愿，是“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成”。

四弘誓愿，古德有解释为依苦集灭道四圣谛而发的。一者缘苦谛，见众生八苦煎迫，而发“众

生无边誓愿度”的弘愿。二者缘集谛，见众生烦恼重重，而发“烦恼无尽誓愿断”的弘愿。三者缘道谛，缘无上正道而发“法门无量誓愿学”的弘愿。四者缘灭谛，因清净寂灭而发“佛道无上誓愿成”的弘愿。

发菩提心，发四弘誓愿，还只算是发心，尚未实行。必须实际履践，才能达到上求下化的目的。所以发愿的次一步就是要行六度与四摄。

五、六度与四摄

戒定慧三学，是佛门修持者必经的途径，而大乘复于戒定慧之外加布施、忍辱、精进合称六度，亦称六波罗密。

波罗密是梵语。义为到彼岸。过渡的人须乘舟筏横越中流以抵彼岸，学佛的人，在生死轮回的此岸，渡过烦恼的中流，到达涅槃寂静的彼岸。六波罗密就是舟筏，行六波罗密，就可渡过生死轮回的苦海，到达涅槃解说的彼岸。六波罗密的

内容如下表：

六度	檀波罗密	译为	布施	可度	悭贪
	尸罗波罗密		持戒		毁犯
	羼提波罗密		忍辱		嗔恨
	毗梨波罗密		精进		懈怠
	禅那波罗密		禅定		散乱
	般若波罗密		智慧		愚痴

六度名称如上表所示，兹再分述如下：

一、布施度：布施就是施舍，施舍是多方面的，并不专指钱钞财物而言。释迦牟尼佛在往昔因中修行时，曾经舍身饲虎，割肉喂鹰，这就是高度布施的一种。以头目髓脑，肢节手足作布施的，称为内施，而以国城妻子，田园财物作布施的，称曰外施。

布施共分为财施，法施，无畏施三种。以己资财随力施与的，叫做财施（包括上述内财外财）；以佛法化导众生，使其因而得度者，叫做法施；救护众生苦难，予以精神慰藉，使其远离恐怖者，叫做无畏施。

布施不难，难于达到三轮体空的境界。三轮

体空者，无布施的我，无受施的人，也无所布施的物。正是《金刚经》上所称的“菩萨于法，应无所住，行于布施。”

也就是本文前节所述：“行慈悲而不执有我，知无我而不断慈悲。”只求慈悲发扬光大，不特没有望报之心，也绝无能施之念，这是布施的最高境界。

二、持戒度：持戒梵语尸罗，有止恶修善的意义。因行大乘菩萨道，不但是消极的戒恶，更应积极的为善，以净化身、口、意诸业，因持戒而使真如佛性逐渐显露，不为妄想执着所缠缚。

持戒有在家与出家之分，在家者受持三皈五戒，出家沙弥受持十戒，比丘受持二百五十戒，比丘尼受持三百四十八戒。惟菩萨受持十重四十八轻戒，不分在家出家。以其身份的不同，所持戒相亦有异。但在家菩萨亦有受持六重二十八轻戒的。

三、忍辱度，忍辱所以度嗔恨。忍是能忍的

心，辱是所忍的境。凡情最难忍受的，莫如侮辱，辱若可忍，则其他诸忍亦较容易做到。

忍辱，不但是忍别人给予的辱，同时更要忍自己所遭遇的境，要于穷困病苦之逆境中，忍令颓丧鄙卑之念不生；于富贵顺遂之顺境中，忍令骄矜沉迷之念不生；于不顺不逆，万法生灭之常境中，忍令迁随移易之心不生。

忍辱不但是忍心理上的侮辱戕害顺逆诸境，且要忍生理上的饥渴寒热创痛诸苦。忍辱是与内心的烦恼贼作战，烦恼时时在我人心头伺机蠢动，我人若一念不忍，烦恼即在我人心上占据一方位置了。

四、精进度：精进所以度懈怠。纯一无杂曰精，鼓勇直前曰进。精进者，即未生之善心令速生，已生之善心令增长；未生之恶念令不生，已生之恶念令速断。修菩萨乘，上求佛道，下化众生，当以纯一直进之心，断妄念，去执着，显出真如妙心，自度度人，无有退堕。

五、禅定度：梵语禅那，义为静虑，在于度散乱。禅定可分为事理两种，事定者，依心摄境。理定者，如《大乘起信论》所说：“住于静处，端坐正意，不依气息，不依形色，不依于空，不依地水火风，乃至不依见闻觉知，一切诸想，随念皆除，亦遣除想，以一切法，本来无相，念念不生，念念不灭，亦不得随心外念境界，后以心除心，心若驰散，即当摄来，住于正念。”略言之，禅定是在于心力集中，而后产生智慧的一种定力，修禅定，须自守护六根下工夫，儒家有目不视恶色，耳不听恶声之语，老子谓：“五色令人目盲，五音令人耳聋”，亦此之意。

六、智慧度：智慧所以度愚痴，是由禅定所证得的，即所谓“由戒生定，由定生慧。”但这种智慧，并不是世人博学多闻的有漏智，而是圆融无碍的正智。这种智慧能照破一切客尘烦恼，显露真如本性。因此，修六度即在于断烦恼，得智慧。智慧是般若，亦即佛性，若能证得智慧，就

见到我们本来面目了。

修六度，必须相资而行，不可缺一。因为慧而不定，未能受用，定而不慧，未免沉迷，定慧双修，而不持戒，便碍于积习：三学俱足而不布施，便不能摄化众生，布施而不修三学，只种下人天福报，持戒而不能忍辱，难调嗔恚之习；有精进而无诸度，则徒劳无功，有诸度而无精进，则始勤终懈。所以一定要六度兼修，才能圆满大乘菩萨的二利之行。

修菩萨行者，除勤修六度之外，尚须行四摄法，才能深入人群，普度众生。四摄法者，即是布施摄、爱语摄、利行摄、同事摄。

一、布施摄：要普度众生，必须要深入人群，与被度的人接近才能达到度人的愿望。布施摄，就是对于钱财心重的人用财施，对于求知心重的用法施，使双方情谊逐渐深厚，而达到度化对方的目的。

