

續明法師 著

學
佛
通
論

佛陀教育基金會 印贈

一切佛經及闡揚佛法諸書。無不令人趨吉避凶。改過遷善。明三世之因果。識本具之佛性。出生死之苦海。生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心。作難遭想。淨手潔案。主敬存誠如面佛天。如臨師保。則無邊利益。自可親得。若肆無忌憚。任意褻瀆及固執管見。妄生毀謗。則罪過彌天。苦報無盡。奉勸世人。當遠罪求益。離苦得樂也。

續明法師行狀

續明法師，北平郊區徐氏子。童真入道，不慕世榮。年十二，求學於弘慈佛學院。慈舟老人來平，講華嚴於安養精舍，師慕而從之。

嗣以抗戰日深，河山非舊，慨然結伴南行，來從太虛大師。途經開封鐵塔寺，為淨嚴老法師所留。居一年餘，付法受記，乃許成行。經西安，興教寺妙闊老法師見而器之，為開唯識法門。留半載，終以付法受記而別。法師凝和明敏，其見重於前輩者若此！民國三十一年，始抵四川漢藏教理院。舊學新知，相啟發而學乃日進。三十三年冬，虛大師派之去西康，深求藏典。抗戰勝利，北還返省，便留開封，助襄法務。三十六年初過滬，適虛大師示寂，乃贊助印順導師，編輯太虛大師全書於奉化雪竇寺。三十八年春，應印公之邀，南來廈門南普陀寺，講學

於大覺講社。七月，相偕抵港。虛大師全書刊行，師復為之校對。四五年來，時局震撼，人心浮動，而法師不交世務，惟志心於佛法。時為印公記錄其講說，成書者有中觀今論，大乘起信論講記，淨土新論等。

四十二年，應印公之邀來臺，主編海潮音月刊。閱二年，乃掩關於新竹之青草湖，深入經藏，禮誦不輟。四十七年春出關，主辦新竹靈隱佛學院。四十八年春，任福嚴精舍住持。五十年，成立福嚴學舍。五六年間，盡其心力於僧教育。教之導之，率以身先，然身心亦交瘁矣。五十三年春，辭退寺職，乃作出國弘法之行，固以稍事遊息也。經港、泰、星、馬、越南、參禮弘化，道譽日起，惟時以病聞。在臺知友勸之返，每以願得一去天竺，參禮聖迹為詞。今年四月，隨香港佛教代表團，出席錫蘭之僧伽大會。先赴印度，參禮聖迹。參禮畢而肝疾作，遽爾圓寂於加爾答醫院。時四月二十六日下午五時半；生年四十八歲。

嗟乎！朝禮聖迹之院既酬，在師似可無憾矣！其如法末時衰，失在臺友生之望何！師以盛年去世，海內外聞之，同深哀悼，紛紛為之紀念。師之靈骨，五月十一日，由印度僑領鄧崇銘護送來臺，將為建塔以奉之。師每以文字弘法，其以成書者，有佛教時論集，學佛通論，戒學述要。遺稿猶多，將為編集以刊之。十五日，臺灣佛教同人，集慧日講堂，為師舉行追念會。下午，送靈骨去新竹福嚴精舍。嗚呼！佛教本色行人，遽弱一個！為法思人，眾情悲感，其何能已！因略述師之生平功德，以慰時人！

序

印順

續明法師入寂於印度，不覺竟十年矣，無常迅速乃如此！

續師爲人，渾厚而方直。其爲法也，主以正信、正見，導歸學佛之正行。於僧團及學人，每策勵之，啓迪之，期於履踐平實，不失佛門本色。文如其人，以故辯而不華，不事神秘之虛玄，亦不崇流俗之事功也。其生平遺著，曾集成「續明法師遺著」，嘉惠法界。弟子輩，今擇取其要者爲選集，用爲十周年之紀念。十年來，佛門之變亦亟矣！續師遺文，雖平淡無奇哉，而足爲弟子之鑒戒者正多，乃隨喜而爲之序。

續明法師遺集序

仁俊

三十六年我在雪竇，和續明法師一見面，就成爲莫逆之交。他那時忙於襄纂、筆記、寫作，我也爲着一分寺務而奔波，白天裏很少接談，晚飯後才散步閒敘。相處稍久，我體察出他的存心、爲人，非常難得，對他的僧格、性向，遂掀起了甚深的渴仰、熱念。相貌莊重談吐木訥的他，說話一點也不巧妙，但却淳渾而有味，聽了使人快慰而受用。他出生於燕趙之地，血液裏沁入悲歌慷慨的氣習，出家後，受到佛教的陶育、涵煦，將這種氣習一轉而爲和善廣大的胸襟，所以他在本質或德行上，先後天都相當充實。

像他這樣，寫出來的文字，筆觸與意致當然會健勁與昂動。讀過他文字的人，大都讚賞不絕，就因爲這個原因。他的文字的特見，奠

基在他的特行上，這，總說一句，是透過堅誠精苦的淬礪的。好的文字有是以特見爲生命，以特行爲生力的；具有了生命、生力的文字，讀者才會用生命、生力來讀。他的文字總這樣的吸力。化導的方便工具——文字，古人和今人都特別重視而運用這工具。學佛法起初就是學文字，經過識文解義（聞慧）的階段，繼之以深思實修，由此而引發出的見地、性行，就沒有大的乖錯了。他於思於修均極着力，從他的文字上見得出，因此，讀他文字的人，一定會受到他的見地與性行的啓導。

出家人寫文字，其範圍、其根據，總該不出乎「法」與「律」（論）。法，特重於知見與觀念；律，特重於儀制與作止；論，特重於分別與抉擇。向這些上面多多下工力，事理言行始能調和而統一。出家生活，最注重身心與自他的調和，這須以法與律（論）爲依準。背了這一依準，偏學或偏重三藏中的一藏，事理言行則決難以調和而統

一。這一來，僧團內部就要各行其是。根本佛教起初，法與律並無嚴格界劃，稍後，因為僧團日漸龐大、複雜，才有法重於理律重於事的傾向。不過，大眾依然生活在事理調融中。這是佛滅百年間和合一味的概況。向後，律分五部，亦有由重律而轉向於重論的，理論的研究就越來越精密，就法的興盛邊看，實是可喜的現象，但，也就因此引起事理的偏重。這，一極端了，論師們知律而不重律，律師們味法而不敬法，甚至（份部的）激化得演出相殘的慘劇！這都是由事理言行不調和所釀成。這情勢，在中國也（局部）有過，到了今天，參禪的，念佛的，學教的，持律的，都只是各各偏重於自宗，很少兼重事理的體踐，這當然要弄得非事非理混沌一團了！

他早已看穿這弊病，故儘力等倡法律。他對中觀、唯識都有興趣，也曾講過，對律學則以四分爲主，而廣採其餘，這是步趨宣律師的作略。法的核心——轉迷成悟——，律的基點——導俗攝僧——，要

想達此目的，惟有觀法踐律。以體用來說：法爲佛法之體，律爲佛法之用，體因用彰，用由體顯，本是相互依資的。苦得心才學得法，苦得身才習得律，事理言行這才能調和而統一。他能始終貫徹着事理言行，沒有什麼大差忒，這就是他持身持心的真實體統。

由於他以法律爲依歸，所以心行很直，一遇到有關佛法的大事，總是以不袒不激的態度來研究、詳品，使其情僞畢露，敬警得宜。他本來極其寬坦，平時絕不別人眼孔，挖人瘡疤，但是，他最討厭做濫好人，該說該寫的，總是要說要寫。他有說話的勇氣，才有做人的正氣，一直到他臨終，這種精神並未減少分毫。僧團中最可貴的是正大人，像他這樣正大的人住在僧團中，一切才會正大起來。

出家抱緊一顆正大心，所作所爲都不離開正大，就不會露「尾巴」了。不曾露過尾巴的人，才見得一切人，見得一切諸佛菩薩。他一生從未露過尾巴，所以見得一切人，見得一切諸佛菩薩。近年來，我

深深感到不曾露過尾巴的人太難得、太急需，像他這樣沒有露過尾巴的人，遇事義正辭嚴的說幾句、寫幾筆，總多少管點用。以事實說，過去佛教界許多難看難聽的，經過他一評斥，總起點顧忌作用。現在中國佛教界最缺乏的是嚴正輿論，這須要沒有露過尾巴的人，從好學深思端身厚心中積極培養、發揮，才能使佛教內部的「陰瘡」漸漸底收斂起來。

他寫文很認真，耗的心血很多，够水準的。大部份作品是他在腦病中寫成的。這是一片的護教熱忱所激發。他的言行與器識，影響與格局，也就藉此流傳下來。生命不論活得長與短，只要傳下真東西，給佛教添一層光彩，多加一分力量，就算不虛此生。他的文字是他的熱情煉成的結晶，讀他這本遺集的人，也應該激出一番熱情來讀，對他才深刻的感到崇重而羨效；也才想到自己也要留下真東西來。不具足這種精神，在現在，自己與佛教的一切，就會更快地趨向於枯竭與

殭化！

五十五年國慶日愧弟仁俊敬序於警危室

學佛通論目次

自序	一
緒言	三
一 學佛須及時	八
一 關於佛學的誤解	八
二 人應及時學佛	八
二 學佛之理想與目的	二二
一 學佛以趣向解脫為目的	二二
二 為趣求解脫佛陀次第而說法	二二
三 釋尊為趣求解脫而	二二
四 在家學佛如何趣向解脫	二二
五 為獲證解脫而學佛	二二
三 對因果法則之肯定	三五
一 印度一般因果論	三五
二 撥無因果的斷滅論	三五
三 神意的邪因論	三五
四 佛教三世因果論	三五
五 三世因果與十二因緣	三五
四 身心如幻世間多苦	四七
一 身心緣業而生	四七
二 色身危脆不淨	四七
三 心法無常如幻不住	四七
四 世間無實人生多苦	四七

五 三寶是真歸依處……………六七

一 世間無真歸處……………三 釋總別名

四 三寶的種類……………五 三寶的業用與次第……………六 明歸依境由淺入深

七 唯佛法僧是真歸處

六 「止惡行善」聖道之階梯……………一〇二

一 止惡行善的意義……………二 止惡行善的理論上的根據……………三 善惡的定義及輕重

四 戒善與人生

七 入道以真理為旨歸……………一一六

一 學佛不應止於行善作福……………二 諸法真理為趣解脫的方法……………三 「諸行無常」剎那不住

四 「諸法無我」一切皆空……………五 「涅槃寂靜」不世不滅生……………六 一實相印即三法印

七 真理為入道的旨歸

八 進學佛法之次第……………一五三

一 佛法無邊道有一貫……………二 循三士道次第而進……………三 依境行果次第而學

四 依三學的次第而行……………五 依三慧的次第而修……………六 依言解行證的次第

而入……………七 循序進修最為穩當

九 學佛應有之德行……………一七一

一 總說……………三 奉持禁戒

四 修學博聞……………五 成就布施……………六 具足智慧

十 學佛應有之認識……………一八七

一 佛法修行義有廣狹……………二 信為能入智為能度……………三 法性平等我當作佛

四 依止自法莫異依止……………五 四依為學佛的標準……………六 有罪懺悔是則清涼

七 學道進德精進為本

結語……………二一八

學佛通論

自序

兩年來，寫過幾篇有關學佛的文字。最初，祇是應海潮音稿約，備作補白而已，沒有成書的計劃，所以隨時想到寫到，文字既舖張渙漫，內容也覺貧疏簡陋！記得四十五年春節，忽得學友元果法師函，要我將已寫的四五篇編輯成冊，由他印行結緣。我對他的這番盛意，當時祇有感愧，遂婉言辭謝，未敢應允。不意元師竟再事函求，無已，乃允待一載以後，將想要寫的再寫出一點，那時再彙編成冊，交他印行出版，這就是本書現在所以印行問世的因緣。

本書「緒言」是臨時加寫的，其他各篇，都是曾經發表過的，爲

了適合書的形式，所以沒有盡用原來的標題；然因為發表時，用的是「學佛之通趣」「通德」「通解」等名稱，所以今總名之曰：學佛通論。這個書名，也許有點費解，若是用一個最普通的名稱來說明它，則可以直稱之曰：「學佛常識」；倒是非常恰當的。因為這雖是我個人多年來，對學佛所持的一貫態度與認識，相信也是每個學佛者，所必須知道和做到的一些準則；離此，也就難以稱為學佛了！

書中各文所述，都是佛教已有的成說，談不到任何創見；祇是其中有的為近世學佛者所忽略或遺忘，故特別提出略事申說，俾喚醒同道，共同在佛法中增進，以便百尺竿頭更進步，勿作邊地壞法人！各篇所論，廣略不一，深以未能暢盡學佛應有的問題為憾，但願能用為學佛向道之參助而已。容有未盡善處，尚希諸方大德善知識惠予指正。

民國四十六年八月一日於般若關房

緒言

「學佛」一詞的意義，解說起來可以有廣狹的不同。若以「佛」爲泛指釋尊所說的一切教法，則凡是信仰佛教、在佛法中修學的人，包括七衆佛弟子，都可稱爲學佛；此義則廣。若以「佛」爲已證大覺果海的聖者——如二千五百年前在印度出生、出家、修行、成道的釋迦牟尼佛，與十方一切諸佛；修學者，以佛的行證爲自己的楷模；佛是自住大乘的，則唯有發菩提心，修大乘法，專心致志以求證覺無上佛果，才可稱爲學佛；此義則狹。一般所稱「學佛」，多是就廣義而說的。所以同是學佛；有的在家的，有的出家的；有的學大乘，有的學小乘

；有的學此宗，有的學彼宗；有的學深，有的學淺；其中是千差萬別的。一個人究竟要學那一種法才契機，才易獲成就，這是很難斷言的。一般多以所親近善知識的不同，及惑於簡易、快速、玄妙等的習性，爲修學佛法的標準，然這是否當理、契機、對症、又是否沒有弊病，就很少有人進問了！這樣傳習既久，相沿成風，以訛傳訛，謬誤滋多，也就難免不有偏差。末世佛教學人，於學於行，既江河日下，因而招致世人的譏議，而諱言佛，幾已成爲光揚佛法的最大障礙！如此學佛，既適足以病佛，於己、於人、於佛教，均屬無益，故若於今日談學佛，必須從檢討反省中，使佛弟子的言行復歸於正，才是學佛的要途！

又，「佛學」與「學佛」，本是相輔而相成的，前者側重思想體系、源流、發展的闡述，後者側重佛陀思想教說的實踐。其實，思想體系，是實踐修行的方針；修行實踐，是思想體系的實現。可以說，

沒有佛學精研密治的發揮，必不能審知學佛的始末；不知依佛陀教說去行踐，也不會深知佛學之所以爲佛學的重要。三藏教典所詮顯的是：教、理、行、果；修學的人依之實踐，卽有：信、解、行、證的階漸。所以一切教法，既是學佛者研治發揚的範圍，也是修行實踐的標準。不符合佛法教、理的信、解，卽是迷信謬解；不依據佛法行、果的修、證，卽是盲修瞎鍊，勞而無果。所以，「佛學」愈研治得精，「學佛」就益加真切；「學佛」既真切，「佛學」也就愈加精純。佛法本是道德的實踐的宗教，不從解、行並重上去修學，是不會獲致佛法甘露的利益的。近些年來，教內外研治佛學的風氣日盛，而有些人認爲所謂「佛學」，不過是世間一般學者、教授之流，當做學術的一門來究治考辨而已，不是釋尊所以施設教法的目的，於是鄙棄「佛學」，而尙言「學佛」。其用心非不善，然矯枉過正，忽略「佛學」與「學佛」相互增上的效用。這在今日觀來，亦決不是修學佛法、住持

佛法的正途。我國佛教，向有「宗下」、「教下」的兩大學統，雖一係教外別傳，一係依教設化，然據實而說，仍不外此重行與重解的兩個範疇。而今日所說的：「佛學」與「學佛」，也不出此重解與重行的二軌。真實說來，要做一個真正佛教學人，解與行，宗與教，學與道，都是不可偏廢的。偏廢尚不可，因偏廢而相互是非，適足以說明學佛者對佛法缺乏深切的體認與了解；謂之不懂佛學，不知甚麼叫學佛，亦實無不可！

本論尚言「學佛」，但鑒於流行佛法的偏弊，故不以一宗一門為規格，而多從佛法的古義，與學佛的普遍原則上着眼，試以佛學的見地來談學佛。我認為：佛法的施設，因衆生根機不同，雖有權實、大小、淺深的不同，而佛法的中心、宗旨，仍是一切貫徹的。祇要與此等中心宗旨相應的，學者鏗而不捨，若解若行，無不可以會歸佛法，謂之學佛，始能名實相符。否則，名為學佛，而實與佛法的意趣相違

，豈非南轅而北轍！然佛法的義蘊無邊，學佛應知應行之要事甚多，難以屢述，僅就個人所認爲急切者，試分述之。

一 學佛須及時

一 關於學佛的誤解

我們生居在這個世界上，來不知所從，去亦不知所向，就是現在，我們自己也不能完全做得主，一切都受自己的業感因緣如何而左右。一個由宿世業感生在農夫家裏的孩子，自小就習近田園間的事，如果果不發生特別的因緣，這個孩子就將以農夫的身份渡過他的一生。一個生在教育家家裏的孩子，自幼所習近的是禮樂書數，如果當中沒有其它的因緣，則這個孩子就將在文化圈子裏渡過他的一生。這說明了一個事實：一個人究竟要怎樣渡他的這一生，自己預先是沒有計劃的，十九要憑他的業習和因緣而決定。一個人能不能修學佛法，也全在學佛的根機因緣具不具足而定。有的機緣很順，很快的就可以學佛了

，有的根機不足，就是生在信佛的父母家裏，或整天住在寺廟裏，也沒有用，視若無觀失之交臂的實不乏人。一個人能不能見聞修學佛法，端賴根機因緣的是否成熟具足而決定。

學佛，是人生最欣慰的事，也是難能可貴的事。依佛法說：「人身難得」「中國（有佛法的地方）難生」「佛法難聞」「善知識難遇」，一層難似一層，經裏把得人身聽聞佛法比喻如盲龜值浮木孔那樣的難，仔細思想起來，真是一點也不錯！現在世界人口總數達廿八億之多，這麼多的人，真正能夠聽聞到佛法的又有多少呢？這雖沒有精確的統計，但據我們所知，世界上能夠入佛學佛的人，在人海的浪潮中，實在是極少數。學佛既是這樣的不容易，這樣的難能可貴，但爲甚麼有些人竟把它看作是多餘的而避之惟恐不速呢？這真是太耐人尋味了。我們都知道，學佛是不揀別男女、出身與地位的，「四姓學佛，同名佛子」。但人生究竟在甚麼時候才適宜學佛，這就是人言人殊

了。

有人說：我四十歲以後來學佛，現在還不是時候。也有的人說，我到五十歲的時候來學佛，現在不能。說這些話的人，他們到了四十歲以後，或到五十歲的時候，是不是就真的學佛了，當然是很成問題的；可是，他們既這樣說，就足見佛法在一般世人的心目中，其地位與價值是怎麼一回事。因為一般人的腦筋裏，裝滿了飲食、男女、財富、名位、權利、享受……的慾望，深怕學佛以後，這些都玩不成了，不是太缺乏人生的樂趣嗎？於是「不到黃河心不死」，必須趁在年輕力壯的時候在五欲的快樂中去打個滾，等到年紀老了，諸根毀熟，髮白面皺，體力衰退，沒有能力再玩樂的時候，再考慮學佛；以爲這才是聰明的辦法。殊不知世間上的聰明人就專會作糊塗事！他們自己錯解了佛法，把佛法當成了消極的、頹廢的、窮途末路以後的慰藉品。真的，這樣的人，不學佛倒也還好，這種人學佛的越多，佛教就越

受其害，而他自己所得到的佛法利益也決定不會大。因為他們的心並沒有死，學佛不過是因為自己的能力不够用，不得已而思其次的權宜之計。這種佛教思想意識的滋長蔓延，使佛教變成了消極的、厭世的、頹唐的老年人的佛教，這不能不說是佛教的極大災害。這種誤解已普遍的存在於世人的心目中。許多人見到年紀輕的出家人，感到很奇怪，言談之中，他（她）們還好像替年輕出家人帶有不勝憐愍惋惜的情態。我就見到不少這樣的人。當他（她）們說着這種話的時候，我只有望着他們笑笑，心裏却這樣的說：你們自己顛顛倒倒，苦中尋樂，不自知苦惱，看到出家人，不知道生慚愧心、羨慕心、恭敬心，反而還要替他人深生惋惜，這就像糞缸裏的蛆，不知自身的臭穢，反而嘆恤天空的飛鳥，不如自己的快樂。像這種既不懂佛教，又不懂出家是甚麼一回事的人，你能向他說什麼呢！我曾見到許多這種不知自臭的人，見到年輕出家的男女，還大發其慈悲，努力幫助介紹職業，成全

他們的人道（結婚生男育女）呢！這真是淨修梵行人的魔王，教人又好氣又好笑！由此也就可以想見，佛教、出家、學道、修行，在一般人的心目中是有着何等的誤解了！

另有人說：學佛是有錢人的消遣品，是那些衣食無憂，富而好禮的人做的，我家裏的人，一天忙到晚，一年做到頭，僅能維持溫飽，既沒有錢到廟裏添燈油做功德，也沒有閒工夫去念佛聽講，活命要緊，學佛雖好，不能擋寒當飯吃，等我發了財或中了獎券再說吧。還有人說：我家裏妻兒老小一大堆，須要我來侍養撫育，等我把父母送終了，把兒女們培養成人就業了，那時再來學佛。學佛是「安閒自在」的人做的，像我這樣有家庭之累的人，怎麼能行！現在沒辦法，忙不過來，不能學佛！這是把佛法當成「錦上添花」或「四體不勤」，與現實生活脫節的了。據他們看：要學佛，就必須什麼也不做，把父母妻兒老小一齊拋開。這在已經有了家室之累的人，當然就感到不能學

佛了。這是我國士大夫社會最不能了解而用以攻訐佛教的唯一口實。社會對佛教既這樣缺乏正確的了解，於是冷諷熱嘲，害得許多學佛或想學佛的人，在公衆場所都不敢承認我是佛教徒，就是有時到寺廟裏來，也是畏首畏尾，深怕被同事或舊雨新知遇到了不好意思，而怕被指說爲迷信、暮氣、厭世、消沉！另有許多在家青年想學佛的人，看到社會既這樣批評佛教，再看到寺廟裏來的人，不是些一字不識的老太婆，就是些頭髮半白的人，自己參列其間，也感覺很不舒服，再聽一聽佛法的講說，不是說這個人念佛怎麼死得好，就是那個人持咒怎麼得到靈驗，要不然就是圓妙不可思議與神奇古怪的事都搬出來。青年人一聽，學佛要一天到晚到廟裏來念佛持咒，不能吃肉，也不能喝酒，不能看戲，也不能玩牌，最好也不要結婚，人人做和尚，什麼也不准想，只許想生死事大，他（她）們這一聽，覺得太不對胃口，算了算了，從此以後不來。這些青年本有心想來學佛的，因爲聽到見

到的佛法，都是與自己腦筋裏所想的完全是兩回事，佛教的真理還一點沒聽到，就當頭一棒給打回去了。這不能不說是宣揚佛法最失策的地方。所以，現在來談宏揚佛法，已不單是要在攝引的方法上力求改進，宣傳的內容也需要通盤重新研究了！

二 人應及時學佛

佛法是專為老年人，或專為頹廢失意的人而施設的嗎？當然不是的，是為一切人而施設的。佛法是專為有錢的人或有閒的人而施設的嗎？更不是的，是三根普被萬機齊收的。那麼，為什麼佛法會這樣的被人誤解而使人不肯來學佛呢？難道都怪世人的善根不夠、因緣不足嗎？這個問題關係整個中國佛教傳播演變的歷史，說起來實在話長，這裏不便多談。總之、這種頹勢不是短時間所促成的，淵遠而流長！無邊的佛法，逐漸推演到現在，好像只剩了「一點點」，而對於「這

一點點」，也不能正確的發揚演說，還存在着許多邪惡的謬解，佛教本身既是這樣，也就難怪社會一般人霧裏看花而不識佛法的廬山面目了。

依佛法教化世間的意義說：佛法是人人都應該學的，也是時時應該學的，學得越早和越久就愈好。誰個學誰就得利益；什麼時候學就什麼時候得利益；不學就不得利益；這裏是沒有人情講的。所以，學佛不但是不分貧富貴賤老幼男女，也是沒有時間限定的。世間事情有時間限制，此一時也，彼一時也，過了一定的時間，就失去了效力，佛法不是這樣的，除非你不了解它，不知道它，否則，無論你在甚麼時候，都應該是少不了它的，那裏有什麼老年少年，有錢無錢、有閒無閒的差別呢。佛經裏曾說到一個比丘清早到河裏去洗澡，洗好以後露形出水，正在河邊晞乾其身的時候，一個人走來了，對比丘說：「比丘！汝出家未久，盛壯好髮，肢體潤澤，何不返俗受五欲快樂，爲

何非時出家，自苦其身？」比丘答他說：「我今出家，正是其時，獲於非時」。那個人不明白比丘這話的意思，又問道：「何謂出家是時，獲於非時」？比丘說：「佛世尊說，五欲是時，佛法是非時。五欲之樂，受味甚少，其患滋多，憂惱所集！我佛法中，現身受證，無諸熱惱，諸有所作，不觀時日，種少微緣，獲大果報」。由此可見，學佛法是沒有時間的限隔的，你幾時去修學他，就幾時能夠得到它的利益；這種利益得到了還永遠不會喪失。五欲之樂，只在享用的那一剎那有快樂，過去了，它的副作用——苦痛就隨之而生，而且越享用的多，就越嫌不足，苦痛也就越多。「諸受皆苦」，佛世尊一點也沒有說錯。人們習近五欲快樂，就和吃鴉片煙扎嗎啡針的情形相似，不過約世間的眼光看，一個是正當娛樂，一個是自找苦吃。但從更高一層的佛法來看，就是五欲之樂，也有如飲鴆止渴，享受的越多，中毒也就越深。只是前者為世間有形之毒害，其結果不過傷身而已；而後者

不但是有形的毒害，也是無形的毒害——既傷害身體，又斷喪性靈。這就是佛法所以鼓勵、讚嘆人們要少欲、知足、斷欲、去愛的根本原因。一般人不瞭解佛法對人生問題更高一層的看法，反認爲出家或學佛爲自討苦吃，真是管蠡窺天愚痴凡夫之見！還有，世人大多認爲學佛，是抹煞現世人生的快樂的，以爲所謂學道修行，不過是希圖渺茫的未來的快樂而已。如何把握現實，「今日有酒今日醉」，「行樂卽時」，「花開堪折直須折，莫待無花空折枝」，先玩它個痛快，來世怎麼樣誰曉得呢？這種短見的看法，姑且不去多談它，只是說佛法抹煞現實的現法樂這一點，就是最大的錯誤！這種錯誤的見解，佛在世的時候就有。經裏曾說到一個婆羅門，看到許多青年出家比丘，他不瞭解他們爲什麼要逃避現世的五欲快樂；於是他就向諸青年比丘發問說：「汝等年少出家，膚白髮黑，年在盛時，應受五欲，莊嚴自娛，如何違親背族，悲泣別離，信於非家，出家學道？何爲捨現世樂，而求他

世非時之樂？」諸比丘對婆羅門說：「我等不捨現世樂求他世非時之樂，乃是捨非時樂，就現世樂」。婆羅門又問道：「云何爲捨非時之樂，就現世樂」？諸比丘答曰：「如世尊說：他世樂（按：卽指生天做人等善趣的快樂果報而言）少味多苦，少利多患！世尊說：現世樂者，離諸熾然（熾然，係指一切煩惱熾盛，然燒於心而言），不待時節，能自通達，於此觀察，緣自覺知。婆羅門！是名現世樂」。由此看來，佛法是更講求現世的快樂的，不過，佛法所講的現世快樂，和世間一般人所講的不同而已。妻子、兒女、財富、權位、這些快樂，在有智慧的人看來，是樂少苦多的，是煩惱叢生的根源，所以才不習近它。出家學道，雖沒有這些庸俗的快樂，但是那種自心清淨，無有煩惱，體解大道，發無上心的快樂，其怡神悅性，那裏是塵俗之樂所可比擬的呢！儒者尙曰：「一簞食，一瓢飲，樂在其中矣」！又說：「朝聞道，夕死可矣」。卽此，也不是一般人所能做到的，更何況佛

法的解脫妙樂呢？這就更不是那些塵俗中人所能想像的了！但這只是就出家專門學道者而說，已經不是一般人所想像的那種不顧現世快樂的看法，而佛法所施設的在家男女學佛的道路，就是針對世間一般人無法捨掉五欲快樂而建立的。盡量把他（她）們朝向合理的和道德的方面來引導。學佛不一定要出家，這在小乘佛教已是如此；到了大乘佛教，在家而修菩薩行，簡直成了思想發展的主流。誰能說佛教完全是捨棄家庭社會而逃避現實的呢？在家學佛，雖有所須注意的事項，但這些事項，都是人生倫理道德所不可或缺的；簡單了當的說：這是一個人不想做好人，那就不談了，要是做一個世間好人的必備條件。一個人不想做好人，那就不談了，要想做一個世間好人，知因果，信三寶，持五戒，行十善，這是任何人都須要具備的。佛教這樣教人，這樣規定社會人類道德的標準，是非常合情而入理的。所以，在人生的過程中：無論是老年、中年、少年，有錢，無錢，有閒、無閒，是不會與這種做人的準則相衝突的。除

