《法鼓全集光碟版》第五輯 第一冊

《佛教入門》

上篇 佛陀示現

如何理解佛教?

對於中國人而言，不論他信不信佛，在日常生活及習俗之中，多多少少，均 有佛教的成分在內。相對地，中國的佛教，也不全同於印度或其他國家的佛教； 因為佛教到了中國之後，經過近兩千年的發揚光大，早已接受了中國文化的影 響，形成了中國化的佛教。所以中國佛教，是外來的文化，也是中國自身的文 化。可是，當佛教深入中國的民間而成為普遍化的信仰之後，對於佛教的根本面 貌，反而不為大眾所知；大眾所知的民間佛教，乃是為求現世利益而供觀音菩 薩，為求死後安樂而供地藏菩薩，為了消災祈福而念藥師、彌陀。活著的時候， 為了求財、求壽、求子、求福、求平安，而到寺院敬香許願；死了之後，即由親 屬請了出家的僧尼，為之誦經超度。一般人所知的佛教，大約僅僅如此。當然， 這些觀念和現象，站在作為宗教信仰的功用上說，佛教並不反對，只是佛教的內 容和佛教的根本精神，並不僅是如此。

這也難怪，縱然是中國的知識分子，自佛教於兩漢之間，由西域傳到中國以 來，雖有不少的人接受了佛教，且為佛教的弘揚和實踐作了偉大的貢獻。但是眾 所周知，所謂儒釋道三家的優劣論爭，尚在其次，而以儒家或道家的立場，主張毀佛滅釋的史實，也是歷歷可數。他們所據的理由是「尊王攘夷」，為了維護中國的國粹，就不得不打倒或消滅來自印度的佛教。這些知識分子，大多不先要求自己理解佛教，便豎起了滅佛的招牌，例如唐代的韓愈，便是典型人物。有些是先有了儒勝釋劣的成見，再來閱讀佛書，並進而採用佛理來充實他們的儒學思想，但仍抱著出主入奴的觀念，排斥佛教，此如宋朝的朱熹，也是典型人物。此後所謂宋明的理學家，無不走著崇儒闢佛的思想路線，他們所持的理由，總以為佛教是出世遁世之學，儒家才是入世治世之學。道家則更有趣，排斥佛教，卻又模仿佛經的形式，抄襲佛典的內容，編造成道教的經典。實則，佛教傳入中國之前，僅有方士而尚無道教，毋寧說中國的道教，是由佛教哺育而成的中國宗教；中國的儒學也由於佛教的滋潤而開出了宋明理學的新境界。所以說誰是入世治世？誰是出世遁世？根本難以分辨。如說儒者治世，中國的政治，歷代多以儒學為主，可是王朝的興替治亂，始終都在變動之中，更可以說，近世中國之衰弱，便是整個中國文化所造成的，難道儒教沒有責任嗎？反而是佛教始終以在野的立場，盡化風易俗的義務，未嘗有政治權力的野心，卻從未逃避

現實。假如說，佛教果真是消極避世的話，一般人信佛之後，便會脫離世俗，那麼還有誰來向世俗的大眾做宣化的工作呢？假如無人入世宣化佛的教法，佛教不唯不能傳來中國，來了中國也無能深入民間而成為最普遍化的宗教。

當然，現代的知識分子，不會再以中國的儒家為正統而來排拒佛教；但也不是絕對沒有，只是這種思想已不合時代潮流，因為儒家本身也正遭受著各種角度的攻擊，我們倒要反過來同情儒學的處境了。比如今天的世界潮流中，雖有很多歐美及日本的學者研究儒家思想，但其絕不會以儒家的兒孫自居，儒家所說的「道統」觀念，在他們是無法承受的。至於佛教，在世界各地都有人在研究、在信仰、在實踐，雖然也有不少學者僅將佛教當作學術研究，卻有著更多的人在研究佛教，也信仰佛教。

很久以來，最大的困難，乃是無法使得沒有宗教需求的人接受佛法。不信宗教和反宗教，有三種原因，一種是他們覺得宗教的信仰，對於自己無關緊要，不反對他人信仰，自己則不希望信仰；像這一種人，或可能當其遭遇世事的打擊、變故之時，在無可告援之際，會想到某一宗教的信仰，對自己可能有用，也可能終其一生，不會進入宗教之門。另有一種人對宗教抱有所謂「迷信」的成見，所以反對宗教；但當他們在求知的原則下，接觸宗教的人士或閱讀宗教的書物，經過一段審察的時間之後，就很可能改變反宗教的態度，如要他選擇那一個宗教，作為終身的信仰，我可斷定他們將是選擇佛教，因為在所有的各宗教中，佛教在表面上雖也不無迷信的色彩，佛教的教義，卻是最不迷信的。再說第三種人，乃是屬於某種主義或思想的忠實信徒，他們對於宗教，打內心起，就存有極深的偏見，要他們不反對宗教，甚至信仰宗教的可能性，縱然是有，也很渺茫。這是世間相的相反處，也是相成處；沒有惡，顯不出善，沒有惡，也無需要善；宗教是為需要的人而存在，卻是為了無宗教信仰的大眾而產生宗教。有了反宗教的人，始能促使宗教精神的歷練與昇華；有了反對佛教的人，才能為佛教帶來新生的機運，所以，在大乘佛教的立場看惡魔，惡魔乃是修持逆行的大菩薩化現。因此，在佛教的立場，唯有盡其在我地努力弘化，絕不憎惡外來的打擊者與毀謗者。

以上所說的三種人，第一種人假如接受了宗教，那是不論什麼宗教，都有可能成為他們信仰的對象；第二種人如果接受宗教，必然是選擇佛教；第三種人終身不信宗教，佛教也不將他們視作惡魔。但是，佛教徒們自己以惡魔的身分來摧毀佛法者，歷史上不曾有過；因為若非大菩薩的化現，擁護佛教、修行佛法唯恐不及，豈敢破壞佛法！佛陀也曾再三叮嚀：佛子愛護佛法，應當比愛護他自己的身命還重要。

不過，已如前述，中國人之信仰佛教者，佔的比數很多；真正理解佛教者，佔的數目則很少了。原因是一般人所接觸的通俗的佛教信仰，已經變為神佛混淆，甚至被貶為低級的或原始宗教的鬼神信仰；加上少數的知識分子，在文字上對佛教加以歪曲的描述。所以，純正的佛教信仰是什麼？雖已有著佛教的三藏教典，做過極多的解釋工夫，然對現代的一般人而言，讀通佛教的經論，固屬不易，讀完三藏教典，也沒有必要。因此，有許多人，希望以最經濟的時間，即能理解佛教，對佛教得到一個基本的認識，這種概要性的、通俗性的佛教著作，以前不是沒有，唯其多

局限於中國佛教的宗派介紹，或僅就某一個觀點介紹，或僅以某一階層的人作為介紹的對象而著筆。那些書，當然都是值得閱讀的文字，所感不足的是未作通盤性的介紹；因為，我們要理解佛教，最好從佛教之所以發生在印度的社會及時代背景為始，然後認識佛陀的人格、佛陀的思想、佛陀的教團，以及教團的發展和演變，歷史的傳流與擴張。佛陀的教義，經過長時間的傳述及註釋，加上廣闊面的繁衍及發揚，本質雖然未變，形態卻因時、地、人物的不同而有了各式各樣的表現；在這些形態之中，確有真正的佛教教義，不過也有不少是和真正的佛教並不相應的東西，我們應向讀者承認這些事實，並指出這些事實。

以下，將根據近世佛教學界，所得最新的研究成果，用中學生即可看得懂的通俗筆法，寫出十萬字左右的一冊書來，以提出問題和解答疑問的方式，將自印度開始的佛教教主、教理、教史、教儀等，作扼要和明確的介紹。

佛教為何出現在印度?

一、釋迦牟尼

在古代的印度，一個小小的城市國家，迦毘羅衛城，降生了一位王子，名叫悉達多，後來出家修道，成了無上智慧的徹悟者，也成了無量福德的圓滿者，更成了最高人格的究竟者，所以稱為「無上正等正覺」的佛陀。因為他是出生於釋迦族（Śākya）的一位聖人，故被尊稱為釋迦牟尼。

二、何謂佛教

自從佛陀創始了教團之後，到目前為止，大致上分成兩大系統，在世界各地傳流下來。南方的小乘系統，有錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨、寮國、越南等；北方的大乘系統，有中國（包括西藏）、朝鮮、日本等。它與世界性的猶太教、基督教和回教，並稱為四大宗教之一；但是，佛教與其他宗教的最大不同之點，在於「無神」的教義。不論任何宗教，若非崇拜多神的偶像，便是信奉一神的主宰；實際上，猶太教、基督教、回教，同出於一個根源，同屬於一神信仰的宗教。唯獨佛教，別樹一幟，主張因緣與因果，否定神的權威；因此，普通人以為，不信神的主宰，便會落於唯物的思想，站在佛教的立場，既不偏向唯神論的迷信，也不走向唯物論的極端，主張以合理的身心，促進個人以及協助他人的人格之完成。誰能達到這個目的，他便是成了佛陀的人。佛陀將他自己成佛的經驗和方法，告訴他的弟子們，弟子們一邊照著佛陀的話來修行，同時也輾轉地告訴他人，這便是以成佛的方法，教化人類大眾的佛教了。

佛教既然不同於唯神論和唯物論的偏激，所以是平易近人的宗教，更是寬容博大的宗教。為

了理解佛教之所以出現在印度，不妨把佛陀出生以前的印度，介紹一下。

三、印度的民族

印度這個民族，自古以來，便相當神祕且複雜，在宗教信仰方面，尤其複雜而繁多，但在西元第八世紀之初的回教徒入侵印度之前，印度尚未發生過宗教的戰爭，當回教徒以武力征服之後，和平與慈悲的佛教，即首遭滅亡之禍。經過兩、三個世紀回教王朝的統治之下的印度，下層社會的民眾之間，也有不少人成了回教徒，起而與其原來的印度教對立，此後，印、回兩個宗教之間，戰禍連綿，迄今未了。第二次世界戰爭結束之際，印度從英國統治了三百年的殖民政府之下，獲得了獨立，但卻在印度領土之內，割出了一個新的回教國家巴基斯坦，縱然在印度境內的回教徒們，有了自己的回教政府，印、巴兩個政府之間，依然時起戰端。

至於印度教，乃是佛陀降生之前，印度民族的固有信仰，先是婆羅門教，經過歷代的變遷而成為現在的印度教。

印度在西元前二千五百年至二千年間，即已有了屬於青銅器時代的都市文明，當時的印度人民，在以農業為主而兼營工商的情形下，已在衣食住方面，享受到了高度的生活水準，此從一九二二年，印度河流域的莫恩求達羅的遺跡發掘之中，已被證實。然而此一都市文明，於西元前一千五百年之時，由於來自西北方的印度雅利安民族之侵入，便受到了破壞，此一新來的民族，相信也曾受到原住民族文化的影響，從而形成以雅利安民族為主流的印度文化。

從語言學上考察印度雅利安民族，和今日歐洲語系的各民族有其關聯，所以統稱之為印度雅利安語系的民族。其中的雅利安民族，是由中央亞細亞的高原，通過阿富汗尼斯坦，到達印度河流域，再向南侵而至恆河流域，結果，完成了以印度河流域為中心的婆羅門教，以及以恆河為中心的許多新宗教，佛教便是極具代表性的一大新興的宗教。

可是，印度除了白種的雅利安人，尚有膚色黑暗的土著達羅維荼人，住於南方，另有一支接近中國邊界的蒙古族，釋迦牟尼的降生地，現在也從印度本土分裂出來，成立了一個僅有一千多萬人口的小王國，叫作尼泊爾，以其現在的住民而言，與蒙古血統的黃種人無異。因此，近世的學者之中，例如英國的歷史家史密斯氏（Vancent A. Smith），以為釋迦牟尼即是蒙古系的黃種人，但是，依據佛典中的記載，以及傳統的見解，佛陀是雅利安族的白種人。

四、婆羅門教

所謂婆羅門教，是雅利安人的宗教，這個宗教的形成，是在雅利安人進入印度之後，居於印度河流域的時代，後來，恆河流域產生了耆那（Jina）教，特別是佛教等新宗教，經過長時間的相互影響，婆羅門教本身也發生了革新運動，故到近世以來，稱之為印度教。但在本質上說，印

度教與婆羅門教的意味，並無差別。所謂婆羅門，是雅利安人之中世襲的祭師階級，他們在宗教上佔有無上的權威，故將他們的宗教稱為婆羅門教。

若從文化史的背景上考察起來，婆羅門教的根源，並非產於印度，而是印度歐羅巴諸民族的共同信仰，例如印度與波斯的宗教之神，大致相同，印度的善神為提婆（Deva），惡神為阿斯羅（Asura到佛教之中稱為阿修羅）；在波斯的祆教，善神為阿訶羅（Ahura），惡神為阿劣曼（Ahriman）。印度教祭火，火神為阿耆尼（Agni）；祆教也拜火，火神是阿脫爾（Ātur）。同時，這兩個宗教，均用一種蘇摩（Soma）的草製成的酒，當作祭神的聖物；也均用動物作為供祭的犧牲。由此可以明瞭波斯的祆教和印度的婆羅門教之間，有著共同的淵源關係。即使古代的希臘、羅馬和日耳曼人的諸神之信奉，也是基於同一個起源，後來被基督教征服之後，歐洲各民族才和他們原有的宗教告別。

五、階級制度

婆羅門教的主要特色，即是以聖職為中心的階級制度（Caste），以及聖典之神聖的兩點。這個階級制度是世襲的，永無變更之可能的。這是由於有西北方侵入印度的雅利安人，在社會活動和日常生活中，賴宗教來解決的問題，佔了極大的比重，凡事均不敢不考慮到和諸神的關係，奉獻供物，祈求諸神息怒，並且給予恩寵。因此終日以祀神為務的祭師們，在智慧上能夠理解宗教的神祕，尤其熟悉祭神的儀禮，無形之中，即在人民心中，自然取得了很大的權威和崇高的地位。他們在印度住定以後，大概未有多久，這個以婆羅門為最高階級的觀念，即已形成。第二階級為從事治安及保衛人民的武士，稱為剎帝利；第三階級為從事農工商業的一般庶民，稱為吠舍；第四即是最低階級的奴隸或賤民，這是以被雅利安人所征服的原住民為主的，稱為首陀羅。

這種階級制度，當然是不合理的、不公平的。佛教之能在婆羅門教的國土中，得到發展的機會，原因當然很多，反對階級制度，主張四姓平等，乃是主要的因素之一。可惜，當佛教被回教消滅之後，印度教再度抬頭，階級制度依然存在。而此階級制度的規定，即載於他們的神聖的《吠陀》（*Veda*）的聖典，所以相互為因，根本無法廢除。

六、《吠陀》

婆羅門教的第二特色，是把他們來自天啟的聖典，視為絕對的真理之所在，共有四類，總名為《吠陀》（意為知識），即是他們的四大根本教典。

（一）《梨俱吠陀》（*Ṛg-veda*）：這部書不但是印度最古的文獻，也是全體印度歐羅巴民族中最古的文獻，總集了一千多首宗教讚歌，在其中看到了雅利安人到了印度河流域的五河地方，率直地吐露了他們對於宗教的感情，對於種種神明的奉祀與祈禱，其中有關前面所知蘇摩酒的供養之處很多。這些讚歌，由祭師階級的婆羅門，代代相傳，且為以口傳口，不以文字記載，

視為無上的神聖。

（二）《莎摩吠陀》（*Sāma-veda*）及（三）《夜柔吠陀》（*Yājur-veda*）：在內容方面，此二《吠陀》，不出《梨俱吠陀》的範圍，乃是為了使用於各種不同的祭典，編集而成。

（四）《阿闥婆吠陀》（*Atharva-veda*）：大致也和《梨俱吠陀》類似，所不同者，其中有著很多用於各種場合的咒術及魔術，這是它的特殊之處。所以近代學者之中，有人以為《阿闥婆吠陀》，或者是反映出了雅利安人受到印度土著民族的民間信仰之影響，才有這樣的聖典出現的。

除了以上四種被稱為《吠陀》「本集」（*Saṃhitā*）或《吠陀》文獻之外，尚有《梵書》（*Brāhmaṇa*）、《森林書》（*Āraṇyaka*）、《奧義書》（*Upaniṣad*）等三種，也應包含於吠陀文獻之內，而被視為《天啟書》（*Śruti*），以別於後世產生的《聖傳書》（*Smṛti*）。其中特別是《奧義書》，宣說了非常高深的形而上學，故為研究印度哲學學者們，極其珍貴的文獻。到了西元紀元之後，婆羅門教的內部，也發展出了各式各樣的哲學學派，不過，凡是屬於婆羅門教的任何派別，無不將《天啟書》視為絕對的神聖。

總之，婆羅門教雖可因為時地環境的變遷而有所不同，對於婆羅門階級的特權和《吠陀》神聖的信念，乃是永遠不變的。當回教侵入印度之後，用武力壓迫印度人民改奉回教，自屬事實；然在下層的賤民社會，取得許多人的真心信仰，苦於宗教的階級制度，亦未嘗不是原因之一，這是可想而知的事。

七、恆河流域的文明

再說，定居於印度河流域的雅利安人，漸漸向東方移動擴展，到達了恆河流域。在西元前五百年頃，恆河流域的文化，已從傳統的雅利安文化中，得到了新生的機運，大大小小的許多王國，已漸次成立；那些共和政體的國家，人民居住在一個一個集體的村鎮裡，遇有大事，即在樹蔭下或公共的會堂之中集會討論，會中如果無法求得全場一致的通過，便由調停委員會來處理岐見的糾紛。他們的政治領袖，雖稱為「王」，卻是由人民推選出來的。他們的生活，是以農耕與畜牧為主，農村之外，也有從事鍛冶及陶器等職的村落，工商業者已有了各自的同業公會的組織，城市則為財富的積蓄中心。在恆河與喜馬拉雅山之間的肥沃的森林地帶，已被這些人們開拓成了景色幽美的殖民地區。

當然，在原則上，他們依舊承認婆羅門教的特權，然在這片新開發的土地上，不論在經濟或政治方面，均呈現著新的氣象，因此也開始在精神方面有了新的要求。他們試著發出了疑問：「我們在這新環境中，開闢了土地，組成同業公會，進行著大規模的經濟開發，建設了新的都市，為什麼在宗教方面，還是停留在古老的桎梏中呢？對於我們無法接近的《吠陀》聖典，以及世襲的婆羅門階級的特權所提供的宗教，真的能滿足自身的希望嗎？」於是，便產生了一種新宗

教的要求。

八、新興的宗教

所謂新宗教，當然是和傳統的婆羅門教不同。那是不依賴傳統信仰和聖典的權威，而是基於各自的體驗所產生的信念；也就是說，不要仰仗外在的給予，而要藉著自我的尋求，來滿足宗教的信心。

由於這樣的要求，一些抱有宗教熱忱的人，便放下了一切的世務俗累，走出家庭，隱向山林，專心於精神的修養，以期從切身的體驗之中，徹悟宇宙的真理，解除人生的苦惱。像這樣的出家人，當時即被稱為沙門（śramaṇa），他們在婆羅門之間，也可算得上是為求真理的良師，窮年竟月地長期修行的故事，在婆羅門教的《奧義書》中，也曾說到過；可惜，在婆羅門教方面，受了既成的教權的限制，不能活用《奧義書》或自由地加以討論和思索，所以不能做到出家的沙門那樣，如想達成這個目的，必須放棄他們的特權和家庭，跟著沙門去度出家修行的生活。

因此，比起婆羅門來，沙門的人格地位，自然高尚得多；人們對於這樣的修行者，生起恭敬心，不足為奇，所以供給衣食，使得他們沒有生活之憂，得以一心修行。這一風氣的形成，到了西元前五百年之時，已由沒有組織的雲水狀態的個別的沙門群中，出現了好多位擁有數百名乃至數千名弟子的大沙門，各自成為一個教團，以他們自己所體得的道理，教導他們的弟子。

這種思想的傾向，是自由化的結果，但也不是統一宗教的局面，而是宗教思想極為活潑和繁雜的時代。最不可思議的，在這些新興宗教的沙門團之中，竟有一種極端的唯物論在內，他們宣揚現實的美好，嘲笑婆羅門的宗教和世間的道德。這一思想對於當時的印度社會，影響很大。但是，無理地迷信神權和天啟，固然不是人類的幸福之道，如果一味地崇拜現實世間的名利物欲，更非人類的幸福之道。為了挽救這兩個走極端的思想危機，所以在許多的沙門團中，出現了兩個新的宗教，那便是耆那教和佛教。

耆那教和佛教，不僅在發生的年代相近，即使在思想上也有好幾個共通之處，例如，兩者的教主，均係武士階級的王子出身；最大的相似之點，耆那教與佛教，都是反唯物的無神論者。不過，兩者的命運卻不相同，佛教在印度，先被印度教所兼併，復遭回教徒的徹底破滅；耆那教卻在印度歷史上，從未中絕過，目前尚有一百萬左右的教徒。相反地，佛教雖在印度滅亡了，卻在亞洲各地發展成了世界性的一大宗教，而且在印度的新舊各種宗教之中，唯有佛教發出的光芒，使得全世界的人類，感受到了印度文化的崇高偉大。

由人成道的佛陀

一、佛陀的祖先和家屬

信仰佛教的人，必須先瞭解，佛陀不是人格的神，更不是所謂創造宇宙及主宰宇宙的上帝，或所謂上帝的「道成肉身」。佛陀是人完成的，如能依照佛陀所說的修行方法，切實做去，便有成為佛陀的可能，到了佛陀的境界，雖然也能發揮出種種的神蹟，但那不是佛陀重視的東西，最要緊的是佛陀的完美人格和從徹悟中發出的偉大智慧。佛陀以人間的肉身，完成無上的佛果，正是以身示範，鼓勵有志學佛的人們，及時以此人間的肉身，追求無上的佛果。

佛陀既有肉身，所以他是實際上的歷史人物。唯其由於古代的印度，不重視歷史年代的記錄，故對釋迦佛陀，確切的生滅年月，不易追查。但在佛典的記載方面以及碑記方面，對於佛陀的年代，有著各種不同的傳說。根據近世學者的考證結果，已認定佛陀降生於西元前五百六十年頃，入滅於西元前四百八十年之世。

佛陀的出生地，即是現在尼泊爾境內的畢柏羅婆（Pīprāvā）地方，是在北緯二十七度三十七分、東經八十三度八分之處。他自己的國家名為迦毘羅衛，當時的北印度，已經沒有統一性的大王國，在中印度方面，與迦毘羅衛城邦鄰近的，以憍薩羅國（Kosalā）的國力最強大，到了佛陀的晚年，迦毘羅衛即被它征服，後來又由東方的摩揭陀國（Magadha）打敗了憍薩羅國，建立了更大的帝國。至於佛陀的一生，也就是活躍在這個恆河中游的地域之中，大概不出東西四百公里、南北三百公里的範圍。若以今天的交通而言，那個範圍，的確不大；然在當時的印度，能夠兼顧到這樣大的教化區域，實在很不容易了。

再說迦毘羅衛這個王國，在種族上被稱為釋迦族，根據舊來例如《佛本行集經》等的記述，均說釋迦族是雅利安人的剎帝利階級，是名甘蔗王（Ikṣvāku）的後裔，甘蔗王族則出於古仙人瞿曇，又譯作喬答摩（Gautama）的後裔，所以釋迦族又以瞿曇或喬答摩為氏。可是，如前面所說，近世的史學家之中，有人懷疑釋迦族不是純粹的雅利安人，甚至說是蒙古西藏血統的黃種人。

當西元第七世紀之初，玄奘三藏訪問佛陀的出生地之時，那裡已是住的黃種人。當然，能有聖人出世的地方，一定不會太壞，那個由釋迦族組成的小國家，背後是喜馬拉雅山，水量的灌溉相當豐富，但卻少有洪水的災害，農作物相當富饒，盛產稻米，因其位於喜馬拉雅山的南麓，在其南方，又和恆河流域的大平原相接，氣候溫和宜人，人民勤勉樸實，他們在進步與繁榮之中，流露出若干驕傲的態度，對於雅利安人和其他種族之間，也有彼此輕慢的事情發生。

佛陀的父親，名叫淨飯（Śuddhodana）王，他的父親，另有三位兄弟，叫作白飯（Śuklodana）、斛飯（Droṇodana）以及甘露飯（Amṛtodana）。兄弟四人，均用飯（dana原義為「乳粥」）來命名，是很有趣的事，原因是當時的印度，以牛乳煮成粥，乃是非常美味的食物。釋迦族的國王，最初是由民選產生的，到了佛陀降生之際，國王的傳承，已變成以世襲為主了。佛陀是淨飯王的長子，故有繼承王位的資格。

佛陀的母親是摩耶夫人，尊稱為摩訶摩耶（Mahāmāya偉大的摩耶）；然在佛陀出生僅僅一週之後，便去世了。因此，佛陀是在其母親的胞姊，也是佛陀的姨母及父王的愛護之下，長大成人。不過，當他沒有出家之前，大家都稱他為悉達多太子。他那位姨母，是和摩耶夫人同時嫁給淨飯王的，叫作摩訶婆闍波提（Mahāprajāptī大愛道）。

佛陀未出家之前，也和常人一樣，娶了他舅舅的女兒耶輸陀羅（Yaśodharā名聞）為妃子，並且生了一位小王子，名叫羅睺羅（Rāhula）。根據《根本說一切有部毘奈耶律破僧事》卷三的記載，出家之前的悉達多太子，有三位妃子，一為耶輸陀羅，二為喬比迦，三為鹿王。同書卷四又說：「爾時菩薩在於宮內，嬉戲之處，私自念言：我今有三夫人及六萬綵女，若不與其為俗樂者，恐諸外人云我不是丈夫。我今當與耶輸陀羅共為娛樂，其耶輸陀羅因即有娠。」這裡所稱的菩薩（bodhi-sattva求悟的人），便是尚未成佛之時的悉達多太子。依照一般的傳說，佛子羅睺羅是由佛陀指腹懷孕的，站在人間成佛的角度來說，我們寧可相信上述的記載為事實。

二、出家以前的悉達多

悉達多的意思是達成目的的人，中國佛經中譯為「一切義成」。因為一位聖人的降世，必有他過去世的偉大來歷，所以當他出生之前，摩耶夫人是夢見了一隻小象入胎而始成孕。此在印度的觀念中，將偉大的人物，總是用龍、象、獅子、虎、牡牛來作尊稱的習俗有關；當他降生於藍毘尼（Lumbinī）園之時，百花競放，天龍噴灑溫泉香水，為太子淋浴。太子初生，即能自行七步，一手指天一手指地，而說：「我於天人之中，最尊最勝。」說畢此語，即如平常嬰兒。

從佛教的基本立場而言，這樣的傳說，並不十分重要，但是確可信以為真。此後的太子，在父王及姨母的疼愛之下，物質上享受著豪華富麗的宮廷生活，同時把所有的各種文藝武術，都在快速的進度下修學完成。由於他的智力過人，體能拔群，在已有的知識方面，不能滿足他的要求。在同輩的王子群中，他既受到擁護，同時也受到了嫉妒。例如當他十六歲時，即在弓箭競技會上，以一箭射穿七樹，獲得了冠軍，並且贏得了他的表妹耶輸陀羅。

在知識方面，當以婆羅門教的典籍為主。從印度思想史上考察，西元前第六世紀之前，已經發展出了《奧義書》的偉大哲學。印度的哲學和宗教是不可分的，《奧義書》將宇宙的本體稱為梵（Brahman），個人的本體稱為自我（ātman），梵是宇宙的實在，自我的本體即是梵。由本體之實在，產生支配宇宙的人格神；由人格神的自在天（isvara），現出眾生輪迴生死的舞臺，即是天、空、地的三界；活動在這舞臺上的眾生，分有胎生、卵生、濕生、化生的四種。像這樣的宇宙本體論和宇宙的現象論，比起基督教的上帝創造宇宙之說，實已高明得多了。

對於一般的民間而言，高深的形而上學，當然應用不到，倒是其中的輪迴（saṃsāra）之說，民間殊為風行。此所謂輪迴，乃是說明生命群的生死和來去的一種宗教思想，也就是說現在生存的生命，是接續了過去生存的生命繼續存在，當現存的生命死亡之後，未來的另一個階段的存在又將連接下去，而且是由於現在世的罪惡行為，感受到未來世的不幸的果報；今世的幸與不

幸，乃是根源於過去世的善惡行為。所謂輪迴的範圍，則有天、人、地獄乃至遍於植物等各界的差別。人的善惡行為，稱之為業（karman），善業多，即在輪迴之中上生至人天界；惡業重，便下降至地獄界。這種思想，雖然遭受少數唯物主義者的嘲笑，但在宗教的本位上，確為最最公平合理的思想。此種思想，能使人們在不如意的處境之時，心平氣和地面對現實；正在風雲際會之時，不敢胡作亂為；尤其在想到來生的遠景之時便會努力行善。在輪迴和業的觀念之中，對於生存並不可喜，面對死亡也不用畏懼。因為今世的生，是由前世的死而出現；今世的再度死亡，又將引起來世的再度新生。

因此，在佛教的經典之中，雖未見到佛陀和《奧義書》的關係，但是，除了《奧義書》的梵天顯現宇宙的思想，沒有接受之外，輪迴和業的思想，已被佛陀接受。可是婆羅門教的宗教儀式之中的特權階級，以及釀造蘇摩酒祭神，並用動物的犧牲作為對神獻祭，求神賜福的媚神行為，不唯使得祀神的人落於迷妄，也使得宗教的精神趨於墮落，這在佛陀是無法接受的。

除了宗教儀式之外，在傳統的印度宗教之中，尚有一種極其重要的宗教行為，那是一種希求達成神人合一之境的內觀工夫，印度宗教的古代聖典，大抵便是由於從修行中，達到了這種境界的人們之所傳出。他們被稱為神仙或仙人，他們是用一種直觀的方法，直參宇宙的真理。這種方法，名為瑜伽（Yoga），首先將身體落實坐穩，調節呼吸，統一精神，對於現實世界，求取高度的認識；從這種神祕的直觀之中，精神力高揚，往往即能產生不可思議的奇蹟。在佛經之中，稱他們為得了神通的仙人。佛陀沒有出家之前，對於這些宗教的現象，當然已經明瞭，並且也曾遇到過這樣的仙人。

佛陀不是僅以享受人間的繁華為滿足的人，雖然貴為太子，並且已經結婚，但在精神上依舊非常的空虛，所以想到郊外去看看民間的風情。根據佛典的傳說，他一連出城郊遊了四次，這四次郊遊的經歷，便改變了他的生活，也決定了他之出家成道的前程。他帶著隨從，駕著馬車，第一次出遊之際，在市區見到了一個白髮躬腰、風燭殘年的老人；第二次在路旁見到了一個痛苦呻吟的病人；第三次遇到了一個送喪的行列。這使他覺悟到，不論何人，出生之後，必然會漸漸地衰老，誰也不能免除病痛，最後的結果，便是死亡的來臨！死了之後，又將出生、衰老、病痛和死亡；像這樣的人生，如不設法求得徹底的解脫，實在太可憐、太悲哀了。同時，當他童年時代，曾經隨同父王去農村舉行春耕祭典之時，見到農夫犁田之際，從土中翻起了蟲蟻，立即被蛙類爭食一空，轉眼間，蛙被花蛇所吞，花蛇又給由天上凌空而下的巨鷹所啄，像這樣弱肉強食的眾生相，在他看來，不禁要怵目驚心了！他為了求得最後的答案，所以第四次再度郊遊，這一回使他遇到了一位神態安詳的出家沙門，終於使他領悟到他所應走的是什麼路了！唯有及時出家，一心修行，徹悟了宇宙的真理，才能知道以何方法，來解脫眾生的生、老、病、死的輪迴不息的四大苦患。

三、出家與苦行

適巧，當悉達多太子第四次郊遊回宮，計畫要走上出家之道的時候，忽然接到報告，說是妃子耶輸陀羅，產一男嬰，要他命名，他想他正要去出家，卻來了一個障害出家的枷鎖，因而取名羅睺羅（Rāhula障害）。但是，他既決心要出家，誰也留他不住。就在那天的夜晚，當他的妃子抱著小王子正在熟睡之時，他便向她們作了無言的告別。喚醒了他的御者車匿（Chanda），牽出了他的愛馬康特迦（Kanthaka），悄悄地出了宮殿，離開了迦毘羅衛城，直到進入了森林的深處，削去了頭髮，脫下了身上所有華貴裝束，穿上用樹皮編製的沙門服，然後囑咐御者車匿，帶著他的服飾和那匹白色的愛馬，返回宮中，向父王報告，他已出了家，若不成道，絕不回國。當時佛陀的年齡是二十九歲，有的傳說是十九歲。

