

人間佛教論集 目次

一 契理契機之人間佛教	一七〇
一 探求佛法的信念與態度	一
二 印度佛教思想史的分判	六
三 從印度佛教思想史論臺賢教判	一〇
四 印度佛教嬗變的歷程	一七
五 佛教思想的判攝準則	二八
六 契理而又適應世間的佛法	三三
七 少壯的人間佛教	四四
八 解脫道與慈悲心行	五〇

九	人菩薩行的真實形象	五七
一〇	向正確的目標邁進	六四
二	有情——人類為本的佛法	七一—八四
一	佛法從有情說起	七一
二	莫辜負此人身	七八
三	佛在人間	八五—九九
一	釋尊小史	八五
二	佛陀的身命	八八
三	釋尊的故國之思	九一
四	出家更接近了人間	九三
五	佛從人間被升到天上	九六

四	人間佛教緒言	一〇一—一二二
	一 人間佛教的展開	一〇一
	二 人間佛教的三寶觀	一〇六
五	從依機設教來說明人間佛教	一一三—一五七
	一 教乘應機的安立	一一三
	二 諸乘應機的分析	一二八
六	人性	一五九—一八一
	一 人與眾生性	一五九
	二 人性與佛性	一七〇
七	人間佛教要略	一八三—二一〇

一 論題核心·····	一八三
二 理論原則·····	一八八
三 時代傾向·····	一九六
四 修持心要·····	二〇六
八 從人到成佛之路·····	二二一—二二五
一 學佛即向佛學習·····	二二一
二 唯人為能學佛·····	二二五
三 學佛所不可少的信解·····	二二八
四 從十善菩薩學起·····	二二一

契理契機之人間佛教

一 探求佛法的信念與態度

三年前，宏印法師的〈妙雲集宗趣窺探〉說：「我積多年的見聞，總覺得這些人的批評，抓不住印公導師的思想核心是什麼，換句話說，他們不知《妙雲集》到底是在傳遞什麼訊息！」最近，聖嚴法師在〈印順長老的佛學思想〉中說：「他的著作太多，涉及範圍太廣，因此使得他的弟子們無以為繼，也使他的讀者們無法辨識他究竟屬於那一宗派。」二位所說，都是很正確的！我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教·自序》，就說得很明白：「立本於根本佛

教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。所以三十八年完成的《佛法概論·自序》就這樣說：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！」——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

這一信念，一生為此而盡力的，是從修學中引發決定的。在家時期，「我的修學佛法，一切在摸索中進行。沒有人指導，讀什麼經論，是全憑因緣來決定的。一開始，就以三論、唯識法門為研求對象，（法義太深），當然事倍而功半」；「經四、五年的閱讀思惟，多少有一點了解。……理解到的佛法（那時是三論

與唯識），與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題」；「佛法與現實佛教界有距離，是一向存在於內心的問題。出家來八年的修學，知道（佛法）為中國文化所歪曲的固然不少，而佛法的漸失本真，在印度由來已久，而且越（到後）來越嚴重。所以不能不將心力，放在印度佛教的探究上」（《遊心法海六十年》）。我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣律，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」、「以人類為本」的佛法。也就決定了探求印度佛法的立場與目標，如《印度之佛教·自序》所說：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙（蔽），願本此意以治印度之佛教

。」所以我這一生，雖也寫了《中國禪宗史》、《中國古代民族神話與文化之研究》；對外也寫有〈評熊十力的新唯識論〉、〈上帝愛世人〉等，而主要是在作印度佛教史的探討；而佛教思想史的探究，不是一般的學問，而是「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」，使佛法能成為適應時代，有益人類身心的，「人類為本」的佛法。

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

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

以佛法本義為核心，攝取發展中之種種勝義，以期更適應人心，而跳出神（天）化之舊徑。此為余之思想，但從事而未能完成也！」

二 印度佛教思想史的分判

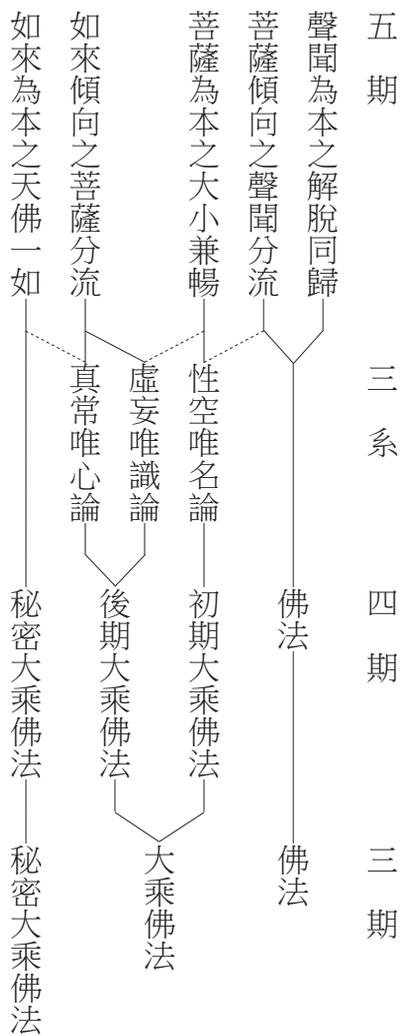
現在世界各地所傳的佛法，目標與修行、儀式，有相當大的差距，但大體的說，都是從印度傳來，因時地演化而形成的。印度的佛教，從西元前五世紀，釋尊成佛說法而開始，流傳到西元十二世紀而滅亡。千七百年（大概的說千五百年）的印度佛教，我在《印度之佛教》中，分為五個時期：一、聲聞為本之解脫同歸；二、菩薩傾向之聲聞分流；三、菩薩為本之大小兼暢；四、如來傾向之菩薩分流；五、如來為本之佛梵一如。這五期中，一、三、五，表示了聲聞、菩薩、如來為主的，也就是修聲聞行、修菩薩行、修如來行，有顯著不同特色的三大類型；第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。在《說一切有部為主論書與論師之研究·自序》，又以「佛法」、「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

「——三期來統攝印度佛教。「佛法」中，含攝了五期的初期與二期，也就是——一般所說「原始佛教」與「部派佛教」。「大乘佛法」中，含攝了五期的第三與第四期，我通常稱之為「初期大乘」與「後期大乘」。約義理說，「初期大乘」是一切皆空說，「後期大乘」是萬法唯心說。「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立為一類。三期的分類，正與秘密大乘者的分類相合，如《攝行炬論》所說的「離欲行」、「地波羅蜜多行」、「具貪行」；《三理炬論》所說的「諦性義」、「波羅蜜多義」、「廣大密咒義」。因此，我沒有一般人那樣，統稱後三期為「初期大乘」、「中期大乘」、「後期大乘」，而在「前期大乘」、「後期大乘」外，把末後的「秘密大乘」獨立為一期。這是約思想的主流說，如「大乘佛法」時期，「部派佛教」也還在發展中；「秘密大乘佛法」時期，「大乘佛法」也還在宏傳，只是已退居旁流了！

在「大乘佛法」中，我在三十年所寫的《法海探珍》中，說到了三系：「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」，後來也稱之為三論。「後期大乘」是真

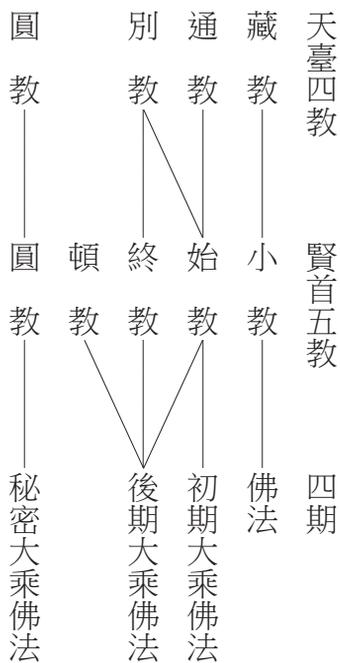
常本有的「如來藏，我，自性清淨心」，與說一切法自性空的「初期大乘」，都是起源於南印度而流傳北方的。西元三、四世紀間興起的「虛妄唯識論」，卻是淵源於北方的。真常——「如來藏，我，自性清淨心」法門，融攝「虛妄唯識」而大成於中（南）印度，完成「真常唯心論」的思想系（如《楞伽經》與《密嚴經》），所以敘列這樣的次第三系。向後看，「真常唯心」是佛德本有論，正是「秘密大乘」的理論基礎：眾生本有如來功德，才有成立即生成佛——「易行乘」的可能。向前看，聲聞部派的所以分流，主要是一、釋尊前生的事跡，以「本生」、「譬喻」、「因緣」而流傳出來，也就是佛的因行——菩薩大行的成立。二、大眾部分出的部派，思想接近大乘，如被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

。我對印度佛教史所作的分類，有五期說、三期說；也可分三期的「大乘佛法」為「初期大乘佛法」、「後期大乘佛法」，成為四期說。大乘佛法的三系說，開合不同，試列表如下：



三 從印度佛教思想史論臺賢教判

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



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

天臺的「通教」與「別教」，與「初期大乘」及「後期大乘」相當。天臺家用一「通」字，我覺得非常好！如般若波羅蜜是三乘共學的。阿羅漢所證，與菩薩的無生忍相當，只是菩薩悲願深切，忍而不證罷了。大乘經廣說空義，每以聲聞

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

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

賢首的五教，仰推杜順的五種觀門。第二「生即無生門」，第三「事理圓融門」，大體與天臺的「通教」、「別教」相近。五教與十宗相對論，始教是一切皆空宗，也與通教相同。但賢首於始教中，立始有（相始教）、始空（空始教），這才與天臺不合了。天臺重於經說；智者大師在陳、隋時代，那時的地論師說梨耶是真識，攝論師說梨耶通真妄，都是別教所攝的。賢首的時代，玄奘傳出的《成唯識論》（與《十地經論》、《攝大乘論》本屬一系），對如來藏、自性清淨心、佛性，解說與經義不同，賢首這才把唯識學納入始教，分始教為始有與始空。賢首的終教，是說一乘的，一切眾生有佛性的；而《成唯識論》說有定性二乘，還有無（聖）性的一闡提人，與賢首的終教不同。賢首的終教，多依《大乘起信

論》，真如受熏，也就是以真如為依而說明染淨因果；《成唯識論》的染淨因果，約生滅的依他起性說，這又是主要的不同。與終教不同，於是判玄奘的唯識學為「相始教」，還貶抑在「空始教」以前了。唯識學說：一切法空是不了義的，說依他、圓成實性的有性；《攝大乘論》立十種殊勝，也就是十事都與聲聞不同；一切唯識（心）所現；二障，二種生死，三身（四身），四智，一切都是大乘不共法門。而且，不但說一切法空是不了義的，更說到如來藏為真如異名，心性本淨（即自性清淨心）約心真如說。在佛教思想史上，這無疑是「後期大乘佛法」，比一部分如來藏經，還要遲一些。不過，這一系的根本論——《瑜伽師地論》、《中論》、《三乘法義》，推重《雜阿含經》為佛法根本（如《攝事分》），與說一切有系——有部與經部有關；以生滅的「虛妄分別識」為染淨所依，不妨說離「佛法」不遠，判屬始教。如來藏、自性清淨心、佛性，這一系（終教）經典的傳出，比無著、世親論要早得多；而「如來藏藏識心」，《寶性論》的「佛界、佛菩提、佛德、佛事業」，真常唯心大乘，恰是在虛妄唯識（心）論發展過程中完成的。

所以，如分「別教」為二類，真如不隨緣的，如虛妄唯識論；真如隨緣的，如真常唯心論，似乎比賢首的判虛妄唯識為始教，要來得恰當些！

賢首立「頓教」，只是重視唐代大興的禪宗，為禪宗留一地位。天臺與賢首，都是以「圓教」為最深妙的。天臺重《法華經》與《涅槃經》，賢首重《華嚴經》。在印度佛教發展史上，《法華經》的成立，應該是「初期大乘佛法」的後期；天臺宗的圓義，也與《般若經》空義有關，當然是通過了涅槃常住與佛性，也接受了《華嚴經》的「心佛眾生三無差別」的思想。《華嚴經》有「後期大乘佛法」的成分；賢首宗從（《華嚴經》的）地論師發展而來，所以思想是重於唯心的。臺、賢所共同的，是「如來為本」。《法華經》開示悟入佛之知見，論法是一乘，論人是如來，開迹顯本，表示佛的「壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。《華嚴經》顯示毘盧遮那的果德，說釋迦牟尼與悉達多是毘盧遮那佛的異名。釋迦與毘盧遮那相即，《法華經》與《華嚴經》還是不離釋迦而說毘盧遮那的。圓滿佛果的理想與信仰，本於大眾部系所說：佛無所不在，無所不知，無所不能，壽命無

量。圓滿的佛果觀，在「大乘佛法」中，表顯於《法華經》及《華嚴經》中。圓滿佛德的信仰與理想，與「秘密大乘佛法」——「如來為本之天佛一如」，有一致的理趣。雖然天臺與賢首，接觸到的「秘密大乘佛法」，還只是「事續」，而意境上卻有相當的共同性。竺道生說「闡提有佛性」，臺、賢都闡揚「如來為本」的圓義，可說中國古德的卓越智慧能遠見佛法思想發展必然到來的境地！唐玄宗時，善無畏、金剛智（及不空）傳來的秘密法門，從流傳於日本而可知的，「東密」是以賢首宗的圓義，「臺密」是以天臺宗的圓義來闡述的。不過臺、賢重於法義的理密（圓），與「秘密大乘」的重於事密，還有些距離，可見中國佛教到底還是以「大乘佛法」為主流的。賢首宗成立遲一些，最高的「事事無礙」，為元代西番僧（喇嘛）的「無上瑜伽」所引用。

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

永明延壽是稱為相宗、空宗、性宗的。這可見，在「大乘佛法」發展中的三系說，也與古德所說相通。次第的前後差異，是由於圭峰等是依賢首宗說的；真正差別的，那是抉擇取捨不同了。三系的次第差異如下：

性空唯名論	——	法性空慧宗	——	法相宗	——	相宗
虛妄唯識論	——	法相唯識宗	——	破相宗	——	空宗
真常唯心論	——	法界圓覺宗	——	法性宗	——	性宗

四 印度佛教嬗變的歷程

探求印度佛教史實，而作五期、四期、三期，及「大乘佛法」三系的分判，與我國古德的教判相通，但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。印度佛教的創始到衰滅，「凡經五期之演變；若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也」（《印度之佛教》）。在《說一切有部為主的論書與論師之研究·自序》，說得更明白些：「印度佛教的興起、發展又衰落，正如人的一生，自童

真、少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡。所以我不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解。」在印度佛教興滅的過程中，明顯的見到：佛教興起於中印度的東部；漸從中印度而擴展到南印與北印（及東西印度），更發展到印度以外，而有南傳與北傳佛教的傳播。但西元四世紀以後，北印與南印的佛教日漸衰落，萎縮到中東印度，最後因印度教與回教的人侵而滅亡。衰滅，固然有外來的因素，但發展與衰落，應有佛教自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。所以我尊重（童真般的）「佛法」，也讚揚（少壯般的）初期的「大乘佛法」，而作出：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛法之行解，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教」的結論。

「佛法」，「大乘佛法」的初期與後期，「秘密大乘佛法」，印度先後傳出的教典，都說這是甚深的、了義的、究竟的。如《法華經》說是「諸經中王」，《

《金光明經》也這樣說；「秘密大乘」的教典，有些是名為「大坦特羅王」、「大儀軌王」——漢譯作「大教王」的。以牛乳五味為譬喻的，《大般涅槃經》如醍醐，而在《大乘理趣六波羅蜜多經》中，譬喻醍醐的，是「陀羅尼藏」。總之，每一時代的教典，都自稱為最甚深、最究竟的。到底那些教典是最甚深的，那就在信解者的理解不同了。先從修證的「正法」來說：「佛法」中，緣起是甚深的，以法性、法住、法界、（真）如、不變易性來表示它；又說涅槃是最甚深的。「要先知法住（知緣起），後知涅槃」，所以佛弟子是觀緣起的無常、苦、無我所——空，能斷煩惱而證究竟涅槃的。初期大乘的《大般若經》，與文殊相關的多數教典，是「以真如為定量」、「皆依勝義」的。不分別、了解、觀察緣起，而直觀一切法的但名無實，而修證一切法空、一切法皆如、一切法不可得、一切法無生。《摩訶般若波羅蜜經》明確的說：「深奧處者，空是其義，……（真）如、法性界、實際、涅槃，如是等法，是為深奧義。」空（性、真）如等種種名目，無非涅槃的異名。涅槃最甚深，本是「佛法」所說的，但「皆依勝義」——

無蘊、處、界，無善無惡，無凡無聖，無修無證，一切法空的深義，一般人是容易誤解的，所以《般若經》說：「為久學者，說生滅、不生滅如化。」說一切法如幻化，涅槃也如幻化，如幻如化（依龍樹論）是譬喻空的。這是《般若經》的深義，是久學者所能信解修證的。又說「為新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」，那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。《般若經》的深義，是容易引起誤解的，所以西元二、三世紀間，代表「初期大乘」的龍樹論，依《般若經》的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「眾因緣生緣起法，我說即是空（性），亦為是假名，亦是中道義」。並且說「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。由於緣起而有，是如幻如化都無自性的，所以緣起即空。而「以有空義故，一切法得成」，正由於一切法空，所以依緣起而成立一切。《法華經》也說「諸法從本來，常自寂滅相」；「諸法常無性，佛種從緣起」。空寂與緣起的統一（大乘是世間即涅槃的），龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，可說通於「佛法」而

又彰顯「為久學者說」的甚深義。「後期大乘」的《解深密經》，是「瑜伽行派」——「虛妄唯識論」所宗依的經典。經上說：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是（《般若》等）經中，若諸有情已種上品善根（一），已清淨諸障（二），已成熟相續（三），已多修勝解（四），已能積集上品福德智慧資糧（五），彼若聽聞如是法已，……依此通達善修習故，速疾能證最極究竟。」為五事具足者說，能信解、通達、修證的，就是《般若經》的「為久學者說」。但五事不具足的根機，對深奧義引起的問題不少。依《解深密經》說：有的不能了解，有的誤解（空）為什麼都沒有，有的進而反對大乘。因此，《解深密經》依三性來作顯了的解說：一切法空，是約遍計所執自性說的；依他起自性——緣起法是有；圓成實自性——空性、法界等，因空所顯是有而不是沒有的。這樣的解說——「了義說」，那些五事不具的，也能信修大乘佛法了。這一解說，與《般若經》的「為初發意（心）者說」，是大致相同的。對甚深秘密，作不深不密的淺顯說明，稱為了義說。適應不同根性而有此二類，《般若經》與《解深密

《經》本來是一致的，只是論師的解說不同罷了！「後期大乘」經，以如來藏、我、佛性、自性清淨心為主流，西元三世紀起，不斷的流傳出來。如《大般涅槃經》「前分」，說如來大般涅槃是常樂我淨。如來是常住的，那（能成佛的）一切眾生應有如來了，這就是真我。「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」；「我者即是如來」。《大般涅槃經》與《如來藏經》等說：相好莊嚴的如來，在一切眾生身內，但是為煩惱（業苦）所纏，還沒有顯現，如人在胎藏內一樣，這是「真常我」說。「我」是有知的，所以與為客塵所染的自性清淨心心性本淨相合，也就是「真常心」。如來藏說，以為《般若經》等「一切空經是有餘說」，是不究竟的，提出了空與不空，如《大般涅槃經》說：「空者，謂無二十五有及諸煩惱、一切苦、一切相、一切有為行……不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變。」如來真解脫——大般涅槃（如來）是不空的，空的是生滅有為的諸行，這與《般若經》「為初發意者說」的，倒是非常吻合！後來《勝鬘經》以「如來空智」——如來空性之智（有如智不二意義），而說空如來藏、不空如來藏，

也是這一意義。「有異法是空，有異法不空」，與我國空即不空、不空即空的圓融說不同。在世俗語言中，「如來」有神我的意義，胎「藏」有《梨俱吠陀》的神話淵源，所以如來藏、我的思想，與傳統的（「佛法」與「初期大乘」）佛法，有相當的距離。因此，或者以「空」、「緣起」來解說佛性（不再說如來藏了），眾生「當（來）有佛性」，而不是一切眾生「定有佛性」，如《大般涅槃經》「後分」所說。或以如來藏為依真如的不了義說，如「瑜伽行派」。然在如來藏說主流，以為這是最甚深的，唯佛能了了知見，十住菩薩也只能少分見；聲聞與一般人，只能仰信，只存在於理想、信仰心中。如來藏說，有印度神學意味，而教典的傳出，正是印度教復興的時候；如解說為適應信仰神我的一般人的方便，應該是正確的！《大般涅槃經·師子吼菩薩品》說：五百位梵志，不能信受佛說的「無我」。經上說：「我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶？」梵志們聽說有我，就發菩提心了。其實，「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」。融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》也這樣說：「為斷愚夫畏無我句，……開引計我諸外

道故，說如來藏。……當依無我如來之藏。」傳統的佛法者，這樣的淨化了如來藏的真相我說，但適應一般人心的，真常我、真常心的主流——「真常唯心論」者，如《楞伽經》後出的〈偈頌品〉、《大乘密嚴經》，說「無我」是沒有外道的神我，真我是有的，舉種種譬喻，而說真我唯是智者所見的。這一適應神學（「為眾生故」）的如來藏、我、佛性、自性清淨心，是一切眾生本有的——「佛德本有」說，為「秘密大乘佛法」所依；在中國，臺、賢都依此而說「生佛不二」的圓教。

再從方便來說：「佛法」——緣起甚深，涅槃更甚深，解脫生死，真是談何容易！這不是容易成就的，所以釋尊有不想說法的傳說。佛到底慈悲說法了，有好多人從佛出家，也有廣大的在家信眾，但解脫的到底是少數。為了化導大眾種善根而漸漸的引向解脫（不一定在今生），在正常的八正道外，別有適應信強慧弱（主要為在家）的六念法門——念佛，念法，念僧，念戒，念施，念天。（心）念自己歸信的三寶功德，念自己持行的戒德，念自己所作的布施功德，念（自

己所能得的)天界的莊嚴。在憂愁、恐怖，特別是瀕臨病重的死亡邊緣，如修六念，可以心無怖畏而得內心的平安。這有點近於一般宗教，但不是祈求他力的救護。修念佛等方便，如與慧相應，那信增上人也可能證果，這就是「四證淨」。由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，發展為「大乘佛法」。「初期大乘」，念佛有了非常的發展，如《法華經》說：「更以異方便，助顯第一義。」「異方便」是特殊的方便：「念佛」的因行而形成菩薩的六度大行；念佛而造佛舍利塔，(西元一世紀起)造佛像，供養、禮拜佛塔與佛像；稱念佛名，都是成佛的特別方便(釋尊時代是沒有的)。偉大的菩薩六度大行，要久劫修行，這是怯劣根性所難以奉行的，所以有「往生淨土」的「易行道」；通於一切淨土，而往生西方阿彌陀佛淨土，受到大乘佛教界的尊重。還有，在十方現在一切佛前，禮拜、懺悔、勸請、隨喜、迴向等，也是為怯劣根性說的，如信願堅固，可以引入正常的菩薩道。以上所說的念佛法門，是一般(可淺可深)的，重要的是「觀想念佛」。由於那時的佛像流行，念佛的都念佛的相好莊嚴。觀佛身相而成就的，是般

舟（一切佛現在前立）三昧。依此念佛三昧的定境，而理會出「是心作佛」、「三界唯心」（「虛妄唯識論」者的唯識說，也是從定境而理解出來的）。到了「後期大乘」，說一切眾生本有如來藏、我、自性清淨心，也就是本有如來德性，於是修念佛觀的，不但觀外在的佛，更觀自身是佛。「秘密大乘佛法」，是從「易行道」來的「易行乘」，認為歷劫修菩薩行成佛，未免太迂緩了，於是觀佛身、佛土、佛財、佛業（稱為「天瑜伽」），而求即生成佛。成佛為唯一目標，「度眾生」等成了佛再說。念佛觀，在佛法的演化中，是有最深遠影響的！方便道的「念法」，「初期大乘」中，有了獨到的發展。如《般若經》、《法華經》等，說讀經、（背或諷）誦經、寫經、布施經典等，有重於現生利益的不可思議功德，並稱般若「是大神呪，是大明呪，是無上呪，是一切呪王」。咒術，本是「佛法」所禁止的，漸漸的滲入「大乘佛法」，主要是為了護法、降伏邪魔。誦經與持咒，有共同的傾向，也與稱名的念佛相通；音聲佛事，特別是咒語，成為「秘密大乘」修持的要目。「念佛」、「念法」外，「念天」是非常重要的！「佛法」容認印

度群神——天的存在，但梵天、帝釋、四大王眾天的鬼神，佛弟子是不信敬、不禮拜的。佛與在家、出家弟子，諸天卻表示了恭敬、讚歎、歸依、（自動的來）護法的真誠（邪神惡鬼在外）。佛與人間弟子，勝過了天神，是佛法的根本立場。「大乘佛法」興起，由於《本生》中，菩薩有天神、畜生身的，所以有天菩薩在大乘經中出現，如《海龍王經》、《大樹緊那羅王所問經》、《密迹金剛力士經》等。《華嚴經》圓融無礙，有無數的執金剛神、主城神、主地神、……大自在天，來參加法會，都是大菩薩。善財童子參訪的善知識，也附入了不少的主夜神（女性夜叉）。夜叉菩薩名為金剛手，或名執金剛、金剛藏，在《華嚴經》中，地位高在十地以上。「初期大乘」經，深（觀）廣（大菩薩行）而與通俗的方便相統一，入世而又有神秘化的傾向。到了「後期大乘」，如《楞伽經》、《大集經》，說到印度著名的天神都是如來的異名；在鬼、畜天的信仰者，所見的如來就是鬼、畜。在理論上，達到了「天佛一如」，也就是「神佛不二」，這是與印度教的興盛有關的。到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更深。如做五部夜叉，

及帝釋在中間、四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。天菩薩著重忿怒相、欲樂的身相。觀自身是佛的佛慢，也名為天慢。而忉利天與四大王眾天的男女交合而不出精，也成為實現大樂、即身成佛的修證理想。欲界天神——大力鬼王與高等畜生天的融入佛教，不但有五甘露（尿、屎、骨髓、精、血）、五肉（狗肉、牛肉、馬肉、象肉、人肉）等鬼神供品；而「佛法」所禁止的咒術以外，占卜、問鏡、觀星宿、火祭——護摩，這些印度神教的，都納入「秘密大乘」。念天而演變到以「天（鬼神）教」方式為佛法主流，真是世俗所說的「方便出下流」了！重信仰，重秘密（不得為未受法的人說，說了墮地獄），重修行，「索隱行怪」的「秘密大乘佛法」，是「念佛」與「念（欲）天」的最高統一。

五 佛教思想的判攝準則

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啟發。

他的四部注釋，《長部》注名「吉祥悅意」，《中部》注名「破斥猶豫」，《相應》（即「雜」部）注名「顯揚真義」，《增支部》注名「滿足希求」。四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗、四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含表示各部所有的主要宗趣。民國三十三年秋，我在漢院講《阿含講要》，先講「阿含經的判攝」，就是依四悉檀而判攝四阿含的。在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同《雜阿含經》，而《雜阿含經》是修多羅、祇夜、記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，《雜阿含經》以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，其實

是從教典文句的特性所作客觀的判攝。依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

佛法	……	第一義悉檀	……	顯揚真義	
大乘佛法	└─ 初期	……	對治悉檀	……	破斥猶豫
	└─ 後期	……	各各為人悉檀	……	滿足希求
秘密大乘佛法	……	世界悉檀	……	吉祥悅意	

五十九年所寫成的《原始佛教聖典之集成》，我從教典的先後，作了以上的判攝。這裡再為敘述：從長期發展的觀點來看，每一階段聖典的特色是：一、以《雜阿含經》（《相應部》）為本的「四部阿含」（四部可以別配四悉檀），是「佛法」的「第一義悉檀」，無邊的甚深法義，都從此根源而流行出來。二、「大乘佛法」初期的「大乘空相應經」，廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。《中論》說「大聖說空法，為離諸見故」，是依《寶積經》說的。所以「大乘空相應經」的特色，是「對治悉檀」。三、「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏、