非你根本不想做好人，這些準則才成了你的障礙；但世間人，有誰又敢說：我不想做一個好人呢！所以佛法不是專為某些人特設的，而是普為一切人安立的，也不是限定在某個時期才可以奉行的，是隨時隨地，隨人隨事，都必須這樣奉行的。裏面只有學佛程度的淺深不同，並沒有基本原則上的差異。這才是佛陀施教的真義。那裏是一般人所想像的那樣脫節呢！

佛法是社會人類道德向上昇進的準則，也是人類社會生存共處最適當最合理的方法，能夠有機會接觸到佛法，這是一件非常幸運的事，用此可以證明這個人的善緣深厚。如果撇不開五欲快樂的享受，結婚生子，積聚財富，擴大事業範圍，領導社會，這些與學佛（尤其是學大乘佛法）都不相妨礙，你可以不必害怕。但是唯一的條件，就是這些世間名位財富男女等的獲得，必須以在家學佛的身份，採用佛法所教示的善正而合理的方法，若是不擇手段，用邪惡暴虐的方法去獲

得，無論是從自己從社會的那一方面說，都是有害的，危險的，所以這是佛法所絕對禁止的。純正的佛法是非常不容易聽到的，把佛法看成老年人的，或愚夫愚婦的；有錢人的，或有閒人的；或只是出家人的；這些都是不明白佛法真義才生起的誤會。學佛而遵行佛法，這是沒有種族、時間、空間的限制的。我們若是以此等爲理由而遠離佛教，這雖是佛教的不幸，也是我們自己的善緣不足。佛法教化世間的真義，已經爲順俗的形式主義的佛教所障礙，修學佛法，必須透過這層障礙去探取佛法施化世間的真諦，才能滅除我們對佛法的誤會，而增加正確的認識。懂得這些道理，對於學佛，只有悔恨見聞得太晚，那裏還會有推拖辭謝望而却步的事呢！「學佛須及時」，理由很多，且略說如是，已經見聞佛法的人，應深生慶慰，不要錯過了這一難能可貴的機會。

二 學佛之理想與目的

一 學佛以趣向解脫為目的

學佛，有它底理想與目的，爲了要到達這種理想與目的，才發心學佛的。沒有理想與目的的學佛，是虛浮的，經不起考驗的。這樣的學佛，勢將成爲生活中可有可無的事，是不會在佛法中多所增進的。一旦遇到其它的因緣，難免就要退墮下來。所以，無論是出家學佛，或在家學佛，如果對於學佛的理想與目的，沒有認識清楚，是不會做好一個佛弟子的。

甚麼是我們學佛人的理想與目的呢？對於這一問題的回答，也許因爲各人學佛的因緣與動機各有不同，可能是一人一樣的。但是，既已學佛，學佛人的最終理想與目的，應該是共同的。這種做爲學佛人

最終的理想與目的，簡要的說，就是：求證解脫。解脫是一切生死苦痛縛累消盡，也就是涅槃，涅槃是無漏無生法，到了此時，一切惑、業、苦，滅盡無餘，更不受生；不受生故，一切老、病、死、憂、愁、惱、苦，皆悉永盡，所以說：「生滅滅已，寂滅爲樂」。解脫與涅槃，這是一切學佛人共同追求的理想與目標。儘管大小乘所講的解脫與涅槃有其程度上的不同，但是最終的理想與目的，要不外獲得一切戲論寂滅的解脫與涅槃，這是毫無問題的。大乘學人如此，小乘學人也如此，出家人學佛要如此，在家人學佛也應該如此。

二 為趣求解脫佛陀次第而說法

佛法本是三根普被、萬機齊收的，佛爲千差萬別的根本，而說千差萬別的法門。衆生的根性、欲解、好樂，各有不同；一般說來，有的人注重現世樂，有的人希望後世生天樂，有的人冀求解脫涅槃樂。

因此，佛法也就有五乘的差別。人乘、天乘法，是爲注重現世樂及希望來世生天樂的人而說的。聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘法，是爲三乘學人冀求解脫涅槃樂而說的。由此看來，佛法中既有人天乘法，那麼希望獲得人天福樂，既是佛法的一部份，可見學佛也不是一定以獲證解脫爲目的。但刻實的說，這並不然，人天乘法，雖也是佛法，然這是順應世間一般欲樂的衆生而施設的，不是佛陀的本懷，也不是佛法的真正目的。佛法是出世法，它的目的，是教人澈底捨棄生死苦痛的，要達到這一目的，唯有三乘聖道才堪成辦。所以，真正說來，三乘聖道，才是真實的佛法。人天乘法，又名五乘共法，這是一切善法的起點，三乘學人應該具足，並且超而過之。因爲，人天乘法，只限於世間一般的倫理道德，是對那些沒有佛法信解或才進入佛法的人說的，目的在使他們至少也能因此而捨惡向善，不空過這一生，以便將來生到人天善趣，還能夠有機會遇到佛法。這是佛陀觀機施教，漸進漸導

的一種方便，不是佛法終極的理想與目的。若是對佛法已有信解，而尚不能捨棄五欲的居家士女，佛除了爲他們說布施、持戒等人天善法外，還進而爲他們說諸佛常法的解脫之道。以便使他們卽世間欲樂而逐漸趨向出離，逐漸能做到捨離家法而出家學道。若是爲心意柔軟，傾慕解脫，情意誠正的人，佛卽直截了當的爲他們說出世解脫法。這是釋尊施設教法自然形成的種類與次第。如處處經中所說，如來「以次爲說微妙之法，所謂：施論、戒論、生天之論，欲爲不淨，斷漏爲上，出家爲要。若已知彼心開意解，甚懷歡喜，便爲說古昔諸佛常所說法：苦、集、滅、道」。有的聞了諸佛常法以後，立刻卽捨離家法或外道法而從佛出家學道。卽使不能做到這樣，旣聞深法以後，居家而學佛，由於正法的浸潤、薰陶，也可以體解世間的無常、苦、空、無我，逐漸放捨，乃至於現世中獲證須陀洹果，乃至阿那含果。

學佛以趣證解脫爲目的，這是學佛人的共同目標。現在的佛教學

人，在家的或出家的，對於這一學佛理想與目的，知道注意的人雖不能說沒有，然忽略這一理想與目的的，也頗不乏人。大家都知道出家學佛是希求解脫、期證無生的，不該貪、不該瞋、不該痴，應該以法自娛。而不知道做一個居家學佛者，也應該心向解脫，不習貪、不習瞋、不習痴，也應該以法自樂的。還有，許多學佛人，都自以為我是大乘行者，理應不斷煩惱，不了生死；而聽到斷煩惱、了生死，好像就顯出一副不屑一顧的態度，其實，他自己既不屑於修小乘行，也並沒有修大乘行，而恰是熏積生死流轉的雜染法。不知道大乘學人的不積極求斷煩惱、了生死，乃是爲了留惑潤生，俾在生死中實踐菩薩大悲普渡的宏願，決不會再愚昧的去熏增煩惱，積集生死的染緣。我們對於菩薩不斷煩惱但也不熏積煩惱的道理，如果不知道去辨識，則這種說法，僅是我們對煩惱與染行的辯護，那就難怪今日的大乘學人，言越高而行越卑了。究其本因，還是因爲沒有認清學佛是以解脫爲理

想與目的的緣故。大乘行者所希求的解脫，其境界應該是超越二乘的，這那裏是言高行卑的人所堪成辦的呢。希求解脫，應該是大小乘學人共同的一種理想，「三乘同坐解脫床」，大乘、小乘，其間只有在解脫的程度上有其不同，是沒有原則上的差異的。這是學佛人對於三乘聖道，應有的一種認識。否則，徒自歎大褒圓，自己既得不到佛法的真實利益，而謬解流傳，自誤誤人，遺害實在是不淺哩！

三 釋尊為趣求解脫而出家成道

學佛以證解脫為目的，這，我們從釋尊出家學道的動機上，也可得到證明。學佛，顧名思義，應該以釋迦牟尼為榜樣，遵依佛的身教與言教，切實履行，才名為學佛者。釋尊生為淨飯王太子，五欲的快樂，享用極豐，然不足以囿其志。傳說釋尊嘗遊觀四門，見老病死的痛苦，為任何人所不能免，心裏頗為憂慮。後來又於出遊的時候，

看到沙門，寂靜嚴肅，孑然一身，無繫無縛，心志於道；私心若有所悟，因深致其傾慕之意，乃感於人生苦痛的解脫，可由沙門心志於道的方法而達其目的，從是出家學道的意志即決定，終於捨離宮中的五欲快樂，毅然出家學道。釋尊出家以後，參師、訪道，苦行六年，及知苦行之非道，乃受乳糜，端坐菩提樹下，思惟趣證，而成等正覺，這時，累無不盡，德無不圓，福、慧兩足，因號曰佛。佛陀的出家、學道、苦行、成道的過程，就是求證解脫的實踐，這給我們佛弟子留下一個最好的示範。後來，諸大聲聞弟子，也無不循此途徑而獲至「生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫果。由此看來，出家學道，乃為獲證解脫的必經過程，在家雖可以學佛，但最高只能斷五下分結，成阿那含，不能即身證阿羅漢果，即使獲證阿羅漢果，此時也已是現出家身而不再是在家人了。佛法之所以獎掖勸導人們出家學道，即原因於出家，為達成生死解脫的必經之道，出家雖不一定

就證得解脫，但證得解脫必定是出家的。摩訶男有一次問佛說：「世尊！我如是知世尊法，令我心中得滅三穢：染心穢、恚心穢、痴心穢。世尊！我如是知此法，然我心中復生染法、恚法、痴法。世尊！我作是念：我有何法不滅令我心中復生染法、恚法、痴法耶？」佛告訴他說：「汝有一法不滅：謂汝住在家，不至信捨家無家學道。若汝滅此一法者，汝必不住在家，必至信捨家無家學道」。由此可見，出家一法，在佛法的修學中，是如何的重要了。佛爲未能出家的弟子，總是嘆說：「欲爲大患，出家爲要」。而對已經出家學道的人，則必諄諄督導他們精勤修道，斷欲去愛，現身作證。如佛告誡比丘說：「出家之人，卑下活命，剃髮持鉢，家家乞食，如被禁咒。所以然者，爲求勝義故，爲度生老病死憂悲惱苦，究竟苦邊故」。學佛，不一定要出家，但必須欣羨出家的生活，才能逐漸與解脫相應。居家爲趣解脫而渴慕出家，既已出家則直趣解脫，這是學佛由淺入深、從俗到真的

自然序列。從釋尊成佛的經歷看，從聲聞弟子的獲證解脫看，學佛，是應以解脫爲終極的理想與目的，而以出家修道爲達成此一理想與目的的最佳途徑。由此以觀，出家二衆，除了他不可諉卸的宣住正法的責任外，應該還有堪爲現法作證的道器的意義。這在佛教的儀範中，應該是更重要的一點。

四 在家學佛如何趣向解脫

學佛有在家、出家的不同。然在修學佛法上說：「在家慣鬧，在家染著」，不適於專修解脫之行。所以，從一般爲欲所縛的居家學佛者說，佛只教他們歸信三寶，受持五戒，奉行十善，布施作福，護持正法。必須待他們信心堅固了，對於世間的無常、苦、無我等的道理，多少有所體會以後，佛纔進一步爲他們說更甚深的佛法。所以，從居家學佛說，於歸依三寶，持戒行善後，還須要時時親近三尊，聽聞

正法，如理思惟佛法的深義，及隨順了知法次法向。這樣，才能算是滿足優婆塞（夷）事。若是歸依三寶以後，不時時親近沙門，聞熏正法，因為居家的染緣多，不但不能長時在佛法中有所增進，還很容易會要退墮的。在家學佛如此；出家學佛不時時間熏正法，在正法中求增進，也是會要退墮的。所以學佛以後，必須時時在佛法中力求增進，才能在佛法中有所成就，不可停滯在現有的階段上。學佛行道，和一般人做學問、剋事業一樣，如逆水行舟，不進則退。在家學佛，因為所處的環境喧鬧紛雜，對此尤應警勉、注意。所以，佛除了為一般居家學佛者說所應注意奉行的事項外，並特別為在家學佛的人，建立欣尚解脫傾慕出離的方便，這就是「八關齋法」。經說：「若有優婆塞優婆夷，持此八關齋法，彼善男子善女人，當趣三道；或生人中，或生天上，或般涅槃。……若有善男子善女人，欲持八關齋，離諸苦者，欲得善處者，欲得盡諸漏入涅槃者，當求方便成此八關齋法。所

以然者，人中榮位不足爲貴，天上快樂不可稱計，若善男子善女人，欲求無上福者，當求方便成此齋法」。八關齋法，是在一日一夜中，修習阿羅漢出離之法。一日一夜的修習，即使是欲習很重的人，也應該做得到的，只要有心肯這樣做，雖時間很短，不能於聖法律中有何成就，然主要的意義，在使居家學佛的人，心向遠離，淺嘗出家少欲知足、閒靜恬淡的生活，用以培植聖因，如是逐漸親近聖教，卽不難觀世間苦，發出離心，乃至出家爲道，求證解脫；這是佛陀攝化世人的善巧方便。輒近此法，中國甚少奉行（錫、緬、暹等地的在家人，先到佛寺中出幾個月的家，略近於此）。居家學佛，多僅停滯在三皈、五戒及布施作福上，不知欣向出離，希求解脫，不免有失學佛的正義（至於出家而不希求解脫，那就更不應理了）。給孤獨長者，是佛在家弟子中最能好善樂施的人，有一次，給孤獨長者對於自己好善樂施的功德行爲，稍有慶慰自足的心，佛卽對他說：「善哉長者！三月

供養衣被、飲食、應病湯藥，汝以莊嚴淨治上道，於未來世，當獨安樂果報。然汝今莫得默然樂受此法，汝當精勤，時時學遠離喜樂，具足身作證」！由此等釋尊教導在家弟子的教說看，在家學佛，也應該以獲證解脫為時刻不可或忘的理想與目的。求證解脫，出家弟子應如是，在家學佛弟子，也應該如是。

五 為獲證解脫而學佛

解脫生死的苦痛，這是一切學佛人的共同目標，一切佛法，都是為了要達到這一理想與目的而施設的，小乘人專尚一己的解脫，所以看三界如牢獄，視生死若冤家。大乘不但想要一己獲得解脫，也希望一切人獲得解脫。三乘聖法中，有的是解脫行的前方便，有的是解脫的正行，有的是解脫果證。次第而進，由淺入深，以求達解脫的目的而後止。學佛應該時時着力，朝向這學佛的終極目的而前進，一切學

人，在沒有獲證解脫的目的以前，無論是停滯在中途的那一點上，猶豫不前，自滿自足，或自暴自棄，都是不免要遭受退墮的。

三 對因果法則之肯定

一 印度一般的因果論

誰都知道，佛法是注重因果法則的，也可以說，整個一部大藏經，都是講解和說明這條法則的。一般世人及宗教哲學，除了少數無因論者外，大多都講因果，但是他們所講的因果，是偏邪的，不正確的，所以結果他們所講的因果，等於是「不講因果」。當知因果問題的產生，乃起源於對人類善惡行爲，道德或不道德的價值判斷，這種判斷的或邪或正，就是所講因果的或邪或正。印度的一般宗教學者，大多是講三世因果的，但他們多在三世因果之中，建立一個實在常一的自我來來去去。佛法雖也講三世因果，但佛法主張無我，以有情的善惡行爲而結成業種，即由此業的牽力，而頭出頭沒，忽而天上，忽而地

獄、鬼、畜、人間。也可以說：佛法所講的三世因果與有情的生命相續，乃是印度一般宗教哲學所講因果與生命相續的合理化。

二 撥無因果的斷滅論

世間一般人，因為見不到過去，也看不見將來，所以只承認有現在這一生，不承認有過去未來。這種短視庸俗的見解，形成思想學說，就是現在的唯物主義。他們把人當成物質一樣，去操縱、利用，不承認有獨立存在的生命自體，更不承認生命的三世相續，認為生命的精神現象，是物質所派生的。人由父母的配偶而生，生了以後，雖有心理作用，但均受物理的生理的影響。於是說：人死如燈滅，死了什麼都完了。這種思想，佛法稱之為斷滅見，這種思想的泛濫，勢必使人看重現實的利害，而無視道德，對一切善惡行為不負責任。其結果，強梁者，貪多務得，驕橫兇暴；懦怯者，懊喪頹唐，怨天尤人，仇恨

鬪爭。父子女不相親，兄弟夫婦相視如寇仇，於是整個人類社會陷於恐怖不安，廝殺爭鬪，無有已時。今日世界，正面臨着這種思想的教訓。因爲，不談過去、未來，專講現在，則道德責任脫了節，人人以滿足自我的欲望爲第一，大勢所趨，則不但社會、國家受其害，個人心中也因此而空虛一片苦悶不已。唯物論的思想，古時雖有，然盛行猖獗，乃在物質文明發達以後。生命延續的思想，在從前，除了少數無因論者外，大多數都是信從的，所以不成問題。現在的人，如果一聽到人說生前死後的事，就會被戴上「迷信」的帽子。學佛人生居在這種唯物思想泛濫的時代裏，要想堅定三世因果的信仰，若不洞悉佛法的根本意趣，就難免不被流行的思想所衝決。世人說：人死歸滅，過去世的事既一點也不知道，又看不見有一物從此身體中出去受未來的生死，所以說沒有去來二世。殊不知若以不見爲沒有，現在天文學家以科學方法窺知太空中有無量的銀河系，但這在未被窺知以前，

誰也不會說它是有，可是這些，並不因為從前人不知它是有而就成爲沒有，過去、未來世的生死也是這樣。一切法不但是眼見而知，我們身中有六根，六根各有所知的境。如聲法由聞而知，香法由嗅而知，味法由嚐而知，觸法由身而知，諸法由意而知。可聞的法，尙不可以眼見而知，何況意識所知之法，是更不可以眼見而知的了。人們的生死去來法，本亦可見亦可知，但是因爲我們的智慧淺薄，肉眼所限礙，所以不能見知，佛菩薩以天眼慧眼等所以能見能知。等於我們不假科學儀器而不見太空中的奧秘一樣。故不應因肉眼不見而就說它沒有。冬天的果木樹，雖沒有花葉果實，但春天到來，花葉果實，卽次第而出，我們既不因冬天果樹沒有花葉果實，而就說過去未來也沒有花葉果實，有情的生命，也應該是這樣。有情因煩惱而造善不善業，因善不善業而招未來生死，譬如雜毒之乳，乳變爲酪，酪變爲酥，乳非酪酥，酪酥亦非乳，乳酪雖變，而皆有毒。有情之生命相續，亦復如

是，由今世五蘊爲因緣，更生後世五蘊，行業相續不異故而受果報，即以有情的現在而論，我們遇到逆意的事，發起猛利的瞋恚嫉妒或疑悔，這時內心憂煎似煮，身體也會受其影響，而現出枯槁憔悴來。但倘使我們以善法因緣，發起喜悅信淨安樂的心情時，身體也會感到輕軟和豫悅。由這種現生或苦或樂的因緣，可以想見善不善法對我們的關係。那麼，推而廣之，由今世的善不善業，當來生死，也就可以知其必有。不過，衆生智慧淺薄，肉眼不見，又不信聖人之言，而起邪疑，所以不信有生命的過去未來，要知道過去、未來生命相續的必有，就和由今天而知道有昨天、明天的道理一樣。佛典裏到處記說着佛與弟子過去未來的事，學佛如果不信有生命延續的過去與未來，就不會深入體信佛法的正義，而一切佛典所說，也就將如一般學者以佛經爲神話小說了。這是學佛人所萬難贊同的。

三 神意的邪因論

一般宗教或哲學，他們懂得人生道德行爲的重要，所以不但承認有現世，也承認有來生。因爲，他們對於過去無法推知，對於未來，也不曾有正確的認識，所以推舉出一位神來，請它來做這過去未來的主宰，於是認爲現在的生命，是由上帝的意志而出現的，現在必須爲上帝負道義責任，而將來命運的如何，全憑現世是否對上帝信順服從而定，上生天國去享樂，或下落地獄去受苦，一憑全能的上帝去判定，自己做不得一點主。這種神意的二世因果論，對於生命的來源與歸宿，以及現世遵從神的意志而履行道德的義務等等，看來好像是問題解決了，但這是不容以理智去推敲的。神既無法以論理去確定它的存在，而世間千差萬別的事物，又說都由神創造而出，教人祇憑信仰而認其必有。神是常一（因）的，而却生出一切無常變異的果，這種不

平等的因果論，恰如號咷大哭的小孩，大人說：不要哭，狼來了，你聽！小孩的啼哭倒是止住了，可是狼卻沒有來。所以一般宗教的因果論，對於迷惘失措的人生，的確有它的鎮伏作用，但是，人類的智識既開，神教的這種鎮懾作用就完全失效了。有如長大了的小孩，父母再向他說：不要哭，狼來了！則不但孩子信不過，說「狼來了」的大人，也不免要覺得怪好笑了。依佛法說，不承認有生命的過去未來世，是無因論，落於斷滅一邊；而承認有未來，却又認神爲自己的主宰，是邪因論，落於常的一邊。斷法無因果，常法亦無因果。必須離此二邊，正取中道，才是正確的因果論，而這也就是佛法所講的三世因果生命相續的道理，才足以當之而無愧。

四 佛教的三世因果論

上面說過，三世流轉說，是印度宗教哲學的共同思想，但既經佛

教採用以後，才成爲正確而合理的因果論。佛教的因果論，既不主張有外在的神來支配有情的生命，也不主張有常實自在的我體或靈魂；由過去到現在，由現在到未來，依佛法說，有情的三世流轉不息，乃是惑、業、苦三法相似相續的妄現。現在的異熟果報（苦果），是過去善不善業（因）的結果，而過去的善不善業因，是由過去的無明愛取等煩惱所熏集的。由於現在苦果，更起煩惱而造業，再由業而招感未來的苦果。於是三世流轉，循環不已，生死死生，而成爲生命的狂流。我們現在這一期生命，一方面酬受消散着以往的業因，一方面又開拓集結未來的業種。它一身肩負「繼往開來」的二重任務。因爲現在的苦樂果報，是自己過去善不善行爲——業——的酬償，所以樂果固值不得驕矜，苦報也不必頹喪。已熟的業雖不可轉（定業不可轉，不定業還是可轉的），而未來的苦樂，却大有自由選擇的餘地，正需要現在去努力創造。因爲知道現在的苦樂是自己過去善不善行爲的結果，

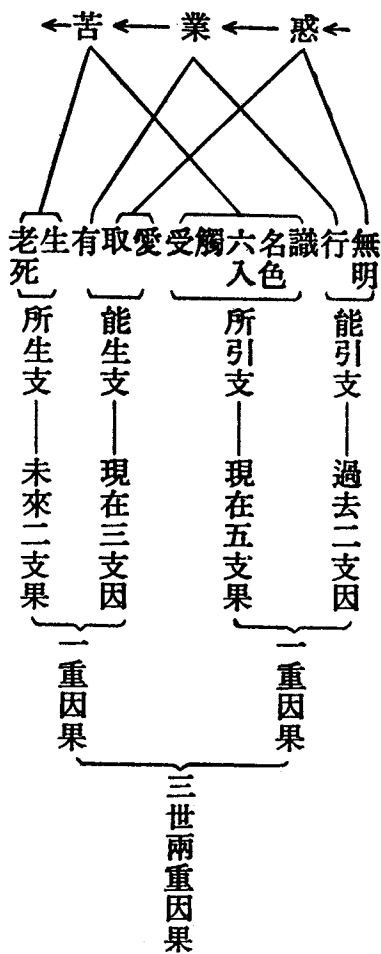
所以自知安命，而不怨天尤人。知道未來無邊希望，操之在我，所以現在必須努力向善，而不懶惰懈怠。佛法雖講由過去業生現在果，但更注重現在的努力，所以與宿命論的說法不同。一切果法由因而生，無因不生，這與唯物主義的無因論不同。一切苦樂果報，自作自受，自己對自己的行爲負責，所以不是神祐論。在因果法則下，人人平等，輪迴五趣，與上齊四聖，全看自己向善的努力而定。這種尊重個人人格而又顧及全體道德的因果法則，真是再完美不過了。所以三世因果的業感緣起說，乃是佛法最主要的特質，也是與世間一般宗教哲學分疆劃界的所在。佛法之所以可學，乃至非學佛法不可，就因爲佛法對我們的人生，有着這種正確而合理的因果法則的說明。

五 三世因果與十二因緣

三世因果的教說，貫通着一切佛法，大小乘教典，雖無處不以此

爲立說的背景，然具體而完備的，顯示這種教說的，首推十二因緣。傳說釋尊思惟十二因緣而得道，如經說：「我初成佛道，思惟十二因緣，降伏魔眷屬，以除無明而得慧明，諸闇永除，無塵垢。」又說：「十二因緣者，極爲甚深，非是常人所能明曉。我昔未覺此因緣法時，流浪生死，無有出期。」而諸經歷述如來思惟十二因緣的詳細經過，亦所在皆是，這裏不暇贅述。簡單地說，佛法以有情爲立論之本，十二因緣，就是開示有情生命三世相續的法則：「此有故彼有，此生故彼生」；這雖是流轉門的雜染因果（苦集二諦），然而逆觀十二緣起，則「此無故彼無，此滅故彼滅」，卽是還滅門的清淨因果（滅道）了。十二因緣，通貫着一切佛法，而成爲凡聖染淨因果的共同法則。有人問佛：「十二因緣佛作耶？他作耶？」佛言：「我不作十二因緣，餘人亦不作，有佛無佛，生因緣老死，是法常定住，佛能說是因緣老死，乃至無明因緣諸行。」由此可見，三世因果的生命相續

說，實是世間一條不可變異的真理，用爲人類道德行爲的最後根據，無所不宜。既可以安定社會人心，又可以鼓舞人們向善的勇氣。故佛教的三世因果緣起說，實爲佛教的最大特質。十二因緣，開示着惑（煩惱）業、苦的次第展轉相續生起。其中無明、愛、取三支是煩惱。行、有二支爲業。所餘七支爲苦果。初二支過去世攝。最後二支未來世攝，中間八支現在所攝。由惑、業、苦的展轉互爲因緣。構成有情三世流轉循環的鈎鎖。今爲明示十二因緣與三世因果的關係，特列一圖如左：



四 身心如幻世間多苦

一 身心緣業而生

生命在三世的起滅無常中相續流轉，一切昇沉苦樂，都視自己集業的善惡去決定。善業報在人天，惡業報在畜生餓鬼地獄。而五趣四生，流來轉去，一期一期的生死，恰像影片受着電力的推動而映現出情節曲折的故事一樣。過去的生死，因為我們有隔陰之迷，現在一點也記不得了，未來的如何，我們雖不能預記，但是可以從我們現世的三業——身、口、意——表現中去推測。「欲知先世因，今生受者是。欲知未來果，今生作者是」。男女、智愚、貧富、貴賤、苦樂、恩怨等，都是由因聚而生，因散而滅的。但是，生命的長流，儘管是生生不已，然其中「有業（因）報（果）而無作者（我性）」，所以經

說：「此形不自造，亦非他所作，因緣會而生，緣散即磨滅」。生命的本質，是無常、變異、無我、無我所。雖無我所，然生死去來之相不失，所謂：「雖空亦不斷，雖有亦非常，業果報不失，是名佛所說」。生命雖是這樣的緣起如幻，然而，衆生對於內而身心，外而器界，因為不能洞徹它的底裏，所以計執有我、我所，因執我而起惑造業，由是而結未來的生死。學佛而進修佛法，對於現前的身心、世界，應該有一番正確的了解。若是和一般人同樣，就不免有失學佛的本義了。

二 色身危脆不淨

依佛法說，有情是色心平等和合相應的存在。其中沒有獨立常恆的自我。我們的身體，四大假合，從頭至足，三十六物，充滿不淨，腥臊臭穢，筋脈連持，裹以薄皮，假名爲人而已。日日須以飲食長養

，衣被按摩，澡浴強忍，少不留意，則四大失調，病痛滋生。由此看來，人身不過是一具有機的虛偽幻相！經說：「色（身體）如聚沫，不可撮摩」。不別尊卑貴賤，一息不來，五尺之軀，頓時即成棄物。故佛誠弟子應觀身如癱、如箭、如毒蛇，但念無常，進趣堅要。一般世人多以這五尺之軀爲自我。雖也知道幾十年之後，這個身體是要壞滅的，但是實在感，自性見，我想，常想，樂想，是時刻在堅執著的。這種素樸而直覺的見解，即使是學佛的人，也還是有的。人執身體爲自我，往往使人陷於五欲的追求中而不能自拔。煩惱、惡業，由是而生，極易令人墮落！甚焉者，認爲：我卽是身。身體是無常的，一旦身體無常壞滅了，我也就跟着沒有了。因爲這種我（身）不常在的思想，以爲人死了既甚麼都完了，何不乘此身在世的時候，盡情歡樂，爲所欲爲呢！這就成爲唯物主義的斷滅論了。當知身體是過去善不善業因所感招的異熟果報，業因消盡了，報體也就遷謝了，在這同時

