

# 為居士說居士法 目次

一	為居士說居士法	一—〇〇
二	佛法的信徒	一一—二〇〇
	一 信徒必備的條件	一一
	二 佛徒的不同類型	一五
三	在家眾的德行	二一—三四
	一 一般的世間行	二一
	二 特勝的信眾行	二八
四	建設在家佛教的方針	三五—四八
五	論三世因果的特勝	四九—五四

六 生死大事	五五—六二
七 放下你的憂苦	六三—六八
八 從心不苦做到身不苦	六九—七四
九 佛教的財富觀	七五—九八
一 敘起	七五
二 財富由布施福業而來	七八
三 如法求財不以非法	八三
四 財富的處理	九〇
五 財富究屬於誰	九一
一〇 佛教的知識觀	九九—一二八
一 一般文化界的看法	一〇〇
二 佛教的知識觀	一〇七

三	現代知識應有之反省	.....	一一二
一一	關於素食問題	.....	一二九—一四二
一二	答蘇建華居士	.....	一四三—一四八
一三	答張展源居士	.....	一四九—一五二
一四	答曾宏淨居士	.....	一五三—一五八
附錄	居士學佛之程序	.....	一五九—一六九
	太虛大師	.....	

# 為居士說居士法

——在馬尼拉居士林講——

居士林要我來這裡作三天演講，因為覺得佛法難聞，能夠集合在這裡講和聽，實在很不容易，所以我也很歡喜來此講說。俗說：「見公說公法，見婆說婆法。」佛法是應機的，這個地方是居士林，諸位又都是居士，所以就以居士為題說居士法。

現在先從居士林說起，什麼叫居士？什麼叫林？居士，印度話是迦羅越。印度民族有階級的分別，即貴族叫剎帝利，宗教階級叫婆羅門，低級的叫奴隸，另外一種是從事農工商業自由經營生活的自由民。自由民在印度慢慢有了地位，與現代的資產階級相類似，就是當時的居士階級，這是居士的本義。佛法是講平等、不主張階級的，所以後來自由民一天一天多起來，居士的意義在佛法中就變為

居家之士；傳到中國，又變為在家信佛者的通稱。菲律賓稱呼居士的不多，在國內無論男的女的都稱居士，所以居士已是在家學佛的總稱了。林是眾多的意思，很多樹在一起叫林。從前多數出家人聚集在寺院裡，叫叢林；叢林並非寺廟，而是僧眾集團。現在多數居士聚集而有組織的，就叫居士林，所以林是會與社的意思。居士林在中國的歷史並不太長，大約在民國十年左右的時候，滬寧、滬杭甬兩路局內奉佛的人組織了一個團體，叫世界佛教居士林，這是居士林的開端，而漸漸為別處所採用。

佛教的信徒，可以分為兩大類，就是出家與在家的分別。出家人集合在一起，叫出家僧；在家學佛的組織，叫居士林。這兩種有什麼不同呢？從歸信方面說，是一樣地信仰佛法僧三寶；從修證佛法說，也沒有多大的差別。據小乘說，在家能證得三果阿那含，出家能證得四果阿羅漢，相差也只有一級。在大乘佛法裡，在家菩薩可多啦。諸大菩薩中，如文殊、普賢、觀音、地藏等，只有地藏菩薩現出家相，其他都是現在家相的。不要以為在家就得不到佛法的深切修證，以為

修證唯有出家才會得到。

既然沒有差別，到底有什麼不同呢？釋迦牟尼佛誕生在印度，出家成佛，最初弘法時，聽眾覺悟而自願跟佛出家，佛就把他們組成僧團。佛的制度，出家人不做生意、不做官，專門弘法利生，於是佛法就以出家人為主體而延續下來。過去出家人的責任，特別著重在這方面的。這好比政黨的組織，必先有主義，黨員必定要信仰與實行這個主義，但必須有一部分人不僅信仰實行，並且要專門辦理黨務的工作一樣。這並不是說在家眾不必推動佛法，大家知道，在家眾有父母夫妻兒女，忙於生計，各有各的工作，是不容許專門推動佛法的任務，因此才需要出家眾。出家眾，因為沒有家庭生計的煩累，所以在修持弘法方面，要便利得多。這是出家眾與在家眾稍微不同的地方。

不要以為居士有牽累，不能學佛弘法，其實這正是居士的長處。佛教並不單只到寺廟燒香念佛，也不單只是說法坐禪，它是要化導世界，使世界上的人一天一天向善，同受佛化、同證菩提的。在家人分佈於農工商學兵各階層，佛法正需

要居士的力量，把它帶到世界的每一角落。出家人保持聲聞佛教的傳統，與社會每保持相當距離；或者自己專修，暫時與外界隔絕。而大乘佛法的對象是眾生，所以著重村落鄉鎮都市的地方，向大眾弘法，深入社會。居士與社會的關係密切，更容易達成此一任務，由此可見居士在佛教中的地位，是如何的重要！居士學佛，應著重在處世的、濟世的、資生的、樂生的。切勿向消極、獨善、專門在了死度亡方面用力。所以出家眾與在家眾，應分工合作，而共同負起發揚佛教的責任。如居士林也成為一類似的寺院，便毫無意義，而失去在家佛徒組合的真正意義。

居士應該作大乘居士，學做菩薩，上求菩提，下化眾生。要往菩提的路上走，一定要修學五法，此五法是佛特為在家眾說的。諸位學佛，先要問問自己，這五種功德，是否全部學到，或僅有少分。如人須五官端正，缺一不可，此五德，也是居士學佛所應求其做到的。五法是什麼呢？

一、信：信仰三寶是否深刻堅決，如猶豫不決，似信非信，就差得還遠，首

先應該對三寶生起絕對的信仰。二、戒：居士應該信仰三寶，更應進而修持五戒，因為戒行是一切人生道德的基礎。學佛必須先完備人格，成為一切人中的君子。三、聞：學佛的有了信仰，以及好的道德行為，還是不夠。要親近善知識，多聞佛法，得到佛法的正知見，對佛法有深刻的瞭解。佛法的種種功德，都是從聽聞得來，所以說「由聞能知善，由聞能知惡，由聞離無義，由聞得涅槃」。四、施：以上三種，都還是為了自己的利益，功德不夠圓滿。要施惠於人，犧牲自己，有錢出錢，有力出力，幫助他人。五、慧：上面的聞法功德，還近於一般的知識。佛法是要離執著、了生死、度眾生，都要有真實智慧。從聞思修而得真智慧，悟解真諦，才能達到佛法的深奧，所以這在學佛的過程中是非常重要的。學佛的人有的學識淵博，有的品德高尚，有的慈悲喜捨，各有各的長處。但居士學佛而要求上進圓滿，這五法都是要學習的。五法圓滿，才有菩薩風格，才達到做菩薩居士的第一目標。

菩薩居士，要下化眾生，這一定要學四攝法。攝是領導攝受的意思。要影響

別人的思想，使接受自己的意見，必須有方法。不要看輕自己，以為不能起什麼作用，學生可以領導同學，父母可以領導子女，店東可以領導店員，老師可以領導學生，在農工商各方面有成就的更不必說了，凡是與我們發生關係的，只要有方法都可以攝受領導他們，以佛法來熏陶他們、教化他們、救度他們，這方法就是現在要說的四攝法。

一、布施：在經濟上、事業上、思想上幫人家的忙，名為布施。受了你的恩惠，對你自然而然後發生好印象，信仰你所說的話，聽從你的指揮；就是不合情理的話，他也會順從你。有人問我：外道的教理很淺，為什麼會那樣地發達？我說：原因並非一端，但他們至少在布施方面做得很成功，好像辦學校、辦醫院，受惠的人，何止千萬！感激之下，不管天國有沒有，教主會不會救他生天，便什麼都信了。佛教徒要使佛法發展，必須從布施入手，舉辦教育、慈善救濟等福利事業。假如學佛只為自己了生死，那倒算了；如學大乘佛法的要普濟眾生，那一定要學布施，所以菩薩著重布施波羅蜜。每見甲說的話，他不相信，但乙說了與甲

同樣的話，他卻信了。為什麼呢？就是他與乙之間有特別因緣的關係。有施惠於人，就與人有緣，有緣就容易教化，這是弘揚佛法救濟眾生的必要方法。

二、愛語：以和悅的語言來共同談論，這可分為三種：

(一)、慰喻語：相見時，以慈和面容、親愛的語言待人。要是有人生病與受到災難、受到恐怖的，更應勸勉他們，使得到精神上的慰藉。雖然沒有什麼力量可以幫助他，可是因為溫柔的語言、同情的態度，他們會因而感激你的。

(二)、慶悅語：每個人都各有長處，就是壞人也有他的好處。凡有好處，我們都得讚嘆、鼓勵、激發，使他歡喜，可以激發他向上的心。從前歐洲有一位哲學家，起初是很平凡，因為太太的鼓勵，使他努力，結果成為著名的哲學家。要教化他人，應該先要讚嘆鼓勵人家，使他認識自己的長處、認識自己的功德，不但因此而對我們發生好感，也因此而引人走上良好的途徑。

(三)、勝益語：這是使人進一步的意思。譬如有人已能布施，應引導他更進一步的持戒；學了小乘法的，應引導他進學大乘，才是究竟。為了使人進步，不但

用善語勸勉，有時也要用呵斥、責備的語言，但以誠懇的態度、真切的感情，也會得到對方的同情接受的。

三、利行：父母教養子女，注意兒女的身心利益，自能得到兒女的孝順；教師教導學生，如處處為學生利益著想，也必能得到學生的信仰；長官如顧到部下的利益，也會得到部屬的擁戴。所以為了教化眾生，使人樂意接受你的意見、接受你的領導，就不能不注意利行。歐洲有一特長於養野獸的，整天與老虎、獅子為伍，打打罵罵，野獸也不會害他。人家問他為什麼不會被老虎咬傷，他說：這有什麼奇怪，只要使牠知道你對牠好，沒有傷害牠的意思，牠自然而然會服從你，也不隨便傷害你。畜生尚且這樣，何況是人！只要你施恩給他，處處為別人的利益著想，別人就會信賴你、接受你的化導。

四、同事：同事是共同擔回事務，與朋友、屬下同甘苦。那怕自己的力量微小，自有許多人來幫助你、跟從你。還有，為了要教化他，須得跟他學，與他作同樣的工作。記得在抗戰的時候，有部分青年學生們組織劇團與歌詠隊，到鄉下

去演劇、唱歌、跳舞，鼓勵民眾，支持抗戰。雖然有了多少成就，可是收效還不夠大。他們自己檢討，原因是學生與農民的生活態度相差太遠，有一點隔膜，農民們不容易生起共同的意識。所以觀音菩薩才以三十二應身來化度眾生，為什麼人現什麼身，與他一樣，便能化度他，就是這個意思。

這四種，實是攝受人、領導人的根本方法；世間人事，也不能違反這種原則。現在以此來弘揚佛法，必得更大的效果。自己雖然修行佛法或教化人，如不能感動別人，不能使更多人信受，我們對這四種方法，一定沒有學得到、做得好。假使這四攝法能做到了，一定會發生很大的作用。一個人總有家庭、朋友、與自己有關係的人，應該負起居士的責任，把他們領導起來，歸向佛法，使佛法能發揚光大。（明道記）

（本文錄自《妙雲集·佛法是救世之光》一三九——一四八頁）

為居士說居士法

# 佛法的信徒

## 一 信徒必備的條件

**歸依三寶** 佛法的中道行，不論淺深，必以歸戒為根基。歸依、受戒，這才成為佛法的信徒——佛弟子，從此投身於佛法，直接、間接的開始一種迴邪向正、迴迷向悟的，革新向上的行程。

釋尊開始教化時，即教人歸依三寶。歸依，有依託救濟的意思。如人落在水中，發見救生艇，即投託該船而得到救濟。歸依三寶，即在生死大海中的有情信受佛法僧三寶，依止三寶而得到度脫。歸依的心情是內在的，但要有形式的歸依，所以學者必自誓說「我從今日，歸依佛、歸依法，歸依僧」（《雜阿含經》卷一·三〇經）。佛是佛法的創覺者，即創立佛教的領導者；法是所行證的常道；僧是如實奉行佛法的大眾。如通俗的說，佛即是領袖，法即是主義，僧即是集團

。歸依於三寶，即立願參加這覺濟人類的宗教運動，或作一般的在家眾，或作特殊的出家眾，以堅定的信仰來接受、來服從、來擁護，從事佛法的實行與教化。經上說：佛如醫師，法如方藥，僧伽如看病者——看護。為了解脫世間的老病、死病、貪瞋癡病，非歸依三寶不可。歸依三寶，即確定我們的信仰對象，從世間的一般宗教中，特別專宗佛法，否定一切神教，認為唯有佛法才能解脫自己，才能救拔有情。所以歸依文說「歸依佛，永不歸依天魔、外道」等。歸依是純一的，不能與一般混雜的。迴邪向正、迴迷向悟的歸依，決非無可無不可的、像天佛同化或三教同源論者所說的那樣。

歸依三寶，不能離卻住持三寶，但從歸依的心情說，應把握歸依三寶的深義。歸依本是一般宗教所共同的，佛法卻自有獨到處。三寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者與奉行著，對於佛弟子是模範、是師友，是佛弟子景仰的對象。修學佛法，即為了要實現這樣的正覺解脫。所以歸依佛與僧，是希賢希聖的憧憬，與歸依上帝、梵天不同，也與歸依神的使者不同。因為歸依佛與僧，不是想「因信

得救」，只是想從善知識的教導中，增進自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上、向解脫。論到法，法是宇宙人生的真理、道德的規律，是佛弟子的理想界，也是能切實體現的境地，為佛弟子究竟的歸宿。初學者歸依三寶，雖依賴外在的三寶引導自己、安慰自己，但如到達真——法的體悟，做到了佛與僧那樣的正覺，就會明白：法是遍一切而徹內徹外的緣起性，本無內外差別而無所不在的。歸依法，即是傾向於自己當下的本來如此。佛與僧，雖說是外在的，實在是自己理想的模範，所以歸依佛與僧，也即是傾向於自己理想的客觀化。從歸依的對象說，法是真理，佛與僧是真理的體現者；但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現真理的自在者。所以學者能自覺自證，三寶即從自己身心中實現，自己又成為後學者的歸依處了。

**受持五戒** 歸依三寶，不但是參加佛教的儀式，還是趨向佛法的信願。做一佛弟子，無論在家、出家，如確有歸依三寶的信願，必依佛及僧的開示而依法修行。歸依是迴邪向正、迴迷向悟的趨向，必有合法的行為，表現自己為佛化的新

人。所以經歸依而為佛弟子的，要受戒、持戒。戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」止惡、行善、淨心，這一切，除了自作而外，還要教他作、讚歎作、隨喜作（《雜阿含經》卷三七·一〇五九經）。戒律本不拘於禁惡的條文，不過為了便於學者的受持，佛也特訂幾種法規。這所以由於所受禁戒的不同——五戒、十戒、二百五十戒等，佛弟子也就分為優婆二眾、沙彌二眾、式叉摩那尼眾、比丘二眾——七眾。歸依與持戒，為佛弟子必不可少的德行。

凡在家弟子，應受持五戒，五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。這是最一般的，近於世間的德行，而卻是極根本的。這五戒的原則，即為了實現人類的和樂生存。和樂善生的德行，首先應維護人類——推及有情的生存。要尊重個體的生存，所以「不得殺生」。生存，要有衣、食、住等資生物，這是被稱為「外命」的。資生物的被掠奪，被侵佔、巧取豪奪，都直接、間接的威脅生存，所以「不得偷盜」。人類的生命，由於夫婦的結合而產生。夫婦和樂共處

，才能保障種族生存的繁衍。為了保持夫婦的和睦，所以除了合法的夫婦以外，「不得邪淫」。人類共處於部族及國家、世界中，由語文來傳達彼此情感、交換意見。為維護家族、國家、世界的和樂共存，所以「不得妄語」。妄語中，如欺誑不實的「誑語」、諂媚以及誣盜誣淫的「綺語」、挑撥是非的「兩舌」、刻薄謾罵的「惡口」，這總稱為妄語而應加禁止，使彼此能互信互諒而得到和諧。酒能荒廢事業、戕害身體，更能迷心亂性、引發煩惱，造成殺、盜、淫、妄的罪惡。佛法重智慧，所以酒雖似乎沒有嚴重威脅和樂的生存，也徹底加以禁止。這五者，雖還是家庭本位的，重於外表的行為，沒有淨化到自心，而實為人生和樂淨的根本德行；出世的德行，只是依此而進為深刻的，並非與此原則不同。

## 二 佛徒的不同類型

**在家眾與出家眾** 由於根性習尚的差別，佛弟子種種不同，如在家、出家的。從歸信佛法說，在家、出家是一樣的；從修證佛法說，也沒有多大差別。傳

說：在家弟子能證得阿那含——第三果，出家能證得阿羅漢——第四果。如在家得的四果，那一定要現出家相。在家人不離世務，忙於生計，不容易達到究竟的境界，所以比喻說：「孔雀雖有色嚴身，不如鴻雁能遠飛。」但也不是絕對不能的，不過得了四果，會出家而已，所以北道派主張在家眾也有阿羅漢。那麼，在家眾與出家眾有什麼分別呢？一、生活的方式不同：印度宗教，舊有在家與出家的二類，在家的是婆羅門，出家的是沙門。出家的遠離家庭、財產等世務，乞食為生，專心修行，與在家眾不同。釋尊最初弘法時，聽眾每當下覺悟，這或者自願盡形壽歸依三寶，為在家優婆塞、優婆夷；或者自願出家，佛說「善來比丘」，即名出家。純由信眾的志願，雖沒有受戒儀式，即分為二眾，所以在家與出家，僅能從生活方式的不同來分別；後來，當然應從受戒差別去分別。二、負擔任務的不同：比丘等從佛出家，開始僧團的組合。佛世的在家眾，是沒有組織的。釋尊曾命比丘們分頭去教化，將佛法普及到各方（《五分律》卷一六）。考釋尊的出家，即為了不忍有情的苦迫；以法攝僧，即為了「正法久住」。出家人沒有

妻兒家業等紛擾，度著淡泊的生活，在當時確能弘法利生。出家眾重法施，在家眾重於財施。這雖不一定是一般出家者的本意，但釋尊確是將弘法利生的任務，託付出家僧。惟有在這生活方式、負擔任務的不同上，能分在家眾與出家眾。如約信解行證說，實難於分別。

**聲聞與辟支佛** 聲聞，是聽聞佛法聲而修行的，為佛弟子的通名，通於在家、出家。此外又有辟支佛，即無師自通的「獨覺」，如摩訶迦葉，即是辟支佛根性。考釋尊教化的出家弟子，本有二類：一、人間比丘，二、阿蘭若比丘。人間比丘，生活不過分的刻苦，遊化人間，過著和樂共住的大眾集團生活。阿蘭若比丘，如迦葉那樣，是絕對厭惡女性的——阿難勸釋尊度女眾出家，曾受到迦葉的責難；專修頭陀苦行的；好靜而獨住阿蘭若的；甚至不願為大眾說法的（《雜阿含經》卷四一·一一三八經；又一一三九經）。釋尊的時代，厭世苦行的風氣非常濃，所以從佛出家的弟子，阿蘭若比丘也不少，他們以為修行是應該如此的（提婆達多的五法是道，即頭陀行的極端者）。如迦葉那樣的獨覺根性，是典型的

頭陀行者——「頭陀第一」，厭世極深，而自尊心又極強。他自信為「若如來（釋尊）不成無上正真道者，我則成辟支佛」（《增一阿含經·壹入道品》）。自以為沒有佛的教化，也會自覺的，所以傳說辟支佛勝於聲聞。頭陀行是印度一般所風行的，迦葉早就修學這些，他以為這是辟支佛所必行的，如《增一阿含經·壹入道品》說：「辟支佛盡行阿練若……行頭陀。」但釋尊並沒有修頭陀行，聲聞弟子也不一定行頭陀行，而且還勸迦葉不要修頭陀行（《雜阿含經》卷四一·一一四一經；《增一阿含經·莫畏品》；又《壹入道品》）。但迦葉不肯，說「我今不從如來教。……彼辟支佛盡行阿練若……行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行」（《增一阿含經·壹入道品》），釋尊也只得方便的安慰他，讚歎頭陀功德。總之，釋尊教化的聲聞弟子，已受到時機的限制，不能大暢本懷；而頭陀苦行的阿蘭若比丘，辟支根性，更與釋尊的人間佛教，精神上大大的不同。釋尊涅槃後，摩訶迦葉頭陀系壓倒阿難而取得僧團的領導地位，聲聞佛法這才加深了苦行、隱遁、獨善的傾向，被菩薩行者呵責為小乘。

## 菩薩

聲聞是釋尊教化的當機，但有極少數更能契合釋尊正覺真精神的，稱為菩薩，如彌勒、善財等。釋尊未成佛前，也稱為菩薩。菩薩，義譯為「覺有情」，是勇於正覺的欲求者。菩薩的修行，如《本生談》所說，或作王公、宰官，或作商人、農工，或作學者、航海家等。側重於利益有情的事業，不惜犧牲自己，充滿了慈悲、智慧的精進，這不是一般聲聞弟子所及的。菩薩如出家，即像《彌勒上生經》說：「不修禪定，不斷煩惱。」這是急於為眾而不是急於為己的；是福慧並重而不是偏於理智的；是重慧而不重定的；是不離世間利濟事業而淨自心，不是厭世隱遁而求解脫的。佛世的阿難，為了多聞正法，侍奉佛陀，不願意急證阿羅漢；沓婆得阿羅漢後，為了廣集福德而知僧事；富樓那冒險去化導獷悍的邊民，都近似菩薩的作風。這類重於為他的根性，在佛法的流行中，逐漸開拓出大乘，顯示釋尊正覺的真義。

（本文錄自《妙雲集·佛法概論》一九三——二〇二頁）

為居士說居士法

二〇

# 在家眾的德行

## 一 一般的世間行

人天行 出世的德行，是一般德行的勝進，是以一般人的德行為基礎而更進一步的。佛法為了普及大眾、漸向解脫，所以有依人生正行而向解脫的人天行。佛弟子未能解脫以前，常流轉於人間、天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生於人、天，所以佛法的世間正行，是大體同於世間德行的。釋尊為新來的聽眾說法，總是「如諸佛法先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法」（如《中阿含經·教化病經》）。我們知道，生死是相續的，業力的善惡會決定我們的前途。在沒有解脫以前，應怎樣使現生及來生能進步安樂，這當然是佛弟子關切的問題。佛法不但為了「究竟樂」，也為了「現法樂」與「後法樂」。怎樣使現生與未來，能生活得更有意義、更為安樂，是「增上生」的人天心行。

