

刀

人間佛教的省思



第二版

黃家樹著

蓮覺叢書 ⑬

人間佛教的省思

作者：黃家樹居士

編輯：《蓮覺叢書》編輯組

出版：香港東蓮覺苑

香港跑馬地山光道15號

電話：(852) 2572-2437

傳真：(852) 2572-4720

加拿大東蓮覺苑

2495 VICTORIA DRIVE

VANCOUVER B. C. CANADA

Tel: (604) 255-6337

Fax: (604) 255-0836

網頁：www.buddhistdoor.com

電郵：(香港) tlky@netvigator.com

(Vancouver) tlky@axionet.com

承印：玲瓏出版印刷公司

電話：(852) 2889-6110

傳真：(852) 2889-6770

2004年7月初版

2007年7月第二版

定價港幣五十元正

版權所有 請勿翻印

蓮覺叢書

由港紳何東爵士夫人張蓮覺居士創辦之佛教東蓮覺苑於一九三五年成立，旨在推行佛化教育，栽培道俗人材。更配合時代步伐，辦「人海燈」佛教雜誌，使海內外人士，同沾法益，其中有不少劃時代作品。現該苑全人，為發揚張居士人間佛教之目標，乃出版「蓮覺叢書」，由資深之中外佛學大德撰寫文獻，編輯成書，使大眾對人生真諦有所反省。

本叢書系列如下：

- | | |
|---------------------------|----------------|
| 1. 佛教與人生 | 賢德法師著 |
| 2. 誠心禱告 | 江妙吉祥居士講 |
| 3. 解開心結 | 江妙吉祥居士著 |
| 4. 淨土在哪裡 | 黃家樹居士著 |
| 5. Bodhidharma's Teaching | Dharma Masters |
| 6. 佛教的宇宙人生觀 | 賢德法師著 |
| 7. 因明學八義概要 | 賢德法師著 |
| 8. 日常生活與修行 | 江妙吉祥居士著 |
| 9. 五戒的現代意義（上冊） | 淨因法師著 |
| 10. 五戒的現代意義（中冊） | 無奈著 |
| 11. 五戒的現代意義（下冊） | 無奈著 |
| 12. 人生的歷程 | 江妙吉祥居士著 |
| 13. 人間佛教的省思 | 黃家樹居士著 |
| 14. 要活得開心 | 江妙吉祥居士著 |
| 15. 隨緣自在 | 淨因法師著 |
| 16. 生命的出路 | 衍空法師編著 |
| 17. 如何對治煩惱 | 江妙吉祥居士著 |
| 18. 孝道漫談 | 愚子著 |



作者簡介

黃家樹 廣東順德人，年二十二始習佛法。一九六二年於香港葛量洪教育學院畢業後，一直在香港從事教育工作，歷任佛教學校校長凡二十年。六八年遇已故明珠佛學社創辦人明慧法師，於法師所致力弘揚之原始佛教與龍樹中觀學有所領悟，師引以為知己，嘗贈以詩云：「海內尋知己，天涯才識君，傳薪多借重，從此挹清芬。」以此因緣，自七二年法師辭世後，即繼承法師之遺志，於明珠社開辦佛學班，二十多年來，未嘗稍輟。七二年畢業於珠海研究所，完成碩士論文《玄奘西行與翻譯佛教經典》。論文之主要部份如「玄奘法師年代考」、「玄奘法師之翻譯佛教經典」、「真諦



來華與攝論之開宗」、「唯識學源流考」、「玄奘法師遊學五印考」、「地論宗南道之弘傳及其影響」等篇，曾分別發表於《珠海學報》、《內明》、《香港佛教》、《華僑日報博文月刊》《佛友》等刊物，及收錄於張曼濤主編之《現代佛教學術叢刊》。七四年讀印順導師之《中觀論頌講記》，赫然發覺導師所提示之佛學路向——由阿含之緣起，接於般若之畢竟空，以達致龍樹之中道，與明慧法師所主張者竟無二致，當下欣喜不能自己，由此繼續研習導師之著述，對其學養情操，深致欽仰，遂於七九年皈依導師座下，自是決心修學中觀，並發願弘揚之。九四年秋退休後移居多倫多，繼續於香港、紐約及多倫多三地弘法，近著有《般若波羅蜜多心經釋義》、《雜阿含經導讀》、《淨土在哪裡》及《中觀要義淺說》。



前言

「人間佛教」是當今大德印順導師所倡導的。一九三八年，導師講課於四川縉雲山漢藏教理院，名學者梁漱溟氏上山來見，痛陳自己斷然中止學佛的原因。梁氏認為佛法義理甚高，奈何當日的中國佛教所表現的卻無補於時勢。他說了一句深沈的話：「此時、此地、此人」，意即在那個抗日的時代，眼前的中國及國人所需要的是什麼呢？佛法顯然是不能應此時、此地、此人的需要。這次談話令導師感觸甚大，心上非常不安。當時他正研究唯識學，探其源於《阿含經》。一日讀到經中的一句話：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」即便領悟到，釋尊立教，說十方而詳此土，通三世而重現在，度一切有情而特以人為本，這



和佛教的未流動輒講十方世界，一切有情，實在是不同的。為此感悟，他喜極而淚，也由此確定了「人間佛教」的主張。

「人間佛教」既建基於上述因緣，它對現實人生，眼前社會，以及佛教的適時應世等問題，當然是特別關切的，因此，「人間佛教」主張行者不要耽著於禪定；不必急求斷除煩惱。解脫自證，而應該留惑潤生，多生多劫精勤度眾，以成就菩薩事業。

不過，這種主張、作略往往不為信仰傳統中國佛教的人所認同。此所以導師的《佛法概論》曾令他惹上政治麻煩；《淨土新論》也給傳統佛教團體拿去燒毀。直至近年，教界中仍有反對者批判「人間佛教」的思想。本書所收的前一篇文章——《人間佛教的省思》就是筆者在讀過台灣的如石法師所寫的一篇批判「人間佛教」的文章——《阿含學風與人間佛教走向之綜合省思》（見《香光莊嚴》六七、六八期，零一年六



月、九月）之後，有感而講，再由李發居士筆錄成文的。

如石法師對「人間佛教」的主要批判是：一、主張不修禪定，不斷煩惱，這是叫人不求終極的解脫，不用證果。二、只顧及人間而不重視一切眾生，這是窄化了大乘法義。三、著重世間的福利事功，做的是通俗的宗教活動，這是淺化了大乘佛教。

究竟「人間佛教」是否真像如石法師所說，有這麼多嚴重的弊端呢？請讀者在看過本篇後自作裁奪。

另一篇文字——《佛教根本戒律概說》，字教不多，但已說及律藏的結集經過、組織結構、主體與附隨各項目的意義、以及戒條之分類與作用等事項。對於那些不擬深究佛教而只想略知其梗概的讀者來說，本篇正合他們參考。

一般人學習佛法，多只重經論而少涉律藏。不知道，從律藏，我們



可以看到佛陀當日如何以開放、平等的精神，因時制宜，為僧眾制定種種清淨的戒條，並建立一套合情合理、和合共守的制度。尤其是僧團中的羯磨法（議事辦法），遇有重要事項，須經大眾議決時，通常都要求一致通過。這比現代的議會制度，於表決時只要求過半數或三分二票數通過，更為公正、嚴謹。可以說，佛教的羯磨法正是現代民主政治所行的議會制度的先驅。佛弟子一方面得蒙佛陀慈悲睿智的教導，一方面在平等、民主的清淨團體內共處同修，宜乎成賢成聖者無數了！

不讀律藏，不知道佛陀設教，是如何苦心地去建立「此時、此地、此人」的制度，以和合大眾，淨化人間。

佛陀已去，後之學佛者又能否仰體聖者設教的本懷，不畏窄化、淺化佛教之譏罵，生生世世，以人間為道場，「艱苦我奮進，困乏我多情」，由成人而至成佛呢？



目錄

作者簡介

v

前言

vii

人間佛教的省思

1

一 緣起

2

二 太虛大師與人生佛教

4

三 印順導師的人間佛教與

12

太虛大師的人生佛教之異同

四 突破傳統觀念的《淨土新論》

17

五 「人間佛教」建基於釋尊的

特見「緣起論」

26



六	總括印老與太虛大師的思想異同	29
七	印老思想受到抨擊的主要點一： 不修禪定，不斷煩惱	32
八	印老思想受到抨擊的主要點二： 《中論》爲《阿含經》的通論	39
九	離開世間無佛可成	46
十	辨「人間佛教淺化、窄化大 乘法義」說	51
十一	關於禪修問題	60
十二	結語	67
	佛教根本戒律概說	69

人間佛教的省思

2001年12月

講於香港妙華佛學會

李發筆錄 講者訂正



【一】緣起

很多謝慧瑩法師給我一個機會跟大家結這次法緣。正如她剛才所說的，今天所講的「人間佛教的省思」，與印順導師的思想很有關係。我之所以選講這個題目，是因為最近在台灣有一位釋如石法師（他未出家前俗家名叫陳玉蛟，曾翻譯過好幾本西藏的書籍，是一位年青的佛教學者）。有一篇文章很詳細的對「人間佛教」的思想作了一番批判，對若干地方非常不同意。其實不單如石法師有這樣的批判，在此之前已經有若干台灣青年學者對印順導師的思想表示不滿，如「現代禪」的李元松、溫金柯等居士即屬其類。究竟他們的批評是否值得學習印順導師思想的人檢討呢？我想借這次講題跟大家討論一下。我的處理方式是先考察一下印順導師這個「人間佛教」思想的來源。我們發現他的思想是源自他的老師太虛大師的「人生



佛教」而來的。現在這些青年學者覺得「人間佛教」是令大乘佛教淺化，窄化了。聽來這個罪狀相當大。究竟這是如何說呢？我們暫且不談這些批判，先看太虛大師與印順導師的「人生佛教」與「人間佛教」的主要內容是什麼，才去看批評者的批評是對是錯。



【二】 太虛大師與人生佛教

首先我們回到源頭看看。印順導師是太虛大師門下四大法將之一，其餘三位分別是法舫法師，芝峰法師與法尊法師，他們各有所長，亦各有成就，例如法舫法師，壽命不長，大約四十多歲便去世。但一生已做了許多弘法工作，若他能久住於世必定有更大貢獻。至於法尊法師則從西藏翻譯很多未傳中土的論典，如《菩提道次第廣論》《入中論》《現觀莊嚴論》等便是。因為中後期印度佛教的中觀、瑜伽及密乘傳入西藏之後，揉合起來，形成一種顯密貫通、觀行並重的大乘佛法，成就了阿提沙、宗喀巴等那樣的偉大的佛教學者與修行人。由於有法尊法師的翻譯，不懂藏文的中國學佛者才知道原來西藏有許多沒有傳來中國的重要著作。所以，法尊法師是一位很重要的人物。



談到印順導師更是青出於藍而勝於藍了。在太虛大師的時代（一八九〇——一九四七），大師是一位偉大的佛教改革者。他壽命不長，但在那國家多難的時期，他看見傳統佛教的發展，並不能適應時代的需要，於是乘時提出他那偉大的改革思想。他對中國傳統佛教是抱持肯定態度的，不過，傳統的修行人在山林隱逸地方，所做的通常是度死人的事，與社會的接觸面很少，而所傳的法亦偏重於出世的一邊，所以他提倡「人生佛教」，不著重人的死後而多注意現生的問題，以矯治佛教山林化、鬼神化的畸形。太虛大師在那時所提出的是很革命性的主張，所以，當時很多傳統的大德對他非常不滿。

他推行了很多政治上的運動，亦有組織全國性甚至世界性佛教會的構想，預備在世界各國成立佛教組織。而在中國內部則改革僧伽，創立佛學院以培育僧才。他走出來做一個社會的改革家，希望大家走入群眾，關心社會



與時事。故此，當時的人都說他是「政治和尚」。儘管他壽命不長，但他做了很多佛教的改革，開了一代的新風氣。可惜，支持他的人不足夠，故此，他雖得到一時的清譽，改革卻未達致預期的成功。

太虛大師認為，就時代機宜而言，佛法流傳至今已有一千五百多年，其中可分為三個時期來說：第一期一千年叫正法時期，即佛在世時傳出佛法，由聲聞弟子學習與實踐，依聲聞行果趣發大乘心。第二期亦一千年，叫像法時期，這時以淨土宗及密宗作為代表。這時期專行天乘，依天乘行果的道理，修成天色身的幻身或上生天淨土，以期速達成佛之目的。而無論第一或二期都有問題，第一期以聲聞為本的佛法雖說趣向菩薩道，但修行以聲聞為本會被譏為消極避世。第二期以天乘為本則被謗為迷信神權，所以虛大師最後提出第三期，這是踏上佛滅後的第三千年，叫末法時期。這時期依人乘行果以實行人乘佛教的原理，先修成完善的人格，保持人乘的業報，由此向