二、爱语摄：随众生的根性，以温和慈爱的

言语相对，令其生欢喜心，感到我和蔼可亲而与我接近，以便于我达到度化对方的目的。

三、利行摄：修菩萨道者，以身口意诸行皆有利于人，以损己利人的行为，感化众生共修佛道，以达到度人的目的。

四、同事摄：修菩萨行者，要深入社会各阶层中，与各行各业的人相接近，做其朋友，与其同事，在契机契缘之情况下，而度化之。

布施、爱语、利行、同事诸摄，只是行为上的摄化，行四摄时尚须以四无量心为根本，才能表里合一。这四无量心是：

慈无量心：慈是与人以乐之心，普缘无量众生。

悲无量心：悲是拔人之苦之心，普缘无量众生。

喜无量心：见人戒恶行善，生欢喜心，见人离苦得乐，生欢喜心，此心普缘

无量众生。

舍无量心：怨亲平等，舍怨舍亲；乃至以上三心，舍之而心不存着，此心普缘无量众生。

修菩萨行六度四摄，应三轮体空，不住于相。如《金刚经》云：“灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。”又云：“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”前者的意思是，众生皆具佛性，得灭度者，实系其本具之佛性显露，我何能存彼系我所度化之心！后者的意思是，众生既非我所度化，则更不应执有能度之我，所度之人，与被度众生的智愚高下了。

六、菩萨与佛

上求大觉，下化有情，修六度万行，自利利他，称为菩萨。然而，自初发心行菩萨道，而自觉觉他，觉行圆满，至补佛位之等觉菩萨，其间果位，共有五十一阶之多。这五十一阶，各有名称，此处为篇幅所限，不能一一尽述，略言之，五十一位，是十信，十住，十行，十回向，十地，最后是为等觉菩萨。

十住者，乃安住某处之义，谓以六度万行为所住之处也。其中由发心住，至灌顶住，共有十位。十信者，乃发心住位中修此十种心也！其中由信心至回向心亦有十位。十行者，谓依六度而作利他之行也；其中由欢喜行至真实行共有十位。十回向者，回转自己所修之功德，而趣向于所期之谓也。其中由救护众生离众生相回向至法界无量回向共十果位。十地者，地为万物所依，又能生长万物，义谓有为无为与一切功德与所修行，依此令得生长也！其中由极喜地至法云地共十果位。最后果位是等觉菩萨。

妙觉者，其义为自觉觉他，觉行圆满，而不可思议者，换言之，亦即佛果之无上正觉。等觉菩萨，即补处之佛。佛即是妙觉极果也。

学佛修行的人，守五戒，行十善，只不过是世间法，获人天小果，不出三界，仍在六道轮回之内。修四谛，十二因缘，断见思惑，破我执，断烦恼障，可证阿罗汉和辟支佛果，但二乘小果，

只知自觉自利，不知救人救世，且也非最高极果。若由此更进一步，内怀修道成佛之愿，外行布施利他之行，修六度，行四摄，最后破我法二执，断见思尘沙二惑，及烦恼所知二障，即达到自觉觉他的菩萨地位，当菩萨位满，再破尽根本无明，此时大觉已圆，即证佛位。

释迦世尊一生说法，对于根基浅钝者及二乘行人，多说苦、空、无常、无我。关于这些，在本文第七章已予介绍。但佛法是使人转迷成悟，离苦得乐的法门，既然使人离苦得乐，可知学佛的终点，一定有个不苦、不空、有常、有我的境界存在，这个境界，就是大般涅槃所具的常乐我净四德。

大般涅槃，为梵语摩诃般涅槃那，译为入大灭息，或大灭度，大圆寂等。《大乘义章》云：“涅槃，此翻为灭，灭烦恼故，灭生死故，故名之为灭，离众相故，大寂静故，亦名为灭。那者名息，究竟解脱永苏息故，息何等事，息烦恼故，

息生死故，又息一切诸行事故。”

证果圣者，入于涅槃，即具常乐我净四德。常者涅槃之体，恒不变而无生灭，名之为常，又随缘化用常不绝，名之为常。乐者，涅槃之体，涅槃永安，名之为乐，又运用自在，所为适心，名之为乐。我者，若法是实是真是主，性不变易是名为我，净者，涅槃之体，解脱一切尘垢，名之为净，又随处化缘而不污，名之为净，这就是佛门修行者，自苦，空，无常，无我的凡夫境界，所证得的不苦，不空，有常，有我的圣者境界——佛的境界。

佛者，是自觉，觉他，觉行圆满的圣者。佛有十号，曰如来，应供，正遍知，明行足，善逝，世间解，无上士，天人师。佛，世尊，合为十号。

这样看来，由凡夫以至证佛果。阶位如是之多，佛果似乎是高高在上，渺不可期，但反过来说，心佛不二，佛与众生，原为一体，因为迷悟染净之分，才有众生与佛之别。古德云，佛是觉

悟的众生，众生是未悟的诸佛。而迷与悟，惑与觉，只在吾人方寸之间，语云：“放下屠刀，立地成佛。”何去何从，只在吾人自己的抉择了。

第九章 学佛的目的及修持的方法

一、学佛的目的

妙法莲华经方便品云：“诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世。”这“一大事因缘”是什么？就是我辈众生了生死脱轮回的问题。因此，释迦牟尼世尊说法四十九年，谈经三百余会，他的目的，就是在使众生转迷成悟，离苦得乐——使众生同成佛道。而我辈众生，研究经教，诵经念佛，守五戒十善，实践六度万行，其目的，也是在希求转迷成悟，离苦得乐——最后的究竟，希求同成佛道。

转迷成悟与离苦得乐。话是两面，而仍是一事，转迷成悟在于求真理，是属于解；离苦得

乐在于修圣道，是属于行。但如果因求解而悟道，自然也可以离苦；如果因修道而离苦，自然也可以开悟。所以转迷成悟与离苦得乐，仍是一体两面，一个目的。

什么叫做迷呢？昧于宇宙人生真理的，叫做迷。宇宙人生的真像，是“世间无常，国土危脆，四大苦空，五蕴无我。”而我们习惯于主观上的妄想执着，误认幻生幻灭的万法为常住，五蕴和合的身心为真我。这一切，都叫做迷。

迷有迷于理及迷于事的分别，迷于理的，则执身、边、邪、戒取、见取等诸见；迷于事的，则起贪、嗔、痴、慢、疑诸惑、这二者，前者谓之见惑，后者谓之思惑，见思二惑，合称利钝十使。

身见，是执着五蕴为自身，执身外事物为我所有。边见，谓我死后，或执断灭，或执常恒不变，皆为偏见，而非中道。邪见是谤无因果，戒取见是执取非理之戒禁，执为生天受乐之法，作

无益勤苦。见取见，是取余四见一种或多种，执为究竟之理。

贪、嗔、痴三者，前文中已有述及，不再赘述。慢者，持己凌他，谓人皆劣于己，己独胜于人之意。疑者，谓于实理实事，犹豫不决之谓。

以上身、边、邪、戒取、见取诸见、和贪、嗔、痴、慢、疑都是迷惑。学佛者欲转迷成悟，先要断惑。断惑才能证真，才能去掉我们心识上的妄想执着，才能显露出我们的真知本性。

我们的心识上有了迷惑。就要因惑造业。有了业，就要因业受苦。所以迷境也就是苦境。关于苦，有所谓生，老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得、五阴识盛，以及内苦，外苦等，难以尽述。总之，“受即是苦”。所有的一切感受，都可以说是苦。