當他進入森林之後，新鮮的宗教生活，便是參訪當時有名的外道仙人，那是專以修行瑜伽有了成就的人。沒有多久，他便修成了和他老師同樣程度的境界，因此，未久之間，連續尋訪了好幾位名師，但均不能滿足他的要求。在佛陀的體驗之中，知道那些外道名師的所謂解脫，所謂與梵交感，與梵合一，都不是究竟的解脫之道。然在沒有更加高明的名師可供他去參訪求教之後，只好獨自一人，和其他的外道沙門一樣，修習苦行去了。他的毅力是極其感人的，在苦行林中，修煉絕食的苦行，連續達六年之久，在此期間，每天僅以一粒野生的麥子，維持他的生命。當這消息傳到淨飯王的耳中之後，便派了五位侍者照顧他的生活，結果這五位侍者也受佛陀的精進所感，陪伴佛陀修了六年苦行。

可是，修了六年的苦行，身體枯瘦得已如乾柴，尚未見到悟道成佛的消息，始知依照一般苦行外道那樣地盲修苦行，畢竟無益於精神的向上。於是放棄了苦行，改用專心冥想的工夫。他離開苦行林，走到尼連禪（Nairañjanā）河的清流之中，洗淨了六年來的身垢，但他的身體實在太瘦弱了，所以接受了一位村姑供養的乳粥，恢復了他的元氣，然後便到附近一棵叫作畢鉢羅（Pippala）的大樹之下，用草敷成一個座位，面向東方，雙腿結成跏趺，平穩地坐了下來，並且發出大誓願說：「我今若不證無上大菩提，寧可碎此身，終不起此座。」不過，先前陪他同修苦行的五位侍者，見他放棄了苦行，都以為佛陀退了道心，又見他接受了一個少女的乳粥供養，便說「他墮落了」，所以離開佛陀，另找他處修行去了。

四、菩提樹下的體驗

實際上，佛陀並未墮落，只是從苦行的經驗以及享樂的事實中，理解到極端的苦行和放任的享樂，同樣無濟於開悟的目的，此在後來佛陀訓誡他的弟子時，便作了這樣的說明：「比丘們！當過宗教生活，須避兩種極端。」那兩種極端呢？一是耽於享受歡樂的快樂生活，這是卑下的、有害精神的，是無聊的浪費；另一是苦行的生活，那是悽慘的無聊和浪費。比丘們！完成者（如來）是避卻了這兩個極端，發現了行之於中央的大道。這條道路，便是開眼精神，是安、是知識、是悟、是至涅槃的大道。佛教稱此為不苦不樂的中道行。

再說喬答摩（佛陀未成道前，大家均以他的姓氏稱呼他）因為坐在那棵畢鉢羅樹下冥想而成

了佛，所以後來稱它為菩提樹或佛樹（Bodhi-tree意為智慧之樹）。那個地方，為了紀念佛陀的成道，被稱為佛陀伽耶（Buddha Gayā）那棵樹的切枝，迄今依舊長在伽耶佛塔的附近，另一株切枝則於西元前第三世紀時，由印度名王阿育王（Aśoka）的女兒，帶到錫蘭移植，至今仍然活在錫蘭島的前首都阿奴羅達波羅（Anurādhapura）。不論在伽耶的或錫蘭的兩株菩提樹的分身，均被朝聖的信徒們視為聖物，當作參拜佛跡的重要對象。其實這是一種無花果樹，植物學者把它叫作Ficus Religiosa（宗教無花果），大概也是由於佛陀在這樹下成道的原因吧！

喬答摩在這棵菩提樹下，宴坐冥想了四十九日，以其奮勇精進的精神，克服了身心內外的一切魔障，遂於十二月八日之夜，達到了冥想的最高境域，開了智慧，真正的認識了宇宙的真理，明白解脫眾生輪迴之苦的方法。漢譯佛典說那天是陰曆十二月初八日，依照現代學者的通說，乃是西元前五二三年陽曆五月的月圓日之夜。

但是，他在這四十九日之中，接受了各種生理、心理及自然界的衝刺和考驗。當他正要擺下一切人間的欲望之時，欲望的火焰卻更旺更盛起來；他對那些迷戀的情愛，生存和悅樂的渴望與回憶，必須要用堅定的信念來與之戰鬥。那些東西，確是人類賴以生存和求上進的根源，但也均係苦難的泉源。因此，人若到了將要和這些東西告別的關頭，它們便會猛烈地在心中浮現出來，榮譽、名聲、權力、財富、愛情、家族生活的樂趣，以及來自周遭的寵愛等等，一切的喜樂和歡悅的誘惑之相，全部湧現在眼前。這種景象，使他感到困惑；可是，終於在智慧的決斷之下，突破了人類的最後弱點，戰勝了身心的魔障，也克服了自身的障害，登上了人類智慧和人格的極峯，完成了究竟無上的佛果。他的心境，從波濤洶湧的狀態，進入了平靜如鏡的狀態；從此之後，永無波浪，也沒有漣漪，唯是一片深廣無邊與澄澈清涼，容受一切，包舉萬類，而又絲毫不受他物的騷擾。

此在佛教的聖典之中，是用優美的文藝筆觸，把它描寫出來。說是天魔波旬（Māra-pāpīyās），恐懼喬答摩即將成佛，當他成佛之後，魔宮的子孫便會減少，所以來到正在進入深定之中的喬答摩之前，向他提出了誘惑的條件，如果放棄成佛，即可使他成為支配世界的偉大國王。事實上，當他初出生時，就有一位特來看相的仙人預言，悉達多太子如不出家成佛，必可成為支配全世界的轉輪聖王；此時的喬答摩當然不會為天魔的說辭所動。天魔接著召集他的軍馬，用大自然的破壞力，向喬答摩的宴坐之處，施行瘋狂的襲擊。人類遇到無法抗拒的自然災變之際，就會感到自身的渺小，生起怯弱之心，祈求神靈的保佑。天魔波旬瞭解人性的弱點，所以在震怒之下，發動了隆隆的巨雷大鳴、電光閃耀、搖動大地、山崩土裂、降下豪雨、氾濫成災、暴風吹襲、折木拔樹、飛砂走石、捲襲而至。可是，無畏的喬答摩，繼續住於三昧之中，平靜如常，不動聲色。天然災變所能造成的死亡恐怖，對於喬答摩而言，絲毫不起作用。天魔見到利誘威脅，都不能使得喬答摩改變企求成佛的初衷。最後便使出了最惡毒的武器，派遣了他的三個女兒，以美色和情欲來破壞喬答摩的定力，他的三個女兒，名叫渴愛（Tṛṣṇā）、憎惡（Aroti）、貪欲（Rāga），她們的膚色不同，媚態各異，均能極其誘惑之能事。當這三個魔女出現之際，周圍的森林，也呈現出一片美妙的景色，襯托著三個姿色動人、音聲柔美、能歌善舞的魔女，她們個個甜言蜜語地向喬答摩挑逗。可是，卻被喬答摩的神力，把她們變成了醜婦。在不淨觀的觀

照之下，最可愛的美女，也和墓場的腐屍沒有什麼不同。畢竟，讓他戰勝了惡魔的種種武器，震撼了魔宮，使得天魔波旬潛形逃走了。

成佛之後的釋迦菩薩，即被稱為佛陀（Buddha 意為覺悟了的人），又被尊稱為世尊、如來、釋迦牟尼或釋尊（釋迦族出身的聖者）等。

佛陀的覺悟，究竟是什麼呢？最主要的便是四聖諦（catvāry ārya-satyāni）和八正道（āryāṣṭāṅgika-mārga）。所謂四聖諦，便是遍及眾生界的苦惱，稱為「苦諦」（duḥkha-satya）；這些苦惱的原因，稱為「集諦」（samudaya-satya）；若想解脫這些苦惱，便當斷絕苦惱的原因，稱為「滅諦」（nirodha-satya）；如何斷絕苦惱的原因，則當修行正道，稱為「道諦」（mārga-satya）。正道的內容，共有八項，所以名為八正道。其實，佛陀的證道，即是證實了世間的憂、悲、生、老、病、死、輪迴等苦患，以及苦患的因由，滅除苦因的方法；滅除了苦因，便不再接受苦果的生死，不生不死，即是永恒的、極樂的、真實的、絕對清淨的涅槃（nirvāṇa）境界。

五、鹿野苑初轉法輪

成道之後的佛陀，一切的龍（印度的nāga即是蛇形的神）、鳥等動物，都來向他獻上供物。他在初七日中，也未離開菩提樹下，一邊受用他在成道之後所得輕妙無可形容的法樂，一邊則在考慮：自己已經證得了難知難解的解脫之真理，這種寂靜高深的真理，卻唯有賢者能夠理解，應該向人宣說嗎？一般的眾生，只知耽欲、企欲、樂欲。像這樣的世間道德之構成的因果之連鎖法則的緣起法，對於眾生而言，最難理解。眾生對於捨棄生的意志、征服煩惱的欲望、走向解脫之道的教法，是不希望聆聽的。如若將此教法說了出來，他人不能理解的話，豈不唯生倦怠和對佛起瞋呢？

他的這種考慮，確是世間的實際情況，但也正好是天魔之所喜歡的，所以天魔又來勸請佛陀，既已成佛，應該立即進入無餘涅槃，不要化度眾生了。可是，佛陀不是逃避世間的人，他是為了救濟眾生的輪迴之苦而走到了成佛之路的人。因此，便開始了他的教化工作。據佛典中的記載，是應梵天之請，才使佛陀下了向人間宣揚佛法的決心。

請讀者不必要求我來肯定或否定佛典之中類此的記載，是事實或寓意。站在宗教信仰的立場，必然信為事實，而且在你信為事實的堅定信仰之中，自身也會體驗到若干不可思議的奇蹟異象。假如你尚未入信的話，也不妨把它視作形象化或故事化了的寓意，以說明人類的心緒，是在內外的矛盾之下，也有求取統一的要求。魔王代表了人類的醜惡面和煩惱相，梵天代表了人類的善良面和清淨相，這兩副眾生相，均在佛陀的智慧照明之下，赤裸裸地顯現出來。

佛陀在一念之間，下定了宣揚佛法的決心，而那一念便開出了世界史上的一大宗教的文明。他最初教化的對象，便是伴他苦行六年，結果背棄而去的五位侍者，他們的名字是：阿若憍陳如

（Ājñāta-kauṇḍinya）、跋提（Bhaddiya）、婆波（Vappa）、摩訶男（Mahānāma）、阿說示（Assaji）。這時候他們五人是在婆羅奈斯（Vāranasī）城附近的鹿野苑（Mṛgadāva）。如今該地距離婆羅奈斯市之北，從車站走去約十公里處，名叫薩爾奈特（Sarnath），自西元十三世紀之後，經過回教徒及印度教徒的破壞，已面目全非，現在則再受到印度政府把它當作名勝古蹟而加以保護。

佛陀到了鹿野苑，向這五人宣說了親自所證的妙法，他們聞法之後，隨即也證得了涅槃境界。當然，他們的福德和智慧，無法和佛陀相比，所以證的是羅漢果（Arhat 值得接受供養恭敬的人）而不是佛果。這五位羅漢，初見佛陀前去，仍以不屑的態度相視，可是一看再看之下，已發現佛陀的相貌威儀，高貴之中又充滿了慈祥的吸引力，便身不由己地一齊跪拜在佛陀的膝前，接受了佛陀的教法，成了佛陀座下最早的五位比丘（bhikṣu 破煩惱）弟子。通常把這次說法，稱為初轉法輪。

法輪（dharma-cakra），可以譯作正法之輪。「輪」是一種兵器，也是印度傳說之轉輪聖王的輪寶。據傳說，當轉輪聖王出世之時，輪寶自然出現在聖王之前，輪寶引導聖王轉向全世界，諸小國王，無不心悅誠服，故能兵不血刃而統一天下，實施輪王的仁政。這是古代印度人嚮往天下和平的一種理想。釋尊取作比喻，以親自實證的佛法為輪寶，他以法中之王的身分，轉動正法之輪，行化天下，利益全世界的一切眾生，並且，凡是法輪轉動之處，一切的邪惡思想，無不為其摧破。

當佛陀以教法化度了五位比丘之時，便為佛教的主體奠定了最初的基礎，此所謂佛教的主體，即是構成佛教的三大要素，總稱之為「三寶」：徹悟了宇宙人生之真理的釋迦世尊「佛寶」；佛所親證的成佛之道，是「法寶」；依佛法修行的出家弟子們，是「僧寶」。

這在佛教而言，極其重要，信仰佛教，必須是信仰佛法僧的三寶。信佛而不信法，那是盲目的迷信，無從得到實際的利益；信佛與法而不信僧，那就沒有接觸佛法的機會，也沒有示範性的人格可學習模仿。尤其是在佛陀入滅之後，眾生的信佛和學法，必須仰賴僧寶的傳授和引導；即使佛陀住世的時代，釋尊為了強調僧寶的重要，也說他是佛陀，但他也在僧中。可見，雖是佛陀，也是以僧中一員的立場，與眾生接觸教化，亦以平等的觀念，參加僧中生活。因此，信仰佛教，名為「皈依三寶」。進入佛門之後的人，每天必修的功課，至少要念：「皈依佛、皈依法、皈依僧」三遍。這是要求我們，時時不忘自己是三寶的弟子，應當照著三寶的教訓，作為待人接物的處世方針。

佛陀的教化工作

一、傳道的開始

佛陀初轉法輪，是在鹿野苑向五位苦行者，說了解脫法門，允許他們成為弟子，並稱「善來比丘」，他們便成了自然得戒的比丘弟子。在此五人之中，以阿若憍陳如的悟性最快，聽了佛陀的教法之後，隨即證到了阿羅漢果，其他四人，也在不久之間，證了阿羅漢果。

度了五位比丘之後，接著又在婆羅奈斯的近郊，開始了佛陀的公開教化。那是由於一位出身高貴的青年，耶舍（Yaśa）的從佛入道，他的親友數十人，也加入了佛教的僧團。滿慈子（Pūrṇa-maitrāyaṇī-putra）、大迦旃延（Mahā-kātyāyana）等人，也於先後捨離外道，進入了佛法。他們在鹿野苑中，度過了第一個雨季的安居生活，也就是在五個月之後，包括幾位在家弟子，已達六十人之多。而且，佛教的僧團之中，固然歡迎高等階級的婆羅門族，同時也歡迎最下級的賤民出家。在聽法之時的位次尊卑，是依出家的先後，不依在俗的種族階級，也不依年歲的老幼。

可是，佛的教法，不限於佛陀來宣說，而是更盼佛的弟子們，將各自所聞所知所見的佛教法門，向廣大的人間社會，作普遍和深入的闡揚。故在第一個雨季的安居生活終了，佛陀便對弟子們說：「比丘們！我已脫離了人天的一切束縛；你們也是一樣。比丘們！為了許多人們的幸福和利益，去遊行吧。不要兩個人走在一起。說出你們已聞的勝法，開示清淨的生活。若不聞法，就此死滅；若得聞法，雖為悟者，亦入於世。」

因為這些比丘，幾乎絕大多數，是婆羅門教的教徒出身，多已有了宗教知識和宗教經驗的基礎，故在經過佛陀於五個月的時間，予以開導和訓示之後，即能負起個別弘揚佛教的使命。

佛陀遣發了弟子們，分別到四方去傳道之後，他自己則到了優婁頻羅村（Uruvelā-senāni），化度了拜火的外道優婁頻羅迦葉（Uruvilvā-kāśyapa），和他的兩個弟弟那提迦葉（Nadī-kāśyapa）伽耶迦葉（Cayā-Kāśyapa），以及他們三人的弟子，共計一千人。

根據佛典記載，釋尊出家之後，尚未進入苦行林之前，曾去摩揭陀（Magadha）國，見了頻婆沙羅（Bimbi-sāra）王，王願以一半的國土贈送給釋迦太子，勸他不要出家，但被婉拒了，王即提出請求，希望釋尊於成道之後，再來度他。因此，為了實踐當時的諾言，佛陀於化度三位迦葉之後，便率同他們到了摩揭陀國的國都王舍城（Rāja-gṛha），住於城郊竹林裡。由於佛陀化度了當時頗負盛望的三迦葉，沒有多久，對於佛陀的讚頌之聲，便傳遍了整個的王舍城。國王聞悉釋尊已經成道，立即趕到竹林之中，聽佛陀說法，大為歡喜，並於第二天，邀請佛陀以及一千多位比丘，進入王宮應供。城郊的那片竹林，為迦蘭陀（Kalandaka）長者所有，也受佛陀的感化，把它奉獻出來，王即在此竹林之中，為佛及僧，建造了僧房，這是佛教史上第一所有名的大道場。

二、舍利弗與目犍連和大迦葉

當時有一位詭辯學派的大修行家刪闍耶（Sañjaya）外道，也住於摩揭陀國，有一天，他的

大弟子舍利弗（Śāriputra），在王舍城的街上托鉢之時，見到了佛教的比丘阿說示，發現了阿說示的儀態是那樣地明朗和愉快，使他呆住了。因而上前探問：「朋友啊！你的相貌如此地明朗輕快，你的面色又是如此的澄澈明淨。朋友啊！你是跟誰出家的呢？誰又是你的老師呢？你是遵奉著誰的教理呢？」

阿說示的回答是很誠懇的：「我的老師是佛陀，但因我是初學新參，要我說明佛陀的教理，實在很難。盡其所能，也只能理解到一個精要而已。」

終於應了舍利弗的要求，阿說示即將使他能夠如此明朗輕快的佛陀教義，作了扼要的說明：「一切事物的發生皆有其原因，最勝者則教我們，如何地次第滅除這事物及其發生的原因。這是偉大的沙門（佛陀）教理。」

舍利弗聽了這種「諸法因緣生，諸法因緣滅」的佛法之後，立即悟到了佛法的中心思想，是說一切事物唯從因緣所生，必以因緣而滅。這是他從未聽過的宇宙人生的真理，所以立即感到，他已找到了追求已久的東西，僅此兩句，已使他非常受用了。因此他對阿說示說：「教理僅是如此的簡單，你已因此而進入了沒有苦惱的狀態。這種狀態是多少萬世也不易見到的。」

當時在刪闍耶外道座下的優秀學者，除了舍利弗，尚有一位摩訶目犍連（Mahāmaudgalyāyana）。此人由於目連救母的故事，一再地被中國民間用各種方式普遍地流傳。因此，在中國民間，已是家喻戶曉的傳奇的佛教人物。實際上摩訶目犍連是他的姓，名叫拘律陀（Kolita）。他在投師之後的七日之間，便盡得刪闍耶的一切學問，雖被提升為教授，領導二百五十人，但仍未能解脫生死之苦趣，所以和同門的舍利弗相約，不論誰先得到善師，均當互相啟告。故當舍利弗由阿說示處，得到佛陀所示「諸法無我」的緣生思想之後，便告訴了他。於是和舍利弗各自率領了二百五十人，皈投到王舍城外竹林精舍的佛陀座下。歷經一個月的修行，即證了阿羅漢果。

後來，舍利弗是佛家弟子中的智慧第一，摩訶目犍連是神通第一，乃是初期佛教教團之中，最最重要、最具代表性的兩大弟子。在佛滅之後，繼續領導教團，召集長老會議，整理編集佛陀遺教的大功臣，則為佛陀座下苦行第一的大迦葉（Mahākāśyapa）。此人在未曾遇佛之前，早已出家修行。雖曾結婚十二年，卻與妻子相約，共修淨行，不好五欲之樂，一旦父母謝世，便剃髮出家了。後來在王舍城至那荼村之間的多子塔處（Bahuputraka-caitya），遇到了佛陀，聽了佛的開示，這位自負而已受到王舍城的許多人所敬仰的大迦葉，便投入了佛教的僧團，八天之後，即證了阿羅漢果。他一生不用好的衣著，不受美食，少欲知足，常修苦行。我們在佛經中，常見的所謂「千二百五十人俱，皆是大阿羅漢」的佛教僧團，到了此時，大致已經形成了。

三、佛陀的還鄉

釋尊成道之後第五年，應其父王之召，由王舍城回到了他的祖國迦毘羅衛。佛陀將要回國之

先，這個令人驚喜的消息，很快地傳遍出來，父王、姨母、妃子，以及佛的兒子羅睺羅等，都在等待著釋尊返回王宮。可是，此時的釋尊，已是佛陀，已是僧團中的一個成員，所以沒有回到王宮，而是和大群的比丘們，一同住在近城的森林裡。淨飯王便和他的侍從們，來到林中那特地為佛陀建築的尼拘律（Nigrodhārāma）園精舍，見了佛陀，同時也見到了佛陀座下的許多比丘，披著極為襤褸的袈裟，剃光了鬚髮，所以頗感不忍，到了第二天朝晨，佛陀依照慣例，外出托鉢乞食，向街上的人家沿門托化。此事又被傳到了淨飯王的耳中，於是急忙地來找佛陀，他說：「我的孩子啊，你為何要像乞丐那樣向人乞化呢？你實在辱沒我了！」

佛陀的回答是：「大王啊！這是我的祖先的遺規呀！」僅是這樣的解釋，淨飯王是不會理解的，因此佛陀又說：「我們出身的王族和士族，如今當然尚未淪落到要做乞丐的地步。」佛陀接著作了一個微笑，又說：「您和您的王族，的確應以榮譽為首。可是，我的祖先，是過去的諸佛，與我的所作是相同的。」

因為此時的釋尊，已不是釋迦族的太子，乃是一位以救濟全體眾生為職志的人天導師，不宜再受王族觀念的限制，當以教團的規律為依準了。至於托鉢的生活方式，乃是印度當時所有各種沙門團的共同形態。因為出家捨家，身無長物，亦無定居之處，僅以遮身及禦寒之用的披衣，以及用來托化食物的鉢盂隨身。目的是擺下了一切的名利物欲，專心於道業的修持。

再說，就在那天，釋尊為了會見以前的妃子耶輸陀羅，由兩位弟子的陪伴之下，到了王宮。耶輸陀羅見到披著乞丐衣（袈裟）的釋尊，激動得一句話也說不出來，撲倒在釋尊之前，抱住釋尊的雙膝，嗚嗚地哭泣。此時的釋尊，扶起了耶輸陀羅，給予安慰，用親切的語言，向她宣說了佛陀的教法。那一番話，在她心中，深深地留下了佛陀的慈悲，因此，當他離開佛陀以後，她便替小王子羅睺羅，穿起了華麗的服裝，來見釋尊。這位少年，受了母親的指導，見到佛陀，便問：「父王啊！我於何時能成為國王，承襲釋迦族的王位呢？請您給我繼承吧！」佛陀聽了此語，便牽了羅睺羅的手，離開王城，把這少年帶到了他和他的弟子們所住的尼拘律園，並且向他說：「你希望繼承的東西，那不是永恆的，而且是引發苦惱的東西；這樣的繼承，我早已不能給你了。但是，我在菩提樹下所得的諸寶，可以成為你的東西，那是能讓你永遠繼承的。」因此，便把這位少年王子交給了舍利弗，成了僧團中最早的沙彌（śrāmaneraka）。

這次釋尊回國，在俗情的觀點上說，固是省親性質，但在佛陀的立場而言，乃是用佛法度了釋迦族的人。他的父王於聞法之後，即得「法眼淨」的初果見道，也就是說，雖未立證阿羅漢果，解脫生死苦患，但已解脫在望，涅槃可期了。宮人也多受了戒法，並且還度了摩訶婆闍波提夫人所生的異母弟難陀（Nanda）等人出家。

因此，在這一共七天的歸省期中，感化的顯著成果，是使佛教的僧團，增加了許多位由釋迦王族來出家的弟子們，其中有名的就是阿那律（Aniruddha）、阿難陀（Ānanda）、金毘羅（Kumbhīra），以及後來與佛陀爭取領導權的提婆達多（Devadatta）等人的追隨出家，為王子們理髮的賤民優婆離（Upāli），亦於此時趕來出家。

後世傳稱的佛陀座下的十大弟子，除了解空第一的須菩提（Subhūti），似乎出家較晚之外，其他九位如智慧第一的舍利弗、神通第一的目犍連、頭陀（苦行）第一的大迦葉、天眼第一的阿那律，說法第一的富樓那（Pūrṇa-maitrāyaṇī-putra 滿慈子）、論義第一的迦旃延、持律第一的優婆離、密行第一的羅睺羅，均已出現了。

四、佛陀的行止

釋尊於成道之後，直到入滅為止，大約有四十五年的歲月，每年除了四個月的雨季，和常隨的弟子們在某信徒的家裡，或在某長者所建贈的精舍、林地、莊園之中，安居度過之外。平均每年有八個月的時間，從事於遊化人間的工作。經常由村至村，由城至城，由此國到彼國，在許多弟子的伴同之下，到處宣化佛的教法，往往是用淺近的比喻和生動的民間故事，作為宣揚佛法的方便。

佛陀時代，有名的居所，除了前述王舍城的竹林精舍，尚有舍衛城（Srāvastī）附近的祇園精舍，亦名祇樹給孤獨園（Jetavanaanāthapiṇḍasyārāma）。這兩個地方，在佛教史上的地位，極其重要，佛陀的許多經典的說出，與這兩處有關，因為場所廣大，便於容納多數的聽眾和出家人的住宿，所以在許多佛經的開卷之時，即說明當時佛陀在王舍城的竹林精舍或舍衛城的祇園精舍所說。王舍城是摩揭陀國的首都，舍衛城是憍薩羅國（Kosalā）的首都，這兩個國家，正是恆河流域印度新文化的中心，比起釋迦族的迦毘羅衛，也都是大國和強國。

說起祇園精舍的因緣，非常富有詩意。據說，當佛陀帶著來自釋迦王族的新弟子們，回到王舍城之後，即有一位當地的富豪，恭請佛陀及其弟子們，到他家裡應供吃飯，恰巧於前一天的下午，這位富豪有位親戚，名叫須達多（Sudatta），特別自舍衛城來訪，見到這個富豪的全家上下，都在忙碌非常，一問之下，始知是為準備迎請佛陀應供。當他聽到「佛陀」的尊號之時，感到驚喜不已，即說：「佛陀的名字都不容易聽到，何況能夠見到佛陀並且禮敬佛陀，這是多麼幸福的事啊！」因此，等不及第二天天明，須達多便逕自前往佛陀的住處求見，那晚的佛陀，是在塞林（Sītavana）中靜坐，那是林葬的墓地，人死之後，棄屍於此，任鳥獸啄食的林地。雖在極端的恐怖心理之下，須達多還是鼓足了勇氣，走進了陰森的寒林，拜見了佛陀，親聞了佛法，成了虔誠的在家弟子。因他乃是舍衛城的首富，故請佛陀到西北方的舍衛城去弘法。他在回國的途中，凡是遇到了熟人，就勸他們共同發心，建一座精舍，供養佛陀和佛的比丘弟子。由於他的交遊廣闊，並且受到許多人的尊敬，頗收一言九鼎之效，一邊勸說，一邊著手建造精舍的工程。

再說建造精舍的處所，當他回到舍衛城後，看了很多地方，均不理想，唯有祇多（Jeta）太子的私人遊園最合適，所以投金五十四億，買下了地皮，另由祇多太子獻出園中的樹木，故名祇多林（Jetavana）。須達多樂善好施，周濟孤獨，號為給孤獨長者。由兩者的功德所成，故稱祇樹給孤獨園。當在祇園精舍的建築工程進行之際，佛陀首先派了舍利弗前往，負起監督任務。這所精舍佔地達八十頃，長一千六百英尺，寬四百五十英尺，約一萬九千一百七十坪，建有十六大

重閣、六十窟屋、六十四院，窟外的別房住屋千二百處，個別集眾打犍錐處百二十所。由此看來，這是多麼雄偉的大寺院了。住於舍衛城的憍薩羅國王波斯匿（Prasenajit）王，當佛陀到了祇園精舍之後，也常喜前往訪問聽法，成了三寶的擁護者。

從此之後的釋迦世尊，便經常往返於東南的王舍城和西北的舍衛城之間，佛教的教化活動，也即以此約六百公里直徑的範圍為中心。

佛陀的根本教義

一、何謂根本教義

此所謂根本教義，顧名思義，乃是佛教教義的基礎或原則。佛陀悟道之前的印度，沒有這樣的思想，佛陀的悟道，便是開發了自有地球的人類歷史以來，從未發現過的真理，這個真理，便是說明宇宙人生的存在及其變遷的原理，明乎其中的道理之後，便可循著此一道理的軌跡，走向超脫的境界。

所以，當釋迦世尊成道之後，最初說出的教法，即是從其大覺智慧之中流露出來的根本教義。

但是，佛陀在世，一共度過了四十多年的傳道生涯，在此漫長的歲月之中，他遇到了各式各樣的個人和群眾，也經歷了好多文化背景和風俗語言並不相同的環境，為了適應各種不同的對象，便以種種不同的角度和方式，宣說他的教法。然而，宣說的角度和方式雖有不同，卻是為了同一個原則，站在同一個基礎，那便是佛陀的根本教義。

二、印度宗教的梵天和人類

在佛陀以前的印度宗教，認為宇宙萬物均係梵天所生，在祭師階級的婆羅 門，優勢獨佔的情形下，又將人類的產生，分為四個等級：由梵天的頭上生出職業的宗教師婆羅門族，由肩上生出武士及王者階級的剎帝利族，由腿上生出農工及商業階級的吠舍族，由足上生出奴隸賤民階級的首陀羅族。此係出於四《吠陀》（*Veda*）中最早出現的《梨俱吠陀》（*Ṛg-veda*）所收的〈原人歌〉，這也就是說，人類，由於神的造作，有始以來就是不平等的；人類唯有畏神和敬神，並向神獻祭之外，不可能自行解決任何問題。尤其對於被征服的奴隸階級，稱為「一生族」，他們沒有信奉宗教的權利，被置於神的眷顧之外，當他們死了之後，再沒有轉生的機會。至於其他三種階級，稱為「再生族」，同在神的眷顧之下，尚有死後再生的權利；這種不平等的宗教思想，雖然指出了宇宙的起源和人間的現象，但卻無以證明它的真實性和合理性。

三、佛陀的教法——四聖諦

佛陀的教法如何呢？不用說，佛陀是經過了印度原有宗教思想的薰染，而再予以審察的結果，開出了新鮮合理而偉大的智慧之花，那便是以「四聖諦」（catvāārya-satyāni）——四種轉凡夫為聖人的真理。雖然，在這四條真理之中，沒有告訴我們宇宙的起源為何？但卻為我們解答了宇宙的存在以及人生的價值問題，更為我們說明了人生的歸向以及達到永恆目的的實踐方法。事實上，整個的宇宙，便是一個無限的存在，我們對於空間的大小和時間的長短，產生出分辨的認識，乃是由於我們在無限的存在之中，自我局限於有限的存在之故，假如擺脫時間和空間的範圍，當下便進於無限的存在，和整個的宇宙相等。

至於，在此無限的宇宙之中，何以會產生了有限感覺的凡夫眾生？這是一個哲學問題。佛陀對此，沒有加以解釋，僅謂「法爾如是」，也就是說自然如此的。因為有了凡夫眾生，始有宇宙之存在的感受，故也可說，凡夫眾生，並非來自宇宙的分裂，或所謂上帝的創造，乃是本來就有的，無法追究其起源的；因為宇宙本身，沒有時空的界限，存在於宇宙中的凡夫眾生，亦無時空的起點可求，所謂起迄和來往，僅是凡夫眾生的幻覺，不是宇宙本體的真相。所以釋迦世尊，不談宇宙和人生的創始，並且堅決否認上帝創造世界之說。佛陀只教我們如何從有限存在的凡夫眾生，轉變而成無限存在的大解脫者，凡夫眾生的憂悲苦惱和生老病死，均係由於對於種種幻景的貪求、瞋拒、無智慧，故被幻景所左右，以致身陷於幻景的有限之中。由此可見，我們所感受的有限存在，並非真實的存在，乃是虛幻的存在。佛陀的教法，便是指點我們：循著一定的方法，從迷幻的有限之中走出來。具體的說，便是「苦、集、滅、道」的四聖諦法，現在，分別而又一貫地將之介紹如下。

四、苦聖諦是佛陀的本體論

苦聖諦，略名「苦諦」（duḥkha-satya），上面已說到，觀宇宙本來是無限的存在，也無所謂有什麼宇宙本體論的必要，若一涉及宇宙本體觀念，便不是無限，而是出於有限的要求了。比如說，宇宙的觀念，是從我人有了四方、上下的方位和過去、現在、未來的過程之設想，才標立了宇宙這名詞的觀念，既有了方位和過程的假設，當然不是無限，而是落於時空範圍的有限了。

因此，佛陀為了說明此一時空範圍之形成的因素，而宣說的苦聖諦，便是佛陀的宇宙本體論了。也就是說，以佛陀的智慧，所見的宇宙之形成，乃是由於凡夫眾生，對於如下的五種對象（五蘊）的執著，有此五種對象，構成自我的觀念，由於有了自我的意識作用，便引來了不自在、不滿足、不完整的感受；這些感受，便是苦惱。

五、五蘊

構成凡夫世間的要素者，名為五蘊或五陰（pañca skandha）：

（一）色蘊（rūpa-skandha）——包括自身的眼、耳、鼻、舌、身等五根，以及反映自身而起感受作用的色、聲、香、味、觸的五境。這是構成自我觀念的物質要素，也即是自我存在的主觀的身體及客觀的環境。

（二）受蘊（vedanā-skandha）——此為對於五境的接觸，所生起心理上的感受作用，即是當身體的五根（五種官能），和其所在環境中的事物，發生了感觸的心理活動。

（三）想蘊（sañjñā-skandha）——此為由感觸而變成接受的心理活動，例如與順境接觸所感到的欣樂，與逆境接觸所感到的悲苦，即是心理上的受取作用。

（四）行蘊（saṃskāra-skandha）——此為產生了苦樂感受的受取作用之後，接著生起的貪欲、瞋惡，或與之不相關涉的其他心理活動。通常的情況，總是對於可悅的事物，起貪欲心；對於不可悅的事物，起瞋惡心，但是也有覺得無關痛癢的，或因甲境而想到乙境上去的。

（五）識蘊（vijñānā-skandha）——此為更進一步，對於所接觸的境物，了別識知，即是意念或意識的活動，也即是心的主體。前面的受、想、行三蘊，是心體的現象，識蘊才是心的主宰。故也可將受、想、行的三蘊，稱心王所有之法，識蘊便是心王。凡夫眾生的生生死死，生來死去，死去生來的主體，便是這個被稱為識蘊的心王。一般人稱之為靈魂，但是，佛教不稱為靈魂，而稱為識，因為，識和一般人所說的靈魂，觀念頗有不同，靈魂好像是固定不變的，所以普通人把人的生死比作搬家，從破了的老家搬進新建的家，屋子雖換了，住屋的人卻未變換。至於佛教所說的識蘊，乃是隨著各人的善惡行為，經常都在變化不已的，因為，人的善惡行為，不是讓什麼天曹地府的神明記在生死簿中，而是隨時積儲在各自的識蘊之中，再根據善惡的輕重類別，感受不同的生死果報。可見，以上五種構成凡夫眾生之自我存在的要素，乃是物質世間和精神世間的綜合，從這觀點來看佛陀，他既非唯物論者，也非唯心論者，而是心物合一論者。

六、宇宙是眾生所造成的

宇宙是眾生活動的舞臺，這是通俗的說法；若依佛陀的見地，宇宙是由眾生的活動而形成的。比如我們的家庭、我們的社團、我們的國家，是由家庭中的成員、社員、國民的全體活動而成立的。故可推知，我們的地球世界，是由於生到這個世界上來的一切眾生所共同完成的傑作，在地球尚未形成之先，一切將要來到地球上生活的眾生，便已在各種不同的世界，造作了感受地

球世界之果報的業因。所以，地球世界是地球眾生共同活動的舞臺，但在未到地球上活動之前，即已在其他世界，為了地球的形成而做了相同性質的活動。這些活動的本體，便是構成自我的五種要素，由此五種要素構成的自我，便是凡夫眾生。凡夫眾生的存在，便是生、老、病、死的周而復始地受苦，稱為「輪迴生死」，或名「流轉生死」，因為隨著時間過程中的善惡行為，而來感受種種環境和生命的果報，升降不已，浮沈無定，所以喻作車輪的迴旋，或波流的滾轉。人在一生之中的際遇，當然是苦樂相參的，所以，僅從一截生命的片段上著眼，作為一個凡夫眾生，未必是絕對可哀的事，然從連貫的生死之流中，觀察凡夫眾生，那就不能不讚仰佛陀的教義了。因為，佛陀所說的苦諦，並非苦樂相對的苦，而是指出感受此種苦樂存在的本身，便是苦果的報應。宇宙的存在，是為凡夫眾生的受苦，那麼，苦惱的起源又是什麼呢?

