

向現代人介紹佛教

于凌波著



于
凌
波
著

向現代人介紹佛教

上海佛學書局敬印

目 录

第一章 緣 起	一
第二章 釋 疑	九
一、佛教不同於天地神祇	九
二、佛教並不消極逃世	一二
三、佛教是智信不是迷信	一五
四、佛教與國家	一八

五、佛教與人生·····	二一
--------------	----

六、佛法與科學·····	二五
--------------	----

第三章 釋迦世尊傳略·····	三〇
-----------------	----

一、太子誕生·····	三〇
-------------	----

二、出家學道·····	三三
-------------	----

三、六年苦行·····	三六
-------------	----

四、初轉法輪·····	三九
-------------	----

五、弘法度眾·····	四〇
-------------	----

六、三藏結集·····	四三
-------------	----

第四章 佛教在華弘傳概要·····	四六
-------------------	----

一、大法東來·····	四六
-------------	----

二、佛經翻譯·····	四九
-------------	----

三、早期弘傳·····	五六
四、黃金時代·····	六二
五、保守時期·····	七一
六、十宗略述·····	七八
 第五章 佛教的世界觀 ·····	 八二
一、世界問題的意義·····	八二
二、五蘊世間·····	八六
三、萬法因緣生·····	九一
四、萬有因果律·····	九三
五、心物不二的緣生觀·····	九八
六、三千大千世界·····	九九
 第六章 佛教的人生觀 ·····	 一〇一

第七章 小乘佛教的基本教理

一、人生問題的意義·····	一〇一
二、佛性與妄心·····	一〇三
三、阿賴耶識·····	一〇六
四、十二緣起的生命觀·····	一〇九
五、業與輪迴·····	一一二
六、佛教的人生觀·····	一一六
一、大小乘的區別·····	一二〇
二、三法印·····	一二二
三、空與苦·····	一二六
四、四聖諦·····	一三四
五、八正道·····	一三六
六、十二因緣觀·····	一三七

第八章 人天乘與大乘佛法……………一三九

一、五乘佛法的組織……………一三九

二、乘五戒以生人中……………一四一

三、乘十善以升天道……………一四四

四、發菩提心與四弘誓願……………一四六

五、六度與四攝……………一四九

六、菩薩與佛……………一五五

第九章 學佛的目的及修持的方法……………一五九

一、學佛的目的……………一五九

二、學佛的歷程……………一六一

三、學佛的途徑……………一六三

四、修持的基礎……………一六六

五、修持的方法.....	一七〇
--------------	-----

六、學佛的過程.....	一七三
--------------	-----

第十章 專介淨土.....	一七五
---------------	-----

一、淨土意義.....	一七五
-------------	-----

二、淨土宗史.....	一七八
-------------	-----

三、起信發願.....	一七九
-------------	-----

四、持名念佛.....	一八四
-------------	-----

五、輔以觀想.....	一八七
-------------	-----

六、精勤不懈.....	一八九
-------------	-----

第一章 緣 起

過去的多少年中，我一直是一個無宗教信仰的人。我站在信仰的十字街頭，可佛可耶，不佛不耶——多少耶教人士拉我信教，我因對新舊約的理論不能接受而無意起信；在我生活環境中沒有佛門善知識可資親近，因而我對佛教的情形也一無所知。但在兩年多前，我卻因於無意中讀了一篇梁任公寫的「佛陀時代與原始佛教教理綱要」的文章，而引起了我研讀佛經的興趣。由此使我發生正信，皈依三寶，成為一名佛門在家弟子。這些機緣，我在《菩提樹》一〇三期寫的「學佛與信教」一文中敘述過。

皈依三寶以來，在求知的領域裏，我像是窮漢掘到了寶藏。於浩如煙海的佛經裏，我日以繼夜的發掘，探求。雖然時日未久，所獲有限，但嘗一勺而知大海之味，在發掘的過程中，使我感到佛法的高深圓融，博大精微。可以破除我的迷惑，拯救我的慧命。因之在進修的路程上，我不敢稍有懈怠。我除了自己進修外，並將我獲知佛法的好處不欲自秘，時時向我的朋友親屬們宣講，希望他們也能發起正信，皈依佛門。這一切，在

我說來，我感到我是由迷入悟，走上人生的正途。但在部份朋友的眼中，卻以為我是由悟入迷——對佛教著了迷，走到消極逃世的路上了。關於這一點，我原不想辯白。本來，這個社會上任何人對自己的行為都是自以為是的。我覺得我信佛是對，別人覺得諷笑我信佛也是對。既然如此，祇可說是迷者自迷，悟者自悟，似不必再說什麼了。但我顧慮到一點，我怕這些人因為我著迷，進而誤解到佛教是使人迷信的宗教。因此我想把我所了解的佛教的內容介紹出來，給這些朋友們作個參考，這是我寫本文的最初動機。

另一方面，在我沒有皈依三寶以前，我自己沒有宗教信仰，也不大注意別人的宗教信仰，同時也很少同別人談到這類問題。自我皈依三寶後，因時時想把佛法的利益介紹給別人，所以常向朋友同事們宣揚佛法的博大圓融，普被眾生，希望引人起信。由於這些機緣，使我發覺到社會上，對佛教歧視的，對佛教誤解的，對佛教極為陌生的，以及名為佛教徒而不了知佛法的，不是佛教徒想了知佛法而無機緣的人，竟比比皆是。由於這些人士太多，於是把什麼落伍、迷信、消極、逃世等名詞，全加到佛教的頭上來。偏佛教是一個以慈悲為本、忍辱為行的宗教，任由外界怎麼說，佛教徒既不辯駁，也不

解釋。這就使社會上對佛教的誤解愈來愈深了。

社會人士對於佛教有意或無意誤解的，經我分析，約有下列幾種：

一、對佛教歧視的人：這種人又分二類，一類是有意的，另一類是盲從的。前者是胸有成見，故意誣蔑的。後者是人云亦云，隨聲附和的。前者如外教傳教者，爲了自抬身價，不惜顛倒黑白，對佛教加上落伍、迷信、消極、逃世等帽子，以表示自己宗教的進步與科學。後者是一部份人云亦云的外教信徒，覺得「月亮是外國的圓」，既然外國的牧師神甫都說佛教落伍迷信，想來佛教大概就是落伍迷信了。但你若問他佛教到底怎樣的落伍，如何的迷信，他是一句也說不上來。因爲他本來對佛教就一無所知啊！一位在醫學界頗有聲望的人士問我：「你怎麼會信了燒香唸經的佛教？」不用說，他是耶教人士，他以我一個受過新教育的人不信耶穌而頗引爲憾。我問他：「信佛教到底有什麼不好？」他說：「由人類進化的趨勢看，宗教要由多神歸於一神。」我向他解釋神是神，佛是佛，根本是兩回事。由多神歸於一神，終究仍是信仰他力的宗教。佛教是要人信仰自力，眾生皆具佛性，任何人皆可修持成佛的。他左聽右聽，聽不入耳。弘法要契機，話不投機，說也無用，也祇得罷了。

二、對佛教誤解的人：這種人，也許並不反對佛教，但因對佛教的真面目沒有認識，錯把神道設教、祭祀拜拜等以爲就是佛教，以致鬧出許多誤會來。尤有甚者，有些人把神棍斂錢，甚至於張玉姑顯靈這些無聊的事都扯到佛教的頭上，這真是解釋不清的誤會。

數週前，一家報紙上登載了一則花邊新聞，標題是：「千斤大豬，菩薩有福。」內容敘述某鄉某某宮的某大帝生日，鄉民宰了一頭千斤以上的大豬祭祀，於是記者先生就給加了個「菩薩有福」的標題。我想這位記者先生在常識上犯了兩個錯誤。第一，他誤把神道的大帝當作佛教的菩薩。第二，他不了解佛教的基本精神就是眾生平等，戒殺素食，菩薩是不喫肉的。於是失之毫釐，差之千里，作了如上的報導。新聞紙上既有這種誤解的離了譜的報導，也就難怪許多社會人士把神道和佛教混合在一起了。

三、對佛教陌生的人：社會上還有些人，或爲衣食奔波，或爲事業忙碌，終日裏讓財色名食睡，五欲六塵佔去了全部的時間。在他們的腦子裏，根本沒有宗教的印象。我曾和一位商界的朋友談起信佛的問題——他實在是個忙人，他要處理公司大小事務，應酬官商各界人物，白天有飯局，晚上有牌局，難得他有那份閒情陪我談佛。我費了半天

唇舌，他爲了表示對佛教不太陌生，他問我：「佛教裏，是不是西天如來佛最大？」虧得他看過西遊記，否則，恐怕連如來佛三個字對他也是陌生的。

佛經上說：「人身難得，中國難生，佛法難聞，信心難起。」佛教在我國流傳了兩千餘年，佛學自南北朝及隋唐以來，影響了，也充實了我國的文化。而今日社會上，大部份人對佛教陌生的竟一無所知，這不僅令人爲佛法悲，更令人爲我國文化悲。

四、名爲佛教徒而不知佛法的人：這種人，披著一件佛教的外衣，自稱爲佛門弟子。他們也拈香，也念佛，也抽籤，也扶乩。他們利用農村裡齋公齋婆愚夫愚婦的無知和迷信，藉機斂錢。他們的神壇裏，是真人仙姑與菩薩並列；他們在修持上，是運氣導引與唸咒並進。這種四海一家式的法門，如果他們不提佛教二字，也就罷了，怎奈他們偏把佛教徒的招牌掛在口上，這就不能不使人爲佛教叫屈了。

此外，尚有人倡導什麼五教團結（市面唱片行中就有「五教大團結」——倡導「釋、儒、道、耶、回」等五教團結的唱片出售），三教歸一，這就真使佛門正信弟子有啼笑皆非之感了。

五、非佛教徒想了知佛法而無機緣的：這類人相當多，也最值得同情。這些人多是

智識分子，在觀念上知道佛教的教義博大高深，與我國文化有密切關係。很想了知一點佛學大意，但竟苦無機緣——一來難遇到佛門善知識領教；二來也找不到適當的書籍閱讀。即是找到了佛經或佛門初機書籍，一時也看不出頭緒來。以致因無機會了解佛教，而不能發生信仰。

我的一位自美國歸來的朋友，和我談起宗教問題時就有這種感覺。他說：「在國外，常有些西方朋友問起我的宗教信仰，我告訴他們我信佛教——我的家庭中歷代都是敬觀世音菩薩，我當然也算是佛教徒。但他們問起我佛教的教義和佛教內部的情形，我一句也答不上來。回國後我想找點佛教書籍看看，但跑了許多家書店也買不到。」接著他又問：「到處都可以看到基督教的宣傳品和函授資料，為什麼佛教沒有呢？」

這位朋友因職務關係最近又要出國，我已寄了一部份初機佛學書籍給他看。但願他這次在國外，如再有人和他談到宗教問題時，他可以辯才無礙的說出一套來。

我和另一位教育界服務的朋友談到佛教問題，他說：「不行，沒辦法，早先我很想知道一點佛教的情形和佛經的內容，我曾向一位持齋念佛的長輩親戚請教。那位老太太說不出來，祇送我了幾本書。記得是一本禪門日誦和幾冊什麼經。我看來看去，愈看愈

糊塗，這就打消了我信佛的念頭。」

像上述這些例子，多的舉不勝舉。這使我感到今日社會上，對佛教誤解的，陌生的人士實在太多了。這是我時時思維探求的一個問題。

佛法的高深圓融，博大精深，是世界學者所公認的。即使是不信佛教的智識分子，也都承認佛教的理論正確與偉大。但佛法惟其微妙，則難於領悟；惟其高深，則不易了解。三藏十二部，浩如煙海，且名相特多，辭意艱深。這對一個國學修養稍淺，且與佛教素無接觸的人來說，要想驟然在言含萬象、字包千訓的佛經中找出點頭緒來，實在是難乎其難。這好比摩尼寶珠，光芒萬丈。惟其光彩奪目，逼人視線，使人反而不易辨認出寶珠的真面目。

用什麼方法才能使社會人士對佛教有個初步而正確的認識呢？我想最簡便的方法，莫如寫一本介紹佛教概略內容的小冊子來，供社會人士閱讀。本來佛學初機入門的書籍，古今大德已寫的很多。有的專述淨土，有的單論禪宗。有的祇談因果，有的戒殺勸善。但這些書，多是用詞意高深的文言文寫的。若要找一冊用現代的語言文字，介紹出

佛教的源起流傳，佛法的概略內容的書籍，尙不多見。因此，我發願把這本具有上述內容的小冊子編寫出來，給社會上不了解佛教的人作參考，這是我寫本書的緣起。

在佛法大海裏，我所了知者不過是一滴飛沫之微，以謏陋膚淺如我者來寫這個大題目，實在是不自量力。不過我想，向社會上對佛教一無所知的人介紹佛教，若由佛門幼稚園學生如我者來介紹，或可收淺顯易解之效。所以我大膽的把這冊書寫下去。

第二章 釋疑

一、佛教不同於天地神祇

社會人士對佛教誤解最深的，莫過於「迷信」二字。大多數受過新教育而對佛教無所了解的人，談到信佛問題時，第一個觀念就認為：「這是迷信的舉動。」事實上，並不是佛教迷信，而是世人硬把若干迷信的事情附和在佛教裏面，才使佛教蒙上了一層迷信的色彩。

最易於和佛教混淆不清的，就是神祇。神祇在世界各地民族間都有其悠久的歷史，我國亦不例外。原來古代人類，知識未開，對於自然界種種現象，感到神奇莫測。以爲必有一種威力無比的神在操縱控制，因之就由驚異感歎進而祈禱膜拜。於是皇天、后土、雷公、電母、山神、土地、水神、河伯，一一成了供奉的對象。他們以爲人的生死壽夭，禍福災患，莫不由神祇所掌。這些神祇，敬之禱之則得福，逆之觸之則得禍，世

人爲了求福免禍，於是對神祇祭以三牲之禮，獻以金銀紙箔，以博取神祇的歡心。降及後世，神祇愈來愈多，農村中一家所敬的神祇，有皇天，有土地，有門神，有灶君，穀場中有穀神；水井旁有龍王；主管錢財的有財神，主管祿秩的有文昌，甚至於什麼大仙，真人，仙姑，娘娘，都要在堂上佔一席之地。這樣下來，使人世間幾乎全成了神祇的天下。

敬奉神祇的目的，消極的是求免禍；積極的是求賜福。消極的求神保佑五穀豐收，人口平安。積極的求神消災去病，降福賜財。等而下之，財迷求神保佑中愛國獎券。官迷求神保佑連升三級。這些人，不種善因，妄求善果。神若有靈，又怎會隨人之所欲，予取予求呢？

須知宇宙萬象，各自有其因果。欲求五穀豐收，必須勤力耕耘。欲求人口平安，必須謹慎衛生。中獎券祇是或然可中，而非必然能中。求升官須以忠勤爲因，以待機遇之緣，不是求神就可達到目的。語云：「聰明正直之謂神」。一個聰明正直的人尚不肯對諂媚小人假以辭色，豈有神會貪圖三牲祭品而顛倒人間是非呢？世人不明因果之理，妄求無因得果，實是愚癡之至。這種愚行，就是迷信。不幸社會人士誤把這筆帳算到佛教

頭上，甚至於有人把巫卜星相、看風水、擇吉日這些愚行全和佛教扯在一起，這真是解釋不清的誤會。

佛教不同於神道，佛教所信奉的就是佛。佛是覺者之義，自覺覺他，覺行圓滿者稱為佛。次於佛的果位的是菩薩，菩薩義為覺有情——覺悟一切有情識的眾生。菩薩是上求大覺之法，下度一切有情。菩薩修成功德圓滿，也就是佛。我國寺廟或家庭中所敬奉的佛，有為教主釋迦牟尼佛者，有為西方極樂世界阿彌陀佛者。所敬的菩薩，有文殊菩薩、普賢菩薩、觀世音菩薩、大勢至菩薩、地藏王菩薩、彌勒菩薩等。此外，什麼宮，什麼觀，所敬的天帝、天后、大帝、娘娘，以及真人仙姑等，可以說和佛教全扯不上關係。

兩千多年前，釋迦世尊就告誡弟子不得迷信。釋尊在《般舟三昧經》中說：「不得事餘道，不得拜於天，不得祠神鬼，不得視吉良日。」又云：「不得卜問請祟，符呪厭怪，祠祀解奏，亦不得擇良日良時。」

世人祭祀神祇，雖屬迷信，但他們心目中到底還有神鬼和因果報應的觀念。所以迷信者，是沒有遇到佛門善知識啓發他們的正信。最可悲哀者，是那些根本沒有神鬼觀念

的人們。他們不信因果，不畏神鬼，胡作妄爲，不畏報應。此輩人死後墮落，不知何劫才能超出三途也！

二、佛教並不消極逃世

早年讀書，曾讀過下面這首詩句：

鐵甲將軍夜渡關，朝臣侍漏五更寒，

日出山寺僧未起，看來名利不如閑。

當時我感到，作和尚的好寫意，生活如閑雲野鶴，悠閑自在。及至我皈依三寶，與佛門僧眾稍有往還後，才知道那位詩人是信筆而寫，誤人不淺。原來出家的比丘眾，過的是積極嚴肅、刻苦自勵的生活，絕不似詩人筆下寫的那麼懶散自在，即是佛門在家信眾，其行爲生活也外似消極怯懦，實際上卻積極勇猛的。

原來佛教徒以慈悲爲本，忍辱爲行。對於聲色貨利，五欲六塵，多遠避之。不似世人心無厭足，惟得多求。這就使一般自命爲積極前進的人，給加上消極逃世的帽子，認爲佛教不適合於現代這種物競天擇的競爭社會。但是佛教真的是消極逃世的宗教嗎？

不，祇要對佛法稍有了解的人，就會知道佛教積極入世的精神。比方同一對生老病死的看法，乃有中國黃老的清靜無爲，魏晉名士的放浪形骸。而在佛教，卻慈悲勇猛，精進不懈。這是佛教的偉大處，也表示佛教的積極性。

也許有人問：「我常看見和尚或信佛的人，祇在深山中或寺廟裏誦經念佛，這種生活怎能說是積極呢？」這也是祇知其一，不知其二。大乘佛法的精神是普度眾生，要度眾生就要先學習度眾生的方法。譬如有人溺入水中，你縱有救人之心，但因不會游泳，祇好站在岸上呼號。另外有人雖會游泳，但卻不願多管閑事，他祇袖手旁觀。這時若有一個既有救人之心，又會游泳技術的人，躍入水中，就可把溺水的人救上來。而佛門弟子——不拘是出家的比丘或在家的信眾，那些誦經念佛的，都是發下救人宏願，而正在練習游泳技術的人。

並不是拿這些話來爲佛門弟子辯護，事實上佛教的基本精神本來如此。釋迦世尊說「我不入地獄，誰入地獄，不惟入地獄，且常住地獄，不惟常住地獄，而且莊嚴地獄。」地藏王菩薩說：「地獄未空，誓不成佛，眾生度盡，方證菩提。」《大乘理趣經》說：「不怖地獄，不求生天，不爲己身而求解脫。」這都是佛教中自我犧牲的服務精神。

佛教不是睡面自乾主義者，大乘六度，雖重忍辱，但捨身爲法，也是佛教的教義。倘使暴力侵凌，正法有將滅之慮，在理喻感化都無效果時，佛子也會奮起勇猛大力，起而抗暴的。如《因緣僧護經》所載：「爲護生命，寧捨錢財；爲護一家，寧捨一人；爲護一村，寧捨一家，爲護一國，寧捨一村。」毒蛇噬手，壯士斷腕。上面這段經文，是何等奮迅果敢。

世人所說的積極進取，不外是名利上的爭逐，聲色上的沉醉。誰曾想到犧牲自我，普度眾生，上求大覺，精進不懈才叫積極呢？釋迦世尊在往昔因中修行時，曾經捨身飼虎，割肉餵鷹。唐代玄奘大師爲求正法，西行取經，涉八百里荒漠，途中失水，幾至喪命。但他寧願向西方進一步而死，不願向東方退一步而生。禪宗二祖慧可，參拜達磨祖師，立雪斷臂，不退初心。世人如果對這些事實稍有了解，誰還能說佛教是消極逃世？大乘六度，有毘梨波羅密；毘梨波羅密者，精進度是，這足以說明佛教的積極。六祖慧能曰：「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，恰似覓兔角。」這足以說明佛教的入世。《大智度論》卷十六載一故事云：「昔野火燒林，林中有一雉，勤身自力，飛入水中，漬其毛羽，來滅大火。火大水少，往來疲乏，不以爲苦。是時天帝釋來問之言！

「汝作何等？」答言：「我教此林，愍眾生故。此林蔭育處廣，消涼快樂。我諸種類，及諸宗親，皆依仰此。我身有力，云何懈怠，而不救之？」天帝問言：「汝乃精勤，當至幾時？」雉言：「以死爲期……。」這種不爲自己求安樂，但願眾生皆離苦的精神，就是佛教積極入世精神的最高表現啊！

三、佛教是智信不是迷信

大學者梁啟超說：「佛教是智信，不是迷信，是兼善而非獨善，乃入世而非厭世。」啟超先生博古通今，學貫中西，在學術界有著崇高的地位。他說的話，自有其學理上的根據。他所根據是什麼？自然是三藏十二部佛法。佛法是要人轉迷成悟，轉癡成慧，轉凡成聖的大法，若有人對佛法一無所知，或僅限於道聽途說，一知半解，即認定佛教迷信，這無異於盲者摸象，坐井觀天。

事實上，世間也有迷信的宗教——是那些信仰外力，將自己一切交付給外在的神的宗教。而非信仰自力——相信眾生皆具佛性，眾生皆可修持成佛的佛教。信仰外力的宗教，是相信人類之外的神，主宰著人類的一切。人的吉凶禍福，可以祈求神的力量來保

護改造。這類宗教可分爲低級的與高級的——原始的與進步的兩種。茲先由原始的說起。

在本章第一節曾談過，原始人類，智識未開，對於宇宙間的自然現象，如天何以立，地何以載，雷電的威力，水火的災害等，都感到困惑恐懼。在困惑恐懼中，幻想到必有一種具有無比威力的神，操縱著、控制著宇宙的一切。這些神，觸之逆之則受災害禍殃，順之從之則獲赦宥庇佑。於是祭祀神祇就成了人類生活間的一件大事，而低級的多神教也就此產生。這種宗教曾經有過盛極一時的時期，迄今在若干落後的民族間仍具有極大的勢力。但在文化水準較高地區，由於人類智識的進步，理智的增長，它已逐漸沒落以至於不能存在了。

除了信仰他力的宗教外，尚有信仰自力的宗教，那就是佛教。佛教不以爲宇宙是由神的創造或主宰。對於宇宙萬有，生滅變異的現象，釋迦世尊常說：「法爾如是」。意思是，這些現象，在自然法則上本來就是如此。自然法則是什麼？就是萬有因果律。萬法自因緣而生，萬法亦自因緣而滅。此生彼滅，皆是因緣所生的果。星體運行，時序遷流，其中有其因果；生老病死，窮達壽夭，其中亦有其因果。如是因如是果，絲毫不容

假借。因此，自然現象固不是由神掌管，人生遭遇亦不是上帝主持。古語云：「禍福無門，唯人自招。」自己就是自己的主宰，沒有什麼神可以作人的主宰，也沒有什麼神可以對人賜福或降禍。

兩千五百多年前，釋迦世尊在菩提樹下睹明星悟道時，他第一句話開口就說：「奇哉，奇哉，一切眾生，皆具如來智慧德相，但因妄想執著，不能證得，若離妄想，一切智，自然智，即得現前。」如來智慧德相是什麼？就是佛性，這佛性，是人人皆有的，此性在聖不增，在凡不減。人人依法修持，轉迷成悟，皆可成佛。但依法修持，轉迷成悟，全靠自己實踐力行，不是靠神的賜予。人人所具的佛性爲因妄想執著而不能證得，這好比鏡子上蒙了塵垢，必須自己依修持的方法把塵垢磨去，恢復本性原有的光明。

最後，我再抄錄一節梁啟超先生的話來作本節的結束：「吾嘗見迷信者流，卽以微妙最上之理，輒曰是造化主之所知，非吾儕所能及也！是何異專制君主之法律，不可以與民共見也！佛教不然，佛教之最大綱領曰悲智雙修，自初發心以迄成佛，恒以轉迷成悟爲一大事業。」

何者是智信，何者是迷信，明眼人該有所抉擇了。

四、佛教與國家

佛法有世間法與出世間法，以世間法爲權巧，出世間法爲究竟。出世間法有大小二乘，以小乘爲自度，大乘爲究竟。大乘佛法行菩薩道者須深入世間，度化眾生，所以歸根結底說起來，佛法祇在世間，不在世外。

誤解佛教的人，說佛教徒消極遁世，不事生產，進而說佛教對國家對社會都是無貢獻的宗教。這種論調，似是實非。佛門有四眾弟子，出家弟子是比丘，比丘尼。在家弟子是優婆塞，優婆夷（在家的男女信眾）。在家弟子中，有農工商軍公教各種職業的人士。這些人並不曾因信仰佛教而妨礙其正當職業。至於出家的二眾，他們誠然是不事生產者。但在社會上，除了農夫耕田，工人作工，是直接生產者外，其餘那些職業是直接生產者呢？例如公務員、教員、律師、醫師，以及其他宗教的牧師神甫等，都是不耕不織的。這些人不事生產，被視爲理之當然，何以獨責出家的佛門弟子？須知出家的比丘眾，並不是飽食終日的消耗者。他們肩負弘揚佛法，教導信眾的責任。社會上法律，輿論的力量，祇是制裁罪犯於已然，宗教道德的感化，才能防止犯罪於未然。我國自南北朝隋唐以來，佛教之盛衰與國家之治亂有著密切的關係。在佛教盛行的時候，社會秩序多較安定。換言之，社會秩序安定，佛教亦多盛行，這可說是互爲因果。

釋迦世尊教弟子對國言忠，對親言孝，對子言慈，對友言信。守五戒，行十善，修六度萬行，在在都是要人先做一個奉公守法的好公民，進而再修出世之法。世尊教人要報四重恩。這四恩是國恩，父母恩，眾生恩，佛恩。世尊把國恩，父母恩列在前面，可知佛教不是要人忘掉自己的國家，拒向國旗行禮，及要人毀棄祖宗牌位的宗教。

儒家五常，是教人以仁義禮智信爲做人的原則。佛門五戒，不亂殺近於仁，不亂取近於義，不邪淫近於禮，不飲酒昏亂近於智，不妄語近於信。在世間法上，佛儒之理原是脈脈相通的。

至聖先師孔子最重恕道，所謂：「己所不欲，勿施於人。」佛在《四不壞淨成就經》中說：「若有欲殺我者，我所不喜，我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生戒。不樂殺生，如上所說。我若不喜盜於我，他亦不喜，我云何盜他？是故持不盜戒。不樂於盜，如上說。我既不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻婦？是故受持不邪淫戒。如上說。我尚不喜爲人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄語戒，如上說。」這段經文，豈不是「己所不欲，勿施於人。」的最佳註解？須知佛經不是因孔子講忠恕而後寫的，這原是兩位聖哲——釋迦與孔子——之見，相去不遠啊！

釋迦世尊嘗訓誡弟子阿難云：「阿難，受佛禁戒，誠信奉行。順孝畏懼，敬歸三寶。養親盡忠，內外謹善，心口相應。」又云：「爲佛弟子，可得商販，營生利業，平斗直尺，不可罔於人。」佛要弟子忠孝誠敬，善信謹慎。佛要弟子應有職業謀生，且應公平無欺，由此看來，佛教有何損於社會？

國家與宗教，原有著密切的互相關係。國家的武力，用以抵禦侵略，維持秩序。宗教的感化，用以勸善止惡，安定人心。所以 國父孫中山先生曾說：「政治能治外在；宗教能治人心。宗教能輔助政治，政治能擁護宗教。」由此看來，政與教，是維持社會安定的兩大基石。話雖如此，但政教的目標必須一致，才能相得益彰。中國立國數千年，講的是爲國盡忠，爲親盡孝。所以配合以講忠孝的佛教，才能相輔相行，現在有種宗教，使教徒祇知有教會，有上帝，不知有國家，有父母。這種宗教，過去爲了教中的新舊派之爭，血戰三十年，死傷千餘萬，這種不忠不孝，隨著條約兵艦而來的宗教，對於中國的社會環境和傳統文化是不大適合。

五、宗教與人生

佛法是超世間而又適應世間，所以世尊說法，在在訓誡世人孝順敬畏，養親盡忠。世尊在《無量壽經》中說：「父子兄弟夫婦，家室內外親屬，當相敬愛，無相憎嫉；有無相通，無得貪惜；言色常和，莫相違戾。」是以太虛大師倡導人生佛教，蓮宗十三代祖印光大師諄諄告誡弟子學佛應自做人學起。大師云：「欲學佛祖，須先取法聖賢。倘躬行有玷，倫常乖舛，尚爲名教罪人，何能爲佛弟子？」由此可見佛門重視倫常，與儒家無異。

儒家五倫，所謂「君臣，父子，兄弟，夫婦，朋友。」無非是說明人與人之間的相對關係。印光大師在與丁福保居士書中云：「學佛一事，原須克盡人道，方可趣向，良以佛教，該世出世間一切諸法。故於父言慈，於子言孝，各令盡其人道之分，然後修出世之法。」又說：「念佛之人，必須孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。又須父慈子孝，兄友弟恭，夫和婦順，主仁僕忠，恪盡己份。」並不是印光大師以釋門比丘故作儒家之言，而是昭昭載在經籍，這是釋迦世尊在兩千數百年前，指示弟子做人應具的準則。

佛門最重孝道，釋尊在《善生經》中，告訴我們爲人子者，應如何奉事父母：「一

者，能奉養使無乏。二者，凡有所爲，先白父母。三者，父母所爲，恭順不逆。四者，父母正令不敢違背。五者，不斷父母所爲正業。」釋尊在《大寶積經》中說：「夫父母者，皆願利樂所生子故，難作能作，能忍一切難忍之事。假令種種不淨穢惡，皆能忍之。乳哺養育，無疲厭心。」故世尊於《四十二章經》中說：「凡人事天地鬼神，不如孝其二親，二親最神也！」孝爲一切倫理之本，一個人如果對親不孝，其對國也必不忠，對友也必不義。我國古語：「求忠臣於孝子之門。」實有至理。