我、佛性說，點出眾生心自性清淨，為生善、成佛的本因，重在「為人生善悉檀」。「各各為人生善」，是多方面的。心自性清淨，就是「心性本淨」，是出於「滿足希求」的《增支部》的。《成實論》也說：「佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。」在「後期大乘」中，就成為一切眾生有如來藏、我、佛性說——這是一。如來藏說，是念自己身心中有佛。「初期大乘」的念佛往生淨土，念佛見佛的般舟三昧；「佛法」六念中念佛，都是為信增上者、心性怯劣怖畏者說的——這是二。這些「為人生善」的教說，都有「易行」誘導的傾向。四、「秘密大乘佛法」的流行，融攝了印度神教所有的宗教行儀。如說：「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著。……為度彼等故，隨順說是法。」在修持上，重定力，以欲天的佛化為理想，所以在身體上修風、修脈、修明點，從欲樂中求成佛，是「世界悉檀」。佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。我應用牧女賣乳而一再加水為喻：為了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而在乳中加些水一樣。這樣的不斷適應

，不斷的加入世俗的方便，四階段集成的聖典，如在乳中一再加水去賣一樣，終於佛法的真味淡了，印度佛教也不見了！

這一判攝，是佛法發展階段的重點不同，不是說「佛法」都是第一義悉檀，「秘密大乘佛法」都是世界悉檀。所以說「一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，在不同適應的底裡，直接於佛陀自證的真實」；「佛法的世界悉檀，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分」。這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入篡正統」的批評。都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的、更適應於現代的抉擇。由於這一立場，三期、四期的分判，相當於古德的分判，而意見不同，主要是由於純正的、適應現代的要求。也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解

（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！

六 契理而又適應世間的佛法

什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源：釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——《阿含經》與律毘尼。在《阿含經》與律中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。「佛」是印度迦毘羅衛的王子，經出家、修行而成佛，說法、入涅槃，有印度的史跡可考。《增壹阿含經》說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；也只有生在人間，才能受持佛法，體悟真理法而得正覺的自在解脫，所以說「人身難得」。「佛出人間」，佛的教化，是現實人間自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」，而不應該鬼化、神化的。不過在佛法的長期流傳中，由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，不免漸漸的理想化、神化，而失去了「如

來兩足人尊」的特色！「僧」（伽），是從佛出家眾弟子的組合。佛法是解脫道，依聖道修行而實現解脫，在家、出家是一樣的。但在當時——適應那時的印度風尚，釋迦佛是出家的；佛法的傳宏，以佛及出家弟子的遊行教化而廣布，是不容爭議的。適應當時的社會，在家弟子是沒有組織的。對出家眾，佛制有學處——戒條，且有團體的與經濟的規制。出家眾的組合，名為僧伽，僧伽是和樂清淨（健全）的集團。和樂清淨的僧伽，內部是平等的、民主的、法治的，以羯磨而處理僧事的。出家眾，除衣、鉢、坐臥具及少數日用品外，是沒有私有財物的。寺院、土地、財物，都屬於僧伽所有，而現住眾在合法下，可以使用。而且，這不是「現前（住）僧」所有，佛法是超越民族、國家的，只要是具備僧格的，從各處來的比丘（及比丘尼），如長住下來，就與舊住的一樣。所以僧伽所有物，原則是屬於「四方僧」的。僧伽中，思想是「見和同解」，經濟是「利和同均」，規制是「戒和同遵」。這樣的僧伽制度，才能和樂共住、精進修行、自利利他，達成正法久住的目的。但「毘尼律是世界中實」，在律制的原則下，不能

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

律是「法」的一部分。法的第一義，是八正道——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫。如約次第說，八正道是聞、思、修（正定相應）慧的實踐歷程。這是解脫者所必修的，所以稱為「古仙人道」，離此是沒有解脫的。修行者在正見（而起信願）中，要有正常的語言文字、正常的（身）行為，更要有正命——正常的經濟生活。初學者要這樣的學，修行得解脫的更是這樣。佛法在中國，說圓說妙，說心說性，學佛者必備的正常經濟生活，是很難得聽到的了！依正見而起正語、正業、正命，然後「自淨其心」，定慧相應而引發無漏慧，所以在五根（信、精進、念、定、慧）中，佛說慧——般若如房屋的棟樑一樣，是在先的，也是最後的。佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。依慧而要修定

，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。有正見的，不占卜、不持咒、不護摩（火供），佛法是這樣的純正！正見——如實知見的，是緣起——「法」的又一義。世間一切的苦迫，依眾生、人類而有（依人而有家庭、社會、國家等），佛法是直從現實身心去了解一切，知道身心、自他、物我——一切是相依的，依因緣而存在。在相依而有的身心延續中，沒有不變的——非常，沒有安穩的——苦，沒有自在的（自己作主而支配其他）——無我。世間是這樣的，而眾生、人不能正確理解緣起（「無明」），對自己、他人（他眾生）、外物，都不能正見而起染著（「愛」）。以無明、染愛而有造作（業），因行業而有苦果。三世的生死不已是這樣，現生對自體（身心）與外境也是這樣，成為眾生無可奈何的大苦。如知道「苦」的原因所在「集」（無明與愛等煩惱），那從緣起的「此生故彼生」，理解「此滅故彼滅」，也就是以緣起正見而除無明，不再執著常、樂、我我所了，染愛也不起了。

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

什麼是「宏闡中期佛教之行解」？中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。依涅槃而開展為「一切法不生」、「一切法空」說。涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。如一、「佛法」依緣起為本，闡明四諦、三寶、世出世法。在佛法流傳中，顯然是異說紛紜，佛教界形成異論互諍的局面。大乘從高層次——涅槃超越的立場，掃盪一切而又融攝一切，所以說「一切法正，一切法邪」（龍樹說「愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」，也就是這個意思）。二、佛說緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。在佛法流傳

中，傾向於世間與涅槃——有為與無為的對立，所以大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說示世間實相。與文殊有關的教典，說「煩惱即菩提」等；依《思益經》說：這是「隨（人所）宜」的對治法門。三、傳統的僧伽，在寺塔莊嚴的發展中，大抵以釋尊晚年的僧制為準繩，以為這樣才是持戒的，不知「毘尼是世界中實」，不能因時、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！專心修持的，不滿拘泥守舊，傾向於釋尊初期佛教的戒行（正語、正業、正命，或身、語、意、命——四清淨），有重「法」的傾向，而說「罪犯不罪持不可得故，具足尸羅戒波羅蜜」。如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。然《般若經》的深義，專從涅槃異名的空性、真如去發揚，而實是空性與緣起不二。如廣說十八空（性），而所以是空的理由，是「非常非滅故。何以故？性自爾」，這是本性空。「非常非滅」也就是緣起，如《小品般若經》，舉如焰燒炷的譬喻，而說「因緣緣起甚深」。怎樣的甚深？「若心已滅，是心更生不？不也，世尊！……若心生，是滅相不？世尊！是滅相。……是滅相，法當滅不？不也，世

尊！……亦如是住，如（真）如住不？世尊！亦如是住，如（真）如住。……若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊！」從這段問答中，可見緣起是非常非滅的，與空性不二。所以經說如幻如化，是譬喻緣起，也是譬喻空性的。《般若經》深義，一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。這一「世間即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。龍樹作《中論》，依大乘法，貫通《阿含經》的中道緣起，說不生不滅、不常不斷、非常非滅、不一不異、不來不出的八不緣起。一切法空，依空而四諦、三寶、世出世法都依緣起而成立。遮破異計，廣說一切法空，而從「無我我所」契入法性，與釋尊本教相同。一切法依緣起而善巧成立，特別說明《阿含經》常說的十二緣起。在龍樹的《大智度論》中，說到緣起的一切法相，大體與說一切有系說相近（但不是實有而是幻有了）。「三法印即一實相印」，依根性而有巧拙的差異——這是「通」於《阿含經》及初期大乘的！說到「大乘佛法」的修行，主要是菩提願、大悲與般若（無所得為方便）。由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上、悲增上、智增上的差異（

經典也有偏重的)，但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不可缺少的。如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已。有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是六度、四攝。布施等是「佛法」固有的修行項目，大乘是更多的在家弟子發心，所以布施為先。菩薩大行的開展，一則是佛弟子念佛的因行而發心修學，一則是適應世間、悲念世間而發心。龍樹論闡揚的菩薩精神，我在《印度之佛教》說：「其說菩薩也，一、三乘同人無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。二、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。三、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。菩薩之精神可學，略可於此見之。」菩薩行的偉大，是能適應世間、利樂世間的。初期「大乘佛法」與「佛法」的差異，正如古人所說「古之學者為己，今之學者為人」。

什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由

於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脇侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。魔王、龍王、夜叉王、緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心、悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！二、神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。但為了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，或是往生他方淨土，或是能得現生利益——消災、治病、延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！我不否認神教的信行，如去年有一位（曾參禪）來信說：「

否則，……乃至《奧義書》、耆那教諸作者、聖者就是騙子了！」我回信說：「不但《奧義書》、耆那教不是騙子，就是基督教……甚至低級的巫術，也不完全是騙人的。宗教（高級或低級的）總有些修驗（神秘經驗），……如有了些修驗，大抵是信心十足，自以為是，如說給人聽，決不能說是騙子。……不過，不是騙人，並不等於正確，否則《奧義書》、耆那教也好，何必學佛？」「初期大乘」的神化部分，如看作《長阿含經》那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」、人間大乘正行而流入歧途的。

什麼是「攝取後期佛教之確當者」？如「後期大乘」的如來藏、佛性、我，經說還是修菩薩行的。如知道這是「各各為人生善悉檀」，能順應世間人心，激發人發菩提心、學修菩薩行，那就是方便了。如說如來藏、佛性是（真）我，用來引人向佛，再使他們知道「開引計我諸外道故，說如來藏，……當依無我如來

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

七 少壯的人間佛教

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

的。「一生取辦」、「三生圓證」、「直指人心見性成佛」、「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的「秘密大乘佛法」，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的「易行乘」，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。三、佛法本是人間的，容許印度群神的存在，只是為了減少弘傳的阻力，而印度群神表示了尊敬與護法的真誠。如作曼荼羅，天神都是門外的守衛者，少數進入門內，成為外圍分子。「大乘佛法」，由於理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩薩也出現了，發展到印度的群神與神教的行為、儀式都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙，所以民國

三十年，寫了《佛在人間》，明確的說：「佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地！」

從印度佛教的興起、發展、衰落而滅亡，我譬喻為：「正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近死亡。」存在於世間的，都不出「諸行無常」，我以這樣的看法，而推重「佛法」與「初期大乘」的。童真到壯年，一般是生命力強、重事實，極端的成為唯物論，唯心論是少有的。由壯年而入老年，內心越來越空虛（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）論。是唯心論者，而更多為自己著想。為自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。老年更貪著財物，自覺年紀漸老了（「人生不滿百，常有千歲憂」），多為未來的生活著想，所以孔子說：老年「戒之在得」。印度「後期佛教」與「秘密大乘」，非

常契合於老年心態。唯心思想的大發展，是一。觀自身是佛，進而在身體上修風、修脈、修明點，要在歡喜中即身成佛，是二。後期的中觀派、瑜伽行派，都有圓熟的嚴密思想體系，知識經驗豐富，是三。我在這樣的抉擇下，推重人間的佛陀、人間的佛教。我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。我不是宗派徒裔（也不想作祖師），不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者。我只是本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！

我早期的作品，多數是講記，晚年才都是寫出的。講的寫的，只是為了從教典自身，探求適應現代的佛法，也就是脫落鬼化、神（天）化，回到佛法本義、現實人間的佛法。我明確的討論人間佛教，民國四十年曾講了：〈人間佛教緒言〉、〈從依機設教來說明人間佛教〉、〈人性〉、〈人間佛教要略〉。在預想中，這

只是序論而已。這裡略述〈人間佛教要略〉的含義。一、「論題核心」是：「人、菩薩、佛」——「從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛」。從人而發菩薩心，應該認清自己是「具煩惱身」（久修再來者例外），不可裝腔作勢、眩惑神奇。要「悲心增上」，人而進修菩薩行的，正信正見以外，一定要力行十善利他事業，以護法利生。二、「理論原則」是：「法與律合一」：「導之以法，齊之以律」，是「佛法」化世的根本原則。重法而輕律，即使心在入世利他，也只是個人自由主義者。「緣起與性空的統一」：這是「緣起甚深」與「涅槃甚深」的統一，是大乘法，尤其是龍樹論的特色。「自利與利他的統一」：發心利他，不應忽略自己身心的淨化，否則「未能自度，焉能度人」？所以為了要利益眾生，一定要廣學一切，淨化身心（如發願服務人群，而在學校中努力學習一樣）；廣學一切，只是為了利益眾生。不為自己利益著想，以悲心而學而行，那所作世間的正業，就是菩薩行。三、「時代傾向」：現在是「青年時代」：少壯的青年，漸演化為社會中心，所以要重視青年的佛教。這不是說老人不能學菩薩行，而

是說應該重視少壯的歸信。適應少壯的佛教，必然的重於利他。人菩薩行的大乘法，是適應少壯唯一契機的法門。現在是「處世時代」：佛教本來是在人間的，佛與弟子，經常的「遊化人間」。就是住在山林，為了乞食，每天都要進入村落城邑，與人相接觸而隨緣弘化。修菩薩行的，應該作利益人類的事業，傳播法音，在不離世事、不離眾生的原則下，淨化自己，覺悟自己。現在是「集體（組織）時代」：摩訶迦葉修頭陀行，釋尊曾勸他回僧伽中住；優波離想獨處修行，釋尊要他住在僧中；釋尊自己是「佛在僧數」的。佛法是以集體生活來完成自己、正法久住的，與中國人所說的隱遁，是根本不同的。適應現代，不但出家的僧伽，要更合理（更合於佛意）化，在家弟子學修菩薩行的，也應以健全的組織來從事利他而自利（不是為個人謀取名位權利）。四、「修持心要」：菩薩行應以信、智、悲為心要，依此而修有利於他的，一切都是菩薩行。我曾特地寫了一篇〈學佛三要〉，三要是信願（大乘是「願菩提心」）、慈悲、（依緣起而勝解空性的）智慧。「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」；如信與智增上而悲心不足，就

是二乘；如信與慧不足，雖以慈悲心而廣作利生善業，不免是「敗壞菩薩」（修學菩薩而失敗了）。所以在人間而修菩薩行的，此三德是不可偏廢的！

八 解脫道與慈悲心行

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

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」，或者會覺得離奇的。一般稱根本佛教為小乘，想像為（出家的）隱遁獨善，缺少慈悲心的，怎麼能作為「人間佛教」——人菩薩行的根本？不知佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的；「小乘」是指責對方的名詞。釋尊宏傳的

佛法，適應當時的社會風尚，以出家（沙門）弟子為重心，但也有在家弟子。出家與在家弟子，都是修解脫行的，以解脫為終極目標。解脫行，是以正確的見解，而引發正確的信願（正思惟——正志）。依身語的正常行為、正常的經濟生活為基，而進修以念得定，引發正慧（般若、覺），才能實現解脫。八正道的修行中，正命是在家、出家不同的。出家的以乞求信施而生活，三衣、鉢、坐臥具及少許日用品外，是不許私有經濟的。在家的經濟生活，只要是國法所許可的、佛法所贊同的，都是正當的職業，依此而過著合理的經濟生活。出家的可說是一無所有，財施是不可能的。出家人一方面自己修行，一方面「遊化人間」（除雨季），每天與一般人相見，隨緣以佛法化導他們。佛法否定當時社會的階級制，否定求神能免罪得福，否定火供——護摩，不作占卜、瞻相、咒術等邪命，而以「知善惡，知因果，知業報，知凡聖」來教化世人。人（人類也這樣）的前途，要自己來決定：前途的光明，要從自己的正見（正確思想），正語、正業、正命——正當的行為中得來。解脫也是這樣，是如實修行所得到的，釋尊是老師（所

以稱為「本師」)那樣教導我們而已。所以出家弟子眾，是以慈和嚴肅、樸質清淨的形象，經常的出現於人間，負起啟發、激勵人心向上向解脫的義務，稱為「法施」(依現代說，是廣義的社會教育)。在家弟子也要有正見、正行，也有為人說法的，如質多長者。在家眾多修財物的施予，有悲田，那是慈濟事業；有敬田，如供養父母、尊長、三寶；有「種植園果故，林樹蔭清涼(這是印度炎熱的好地方)，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅」的，那是公共福利事業了。佛教有在家、出家——四眾弟子，而我國一般人，總以為佛教就是出家，誤解出世為脫離人間。不知「出世」是超勝世間，不是隱遁，也不是想遠走他方。佛制比丘「常乞食」，不許在山林中過隱遁的生活，所以我在《佛在人間》中，揭示了(子題)「出家，更接近了人間」，這不是局限於家庭本位者所能理解的。

人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本，在以原始佛教為小乘的一般人，也許會覺得離奇的。然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是

並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。舉例說：佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者。梨師達多弟兄，也是這樣。摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如富樓那的甘冒生命的危險，去教化粗獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。為什麼要說法？經中曾不止一次的說到。如釋尊某次去乞食，那位耕田婆羅門，譏嫌釋尊不種田（近於中國理學先生的觀點，出家人是不勞而食）。釋尊對他說我也種田，為說以種田為譬喻的佛法。耕田婆羅門聽了，大為感動，要供養豐盛的飲食，釋尊不接受，因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。釋尊滅後，佛教在發展中，有的被稱為小乘，雖是大乘行者故意的貶抑，有些也確乎遠離了佛法的本意。如佛世的質多長者，與比丘大

德們論到四種三昧（或作「解脫」）——無量三昧、空三昧、無所有三昧、無相三昧。無量三昧是慈、悲、喜、捨——四無量心。慈是給人喜樂，悲是解除人的苦惱，喜是見人離苦得樂而歡喜，捨是怨親平等；慈悲等是世間所說的道德意識了。但在離私我、離染愛——空於貪、瞋、癡來說，無量與空、無所有、無相三昧的智證解脫，卻是一致的，這是解脫心與道德心的不二。但在（小乘）佛教中，無量三昧被解說為世俗的，也就是不能以此得解脫的。又如戒，在律師們的心目中，是不可這樣、不可那樣，純屬法律的、制度的。有的不知「毘尼是世界中實」，不知時地的適應，拘泥固執些煩瑣事項，自以為這是持戒。然三學中戒尸羅的本義，並不如此，如說「尸羅（此言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」；「十善道為舊戒。……十善，有佛（出世）無佛（時）常有」（《大智度論》卷十三、四六）。尸羅，古人一向譯作「戒」，其實是「好行善道，不自放逸」，也就是樂於為善而又謹慎的防護（自己）惡行的德行。這是人類生而就有的，又因不斷為善（離惡）而力量增強，所以

解說為「性善」，或解說為「數習」。尸羅是人與人間的道德（狹義是「私德」）軌範，十善是印度一般的善行項目，所以不只是佛弟子所有，也是神教徒、沒有宗教信仰者所有的。尸羅，是不一定受戒（一條一條的「學處」，古人也譯為戒）的，也是可以受的。受戒，本是自覺的，出於理性，出於同情，覺得應該這樣的。如十善之一——不殺生，經上這樣說：「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益安樂一切眾生。」（《增支部·十集》）「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生。」（《雜阿含經》卷三七）不殺生，是「以己度他情」的。我不願意被殺害，他人也是這樣，那我怎麼可以去殺他！所以不殺生，內心中含有慚愧——「崇重賢善，輕拒暴惡」的心理；有慈悲——「利益眾生，哀愍眾生」的心理（依佛法說，心是複雜心所的綜合活動）。不殺生，當然是有因果的，但決不是一般所說的那樣，殺了有多少罪，要墮什麼地獄，殺不得才不殺生，出於功利的想法。不殺生（其他的例同），實是人類在（緣起的）自他依存中，（自覺或不自覺的）感覺到自他相同，而引發對他

的關懷與同情，而決定不殺生的。釋尊最初的教化，並沒有一條條的戒——學處，只說「正語，正業，正命」；「身清淨，語清淨，意清淨，命清淨」。一條一條的戒，是由於僧伽的組合，為了維護僧伽的和、樂、清淨而次第制立的。制戒時，佛也每斥責違犯者沒有慈心。可見（在僧伽中）制定的戒行（重於私德），也還是以慈心為本的。我曾寫有〈慈悲為佛法宗本〉、〈一般道德與佛化道德〉，可以參閱。總之，佛說尸羅的十善行，是以慈心為本的；財與法的布施；慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽、浩然之氣充塞於天地之間相近。但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。

「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」、「一切法空」、「以無所得為方便」（空慧）而

進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。

九 人菩薩行的真實形象

修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願（菩提心）、大悲心、空性見。一、發（願）菩提心：扼要的說，是以佛為理想、為目標，立下自己要成佛的大志願。發大菩提心，先要信解佛陀的崇高偉大：智慧的深徹（智德）、悲心的廣大（悲德）、心地的究竟清淨（斷德），超勝一切人天，阿羅漢也不及佛的圓滿。這不要憑傳說、憑想像，最好從釋迦牟尼佛的一代化跡中，理解而深信佛功德的偉大而引發大心。現實世間的眾生，多苦多難，世間法的相對改善，當然是好事，但不能徹底的解決。深信佛法有徹底解脫的正道，所以志願修菩薩行成佛，以淨化世間，解脫眾生的苦惱。依此而發起上求佛道、下化眾生的願菩提心，但初學者不免「猶如輕毛，隨風東西」，所以要修習菩提心，志

願堅定，以達到不退菩提心。二、大悲心：是菩薩行的根本。慈能予人安樂，悲能除人苦惱，為什麼只說大悲心為本？佛法到底是以解脫眾生生死苦迫為最高理想的，其次才是相對的救苦。悲心，要從人類、眾生的相互依存，到自他平等、自他體空去理解修習的。如什麼都以自己為主，為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。三、空性見：空性是緣起的空性。初學，應於緣起得世間正見：知有善惡、有因果、有業報、有凡聖。進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無非常——不可能常住的。緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以沒有我自、自性，沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。空、無願、無相——三解脫門：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性）、無相、無願、真如、法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。

在大乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」了。在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！這二者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。《曲肱齋叢書》說到：西藏一位修無上瑜伽的大威德法門，得到了大成就，應該是成佛不遠了吧！大威德明王是忿怒相，這位修大威德而得大成就的，流露出凶暴殘酷的神情，見他的都驚慌失措，有的竟被他嚇死了！這位大成就者原來沒有修慈悲心。可見沒有慈悲心，古德傳來的什麼高明修法，都不屬於成佛因行的。菩提心、大悲心、空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！我曾寫有〈菩提心的修習次第〉、〈慈悲為佛法宗本〉、〈自利與利他〉、〈慧學概說〉等短篇。

依三心而修行，一切都是菩薩行。初修菩薩行的，經說「十善菩薩發大心」。十善是：不殺生、不不與取偷盜、不邪淫（出家的是「不淫」），這三善是正常

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

慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。

修人菩薩行的人間佛教，「佛法」與「初期大乘」有良好的啟示。如維摩詰長者，六度利益眾生外，從事「治生」，是從事實業；「入治政法」，是從事政治；在「講論處」宣講正法，在「學堂（學校）誘開童蒙」，那是從事教育了。「淫坊」、「酒肆」也去，那是「示欲之過」、「能立其志（不亂）」。普入社會，使別人向善、向上，引發菩提心，這是一位在家大菩薩的形象。善財童子的參訪善知識，表示了另一意義。善財所參訪的善知識，初三位是出家的比丘；開示的法門，是（繫）念佛、觀法、處眾僧，正確的信解三寶，是修學佛法的前提。其他的善知識，比丘、比丘尼以外，有語言學者、藝術工作者、建築師、數學家、醫師、國王、鬻香師、航海者、法官；總之，出家菩薩以外，在家菩薩是普入各階層的；也有深入外道，以外道身分而教化外道人佛法的。善知識（後來又加了一些鬼神）們的誘化方便，都是以自己所知所行來教人，所以形成了「同願同行」的一群；也就是從不同事業，攝化有關的人，同向於成佛的大道（我依此而寫有

《青年的佛教》)。以自己所作而教人的，《阿含經》已這樣說：如修行十善，那就「自作」、「教他作」、「讚歎（他人）作」、「見（他人）作（而心生）隨喜」，就是自利利人了。這是弘揚佛法的善巧方便！試想：修學佛法（如十善）的佛弟子，在家庭中能盡到對家庭應盡的義務，使家庭更和諧更美好，能得到家庭成員的好感，一定能誘導而成爲純正的佛化家庭。在社會上，不論是田間、商店、工廠……中，都有同一事務的人；如學佛者能成爲同事中的優良工作者，知識與能力以外，更重要的是德性，不只爲自己，更能關懷他人，有布施、愛語、利行、同事的表現，那一定能引化有緣的同事歸向佛道的。又如做醫師的，爲病人服務，治療身病、心病，更爲病人說到身心苦惱根源的煩惱病、根治煩惱病的佛道，從自己所知所行而引人學菩薩行，正是善財參訪各善知識利他的最理想的方法！

從「初期大乘」時代到現在，從印度到中國，時地的差距太大。現代的人間佛教，自利利他，當然會有更多的佛事。利他的菩薩行，不出於慧與福。慧行，是使人從理解佛法，得到內心的淨化；福行，是使人從事行中得到利益（兩者也

互相關涉)。以慧行來說，說法以外，如日報、雜誌的編發，佛書的流通，廣播、電視的弘法；佛學院與佛學研究所、佛教大學的創辦；利用寒暑假，而作不同層次（兒童、青年……）的集體進修活動；佛教學術界的聯繫……重點在介紹佛法，祛除一般對佛法的誤解，使人正確理解，而有利於佛法的深入人心。以福行來說，如貧窮、疾病、傷殘、孤老、急難等社會福利事業的推行；家庭、工作不和協而苦痛，社會不同階層的衝突而混亂，佛弟子應以超然關切的立場，使大家在和諧歡樂中進步。凡不違反佛法的，一切都是好事。但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好、慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法的真義（與世學混淆）越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了），引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站穩自己腳跟才得！

一〇 向正確的目標邁進

人菩薩行——人間佛教的開展，是適合現代的，但也可能引起副作用。我以為，佛法有不共一般神教的特性，是應該確認肯定的。記得二十年前，有人問我：為什麼泰、錫等（小乘）佛教區，異教徒不容易發展，而大乘佛教徒卻容易改信異教？我當時只歎息而無辭以對。這應該與佛法的寬容特性有關，但釋尊的原始佛法，寬容是有原則的。如不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬；「佛法」是徹底否棄了占卜、咒術、護摩、祈求——印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。大乘佛教的無限寬容性（印度佛教老化的主因），發展到一切都是方便，終於天佛不二。中國佛教的理論，真是圓融深妙極了，但如應用到現實，那會出現怎樣情形？近代太虛大師，是特長於融會貫通的！三十年發起組織「太虛大師學生會」，會員的資格是：返俗的也好，加入異教的也好，「去陝北」的也好。在大師的意境中，「夜叉、羅刹亦

有其用處」(《太虛大師年譜》)。後來，學生會沒有進行。會員這樣的雜濫不純，如真的進行組織活動，夜叉、羅刹(如黑社會一樣)會對佛教引起怎樣的負面作用？大乘佛教的寬容性，在有利於大乘流通的要求下，種種「方便」漸漸融攝進來，終於到達「天佛一如」的境界。我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直捨方便」的精神。如虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中說：「到了這時候，……依天乘行果(天國土的淨土、天色身的密宗)，是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便，而反成為障礙了！」虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累！現在的臺灣，「人生佛教」、「人間佛教」、「人乘佛教」，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」。「人間」、「人生」、「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裡不必多說。重要的，有的以為「佛法」是解脫道，道德意識

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

以成佛為理想，修慈悲利他的菩薩道，到底要經歷多少時間才能成佛，這是一般所要論到的問題。或說三大阿僧祇劫，或說四大阿僧祇劫，或說七大阿僧祇劫，或說無量阿僧祇劫，或說一生取辦、即生成佛等，可說眾說紛紜，莫衷一是

。人心是矛盾的，說容易成佛，會覺得佛菩薩的不夠偉大；如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學，所以經中要說些隨機的方便。其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起，「隨分隨力」，盡力而行。修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限！」（《大智度論》卷四）「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。太虛大師曾提出〈本人在佛法中之意趣〉，說到「甲、非研究佛書之學者」；「乙、不為專承一宗之徒裔」；「丙、無求即時成佛之貪心」；「丁、為學菩薩發心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」（《優婆塞戒經講錄》）。想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教、人菩薩行的最佳指南！

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

要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願（菩提心）」、「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以經上說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」（《雜阿含經》）唯有了達得生死與涅槃都是如幻如化的，這才能……。在生死中浮沉，因信願（菩提心）、慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋、忿、恨、惱、嫉、害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛、眾生的利樂為利樂，我見一天天的薄劣，慈悲一天天的