，另一期生死業因又已成熟，再去感另一期的異熟果報。果報是隨業力的不同而隨時變異轉換的，所以人的身體，是不堅實的，是無常而沒有我性的。有情身體的隨業因緣而幻現，就和水面上的浮泡，因外緣的激力而幻生幻滅一樣。但是，只要激力不斷地發生，水泡也就會一個跟着一個的生起，從水泡的前滅後生說，是生生不已，從生已即滅說，是滅滅不住。這樣的幻生幻滅，就是經過無量劫數，也不會找出泡的實性來的。然一個個的水泡，當因緣聚散的時候，有泡生泡滅的泡相；泡生是幻生，泡滅是幻滅。幻生故非斷，幻滅故非常。泡性無實，而幻生幻滅的泡相，却宛然而在。衆生的生死，也是這樣。身體如泡，本來寂滅性空如水，激力如無明業緣。由惑業爲因緣，於不生不滅中，有有情生滅幻相的顯現，以是幻生故，雖生而不是實生，是幻滅故，雖滅亦不是實滅。有情的我性雖不可得，而生死幻相宛然不失。倘能了達生死幻相的不實，生起明慧，戳破惑業，後緣不繼

，生死從此永絕，當下即是無爲解脫。因此，佛法雖講生死流轉與解脫遷滅，而不立一實在的自體，而是以無我爲出發的。無我，即是性空，「以有空義故，一切法得成」。這是佛法最基本也是最難於了解的教義。我們的身體，不過是「假借四大以爲身」，是「四大圍空，識住其中」的假名有情，身體決不是自我。倘執身體是實在的自我，那麼，人死了，屍體仍在，這時的自我到那裏去了呢？如果說人死了我也就沒有了，這就成了前面所說的斷滅見。但事實不是這樣的。如果說人死了，自我離開這個軀體又到他處去受生，這與先來所說身體爲自我的見解，根本相違了。又身體如果是我，那些因病而割去肢體的人，豈不是自我也短少了嗎？而我們每日把飲食送進身體裏面去，這是把非我的東西——飯菜菓品等變成我了。而身體的新陳代謝，九孔常流不淨，這又是把我的東西——涕唾精血等變成非我了，我與非我，這樣的遷換不定，忽而是我，忽而又是非我，所謂身體是我，真

是難以成立它的存在！依佛法觀察我們的身體：骨有三百六十，毛孔九萬九千，脈有五百，筋有五百，蟲八萬戶（增含三十卷），這雖似嫌儻侗，但是就近代科學分析構成人體的元素，也不過是碳、氫、氧、氮、磷、硫、鎂、鉀、鈉、氯、銅、鐵、鋅、碘、鈷、錳、鈣等元素而成。估計一個中等身材的人，有佔體重百分之一的磷（可以做八千匣火柴），百分之十八的碳（够做九千枝鉛筆），百分之三的氮，百分之十的氫，百分之六十五的氧（多與氫結合爲水），百分之二的鈣；有可以造成五隻平頭小釘的鐵，和六小瓶的鹽，另外幾種元素，共佔體重的百分之一。這些東西假如拿到市上去出售，也不過只值百元左右的臺幣而已。人身既這樣不值錢，而又充滿了不淨，實在是可厭患的東西。而且四大增損無常，隨時都會發生大小的疾病，乃至死亡。所以經說：「天下之苦，莫過有身，飢渴寒熱，瞋恚驚怖，色欲怨禍，皆由於身」！又說：「富貴無常，身爲危城，是故聖人常以身

爲患，而愚者保之，至死無厭！我們的身體雖如是的，不淨危脆，但是「人身難得」，由往昔善業之所感召。念得來之不易，才知道珍惜此生，不使它空過。念人生之易逝，才不會懶散因循，而努力向善。因此，佛教弟子以觀身不淨爲入道的初門。對於居家學佛的國王大臣長者居士，於行惠施等善法時，亦教以念人身無常，如水之易逝。如說：「大王當知：一切富貴皆爲衰滅之所摧碎，四方而至，爲歸喪失！一切強壯，又有諸病從四方來，破滅強健！一切壯年，有病羸山從四方來，破壞壯年！一切有命，有大死山四方而來，壞滅生命！如是四山，一切共有，天龍人鬼有生之類，無得免者。以此義故，常修慈心，勤行正法。若能爾者，死時不悔；心不悔故，得生善處，必遇賢聖；以遇賢聖，得脫生死」。衰謝、疾病、老敝、死亡，稱爲山者，言其來時無力抗拒之意。爲人倘有此等觀念常存心中，雖身處富貴、壯年得意之時，亦必不會驕恣淫佚了。所以學佛對於自己身體，雖應

珍惜而不貪著，應念危脆無實，不應執身爲我而因之起惑造業。

三 心法無常如幻不住

對於色身的虛幻不實，易散易滅，少加留意，人人還都能懂得。對於心的如幻不實，多數人就感到難於理解了。心、是有情精神活動的總名。一般人以爲：人死了，心識不滅，才可以說流轉，說還滅；心識如果也是如幻的，又誰去流轉，誰去還滅呢？加上看到處處經中，多有說心爲衆生主宰的意思，如云：「心將世間去，心爲染者，心起自在」。「三界無別法，唯是一心作」。「心者，衆行之本」。「三界之中，以心爲主，能觀心者，究竟解脫，不能觀者，究竟沉淪」。像這一類的經文，不是很顯明的說，心是衆生的主體嗎？故心識應爲有情的自我，怎麼說心也是如幻不實的呢？殊不知執心識爲有情的自我，是實在的自我，雖比執身體爲自我深進了一層，也更能把握有

情生命的重心，但是在非有計有的妄執上說，與執色身是我，二者是一樣的。世間一般宗教或哲學，多認爲人有一個實在的心或我體，如說：「我思故我在」；或說有一個實體的靈魂等，往來受生。好像這心、我與靈魂，與身體是兩回事，心等是可以離開身體而存在的。印度也有這類二元論的思想，所謂「命異身異」；如數論師、勝論師、尼犍子等，就是屬於這一種。佛法若是也以心爲衆生主體的自我，則佛法與一般的唯心論、靈魂論、神我論等，又有甚麼差別呢！而佛法到處都可看到破斥這種思想的荒謬，足見心識也是不能計爲實有的。佛法講一切法無我，講一切法從緣起，講諸法自性空，都是貫徹在一切法上的；色法如是，心法也如是；世間法如是，出世間法也應如是，不會有所例外的。佛說「三界唯心」「萬法唯識」，不是要說明有一實在心識爲有情的主體，而是教人知道染淨諸法生起的源本，好從根本上去著手斷染從淨。解深密經說：「阿陀那識甚深細，一切種子

如瀑流，我爲凡愚不開演，恐彼分別執爲我」！由此看來，執心識爲自我的主體，也決不是佛法說心的本意的。經論名心識爲「心王」，王有自在主宰的意思。大乘講「八九種種識」。小乘講六識，也說意根爲「六增上王」。如佛契經說：「猶如五根各有境界，不相錯涉，亦不相侵。意者，至此五處，最爲原首，侵彼五界，役使五情（卽五根），不得停住，於五事中最勝最妙，是故名爲王，是故說六爲增上王也」。的確，我們的一舉一動，爲善與做惡，都是先發動於心，然後才現之於身口的。所謂「心生則種種法生，心滅則種種法滅」，所以學佛要想斷煩惱，解脫生死，首先要降伏其心。這是佛說心爲諸法原本的實意，不能因此而計心爲生命的自體。要知道心識也是因緣生法，所謂「識因緣故起，有緣則生，無緣則滅」。依眼根緣色境而生眼識，乃至依意根緣法境而生意識。就是阿賴耶識，也還是依諸法種子而說爲藏識的。這有如依木生火，我們就稱爲木火，若依竹生火

，就名曰竹火了。若無竹木等，火也就不生，如是火的名字尚且沒有，何況有火的實體！心識也是這樣，因根對境，識用方生，根境若缺，識亦不起。所以說：「心本無生因境有」。衆生的色身，雖危脆敗壞，尚易調直，心法就不是那麼簡單了。所以學佛的人，最初要使心不要隨身轉，進一步就要學不要隨心轉。因爲我們的心識，是雜染熏集所成的，虛妄憶想，無時或停，在沒有把它調順降伏以前，我們的心也是不可信順的。所以經說：「多聞聖弟子，不隨心自在，而心隨多聞聖弟子」。而一般人對於心意識總以爲這就是我的自體，不容易生起厭患背捨的心，這是因爲我們從無始生死以來就執它爲我，若得若取，或言是我，或言是我所，或言是相在。不知道心法無常，輕躁速疾，剎那不住。身體尚有數十年的停住，還不可以說是我，瞬息萬變的心識，無常住性，又如何可以說是實在的自我呢？經說：「愚痴無聞凡夫，寧於四大色身繫我所，不可於識繫我所。所以者何？

四大色身或見十年住，二十、三十，乃至百年，若善消息，或復小過。彼心意識，日夜時刻，須臾轉變，異生異滅，猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一，彼心意識，亦復如是，異生異滅」（雜含二八九經）。因此，佛教弟子「觀識如幻，從顛倒起」。若放縱心識，執以爲我，則不異是認賊作父。所以我們的心識，也是如幻如化的，沒有實在自性可得！不應於心識起實有想。

四 世間無實人生多苦

佛法以有情爲色心二法假合的存在。色卽色蘊，屬於物質，可礙可析者謂之色。眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸等，總名爲色蘊。心卽受、想、行、識四蘊。受、想、行三，是心所法，雖是能識，亦是心王所識之法。識謂心王，能明了識別一切法。蘊是積聚的意思。色等五蘊積聚假名爲人，五蘊無自性，人亦不可得。所以說

：「身（色蘊）如聚沫心（受等四蘊）如風，幻出無根無實性」，而衆生每於自己的身心，計我我所，起實有想，不知有情是色心相互依持的幻現，因而不別善惡，罔顧罪福，惑業橫生，苦果自招，推求其因，皆由不明身心如幻緣起沒有實性所致。學佛如果不少明此理，不但三乘聖法不易趣入，即人天善法也無意進求了。

有情的身心既是如幻不實的，依有情而存在的山河大地，也是如幻不實的。佛法稱五趣四生爲有情世間，稱山河大地等爲器世間。所謂世間，是以有情爲中心的，沒有有情，器世間也就根本用不着去說它了。不過有情是隨各人的別業所感生，器世間是爲一切有情的共業所現起，所以有情各別的身心雖遷謝了，器世間並不隨各別有情的死生而遷謝。佛法稱世間，通常是包括有情與器界二種而說的。世，以時劫的遷流變壞爲義，凡是墜於遷流變壞之中的法，統名爲世間法。換句話說，世間就是一切有爲法。有爲法是爲四相——生、住、異、

滅——所遷的。器世間的成、住、壞、空，有情世間的生、老、病、死，都是在遷流變壞中而不是常住的。凡是遷流變壞的法，無不是苦。世間與苦，是不可分離的。我們領納不適悅的苦受，名爲苦苦；領納適悅的樂受，是壞苦；領納不苦不樂，是行苦。一般的說，人生有苦也有樂。苦、樂本是互相對待而安立的。人們因苦而追求快樂，因快樂而又緣致苦痛；人生、就是由苦痛與快樂所交織而成的生死長流中的一環。苦是人們所厭棄的，但人生終不免要有許多苦痛；樂是人們所追求的，但是人生之樂却是那樣的稀少與短暫。誰不希望離苦而得樂，可是，世間一般人所要離的苦和所要得的樂，是與佛法所要離的苦和所要得的樂，是有其深淺的不同的。這是原於對人生看法有淺或深入的不同而有的差別。世人所感受的苦與樂，不過是依於身心的順違損益而說的。依佛法看來，世人說苦，倒是真正是苦，說樂，却未必是眞樂。嘗聽到人們說，我要追求快樂。這種意願，本來是做

一個人所應該有的，也可以說，唯有追求人生的最高快樂，才是人生的意義。可惜人們沒有把這種意願用到更合理更根本更究竟的道路上去，所以，追求了一世，所得的五欲快樂，真是微乎其微，計算起來，實在是得不償失。可是，人天長夜，苦海茫茫，很少有人覺察到這樣的追求是不划算的，且津津得意地，自作教他作，以為這是人生的意義。這就是釋迦世尊所歎為：愚癡衆生而最堪憐愍者，而不得不苦口婆心地施設教化了。

佛法肯定人生是苦的，有苦當然要求出離，離世間苦，求解脫樂，這是正覺人生應有的認識與努力，也是佛法出現世間的最大目的。在這種以離苦得樂為佛法的前題下，我們唯有知：苦真實是苦，樂真實是樂，才能生起對佛法真正的愛好與歸向，佛法是從根本上使我們得到剷絕苦痛而獲得真實快樂的一種方法，這和世間一般人所要脫離的苦痛與要追求的快樂是不大相同的。

甚麼是佛法所要脫離的苦痛呢？人世間的苦痛是很多的，所謂三苦、八苦、無量諸苦。在這無量無邊的苦痛中，要尋找出最根本的苦痛來，予以斬斷剿絕，這在佛法中是處處說到的。人生以甚麼為最苦？對這問題的回答是人人差別的。一個被病魔纏繞的人，鎮日呻吟床褥，想吃的東西不能吃，想做的事情不能做，他一定要說：人生以疾病為最苦。一個貧窮的人，衣不暖，食不飽，饑寒交迫，告貸無門，遭人白眼，他一定要說：人生以貧窮為最苦。一個為欲火所燃燒的人，看到他的情人，是那麼的可愛，偏偏好事多魔，不是此方有意他方無心，就是礙於父母親友之命，良緣難就，怯弱者投河自盡或雙雙自殺，強悍者一意孤行而打鬪殺傷，這種人一定說：人生以失戀為最苦。一個有錢有勢的人，終日患得患失，盜賊水火，不肖戚友，時時忧心害怕，這種人一定說：人生以怖畏為最苦。苦痛的種類很多，沒有這樣的苦，就有那樣的苦，世間無時無處無人沒有痛苦。不過，其間

只有輕重緩急的不同吧了，而這在諸行無不是苦的原則下，是沒有兩樣的。疾病、貧窮、失戀、驚怖、衰老、飢餓、瞋忿、憂感……，這些都是人生所常見的痛苦，也是一般人苦心焦思要設法去求解除的。世間一切的學說，都是對此等痛苦尋求其消弭或滅除的方法。但這都不是解除苦痛的根本，只不過是人生苦痛現象中的揚湯止沸式的除苦而已。那麼，甚麼是人生最根本的苦痛呢？佛說：「天下之苦，莫過有身」。的確，那些疾病等等苦痛的現象，有那一種不是依身而有的呢？有身才有這種種的痛苦，所以經曰：「身為衆苦之本，患禍之元」，一切生、老、病、死、求不得、怨憎會、愛別離的痛苦，都原於我們有這五陰熾盛的身體。有身就有痛苦，要想澈底消除人生的痛苦，只有從這所以有身的根本上去用工夫，才是真正脫離苦痛之道。至於疾病要求醫藥，貧窮要求財富等等，不能說不去求，不過這都是頭痛醫頭、腳痛醫腳的辦法，若是求之不得其當，反為未來的根身帶來

更多的痛苦。人生的一切痛苦，有的是原因於人謀之不臧，有的是原因於過去的結業，我們只有從善的努力中才可以獲得良妥的改善與消除。若是不從這苦痛的根本——五陰積聚的身上去求消弭之道，單是從各別苦痛的現象上去用工夫，即使可以得到一時的滿意，但這不是根本而究竟的解除，這是可以斷言的。而這也是依佛法業果緣起的道理，所必有的一種結論。

一般人所追求的快樂，如康健、富有、家庭和睦、五欲娛樂等，佛法對此快樂的獲得，僅獎讚其依法合理的方面，並且循此而為宣示：人命無常，有為是苦，世間一切國城妻子財物珍寶等不可恃怙的道理，使人得於有漏的五欲快樂中，不忘集福做功德而致力於善法的修造。一般人對於人生的快樂，也各有其看法的不同。有人以為嬌妻美妾，綵服鮮明，香薰芬馥，恣意純情是樂。有人以為積聚財寶，車馬僕從，前擁後簇，頤指氣使為樂。有人以為打球打牌嬉戲遊獵為樂，

有人以爲養兒育女，親朋吉會，音樂歌舞爲樂。雖有這種種色色的快樂不同，然這些快樂，都是在人們的身心上，感到一時的適悅，而被認爲是快樂的，也是一般人們盡其畢生精力而求之忘疲的事。而佛法認爲這些快樂，都是短暫的，而且樂壞是苦，有如刀刃上蜜，人生許多苦痛，都是從快樂中產生出來的。何況於此等五欲快樂中，身口意三業，不循正理，起惑造業，積下了未來苦痛的種因，真是貽患無窮哩！所以，佛法對於這些快樂的獲得，雖亦予獎讚，但並不尊崇。只是教人在此等五欲快樂中去進求佛法的真實快樂而已。佛法所要人獲得的快樂，如經中說：「寂滅爲樂」；或說：「涅槃第一樂」。涅槃、是一切煩惱染患的消盡，所謂：「泥洹道者，寂滅無形，憂患永畢」，「不生不老，不病不死，澹然無爲，無起滅想，法中之上，無復過者」。這種無爲無作，寂靜滅盡的快樂，才是人生最究竟的第一快樂，有了這種快樂，則生死已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，

也就是苦痛根本——有身——的消除。唯有在剷除這身的根本苦痛中，才能够獲得佛法的解脫涅槃樂。依佛法諦觀世間，不過是一大苦聚而已！而衆生生息其中，三界流轉，以苦爲樂，不知出離，所以世尊稱爲可憐愍者。佛陀的出世說法度生，目的就在喚醒世人認識這痛苦世間的真相，進而求有以解決之。而這也就是我們學佛的真正目的。「身心如幻，世間多苦」，這應該是我們欲體解佛法的指針。

五 三寶是真歸依處

一 世間無真歸處

有情與器界，在緣起法則下相似相續地流注不絕，然「有爲是苦」，這是佛法對於世間（包括有情與器界）的評價。世人不察。謂此是消極的人生觀。其實不然！知苦而後能厭苦，厭苦而後知求樂。樂有現世五欲樂、未來生天樂、究竟解脫樂。佛法雖教人希求究竟解脫樂，而亦兼存現世樂與生天樂的法門，不過因爲二樂的不究竟、不徹底，所以學佛者多希取究竟解脫樂。人生以追求快樂爲目的，而求樂的方法必須正當合理，確有益於身心，佛法就是以這種使命而出現世間的，這是多麼的積極！欲求究竟解脫樂，固非佛法不能成辦，即希求現世樂與生天樂，捨佛法人天乘的正當原則，也是不能成辦的。世

間既觸處皆苦，而世間智者僅能在食衣住行等上面力求解決，即此亦難臻於圓滿的境地，不是顧此失彼，就是東扶西傾，問題永不得解決。現實生活方面既是這樣難得圓滿，對於人生最後歸宿問題，也只有暫置不理了。一般宗教，倒是着重了人生歸宿問題，也想在這方面給人以解決的方法，然而他們所提出的人生歸宿道路，不外是神主、梵天、冥性等等，這些在佛法看來，至多也不過是「天乘」法而已，而天乘法最高的，如無色界四天——空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天，也不是究竟的，不但天報的本身是一種行苦，而報盡以後，依舊隨業去昇沉，然這已不是一般宗教所能道及的了。所以依佛法看一般宗教的求生天國，佛法雖認許有這麼一回事，然若以此做爲人生最高的歸趨，這就不是佛法所能同意的了。談到人生最後歸宿的問題，這是古今中外任何人都希望獲得解決的，宗教之所以在人類社會裏有其流行存在的價值，最主要的因素也就在這裏。有

一個日本學者，他在美國某大學裏任教授，他的女兒在日本害了很嚴重的病，自知不久將死，總想再見一見爸爸，於是函電頻催，這位學者不得不趕回來看望他的女兒，見面以後，總是勸女兒好好地安心靜養，病會漸漸好起來的。這當然是一種安慰語。他的女兒患病既久，自己也知道康復乏術，於是有一天就向她底爸爸提出一個問題，她說：爸爸！我的病是沒辦法好起來了，可是我死了以後，到什麼地方去呢？請爸爸告訴我一條道路。這個問題真把這位學者爸爸給難爲住了！自己雖是一位名學者，可是，從來沒有研究過這個問題，雖也知道世間有宗教，嘗聽說佛教教人念阿彌陀佛求生西方極樂世界，天主、基督教教人信仰上帝求生天國，但是他自己既不明其所以，也不知道何去何從，當然不敢隨便亂指示自己的女兒。他沉思了半晌，也回答不出這個問題來，於是就跑到附近的一所寺廟裏去請問和尚，這纔把女兒的問題給解決了。而這位學者後來也就研習起佛教來。這個故事告

訴我們：世間一般的聰明才智，面臨到人生歸宿問題，是束手無策的，平時雖不感覺這個問題的嚴重，但是這個問題的存在，是誰也不能否認的。當然人生的歸宿問題，不僅是在臨死的一剎那才是需要的，平日淨善安樂的生活，也是要以此為重心的。我們的身心，是遷變危脆的，而我們的生命，又有如風中的燈，隨時都有謝滅的可能。父母、兄弟、妻妾、兒女、朋友，雖是人生旅途的伴侶，但是到了老病死的關頭。誰也不能代替誰；何況田宅、財產、名位、利祿等，身外之物，對此，更是無濟於事了。一個人如果常想到這些地方，就是鐵一般的心腸也會給軟化了。所以，世間沒有那件事物是可以做為我們永久依靠的。但人生却又逼切地需要有個依恃的地方才能安心，才生活得快樂，因此一般宗教就提出天或神來做為人生的歸依處。但天或神是不是可以做為人的究竟歸處呢？這個問題就不是一言兩語所能道盡的了。不過有一個原則是可以做為分辨的，即凡是可以做為人生真正

歸處的，其本身的存在，必是符合諸法真理的；必是清淨而沒有雜染（煩惱雜染、業雜染、生雜染）的；也必是究竟安隱而具足無量功德的；能够具足這個原則，才可以做爲人們的歸處。當然，這個原則，不是由宗教徒的口述就算具備了的，還必須詳細審察設教的事實、依據、方法、形儀等等才能够確定的。依佛法看世間一般宗教的設化，對於這個原則，至多可以說是部分的具有，而真正能够圓滿具備的，簡直可以說是找不到。但是，部分原則的具有，對於苦難的人生，也能够起着勸善規過的作用，對於空虛的人生心理，也能多少給予填補，雖然這是不合上面原則的，究竟對於人生是有益處的，除去其一些不合理的部份，尙可以視爲天乘法的別行，所以佛法有時也略加讚歎，這是佛教的偉大處。佛教絕不像一般宗教門堂的狹窄，恣意亂說佛法的不。世間事物及一般宗教既不具備上述的原則，依理是不够做人生歸宿的條件的。那麼佛法所提示人生的歸宿處又是什麼呢？這就

是本章所要說明的。佛法以：佛、法、僧三寶，爲人生的歸依處，因爲三寶具備上述的原則，人生唯有歸依三寶，才算是找到了人生真正的歸依處。所以說：「茫茫長夜中，三寶爲燈明；滔滔苦海內，三寶作舟航」！這真是恰到好處的讚歎。三寶的意義非常深廣，不是三言兩語所能道得出的，因爲這是我們學佛人畢生乃至盡未來際，所崇敬歸向的目標，是學佛應該了解的一課，所以這裏略爲一說。真正能够對三寶認識清楚了，則整個佛法也就懂得大半了。這決不是過分誇張之言。從前印度阿底峽尊者，在西藏宏法幾十年，到處都向人講說三寶，有人請他另說勝義大法，他說：我在印度所學所行的不出三寶，請問除了三寶之外還有甚麼是佛法呢？這真是深中肯綮的一句名言。

二 三寶為歸處的意義

佛教以三寶爲衆生的歸信處，爲甚麼要這樣建立呢？道理也是很

多的，這裏略說五種。

①爲翻邪教三事而立三寶：世間一般外道，都各有他們所崇敬的教主，如梵天、上帝等，爲翻邪教主而建立正教主，所以立佛寶。外道都各有他們所尊信的經典，如四吠陀、新舊約等，爲翻邪教典籍而建立正法，所以立法寶。外道又各有他們的徒衆，爲翻邪教徒衆而建立正信徒衆，所以立僧寶。教主、經籍、徒衆，這三者是任何一種思想學說欲求普遍流行的主要條件。近人有把創立主義的人喻爲佛寶，把主義喻爲法寶，黨團組織喻爲僧寶。這雖事屬巧合，然也是事所必致，理有固然的。所以涅槃經說：「歸依於佛者，是真優婆塞，終不更歸依其餘諸天神；歸依於法者，則離於殺害，終不更歸依外道諸典籍；歸依於僧者，不求諸外道」等。佛法僧三寶，就是佛教全部的內容，有如束蘆一樣，相依而立，缺一不可。這是建立三寶的第一意義。

② 爲除有情煩惱而立三寶：佛是良醫，法爲良藥，僧如看護人。我們身體患病，首須延醫診治，經過醫生診斷以後，對症處方，然後依方服藥。正在治療期間，還需要看護的人佐助一切。而諸衆生無始以來，害着煩惱大病，佛既善知法藥，又洞徹衆生的根性，是無上醫王，所以建立佛寶。佛爲衆生說種種法門。皆是因病下藥，善治衆生煩惱重病，所以建立法寶。衆生正當修行法門的時候，須要善友策勵檢點，庶幾有成，所以建立僧寶。人世間一切缺陷，可以說全是衆生的煩惱所促成的，所以要求美善的人生，必須根治衆生的煩惱，佛法僧寶，就是以療治衆生的煩惱病爲使命的。

③ 爲令衆生心起緣念而立三寶：佛具一切智，過盡德備，安穩究竟。而佛是已成之佛，衆生是未成之佛，衆生念念心存於佛，則求薩婆若（一切智）的心自然而生，故立佛寶。諸法實相，甚深微妙，難見難了，離諸垢染。而衆生必斷煩惱，始證真如，若衆生念念心存正

法，則求證真如之心自然而生，故立法寶。如來弟子，有學無學，三業清淨，無有繫碍，具足聖法。而衆生必須求入僧數，始無過累。若衆生念念心憶聖衆，則求解脫之心也就自然生起了，故立僧寶。

④爲求三乘道人而立三寶：佛自住大乘；菩薩發菩提心，上求下化，欲求作佛，故立佛寶。眞如法性，若佛出世，若不出世，常住不變；獨覺乘人自然知法，不由師悟。獨來獨往，但求深證因緣法，不求作佛僧；爲此乘人，故立法寶。聲聞乘人，自鄙根劣，不求作佛，但冀依師學道，出離生死，獲證解脫；爲此乘人，故立僧寶。

⑤爲種福人好樂不同而立三寶：自有衆生見佛功德相好，能生深信，謂是福田，恭敬供養；故立佛寶。有聞正法，而生信敬，謂是福田，恭敬供養；故立法寶。亦有見聖法幢相，戒行精嚴，威儀具足，而起信心，謂是福田，恭敬供養；故立僧寶。

總之，建立三寶，意趣無窮，這裏不過略說而已。其所以不多不

少只立三寶者，以佛、僧二寶，約人而立，僧居因位，佛在果德。以人能宏道，二用俱勝，所以開因果而立二寶。法寶用劣，雖具因果，以法不自行，所以合立爲一。三寶具足，化世度生，益用圓備，所以建立三寶。這是略說佛教建立三寶的意義。

三 釋總別名

一、釋總名：「三寶」，是佛、法、僧的總稱。「三」爲數字，「寶」是譬喻。佛法僧，是出世寶；七珍伏藏，是世間寶。寶有希貴難得義。世間珍寶，如鑽石、珍珠、瑠璃、瑪瑙、真金等，得之不易，故世人以爲寶。佛法僧寶，功德圓備，曠劫難遇，實出苦之津梁，得樂的寶筏，其難遭難遇，世間珍寶，百千萬倍，不足爲喻。今只取其珍貴義，略彰三寶的勝德。智者因譬喻得解，所以藉以爲喻，以便令人對三寶生難遭之想。寶性論以六義明「寶」，大乘本生心地觀經

謂「寶」有十義。實則六義十義，不過是開合隱顯的不同；十義既不多，六義也不少。這裏且引六義之文，十義只是開六義中的第三勢力義爲：堅牢、與樂、能破、威德、滿願的五義而已。寶性論云：「三寶有六義，故須敬也。一者希有義：如世寶物，貧窮之人所不能得；三寶如是，薄福衆生，百千萬世不能值遇，故名爲寶。二者離垢義：如世眞寶，體無瑕穢；三寶如是，隨離諸漏，故名爲寶。三者勢力義：如世珍寶，除貧去毒，有大勢力；三寶如是，具不思議六神通力，故說爲寶。四者莊嚴義：如世珍寶，能嚴身首，令身姝好；三寶如是，能嚴行人清淨身故，故說爲寶。五者最勝義，如世珍寶，譬諸物中勝；三寶如是，一切世中最爲殊勝，故名爲寶。六者不改義：如世眞金，燒打磨鍊，不能變改；三寶如是，不爲世間八法（利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂）所改，故名爲寶」。佛法僧有如是等希有功德，所以稱爲寶。值遇三寶，而能崇敬奉侍，也是宿福深厚所致。若是