子女事父母，已如前述。父母應如何對子女呢？世尊在《善生經》中說：「一者，制子不聽爲惡。二者，指授示其善處。三者，慈愛入骨澈髓。四者，爲子求婚娶。五者，隨時供給所需。」今日的父母，做到後三條者多，做到前兩條者少。不然，何至於太保太妹滿街，少年罪犯日多呢？

世尊在同一經中，還指示出夫婦，親友，主僕相待的情形，今抄錄如下，以供參考：

夫對婦：「一者相待以禮。二者威嚴不廢。三者衣食隨時。四者莊嚴以時。五者委付家內。」婦對夫：「一者先起。二者後坐。三者和言。四者敬順。五者先意承旨。」

世尊尚於《淨行法門經》中說婦女應「供養父母，奉事夫主，瞻事兒息。」這和我國對婦女的古訓「三從」相近。這樣說，也許會引起高呼女權至上的婦女的反對，但目前社會風氣如此敗壞，在如是多的人事糾葛中，有幾件不把不守婦道的婦女牽扯在內？

關於對待親友者經中說：「一者給施。二者善言。三者利益。四者同利。五者不欺。」親友應還報以：「一者護放逸（勸阻其不可走上放逸之途）。二者護放逸失財（勸阻其不可因邪蕩而耗財）。三者護恐怖（在其危急時相扶持）。四者屏相教誡（勸善規過，但於人後行之）。五者常相稱嘆（讚揚親友的好處）。」

主對傭者：「一者隨能使役。二者飲食隨時。三者賜勞隨時。四者病與醫藥。五者縱其休暇。」傭報主者：「一者早起。二者爲事週密。三者不與不取。四者作務以次。五者稱揚主名。」

時代背景變遷，主傭關係已不若兩千餘年前之密切。但在原則上說：老闆與夥友，主婦與下女之間，仍適宜用上述辦法相待也！

除倫常關係外，世尊常教我們量入爲出，開源節流，整齊清潔，注重衛生。這些，在在都是與日常生活有著密切的關係。《善生經》說：「先當習技藝。然後獲財業。」

《雜阿含經》說：「始學工巧業，方便積財物。得彼財物已，當應作四分：一分自食用，二分業生業；餘一分密藏，以濟於貧乏。」關於醫藥衛生方面，世尊告誡我們疾病常由下列原因而起：「一、不擇餘食。二、不親近醫藥。三、多憂。四、喜瞋。五、不起慈心，向瞻病人。」避免上述的原因，自然少罹病患。患病後應如何調養呢？世尊於五法經中說：「一、病人選擇而食。二、隨時而食。三、親近醫藥。四、不懷愁憂。五、咸起慈心，向瞻病人。」

我們看這些經文，是何等平易，何等切實，而字字都是千古不易的真理。佛法與人生的關係，自世間法由個人至家庭，社會，國家。以至出世間法說四諦，十二因緣，六度萬行至成佛，無一不備。面對著如此高深圓融，博大精微的妙法，如何不使我們五體投地，向佛皈依呢？

六、佛法與科學

在部份人的觀念裏，認為科學是新穎的，進步的，切實的。佛法是陳舊的，落伍的，迷信的。這二者背道而馳，不能相提並論。這種說法是否正確，暫且不討論，我們

先把科學二字的意義討論一下。

科學有廣義狹義之說，自廣義言，凡以一定對象做研究的範圍，而探求系統的確實的知識者，就叫科學。國父孫中山先生亦謂：「學問之有系統有條理者謂之科學。」自狹義言，則僅指研究自然界物質的運動法則或發展規律的科學而言。狹義的科學僅指自然科學中的物理、化學、動物學、植物學等學科；廣義的科學則除自然科學外，社會中的政治、經濟、社會、歷史等學科亦包括在內。

科學的範圍已如上述，研究科學的方法不外邏輯學中的歸納和演繹。而研究科學的精神，在於純粹客觀，不滲感情，重分析，憑實驗，以求出研究對象的正確結論來。根據上述原則，我們來分析佛法是否合乎科學。

我國佛經，多由梵文翻譯而來，歷史上幾次大規模的翻譯，如鳩摩羅什大師、玄奘大師等所主持的譯場，規模宏大，人員多達千數，譯場中有主譯、譯語、筆受、證義、潤文等等識別。一經之成，幾經考訂，非特義理與梵本相符，即一音之微，亦辯之至切。此種大規模的譯場，其分工合作，組織嚴密的方法，確實合乎科學精神。

其次看佛經的組織。南北朝時，道安法師整理傳譯經卷，將佛經判為序分、正宗

分、流通分三大段，每大段下又層次井然的分爲若干小段，這種嚴謹的科判，也合乎科學的精神。再者，每部佛經，開始多有六種證信序——信、聞、時、主、處、眾六項，來說明佛說此經的時間、地點、聽眾等要點，這恰與今日新聞學上的六何——何人、何事、何時、何地、爲何、如何相似，又與科學工作者寫實驗報告，政府機關寫會議記錄的程序相同。實驗報告開頭要寫主持人，共同實驗者，時間，地點，實驗目標，使用器材。會議記錄開頭要寫會議名稱，時間，地點，出席人，主席，記錄者。所以要這樣寫，是表示此報告或記錄的正確性。殊不知此種形式在兩千數百年前，早已爲三藏結集的佛弟子所採用。佛經的此種結構，豈非合於科學精神？

更實際一點說，今日科學上的若干發現，兩千餘年前的佛經上早有記載。筆者是學醫的，茲舉幾點佛經上有關醫學方面的記載與今日科學上的發現加以印證。

例如：佛說人身是個蟲窠，人體內的蟲約八十種。詳見《治禪病祕要經》及《正法念處經》。今日由於寄生蟲學的發達，發現人體內的寄生蟲，由蛔蟲，蟯蟲，鞭蟲，鉤蟲算起，以至於絲蟲，條蟲，肺蛭蟲，肝蛭蟲，薑片等，不下數十種之多。由此可知佛是大智者，由他慧眼觀察事物的結果，真實不虛。此外，再如《修行道地經》中所述胎

兒在母體中發育的經過，竟與現代醫學中的胚胎學有若干吻合之點。如該經上說：「胎成七日，初不增減，二七日如薄酪。……六七日如瘰肉。……九七日變五泡，兩肘，兩髀及項。十七日續生五泡，兩手腕兩足腕及頭。……」按醫學上胎兒發育的情形，在月餘（六七日）時長約三公分，重約十克，狀如瘰肉。在第三個月中（十七日）長約六至八公分，重約四十餘克，此時四肢漸顯，諸骨化骨點出現，已可與他種動物辨別，故稱胎兒。使人警異的是，兩千多年前尚無生理解剖學之名稱，佛經中對此記載竟如此詳盡，誠屬不可思議。

過去，世人觀念中的世界，不超出地球的範圍，如平常所謂環遊世界，不過是環繞地球一週。所謂世界大戰，也不過是地球上大規模的國際戰爭。而佛經上屢說：「三千大千世界」。三千大千世界，並不是三千個世界，而是集一千個世界為一小千世界，集一千小千世界為一中千世界，集一千中千世界為一大千世界。因其中含有三個千的倍數，故稱三千大千世界。而三千大千世界祇是一佛攝化之土，經中說，虛空無盡，世界無量，國土眾生無量。所以三千大千世界亦無量。吾人所處的地球，不過是太空間的一粒微塵。這種說法在科學未發達前，實難為人接受。但由於天文學的發達，證明銀河系

中的星球多至不可勝數，星球間的距離亦大至不可勝數。例如太陽距地球的距離是八分半鐘光年（一光年的距離，爲每秒鐘三十萬公里乘一年的秒數）。而牛郎星與織女星之間的距離竟達十二光年。更有星球距地球之距離達數十數百光年者，由此可知佛經上所說的虛空無盡，三千大千世界無量，皆不是揣測之詞了。

佛經上說到數字，往往說萬，說億，說恒河沙，無量數，百千萬劫，非算術譬喻所能知。我們不要以爲這種數字過於危言聳聽，試問十二光年是多少公里，要多少個零才能寫得盡？數月前美國掘到一具一億七千萬年前的動物化石。一億七千萬年較諸人類數千年有記載的歷史，要長出多少倍？

哲學家李石岑先生曾謂：「我以爲佛學的提倡，不特對科學毫無抵觸之處，而能使科學的方法上，加一層精密；科學的分類上，加一層正確；科學的效用，加一層保證。」可見佛法並不違科學，甚而是超科學。科學愈進步，愈能證明佛法的精微高深。

第三章 釋迦世尊傳略

一、太子誕生

在敘述過本書的緣起，和解釋過社會人士對佛教的誤解後，接著再要介紹的，是佛教的源起和流傳。但要談佛教源起，必自教主釋迦牟尼說起，因為在我們所知的歷史記載上，世間之有佛教，是釋迦牟尼佛降世以後的事情——過去也有諸佛降世，但因時間過久，事蹟湮沒，一切無從查考。我們祇就現代歷史文字的記載，來介紹釋迦世尊的應化事蹟。

釋迦牟尼佛，又稱釋迦世尊。釋迦是種族名，義譯為強勇；牟尼義譯為寂默，是稱讚之號，稱釋迦牟尼者，意思為釋迦族之聖者。稱釋迦世尊者，是為其覺圓德備，出世三乘，世間六凡，無不共尊，故稱世尊。

兩千數百年前，印度社會階級分為四種。一為婆羅門，主持宗教；二為刹帝利，係

王族，掌理軍政；三者吠舍爲商賈，四者首陀羅爲農人奴隸。釋迦世尊是刹帝利族，父爲北印度迦毘羅國主淨飯大王，母爲摩耶夫人。他於兩千五百年前降生於世，但在其降世之前，即有種種殊勝因緣。如《因果經》中所載，在過去無量劫前，燃燈佛住世時，有一位善慧仙人，皈依於佛。並買得五莖蓮花，以供養佛。當時燃燈佛爲善慧仙人授記，將來成佛，號釋迦牟尼。有一天，善慧仙人看見燃燈佛走來，因地面潮濕，善慧即將自穿的鹿皮衣鋪在地上，又將頭上的長髮加鋪上去，待佛走過。於是燃燈佛更授善慧記：將來在娑婆世界作佛，度諸眾生。善慧便自此出家，修菩薩行。

又經過若干劫後，到迦葉佛時，善慧菩薩功行圓滿，命終生兜率天。兜率天爲欲界空居天的第二層，此天有內外兩院，外院爲享福報的天人所居，內院爲位登補處，將欲繼承佛位的菩薩所居。善慧菩薩已登補處，在此天中爲諸天眾演說妙法。嗣因觀娑婆眾生根性已熟，時機已至，便下生人間，成就佛道。

上面是《因果經》所載釋迦世尊宿世因緣的故事，下面再介紹世尊降世後的事蹟。

兩千五百數十年之前，在中印度恒河支流，羅泊提河岸的迦毘羅國，發生了一件驚天動地的大喜事，那就是國主淨飯大王，在已逾五旬之年得了太子。

淨飯王早年與天臂城的釋種善覺長者之女摩耶結婚，摩耶夫人溫和賢淑，夫婦恩愛異常，但婚後多年不會生育，使淨飯王心中留下了一團陰影。直到摩耶夫人四十五歲的時候，夜夢一人乘六牙巨象撲向懷中，自左脅進入腹內。夫人大驚而醒，乃把夢境告訴淨飯王。淨飯王也覺得不可思議。但時日未久，夫人懷孕的喜訊就傳遍了王宮。

夫人懷孕期滿，按照當時頭生子要回娘家分娩的習俗，淨飯王派了一千侍從，護送夫人歸寧。當途中經過迦毘羅城外的藍毘尼園的時候，夫人一時興起，便命侍從停車，她帶著宮女入園賞玩。在園中她走到無憂樹下，伸手想折樹上的花蕊，忽然間驚動了胎氣，太子由她右脅間降生下來。

當太子降生的時候，天上樂聲鳴揚，華鬘飄墜，宇宙光明，萬物欣豫。太子落地後，不扶而行，向東南西北各走七步，自己說道：「天上天下，惟我獨尊。」這時地下隨太子足跡所至湧出蓮花，天空有二龍踊出，在虛空中口噴清泉，爲太子沐浴。

這消息傳報到迦毘羅城的王宮中。淨飯王聞知，立刻趕到藍毘尼園，看見太子身現黃金色，三十二相，瑞應殊異，自然歡喜萬分。回宮後就召請有名的婆羅門，爲太子議立名字，眾婆羅門共議結果，對淨飯王說：「由太子降生時的種種祥瑞看來，太子應名

爲『悉達多』才好！」

按悉達多，漢語是吉祥的意思。這就是悉達多太子——釋迦世尊降生人間的經過。

二、出家學道

太子降生後不久，一位當時負有盛名的預言家阿私陀仙人，來謁見淨飯王，說要爲太子占相。淨飯王命人抱出太子，請阿私陀仙人觀看，最後阿私陀仙人嘆息著說：「大王啊！照太子這種相貌看來，在人間找不出第二個來。將來長大成人，他若在家，一定爲轉輪聖王；他若出家，可成就一切智慧，利益天人。但據我的觀察，太子將來必定出家學道，轉大法輪。可惜我老了，恐怕將來看不到了。」說完嘆息著告辭而去。

淨飯王聽了阿私陀仙人的話，使他又喜又憂，喜的是太子相貌殊好，可爲轉輪聖王，統一天下；憂的是怕太子長大了當真要出家修道。

太子生後第七天，生母摩耶夫人命終，淨飯王命夫人的妹妹——太子的姨母摩訶波闍波提扶養太子，她待太子如自己的親子無異。

太子年齡漸長，淨飯王請了名師令太子習文學和武藝。先請文事最優的毘奢密多密

教太子聲明（文典），工巧明（技藝），因明（倫理學），內明（宗教學）及醫方明（醫藥學）等諸種學問，又請武術最精的驢提婆教太子兵戎法式及各種武器。太子天資聰穎，對文學武技，皆自然通達，加以擊技精擅，神力過人，可以說文武兼全，智勇悉備。

太子雖然勇武聰敏，但性情卻喜沉思冥想。有一次同父王郊遊，看見田中的農人，赤體裸背，在烈日之下工作；老牛拖著犁不得休息，還被鞭打的皮破血流。又見農田中被犁翻出的小蟲蚯蚓，被鳥雀競相啄食，慘痛萬分。太子看到這一幅活生生的生存鬥爭圖，心中感到無限的哀痛。就在閭浮樹下，端坐沉思。淨飯王找到他，問他為何如此，他說：

「看見世間的眾生，互相吞食，心中感到萬分難過，所以坐在這裏沉思。」

淨飯王勸慰了半天，才帶他一同回去。淨飯王想到了阿私陀仙人的預言，深怕太子厭世出家，便爲他納釋種婆羅門摩訶那摩之女耶輸陀羅爲妃。並爲他建築了冬天用的暖殿。夏天用的涼殿，春秋用的中殿。殿中都用七寶裝飾，窮極奢華。復在園裏廣造池臺，栽時花果。並以五百綵女，歌舞隨侍。人間的娛樂，可以說應有盡有。但這些聲色

之娛並不能使太子感到歡樂，相反的他更爲「人命苦短，憂思無量」的問題苦惱。

一天，太子稟明父王，要到城外出遊。淨飯王便敕命官屬前後導從，陪同太子出城。這時途中觀者如雲，都想看看太子的風采。太子乘車到了東門，於人叢中看見一個老人，髮白面皺，骨瘦如柴。手持拐杖，行動極其困難。車經南門，又看見一個病者，身瘦腹大，喘息呻吟。痛苦萬狀的在道旁掙扎。後來到了西門，遇到一簇人擡著一具屍體。那屍體膿血流溢，惡臭難聞。遂行的親屬，痛哭流涕，使睹者心酸。太子看到此等情狀，真是感慨萬分。想到世人不拘富貴貧賤，都脫不過老病死的大關，乃嘆道：

「日月易過，少年不常，老至如電，身形不支，氣力衰虛，

坐起苦極，我雖富貴，豈能獨免，念及將來，甚可畏怖。」

最後經過北門，看見一個梵行沙門，圓頂法服，威儀有度。一手持鉢，一手持杖，嚴肅安詳的走過來。太子肅然起敬的讚歎說：

「善哉善哉！這才是使人嚮往的生活啊！」

此後太子就常爲如何安身立命，求得解脫的問題沉悶苦惱。到了他二十九歲的時候，他下了出家學道的決心，就在二月初八日的夜裏，中夜起身，到耶輸陀羅的寢宮，

對熟睡中的愛妃和嬌兒——耶輸陀羅所生的羅睺羅——看了最後一眼，斷然潛出宮門，喚醒他的僕人車匿，騎上駿馬健陟，策馬出城。出了北門，回顧巍峨的宮城，他發誓言道：「我若不能求得正覺，脫度眾生於生死海中，誓不再回迦毘羅城。」

說畢他策馬疾走，天亮到了拘利國外的阿摩摩河畔停下來，命車匿帶馬還宮。車匿哭泣著要求太子一同回去，太子說：「你代我奏知大王，世人的生死離別，無有定期，我的出家，正是爲求這些解脫之道！」

說罷他摘除髮上明珠以奉還父王；脫了身上的瓔珞以奉還姨母；又脫了身上華美的服飾以與耶輸陀羅，然後拔劍斷了頭髮，改扮成沙門模樣。車匿看見太子道心堅切、不肯回宮，無奈牽著駿馬健陟，懷抱著太子的服飾，大哭而返。

三、六年苦行

太子看車匿走遠，便步入河畔的苦行林中，往訪在林中修習苦行的跋伽仙人。跋伽仙人接見了他，他看見和跋伽仙人在一處修苦行的外道，有的披著草衣，有的身著樹皮；或躺在泥土裏，或臥在荊棘上，他就問道：

「你們修習這些苦行，到底能獲得什麼果報呢？」

跋伽仙人答他說：「欲求升天。」

太子說：「升天雖然快樂，但福報總有受完的一天，福報享盡，仍要墮落的呀！」他和眾仙人反覆問答了很久，發覺他們所修的苦行，不是根本解脫的辦法，於是他停了一宿之後，即便辭去。

這時淨飯王已知道太子出家的事情，他不勝悲哀，便派了王師大臣二人，帶著侍從，去追勸太子返國。他們追到了太子，但太子立志修行，不為所動，王師大臣無奈，乃留下了憍陳如等五個人侍從太子，他二人帶著其餘的人回報淨飯王。

太子帶著五個從者，渡過恒河，到了摩揭陀國首都王舍城。國王頻婆娑羅王聞知，便把太子迎往宮中。他覺得太子絕世英材而遁世出家，感到深為惋惜，力勸太子還俗，並願以王位相讓。太子婉和的謝絕了他的好意，頻婆娑羅王，深為感動，便向太子說：「你如得道，願先來度我。」太子便告辭而去。

他們一行六人，往尼連禪河附近，沿途訪問了事火外道的優樓頻羅迦葉等許多人，見他們修習的仍不過是生滅法，即便告別而去。再繼續前進，赴彌樓山麓，訪問當時的

大學者阿羅邏迦蘭、鬱陀羅、摩子等修習禪定，但後來覺悟到，修禪定縱修到非想非非想境界，仍在三界以內，終不能脫過生滅無常的法則，因此又告別他往。

太子像這樣參訪了數年，毫無成就。乃想到真正悟道，還是在自己精進。於是就到尼連禪河西岸，優樓頻羅村外的苦行林中，靜坐思惟。他每天或僅食一米，或僅食一麻，廢寢忘食苦修了六年之久，最後身形消瘦的不像樣子，但對解脫之道仍無所得，他自想：「這樣饑餓苦修與外道有何分別？還是應該接受飲食，別求修持的方法吧！」於是便到尼連禪河洗淨了身軀，並接受了林中牧女供養的乳糜。這時隨太子苦修的五個從者，看到這種情形，以為太子已退墮了修道的初心。便心生誹謗，一同離開太子，自行到波羅奈國鹿野苑中修苦行去了。

太子見五從者離去，他便獨自到尼連禪河外十里之遙的一棵畢波羅樹——即菩提樹下，在一塊大石上敷上了吉祥草，結跏趺坐，並發誓說：「不成正覺，誓不起座。」於是就以金剛不壞的勇氣追求大道。如此經過了四十八天，於十二月七日夢裏，諸惡魔——也就是內心妄念的化身橫來侵擾，太子現大威力，降伏魔軍，然後即便入定，思維真諦，得大解脫。於初夜時，觀見三世實相，洞見三世因果，獲得無漏的正智。於第

四十九日——十二月八日的早晨，明星出時，豁然大悟，證得一切種智，成就無上正等正覺——這時太子已三十五歲。

據經上記載，太子悟道的時候，大地震動，諸天雲集，天華飄墜，天樂鳴空，讚頌釋迦牟尼成就佛道。

四、初轉法輪

釋迦世尊在菩提樹下睹明星悟道後，又在樹下靜坐了七天，觀察思惟，探索弘傳教理度化眾生的方法。之後就由菩提樹下動身，打算到鹿野苑先去度化離去的侍者憍陳如等五人。世尊在途中接受了諦婆和跋利迦等諸商人的供養，並接受諸人所謂，爲其授皈依。這是世尊度化眾生的開始，這些商人也就成了佛門最早的在家信眾——優婆塞。

世尊到鹿野苑的時候，先前侍從太子的憍陳如、摩訶那摩、跋波、阿捨婆闍、跋陀羅闍五個人，以爲世尊是退轉淨行的沙門，初相約世尊到時不起立問訊。及至世尊到時，五人都不覺起立敬禮，或爲敷坐，或執衣鉢。世尊就問過：「你們已共約見我時不起立，現在又爲何供我使役呢？」

五人深感慚愧，就問世尊說：「瞿曇，修道有進步吧！」

世尊告訴五人說：「你們怎能對無上之尊而稱姓呢？雖然我心如空，無所分別，但你們這等嬌慢，將招不善之報啊！」接著又告訴他們說：「你們莫以小智輕量我道成與不成，我已捨棄苦樂，行於中道，內心寂定，遠離生老病死苦患，得成了正覺。」

五人聞知，歡喜踊躍。世尊知道五個人皆已悔過，就初轉法輪，為他們說苦集滅道四聖諦的修行法門，令五人離垢證果，為佛弟子。後人稱此五人為五比丘，這是世間有比丘的開始。

到這個時候，世間三寶，悉已具足。三寶就是佛寶、法寶、僧寶。佛寶是釋迦牟尼佛，法寶即四聖諦法，僧寶就是最初被度的五比丘。

五、弘法度眾

世尊度化五比丘後，就暫時安居在鹿野苑中。不久波羅奈國長者俱梨迦之子耶舍，和他的親友五十人都來向世尊皈依。世尊又遣弟子赴四方弘化，他自己並親到摩迦陀苦行林中，度化事火外道優樓頻羅迦葉、那提迦葉，及伽耶迦葉三弟兄。他們弟兄尚有弟

子千人，同時皈依世尊，於是世尊的聲教四被，遠近尊揚。

世尊想到未成道時，頻婆娑羅王有：「若成道時，願先見度」的約言，於是帶領千餘弟子，走向王舍城。頻婆娑羅王聞說世尊來到，欣喜萬分，親自迎接世尊到迦蘭陀竹園中，聽受經法，受持五戒。他並在竹園中建造精舍供世尊居住。這就是僧伽最初有伽藍之始的竹林精舍。

這時婆羅門中有舍利弗及大目犍連二人，都聰明智慧，名望素著，各有一百弟子修習外道，一天，舍利弗途中遇到世尊弟子馬勝比丘，見他威儀殊勝，舉止安詳，心中頗爲敬羨，便問馬勝比丘道：

「請問令師是誰，他平常說些什麼教法呢？」

馬勝比丘說：「我師釋迦世尊，他的智慧神通，無人可比。我年紀幼稚，受學日淺，尚領會不了我師的妙法。」

舍利弗一再要求說：「請慈悲方便，略說一點概要。」

馬勝遂說偈道：「諸法因緣生，諸法因緣滅，吾師大沙門，常作如是說。」
舍利弗聽了，大有感悟，回去告知目犍連，帶著弟子一同皈依世尊。

這二人皈依後，世尊因他二人學識優越，對他二人特別重視，這就引起舊日弟子中有以爲不公平的，世尊因說四句偈道：

「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」

自此，僧團中漸漸有了戒律的制定。戒、梵文叫波羅提木叉。

憍薩羅國首都舍衛城的須達多長者，受世尊教化，與太子祇陀共建祇洹精舍——這就是有名祇樹給孤獨園。此後世尊就常往返於竹林精舍與祇洹精舍之間，以這兩個地方作爲說法的重要地點。

這時淨飯王聽說太子成道，並在鄰國舍衛城說法。就遣使者請世尊返國一行，世尊就回到迦毘羅城爲親族說法。阿難陀、阿加律諸王子都隨世尊出了家。後來世尊之子羅睺羅也剃度出家，世尊因他年歲過小，就爲他制定了「沙彌十戒」，這是僧團中有沙彌的開始。

世尊如是前後說法四十五年，談經三百餘會，度人無算，到了世壽八十歲的時候，這時三藏教典已經盡備，四眾弟子普沐教澤，度生之事漸畢，就在拘尸那伽羅城外希連若跋提河畔示疾，擇在娑羅雙樹間，命阿難敷設牀座，示以即將涅槃。

這時諸大弟子都傷感無已，就推阿難向世尊請示四事：「一、佛滅後依誰爲師？二、依何安居？三、如何調伏惡性比丘？四、如何結集經典令人證信？」世尊指示說：「第一依戒爲師；第二依四念住處爲安住；第三惡性比丘默摈；第四在經典前冠以『如是我聞』四字令人證信。」這時有外道婆羅門須跋陀羅趕來求度，成爲世尊最後的度化弟子。

二月十五日中午月圓時分，世尊右脅而臥，汨然入寂。後來諸弟子將世尊聖體於拘尸那揭羅城的天冠寺中荼毘，所遺舍利由摩揭陀等八國分別供養。這時是西曆紀元前四八六年，民國紀元前二三九七年，當周景王元年的時候。

六、三藏結集

世尊滅度後，僧團中有不守戒律者，摩訶迦葉諸大弟子深以爲憂，爲防止此等垢濁佛法的事情繼續發生，遂有會眾編纂佛語，流傳後世之議，於是在佛滅後數月，於摩揭陀國王舍城外的畢鉢羅窟內，由摩訶迦葉會集上座比丘五百人，結集三藏聖典。其時由佛弟子多聞第一的阿難誦出經藏，由持律第一的優婆離誦出律藏，由說法第一的富樓那

誦出論藏。復經大眾同意，定爲佛說。前後歷時七月，完成結集。由於這次結集在畢波羅窟內，後人稱此爲窟內結集，或上座部結集。

窟內結集僅五百上座比丘參加，尚有未參加斯選的佛弟子眾，亦別爲集會，以婆師婆爲上首，結集五藏。五藏者，是經藏、律藏、論藏、雜藏、咒禁藏。因其結集在畢波羅窟外，後人稱此爲窟外結集或大眾部結集。

佛滅之後百年，有比丘苦於戒律太嚴，倡議重訂者，長者耶舍乃邀請大比丘七百人，於毘舍離城重勘律文，結果上座保守派勝利，否決從寬之議，仍恪遵釋尊遺制。後人稱此爲七百結集，或第二次結集。

佛滅之後二百三十餘年，阿育王篤信佛法，對僧眾供養極爲優厚，外道徒眾有窮於衣食者，乃作比丘形，混入僧團，改竄佛典，擾亂佛義，佛徒被誘入邪見者甚眾，這時阿育王親迎目犍連帝須尊者爲上首，選出精通三藏之比丘千人，集於波吒利佛城整集正法，淘汰魔僧，此爲第三次結集。

佛滅後五百年，印度犍駄羅國迦膩色迦王崇信佛法，極力弘佈，日請一僧入宮說法，同一經題，說者多有相異之處，王以問脅尊者，尊者說：「去佛日遠，諸師漸以己

見滲入聖典，現當重新結集，以定其義。」王接受尊者的建議，乃招大德尊者五百人於迦濕彌羅城，從事三藏註釋，歷時十二年。造經律論三藏註解各十萬頌，經律的註解已失傳，論即有名之大毗婆娑論。此爲第四次結集。

釋迦世尊的遺教，經過數次結集後，卷帙浩繁，內容豐富。我國的經典，係漢魏兩晉南北朝唐宋各代均有翻譯，至今日所傳之藏經，或五千餘卷，或八千餘卷。世界上的宗教、言經典之豐富，教理之圓融，實未有超出乎佛教之右者。

第四章 佛教在華弘傳概要

一、大法東來

佛教源起於印度，創自釋迦世尊，已如前章所述。釋尊滅度後，兩千餘年來，漸次向外傳播，南則由錫蘭而緬甸、暹羅、南洋，北則由中亞而中國、西藏、朝鮮、日本。近年來更遍及於英美德法諸國。然而其中弘傳最廣、變遷最著，而史實足徵者，則首推中國。

佛教東來，相傳始於漢明帝永平十年（西曆六十七年），然而永平之前，早有佛法東來的史跡，如《列子》仲尼第四謂：「丘聞西方有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎人無能名焉。」此似是孔子已知佛爲大聖。

隋費長房撰《歷代三寶記》載：「……又始皇時，有諸沙門釋利防等十八賢者，賁經來化，始皇不從，遂禁利防，夜有金人丈六來破獄出之，始皇驚怖，稽首謝焉。」按

此說在《佛祖統紀》中亦有記載，但釋利防名爲室利房。

《魏書·釋老志》載：「漢武元狩中，霍去病獲昆邪王及金人，率長丈餘，帝以爲大神，列於甘泉宮，燒香禮拜，此則佛道流通之漸也。」此中所謂丈餘金人，可能是指佛像而說。

《佛祖統紀》載：「……及開西域，遣張騫使大夏，還，傳其旁有身毒國，一名天竺，始聞有浮屠之教。」

以上諸說，雖可視作永平以前佛教已東來中國之證跡，但皆爲片斷史料，無其他可徵文獻足資證明。而在史書上可資徵信者，爲《後漢書》光武《十王列傳》「載楚王英喜爲浮屠齋戒祭祀事」。傳謂「英少時好遊俠，交通賓客，晚節更喜黃老學，喜爲浮屠齋戒祭祀。（永平）八年，詔令天下死罪，皆入練贖，英遣郎中令奉黃縑三十匹，詣國相曰：託在藩輔，過惡累積，歡喜大恩，奉送縑帛，以贖衍罪。國相以聞，詔報曰：王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓，何嫌何疑？當有悔吝，其還贖，以助伊蒲塞沙門之盛饌。」

