

# 華雨選集 目次

一 法海探珍 .....	一——四二
一 正法的本質及其體系 .....	一
二 三期佛教概說 .....	七
三 佛教的發展與判教 .....	一一
四 法身尚在人間 .....	一六
五 無常、性空、真常 .....	一九
六 融貫與抉擇 .....	二四
七 中道之行 .....	三〇
八 少壯的佛教 .....	四〇
二 佛陀最後之教誡 .....	四三——六六

三	研究佛法的立場與方法	六七——八六
四	印順導師訪問記	八七——九八
五	中國佛教的由興到衰及其未來的展望	九九——一六
六	訪印順老法師	一一七——一二六
七	懺悔業障	一二七——一七〇
	第一節 「佛法」的懺悔說	一二七
	第二節 「大乘佛法」的懺悔說	一三七
	第三節 稱名念佛除業障	一五六
八	中道正法	一七一——一九三
	第一節 佛法甚深	一七一
	第二節 如實的解脫道	一七六
	第三節 人間的正行	一八九

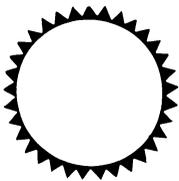
# 法海探珍

## 一 正法的本質及其體系

佛陀正覺的正法之流，適應人海思潮，展開了自由與謹嚴、自力與他力、平常與奧秘、渾括與嚴密等多種不同的風度；大、小、空、有，提示了種種不同的行解。在這萬有不齊的法海潮中，波譎濤駭，也還有它內在的關聯與條理。這吐納百川、影現萬象的法海，確乎使人驚歎它的偉大、高深，但錯綜複雜，也常使人茫然、偏執，不理解演化中的關聯與條理，籠統融貫，使佛教的真義晦昧。現在的佛教教理，需要整理，但整理的工作是艱巨的，不是某一个人的智力所能完成；這雖是出力不討好的，但總得去做，那麼，讓我來一個試探！

宇宙人生的真相，雖可從不同的觀點出發去理解說明，但這觀點的適中正確

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



這是一個圓圈，一般人總覺得這樣，其實則不盡然。讀者或許發生疑惑，這是甚麼呢？仔細再看，居然發現兩個，一是內圈，一是外圈。真是越看越糊塗，非凝心細看不可！再看，再看，不覺豁然大悟，哦！原來是三個：一是圈外，一是圈內，一是圈。其實孤立著的一，是神的化身，從來不曾存在過；有了獨立的一，才想到對立著的二，中間兩邊的三。這一而二，二而三，或者看為豎的發展

，或者看為橫的組合，這一切是神的，不屬於佛法。佛法呢？佛陀否定了一異為本的或橫或豎的十四戲論、六十二種邪見，豎起佛教的正法——「我說緣起」。

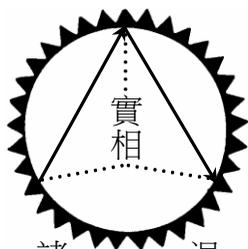
諸法的緣起真相，在我們習以成性的根本無知沒有被消融以前，是無法理解的。釋尊大悲善巧，拿出彩畫虛空的手段，「內心不違實相」，「外順世俗」，給我們指出一條活路來。它也說一說異，說橫說豎，但不同一般人的用心。凡是認識上的存在，是必然相待的，相待就是二，就是這個、那個（這是緣起的差別，緣起的彼此）。釋尊所開顯的，是一切法、一切法的中心——眾生；那麼，這個就是眾生現實的苦痛世間，是生死，是無常；那個就是聖者現實的安樂出世間，（勿望文生義），是涅槃，是寂滅。「諸行無常」與「涅槃寂靜」，在無可說處說出來。這還是相對靜止的觀察。動呢？從這生命無常，進入那涅槃寂靜，須粉碎我們的根本無知，這叫「諸法無我」。諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，釋尊用這三者，印定一切佛法，就是緣起正法的基本法則。諸法無我是更適中更主要的，不但佛法的不共在此，佛法實踐的特色也在此。離了這遍通一切法的無我

，無常不是灰斷，就是世間演變的俗見；涅槃更只是形而上的擬想，或神世界的別名。靜止的觀察是二，動的觀察是三，還有非動非靜一句嗎？自然可以說有，卻要另換一付眼光來。某人落在海裏，逐浪浮沉，在生存線上掙扎。他忽然發現海岸在東方，離自己的所在地不遠——二。於是乎他開始前進，衝破海浪，漸漸的遠離西方，接近東方的海岸——三。好了！他一翻身滾上沙灘，躺在那春風拂拂的陽光裏休息。正在那個時候，他究竟在東方呢？西方呢？是動還是靜？——

一。

釋尊在那漫無邊際的生死大海，這麼一下，居然有話可說，說一說二說三。二是靜止的，一是觸著即犯虛位而不用（經上都稱為不二）；想掀翻苦海，創造正覺的莊嚴淨土，那動的三法印的理解與實踐，是最適中的了。這三法印是緣起的，不要呆想它是一、是異、是橫、是豎，說得明白一點，那只是緣起正法的三相（一實相印即是三法印），也不縱，也不橫，如：三點而不是三角形的。佛陀建立起這樣的體系，啟示學佛者的途徑。

諸法無我（空）印

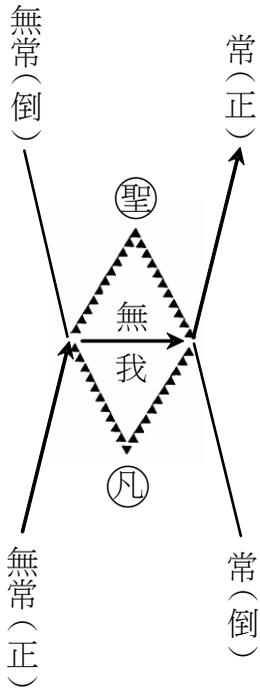


涅槃寂靜印

諸行無常印

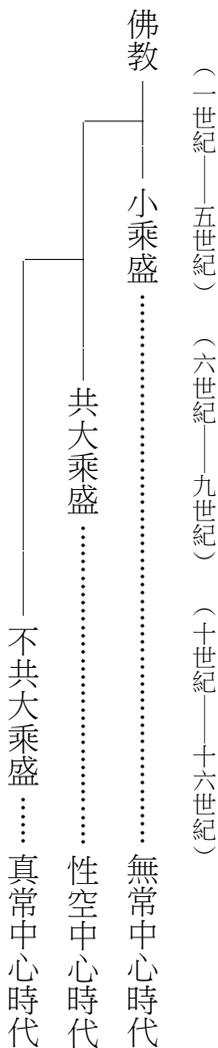
釋尊為甚麼要建立這三法印呢？我們要知道：佛法不是甚麼神秘，它只是適合眾生的機感，給予正確而適當的指導。眾生所要求的是真實（我體）、美滿（樂趣）、善存（常在）；所厭惡的是虛妄（無我）、缺陷（苦）、毀滅（無常）。但他們所認為真實的，含有根本上的錯誤。他們的真理，在不斷的否認過程中。宇宙人生的大謎，鬧到今天，依舊是黑漆一團。他們心目中的快樂，沒有標準，也缺少永久性，跟著心情的轉移而變。他們適應的善存，自體與境界的貪戀、追求，結果還不是歸於毀滅。在釋尊的正覺中，真（我）美（樂）善（常）不可能，不過，世間一般人，因著認識上的根本缺陷，引起行動上的錯誤，卻是再也走不通，這非要別開生路不可；一般人所認為真美善，先給它個一一勘破，

是無我，是苦，是無常。倘能「無常故苦，苦故無我」，一個翻身，才能踏上真美善的境地。這真美善，依印度人的名字，叫它做涅槃。依這樣的見地，沒有通過無我（第一義的），那無常、苦、無我（對治的）是正確的，一般人心目中的常樂我是顛倒。通過了無我，那常樂我是正確的，無常苦無我反而是顛倒了。因此，佛法的體系，是這樣：



## 二 三期佛教概說

從凡夫立足處的無常出發，通過空無我的實踐，踏入無生寂滅的聖境，這緣起三法印，是佛法一貫的坦道。佛法不能離卻三法印，佛教的演變，不外適應眾生的機感，給以某一法印的特深解釋罷了！不同的深刻發揮，不免有側重某一法印的傾向，這使佛教分流成三個不同體系。這三個體系，雖然徹始徹終都存在，但特別在印度三期佛教中成為次第代起的三期思潮的主流。就是說，適應思想發展的程序，從三藏教——小乘的無常中心時代，演進到共大乘教——大乘的性空中心時代，再演進到不共大乘——一乘的真常中心時代。這三期佛教的發展，雖難作嚴格的劃分，但從三個不同思想體系的發揚成長而成為教海的主流上看，表現得非常明白，因此也可以相對的劃分了。從釋尊入滅（周敬王三十四年）到印度佛教衰歇（汴宋時），有一千六百多年，分為三期，是這樣：



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

迦膩色迦王（七世紀初期），成為初二期佛教的分界線。性空中心的大乘教，經典的傳出，該是非常的早。「行在六度，解在真空」，在《增壹阿含經·序品》中，已明確揭示出大乘佛教的綱領。《大事》已有十地的教義，脅尊者（六世紀）已見過般若。這大乘佛教的應時而興，固然順著理論發展自然趨勢，從無常到空，在長期的辯論中，理會到非空不能成立無常；從生命本位的有情無我，擴展到宇宙論的一切無我。這一次的復興，傳說有彌勒下生。龍樹（七世紀到八世紀初）、提婆（八世紀）都從南印到中印；在他們的傳記裏，都提到外道跋扈與復興的困難。這一系的思想，是攝南印的大眾系與西北印的說一切有系，讓它在中印分別說系的基礎上發展起來，這當然是從其大體而言。中印的大乘佛教，經龍樹、提婆的唱道，脫離小乘而獨立，但它始終在外道、小乘的包圍下。提婆以後，又轉向衰運。這一期的佛教，卻經西印轉到北方，在大月氏、斡旬迦等地完成空前的發展，傳到中國來，這不能不說是迦膩色迦王信仰佛教的結果。性空中心的經論，雖說以大乘為主，但是大小共行的。「通教三乘，但為菩薩」，是

時代的特徵。這大小共行的見解，就是承認小果的究竟；在這點上，龍樹也說不能因《法華》的孤證而說二乘決定成佛。這大小共行，也貫徹在悟解的法性中，三乘同學般若，三乘同見法空，小乘的智斷是菩薩的無生法忍。這與小乘學者的三乘同見無我而證一滅有關，灼然無疑。

第二、第三期佛教的區分，各方面的意見很不同，我的看法，十世紀起都屬於後期佛教。這一期非常複雜，但真常無生是時代的主流。真常思想的存在，其來久矣！它與南印的大眾系特別有關。七世紀中，印度教漸漸抬頭，這時代思潮的演變，至少使它獲得發展的有利條件。九世紀印度教大成，真常論者代替性空大乘，而成為時代的主流。一方面，它受了性空論者法法皆真、法法本淨思想的啟發；緣起性空的見地，不能適合時代（印度教復興時代）的根機，於是乎展開了萬有本真常淨的實在論。佛性、如來藏、圓覺、常住真心、大般涅槃的思想，雄據了法界的最高峰。它是涅槃寂靜的開顯，真常論的發揚，達到一切眾生成佛——一乘的結論。此外八、九世紀中，無著師資，唱道以說一切有系的思想為根

本的大乘佛教。妄心生滅、三乘究竟、念佛是方便，這都與中期性空者相同。但它批判一切無自性，從經部的見地轉上唯心論，有驚人的成就。但好景不常，十世紀以後，佛護、清辨出世，性空論復活起來，空有的諍論尖銳化。空有的紛爭，兩敗俱傷，不過促成了真常論更高度的發展。秘密佛教與真常論締結不解緣，在真常本淨的理論上發達起來。它的淵源很古，在九世紀時（東晉），密典已在我國出現。十一世紀起，它就大露頭角，發達到幾乎與印度教渾然一體的地步。念佛（天）三昧，欲為方便，印度群神無不是佛菩薩的化身，第二期時代適應性的佛教，與悟無生忍以後的方便，在這一期中，成為究竟的大法。它們融攝了一切，龍樹、無著他們，都被指定為秘密教的祖師。不過圓融廣大，並不能拯救印度佛教；十四世紀時，前彌曼薩派的鳩摩利羅，後彌曼薩派的商羯羅等，鼓吹吠檀多哲學，而佛教也就一蹶不振，日趨滅亡。

### 三 佛教的發展與判教

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

從經典上看：初期佛教的經典，只說到法、毘奈耶，或修多羅、毘奈耶、摩得勒伽，並不自以為小乘。現在稱它為三藏教，可說非常客觀。第二期的經典，流傳得很早。經中把佛教分為小乘、大乘，這不但在行果上不同，連說法的時間也有前後，《思益經》與《般若經》的「見第二法輪轉」，是最忠實的敘述。第

三期佛教，是非常複雜的，所以經中也有多種不同的三教說：《解深密經》的三時教，初說無常令厭，第二時說一切空，第三時要從空卻遍計性去體證因空所顯的真實（不空），這與三期佛教的見解一致。還有《千鉢經》的三時教，《金光明經》的轉、照、持三教，前二時是相同的，第三時是更明顯的真相論與一乘。十世紀以後，空宗復興，反映在經典上，就有《大乘妙智經》的三時教，它暗示了後期空宗的復興，是在唯識以後，但不能符合佛教思想開展的全貌。《大乘理趣六波羅蜜多經》，說到三藏、般若波羅蜜多藏、秘密陀羅尼藏。這是密教盛行後的見解，傳後期佛教的西藏，大都這樣分判。它們之所以不能盡同，不外因後期佛教有各派錯綜的發達。從全體上看，《深密》三時，不能適合後代空宗與密教盛行的史實，它是後期中比較初出的。《妙智》三時，不但不能收攝後期大盛的密教，也忽略了瑜伽以前的中觀；它只是空有評論中的一個剪影而已。《理趣經》的判法，可以攝一切佛教；但忽略了大乘顯教從三乘共大到大乘不共的劃時代的不同。後期佛教，除復興的空宗（也不純粹）以外，都在唱道不空（妙有）。

現在把它綜合為第三期，同時承認它的複雜性，與各種三教說達到吻合。

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

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

最近太虛大師提出三期佛教，從小乘、大乘顯教、大乘密教的盛行上劃為三

期。從它的盛行上看，確乎如此，並且還有教證。但我那時的意見：教理行都要在三期佛教中統一起來，那一時代有那一時代的理論特徵性、行踐特色；不但要在佛陀的基本思想中，獲得根據，還要行解一貫。不能唱道這一時代的中心理論，又提倡另一時代的中心行踐。這樣，願意提出點愚者之見。我國過去的密宗，雖然也曾自居《華嚴》之上或《法華》之上，但教理的基本體系，並不能超出台賢。所以從三期佛教的教理行的統一上看，密宗應與顯教大乘一分的真常論合一。無著師資的瑜伽派，應屬於那一時期呢？這倒是值得研究的。天台宗的別教，本來與賢家的終教相近；但賢首因奘傳唯識學漸教、三乘、生滅心為染淨依等，把它放在始空以前，結果與天台的教判再也不能溝通。無著師資的學說，特別是奘傳的唯識學，富有適合中期佛教的成分。但從無著師資的論典去看，建立因果緣起，不論是真妄和合或者生滅心，賴耶總是深細不可知的，是不共小乘的見地。賴耶轉成法身，法身是真常的，《攝論》、《莊嚴》都這樣說，它與如來藏出纏的見地一致。大乘離執證真的見道，是不共小乘的。這一系的學者，思想或有

出入，但從不離開圓成實非空的見解。「唯心」、「真常」，是後期佛教的特徵。它是後期佛教的，它絕不比《大涅槃經》、《金光明經》、《勝鬘經》、《如來藏經》等早出。它是從說一切有系的基礎上，培植起唯心真常的大乘之花。它是大乘佛教中後起的生力軍，用飛快的速度，從無常論達到真常。

#### 四 法身尚在人間

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

蒙古一帶。

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

華文系的傳譯，已是印度第二期佛教發揚的時代，所以最初傳來，已大小並盛。它與西域的佛教，特別有關。在華文聖典中，初期佛教有化地、法藏、大眾、有部的廣律，還有飲光部的戒經，法藏、正量、銅鑠部的律論，這在佛陀制戒與組織僧團的原則的探討上，實為人間佛典中的瑰寶。在論典上，除說一切有系的身、義、六足等以外，有非常古型的《舍利弗阿毘曇論》、富有新意的《成實論》。第二期佛教，除大乘經以外，龍樹的《大智度論》與《十住毘婆沙論》，洋洋鉅製，根本而詳備的龍樹學，是華文佛教無上的光榮！傳譯者羅什三藏不朽的功績，使吾人生起無限的敬意。後期佛教裏關於無著系的，傳譯得非常完備又

精嚴，《成唯識論》是著名的代表作。發揚《楞伽》、《勝鬘》等的論典，有馬鳴、堅慧論，特別是《起信論》，它雖只短短兩卷，卻有與《智論》、《成唯識論》同等的價值。《智論》、《成唯識論》、《起信論》，是華文大乘論的精髓，代表大乘法門的三個體系。後期佛教的空宗論典，是我們所欠缺的，但不是沒有翻譯的機會，這不得不要怪玄奘師資了！在密典，前三部大體完具，少有無上瑜伽。為甚麼少？趙宋的帝王，認為中國係禮義廉恥之邦，偽經不容亂傳，有的譯出而被禁止了的。從這簡短的敘述看來，華文佛教是具足三期的聖典，初期比巴利文系更有價值；中期是它的光榮；後期有所缺也有所長。還有一點，隋唐以前傳譯的大乘經，譯筆雖或者拙劣些，但保存了初期大乘（中期）的幾多古義，而是後期佛教所忽略的東西。華文佛教反映了印度三期佛教的全貌。

藏文系的精彩在後期。初期佛教，它的欠缺太多，連四阿含也沒有；論是偏重十世紀的《俱舍論》與論疏；律是有部後期的。中期佛教的經典很豐富。西藏雖然盛行性空法門，但龍樹、提婆的論典，僅有幾部小品的著作，而且還是偈頌

。後期佛教，無著系的論典很詳備，特別是陳那、法稱的因明。因明雖屬於外明，但也大可注意；不但後期印度佛教的大、小、空、有都在因明辯論（現在還盛行西藏）的指導之下，並且因明論裏還含有陳那、法稱的隨理行的唯識學。後起的空宗，是藏文佛學的驕傲！不但論典多、派別多，且受了時代的影響，所以還是非常精嚴的。密典的數量，異常龐大，可說應有盡有。無上瑜伽的《集密》、《勝樂》、《歡喜》、《大威德》、《時輪》等，代表了印度佛教最後的一著。

## 五 無常、性空、真常

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

從體悟真理上看：佛教解脫，重在體悟宇宙人生的真理。因學者所悟證的有淺、深、偏、圓的差別，所以各派的見解也有不同。有的以為現觀一切法的剎那生滅（無常），就是通達真理。像有部的八忍八智見四諦理，通達無常也在悟見

真理之內。在佛法中，雖沒有但見無常的，但以見無常為悟真理，確是初期佛教特色之一（小乘不一定如此），所以就稱之為無常論。有的以為不然，見無常不一定見理，要通達內而身心外而世界的一切皆空無我，才是正見實相。通達我法無自性空，是中期大乘的特色，所以就稱之為性空論。性空是說它沒有自體，沒有自體怎麼就是真理呢？無常只是現象的幻相，也不是真實，所以要證悟真實不空、常恆不變、清淨周遍的萬有實體，才是證悟實相。這是後期大乘的特色，所以就稱為真常論。這三種悟解，也始終存在，但從時代主流上著眼，可以把它作為三期佛教的標幟。

從安立聖教上看：佛法有雜染世間的流轉門、清淨出世的還滅門（就是四諦、三法印），不論大、小、空、有，都必須把它在理論上建立起來；這就需要有個基本的法則，作為說明的出發點。因學者的見解不同，就分成三系：一、出世清淨，要依雜染而有；如果沒有雜染，也就無從說明離染的清淨；因此，問題就側重在雜染緣起。不論雜染世間的輪流六道，或離惡行善、轉染還淨，都得在生

滅無常的因果中建立，依生滅無常的因果法則說明一切，不論是一切有為法，或心心所法，或細心，都可以稱為無常論。二、雜染清淨的可以轉變，是因為它沒有固定的自性，沒有自性就是空。因為無自性空，所以有從緣的必要；從緣起滅，所以諸行是無常的。如果在一切法上，通達性空無我，那就契證不生不滅的真相了。這依性空出發說明一切，所以叫性空論。三、一切法不能沒有所依的實體，變化之中，還有不變者在，非有真常的本體，不能建立一切。我們迷卻真常，所以有虛妄變幻的生死；如果遠離妄倒，真常寂靜的本體，自然全體顯現了。這依真常說明一切的，叫它做真常論。這三種所依的見解，也徹始徹終都存在；它與所證的三論，並不一定合一。但初期的婆沙師、中期的中觀家、後期的真心派，所依與所證，都是貫徹統一了的；它也就是時代的主流。

建立聖教的基本法則，彼此之間雖在互相否認，但佛教史上，確有這三個體系，這可以拿後期佛教的三大派作一例證。無著師資是無常論的，依《攝大乘論》看，一切法不出三性（染淨），依他起是染淨的中心，一方面「是無所有非真

實義顯現所依」，一方面是「若無依他起，圓成實亦無」。依他起是虛妄生滅法，染妄的阿賴耶識，是其中最根本的，稱為「所知依」。從這生滅無常的中心出發，無自性空是不能安立染淨因果的；這從《瑜伽》的破「惡取空」，到《成唯識論》的破「執遣相空理為究竟者」，是一貫的見解。染淨因果，要在生滅上建立，種子六義中的「剎那滅」，不但否認真常是雜染因，也不許它是清淨因。清辨、月稱他們是性空論，是中期大乘的復興，不妨從龍樹論去看。「以有空義故，一切法得成」，揭出了基本的特點。如一法有毫釐許的自性，它就無須乎因緣；有自性的東西，彼此隔別，也不能成立前後的聯繫；所以要無自性的生滅，才能相續，「雖空亦不斷，相續亦不常」，這是空的無常論。「離三解脫門，無道無果」；「無所得故，能動能出」；一切法性空，所以正見性空，就得解脫出離。「語言盡竟，心行亦訖，不生不滅，法如涅槃」，這是空的真常論。不許空，無常是斷滅的邪見；常心不變，不過是梵王（就是梵天）的舊說而已。龍樹抨擊非無自性的無常與真常，也夠明顯了。《起信論》是真常論，但否認它的很多，

不妨根據經典來解說：「如來藏是依，是持，是住持，是建立……依如來藏故有生死，依如來藏故證涅槃。」如來藏是常住不變的，清淨周遍的，依真常建立一切，已非常明顯。與這如來藏不異不離的，有那非剎那滅的無漏習氣，就是稱性無為功德。這如來藏與無漏習氣的融然一體，成為厭苦求樂的根本動力，也就是離染所顯的真常法身。同時，它也是離異的剎那有漏習氣的依止，這本淨的真相與客塵的業相，在不思議的交織之下，展開了虛妄變幻的生死。真常的如來藏，是輪轉中的受苦受樂者，它「譬如伎兒，變現諸趣」。這與瑜伽派的妄心為依止，與有漏習氣無異無雜，無漏習氣（也不是無為非剎那）反而依附賴耶，轉了個一百八十度角。無常論者，雖想用「迷悟依」一句話，把它拉在自己的體系裏，但總覺得有點奇突，於是乎有人說「楞伽體用未明」。其實《楞伽》等別有體系，根本的見解，無常生滅是不能建立一切。「譬如破瓶不作瓶事，譬如焦種不作芽事。如是，大慧！若陰界入性已滅、今滅、當滅，自心妄想見，無因故」。為甚麼要依如來藏呢？「其餘諸識有生有滅，意識等念念有七」；這剎那生滅的

「七識，不流轉，不受苦樂，非涅槃因」。所以不成為流轉中的受苦樂者，只因它念念生滅。所以依「離無常過」的清淨如來藏，才能建立輪轉生死。如果不理解這一原則，無常論者還是別談《楞伽》好！攻訐《起信論》，更不免多事了。在真常論的見地上，「空者，即是遍計性」。如來藏不與雜染相應，所以叫空，不是說它的自體是空。「如來藏不同外道之我」，所以說「無我之藏」，「離於我論」。如果性空論者要曲解它，也是同樣的笑話。這三系，都在建立自己，否認別系，或說另一系不了義。偏依一宗，或者可以否認對方是正確，但經論中有這三系存在，卻不容否認。

## 六 融貫與抉擇

三期佛教與三大思想系的開展，不出緣起三法印的解說；因時眾的需要，或觀點的偏重，成為不同的體系。從說教的立場說，眾生根機無量，絕不能用機械劃一的方法去攝受，所以經上說「如來不得作一定說」；「雖有五部，皆不妨如