上增進，便可直趣大乘。這種人生佛教，才能應當日時代的需求。所以他極力主張以人乘為本。

這個以人為本的思想令他說了幾句今日大家都耳熟能詳的話：「仰止惟佛陀，完成在人格；人成即佛成，是乃真現實。」他處身於中國多災多難的時代，由於環境的壓逼，令他要為佛教求出路，乃有人成即佛成的提倡。讓我舉一個例子來看他如何表現「人乘」的主張。在抗日時期，傳統派的印光大師提倡念佛救國。他指出一二八滬戰時，念佛的人家雖遭日機空襲，仍能保存生命財產。如果人人都如此共修，國難便可解除了。而太虛大師則鼓勵僧侶到醫院做後方的醫療僧，壯健者更應從軍抗暴，又呼籲佛教徒起來「廢黜」日本軍閥。由此可見兩者修行方向明顯不同，而傳統的佛教便是這個樣子，儘管中國面對百年危機，他們仍依著傳統做一貫的念佛或拜懺工夫，不管外間的需要如何。總之覺得這些工夫能清除我們的惡業，我們



眼前便清淨，災禍自可避免，若然仍未能免，則諉之於過往惡業太重，個別人不能避免，則只能自我檢討，不得多言。所以，傳統派與改革派的做法是截然不同的。

太虛大師幼失怙恃，環境欠佳，自小就沒有讀書的福份。讀過幾年書之後便須輟學，但人卻聰穎，悟性亦高。十六歲出家。十九歲的時候，在汶溪西方寺閱《般若經》而有所感悟。在看完《大般若經》之後，自覺超塵脫俗，身心輕悅，於佛法獲得新生。二十六歲往普陀山閉關，關中經歷三次定境，因為悲心太重，不想繼續深入禪定，如果進入定境太深的話，便會慈悲心消失，耽于禪定之樂了。修行人禪定太深而不用智慧控制的話，便會耽於禪定之樂而不願出定，這樣的話，慈悲心肯定會減弱。慈悲深重，入定才能發起智慧，用智慧去做事，便能做出成績來。他自從有了感悟之後，智慧通了，對中國佛教所有宗派（中國佛教有八大宗派）都學習而無忽視，他認



為中國佛教的八宗都有價值，不應於其中有所偏重或忽視。他對佛法的判攝分為三期。第一期就如一般人那樣尊重古德，凡古德之言都認為是對的，祖師之言不敢違背，這是中國一般學佛人的傳統。第二期則攝小歸大，八宗共弘。第三期最後歸本佛陀，以佛的正法作衡量，以裁斷各宗優劣長短，而不受舊來宗派拘束。

這樣的思想見解令到太虛大師對一切學問，包括世間法的經濟、政治、社會、教育等門類，都擇其優者納於他的思想系統內。因此，他的系統非常龐雜，見識亦很廣，對中國佛學的圓融特性亦特別推崇。在最後這一點上，印順導師的見地和太虛大師是完全不同的，他對中國佛教注重圓融的特性，曾提出強烈的批判，並且認為太虛大師所弘揚的雖是超越文化、種族的人生佛學，但融舊的成份太多，以致把創新的部份也掩蓋了。

這裏先略提一下佛教在印度發展的情況。印度佛教發展到中後期（即



在無著、世親之後），中觀復興。月稱、清辨這些學者復興中觀，與瑜伽行派學者激烈爭辯，隨後兩派卻都沾上了密宗的色彩。到這時間，佛教在印度衰落，顯密空有的佛法都傳到西藏去。太虛大師認為印度佛教的衰亡，最大禍首便是中觀派的清辨這類執空斥唯識，掀起空識之爭的學者，偏執空論，破壞其他學說，自己卻沒有依持，結果，不流於惡取空撥無因果，便惟有轉入神秘密咒，以延身續命。同時代的學者亦厭倦苦諍，同樣趨求密咒以作息心之所。這樣，佛教在印度便衰弱起來了。

但密教傳來中國的時候，中國的天台、賢首、禪宗已太盛，基礎穩固，尤其是台賢的圓教理論，系統精嚴，體大思深，印度空有諸諍及密咒雖傳來，亦僅可居於輔從的位置，不能奪取正位。所以，太虛大師指出中國佛教的好處便是能夠建立一個博大精深的體系，融攝大小空有諸派於其中，而天台、賢首所判圓教，皆依佛智境界而闡說，這佛智是圓滿周遍覺知一切諸



法性相的，法界的一切法要能圓滿覺知唯有此圓覺智，因此他以圓覺為宗，本於這種見地，太虛大師的人生佛教依據的是「法界圓覺說」，並且是以中國佛教為本位的。



【三】 印順導師的人間佛教與太虛大師的人生佛教之異同

說到印順導師，他對現實社會的苦難，國家的憂患及佛教的適時應世等等問題，和太虛大師是同樣地深切關懷的，從這一點說，他主張的「人間佛教」與太虛大師的「人生佛教」並無甚麼大的差別。但在佛教思想方面，兩者的差距便相當大了。印順導師贊同老師講人生佛教的理念——以人為本。不過太虛大師強調雖然以人為本，卻不應該「割離餘有情界，孤取人間為本」而遺棄十方器界的其他眾生。在這點上大家的思想是不同的。太虛大師批評印順導師的著作《印度之佛教》，此亦其中之一點。

太虛大師思想很圓融，也很龐雜。總之凡對人有益處的，無論是世間或出世間法，都可為我用。印順導師則只提倡他認為是對的觀點，而將他認為不好的捨除。所謂「正直捨方便」，將方便法門剔除，給後人一條清晰



的路線去追隨。如果跟隨太虛大師會比較困難，因為他八宗兼取，甚麼也接受。跟隨印順導師則會較為容易，因為他的路線很清楚。至於是什麼路線，接下來我們會談到。

導師於一九四二年寫成《印度之佛教》，其中提出一種看法，就是判大乘佛法為性空唯名、虛妄唯識、真常唯心等三系。直至四十四年之後（一九八六年），他在《法海微波》的序中仍然非常感嘆他的抉擇三時教的主張，從來都得不到多數人的贊成；他覺得自己有一種很寂寞的感覺。導師說出了他的理念、主張、立場，同情的人在當時是不多的。傳統的勢力很大，大多數佛門中人都都在傳統勢力之下，不敢公開向導師說這個那個；口頭上流傳反對的聲音卻很多，用文字支持的則甚少。當時印順導師很受打擊，但現在情勢逆轉，他的主張、見地轉為大多數人所接受、推許，而成為顯學；也因為成了顯學，另一種反對勢力才會辯證地出現，對他的「人間佛教」主



張加以批判。

印順導師宏揚「人間佛教」的思想，透過座下弟子的努力行踐，在台灣獲得無比的實質性成就，如證嚴法師創立慈濟功德會，慈濟醫院，除難解厄，救死扶傷，做了很多政府也沒法做到的事；又如昭慧法師，護生衛教，在關懷社會方面實事實幹，一洗中國傳統佛教的頹敗之態！所以印順導師的人間佛教主張有思想性、也有實質性。可以坐言起行。

剛才我說到的大乘三系，印順導師自言他是以性空唯名論為究竟了義的，認為一切法無自性空，是最根本而又最心要的佛法。在三系中，以「性空唯名」一系最接近佛教根本思想的緣起說；至於真常唯心論則是依宣說如來藏，常住真心等一分大乘經而立的，這「如來藏系」融入印度教的梵我論，容易引致學者梵佛不分，所以他採取龍樹「性空中道」之說以彰顯「性空唯名」之理，使釋尊的緣起論得以深化，並免於梵化。



印順導師的見地，正與太虛大師的主張相反。太虛大師以法界圓覺為宗，偏重如來藏思想，而以圓融為極則。他認為導師所重視的性空唯名論，正是令佛教在印度衰亡的主要原因，而中國佛教能不步印度後期佛教的後塵，正是因為有圓融的法界圓覺思想作為防護盾的。所以在行動上兩者分別不大，兩者的分別只在於對各期佛法的偏重不同而已。

此外太虛大師批評印順導師在《印度之佛教》一書中過份強調「人本」，而將佛法割離於有情界。他認為佛法理應以「十方器界一切眾生業果相續的世間」為第一基層，而世間中的人間則為特勝的第二階層，因此，在解脫的對象裏，不應該將人間單獨的割裂出來。

不過，印順導師強調人本，是由對佛教深刻反省而來的。一九三七年，中日戰爭爆發，全國對日抗戰，處於危難之秋，而佛教卻未能作適當的對應。佛教信眾雖多，但都無以紓國族之急，聖教之危。



一九三八年，印老在四川縉雲山接見梁漱溟先生，梁氏告訴導師，從今開始不再學佛，因為他認為佛法無補于時勢，並說出了「此時、此地、此人」這句說話，意思是說在這個抗日的時代，在中國本土，國人所需要的是什麼呢！佛法似乎並不是此時、此地、此人所需要的，佛法似乎對現代人生並無裨益，故此他說從此放棄學佛。導師聽過他一番說話之後有很大感觸，心上非常不安，令他覺得非要在佛教方面尋一個究竟不可。

隨後他在《增一阿含經》讀到一句說話，「諸佛皆出人間，終不於天上成佛也」。他覺得找到了經教的依據，這個依據便是儘管講六道輪迴，佛是以人道為其根本，因為他在人間說法，這個人道的立場令諸佛成佛必在人間，不會在天上。這顯示佛陀的教化原是以人為本，並不如中國傳統佛教那樣講淨土及生天那種天、神之教。讀到這句經文後，他從此便以之作為以後數十年判攝佛法及修學工夫的根據，亦由此提出「人間佛教」的主張。



【四】突破傳統觀念的《淨土新論》

充份顯示他的「人間佛教」精神的是他的一本著作《淨土新論》。在書中，他指出中國的淨土行者一般都會犯上的修法錯誤，而這是從來沒有人矯正過的。他有兩部著作很令他惹上麻煩，一部是《佛法概論》，這部書曾令他惹上政治麻煩，當政者對他審查，幾乎要拘押他，只因文中提到北俱盧洲的情景，被人誣告他為共產黨說話，後來被逼修改部分內容；一部《淨土新論》引致某些傳統佛教團體拿去焚燒，部分支持他的團體卻又重印。在這數十年中，他受了許多類似的無謂逼害。

《淨土新論》字數不多，內容也不艱深，各位一看便會覺得新鮮（但如有看過導師其他著作的話，便會覺得理應如此），尤其是一個傳統的佛教徒會更覺得新鮮，且讓我逐點講出來，這是「人間佛教」的精神所在。我



現在並非講解這本書，而是藉著這本書看出「人間佛教」的信念和主張與一般傳統的觀念不同的地方。一般中國淨土行者只信仰西方阿彌陀佛的淨土，其實淨土至少還有東方阿閼鞞（或簡稱阿閼）佛的淨土，但一般行者都不知道東方有這麼一位阿閼鞞佛。阿閼鞞佛代表東方淨土，以般若智慧作為修行的基本工夫，不同於阿彌陀佛的西方淨土，以念佛信仰作求得生淨土的資糧。阿閼鞞佛代表智慧，《維摩經》的維摩居士便是從阿閼鞞佛國土來的，維摩居士便是一位智慧型的人物。

阿閼鞞佛在東方，而阿彌陀佛在西方，如導師解釋，阿閼鞞譯為不動，表示慈悲不瞋，常住於菩提心，依般若智，證真如理，這是重於發心及智證的；阿彌陀義譯無量壽、無量光，著重果德的光壽無量。太陽從東方歸到西方，而菩薩的修行，最初是悟證法性，發菩提心，依此修行成佛，像太陽那樣的從東至西，所以一東一西的淨土，說明了菩薩從初發心以至成佛的



完整菩提道，而中國的淨土行者卻丟下阿闍鞞佛的一邊，偏向西方的一邊，不知道如來的無量果德，須從菩薩智證的不動而來，這樣的不解佛法真意，不免與一般神教的唯重信仰一樣，專求果德，少求福慧雙修；不求自他兼利，只求離此濁世，往生極樂。