該詔書賜於永平八年，書中有浮屠（卽佛陀之義）、伊蒲塞（今稱優婆塞，爲佛門

在家信眾）、沙門（卽出家僧眾）等譯名，可見當時不但已有佛教之儀式，卽翻譯事業已略具端倪。按漢代中國與西域交通而言，漢武時張騫使西域，交通已通，其後霍去病擊匈奴，李廣利伐大宛，自燉煌至鹽澤皆爲漢有。宣帝時命鄭吉爲西域都護，天山南北及葱嶺以東諸國，悉爲漢屬。其時交通旣已通達，則佛法東傳，自屬可能，不過一般公認者，係漢明帝永平十年傳入我國。

我國正史所載，《後漢書》西域傳謂：「……明帝夜夢金人，長大，項有光明，以問羣臣，或曰，西方有神，名曰佛，其形長丈六尺，而黃金色。帝於是遣使天竺，問佛法，遂於中國圖畫形像焉。」

《資治通鑑》漢紀三十七謂：「初帝聞西域有神，其名曰佛，因遣使之天竺，求其道，得其書及沙門以來。」

以上二說，略而不詳，《佛祖統紀》中有較詳盡之記載，且亦爲一般所採信者，謂：「……（永平）七年帝夢金人丈六，項佩日光，飛行殿庭，且問羣臣，莫能對，太史傅毅進曰：臣聞周昭之時，西方有聖人者出，其名曰佛。帝乃遣中郎將蔡愔、秦景，博士王遵等十八人使西域，尋求佛道。」

「十年，蔡愔等於中天竺大月支，遇迦葉摩騰、竺法蘭，得佛倚像、梵本經六十萬言，載以白馬，達洛陽，騰蘭以沙門服謁見，館於鴻臚寺。

「十一年，勅洛陽西雍門外立白馬寺，摩騰始譯《四十二章經》，藏梵本於蘭臺右室，圖佛像於西陽城門及顯節陵上。」

綜上所說，佛教來華，當在漢武之後，至明帝時天竺沙門來華，朝廷尊之，遂載之史籍，傳於後世。其後西域譯經大師相繼東來，宣譯佛經，華土有志之士也相繼西行求法，於是釋迦世尊的經教就漸漸在中國弘傳流佈了。

二、佛經翻譯

東漢末季，西域沙門相繼東來，弘傳世尊之教。然而佛法弘揚，須藉經典爲媒介，故我國早期佛教，恒視譯經爲一重大事業。我國上自晚漢，下迄中唐，前後七百年間，佛經翻譯的工作未嘗間斷。今日大藏經所傳，數逾八千餘卷，是皆爲古德筌路藍縷之下所遺留的智慧結晶。

佛經的翻譯，可略分爲三個時期：自東漢至西晉可稱爲前期；自東晉至南北朝可稱

中期；自隋統一至唐中葉可稱爲後期。宋元以降，雖亦偶有譯者，然不過補苴而已。

國人之知有佛經，早在西曆紀元之前。《魏書·釋老志》載：「漢哀帝元壽元年，博士弟子秦景憲從大月氏王使伊存口授浮圖經。」是爲國人聞佛經之始，然此僅爲口傳，並無筆譯——事實上，釋迦世尊的經教，最初結集的時候，都是闍誦口傳，並無筆錄記載。至佛滅數百年後，隨教所被，各土漸有佛經寫本。我國最早的譯經，相傳爲迦葉摩騰譯的四十二章經。而佛教史上最早的譯經事業，除摩騰外，當以安世高、支婁迦識來華爲始。

安世高，安息國（今波斯地）人，早歲出家，博探經藏。弘化四方，遍歷諸國。以漢桓帝初來華，至洛陽，未久通華語，宣譯眾經，改梵本爲漢語。其後二十餘年間，譯出《安般守意經》等三十九部。《高僧傳》稱其所譯之經：「義理明析，文字允正，辯而不華，質而不野。」

支婁迦識，月支人，漢桓帝末抵洛陽，於靈帝光和中平間，譯出《般若道行經》、《般舟三昧經》等十四部。

在前期譯經事業中，除安、支二公外，尚有支謙及竺法護者，貢獻亦多，支謙本月

支人，從支婁迦讖弟子支亮受業，漢帝末年，避亂入吳，孫權拜爲博士，自吳黃武初至建興中，譯出《維摩、大般泥洹、法句》等經數十種，江左譯經風氣，實由謙啓之。

竺法護者，系出月支，世居燉煌，八歲從外國沙門竺高座遍歷西域諸國，通三十六國言語文字，西晉泰始二年，大賈梵本，自燉煌至長安，復入洛陽，再至江左，沿途傳譯，未嘗間斷，曾譯出《光讚般若、維摩、正法華、無量壽》等經一百五十餘部，其時佛典廣爲流傳，護力居多。

自後漢歷曹魏孫吳，以迄西晉，二百五十年中，共譯出佛經七百餘部，一千四百餘卷，譯經縑素計三十餘人。除前述數人外，尚有安玄、嚴佛調、支壻梁接、竺叔蘭等譯經師多人。此時期內，譯出的佛經數量上雖頗可觀，但多是零品小經，少有整部全品的。因之所譯的經典，文體既未能確立，內容亦不成系統。故而譯經事業真正大規模的開始，乃在鳩摩羅什大師來華之後。

鳩摩羅什大師，爲印度大乘佛教建設者龍樹菩薩的四傳弟子。父爲天竺國相，母是龜茲國王妹。羅什夙慧聰穎，七歲即誦偈兩萬三千言。洞解毗曇（卽小乘論），九歲隨母之印度，從槃頭達多學雜藏及《中、長阿含》四百萬言，博覽《四吠陀》《五明》諸

論，及外道經書，陰陽星算等。並師事專弘大乘的須利耶跋陀及須利耶蘇摩兄弟，受誦《中論、百論》，及《十二門論》。其後龜茲王迎之還國，羅什乃在龜茲廣說大乘諸經，四遠宗仰，東土亦聞其名。符秦建元十八年，秦主苻堅以道安法師之請，遣大將呂光迎之，龜茲留不遣，光滅龜茲，挾之以歸。此時苻秦已亡，光在西涼自主，羅什見羈於涼十有八年。姚秦弘始三年，涼降於秦，秦主姚興迎什至長安，待以國師之禮，爲開逍遙園，四事供養，請譯經典，並使沙門僧肇等五百人諮受襄譯。弘始四年譯出《坐禪三昧經》、《阿彌陀經》；五年更譯《大般若經》。譯此經時，羅什手持梵本，口自傳譯，姚興親執舊經，以相讎校，與諸宿舊義學沙門僧弼等五百餘人，詳其義旨，然後書之。此後並譯《大智度論、妙法蓮華經、維摩詰經、中論、百論、十二門論、成實論》等前後共三十五部，三百餘卷。

羅什大師譯經，意義與文不悖，而文字典麗，發揮幽致。師爲人神情朗徹，傲岸出羣，且篤性仁厚，汎愛爲心，虛己善誘，終日無倦，住長安十二年，於弘始十四年寂於長安大寺，年七十。

與羅什大師同時，而在江左譯經的，爲佛馱跋陀羅。馱爲北天竺人，少以禪律馳

名，姚秦弘始六年至長安，羅什倒屣相迎，每以疑義共相讀決，後因細故爲羅什高座弟子僧習道恒輩所擯，馱飄然南下，渡江至廬山，應慧遠大師之請，譯《達摩多羅禪經》，後至建業，與法顯共譯《摩訶僧祇律》、《泥洹經》。至劉宋永初年，譯出《大方廣佛華嚴經》，實肇華嚴之端緒。

羅什與佛馱跋陀羅之後的譯經大師，首推真諦三藏。真諦爲西天竺優禪尼國人，於梁太清二年抵建業，梁武帝迎於寶雲殿，竭誠供養，諦欲傳譯經教，值侯景之亂未果。後梁元帝即位，諦於金陵正觀寺與慧寶等共譯《金光明經》七卷，之後並譯出《攝大乘論》、《大乘唯識論》、《俱舍論》、《四諦論》等多卷，至陳宣帝太建元年圓寂。

自東晉歷南北朝二百餘年中，共譯出佛經一千零八十餘部，三千一百餘卷，譯經總素凡九十六人，除上述諸師外，餘如法顯、曇無竭、智猛、求那跋陀羅、菩提流支、般若流支、闍那崛多等，皆有貢獻。此一時期譯經事業的成就，計《四阿含經》、《華嚴經》全部譯出，《法華經》第二譯本出，《涅槃經》初出。他如《大集》《寶積》部份譯出，《般若》大小品皆經再譯。律藏、大乘論及數十部大乘經亦皆譯出，成績可謂至豐。

在後期譯經事業中，出了一位佛教翻譯界空前絕後的偉人，就是唐三藏玄奘大師。

大師洛陽人，生於隋開皇十六年，幼年聰悟不羣，十三歲出家，二十歲受具足戒。因感於眾師講經，各擅宗途，聖典亦顯隱有異，莫知適從，發誓遠遊西方，以釋眾疑。乃於貞觀二年，私發長安，經涼州，出玉門，涉流沙，展轉西行。經高昌、阿耆尼等國，度葱嶺，越大雪山，遍歷西域印度諸國，前後十七年，將梵經六百五十餘部，經中央東亞細亞東歸，於貞觀十九年正月抵長安。其時僧俗出迎者數十萬眾，太宗皇帝迎慰甚厚，詔於長安弘福寺從事翻譯，並特爲製三藏聖教序。大師乃網羅賢者，大開譯場，前後十九年間，共譯出重要經論七十四部，一千三百三十五卷。綜計隋唐之世，共譯出佛經三百六十餘部，約三千卷，出大師之手者幾居其半。其中最具有價值者爲《瑜伽師地論》一百卷、《大般若波羅密多經》六百卷、《大毘婆娑論》二百卷、《成唯識論》十卷。尤以《成唯識論》，名雖爲譯，實如自著，爲樹立法相宗的綱維。

佛經翻譯事業，自安世高、支婁伽讖始，至玄奘大師達最高潮。大師之後，尚有實叉難陀重譯八十卷《華嚴》，義淨譯「有部宗」《毘奈耶》百餘卷，菩提流志完成《大寶積經》，不空譯密部經咒一百四十餘種，般刺密帝譯《大佛頂首楞嚴經》十卷，般若譯《華嚴經·普賢行願品》。其後自唐貞元至宋太平興國約二百年間，譯經事業完全中

斷。宋太平興國八年重起譯場，先後有法護、施護、法賢、惟淨等譯《大乘中觀論》、《大乘寶要義》、《大乘集菩薩學論》等五百餘卷。再後雖偶有譯者，已微不足道了。尚有一與譯經事業有關，且因此影響我國文化至鉅之大事，即國人西行求法事。

我國地理環境，東南臨海，西北障山，北橫大漠，所居者爲文化落後之遊牧民族，故我國文化，向以單調保守稱。魏晉以降，佛法輸入，乃使國內賢智之士，憬然於六藝九流之外，尚有學問。而具有崇正信仰之古德，爲求正知正見，不惜冒險犯難，西行求法。如玄奘大師，是其著者。然魏晉之際，國人西行求法者，實以潁川朱士行始。

士行少懷遠悟，脫落塵俗，於曹魏甘露年間出家，是爲漢地沙門之始。嘗於洛陽講《道行經》，覺文意隱質，諸未盡善，乃誓志捐身遠求大法。以甘露五年發迹雍州，西度流沙。既至于闐，得梵本正書九十章，遣弟子弗不檀送歸。後由竺叔蘭、無羅叉譯出，即今本《放光般若》。

士行而後，西行求法者，代不乏人，自魏晉至中唐，前後五百餘年間，西行古德可考者不下百人之多。如晉之法顯，姚秦之智猛，劉宋之曇無竭，北齊之道邃。至唐之玄奘，達西行求法之最高潮。奘師而後，尚有會寧，窺沖，大津，義淨，慧超，不空等。

以篇幅所限，茲不贅述。

三、早期弘傳

大法東來，雖在漢季，而佛教確立，乃在晉代。蓋佛法初來，知者尙少，歷經了三百餘年的譯經和弘佈，才取得社會人士的普遍信仰。然所以如此者，實亦與時代背景有關。茲爲述魏晉之世的社會情形如下：

東漢末季，黃巾亂起。雖賴皇甫嵩朱雋之力幸獲平定，然繼以董卓及西涼諸將之亂，袁術、袁紹、曹操、劉表等割據自立。其後三國鼎峙，晉武統一。八王之亂，五胡入侵。百餘年中，九字鼎沸。人民生活於水深火熱之中，朝不保夕。有史以來，國人遭遇之慘者，莫過於此。而際此境遇之中，忽聞我佛世尊，救苦救難，人民爲求精神之安慰，或避朝廷之徭役，是以相繼入道，皈依佛門，佛教倡因果報應，六道輪迴之說。重福報行業，功德因緣，乃使稔惡之徒，亦自愧禍害，俯首皈依。即在智識分子之間，以漢末之干戈擾攘，禮教式微，賢達之士，立命無方，聞佛法智信圓融，乃以本身環境的感受，證之佛法所說：「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」之義，感觸愈深，於是英才

碩彥，遂多入於佛門，並且佛教輸入，至此已二三百年，在社會上醞釀亦漸趨成熟，再值佛門大德登高倡導，於是風行天下，奠定了佛教的基礎。

在此時期有一位特別值得介紹的人，是西域來華的佛圖澄。

佛圖澄，龜茲人，《高僧傳》稱他：「少出家，清真務學，誦經數百萬言，善解經義。」他於晉懷帝永嘉四年來華，抵洛陽，值劉曜寇洛，帝京擾亂，他乃潛澤草野，以觀世變。後以後趙的石勒石虎，以暴虐殺戮是務，澄憫憐蒼生，杖策軍門，嘗現種種神異，爲二石所崇信。於是中州胡晉，多因澄故營造寺廟，相競出家。佛教至此，弘揚乃盛。二石對澄奉若神明，雖不能盡用其言，但殘暴殺戮之習，卻因澄而少改。澄居華數十年，雖未嘗譯經著論，然《高僧傳》稱其：「妙解深經，旁通世論。」隨其受學的弟子前後將近萬人，且有自竺康居等國涉流行萬里而來者，多因澄說而「妙達精理，研測幽微」。在他的弟子中，以道安、法和、竺法汰、法首、僧慧、法常等最爲知名，然最能光大其業的，則是道安法師。

道安法師，是中國佛教劃時代的人物。法師以前，譯經弘教的都是外來西僧，法師以後，我國的僧侶始爲弘法的中堅。法師之前佛學是沙門的專業，法師以後，才把佛學

公之於智識階層及廣大社會之間。

道安法師，俗姓衛，常州扶山人，世業儒，十二出家，以貌陋，不爲師重，然安篤性精進，齋戒無闕，受具足戒後，謁佛圖澄於鄴城，事澄爲師。後更遊學諸方，備求經律，中年居於襄沔間，符秦建元九年，符丕陷襄陽，師乃入長安。秦主苻堅曾云：「朕以十萬之師取襄陽，唯得一人半，安公一人也，習鑿齒半人也。」器重安公，有至如此。師在長安居五重塔寺，僧眾數千，大弘法化。後聞西域有鳩摩羅什者，每勸堅迎致，什亦遠聞安風，謂之東方聖人。然安卒於東晉太元十四年，後十二年（姚秦弘始二年）羅什始至長安，東西二大師卒無二面之緣。

安師對佛教之貢獻至多，略而言之，如制定僧尼規範——制定一曰行香定座上經上講法，二曰常日六時行道飲食唱時法，三曰布薩差使悔過等法。以至「天下寺舍，則而從之。」安師倡沙門以釋爲姓——當時沙門多隨師姓，安師以爲師莫如佛，沙門應以釋爲姓。後來《增一阿含經》譯出，經中果有：「四河入海，無復河名，四姓出家，同稱釋氏」之語。此外安師並整理佛教文獻，創編經錄，爲佛門目錄學之始，且徧註諸經，啓發幽微，經義始明。並遣弟子佈教四方，大法始盛行於天下。《習鑿齒與謝安石

書》，有曰：「來此見釋道安，故事遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦，無變化技術，可以感常人之耳目，無重威大勢，可以整羣小之參差，而師徒肅肅自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。其人理懷簡衷，多所博涉，內外羣書，略皆徧睹，陰陽算術，亦皆能通，佛經妙義，故所遊刃……」由此可見安公道風的一斑。

道安以後，佛門有兩位事跡輝煌的人物，一位是他的受業弟子慧遠，一位是譯經大師鳩摩羅什。

羅什來華事跡，已於上節略述，與羅什同時，而在南方弘化的，是道安法師的門人慧遠。

慧遠，本姓賈，鴈門樓煩人，博覽羣書，尤邃於周易老莊。二十一歲入道安門下，聞安講《般若經》，豁然而悟，乃歎曰：「儒道九流，皆糠粃耳。」乃投簪落髮，委身受業。安每歎曰：「使道流東國者，其在遠乎？」後隨安居襄陽，道安入長安，遠與弟子數十人南適荊州。抵潯陽，見廬山幽靜，廬於山陰，歷史上有名的東林寺，卽其遺跡。遠宅廬三十年，未嘗出山一步，而江左清信之士，望風遙集。如彭城劉遺民，鴈門周續之，新蔡畢穎之，南陽宗炳，皆棄世榮，依遠遊止。而其時朝野名流，宰輔若王

謚、劉裕，方鎮如桓伊、陶侃等，咸入山或齋書致敬。

晉孝武帝太元十五年，遠與同志一百二十三人結白蓮社，同修念佛三昧，是爲淨土法門流行之始。

遠爲當代物望所宗，廬山東林寺亦成爲南方佛教中心，與北方佛教中心長安鳩摩羅什大師的逍遙園中分天下。遠於晉義熙十三年圓寂，壽八十三歲。

慧遠大師圓寂後三年，劉裕篡晉，國號曰宋，江北五胡，亦統一於北魏，成南北對峙之局，史稱南北朝時代。今先述佛法在南方弘傳事略。

南朝歷宋、齊、梁、陳數代，朝野皆皈依佛教。劉宋之初，佛駄跋陀羅在建業譯《大方廣佛華嚴經》，又有天竺三藏求那跋摩來朝，弘化甚盛。齊代有僧柔、惠次等，講經不衰。至梁代，梁武帝最崇信佛法，曾皈依於智藏、法雲、僧旻三大師，依慧約法師受戒，並自註《大品般若經》。

武帝大通元年，南天竺菩提達磨渡海抵廣州，武帝迎之建業。相與晤談，以機緣未契，達摩乃渡江抵嵩山，在少林寺面壁九年，後傳衣鉢與慧可。達摩者，中國禪宗之初祖也。

武帝太清二年，西天竺真諦三藏抵建業，譯經多卷。又有名僧僧祐、寶唱等，著《弘明集》、《高僧傳》等書，均爲佛教史上的寶典。

其在北地者，魏太祖道武帝建國，初未聞佛，及與晉通聘，方知皈依。明元帝繼位，亦遵先業，京邑四方，建立圖像，並令沙門敷導民俗。太武帝卽位，初亦崇信佛法，後得道士寇謙之，信行其術，並納司徒崔浩誹毀佛教之言，勅臣下坑殺天下僧侶，破毀經像寺塔，這就是佛教史上三武一宗之禍的「一武法難」。未久寇謙之死，崔浩亦因國史事被誅，帝頗以毀佛法事爲悔，後其孫文帝襲位，下昭興復佛法。並應沙門曇曜之請，於平城（今山西大同）武周山右崖開鑿窟龕五所，內鑄佛像各一，高七十尺，次六十尺，雕飾奇偉，冠於一世。

後魏孝文帝世遷都洛陽，宣武帝、孝明帝世，復於洛陽伊闕山營建石窟三所，前二者，卽世稱「雲崗石窟」與「龍門石窟」是。

魏宣武帝時，北印度菩提流支三藏來朝，帝迎居於洛陽永寧寺，譯《十地論》、《淨土論》等。宣武帝通達教理，對弘揚佛教不遺餘力，故西域沙門來華者多至二千人，國內寺院多至一萬三千餘所，沙門總數逾二百萬，是爲北地佛教最盛時代。

其後有曇鸞法師者，受菩提流支《淨土論》，盡力弘化念佛法門，法澤遠被四方，著有《淨土論註》、《讚阿彌陀佛偈》等。

距魏太武法難一百十餘年後，至北周武帝時，佛門再遭一度危難。武帝初亦信佛，後以讖云黑衣當王，乃心忌沙門，信道士張賓言，破毀寺塔，焚燒經像，並令沙門還俗。這就是史稱「二武法難」。後宣帝繼位，復於東西二京，立陟岵寺，置菩薩僧，用開佛化。故佛教雖遭二度摧毀，仍能不再世而復。

在晉室南遷，南北對峙期間，有一較特殊之現象，即北地高僧輩出，而南地則士大夫階層中通達佛理者至多。如道安、法顯，固在北方弘化，即慧遠、慧叡等，亦皆北僧而南下者。然在南方社會中，若王導、謝安、郗超、王羲之、王坦之、陶潛，以至於與慧遠共創蓮社的劉遺民，註《安般經》的謝敷，著《神不滅論》的宗炳，再治《南本涅槃》的謝靈運，是皆朝野名流而通達佛法之人也。

四、黃金時代

自漢末桓靈之世，兵燹烽起，其後歷經曹魏篡漢，三國分裂，晉武統一，八王之

亂，以至於五胡亂華，南北對峙，直到隋文帝篡周滅陳，南北始告統一。由漢末至隋初，前後約四百餘年，這一段時間，是中國歷史上，最紛亂不安的時代，而佛教就在這種紛亂不安的環境中由輸入，而建設，而發揚光大。到了隋唐統一，國威重振，佛教也由輸入建設而進入黃金時代。這段時間自隋初至唐武宗毀佛，為時約二百五十年。

隋文之前，佛教中已成立的或已肇其端緒的宗派，在東晉者有以《中論》《百論》《十二門論》為依據的三論宗；以《成實論》為依據的成實宗；以淨土三經為依據的淨土宗。在南北朝者有以修禪為主的禪宗；以《攝大乘論》為依據的攝論宗；以《涅槃經》為依據的涅槃宗；以《十地論》為依據的地論宗。到隋唐之世，新宗派如天臺、法相、俱舍、華嚴、律、密等宗相繼成立；新教義組織也次第完成，這一時期建設完成的宗派及教義，實為中國佛教的精華。然佛教之有此黃金時代，實與時代背景有關。

故先自隋文帝敘起。

隋文帝最尊重三寶，曾詔天下聽任出家，令地方計口出錢，營造經像。故隋代佛經的流布，多於儒經數十倍。其時佛門高德輩出，著者首推智顗、嘉祥二大師。智顗、嘉祥二大師者，「天臺、三論」二宗之集大成者也。

先是，北齊慧文禪師，以法華教觀法門，傳於慧思，慧思率徒眾於南岳廣行教化，世稱南岳大師，智顗則爲慧思之衣鉢弟子。智顗十八歲出家，廿三歲從慧思學，後慧思入南岳，智顗詣金陵，居瓦官寺，開講《法華經》、《大智度論》。居瓦官八載，聞天臺幽勝，於陳太建七年率弟子二十餘人入天臺山，創草庵安居，在山九年，應陳後主之請，至金陵，居靈曉寺，說大教於宮中。崇明三年，隋兵滅陳，大師避亂荆湘，居於廬山。隋開皇十一年，應晉王廣之請，於揚州爲授菩薩戒，廣尊崇之，奉名爲智者大師。翌年辭還廬山。開皇十五年，再受晉王之請，入金陵，爲撰《淨名義疏》。晉王入朝，師亦辭還，於開皇十七年圓寂，年六十。此以《法華經》爲依據，一心三觀，圓融無礙之法門，自慧文肇始，至師而大成。因師居天臺山，故後世稱師爲天臺大師，稱此宗爲天臺宗。大師著述豐富，主要有《法華玄義、法華文句、摩訶止觀》等。

嘉祥大師名吉藏，姓安氏，其先本安息國人。梁太清三年生於建康。七歲依三論宗之法朗出家，三十三歲時法朗寂，後隋兵攻建康，師避往越州嘉祥寺。開講筵，問道者常千人。隋煬帝大業三年，詔師居揚州慧日寺，後京師日嚴寺成，又延師往彼居之，於是道振中原，僧俗爲之雲集。後唐高祖滅隋入長安，聞師德望，又加殊遇。武德六年師

寂，年七十五。師生平講《三論》百餘遍，主要著述有《中論疏》、《百論疏》、《十二門論疏》等四十餘部，世稱師爲三論宗之集大成者。

李唐代隋而有天下，貞觀之治，世所稱述。其時名德輩出，佛法日隆。太宗高宗之世，著名之弘法大師有法順、智儼、賢首、道綽、善導、玄奘、道宣等，而「華嚴、法相、俱舍、律、密、禪、淨」諸宗，也漸次完成。

華嚴宗者，依《大方廣佛華嚴經》，顯示法界緣起，事事無礙之妙旨。由杜順大師開其端緒，由賢首大師完成之。

杜順本名法順，因俗姓杜，故又稱杜順。生於陳武帝永定三年，十八歲出家，事因聖寺僧珍受業。後居結南山，弘揚《華嚴》。至唐貞觀間，太宗聞其賢，詔請入內，隆禮崇敬，賜號帝心。師於貞觀十四年寂，年八十四，著有《法界觀門》、《妄盡還源》等。師一生專弘《華嚴》，後世稱爲華嚴初祖。傳其學者爲其弟子智儼。

智儼著有《華嚴搜玄記》，爲華嚴二祖，然大成其宗者，爲賢首大師法藏。

法藏者，康居國人，來居長安，往侍智儼，盡得其傳。玄奘大師由印度歸國開譯場時，師曾充筆受、證義、潤文等職。至武則天朝，爲譯場之首，與實叉難陀共譯《新

華嚴經》，武后賜號爲賢首大師。師著有《華嚴探玄記》、《華嚴問答》、《華嚴三昧觀》等六十餘部，後世尊爲華嚴三祖。

法相唯識一宗，始於玄奘大師。奘師西行求法事略，已見本章二節。師於貞觀十九年返國，譯經一千三百餘卷，而所譯之《瑜伽師地論》《成唯識論》，則爲唯識宗的綱維。奘師門下弟子三千，神昉、普光、窺基、嘉尚、號稱四哲。而以窺基承唯識而光大其風。其後「唯識」一宗，窺基傳淄州慧沼，慧沼傳濮陽智周，法系不墜。窺基著《成唯識論述記》，慧沼著《唯識了義燈》，智周著《唯識論演秘》，都是此宗的要籍。

律宗建立於道宣律師。道宣之前有智首大師開其端緒，道宣之後有文光道岸繼其道風。

漳濱智首，生於周武帝天和二年，髫年從相州雲門寺智旻出家，二十二歲受具足戒，後從道洪學律，同學七百人，莫尚於首。隋文帝於長安建大禪定道場，首隨智旻入關，止是同寺。著《五部區分鈔》，又比較諸律之同異，定其廢立，製《四分律疏》。爾後弘揚律部三十餘年，吳興道宣承其學。

道宣俗性錢，隋開皇十五年生於長安，十六歲披髮，二十歲從智首受具戒，研鑽律

部，以三衣一鉢爲行持。唐武德七年入終南山，居紆麻蘭若，製《四分律刪繁補闕行事鈔》，貞觀元年製《四分律拾毘尼義鈔》，並出遊四方，廣求諸律之異傳，貞觀十九年，玄奘大師於弘福寺開譯場，宣被召掌綴文，明年復還終南山著述。永徽三年長安西明寺成，詔宣充上座。於高宗乾封二年寂。宣於終南山弘通戒律，集律之大成，故世稱南山律師，其宗曰「南山律宗」。宣著述等身，以《行事鈔》、戒疏、學疏》，《拾毘尼義鈔》、《比丘尼鈔》，稱爲「南山五大部」。此外所著之《大唐內典錄》、《續高僧傳》、《廣弘明集》，均爲佛教史上之寶典。

道宣弟子甚多，而以文綱、大慈等爲著。文綱傳弟子道岸，於江淮之間弘《四分律》。道岸弟子行超、玄儼等，亦能傳其道風。

淨土宗者，爲以淨土三經爲依據，仰仗佛力念佛求生西方之方便法門也。東晉慧遠大師，於廬山結白蓮社，同修念佛三昧，爲淨土法門流行之始。東魏曇鸞大師，承菩提流支之教，盛弘念佛法門，自行化他，流彌弘廣。而上繼曇鸞淨土系統者，則唐之道綽大師。

道綽，晉陽人，北齊天保十三年生，十四歲出家，習經論，特精《大涅槃經》，後

住汶水玄中寺，寺原爲曇鸞所立，寺中有碑，具陳鸞於其寺久修淨業及入寂時之種種奇瑞，遂捨涅槃宗而修淨土，日誦阿彌陀佛名號七萬聲。入唐以後，爲化有緣道俗，講《觀無量壽經》將二百遍，從之者甚眾。綽寂於貞觀十九年，年八十四，後世尊爲蓮宗二祖。承其傳者爲臨淄善導。

善導生於隋大業九年，初出家時誦《法華、維摩》諸經，貞觀年中。赴西河玄中寺謁道綽，聽講《觀無量壽經》，大喜曰：「此真入佛之津要也。」於是精篤勤苦，專修念佛三昧。後遁跡終南山，時入長安爲四眾說法。善導行持精嚴，一生專弘淨土，道俗從其化者甚眾，永隆三年寂，年六十九。著有《觀經疏、法事讚、觀念法門、往生禮讚、般舟讚等》，曰「五部九帖」。其弟子有懷感、懷暉、淨業等。懷感曾求善導決念佛求生西方淨土之疑，導曰：「子若信之，至心念佛，當有證驗。」感乃入道場精虔念佛三年，果證念佛三昧，感撰有《決疑論》七卷。

禪宗，爲教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛之法門。梁武帝世，達磨菩提來華，爲我國禪宗初祖，已在本章三節略述。達磨傳衣鉢於慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，是爲禪宗五祖，道信弟子中有牛頭法融者，傳頓教法門於慧方，慧