也即是修學某些德行，能使現實的人生更美滿，未來能生於天上、人間。釋尊的時代，一般人或要求人間的美滿，或盼望天宮的富樂自由。依佛法真義說，天上不如人間；但隨俗方便，也說生天的修行。印度宗教的人天法，充滿了宗教的迷信生活——祭祀、祈禱、咒術等；而佛說的人天法，即純為自他和樂的德行——施與戒，及淨化自心的禪定，主要為慈悲喜捨的四無量心。

布施不如持戒，持戒不如慈悲等定，這是佛為須達多長者所說的（《增一阿含經·等趣四諦品》）。布施是實際利他的善行，但一般常含有不純正的動機。如「有為求財故施，或愧人故施，或為嫌責故施，或畏懼故施，或欲求他意故施，或畏死故施，或誑人令喜故施，或自以富貴故應施，或諍勝故施，或妬瞋故施，或僞慢自高故施，或為名譽故施，或為咒願故施，或解除衰求吉故施，或為聚眾故施，或輕賤不敬施」（《大智度論》），這都不是佛陀所讚嘆的。即使是善心、淨心的布施，究竟是身外物的犧牲，不及持戒的功德。持戒是節制自己的煩惱，使自己的行為能合於人間和樂善生的目標。然一般的說，持戒還偏重身、語

的行為；如慈悲喜捨等定，降伏自心的煩惱，擴充對於一切有情的同情，這種道德心的淨化、長養，更是難得的，即使還不能正覺解脫，也能成為解脫的方便。所以釋尊常說：布施、持戒，能生人、天；要生色界天以上，非修離欲的禪定不可。不過，禪定是傾向於獨善的、偏重於內心的，如修慈悲、欣厭等禪定而取著，即會生於天國。從正覺的佛法說，還不如持戒而生於人間的穩當。

**正常的經濟生活** 在家眾，首先應顧慮到經濟生活的正常，因為有關於自己、家庭的和樂，更有關於社會。釋尊曾為少年鬱闍迦說「有四法，俗人在家得現法安現法樂」（《雜阿含經》卷四·九一經）。一、方便具足：是「種種工巧業處以自營生」。如沒有知識、技能從事正當的職業，寄生生活是會遭受悲慘結局的。《善生經》也說：「先當習技藝，然後獲財業。」正當的職業，如「田種行商賈，牧牛羊興息，邸舍以求利，造屋舍床臥，六種資生具」（《雜阿含經》卷四八·一二八三經）；「種田、商賈，或以王事，或以書疏算畫」（《雜阿含經》卷四·九一經）。一切正當的職業，都可以取得生活。如有關淫、殺、酒，以

及占卜、厭禁、大稱小斗等，都是不正當的。特別是像陀然梵志那樣的「依傍於王，欺誑梵志、居士；依傍梵志、居士，欺誑於王」（《中阿含經·梵志陀然經》）。他為了女人而假借政府的力量來欺壓民眾，利用民眾的力量來欺壓政府，從中貪污、敲詐、剝削、非法取財，這不能以家庭負擔或祭祀、慈善等理由而減輕罪惡的。二、守護具足：即財物的妥善保存，不致損失。三、善知識具足：即結交善友，不可與欺誑、凶險、放逸的惡人來往，因為這是財物消耗的原因之一。《善生經》說：財產的損耗，有六種原因，即酗酒、賭博、放蕩——非時行、伎樂、惡友與懈怠。四、正命具足：即經濟的量入為出，避免濫費與慳吝。濫費，無論用於那一方面，都是沒有好結果的。慳吝，被譏為餓死狗，不知自己受用，不知供給家屬，不知供施作福，一味慳吝得廬至長者那樣，不但無益於後世，現生家庭與社會中也不會安樂。釋尊提示的正常經濟生活，在當時的社會環境中，可說是非常適當的辦法。

### 合理的社會生活

人在社會中，與人有相互的關係。要和樂生存於社會，社

會能合理的維持秩序，應照著彼此的關係各盡應盡的義務。佛曾為善生長者子說六方禮，略近儒家的五倫說。善生長者子遵循遺傳的宗教，禮拜天地四方，佛因教他倫理的六方禮。六方禮，即以自己為中心，東方為父母，南方為師長，西方為妻，北方為友，下方為僕役，上方為宗教師。這六方與自己，為父子、師弟、夫妻、親友、主僕、信徒與宗教師的關係。彼此間有相互應盡的義務，不是片面的，如《長阿含經》、《中阿含經》的《善生經》詳說。六方中的夫婦，應彼此互相的保持貞操。沒有君臣、兄弟，可攝於親友中。親友，原文含有上下的意味，近於長官與部屬的關係。對於自己的友屬，應以四攝事來統攝。「布施」，以財物或知識，提高友屬的物質與精神生活。「愛語」，以和悅的語言來共同談論。「利行」，即顧到友屬的福利事業。「同事」，即共同擔任事務，與友屬一體同甘苦。這四攝是社團，尤其是領導者必備的條件，所以說「以此攝世間，猶車因工（御工）運。……以有四攝事，隨順之法故，是故有大士，德被於世間」（《雜阿含經》卷二六·六六九經）。菩薩以四攝來化導有情，負起人類導者的責任

，也只是這一德行的擴展。主人對於僕役，除了給以適宜的工作而外，應給以衣食醫藥，還要隨時以「盛饌」款待他，給以按時的休假。這在古代社會，是夠寬和體貼的了！六方中，特別揭示師弟、宗教師與信徒的關係，看出釋尊對於文化學術的重視。

### 德化的政治生活

釋尊捨王子的權位而出家，對當時的政治情勢、互相侵伐的爭霸戰，是不滿意的。他常說「戰勝增怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂」。釋尊為國際的非戰主義者，對於當時的政治，對於當時的君主，少有論及，更不勸民眾去向國王誓忠。關於國族的興衰，佛曾為雨勢大臣說七法（《長阿含經·遊行經》）。古代政治，每因國王的賢明與否，影響國計民生的治亂苦樂，所以佛曾談到國王有十德：一、廉恕寬容，二、接受群臣的諍諫，三、好惠施而與民同樂，四、如法取財，五、不貪他人的妻女，六、不飲酒，七、不戲笑歌舞，八、依法而沒有偏私，九、不與群臣爭，十、身體健康。如《增一阿含經·結禁品》所說，這是重在陶養私德，為公德的根本。《中本起經》說：「夫

為世間將（導），順正不阿枉，矜導示禮儀，如是為法王。多愍善恕正，仁愛利養人，既利以平均，如是眾附親。」這是極有價值的教說！國王臨政的要道，主要是公正，以身作則，為民眾的利益著想；特別是「利以平均」，使民眾經濟不致貧富懸殊，這自然能得民眾的擁護，達到政治的安定繁榮。

佛經傳說輪王的正法治世，一般解說為佛教理想的政治，其實是古代印度的現實政治留傳於民間傳說中。傳說阿私陀仙說：釋尊如不出家，要作輪王。依佛經所記，從眾許平等王以來，古代有過不少的輪王。上面說過，輪王的統一四洲，本為印歐人擴展統治的遺痕。佛化的輪王政治，略與中國傳說的仁政、王政（徐偃、宋襄也還有此思想）相近。正法治世，是「不以刀杖，以法治化，令得安隱」的。對於臣伏的小國來貢獻金銀，輪王即說「止！止！止！諸賢！汝等則為供養我已。但當以正法治，勿使偏枉，無令國內有非法行」（《長阿含經·轉輪聖王修行經》）。正法，即五戒、十善的德化。輪王的統一，不是為了財貨、領土，是為了推行德化的政治，使人類甚至鳥獸等得到和樂的善生。

## 二 特勝的信眾行

**五法具足** 優婆塞與優婆夷，以在家的身分來修學佛法。關於家庭、社會的生活，雖大體如上面所說，但另有獨特的行持，這才能超過一般的人間正行而向於解脫。修行的項目，主要為五種具足（《雜阿含經》卷三三・九二七經等）。一、信具足：於如來生正信，因佛為法本、佛為僧伽上首，對如來應有堅定、正確的信仰。信心是「深忍樂欲，心淨為性」，即深刻信解而又願求實現的淨心——這等於八正道的正見、正志。二、戒具足：即是五戒。五戒不僅是止惡的，更是行善的，如不殺生又能愛護生命。在家信徒於五戒以外，有加持一日一夜的八關齋戒的：於五戒外，「離高廣大床」，「離華鬘、瓔珞、塗香、脂粉、歌舞、娼妓及往觀聽」，「離非時食」；淫戒也離夫婦間的正淫。有的徹底離絕男女的淫欲，稱為「淨行優婆塞」。這八關齋戒與淨行，是在家信眾而效法少分的出家行，過著比較嚴肅的生活，以克制自心的情欲。三、施具足：如說「心離慳垢，住

於非家，修解脫施、勤施、常施，樂捨財物，平等布施。「心住非家」，即不作家庭私產想；在家信眾必須心住非家，才能成出離心而向解脫。供施父母、師長、三寶，出於尊敬心；布施孤苦貧病，出於悲憫心。也有施捨而謀公共福利的，如說「種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長」（《雜阿含經》卷三六·九九七經）。上二種，等於八正道的正語到正精進。四、聞具足：施與戒，重於培植福德；要得佛法的正知見、進求正覺的解脫，非聞法不可。這包括「往詣塔寺」、「專心聽法」、「聞則能持」、「觀察甚深微妙義」等。五、慧具足：即「法隨法行」而體悟真諦。這等於八正道的從精進到正定。佛為鬱闍迦說四種具足，將聞併入慧中，因為聞即是聞慧。這樣，才算是「滿足一切種優婆塞事」。以信心為根本，以施、戒為立身社會的事行，以聞、慧為趨向解脫的理證。名符其實的優婆塞、優婆夷，真不容易！但這在佛法中，還是重於自利的。如能自己這樣行，又教人這樣行，「能自安慰，亦安慰他人」，這才是「於諸眾中，威德顯曜」的「世間

難得」者（《雜阿含經》卷三三・九二九經）！五法而外，如修習禪定，在家眾多加修四無量心。

**六念** 在家的信眾，於五法而外，對心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三寶與戒。或再加念施；或更加念天，共為六念，這都見於《雜阿含經》。這主要是為在家信眾說的，如摩訶男長者聽說佛與僧眾要到別處去，心中非常難過（《雜阿含經》卷三三・九三二、九三三經）；還有難提長者（《雜阿含經》卷三〇・八五七、八五八經）、梨師達多弟兄（《雜阿含經》卷三〇・八五九、八六〇經）也如此。訶梨聚落主身遭重病（《雜阿含經》卷二〇・五五四經）；須達多長者（《雜阿含經》卷三七・一〇三〇經等）、八城長者（《雜阿含經》卷二〇・五五五經）、達磨提離長者（《雜阿含經》卷三七・一〇三三經）也身患病苦。賈客們有旅行曠野的恐怖（《雜阿含經》卷三五・九八〇經）；比丘們有空閒獨宿的恐怖（《雜阿含經》卷三五・九八一經）。這因為信眾的理智薄弱，不能以智制情，為生死別離、荒涼淒寂的陰影所惱亂，所以

教他們念（觀想）三寶的功德，念自己持戒與布施的功德，念必會生天而得到安慰。這在佛法的流行中，特別是「念佛」，有著非常的發展。傳說佛為韋提希夫人說生西方極樂世界，也還是為了韋提希遭到了悲慘的境遇。所以龍樹《十住毘婆沙論》說：這是為心情怯弱者所作的方便說。這種依賴想念而自慰，本為一般宗教所共同的；神教者都依賴超自然的大力者，從信仰、祈禱中得到寄託與安慰。念佛等的原理，與神教的他力——其實還是自力，並沒有什麼差別。經中也舉神教他力說來說明，如說「天帝釋告諸天眾：汝等與阿須輪共鬪戰之時生恐怖者，當念我幢，名摧伏幢，念彼幢時恐怖得除。……如是諸商人！汝等於曠野中有恐怖者，當念如來事、法事、僧事」（《雜阿含經》卷三五·九八〇經；又參《增一阿含經·高幢品》）。他力的寄託安慰，對於怯弱有情，確有相對作用的。但這是一般神教所共有的，如以此為能得解脫、能成正覺，怕不是釋尊的本意吧！

**在家信眾的模範人物** 現在舉幾位佛世的在家弟子，略見古代佛教信眾處身社會的一斑。一、須達多，是一位大富長者，財產、商業、貸款，遍於恆河兩岸

。自信佛以後，黃金布地以築祇園而外，「家有錢財，悉與佛弟子——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷共」（《雜阿含經》卷三七·一〇三一經）。對於自己的家產，能離去自我自私的妄執，看為佛教徒共有的財物，這是值得稱歎的。波斯匿王大臣梨師達多弟兄也如此，「家中所有財物，常與世尊及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等共受用，不計我所」（《雜阿含經》卷三〇·八六〇經）。須達多受了佛的指示，所以說：「自今已後，門不安守，亦不拒逆比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及諸行路乏糧食者。」從此，彼「於四城門中廣作惠施，復於大市布施貧乏，復於家內布施無量」（《增一阿含經·護心品》），這難怪須達多要被人稱為「給孤獨長者」了。二、難提波羅，是一位貧苦的工人。他為了要養活盲目的老父母，所以不出家，卻過著類似出家的生活。他不與寡婦、童女交往，不使用奴婢，不畜象馬牛羊，不經營田業商店；他受五戒、八戒，而且不持、不蓄金銀寶物；他專門作陶器來生活，奉養父母。農業是至少要傷害生命的；商業的「以小利侵欺於人」，也不免從中剝削；畜牧是間接的殺害；佛法中沒有

奴婢，所以他採取工業生活（《中阿含經·頻婆陵耆經》）。工業，在自作自活的生活，更適宜佛法的修學。三、摩訶男，是佛的同族弟兄。淨飯王死後，由他攝理迦毘羅國的國政。他誠信佛法，佛讚他「心恆悲念一切之類」（《增一阿含經·清信士品》）。在流離王來攻伐釋種、大肆屠殺時，摩訶男不認同族的被殘殺，便去見流離王說：「我今沒在水底，隨我遲疾，使諸釋種並得逃走。若我出水，隨意殺之。」那知他投水自殺時，自己以髮繫在樹根上，使身體不致浮起來。這大大的感動了毘流離，才停止了殘酷的屠殺（《增一阿含經·等見品》）。佛弟子的損己利人，是怎樣的悲壯呀！

（本文錄自《妙雲集·佛法概論》二〇三——二六頁）

為居士說居士法

三四

# 建設在家佛教的方針

復興中國佛教，說起來千頭萬緒，然我們始終以為：應該著重於青年的佛教、知識界的佛教、在家的佛教。今後的中國佛教，如果老是局限於——衰老的、知識水準不足的、出家的（不是說這些人不要學佛，是說不能重在這些人），那麼佛教的光明前途，將永遠不會到來。在這三點中，在家的佛教更為重要。

這是一個事實——過去的中國佛教，始終在出家的僧眾手中。宋、明以來（佛教衰落以來），佛教更局促的被保守於山門之內。不但一般不信佛法的，誤會佛教為出家人的佛教，學佛等於出家，甚至有些護法長者也每以為「護你們（僧眾）的法」，不知佛教是自己的佛教，護法是護持自己所信仰的佛法。出家的僧眾，尤其是女眾們，勸人學佛，每等於勸人出家，這所以造成社會人士的普遍錯覺。時常聽見人說：大家學佛——當和尚、做尼姑，不是家庭、國家都沒有了嗎

？這當然是大大的誤會，然而誤會的責任，決不在一般人，而在從來主持佛教的僧眾。佛教越是衰落，越與社會脫節，誤會也就越深。所以「學佛並非出家，學佛不必出家」，這是目前應該普遍宣傳的重要論題。希望出家同人切不可隨便勸人出家！不要以佛法當人情，攝受無信仰的出家！不要把寺院看作衰老病廢的救濟所！應該發展在家的佛教（提高出家眾的品質），這才能免除社會的誤會，使佛教進入正常而光明的前途。

什麼是我們所要著重的在家的佛教？這包含兩個重要內容：一、佛化的家庭；二、由在家佛弟子來主持弘揚。

佛教，本不限於出家的。聲聞佛教，有廣大的在家信眾，稱為「優婆塞」、  
「優婆夷」。大乘佛教，在家菩薩比起出家菩薩來，無疑的佔有更重要的一席。  
佛教不但是出家人的，信仰、修學、證得，無論從那一點去看，出家與在家，可  
說是完全平等。所以在家佛教的發展，決非是佛教的衰落。我們要促成在家佛教  
的發達，當然應向一般民間去著力，非增加在家的信眾不可。而最有效的，最堅

強的在家佛教，要從佛化家庭——由正信的在家弟子，從自己的家庭中去推動，再逐漸擴大組織起來。

一個在家的正信弟子，如果對佛法有正知見，有真信仰，那必然會流露「法味同嘗」的慈心，使自己的家庭成為佛化的家庭，家庭的每一分子能信受佛教，領受佛法的利益。關於這一點，一般在家佛教信徒，顯然的非常不夠。有的自己信佛，卻從來不曾想到要他的家屬信佛；父母、兒女、兄弟、夫婦，或者信仰異教，也以為信教自由，不妨各行其是。信教自由，當然應尊重他們而不可狂妄的干涉。然而，難道你得到究竟的真正的佛法，就心安理得，願意你的親愛眷屬，永遠漂流於佛教以外，沈溺於邪見之中，或者僅能得人天的福利，而沒有解脫自由的希望嗎？不可干涉他人的信教自由，難道就不應該善巧而溫和的勸化嗎？自己信佛而不想引導眷屬來信佛，這是缺乏同情，辜負佛恩！連自己的家屬，都不想引導他們來信佛，還說什麼普度眾生呢！自己有沒有化導家屬信佛的能力，是另一問題，而化導家屬來信佛的決心，每一真誠的佛弟子，必須貫徹始終，而進

行溫和的、長期的說服。

假使一位在家弟子，皈依三寶以後，暴躁的變為溫柔，懦弱的變為強毅，疏懶的變為勤勞，奢侈的變為儉樸，欺誑的變為信實，怪僻的變為和易；在家庭中，對自己的父母、兒女、兄弟、夫婦更體貼、更親愛，更能盡著在家庭中應盡的責任。這樣，家庭因此而更和諧，更有倫常的幸福，大家會從他的身心淨化中，直覺到佛法的好處，而自然的同情，向信佛者看齊，回到三寶的光明中來。這是佛化家庭的最有效的法門，是每一在家佛弟子所應遵循的方針。最要不得的，是不知道從自己的淨化身心去努力，去表現佛弟子的精神，卻急急的要求在家庭中設立佛堂，早晚做著冗長的課誦；或者去寺院的時間過多，無形中忽略了對家庭的應盡責任；或過分施捨而影響家庭經濟的健全。這使得過著共同生活的家屬，感到他的消極氣息，或者覺得很浪費；這不但不能引起家屬的同情，引導家屬來信佛，反而引起惡感，弄得家庭不和。即使由於身為家長，做兒女的不敢說、不好意思說，而這種不良印象，種下了兒女他年反佛的因緣了！有些丈夫為了減少

家庭的苦痛，多少將就他的太太，然而內心也永是隔礙著。為了愛護自己的佛教，為了引導家屬得到佛法的利樂，正信的在家信眾，應時刻檢討自己！使自己成為對佛教的報恩者，而不是負債者！

時常見到有些信佛的父母，不能本著佛陀的教誨（也許是根本不知道），去造成優良和樂的家庭；教導兒女，使兒女在德性、知識、技能等方面，成為佛化的良好公民。但知命令兒女去拜佛、燒香，命令兒女在早晚做著冗長的課誦，或者要他們蔬食。不理解青年兒女的心情，不培養兒女對於三寶的景仰同情，而只是按著牛頭吃草，以為這就是引他們信佛，使他們蒙受三寶的恩光了。兒女未成年，還會莫名其妙的跟著學；一成年，就一切都變了！佛法是真正的信教自由者，信仰是需要自發的。所以父母對於兒女，應有適當的引導，而不是命令、強迫。使兒女從父母的慈愛中接觸到三寶的光明，引發對於三寶的同情，這才能在進入成年的時代，成為一良好的正信弟子。

我們要發展在家的佛教，不能忽略佛教在家庭中進行的正常方法！還有需要

注意的，帶有隱遁的、獨善的小乘佛教，對佛化家庭是並不妥當的。在家佛教，不能不是人乘的佛教，從人乘而直接菩薩乘的佛教。

在家佛弟子，能弘揚佛法、主持佛教嗎？這當然是可能的。從教典去考察：《阿含經》的質多長者，大乘經的維摩詰居士、勝鬘夫人，不都是弘揚佛法的龍象嗎？我國古代的大德在印度所親見的，如法顯與智猛所見的華氏城的羅沃私婆迷（或作羅闍示），玄奘所見的杖林山的勝軍論師、磔迦國的長壽婆羅門，不都是傳授大乘的法將嗎？以近代的事實來說，如我國的楊仁山、歐陽漸，錫蘭的達摩波羅長者。尤其是達摩波羅，他的摩訶菩提會，成為復興錫蘭佛教的支柱。在家的佛弟子，論理是可以負起弘揚佛法的重任的。然這決非說在家的就行，問題在在家的佛弟子對佛法的信念、願力、見解、實行，是否能具備主持佛教的條件。

釋尊在適應當時的情形而建立的佛教，住持的責任，是屬於出家眾。然在佛教發展中，大乘佛教已傾向於在家中心了。佛滅千年以後，各處的佛教，變化都很大。如西藏的紅教喇嘛，是娶妻生子的。著名的元代帝師發思巴，就是這樣的

人物。在日本，親鸞建立的真宗，主持佛教者，也是在家化的。明治維新以後，日本的各宗，可說是一律向真宗看齊。在一般的觀念上，雖然把紅教喇嘛、日本和尚，看作出家的僧侶，其實是什麼也不合出家的定義。稱之為出家，簡直是大諷刺！恰當的名詞，應該是「主持佛教的在家眾」。

建設由在家眾所主持的佛教，有兩點是必要的：一、組織的，二、入世的。釋尊把住持佛教的責任付託僧團，當時雖是出家的，卻有著集體的生活、團體的紀律。唯有和合而健全的僧團（等於異教的教會），佛教才能因大眾的協力，而迅速的發展起來。近代的中國佛教，由於出家眾的缺乏組織，只能以個人中心而進行無組織的教化。缺乏組織，是不易存在於今後的世界。如在家眾而還是如此，那是決不因為在家而有辦法的。希望在家的佛弟子——熱心愛護佛法的，要從同見、同行的組織去著手。在過去，如佛教正信會、佛教居士林等，雖說不理想，但確乎有過在家佛教的組織雛型。在家的佛教組合，必須由發心正確、動機純潔的信眾來組織，又從組織中加強信解，成為和樂的內修外化的教團。組織的核