此外，在中國人的想法，西方代表秋天，屬於蕭殺之氣，是死亡的象徵，故西方淨土為人死後的所生處。所以，西方淨土盛行之後，佛法被人誤會為學佛即是學死，到此，西方淨土的信仰便變質了。

念佛法門的好處是令到鈍根的人都可以藉著念佛而有個希望、得到提升。但壞處則在要求太低，將佛教慢慢變成一種通俗，卻又對人間缺少建設的宗教。試想人人都希望離開現世去西方享受淨土，人人都寄望於死後，生前不用理會，總之是誠心地千念萬念，不必在意現前的世間事，不做惡業，但也不用做甚麼大好事，這樣，現世人間不予理會，只顧著死亡之後有個好



歸宿，佛教豈不要變成度死人的宗教嗎？人人只顧慮如何死，生反而顯得不重要，這哪裏是阿彌陀佛淨土的原意！

淨土宗有三部主要經典，其中《觀無量壽佛經》說：即使犯了五逆十惡的人，只要「臨終十念」（完全無雜念）仍能得到下品往生。儘管只是下品往生，但無論如何總算是有機會往生，所以人人都會很滿意。印順導師婉轉的指出這是約臨命終時，能回心向善說的，而且是在別無他法的情況下才用上的方便，如平常勸人修行念佛，就不可引此為滿足，猶如荒年缺糧，吃糠粃也難得希有，在平時，如專教人吃糠粃，以大米白麵為多事，那豈非顛倒誤人！所以，如果以此心態修行念佛法門，就真是不堪設想了。

印順導師又指出，阿闍鞞佛淨土少人理會，彌勒淨土反而有人去修。不過，導師亦批評一般修彌勒淨土的行者，必定是想上生兜率天而忽略了彌勒淨土，意在人間，不在天上。印順導師認為，彌勒淨土思想，原著重於實



現人間淨土，而不是天上的，但中國學淨土的人把人間淨土忘記了。只著重求生兜率淨土，以為求生兜率比求生西方淨土容易，這就變得沒有意義了。

根據印老的思想，人間佛教行者如果修淨土亦不會修兜率淨土，只會發願修將來彌勒下生人間的淨土。這個淨土與兜率淨土最大分別在於一在人間，一在天上。所以人間佛教的精神，是連修彌勒淨土亦以修這種彌勒下生的人間淨土為正義的。

導師還批評中國佛教的淨土思想，不能顯示淨土是攝導者（菩薩）與受攝導者（眾生）的共同成果。一般修淨土的人都不知莊嚴淨土，不知淨土何來，而但知求生，這是把淨土看成為神教的天國了。

中國佛教的淨土信仰以為淨土已經存在，修行的人發願往生即可，就像你只要買一張機票便可去到另一國度，而所須付出的只是機票的價錢而已。但導師指出經中所說的淨土是菩薩在因地修行時，修無量功德，去莊嚴



國土，直到成佛時而圓滿成就。所以菩薩並不是發願往生便得淨土，菩薩是要修無量功德去莊嚴國土才可成就淨土的，因此淨土是要我們做工夫，如《維摩經》所說的六度四攝、四諦、三十七道品等工夫才可以往生的。正如導師所說，淨土是菩薩與眾生共同合造的成果。但現在情況變成了沒有自，只有他；變成了他力信仰。

我們不要忘記佛教原是講自力的宗教，不崇尚他力，如果崇尚他力，我們可以信仰西方的神教，那便是講他力的宗教。中國的淨土修行人著重果德，只看重結果能否往生，而不著重福慧的修行。沒有做福慧的工夫便希望能生淨土，印順導師認為這是有失大乘經的原意的。所以，他的《淨土新論》確像在淨土教界投下了一枚炸彈，令修淨土的道場很不能接受，因為這與傳統的淨土說甚為不同。他們讀到這本書，簡直是晴天霹靂，認為這種說法將傳統信仰否定了，終於便引起焚書的事故。



據我前面所提出的部分（只是小部分，還有很大部分未說）來看，印老所說並無不妥，完全符合淨土經典的原義，亦符合佛陀創教的那種強調自力的精神。從當時的激烈反應，我們可以看出台灣早期的佛教界是如何閉塞，舊勢力是如何強大，才會令人間佛教的思想不能開展出來，讓大家接受。亦由於這部著作的關係，令很多人對跟印順導師交往有所顧忌。在印順導師的著作中提過，當時的道安法師很同情他，可見有見地的人並不是完全沒有。但有見地而又願意挺身出來支持的便很難得了。

我記得早幾年昭慧法師的保衛台北七號公園觀音像事件，她出來靜坐絕食抗議，其時有些大法師便叫她不要攪事，說佛教徒不應將單純事情複雜化。但星雲法師當時老遠從高雄跑到台北支持她（當時事情仍未明朗）。大家都知道星雲法師亦強調人間佛教，只是他的「人間佛教」理念有點不同。他有四句說話：給人信心、給人希望、給人歡喜、給人服務。他較著重



一般性的社會服務及培養僧才做世間事務，同時發展會務，將影響力遍及全世界，讓世界各地都得到佛法滋潤。他不重於思想而重於事功。這與印順導師的人間佛教又有所不同。由於理念方面並無太大的矛盾，大家因而並無衝突，反而太虛大師與印順導師在思想上卻顯得格格不入。

從《淨土新論》我們看到導師確是秉持著正確的法義，將學佛者思想上的錯誤改正過來。清除錯誤後，便可見到佛在人間，人間是我們修學及努力的地方。我們不應該依中國佛教那樣偏重天神的信仰，以升天為階梯。我們學了正確的佛法，知道世間是緣起性空，便要淨化因緣，不斷在世情中磨練自己，去改造世間一切，令到當地、當時便是人間淨土，淨土是不需要在人間之外去追求的。這樣修行，才與緣起性空中道的法義相應。因為中道是講二諦的，一個是世間人所能接受的相對的真實性，便是世俗諦，一個是聖者所證悟的真實性，便是第一義諦。我們無法離開世俗諦而得到勝義諦，



因為第一，如果離開世俗，我們不能見到世間的真實性，世間的真實性是由世間種種事實而透見的，所以證悟不能離開世俗諦。第二。聖者要為眾生說出所證悟的真理，別無他法，而唯有借助世間思想、語言、文字。因此聖者回頭到世間做事便不可以離開俗諦。學佛的人跟隨這條路線，便應好好地在世俗諦方面做工夫，及至成熟圓滿，自然便可證入聖境，便知道什麼是勝義。所以我們只能在世俗諦的層面做工夫，不能做勝義諦的工夫。勝義諦是證入而非造作的。



【五】「人間佛教」建基於釋尊的特見「緣起論」

印順導師提倡的正是性空中道的思想，他以中觀為佛教的最高義理。他讀月稱的《入中論》有很深的感受，而太虛大師讀此書則未盡契合。印順導師認為《入中論》將龍樹的義學重新顯露出來，由此他更加堅定對中觀的信仰。

他又認為要復興佛教以暢佛之本懷應該做到三點：（一）是「立本於根本佛教的淳樸」，根本佛教便是原始佛教，我們以原始佛教作根本，建立我們學佛的基礎；（二）是「弘闡中期佛教的行解」，中期佛教的思想以緣起性空論為主，由龍樹集其成，行的是菩薩道，它的精神是忘己為人，盡其在我以及任重道遠。這裏我們要知道原始佛教《阿含經》雖是我們學佛的根本，但導師指出聲聞有所不足，並不能對應後世的需求，因此才須用



中期佛教的行解補其不足；（三）是「攝取後期佛教的確當」，他並沒有完全排斥後期的佛教，因為後期的「如來藏」說，雖道理不徹底而並無大過失，所以仍可攝取，但「如來藏」說的末流融入神祕欲樂，而成為邪正雜濫的梵佛不分的宗教，這就要不得而須剔除出來。其實他對真常唯心並不很排斥，覺得它也是一種方便。他排斥的只是密宗的某些修法，及某些議論。

他最不願見到兩種情況，第一是將佛教秘密化，第二是將佛教梵天化。梵化便歸向外道，取用印度人的梵天思想及奧義書的思想加入佛教中，成為本體論、一元論，誤以為我們在未修行以前已經有一個真實的本性在心中，這種真心本性的思想，便是梵化的思想。因為印度奧義書認為梵是萬物之源，清淨之本，「一切從此出，一切回歸彼」。個體的本性——自我和大梵的本質是相同的。所以，梵即我，我即梵。每個人生命最後的一重都有一



個「妙我」（妙樂的我），這個「妙我」便是自我的本性，與梵天的性質毫無分別。在「妙我」之前，由粗至細，有四重，即「靠食物維生的我」「靠氣息維生的我」「知覺的我」及「理智的我」。這四重都是表面的，是煩惱之軀的部分，到最後這個「妙我」才是清淨的本性，在個體得到解脫後，便會回歸大梵，與之融為一體。現在說眾生有一個本性或真心，豈不是有個小我在其中嗎？這和奧義書的梵我論有什麼分別？所以導師最不願意見到佛法的秘密化與梵天化，而提示在弘闡中期佛教的時候，須慎防梵化之機。他認為釋尊的特見，是「緣起無我說」，緣起論是佛教的特色，去此，佛教便不成佛教。由於這種見地他自然要提倡「人間佛教」了。



【六】總括印老與太虛大師的思想異同

有一點要清楚的是太虛大師主張「人生佛教」，很多時候，甚至對印老思想有研究的弟子都會誤以為這和印老主張的「人間佛教」無大分別。事實上，兩者在弘揚佛法上的表現也確實非常相似，都是對應廣大群眾，把佛教推向社會而不是藏於山林，終日參禪打坐，探求佛法玄義而遠離社會；也不是處在群眾社會中，卻只作誦經拜懺等佛事。兩者的主要分別在於對佛法的理解、取捨不同。如果將兩者的思想作一比較，就可知道分別甚大。這些我在上面曾經概括地談過，現在作一簡單的總結。

太虛大師分印度佛教的發展為三個時期：法相唯識、法性空慧、法界圓覺。而印老則分為：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心。兩者問題並不在於三系的名稱不同而在於太虛大師以為法界圓覺是最好的、最圓融的，可以將



中國佛教變成一種異彩。中國佛教之能夠長存不亡，亦因這種圓融思想的存在。而華嚴天台等宗因有完備的思想系統，才抵住了密教思想的傳入，使之僅能居於附庸而不能奪中國佛教的正位，因而未對中國佛教構成重大的影響，（不致如印度佛教後期因密宗之興而引致佛教的衰滅。）他以為中國佛教的最大好處，便是能夠凝聚各教派的力量而成就帶有中國特色的佛學，並長期保存了它的完整性。

印老以為性空唯名是佛教的至理，也是釋迦的本懷。印度佛教之所以衰落，究其原因，是因為末期的秘密教之興，使性空唯名、緣起中道之教——釋尊本意被埋沒。所以應要清楚思想的發展，分別那些是釋尊本意，那些是末期發展。對中國佛教的圓融方便，接受密教的傳入，視之為一個平等並立的宗派，他是並不贊成的。

末流的中國佛教徒終日只想著往生西方極樂而使佛教成為一種度死人



的宗教；或整日坐禪或參話頭而使佛教變為山林佛教而與社會脫節；又或是一味持咒以求生命的不斷延續。這些教法皆離開根本佛法甚遠。所以，他不贊成中國佛教的這種圓融的方便。

這些分別，造成他們思想的南轅北轍。太虛大師甚至認為佛教的衰亡原因是中觀派發展至中後期的時候，只懂破一切而不能體悟空亦復空的執空論者於破壞其他學說後，自己卻沒有依持，結果轉入神秘密咒，長養自己而不是趣向解脫。他對印度後期中觀學派是不滿的。由此可見兩人的佛學思想，實在大有分別。



【七】印老思想受到抨擊的主要點一：不修禪定，不斷煩惱

由於思想的分歧，故此弘法的路線亦有所不同。印老以「性空唯名」為大乘三系中最接近佛教根本思想的緣起說，換言之，即最能顯示佛的本懷。所以，印老在《中觀今論》裏說《中論》是《阿含經》的通論，意思是《中論》通達阿含的思想，顯發聖典的本義。這種說法，也是前面我提到他主張的「人間佛教」被抨擊的其中一點，這方面我或者先作一簡單的說明。

《中論》究竟是否《阿含經》的通論，在台灣學術界曾引起評論，不單如石法師有這樣的抨擊，其他學者亦有認為這點實有商榷的餘地。他們以為《中論》應該是《般若經》的通論而並不是《阿含經》的通論，因為《般若經》所說的性空是《中論》所要發揮的，而《阿含經》所說的緣起，雖