方傳法持，法持傳智成，智成傳慧忠，世稱此法系爲牛頭禪。自法融至慧忠，世稱牛頭六祖。

承道信衣鉢者，爲黃梅弘忍，弘忍在蘄州黃梅山弘化，於唐高宗咸亨二年傳衣鉢於曹溪慧能，後四年寂，壽七十四。慧能爲禪宗六祖。

弘忍弟子中，著者除慧能外，尚有玉泉神秀，並與慧能形成南頓北漸之二派。神秀東京尉氏人，少覽經史，博學多聞，旣而奮志出塵，髻染受法，師事弘忍。弘忍寂後，秀住江陵當陽山，道譽遍天下，則天武后聞之，召赴都，肩輿上殿，親加跪禮。京邑士庶禮謁日以萬計。中書令張說嘗問法執弟子禮，退謂人曰：「禪師身長八尺，龐眉秀目，威德巍巍，王霸之器也！」秀寂於神龍二年，世尊爲北宗之祖，其後有五臺巨方，崇山普寂，京兆義福等，各弘傳所承。

六祖慧能，南海新興人，少孤貧，採薪養母，一日入市，聞人誦《金剛經》，問其所得，乃謁五祖弘忍於黃梅，遂受衣鉢，世稱其法系曰南宗禪。慧能門下弟子四十餘人，就中「青原行思、南嶽懷讓、荷澤神會、永嘉玄覺、南陽慧忠」等最著，稱爲慧能門下五大宗匠。其後由行思及懷讓門下更分爲「潯仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼」等五

支，當於下節詳述。

密宗成立於唐代開元之世，此宗係依真言陀羅尼之法門，修五相三密等妙行，以期即身成佛。西晉帛尸梨密多羅譯《大孔雀王神咒經》開其端緒，至唐玄宗時所謂「開元三大士」者東來，始盛弘密教。開元三大士者，善無畏、金剛智及智之弟子不空者是。

善無畏三藏者，中印度烏荼國國王，捨王位出家，從那爛陀寺達摩掬多受瑜珈三密教。於玄宗開元四年抵長安，玄宗禮爲國師，敕居西明寺。五年，奉詔譯經，先後譯出密部經典多種，於開元二十三年寂。

善無畏抵長安後四年，金剛智聞中土佛法崇盛，偕弟子不空泛舶來華，開元八年抵洛陽，敕迎就慈恩寺，自是在洛陽長安間，廣弘密教，並譯經典。不空依金剛智口授作《金頂義訣》。後金剛智寂於開元二十九年，不空寂於代宗大曆九年。

盛唐之世，佛法之盛，代無倫比。唐代帝王之興佛寺，問佛道，供浮圖，迎佛骨者，不勝殫述。唐《六典》載，其時天下僧寺總五千三百餘所，私廟蘭若不與焉。然至唐武宗世，會昌法難起，佛教復遭一度摧殘。

武宗繼文宗即位，師事道士趙歸真，崇信道教，歸真乘寵，每排毀佛教非中國之

教，宰相李德裕亦輔成其事，會昌五年，帝遂下毀寺驅僧之敕。凡毀佛寺四千六百餘座，蘭若四萬餘處。僧尼二十六萬五百人，旁及祇教、摩尼教、景教等徒眾，皆嚴令還俗。會昌六年，武宗崩，宣宗即位，杖殺道士趙歸真等，敕恢復佛教。然其時已屆唐末，國勢漸衰，佛教亦無復往昔盛況矣！武宗之後，歷唐末五代而至後周，百餘年間，各宗皆衰，惟禪宗較盛，故宋代之佛教，又於此植基焉。

五、保守時期

唐末藩鎮割據，戰亂頻仍，五代十國，王朝交迭，此時也！佛寺荒廢，經籍散逸，隋唐間鼎盛近三百年之佛教，至此零落殆盡。盛唐之際完成及興起之各宗，亦莫不衰微。惟禪宗一宗，以其構居深山大壑，標榜教外別傳，自六祖惠能之後，兩幹開基，五華結實，獨盛於世。

在此糾擾戰亂之局勢中，地處江南之吳越國王錢鏐、錢俶，尊崇佛教，故吳越一地，佛教獨盛。尤以天臺一宗，尤盛於斯地。至五代之末，後周世宗柴榮，性不喜佛，即位未久，即詔禁私度僧尼，廢天下無敕額之寺院三萬一百三十六所，民間之銅像鐘磬

鈇鐸之類由官司收買以鑄錢。此卽世稱佛門「三武一宗」法難的一宗之危。佛教遭此浩劫，歷代高德之章疏散佚至夥，且佛門人才寥落，自此益趨衰微。

陳橋兵變，宋太祖代周而有天下，統一中原，結束五代十國之混亂局面，太祖志在振興文教，故佛教亦有欣欣向榮之勢。太祖曾敕諸路，後周世宗所廢而未毀之寺院，聽存；既毀之寺，所有佛像，許移置留存。復度僧八千人，建佛寺多所。

開寶四年，太祖遣張從信往益州雕「大藏經版」，至太平興國六年竣工，凡四百八十一函，五千四十八卷，此爲我國佛藏刻版之嚆矢。

太宗當國，亦厚佛教，其時西僧來華者頗眾。太祖時曾有曼殊室利來自中天竺，至此施護、法天、法遇、天息災等相繼東來，太宗乃於太平興國寺側建譯經院以居之，於是中斷二百餘年之譯經事業復告恢復。後太宗賜名譯經院爲傳法院，更於其西側建印經院，譯畢之經，卽在院雕版印刷。太宗並應天息災等之請，選童子惟淨等十人送譯經院受習梵學，以使譯經事業不至斷絕。惟淨者，南唐後主李煜之族姪，研習梵章，通其奧義。未幾，任梵學筆受，賜光梵大師稱號。惟淨於梵學頗有發明，譯經亦夥。

其時吳越臣服於宋，兩浙僧正贊寧隨王入朝，賜號通慧大師。贊寧著有《宋高僧

傳》三十卷、《三教聖賢事蹟》一百卷、《內典集》一百五十卷。

眞宗之世，並隆三教，亦崇佛法。時天竺僧法護者來華，譯經多卷。帝並以宰輔詞臣，兼爲潤文。計自太平興國以來，所譯經律論共四百三十卷，悉編入大藏。

至宋徽宗時，稍有排佛之舉。徽宗者，北宋昏庸之主也！信奉道教，禮道士徐知常，並自稱教主道君皇帝。政和六年，詔於道錄院燒棄佛經。宣和元年，詔改佛爲大覺金仙，菩薩爲仙人，大士，僧爲德士，尼爲女德士。其意在使佛教從道教之風，而使佛道合而爲一也！然是事爲時甚暫，宣和二年詔復僧尼形服，去德士稱號，復稱爲僧。

此時佛教，各宗皆衰，惟禪獨盛。禪宗之在唐代，至慧能、神秀，形成南頓北漸二派，慧能門下甚盛，然至唐代末葉，亦漸寥落，惟南嶽懷讓、青原行思二支，繁衍傳世。其在懷讓法系者，懷讓傳馬祖道一，道一傳百丈懷海，懷海門下分二支，一爲黃檗希運。希運傳臨濟義玄，是爲臨濟宗之祖；一爲潯山靈祐，靈祐傳仰山慧寂，是爲潯山宗之祖。

其在行思法系者，行思傳石頭希遷，希遷傳天皇道悟，及葉山惟儼。惟儼三傳至曹山本寂，爲曹洞宗之祖。道悟三傳至雪峯義存，義存門下二支，一傳雲門文偃，爲雲門

宗之祖。一傳玄沙師備，師備傳羅漢桂深，桂深傳法眼文益，爲法眼宗之祖，此卽爲禪宗五家。至宋代，臨濟宗之石霸楚圓門下，有黃龍慧南、楊岐方會，開「黃龍、楊岐」二派，與前五家併稱五家七宗。

宋初有永明延壽禪師者，住杭州永明寺，係法眼宗之高德，以禪師而兼修淨業，著有《宗鏡錄》百卷。高麗國王覽其言教，遣僧三十六人從師受法，歸國後各化一方，於是法眼二宗盛行海外，而中國遂絕。

宋代禪宗，以雲門、臨濟二支最盛，雲門法系有雪竇重顯者，住明州雪竇山大興法化，稱爲雲門中興。其門下有天衣義懷，住越州天衣寺，光大雲門宗風。臨濟門下，宋景祐年間，黃龍慧南在南昌黃龍山弘化，法席頗盛，其後有黃龍祖心，東林常總，寶峯克文，一脈相傳，門葉繁茂，遂成黃龍一派。另有楊岐方會住袁州楊岐山大樹法幢，門下有白雲守端、保寧仁勇等與黃龍對峙，成楊岐一派，之後此派法系不墜，宗風頗盛。有宋一代，除徽宗稍爲排佛外，累代皆保護佛教。然遼金興起於滿蒙，西夏建國河西，徽欽被虜，高宗南渡，終於偏安一隅，以至爲元所滅。

宋末滅前，北方契丹諸主亦多崇佛。《遼史·道宗本紀》稱道宗「一歲而飯僧三十

六萬，一日而祝髮三千。」如今遼寧遼義縣奉國寺，山西大同華嚴寺，皆爲遼代舊刹。成吉思漢興起於蒙古，四傳至忽必烈，滅宋而統一華夏，是爲元世祖。元世祖設宣政院，專掌釋教僧徒。然元代所崇信者，實爲西藏之喇嘛教，與漢魏六朝唐宋相傳之佛教迥異。且喇嘛教因受特殊之保護，其徒眾病國殃民，無所不至其極。中土僧徒，唯有「搥衣接足，丐其按顙摩頂」而已。故元代實爲我國佛教最黯淡之時期。

明太祖朱元璋，少孤貧，入皇覺寺爲僧。元綱不振，羣豪蜂起，元璋起兵濠州，十五載而成帝業。故即位後，對佛教頗盡力保護。帝於京師設僧錄司，掌天下僧教事。府置僧綱司，州置僧正司，縣置僧會司，分掌其事。帝鑒於元代佛教之流弊，故凡欲爲僧者，須經考試經典，給與度牒，不許任意出家。出家者亦應避俗修禪山中，洪武二十七年敕禮部榜示中有云：「凡僧之處於市者，務要三十人以上，聚成一寺。」又曰：「僧有妻者，許諸人捶辱之。」並榜示天下各寺，凡輕慢佛教，罵詈僧侶者處罰。

太祖曾集大德於蔣山校刻《藏經》，世稱爲《南藏》。成祖永樂十八年，復重刻於北京，世稱《北藏》。其後明武宗好佛，學經典，遍達梵語，自號大慶法王。然明世宗即位，溺於道教，嫌棄佛教，毀宮中佛像凡一百九十六座。後以服道士王金守所獻丹

藥，毒發而崩。

有明一代，隋唐諸宗多半佚傳，禪宗亦唯曹洞、臨濟二宗尚存，然明末雲棲株宏、憨山德清、靈峯智旭諸大師繼出，或倡禪淨一致，或說性相融會，或論佛儒合一，乃使冷落佛門，復有一番氣象。

雲棲株宏，又稱蓮池大師，杭州仁和人，初爲諸生，以學行稱。三十二歲出家，歷遊諸方。隆慶五年，結茅於杭州雲棲山，教化遠近。師倡導淨土，痛斥狂禪，著有《阿彌陀經疏鈔》等三十餘種，爲明末佛門巨擘。

德清大師字澄印，晚號憨山老人，全椒人，嘉靖二十五年生，十二歲禮報恩寺西林永寧爲師，習經教，修儒學。十九歲披剃，參遊諸方。萬曆二十三年，坐私創寺院，謫雷州，經曹溪禮六祖肉身乃抵戍所。時雷州飢厲，師爲掩骼埋骸者數以萬計。旋建普濟道場，就地弘化。三十四年遇赦，四十五年於廬山五乳峯建法雲寺，效慧遠大師之六時刻漏，專修淨業。天啓三年寂，壽七十八。著有《觀楞伽經記》、《法華經通義》等。

智旭大師字蕩益，生於萬曆二十七年，少以聖學自任，嘗作《闢佛論》數十篇。十七歲閱蓮池大師之《自知錄序》及《竹窗隨筆》，及取先作諸論焚之。天啓二年師二十

四歲，從憨山大師之弟子雪嶺剃度，在徑山坐禪，翌年豁然有省，天啓四年受具戒，五年遍閱律藏。崇禎元年至金陵，見禪門流弊，乃決意弘律。晚年歸老於杭州靈峯，明永曆九年寂，年五十七，世稱靈峯藕益大師。師生平著述豐富，以《閱藏知津》最著。

明代尚有一事足資稱述者，即紫柏大師改刻梵筴藏經爲方冊，僧俗皆可按價購買，使藏經普及流通，則與宋元刻藏以藏之名山大刹者迥異。

滿清入主中國，崇喇嘛教。元明二代之保護喇嘛，本爲懷柔藩部政策，清襲故策，對喇嘛亦尊崇保護。然康熙乾隆二帝，於振興儒術之餘，亦頗崇佛教，如乾隆之世，敕選明萬曆後之大德著述增入藏中，從事雕刻大清重刊《三藏教》目錄，凡七千四百二十七卷，卽世稱《龍藏》者是。順治、雍正二帝，曾一改其專崇喇嘛之舊習而歸依禪宗，致力參究，則與佛門之關係尤深。然嘉慶以降，國勢凌替，佛教亦隨之衰頹。洪楊之亂，以耶穌教爲號召，兵鋒所至，先聖學宮，關岳廟宇，以及佛寺神祠，無不殘破。使東南佛教受其摧殘者至鉅。晚清以還，佛門人才輩出，比丘如諦閑、印光、太虛、虛雲諸大師；居士如江都鄭學川、石埭楊文會等弘化倡導，佛教乃漸有復興氣象。此爲二千年來我國佛教弘傳之概略也。

六、十宗略述

釋迦世尊住世之時，說法四十五年，皆隨眾生根機，方便立說，初無所謂宗派。大法東來，我國後世學者，見佛法如汪洋大海，爲便利修習計，各擇一條道路，以求專精，於是乃有各種宗派之形成。宗派的命名，有取法，有取人，有取地，各不相同。我國自六朝至盛唐，形成十宗，略述如下：

一、俱舍宗：本於世親菩薩的《俱舍論》，發揚諸法的有諦。《俱舍論》爲《阿毗達摩俱舍論》之略稱。阿毗譯對、達摩譯法、俱舍譯藏。合稱《對法藏論》。對有二義，一對向涅槃；二對觀四諦。法亦有二義，一爲勝義法，即涅槃；二爲法相法，即四諦。所謂對法者，即以無漏真智，觀四諦之理，而得涅槃之樂，這是本論的目的。

陳時真諦三藏譯此論，並作疏釋之，隨立此宗。唐代玄奘大師重譯此論三十卷，門人普光作記，法寶作疏，大爲闡揚，然今則乏人問津矣！

二、成實宗：以訶黎跋摩法師的《成實論》爲依據，發揮人法二空之理。姚秦時，鳩摩羅什大師譯此論，遂傳入中國，此宗以宇宙萬有，分爲世界門及第一義門。世界門

認諸法爲有，人我非無，不知一切諸法，皆從因緣而生，離因緣則滅，雖有亦假，似有實無。進而入第一義門，則說人空法空，五蘊假和合中，實無常實之人我，曰人空觀。五蘊諸法，但有假名，並無實體，曰法空觀。二空深理，至此宗乃顯然揭出。此宗於鳩摩羅什大師之後，「僧叡、僧導、僧柔、法雲」等代相遞傳，至唐漸衰。

三、禪宗：禪宗者，教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛之法門也！此宗主抱定一句話頭，真實參究，以期澈悟，所謂剿滅情識，澈證心源者是。梁武帝時達摩來華，六傳至慧能，其道大行，其後更分爲「潯仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼」五派。宋代此宗獨盛，迄今猶爲盛行。

四、律宗：此宗以五部律中的《四分律》爲依據，以持戒而淨除身、口、意諸惡業。此宗始於智首，至道宣而大成之。道宣承智首教系，於終南山弘通戒律，世稱南山律師，稱其宗曰南山律宗。道宣之後，有文綱、道岸等代相遞傳。近世弘一律師，深研律學，且力行之。著有《四分律戒相表記》、《南山律在家備覽》等書。

五、天臺宗：此宗肇始於北齊慧文，傳於慧思，而集大成於隋之智顗。智顗居天臺山倡立此宗，因山爲名。此宗以《法華經》爲依，立一心三觀——空觀，假觀，中道觀

之圓融無礙法門。智顗於陳宣帝建德七年入天臺山開拓道場，廣說教法，判五時，開八教，廣攝羣籍，歸宗法華。宗風大盛，此宗代有傳人，迄今宗風不墜。

六、華嚴宗：此宗以《華嚴經》為據，顯示法界緣起，十玄六相的妙義，表現事事無礙，相融相即的旨趣。唐初杜順和尚依經立觀，為此宗的初祖，智儼、法藏相繼之，法藏世稱賢首大師，為此宗之集大成者，故此宗又有賢首宗之稱。唐武宗及後周世宗二度法難，宗風衰微。近世研究者頗多。

七、法相宗：一名唯識宗，依《楞伽、阿毗達摩、華嚴、解深密、厚嚴經、莊嚴經》等六經，及《瑜珈、攝大乘、二十唯識》等十一論而成立。其教義為宇宙萬有，悉為識所轉變；三界唯心，心外無法；吾人僅從現象求之，而不知此乃吾人自心所變之影象，而非實有之景物，則惑之甚也。唐代玄奘大師纂譯《成唯識論》十卷，此宗乃立。由窺基，慧沼闡揚之。晚唐之後，此宗漸衰。近來研究者頗多。

八、三論宗：依《中論、百論、十二門論》以開宗。《百論》，為提婆菩薩所造，破世間出世間之邪，以顯一切之正。《中論》及《十二門論》為龍樹菩薩所造，前者破大小二乘之迷，通於大小兩教，後者破大乘之妄執，以顯大乘之真義。姚秦時鳩摩羅什

大師譯三論，盛弘此宗，展轉相傳，至隋之吉藏作論疏，而大成之，盛極一時。宋以後論疏散佚。今則論疏復由日本《續藏》中得來。

九、密宗：亦名眞言宗，以《大日經、金剛頂經》等眞言密教爲依據，以六大——地，水，火，風，空，識。四曼——大，三，法，羯四種曼荼羅。及三密——身，口，意，爲教義，取「三密相應，即身成佛」的方法。唐時善無畏、金剛智等來華大闡密教，爲此宗之始。此宗至明代失傳，今日中國流行者，爲蒙藏之密教，蓋亦此宗之支流也。

十、淨土宗：此宗以淨土三經——《阿彌陀經、無量壽經、觀無量壽經》爲依據，教人起信發願，以念佛爲行持，往生西方極樂世界之法門。此法門三根普被，利鈍全收，上智下愚，均可修持，而成功則一。東晉慧遠大師，於廬山結社，爲此念佛法門之始，其後曇鸞、道綽、善導三師次第相承，以及永明延壽、蓮池、蕩益、省庵、夢東諸大師代有闡揚，使此念佛法門，遍及國內。近世印光大師一生專弘淨土，教化尤盛。

以上各宗，有大小乘之分者，俱舍成實二宗，屬於小乘；其餘八宗，屬於大乘，有密教顯教之分者，密宗屬於密教，其餘九宗，屬於顯教；有難行道與易行道之分者，淨土宗屬於易行道，其餘九宗屬於難行道，這是自來判釋佛教各宗的大要。

第五章 佛教的世界觀

一、世界問題的意義

本文在三、四兩章裏，介紹過佛教的起源，和輸入我國弘佈的情形：接著要再介紹的，是我們為什麼要研究佛學——釋迦牟尼佛所創說的學說，也就是佛法——佛說的法。和我們學佛的目的何在。

釋迦世尊住世時，說法四十五年，談經三百餘會，其究竟的意義乃在於破除我、法二執。我執是主觀的我，法執是客觀的宇宙。換言之，佛法的内容無非是剖釋人生——我，宇宙——我們所賴以生存的環境的真相的法則。我們生而為人，怎能對我們自己，和我們所處的環境一無所知？我們要認識自己，認識環境，就不能不研究佛法。至於學佛的目的，說來也很簡單，那就是我們在認識自己，認識環境之後，即不再為自己和環境所困惑煩惱，因而「轉迷成悟」，「離苦得樂」，使我們自己得到解脫和自由。

其實所謂佛法——釋迦牟尼佛說的「法」，本來就是宇宙自然的法則。這「法」是宇宙所本有，非釋迦牟尼佛「創造」或「制定」，佛常說：「法爾如是」，意思是他說的法，在自然法則上本來就是如此，但這法是釋迦牟尼佛以他至高無上的智慧所發現。佛發現了人生宇宙的奧秘，因而解脫成了「覺者」，佛不因此獨善其身，更發願把這奧秘向眾生宣說，希望眾生依他所說的教法學習修持，也洞悉這種奧秘，也成為覺者，這就是世尊說法的本懷。

說到宇宙人生的奧秘，就有許多使我們百思不得其解的問題。比如說，宇宙由何而生，依何而立？它在時間上存在了多久，在空間上究竟有多大？宇宙間繁雜萬端的事事物物，究竟有沒有一個規律，或是一個主宰？再比如說，人生由何而來，往何而去？生命的價值何在，意義又何在？千古以來，多少思想家，哲學家，科學家都在探索，但都沒有找到圓滿的答案。千古以來，能夠把這些問題圓滿解決的，祇有佛教。這裏在未談及佛教的世界觀以前，我們先看哲學上對宇宙人生作何解釋。

佛教所謂世界，就是普通所稱的宇宙。淮南子云：「上下四方謂之宇，古往今來謂之宙。」佛經上說：「過去現在未來名世，東南西北上下四維名界。」這二者同是無量

空間，和無限時間的合稱。因此，佛教的世界觀，也就是普通所稱的宇宙觀。

所謂宇宙觀，是人類對於宇宙的構成與變遷，及人類在宇宙間所處地位的一種看法或見解。歷來東西方學者，對於此一問題，百說雜陳，理論甚多，惟心唯物，各有所見。茲略述數家，以見一斑。

一、唯物論：唯物論者的宇宙觀，肯定宇宙間最基本的東西，祇是物質，除去物質，則無所謂世界。進而言之，人亦為物質。該派學者以為，人若去了心臟或大腦，即不能思想，因此認為思想必倚存於物質之身體，則無所疑。故當人死之後，肉體死亡，精神亦隨之消滅。故而不承認宇宙間有所謂精神的存在。該派學者更進一步認為宇宙間任何一種活動，都是由於物質的活動。所謂因果、條理、時間、空間等等，亦不外若干物理的特性，人們不能憑空造出一條物理學定律。就此而言，可見自然之原理，不倚存於人，而係獨立自存者。

該派學者以為，人之有感覺，亦如物之有重量及延展性等。感覺增到比較複雜的程度，即產生觀念。觀念複雜後始有反省，雖由此反省可見人有心靈，然此心靈，謂為物質所產生，亦未嘗不可。因此，唯物論者證明物質與精神的關係有三種論據：一、精神

爲物質的屬性。二、精神爲物質的結果。三、精神爲物質之一。

二、唯心論：唯心論亦稱觀念論。此派學者，以精神爲宇宙的根本，宇宙任何事物莫不自精神而來。此種精神作用，在人以觀念表現之；在物以力表現之。人之有觀念亦如物之有力。人類之能了解宇宙，亦因恃其最實在的觀念。精神既有如此的意義，所以宇宙根本是合理的發展的。有物就有精神，此精神爲物體得以存在的原因，其自身各具有條理性。我們宇宙一切，亦因各有精神，各有條理，故能相持得以協調，毫無混亂。

三、心物二元論：此派學者主張，宇宙根本上是有心物二重相異的性質。心與物在宇宙內各有其不相涉的二特性，心與物根本不能合併或附屬，其本身上即爲實體。所以這一派學者的問題，常由心物關係一變而爲身心關係，他們將思想與物質視爲各循不同過程，身體與物質祇是結合，並未併合。

四、多元論：此與一元論相反，認爲宇宙構成要素，不是一個，而是多個。因爲宇宙萬象的本體是多個，宇宙間才有許多不同的現象。此不同的現象由於不同的根源，並非所有現象均由某一根源所演變。

以上就宇宙本體的性質言，有唯物、唯心、二元、多元不等。至於宇宙本體的生

成，亦有機械論、目的論、調和派、超越派諸種說法。然以上學說，各有其缺點，我不敢完全苟同。宇宙本體的性質，若說是唯物，則生命的創造，精神的作用，能力的轉變，用物質解釋是不夠的。若說唯心，但物的存在亦係事實，精神是不能創造物質的。二元論者謂心物各有不相涉的特性，但精神不能離開肉體而獨立活動。多元論者認為宇宙要素是多非一，則對宇宙根本統一性相矛盾。至於解釋宇宙生成演變的機械論，目的論，調和派，超越派，亦各有其長短，不能給予我們一個圓滿的解答。

此外，尚有宗教家說的神創造世界，創造日月眾星，造男女，造萬物。這種說法當作神話看則可，當作宇宙人生的真理看則不可。那麼，宇宙人生的真理在佛法上到底如何解釋呢？我們先看佛經上講的「五蘊世間」。

二、五蘊世間

一般所稱的世界或宇宙，無非是指時間上和空間上一切生滅變異現象的總和而言。在佛法上說，這些生滅變異的現象，皆受因緣的支配，所謂「諸法因緣生，諸法因緣滅」。但宇宙萬有因緣生滅的根本，則由「識」與「名色」而來。也就是說，由「主觀

的能認識的識體」，與「客觀的所認識的對象」相互交涉對待而成世界。所以佛經裏常說：「識緣名色，名色緣識。」那麼「名色」是什麼呢？名色就是「五蘊」。

在佛法上說，宇宙萬有，皆由「五蘊」因緣和合而來。五蘊者，一、色，二、受，三、想，四、行，五、識。色蘊爲「色」，受想行識四蘊謂「名」，所以五蘊又稱名色。何謂色蘊呢？《大乘五蘊論》中說：「云何色蘊，謂四大種及四大種所造色。……」《大乘阿毗達磨雜集論》中說：「問，色蘊何相？答，變現象是色相。此有二種，一、觸對變壞。二、方所示現……」以上這些話都頗難瞭解，若用現代語言來說，色，是約有體積而佔有空間，且會變壞的東西，這與現代科學所稱的物質相似。然亦不完全相同，物質二字尙不能代表色蘊的全部意義。

色蘊中所稱四大種者，是指地水火風四物，亦是指堅濕煖動四種性。色蘊是由這四種性構造出來形形色色的事物。這其中又分兩種性質：一是有形可指的，叫做「觸對變壞」。如自然界之山川草木，人之耳目口鼻，人工製造之桌椅器物等皆是。這些東西，手可觸知其存在，眼可視見其形體，但因人力或其他因素，可使之變形或破壞的，這叫做觸對變壞。一是有象可尋的，叫做「方所示現」，如方圓長短，紅黃黑白，甜酸苦辣

等，及其他許多抽象的觀念。也就是說，我們將各種印象所加的名稱，就叫方所示現。

其次說受、想、行、三蘊。

受蘊：爲領納義，即領略境界而受納於心的，是有情——宇宙間有情識的眾生的情緒作用。如領納而適合自己身心的，即引起樂受，不合的即引起苦受，此約相當於心理學上所指的感情。

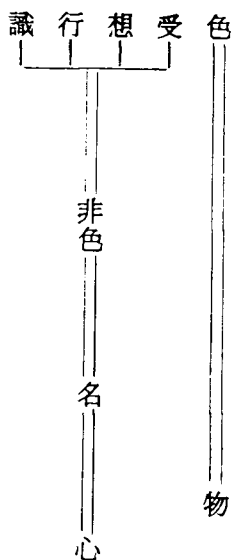
想蘊：是取象義，即認識境界時，攝取境象而現爲心象，而構成概念，此約相當於心理學上所稱的意象。

行蘊：行是造作的意思，即對境而引生內心，經心思的密慮與決斷，而發出行動語言的行爲，這相當於心理學上所稱的意志。

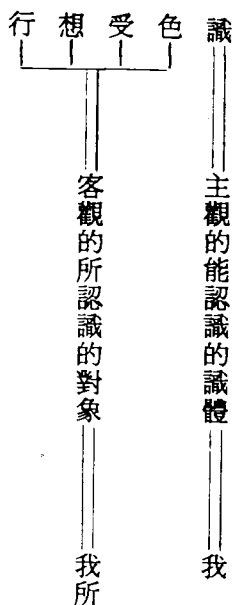
最後說到識蘊。識是分別的意思，如眼之分別認識紅藍白黑，耳分別認識好惡聲音，鼻分別香臭，舌分別苦辣，身分別冷暖等是，這約相當於心理學上所稱的認識。

以上五蘊，是構成宇宙萬有——人及一切有情識的眾生，和眾生賴以生存的山河大地——的根本。在佛法上宇宙和人生，統名之曰世間。人及一切有情識的眾生稱爲有情世間，眾生賴以生存的山河大地稱爲器世間。

五蘊又稱名色，色蘊與他四蘊對峙，其類系如下：



五蘊既爲構成宇宙萬有的根本，則「主觀的能認識的識體」，與「客觀的所認識的對象」，當然也在五蘊之中。識蘊就是「主觀的能認識的識體」，其他四蘊則爲「客觀的所認識的對象」。其類系如下：



受想行三蘊，原屬精神的活動，何以也列入「客觀的所認識的對象」中呢？這在《大乘阿毗達磨雜集論》中有一段解釋說：

「問，何因蘊唯有五。答，爲顯五種我事故。謂爲顯身具我事（色），受用我事（受），言說我事（想），造作一切法非法我事（行），彼所依止我自體事（識）。於此五中，前四是我所事。第五卽我相事。……所以者何，世間有情多於識蘊計執爲我，餘蘊計執我所。」

這段話的意思，是說一般人以爲眼耳鼻舌是我的，色聲香味是我接觸的，我感覺故「受」是我所有，我想象故「想」是我所有，我行爲故「行」是我所有。這四種物理及心理現象都是由「我」觀察他認識他，所以都是「我所」。而能觀察能認識的「我」是什麼呢？祇是心理活動統一狀態的「識」。所以我們說識是主觀的我，色受想行是客觀的對象。由主觀的我與客觀的對象相互交涉對待而成世界，就是佛經中說的「識緣名色，名色緣識。」但是有一點要注意的，識與名色——主觀與客觀條件，並不是兩件東西，識是名色中的識，名色是識中的名色。主觀即構成客觀之一條件，客觀亦即構成主觀之一條件。離主觀則客觀不能存在，離客觀則主觀不能存在。所以佛經上說：「識緣

名色，名色緣識。此生則彼生，此滅則彼滅。」

識與名色關係，在《雜阿含經》中有一段說明：

「佛說，譬如有兩根束蘆，互相依倚纔能植立。朋友們，緣名色而有識，緣識而有名色。此生則彼生，此滅則彼滅，正復如此。朋友們，兩根束蘆，拿去這根，那根便豎不起來，拿去那根，這根也豎不起來。名色滅則識滅，識滅則名色滅，正復如此。」