深厚，怕什麼墮落！唯有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，「世世常行菩薩道」，這是初期大乘的共義，（也是）中觀與瑜伽的共義。釋尊在經中說：「阿難！我多行空。」（《中阿含經》）（《瑜伽師地論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提。」）……大乘經的多明一切法空，即是不住生死、不住涅槃修菩薩行的成佛大方便！

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

不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

有情——人類為本的佛法

一 佛法從有情說起

有情的定義 凡宗教和哲學，都有其根本的立場；認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

梵語「薩埵」，譯為有情。情，古人解說為情愛或情識；有情愛或有情識的，即有精神活動者，與世俗所說的動物相近。薩埵為印度舊有名詞，如數論師自性的三德——薩埵、刺闍、答摩中，即有此薩埵。數論的三德，與中國的陰陽相似，可從多方面解說。如約心理說，薩埵是情；約動靜說，薩埵是動；約明闇說，薩埵是光明。由此，可見薩埵是象徵情感、光明、活動的。約此以說有精神

活動的有情，即熱情奔放而為生命之流者。《般若經》說薩埵為「大心」、「快心」、「勇心」、「如金剛心」，也是說他是強有力地堅決不斷的努力者。小如螻蟻，大至人類，以及一切有情，都時刻在情本的生命狂流中。有情以此情愛或情識為本，由於衝動的非理性，以及對於環境與自我的愛好，故不容易解脫繫縛而實現無累的自在。

有情為問題的根本 世間的一切學術——教育、經濟、政治、法律，及科學的聲光電化，無一不與有情相關，無一不為有情而出現人間，無一不是對有情的存在。如離開有情，一切就無從說起。所以世間問題雖多，根本為有情自身。也就因此，釋尊單刀直入的從有情自體去觀察，從此揭開人生的奧秘。

有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的，為了離苦得樂，發為種種活動、種種文化解除它或改善它。苦事很多，佛法把它歸納為七苦；如從所對的環境說，可以分為三類：

生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦

愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦

所求不得苦——對於自然的苦

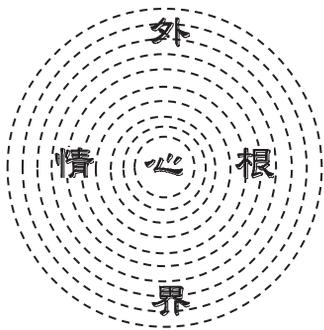
生、老、病、死，是有情對於身心演變而發生的痛苦。為了解免這些，世間有醫藥、衛生、體育、優生等學術、事業。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事實。愛別離、怨憎會，是有情對於有情（人對社會）離合所生的。人是社會的，必然與人發生關係。如情感親好的眷屬朋友，要分別或死亡，即不免愛別離苦。如仇敵相見、怨惡共住，即發生怨憎會苦。這都是世間事實，政治、法律等也多是為此而創立的。所求不得苦，從有情對於物欲的得失而發生。生在世間，衣食住行等資生物，沒有固然苦痛，有了也常感困難，這是求不得苦。《義品》說「趣求諸欲人，常起於希望，所欲若不遂，惱壞如箭中」，這是求不得苦的解說。

還有說得更具體的，如《中阿含經·苦陰經》說：「隨其技術以自存活，或作田業，……或奉事王。……作如是業求圖錢財，……若不得錢財者，便生憂苦

愁感懊惱。……若得錢財者，彼便愛惜守護密藏。……亡失，彼便生憂苦愁感懊惱。……以欲為本故，母共子諍、子共母諍，父子、兄弟、姊妹、親族展轉共諍。……以欲為本故，王王共諍，梵志梵志共諍，居士居士共諍，國民共諍，國國民共諍；彼因鬪諍共相憎故，以種種器仗轉相加害，或以拳扞、石擲，或以杖打、刀斫。」為了解決這些，世間提倡增加生產、革新經濟制度等。但世間的一切學理、制度、技術，雖能解除少分，而終究是不能徹底的。如世界能得合理的和平，關於資生的物資，可能部分解決，但有情的個性不同，體格、興趣、知識等不同，愛別、怨會等苦是難於解免的。至於生、死等苦，更談不上解決，一般人但能俯首的忍受，或者裝作不成問題。世間離苦得樂的方法，每每是舊問題還沒解決，新問題又層出不窮，總是扶得東來西又倒！這是由於枝末的而不是根本的。如從根本論究起來，釋尊總結七苦為「略說五蘊熾盛苦」。此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情（五蘊為有情的蘊素）本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊。要解除痛苦，必須對此五蘊和合的有情，給予合理的解脫

才行。所以佛法對於生產的增加、政治的革新等，雖也認為確要，但根本而徹底的解脫，非著重於對有情自身的反省、體察不可。

進一步說，有情為了解決痛苦，所以不斷的運用思想，思想本是為人類解決問題的。在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。但世間的哲學，或從客觀存在的立場出發：客觀的存在，對於他們是毫無疑問的；如印度的順世論者，以世界甚至精神，都是地水火風四大所組成；又如中國的五行說等。他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論。依佛法，離此二邊說中道，直從有情的體認出發，到達對於有情的存在。有情自體，是物質與精神的緣成體。外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。



有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，而應以現實經驗的有情為本。佛法以為一切是為有情而存在，應首先對於有情為徹底的體認，觀察他來自何處，去向何方？有情到底是什麼？他的特性與活動的形態又如何？不但體認有情是什麼，還要從體認中知道應該如何建立正確的人生觀。

探究人生意義而到達深處，即是宗教。世界的宗教，各種各樣的，含義也大，有出入。但有一共同點，即人類苦於外來——自然、社會以及自己身心的層層

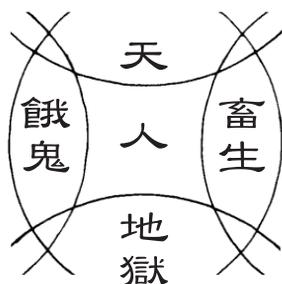
壓制，又不能不依賴它、愛好它；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越它、制用它。有情在這樣的活動中，從依賴感與超越感，露出有情的意向，成為理想的歸依者。宗教於人生，從過去到現在，都是很重要的。不過一般的宗教，無論是自然宗教、社會宗教、自我宗教，都偏於依賴感。自己意向客觀化，與所依賴者為幻想的統一，成為外在的神。因此有人說：宗教是必然有神。他們每以為人有從神分出的質素，這即是我們的自我、心或靈魂。如基督教說：人的靈是從上帝那裡來的。中國也說：天命之謂性。藉此一點性靈，即可與神接近或合一。他們又說：人的缺陷罪惡，是無法補救的，惟有依賴神，以虔誠的信仰，接受神的恩賜，才有希望。所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作為自己的歸依處，想依賴它而得超脫現實的苦迫。這樣的宗教，是幻想的、他力的。佛教就不然，是宗教，又是無神論。佛說：有情的一切，由有情的思想行為而決定。佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己、圓成自己。所以歸依法，即以因果事理的真

相為依歸。歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合真理——法而完成自己的覺者；歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

二 莫辜負此人身

人在有情界的地位 有精神作用的一切有情，佛經分為五趣——天、人、畜生、餓鬼、地獄。此五類，即世間的存在者，有高級的、有低級的。在我們所住的世間，有人、有畜生，也有鬼。畜生，如空中的飛鳥，水中的魚、龍，地上的走獸。有無足的、兩足的、四足的、多足的，有一棲的、兩棲的、三棲的種種。也稱為傍生，即一切禽、獸、蟲、魚的總稱。鬼，常人雖不易見到，但是住在此世間的。人類對於鬼的確信，或由於夢見死亡的眷屬，或由於疫病及病人所見所聞，或由於跳神扶乩等神秘現象。其中最主要的，為見到死亡者的孤苦饑渴

，如《易》所說的「遊魂為變」。這雖有無財、少財、多財（如血食之神）的差別，從饑渴苦迫得名，常稱之為餓鬼。傳說：唯有生在餓鬼中，才會享受兒孫的祭祀。這是有情的一類，與中國「人死為鬼」的思想不同。比人高一級的是天，天中也有高級與低級的。低級的天，是鬼、畜中有大福報者。如四王天中的毘樓博叉，是龍王，是畜生；毘沙門是夜叉，是鬼。四王天以上的帝釋天，才是人身的；但為帝釋守衛的，也還是鬼、畜之類。比人間低一級的，是地獄。地獄為各宗教所共同承認的。佛經說主要是八熱地獄，基督教也說地獄中是火。佛經與《舊約》都有「現身入地獄」的記事：大地裂開，人為從地涌出的火燄所籠罩，墜入地心。地獄在地下，即地球中心，地心確是火熱的。經上又說有八寒地獄，或與南北極有關。總之，是比人間更苦的，有從人身也有從鬼、畜而下墮的。五趣有情的高下分布，是這樣：



依此圖，可知人在五趣中，位居中央。上有快樂的天堂，下是極苦的地獄；兩旁是畜生與餓鬼，雖在此人間，但遠不及人類。五趣各是有情的一類，而人為五趣的中心，為有情上升下墮的機紐。此人本的有情觀，與中國一般的鬼本論非常不同。

人類的特勝 五趣中，平常以為天上最好、地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。佛法獨到的見地，卻以為人間最好。這因為一切有情中，地獄有寒熱苦，幾乎有苦無樂；畜生有殘殺苦，餓鬼

有饑渴苦，也是苦多於樂。天上的享受，雖比人類好，但只是庸俗的、自私的；那種物質欲樂、精神定樂的陶醉，結果是墮落。所以人間最好，經中常說「人身難得」的名言。《增一阿含經·等見品》說：某「天」五衰相現——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。人間有什麼值得諸天崇仰呢？經上接著說：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。」這即是說：諸佛皆在人間成佛，所以人為天的善趣，值得天神的仰慕。

成佛，是體悟真理，實現自由。佛陀說法，即是宣揚此真理與自由之光。真理與自由，是天國所沒有的，有的只是物欲與定樂。諸天是享樂主義者，不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得真理與自由。釋尊曾說：「我今亦是人數。」（《增一阿含經·四意斷品》）這可見體現真理而解脫成佛，不是什麼神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在，這是《阿含經》的深義。我們如不但為了追求五欲，還有更高的理想，提高道德，發展智慧，完成自由，那就惟有在人間才有可能，所

以說「人身難得」。

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：一、環境：天上太樂，畜生、餓鬼、地獄——三途太苦。太樂了容易墮落，太苦了也無力追求真理與自由。人間也有近於這兩邊的形態：如生活寬裕、遺產豐富的，由於物質的過分享受，窮奢極欲，每每汨沒自己，弄到墮落而後已。反之，太貧苦了，由於生活的逼迫，為衣食等所苦，或作殺盜等惡業，少有機會能從事學問、追求真理與自由。苦樂均調的人間，尚有此種現象，何況極樂的天堂、極苦的地獄！經上說：帝釋天為了佛法，特來世間稟受，但他在享受五欲時，竟然完全忘記了。太樂、太苦，均不易受行佛法，唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮、參究，才是體悟真理與實現自由的道場。二、慚愧：《增一阿含經·慚愧品》說「以其世間有此二法，……不與六畜共同」，這是人畜的差別處。人趣有慚愧心，慚愧是自顧不足、要求改善的向上心；依於尊重真理（法）、尊重自己、尊重世間的法制公意，向「輕拒暴惡」、「崇重賢善」而前進。這是道

德的向上心，能息除煩惱眾惡的動力，為人類所以為人的特色之一。三、智慧：三惡趣是缺少智慧的，都依賴生得的本能而動作。人卻能從經驗的記憶中，啟發抉擇、量度等慧力，能設法解決問題。不但有世俗智相對的改善環境、身心，而且有更高等的智慧探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧；如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣。四、堅忍：我們這個世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。這世間的人，能忍受極大的苦難，為了達到某一目的，犧牲在所不惜，非達到目的不可。這雖也可以應用於作惡，但如以佛法引導，使之趨向自利利他的善業，即可難行能行、難忍能忍，直達圓滿至善的境地。這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。《婆沙論》解說人為「止息意」、「忍」、「末奴沙」三義，《起世經》等說「勇猛」、「憶念」、「梵行」三事的勝於天上，與今所說的三者相同。

慚愧——止息意——梵行勝

智慧——末奴沙——憶念勝

有情——人類為本的佛法

堅忍——忍——勇猛勝

這樣，諸佛皆出人間成佛，開演教化，使人類同得正覺。佛法不屬於三途，也不屬於諸天，惟有人類才是佛法的住持者、修學者。人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。若不能保持，因惡行而墮入三途，或受神教定樂所蒙惑，誤向天趣——長壽天是八難之一，那可以說是辜負了人身，「如入寶山空手回」！

佛在人間

一 釋尊小史

我們的大師釋迦牟尼佛，在二千四、五百年前的一個四月八日，誕生在中印度迦毘羅國的釋迦族。父王叫淨飯，是迦毘羅的國王。母后摩耶夫人，在東向拘利城歸寧的途中，在他母親的別墅嵐毘尼園裡，誕生了太子。這大喜的消息，立刻引起了大自然的狂歡：枝頭的小鳥，唱起和平之曲；花朵也更嫵媚了。充滿生意的春風，把這大喜的消息，傳遍了迦毘羅，傳遍了恒河兩岸，一直到全世界。此時、此地、此人，將永遠成為人間的光榮，受著人們的歌讚與崇拜。

釋尊不但生在高貴的王族，還生著端嚴的相貌，這在當時印度人的眼中，他無疑是未來人間的領導者，一切的利益，都要在他手上完成。因此，釋尊幼時，

就被稱為「悉達多」。七、八歲時，他開始入學，也曾學過軍事；在競婚時，曾表現了體力的優越。他在王宮甜蜜的物質享受中，滋長了一顆人生可痛、眾生可憫的心靈。眾生的自相殘殺，身世的渺茫，這現實的苦痛，警覺了他，使他不願留戀這優美的王宮，不能漠視這慘酷的人間。二十五歲的一個晚上，他堅決的放棄了統治者的地位，離開了王宮、父王與心愛的嬪妃，成為一位一無所有的真理與自由的追求者。出家以後，為了真理與自由，參訪當時著名的宗教師，過了六年非常刻苦的生活。但事實證明：苦行是徒然的。於是乎他的生活開始轉變，受牧女善生的乳糜；在尼連禪河洗淨了七年來的積垢。到摩竭陀國的菩提伽耶，結跏趺坐，發出堅強的誓願：「我今若不證，無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座！」在四十九天中，運用智力、悲力、無限的精進力，從一切障礙中獲得解放，徹底體悟了人生的真諦，成為人間的佛陀。釋尊體悟的人生真諦與實踐的軌則——道，在祭祀生天與苦行解脫的印度時代思潮中，顯然是格格不入。釋尊曾慨歎的說「我此甚深法，無信云何解」？「我寧不說法，疾入於涅槃」！在「五

十七日」的長期思考中，度著獨善的生活。最後，決定創設一種適應時代文明、深入而淺出的宗教。但不單是適應，在這適應淺化的裡面，顯示出釋尊的本懷。在波羅奈的施鹿林，開始為五比丘說法，推動了不共世俗的四諦法輪。法輪的精華，正像阿說示說的「諸法從緣起，是法說緣生，諸法緣及盡，吾佛大師說」。此後，釋尊從事真理的傳布工作，組織僧團。到第六年，加入這和樂自由的僧團者，已有一千二百五十人。這樣的教化，約有五十年之久，佛教傳遍了恒河兩岸。最後，釋尊從摩竭陀到毘舍離，漸漸遊行到拘尸那，受純陀最後的供養，度最後弟子須跋陀羅。在雙林間，為弟子作最後的教誨：「自今已後，我諸弟子展轉行之，則是法身常在而不滅也！」八十歲的二月十五日的中夜，釋尊入大般涅槃，結束了一代的教化。「世間眼滅一何疾」！釋尊的入滅，將永遠遺留在佛弟子內心的深處，悲懷戀慕，直到人間淨土的完成！

二 佛陀的身命

佛教是理智的宗教，自然不能離卻這人間的導師、轉到玄秘的信仰。但是，單在種姓清淨、相好圓滿、出家、成佛、說法、入滅的形跡上建立信仰，也還不能算深刻正確。凡是純正的佛弟子，必須把握佛陀的崇高偉大點，要窺見佛陀之所以為佛陀。唯有在這即人成佛的佛格上，才能奠定堅強的信念。在理智信仰的生命中，去為真理與自由而邁進，完成佛教出現世間的目的。

佛陀之所以為佛陀，就是佛陀的體性與生命。經上說「見緣起即見法，見法即見佛」，這是佛陀的法身。苦行沙門瞿曇，為什麼被人稱為佛陀？這並不因他是王子出家、修苦行，或者說法，是因他體悟了人生的真諦——緣起正法。緣起的本質，是說：凡是存在，沒有無因而自然的；沒有常恒的、獨立的；一切的一切，是關係的存在。因關係的和合而現在，因分離而轉化。佛陀在定慧的實踐中，觀緣起的如幻而證悟緣起的寂滅。具有這樣的正覺內容，才稱為佛。那麼，

如果我們也能悟解這緣起的寂滅性，就接觸到佛陀的本質，就能正確窺見佛陀之所以為佛陀。這是佛教的核心，有它的詳細正確的內容，可不許你懸想。這裡不妨說一個淺顯的比喻：一個龐大的東西，把你我隔在兩邊。這個巨物，本是緣起的和合相，但我們都把它看成實在的。實在，才隔離了你我。假使你我的慧眼，比愛克司光更強，那就能透過這好像實在的巨物，顯發它的真相。不但彼此慧眼的光芒在這共同的對象上接觸，融成不二，還能互相覲面相見。這就叫「心心相印」、「與十方三世諸佛同一鼻孔出氣」。凡是佛弟子，能在聽聞思惟中獲得這緣起正法的正見，就是信解見佛。能在定慧的實踐中通達，就是證悟見佛。從前釋尊在世時，有一次廣大的集會，大家都去見佛。須菩提在山邊考慮：我也去見佛嗎？佛說「見緣起即見佛」，我為什麼不觀察緣起呢？他觀察一切從緣所生，都是無常演變；從無常的觀察中，通達法性空，契入寂滅的聖境。當時釋尊對一個最先見佛的弟子說：你以為先見我嗎？不！「須菩提先見我身」。這是佛陀之所以為佛陀的一面。

經上說「解脫戒經，是汝大師」；又說「能供養僧，則供養我已」。這是佛陀的慧命，是佛陀生命的另一側面。佛陀的存在，存在於佛教大眾的集團中，有僧就有佛。這點，決定了佛陀的偉大，偉大到超越我人的意想以外。緣起法性，是宇宙人生的最高法則，那麼我們的身心修養、自它共處，一切的一切，都不能違反這緣起法性。也就是說：世出世法不能打為兩截，要在這一貫的法則中建立。佛教的本質，是平等而非階級的，自由而非壓制的，集團而非個人的。從佛陀的本質——正覺緣起的內容中，展為活躍無限止的生命，都表顯在僧團，因僧團的存在而存在。僧團的組織，可說是法性具體的顯現。因此，佛法的存在，並不以殿宇、塑像、經典來決定，在有無吻合佛陀本懷與法性的僧團。「佛法弘揚本在僧」的僧，不是偉大的個人，是一個推動佛教的和樂共存的自由集團，不是深山中一個一個的隱者。那家庭化、商業化的，更是「出佛身血」，與佛無緣。

緣起性，是佛陀的法身；和合眾，是佛陀的慧命。在佛陀之所以為佛陀中，佛弟子的整個身心，成為佛陀之一體。

三 釋尊的故國之思

釋尊是一位國際主義者，對軍閥的爭霸戰，根本不表同情。「戰勝增怨敵，戰敗臥不安，勝敗兩俱捨，臥覺寂靜樂」，這是佛陀對侵略者著名的教訓。假使就此說佛陀漠視國家民族的被征服、被奴役、被殘殺，那是非常錯誤的，這可以從釋尊出家與國家的關係說起。

釋尊的祖國迦毘羅，如何富庶、如何強盛，在佛教的傳記中，顯然是誇大的。事實上，當時的迦毘羅，早已淪為波斯匿王的憍薩羅國的附庸。有一回，波斯匿王向迦毘羅的釋族索婚。大家雖覺得他非我族類，但又不敢得罪他；結果，喬裝一個婢女，冒充釋女去下嫁。我們只要想到齊景公的遣女人吳、漢唐的宗女和番，就可想見當時的情勢了。那時的印度，是憍薩羅與摩竭陀爭霸的時代。地勢狹小而偏於北部的迦毘羅，在這兩大軍閥的爭霸戰中，處境的困難，是可想而知。同時，釋族本身又是那樣的嬌逸而沒有自信，看他們在琉璃王兵臨城下的時候

，主戰派最先受了制裁。還是和呢？守呢？經過一番辯論，終於開門迎敵，甘受敵人殘酷的屠戮。這樣的時代、這樣的國家，未嘗不是釋尊擺脫了而別圖解救的一個主要動機。

在釋尊悲憫眾生如一子的心境上，因種族的歧視，互相侵奪而陷國計民生於悲慘的境遇者，又不止一個迦毘羅，不止迦毘羅需要正義的救濟吧！這使釋尊痛心眾生的自相殘殺，而有別闢坦途的必要了！因此，釋尊在倡導佛教的解脫論中，沒有忽略世間。這是對的，正確的出世觀，是必然的配合著世間的淨化。釋尊倡導種族平等論，以消泯種族間的歧視、對立與非法的壓迫。抨擊侵略者的殘殺，而鼓吹無諍的和合。在另一方面，組織起大智大悲的自由集團，也就是社會性的自由族。和平共存的思想，多少給予當時紛爭的印度以有效的救濟。這一切活動，是從倫理實踐的宗教出發，但他沒有忽略人間，更沒有忘記祖國。當毘琉璃進軍迦毘羅的消息，傳到這個為解脫的自由集團——釋沙門團的時候，提議給予迦毘羅以實力的援助者，在傳記上看來，是大有人在。雖然受了苦行厭離的時

代思潮的限制，不能實現有力的援助，但釋尊到底以大慈無畏的精神，在毘琉璃王的大軍前出現。事實是這樣：在毘琉璃王軍隊通過的大路邊，釋尊安閑的坐在一株沒有枝葉蔭蔽的舍夷樹下。琉璃王聽說釋尊在此，便過來禮拜問訊。他不理解釋尊獨坐枯樹下的用意，覺得有些希奇。釋尊對他說：我現在是沒有蔭蔽的人了！琉璃王聽到「親族之蔭，勝餘人也」的慈訓，大大感動，吩咐還軍。傳說在釋種被滅的時期，釋尊頭痛了多日，這是怎樣象徵釋尊的內心！在佛在人間的見地去考察，釋尊雖然出家，他沒有忘卻國族，那一縷故國之思，依然是活躍著。釋尊怎樣在指導人間的佛弟子，應該怎樣關切他國家民族的自由獨立與生存。那些以為信佛出家就可以不再聞問國家民族的存亡者，不論他如何談修說證，無疑是我佛的叛徒！

四 出家更接近了人間

釋尊的出家，不但常被外人，就是小乘學者，也常誤會他是消極厭離。其實

，釋尊出家的主要動機，是不忍人世殘酷的慘殺，不忍貧農的胼手胝足而不得溫飽；這在《佛本行經》太子觀耕（釋尊最初發心）的故事中，可以明白看出。從釋尊倡導的緣起正法來看，也明白如繪。「老病死憂悲苦惱」與「生」，就是八苦。這不但是「老死」，那人與人間、人與自然間種種的苦痛與缺陷，都是佛教的觀察對象。要給予這人生的缺陷以適當的解決，非解決這苦痛的原因——「愛取」不可。愛是生命的貪戀與世間所有物的繫著；取是內依自我愛欲的發展而為一切的追求，企圖滿足一人一家一國的爭奪。經上說到愛取，說人類因愛取而追求。如求之不得，那就否認懷疑人類努力工作的價值，而走上尊祐論（上帝的恩賜或天意）、無因論、宿命論。一朝求得，又要藏蓄守護。假如得而復失，那種悲哀，像熱沙上的魚一樣。因人類愛欲的自私，父母兒女兄弟，都在互相爭鬥，互相誹毀譏嫌。這種情勢的擴大，就是民族國家間的侵奪；因此而死傷或被掠者的苦痛，實在不堪設想。這樣看來，佛教所說的苦，不單是「老死」，苦痛的解決，在勘破自我的愛取，在改變我們身心的行為。相對的改善，就是世間的救濟

；根本的解決，就是出世。世間與出世間，並非敵對相反（不善世間是相反的）。世間的改善與淨化，決不障礙出世的解脫，反而是接近。一分學者，著重在瑣碎的哲理思辨，或離卻人間去出世，忽略勘破愛取的人間實際性。因此，也不能理解因人事的融洽而促進身心解脫的重要性；集體生活的真義，也受到漠視。

釋尊是迦毘羅的王子，陷在五欲享受的重圍中，這不是尊榮幸福。在釋尊悲智的意境上，這是人生的大不幸，是悲哀。他離開王宮，完成最高的犧牲——棄世，才真正的走入人間。自然屬於自然，一切還於一切；在自我私有的佔領形態下，能有圓滿的真理與自由嗎？這種精神，貫串在一切中。在釋尊教化弟子的時代，雖受著弟子的推尊敬禮，但釋尊卻這樣說：「我不攝受眾。」不願以統攝者自居，是佛陀正覺緣起正法完滿的實踐。他服事病比丘洗滌；給盲比丘裨針；向小比丘懺摩（意思說請你容恕我）。他不再單是王公宰官與政客學者的朋友，他是一切人的安慰者、誠摯的勸誡教誨者。釋尊的弟子，有王公、大臣、后妃，也有屠戶、妓女、土匪與奴隸；有讀遍四吠陀與十八大經的名學者，也有三個月

讀不熟一偈的馱子；有威儀庠序的耆年大德，也有嬉笑跳躍的童子。他的足跡踏遍了恒河兩岸，你說他出家是消極、棄離人間嗎？釋尊為了真理與自由，忍受一切衣食上的淡泊，但他以法悅心，怡然自得。他受著教敵的毀謗、毒害，但他還是那樣慈悲無畏，到底在恬靜中勝過了一切。在人滅的時候，他還在教化須跋陀羅，諄諄的教誨他的弟子。他為著什麼？拋棄了人間嗎？比那些稱孤道寡的統治者更消極嗎？一切屬於一切，唯有為眾生——特別是人類的痛苦，為人類的真理與自由，為使人類向上；此外更不為自己、沒有自己。在這人類所知的歷史中，有比釋尊更在人間的嗎？為自我的解脫與真理的掘發，有割斷自我與世間愛索的必要。這樣的為身才能為大眾，忘世才真正的走入人間。

五 佛從人間被升到天上

釋尊是一位慈和誠摯的教師，他稱呼那斷惑清淨的比丘與自己一樣是阿羅漢，何嘗有意把自己提高到一切之上。但在釋尊大悲大智大精進的偉大活動中，事

實上超過了一切。偉大高潔的德性、深邃的智慧、因定慧而獲得超越的能力，特別在溯述過去自利利他的本生談中，露出佛陀的本來面目。這無限生命的偉大活動，不斷的投入弟子的心目中，使聲聞弟子不能不承認佛陀的崇高偉大，而意識到自己的渺小。釋尊之所以被稱「十力大師」，與聲聞弟子是有所不同的。仁者見仁，智者見智，弟子心目中的佛陀，是有著不同觀感的。

在佛教中，有不同的佛陀觀，但正確的佛陀觀，到底是佛在人間、即人成佛。「如來在世間，不言有與無；如來涅槃後，不言有與無」。凡真能獲得正見者，接觸到佛陀的生命者，必然有深刻正確的體認，而離卻俗見與擬想。但庸俗者，忘卻了「佛身無漏」，以為佛陀的飢渴寒熱，與自己一樣。佛陀的偉大在功德，但又遺忘了舍利弗「五分法身不滅」的明訓，因此說「功德滿三界，無常風所壞」。以為佛陀的人滅，是灰身泯智的。這樣的佛陀觀，是照著苦行厭離者自己的想像而複寫的，正確的佛陀觀並不如此。從本生談的啟示中，佛陀的因地，修行菩薩道的菩薩，並不與俗見者所見一致。菩薩早已斷了煩惱，具有超越聲聞弟