苦是与生俱来，无以避免。要想离苦，先要消业——使身口意三业戒恶向善——要想消业，先要断惑。断惑是转迷成悟，开悟后就可以离苦

得乐。所以，我们学佛的目的，归根结底说起来，也只是在求得“转迷成悟，离苦得乐”最后达成佛的目标。

但要学佛，有学佛的方法和途径，依此方法途径来修习的，才能达到学佛的愿望，现在，先自学佛的途径说起。

二、学佛的历程

学佛要经过四个阶段，是“信、解、行、证。”信是信受，我们对于一切事物，若先存下怀疑不信的念头，根本就不会去研究它。即是研究，但因心识上有着先入为主的怀疑之见，在研究的过程中就难免断章取义，批评指摘。佛法博大精深，若不先具信心，深入研究，绝难融会其义，获得利益。所以学佛历程，起信第一。

其次是解。起信之后，就要了解它的内容——佛法何以能使众生转迷成悟，又何以能使众生了生脱死。只有正确的了解了佛法的内容后，我

们所起的信心才会坚定不移。佛经中告诉我们，要“依法不依人”，我们所信奉的，只是法——真理为，不是人，神，或偶像。我们是绝对理智的抉择，不是盲目的感情冲动。只有在这种态度下去求真理，开发智慧，在学佛的过程中才不致退心，发生障碍。在起信求解之后，再进一步就是“行”。行是实践，社会上，有些人，他们也承认佛法的博大高深，但承认只是承认，他并不信受。也有些人日常也看经研教，但他们只是当作学术来研究鉴赏，可以说是解而不行。这些人，只算是说食数宝，说了数了之后，与自己仍毫无相干。

学佛，是在明白了佛的教法之后，必须躬行实践，依法修持，端正行为，澄清妄念，这样才能明心见性，转迷成悟，获得学佛的利益。

学佛最后的一个阶段是“证”，在世间法上，我们对于一件事情，具备信心，充分了解，且脚踏实地去实践，最后必可获得成效。而学佛亦是如此，学佛的人，如果信心坚定，教法透澈，且

依法修持，力行不懈，最后在心境上必有所得，这就是“证”，至于所证的境相究竟如何，那是“譬如饮水，冰暖自知。”只有亲自证得者始可领会。

本文由开始到现在，已写完了八章，这八章中的第一二两章，缘起及释疑，是在劝人释去疑团，以启信心。由第三章到第八章是使对佛法已起信的人，进一步对佛法的内容有个概略的了解，所以把佛教的源起，在华弘传的概要，以及佛教的世界观，人生观，和大小乘佛法的意义，都作了个概略的介绍。现在再要介绍的，是学佛的第三个阶段，“行”的问题。

行是实行，也是修持。我们在家人学佛如何修持呢？这应先自入道皈依说起。

三、学佛的途径

佛门四众弟子，有出家在家之别。出家者，是出离家庭的生活，专修沙门行者。在家者，是有父母妻子工作，及世事营谋劳役，而能兼修佛道者。

家，实在是烦恼的因缘。有了家，就有亲属以累其想，就有名列以动其意，就有世事以纷其心，就有祸患以忧其志。《法苑珠林中》说：“出家造恶极难，如陆地行船；在家起过即易，如海中泛舟；又出家修道易为，如海中泛舟，在家修道实难，如陆地行船。船虽是同，由处有异，故迟速不同，修犯难易。是知生死易染；善法难成；早求自度，励慕出俗。”所以要修道，贵乎出家。

然而舍亲割爱，专修梵行，实在也不是任何人都能做得到的事。唐太宗曾曰：“出家乃大丈夫之行，非王公将相所易为。”由此可见出家是一件大事，不能轻易的贸然从事。尤其是在今日社会上，各人都有本身的工作和职责，果然能摆脱一切，离染出俗，固是超格丈夫；但如因环境不许，不脱本身工作岗位而兼修佛道者，也未尝不是宿世福德因缘成熟之所感召。故《法苑珠林》中亦说：“力慕善道，可用安身，力慕孝悌，可用荣亲，亦有君子，高慕正教，遵奉修行，贞仁退让，廉

谨信顺，皆是宿种，稟性自然，与道何殊。”就是指在家修道而说的。

在家修道，先要经过入道的手续，才能称为佛门弟子。所谓入道者，就是皈依三宝，受持五戒。

三皈五戒，是释迦世尊亲口所订的。《演道俗业经》云：“给孤独氏问言，初学道，始以何志？佛言先习五戒，自归于三，何谓五戒？一曰慈心恩仁，不杀，二曰清廉节用，不盗。三曰贞良鲜洁，不染。四曰笃信性和，不欺。五曰要达目明，不乱。何谓三自归？一曰归佛，无上正觉。二曰归法，以御自心。三曰归众，聚众之中，所受广大，犹如大海，靡所不包。”

如上所说，三皈依，就是皈依佛，皈依法，皈依僧，我们信仰修学的佛教，是为佛的教法，立此教法的，就是佛——在我们娑婆世界来说，立此教法的，是释迦牟尼佛。佛所说的教，称为法——三藏十二部经典，都是法的范围。护持佛

的教法者，称为僧——僧者“和合众”之义，众比丘同居一处，和合无间，同修圣道者，谓之曰僧。此佛、法、僧三者，合称为三宝。

皈依者，皈是皈投，依是依托，如子之皈父，如民之依王。把我们的身形首命，交付给佛，交付给法，交付给僧。就是皈依三宝。

在家修道的人，为什么要皈依三宝呢？佛在涅槃经中说：“皈依于佛者，是真优婆塞，终不更皈依其余诸天神；皈依于法者，则离于杀害，终不更皈依外道诸典籍；皈依于僧者，不求诸外道。”