也是《中論》所發揮的，不過《中論》發揮般若還要直接，還更偏重。

《中論》是《阿含經》的通論的這種主張，是印老要將龍樹菩薩的中觀思想的淵源推回到原始佛教《阿含經》那裏去。印老以為《阿含經》所說的緣起，是性空唯名思想的基本。而性空唯名便是大乘佛教思想的中心，由此而發展出來的正理，最能令我們蒙受法益。

主要抨擊印老這種主張的是如石法師，他發表了一篇文章名【阿含學風與人間佛教走向之綜合省思】也即是我在上面所指的那篇文章，其中有一點指出人間佛教（即印老的主張）不修禪定、不斷煩惱的立場與以出離三界、解脫生死為主的阿含基本思想是互相違背的。「不修禪定，不斷煩惱」，這句話出自《觀彌勒上生經》，經中佛指出彌勒不修禪定，不斷煩惱，但卻授記他當來作佛。「人間佛教」引用這兩句說話作為其中的一個主張，這就引起了爭論。



究竟「人間佛教」用這兩句說話對不對呢？如石法師認為這與《阿含經》所說的了脫生死的立場相反，《阿含經》是說出離三界、解脫生死、講「斷除煩惱」的，而「人間佛教」主張「留惑潤生」，做到這四個字便要不斷煩惱。大乘菩薩是要留下少許煩惱，以便乘願再生到這世間來，做他的菩薩事業，如果事業未成而先欲成佛就未免急求自證。故此，印老常批評中國佛教徒太急求解脫，妄想三生甚至一生成佛，不知道成佛應是多生多劫的事。

「人間佛教」主張留惑潤生，留下煩惱再轉生世間，以便替眾生做事，這便含有不斷煩惱的意思。至於為何主張不修禪定呢？或者讓我們先看如石法師的看法。他以為《上生經》裏所說的意思，是指彌勒是已發大菩提願的加行道菩薩，所以他不用再斷煩惱，亦不須修禪定，自然可以成佛。我們這些凡夫菩薩自不同於已有成就的大菩薩，故此我們自必須修禪定、斷



煩惱。當然，他這樣理解自有其道理，至少這見地不會誤導行者以為真可不修禪定，不斷煩惱從而產生過失。

其實這句話應可從更深層次去理解，不斷煩惱的意思剛才已說過了，無論甚麼菩薩也應不斷煩惱，心裏常念著我不急於成佛，成佛的目的也不過為了度生，只要我是走在成佛之路上便是了，菩薩的心量理應如此，毋須像中國佛教那樣急於成佛，只要我們走的路是正確的，便會不斷進步，不會退轉；只要有大的心量及決心去行菩薩道，一生又一生的去做，到成熟圓滿的時候，也就自然成佛。功德並不由攀緣而得，而是由結緣而得到的。結緣的意思是順其宜地去做，不論老少貧富，有合適時機可說佛法便說佛法，可行六度便行六度，這才稱做結緣。如果菩薩能自然地去做到徹底，再無執著，自然便會成佛，何須急於一時即成就。這便是不斷煩惱的深一層意義。

至於不修禪定是有深意的。印老曾指出，我們修定發慧，並不一定要



修至四禪，更遑論空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處那些境地了。因為如果要發慧，只要修到初禪便可以了。雖然，佛及許多聖者都是在四禪成就的，四禪是正確地得到聖境的定位。但如果只求智慧的生起，初禪便可以達到了。故此，禪定是無須修得太深，如果修得深的話，反而可能會因耽於禪定而不能自拔。

我們都知道，貪、瞋、癡的貪是通三界的（三界指欲界、色界、無色界），欲界貪的當然是色、聲、香、味、觸之樂，而色界、無色界貪的正是禪定之樂。印度有些外道，正由於耽於禪定之樂而終日坐禪，反而不能得到正智。深的禪定是會妨礙智慧之現起的，但不修禪定又不能生起智慧，這要適可而止。故此，所謂不修禪定意思應是不用修太深的定。我想這是針對部份中國佛教行者參禪（禪宗的參禪行住坐臥都可以）或坐禪的情況。他們甚麼也不管，整天只顧著參禪。有時甚至參三十年都是參一個話頭，參得透



固然好，參不透一生就平白過去了。能否參得到其實是很渺茫的，因為這種參法並不由經教指導，只是根據老師的提示去入手，成功與否便關乎所追隨的是哪種老師了。但如果我們根據經教由淺至深，法次法向地去學佛法，便能從中得到智慧（文字般若），更加上修適當的禪定（止觀），與經義相應，便可體悟正法。

如果像禪宗那樣不經文字，單靠老師的指點，然後求直接領悟，這對一般淺智的人來說，是非常危險的，很可能花上幾拾年也參不到甚麼。

相較之下天台宗的禪修還好一點，因為他們還有經教作指導及提供坐禪的方法。天台宗的禪修有很好的方法，亦有相當的體會，但對教義理解的歧異，以及坐禪深入到甚麼境界問題，便要小心察辨。所以，「不修禪定，不斷煩惱」照這樣說來，並不見得不對。如果我們能轉換另一個角度去了解，不單看字面的意義便沒有甚麼問題，並不須一定像如石法師那樣理解，



只有發大菩提願的加行道菩薩才可這樣，這是我要說明的其中一點。



【八】印老思想受到抨擊的主要點二：《中論》為《阿含經》的通論

至於《中論》是否《阿含經》的通論問題，讓我們回頭看看《阿含經》。《阿含經》是著重指導佛弟子解脫的，在聽完佛陀教導後，弟子便依教修止觀，由定中覺悟而進入初果，甚至成就阿羅漢。佛陀弘法是非常著重解脫的。沒有人可以否定這一事實。經中強調的是出離心，而我們也知道大乘強調的並非出離心而是菩提心，而由出離心轉入菩提心是經過一個發展過程的。我們看《阿含經》（尤其是《雜阿含經》），都知道它是坐禪人所習的，坐禪人在聽過佛說法後都可據之而修習，在禪定中生起智慧以勘破無明而得到解脫。

當時印度出現多派宗教、哲學，百家爭鳴，都想在政治變動、思想紛



亂中，帶領群眾走出精神上的困境，求得心靈的安頓。佛教是其中的一個沙門團，其他如六師外道等亦是當時的沙門團，大家都立足於一個平等的地位去弘展其學說，希求得到世間真相以令群眾信服，而成就他們的宗教力量。但佛教跟其他宗教有根本的不同，其他教派雖然同是希望帶引徒眾走向解脫，卻是不得其法。例如他們主張苦行或信仰大梵天為宇宙之源，萬物之主，甚或專談形而上學，如討論世界有邊無邊，有常無常等問題，不理會人生實際。佛陀則揚棄這些問題，而專注於人生的解脫，教我們觀無常無我而放下俱生的執著，由放下而得解脫（我在這裏說的只是兩句說話，但在經典中我們會見到許多談這些問題的篇章）。

《阿含經》的基本道理是「緣起」。「緣起」也是佛法中最重要的道理。緣起是說一切法都是因緣所生，亦因緣所滅；因緣所生，因緣所滅當中並沒有有一個實在不變的主體，亦沒有永恒存在的事物。沒有不變的主體，便



是無我；沒有永恒存在的事物，便是無常；在無常無我中看到世間緣起的實相，見到一切平等一如，都無動亂，便是證入涅槃了。

佛陀初創教時，不能說得太深，因為佛陀的弟子來自各種階層，其中更有不少當時所謂的賤民，這些信徒都並不如後世的弟子那麼有學問，那麼有研究精神。他們信佛，只要求解脫，要求出離，不會對哲學、思想問題有興趣。故此佛陀亦因應情況，一開始便講最重要的道理，令其可以出離。如觀身體由色、受、想、行、識等五蘊組成，以見無我之理，又如反省甚麼是需要小心對治呢？便指出六根最要小心對治，理由是六根攀緣六境，使我們纏上種種煩惱。為何六根要攀緣六境呢？因為有六識在作怪，這便構成六根六塵及六識等三事和合的十八界，那就是我們所要面對的人生宇宙。

佛陀不講複雜的宇宙理論，只針對人生的解脫而說簡單的宇宙觀，凡與解脫無關的事，他都少有觸及。因此，《阿含經》所說的法都是簡單的，



接近生活的。但，我剛才所提及的緣起道理，既可淺說，也可以說得很深。在《雜阿含經》二九三經裏，佛陀將緣起法說為「賢聖出世空相應緣起隨順法」，就涉及緣起法的深義。這句話是什麼意思呢？意思是緣起能令我們得到賢聖果位（修行的五個階段為一、資糧位，二、加行位，三、見道位，四、修道位，五、小乘是無學道，大乘則為究竟位。由資糧位至見道位前的行者為賢，見道之後則為聖），及與空相應，同時是隨著世間人的根機而說、順著世間的事而說。換言之，就是隨順世俗諦而說。緣起法一方面說明生死流轉的因果相續，這便是由無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入以至生緣老病死憂悲惱苦集；另一方面，又顯示生死還滅的涅槃解脫，這便是無明滅，則行滅以至憂悲惱苦滅。所以，生死輪迴由「緣起」，成賢成聖亦由「緣起」，藉著諦觀緣起，學者由生滅悟入不生滅，其中兼賅生滅與不生滅的兩重深義，從這方面說，緣起法是甚深的。



至於「空相應」所說的空可包含兩重意義，一是「空」指生死滅、煩惱盡的空寂狀態，也就是如上面所說的，看到緣起的實相，見到一切平等一如，沒有動亂，而證入涅槃的那種境況。體悟緣起法的深義，學者可向於涅槃，以至證入涅槃，故說緣起法與空相應。第二、「空」指緣起的一切法都是無常無我，性空不實的，了悟一切法性空如幻，才可去除常執我執，從生死流轉而達致生死還滅，這樣，由可說的緣起，趣入不可說的空寂涅槃，緣起法便是與空相應了。

由說緣起，佛陀帶出「一切性空不實在」這個訊息。性空不實在，一切法才可以互相為緣，此有故彼有，此無故彼無，一切才可以改造，而凡夫可以轉成聖者。

到佛滅後六百年間，大乘初興，般若經典一出便將《阿含經》的緣起論加以發揮，而成「性空唯（假）名」之說。所謂唯名是說一切法皆無實



性，或實體，而只有假名。《般若經》強調兩種觀念，一是性空，一是假名。性空表示法的真相，悟諸法性空不實，可證第一義諦。假名表示世俗諦，一切法雖然不實在，但緣生的假體仍是有的，有假體便有連帶的相狀、作用與屬性，這假體概念的獲得，是由我們的心識向外投射的結果，而由此獲得的概念是充滿主觀色彩，也就是充滿情執的。不過，站在世間的立場言，這些概念仍具相對的真實性，因為這是由世間人的共同認識而形成的，而且，離開這些概念，世間亦不成其世間，在這一方面說，世間是一個概念世間，也就是一個名言的世間，佛法認為這種種概念名言只屬隨宜安立性質，並不能代表世間的實際，所以便稱之為「假名」了。

這樣，通過假名，世俗事物便可建立起來，但我們稱呼一件東西的名稱並不能說出其真實性，至少不能將其全部的結構、內涵、形態表達出來。同時假名是可以改變的，例如在這裏的人稱為「咪」，另一些地方則會叫



「傳聲器」，同是中國地方，對同一事物都會有不同稱謂，譬如香港、中國、台灣三地，譯外國政治人物的名字都不同，這便是假名最好的例子。稱謂不同，但大家所指的是同一事物。

所以般若經的主要教導是性空假名說。後來到了龍樹菩薩的《中論》，將緣起、性空、假名合起來說，一切是緣起的，所以是性空，同時又是假名而非真實，能見到緣起、性空、假名的不異便入於中道，換句話說，便是悟入最中正的道理。比如《中論》云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。中道並不是特別的事體，中道只是形容所證悟的道理正中無錯誤。所以龍樹菩薩是兼採《阿含經》、《般若經》之說以成就他之中觀的。既然如此，《中論》是《般若經》的通論還是《阿含經》的通論還用得著再爭論嗎？《中論》是《阿含經》的通論，同時亦是《般若經》的通論，若說只是《般若經》的通論的話，便抹煞了《阿含經》的重要性。



【九】離開世間無佛可成

現在我們再深一層看緣起的道理。聖者看到世間的不實在，證悟「色即是空」的第一義，但這第一義仍是從世間一切事物中透悟出來的，離開世間不可能透悟得到，故此空亦即是色，也就是說，空的見地不能離開世間而得。「色即是空」是勝義的看法；「空即是色」是在世俗做事的依據——菩薩做事修行是不能離開世間一切法的。