沒有善根，日日雖面對三寶，也不會知道三寶的可貴。這就和最近有個竊犯把盜得價值五萬元的鑽石戒指，以普通玻璃珠的價值抵償與人，是同樣的可笑又可憐！

二、釋別名：①佛寶：佛是梵語佛陀 (Buddha) 的簡稱，譯曰覺者。「者」字指人，即有「覺」之「者」，名為覺者。覺具二義：從佛的洞徹諸法真理說，是覺悟義；從佛的明鑒萬法，明辨事機說，是覺察義。大智度論六五說：「佛，秦言覺者、知者。何者是？所謂正知一切法，一切種，故名爲覺」。又說：「佛略知有二種相：所謂總相、別相；又以分別相、畢竟空相；廣知則一切種」。知總相、畢竟空相，是覺悟義；知別相、分別相，是覺察義。又如一婆羅門說偈問佛言：「佛陀是勝名，名生津濟義；爲父母制名，故名爲佛耶？」釋尊答他說：「今我哀愍汝，當爲分別說，所以有是稱，汝今善諦聽！佛知過去世，未來世亦然，現在普悉知：諸行壞滅相，明達了諸

法，應修者悉修，應斷盡斷除，以是故名佛；總相及別相，分別解了知，一切悉知見，是故名爲佛；婆羅門當知；無量劫觀察，諸行之苦惱，受生必終沒，遠塵離垢習，拔毒箭煩惱，得盡生死際，以是故名佛」（別譯雜阿含經二六六經）。這是說明佛名「覺者」的意義。覺義有淺有深，淺者菩薩、緣覺、聲聞也名正覺。深則唯佛才能圓滿究竟。所以覺的內容，又有：自覺、覺他、覺行圓滿的三義。二乘只是自覺，不能覺他；菩薩自覺又能覺他，然未圓滿。唯佛能三覺究竟圓滿。所以說：「佛無所不知，無所不見」。又，佛爲三世十方諸佛的通名，凡是「具覺之者」，都名爲佛。我們發菩提心，依法修行，達到圓滿究竟的時候，也名爲佛。這是略說佛陀一詞的名義。

在我們居住的這個地球上，知道有佛，有佛法、有佛法僧，都是原於釋迦牟尼佛降生印度，出家成道以後說法度生，其遺法流傳到現在，我們才知道的。釋迦牟尼佛早已滅度了，而我們從經典裏所知道

的他方現在佛：如西方極樂世界阿彌陀佛、東方淨琉璃世界藥師琉璃光佛等，又都不現在前，而我們所見到的只是一些泥塑木雕等形像，雖不即是眞佛寶，然也不離眞佛寶。因爲造立形像，原是藉以表示眞容的，所以對於形像若敬事，若損壞，都從所表示的眞容邊，或獲福，或得罪。成實論云：「隨是何塔，若能爲損，皆望主邊得罪；福亦如是」。這就是說：如果所損毀的是佛塔，卽望眞佛邊得罪；若損壞的是法塔、僧塔等，卽望法邊、僧邊等得罪。若如實而說，不但泥紙等所成的形像不是眞佛寶，就是降生在印度的釋迦牟尼佛，也不是眞佛寶。這話怎講呢？因爲生身佛和泥塑木雕的形像，雖化用有勝劣的不同，然都是有爲法，有爲法是有生住異滅的，而佛證得無漏，以法爲身，離一切生滅去來相，所以經說：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。故若從眞佛爲論，則「應化非眞佛」，何況泥塑木雕！若從隨緣應化而論，則「如來眞身本無二，應物隨形

滿世間」；「如來非五蘊，亦不離五蘊」。一切形像，皆爲佛法身功德所加，如是則不但生身是真佛，泥塑木雕的形像又何嘗不是真佛。經說佛有三種身：一、化身。又名變化身。有大恩德；爲如來成所作智及妙觀察智一分所成。如釋迦牟尼佛，爲父母所生身，出家修道，菩提樹下坐金剛座，降伏魔軍，斷諸結賊，獲一切智，成等正覺，此名化身佛。化身佛是隨諸有情所應得度，而隨類現身，所謂大化、小化、無量化，此皆是如來自在神力所現，非真佛，亦不離真佛。二、報身，又名受用身。有大智德；爲如來鏡智及平等智，並妙觀察智一分所成。佛無量劫來修集無量福慧資糧，所起無邊真實功德，常住不變，諸根相好，智慧光明，周徧法界，皆從出世無漏善根所生，不可思議，超過世智。而爲十地法身大士現此妙相，演無盡法，廣利無邊，是爲報身佛。報身又有自受用身與他受用身的二種，他受用身卽是爲法身大士所現者。三、法身，以清淨法界爲體，又名自性身。此是

佛無漏功德所成，爲前報化二身之所依止。有大斷德；二空所顯，自性清淨，無染無著，甚深無量，無有變易，難解難知，微妙寂靜，離一切相，絕諸戲論，周圓無際，凝然常住，唯佛能知，是爲法身佛。法身無相，然離報化二相外，亦別無法身。所以，三身卽一而三，卽三而一，不一亦不異。法身遍一切處，無所不在，故一切佛形像，亦均可說是爲末法可度衆生而顯現者。佛具無邊功德，佛功德者，卽佛身中具足十力、四無所畏、四無碍解、五眼、六通、大慈悲喜捨、十八不共法等，廣如經論中說。此不煩述。

②法寶：梵語達磨 (Dharma) 此云法。法有三義：一、自體名法，凡物均各有自體，譬如鋼筆有鋼筆的自體，毛筆有毛筆的自體，不相混濫；一切法亦如是。二、對意名法，意謂意識，意識所緣的境界，是法處、法界。法處法界所攝的法：如法處所攝色、心相應行法、心不相應行法、無爲法等，都是意識所緣的法境。三、軌則名法，法

有軌範圍、生物解的意思。如說這是色法，我們即可以從色法了知它是有變化對礙的東西。法寶的「法」字，應正取第三軌則名法義，但亦兼取自體、對意的二種。法寶的內容甚廣，可以攝爲教、理、行、果的四種。一、教法，這是從能詮的語言文字方面說的。所謂：在心、名法，形言爲教。三藏十二分教典，以及佛弟子口裏所講述的佛法，身體上所表現的威儀等，都是教法所收。二、理法，這是從教法所詮的方面講的。語言文字都有它所詮顯的道理，如所詮的是善惡業果之理，我們就稱之爲人天法，乃至所詮的是四諦、十二緣起、眞如佛性等理，我們就稱之爲聲聞、緣覺、菩薩乘法。三、行法，依教解理，所以起行，五乘學人，各有所行之法。如五戒、十善、三十七道品、四攝、六度等，都是行法所收。四、果法，一切修行，均趣於果，終不虛度。人天善趣，小乘四果四向，大乘五十二位等，都可說是果法。這四種是從法寶的一般內容上講的。若是從法寶的勝劣方面說，可

概爲三種：一、涅槃法，卽是無住大般涅槃，以常樂我淨而爲體性，能盡一切生老病死憂悲苦惱，甘露解脫，真實安穩。以是因緣，諸佛世尊捨無常身，證涅槃法。二、中道法，此卽戒定智慧等諸妙功德，所謂三十七菩提分法：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八聖道。此等道品，與前清淨涅槃法而爲方便，由修習此等法故，證得無漏清淨法身。三、文義法，卽如來爲調伏有緣衆生，所說八萬四千諸妙法藏。佛入滅後，迦葉阿難等，結爲：經藏、律藏等，乃至成爲今日流行的大藏經。都是法寶。

③僧寶：僧是梵語僧伽 (Samgha) 的簡稱，此云衆。比丘四人以上，一處和合，名爲僧伽。有如樹林，許多樹種在一處，始能稱林。僧伽亦如是，係指奉行佛法的集團，不是指出家比丘個人。律制不滿四個比丘是不能稱僧伽的。衆比丘共住在一處，和合無間，同修聖道，所以又名「和合衆」。若衆多比丘共居一處而不能和合，互相乖

違，諍訟紛紜，也是不合僧伽的意義的。和合有事和與理和的兩種。事和，謂六和敬，出家僧團，必須具此六和合法始稱如律。六和敬者：一、身和同住，即比丘共住一處，行住坐臥，肅穆端莊，整齊劃一，互不相犯。二、口和無諍，即出言謙遜，不道他短，不顯己長，言必及義。三、意和同悅，即慈心相向，無有嫌嫉，緣念在道，息絕瞋慢。四、戒和同行，即共秉律儀，老少平等，展轉規諫，互相懺悔。五、見和同解，即同遵佛教，思想一致，義解相同，不違聖訓。六、利和同均，即衣食藥物，有則均享，平等受用，不自爲己。身、口、意三和，是和合的表現，戒、見、利三和，是和合的本質。六和具足才能成爲清淨和樂的僧團，有清淨和樂的僧團，才能住持正法，利濟人羣。釋尊以法攝僧，目的在使正法久住，六和合法就是組織清淨僧團的主要方法。理和者：謂理和同證。佛弟子依教修行，行成契理，同證生法二空擇滅無爲的真理。出家弟子，應該有理和，更應具事和

，始稱清淨僧團。若只有理和而沒有事和，個人的方便行化，是不能長久住持佛法的。然若只有事和而沒有理和，雖不能稱爲真實僧寶，然對於住持正法，展轉傳持上，却有它的勝用。因爲有教有行有證，這是正法時代；有教有行而無證，這是像法時代；若但有教而沒有行、證，這是末法時代。釋尊爲使正法在像法、末法時代，也能流行，所以特別注重事和的僧團。所以若就制教（指戒法）的本意而論，有理和與事和的僧團固堪稱爲僧寶，沒有理和而能具事和的僧團，也可稱爲僧寶。然若只有理和而沒有事和，雖也值得世人恭敬供養，但這只是法寶所攝，不能算是僧寶。大智度論卷五七說：「佛寶者，佛法所攝無學五衆（註：五衆者，謂戒衆、定衆、慧衆、解脫衆、解脫知見衆；又名五分法身）。法寶者，第三諦，所謂涅槃；除四沙門所攝學無學功德（註：學謂三果四向，無學謂阿羅漢果；因此二爲僧寶所收，故論云「除」）。餘殘辟支佛功德，菩薩功德（註：辟支獨覺，

悟不由師，更不入衆，所以不入僧寶數。菩薩功德，包括一切在家男女學無學人。辟支佛已證無學果，在家學佛男女亦有證無學果者，此等均爲法寶所收，故論云「餘殘」。僧寶者，四向四果（註：卽前法寶中所除者），學無學五衆」。由此看來，理和同證，在個人修證上說，雖是可貴的，然對於住持佛法，因爲幢相未具，化用不永，所以遜於事和的凡夫僧寶。由此可見事和僧寶的重要。唐太宗曾問玄奘法師曰：「欲樹功德，何最饒益」？法師對曰：「衆生寢惑，非慧莫啓；慧芽抽植，法爲其資；弘法由人，卽度僧爲最」！這真可謂是萬古不變的名論。

僧伽的名義已如上說，而僧寶的種類，經論所載，多少不同。有說二種：謂第一義僧與等僧。有說三種：謂第一義僧、聖僧、福田僧。有說四種：謂菩薩僧、聲聞僧、凡夫僧、福田僧。說數既諸經各異，指人亦高低有差。今且依理趣六波羅密經歸依三寶品的三種來說。

一者第一義僧，所謂諸佛聖僧，如法而住，不可覩見，不可捉持，不可破壞，無能燒害，不可思議，爲一切衆生良祐福田。雖爲福田，無所受取，諸功德法，常不變易，如是名爲第一義僧。二者賢聖僧，謂須陀洹果……八大人覺、三賢、十聖，是名賢聖僧。三者福田僧，所謂比丘、比丘尼等，受持淨戒，多聞智慧，能廣爲他人演說開示衆聖道法，利樂衆生。這三種僧寶，上至諸佛，下至出家凡夫，括無不盡。雖優劣懸殊，然同名僧寶。同名福田。

四 三寶的種類

三寶有三種：一、一體三寶，二、別相三寶，三、住持三寶。三寶雖有三種不同，然三者又是可以相互融攝的。

① 一體三寶：又名自性三寶，或同相三寶。所謂一體，是說三寶約義雖有三別，然體實是一。這又可以從佛法僧與一心的四義來說明

。一、從佛寶上論：佛體上有覺悟義，名爲佛寶；佛德可軌，是爲法寶；違諍過盡，名爲僧寶。三義雖別，然佛體不殊，所以名一體三寶。二、從法寶上論：法有照徹痴闇義，是爲佛寶；法可軌持，是爲法寶；法性無二，是爲僧寶。三義雖別，然法體不殊，故名一體三寶。三、從僧寶上論：僧具覺性，靈明覺照，是爲佛寶；三業清淨，律儀井然，是爲法寶；僧性融和，無有乖諍，是爲僧寶。從前璨大師曾問可大師說：「但見和尚，卽知是僧，未審何者是佛？云何爲法？」可大師答曰：「是心是佛，是心是法；法、佛無二，汝知之乎？」所以從佛法僧自體爲論，隨舉一寶，皆可具足三寶之義。四、若從自心而論：則心性圓明，本覺具足，是爲佛寶；心具恒沙妙德，其性可軌，是爲法寶；此恒沙妙德，冥和不二，是爲僧寶。所以據實而論，三寶實爲人人自心所本具者，並不待外求。皈依三寶，卽是皈依自心之性德。而背棄三寶，也就不異是悖逆自心的純真了！所以維摩經說：「

佛卽是法，法卽是衆」。增一阿含二十卷說：「其有供養法者，則恭敬我已，其觀法者，則觀我已。有法則有我已，有法則有比丘僧」。故三寶從覺義而論，並稱爲佛；軌則爲言，同名爲法；約和合義說，無不是僧。義說有三，體本不異，是爲一體三寶義。

②別相三寶：又名眞實三寶。此佛、法、僧三寶，化用各別，體相互異，勝劣亦有不同，從別而論，故云別相三寶。別相三寶，可隨人所見各有不同，人天、二乘、十地菩薩，根性不一，如來示現，亦有勝劣之異。九法界衆生，各有自份所見的三寶，今且以此界人天所共見者爲言，餘義準思可知。

此界眞佛寶者，卽印度迦毘羅衛，淨飯王子，厭老病死，出家學道，道成號佛，三十二相，八十種好，神足智慧，殊挺無比，人天中尊，是眞佛寶。

法寶者，佛初說華嚴，次爲波利提胃說人天教，再至鹿苑爲五比

丘轉四諦法輪，乃至最後說法華涅槃。凡金口所宣，十二分教，教理行果，名眞法寶。

僧寶者，阿若憍陳如等諸大比丘，從佛出家，具足梵行，所作已辦，不受後有，名眞僧寶。此別相三寶，非宿福深厚者，不能值遇，所以生在佛前佛後，不能見眞（化身）佛寶，名爲八難之一。然我們雖生佛後，未面此界眞佛，幸逢遺迹，得聞三寶之名，也是不幸中的幸事了！

③住持三寶：此界眞佛，早已入滅，覺音息演，聖僧謝世，然賴遺迹以承佛化，流衍不絕，雖體性非眞，然能令衆生聞三寶名，隨緣受化，普蒙利樂，故名住持三寶。

所見金檀銅素，漆紵丹青，圖像聖容，名爲佛寶。

絹紙竹帛，書寫聖言，廣印流通，是爲法寶。

鬚髮染衣，執持應器，具足律儀，名爲僧寶。此住持三寶，體相

雖假，用表聖容，爲衆生做良福田，故敬事則永絕長流，輕蔑則必招苦報。是爲住持三寶義。

④就三寶互相融攝而言：佛、法、僧三寶，既隨舉一寶可具三義，已略如上說。然此一體、別相、住持的三種三寶，亦互相融攝，隨舉一種三寶，皆可互攝餘二。今且以住持三寶融攝一體、別相二種三寶爲例，餘二與住持三寶相互融攝之義，可以準知。以住持三寶融攝一體、別相三寶來說，這可以分爲能住持與所住持的二義。一、約住持三寶爲能住持義說：則一體、別相二種三寶，卽爲所住持，由於住持三寶的形像（佛）、經籍（法）、凡僧，可以使人藉此知有別相、一體三寶。使真實三寶的勢用，流傳不絕，而爲一切有情作真實歸依處，從而漸漸修行證得別相、一體三寶。既有能住持，當亦有所住持者，故別相、一體三寶可以融攝於能住持的住持三寶中。二、約住持三寶爲所住持義說：則別相、一體三寶是能住持，以由於別相、一體

三寶的真實勢用，使此形像、經籍、凡僧的住持三寶，得以流傳世間，衆生由是起信敬心，才能深植善根，進趣堅要。所以別相、一體三寶是能住持；形像、經籍、凡僧爲所住持。因爲，倘使沒有別相、一體三寶的冥加，也絕不會有形像、經籍、凡僧住持三寶的流傳世間，故住持三寶的住世，也就不異是別相、一體三寶的常住不滅了。

別相、一體三寶望住持三寶，也是可以這樣互相融攝的。我們所見所聞的雖是住持三寶，當知住持三寶，雖不卽是一體、別相三寶，然亦不離一體、別相三寶。古人說：「若待太公爲卿相，則千載無太公；要得羅什爲師訓，則萬代無羅什！」末法時代，非住持三寶不足以化世，故造像、印經、度僧，實爲末法衆生開入道度苦之門，不可因其性體非真，而任意輕褻非毀。因此，梵網經等對此均有明誠，如云：「若國王、太子、百官、四部弟子，破滅佛法戒律，明作制法，制我四部弟子，不聽出家行道；亦復不聽造立形像、佛塔、經律；立

統官制衆，使安籍記僧；菩薩比丘地立，白衣高座；廣行非法，……好心受佛戒者，莫作是破三寶之罪」！所以然者，以三種三寶互相依住，倘住持三寶湮沒不存，別相、一體三寶也就無聞於世間了！

五 三寶的業用與次第

①三寶業用的優劣：三寶的出現世間，目的在攝化衆生，雖三種三寶與佛法僧的差別，都可以互相融攝，然從化導世間的作用方面說，也是不無先後優劣的。

在三種三寶中論優劣，尅體而說，應以別相三寶，爲用最勝。因爲我們這個世界，如果沒有釋迦世尊的出世、說法、度僧，我們不但不會知道有一體三寶，連形像、經卷、凡僧的假相三寶，也不會見到。若從化世度生來說，別相三寶的勝用，更不是一體、住持三寶所能爲比的！所以約三種三寶的業用說：別相三寶爲用最勝，住持三寶次

之，一體三寶又次之了。

若就佛、法、僧的各別業用來說，則一體三寶，體既是一，三相不分，但以平等爲用。在別相三寶中，以佛寶爲用最勝，法寶次之，僧寶最劣。以佛爲法主，依法行證始得名僧。若住持三寶中，則僧寶爲用最勝，法寶次之，佛寶又次之。以僧能秉持佛法，開化衆生，令知法寶、佛寶功德的偉大，故爲用最勝。衆生聞熏佛法，可以資成三慧，故法寶居次。形像佛寶，但爲生信所緣之境，一切佛果功德，都須要待僧寶、法寶始能顯揚，故形像佛寶爲用最劣。

②三寶的次第先後：三寶的業用既因時機化緣不同而有優劣，則三寶的次第，隨義用的差別，也可各論先後。若約三種三寶論次第，應以一體三寶爲先，別相三寶居次，住持三寶在後。

若約佛、法、僧的先後次第而論，則一體三寶，無始本有，不分先後。別相三寶中，約義勢不同，可有四種次第：一、約起化論次第

：則先佛、次法、後僧。以佛能演法，法從佛出，故佛在先，法居其次，僧隨佛語，依法修行，故在最後。二、約入證論次第：則先法、次佛、後僧。以諸佛以法爲師，故法居先。證得此法，成道爲佛，故佛居次。佛成道已，度諸比丘，方有僧寶，故僧居最後。三、約起教論次第：則先佛、次僧、後法。以人能宏道，非道宏人，故佛在前，僧寶居次，法居最後。四、約修行論次第：則先僧、次法、後佛。以欲修行聖道，首先須捨俗出家，故僧居先。出家以後，須依法修行，故法居其次。功行圓滿，即可作佛，故佛在後。若住持三寶中，仍以此界別相三寶之起化次第爲先後：即先佛、次法、後僧。但亦可從住持三寶出現的緣起次第論先後，也是先佛、次法、後僧。如佛在世時，優填王首造佛像，用表眞容，故佛寶居先。佛滅度後，迦葉阿難等結集遺法，勒爲三藏，故法寶居次。從是以後，多度凡僧，住持佛法，故僧寶在後。

凡事一落言詮，卽必有次第。故真實佛法，均教人向離四句、絕百非處去會。知此，則次第卽非次第，然爲化度衆生，亦不得不於非次第中做次第說。說業用有勝劣，也是這樣。

六 明歸依境由淺入深

由上來所說三寶的建立、名義、種類、業用、次第等，可知三寶所含事理的深廣，而三寶之所以成爲世人最究竟安穩歸依處的，也由此略見其詳。總上所說三寶義理，應統爲一學佛人所歸之境。所歸之境雖這樣的深廣，然學佛入道，信解三寶，也可說有從淺入深的次第。當知歸依三寶，不僅是初學入門的事，乃至十地菩薩以還，凡未達究竟安穩佛果者，於此均大有事做。故知歸依三寶，乃是從始至終不可或缺的要事，其間不過只有粗末深淺的不同而已。從歸依三寶的用心次第說，可略爲三階：

①捨邪歸正：初入佛門，必須以住持三寶——佛像、經卷、凡僧爲所歸境，先從師求受三歸，從此以後，名眞優婆塞（夷），常時親近承事住持三寶，以便聞熏正法，深植信心。決定不再歸敬外道天神、典籍、邪衆。這是學佛入道最要緊的一事。

②存劣歸勝：既已學佛，常時聞熏正法，信心逐漸深入，即應了知住持三寶是爲攝化衆生而方便施設的，學佛應藉假以知眞，故應以眞實三寶爲所歸依境。所謂歸依眞實三寶，即是歸依佛的法身，歸依眞如涅槃法，歸依第一義僧及賢聖僧（三義如釋別名中說）。但這不是說歸依眞實三寶，即可撥廢住持三寶，乃是在禮事住持三寶的時候，應以眞實三寶作觀想，卽假以入眞。這樣因所觀境的深廣，智慧也就隨之增長，智慧增長，則不爲煩惱所乘，如是漸漸熏修，乃能趣向解脫，終於從凡入聖。因此，處處經中，都教人不可以色聲等爲三寶，應以法身等的眞實三寶爲歸處，並明示歸敬眞實三寶功德的廣大無

邊。倘學佛人僅限於禮事住持三寶，則只能培植有漏人天福報，慧業既不明利，煩惱無從微薄，佛法真實功德，也就自難得到。所以入佛以後，應進一步卽住持三寶而存禮敬真實三寶。真實三寶可以遍通三世十方，禮一佛卽是遍禮三世十方佛，觀一法卽是遍觀三世十方法，敬一僧卽是遍敬三世十方僧。而三寶又互相鎔融無盡，所緣境既這樣的深廣無邊，則一瞻一禮，乃至一香一花之供養，均可與所緣境相齊，故所獲功德也無窮無盡。這是學佛用心的方法，所以佛在處處經中廣明此義。讀者詳之。

③攝相歸性：歸依真實三寶雖境界深廣，然仍相在心外，未能返觀心性，不免心外求法，所對之境，雖真實不虛，然如貧數寶，終非己有。當知三寶功德人人本具，皆因迷背，致令相用不發，今既值佛遺迹，獲知三寶功德，理應返本還源，識取衣裏明珠。所以應更進一步歸依一體三寶。佛在處處經中都教人「自歸依佛」「自歸依法」

自歸依僧」，終不云歸依於他。涅槃經說：「汝今不應如諸聲聞凡夫之分別三歸！何以故？於佛性中，卽有法僧。爲欲化度聲聞凡夫，故分別說三歸異相」。又說：「若於三寶修異相者，當知是障清淨三寶，卽無依處」！所以真正安穩的歸依處，乃是自心一體三寶。住持三寶、別相三寶，只是爲引發一體三寶的有力方便。這是佛法教人歸依三寶最究極的意義。所以歸依三寶，看來只是初學入門的事，實際則是從凡入聖，離苦得樂的一條安穩大道。

七 唯佛法僧是真歸處

三寶是所歸依處，所歸以救護爲義。真正能够救護我們出生死苦，得解脫樂，而爲人生做歸依處的，世間除了佛、法、僧三寶而外，實在沒有第二條路。因爲三寶的本身，既是一種常住真理，而又自性清淨，萬德具足，所以堪爲人生究竟歸依處。縱有人說另有所歸，也

不會比佛法僧三寶更清淨、更真實、更究竟，所以說：「今乃知：唯此是真正歸依處」！大智度論二十二說：「人中寶者，是佛；九十六種道法中寶者，是佛法；一切衆中寶者，是僧」。所以說：「第一承事佛，最尊無有上；次復承事法，無欲無所著；敬奉賢聖僧，最是良福田！彼人第一智，受福最在前，若在天人中，處衆爲正導……亦獲智慧海，漸至涅槃界，有此三歸者，趣道亦不難」（增含三寶品第二十一）！由此說來，一切現世樂，未來生天樂，涅槃解脫樂，都可以從三寶中出生出來。三寶是一切世出世間功德善法的根本。有此三寶安置在心田中，就有如手握如意寶珠，可以隨心所欲，出生一切資生所需，而不虞匱乏一樣，佛、法、僧既是這樣的珍貴希有，所以稱爲三寶。因此，已獲歸依三寶的人，應深生欣慶，勿起邪疑，更求深入。若尙未獲歸依，應該勸力速求歸依才是。

六 「止惡行善」聖道之階梯

一 止惡行善的意義

①止惡行善是一切佛法的基礎：歸信三寶，是學佛入道的開始，不是到此就終止了。佛是我們的模範，法是真理和達成我們學佛目的的修行方法，僧是我們修學過程中的良友助伴。良師、益友、正確的修行方法，三事俱足，加上自己的發心、精進、勤勇不息，然後纔可以達成學佛的目的。不能將三寶當成一般神教的主宰者做爲賞罰禱求的對象。這樣的信仰三寶，才叫做正信、智信，沒有這種認識，就成爲迷信了。要想在佛教中做一個正信、智信的佛教徒，必須依照佛所開示的方法，信受奉行，使佛法在我們的身心上，得到如實的體驗，才是信佛學佛的目的。談到奉行佛法，雖不是簡單容易的事，然也不

如我們所想像的那樣難。佛法是重視德行的宗教，絕不迷信神權。信仰三寶和過着德行的生活，是做一個佛教徒起碼的條件。德行的深淺廣狹，就是佛法大小階次果位的標幟。德行的修養，不是一蹴可及，必須循序修持，才能漸入佳境。而佛教門無量無邊，各有其修行方法，難以盡述，然一切佛法，在德行的進修上，自有其共同的基礎，一切佛法，只有在這共同的基礎上，才能建立起來，離此基礎而高談一切佛法，這種佛法，就成了縹緲的想像的，至少也是與我們自己不相干的。所以學佛要想進修佛法，對於這一共同基礎，必須特別注意，使它具備起來，然後在這上面去進修一切佛法，才容易成辦。這基礎是甚麼呢？就是「止惡行善」。換句話說，就是「奉持戒法」。戒有止持、作持；惡法不作，是止持；善法奉行，是作持。這裡所說，雖特重居家二衆的五戒，實則「止惡行善」，義可通一切戒法。五戒是一切戒法的綱宗，從此以上，不過越加深細嚴格而已。

②話雖平常理有深致：也許有人覺得：「止惡行善」，這句話太平常了，誰都知道，誰都會說，又何必認乎其真的說得那樣嚴重！殊不知真理往往就在這平常的語句上，因為大家習焉不察，曾未深切地去體會其中的意義，說者既信口而說，聽者也如風過耳，誰也不曾在這上面經心用意吧了。從前竺法行見天竺沙門耆域深具道法，因稽首耆域曰：「已見得道證，隨當稟法」。域曰：「守口攝身莫犯，如是行者度世去」！法行曰：「得道者，當授所未聞，斯言八歲沙彌亦以之誦，非所望於得道者」！域笑曰：「如子之言，八歲而致誦，百歲不能行！人皆知敬得道者，不知行即自得。以我觀之易耳；妙當在君，豈慍未聞」！這話說得真是語重心長，發人深省！所以，「止惡行善」，這句話聽起來雖是平淡無奇，做到圓滿，却還不容易呢！

二 止惡行善的理論上的根據

①業界流轉上的根據：「止惡行善」，在佛法裏說，是世間正見，是佛陀教法中最淺近的人天乘法，又名五乘共法，還談不到出世的佛法。這是共世間一般宗教學說所都有的。佛法雖然尙談人天乘法，然不以此爲學佛的真正目的，因爲這是做人的基本條件，佛法須在做人的條件上去講，所以佛法也特別注重這一法。一個連世間正見都不具備的人，而希望能了生死、成佛，那簡直是妄想！爲什麼做人必須要「止惡行善」呢？世間一般的綱常倫理，這裏且不談，單就佛法上所講的來說，「止惡行善」，是一個學佛人必須具備的條件。前面曾經說過，「三世流轉，生命相續」，是佛教的正確因果論。行善得樂果，作惡得苦果，苦樂的果報，來自受者往昔的善不善因。人莫不願離苦而得樂，而離苦得樂的關鍵，操之在我們「止惡行善」的道德行爲。道德的行爲，在當前雖不免要忍受一些痛苦或犧牲，但是結果却是快樂的、滿足的。反之，由不道德的行爲，雖可以獲致眼前的享受