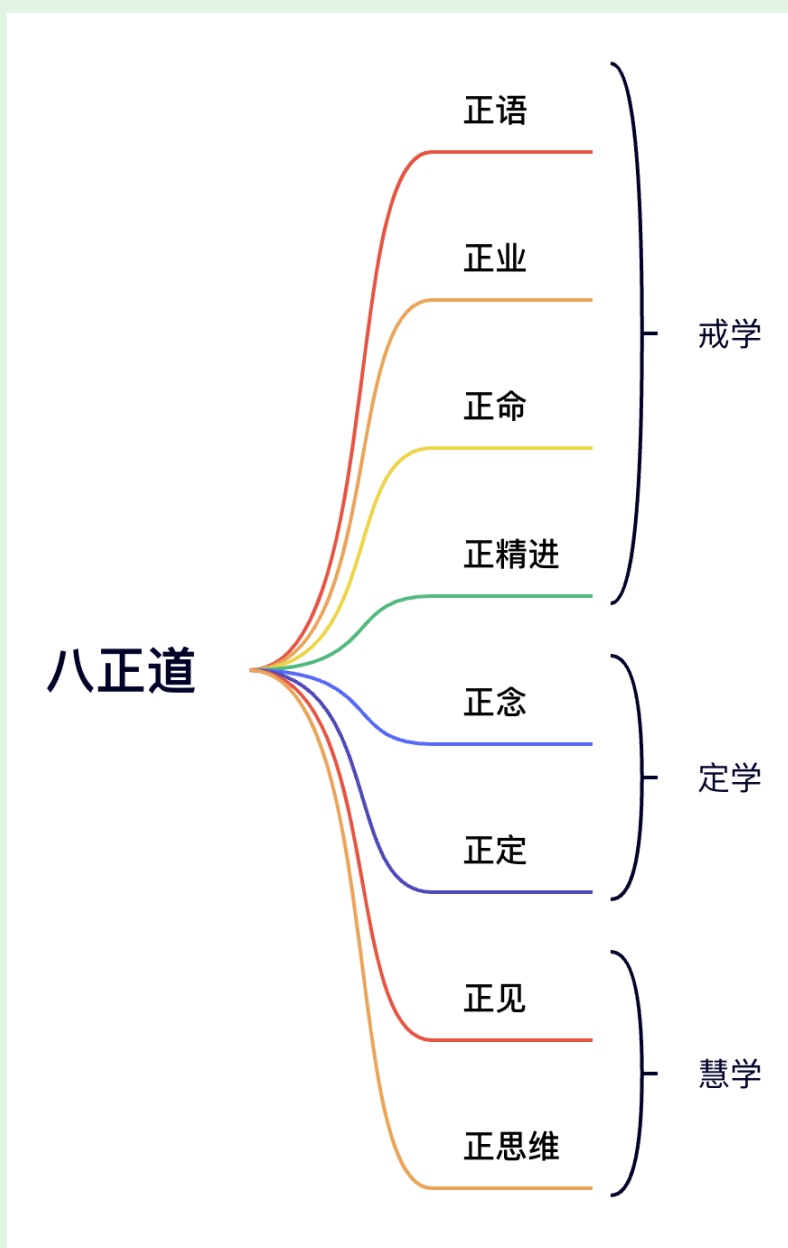
其实佛法僧三者，也就是佛教的全部内容，这三者有如鼎之三足，缺一不可。我们皈依佛皈依法皈依僧。就是修行佛道的基础。至于五戒，本文中屡有提及，不再赘述。

三皈五戒，都有一定的仪式，那就是在皈依师或授戒师——受过具足戒之比丘的指导下，在佛前顶礼宣誓。受过三皈五戒后，才成为正式的佛门弟子——优婆塞或优婆夷。

四、修持的基础

戒定慧三学，是学佛的基础，修此三学，可以断除烦恼，超凡入圣。

何以说此三学是学佛的基础呢？因为释迦世尊的根本教法，本是苦集灭道四圣谛——所谓“苦当知，集当断，灭当证，道当修”者是。修道，修的是八正道，而八正道，则摄于戒定慧三学之内，如下表所示：



戒定慧三学，又称三无漏学。戒是止恶修善，依戒资定；定是息缘静虑，依定发慧；慧是破惑证真，依慧成佛。故此三学实为学佛修道的基础。将此三学再分述如下：

一、戒学：戒一名戒律，是修道者修身治心的轨范。我人起心动念，日常活动，不外身口意三业，此三业，可以为善，亦可以为恶。所以佛

制戒律，使修道者依此而行，止恶修善。

释迦世尊曾说十六字偈曰：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”诸恶莫作是止恶，众善奉行是修善，自净其意是断惑，行此三者，即是修道。

我人的根本烦恼，是贪嗔痴三毒，此三毒以意为主，发之于身者为杀生、偷盗、邪淫，发之于口者为妄言、绮语、两舌、恶口。故佛门基本大戒，首戒杀盗淫妄酒。然而五戒，是消极的外在的戒恶，进一步更要积极的内发的为善。为善，就是把贪、嗔、痴、杀、盗、邪淫、妄言、绮语、两舌、恶口等十恶，化为不净观、慈悲观、因缘观、放生、布施、净行、诚实语、质直语、柔软语、和诤语十善。

五戒是消极的戒恶，十善是积极的行善，以上二者，都是我们在家学佛人所应遵守的。至于出家众的戒律，比丘有二百五十戒，比丘尼有三百四十八戒，条文细密，成为专门学问。以在家

人不阅出家律。我们初学佛者可不必研究。

二、定学、定又名禅定，在于治心，修之可免去情虑上的散放，除去精神上的纷乱。

我人身心感受的苦果，是业和烦恼聚集而来的。因此要解脱苦果，先要断除苦因，苦因的由来，无非是由我们这一颗妄心上发生，试看我人心上的妄念，前念甫灭，后念已生，刹那不停，相续无已。妄念是惑，发之于身口意的意念行为是业。因惑造业，因业受苦，这就是生死流传的根本，所以修道在于治心——戒是戒身口的恶业，定是治内心的妄念，要依戒而资定，由定而生慧。

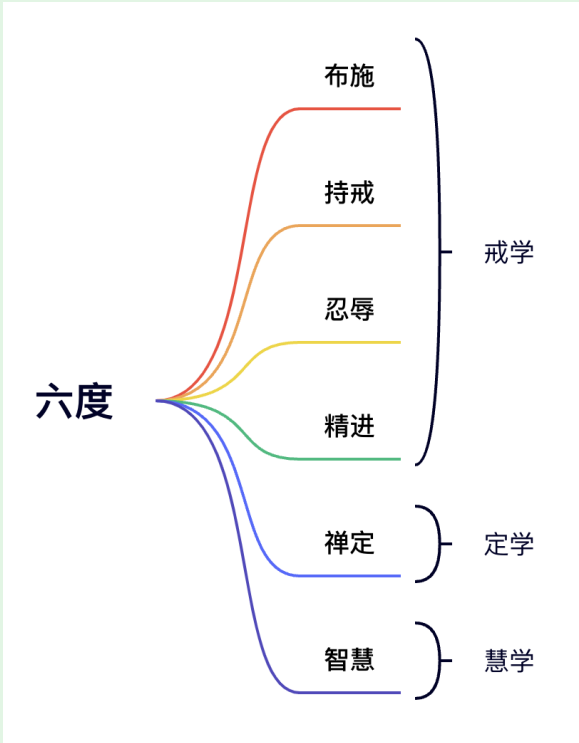
禅定的种类颇多，于修持的方法中再行介绍。

三、慧学：慧又名智慧，但这种智慧不是世俗的世智辩聪，而是由定力所证得的大智慧，无漏智慧。智慧梵语般若，译为智慧者，相近之辞也。智慧并不能包括般若之含义。

真如佛性，人人本具，但为妄念遮蔽，如金在矿中，如明镜蒙尘。矿中之金，本质未损，蒙

尘之镜，光明仍俱，若汰去沙土，拭去尘垢，纯金的本质和镜体的光明，仍然可以显露出来。正如我们被妄念遮蔽的真心，若用持久的定力，扫除妄惑，归于一个正念，久而久之妄念脱落，真心显露，这就证得“般若”了。