心分子，應該特別審慎！如不以佛法為重，而只是為了他有地位、有經濟，或有點惡勢力，東拉西扯，混沌一團。少數信解佛法的正信弟子，不問事，也不容許問；而主持教務的，卻是一些特殊人物，無信無解，把持教團，那麼在家的佛教集團也還是毫無希望。建設在家的佛教，必須著重組織（不是耍政治），而要有以正信、正見、正行為核心的健全組織。

在家眾，無論是聲聞法、菩薩法，都有著正當的職業，遍及各個階層。特別是大乘教的領導人物，如〈入法界品〉所見的大善知識、維摩詰居士所表現的不同身分，都是社會的中堅分子；以不同的業務，向同一的佛法而前進。所以在家的佛教，在共同的佛教組織中，應各從自己的崗位上去努力。自己所知所行的業務，即是修學菩薩道的道場。與自己有關的種種人，即是自己所攝受教化的大眾。這才能淨化世間，才能利樂人群！專心於宣教的說法師、處理教務的職員，那僅是少數人，如政黨而有宣傳人員與黨務工作人員一樣。發揚佛教與主持佛教，並不單是這少數人的事情，但這少數人卻是極重要的，應以佛法的信願解行為標

準，而從大眾中推選出來。如建立在家佛教，不能把握這主要的意義，而只是強調厭離、賣弄神秘；工作方面，不著重人世的實際利行，而還只是敲敲打打、唱念、坐坐說說，收弟子、爭供養，那就大可不必多此一舉了！在家中心的佛教，應該是依人乘而趨向菩薩；應將佛教的思想，推行到一切去。日本佛教徒的參與教育工作，錫蘭摩訶菩提會興辦學校與醫院，這多少可以作為在家佛教的榜樣！

建設在家佛教，一方面從各人自身做起，做到佛化家庭；一方面在同見、同行、同願的基礎上，相互聯繫而組成在家的佛教團，來推行宣化、修持、慈濟等工作。向這樣的目標去努力，中國佛教是會大放光明的！

說到這裡，有兩點應解說在先，免生誤會。第一，一般出家的僧眾，聽到由在家的佛教教團來主持教化等工作，可能非常反對。「白衣說法，比丘下坐」，這不是末法的象徵嗎？在家眾而主持教化事業，出家眾又作些什麼？如成為在家佛教，那不是三寶缺一嗎？這應該分別解說。白衣說法，不妨說是末法的現象。

然並非由於白衣說法而成為末法，反之，正由於出家佛教的衰落，而有白衣說法的現象。如出家眾的德學集團具足教證功德，白衣弟子那裡還想獅子窟裡作野干鳴呢！由於出家眾德學的衰落，真誠的在家弟子，要起來贊助弘揚；半知不解的，也敢來一顯身手。半知不解的顛倒說法，當然要加以糾正，而正信正見的大心居士，出家眾不應反對他。要反對，應該先來一次自我反省。自己不能負責，而拒絕別人來，這是非佛法的。說到在家眾主持教化事業，並不說一切由在家眾壟斷，出家眾不照樣可以弘法嗎？天主教的神父與修女，是出家的，能主持教會而宣揚他們的福音；耶穌教的牧師們，是在家的，也一樣的能主持教會。他們不是共存而並進嗎？所以出家眾不必擔心！如在家佛教發展，而出家佛教衰落到無法存在，這不是別的，問題在出家眾本身的沒落，自身不能適應時代而發揚佛教。如出家眾自身健全，深入佛法而適應眾生，那一定會與在家佛教攜手並進，而且在佛教中始終會居於領導地位的。這樣，當然不是沒有僧寶了。而且，在家眾的教團，即是優婆塞菩薩僧。這不是偉大的個人，是在家眾的集體組合，有著同信、

同見、同願、同行，有著民主自由的佛教集團。

第二，說到在家佛教、佛化家庭，或者會聯想到日本式的佛教。有些人是以日本佛教為藍本，而幻想著在家佛教的發揚。但契合於佛意、適合於中國的在家佛教，決不如此。老實說，現代的日本佛教，是從出家佛教而演變到在家佛教，在演變的過程中，背棄佛法而屈從世俗。日本式的佛教，不是佛教化的家庭，是家庭化的佛教；不是在家佛教，而是變了質的出家佛教。佛化家庭，是由在家信眾促成全家的學佛，是一般的；而日本的寺院家庭化，卻是少數的。佛教僧團的特徵，是見和同解、利和同均、戒和同行。中國的古舊叢林，還多少有此美德。寺院子孫化，所以不是我們所贊同的。而日本的寺院，除少數本山外，都是父子繼承的家庭。雖說有本寺與末寺的統攝，有對本宗本山的應盡義務，而實各寺廟的主持人，大都是為自己的家庭、為自己的生活而努力。而且，佛教是真正的信仰自由者，但由於家庭的承襲，而「寺子」成為當然的佛教主持人，這與印度的婆羅門教祭師、中國的火居道士，有什麼差別呢！這樣的佛教家庭化、父子承襲

制度，是適應於家天下的政治形態，適應於家業私有制、承繼制的社會。適應過去的時代，日本佛教有過輝煌的業績。但如不能改進，永久停滯於私有的家庭化的階段，時代會證明它前途的困難。當然，日本有日本的國情、有日本的傳統，他們會關心自己的佛教，不一定要我們來擔心。而在中國，尤其是遭受重大摧殘而進行重建的中國，我們是應該加以深切考慮，不容許盲目地崇拜。

為什麼說它是變質的出家佛教呢？因為，他們本是出家眾，而放棄了出家的生活，回復了男女互相佔有、經濟的家庭私有。然而並不曾回到在家本位，放棄不了屬於教團的寺院財產，放棄不了香火、經懺，放棄不了出家的標幟——袈裟。所以這是變了質的出家佛教，不是純正的在家佛教。稱為佛教教團，不論出家、在家，教團的道場、經像、法物、財產，都應歸於佛教的公有，主持者應從發心正信、行願精進中被推選出來。在家的主持教務者、宣教者，應由教團解決其家庭的生計；而家庭的經濟，必須與教團經濟分開。

中國佛教的前途，我們熱烈的寄望於在家佛教的發展！但希望它是民主而公

有的教團，不是少數人的私物！

（本文錄自《妙雲集·教制教典與教學》八一——九四頁）

建設在家佛教的方針

四七

為居士說居士法

四八

# 論三世因果的特勝

這個時代，大家都明白：人類正受到毀滅的威脅，到處是恐怖與迫害。人類的自由呼吸，幾乎要被窒塞了！人間惡化到如此，到底為了什麼？依佛法說，這主要是人類喪失了人生的意義，否定了自己的價值；大家都在空虛的、幻滅的心情中生活。這才不是腐化，便是惡化；不是沈醉在金粉的愛欲裡，便是瘋狂在虐殺的仇恨裡。物欲的貪愛、人情的嫉恨，把我們這個世界，帶向陰森森的死亡邊緣。

我說：「人類喪失了人生的意義，否定了自己的價值。」這話是什麼意思？這點，我想作一番簡單的解說。人類對於自己，有三種不同的看法，這就是一世論、二世論、三世論。現在，唯物主義的一世論，普遍的侵襲人心。人類大都著眼於物質界，以物質世界為唯一的真實。他們覺得：人生不過是這麼一回事。生

，不過是父母和合而生，純為生理發育與交合的結果。死，只是生理組織的瓦解，從此等於沒有。人生在這個宇宙裡，不過如此；但認現在，否認生前，抹煞死後。一死就完結的人生觀，再也無從安身立命，陷入了極端空虛，無限的悵惘。人生碌碌，到底所為何事？為自己，自己不過如此；死了完了，有何意義？為家庭、為國家、為世界，到底與自己有何關係？這樣，唯有專為現在著想，一切為自己利益著想。越有知識，越是欺詐，越是好話說盡壞事做盡。年長一輩的，走向頹喪、功利的私欲。想像豐富而生命力旺盛的年輕一輩，受著誘惑而走向瘋狂，走向重全體而輕個人、求目的而不擇手段、苛刻殘酷的世界。死了完了，抹煞個人的真意義，那是一世論的、唯物主義者的人生觀。當前的世界，正是傳染著這種毒症，弄得全世界都在瘋狂化。有些自以為是反唯物論的、反共產主義的，而不知自己的人生觀與唯物論者一模一樣，都是死了完了的一世論。

說到二世論，那是多神教、一神教的一般看法。他們認為：死了以後，還有未來。照中國舊有的思想說，人死為鬼。有德有功的，升入神界；如作惡多端，

或者子孫絕嗣，那就成為「游魂」了。但從宋、明以來，非宗教的精神昂揚，知識界已十九變成庸俗的一世論。這種二世論，無論是不是迷信，在過去，甚至現在，著實堅定了、鼓舞了人類的內心，使人類充滿遠景的光明，忍受當前的困難，而終於克服它。對於人格的、道德的進展，更有過非常的貢獻！不過，神教的二世論，現在是一天天的沒落了！因為，二世論者大抵相信有一獨立的個靈，從生前到死後，像從甲室而進入乙室那樣。這種離開肉體的、離開身心的個靈或自我，是不能為近代思想所接受的。如西方的一神教，只說從現在到未來——落地獄或生天國，而現有生命的來源，始終不能有完滿的說明。如說這是神的創造，依著神的意旨而來人間，這顯然與神的慈愛完全矛盾。因為千千萬萬的人類，時刻不斷的在出生，而真能上天國的，究有多少？神如果是全知的，對於這種大量的走向地獄，不應該不知道！假使說：神給人以自由意志，神歡喜人類依自由意志來服從神。然而人類充滿了愚癡，真是小孩一樣。使無知的小孩們，處在非常危險中，而歡喜能有一個、兩個衝出險境，這是怎樣的殘酷！神是歡喜這樣的嗎

？共產黨驅使千千萬萬的青年，使他們以人海來對付火海。透過火海而回來的，被獎勵而誇耀為英雄，這也是慈愛嗎？如果有神，神明知千千萬萬人的落入苦境，而依舊不斷的創造出來；如不是神的癡狂，便是殘酷！神教徒的二世論，越來越不能為人類所信仰，內心陷於空虛，精神沒有寄託，這才落入唯物主義一世論的魔王境界。這便是近百年來世界文明沒落的重要因素！

三世論者，是印度宗教的特色，而佛教最為究竟。人類與一切眾生，是無限生命的延續；不是神造的，也不是突然而有的，也不是一死完事的。這如流水一樣，激起層層波浪；生與死，只是某一階段、某一活動的現起與消散。依據這種三世論的信念，便擺脫了神權的賞罰，而成為自作自受的人生觀，肯定了人生的真意義。我們在前生，思想與行為如向於自利利人的、善良而非邪惡的，今生才能感到福樂的善果。這樣，如今生而不再勉力向善，一死便會陷入黑暗的悲慘境遇。有了這三世因果的信念，想起從前，能夠安命，決不怨天尤人；為了未來，能夠奮發向上，決不懶惰放逸。安命而又能創命的人生觀，是三世因果論的唯一

優點。還有，從無限延續去看，受苦與受樂，都是行善與作惡的結果。善行與惡行的因力，是有限的，所以受苦與受樂，並不永久如此，而只是生命歷程中的一個階段。任何悲慘的境遇，就是地獄，也不要失望，因為惡業力盡，地獄眾生是要脫苦的。反之，任何福樂的境遇，那怕是天國那樣，也不能自滿。因為善業力消盡，還有墮落的一天。所以真正的三世論者，在一切境遇中，是充滿了希望，而又不斷的向上精進著。從自作自受而看到共作共受，每一家庭、每一國家，在歷史的延續中，也從來就符合這因果升沈的規律。

二世論的缺點，在三世論中完全消除了。所以，唯有大家來接受三世論的因果信念，成為堅定的、共同的信念，才能從庸俗的、唯物論的、一世論的禍害中解脫出來！

（本文錄自《妙雲集·佛法是救世之光》二二二——二二六頁）

為居士說居士法

五四

# 生死大事

——在馬尼拉居士林講——

一個人壽命無常，從出生以後，慢慢長大，經過幾十年、一百年，或者更長的時間，總得一死。普通人以為死就完了，那並不是一件什麼大事。但佛法說，一個人的生命，不是出生以後才有，也不是死了就算完結，如果只是這麼簡單，人生就可糊裡糊塗地混過，不成為什麼大事。其實生命在未出生以前就已經有了，死了之後又會引起新的生命，生到別地方去，生死死生，生生不已，是件難得解決的問題。要想解決這不易解決的問題，所以才成為大事。好比做生意的人，今年年初開始營業，到了年終，計算盈虧，欠人人欠，要還清楚；明年又是一樣，年年如此，並不是一結賬就完結。一年年下去，要求得永久的盈餘，這就不是容易事了。

怎樣處理這個問題呢？今年生意好，賺了很多錢，明年經濟有把握，萬事如意；今年虧本了，來年經濟拮据，東移西借，困苦不堪。人生也是這樣，一生一死，在生死當中，就要考慮得失。如果這一生沒有好好的做，下一次失了人身，就算是虧本。如能進步而勝過現在，那就好了。有一點值得注意的，是雖然年終結算經濟狀況不佳，但如調度得宜，也可勉強過去。所以學佛人臨終極要緊，平常固然要向上行善，臨終的時候，也得好好注意。

平常都說生死，有的誤以為一死百了，所以現在就先從死說起，從死說到生。普通人對死都有一種懼怕的心理，其實死並沒有什麼可怕，例如平常生意做得好，年關又調度得宜，新年到來，一定有好日子過。所以沒有病的時候，固然歡喜，真的有病痛要死，也並不必怕，只要平時預備好就得了！

佛法說，死有三種不同：一、壽盡而死：壽命真的完了，無論活到好大的歲數，從前生業報所感的壽命，一定會死的。如燈盡油乾，現在每人可活到一百歲左右，到這個時期就得死，無法挽救。二、福盡而死：日常生活需要衣食住行，

有的還沒有到老的年齡，不應該死，但是福報完了，沒飯吃，沒衣穿，就餓死、凍死。三、不應該死而死：遇到戰爭、水災、火災，失手打死，病無醫藥，不知調養，營養不足，操勞過度等而斷送了生命，這與壽盡、福報盡是不同的。

學佛的人對於死，要記著兩個道理：一、什麼時候都可以死，從少到老都有死的可能。人類的壽命，雖大致相近，然由於福盡或枉死，所以從初生就死起，一直到壽盡而死的，都是無定期。所以信佛學佛，要立刻前進，切勿等待他年明年。二、不要以為壽命全是前生業報，實在多數是現生的惡果。不應做的去做，不好好自己保養，或者懶惰放逸，弄得衣食不足，少年、青年、壯年的死亡，勿以為這一定是屬於壽盡而死的。

沒有了脫生死以前，死了還有生，輪迴生死，究竟是什麼一回事？上升、墮落，以什麼做標準？佛法說，由於業力。業力，就是所作所為所引起的力量。今生的受報人間，是前生的業力，前生（沒有得報的）與今生的善惡業，又決定來生的前途。佛教徒每指業力為壞的，其實不然，起心行事所留下的力量，好壞都

是業。依自己的業力，來決定自己的果報，所以佛法說「自作自受」。但是，前生剩下的、今生造作的，或善或惡，業力無邊，來生到底是由那一種業力去促成呢？這有三類分別：一、隨重：無論怎樣，一到病重將死時業力就現起來，平時所做好事壞事都很多，當這個時候，有一項強大的（不管是好或壞）會現起來，人就依這個力量去得報。一個弑父的人，心裡常常記在心中，忘記不了；即使忘記，也還是強有力的存在。臨死的時候，這些罪行就會現前。同樣，一個非常孝順父母的，臨命終時，孝順的善業也自然會呈現眼前。這與負債的人到了年終，債主都來，其中一個強而有力的，追討舊債特別厲害，不得不先還他一樣。二、隨習：有的人，沒有頂好與頂壞的業，但平生的作事習以為常，也可產生偉大的力量，雖小惡終可得惡報，小善也可得善報。所以說：「水滴雖微，漸盈大器。」佛舉例說：猶如大樹，生長時略向東斜，如以斧頭砍斷，勢必向東倒無疑。中國人常說冤鬼要命，宰豬羊的見豬羊，殺蛇的看到蛇，都叫苦連天，驚慌失措。豬羊畜牲等被殺後，牠們早是依業而受報了，但動手屠殺的，都無形中不斷的留

下殺業，愈積愈重，所以業相現前（見牛蛇豬羊等索命），隨業去受報。有一故事是這樣說：一個人要謀財害命，夜裡把有錢的人殺害，拿了錢回家。他感覺到被害的人時常跟在背後要錢要命，恐懼而死。不久，被害的人來了。其實他只受傷，並沒有死。所以說這是冤鬼索命，便不可通，因為此人並沒有死。佛法稱為業相現前，才合乎事理。為惡的，臨終現苦惱相；為善做功德的，臨終時必定會安閒愉快，這都是由於所作業力隨重或隨習而顯現出來。三、隨憶：也有人平生沒有重大的善惡事情，也沒有積習的事情，最後忽然想到什麼，就以此善念或惡念而受報。佛法平常指示：對待病重的人，必須叫他念佛、念法、念僧，稱讚他平時布施、持戒功德等，使其憶起了功德，心生善念，依這個力量，就會走上好的前途。有人善業很多，可是臨終時受了刺激，心中難過，惡念現前，以致墮落。如一年之中，生意不錯，可惜年終調度不宜，使整年努力付之東流。所以當人臨終，無論年紀老少，均不宜啼啼哭哭，打擾心神，使生起煩惱。應該勸他把一切都撇開，專心念佛、念法、念僧、念施等。如生意不佳，年終處理得法，還可

過年一樣。不過，到底平時重於臨終時，如平時造成重惡，每每要他起一善念而不可得。平時能有重大善業，或習善成性，那麼加以命終時的助其憶念，就決定可靠了。

怎麼又從死而生呢？一息不來，精神作用停頓，身體的溫度消失，叫死。通常說從母親胎裡出來叫生，在佛法說並不如此。以前生業識為因，配合父精母血的結合（約人類說），從結胎時就開始了新生命，這就是生。所以為了子女眾多的牽累而打胎者，也犯了殺生的戒。為什麼死後要再生呢？這可不一定，有的死後再生，有的就不會再生。所以死後再生，是因為業力的驅使。但依善業得善報，惡業得惡報，一個人總有善業與惡業，那就不是永久解決不了生死嗎？真實的說，單是業力，還不一定能使我们再生；除了業力，還要煩惱作助緣。煩惱中最重要，是生命之「愛」。貪戀世間，希望生存，這一念存在，就種下生死死生的根源。修行佛法的人，要了生死，就是要斷除生命之貪愛。例如雖有種子，如不澆水加肥，就不會發出芽來。這樣，業種雖多，如無煩惱——愛等水潤，也就

不會再感來生的苦芽。如只圖榮華富貴，愛戀生命，那就死死生生，永無了期。要了生死，須徹底看破，沒有生之愛戀，那麼舊的生死結束，新生死就不會發生了。

在沒有了生死之前，希望大家記住：不要作惡，要多作善業，種善因以得善報。不要把生死看作好事情，才會厭離生死、出離苦海。（明道記）

（本文錄自《妙雲集·佛法是救世之光》二二七——三四頁）

為居士說居士法

六二

# 放下你的憂苦

——答高世雄居士——

（上略）你來信訴說，幾年來的「環境不順」、「思家心切」，弄得「身體日壞」。這對於你的前途，確乎籠罩著陰沈的黑影。好在你皈依了三寶，走向三寶的光明中。我相信，在三寶的恩威中，你不久會獲得光明與安慰的。

你訴說你的苦痛，希望從佛法中得到光明。光明，無時無處而不在，正等待你的領受，運用你的慧眼吧！看哪！光明就在眼前！你是明白的！這些苦痛，不單是個人的悲哀，是共業所感的時代苦難。中國與世界，從鐵幕出來而追求自由的，千千萬萬人與你一樣——一樣的顛沛，一樣的困難；一樣的妻離子散，父母更無消息；一樣的有家歸不得；一樣的沈溺於憂愁苦惱之中，弄得身心失調，這不單是你個人如此。進一層看，處身鐵幕以內的，環境順利嗎？家人能團聚嗎？

放下你的憂苦

六三

不會由於工作過度、營養不良而健康日見惡化嗎？你知道得清楚，你才選擇了自由。身經從共業而來的時代苦難，首先不應該專為個人打算。

身體的健康惡化，是果，是從環境不順、思家心切而引起的。所以不要專為健康而憂慮，應為環境不順、思家心切所引起的憂惱而憂慮。如老是這樣為環境不順、思家心切而憂惱下去，等於自己傷害自己，你的健康是難以改善的。你應該考慮：環境不順、眷屬離散，是憂思、愁惱、懸念所能改善的嗎？當然不能。不但不能，而只是加重身體的病苦。這是無義利的憂思！學佛，應從高處看、大處想，從佛法的信解中，將這「徒自憂苦」的無意義事，徹底放下。

環境不順，固然是事實，然如不比對過去的順適，何至如此憂苦？過去的已經過去，過去的光榮與福樂，值不得留戀。「顧戀過去」，是眾生的煩惱——愛縛，使我們在過去的回憶中，增加了失望與悲哀，低落了克難精進的努力。為什麼不如此想：你沒有陷身鐵幕，比關在鐵幕中的千千萬萬同胞，實在幸運得多！幾年來的流離過去了，到達了自由的祖國，而且找到了一份職業。這比之還在流

離中的難胞，受著失業的苦痛，豈不是處境要順適得多！從業緣而成的當前境遇，應該隨遇而安，漸求進步，自求多福。生活的艱苦，可從淡泊中度過；人事的不安，可從勤勞與謙退中改善。佛法有「少欲」、「知足」法門，「隨緣而住」法門，可以修學。