與快樂，結果却是痛苦的、缺陷的。所以爲了自己的快樂與幸福，必須止惡行善。止惡行善，實際則是真正的愛護自己和保護自己。若是爲了愛護自己而不肯止惡行善，結果則勢必成爲不愛己而損己。波斯匿王曾對佛說：「若能於身口意行善，是名愛己；若身口意行不善業，名不愛己」。佛告訴他說：「實在是這樣的！若人身口意行惡者，是名不愛己。爲什麼呢？彼爲惡者，雖有怨讎不必速能有所傷害。若自造惡業，毀害甚深！（由是能令作者墮於地獄、畜生、餓鬼；若生人中，短命、多病、貧窮、下賤、家室不和、常遭毀謗等。）是以自作惡業，名爲不愛己」。波斯匿王又對佛說：「若修善行，名爲護己；若行不善，名不護己」。佛答他說：「實在是這樣的！人雖以象兵、馬兵、車兵、步兵，圍繞自身，不名護己！爲什麼呢？非內護故。若人身口意行善，雖無四兵，名爲護己，有內護故。此內護者，勝於外護，名眞護己」。由此看來，止惡行善，雖是利益他人，

實際則是利益自己；不止惡行善，雖事在利益自己，實際則是損害自己。因此我們可以得出這樣的結論：利他即是自利；害他即是自害。學佛而必須止惡行善，利益他人，實有其因果上的理論根據，固不僅在功利上面着眼。

② 社會一般道德的根據：在三世流轉生命相續的因果論上講止惡行善，這在學佛的人固不成問題，對於一般不信有他生來世的人，這樣說也許激發不起止惡行善的心來。其實，止惡行善，不但相信業果輪迴的人須要這樣做，就是不信有他生來世的人，也須要這樣做；其中道理非常簡單，因為人是習於社會生活的動物，人與人之間，如果沒有道德作依準，那還成甚麼社會！社會的安寧與秩序，全靠人們所公認的道德禮法來維持。我們的行爲，如果合於社會公認的道德禮法，自然會受到社會的贊許與獎勵，不合於社會公認的道德禮法，也自然要遭到社會的斥責與制裁。而一般社會所講的道德禮法，多是根據

人對人的同情心爲出發的。佛教所講的人天乘法，除了上面業果輪迴的理論根據外，也是以社會一般的道德原則做根據的，這在佛教裏，名爲「自通之法」，也就是一般所謂的同情心。雜阿含一〇四四經，佛告一婆羅門長者說：「我當爲（汝）說自通之法：何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念，若有欲殺我者，我所不喜；我若不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生戒，不樂殺生。如上說，我若不喜人盜於我，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？是故受持不他姪戒。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，我尚不喜他人離我親友，他亦如是，我今云何離他親友？是故不行兩舌。我尚不喜人加麤言，他亦如是，云何於他而起罵辱？是故於他不行惡口。如上說，我尚不喜人作綺語，他亦如是，云何於他而作綺語？是故於他不行綺語」。這身三

——殺、盜、淫——四口——妄言、兩舌、惡口、綺語——的七支，是人與人和諧相處共存之道；「己所不欲，勿施於人」，以己之心，度他之心；人人這樣做，社會纔能安寧。也唯有這樣做，個個纔能安居樂業，爲社會所贊許。這就是說，即使不信有他生來世，爲了現生的幸福與安樂，也須要止惡行善，才是人類社會的正途，這就是一般政治、教育、法律等所據以維持國家或社會秩序的基本原則。簡單說一句：止惡行善，是人之所以爲人的尺度。不能止惡行善，不但不能做一個佛教徒，連一般社會所謂的正人君子，也不配稱。佛法教人止惡行善，既有其真理做根據，又與一般所謂的法理、人情、良心等相契合。無論是從個人的、社會的，或現生的、三世的那一方面說，都必須止惡行善才是人生的正軌。出世的三乘佛法，是世間德行的廣化與深化，必須在健全的世間德行上，才能完成出世三乘佛法的修證。因此，世間的人乘、天乘法，名爲五乘共法，是出世三乘佛法所共須

具備的，不過不以人乘、天乘法爲止境，更向上力求人格的進化而已。

三 善惡的定義及輕重

①善惡的定義：對於善惡的定義，佛法所講的，也比世間一般所講的，特別周到而深刻。佛法講「善」，以能够自他兩利而又是順益於二世——現在世與未來世——的，纔叫做善。反之，無利於自他而又是違損二世的，叫做惡。因此，損人而不利於己的事，不能叫善；損人而利己的事，也不能叫善。既能利人又能利己，固應是善；損己而能利人，也應是善。這是從自與他的損益上而論善與不善，若再與二世配合起來，這善與不善的意義，就更加明顯。做損人而不利己的事，自己現在尙得不到利益，遑論未來！做損人利己的事，也許現在自己因此得到一時的方便、利益，可是，因爲有損於人，是一種不道

德的行爲，現在或已因此而受人輕視，惡名流布；卽或不然，未來的惡果也必定難逃，這種有益於現世而無益於來世的行爲，在行爲的價值方面說，實在是不合算的！所以這兩種都叫做「惡」。既有利於人，又有利於己的行爲，是可以順益現未二世的。損己而利人的行爲，現在雖不免吃點虧，但是，因爲這是道德的行爲，也許現在就會被人稱讚，善譽流傳；卽或不然，來世也必定因此而得到美滿的果報。所以這兩種都叫做善。善的就是道德，惡的就是不道德。道德不道德，全看是否有利於他人而定。因此，凡屬有利於他的事，都是道德；凡屬有害於他的事，都是不道德。而利他終是利自，害他終歸自害，是爲因果必然的法則。所以止惡行善，實在是人們欲求美滿快樂生活的唯一途徑。逆此而求，決難獲得美滿結果，這是可以斷言的。止惡行善，佛法名此爲「增上生」法，「生」就是果報，「增上」就是快樂幸福美滿增盛的意思；由此惡止善行的道德生活，將來就可以得到快

樂幸福的美滿果報。顧名思義，確是一點也不錯！

②善法惡法的輕重：止惡行善，是人類道德的基本原則。惡，是不道德的行爲，所以當止。善，是道德的行爲，所以應行。至於善惡行爲的輕重，這是很難確指的，必須根據每一行爲所對的事境（對象）意樂（動機）加行（行動）究竟（結果）的如何，才能判定善惡行爲的或輕或重。譬如殺生的惡法，所對的事境，必須是具命有情。其次，在動機上，要思想不錯亂。如果要殺的是張三，可是在行動上却誤把李四殺了，這在罪的成立上說，是不犯根本罪的，當然殺生的性罪，加行等罪是不能沒有的。如果心做這樣想，無論是誰，碰到就殺，如是則不須分別想的錯不錯誤，凡所殺害，都成重罪。而在殺生的行動（加行）中，不論是自作，或教他作；也不論是用什麼方法，只要所殺的事境，因此意樂、加行而使他命終，即成重罪。而在行動的結果（究竟）中，必須所殺的事境，由此而命終，才成重罪。若殺

的加行未致對方於死地，則只構成傷害等罪，不成根本罪。這和世間一般司法制度須根據犯罪的情節而判定犯罪的輕重，有着相同的意義。殺生惡法的成立是這樣，其他盜竊、邪淫、妄語等罪，也是這樣。惡法有輕有重，善法也有輕有重。義可準知。

四 戒善與人生

①五戒十善與五常：止惡行善，重心在人與人的相處，故皆以人爲本位而立言，至於推人及於其它生靈，是又爲佛法德行廣化深化的特長。既知買鳥魚放生以求善果，更應該不要忽略人與人之間的道德行爲，才是佛法止惡行善的本意。

止惡行善的詳細條文，卽是佛法中所常講的五戒與十善。五戒正明身語，傍兼意業。十善則開妄語爲四，並詳明意三。戒在消極的止惡，善在積極的行善，皆不過各就一義而言。如果奉持五戒，不殺生

而仁慈，不偷盜而義利，不邪淫而禮節，不妄語而誠信，不吃煙酒等亂性刺激品而調善身心；則「不殺生」等即是惡止，「而仁慈」等即是善行。而十善行，也名十善戒，開不妄言而爲口四，詳不飲酒而爲不貪、不瞋、不痴而已。五戒十善，與世間一般倫理道德的五常：仁、義、禮、智、信，實有其相通之處。不殺即是仁；不盜即是義；不邪淫即是禮；不妄言，或更加不兩舌、不惡口、不綺語即是信；不飲酒，或不貪、不瞋、不痴，即是智。由此可見，佛法的人天乘法——止惡行善，與世間一般的倫理道德，吻合無間，而佛法的詳審深入，却是一般倫理道德所不及的！五戒十善而外，關於人天乘法的項目還多，如善生經六禮，雜含中之供養三種火——父母、妻子宗親眷屬僕使傭客、沙門婆羅門——等，都是最初止惡行善所應奉行的，但都可以括攝在五戒十善中。所以佛法處處盛道五戒十善。

② 戒善在佛法中的重要：佛法說有情六趣輪轉的差別，多是依五

戒或十善、十不善業而分判的。如以十善業的上中下品，如次說爲感生天、人、阿修羅趣。以十不善業的上中下品，說爲感生地獄、餓鬼、畜生趣。並於此等異熟果報外，尙須感招短命、多病等的等流果。所以依佛教的因果論說來，我們的一切行爲，無論是善的惡的，其結果，都將會如響應聲如影隨形的跟蹤而至。學佛而不改善自己的行爲，止惡而向善，人天善果尙且難保，其它更高的佛法功德，那裏還談得到！俗語說：「爲善如登，作惡如崩」，我們如果不能奮力行善以向上，則惡法將日益增多，而人生的前途，也就非常可悲了！因爲止惡行善，是人生光明的開始；學佛，也須行遠自邇，登高自卑；我們不能因爲人天乘法的淺近而忽略它。否則，好高騖遠，躡等以求，高者遠者未得到，低者近者也失掉了！

七 入道以真理為旨歸

一 學佛不應止於行善作福

學佛知道善惡有報，三寶為真正歸依處，由此確立信心，止惡行善，布施作福；能够做到這樣，即堪為世間上第一等好人了。但這在佛法中，還處於大門之外，要想進入佛法的堂奧，更須進一步觀察佛法的真理，依解起行，才可以得到真實佛法的利益。佛法是出世的，這句話並沒錯。一般知識分子，不明所以，每以此為佛法的詬病，以世俗心衡量出世超俗的佛法，適足以說明他們的淺薄。而學佛的人，若因此而動搖佛法的信念，隨聲附和，高談入世，諱言佛法是出世的，那就更加淺薄了！佛法，自有其不同於一般宗教學說的特質，離開佛法的特質而談論佛法，這樣的佛法，也就難言其是佛法了。例如

，教人止惡行善，布施作福，死後往生善處等，若佛法僅談至此，則與世間一般學說及宗教，即沒有甚麼差別。因為世間學說，無不以致人世之和樂繁榮爲目的，而一般宗教，則更加往生天國爲理想；二者均以勸人止惡行善，奉行道德，及信仰天帝神鬼等爲方法。

佛法則不然，致人世之和樂，及上生天國，只是佛法的初階——人天乘法，而距佛法所高標的人生理想境界——解脫涅槃，還相差太遠！以佛法看，人天善果，即使到達最高境界的非想非非想天，也不是究竟的，還是終歸滅壞，甚至於墮落。三界六趣與四生，實不過是大苦與小苦的差別而已，其中沒有究竟而澈底的安樂可言，所以，佛法教人不要以人天善果爲已足，更須迫尋更高的真理，循真理而修行證悟，以期達到三乘聖者的解脫，到這時候，一切雜染法完全滅盡，更不受生，無生則無滅，清淨而妙常，這才是澈底的安樂與自在。人生唯有到達這種境界，才是人生的最高理想。佛法，就是使人在人天

善法的基礎上，進而獲證這種最高境界的有效方法。這種境界，決不是什麼幻想，也不是必須待死了以後才去實現，它是在現實人生中獲得的。釋尊，以及舍利弗、目犍連等，都是在現實人生中達成這種人生最高境界的見證。由此看來，佛法所講的出世，從開始修行到證果，都是在這個世界可以實現的。學佛唯有力求實現這人生的最高境界，才是真實的修學佛法。時常聽到人們說：佛教也好，道教也好，耶穌教也好，一切宗教都是教人止惡行善的。這話在學佛的人看來，只能承認說對了一小分，因為佛法，的確不是僅止於教人止惡行善為目的的，在止惡行善之上，還須要進學解脫法。這一點如果弄不清，那就要談什麼儒、釋、道一家，或釋、耶、回一體了；這是絕對不可以的！

二 諸法真理為趣解脫的方法

學佛而進趣解脫，必須先明佛法所講的真理，以真理為我們修行

的旨歸與方法，才不會走錯路，也才能正確的到達人生最高境界。佛法中一切修行方法，都是以真理為原則而出發的，就因為是這樣，所以信受佛法、修行佛法，才不是迷信。什麼是佛法所說的真理呢？簡單扼要地說，就是「三法印」，或一實相印。佛為小乘人多說三法印，為大乘人多說一實相印，三印與一印，乃是因機宜的不同，故說有廣略，其實是相通而無礙的。三法印者：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜。但也有些地方，加上「諸受皆苦」，稱為「四法印」的。因為「苦」是聖者對於有情世間的價值判斷，是諸行無常印中的含義之一，所以諸處多略而不談，而祇說三法印。到了大乘，因為受學的人根利，所以佛就直截了當地為他們說一實相印——諸法自性空。這三法印與一實相印，就是佛法所講的諸法真理。真理而稱為法印，因為可以依此去衡量印證一切佛法；凡是合於此等法印的，都可稱為佛法；不合於法印的，即可以判斷不是佛法了。同樣的，我們

的信仰與修行，凡是合於這些真理的，才是真正的信仰佛法，修行佛法；不合於此等真理的，就不能算是信仰佛法和修行佛法了。佛法所講的真理，本是在同一緣起法上所體悟出來的，一切都是關聯貫通的，現在爲了容易起解，且分別略爲述說。

三 「諸行無常」剎那不住

無常真理的來源：佛說「諸行無常」，這是人們最容易理解的一種事理，所以聖教多用爲導引衆生趣入深理——空義的方便。有情有生就有死，器物有成就有壞，這雖是盡人皆知的事，然這種粗相的無常觀念，只有在面臨其境的時候才警爾生起，過去以後，依舊妄計爲常。因爲，衆生對於內而身心，外而器界，不知不覺間總有一種常恆實在的感覺，而事實的真相，却又不是那樣的，所以佛法稱此種錯覺爲無常常倒。舉凡衆生的積集資財，慘殺械鬪，乃至爲了愛好名聞，

自讚毀他，以及一切貪、瞋、痴、慢煩惱等的生起，大多原於衆生的一常見」所致，不過這種非常計常的錯覺，因為衆生的痴昧闇鈍，若不聞熏聖教，即不容易被察覺。佛法謂一切有爲法常性不可得，所以說「諸行無常」，可以從兩種道理來說明：一、三世遷流不住所以是無常；一切法在時間方面說，有過去、未來、現在三世的差別，三世是時間上對待假立的，而衆生於其中，却總是耽着現在，顧戀過去，欣求未來。不知過去是法的已生已滅，已生已滅即無法可言；未來是法的未生未滅，未生未滅，也無法可言。而所謂現在，不過是啣接過去與未來的一種過程，現在是即生即滅，沒有住相可得。所以離開過去未來，現在就無法成立了。佛法中，時間上最短的名爲「剎那」，或云「一念」。一切諸法，在時間上，都是剎那不住、念念生滅的。過去的已滅，未來的未生，既不可說爲常，現在即生即滅，剎那不住當亦不可計執爲常了。人們只見到粗相的生滅無常，曾未想到身心與器界

是剎那不住的。這種卽生卽滅剎那不住的道理，必須審細的思惟觀察，才能了解。如佛在楞嚴經裏問波斯匿王說：「汝之形容，應不頓朽？」王言：「變化密移，我誠不覺，寒暑遷流，漸至於此！……世尊，我見密移，雖此殂落，其間流易，且限十年，若復令我微細思惟，其變寧唯一紀二紀，實爲年變，豈唯年變，亦兼月化；何直月化，兼又日遷；沉思諦觀，剎那剎那，念念之間，不得停住！」從一切法的遷流變化，了解其剎那不住，才能體會「諸行無常」的深義。二、諸法因緣生，所以說無常：有爲諸法，都是因緣所生的。因緣是無常的，由因緣所生的法，自然也不會是常住的。經說：「若因緣生諸色者，彼亦無常；無常因無常緣所生諸色，云何有常！」因爲從時間上說，因果是不同時的，說果從因生，卽已意味因的過去，因既是無常的，果也必定是無常了。佛從諸法事理的觀察中，看出諸法無常的必然性，所以說「諸行無常」印。無常，是一切有爲法的共同法則，佛

出世不出世，都是這樣的。佛說「諸行無常」不過是把自己所證覺的諸法真相，爲我們指示出來，要我們也依法去觀察體悟吧了。

領解無常有粗有細：對於無常的體悟，是有淺有深的。如我們看到東西變壞了，或人衰老而死亡了，都稱之爲無常，這種無常觀，是很粗淺的。佛法中名之爲「一期生滅」，或曰「相續法壞，名爲無常」。如果進一步去推求：東西爲什麼會變壞？人爲什麼會衰老死亡？變壞、衰老與死亡，決定不是遽然而有的。一切有爲法，都是「念念遷謝，新新不住」的，由量變到質變，是積漸而至的。器物從成立的一刹那起，就向着變壞的方向前進，人從出生的一刹那起，就向着衰老死亡前進，因此，佛法說諸法是「刹那生滅」，或「念念生滅」的。沒有刹那的生滅，就不會演變到一期的生滅，一期生滅是從念念生滅而來的。由細觀粗，所以經說：「積聚終銷散，崇高必墮落，合會終當離，有生無不死」。生、異、滅的有爲相，倘從一期生滅上說，

似可以在一段較長的時間上去假立，但若從剎那生滅上說，諸法是即生即滅，即有即空的，根本就沒有一剎那的停住！一般人，只能了達粗相的一期無常，經過長時期的觀修以後，才能體會剎那不住的道理。也唯有領悟念念生滅剎那不住的道理，才算是明解「諸行無常」的真義。如四十二章經：「佛問沙門：人命在幾間？對曰：數日間。佛言：子未知道！復問一沙門：人命在幾間？對曰：呼吸間。佛言：善哉！子知道矣。」關於諸行無常的真理，世間一般學者，也時有所領悟。如孔子指着川流不息的水，對弟子們說：「逝者如斯夫，不捨晝夜！」西哲如黑格爾等，也多能道出諸法動變的法則來。不過他們僅止於此，沒有深進一層去體悟「無常故苦，苦故無我，無我所」的深義，佛法則一直探求到底，由法之無常而領悟無我（空），即法之生滅（無常、無我）而領悟不生不滅（寂靜涅槃）。佛法的發明人生真理，其

甚深高妙，不是一般宗教或哲學所能望其項背的，原因就在這裏。

以無常爲入道妙方便：佛說「諸行無常」等法印，一方面可以顯示諸法真理，另一方面，也是修行趣入聖道的法門。佛爲利根（大乘）人，直說一切法空；爲鈍根（小乘）人，則必須先說無常，後說法空。因爲空義是非常甚深的，一般人不但不易趣入，還容易發生誤解，有的聽了以後，執爲頑空，有的因此而害着「恐空病」，反生毀謗，深怕一切由此而不能建立了！佛爲曲逗時機，所以教令從淺入深，先說無常使生厭怖，然後因無常使知不得自在，不自在即是無我，無我卽是一切法空。所以說：「無常爲空門」。大般涅槃經也說：「一切想中，無常死想是爲第一，由是諸想，能除三界一切貪欲無明我慢」。所以後來佛弟子多以修無常死想，爲入道的策勵，認爲佛法中一切進德修業的事，都可以因此而策發起來。但這和一般人所說的消極、厭世，是完全不同的。學佛人所厭惡的，是世間的動亂、污濁、罪

苦、不自在、在這些上面，是越消極越好；同時，學佛人所希冀的，却是人生最高的理想境界——無爲、解脫、寂靜、自在。學佛念死、念無常，是深怕一旦無常到來，一切功德善法未能積集，不免死後隨業所牽，因此此爲策發，以便提起積極奮發的精神而止於至善之地，所謂：「莫待老來方學道，孤墳多是少年人」；這那裏有什麼消極意味！一般人因爲世事的不如意，每每走上頹廢懊喪之路，甚至不惜一死以了結此生，這種斷滅見的厭世思想，才真是消極的，要不得的。而這與佛法所主張的「諸行無常」，世間不可樂想，是根本不能相提並論的。諸行無常，是諸法真理的一種，也是入道進德的最好方便，學佛只有遵從真理的啓示，不斷地修行觀察，才能達到深入佛法的目的。所以警策偈云：「但念無常，慎勿放逸！」就是本此義而來的。

四 「諸法無我」一切皆空

我見爲生死邪見的根源：從時間的前後相續上觀察諸法，諸法是念念生滅剎那不住的，所以說「諸行無常」。從空間的彼此相關上觀察諸法，諸法是因緣和合相互依存的，所以說「諸法無我」。無常、無我，都是從緣起法的流轉門而建立的。一切法因緣所生，求其常性不可得，求其我性也是不可得的。說到無常，引種種事實做根據，一般人還容易了解，說到無我，就不容易生信首肯了。一般人以爲：明明是我生我死，我苦我樂，乃至我下地獄，我要成佛，世出世間的一切，都應該因有我才能成辦，現在佛法要講無我，而且勢非無我不足以稱爲佛法，這是多麼令人困惑的事！不但一般人如此，印度的外道異學，也都執着有一真實的我體，而且執這我體是常住的，妙樂的。因此，佛在世的時候，不知多少外道，跑到佛陀這裏來研討這個問題，但佛對他們這一類的問題，除非到不得已的時候，才與他們論究，大多是以默然不語的方式，置之不理。雜阿含二七〇經，記載着一位

曠子梵志問佛的故事，梵志白佛言：「瞿曇！一切衆生爲有我否？」
 佛默然不答。又問：「爲無我耶？」佛亦不答。這時，阿難在旁也感到
 奇怪了，佛一向主張無我，外道問有我否，不答固是，爲什麼問無我也
 不答呢？因以問佛。佛就把所以不答的道理告訴他，因爲外道執著有一
 眞實自在的我而發問，問有我，意在我應是常；問無我，意在我應是
 斷。佛如果答他是有或是無，卽等於承認我是有實在自體的。這樣，
 就更會增加外道的愚惑，所以佛不答他。佛於處處經中說無我，根本
 就不承認有一實在的我體或是有或是無。所謂：「如來說法，捨離二
 邊，會於中道。以諸法壞故不常，續故不斷，不常不斷，因是有是，
 因是生故，彼則得生；前生不生，則彼不生，是故因於無明則有行
 生……」我見，是一切外道異學錯誤的根源，一般人更是時刻不能忘
 懷它。佛從緣起法的相互依存中，體證到有情流轉還滅的法則：「此
 有故彼有，此生故彼生」；「此無故彼無，此滅故彼滅」。一切法，

緣聚則生，緣散則滅，在「空相應緣起」法中，的確是找不出一個我的真實自體來，所以佛說：「諸法無我」。依佛法看衆生的流轉與還滅：若計有我，則有貪愛，既有貪愛，則遍於生死，終不能得解脫之道。若通達無我，則無貪欲，便得解脫。所以，我見不但是一切外道（六十二種）邪見的根源，也是有情生死流轉的根本，不設法澈底戳破它，寂滅解脫，是永遠不會得到的。

我執的種種：我見，是衆生一切顛倒妄執的根本，佛法要破除它，必須指出這種妄執的根源，然後以諸法正理去證成它，才能够使人信入。我見，說有二種：一、人我見，二、法我見。凡是在有情方面生起的，如計有：我、人、衆生、壽者、士夫等，都稱爲人我見。在法的上面生起的，如計有：實、德、業、蘊、處、界等，都稱爲法我見。我見雖有人法的二種不同，但在人法上面，執著有一真實、獨立、不變的我性（或名自性），却是毫無二致的。這種我性的錯誤見解

，不但是人類才有，一切衆生都是具足的。這種自性見，若在一一法上生起，就名法我見，在一一有情上生起，就名人我見。二種我見的病根，實原出於一轍。有情執自己的身心爲自我，執身心以外的屬物爲我所。我的定義，是自在或主宰。衆生對於自己的身心，妄執有一實在的我體，可以做得主，這卽是我見。對於身體，以及身體以外的一切，認爲這是我所有的，受我之宰制與支配，這卽是我所見。我所見，以薩迦耶見（自我見）爲根本的。由於薩迦耶見，使一切衆生在自己身心相續中，不自覺的，妄執有真實獨一常存的自在者，有了這自在的我，自然就要求向外發展，希望一切都爲我所宰制與支配。這我見與我所見，是沒有固定範圍的。我見縮小到極點，就會主張「離蘊計我」。我見的無限擴大，就會主張「卽蘊計我」甚至謂我卽是一切，如說：「朕卽國家」等。衆生的計執爲我，不外「卽蘊計我」與「離蘊計我」的兩種。其實，卽蘊計我既說不通，離蘊計我也是難

於成立的。一般人多認爲五蘊和合的身心就是我（即蘊計我），但人的肉體（色蘊）是要歸散壞的，不能計爲真實的自我。而屬於精神活動方面的受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，受着環境的壓迫與限制，也是不免於變遷轉換的，無色四蘊既不是常恒自在的，所以也不應是我。因爲，我應該是真實常恒自在的，可是，分析起來，有情除了色、受、想、行、識的五聚法外，並沒有所謂真實自在的我。如果五蘊就是我，則我也就成了沒有自體、無常、不自在的了。這又如何可以說是我呢！所以即蘊計我是說不通的。即蘊計我既不能成立，於是又轉計離蘊有我，以爲離開現實身心，另有一個形而上的我體。不知這常恒不變的我，既異蘊而有，即不應與五蘊同時具有生滅無常相。不具生滅無常相，即應是常，常則沒有變化，這樣則一切流轉還滅都不能建立了。這樣計我，又有什麼意義呢？再者，此我既沒有五蘊的變礙等相，即應在五蘊之外，別有一我的自體可得。如菓在盤中，菓是菓，盤是盤，盤

之外，有菓的異相可得。但我們於五蘊之外，並不見有一異相的我可得！所以，離蘊計我，也是難以自圓其說的。依佛法講，有情是因緣和合的存在，有假名我，而沒有真實獨立常存的自性我。如由輪、軸等關係條件集合而成「車」，車不過是集合體的假名吧了！離開了輪軸等，固然找不到車子，但輪、軸的一一零件，也不即是車子；必須把輪、軸、轄等適當地配合起來，才有假名的車出現。所謂車，既不是輪軸等，也不離輪軸等而有車。有情也是這樣，不即是五蘊，也不離五蘊，只要因緣合聚起來，假名的有情，是可以有的。但若定執有一真實獨立常恒的有情自體（我性），而說它或即蘊，或離蘊，這就等於執著先有一個「車」的實在自體，而即輪軸等去覓車，或離輪軸等去覓車，同樣的不合理。衆生計我，不出此即蘊、離蘊的兩種。而印度外道異學，有的執著「身與命一」，有的執著「身與命異」。身，即指眼耳等根身；命，即指有情生命的自體（我性）。計「身與

命一」，即與「即蘊計我」義同；計「身與命異」，即與「離蘊計我」義同。依此看去，一般宗教所說的神或上帝，也不出此「即」「離」計我的兩種方式。神，不過是「我性」的擴大而已。例如說：上帝是超越宇宙萬有而存在的，這即合於「命與身異」「離蘊計我」的計執。若說上帝充滿宇宙，萬象森羅乃是上帝的具體表現，這即合於「命與身一」「即蘊計我」的計執。所以，即蘊計我與離蘊計我，可以統攝一切外道邪見。佛法中破我，也以此二種爲目標。實則即蘊計我或離蘊計我，乃「是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上。而我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見」。這種自性我執的妄見，即是有情生死流轉的根本。這種我見，在有情上起，即名人我見；在法上起，即名法我見。破除二種我執，纔能現證二無我（二空），達到生死流轉的解脫。

破自性見證二無我：「我」在佛法中並不是不可以講的，佛在經

中，曾常說無邊劫前：某轉輪聖王，某婆羅門，或某仙人，「即我身是」。「我」，有假名我與自性我的差別。佛所說「我」，是假名我，不於其中執有自性。凡夫異生所說的「我」，是自性我。依正理而觀察：假名我是可以說爲有的，如依五蘊和合假名有情，即此有情而假說爲我，這是可以的。但衆生所說的我，不是這樣的假我，衆生認爲我是有自性的。所謂自性，就是自體。衆生於不知不覺間，總計執有這麼一個真實自性的我。有了這自性見的我執橫在心中，就不能正見一切法的緣起幻相，把自他、內外、能所的一切，都看成是真實的、自性有的。於是，合於我的，就生歡喜而起貪，不合於我的，就生怨憎而起瞋。由是而起惑造業，所以流轉生死，不得解脫。如果這種衆生的自性我見是正確的，則一切諸佛、菩薩、緣覺、聲聞、不應以正見緣起無我而得解脫，而一切衆生，也應該自無始以來就是常恒自在的主宰者，又何以會招致這生死苦樂不能自在的身心呢？所以，佛說