來法界」。但從時代風尚這一點說，就不妨側重某一系，更為時眾需要的法門。釋尊出世時，印度沉浸在苦行的空氣中，初期佛教的謹嚴、頭陀行、無常厭離的思想，自然是當機的。印度教復興以後，後期佛教適應吠檀多哲學的梵我論、真常、唯心、因樂得樂，自然會風行一時。因根性的眾多，所以不必偏廢；但時代思潮的適應，絕不容漠視。如果從受法者的立場說，「各各自依見，戲論起諍競，知此為知實，不知為謗法」；那種自是非他的見解，是愚者的妄執。在善於修學的人，像龍樹說：「智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙。」在這個見解中，看你會不會學，此外就無話可說。

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

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

從佛教思想開展中去研究，更使我們理解性空的深刻正確，這不妨從三法印去觀察。「諸行無常印」，在初期佛教中，或覺得剎那生滅不能說明業果的相續與縛脫間的聯繫；它們要求用中之體、動中之靜，犢子系的不可說我，經量本計的勝義我，大眾系的意境是常、一心是常，走向真我常心論。或者覺得假名相續，可以成立前後的聯繫，但三世實有者，看做機械式的累積；現在有過未無者，有此無彼，有彼無此，也無法打開困難。比較有辦法的，分別說系的上座一心二

時，在預備粉碎微粒子的剎那；化地部的諸行生滅無常，心色都有轉變，是性空論的前驅。理智不斷的探發，中期佛教的性空論者，建立起無性從緣的如幻生滅論。「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」，才給它完全解決。一切皆空的雷音，震動了法界！無常的假名相續的一心論者，在現在幻有（自相有）過未假立的思想中，發揚起來。還有真我常心論者，在真實一如的平等中，三世遷流的不變中合流，構成後期佛教的兩大唯心論。但究竟怎樣相續流轉，在原則上，與初期佛教者毫無差別。談到「諸法無我印」，無我無我所或空無我，根本佛教早已明確的宣說，並把它規定為從凡人聖的必經之道。初期佛教中，有多種不同的見解：有為無為實有而沒有我的，像有部；有為實有（還有一分空）而無為無實的，像經部；有為虛妄而無為真實的，像大眾系的多聞分別部；我法皆空，分別說系雖已說到，但還不能理解畢竟性空。小乘學者談空，有時用「分破空」，在空間上，分析到最微細的色法（極微）；在時間上，分析到不可再分析的時間單位（剎那）；這樣的空，最後還是實有的。有時用「觀空」，所認

識的一切，只是能知的影像；它不但不能空心，還從二元的見地，在認識界的背後，主張有一一法的自體。他們的內心，總覺得非有點實在才行。這一點實在，就是神的別名。性空論者理會到一人的自我（靈魂），全宇宙的創造主，一一法的真實體，全宇宙的實體，這一切從同一根源出發，一切是「神我」的別名。唯有在性空論中，才能圓見諸法無我的真義，佛法不共世間的特色。經一切皆空的啟發，無常者與真常者走上新的園地。虛妄唯心者，折衷經部、有部的見解，從認識的二元論，演變到唯心。境空心有，滯留在觀空的圈子裏。《成唯識論》把它回復到《瑜伽》之古，「有為無為有，我及我所無」，是更毘曇化了。真常論者，從有情本位的真我常心，演化到萬有的大我與真心。佛性、如來藏，雖因無始塵染，把它局促在小我中；一旦離繫，就成為遍通萬有的實體了。虛妄唯心者，立足在有無心無境的據點，心固然是有，無為也是真實。真常論者要進步些，它認為有為的心境，都是生滅無常而無實的，唯無為是實有。性空論者看來，有為無為都是緣起性空的，達到空無我的最高峰。從「涅槃寂靜印」看：涅槃是聖

者的聖境，本不必多說；如從名相上去推論，完全落在擬議中。一切有者，分離了生滅與不生滅，灰身滅智，使涅槃枯寂得一無生氣。大眾系中，像多聞分別部，主張「道通無為」，積極的大涅槃，又轉上常樂我淨，佛壽無量。中期的性空論者，在通達法性空中，才打破了悶葫蘆，唯有在涅槃如幻如化的正見中，才能體會融然空寂的聖境。這「法相如涅槃」的名言，後期佛教的真常論，把它看為真常不空的萬有實體，於是要「離遠離幻」，到離無可離了。這一點，妄心論者也得跟它走。擬議聖境的風尚，在中國盛極一時。探索佛教思想的關要，性空者的最為深刻正確，可說明白如繪。不過真常者與安心者，雖多少有所滯，但某些理論的開發，不能不欽佩他們！

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

間與涅槃，無毫釐差別」的結論。

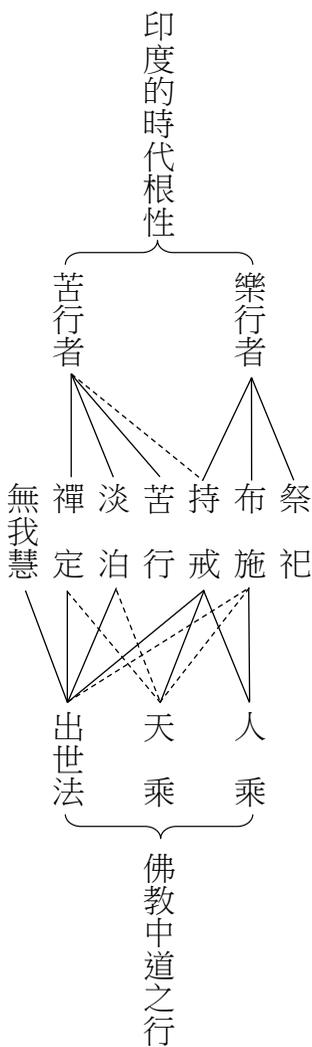
三法印與一實相印的關係如何？在性空論者的見地，像龍樹菩薩說：三法印即是一實相印。如果無常不合實相，就不成其為印了。不過，初期似乎是多說三法印；後期多說一實相印；唯有在中期佛教中，才能一以貫之，沒有離一實相的三法印，也沒有離三法印的一實相。

## 七 中道之行

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

初期佛教，比較接近原始佛教，它的行踐特色，可以從佛陀適應時代的根機中去理解。當時的印度，可以分為兩大流：一、是出家的苦行者，目的在個人的

解脫；除實行嚴酷的苦行外，注重禪定的修養，以達到廓然無累的解脫。這解脫，在佛陀看來，只是一種定境而已。二、是在家的樂行者，目的在五欲的享受，在後世人、天的快樂；所用的方法，是布施、持戒、祭祀天神。佛陀適應時代的根性，唱道中道之行。反對祭祀，但承認諸天是眾生之一。批評無益的苦行，但也讚歎合理的淡泊知足。大體上，初期佛教的聲聞（出家）弟子，衣食知足，淡泊、清淨、少事少業，修習禪定，是適應這出家苦行者的。釋尊的常隨眾，不多是從外道中來嗎？不同的，在注重出世的「無我正見」，與不許有害身心的苦行。其實，在家經營事業，生育男女，也還是可以解脫（兼攝樂行者）。那還不能接受出世法的，佛常說「端正法」，就是布施、持戒、生天之法。這主要的，是適應在家的樂行者。釋尊反對他們的祭祀生天，但勸導他們布施、持戒，這可以得人間、天上的果報。不過，要生高級的色、無色天，那非修禪定不可，這又是兼攝苦行者了。



這樣看來，人乘是側重施戒的，天乘又加禪定，出世法再加無我慧。當時出世法，雖可說全部是聲聞乘，但也還偶有菩薩。菩薩是側重利他的，在一般聲聞弟子看來，菩薩雖在僧中持戒，但「不修禪定，不斷煩惱」。所以聲聞是側重因定發慧的，菩薩是注重布施持戒的。據初期佛教的解說，在智慧上講，聲聞、菩薩，都是觀察無常而厭離世間的。總結起來作大體上的分別，人乘是世間樂行者的改善，天乘是世間苦行者的救濟；聲聞、緣覺乘是引導苦行者出世的，菩薩乘

是引導樂行者出世的。從世間到出世的層次上看，布施不如持戒，持戒不如禪定，禪定不如智慧。但從以智慧為主的出世法看，那又聲聞的戒定（自利的），不如菩薩的側重施戒（利他的）了。這一點，將成為佛教徒行踐的尺度。

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

在複雜根性與不同的行踐中，可以分為三大類：據龍樹菩薩說：一、一分鈍根的菩薩，最初觀察五蘊生滅無常、不淨，要久而久之，才能觀察一切法性空；這是「從無常入空……」的。這一類大乘學者，經上說他「無數無量發菩薩心，

難得若一若二住不退者」。我們要知道：大乘菩薩，要修行六度、四攝去利他的；像這樣充滿了厭離世間、生死可痛的心情，焉能克服難關，完成入世度生的目的？這樣的學者，百分之百是退墮凡小的。二、一分中根菩薩，最初發心，就觀察一切法空不生不滅，這是中期大乘依人乘而趣入佛乘的正機，是「從空入無生……」的。唯有理解一切性空，才能不厭世間、不戀世間；才能不著涅槃，卻向涅槃前進。這樣的大乘行者，「與菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便」，去實行菩薩的六度、四攝行。他一面培養悲心，去實行布施、持戒、慈忍等利他事業；一面理解性空的真理，在內心中去體驗。這需要同時推進，因為悲智不足去專修禪定就要被定力所拘；不厚厚的培植布施、持戒、慈忍的根基，一心想證空，這是邪空；如果智勝於悲，就有退墮小乘的危險。所以在悲心沒有深切，悲事沒有積集，他不求證悟；「遍學一切法門」，隨分隨力去利人。他時常警告自己：「今是學時，非是證時。」三、一類利根的菩薩，他飛快的得無生忍，也有即身成佛的。龍樹沒有談到從何下手，或者是從涅槃無生入佛道的。這根性的不

同，性空論者的見解，既不是無始法爾生成的，也不像一分拙劣的學者，把鈍根、利根看為初學與久學。根性的不同，在它「最初發心」以前，有沒有積集福智資糧。成佛要度眾生，要福德智慧，這不是可以僥倖的。鈍根者（現在盲目的學者，稱為利根），幾乎從來沒有積集功德（悲事），忽略利他而急求自證的習氣異常強。因種過少分智慧，偶然的見佛發菩提心，但厭離的劣慧，使它立刻失敗。這與絲毫無備倉卒應戰，與優勢的敵軍硬碰，結果是全軍覆沒一樣。那中根者，多少積集智慧功德；發心以後，它理解事實，採取任重致遠的中道之行，不敢急求自證。悲心一天天的深切，功德也漸廣大，智慧也同時深入，坦然直進，完成最高的目的。這像沒有充分的準備，而事實上不得不應戰，那必須採用消耗戰，爭取時間，穩紮穩打，殲滅敵人一樣。那利根的，在未曾發心以前，雖沒有機緣見佛聞法，卻能處處行利他行，為人群謀幸福。福德廣大了，煩惱也就被部分的折伏。因為人世利他，所以會遇見善友扶助，不致墮落。在世俗學術的研究中，也推論出接近佛法的見地。這樣的無量世來利他忘己，一旦見佛聞法發菩提心

，自然直入無生，完成圓滿正覺了。這像充分預備，計劃嚴密，實行閃電戰一樣。總之，根機的利鈍，全在未發心以前的有沒有準備，與正法的淺深無關。醍醐、毒藥，並不是一定的。雖有這三類，鈍根與小乘學者所說的相同，容易墮落。後一類，希有希有，所以無著、世親他們也就不去說它。要學大乘行，自利利他，那唯有採取積集悲智、學而不證的正軌（前機急求自證失敗；後機自然的立刻證悟，不是勉強得來）或者認為非迫切的厭離自己的生死（無常苦），他絕不能認識他人的苦痛、發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，這是非常錯誤的。他如果願意一讀《諸法無行經》，就知道行徑的各別了。「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間；在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！從人類菩薩為主，轉化為天身菩薩為主的，是後期佛教。在後期佛教的法會中，已少有小乘聖者參加的資格，除非他願意轉變。中期佛教大乘的菩薩，一分已不知去向，一分與印度群神合流。原來印度的諸天、龍、鬼、夜叉、羅剎他們，竟然都是諸佛菩薩的示現。因此，從諸天、夜叉等傳出的法門，雖然

近於印度的外道，其實卻說得特別高妙。

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

愈妙，成佛愈快。「三生取辦」、「即身成佛」、「即心即佛」，這當然適合一般口味的。它又是他力的：「自依止，法依止，不餘依止」，是佛法的精髓。中期佛教也還是「自力不由他」。諸佛護持，天龍擁護，也是盡其在我，達到一定階段，才有外緣來助成。說明白一點，自己有法，他才來護，並不是請託幫忙。易行道的念佛，也只是能除怖畏，也是壯壯膽的。有人想找一條容易成佛的方法，給龍樹菩薩一頓教訓：怎麼這樣下劣的根性！然後攝他，教他念佛，後來再說別的行法。他說你不是教我念佛嗎？龍樹說：那有單單念佛可為以成佛呢？但後期的佛教，受著外道的壓迫，覺得有託庇諸天（其實是佛菩薩）的必要。他力的頂點，達到要學佛，非得先請護法神不可。它又是神秘的：若行者感到人生無味，有點活不下去，實行厭離自殺。如來苦心孤詣，教他們念佛的功德相好，念天上的快樂，這在初期佛教也有。中期佛教，似乎要發達些，但還不出安心的範圍。等到後期佛教，佛菩薩與諸天融成一體，不但求生淨土是念佛，密宗的三密相應、修天色身，何嘗不是念佛？佛與天既然是合一，印度神教的儀式與修行的方

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

自利利他」的大乘佛法，能不能在這樣的實踐下兌現，確乎值得注意。

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

## 八 少壯的佛教

印度的三期佛教，在理論上、行踐上，都有它一貫的特徵。這三期佛教，正像人的一生：初期佛教是童年，它活潑天真、切實，批評階級制、苦行、迷信、祭天、淫蕩、神我，指導了不苦不樂的人生正軌。不過，正法的內容，還沒有具體的開發，理論上幼稚了些。它還在求學時代，重於自利。中期佛教，是少壯時代，理智正確發達，行動也能切實，它不但自利，還要利他。它不像小孩的亂跳，老翁的倚杖閑眺，它富有生命、朝氣，大踏步向前走。不過世間的經歷漸多，

不隨時檢討，惰性、自私怕要躍躍欲試了。後期佛教是衰老，一直向滅亡前進。它的經驗豐富，哲理的思辨，中期也有不及它的地方。它的惰性漸深，暮氣沉沉，專為子女玉帛打算，卻口口聲聲說為人。上次，虛大師南洋訪問回來，說錫蘭教理是小乘，行為是大乘；中國理論是大乘，行為是小乘。我看：南方佛教較有實際利人的行為，這是初期佛教的本色。現階段的中國佛教，不但理論是後期的大乘，唯心的、他力的、速成的行踐，也都是後期佛教的本色。我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成為現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。後期佛教，可以請它做顧問，取它一分豐富的經驗。我們更得發揚初期的天真、切實的精神。以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！

（本文節錄自《華雨集》第四冊七一——一一一頁）

華  
雨  
選  
集

# 佛陀最後之教誡

—

佛在臨入涅槃以前，也就是涅槃那一天的晚上，曾為比丘們作了一次最後的教誨。最後的遺教，是值得佛弟子特別珍重的！在佛教流傳的教典中，現在存有不同的二項遺教——《遺教經》，（聲聞的）《大般涅槃經》。先說《遺教經》，有關該經的典故凡四：一、姚秦鳩摩羅什所譯的《佛遺教經》，又名《佛垂般涅槃略說教誡經》。二、陳真諦所譯的，世親所造的《遺教經論》。三、涼曇無讖所譯的，馬鳴所造的《佛所行讚》第二六品〈大般涅槃品〉的一分。四、宋寶雲所譯的《佛本行經》第二九品〈大滅品〉的一分。

《遺教經》是《阿含經》所沒有的，也就是初期結集《阿含經》時，還沒有

被採錄。但馬鳴依據它而作讚，世親依據它而造論，可見在佛滅五百年後，這部經是非常流行的，大抵盛行於西北印度。

佛要涅槃了，這對受佛教導的比丘們，是一項嚴重的問題。從修學的依止來說，一向稟承佛的教誨而修行，以後又有誰來教導呢？依誰修學呢？這在「所作未辦」的學眾，是怎樣的悵惘、悲傷！從師生的情感來說，佛對弟子、對眾生，一向是恩深如海，現在竟要涅槃了、別離了。為了自己與眾生，弟子們怎能不悲感、不憂惱呢！所以佛弟子面臨佛入涅槃的迫切問題，是修學上的徬徨，情感上的困擾。《遺教經》，就是對這兩點而作簡略的開示。因此，貫徹全經的主要意義是：佛的入滅，對學眾的修學，是沒有關係的，只要依佛所說的法去勤修就得。對佛自身來說，是了無遺憾的，是應該的，甚至是值得歡喜的！

《遺教經》分序說、正說、結說——三分。從開始到「為諸弟子略說法要」，是序說。此下是正說分，就是對所說兩大問題的開示。關於修學的依止問題，四十多年來，佛所說的太多了，現在只是略示綱要，策勉學眾去進修。到佛陀晚

年，如《涅槃經》所一再提示的，無量法門，統攝為戒、定、慧、解脫——四法；這是佛弟子所應依止修學的。本經也不外乎這些，但略分為二：一、戒律行儀；二、定慧修證（蕩益解，判為共世間法要、出世間法要）。戒律行儀，指示比丘們要安住於律儀的生活；在日常生活中，內心外行，做到清淨如法。這可分五節：一、依持淨戒；二、密護根門；三、飲食知量；四、覺寤瑜伽；五、忍謙質直。

說到依持淨戒，就是受持波羅提木叉，這如《戒經》所說。經上接著說「不得販賣……不應畜積」，那主要是嚴禁比丘們的邪命——不如法的經濟生活。因為有了正業、正語、正命的律儀生活，才能成就法器，定慧修證。所以經上說：「依因此戒，得生諸禪定及滅苦智慧。」試四月律儀的意義，是非常深遠的！

密護根門，飲食知量，覺寤瑜伽（《阿含經》通例，還有「正念正知」一段），是達成清淨持戒的必要修法，也是引發定慧的應有方便。什麼叫密護根門？這或譯作「根律儀」，律儀的本義是護。這是要學眾在六根門頭，見色聞聲……

時，隨時照顧。不為外境所惑，取著貪染而起煩惱，引發犯戒的惡行。本經先說制五根，次說制意根。「制而不隨」四字，正是密護根門的用功訣要。飲食知量，常勤修習覺寤瑜伽，是指示學眾，在飲食、睡眠這些日常生活上，高舉解脫的理想，不致於為了貪吃（貪滋味、營養、肥美等），貪睡，懈怠放逸，而障礙了精進的修學。修習這樣的密護根門，飲食知量，勤修覺寤瑜伽，自然如法如律，身心清淨；不但戒學清淨，修道證悟的法器，也陶冶成就了。

忍謙質直，是揭示比丘眾所應有的內心特德。慈忍而不暴戾瞋忿；謙卑而不僣慢自高；質直而不諂曲虛偽。這特別是比丘眾安住於僧團（第一瞋不得），依存於信施（僣慢個什麼），勤求於深法（諂曲就不能入道）所應有的德性。如上所說的內心外行，精進修習，就是達成安住淨戒的修法。這些，如《阿含經》、《瑜伽聲聞地》等詳說。

定慧修證的內容，是少欲，知足，遠離，精進，正念，定，智慧，不戲論；這就是八大人念。眾生的根性不一，雖或有初聞佛法立能徹悟法性，但依一般的

修習常軌，總是先在僧團中學習律儀、聽聞經論，養成「直其見，淨其業」的道具，然後於阿蘭若處專修定慧。前七念，是阿毘樓陀本著自己的修習經驗，覺得「大人」（解脫的聖者）應有這必要的修道項目；佛又為他說第八的不戲論。不戲論，不是少說閒話，而是證入離戲論的寂滅法性。眾生所有的虛誑妄取的亂相、亂識，名為戲論。這一切寂滅，就是證入無分別無戲論性。這是《阿含經》以來，一切佛法的不二法門。在這《遺教經》中，將過去說過了的八大人念，作為定慧修證的項目，與前說的戒律行儀，合為佛弟子所依止修學的軌範。這是純正的聲聞乘的解脫道。

關於情感上的困擾問題，是由於一旦失卻師導，免不了惆悵悲傷，就好像少了什麼似的。所以佛的開解與安慰，基於一項原則，即佛的涅槃，是一切圓滿，一點遺憾也沒有。這一章（滿益解，判為流通分）可分為四節：一、法義究竟；二、信解究竟；三、化度究竟；四、解脫究竟。

法義究竟：如說「世尊所說利益，皆已究竟」，利益眾生的法門，過去佛已

說得究竟圓滿了。佛為弟子的師導，是以這些法義來教化。如不受法，不勤修，那與佛共住同行，也毫不相干。反之，即使佛入涅槃，如依這些法而精進修行，還不等於見佛聞法！所以不要為了佛滅，錯想為無所依止而徬徨，只要「念所受法，勿令忘失；常當自勉，精進修之」！

信解究竟：難道當前的比丘眾，對甚深的四諦法義，還有些疑惑嗎？有疑，應即速問佛。因此而顯出了「是諸比丘，於四諦中決定無疑」。既已信解無疑，那對佛的人滅，為什麼還要惆悵傷感呢？

化度究竟：阿菟樓陀代達佛弟子的心情——大家對四諦法是無疑的，但證前三果的「所作未辦」者，還不能沒有悲感。「所作已辦」的阿羅漢，從眾生著想，也不能沒有「世尊滅度一何疾哉」的感傷——為什麼不久住世間廣度眾生呢？對於這，佛作了「自利利人，法皆具足；若我久住，更無所益」的開示。意思說：佛自身，自利利他的功德，一切究竟圓滿了。對眾生來說，應該受度的，已得度了；現生還不能得度的，也「已作得度因緣」，使之種善根，或漸漸成熟了。

所以無論是現在將來，已沒有任何遺憾。要知佛的出世化導，有關於眾生的因緣；如所作的都作了，就應該涅槃。否則，一切佛「久住世間」，有什麼利益呢！

解脫究竟：佛弟子覺得佛要無常了，要別離了，所以心懷憂惱。佛就這點來說：佛現有父母所生身，與大家一樣的危脆，是生老病死——眾苦的淵藪，所以要修行，要解脫。現在佛入涅槃，是究竟解脫。色身的無常，是必然的；對涅槃來說，那是「如除惡病」，「如殺怨賊」。大家應為佛的涅槃而歡喜；應該引為自己的榜樣，「當勤精進，早求解脫」，怎麼還如愚人一般，憂愁苦惱呢？上來是從弟子的不同心境，作不同的開解，安慰，策勉，使他們不為憂傷的情感所困惑。

末後，「汝等比丘，常當一心……是我最後之所教誨」一段，是結說。本經初開示依法好自勤修，次開解佛滅不用憂傷，而結歸於策勉大眾「一心勤求出（離的解脫）道」，顯示了佛對弟子的無盡悲心。

二

聲聞乘的《大般涅槃經》，以如來入滅為主題，敘述佛的沿路遊化，最後到拘尸那，度須跋陀羅，作了最後的教誡。該經的不同傳誦，現存有六部：一、巴利文《長部》（一六）《大般涅槃經》第六誦品（一——七），以下簡稱《長部》。二、姚秦佛陀耶舍等譯，《長阿含經》第二《遊行經》（後），簡稱《遊行經》。三、西晉白法祖譯的《佛般泥洹經》（下），簡稱「法祖譯本」。四、晉失譯的《般泥洹經》（下），簡稱《泥洹經》。五、東晉法顯所譯的《大般涅槃經》（下），簡稱「法顯譯本」。六、唐義淨所譯的，《根本說一切有部毘奈耶雜事》（三八），簡稱《雜事》。這六部類似的經律，在教化須跋陀羅以後，入涅槃以前，都有對弟子的最後教誡，這就是現在所要論究的內容。這一部分，為《阿含經》與廣律所記錄，所以是聲聞各派所共傳的。他的結集流通，要比《遺教經》早些。《涅槃經》的最後教誡，有關開示依止，安慰學眾部分，雖廣略不

同，而意趣與《遺教經》相近。有關論決僧事部分，是《涅槃經》所特有的。這都是佛滅前後，存在於僧團中的問題，編集者以如來的最後教誨而表達出來。

這些最後的教誡，由於傳誦的學派不同，所以次第有先後，論題有增減，意義有出入；這不是傳誦的錯誤，而是代表了所屬學派的不同。現在先總列對照於下。

10 念 無 常	9 審 決 無 疑	8 敬 順 和 樂	7 捨 小 戒	6 依 止 經 戒	5 教 誨 女 人	4 治 罰 惡 口	3 出 家	2 敬 念 四 處	1 安 慰 阿 難	遊行經
	6	5	2	3	1	×	4	×	×	長部
6 乞 僧 自 恣	7	5	2	3	1	×	4	×	×	法顯譯本
	5	4		2		×	1	3	×	泥洹經
	5	4	3	2		×	1		×	法祖譯本
1 善 知 識	7	6	4	3		×	2	5	×	雜事