子的能力。所以正確的佛陀觀，是證無生法忍菩薩，斷煩惱已盡；成佛斷習。這無生法忍菩薩，雖然隨機益物，但成佛還是在人間。「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」——《阿含經》如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的。但中與正是難得把握的，或者又開始擬想：證無生法忍的菩薩，就是成佛。有的以為不然，釋尊是成佛久矣，現在不過是示現。「如來壽量無邊際」的見解，小乘部派中早已存在。早已成佛的佛陀，在何處成佛？在人間，這似乎太平凡。那麼在天上，在天上身相圓滿廣大的最高處——摩醯首羅天上成佛。天上成佛是真實的，人間成佛是示現的。起初，天上佛與人間佛的關係，還看作如月與水中的月影。再進一步，在人間成佛的釋尊，修行六年，不得成佛，於是非向摩醯首羅天上的佛陀請教不可。在佛陀的本教中，釋尊是人天教師，現在是轉向天上請教了。這一思想的反流，我領略到異樣的滋味。

佛陀「在天而天，在人而人」，何必執著？是的，不過我們現在人間，我們得認識人間的佛陀。佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，

確立起人間正見的佛陀觀。佛是即人而成佛的，所以要遠離俗見，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是把握出世（不是天上）正見的佛陀觀。這兩者的融然無礙，是佛陀觀的真相。在大乘佛教的發展中，如果說有依人乘而發趣的大乘、有依天乘而發趣的大乘，那麼人間成佛與天上成佛，就是明顯的分界線。佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地。請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀——「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」！

人間
佛教
論集

人間佛教緒言

一 人間佛教的展開

契理與契機：佛法所最著重的，是應機與契理。契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法起信解、得利益。契理，即所說的法，能契合徹底而究竟了義的。佛法要著重這二方面，才能適應時機，又契於佛法的真義。如專著重於契理，或不免要曲高和寡了！如專著重於應機，像一分學佛者，只講適應時代，而忽略了是否契合佛法的真義，這樣的適應，與佛法有什麼關係！現在所揭示的人間佛教，既重契機，又重契理。就契機方面說：著重人間正行，是最適合現代的需要，而中國又素來重視人事。別的不說，如印光大師，他平生極力弘揚念佛往生，卻又提倡「敦倫盡分」。這名詞雖是儒家的，但要在這人間，

做成一像樣的人，盡到為人的本分，作為求生西方的基礎，他是沒有忽視佛教在人間的重要意義。民國以來，佛教的法師、居士，都有適應社會的感覺，或辦慈善、教育事業等。不問成績如何，但確是認識並傾向於這一方面——佛教是人間的。人間佛教的論題，民國以來，即逐漸被提起。民國二十二年，《海潮音》出過人間佛教專號，當時曾博得許多人的同情。後來，慈航法師在星洲，辦了一個佛教刊物，名為《人間佛教》。抗戰期間，浙江縉雲縣也出了小型的《人間佛教月刊》。前年法舫法師在暹羅，也以「人間佛教」為題來講說。總之，人間佛教的時機適應性，確是引起各方面的重視了。人間佛教不但契應時機，更是契合於佛法的深義，大家應努力來弘揚！

人生與人間：太虛大師在民國十四、五年，提出了「人生佛教」。在抗戰期間，還編成一部專書——《人生佛教》。大師以為：人間佛教不如人生佛教的意義好。他的倡導「人生佛教」，有兩個意思：一、對治的：因為中國的佛教末流，一向重視於一死、二鬼，引出無邊流弊。大師為了糾正他，所以主張不重死而

重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生為名。佛法的重心，當然是了生死、成佛道。但中國佛弟子，由於生死而變成了專門了死。如《臨終飭要》、《臨終津梁》、《臨終一著》等書，都是著重於死的。我在香港，遇見某居士還說「學佛就是學死」。一般的學佛修行，動機每每如此，即為了將來死得好。禪宗的「臘月三十日到來作得主」，也只是死得好的證明。大師曾為此寫了〈生活與生死〉一文，認為佛教的本義，是解決生活，在生活問題的解決中，死的問題也就跟著解決了。其實，佛教的了生死，並沒有錯。生死是死死生生、生生不已的洪流，包含了從生到死、從死到生的一切。解決這生生不已的大問題，名為了脫生死。如不能了生，那裡能了死！這那裡可以偏重於死而忽略於生！

中國學佛者，由於重視了死，也就重視了鬼。中國傳統的宗教，是人死為鬼。雖接受了佛教的輪迴說，相信鬼可轉生為人，但他們只知道人與鬼的互相轉生，而每忽略了人死不一定為鬼，可以人死為人、人死為天。所以學佛者，甚至往生淨土的信仰者，也還是不願為鬼而又預備做鬼。死了，用種種的飲食來祭祀他

（依佛經說，唯有餓鬼才需要祭祀），燒冥衣給他穿，化錫箔、冥洋給他用，紮紙房給他住。佛教中，不但應赴經懺，著重度亡；而且將中國的一些迷信習俗，都引到佛門中來，這完全受了中國「人死為鬼」的惡影響。其實一人死了，不一定生於鬼趣，或生地獄、畜生，或生到天國，或仍來人間。即使想到死亡，也不應預備作鬼！無錫的丁福保，以為信佛先要信鬼，大師以為這不免加深了鬼教的迷信！為對治這一類「鬼本」的謬見，特提倡「人本」來糾正它。孔子說「未能事人，焉能事鬼」，儒家還重視人生，何況以人本為中心的佛教！大師的重視人生，實含有對治的深義。二、顯正的：大師從佛教的根本去了解、時代的適應去了解，認為應重視現實的人生。「依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行。使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。」（我怎樣判攝一切佛法）大師曾說：「仰止唯佛陀，完就在人格，人圓佛即成，是名真現實。」（即人成佛的

真現實論）即人生而成佛，顯出了大師「人生佛教」的本意。

人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？約顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。人在五趣中的位置，恰好是在中間。在人的上面有天堂；下面有地獄；餓鬼與畜生，可說在人間的旁邊，而也可通於上下。鬼趣的低劣者，近於地獄（有些宗教是不分的），所以閻羅王或說為鬼趣的統攝者，又說是地獄的王。而鬼趣的高級者，即低級的天（神）。畜生中，高級的也通於天。天神與鬼、畜，在一般宗教中，雖從來有分別，而實有混淆的形跡。大概的說：傾向於統一的、永生的，是天神（神教）教。但也有多少不同：如基督教的耶和華，回教的阿蘭，是一神教；如印度的梵天、大自在天，中國道教的元始天尊等，是泛神教，即有多神的傾向而統一的。如傾向於雜多的、死亡的，即鬼靈（鬼教或巫教）教。佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那麼如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的

，近於神教。神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。我們首先應記著：在無邊佛法中，人間佛教是根本而最精要的，究竟徹底而又最適應現代機宜的。切勿誤解為人乘法！

二 人間佛教的三寶觀

三寶在人間：佛法無邊，實不外乎三寶。我們學佛的，第一要皈依三寶。拿出家人說，皈依三寶，即加入僧團而學法，由學法而趨於果證。皈依的對象是三

寶，所學所證，也不出此三寶。如不能正確地信解三寶，一切與外道的知見一樣，那名稱是皈依三寶，其實對佛法是極其陌生的！

三世、十方，佛是極多的。凡對於宇宙人生的真理，普遍而正確的覺悟——正遍知；慈悲、智慧，一切功德，到達圓滿的境地，就稱為佛。單說佛，不是指那一位佛，而是通指三世十方的一切佛。但是，我們怎麼知道有佛、有十方三世佛呢？這因為，我們這個世界，曾經有佛出世。本師釋迦牟尼佛，就誕生在印度的迦毘羅國釋迦種族。父親是淨飯王，母親是摩耶夫人，他也有妻有子。出家後，參學、修行，終於成了佛。他常在摩竭陀國的王舍城、憍薩羅國的舍衛城等，弘揚正法。到八十歲的時候，在拘尸那地方入滅。照這歷史上千真萬確的事實來看，佛那一樣不是在人間的。釋迦牟尼佛，不是天神，不是鬼怪，也從不假冒神子或神的使者。他老實的說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也。」（《增壹阿含經》）這不但是釋迦佛，一切都是人間成佛，而不會在天上的。又說：「我亦是人數。」佛是由人而成佛的，不過佛的斷惑究竟、悲智功德一切到達無上圓

滿的境地而已。佛在人間時，一樣的穿衣、吃飯、來去出入。他是世間的真實導師，人間的佛弟子，即是「隨佛出家」、「常隨佛學」。《法句經》說「具眼兩足尊」，眼即知見，知見的具足圓滿者，即是佛，佛在兩足的人類中，處最可尊敬的地位。佛出人間，人間才有正法。由於有本師釋迦牟尼佛，我們才知道有三世十方諸佛。從「佛佛道同」來說，一切佛還不等於釋迦佛嗎？

再從法寶說：諸佛所證覺的諸法實相是法，修行的道也叫法。道與悟證的寂滅法，本無所謂人間不人間的，佛出世或不出世，都是這樣。佛時常說「是法非佛作，亦非餘人作」，那麼為什麼說法在人間？因為本師釋迦佛的說法，是為人而說的。在神鬼氣氛濃厚的印度環境，雖也偶為天龍等說法，而重點到底是為了人間的人類。如佛教根本教義中的十二緣起的識、名色、六處三支：由初識——投胎識而有名色（肉團凝成），由名色而起六處（眼耳鼻等成就），這唯有此欲界人間才有這完整的生長過程。他界如天與地獄等，都是化身的，頃刻即圓滿六處，那裡有此階段？又如無色界，既沒有色法，即是有名無色，處中也但有

意處而沒有眼等五處了。佛這樣的說明身心漸成的階段，即是約此界人間而說的。又如生緣老病死（阿毘達磨者把病略去了，但經說是有的）：老與病，其實也只是此界人間的情況。地獄與天神，可說都是沒有的。佛本為人說十二緣起，等到以此論到一切，即覺到有些不盡然。其實，佛沒有為天為鬼而說此法門，這是為人類而安立的。五蘊、十二處、十八界等，都如此。又六根對境生起六識，這也是人類的情況。許多下等動物——畜生，是無耳、無鼻的，當然不會有圓滿的十二處、十八界。色界的眾生，沒有鼻、舌識；到了二禪以上，前五識就都不起了。五蘊、十二處、十八界的分類，實在是依人類而分別的。談到修道，如天國、畜生，即沒有律儀戒。所以，可以肯定的指出：法，本是為人類而說的；一切是適應人類的情形而安立的。佛既沒有依地獄、天堂的情況而立法；如有地獄法與天堂法，那也只適合於地獄與天國，也不是我們——人類所能信行的。

說到僧寶，不用說，是在人間了。出家五眾（沙彌、沙彌尼，式叉摩那，比丘、比丘尼）中，除了人間，其他眾生都是沒有的。所以出家眾的律儀戒，唯是

為人而說，也唯是人所受所行的。受戒時，即曾問：「汝是非人耶？」如是非人——天神與鬼畜，即不得受戒。依戒而攝僧，依僧伽而住持佛法，一切都是人間的，何等明顯！

佛出人間，為人說人法——人類所能解能行的，人類得因此而增進而解脫的佛法，修學者也即是人間賢聖僧。三寶常住人間，進一步說，人間才有如法而完美的三寶。佛在人間，法與僧也無不在人間。三寶本在人間，這即是我們的皈依處。如忽略此界人間的佛法僧，而偏重他方，天國、龍宮，無疑地會落入於死亡與鬼靈、永生與天神的窠臼，埋沒了佛法的真義！

人間與天上：從三寶出現於人間說，佛為創覺的立教者。佛住世時，生活起居，與一般人相彷彿。既不是神，也不是神的兒子或使者，他是真摯的人類導師。人間有苦有樂，穿的、吃的、住的，都不能隨心適意。天上呢？吃的是天廚妙供，穿的是細滑天衣，住的是七寶宮殿，比人間的享受，是不知好到若干倍。人間壽命短，天壽極長，活到幾百萬年的不算回事。人間的身量短，而天身有的如

須彌山那麼高大，光明晃耀。有的，以為佛與人一樣，太不夠圓滿，能像天人那樣的廣大莊嚴就好了！這一不能把握「人間佛教」的見解，就現出了天上成佛的思想。如說：「色界究竟天，離欲成菩提。」天上成佛，是真佛；人間成佛是化身，這是現實人間的佛陀而天化了！佛於色究竟天成佛，即自在天成佛，於是佛梵合流。印度婆羅門教徒便說：人間的釋迦牟尼佛，是化身，是自在天的化身。這樣的弄得神佛不分，使佛教在印度，流於神秘、迷妄，走上了末路！所以我們必須立定「佛在人間」的本教，才不會變質而成為重死亡的鬼教，或重長生的神教。認定了佛在人間，那麼說法時也在人間，佛法即是佛在人間的教化。佛所表現的三業大用：以語言為弟子們開示；佛的行止舉措、對人接物，身體一切的活動，都是身教，是為弟子們示範的；尤其是他的大慈悲大智慧，意業能感召人類。佛的「三輪示導」，即是人間佛法的根本。怎能使法寶常在人間流行呢？

- 一、由出家在家的佛弟子，切實的依教奉行，而表現於身心中。
- 二、有經、像、塔、廟等傳世，表示出佛法的內容與精神。如經典的文字，即是用印度文寫的，

所以經典傳來中國，是要有人——如鳩摩羅什及玄奘等翻譯。這因為是人間的佛法，所以編集傳譯流通，都有確鑿的史實可考證。不像外道的經書，胡說是神說的，是從天上送下來的。因此，更顯得佛法在人間，為了人間而說。如為畜生（龍等）說、鬼（夜叉等）說、天（帝釋）說，那麼用什麼語文編集？誰翻譯而成為人語？如以人間佛教的眼光來說：如龍樹菩薩從雪山老比丘處得大乘經，這是很平實的事。如說夜叉送來、天龍傳來，那對於佛典的語文，編集、翻譯，一切都成為問題了！佛經的編集，開端都載明時間、地方、聽眾，佛法本著重時地人的確實性，這才能引人生信。所以說：「說時方人，為令人生信故。」如佛在天上成佛、說法，那一切都不是你我——人類能知，也只能適應於天上，而無關人間的教化了。我們是人，需要的是人的佛教。應以此抉擇佛教，使佛教恢復在人間的本有的光明！（仁俊記）

從依機設教來說明人間佛教

一 教乘應機的安立

施教宗旨：佛法是適應眾生的根機而安立的，需要什麼，就為他說什麼。如《大智度論》所說的四悉檀，即是佛陀應機說法的四大宗旨。說法的宗旨雖多，但總括起來，不出此四。一、世間悉檀，以引起樂欲為宗。如對初學而缺乏興味的，佛必先使他生歡喜心。隨順眾生的不同願欲，給他說不同的法。如遇到農人，可先談些田園的事，然後即巧妙地引入佛法，那聽眾一定是樂意接受的。從他性欲所近的，引入佛法，不使格格不入。如佛在印度，適應印度民情，於受施後，也為人說頌讚。如印度多信天（神），佛也就稱「天人師」，為梵天、帝釋等說法。佛說：天神等不可歸依，如隨順世俗，也不妨供養他等。大乘的「先以欲

鉤牽，後令人佛智」，也只是這樣的巧方便。二、為人悉檀，以生善為宗。如不肯布施的，就將布施的功德說給他聽。為說持戒、為說忍辱等功德，總之，應機說法，以使他的善根滋盛為目的。這與世間悉檀不同的：這不是為了隨順眾生願欲、逗發興趣而說法，是為了增長善根。這不一定是世間所熟識的，但必是佛法所認為合於道德的。三、對治悉檀，以制止人類的惡行為宗旨。如貪欲重的，教他修不淨觀；瞋恚重的，教他修慈悲觀；愚癡重的，教他修因緣觀；散亂多的，教他修數息觀；我執重的，教他修界分別觀。有的能行許多慈善事業，卻不能遏止自己的惡行；也有人能消極的止惡，卻不能起而積極的為善。所以生善與息惡，在應機施教中成為二大宗旨。止惡，不但是制止身體與語言的惡行，還要淨化內心的煩惱。如有人只肯布施，不能持戒。毀戒是一切罪惡的根源，因此為說布施功德是有限的，只感得身外的福報。學佛最重要的是持戒，持戒才能感人天報。這就是以持戒對治毀犯的惡行。如有人但能制止身語的惡行，而煩惱多起，即為說學佛不能但限於身口，應清淨內心，修習禪觀。生善與止惡的目的不同，而

眾生又因時因地而異，所以說法是有多種巧方便的。有的稱揚讚歎，有的又呵斥痛責；或讚此斥彼，或讚彼斥此。總之，眾生的根機，應該怎樣，就要怎樣說法。四、第一義悉檀，這以顯了真義為宗，這是佛陀自證的諸法實相。不信解這甚深的真義，而修行趣證，是決不能了脫生死、圓成佛道的。所以佛依第一義悉檀說，是究竟的了義說，這才是佛法的心髓。

龍樹說：「三悉檀可破可壞，第一義悉檀不可壞。」如世間悉檀，要看這時代的情況怎樣，這區域的習俗怎樣，這人的根性怎樣，隨順世俗的逗機方便，千變萬化，不拘一端。如時代不同，區域不同，對機不同，那就對於甲的世間悉檀，對於乙可能成為大障礙，不成方便。這那裡可以拘執？世間悉檀，是可破壞的，但在時地人的適應時，是極好的方便。說到增長善根、對治惡行，原則雖古今一致的；佛稱道為「古仙人之道」，也是有著永久性的。但實施的方法，也會因時因地因人而不同。古代、別處的道德，在此時此地看來，也許認為不完善了。然諸惡莫作、眾善奉行的原則，是不會改變的。依佛所說的第一義悉檀，那才

是常遍的大道，照著去修證，才能出離世間的迷惑，悟證徹底圓滿的真理。佛法如醫師給藥病人吃一樣，隨病人的情勢變化，給他吃的藥也就不同。所以隨著時代、環境、根機的不同，所說的法也應有差別。如佛法在印度，就要適應印度的各種情況；佛法傳到中國、日本、南洋等國家，都因適合這些國家的不同的情況而多少不同。佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘揚佛法而要得到機教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的運用才行，把握方便（前三悉檀）與究竟的差別才行。尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。

教乘類別：隨眾生根機的差別，故教法也隨而有別。乘有運載的意思，人類依此教法修行，即可由此而至彼，如乘車一樣，所以稱佛法為乘。人能依此教法修行即可由人而天，或由凡而聖。這一向有五乘、三乘、一乘的類別。

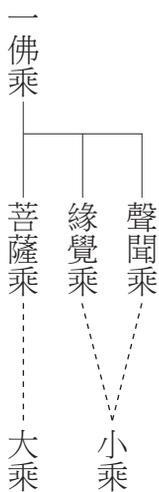
五乘是：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘（或佛乘）。乘，必有三事：一、發心；二、目的；三、方法。五乘可略為三類：（一）、人、天乘為一類。人、天乘發什麼心呢？叫「增進（或作勝）心」。在六道中生死輪迴，受苦不已，

但比較說，人與天要好得多。所以學佛法的動機，有些人總是希望現在人間，及來世生天生人，比目前環境要好一點。現在的身體不圓滿，智識不深，生活不富裕，學法的目的，希求現生將來，身體、智識、生活都能達到圓滿安樂。此種心理，也是世間常人所共有的。發這樣的心，因此而學佛，這不過人天乘的發心。現世在人間，希冀現生人間樂，未來世得生人間天上樂，這是人天法的目的。以人間正行，布施、持戒等為方法。如不能循人天的正道，損人利己，殺、盜、邪淫、妄語，那是要墮落的。如存此增進心，那無論學什麼高深佛法，結果也不出人、天道中。(二)、聲聞、緣覺乘為一類，二乘的根性相同，僅稍有差別。他們的發心，與人天乘不同。他們深刻地感覺到三界生死是太苦了，就是生在人、天道中，到頭來也還是一切皆苦。所以，不追求現生樂與後生樂，於世間一切生起無常故苦的感悟，發「出離心」，想息除三界的生死，以證得涅槃為目的。修行的方法，也重於調治自心的煩惱。如但存此出離心，即使修行大乘法，也還是要退證小果的。(三)、菩薩乘，菩薩發心，又與二乘不同。他也見到三界的生死是太苦

，可是他又見到三界眾生與自身一樣的受苦，於是發「大悲心」為本的菩提心。對有情所受的苦迫，生起同情心、憐愍心，以自利利他的方法為修行，以度生成佛為目的。佛法雖無量無邊，歸納起來，不出此五乘法。學佛法，不出此五乘法，而五乘中以菩薩乘為高勝。如學佛而離開了此五乘的發心與修行，就是虛偽的學佛，不能免離惡道的苦難。

再說三乘與一乘：人天乘，本不是佛法的宗要，佛法的重心是出世間的。人天乘法，也不但是佛法的，像中國的儒、道，西方的耶教，與中東的回教，動機與行為，大都是契合人天乘法的。就是世間的政治學術，也很多是符合人天法的。所以人天乘法，是共世間的，顯不出佛法的特殊。佛法的特質是出世法，即是三乘法。三乘，即聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。三乘的差別，上面已約略說到。一乘，即一大乘。三乘中也有大乘，與一乘有什麼差異呢？如說：三乘同人無餘涅槃，聲聞、緣覺的無學果是究竟的，這即是三乘說。如說：不但菩薩決定成佛，聲聞與緣覺將來一定要回心向大，同歸於唯一大路——成佛，這即是一乘說。

一開始就發菩提心的，叫直往大乘；先修二乘，再回心向大乘，叫迴入大乘。從學菩薩行、成如來果說，大乘與一乘，並無實質的差別。佛法中一向有三乘與一乘的爭論，根本在二乘的是否究竟？這如：



表中二條短線，如二乘；另一條長線，如一大乘。在經說二乘究竟時，菩薩乘與二乘相對，稱為大乘。但二乘是終要轉入大乘成佛的，唯大無小，所以大乘即成為一乘。三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論（所以，《般若經》說：阿羅漢等聖者，是一定會信受大乘般若的。《法華經》等說：如聲聞而不信一大乘，是增上慢人，自以為是阿羅漢，而不是真阿羅漢）。

通約三乘來說，二乘是出世間法，菩薩乘也是出世法，但特別稱讚為出世上

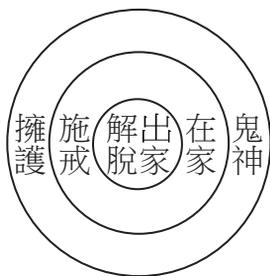
上法。因為菩薩不但求自己成佛，也願一切有情得度，為大智、大悲、大願、大行的合一。對人天乘說，大乘是出世的，也是入世的，是世間法與出世間法的統一，到達更高的完成。

教史遞演：佛法的五乘、三乘，如從回歸一乘佛道的立場來說，佛法分為三類，實只是大乘的三類。從印度佛教史的演變上看，這是確實有此三類的。此三類，虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中，有簡要的說明。大師的見解，是唯一大乘，一切有情皆能成佛。從此去觀察：一、佛滅後初五百年，即正法時代，以聲聞道為中心，而即是以聲聞行果趣入大乘。那時候的學佛者，多分是先學聲聞乘，修行證果，然後再回入大乘。像《法華經》的舍利弗，四大聲聞、有學無學的比丘比丘尼等，都回向大乘，發成佛度生的大願。這種風氣，五百年後還有延續的。印度佛教史，明顯的記載著他的事情，如龍樹、提婆、無著、世親等，雖不一定先證聲聞，大概先於聲聞學派中出家、受戒；或先小後大；或內修菩薩行而外現聲聞僧相。出家菩薩，以屬於這一類的為多。依二乘行果以向大乘的菩薩

，都是重智的。二乘一向重智，悲心不夠，精勤禪觀，切求悟證。先斷煩惱，了生死，再回心學佛，即是智增上菩薩。因為他本重智慧，久久成為習慣了，雖然回心向大，也還是悲心不深，在菩薩道中，進程不快。二、依大師說，即像法的時代一千年。印度學佛法的，多分依天乘行果而進趣大乘的。這些可稱為天菩薩的，不像二乘的先證小果，而是對於婆羅門教的天法有基礎的根機，習慣於天法的，以天法為方便而融攝於佛法。所以觀念佛菩薩，等於念天，或即稱之為「修天」，處處以佛化的天國為理想的境地。例如密宗的本尊，都是夜叉、羅剎像或梵像，表示了天神的姿態。這時，二乘在佛法中，地位極低。三、依大師說，一千五百年後，到了末法時代，是依人乘行而趣入菩薩道。證聲聞果的是等於沒有了，連南傳佛法的聲聞乘佛教國，也重於教育、慈善等人事。在山林修聲聞行，會被時代譏刺為逃避自私了。專修天乘菩薩行的，著重於飲食男女，要被時代責斥為迷信荒謬了。依現在的情況看，唯有依人乘行學菩薩法，即依人類的正常道德為基礎，發心直趣大乘，才是應機的，而且是可以宏通的救世的佛法。大師的

分類法，由人菩薩而天菩薩，由天菩薩而二乘菩薩，是很有意義的。二乘菩薩重智；天菩薩重信（淨土、密宗，都是天菩薩行，都重信仰）；人菩薩重慈悲，對一切人類起同情心，而施設種種利濟的事業。《大智度論》曾說到菩薩：或重智，或重悲，或重於信精進。雖真正的菩薩，信進悲智是應該具足的，但依趣大乘說，確有這三者的不同。

在印度一千五百年的佛教史中，也可看出三期的演變。試畫為曼荼拏，以說明機教的差別：



初期佛教，以出家的聲聞僧為中心，釋迦佛自身、舍利弗、目犍連、大迦葉們，都是現出家相的。出家有什麼特殊風格？可稱為自在解脫。如穿衣、吃飯、住處都不怎麼講究，隨緣度日。少事少業，減除煩惱，林野風致，現出清淨自在的精神。初期佛教，以此出家的解脫為中心。此外有在家弟子，如舍衛國的給孤獨長者、摩竭陀國的頻婆娑羅王、憍薩羅國的波斯匿王，以及文臣武將、農工商賈、男女老幼。這些人都是現在家——一般人的常相，重布施、持戒，盡力於對國對家對人應作的正事。他們也修定，但重於慈定。也能了生死，但不處於住持佛教的地位，而是外圍的信眾。最外層的，是鬼神——從淨居天到餓鬼、畜生。《阿含經》與毘尼中，每有天人、阿修羅、乾闥婆、夜叉等，偶爾也參預法會；少分是守護佛教，以免惡性的鬼神來搗亂。在佛教中，處於不關重要的地位。他們有二種特徵：一、貪求，對世間的五欲，貪心最極強烈；二、忿怒，在什麼時候，最容易引發瞋恚。佛對於這些，總是勸他們不為自己的貪欲、暴劣的忿怒而害人害世。天、人（在家）、聲聞（出家）三類，佛教的重心極為明確。此

初期的佛教，鬼神僅是世間悉檀，不加尊重，也不否定。神教的色彩極淺，迷信的方便極少。內重禪慧，外重人事，初期以出家解脫為中心的佛教，是如此。

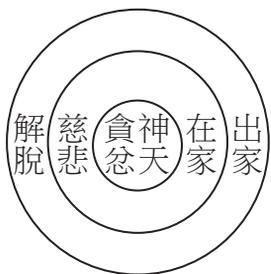


佛滅後五百年的佛教情況，即大乘教興起的時代，也約有五百年。佛教的中心是演變了。處於佛教中心的佛與弟子，都現為在家相。如文殊、觀音、普賢、維摩詰、善財、常啼等菩薩，可說都是在家的。大乘歸極的佛陀，為毘盧遮那佛，也是有髮髻、戴頭冠的，身上瓔珞莊嚴的在家相。這以在家為中心的佛菩薩，表現了大悲、大智、大行、大願的特徵，重六波羅蜜、四攝等法門。當時，出家解脫相的聲聞僧（連釋迦佛在內），被移到右邊去，不再代表佛法的重心，而看作適應一分根性的方便了。聲聞乘所說的三寶觀，不是佛法的根本；究竟而根本

的，是以發菩提心度生成佛為宗的一大乘。二乘雖然被推移到方便的外圍，但並沒有拒絕他們，是處在旁聽的地位。不過，迦葉等聲聞弟子，時常在怨恨自己、輕視自己為什麼不知道修菩薩以成佛。末了才決定，二乘都要回心入大乘的，如《法華經》所說。天（鬼畜），不遠處於外圍，地位抬高了，處在左邊的地位。舉例說：傳說佛在世時有護法神——金剛力士，本是夜叉而已。在大乘佛教中，就尊稱為菩薩化身。海龍王、緊那羅王、韃闍婆王、阿修羅王，稱為菩薩的也不少，連魔王也有不可思議大菩薩。這些天菩薩，在大乘法會中，助佛揚化，也還是本著悲智行願的精神，助佛說六波羅蜜、四攝等大乘法，不過增加一些神的特徵。一分低下的天神，大抵是熱心的護法者。