「諸法無我」，並不是教衆生在實有的自性我上，去觀察它是無我。而是因爲諸法本來就是我性不可得的，佛不過是如諸法實相而說。衆生愚惑顛倒，於無我法中妄執爲我，這才依幻起幻法，自救不了！有如兒童堆綴泥土，假名爲園亭樓榭，折樹枝柴草，假名爲盛饌佳餚。當其以假爲真，玩得高興之際，如果有人將其摧毀，必號咷大哭而喧鬧不已。衆生執我，亦類於是。本是認假爲真，但聞佛說「無我」，總覺如有所失，將信將疑，不肯接受！甚至認爲：若無有我，則無有縛，若無有縛，誰得解脫？若無有我，誰就後世？若無有我，先所做事云何故憶而不忘失？若無有我，過去已滅，現在心生，生滅既異，云何而得憶念不忘？真是疑團重重，困惑無狀！不知諸法因緣所生，相互依存，作用不失，而於其中，無毫釐許自性可得。若我若法，倘有自性，則不應更待緣而生，如是，則一切法都成爲常恆不變的了，又那裏能建立流轉與還滅等一切法呢？佛說緣起，就是爲了開顯一切

法空無自性，使人由此通達無我，息諸戲論，而趣入涅槃的。故佛法所說無我，是無衆生的自性我，不是無緣起的假名我。無我也有二種：一、破人我執，證補特伽羅無我；二、破法我執，證法無我。二無我，也名二空眞如。一般說來，二乘聖者只破人我執，證我空眞如，菩薩纔能進破法我執，證法空眞如。唯佛能盡破盡證。但剋實說來，二種我執，皆依自性見而起，只要把這種自性見破除了，所證之空性眞如，是不會有二樣的。不過，佛爲二乘人多明人空，爲大乘人多明法空；而因爲智慧的深淺不同，在量的方面說：「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」。但是，從質的方面說：「毛孔空與太虛空，在空之爲義上，畢竟是沒有差別的」。所以欲破除二種我執，通達二種無我，唯一的捷徑，就是從擊破自性見去下手，因爲這是三乘共同證入聖域的解脫門。

無我與一切法空：二種無我，卽是二空，五蘊中求衆生不可得，

名人無我，亦名衆生空。求法不可得，名法無我，亦名法空。所以說「無我」即是說空，無我與空，乃是一體而異名。智度論說：「若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」。因爲空義太甚深了，直顯空義，有些衆生會驚怖畏懼，所以爲說無我。有的連無我也不能直接承受，佛就先說無常，然後依次爲說無常故苦，苦故不得自在，不自在故即是無我，無我即是法空。無常、無我，雖是從流轉方面講的，但由此可以使學者趣入涅槃。所以大智度論說：「無常爲空（無我）門；空（無我）爲無生（涅槃）門」。從三法印的次第看「諸法無我」印，它是貫通生滅（無常）與無生無滅（涅槃）的橋樑。學佛而不通達「無我」（一切法空），是不能證入涅槃寂靜的。由此看來，「諸法無我」，不但是佛法與外道的分界線，也是學佛欲求趣入無生（涅槃）的鎖鑰。

五 「涅槃寂靜」不生不滅

總釋涅槃名義：生死與涅槃，是佛法欲解決的兩大問題。佛依緣起法的流轉門，說明生死是無常的、無我的。依緣起法的還滅門，說明涅槃的寂滅無生。生死，以無常爲初印，無我爲後印。涅槃，但說一寂滅印。生死是可厭的，涅槃是可欣的，厭棄生死而欣證涅槃，爲學佛行道的唯一目的。涅槃既是人生的歸宿處，其境界的高邈，唯有親證者乃知，語言文字，是無法道得明白的。因爲涅槃是不生不滅的無爲法，一落言詮，卽成世俗諦，而不是第一義諦了。但是，不說既不能令衆生知生死之可厭，涅槃之可欣，所以也就不得不假言文字的方便，略示涅槃的真義了。當知涅槃是於無言說處強立言說，與聖者們實際上所悟證的涅槃，其間仍有很大距離的。梵語涅槃，舊譯爲滅或寂滅，新譯爲圓寂。用小乘聖者慣用的幾句話來說，所謂涅槃，

就是：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有」。到達這種境地，一切煩惱都滅盡了，生死的根源已斷，這時，只是一片寂靜、清涼、自在與解脫，再也不為煩惱所繫縛了。涅槃為解脫，煩惱是繫縛。離繫縛處，即是解脫，煩惱斷處，即是涅槃。所以大涅槃經說：「涅槃之體，無有住處，直是諸佛斷煩惱處」。有如一個犯人，為杻械枷鎖繫縛時，非常地不自在，一旦除卸了，謂得解脫。貪瞋痴等煩惱，為衆生的繫縛，由修習聖道而斷除煩惱，就是離繫縛而得解脫，解脫即是涅槃，若在此以外，別覓有一涅槃解脫的實法，那就不免是愚妄了。涅槃，本是無為法中的「擇滅無為」，所謂擇滅，即是以正慧簡擇，滅除煩惱，證得本不生滅的真理，稱為涅槃。也即是四諦中的滅諦。今人稱人死了為涅槃，或圓寂，雖帶有頌讚的意味，照道理說，是不很恰當的。因為一般人煩惱未斷，這一期生命結束了，另一期生命又繼之而生，所以人死並不等於涅槃。佛法講「了生

死」，就是要人修道斷煩惱，煩惱斷除了，未來的生死才可以了脫。了脫生死，就是證得涅槃。世間一般人不知道生死是循環的，爲逃避責任，往往以一死了之，其實，這那裏能够了呢！了得今生，了不得來生，死了以後，依舊要循惑業的牽引，感受苦果。當知生死來自惑業，必須惑盡情空，解黏去縛，才可以獲得解脫——涅槃不生。從涅槃的滅除煩惱方面說，一切煩惱盡，一切苦不生，所謂「滅愛是涅槃相」，這不過是涅槃的消極一面。若是從滅苦以後所證得的解脫樂說，涅槃是畢竟不滅（死），是絕對安穩，是無上清涼自在，所謂「此滅最爲樂」，這即是涅槃的積極面了。小乘涅槃義，這兩方面的意義雖皆俱有，然於積極的方面，終感語焉不詳，不能滿足人們的最高希望。到了大乘涅槃，雖也俱說二面，然涅槃之三德（般若、解脫、法身）八味（一常，二恒，三安，四清涼，五不老，六不死，七無垢，八快樂），常樂我淨等，特別着重發揮涅槃積極的一面。總之，涅槃

是三乘聖者所證的解脫果，是有情最極究竟的歸宿處。

涅槃的淺深與大小：涅槃既有滅苦與得樂的兩種意義，又是人生的最高境界，所以涅槃在印度，爲人人所樂道。若泛論涅槃，從常人到九十六種外道，都各有對涅槃的解說，當然他們的解說是不究竟、不澈底的，但從此可以使我們知道，涅槃不是佛教所獨有的。而涅槃的淺深與大小，也是相對而言的。印度一般人民，在遇到苦痛消失快樂從生的時候，就稱爲涅槃。如大般涅槃經二十三說：「有涅槃，有大涅槃。云何涅槃？如以饑餓，得少飯食，名爲安樂，如是安樂，亦名涅槃。如病得差，則名安樂，如是安樂，亦名涅槃。如人怖畏，得歸依處，則得安樂，如是安樂，亦名涅槃，如貧人獲七寶物，則得安樂，如是安樂，亦名涅槃。如人觀骨，不起貪欲，則得安樂，如是安樂，亦名涅槃。如是涅槃不得名爲大涅槃也」。因爲肚子吃飽了，幾點鐘以後，還會再餓；病好了，遇到因緣又復病生；七寶用盡之時，

依舊貧窮；觀想不起，貪欲又生。這些因物質、觀想而得的安樂，都是暫時的，不是一得永得，一滅永滅的，不過是依滅苦得樂的涅槃意義，假說爲涅槃而已。印度九十六種外道，有的以欲界樂處爲涅槃，有的以初禪、二禪、三禪、四禪、乃至非想非非想處等爲涅槃。這些所謂涅槃，望如饑得食等涅槃，是高多了，但是因爲煩惱未斷，一旦天報壽盡，下界下地的苦痛，又復重生。所以外道所說的各種涅槃，也不是究竟而澈底的涅槃。聲聞、緣覺，斷盡三界煩惱，分段生死永盡，證擇滅無爲，不再來三界受生，稱爲涅槃，可以算是究竟了，但是二乘煩惱雖盡，習氣猶存，尙有變易生死在，所以法華經說：「汝等所得非究竟滅！我久令汝等種佛善根，以方便故，示涅槃相，而汝謂爲實得滅度」！由此說來，二乘的涅槃，望九十六種外道，也可稱爲大涅槃了，但若望「五住已盡，二死永亡」的佛果涅槃，還不過是權處化城，只有三百由旬，其中沒有常樂我淨，所以仍不能算是究竟

的涅槃，如佛告迦葉尊者說：「汝般涅槃是聲聞般涅槃，非爲究竟。……乃至一切種功德，一切種智，大乘般涅槃，然後究竟，無異究竟」。所以唯有諸佛如來所入之處，纔是大般涅槃。涅槃與大涅槃，望義不同，可有多種差別。這裏所說是「涅槃寂靜」，既是小乘三印之一，故應以二乘涅槃爲正。二乘人雖猶有三界外的變易生死，但那只是一種進化的微細生滅，並不障礙解脫。而約與佛同斷分段生死說，則「三乘同坐解脫床」，也是同樣究竟了的。

以上是統觀印度的各種涅槃論而明淺深大小，現在再就佛教裏面的涅槃義少加述說。小乘經論，說二種涅槃：一有餘涅槃，二無餘涅槃。大乘則多說四種涅槃：一本性淨涅槃，二有餘涅槃，三無餘涅槃，四無住處涅槃。涅槃雖有如是差別，要皆不外以有餘、無餘二種涅槃爲骨幹。若從有餘無餘的不同解說，謂一切涅槃義不出此二種，亦無不可。二種涅槃，在小乘經裏有兩種解說。一、有餘涅槃，指現證

無生，斷盡煩惱，而得解脫的阿羅漢，雖生死已盡，但有爲的身體仍在，這副身體是由過去的煩惱業所感召的，望已斷除的煩惱，謂之爲「餘」，故名有餘涅槃。等到連有爲的人身也捨却了，三界生死完全淨盡，更無遺餘，卽名無餘涅槃。這是大小乘經裏最常見的一種解說，應該是二種涅槃的正義。二、增一阿含火滅品，謂有餘涅槃，爲已證第三果，滅五下分結，卽彼般涅槃，不還來此世，名有餘涅槃界。無餘涅槃，則是於此生中，盡有漏，成無漏，生死已盡，梵行已立，更不受有，如實知之，是謂無餘涅槃。這種解說，是以小乘第三果與第四果而論有餘與無餘的，可以說是二種涅槃的別解。到了大乘，則小乘之涅槃，被斥爲沉空滯寂，焦芽敗種。而小乘聖者，煩惱雖盡，習氣猶存，功德智慧，也微不足道，所以小乘涅槃，望大乘涅槃，則小乘涅槃爲有餘，佛果涅槃爲無餘。大乘涅槃，除具有餘無餘二涅槃外，更原始要終，謂一切衆生皆具有本性清淨之涅槃，唯以爲煩惱所

障，未得顯發，所以說「本性淨涅槃」。而小乘涅槃，既偏於空，爲三昧酒所醉，不能從空出有，廣利有情，大乘則功德智慧，兩皆豐足，悲智雙運，以般若智，不住生死，而安住解脫；以大悲心，不住涅槃，而普利含識，故又說「無住處涅槃」。由此而顯出大乘涅槃的特色。總之，涅槃雖有小乘大乘的不同，要皆爲以聖智斷煩惱而現證的解脫境界，解脫是沒有不同的，只爭有無大悲濟物之心爲異而已。

涅槃卽是法性空：涅槃是三乘聖者無漏聖智現前所證得的無爲，也名爲眞如、法界、法性、第一義空等。儘管要談緣起有或不空眞如的妙有，但聖者在現證無爲法性時，必是與空性相應的，見空才能得道，這應是一切佛法的共義。「以無所得故」，菩薩能「究竟涅槃」。聲聞、緣覺，又何嘗不如是。在聖者現證眞如法性時，一切有相盡滅，所謂「是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減，是故空中無色無受想行識……」。聖者所現證的諸法空相，不是除滅色等諸法

而後證得的。空相即是諸法空相，所以證見畢竟空性，就是證見諸法實相，諸法實相，此自無生，何有於滅，所以說不生不滅等。中論說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論」。這都是即一切法之不生滅性而說明本自涅槃的。三法印中，涅槃是前二印果。由無常無我所證入的涅槃果，是不能以有所得心去測度的。佛之所以要說涅槃寂靜印，就因為這是諸法究竟的真理，「為著有所得顛倒衆生，斷有所得顛倒心故，演寂靜涅槃法」。一切法是緣起有的，由衆緣有，所以法無自性，故一切法本性即是空寂，自性即是涅槃，能證見這法法空寂的涅槃以後，雖一樣與常人見色聞聲，穿衣吃飯，然心離繫著，煩惱不生。所謂「終日吃飯未曾嚼着一粒米」，如來說法無法可說，都是透露的此一消息。佛世時的諸大阿羅漢，不都是現證涅槃以後而遊化說法，托鉢乞食的吗？由此看來，涅槃並不是離一切法之外，別有一物可以證得。法法本來即

是涅槃，只因人們無明覆心，妄想執著，著事成迷，把一切我、法，都看成實有自性的東西，因此，處處都成爲障礙繫縛了！聖者則不然，知一切緣起有而自性空，無所繫著，則卽物而得解脫，解脫卽是涅槃。所以經說：「若能知空者，卽名知涅槃；若知涅槃者，是名我弟子」！因爲涅槃是一切法的最高真理，是聖者之所入處，故佛用以印一切法。三法印也卽是三解脫門：諸行無常是無願解脫門，諸法無我是空解脫門，涅槃寂靜是無相解脫門。上根利智的人，可隨聞一門而證入解脫，鈍根則須先觀無常，由無常而觀無我，由無我而證入涅槃。如云：「無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。佛說三法印，不但是說明諸法的真理，也是佛弟子修行入道的次第。

六 一實相印卽三法印

一實相印：小乘三法印，大乘一實相印，說雖如是，但究竟之真理畢竟只有一個。因為小乘謂生死與涅槃異，所以須應機說三印。大乘則生死即涅槃，所以只說一印。一實相印，實則就是三法印中的涅槃寂靜印，不過三印中的寂滅印，是與生死對說的，所謂「生滅滅已，寂滅爲樂」，諸法實相義不甚顯明。大乘則直明諸法實相義，謂一切法本性空寂，即是涅槃。淨名經說：「一切衆生常寂滅相，即大涅槃」。又說：「本自不生，今則不滅」。本自不生，則沒有無常相、無我相；今則無滅，則無寂滅相。唯是一真實相，實相就是「常寂滅相」，也即是畢竟空。所謂實相，即是無相，唯其是無相，所以無所不相。一切諸法皆以無相爲性，無相即無生無滅，無生無滅則本來寂靜自性涅槃。大乘直從諸法本性上，說一切法皆空，空性無所不徧，所以說一實相以印一切法。實相是一，因聲聞人以下智觀，所以得聲聞涅槃，緣覺人以中智觀，得緣覺涅槃，大乘人以上智觀，故得無上

大般涅槃。大般涅槃，即是諸法第一義空。般若經說：「以是智慧斷一切結使煩惱習，入無餘涅槃，是世俗法，非第一義。何以故？空中無有滅，亦無使滅者，諸法畢竟空，即是涅槃。」涅槃是第一義法，第一義法無有諸相，亦離言說。故一實相印亦是於無言說中強立言說，非是有一實相之法可以執取。一切大乘，都是爲開顯此一實相印而發展起來的，唯各宗立足點不同，致解說的方便各異其趣，然要其所歸，不外是欲顯示諸法實相而已。

三印是一印：真理雖只一個，然若方便解說起來，可有多方面的不同。如一座高山，從東面望，與從西面望，所得的結論，不一定相同，但都說的是這座山，却無不同。真理的說一說三，也是這樣。大智度論說：「佛說三種實法印，廣說則四種，略說則一種」。因爲衆生根有利鈍，故佛說有廣略。說三法印，是爲鈍根而漸入者說，說一實相印，是爲利根者直明法性空。不明諸法真理一貫義者，說無常執

著無常，說無我執著無我，說涅槃執著涅槃，致使真理，各各相礙而不相通。而信奉小乘者，又以一實相印爲不足信，學大乘者也高調一實相印而輕視三法印，其實，這都是不明佛法真理的一貫性，執藥成病，所以才非彼。真理那裏是互不相通的呢？可以說，三法印是從三方面來說明一實相印的。因爲在空相應緣起的流轉門說，諸行無常即是無有常性，諸法無我即是無有我性。從緣起的還滅門說，涅槃即是無生性。無常、無我、無生，同以畢竟空爲性。空性既是諸法之實相，三印的開顯空性，即是開顯一實相印。而以一實相印之畢竟空，貫通三印，自是橫豎無礙無往而不通的。所以，三法印即是一實相印。佛雖爲聲聞乘多說三法印，爲大乘說一實相印。要不外於一真理隨順機宜而作差別的解說，語云：「方便多門，歸元無二」。三印與一印，在本質上是沒有什麼不同的。

七 真理為入道之旨歸

三法印與一實相印，是大小乘佛法所開顯的諸法真理，是佛教學人所欲達到的目的。它可以用為衡量一切教典的真偽，也可以用為分辨佛弟子言行的邪正。凡是合得上此等真理的，都可說是佛法，而與此等真理相違的，就是說得再動聽，做得再出色，也都不免要落於邪魔外道。當知佛法之所以異於一般宗教邪說的，就端賴此等真理為依歸，因佛教教人以真理為最高準則，所以才不迷信神權，不崇尚異術，唯以中正平實的行踐，求有以達到人生最高境界——解脫涅槃。故學佛而欲奉行佛法，就必須對此等真理有所了解，時刻存於心中，奉為準繩，如是行之日久，一切行事自然可以合於佛法，而進一步的佛法修養，也唯有循此等真理之途徑才能成就。不然的話，滿腦子的俗知邪見，遇緣行些有為功德，到時照佛教儀式作做一番，這樣，最多

也只是種種有漏善根而已，若曰卽此而了生死，成佛，有什麼成就，按之佛教真理，似是沒有可能的。諸法真理爲入道之旨歸，這是一切佛法設教施化的共同原則。

八 進學佛法之次第

一 佛法無邊道有一貫

佛法如大海，廣大甚深，無邊無畔，這是修學佛法者共有的一種感覺。佛法教系的衆多，義理的深密，行門的繁複，實在使人有處處珠璣，不知從何下手之嘆！久學佛法的人，對此尙不免有所困惑，初學佛的人，莫測佛法的高深，不得其門而入，無所適從，也就不足爲怪了！佛法雖是這樣的廣大無邊，然修學佛法的人，如果就自己機宜所近取而學之，即使是一句或四句偈，也可以得到佛法受用。有如海水汪洋浩瀚，需者自可以按其需要，量腹而飲，以取飽足；即使嚐其一滴，亦可以知四大海水之全味。佛法亦如是。無邊佛法，有如甘露大海，飲其一滴，亦可以盡得佛法之妙味。法貴應機，藥在對症，

只要應機對症，由此而得到佛法的實益，固不必因佛法的無邊，望洋興嘆而退沒進修向道的心。

佛法觀機施教，因機有利鈍，故法有淺深、大小、空有、權實、顯密，皆因機宜的不同而有如是差別的建立。有如一味之雨，因為器有淨穢大小仰覆完缺的不同，所以容受各有差別。經說：「佛以一音演說法，衆生隨類各得解」。同是一法，因行者不同，受益各有等差。一樣修行布施，有人因此而得人天福業，有人由此而趨向出離，有人從是而成波羅密多。由此可見，因為學人的用心不同，故行有巧拙，而益有大小。所以，一切佛法，行之在人，大根人行之獲大益，小根人行之獲小益。我們倘從佛法平等一味上去觀察，則中邊皆甜，固不必於中強分大小，重此而輕彼。三十七道品，一般說來是屬小乘法，棄大學小，名爲魔事。可是，佛於經中又說：「昔我成佛，由四意止、四意斷、四神足、五根、五力、七覺意、八直行；我今承事供養

，如敬尊長。過去恒沙諸佛世尊，亦由此法成最正覺，當來恒沙諸佛，亦緣此而得成道，我今現在如來至真等正覺，亦緣此法成於道果，我今躬自思惟分別此法」。三世諸佛皆依修習三十七菩提分法而成佛法，成佛之法，當然是大乘法。由此看來，同是一法，是大是小，而說法迥異。這就不是我們倚傍門戶所能自圓其說的。我覺得，佛法有其一貫之道，其中雖不無大小淺深的差別，只要學者隨宜而用，各稱其機，都可以得到佛法的利益的。

因爲人的根性利鈍不等，所以在進修佛法的過程中，有頓悟與漸入的不同。凡事都有一些與特殊的差別，這裏所說修學佛法的道路，是從一般的常道而說的。利根上智的人，固可以不循漸次而直超頓入；究竟利根上智的人少，所以，建立佛法，決不能因極少數的例外而廢棄最一般的正常大道。何況利根上智的人，也還是經過多生多劫的修習而來的，從現在的頓悟說，是利根，但從多生多劫的熏習說，還

是依漸次而入的。因為，一切世出世間的功德，都是從因緣而生起的，所以，修學佛法，要循次漸進，不可好大喜功，企圖越級躡等。好高騖遠，急求速成，這是人們的通病，但是因為衆緣未具，結果是必無所成就。這是修學佛法不可不注意的事。學佛的目的在利己與利人，而欲達成這種目的，最穩當的辦法，就是遵循聖教所開示的一貫之道，循序而進，才可以有把握的獲得佛法真實利益。這裏且就進修佛法最一般的次第，舉示幾種，用爲學佛人的參考。

二 循三士道次第而進

「行遠自邇，登高自卑」，修學無上甚深的佛法，也應如此。佛法雖無邊，但總括起來，可以攝爲三士道的次第或五乘教法的次第。這雖出在佛經，但三士道次第，詳見宗喀巴大師的菩提道次論；而五乘教法次第，可參看太虛大師的我怎樣判攝一切佛法。五乘佛法與三

士道的次第，相攝的情形如左：

(五乘教法)

(三士道)

人乘
天乘
五乘共法……………共下士道

聲聞乘
緣覺乘
三乘共法……………共中士道

菩薩乘——大乘不共法……………共上士道

五乘教法與三士道，名數不同，而義理一貫。乘以運載爲名，法以軌持爲義，道以遊履受稱，皆爲行者欲由生死此岸以達正覺彼岸所必遵循的途徑。也是學佛人趣向正覺解脫由淺入深的次第。菩薩乘雖高，然沒有人天善法及二乘解脫法做根基，菩薩乘是建立不起來的。這有如五層大廈，沒有初層，就沒有二三四五層，但也許只有初層或二層而沒有三、四、五層的，斷不會只有第五層，而沒有前四層的道

理。修學佛法也是如此，高深的境界，是從淺近的境界逐步增進累積而得來的。後後的必有前前，前前的不必具有後後。所以凡是前前的法，都稱爲「共法」；而最後的法，始稱爲「不共法」。我們如果連五乘共法的五戒十善功德都沒有，而妄想完成三乘聖者的解脫，無論如何也是做不到的。假如行者是中上根人，依照五乘佛法的淺深次序去修學，對於五戒十善等人天善法，決不會以此爲滿足，必定要向上更求深法的。人天善法具足了，再進求三乘的解脫，也就容易趣入。所以這並不是枉廢光陰。反之，如果行者是下根人，但却妄想得上乘法，這和那妄想有第五層空中樓閣的人，是同樣的愚痴；其結果，遠者大者的利益沒有得到，連近者小者的利益也喪失了。修學佛法，固應志其大者，但決不能忽略進修上的實際情形。世間一般事業，尙且無不是從大處着眼小處着手而逐漸擴展起來的，何況進修無上甚深的佛法。不依漸次修習趣入，怎麼能够達成呢！修學佛法，從淺近

處做起，要緊的一着，在不以淺近的功德利益爲止足，要循次前進，這樣地一直上去，最高的目的——成佛——終歸有達到的一天。懂得這種修學佛法的道理，就知道人天乘法或聲聞乘緣覺乘法，雖淺雖近，但在菩薩行者看來，這些都是進趣無上大乘的初首或方便，所謂大海不拒百川，故能成其大，菩薩乘法，無法不備，巨細不遺，所以成其高。修學佛法，倘能遵循這種從淺入深，由小至大的次第，對於無上甚深的佛法自能趣入，所以這種次第，不失爲是修學佛法的一條康莊大道。中國學佛者，尙恥談二乘小法，人天乘法當然就更不在話下了。然而，基礎未立，大法不能憑空生起，結果只有徒托空言，修談玄妙，所謂修行，也只是雜亂無章，趨簡就易，越省事就越好，有的尙難合於人天善法之五戒十善者。此無他，皆爲不得佛法善巧，不知依循進修佛法的正軌向上進修所致。宗喀巴大師及太虛大師等，針對這種弊病，倡修三士道或五乘佛法的次第，使人知道淺深佛法之間

，有其相互連貫前爲後依的關係，使我們知道修學佛法，有從淺入深的一貫次第，必須依照這種漸次逐步上進，才可以獲得佛法的真實利益。這是從教法的淺深次第上，來說明修學佛法的次第的。

三 依境行果次第而學

我們已經知道整個佛法，可以綜攝爲三士道或五乘佛法的次第，但我們在逐次進修中，對於所進修的這一乘法，也必須明悉它的底蘊。每一乘法又有每一乘法的修學次第，必須把它弄清楚了，再按照聖典的開示去行，才可以事半功倍。佛教聖典中，有的是專門開示某一乘教法的，但也有諸乘合說的。這，我們只要根據各乘的性質與旨趣，去辨別它們的不同，是很容易知道的。但是，在同屬說明此一乘的教法中，有的說明境相，有的說明行法，有的說明果證。這便是境、行、果的三科，也就是一般所說的教、理（即境）、行、果的次第。

。這有如我們要到某一名勝的地方去遊覽，先要對這地方的位置環境有個概略的認識，這就如經典裏所開示各乘佛法的境相，境、是修學這一乘法的所緣事境。到了名勝地方，可以欣賞林園之美，花鳥之盛，以及享用種種甘美飲食等，這有如經典所開示的各乘果德。果法的殊勝微妙，足可以使我們生起勇往直前的心。但要想到達這名勝地方，必須先知道依照什麼路線，坐什麼車，備辦什麼東西，然後準備停當了，依照次第走去，才可到達目的地。這有如經典裏所開示的各乘修行的方法，依照此方法去做，即可以到達所預期的目的。所以，修學佛法，在進修的過程中，對於修行所緣的境，所趣的果，和所修的行，都應該有個清楚的認識，能够這樣的進修佛法，才不是盲修瞎練。所以，研教究理，這是起行趣果的正常方便。對於各乘教法，都應該依照這樣次第去做。不循此教、理、行、果的次第，逐步求其實施，離開經教，而別求所謂趣道的心要與教授，此所以講究修行的人雖

多，而能依行趣證的人太少！故依境、行、果的次第去修學，才是進學佛法的正常道路。

四 依三學的次第而行

佛法是實證的宗教，一切佛法，都是可以在我們的身心得到證驗的，學佛而不力求佛法的實證，等於進入寶山而空手回來。佛教的宗乘既多，亦各自有其趣道的方法。在各種不同的方法中，其間細節雖有差別，然從總略的次第看，大體還是相同的。在各別的教法中，我們可以用境、行、果去條理它；在各種行法中，我們可以用戒、定、慧三學的次第來統攝它。五乘佛法，其淺深大小，是有很大差別的。五乘的行法，雖各有三學的意義，但是從其內容上說，還是極其相殊的。即以戒學來說，人天乘法所持的五戒，或十善戒，若和聲聞、緣覺乘所持的出家比丘戒比較起來，其淺深差別是很懸殊的。但是，若

以聲聞、緣覺乘所持的戒，與菩薩所持的三聚淨戒比較起來，兩者之間，也是相差很遠的。戒學如此，定學、慧學，也是一樣。三學的次第，是從行者依次修行而循序生起而說明的。這是大乘、小乘欲求斷惑證真所共同遵循的修行次第。有的地方，更在戒、定、慧三學之上，加上身的一種，成爲：身、戒、定、慧的次第。這在修行的方法上說，也是很有道理的。諸法是次第相因而生起的，因觀身而持戒，由戒而生定，由定而修觀發慧。修學佛法的人，必先了知身的危脆不實，然後才能發起以不堅實易取堅實的決心。身爲四大五蘊的假合，而凡愚之人，於中計我我所，故無邊惑業，因之而起，所以經說：「夫身者，衆苦之本，患禍之元，勞心極慮，憂畏萬端！三界蠕動，更相殘賊，吾我縛著，生死不息，皆由於身」。對於身的無常、苦、空、不淨，如果生起確切的認識，則對戒法，自易生起寧捨身命，也不犯戒的決心。佛在世時，有兩位比丘一道從遙遠的地方來見佛，途中渴