表中的×，表示該經有這一論題，但早在教化須跋陀羅前說了。從表列看來，《長部》與「法顯譯本」相近。這又與《遊行經》相近，僅是次第的先後不同；這都是分別說系的誦本。《泥洹經》與「法祖譯本」，非常接近，應是同本異譯。與有部律的《雜事》，是較為接近的。

### 三

今依《遊行經》的次第，逐項來論說。

一、安慰阿難：佛度了須跋陀羅，阿難感到佛要入滅，而自己還「所業未成」，情愛未盡，不覺得悲從中來。佛特地安慰他，讚譽他侍佛的功德極大，有四種未曾有法，勝於過去諸佛的侍者。勉以「汝但精進，成道不久」！這一安慰、讚歎，是其他五本所共有的，但都記錄在到了拘尸那，教化須跋陀羅以前。這一記錄，見於漢譯《中阿含》的《侍者經》（《中含》八·三三）。而四種未曾有法，也見於巴利文的《增支部》（《A》四·一二九）。

二、敬念四處：阿難想到佛滅以後，大家要見佛而不可能了；當然，阿難自己也在其內。思慕佛而無法再見，這是怎樣的憂感？這正是情感上的極大困擾。佛告訴阿難：「不必憂也！」有四處——佛的誕生處、成道處、初轉法輪處、入涅槃處，只要憶念佛在這四處所有的功德，到這四處去遊行禮敬，也就等於見佛了。初期佛教，提倡四大聖跡（後來又擴展為八大聖地）的朝禮，滿足了景仰思慕世尊的誠心。《遺教經》說「此（波羅提木叉）則是汝大師，若我住世，無異此也」；「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」。這是佛為比丘們，所作深刻的、理智的開示，但對一般人來說，非從事相的，情感的著想不可。四大聖跡的朝拜，後來舍利的供養，佛像的塑造，都是為了安慰信眾，啟導信眾的敬信。這一問題，《長部》與「法顯譯本」，記錄於佛度須跋陀羅以前；《雜事》與《泥洹經》，與《遊行經》相同；但「法祖譯本」缺。

三、出家：這一問題，依《長部》及「法顯譯本」，不能說是問題。須跋陀羅外道來出家，所以說到佛教的制度——外道來求出家，要經四月的考驗合格，

然後受比丘戒。《阿含》與廣律，都說到這一制度，所以應為佛陀早就制定了的。但其他四本，卻別有所指，而意見也不同：

1. 《長含遊行經》說：「我般涅槃後，諸釋種來求為道者，當聽出家授具足戒，勿使留難！諸異學梵志來求為道，亦聽出家授具足戒，勿試四月！」對於這，《雜事》別有解說：「（釋種）此是我親，有機緣故。其事火人，說有業用，有因有緣有策勵果故。」《雜事》解說為：外道不必四月試，那不是一切，而是：一、事火婆羅門外道出家（如三迦葉等），他們信業果，也承認現生的功力；二、是釋種的出家外道，他們是佛的親屬。這二類外道出家，可以不經四月的考驗。《雜事》的解說，理由並不充分。以親屬關係而予釋種外道以特別方便，是違反佛教精神的。如依《遊行經》說，釋種並非指外道而說，但這是更難理解了。在佛法中，除了外道出家，不論是釋種、非釋種，一律平等。只要不犯遮難，有師長，有衣鉢，誰也有出家受具足戒的資格；為什麼要特別說到釋種呢？《遊行經》說：如釋種來求出家，「勿使留難」。這反證了當時的教界，對釋種出家

，存有故意留難的情況。這到底為了什麼？原來，在釋尊晚年，釋種比丘展開了釋種中心的運動，企圖獲得僧團的領導權。在這一機運中，提婆達多被擁戴而起來「索眾」。提婆達多是釋種；他的四位伴黨，也是釋種；支持他的六群比丘、十二群比丘尼，也都是釋種及與釋種有特別關係的（參閱〈論提婆達多之破僧〉四）。提婆達多的「索眾」，變質而發展為破僧，結果是失敗了。釋種比丘中心的僧團運動，也歸於失敗，釋種比丘受到十方比丘僧的抑制與歧視。如阿難，有侍佛二十五年的光榮史，結集法藏的大功德，在五百結集大會，還不免受到大迦葉等的苛責，何況別人？律部所說的制戒因緣，百分之九十以上，由於釋種比丘。而六群比丘，更被描寫為為非作惡的典型人物。釋種比丘，普遍地受到了過分的抑制與歧視。理解這佛教界的實際情形，對釋種而要求出家的給以故意留難的情形，就會充分的體會出來。佛滅百年，釋種比丘為中心的意向完全消失，但對釋種而請求出家的，還存有習慣性的故意留難。這種不合理的情形，當然需要糾正，反應在學派的經律中，就是「釋種來求出家，勿使留難」的正義之音。

2. 《泥洹經》與「法祖譯本」，對出家有不同的意見。因為出家者的動機不一（分四類），所以先要試三月，如覺得「志高行潔」，才為他授（沙彌）十戒。如奉戒三年，清淨不犯，再為他授（比丘）二百五十戒。這是規定為：出家三月，受沙彌戒；作沙彌三年，再受比丘戒。這樣的規定，在經中、印度學派的律中，是沒有的。可以說，這是面對出家者貧窮、負債、逃役的太多，會影響僧團的清淨，而提出非常嚴格的辦法。該經與有部律部分相同，如解說為北印度及西域佛教界鑒於僧品穢雜而作出這樣的特殊制度，也許不會離事實太遠。不過，依印度經律的本意來說，這種制度是過於嚴格了一點。

四、制罰惡口：惡口比丘車匿（或譯闍陀），是釋迦太子的侍從。出家後，多住拘睢彌，受到優填王的護持。他是釋種比丘中心運動的健者，宣稱「佛是我家佛，法亦是我家法，是故我應教諸長老，長老不應反教我」（《善見律》十三）；堅決主張釋種比丘在僧團中應有優越的地位。這位不容易講話的，十方僧眾所感到最難應付的，被稱為「惡性」、「惡口」。怎樣對付他？應該「梵壇罰」

，是「諸比丘不得與語，亦勿往返、教授、從事」（《遊行經》）。這是最嚴厲的懲罰，等於與他斷絕關係，使他寂寞的漂流於僧伽邊緣；這就是默擯（並非勒令還俗）。依經律研究起來，這是值得注意的，這真的是釋尊涅槃前的遺囑嗎？

闍陀（車匿）比丘的事跡，經裏有不同的傳記。A、佛在世時，闍陀在王舍城入滅。他「有供養家，極為親厚」，所以舍利弗懷疑他沒有究竟，但佛肯定地說闍陀已證阿羅漢。這一記錄，見於巴利文的《相應部》（《S》三五・八七）、《中部》（《M》一四四），及漢譯的《雜阿含經》（四七・一二六六）。B、如來涅槃後，闍陀在波羅奈住。向上座們請益，都不合機宜。後來，到拘睺彌，阿難為他說《教迦旃延經》，因而悟入。這也是《相應部》（《S》二二・九〇）、《雜阿含經》（一〇・二二六）所共說的。A說闍陀死於佛世，B說佛涅槃後才證果，這顯然是不相合的。

依《涅槃經》說：佛入涅槃時，闍陀還在人間，佛為他制立了梵壇罰法。《銅鑠律·小品》（一一）《五百犍度》也說：結集後，阿難奉了僧命，率眾去拘

睽彌，處罰闍陀。闍陀起了慚愧心，精進修行，證了阿羅漢果，這才解除梵壇罰的處分。《五分律》（三〇）《五百集法》所說，也大致相同，並明說受阿難的教誨，「得法眼淨」（初果）。這都是與B說相合的。但檢讀廣律，發見了矛盾的敘述。闍陀的「惡性違諫」，早就制立了學處（僧伽婆尸沙）。闍陀比丘不見（不承認）罪，僧伽為他作不見舉（發過失），不共住（擯），如《十誦律》（三一），《四分律》（四五），《僧祇律》（二四），《五分律》（一一），《銅鑠律·小品·羯磨犍度》，都明白說到。《十誦律》說闍陀被舉還是不服罪，說：「我何豫汝等事？我不數汝等！」他藐視僧伽，不接受處分，到處去遊行。可是，「諸國土比丘聞車匿被擯，不共作羯磨，……布薩，自恣；不入十四人數；不得共事，默惡如旃陀羅。」僧伽到處默擯他，闍陀這才心服了，回到拘睽彌，願意接受處分。這就是梵壇罰，是佛早就制立了的。闍陀應早已心服；如惡性難改，老是那樣，僧伽儘可依據佛制而予以制裁。到底有什麼必要的理由，要再度提出，成為如來最後的遺教呢！

如《涅槃經》等（B說）可信，那廣律所說，佛世制罰闍陀的記錄，就有問題。如信任廣律，佛世已制罰闍陀，那就佛涅槃時，不應再提出來請示。這就使我聯想到經中對闍陀的不同傳說了。從當時教界的實情去理解，事實應該是這樣的。釋種比丘中心運動失敗了，「佛是我家佛，法亦是我家法」的主張者——闍陀，也就接受處罰。闍陀的作風，雖為十方比丘所不滿，批評他「有供養家，極為親厚」，但佛卻肯定地說他已證阿羅漢果；而且闍陀早已在王舍城去世了。這是廣律及《雜舍》（還有《中部》）A說的實情。然而釋種比丘的力量還在，釋種中心的意向也並未消失，僧伽需要一再提起闍陀比丘，作為宣傳與說服「惡性」的典型實例。這所以傳說為佛臨入涅槃，曾指示堅決的處罰。既傳說為佛的遺命，因而闍陀的懺悔、受教而悟入的事，也聯想為佛滅以後，成為B說。不同的傳說，同樣的被編入了經與律。事實上，闍陀早已在王舍城去世了。如來遺命的制罰惡口比丘，只是如來滅後，僧伽以闍陀為實例，用作說服抑制釋種的方法而已。

五、教誨女人：經上說如女眾——優婆夷來求教誨，比丘們最好不要見他。見了，最好不要與女眾說話。如不得已而說法，那就得檢點自己，攝護三業。這表示了比丘對於女眾，應看作危險物。在波羅提木叉的波逸提中，就有為女人說法，不得過五、六語的限制。五、六語，《銅鑠律》與《僧祇律》，解說為說法不得過五、六句。也許實際上行不通，所以《五分律》、《四分律》、《十誦律》、《別解》為不得說五蘊、六處以外的話。初期佛教，如王舍結集法會，對於請求容許女眾出家，也被認為罪過，可見見佛滅以後，僧伽的領導者是怎樣的看待女性了！這一問題，《泥洹經》、「法祖譯本」、「雜事」是沒有說到的；《長部》及「法顯譯本」雖有，而敘述在前。惟有《遊行經》，作為如來最後的教誨，這代表了過度重視這一問題的學派。

六、依止經戒：如來入滅了，學眾有無所依止、無師可稟承的悵惘，所以佛說經戒為所依止；這與遺教的意趣，大致是一樣的。不過佛說極為簡要，沒有《遺教經》那樣的具體。《遊行經》說：「阿難！汝謂佛滅度後，無復覆護失所恃

耶？勿造斯觀！我成佛來所說經戒，即是汝護，是汝所恃。」經中明白舉出了經與戒，為比丘的覆護依恃。「法顯譯本」作：「制戒波羅提木叉，及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師。」《長部》作：「我所說之法律，為汝等師。」經戒，即法與律，同樣是比丘所依止，比丘們的大師。《泥洹經》先說法——十二部經，次說：「常用半月望晦講戒，六齋之日高座誦經；歸心於經，令如佛在。」「法祖譯本」的「當怙經戒」，「翫經奉戒」，都是舉法與律（經與戒）為比丘所依止的。但傳誦於北方的有部新律（《雜事》），先說到法（十二分教），次說：「我令汝等，每於半月說波羅提木叉，當知此則是汝大師，是汝依處。」雖說到法與戒律，而對比丘的依處、大師，局限於波羅提木叉，與其餘五本不合。本來，法是一切佛法的總稱，所以不妨說法為依止，如說「自依止，法依止，不異依止」（《S》四七·九）；是佛涅槃那年，佛為阿難說的（《遊行經》等）。但佛法分為二，即法與律（法與戒），所以法與律都是比丘們所依止，為比丘所師。如但說戒為依止、戒為大師，所說即不圓滿（戒不能代表一切）。流行於

西北印度的有部律師，強調戒律的重要，這才但說以戒為師。《遺教經》的「波羅提木又是汝大師」，也正是這一系傳誦的教典。在中國，《遺教經》流行得很普遍，所以常聽到「以戒為師」。而圓正的、根本的遺教——「法律是汝大師」；或「以法為師」，反而非常生疏了！

七、捨小小戒：阿難稟承佛命，向五百結集大會提出這一問題，受到了大迦葉的嚴厲責難。這是史實，雖被大迦葉否定了，但到底是佛的遺命，如〈阿難過在何處〉中說。檢考各本，《泥洹經》、「法祖譯本」、《雜事》都略去這一論題。也許覺得這一遺命早經否決，如保存記錄下來，顯見僧伽有違反釋尊遺命的過失。而主張小小戒可捨的，也許會據此而振振有詞，倒不如把它刪去，免得留著多事吧！

八、敬順和樂：《遊行經》說：「自今日始……上下相和，當順禮度，斯則出家敬順之法」。這一遺命的意義何在？《雜事》這樣說：「從今日，小下苾芻於長宿（耆年）處，不應喚其氏族姓字，應喚大德（或譯尊者），或云具壽（或

譯長老)；老大苾芻應喚小者為具壽」。《長部》與《雜事》大同，也說不能互稱為「友」，應稱大德或長老。「法顯譯本」的：「各依次第，大小相敬，不得呼姓，皆喚名字」。這是佛世與佛後的一大區別。佛在世時，佛弟子們，除了不得稱佛為「友」及「瞿曇」外，彼此是稱「友」（稱女眾為姊妹）的；互相稱姓（如迦葉）道名（如阿難）的。比丘們依受戒的先後（大小）為次第，不依學德（智慧、修證）、職務（知僧事，如叢林執事）、年齡（世俗年齡）、種姓為次第。所以雖有先後次第，而沒有尊卑的意義，大家是同參道友（事實上，智慧與修證，可能後出家的勝於上座們）。但在佛後，僧伽間的上下距離，逐漸形成，「上座」有了優越的地位，連稱呼也得尊稱為大德（尊者）了。這一情形的發展——上座們地位的提高，上座中心的佛教，也就這樣的逐漸完成。

九、審決無疑：這與《遺教經》相同。佛一再問弟子們「有疑者當速諮決」，但弟子於四諦都已信解無疑。這不但表示了信解究竟，也表示了釋尊的教化已經圓成。經說阿難向佛表示，大眾淨信無疑，與《遺教經》的阿菟樓陀說不同。

《遺教經》所含攝的八大人念，與阿菟樓陀有關。阿菟樓陀（與金毘羅等）有少欲、知足、遠離、精進修行的事跡。《遺教經》取阿菟樓陀而非阿難；取波羅提木叉為大師而非法與律；取八大人念；這可解說為，這是阿菟樓陀學系傳誦的佛陀最後之遺教。

十、念無常：《長部》說得極簡要，只是對比丘們說：「諸行是壞法（無常），精進莫放逸！此是如來最後之說。」這是諸本所同的。《遊行經》、《雜事》、《泥洹經》、「法祖譯本」，佛更向比丘們顯示佛身（示手臂），意思說：如來身也不免無常，大家應該精進！佛將涅槃了，顯得佛是優曇鉢華那樣，難逢難見（《泥洹經》更說到當來彌勒佛）。這與《遺教經》中，解脫究竟及結說一段相合，但《涅槃經》系，特著重於開示無常，策勉比丘的修行。

十一、善知識：阿難說善知識是半梵行，佛說是全梵行，這是《雜事》特有的記錄。查考起來，《雜阿含經》（二七·七二六等）、《相應部》（《S》三·一八）都有此說，但這是佛在王舍城山谷精舍為阿難說的，並非娑羅雙樹間。

十二、乞僧自恣：這是「法顯譯本」所特有的。佛說：「汝等若見我身、口、意脫相犯觸，汝當語我！」這是說：如三業中那些不清淨，那些對大家不住，請告訴我，以便懺謝。釋尊大慈悲，雖然三業清淨，而為弟子們作出良好的榜樣——出家應請求別人慈悲舉發他，以免無意中有所違犯。但是釋尊的僧中乞求自恣，實在是舍衛城，向舍利弗作如此說（《S》八·七、《雜含》四五·一二一二）。

#### 四

將上面十二事總結來說，末二項——善知識與乞僧自恣，是傳誦者將別處的經文安放在這裏的；其他十項，即使不是最後的遺教，也是佛入涅槃前不久的教說。其中，安慰阿難、敬念四處、依止經戒、審決無疑、念無常——五項，意義與《遺教經》相通。尤其是依止經戒、審決無疑、念無常——三項，為二大遺教的共通內容，也正是佛為比丘們所作的最後教誡。出家、治罰惡口、教誨女人、

捨小小戒、敬順和樂——五項，為《涅槃經》系所特有的，都是佛滅前後有關僧團的問題。將這些問題分析研究，更了解當時佛教界的實情——（十方比丘中心而）抑制釋種的，（比丘中心而）嚴男女之別的，重律的，尊上座的。上座系的佛教，在這一情勢下發展而完成。

與《大般涅槃經》相近者，更有《增壹阿含經》（四二·三），惟僅「安慰阿難」、「教誨女人」、「治罰車那」、「上下敬順」四事。印順附記。

（本文節錄自《華雨集》第三冊一一五——一三八頁）

# 研究佛法的立場與方法

諸位（佛光山中國佛教研究院）同學：我這四年來人都病瘦了，大家的好意，到這裡來，雖然心裡非常歡喜，但是因身體不好，頭腦大概也差了，沒有什麼好的可以講來貢獻給諸位。

諸位現在是在學院裡修學，是研究佛法的階段。至於我自己，一般人看來，也是研究佛法的人。我是只有從太虛大師和法尊法師那裡，看看他們的文章，或者是隨便談談，這樣子有了一點啟發。我是沒有福報像諸位這樣能夠長期在學院裡修學，可以說是東翻西翻自己學來的。有人問我怎樣學的，我也說不出來，因為自己沒有好好的跟人學過，所以我也不會教別人。諸位今天來，我也只有將我從前學的，和我的想法，為什麼要學佛，我想學什麼樣的佛法等問題，隨便向大家報告，不一定合用，這總是從我過去修學的構想和過程而來的。

我在家鄉的時候，在偶然的因緣中，知道有佛法。我們海寧家鄉的佛法非常衰微，沒有臺灣這麼好，只是趕經懺。我知道佛法後，就找幾部經、論看看，看了以後，我生起兩種感想，一是佛法的理論很高深，佛法的精神很偉大；另一方面我覺得佛法是一回事，當前的佛教又是一回事。代表佛教的，如我家鄉的出家人，好像與我經上看到的佛法，有相當大的距離。但是我沒有像虛大師和你們院長那樣要來改善佛教，有振興改革佛教的心。只是想探究：佛法這麼好，這麼高深，為什麼同我們實際上的佛教距離這麼遠？這問題在那裡？

我在沒有出家以前，就有了一個反省：佛法這麼好，是一切智者之學，最高深的；為什麼佛教會成這個樣子——只是民間習俗的信仰？像現在還有大學生在研究，從前是沒有的，至少到那個時期為止，佛教與佛法不太一致，為什麼會這樣呢？後來，我自己看經，東翻西翻，總之也不好懂。後來父母去世了，自己也沒有什麼掛礙，跑出來出家。我修學佛法研究經論的意念，除了想要了解佛教究竟是什麼以外，還想了解佛法怎麼慢慢演變？其原因何在？這是存在我內心當中

，推動我一直研究下去的力量。

本來在佛法上講，出家人應該只有三條路：上上等是修行，第二等才輪到學問，第三等才是修福，如廣修塔寺之類的事情。在佛法裡修學，說佛法好，總要對我們有點好處才好；若自己學了佛法，對自己一點好處都沒有，那麼我們叫人家學是不對的。我自己很慚愧，沒有能夠真正向修證的路子走。不過對佛法方面，還是為了真理的追求，追求佛法的根本原理究竟是什麼樣？佛法如何慢慢發展？在印度有什麼演變？到中國來又為什麼發展成現在的現象？我是基於這個意義來研究。

因此，我的學佛態度是：我是信佛，我不是信別人，我不一定信祖師。有人以為中國人就一定要信中國祖師的教理，我並沒有這個觀念。假使是真正的佛法，我當然信；假使他不對，那就是中國人的，我也不信。我是信佛法，所以在原則上，我是在追究我所信仰的佛法，我是以佛法為中心的。

我對世界上的學問懂得不多，雖然也寫許多文章，我所說的主要是在追究佛

法的真理。我要以根本的佛法、真實的佛法，作為我的信仰。了解它對我們人類、對我個人有什麼好處，這是我真正的一個根本動機。

所以自己雖然沒有能夠在修證方面用功，但是這和有些人研究佛法的動機不同。有的人研究佛法，好像把它看成什麼學問一樣，在研究研究，提倡提倡，與自己毫不相干。原則的說，這不是我們學佛之人的態度。學佛的人，佛法要與我們自己發生關係，沒有關係你為什麼要學呢？你都不曉得好處，為什麼要叫人信呢？所以，我們越是能知道佛法的好處，越知道佛法超出世間的特質，越是能夠增加我們的信心。

有人問我是什麼宗，我不曉得應該怎麼說。照一般人的想法，總該歸屬什麼宗才對。在我覺得，「宗」都是以佛法適應時代、適應特殊文化思想，而發展成一派一派的；好像我們到山上，有好幾條路一樣。我沒有什麼宗，不過有人以為我是三論宗，有的稱我論師，我也不懂他們為何如此，其實我不是這樣的。怎麼叫都可以，我自己知道不是這樣就好了。

我是憑這一種意念來研究，漸漸發現到佛法最重要的根本原理，逐漸的了解一派一派的思想之間，有些什麼不同。諸位一定以為一派一派複雜得很，據我慢慢的研究起來，才曉得沒有那麼複雜。大概一個問題提出來的話，不是這樣，就是那樣，頂多兩三個看法。不過問題多了，錯綜起來，就好像有很多很多不同。我不是從事純宗派的研究，雖然各宗派也寫一點，都是粗枝大葉，沒有深刻研究。我不想做一宗一派的子孫，不想做一宗一派的大師。

我走的這條路子，可能有人說是不合潮流、不合時宜的。我寫東西時，不管這些，寫出來有人看也好，沒有人看也好，寫好了就印在那裡，有人看沒人看我都不加考慮。只覺得我對佛法有這麼一點誠心，我要追究佛法的真理，想了解佛法的重要意義。在三寶裡面奉獻這一點，是好是壞，我也不太考慮，長期以來，我對佛法研究的態度就是這樣。

在這意義上，我學佛法和那開舖子的不太同。像百貨公司，樣樣都有，你要什麼就有什麼賣給你。我沒有這個觀念，我之所以東摸一點，西摸一點，只是想

在裡面找到根本佛法，與它所以發展的情形。這個發展，可能是相當好的，也可能不太好的。佛法有所謂「方便」，方便是有時間性，有空間性，在某一階段好得很，過了時，時代不同了，也許這個方便會成為一種障礙。

《法華經》有一句話，我總覺得非常好：「正直捨方便，但說無上道。」怎麼捨呢？就是達到了某一階段，有更好更適合的，就提倡這個，不適合的就捨掉。所以我研究的，不是樣樣都在提倡，我也不專門批評。我這個人，生來是不太合時宜的。我覺得某些只是方便，不是究竟的東西，我不講是可以的；你要我講，我就這樣講，要我講好聽話奉承奉承，那我是不會的。我在原則上，帶點書呆子氣，總是以究竟佛法為重。自己這個樣子，能夠怎樣發展，能夠得到多少的信眾，我都不考慮。這許多，就是我學佛的動機與態度，甚至可以說是我就是這樣的人。

經過好多年以後，大概在民國三十年前，我對佛法有了大概的認識。佛法這樣演變發展，對現代來講，有些是更適合的，更適應現代的；某些，頂好不要談

它，即使過去非常好的，但現在卻不太適合。我有了這個認識，當初我就寫了一本書叫做《印度之佛教》。這本書我想到就寫，只表示自己的意思而已，雖然引證，引證得很簡單，不像現代人寫書。受了近代文化的影響，你說的雖能表現你的思想，但總要把你的證據拿出來；所以我就想：把這本書改編寫成幾本大部的書，詳細引證，一切合起來，就可以表示我個人對佛法完整的看法和了解。

不過，對印度佛教的研究，我到現在只寫了兩本，一部是《說一切有部為主的論書與論師之研究》，一部是《原始佛教聖典之集成》。其他的，都是有別的因緣，不是我想寫的東西。現在病了以後，過去雖然有願要寫，大概也寫不成。不過，以我的想法，也沒有什麼遺憾，我們在這個無邊生死當中，能做多少，就做多少，盡自己力量去做就好了。能做多少，要靠福德因緣，以及時代種種關係配合，不是自己想做多少，就能做多少。我沒有什麼遺憾！假使身體還可以的話，我現在想寫最重要的一本書，說明從最初的佛法演進到大乘佛法的過程，大乘佛法的本來意義是什麼？究竟什麼叫做大乘？我們不要口說大乘，實際上不是這