戒定慧三学，是修道的基礎，不但八正道摄于此三学，如大乘六度亦摄于此三学中，故修道者修此三学，亦即广行六度也。



五、修持的方法

众生有八万四千烦恼，我佛有八万四千法门，皆是以众生根器习性的不同，而方便立说。事实

上，“归元无二路，方便有多门。”门门皆归自性，法法都是般若，我们初学佛者对名种法门，本法平等的观点，不生门户胜劣的执见，这样才会事理圆融，会入不二。

学佛修道，不在法门之多，而在专一深入，在众多法门中，我们可选一种与自己根性兴趣相近的法门，作为日常的行持，等到日久功深，自会有所证得。兹简单介绍几种修持的方法如下：

一、参禅：释迦世尊住世之时，在灵山会上拈花示众，迦叶尊者，破颜微笑，默契于心，世尊说：“我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶”。这是禅宗建立之始。梁武帝时，达摩祖师来华，传衣钵于二祖慧可。至六祖慧能，禅风鼎盛。那时所传的是直指本心，当下开悟。例如二祖慧可问达摩祖师曰：“我心未宁，乞师与安。”祖师曰：“将心来与汝安”，慧可半晌云：“觅心了不可得。”祖师曰：“我与汝安心竟”。慧可当下大悟。

再如四祖道信，向三祖僧璨求道曰：“愿师慈悲，乞与解脱法门。”三祖曰：“谁缚汝！”道信曰：“无人缚”三祖曰：“无人缚何求解脱？”道信乃言下大悟。

后世众生，根机日钝，心识上妄想纷纭，不能直下见到，后世祖师才教人以参话头的方法。

所谓参话头，是把一向妄想纷纭的心念，回转来反照参看一句足以使人发生疑情的话头，极力参究，力求透脱，忽然至一切妄念照破，洞见心性，而立地悟证。正如雍正御选语录序云：“学者将个无意味语，放在八识田中，奋起根本无明，发大疑情，猛利无间，纵丧身失命，亦不放舍，久而久之，人法空，心境寂，能所亡，情识尽，并此无意味语，一并亡却，当下百杂纷碎，觐体真纯。”

参禅，须有明师指导，个人盲目修练，不特恐难有成就，且恐招致魔境，故此处所介绍者，不过略述其意而已。

二、修密：修密，是口持真言，手结印契，意作妙观的三密相应法门。此持咒法门，身口意三方面都有一定的规则，每持一咒，用手指结印是为身密；口诵咒文，句句分明，毫无错误，是为口密；每一咒，都有佛菩萨为对象，心中观彼佛菩萨的种子字（以佛菩萨名字的一个字母，代表佛菩萨的本体，曰种子字。）是为意密。如此三密相应，修持者心识上的妄念自可不起。惟密宗修持，例须经阿舍梨（轨范师）亲口传授，方有效力，否则一切徒托空谈，难获行证。

三、观心：观心与参禅，都是定学，我人心识之间，妄念相续，刹那不停，俗语说“心猿意马”，即此之谓。所以我们若用自性来照自心，直下观察自己的心念，便是伐木断根的根本办法，观心的方法，略言之，就是放下心识上的一切妄想杂念，善恶是非都不去思量，直下静观自己的心念，对于幻生幻灭的心念，不去执着，不去遣除，亦不随彼流转，只静心观察，妄念被自心所照，当

下便能湛寂不动，以至自然化于无形，《大乘心地观经》说：“能观心者，究竟解脱，不能观者，永处缠缚。”

观心法门，亦须随明师修习。各宗之止观法门各有不同，故修习此法者，亦须在明师指导下行之。

四、念佛：念佛是净土宗的法门，此法门三根普被，利钝全利，是易行门中的易行法。这是晋代慧远大师在庐山结社开立此宗，中经道绰，善导，永明延寿、株宏、智旭诸大祖师的倡导，以其口持六字洪名，方法简单，容易普及，因而学佛者多修此法门。

此念佛法门将于下章中专门介绍，故其修持方法此处从略。

六、学佛的过程

学佛，是由起信而求解，由求解而实践，因实践而获证，其实所谓实践，所谓修持，也就是降伏烦恼，断除习气。我们的烦恼习气，有多生

多劫与生俱来者，有此生生后环境熏习者，这些烦惑习气，大要言之，不外身见、边见、邪见、戒取见、见取见；及贪、嗔、痴、慢、疑、等烦恼。由上述的烦惑习气，而导致这颗妄心，贪染五欲六尘——财色名食睡，色声香味触法——造诸恶业。因此，学佛者的修持，也就是断除烦惑，降伏妄心。但要断除这多生多劫俱来的习气，谈何容易？声闻四果，修到阿罗汉的地位，才能断尽见思二惑，而尚有尘沙惑和根本无明存在，所以“断惑”实不是一蹴而成的事。

不过，“理可顿悟，事须渐修。”经过长久的修习磨练，终能使真心渐显，习气渐消。但修习磨练，在我们在家学佛立场来说，并不全需要遁入深山古寺，与社会隔绝，才可使五欲六尘之念泯灭的。因为烦惑习气往往是随人事接触而发，因此，藉一切顺逆的人事境遇而砥砺磨练，也是降伏烦惑的方法之一。

并且，大乘佛法的真精神，也并不以解脱一

己之苦而满足，所以发菩萨心，修六度万行，不但度己，也所以度人。

在修持磨练的过程中。约有下列情形：

我们在末学佛之前，终日间烦恼妄想，以妄为真，实因贪嗔痴三毒遮蔽真心，以致堕入主观而不自觉。一旦宿世善根成熟，遇善知识开导，皈依佛门，但在初学的时间，往往是信疑参半，精懈不定，同时，我们的烦惑习气，不对治还罢，对治之下，愈觉得妄念起伏，难以抑制。譬如初修持者，于念佛、止观、或禅定、持密之际，愈想使一心不乱，愈觉得妄想杂念接踵而来。这并不是我们在修持时妄想杂念特别多，而是在平时，妄心对境攀缘起伏，不为我们觉察罢了。但在这种过程之时，我们只要精进不懈，时时觉知一切事相的顺逆，好恶、是非、爱憎，皆是妄心的虚幻分别，日久之后，定力渐强，慧力日增，烦惑习气也就日渐消落，不如往昔的坚固执着了。