七、集聖諦和滅聖諦是佛陀的現象論

從宇宙的本體而變成宇宙的現象，便是眾生生死的起滅，佛陀以心物合一的五蘊，作為凡夫眾生世間的本體，又以什麼來說明宇宙的現象呢？前面已經表明，佛陀是以眾生為宇宙之中心的，有眾生始有宇宙，有宇宙即是有限，此一有限的本身就是宇宙的現象，現在所說的現象論，是指此一現象的產生和消滅而言。此一現象的產生，名為苦集諦（samudaya-satya），這是伴著追求快樂和貪欲的滿足而來的種種渴望，使得我們從此生到來生，生了又死，死了再生。總括而言，乃是由於我們渴望快樂（欲愛），渴望生存（有愛），渴望無常（無有愛），故使我們永遠在欲界、色界、無色界的三界之中六道輪迴。修了善業，生於天上和人間；作了惡業，便下墮地獄、餓鬼、畜生的三惡道中受生。只要一天不斷此一渴愛（taṇhā）之心，永遠都在集聚生死的苦因。要想不受苦果，唯有先從明白苦因著手，進而不造苦因，便可不受苦果了。

滅苦的真理，稱為苦滅諦（nirodha-satya），必須捨棄欲望，斷除欲望，離開欲望，不使欲望有其殘存的餘地；破除了一切的欲望之後，渴愛之心亦可消滅了。也就是說，從所有的煩惱和善惡之中解脫出來，由生死的三界，進入寂滅的涅槃境界。此所謂寂滅的涅槃境界，不是永恆的死亡，也不是永恆的生存，而是不生不滅的，寂靜安穩的，自由自在的，絕對的存在，無限的存在，無遠弗屆，無微不至，是衝破了時空界限的，超越了心物觀念的徹底存在和究竟存在。

八、十二因緣的生死觀

根據佛陀的悟境所見，形成生死循環的三世因果者，名為十二因緣，亦即是由於十二個環節的連鎖，便構成了連續生死之苦的起因，也可由此十二個環節的逐段逆轉，達到滅卻苦因、斷絕生死的目的。故在四聖諦的集諦和滅諦之中，要用十二因緣的道理來說明。

十二因緣，又名十二緣起（dvādaśāṅga-pratītya-samutpāda），即是以十二個段落的因果關係，說明凡夫眾生的生死連續，所以稱為十二因緣。現在先將十二因緣，依其排列的次序，介紹

如下：

（一）無明（avidyā）——此為迷之根本，可以稱作無知，即是貪欲、瞋恨、愚癡等的煩惱，故為迷惑於生死界中的根源。

（二）行（saṁskāra）——即是行業，是從無明產生的意識行為，是前世所造的善業和惡善。

（三）識（vijñāna）——即是由於過去世中的種種行為所積聚的業體，便是以此業體的本能，投入母胎的最初一念。

（四）名色（ṇāma-rūpa）——即是投入母胎之後，業體的心識（精神）和胎體的肉身（物質）相結合的狀態。

（五）六入（ṣaḍ-āyatana）——即是在母胎中，逐漸形成胎兒的眼、耳、鼻、舌、身（五官四肢）、意等六種感覺器官，又可名為六根。因為一切善惡行為的造作和感受，均係由此六種官能為媒介，而達於心體，成為業因業種，或苦因苦種，所以名為六入，意為諸業的六個入口。

（六）觸（sparśa）——此為我們於出胎之後，自我身心的六入（六根），和外在環境的六塵之間，發生了相對的接觸。所謂六塵，便是和六根相應的色、聲、香、味、觸、法，也就是我們這個身心所處的生活環境中的一切事物。

（七）受（vedanā）——即是由接觸外境而產生的領受苦或樂的感覺。

（八）愛（tṛṣṇā）——此為由於苦樂的感覺之後，所起欣樂厭苦，求樂避苦，並且貪於財、色、名、食、睡等五欲的心理活動。

（九）取（upādāna）——對於自己所喜所貪的欲求的事物，生起執著不捨的心理。

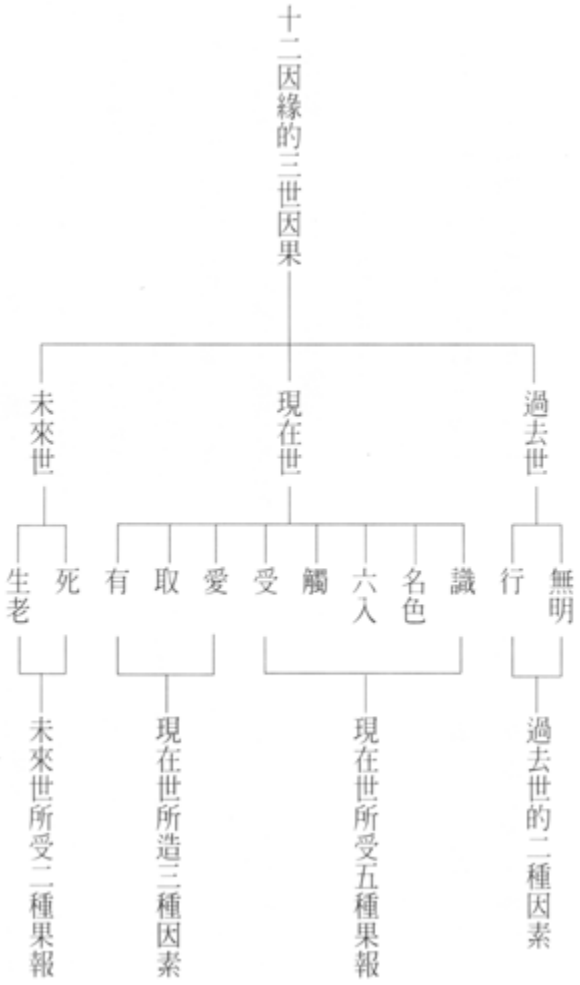
（一○）有（bhava）——愛和取，乃是求取生存的欲望，正因為有此生存的欲望，便造下了種種惡行為的有漏（生死）之因，故將接受未來的生死果報。此所謂「有」，便是指的生死因素、善惡行為的有漏之業。

（一一）生（jāti）——今生造了生死的業因，必將接受來生的再度出生的業果，那便是由色、受、想、行、識等五蘊所構成的身心，和此身心所處的環境。如前所說我們的身心是六根，身心所處的環境是六塵，同為五蘊構成，同為所感受的業果報應，如果加以區分，眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，是主觀的身心，名為「正報」；色（眼所接受的美醜、明暗等），聲（耳所接受的一切音聲），香（嗅覺所接受的一切氣味），味（舌所接受的一切滋味），觸（身體所接受的冷暖、粗細、軟硬、澀滑等），法（心意所接受的一切學問、觀念、

思想、方法）等客觀的環境，名為「依報」。此處所說的「業」，和通常所用的「孽」字，頗有不同，請 勿混淆誤解。佛教所稱的「業」，是梵文「羯磨」（Karma）的意譯，是善惡行為所留下的一種無形而有力的能，也許和近代科學家所說德語的Energie不同，它是行為的一種餘勢，由於前一行的餘勢，可以引出後一現象的發生。

（一二）老死（jarā-maraṇa）——來生既然有了五蘊所成的身心，又將衰老而至死亡。

因此，佛陀用這十二因緣，說明了凡夫眾生，在過去、現在、未來的三世之中，所有因果循環的流轉現象。此可用下面的表解，幫助我們，理解它的一個概念：



如果順著十二因緣的三世因果，周而復始的繼續下去，便是以集諦來說明苦諦的根由，眾生永遠是眾生，不會脫離苦的範圍。但是，佛陀之要指明苦諦的根由，目的乃在協助眾生，超越苦的範圍，所謂轉凡成聖，那便是接著要說的苦滅諦了。

九、十二因緣的解脫觀

苦滅諦，乃是逆著十二因緣的次第，從斷絕第十二因緣的老死，向上推轉，到了第一因緣的無明斷絕之時，即是超凡入聖的解脫境界及涅槃境界。也就是說，要想不「老」不「死」，唯有設法不再出「生」；要想不再出生，便不得造下「有」漏的生死之因；要想不造生死之因，對於貪戀的事物，便當立即放下求「取」和捨不得的心念；要想無取無求，唯有首先排除避苦求樂的「愛」欲心；要想無愛欲心，便當不再領「受」苦樂的感覺；要想不受苦樂所動，當求六根清淨，不與六塵接「觸」；要求六根不觸六塵，唯有不起「六入」；六入是由「名色」所成，要求不起六入，便不宜求生投入母胎；投胎的主體是業「識」，故應先破業識；業識是由前世「行」為的集聚而成，故當先勿造作有漏的善惡行為；所謂有漏（sāsrava），是指本著有我的意念，由身口所作的一切行為，不論是為身心的私我，或為群體社會國家世界的公我，乃至是為宇宙全體的神我，均係有我有漏的生死業，為何有我的觀念存在呢？乃因眾生皆在「無明」的愚癡之中，何謂無明愚癡？即是沒有智慧，不能明察我們所處的五蘊世間，都是因緣和合而成的、暫時的、不實在的幻景，所以誤將眾生各自所造的身心乃至宇宙，當作「我」來維護與貪戀。如果能將此無明排除之後，便可修好解脫之船的漏洞，平安地航出生死的苦海了。如何排除無明，那是要靠修行八正道來完成的工作，也就是下面所要介紹的道諦之內容了。

一○、道聖諦是佛陀的修道論

道聖諦，簡稱道諦（mārga-satya），即是滅苦之道，或滅苦的方法，也就是佛陀所說修道方法，若能依此方法，切實遵行，便可昇入聖境，是由凡夫眾生成為超脫自在的聖者之道，所以稱為道聖諦。

道諦的內容，含有八目，所以總名之謂八聖道分或名八正道（āryāṣṭāṅgika-mārga），又譯作八支聖道及八正法等。現在分條敘述如次：

（一）正見（samyag-dṛṣṭi）——徹底明瞭四諦之理，即為正見。當以諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的「三法印」，來鑑定見解的正確性。即是說，能夠理解我們所處的五蘊所成的身心世界和環境，確是虛幻無常的；既屬無常的幻景，自亦沒有真我的實體可求；徹見無常，實證無我，當下便是涅槃，便是寂靜（不動心）的聖境。唯有依據這樣的見地，來從事佛法的修行，才能真正地達到解脫的目的。

（二）正思惟（samyak-saṃkalpa）——又被譯作正志、正思、正分別等，即是正確地思惟四諦之理，基於正見的原則，勿使心中生起貪欲、瞋恚、害心等的活動。

這是清淨意業的工夫。

（三）正語（samyag-vāc）——即是真語和實語。不妄語（謊言）、不兩舌（挑撥是非）、不惡口（粗言詈語）、不綺語（戲論淫詞）。應當以善言勸勉，愛語安慰，直言教導。此為基於正見所做清淨口業的工夫。

（四）正業（samyak-karmānta）——又被譯作正行，即是端正品行，遠離一切的邪惡行為，是指基於正見而不殺生、不偷盜、不邪淫（除了已婚夫婦之外的一切男女的淫事，均為邪淫），不用一切興奮劑或麻醉物。此即是清淨身業的工夫。

（五）正命（samyag-ājīva）——清淨了身、口、意的三業，順從佛陀的教法，遠離五種（不正當的）被佛陀稱為以邪法活命的職業，例如詐現奇特、自稱功德、咒術占卜、大言壯語、彼此標榜等；亦即是以不正當的手段，謀取不法的利益，名為邪命。學佛的人，當以正常職業，取得生活的所需。

（六）正方便（samyag-vyāyāma）——又被譯為正精進或正治，即是努力於貪瞋無明等煩惱的對治，精進地邁向涅槃的聖道。故當發願：已生之惡使之速斷，未生之惡使之不起；已生之善使速增長，未起之善令之生起。

（七）正念（samyak-smṛti）---繫念正道，不起邪念；即是以不淨觀（aśubhā-smṛti）等的方法，攝心制心，使之不受物境欲念所搖動。所謂「不淨觀」，即是觀想此一身體，共有五種不淨：1.種子不淨（由父精母血所成故），2.住處不淨（胎中十月住於母體的屎尿之間故），3.自身不淨（此一身體是由地質、水分、熱能、空氣等四大所成故），4.自相不淨（身中常由眼、耳、口、鼻以及大小便道的九孔之中流洩穢物故），5.究竟不淨（此身死後必將腐爛化為膿血，乃至枯骨亦壞故）。觀想自身不淨，觀想他身不淨，便可息滅物欲之心，也可增進捨身為道之心。請注意，佛教所說的「四大」，是指構成宇宙的四大物質元素，不要誤以不貪酒、色、財、氣，名為「四大皆空」；乃以宇宙的物質元素，暫時幻現的身體，不是究竟的存在，所以稱為「四大皆空」。

（八）正定（samyak-samādhi）---循著以上七個階段次第修行，正念的觀想完成，便可進入四禪八定，再加以無常無我，四大皆空的正確知見（即是空慧的觀照），便能進入無漏清淨的滅受想定，那即是解脫自在的境界，不生不死的涅槃境界。所謂涅槃（nirvāṇa），曾被譯作滅度、寂滅、圓寂等，即是超越了一切煩惱苦痛的繫縛，住於絕對自在的境域，那是不能用時間和空間來範圍的圓滿充實的存在。

一一、不苦不樂的中道

我們從以上所見，佛陀的修道論，既不主張享樂，也不主張苦行，乃是不苦不樂的中庸之道。實行起來，也不會感到困難，不用浪費金錢，也不一定要我們避開現實的生活，而是教導我們，就在現身所處的環境中，及時用功修行。著手之際，也不繁雜，只要能夠把握住一個原則，認明我們的身心和這身心所處的環境，都是無常的、無我的、暫有的、幻有的，便可漸漸地對名利得失的心念淡薄下來，對於求取解脫之心積極起來。然後再對日常生活、待人接物之間的存心，以及言行方面，加以留意；寧可損己利他，不要損人利己；應以正當的職業，為人間的社會，謀求幸福；盡可能地利用時間，多做自利利他的工作；為了洗鍊我們的身心，應當多做一些使得物欲沈澱的工夫。這種工夫，上面僅僅列舉了一種不淨觀的方法，其實，正念所包含的方法很多，主要的尚有六種正念：念佛、念法、念僧、念持戒（即在八正道中的身口意三業的清淨）、念布施（以財物布施貧窮，以佛法施化有緣的眾生）、念生於諸天的功德。

這兒須加解釋的，修行的方法很多，歸納起來，不出福慧二類。心中念念不忘地對於佛陀偉大人格的敬仰，對於佛陀所說教法的渴求，對於實踐佛陀教法者——僧人的見賢思齊，對於造作惡業的警惕，對於困苦眾生的盼望能予以救濟，對於以禪定力而生於諸天的嚮往。這六種繫念的表現，均屬於福業，但此六念的工夫所得，便屬於慧業了；因為正念不斷的更進一步，便入禪定境界，定力即能產生智慧。

以佛陀的智慧所見，生天未必可喜，即使到了最高的非想非非想處天，仍未脫出生死的界限，故對於六念之中的念天功德，不可誤解成為僅僅希望求生天上，而是指的八正道中最後一個階段，盼由四禪八定的禪天過程，進入涅槃。

正念，主要是指心念，但是，晚近中國，以口念佛、念經，也不為錯；由口業來幫助意業，當然更好。不過，如果僅用口念而疏忽了心念，那就捨本逐末了；如果僅是口中念佛，而忽視了八正道的兼顧並重，更是錯上加錯了。事實上，凡是信心堅強、修行殷切的人，也必是位行解雙舉的佛教徒。

因為，佛陀的教法，是要我們在不背棄現實生活和人類環境的原則下，努力於解脫道的修持；並以佛法的實踐，來導致個人生命的昇華，促進人間社會的淨化。所以八正道的修行者，既能擺脫物欲之火的煎熬，也不必如苦行主義者們接受痛苦的折磨。

一二、佛法的中心思想

佛法，便是佛陀所說的教法，即是佛陀教我們用來自利利他的修行方法，以及解釋這個修行方法的原理，切勿誤解修行僅是出家人的事，也勿以為唯有吃素念佛或坐禪拜佛才是修行，這點可從上面的介紹之中得到理解。也正由於如上的介紹，使我們見到了佛法的一個梗概。這個梗概，便是「四聖諦法」，在此四諦法中，又以五蘊法分析了宇宙人生的本體，五蘊法中包羅了構成主觀的六根和客觀的六塵，這個五蘊的世間，便是苦諦的內容。又用十二因緣，說明宇宙人生

的現象，說明三世因果的循環，也說明了如何使此因果循環的現象消失。事物之間所發生的關係，名為因緣；先後之間所起的現象之關聯，名為因果。因緣思想和因果思想，是一體的兩種表徵，乃是佛陀思想的獨特處，也是佛教的中心思想的中心。佛陀即以此因緣與因果，宣說了集諦和滅諦。為了滅苦的方法，便說了八正道，八正道乃是最平易近人的修行方法，也是最能適合人們接受的中庸之道。

當然，初初接觸到佛法的人，可能仍有不太明白的地方，此在佛陀悟道之初，即已有過如此的顧慮，結果還是被許多願意接受的人理解了，所以也發揚光大了。從五蘊的基礎上，發展成了「唯識法相」的哲學；從因緣生法的立場上，發展成了「般若性空」的實相論；從身口意三業清淨的立足點，完成了戒律的體系；從正念及正定的基本上，發達了禪觀的思想。統括佛教思想史上的小乘佛教，而至大乘佛教，其中心思想的源頭，皆不出如上所舉的四聖諦和八正道，所以把它稱為佛陀的根本教義；因為它是大乘、小乘，一切佛法的根本，故又被現代學者們，稱為根本佛教。

佛陀的教團

一、教團的構成

在佛陀當時的印度，尤其在恆河流域一帶，有著許多的沙門團，是於各種不同的思想下，形成各式各樣的出家人的團體。當佛陀成道之後，有了自己的教義，依照佛陀的教義，作為實踐依準的出家人，也日漸多了起來，這便是自成為一個佛教教團之開始。

但是，佛陀的教團，雖以出家的沙門（śramaṇa）為中心，經常追隨佛陀的，也以沙門為主，佛法教化的對象，卻不限於出家人，佛陀倒是為了教化在家人而到處遊歷，並且教導他的出家弟子們隨緣教化，往往利用出外托鉢的機會，接觸俗人，應機施予佛法的宣化，故將托鉢乞食視為重要的生活方式之一，以之接引、化導與佛法有緣的人們，所以名為化緣。

俗人皈信之後，絕對的多數，不會隨佛出家，佛陀也不要求人人出家。因此，出家的沙門，形成了教團，教團的外圍，便是眾多的男女信徒；他們雖不直接參加教團的集體生活，卻和教團之間，有著密切的關係。所以，提起佛陀的教團，也不能忽視了在家身分的佛弟子們。

將在家的男女信徒和出家的大小男女，分別起來，佛陀的教團之中，便有七類不同的身分了：

（一）優婆塞（upāsaka）：漢譯為清信士、近事男、近善男等，即是親近三寶的在家男子。

（二）優婆夷（upāsikā）：漢譯為清信女、近事女、近善女等，即是信仰佛法、近事三寶的在家女子。

（三）沙彌（śrāmaṇeraka）：漢譯為息慈（息惡行慈）、求寂（勤求圓寂）等，即是依比丘而住的出家少年。

（四）沙彌尼（śrāmaṇerikā）：即是依比丘尼而住的出家少女。

（五）式叉摩尼（śikṣamāṇā）：漢譯為學法女、學戒女、正學女等，即是女子於十八歲至二十歲的兩年之間，修習特定的不淫、不盜、不殺、不虛誑語、不飲酒，不非時食的六法，而住於比丘尼的團體中者。此與沙彌尼所不同者，沙彌尼是未成熟的少女出家，一旦進入教團，便可肯定她的出家身分。式叉摩尼是已成熟的少婦或已不是處女的女子，須以兩年的時間來觀察她是否能夠適應出家的生活。

（六）比丘（bhikṣu）：漢譯為乞士、熏士、破煩惱等，即是二十歲以上受了比丘戒的出家男子。

（七）比丘尼（bhikṣunī）：即是二十歲以上受了比丘尼戒的出家女子。

依據佛教的慣例，以上七類的尊卑位次，是這樣的：比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷。總名之為佛陀座下的七眾弟子，也即是構成佛教教團的全體信徒。

二、在家信徒的生活軌範

作為一個在家的佛教信徒，和非信徒之所不同的，即是皈依三寶和受持五戒的要求。也就是說，一進佛門，首先要對佛陀生起崇敬之心。雖然，佛陀本身無須由於信徒的崇敬而顯出他的崇高偉大，也不是由於佛陀有什麼權威而強制信徒對他崇敬，乃是為了崇敬佛陀的偉大人格和智慧，他將他自己所悟的解脫方法，悲天憫人地告訴了我們，我們對他的救世精神，是否應該崇敬呢？假如你已接受了佛法的教化，是否應該見賢思齊，對於佛陀的人格有所嚮往呢？如果是的，那麼，對於佛陀的崇敬，乃是為了提挈自己，使得自己也能漸漸地走向成佛的道路。所以信佛的第一個條件，便是對於佛陀的敬仰和皈信，佛經中稱為「皈依佛陀」。

信佛的最大目的，不該僅是為了求取現實的利益，但是信佛的利益是通過了現實生活而達到解脫目的者。要想求取利益，必須依照佛陀所示的方法來做。所以對於佛陀的教法，也當皈信，名為「皈依達磨」。達磨（dharma）即是佛陀的教法，嘗被漢譯為軌持和軌則等。

佛陀的教法，要藉人的傳持和宣揚，才能長時間地讓廣大的人們接觸到，故對傳持佛法的

人，亦宜恭敬如同佛法，此名為「皈依僧伽」。僧伽（saṃgha），意譯為和合眾，即是以佛陀的教法為軌範，意見相同、利益均等、生活相同，身、口、意的行為方面，也均和睦相處的人們。主要是指出家的佛弟子們。

以上三項，加起來名為「三皈依」，亦名「皈依三寶」。以現代的觀點來說，便是敬愛教育我們的老師、珍惜老師傳授的學問、尊敬創發學問的古聖先賢。不過佛法不同於普通的學問，這是使我們從有限的生死界中，進入無限解脫境中去的方法，所以在皈敬的程度上是頗有差別的。

皈依三寶之後的人，依照佛陀所示的生活軌範，至少要遵守五點：

（一）不殺害有情：有情（sattva）即是對於具有感情意識的一切生物，不得加以殺害。此有兩種原因：一是從因果的觀點及輪迴的觀點上說，現世殺害有情眾生，將來也要接受殺害，為了急求解脫生死，不得再造生死的殺業；另一是從滅除無明煩惱的觀點及增長慈悲心的觀點上說，不應為了自身的欲求而殺害眾生，更不應為了瞋怒而殺害眾生。

（二）不屬於自己應得的任何財物，均不得不與而取，不論巧取或強奪，皆為不法的行為。

（三）不得與夫婦之外的男女發生性關係，夫婦之間亦不得過度地縱欲。

（四）不得虛言、妄語、惡口罵人、兩舌挑撥、淫詞豔語。

（五）不得飲酒，亦不得食用刺激和麻醉的物品。

以上五點，便是殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒的五戒。殺、盜、邪淫，屬於身業，妄語屬於口業，飲酒是為防止因酒而造成亂性，所以最好不飲酒。事實上，五戒的內容，已在八正道的正業和正語之中，能夠實踐八正道，便能受持五戒。同時，請勿誤會，佛教的戒律精神，並非僅止於消極的不得作，更有積極的不得不作的要求在內。例如，不殺害有情眾生，進而要救生和放生，有情之中，以人為中心，所以要盡其所能，救濟病貧和災難中的人們；不偷盜他人的財物，進而要量力施捨，多做慈善事業；不淫他人的妻女，進而要勸請他人，共同來淨化人間的男女關係；不妄語，更要用語言給他人帶來福利。

三、在家信徒的處世原則

除了五戒之外，作為在家的三寶弟子，對於子女，應當善盡撫養和教育之責；子女對於父母應該敬順忠實，不得浪費父母的財物，父母年老或虛弱之時，應盡援助和敬養之責。

學生對於老師要致禮敬，並且深深體念老師的教誨；老師對學生當以懇切之心，將自己的技

能和學問，盡量地傳授，並給予愛護。

丈夫應愛他的妻子，尊敬妻子，並且對妻守貞，適時給與適當的衣服和裝飾；妻子應善維持家庭生計，親切地接待來訪的親友，對丈夫要賢淑而有貞操，照顧丈夫的財產，熱心而勤勉地做一個家庭的主婦。

對於親友和同伴，要以平等的態度相待，要經常表示親切和鄭重；要為對方的利益設想，以公平的方式分配共有的財物；不可掉於輕率；當其必要之時或於危難之際，應給予保護；遇到不幸，更當把他視作自己的忠實伙伴。

主人對於屬下，勿使負起超過其體力或能力的工作，不要勉強他們，應該多為他們的幸福設想而給與照顧；應給與適當的食物和費用；他們有了疾病，要加以照料；要許可他們有充分的休息。

屬下對於主人，當盡力為之服務，以愉快的心情，擔負起所做的工作，盡量做到能使主人滿意的程度；不要批評主人，更不可咒罵主人。

作為一個在家的佛教信徒，對於出家的比丘和比丘尼們的身口意三業，要以非常友善的態度來接近，歡迎他們到自己的家中乞化，並且供給他們用以維持身體的必需品。

這段教訓，出於阿含部的《善生經》。由此可見，佛陀的宗教，即是人間的宗教了。

四、沙彌生活的軌範

本來，沙彌之在佛陀的教團中出現，是在佛陀成道後第五年，由於他的兒子，少年羅睺羅的出家而來，所以是出現在比丘之後。現在為了由沙彌的戒律，到比丘戒的由簡入繁，便於敍述起見，所以先介紹沙彌的生活軌範。

沙彌的生活軌範，共有十條守則，名為沙彌十戒，是從五戒的基礎上，加了五條與世間俗欲隔離的規定，而成為養成出家人格的訓練。因為，要使凡夫眾生，從滔滔的人欲洪流之中抽出身來，便不得不先以自我的意志遠離物欲，最後才能達到無欲的境地。

僅守在家的五戒，雖也能夠到達無欲的邊緣，然對於夫婦關係的淫欲未斷，終究尚差一步。當然，如果能以在家身分而守出家的戒律，也能達到離欲無欲的目的。

現在，將十戒的名目，條列如下：

（一）不殺害有情：此與素食思想雖有關聯，但卻並不等於規定素食，而是規定不得殺生。

（二）不偷盜他人財物：乃至一針一線。

（三）斷絕男女的淫事：此與五戒所不同者，乃是由不邪淫而進為不淫。

（四）不妄語：此與五戒的相同。

（五）不飲酒：亦與五戒的相同。

（六）不非時食：過了日中之後，不得進食，這是印度當時，各沙門團的共同原則，也是出家人的共通生活方式的一種。

（七）不用花鬘等的一切裝飾，也不得以香水、香油等物擦臉塗身：這是為了避免虛榮心，以及男女之間的相互誘惑而制。

（八）不得自作歌舞、音樂、伎藝等的世俗遊戲，亦不得存心去觀賞世俗的歌舞、音樂和伎藝等的演唱：此乃為了不使已經出家的身心，再為世俗的娛樂所迷，引發貪戀俗情的心理。

（九）不坐臥華美輕軟而高貴的床座：為免引起高傲心和舒適感，而忘了生死的苦惱，所以應當臥坐堅硬低下的床座。

（一○）不為自己保持金錢：出家的人，應該常處於物質生活的貧窮之中，不儲蓄金錢，也不手持金錢等的財寶，目的是為滅除對於身外之物的貪求之心，若有一念貪求存在，他便無法進入解脫之門。不過，為了教團大眾的生活，以及寺院經營的維持，保持金錢，不為過失。