麼一回事。不過能否寫成，自己也不曉得。人命無常，沒有幾天的時間也說不定。以上只是象徵性的談談自己的研究而已。

我以前寫過一篇文章，叫做〈以佛法研究佛法〉，有的人也許看過。怎樣來研究佛法呢？當然是研究經、論、各宗派裡面許多的道理。但研究時要有一種方法，就是所謂的「方法論」。我的想法很頑固，我是一個佛教徒，我們要用我們佛教的方法。那麼我們怎麼來研究佛法呢？佛曾經說出一種現實世間的普遍真理，也可以說是凡事實上的一切存在是離不開的普遍法則，這個法則就是「諸行無常，諸法無我」。我覺得，我們研究佛法的時候，應該要引用這一方法來處理一切問題。

簡單的說，「諸行無常」，是說明現在世間所存在的東西，都是不停的在變化的。比方佛說出來的某句話，經後來佛弟子慢慢弘揚，它自然而然而多或少有了演變。又如佛所訂的制度，我們稱為戒律，這套戒律也會因區域而慢慢演變。你說完全不變，還是從前那樣，是不可能的。就是現在的泰國，他們的出家制度

，人人可以出家，有的出家七天，有的出家十五天。嚴格講，出家受比丘戒，是要盡形壽受持的，沒有說我發心去受七天的或兩個月的比丘戒；這樣發心，根本是不能得比丘戒的。那麼，他們現在的辦法，你說好嗎？這不是好不好問題，只要懂得這就是變化中的方便就是了！

說到「諸法無我」，是一切沒有獨存的實體。如一種制度，要考慮到時代因素，考慮同時的環境，如把時代、環境拋開了，講起制度來是抽象、不實際的。假如有了這個觀念，研究什麼問題，必須顧慮同時代的其它很多問題。這許多問題，你多一點了解，對研究問題的看法，也就會更加正確一點。

有人問我自己研究內容，我說不出來，我只是本著自己的理解去研究。不過，我看別人的書，多數是小範圍研究，其他什麼也不管。專門研究一個問題，有時候研究得很精細，好得很；可是從整個佛教來看，也許並不正確。我以為要擴大視界，研究才會有更多的成就。

如果不管其他的，縮小範圍，那麼研究出來的只是小問題，對整個佛教的意

義，不可能有好的成就。我的研究，是從「無常」、「無我」著眼的。無常是時代先後的演變，「無我」是同時的影響關係，將時間、空間結合起來看問題，看它為什麼演變。所以，我告訴大家沒有別的研究方法；世間上的方法很多，我沒有看過，我不懂，我只用我們佛法的基本方法——無常、無我，做為我研究的方法論。

諸位都還在學，將來不一定人人能繼續研究，有的出去弘法，或者修行，不過也許有人仍繼續研究佛法，所以我提到這點。

在研究的過程當中，有一點我看得很重要——佛法究竟有什麼不同，比世間其他的更好？可以分二方面來講。

一、釋迦牟尼佛時候，有一種完善的制度——戒律。傳到中國，後來有叢林制度，到現在也許有新的制度。不要以為制度都是一樣，佛的制度，實際上研究的人很少，我自己也沒有研究。中國現在講戒律是什麼樣的呢？晚上不吃飯，到廁所裡去要換鞋子，以為這是最要緊的。對戒律中真正重要的事情，好像不知道

一樣。所以戒律的真正意義，我們出家人要有人發心去研究。

據我的了解，佛教的戒律是一種集體的生活，修行也就在集體生活中去鍛鍊。依戒律的觀點，佛法並不重於個人去住茅蓬修行——這是共世間的，雖然一般都很尊敬這種人。佛教戒律有什麼特色？它是道德的感化和法律的制裁兩者統一起來。犯了錯誤，戒律中有種種處罰的規定；但不止於此，而是在充滿道德精神感化之下，有一種法律制裁的限制。所以在佛的時代，真正出家的，一個個都了不得；就是動機不純正的人，在這裡面多住幾年，經過師友的陶冶、環境的熏習，慢慢也會成為龍象的。在這個集體生活裡，大家都有共同的信念、淨善的行為，彼此和睦，這就是佛教戒律的特質而發生偉大的作用——正法住世。

這種組織，與社會上的組織不太相同，它是道德感化與法律制裁相綜合的。在這裡面，是很平等的，是法治的；每一律制，不是對某些人而訂的。如在學院的話，如果是學生不許可，老師也絕對不許可。佛的制度是平等的，即使釋迦牟尼佛在世，佛也一樣的依法而行。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。

當然，嚴格的說，現在並沒有這個東西——依律而住的僧團。假使我們去研究，把這裡面真正精神原則拿出來，用現在的方式去實踐的話，我想會比照著自己的想法搞一套組織，或是參照政治或其他組織，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。

二、另一方面，是理論的。佛一方面用制度，一方面開示，用法來指導。在當時，沒有現在那樣，研究《法華經》、《華嚴經》，一大部一大部的，不過在義理上或在修行的方法上，作簡單的指導。佛所說明的，著重在什麼地方呢？那些與世間不同呢？依我的了解，佛法確有不共之法，與世間法不同。我想，諸位讀了好幾年，應該對佛法與世間法不太相同的有所了解；我們必須確認佛法的不共之法！世界上的宗教很多，中國的、印度的、西方的，佛教至少有一種與他們不同的地方。又如哲學，從東方到西方，哲學家不曉得有多少，但佛法至少要有

與他們不同的地方。假如自以為佛法偉大，而佛法所講的與他們所說的一樣，那就糟了，因為既然一樣，有了他的，更何必再要佛法？

就世間法所沒有的（不共世間的）來說，當然就是「緣起性空」。空，這就是佛法的不共之法。「諸行無常，諸法無我」，都是依此而顯示出來。緣起是說世間的一切，無論是天文、地理、自然界、動物界，乃至我們個人生理上、心理上的現象，都是依緣而存在的。佛說「緣起」是最通遍的法則，從這裡才會了解佛的制度與其他的所以不同。理論與制度有關，佛法稱為「依法攝僧」。把握緣起的原則，在思想上、制度上，及實際的修持上，都會有與世間不同處。世間上有許多進步的思想，有的近於緣起，但他們不能夠徹底的完全的達到目標。

我們為什麼信佛？是因為佛是大徹大悟了的。佛的大徹大悟是怎樣呢？你不曉得，我也不曉得。既然不曉得，那怎麼生信呢？佛坐菩提樹下大徹大悟以後，為了使人也能徹悟，所以說法。佛所說出來的法義，來指導出家人應做的生活軌範（律制），與世間不同，這表示了他證悟的內容與別人不同，這是可以了解的

。在心裡，我們不知道；說出來、做出來，總可以看到一點。研究佛教制度的根本原則，從理論、事實的統一中，我發覺佛法義理超越世間特殊的地方。佛老人家的證智，我們都不知道，但從他表現出與世間不同的，特別偉大。我是從這些上，深深信得佛真正的證悟。

我有很多看法與別人的看法不大相同。譬如說，某人在修行，某人開悟了！修行、開悟當然是好事情，不過，不只是佛法講「修行」。世界上的宗教都要修行的，道家有修持的方法，中國儒家也有一點，印度婆羅門教、六派哲學都有修行的方法，西洋的神教也有啦，他們的禱告也是修行的一類。如真的修行，自然會身心有些特殊的經驗，這是信仰宗教的人所應相信的，不管你自己有沒有得到，這是絕對可信的。在內心當中或身體上得到特殊經驗，宗教的終點，就是要靠這種特殊經驗。在佛法當中，神通就是其中的一類。

所以，單講修行，並不一定就是佛法，世界上各種宗教都有修行呢！你說你看到什麼東西，經驗到什麼，這並不能保證你經驗的就是佛法。那麼用什麼方法

來區別呢？這有兩個方法：一、與佛法的根本義理是否相合。二、行為表現是什麼樣子。且舉一件事來說，我們中國人有時候真自覺得驕傲，美國嬉皮有很多人要學禪，寒山也很吃香，簡直崇拜得不得了。然在我的想法，若以此為典型，作為我們學佛的模範，大家這樣學，這成什麼樣子！因為佛教也好，其他宗教也好，都要教你正常，修行的人也要正常。中國佛教過去許多大師，能夠組織佛教，能夠發揚，都是平淡正常的。又如釋迦牟尼佛教化，有所謂「神通輪、教誡輪、記心輪」，身業、語業、意業都可以教化，可是佛法的重點是教誡輪。用語言來引導你，啟發你，使你向上。現在有些人，稍微修行，就說前生後世、說神通，這不是真正的佛法。從佛的證悟以後，佛所表現出來，對弟子之間的活動的歷史事實，不是那些怪模怪樣的——寒山式、濟公式、瘋子喇嘛式的。佛老人家，生在我們人間，主要用教誡來引導，不是侈談神通。因為外道也有神通，從神通來建立佛教，佛教就和外道一樣了。我對佛法的研究著重在這兩方面，這兩方面的了解，能使我信心增強，推動、支持我很衰弱的身體，在佛法之中，多少奉獻自

己的一分心力。

我研究的重點是重在根本，假使你們請我講唯識學，我是講不好，但若講唯識的「基本」思想，我倒是知道一些。我讀書還有中國人的習性——讀書貴識大體；我現在寫作，也要引證，那是適應這個時代罷了！

我們研究佛法，當然要看古代的書，例如印度翻譯的經論，中國古代的註解。第一步，要讀懂它講些什麼，但這是不夠的。孔子說「溫故知新」，我們不只看古典的書，不只懂了就好，就停止了，那永遠不進步；你要從「溫故」中、從古典中，要有一種新的了解。當然不一定每一個人看書就能寫出心得，而且寫出來的心得，不一定是正確的，也不一定要去發表，你放在心裡，只是你看書的感受。這樣研究，我們佛法才能進步，才能發揚起來。如果只是照本宣科，從前怎麼講，我還是這麼講，一點不錯；一點不錯算得了什麼？沒有進步了！這個世界永遠在變，諸行無常，你停止了，就等於退步，學問也是這樣。

諸位讀書，有的人不會讀，死讀、死記，老師這麼講我也把他記下來，將來

我好照著講。假如研究學問的話，這樣連入門都談不上，豈止沒有進步而已！我們讀書的時候，要有點新的領會。最初看書的時候，有一點自己的想法，後來知道自己想錯了，知道錯，就是進步了。假使三年以前以為這樣，到現在還是這樣，說明你沒有進步。我們一定要自己時常想，使理由更充分，這個地方錯誤在那裡？我們在不斷的糾正過程當中，不斷的糾正我們認識上的錯誤，那麼對佛法的認識就越來越正確，越來越有好的貢獻大家。所以，我們要培養溫故知新的精神，不僅是看懂、記住、會背、會講。

另一點，佛法是宗教的，我們學了以後，你覺得這個理論在你的心裡起些什麼作用？有沒有一點用處？佛法總是要我們減少煩惱，叫我們增長慈悲心，叫我們對佛教有熱心，來護持聖教；覺得眾生非常苦惱，應該如何救度……。假使我們學了這些，學了以後，自己不起這些觀念，那是你純粹在書本子看見些「概念」，沒有變成自己的。

不必談真正的修證，即使我們在研究學問，或是幫助佛教，從事福德事務，

我們也要時常用佛法來指導自己。把佛法的基本原理時常放在心裡，時常拿來指導自己、警策自己，那麼雖然深的沒有，至少對自己仍有點好處。如果你越學越煩惱，一天到晚苦苦惱惱的；或者你學了，自己覺得了不得，瞧不起人，看看師父、師兄、師弟都不如我，那你這個人就越來越增加煩惱。真正學佛的人，要諒解人家的苦痛，要用佛法來熏陶自己，應該時常在佛法裡改變氣質。向來時常發脾氣，脾氣慢慢少發了；向來懶懶的不肯做事，慢慢肯發心了，這至少就有一點好處了！佛法究竟是宗教，不是世間的知識，希望諸位在學習當中，不要忘了這點。忘了這點，就與研究世間的學問一樣，變成非佛教的。即使你研究得很好，寫了幾大部書擺在圖書館裡，仍不得用處。

《華嚴經》善財童子到處參訪，他去參訪的人，大都不會講別的，總是講自己所作的，並不是你想要聽禪，就講些禪給你聽，你要什麼就講什麼……。我向來沒有能夠好好做修證的工夫，只是在研究佛法，我也只能在這一方面，講一點給諸位參考。希望我們學習、研究，能在佛法的領域上研究，能使所研究的對自

己有好處，對佛教有貢獻，不只是做學問而已。希望大家記住！學佛是長期性，學菩薩需要經過三大阿僧祇劫，至少我們這一生學佛，也不只是幾年的事情，希望大家要繼續精進！（依光記）

（本文節錄自《華雨集》第五冊六一——七九頁）

華  
雨  
選  
集

# 印順導師訪問記

——普獻、宏印法師等訪問——

問：靜坐時，如何靜下來止觀？

答：修道的主體，不外乎止觀，因止觀而成就定慧。或依止而修觀的，也有依觀而成就止的，但一般來說，真正的觀慧要成就止才能起修的。約達成靜止來說，方法很多，但基本原則是不變的。第一、要在心理上抓住一事，如一開始就想什麼都不想，那是一般人所做不到的。這也就是說，先要修「念」。佛法中，如念佛、念法、念僧等，是念；「數息觀」是「安那般那念」，就是念出入息；不淨觀也是「念不淨」。心要安在所念上，不讓它跑掉；如念佛的，心不離於佛這一念。能繫念不忘，其他的雜念事自然就沒有了。

第二原則是：如「念」一馳散，就要馬上抓回來——「攝心」。初學習時，念是一定要馳散的，忽而想這，忽而想那，不可能安住在所念的。心念雖然散失了，不要心生厭、悔，只要立刻把它抓回來；否則徒增煩惱。念一跑就抓回來（只怕妄想馳散到別處，而不能警覺）；慢慢的念稍一動，就能很快安住所念了；到最後，不再馳散，心便安靜的住在那裏了。「攝念」如照顧小孩子一樣，不是一次兩次的，要多次的教導，才會習慣下來，否則打他罵他，也是沒有用的。這也就是孟子說的「求其放心而已矣」！經上有一個有趣的比喻說：「心好比小狗一樣，是到處亂跑的，必須要用一根繩子把它拴在柱子上。起初，它還是亂轉亂跳，但等到轉無可轉，跳無可跳，也就靜靜睡下來不動了。」修正要修念，修是「修習」，慢慢地習以成性，心就會靜下來而安住不動了。到後來，只要一坐，心就靜下來了。一直到「超作意位」，自然安住，才算是真正成就了。有此靜止心，再修習觀慧，不斷的修習，不斷地進步，最後到達「止觀雙運」，才能引發真般若。

問：修行人是否每天靜坐比較好？

答：修行人，能靜坐是最好的，但修行要有善巧。年輕人，體力好，如果思想不太複雜，靜坐是比較容易靜定的。從前，出家人靜坐的時間很多，在家人事業忙，每天也沒有太多時間來靜坐。最好，每天靜坐，要有一定的時間。每天規定在一定的時間，起初時間不要長，而是慢慢地增加；否則，時間長了，坐不住而勉強，只是增加心煩意亂而已。無論學習什麼，一定要有興趣，靜坐也是一樣，不可勉強時間延長，如勉強而引起煩躁，一失去興趣，就成障礙了。在一定的時間內靜坐，漸漸延長時間，如果坐得好，如法善巧，比一天到晚靜坐的人，不一定差到那裏去。所以要有定時間，只因養成習慣性是很重要的。從前吃鴉片的人，有的每天在一定的時間裏抽一次，結果六、七天就上癮了；另有一種人，今天晚上抽一次，明天早上又抽一次，沒有一定的時間，個把月下來還沒有上癮。這主要是時間不定，不容易成為習慣。因此，在一定時間內不間斷的實行，充滿興趣而養成習慣，在修習上是相當重要的。

修定的人，真正得定後，有一種餘力，出定後也仍有輕安愉快的感覺。

問：修定時如何修緣起空觀？

答：先要深切了解緣起無自性的道理，然後把它「歸納」起來，歸納成原則性的。比如觀「四句」不可得，天臺宗觀「四生」不可得。如果不理解緣起性空的要義，那是觀不起來的。從「止」再起「觀」，慢慢的止與觀兩者才可以相稱，到達「止觀雙運」。如果光是修觀，或光是修定，那麼沒有定的觀，便是「散心觀」；而修定不修觀，於佛法上也無多大用處。

問：如何以中觀觀法應用於生活？

答：中觀的觀法，與一般的思維是不同的，它是緣起觀，是達到解脫證悟的法門。雖不一定要很深的定力，但散心分別，是不能成就觀的。嚴格的說，中觀的應用，必須在修觀有成就，也就是對緣起有深切的體認，才能應用在日常生活  
中。

在我們還沒有能體悟以前，還只是一般的理解，知道什麼是貪，什麼樣是瞋

，什麼樣是順於正理，什麼樣是根本顛倒。經常以緣起來觀察一切，應用於日常生活，但這跟一般的修養是相近的，只是減少一些煩惱，增加內心的力量，解決些小困擾。如對快樂的來，知道它是不永久的，依因緣而有的，就可以不會「樂而忘形」，弄得「樂極生悲」。像這些，處理日常的小事是可以，遇到重大的，如老病死到來，卻起不了什麼作用。要得到真正的受用，必須在平常修習「止觀」，對止觀多下功夫。

問：請導師談談「斷食」。

答：我個人並沒有斷食的經驗，只是看了一些書，知道在斷食期間，要多喝水，不要做出力的工作，內心要安靜。這樣，體內積存的廢料，隨身體的消耗而排泄出去，再漸漸的進食，能促進新陳代謝，有益於健康。但斷食期間，不要太久，人是不能沒有「食」而生存的。

問：請導師談「隔陰之迷」。

答：中國淨土行者所說羅漢有「隔陰之迷」，指死了以後轉世，前世的事都

忘了。依《阿含經》來說，證了初果的人，便是真正徹見了真理，那麼便永不退失。這種「不退」，並非一天到晚都在前，而是像把東西放在自己衣袋裏一樣，永遠存在於身上。在當時的印度，證初果的在家人不少，他們仍然擁有妻子、兒女，和事業、田產，如普通人一樣，只是他們不會執有實我，對重大的戒不會再犯了，有時仍不免要「失念」。他們死了以後，往生人間、天上，對前生的修證，忘記了，這是「隔陰之迷」。但隔陰之迷，怕什麼呢！「七返生死」，在一定期間內，一定要解脫生死，不會永遠的「迷」下去。所以證果的聖者，是終究不會退失的。

證初果的，已經徹見真理，他的煩惱已經去掉了大部分，很多的「迷」（煩惱）消失了，暫時的「迷」，對他沒有什麼關係。二果也是這樣。至於三果，已經離欲不往來了，煩惱更要少些，不過有時仍會「失念」。四果阿羅漢，也不免「失念」，因為他仍留有業報身，還有那麼一點點。但阿羅漢般涅槃，不會有「隔陰之迷」了。

問：密宗的「雙修法」真能當作修行方法嗎？

答：說到佛法，我們必須從現實世間來探討。佛法是怎樣出現於我們這個世界的？當然是二千五、六百年以前，從印度釋迦牟尼佛而來的。釋迦佛以前，講修行，講證悟，印度的外道也是多得很。但就佛法而言，佛法有超越外道的不共處，這是從釋迦佛而開始的。「修雙身法才能成佛」，釋迦佛無此說；「淫欲為道」，是大邪見。若說這是其他的佛、他方世界佛說的，那麼說的是什麼語言呢？不管怎麼說，密宗還是用印度語文來記述的。歷史到底是歷史，雖然傳說、記錄上有些差異，但釋迦佛在什麼時候？佛怎麼說？到了那裏？有那幾位國王、長者供養？又發生什麼事？……等等，這是實際的，不是理想的。如說釋迦佛說的是方便，不究竟，出現於千百年後的佛說才是究竟，那就不好說了。如說到中國的儒家，總是推源到孔子，如果以孔子所說為方便不究竟，而大談其他的才是真正儒家，那便是笑話奇談了。

我們生在欲界，「欲」是生死的根源。古人往往把男女之欲（新生命由此而

來)看得非常的神秘，我在《中國古代民族神話與文化之研究》一書中，便提到了這些。在印度，如遍行外道；在中國，如道家的一部分，都有以兩性交合為修道的。他們大抵利用固有的文字，而作象徵比喻的暗示，外人不容易了解他說的是什麼。在「秘密大乘佛法」中，如金剛、蓮華、人定等，都被利用以說明這一著。依釋迦的「佛法」而言，這都是出發於世間心的生死事。佛教出家的僧團，是修持清淨梵行的，遠離男女之欲。但出家者多了，如不能正確的理解，內心的欲念不清淨，慢慢的會引起性心理的變態。對一個修定者而言，如應用念息方便的，由於重視身體的異常經驗，修脈、修明點而演為雙身法，在「大乘佛法」中已有潛流。如譯《大般涅槃經》的，宣說常樂我淨的曇無讖，就是「善男女交接之術」的。不過大乘佛教的主流，還是反對這一類的。特別是由於這一類「幻法」，引起鬪寶滅法的法難，為大乘佛教界所痛心疾首的。不過到了西元八、九世紀，後來居上，成為佛教末期的主流。

釋迦佛的時代，印度的教派相當多。對於各式各樣的神教，佛是重於啟發感

化，採取溫和的革新，而不是強烈的、鬥爭的，即使是批評，也不是攻擊性的。佛採取印度固有文化中合於真理、道德——有用的部分，而引入不共世間一般的佛陀自覺的佛法。世俗迷信，多數是不取的，小部分給以新的意義。一般人較少了解印度神教，如能多知道些，就會知道密宗的內容大部分是從印度神教轉化過來的。如「護摩」，就是火供養。原始的宗教莫不如此，當牛羊等被燒時，發出了氣味，神便接受了。如印度的婆羅門教、猶太教、中國古代宗教，都是如此。但釋迦佛說法，並不採取這種火供，而說有意義的三火——供養父母名根本火，供養妻兒眷屬名居家火，供養沙門、婆羅門名福田火；可是密宗又攝取了它。在密宗裏，所供養的許多佛菩薩，其實都是夜叉像、龍王像。這到底是佛的神化呢？還是神的佛化呢？還是神佛不二呢？這是值得我們深思的問題。

問：大乘講世世修菩薩行，未證悟前應如何堅定菩提心？

答：大乘的世世修菩薩行，主要是從悲願力說的。若從智慧來說，聲聞也有類似的說法。如《雜阿含經》說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終

不墮惡趣。」菩薩具智慧與悲願二者，即使是墮了地獄，也是受罪輕微，一下子就出來了。不僅菩薩如此，聲聞乘也有相同的意見。例如從前阿闍世王殺父，但聽聞佛法以後，得了「無根信」，也就是不壞信。雖然定力不足，還是入了地獄，但很快就脫離了，所以比喻為「拍球地獄」，如拍球落地，立刻就彈起來了。菩薩雖未證悟，但具足正見，發願生生世世生於有佛法之處，而得見聞佛法。這樣的發願，自然不會離開佛法，而能依法修行。若正見與願力增上，即使生在無佛法處，也不會退失。若是已得「無生法忍」的菩薩，自然更不用擔心了。

問：如何鑑定是否「證果」？

答：說到「證果」，約聲聞乘說，就是初果……四果等。證果就成為聖者，最低限度是對於苦、集、滅、道——四諦能「如實知」，再沒有疑惑，也就是對佛法僧——三寶有淨信心。這不是想像中的什麼奧秘，而是從修行中達到的「如實知」。證果的人，對「法」已沒有什麼疑惑。

就「苦」而言，不單是當前「感受」的苦；如專從當前的感受來說，那就有

苦有樂了，也就是有「苦受」、「樂受」。然從現實世間來觀察，從個人以至世間一切事物，一切是無常的，也就是沒有一法是永恆的、徹底的，無論怎樣好的，也都要起變化。這世間，某些理論與制度，在當時確實有效，受到多數人的擁護；但事過境遷，失去原來的光輝，自身也可能產生問題，而需要改善。即使人死升天，但終究要墮落，還是不永恆的。能夠徹底的、深刻的從「諸行無常」，而了解到「一切是苦」，這才是佛法所說的「苦」。然依佛法，並非說世間的一切一無是處，而是承認有其相對價值的，所以有苦也有樂，但終究是不永久的、不徹底的。知道是苦，要了解苦的原因——「集」，然後從正「道」的修習中，祛除苦的根源，實現苦的徹底解脫——滅。也就是徹底的解決人生問題，能達成究竟的理想。

所以，佛法要在「道」的實踐。了解「無常故苦，苦故無我」，就是「道」的先導——「正見」、「正思惟」；能如實知，便可消除生死根本的煩惱。所以，真能徹悟真理，證入聖果的，我見等煩惱便斷而不见了。證真理而成聖果，是