經上說：「（財物）積聚皆銷散，（名位）崇高必墮落，（眷屬友好）合會要當離，有生無不死。」這是有名的「四非常偈」，對於你的思家病，正是迷夢中的晨鐘。要知道：家業沒有不消散的，眷屬沒有不別離的，只是時間問題。如有福緣，白手也可以創業；否則，家業是無法保守的。財物原是五家（水、火、賊、惡王、惡兒）所共的，如留身鐵幕之中，產業被共黨敲詐、壓搾、剝奪得精光，切身的苦痛，實在比你還難過得多。至於家屬，如因緣已盡，就是廝守家鄉，也還是會生離死別的；如因緣未盡，自有重逢的日子。父母妻兒的生活如何、健康如何，生還是死，這是你所朝夕掛念、臥寐不安的。佛說「愛生則苦生」，雖是人之常情，但在這非常的時代，應自愛而為更有利的計劃，不能老是徒自憂

苦！你想：你這樣憂念在心，身體成病，是你父母妻兒所樂意的嗎？一旦重逢，不是徒增家屬的悲哀、徒增加來日的困難嗎？現在要從可能的有益的方面去想、去作，節省憂思；憂思是於事無補的，應該老實放下來！這不是無情，而是不為愚癡的情愛所迷。

為個人的家庭的情愛所繫縛，是苦痛的主要根源。學佛法，首先應擴大大心胸，去我去私。眾生無始以來，生死無邊，現在寶島的八百萬軍民，誰不是你歷劫的父母妻兒、兄弟姊妹，為什麼生不起親熱的愛悅？鐵幕內四億五千萬同胞，誰不是你歷劫的父母妻兒、兄弟姊妹，為什麼生不起關切的悲哀？專在狹隘的小圈子中打轉，這才引起無邊的愁思。不但無益於人，而且有害於己，這是何等的愚癡！不記得儒家所說嗎？「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。佛法是更徹底的推而大之，慈悲心由此激發；個己的愛縛，便可從此開脫。剩下來的問題是：怎樣來愛護我的同胞、解救我的同胞？不要說你沒有力量！力量只有大小，決非有無問題。盡自己的能力，首先完成自己崗位上的責任，更以餘力來作有益

於人、有益於國的事。那怕是一點一滴，都是無比的功德。大家能集一點一滴而匯成大流，什麼暴政、什麼惡行，也會一決無餘。共業所感的苦難，要從共同努力中去改變！縈纏在你心中的問題，也唯有這樣，才能徹底解決了。不從此著想，而終日陷於憂苦中，是無益的。因而而來的健康惡化，佛菩薩是不能代為解除的。佛法是從因果中去解決一切，不像狂妄的神教，以為神的意思可以自由的改變一切。

這些，我想你也許知道，只是說來容易做來難。環境與家屬的雜想，會不時的湧上心來，纏繞自己，無法撇下。對於這些，佛法的一貫精神，是以智化情。如能徹底反省，深切明白，痛下決心，那對於無謂的憂思，自然會鬆淡下來，恢復正常的。在這轉化的過程中，有兩點可以日常修習，這是以清淨情而代替染情的方法。一、懺悔：這雖是共業所感的時代苦難，而你適逢其會。某些方面，自己會覺得特別苦痛，這是自己不共的別業，前生與今生所造作，而現在享受其惡果。這應該早晚在佛菩薩前（無佛像，可想佛菩薩如在左右），痛切懺悔自己的

業障。一種深切的懺悔，充滿信願而懇切的懺悔，是走向新生的無比力量。自己一向慣習了的思想路數，想這想那，會忽然不再走老路；偶然想起，也會立刻自覺而中止。二、稱念佛菩薩聖號：以清淨心，稱念清淨的聖號，將雜念排擠出去，雜念自會停息下來。心地漸漸平靜，不但憂苦漸除，佛菩薩的感應道交，也由此而得。心地一清淨，頓覺無邊光明，喜樂充滿。你的情緒、你的身體，都會不求好轉而自然好轉過來！

總之，憂思是愚昧的，無益的！學佛應為眾生——人類的苦難而發心，不可拘蔽於狹隘的私我！祝你生活於佛法的光明之中，洋溢著正法的喜樂！

（本文錄自《妙雲集·佛法是救世之光》二八一——二八六頁）

# 從心不苦做到身不苦

——在樂生療養院講——

我來樂生院，與諸位說法，真可說感想萬端。諸位的病苦，當然首先的引起了我的痛切。在這樣的環境下，大家還能來共同修學佛法，這不能不說太難得！佛菩薩的慈悲，並不遺棄你們。佛菩薩從來不曾遺棄任何人，我們都常在佛菩薩護念的恩光中；只可惜我們的心行，不完全能與佛菩薩的心行相應。在這無邊苦迫的世界，唯有佛法是我們的安慰、是我們的光明、是我們的依怙！除了佛法，我們還指望什麼？

佛說「人生是苦」，這是大家所能深切體會的。佛說「人身如病、如癱、如癘」，這在大家是更能深切經驗的。佛說何等徹底！不但大家現在陷在病苦中，一切人類、一切眾生，都從來不曾離得了病痛、離得了苦迫，不過小苦大苦、小

從心不苦做到身不苦

六九

病大病而已。所以大家現在的病苦極為深重，如能減輕一分，這當然是好的，然而切勿對照別人，渴想那無苦的快樂、無病的健康，因而增加無謂的痛苦。要知道，一切生死眾生，是從來不曾離得了病苦的。大家一向在病苦中，而現在的病苦更深。這唯有徹底放下，向解脫生死的大道邁進，向不病不死的境地邁進！

說到苦痛，有身苦、有心苦。如無衣、無食、風吹、日曬、冰凍、鞭打、火灼、刀瘡、蜂螫、蛇傷，這種種身苦，是一切人所同感的。這可從增加生產、勞資合作、醫藥進步等去補救，雖不能徹底，卻可以相對的救濟。心苦可就不同，如失望、怨恨、憂愁、恐怖、憤結、悲哀、熱惱等等，是人人不同的。如同樣的觀月，引起的心情，各各不同：有的欣悅，有的悲傷，有的怖畏，有的感到孤獨淒涼，有的覺得清涼優美。又如病苦，有的小病而心裡悲傷恐怖到極點，有的雖是重病，也能不引起心苦。所以，從過去業報，或現生違緣所招來的身苦，我們固然要謀求相對的救治；而從現緣或宿習而來的心苦，我們在佛法的修持中，更應充分的控制它、解除它，做到「無有恐怖」、「憂悲苦惱滅」。如諸位既經染

上重病，無論是過去生的業報，或是這一生的橫緣，在現代的醫藥上，還不能作徹底的根治，那唯有安命，切勿愚癡而增重心苦。反之，心苦的解除，卻是自己作得主的。我告訴大家：有些了生脫死的阿羅漢，還免不了身體的病苦，但卻能沒有心苦。佛曾經說：你們要「身苦心不苦」。我覺得，「身苦心不苦」，是佛陀最慈悲、最方便的教授！在座諸位，應特別的頂戴奉行！

身與心——精神與物質，本是互相影響的，所以身苦會引起心苦，心苦也會引發身苦。然而身體苦痛的減少，不一定是精神上苦痛的減少。如近代的物質文明，非常進步，論理應該精神更愉快，而事實卻不然，患神經衰弱、精神失常的人，反而多起來。鬥爭恐怖的政策，使人更陷於驚惶失措、求生不得、求死不能的苦海中，比諸位身體的苦痛，實在還要難受。可是心苦的消失，雖不一定沒有身體的苦痛；而修持有力的，確能做到身苦的解除。從心不苦而做到身不苦，這才是佛陀最徹底的救濟！可作為我們的理想而努力去實現。

不知佛法、不依佛法而行的愚人，身苦會引起心苦，心苦會引起身苦，小苦

會演變成大苦。如小病而恐怖憂鬱，或思親、單戀而臥食不安，久之身體是更壞、更苦了！這在我國的現社會中，到處都是，用不著舉例。了解佛法、依佛法而行的智者，身苦不會引起心苦，決不因心苦而引起身苦，小苦不會變成大苦，反而大苦化小苦，小苦成無苦。這主要的關鍵在：一、通達因果事理，深信業報，不為苦痛所擾亂，不顛顛倒倒的自作瘡疣。二、懺悔罪業，求佛菩薩加被，多集善根來減輕苦惱。三、修習禪觀，這是由心轉身的有力方法。從前南嶽思大師，起初風疾發作，四肢緩慢，身不由心。後來因禪觀的力量，完全康復。還有一個事實，出於清人的筆記中，也與佛法相合，可作諸位的參考：

出身富貴的某女郎，美麗而聰慧，嫁得一位門當戶對的才郎。夫婦的感情很不錯，翁姑也合得來。不幸得很，她忽然染上了癘疾——痲瘋。發現以後，無論她的丈夫與翁姑怎樣的愛她，也不能不實行隔離。不久，病勢越發厲害，這才為她造一所小屋，整天住在裡面，與閉關差不多。她在小屋裡，整天想她的病相，對自己一幅醜惡不淨的身相，越看越醜惡，越看越可厭！醜惡不淨的身相，時刻

的不離心念，連飲食、便利時也如此。後來，她見不淨醜惡的病體脫落，僅剩一付雪白的骨骸，不再有穢濁。忽而從白骨中放射光明，照滿小室，她的惡病，也就從此完全好了！她厭離這世間的色身不淨，就一直住在這小屋中，過她的自由生活。——這一傳說的故事，吻合佛法中從修不淨觀而到淨觀的過程。由於心必定慧力而引起色身的轉變，是可能的。諸位！現在何妨以此樂生院作關房，切實的修習一下！

我想，大家平常大概是念佛的。念佛，是求得身心清淨而往生淨土的法門。這必須厭離此世間，徹底的看為醜惡不淨，這才有可能。古人說：娑婆的厭心不切，難於捨娑婆而生淨土。娑婆是五濁惡世，色身是五蘊毒聚，如徹底的觀為不淨，自有從不淨而轉為清淨的可能。方才說的女郎，可以作為大家的榜樣。諸位！佛是人間導師，是大醫王！信佛、學佛，可說已踏上正道，走向光明的前途！不要太看重現在，還有無限的未來；不要太執著色身，還有自在的精神！在三寶的恩德與威德中，為諸位祝願：從身苦心不苦，走向心淨而身淨的前途！

為居士說居士法

七四

(本文錄自《妙雲集・佛法是救世之光》二六五——二七〇頁)

# 佛教的財富觀

——講於馬尼拉信願寺——

## 一 敘 起

我們信佛學佛，是要依法而行，這在昨天曾經說到。如人間的財富問題，佛法怎樣指示我們，也是佛弟子迫切要知道的。財富，包括一切動產、不動產，國有的和私有的；日常生活所需，以及金銀寶玉等都是。可是我先得申明：我現在所要講的，不是什麼經濟學，也不是討論出家人對於財富的態度及處理的辦法，現在要談談一般在家人對財富應怎樣取得、應怎樣處理等問題。

功德天與黑女：先從一故事來說起。我們中國人，遇到家境困難、生活無著，或是生意不景氣，就去求財神。在印度，就是敬奉功德天——如供天儀軌所說的「南無第一威德成就眾事大功德天」，求功德天的恩賜財富。故事就這樣發生

了：有人家道衰落，就供養功德天，早晚都誠意的禮拜。一直供養到兩年，居然得到了功德天的感應。那天，聽見有人推門進來，一看正是功德天。窮人急忙起來，以最敬虔而歡喜的心情去迎接。功德天是一位最美麗的女郎，可是當她將坐下時，外面又有人推門。窮人忙著去看時，這回來的，卻是一位又黑又醜的女郎。窮人阻止她進來，可是那位黑女郎卻一定要進來，同時說：「功德天是我姊姊，我是她的妹妹——黑女，我們姊妹是從來不曾分離的。你請她，即使不請我，我也非來不可。姊姊來賜與財富，我是來銷散財物的，你見過有積聚財物而不散失的嗎？」

這一故事說明了：世上的一切財富，都是無常的。得來是那樣艱難！可是結果是不能不散失，而且又散失得那麼容易。所以我們學佛的，財富不可強求；如散失了，也不必過分的懊喪，因為這是遲早要散失的。反而應該注意：財富應怎樣得來，得來了應怎樣處理，才不致讓它無意義的消散了。

毒蛇與福德資糧：財富，究竟是好事還是壞事呢？再以故事來說明。佛陀在

世時，每天實行乞食的生活，阿難是佛的隨身侍者。一次，佛和阿難又去乞食了。走到中途（水溝旁）的時候，佛忽回頭對阿難說：「阿難！毒蛇！」阿難上去一看，就說：「毒蛇！世尊！」他們就走過去了。那時，有父子兩人在田間工作，聽說有毒蛇，就跑過來看看。不看也罷，一看，兩人有說不出的歡喜。那裡有毒蛇！溝旁土裡所露出的，卻是一罈黃金。於是父子倆歡天喜地的，把黃金搬回家去了。得到了黃金怎麼辦呢？取一塊去金舖裡兌換。金舖裡見他們是窮人，心裡起了懷疑，暗暗的去報告了官府。一會兒，便把父子倆捉了去。再到家裡去搜索，收藏的黃金一起查了出來。審問明白，就判定了盜取國王財物的罪名。當時是波斯匿王時代，法律上說：凡藏於地下的，都歸國王所有。這父子兩人，就以這個罪名而被判死刑。在刑場上，父親忽然想起了，對兒子說：「阿難！毒蛇！」兒子一想，比丘說的真不錯，現在是為黃金毒蛇所害而要死了，也就望著父親說：「毒蛇！世尊！」監斬的是一位佛弟子，聽了他們的話，覺得希奇，就去報告波斯匿王。王聽了，要父子兩人回去，問他們這兩句話的由來，他們於是把早

上在田間遇到的事情說了。國王知道這是佛與阿難說的，對他們說：「這是佛的開示，現在你們信不信佛的話呢？」回答說：「真是毒蛇，害得我們喪生失命，怎麼還不信呢？」波斯匿王因他們信佛，就把他們開釋了。這個故事，說明了金錢是萬惡的，它使人墮落、作惡、喪失生命。多少人為金錢而犧牲；世上多少罪惡、多少苦難，不是從金錢而來嗎？這是近於小乘的見解。從另一面說，如把財富應用得當，是大有利益的。佛法要我們修福修慧，如把財富來布施行善，便是成佛的福德資糧。什麼叫資糧？如旅行時，非預備旅行資具、糧食、舟車等不可；我們如發心學佛，也非有資糧不可，否則是不會成就的。如以財富布施作福，便是修集福德，為成佛的資糧。那麼應用財富而得當，不是最有意義的嗎？所以佛法對於財富，決非一味的厭惡它、看作毒蛇那樣。財富是毒蛇，同時也就是資糧，問題在你怎樣處理它！

## 二 財富由布施福業而來

由福業而非神賜：說到財富，簡單的說，一切都從布施福德而來，從布施業因的感果得來。我們所有的財富，無論小至粒米、大至全世界，都是從我們的福業而來，而不是什麼神所賜予的。神教的信仰者，把他們的一切財物享受，都看作神造而賜予享受的。他們對日常的飲食，都當作神賜，而在感謝祂的恩典。這原是「靠天吃飯」的幼稚想法！但是佛說：這是依我們自己所積的福德得來的。在過去世中，如造作了很多福業，那麼現在就有富有的享受。反之，便只有小小的福報，甚至窮困到無以為生。所以過去世的福業，決定了我們現在的財富與享受。

一切是神所賜予的，理論上決不能使人滿意。例如嬰孩初生，他們所處的家庭，為什麼大有貧富的差別？這不能說是他們對神的信仰有所不同。如厚彼薄此，神也就太任性而不平等了。再說，有多少人對神的信仰是虔誠的，但一直過著窮困的生活，這又怎樣解釋呢？佛弟子不能信任神的恩賜，認為一切要依自己；自己的業力，才決定自己的福報如何。

從眾緣而非定命：財富從布施福業得來，雖是絕對的定律，但其中還有許多問題。一、有宿因或更待現緣：如說過去積有福業現在享有福報，那麼現在我們，不是就可以坐享福樂嗎？一切可以不勞而獲的定命論，是不對的。因為我們知道：雖有布施業因，而福報現前，大抵還是要有現緣的。有一笑話，可以助明這個道理。有人生下來後，被很多算命的算定為命運好、大福大壽。此人因此而驕傲、懶惰，不肯工作，坐享幸福。他的妻子，遇到這麼一位丈夫，也只有終日嘔氣。一次，她準備回娘家去住幾天，想到那位懶丈夫沒有人烹飪送到面前，他是不會去動手的，可能會餓死。於是便替他製了夠半個月吃的大米糕，中間留一圓孔，掛在他的頸項上，讓他餓了好吃。她去了近十天，忙著回家來，那知一進家門，便見那位懶丈夫餓死在一邊。原來他懶得要命，只吃到低頭吃得到的部分，連把大米糕轉動一下也不肯動手。這當然是笑話，正說明了偏信前生福業是不成的。

前生的福業，有的能自然感報，不需要功力，如嬰孩的生在富貴人家；但更

多是除了宿世的福業而外，還要依自己現生的功力——現緣。用一分的力量，有一分的收穫。如農夫種田，播下種子（如宿世施業），還得勤勞的灌水、下肥、除草（如現生功力），才會豐收。不然，坐等收穫，那是沒有把握的。除非少數的田土肥、雨量足，但雖有收成，而產量不會多（如宿生的福業，自然感報）。種田是這樣，種福田而得福報也是這樣。所以不能專依宿生的福業，還得靠現生的功力。如專依宿業，成為定命論，那就像懶人一樣，結果可悲慘了！佛法不是定命論，請大家注意！

二、得福果或造成惡因：關於福報，我想說幾句話，大家不要驚慌！財富從布施的福業得來，那麼現在辛苦的做生意，或從政，或勞動而得的財富，是由福業而來嗎？是的。盜匪劫掠所得的，或貪污欺詐所得的財物，也都是福報嗎？是的。這似乎太危險！有財物就是有福報，這不等於獎勵作惡嗎？不會的。依佛法說，這些非法得來的財富，從往因說，雖從福業而來；但從現緣——得財的方法說，卻是種下惡因了！用不合法的手段得財，甚至這分福報不能受用，反而受到

罪惡的苦報了。

為善有善果，布施必得福報，但要依因果的正常法則去實現。如種田的，下種以後，得老老實實的下一番功力——灌水、下肥、除草等，秧苗自會逐漸的長大，開花結實，為我們所受用。傳說：有一愚癡的農夫，插秧以後，天天去田裡觀望，而每次都非常失望，因為苗生長太慢了。一天，到田裡去，把所有的秧都給拔得高一些，他才滿意的回去。可是第二天再去時，所有的秧都枯死了。愚蠢的農夫，不讓秧苗正常的生發長大，卻以不合理的手段去促成秧苗的成長。苗是長了，而苗也就死了。秧苗所以能生長，因為有部分潛在土裡；如土裡沒有，那拔也是不會長的。福報也如此，如沒有前生的福業，用非法的手段，也還是不能得到。但即使有宿生福業，不以正法而得應得的財富，福報得到時，惡報也就在眼前了！財富都由福業而來，這是徹底的道理；但有了福業，還要用正常的方去得到。用非法的手段得財，種下惡因，真是把自己的福報糟蹋了。所以佛說：「如法求財，不以非法。」

### 三 如法求財不以非法

什麼如法（依法、合法）？什麼是非法呢？一般人以為從辛勞職業得來的財物，便是合法的，其實未必盡然。從非法職業得來的財富，是種下苦因的，這又有兩類：

一、非國法所許：如從事的職業沒有違犯國家（或是居留地國家）禁令的，便是正業。如國法所不許的——或不許民營的、不許外僑經營的、不許種植（如鴉片）或出賣的，就不可以作。國家的法令，不論國民或僑民，都應該遵守。雖然國家的法令未必都是對的，如不同意國家的法令，認為不合理，也得依正當的辦法來求補救、求改變，切不可陽奉陰違、觸犯禁令。

二、非佛法所許：有些職業，不一定是國法所禁的，但依據佛法，卻是一種不正當的職業，這就是以殺、盜、淫、妄、酒等解決生活的職業。如屠宰、漁獵，或被雇負責殺人，或製造殺生的器具等，便是與殺有關的非法職業。又如專門

偷盜——小偷、土匪；或開設淫窟，出賣淫畫、春藥為生的；或東欺西騙，以說謊為職業的；或釀酒、開設酒館等，便是與盜、淫、妄、酒有關的職業。這些，凡是良好的佛弟子，是要避免的。這一點，不論在家或出家眾，都要互相勸勉，不但自己不作，還得勸教內善信，共同避免觸犯。我們中國佛教徒，對職業問題，每不夠注意。有的是不知道，有的明知道自己的職業是不合佛法的，但或為了是祖先的遺業，或為了生計改變的不容易，還是做下去。其實有真切的信仰，真實的信解善惡因果，就應該拿出勇氣來改革，不惜犧牲，忍受痛苦來改革！信佛就應依法而行，希望作佛弟子的，應特別重視這點。

有的，雖從事正常的職業，但在職業上或與朋友往來上，非法得財。廣義的說，這都等於是竊取的。因為非自己所應分得的，而現在取得了；是應該付給人的，而現在卻逃避了。這種財物，不應有而有，一切屬於非法。其中有是一般性的，也就是任何人都可能違犯的。問題很複雜，例子也多，現在略舉經典上常說的幾點。

(一)、「竊取他物」：這不是以偷盜為職業，而是偶然的。對於別人的財物，起貪染心，設法竊取，或順手牽羊的取為己有。又如別人遺失的東西，拾到了應該歸還原主，不但佛法如此，現代的國法也如此。如拾得而私藏起來，也就等於竊取。還有，對國家都有納稅的義務，如故意延不繳納（如營業稅、所得稅、土地稅等），或是偷漏捐稅（走私、以多報少等），這是減少國家收入、增益自己財富，屬於非法得財。

(二)、「抵賴債務」：借債應該歸還，如抵賴而故意不還，是非法的。不過，有的不幸而事業失敗，破產了。依因果律說，來生也是要償還的。但他確是事業失敗，無款可還，即不能說是非法。可是有的事實上有能力歸還，藉口失敗，而不肯清還債務，這已是非法了。還有故意倒閉他人的貨款、存款，而自己是愈倒愈富，這不但國法所不許，佛法上也是惡中之惡！

(三)、「吞沒寄存」：有把現款存放在別人的名下；或是金寶財物，為了外出等原因，寄存在親戚朋友家裡。但日子一久，受人寄存的，便抵賴說並無此事，

說那些是他自己所有的。還有把金錢和一些重要的手續，委託知己，寄存在友好處。等到寄託人死了，受託人便吞沒寄存的一切，欺負他的後輩，這都屬於非法之例。

(四)、「欺罔共財」：幾個人共同投資，組成一個公司；公司的財產，便是股東的共財。如某一股東，負責在公司辦事，拿出偷天換日手段，偽造賬目，欺弄股東，把共有財富轉移到自己的腰包去。又如弟兄的共有財產，未分家時，有的先於中竊取，化公為私，這都是欺罔共財的非法事項。