這是出家沙彌的戒律，也是進入解脫之門的守則。但是，在家的信徒，也有學習出家戒律和體驗出家生活的機會，即是逢到每月的齋日即是布薩日（upavasatha），依現代而言，也可稱作佛教的假日或節日吧！在家的信徒，可在那天的一日一夜中，守持沙彌十戒中的前八條，稱為八關戒齋。

至於沙彌尼戒，和沙彌戒相同。所不同的是沙彌依止比丘而住，為比丘當侍者，並且學習比丘的威儀；沙彌尼依止比丘尼而住，為比丘尼當侍者，並且學習比丘尼的威儀。

五、比丘生活的軌範

上面所說的沙彌十戒，若從字面上看，它是為沙彌所定的戒律；即使從教團的形式上看，也是沙彌所守的戒律。但是，若從戒律的成立史和教團的發展史上考察起來，即可明白，沙彌一詞，是由沙門而來，沙彌十戒，本為釋迦座下的沙門大眾的生活軌範，是最初佛教教團的共同守則。

後來釋尊座下的出家弟子，越來越多，早年出家的弟子們，也收了弟子，分子就漸漸地複雜起來，僅靠十條生活守則，已感不夠處理教團中所發生的問題了。當弟子之中遇到無法處理的問題時，便去請示佛陀，佛陀親自處理之後，便成為新的案例，新問題繼續發生，新案例也陸續增加，直到佛陀入滅之時為止，有關比丘生活的案例，已達二百五十件左右，這便構成了比丘的戒律。凡是比丘，一律要循著這些規定來處理日常生活中所發生的問題。至於沙彌，因為年齡尚小，成年人的許多案例，尚不能適用，所以僅有基本的十條戒律就夠了。

在比丘戒的二百五十條之中，也包含了沙彌的十戒，不過已將十戒分別安置在五篇七聚之中了。所謂五篇，即是犯戒的五等罪行，七聚是犯戒的七項罪名。這是佛教律令的獨特的分類法。五篇之中，最重的罪行是波羅夷（pārājikā，共有四條，即是行淫、偷盜、殺人、大妄語，犯此四條的任何一條，便自然失去出家人的資格。其次依序為僧殘（saṃghāvaśeṣa）、波逸提（prāyaścittika）、波羅提提舍尼（pratideśanīya）、突吉羅（duṣkṛta）。以突吉羅的罪行最輕。除了波羅夷罪，均可根據規定，向大眾之前坦白懺悔，最輕的突吉羅罪，只要自己生起悔過之心就好。

正因為犯了過失要向大眾或數人之前懺悔，有的人犯了過失，自己不知輕重，而須他人來當眾檢討，所以教團之中，也有了由共住的大眾來共處理一切問題的規則，名之為羯磨作法，用現代語說，大概可以稱為議事規程吧。這種方式，在今天看來，沒有什麼稀奇，但在二千五百多年以前的印度社會中，用全民民主的方式來解決問題的民主思想，除了佛陀的教團之外，是從未有過的事。

六、比丘尼的出現

在佛陀的教團中，最初是不許女性出家的，這不是重男輕女，而是當時印度的一般宗教中，均不許女性出家的，原因是女性的身心脆弱，經常需要他人的保護，如果女性出了家，勢必要為比丘增加負累，所以佛陀要說，有女性出家，便為佛陀的正法由一千年而減為五百年。事實上，由於當時的社會，警察保護不能遍及鄉間和山野，女性出家後，往往會單獨行動於鄉間和山野，危險性很大，後來，在比丘尼之中受到強暴的實例，也真的發生過。

但是，當佛陀的父王病逝之後，佛陀的姨母摩訶婆闍波提夫人，率領著五百名釋迦族的婦女，剃了頭髮，穿了褐色的出家裝，來到佛前，請求准許出家。最初未獲許可，結果由於佛的常隨侍者阿難陀的代為再三地懇求，才給她們作了八項特別約束，接受了她們加入了佛陀的教團，那八項約束便是「八敬法」，這一批女性即依八敬法而成為比丘尼，像其他由佛陀親自接引出家的比丘一樣，沒有使用授戒的儀式。用會議方式的羯磨（karma）法授戒的儀式，乃是當弟子們接引再傳弟子時，開始使用的。至於八敬法和女性出家的問題，不妨參閱拙著《戒律學綱要》第六篇第三章〈比丘比丘尼戒的內容及其同異〉的介紹。

在那次釋迦族婦女們大規模的出家運動之中，也包括了佛陀出家之前的妃子耶輸陀羅在內。雖在佛世的比丘尼之中，也出現了好多偉大的聖者，例如佛的姨母大愛道，迦葉尊者出家之前的妻子妙賢，妓女出家的蓮華色，淑女出家的法與等人，均為釋迦世尊的教團帶來了不少的光輝，所以我也特別為此四大聖比丘尼編寫了傳記（請參閱拙作《聖者的故事》）。但是，佛陀仍說：「女子多於男子的家庭，易遭盜賊。」所以規定不得由比丘度比丘尼弟子。

至於比丘尼的戒律生活，原則和比丘戒律相同，唯其為了女性在生理和心理上，頗不同於比丘，故有好多規定與比丘戒不同。在表面上看是限止女性，實際上是為了對於她們的保護，也是為了保護教團的聲譽。所以通稱比丘尼有五百戒。事實上，在《四分律》中為三百四十八條，在《僧祇律》中僅有二百九十條。《四分律》的比丘戒為二百五十條，《僧祇律》的比丘戒則為二百十八條。相差數十條而已。

七、平等的教團

女性出家，雖為一般宗教的慣例所不許，雖會給佛陀的教團帶來麻煩，但在佛法的基本思想上是容許女性出家，所以釋尊也說，在過去諸佛化世之時，均有女性隨佛出家的。這是基於眾生平等、種族平等和性別平等的佛法而來。故當准許女性在佛教中出家之後，這一平等的思想，便完全貫徹了。

傳統的婆羅門教，唯有婆羅門階級的僧侶種族，可為宗教師，且為生來的特權階級。至於第四階級的奴隸種族，不但不能成為宗教師，即使信仰宗教的權利也被剝奪，這是種族不平等。一般的沙門團，不許女性出家，這是性別不平等。

佛教呢？乃是將教法的門戶，向著所有的人們開放著的，但能瞭解佛法而願皈依三寶的人，不論尊卑、不問老少、不別男女，一律歡迎。出家學佛者與在家學佛者是平等的，不論是權威的國王大臣或路邊的販夫走卒，乃至貧賤的乞丐，進了三寶之門，一律是三寶的弟子，但憑各自對於佛法的實踐程度而分獲益的深淺，不因世俗的地位尊卑而成貴賤差別。出家的男子和女子，也是平等的，比丘能夠證得阿羅漢果，比丘尼也同樣可以證得。這完全是根據人的本性，也是肯定了人的本性之平等可貴而發出的思想。

所謂阿羅漢（arhạt），漢譯為殺賊（殺滅了一切的煩惱之賊）、不生（不再轉世投生）等意，即是解脫的結果，所以在根本佛教中的佛陀，也被稱為阿羅漢。在根本佛教的修行結果方面，分作四個階段：

（一）須陀洹果（srotāpanna-phala）：譯為預流，即為初見四諦法門，體證了十二因緣的道理，便是進入聖流的預備工夫。到此階段，最多再經七番生死，便得解脫。

（二）斯陀含果（sakṛdāgāmin）：譯為一來，即是說，即使證得此果之後立即死了，再來人間天上，也僅一番生死，即可解脫。

（三）阿那含果（anāgāmin）：譯為不還，即是說，證得此果，死後住於五淨居天（禪定之中），禪定轉深，到了滅受想定，即是解脫，所以不再還到凡夫的生死界中。

（四）阿羅漢果（arhạt）：已如上述。

在家人修行佛法，最高可得阿那含果，這是由於家室俗情之累，不能即生進入滅受想定或徹底無欲的境界。但是，若能進入五淨居天的深定之中，已是必得解脫的境界了。

至於佛教的「天」，從文字上看是具象的存在，實則未必要確定天界位置的存在於何處。佛教的天，分作「欲樂福報」的和「禪定境界」的兩類。因此可說，凡是欲樂的享受和壽命的維繫，超過普通人間的，便是欲樂福報天，不論它是否存在於地球世界或在太空的其他星球世界。再說禪定天的存在，除了意識之外，不用假借物質作表徵，所以更加不必指出它的存在方位了。

八、和平的教團

佛陀的教團，名為僧伽（saṃgha），意為和合眾，在許多場合，均用「和合僧」來稱呼它。在「六和敬」法的原則下，做到：

（一）身和敬：禮拜等的身業相同相敬。

（二）口和敬：讚詠等的口業相同相敬。

（三）意和敬：信心等的意業相同相敬。

（四）戒和敬：受持的戒法相同相敬。

（五）見和敬：對於佛陀的教法，即是因緣所生苦空等義的見解相同相敬。

（六）利和敬：衣食等的利益相同相敬。

在佛陀的教團之中，沒有特權階級，雖然身為教主的佛陀，也自稱「我在僧中」。僧中的人，凡是已經取得比丘資格並且通曉僧中軌範的人，均有發言權和投票權。人人都有相同的發言權和投票權；人人都有相同的義務和責任。如果遇到偶發的紛岐異見，即依法集會，由大家依法解決；萬一遇上了困難問題，參加的人員，形成了兩個壁壘，爭持不下之時，便採用「如草覆地」的方式，把它當作無意味的案件處理，好像用乾草把潮濕的泥濘遮掩起來，不用再去注意那塊泥濘的地方了。所以，在僧伽之中，永遠是一片寧靜和諧與安樂的景象。故在義淨三藏譯出的

《根本薩婆多部律攝》卷一內說：「諸佛出現於世樂，演說微妙正法樂，僧伽一心同見樂，和合俱修勇進樂。」

新學的後輩，對於先進的長老，在求法敬法的原則下無不恭敬如同奉事佛陀；先進的長老，也不會倚老賣老，因為有的沙彌已證阿羅漢果，一些年老的比丘，尚是凡夫；即使是已證聖果的長老比丘，因為已經無我無欲，故對於後進新學，更會如同對他自己一樣地，給予適切的照顧及教導。

教團的比丘和比丘尼，各自成為兩個生活環境。大家都在六和敬法的原則下，度著和平融洽的修道生活；在八正道的標準之下，彼此之間沒有口舌是非之爭，沒有嫉妒，也沒有岐視。

由於大眾的個性與興趣不同，佛陀允許意趣相投的人，分別聚集在一個一個具有特長的長老比丘的左右。例如性喜頭陀行的比丘，集在迦葉尊者的左右；性喜智慧的比丘，集於舍利弗尊者的左右；性喜多聞的比丘，集在阿難陀尊者的左右；性喜神通的比丘，集於目犍連尊者的左右等等。

由於來自各地的比丘，語言不能統一，佛陀也不勉強他們使用一定的語言，允許他們依各自所用的語言而分成一組一組地，來舉行布薩（upavasatha）日的誦戒儀式和羯磨作法。

比丘尼的僧伽，為了便於接受比丘的照顧與指導，原則上是住於距離比丘僧伽不遠的地方；但是，除了每半月迎請一位精通戒律並且受了比丘戒二十年以上的比丘，到尼寺教誡之外，平時均在長老的比丘尼的督導之下，度其清淨和精進的修道生活。不過，她們對於比丘僧伽，均抱著尊敬的態度。

因為生活軌範的不同，在家的信徒，原則上不能過問出家人的行為。出家人的生活如有失檢者，乃由出家僧伽的大眾，以會議方式的羯磨法來處置。萬一有人，犯了罪惡，並且觸及了國家的重大法令，便先依據戒律標準，逐出教團，然後再去接受國法的制裁。例如比丘戒的四條根本戒（波羅夷罪），便是比照當時摩揭陀國的死刑標準而定的，所以比丘偷盜五錢以上的財物，便失比丘身分。

因此，佛陀的教團之內，包含了七類信徒，基本上完全是平等的。但在尊敬修行階次的原則上，乃以出家的僧伽為主體；出家僧伽之中，又以比丘僧伽為中心，比丘僧伽之中，復以有德的長老為領導的核心。

佛陀的晚年

一、佛陀遇到過教難嗎?

在現有的世界各大宗教之中，他們的創教者，尤其是發於中東地區的各宗教的創始人，無一能夠免於教難的迫害者，甚至是因教難的不斷磨鍊而完成了偉大的宗教。此在佛陀，乃是一個特殊的例子，在佛陀的一生之中，從未遭到過外教的迫害。這雖是由於印度民族愛好和平，也是因為佛陀的教義，持乎中道。故在佛世印度的各宗教派系之間，除了義理上的論諍，不曾發生過暴力的械鬥。尤其是佛陀的態度，更為容忍寬大，對於外教教徒，毫無岐視之心，所以，贏得了許多外教徒的皈信。同時也囑咐那些皈信了佛教的外教徒們，對於他們原先供養恭敬的外教沙門婆羅門，仍當照舊地恭敬供養。

像這樣的態度，除了佛教，即使在印度的當時，也不能見到，但卻成了一直到現在的佛教的傳統精神。

縱然佛陀的教義是如此的容忍寬大，尚有部分信徒，由於皈依了佛教而疏忽了對於外教沙門的供養，因此而曾為佛陀帶來了兩次「女難」。根據巴利文三藏的《本生經》所傳：有一次舍衛城地方的一群外教沙門，由於佛陀的感化力太強，致使他們的名聞利養受到了影響，於是想到了一個破壞佛陀名譽的方法，拜託了一個跑碼頭的女人，那個女人說：「請放心好了，這是我做慣了的事。」

首先，她於每晚，穿戴妝飾得妖豔動人地，手持香及花鬘，於佛教的信徒們，聽完佛陀說法，從佛陀所在的祇園精舍出來之時，正好和大家對面相反地，走向祇園精舍；又於每日早上，當信徒們去祇園精舍向佛陀請安之際，她從祇園精舍的門前，迎著大家，走回城去。經半月之後，她便逢人就說：「我在祇園精舍的香室中，和喬答摩過夜了。」過了三、四個月，她用布片裹腹，看來像是懷了孕的樣子，並且告訴許多的人，說是喬答摩使她有孕了。到了八、九個月之際，她再用木製的圓形物，包在腹上，外面加穿紅色的衣服，裝成即將臨盆和疲累的樣子，走到正在對著大眾說法的釋尊之前，指著自己的肚子，開口罵道：「你呀！知道享受快樂，卻見不到我腹中的孩子所帶來的麻煩了！」

釋尊對於這麼一個女人，自然不覺得有可怕之處，僅說：「女人啊！你的話是真是假，唯我和你知道。」

「是的，修行的人。唯你和我知道，所以做了這樣的事。」

然而，當她說完這句話，恰巧來了一陣風，把她那塊圓形木製物的帶子吹鬆了，當場掉了下來。

另外一件關於女難的記載，出於巴利文三藏的《小部經》之中：有個女人，受了外教沙門的委託，到祇園精舍去的途中，被那外教沙門殺死了，於夜中將屍首拋棄在祇園精舍內，然後，到城內去遍散謠言，說佛教教團的人姦淫了那個女子，並且把她殘殺了、拋棄了。於是，當比丘們外出托鉢乞食之際，受到很多人的怒罵。大家把這案子報告佛陀，佛陀安慰大家，希望大家不用氣急，過了七天之後，自會消失的。果然，在七天之後，真相大白。佛教的教團，經過了這樣的

試煉，聲望更高，道譽益隆了。

如說佛陀曾經有過來自外教的迫害，恐怕只有這樣的女難而已，如要把它形容成為教難，那是很不相稱的事吧！

二、晚年的佛陀是幸福的嗎?

如果從佛陀本身的立場言，在他的一生之中，除了修道、證道、傳道之外，無所謂幸福和不幸福。若以凡夫的眼光來看佛陀的傳記，當他成道之後的四十五年之間，除了晚年來臨時，遭遇到幾項不愉快的事件而外，都是在平靜莊嚴而又多姿多采的化導生活中度過的。

至於佛陀晚年的境遇，最足注目的，乃是來自教團內部的分裂，以及他的祖國遭到了滅亡的厄運。

正因為佛陀的教法是民主和自由的，民主自由，不是壞事，假如這個原則被一些野心家或無知之徒曲解利用之後，便會造成混亂的危機。

佛陀的教團，本來是在一片和諧融洽清淨無諍的情形中，漸漸發展起來的；但是，到了後來，由於教團在快速度化中得到蓬勃的活力，從外教轉入佛教的，從各色各樣的階級或身分進入教團的人，在濫用自由和民主觀念的情形下，終於促成了教團的分裂。比如有一次，佛陀在恆河南岸憍賞彌國（Kauśāmbī）的時候，那裡的比丘們，因了一位比丘犯了一點小過，竟使大家分成兩黨，爭持不休，甚至對於佛陀給他們的勸告也不接受，佛陀無奈，只好離開他們，去了憍薩羅國（Kosalā）的舍衛城。結果，由於佛陀離開之後，那群分成了兩黨的比丘，也失去了信徒的支持，還是一同來到舍衛城，向佛陀懺悔前非，重歸於和合。因此，這一事件，雖沒有鬧成教團的分裂，卻為教團的分裂開了先例，以致後來發生了提婆達多的叛逆事件。

當釋尊的晚年來臨時，教團內有了爭執，社會上也產生了不安的景象，此從《中阿含經》卷五九的《法莊嚴經》中，可以看到。那就是佛陀最後一次會見憍薩羅國的波斯匿王（Prasenajit）時，說到了當時的景況：國王與國王爭、王族與王族爭、婆羅門與婆羅門爭、資產者與資產者爭、父母與子女爭、子女與父母爭、兄弟與兄弟爭、兄弟與姊妹爭、姊妹與姊妹爭、姊妹與兄弟爭、友人與友人爭。但是，以佛陀看他的教團，比起一般的社會，仍覺得相當滿意，並且說：「我見許多修行的比丘們，和合而共樂，沒有爭執，如水乳之交融，互以敬愛之心共住。」

三、提婆達多的叛逆

提婆達多（Devadatta）的事蹟，如果依照現存的佛典中，有關他的記載看來，他是在五逆

罪中犯了三項逆罪的大罪人。所謂五逆罪，是指殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血，若犯其中之一，即墮無間地獄。據說，他是釋尊在俗時的堂弟，從小就喜歡和釋尊競爭，每事均落在釋尊之下風，但他始終不肯服輸。

可是，當釋尊成道，還鄉省親以後，提婆達多也和釋迦族其他的王子們，一同來到佛陀座下，成了佛的弟子。

漸漸地，釋尊的肉身，經過四十多年的教化奔波之後，已在進入垂垂老去的暮年了，教團之中的人數增加了，大多是由大弟子們分別領導著各自的弟子，所謂頭陀行的在一起，習神通的在一起，喜辯論的在一起，善多聞的在一起等等。其中的提婆達多，並未被現存的佛典列為釋迦座下的重要弟子，但他卻要假仗摩揭陀國青年國王的王威，希望佛陀把教團的領導權移交給他，佛陀當然不會承認，並且回說：「我不攝眾」，這是說，領導教團的，不是釋尊這個人，而是佛陀的教法和戒律，故囑比丘們應當依法而且依律而住。此也即是佛法四依之一的「依法不依人」。所謂「四依」，乃是佛教的特性之一，即是：依法不依人，依了義經不依不了義經，依義不依語，依智不依識。

提婆達多未能遂其所願，便起了害佛之心，將大石塊從山上拋下，未把佛陀打死，卻使佛的足趾流了血（出佛身血），他帶著跟從他的比丘們，脫離佛的教團（破和合僧），又打死了已證四果的蓮華色比丘尼（殺阿羅漢），別說犯了三逆，即使一逆，已經夠重了。故據傳說，當他以暴力奪取教團領導權之運動失敗之後，便活生生地從裂開的地縫中，墮入了火山口似的地獄之中。

然而今天，對於這項傳說，不能不作重新的考察，因為現存的佛典，即使是最原始的，也是在佛陀入滅之後，由頭陀第一的大迦葉尊者，召集了與他意趣相投的長老比丘們，結集而成的；此後也是以大迦葉一系所傳者為正統的佛教。從這一點說，現存的原始佛典，也難免沒有派系的色彩在內。佛世並無派系的名目，但已有了各大弟子各別領導第二代再傳弟子的事實。一旦佛陀入滅，這種色彩便尖銳化起來。由於提婆達多的生活方式，和大迦葉一系的不同，所以把他挑剔出去，說他是叛逆之徒。至於犯了三逆的記載，恐怕更是後來傳說，大迦葉之時，是否會指摘他到如此程度，尚可置疑。因在釋尊和波斯匿王見最後一面時，尚說他的教團是和合歡喜的，是水乳交融的。說完此話不久，他便去了王舍城，再由王舍城，步上了最後的旅程。可見提婆達多的叛逆事件，是否真的發生過，頗有重加考察的必要。

提婆達多堅持的五項生活原則，即是：

（一）住於林間，不住於房舍之中。

（二）托鉢乞食，不受信施招待的食物。

（三）著糞掃衣（由垃圾中或墓場內撿起他人所拋棄者），不受信施的喜捨衣。

（四）不食魚及肉。

（五）不食牛乳及乳酪。

由此看來，這是比現有的比丘戒律，更加嚴格與精苦的生活規定。在佛陀住世時代，由提婆達多領導的弟子們，實踐著如此的生活，並且還得到了摩揭陀國的青年國王阿闍世的皈信。可見，刻苦的修道生活，往往能夠吸引到很多的名聞利養，至於提婆達多的用心何在，我們無法知道。從歷史上考察，我們卻知道了這個派系的影響力，直到西元第七世紀，中國的玄奘三藏西遊印度之際，還說尚有人保守這一派系所傳的獨特戒律；在西元第五世紀，中國的法顯三藏遊印之時，也說在賓伽羅（Pingala）地方，有著這麼一個守持特殊信仰的派系。

畢竟大乘經典的結集和成立，和原始或部派的有所不同，故在《法華經》的〈提婆達多品〉中，釋尊對於他的態度，乃是出之於讚歎的立場了。

四、釋迦族的滅亡

釋迦族原係恆河流域的一個城邦，原則上是獨立自治的小王國，在實際的勢力上，還是受著鄰近大國的影響。這樣的形勢，到了釋尊的晚年之際，即有了新的變化。釋尊時代的恆河流域，共有十六大國，並立相融，其中以南面的摩揭陀國及北面的憍薩羅國與佛陀的教化關係最深，與釋尊年齡相當的兩國國王，頻婆沙羅王及波斯匿王，也和佛陀的關係最密切。但是，一到釋尊的晚年，南面的摩揭陀國，由王子奪了王位，那便是阿闍世王（Ajātaśatru vaidehīputra），年輕好勝，併吞了北面的憍薩羅國。在此稍前，北面的憍薩羅國。在此稍前，北面的憍薩羅國，亦由王子接了王位，那便是毘琉璃（Viḍūḍabha），先將釋迦族的城邦滅了。此也真的可謂：「螳螂捕蟬，黃雀在後」了。

不過，從佛典的記載中看，釋迦族的亡國，是由於釋迦族岐視而得的惡果。據說，毘琉璃王的生母，原係釋迦族的婢女所生，當時的波斯匿王，以大國君主的身分，命令釋迦族遣送一名王女給他為妃子，釋迦族不願如此作，但又不敢違命，結果便以一名聰明美麗的婢女，偽稱是釋迦族的王女，送給了波斯匿王。事實上，這名婢女，乃是當時釋迦族的統治者摩訶男（Mahānāma）和他的婢子所生，是個混血兒。

可是，當這個混血的妃子茉利夫人，為波斯匿王生了一個王子，有一次帶回釋迦族去參加一項盛會，釋迦族的王子們，竟然不許那位年已十六歲的毘琉璃王子坐上會場中的席位，並且譏笑他是婢生之子，被他坐過的席位，竟用牛奶和了水來加以浣洗。這對於毘琉璃王子的侮辱太大了，所以他說：「好啊！我坐過了的席位，用奶和水洗，當我即了王位之時，將取這批傢伙的喉管之血，再洗我所坐的席位。」

茉利夫人的身分，雖然因此而被波斯匿王及王子知道了，但她是位虔信的佛教徒，極受他們

父子敬愛的賢妻良母，所以沒有把她貶為奴婢。這一筆帳，卻要算到釋迦族的命運上去了。當毘琉璃王即位之後，便發動大軍，向釋迦城進兵。

在漢譯的《增一阿含經》第二十六卷〈等見品〉所載：當毘琉璃王進兵之前，佛陀已經知道，所以預先端坐在軍隊必將通過道旁一株枯樹之下，迎接毘琉璃王，王見佛陀如此，便問：「此處有很多枝葉茂盛的大樹，何故坐於枯木之下呢？」

釋尊的回答是：「親族之蔭勝他人。」

毘琉璃王因此退兵，後來再度進攻，三度進攻，釋尊均以如此的方式和如此的答話，使得毘琉璃王暫時引兵而退。佛陀座下神通第一的目犍連，見此情形，也很著急，便說用鐵籠，把釋迦族的迦毘羅衛城覆蓋起來，以作保護。釋尊勸他不必試用神通保護他們了。而說：「今日宿緣已熟，今日正可受報。」也就是說業緣成熟了，受報的事是無法用什麼來替代的。

結果，於破城之後，釋迦族遭到了空前的大屠殺，唯在佛的弟子舍利弗，以及當時釋迦族的統治者，也是毘琉璃王的外祖父——摩訶男的極力設法搶救之下，僅免於殺盡滅絕之殃。

此在巴利文三藏的《佛本生經》中，也說佛陀為了挽救親族的危機，坐於迦毘羅衛城郊的一棵枝葉稀疏的樹根上，然在毘琉璃王的國境內，卻有著濃蔭綠葉的大樹，所以問起釋尊，釋尊回說：「因為親族的葉蔭涼爽。」王知釋尊之意，是為保護他的親族，所以一連三次，都退回了國境。到了第四次進攻時，釋尊才放棄了他的努力。

五、最後的旅程

佛陀七十九歲的那年，先由憍薩羅國的舍衛城，到了摩揭陀國（Magadha）的王舍城（Rāja-gṛha），他的駐腳處是靈鷲山——即是耆闍崛山（Gṛdharakūṭa）。這時候，僅在前後三年之間，佛的祖國被憍薩羅國滅亡了，憍薩羅國也在毘琉璃王死後，被王舍城的阿闍世王兼併了。佛陀的大弟子，例如目犍連（Maudgalyāyana）和舍利弗（Śāriputra），均已先後去世，提婆達多，不論是叛逆或未叛逆，他也是死於佛陀之先的一名大弟子。故當釋尊來到王舍城的靈鷲山時，依然受到了阿闍世王皈信。

不過，當釋尊由王舍城出發，走向涅槃處的隨行比丘的人數，已經不多，有名的大弟子，僅為阿難一人而已。以凡夫的眼光看來，這是一段寂寞蒼涼的旅程。但是，佛陀自知入滅的時機將近了，所以由南向北，離開摩揭陀國，穿過了跋耆國（Vṛji）與毘舍離國（Vaiśālī），到達了末羅國（Malla）的拘尸那羅（Kūśi-nagara）地方。在他入滅之前的這段行程之中，留下教法記載的，達十六處之多。殷殷勸善，諄諄教誨，在在施化，處處傳道的精神，實在感人之極。

離開王舍城後的第一行程，便是那爛陀（Nālandā），接著折回來，到了波吒釐子城

（Pāṭaliputra 譯為華氏城），這是一個村落，不能算是城邦，佛陀受到了村中在家信徒們的歡迎、禮敬、供養。當時的村民，也正在為著防禦摩揭陀國的侵略而修築城堡，不久即形成了一個國家，佛教史上的印度名王阿輸迦（Aśoka譯為阿育王）的孔雀王朝，便是發跡於此。

離開波吒釐子城，橫渡恆河，經過拘利村（Kaṭigāma），暫住了幾天，再到那提迦村（Nādakantha），住在燒瓦人的家裡。又轉往當時的商業都市毘舍離，可是，佛陀一向不喜住於繁華的市區，喜歡選擇市郊的閑靜處所居住，所以到了毘舍離城，也是住於郊外的林中，那是屬於一位名叫捺女（Ambāpāī）的娼妓所有的芒果園。

捺女是一位非常富有而且美麗出眾的高級娼妓，以現代語說，大概相當於高等的名女人或交際花吧！從摩偷羅（Mathurā）地方發現的銘文中得悉，她亦曾以鉅資捐獻給耆那教的寺院；又從巴利文的《大品律藏·犍度部》（Vinaya Mahāvagga）的記載知道，她對於這個中印度的商業都市毘舍離的繁榮，也盡了很大的責任。可見，佛陀住進她的園林，並非沒有原因了。

當時的佛教和耆那教之間，相同之處很多，所以信仰耆那教而又皈依佛教的人也不少，這位捺女，便是一個例子。當她拜見釋尊後，聽了佛陀的法語，便生起了敬信之心，並且邀請釋尊和比丘們，次日中午同到她家裡，接受飲食的供養。

捺女剛剛乘車離開，一群屬於跋耆國王室的稱作離車族（Licchavi）的貴族青年，也到了佛陀座前，聽了開示，禮請佛陀和比丘僧們，次日中午同去家中應供。佛陀告訴他們，已經接受娼妓菴婆波利（捺女）的邀請在先了。離車族的青年們聽了，連聲呼著：「啊！真遺憾，我們輸給一個沒有用的女子了！」

因為這個女人太美了，故在去應供之前，佛陀還特別訓示比丘們說：「作為佛子者，不能不見力，所謂見力者，假令削身骨，決不動自心，不任赴惡作。」然在佛陀的心目中，男女貴賤是平等的，既已先受捺女之請，就不能改受離車族的貴族青年之請了。

到此不久之後，便進入了中印度特有的雨季，釋尊便打發隨行的比丘們說：「汝等比丘，去吧！在此毘舍離的附近，依靠友人、知己、親友，進入雨季的定居生活吧！我也要在附近的竹林村中結夏安居了。」這是釋尊在此世間度過最後一次的雨季安居。

根據巴利文的《長阿含經》（*Dīgha-nikāya*）卷一一所載，釋尊即在這年的安居期間，得了一場大病，劇痛異常，幸好以他的定力，克制了肉體的苦痛。他的常隨侍者阿難尊者，見到佛陀的色身，已經衰邁，加上老病的襲擊，心中憂懼，並請佛陀召集弟子，作最後的說法。佛陀便對阿難說了如下一番痛切感人的話：

「阿難！可說之法，我已盡說，比丘們對我還有什麼期待的嗎？對於完人的教法，已沒有瞞著弟子而藏在教師的手心之中了。我僅持僧眾，作為僧眾的同事道侶，我不攝僧眾，故對努力向上的僧眾，尚有何教令的必要呢？阿難啊！我已八十歲了，涅槃之期也迫近了，譬如舊車，靠修理的功能，僅保利用，我也是以方便之力，留住少許的壽命；只要除去一切妄想，住於無念無想

境時，身心安樂，了無苦惱。所以，阿難啊！皈依自己，皈依法吧！光照自己，光照他人。所謂皈依自己，皈依法，即觀自身以積精進之功德，以除貪愛煩惱。阿難！人能如此，可稱我的真弟子，堪稱為第一學者了。」

從這段文字看來，釋尊未將自己視為教團的統治者，他的教團是不必由誰來領導和統御的，教團的大眾是在教法的指導下，從事修行；教法雖為佛陀所說，卻是眾生自體之所本來具備，佛陀只是悟得了眾生本具的原理，向大家指點迷津而已。因此，皈依三寶的最高境界，無非是皈依自己的本性，皈依使我們達到顯現本性的修行方法，故謂之「自皈依」及「法皈依」，或謂之「自依止」及「法依止」。

六、受了最後的供養

上面所說的雨季安居，是因雨季之中，比丘們不便於林間的樹下露宿；又因路途泥濘、蟲蟻太多，比丘們不便冒著風雨外出托鉢乞食，所以要大家住到親屬、朋友、信徒的家中去。往往是住於俗人家宅的附屬建築物中，也有住於靠近俗人居處的山洞或樹洞之中的，即是分別住於可以就近得到飲食供應之處，以專心修習禪定為主。