第十章 专介净土

一、净土意义

本文上一章，介绍了几个修持的方法，如参禅、修密、观心、念佛。但在这些法门中，若求其三根普被，利钝全收，适合末法时期众生根性的，则惟有持名念佛的净土法门，故特将此一法门，在此作一较详细的介绍。

念佛法门，何以是三根普被，利钝全收的法门呢？因为其他修持法门，最初须深明教理，依教修行，修行功深，断惑证真，方能有所成就；倘若教理不明，盲修瞎炼，若非得少为足，便是著魔发狂。纵然深明教理，精进不懈，然倘烦惑丝毫未尽，依旧不脱生死轮回。所以这些法门，称之为仗持自力修的法门。

而念佛法门，不论上智下愚，利根钝根，但能持名念佛，求生净土，纵然不明教理，未断惑业，只要深信切愿，临命终时，决定蒙佛亲垂接

引，往生西方，所以净土法门，是仗持佛力又兼自力的法门。仗持自力的法门，好比出门旅行，不乘舟车，惟靠两足之力，故其行也慢；仰仗佛力又兼自力的法门，好比出门远行，以自力驾驶，加机器的动力前进，故其行也速。故被尊为莲宗十三代祖师的印光大师，在净土问答并序一书中称扬净土曰：“大矣哉，净土法门之为教也。是心作佛，是心是佛，直指人心者，尚当逊其奇特。十念一念，即位登不退；历劫修证者，亦宜仰其高风。普被上中下根，统摄律教禅宗。如时雨之润物，若大海之纳川。偏圆顿渐一切法，无不从此法界流，大小权实一切行，无不还归此法界。不断惑业，得预补处，即此一生，证大菩提。九界众生离此法，上不能圆成佛道，十方诸佛离此法，下不能普利群生。是以华严海众，尽尊十大愿王，法华一称，悉证诸法实相。如斯大力用，诸佛共宣扬，若此极发挥，诸祖皆如是，诚可谓一代时教之极致，一乘无上之大教也！”

所谓净土，是指西方极乐世界。这是与我们这个娑婆世界称为秽土者比较而言。我们生存的这个世界称为“娑婆国土，五浊恶世”。按娑婆义为堪忍，因为我们这个世界的众生，虽受众苦逼迫，仍安忍不求出离，故称堪忍；西方世界无有众苦，但受诸乐，故称极乐。

西方净土的由来，载在佛说《无量寿经》。经中说：“世自世王如来住世时，有国王因闻佛法，发无上正真道意，弃国捐王，出家修道，号曰法藏。法藏比丘在世自在王佛前发下了四十八条度生大愿，普度有情。这四十八愿的十八、十九、二十愿，说的是：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。”“设我得佛，十方众生，发菩提心，修诸功德，至心发愿，欲生我国，临寿终时，假令不与大众围绕，现其人前者，不取正觉。”“设我得佛，十方众生，闻我名号，系念我国，植众德本，至心回向，欲生我国，不果遂者，不取正觉。”

最后法藏比丘，请世自在王佛，为其广说二百一十亿诸佛国土的情状作为蓝本，经五劫之久，以大愿力创造了这个极乐世界，法藏比丘成佛后号阿弥陀佛，就是这极乐世界的教主。

西方极乐世界，国土清净平坦，气候温和适中，万物光丽，宫殿庄严，六时雨花，宝莲充满，宝树发音，化鸟演法，是一个微妙庄严的清净国土，而极乐世界的众生，身相端严，寿命无限，具六神通，常住正定，且具智慧辩才，得无生忍，道心不退，不堕恶道，这就是此西方世界所以称为极乐，也所以称为净土的原因了。

二、净土宗史

释迦牟尼世尊住世之时，于耆闍崛山说无量寿经，于王舍城说《观无量寿经》，于祇树给孤独园说《阿弥陀经》，说明西方净土的情状，及阿弥陀佛以大愿力创造极乐世界的因果，开阐此众生念佛往生的方便法门。

世尊灭度后，马鸣菩萨造《大乘起信论》，

劝生净土；世亲菩萨造《净土往生论》，并为弘扬。此外诸大乘经中，多有赞扬。故佛法传入中国后，此净土法门即有流布，然大弘此宗，实施修持者，首推东晋慧远大师。

慧远大师，在庐山东林寺，与大德居士刘遗民周续之等一百二十三人，共结莲社，六时念佛，专倡净土法门。远公居庐山三十年，足不出山，倡励圣教，后世尊为莲宗初祖。

其后北魏有昙鸾法师，受菩提流支《之净土论》，尽力弘化念佛法门，法泽远被四方。著有净土论注，赞阿弥陀佛偈等。昙鸾之后，唐有道绰大师，上继昙鸾之教，专修净土，日诵阿弥陀佛名号七万声，为化有缘道俗，讲《观无量寿经》将二百遍。从之者甚众。

道绰之后，则有善导大师，清凉大师，永明大师，自行化也，大弘此宗。宋代以后，禅宗诸大宗匠，如长芦、天衣、圆照、大通、中峰、天如、楚石诸祖师、虽弘禅宗，亦弘净土。此后明

代的莲池、藕益、截流、省庵、梦东诸大师，亦弘扬净土，不遗余力。尤以近代的印光大师，一生专弘净土，从化者无算，一部印光法师文钞，风行天下，发行至数十万部之多，可见影响之大，弘化之广了。

东晋慧远大师结社念佛的时候，并未标明开宗立派之意，但期同愿，无取传承，故千余年来，本宗虽弘布日广，并无师资授受的系统。至宋代四明晓法师，以异代同修净业，而功德高盛的几位大师，立为七祖。这七祖是慧远，善导，承远、法照、少康、延寿、省常等七位大师。