還有一些非法的取得，不是一般人所能犯，而只是有關人所能犯的，也略說幾種：(一)、「因便侵佔」：或服務政府機關，或服務工商行號，或服務社團學校，利用地位及職務上的便利，而損害服務事業的財物。這種情形實在太多了，有些甚至是被人看作慣例的。採辦的從中取回佣金；浮報旅費或交際費；低價賣出，高價買進，而自己從中分得一分。總之，為了個人利益，使服務的事業少收多支，都可說是因便侵佔的非法。

(二)、「藉勢苟得」：這是一般從政人員所最易犯的。利用權勢及職務，非法得財的辦法真多！如人向某機關辦理某項手續，裡面的負責人不替你辦理，或問題層出不窮，讓人走上好幾回，還說過幾天來。等得急了，或是事情不能拖延太久，只好去賄賂他們，或買禮物送他。財物一到，問題簡化，工作變得極有效率，這是留難的一例。有的查到民家或商店有小小違犯禁令的事情，如售貨而不開貨單，或不蓋店印等，於是表示問題嚴重，以種種來威嚇。其實，不一定是忠實執法，而只要人情到了就完事，這是威嚇的一例。還有是走進商店行號或者民間富戶，故意刁難，甚至設局陷害，說你犯下什麼罪，要舉發你。你怕事、怕麻煩，只有以金錢去討好他，這是誣陷敲詐的一例。還有得財枉法，或縱容親屬收容賄賂等，真是花樣繁多。這是社會的病態、政治上的罪惡。奉佛的弟子們，守法而不貪這些非法財富才是。

(三)、「經營非法」：出資本，從事工商事業，獲得合法利潤，本是極正當的，但其中也有許多非法的。我不是內行人，當然說不上內行話；扼要的說，貨不

真、價不實、量不足，獲得分外利潤的都是。以假的作真的賣，把次等貨當上等貨賣，冒用他家商標，欺蒙顧客，多得利益。價不實，有討價還價的惡弊，這本來無非想遇到不知時價的，可以多賣幾元。等到風氣造成，大有非漫天討價不可的情況，真是害人害己！分量不足，又如斗秤不公、大進小出等。至於不顧國計民生，乘機抬價、囤積居奇等，不但為佛法所不許，有時也會受到政府的取締。經營事業，一定要以合法的手段，謀取合法的利潤。由於人心不良、社會病態所造成的非法取財的流弊，是會有報應的。大家應互相警惕，如法求財，才能無害於人，有利於己。

現在舉一故事，來說明決不可非法得財。佛弟子舍利弗，在家時很有地位，自然就有些有地位的朋友。他的好友中，有名叫陀然梵志的。舍利弗出家以後，常在外方弘法。一次，回到了家鄉，陀然梵志當然是他所關懷的一位。有人告訴他：「陀然依賴自己的地位、勢力，作種種不法的行為，從中取利。他是勾結人民要脅政府，同時又勾結政府欺壓老百姓。」舍利弗聽了，心裡為他的老朋友難

過。一天見到了陀然，想起他的不法行為，就以老友的身分，呵責他不該那樣的胡為。問他為什麼要這樣？陀然解釋為出於不得已，「為了孝養父母、培育兒女，還要修福積德、祭天神祖先等。沒有錢，怎麼辦呢」？舍利弗告訴他：「就是為了供養父母、培育兒女、修福祭祖，也是不可以非法取財的。」舍利弗知道他是一篇鬼話，所以進一步追問：「真的是為了這些嗎？」陀然與舍利弗是宿生有緣的，也就說實話了。原來他有一位妻子，衣食住行，樣樣要講究，天天要錢花；沒有錢，就連吵帶鬧，弄得家庭不安。陀然為了這，所以才胡亂搞錢。舍利弗大不以為然，說他願為婦女的奴隸，自己作惡，而不顧將來的惡報。勸勉他，要為自己而重新做人。

這個故事，開示了我們：凡是非法得來的錢財，無論出於什麼良好的動機，都是罪惡。對於這點，佛法毫不妥協。至於為了滿足妻女的貪欲而自甘下流，那更不要說了。人不能不依財物而生活，但財富要以清淨的如法得來。一不謹慎，種下惡因，苦報是自己的呢！

## 四 財富的處理

遠離非法而依法得財，所得的財富應怎樣處理？這略有兩大原則：第一、奢儉適中：不要過於慳吝，被譏為餓死狗、守財奴，又要量入為出，不可過分耗費而致家庭經濟日見困難。這不但平常費用要有節度，就是供養三寶，也一樣的要量入為出。雖然信心懇切，樂意施捨，如由此而引起家庭經濟的困窘，也會發生障礙的。第二、蓄用兼顧：由正業得來的財物，佛指示我們一個使用的方法，是幾方面都顧到的適當計劃。這就是將每年的如法收入，作四分支配：

(一)、資用：把一分財物，用作經常的生活費用，包括兒女教育費等。在財力可能時，每人應有適當的生活水準，不可奢侈，卻要足夠。(二)、積蓄：人事無常，我們有時會生病，將來還會老，平時也總有意外的必須支出。所以在每年的收益中，應保存一分，作臨時支出以及養老等費。積存，雖是少數的數目，也是極有意思的，不但可避免臨時的困窘求人，也可養成不浪費的習慣。近代的獎勵儲

蓄，用意也與此一樣。(三)、經營：無論從事那一職業，都應在每年的收入中，分出一分為事業費。多闢田園也好，增設工廠也好，增加資本也好，充實學力及工作技能也好。這樣才會增加收入，使財富增長累積起來。(四)、作福：人不能專為自己，專為現世，應顧到社會利益，以及自己的後生福樂。所以對社會公益（文化、慈濟事業）、三寶法益（供養、護持），都要分一分收入來作福。這不但是自己積福德，也是為人群謀幸福。像這樣四方面顧到的經濟支出預算，便是最健全、最合理的財富處理法。

## 五 財富究屬於誰

財富，到底是屬於誰的？這個看來簡單的問題，實際上非常複雜。這要從三方面去說。

一、從先前的因緣說，那就是「宿因則共，現緣或別」。這是說：從以前業感而有的宿因說，大地、河山、火、水、田、園、一朵花、一株草，這些（一般

看作）自然而有的，都是大家共業所感的，不但是人，也還是畜生等所同感的。如披拂的春風、和暖的日光、山石、土壤，這不都是共有的嗎？凡是共業所感的，不是一人的力量所能轉移。如大家的善業增上，就會進步而逐漸的清淨莊嚴；如惡業增上，就會衰退而成為貧瘠荒涼。經過了人的功力（也還有前生業力的彼此不同），這些自然物，就有屬此屬彼的差別，所以說「現緣或別」。如本是荒地，有人加以墾殖，土地轉為肥沃，收成也多而又好；如林木，經人工採伐、運輸，加以製造而成用具，這就不再是一切共有的了。然以農產品來說，土地本不是個人的。要墾殖，需要農具，是工人製成的。農具所用的鐵，又是從礦山採取、經鍛鍊等而成。此外，肥料、種子、水利，一切都與現緣的人功有關。如究竟的推論起來，如佛法所常說的：一法從一切法成，一法助成一切法。所以一切現緣所有物，也都有共同的意義，不過依功力——現緣的主要或旁助不同，顯出屬此屬彼的差別罷了！

二、如從當前的攝受說，那就是「攝取則別，受用或共」。攝取，是有所攝

屬而成爲某方所有的——是個人的，是一家的、某一社團的、某一國家的。雖其中也有是多人所公有的，但主權有了攝屬，便成爲不共於他（別）的土地或財物了。這種私有的攝屬，由於自私的佔有欲、知識的不充分，每每超出其應得的限量。根據上面所說的宿因、現緣來看，不一定是合理的。甚至如古代的以人爲奴隸，看作自己的財富而可以買賣（到現在，人類還以牛馬等爲自己所有，而自由的加以奴役或殺害）。又如某國人發現一島嶼，就被看作該國所有，或者禁止別人移殖。又如侵略者以武力取得別國的領土或權益，也被看作合法。不過，世間原是不太理想的，原是不離自我的私有觀念的（無我就出世了），加上財富本身含有「現緣或別」的成分，所以自然的會成爲私有制。這種攝取而屬此屬彼，不一定理想，但爲了維護社會安定，必然的產生成文或不成文的法規，而防範相互的侵佔。在時代的演變下——知識進步、道德進步，自會逐漸的走向合理。如民生主義，進步到耕者有其田、都市土地漲價歸公等。如知識更發達、道德更進步、現緣更密切（人類的關係更切），相信會逐漸到達「大同」境地，也就是更合

於「宿因則共，現緣或別」的法則。然而，世間永久是世間，攝屬的私有性，也永久會存在的。如真能完全超出私有的攝屬關係，那只有淨土了。

由於「宿因則共，現緣或別」的關係，儘管財富的攝屬私有化，論到受用，還是可能共用的。如農夫的莊稼，麻雀們要來分享他的果實。如栽植花木，不准人摘取，也得讓人觀賞；即使圍起來謝絕參觀，花香陣陣，還是要隨風而送到別人的鼻中。你打開收音機，傾聽優美的歌曲，不知你的鄰人也正在受用呢！房屋是你的，如偶然暴雨，路人來簷前避避雨，終該是可以的吧！在戰爭時期，國家可以徵用；空著的房屋，難民也可以臨時住用。如大家到了無衣無食，那麼你所有的衣食，也就難於保持私有了！眾生是展轉互助相成的，「宿因則共，現緣或別」的東西，雖不妨攝取而成私有，但受用卻可能共同呢！

三、如約將來的果報說，那就是「保藏不定屬於自己；享受不再屬於自己；施諸悲敬才真屬於自己」。這一判別，是應該分別解釋的。

(一)、「保藏不定屬於自己」：積聚的財物，變成不動產也好，存入銀行也好

，埋藏也好，不一定是屬於我們自己的。佛經說：五家所共——水災、火災、盜匪、惡王、不肖子孫。水、火兩災，可以毀壞辛苦得來的財物。匪與惡王，可以強奪我們的財富。不肖子孫，把父祖辛勞的積蓄，任情的揮霍。現代的問題更多，戰爭破壞、幣制貶值等，每有富翁在幾天內什麼都完了。其實，大家不免一死，終歸無常。蓄積的一切資財，什麼也帶不去，還是你自己的嗎？積蓄些養老、防災，本來不可說不對。但有人愚蠢無比，富有的資財，不肯供給他的父母兒女，慈善事業更不必說，連自己也捨不得用，真不知財富是做什麼的！傳說：有一位老人，積蓄的黃金埋在屋外的牆腳邊，每天吃飽了便到牆邊去看看，滿意的欣賞他的黃金。這樣日子久了，難免被人識破，暗暗地把藏金都拿走了。第二天，老人又去欣賞他的積蓄時，發覺黃金已被盜掘了。這可傷透了他的心，號啕痛哭，哭得鄰舍都驚動了。他訴說黃金被竊後，有人問他：「黃金埋藏多久了？要使用它沒有？」他說：「埋藏已十年多了。並沒有動用過，因為每年收入豐餘，不需要用它。」於是有人向他提議：「這好辦，好在黃金是埋藏而不需用的。那可以

包幾塊土磚，照舊埋在那裡，當它是黃金，每天不照樣可以去看看、可以滿意的欣賞它嗎？」這故事說明了，某些無謂的保藏，只是滿足他的私有欲而已，並無實用，而結果終究是散失了！

(二)、「享受不再屬於自己」：有為自己的財物自己有權支配享受，所以縱情的浪費，他是怎樣的富有呀！不知道這麼一來，再貧窮也沒有了。如有一千斤穀子，收藏起來，日子久了，穀子不是變質而不能再吃，便是為鼠雀等逐漸消耗光。專於保藏而不用也如此，所以上面說：保藏不定屬於自己。但此千斤穀子，如把它一起煮飯吃了，雖然並不損失，可是吃完以後，什麼也就沒有了。財富專為自己所享受，恰好如此，所以說：享受不再屬於自己。過去的福報，享受完了；未來的福業，什麼也沒有，這不是最大的貧窮嗎？

(三)、「施諸恭敬乃真屬於自己」：積蓄的終會散失，享受了就此沒有，那麼就得把現有的財富分一分來作福修德，為將來受福種子。譬如一千斤穀，拿一部分去下在田裡，加上肥料功力，就會有十倍、百倍的更多收入。這樣，如分一分

財富去布施，讓大家受用，為佛教文化、慈善而使用，便是努力於福報的再生產。布施，似乎是損失（如種穀腐爛），而實能引發未來豐滿的福報（如收成更多）。老子說「既以與人己愈有」，可借以說明布施得福的道理。穀子下種時，當然希望豐收，把它播下好田地，不能撒在沙石上。布施作福也如此，有兩種良好的福田，功德最大。（一）、悲田：把財富分一分去撫卹孤寡、施捨醫藥、救濟災難等。這些社會福利、救濟事業，便是種福於悲田中，因為這是值得同情憐憫的對象。（二）、敬田：為兒女的孝養父母，做佛弟子的敬奉三寶等，這都是種福在敬田中，因為這是值得尊敬的對象。凡是種福於悲、敬二田，現生或將來一定會得良好的福報。布施時引起「施福業」，隨逐行人，從今生到來生，成為水不能淹、……惡王不能奪自己的財富，所以說：施諸恭敬乃真屬於自己。

上面所說的，都還是一般的。聲聞行者、菩薩行者，還有更好的主張、更好的處理、更永久的財富。現在為時間所限，只好留著不說了。（賢範·小娟合記）

（本文錄自《妙雲集·佛在人間》二四三——二六六頁）

為居士說居士法

九八

# 佛教的知識觀

今天講說的，為「佛教對於知識的態度」。這問題，有關於佛教修行的方法論，及佛教徒對現世間的知識文明是取什麼態度。

知識究竟是好是壞？佛教徒依於佛法，應有一個公正的估價。時代青年，說今日人類社會在知識發達中有了進步，進步離不了知識。年老的，每說今日世界人心不古，越來越壞了，壞也離不了知識。這是一般常識的看法，並沒有觸到知識的本身。一般說：現在的科學發達，世界的文明進步，都是知識發達的好處。人類文明進步，既都是知識的好處，為什麼有人起來咒詛它？可見知識的本身定有問題。所以有以為知識愈高，人類痛苦愈深。對於知識，不僅老年與青年的看法每每不同，即古今中外人士，也都有好壞的不同看法。

## 一 一般文化界的看法

中國文明中的不同看法：中國人對知識的不同看法，從中國固有的文化思想中考察，可以略分為儒墨與老莊的兩大派。儒家與墨子的看法一樣——他們是推崇知識的。孔子說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」即對固有的文化，發生了高度興趣，不斷地探求、深入。所以孔子成了一位「學不厭、教不倦」的大教育家。在他的心目中，知識是人類立身處事的根本，沒有知識，什麼都不成。唯有知，才能趨入「道」，故《大學》說：「知所先後，則近道矣。」知識是多麼重要！在儒家看，不但修身、齊家、治國、平天下需要知，而這一切還以知為本。如《大學》的八條目中，平天下，先要能治國，治國依於齊家，這樣推論到首先要從格物致知做起。知是極重要的，儒家一向重視它；我國固有文化學術，也大抵因儒家的好古而保存、傳授下來。墨子是從儒家中流出，發揚比儒家較樸實而實用的思想。他非常重視知識，因此，墨家的論理學極發達；同時，物

理、數學等，在墨子的學說中，也有發揚，墨家還是精於器械製造的。從儒、墨的學說思想看，知道他們是崇尚知識的，這是中國古代正統文化對於知識的正面看法。

老、莊是崇尚自然的。老、莊的思想，主張反樸歸真。老子認為：世界上有聖人，就有虛偽的道德；有知識，就有欺詐，天下就要發生禍亂，人民遭受苦痛。所以他要「絕聖棄智」，若世間沒有聖者與智，人類在自然的生活中，得以享受安寧和平的幸福。老子的這套思想，到莊子更為明朗極端，更富於哲學內容。他寓言說：混沌——形容一個無知無識的，神看他可憐，每天給他開鑿一竅，七天之後，他七竅完備——對世間事物的認識發達了，可是也就死亡了。這意思是說：無知無識，充滿了生命，還能安逸的生活；知識一開，生命也就開始毀滅，不再能安逸的生存了。所以在莊子看來，知識是天下大亂、人民苦痛的根源，也就是死亡的根源。莊子又說到：有一農夫，以一木桶，到河裡提水灌溉禾苗，上下去，極為艱苦。有人教以用水車取水，他卻說：用不得。因為以機巧取水，

即有機心；有機心，便是一切災禍的來源。莊子又說到：「找求「玄珠」——真理，極為不易。有力氣人求不到，聰明人不知化費了多少時間也沒找到；後來罔象——形容無名無形的，很快的就尋得了「玄珠」。這含意是說：聰明人以知識求道，道越求越遠。這都表示了知識的無益於大道，無益於人類。故老、莊的社會觀念，是反樸歸真，崇尚自然的原始社會的生活。」

從儒、墨與老、莊的兩種思想去看，那麼說今日社會由於知識而文明進步，與由於知的發展而人心不古，這種對立的不同觀點，原是中國古已有之的。

西方文明中的不同看法：現有的西方宗教，主要是起自希伯來民族。起先是猶太教；後來耶穌革新而成基督教；後來又經過馬丁路得的宗教改革，分成固有的天主與新的耶穌教。回教，又是受過這幾種宗教思想而蛻化出來的。今日的西方宗教家，他們像也在提倡教育、研究科學等，實際上，希伯來式一神宗教的根本思想，是知識的反對者。不信，請讀《舊約·創世記》。據說：他們的神造了一男、一女兩個人。起初，他們是混沌無知，無知識，他們卻生活在極樂的樂園

裡。他們住處，有兩株樹：一是生命樹，一是分別善惡樹，樹上都結滿了果實。神對他們說：分別樹上的果子不可吃。但他們受了魔的誘惑，忘掉了神的吩咐，竟吃下了分別果。不吃果時，他們的知識未開，生活過得很好。一食了果子，眼目明亮了，頓時對世間起了分別，發覺自己沒穿衣服，便知羞恥。晚上神來時，他們怕羞恥而躲在樹下，神非常生氣說：你們該死！照中國儒家及佛教看，人類的知羞恥是一種向上向善的表現，佛經稱此為人與禽獸的區別點，而希伯來的神卻認為這是罪惡，應該死亡。因此，神趕走了他們，人生從此便失去樂園，便有了死亡，人間便充滿了苦痛。這與中國老、莊的思想相近，不過老、莊是反樸歸真，崇尚自然；而西方宗教的思想，一切皆歸於信順神，依神的指導而生活。《舊約》中又說到：人類多起來，想建築塔以紀功。神說他們都與神那樣有分別善惡的能力，如讓他們團結而發展起來，太危險了。於是使他們分散，使他們的語言彼此不同。所以神教不但是人類知識的咒詛者，還是人類團結以及工業等文明發達的反對者。希伯來宗教重在教人因信仰而得救，不重於智的開發。《新約》

說：「你不要研究撒旦深奧之理。」在進向真理的過程中，這是推崇信仰而抹煞知識價值的代表者。在他們認為：人類的自由知識，是死亡、苦痛一切不幸的根源。

希臘，是西方哲學的發源地，在西方文明中，這是主要的一面。哲學的意義，是愛智。愛智，是對知識的思慕愛好，因為愛好而不斷地探求。哲學，起初包含一切學問的統一，所以哲學即等於一切知識的鑽求。被看作哲學之祖的蘇格拉底說：知就是德；有了知識，才會向上向善而邁進於德性的開展。這分明是推崇知識的一流，與希伯來宗教的根本思想不同。過去，希伯來宗教發達後，希臘哲學便慢慢衰落下去，造成中世的黑暗時代。那時的哲學與論理學，都被用於論證上帝的有無；當時的哲學與論理學，被譏為宗教的奴隸。其後文藝復興，也就是希臘哲學自由思考的復活；連一神的宗教，也不得不多少革新，容納一些民主與自由的成分。然而近代的西方文明，宗教信仰與知識之間，始終沒有做到協調的地步。

印度文明中的不同看法：印度的正統文化，是婆羅門教。婆羅門極重視知識，他們所依的經典，叫《吠陀》，吠陀即是明的意思。在古來印度的社會文化，幾乎一切都包含在吠陀裡。到佛教時代，總括為五明，明即是學問；一切學問，皆是宗教徒應該學習探求的。因此，印度宗教信仰而重視理智；宗教即哲學，哲學即宗教。如佛教中，佛稱覺者；證得菩提，菩提就是覺。此外如明、智、見、觀、勝解等名詞，到處都是，表示了重智的特徵。因為重智，故印度宗教的信仰裡，充滿了知識。這一點，顯然與西方宗教的精神不同。

在佛出世前一、二百年間，印度有反抗婆羅門教的沙門團崛起。沙門團雖也注重知識，但與婆羅門教的看法多少不同，在哲學的思考中，露出知識不能確見真理的意思。有一名刪惹耶毘羅胝子的，如問起有無後世，他反問你覺得怎樣？若對方說後世是有的，他也跟著對方的意思說後世有；若對方說後世是沒有的，他也跟著說沒有。總之，你怎麼說，他就怎麼說。他不反對你說有、說沒有，但他自己卻不說是有、是沒有。佛教喻此派為鰻論，不易捕捉他的真意；也有稱之

為不知主義。舍利弗尊者，最初即依這一派思想學習。問他的老師：究竟得到真理沒有？他沒有具體的說什麼，而說：我也不知道得與不得。在哲學上，有他的地位與價值，即看透了知識本身的缺陷、不能表達真理。

佛教，有著沙門文明的內容，而又含攝了婆羅門重智的傳統。因此，佛教是更能認透知識之性質與價值的。在這三大文明中，雖略舉為例，也可看出對知識都有正反的兩面。但由於民族、文化的不同，輕視知識的學派，目的並不全同。中國重人事，齊家治國平天下，所以儒、墨主用世，而老、莊主張反樸、歸真、任性、自然，憧憬於自然的社會生活。印度重哲學的宗教，所以沙門團的不知主義等，都是以知識為不足表彰真理，而大家傾向無分別的體驗生活。西方的哲學與宗教，為完全不同的兩個系統，希伯來宗教的輕視知識，著重於敬虔的信仰生活。我想附帶的說到中國佛教的一面。