佛陀離開竹林村，即到了遮婆羅塔（Cāpāla），那是一座古墳，相當於現代所稱的納骨塔，在塔處有大樹，所以修行者均喜歡在古墳的骨塔之處的大樹之下靜坐，佛陀和大迦葉初見之處的多子塔，性質與此相同。一般的漢譯為「廟」，即是靈塔或靈廟之意。因其均有大樹，巴利文佛典中將之稱為靈樹。此時的釋尊，因患背痛，故由阿難敷了臥具，讓他在大樹下暫事休息。

從此向北。便離開了毘舍離的國境，通過了班陀村、訶帝村、菴跋村、祥婆村、婆迦市，而到了末羅國的波婆村（Pāvā）接受了鍛冶工人純陀（Cunda）的最後供養。因為純陀是位虔誠的佛教徒，聽到佛陀光臨該村的消息，便去請求開示：

「偉大智慧的聖者，覺悟了的人，真理之主，離開了妄執的人，人類的最上者、超越者，請問：世間上有那些修道的沙門呢？」

釋尊告訴他說有四種：

「超越疑惑，離煩惱苦，樂於涅槃，去除貪欲，為人天的嚮導者，便是依道的勝者。知道此世間的最上者，並以之判別而將方法說出來的，斷疑不動的聖者，是為沙門中的第二等，呼為說道者。善說法句，依道而生，能自制、勤念、奉行無咎之語的人，是為沙門中的第三等，呼為依道而生者。裝成善守誓戒的模樣，厚臉皮、給信施送禮、傲慢、作為、無自制心，喋喋不休，表現成了不起的樣子，是為污道者。」

對於出家的沙門，用這四種尺度來作評價，乃是極為得體而重要的。也可由此想見，佛陀晚

年時的教內教外的沙門之中，所謂「污道」的出家人，已經出現了。

純陀被稱為鍛工之子，是做金器的工人階級，並非富裕的人，甚至是被階級社會輕視的人，佛陀為了打破階級的印度傳統，雖然身體不適，依然接受了純陀的供養。

因為這是佛陀在入滅之前所受的最後供養，所以極受後世佛教徒的重視；至於那供養的是什麼，在近世學者之間，也頗受注目。從梵文原文 sūkara-maddava的字面看來，那是不老不嫩的、柔軟的、上等的野豬肉，通俗的解釋，可名為軟豬肉。但在漢譯本中稱為「栴檀耳」，即是栴檀樹上所生的木耳或菌類。因此，也可將軟豬肉視為栴檀耳的原義之解釋，總之，那恐怕是當時印度相當美味的食品。把它說成野豬肉的看法，在中國系統的佛教界是不能接受的，因為中國佛教是素食主義者；至於在南傳系統的小乘佛教界，倒沒有覺得有什麼不對之處，因為錫蘭、緬甸等的比丘，向俗人家托鉢之時，是得到什麼便吃什麼的。

由於正在抱病遊化的釋尊，已經非常衰弱了，吃了純陀的那餐菌類的供物之後，病情加重，腹痛如絞，所以催促阿難尊者：「我們到拘尸那羅城去吧。」

七、大般涅槃

釋尊離開波婆村時，純陀也隨著同行，見到佛陀的病況加重起來，便懷疑是因吃了他的食物而引起的，所以非常的懊惱。佛陀知道了純陀的心意，也知道其他的弟子之中，亦有這種想法的人，故對阿難說：「有兩種供養的功德最大，一是在我成等正覺之前，於菩提樹下少女難陀婆羅的供養；二是在我入滅之前，於波婆村冶工純陀的供養。」純陀聽了，釋了心中的憂苦，感激佛恩的廣大，不禁流淚哭了起來。

佛陀的死，不同於凡夫的死，所以稱為圓寂，稱為入滅（進入寂滅境界），稱為偉大的寂滅，即是大般涅槃（mahā-parinirvāṇa）。釋尊到了拘尸那揭羅城，進入城外的林中，在娑羅雙樹之間，由阿難為他敷好了頭朝北方的床位，他便右脇橫臥，兩足上下重疊，安詳地準備進入涅槃了。但他見到阿難在他背後，流淚飲泣，並說：「我在佛滅之後，依誰受教、依誰而得最後的證悟呢？」因此，便把阿難叫到面前：「阿難啊！不要悲傷，我常對你們說過的，世事無常，盛者必滅，會者定離；世上沒有一樣是永遠不變的。阿難！你以精進，沒有與忍辱之道相悖過，必可在不久之間，遠離貪愛之念，打破無明繫縛的。」

阿難得到了釋尊的安慰。這時候又來了一位名叫須跋陀羅（Subhadra）的婆羅門學者，年已百二十歲，為了最後的疑惑，故於佛陀臨終之際，特來請求開示。所以成了在佛陀住世期間最後得度的弟子。佛陀也在末羅國大眾集聚的林中，講完了他最後的說法之後，於當夜的月沒西山之時，端然寂靜地大般涅槃了。

佛陀入滅之際，大弟子中隨侍在側的，僅有阿難尊者及阿那律尊者兩人；佛子羅睺羅，已經

先佛而去；大迦葉則在他方遊化，但他聞訊之後，趕到佛陀涅槃處，主持了佛陀遺體的火葬儀式。根據資料所見，那時的迦旃延、富樓那、須菩提，尚在人間，卻未見到他們露面。

中篇 基本教義

佛教的信仰與教義

一、佛教的發源和流傳

（一）發源於印度

二千五百年前的一位釋迦族的王子出家，經過六年的修行，開悟成佛，並將他所體悟到的、解脫生死和一切煩惱的方法，向當時的印度社會，宣揚了四十九年，最後以八十歲的高齡，離開了人間。我們稱他為佛，也就是徹底覺悟了一切宇宙和人生道理的人。這是佛教的開始。

（二）中國佛教

佛教在印度，經過五百年的傳流，才通過西北印度，由中國的新疆省，傳到中國，這在中國東漢明帝的時代，已經有了關於佛教傳入的文字記載。在中國經過五百多年的傳播及發展，由於和中國儒家及道家文化的相互激揚，便形成了具有中國文化特色的中國佛教，共有十三個宗派，那是由於不同的高僧所依不同的佛教的經典和論典，由不同的各種角度，發揮了他們的見解。其中最能表現中國文化特色的，是天臺宗、華嚴宗、禪宗。華嚴宗到了中唐（西元第九世紀）以後，便和禪宗合流；天臺宗到北宋時代，雖曾一度復興，但卻未能繼續發展。到了近世，談起中國佛教的寺院或僧尼，百分之九十九，均屬於禪宗。雖然尚有修學天臺、華嚴和淨土念佛的人，他們的出身，卻不能與禪宗無關。

近代的中國佛教界，出過四位偉大的高僧，那就是以持戒著稱的弘一（西元一八八○—一九四二年）、以念佛著稱的印光（西元一八六一—一九四○年）、以熱心教育及弘揚教義著稱的太虛（西元一八八九—一九四七年）、以禪定著稱的虛雲（西元一八四○—一九五九年），他們四位均對近代的中國佛教有過極大的貢獻。但是，今日傳來北美的佛教，則以禪宗的影響力最大。

（三）美洲佛教

目前在北美弘揚佛教的，人數並不多，系統卻很繁雜。因為，印度的佛教曾以三個不同的時代，三個不同的姿態，分向三個不同的地區傳播。那就是早期的印度佛教，傳向錫蘭和緬甸；中期的印度佛教，傳向中國；晚期的印度佛教，傳向西藏。而在這三個不同的區域，又形成了三種不同的性格，我們分別把它們稱為小乘佛教和大乘佛教，錫蘭和緬甸的佛教，屬於小乘，大乘佛教之中，又有顯教和密教之分。中國的屬於顯教，西藏的屬於密教。中國佛教又傳到了朝鮮半島和日本。今天的北美，是各系佛教匯集的地方，但是仍以禪宗最受北美社會的歡迎和愛好。今天在北美傳播禪宗的人，不論他們是來自那一個國家，禪的根源是中國，直到近代，在中國最風行的仍是禪宗。中國人在北美弘揚禪宗最有力的則為十六年前到舊金山的度輪法師（宣化老和尚），他是虛雲和尚的弟子，現在不僅於西岸各城市有分院數處，且已創立了一所法界大學，經常有數十位出家弟子跟隨他修行。在美國東岸，則為現在由本人住持的美國佛教會大覺寺，由於前任住持仁公法師（仁俊長老）的促勸及副會長沈公家楨居士的贊助，雖然由我教禪，僅僅一年多的時間，同時也頗艱苦，前途則極樂觀。我們分別開設了初級班、中級班、高級班、特別班、精進班，學生之中，已有人準備發心出家，終身修行。並且由學生發行了一份《禪》（*Ch'an Magazine*）的英文雜誌。

至於這次我來多倫多的因緣，當然要感謝僑領吳俠民先生的邀請，我之認識吳先生及為我擔任粵語翻譯的簡許邦先生，則是由於詹公勵吾長者的介紹。

詹公其人，雖非禪宗的傳人，他與近代中國禪宗最偉大的禪師虛雲老和尚之間的因緣，卻十分深切，此可從陽明山中華大典編印會印行的《虛雲和尚法彙》附錄〈虛雲老人末後詩札〉的內容，特別是第十三札〈夢中茶話〉及第十六札〈告別絕筆〉，均可見出詹公與虛老之間感應道交，非同尋常。詹公一生樂善好施，但他並非百萬富豪。十數年前，發大弘願，願以二十英畝農地，捐出作為發展國際佛教的建築用地。近一年來，經過與本人的數度傾談，更發弘願，決定捐出他的一塊面積近七十七英畝的農場連農舍，請中國高僧主持，籌建虛雲禪寺，以利傳播中國禪宗的修行方法，成就僧俗四眾修行禪法。

七十七英畝的土地，對一般人而言，是一筆不小的財產，對一位修行的有道高僧而言，毋寧是一樁麻煩的事。要保持它永遠屬於十方大眾的產業，要從各方面募款，建造寺院，要教導住在那裡修行的人，要培養更多後繼的人才，要維持他們的生活。這項任務，至為艱鉅，否則就會辜負這位施主的願心了。可是，出家人雖不經商，也不得為了薪水而為任何人工作，他的悲願以及為報佛恩而能盡形壽獻身命的信力，必定能感得護法龍天的加被，把這塊農地，經營成為在北美傳播中國禪宗的一座大本山。同時，也不僅是因為詹公或中國禪師要傳播禪的方法，乃是由於在北美的中國人需要它，北美的本地人也需要它。佛教是被這需要的潮流，捲來北美的，在座的諸位以及廣大的北美大眾，才是請佛教來這裡的主人。能有這麼多的支持者，前途當然是極其樂觀

的了。

這絕不是空想，凡是真正接觸過佛教的人，他就不會反對佛教的傳播，尤其是禪，它是中國文化最光輝的一部分，它不是宗教，它不必要求你改變什麼，也不要求你做任何不希望做的事。它卻能夠使你從實際的生活中，得到身體的平安健康和心理的平靜明朗。也能使你在不知不覺中變成了佛教的支持者和傳播者。

二、佛教的信仰

很多人都認為佛教的信仰是迷信。其實，當你聽過一些佛教對於信仰的解釋之後，你就會明白，佛教不但不是迷信，而且是非常合理的。

（一）三寶

佛教的信仰，以三寶為中心，不像一般人誤會佛教的那樣，認為佛教是崇拜鬼神的宗教。

佛教的信仰，可以分作自信和信他的兩面，然都是以三寶為主。三寶，意思是寶物，有救濟貧困的功能，佛教則用三種寶物，救濟一切眾生，離苦得樂。

從一般而論，人的自信心是有限的，往往由於財力、智力、權力的限制，對於宇宙人生乃至小到對於平日所處的生活環境，也沒有自信心去解決和克服。這種人，首先需要有一種外在的依靠，才能幫助他克服難關，那就是信他的力量。

（二）信他

佛教給你信仰的，稱為住持三寶：

1.佛寶——二千五百年前出生在印度的一位王子，出家修行而開悟了的那個稱為佛陀的歷史人物。

2.法寶——由那位成了佛的印度王子，把他自己開悟的方法以及用他的智慧觀察到宇宙人生的真理，說了出來，只要我們照著他所說的方法做去，我們也能開悟。

3.僧寶——凡是佛教徒，如果他能負起修行佛法並且傳播佛教的責任，便稱為僧寶，雖然不限定出家人或在家人，事實上只有出家人才能完成僧寶的使命。在這三寶之中，如果無佛，我們根本無從知道離苦得樂的方法，如果無僧，這些方法便無人示

範修行，也無人把這些方法傳流到現在。而我們信佛及敬僧的理由，即是為了學習修行的方法。當然，佛教也鼓勵我們崇拜聖賢，佛教稱他們為菩薩，譬如觀世音菩薩、彌勒菩薩等，也都是信他的對象，並且靈驗非常多。但這仍在三寶之內，一切的菩薩都是僧寶，一切的佛都是佛寶。佛教被人誤為迷信的最大原因，乃是由於許多信佛教的人，只是信佛信僧，沒有懂得修行的方法。事實上，如不學習方法，信佛信菩薩，雖可得平安，卻不能開悟而離苦得樂。唯有學習了方法，認真地修行之後，始能由信他而產生自信的力量。

（三）自信

即是信自己。這是在信他的基礎上建立起來的，也就是從修行的經驗中，確切地體悟到了我們每一個人，都有成佛的可能，本來和佛無別，所以必將能夠成佛。但這自信的仍是三寶，我們稱它為自性三寶：

1.自性佛寶——佛的意思是覺悟，人人都具備有覺悟的可能性，實際上，我們每一個人的本性，就是清淨的佛性，只因為被外在的八風所吹，心理受了影響，產生了種種的煩惱，把清淨的佛性遮蓋住了，所以稱為凡夫。所謂八風，是指的利益、損失、毀謗、榮譽、稱讚、譏笑、痛苦、快樂。一個人，如果能夠到達八風吹不動的境界，他就解脫了一切的煩惱，雖然尚未成佛，他已見到了他的自性佛寶。

2.自性法寶——在沒有開悟之前的人，修行的方法，是靠他人傳授的，當你開悟之後，你會發現，修行的方法，本來就是現現成成的，和每一個人的本性是分割不開的。這個方法，包括理論的和實踐的兩部分，理論的部分，可以比作地圖，實踐的部分，可以比作上路向目的地前進，兩者缺一不可，否則不是落於紙上談兵式的研究，便是落於盲人騎瞎馬式的苦修。未悟之前，法在心外，所以需要求師問道，開悟之後，法在心內，從你心中流露出來的，就是解脫煩惱的方法。不必另外再向佛經裡去尋求，但卻絕對是與佛經的觀點一致。因此，佛教的教主釋迦牟尼，在世的時候，一共向當時的信眾們說了四十九年的修行方法，最後宣布，他並未說出一字。也就是說，他沒有創造出任何方法，一切的方法，原來就存在著的，他只是在發現這些方法之後，向大家指點出來而已。

3.自性僧寶——佛與法，既在我們每一人的自性中俱備了；僧，當然也不例外，僧的意思是融洽無間，和合一致，即消除了煩惱之後的狀態，所以稱為「清淨和合僧」。煩惱是從我們的肉體及精神方面的不滿足和不順利而產生的，所以信佛的人，要解除煩惱的痛苦，首先必須從貪心、瞋怒、不明是非的三方面，漸漸地省察和消除著手。尤其像出家人，他們不求任何東西，甚至將他們最寶貴的身體，也施捨出來，稱為捨身出家，所以稱為僧寶。但在他們沒有斷除煩惱之前，僅僅是凡夫僧，斷了

若干煩惱的，稱為賢僧；將要斷盡一切煩惱的，稱為聖僧，像觀世音菩薩、地藏菩薩等，即是聖僧；縱然是成了佛的人，也是僧寶之一，所以釋迦牟尼佛，仍對他的弟子們宣稱，他也在僧的數目之內。有很多人，不曉得佛與菩薩的區別，現在，相信諸位已經明白，菩薩是成佛之前必經的修行階段的人，佛是菩薩修行到圓滿時的最高階段的人。佛的身分是最高最圓滿的，但他仍可為了適應各類的眾生，化身為凡夫、化身為鬼神、化身為菩薩，所以在佛經中說觀世音菩薩是古佛的再來，觀世音菩薩有三十三種不同類別的化身，其實，他有千手千眼，也有萬手萬眼，他有千萬種不同類別的化身。化身的方式，則有托胎化身及變現化身的不同，不論那一種方式的化身，當他在你面前出現的時候，他是你的親戚朋友和家族中人，是普通的人。他可能用正面的方法來協助你，也可能用反面的方法來激勵你，不論正反，都是對你人格的培養和事業的成功有益。因此一個信佛教的人，他看所有的人，都是救助他離苦得樂的菩薩。一個開了悟的人，也能自覺到他自己，是與僧寶不可分割的，所以也能自然而然地，負起了菩薩所應負起的使命。

有些知識分子，讀了幾種禪宗的書籍之後，知道了自性三寶的境界，高於住持三寶，所以自稱信仰自性三寶而用不著住持三寶。像這些人，佛經裡有一個寓言說到：曾有一個愚人，見到三層樓的建築物後，即要求一位建築師，單為他建第三層而不要底下的兩層。諸位想想看，這是可能的嗎？因此，我要告訴諸位，先從信他的基礎上入門，等你根據所學的方法修行到了一定的程度之時，自信的功效，便會自然顯現在你面前的。

三、佛教的教義

佛教的經典，實在太多，多得使你無法以業餘的時間來讀完它。我們中國的法師，希望讀過全部的佛經，最常用的方式是把自己和社會的世俗環境隔離，關在寺院中的一間房內，經過數年的閱讀和體驗，才能對佛經的全體，有若干程度的瞭解。

像我本人，就是經過六年這種生活的人。至於一般的人，譬如目前有好多在大學裡專門研究佛教經典，並且向學生教授佛經的學者，他們很少能把全部的佛經做總體的研究，同時由於他們缺少修行的實際經驗，故也無從確切地瞭解佛經，充其量，他們是從文字的表面上得到一些印象而已。但是佛教的教義，從原則上說，並不如一般人所想像的那樣困難。它的根本思想，僅僅四個項目：苦、空、無常、無我。

（一）苦

一個人，如果沒有苦難的感受，便不容易對自己作警惕，更不容易對他人給予同情。所以在

美國有一所學校，在訓練學生道德生活的課程中，使每一個學生均有一週的時間，來體驗生理機能有殘障時的痛苦。也就是分別地將學生們，或者矇上眼睛，或者綁起腿子，或者捆住雙手。結果，這些學生的同情心特別高，彼此間的互助精神也特別顯著。

當然，在人類的思想之中，也有不承認佛教所說的苦是真理的，我們無意要說服任何人，佛教只希望把佛所見到的真理，告訴願意知道佛教的根本教義是什麼的人們。在佛經裡面，對於苦的觀念的說明，有幾種不同的分類，今天我想介紹的是五分類，即是：

1.苦苦——包括四個型態的苦的現象，那是人人都知道的：生、老、病、死。以現在人的知識判斷，嬰兒初生之時，尚無知覺意識的作用，應該是不知道苦或不苦的，所以這個生字，是指出生這個事實而言，由於生而為人，便因他有了身體而註定了必將會病、會老、會死的前程。有的人未老即死，或者終其身不知病為何物，但他不能不死。所謂「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。」原因即在對於死亡所感到的一種無可奈何的痛苦所致。年輕的人，體魄特別強壯的人，比較不容易接受宗教信仰，原因即在於他們對於苦的感受不太強烈。

2.壞苦——有人反對佛教主張的「人生在世，有受皆苦」的說法，他們認為，人生雖有痛苦的遭遇，但也同樣有歡樂的場合，譬如「久旱逢甘霖，他鄉遇故知，洞房花燭夜，金榜題名時」，乃是人生的賞心樂事。對於這一點，佛教並未忽略，佛教卻想進一步地為你指出：天下沒有不謝的花朵，人間亦無不散的筵席。若從世間相的生起、完成、變異而復歸於消失的這個事實來考察，雖有偶然的美景良辰，它的結局則終歸於消失。所以有些人在沒有成功之前，吃盡千辛萬苦，到達成功之際，又會患得患失，尚未引退之前，便已憂慮到，退休之後的下一步應該如何走法的問題。總之，世相是經常變遷的，不可能讓你抓住一樣使你覺得絕對可靠的東西。

3.求不得苦——我們常常聽到人們在受到挫折之時，會以「天下不如意事，常十之八九」這句話來寬慰他們自己。生在世間，不可能一無所求，最基本的，是求食物、求衣著、求異性。其次若有餘力，則求名望、求財富、求權勢。一個人的能力越大，他的欲望也越高。有些人不為他們自己求任何東西，卻又不能不為他人的利益而求。事實上，有求必應的，在世間上是不多的，當在你求得之先，必已付出了相等的代價。

4.怨憎會苦——在人世間，往往是好景不常，而又冤家路窄的事很多，你所喜歡的事物，很難保全不變，你所厭惡的事物，又偏偏常常在你的生活中出現。

5.愛別離苦——不論是父母骨肉、夫妻眷屬、親密的朋友，生離和死別，乃是最能使人斷腸的苦事。有的人，你愛得他好苦，他卻並不愛你；有的人雖然相愛，卻有不得不分離的情況發生；有的人雖然終身相守，卻不能避免死亡的有先有後。

以上五種苦相，即是我們的人間相，因為我們的身心，是過去世的行為留下來的結果，佛教稱之為苦因與苦果。如不及時中止，因果的循環，便無了期。中止苦因的方法，便是修行，此到下一次再講。

（二）空

佛教被稱為空門，故在香港，有些賭錢的人，就怕早上在街頭遇到僧尼，他們迷信，空門中的光頭，會使他們輸得既空又光。其實，佛教的空，根本不是那個意思。如果不懂佛教所講「因緣」二字的道理，你就無法懂得佛教所講的「空」是什麼意思。所謂「因緣」，是指世間事物的形成和毀滅，均有它的因素，佛教稱這種因素為「因」，又將這種因素與因素之間所發生的關係，稱為「緣」。正由於一切的事物和現象，無一不是集合了許多的因素而完成的，如把各種因素分解開來，任何一種特定事物和現象，均不可能存在。佛教，要人去除煩惱的方法，首先使你明白世間的事物，無一不是暫時由各種不同的因素集合而成的幻相，這些幻相，使你幻覺它們的存在，其實，除了因素，並沒有事物，因素在變，事物也在不斷變化。如果明白了這個道理，你就不致於對稱心的事物起貪心，對不滿的事物起怨恨了。可見，佛教所講的「空」字，並不是一切都沒有的意思，而是要你在努力促成其事之後，不要把它擺在心裡，那是去除煩惱的最好方法。因此，由「空」的意義的說明，也必須瞭解，它會告訴我們如下的兩種意義：

1.無常——一切事物的現象，既都是暫時的各種因素的聚和散的活動，只要因素的位置和形狀有變動，事物的聚和散的活動，也就跟著變動，佛教把這種聚散活動的相狀，分為「生、住、異、滅」的四種形態。這四種形態，從來不停留，所以是無常而不永恆的。

2.無我——人類的煩惱，多過於其他的動物，只因為人類的自我觀念，比其他的動物更強烈。自我的觀念，帶來自私的行為，凡是遇到和這自私的行為相抵觸的事物，便會引起煩惱。構成自我觀念的基本因素，便是我們的肉體，再漸漸地向外擴張，有了我的財產、我的家屬、我的名譽、我的事業，我的權勢、我的思想等等。人們為了維護這些「我」及「我的」觀念，努力奮鬥，也為了這個我而招致煩惱。從「因果」的觀點上說，佛教是鼓勵我們積極向上的；從「因緣」的觀點上說，佛教是主張放棄我見的。世間一切事物，包括每一個人的身心在內，無一不是由因緣促成的幻相，根本找不到「我」的觀念可在何處生根。所以是「無我」。但是，此處僅從理論上，分析給你聽，使你明白，你的「自我」並不可靠，也不實在，當你有任何痛苦而無法立即解決的時候，不妨試著想想，至少可以使你減少一些因痛苦而引起的怨恨和憂鬱。至於親自來體驗「無我」的身心境界和宇宙境界，那是要在開悟之後。要想開悟，必須親自修行。

（一九七七年十月二十三日講於加拿大多倫多市中山紀念堂）

因果與因緣

一

謝謝曉峯先生給我所作的介紹。今天能有此殊勝因緣，來與諸位大善知識談論佛法，是我感到生平最難得的勝會之一。在座的諸位，均為今日中國學術及宗教界的領袖，尤其是華岡的高層學者專家，對於佛學的研究及佛法的修持，像曉雲法師及周邦道教授，均比我高明，所以我不敢說是來此演講，其實是來向諸位請教。

像今天這樣集合各宗教學者於一堂，討論宗教與道德的問題，在臺灣是首創之舉，也唯有在曉峯先生主持的華岡，才有此可能，這也正是中國儒家涵容精神的表現。故在華岡，設有各宗教的研究所，更進一步使各宗教的學者，集於一堂，相互取得理解，彼此觀摩，用以截長補短，共為人類的道德生活作最大的貢獻。

記得在兩年半前，接受政府邀請，回國出席海外學人國家建設研究會議期間，曾專程訪問曉峯先生，他向我建議，佛教應該將叢林的生活規範，與大學的制度教育配合，叢林附設於大學左近區域，使得叢林中的優秀僧尼，既有修道的生活，培養出家人的宗教情操；又有正規的大學教育，培養出家人對社會有貢獻服務能力的條件。此一理想，迄今雖尚未成事實，相信它將可成為事實，也必須其成為事實。

二

今天我想用兩個名詞的四個字，將佛學作一個概要性的介紹，那便是「因果與因緣」。因果和因緣的意義，可以作淺顯的說明，也可以作深廣的發揮。如能掌握了因果及因緣的精義，便是掌握了整個佛教的教義。所以，我要沿著兩個方向來探討它：一是教團的，一是教理的，將其合併起來，便是佛教史的說明。

簡單地說，因與果是因素與結果，所謂種瓜得瓜，種豆得豆，這講的是同類因，得同類果，也有以不同的因得不同的果，也有無法取得因與果相等的事實。

因果觀念從現實的事象上看，可以成為普遍的真理，比如說，如是因結如是果，又說善有善報，惡有惡報。在中國傳統思想中，如說「積善之家必有餘慶」，「積不善之家必有餘殃」。這與父慈則子孝，兄友則弟恭的原理一樣。也就是說，種了好的因，必得善的果。然而，世上確有父慈子不孝，兄友弟不恭的例子；也有積善之家橫遭滅門慘禍的事實；也有行善積德一輩子，臨

終未必能獲全屍的例子。因此，佛教對於如中國儒家所說「未知生焉知死」的生死不可知論是不能滿足的。佛教把善惡行為的因果論，從現在的一生，穿過生前與死後的來源與去處，並且將之延伸到過去的無量生死及未來的無量生死，現在的這一生，不過是過去無量時間過程與未來無量時間過程中的一個連接點。通過了過去及未來的生和死的解釋，始能明白，我們現前一生的時間，實在太短促了。若要以現前一生的現象，說明因果的道理，便像我們在一部鉅著之中，摘出一句話來，加以主觀的解釋，那是斷章取義，無法正確地介紹那部著作之全貌的。以三世來說明因果，因果的道理始能完備。佛教講「業感緣起」，「業」是身心的行為所留下的慣性作用或餘勢，這種慣性，可以一直延續下去，直到無從著力之處為止。人的善惡行為，既是過去的業因所感受的業報，也是未來的業果之所以產生的原因。通過過去的生生世世及未來的生生世世，來看現在這一生死間的一切遭遇，便不會覺得尚有任何不合理或不能取得報償的事了。不過，若不能通過對於佛教教義的絕對信從，或不能通過宗教經驗的親歷，便不易理解，也不能接受這三世因果說的觀念。但是，佛教之成為合理化，佛教之能以因果說而攝化眾生，形成龐大的宗教團體，即在於三世因果說的建立。

因果之說不是佛教的獨家之言，以因果與三世配合著講，並以因緣來說明因果的究竟點，則為佛教的特質。因與果之間的關係，是以時間的先後而建立，因與緣之間的關係，則以空間的交互影響聚散而建立。因果的形成，不論是因或果，均不能脫離主因及助緣，主因是動力或能源的出發點，助緣是圍繞著主因而促使主因成為新的事物及現象之其他要素或成分。所以，要說明因果現象的生滅變化，必須要用因緣的道理。

因緣說是佛教的特質，也是釋迦牟尼佛成佛之時所悟出的最大法門。佛教所說的悟境，即是悟出世間的一切現象，空間的、時間的、心理的、生理的、物理的、社會的、自然的，凡是現象的起滅轉換、無非是由於因及緣的位子的變動、成分的增減、類別的出入，而產生的離合、合離及組成、解散，解散了再組成的現象。故從因緣的觀點看世間諸法，無非是幻有的、暫有的、假有的、本性是空的，既無一物可以永久存在，也無一物可以普遍存在。所以不論是人為的，或是自然的，凡是可以用觸覺、知覺、感覺來認識思辨的一切，都是假相，不是真理。如果能夠理解這層道理，並且以修行的方法來親證這層道理，佛教稱之為悟，稱之為解脫，稱之為斷煩惱，稱之為離苦得樂。

三

基於因果報應的觀點，佛教建立了教徒的倫理生活的規範及教團的團體公約的依準。對個別的教徒而言，在家眾要受三皈及五戒，初出家的少男少女或未受成人教育的，要受十戒，成年的男眾，要受二百五十條的比丘戒，成年的女眾，要受五百條的比丘尼戒。戒律的作用，消極面是不作一切惡，積極面是須成一切善。種了惡業的因，將受惡的果報，種了善業的因，當受善的果報。所以，從持戒與否的功過觀念為出發點而接受佛教倫理生活，仍是有為的有相的，是通於世

間其他各派之說的，持戒的功德，可生人間及天堂，但尚不能解脫生死。要想解脫生死，必須持戒而不以善惡功過為意。也就是雖不作一切惡而不是為怕遭受惡果，雖行一切善而不是為求富貴利樂的福報。為什麼？為度眾生，雖遭無量苦逼而不以為苦，由於持戒積德，雖獲無量福報而不以為樂，因為不論苦事或樂事，皆由因緣所生的假相，而非實相。

從因果之說，佛教為未得解脫的芸芸眾生，建立了有善有惡的報應觀，使得凡夫眾生，不違本性而除惡為善；從因緣之說，佛教為已進佛門，並在修行道中相當努力的眾生，解下「我」的價值的包袱，而得究竟的解脫。所以，佛說有因有果，是對凡夫說，是警策凡夫，為善去惡；佛說因緣生法是空是無，乃對根利的眾生說，是鼓勵他們撤除功利觀念的「我」執，而進入解脫之門。

相信在座的諸位，都曾熟聞「野狐禪」的名稱，這是百丈禪師與一位墮落為野狐身的禪者之公案，禪者由於未達空理，誤信「不落因果」而五百世為狐；經百丈點破為「不昧因果」，始脫狐身而化去。因此，凡是空談公案，只是口頭上說無相無我，無佛無眾生，而不曾經過切實修行的人，佛家便稱之為野狐。切實修行，而又執著有大功德，希求成佛做祖，認為能轉法輪，並有無量眾生可度、已度、將度的人，佛家稱為執著漢。必須不昧因果之理，又不執著「我」的價值之為實在，方為佛法的正理所在。

再從佛教教團史的發展上說，佛陀的本懷雖從有因有果的道德基礎而開出因緣生法，自性皆空的解脫境界，但在既成的教團而言，為了衛護教團的純淨，不得不強調佛陀親口所訂的生活公約，而主張佛陀已制的不得小廢，佛陀未制的不得更制。因此而形成了保守的教條主義。事實上，佛陀當時所制的戒律，是因人、因事、因地、因時制宜的，所以，我們在律書中可以看到，佛對於各種有關僧尼生活的規定，往往是修改了又修改的。到了佛滅之後，無人敢對佛的規定另作修訂，為了適應不同的社會環境，就有了各種對於戒律的不同解釋。故在佛滅後的數百年間，大有百花競放的氣象，形成了部派佛教，各部有各部自己的律本，無不強調，自派的見解是最正確的。從對於戒律的岐見，發展成對於教理解釋的新舊之分，這便是自由思想的大眾部及保守思想的上座部之形成的因素。從因果的立足點說，是有的，是要嚴守佛曾說過的一切教誡的；從因緣的立足點上說，佛的一切教誡，無非是因人而異、因事而異、因時空不同而有不同的種種接引教化的方便法門，其中並無一成不變的定規定則，否則，不落於人我之執，也會落於法我之執，均非佛陀說法的本懷。