「自覺自知」的；沒有修證的凡夫，是不能鑑定他是否證果的。惟有更高的證入者，才能鑑定他，如釋迦佛能知弟子們是否已經證果了。（記錄者：陳正蟄）

（本文節錄自《華雨集》第五冊一三三——一四四頁）

# 中國佛教的由興到衰及其未來的展望

深秋，風和日麗的早晨，車行高速公路上，漠然望著天邊浮雲，心裏卻關心著身旁宏印法師所談著的佛教現況。

九時出頭，來到了新竹青草湖畔的福嚴精舍。一年前，這裏是美國佛教會所附設的譯經院，而今則是真華法師和能淨法師所領導的福嚴佛學院。未入大門，一排青翠雄偉的龍柏樹就映入眼簾，和著晴空的蔚藍直攝人心。如茵的青草地上，聳立著翩翩風采的一代高僧——印順法師，他穿著一席玄色僧衣，眼睛直望著來客，卻笑容可掬地與身邊的性梵法師和明聖法師交談著。性梵法師是精舍的現任住持。宏印法師讚歎地對我說：「導師看來還蠻健康的！」我嘴裏附和著，心中卻深深為中國佛教慶幸；總覺得他老人家健康一天，中國佛教就輝煌一天！悠悠然，耳邊又響起在教內時常可以聽到的一

句話：現今真正能為中國佛教的未來說幾句話的，非法師莫屬了！

聆聽法師法音的，除了性梵法師、宏印法師和明聖法師之外，還有新竹工業技術學院的許巍文博士。許博士說遠在美國的李恒鉞博士也希望能夠聽聽導師的法音，他預備把錄音帶寄到美國去。臨別時，許博士還特別叮嚀著這卷錄音帶要好好保存！然而，在這裏必須向各位道歉的是，這次的錄音效果不佳，底下的訪問稿漏掉了許多精彩而珍貴的片段。雖然就是這些不完整的訪問記錄，已足夠我們讚歎了。聽了法師的法音，真有一「星垂平野闊，月湧大江流」的感覺！

問：佛教傳入中國已有一千餘年，從隋唐的輝煌燦爛，經宋明的守成，而到今天的衰萎，其中必有根本的原因。正當今天中國佛教復興的時刻，了解過去的輝煌、守成，和衰萎，必定有助於未來佛教的復興與開展。因此，一開頭我們即首先請您說明過去中國佛教之所以輝煌燦爛的原因。

答：中國佛教值得稱道的應該不只一宗一派。像天台、華嚴恢宏博大的教理

研究，禪宗、淨土在修行方面的成就，都是值得我人讚嘆的！說到為什麼會有這些輝煌的業績，可以從兩點來說明：首先，從宗教的本質來說，各宗各派的成立，都是建立在由修行而證得的某種體驗。這不但限於禪、淨這些注重修行的宗派，就是台、賢等注重教理開展的大德們，也都是從修證而建立起他們的理論。所以，在《高僧傳》中，台、賢等宗的大德們，也都被稱為「禪師」，而不單單是「法師」，這就是所謂的「從禪出教」。這種「從禪出教」的精神，才能發揮宗教的真正偉大的力量，所建立起來的理論，也才具有生生不息的真實性；這在中國是這樣，在印度也是這樣。

但是，單單是修持還是不夠的。在古代，接受佛教的大多是知識份子，像慧遠、道安諸大師，以及後來的智者、法藏、玄奘等大師。他們之所以在教理上有那麼多殊勝的成就，正因為他們對固有的中國文化有深刻的認識，如此，佛法與中國文化互用，才開展出那麼宏偉的思想體系來。不要說這些特重義學的宗派，就是講究實修的禪宗、淨土的大德們，也是這樣。例如明際的蓮池大師以及近代

的印光大師，他們為什麼能在佛教界有那麼大的成就，這無非也是他們對傳統儒家有相當程度的認識。從這一點來看，知識份子的加入佛教，是佛教能否輝煌的一個重要因素。從各宗各派大德們的修持及世學的深刻認識，中國佛教在過去的能夠輝煌，可以說不是偶然，而是必然的！

問：從您的分析，使我們慶幸今天臺灣有大批的知識青年參與佛教的重建行列。然而，這是不夠的！佛法浩如煙海，沒有專業而長期的訓練，必難登其堂奧。因此，我們不能坐待有成就的專家學者進入佛門，而應該更主動、更積極地廣設佛學研究院，充實弘法人才的世學，使每一個出家師父都成為學貫中西的學者，這樣才可能開展出新的佛教前途。其次，請問：佛教既然有這麼光輝的過去，為什麼到後來卻漸漸衰萎，只剩下禪、淨二宗，甚至脫離社會，而被某些人視為悲觀、消極的宗教？

答：這可以從兩方面來看：首先，在教理方面，隋唐時代，天台、賢首二宗已發展到很高的階段，一般人學養不夠，不容易完全了解這種高深博大的思想。

因此，漸漸地，各宗各派的後代弟子們，都把祖師們的著作當做不可疑議、不可更改的權威。他們在教理上不能推陳出新，只好走上圓融、綜合的道路，以致在思想上陳陳相因，沒有批判的精神。再加上印度方面沒有新的經論傳入，佛教義學也就走上了衰萎的道路。

另一方面，宗教的本質是重實踐的，只做學問的探討，從宗教來說都只是第二義，然而一般的信眾，卻不容易把握實踐的本義。經論上說，修菩薩行需要三大阿僧祇劫才能成就；又說發菩提心者無量無邊，而真正能夠成就的卻只有一、二。這種真菩薩行的實踐本義，對一般貪求個己解脫的眾生是難以信受的，他們害怕困難的真菩薩行，轉而要求簡易能行的法門。於是，禪、淨等重視實修的簡易法門因此而普遍地發揚開來。

然而，淨土的本質是重來世、重死後，而不注重今生今世的實際安樂，這可以稱之為「來生的佛教」。而禪宗則是趨向山林靜修的「山林佛教」，雖說什麼地方都可參禪，但實際上所有禪宗的叢林都建立在人跡稀少的深山裏面。在這種

情形下，重義理的宗派在多圓融、少批判的思想下衰落了，而禪、淨這兩個盛極一時的宗派，卻一個傾向山林，一個傾向來生！也許我們不一定要用「消極、悲觀」的字眼來描寫這種畸形的佛教，而實際上它的確是忽略現實、脫離社會的佛教！特別是在明太祖時代，他受儒家的影響，不讓佛教干預政治及社會事務，他把所有的出家人都趕到山裏面去，不讓出家人離開山林。所以一般人認為佛教不問世事，實際上，佛教要問世事也不行。你不問世事，人家就攻擊你，說是悲觀、消極；但是，一旦你露出要問世事的跡象，那又不得了了！在這種情況下，佛教自然一天天走上衰微的道路。

所以，修持當然是最重要的，沒有修持就沒有宗教體驗，沒有宗教體驗就不容易產生堅定的信仰。但是，奉勸淨土的行者，在一心祈求往生之外，也應該注重現生的實際事務，要能夠學習永明延壽祖師「萬善同歸」的精神，什麼事都要做一點，不要荒廢世間的事務才好！至於禪宗，現在已經衰亡了，因此也就不必去管它了。我想，在注重現生的實務這一方面，當今的佛教徒也漸漸有所認識，

今後，像「悲觀、消極」的說法，在佛教必定也會漸漸消失了！

問：在教理方面，佛教過去最輝煌的成就之一是各宗各派的「判教」。判教可以說是對大小經論的消化融通，有其特殊的意義。然而，各宗各派所判卻大相逕庭。天台說法華最究竟、華嚴不夠圓融；華嚴則說華嚴最圓滿、法華只是「同教一乘圓教」。甚至天台山家、山外之爭也似乎流於意氣，不以立論的是否對錯為標準，而以是否合乎自家思想而斷是非。目前「判教」之風雖已時過境遷，卻仍有許多人提倡這些。請問，在這諸種紛爭當中，當今的佛教徒如何看待它們？

答：簡單說，判教是對佛法中各種不同說法的一種抉擇。佛法中有許多不同的見解，難免會有人想對全體佛法加以貫通、調理，使它們各安其位。所以基本上，判教不是抹煞別人；雖然某些教法被判得較高，而實際上還是承認別的教法。不過，在宗派的信仰上，總是尊重、推高自己而貶低他人，所以在往返的討論當中，難免發生一些小紛爭。但是，從世界各種思想、宗教或政治的爭執來看，佛法在判教上的差異，只算是小小的爭執罷了！隨著研究方法的革新，以及隨之

而來的佛教史的各種成就，現代的佛教徒漸漸能夠看清佛法中之所以有各種不同學說的原因。因此，當今的佛教徒也比較能夠超然地欣賞古代各宗各派的判教。太虛大師曾經說過，各宗各派的不同說法，都是適應某些時代、某些地區、某些信眾的思想而形成的，所以它們都各有各的價值。

不過，在現代科學進步、工業發達的時代當中，現代人的想法、需求，必不同於古代的社會。因此，為了適應當前的思潮，也可能產生不同的判教。我們不一定以為過去的說法都是要不得的，不過我們也應該洞澈當代人的需要，本著全體人類的共同趨勢，提出比較能夠適應當代人的看法。

問：那麼，請問當代人需要什麼樣的佛教？

答：太虛大師曾經依過去中國佛教的情況說了一些話：過去的中國佛教徒偏重於自修，而對現實世間的事務較少過問；如果以後再繼續這樣下去的話，中國佛教終究免不了消極、悲觀之譏。另一方面，過去的中國佛教對天神乃至具有神力的菩薩談得較多，如果以後再繼續這樣談下去的話，中國佛教也難逃迷信、落

伍之譏。所以太虛大師提倡他所謂的「人生佛教」，他說：每一個佛教徒都應該立足於現實人生當中，以追求德行的圓滿；用一句中國的老話說，就是所謂的做「好人」。所以大師說：人成佛即成。這的確把握住大乘的真精神了！

但是，中國佛教向來是過分迎合民間信仰的，所以神話的色彩相當濃厚，什麼天啦、神啦，對一些神秘的境界也極盡其讚美之能事。這樣一來，雖是「人生佛教」，仍然免不了受過去包袱的拖累，而抹上一層出世、消極和迷信的色彩。所以我就進一步提倡「人間佛教」，因為釋迦牟尼佛是在人間成佛的，所謂「佛世尊皆出人間，非由天而得也」，這是佛法本有的原始思想，也是大乘佛法入世的真正精神！

其次，從原始佛法的研究，我深深體會到佛教是「法」與「律」合一的。當然，「法」是諸法的實相，是成佛的關鍵所在；但是為了得到這「法」，不同的人可以結合在一起彼此互相切磋、研究，這就引生了「律」。佛陀在世的時代，依「律」而和合起來的出家人稱為「僧伽」，僧伽中的個人由於團體的提攜、勉

勵，而有更快、更高的成就。現在時代不太一樣了，除了出家眾之外，還有許多在家的修行者，他們也可以組成在家的團體（像居士會）。這些團體不應該只限於定期做做法會、念念佛、打打坐，而應在組織方面加強，做一些更能適應當代思潮的活動，如此佛法才能夠在現時代生根、茁壯！

問：說到當代人所適合的佛教，就想起當代佛教徒常有的的一個問題：在這工商業的繁忙社會中，一個佛教徒如何修行？請導師開示。

答：談到修行方法，雖然有很多，但是其中有許多都是從宗教儀式轉變過來的，例如禮佛、拜山等等，它們不過是一種外表的儀式而已。我以為，真正的修行還是離不開戒、定、慧三增上學，沒有這三學，其他都只是外表的、形式的而已！不過修定、修慧是不容易的；在這裏讓我來介紹一個大乘初期的修行方法。從各種經論看來，當時的大乘行者雖然也修禪定，不過他們都像《阿含經》的彌勒菩薩一樣，不修深定，因為修深定必會耽著於禪樂當中而成小乘。所以小乘行者說證得什麼「果」，而大乘則說得到什麼「忍」——柔順忍、無生法忍。到了

無生法忍好像已經修行得很高深了，但還是沒有證入實際。這不是說大乘菩薩沒有能力證入，而是他們不願意證入，因為他們要「留惑潤生」，救度眾生！

其次，談到修慧，也就是修般若空慧。這必須在現實的世俗事務當中觀空而求得勝解，然後把它表現在日常的生活當中，以做教化事業。空，容易被誤解成消極的，而實際上空是最積極的；得空慧的勝解之後，即能不怕生死輪迴的痛苦而努力地去度眾。這並不是說修空慧的菩薩沒有痛苦或不知痛苦，而是說他們雖有痛苦、知道痛苦，卻能依照空慧所顯發出來的勝解，了知其如幻如化而已。這些說法，不但早期的般若、中觀這麼說，就是稍後的唯識經論也是這麼說，只是方式有點改變而已。所以，談到適應當代思潮、人心的修行法門，我就想到了早期大乘的般若法門，也就是《阿含經》中彌勒菩薩所示現的榜樣——不修（深）禪定、不斷煩惱！

總之，我們應該了解，生命是無限延伸的，我們應該在長遠的生命之流當中，時時刻刻不斷的努力，不要急著想一下子就跳出這生命之流，因為跳出生命之

流必定脫離眾生，而落入了急求解脫的小乘行！所以太虛大師說他自己「無求即時成佛之貪心」。真正的修行應該是無限的奉獻，一切功德迴向十方眾生；本著這樣的精神念佛、打坐，才能契入大乘的心髓！

問：您時時提到太虛大師，以及他所提倡的「人生佛教」。對老一輩的大德長老們來說，太虛大師的德行及其對中國佛教的貢獻都耳熟能詳；然而對現在的臺灣年輕的佛教徒來說，虛大師的行誼仍然相當陌生。您能為我們分析一下，為什麼虛大師的佛教改革運動沒有更輝煌的成就？

答：談到太虛大師的佛教改革運動之所以受到那麼大的阻力，那是理所必然的。宗教改革和政治改革一樣，不單單是一種思想、一種理論的改革，而且牽涉到整個制度的改革。就制度的改革這一方面，必然的會開罪當時各寺廟、各叢林的既得利益者；改革的呼聲愈大，這些既得利益者的壓力也就愈大。另一方面，當時民智初開，隨著宋明以來佛教的沒落，當時佛教徒的知識水準相當低落，他們總以為傳統的祖師所立下的教條、制度如何如何圓滿、偉大，卻不能像大師那

樣，看到新時代所面臨的各種新問題。在這種情形下，虛大師的改革運動自然會遭到難以想像的阻力。不過，隨著時代的進步，新一代的年輕佛教徒已經具備開放的心胸、前進的學養，因此，雖然目前沒有像虛大師那樣的偉人出來領導佛教的改革，但是卻也漸漸能夠體會其苦心，而走向革新之道！

問：現在，讓我們換一個話題。您是目前國內在佛學研究方面最有成就的學者，也是少數幾個能指出中國佛學研究方向的專家之一。請問：一個佛學研究者應該注意的是什麼？中國佛學研究應走什麼樣的一條路？

答：我覺得一個佛學研究者，不管是走考證的路，或做義理的闡發，都必須以佛法的立場來研究。一個佛學研究者最忌諱做各種的附會，例如把佛法說成與某某大哲學家或流行的思想相似，然後就沾沾自喜，以為佛教因此就偉大、高超了起來。這種做法出自於對佛法的信心不夠，才需要攀龍附鳳地附會。其次，一個佛學研究者應該為求真理而研究，不要表現自己。研究佛法的人，應該抱著但問耕耘不求收穫的心情，一個問題即使一輩子研究不出結果來也無所謂。第三，

一個佛學研究者必須具備客觀的精神，他的最高目標，應該在找出佛法中最足以啟發人類、改善社會人心的教理，把佛法的真正面目真實地呈現在世人面前。不要自以為佛法中什麼都好、什麼都有；要知道佛法只要有其不同於其他世間學問的地方，那怕是微乎其微的一點點，佛法仍然會永遠地流傳下去，因為人們需要它。

在傳統的中國佛教徒當中，要研究佛法是不容易的，因為他們認為佛是修行出來的，那裏需要研究佛法！這話雖然說得不錯，卻足以造成偏差。所以在寺廟裏想要做深入的研究相當不容易，尤其是個人的精力、時間都非常有限，想要在佛學研究方面有大成就是相當困難的。所以，如果一些有志於佛學研究的人，能夠聚在一起互相討論、切磋，這樣團體式地工作，我相信比較可能有成功的機會。我們看看日本，他們這方面的研究相當成功，姑不論他們研究的方向是否正確，但是他們的成果卻受到舉世的注目，因此也提高了日本佛教的世界地位。我們實在有向他們學習的必要！

問：說到了日本佛學研究的興盛，我就想起國內有些人士對日本佛教的歧視；他們說日本佛教和中國佛教完全不同，不足以效法。這種說法您認為怎樣？

答：在古代，大小乘佛教的思想差異，曾經爭執得互不相容，而現在卻漸漸成了過去，彼此也漸漸地傾向於互相容忍、瞭解。像泰國、錫蘭這些小乘國家的出家人，也慢慢地走向了社會。而對經典的成立年代、過程，大乘佛教的信眾，也在多方研究、會通之下，承認某些以往所不願面對的事實。我想，中國和日本的佛教之間，也是這個樣子。

中國佛教目前以淨土宗最為盛行，其實日本的佛教，像親鸞以及東本願寺、西本願寺這一派，實際上也是繼承中國本有的淨土思想。日本這一派的佛教，以信仰為主，這正是中國兩個淨土思想中曇鸞、善導這一流的說法。他們不重視戒、定、慧的有無，而特重信願往生，所以發展出在家人住持寺院的情形，這當然和目前流傳在中國的淨土思想不完全相同。目前流傳在中國的淨土思想，如印光大師等，是比較接近慧遠這一派的思想，而慧遠大師不但信願持名，還重視戒定

慧的修學。

中國佛教的本質是偏重修行的，然而目前在修行方面有幾個大成就的？在教義的研究上又比不上人家。我們實在應該老實承認自己的不足，好好地努力！

問：最後，是否可以請您談談您研究佛法的經過？我相信這一定有助於那些有志於研究佛法的道友。

答：最初我看了一點佛書，我發現經論上所說的佛教，似乎和一般寺廟或出家人所說的不太一樣。所以，我一直想要知道，真正的佛教到底是什麼？乃至為什麼眼前的中國佛教有不同於經論中所說的現象？

我真正開始研究佛法是先從三論、唯識入手的，不過對這些經論也沒有什麼心得。這也許是因為我的興趣比較廣泛，看的經論也是多方面的關係。所以我只說能說是個「通」（泛）字，並沒有對一經一論做特別深入的研究。後來我又看了一些小乘的論典；在四川，因為法尊法師的關係，也接觸了一些西藏佛教，尤其是藏傳有關中、後期中觀的思想。因此，我也開始寫了一點自己的東西。緊接著

，我希望對初期的佛法有進一步的瞭解，所以我看了早期的一些經典，像《阿含經》等，特別是律藏。我發現，律藏不僅僅是記載出家人的戒條，而且對佛陀時代的佛教制度，乃至稍後各派都有記載。

在大乘佛法方面，起初我是依論典去了解的，後來我有了不同的看法。有人建議我把早期的作品——《印度之佛教》重新付印，我卻一直反對，原因是我不滿意那本作品。那本作品雖有特色，因為它在印度的中觀、唯識二大系之外，又提出了以如來藏為中心思想的真常系；但是，它的參考材料卻是以論典為主的。而我發現，不管是小乘或大乘，都是先有經後有論的。例如中觀論系，是依初期的大乘經，而結合了北方說一切有部的思想；較後的唯識論典，雖尊重初期大乘經，但卻是依後期大乘經，結合了經部思想而成的。這兩系的思想雖然不很相同，卻都是依經而造論的。既然這樣，要說明佛教思想的變遷，就不能以論為主，而應以經為主，這是我不同意把該書再版的原因。（按：該書在各方請求之下，已於日前再版。）

另外我還發現，釋迦牟尼說法的時候，並沒有完整地記錄下來，而是口口流傳於當時乃至稍後的弟子當中。如此展轉傳誦，等到以文字記載下來，已不免因時因地而多少有所改變。又如佛經上說到許多天文地理，這都是適合於當時的常識，卻未必與現在的科學相應。我總以為，這些天文地理，都不是佛法中最重要、最根本的教義，有它或沒有它都無所謂，它們是否合於當代科學也無關緊要。這啟發我對各種不同思想乃至不同宗派採取容忍、欣賞的態度，把它們看成是適應不同時代、不同地域的不同文化，所以原則上我對各宗各派沒有特別的偏見；有人說我主張這個、打倒那個，實際上我只關心什麼思想才是真正佛的本懷。最近我正著手寫一本有關初期大乘佛教的書（按：指《初期大乘佛教之起源與開展》，業已出版），然而年紀大了，體力也漸漸衰了，我也不知道何年何月才能完成了！（訪問記錄者：郭忠生）

（本文節錄自《華雨集》第五冊一四五——一六二頁）

# 訪印順老法師

——民國七十七年三月——

問：在《妙雲集》裏常提到「佛陀的本懷」，而在《華雨香雲》一書第一六八頁有提示到：「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。這是釋尊成佛的本懷……。」請問導師如何得出這樣的結論？

答：一般人的觀念，學佛就是要解脫；當然釋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），而釋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，不過傳說證四果就要出家了；有一派則認為有「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，釋尊在世就是這樣。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〈入法界品〉，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，當然出家人也有。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」。釋尊的意思，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。

問：這會不會牽涉到男女的問題——男女問題對修行有什麼影響？

答：釋尊的時代，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？就是廟裏有信徒來的時候，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。

問：《佛法概論》二三六頁：「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！」

答：實際上，這裏講的淨土只是一部分人的理想——沒有在家、出家的分別

。不過淨土裏甚至男人、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佛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。）

問：舊版《佛法概論》談到北俱盧洲的問題，它是不是佛教的理想？

答：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。……。

問：這在早期佛法裏說它是「八難」之一嗎？

答：「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。

問：北俱盧洲為什麼學佛困難？

答：這個地方不可能學佛法，佛不可能出現在這個地方。

問：像非洲，是不是也類似八難呢？

答：這是「邊地」，只要有人傳，也有可能學。

問：請示《佛法概論》二四九頁：「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。」

答：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，能夠解決老病死的問題總是有限。佛法所講求的是身苦而心不苦，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，另一方面就是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，那就是與出家的意義差不多，沒有男女家庭的組織，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了。普通說「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裏頭。世間是永不徹底的，一般人說佛法是悲觀，

其實佛法是徹底的瞭解世間。當然，能夠相對地改善，還是好的。

問：所謂僧團「六和」的原則，是否可以應用？

答：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。佛教裏見和同解，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、因地而有所變化。僧團裏雖然有人固執，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。

問：「見和」的「見」，是一般世間的知見，或是對「無我」的共同體會？

答：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。

問：導師在《遊心法海六十年》（六二頁）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？（按：此段問意與《遊心法海六十年》六二頁的文義不符。）

答：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，裏面的成分，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。

問：不合口味是另一回事，總是要指出一個方向。

答：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。（記錄：顯如）

（本文節錄自《華雨集》第五冊一六三——一七二頁）

# 懺悔業障

## 第一節 「佛法」的懺悔說

在「佛法」中，「懺悔」是進修的方便，與「戒學」有關。到了「大乘佛法」，「懺悔罪業」為日常修持的方便。從大乘經去看，幾乎重「信」的經典，說到「念佛」（不一定念阿彌陀佛），都會說到消除生死重罪的。中國佛教流行的種種懺法，就由此而來。懺，是梵語 *Kṣama*——懺摩的音略，意義為容忍。如有了過失，請求對方（個人或團體）容忍、寬恕，是懺的本義。悔，是 *deśanā* 的意譯，直譯為「說」。犯了過失，應該向對方承認過失；不只是認錯，要明白說出自己所犯的罪過，這才是「悔」了。《三曼陀跋陀羅菩薩經》說：「所當悔者悔之，所當忍者忍之。」悔與忍合說，就是懺悔，成為中國佛教的習慣用語。此外

，*kaukritya* 也譯為悔，或譯惡作。對自己的所作所為，覺得不對而起反悔心，就是 *kaukritya*。這種悔——惡作，或是善的，或是惡的，但無論是善悔、惡悔，有了悔意，心緒就不得安定，成為修定的障礙。悔——惡作，與懺悔的悔——「說」，意義完全不同，這是應該知道分別的。

古人稱「佛法」戒律中的懺悔為「作法懺」，中國佛教是以「大乘佛法」為主的，對「作法懺」似乎不太重視。釋尊「依法攝僧」，將出家人組合起來，名為僧伽，使出家眾過著和、樂、清淨的僧團生活。維持僧伽大眾的清淨，就是佛所制的戒律，內容包含了道德的（如殺、盜等）軌範，生活的（衣、食、住等）準則，團體的（如受具、布薩、安居等）規制。僧伽的和、樂、清淨，能使社會大眾增長信心，內部僧眾精進而易於解脫。達成「正法久住」世間的目的，就依賴這如法清淨的僧伽。僧伽的戒律，如國家的法律，人人有尊重與遵守的義務。如違犯了，如極其嚴重，是不容許懺悔的，逐出僧團（如世間的「死刑」），不再是僧伽的一員。如不太嚴重的，准予依律懺悔。如不承認過失，不肯懺悔的，