從兩方面看，世俗與勝義兩諦是互相為緣而不能分開的。如果菩薩不是從世俗走過來的話，他不會得到成就；他要在世間修行，明白一切都是無常無我而放下，才可見緣起而成其聖者事業。此外，他也不必離開這個環境而成聖，因為「空即是色」，「空」是不離於色的，空與色相待而成，離開了世俗諦並無勝義諦可言。所以《中論》才會說：「諸佛依二諦，為眾



生說法；一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」諸佛是依二諦為眾生說法，若人不能知二諦，則不得真實義，這點是很清楚說出來的。

印順導師提倡「人間佛教」，其根源就是這種二諦的思想。凡是信仰《阿含經》以至般若中觀的人，便一定要講人間佛教，不講的話，便違背了所信仰的正法。

思想決定行為，就是沒有學問的普通人，做事都一定有他的一套人生哲學，只不過是非常世俗的哲學而已。譬如有人認為，如果不吃喝享受便浪費數十年人生。這種想法便是一種哲學，有如古印度的順世外道思想，當時還是印度的一個頗大的教派，因為容易令人接受。而另外一些人會認為不應享樂，要清茶淡飯度日，像一些寺院裏的出家人，一小碟鹹豆便要吃上兩天，以為這才算是清修；以為愈吃苦便是愈好的修行，愈好的修行便會帶來



愈好的果報。其實這種想法便是執著，執著要得到後世的好報。要知凡希望得到好報便落到第二層去。對一個學中觀的人來說，無所謂好報與否，好報惡報是相待法，如果想著有好報，便是害怕惡報，害怕惡報便做什麼事都戰戰兢兢，不得自在，而轉成煩惱。如果是一位菩薩，舉手投足都為他人著想，為眾生服務，無論多辛苦亦不覺辛苦，對他來說，只是順其應做的去做，根本沒有想到好報惡報。所以，如要成聖，便不能離開世俗諦，離開世俗諦並無勝義諦可言，亦沒有可能成佛。

因此我們信仰緣起、性空、中道的思想，便一定要依世間做事，不能離開群眾，只可以改造世間而不能違背世間。要這樣的話，便不能只願隱於深山修禪定，而要在世間行走，但這並不意味完全不修禪定。正如上面我說過，「不修禪定」並非不修，而是不耽著禪定。我們既要在世間行走，便免不了有煩惱，先要有這個心理準備。當我們在佛教道場做工作，免不了複



雜的人事關係。我們都知道一般人只不過是凡夫菩薩，到底是凡夫的成份遠高於菩薩的成份，心是菩薩心，但行為仍是凡夫的行為，在工作過程中會遇上種種不同的人，你要做事便要面對這種種的人，你便要用不斷煩惱的精神去處理。

在中觀來說，煩惱根本就不是實法，我們說要斷煩惱，其實便已經有問題。你覺得面前有一件一件的煩惱要斷，即表示我們不明白煩惱是由我們的顛倒妄想所產生出來的，而顛倒妄想是由我見所引發出來的。而所謂「我」，早在我們認識緣起性空的道理時，便知道是不實在的，「我」並非一個實自體。由「我」所產生的一切煩惱更不用說是不實在的了。還有，煩惱是由顛倒而來，顛倒則由於思想不正確。例如以為「人一世物一世」，總要吃一點「野味」（野生動物）才不會虧待自己，那便造成殺生了，而且可能因過分進補而傷害身體，那更是自取煩惱。如果沒有這種思想



的話，你根本不會有此需索。其實我們只需要一般飲食便足夠，用不著自添額外的煩惱。

所以《阿含經》說人總是於苦愛喜，意思是說聖者所見是苦，而凡夫以為是樂，並且刻意追求，結果只會受到苦報。所以佛陀警惕弟子不要於苦中耽樂。這個所謂苦，並不是表面的苦，而是當你樂在其中的時候，聖者則見到它的無常變幻的本質，樂終會成苦，我們自以為是于樂愛喜，聖者則明見我們是於苦愛喜。所以，人間佛教的信徒不需要過份修禪定以至於每日修多個小時；也不必像如石法師說：「一個佛教徒應該回歸本性，反觀自心明空的體性。」所謂「明空的體性」，是清明的，空明的，是一種很抽象的心靈追求，這便是他所代表的一派的修行法。



【十】辨「人間佛教淺化、窄化大乘法義」說

他們批評印公提倡的人間佛教還有下面三點：一、人間佛教並沒有提供一套具體的修行方法，沒有將修道次第提供信徒如何去修，只囑信徒人間做事。只將佛法在人間發展，並沒有具體教人如何修行。二、人間佛教叫人不急求解脫，也不關心學佛人究極的解脫。如石法師認為學佛應該去到最極致的解脫（意即成佛）。如果叫人不要急求解脫，等於叫人不用得到最後解脫，不用證果。三、「人間佛教」淺化了，窄化了大乘法義。淺化的意思大致是認為人間佛教只顧及人間而不講天或其他眾生，以及他方世界的菩薩。而大乘佛教是連天龍八部、諸天菩薩都說到的。現在導師的人間佛教只集中談人，而不談其他與人無關涉的存在，這便是淺化與窄化。他說大乘經說到天、鬼、畜生以至他方世界的菩薩，以神話學的觀點來看，是象徵佛弟



子嘗試將人本的格局超越出去，而逐漸向六道眾生乃至十方世界開展，並力求與整個生命界合而為一。大乘經之所以講十方世界以外的菩薩，就是因為想佛法開展到十方，整個生命界合成一體。他這種拓大宇宙觀的看法正是佛陀在世時反對的。佛陀當時最反對離開人生去講究無窮的宇宙，如石法師的見地其實是乖離了佛的本懷。

至於他指出人間佛教主張將佛法回落到世間，做世間福利的事，這便是淺化了佛教。無疑在若干情況是會淺化的，因為我們不大強調禪定，又不談心性的磨煉及遼闊的宇宙觀，而著重與人接觸，有些時候因應不同根器便可能說些淺一點的道理，這的確是淺化。但這樣的淺化與窄化究竟有什麼問題呢？如果我們不淺化，很多人便不能領解，吸收佛法，如果不窄化，我們所說範疇便會去到天、神、鬼、畜牲等界域。大家認為有此需要嗎？

還有，剛才提到他要回歸本性。究竟本性是什麼呢？是否每個人本來



具有的呢？如果說人人本有，那麼便不是講緣起了。如果回歸本性的本性，是人人本具，一方面談本性，另一方面又說世間是緣起的，那豈不是很大矛盾嗎？如果這樣的話，就是說一方面世間是緣起的，一方面則人人有個靈山塔，好向靈山塔下修，這就不用學佛法了。因為人人都有靈山塔，回家修禪，妄想一通，便可以了。

實則我們如果什麼也不懂，無論如何觀也不會有成果的，何來靈山呢？沒有學習經教，什麼也不懂，以世間人的思想作行為的標準，能懂甚麼呢？沒有佛法的指導，何來有靈山塔，何來有本心呢？為什麼我們可以回歸本性呢？這只能說是外面的一切是緣起的，唯獨我的靈山塔本來具備，那便成了因緣法在一邊，我的本性在另一邊。回歸本性意味得到解脫，這種解脫是用不著與人間世俗接觸的。所以最好時時修禪定，每天修它七、八小時，甚至除了睡眠之外，全部時間都用來修禪定，因為這種覺悟不由人間，不由



世俗諦而來，只在乎自己本身的反省。這樣一來，便將勝義諦與世俗諦分成兩截，違背了《中論》引佛說的「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦……若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」的法義，違背了阿含經「先得法住，後得涅槃」的聖教，亦違背了緣起法的基本教義。

「緣起」是空相應隨順法，是隨順世間而成就出世間之法。世間是緣起，出世間也是緣起，如果將之打成兩截，就是不解緣起法的深義。這樣，此是此，彼是彼，世間與出世間變成不相關的兩回事，我們的解脫便不由世間，因為我們已擁有寶塔，只要自己領悟便可以。試想這種道理像外道抑或像佛法呢？

其實說到底，抨擊人間佛教的那些現代青年學者，並不是回歸本性，而是回歸中國佛教的傳統精神，要離開人群，水邊林下，長養聖胎，做心性



修養功夫，以為愈多人做人間佛教工作便愈煩惱，愈不能去除習染，而多接觸人群便會將自己淺化。就像如石法師所說：「人間佛教所主張的凡夫菩薩，淺化了真正的大乘菩薩道」。意思是說你們提倡人間佛教，便人人都是菩薩，變成全都是「凡夫」菩薩，那能像中國佛教的大菩薩，位位都高不可攀，那是要不理會世間事，專意修行才可成就的。他以為菩薩行「是要積極引導眾生循著定慧的正道，回歸本性，朝向超越人天並圓滿無上菩提的成佛之道邁進」。若不如此，便會「長久陷溺於『人間』的欲界生死中」。此外，他引歐美佛教學者的見解，認為「大乘佛教的主流，就是與出離有關的林棲禪修活動，而不是一般通俗的宗教活動」。依此，可知他是說我們學佛法，要得到成佛的深法，如果不強調修禪定，只願做世間的社會福利事業，只願向一般人弘法，那麼便沒有人能進入深法，便會斷了聖種，徒然陷於人間的生死中，不能超拔。



他這種擔心並非全沒有理由，如果人人學佛法，只學到人天乘，或只知布施、念佛、拜懺，那確實有危機的。但我們回過頭來看印順導師所做的又是否這樣淺薄呢？是否這樣狹窄呢？不說別的，只要讀他於《學佛三要》裏舉《大般若經》所說的學佛三要，並詳細申明其旨，便知他弘揚的是菩薩學行的心髓，較諸如石法師所推崇的以林棲禪修、出離世間為成佛之道，更能發揚大乘的精神。

所謂三要，即「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。這其中，「一切智智相應作意」是對無上菩提生起願樂，發心求證；「大悲為上首」，「大悲」之悲，義兼慈悲，菩薩的修學總從慈悲心出發，沒有一刻忘記眾生；「無所得為方便」，「方便」是做事的善巧方法，「無所得」是不執著所做的一切度生工作，不自以為有毫釐功德，這是具般若正智才可達致的。



這三要充份顯示人間佛教的行者是以忘我的救度眾生精神來走那成佛之道的，而其中強調的是智慧而非禪定，因救度眾生所最需要的條件是慧而非定，便是個體的修行，要勘破煩惱，也是必須用智慧而不能單憑定力的。

據上所說，人間佛教所推重的法門，又哪裏是如石法師所嚮往的那種離群索居、終日老僧入定以探求深法的中國傳統佛教行持所可比得上！

還有一點要說的，便是大乘經典儘管有說及天、鬼、魔、梵等眾，我們學法終究是透過人間文字所寫成的經論，所面對的亦是人間眾生，弘揚人間佛教是天經地義的事，何關乎淺化或狹化？佛陀活在印度人間，當然是說人間事，並以人為說法對象。不對人說，難道要對鬼神說嗎？所以他們的指摘是很不必要的。

當然，如果我們學人間佛教便完全不修禪定當然不可以，但不斷煩惱卻是可以的。不斷煩惱有兩種意義，一、為了度生而留惑潤生，不斷煩惱，



二、煩惱本身是不實在的，是無須斷的，就如當你感覺很煩惱的時候，忽然，遇著一個人對你說了一句話令你心開意解，煩惱立時便消失於無形。「來無所從來，去亦無所至」，因為一切都是因緣所成，因緣和合的時候，它就來了，也不知來自何方；因緣離散，它就消失了，也不知去了哪裏，「它」又有甚麼實在可言呢！

另外如石法師又指人間佛教的倡導者印順導師重視學理而缺乏禪修經驗，也不知他是如何知道別人有沒有禪修經驗。一位法師站在當兒，有沒有禪修我們能否知道呢？或者說有禪修的會有定力，行藏舉止會有點不同，就如一個有學問的人與沒有學問的人談吐會有所不同。但難道我們看到印順導師會覺得他舉止不好，欠缺威儀嗎？如果據此以判別他究竟有否禪修的話，答案反而肯定是有，從他的著作中所流露出對佛法極深廣的悟解與融合（不是中國式的圓融），能知其輕重，辨其方便與真實，這都需要有湛深的