后人又列入莲池、藕益、截流、省庵、彻悟、合称莲宗十二祖，近人更公推已故之印光大师为莲宗第十三祖。然此亦不过景仰先德，后世推定者，与他宗之师资相承者有所不同。

三、起信发愿

念佛法门，是个易行难信的法门，尤其是对知识分子来说，说是西方有个极乐净土，念佛可

以往生西方，脱离轮回，骤听之下，颇难使人接受。然这种不能接受，是我们拘于成见，妄测圣境，并不是没有这个极乐世界，或释迦世尊是以方便说法的。

佛经里告诉我们，我们要证实一件事情的真实性，可以依照三个标准来衡量，这三个标准是现量、比量、圣教量。

量是量度，如秤之于轻重，尺之于长短，我们亲眼看见的事实，对于它，存在毫不怀疑的，叫做现量，现量具有现在，现有，现露三义，不须推测判断，能直觉亲证到这种境界的。例如我面前有一张桌子，我手中有一册书等。但有些事，我们虽没有亲眼看见，然根据常识的推测判断，也可相信它的真实性的，叫做比量。例如望见炊烟之处知其下必有火。在室内闻马达声知有汽车经过，这些都是用比量判断的。

但在现量比量之外，尚有很多事情，我们既不能目击其存在，又不能以常识经验来判断的，

那么我们就应该相信圣教量。

圣是圣人，教是教法，因圣人文教而知的事物，叫圣教量。史书所载古时有文武周公孔孟，对这些人物我们虽未目睹，但却应信其存在。科学家说地球是圆的，月球较地球为小，对这两个星球的大小我们虽未能亲自比较一下，但因相信科学家不会慌言欺众，所以也就相信这种结论。释迦牟尼世尊，是真语者，实语者、如语者、不诳语者，佛说妄语是基本五戒之一，岂有佛人妄语，而自己先以妄语造出一个极乐世界来？

西方极乐世界，是释迦牟尼佛亲眼所见，亲口所说，在净土三经——《阿弥陀经》、《无量寿经》、《观无量寿经》中，反复宣示出阿弥陀佛的愿力，极乐净土的因果，以及念佛求生西方的方法，佛的一切经，皆是真理，我们若对佛的经教深信不疑，自然就相信西方净土的真实性了。

或者说，为什么我们不能亲证西方净土的存在？庄子曰：“朝菌不知晦朔，螽蛄不知春秋。”

蚁的目时无全象，我们的眼光怎能洞悉宇宙，但是并非说我们永远不能证得，这是修持上的程度问题，学加减乘除时不能了解微积分，但到能了解的程度时自能了解也。因此，对此净土法门，我们不当怀疑，也无须怀疑净土法门，是以信愿行为三个往生的条件，由起信而发愿，由发愿而实行，三者具备，必定往生。

信者，一信释迦世尊的圣教量，世尊说净土三经，决非虚假；二信我人所居娑婆国土之外，确有西方极乐世界；三信阿弥陀佛弘愿无量，我今发愿求生西方，临终必得蒙佛接引。

起信之后，继以发愿。藕益大师说：“得生与否，全由信愿之有无。品位高下，全由持名之深浅。”假如一个学佛的人，相信有个西方净土，及阿弥陀佛发下四十八条弘愿接引众生。信虽是信。但却违佛的本意只希求人天福报，或希求生其他佛土，这与阿弥陀佛的愿力不相应。所以信虽是信，因无愿力故不能往生。必须起信发愿，以此

愿力为往生的资粮，弥陀愿接，行人愿往，两愿俱全，自力与佛力兼备，就具备了往生的条件。

发愿前有发愿的仪式，通常是在佛前拈香礼拜后，跪在佛前发愿，并恭读发愿文。经过佛前发愿，这一愿力佛菩萨悉知悉见，就等于在阿弥陀佛前备了案。关于发愿文，有读古德遗留的，也有自己撰写的，内容不外说明行者愿于此生报尽命终须蒙佛接引，往生西方之意。

有一篇慈云忏主的发愿文，内容颇为详善，今抄录如下，以做参考。

【慈云忏主发愿文】

一心皈命，极乐世界，阿弥陀佛，愿以净光照我，慈誓摄我，我今正念，称如来名，为菩提道，求生净土，佛昔本誓：“若有众生，欲生我国，志心信乐，乃至十念，若不生者，不取正觉。”以此念佛因缘，得入如来大誓海中，承佛慈力，众罪消灭，善根增长，若临命终，自知时至，身无病苦，心不贪恋，意不颠倒，如入禅定，佛及圣

众，手执金台，来迎接我，于一念顷，生极乐国，花开见佛，即闻佛乘，顿开佛慧，广度众生，满菩提愿，十方三世一切佛，一切菩萨摩訶萨，摩訶般若波罗密。

起信发愿之后，再接着下一个步骤，就是行的问题了。

行是实行，也是行持。行持有二，称正助二行。正是持念六字洪名的正因，助是广行众善福德의助缘，此二行，有如鸟之双翼，缺一不可。

释迦世尊在《观无量寿经》中曾说：“欲生彼国者，当修三福。”这三福是：一者孝养父母奉事师长，慈心不杀，修十善业。二者受持三皈，具足众戒，不犯威仪。三者发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。修此三福。再加上深信切愿，持名念佛，是必定有所成就的。

四、持名念佛

净土法门，是以信，愿，行三者为修持的条件。信、愿已如前述，行持方法却有种种的不同，

如持名、观想、观像、实相等，一一行成，都能往生净土，而其中收机最广，下手最易的，首推持名一法。

持名者，即是持“南无阿弥陀佛”六字洪名，发之于心，出之于口，入之于耳，心口合一，念念不忘的念下去。

“南无”二字是梵音，义为敬礼或皈依。阿弥陀义为无量光及无量寿。阿弥陀佛，就是西方极乐世界的教主。阿弥陀佛曾发过大愿说：十方国土的众生，若愿往生他的国土，只要持念他的名号，此人临命终时，他即与诸菩萨众前来接引。这就是念佛求生西方的根据。

世间众生，皆具有与佛相等的佛性，只因背觉合尘，迷昧真性，因而妄起识心，迷惑五欲六尘，无以遏止。持名念佛，是将一句阿弥陀佛名号，系在心头。行住坐卧，念念不忘，以肃清心中的妄念，而显露出佛性的德能。此外再广行六度，利世济人，如此便与阿弥陀佛接引众生的宿

愿两相呼应，这样命终时，决定可以往生阿弥陀佛极乐净土。

持名念佛，在行持上，有定课念与散念；在方法上，有高声念，默念，金刚念，记十念等多种，分另介绍如下：

一、定课念：定课念者，是将念佛一事，定为每日的功课，定的时间，多在早晚二时。亦有定出日诵佛号若干声（自数千声至数万声），不足不止者。我们初学佛的人，各有公务或工作缠身，日课佛号数万声，事实上无法做到。但如果把日课定为朝暮二时，每次念佛千声，五百声，或至于十念（十念法见后详述），只要持之以恒，始终不懈，也必有成就。

二、散念：定课之外，时时刻刻，行住坐卧，只要不是集中精神做其他工作的时候，皆可将阿弥陀佛四字系在心头，默默的念下去。念佛的功用，在于薰习我们的心识，我们果能时时念佛，久而久之，自可妄念不起，正念分明了。