上座部各派，既有各自傳承的律書，當然已是經過變動了的，縱然被目為保守，在保守之中，也不能脫出因緣生法，生住異滅四態的範圍。

四

從教理發展史上看佛教，自大眾部而高揚了般若的空慧之學，自上座的有部開出了名數分析

的唯識法相，此即構成了印度大乘佛教的空有二系。唯識講有，般若說空；有是說明假相的，空是說明實相的。若不從假相的分析，無從以理解來明白實相，實相的本身，絕不是可藉假相的分析而得理解，而是要從真切的修持中透悟，然在透悟之前必須明白了包圍在實相之外的煩惱妄想，是些什麼之後，始能逐漸除煩惱而得明心見性，洞徹實相。

唯識法相之學，有人解釋為佛教的心理學，其實不然，心理學的目的，止於心理活動的剖析，達於心理狀態的正常化。唯識則對眾生生死及生命之源流與波揚變化，作追根究底並截斷眾流，拔除生死根本的所謂正本清源的工夫，一般人，除了不可知論及唯物論者之外，大多相信人死後尚有靈魂之說，並且以為，肉體與靈魂的關係，像房子和人的關係一樣，房子破舊了或壞塌了，人可以搬進新房子去，又像是旅店和旅客一樣，在旅途中的旅客，可以不斷地換住不同地區的各種旅店，旅客本身是不會變更的。然在唯識的觀點上說，並無一成不變的我相、人相、眾生相、壽者相。眾生的生命之持續，是隨時變遷的，它的主體，看來似乎是一，實則是由許多不同的業力所感的「識」所顯現，只要身心繼續不斷地活動，業力感染所成的識的內含成分，也跟著繼續不斷地變化。只要有「我」的觀念的執著，就有業力薰成的識，到了「無我」——不受貪欲、瞋恚、無明愚癡等煩惱心所動搖惑亂之時，業力的薰染，便不存在，生命主體的識，也就不存在了，此時稱為轉識成智，即是轉凡夫為聖者。唯其由於生命的主體，本來是剎那變化的假相，所以它有徹底消除的可能。不過，煩惱的識，本身即是清淨的智，故不會由於煩惱的消除，連智慧的功用也沒有了。所以佛教不是斷滅論者，要注意的是，到了智慧顯現之後，智慧與煩惱的區別界限已不存在了。這也正是實相無相緣生性空的境界了。

佛教到了中國，比較起來，是喜歡空的，但卻並不喜歡印度的般若空，不論是天臺、華嚴、禪之各宗，都是空與有的調和論者，總是要講心和性，所謂清淨心和實性、佛性、法性，都是在空去煩惱妄心之後，尚有一個菩提心或寂滅性，這稱為唯心論的佛教，以心為中心，例如天臺稱一念三千，不出一心。或稱自性彌陀、唯心淨土等的觀念，均係空與有的調和論，講真空的同時，又要講妙有，這是由於中國的固有文化，喜簡樸，所以對繁瑣的名相分析的法相唯識學，未能作廣大持久的弘揚；又由於中國文化，重視實際的生活，所以對於一空到底的般若之學，也不能作廣大持久的弘揚。

五

從因果與因緣的涵義，說明了佛法並不深奧難懂，只要掌握住因果與因緣的原則，佛法的綱領，已被你抓住了。明因果，可以不墮三塗惡道，知因緣，可以撤除我執我見的藩籬。知因畏果者修人天善法，通徹因緣者修出離法。唯有因果與因緣兩重觀念的相加並馳，方是大乘菩薩道的正信及正行。

（一九七八年二月十八日講於陽明山中華學術院宗教與道德研究所之午餐會上）

唯心與唯名

諸位居士：

首先謝謝貴社周子慎老居士的邀請，使我有機會又一次與諸位在此見面，同時也謝謝貴粥會的輪值主席臺大心理學教授黃光國博士，為我作的介紹。

我對整個的佛法而言，尚不足以提出個人的判教思想。今天所要講的題目「唯心與唯名」，僅是個人對佛法作一些嘗試性的介紹，絕對沒有標新立異的企圖。

一、唯心

「唯心」一詞的依據，最有名的是唐譯八十卷《華嚴經》卷第十九「覺林菩薩章」中所說：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」又說：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。」然在晉譯《華嚴經》卷第十「如來林菩薩章」只說：「若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」有唯心之意而無唯心的名詞。

本來，佛法不講形而上的本體論，為了便於一般學者理解起見，權且循著哲學的觀點，將佛法的觀念介紹出來。現在就「唯心」的心字，分作本體和現象的兩個論點來討論。

（一）本體論的心

佛教思想中的本體論的心，又可分作清淨心、真妄和合心的兩類：

1. 清淨心：是講絕對的圓滿，亦即是萬法的根本，例如唐譯八十卷《華嚴經》卷一九「覺林菩薩章」中所說：「心中無彩畫，彩畫中無心，然不離於心，有彩畫可得。」又說：「彼心恆不住，無量難思議，示現一切色，各各不相知。」這是純淨心中，示現一切法，法本無淨穢，故心亦常清淨。現實世界之有淨有染，與清淨的本源心，沒有關係，那是由於凡夫眾生的煩惱妄想和執著所致。雖然有人會懷疑，本來清淨的心中，何以會產生不清淨的妄心和妄法，但是，從清淨心的立場，看一切法無非是清淨心的自然如此。所以當釋迦世尊成道之後，最初發現的真理是：「奇哉！奇哉！大地眾生，皆具如來智慧德相。」也就是說；眾生雖分有六道和四生，眾生之為眾生，乃是由於眾生迷於生死，雖有生死的現象，以佛法的立場看，卻有並未離開清淨本然的佛心，眾生心中雖覺有虛妄，佛心中則恆是一片真實。

2.真妄和合心：清淨心的理論雖極超越，尚有許多人要問：既然本來清淨，又從何而來種種煩惱雜染的生死現象呢？因此，佛學之中又有一種對於「心」這個問題的解釋，即是以《大乘起信論》為中心的如來藏思想。闡述如來藏思想的經論有不少，例如《大般涅槃經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《如來藏經》、《楞伽經》、《無上依經》、《不增不減經》、《大乘密嚴經》，以及《寶性論》、《佛性論》等。由清淨的真如心，而有空如來藏與不空如來藏（如《勝鬘經》），又由真如心而開出不生滅與生滅的二門（如《大乘起信論》），如來藏隨淨緣，則為清淨真如心；如來藏隨染緣，則成生死的第八阿賴耶識。由此而形成了真妄和合的心。在《楞伽經》中稱：「寂滅名為一心，一心名為如來藏」，此處並無真妄之分，但在《勝鬘經》的空如來藏是指清淨心，不空如來藏已有染淨的功能在內。《大乘起信論》則明白地指出如來藏是隨緣的真如心，是真妄和合的心，亦即是在染則染、在淨則淨的眾生心了。

清淨的「一心」也好，素樸的如來藏也好，生滅與不生滅和合的真如心也好，都是為了指出眾生的形而上的本體是什麼。雖然世間法都想追問萬法的起源與結果，佛法為了不願墮入神我外道的一元論的陷阱，所以怎麼講也不指出生死之初的情況，只講因無始無明而有生滅，而此生滅的本身，並不異於不生滅的清淨心，一旦大悟徹底，既不是生滅，也不是不生滅，乃是絕對待而不思議的，無以名之，姑且稱之為「心」。也可以說無明是無始的，但卻是有終的，而無明的終點，並不等於把無明從清淨心中割除掉，乃是從無明得到大解脫，不受無明束縛而自在遊戲於無明之中。

（二）現象論的心

這又可分作認識心與修道心的兩大類：

1.認識心：從小乘的觀點談認識心，名為心、意、識，此三個名相，或有多義，或為一義，一義即是三種名稱雖不同，而其所指則為一；多義即是三種名稱含有三種不同的意義。有說：「意」為過去，「心」乃未來，「識」為現在。有說，在六根、六境、六識的十八界中設「心」；在六根、六境的十二處中設「意」；在色、受、想、行、識的五蘊中設「識」。實則，此三名所指，仍是一樣東西，即是認知及辨別的心理現象。

另從大乘的觀點談認識心，是指唯一的根本識，或名為阿賴耶識的種子生現行，即是第六識的功用。阿賴耶識則是儲藏一切染淨種子的倉庫，是第六認識心的本體，它是萬有所成，也能變現萬有。

2.修道心：經論中常有提到修道心的重要性，例如《阿彌陀經》中的念佛至「一心不

亂」，《法華經》卷七的「一心稱名」；天親《往生論》中的「世尊，我一心歸命盡十方無礙光如來。」善導大師《觀經疏》第四卷說到「一心專念彌陀名號」。

修道心的功用，是從修習戒、定、慧而產生。戒的精神在於止一切惡，行一切善，善惡的抉擇判別，在於心的運用。小乘人持戒，特重於身體的威儀清淨，大乘的菩薩持戒，特重於心地的染淨差別。

所謂修道心，有三種形態：散心、定心、慧心。散心修道，意為雖行於散善，而猶能夠隨分攝心；定心則是內與三昧相應，外息一切緣慮妄想；慧心，是指從修定而得的智慧功能，或經由聖賢的開示，或自行讀誦，得見心眼的光明，或名「心印」。《傳法正宗記》卷第二云：「夫心印者，蓋大聖人種智之妙本也，餘三昧者，乃妙本所發之智慧也，皆以三昧而稱之耳。心印即經所謂三昧王之三昧者也。如來所傳，乃此三昧也。」經說「如來惠我三昧」，即是以佛心印，印證弟子得法眼淨，開了心頭的智慧之光。《祖庭事苑》卷八也說：「達摩西來，不立文字，單傳心印，直指人心，見性成佛。」此處的「心印」是指修得的智慧：「人心」是指真妄和合的如來藏，或已被煩惱覆蓋的第八阿賴耶識；「見性」是見真如的本性，即是本然的理體。

戒能安身，定能安心，慧能從心起用。以心印心是智慧的功用，在主觀的內在與客觀的外在之間，完全合而為一的一種心理狀態，所謂但可心照而無從言宣的一種直感。

二、唯名

在佛法的觀點看，「名」與「心」是互為主體的。因此，我們可把它分作認識心的名及修道心的名，加以說明。

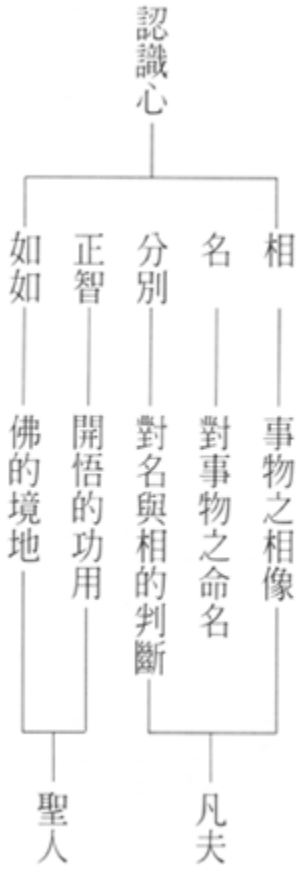
（一）認識心的名

1.「名」是心法：《俱舍論》卷第五稱：「名為作想」，也就是說，「名」是思想、想像、想念等的心理活動。再看十二因緣中的「名色」二字，是指五蘊法而言，色是眾生的依報，是物質世界，名是眾生的正報，是精神世界。名是指受想行識的四蘊，色是色蘊。五蘊法所講的眾生身心的全體，名既是心法，故稱唯名，實際即是另一類型的唯心論。

2.「名」是有漏有為心所變境：凡是心識，都是有漏，也都是有為，小乘看到的，只

止於第六意識，大乘則講心意識，詳加分析，開出第八阿賴耶識或阿陀那識。由第八識所變現的一切法，稱為唯識所變現境界，即是眾生的依報。名是詮釋表示八識所現的事事物物；分別識是名的能詮，名是分別識的所詮，而實為一體。

例如《楞伽經》卷一所講的五種法：



名是境相的標示符號，分別是妄想心，例如以眼識來對色境，而有第六意識的分別或辨別，在如來的正智，雖亦對境起用，從根本智而起後得智，但卻不起清淨與雜染之分別的妄心。唯有在凡夫的立場，始有能詮與所詮，以及能變與所變的分別執著，復由所變境而起種種煩惱心。由於分別執著虛假的名相，而起種種妄惑。所以《楞伽經》卷四要說：「愚癡凡夫，隨名相流。」

3.「名」是妄想心：在《法界次第》卷上云：「心如幻炎，但有名字。」此處所講如幻如炎的「心」，即是指的虛妄心或煩惱心。心本不存在，由於妄心或煩惱心的結合與積聚，便似乎有了心的存在的感覺，所以給它標上了名字。

（二）修道心的名

從修道的立場看「名」，它既是煩惱法，也是除煩惱法。

1.「名」是煩惱法：名既是由妄想心所產生，所以定是煩惱的有漏有為法。修道的目的，即是要轉變煩惱心而成菩提心。「名」是財、色、名、食、睡的五欲之一，窮人希望發財，飽暖則思淫欲，豐衣足食而有美眷如玉之後，又會想到受人敬仰，追求名望及社會地位，乃至以立功立德來揚其名聲，小則榮身耀祖，譽滿一方，大則留名青史，以揚名千古。所以，「名」雖為五欲之一，雖屬於煩惱法，但其比之以財色及食睡的四欲，並非很壞，至少，為了愛惜名之羽毛，不敢公然地作大惡業。不過，名大招忌，它會為你引來很多莫須有的煩惱，如果以偽善或暴力來沽名釣譽及爭名奪利，那是非常可憐的大煩惱了。所以，實至名歸者，無關宏旨，為名所動而名不副實者，便是煩惱心的發芽茁壯，能使人們永沈苦海，接受苦果。

故在《俱舍論光記》卷五云：「唐言名，是隨義、歸義、赴義、召義，謂隨音聲，歸赴於境。」也就是說，名是隨著音聲文字而歸赴境相，它有召集的功用。也可以說名聲是隨著言語文字的傳播，而得到更多人的知道，名越高，隨之而來的恭敬利養或誹謗打擊也越多。實至而名歸者，固然無關，若為名而自赴於險境者，實在可怕，若你的名氣越大，趨炎附勢及對付你的人就多。所以有多大的名聲，就有多大的感召力或引人注目的力量。

對常人而言，有財產未必就有美名，有美名亦未必就有財產，所以，名和利，雖有連帶關係，並不是必然有關係。

不過，「名」是枷，「利」是鎖，當你有能力（智能或財力或勢力）之時，人家為了使你替他們做更多的事，賺到更多的錢，他們會給你送上很多的美名，乃至金錢，投合你貪名求利的心。可是，當你接受的美名與報酬越多，你須付出的心血也就越多了，其至會使你身不由己地，被名利牽著鼻子東奔西走。像我現在，與利固然無涉，因為有了一點小名，就有好多人想給我套上更多的名，什麼董事長、館長、所長等。我為逃避名利，已逃了數十年，最近數年，卻逃不掉了。或者有人覺得我很好過，其實我為這些事務性的名義，頗感苦惱！記起天臺智者大師說過的名言：若不領眾，可至銅輪位，後以損己益人，僅至五品內位。也可以說智者大師亦是為盛名所累的人了。但是如果為了度眾生，名是有用的。

2.「名」是除煩惱法：我們再把「名」分析一下，我們既能從因緣論的觀點破除執著，也可從因緣論的觀點破除名相。修行的基礎方法，是數息觀與因緣觀，數息觀破散亂，因緣觀破愚癡，既然「愚癡凡夫，隨名相流」，我們就得以修因緣觀來破除名相，而進入聖流，名是標的符號，不是實在的，只有假名。真名無名，假名才有很多的名。因此觀察一切的東西，先僅有相，相是因緣和合而成的，名是標示所

有因緣和合而成的事物的一種符號。《金剛經》稱：「凡所有相，皆是虛妄。」相既是虛妄，何況是由相而起的名呢?

有人勸我少演講，多寫書，可以留名千古。演講，只有幾十個人聽，多至幾百個人聽，最多幾萬個人聽，聽過以後就沒有了。但我要試問：是什麼留傳千古? 是聖嚴這名字留傳千古，千古以後我聖嚴這個人在那裡呢? 書裡頭? 書外面? 於我本身有何干係? 這個地球世界會壞，這個三千大千世界的全體也會壞，能夠逃出這個大範圍的可能很渺茫，縱然把我的書裝上火箭，送到另外的星球去保管，也不能逃過毀滅的命運，時間太長，空間太大，幾萬年也僅剎那間就過去，幾百萬光年的距離，也只是近在咫尺，名是保不住的，不能永恆存在的，何況名之與我們自身的關係，正如剪下了的頭髮與身體的關係。這樣分析以後，就知道名與我們沒有關係，正如剛才黃光國博士給我介紹了好多頭銜，與我沒有關係，連聖嚴二個字與我也沒有關係，聖嚴這二個字用到目前為止也只有十幾年的時間，我過去不叫聖嚴，將來死了，也不是聖嚴。

印度的大乘佛法分為三大系：一個是真常系，是指真如、如來藏、佛性等的常住真心的系統；一個是性空系，又叫中觀般若系；一個是唯識系，今天我只講唯心和唯名，其實也講了唯識。不過請諸位不要誤會我有了獨特的判教。我沒有忽略唯識系的佛學，我只是從心和名的立場來講而已，在此，我要告訴諸位的是：唯心系的佛學思想，重視心的本源及其結果。唯名系的佛學思想，則著重於現前這個妄心的認識，追尋到了源頭，便是修行的結果；要對現前妄心的徹底認識，必須有修持的努力作為代價。所以，不論從那個角度看，佛學的目的都是教人以切實的修持來完成解脫與自在的聖果。

（一九七八年十一月二十九日講於慧炬社粥會，劉國香、杜正民居士整理）

活佛與活菩薩

一、活佛

諸位同學：

今天所講的這個題目，也許讓各位覺得奇怪，在聽講之前，可能有些同學會想：「活佛」究竟是什麼? 「活菩薩」又是什麼?

諸位大概聽說過，在蒙古、西藏的喇嘛（意為上人）之中有的叫作活佛。其實，喇嘛之中的

「自在轉世」者，西藏語稱為「仁波切」，蒙古語稱為「呼畢勒罕」，其原意並沒有活佛的意思，乃是乘願力再來的修行者。中國漢文為了分辨喇嘛與轉世者的不同，就稱他們為活佛，就是活著的佛。

西元十五世紀時代（相當於明朝初期），西藏的宗喀巴出世。在他圓寂以前，叮嚀他的許多弟子，轉生世世度眾生，其中最有名的，即是後來西藏與蒙古地區的四大喇嘛——達賴喇嘛、班禪喇嘛、章嘉活佛、哲布尊丹巴。宗喀巴本身並沒有成佛，這個世界上只有釋迦牟尼佛成了佛。把修行有大成就，能夠生死自如，有願力再轉世度化眾生的人，稱為「活佛」，乃是表示對於轉世再來，弘揚佛法者的一種尊稱。

今天，我們所要講的活佛不是西藏或蒙古的活佛。現在且讓我們以七個子題來講「活佛」的內容。

（一）佛與佛法

釋迦牟尼佛是佛，釋迦牟尼佛成佛以後，他說出有關他修行的過程、方法及開悟成佛的經驗而成為佛法。佛法有三藏十二部，其實三藏十二部並不完全是佛所說的，例如論藏的大部分，它是經過歷代高僧將佛法哲學化、系統化而整理出來的；經藏之中也有些是菩薩說或弟子們說的。

由佛所說出的成佛過程和方法，以讓人人追尋而成佛者，我們稱為「經」。佛對弟子們的生活作了許多的規定，稱為「律」，也是佛法。佛經因體裁不同而分為十二部，這十二部是佛陀把佛法用十二種不同體裁或性質所說出的修行方法。十二部的名目是：散文、重頌、孤起頌、因緣、本事、本生、未曾有、譬喻、論議、自說、方廣、授記。

佛所說的話，並沒有要告訴我們宇宙人生的起源，也沒有要告訴我們邏輯學上的種種問題。佛只是直截了當地對當時各類不同的對象，說了種種應病予藥的修行方法。釋迦牟尼佛入滅以後，其弟子們結集遺教，先是口耳相傳，然後才開始有文字的記載。

佛法，並不限於佛陀親口所說，也不限於三藏十二部。它有一個稱為三法印的原則，即是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，合乎這個原則的，即使不是佛說，甚至是外道所說，便是佛法，否則便非佛法。有了這個原則，我們可依據三法印來鑑別衡量一切思想，是佛法與非佛法。

（二）佛與佛教

釋迦牟尼佛成佛以後，首先有幾個弟子，由弟子再招弟子，自然地形成了一個教團，我們稱

之為僧團，也就是佛教的開始。

教是教團，佛教稱為僧團，它本身不是一個組織體系，而是在共同信仰的原則下而結合在一起的。佛的教團包括四眾弟子，以出家人為中心，擁護教團、支持佛法的在家人為外團。在家人有二種：優婆塞（男信徒），優婆夷（女信徒）。出家人有五類：沙彌，沙彌尼，式叉摩尼，比丘，比丘尼。因此，佛教可說是釋迦牟尼佛和他的群眾的結合。

（三）佛與佛學

凡是一個宗教的教主或教士，甚或任一宗教的實踐者，其本身必定知道如何來實踐，如何達到修行的目的。佛陀並不希望信仰他的人，把他所說的話，當作學問來研究。因此，釋迦牟尼佛不談形而上學。有人問起佛學上的本體論是什麼，佛教不講本體論，如果要講的話，本體是「大我」，現象是「小我」。佛法講「無我」，所以不講本體是什麼，然從佛學的觀點研究佛教的名詞，例如佛性、如來藏、真如、法性等的名詞，也許可以滿足那些追問什麼是佛教哲學上的本體論者吧?

佛充滿宇宙之間，我們成了佛以後，便和宇宙一樣大，那不就是一個本體了嗎？我們本來是清淨的，本來是有佛性的，人人都可成佛，跟宇宙的本體一樣，這依然是本體論，對不對？其實，說佛法有本體，是對那些沒有進入佛法的人，或修行不深的人而說的，對這些人，一定要告訴他們，有一個目標可以去，有一個東西可以找。比如《法華經》內提到的長者以三車（羊車、牛車、鹿車）之好玩，誘導小孩出火宅。事實上，離開了火宅，還要車子做什麼？佛陀成佛之後，並不是什麼都沒有了，他的悲願和智慧還在，但它不是本體，因此，佛學不講本體論，如果要講本體論，這是方便說，不是實在的。釋迦牟尼佛並不希望任何人把他的話當作學問來研究。但釋迦牟尼佛成佛至今已有二千五百多年了，在這時間的過程中，經過很多的地方，很多人傳播發揚而加入其它的東西，如中國人把儒教、道教的東西加入佛教，印度後期的佛教也搬進了印度教的東西。這樣一來，就需要有人來加以分析、研究了。做學術研究的工作，即謂之佛學。

（四）佛與學佛

在佛沒有出世以前，我們這個世界上沒有佛，佛陀降世並成道以後才有佛可學，學什麼？學佛的身、口、意三業的行為。釋迦牟尼佛成道後，說法四十多年，在這四十多年中，他用各種不同的方法、不同的角度對不同程度的人說法，而不同程度的人得到不同程度的意義，這是他說法的目的，因此，在佛教的立場來說，其宗旨或本意是在學佛而不在佛學。

佛，可以學。這是一切宗教裡唯一談到的，教主本身不以為他是獨一無二、空前絕後、超過

一切的人。佛教不講神話，有些人學佛學得不得當，而造成傲慢的心理，認為只有他是至高無上的，這也不應該。釋迦牟尼佛成道以後，他覺得人人都應該走他那一條路，人人都可以走上他那一條路，人人都可能和他一樣，這就是釋迦牟尼佛要人們學習的地方。所以學佛不是學釋迦牟尼佛那個人，而是學他之所以能成佛的修行方法，和他那樣的人格標準，故稱「人成即佛成」。

（五）歷史上的佛和宇宙間的佛

人類的歷史非常的短暫，文字記載中，曾經有佛的記載的，只有釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛以前，這個世界上沒有佛，釋迦牟尼佛以後到現在還沒有佛，在這個地球尚未毀滅以前，還會有佛出世嗎？不知道。

但是，從這點我們要討論到佛經裡所談到的幾個問題：凡是過去看過幾本佛書的人，大概都看過這些話：「三世諸佛」、「過去七佛」、「賢劫千佛」。

講「宇宙」兩個字，宇是上下四方，宙是古往今來，一個是空間，一個是時間。其實，以時間來說，過去也沒有，現在也沒有，未來也沒有；從空間上來說，乃無際無限，也不是有相的存在。可是印度哲學裡有「常論」及「斷論」，常是永恆的有，斷是無因無果，佛法不講常、斷，而是講中道，非常非斷，非空非有。我們自學佛修行到證悟以後，一切時間、空間諸佛都不存在，但沒有證悟之前，我們還是需要把前後因果的時間，因緣生存的空間標出來。

佛經裡說到，釋迦牟尼佛是過去七佛中的第七個佛，他以前有六尊佛，第一尊佛是出世在過去九十一劫以前，本劫之前的莊嚴劫中有三佛出世，現在的賢劫中，共有千佛出世，已出世的釋尊是第四尊，彌勒將是第五尊，到釋迦世尊為止，通稱為過去七佛，他們的共同教誡是：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」

劫：分小劫、中劫、大劫的三等，此處是指的大劫。二十個小劫為一中劫，四個中劫為一大劫。大致上說，我們的娑婆世界的一次生滅，稱為一個大劫，這是指我們所處的大千世界。地球，只是這個娑婆世界中微不足道的一點微塵。

所以賢劫雖有千佛，以人類眾生極短的生命，要想遇佛出世，實在太難，因此應當慶幸我們得生於現在賢劫中，雖未親見佛面，但已遇到了佛法。

有人說我們生在「末法時期」，所以修道的少，而成道的沒有，我認為這是勉勵性的說法，目的在於勸人修道和成道，但對自信心不夠的人，也會產生反作用。這並不是佛所說的話有問題，而是我們這時代，應該相信，對於不信佛法不修行佛道的人雖是末法時代，只要有信佛學佛而修持「正法」，對他就不是末法時期。所謂的正法是：只要有人根據佛的戒律和八正道等方法來修行，就叫作正法律住世時期，而事實上，我們這時代尚有比丘、比丘尼，也有持五戒、菩薩戒的人，所以我們應該慶幸生在賢劫裡，有千佛可以親近。釋迦牟尼佛以後會有彌勒佛出世，時

間約人間五十六億七千萬年以後，也許那個時候，這個世界已經不存在，但是諸位不要失望，三千大千世界中，地球是微不足道的一個星球，當我們的色身不存在的時候，我們的願力仍可使我們到達我們願去的任何與佛有緣的地方。

所謂釋迦牟尼佛有千百億化身，即是指化身於千百億個國土說法，請不要僅把這地球世界當成眾生活動的舞臺中心。佛經裡說有很多他方世界，這很容易一想就想到西方阿彌陀佛願力所成的極樂世界，東方藥師佛願力成就的琉璃世界，其他還有很多世界，因此我們講歷史上的佛只有釋迦牟尼佛，過去七佛並不一定就在這個世界出現的，彌勒佛出世時，這個世界也不一定還存在，但，要想以後跟彌勒佛在一起不是不可能，只要發這個願，我們做共同的事可得共同的結果，由於共同的願望，而使我們到共同的地方去。

（六）眾生都是佛和眾生皆成佛

王陽明先生說：「滿街都是聖人」，這句話是從佛學裡來的，釋迦牟尼佛成佛以後說：「奇哉！奇哉！大地眾生皆具如來智慧德相。」一切眾生心量與佛並無差別，為何眾生不是佛？乃因眾生有煩惱，煩惱去了，眾生就是佛。也許有人問：「本來都是佛，那麼我們現在為什麼都是眾生呢？」「人人都是佛」，這是從佛的眼光來看的，常言，以小人之心看人，大家都是小人；君子用真誠心待人，寧可受欺不願冤枉任何一個人，所以他看到的都是君子；聖人把所有的人當聖人，你現在不是聖人，終有一天，你可能成為聖人，聖人希望所有的人都成為聖人；佛相信每一個人都有成佛的可能，每一個眾生與他並無差別，在本質上都是一樣的，佛是站在眾生的立足點看眾生皆有成佛的可能，而不是站在高成就上俯視芸芸的眾生，這是眾生都是「佛」的意義。

眾生皆成佛有更深一層的意義，所謂「放下屠刀，立地成佛」，可不可能呢？天臺宗智者大師把佛分為六個等級：

1.理即佛：不管你相不相信佛法，不管你有沒有聽到過佛這個名字，你本身具有佛的本性，我們稱為佛性——成佛的可能性，不要說是放下屠刀，就是沒有放下時也是佛，所以不但是人，連螞蟻、蒼蠅等有情無情的一切眾生也都是佛。

2.名字即佛：聽到過「佛」這個名字，知道有「佛」這個名稱，也聽到有人說過「人皆可以成佛」，這種人是名字佛。

3.觀行即佛：參加過佛教修持活動的人，不管得效深淺，只知道有這麼一種修行的方法而嘗試著去做的，這種即稱為觀行佛。

4.相似即佛：已經修行到信心堅定不移的人。切實的信心，一定要從實際修行的體驗中得來，若能知道自己必將成佛和一定成佛，此為相似佛。

5.分證即佛：到此已是初地以上的聖位菩薩，地前能伏住無明而不能斷除無明，地上則無明分分斷滅，而佛性分分顯露。

6.究竟即佛：斷一分無明，證一分佛性，到無明斷盡了，就是究竟佛。

（七）現實生活中的佛

以上所說的佛很不容易見到，釋迦牟尼佛以後，離彌勒佛出世還很久，但現實生活中有佛。滿街都是聖人，當然滿街都是佛，大家都是佛，沒有一人不是佛，沒有一物不是佛。一個人，不管他信佛不信佛，我們也把他當成一個佛，只要他說的話合乎佛法，他的話就是佛說的話。日常生活中，合乎「戒定慧」三無漏學的三個標準的人，便是現在的佛、活著的佛。人們如能一日修行一日是佛，一時修行一時是佛，一念修行一念是佛，若能念念不斷地與戒定慧相應，他便念念是佛了。戒定慧代表著佛的清淨的一切身心行為。

我們常說：佛有千百億化身，但我們不知道站在我們面前的任何人，乃至我們自己，有時就是佛的化身。不過也有人問：「我不信佛，我也是佛的化身嗎？」是的，佛以種種身分、種種行為來感化人或是逼迫人走上修行成佛的道路。人們進入佛門正式成為佛教徒的因緣，可有很多，正常的路途是受人鼓勵勸說而接觸到佛法。有的人環境太好，不愁吃、不愁穿，而且生來便有很聰明的頭腦和強健的身體，他們沒有想到這個社會上還有許多痛苦的問題，一旦當他受到了人或事物的打擊，讓他知道了社會上還有苦難、煩惱，並且感到自己的身心很不自在之時，便能促使他走上了學佛之路。所以佛的出現在面前，不一定示現具有三十二種大人相的佛相。

二、活菩薩

菩薩不是偶像，偶像只是佛教徒修行過程中使用的法物而已，它雖代表著佛與菩薩的莊嚴相，它的本身並不就是佛與菩薩。但是佛菩薩的偶像能讓我們供養禮拜，集中心念，表達虔誠懇切的信仰力。菩薩不是鬼神，只能短時間內和小範圍內顯靈異的是鬼，能在較長時期內及較大區域內顯現靈異的是多福大力的鬼，或者稱之為神。一般人不能分辨神佛的不同，也不知道鬼神與佛菩薩的差別。佛菩薩不會希求人們對他的祭祀和回報，只有無條件的為眾生解救苦難，鬼神則對人們貪求報酬、祭祀血食等，以顯示他們的威力和榮耀。

菩薩救濟眾生，可現種種身相，通常的顯示則和人一樣。所以菩薩和天仙也不同，求生天上的仙人，求長生不老，求肉身不壞，所謂羽化登仙。但是天上的仙人，也有他們一定的壽限，所以佛經中說，天人當有五種衰相現前時，即是天福享盡而要下墮之始。菩薩也和羅漢不同，羅漢是自求解脫生死煩惱，而達到不再受人間生死之苦的目的者，但菩薩是因自己有煩惱痛苦進而想到了一切眾生也會有煩惱痛苦，結果，菩薩一心幫助眾生脫離苦難，忘了他自己的苦難，並以為