這一期的佛教，從出家移人在家，從人而移向天，為高級的天與在家人的趣入佛法，也是適應於崇奉天神的在家婆羅門而發揚起來。入世利生，充滿了本生談中的菩薩精神。但同時，天的傾向發達起來，天神的地位也顯著起來。所以，這是佛教的人間化，也是天化。印度大乘佛教的隆盛，是包含這兩個內容，也影

響了後來發展的傾向。這不如初期的樸素、重於集團生活，而多少曲應世間俗習，而傾向於唯心及個人的偉大。



第三期的佛教，一切情況，與初期佛教相比，真可說本末倒置。處於中臺的佛菩薩相，多分是現的夜叉、羅刹相，奇形怪狀，使人見了驚慌。有的是頭上安頭，手多、武器多，項間或懸著一顆顆貫穿起來的骷髏頭，腳下或踏著兇惡相的鬼神。而且在極度兇惡——應該說「忿怒」的情況下，又男女扭成一堆，這稱為「具貪相」。那些現在家慈和的菩薩，又移到外圍去了。至於現出家解脫相的，

在最外圍，簡直是毫無地位！這種境況，從密宗曼荼羅中，可以完全看出。由於天神（特別是欲界的低級的）為佛教中心，所以一切神教的儀式、修法，應有盡有的化為佛法方便。這即是虛大師稱為以天乘行果而趣向佛乘的。由此，可見初期佛教以聲聞乘為中心，中期以人（天）菩薩為中心，後期以天（菩薩）為中心。中期的大乘佛教，一方面傾向天菩薩，同時又傾向人菩薩。人菩薩法，在印度的中期佛教，有著充分的表現；為了適應於印度神化極深的環境，佛教就更攝取婆羅門教的方便，發展到天菩薩去。

現在所提倡的人間佛教，我們是人，應以人為中心，應攝取印度初中二期佛教的人菩薩的慈悲與智慧，特應從悲起智，而不取後期佛教的天菩薩法。傳到中國的佛法，唐代也還是印度後期佛教的開始，所以還不像傳於西藏的完全天化。中國所傳的佛教，天神化本來不深，也許聲聞的傾向要濃厚些。提倡純粹的人菩薩法，即由人發菩薩心，以悲智普濟一切有情，直趣無上正等菩提，應著重中期佛教，而脫落天化的傾向。

二 諸乘應機的分析

人乘及基於人乘的天乘：佛法是適應眾生根機的，從對什麼機說什麼法去分別，就明顯地看出，那些是人乘的特法、天乘的特法、二乘的特法、菩薩乘的特法。佛法興於印度，當然要適應印度當時的文化，以及印度人的特性。佛法為了適應某一時代、某一區域的根機，佛法就有時代性與區域性了。

佛法與古代印度文化有重要的關係，必須了解這點，才能不受它的拘束，不以適應印度古代文明的契機法，誤解為十方三世常住的真理。

要求未來世仍得人身，名人乘法。以人為可貴的，盡人的本分，作人類應作的正事；有此人身的正行，將來定能獲生人間。因果等流，毫無差失。生天也如此，現生修學天乘法，來生一定得生天報。行人法，得人報；行天法，得天報，這是無可疑惑的。釋尊出世前，印度的初期文化，人乘法、天乘法是沒有分別的。古人心裡所縈迴的問題，主要在人間如何能得到快樂。這是人類最基本的欲求

，由個人到宗族以及國家，都是如此。他們時刻地在想獲得人生快樂，並希望這快樂能長久持續下去，這在佛法裡，叫做「現法樂」。然由於現生樂是短暫的，是隨即消逝了的。況且，人間的缺陷很多，如自然界的災害——風暴雨淹，山崩地震；人為的禍患——刀兵斫殺，爭城奪地。因此求來生為人，與更求上生天國的思想，也油然而起。此種思想，古代的一切宗教，莫不如此。這在佛法中，名為「後法樂」。

這兩種宗教思想，一求人間現法樂，一求未來人天的後法樂，近於五乘中的人天乘。這不是說：人應如此修，天應如此修，是說人如此行，即得人身、得天身。這二者，都從人身起行，從人生正行發展到生天的行法。後來，印度宗教又引出永生不死的思想，如基督教的天國永生一樣。當時印度人以為天中的大部分還是要死的，所以探究怎樣才能究竟不死。以為唯有最高神——梵，是宇宙的本源，是永生不死的、常住不變的。人能復歸於梵，即得恒常的妙樂。這種思想的底裡，本含有解脫的意義。由生而死，死而又生，這本是個大難題；這應該想

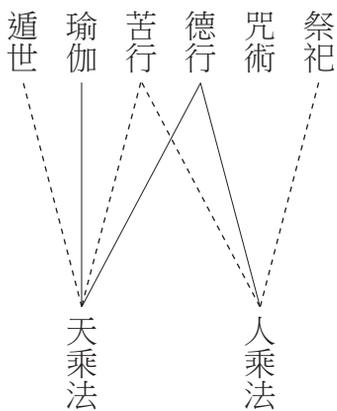
法徹底解決。佛教是超過了現法樂與後法樂，而探求究竟解脫樂的。這在一般的宗教，皆以生梵天或「梵我合一」為究竟樂。這三種企求，歸納世界人類的思想，不外乎如此。

釋尊出世時，究竟解脫的思想，已瀰漫全印度。在人天中，傾向於天國，以為天比人間好。這因為，不但天為後法樂的地方，他們相信生梵天即是究竟解脫處。獲得人間福樂與來生得生人天的方法，印度宗教的主要方法有六：祭祀、咒術、德行、苦行、遁世、瑜伽。一、祭祀：中國人重視祭祖宗或祭土地神等，於古代宗教的祭祀重要性，大抵已不能深切了解。古代的宗教情緒極濃，祭祀是唯一的大事，每天、每月、每年，都有規定的祭祀時間。如希伯來的猶太教、印度的婆羅門教、中國的神教（即後代儒家與道家共的宗教），都是這樣。逢男女婚喪、農作收成的時候，都要舉行隆重的祭祀。最高的是祭天（上帝等），但中國由帝王包辦，久之淡忘了，不再像猶太教等傾向於一神。祭祀法，古代的印度（猶太教、波斯教等也如此），一家設一火，一年到頭，家裡是不熄火祭的。祭物

大抵與人間的食物相同，如新生的瓜果米穀、乳酪牛羊等。人類生活所需的東西，投到火裡作祭品。以為這樣的祭祀，這些被火燒的飲食氣味，升到天上，天神即受他們的供養。天神生歡喜心，使你種的五穀、養的牛羊，都得茂盛繁殖，身心獲得康樂，未來能得生人間天上。後期佛教密宗的「護摩」，即沿婆羅門教的火祭而來。但還有複雜的祭祀，須請祭師代行，設三火。二、咒術：不但是印度，古代人大都有此信仰。如中國的道教，也有咒術。持咒時，身體也有表示的動作，還有象徵的物品。祭祀的咒語，含義在可解不可解之間。古人相信咒語有很大的力量，可為人類與天或鬼神間感通的工具。印度的咒術，有的為附於祭祀的用語，動機還光明正大。但另有獨立的咒術，其間即有存心不正，利用低級鬼神的魔力，作損人利己的邪術。三、德行：如人遵守祖宗的成法，奉行家庭間的義務，或為國家作戰等。凡是看做人類應行的正法，都可為來生人天的因。同時，由於祭禮，對祭師要發心供養，布施的風氣盛起來。祭師對於祭主——信徒，也時常警誡他們要誠敬老實，或奉行特定的戒條，否則祭祀與持咒就會無效。這

裡面，也含有道德的正行。人生正行中，如不殺、不盜、不邪淫、不妄語等，古來也已非常重視的了。上面三類，大致為求現法樂與後法樂的行法（祭祀，通究竟樂）。四、苦行：有禁欲的意義，如物欲的享受，極力節制，又含有努力的意思。上三種，是一般人所能做的，但苦行只是少數人的特行，是宗教中最精進的人。苦行，是戰勝物欲的精神，如甘地也是一苦行者，他終身是那樣的精苦，印度民族的獨立，是受了他最大的鼓舞，發生難以相信的感召力。但有偏於戕賊身體的苦行，如常立、不食、臥荊棘中等，即是無意義的了。佛在世時，摩竭陀與央伽國，修苦行的極多，受到世人非常的崇敬。這些苦行者，不是人乘法，而是傾向於生天及解脫的。五、遁世（近於中國的隱逸）：有的覺得：祭祀、咒術等是形式的，為家庭俗事所纏的。真正的修持，要擺脫形式的宗教，到深山叢林裡去專修。釋尊未出家前，這風氣就已盛行，稱為沙門。有的到五、六十歲，完成了家庭的義務，再過遁世生活；有的少年即出家。六、瑜伽：隱遁者，大抵是苦行者，又是修持瑜伽的。瑜伽，大抵與佛教的禪定相近。從物欲的克制、呼吸的

調御、精神的集中，以達超越的自在境地。這身心體驗的瑜伽，即是生天或了脫生死的究竟法門。上面所說的六項方法，祭祀、咒術，是一般的，求生人天的；德行，通於做人的方法，以及進修的根本道德；苦行、隱遁、瑜伽，是生天的，而且是生天得解脫的。釋尊出生於印度人間，應機立教，對於這些，是怎樣的攝取或破斥呢？



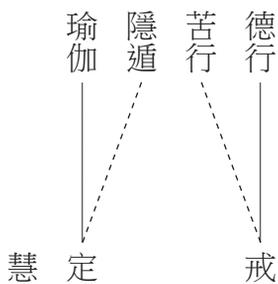
佛所安立的人天乘法，將祭祀除開。如婆羅門繁重的祭祀，佛法中是不要的。這如猶太教本重祭祀，被耶穌革除了一樣。談到咒術，更是絕對否定的。佛法

對於印度的祭祀天神，如屠殺牛羊，毒害生命，耗費財物，勞動大眾，佛以為這只有增加罪愆，毫無益處。在家佛弟子，如不鋪張，簡單地用點香、花、果、穀來供天，也不阻止他。這是攝化眾生的方便，屬於世間悉檀。從這可看出佛教的寬容精神，不像基督教、回教等的排斥異己的作風。東方的精神，是寬容的，但佛法每因寬容而引出流弊，這是佛徒不曾能把握佛陀創教的精神。還有祭祀祖宗，印度、中國都重視它。有人問佛：祭祀祖先有沒有用？佛答：如父母死了，墮在餓鬼道中，祭祀他，可使他暫免飢餓的苦迫。若生到人間或天上，畜生或地獄，就不著祭祀。因為，如人及畜生，都是不依祭祀而生活的。佛這樣回答，真耐人尋味。但聽者又問：如父母不墮在餓鬼中，即不要祭祀嗎？佛又答：也可以，因為過去生中的父母，不能說沒有墮在餓鬼中的。佛不反對祭祖，一、為使餓鬼得食；二、免與印度的習俗發生嚴重的糾紛。要生人天，要具足人天的正行。有了人天正行，現法得樂，未來也得樂果。相反的，如殺生、偷盜等邪行，未來墮惡道受苦，現法也受種種苦果。人天乘的德行，約有三種：施、戒、定，稱為

世間三福業事。施是犧牲自己所有的，不貪戀慳吝，而肯拿來利他。持戒是制伏煩惱，與一切人建立正常的關係，使自己的行為，不作損人的邪行。定是內心的淨伏，煩惱的部分斷除。這裡是著重禪定中的慈悲等持，為利他的廣大同情心。人乘的方法有二，施與戒。天乘的方法，更修禪定。生天必要修定，如修得四禪，將來能生色界四禪天。遁世，是天乘法（生欲界天法是不一定遁世的）；精修瑜伽，為生天的主要法門。苦行，佛教是取他的精意（通於人天法），主張少欲知足，精進勇猛；不過苦，不縱欲，取著中道的態度。總之，印度宗教以為生天即得解脫的方法——遁世、苦行、瑜伽，佛是多少修正了它，以為這不過生天法而還不能得究竟解脫。布施與持戒，一般的說，是人乘的德行。進一步的，也可以生到欲界天（也要多少習定）。要想生到色無色界，非修禪不可。所以，人乘法以施戒為本，而重在戒善，無戒即墮落鬼、畜趣。天乘法以戒定為主，而重在禪定。適應印度當時的根機，人乘法即為家本位的德行。從佛法去了解它，這實是適應人間所最急需的。不過，限於時機，佛教最高深圓滿的真義，還不曾充

分（在人乘法中）說明而已。佛法的人乘法，與中國儒家的思想相近。

基於人、天的聲聞乘：佛為適應當時印度的民情、根性，立人天乘法，又依此而進立聲聞法。聲聞，本為當時佛弟子的通稱，從佛聽受正法，依法修行得解脫，都叫做聲聞。後來，演變為一部分佛弟子的專稱。要說明基於人天的聲聞乘法，還得從前所說的六種說起：



印度一般在家的人天法與究竟解脫法，依釋尊看來，人天法中也有種種錯誤。尤其是外道的解脫法，都是虛偽的，有著根本的錯謬。佛所安立的聲聞乘法，是究竟的、徹底的真道。修學究竟解脫道的方法，即三無漏學——戒定慧；唯

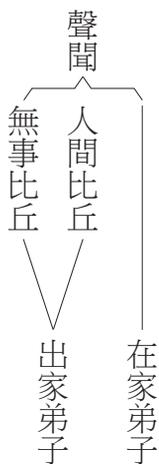
有這三學，能令人離煩惱、了生死、得解脫。此外，沒有任何方法，可以使人達到目的。印度外道生天究竟的方法，或重在祭祀，聲聞法中對祭祀是一筆勾銷。真有正見的究竟解脫，決不從祭祀得來。佛雖為了避免無意義的爭執，從世間悉檀的立場，容許供天、施鬼，但佛教的出世法，是絕對用不著祭祀的。咒術，雖印度的外道，以為真我解脫時，要心念「唵」等為方便，但初期的聲聞法，是不需要這些的。佛說：「見諦」（悟證真理）的人，就是生了大病，受種種劇苦，甚至可能死亡，也決不去求學一句咒、幾句咒或者千句咒，希望避免自己的痛苦與死亡。可見這惟不見真理的愚癡眾生，才去學習。真淨的出世法，要從正知行中來，決不能從神化的祭祀與咒術中來。

德行，聲聞法重在精持淨戒，這是到達出世的正道。從出世解脫的立場說，世間一般的布施，每與解脫不相應：或為了虛榮，為了聚眾，為了趨吉避凶，為了希求人天果報，這都是世俗生死心，與解脫的佛法不相應。佛法是稱歎布施的，但單是財物的施捨，如一般人以世俗心作布施，這是不能成為解脫道的。修出

世法的重視淨戒，戒中即含得一分苦行。穿衣、吃飯、睡覺，這些要清苦澹泊，少欲知足。如外道那樣的無意義的苦行，如夏天在烈日下曝曬、冬天裸體挨凍等，在聲聞的解脫道中，徹底的呵責它。當時印度所修的瑜伽，以為能完成解脫，佛一概攝於禪定中，如四靜慮、四無量、四無色定，皆屬於定。這些定，修得再高深些，也不能得證涅槃。假使修此而能了生死，就不需要佛法了。印度外道重定，佛法的特質是慧。要了生死，必得滅除妄想，斷盡煩惱，空去我執。有些外道，以為修習瑜伽，一切粗顯的心念不生起，甚至一些微細的分別也不生起，這就是了生死而得真我的解脫。依佛法說，內心的妄想分別，由於不能正見世間的一切法真相而來；如不將這錯誤的認識糾正過來，但以心力將妄想降伏下去，這只能離一分煩惱而得定，根本煩惱還是潛在的。佛法所以能得真解脫，是必將生死的根株斷了。生死的根源是什麼？外道所說個人自體的「我」與宇宙本體的「梵」，看作常住不變的、安樂自在的，常住不變的小我、大我，都從生死根本的我見中來。必須以慧觀察，悟到他是無常、苦、無我（空），才能將生死的根本

煩惱解決了。佛法不共外道的地方，在這上明顯地表示出來。這如除草一樣，外道僅將草頭薙去，根還留在地裡，有了雨水的滋潤，它馬上又長起來。佛法的斷煩惱草，是從它的根本去斷盡了，這才再沒有生起的可能。學佛法的，要將錯誤觀念扭轉過來，從無常、苦、無我的正見中，引發真慧，就必能得到解脫。

現在從聲聞乘與人天乘的關係說：



聲聞弟子，也有幾類的：一、在家弟子：一般人誤會學佛的真義，認為學佛就必得出家，不知不但菩薩乘不如此，聲聞乘也不如此。由於誤會了學佛的意義，所以一味模倣出家的行徑，以為是唯一的修學法。釋尊創立的佛法——聲聞乘法，在家弟子中，如頻婆娑羅王、波斯匿王、給孤獨長者、質多長者、梨師達多大將，以及一般士、農、工、商，其中證果的很多。聲聞弟子，不一定要出家

的。但能正信正解、修三無漏學即可。戒中，受五戒、八戒——在家弟子的加行戒。精嚴的苦行，在家弟子是不修的。佛最初在鹿野苑轉法輪時，首先即這樣說：世間人有二種：(一)、縱欲的樂行，專門享受五欲樂，這不是解脫因。(二)、苦行，一味的刻苦，這也不是解脫因。佛法，應修中道的不苦不樂行。在家弟子，或務農，或做工，或經商，或治學，或當兵，都是過著在家生活。但與一般在家的不同，即能正信三寶，不耽著於五欲的享樂。白天修作人間正事，晚上或修慈悲喜捨定，或作無常無我觀，引發真智。但能由正戒發正慧，不廢人間正業，也可了生死，得究竟解脫。如不隨順佛所說的三無漏學修行，即刻苦到不能再苦，祭神念咒，一切毫不相干，反而多作了些冤枉業！在家弟子的聲聞乘，顯然是依人乘而引入聲聞乘法的，即適應一般在家根性的。家事、國事，照常的工作，但依人間正行為基礎，而進修三無漏學，即得聲聞乘的究竟解脫道。所以，不但大心的菩薩道，聲聞乘法也不一定是隱遁到深山曠野裡去修行的。

二、出家比丘，又分為二類：(一)、無事比丘，即阿蘭若比丘。他們歡喜住在

阿蘭若（寂靜處）處，過著隱遁的清苦的獨善的生活，專修定慧，生怕世事來擾累他。他們持戒，生活極端清苦，佛法中的十二頭陀行，就是這種人常修學的（這本是當時宗教徒的苦行）。有的不住房子，在樹下過宿，或者在死人塚間住。穿的是糞掃衣，是從垃圾堆中撿來的碎布，破爛齷齪，用水洗淨以後，一塊塊地縫綴起來。吃，有的懶得乞食，就在山間林下，撿一些可以充飢的吃下。這些無事比丘，是精苦的，出家弟子不一定這樣作。這是屬於緣覺的根性，如頭陀第一的大迦葉說：釋尊出世，我隨著修學；若不出世，我也是要證覺的。他的厭離世事，重在隱遁苦行，甚至不願為人說法。這可稱為天行為方便的聲聞乘。印度外道的天行，專過隱遁、苦行、禪定的生活。無事比丘，就是適應這一類根性。在天行的基礎上，引入三無漏學的聲音聞解脫。無事比丘，與在家的聲聞弟子，作風恰好相反。

(二)、人間比丘，與上面兩類聲聞弟子，作風都不同。一般出家的，如舍利弗、滿慈子、迦旃延、阿難等，他們都勤修三學，少欲知足，一切隨緣。不貪求好

的，但遇到好的供養品，也不拒絕。如遇到無食無住，或飲食惡劣、住處簡陋時，也心安理得的過去。這是人間比丘的生活方式：出家的，過著乞施生活，與在家聲聞弟子不同；而大眾和合，自修弘法，與隱遁苦行的無事比丘也不相合。人間比丘依律制建立僧團，幾十或幾百，甚至成千的比丘住在一起，大眾依「六和敬」為共住的原則。於合理的團體生活中，修行解脫，這與無事比丘不同。人間比丘的工作，除學習戒、定、慧外，每天托鉢化食，到城市或村莊裡去，隨時為信佛的或未信佛的宣說佛法。這樣的遊化弘法，使佛法深入民間，以佛法去淨化人間。人間比丘，出家而過著大眾生活，與社會保持聯繫，負起教化的責任，釋尊也就是過這種生活的。釋尊的生活，一切隨緣：他常受百味食的供養，但化不到食，也便空著鉢回來。有人將洗鍋沈澱下來的飯糍，恭敬地拿來施佛，佛也照常的歡喜吃下。他也有時樹下坐，在給孤獨園、鹿子母講堂等，即安住於高樓大廈中。有時穿糞掃衣，但價值千金的金縷衣，佛也照樣的受著。如《中阿含經·柔軟經》說：佛的隨緣受用，一般人都稱讚佛為少欲知足。這一類型的人間比丘

，為不流於縱欲及苦行的極端者。如大眾共住，生活隨緣，遊行教化，近於一般的人間正行。而過著出家的生活，男女不嫁，澹泊禁欲，又近於天行。聲聞的在家弟子，是基於人乘的；無事比丘，是著重天行的；人間比丘，即綜合這二者而取折衷的立場。當時的印度，正是隱遁的苦行的時代；釋尊雖適應這一特殊的情形，有出家的制度，但聲聞解脫道的主流，是人間比丘，顯然的是基於人乘，而重於持戒及智慧的。

基於人、天、聲聞的菩薩乘：大乘菩薩法，也是適應印度眾生的根機而施設的。真理雖遍於三世十方，但在時代性的適應上說，佛法、菩薩法，也不能不適應印度當時的根機。佛說人天乘法，以融攝印度一般的正常行。又適應一分隱遁的瑜伽者，施設出世的聲聞法。菩薩法，是將此世出世間法統一起來，成為高上而圓滿的佛法。大乘法的發揚光大，是佛滅後五百年的時代。初期佛教，聲聞是佛弟子的總稱，不分大小乘。但印度佛教中，起初也是有菩薩的：一、釋迦菩薩，二、彌勒菩薩。釋迦未成佛前，是現菩薩身、行菩薩道的。彌勒菩薩發菩提心

，現在尚未成佛。照經上說：南印度有十六個青年來見佛，發心從佛修學；其中有名叫彌勒的，發願成佛，佛為他授當來下生成佛的記別。釋迦菩薩、彌勒菩薩，與當時聲聞僧的作風相彷彿，同樣的現出家相，持戒、乞食。然菩薩有深邃的智慧、廣度眾生的悲願。而聲聞的智慧淺、悲願薄，從佛聞法，急於證涅槃果，大有不同。如彌勒菩薩的「不斷煩惱，不修禪定」，明顯的顯出菩薩乘的特色。如從佛的本生、本行去看，就更顯著了！本行——釋迦佛的傳記，詳細說明釋尊的不忍眾生殘殺而發心，怎樣的慈悲精進、說法度眾生等，老病時也還是不休不息。這與一分的聲聞弟子相比，急於證果，或者不願說法，有的寧可挨餓，不願去人間乞食。從佛的智慧、慈悲、精進去看，與聲聞的精神，是怎樣的的不同！

菩薩成佛，要經三大阿僧祇劫修行。往昔因中的修行故事，即名為本生談。依本生所說，菩薩可分二類：一、在人道中，菩薩每生於無佛法的時代，或為國王、大臣、長者、外道，或經商、做工、打獵，或為航海家、技術師等，大抵以在家身作在家事，而為人類——眾生謀福利。關於行菩薩道的重要故事，約有

五百則。菩薩行是將自己的一切，頭目腦髓，國城象馬，隨所求而能一切施予的。其中有這樣的故事：有人染了癩病，醫生說：要用人血與骨髓，才治得好，而且那人是要從來沒有瞋恚的。那時的釋迦菩薩，為國王的王子。病人來向他乞求，他慈悲心深，隨即將自身的骨髓施給他。菩薩為了實行救人的宏願，自身的一切，無不可以施捨。菩薩求法的心，也是熱切精誠，那怕剝皮為紙、刺血為墨、析骨為筆，也歡喜而甘心去作。為了求法，就是捨身為奴，也不感到為難。「朝聞道，夕死可矣」，在菩薩道，充分表示了這偉大的精神！持戒，菩薩把戒看得比身命更重要。不得已，寧捨身命，也不肯毀戒。忍辱、精進、禪定、智慧，沒有不勇於修習。大乘法的六波羅蜜、十波羅蜜，就是從本生談的菩薩行，歸納他的性質而得來。這種難行能行、難忍能忍的堅毅願力，表現出大乘入世度生的善巧。釋尊成道以前，就是這樣做的。二、在餘趣中，主要在畜類中，本生談說：菩薩或為鹿王、龍王、象王、孔雀王、小鳥、猴子等。菩薩怎麼會墮在畜類呢？古代的傳說，鳥獸都與人一樣的會說話，從他們的行動中，常表示出極崇高的德

行。本生談中菩薩的示現旁生，即是從旁生的故事中，揭發出菩薩應有的精神。例如：一隻小鳥，見到山上樹林著了火，牠怕那些鳥獸被燒死，飛到水邊用翅膀澆水，飛回洒在樹林上，一次又一次的不休不息。天帝釋見了，怪小鳥的太笨，徒然辛苦，無濟於事。小鳥回答道：能不能做到是一回事，總要這樣盡力做，應該盡可能的援救出山林中的親戚、朋友。這故事中的小鳥，即釋迦佛的前身。這樣精進的捨己為人的大悲願力，真是值得人類稱揚與效法。這其中，充滿了深刻的教訓，理解它的真義，不論鹿象也好，龍蛇也好，菩薩的悲願大行，人類是應該這樣去效法的。如作為事實去解說，這許多鳥獸，是菩薩示現的，是菩薩慈悲度生、不惜去受苦的榜樣。

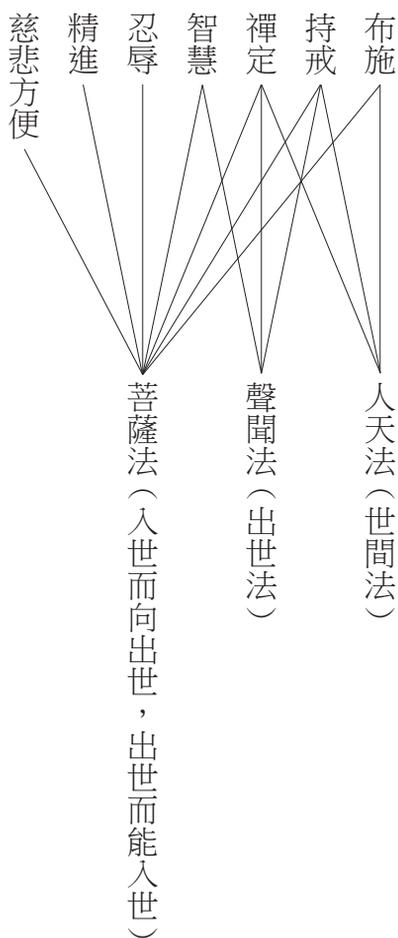
本生談所說的菩薩道，將菩薩為眾生為佛法的精神，和盤托出，天台家稱之為「藏教菩薩」。本生所載的菩薩行，聲聞乘者都是相信的。這可見，人身的菩薩，僅少數出家，大都是現在家身的。雖有隨類現生的，但現天身、地獄身是少見的。人與象、鹿等旁生，其實都是人間所親切見聞到的；在古人心境中，人與

旁生是非常親切的。菩薩與一般的差別，是從他的精神和行為而表現出來。他未成佛以前，過去生中這樣，現在和未來也還是這樣，難行能行，難忍能忍，佛就是修這樣的功德圓滿而成的。古典本生談中的菩薩，一、不但在人類，鳥獸中也受生。二、菩薩每出在無佛的時代，或為國王、大臣、長者、居士、外道等。菩薩是傑出的賢者，是極難得的，沒有多數的結合成團體，像聲聞僧那樣組成六和僧團。因為本生談中的菩薩都是個人的，所以興起的大乘佛教，也始終沒有菩薩的集團。菩薩既現身鹿王、龍王、象王等，所以推論到菩薩無處不在，加深了混俗和光、隨類拔苦的信念，而現實人間的菩薩大行，反而被輕視為事六度菩薩。這二點，對印度大乘佛教的影響，極為深刻。適應印度眾生的根機，佛教極力發揚人間菩薩行。由於個人的、通於異類的，在大乘思想的發展中，拘泥形跡的大乘者，逐漸向唯心的神秘的天乘菩薩行而前進！