識與名色——主觀與客觀的條件，何以構成宇宙萬有？我們且看下一節的「諸法因緣生。」

三、諸法因緣生

釋迦世尊住世之時，曾在王舍城竹林精舍說法。這時有兩個修習外道的沙門，名叫舍利弗和目犍連，二人智慧超羣，名望素著。一天，舍利弗途遇世尊弟子馬勝比丘。他見馬勝比丘威儀殊勝，舉止安詳，心中頗為敬羨，便問馬勝比丘說：

「請問令師是誰，他平常說些什麼教法呢？」

馬勝比丘說：「我師釋迦世尊，他的智慧神通，無人可比。我年紀幼稚，受學日

淺，尚領會不了我師的妙法。」

舍利弗一再要求說：「請慈悲方便，略說一點概要。」

馬勝比丘說偈道：「諸法因緣生，諸法因緣滅，我師大沙門，常作如是說。」

舍利弗聽了，大有感悟，遂和目犍連一同皈依世尊。

何以舍利弗聽了「諸法因緣生，諸法因緣滅」二語，就捨己所學而皈依世尊呢？實因為這兩句話是宇宙的真理，舍利弗在佛弟子中號稱智慧第一，未皈依世尊前已修道多年，所以聽聞之下，立即開悟，而皈依世尊。

在佛法上說，宇宙萬有的生成與還滅，皆由於因緣二字。因與緣，佛法上不會有嚴格的界說。但從相對的差別言，因約指特性說，緣約指力用說。因指一事物生滅的主要條件，緣則為輔助條件。因緣二字，若用現代語言來說，約相當於條件或關係兩個名詞。那就是說，宇宙間每一事物的生滅，必須具備某些條件；每一事物的存在，也必須與其他事物有著互相的關係。所以凡使一事物生滅，或使一事物存在的條件或關係，就稱為此事物的因緣。

《四阿含經》中對因緣二字常作如下的解釋：「此有故彼有，此生故彼生，此無故

彼無，此滅故彼滅。」意思是宇宙間一切事物，都沒有絕對存在，都是以相對的依存關係而存在。這種依存關係有同時的異時的兩種，異時的依存關係，就是「此生故彼生，此滅故彼滅。」此是因而彼是果。同時的依存關係，就是「此有故彼有，此無故彼無。」此是主而彼是從。前者是指縱的時間，後者是指橫的空間。因此，所謂宇宙，在時間上說，是因果相續，因前復有因，因因無始；果後復有果，果果無終。在空間上說，是主從相聯，主旁復有主；沒有絕對的中心；從旁復有從，沒有絕對的邊際。以這種繼續不斷的因果，和重重牽引的主從關係，而構成這個互相依存、繁雜萬端的世界。

但不論是異時的因果關係，或同時的主從關係，其根本條件，皆不出前節所述的五蘊。由五蘊因緣和合，而構成山河大地和有情眾生的器世間與有情世間。

但是，五蘊世間，森羅萬象，生滅變異，剎那不住；在這萬法生滅變異的過程中，究竟有沒有一個規律或法則呢？有的，這法則，就是佛法上的「萬有因果律」。

四、萬有因果律

宇宙的生成，不是神所創造，萬物的變異，也不是上帝支配。唯是假托眾緣（即是

具備了該物生成或變異的各項條件）和合而生。這種由無至有的生起，就因邊說，叫做緣起；就果上說，叫做緣生。所以佛法上把宇宙間存在的事事物物，叫做因緣所生法；而把事事物物的生起，叫做諸法因緣生。

宇宙萬有，既藉眾緣所生，自不免變化敗壞。所以自有情世間至器世間，自精神現象到物質現象，都是在運動流轉，生滅變化，剎那不停。有情眾生的生老病死，器世間的生住異滅，都是表示萬法流轉，生滅無常。但這種流轉生滅之間，是否有一規律可循呢？有，佛法上說有一項支配這宇宙萬象生滅變異的基本法則，就是萬有因果律。

所謂因果律，就是研究事物原因結果的法則。現代科學上亦有因果律，惟科學上的因果律，祇適用於物理的變化。而佛法上的因果律，卻適用於心的變化，物的變化，及心物混合的變化。佛法上將此法則加以更詳細嚴密的分析，根據此法則創立了三世的人生觀；更將業報輪迴等問題聯繫起來，創立了因果善惡通於三世的倫理思想。

因果，具足應說「因緣果報」。因是原因，緣是助緣，由因緣和合所產生的事物叫做果，此果對造因者說是報。世出世間，由眾生以至成佛，由根身以至器界，一切生滅變異，莫不受此法則支配。

任何事物，決不能無因而生，但有因無緣，亦不能生。例如一粒種子——因，若不經播種者把它埋入土中，再加上陽光雨露的助緣。則不會發芽生長，而因緣和合，形成果報。不但事物的生成是如此，即事物的變異與壞滅亦莫不如此。

佛法爲說明萬法的因果關係，曾立有六因、四緣、五果之說。六因的名稱是能作因、俱有因、相應因、同類因、遍行因、異熟因。五果的名稱是增上果、士用果、等流果、異熟果、離繫果。因限於篇幅，不能一一詳述。現僅將四緣略作介紹。

四緣是親因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

親因緣者，就是主因。在心法（精神）上說，凡人之身口意的行爲意念，皆名之曰業。業爲心法上遷流變化之因。在色法（物質）上說，如土石爲山岳的主因，種子爲草木的主因等是。

等無間緣者，祇適用於心法，譬如我人一顆妄心，念念不停，剎那生滅。前念滅時，後念已起，這種生滅相續無間的作用，叫做等無間緣。

所緣緣者，係指能分別的心與所分別的境相對峙時，前者以後者爲所緣，此所緣的境，即爲生心的助緣。

增上緣者，乃指一切心法或色法。起順違等作用，影響於因之成長者。在色法上講，祇要有親因及增上二緣便能生果。但在心法及心色混合法中，則須四緣具備，方能生果。

由上所述，可知因果律上的三個原則。一是果由因生。無因不能生果，有因有緣則必然生果。二是事待理成。萬法生滅，固有因果，但因果中尚有普遍的理性。某因必生某果，原爲必然理則，例如有生必有死，有成必有滅，都是必然的理則。三是有依空立。任何存在的事物或理則，都必依否定實在性的本性而成立。也就是說，凡是存在的，最初都是不存在的。凡是「有」，必須依空而立。

因果律上尚有幾點值得注意的，一是因果律中無第一因，亦無最後果。因前復有因，推之無始；果後復有果，引之無終。譬如父爲子之因，父復有父，父父無始；子爲父之果，子復有子，子子無終。二是因果律中的因與果是相對的，而非絕對的。譬如棉紗是棉布的因，卻是棉花的果。棉布是棉紗的果，卻是衣服的因。由甲因產生了乙果，當然乙爲甲之果。若由乙又產生了丙果，則乙又爲丙之因。三是因果通於三世。三世並不是指一個人的前生今生來生，而是指時間上的過去現在未來。所以因不自滅，不論時

間久暫，遇緣則起現行。四是因果本質爲一。能生之因，必爲所生之果；能生之果，必爲所生之因。自色法上說，種瓜得瓜，種豆得豆。豆種長不出瓜秧，瓜種亦長不出豆苗。自心法上說，自作因，自受果。善因不生惡果，惡果不由善因，絲毫不能假借。

佛經上有一偈說明「因果」上的幾點原則：「假使千百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」這偈說明了：一、業因不滅。二、不論時間久暫，遇緣則起現行。三、自作業，自受果。

在宇宙萬有之中，物與物的因果較易明瞭。例如金屬熱脹冷縮，冷熱是因，縮脹是果。物與心的因果部份尙易瞭解。如物質環境使人有苦樂的感受，飽暖則身心舒適，饑寒則生理痛苦。而心與物的因果較不易證知。然以心爲因而影響物質的，亦不乏成例。如李廣射虎，箭入沒羽，近視之知其爲石，再射則不入。這就是精神影響物質的例子。而最難瞭解者，卻是心法上的因果。蓋起心動意，皆爲業因種子。此業種分善惡二面，皆印入八識田中。以業種的善惡，支配六道輪迴中的升沉。此因果雖不易使世人瞭解，然果由因生，事待理成，自因自受，絲毫不爽。我國民間俗諺云：「善有善報，惡有惡報，不是不報，時辰未到。」語雖通俗，卻含有至理也。

五、心物不二的緣生觀

我們由五蘊世間說到諸法因緣生，由萬法因緣生說到萬有因果律。歸根結底的說起來，佛教的世界觀到底是怎麼一回事呢？原來佛教的世界觀，在本質上既非唯心論，亦非唯物論，而是一體兩面，不可分割，心物不二，一體圓融的五蘊世間；所謂「識緣名色，名色緣識。」識爲名色中的識；名色爲識中的名色。

在生成上說，既非機械論，亦非目的論，而是因果相續，主從相關，重重牽引，互依互存；自果上言是「因緣所生法」，自因上言是「諸法因緣生」的因緣和合而有的世界。

在宇宙萬有運行法則上說，既無上帝主宰，亦無天神支配，而是果由因生，事待理成，業因不滅，自業自受的萬有因果律。

最後歸納起來，佛教的世界觀，可名之爲心物不二，一體圓融，從認識論出發的緣生觀。

六、三千大千世界

在佛法上，把世界分爲有情世間和器世間兩種。有情世間，名爲正報，是生業因所感得的正果。指有情——有情識的眾生——的肉體和精神而言。器世間，又名依報，爲有情所依，是指山河大地，衣服飲食的總稱而言。

有情世間有六道眾生，六道是地獄道，餓鬼道，畜生道，人道，阿修羅道，天道。六道眾生生存於欲、色、無色三界之中。

所謂欲界，是此界眾生有睡眠、飲食、男女之欲，故名欲界，色界則無此三欲，惟有殊勝的形色。無色界不獨無三欲，且無任何形色，祇有精神的存在。

佛經上說，三界以須彌山爲中心，總名爲一須彌界。這樣以須彌山爲中心的小世界並非一個，而是遍存虛空。集一千個這樣的小世界，名爲小千世界。集一千個小千世界，名爲中千世界。集一千個中千世界，名爲大千世界。因爲其中重疊了三個千數，所以稱三千大千世界。但三千大千世界亦非一個，而是無量無數並存於宇宙空間。所以佛經中常說「十方微塵世界」，「十方恒沙世界」。由於近世天文學的發達，證明太空中

星球多至不可勝計，由此可知佛經所說，並非是揣測之詞了。

世界，在空間上說，虛空無盡，世界無盡；在時間說，朔之無始，追之無終。但在因果法則上說，一是因前復有因，果後復有果，因果無始終，時間亦無始終。但另一方面說，有生即有滅，有成即有壞；因此，世界也有成、住、壞、空，四個時期。但成住壞空是循環連續的，所以在時間上依然是無始無終。

成劫是世界組成的時期，住劫是有情眾生安住的時期，壞劫是漸趨破壞的時期，空劫是完全崩潰的時期。崩潰之後，再入成劫，周而復始，延續無窮。

劫是梵語，華譯爲長時。上述世界成住壞空一周是一大劫，大劫下爲成住壞空四中劫，每一中劫含有二十小劫。一小劫的時間，是人壽由最高數——八萬四千歲——減至最低數——十歲——，再由最低數增至最高數，增減之量是每百年一歲，這樣一增一減所需的時間，即爲一小劫。

這無邊無際的空間，無始無終的時間，無量無數的眾生，悉依因果法則而生而有，而變而滅，就是佛經上所稱的世界。

第六章 佛教的人生觀

一、人生問題的意義

人生觀，是我人對於人生的價值、意義，和個人立身處世的態度的一種看法或見解。諺云：「人心不同，各如其面。」由於各人的環境感受的不同，所以對人生的見解亦各異。譬如說，有人認為人生快樂，有人認為人生痛苦。有人積極進取，有人消極悲觀。這些，究竟孰是孰非呢？我們是及時行樂，盡情享受呢？還是悲觀厭世，追求解脫？我們是努力進取，發奮創造呢？還是憑天由命，得過且過？

再進一步說，生命由何而來，往何而去？生命的價值何在，意義又何在？難道說一個人竟是無緣無故的生到世間，昏昏昧昧的度過一生，然後三寸氣絕，一切斷滅嗎？生命如果當真如此，則生命還有什麼意義？人生如果僅祇爲了享受，或終身充滿痛苦，則生命還有什麼價值？關於這些，多少思想家、哲學家、宗教家，都想找出一個答案，然

而眾說紛紜，莫衷一是，並且都沒有說出它的究竟來。

進化論者說，人是猿猴進化而來的。高級動物既是低級動物進化而來，也就難怪唯物論者亦高呼優勝劣敗，適者生存，因而導致出人類鬥爭殺伐的悲劇了。

某些宗教家說：人是上帝創造的。人的生命若是上帝創造，人的窮達禍福若是由上帝或其他神祇主宰，則個人的行為意志尚有什麼價值？

早在釋迦牟尼世尊住世之時，印度的思想界有所謂六師外道，六十二見——外道對人生問題的六十二種見解。我們來看看六師外道中的幾位大師對人生問題的看法：

一、富蘭那迦葉——他是一位懷疑論者；他以為人生的善惡，並沒有一定的標準，不過因社會習慣而來。因此，社會習慣所謂善惡，未必就是真善惡，所以為善為惡不應有業報。

二、末伽梨拘舍羅——他是主張宿命論者；他以為人的行為及命運，皆受自然法則所支配，非人力所可如何。所以人若求解脫，祇有聽其自然，到了命中注定該解脫的時候，自然就會解脫。因此他主張一切聽於命運。

三、阿夷多翅舍欽婆羅——他是一位古代唯物論者；他主張人生由四大——地水

火風四種物質構成。物質之外，更無生命。人死之後，一切斷滅。所以他主張人應追求目前的享受，而排斥一切倫理道德。

四、浮陀迦旃延——他主張心物二元不滅論，他說人生由七種要素——地水火風苦樂生命——合成，生死僅爲七要素集合離散現象，七要素本身並不因此而生滅。

這些見解，或爲無因論，或爲斷滅論，皆有所偏，而非中道。千古以來，能說出我的生死由來，人生的價值意義，只有釋迦牟尼世尊。他以至高無上的智慧，洞見三界有情的三世因果，六道輪迴的真象；把宇宙人生之謎，作了個圓滿的解答。世尊對人生問題作何解釋呢？這應先從自我生死由來說起。

二、佛性與妄心

釋迦牟尼世尊於菩提樹下睹明星成道之際，世尊云：「奇哉奇哉，一切眾生，皆具如來智慧德相，但因妄想執著，不能證得，若離妄想，一切智，自然智，即得現前。」

世尊說眾生皆具如來智慧德相，這智慧德相是什麼呢？原來智慧德相，就是萬德萬能的佛性。

佛性又稱眞性、自性、常住佛性、妙眞如性、眞如實相等。名稱雖然不同，實際上是一個東西。它就是我們各人原具的本性。這種本性，本來就具足萬德萬能。它靈明洞徹，湛寂常恒，在聖不增，在凡不減，與佛無二，但由於無始以來，被妄想執著掩蔽了本體，使具足的德能不能顯現。這好比一面光明的鏡子，蒙上了塵垢，蓋沒了鏡體固有的光明。不過鏡面雖蒙塵垢，而其原具的光明並未損減，一旦揩去塵垢，光明依然可以顯現。

人的本性也是如此，本性原來靈明洞澈，萬德萬能，但因妄想執著，以致起惑造業，輪迴六道。這種妄想執著又稱無明，無明梵語尾儼，意思是指闇鈍之心。闇鈍之心並非指我的肉團心，而是指我人感受、思惟、分別、認識，對境攀緣的妄心。

事實上，佛性與妄心，智慧德相與妄想執著，原本不是兩樣東西，但因有了眞妄、動靜、明闇的不同，所以就有了佛性和妄心的分別。性譬如水，心譬如波。水是靜態，水靜則明朗；波是動相，波動則昏亂。水是體，體則眞實不變；波是相，相則虛幻生滅。這其中雖有動靜明闇眞妄之別，但在本質上仍是不二的。

靈明洞徹、湛寂常恒的本性，祇因妄想執著，成爲妄心。這妄心，就它的闇鈍來

說，叫做無明；就它的能障覆自性來說，叫做業障；就它的熏習纏縛來說，叫做習氣；就它的動擾不安來說，叫做煩惱。總之，無明、業障、習氣、煩惱，都是虛妄生滅，幻化不實的東西。

關於妄心的作用，《大乘義章》中有一段說明：「凡夫迷實之心，起諸法相，執相施名，依名取相，所取不實，故曰妄想。」這就是說，我們萬德萬能、靈明洞徹的本性，因為妄想執著，而幻生起一種不明的幻覺——無明，這種無明與本來圓明朗照、湛然常住的本性和合起來，相續相牽，熏習不已，便成了阿賴耶識。因此，就使我們原始清淨純真的本性，變成了染淨交參的識，這識再因妄想而起概念——佛法上稱為阿賴耶識中的見分。再因這妄想概念，而幻現一種對象的境界——佛法上稱為阿耶識中的相分。這樣一來，使我們本來靈明洞徹的本性，就因無明而發生變化。好比澄清的水因微風而起了波紋——幻相，這時，本性已因無明的污染而成識，此識中又有了兩種分別：一者是由心所生的境——幻相，又稱相分；一者是緣其幻相的見照作用——見分。有了相分的幻覺後，接著又起了一種錯覺——末那識的產生。末那識不知道相分見分同是本性的幻影，因而執著見分爲我——我之能見；執著相分爲我所——我之所見。如是執著

不已，攀緣不息，由這個錯覺的我而攀緣、分別、取捨我所有的一切事物——我所愛，我所憎，我所好，我所惡。於是由此中更產生了一種虛妄的想像——意識。意識出現之後，喧賓奪主，不但代有了本性的地位，並把阿賴耶識和末那識也置之腦後。它成了人生——其他有情亦然——的主宰，好其所好，惡其所惡，去胡作亂為。同時，意識尚有一批助手——眼、耳、鼻、舌、身——五識。藉著這批助手的力量，貪圖五欲——財色名食睡的快樂，而有貪瞋癡慢疑諸煩惱。由此而造下無量善惡之業。但意識是妄想執著而有，本來幻化不實，當人生四大分離——死亡之際，意識隨之散滅，祇留下一個生死流轉的根本——阿賴耶識，去承受那因善惡之業所招致的果報。

阿賴耶識何以是因業受報的根本呢？我們且看下一節的說明。

三、阿賴耶識

大乘佛法的法相宗中，把我人這一顆對境攀緣的妄心，分析為八個識，這八識是：眼，耳，鼻，舌，身，意，末那，阿賴耶。八識中的前六識，係自眼，耳，鼻，舌，身，意，六根而發生。六識中的前五識——眼耳鼻舌身五識，祇能了知自己界限以內的

東西，不能代表別種識發生作用。而第六意識，則是由前五識所引，助它們發生作用的。譬如眼之見色，祇能了知是色，至於這色是黑是白，則有賴意識的分別計度。耳之聽音，祇能了知是音，音之含意也賴於意識的分別計度。所以前五識中有一識起作用，意識便同時俱起。此外，意識尚能對內外之境，不分有形無形，及過去現在未來三世，有比知、推測的作用。因此，迷悟昇沉之業，皆由意識而作。現在心理學上，即研究到此前六識爲止。但在大乘佛法上的分析，尚有七、八二識——末那識和阿賴耶識的存在。

第七末那識，譯爲意，但因恐與意識相混，故保留末那的譯音。末那識的作用，是執定阿賴耶識中的見分爲我，而恒審思量之，所以它的特點，是「執我」和「思量」，因爲執我，所以與我癡（因無明故，不自知我相的真理曰癡）、我見（執五蘊假合的我爲真我）、我慢（因我見而有倨傲自高的心理）、我愛（於所執我而生之貪愛）這四煩惱常相應不離。末那識屬於潛意識的範圍，它本身並不造作善惡之業，但因它執著自我這一個念頭，所以就成爲一切眾生自私自利的根源。末那識所執著的我是什麼呢？就是八識中最後一個阿賴耶識的見分。

阿賴耶識又名藏識，它是本性與妄心的和合體，也是無始以來，生死流轉的根本。

此識中含有生滅，及不生不滅二義；不生不滅者，是覺、是真如、是本性；生滅者是不覺，是妄心。

梵語阿賴耶，意爲無沒，我國譯爲藏識。稱無沒者，是因它歷劫生死流轉，永遠不滅壞；譯爲藏識者，因它有「能藏、所藏、執藏」三義，它是一切業力——善惡種子寄託的所在。

一切眾生，每有起心動念，或發爲語言行爲，都會造成一個業種，這種子在未結果受報之前，都寄藏在此識中薰習，所以有能藏義。前七識的心心所法，算是能薰能緣，第八識是前七識的所薰所緣，故有所藏義。第七識恒執定此識中的見分爲我，而爲它所愛，所以有我愛執藏義。

在八識生起的順序上說，此識最先生起，爲諸識之首；但若由末歸本而言，則排居第八。此識爲識之總體，亦爲一切善惡業力之所寄託，故眾生死亡後，前七識俱滅，惟有此識受善惡業力之所牽引，在六道中再去投生受報。眾生死亡前七識雖滅，但它們的功能仍存在於第八識中，所以受生之後，依然又起惑造業，使業種繼續積存，因此阿賴耶識也就在六道中生死流轉，永無出頭的一天了。

阿賴耶識如何生死流轉呢？這要從佛法上的十二緣起觀說起。

四、十二緣起的生命觀

十二緣起，又稱十二因緣，亦稱十二有支。這是依因果法則，以開示有情生命三世相續的真相。

十二緣起，是無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、八入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死。這其中，無明是過去之惑，行是過去之業，由識至受五支是現在苦果；愛、取二支是現在之惑，有是現在之業，生和老死是未來的苦果。這樣由惑造業，由業受苦，由苦而復惑，因惑復造業，復受苦，就是有情生命流轉的惡性循環。但在這循環中因業受苦的根柢，就是上節所說的阿賴耶識。

生命的來源，由於無始以來本性因染成識，因妄想執著造作之業力寄託於識中，此識復受業力支配，在六道中輪迴升沉。因此，我們可以在此說出生命的奧秘，那就是，生命的根本，是阿賴耶識——也就是俗稱的靈魂。生命自六道而來，復往六道而去——事實上也無所謂來去，祇是這個識，受著業力的牽引，在這六類眾生的生命之流裏，扮

演著各種不同的角色。一旦因緣會合，生入人道，那就成了五蘊和合的我。

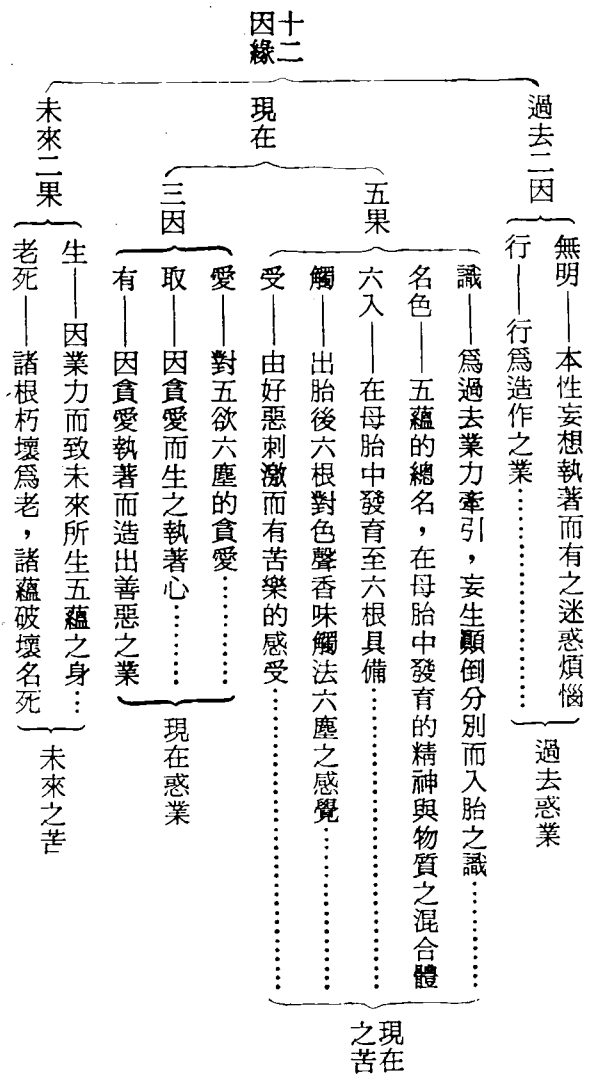
其實，識與名色結合的生命，並一定就是人，不過三界六道，以人爲中心，所以我們在討論人生問題時，亦假設以人爲對象。假設說，神識以過去業力之因，生入人道，那麼在十二因緣的現在果報上說，就是納識入胎，與父精母卵結合而成生命。此生命發育至六根具備，出生人間，漸次成長，由眼耳鼻舌身意六根對色聲香味觸法六塵的接觸，而有苦樂的感受。這便是十二因緣中的識、名色、六入、觸、受五支。

有了苦樂的感受，就會躲避痛苦，追求快樂，此不獨於人，動物皆然。既然追求快樂，自然就有貪愛——貪財愛色，爭名奪利。然而過份擴張自己，就難免不影響別人。少數人快樂，多數人難免痛苦，痛苦的人爲了求得快樂，又不免再把自己的快樂，建立在別人的痛苦上——當然，人羣中也有捨己爲人的仁人志士，克己安份的善良人民。但人的行爲不管是善是惡，起心動意，皆是業種。這業種印入藏識——阿賴耶識中，以業的善惡，支配未來的生命——善者超昇，惡者沉淪，一切皆自己造作，沒有什麼上帝和神祇支配。以上是十二緣起中現在三因的愛、取、有，三支。

未來之果呢？則由現在之業因，再去受生，再去受報，再作業，再老死，仍然在生

命之流裏，延續無盡。

今將十二緣起的內容圖示如下：



五、業與輪迴

業的梵語是羯磨，爲造作之義，我人在思想上，或因思想發之於身體語言的善惡諸造作，俱名爲業。佛經《俱舍論》中說：

「思及思所作，思卽是意業，所作謂身語。」

《中阿含經》中說：「思業與思已業。」「思業」卽是意業，「思已業」卽是思而發之於身語的動作。這三者，合稱爲「身、語、意」三業。

業有善、惡、無記三性。善業能招致善果，惡業能招致惡果，無記業既不是善又不是惡，故不感果。

身、口、意三業，能感果的是善惡二性，這三業善惡的內容如下：

身業：放生，布施，淨行。

十善業

語業：誠實語，質直語，柔軟語，和諍語。

意業：不淨觀，慈悲觀，因緣觀。

身業：殺生，偷盜，邪淫。

十惡業

語業：妄語，綺語，兩舌，惡口。

意業：貪欲，瞋恚，邪見。

以上身口意三業，以意業爲主。身語二者，皆受意之支配。蓋在意念上若無貪瞋癡之意念，行爲上則不至有殺盜淫之惡行也。

關於業，使人頗難於了解，它無形無相，無質無量；但起心動念，皆成業種，且又永不磨滅，恒久存在，遇緣則起現行。我們如果勉強作一個比方，不妨說是我人意識裏的印象。我人每有起心動意，以及語言行爲，不拘是善是惡，意識中必留一印象——這就是業種印入八識田中；八識田，就是第八識阿賴耶識。我人身心行爲給意識中留下的印象，雖然有深有淺，但並不因時間的久暫而磨滅。對於某一事物，印象深刻者，固然終生難忘，且每因對此事之印象而影響及我人的心理及行爲；但即是印象至淺至微者，也將永久存留於意識中。現代心理學解釋夢是潛意識的活動。在我人意識已不復記憶存在之事物，而在潛意識中仍然存在，這固然證明印象不滅，同時也表示業力亦是不滅的。

我國大學者梁啟超先生，在《佛陀時代及原始佛教教理綱要》一文中，對於「業」

有一段頗爲詳盡的解釋，今摘錄如下，以助我們對業的瞭解。

「業梵名 Karma，音譯爲『羯磨』。用現在話來解釋，大約是各人憑自己的意志力不斷的活動，活動反應的結果，造成自己的性格，這性格又成爲將來活動的根底，支配自己的運命。從支配運命那一點說，名曰業果或業報。業是永遠不滅的，除非業盡——意志停止活動。活動若轉一個方向，業便也轉個方向而存在。業果業報決非以一期生命之死亡而終了，死亡不過這『色身』（物質所構成的身體）循物理的法則而聚散。生命並不是純物質的，所以各人造業，並不因物質身體之死亡而消滅。死亡之後，業的力會自己驅引自己換一個別的方向別的形式，又形成一個新生命，這種轉換狀態名曰輪迴。懂得輪迴的道理，便可以證明業力不滅的原則。」

「業的形相究竟怎麼樣呢？諸君聽見過那些收藏宜興茶壺的人的話嗎？茶壺越舊越好，舊茶壺如向來所泡都是好茶則更好，爲什麼呢？每多泡一次茶，那壺的內容便生一次變化，茶吃完了，茶葉倒了去，洗得乾乾淨淨，表面看來什麼也沒有，然而茶的『精』漬在壺內，第二次再泡新茶，前次漬下的茶精便起一番作用，能令茶味更好。如此泡過二次三次乃至幾千次，每次漬一點，每次漬一點，久而久之，便不放茶葉，拿開

水沖進去，不到一會，居然有色有味，可以當茶喝。吃鴉片煙的人亦然，他們最講究用舊槍舊斗，非此不過癮，因為舊槍舊斗漬有無窮的煙精。這種茶精煙精，用佛家語，便可說是茶業煙業……」

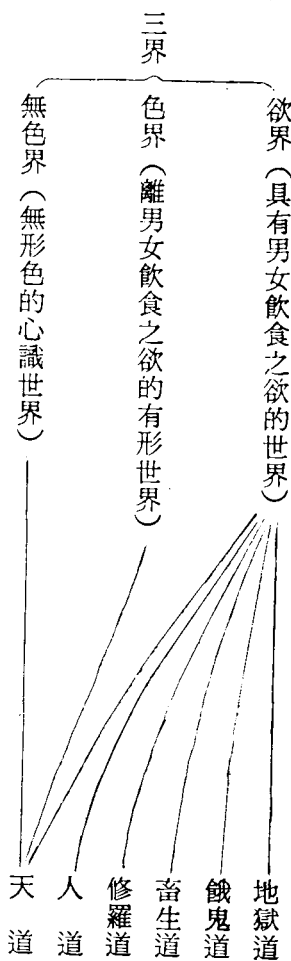
業力並不因肉體的死亡而消滅，肉體死亡之後，業力寄託於阿賴耶識中，此識復受業力的支配，再與物質結合另形成一新生命。但另形成的新生命是人是畜，是飛禽是蟲蟻，阿賴耶識本身不能自主，全受業力的牽引。佛經上說業力牽引阿賴耶識的情形是「譬如討債，強者先牽。」那就是說那一方面的業力最重，就偏墜到那一方面去。