那就擯出去，大家不再與他往來、談論（如世間的「流刑」），但還是出家弟子。什麼時候真心悔悟，請求懺悔，就為他依法懺悔出罪。犯過失而可以懺悔的，也輕重不等：犯重的，是僧殘。如犯重而沒有覆藏，自己知道過錯，當日請求懺悔的，要接受六（日）夜摩那埵的處分。處分的內容，主要是褫奪部分的權利（如世間的「褫奪公權」）；坐臥到旁邊、下位去；尊敬比丘眾，並為大眾服務。如六夜中誠意的接受處分，就可以舉行出罪（阿婆呵那）。如犯重而怕人知道，覆藏起來，或經同住者的舉發，或後來省悟到非法，請求准予懺悔，那就要加重處分了。覆藏多少天，先要受別住（波利婆沙）多少天的處分。別住以後，再經六夜的摩那埵，然後可以出罪。別住的處分，與摩那埵相同。犯僧殘罪的，要在二十比丘僧前，舉行出罪手續，然後回復了固有的清淨比丘（沒有罪了）身分。犯過失而比較輕的，或在（四人以上）僧中，向一比丘說罪（悔）；或但向一比丘說。也有所犯極輕的，自心呵責、悔悟就可以了。釋尊為比丘眾制定的懺悔法，是在道德感化中所作的法律處分。如經過合法的出罪手續，就回復清淨比丘身

分，正如受了世間的法律處分——徒刑、罰鍰等，就不再有罪一樣。在僧伽制度中，舉發別人的過失，是出於慈悲心，因為唯有這樣，才能使他清淨，如法修行。除極輕的「心悔」外，犯者都要在大眾或一人之前，陳說自己所犯的過失（以誠意知罪為要）。懺悔以後，人人有平等自新的機會，旁人不得再提起別人從前的過失，諷刺或歧視。如諷刺、歧視已懺悔的人，那就是犯了過失。僧伽中沒有特權，實行真正的平等、民主與法治，依此而維護個人的清淨、僧伽的清淨。「佛法」中懺悔的原始意義，如佛教而是在人間的，相信這是最理想的懺法！

出家的應依律制而行，有所違犯的（犯 *āpatti*，或譯為罪），是應該懺悔的。如一般的十不善業，那是罪惡的，不論你受戒與不受戒，在家或者是出家，這是損他的，就是不善業。但釋尊所制的戒律，不只是這類不道德的不善業，還有違犯生活準則、團體規律的；有些是為了避免引起當時社會的誤會——「息世譏嫌」而制定的。為了維護和、樂、清淨的僧伽（對外增進一般人的信仰，對內能安心的修證，達成「正法久住」世間的目標），制定了種種戒律，凡出家「受具

」而人僧的，有遵守律制的當然義務，如人民對國家頒布的法律，有遵守的義務一樣。在佛法中出家修行，是難保沒有違犯的。如犯了而覆藏過失，沒有懺悔，那無慚無愧的，可以不用說他。有慚愧心而真心出家修行的，會引起內心的憂悔、不安，如古人所說的「內心負疚」、「良心不安」那樣。這不但是罪，更是障礙修行的。所以僧制的懺悔，向大眾或一人，陳說自己的過失，請求懺悔（就是請求給予自新的機會）。如法懺悔出罪，就消除了內心的障礙，安定喜樂，能順利的修行。所以說「有罪當懺悔，懺悔則安樂」。律制的懺悔，不是一般想像的懺悔宿業，而是比丘對現行違犯的懺悔。為解脫而真心出家修行的，有了過失，就如法懺悔——向人陳說自己的違犯。在僧伽內，做到心地質直、清淨，真可說「事無不可對人言」。如法精進修行，即使出家以前罪惡累累，也不妨道業增進，達到悟入正法，得究竟解脫。這是「佛法」中「作法懺」的真意義。

「懺悔業障」的業，梵語羯磨，是造作（也是作用）的意思。依「佛法」說，身體與語言（文字）的行為，是思心所所引發的。對於當前接觸的事物，怎樣

去適應、應付？由意識相應的思（心所）審慮、決定，然後發動身體與語言的動作去應付，這就是身業與語業；內在思心所的動作，名為意業。身業、語業與意業，總名為「三業」。這種內心與表現於身、語的行為，佛也還是一樣，如「十八不共法」中，有「身業隨智慧行」，「語業隨智慧行」，「意業隨智慧行」——三業與智慧相應，一切是如法的善行。在這三業的造作中，如內心與貪、瞋、邪見等相應，損他或有損於自他的，表現於外的身業、語業，是不善業——惡業。如與無貪、無瞋、慚、愧等相應，利他或自他都有利的，表現於外的身業、語業，就是善業。這樣的善業與不善業的身語動作，為內心所表現的，所以名為表業。這種善惡業的行為，影響於他人——家庭、社會、國家（所以惡行要受國法的制裁），更深深的影響自己，在自己的身心活動中，留下潛在的力量。這種善惡的潛力，在「緣起」法中，名為「有」——存在的，也名為「行」——動作的。潛存於內在的善惡業，名為無表業。無表業在生死相續中，可以暫時不受「報」（新譯異熟），但是在受報以前，永遠是存在的，所以說「業力不失」。眾

生沒有真實智慧，一切受自我染著的影響而動作，善業與不善業，都是要感果報——異熟果的。善業感得人、天的樂報，不善業感地獄、畜生、餓鬼——三惡趣的苦報。眾生無始以來，不斷的造業，或輕或重，或善或不善。過去的無邊業力，感報而消失的是少數，現在又在不斷的造業。眾生無始以來所造的業，實在是多得無數無量。好在善惡業力在彼此消長中，強有力者感得未來的果報（「強者先牽」），所以大可不用耽心過去的多少惡業，重要的是現在的多作善業；善業增長了，那就惡消善長，自會感到未來的樂報。不過，過去的業力無量無邊，現在又不斷的造作，即使是來生生在人間、天上，報盡了還有退墮惡趣的可能。要怎樣才能徹底的解脫生死流轉呢？這是說到佛法的主題了。招感生死果報的業力，為什麼會造作？如來與阿羅漢等，也有身語意業，為什麼不會感報？原來業力是從因緣生的，如沒有薩迦耶見為本的煩惱，就不會造成感生死報的業；已有的業，如沒有煩惱的助成，也不會招感生死的果報。煩惱對於善惡業，有「發業」、「潤生」的作用，所以如煩惱斷了，就不會再造新業；過去舊有的無邊業力，

也就失去了感報的可能性。在「佛法」中，當然教弟子不可造惡業，但對過去無量無邊的善不善業，是從來不用擔心的；值得佛弟子注意的，是怎樣修行以斷除煩惱，體見真諦。見真諦，斷煩惱，生死苦也就解脫了，如《雜阿含經》卷三一（大正二·二二四中）說：

「正見具足世尊弟子，見真諦果，正無間等（現觀），彼於爾時，已斷已知，斷其根本，如截多羅樹頭，更不復生。所斷諸苦（報），甚多無量，如大湖水；所餘之苦，如毛端滴水。」

過去所造能感生死苦報的業，多得是難以數量的。具足正見的佛弟子，如能現觀真諦（如四真諦），就斷薩迦耶見（或譯「身見」）等而截斷了生死的根本。過去無量無邊的業，因煩惱斷而失去了感報的可能性，僅剩七番人天往來（生死）；如大湖水乾了，僅剩一毛端的水滴。依經說，最多七番生死（如繼續進修，現生就可得究竟阿羅漢果），一定要究竟解脫的。如經說：「如實觀察已，於三結斷知。何等為三？謂身見、戒（禁）取、疑。是名須陀洹（果），不墮惡趣

，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」

比丘眾犯了戒，如覆藏而沒有懺悔（說罪），內心會憂悔不安，罪過更深，如臭穢物而密藏在甕中，得不到太陽、空氣，那會越來越臭的。所以犯戒的發露懺悔，出罪清淨，就不致障礙聖道的進修，但不是說罪業已消失了。出家弟子在修學過程中，對於惡業，除了謹慎不犯外，犯了就要懺悔，努力於聖道的進修就是。如頌說：「若人造重罪，修善以滅除，彼能照世間，如月出雲翳。」這是初期「佛法」對於惡業的態度。在惡業中，有極重的惡業，被稱為業障。《大毘婆沙論》引經說：「若諸有情成就六法，雖聞如來所證所說法毘奈耶，而不堪任遠塵離垢，於諸法中生淨法眼。何等為六？一、煩惱障，二、業障，三、異熟（報）障，四、不信，五、不樂（欲），六、惡慧。」所引經文，與《增支部·六集》相同。依據這一經文，後來有煩惱障、業障、異熟障——三障的名目。有了這三障中那一障，雖然聽聞正法、修行，不可能悟入正法，離塵垢（煩惱）而得解脫。業障的內容，是五種無間罪業，通俗的稱為「五逆罪」：一、害母，二、害

父，三、害阿羅漢，四、破僧，五、惡心出佛身血。殺害父、母，是世間法中最重罪。殺害阿羅漢，阿羅漢是究竟解脫的聖者。破僧，如提婆達多那樣，不但使僧伽分裂破壞，還是叛教。惡心出佛身血，如提婆達多的推石壓佛，傷到了佛的足趾而流血。害阿羅漢，破僧，出佛身血，是出世法中的最重罪。有了業障的任一何一種，等到此生終了，沒有可以避免的，決定墮入地獄，所以名為無間業。業力在善惡消長中，來生不一定受報的（不是消失了），但無間罪是決定的。這裏有一實例，是在家弟子的無間業，如《沙門果經》說：阿闍世王曾犯殺父奪位的逆罪，內心憂悔不安。晚上來見佛，佛為王說法，王悔過歸依。佛對阿闍世王說：「汝迷於五欲，乃害父王，今於賢聖法中能悔過者，即自饒益。吾愍汝故，受汝悔過。」阿闍世王回去後，佛對比丘們說：「若阿闍世王不殺父者，即當於此坐上得法眼淨；而阿闍世王今自悔過，罪咎損減，已拔重咎。」阿闍世王沒有能悟入正法，就是受到殺父重業的障礙。業障，「障」的本義如此。然有業障而能悔過，到底是好事，阿闍世王聽佛說法，還是有所得的。大眾部的《摩訶僧祇律

《說：「世尊記王舍城韋提希子阿闍世王，於聲聞優婆塞無根信中，最為第一。」與大眾部有關的《增壹阿含經》，說一切有部的《毘奈耶》，都說到阿闍世王聞法得無根信。無根信，可能是有信心而還不怎麼堅固的。犯極重惡業，聽法、懺悔，還是有利益的。無間業的力量削弱了，來生是否還要墮地獄？《阿闍世王問五逆經》說：「摩竭國王雖殺父王，彼作惡命終已，當生地獄，如拍毬（球）；從彼命終，當生四天王宮。」這是說：雖已悔過，地獄還是要墮的；不過墮到地獄，很快就脫離地獄，如拍球一樣，著地就跳了起來。大乘的《阿闍世王經》說「阿闍世所作罪而得微輕」；「阿闍世雖入泥犁（地獄），還上生天」。這可見（無間）業障的墮地獄，是決定的，不過懺悔以後，業力輕微了，很快會從地獄中出來。業障的懺悔，「佛法」中起初是這樣說的。

## 第二節 「大乘佛法」的懺悔說

在重信的大乘教典中，「懺悔業障」已成為修行的方便。「大乘佛法」所說

的懺悔，有了不少的特色，如：

一、向現在十方佛懺悔：上節，已說明了僧伽內部所遵行的懺悔；在家眾又應怎樣的懺悔呢？一般在家人，如所作所為而屬於罪過的，有國家法律的制裁、（社會及）宗族慣例的處分，佛教是無權過問的。如歸依三寶，成為佛的弟子，就應受佛教的約束。歸依三寶是信，有正信就應有良好的行為，這就是近事的五戒。這是說：在歸依三寶的當下，就是受了五戒（起初可能還沒有制立五戒，但受三歸的，自然會有合理的行為）。五戒是：「不殺生」，以不殺人為主。「不偷盜」。「不邪淫」，凡國法及民俗所不容許的男女性行為，一律禁止。「不妄語」，主要是不作假見證。違犯這四戒的，也必然違反國法與民俗的習慣。佛弟子正信三寶，當然不可違犯，不過更嚴格些。佛法是以智慧為本的，所以「不得飲酒」，養成清明的理性，以免情意昏亂而喪失理智。但在佛法的流傳中，可能為了佛教的推廣，受戒的尺度顯然的放寬了（也可說佛弟子的品質降低了），這就是：歸依三寶的，可以不受戒；受戒的，可以受一戒、二戒，到具足五戒。這

是大眾部所傳的，如《摩訶僧祇律》、《增壹阿含經》說。佛教也就分為：歸依了就受五戒、歸依可隨意受戒的兩大流。

五戒是「盡形壽」——終身受持的，如違犯了，又怎樣懺悔呢？在家弟子中，又有近住的八支齋戒，一日一夜中近僧伽而住，過著近於出家的清淨生活。近住戒雖是短期的，也不能說決定不會違犯，如犯了又怎樣的懺悔？釋尊的在家弟子，雖名為優婆塞眾、優婆夷眾，是自由的信奉佛法，沒有出家眾那樣的獨立組織，也不像西方神教那樣的將信眾納入組織。在家弟子犯戒的，懺悔是自動自發的懺悔；所犯雖有輕有重，但沒有僧伽內部那樣的不同懺悔法。《雜阿含經》說：有尼犍弟子，想難破釋尊的佛法，經釋尊解答，尼犍弟子就向佛悔過：「世尊！我今悔過！如愚如癡，不善不辯，於瞿曇所不實欺誑，虛說妄語。」如上所說，阿闍世王向佛懺悔殺父的罪惡。這都是如來在世時，向佛懺悔的實例。向佛懺悔，沒有佛就向出家眾懺悔，應該是沒有問題的。

依經論所說，三歸當下就是受戒，所以說三歸、五戒時，懺悔的意義不明顯

，但受近住——八支齋戒的，與懺悔有密切關係。佛教有布薩制度，半月、半月，僧眾舉行集會，布薩、說波羅提木叉。其實，半月、半月，斷食而住於清淨行，名為優波沙他（即布薩），源於印度吠陀的祭法。釋尊時，印度一般神教，都有於「月八日、十四日、十五日」（半月、半月，即六齋日），舉行布薩集會的宗教活動；佛教適應世俗，也採取了布薩制。起初，釋尊成佛十二年內，只說「善護於身口」偈，名為布薩。後來漸漸分別了，大抵在六齋日，信眾們來會，為信眾們說法，信眾們受八支齋戒（就是布薩）；半月半月晚上，僧眾自行集會布薩，說波羅提木叉（俗名「誦戒」）。布薩，玄奘義譯為「長養」，義淨義譯為「長養淨」。《根本薩婆多部律攝》解釋為「長養善法，持自心故」，「增長善法，淨除不善」，與《毘尼母經》的「斷名布薩」、「清淨名布薩」，大意相同。古人意譯為「齋」，最為適當；「洗心曰齋」，布薩本為淨化自心的宗教生活。八支齋戒的授受，《增壹阿含經》這樣說：

1. 「善男子、善女人，於八日、十四日、十五日，往詣沙門，若長老比丘

所，自稱名字，從朝至暮，如阿羅漢持心不移。」

2.「若有善男子、善女人，於月（八日、）十四日、十五日，說戒持齋時，到四部眾中，當作是語：我今齋日，欲持八關齋法，唯願尊者當與我說之！是時四部之眾，當教與說八關齋法。」

布薩（齋）日，到「沙門，若長老比丘所」，或說「到四部眾中」，事實是一樣的。在家弟子受八關齋法，是在在家二眾、出家二眾——「四部眾」（即「七眾」）中舉行的；但教說戒的，是「比丘」、「尊者」。這如出家受具足戒，雖由戒師（三人）傳授，而實「戒從大眾得」（是大眾部義），戒是在壇諸師授與的。同樣的，在家受八支齋戒，雖由「比丘」、「尊者」教說，而在四眾中舉行，也就是從四部眾得來的。在會的四部眾，一定是受盡形壽戒的（五戒也是盡形壽持）。《大毘婆沙論》說「從七眾受皆得」，就是這個意義。《增壹阿含經》說：受八關齋戒的，教授者（「尊者」）先教他懺悔，然後為他說八關齋戒。依《大智度論》，先受三歸依，其次懺悔，然後說八戒及「不過中食」。論上說

：「我某甲，若身業不善，若口業不善，若意業不善，……若今世，若過（去）世，有如是罪，今日誠心懺悔。身清淨，口清淨，心清淨，受行八戒，是則布薩。」失譯的《受十善戒經》所說的受八戒法，也是先歸依，次懺悔，後受戒。戒是在「大德」、「和上」前受的，而懺悔是「今於三世諸佛、阿羅漢前，和上僧前，至誠發露，五體投地，懺悔諸罪，是名行布薩法」，已有大乘懺悔的意義。在家弟子的懺悔與受（八）戒，通常是六齋日在四部眾中，由出家大德來教說的。但近住（八）戒的流布，顯然演變到可以從受盡形壽戒的在家弟子受，所以《大毘婆沙論》說「從七眾受皆得」。西元三、四世紀間造的《成實論》，竟說「若無人（可作師）時，但心念、口言：我持八戒」，就是受戒了。這一攝化在家弟子的八戒，在佛教傳宏中，某些部派是相當寬的，達到可以離出家眾而懺悔受戒的地步（可說是「在家佛教」的先聲）。這一演變，應該是由於事實上的困難。例如年紀老了，想受近住戒，卻不能到寺院中去。那就變通為從受盡形壽（五）戒的在家弟子，或「心念、口言」的受持八戒，也就不必向僧眾懺悔了；在十

方佛現在的信仰流行中，大乘就向十方佛懺悔——這是一項最可能的原因。出家眾方面，一向是在僧團中依法懺悔，但也有困難的情形發生。如犯僧殘罪的，不敢覆藏，意願發露懺悔。但犯僧殘的，要有二十位清淨比丘，如法舉行出罪羯磨，才能回復清淨。可是，有些地方，出家眾不多，無法舉行出罪。尤其是教團在流行中，有些是品質越來越有問題，要集合二十位清淨比丘，也真是不太容易。在「律」中，也說到可以暫時擱置，等因緣和合時，再舉行出罪。但僧團可以暫時擱置，而犯戒者內心的罪惡感，是無法消除的，這不是有心懺悔而懺悔無門嗎？出家眾捨僧團而向佛——十方佛懺悔，這是最可能的原因了！《法鏡經》（大正一二·一八下）說：

「時世無佛，無見經者，不與聖眾相遭遇，是以當稽首十方諸佛。」

《法鏡經》在說「三品法」——懺悔、隨喜、勸請時，說到禮十方佛。為什麼禮敬十方佛？因為「時世無佛」，佛已涅槃了；雖有佛（遺體）舍利塔，但只能使人供養作福。「無見經者」，沒有通達經義而為人宣說的。「不與聖眾相遭

遇」，沒有遇到四雙八輩的聖僧。在這佛滅以後，正法衰微，出家眾徒有形儀的情形下，恰好十方佛現在說流行，也就自然向十方佛禮敬而修懺悔等行了。

二、懺悔今生與過去生中的惡業：懺悔的本義，是對自己這一生所作惡業，知道錯了，請求懺悔。出家與在家的懺法，雖略有不同，但無論是「制教」——律，「化教」——（阿含）經，都是懺悔這一生——現生所作的惡業。「大乘佛法」的懺悔，不只是今生，懺悔到無始以來所作的惡業。一般熟悉的《普賢菩薩行願讚》（大正一〇・八八〇上、中）說：

「我曾所作眾罪業，皆由貪欲、瞋恚、癡，由身、口、意亦如是，我皆陳說於一切。」

「禮拜、供養及陳罪，隨喜功德及勸請，我所積集諸功德，悉皆迴向於菩提。」

《普賢行願讚》是唐不空所譯的。在《四十華嚴》中，「我曾所作」譯為「我昔所造」，長行作「我於過去無始劫中」；「陳說」與「陳罪」，都譯作「懺

悔」或「懺除」。可見《華嚴經》十大願中的懺悔，是懺悔到無始以來的惡業；「陳罪」與「陳說」，還是「說」罪——發露不敢覆藏的古義。無始以來，每一生中都曾造作惡業（也造有善業），在佛法中是公認的。但過去到底造了些什麼罪？一般人是誰也不會知道的。不知道造些什麼罪，那又怎樣懺悔呢？《普賢行願讚》總括的說：一切惡業，不外乎貪、瞋、癡（總攝一切）煩惱所引發，依身、語、意而造作，所以在十方佛前，就這樣的發露陳說——懺悔了。初期的大乘懺悔法，如《佛說舍利弗悔過經》懺悔法，是在十方佛前陳說的。先說犯罪的原因是為貪、瞋、癡煩惱所逼，就是煩惱所發動；不知道佛、法、僧；不知道是善是不善。其次，發露陳說自己無始以來的惡業，內容為：

1. 惡心出佛身血、謗正法、破僧、殺阿羅漢、殺父、殺母。
2. 十不善業道——自作、教他作、見作隨喜。
3. 罵詈誹謗、斗秤欺誑、惱亂眾生、不孝父母。
4. 盜塔物、盜僧物、毀佛經戒、違逆和尚與阿闍黎。

5. 毀辱三乘人、惡口毀佛、法說非法、非法說法。

1. 是最重的五無間罪，「大乘佛法」多一毀謗經法的重罪。如《大智度論》說「聲聞道中，作五逆罪人，佛說受地獄一劫。菩薩道中，破佛法人，（佛）說此間劫盡，復至他方（地獄）受無量罪」，如《小品般若經》（四一）〈信毀品〉所說。2. 十不善業道，是世間最一般的惡行。3. 是世間的惡行。4. 是出家人在佛教內所犯的惡業。5. 一般人對佛、法、僧的毀謗破壞。這些無始以來所作的惡業，其實就是當時大乘佛教所面對的（教內教外的）種種罪惡。現在十方世界有佛，所以向十方佛發露懺悔。自己雖見不到十方佛，十方佛是知者、見者，知道自己的罪惡，自己的發露，也能受自己的懺悔。懺悔是希望「淨除業障」（經名《滅業障經》），「願以此罪，今生輕受」；以後不墮三惡道，不生八難（應譯為「八無暇」），能在人間（天上）修學佛道。

大乘懺法，是日三時、夜三時——每天六次的在十方佛前懺悔。「佛法」的本義，只懺悔現生所作的惡業，隨犯隨懺，勿使障礙聖道的修行（僧伽內部，更

有維護僧伽清淨的意義），過去生中所作的惡業，可說是不加理會的。重要的是現生的離惡行善，降伏、斷除煩惱。如煩惱不起、降伏、斷除，身、語、意三業一定清淨，能修善以趣入聖道；趣入聖道，那過去的無邊業力，一時失卻了感報的可能性。「大乘佛法」的易行道，特重懺悔無始以來的惡業（主張離煩惱根本的我法二執的，是智證的大乘），與「佛法」有著非常不同的意義。雖然能真誠懺悔的，時時懺悔的，改往修來，也有離惡行善的作用，然從佛法思想發展來說，這是值得重視的，可能是佛教界業報說的發達。本來，「四諦」說中，集諦是生死（流轉）苦的因緣，內容是「愛」，或說是「無明」與「愛」，這都是以煩惱為生死苦的因素。「緣起」說也是這樣，被解說為業的，是「行」（福行、非福行、不動行）與「有」。《雜阿含經》（「修多羅」）只說到「十善業」與「十不善業」。《中阿含經》與《增壹阿含經》，已大大的分別解說了。如《中阿含經》的《鸚鵡經》、《分別大業經》，不但說業感總異熟（報）——生人、生天等，還論到同樣的人間，有貧富、壽夭等，都是由於業報的不同。《雜阿含經

《「祇夜」》說到：摩訶男前生，慳吝無比，布施了又後悔；殺異母弟而奪他的財產。所以今生富有而不能受用；沒有兒子，死後產業歸公；還要墮落地獄。又如《雜阿含經》（「記說」）中，勒叉那見到種種不同的鬼，說到他們前生所作的惡業。這種業報故事，非常流行；通俗傳布的「本生」與「譬喻」，也多說到前生與今生的業報關係。業報說，可說是印度文化主流的婆羅門教、東方的耆那教所公認的（與佛法的解說不同）。在業報說通俗流布中，一般信眾，可能帶一些宿命論的傾向。如西元二世紀來中國的安世高，自己說：前生晚年，「當往廣州畢宿世之對」；到了廣州，路逢一少年，就不明不白的被殺了。這一生中，「吾猶有餘報，今當往會稽畢對」。到了會稽，市上有亂，世高又被誤殺了。像這類業報故事，多少有點宿命論傾向。面對世間的人際關係、經濟生活、身心病變等，如認為一切由過去業力來決定（忽略了現生因緣的影響），那就會感到自己的無能為力，但又想要去改善他。在「佛法」固有的懺悔制，及或說「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」的啟發下，就會意想到過去惡業的怎樣消解淨