救眾生而受一切苦難為理所當然。

菩薩現在家相的多，且十分莊嚴。不過，並不可說現在家相的人就是菩薩。真正發了菩薩心的人，需要有出離心與菩提心相應，即是厭離現實而不逃避，入世化眾而不貪戀世間五欲。他們雖是在家人，有其事業、家眷，但其賺錢是為了弘法，有眷屬是為了度眾生。很多人以為受了菩薩戒以後的人就是菩薩，其實，菩薩戒只是一個形式，只表示從此以後要遵循菩薩道，如不能依照菩薩戒的精神，具有菩薩的心地，便只是虛有菩薩之名，而無菩薩之實。

人皆可成佛，成佛之前先當成為菩薩，要成菩薩，須修菩薩道，誰行菩薩道而具菩薩心地的話，誰就是菩薩。菩薩不一定供在寺院裡，寺院裡供奉的乃是菩薩的聖像，菩薩精神與菩薩行的活動是在社會的眾生中，如果你存菩薩心、做菩薩事，你就是菩薩的化現。佛教講慈悲，慈悲即是淨化的愛心，是無限廣大的同情心，是不含有任何條件的愛心，便是菩薩心地。

菩薩行的推行，可依因緣的親疏厚薄而有先後與緩急之分，所以請諸位不要忘記你自己應存菩薩心、行菩薩道，首先對國家、父母、師長、兄弟姊妹、子女，而後乃至於對社會大眾及一切眾生都以菩薩的行為對待。

另有應該明白的一點，菩薩有「逆行」的法門。凡是打擊你、壓迫你、刺激你、欺負侮辱你的人，使你爬不起來的人，都可能是逆行的菩薩。不要認為刺激你的人是仇人，壓迫你的人是冤家。因為堅強的意志力，往往是從磨鍊中培養出來的，我們的體能、智能、心力、毅力均要靠艱苦的經驗來鍛鍊，不要因逆境的挫折而灰心喪志。

提婆達多生生世世與佛為敵，即是逆行菩薩的一例，故在釋迦成佛之後，於《法華經》中，為之授記，說提婆達多於未來世，必定成佛，又在《大方便佛報恩經》卷四也提到「如來常以慈悲力，愍而哀傷，我以值遇提婆達多故，速得成佛；念其恩故，常垂慈愍。」所以菩薩看一切仇敵冤家，也都是活佛活菩薩。

不管各位信不信佛與菩薩，今天聽了這些話，若接受的話，便會在逆境之中微笑，在順境之時警惕。如果你能面對現實，接受順逆兩種環境的考驗，遠大的前程，便在等待著你。最後祝福諸位身心愉快。

（一九七八年十一月三十日講於中原理工學院，盧城居士錄音）

下篇 修持方法

學佛與日常生活

曉雲法師、信定法師、諸位同學、諸位居士：

今天是我第三次到蓮華學佛園來，第一次是五年前，在座的同學和居士之中，可能有人聽過或見過面。第二次是一個月前諸位的結業典禮。今天要我來做學術演講，實在不敢當，學術二字，我是談不上。

學術演講，就是要講學術。兩個星期前，我在文化學院演講時，把學術分為四個層次：

（一）不學無術——一無可取的人。

（二）不學有術——我國古代稱之為術士，有方術的人，可為人治病、看相、算命、看風水等。

（三）有學有術——在古代稱之為方士。

（四）有學有術有道——在我國歷史上叫作道士，這一名稱的出現，相當早，《春秋繁露》中有「古之道士有言」之句。

我們出家人，人稱方外之士，我們自稱釋子、沙門，也可稱道士，這並不是道教人士的專稱，而是指有道之士。

今天在此地演講，應改為學術道演講才合適，因為有學有術，只是在方士的階段，在一般地方是可以的，而在學佛園應該加上一個道字，為學、術、道演講，但這就未免標新立異了。

我自問是不是有學、有術、有道？若說有，這是驕傲，是說大話。若說無，也不好，站在學術研究的立場，應該說有，我才能接受田教授的邀請。以一個學佛的人而言，還是說無才對。釋迦佛說法四十九年，他卻說他不曾說著一個字。像我們來說，知道的越多，說得越多，就是懂的佛法越少。既然佛陀一個字都沒有說，我們又何必多說？迦葉尊者是禪宗的第一代祖師，但佛傳祖位的時候，卻沒有說一句話，只是拈花示眾，獨迦葉破顏微笑而已，這樣就算傳法了。有人問：「當時釋迦佛如果是拈根草，迦葉會不會破顏微笑？」我不知道，佛是一切智者，他一定知道，但也不能說出來，否則就不必拈花示眾。禪宗有很多語錄、公案、機鋒，都不可用常人的知見去分析，不要用常人的心態去理解。如果可以用常人的知見去衡量的話，就不是禪宗的公案了。以禪來講，知識越豐富，對禪的障礙越大，公案讀得越多，理解越多，離禪反而越遠。公案要參究，不能解釋，參悟以後，也無法用語言文字和盤托出以示人，只能向比自己高或和自己相等的人，「比手劃腳」求印證，這叫作心心相印。

一、學佛

現在講學佛；學佛是道，佛學是學說。

各位聽講佛法已很多，知道的也一定很多。我想就自己的經驗，分幾個階段來講：各位如果問我知道多少？可以坦白的告訴諸位，當我沒有看完《大藏經》的時候，覺得知道的很多，尤其在二十幾歲時，甚至有個很幼稚的想法，感覺自己知道的，比佛經還要多；因為我有很多的想法，沒有看佛經前就有了，如是我以為佛經裡的知見，大概我都有了。後來有一個階段，不敢看佛經，為什麼？就怕自己發現的答案，再在佛經看見，就像孫悟空發現再翻也翻不出如來佛的手掌心一樣。自以為聰明的同學，恐怕都有這個毛病，後來我才明白，知道的再多，也無法超出佛法的範疇。第三個階段是拼命看佛經，所以才到山裡閉關，覺得自己太渺小了。後來把三藏教典看多了。告訴諸位，律部我看了三遍，阿含部看了二遍，大乘經論只看大半，現在若問我懂多少？可說什麼也不知道，也不懂得佛法。有一個時期，心裡很混亂，頭腦一塌糊塗，覺得自己知道的太多了。各位知道，從前有個外道，感到自己知道的太多了，怕把肚皮脹破，特地用銅條把肚子箍起來，這個經驗我似乎也有了。佛法浩如煙海，太深，看完了望洋興嘆。每看完一部經，逢人便講，但道行比我高的一聽，就知道我說的是什麼，後來看多了，反而沒話講，不知講些什麼。引經據典是鑽牛角尖的工夫，這叫循章摘句，謂之說食數寶，謂之千古文章一大抄，目前一般文章，學術味道太濃厚，而抄的成分太多，消化的少。假如希望人家理解佛法、佛學，也要先自己充分理解以後，再告訴人家，蓮池大師說：「人不要出頭太早」，要想文章洗鍊，必須多體驗。經典不是教人用來當學術研究的，而是教我們修行，有多少行持，才能對經典理解多少，有了修行的體驗，才能理解佛經裡每句話的真義。中文的佛經從梵文譯成中文時，都是由有修行的三藏法師來主持，現在的人對佛學有研究而無修持，理解出來的東西自不會很好，只能從字面上翻給外國人看，無法充實佛教慧命，總有一層隔膜。所以學佛需要體驗。

第一，學佛要有出離心

學佛有幾個基本原則，不能盲目的學，今天聽人說密宗很好，修來可即身成佛，就趕快修密，找金剛上師灌頂加持，以為幾天一學，就能如何如何。告訴諸位，學密要有真方便，現在不談。人家說禪好，現在在西洋、在日本，學禪風氣非常強烈，而我們從中國大陸來臺後，禪的風氣已沒有了，找個禪堂很不容易，現在臺灣寺院有禪堂的，有陽明山的永明寺，聽說有個古岩寺也有禪堂，禪可吸引人，因此大家來學禪。但有些人，禪和道分不清楚，禪和瑜伽也分不清楚，禪和靜坐也分不清楚，掛羊頭賣狗肉的人很多。我在美國教禪的時候，我的老師仁俊法師說：「我也打坐，但反對你教禪。」我說為什麼？他說禪是真常、是唯心的。我說不管它是什麼，我教的雖叫禪，事實是修行方法，為什麼一定是唯心、是真常？我教的是空、是般若，後來他聽了幾次，覺得不錯，他說我講的禪和空也能相應，和般若也能相應。我說：「禪本來就是空、是般若。」曉雲法師教的是般若禪，我雖沒聽曉雲法師講禪，但看過她的文章。學禪要跟真正有禪體驗的人才能學。有人聽念佛很好而念佛。學密而後學禪而後又念佛，結果一樣也學不成。

我剛才講過，知見、知識越多的人，越難得到修行的效用。所以修行要一門深入，不要三心二意，見異思遷，看他人學得好而盲目跟從。修行更不能有患得患失的心，要有明師指點。我自

己是不是明師？我不知道，明的人在我面前，我就是明師，暗的人在我面前，我就是暗師，這要靠緣，有的人說某人本事大，我來試試看，這是試不得的。因此過去大德在參師訪道時，在某一大德座下一段時間後，這位師父告訴他，你的因緣不在此，可到某大德那兒去，去了一下，那位大德又講，你的緣不在我這裡，再回去吧！回來以後，這一下因緣成熟了。如果不出去一趟，光在一個師父座下，永遠不行。有的人一出去就不回來。這些都是要靠緣。現在有好些師父，唯恐弟子跑了，這是不對的。《華嚴經》裡的善財童子五十三參，沒有那位大善知識看到善財童子不歡善，均有得天下英才而教育之一樂也之感！若刻意留住不放，有這種心，就不夠資格稱大善知識了。心量要大，心量越大，來學的弟子越多。

我講的出離心，就是不執著，不要貪，無貪以後就沒有瞋，無瞋無貪，就沒有愚癡。愚癡就是不知道，為什麼要貪、要執著，沒有智慧所以有貪、有瞋。有些人一講出離心，就說是逃避現實，是厭世主義。逃避，逃到那裡去？煩惱是跟著自已跑的，我們講出離是心出離，離五欲，欲是欲界眾生的大患，離欲才能修道，凡有所貪求皆為欲，討厭也是欲。諸位！八風知道嗎？五欲跟八風是連在一起的，佛經裡正規的講法是欲，不離欲不能修定。離欲一定先要持戒，持戒才能離欲，因為戒有防非止惡的功能，持戒就是把自己防衛起來，如同用碉堡用防線圍起來一樣，把自己約束在一個範圍以內，不讓外界的誘惑引起我們犯罪，因為我們這世界的引誘太多太多。

我告訴諸位，我在日本還沒有得到學位以前，那時正好臺灣和日本邦交斷了，人心惶惶，國內情形不知怎樣，當時正是尼克森訪問大陸的時候，蔣總統有著處變不驚、莊敬自強的昭示。也有很多外國朋友，很同情我們臺灣人，稱我國是國際的孤兒，見我已變成孤兒的孤兒了，有人打電話給我，有人寫信給我，都是日本很好的朋友。我有一位教授，非常好，他就曾跟我講，他說：「你啊不要回國囉！就留在日本吧！」我說：「留在日本做什麼呢？」他說：「現在我告訴你，像你這樣的程度以及人品，要你的人很多。」我說：「那個學校要我啊？」他說：「現在的無人寺很多。」也有叫「空寺」的，什麼叫無人寺或空寺呢？就是說住持死了，沒有住持的廟，需要個住持。日本寺院，若是住持死了，沒有兒子繼承住持職務，他的太太、女兒就要遷離，由他的總本山派人去接收。假如說這個住持死了，而他有一個很漂亮的女兒，或者是有很多的財產，那麼就可以找個人，要找和尚哦！普通人不要。找個和尚做什麼？去入贅，去做贅婿。我那教授是什麼意思？不用再講了，他說：「我那朋友已關照了我好久，現在我也照顧著他的未亡人，請你能成全他們，他們也成全了你。」我跟他笑了笑，不好講，罵他一頓也不好，只能搖搖頭，他說：「我把你帶到那邊去看一看好不好？」我說：「我沒有時間。」他還是沒有瞭解我的意思，有一天他把人帶到我那裡去了，來看我啦！同來的有一個中年婦人，帶著一個二十幾歲的小姐。我一看這苗頭不對啊！是什麼意思呢？後來沒有談什麼話，我請他們喝了茶，坐了會兒他們就走了。晚上我那教授打電話給我：「噯！怎麼樣啊！今天你看了，滿意不滿意啊？」像這種，這是誘惑，後來我就把師父給我的二句話，在電話裡報告我的教授，我說我來日本求學時，我的師父給我二句話：「願汝為大宗教家，切勿為宗教學者。」他是希望我成為大宗教家，不要成為宗教的學者。我說我來日本的目的不是為自己，自己的生活問題，自己的處境問題，不是問題，我是來學法的；至於說日本佛教的制度，這是日本的制度，我還是我。我還告訴他：「日本

沒有一個比丘，我是個受了比丘戒的比丘，請教授能夠原諒我。你如果理解中國的比丘，對女色有多大的警惕，你就會知道。」後來他非常的抱歉，那麼在日本這只是個例子，在我們這世界上，引誘太多，我們學佛如果不能有出離心，那是個嚴重的問題。現在下面我講「心出離」。

出離心已經懂了，現在把它倒過來，「心出離」，這話可能有人誤解，很多喊口號的人，利用它作為遁詞，告訴人家：「你不要以為我有家有室，兒女成群，我也是過著與出家人同樣的生活，出家人不一定同我一樣有這樣清淨哦！我雖然和太太睡在一起，好多年不動心哦！」心不動身體還在動，有沒有這樣的事情？告訴諸位，這種人很少，這種人太少了，大多都自己欺騙自己。但是反過來說，講出離，就是離開人間了對不對？不離開人間！我們有一句話，修道是要靠眾威加持，在我們寺院裡常常有二句話：「寧可在大廟裡睡覺，不在小廟裡辦道。」什麼原因？在大廟裡依眾、靠眾、隨眾，你不修行也要修行，再懶的人在團體裡面，人家上了殿，你不能不上殿，人家在念經，你嘴巴不動，耳朵也在聽，人家在拜，你也不得不拜，所以在團體裡面修行，要比一個人修行好，是助道，有道侶、道伴。一個人修行呢？你們可要問我了，法師！你不是一個人在山中住了六年嗎？既然說不在小廟修道，你為什麼一個人在山裡面？一個人的修行哪，要有了基礎以後，一個人可以修行，懂得方法以後，一個人可以修行，最少在知見上要有很正確的基礎，才可以一個人修行。有很多人閉關，不一定成功；所謂「成功」怎麼講，閉關出來以後，有很多書跟著一起出來，這算不算是成功啊？有的人閉了生死關，沒有一個人知道有這麼一個人用過功，那麼這兩種人，究竟那一個是真正修行的人？告訴諸位，如果善於用功的，兩位都是修行者，如果不善於用功的，二者都不是修行人；所謂善與不善主要在心，要在我們這心能夠離欲，能夠出離。

在關房裡邊沽名釣譽，就怕人不知道我在閉關，就拼命的寫信，拼命的發消息，大家知道了我在閉關，大家來看我、供養我，那麼這種是為自己。但是這心很難講是為己或為人，如果完全是以悲心，我自己用功，寫書也好，做什麼也好，講經也好，都不是為名利，而是為了悲願心。不為己就是出離心，為己就是執著心，就是染著心、貪著心。假如我們能自己問一問：我們學佛，我們弘法，我們修行是為什麼？是為了將來成大法師，為了成為高僧嗎？

最近有人說：聖嚴法師啊！你還沒有到高僧的程度，你已是名僧哪，再上一步就變成高僧。對我來講，究竟那一種好，我覺得名譽高，不是重要的事情，實至名歸，有名也沒有關係，假如說什麼人也不知道，我默默做了很多事情，也沒有關係。人家認為我是個高僧，這點我要告訴諸位，我們常常看到某某地方做大法會，有五十位高僧在念經、做法會，這是大法會，跑了去看看是那些位高僧？一看是佛學院的學生，五十位佛學院的學生，幾位佛學院的老師，像這樣子你們說是不是高僧？可以說是高僧，為什麼？什麼叫作高？什麼叫作名？有名的人不一定高，高僧不一定有名，所謂高僧是有出離心的，完全是為悲心與菩提心來度眾生，來做佛事，這個就是高。如果名氣很大，他沒有出離心，一切為自己，沽名釣譽，這個叫名僧，佛學院的同學們念經，絕對不會說我這次念經，報紙上都會見到我的名字，沒有這種心，對不對？所以他們是高僧，至少他們在這種場合是高僧。有些人跑了去，輪他站在中間，紅袒衣，黃海青，珠子擺得很長，一直拖到尾脊，新聞記者劈哩啪啦地專門把鏡頭對著他。他還沒站好的時候，記者鏡頭若對著他，他

會說慢慢照；等一下，我還沒站好。像這種人，在外表看起來像高僧，對不對？其實他這個念頭是名僧，這個是不是出離心？不是出離心，我們沒有意思要罵人，批評他，我們的心如果是出離的話，這出離心叫發心，發一念心。你們的導師曉雲法師她是天臺宗，講一念心，這一念心是什麼心？諸位以為是清淨心，我告訴諸位，「是妄心」，天臺宗叫妄心觀，妄心就是一念三千的妄心，與真心是相應的。

永明延壽禪師說：「一念相應一念佛，念念相應念念佛。」這個一念相應一念佛，念念相應念念佛，是什麼念？是出離心，學佛要有出離心。

第二，學佛要有慈悲心

我們每天都喊慈悲慈悲，都是叫人家慈悲我，沒有叫我自己慈悲人。「我很可憐哪！你慈悲慈悲我。」我從美國回來以後，在我們文化館，門雖設而常關。可是也有人，把門鈴一按，拿封信，很長很長，做什麼的？他說：「你們這是慈善機關，要請你們發大慈悲心，救濟我，我家裡一家幾口，在生死邊緣，要請你們救濟救濟。」你出去看一看，他滿嘴的酒氣，他剛剛喝飽了酒來的，像這種人，我想那裡都有這種人，那麼這種慈悲，要不要慈悲？也要慈悲是不是啊！禪宗有句話，「方便」就是慈悲。現在方便是下流，把慈悲也就解釋成為下流了，這「方便」，本來是一句很好聽的話，是說以方法去便利人求佛道，這是慈悲，可是現在把方便變成隨便，方便不是隨便，方便一過了頭就是隨便，一隨便就馬馬虎虎，這樣子一定教不出好的人來。可是呢，棒下出孝子，有沒有這句話？禪堂裡叫「香板頭上出祖師」，你們那一個挨過香板啦！有幾個人挨過香板啦！我上次到你們禪堂裡去看，看到香板很厚，那麼，這挨打是好事情，馬馬虎虎出不了好事情。

所以慈悲二個字，不是姑息，慈悲不是隨便，慈悲是要以智慧來指導你，用恰到好處的方法，幫助眾生離苦得樂，這個是慈悲的精神。所以有人問我，他說觀音菩薩很奇怪，千手千眼的觀音，有的手上拿著刀、槍、輪、戟、繩子等很多很多的兵器。還有金剛，都是威武得很，都是面目可憎的樣子。他覺得奇怪，你們佛教講慈悲，為什麼有這樣的現象？他說今天有原子彈，你應該把原子彈裝到觀音菩薩手上去啊！是不是？諸位！我們將來塑像，塑千手千眼觀世音菩薩，是不是也把原子彈、大砲、飛機塑到觀音菩薩的手上去啊！假如有必要的話，可以的。為什麼？那個是象徵，象徵著菩薩的精神，千手千眼裡頭，也有花、燈、珍珠、藥草，這些都有，就是菩薩化度眾生的時候，以不同的身分，以不同的方法來教化眾生，慈悲是要講究方法的，不是隨便做爛好人，你們看到人，說這個人是好人，好到什麼程度，好到了沒有是非的程度，這種是不是好人？給他一種紅的顏色，他說好，藍的也說好，紅、黃、藍、白、黑通通好，你說強盜好不好？想一想，盜亦有道也好，是不是？對，樣樣都好，就怕得罪人，在儒家講，叫鄉愿，鄉愿是什麼？鄉愿德之賊，這是爛好人，不是慈悲。所以，我們在佛經裡面看到，大菩薩們現種種身，在我們高僧傳裡面，祖師們都是非常雄偉的，菩薩、金剛，這些都是佛度世的方便，都是慈悲。

因此，我講到戒的時候，戒有開、遮、持、犯，主要講的是方法，持戒也有方法，也有方便，不是說一概而論。

第三， 學佛要有菩提心

即學佛的菩提心。我們前天因為文化館來了很多的人，結果很多的菜剩下來，吃不完，剩下我們幾個人在吃，那我就請他們幫幫忙、發發心把它吃掉。發心這句話，我想了想，不對，發心？發心吃菜？這個發，發是生長的意思，一粒黃豆或一粒穀子往水裡一泡，它就長大了，就是發了，發了以後怎麼樣？它的芽出來了，發生，一發它就會生，對不對？發菩提心生菩提心，發心，這發心叫人吃菜，不是辦法，這些菜吃完，心就沒有了。應該就是說，發心，發菩提心，菩提心本來就有。弘一大師要去青島的湛山寺以前，他做了一個夢，他把蓮子一把一把的撒下去，撒下去做什麼？種菩提種子。人家講，我到某某地方說佛法了，那個地方是從來沒有佛法到過的地方，是邊地，這次我去為那邊的人種下菩提的種子，這個話聽起來好像是對的，其實對不對？諸位，種菩提種，他們本來沒有菩提種，結果把它種了下去，然後他們有了，本來那是個荒地，撒了種子下去，就長起來了，是不是這個樣子？可以通的，對的。但再深一層講，有毛病，這是層次的問題。我們分為二個層次來講：第一個層次，在普通來講，從沒有聽聞佛法的人，我們撒了菩提種子是對的；但是，再深一層講，一切眾生通通有菩提心，通通有佛性，而只是沒有發，我去撒甘露水，這甘露水撒在什麼上面？撒在菩提種子上面，因此菩提的種子發芽，應該這樣講比較好一點。所以，我們先要自己發菩提心，很要緊，菩提心本來就有的，每一個人都有，人人都有，本來就有，《涅槃經》裡如此講，《華嚴經》也是如此講，本來就有菩提心，這是始覺、本覺，菩提本無樹，那麼種子那裡來呢？這個是禪的問題，我們現在不談。

發心，發菩提心，我們如果在一切情形之下、環境之下，我們不要忘掉了「菩提心」三個字，我們就能保持我們的安全。人只要有自信心，無事不成，喪失了自信心的話，你便一事無成。所以要建立對佛法的信心，修行的信心健全的話，一定要先把菩提心發出來，肯定自己有菩提心，菩提心是清淨的覺心。自己知道，並肯定自己有菩提心的話，你就很安全了，在菩提道上一直走下去，很平坦。這是說，有人雖是國王的兒子，當他還沒有知道自己是國王的兒子以前，他跟普通的人一樣，無所謂；有一天知道自己是國王的兒子以後，他就覺得跟人家不相同，自己應該像一個國王的兒子，像一個王子。當我沒有得到學位以前，我是普通人，得到學位以後呢？我覺得還是個普通人。人家就講了，噯！你的責任大了，我說對啊！得到學位做什麼的，一張紙沒有用，但是責任加重，我得的是責任感，榮譽不希奇。

一張紙毫無用處，而是責任感。有了菩提心，發了菩提心而責任感加重。學佛心要勇猛，蕅益大師常常跟人講：「我一生毫無長處，唯一的長處是我沒有離開菩提心。」他時時刻刻沒有忘記菩提心，也勸人發菩提心，菩提心是我們生活之中的防腐劑，能防止我們生活腐化，能防止我們走入岐途，堅定我們對佛法的信心，健全我們修行的生活。

二、日常生活

以上講的是學佛，以下講日常生活——第一是平常生活，第二是修行人每日的修行生活。

（一）平常生活，就是平常人的生活。就平常人的生活來講，我們先要做個平常人，從平常人做起，而後做到不平常，做到不平常以後，再又回到平常。這不是賣關子，在我們初初進入佛門修行佛法的時候，先要把自己的生活導入常人的軌道，過通常人的生活。這在佛經中分為二類，一類是人與倫理生活，也就是社會生活，在《六方禮經》中講，有個善生童子，也名善生長者，或善生。長者之意，非年紀大的人，長者是有德之人，年輕有德也可稱之為長者，長者和童子是相對的，無欲為童子，文殊師利是法王子，事實是童子。《六方禮經》是講，父母對子女，子女對父母，主對僕，夫對妻，妻對夫，國王與大臣，也就是我們中國的倫理綱常，就是五倫。君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，倫理生活就是各盡其分，各盡其責，以上是平常人的生活。

反對出家的人認為不孝有三，無後為大；身體髮膚，受之父母，不敢毀傷等等。因為出家人，又要燒疤、燃頂（燃頂從明末才有，明朝前沒有的，現在有人畫玄奘三藏像，頭頂也點十二個點，是沒有歷史根據的），又要離開社會，所以罵出家人是不忠、不孝、不義。實際則不，釋尊不但沒有忘記父母，更沒有忘記他的國家，他把佛法教給和他有關係的人，後來他的國家被人滅亡，他也遭受滅族的慘痛，他明知不可為而還是要去救護。今天我還想到這個故事，我對自己說，我要愛國，也護佛教，出家人也要對國家民族盡心。在人與人之間，要努力去求盡自己的責任和義務，一切不為自己，這是菩薩道的基礎，一切都為眾生。度眾生，要先從與自己有關係的人度起，不能度家裡的人，責任在自己，第一，要檢點自己，是否盡到了責任。第二，要看緣，有緣很快就能使人信佛。釋迦佛生生世世有個提婆達多和他搗蛋。佛不能度無緣的人，不能度的人，就要把他當菩薩看。家裡有人不信佛，不要認為是生在魔鬼之家而想逃避，越是有這樣家庭的環境，越要視為火中紅蓮，越要八風不動，越要對他們好，越要努力盡到自己的責任。直到死為止，你雖無法度他，他卻成就了你的道業，家裡如果出現了狠丈夫、兇太太，若自己是菩薩，他更是大菩薩。這是就佛法來講，先做平常人。

（二）修行生活，離不開戒律。有祖師把戒律濃縮編輯起來叫《毘尼日用》，吃飯應怎樣，漱口應怎樣，起居應怎樣，理髮應怎樣……都有一定威儀，「三千威儀，八萬細行」，貫徹了三千威儀，八萬細行。另有一部《禪門日誦》，一般人說，禪宗不立文字，不立文字非不要經典，禪只是不著文字，不入任何形

象、現象，任何形象、現象均可捉摸，不立文字就是不立現象，心裡一切形象、現象都沒有了就叫收心，不是眼睛在看，是心在妄動。《禪門日誦》是規定每天早上起來，一直到睡覺以前的五堂功課，乃是藉著念誦，幫助我們收心，指導我們修定。還有《百丈清規》、《禪苑清規》——都是禪的生活軌範。像曉雲法師不同於眾——威儀、風貌就能感動人，她講話的姿態能使人敬仰，走路很輕，從不慌張，見到人總是那樣和藹，使人如沐春風。她是藝術家，居所如入畫境。

日常生活就是從平凡中體驗真實的存在，其實是假的，一切如夢如幻，在沒解脫以前，假的也要當真的做。業力是不假的，願力是很偉大的，我們要轉變自己的業力，以我們的願力把我們的生活改變為純佛教化的生活——做三寶弟子。學佛要從平常生活中著手，願心要擺到發無上佛道上去，難得好因緣，大家聚在一起，沾大家的福氣，願大家光明。

（一九七八年三月二十五日講於蓮華學佛園，盧城居士錄音，劉國香居士整理）

佛教的修行方法

一、前言

非常謝謝貴紀念堂理事長吳俠民先生，昨天、今天一再給我介紹。我非常感謝有此機會到多倫多來為僑胞們講佛法，同時也覺得非常難得的有《醒華日報》的總編輯簡許邦先生擔任翻譯。今天星期一，所以聽眾沒有昨天多，請各位盡量坐向前排，把你們和我的距離拉近些，因為佛教徒向法師們請教和學習，稱為親近善知識，意思是親切地接近被你們尊敬的人。

二、修行的意義

今天的講題是「佛教的修行方法」。很多人認為修行是出家人到山裡去，或是關起門來在寺院裡才能修行。事實上修行二字固為佛教名詞，但在每個人日常生活裡也都用得到。修就是修理、修正或修持。我們房子壞了破了要修理，家具破了壞了要修理，同樣的，我們的生理行為或心理行為如果不常檢點的話，我們也會漸漸變成壞人。中國的曾子所講的「吾日三省吾身」]，就是說我們應該每天檢討自己的行為。每天若都這樣反省的話，縱有錯誤，也容易隨時改正。至於「修持」，是修正、修理而且要持之以恆，日日時時，乃至每一秒鐘都要修行。有些人做了錯事，當天或能覺察，且有悔意，到了第二天又會再錯，他沒有勇氣和決心把自己改正過來，那便

不是修行。修行則一定要在發覺自己有錯誤之後，加以修正、修理，並且應該切切實實地照修正過的行為繼續努力下去。所以我們說修行要反省自己：不該做的事不再做，該做而尚未做的事，應該就開始去做。

三、修行的器量

從佛教立場講修行，有大器和小器之分，也就是大修行和小修行之分。中國的孟子曾說；「窮則獨善其身，達則兼善天下。」以人的立場看，如果能獨善其身地修行，已經不錯，真正能達到這種程度，並不容易，可是在我們佛教來說，這尚是小乘。所謂小乘是對大乘而言，大乘不但自己要修行，而且要兼善天下，幫助所有的人都能修行。譬如說：我們現代的交通工具有很多種類，從腳踏車一直到飛機，從水陸到空中，有大有小。但腳踏車只能載一人，而且走得很慢，坐火車則快些又可以載很多人，有時還必須乘輪船或飛機。所以大乘和小乘，事實上就是說自修自度的人，是乘用小的慢的交通工具，自度度他的人，是乘用大的快的工具。能自度已不容易，自度度他當然更不容易。譬如說：自度不了而度他者，就像不會游泳的人，看見有人掉下水喊救命，便跳下水中去救人，結果救不了人，反而自己也淹死在水裡。因此要做大乘也好，做小乘也好，最基本的原則是切實的修行。修小乘也得先學修行小乘的方法，好像買不起飛機的人，至少先要有錢買輛腳踏車。不論小乘或大乘，修行是第一。

四、修行的層次

我們在一剎那間就做大乘菩薩，是辦得到的，不過，大乘並非與小乘對立，大乘之中必包含了小乘，同時也包含了凡夫的人及天，所以大乘的本身共有五個層次：1.人，2.天，3.聲聞，4.獨覺，5.菩薩。修行是一步步上去的，大乘不是比小乘顯得高超，乃在於發心的偉大，他們修行是為了度眾生，而非僅為自己求解脫。世界上有很多宗教家、思想家，都是站在自己的立場而專門批評其他宗教或其他思想是害人害世的魔鬼邪說，佛教則不必反對任何宗教及思想。在佛教的立場看，一切方法只要是在道德行為上有用的，都是好的，不過是有深淺高低的不同而已。昨日有位李先生，對我說他信道教，也信佛教，他認為佛道是相同的，問我可否同時修行？佛和道的基本立足點應該是相同的，但在修行的方法上及最終目標的證果上是不同的。雖然是同一立足點，由於方法不同，出發後的力量不同，得到的結果也就不同了。從同為一個勸善行善、造福人群的立足點上，佛教可以承認一切的宗教家、哲學家、政治家、軍事家、科學家，乃至一切行業的一切好人，都是佛法的一部分，因為佛教承認他們各有其本身的價值，可是他們所用的方法，因對象不同，程度不同，結果也不同。大乘佛教的特點，是教你先發廣大心，發心之後，你仍得根據你的程度來修行。你要先認清那一樣方法適合你的興趣和性格，或者那一樣是你所能接受吸收的。那麼，那一方法對你就是好的，不論高低，都是大乘法門。