三界有情，因迷惑而造業，因造業而受苦，因受苦復迷惑，這惑、業、苦三者，就形成了惡性循環。但因惑所造之業有善惡輕重之分，因之其獲得的果報亦有六道中苦樂之別。業識在六道中生死彼，生彼死此，就叫做六道輪迴。

所謂六道，是天道、人道、修羅道、畜生道、餓鬼道、地獄道。前三者稱三善道，後三者稱三惡道。其中天道福報最厚，樂多苦少，係修上品十善所感之果。人道苦樂參半，係修中品十善所感之果。修羅道福報如天，而瞋恚心重，鬥爭不止，係修下品十善所感之果。下三道之畜生道，愚癡無知，吞噬虐殺，係造下品十惡所感之果。餓鬼道常

飢餓，故曰餓鬼，其痛苦甚於畜生，係造中品十惡所感之果。最下者爲地獄道，係造上品十惡，召此極端痛苦的果報。然在此六道之中，各道中的苦樂福報亦繁殊萬端。如人之有富貴貧賤，窮達壽夭；畜之有飛禽走獸，蟲蟻魚蝦。鬼道中有無財、少財、多財諸類；天道中分欲界、色界、無色界諸天，總之皆是業力之所召感，善昇惡墜，理所固然也！

三界六道之眾生，如下圖所示。



六、佛教的人生觀

在明白了我人本具的佛性，和因妄想執著而起的妄心；認識了生死流轉的根本——阿賴耶識，和支配此識的力量——業力；了解了十二因緣、三世因果、六道輪迴之後，再來看生命的價值和意義，及我人立身處世的態度，這樣就有了一個準則——那就是以佛性，以阿賴耶識，以業力，以因果諸立場，來衡量人生的價值和意義，就是佛教的人生觀。

第一、我們自因果的立場來看人生：因果，具足應說是因緣果報。這是宇宙萬有，生滅變異的基本法則，這法則的特點，是果由因生，事待理成。所造之因，必有所結之果；所結之果，亦必有所造之因。諺云：「種瓜得瓜，種豆得豆。」種何因，得何果，這在因果法則是絲毫不爽的。

人生的因果，有善惡兩面，種善因獲善果，種惡因獲惡報。因果通於三世，有因必將有果，所謂「欲問過去因，現在受者是；欲問未來果，現在作者是。」我們現在的境遇美滿，固不必躊躇滿志；我們現在的境遇困苦，也無須怨天尤人。由於過去的善因使我們現在境遇美滿，現在若不續種善因，未來必然困苦；由於過去的惡因使我們現在境遇困苦，現在若能努力向善，未來的境遇也必將改善。所謂鑒因知果，明乎此，對於我

們立身處世的態度，就可以思過半矣！

第二、自業力的立場來看人生：世界的美醜，人生的苦樂，皆由眾生的業方所招致。前者是由於眾生的共業，後者是由於個人的別業。所謂業力，也就是過去行爲的結果。我人有身、口、意三業，這三業，可以爲惡，亦可以爲善。爲惡者，意念上的貪婪、瞋恚、邪見；行爲上的殺生、偷盜、邪淫；語言上的妄言、綺語、兩舌、惡口。爲善者，意念上的不淨觀、慈悲觀、因緣觀；行爲上的放生、布施、淨行；語言上的誠實語、質直語、柔軟語、和諍語。而這些善惡之業，也就在我人一念之間的差別。所以，如何淨化我們的心識，創造我們未來生命的環境，這是我們人生努力的目標。

第三、自阿賴耶識的立場來看人生：阿賴耶識是生命的根本，萬法的本源。它是本性與妄心的和合體，含有淨染兩面。在無始以來，它在六道中生滅相續，永無止境。它的本體，雖因污染而長在六道，但若淨化亦可超登聖域。由此觀之，使我們知道我們肉體的軀殼雖然短暫渺小，幻化不實，但我們生命的本體則是永恒存在。所以人生的價值，不在目前的肉體上感官上的享樂，而在永恒生命本體的淨化。淨化本體的方法，則是以佛法上的六度——布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，來淨除我們心識上的六

弊——慳貪、毀犯、瞋恚、放逸、散亂、愚癡。這六弊淨除了，我們生命的本體即可恢復本來的明淨，獲得永恒的解脫。

第四、自佛性的立場來看人生：我們各人所具的本性，原是萬德萬能，與佛無異，祇因一念無明，為煩惱習氣所纏縛，才輪迴六道，沉淪苦海。雖然如此，但我們的佛性終無損減，人人皆可成佛。所以佛經上說：「眾生是未覺的佛，佛是已覺的眾生。」我們具有佛性，未來終當成佛，則生命的價值是何等的崇高？我們豈可自暴自棄，輕視自己？《孟子》說：「堯亦人也，舜亦人也，有為者當如是」，佛經上說：「彼既丈夫我亦爾。」人身難得，佛法難聞，我們幸得人身，幸聞佛法，是應如何的努力為善，以洗除本性上的無明煩惱，發揚本具的德性光輝，以期還我本來面目，達於覺者——佛——的境界。這是我們人生價值最高的目標。

佛教的人生觀，是積極的、樂觀的、創造的人生觀。它要我們鑒因知果，避惡趨善，淨化生命的本性，發揚人性的光輝。果能人人如此，則娑婆國土也就會轉化成極樂世界了。

第七章 小乘佛教的基本教理

一、大小乘的區別

佛法有世間法和出世間法，以世間法爲權假，以出世間法爲究竟。出世間法有大小二乘，以小乘爲權假，以大乘爲究竟。世間法又稱世諦，爲迷情所見之世間事象，如日月星辰，山河大地，男女老幼，色聲香味等。然而這一切祇有假名，而無實體，故又稱爲假諦。出世間法又稱勝諦，爲聖者所見真實之理性，於假名之中，有不假者存在。不假曰真，故又稱曰真諦。

乘是運載的意思，乘了釋迦牟尼佛所說的教法，可以離苦的此岸，到達樂的彼岸；離煩惱的此岸，到達清涼的彼岸。至於所謂大小乘者，概略言之，小乘譬如腳踏車，用以自載，大乘譬如大汽車，自載兼以載人。小乘行者，爲了自度（拔一己之苦）自利（得一己之樂），大乘行者，爲了自度度人，自利利人。小乘修觀無常行，對於宇宙萬

有，祇說其生滅現象；大乘究竟觀一切法，於生滅現象外，更說明不生不滅的平等真如的本體。小乘修四諦，十二因緣；大乘修六度萬行。小乘但破我執，斷煩惱障；大乘破我法二執，斷煩惱障、所知障。小乘證阿羅漢、辟支佛果，大乘證大覺果——佛果。

大小二乘，是出世間法的修持，若概括世間法來說，有所謂五乘佛法；五乘者、是人乘、天乘、聲聞乘、辟支佛乘、菩薩乘。人天二乘是世間二乘，聲聞、辟支佛、菩薩是出世三乘。出世三乘中「聲聞、辟支佛」是小乘，「菩薩」是大乘。這五乘佛法，概括了佛法的全貌。

我要瞭解出世間法，不能不先自世間法說起。所以本文前二章，介紹了萬法因緣生的佛教世界觀，和十二緣起的佛教生命觀。但是，如此解說宇宙和人生，並非佛法的究竟，佛經中說：「世間無常，國土危脆，四大苦空，五蘊無我。」由此可知所謂宇宙人生者，祇是迷情所見，所以進一步要介紹出世間法——覺的境界。

出世間法有大小二乘，現在先自小乘說起。

小乘佛教，是釋迦牟尼佛的根本教法，所以又稱為原始佛教。原始佛教的教理，是三法印，四聖諦，和十二因緣。這裏先自小乘佛法的三法印說起。

二、三法印

三法印，是釋迦牟尼世尊，自人生現實的生老病死問題中，研究其果，推察其因，所觀察出的現實上的真理；這真理就是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。」在小乘經典中，判斷佛法是否究竟，即以此三法印來衡量。

諸行無常，是說一切世間法，生住異滅，剎那不住。過去有的，現在起了變異；現在有的，將來終歸幻滅。這一切，均屬無常。

釋迦世尊於過去因中修行時，帝釋化為羅刹，對釋迦說半偈云：「諸行無常，是生滅法。」釋迦請說全偈，帝釋曰：「我以人為食，汝能捨身食我，我則為說。」釋迦許之。帝釋復言：「生滅滅已，寂滅為樂。」釋迦聞竟，乃攀登高樹，自投於地。此時羅刹復現為帝釋，自下抱之，頂禮讚歎。

何以釋迦世尊為此半偈竟捨身以求？實因這十六個字括盡了世出世間的一切真理。前半偈是有漏的世間法；後半偈是無漏的出世間法。

宇宙萬有，皆由因緣和合而生。既是因緣所生，自不免有流遷變化。因此，有情的

生老病死，萬物的生住異滅，世間的時序流轉，宇宙的成住壞空，這一切都脫不出無常的範圍。

曹孟德《短歌行》云：「對酒當歌，人壽幾何，譬如朝露，去日苦多。」人生朝露，是生滅無常；白居易《望月有感》云：「時難年荒世業空，兄弟羈旅各西東，田園寥落干戈後，骨肉流離道路中。」骨肉流離，是聚散無常。李太白《越中覽古》：「越王勾踐破吳歸，義士還鄉盡錦衣，宮女如花春滿殿，只今惟有鷓鴣飛。」由宮女如花到鷓鴣亂飛是世事無常；劉禹錫《烏衣巷》：「朱雀橋邊野草花，烏衣巷口夕陽斜，舊時王謝堂前燕，飛入尋常百姓家。」王謝燕子，入百姓家，是繁華無常。

再如：「高堂明鏡悲白髮，朝如青絲暮似雪。」是青春無常；「人事有代謝，往來成古今。」是人事無常；「玉樹歌殘王氣終，景陽兵合戍樓空。」是盛衰無常；「秋風蕭瑟天氣涼，草木搖落露爲霜。」是時序無常。總之，因緣所生法，生滅代謝，遷流不息，原是必然之理。孔子曰：「逝者如斯夫，不捨晝夜。」世間真相，本來如此。

無常，不僅祇是詩詞裏的句子，以科學立場而言，由微塵至世界，由地球至銀河系，都是不停的在流轉變遷。拿人來說，在生理上，毛髮爪甲的代謝，血液淋巴的循

環，是無時或止的。時時刻刻有老的細胞死亡，時時刻刻有新的細胞產生，在這不停的生滅變化中，使一個人自幼小變的壯大，壯年者日漸衰老，衰老者終至死亡。在心理上，前念甫滅，後念已生，剎那剎那，不得停止。這顆妄心，終日間因緣攀境，而所攀的境，卻又轉瞬即逝。人的一生像是一幕電影，放映機中的膠片不停的轉，銀幕上的影子也不停的動，前影將逝，後影即顯，後影將逝，再後的影子又接上來。銀幕上一旦現出空白，表示故事告終；心理活動一旦停止，這一期的生命也就即此結束。所以《金剛經》上說：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」

但是，佛法中的無常，祇是變滅，而不是斷滅。這種變滅是前滅後生，相續不斷。而這種生滅代謝、相續不停的情況，就是人生和宇宙間，一切現象的真理。

其次再說無我。世間萬法，自時間上看，生住異滅，剎那不息，找不出永恒和常住；自空間上看，因緣所生法，賴眾緣和合而有，無真實之萬物，亦無真實之我。

在佛法上說，所謂我，祇是四大——地水火風，五蘊——色受想行識的和合體；自科學上說，人是由碳、氮、氫、氧、硫等十五種元素構成的。但不論是四大五蘊，或十五種元素的結合，大體說來，所謂我，不外精神肉體二部分。而我人所執著的，也就是

以這個精神肉體結合的假相爲我。但是，仔細分析起來，在這個假相中，到底是精神是我呢，還是肉體是我？如果肉體是我，那麼是頭是我，還是腳是我？是肝是我，還是肺是我？若說人的主宰是心（生理學上告訴我們，心臟祇是循環系統中壓唧血液的器官），那麼摘除了頭顱四肢後還成不成爲我？若說人的主宰是腦（醫學上謂大腦司記憶、想像、思考、判斷；神經司傳導。然自佛學眼光視之，肉體之腦與神經，有如燈泡電線，祇是工具，若無生死流轉的根本「識」之主宰，則猶如燈泡電線未通電流，是不能發生作用的）。那麼截去四肢和軀幹還成不成爲我？

如果說肉體不是我，精神才是我。那麼人的情緒喜怒哀樂，轉變無常。究竟喜時是我？怒時是我？笑時是我？哭時是我？

在人體生理方面來說，由於細胞的新陳代謝——紅血球的壽命祇有數星期，一般細胞幾個月，毛髮爪甲的代謝更爲明顯。這樣看來，三十歲的我，全然不是三歲時的我。在心理方面來說，年青時的我坦白誠懇，熱情慷慨；年老時的我自私慳吝，冷漠保守。這樣看來，究竟那個熱情慷慨的青年是我？還是這個冷漠慳吝的老者是我？

真正的我，祇是我們的真如佛性，但此真如佛性，爲妄想執著所遮蓋，就執著這個

五蘊假合之相爲我。而此五蘊假合之相，不能常住，沒有自體，所以於四大五蘊之中求我，畢竟了不可得。

最後說到涅槃寂靜。涅槃，譯爲圓寂，亦譯爲滅。《大乘義章》云：「外國涅槃，此翻爲滅。滅煩惱故，滅生死故，譯之爲滅。離眾相故，大寂靜故，名之爲滅。」

眾生以我執之故，起惑造業，因業受報，所以我執是生死流轉的根本。若無我執，則惑業不起，當下能正覺諸法實相，一切即是寂靜的涅槃。

涅槃是從無常無我的觀察中，深悟法性寂滅，而獲得的解脫。由於諸行無常、諸法無我，可知宇宙人生的現象，並無任何固定的實體存在，祇是剎那生滅的連續狀態。無常是空，無我也是空，因此，釋尊的根本思想，就是以空性爲根據的緣起觀。三法印也是以空性爲基礎的。

那麼，空到底作何解釋？我們再看下一節。

三、空與苦

社會上，許多人都會說幾句「四大皆空」，「色卽是空」等佛經上的術語，甚而有

在耶穌教的宣傳品上，也常有些：「空，空，空。空，空，空。人生到頭一場空。」一類的句子，玩味他們所說的空，約是指空無所有而言。因此，就難怪有些人說：「人生幾十年，還不是一場空夢，何不看開一些，吃點兒，喝點兒，落得個眼前受用。」這話一傳再傳，人云亦云，結果使社會上產生了多少個落得眼前受用的「達觀人士」，也增加了多少個覺得人生是「空無所有」的悲觀份子。

《般若波羅密多心經》中說：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」關於五蘊，本文中曾屢屢談及，就是色、受、想、行、識——色約相當於物質，受想行識則屬於精神。這些前章中已有介紹，此處不再詳述。此處要說明的，五蘊何以皆空，簡單說來，所謂五蘊，也是因緣所生，而非實有。色從四大和合而有，受想行識由妄想分別而有，究竟皆無實體，故曰皆空。

宇宙萬法，皆由因緣和合而生，既由因緣和合而生，其在未生之前本無此物，既滅之後亦無此物。即在其生後滅前，也不過是因緣和合下一時所有的幻相，本無自性可言。比如以桌上的一冊書而言，書是眾緣和合——集著作者，出版者，製紙者，印刷者等若干人力物力而成。有一天，這冊書破損散佚，或火焚成灰，水溺成漿，就叫緣盡而滅。在其生後滅前期間，亦不過是一時「假有」。何以說是假有呢？因為所謂書，無非是個印有字跡的紙本子，若沒有了紙和裝訂的線，還有書的實體可言嗎？

進一步說，紙和線亦非實體，若除去了紙和線中的植物纖維，何嘗還有紙和線的實體？由此看來，所謂書、紙、線、甚至於纖維者，無非都是假名而已。《大智度論》上有關於假名的比喻說：「諸法性空但名字，因緣和合故有，如山河草木土地州郡城邑名之爲國，巷里市陌廬館宮殿名之爲都……離是因緣名字則無有法，今除山河土地因緣名字更無國名，除廬里道陌因緣名字更無都名……」

因此看來，所謂國者都者，亦係假名，何有實體？《中論》有偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦名中道義。」這偈中，指出了佛法上對萬物的假、空、中，三觀。所謂國，所謂都，所謂書，所謂紙，都是假名，稱爲假觀。國、都、

書、紙，皆以因緣和合而生，本無自性，故皆曰空，這是空觀。但國、都、書、紙，性雖然空，相卻實有，我們不妨稱它爲國、都、書、紙，這是中觀。

領會了佛法上的假、空、中，三觀的意義，就可知道佛法上說的空，不是沒有，而是叫我們不要執著。能破除了我執和法執，自然就可以達到轉迷成悟，離苦得樂的境界。

佛經中，除了說空外，還常說到苦。那麼，世界上到底有那些苦呢？原來我們生存的這個世界，名娑婆世界，娑婆義爲堪忍，意思是我們這個世界裏，充滿了眾苦和煩惱，生活於這個世界裏的眾生，必須安於十惡，忍受三毒及諸痛苦煩惱，才可生存下去。

事實上，三界眾生，所受無非是苦，但因習以爲常，不被察覺。有時反以苦爲樂，生趣盎然。

苦的種類甚多，《智度論》上說：「四百四病爲身苦，憂愁嫉妬爲心苦，合此二者，謂之內苦。外苦亦有二種，一爲惡賊虎狼之害，二爲風雨寒熱之災，合此二者，謂之外苦。」

說人生之苦說的最具體的，是《涅槃經》上說的八苦。八苦是生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛等八類苦，分述如下：

一、生苦：生之苦，人多不復記憶，事實上，十月胎獄之苦，且不必說，即出生之際，一個六磅八磅重的嬰兒，通過狹窄的陰道，這痛苦已非言語所可形容。脫離母體之後，爲外界燠熱或寒冷的空氣所刺激，被接生者巨大的手掌抓來提去，這對嬰兒細嫩的肌膚而言，其痛苦較皮鞭抽體尤有過之。嬰兒出生後呱呱大哭，實是肉體上的痛苦所引起來的。

二、老苦：唐人詩云：「公道人間惟白髮，貴人頭上不曾饒。」老，是任何人無以避免的。韓愈《祭十二郎文》云：「吾年未四十，而視茫茫，而髮蒼蒼，而齒牙動搖。」四十如此，未免早衰。但即使天賦過人，或攝生有術，到了七十八十，上述現象總會發生。又何況一般人在勞苦奔波了數十年之後，除了生理機能衰退外，因過去勞苦積累而貽留的腰痠背痛、風濕胃病等等，都是使人難以忍受的痛苦，至於老之對於女人，則更爲殘酷，因爲除了生理的痛苦外，女人更有著青春消逝的心理的痛苦。由明眉皓齒，傾城傾國到雞皮鶴髮，老態龍鍾，固然使人感慨，但誰又能逃出這個老的公例？

三、病苦：人自呱呱墮地之日起，就與病結下不解之緣。少年的病如天花麻疹，中年的病如胃潰瘍肺結核，老年的病如高血壓心臟病。也許有人說，科學進步，新藥日出，祇要有錢，何愁治不好病？其實不然，特效藥固然層出不窮，新的疾病也日有發現，如小兒麻痺症、癌症，在近年來日漸增多。退一步說，即是藥物能治癒身體上的疾患，但由於社會競爭劇烈而致精神緊張焦慮所引起的神經衰弱、精神分裂、妄想狂、躁鬱狂等心理上的疾病，又豈是藥石所能奏效的？

本來四大假合之身，難免有寒熱失調的時候，病了，就要躺在病榻上捱受痛苦，短時間還好受，若長年纏綿病榻，日與藥物爲伍，這種痛苦，豈可言喻？

四、死苦：一部鋼鐵鑄成的機器，其壽命也不過由數年到數十年，一個血肉之軀的人，到底能支持多久？秦皇漢武求長生之藥，祇留下千古笑柄；道家方士的燒汞鍊丹，也到底仙道無憑。耶穌教在邏輯學上最大的錯誤，就是永生的問題。蓋宇宙萬象，生住異滅，周而復始。有生就有死，有成就有壞，法爾如是，安有例外？佛經上說，非想非非想天，壽長八萬四千大劫，但報終仍當墮落，不出六道輪迴。

既然如此，則死之於人，也就不足爲異了！無奈「壯志未酬身先死」，每一個死者

都有他尚未完成的壯志，因之世間就有多少死不瞑目之人。同時死前肉體上和精神上的痛苦，四大分離，呼吸困難，心裏有千言萬語，一句也說不出來。這時嬌妻稚子，環繞榻前，生離死別，淒慘無比。尤以將死未死之際，這一生所作所爲，善善惡惡，一一自腦海映過。對於那些善的，無愧於心的，會感到欣慰寧靜，但對那些惡的，有背天理良心的，將會感到懊悔、痛苦和恐怖。這時因痛苦恐怖而感召地獄相現，神識受業力牽引，墮入惡途，所謂「萬般帶不去，唯有業隨身」，人之痛苦，尚有甚於此者乎？

五、愛別離苦：語云：「樂莫樂兮新相知，悲莫悲兮生別離。」生離死別，人間慘事。青春爽偶，中年孀子，固然悲痛萬分，即使不是死別，或爲謀求衣食，或因迫於形勢，與相親相愛的人生離，也將感到痛苦。然而，天下沒有不散的筵席，親如父子，近如夫婦，亦難得終生相守，又何況其他呢？萬法無常，愛別離之苦，是誰也無可避免的。

六、怨憎會苦：和愛別離苦相對的，是怨憎會苦。意氣相投的朋友，海誓山盟的愛人，恩愛情深的夫婦，或膝下承歡的子女，或生離，或死別，一切不能自主。但相反的，那些面目可憎、語言乏味；或利害衝突、兩不相容的人，偏又聚會在一起。像這些

可厭可憎的人，能夠終生不見，豈不眼前清淨？無奈社會上人事問題，繁雜萬端，「不是怨家不聚頭」，在某些形勢下，愈是互相怨恨的人，愈被安排在一起，如影隨形，好像再也沒有分散的時候，這豈不使人苦惱萬分？

七、求不得苦：想獲得某一件東西，經濟力量達不到；想謀求某一個位置，僧多粥少謀不到。甲男愛上了乙女，乙女卻屬意於丙男。自己的志趣是在工廠或化驗室裏實驗研究，但爲了吃飯卻不得不委屈在辦公桌上畫等因奉此。這些都是求不得苦。莫說求不得，即是第一個願望求得了，第二個願望又立即生出來。山谷易滿，人慾難平，誰會感覺到自己一切都滿足了呢？不滿足，即有所求，求而不得，豈不苦惱？

八、五陰熾盛苦：五陰即是五蘊，五陰集聚成身，如火熾然，前七苦皆由此而生。色陰熾盛，四大不調，而有疾病之苦。受陰熾盛，領納分別，使諸苦轉本加極；想陰熾盛，想像追求，而有愛別離、怨憎會、求不得諸苦。行陰熾盛，起造諸業，又爲後來得報之因，且因行而遷流不停，而有老衰之苦。識陰熾盛，起惑造業，三世流轉，而有生死之苦。

總之，娑婆世間，一切莫非是苦。然苦祇是果，並非因，苦之因何在？這在「四聖

諦」中有詳盡的解答。

四、四聖諦

釋尊在鹿野苑初轉法輪，爲五比丘說四聖諦。之後在遊行說法期間，屢屢闡發其義，至涅槃之際，猶殷殷以已否瞭解四聖諦而詢問弟子，由此看來，四聖諦實是佛教的基礎，也是佛法的中心思想。

四聖諦，是苦、集、滅、道，四法。諦是真實不虛之意，此諦爲聖者所知，故名四聖諦。

四聖諦括盡世出世間兩重因果——集爲因，苦爲果，是迷界的因果；道爲因，滅是果，是悟界的因果。釋尊說法，先說苦後說集者，乃欲使眾生，先厭於諸苦的逼迫，追溯諸苦的由來，乃係集所招感，使眾生知苦而斷集；先說滅後說道者，乃欲使眾生，先欣於清淨安樂的滅，追溯滅的原因，乃出於道的修習，使眾生修道而證滅。所謂苦當知、集當斷、滅當證、道當修是也！

關於苦諦，已如前節所述，然世間之苦，並非偶然而有，致此苦之原因，皆由集之

招感。

集是招聚的意思，舊譯作習，有修習、薰習之意。集以業爲因，以煩惱爲緣，業有身語意三業，煩惱有貪、瞋、癡、慢、疑、見，六大煩惱，其中見又分爲身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見五種，合稱十種煩惱，這是一切煩惱的根本。因煩惱而迷於事迷於理，叫做迷事惑迷理惑，有了惑，就使身語意作不善之業，有惑與業，故有三界輪迴的苦果。這苦集二諦，是迷界的因果，亦是現實宇宙人生的評判與觀察。

滅是苦滅無餘的意思。滅以已離輪轉生死爲相，這是說人們所有的貪愛，永斷無餘，無染無著，寂靜隱沒，也就是涅槃。涅槃不是滅無，而是捨離種種積集，滅卻一切痛苦，解脫三界生死苦惱的勝妙功德的聖者所證的究竟境界。

涅槃的境界，是由修道而證得——道是通行的意思，以順此道而修，能離輪轉生死而入於涅槃。這種道，以履中庸而求解脫，故名中道，亦曰正道。佛轉法輪時，說八正道，至入涅槃之際，又增爲三十七道品，但這祇是廣略之分，含義無別。八正道是正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，內容如下。

五、八正道

不邪謂之正，通達無阻謂之道。正道者，可令眾生苦集永盡，達於涅槃靜寂的聖賢境界，故八正道亦稱八聖道。

一、正見，是正當的見解，世間正見如布施持戒，出世正見謂明達苦集滅道四諦理，不為俗見所惑。

二、正思維：一般人所發的思維，多由妄念而起，若修道既見四諦理。當以無漏智慧發動思惟，而使眞智增長，斷除迷惑，而證眞性。

三、正語：以正當的言語而修口業，離諸妄語、惡口、兩舌、綺語。得正語，則口業自淨。

四、正業：梵行清淨，不染三毒，謂之正業。我人起心動意，無非造業。修道須身不造殺盜淫，口不作欺妄語，意不起貪瞋癡，即謂正業。

五、正命：命謂賴以生活的生計，修道者當離五邪命——詐現異相、自說功德、占相吉凶、高聲現威、說得供養——而以正當職業謀取生活。

六、正精進：向出世之方，涅槃之道，努力前進，稱正精進。得正精進者，不從事於徒苦心身的苦行，或世俗迷信，及外道不究竟之法。

七、正念：念從心起，心不離道，惟念真如實相，成功德相好，故稱正念。得正念，則與善提相應，心無動失。

八、正定：遠離不定、邪定，及有漏禪，以真智入於無漏清淨的禪定，謂之正定。得正定，則能正住於理，決定不移。

八正道，又可歸納於戒定慧三無漏學。即正語、正業、正命、正精進爲戒學；正念、正定爲定學，正見、正思維，爲慧學。修八正道，爲滅諦之因，可達於涅槃。

六、十二因緣觀

在原始佛教的教理中，除了三法印和四聖諦外，尚有十二緣起。十二緣起就是十二因緣觀，在第六章第四節中已有過介紹。但前面介紹的祇是十二緣起的流轉門，尚有後一半還滅門未介紹出來。

所謂十二緣起的流轉門，已如前章所述，謂我人生死流轉，皆不出這十二有支，就

是無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。這十二支，皆由因緣果，因生故果生。一切有情，三世輪迴，皆不出這十二支。

十二有支，是生死流轉的根本，若斷絕生死流轉，須於還滅門中覺悟。既知十二因緣，三世因果，皆起於一念無明，然無明性空，無常無我，如是觀之所謂無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。這是修道者出三界的因緣。

十二因緣和四聖諦，皆是以三法印爲基礎，以說明宇宙人生的緣起，和世出世間雙重因果。十二因緣亦可攝入四聖諦中，即過去的無明、行二因，和現在的愛、取、有三因，皆是集諦，現在的識、名色、六入、觸、受五果，和未來的生、老死二果，皆是苦諦。若行者感於苦集而修道，因修道而無明滅而至老死滅，便是滅、道二諦了。

第八章 人天乘與大乘佛法

一、五乘佛法的組織

釋迦世尊成道之後，說法四十五年，談經三百餘會，普度眾生。惟以眾生根器不同，如果祇說一乘法，將使小根小智之流，不能獲得法益。故說種種權巧方便法門，適應種種根基。佛如大醫王，對眾生種種不同之病源，施以種種不同之法藥而醫治之。這就使佛法中有了世間出世間種種不同的法門，這種種不同的法門，綜略言之，可以五乘佛法概括之。

所謂五乘佛法，是人乘、天乘、聲聞乘、辟支佛乘、菩薩乘，這五乘的修持和所證的果位如下表所示：

人乘：乘五戒以生人中。

天乘：乘十善以天升道。

五乘佛法（聲聞乘：乘四諦而證聲聞四果。

辟支佛乘：乘十二因緣而證辟支佛果。

菩薩乘：乘六度而證佛果。

以上五乘佛法，人天二乘是世間法；聲聞、辟支佛、菩薩三乘是出世間法。出世三乘中聲聞、辟支佛是小乘，菩薩是大乘。

關於聲聞和辟支佛所修持的四聖諦和十二因緣，在本文第七章中已有介紹，聲聞乘修四諦，證聲聞四果。聲聞是親聞佛之聲教，徹悟四諦真理，漸次斷見思二惑，因而脫出世間生死苦海者，謂之聲聞。聲聞四果是「須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果」。

辟支佛修十二因緣，證辟支佛果。辟支佛譯為緣覺或獨覺，眾生聞佛說十二因緣之理，因而覺悟者，名曰緣覺。若於無佛之世，眾生無從聞法，但因宿世福德因緣故，能於諸法生滅的演變中，悟世間無常，或睹飛花落葉而感悟無常之相，因而豁破無明者，皆名獨覺。