智慧才能達致的，這種智慧並不是經一兩年或一二拾年所可以修成的，是要經一生的積潤，真心誠意的學佛，並且每天作事做人都不離佛法精神，才可以成就的。

禪定不是要坐破蒲團才叫禪定，行住坐臥不離佛法，以佛法在我們心裏作支持及行為指導，這也是禪定的一種，禪定不過是在極止之中正觀佛法的勝義而已。故此，行住坐臥都不離佛法，已是禪定，何況印順導師在其著作中也有很多地方談論禪定呢！我可以介紹大家看一本由呂勝強居士從印公著作中有關談禪的資料輯錄而成的書——《妙雲華雨的禪思》，從中可以讀到修學止觀的正方便，原始佛教的禪觀，大乘般若空觀以及一般禪修的方法與問題解答等等，這又哪裏是沒有禪修經驗的人所能道得著的！



【十一】關於禪修問題

不久之前，人間佛教的追隨者性廣法師著的《人間佛教禪法及其當代實踐》出版了，這本書建立了人間佛教禪學思想的體系，亦顯示了人間佛教追隨者的禪修工夫，同時這還是配合佛法的社會實踐的。它正好反駁了外界指摘人間佛教缺乏禪修的批評，而反駁是有充份理據的。

最容易看到導師講禪修的書，是我們很多人都讀過的《成佛之道》。

《成佛之道》講五乘佛法，每一乘佛法都有談到禪定，由《成佛之道》我們可以看到一個修行人由初學以至成佛整個修法次第，每一個部分都有說到戒定慧，而定的部分便是講禪修了。因此，憑什麼說：《人間佛教》的倡導者沒有提供修道次第，以及重視學理而缺乏禪修經驗，而提出責難呢？佛法講求禪修，主張要得到定慧然後才可進入最高最深的成佛聖境。不修止觀，



則永不能得到解脫，就這點來說，我們是同意的，但人間佛教的行者是否就不修禪定呢？答案肯定是並不如此，至少，我們見到性廣法師便是一個重禪修的好例子。她也是人間佛教的追隨者，我們不妨看看她的《人間佛教禪法及其當代實踐》，就能深刻的認識到，人間佛教與禪修的關係，印老又如何教我們禪修次第。

最後，我們順便看看北傳的禪法是否較弱呢？因為我見到很多朋友都學南傳的禪法。有些甚至認為北傳佛教不講求禪修。其實，南傳有他的方法與實用，北傳亦自有其優點。這本來是題外話，不過，人間佛教既然也要修禪法，我們不妨也談談禪修的問題。

我們知道《阿含經》裏說到修禪定的一個重要環節是修四念處。現在，四念處在南傳佛教是大行其道，南傳佛教幾乎全部都提倡修四念處的。其實，四念處的修法南北傳都有。所謂四念處便是觀身不淨、觀受是苦、觀



心無常、觀法無我，這是其中的一種說法。而另一種則是觀身如身，觀受如受，觀心如心，觀法如法。現在南傳四念處的修法是觀身如身，如我們初學盤腿靜坐的時候會感到痛，尤其是膝蓋最痛，觀這個痛便是觀身如身，觀當下自己的感受而清楚這種感受是如何生起。就如《雜阿含·二六二經》所說「此苦生時生，滅時滅」，觀察苦生起時是如何苦，這個「苦」是否至終都纏縛著我，不斷觀察，明了自己的苦與痛，直至痛的消失。又如我現在飲水，水由口至咽喉而到腸胃，這時是觀飲水。但下一念可能就不是觀飲水而是觀說話。只要飲水時知飲水，說話時知說話，這便是觀身如身了。

奇怪的是，我翻遍了說四念處的經論，發覺由《阿含經》到部派佛教《阿毗達磨》論書，以至大乘的論書如《大智度論》和中國隋朝淨影寺慧遠（不是晉朝的慧遠）所著的《大乘義章》（解釋大乘名相及其深義的類書）等著作，說到四念處都是說觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我，並沒



有說到觀身如身那一套，也不知為甚麼南傳又只講觀身如身，觀心如心的另一套。這樣一來，兩種方法便分開了。

但原始佛教《中阿含經》的《念處經》卻是兩種方法都有開示，如說觀身，一方面說「行則知行，住則知住，坐則知坐，臥則知臥，眠則知眠，寤則知寤」，這是「觀身如身」；另一方面又說到觀自身種種不淨，觀身為六界所成，無有實體，又觀身將如死屍，終會爛壞，這是「觀身不淨」。

可見在原始佛教時代，兩種四念處的觀法都是並行的，後來南北傳佛教各有所偏重，其中只有北傳的《瑜伽師地論》還能依照阿含經經義，兼說兩種修法（見該論本事分聲聞地）。現代人則爭著學南傳的四念處修法，忽略了北傳佛教的止觀方法也是相當完備的。例如印度大乘有宗的《解深密經》第六品分別瑜伽品所顯示的止觀法門便十分周至，舉凡修止觀的條



件、方法、分門、層次、境界、業用以及所緣的境事，所要遣除的相執，所要治理的心障，所可證得的果等等，該經皆有開示。

又如集大乘空有義學於一身的西藏黃教大師宗喀巴，他的《菩提道次第廣論》對止觀的修習更說得深細詳盡，他廣引空有二宗的經論，兼採二宗之長，一方面引據慈氏無著等菩薩的教導以明「止」；一方面抉擇龍樹月稱性空中道的正義以成觀，學者依此而修，何愁止觀一事不辦？所以，我們修學止觀，若只知南傳的修法，而不知北傳更有超勝完備的法門，豈非十分可惜！

學佛是要修止觀的，但修止觀一定要有老師指導，同時要有好的根據。好的根據我們可在經典或菩薩所造的論書內找，例如《解深密經》是法相唯識的最重要經典，不會出錯，我們可放心引以為據，但如果到坊間隨便找那些所謂「止觀入門」或「止觀指引」的低淺或甚至謬誤之作，可能



學歪了也不自知，那就十分危險了。所以切不要看那類書籍，要看便要看的，如果看不懂便學經教，直至看懂為止，寧可慢一點，也不要出錯。而在北傳佛教有全套完備的修習止觀系統，為甚麼不好好去學？憑甚麼我們會以為北傳不講究禪定？其實不是不講究，只是一般人不願去修，或不知到哪裏找正確的法門去修，或就是知道了而由於疏懶而不修，反正很多因素令結果還是不修，這不是北傳佛教的問題，只是學者自己的問題。

如果我們「不忍聖教衰」便應做好本份，找出途徑，在學好經教之後便學止觀，並依著正確的法門去學，這樣的話，在進入了正路之後，慢慢修習，總有成功的一天。

至於有些同學說，學了一段短時期以後會感到身心輕快，像一片迷濛，空無所見，問是否就是成功得到「止」？我肯定的告訴諸位，止並不如此，止是在進入初禪之後才真正得到成就，之前感到相當輕快，這只是普



通的隨順止。隨順的意思是指做到了向於止的預備功夫，極其量只是九住心中前面的幾步而已。要做到第九住心「等持無作行」之後，再生起身心的極微妙輕安，樂遍身心，徹骨徹髓，那才是止的成就。不要以為甚麼也見不著便是止，止並不是甚麼也不想，切勿這樣說。如果甚麼也不想便成功，那麼修行的人還比不上一塊石頭，如果修止修到如一塊石頭，那又有什麼用處呢？止是要制心一處，要有一個所緣境在前面讓你安住心念的。如《阿含經》所說「繫念面前」。



【十二】 結語

時間快到了，今天這個題目我只是很粗略的講，有好些問題仍未能說清楚，這是我所感到抱歉的。最後我引用印順導師的三句說話，讓大家考察一下人間佛教的精神是否值得我們效法。他說：「菩薩之所乘，菩提心相應，慈悲為上首，空慧是方便。依此三要門，善修一切行；一切行皆入，成佛之一乘」。意思是說菩薩所行的法，每一件事都與我們求覺悟的菩提心相應不離，並以慈悲作為我們修行先導，但單有慈悲及菩提心還不足夠，還要有空相應緣起的智慧作為做事的方便。無論做甚麼都依著菩提心、慈悲心及空慧三個要門，將來便會得到成佛的唯一乘了。這是在《成佛之道》大乘不共法章教導我們的說話。這幾句話也代表了人間佛教的理念，便是有覺悟的心，求成佛的心，以慈悲作我們的導航，而做事的時候還要有智慧，最



好的智慧便是性空慧，此可作為做事的善巧方便。這幾句話在《成佛之道》中，大家都學過了，不過我借來送給各位，多謝大家到來參聽，就算沒有任何得益，亦會聽得進這幾句說話。多謝各位！

佛教根本戒律概說

釋迦牟尼大師所創之佛教，其根本戒律，即所謂五戒、十戒、二百五十戒、五百戒、千戒、二千五百戒等，其內容之詳略，因時因地而異，其目的則一，即欲使信徒能持戒修德，以達涅槃之境界。本書係根據佛教經典，將佛教根本戒律之概況，略加整理，以供一般讀者之參考。



筆者附識：

本文乃筆者為佛學班同學講授印度佛教史的其中一篇講義。一般人學習佛法，多只重經論而少涉律藏，為使同學對三藏都有一點認知，故佛學班課程除經論選讀外，還特別開設本題。對於僧伽戒律，在家居士沒有必要學習它的條文及其細節，那是出家眾的專業，但對律藏體裁及其內容梗概，學佛者還是應該有所了解的。



第一節 經與律的結集

(一) 結集因由

釋迦牟尼佛在印度人間教化四十五年，八十歲於拘尸那城入滅。釋迦涅槃後七日，大迦葉與比丘五百人從葉波國往拘尸那城，欲向釋迦問訊^一。途中聞佛已般涅槃，迦葉慘然不悅。那些未離欲的比丘則憂悲啼哭。其中有

一名須跋陀羅摩訶羅 (Subhadda-mahallaka) 的老比丘^二卻對諸比丘說：

「止止，何足啼哭。大沙門在時，是淨是不淨，是應作是不應作。今適我等意欲作而作，不作而止。」^三

大迦葉聞言不悅。「便自思維：惡法未興，宜集法藏，使正法住世，利益眾生。復念如來在世時以袈裟納衣施我……此是如來威德加我……如來當知：『我滅度後，迦葉當護正法』，是故如來施衣與我」^四。因為有此因



緣，迦葉於佛陀荼毘後，即決定結集遺教而對眾比丘說：

「長老，世尊舍利非我等事，國王長者婆羅門居士眾求福之人自當供養，我等事者，宜應先結集法藏，勿令佛法速滅。」
五

（二）結集地點

眾比丘對此提議都無異見，乃商議結集地點。舍衛、瞻波、吠舍釐、迦毘羅衛等地均曾提及，但大迦葉認為王舍城最合理想。一來其王阿闍世信奉佛教；二來其地富足，飲食臥具，皆不虞缺乏。就這樣，第一結集便在王舍城舉行了。
六

（三）結集情形

結集由大迦葉升座主持，並由眾比丘推舉阿難及優波離分別誦出修多



羅 (sutra · 即經) 與毘奈耶 (vinaya · 又音譯毘尼 · 即律)。場面嚴肅，處理尤為謹慎。為便講述起見，茲分三點列述如下：

1、人選確當。優波離持戒第一，阿難則侍佛廿五年，而記憶力特強，以多聞第一見稱。由二人誦出經律，自較詳盡準確。

2、態度認真。是為是，非為非。無論誦者或聽誦者，均具此求真精神，如《摩訶僧祇律》卷三十二載：

「阿難言：『諸長老，若使我集者，如法者隨喜，不如法者應遮。若不相應，應遮，勿見尊重而不遮。是義非義，願見告語。』眾皆言：『長老阿難，汝但集法藏，如法者隨喜，非法者臨時當知。』」（《大正》·二二·頁四九一）

3、儀式莊重，取法嚴謹。參加大會者有五百比丘，皆學德並高之輩。



進入會場後，大迦葉等先登上座，其餘則依次而坐。然後誦者上高座，由大迦葉就佛陀制戒或說法的地點、對象、因緣等項，詳為發問，誦者一一回答。如《善見律毘婆沙》卷一云：

「如是優波離……整身衣服，向大德比丘頭面作禮已……迦葉還坐已問：『優波離長老，第一波羅夷，何處說，因誰起耶？』答曰：『毘舍離結，因迦蘭陀子須提那起。』問曰：『犯何罪也？』答曰：『犯不淨罪。』」