其次，在念佛的方法上，分为：

一、高声念，声音发之于心，出之于口，入之于耳。声音洪大，字字分明，这种方法好处在全神贯注，可对治昏沉懈怠，然稍有耗气暗哑之弊，故不能持久。

二、默念：默念时只有唇动，并不出声。虽然不出声，而“南无阿弥陀佛”六字，在念佛人的心中仍然字字分明。这样念念不停，正念相续，便于日常工作中，及随时随地默念。

三、金刚念：金刚念者，念时声音不大，但须出声，一面念，一面听，念得绵绵密密，听得字字分明，使杂念没有萌起的空隙。这种方法，便于定课时行之。

四、十口气念：初学佛的人，若把功课订得过多，往往会日久懈生，以致定的课程做不完。反不若初行之时，订的简短。以期持之有恒。所以十口气念，是初念佛者一种较为简便且能摄心的方法，所谓十念，并不是只念十声，而是以一

口气为准，气念尽时，换一口气再念，这样念够十次，叫做十念，这种念法，一口气大约可念六字洪名七八声至十声，不宜念的过多，多时伤气，有碍身体。

我们初学佛的人，日常功课不妨定为朝暮二次，每次“十念”，或念若干声亦可。念的时候，家中若有佛像，可对佛像行礼，然后合掌恭念。没有佛像，面对西方合掌恭念即可，佛号念毕，最好再念一段回向文，重申自己的愿望。回向文形式也有多种，较简便的有下列八句：“愿以此功德，庄严佛净土，上报四重恩，下济三途苦。若有见闻者，悉发菩提心，尽此一报身，同生极乐国。”

一个人的日常行为，最难得的是三业清静，而我们念佛的时候，心中念佛，是意业清静，口诵佛号，是口业清静，双手合十礼佛，是身业清静，这身、口、意三业清静，就是世佛的正因。

五、辅以观想

观想，是释迦牟尼世尊在《观无量寿经》中，开示修持净土方法的一种。修净土的人，若不念佛名号，单凭观想，亦可往生。不过观想的境界微细高深，末法众生，障重智劣，心识杂乱，思虑不能集中，致观想不易有所成就。因此若专修观想，恐失败者多，成功者少，所以修净土的，多事持名，罕有修观的。但观想亦是世尊亲口所说的方法，它能薰染心识，促进净业种子，所以我们若在念佛之外，辅以观想。则亦为行持之助。

《观无量寿经》中，有十六种观想，这里因篇幅关系，不能详述，只能略介其意：

一、日想观：正坐西向，谛观于日欲没有之处，见日状如悬鼓，经圆光辉，开目闭目，皆令明了。

二、水想观：由水作观，见水澄清，作琉璃观，作琉璃地上有光明台，楼阁千万观。

三、地想观：水想成时，再作极乐世界国土

之观。

四、树想观：观极乐世界，七重行树，七宝花叶，无不具足。

五、八功德水想观：极乐世界，有八池水，一一池水，皆七宝所成。

六、总想观：观众宝国土，一一界上，有五百亿宝楼，其楼阁中有无量诸天。作天伎乐，皆说念佛念法念僧之音。

七、花座想观：于七宝池上，作莲华想，令其莲华，一一叶上，作百宝色，有八万四千脉，犹如天画，脉有八万四千光，了了分明。

八、像想观：花座观想成，观彼佛宝像，坐花座上，如阎浮檀金色。

九、遍观一切色身想观：前观成时，更观想阿弥陀佛身相光明，高六十万亿那由他恒河沙由旬及种种庄严。

十、观世音菩萨真实色身想观：见无量寿佛已，观世音菩萨高八十亿那由他由旬，相好光明。

十一、大势至菩萨色身相观：次观大势至菩萨庄严色身，相好光明。

十二、普观想观：观自身于莲华中跌坐，作花开花合想。

十三、杂观想观：观阿弥陀佛及观音势至像在池水上，身真金色。

十四、上辈生想观：观临终时佛及菩萨接引状。

十五、中辈生想观：观临终佛菩萨接引及说法状。

十六、下辈生想观：观临终时化佛及化菩萨接往宝池生莲花中状。

因限于篇幅，发上所介绍的仅列举名称，略述其意，此观想法载在《观无量寿经》中，读者可向佛学书店中请佛说《观无量寿经》、《佛说无量寿经》、《佛说阿弥陀佛经》阅读，自可窥出净土法门全貌。

六、精勤不懈

以一个在家学佛的人来说，身在世网，俗务多端，若求摄心参禅，静室诵经，不但势所不能，且亦力不暇及，即以作观而论，善导大师曾云：“末法众生，神识飞扬，心粗境细，观难成就，是以大圣悲怜，特劝专持名号，以称名易故，相续即生。”由此看来，我们生处末法时代的人，若欲学佛，持名念佛一法，比较是千妥万稳的法门。

持名念佛，是易行门中的易行法，以其下手易而成就高也！但我们决不能以其易行，而轻率从事，要知净土法门，首贵专勤二学，专者精一不二，勤者精进不懈。所谓持名念佛，不但在日定正课时虔诚持念，即在正课之外，时时刻刻，也要把一句佛号记在心头，念念相续，无间无杂，既不能散乱，亦不昏沉，能这样精不懈的念下去，持这以恒，工夫到家，自然有所成就。

修净土，除了精勤念佛外，尚应进一步研究教理。关于介绍此宗的入门书籍，有《初机净业

指南》，《净法概述》，和《龙舒净土文》，《歧路指归》等，倘要进一步，则直接研读净土宗的“三经一论”。三经者，《无量寿经》，此说明阿弥陀佛因位的愿行，及果土的功德，《观无量寿经》，说往生净土的行业；《阿弥陀经》，示净土庄严，及执持名号，诸佛护念的利益。一论者，即《往生论》，总摄三经，而明往生净土的义相。除此以外，明代智旭大师选定有净土十要典，亦为修净土者所应读的要籍。

本文至此，已写完了十章，把佛教的源起，在华的流传，佛教对世界人生的看法，以及大小乘佛法的意义，修持实践的方法，都做了个概略的介绍，写到此章，似应做一结束。然在此文结束之际，笔者感到惶恐不已，实因我自己学佛未久，所知有限，对佛法一知半解，对修持更为浅薄，贸然选写此文，实属不自量力。我在本文第一章缘之末曾说：“笔者此文之作，皆在抛砖引玉，尚祈佛门大德，不吝赐教，普愿一切有情，

共登佛道。”

全文结束，谨以下偈回向：

愿以此文

庄严佛土

上报四恩

下济三途

有见闻者

发菩提心

尽此报身

生极乐国。