聲聞和緣覺為出世二乘，此外，釋迦世尊為因機說教，廣攝眾生，尚說有人天二

乘。人天二乘非究竟法，本不是世尊說法的本懷，但爲憐憫眾生，使不墮惡道去受劇苦，才說此保持人身和超升天道的權巧法門。

二、乘五戒以生人中

六道眾生，生死輪迴。六道者，天、人、修羅、畜、鬼、地獄。畜、鬼、地獄爲三惡道。惡道有苦無樂，天道樂多苦少，修羅多瞋恚，人道苦多樂少，思求出離，所以六道中適於修行者，惟有人道。然佛經中常說：「人身難得」，意思是，今生以過去的善根福德，獲得人身，但來生是否仍能獲得人身，則以今生的善惡業力以爲決定。學佛修道的人，倘能保持人身，縱今生修道無有成就，來生仍可繼續修持，倘一失人身，何時才能脫離惡塗，就很難預料了。所以佛說此守五戒以保人身的方便法門。

欲來生保持人身，今生要遵守幾個條件，這幾個條件就是佛門五戒。

五戒，是「一不殺生，二不偷盜，三不邪淫，四不妄語，五不飲酒」。這五戒，是佛門四眾弟子的基本戒，不論出家在家皆應遵守的。

一、殺生戒：佛教的基本觀念是眾生平等。佛說眾生皆具佛性，皆可成佛。佛所說

的眾生，不單是指人，而是胎卵濕化四生之屬皆包括在內。因此殺生戒不單是不傷害人的性命，進而亦不得傷害畜生蟲蟻的性命。不但戒直接的殺害，並戒殺因殺緣；如漁獵者爲直接殺害，而販賣獵具魚網者亦爲間接的助殺。

佛於《十善業道經》中，說不殺生有十種利益，那是一、於諸眾生，普施無畏。二、常於眾生，起大慈心。三、永斷一切瞋恚習氣。四、身常無病。五、壽命長遠。六、恒爲非人所守護。七、常無惡夢，寢覺快樂。八、滅除怨結，眾怨自解。九、無惡道怖。十、命終生天。

或有人說佛門戒殺，若暴亂侵入，豈不是要伸長脖子等死？其實不然，佛戒以一己私欲而傷害生命，至於執干戈以衛社稷，正是慈悲勇猛的表現。《大法鼓經》載：「譬如波斯匿王，與敵國戰，時彼諸戰士，食丈夫祿不勇猛者，不名丈夫。」由此可知佛門戒殺無礙於保衛國家。

二、偷盜戒：社會上的偷盜，有直接，有間接，有有形，有無形，例如小偷竊取，強盜搶劫，是直接的盜；貪官污吏的貪污舞弊是間接的盜。勒索詐欺，抵賴債務，是有形的盜；假公濟私，混水摸魚是無形的盜。總之，不與而取，或以不正當的手段攫取得

的財物，都叫做盜。

佛說不偷盜也有十種利益；一、資財盈積，王賊水火，及非愛子，不能散滅。二、多人愛念。三、人不欺負。四、十方讚美。五、不憂損害。六、善名流布。七、處眾無畏。八、財命色力安樂，辯才具足無缺。九、常懷施意。十、命終生天。

三、邪淫戒。佛門四眾弟子，有出家在家之分，出家者根本戒淫，在家者祇是戒邪淫。所謂邪淫，是指正式配偶之外的交合，及非時、非處的交合。此外凡足以爲邪淫因緣的如舞榭歌場、娼寮妓院亦禁止涉足。

佛說如離邪行，亦有下數種利益：一、諸根調順。二、永離諍掉。三、世所稱歎。四、妻莫能侵。

四、妄語戒：未見言見，見言不見，虛僞誇張，藉辭掩飾，皆爲妄語。妄語不但欺人，抑且自欺。佛說若離妄語，有下列諸種利益：一、口常清淨，優鉢花香。二、爲諸世間之所信伏。三、發言成證，人天敬愛。四、常以愛語，安慰眾生。五、得勝意樂，三業清淨。六、言無誤失。七、發言尊重，人天奉行。九、智慧殊勝，無能制服。

五、飲酒戒：有人以爲以淨財沽酒而飲，無損於人，爲何也列爲戒條？殊不知酒能

亂性，人間許多罪惡，莫不以酒爲媒介。《四分律》載飲酒有十過三十六失，如壞顏色、無威儀、損名譽、失智慧、致病、耗財、無恥、不敬、墜車、落水等等。智者舉一而反三，由此可知酒之爲害了。

佛門五戒，與我國五常之義相近。五常者，仁義禮智信。而五戒中的不殺生近於仁，不偷盜近於義，不邪淫近於禮，不妄語近於信，而不飲酒理智清醒，則近於智。儒家以五常爲做人的標準，佛門以五戒爲未來獲得人身的條件。然而守五戒，祇是消極的戒惡。消極的戒惡不是佛法的究竟義，所以進一步鼓勵人積極的爲善。

三、乘十善以升天道

在六道眾生之中，人道雖優於畜生、餓鬼、地獄三惡道，惟人生濁世，八苦交煎。比較上天道樂多苦少，所以釋迦世尊說此乘十善以升天道的法門。

天的梵名爲提婆，含有光明、自然、清淨、妙高之義。佛經中言天的名數有二十八層，分爲欲界、界色、無色三界。欲界有六天，色界有十八天，無色界有四天。

欲界諸天，有男女飲食之欲，宮殿苑囿之好，故稱欲界。色界諸天爲離男女飲食之

欲的有情所居，惟尚有身相宮殿，故曰色界。無色界諸天無色無物，無身體宮殿國土，惟以心識住於深妙之禪定，故稱無色界。

天上光明清淨，樂多苦少，是以世人多希望升天——其他外道也多主張升天，惟有升天有升天之條件，那就是行十善。

十善是不殺、不盜、不淫、不妄語、不兩舌、不綺語、不惡口、不貪、不瞋、不癡。不殺不盜不淫是身業清淨；不妄語不兩舌不綺語不惡口是口業清淨，不貪不瞋不癡是意業清淨。身、口、意，三業清淨，謂之十善業道。

關於不殺、不盜、不淫、不妄語四業，已於五戒中述及，不再贅述。不兩舌即不挑撥離間，不惡口即不盛氣辱罵，不綺語即不穢雜戲謔，這三者是由不妄語一戒開展而成的。

至於貪、瞋、癡三者，佛法上稱為三毒，這是一切惡業的根本。蓋內心若無貪、瞋、癡之意念，語言上不至有惡口妄語，行爲上亦不至有殺盜淫之惡行也！

貪瞋癡、殺盜淫、妄語惡口兩舌綺語等是十惡，不行此十惡，是爲十善。進一步說，身業不殺不盜不淫，進一步更作放生、布施、淨行。語業——不妄語、不綺語、不

兩舌、不惡口，進一步更作誠實語、質直語、柔軟語、和諍語。意業——不貪、不瞋、不癡，進一步更作不淨觀、慈悲觀、因緣觀。這十善才稱圓滿。

五戒是行爲上消極的制止是惡，是外在的；十善是心理上積極的自發爲善，是內心的。守五戒，行十善，這祇是世間法，雖不墮入三惡道，但並沒有了生死，脫輪迴，所以這是不究竟法。佛法的究竟義，是要眾生了生脫死，超出三界。所以世間法祇是權假，出世間法才是究竟。

出世間法，是修四諦的聲聞乘，修十二因緣的辟支佛乘，和修六度的菩薩乘。

惟聲聞乘和辟支佛乘，雖然了生脫死，超出三界，但其目的祇在自度，所謂「拔一己之苦，得一己之樂」，棄世間苦海中的眾生於不顧，所以佛嘗斥之曰「蕉芽敗種」，曰「自了漢」。因此，佛法的究竟意義，是在修六度萬行，捨己爲人的大乘菩薩道。

四、發菩提心與四弘誓願

禪宗六祖慧能大師有偈云：

「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，恰似覓兔角。」

佛法，是出世而又入世的——以出世的精神，作入世的事業。出世在於度己，入世在於度人。出世正所以爲入世，入世也所以爲出世。因此，佛法的究竟義，是在發菩提心、四弘誓願、行六度萬行的大乘菩薩。

菩薩是梵語的略稱，具足應稱菩提薩埵。菩提是覺，薩埵是有情。覺是覺悟，自覺且又覺他。有情是指一切有情識的眾生。是既能自覺，又能覺悟一切有情識的眾生。所以菩薩是上求大覺——成佛；下化有情——度眾。

要行菩薩道，先要發菩提心。發菩提心第一要無我，第二要慈悲。那就是說，行慈悲而不執有我，知無我而不斷慈悲，這是大乘佛法的真精神。

佛家講慈悲不說博愛，慈是予人以樂，悲是拔人以苦。而愛是感情作用，因爲既稱愛，就有能愛所愛，既有能所，則有人我，以我爲能愛，彼爲所愛，有了人我相，此愛就有差別。且愛是相對的，有愛就有憎，因此，佛法上不但倡導愛，且認爲愛是眾生起惑業的根源之一。而菩薩道的無緣大慈，同體大悲，才是普度眾生的根本，但慈悲並不是以我爲中心而出發的，乃建立在眾生平等，一即一切，一切即一的無我的基礎上。我是眾生的一分，眾生是全體的大我，度人所以爲自度，利人也所以爲利我，這是慈悲

的真義。

娑婆眾生，迷妄執著，背覺合塵，因而起惑造業，因業受報。眾生的迷妄執著，非大慈大悲無以救度，所以世親菩薩說：「菩薩見諸眾生，無明造業，長夜受苦，捨離正法，迷於出路，爲是等故，發大慈悲，志求阿耨多羅三藐三菩提，如救頭然，一切眾生有苦惱者，我當拔濟，令無有餘。」

《華嚴經·普賢行願品》，對於發菩提心解釋的更爲明白，經曰：「菩薩若能隨順眾生，則爲隨順供養諸佛，若於眾生尊重承事，則爲尊重承事如來。若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜。何以故，諸佛如來，以大悲心而爲體故。因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺，譬如曠野沙磧之中，有大樹王，若根得水，枝葉華果，悉皆繁茂，生死曠野菩提樹王，亦復如是。一切眾生而爲樹根，諸佛菩薩而爲華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故，若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。是故菩提屬於眾生，若無眾生，一切菩薩，終不能成無上正覺。善男子，汝於此義，應如是解，以於眾生心平等故，則能成就圓滿大悲。以大悲心隨順眾生故，則能成就供養如來。菩薩如是隨順眾生，虛空界盡，眾生

界盡，眾生業盡，眾生煩惱盡，我此隨順無有窮盡。念念相續，無有間斷，身語意業，無有疲厭。」

發下了上弘下化的菩提心，同時要發四弘誓願。四弘誓願，是「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」。

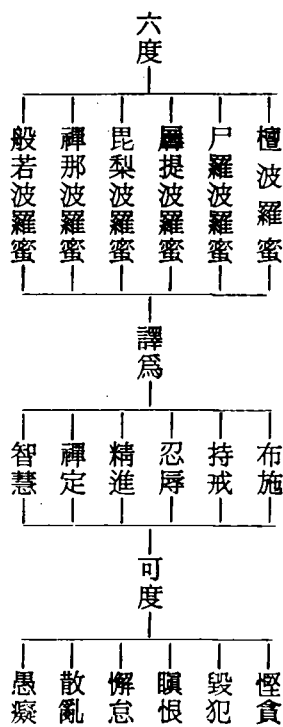
四弘誓願，古德有解釋是依「苦、集、滅、道」四聖諦而發的。一者緣苦諦，見眾生八苦煎迫，而發「眾生無邊誓願度」的弘願。二者緣集諦，見眾生煩惱重重，而發「煩惱無盡誓願斷」的弘願。三者緣道諦，緣無上正道而發「法門無量誓願學」的弘願。四者緣滅諦，因清淨寂滅而發「佛道無上誓願成」的弘願。

發菩提心，發四弘誓願，還祇算是發心，尚未實行。必須實際履踐，才能達到上求下化的目的。所以發願的次一步就是要行六度與四攝。

五、六度與四攝

「戒定慧」三學，是佛門修持者必修的途徑，而大乘行者復於戒定慧之外加布施、忍辱、精進，合稱六度，亦稱六波羅蜜。

波羅蜜是梵語，義爲到彼岸。過渡的人須乘舟筏橫越中流以抵彼岸，學佛的人，在生死輪迴的此岸，渡過煩惱的中流，到達涅槃寂靜的彼岸。六波羅蜜就是舟筏，行六波羅蜜，就可度過生死輪迴的苦海，到達涅槃——解脫的彼岸。六波羅蜜的內容如下表：



六度名稱如上表所示，茲再分述如下：

一、布施度：布施就是施捨，施捨是多方面的，並不專指錢鈔財物而言。釋迦牟尼佛在往昔因中修行時，曾經捨身飼虎，割肉餵鷹，這就是高度布施的一種，以頭目腦髓，肢節手足作布施的，稱爲內施，而以國城妻子、田園財物作布施的，稱曰外施。

布施共分爲財施、法施、無畏施三種。以己資財隨方施與的，叫做財施（包括上述

內財外財)；以佛法化導眾生，使其因而得度者，叫做法施；救護眾生苦難，予以精神慰藉，使其遠離恐怖者，叫做無畏施。

布施不難，難於達到三輪體空的境界。三輪體空者，無布施的我，無受施的人，也無所施的物。正是《金剛經》上所稱的「菩薩於法，應無所住，行於布施。」也就是本文前節所述：「行慈悲而不執有我，知無我而不斷慈悲。」祇求慈悲發揚光大，不特沒有望報之心，也絕無能施之念，這是布施的最高境界。

二、持戒度：持戒梵語尸羅，有止惡修善的意義。但行大乘菩薩道，不但是消極的戒惡，更應積極的爲善，以淨化身、口、意諸業，因持戒使眞如佛性逐漸顯露，而不爲妄想執著所纏縛。

持戒有在家與出家之分，在家者受持三皈五戒，出家沙彌受持十戒，比丘受持二百五十戒，比丘尼受持三百四十八戒。惟菩薩受持十重四十八輕戒，不分在家出家。以其身份的不同，所持戒相亦有異。但在家菩薩亦有受持六重二十八輕戒的。

三、忍辱度，忍辱所以度瞋恨。忍是能忍的心，辱是所忍的境。凡情最難忍受的，莫如侮辱，辱若可忍，則其他諸忍亦較易做到。

忍辱，不但是忍別人給予的辱，同時更要忍自己所遭遇的境。要於窮困病苦之逆境中，忍令頹喪鄙卑之念不生；於富貴順遂之順境中，忍令驕矜沉迷之念不生；於不順不逆，萬法生滅之常境中，忍令遷隨移易之心不生。

忍辱，不但是忍心理上的侮辱戕害順逆諸境，且要忍生理上的飢渴寒熱創痛諸苦。忍辱是與內心的煩惱賊作戰，煩惱時時在我人心頭伺機蠢動，我人若一念不忍，煩惱即在我心上佔據一方位置了。

四、精進度：精進所以度懈怠。純一無雜曰精，鼓勇直前曰進。精進者，即未生之善心令速生，已生之善心令增長；未生之惡念令不生，已生之惡念令速斷。修菩薩乘，上求佛道，下化眾生，當以純一直進之心，斷妄念，去執著，顯出真如妙心，自度度人，無有退墮。

五、禪定度：梵語禪那，義為靜慮，在於度散亂。禪定可分為事理兩種，事定者，依心攝境，理定者，如《大乘起信論》所說：「住於靜處，端坐正意，不依氣息，不依形色，不依於空，不依地水火風，乃至不依見聞覺知，一切諸想，隨念皆除，亦遣除想，以一切法，本來無相，念念不生，念念不滅，亦不得隨心外念境界，後以心除心，

心若馳散，即當攝來，住於正念。」略言之，禪定是在於心力集中，而後產生智慧的一種定力。修禪定，須自守護六根下功夫，儒家有目不視惡色、耳不聽惡聲之語，老子謂五色令人目盲，五音令人耳聾，亦此之意。

六、智慧度：智慧所以度愚癡，是由禪定所證得的，即所謂「由戒生定，由定生慧。」但這種智慧，並不是世人博學多聞的有漏智，而是圓融無礙的正智。這種智慧能照破一切客塵煩惱，顯露真如本性。因此，修六度即在於斷煩惱，得智慧。智慧即般若，亦即佛性，若能證得智慧，就見到我們本來面目了。

修六度，必須相資相行，不可缺一。因為慧而不足，未能受用，定而不慧，未免沉迷，定慧雙修，而不持戒，便礙於積習；三學俱足而不布施，便不能攝化眾生，布施而不修三學，祇種下人天福報。持戒而不能忍辱，難調瞋恚之氣；有精進而無諸度，則徒勞無功，有諸度而無精進，則始勤終懈。所以一定要六度兼修，纔能圓滿大乘菩薩的二利之行。

修菩薩行者，除勤修六度之外，尚須行四攝法，才能深入人羣，普度眾生。四攝法者，即是布施攝，愛語攝，利行攝，同事攝。

一、布施攝：要普度眾生，必須要深入人羣，與被度的人接近才能達到度人的願望。布施攝，就是對於需要錢財濟助的人用財施，對於求知心重的用法施，使雙方情誼逐漸深厚，而達到度化對方的目的。

二、愛語攝：隨眾生的根性，以溫和慈愛的言語相對，令其生歡喜心，感到我和藹可親而與我接近，以便於我達到度化對方的目的。

三、利行攝：修菩薩道者，以身口意諸行皆有利於人，以損己利人的行為，感化眾生，共修佛道，以達到度人的目的。

四、同事攝：修菩薩行者，要深入社會各階層中，與各行各業的人相接近，做其朋友，與其同事，在契機契緣之情況下，而度化之。

布施、愛語、利行、同事諸攝，祇是行為上的攝化，行四攝時尚須以四無量心為根本，纔能表裏合一。這四無量心是：

慈無量心：慈是與人以樂之心，普度無量眾生。

悲無量心：悲是拔人以苦之心，普度無量眾生。

喜無量心：見人戒惡行善，生歡喜心，見人離苦得樂，生歡喜心，以此心普度無量

眾生。

捨無量心：怨親平等，捨怨捨親；乃至以上三心，捨之而心不存著，以此心普度無量眾生。

修菩薩行六度四攝，應三輪體空，不住於相。如《金剛經》云：「滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」又云：「若菩薩有我相，人相，眾生相，壽者相，即非菩薩。」前者的意思是，眾生皆具佛性，得滅度者，實係其本具之佛性顯露，我何能存彼係我所度化之心？後者的意思是，眾生既非我所度化，則更不應執有能度之我，所度之人，與被度眾生的智愚高下了。

六、菩薩與佛

上求大覺，下化有情，修六度萬行，自利利他，稱為菩薩。然而，自初發心行菩薩道，至自覺覺他，覺行圓滿，即補佛位之妙覺菩薩，其間果位，共有五十二階之多。這五十二階，各有名稱，此處為篇幅所限，不能一一盡述，略言之，五十二位，是十信，十住，十行，十回向，十地，最後是等覺菩薩，妙覺菩薩。

十住者，乃安住某處之義，謂以六度萬行為所住之處也。其中由發心住，至灌頂住，共有十位。十信者，乃發心住位中修此十種心也！其中由信心至回向心亦有十位。十行者，謂依六度而作利他之行也；其中由歡喜行至真實行共有十位。十回向者，回轉自己所修之功德而趣向於所期之謂也。其中由救護眾生離眾生相回向、至法界無量回向，共十果位。十地者，地為萬法所依，又能生長萬物，義謂有為無為與一切功德與所修行，依此令得生長也！其中由「歡喜地」至「法雲地」共十果位。最後果位是妙覺菩薩。妙覺者，其義為自覺覺他，覺行圓滿，而不可思議者。換言之，亦即佛果之無上正覺；妙覺菩薩，即補處之佛也。

學佛修行的人，守五戒，行十善，祇不過是世間法，獲人天小果，不出三界，仍在六道輪迴之內。修四諦，十二因緣，斷見思惑，破我執，斷煩惱障，可證阿羅漢和辟支佛果，但二乘小果，祇知自覺自利，不知救人救世，且也非最高極果。若由此更進一步，內懷修道成佛之願，外行布施利他之行，修六度，行四攝，最後破我法二執，斷見思塵沙二惑，及煩惱所知二障，即達到自覺覺他的菩薩地位，當菩薩位滿，再破盡根本無明，此時大覺已圓，即證佛位。

釋迦世尊一生說法，對於根基淺鈍者及二乘行人，多說苦、空、無常、無我。關於這些，在本文第七章已予介紹。但佛法是使人轉迷成悟、離苦得樂的法門，既然使人離苦得樂，可知學佛的終點，一定有個不苦、不空、有常、有我的境界存在。這個境界，就是大般涅槃所具的「常樂我淨」四德。

大般涅槃，爲梵語摩訶般涅槃那，譯爲大入滅息，或大滅度，大圓寂等。《大乘義章》云：「涅槃，此翻爲滅，滅煩惱故，滅生死故，故名之爲滅，離眾相故，大寂靜故，亦名爲滅。那者名息，究竟解脫永蘇息故，息何等事，息煩惱故，息生死故，又息一切諸行事故。」

證果聖者，入於涅槃，即具常樂我淨四德。常者涅槃之體，恒不變而無生滅，名之爲常，又隨緣化用常不絕，名之爲常。樂者，涅槃之體，寂滅永安，名之爲樂，又運用自在，所爲適心，名之爲樂。我者，若法是實是真主是易，性不變易是名爲我。淨者，涅槃之體，解脫一切塵垢，名之爲淨，又隨化處緣而不污，名之爲淨。這就是佛門修行者，自苦、空、無常、無我的凡夫境界，所證得的不苦、不空、有常、有我的聖者境界——佛的境界。

佛者，是自覺、覺他、圓滿的覺者。佛有十號，曰：「如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、天人師、世尊、佛。」

這樣看來，由凡夫以至證佛果，階位如是之多，佛似乎是高高在上，渺不可期。但反過來說，心佛不二，佛與眾生，原爲一體，因有迷悟染淨之分，纔有眾生與佛之別。古德云，佛是覺悟的眾生，眾生是未悟的諸佛。而迷與悟，惑與覺，祇在吾人方寸之間。語云：「放下屠刀，立地成佛。」何去何從，祇在吾人自己的抉擇了。

第九章 學佛的目的及修持的方法

一、學佛的目的

《妙法蓮華經·方便品》云：「諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。」這「一大事因緣」是什麼？就是我輩眾生了生死脫輪迴的問題。因此，釋迦牟尼世尊說法四十五年，談經三百餘會，他的目的，就是在使眾生轉迷成悟，離苦得樂——使眾生同成佛道。而我輩眾生，研究經教，誦經念佛，守五戒十善，實踐六度萬行，其目的，也是在希求轉迷成悟，離苦得樂——最後的究竟，希求成佛道。

轉迷成悟與離苦得樂，話是兩條，而仍是一事。轉迷成悟在於求真理，是屬於解；離苦得樂在於修聖道，是屬於行。但如果因求解而悟道，自然也可以離苦；如果因修道而離苦，自然也可以開悟。所以轉迷成悟與離苦得樂，仍是一體兩面，一個目的。

什麼叫做迷呢？昧於宇宙人生真理的，叫做迷。宇宙人生的真像，是「世間無常，

國土危脆，四大苦空，五蘊無我。」而我們習慣於主觀上的妄想執著，誤認幻生幻滅的萬法爲常住，五蘊和合的身心爲真我。這一切，都叫做迷。

迷有迷於理及迷於事的分別，迷於理的，則執身、邊、邪、戒取、見取等諸見；迷於事的，則起貪、瞋、癡、慢、疑諸惑，這二者，前者謂之見惑，後者謂之思惑，見思二惑，合稱利鈍十使。

身見，是執著五蘊爲自身，執身外事物爲我所有。邊見，謂我死後，或執斷滅，或執常恒不變，皆爲偏見，而非中道。邪見是謗無因果。戒取見是執取非理之戒禁，執爲生天受樂之法，作無益苦行。見取見，是取餘四見一種或多種，執爲究竟之理。

貪、瞋、癡三者，本文中屢有述及，不再贅述。慢者，恃己凌他，謂人皆劣於己，已獨勝於人之意。疑者，是於實理實事，猶豫不決之謂。

以上身、邊、邪、戒取、見取諸見，和貪、瞋、癡、慢、疑，都是迷惑。學佛者欲轉迷成悟，先要斷惑。斷惑才能證真，才能去掉我們心識上的妄想執著，才能顯露出我們的真如本性。

我們的心識上有了迷惑，就要因惑造業。有了業，就要因業受苦。所以迷境也就是

苦境。關於苦，有所謂生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛，以及內苦、外苦等，難以盡述。總之，「諸受是苦」。所有的一切感受，都可以說是苦。

苦是與生俱來，無以避免。要想離苦，先要消業——使身口意三業戒惡向善——要想消業，先要斷惑。斷惑是轉迷成悟，開悟後就可以離苦得樂。所以，我們學佛的目的，歸根結底說起來，也祇是求得「轉迷成悟，離苦得樂」，最後達到成佛的目標。

但要學佛，有學佛的方法和途徑，依此方法途徑來修習的，才能達到學佛的願望，現在，先自學佛的歷程途徑說起。

二、學佛的歷程

學佛要經過四個階段，是「信、解、行、證。」信是信受，我們對於一件事物，若先存下懷疑不信的念頭，根本就不會去研究它。即是研究，但因心識上有著先入爲主的懷疑之見，在研究的過程中就難免斷章取義，批評指摘。佛法博大精深，若不先具信心，深入研究，絕難融會其義，獲得利益。所以學佛歷程，起信第一。

其次是解。起信之後，就要瞭解它的內容——佛法何以能使眾生轉迷成悟，又何以

能使眾生了生脫死。祇有在正確的瞭解了佛法的內容後，我們所起的信心才會堅定不移。佛經中告訴我們，要「依法不依人」，我們所信奉的，祇是法——真理，不是人，神，或偶像。我們是絕對理智的抉擇，不是盲目感情的衝動。祇有在這種態度下去探求真理，開發智慧，在學佛的過程中才不致動搖信心，發生障礙。

在起信求解之後，再進一步就是「行」。行是實踐，社會上，有些人，他們也承認佛法的博大高深，但承認祇是承認，他並不信受。也有些人日常也看經研教，但他們祇是當作學術來研究鑑賞，可以說是解而不行。這些人，祇算是說食數寶，說了數了之後，與自己仍毫無相干。

學佛，是在明白了佛的教法之後，必須躬行實踐，依法修持，端正行爲，澄清妄念，這樣才能明心見性，轉迷成悟，獲得學佛的利益。

學佛最後的一個階段是「證」，在世間法上，我們對於一件事情，具備信心，充分瞭解，且腳踏實地去實踐，最後必可獲得成效。而學佛亦是如此，學佛的人，如果信心堅定，教法透澈，且依法修持，力行不懈，最後在心境上必有所得，這就是「證」。至於所證的境界究竟如何，那是「譬如飲水，冷暖自知。」祇有親自證得者始可領會。

本文由開始到現在，已寫完了八章，這八章中的第一二兩章，緣起及釋疑，是在勸人釋去疑團，以啓信心。由第三章到第八章是使對佛法已起信的人，進一步對佛法的內容有個概略的瞭解，所以把佛教的源起，在華弘傳的概要，以及佛教的世界觀，人生觀，和大小乘佛法的意義，都作了個概略的介紹。現在再要介紹的，是學佛的第三個階段，「行」的問題。

行是實踐，也是修持。我們在家人學佛如何修持呢？這應先自入道皈依說起。

三、學佛的途徑

佛門四眾弟子，有出家在家之別。出家者，是出離家庭的生活，專修沙門淨行。在家者，是有父母妻子眷屬，及世事營謀勞役，而能兼修佛道者。

家，實在是煩惱的因緣。有了家，就有親屬以累其想，就有名利以動其意，就有世事以紛其心，就有禍患以擾其志。《法苑珠林》中說：「出家造惡極難，如陸地行船，在家起過即易，如海中泛舟；又出家修道易爲，如海中泛舟；在家修福實難，如陸地行船。船雖是同，由處有異，故遲速不同，修犯難易。是知生死易染，善法難成；早求自

度，勵慕出俗。」所以要修道，貴乎出家。

然而，捨親割愛，專修梵行，實在也不是任何人都能做到的事。唐太宗曾說：「出家乃大丈夫之行，非王公將相所易爲。」由此可見出家是一件大事，不能輕易的貿然從事。尤其是在今日社會上，各人都有本身的工作和職責，果然能擺脫一切，鬻染出俗，固是超格丈夫；但如因環境不許，不脫本身工作崗位而兼修佛道者，也未嘗不是宿世福德因緣成熟之所感召。故《法苑珠林》亦說：「力慕善道，可用安身，力慕孝悌，可用榮親，亦有君子，高稟釋教，遵奉修行，貞仁退讓，廉謹信順，皆是宿種，稟性自然，與道何殊。」就是指在家修道而說的。

在家修道，先要經過入道的手續，才能稱爲佛門弟子。所謂入道的，就是皈依三寶，受持五戒。

三皈五戒，是釋迦世尊親口所訂的。《演道俗業經》云：「給孤獨氏問言，初學道，始以何志？佛言先習五戒，自歸於三。何謂五戒？一曰慈心恩仁，不殺。二曰清廉節用，不盜。三曰貞良鮮潔，不染。四曰篤信性和，不欺。五曰要達自明，不亂。何謂三自歸？一曰歸佛，無上正覺。二曰歸法，以御自心。三曰歸眾，聚眾之中，所受廣

大，猶如大海，靡所不包。」

如上所說，三皈依，就是皈依佛，皈依法，皈依僧。我們信仰修學的佛教，是爲佛的教法，立此教法的，就是佛——在我們娑婆世間來說，立此教法的，是釋迦牟尼佛。佛所說的教，稱爲法——三藏十二部經典，都是法的範圍。傳持佛的教法者，稱爲僧——僧者「和合眾」之義，眾比丘同居一處，和合無間，同修聖道者，謂之曰僧。此佛、法、僧三者，合稱爲三寶。

皈依者，皈是皈依，依是依伏，如子之皈父，如民之依王。把我們的身形壽命，交付給佛，交付給法，交付給僧。就是皈依三寶。

在家修道的人，爲什麼要皈依三寶呢？佛在《涅槃經》中說：「皈依於佛者，是真優婆塞，終不更皈依其餘諸天神；皈依於法者，則離於殺害，終不更皈依外道諸典籍；皈依於僧者，不求諸外道。」