除——這應該是懺悔宿生惡業的思想來源。

「大乘佛法」的六時懺悔，是世俗迷妄行為的淨化。業，淨除惡業，是印度神教所共信的。有被稱為「水淨婆羅門」的，以為在（特定的）水中洗浴，可以使自己的眾惡清淨。如《瑜伽師地論》說：「妄計清淨論者……起如是見，立如是論：若有眾生，於孫陀利迦河沐浴支體，所有諸惡皆悉除滅。如於孫陀利迦河，如是於婆湖陀河、伽耶河、薩伐底（沙）河、菟伽河等中，沐浴支體，應知亦爾，第一清淨。」論義是依據《雜阿含經》、《中阿含經》的。水淨婆羅門以為：「孫陀利河是濟度（得解脫）之數，是吉祥（得福德）之數，是清淨之數。若有於中洗浴者，悉能除人一切諸惡。」佛告訴他：「若人心真淨，具戒常布薩。……不殺及不盜，不姪、不妄語，能信罪福者，終不嫉於他。法水澡塵垢，宜於是處洗。……若人淨戒河，洗除眾塵勞，雖不除外穢，能祛於內垢。」「佛法」是以信三寶、持戒（布薩）、布施、修定等來清淨自心，洗淨穢心（二十一心穢）與惡業的。從水中洗淨罪惡，得生天、解脫，是印度神教的一流。後代，似乎

特重菟伽——恒河，如《大唐西域記》說：「菟伽河……彼俗書記，謂之福水。罪咎雖積，沐浴便除。輕命自沈，生天受福。死而投骸，不墮惡趣。揚波激流，亡魂獲濟。」「水淨」的末流，真是迷信得到家了！淨除罪惡，不只淨除今生所作的，也是淨除與生俱來的罪惡。如猶太教以為：人的老祖宗犯了罪，從此子子孫孫，生下來就有罪惡。耶穌以前，就有呼籲人「悔改」，而從水得清淨的。耶穌從施浸者約翰在約旦河浸浴，而得到宗教的經驗。所以後來的基督教，信徒的悔改信神，要受「浸禮」（多數改用象徵的「洗禮」），以表示原罪的淨除。「浸禮」只一次（平時從祈禱中悔改），而印度的「水淨」者，卻是時常洗浴求淨的。如《方廣大莊嚴經》說：「或一日一浴，一日二浴，乃至七浴。」每天多次洗浴，是為了淨除諸惡而達到解脫。《別譯雜阿含經》說：「具戒常布薩……法水澡塵垢。」以善法來淨除內心垢穢，不是沐浴那樣嗎？受戒、布薩，是不離懺悔的。那麼六時懺悔，淨除無始以來的惡業，不是與一日多次沐浴求清淨有同樣的意義嗎？當然，大乘的六時懺悔，沒有那種從沐浴求淨的古老迷信了。向十方

佛六時懺悔——淨除業障，可以解決業報說通俗發展所引起的問題，也適應、淨化了世俗「水淨」的迷妄行為——在「大乘佛法」興起中發展起來。

三、懺悔罪過涵義的擴大：業障 *karmāvaraṇa*，本是指五無間罪說的。犯了五無間罪，即使懺悔，現生也不可能悟入正法，所以名為業障。沒有歸信三寶以前，犯殺、盜等重罪；歸依或出家的，如違犯佛所制的戒律，對修行也是有障礙的。所以〈普賢行願品〉所說的「懺悔業障」，不限於五無間罪，而是廣義的，通於一切不善業。懺悔是犯罪——造作不善業者的發露懺悔，所以懺悔是對不善業而說的。但在六時懺悔的流行中，懺悔有了進一步的擴張，不再限於業障了，如隋闍那崛多共笈多譯的《大乘三聚懺悔經》（大正二四·一〇九一下）說：

「是眾生等有諸業障，云何懺悔？云何發露？謂煩惱障、諸眾生障、法障、轉後世障，云何懺悔？云何發露？」

這是懺悔五種障——業障、煩惱障、眾生障、法障、轉後世障。同本異譯的，安世高所譯《舍利弗悔過經》，沒有說到；梁僧伽婆羅譯的《菩薩藏經》，也

沒有說到，只說「從無始生死以來所造惡業，為一切眾生障礙」；「欲得於一切諸法清淨無有障礙，應當如是懺悔諸惡業障」。但五種障說，古來就都有了。如西晉竺法護譯的《文殊悔過經》說：「以此功德，自然棄除五蓋之蔽。」同時的聶道真所譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》，立〈五蓋品第一〉，經文說：「一切諸罪蓋、諸垢蓋、諸法蓋悉除也。」蓋，顯然是障的異譯。罪蓋是業障，垢蓋是煩惱障，法蓋是法障，雖只說三種，而法蓋與五障中的法障，無疑是相同的。與闍那崛多同時的那連提耶舍，譯出《日藏經》與《月藏經》，有四障說：

1. 「彼人所有無量生死恒沙業障、眾生障、法障、煩惱障，能障一切善根，未受、未盡、未吐者，如是等業皆悉滅盡。」
2. 「一切業障、煩惱障、法障，罪業皆盡，惟除五逆、破毀正法、誹謗聖人。」
3. 「彼諸天、龍乃至迦吒富單那，向彼菩薩摩訶薩邊，懺悔業障、眾生障、法障、煩惱障。」

在以上三文，除第二外，都說懺悔四種障。四障就是五種障中的四障，五障與四障的意義，可能眾生障是異熟（報）障，法障指修學大乘法的障礙，雖意義不明顯，但有煩惱障在內，是確然無疑的。煩惱，怎麼也可以懺悔呢？我以為：這是西域變了質的佛法。竺法護與聶道真，是西元三世紀後半世紀的譯師。法護世居燉煌，「隨師至西域，遊歷諸國。……大齋胡經，還歸中夏。」護公所譯的經本，是從西域來的。闍那崛多與那連提黎耶舍，是西元六世紀中後的譯師。所譯的經本，是「齊僧寶暹、道邃、僧曇等十人，以武平六年，相結同行，採經西域。往返七載，將事東歸，凡獲梵本二百六十部」，也是從西域來的。從西元三世紀到六世紀，從西域來的經本，都有懺悔四障、五障說，所以四障、五障說，決非偶然的誤譯。佛經從北印度而傳入西域，西域的文化低，對佛法的法義，缺少精確的認識，如佛法初傳我國，漢、魏、晉初期，對佛法的誤解很多。西域流行的佛法，強調通俗的懺悔，因誤傳誤，演化出懺悔三障、四障、五障的異說。印度所傳的正統論義，是沒有這種見解的。經本從西域來，推定為西域佛教的

異說，應該是可以採信的。後魏北印度三藏菩提流支，譯出《佛名經》十二卷。有人擴編為三十卷，也就是敍列一段佛名（加上經名、菩薩名），插入一段文字；每卷末，附入偽經《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》一段。插入的懺悔文，文章寫得相當好，如說：「然其罪相，雖復無量，大而為語，不出有三。何等為三？一者煩惱障，二者是業障，三者是果報障。此三種法，能障聖道及以人天勝妙好事，是故經中目為三障。所以諸佛菩薩教作方便懺悔，除滅此三障。」「如此懺悔，亦何罪而不滅，亦何障而不消！……經中導言：凡夫之人，舉足動步，無非是罪。……此三種（障）法，更相由籍，因煩惱故所以起惡業，惡業因緣故得苦果，……第一先應懺悔煩惱障。」這不是譯出的經，是中國人纂集編寫的懺法。《麗藏本》附記說：「心知偽妄，力不能正，末法之弊，一至於此，傷哉！」懺悔三障，是這部《佛名經》所明說的。西域流行的妄說，影響中國佛教，極其深遠！

以上是所懺悔法的擴大，還有能懺悔法的擴大，如智者大師《摩訶止觀》的

「五悔」。五悔是：懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願。前四事，如《舍利弗悔過經》，也就是《十住毘婆沙論》所引的經說，易行道的四事，加發願，而稱之為五悔。懺悔只是一事，智者以為「懺名陳露先惡，悔名改往修來」（中國自己的解說，與原義不合），所以總名為五悔——「行此懺悔，破大惡業罪；勸請破謗法罪；隨喜破嫉妬罪；迴向破為諸有罪」（沒有說發願破什麼罪）。「悔」的本義是「說」，是陳說己罪；智者解說為「改往修來」，意義通泛不切。修行善法的，一定會對治（破）不善，如稱為「悔」，那一切善行都是悔了。在習慣用語中，悔就是懺悔，於是易行道的方便，除念佛往生淨土外，幾乎都統一於懺悔了。近代中國的通俗佛教，難怪以經懺佛事為代表了。

罪業——不善業，真的可依懺悔而除滅嗎？龍樹有明確的說明，如《十住毘婆沙論》卷六（大正二六·四八下——四九上）說：

「我不言懺悔則罪業滅盡，無有報（異熟）果；我言懺悔罪則輕薄，於少時受。是故懺悔偈中說：若應墮三惡道，願人身中受。……又如阿闍世害

得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受。」

依《十住毘婆沙論》意，懺悔業障，並不能使罪消滅了，只是使罪業力減輕，「重罪輕受」。本來是要在來生或後後生中受重報的，由於懺悔善，現在人中輕受，重罪業就過去了。《金剛般若經》說：「善男子、善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅。」讀誦經典而能消（重）罪業，與《大毘婆沙論》意義相同。不過，後起的經典極多，取意不同，有些是不能這樣解說的。

### 第二節 稱名念佛除業障

「念佛三品」，是晝夜六時，在十方佛前進修的。對佛的稱名、憶念、禮拜，就是念佛。信佛、念佛，以佛為理想，淨除一切業障，隨喜，勸請，迴向於佛道，是廣義的念佛法門，容易往生淨土，不退菩提心而決定成佛。在流傳中，念佛是通俗化（及深化）的，除業障是重要的一項，這裏略為敘述。

「念佛三品」，泛說十方現在一切佛。在一般信眾心目中，雖確信十方有佛，偶而說到某方某某佛，對十方佛現在來說，不免抽象而缺乏親切感。所以大乘經中，舉出十方十佛的名字，作為稱名、憶念、禮拜的對象，可以除業障而得不退等功德，如《十住毘婆沙論》卷五（大正二六·四一中）說：

「或有以信方便易行疾至阿惟越致（不退轉）者，如偈說：東方善德佛，……上方廣眾德（佛），如是諸世尊，今現在十方。若人疾欲至，不退轉地者，應以恭敬心，執持稱名號。」

這是現在十方一切佛中，每一方舉出一佛的名號。善德等十方十佛，雖然後來不太受佛教界的注意，但在「大乘佛法」開展中，這可能是最早出現的十方十佛，受到重信行的大乘所尊重。如龍樹《十住毘婆沙論》，論到稱名憶念，首先說到了善德等十方佛。東晉佛陀跋陀羅所譯的《觀佛三昧海經》，說到東方善德佛等的本行——一師九弟子，以「往詣佛塔，禮拜佛像，……說偈讚歎」因緣，現在十方成佛；又說觀十方佛——東方善德佛等。劉宋曇摩蜜多所譯《觀普賢菩薩

薩行法經》，也說到「東方善德佛，……南方有佛名栴檀德」。梁僧伽婆羅所譯的《菩薩藏經》（《三品經》的異譯），也列有善德等十方十佛的名字（譯名略異）。這可見善德等十方十佛，在初期的信行大乘中的重要了。這是出於《寶月童子所問經》的，如趙宋施護所譯《大乘寶月童子問法經》說「若有眾生，經剎那間至須臾之間，聞我十佛名號，聞已恭敬受持、書寫、讀、誦、廣為人說，所有五逆等一切罪業悉皆消除；亦不墮地獄、傍生、焰魔羅界（鬼趣）；於無上正等正覺，速得不退」；「聞此十佛名號，恭敬受持、書寫、讀、誦，信樂修行，所有無量無邊福德悉得具足，三業之罪亦不能生」。聞十方佛而「執持稱名號」，受持、讀、誦、為人說，五逆在內的一切罪業都可以消滅，一切福報都可以具足，速得不退。這樣的「念佛滅罪」，與佛前的懺悔罪業，多少不同。依經說，這是十方佛於過去為菩薩時「發願」如此。

聞佛名號而滅罪的經典不少，如元魏吉迦夜所譯《佛說稱揚諸佛功德經》，廣說六方諸佛的名號與功德，例如說：

1. 「其有得聞寶海如來名號者，執持、諷誦，歡喜信樂，其人當得七覺意寶，皆當得立不退轉地，疾成無上正真之道，却六十劫生死之罪。」

2. 「其有得聞寶成如來名號者，執持、諷誦，以清淨心歡喜信樂，却五百劫生死之罪。」

3. 「其有得聞寶光明如來名者，（執）持、諷誦、讀，歡喜信樂，五體投地而為作禮，却二十萬劫生死之罪。」

這一類文句，經中著實不少，都是聞佛名號，以信心清淨，去執持、讀、誦的功德。原則的說，都「住不退轉，必得無上正真之道」的。所說「却××劫生死之罪」，意思是說：在修行成佛的過程中，可以少經多少劫生死。這如釋尊在過去生中，七日七夜以一偈讚底沙佛，超越了九劫。所以「生死之罪」，不一定是惡業，而是泛稱能感生死果報的有漏業。這部經特別稱讚阿閼佛，魔波旬說：「寧使捉持餘千佛名，亦勸他人令使學之，不使捉持阿閼佛名。其有捉持阿閼如來名號者，我終不能毀壞其人無上道心。」其實，一切佛功德是一致的。姚秦鳩

摩羅什所譯《千佛因緣經》與《稱揚諸佛功德經》，有同樣的意趣，如說「時，千聖王聞千佛名，歡喜敬禮，以是因緣，超越九億那由他恒河沙劫生死之罪」；「若有善男子、善女人，聞是佛名，恒得值佛，於菩提心得不退轉，即得超越十二億劫極重惡業」。晉竺法護譯《佛說寶網經》，說六方諸佛的功德，也說：「聞彼佛名，信樂不疑，……越若千百千億姦生死之難，立在初學，疾速無上正真之道。」唐義淨譯《受持七佛名號所生功德經》也這樣說：「若有得聞彼佛名者，便超百千俱胝大劫生死長夜流轉劇苦。」唐菩提流志編譯的《大寶積經》（三四）〈功德寶花敷菩薩會〉，說十方十佛，東方名「無量功德寶莊嚴威德王如來，……受持彼佛名者，即能滅除六十千劫生死之罪」。趙宋施護所譯《佛說大乘大方廣佛冠經》，說六方佛及六方佛的上首菩薩，也處處說到：「能稱念受持者，……當得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提，三十千劫中背於生死。」宋曇無竭譯《觀世音菩薩授記經》說：「得聞過去金光師子遊戲如來，善住功德寶王如來名者，皆轉女身，却四十億劫生死之罪。」上來所引經文，所說的「却」、「背」

、「超」、「越」、「超越」，或者說「滅」生死罪業，意義是一樣的，都是由於聽聞佛的名號，信心清淨，受（執）持名號、讀、誦，因而發菩提心，「恒得值佛」，聞法修行，所以能不為生死業力所障礙，能決定不退轉於無上菩提的。「却生死業」與「不退菩提」，與念佛法門有著重要的關係。

「大乘佛法」時代，甚深的、難行的法門以外，重信的易行法門相當的流行，所以專說佛名的經典，不斷的傳出，所出的佛名非常多。竺法護譯出的《賢劫經》，就說了賢劫千佛的名字與因緣，因緣都是從見佛、供養、發心而來的，並說到：「若有聞（佛）名百一，斯等不久成佛正覺。」不知是誰譯（或集）出的《過去莊嚴劫千佛名經》、《現在賢劫千佛名經》、《未來星宿劫千佛名經》，現在有兩種本子，一本以說佛名為主，一本於佛名中夾入懺悔詞，這顯然是經過中國佛弟子的增補。元魏菩提流支譯出的《佛說佛名經》十二卷，可說集佛名的大成。這是從各種經中集出來的，所以也偶而（依經）這樣說：「若人受持、讀、誦是佛名，超越世間不可數劫。」「若善男子、善女人，十日禮拜、讀、誦是

諸佛名，遠離一切業障，永滅諸罪。」三十卷本的《佛名經》，是依據這部經，中國人編成的懺儀。隋闍那崛多譯的《五千五百佛名神呪除障滅罪經》，八卷，說「四千七百二十五如來」，約在千五百五十佛到千七百五十佛間，說佛名與咒語。這應該本是《佛名經》，只是傳來的時代遲了些，在流傳中，為祕密行者附入了咒語，所以體例不能一致。諸佛名號的廣泛傳出，雖未必為甚深智證行者所重視，但重信的、易行的方便，在普及一般的信眾中，顯然是受到尊重信受的。從翻譯者來看，這主要是北印度與西域傳來的。

眾多如來名號的傳出，可以滿足十方三世諸佛的信念。但懺悔也好，除業障也好，得不退轉菩提也好，佛太多了，會使一般信眾無所適從的，於是有舉出特定的部分佛名，作為受持、懺悔對象的必要。如《大寶積經》（二四）〈優波離會〉（大正一一·五一五下——五一六中）說：

「舍利弗！若有菩薩犯波羅夷者，應對清淨十比丘前，以質直心殷重懺悔。犯僧殘者，對五淨僧殷重懺悔。若為女人染心所觸，及因相顧而生愛著

，應對一、二清淨僧前殷重懺悔。」

「舍利弗！若諸菩薩成就五無間罪，犯波羅夷，或犯僧殘戒，犯塔，犯僧及犯餘罪，菩薩應當於三十五佛前，晝夜獨處，殷重懺悔。……眾罪皆懺悔，諸福盡隨喜，及請佛功德，願成無上智。」

「舍利弗！菩薩應當一心觀此三十五佛而為上首，復應頂禮一切如來，應作如是清淨懺悔。菩薩若能滅除此罪，爾時諸佛即現其身，為度一切諸眾生故，示現如是種種之相。」

〈優波離會〉是闡明大乘律（毘尼 Vinaya）的，竺法護初譯，名《佛說決定毘尼經》。唐不空也譯出《佛說三十五佛名禮懺文》部分。戒律是與懺悔有關的，所以說到菩薩的懺悔。菩薩在僧中的懺悔，與「佛法」的律制不同。如犯波羅夷的，律制是逐出僧團，不可懺悔的；而現在在十清淨比丘前，就可以懺悔出罪了。犯僧殘的，律制從二十清淨比丘出罪，現在有五清淨比丘就可以了。這是大乘的寬容精神，其實也是犯重戒的（菩薩）比丘越來越多，清淨比丘越來越少

，不得降低標準。如說一切有部的律師們，也說犯波羅夷的一部分，不失僧格了。對於菩薩（出家或在家的）所犯一切罪，別制大乘懺悔法：稱念三十五佛名字，「南無釋迦牟尼佛，……南無寶蓮花善住娑羅樹王佛」；於佛前懺悔、隨喜、勸請、（迴向），與《三品經》相近，而且也是為舍利弗說的。三十五佛中，以釋尊為首，初期的大乘行者，還沒有忽視這一世界的佛法根源。經說「菩薩若能滅除此罪」的，諸佛現身，現種種相，這所以被稱為「取相懺」。這不是稱佛名號、照本誦一遍就可以，這是要「一心觀此三十五佛」，「晝夜獨處，殷重懺悔」，以諸佛現種種相，證明罪業的清淨。這是從「稱名」而引入「觀相」，也不容易（但不能說是甚深法門）了。但世間總是引向通俗的，如《佛說三十五佛名禮懺文》末說：「五天竺國修行大乘人，常於六時禮懺不闕，功德廣大，文煩不能盡錄，但依天竺所行者略記之。」這與《文殊發願經》等，為大乘行者所日常持誦，情形是一樣的。

宋晁良耶舍所譯《觀藥王藥上二菩薩經》，主要是說藥王、藥上二位菩薩的

功德與觀法。說到過去世的五十三佛——普光佛……一切法常滿王佛。聽聞五十三佛名的，百千萬億劫不墮惡道；稱五十三佛名的，生生世世見佛；至心禮敬五十三佛的，能「除滅四重、五逆及謗方等（經）」，皆悉清淨；以是諸佛本誓願故，於念念中即得除滅如上諸罪」。經上（大正二〇・六六四上——中）說：

「若有眾生欲得除滅四重禁罪，欲得懺悔五逆、十惡，欲得除滅無根謗法極重之罪，當勤誦上（文所說）藥王、藥上二菩薩呪；亦當敬禮上（文所說須彌燈光明等）十方佛；復當敬禮過去七佛；後當敬禮五十三佛；亦當敬禮賢劫千佛；復當敬禮三十五佛；然後遍禮十方無量一切諸佛。晝夜六時，心想（觀想）明利，猶如流水（念念相續），行懺悔法，然後繫念念藥王、藥上二菩薩清淨色身。」

五十三佛，是過去佛，由於佛的「本願」，所以至心敬禮五十三佛的，有除滅罪業的功德。經上說到了出於〈優波離會〉的三十五佛，又有咒語，比〈優波離會〉的傳出，顯然要遲一些。雖說「懺悔」，實與三十五佛的懺悔法不同。「

聞汝等二菩薩名，及聞我等十方佛名，即得除滅百千萬劫生死之罪」；「敬禮諸佛因緣功德力故，即得超越無數億劫生死之罪。」這是聞名、禮拜而能除滅生死罪，與懺悔的意義不切。五十三佛是過去佛，與《三品經》在現在十方佛前懺悔不同。經中廣明觀二位菩薩的清淨身相，一再說臨命終時隨意往生諸淨土，與量良耶舍（禪師）的另一譯籍——《觀無量壽經》，性質相同。但中國古德，將三十五佛與五十三佛，綜合為同一「懺悔文」，一直流傳到現在。此外，還有二十五佛說，如《佛名經》中，佛為舍利弗說的，東方二十五佛名號：「誦念此二十五佛名，日夜六時，懺悔滿二十五日，滅四重、八禁等罪。」不知這是依什麼經集出的，意義與上二部大同。說到「念佛滅罪」的教典極多，這裏略舉重要的而已。

在十方佛前，稱名、憶念、禮拜，修懺悔、隨喜等，是「信方便易行道」，從對僧伽的懺悔演化而來，是「自力」的廣義「念佛」法門。在過去或現在的十方佛前，禮拜、稱名、觀想等，能却多少劫的生死罪業，都由於佛的「本願」力

，雖須要自己的禮拜、稱名、觀想，而實含有「他力」——佛力加持的意義。稱佛名號，如人的「呼天」、「叫娘」一樣，在一般人心中，極容易存有請求援助的意味。念佛的從「自力」而向「他力」發展，舉一例就可明白。上面曾引《智度論》，由於大家稱念佛名，免除摩竭魚王的險難，理由是：魚王前生是佛弟子，所以聽見了「南無佛」的聲音就閉口，而免了一船人的被吞沒。這一傳說，沒有「佛力救護」的意義，然對免難的故事來說，理由是不太圓滿的，如魚王前生而不是佛弟子，那稱念「南無佛」，不是就無效了嗎？這一佛教界的傳說，應有「他力」的意義，如高齊那連提耶舍所譯《大悲經》卷三（大正一二·九五七中——下）說：

「過去有大商主，將諸商人入於大海。到彼海已，其船卒為摩竭大魚欲來吞噬。……商主偏袒右肩，右膝著地住於船上，一心念佛，合掌禮拜，高聲唱言：南無諸佛，得大無畏者，大慈悲者，憐愍一切眾生者！如是三稱。時諸商人，亦復同時合掌禮拜，……如是三稱。爾時，彼摩竭魚聞佛名

號、禮拜音聲，生大愛敬（心），得不殺心，時摩竭魚聞即閉口。阿難！

爾時商主及諸商人，皆悉安隱，得免魚難。」

魚王聞佛名號，起不殺心，商人們免於死亡，這是佛力。《思惟要略法》說得更明確：「念佛者，令無量劫重罪微薄，得至禪定。至心念佛，佛亦念之。如人為王所念，怨家、債主不敢侵近。」人念佛，佛也念人，就憑佛力的庇護而得到平安。這是明確的「他力」說，如以此義來解說念佛而免魚王之難的故事，不是更合理嗎？在「大乘佛法」的開展中，易行方便幾乎都「他力」化了。不只是念佛，也念菩薩，如《十住毘婆沙論》，敘述念十方十佛後，接著說：「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉。」大菩薩是得無生法忍以上的，大乘經所說大菩薩，多數是他方世界來的；如是這一世界的，也是不可思議、信仰中的菩薩。菩薩未必有僧伽組織，但念菩薩就是念菩薩僧，也可說念未來佛。吳支謙譯《八吉祥神呪經》，與竺法護異譯的《八陽神呪經》，都附有八大菩薩。失譯附「後漢錄」的《六菩薩名亦當誦持經》，趙宋法賢譯的《八大菩薩經》