乏需水，值一水塘而有細蟲，一比丘卽念：我今此身，終歸磨滅，寧失身命，亦須堅持佛戒，乃不飲水，遂死途中。然報生天上，卽前往佛所，見佛聞法。另一比丘以見佛故，飲有蟲水，命得全濟，來至佛所，心自慶欣，乃向佛述說二人同道欲來見佛，而一死一生的因緣。佛斥其爲愚痴之人，並示持戒比丘，已早來見我爲訓。由此可見，欲堅持佛戒，必須先明身的幻僞不實。此固無論大乘小乘，保惜自身，貪戀愛著，終難成爲佛法的道器。至於戒、定、慧相因而生的次第。如經說：「戒爲立志，定檢亂心，慧斷結使」。由於戒行的精嚴，正知而住，心不爲五欲之境所動，由此進而修定，自易成功。佛法的修定而離欲，着重在依定發慧，以資降伏內心煩惱而得解脫，與外道修定冀求生天的目的不同。戒、定、慧三學，這是修行大小乘佛法的一條共同道路，依三學次第，可以攝盡無量行門，三十七菩提分法，以及六度等行門，都可以融攝其中。這種修行次第，在大小乘經論裏發

揮的地方最多，也爲學佛人所樂道。學佛而欲求斷煩惱、了生死、成佛，除了遵依三世諸佛的「古仙人道」，可謂別無捷徑。

五 依三慧的次第而修

上來所說修學次第，是從法的淺深和修行的先後而說明的，現在再從行者的方面來說修學的次第。

我們從不信佛法到深信佛法，從不學不修佛法到努力修學佛法，這中間的轉變，全靠聽聞正法而來。聽聞正法，須親近善知識。能夠有機會接近善知識，從善知識那裏，我們可以聽到從來沒有聽過的善法，由此可以使我們生起對佛法的信解，乃至在正法中精勤修學。所以，親近善知識，聽聞正法，如理思惟，法隨法行，乃成爲修學佛法的必然次第。親近善知識，目的在聽聞正法，增長我們對於佛法的認識。多聞熏習，是進修佛法的初階，所以處處經中讚歎多聞。如說：

「多聞能奉法，智慧常定意」。「多聞衆生，解世非常，明鑒三有，知今世後世之報」。由修習多聞，才能明了佛法的一切法相，使我們知道：何者應取，何者應捨，何者爲善，何者爲惡。多聞正法，是要我們從語言文字中，去了知諸法的真實意義，這樣的聞熏多了，自然可以從廣博的知識中生起慧解，這就是聞所成慧。因爲，佛法的義理無邊，權實、大小、各有不同。有些教法是稱如來本懷而說的，有些教法是將順衆生的機宜而說的；有的是真實說，有的是方便教，有的了義說，有的是不了義說。對於這些差別，都須要在聞慧以後，繼之以審細的思惟分別，才可以辨析得更清楚，認識得更確切。這樣，才不致於把方便教當成真實說，捨了義教而取不了義教。這即是思所成慧。經過聞思二慧以後，對於佛法的一切，認識清楚了，然後依之去實行，最初由有漏慧的修習，漸漸引生無漏慧，由此而見真理，斷煩惱，才可以達到正覺的解脫。這即是修所成慧。由聞而思，由思而修

，由修而證，這是修學佛法的必然程序。經中名親近善知識及聞思修三慧爲四預流支，意謂由於三慧的修習，從此可以預入聖人之流。所以聞、思、修三慧，成爲欲進趣佛法的必然的次第。

六 依信解行證的次第而入

修學佛法，有其一定的程序，按照程序逐次的向前進修，才不會遇到阻礙，也才不會退沒進趣的心。凡事都有其先後步驟，不按照步驟一步步的前進，往往欲速則不達。修學佛法，也是一樣。初學佛法，最主要的是信心。「佛法大海，信爲能入」；沒有信心，什麼佛法的功德也不能產生出來。信心也有淺有深，這須要在佛法中不斷的修學，才可以使信心一天天地明固起來，使它成爲信根、信力。學佛而欲得到佛法的利益，光靠信心，那是不夠的，必須還要對佛法所講的一切事理，生起勝解，唯有洞悉佛法的事理，才能使我們的信心更加

堅固，才能由信仰發生力量。勝解佛法，來自於多聞熏習與如理思惟，這是在起行以前不可缺少的一步工作。求解爲的是生起正行，不是爲的博聞強記誇示徒衆，解而不行，「如貧數他寶，自無半分錢」，這是不能獲得佛法實益的。真知才能真行，所以學法求解，正是爲行而作準備，決不能視爲修行的障礙，而加以廢絕。勝解佛法，有如欲到某一名勝地方去遊覽，一個預先熟悉名勝地方的地理環境與旅途情形的人，和一個毫無所知的人比較起來，其進行的難易是大不相同的。前者可以從容不迫的按時乘船搭車，飲食休息，心裏可以很安舒的到達目的地，後者就不免要手忙腳亂，臨時問東問西，心裏就不免感到焦燥憂懼了，這和前者比較起來，誰得誰失，是很明顯的。勝解佛法而進修的人，與那毫無所知而盲修瞎鍊的人，二者比較起來，其得失安危，也是不可同日而語的，由此可以想見聞熏佛法對於修學佛法是如何的重要了。對佛法有了勝解以後，當依照所了解的逐步去修作

，這就是行。真修實行，才能得到佛法的真實利益，行到了功行圓滿的時候，無漏聖果，自然完成。信、解、行、證，爲修學佛法由始至終的次第，各有不容忽視或抹煞的理由，行者必須循着此一次第，才能達成學佛的終極目標。

七 循序進修最為穩當

修學佛法的次第與方法，可以從各種不同角度說有多種的不同。這些次第，都是有其必然而不可或易的道理的。這裏所列舉的幾種修學次第，都是最一般的，也是學佛人所常道及的。這些次第，無論是我們學習那一宗派的佛法，都是可以適用的。各宗各派，進修的方法各有不同，但在綜相的進修次第上，是沒有什麼差別的。佛法雖廣大甚深，我們只要遵循一定的方法，循序前進，也是不難得其底蘊的。用功辦道，非一蹴可能及，要緊在持之有恆，方可見功。急求速成，

或越級躡等，到頭來只有增加修學佛法的障礙，對於實際功行，毫無所補。學佛有其正常而平坦的道路，其中不容存有倖致的心理。一切法因緣所生，修行聖道也不例外。工夫未到，妄想證果，必不可得；功行圓滿，欲不獲證，也不可得。所以，要想學佛而得到佛法的利益，必須遵照教典中所開示我們的正常道路，如其次第，向前走去，才是安穩妥當的辦法。

九 學佛應有之德行

一 總 說

在佛敎裏修學的人，通稱爲「學佛人」。進入佛法而學佛，四衆弟子同在佛法裏修學。其間只有生活方式的不同與所負擔的任務有差而已，對於佛法的信解與修證，是沒有什麼兩樣的（在家佛弟子不能證阿羅漢果，前三果還是同證的）。在同屬佛弟子的立場上，出家與在家，無疑的，是應有其一致的地方的。關於信解與修證的共同，上面已略說到，今就四衆弟子最一般的德行，舉幾種略爲述說。使我們知道，具足這些德行的人，才叫做學佛，叫做學佛人。缺少這些，就不免成爲遺憾。這些學佛的德行，是一切大小乘經典裏所經常述說的，如中含第二十九貧窮經說：「若有於此聖法之中，無信於善法，無

禁戒，無博聞，無布施，無智慧於善法，彼雖有多金銀玻璃水精……赤石璇珠，然彼故貧窮無有力勢，是我聖法中說不善貧窮也」。又，佛對阿難說：「瞿曇彌大愛（佛姨母），因我故得歸佛歸法歸比丘僧，不疑三尊及苦集滅道，成就於信；奉持禁戒；修學博聞；成就布施；而得智慧……」。由此可見。有信心，持禁戒，習多聞，行布施，具智慧，這五種是一切學佛人所應有的德行。學佛而欲作一個名符其實的學佛人，這些德行，是必須要具備的。

二 成就信心

信心的建立，這是修學佛法最緊要的一著。「佛法大海，信爲能入」，沒有信心，一切佛法中的功德利益，都是不能獲得的。所以說：「信爲道源功德母，長養一切諸善根」。信心有淺有深，這是隨人而有差別的。從信心的生起，乃至信心的成就，當中是須要經過逐漸

捶鍊，逐漸體驗的。我們僅有的這點信心，只是信心的萌芽或在成長過程之中，還不是信心的成就。我們信仰佛教，有的原因於父母是佛教徒，有的起因於風俗習慣，有的發生於信佛的朋友，有的因看到僧寺的清靜莊嚴，因讀誦經典，因見到不可思議事等，這些因不同的因緣而走進佛教大門的人，雖都可說對佛教有了信心，然若不繼續進一步的去充實它、穩固它，大多是靠不住的，一旦遇到逆緣的現前，就會如水泡似的，才生起跟着就要破滅了。就是遇不到逆緣，得以長時間浸入浸染於佛教裏面，然而，荏苒歲月，不求信心的深固，雖不致改變對佛法的信仰，但因不能進一步使已生起的信心更加明淨踏實，所以也不會得到佛法的真實利益。這就是教外人視我們學佛人爲迷信的原因所在。我們必須將從他生起的信，改變成爲自覺的、自發的信，所謂「於實、德、能、深忍（信）樂欲（願），心淨爲性」。不是他人說好我也跟着說好，他人說可信我也跟着說可信的。要像郁伽長者所

說的那樣：「天住虛空而告我曰：長者！有如來無所著等正覺，世尊善說法，如來聖衆善趣向。但我自有淨智，知有如來無所著等正覺，世尊善說法，如來聖衆善趣向」。因爲從他生起的信心，是不堅牢、不妥實的，必須經過自己進一步的去體認，才能從自覺的清淨意樂中生起深切的信仰來。這時候的信心與對於三寶、四諦、緣起等明徹的信解是一致的，到這時候，信心才算是成就了。任隨外面有什麼威脅和利誘，都是不能動搖他的心志的。這時候的信心，有如水清珠一樣，在煩擾穢雜的心海中，起着澄清、安靜、透明的作用。所謂「心淨爲性」，就是說的這種意境。這種深勝的信心生起了，才不會再「猶如輕毛，隨風東西」。也才能對自己所深信的發起真切的願心來，在佛法中精進不息。所謂：深信、切願、實行，是從這樣的次第建立起來的。

隨他而有的信心，是小信、淺信、暫信、迷信；自發自覺的信，

才是上信、深信、至信、正信。從小信到上信，乃至從迷信到正信，須要從佛法中逐漸的去修學、充實，才能成就的。信心的對象，無論是小乘的四信——信佛、信法、信僧、信戒，或大乘的四信——信根本、信佛、信法、信僧，都不是立時就可以獲得圓滿、充實、明淨的，唯有在不斷的修學中才能够強固的增勝起來。深切的信心確立了，其他一切佛法功德才有滋生的餘地，但這不是好高騖遠好大喜功的人所能喻解的！在家學佛應該成就信心，出家學佛更應該成就信心。

三 奉持禁戒

信心既已確立，向上向善解脫的心必日趨積極。而成就善法，趨向解脫的唯一辦法，就是持戒守禁。持戒可以使我們得到不悔，由不悔則內心得到歡悅，乃至獲得解脫涅槃。戒禁是教我們防非止惡的，將我們的身語意三業納入道德的正軌，不是無意義的拘縛身心。佛法

的戒律，是和外道的戒禁完全兩樣的，外道把逼迫身心當做痛苦解脫的方法，佛法則依着不苦不樂的中道正行，根據人生道德的原理與實際，制定應守的戒禁。它——戒律——「不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作」。若是把戒禁看作是外來的拘縛，認為這是一種痛苦，那就與佛制戒的本意完全相違了。戒的種類很多，這是隨人根性、地位的不同而有差別的。「我正法律，漸作漸學，漸盡漸教：爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷施設禁戒，諸族姓子，乃至命盡，終不犯戒」。在家衆的五戒、八戒，及出家沙彌的十戒，乃是比丘具足的漸導，以五戒爲根本，以具足戒爲目標，隨機而異其施設。戒爲一切善法的基礎，沒有戒，人天善趣尙不能獲得，何況三乘解脫。所以說：「戒爲無上菩提本，應當一心持淨戒」。受持禁戒，於現法中既可以得到身心的安樂，於後世中亦可以得生善趣。經說持戒有五功德：一、諸有所求輒得如願，二、所有財產增益無損，三、所往之

處衆生敬愛，四、好名善譽周聞天下，五、身壞命終必生天上。犯戒則反此五種功德而得五種衰損。由守戒而令我們三業清淨，三業清淨以後，一切功德善法才可以出生出來。戒爲三乘聖道的共基，沒有戒，一切佛法功德都有如空中樓閣。所以奉持禁戒，爲一切佛弟子律已對人不可或缺的条件。「戒如明日月，亦如瓔珞珠」，有戒可以使我們身心獲得光明、自在、清涼、莊嚴，斷煩惱，除惡業，持戒守禁是最有效的辦法。

現在的人，一談到戒，就立刻生起畏難的心來，因此欲學佛而裹足不前的也實不乏人。殊不知戒律乃是我們立身處世的準則，要這樣做，才能使我們自己與他人和諧而快樂。卽以五戒、十善來說，這是做一個正人君子所不可少的條件，出家戒雖更加嚴謹，也只是在這些基礎上，使我們進一步的更獲得少欲、知足、正念、正知、遠離煩惱滋生的因緣以至於解脫而已，那裏是人們想像的那樣可怕。佛臨入滅

時，曾囑咐阿難說：小小戒可捨，但是這爲一些頭陀行的長老尊宿們所不認可，所以有「佛所未制，今不別制，佛所已制，不可少改」的說法。因爲重戒者太泥於條文的固執，所以把佛陀隨時地機緣所制的戒也視爲不可或易的。以致使戒法走入煩瑣，因而失去適應時機的活力，不免使人有拘縛而視爲畏途的感覺。時至今日，所謂戒律，幾已成爲具文，藩籬盡撤，所以今日佛弟子們的言行，乃不堪聞問了。這無論是從住持佛法上說，從淨化身心淨化世間上說，都是莫大的遺憾。奉持戒禁的重要，佛教中人概能言之，然如何才能使它現之於具體的行事，挽救已頹的敗風，這依舊是佛教四衆弟子的責任。在家有在家應守的禁戒，出家有出家應守的禁戒，其中只有深淺廣略的不同，沒有原則上的差異，出家衆應守戒，在家衆也應守戒。

四 修學博聞

佛法，是甚深難見難了的，必須多聞熏習，才可以得到法喜。一個修學佛法的人，能够做到覺得學佛是一件人生最快樂的事，越學越有興味，這決不是孤陋寡聞小知淺見所能勝任的。進入佛法，應親近善知識，親近善知識的目的，意在聽聞正法。聽聞正法爲的是心意開解明悉佛法的真理與進修的方便，不是爲道聽途說藉博名聞利養，更不是爲的博學強記誇示徒衆。有人誤會多聞熏習正法爲增加分別知見，有害頓悟與直超，於是主張廢棄多聞，專事枯坐或持名念咒，認爲這是簡易直接；用意非不善，不知這樣的過分強調，乃適足以危害佛法正常的修行方法，增加學佛人怠惰懶散的意念，造成佛法的病態發展。瀟益大師就曾感慨地說：「嗚呼！吾不忍言之矣」。但這種頹風，於今爲烈！學佛四衆，亟宜力求糾正補救爲是。因多聞而生病，只怪少數學者的錯用其心，與佛陀教誡我們修學佛法要從「修學博聞」開始的這件事並無相干！所以瀟益大師說：「知佛心者，則言言皆了

義，不知佛意者，則字字皆瘡疣！若爲懲隨語生見，遂欲全棄佛語，又何異因噎廢飯哉！」如國家的教育一樣，豈可因受教育的人有一二敗類出現而即主張將教育完全取消，這不是不通之論嗎？試問我們勸他人不要讀經聞法，難道我們的入佛、學佛，不是經由閱經聞法而來的嗎？常見有些不多聞熏習正法的修行者，一遇到違意的事，煩惱無明特別大，起欲、恚、怖、痴，而不知「逆意之來正須理遣」，這就是不多聞熏習正法所致。佛在世時，有位生聞梵志曾提出「沙門瞿曇弟子，或在家或出家學道，以何義故博聞誦習」的問題來問佛。佛告訴他說：「我弟子，或有在家，或出家學道，所以博聞誦習，欲自調御，欲自息止，自求滅訖」。生聞梵志復問：「博聞誦習有何差別？有何功德耶？」佛答他說：「多聞聖弟子，晝日作業，欲得其利，彼所作業敗壞不成，然不憂感愁煩啼哭，不椎身懊惱，亦不痴狂。：多聞聖弟子所有愛念、異、無、散、解，不復相應，與別離已，然

不憂感愁煩啼哭，不椎身懊惱，亦不痴狂。是謂博聞誦習而有差別，有此功德……」。佛復爲他說由博聞誦習而捨家學道乃至於現法中證得涅槃的功德。由此可見，多聞熏習正法對於修學佛法的重要。一切有漏慧、無漏慧的生起，全從此聽聞正法博學誦習中逐漸得來。修學佛法，離開智慧的熏發，而欲求斷煩惱、了生死、成佛，是根本不能的事。「菩薩當於五明處求」與「法門無量誓願學」，這是和「願成佛度衆生」的願欲相一致的。孤陋寡聞，廢絕聞熏，這只有證明我們根習的淺陋還有待策勵奮發而已。學佛須要修習博聞，在家弟子如是學，出家弟子也如是學。

五 成就布施

布施爲佛弟子應有的德行之一。六度、四攝，都以布施爲首。小乘雖以自度爲主，然亦深重布施的修行。由布施程度的淺深，可以做

爲佛弟子對於佛法有無深切認識的測驗。凡是對於佛法有深切認識的人們，對於財物的布施沒有不量力而行的。布施，是一種犧牲，能把自己所有的財物施於人，或獻出自己的精神生命去成就他人，這些，都是值得稱頌的。布施是順於無常、無我的真理的，所以能够大心行施的人，對於佛法的正理最易進入。學佛有自利行與利他行的二種，布施是利他行中最顯著的表現。廣義的說起來，持戒、忍辱等的修行，都可以說是布施，不過這是消極的不礙於他而已。若是自己不但不殺生，而且能够護生、救生；不但不偷盜，而且能把自己的財物惠施於他人等等，這就成爲積極的布施了。布施財物是財施，把自己的知識技能傳授給他人是法施，使他人獲得生命與財產的安全於無畏施。可以說，人人隨時隨處都有修習布施的機會，只要有犧牲自我、同情他人的心，盡其在我，固不限於家財無盡才可以行布施的。布施修習到沒有任何東西不可以捨的，施捨了以後，不但不計酬報，也沒有一

點悔意，做到這步田地，可以算是成就布施了。像經裏所說的郁伽長者那樣，平日經常施設大施：「謂與遠來客食，與行人、病人、瞻病者食，常設粥食，常設飯食，供給守僧園人，常請二十衆食，五日都請比丘衆食」。有一天，衆多上尊長老比丘聽說郁伽長者有一艘載滿財貨的大船在海中沉沒了，大家爲了安慰長者的心，爲了使長者不因布施而有悔意，於是公推阿難前去勸長者不要這樣大行布施了。阿難到了長者那裏，才把來意說完了，長者滿心不歡喜的問阿難尊者說：「這話是什麼人說的」？阿難尊者說：「這是比丘衆教我來向長者說的」。這時長者才心意寬解了一點，於是對阿難尊者說：「若尊者阿難宜比丘衆語者，無所復論；若尊者自語者，那會令我很不歡喜」。長者並繼續向阿難陳述他布施的心境說：「若我如是捨與，如是惠施，一切財物皆悉竭盡，但使我願滿，如轉輪王願」。阿難尊者問：「甚麼叫做轉輪王願呢」？長者說：「轉輪王作是念：令我如族姓子所

爲，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信捨家，無家學道者，修無上梵行已，令我於現法中自知自覺自作證……所作已辦，不更受有，卽是彼願」。像郁伽長者這種布施的心境，不因財產的失沒而憂心，更不因大行布施而有悔意，行施能如郁伽長者，可謂成就布施了。布施，爲培植福德的最好辦法，也是有情互助相處和諧共存的妙道。在家學佛，因爲習於治生產業，所以多行財施，出家以法自衛，乞食爲活，所以偏重法施。各隨自之所長，盡己之所有，廣行惠施，破除慳貪，這是做佛弟子應有的德行。

六 具足智慧

佛法是重視智慧的，一切修行都是爲了完成最高的智慧。智慧有淺有深，是須要逐漸修習才能逐漸增勝而至於圓滿的。有智慧，就如人有眼睛一樣，行路、作事才不會有危險。修學佛法，具足智慧，才

可以分辨善惡、邪正、應作不應作等。智慧修習到特別增勝的時候，才能够證見真理，斷除煩惱，這種智慧，佛法稱之爲無漏慧。無漏慧是由有漏慧而生起來的。有漏慧也有淺深次第的差別。所謂：聞所成慧，思所成慧，修所成慧。這三慧是循着序列而次第生起的，爲我們指出了修習智慧的方法。我們由善知識那裏聽到佛法的講說，或自己閱讀經典，由此生起對於法義事理等的了解分辨，這是聞慧。獨處冥坐，專心思惟所聞的法義，由此而生起比較親切的認識，這是思慧。由思慧更進而修習止觀，對於佛所說的因果、四諦、緣起等法，勤加修習，這是修慧，這些都是有漏的智慧。由於修慧的澄明澈達，一念相應，無漏慧生，才能證見諸法的實相。所以我們欲求智慧的生長與明淨，必須依循這由聞而思，由思而修的次第。沒有聞、思、修三有漏慧的修習，而妄想無漏智慧的出現，了生死、斷煩惱、成佛，那是終於不可能的。修學佛法的整個過程，也就是智慧由淺到深的過程。

學佛而忽視智慧的熏生與成長，這是有悖於佛法的特質的。今人學佛，多趨尚簡易，不事聞思（當知聞慧與思慧，也是佛法修行的一種），一味盲修，與這裏所說的修習次第是不相應的。學佛須具足智慧，在家眾如此，出家眾也應如此。

有信、持戒、多聞、布施、智慧，這是一切學佛人所應具有的德行，有了這五種功德，才是佛法中的學人。否則即是「我聖法中不善貧窮也」。現在學佛的人，能够完具這五種功德的，實不多見。爲了佛法的昌明，和爲了自己在佛法中獲得真實利益起見，對於這幾種學佛人應有的德行，我們不能不力求其充實完備。

十 學佛應有之認識

一 佛法修行義有廣狹

佛法是從諸法實相（真理）而展布起來的，諸法實相，不只是抽象的理性，它可以遵循實踐的途徑而得到證驗的，所以佛法所講的真理，一方面為說明諸法的真象，一方面也是學佛者親歷實驗的目標與方法。佛陀的說法，不在顯示佛法真理的如何深邃，目的在使受化的有情，也能够達到如佛一樣的實證，這是釋尊出世設化的目的，也是學佛者應有的理想。為了使學佛者達成這一目的，所以佛說無量法門，無量法門是由於時、地、根機的不同而建立起來的。有如醫師因病患者之不同而投藥處方一樣。藥在治病，法貴契機，只要機教相叩，依教入理而得證，固不必強分法門的高低。然以衆生病有淺深，如

來說法也有權實半滿，但佛的本懷，却在引導衆生同入於大覺果海。若衆生將權爲實，得少爲足，則過在衆生，非如來咎。法門有如渡海的船筏，標月的手指，貴在因船渡海，循指見月，若既已渡海、見月，則不須更保著船、指，若不知船、指之爲用，誤認船就是渡，指就是月，是則不但不識渡、月之義，也迷於船、指。經說：「如筏喻者，法尙應捨，何況非法」！懂得此義，則知佛教法門無量無邊，各有其用，衆生根性不同，欣尙互異，固可以自擇一門以求專注，不必強人同己始謂爲學佛，也不須自是非他執一而抹煞一切了。不然的話，法本爲治病，今於法上更起種種妄執，是則法亦成病，這就有違如來說法施教的本意了！

談到佛法的實踐，每一法門都各有其「加行」「正行」「助行」的差別。總而言之，正行雖屬重要，而加行、助行，是達成正行的勝緣，沒有適當而合理的加行與助行，正行也是難於成辦的。所以真實

而正確的奉行佛法，在使行者的生活上的一切納入佛法的正軌。古人說：「運水搬柴，無非妙道」。能够在舉止云爲中合於道妙，則正行也自易成辦。倘從對佛法之信願、廻向等運心的如何而說，則菩薩的一切生活，都可以導入薩婆若海，成爲達成一切智智（佛果）的資糧。因此，經說「菩薩當於五明處求」。由此觀之，則不但修止、修觀時，參禪、念佛時是修行，禮拜、讀誦、受持、書寫、講說、研究，何嘗不是修行？乃至語默動靜，參究外典，若處處不離佛法之規矩繩墨，又何可謂不是修行？今人所謂學佛修行，只知參禪時念佛時是修行，不知參禪念佛之外，一切讀誦、講說、書寫，乃至如法如律之言談舉止，待人接物，無不可攝入修持佛法之內。故佛法中的修持，決不僅止以入寺廟社堂焚香禮念禪誦時始謂修行。今人談修行多有二誤：一、是出於懶惰懈怠心，不事禮念禪誦，徒以菩薩大悲濟物之精神——不修禪定，不斷煩惱——相比擬，而美其名曰修行不拘形式，實

則修行的儀式既沒有舉行，不拘形式的默契道妙，並亦未有！二、是出於宗教的熱忱，特着重禮念禪誦的形式，以爲除此以外就不是修行，於是不但看到他人沒有按時禮念禪誦，而斥爲不修行，就是自己，除了在禮念禪誦時不起身口惡業，算是修行，待走下禪凳，離開佛堂，則貪、瞋、癡、慢，毀法、謗僧，也不以爲這是沒有修行！好像佛法講修行，都是在坐禪時念佛時才講的，其它都不是修行，所以善知識也不須要親近，經也不必讀，法也不必聽，教也不用講，待人接物，一任煩惱的俗情，使世人誤會，凡是圓領方袍，手拿念珠出入寺廟，佛堂的人才就是佛教徒，此外與一般人就看不出什麼差別！而這在世人眼裏，不異就是落伍份子的代表！因爲佛徒對佛法的修持，有此等誤解，所以講修行的人越多，世人越看不出佛教的本來面目。就是有人不斷聲嘶力竭的急呼：佛教不是迷信的，不是消極的，不是厭世的，可是，事實勝於雄辯，根本無法轉移世人這種對佛教的錯誤觀念！

佛法特別注重實踐，沒有真實的行踐，就失了佛法化世的意義，等於貧人數寶，得不到真實受用！所以學佛而講究修行，原則上是很正確的。當知修行佛法，義有廣狹，而真正佛法的修行，無論大乘小乘，只要隨時隨地加意用心，從禮念禪誦，到飲食言語，乃至大小便利，無往不是修行的範圍。當知由修行到得成就，固不是徒托空言可以做到，也不是到時禮念禪誦，餘時一任煩惱的支持所能相應。道法無所不在，只看人能否默契善會爲定。故僧肇大師說：「道遠乎哉？觸事而真！聖遠乎哉？體之卽神！」這徵之西土的馬鳴、龍樹、無著、世親諸大士，以及中土之羅什、慧遠、智者、玄奘，並諸宗列祖，無不廣學博聞，體大思精，弘法辨義，而行包巨細，遐邇同欽，曾未聞斤斤於一行一義自名其得，亦未聞有謂彼等之學通內外，弘法判教，譯經著論而不是修行者？由此觀之，佛法所謂修行，實正助兼收，其義甚廣，只要用心得當，會入佛法，一切都可視爲成佛的資糧。否

則，就是按時禮誦，然運心既乖，實益未得，執慢先起，如是修行欲得成就，不啻煮沙欲成佳饌，直實的佛法修行，豈可如是？

關於各種法門的修持，以及加行助行等，經論各有專述，這裏不暇指說，且就學佛實踐不可或缺的幾項要義，少加述說，倘能本此以推尋佛法的實義，固不難得其要領，而對於日趨迷背的信解與行踐，也可以少加扶正。

二 信為能入智為能度

龍樹菩薩說：「佛法大海，信為能入，智為能度」。這兩句話，實簡單扼要的說明了修學佛法的過程與方法，直可謂要言不煩深符經旨之談。佛法甚深而又廣大，不具信心，則不得其門而入，而法門無量，煩惱無邊，沒有智慧，則不能越度生死大海。因此，有人說：「佛法是理智的宗教」。佛法是宗教，是宗教就不能不尚談信仰。但佛