其實佛法僧三者，也就是佛教的全部內容，這三者如鼎之有三足，缺一不可。我們皈依佛皈依法皈依僧，就是修行佛道的基礎。至於五戒，本文中屢有提及，不再贅述。三皈依五戒，都有一定的儀式，那就是在皈依師或授戒師——受過具足戒之比丘的指

導下，在佛前頂禮宣誓。受過三皈五戒後，才成為正式的佛門弟子——優婆塞或優婆夷。

四、修持的基礎

戒定慧三學，是學佛的基礎，修此三學，可以斷除煩惱，超凡入聖。

何以說此三學是學佛的基礎呢？因為釋迦世尊的根本教法，本是苦集滅道四聖諦——所謂「苦當知，集當斷，滅當證，道當修」者是。修道，修的是八正道，而八正道，則攝於戒定慧三學之內，如下表所示：

正語 ………	戒學
正業 ………	
正命 ………	
正精進 ………	
正念 ………	定學
正定 ………	

正見……………

正思惟……………

慧學

戒定慧三學，又稱三無漏學。戒是止惡修善，依戒資定；定是息緣靜慮，依定發慧；慧是破惑證真，依慧成佛。故此三學，實為學佛修道的基礎。茲將此三學再分述如下：

一、戒學：戒一名戒律，是修道者修身治心的軌範。我人起心動意，日常活動，不外身口意三業，此三業，可以為善，亦可以為惡。所以佛制戒律，使修道者依此而行，止惡修善。

釋迦世尊曾說《七佛偈》曰：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」諸惡莫作是止惡，眾善奉行是修善，自淨其意是斷惑，行此三者，即是修道。

我人的根本煩惱，是貪瞋癡三毒，此三毒以意為主，發之於身者為殺生、偷盜、邪淫，發之於口者為妄語、綺語、兩舌、惡口。故佛門基本大戒，首戒殺盜淫妄酒。然而五戒，是消極的外在的戒惡，進一步更要積極的內發的為善。為善，就是把貪、瞋、癡、殺、盜、邪淫、妄語、綺語、兩舌、惡口等十惡，化為不淨觀、慈悲觀、因緣觀、

放生、布施、淨行、誠實語、質直語、柔軟語、和諍語等十善。

五戒是消極的戒惡，十善是積極的行善，以上二者，都是我們在家學佛人所應遵守的。至於出家眾的戒律，比丘有二百五十戒，比丘尼有三百四十八戒，條文細密，成為專門學問。以在家人不闕出家律，我們初學佛者不必研究。

二、定學：定又名禪定，在於治心，修之可免去情慮上的散逸，除去精神上的紛亂。

我人身心感受的苦果，是業和煩惱聚集而來的。因此要解脫苦果，先要斷除苦因，苦因的由來，無非是由我們這一顆妄心上發生，試看我人心上的妄念，前念甫滅，後念已生，剎那不停，相續無已。妄念是惑，發之於身口意的意念行為是業，因惑造業，因業受苦，這就是生死流轉的根本，所以修道在於治心——戒是戒身口的惡業，定是治內心的妄念，要依戒而資定，由定而生慧。

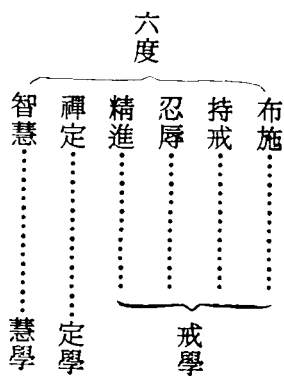
禪定的種類頗多，於修持的方法中再行介紹。

三、慧學：慧又名智慧，但這種智慧不是世俗的世智辯聰，而是由定力所證得的大智慧，無漏智慧。智慧梵語般若，譯為智慧者，相近之辭也。智慧並不能包括般若之含

義。

眞如佛性，人人本具，但爲妄念遮蔽，如金在礦中，如明鏡蒙塵。礦中之金，本質未損，蒙塵之鏡，光明仍具，若汰去沙土，拭去塵垢，純金的本質和鏡體的光明，仍然可以顯露出來。正如我們被妄念遮蔽的眞心，若用持久的定力，掃除妄惑，歸於一個正念，久而久之，妄念脫落，眞心顯露，這就是證得「般若」了。

戒定慧三學，是修道的基礎，不但八正道攝於此三學，卽大乘六度亦攝於此三學中，故修道者修此三學，亦卽廣行六度也。



五、修持的方法

眾生有八萬四千煩惱，我佛有八萬四千法門，皆是以眾生根器習性的不同，而方便立說。事實上，「歸元無二路，方便有多門。」門門皆歸自性，法法都是般若，我們初學佛者對各種法門，本法法平等的觀點，不生門戶勝劣的執見，這樣才會見理圓融，會入不二。

學佛修道，不在法門之多，而在專一深入，在眾多法門中，我們可選一種與自己根性興趣相近的法門，作為日常的行持，等到日久功深，自會有所證得。茲簡單介紹幾種修持的方法如下：

一、參禪：釋迦世尊住世之時，在靈山會上拈花示眾，迦葉尊者，破顏微笑，默契於心，世尊說：「我有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」這是禪宗建立之始。梁武帝時，達摩祖師來華，傳衣鉢於二祖慧可。至六祖慧能，禪風鼎盛。那時所傳的是直指本心，當下開悟。例如二祖慧可問達摩祖師曰：「我心未寧，乞師與安。」祖師曰：「將心來與汝安！」慧可半晌云：「覓心

了不可得。」祖師曰：「我與汝安心竟。」慧可當下大悟。

再如四祖道信，向三祖僧璨求道曰：「願師慈悲，乞與解脫法門。」三祖曰：「誰縛汝？」道信曰：「無人縛」，三祖曰：「無人縛何求解脫？」道信乃言下大悟。

後世眾生，根機日鈍，心識上妄想紛紜，不能直下見到，後世祖師才教人以參話頭的方法。

所謂參話頭，是把一向妄想紛紜的心識，回轉過來反照參看一句足以使人發生疑情的話頭，極力參究，力求透脫，忽然至一切妄念照破，洞見心性，而立地悟證。正如雍正《御選語錄序》云：「學者將個無意味語，放在八識田中，奮起根本無明，發大疑情，猛利無間，縱喪身失命，亦不放捨，久而久之，人法空，心境寂，能所亡，情識盡，並此無意味語，一併亡卻，當下百雜紛碎，覲體真純。」

參禪，須有明師指導，個人盲目修鍊，不特恐難有成就，且恐招致魔境，故此處所介者，不過略述其意而已。

二、修密：修密，是口持真言，手結印契，意作妙觀的三密相應法門。此持咒法門，身口意三方面都有一定的規則，每持一咒，用手指結印是爲身密；口誦咒文，句句

分明，毫無錯誤，是爲口密；每一咒，都有佛菩薩的對象，心中觀彼佛菩薩的種子字（以佛菩薩名字的一個字母，代表佛菩薩的本體，曰種子字。）是爲意密。如此三密相應，修持者心識上的妄念自可不起。惟密宗修持，例須經阿闍梨（軌範師）親口傳授，方有效力，否則一切徒託空談，難獲行證。

三、觀心：觀心與參禪，都是定學，我人心識之間，妄念相續，刹那不停，俗語說「心猿意馬」，卽此之謂。所以我們若用自性來照自心，直下觀察自己的心念，便是伐木斷根的根本辦法。觀心的方法，略言之，就是放下心識上的一切妄想雜念，善惡是非都不去思量，直下靜觀自己的心念，對於幻生幻滅的心念，不去執著，不去遣除，亦不隨其流轉，祇靜心觀察，妄念被自心所照，當下便能湛寂不動，以至自然化於無形。《大乘心地觀經》說：「能觀心者，究竟解脫，不能觀者，永處纏縛。」

觀心法門，亦須隨明師修習。各宗之止觀法門各有不同，故修習此法者，亦須在明師指導下行之。

四、念佛：念佛是淨土宗的法門，此法門三根普被，利鈍全收，是易行門中的易行法。這是晉代慧遠大師在廬山結社開立此宗，中經道綽、善導、永明延壽、株宏、智旭

諸大祖師的倡導，以其口持六字洪名，方法簡單，容易普及，因而學佛者多修此法門。此念佛法門將於下章中專門介紹，故其修持方法此處從略。

六、學佛的過程

學佛，是由起信而求解，由求解而實踐，因實踐而獲證，其實所謂實踐，所謂修持，也就是降伏煩惱，斷除習氣。我們的煩惱習氣，有多生多劫與生俱來者，有此生生後環境薰習者，這些煩惱習氣，大要言之，不外「身見、邊見、邪見、戒取見、見取見」；及「貪、瞋、癡、慢、疑」等煩惱。由上述的煩惱習氣，而導致這顆妄心，貪染五欲六塵——財色名食睡，色聲香味觸法——造諸惡業。因此，學佛者的修持，也就是斷除煩惱，降伏妄心。但要斷除這多生多劫俱來的習氣，談何容易？聲聞四果，修到阿羅漢的地位，才能斷盡「見、思」二惑，而尚有「塵沙惑」和「根本無明」存在，所以「斷惑」實不是一蹴而成的事。

不過，「理可頓悟，事須漸修。」經過長久的修習磨練，終能使真心漸顯，習氣漸消。但修習磨練，在我們在家學佛立場來說，並不全需要遁入深山古寺，與社會隔絕，

就可使五欲六塵之念泯滅的。因為煩惱習氣往往是隨人事接觸而發，因此，藉一切順逆的人事境遇而砥礪磨練，也是降伏煩惱的方法之一。

並且，大乘佛法的真精神，也並不以解脫一己之苦而滿足，所以發菩提心，修六度萬行，不但是度人，也所以度己。

在修持磨練的過程中，約有下述情形：

我們在未學佛之前，終日間煩惱妄想，以妄爲真，實因貪瞋癡三毒遮蔽真心，以致墮入主觀而不自覺。一旦宿世善根成熟，遇善知識開導，皈依佛門，但在初學的時候，往往是信疑參半，精懈不定，同時，我們的煩惱習氣，不對治還罷，對治之下，愈覺得妄念起伏，難以抑制。譬如初修持者，於念佛、止觀、或禪定、持密之際，愈想使一心不亂，愈覺得妄想雜念接踵而來。這並不是我們在修持時妄想雜念特別多，而是在平時，妄心對境攀緣起伏，不爲我們覺察罷了。但在這種過程之時，我們祇要精進不懈，時時覺知一切事相的順逆、好惡、是非、愛憎，皆是妄心的虛幻分別，日久之後，定力漸強，慧力日增，煩惱習氣也就日漸銷落，不如往昔的堅固執著了。

第十章 專介淨土

一、淨土意義

本文上一章，介紹了幾個修持的方法，如參禪、修密、觀心、念佛。但在這些法門中，若求其三根普被，利鈍全收，適合末法時期眾生根性的，則惟有持名念佛的淨土法門，故特將此一法門，在此作一較詳細的介紹。

念佛法門，何以是三根普被、利鈍全收的法門呢？因為其他修持法門，最初須深明教理，依教修行，修行功深，斷惑證真，方能有所成就；倘若教理不明，盲修瞎煉，若非得少爲足，便是著魔發狂。縱然深明教理，精進不懈，然倘煩惱絲毫未盡，依舊不脫生死輪迴。所以這些法門，稱之爲仗持自力修持的法門。

而念佛法門，不論上智下愚，利根鈍根，但能持名念佛，求生淨土，縱然不明教理，未斷惑業，祇要信深願切，臨命終時，決定蒙佛親垂接引，往生西方。所以淨土法

門，是仗持佛力又兼自力的法門。仗持自力的法門，好比出門旅行，不乘舟車，惟靠兩足之力，故其行也慢；仰仗佛力又兼自力的法門，好比駕車遠行，以自力駕駛，如機器的動力前進，故其行也速。故被尊爲蓮宗十三代祖師的印光大師，在《淨土問答》並《序》一書中稱揚淨土曰：「大矣哉，淨土法門之爲教也。是心作佛，是心是佛，直指人心者，當遜其奇特。十念一念，即登不退；歷劫修證者，當仰其高風。普被上中下根，統攝律教禪宗。如時雨之潤物，若大海之納川。偏圓頓漸一切法，無不從此法界流，大權實一切行，無不還歸此法界。不斷惑業，得預補處，即此一生，證大菩提。九界眾生離此法，上不能圓成佛道。十方諸佛離此法，下不能普利羣生。是以華嚴海眾，盡尊十大願王，法華一稱，悉證諸法實相。如斯大力用，諸佛共宣揚，若此極發揮，諸祖皆如是。誠可謂一代時教之極譚，一乘無上之大教也！」

所謂淨土，是指西方極樂世界。這是與我們這個娑婆世界稱爲穢土者比較而言的。我們生存的這個世界稱爲「娑婆國土，五濁惡世。」按娑婆義爲堪忍，因爲我們這個世界的眾生，雖受眾苦逼迫，仍安忍不求出離，故稱堪忍；西方世界無有眾苦，但受諸樂，故稱極樂。

西方淨土的由來，載在《佛說無量壽經》。經中說：世自在王如來在住世時，有國王因聞佛法，發無上正真道意，棄國捐王，出家修道，號曰法藏。法藏比丘在世自在王佛前發下了四十八條度生大願，普度有情。這四十八願的十八、十九、二十願，說的是：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。」「設我得佛，十方眾生，發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國，臨壽終時，假令不與大眾圍繞，現其人前者，不取正覺。」「設我得佛，十方眾生，聞我名號，繫念我國，植眾德本，至心迴向，欲生我國，不果遂者，不取正覺。」

其後法藏比丘，請世自在王佛，爲其廣說二百一十億諸佛國土的情狀作爲藍本，經五劫之久，以大願力創造了這個極樂世界，法藏比丘成佛後號阿彌陀佛，就是這極樂世界的教主。

西方極樂世界，國土清淨平坦，氣候溫和適中，萬物光麗，宮殿莊嚴，六時雨花，寶蓮充滿，寶樹發音，化鳥演法，是一個微妙莊嚴的清淨國土。而極樂世界的眾生，身相端嚴，壽命無限，具六神通，常住正定，且具智慧辯才，得無生忍，道心不退，不墮惡道，這就是此西方世界所以稱爲極樂，也所以稱爲淨土的原因了。

二、淨土宗史

釋迦牟尼世尊住世之時，於耆闍山說《無量壽經》，於王舍城說《觀無量壽經》，於祇樹給孤獨園說《阿彌陀經》，說明西方淨土的情狀，及阿彌陀佛以大願力創造此極樂世界的因果，開闡此土眾生念佛往生的方便法門。

世尊滅度後，馬鳴菩薩造《大乘起信論》，勸生淨土；世親菩薩造《淨土往生論》，並爲弘揚。此外諸大乘經中，多有讚揚。故佛法傳入中國後，此淨土法門即有流布，然大弘此宗，實地修持者，首推東晉慧遠大師。

慧遠大師，在廬山東林寺，與大德居士劉遺民、周續之等一百二十三人，共結蓮社，六時念佛，專倡淨土法門。遠公居廬山三十年，足不出山，倡勵聖教，後世尊爲蓮宗初祖。

其後北魏有曇鸞法師，受菩提流支之《淨土論》，盡力弘化念佛法門，法澤遠被四方。著有《淨土論註》、《讚阿彌陀佛偈》等。曇鸞之後，唐有道綽大師，上繼曇鸞之教，專修淨土，日誦阿彌陀佛名號七萬聲，爲化有緣道俗，講《觀無量壽經》將二百

遍。從之者甚眾。

道綽之後，則有善導大師、清涼大師、永明大師，自行化他，大弘此宗。宋代以後，禪宗諸大宗匠，如長蘆、天衣、圓照、大通、中峯、天如、楚石諸祖師，雖弘禪宗，亦弘淨土。此後明代的蓮池、藕益、截流、省庵、夢東諸大師，亦弘揚淨土，不遺餘力。尤以近代的印光大師，一生專弘淨土，從化者無算，一部《印光法師文鈔》，風行天下，發行至數十萬部之多，可見影響之大，弘化之廣了。

東晉慧遠大師結社念佛的時候，並未標明開宗立派之意，但期同願，無取傳承，故千餘年來，本宗雖弘佈日廣，並無師資授受的系統。至宋代四明曉法師，以異代同修淨業，而功德高盛的幾位大師，立爲七祖。這七祖是慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常等七位大師。

後人又列入蓮池、藕益、截流、省庵、徹悟，合稱蓮宗十二祖，近人更公推已故之印光大師爲蓮宗第十三祖。然此亦不過景仰先德，後世推定者，與他宗之師資相承者有所不同。

三、起信發願

念佛法門，是個易行難信的法門，尤其是對智識分子來說，說是西方有個極樂淨土，念佛可以轉生西方，脫離輪迴，驟聽之下，頗難使人接受。然這種不能接受，是我們拘於成見，妄測聖境，並不是沒有這個極樂世界，或釋迦世尊以此方便說法的。

佛經裏告訴我們，我們要證實一件事情的真實性，可以依照三個標準來衡量，這三個標準是現量、比量、聖教量。

量是量度，如秤之於輕重，尺之於長短，我們親眼看見的事實，對於它的存在毫不懷疑的，叫做現量。現量具有現在、現有、現露三義，不須推測判斷，能直覺親證到這種境界的。例如我面前有一張桌子，我手中有一冊書等。但有些事，我們雖沒有親眼看見，然根據常識的推測判斷，也可相信它的真實性，叫做比量。例如望見炊煙之處知其下必有火，在室內聲馬達聲知有汽車經過，這些都是用比量判斷的。

但在現量比量之外，尚有很多事情，我們既不能目擊其存在，又不能以常識經驗來判斷的，那麼我們就應該相信聖教量。

聖是聖人，教是教法，因聖人文教而知的事物，叫聖教量。史書所載古時有文武周公孔孟，對這些人物我們雖未目睹，但卻應信其存在。科學家說地球是圓的，月球較地球爲小，對這兩個星球的大小我們雖未能親自比較一下，但因相信科學家不會謊言欺眾，所以也就相信這種結論。釋迦牟尼世尊，是真語者，實語者，如語者，不妄語者，佛說妄語是基本五戒之一，豈有佛戒人妄語，而自己先以妄語造出一個極樂世界來？

西方極樂世界，是釋迦牟尼佛親眼所見，親口所說，在淨土三經——《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》中，反覆宣示出阿彌陀佛的願力，極樂淨土的因果，以及念佛求生西方的方法。佛的一切經，皆是真理，我們若對佛的經教深信不疑，自然就相信西方淨土的真實性了。

或者說，爲什麼我們不能觀證西方淨土的存在？《莊子》曰：「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。」蟻的目中無全象，我們的眼光怎能洞悉宇宙；但這並不說我們永遠不能證得，這是修持上的程度問題，學加減乘除時不能瞭解《微積分》，但到能瞭解的程度時自能瞭解也。因此，對此淨土法門，我們不當懷疑，也無須懷疑。

淨土法門，是以信願行爲三個往生的條件，由起信而發願，由發願而實行，三者具

備，必定往生。

信者，一信釋迦世尊的聖教量，世尊說淨土三經，決非虛假；二信我所居娑婆國土之外，確有西方極樂世界；三信阿彌陀佛弘願無量，我今發願求生西方，臨終必得蒙佛接引。

起信之後，繼以發願。藕益大師說：「得生與否，全由信願之有無；品位高下，全由持名之深淺。」假如一個學佛的人，相信有個西方淨土，及阿彌陀佛發下四十八條弘願接引眾生。信雖是信，但他信佛的本意祇希求人天福報，或希求生其他佛土，這與阿彌陀佛的願力不相應，所以信雖是信，因無願力故不能往生。必須起信發願，以此願力為往生的資糧，彌陀願接，行人願往，兩願具全，自力與佛力兼備，就具備了往生的條件。

發願前有發願的儀式，通常是在佛前拈香禮拜後，跪在佛前發願，並恭讀發願文。經過佛前發願，這一願力佛菩薩悉知悉見，就等於在阿彌陀佛前備了案。

關於發願文，有讀古德遺留的，也有自己撰寫的，內容不外說明行者願於此生報盡命終，祈佛接引，往生西方之意。

有一篇慈雲懺主的《發願文》，內容頗爲詳善，今抄錄如下，以做參考：

〔慈雲懺主發願文〕

「一心皈命，極樂世界，阿彌陀佛，願以淨光照我，慈誓攝我，我今正念，稱如來名，爲菩提道，求生淨土，佛昔本誓：『若有眾生，欲生我國，至心信樂，乃至十念，若不生者，不取正覺。』以此念佛因緣，得入如來大誓海中，承佛慈力，眾罪消滅，善根增長，若臨命終，自知時至，身無病苦，心不貪戀，意不顛倒，如入禪定，佛及聖眾，手執金臺，來迎接我，於一念頃，生極樂國，花開見佛，即聞佛乘，頓開佛慧，廣度眾生，滿菩提願，十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。」

起信發願之後，再接再下一個步驟，就是行的問題了。

行是實行，也是行持。行持有二，稱正助二行。正是持念六字洪名的正因，助是廣行眾善福德的助緣，此二行，有如鳥之雙翼，缺一不可。

釋迦世尊在《觀無量壽經》中曾說：「欲生彼國者，當修三福。」這三福是一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。三者發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。修此三福，再加上深信切願，持名念佛，

是必定有所成就的。

四、持名念佛

淨土法門，是以信、願、行三者爲修持的條件。信、願已如前述，行持方法卻有種種的不同，如持名、觀想、觀像、實相等，一一行成，都能往生淨土，而其中收機最廣，下手最易的，首推「持名」一法。

持名者，即是持「南無阿彌陀佛」六字洪名，發之於心，出之於口，入之於耳，心口合一，念念不忘的念下去。

「南無」二字是梵音，義爲敬禮或皈依。「阿彌陀」義爲「無量光」及「無量壽」。阿彌陀佛，就是西方極樂世界的教主。阿彌陀佛曾發過大願說：十方國土的眾生，若願往生他的國土，祇要持念他的名號，此人臨命終時，他卽與諸菩薩眾前來接引。這就是念佛求生西方的根據。

世間眾生，皆具有與佛相等的佛性，祇因背覺合塵，迷昧眞性，因而妄起識心，迷惑五欲六塵，無以遏止。持名念佛，是將一句阿彌陀佛名號，繫在心頭，行起坐臥，念

念不忘，以肅清心中的妄念，而顯露出佛性的德能。此外再廣行六度，利世濟人，如此便與阿彌陀佛接引眾生的宿願兩相呼應，這樣臨命終時，決定可以往生阿彌陀佛極樂淨土。

持名念佛，在行持上，有定課念與散念；在方法上，有高聲念、默念、金剛念、記十念等多種，分別介紹如下：

一、定課念：定課念者，是將念佛一事，定為每日的功課，定的時間，多在早晚二時。亦有定出日誦佛號若干聲（自數千聲至數萬聲），不足不止者。我們初學佛的人，各有公務或工作纏身，日課佛號數萬聲，事實上無法做到。但如果把日課定為朝暮二時，每次念佛千聲，五百聲，或至於十念（十念法見後詳述），祇要持之以恆，始終不懈，也必有成就。

二、散念：定課之外，時時刻刻，行住坐臥，祇要不是集中精神做其他工作的時候，皆可將阿彌陀佛四字繫在心頭，默默的念下去，念佛的功用，在於薰習我們的心識，我們果能時時念佛，久而久之，自可妄念不起，正念分明了。

其次，在念佛的方法上，分為：

一、高聲念：聲音發之於心，出之於口，入之於耳。聲音洪大，字字分明，這種方法好處在全神貫注，可對治昏沉懈怠，然稍有耗氣暗啞之弊，故不能持久。

二、默念：默念時祇有唇動，並不出聲。雖然不出聲，而「南無阿彌陀佛」六字，在念佛人的心中仍然字字分明。這樣念念不停，正念相續，便於日常工作中，及隨時隨地默念。

三、金剛念：金剛念者，念時聲音不大，但須出聲，一面念，一面聽，念得綿綿密密，聽得字字分明，使雜念沒有萌起的空隙。這種方法，便於定課時行之。

四、十口氣念：初學佛的人，若把功課訂的過多，往往會日久懈生，以致定的課程做不完。反不若初行之時，訂的簡短，以期持之有恒。所以十口氣念，是初念佛者一種較為簡便且能攝心的方法，所謂十念，並不是祇念十聲，而是以一口氣為準，氣念盡時，換一口氣再念，這樣念夠十次，叫做十念，這種念法，一口氣大約可念六字洪名七八聲至十聲，不宜念的過多，多時傷氣，有礙身體。

我們初學佛的人，日常功課不妨定為朝暮二次，每次「十念」，或念若干聲亦可。念的時候，家中若有佛像，可對佛像行禮，然後合掌恭念。沒有佛像，面向西方合掌恭

念即可，佛號念畢，最好再念一段迴向文，重申自己的願望。迴向文形式也有多種，較簡便的有下列八句：

「願以此功德，莊嚴佛淨土，上報四重恩，下濟三途苦。

若有見聞者，悉發菩提心，盡此一報身，同生極樂國。」

一個人的日常行為，最難得的是三業清淨，而我們念佛的時候，心中念佛，是意業清淨，口誦佛號，是口業清淨，雙手合十禮佛，是身業清淨，這身、口、意三業清淨，就是成佛的正因。

五、輔以觀想

觀想，是釋迦牟尼世尊在《觀無量壽經》中，開示修持淨土方法的一種。修淨土的人，若不念佛名號，單憑觀想，亦可往生。不過觀想的境界微細高深，末法眾生，障重智劣，心識雜亂，思慮不能集中，致觀想不易有所成就。因此若專修觀想，恐失敗者多，成功者少，所以修淨土的，多事持名，罕有修觀的。但觀想亦是世尊親口所說的方法，它能薰染心識，促進淨業種子，所以我們若在念佛之外，輔以觀想，亦為行持之助。

《觀無量壽經》中，有十六種觀想，這裏因篇幅關係，不能詳述，祇能略介其意：

一、日想觀：正坐西向，諦觀於日欲沒之處，見日狀如懸鼓，紅圓光輝，開目閉目，皆令明瞭。

二、水想觀：由水作觀，見水澄清，作琉璃觀，作琉璃地上有光明臺，樓閣千萬觀。

三、地想觀：水想成時，再作極樂世界國土之觀。

四、樹想觀：觀極樂世界，七重行樹，七寶花葉，無不具足。

五、八功德水想觀：極樂世界，有八池水，一一池水，皆七寶所成。

六、總想觀：觀眾寶國土，一一界上，有五百億寶樓，其樓閣中有無量諸天。作天伎樂，皆說念佛念法念僧之音。

七、花座想觀：於七寶地上，作蓮花想，令其蓮花，一一葉上，作百寶色，有八萬四千脈，猶如天畫，脈有八萬四千光，了了分明。

八、像想觀：花座想觀成，觀彼佛寶像，花上座上，如閻浮檀金色。

九、遍觀一切色身想觀：前觀成時，更觀想阿彌陀佛身相光明，高六十萬億那由他

恒河沙由旬及種種莊嚴。

十、觀世音菩薩真實色身想觀：見無量壽佛已，觀觀世音菩薩高八十億那由他由旬，相好光明。

十一、大勢至菩薩色相觀：次觀大勢至菩薩莊嚴色身，相好光明。

十二、普觀想觀：觀自身於蓮花中趺坐，作花開花合想。

十三、雜觀想觀：觀阿彌陀佛及觀音勢至相在池水上，身真金色。

十四、上輩生想觀：觀臨終時佛及菩薩接引狀。

十五、中輩生想觀：觀臨終時佛菩薩接引及說法狀。

十六、下輩生想觀：觀臨終時化佛及化菩薩接往寶地生蓮花中狀。

因限於篇幅，以上所介紹的僅列舉名稱，略述其意，此觀想法載在《觀無量壽經》中，讀者可向佛學書店中請《佛說觀無量壽經》、《佛說無量壽經》、《佛說阿彌陀經》誦讀，自可窺出淨土法門全貌。

六、精勤不懈

以一個在家學佛的人來說，身在世網，俗務多端，若求攝心參禪，靜室誦經，不但勢所不能，且亦力不暇及，即以作觀而論，善導大師曾云：「末法眾生，神識飛颺，心粗境細，觀難成就，是以大聖悲憐，特勸專持名號，以稱名易故，相續卽生。」由此看來，我們生處末法時代的人，若欲學佛，持名念佛一法，比較是千妥萬穩的法門。

持名念佛，是易行門中的易行法，以其下手易而成就高也！但我們決不能以其易行，而輕率從事，要知淨土法門，首貴專勤二字，專者精一不二，勤者精進不懈。所謂持名念佛，不但在日定正課時虔誠持念，卽在正課之外，時時刻刻，也要把一句佛號記在心頭，念念相續，無間無雜，既不散亂，亦不懈沈，能這樣精勤不懈的念下去，持之以恒，功夫到家，自然有所成就。

修淨土，除了精勤念佛外，尙應進一步研究教理。關於介紹此宗的入門書籍，有《初機淨業指南》、《淨法概述》、和《龍舒淨土文》、《歧路指歸》等，尙要進一步，則直接研讀淨土宗的「三經一論」。三經者，《無量壽經》，此經說明阿彌陀佛因位的願行，及果上的功德；《觀無量壽經》，說往生淨土的行業；《阿彌陀經》，示淨土莊嚴，及執持名號，諸佛護念的利益。一論者，卽《往生論》，總攝三經，而明往生淨土

的義相。除此以外，明代智旭大師選定有淨土十要典，亦爲修淨土者所應讀的要籍。

本文至此，已寫完了十章，把佛教的源起，在華的流傳，佛教對世界人生的看法，以及大小乘佛法的意義，修持實踐的方法，都做了個概略的介紹，寫到此章，似應做一結束。然在此文結束之際，筆者感到惶恐不已，實因我自己學佛未久，所知有限，對佛法一知半解，對修持更爲淺薄，貿然撰寫此文，實屬不自量力。但此文之作，旨在拋磚引玉，尚祈佛門大德，不吝賜教，普願一切有情，共登佛道。

全文結束，謹以下偈回向：

願以此文，莊嚴佛土；上報四恩，下濟三途；

有見聞者，發菩提心；盡此報身，生極樂國。

向現代人介紹佛教

印行者 上海佛學書局

上海常德路四一八號

郵編：二〇〇〇四〇

印刷者 上海建工印刷廠

上海市新聞出版局准印證（2000）第（175）號