佛教傳來中國，發展為有力的禪宗，但也有兩大派：一、「知之一字眾妙之門」；二、「知之一字眾禍之門」。這是對於知的兩個相反態度。禪宗下的荷澤

派，有圭峰大師，他說「知之一字，眾妙之門」；此知雖與一般的妄識不相同，而到底是對知的極高讚美。後來禪宗下的南嶽派批評他，把「眾妙之門」的「妙」字，改成「禍」字，這是對知的不同看法。不但妄識不對，有一真知在，也還是有所著的；妄待真起，所以知為眾禍之門。被稱為正統派的禪宗——南嶽、青原門下，不重經教而高揚不立文字的特色，只要行者死心塌地參究去就好，至於教理、文字，甚至看作禪悟的大障礙。可是在圭峰大師，即主張教禪一致。這豈不是佛教禪宗二派，對知的看法不同？

從上面看，知識本身定有問題。若知識是絕對好，你想還會有人反對嗎？知識的反對者都極聰明，可見知識本身一定有毛病在。若知識是絕對要不得，你想還會有人推崇？難道由知識而來的文明燦爛，真是可咒詛的嗎？知識是有它的價值與好處的。佛教徒對知識的看法究竟如何？應該根據正確的佛法來說明它。

## 二 佛教的知識觀

一、知識的缺點：可從四方面說。(一)、知識的片面性：知識是片面的，是一點一滴的。不但宇宙人生的最高真理，知識不能充分去把握；就是現象的事物繁多，人類對它們的了解，也是從一點一滴的聚合而來。識，在佛法中，是了別的意思。了是明了，別是區別。宇宙本好像混沌一團，由我們的區別它、分別它的彼此不同，而逐漸了解它。所以，知識的本身，逃不過片面與點滴的限制。如粉筆：眼看它，是白色的、長圓形的；手觸它，是堅硬的、粗澀的；敲之有聲，嗅之有粉氣；甚至看到工人怎樣的把它做成。粉筆的性質、形相、作用，都經過我們五根所發識的實際體察，又經意識的綜合而明了。我們對粉筆的知識，不是一下就來，而是從多方面一點一滴的聚合，然後才了解粉筆的全面。粉筆如是，世間的一切知識無不皆然。因為知識是片面的，一點一滴得來的，所以看到外面，不一定就看到裡面；知道這樣，不一定知道那樣。部分的還不知道，這不必說；就是都知道了，也每每顧此失彼、重此輕彼，所以佛教稱此為「擔板漢」。能完全徹底了解一切事物的表裡始終，這不是常人的知識所能做到的。如教育界每說

教育萬能，教育才能挽救國家民族的頹運；工業界卻說：工業的建樹，才是救民生、建國家的基礎。乃至軍事、政治、法律家等，大抵重視自己這一套，各執其是。強調自己所重視、所了解的片面知識，還有無數的重要知識被他輕視，甚至一筆勾消，這怎能作為世界人類全面而整體的計劃？彼此間的顧此失彼、重此輕彼，引起相互間的摩擦、鬥爭，弄得愈來愈不對，也就難怪老、莊等反對知識了。寓言說：如蛇頭與蛇尾相諍，蛇頭說：你尾巴小，只享受而什麼都不做，每天靠我養活你。蛇尾說：你只知道吃，沒有我怎能走路？諍論的結果，互不合作。於是蛇頭不吃，蛇尾繞在樹上。幾天之後，大家都完了。這便是只知自己的一部分有用，而不知相互存在的關係、內在相依的聯絡關係。資本家輕視勞工的功績，而勞工仇視資本家，也只是這種毛病，弄到勞資不能合作。世間人的知識，由於知識自身的片面性、點滴性，所以不但不能把握最高真理，就是事物相互關係性，也每每忽略而錯誤，只以自己所重的片面知識，拿來作為一切知識的基礎，衡量一切。這怎麼行？這是知識本身缺點之一。

(二)、知識的相對性：知識的本身，是片面的、點滴的總合，故常忽略整體而偏執部分，而且也是相對的。知識的相對性，可從知識的兩方面說。知識的活動與表達，不外乎內心的思想與外表的語文。若離開了思想、語文，即不能成為知識。知識的特性，是遮他顯自的，如見紅色，即不是白色等。沒有光明，即不知黑暗；有虛假，才能顯示真實，這即是知識本身的相對性，佛法稱此為「二」。二是一切認識的形態，沒有它，就沒有認識作用的可能。如大海波浪，若每個浪的大小動態都是一樣，你僅能了解是浪，而無法表示那一波浪，使人明了為那一浪。因此，非有突起的大浪，不能顯出旁邊的小浪。沒有大小高低的形態作比較，你能說出什麼呢？故知識，必須在相對的形態與作用中表現出某事物來。所以識的字義，就是區別。如說有，便區別了無；有與無，在人類的認識中是相對的區別才能明了。因知識的本身是相對的，所以它不能了達絕待的、一切而無外的究竟真理。再從心識來說，知識有能知、所知，能知是心識，所知是認識的對象，當心識了知對象時，卻不能知認識的自身——心不自知。縱然自知心念的生

滅動態，這還是後念知前念，決不是同時在一念中具有能所的認識，否則能所就混淆不分。因此，知識只能知道相對的世間，不能知道絕對的境地。佛法說：對相待而說絕待，絕待還成相待。又如這是一邊、那是一邊，於此兩邊間，說名為中。然而說到中，中是對邊說的，離中無邊，離邊無中，邊與中是相對的。可見我們的思想、語文所論說的中道、絕對，也早就不是絕對與中道了。口說與心想的知識，永遠觸不著絕對、中道的邊緣，這不能不說是知識的缺憾。

(三)、知識的名義性：人類的思想、語文，都是名字。名字是心想所構畫的假名——符號，並不就是物體的自身。如心裡想火、口裡說火，火是名字，若名字代表了真實，想火，火應燒心；說火，火應燒口。事實上，心想口說，並沒有受到火的燒灼，可見名字並不就是那物體的實相。但人類從來說慣了，便生起錯覺，一聽到火，一想到火的名字，甚至聽到上帝，聽到龜毛、兔角，都好像有此一物，好像就是那個東西。有人覺得名字是假立的，但假名確表達真實的意義，義是名字所表示的。有人說到、想到某一名字，就覺得確實表示某一意義。其實一

個名字中，含有的意義很多。如說書，不但代表書本、書籍，同時，寫字也叫書。關於一名多義，我們翻開字典，就可看出。反過來，一義中也含有多種名稱，如房子，可以叫屋、宅、樓、閣……，這不是一義多名嗎？一名多義、一義多名，完全要依上下文及習慣而證定的，並非某名即是某義、某義便是某名，這就是說明了名與義沒有決定不變性。因為名義的不決定，故隨說一名、一義，每成評論，若能心平氣和的相互研究，也許會知道名字儘管不同，而意義卻可能相同；反之，雖然使用同一個名字，但不妨有多種解釋。在這裡，我們了解到：知識是建立在名義上的。名與義，是依人類的習慣使用而形成的。如小學生寫字，少了一筆，我們就說他寫錯了；然而古代的名書法家，每因他少了一筆，我們就照著他寫，覺得可以這樣寫。知識不離名義性，所以有不決定、相對、流動、變化的特性。人類的知識，每為名義的習慣使用而互相紛爭，糾纏不了。宇宙和人生，都是眾緣所成的，如幻如化，沒有決定的實體。因此，世間的名義知識，表示它而不能直顯它的絕待性——真理。這是知識的本性如是，對於絕對真實，是無法

把握的。

(四)、知識的錯亂性：知識的錯亂性很大，如一杯水，把筆插下去，即見筆形曲折；或見天上雲動，以為月行；或眺望馬路，見前面越遠越小，但這些雖都是知識上的錯亂，還容易改正。而知識的根本錯亂，卻習非成是，難於糾正了。如宇宙萬物的流動變化，息息不居，哲學與科學能推證為變化，但常人即不能了解其中的變化。如講臺平穩不動的放著，然依科學說，桌子的內在，實是時刻在不斷地衝激流動，只是繼續保持平衡而已。講臺面是平整的，若以放大鏡一照，即刻現出了高低不平的現象。但不平整與不息的動，在常人的認識裡，連科學與哲學家都在內，如直觀對象，也不能了解。今天看如是，明天看也還如是，因此對桌子生起了一種不變的實在感，這就是知識的根本錯誤。他不但不知外物的流動變化，即連自身的變化也不覺知。如老人，是由孩子的慢慢轉變而壯、而老。明明孩子與壯年、壯年與老年有很大的變化，但他卻不承認，以為現在的我與過去的我還是一樣，這是不能理解世間的諸行無常義。有時雖聽懂了無常的名義，但

在諸法的事相上不見無常變化，因此每在無常變化中又執實執常，這即是由於知識的根本錯亂而來。佛法說：「常」是眾生知識的顛倒錯覺。的確，在眾生的觀念中，世間諸法是常實的，這不是顛倒錯亂嗎？

我們觀察桌子，知是木料與人工等關係所成。科學說人是由九十幾種原素的集合，佛說人是六大假合。人與物體，都是多種因素的複合體，世間那有絕對的獨立物體？因此，諸法皆是緣起關係的存在顯現，就是極小的電子，科學也還說是複合體。但一般人就不能體會緣起的關係性，特別當自己在做事時，很少見到我與他人的關係，無意中總把自己看成一個獨立的個體。個體，在佛法中稱為「一」。自己獨存，稱為「我」。一與我，是眾生知識中的根本錯誤，在緣起關係的決定下，世間沒有絕對的獨立個體，沒有真實獨存的我與一。而一切眾生，從無始來，即有我的獨一觀念，這又不能不說是知識的錯誤。知識對我與世間的緣起事物，尚有如此倒亂錯覺，更深更妙的真理，自不能體會。

知識中既包含了許多錯誤，以知識來說明事物，怎能恰合真理，沒有顛倒與

種種流弊產生？如人有時為了一個名詞的認識不同，而起諍論；有時把虛假當為真實，把真實看作虛假，這都是常有而難免的錯亂。唯識說：外境唯識所現，不像常人所見為客觀外在的。中觀說：一切法無自性，不像常人所見為實有的。這都是表示了：一般知識有著根本的錯亂性。

還有，有人把知識看為人類痛苦的根源。我們仔細想，這話也有他的道理。因為人類的私欲，由於知識的我見錯亂，一直與知識不相分離。混沌愚癡的人，知識未開，欲望也低，得少為足。等到知識高了，欲望也就大起來，物質、金錢、名位不能滿足他的私欲，因而諍論。欲望跟著知識而擴大發展，知識即成了人類苦痛的根源，難怪有人要咒詛知識。然而，知識最低下的眾生，也還是有他的錯亂，有他的私欲。所以知識低、欲望低，並非是理想的，並非是問題的解決。一般的知識，離不了私欲。知識大，私欲也就隨著知識而擴大。知識低的，他的欲望也低，如只想做一家之主，佔有家的一切，支配一切；可是知識高的，發展他的無窮私欲，他希望佔有一國，或做整個人類世界的支配者、控制者。各

人都有私欲與知識，人類在私欲與知識的不斷發展中，世界成了鬥爭的沙場。最顯著的例子，如山地人民的知識低，生活淡泊清苦，但他們的欲望少，多少好一點，即能暫告滿足；而都市中的人民知識高，他們就是住的洋房、坐的汽車……，還是感到不滿足。這就難怪老、莊要討厭知識了。

二、知識的長處：知識有錯誤的一面，然而也有好的一面。現在即以佛法的立場說明知識的好處。(一)、以分別識成利生事：現世間的衣、食、住、交通……，都因知識的發達而有了長足的進步。今天農家的耕種，也進步到機械代替人工，比起從前來，真不知好得多少倍。從前人去臺北，艱苦的跑上兩三天；現在搭飛快車，只消一小時零幾分，坐飛機當然更快。這都是從知識的發達中來，你能說知識發達不好嗎？所以人類的日常生活，在知識發達中，得到許多便利、改善。現在農工居住的屋子，比五千年前的王宮——茅茨土階，有時還好些。古時的道路不寧，土匪眾多，若人民要輸運財物，就得請保鏢的；現在以火車、輪船運貨，絕少匪類的搶奪危險，顯然比從前好多，這能說不是知識文明的好處嗎？世

間的利用厚生，非知識不成。

大乘法說：初學菩薩向上向善的正行，即由分別知識的引導——由知識分別，知善知惡，了解世間的因果事相，知善而深信善法的價值，於是不斷地努力向善，這才能趣向證悟的聖境，得平等無戲論的根本智。不但初學的，菩薩在自覺的聖境中雖遠離了分別妄識，但菩薩行的特點在利他，故從平等的根本智中又起後得的分別智，此即通達事物、度生的方便智。從菩薩的修行、證悟、利他的一切事業中看，佛法始終重視知識。佛法把知識看為：是自利證悟的前導，利他妙行的方便。離去了知識，即不能成就自利與利他的事業，這是佛法重視知識而說明了知識的崇高價值。

佛經說：周利槃陀伽根性暗鈍，教他讀經，他記得前一句即忘掉後一句。但佛陀是慈悲的，始終慢慢教他，誘發他學習，他在佛陀的慈悲教授策勵下，終於證得了阿羅漢果。雖證聖果，但不會說法，請他開示，他只會說「人生無常，是苦」，此外只有現神通了。他的話錯嗎？當然不錯，但他缺乏知識，故證悟了也

不會說法。佛弟子中的舍利弗就不同了，他未出家前，即通達吠陀經典；出家證悟真理後，他為眾說法，在一個義理上，能滔滔不絕地講七天七夜，還沒有講完。佛讚嘆他「智慧第一」、「善入法界」。又如近代的印光大師，他是老實念佛的淨宗大德，為無數的信眾所崇敬。然老實念佛的不止他一人，何以其他人不能發生廣大的教化力量？還是因為印光大師不但切實履踐，而又有對儒學及佛教的深廣知識啊。知識是菩薩攝化眾生的要門，故《瑜伽師地論》說：「菩薩求法，當於五明處求。」從這些事實看，即知佛教對知識是多麼重視了！分別識是能成利生大用的。

(二)、以分別識成深信解：佛教與希伯來的宗教不同。希伯來宗教厭惡知識，重於感情的信仰；佛教卻說「有信無智長愚癡」，這肯定了無知的信仰會造成愚妄的行為，不是合理的正信。所以佛教的正信，要透過知識的考察，以知識為信仰的基點，解得分明，信得懇切，這才是合理的正信。如對佛法的正確知解愈高愈深，信仰也就愈深愈堅。沒有經過知識的信仰，好像很虔誠，其實是非常浮淺

。例如害病，祈求神賜予健康；病真的好了，於是信神。然如再有病痛，求神無靈，他的信仰便要動搖了。所以佛教主張從深解中起信仰，確信透過知識的信仰才是深固的。這一點，與希伯來宗教——理智與信仰衝突，完全不同。中山先生也說有思想而後有信仰，這與佛教的從正解而成堅信，是一致的。佛教說信仰的最高度，即與智慧融合一體。可見知與信不但沒有衝突，而且是從互相助成而能達成統一的。有了高度的智慧，才有更深刻堅固的信願，這是說明信仰建築在理解的基礎中。理解不能不說是知識的力能，這是知識的又一長處。

(三)、以分別識成無分別智：世間的知識，雖有缺陷而不能證知絕對真理，但如能根治錯亂而引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。有人以為世間的分別妄識不能契見真實，反而是證悟的大障礙，所以一味訶毀分別識。不知道在沒有證得聖智前，如不以世間分別識分別善惡、觀察真妄，即無從修行。誰能直下從無分別處著手呢？不解不行，怎能證得解脫？所以太虛大師在《大乘宗地圖釋》中肯定的說：佛法大小宗學，無不從分別意識處下手，以此為修行的關鍵。

若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的「無分別」了），不用分別識為方便，不但學佛者無從信解修習，佛（出世間後得智）也就沒有化世的妙用了。某些人似乎一向厭惡分別的知識，而不知人類的明了意識為人類的特勝，而為人所以能學佛、成佛的要點。如貓、犬、蟲、魚，牠們也是有心識的，但牠們的分別意識極弱、極簡略，不能善了名言。牠們的分別識既弱，私欲也不太強，分別識如為悟證的障礙，牠們比我們少得多、簡單得多，就該比人易悟真理了。但事實不然，佛只說人類易成佛道。因人的意識分別力，比天還強，也唯有強勝的分別力，才能分別善惡真妄，才能痛下決心依法觀行，才能契悟絕待的真性。所以佛法不否認知識本身的缺點，但認為若捨棄了它的缺點，把握它的長處，即是證悟解脫的正因。

有人認為：分別識不能契真，如再以分別識修觀，豈不分別愈多，與真理愈遠？這是不懂緣起相對性的機械論法！豈不見：如一木，再以一木相摩擦，似乎木積越多，而實則兩木相摩，即有火生；火一生起，木也就燒燬了。又如青草，

如多多堆積起來，就會生熱而迅速朽腐下去。所以學佛而以分別識不斷地觀察，乃至於定中觀察，正觀諸行無常、諸法無我、法法空寂，即能契悟諸法的空寂相。在契證平等空寂中，有相的分別識也即泯絕而不起了。故佛教的破除虛妄分別識，決不是一味厭絕它，反而是以它作為引生出世間的平等聖智的前方便。這所以修習方便中，止以外有觀，定以外有慧。經中常說：如以小楔出大楔一樣（還有如雹墮草，草死雹消；以藥治病，病癒藥廢之喻），沒有小楔，深陷在管中的大楔即無法取出。等到大楔取出，小楔也就自然落下了。學佛以分別識觀破分別，證入無分別聖智，分別也即斷捨了，就與此理相同。

佛教重無分別的智證，但也重視知識，與印度宗教中專重瑜伽、禪定的學派，精神大有差別，所以佛法的特點在觀慧。佛法認為：知識雖不能表詮真理，但它有引向真理的作用。如有人問：從精舍去新竹公園，向那裡去？我們就告訴他，從此向北，轉幾個彎等。他依著指示的方向一直走去，自可達到公園。直觀公園的本身，雖無所謂南北，也無所謂彎曲，但我們從此去公園，確有它決定的方

向與曲折。如不信所說，以為公園自身並無南北、彎曲，我們相信，他就永不能到達新竹公園。分別識而為無分別智的方便，是佛法確認的道理，所以在證入以前，有信解行。

### 三 現代知識應有之反省

從上面看，知識有缺憾錯誤的一面，也有優越良好的一面。知識若向錯誤的一面發展，會造成人類的無邊苦痛；若著重道德與真理而去發展知識，亦能引人類的無邊幸福。知識的本身有好有壞，而不是決定好、決定壞，既不是「妙門」，也不是「禍根」，問題看我們對它的運用如何！近代的知識進步，人類受到嚴重的威脅與苦痛，大家應有深切反省的必要。我在菲律賓時，知道西洋神教徒在宣傳世界末日的快要臨到：現在原子彈的爆炸力，比過去擲於廣島原子彈的威力，要大多少倍了，而現在氫氣彈的威力，比原子彈的破壞力更大；還有死光等武器，比氫氣彈的威力更可怕。這些，不都是近代文明的結果嗎？所以人類世界

即將接近毀滅的末日了。他們的目的，如為了宣傳、為了誘惑愚人入教，不妨原諒他們；如認為事實，站在佛法的立場看，絕難同意。我們知道：人類從有史以來，兇惡的武器即不斷地出現。可是你有，不久我也有了，誰也不能純以武器征服誰。或者雙方勢力相等，雖有兇惡的武器而不敢用，如毒氣。或者一種武器出現，有極大的破壞力，但隨時又有防禦它甚至克制它的武器產生。所以以新武器的威力，憂慮人類毀滅，宣傳世界末日，全是一篇鬼話！真正的問題，是科學發明的原子等，不使用於和平利人，卻以此為殺人或控制世界的武器，這才予人類以恐怖威脅的無限苦痛！問題在人類自己，對知識的偏向與運用不當，這才發展知識而反被知識所威脅傷害。

近代知識文明的迅速發展，是難得的！但知識發展的路向，有兩種偏向，造成畸形的病態的發展。一、精神知識趕不上物質知識：近代的知識發展，先是從物質界發展起，不斷地向外追求物質的知識，以物質為對象而考察、研究、實驗、利用，因此而忽略了精神。由於起初是重於自然界中天文、地理、物理的知識

，慢慢造成了物質的文明。以此偏向物理的方法，去研究生物等——生理學以及心理學，也處處覺到心理受到物理的、生理的限制與決定。他們就是研究心理，也是把內在的心識看成了外在的東西（物化）一樣去考察。所以研究動物心理、兒童心理、成人心理、變態心理、群眾心理等等，都著重在受到物理因素、生理刺激反應，以及受到環境、風俗、群眾的影響。近代的知識，不但物質界的知識是物化的，心靈界的知識也是物化的。以此去研究心理，心理便成為物質的屬品了。真正有情的生命活動，心理活動不但從外界去觀察、從生理刺激反應等去了解，更應從自身去觀察、分析，體驗人類內心的自覺活動。心理的無限複雜、無限深奧，決不是現代科學知識向外探求所能徹底了解的。佛法對有情心理的體認，是著重於自身的反省、觀察與體驗。佛法的定慧，換句話說，即以自心去把握自心，審細地透視自心，這是一種自覺自證的實際體驗。唯有這樣，才能覺察到心理活動的自覺性、主動性，內心的無限複雜，心性的究極奧秘。若把心識活動當作外在的東西去研究，人便看成機械了。近代的某些統治者，即把人看為機械

一樣的利用，這才缺乏人性，沒有同情，只是盡量發展個己的私欲，利用迫害奴役的一切技巧，以妄想達成控制整個的人類世界。這種錯誤暴虐的行為，是從知識偏向發展所引起的嚴重危險。

二、道德趕不上知識：知識的錯亂性，與私欲不相離，所以知識的發展，最易引起個人自私欲的擴展。然世界的知識，本來也不離向上向善的德性，知識發達而能促成與人間和平共存、富裕康樂，即應重視道德的發達，至少要做到道德與知識並駕齊驅，使知識受道德的影響，受人類德性的領導，巧為利用，不致由於私欲的過分發展而損害大眾的和樂。可是近代知識文明的發展，偏向於物質，無形中受著唯物思想的支配，在自然界中，在物理、化學、生物學中，是不能發見道德因素的。道德原是人类文化的精神世界的產物，因此西方的物質知識愈文明，人類道德便被輕視、懷疑而日漸低落，固有的宗教道德也趨於沒落。到現在，西方的神教，也盡是利用物質的財物作為傳教的工具了。以此而宣傳宗教，實表示了神教的走向沒落。故人類道德在功利、現實、物欲泛濫的今天，不堪回