佛滅後四、五百年，大乘佛教勃興起來。「華嚴最初三七日」，「法華涅槃（末後）共八年」，傳說中的大乘法——經典，佛在世就說好了的。佛法，起初都

是佛弟子口口相傳；大乘法經集出流通的年代，並不算早。大乘法經常載著：佛滅四百餘年，或後五百年，此經始流通人世，這是大乘法發揚時代的明證。《華嚴經》、《般若經》、《大集經》等大乘法經陸續出世，性質也多少別異。但大體說，大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來的。聲聞行者，如上說有三類，但大乘法昌盛，與在家佛弟子有密切關係，這有事例可證的。大乘法說：釋迦佛現出家相，是方便（為了適應當時印度外道沙門團）的示現。佛的真身現在家相，有髮，戴天冠，佩瓔珞，如毘盧遮那就是這樣。論到菩薩，如文殊、普賢、觀音、善財、維摩等，大多是在家的，出家菩薩是很少見的。大乘法不一定是釋迦佛說的，而且多數是菩薩說的。如文殊對於大乘實相，即為菩薩說了不少經典。《華嚴經》幾乎全部是金剛藏菩薩與功德林菩薩等說的。《維摩經》、《般若經》，也多半為佛弟子說。大乘經中，佛是處於印證者的地位；這表示了大乘法，是以在家佛弟子為中心而宏通起來。因為一般在家佛弟子，崇仰佛的出世法，而又處於世間的立場。佛法普遍的傳播於民間，由城鎮而鄉村，由鄉村而僻野，人間受到佛

法的熏陶，即自然而然的，有以在家佛子為中心的，重視人乘正行——德行，讚仰出世而又積極地入世度生的佛法，發揚廣大起來。舉例說：一、《華嚴經》中的〈入法界品〉，善財童子菩薩是精進求法的模範。所參學的菩薩，初三位（代表三寶）是出家的，以後有的是國王、法官、數學家、航海家、工程師、外道等。學菩薩行，就是追從這一類的菩薩去參學。二、《維摩經·方便品》所說，維摩弘揚大乘法，也以在家為主要對象。婆羅門、刹帝利，或其他階級的人，應什麼機，說什麼法。他去謁見國王，就誘導國王以合理的政治。進學校，就教以佛化的教育。甚至酒肆淫舍，也時常聽到他的法音。這二位在家菩薩，一是修學的，一是弘揚的，都是以一切人類的正行，融化於佛法而使它更合理化。這一切的人間正行，即是菩薩的廣大正行。這不像出家聲聞僧的偏於遁世、禪定而不重視慈悲。菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大。從大乘修行的法門內容而說，也可以明顯的看出來。如：



出世的聲聞法，不重布施；世間的人天法，不論（勝義）智慧。菩薩法以六波羅蜜為根本，將世出世法綜合起來，到達最高的圓滿境地。著重於救世，所以重行肯定布施的價值，該攝到菩薩道中來。所開示的本生談，布施都從大悲心來。布施的真義，是犧牲自身的一切：財物、時間、精神等，幫助人或解決人的一切困難。大乘菩薩是入世的，入世即不能不廣行布施。又因為菩薩是不忘出世的，所以也重視智慧。以智慧來攝導善行，以布施等來助成智慧出世。菩薩是這樣

的出世而入世，入世而又出世的。忍辱與精進，聲聞乘中也有，但大乘為了自利利他，對忍辱與精進，更為重要，內涵也深廣得多。慈悲與方便，是大乘菩薩的特質。菩薩度生，以此二為工具。無論在任何時代、任何環境，菩薩道必以此為要務。大悲是通過智慧的悲心，與仁愛等相近而不同。方便是為了適應，從慈悲而引出的智慧妙用，即善巧化度的方便。從這分析去了解，菩薩法是以人乘正行為基，在出世與入世的統一中，從世間而到達究竟的出世。佛法在印度普遍發揚以後，在家學佛的如風起雲湧一般，菩薩法即必然的興盛起來。

然而，菩薩法的發揚，更含有天行的一邊。印度的一般民間，重視世間的積極利他，但他們一向在神教的熏陶下，神教——天行的觀念也極為普遍。所以佛法普及到一般民間，又為了避免與舊有的神教作無謂的衝突，人間為本的大乘法，日見發展的過程中，也就多少融攝了神教，天行也就逐漸發展起來。我曾說過：出家為主的聲聞行，是適應印度苦行的沙門根機。像三迦葉、大迦葉等他們，都是從外道的根機而轉化過來。在家為主的菩薩法，是適應印度在家眾根

性——如婆羅門等。適應在家根性為主的菩薩：一、著重人事；二、傾向天事——神化。大乘經中的菩薩，如維摩、善財等；十六大菩薩中的賢護菩薩，都是此界人間的菩薩。而他方世界的菩薩，釋尊說法時，也來隨喜聽法。此土他方的菩薩，所現的人身也可以說是（高級的）天身，和人的樣子一樣，而身相要高莊嚴些。

印度婆羅門的神教，重祭祀、咒術、苦行。大乘佛教的發揚，有著天乘的融攝，所以這三種也融攝進來。佛法中有類似祭祀的，即供養。供養與祭祀，本是不同的。佛在世，在家信眾的供養，如安居期了，以衣服或飲食等來布施結緣；或平常以衣食藥品等供僧；或者修福舍、修伽藍，供養佛與僧眾。出家弟子，對於佛及師長，恭敬承事，依法修證，都稱為供養。供養本是極平實的，與祭祀無關。但佛滅後即不同了，在家人作福供佛，佛不在世，即立佛像為供養的對象。用香、花、燈、塗、果、樂來供佛；這樣的供養，與佛在世受供不同，而有了祭祀的形式。知道佛法的人，知道這不過表示對於三寶的信敬而已。傳說佛往別處

去，在家的佛弟子思念他，才有優闡王刻旃檀佛像。佛滅後百餘年，阿育王造八萬四千塔，供奉佛的舍利。這種舍利塔的性質，與供佛像一樣，可見當時的佛像還不普遍。自此而後，佛像漸漸多起來，佛弟子多留意於塔廟的莊嚴了。這些事，聲聞法中即逐漸發達，到大乘佛教興起，更加著重起來。塔廟中佛像莊嚴，除上說的供品而外，還掛著幢、旛、寶蓋等供養具。佛弟子在佛前禮拜、唱讚，於佛前懺悔，以宗教的儀式為修行的方法。這些與大乘法相結合，而開拓了佛教的新時代。《法華經》說「正直捨方便，為說無上道」、「更以異方便，助顯第一義」。這意思是說：釋迦佛現出家相，而化厭離的聲聞根性，說二乘究竟，是方便門；這樣的方便，現在要捨除，顯出大乘的真義。但不能沒有方便，要用特殊的方便法門。大乘新起的異方便，據經上說：即是修塔廟、供莊嚴具、禮佛、念佛、讚佛等。如說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道。」大乘的異方便，是以佛為中心而修禮拜、供養、懺悔、迴向、勸請。這即是《十住毘婆沙論》的「易行道」、《入法界品》的十大行願。大乘重於人間的積極救濟，

又發展為適應一般民間的宗教情緒。以此熏習成深刻純正的信仰，從此引他發大悲心、修菩薩行。先用方便善巧，教他培福德、長信心，充滿了莊嚴喜樂的情緒，不像聲聞乘的重智慧、淡泊精苦。佛法本來是「生天及解脫，自力不由他」。等到大乘法發展後，他力加持的思想，才逐漸發達。

咒術，是婆羅門天法中所重視的。依龍樹說：大乘法中，與聲聞乘不同的，即是陀羅尼，陀羅尼與咒術有關。初期的大乘經中，有四十二字母，即文字陀羅尼；《華嚴經》、《般若經》、《大集經》裡都說到它。修文字陀羅尼的，不但持誦四十二字，也可念其中的五字，或十六字，或某一字。八大陀羅尼，是大乘法中常見的。大乘法的文字陀羅尼，也是適應婆羅門根性的。婆羅門修證求解脫，也說：觀念於「梵」——梵是一切生滅相不可說而為一切的本體。同時，口念「唵」字。這樣的心想口念，如修成就了，就可見真我，得解脫。大乘法的四十二字，以阿字為本。阿是不生不滅義，這即是一切法的本性。唱誦每字，都與阿相應，即觀一切入不生不滅的實性。《華嚴經》、《般若經》中的文字陀羅尼，觀行

成就，是可以證入無生法忍的。這是觀音聲色相而契入法性的，雖還沒有說到其他，但與持咒的精神一致。後來，帝釋、羅刹、夜叉等都說咒護法，逐漸的一舉一動都有咒有印，發展為密宗的修持法。大乘以方便善巧融攝咒術，以佛法淨化它；由於佛弟子的久而忘本，佛教化神教，結果反多少被神教化了。初期聲聞法，最純樸。大乘重人間救濟，而神化的內容反多了。這由於：一、當時發心學大乘法，多是一般平民，曾深受印度教的影響。二、婆羅門的天法，當時又重新抬頭，演成現今所稱的印度教。多少傾向於天乘的大乘法，應時應機，發展出異樣的光芒，而反障蔽了大乘的真精神。

苦行的思想，聲聞教中，一分遁世者，如十二頭陀等，還不失為精嚴刻苦的正道。大乘法中，無意義的苦行，又多少滲雜進來。如燒臂、燃香、捨身等。印度神教的三大特徵——祭祀、咒術、苦行，大乘中都顯著融攝著。

大乘發揚時代，雖也有出家聲聞，但在大乘經中，不是教化的主要根機。大乘經中，大抵彈斥出家的聲聞僧，如《維摩經》天女散花，落到菩薩身上就掉下

，落到舍利弗身上就粘著，維摩詰長者即說舍利弗的習氣沒有斷盡。大乘經中呵責出家的聲聞行者為焦芽敗種、為癡犬。而聲聞行者，如大迦葉等，也表示自己不是，不應該取證羅漢果，弄得現在不能修菩薩行。或是說聲聞行者，也曾發過菩薩心，只是忘記了。如《法華經》，即以此而認為聲聞的學無學人，都要迴小向大、趨向佛道。總之，在大乘佛法的發揚中，聲聞不是主要的，反而是依於人菩薩行、天菩薩行而附帶的發達起來。等到大乘隆盛了，才發展回小向大，依聲聞行果而趨入佛果。

即人成佛為佛教的真義，從上來的應機施教，可以了解人法、天法以及聲聞菩薩法的特質。而大乘法發揚，是從適應於隱遁的天行的聲聞行，而轉向於人世的人行的菩薩道。雖然菩薩道的發展，由於適應一般的民間而通俗化，攝受一分祭祀、咒術、苦行的天行，或加上隱遁、瑜伽，發展為後期佛教的依天乘行果而向佛道。但大乘初起的真義，確是為了適應人類，著重人行，發展為不礙人間正行的解脫。佛法是怎樣的重在人間！對於天法，佛又是怎樣的淨化它。佛法特

色的聲聞行與菩薩行，雖一攝人行的根機、一攝天行的根機，而佛化了的人行、天行，都不是一般神教那樣。施、戒、禪、慧，都不離於人類的道德、淨化身心的體驗。從佛出人間的意境中，一重人間，一重佛道。這我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。從來所說的即世間而出世，出世而不礙世間，今即稱為即人而成佛，成佛而不礙為人。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。必須確定人間佛教決非同於世間的慈善事業，是從究竟的佛乘中，來看我們人類，應怎樣的從人而向於佛道。（仁俊記）

人間
佛教論集

一五八

人性

一 人與眾生性

眾生之通性：佛法雖普為一切有情，而真能發菩提心、修菩薩行而成佛果的，唯有人類。如唐裴休的〈圓覺經略疏序〉說：「真能發趣菩提心者，唯人道為能。」所以雖說眾生都是佛法所濟度的對象，而唯有人類，有智慧，有悲心，有毅力，最能承受佛法的熏陶。佛出人間，就是人類能受佛法教化的證明。一切眾生各有他的特性；人有人的特性，必須了解人在眾生中的特勝，以人的特性去學佛，切勿把自己看作完全與（一切）眾生相同。

同是眾生，眾生即有眾生的通性。今略舉三點說：一、依經說，「一切眾生皆依食住」。眾生生命的延續，必須不斷的獲得營養。人是這樣，雞、犬、蟲、

魚等也無不是這樣。佛法說食有四種：(一)、段食，像我們煮的飯和吃的菜，都是分成段落的吃下，叫段食。(二)、觸食，六根與境相觸，也有延續生命的力量。特別是身體的觸——如按摩、運動、洗澡等。(三)、思食，即希望。眾生要有欲望，才能維持生活。一個人雖是老病相侵，但他總是要想法子活下去，這叫思食。

(四)、識食，人類的意識，因執著自我(身心)，執取自體，所以身心雖壞，而卻會生死生生，流轉不已。前二種食，屬於物質的；後二種食，屬於精神的。這是眾生賴以維持生命、使生命延續的因素。不但人間具備這四食，鳥獸等也是全有的。思食與識食，為一切眾生所必有的，而對於生命的延續，有著最重要的關係。段食與觸食，都不過能延續這一生的生命而已。總之，「依食而住」，是人類與眾生相同的。生存需要營養，但這是要適量的，而且按時不斷的補充。如長明燈，要時時添油，時時修淨燈心，否則就會熄滅。我們的段食，也是這樣，要按時進食，多了會成病，少了就挨餓，不吃即活不下去。這是生存所必要的，而也是麻煩的事。如單靠思識二食能生活下去，這問題比較簡單些。可是大部分，特

別是人類，要依賴段食才得生活。一切的努力活動，幾乎無非是為了解決生活。然物質的營養，不但是人類，畜生等也如此。在人類社會，如不把它當問題處理，社會與人類都是不得平安的。但僅將這問題解決了，不進求人類特性的發揮與完成，這對人類問題的癥結，還是不得解決！人所以被稱為人，雖有與眾生一樣的通性，但又有超越其他眾生的特性。太虛大師曾經說：「人類的教育，如專在穿衣吃飯上著想，這是動物教育，與一般動物並無大差別。」這雖似乎說得刻薄，但人的教育，解決人的問題，不能局限於這些，也是確實如此的。

二、「一切眾生皆以愛欲而正性命」，這是《圓覺經》所說的。愛欲，經文作淫欲。然淫欲實不遍一切眾生，非生死根源。人類的綿延不絕，是由男女淫欲的關係，淫欲側重在人類，可通於欲界（地獄趣亦不通）。如約一切眾生說，應該為愛欲。人類有男女性別，才互相配偶，人是由父母的淫欲而生的。從淫欲而生的，呱呱墮地的小孩，經說雖不知淫欲為何，而實不斷愛欲的隨眠（潛力）。到了成年的時期，淫欲即漸漸地發動起來。所以人類把男女婚姻，看作傳宗接後

、成家立業的唯一大事。由淫欲而有生命的出現，這唯有人類與一分動物——雞犬等是如此。依佛法說，眾生的生命，不都是由淫欲而有的，如化生，或濕生的一分，不由兩性的淫欲，也能現起生命的。照科學家說，有的下等動物，是不分雌雄的，由一體的分裂（為二）作用，就有新的生命延續下去。所以，佛法以為男女欲事，為人類與欲界天的特徵，一分的鬼、畜也有，而上二界與地獄眾生，都是不起淫欲的。這樣，如說一切眾生皆以淫欲而正性命，這是不了義的（可能是譯者不好）。究竟的說：一切眾生皆以愛欲而正性命。男女的愛欲，為愛欲中的一種，為欲界，尤其是人類極有力的愛欲。一切眾生繫縛力最強而最根本的，是自我愛。佛說：「愛無過於己。」人類的一切行為，總是為自己打算；為了自己，甚至不惜用殘酷的手段，毀滅他人或其他的眾生。即使病得非死不可，總還是想活下去。真要死了，更希望死後的存在——佛法名為「後有愛」。佛法肯定生死的根源是愛欲，愛欲即愛著自身而推動向外取著各種境界（男女淫欲也是一種）的動力。一切眾生都為此愛欲繫縛得動彈不得，所以在生死海中頭出頭沒

。儒書說「飲食男女，人之大欲存焉」；又說「食、色性也」。色即男女欲，性是生來就是這樣的。依佛法說，食——飲食，即一切眾生皆依食住。色——男女，即一切眾生皆以愛欲而正性命。但佛法所說的食與愛，不但飲食男女，這不過但指人類說。這雖是人生的大問題，但決不是人類所獨有的，至少大部分眾生是相同的。人類與眾生，同為這食色——食與愛的強烈束縛，因此而作出種種罪惡，所以有方法——教育、政治、法律等來規範他，以減少一切不必要的罪惡。

三、自我感，也是一切眾生所共有的。本來，一切眾生都是互有關係的；而構成眾生的因素，也是一切法不離一法，一法不離一切法的。可是在緣起的和合中，眾生是形成一獨立的單位，自他間現出彼此的差別，各成一單元而不斷的延續。雖然息息相關，人與人間沒有絕對的獨立性，而因緣和合所現起的形相，有相對的差別。如水與冰：水本是無分別的，一味相融的；但結成的冰塊，就各各不同。這塊大，那塊小；那塊化成水，這塊還是堅結的。眾生也如此，本來息息

相關，相依相存。由於眾生的無始蒙昧，不與平等一味相契合，而形成獨立的形態。於此因緣和合的相對自體，有自我感，不能了悟無人、無我、無眾生的定性。眾生一個個的獨立形態，佛說是依五眾（蘊）和合而生，這五眾和合而成的單位，內有複雜性而外似統一。一切眾生的自我感，都將自己從一切中分離出來，意解作一獨立體，一切問題就層出不窮了。眾生都有心——精神活動，因此也就都有自我感。對自己的身心、家屬等，能深切的注意愛護他，對他人的卻漠不關心。不但人這樣，牛羊也是這樣，但自我感不能像人那樣的明晰罷了！息息相關，法法緣起，而眾生都看作獨立性，起真實的自我感，這是眾生共同的錯覺。佛法中的無我，就專為對治它的。有了自我感，處處以自我為中心，不論是食、是色、是名譽、是權利，都想佔有他，使一切供給我、從屬我、為我所有。每每只顧到自己的生活，而不問他人的苦樂。強取、豪奪、欺詐、控制、奴役……：研殺鬥爭，一切的禍患就無可避免了。根本的自我感，佛法稱為無明，它可以統為一切煩惱中的根本特性；凡是與真理相反的認識活動，都有無明存在。從這煩惱

根本的無明而發展出來，主要的，《阿含經》裡說有三類：見、愛、慢。愛，是自我的愛好，人總是愛自己的生命，滿意自己，即使真的不好，自己也總是要原諒自己。不但愛現在的，還愛未來的生命。由於自我生存，引發外物——境的愛著。為現在而愛外物，也為未來著想而愛外物。如人為了怕米貴柴荒，即多買些藏在家裡。就是雀子、蜜蜂，也為冬天而預先積蓄食物。自我愛與境界愛，是眾生共有的。見，是執著，主要是執有確實的自我。依佛說，我是沒有真實自性的，只是五蘊和合的假名。但在執有自我的一切眾生，卻頑固地執有自我的存在。慢，是自我的重視，因此而對他出以輕蔑。這三者，都是自我感中內含的根本特性。至於佛法常說的三毒——貪瞋癡，是由這微細的發現到粗顯煩惱。如瞋恚，是由自恃輕他的慢而起，從輕厭他，而瞋恨他。貪，耽戀五欲，都是從愛而來。顯著的不知因果、不知善惡等愚癡，皆由於錯誤的妄見。總之，這一切可泛稱為無明，而實為自我感的發展。人類固然有此，一切眾生也不能例外。

人之眾生性：眾生有各有各的特性，姑且不談，先說人的眾生性。人是眾生，

有眾生的一般特性，雖不是別的眾生，也有類似眾生的特性。這雖是人類所有，而不是人類特有的人性。眾生的種類極多，通常分為五趣：天、人、畜生、餓鬼、地獄。一道以內，更有很多的分類。我們但知地獄的地獄、天國的天國，而不知人間的天國、人間的地獄。其實，在人間，人是有著類似諸趣的性質。有人罵別人為畜生，也許這人沒有合乎人性的正軌，而多少帶有類似畜生的行為。地獄，是極重惡業所墮落的苦地方。略有二類：一、熱地獄，到處猛火洞燒；二、寒地獄，冰雪交加。造了惡業的眾生，墮落在這大熱大冷的地方，什麼都不關心，一直受著這極熱極冷的苦迫。此種境界，我們人間也常可見到。或住於極冷處，或住於極酷熱處。或由於貧窮，在冰雪的寒天挨冷；在酷熱的暑天，被逼工作，晒得發昏。這不是人間的少分地獄境界嗎？要救眾生出地獄苦，就要將這人間活生生受著地獄苦的，加以救助。餓鬼分三：一、沒得吃；二、吃最壞的東西來維持生命，永遠餓著肚皮；三、受人類的祭祀食，或有或無。這種情形，人間更是遍地都是。特別是遇到旱荒水潦的年頭，或者兵火、疫癘，弄得赤地千里，食糧

無著，大家在饑餓恐怖的生存線上掙扎過活，這不是人而現成餓鬼一樣的情形嗎？畜生，是被奴役的，如牛馬；被吞食的，如豬羊；被豢養玩弄的，如籠中的小鳥、外國人的哈巴狗；被殺害的，更多更多。這世間的人類，過著被奴役、被殺害、被玩弄、被吞食，不是到處都是嗎？多少人還過著畜生的生活呢！此外，畜生是無慚愧的，父母兒女間，也會淫亂殘殺，不知恩情，不知仁義。如人而也如此，即會被呵責為畜生。本論著重在人間佛教，尤其要簡別天化的佛教，所以對於傳說的天神，應該多說明些。高級的鬼畜，也叫做天。如四天王中，毘樓博叉是龍王，毘沙門是夜叉王。高級的天——欲界空居的與上二界，是沒有鬼、畜的。這些鬼畜天，都含有表法的深意。如乾闥婆，他是戀愛的愛神；會彈琵琶，作樂，為諸天的歌神，即音樂神。在印度神教的傳說中，如跳舞、演戲、唱歌，可以生戲樂天，如乾闥婆一樣。那麼，在人間醉心於戀愛、醉心於音樂藝術的，如著重於低級的情欲，即是人而含有乾闥婆的性情了。羅刹，男女不同：女羅刹是漂亮的，專門誘惑男性，使男性為她而死。男羅刹，卻性情兇劣，形相醜惡，

專與人類為難，或使人失心，或攫人而食。這樣的男女，人間豈不很多？娼妓們，同女羅刹的行為相仿。那些故意作弄人類、殺人無厭的劊子手，與男羅刹有什麼差別！夜叉，為諸天所役使的，如人間政府的衙役胥吏一樣。在天上服務的時候，侍候謹慎，一到人間，就肆無忌憚，吃人肉，喝人血，強迫人間要用活人去祭祀他。這與壞政府下貪官污吏，欺壓人民，也並無二樣。龍的特性，是脾氣壞。暴怒起來，什麼也不管，刮狂風，降暴雨，將人間的一切，破壞得一塌糊塗。人間那些暴君，也是這樣的不問人民的死活，一意任性胡為。頂有意思的，是阿修羅與帝釋了。他倆本來是親戚，阿修羅的女兒，嫁給帝釋。照印度的傳說，阿修羅本來住在須彌山頂的，是從前的忉利天主，後來被天帝釋攆走了，阿修羅便住在須彌山腳下的海邊，彼此間結下了怨仇。這等於世間的強國併吞弱國，或新來的民族驅逐土著而佔有他的土地一樣。他們是時常作戰的，帝釋勝了，將阿修羅的女兒擄來做妻妾；阿修羅也時刻惦念天上的美滿生活，動不動就打上來，想奪回他的原地。這故事，在印度是有事實背景的。阿修羅有兩大毛病：一、疑。

帝釋有時與他談和平，他因為過去的經驗，憎厭帝釋的狡詐，對他存著絕對不信任的心理，所以造成猜疑的原因，全是由於仇恨。如德國與法國一樣，兩國是容易取得互信而合作的。他猜疑成性，連佛說的也不相信。佛對他說四諦，他疑佛對帝釋說五諦；佛對他說八正道，他又疑佛對帝釋說九正道。二、嫉妒。他懷念須彌山的光榮如意，非常嫉妒戰勝了他的帝釋。由此猜疑與嫉妒，養成好戰的心理。帝釋與他的特性相反：一、提倡和平，推行正法。帝釋是既得利益的保持者，他當然重視和平。將人的領土奪來了，與人談和平，無怪阿修羅不信任他。他的推行正法，也像治國者的文教治國。二、他是享樂者，與那些天女們，盤桓在一起，到了窮奢極侈的享受境地，這如文明成熟而走向糜爛衰落一樣。傳說他到人間來從佛聽法，但一回到天國，什麼也忘失了。世間的高貴尊榮者，為享受五欲而沒落，對人生崇高的理想、自利利他的事業，也想不起去做了。天、龍、羅剎、夜叉、乾闥婆、阿修羅等，各有他們特殊的性質，都不是人的正性。人的性情，無論近於他們那一種，就不能使人性得到正常的發展，不能使人性淨化而完

成。所以修學佛法的，應重視人性的合理化，以人生正行到達人性淨化；對於眾生通性，或眾生所有的特性，應減輕它、揚棄它，使充分發揮人性以進成佛道。

二 人性與佛性

人，含有眾生性，也含有佛性，而人又有人特性。關於人的人性、眾生性、佛性，先泛說世間一般的相似的見解。一般以為，人有神性，也有獸性，這是浸淫於神教的西洋學者所說。他們認為：人也帶著獸性的成分，如人的性格發展到極其殘暴酷毒，喪失人性，這與禽獸是沒有分別的。基督教的神學說人可分為三類：一、體：即生理本能的，如純為肉慾的發展，想到什麼就任性地作去，全受肉體的欲望所支配，這是墮落的，與獸性相近。二、靈——神性：上帝賜給人類的靈性，是盡美盡善的。如純依這靈性而活動，即得主（上帝）的濟拔，而上生天堂，永生不死。三、魂：上帝將靈性賦與人類，靈性與身體結合而產生的是魂。雖不是純屬於情欲的，但也與神性相隔，這有點近於真妄和合而有的識性。

。神學的人性分析，以為人類專向肉慾（物質）的方面去追求，必定墮落；向靈性的方面去發展，必能生天。中國的《書經》，說到人心與道心。大意是「人心惟危」，人類受了情欲的衝動，想求得肉體的安適，這種物質的貪求不已，可能發生種種的危險。「道心惟微」，微妙難思的道心，就是契合天理的心。中國一向重視這二者的協調綜合，「允執厥中」。以道心制人心，不偏向於情欲；以人心合道心，不偏重於理性。到了理學家，也許受了不了義的佛法——真常唯心論的影響，以為「人心即人欲，道心即天理」，而主張去人欲、存天理。

佛法所說的人類特性，不像儒者所說的人心；他是與道心相對，而偏於人欲的。也與神學者的魂不同，他僅是靈與肉的化合物，不免偏向於靈的生活。現在所說的人性，除卻與眾生類同的人的眾生性，與佛類同的人的佛性，而正明人所特勝的人性。人的特性是什麼？有的學者說：人是有手的動物，人有兩隻手，可以做種種事，製造發明，實為人類的特色。有的說：人是唯一會說話的動物，言語能將自己的意思發表出來，使他人瞭解我的一切，促成了人類文明的互相傳習

。其他的眾生，音聲簡單，雖有一些音號，能傳達意思感情，但是模糊不清的。有的說：人是頭腦特別發達的動物，所以人的思索力強，鳥獸等的智力，不及人類。有的說：人是會用火的動物，將東西煮熟了吃，還能利用熱力，去發動機器等。其他的眾生，非但不能利用火，見火就嚇跑了。這些，都是人類與眾生不同的，但不一定構成人類的特徵。最近報上，見到有生下來沒手，而會用自己的兩腳刮鬍鬚、踏鋼琴，成一有名的音樂師。他沒有手，但還是顯出人的特性。啞吧不會說話，但一樣的能讀書、寫字，會做種種事情。至於火，不過是說人類會利用火，並不因為能用火所以成為人。人的特性，當然從有手、會說話、腦髓大、能用火、能創造器具等中表現出來，但人類根本的特色，不如說是人類的文化生活、非常發達的意識活動。