（《大正》·二四·頁六七五）

若誦者所說有可疑，大眾便群起究詰。最後則由主持大迦葉依理裁奪。如阿難說捨「小小戒」事，《四分律》卷五十四載云：

「阿難……向大迦葉言：『我親從佛聞，憶持佛語。自今以去，為諸比丘捨雜碎戒，』迦葉問言：『阿難，汝問世尊不？何者是雜碎戒？』阿難答言：『時我愁憂無賴失，不問世尊，何者是雜碎戒。』時諸比丘皆言：



『來，我當語汝雜碎戒。』中或有言，除四波羅夷，餘者是雜碎戒。或有言：除四波羅夷十三事，餘者皆是雜碎戒。或有言：除四波羅夷十三事、二不定法，餘者是雜碎戒……時大迦葉告諸比丘言：『諸長老，今者眾人言各不定，不知何者是雜碎戒。自今已去，應共立制；若佛先所不制，今不應制，佛先所制，今不應卻。應隨佛所制而學。』時即共立如此制限。』

（《大正》·二二·頁九六七）

於此可見，大迦葉是主張恪守佛制的人，其所採用之結集方法，當然亦傾向於嚴謹了。

不過，這次結集雖極其隆重，參加者卻僅屬大迦葉一派的比丘僧，既未能代表整個教團^七，亦嫌偏於保守而流於教條主義，日後小乘佛教之所以有上座大眾二部分裂，實在是造因於此的。



第二節 根本戒律概要

(一) 八十誦律

第一結集所出者為修多羅與毘奈耶，此已於上面述及。毘奈耶由優波離分八十次誦出，故名八十誦律。這就是佛教一切戒律的根本。其後部派分裂，上座大眾二部各以此律為根據，加以推演解釋及抉擇，遂成現在仍流存中國之《十誦律》（另有唐代義淨譯的《根本說一切有部毘奈耶》與本律同為說一切有部的廣律，但內容略有歧異）、《四分律》、《五分律》與《摩訶僧祇律》。原來的八十誦律乃不復存在。所以，要知道當日律藏的結集內容^八，便須考究《十誦》等諸律。當然，由第一結集以至各部律藏的寫成定本，中間至少經歷了二至四百年的時間，律藏有所增改是無可避免的。加上各部的傳者不同，見解互異，取捨自亦各有偏重。故現存的各律，無論



哪一種都不能肯定為最接近八十誦律的原貌。諸律之傳譯中國，都在南北朝時代。最初譯出的為《十誦律》，其餘依次為《四分律》、《僧祇律》及《五分律》，最先與最後相距二十年^九。《十誦律》於譯出後即流行全國，七八十年間，盛勢不減。但自從唐代道宣法師（五九六—六六七）依據《四分律》開創南山律宗，對此律大加弘揚以後，餘律便習者稀少了。由此因緣，《四分律》在中國乃特別受到重視。自唐至今，學者對之研究弘揚，連綿不絕，而國內僧尼，亦差不多全部奉行此律。所以，這裏就只根據《四分律》，將毘奈耶的內容，略為舉說。

（二）《四分律》

《四分律》之「四分」一名，非依義理而立，而是由於編集者曇無德尊者於編集時分四次抄錄（抄錄自八十誦律之與已見相同者），每次成一



段，四次共四段，分藏四夾，故名四分。此四分依次分為下列五個部分：波羅提木叉分別（*Prātimokṣa-vibhaṅga*）（比丘戒及比丘尼戒）、犍度（*Khandha*、集法毘尼、調部及毘尼增一。如下表：

初分	——	波羅提木叉分別（比丘戒部分）	主體部份
二分	——	波羅提木叉分別（比丘尼戒部分）	
三分	——	犍度	
四分	——	集法毘尼	
		調部	附隨部分
		毘尼增一	



(二) 波羅提木叉 (Prātimokṣa)

第一部分波羅提木叉分別，包括波羅提木叉經及其「分別」。波羅提木叉又稱為「學處」或「戒」，是僧團中各成員所要遵行受戒的戒條。由於佛之制定學處，是因事而異的；僧尼受持各別的學處，解脫各別煩惱，所以波羅提木叉又有「別解脫」的意義，而復名「別解脫戒」。根據當日佛在世時僧團的制度，僧尼有不正當的行為，佛就因應制定學處（即制戒），向眾公布，俾以後共同受持。這樣，一條條的學處，便結集下來，於每半月舉行布薩的時候，集體誦出，名為說波羅提木叉。在說波羅提木叉之前，若有於半月中曾犯過失的，必須先行自我發露懺悔；沒有犯過的，則可默然。⁺到正式說波羅提木叉的時候，每誦一學處，便向眾發問，有否違犯，使大眾自我反省是否清淨。藉著這種作法，教團得以和合清淨，僧尼的個人修行，也得到不斷的策勵。所以，說波羅提木叉，是僧團裏的一等要

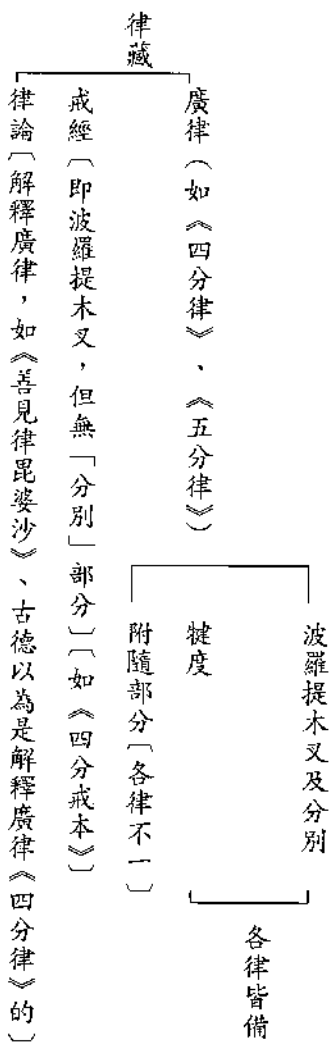


事，誦習學處，則為僧尼的主要功課。學處是有一定語句的，為便持誦，教團採用了當時流行的、簡潔的、稱為修多羅（義譯為線經 *sūtra*）的文體裁。同時並將種種學處。依其事之輕重，分為部類，以成一有系統的組織，使能易於傳誦依循，就如以線將花連綴，雖四方有風吹來，花也不致散亂一樣。因此，為僧伽所尊重的學處，就很自然地被稱為「經」了，而波羅提木又便另名為波羅提木又經^{十一}，或簡稱「戒經」。漢譯則每稱為戒本，意即廣律之根本，或說戒之根本。這裏先要知道，佛教的聖典，原分經、律、論三類、成三藏，或三大部分。其中律藏則又分為廣律、戒經、律論三種。廣律即四分律、五分律等律典，它的內容一般包括主體與附隨（雖則有時並無「附隨」之名）兩部分，主體則由波羅提木又及犍度組成（犍度義見下文），而其中又以波羅提木又為重要。所以，它便稱為廣律之根本了。由於它的重

要，學者與譯家往往將之從廣律錄出，或直從梵本譯出，另行流通，以方便



持誦學習。故它於律藏中便兼成為一獨立的部門了。茲以表說明此點於下：



（四）波羅提木叉分別

上述的波羅提木叉，是「波羅提木叉分別」的最重要部分。所謂「分



別」，是解釋、廣說的意思。如上所述，誦習學處（戒條），是僧尼的主要功課，而每半月於布薩時說波羅提木叉，更為僧團保持和合清淨的一等要事。為了使大眾（僧眾）普遍對學處能充分了解，從而去切實踐行，學處的文句便有明確解說的必要。同時，要明白每一學處的根本意義，制戒的因緣也不能不知道。此外，由於時地不同，而人事又越來越複雜，在佛滅之後，僧團遇到新事件，發生諍論的時候，就往往須持律的上座對波羅提木叉作一番分別抉擇，以裁定誰是誰非，哪事如法，哪事不如法。基於以上種種原因，波羅提木叉的說明、研究就成為持律者的一件重要工作。這長期研究的成果，最後便編集為「波羅提木叉分別」，而編集的時候，原本的波羅提木叉戒文，也收在一起。所以，廣律中的最重要部分——波羅提木叉分別，便包括戒經及經分別兩個部分。戒經（波羅提木叉）在佛世時便已完成，這應是第一結集時律藏的原始內容。經分別則大部分是經由律師長期分



別抉擇而集成的。不過其中亦應有部分是第一結集的原始內容，如說戒儀軌及制戒因緣等便是當日曾集出的事項。

（五） 犍度

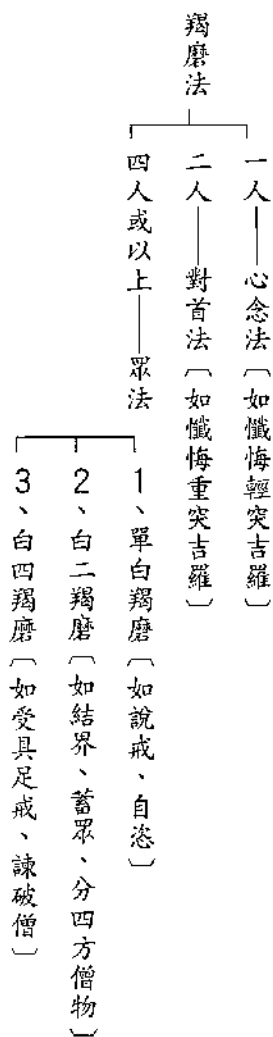
第二部分犍度，是僧團規章制度的列述，內容包括僧團的主要行事以及僧尼衣食住行等生活上的種種規定。犍度，漢譯法聚，即將不同類的法輯為不同篇章之意。一犍度就是一篇或一章。如「說戒犍度」。是一篇有關每月說戒懺悔事宜的載述。這犍度部分，是由各種羯磨法組成的。羯磨，是梵語 *karma* 的音譯，意為「業」或「辦事」。羯磨法即各種僧事的處理辦法。僧團乃一清淨和合的團體，為使它能恆久保持清淨與和合，便須有公正、嚴謹的辦法，來處理事務，裁決評論，與維護全體的利益。所謂「公正、嚴謹的辦法」，指的是公議法，即現代民主政治所行的議會制度。但



現代的議會制度於表決時一般只要求過半或三分二票數。當日僧團所用的羯磨法，在議決時卻通常要求一致通過，只要有一人反對，羯磨法〔會議〕即失效。所以羯磨法其實比今之議會制度更嚴謹。羯磨法的舉行，須先符合四個條件，即一、「人」——按會議內容來決定召集哪些人，以及出席的人數。二、「處」——應在適當的地方舉行。三、「事」——有須施行或有待解決的事。四、「法」——按會議內容來決定所用的辦法。這法有三類：一人的稱「心念法」；二人的稱「對首法」；四人或以上的稱「眾法」。嚴格來說，三種法之中，只有「眾法」是真正的羯磨法，其餘二法不過是隨宜設立而已^{十二}。所以，僧團較重要的事，都用「眾法」的羯磨法。這眾法羯磨法又按事體的大小而分三種：一、單白羯磨，只由主持羯磨的人將事體宣告一遍，全體即通過，不必討論。一般例行的事如說戒、自恣等都用法。二、白二羯磨，由主持羯磨的人將事向眾宣告一遍，再重說一遍作為決



議。較大的事如結界、蓄眾、分四方僧物等都以此法。三、白四羯磨，由主持羯磨者先將事宣告一遍，再三次重說，每白一次，即作一次徵求同意。在最後一次未說完之前，出席者尚可提出反對。僧團中最主要的事務，如受具足戒、諫破僧、懺重罪等都以此法^{十三}。茲將羯磨法的種類列成簡表如下：





犍度所收集的，就是經由羯磨法決定下來的僧尼生活上行事的準則。事有多類，將每類編訂成篇，便各成一犍度。全數二十，便成二十犍度。此二十犍度的名稱如下：受戒、說戒、安居、自恣、皮革、衣、藥、迦絺那衣、拘睺彌、瞻波（以上二犍度從發生地而得名）、訶責、人、覆藏、遮、破僧、滅諍、尼、法、房舍及雜。各犍度的內容，大都可從其名稱推知，為免過於繁冗，茲不多贅。這二十犍度所收集的事項，應有部分是當日結集時已誦出的。不過，編成有條理的犍度，則為後來的事，而內容當然也是經過一番增益的。