首；西方的部分人士，也要唱出「道德重整」的口號了。站在佛法的立場看，人類知識的發展，應盡量約束自我的私欲，使知識服從真理與道德的指導，趨於道德的世界、真理的境域。若能服從真理、尊重道德，即能防止人類私欲的泛濫，使損人利己的私欲化為自利利他的法欲。這樣，知識愈文明，人類所受的實益愈大，也即更接近於道德的、真理的境地。可是近代知識文明，偏向了功利、物質的一面，忽視了精神的宗教、道德，故人類知識的發展反成了知識的奴隸。縱而我而愈不自由（我是自在自由義），制物而反為物所控制，這才面臨無邊的苦痛與毀滅的威脅。有些科學家、政治家，患著原子武器的恐懼病，其實真正可怕的，並不是這些。

近代世局混亂，多少善良人民被關進了鐵幕，處於鐵幕鬥爭的世界中，人人變成了仇敵，變成了囚犯。據鐵幕透露出來的消息說：人民正普遍的陷於心理變態——虐殺狂、神經病。在仇恨、鬥爭、殘酷的世界裡，人民還有正常而和樂的心情嗎？想毀滅別人，必為自己所毀滅。在自由世界裡，據報載：今日美國的精

神病，也與日俱增，每月約增加一萬人，這是多麼可怕的報道。人性的瘋狂化、憂苦的加增，正說明了現代世界的混亂與苦痛。這並非是原子彈、死光，而是知識畸形發展的結果。故現代的知識文明——西方為主的文明，應有徹底反省，從人類自身的德性求開展，皈向佛法，依於佛法，精進地修學。初步，以道德克制情欲的泛濫；深一步，修學定慧，開發自己的無邊寶藏，發揚佛陀的慈悲精神，以指導人類的文明。人類能反省自己，克止私欲、體察自心，使知識與道德、物質與精神的知識並進，合而為一，這才是我們所期望的人類世界新的知識文明。

（唯慈記）

（本文錄自《妙雲集·佛在人間》二六七——二九六頁）

為居士說居士法

一三八

# 關於素食問題

素食——不肉食，千百年來為我國佛教界的傳統美德，符合深刻而崇高的佛教精神！唯有具備深厚文化根柢的中國佛徒，才能把它充分的發揮出來，不但成為個人的行持，深入人心，而且戒殺、禁屠，曾影響到國家的改制。素食的意義，雖並不是一般素食者所完全了解，但到底是我國佛教界的優良特色！可惜！近三十年來，複雜的因素侵襲它，素食制逐漸的衰落，種種邪論謬說大大的流行起來！這不能不說是我國佛教精神可悲的沒落！難怪真誠護法的佛子，如印光大師等，要為此而痛心疾首、大聲疾呼！

佛教徒為什麼要素食？是否一定要素食？能否做到徹底的素食？為什麼不能吃葷？這一類問題，時常有人問起。這確是社會人士所容易誤解的，一般初學所急需了解的，也是護持中國佛教所不容忽視的。首先，我們要知道：在佛法中，

葷是葷辛，指蔥、蒜、薤、韭等臭味極重的蔬菜。如大家吃它，倒也彼此無所謂；一人、少數人吃，而大眾不吃，那股怪味，別人聞到了是不免惡心的。所以佛弟子避免食它，如由於治病而不能不食，即不許參加群眾的集會，以避免別人的嫌厭。佛教遮制食葷，本義如此，與一般所說的不食葷（不食肉），並不相同。至於一般所說的素食，大體上與蔬食及不肉食相近。然依佛法說：佛教徒並非絕對的蔬食（吃菜）主義者，蔬菜中的葷辛——蒜、薤等是不食的；也不是絕對的反肉食（從動物而來的食品）者，牛羊的乳酪，是佛所許食的。所以佛法不是一般所想像的食菜、不食肉，佛教徒的不食肉，只是「不殺生」的實踐。

不殺生，為佛教處世利生的根本法則。一切戒行——道德的行為，都是以此為根源的。如歸依是初入佛門的信行，歸依時就說：「從今日乃至命終，護生。」實踐護生，就不能不受戒。五戒、十善戒，首先是不殺生。歸納戒善的意義，是這樣：不殺，是不傷害他人的內命；不盜，是不侵害他人的外命。尊重他人的身命、財產，所以能護人的生。不邪淫，是不壞他人的家庭和諧，所以能護家族

的生。不妄語，使人類能互諒互信，不欺不誣，所以能護社會、人類的生。如離去護生的精神，對人、對世的一切行為，都惡化而成為不善的邪行了！所以，「護生」為佛法的重要核心，是佛教所本有的，大乘佛法所徹底發揚的。慈悲為本的不殺生、不食肉，都根源於此。

有的主張不妨食肉，有的認為非食肉不可。這些肉食者的見解，極為龐雜，而最欺人的，是掛起一面虛偽的科學招牌，認為：我們不能不殺生，非殺生不可；所以從不殺生而來的不肉食，毫無意義。他們以為：草木也有生命，所以蔬食還是不免殺生。又以為：素食（不肉食）是不能徹底的，飲一口水，水中就有多少生物！吸一口空氣，空氣中就有多少生物！如真的不殺生、不肉食，那就不能飲水、不能吸空氣，唯有死亡而已。又以為：如基於仁慈的見地，如儒家的「君子遠於庖廚」等，那只是不徹底的自我欺騙。這種見解，在一般社會人士，可說情有可原，如部分的佛教徒也附和而如此說，這不免太笑話了！聽說日本的佛教界也有這種類似的見解，我很難相信。日本的佛學，聽說相當昌明，怎麼會說出

這種外行話來？也許偶有不入流的學者，順從口舌而附和世俗的謬說吧！

佛法所說的殺生與不殺生，有著善惡——道德與不道德的性質。這不屬於物理、化學的科學世界，也不是顯微鏡與望遠鏡底下的東西（在物理科學中，善與惡是無法分別的）；這是屬於情理參綜的道德世界，心色相關、自他相關的有情世界的東西，應從情理、心境的關係中去說明。先從所殺的對象來說：殺生，指殺害有情識的眾生（近於一般所說的動物）說。有情識的眾生，都有求生惡死的意欲，如受到傷害或死亡，會引起恐怖、苦痛，引起怨恨、憤激、敵對的行為。例如人與人間的相殺，會造成彼此積怨、相仇相殺的敵對情形。草木是無情識的眾生，雖也有繁殖、營養等生命現象，但受到傷害時，僅有物理的反應，而不會有心識的反應。如砍伐草木，不會激動草木引起彼此相仇害的敵對性，更不影響自己保有殘殺的業感力。所以佛法所說的殺生，著重在對方有有心識的反應，會不會因此引起相仇相敵的因果系。「食蔬也是殺生」的論調，顯然沒有弄清楚這種事實，沒有明白殺生所以要禁止的真實意義！

佛法的殺生，專約有情的眾生說。雖是一樣的有情，由於對人的關係不同，殺生的罪過也有輕重。如殺人，這是重罪。如殺害對自己、對人類有恩德的父母、師長、聖賢，那是罪大惡極了！如殺害牛羊鳥雀蟲魚，雖是有罪的，但過失要輕得多。同時，殺生罪的構成，應綜合殺者的心境來論定。這又可略分三類：一、明確的知道對方是有情，由於貪、瞋、邪見，經審慮而起決定殺害的意欲。這樣而殺人，固然是極重罪；殺畜生，罪過也還不輕。二、如牛羊蟲蟻等眾生，不應該避免殺害，也是可以避免殺害的。如不能警策自己，漫不經心的在無意中傷害牠，這雖然有罪，不過是「惡作」輕罪了。三、如殺傷時，不但沒有殺害的心，也沒有知道有眾生，這如平常的飲水與呼吸一樣。這即使有所傷害，是不成立殺生罪的。佛法所說的殺生，指構成罪惡的殺生；這與世間的法律大體相近，不過徹底一些罷了！如世間的法律中，蓄意殺人、無意中過失殺人，犯罪是輕重不等的。又如失性的狂人、愚騃的幼稚，即使無意中造成傷害的事實，也不成立殺罪。

佛法所說的殺生與不殺生，是合情合理的，不是難懂的。而掛起科學招牌的殺生論者，卻把它混沌一團，看作無關於情理、心境的——非人的事實，這才從不能避免殺生，作出不妨殺生、非殺生不可的結論。照他們這種見解來推論，世間不免鬥爭，就應該不妨殘酷的鬥爭，或非殘酷的鬥爭不可；對於反對殘酷鬥爭而倡導不相侵害的和平，也應該被反對了。這些殺生論者，不是別的，是真理與道德的抹煞者！如佛教徒而附和此說，那無疑是「破見」的癡人！

有以為：佛教徒，就是出家的僧眾，也不妨食肉。因為依據經律的記載，釋尊與弟子都是不禁肉食的。到現在，錫蘭、緬甸、暹羅的僧眾，生活起居，還近於印度舊制，也都是肉食的。蒙、藏的喇嘛，日本的僧侶，也都是如此。這可見，不肉食是中國內地佛徒的特殊習慣，並非佛教徒必守的規戒。這種依據各佛教國的事實來說明，看來極有道理！然而這裡有一先決問題，不能不弄明白——佛教以護生為處世利生的指導精神，以此為崇高的理念，而使人從實際的生活中，不斷向上進步。這必須透過時地因緣，從可能處做起，逐漸的提高擴大，不能一

概而論，成為空洞的高調。所以佛法有人天法、出世法等級別。我們應該諒解漸入的方便的，引導而進入徹底的究竟的法門，而不能偏滯於不徹底的部分。

不錯，印度佛教——佛世與後來的弟子們，是肉食的，然而並不殺生。在戒律中，不但嚴禁殺人，並不得故意害眾生生命；連水中有微蟲，還得常備漚水囊，以免無故的傷害。不殺生，無疑是佛法嚴格貫徹的。然因為佛與弟子過著乞食的生活，只能隨施主家所有的，乞到什麼就吃什麼。佛與弟子決不許為了口舌的嗜好，親自去傷害眾生，或非要肉食不可。為了遊化乞食的關係，隨緣飲食，不能嚴禁肉食。既不起心去殺，也非專為自己而殺，這雖然肉食，並不曾違犯殺生戒。所以當時的肉食制，也有限制：對於施主供施的肉食，看到他為自己而殺，或者聽人說是為了自己而殺的，或者疑惑是特為供養自己而宰殺的，就謝絕而不受。因為這樣的肉食，眾生由我而死，本是可以避免的而不知避，是違犯不殺生的。佛法的遮禁肉食，並不因為它是肉，而因為是殺生。一般不知道不殺生的意義，不知為了不殺生而不食肉，並非為了是肉而不食肉，這才不免異說紛紜了。

這樣，過著乞化生活的比丘，只要是不見、不聞、不疑，肉食是不犯殺生戒的。然而如受某一信徒的長期供養，那就應該告訴他，不要為自己而特設肉食。否則豈不明知他為自己殺生，怎可推諉為佛所許可的！如肉食慣了，覺得非肉食不可，這是為味欲所拘縛，即使他是錫、緬、暹等地的僧眾，也是根本違犯了佛陀的慈訓，喪失了佛教的精神！

佛教的出家制，本是適應印度當時的乞食生活。在這種生活情況下，對於一般食物，是無法十分揀擇的，只能有什麼吃什麼。這是適應時地的方便，在釋尊的悲心中，決不以三淨肉為非吃不可。所以將佛陀精神充分的闡發出來，在《象腋經》、《央掘魔羅經》、《楞伽經》、《涅槃經》、《楞嚴經》等大乘經中，明瞭地宣說：佛弟子不應食肉，食三淨肉是方便說，食肉斷大悲種，（故意殺生）食肉是魔眷屬。大乘不食肉的教說，是絕對契合佛陀精神的。這並不是一種高調，是適合實情而可行的。因為比丘們，起初雖過著乞化的生活，在佛教發揚時，得到了從國王及信眾布施而來的廣大土地，雖由淨人耕作、淨人送供，而實是自己

的東西；一部分，受某一信徒的長期供養（還是每日托鉢的）。沿門乞化（臨時上門乞化，或得或不得）的生活，逐漸變質。在這種情形下，如比丘而肉食，當然是為了自己的嗜欲而肉食，怎能說不犯如來的禁戒？所以大乘隆盛的時代，堅決地反對肉食。又如我國的寺院，都過著自耕、自買、自煮的生活。如我國的僧眾而食肉，試問怎能不犯如來的禁戒？不要說大乘，聲聞律也是不會許可的。有些為了自己要吃肉，而引證錫蘭、緬甸等僧眾的肉食為例，解說為中國僧眾不妨吃肉，這是不究實情的、順從私欲的妄說！

蒙、藏的佛教徒，也是肉食的。蒙、藏為畜牧區（印度與中國內地，都是農業區），主要的食品，離不了牛羊。在這種環境下，不肉食是不大容易的。比例於乞食生活而受三淨肉的方便，蒙、藏區的肉食，如能不自殺、不教他殺，是可以的，不犯殺生戒的。

另一肉食的主要理由，蒙、藏所重的佛教，是秘密乘，與聲聞乘及大乘，是多少不同的。顯教大乘所崇仰而趣求的佛果與菩薩大行，是大悲大智，示現柔和

忍辱的慈容，特別表現了慈悲的德相。以此為典範來修學，重於慈悲，所以不食肉為信徒的戒行。密乘所崇仰的本尊，是（說是佛菩薩化身而）表現為忿怒、貪欲的夜叉、羅剎相。以欲界（三十三）天的夜叉、羅剎身——執金剛為理想，自己生起我就是金剛的天慢（也名為佛慢），向夜叉、羅剎學習，希望自己能成就夜叉相的金剛身。夜叉與羅剎，一向是飲血啖肉（殘害人類）、邪行淫亂。在聲聞與菩薩藏中，降伏他們、教化他們，要他們不再血食，遠離淫亂，不殺生類，護持佛教。而密乘呢，向他們學習，看齊。所以學他們那樣的肉食，向他們看齊，當然非肉食等不可。聽說，食肉對於淫欲為道，是極有意義的。

從環境說，蒙、藏區的肉食，是不得已的方便。從信仰說，發心修學飲血啖肉的（說是佛菩薩化身的）夜叉法、金剛法，這是密乘學者的信仰自由，我們無話可說。對於現夜叉、羅剎相的本尊，當然不能以人的道德、以示現慈悲柔和相的菩薩行來批評。不過我們的淺見，總希望依菩薩乘法而化夜叉，不贊成依密乘而夜叉化。

約環境、約信仰，蒙、藏佛教徒的肉食，值不得批評，也值不得效法。如秘密乘而傳入農業區的中國內地，肉食慣了，不能不肉食，就大有問題。不過中國的佛徒，既然想修學飲血噉肉的（說是佛菩薩化身的）金剛法，發心向夜叉、羅剎看齊，那我們沒有別的，只能寄予慨歎的同情！但願不久的將來，不致變成羅剎、夜叉的世界。

然而受有蒙、藏佛教影響的肉食論者，離奇的解說，愈來愈多。有的說：學密而非肉食不可，為了破執。這個世界，充滿了肉食者、不肯素食者，不提倡素食以破肉食論者的妄執，卻一味向少數的素食者引誘他們肉食，這是什麼道理？難道肉食的密乘專為少數的素食者而說教嗎？有的說：我們肉食，是為了要度牠。照他們的解說，為牛羊加持念誦，就與牠結得度的因緣了。假使真是為了度牠，難道不想度你的父母、度你的兒女，為什麼不吃你的父母、兒女？如以為父母、兒女另有更好的度法，那麼普度眾生，蜈蚣、癩蝦蟆、糞蛆、蛔蟲這一類眾生，難道不用度牠？為什麼不吃牠？肉食論者的一切詭辯終歸徒然！老實的說吧：

為了要吃牠，所以說要度牠；那裡是為了度牠，所以要吃牠！

一分內地的佛教徒，既不生長畜牧區，又不奉行秘密教，卻援引蒙、藏佛教徒的肉食，為自己的肉食作辯護，真是可憐可笑！

日本佛教，過去承受中國的佛教；一直到現在，真宗而外，大本山還過著素食的生活。從真宗開始，帶妻食肉，其他的宗派也跟著學，這才漸與中國佛教脫節。日本佛教，雖有僧侶，但大都不曾受出家戒；實際上，可說是在家眾的佛教。說日本佛教是超脫聲聞乘的出家制，進入在家本位的菩薩乘，倒不如說是從出家的聲聞制，退居一般的人乘。日本佛教徒的肉食，我們是不應該用嚴格的、崇高的標準去評論他們。

護生，是佛教的根本精神。這是一貫的原則，而在實踐上，是不能不適合環境，不能不適合根性的。從環境說：或由於乞食制，而方便的許受三淨肉；或由於畜牧區，而方便的習行肉食。這只要不自殺、不教他殺、不直接為自己而殺，肉食是不違背不殺生戒的。然如中國的僧眾，自買自煮，這是無論如何，肉食總

是有違犯的。環境有它的特異性，不可一概而論，而佛法的大悲護生，應始終作為最高的理想，切不可偏執方便來反對究竟！

從根性說：如真為大乘根性，學大乘法，那應該絕對的禁斷肉食，長養慈悲。如是著重為己的聲聞，如來有三淨肉的方便。如為一般信眾，既不曾發出離心，更不曾發菩提心，實還是仰望佛法的人天乘；這除了不得殺人而外，對於畜生類的殺傷與噉食，雖然是雜染的、過失的，卻不能嚴格的苛責。因為無始以來，顛倒輪迴，眾生一向是如此的。為了引導他們趣入佛法，不妨於白月、黑月（中國通用朔望），或六齋日，或短期的，勉勵學眾來嚴持不肉食戒，以為趣入佛法的加行。換言之，對於一向肉食的信眾，一下的禁斷肉食，不如方便的漸次引入的好。

中國佛教徒，素食慣了，每誤會為「學佛非素食不可」。對於學佛而肉食的，存著輕蔑心、毀謗心。這不但使肉食者不敢學佛，更引起肉食論者的邪謬反應。肉食者肉食慣了，或者捨不了口舌的滋味，於是乎造作種種理論，從不妨肉食的

，說到非肉食不可；不但學佛可以食肉，而且反對素食者。以肉食為合理的、應該的，反對素食、破壞素食的種種道理，都是不成道理的道理！希望勸人肉食而自己非肉食不可的朋友，少作謗法惡業。朋友！這是斷滅佛種的謬說呀！

（本文錄自《妙雲集·教制教典與教學》九五——一〇八頁）

# 答蘇建華居士

居士讀《妙雲選集》，發現問題，來函請為解答。謹答一二，希慧鑒也。

常道，對方便道說。菩薩常道，並非太虛大師創說，乃大乘法門之共軌也。大乘以成佛為宗極；菩薩發心，於歷劫生死中修行，積集廣大福慧資糧，以之利他，即以自利，展轉增廣，終乃圓成究竟佛果。此乃大乘通軌，雖法門無量，意趣則一。或願生人中、天上（非長壽天），或願生無佛法處，或生其他佛土；悲心廣運，歷劫修行，為菩薩特有之勝德，非急於自了生死者之可比。

大乘法中，有念佛法門，是易行道、方便道。龍樹菩薩《十住毘婆沙論》云：「汝言阿惟越致（不退轉）地，是法甚難，久乃可得。若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說。」馬鳴菩薩《大乘起信論》云：「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常

值諸佛、親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退（大心）者，當知如來有勝方便，攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土。「無著菩薩《攝大乘論》云：「別時意趣，謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定（即不退）。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界。」依印度大菩薩之開示，方便易行道，乃對初學者、根性怯弱者所設之方便，用以維護信心，免其退失大心。法門之用意在此，與一般中國人所說不同。且念佛，得不退阿耨多羅三藐三菩提心，乃通於一切佛，如多寶佛、彌陀佛。「聞釋迦牟尼，稱譽名號，善根成就，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」，出《觀世音菩薩授記經》，非念佛但指阿彌陀佛也。且念佛之念，乃繫心一境。或繫念佛功德，或繫念佛相好，或繫念佛名號，或繫念佛實相。如《大品經》云：「無所念，是為念佛。」念佛法門是易行道，然亦法門廣大。中國之念佛者，捨一切佛而專念阿彌陀佛；捨功德、相好等而專稱名號，使廣大法門狹而不廣、拘而不通！吾人應依經論所說，勿信末世人師！如自覺根性怯弱，尚不堪大心久行，則修易行方便道，如稱念阿彌陀

佛等，藉此維護信心，自屬合理。如謂末法修行，非此不可，非此一法門不可，則是偏見曲說，故與經論相違！《大集經》懸記，念佛得度生死，亦是維護信心、漸度生死之意。且念佛亦多矣，何必如某大德所說！

某大德所說，專重惡業；意謂人多惡業，易墮惡道，如不能今生了脫，未來幾乎無望。此等言說，用以激勸修行則可，論理則似而非。蓋知惡業之可畏，而不知功德之殊勝也。如求人天功德，則福報愈大，墮落之危機愈多。然佛法中，正信三寶，心期大覺，所有功德，不可與人天功德相比。學大乘人，所有功德，悉以迴向，如云：「願以此功德，迴向於一切，吾等及眾生，皆共成佛道。」一切為佛道、為眾生，則與佛及眾生有緣。來生得生人間（天上），見佛聞法，善知識之所攝持，必也功德展轉增上。佛法中之功德，豈惡業所能及！故經謂「一歷耳根，永劫不失」。經謂發菩提心者，永不失壞。雖或墮落，以菩提心善根力故，迅即解脫。若於佛法得正知見，則「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」。佛法，尤以大乘善根之殊勝，為難可及也！善既勝惡，又不

為人天善根自誤，此所以能歷劫生死而行菩薩道也。釋迦佛初發心時，逢古釋迦佛，略申供養。以此功德，展轉增勝，乃得圓成佛道。吾人為釋迦弟子，釋迦佛之本行，豈非學佛人最佳榜樣！

太虛大師學發菩薩心，學修菩薩行，鑒於世之學佛者，大多逃空遁世，不為世間正常善業。以大乘之名，行小乘之實，故舉「人生佛教」以為勸。今既生而為人，即應不廢人生正常之善行。以此功德，迴向佛道，即是大乘行。大師逝世，或稱其上昇兜率，此亦善頌善禱之詞，非大師本人之事。稱其上昇兜率，以兜率天有彌勒菩薩。大乘經中，每有菩薩自兜率天來，智慧善根殊勝。蓋以兜率天有一生所繫菩薩，當來成佛，可以親近。又如未來彌勒下生，則生兜率天者，或隨佛下生，為佛弟子，直往菩提。以此，故俗以上昇兜率為頌也。兜率天有彌勒淨土，亦屬易行道，為心性怯弱者說。彌勒淨土，以歸依三寶，受持五戒、八齋，作福，念彌勒名號，即可往生，不必「一心不亂」。兜率天與此世界，同屬欲界，同屬散地，同在一世界之內。對此土眾生說，則往生為易，故虛大師亦曾宣