「佛出人間」，「人身難得」，可顯出人在眾生中的地位。這在《佛法概論》「人類的特勝」中，依佛經所說，人類具有三事，不但超過了鳥、獸、蟲、魚，還超過了天上。三事是：一、憶念（末那沙）勝：末那沙即人的梵語，與末那（

意)同語。人能思惟分別一切法，憶念過去、預期未來、認識現在的，都在意識中縈迴不已。人類具有這思量的作用，固然能使人作惡，而人類一切優良的知識文化，都是從此而發生出來。在眾生中，人的思想最發達。現代學者研究得人的腦部特別發達，與人的豐富的記憶力、思索力等，有密切關係，這是人類的特色。

。腦與思想——色與心——的關係，姑且不論，而人的思想力，確是勝於一切動物以及天神的。末那，能不斷的憶持過去、量度未來、思索現在。人類文化的進步，就是從過去積累下來的經驗事實，而用以考察現在、推論未來，才發揚起來。憶念思惟，佛法中更應用以啟發真實的智慧。依佛法說，「生得慧」，眾生也有，譬如蜂能釀蜜、蟻能築窠、蛛能結網，牠們不經過教學的過程，便自然的會這樣。這生得的智力，即是本能。但人類的生得慧，經過學習發達成高深的智力。其他動物，從加行而起的智力，雖也多少有一些，但比起人來，是太微妙了。

。人類於本能的基礎上，逐漸的學習，學會各式各樣的語言、種種知識、種種技能，這是人類的特點！如不能善用人類的智力，做起壞事來，比其他眾生不知道

要超過若干倍。然如能善於應用，那麼，能發明一切於人類有益的事物、制度。真能善巧地運用思惟憶念，淘練雜染的而擴充淨善的，經加行慧的熏修，即能引生清淨智慧，成為人類學佛、不共其他眾生的特色。

二、梵行勝：《阿含經》說：以世間有此二法（慚、愧），與六畜不共。慚與愧，梵語含義稍不同，而總是連合說的。人能知有父子、師弟、夫婦、親友等——人類關係。因有此慚愧心，才能建立合宜的人倫關係，不致造成亂倫悖常的現象。如沒有慚愧心，像畜生那樣的不問父母、兄弟、姊妹，亂攪一頓，相殺相淫，相盜相欺，這成什麼世間！儒家重視「倫常」——家庭本位的道德，雖不免局狹，然確為人類道德的濫觴。倫，次第的意思，人與人間，有著倫次，父子、夫婦、兄弟、朋友等，有著親疏的關係，各守其位，各得其宜的應有軌律。佛法所說的「法住法位」，與之相近。人類的道德，即建立於人與人的關係，從家庭而擴大到種族，擴大到國家，擴大到世界人類。儒者說：「親親而仁民，仁民而愛物。」佛法說慈悲心的修習，從親而中，從中而疏，次第擴展到平等大同的

道德。慚愧——道德的發展，應以周遍的擴大到一切眾生為理想對象，不能如後代的儒者，局限於家本位的倫常圈子。然在學習實踐的過程中，也還要有本末次第。如佛法，即以人間的人類為先。拿殺來說：殺人，為最重的根本大戒；殺畜生與殺人，殺是相同的，但論殺罪就大有輕重了。甚至將鬼神殺死了，罪也沒有殺人那樣重。我們是人，佛法為人而說，人與人的關係是特別重要的。如學佛而不知重視人與人間的道德，泛說一切眾生，這就是不知倫次，不近人情。俗語說「救人一命，勝造七級浮圖」，也顯出對人的重視！但有的，但知護生，不知首先應護人。這才但知放生——龜、鱉、魚、蝦、蛇、蛙、鳥、雀等動物，千千萬萬地熱心救護牠，而眼睜睜地看著那些無衣無食的、受災患病的人類，卻不想去救濟他們，這即是不知倫次。從人的立場說，應先救人類；這不是輕視眾生，而是擴展人類道德應有的倫次。發心應廣大，遍為一切眾生；而實踐應從近處小處做起，擴而充之，以到達遍為一切眾生。在人與人的關係中，出家的，如師長、徒屬；在家的，如父子、夫婦、兄弟、朋友，都應以慚愧心，履行應行的道

德分宜。但這決非孝順父母，輕欺他人的父母；愛護自己的同屬，而排擠另一團體。

慚愧，是從人類應有的關係中，傾向於善的（人或法），拒遠於惡的（人或法）。慚愧為道德的意向，傾向於善良；多多親近善知識，聽聞正法，制伏煩惱，都從慚愧而來。要有向善遠惡的自覺——慚愧，這才算具足了人的資格。有人說：樹也知道傾向光明；狗子也會對主人表示殷勤，負責守護。然人是不同的！人知道是非、好壞，雖不一定能實行，或者作惡，但即使做了壞事，無意中會覺得不是，心中總不免「良心負疚」。那些殺人放火、無所不為的大惡人，有時也會意識到自己的不是。雖然由於環境的熏染、社會的習慣，使某些不合理的行為，竟也心安理得，不能自愧。但既為人類，這種向善拒惡的自覺——慚愧，僅是多少不同、對象不同，而決非全無的。所以雖為環境等誘惑或逼迫而墮落，但人人有慚愧心現前，而能導使改過自新。有慚愧，所以人是有自覺的德行的眾生，他會從尊重真理、尊重自己、尊重大眾輿論中，引發慚愧而勵行人情入理的

德行。其他的眾生，從本能所發，而不能不如此作，所以墮落不深，地獄、畜生、餓鬼，是很少會因作惡而墮落的。人有自覺的道德意識，知慚知愧，也有故意作惡，無慚無愧。所以人——特別是學佛法的，墮落也墮得重，上進也上進得徹底。墮落後可生起向善離惡的力量，悔改自拔，也是人類的特色。有以為：天空的行雁齊齊整整的排成人字或一字，說這是雁的（知序）道德。狗會守門，說是狗的（有義）道德。不知道德是重於自覺的，可以不這樣作，而覺得非這樣作不可，這才是道德的價值——或不道德的。良好的習慣，只可說是道德的成果而已。如天國的良善勝於人間，但這還不免墮落多於勝進，因為自然而然的如此行去，也算不得崇高的德行。所以，如大家都那樣的胡作妄為，如了解為顛倒罪惡，那必要立定腳跟，任何苦難都不妨，卻決不附和遷就，這才是人性中道德力的高尚表現。德行——即梵行，梵行為清淨而非穢惡的行為，這是人類所有的特性。

三、勇猛勝：娑婆世界——堪忍的人類，是最能耐苦的。只要所做的事情

，自覺得有意義，即使任何艱苦的情況，也能忍受，毫不猶豫。「信為欲依，欲為勤依」，欲即願欲，是企圖達成某一目標的希願；勤即精進，是以積極的行動去努力完成。從願欲而起精勤，即從內心的想望，引發實踐的毅力。提起精神去做時，就是刀山火坑在前，也要冒險過去，這種剛健勇猛的毅力，為人類特勝的地方。牛、馬，也是能耐苦的。但那是受到人類的控制，頸上架了軛，身上挨著鞭策，這才會忍苦去工作，如沒有人管制牠，牠是會躺在田塍休息的。人類，雖也受到生活的逼迫，但每能出於自發的，覺得自己應這樣做的，即奮力去做成。這種願欲與精進，人類也常是誤用而作出驚人的罪惡；然實行菩薩道，難行能行，難忍能忍，即由此勇毅而來。

經上說：人的特勝中，這三者，是眾生與諸天所不及的。雖不是盡善盡美的，不如菩薩的清淨圓滿，但已足以表示出人類特點、人性的尊嚴。我們既然生得人身，應利用自己的長處，日求上進。

人的特性，眾生也多少有些，唯人能充分發揮出來，才叫做人。人性中，也

含攝得一分佛性；將這分佛性擴充、淨化，即能與佛同等。怎樣是佛？概略的說具足三事：大智、大悲、大雄。佛的特色，正確的普遍的證覺，得大自在，是佛的無上智。佛智，凡是有意識活動的眾生，都可說是智慧性，所以經說「凡有心者，皆得作佛」。佛是徹底覺悟了的，眾生還迷而不覺（不是一無所知）。人的思想，雖到達憶念思惟勝於其他眾生，但攙雜了許多惡慧——迷謬的倒見。將那惡慧淨治了，使淨慧充分成長起來，這就能到達圓滿的佛慧。佛的大悲，度一切眾生，對一切眾生起同情心；眾生受苦，如自己受苦一樣。佛的大悲是從自心中而流露出來的。大悲是佛的德行，德行是依自他關係而盡應分的善行。道德的本身，即是利他的：如由家庭而宗族，由宗族而國家，由國家而世界人類，更擴大到一切眾生。人類的德行，還著重於人類——從前是家庭本位的、國家本位的，近來傾向於人類本位的；這是人的德行。淨化那私我的偏執，擴大那德行的對象，即從人的德行而發展成佛的德行，大悲即佛德的究竟圓成。又佛有十力、四無所畏，表現出佛的大雄德。讚佛的，也常以師子吼等來讚佛。佛的確是大雄

大勇而無畏的，負起普度眾生的重擔，這是從菩薩的大悲、大智、久歷生死的修持而成的。我們發菩提心，即願欲心，這願欲心即是引發精進心的來源。薩埵，譯為有情，其實含有勇猛的意思，用現代話說，即充滿了生命力的。經中喻如金剛，是說眾生心的志向，如金剛般的堅固，一往直前。人類的生命力，發展到非常強，能忍勞耐苦，不折不撓，勇猛精進。但還染淨錯雜而不純，如能以此充沛的生命力，轉化為成佛度生的大願大精進，一直向前，那麼究竟圓成時，即成佛的大雄大力大自在了。佛性是佛的性德，人的佛性，即人類特性中，可以引發而向佛的可能性。說人有佛性，如說木中有火性一樣，並非木中已有了火光與熱力的發射出來。據人而說，人性當然還不是佛性，不過可能發展成佛的性德而已。不妨比喻說：一般眾生性，如芽；人性如含苞了；修菩薩行而成佛，如開花而結實。不過，眾生與人性中，含有一分迷昧的、不淨的、繫縛的，以迷執的情識為本，所以雖有菩薩性佛性的可能，而終於不能徹底。如現在人的智識是提高了，社會制度，也有好的創立，但壞的也跟著來。有時，好制度、好發明，反成為壞

事的工具。每見鄉村人，都是樸實無華的，一讀了書，走進大都市，就變壞了。人性中，常是好的壞的同時發展，這是人還不能擺脫情識為主導的本質。佛法，轉染成淨，轉識為智，要從智本的立場，使一切獲得良好的增進。人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成。太虛大師的「人成即佛成」，即是——「即人成佛」——人的學佛法門。（仁俊記）

人間
佛教論集

一八二

人間佛教要略

一 論題核心

人、菩薩、佛：從經論去研究，知道人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，為古代佛教所本有的，現在不過將它的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。佛法，只可說發見，不像世間學術的能有所發明。因為佛已圓滿證得一切諸法的實相，唯佛是創覺的唯一大師；佛弟子只是依之奉行、溫故知新而已。

人間佛教，是整個佛法的重心，關涉到一切聖教。這一論題的核心，就是「人、菩薩、佛」——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。佛是我們所趨向

的目標；學佛，要從學菩薩行開始。菩薩道修學圓滿了，即是成佛。如泛說學佛，而不從佛的因行——菩薩道著力做起，怎能達成目的？等於要作一畢業生，必定要一級一級學習起，次第升進，才能得到畢業。學佛也就是這樣，先從凡夫發菩提心，由初學、久學而進入大菩薩地，福慧圓滿才成佛。菩薩道重在實行，不單是讚歎信仰究竟的果德就成，而要著重在學習一切菩薩行。平常說菩薩，總是想到文殊、普賢等大菩薩，其實菩薩也有初學的。菩薩道所有經歷的過程，可略分三個階段：

一、凡夫菩薩

二、賢聖菩薩

三、佛菩薩

第三階段的菩薩，是證得大乘甚深功德，與佛相近似的。《楞伽經》說：「七地是有心，八地無影像；此二地名住，餘則我所得。」這是說：八地以上的菩薩，與佛的智證功德相近。《般若經》說第十地名佛地，龍樹解說為：如十四夜

的月與十五夜的月一樣。所以雖還是菩薩地，也就名為佛地。這樣的佛地大菩薩，是久修二阿僧祇劫以上所到，如文殊、觀音等，初學是不容易學到的。第二段的大菩薩，是已發菩提心，已登菩薩位，從賢入聖，修大悲、大智行，上求下化——這即是三賢到八地的階位。第一階位，是新學菩薩，是凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行。雖或是外凡夫，或已進為佛法內凡夫，菩薩心行的根柢薄弱，可能還會退失。《大乘起信論》說：信心成就——發菩提心成就，才不退菩薩位而能次第進修。初學發菩提心、學修菩薩行的，是在修學信心的階段。《仁王般若波羅蜜經》稱此為十善菩薩，也即是十信菩薩。凡夫的初學菩薩法，還沒有堅固不退時，都屬於此。依經論說，這一階段，也要修學一萬劫呢！新學菩薩，要培養信心、悲心，學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，而著重以十善業為菩薩道的基石。這類菩薩，雖沒有什麼深定大慧、神通妙用，但能修發菩提心，修集十善行——菩薩戒，精勤佛道，已充分表示出菩薩的面目。這樣的力行不息，積集福慧資糧，一旦菩提心成就，就可進入不退菩提心的賢位。

凡夫菩薩：十善，本是人乘的正法。初學菩薩而著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗。太虛大師宣說的「人生佛教」，即著重於此。大師平時坦白地說：我是凡夫而學修發菩薩心的。以人間凡夫的立場，發心學菩薩行，略有兩點特徵：一、具煩惱身：凡夫是離不了煩惱的，這不能裝成聖人模樣，開口證悟，閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱，發心依佛法去調御它、降伏它（慈航法師晚年，發願離淫欲心，也就是真實的佛子模樣）。有人說：如學佛的或出家大德，內心也充滿煩惱，這怎能使人歸敬呢！這些人把煩惱看得太輕易了。依《大涅槃經》說：有四依菩薩，可以作為眾生的依止（師）。初依，即具足煩惱的初學發心者。初依菩薩，對佛法的根本興趣，有相當的正確體認；自己學修菩薩行，也能引導眾生來學。他雖沒有斷除煩惱，但能攝化眾生，向於煩惱所不染的境地，所以能為大眾作依止師。聲聞法中也是這樣，四果聖者能斷煩惱，未斷未證的順解脫分、順決擇分聲聞行者，一樣的能住持佛法、教化眾生，為人間福田。凡依人身而學發菩提心、學修菩薩行，務要不誇高大、不眩神奇。如忽略凡

夫身的煩惱覆蔽、智慧淺狹，一落裝腔作勢，那麼如非增上慢人（自以為然），即是無慚無愧的邪命。依人身學菩薩行，應該循序漸進，起正知見，薄煩惱障，久積福德。久之，自會水到渠成，轉染成淨。二、悲心增上：初發菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固、行持怎樣精進，決非菩薩種姓。專重信願，與一般神教相近。專重修證，必定墮落小乘。初發菩提心的，除正信正見以外，力行十善的利他事業，以護持佛法、救度眾生為重。經上說：「未能自度先度他，菩薩是故初發心。」應以這樣的聖訓，時常激勵自己，向菩薩道前進。

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。學發菩提心的，勝解一切法（身心、自他、依正）都是展轉的緣起法，了知自他相依而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。這與人乘法，著重於偏狹的家庭，為自己的人天福報而修持，是

根本不同的。初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互為六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存、有恩有德，所以修不殺、不盜等十善行。即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。如一般初學的，循此修學，保證能不失人身、不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

二 理論原則

法與律的合一：印度大乘法的流布，受有本生談的影響，菩薩都是獨往獨來的，所以大乘法著重於入世利生，而略帶特出的偉人的傾向，不大重視有組織的

集團，這也許是大乘法晚期衰變的主因。然大乘經說：菩薩常與無數菩薩俱。依龍樹說，「俱」，就是有組織的集合。原來，釋尊所創建的根本佛教，包含著兩個內容：一、法；二、律。「導之以法，齊之以律」，這二者的相應協調，才是佛教的整體。法，是開示宇宙人生的真實事理，教人如何發心修學，成就智慧，圓成道果。法是重於顯正，重於學者的修證。律又有二類：(一)、止持，是不道德行為的禁止。(二)、作持，是僧團中種種事項的作法，把這類事分類編集起來，稱為犍度（聚）。出家的聲聞比丘，特別是人間比丘，過著集團的生活。修行、居住、飲食、衣著，以及有關教團的事務，大家都是在一起，依律制而行的。佛世的出家弟子，有團體的組織，於集團中自利利他。但當時的在家弟子，佛只開示他們應怎樣的信解修行（也有戒律），卻沒有組織的團體。古代的政治，不容許在家眾作有組織的活動。如孔門弟子，也是沒有固定團體的。但在佛法的流行中，顯然的重法而輕律。如聲聞乘的經（《阿含經》）與律，約為四與一之比。而在大乘法中，大乘經有幾千卷（傳來中國的），律典卻等於沒有。即有小部的，

也還是附屬於經中。雖然說律是佛制的，只可依著奉行，但律是世間悉檀，更著重於時地人的適應呢！一分重律的，拘於古制，不知通變；而一分學者，索性輕律而不談。有些人，但知發心，而不知僧團有什麼大用。不知自動發大心的，自尊自勉，是難得的上根。一般中下根性，雖也要自己發心向上，但如有良好團體，教育他、範圍他、勸勉他，實在是策令向上的無上方便。如佛世的聲聞出家行者，雖也有動機不純正的、煩惱極重的，但一出家，以經法開示他，以戒律調伏他，在大眾的攝導與折伏下，利根的當然迅速的了生脫死，鈍根的也可以漸趨涅槃。用集團力量來規範自己的行為、淨化內心的煩惱，是根本佛教的特色。後代學者而尊律的，但知過午不食、手不捉持金錢，而大都漠視僧團的真義。一分重禪的——近於隱遁瑜伽的，或以佛法為思辨的論師，都輕視律制。不知佛法的流行於世間，與世間悉檀的律制，有著最密切的關係。律的不得人重視，為佛法發達中的一大損失。所以人間佛教，必須本著佛教的古義，重視法與律的合一原則。出家的佛教，如忽視僧團的律制，必發生亂七八糟的現象，無法健全清淨

。時代與過去不同了，現在的在家學眾，也有了團體的組織。但少能注意到佛教團體的特色，只是模倣一般社團的組織形式，也還是不夠的。無論是弘揚佛法或修學佛法，只要是在人間，尤其是現代，集團的組織是極其重要的。人間佛教，以人生正行修菩薩道，要把握這法律並重，恢復佛教固有的精神。切勿陷於傳統的作風，但知真參實悟，但知博究精研，於毘奈耶——律的原理法則不能尊重。現代修學菩薩行的，必須糾正這種態度，法律兼重，來契合佛法的正宗。

緣起與性空的統一：法律並重，是初期佛教的精髓。緣起與空，是中期大乘的特色。緣起與緣起性空寂，《阿含經》已有說到，而且是作為佛法的特質、菩薩道的特質的。但由於適應當時的一般根性——著重個人解脫，所以對緣起性空的中道，僅是要約的開示，而還沒有廣博的開演出來。到了佛滅後四、五百年，在大眾及分別說系的化區中，興起的大乘佛教，才使緣起性空的中道，徹底的闡發無遺。世間的一切事象：人物蟲魚、山河大地、草木叢林，什麼都各有他的特殊體性、形態、作用。這一切的一切，都是從緣所生的法相，一切依因緣和合

而幻現。這幻現的緣生法，表現出他的無限差別相。個人的生死與解脫，道德的行為，世道的治亂，一切無非緣起。世間的宗教者、哲學者，不能徹底正解緣起性空的中道義，都在尋求宇宙最後的或最先的實體，傾向到本體論、形而上的神秘領域。佛所創覺的正法否定它，因為一切是緣起的，所以一切是性空——無自性的，「一切法不生不滅，本來涅槃」。事象與理性，如花的表裡一樣、形與影一樣，有表即有裡，有形即有影。一切法也是這樣，不能離相覓性，也決非從性體而生事相。從性空看，一切是泯然一如的。從緣有看，因為緣起，所以性空；性空這才所以從緣起。學佛的，有的偏重於事，著重法相的差別，於空平等性不信不解，或者輕視它。這種見解，是不能與出世的佛法，尤其是與大乘法相應的，不能成就菩薩道。又有些人，執著本性、空理，醉心於理性的思惟或參證，而不重視法相、不重視佛法在人間的應有正行，這就是執理廢事。唯有依據緣起性空，建立「二諦無礙的」中觀，才能符合佛法的正宗。緣起不礙性空，性空不礙緣起；非但不相礙，而且是相依相成。世出世法的融攝統一，即人事以成佛道

，非本此正觀不可。既不偏此，又不偏彼，法性與法相並重，互相依成，互相推進，而達於現空無礙的中道。但這是說易行難，初學者在處事契理的學程中，每是不偏於此便是偏彼。但能以此現空無礙的正觀為思想基礎，從一切三業行持中去實習體會，隨時糾正，終可以歸向中道。然這裡是說：學發菩薩心，學修菩薩行，應以佛的正見為本，不是封鎖在宗派的圈子裡，將後代的法性宗與法相宗，作勉強的合一。在中道正見根本上，與經論不相違背的、契理而契機的，融攝而冶化一番，抉擇出人間佛教的正義。所以，這是超越宗派的，歸宗於佛本的。然還有應該注意的：緣起與性空的統一，它的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。因為如泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開眾生為本的佛法；如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」、「即人成佛」的精義。

自利與利他的統一：世間的凡夫，不能有純粹的利他，一切都是從自己打算而來。專為私我打算，結果也不能有真正的自利。然在佛法中，聲聞乘重在斷煩惱、了生死，著重於自己身心的調治，稱為自利。這在離繫縛、得解脫的立場來

說，是不可非難的。聲聞乘著重身心的調伏，對人處事，決不專為私利而損他的。聲聞賢聖，一樣的持戒、愛物、教化眾生，這與凡夫的自私自利，根本不同。大乘指斥他們為小乘自利，是說他過分著重自心煩惱的調伏，而忽略了積極的利他，不是說他有自私的損人行為。大乘道也不是不重視身心的調治（自利），只是著重利他，使自利行在利他行的進程中完成，達到自利他的統一。凡夫學大乘道，以大悲心為動力，以普度眾生的悲心來廣學一切。經上說：「菩提所緣，緣苦眾生。」眾生受無量苦，菩薩起無量悲行，所以大乘道是「以大悲為上首」的。然發心利他，並不忽略自己身心的調治，否則「未能自度，焉能度人」！如不解不行，不修不得佛法，既無智慧，又無能力，那怎能利他呢！所以為了要度一切眾生，一定要廣學一切——戒定慧三學、六波羅蜜等。如出發於悲心，那麼深山修禪、結七、掩關，也都是為了造就救度眾生的能力。所以菩薩的修學，與小乘的出發於自利不同，一切是為了利他。如為眾生，為人群服務、作種種事業、說種種法門，任勞任怨，捨己利人，是直接的利他。修禪定、學經法等，是

間接的利他。菩薩是一切為了利他，所以對身內的、身外的一切，不把他看作一己私有的。一切功德，回向眾生，就是得了優越的果報，也願與大眾共其利益。老子所說的「為而不恃，功成不居」，就與大乘的心行相近。事情做好了，不當作自己的；功德成就了，推向大眾去。功德的回向一切眾生，便是大乘利他精神的表現。

菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生；習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。說到大乘道的自利利他，也不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！如這塊小園地，執著為我所有的，我栽花，我種樹，我食用果實，這就是自私的行為。即使是物物交換，社會得其利益，也算不得真正的利他。大乘行者就不同了，不問這株樹栽下去要多少年才開花，多少年才結果；不問自己是否老了，是否能享受它的花果；也不為自己的兒孫打算，或自己的徒弟著想。總之，如地而有空餘的，樹而於人有有益的——花

可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人摘了吃；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植它。但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行為，逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。凡是於眾生、於人類有利益的，不但能增長自己未來的功德果報，現生也能得社會的報酬。如上所說的小利他功德，還能得現生與未來的自利，何況能提高向佛道的精進，擴大利他的事業，為眾生的究竟離苦得樂而修學呢！所以凡不為自己著想，存著利他的悲心而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行、趣向佛果了。自利利他，同時成就。

三 時代傾向

佛法是應該契機的（不是迎合低級趣味），了解現代中國人的動向，適應他、化導他，為以佛法濟世的重要一著。現代中國人的動向，約有三點：

青年時代：這一時代，少壯的青年，漸演變為社會的領導中心。四、五十年

前，城市與鄉村裡，總是四十以上，五、六十歲的老前輩——士紳、族長等為領導者，他們的地位優越，講話有力量。年紀大些、品德高些，或者做過官，如相信了佛教，一般人都跟著信仰，佛教順利地傳開了，也就得到有力的護持。現在逐漸變了，老前輩不能發生決定作用，優越的發言權、影響力，漸由年輕的少壯取而代之。所以，如佛法不再重視適應青年根性，那非但不能進一步的發揚，且還有被毀謗與摧殘的危險。中國佛教，一向重玄理、重證悟、重（死後）往生，與老年的心境特別契合。尤其是唐、宋以後，山林氣息格外濃厚。好在從前青年們總是以家長的信仰為信仰，至少不致過分的反對。可是到了近代，少壯的力量強化，加上西洋神教徒的惡意破壞、物質科學的偏頗發展，佛教受到了重大的危害（其實，中國固有文化都被破壞了）。上一代的逐漸過去，後起的青年們，除少數信仰神教外，大抵為非宗教的，或反宗教的唯物論者。真誠信佛法的，數量太少，這是近代中國佛教的大危機。前些時，如國府主席林森、司法院長居正、考試院長戴季陶等，都是誠信佛教的。但由於軍政黨學的組織中，多數是少壯的

，而這些人又大多數是對佛教無認識、無信仰，或者印象不佳，這所以不能開展出佛教昌隆的機運，而時有被摧殘的事實。從前說「英雄到老都學佛」，這些不可一世的風雲人物，老來還是要歸信佛教，這畢竟是佛教的感召力大！但從另一面看，為什麼當他們年輕有為的時候，在政治、軍事——社會上發生力量，不以佛法去攝受他，使他更能以佛教精神去利人利世？一定要等到「來日無多」，才想到歸依佛門，懺悔前愆。這不完全是佛教的光榮，而包含著佛教忽視青年的一種缺點。當然，這不是說老年人不需要學佛，而是說應該重視於青年的歸信。

「了生死」，青年人是大大容易領會的。青年的血氣旺、意志強，意欲如海浪般奔騰澎湃，不大能警覺到生死這回事。所以如專以「了生死」為教，是不容易獲得青年的信受。可是學菩薩法，著重於六度、四攝、四無量心，發心普利一切眾生，就與青年的心境相近。中國雖素稱大乘教區，而行持卻傾向於小乘，急急的了生死、求禪悟（虛大師稱之為：思想是大乘，行為是小乘），結果青年與佛教，愈隔愈遠。反之，錫蘭、暹羅、緬甸等佛教國，雖說是小乘教，而青年人

都學習佛法。他們並不開始就學了生死，而是歸依三寶，深信因果，增進向上，主要是修學不礙出世的人乘。所以推進適應時代的中國佛教，不宜因循於過去，而應該隨時記著：青年人愈來愈處於重要的地位了。中國佛教如不以適應青年的法門，引導他們來學佛，等於自願走向沒落。弘揚人間佛教，攝化的當機，應以青年為主。了生死，當然還是佛法的一大事，但修學大乘，要以「利他為先」。適應廣大的青年群，人菩薩為本的大乘法，是唯一契機的了！《佛藏經》說：耆老們，但知保守瑣碎的教條，偏於自利，不能住持佛法。虧了少數青年，才將大法傳弘下來。過去如此，未來也一定如此，青年眾來發心修學，才是發揚真正大乘的因素。如大乘法中的文殊、善財、常啼等，都是現青年身，發廣大心，勇猛精進，學不厭，教不倦。他們自身現青年相，也歡喜攝引青年學佛；這不是菩薩偏心，而是青年人具足了適宜於修學大乘的條件。人間佛教的動向，主要是培養青年人的信心，發心修菩薩行。如不能養成人間的菩薩風氣，依舊著重少數人的急證，或多數而偏於消極的信仰，那對於中國佛教的前途，光明是太微茫了！將