，都是念菩薩的短篇。

（本文節錄自《華雨集》第二冊一六五——二一五頁）

懺  
悔  
業  
障

一  
六  
九

華  
雨  
選  
集

一  
七  
〇

# 中道正法

## 第一節 佛法甚深

釋尊修證而得究竟解脫的，名為法（dharma）。佛是正法的圓滿體證者，教法由佛而傳出，所以名為佛法。佛法出現於印度，與印度（及一切）的神教，有根本的不同處，是一般人所不容易信受契入的，所以說「佛法甚深」。說佛法甚深，並非說教典與著述繁多，法海汪洋，不容易充分了達；也不是說佛法是神祕莫測的，或法義圓融無礙而博大精深的。那為什麼說佛法甚深呢？如實的說，佛法本來如是，是無所謂深不深、難不難的；如果說是深是難，那是難在眾生自己，深在眾生自己。如過去善根到了成熟階段，佛法可說是並不太深太難的。如釋尊在王舍城，異學刪闍耶的上首弟子舍利弗，見五比丘之一的阿說示威儀具足、

諸根澄淨，就問他老師是誰？學什麼法？阿說示簡要的說：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說。」舍利弗聽了，當下就悟入，得法眼淨。舍利弗回去，他的好友大目犍連，見舍利弗的神色澄淨，問他得到了甘露嗎？舍利弗將經過告訴他，也說了「諸法從緣起」偈，目犍連也悟入了正法。於是二人率領了二百五十弟子來見佛，成為佛的弟子。這不是言下直入嗎？也許有人要說：舍利弗與大目犍連，一向是從刪闍耶修行，早已成就戒、成就定，所以能直下悟入。那不妨再舉幾則事實來說明：

一、波羅奈的長者子耶舍，一向過著奢侈的欲樂生活。一晚，忽然感到了物欲的空虛，內心非常不安。一個人外出，走向山林，喃喃自語的說：「禍哉！禍哉！」那時釋尊在露地經行，見到了就對耶舍說：「這裏沒有災禍。」耶舍坐下來，佛為他說法，當下就悟入了正法。這還可以說：耶舍雖長在欲樂生活中，內心已激發了厭患的情緒。但毘舍離的郁伽長者可不同了。二、郁伽長者與婦女們，在大林中飲酒歡樂。在酩酊大醉中，見到釋尊，就忽地清醒了。佛為郁伽說法

，也就當下悟入。這二位，是從貪染欲樂中來的。三、鴛掘魔羅是一位逢人就殺的惡賊，行旅非成群結隊，不敢通過。釋尊從那邊過，鴛掘魔羅執劍趕來，卻一直追不上，口呼：「沙門！住！住！」佛答應說：「我住汝不住。」鴛掘魔羅覺得話說得離奇，問佛是什麼意思。佛為他說法，鴛掘魔羅也當下悟入，放下刀箭，從佛出家。如果說「放下屠刀，立地成佛（聖）」，這是最真實的事例。這一位是從殘暴瞋害中來的。四、婆四吒婆羅門女，六個兒子一個個的死了。想兒子想得發了狂，裸體披髮，到處亂跑，跑到彌絺羅庵羅園來。見佛在為四眾說法，清淨嚴肅的氣氛，使他忽而清醒；覺得自己裸體可恥，就蹲了下來。釋尊要阿難拿衣給他披上，然後為他說法，他也得到了信心清淨。不久，第七子又死了，他不再憂惱哭泣，勸他的丈夫出家，自己也出家，得阿羅漢果。五、周利槃陀迦生性愚笨，四個月讀不熟一偈。釋尊教他拂除塵垢，漸漸的理解到拂除心垢，終於也證得阿羅漢。這二位，是狂亂愚癡的一類。貪染欲樂的，殘暴瞋害的，狂亂愚癡的，周利槃陀迦以外，都是在家的，一向沒有持戒修定的，一旦聽到了開示，

都能當下知法、入法，佛法似乎也不一定是甚深難入吧！

這幾位特出的事例，到底是希有的，如不是過去生中的善根到了成熟階段，是不可能這樣頓入的。佛法到底不是容易契入的，釋尊為了眾生——人類的難以教化，起初曾不想說法的傳說。眾生的難以教化，問題正在我們——人類自己，這是經、律一致說到的。如《相應部》（六）〈梵天相應〉（南傳一二·二三四——二三五）說：

「我所證法甚深，難見難解，寂靜微妙，超尋思境，深妙智者之所能知。

然此眾生，樂阿賴耶、欣阿賴耶、熹阿賴耶；樂阿賴耶、欣阿賴耶、熹阿賴耶故，眾生於此緣性、緣起難見。一切諸行寂止，一切依棄捨，愛盡、離、滅、涅槃，亦甚難見。若我為眾生說法，不能解了，徒自疲勞、困惑。」

緣起是為緣能起的依緣性，涅槃是生死苦迫的徹底止息。緣起與涅槃，是一切眾生所難以通達的。眾生沒有不是愛樂、欣、熹阿賴耶的，是不能通達甚深法

（也就不能解脫）的原因所在。佛說生死的原因——集諦的內容是：「後有愛，喜貪俱行愛，彼彼喜樂愛」，可見愛樂、欣、熹阿賴耶，正是生死的癥結所在了。阿賴耶譯為「藏」，或譯作「窟宅」、「巢穴」，如幽深的窟穴一樣。眾生的向外延申擴展，「我所」是無限的，但還可以收斂、放棄（放棄外在的一切，當然不會徹底的）；內在的自我愛著，深閉固拒，如潛藏在幽深的洞窟一樣，是難以放棄的。眾生是太難以解脫了！傳說：梵天知道佛不想說法，特地從天上下來，請佛說法。眾生的確不容易受化，但到底也有煩惱薄而根性利的。如蓮華那樣，也有長在水面上的，如經日光照射，就會開敷；眾生極難化度，但到底也有可以度脫的。這樣，佛才決定為眾生說法。這一傳說，表示了一切神教，神教中最高的創造神，所有的宗教行，都不能解決生死（世間）的苦迫，而惟有仰賴佛法。佛法是不共世間的，與印度婆羅門教、東方新起的沙門文化，有根本不同的特質。也表示了釋尊的悲心，明知眾生剛強難化，而終於展開了覺世度人的法門。

## 第二節 如實的解脫道

釋尊本著自證的解脫境地，為眾生說法，眾生也能像佛那樣的得大解脫，這就名為轉法輪。佛說的解脫道，就是中道，如《銅鑠律·小品》（南傳三·一八

——一九）說：

「諸比丘！世有二邊，出家者不應親近。何等為二？於諸欲愛欲貪著事，是下劣、卑賤，凡夫所行而非聖賢，無義相應。自煩苦事，是苦非聖賢法，無義相應。如來捨此二邊，依中道而現等覺，眼生、智生，寂靜、證智、正覺、涅槃所資。」

「諸比丘！何謂如來現等覺，眼生、智生，寂靜、證智、正覺、涅槃所資之中道？即八聖道，謂正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。」

當時的印度，有的貪著欲樂，從事外向的物欲追求，這主要是一般在家的。

有的過著苦行生活，是多數的出家人，如尼犍若提子。從世間苦迫的徹底解脫來說，專於物欲追求、極端苦行——二邊，都不是聖賢法，是沒有義利、沒有價值的。釋尊捨棄二邊，依中道行而得現等覺。中，是正確的，沒有偏頗而恰到好處的。中道，是正行，依之進行而能到達現等（正）覺及涅槃的。中道就是八（支）（聖（正）道，八正道是一切聖者所共有的，所以經中稱為「古仙人道」。釋尊臨涅槃時，化度須跋陀羅，還是這樣說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」聖者的果證，現等覺與涅槃，離了八正道是不可能的。八正道的內容是：正見是正確的知見，正思惟是正確的思考，正語是正當的語言文字，正業是正當的身體行為，正命是正當的經濟生活，正精進是止惡行善的正當努力，正念是純正的專心一意，正定是純正的禪定。這八者就是法，所以說：「正見是法，乃至……正定是法。」釋尊依八正道而現等正覺，為弟子們宣說，弟子依法修行，八正道也就出現於弟子心中。從佛心而轉入弟子心中，所以名為轉法輪；法輪是以八聖道為體的。

中道——八支聖道，是修學的聖道內容，也表示了道的修學次第。歸納聖道為三學：戒、心、慧。依三學來說：正見、正思惟是慧；正語、正業、正命是戒；正念、正定是心（心是定的異名）；正精進是通於三學的。三學是道，修道所證的是解脫，道與解脫合說為四法，如《長阿含經》（二）《遊行經》（大正一·一三上）說：

「有四深法：一曰聖戒，二曰聖定，三曰聖慧，四曰聖解脫。」

戒、定、慧、解脫——四法，與四清淨相當，如《雜阿含經》卷二一（大正二·一四八下——一四九上）說：

「如來應等正覺說四種清淨：戒清淨，心清淨，見清淨，解脫清淨。」

依《增支部》說，這是「四清淨精勤支」；《雜阿含經》解說為「戒淨斷」、「心淨斷」等。斷就是精勤的異譯，如「四正勤」即「四正斷」。見清淨的見，是如實知見，是慧的異名。從如實知見到究竟解脫，在修學上還有層次，所以又立七清淨，如《中部》（二四）《傳車經》（南傳九·二七三）說：

「唯戒清淨至心清淨，唯心清淨至見清淨，唯見清淨至斷疑清淨，唯斷疑清淨至道非道知見清淨，唯道非道知見清淨至方途（行道）知見清淨，唯方途知見清淨至知見清淨，唯知見清淨至無取著般涅槃。」

七清淨在修道得果上，有依前起後的次第意義，終點是解脫涅槃。《中阿含·七車經》，譯七清淨為：戒淨，心淨，見淨，疑蓋淨，道非道知見淨，道跡知見淨，道跡斷智淨。見清淨以下，都是慧學。依戒而定，依定而慧，依慧得解脫；這一修行次第，是完全正確的。如戒行不清淨，言行不如法，那即使修得定，也是邪定。七清淨的修行次第，依《瑜伽論》說：依無我正見斷薩迦耶見，是見清淨。於三寶、四諦的疑惑永遠超越，是度疑清淨。八正道是道，世間苦行等是非道計道，戒禁取永斷，所以是道非道智見清淨。斷薩迦耶見、疑、戒禁取——三結，就是依初果向得初果。依初果到四果的，佛說有四通行，或譯四事行跡，就是行智見清淨。依阿羅漢道智，斷一切煩惱，名行斷智見清淨。斷盡一切煩惱，得阿羅漢果，就得究竟解脫的涅槃了。這一道的進修次第的解說，與《中阿含

經》經意相合。

八支聖道，在聖者是具足的；如從修學來說，八聖道也有次第的意義。修學而求解脫的，一定要依善知識（後代也通於經論）聽聞正法，經如理作意，才能引生出世的正見。所以說：「二因二緣，起於正見。」聖道如日輪，正見如日出前的明相，如《雜阿含經》卷二八（大正二·一九八中）說：

「如日出前相，謂明相初光。如是，比丘正盡苦邊，究竟苦邊前相者，所謂正見。彼正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」

正見能引起正志（正思惟）等，正見是先導的，也是正道所不能離的。如依修學次第說：聞正法而起(1)正見，是聞所成慧。(2)正思惟不是單純的義理思惟，而是正思惟要從實行以達成理想，古人譯為正志或正欲，表示了行踐的趣向。因此，依正思惟而起的，對外事就有(3)正語、(4)正業、(5)正命、(6)離惡行善的正精進，這就是戒清淨。那時的正見，就是思所成慧。進而在內心方面，依正精進而

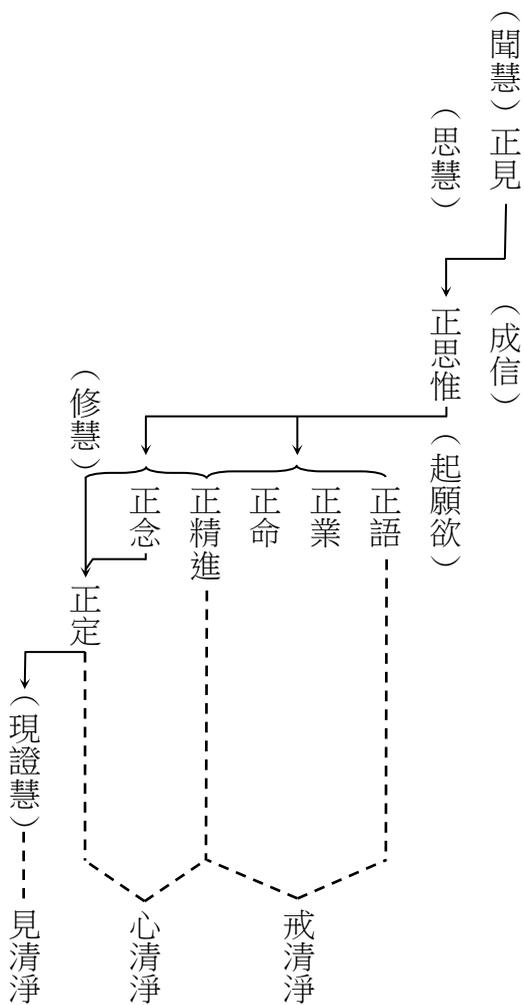
修(7)正念、(8)正定，就是心清淨。那時的正見，是與定相應的修所成慧。如定慧相應，引發無漏聖慧，那就是見清淨了。從見清淨進修到行斷智見清淨，都是聖慧。《相應部》(四七)〈念處相應〉(南傳一六上·三九一)說：

「何為善法之初？調善清淨戒，正直見。鬱低迦！汝善清淨戒，得正直見。鬱低迦！汝依戒、住戒修四念處。」

依經說，應該先修清淨戒與正直見，然後依(正見、正)戒而修四念處，這是符合八支正道的次第進修的。如以五根與八正道對論，那麼，(1)信是依勝解而來的，所以正見能成就信根。(2)精進根是止惡行善的，與正語、正業、正命、正精進相當。(3)念根與(4)定根，就是正念與正定。(5)慧根，約次第說，就是無漏慧了。八正道以正見為先，五根以慧根為後；其實，慧是在先的，也與一切正道不相離的。如《雜阿含經》卷二六(大正二·一八三中)說：

「此五根，一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故。」

八正道為聖道的總綱，試列表如下：



「佛法」以聖道的篤行為主，而行是理性的行，所以以正見為先（「大乘佛法」就是以般若為導）。正見所知見的，是世間生死苦迫的何以集起？世間生死苦迫的如何止息？這一問題，本是當時印度宗教界的思想主流，釋尊是怎樣的去理解、去解決？佛法是不共世間的，正見為先的特質到底是什麼？扼要的說：佛是以因緣（即緣起）來通達一切的。《相應部》與《雜阿含經》一致的說：釋尊與過去六佛——七佛，都是觀緣起的集與滅而成佛的。佛依此正覺成佛，也就以此教弟子，如經說「苦樂（是當前的感受，也是此生果報）從緣起生」；「我論因說因」。因緣——緣起觀是佛法的勝義所在，是不容懷疑的。當時的印度，傳統的婆羅門以外，還有東方新興的沙門團——六師。行為上，有樂欲行與自苦行的二邊，釋尊離此二邊說中道。在思想上，更是異說紛紜：執一、執異，執常、執斷，執有、執無……，都是偏蔽而不符正理的。如論究世間，在時間上，是常住還是無常？在空間上，是有邊還是無邊？這些異說，說得玄妙高深，而對現實世間生死苦迫的解脫來說，都是毫無意義的戲論。釋尊否定這些二邊的見解，提

出了正確的見解，就是因緣說。因緣即緣起，被稱為「處於中道而說法」，在佛法流傳中，緣起說也就稱為中道。正見的中道，如《雜阿含經》卷一二（大正二·八五下）說：

「云何世尊施設正見？佛告躡陀迦旃延：世間有二種依（著），若有、若無。」

「世間集如實正知見，若世間無者不有；世間滅如實正知見，若世間有者無有；是名離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。（此無故彼無，此滅故彼滅，謂）無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」

正見是正見緣起的集與滅，也是離二邊的中道。釋尊的正見，不是神教那樣的從神說起，也不是形而上學者那樣說本體、說真我，而是從眾生現實身心去觀察，發見緣起法性而大覺解脫的。人世間的苦迫——解決不了的無邊問題，是由於眾生觸對自然界、社會界、自己身心而引起的，所以直從自己——每個人的自

己身心去觀察。釋尊常說五蘊、六處、六界，都是依眾生身心，或重於心理，或重於生理，或重於物理的不同觀察。眾生身心的一切，都是依因緣而存在，依因緣而消失，所以說「此有故彼有，此起故彼起，……乃至純大苦聚集」；「此無故彼無，此滅故彼滅，……乃至純大苦聚滅」。眾生的現實身心，是苦聚。苦是依因緣而有的，構成苦聚的因緣名為集。由於構成苦聚的因緣不斷，所以眾生的生死，生而死、死而生，一直生生不已的延續下去。既由因緣而有苦，那麼苦聚的因緣消失了，「此無故彼無，此滅故彼滅」，純大苦聚——生死也就徹底的解脫。生死與涅槃，都依緣起而有可能。正見及正見所起的正思惟等道，聖者是從「修道」中，達到「知苦」、「斷集」，而「證滅」的，這就是苦、集、滅、道——四（聖）諦法門。

四諦是要一一了知的，而「苦」卻是要遍知的。遍知，是徹底的、普遍的知。眾生的身心自體，稱為苦聚（蘊）。「諸受皆苦」，不是與樂受相對的，而是深一層次的苦。佛法觀五蘊、六處、六界，為無常、苦、空、無我，或作無常、

苦、無我、無我所，是深徹的遍觀。眾生身心自體的存在（有）與生起，是依於因緣的，主要為愛著——一切煩惱，及依煩惱而起的業（其實，煩惱與業也是身心自體所攝的）。凡是依因緣（因緣也是依於因緣）而有而起的，是非常（無常）法，不可能常恆不變的。現實身心世間的一切，在不息的流變中，生起了又滅，成了又壞，興盛了又衰落，得到了又失去；這是沒有安定的，不可信賴的。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。《雜阿含經》說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」苦是不得自在（自主，自由）的，不自在就是無我，如《雜阿含經》卷二（大正二·七下）說：

「世尊告餘五比丘：色（等五蘊，下例）非有我。若色有我者，於色不應病苦生，亦不得於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是。」

我，是主宰的意思。印度的神教，都想像身心中有一常恆、妙樂（自在）的

「自我」（與一般所說的靈性相近），或說與身心一，或說與身心異。有了我，為生死流轉中的主體，也就是解脫者的主體。依佛法說，在現實身心世間中，那樣的「我」是沒有的。我是自主而宰（支配）他的，沒有我，還有什麼是屬於我（我所）、受我支配的呢？無我、無我所，就是空的本義。在聖道的修行中，能這樣的知苦（集也在苦聚中。不過空與無我，是通於聖道及涅槃的），就能斷（以愛著為主的）集而證滅了。佛依無我的緣起，成立非常而又不斷的生死流轉觀；也就依緣起的（無常、苦、）無我觀，達成生死的解脫——這就是不共世間的，如實的中道。依無常、苦變易法，通達無我所，斷薩迦耶見，也就突破了愛著自我的生死根源——愛樂、欣、喜阿賴耶。斷我所見，能滅我所愛，進而滅除我所慢，就能得究竟解脫。所以《雜阿含經》卷一〇（大正二·七一一）說：

「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」

佛與聖弟子達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫、俱解脫二類。依慧得

解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫；這二者，本是一切阿羅漢所共通的。由於心是定的異名，所以分為慧解脫及（心與慧）俱解脫二類。佛為須深說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃。如從離煩惱得漏盡智而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。然慧解脫者，沒有根本定，眼見、耳聞都與常人一樣，老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。俱解脫阿羅漢有深的禪定，引發神通，見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大為輕微。在阿羅漢中，俱解脫者是少數，受到佛弟子的欽仰。但得深定，發五神通，依定力而身苦輕微，是共世間的，神教徒也有人能修得這樣的，所以佛弟子應以般若自證得解脫為要務。而以般若得解脫，是要從如實知見緣起中，對眾生——自己身心（五蘊、六處、六界）的行動，了解為什麼會起愛著，為什麼會引生苦痛，要怎樣才能解脫，依正見緣起的無常、無我，才能達成解脫生死的目的。如不了解道要，一心專修禪定，或者求神通，那是

要滑人歧途的。

### 第三節 人間的正行

中道以正見為先，修證以定慧為主，然對於個人修持、佛法的久住世間，戒卻是無比重要的。戒是人間的正行、善行，如在家弟子的五戒，殺（人）、盜、邪淫、妄語（作假見證等），也正是善良風俗所不容，國家法律所要制裁的。「佛出人間」，為眾生說法，是依人間的正行——「諸惡莫作，眾善奉行」，而引向「內淨其意」的定慧熏修，正行是與解脫道相應的。所以，如說修說證，而不知身在人間，所行的卻是放肆、淫亂，或者類似顛狂，那不是知見不正，就是修持上出了毛病。如狂妄的自以為是，那不是釋迦弟子。佛為弟子制戒，而出家戒的內涵更為深廣。出家，是離家而入僧伽。構成僧伽的每一成員，人人是平等的；僧伽是法治的；僧伽事務，由大眾會議來決定的，所以是民主的。在僧團中，彼此互相勉勵，互相警策，互相教導，也互相舉發別人的過失，經懺悔而保持清

淨。這是「見（解）和同解」、「利（經濟）和同均」、「戒（法制）和同遵」的僧團。律典說：這樣和、樂、清淨（健全）的僧團，才能達成「正法久住」、「梵行久住」的理想。當時印度宗教的風尚，遠離、獨處，受到世人的尊敬，但釋尊卻漸漸引導，使出家者納入有軌律的僧團。所以佛曾勸優波離、大迦葉住在僧團內，並給「常樂獨住」以有實質意義的新解說。

當時印度的神職人員——依信施而生活的婆羅門及（六師）沙門，流行低級的迷妄行為。《梵網經》列為「中戒」、「大戒」，《四分律》總名為「大小持戒毘度」。現在依《長阿含經》（二二）《梵動經》，錄「大戒」如下：

「瞻相男女、吉凶、好醜，及相畜生。」

「召喚鬼神，或復驅遣（鬼神）。種種厭禱，無數方道恐熱於人。」

「能為人安胎、出（胎）衣，亦能呪人使作驢馬，亦能使人聾盲瘖瘂。」

「現諸伎術，叉手向日、月（天），作諸苦行。」

「或為人呪病，或誦惡呪，或誦善呪；或為醫方、鍼灸、藥石、療治眾疾

。」

「或呪水、火，或為鬼呪，或誦刹利呪，或誦鳥呪，或支節呪，或安宅符呪，或火燒、鼠嚙能為解呪。」

「或誦知死生書，或誦（解）夢書，或相手、面（書），或誦天文書，或誦一切（鳥獸）音書。」

「瞻相天時，言雨不雨，穀貴穀賤，多病少病，恐怖安隱。或說地動、彗星（現）、月蝕、日蝕，或言星蝕，或言不蝕。」

「或言此國當勝，彼國不如；或言彼國當勝，此國不如；瞻相吉凶，說其盛衰。」

在《長部》（一）；梵網經》中，更有：

「火、杓子、穀、粉、米、熟酥、油、口、血——護摩。」

「問鏡，問童女，問天（神），拜太陽，供養大梵天，請吉祥天。淨地，嗽口，沐浴，舉行供犧牲的祭祀。」

這類迷妄的低級宗教行為，在印度盛行，但釋尊「無如是事」，也從不稱讚這類行為。《梵網經》所說的「小戒」，是十善、十戒，及某些物品不得接受等。「中戒」是種植，貯畜享受，歌舞等娛樂，賭博，臥室香油等奢侈，閑談世事，諍論義理，為國王奔走等。「大戒」是占卜，豫言，推算，咒術，護摩，供神，治病。醫藥，古代與巫術相關聯；純正的醫藥，是世間正事，也無關於宗教的信仰。這些低級的宗教行為，稱為「大戒」，是佛教出家僧團所嚴重關切的。這些宗教行為，是否有效，為另一事，佛法是決不採用的。如印度盛行的咒術，是「佛法」所鄙棄的，如《中阿含經》（一八一）《多界經》（大正一·七二四上）說：

「若見諦人，生極苦甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內（佛法），更從外求，或有沙門、梵志，或持一句呪，二句、三句、四句、多句、百千句呪，令脫我苦，……終無是處。」

見諦人，是證見四諦的（初果以上）聖者。佛教的聖者，如因病而引生極大

苦痛，面臨死亡威脅，也不可能去從那位沙門、婆羅門，求誦咒語以延續生命的。可見咒語是凡愚的事，是真正佛弟子所鄙棄的。又如出家戒中，不知四諦而說「我知」四諦的；沒有見到天、龍、夜叉等鬼神，而說「我見」，這不是為了「名聞」，就是為了「利養」，虛誑的說神說鬼，在僧伽中是「大妄語戒」，要逐出僧團，取消比丘資格的。因為採用咒語等行為，妄說見神見鬼，會增長社會的迷妄。有些人會誇談靈異，惑亂人心，終將造成僧伽內部及社會文化的禍害。釋尊一律嚴格的禁止，對印度宗教來說，樹立了理性的覺者的形象，這才是正見、正行、正覺者的佛法！

（本文節錄自《華雨集》第二冊一三——三九頁）