說之。總之，佛法本自無諍，一切皆可貫通，惟偏執一佛、一經、一咒者，乃障法界耳！

（本文錄自《華雨集》第五冊・二五七——二六二頁）

為居士說居士法

一四八

# 答張展源居士

來問，不容易解答，只能依自己對佛法所有的理解，略作解說以相報。

佛法怎樣解說這些問題？應先了解佛法（釋迦佛所開示的）是什麼。面對現實解決不了的問題（解決不了的就是苦），佛法是反觀自己，從自己身心觸對外界所引起的情況去了解。理解到有情（人類）自身、家庭、社會等問題，一切依有情（人類）自身而有，然後得出可能解決有情苦難（相對的改善、徹底解脫）的正道。佛法以有情（人類）為本，有情以業感而生死不已；有情依存的器世界，是多數有情的共業所感。因此，佛法著眼於現實人生，關要在「現生應該怎樣行」，而不是離開自己，向外探求，找到問題癥結而得到解決的方法；也不想像一神祕實體，怎樣的創造、演化，而從神祕信仰中去解決。佛法是這樣的，所以提出的問題，大抵是佛法所沒有說到的。

植物先於動物問題：有情依自己業力而死生不已，器世界是多數有情的共業所感。佛教也說：世界初成時，是沒有有情的。佛法所說的器世間，眾多無量，不限於這一地球，所以器世界初成而沒有有情，並不等於先有器界而後有有情，世界是相關的世界中有情「共業」所感的。有情的出現，一要有依住的器世界（如地球），二要獲得維持生活的食品。經說「一切眾生有情皆依食住」，所以先有器世間，後有植物，依環境的可能生存，才有有情在這一世界出現。先有植物而後有動物，與佛法（的共業所感）沒有明顯的矛盾。

動物（如恐龍）絕種問題：絕種，人也是一樣，古代某些民族，現在已經消失了。依佛法說，這是外力與自力的相關而造成的。或是器界的變化（如傳說水災、火災、風災）而無法生存，或是為另一類有情所摧殘而不能自保，這是外力而自身不能適應與抗拒；也有自身不健全而日漸消滅。消滅，並不是某些有情消滅了，是依業力而轉化為另一形態，所以經說：「眾生界不增，眾生界不減。」

人從猿猴演化而來問題：佛法，著眼於在迷應離惡而行善，向悟應化情而為

智。對人從那裡來？釋尊只是依據當前事實，說人從父母而生，不再作「雞生蛋、蛋生雞」式的最初的探求。部派傳說世界初成人從光音天來，也只是隨順印度一般的信仰而說。這一問題，只能說佛沒有提到這一問題，佛法不是為了解說這類問題而出現世間的。不過佛法也說：器界與人類，有進化、退化、進化、退化——先後的反復過程，永遠的進化是沒有的。

（本文錄自《華雨集》第五冊·二八五——二八八頁）

為居士說居士法

一五二

# 答曾宏淨居士

一、世間是不徹底、不圓滿的。佛法流傳在世間，也不離「諸行無常」，終於要衰滅的，所以前佛與後佛間，隔著沒有佛法的時代。現在的佛法，是釋尊成佛而傳出的。釋尊成佛說法，後人可以依法修行，究竟解脫，正如「只要善用這些定律、定理、公式，即可解決很多……問題」。但是，如人人如此，又怎會出現無師自悟的佛呢？科學家也是「做過許多的嘗試、探討，才獲得……更精密的結論」。釋尊在修行時，不急求自證，而重於為人。如「搏土譬喻」（等）所說，一切都過去了，然業力所感的有漏果報雖歸於滅盡，而悲願、智慧等流因果卻越來越殊勝（等於科學者嘗試的錯誤與失敗，不只是錯誤與失敗，也是經驗的累積），這才能無師自悟，發見正法而化導人間。佛——過去的菩薩心行，與聲聞弟子是有點不同的。《雜阿含經》也說到了菩薩。沒有菩薩，就沒有佛，又那裡

有多聞聖弟子（聲聞）？如「搏土譬喻」所說，就是釋尊的「本生」（南傳《本生》共五四七則）。歸納「本生」的內容，不外乎六度。菩薩長期修行（六度）而成佛，修行以般若為先導，是聲聞弟子所公認的。修菩薩行而成佛，是不容易的「難行道」，所以《般若經》說：無量數人發心修行，「難得若一若二住不退轉」。菩薩行不易，所以如來出世，如優鉢曇華，極為難得！佛法是「向滅向捨」的，滅是苦集滅，也就是寂滅（如說「生滅滅已，寂滅為樂」）。《阿含經》說：有「見滅」而不是證知的，如見井中有水而沒有嘗到水一樣。菩薩的無生（寂滅的別名）忍，如實知而不證，也是這樣；由於悲願熏心，到究竟時，才證成佛道。《般若經》的都無所得，正是離戲論而向於「滅」。《中論》所說緣起即空（寂），正是聲聞、緣覺、菩薩——三乘所共的正觀。初期大乘的菩薩行，與原始佛法是相通的。西元三世紀起，後期大乘興起，如來藏、我、自性清淨心說流行，自稱不共二乘；然修廣大行而成佛，原則上還是相同的（祕密佛法，才說「即身成佛」）。

二、佛法的本質是甚深的，所以釋尊成佛，有「不欲說法」的傳說。為時眾說法，如根性不相當，即使引起信心，也未必能證入。所以釋尊說法，大抵先說「端正法」——布施、持戒、修慈悲等定。如有信解深法可能的，再說緣起、八正道（綜合就是四諦）等。能信解而不能證的，使他漸漸的養成法器，然後能修、能入。所以，釋尊說法是有方便的。南傳說佛法宗趣有「吉祥悅意」（世界悉檀）、「破斥猶疑」（對治悉檀）、「滿足希求」（為人悉檀）、「顯揚真義」（第一義悉檀），這就是編集為四部阿含的理由。「方便」是不能沒有的，雖說「正直捨方便，但說無上道」，而又說「更以異方便，助顯第一義」。大乘的異方便（六度、建（佛）塔、造佛像、供養、禮佛、念佛），也就是「易行道」，是重信的。《雜阿含經》也有念佛等方便，如念佛；念佛、法、僧；念佛、法、僧、戒、施、天——六念。心性怯劣的，如獨處時，荒涼的旅途中，疾病而瀕臨死亡邊緣，可依念佛等而心有所安，不失善念，近於一般的宗教作用。這是為信強慧弱人說的，如於佛、法、僧、戒，能修到信慧相應，也有證果的可能，就是

四證淨。大乘法中，由於菩薩道難行，也就有易行方便——禮佛、稱念佛名、供養佛、佛前懺悔、請佛說法、請佛住世、隨喜佛及聖者等功德（《阿含經》也有「隨喜」）、迴向佛道，這是以佛為中心的易行方便。依龍樹《十住毘婆沙論》  
，易行方便，可以培養佛弟子的堅定信心，引發悲願，而趨向菩薩廣大難行的。  
後來偏頗發展，以容易修行為容易成佛，這才越來越偏失了！方便是應時應機而不能沒有的，偏向的可以糾正，不合時宜的可以不用；要有更適合時代的方便（不違背佛法），佛法才能長在世間。

三、修行證果，是不限於出家的。證得初果、二果的在家弟子，還是有家庭、男女，從事正常事業的。在家而證三果的，才遠離淫欲。證得四果阿羅漢的，才一定出家；也有部派說「有在家阿羅漢」。在家弟子能證究竟的聖果，是釋尊時代的事實。佛涅槃後，弘法以出家的僧伽為中心，這才漸漸的誤解，以為求解脫非出家修行不可。佛世的出家弟子，是少事少業的，每日乞食以後，大都在僧團中（依戒律而住），聞法、修習禪慧，比較上容易修證些。但現在，缺乏適於

專修的寺院，有的是「著了袈裟事更多」。如出家而獨處修行，依自己的財物而生活，也不合律制。佛世的出家生活，為自己的生死而精進修行，當然是大好事！但如出家眾過多（未必能真實修行），或寺院過於富有，在一般世俗心目中，會引起反感的，這也是中國佛教教難（如三武一宗）的部分原因。西元前後，印度傳弘菩薩的難行道，以悲濟眾生（人類為主）為先，受到大眾的讚揚，也正是適應了人心。所以，我尊重原始「佛法」，又讚歎「大乘佛法」，因為沒有菩薩行，是沒有佛果的。我讚揚如實道，也不反對重信的方便道。如念佛行人，能正信三寶，兼重施戒，有利於人間（也就有利於佛教），能於佛法中深植善根（佛法不是只說今生的）；有的漸漸的轉入如實道，或修習信、施、戒——近於六念法門，不也是很好嗎？但如廢棄如實道，只要一句佛號，或誤解「易行」的意義，即使普及到人人如此，無邊興盛，我也還是不會同情的，因為佛法並不如此。

我希望佛教的漸漸純正，純正的佛法，能適應現代而復興！

（本文錄自《華雨集》第五冊・二八九——二九三頁）

為居士說居士法

一五八

# 居士學佛之程序

· 太虛大師 ·

—— 民國十五年元旦在浙西彌勒閣作 ——

比年以思想學說之混亂、及軍爭政變之頻仍，民生益以凋敝，人心陷於煩悶；覺世間之無怙，謀解脫之不遑，種種似宗教非宗教之旁門邪道，遂漸繁興，而夙具善根者因之發心學佛亦非少數。風氣一開，從習彌眾。然或盲從他人以附和，自無中心之所主；或好奇趨時以標榜，惟任妄情之所馳；或徒託佛以逃世；或更藉佛以沽譽；斯由學無程序，憑虛邁往，故雖值至平極正之佛法，致仍流入歧途，難獲良效！竊謂佛法之近益人世者，即在五戒、十善，斯本與儒者人倫之常德相準，而亦與諸教諸學之明哲賢聖所期者不違。第佛之戒善流出於最上清淨之大圓覺海，故即由戒善可上階出世解脫，遙達無上菩提，使近為人中之賢哲，遠引佛果之聖德也。語云：「白刃易蹈，中庸難能」。今之學佛者，每不能篤於信

解戒善而好驚浮夸，殆亦由乎是。夫居士學佛與出家僧眾異：出家僧眾乃少數人之住持佛教，專務內修外宏者也；而居士學佛，則期以普及乎全人類，風俗因以淳良，社會由之清寧者也；由遵行人倫道德，養成人格而漸修十善菩薩行者也。故茲不辭庸拙，請一言居士學佛之程序焉。

一、有普通學識之人，或因人勸導，或因事感懷，將發生修學佛法、信從佛教之心時，須先漸次請取佛學門徑諸書籍，若商務印書館之佛學易解、佛學大綱、印光文鈔，武昌佛經流通處之釋迦一代記、佛學導言、覺社叢書選本、佛教問答、大乘教義，上海佛教居士林之釋迦牟尼佛略傳、唯識方便談、唯識易簡、唯識三十論紀聞、世界教育示準、宏道居士論佛書稿第一第二集、佛法萬能中之科學化、佛教初學課本注解、百喻經淺釋、佛學寓言、了凡四訓、戒殺放生集、戒淫拔苦集、初機淨業指南、往生安樂土法門略說、龍舒淨土文、蓮池大師竹窗初筆、二筆、三筆，上海醫學書局之佛學撮要、人佛答問類編，拙著之佛教各宗派源流、道學論衡、唯識新論、佛乘宗要論、人生觀的科學、大乘與人間文化、廬

山講演集，繆鳳林之唯識今釋，景昌極之佛法淺釋、佛法與進化論，武昌佛學院之印度、中華各地佛史，及上海居士林各期刊，與各期海潮音月刊等；涉略研讀，數月可以卒業。由是、認識佛教大概之真相，三世因果，五趣升沉，生死之輪迴，涅槃之解脫。既經完全肯定，則信心自然生起。如是信心，乃由勝解樂欲而發，是真信而非迷信，庶免盲從偏蔽之弊。

二、既由瞭知佛法大概之真相，生起信崇之念，則當進一步以求堅定此信心，從一大德沙門乞受皈依佛法僧寶之三歸。此受三歸，即為將內心信崇佛法僧之真意，公布於世出世間聖凡大眾之公布儀式。經此公布之後，世出世間聖凡大眾，即公認為信佛徒眾中之一分子；而已身已為從佛法中所化生之一佛教徒的新人格，亦因之確定。經此公布歸佛法僧之一階級，最關要者在捨邪歸正。云何歸正？既從此唯以佛為師，以佛法為學，以修佛法之僧為友。換言之，即從三寶中新生得一新身命，如赤子之完全歸投於三寶慈懷中也；故云歸命三寶。云何捨邪？外之則永捨世間種種非清淨、非解脫、非正覺之邪教、邪說、邪師、邪友、及所

起邪行；故受歸後，應持純正之佛教徒態度，處處高標佛教特勝之點，而不與異道及流俗苟同，信心乃能純潔。內之則漸捨世俗之慳貪等心，能去奢節慾，而以所餘修植福田。福田有三：一曰恩田，對於若父母等有恩者，不吝財力以為報酬；二曰敬田，對於崇佛宏法供僧以尊奉有德之事，不吝財力以為布施；三曰悲田，對於世人乃至畜生等，遇其種種艱難困苦之事，不吝財力以為濟度。故受歸後，應即成為一樂善好施之人。

三、由受歸行施之善信純熟，審己之所能行持者，進從大德沙門乞受持五戒。五戒者，人道之綱紀，心德之根本也。然受五戒，不必一時皆受；蓋在家居士處於習俗之中，復關職業之別，或受持一戒，若不殺生，若不偷盜，若不邪淫，若不妄語，若不飲酒、吸鴉片等，均可。一戒既能完全受持，進受二戒：若不殺生，不偷盜；若不偷盜，不邪淫；若不邪淫，不妄語；若不妄語，不煙、酒；若不煙、酒，不殺生等；均可。能持二戒清淨，進受三戒；能持三戒清淨，進受四戒；能持四戒清淨，乃進而完全受持五戒。此之受持戒條，貴在實行，非可以務

名之心出之，妄云吾能受持幾戒或全持五戒，而實際上或故犯覆藏，或誤犯而不懺，已受而不持，譬之知法犯法，罪加一等。又、不受而行殺等，不過惡行；受而毀戒，又加一毀佛戒法之罪，及欺罔佛聖、誑取名聞之罪也。故受戒之前，大須審慎！受戒之後，時切檢點！每日當立一所受戒條之持犯格而審查之，一日能持淨無犯，則可紀功；如稍有所犯，則當發露勤求懺悔。久之、純潔無疵，則心喜身泰，即有君子坦蕩蕩之樂，雖處人世，無異天堂。如已受此戒而自審不能堅持者，則須重向一大德沙門、當眾公布退除，免招破壞佛戒之大愆也。此受五戒，重在止惡行善之四字。所戒除之殺等，止為止惡；在於行善，即為儒家仁、義、禮、智、信之五德。唯佛法尤重止惡，蓋能止惡而行善，則為無惡之純善，雖行善而不能謹於止惡，則不成無漏清淨之善，其程度僅等於但受三歸者之隨喜行善而已。故止惡二字，為五戒較三歸進一步之特徵，居士之學佛者不可不知也！誠能集合受持五戒之人而成一家、一鄉、一邑、一國之群眾，則眷屬未有不和樂，鄰里未有不仁美，風俗未有不淳善，社會未有不安寧。由身修而家齊、而國治

、而天下平，庶可徵之行實耳。竊願居士之學佛及居士之提倡佛教者，能以此交相勉勵激勸而深深注意焉。

四、能受五戒，恆持清淨，則為人中賢聖。更進一步，當短期學習佛所行之綱略，受持八關齋戒。關者、限期關約之意，亦關閉一切惡行之義。故受持八齋戒法，最短者、期以一日一夜，稍長、則二日二夜，或七日七夜乃至百日百夜，在行者隨意期約。在乞受時、向大德沙門，將願受齋戒若干期日夜當眾陳告。由大德依法授與之後，則在期約之內，居於佛寺或淨室中，等同短期出家，全屏世間一切習染嗜好。恭對三寶，凝攝六根，晝夜精進無間，如佛盡形壽不殺、不盜、不淫——完全斷淫，非但不邪淫也——、不妄語、不飲酒、不香花嚴飾——服壞色縵衣——、不坐高廣大牀、不持金銀財寶及過往歌舞觀聽、并持不過午時之齋——此之持齋，謂不過午食，非但蔬食而已——。而行者亦於所約定之期限內，如是行持，自一日夜以至百日夜，關閉諸惡，止息遊戲，脫離俗染，節減食睡，近之則成為新濯新浴之一高尚嚴潔的新人格，遠之則上通於如來清淨法界海流

。在常為職業所纏而可短期靜修者，猶為特勝之方便也。此短期精進之所行，其功力每有勝過於持五戒數年者，故此亦為居士持戒之加行——居士、應曰近事士、近事女，今從中國習慣之稱呼，姑仍名居士。實則居士乃隱居不仕之士，或素封端居之士，非必學佛者之稱也——。雖未受五戒，或未受三歸者，亦可行之；然以已能受持五戒者，用為短期加行之為更有功效也。

**五、能長守五戒或短持八關齋戒矣，若更求增進，則當淨意地之煩惱毒，而進持心戒，此即崇行十善：身不殺、盜、淫，口不妄言、惡口、兩舌、綺語，意不貪、瞋、癡是也。止身惡同於五戒；止口惡則別開出兩舌、惡口、綺語三條，益加嚴密；淨除意惡，則為十善行不共五戒之特勝點。然十善行，乃眾聖之大本，萬德之宏綱，枝條無量，繁細難盡，二地菩薩纔能持淨，至成佛時乃能圓滿，凡僧不易精嚴，何況居士？故當就其中之尤重者，標舉為相，俾可遵從。故當向菩薩沙門、乞受梵網之十重戒而嚴持之可也。推而廣之，則由攝律儀而攝善法也，而饒益有情也；菩薩萬行胥在乎是；惟智者之超然自達而已！**

六、第一、第二、在養成信解，第三、第四、第五、在習行戒善。夫學佛之道，以起信為母，而持戒為基；信具、戒就，則本立而道生，乃可進修定、慧。定、慧若非有真信、淨戒貫持其中，則定未有不為雜魔之邪定，慧未有不為縛染之狂慧也。外道旁門之流，唯以邪定陷人；世智辯聰之輩，每將狂慧惑世；是皆無上來信根、慧根之故也。修習禪定，即修止觀，聖教中向以不淨、慈悲、緣起、數息、念佛、五種止觀為方便。此中不淨、慈悲、緣起三觀，分別對治貪、瞋、癡三惑，修之匪易；數息兼治昏亂，為修定之要門；念佛總伏雜染，乃離障之捷徑。今以華土之傳習，可更加禮佛、稱名、誦經、參話、持咒之四種。前所云念佛，實為凝心以觀念佛之功德、相好為法門，此於念佛中別開出禮佛、稱名二門：禮佛、即嚴供經像，常課或定期勤行禮拜，禮拜時觀念佛等功德相好，三業恭敬，久之、定心現前，亦為修念佛三昧。稱名念佛、即口稱佛菩薩等名號，而心維其勝德，出於無量壽佛經及佛說阿彌陀經之建立，所謂執持阿彌陀佛等名號，若一日乃至七日，而獲一心不亂之三昧者是也。約不淨、慈悲、緣起、三觀之

精意，而為誦經、參話頭二門：以誦經既能照悉心中煩惱分別，漸伏貪、瞋、癡等；而參話頭尤能使貪、瞋不行，直搗愚癡也。誦經、即常誦般若心經、法華經等之一經，如因誦法華經而得定，即為法華三昧等。參話頭、即抱持父母未生前本來面目等一句話頭，窮參力究等。持咒、在通常之照音稱誦，殆與誦念經佛無異；其受真言密教之傳授，依一定之儀軌，設特立之壇場，身手結印，心觀字種，同時、口誦真言，三業玄密相應，行者因心與本尊之果德，同融於六大無礙之交加相持中，則更能總攝前來諸觀而速疾成就也。上之各種止觀，或按日為定時數數之常課，或約期為閉關專修之加行，則在乎行者之自擇其宜耳。行至情死智生，皆能定、慧俱獲，以先有信解與戒善為基本故也。此時、更當廣研聖教經論，多問深思，熏開勝慧，庶善識位次，離魔邪上慢、似道法愛諸過，上上昇進於解脫之聖道中，不致滯誤。若阿含、寶積、般若、深密、楞伽、華嚴等經，與俱舍、成實、中觀、成唯識、瑜伽師地等論，皆勝義之結晶，前聖之鴻式也。古今諸德之疏註，及拙著之起信論略釋、別說、唯識釋，維摩講義，楞嚴研究，楞伽

義記，法華講義等，皆可參考資證，助發玄悟。由是信解融貫，定慧交修，菩提之心於是開發！

七、上來解行無懈，可期果證。若於生死流轉中未能不怖，而又現身中未登三乘聖地，則今有一捨，勢須於五趣中更受後有，難免隔蘊之迷，蹉跎耽誤！甚或惡緣所逼，展轉沉淪，則不可不求他力之淨緣增上，上聖之大願攝持，俾盡此身之報，即往淨土而生；此則依彌勒以求生兜率內院，依彌陀以求生西方極樂之法門尚也！就今盛行之求生極樂以言，既具前來所修，信行已具，但加發一依恃阿彌陀佛之願力，專心一意，以臨命終時仗佛接引往生彼土而已。加習彌陀等經，確信必有彌陀等土之可往生，及專持彌陀佛名，則信願行尤為一貫耳。

八、若雖未能現登三乘聖地，而能堅發深固大菩提心，悲憫五趣有情，誓於生死流轉中廣為濟拔，漸由十信進趣三賢等菩薩行位，於長劫中修菩薩一切難行之行，憑勝解力及大願力不生恐怖，不畏艱難，則可依釋迦本師行菩薩道之本生所行為師法，恆磨勵以修六度，勤策發而習四攝，譬如火中優鉢羅花，尤屬難能

可貴！若怡山發願文所云近之矣。丙寅元旦釋太虛草於浙西彌勒閣中（見海刊七卷二期）

（本文錄自《太虛大師選集》下冊·四五七—四六七頁）