來世局好轉，世界佛教區的來往容易了，大家不妨到錫蘭、暹羅、緬甸、日本去看看他們是怎樣的重視青年和適應他，用作我們弘揚人間佛教——大乘佛教的參考。

處世時代：現代的又一傾向，是處世的。佛法中，人天乘是戀世的，耽戀著世間欲樂，沒有出世解脫的意向。小乘與人天法相反，視「三界如牢獄，生死如冤家」，急切地發厭離心，求證解脫。出世，不是到另一世界去，是出三界煩惱，不再受煩惱所繫縛，得大自在的意思。佛說小乘出世法，是適應隱遁與苦行根性的。出世總比戀世好，不會因貪戀世間的物欲、權力，將大地攪得血腥薰人。至少能不貪、不瞋，養成社會上淳樸恬淡的風氣。大乘菩薩可不同了，菩薩是出世而又入世，所謂「以出世精神，作入世事業」。大乘法中，在家菩薩占絕大多數。在家菩薩常在通都大邑、人煙稠密的地方，利益眾生，弘通佛法。如《華嚴經·入法界品》、《維摩詰經》、菩薩本生談，都顯著地記載那在家菩薩在社會上現身說法的種種情形。大乘菩薩道的偉大，全從入世精神中表達出來。菩薩為

大悲願力所激發，抱著跳火坑、入地獄、救濟眾生的堅強志願。與人天的戀世不同，與小乘的出世也不相同。菩薩入世的作風，在現代戀世的常人看來，非常親切，要比二乘的自了出世好得多！近代由於物質文明的發達，由「縱我制物」，而發展到「徇物制我」。迷戀世間物欲的風氣特別強，壓倒了少欲知足、恬澹靜退的人生觀。此時而以人天法來教化，等於以水洗水，永無出路。如以小乘法來教化，又是格格不入。唯有大乘法——以出世心來作入世事，同時就從入世法中，攝化眾生向出世，做到出世與入世的無礙。菩薩行的深入人間各階層，表顯了菩薩的偉大，出世又入世，崇高又平常。也就因此，什麼人都可漸次修學，上求佛道。

時代傾向於戀世，唯有大乘的入世，才能吻合現代的根機，引發廣泛的同情，而漸化貪瞋的毒根。同時，現代也不容許佛徒的隱遁了。從前天下大亂，可以到深山去，闢土開荒，生活維持下去，佛法也就延續下去。如山西的五臺山、陝西的終南山，每逢亂世，出家人都前往避亂專修。現在的情形不同，不但不同情

你的遁世，就是隱入深山，也會被迫而不得不出來。城市與山林，將來並無多大差別。隱遁山林的佛教，是一天不行了。其實，佛教本來是在人間的，佛與弟子，不是經常的「遊化人間」嗎？大乘是適合人類的特法，只要有人住的地方，不問都會、市鎮、鄉村，修菩薩行的，就應該到處去作種種利人事業，傳播大乘法音。在不離世事、不離眾生的情況下，淨化自己，覺悟自己。山林氣息濃厚的佛教，現代是不相應的。應把這種習氣糾正過來，養成不離世間的大乘胸襟，決不宜再走隱遁遺世的路子。中國佛教的崇尚山林，受了印度佛教中一分苦行瑜伽僧的影響。到中國來，又與老、莊的隱退思想相融合。這才使二千年來的中國佛教，與人間的關係，總嫌不夠緊密。現在到了緊要關頭，是不能不回頭恢復佛教的真精神、深入人間的時候了！

集體時代：在「法與毘奈耶」裡，已說到佛教團體生活的要義。佛教本來是重視團體生活的，現代社會也傾向於此。不但政治重組織，就是農工商學等，也都組織自己的集團——工會、商會、農會等。佛法是應該適應時代的，時代已

進向集體組織，佛法也就該更著重於此。民國以來，出家（在家）的組織佛教會，在家的創立正信會、居士林等，可說都與此時代風尚相合。佛教會的成立，起初是重在對外，遇到利用政治或地方惡勢力想侵凌摧殘佛教，就運用此團體來抵抗護持。然佛教的團體組合，不專是為了對外；對於自身的分子健全、組織嚴密，實有更重要的意義。學佛的主要目的，在自利利他。照佛說毘奈耶所指示，要生活在團體中，才能真實的自利利他。就是自利的斷煩惱、了生死，依團體的力量，也是更為容易。這在一般看來，也許覺得希奇！不知學佛的進入佛教團體，過著有規律的生活，行住坐臥、語默動靜，一切都不能違反大眾共守的制度。因為佛教的集體生活，有著三項特色：互相教授教誡，互相慰勉，互相警策。佛弟子住在一起，關於法義，是互相切磋、問難。你會的講給我聽，我會的講給你聽。當然，精通三藏的上座們，是更負起住持正法、引導修學的義務。如有意見不合，或有不合佛法的見解，由大眾集會來議定，將錯誤的見解糾正過來。初學的或者心起煩惱，想退失道心，就用柔軟語安慰他、勉勵他，幫助他的信心堅定起

來，努力向上。如有性情放逸、不專心佛法的，就用痛切語警策他。犯了戒，一定要親向大眾求懺悔。知道他犯罪，大家有警策他、教他懺悔的義務。這種集體生活，充滿著大眾教育的意味。所以佛在世時，雖有發心不純正的，但一經出家，在團體中鍛鍊一番，也能引發真心，用功辦道，了脫生死。這種集體生活的精神，古代的禪宗，很有些類似。如在禪室中放逸昏沈，供養他幾香板。如參禪不能得力，向和尚及班首們請開示。因有教授教誡、慰勉警策的精神，所以禪宗能陶賢鑄聖，延續了中國佛教一千年的慧命。佛教的集體生活，不只是生活在一起、上殿過堂就算了，不只是注重表面的秩序，而是在同一生活中，引導大眾走上正常而向上的境地。這樣的集團生活，自能發生真正的力量。

佛教僧團，可說是自我教育、大眾教育的道場。僧團與學校不一樣，學校只是老師教學生，僧團是進一步的互相教授教誡。依佛說：上座而不發心教導新學比丘，是沒有慈悲，違犯上座的法規。教授、教誡、慰勉、警策，是佛教集團的真精神。這樣的相互教育，可實現在團體中的自由；而每人的真自由，即佛法所

說的解脫。依律說：在僧團中，一切是公開的，真能做到「無事不可對人言」。做錯了，有大眾檢舉，自己也就不懺悔不可。這樣的集團生活，做到「知過必改」，人人向上，和樂共處，養成光風霽月的胸襟、清淨莊嚴的品格。淨化自己，健全佛教，發揚正法，一切都從此中實現出來。近代組織的佛教會，對於健全僧品、發揚佛教，一時還不能發生力量。如外面由於時代的需要、內部尊重佛教的精神，復興佛教的集團生活，相信不但能健全佛教，佛教也必迅速的發皇起來。因為：大眾和樂、僧品清淨，在有組織的集團中，不會因內部的矛盾衝突而對自己的力量。在和諧一致的情形下，信心與熱忱增強，大家能分工合作，充分發展為教的力量。過去，由於隱遁的、個人的思想泛濫，佛教的集團精神受到了漠視，這才使佛教散漫得沙礫一樣。現在社會已進入集團組織的時代，為了發揚人間佛教，要趕快將集團的精神恢復起來！

四 修持心要

學佛，是離不了修持的。持是受持，是「擇善而固執之」的意思。修是熏修，是依著受持的佛法去學習。照中文的訓釋，如修身、修理等，修有改正的意思。依佛法，修是熏發義；由於學習，能熏發現在與未來的善根，叫做修。說起修持，有的總以為要擺脫一切事務，這是與大乘不相應的修行！大乘法門，如布施、持戒、愛語、利行、同事、習定、修慧、念佛、供養、懺悔等，凡是學習自利利他的、培養福德智慧的，都是修行，決無離棄世間善行的道理。依人間善法而進修菩薩行，依一切大乘經論，特拈出三字為中心。

信——願、精進

智——定、方便

悲——施、戒、忍

信為修學佛法的第一要著，沒有信，一切佛法的功德不生。如樹木的有根才

能生長，無根即不能生長一樣。智是解脫生死的根本，斷煩惱、悟真理，都是非智慧不可。小乘法重視這信與智，而大乘法門，格外重視慈悲。因為菩薩行以利濟眾生為先，如悲心不夠，大乘功德是不會成就的，可能會墮落小乘。

經上說：「信為欲依，欲為勤依。」有了堅固的信心，即會有強烈的願欲，也一定有實行善法的精進。這三者是相關聯的，而根本是信心。如有人說某某法門最好，非此不了生死（如認為此外也有了生死的，那不行就不一定是不信），但並沒有真實修持，這證明他並無信心，因為他沒有起願欲、發精進。如人生了重病，病到臨近死亡邊緣，聽說什麼藥可以治，如病人真有信心，那他會不惜一切以求得此藥的。如不求、不服，那他對此藥是並無信心的。所以願與精進，依信心為基礎，可說有信即有願、有勤行，無信即無願、無勤行的。智慧，可以攝定，深智是離不了定的。依定修慧，定是慧的基礎。有了智慧，一切善巧方便，都逐漸成就了。悲，是利他的動力。如損己利人的布施、節己和眾的持戒、制己恕他的安忍，都是悲心的表現。依人乘行而學菩薩道，此三法即攝得六度四

攝一切法門。啟發信心，引生智慧，長養慈悲，實在是大乘道的根本法門！

信是信三寶、信四諦，凡是能增長信心的事情和言教，應多多去學習。依大乘經論所說，初學大乘法，首先要起發信心。這如念佛（菩薩）、禮佛（菩薩）、讚佛（菩薩）、隨喜、供養、懺悔、勸請等，都是攝導初學、長養信心的善巧方便。見賢思齊，為人類向上的攝引力。孔子服膺西周的政治，時刻在念，連夢裡都常見周公。學佛的要成佛作祖，當然要時時恭敬禮念諸佛菩薩，念佛、念法、念僧。能時時繫念三寶，學佛成佛的信心，自然會成就。佛弟子在夢中、定中，見佛、見菩薩，也就是信心深固的明證。同時，有真實信心的，一定是了解佛法的。了解佛法，才會確信非佛法不能利濟自己。有悲心，大乘信才得堅固，這是依人法而修菩薩所必要的。如有悲與慧為助緣，信心培養得深厚堅固了，就能生起堅強的願力，不問如何艱難，一定要學佛法，也一定要護持佛教。孔子說「民無信不立」，世事尚要依信心而成就，何況修學即世間而出世間的佛法？為了自悟悟他，非學智慧不可。對於經論的義理，非要理解個透徹。但是慧學的閱讀

經論、聽聞開示，只是慧學的資糧。主要是於佛法起正知見，了解佛法的真了義，依著進一步的思惟修習，引發甚深的智慧。這是為了學佛，不是為了作一佛教的學者。說到悲心，本來什麼人都有一點。如儒家的仁、耶教的愛，只是不夠廣大、不夠清淨。佛法的四無量心——慈、悲、喜、捨，就是要擴充此心到無量無邊，普被一切。初發大乘菩提心的，可從淺近處做起，時常想起眾生的苦處，激發自己的悲心。儒家有「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉」，是從惻隱心中流出。大乘法制斷肉食，徹底得多，但也是為了長養慈悲心種。由此養成悲憫眾生的同情，才能發揚廣大，實踐救濟眾生的事業。總之，如能著重啟發信心、引生正智、長養慈悲，大乘聖胎也就漸漸具足，從凡人聖了！

信——莊嚴淨土

智——清淨身心

悲——成熟有情

信、智、悲三法，如學習成就，就是菩薩事業的主要內容。信（願）能莊嚴

淨土，這或是往生他方淨土，或是莊嚴創造淨土，如法藏比丘。這都是由於深信佛身佛土功德，發願積集功德而成。智能清淨身心，悟真理時，斷一切煩惱。得了正智，自然能身口意三業清淨，舉措如法。悲能成熟有情，即是實施救濟事業。菩薩的方便攝化，或以衣食等物質來救濟；或在政治上，施行良好政治，使人類享受豐富自由的幸福。十善以上菩薩，每現國王身，如大乘經所說的十王大業。但菩薩的救度有情，重在激發人類向上的善心，循正道而向樂果。所以如有人天善根的，就以人天法來化導他。如有二乘善根的，以二乘法來度脫他。有佛種性的，就以大乘法來攝化，使他學菩薩行、趨向佛果。這些，都是菩薩悲心悲行所成就。菩薩道的三大事，就從起信心、生正智、長大悲的三德中來。所以，由人菩薩而發心的大乘，應把握這三者為修持心要，要緊是平衡的發展。切勿偏於信願、偏於智證，或者偏於慈善心行，做點慈善事業，就自以為菩薩行。真正的菩薩道，此三德是不可偏廢的！（仁俊記）

從人到成佛之路

——在馬尼拉大乘信願寺講——

一 學佛即向佛學習

關於從人到成佛的路，先得認識自己是人。由人來學佛，應該學些什麼？要怎樣學？現在只能講一些重要的、淺顯的初步，使大家知道從人到成佛的關要。

佛法應從兩方面去了解：一方面是究竟理想，最高目的——成佛。另一方面，因人的程度參差不齊，所以有種種方便法門、不同的修行方法，但最後終歸是成佛。這好像我們所走的路，有的平坦，有的高低不平，有的迂曲，有的直截了當。但如認清最後目標，還是「一條條大路通長安」。今天所要講的，是從人到佛的路，直捷平坦的路；依此行去，不但穩當，又容易到達。

學佛，就是向佛學習，以佛為我們的模範而學。佛是怎樣修學而成的，我們也這樣照著學。所以真正的學佛，是：

一、不但為後世的福樂而學：修行布施等功德，希望來生能比現在更好。這在佛法中，名為以「增進心」而學，目的在求來生的福樂果報，如生天國等。這只是佛法的方便法門，不是以佛為理想而學。這並不是說學佛的不求來生的增進；在沒有成佛以前，當然希望能生於人天中，但這不是學佛的目的。大家要以成佛為目的，如真能依法做去，一定能得到的，只要我們有高超遠大的理想，與切實地遵行。

為什麼生人生天不夠呢？因為不徹底、不究竟。生人間，財富、金錢、壽命、地位、人事，都在變化無常中，不徹底、不圓滿。說生天吧，就是帝釋天（近於玉皇大帝）、大梵天（近於希伯來的耶和華），也還是不圓滿，還是在變化中，還是會墮落的。相信耶和華上帝的，一定不同意這個見解，其實耶和華是不徹底的。以大梵天王為例吧，他說萬物與人類是他創造，從他而生的。我們要問：

天地未創造以前是否有天地？人類未生以前是否有人類？假使是沒有，那為什麼要創出天地與人類呢？婆羅門教就有一種解說：「為了戲樂。」這是說為了表示自我的自在（自由）、自我的滿足，所以從此而引生一切。這像一所新房子空洞而沒有什麼，覺得空虛而不滿意，就得買傢具花瓶等等來裝飾一下。所以，如說神能創生人類萬物，這只是表示他的「不甘寂寞」，顯示他內心的空虛，內心還有問題，不能無事。如人在繁忙的時候，會感覺到麻煩，希望能獨自地安安靜靜休息。可是真的給他幽靜的安息，又會感到空虛，又要出來眺望，靜極思動。為了自我的自由與滿足，要天地男女萬物，弄到無邊苦痛，真是自找麻煩。所以，凡是內心有不足而有所要求的，就表示內心有問題，不徹底。學佛的說到修行了生死，不但要在萬人喧囂處安住而無所不足，還要能於無人處自靜其心，做到名符其實的「無事道人」。神教所想像的神，還有要求，不能心安，便是要墮落的主要原因，所以我們不能以此為正確的路子。

二、不但為自身解脫而學：人間、天上，一切都不是徹底的，所以要了生死

，超出人天三界。但這還只是為自己解脫而學佛，是狹小的路，是迂曲的路。佛法當然要了生死，但應注意到自利利他。小乘的了脫生死，好像吃酒的，一時沈醉而以為完成了；又如行路的，跑了一段，急急在路旁休息一下。這種急於達到目的，而實際上更慢。好像龜兔賽跑，兔子跑得快而急於睡覺休息，結果兔子不免落後。學佛如急於了生死、離苦得樂，只為自己而學，還是歪曲迂回的路子。

三、為佛之大菩提而學：所以真正的學佛，應為佛之大菩提而學，這才是達到正等正覺的正確的路、直捷的路。說起大菩提內容，可說是信願、智慧、慈悲的一切完滿。但在初學者，可能有所偏重：(一)、重信願，求菩提。眾生根機不同，多少有差別。如初學而著重在信願，相信佛有無上功德、最究竟圓滿，有最上智慧、最大慈悲。對佛發生信仰心，以佛為理想而立願上求菩提。(二)、重智慧，向法界。另有一類人，以佛的圓滿菩提為對象而重在智慧。參究宇宙萬有真理，宇宙究竟是什麼？人生真理是什麼？只有佛才是最圓滿究竟、最洞明一切。所以學佛的大智慧，從智慧的增長中，到達佛的地步。(三)、重慈悲，救眾生。也有讚

仰佛的大慈悲，想到人類眾生的苦痛，沒有徹底救濟的方法。普通所說的提倡道德文化、增加經濟等等來救濟，其實都不徹底，只有佛的大慈大悲，才是圓滿究竟，所以就學習慈悲心行，向佛菩提。

學佛的路很多，如念阿彌陀佛的是重信願，為了解佛理而誦習研究的是重智慧，著重在救濟慈善事業的是重慈悲。這幾種功德都要學，無論從那方面入手都可以。不過真正學佛的，必然三類都漸漸學習，以大菩提為目標而學。

二 唯人為能學佛

一、人類的特勝：一般來說，人雖自尊心極強，卻都看輕自己，覺得自己太渺小，不肯擔當大事、為最高理想而努力。這是頂錯誤的，其實人是頂有意義的。佛法說：在六道眾生中，地獄太苦，餓鬼饑餓不堪，那裡會發心學佛？畜生也大多是愚昧，不能了解學佛。阿修羅猜疑心大，不能堅信佛所說的話，又加上瞋恨心強，喜歡鬥爭。天國，享福都來不及，更沒有心學佛。所以「三途八難」中

，長壽天便是八難之一。因此，佛經說「人身難得」、「佛法難聞」，只有人最為難得，才能學佛。

有人問：神教與佛教有什麼不同？我說：神教說人間不如天上，佛教說人間更好。既得人身，不要錯過他，應該尊重人身，發揮人的特性而努力向上，這是佛教的一大特色。

人有什麼好呢？經說人有三特勝，天上也不及我們。大梵天、上帝，雖然高貴，但都不及人的偉大。因人有三種特勝，所以佛特地在人世成佛，教化人類向佛學習。三種特勝是：(一)、憶念：「人」，在印度話中，是「憶念」的意思。人的憶念，比什麼都強，小時的事情都記得，幾千年來的歷史、千百年來的經驗，都能保存而傳下來。這在牛羊豬狗，甚至天神，都不及我們。人的智慧最強，一切文化、科學發明，都是依著過去經驗的憶念、累積，而後能日漸進步、日漸發明。由於憶念而來的智力，是一切所不及的。(二)、梵行：克制情慾的衝動，為了他人的利益，能營為道德的行為，寧可犧牲自己，利益他人。這種由於梵（清淨

）行而來的道德，是人類的一大特色。(三)、勇猛：人生存在這娑婆世界，什麼苦都可以忍受，無論怎樣困難都可以克服。這種一定達到的決心與毅力，也是人的特勝，在天上是沒有的。這三種特勝，如用以努力作惡，濫用聰明，也會造成大壞事，使人類的苦痛加深。不過種種好事，也是從這裡面發展出來。用以向善，就等於中國所說的大智、大仁、大勇。

大家都知道，一切眾生皆有佛性，都能成佛。經說佛性有四種功德，就是智慧、慈悲、信樂、三昧。德行通於慈悲，信樂必有精進，所以人的三特勝，也就是佛性四德中的三德，在人身中特別發達。也就因此，人身容易修學成就，人類容易學佛。唐朝宰相裴休說過：一切眾生都可成佛，但六道中真能發菩提心而修菩薩行的，唯有人。佛性功德，人身最為發達，所以人才能學佛成佛。

二、從人道直趣佛道：在學佛的方便中，如生天、得小乘果，多是彎曲而迂回的。如修天法而生長壽天，為八難之一，障礙了學佛。有以為：學小乘法，證阿羅漢，了生死後再說。小乘如中途醉眠，不徹底也不迅速。所以我們應該走直

截了當的路，就是從人的地位，求生人間，一直到佛的地步。不求生天，不求證小乘果。依人身，求人身，不離人身而向佛道，都得從不離人事做起。有的人自以為修學佛乘，而信修天帝的神秘法門；或不重慧而專重禪，實是天法。有的沒有大悲心，雖究大乘理，而等於走著小乘之路。天法與小乘法，終究也可轉成佛道，但到底是迂曲了。特別是在這個時代，應該先修人法——不離家國的人間正行，從人直向佛道，以免世人的誤會。現代眾生的根性不同，尤其是中國人，重人倫，所以中國佛教徒，更應該從人倫道德做起。人間正行修集增長，佛道因行的功德，也一天天增長，會漸近成佛的境界。我們不要糟蹋自己，應該利用這人生短短的時間，向這個目標而努力行去。

三 學佛所不可少的信解

要學佛道，有不可缺少的信仰與了解，這在聖典中，說有八事，現在簡要的略為六類。

一、三寶威德：三寶就是佛法僧。以佛僧來說吧，大乘法中佛菩薩（大乘僧）有高上的智慧慈悲，值得崇拜；更有難思的神力，能為一般所不能為的事。不但信佛菩薩的威德神通，還要信法，即成佛的法門，也確是有功德、有力量，依法修行，能使我們到達究竟成就。

二、諸法真實：諸法即所有一切事物，我們所知的世間一切，都不是真實的。為什麼呢？可用兩點來說明：（一）、一切都在變化，人以至地球都不是永恆的，都是不徹底的。（二）、世間的一切，都是相對的，有善就有惡，有生就有死，有興就有衰；有這個就有那個，有這家就有那家，有這國就有那國；同一個國家也有派別，黨外有黨，黨內有派。世間就是這樣相對差別，充滿矛盾，所以都不是究竟的真相。世間的一切，是相對的變化的世間；所以存在這世間的人類，也不徹底。真正學佛的，要信解在變化無常、種種差別之中，有永恆的不變、平等無差別的真理。如以正當方法去理解，依著去修行，就能得到真理的體驗。苦痛從此解消，佛菩薩也因此而成就。

三、清淨因果：一般人都懂得佛法，重視因果，但因果不一定清淨的。不單是殺、盜、淫、妄——惡因惡果不清淨，就是一般的布施、禮佛、念經，也不一定是清淨的。如布施功德，固然是善的，如心目中覺得我能行善，或我比其他入布施更多，或者為了使人服從故施小惠，有自我的成份，有為未來得到善果報的意念，這便不清淨——不純潔。所以，學佛的要相信有清淨因果——就是離煩惱、離自我見的無漏因果。純潔的因行，能得到清淨的成果。必須以佛為理想，對清淨因果，生起堅定的信解。

四、能得菩提：信解了以上三點，還不一定能學佛成佛。有人說我太愚笨了，或太忙碌了，自己不信任自己，那裡能發心修學？所以要加強信心，一切人有佛性，我也決定能得大菩提。有一分力量，就盡一分力量。今天不成，還有明天；今生不成，還有來世。堅定信仰，一定能得菩提，只要肯發心修學下去。

五、得道方便：一切眾生皆有佛性，都可以成佛，可是佛是從修學得來的，依方法去學，人人都能得到；這修學方法，叫得道方便。如相信地下有水還不夠

，必須知道怎樣去開掘，用怎樣方法取水上來。如不這樣，即使地下有水，我們還是沒有水喝。要以方法去得到，所以說：沒有天生彌勒、自然釋迦。

六、如來聖教：我們都不是佛，怎能知道成佛的道路呢？釋尊成佛後，大慈大悲地把成佛的方法說了出來，記載在經典裡面。相信經律論所說的，依之求了解，有了信心，才會增加學佛的力量。會看的看，不會看的聽，裡面開示我們種種成佛的方法。

四 從十善菩薩學起

對佛有了充分的信解，就得從十善菩薩學起。很多人對菩薩的名義不了解，多有誤會。菩薩是印度話，菩是菩提，是覺悟的意思；薩是薩埵，就是眾生的意思。所以，菩薩是求大菩提的眾生。菩薩的程度不一，高的高，低的低。在一般人的心目中，聽見菩薩，就想到文殊、普賢、觀音、地藏頂高的大菩薩，其實凡發心成佛的，就是菩薩。佛與菩薩的分別是：佛是至高至上、究竟圓滿，如讀書

畢業了；菩薩是向上修學的學生。開始學的，如幼稚園生是學生；在小學、中學、大學以至研究院，也還是學生，差別只在學問的高低，而在修學的過程中是一樣的。菩薩也是一樣，有初發心菩薩，初學的與我們凡夫相同，只是能發菩提心——立成佛的大志願。慢慢修學，到頂高的地位，如文殊、觀音等。不要只記著大菩薩，覺到我們不能學。在學校裡，由幼稚園一直學到研究院；菩薩也是由初發心菩薩學到大菩薩。現在講最初修學的初心菩薩，與我們凡夫心境相近，切實易學。

一、大悲為菩薩發心：菩薩發心，當然包含了信願、智慧，而重心在大悲心。有大悲心而後想成佛度眾生的，就是菩薩。上面講過，成佛，如沒有慈悲心是不能達到的。就是能參究絕對真理，如沒有大悲心，也還是落於小乘。所以菩薩的最要處，便是大悲心，見眾生苦，好像是自己的苦痛，想方法去救度他們，才是菩薩心、佛種子。發心，是立志，時時起慈悲心，立下大志願，不會忘失。此心發起，堅決不退，便登菩薩位。修發大悲心，方法很多，佛法裡有「自他相易

「法，把自己想作別人，把別人想作自己，這麼一下，大悲心自然會發生起來。試問大家：心裡頂愛的是什麼？你們一定回答是父母、夫妻、朋友、國家、民族。其實，佛說「愛無過於己」。父母等，凡是沒有損到自己利益的，當然能愛，否則就什麼都不愛了。大家都以私心為愛自己而愛一切，假使能想到別人的苦痛等於自己的苦，不但愛人如己，而且以自己為他人，不專從自己著想，那才是真愛、真慈悲。自身有苦，誰也巴不得馬上去掉它。別人的苦等於自己，怎能不動悲心設法解除眾生苦痛呢！能有這種觀念，大悲心自然生起來。大悲心發生，立願成佛度眾生，就是菩薩了。所以初學菩薩，並不一定有神通或者身相莊嚴。但是單單立志發心，還不夠，必須以正行去充實它。

二、十善為菩薩正行：菩薩與凡人的分別，是發菩提心、行菩薩道。以菩提心去行十善行，是初學的菩薩，叫十善菩薩。十善，就是對治十惡的十種善行。不殺生就是愛護生命。不偷盜是不非法得財，進而能施捨。不邪淫是不要非禮。不妄語是不說謊。不兩舌是不挑撥是非、破壞他人的和合。不惡口是不說粗話。

罵人、譏諷人，說不對也得好好說，不可說尖酸刻薄話。綺語是說得好聽，而能引起殺、盜、淫、妄種種罪惡，就是誨盜、誨殺、誨淫的邪說，或者毫無意義、浪費時間。不綺語，是要說那些對世道人心有好處的話。不貪是應得多少就得多，知足、少欲，不是自己的，不要妄想據為己有。不瞋恨是有慈心，不鬥爭。不邪見是學佛的要有正見，要相信善惡因果、前生後世、生死輪迴、聖人境界——阿羅漢、菩薩、佛能了生死。不要起邪知邪見，以為人死了就完了。十善菩薩，是初心菩薩，發大悲為主的大菩提心，要成佛度眾生，依這十種善行去修學，可說人人能學。如說不會做，那一定是自己看輕自己。佛法說：人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，還只是世間的聖人、人中的君子。佛法就不同了，十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導的，所以即成為從人到成佛的第一步。

大家以佛為理想，發菩提心，修十善行。此外，如懺悔、發願、禮佛、念佛以外，還要熱心注重護法，把佛法當作自己的生命，不要以為我學佛就好了。如

佛法受到損害、受到摧殘，應為了自己的信仰、眾生的慧命來護持。菩薩應行的甚多，現在不能廣說。最後我希望大家，開始學這大乘的第一步，作一菩薩幼稚生，從發大悲心、修十善行學起。（明道記）