法的信仰，是建立在理智基礎之上的。佛法所謂真理，是諸法實相，諸法實相，是佛出世、不出世都是法性法爾的。不過，由於佛的般若徹證以後，才原原本本地說出來，佛是真理的體現者，不是真理的創製者。這和外道說，神或上帝就是真理，有着本質上的不同。經云：「諸佛以法爲師」。法卽真理。已經體現諸法真理的是佛，朝向諸法真理邁進者爲僧。故佛法教人以佛、法、僧三寶，爲學佛信仰歸依的對象，而信仰歸依的極致，在使自己循佛法的正軌，由僧而佛，以體現法的究竟。所以要完成佛法的行、證，不能單靠信仰，還需要高度的智慧。一般宗教則以神或上帝等爲信仰的對象，高唱「信則得救」，因爲神或上帝，是不能用歷史和論理去證成的，更不是人由實踐可達到的，所以不許人問「爲什麼」。只要有信仰就好，所以是迷信。佛法則不然，信仰三寶不等於就是對三寶的實踐，信仰是確定目標，堅定意念，策發精進的前趨，必須熏陶智慧，隨時把「爲什麼」弄

清楚，才能勇往直前，斷惑證真。有人把法門分成自力和他力的兩類，其實，這是不恰當的。佛法與神教，可以這樣分。若以此分割佛法，就不免知其一而不知其二了。一切法無不從衆緣和合生，何況欲斷染證淨，從凡入聖，單是自力，或單靠他力，都是不能圓滿成辦的，所以，修學佛法，必須以自力爲主、他力爲助，內因外緣，具足無缺，才可以成辦佛法中的勝利。這是佛法理智與信仰兼顧並重的根本原因，信仰與理智，在修學的過程中，應該是相輔相成合而爲一的。涅槃經云：「信心者，因於聽法，聽法者，因於信心，如是二法，亦因，亦因；亦果，亦果」。只有信愈堅而智愈深，也只有智愈深而信愈堅。所以說：「有智無信生邪見，有信無智長愚癡」。初學佛人，因信而入，故以信爲主，以智爲助；若久學佛人，則應以智爲主，以信爲副，故三十七道品，只五根，五力中言於信，而智慧與精進，在七科法中，可謂無處無之。而四不壞信，小乘初果，卽已備證，從

此而去，全憑智慧，雖不孜孜言信，然信已含具其中。故修學佛法，應以信開其始，以智達其終，二者相互依助，始可以入道致遠。十二門論，謂信者有三相：「樂親近善人，樂欲聽法，樂行布施」。這和成唯識論，謂信心所「於實、德、能，深忍、樂、欲，心淨爲性；對治不信，樂善爲業」有着相同的意義。如對於諸法實事理中，深信忍可，卽是「樂欲聽法」。對於三寶眞淨德中，深生信樂，卽是「樂親近善人」。對世出世善法，深信有力能得能成，而起希望，卽是「樂行布施」。由此等信相，令行者自心清淨，無有穢惡，才能對治不信，樂行善法。信心是不離智慧的。有信如人有手，入寶山，自在而取。經云：「信爲道源功德母，長養一切諸善根」。故佛法之信心，能令心清淨，外道信心，則益增心之穢濁，由此看來，卽佛法所謂信，亦與一般宗教迥然有別。談到智慧，這更是佛法所特有的。佛法本身就是智慧，故修學佛法的過程，也就是鍛鍊智慧的過程。一般謂：由

聞慧而思慧，由思慧而修慧。進而從有漏慧到無漏慧；從實慧到方便慧。一切證悟、斷惑、行菩薩道、了生死、成佛，皆非智慧不能成辦。維摩經云：「智度菩薩母，方便（方便也是慧）以爲父，一切衆、導師，無不由是生」。而由於智慧有利鈍深淺的不同，故所悟所斷所證，亦有三乘的差別。有如日月、燈火，雖皆有光，同能破暗，然由於光之強弱，所破之暗，自有廣狹大小的不同。金剛經云：「一切賢聖皆以無爲法而有差別」。無爲法，卽是法性眞如，由於三乘賢聖智慧之不同，故所證眞如亦有淺深的差別，佛法中一切階次果位，無不依此而生。身外之資生什物，可以靠他人供給，唯有智慧，他人只能爲增上緣，無法贈與，故智慧的產生，非靠自己精進鍛鍊不可。一個學生，教師家長，可以供給知識上或物質上的便利，但若遇學生冥頑不靈，不肯用功上進，知識學問是無法得到的。一般知識，尙且如此，何況欲洞徹宇宙人生眞理，斷除煩惱，了生死，成佛，不自己依佛

法鍛鍊智慧，端賴佛菩薩的施與，這如何能做得得到？經云：「夫如來者，應以智求，智增上故，說名如來」。而一切佛法中的勝利，無不是從積功累德、精進不放逸中得來，釋迦牟尼佛的教法如是，十方三世一切諸佛法，皆莫不如是。一切經中，尤其是般若部，都是開示如何鍛鍊智慧的方法。而諸經論所開示的下手處，乃在於親近善知識，聽聞正法。所以經云：「若人言欲作佛，於多聞中而不勤修，諸眾生中，最爲無智」！總之，佛法是智慧的宗教，非信不足以開其始，非智不足以達其終，故曰：「信爲能入，智爲能度」，這是修學佛法不可或忘的至理名言。

三 法性平等我當作佛

經云：「無不從此法界流，無不還歸此法界」。一切法的法性，是平等的、無差別的。一切法從諸法實相（法界）而流出，其最後亦

莫不還歸於諸法實相。維摩經云：「一切衆生皆如也，一切法亦如也，衆賢聖亦如也」。從諸法的本性說，一切法是畢竟平等的，而其所以有無量差別者，乃由於所遇衆緣之不同。故諸法雖差別無量，並不礙其本性之平等。佛法本此法性平等之眞理，倡言「一切衆生皆有佛性」。這對於當時印度婆羅門教的階級制度，給予澈底的否定。佛法不承認一切有情在眞理中有什麼不同。佛說：「我是已成佛，汝是當成佛」，只要人人肯發心，依正道而修行，資糧圓滿，人人都可以成佛。法華經云：「佛種從緣起，是故說一乘」。天生的彌勒，自然的釋迦，往古來今，此方他界，都是求之不可得的！在諸法實相中，不但人類與佛是平等的，一切有命者，皆是平等無差別的。故若談自由，道平等，世間一般宗教或學說，從未有如佛法之圓滿澈底者。此固是佛法獨具特質，也是佛法在科學昌明時代，屹立不動，光耀不絕的所在。「一切衆生皆有佛性」，「人人可以作佛」，這已成了中國學

佛人的口頭禪，說來聽來，都覺得沒有什麼希奇。但這在古代，大般涅槃經未來中國以前，道生法師本「真知」的一極，說一闡提皆得成佛，並唱頓悟之說，當時以無經可據，竟不見容於時，被指為離經叛道而遭擯斥。復次，佛在世時，舍利弗等諸大聲聞，尚以「少智樂小法，不自信作佛」，待法華會上，開權顯實，這才心相體信，自知作佛，由此可見，人人皆當作佛之說，雖是中國大乘佛法流行最廣的口頭語，但若求言下承當，會其要旨的人，却不可多得。惠能初面黃梅五祖時，頗能會得此義。祖問：「汝何方人，欲求何物」？惠能對曰：「弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，惟求作佛，不求餘物」。祖言：「汝是嶺南人，又是獊獠，若為堪作佛」？惠能曰：「人須有南北，佛性本無南北。獊獠身與和尚不同，佛性有何差別」？五祖聽了，許為大器利根。所以知道人人可以成佛之言易，而求其直下承當毫無猶豫者實難。諸大乘經，多以開發衆生本具之佛性，及本來清淨自性

涅槃爲義。而尤以使衆生識取衣裏明珠，不假外求爲如來說一乘佛法之極義。起信論以「信根本」爲首，實本此義而來。人人都樂於稱道佛是調御丈夫，不知道己身就是個大丈夫。倘人人能直下擔當此義，不因循，不畏怯，照着佛陀正教，驀直直地作去，不悔沒佛法，不辜負己靈，自己就是個調御丈夫，何假外求！有些人諱言新佛，其實，若真的能具足如來智慧德相，稱爲新佛，又有何不可！只恐不能具足如來萬德，未得謂得，未證謂證，始爲可哂！語云：「彼既丈夫我亦爾，不應怯弱而退屈」。學佛而修學佛法，實須要此種精神，才算得上是生如來家，稱法王子。佛說一切衆生悉有佛性，雖原本於法性平等之至理，然也有鼓勵衆生，不要甘居下流之意，故涅槃經云：「說諸衆生悉有佛性，爲令一切不放逸故」。修學佛法，倘有此一念「我當作佛」之心，記憶不忘，庶幾一切事行皆與佛法不相違悖，而一切功德都可以導歸於薩婆若海了。

四 依止自法莫異依止

佛臨般涅槃時，阿難以四事問佛，其中第一事，卽是：「佛涅槃後，我等云何行道」？佛告訴他說：「若今現前，若我滅後，自依止，法依止，莫異依止」。而其中的內容，就是四念處。所以又名：「依四念處住」。因爲四念處是初學必修之法，所以特舉以爲例。而「自依止，法依止」，實可以綜一切佛法而言。阿難第二問「誰當作師」？佛言：「波羅提木叉，卽是汝等大師，如我在世無有異也」。波羅提木叉，譯曰別解脫，卽七衆所受之戒律。以戒律有解脫三業之非，又可簡別不是契經所詮顯的定共戒與道共戒，所以獨得別解脫名。修多羅契經與毘奈耶（譯曰調伏，卽是戒律），諸經論中常合稱爲「法毘奈耶」，法卽是契經，毘奈耶卽是戒律。這就經與律的性質不同而各別得名的。若通而爲論，都可稱之爲「法」。故曰「以戒爲師

「，即不異就是以法爲師。這是佛的最後遺言，特別值得重視。而佛法的根本精神，由此等遺教，也可以窺見其梗概。佛法謂一切法衆緣和合生，不但說沒有全知全能的神或上帝，連微塵、世性、神我等也不許建立。國土的清淨或污濁，有情的福樂或苦痛，既不是無因而有，也不是邪因——天、神、上帝、心、物、冥性等——所生，皆視其因緣條件如何而定。因緣條件是人自己可以左右的。作善則升，爲惡必墮，推而至於斷煩惱、了生死、成佛，無不從此種精神而來。故曰：自作業，自受果。這是佛法中不可或異的定律。所以佛的救度衆生，和一般宗教所講的「信神得救」完全不同。佛以無量方便，種種譬喻言辭爲衆生說法，衆生依法修行，當可以獲得佛法中的勝利。所以說：「諸佛非以水洗罪，非以手拔衆生苦」，唯以正法開示教導衆生。佛菩薩是衆生的良師益友，只能從旁作勝增上緣，衆生要求離苦得樂，現證解脫，必須自己發起心來，勇猛精進，奉行正法，始可成辦

。諸佛以法爲師，所以纔現證正覺，法爲「古仙人道跡」，欲求作佛，即必須循此道跡而進。佛陀教誡弟子，要「自依止，法依止，莫異依止」，此實可以代表佛陀施設教化的根本精神，也是佛法精義之所在，說佛教不是迷信的，即原本於此。一般宗教，皆以神或仙藥、咒術等，爲招徠信衆的要訣，佛法則以依止自、法爲教，不許求神問卜，占相吉凶，迷信咒術等，否則，即有違如來的教授教誡，所以說「莫異依止」。經云：「當知自洲者（水中可居者謂之洲，今謂衆生在生死苦海中，可以爲其居處者，唯有自、法），專精勤方便，獨靜修閑居，不從於他信。當知法洲者，決定明慧燈，能滅除痴闇」。佛陀這種依止自、法的指示，乃宗本於法性平等、無有高下的真理而來。人人有可以作佛的覺性，而衆生迷時既是自迷，悟時還須自悟，然悟既不由他，也非自然而致，必須衆生勤修正法，積集善根福德資糧，因緣成熟，纔能成就。此佛所以處處教人清淨三業，努力行善，而求

有以自濟。非佛之功德威力不足以救衆生，乃事實眞理不得不如此，故任何一種佛教法門，皆須行者精勤力行始能相應，不能徒事禱求，希望佛菩薩的賜予。雖禮事敬仰佛菩薩所得功德，超越禮事敬仰任何天神上帝，然若不出之以正信正願，亦難免不有違如來「莫異依止」的教誡，而與佛法根本宗旨相違背。故眞具信願佛徒，無論修學何等法門，必須以佛的這一遺訓爲準則，不然，差之毫釐，謬以千里，但不能與佛教的法門相應，而佛法與神教的差別，亦必難於辨認了。這種依自、法力的精神，多爲末世學佛者所忽略，茲再引述經句，以明欲獲佛法中之勝利，不可忽視依自、法力之告誡。中阿含經卷十五云：「諸比丘！當自然法燈，自歸己法，莫然餘燈，不歸餘法。若自然法燈，自歸己法，不然餘燈，莫歸餘法者，便能求學得利，獲福無量」。學佛於此，應三復斯言。

五 學佛以四依為標準

學佛應以正法為最高的指導原則，究竟何者堪稱為正法，必須有此辨別力，才不致人云亦云，盲修瞎鍊。尤其是生居末法，衆生福薄，真正明眼知識，甚為難得，倘智不足以辨別邪正，取捨由情，鮮有不自取顛墜者。佛將欲涅槃時，為愍念後世衆生，特說四依之法，為考量佛法的標準。佛言：「從今日，應依法不依人；依義不依語；依了義經不依不了義經；依智不依識」。用此四法抉擇法之邪正去取，庶幾可以行得其正而不入於權小與魔邪。佛之施化設教，行包鉅細，無法不備，學佛倘能宗本佛遺教以行，則無往而不清明純正了。

一、依法不依人：法謂如來正法，人謂道友知識。信佛、學佛，多從知識善友而來。而一般學人，多憑恃師弟學友間之感情，不分是非，黨同伐異，入主出奴。學佛應以真理為依歸，若亦蹈此俗轍，不

但自誤，亦必貽害佛法。當知所貴乎師友者，在有助於正法之修作。然而佛法無邊，善友知識所能知者有限。加之，佛法淵遠流長，傳聞失實，或沿襲乖真者，在所難免，善友知識所知作者，亦未必盡是，故雖屬德學具足之善友知識，亦實難爲佛法真僞的最後標準。學者於此，必須採取依法不依人的態度，或「以經爲量」，或以「三法印」印之，或以「波羅提木叉」——戒律考核之，必須合於此等佛法之聖典、義理與戒行的，始可信爲正法。這是從師友間熏受學最可靠的標準。否則，就難免不爲門戶所拘，耳聞所限，邪師惡友所害。一般學術，尙知崇效「吾愛吾師，吾尤愛真理」之誠，何況修學以諸法實相爲依歸的佛法。「吾師道也」，凡具有佛法之聖道者，都是我的良師善友。是則是之，非則非之，真理正義之下，是不容許俗情僞義摻雜其間的。諺云：「寧將己身墮地獄，不以佛法送人情」。當知愛助一人事小，以訛傳訛，誤盡未來蒼生事大。今後欲談學佛，必須發揮此

「依法不依人」的精神，才能汰偽存真、捨邪取正，成爲正法中的眞正學人！

二、依義不依語：義謂理味，語可包括語言和文字。既已知「依法不依人」，而法有文有義。語言文字是能詮，義味是所詮。閱讀聖典，或從師聞法，必須注重得其義味，不可爲語言文字所拘。當知佛法所講之眞理，乃無漏聖智所緣境界，一落言詮，卽不免入於差別知見，但爲了教化衆生，又不得不假語言文字以宣之。倘學者拘執語言文字，說有卽執有，說空卽計空，則必與如來說有說空之本意相違，不得佛法之眞味。所以說：「依文解義，三世佛冤」！語言文字，有如以指示月，在使惑者循指見月，不可視指而不視月。語以得義，義不是語，不可拘文尋義，亦不可執文害義。一般事理，尙有非拘泥語言文字所能盡得者，何況出世之佛法。故「依義不依語」，乃佛敎學人閱經聞法所不應或忘者。再者，人莫不喜聞悅耳之語，但善知識敎

誠學徒，各有其方便，或攝受，或折伏，或兼而有之。學者若遽聞棒喝語、或苦切語，當思其義，不可即起慢心，毀謗離去。當知良藥苦口，忠言逆耳，不能從激勵苦切中抖擻精神，佛法的真實受用，永遠是與自己絕緣的。故聞言必須思其義，不可因綺麗悅耳之文詞，而違害佛法的實義。

三、依了義經不依不了義經：了者，明白、決定、究竟不可改轉爲義。既已知「依義不依語」，然義有了義與不了義之分。佛陀說法有時直顯法義，有時爲曲逗機宜，或說權說實，說真說俗，故有了義教不了義教。學佛而自行化他，皆須依了義教，不依不了義教。所謂了義不了義，大乘小乘既所說各異，而大乘各宗所說亦各不相同。然皆是就教之被機廣狹，或義理之深淺而講的。這裏所說之了義不了義，應着意在語文所詮顯之義理，或顯了或隱密。與部派爭執中所講之了義不了義略有不同。什麼是這裏所說之了義經不了義經呢？如說：「一

切智人佛第一；一切諸經書中佛法第一；一切衆生中比丘僧第一；布施得大富，持戒得生天」等，文如其義，顯了明白，此卽是了義經。如說：「貪欲卽是道，恚痴亦復然」；「一稱南無佛，皆共成佛道」；「法師說法可得大富」；以及佛爲執我衆生說如來藏等，皆文不如其義，必須詳加解釋，才能使人了解，卽是不了義說。修學佛法必須依如實了義之教，才不致走入歧途，發生疑誤。若將如來之隨機方便說，當成如實了義之教；或將一切佛法都看成是了義教，那就不免僥倖而自誤誤人了。所以辨別佛法的了義不了義，在末世學人說來，是非常要緊的事。

四、依智不依識：智謂理智，識謂情識。前者是理性的，後者是感性的。有理智的人，遇事能分別善惡是非，一言一行，都遵從理性的指導。沒有理智的人，遇事只憑自己之好惡愛憎，糊裏糊塗，感情用事。衆生因六根緣六塵而起六識，對於適悅自己的六塵，自然會貪

著希求，若沒有理智作指導，則爲了達到五欲快樂的目的，可以不問一切。像這種全靠感性而生活的人，是煩惱的、痛苦的，更是集結未來生死的根本。只有善於聞熏正法的人，才會運用理智，分辨善惡是非，知道何者應作，何者不應作，然後勵力節制自己，杜絕生死的染緣，增長善法。依理性生活的人，其心境是坦然的、快樂的。即使因客觀事實而不能達成理想，其心情也是安舒的，所謂「仰不愧於天，俯不作於人」。所以做一個學佛人，無論是生活、作事、待人、接物，乃至從師受法，分別義理行門之淺深權實等，都必須運用自己的理智，以爲取捨從違的標準。不可任縱情識，隨心所欲，要怎樣就怎樣。「依智不依識」，是從凡入聖的由路；「依識不依智」，是生死苦痛的根源。佛法卽是訓練吾人「轉識成智」的方法。「智能籌量分別善惡，識常求樂不入正要」，故學佛對於善惡是非、取捨從違，都必須以此「依智不依識」的標準去裁定。

「四依」，是衡量佛法的標準，生值末世，邪師說法者多，學者唯有依此標準去考量法的權實邪正，或取捨從違，庶幾可以得出正確的結論來。

六 有罪懺悔是則清涼

有情是具足煩惱的，有煩惱就要造業，浸習於佛法中的人，煩惱現行，尙難免不造惡業，何況生活在五欲境中的愚夫！若有惡業卽不能修學佛法，則世間將無可以修學佛法的人。相反的，佛法就是要救度具足煩惱惡業的有情。越是有煩惱惡業的人，就越需要佛法來救治。所謂佛法的救治，不是說佛菩薩可以赦免人罪，乃在行者因承事三寶，修集善法，使煩惱惡業不再現行，有如穀麥等種放在倉庫裏，沒有田水日光等緣，是不會生芽結果的。學佛可以消災免罪，都是從發起善心，防止惡業，修諸功德而來的。誦經、拜佛、念佛等，是引發善心

種子的勝緣，若不能從誦經、拜佛、念佛中，改變自己的心意，照樣貪瞋痴慢，惡業罪障是不能消除的。所以懺悔業障，與作善獲福，爲惡遭墮的因果法則，決無不合之處。任何人做錯事，都有悔過自新的機會。懺悔法門，本是一切宗教所都有的，唯所恃以除罪的方法有合理與不合理之不同，至其希望人改惡向善、悔往修來的意旨，則無不同。諸佛菩薩及一切賢聖，對於罪大惡極的人，不但不捨棄，反而更加憐憫，常欲伺機勸勉其爲善，故作惡者一旦洗心革面，痛悔前非，諸佛菩薩及一切賢聖，沒有不歡喜加被助成的。有如世間惡子，一向悖戾父母的訓誡，胡作非爲，父母對他無時無刻不在關心，若一旦覺醒過來，浪子回頭，悔過自新，則父母對於他，將是格外的慈助歡欣。所以，因爲愚癡無智，做錯了事，造下惡業，只要知道悔改，勵力爲善，惡業是可以消滅或除滅的。所謂重業輕受，輕罪化爲烏有，自是事理之所當然。做惡犯罪，真正有害於他人者甚爲輕微，而影響自己心

地之純潔、正大、光明，及受良知的責備，其苦痛與煩擾，實爲嚴重。故佛法教人有罪則發露懺悔，懺悔則安樂。若覆藏過失，則將如未掘根之草，遇緣還會更生。佛說有二種清淨人：一、從未犯過，名爲清淨；二、犯已懺悔，名爲清淨。佛在世時，鴛掘魔羅殺多衆生，復欲害母、弑佛，佛因爲說法，痛悔前非，當卽「放下屠刀」，獲證聖果。阿闍世王，弑父囚母，罪在五逆，待其良知發現，悔不當初，內心咎責，後得大醫耆婆以見佛悔過相告，亦卽身獲得須陀洹果。經中此等實例，不勝枚舉。由此觀之，罪在十惡五逆，皆可懺悔，何況其餘輕罪。所謂懺悔，對於已作錯事，固應深自咎責，尤重要者，在於防止未來，不復更作，這樣，才能發生懺悔則「安樂」「清涼」的效用。若一面在形式上表示懺悔，一面內心裏不起防護未來之念，這是不能成爲有效之懺悔的。至於懺悔的方法，有事懺與理懺的不同。事懺中，如視罪之輕重大小，依佛教之律制，或自心悔責，或向一人懺

悔，或向大眾懺悔等，此名爲作法懺。若無清淨衆可向悔過，可於佛菩薩形像前：禮懺、誦經，求哀懺悔，乃至見香見花，或見佛菩薩聖像現前，皆可爲罪障清淨之徵兆，是名取相懺。以上二種皆屬事懺。若直觀煩惱惡業，沒有自體，其性本空，令人與實相相應，不更爲惑業所染，所謂「罪由心起將心懺，心若亡時罪亦滅」，是爲實相懺；亦名理懺。如觀普賢菩薩行法經云：「一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相，衆罪如霜露，慧日能消除」。事懺與理懺，本是並行而不相悖的，行者最好能並用，更易收效。不然，重事懺則不免流於形式，重理懺又難免落於空無。二者皆有難於防止未來之弊。人人皆可以成聖成賢，端視人之是否勇於改惡從善爲定。一切罪業，皆可懺悔，所謂「苦海無邊，回頭是岸」，此實爲佛法設化施教之最大方便，爲學佛入道者不可不知。

七 學道進德精進為本

知道佛法的宗旨與方法，必須依教奉行，精勤匪懈，始能獲得佛法上的真實受用。功德與智慧，是從一點一滴地培植而來，世間事情，全靠機會、僥倖，尙且不能做到，何況真實受用中的功德智慧。這裏既沒有人情可講，也沒有便路可走，唯有「精進」二字，可以做為行者的要訣。有一分精進，即有一分功德法財，沒有精進，就沒有功德法財，佛法中，這一原則，是不許有絲毫猶豫的。佛法所謂精進，皆約努力修作善法而講，若努力作惡，雖日以繼夜，也不能叫做精進，反名懈怠。如是精進，「於五根中名精進根；根增長名精進力；心能開悟名精進覺；能到佛道涅槃城，是名正精進；四念處中能勤繫心，是精進分；四正勤是精進門；四如意足中，欲，精進即是精進；六波羅蜜中名精進波羅蜜」。故精進一法，在一切聖道中，無處無之。

由此可見，精進對於學佛修道，是何等的重要。精進有時名為「欲」，有時名「不放逸」，其中差別，如大智度論卷十五云：「譬如人欲遠行，初欲去時，是名為欲；發行不住，是為精進；能自勤勵，不令行事稽留，是為不放逸。以是故知：欲生精進，精進生故不放逸，不放逸故能生諸法，乃至得成佛道」。要想在佛法中發起精進，應心存三種思惟：「一、若我不作不得果報；二、若我不自作，不從他來；三、若我作者終不失」。這些思惟，是一個正信佛徒所必須具備的。唯有具備這種思惟，才能發起勇猛精進心來。也惟有以這種意念去修學，才能符合佛法。若出之於懶惰懈怠心，企圖簡易、快速，以為不須要精進修作功德善法，即可獲得佛法的勝利，這種想法，在佛陀正法中，是非常錯誤的。其是否可以獲得佛法中的勝利姑不必去談它，即此一念懶惰懈怠心，已不是佛法所贊許的。經說四法名為精進菩薩：「一者願取不淨世界，二者於不淨人中施作佛事，三者成佛已三乘說法

，四者成佛已得中壽命不長不短」；反此即爲四種懶怠菩薩。釋尊之在娑婆世界成佛、說法、度生，十方諸佛皆悉讚嘆，亦即爲此。據說，彌勒本在釋尊之前發心，而釋尊以精進故，超越九劫，在彌勒之前成佛。由此可知：學佛是以精進爲本的。唯有精進才可以衝破一切難關，達成自己理想的境地。要想快速，也唯有採取精進一法。而精進之相，必須從克服困難，逾越險阻，才能顯出不屈不撓的精神來。因此，許多經中特別讚嘆，在娑婆世界修道的殊勝。所謂：「難行道易成佛，易行道難成佛」，剋實的說，就是精進與不精進的結果。衆生根性互異，有的欣尚苦行、難行，有的安於樂行、易行，而其中用力之勤惰，與證道之遲速緩急，自亦大有差別。總之，一切佛法功德，必須行者勤力修集乃能獲得，決沒有不勞而獲巧取倖至之理。這是做一個佛教學人，所應切記的。

結語

關於學佛應知行之要事甚多，上來略示方隅，僅及其中之犖犖大端。當知整個佛法，自義理以至事行，都有其一脈相通之道。學者倘能本此等佛法大旨，進探佛法之真源純味，不難得其要領。吾人生值今日，唯有發揮如來正法之真精神，才能使自行化他的一切事行導入正軌。而補偏救弊，匡正摧邪，亦莫不於此是賴。筆者自知鄙拙，於如來全部大法未能備悉，僅就個人聞思所及，簡述佛法之要旨大意，非敢謂其必是，但既存之於心，故願筆之於文，用就正於積學久行之士，以其自行化他而不逾越正法之軌範而已。

學佛通論

功德主名錄

委印文號：102318

二六、〇〇〇元：回向法界一切眾生皆共成佛道。

以上計新台幣：二六、〇〇〇元，恭印一、〇〇〇本。

回向：天下和順，日月清明，風雨以時，災厲不起，國豐民安，兵戈無用，

崇德興仁，務修禮讓，國無盜賊，無有怨枉，強不凌弱，各得其所。

祝願法界一切有情，所有六道四生，宿世冤親，現世業債，咸憑法力，悉得解脫。

祝願現生者增福延壽，發菩提心，常隨佛學，勤修精進，利濟群生。

祝願已故者往生淨土，同出苦輪，共登覺岸。

附記：本會接受善信委託，代印經書、佛像，其必要之費用，均經本會審慎評估；若有結餘，均續作本會之印（購）經書及運費，為施主廣積陰德，歡迎十方大德善加利用。

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰

願以此功德

消除宿現業

增長諸福慧

圓成勝善根

所有刀兵劫

及與饑饉等

悉皆盡滅除

人各習禮讓

讀誦受持人

輾轉流通者

現眷咸安樂

先亡獲超昇

風雨常調順

人民悉康寧

法界諸含識

同證無上道

佛曆二五五七年／西元二〇一三年八月
學佛通論

恭印：一〇〇〇本

流水號：11600
書號：CH190-12

發行人：簡豐文

出版者：財團法人佛陀教育基金會

地址：100 台北市杭州南路一段五十五號十一樓

網址：<http://www.buddaedu.org>

E-mail：buddaedu@buddaedu.org

電話：(02) 2395 1198 傳真：(02) 2391 1341 五

劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會 郵局劃撥帳號：〇七六九九七七九

銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）

銀行帳號：〇四五〇〇四五九七五〇三

本會經書免費結緣之請取方式如下：

(一) 親臨本會三樓講堂。(1) 利用傳真：(02) 23965959

(二) 撥打電話：(02) 23951198 分機：11、12

(三) 撥打電話：(02) 23951198 分機：11、12

(四) 網址：<http://www.buddaedu.org/books/>。(五) 寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量少用電話，多利用文字方式請取，並請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理時間；若大量申請，請註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會經書，歡迎翻印（請勿增刪），贈送流通，功德無量。

◎本會交通

※捷運：善導寺站5號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。

※公車站牌：審計部站—212、299、232、205、276、605、267、262

台北商業技術學院—253、297、237

仁愛路二段—222、297

開南商工—208、295、297、15、22、671
行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號