（六）集法毘尼

第三部分集法毘尼，分為「集法毘尼五百人」及「七百集法毘尼」兩段。說的是第一和第二結集的事。其體裁本異於第二部分的犍度，但南傳的



廣律——銅鑠律之犍度部分將此結集事列為「五百犍度」及「七百犍度」，所以學者亦有將四分律此部分歸入犍度一類看待的。

(七) 調部

第四部分調部，與五分律的「調伏法」相類，是重罪四波羅夷，與部分僧殘罪的判決實例，將持戒、犯戒的具體情形，作重點式的舉說。

(八) 毘尼增一

第五部分毘尼增一，集錄律家的名相，以增一法編成次第，從一法到十一法^{十四}。於最後一卷的末尾，第十一法以下，又再說三法、五法、十三種人、十七法及二十二法。這末尾部分顯然是後來再增附上去的。增一法為早期佛典編集所常用的方法。如《增一阿含經》就是一個很好的例子。將

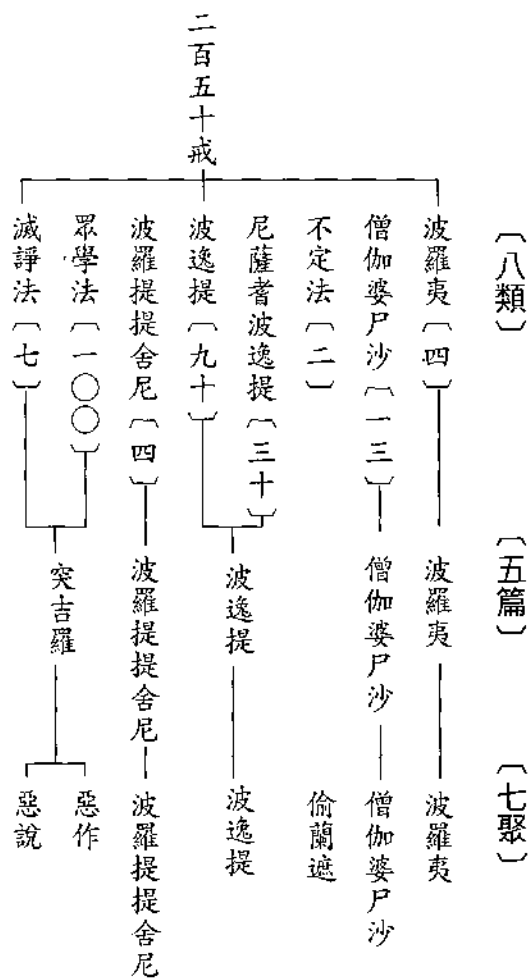


佛教名相或義理用一、二、三……等數字隨類連綴起來，俾便傳誦弘揚，確是方便而有其需要的。

以上五個部分中，集法毘尼、調部及毘尼增一集出較遲，於性質上，亦不如波羅提木叉及犍度那麼重要，波羅提木叉與犍度為全律的主體，前者尤為全律的核心，不但集出較早，其內容也較近古型。現特將波羅提木叉經的條文綱目列述於後，以見其梗概，並結束本篇。

（九）五篇七聚

戒經的條文數目，各律不一，主要的不同在於威儀戒。四分律的比丘戒共二百五十條，比丘尼戒則為三百四十八條。二百五十戒之條目如下表：





比丘二百五十戒分為八類。這八類的名稱釋義如下：

一、波羅夷(Pārājika)，是最重的罪，犯者須接受「不共住」，即被擯棄於僧團以外的處分，共有四條，故稱四棄。此四條為佛教的根本大戒，即姪、盜、殺及大妄語。

二、僧伽婆尸沙(saṅghāvaśeṣa)，漢譯僧殘。這是僅次於波羅夷的罪。犯者須暫時別住，並給褫奪一切權利，待期滿於僧中懺悔後，才可恢復僧人的資格。這就如傷重的人給救活過來一樣，故名僧殘。此有十三種，如摩觸女人、破僧而違諫等戒。

三、不定法(aniyata-dharmāḥ)所犯罪未確定。是比丘與婦人接觸而生的罪。如在屏蔽處，則可能犯行姪波羅夷、摩觸僧殘或與女人獨生的波逸提，如在露現處，則可能犯摩觸僧殘或與女人獨生的波逸提。因各有不同情形，故名二不定。



四、尼薩耆波逸提(*nāḥsargika - prāścittāka*)，漢譯捨墮，這是比丘由於擁有不如法的物件如多蓄的钵，精緻的坐具等而犯的罪，須先將該物捨於僧中，再行在四人以上的僧中懺悔。此有三十種，如用雜野蠶綿作新臥具、賣買寶物、知是僧物，卻自求入己等戒。

五、波逸提(*payatika*)，漢譯單墮。其字少前項(第四類)「尼薩耆」一詞。即與非法蓄物事無關，單為波逸提罪。此有九十種，如兩舌語、與比丘尼在屏處坐、飲酒等戒。

六、波羅提提舍尼(*prāṭidesaniyā*)，漢譯向彼悔意為悔過。有向他人坦白承認了就可以的意思。這是較輕的罪，只向一人懺悔即可。此有四種，如從非親里比丘尼取食等戒。(餘三條戒文字較長，茲不贅)

七、眾學法(*sambhulāh-śaiksa-dharmāh*)，此為應學之威儀，如穿衣、飯食、走路、說法、入白衣家應注意事項等。在初本來是不判罪的，故



與「學處」不同。後來才跟「學處」一樣，違犯了便入罪。此有百種，如不得搖身行入白衣舍、不得挑钵中央食、不得含食語、不得污手捉食器等戒。

八、滅諍法(*adhikarana-sāmatha-dharmāḥ*)此非個人的戒條，而是處理僧中生起諍論時之規條。在每半月布薩，說波羅提木叉之前，先要處理諍事。大眾清淨，才進行說戒。故就其性質言，此法並非獨立戒條。此法有七種。如應與現前毘尼的，則與現前毘尼；應與自言治的，則與自言治；應與覓罪相的，則與覓罪相等^{十五}。

這八類條文中，捨墮、單墮可歸為一類；二不定為波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提等三類成立以後，為適應特殊情況而補加的，入於三類的哪一類要視情況而定，故是未定之罪；滅諍法則非個人的戒條。所以，八類簡要說



為五篇也可以。通常說律的五篇，五篇指的就是這五類條文了。五篇中的突吉羅（*duṣkṛta*）意為小過，屬輕罪之一，包含身業及口業的罪失，稱為惡作及惡說，乃言行上的小過。至於「七聚」則為另一種分類法。其中有名「偷蘭遮」者（*sthūlāyaya*）意為大障善道、大罪、重罪，其罪有正有從。正是說單獨成立，從是說附屬於其餘六聚。六聚的未遂罪，都名從生偷蘭遮，其中主要是波羅夷及僧伽婆尸沙的未遂罪。

以上就是毘奈耶的概要。



注釋

一、據《善見律毘婆沙》卷一。《大正》·二四·頁六七三)

二、摩訶羅義為老比丘。此據《善見律毘婆沙》卷一。《四分律》卷五四及《五分律》卷三〇作「跋難陀」，《摩訶僧祇律》則但言「有一摩訶羅比丘」。

三、據同註一。

四、引同註一。

五、據《摩訶僧祇律》卷三十二。《大正》·二二·頁四九〇)

六、以上據《摩訶僧祇律》卷三十二，並參考《四分律》卷五十四、《五分律》卷三十。又據

《付法藏因緣傳》卷一云：「於是迦葉即辭如來，往耆闍崛山賓祇羅窟，其山多有流泉浴

池，樹林蔚鬱，華果茂盛……迦葉在斯，經行禪思，宣暢妙法，度諸眾生。」(《大正》·

五〇·頁二九八)是則耆闍崛山實為迦葉恆常修行之地。迦葉選擇王舍城為結集法藏地

點，此當亦為其中一個原因。

七、《五分律》卷三十有云：「迦葉……便於僧中唱言：此中五百阿羅漢應往王舍城安居，餘

人——不得去。」(《大正》·二二·頁一九〇)《善見律毗婆沙》卷一更云：「我等宜往

王舍城中，安居三月，出毘尼藏，莫令餘比丘在此安居。所以者何？恐餘比丘不順從故，

是以遣出。」(《大正》·二四·頁六七四)由此可意味到當日僧團已有歧見存在，故迦葉

等五百人於結集之前須將異己者排除於會場之外。又《摩訶僧祇律》卷三二末段記迦葉等

五百人於結集後，喚窟外一千比丘入，告以結集經過。彼眾即異議紛紛，不以所結集者為



然，逼得大迦葉要出面制止眾官，並宣布說：「……諸長老，未制者，莫制；已制者，我等當隨順學。」（《大正》·二二·頁四九二）於此可見迦葉等排除異己者是不得不爾的。

八、嚴格來說，律只可說「抉擇」，而不宜說「結集」，因戒律重在身體力行，持律者任務，

不在廣集，而在於就所踐行的，作嚴格的抉擇。如有違律的，便加以判決，處分。遇有新事件就依據固有的律制，作新的論定，以保持僧團的和合。參閱印順法師《原始佛教聖典之集成》頁二十一。

九、《十誦律》譯於姚秦弘始六年（四零四）、《四分律》譯於弘始十二年（四二零）《僧祇律》

譯於東晉義熙十二年（四一六）、《五分律》則譯於劉宋景平元年（四二三）。

十、如《四分戒本》云：「諸大德，我今欲說波羅木又戒，汝等諦聽，善思念之，若自知有犯

者，即應自懺悔；不犯者默然。默然者，知諸大德清淨。若有他問者，亦如是答。如是比丘，在眾中乃至三問，憶念有罪而不懺悔者，得故妄語罪……若彼比丘，憶念有罪欲求清淨者，應懺悔，懺悔得安樂。」

十一、有關波羅提木叉之稱為「經」的原因，參閱《原始佛教聖典之集成》頁一二六至一二七。

十二、「心念法」是比丘懺悔無心而誤犯之突吉羅輕罪時，自己心中作念責備，並保證以後不重犯。（突吉羅分兩類，故犯的重，無意觸犯的輕）心念法一人自作，故隨時隨地可行。「對首法」是一比丘對另一或以上比丘面告所作情事，請求對方作証，其中有輕重之不同。輕的如受衣法、懺悔重突吉羅罪等，只對另一比丘面陳即可；重的如懺悔中品偷蘭遮罪，則



須對三位比丘說。「心念」及「對首」二法從形式上說本不入羯磨法。只有「眾法」才是正式的羯磨法。不過，以能成就作用方面言，二法和眾法有同樣的功能，故都稱為羯磨法。

十三、羯磨法的詳細內容，可進一步參閱唐道宣法師編著之《隨機羯磨》（《大正》·四〇）

十四、一法如「說一語便成捨戒」（說「我捨佛」一語）。二法如「有二見，出家人不應行」（非法見法，法見非法）。三法如「有三羯磨，攝一切羯磨。何等三？白一羯磨、白二羯磨、白四羯磨」。四法如「有四清淨：持戒清淨、見清淨、威儀清淨、正命清淨」。五法如「有五種犯：波羅夷、僧迦婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅。是為五。亦名五種制戒」。六法如「有六犯所起處：或有犯由身起，非心口；或有犯起於口，不以身心；或有犯從身口起，不以心；或有犯從身心起，非口；或有犯起口心，非身；或有犯從身口心起，是為六」。七法如「有七不恭敬、不敬佛、法、僧、戒、定、父母、善法」。八法如「比丘有八法，令白衣不信：罵謗白衣、作損減、無利益、作無住處、鬥亂白衣、在白衣前毀佛、法、僧」。九法如「白衣有九法，未作檀越不應作，若至其家不應坐。何等九？見比丘不喜起立、不喜作禮、不喜請比丘坐、不喜比丘坐、設有所說而不（信）受，若有衣服所須之具，輕慢比丘而不與。若多有而少與，若有精細而與粗惡，或不恭敬與。」十法如「飲酒有十過失，令色惡、少力、眼不明、喜現瞋、失財、增病、起鬥諍、有惡名流布、無智慧、死墮地獄」。以上括弧內所引為四分律（卷五十七至六十）原文。

十五、七滅諍法之內容及其釋義詳見四分律卷四十七、八滅諍健度（其中有詳細記述制此等滅諍法之緣起經過，見《大正》二二·頁九一三至九二二）



參考資料

- 一、《善見律毘婆沙》卷一
- 二、《摩訶僧祇律》卷三二
- 三、《四分律》卷四七、四八、五四、五八—六〇
- 四、《五分律》卷三〇
- 五、《付法藏因緣傳》卷一
- 六、印順法師《原始佛教聖典之集成》（第一至四章）
- 七、聖嚴法師《戒律學綱要》第六篇