現在，我們把五個層次的修行階段，一一講解下去。

（一）人

我們不可好高騖遠，也不可小看自己，因為各人都有他們現在的立場和現在的程度。諸位曾否聽過「放下屠刀，立地成佛」這句話？你們信不信一個殺了很多人或牲畜的人，把刀一放，就可以成佛？假如真有這樣的事情，佛教便不值得信仰，佛也不足尊敬了。不過，這句話的確沒有講錯，因為「立地成佛」的意思，是指如果能夠把屠刀放下，不再殺生，從此即能開始一步一步地接近於佛，一點一點成功為佛。

還有一句話，「苦海無邊，回頭是岸」。意思是說，我們向海中一直游出去；或者在海中浮沈漂流下去，是上不了岸的，只有當我們希望登岸而掉過頭來時，就朝著岸的方向了，掉過頭來雖非立即登岸，但已面對著岸並且向岸接近，那是不容置疑的事。因此，我們發心要成佛，必須先從我們現在的立場和程度做起。我們是人，成佛就必得從人的本位開始，如果人尚不能做好，成佛自是不可能的。

（二）天

「天」是指各國家、各民族、各時代的一切宗教所信仰的對象及所嚮往的境界。宗教殊少不求升天，中國道教所謂「白日飛昇」「長生不老」「羽化登仙」，都是要升上天去，西方的猶太教、天主教、基督教等，也都要求升天。但假如連人還沒能做好，能不能升天呢？的確，有的宗教認為只要信仰神，並且有幸被神選中的話，縱使做再多壞事，也能蒙神赦免而得救升天，這種說法，是不合乎邏輯的，應該說成：你做好了人，再信仰神，就有升天的可能。很多人都說佛教是主張出世的，其實佛教更重視入世，如果沒有入世的基本道德的訓練，便不可能出世。很多人看到我做了和尚，而問我：「喂！和尚，如果人人都做了和尚，人類豈不會在這世界上消滅了？」遇到這種場合，通常我會反問他：「這世界上有幾個像我這樣出家的人？」因為不是每一個人都可能出家和適合出家的。佛教固然願度盡一切眾生，離苦得樂，解脫生死，而事實上並不能使得所有的世人都出家。所以佛教認為先有好的在家人，才會產生好的出家人。如果做父母不盡父母的責任，做兒女不盡孝道，做師長不盡師道，做朋友不盡友道，這種人成為佛教徒的資格是有問題的，出家更有問題。唯有能完成做人的基本要求，才能進一步考慮是否適合出家修行，因此，做人既是生天的基本條件，也是成佛的基本大因素。

（三）聲聞

「聲聞」，是出世的，是把人做好了，做完美了之後，走上出世之路。但出世並不一定要出家，因此在聲聞裡有四個不同的階段，我們稱為：初果須陀洹（七返生死），二果斯陀含（一返生死），三果阿那含（不還生死），四果阿羅漢（解脫生死）。從第一果到第三果，在家人都可以達到，第四果在家人也可以到，但到了那階段，自然而然會擺脫世俗一切名利權勢等欲望而出家去，此時，一切煩惱以及貪欲心、瞋恨心、不明是非之心都斷了，便真正做到了出世，也就是對於世間的物欲——財產、眷屬，乃至自己的身命，均已沒有了我及我所有的繫縛心，這時才真正到了阿羅漢的境界。所謂解脫的意義，是不受任何思想及物質行為的影響，生活在身心自在、生死一如的境界中。所以請不必擔心著說：「如有一天人人都到了第四果，世界上就沒有人了。」我告訴你們：假如我們人人都是無煩無惱、無有苦痛的阿羅漢，豈不好嗎？但是這一天的出現並不容易。

（四）獨覺

「獨覺」，事實上獨覺和聲聞是一樣的意義，但由於修行入門的不同而異其名。聲聞是聽到佛說法、僧說法或從經典中看到脫離生死的方法而修行證果的。獨覺則是在沒有佛教的時代，沒有佛經可看的時代，也沒有什麼人說佛法的時代，從自然界某種現象的啟發，得到佛法的真理及開悟解脫的。這兩種都叫作出世間道，也叫作出世的佛教。對一般人來說，實在是並不容易的事。

（五）菩薩

「菩薩」，菩薩是最偉大、最崇高的，但也是最平易的，因為從普通人一開始相信佛教，就願意照著佛教所說的成佛方法去做，這便是初發心的菩薩。所以成菩薩要比成羅漢容易。不過，菩薩分成五十二階段，從最初一層到最高一層——佛的階段，要經過五十二個層次。初開始，我們要做個好人，希望人家也成為好人，不管你是否真有力量幫助他人得到幸福，只要你心裡確是如此希望，這種心就是菩薩心了。

現在請問諸位：比如這座房子發生火警了，外面警鈴在響，到處是煙，此時你怎麼想？我想，最初的反應，是想自己如何逃出去，這種只是關心自己安危而不顧他人的人，是不能稱為菩薩的。如果有人首先考慮到，如何使得老弱婦孺離開火宅，而把自己的安危置之度外，這人就是菩薩心腸了。地藏菩薩曾說：「地獄不空，誓不成佛。」又說：「我不入地獄，誰入地獄。」他的最大志願是到地獄去救人，而不在於自己成不成佛。這一點很重要，最初信佛的人，希望成佛是必要的，當你信佛修行有了相當基礎之時，就要教你把成佛的念頭擱在一邊了，因為，希望成佛的念頭雖好，仍是一個「有我」的妄想，所以你如希望自己成佛，你將永遠不能成佛。有我的觀念，即是自私心，有自私心而能成佛，那就豈有此理了！菩薩先要試著忘了自己，專為他人，

接著雖然終日為救他人而工作，卻把能救的自我、被救的對象，以及用以救人的智慧及事物，也全部忘了，那才真是菩薩。

五、修行的方法

對修行者而言，一位高明的師父是不可缺少的，他可使你少走許多冤枉路，更不致走錯了路。在修行的準備工夫而言，節制五欲，是很重要的。這是由於五官的媒介而產生的種種不好的心理活動。這些由五官反應而生的種種是修行的障礙。所謂五官的反應，是指眼所見、耳所聽、舌所嚐、鼻所聞，以及身體所觸，而使心裡產生了喜怒哀樂種種情緒，這就叫作五欲。因此，修行的人，對日常物質上的生活要淡泊，不可被聲、色等五欲所迷亂，然後才能講到主要的修行方法。

大乘菩薩的主要修行方法，叫作六度。六度是用六種方法由有生死有煩惱的凡夫這一邊，到無生死無煩惱的那一邊去。也就是從生死的苦海到達涅槃；從煩惱的凡夫轉成菩提。就如乘坐一艘具有六種器具設備的船，航向對岸成佛的路上去，這就叫六度。

（一）布施

六度第一是「布施」，布施是最容易的方法，通常說，有錢出錢，有力出力，無錢也無力的人怎麼辦呢？那你從旁用嘴說兩句好話好了，啞子呢？那就只要心想這是好事，我若有能力一定去做，人家做好事，我也滿心歡喜。可是如果有人，不出錢、出力，專門叫人去做好事、幫忙人，是否也算得是布施？事實上他勸人為善的行為，即是出力的布施。世界上行善布施的人，並不全是富翁，甚至所謂同病才能相憐，自己有痛苦有困難，覺得需要人家幫助，因此見到別人有痛苦困難，便也希望有人去幫助。有人厭惡不肯出錢做善事、布施的富人，而稱之為「為富不仁」。其實富人的錢，如果不是橫財，原是由於捨不得用錢，把一個錢一個錢省下來，積聚而成富人；如果把錢全用了出去，他就成不了富翁。所以我們應該勸富人布施，但不可挖苦他。

布施有二個對象：一是布施貧窮的人，即是幫助需要救濟的人；另一是布施宗教團體，即是佛教說的佛、法、僧三寶。

我在紐約曾對學生說，你們要多多布施給三寶，有一個學生嘻嘻笑起來，我說：「你笑，是不是因為我是三寶中的出家人，我要你們布施，要你們不可貪心，結果把錢都給了我？」他說是的。諸位有沒有想到為什麼要布施三寶？佛教說布施三寶比布施窮人功德來得大。我們用錢救助人，是希望以一個錢救十個人，還是希望一個錢救不了一個人？布施給三寶，三寶所做的事是，幫助所有需要救濟的人得到佛法。因為人類的真正痛苦，不在於缺少物質。佛教的重點是幫助人們在心理上解決痛苦、解決煩惱，這是徹底解決痛苦的方法。布施給三寶，三寶可以幫助更多的

人解決重大的問題，所以布施三寶比布施窮人的功德來得大。也有人說，出家人不做生意，也沒有錢布施給人，是不是也修布施功德？告訴諸位，布施並不全是用錢，而且，用錢財布施只是小布施，用佛法智慧布施才是大布施。因為救濟人身的困難是小布施，救濟人心而得解脫生死的痛苦是大布施。昨天與今天，我在此地就是做的大布施。

（二）持戒

第二「持戒」，持戒不僅僅是守清規的意思。持戒的本意是：所有不該做的壞事應該戒除，已戒除的壞事不應該再做；沒做過的好事應該去做，已做過的好事應該持續不斷地做下去。總而言之，諸惡莫作，眾善奉行。

（三）忍辱

第三「忍辱」，忍辱不但要忍受一切侮辱，而且要忍受一切痛苦，更要忍受所得到的快樂。如果能忍受痛苦、忍受快樂的話，就是我昨天所說的「八風吹不動」的境界了。

（四）精進

第四「精進」，精進是為了我們肉體的生命和佛法的法身慧命。所謂肉體的生命，是指血肉之軀的生活現象；佛法的法身慧命，則是我們的信仰所賴以延續的活動現象。為了神聖的悲願，我們要花最大的努力，不灰心、不退縮地做下去，便是精進，假若沒有精進的精神，便可能凡事虎頭蛇尾，或者一曝十寒。那麼，無論是對日常的生活，對身體的維持，以至信仰生活的修持，不是半途而廢，便是萎靡不振，無法達成預期的目的。

（五）禪定

第五「禪定」，我教禪定，分成三個步驟，也可說分為三個階段，而達到三種不同的境界。第一是身心平衡，第二是物我合一，第三是物我雙亡。

1.身心平衡，就是使我們有健康的身體和健全的心理。做到了，我們便是正常而健康的人。2.物我合一，是一般宗教經驗所希望達到的境界。即是我和世界萬物合而為一，凡是中西歷史上的大哲學家及大宗教家，都可能達到這一階段。3.物我雙亡，只有禪才能達到這一目的。禪，就

是教你達到「無」的境界；無，並非等於沒有東西，而是沒有之中，一切都存在，可又並不等於物我合一。物我雙亡是到了真正開悟之後，覺得我們這個世界完全是假的，雖然是假的，世界還是照常存在。在此三階段之中，我們又可以用三個名詞來解釋。

1.身心平衡是小我的階段。即是平常所感到的正常心理狀態之下的平靜安逸的自我感。2.物我合一是大我的階段。此我的存在和宇宙萬物的存在合而為一，不管上帝在我心裡或我在上帝裡面，都是大我的觀念。3.物我雙亡是無我的階段。既無小我，也無大我，只是清楚地、自然地、活潑地、無礙地存在。

諸位不要以為修禪定必須要坐在那裡的。修禪定有許多方法，靜坐只是一種基本方法而已，禪的開悟，並非只靠靜坐，只是開始時，需要靜坐的基本訓練。實際上念佛、誦經、懺悔、禮拜、祈禱，無非是要使心力集中，而禪的初步工夫，便是如何訓練你的心力集中。所謂「誠之所至，金石為開」，「誠」便是心力集中。心無旁騖，只有一個念頭，集中在一個念頭，這就禪定的初步工夫。所以諸位不可把禪定的範圍看得太狹小，禪定是包括一切修行方法在內的，禪是通於大小三乘及顯密二教的。

（六）智慧

第六「智慧」，智慧包括有三個項目：聞慧、思慧及修慧。聞慧是經由眼耳所見所聞的一切修行方法而得到的啟悟。思慧是看到、聽到，或學到東西以後，加以慎思明辨的工夫。修慧是從修行前面所說的布施、持戒、忍辱、精進及禪定的五種方法中所得的悟境。以上六種修行方法，是一體的，其重心則在智慧上。不過，想要得到真正的智慧，則必須兼修其他的五種方法。如果撇開其他五種，僅修其中一種，譬如說老是打坐的話，縱能開悟，悟也不會深的。

在此，我要告訴諸位，為什麼六度把智慧放在最後，因為佛教的一切修行方法，無非希望修行者的最終目標是智慧，得到了智慧，即是開了悟，開悟可使人們擺脫煩惱。如果想得到智慧，一定要解除自己的煩惱，煩惱解除了，智慧自然出現，智慧出現了，煩惱便解除，這是循環而互為因果的，所以修行越深悟境越高，智慧越深煩惱越薄。

最後為諸位祝願，身心愉快，法喜充滿。

（一九七七年十月二十四日講於加拿大多倫多市中山紀念堂，簡許邦居士錄音，張劉佩珍居士筆錄）

在家居士如何學佛?

一、佛學與學佛

很多人都以為佛學很不容易懂，因為專門性的名詞太多、經典太多、論書太多、教理思想的派別也太多，初進佛門的人，頗有望洋興嘆而不知何取何捨的困難。即使是專門以研究佛學的學者而言，也很難找到幾位精通全部佛學而了無疑問的人來。因此，佛學兩字，對於一般人來講，的確是一門深奧的學問。

其實，我們的教主釋迦牟尼佛，宣講的佛法，是將他親自體證到的如何成佛的方法，告訴了我們。他的目的是希望一切的人，都能依照他教的方法來修學，他沒有希望他的教義，被視為一派哲學的體系，當然不會希望學者們把他所證得的佛法，看作一門學術，放到研究室和圖書館裡去，讓人家用科學方法去研究它。所以，從佛教的根本之理而論，只有學佛，沒有佛學。學佛，是信仰佛教的目的，唯有學佛，始有轉凡成聖而至成佛的可能；佛學，是研究的一門人文科學，它能告訴我們佛教在形態和地域上的演變，以及在思想上的發展，也就是將佛教的教團史和教理史，作各種角度的分析和考察，而視之為佛教的考古學、社會學、文學和哲學，它並不負有勸人信仰和實踐的責任。

一般人所說佛教的難懂，應該是指的佛學，而不是學佛。因為，釋迦牟尼佛當時向弟子們宣說的佛法，如果是難懂的話，他的教化，便不可能普及到各階層去，即使現在，我們從比較原始的佛經中，仍可體味到，釋迦佛陀的教義，相當樸實，與一般人的生活行為有密切關係。所以，我敢向諸位肯定地說，學佛很容易懂，大家以為難懂的，是指佛學。凡一樁事物，歷史久了，在它上面堆積的東西，必然越來越多，清理這些堆積物，便是一門深奧的學問，假如要想從這些堆積物裡，找出最簡單、最根本、最平實的方法，來讓大家實行，便是學佛的工作，可是，要做這番找的工夫，也非普通的人能夠辦到。這就是我們身為法師者的責任，法師們應從難懂的佛學之中，找出易懂的學佛的方法，來告訴廣大的群眾及佛教徒。

因此，我們要弄清，佛學雖難，學佛卻易。佛學的研究，雖非釋迦佛陀設教的目的，站在文學的立場，對佛教做學術性的研究，仍是值得鼓勵的。不過，對於廣大的信眾而言，佛經不是讓你研究的，而是教你照著去實踐的，實踐佛的教義，便稱為學佛。

二、學習成佛的方法

佛教，當然不是唯物論的宗教，卻是無神論的宗教。不像其他一神論的宗教，雖然也有各種對於道德生活的教訓，那是為了求得神的眷顧和救濟，信徒們才去遵守那些所謂神的啟示，因為他們相信他們所信的經典中記載的神，是宇宙間唯一的、至高的、至大的、至尊的，人們除了接受神的啟示，沒有別途可以選擇。所以，他們是為信仰神有權威，而遵守道德生活的教訓，他們無權因為遵守道德生活而求達到與神同等的地位，甚至也無權向神要求，非把他們救濟到天國去不可。

這在佛教，頗不相同，佛教以為，我們所處的自然環境，是由我們生活在這環境中的每一個人的業力感得的，也就是說：我們在過去的無數生死之中，造作了相同相類的行為，結果，便形成一個讓我們共同來接受和生存的自然環境。所以，佛教不承認宇宙間有任何絕對權威的神。

佛教，同樣強調信仰的重要，那是信仰釋迦佛陀所說的法——成佛的方法，絕對正確，絕對真實。可是在你信仰之後，便該照著佛陀所示的方法，來實行於你的日常生活之中。因此，佛教徒雖將佛陀視為崇拜的對象，與他們的生活有密切關係的，寧可說是佛陀的教法。依照佛陀所示的生活方式來做，漸漸地，便能達到解脫一切身心苦惱的目的。佛陀，是從一切的身心苦惱中得到了解脫的人，也是至高、至大、至尊的超世界和超宇宙的偉大人格，但是，佛陀的偉大，雖充滿於時間與空間，卻不佔固定的時空位置，所以，人人可以成佛。

釋迦佛陀在世的時代，隨緣開示，應機教化，所說的佛法很多，歸納起來，不出戒、定、慧三個項目的範圍，我們學佛，其實就是學這三項。世間可學的東西很多，那些都是苦樂相對的、有限的、得失交替的、變動無常的，所以佛教稱其為有漏之學。戒、定、慧名為三無漏學，學這三項東西，可以防止所得成果的漏失，繼續學到佛的程度為止。戒、定、慧雖分三個項目，事實上有連鎖的關係，如同一物的三個支點，缺一不可。要想求得智慧，須先有禪定的工夫，如希望得到禪定工夫，須先有持戒的宗教生活；持戒的宗教生活越清淨，越可助成高深的禪定，在深定之中，便能產生超人的智慧；回轉頭來，再以智慧的判斷和選擇，來指導持戒的宗教生活，來鑑別禪定工夫的深淺和邪正。

三、戒

戒的定義是：有所不為，有所不得不為，它含有訓誡、規勸、警告、指導等意思。通常的人，僅以為佛教的戒是消極地防止犯罪，事實上，那只是就有所不為的一點而言。這點固然重要，站在大乘佛教的立場，有所不得不為的積極態度，更為重要。損人利己和損人不利己的行為，佛教徒不可有，此為消極的要求；自利利人乃至損己利人的行為，佛教徒不可沒有，此為積極的要求。一個初信佛教的人，當做到第一點要求，信佛學佛較久的人，必須從第一點進展到第二點，第一點是止惡，第二點是行善；止惡是自利，行善是利他，有了自利的基礎，而不推展利他事業的話，便無從達到成佛的目的。因為，戒的內容，是從「貪」、「瞋」、「癡」的凡夫行為，淨化復轉變為「喜捨」、「慈悲」、「智慧」的聖者行為。

佛教的戒，雖因出家與在家的分別，而有繁簡不同的要求，對在家居士而言，共有不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒的五條，稱為五戒。此與其他宗教一樣，凡是宣誓信仰佛教的人，從開始接受佛教信仰的同時，便也接受了作為佛教徒行為標準的五戒。因為這五戒是戒「貪」、「瞋」、「癡」三種心理行為，藉身體四肢及口舌行為所作的具體表現，故其雖為在家戒，實際上也是一切佛戒的基準。佛是人格的究竟完美者，沒有完美的人格作基礎，便無從成佛，因此，佛教的五戒，也是人類道德生活的共同要求。

（一）不殺生：佛教的戒殺生，雖與素食主義有關聯，卻並不等於素食主義。佛教鼓勵少吃動物的肉乃至不吃動物的肉，是基於戒殺的要求。如果不是我親手殺的，不是特別為了我想吃肉而教他人殺的，不是他人為了我想吃肉而殺的，便不禁止。而且，佛教的戒殺，固然是為了對一切有生命的，施予愛護的慈悲心，最主要的是不可殺人。假如你不預備將來殺人，希望將來不犯殺人罪，這條殺戒是應當受持的。

（二）不偷盜：除了以正當的謀生方法，取得合法的利潤報酬之外，不貪取不義之財，乃是不偷盜的定義。為了警策我們，勿要從貪圖小便宜、在金錢方面與他人糾纏不清，而演成吞沒公款、收受賄賂、侵佔他人財物等的罪行，這條戒是應該受持的。

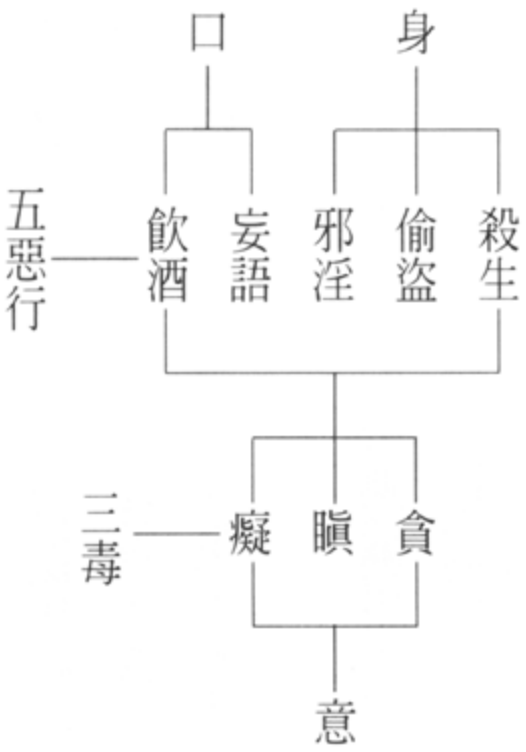
（三）不邪淫：除了正式夫婦之間，正常的性關係之外，不亂倫、不破壞他人的家庭、不玷污他人的妻女、不妨害社會的風化。總之，把男女的性關係，視為夫婦之間的責任和義務，乃是不邪淫的定義。為了維護家庭的和樂、子女的幸福、社會的安寧、自身的健康，這條戒是必須受持的。

（四）不妄語：此可分為大小兩類，通常的說謊、戲笑，是小妄語。為了名聞利養，自己不是聖者而妄稱是聖者，是大妄語，在家居士冒充聖者的不是沒有，可能性卻很少的。因此，諸位居士也能受持這條戒了。況且，為警惕我們不要變成搬弄是非的人，不要被人看作不可信賴的人和口不擇言的人，也應該受持這條戒的。

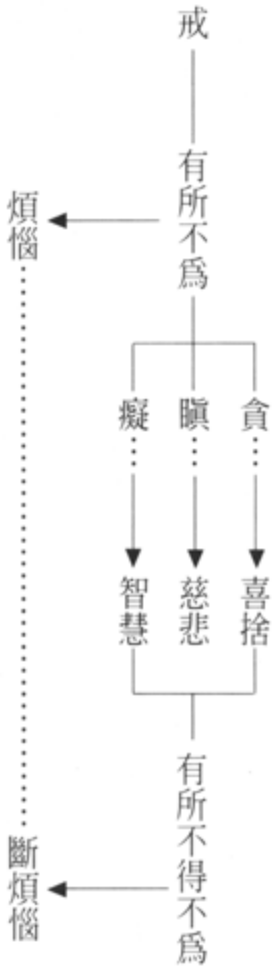
（五）不飲酒：酒的本身並沒有罪惡，飲酒的人也不一定是壞人，甚至世界上有很多宗教，以酒來作為人和神之間的媒介。禁酒乃佛教的特色之一，原因是飲酒能使人的心智渾濁，過量則能使人趣於狂亂如獸或愚癡如泥的狀態。佛教是個強調求智慧的宗教，酒性與智慧的原則背道而馳，所以主張禁酒。事實上，也唯有不飲酒的人，能夠經常保持頭腦的清明。在今日的社會中，多一分清明的頭腦，便多一分成功的可能性，既然要求在駕駛交通工具之前不可飲酒，在有重要的會議之前不可飲酒，在重大的決策待考慮之前不可飲酒，又何妨乾脆把酒戒掉呢？

與戒、定、慧的三無漏學，對照起來，貪、瞋、癡被稱為三毒，由於這三種毒物為害，不易行善，縱然行了善，也不能持久、不會達到純潔的程度，三毒好像是三個大漏洞，能把善行的功德漏掉，為了補好這個大漏洞，唯一的方法，便是修學三無漏學。最初著手修學之處，便是持五戒，能持五戒，至少能將三毒的毒焰壓住，然後再用禪定和智慧的水，來把三毒之火徹底熄滅。

五戒是戒除五項惡行，五項惡行與三毒的相互關係，即是身、口、意的相互關係，可用一張圖表來說明：



由貪、瞋、癡的三種心理行為，表現為身及口的動作，便成為五種惡行。五戒的功能，是從外表的身及口的動作，加以禁止，使三毒的心理活動，得不到向外表現的機會，同時用禪定的工夫使它平靜，又用智慧加以觀察、分析，漸漸地使之轉變為喜捨、慈悲、智慧的活力。這便是戒的定義：從「有所不為]而做到「有所不得不為」的地步了。其前後的關係，也可用圖表加以說明：



四、定

貪、瞋、癡的特性，是由心理活動而表現於身及口的動作，再藉身及口的動作，發洩於人、事、物等的對象。戒的功能，是約束身及口的動作，定的功能，是將向外散漫的種種心理活動，拉回到內心，並且使之安靜而至於物我合一，乃至物我雙亡的心理狀態。但是，定的工夫，應該從日常生活中做起。因此，定的修學，可分為九個要點和兩重層次來加以說明。

（一）第一重層次──在平常生活中用功

1堅固的信念

無論做任何事，無信則不立，當在對自己的立場和能力瞭解之後，也會明白何者能做與何者

不能做了。不能做的事，不要動妄念；能做的事，應該建立自信心，勇往直前地做去了。同時要考慮到那件事的本身，是否值得去做，是否有去做的必要，也當聽聽他人的忠告。如果對那件事的瞭解已夠深切，那麼，對於那件事的一定要完成，一定可以完成，建立信心。有自信和信他的信念之後，便可衝破一切難關，百折不撓地來進行你的事業了。誠之所至，金石為開，堅固的信念，可產生無比的力量。

2冷靜的思考

凡在從事一項工作或任務之前，應當多作準備，《中庸》所說：「豫則立，不豫則廢」，通常說，好的開始，是成功的一半，要想開始得順利，必須多作事先的準備。在準備階段，就應該考慮到實行的步驟，和可能發生的情況。到了進行工作的過程中，則要隨時審察、檢點缺陷、糾正錯誤。好的情況要設法使之更好，壞的情況要設法使之改善。這種判別力和決斷力，均係來自冷靜的思考。

3安詳的言行

一個人如果希望被人視為有品德的、可讓人尊敬和信賴的人，他就必須謹慎他的言論和行動，一個輕言狂語和輕舉妄動的人，他是得不到好評的，當然也不可能促成偉大的事業、博取崇高的社會地位。

4專注的精神

不論做任何事，如果精神不專注，縱然做成了，也不會是傑出的。中國有一句諺語：「三百六十行，行行出狀元。」意思是說：工作和職業是沒有高低貴賤之分的，如果你能在你從事的那一份工作或職業上，全心全力，將整個的身心投注進去，便可能使你成為你這一門行業中的最傑出者。

（二）第二重層次──坐禪的原則和要訣

1堅信修行的方法

在你實際進行坐禪之前，對於你所學到的方法，一定要有絕對的信心。你要相信佛陀不會騙我們上當，也要相信指導你坐禪的老師，是從親身的經驗中過來的識途老馬，你是一匹小馬，跟著老馬走，絕對不會有問題。當然，誰是值得被你信賴的老師，是重要的，如果你對他的信心不夠，對他指導你的方法，半信半疑，你就不要跟他學，否則那將對你有害無益。

2思考修行的情形

修行禪定，不能沒有檢點和考察的工夫。要留心每次坐禪時，發生在生理和心理上的現象，有的使你覺得輕暖舒暢，有的使你疼痛難受，有的使你歡喜，有的使你恐懼，這些很可能發生在一個初學坐禪者身上的情況，如果你自己能夠明白其原因，是最好，否則，你當隨時請教你的老師，他會幫助你，使你安下心來繼續修行的。

3調身

定的工夫的表現，是在身、口、意的三方面，也可以稱為身定、口定、心定。要達到這三定的目的，便得從調理它們著手。調身，是使身體完成一種適合於坐禪要求的正確姿勢。

4調息

坐禪時的呼吸，要細、要長、要均勻。

5調心

把向外衝擊、浮動和散亂的心念，收攝起來，最初的方法，是以念頭看住念頭，最後做到被看的念頭不起了，能看的念頭也不見了，清清楚楚有一切外在事物的存在，內心卻是寂寂靜靜地不波不動，好像鏡子的鏡面雖映現出鏡外的各種或動或靜的景物，鏡面的本身是靜寂不動的。但是，這樣的工夫，說來容易，得來卻頗不容易。

一般的人，從第二層次的坐禪工夫，可以得到第一層次的四點功力。不從第二層次中下工夫，第一層次的功力，便強不起來。我雖把它們分作兩個層次來說明，其實是一體的兩面。同時，我也常向跟我學禪的人強調，靜坐有三樣好處：1.能使身心健康，2.能使頭腦清明，3.能使人開悟。入定與開悟，當然不是容易的事，至少它能強健你的體魄，堅實你的心力，助成你所努力的事業。

現在將我為美國佛教會週日坐禪會所擬的「坐禪須知」，抄錄如下，以供有心學習靜坐的讀者參考。

五、坐禪須知

（一）坐禪的準備

1坐墊

四方形寬大鬆軟及圓形高約四吋的坐墊各一個。

2場所

整潔、寂靜、肅穆莊嚴的室內。

3時間

精神飽滿之每晨，起床漱洗之後最佳。每日定時進行，每次二十分乃至四、五十分鐘。

在飽食、暴飲、性行為、激烈運動之後，以及疲倦欲睡、正午中夜之時，不宜坐禪。

4飲食

每餐以八分飽為佳，食後暫作三十分鐘休憩，開始坐禪。

（二）坐禪的方法

1調身法

（1）坐法：

①結跏趺坐

（a）吉祥坐—右足架於左腿上再以左足架於右腿上。

（b）金剛坐—左足架於右腿上再以右足架於左腿上。

2半跏趺坐—右足置於左腿下，左足架於右腿上。

3交足坐—左右二足隨意交叉平放。

4椅子坐—端正坐於椅上，兩足自然垂直。

5日本坐—兩膝長跪、兩足向後伸直足尖相疊，腰幹伸直，坐於兩足跟上。

（2）手式：二掌向上左掌置於右掌上，二拇指輕輕相接，中間成圓形。

（3）身姿：左右搖動數次，以確定坐姿的平穩，背脊骨伸直，顎向內收。

（4）視線：

①閉目—精神飽滿時。

②注視正前方一公尺處或壁之一點—略感昏沈時。

③閉目及注視交替使用。

2調息法

坐下後作數次深呼吸，最後一次吸入丹田（下腹部），便恢復平常呼吸。

3調心法

數息觀，調息後即由一數至十，反覆地默數呼吸。

①出息觀

②入息觀

六、慧

慧是包括知識範圍的「認識心」和「檢擇力」，知識不能涵蓋慧的內容，從知識可以昇華到慧的領域，佛教不是知識的宗教，卻是使知識昇華為智慧的宗教，那是因為除了肯定世間的知識之外，更著重在超知識的「悟」的經驗下而獲得智慧，智慧便是由悟而得的超知識的「認識心」和「檢擇力」。不過，慧的獲得雖在於悟，慧的尋求，仍不能離開知識，它有「聞」、「思」、「修」的三個連環性的步驟：

（一）聞慧──虛心學習

佛教徒修行成佛的方法，稱為學佛，在煩惱沒有斷盡以前的人，稱為住於「學地」的「學人」，並且每天應該記誦四句話：「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。」也就是說：如果你有成佛的願望，你當斷盡一切的煩惱，救度無數的眾生；如何斷煩惱？怎樣度眾生？那就非得學習種種方法不可了。因此，對於佛教徒而言，有一天不成佛，就得有一天學習，假如最初你是一個沒有學習興趣的人，當你對佛教產生信心之後，你便不會不學了。

聞慧的學習方式，是用耳朵和眼睛等的官能。聽人開示佛法，講解經論，是用耳朵；自己閱讀佛教的經論，看佛教道場的莊嚴神聖和僧尼的威儀齊整，是用眼睛。凡此種種，只要能夠使你的身心得到若干乃至少許益處的，均稱為聞慧。進一層，悟性高的人，或者修學佛法有了相當工夫的人，他們可以從與自然界各種現象的接觸之中，學習到佛法，也能從人與人的平常應對接談之間，學習到佛法，尤其在中國禪宗的記載，這種例子特別多。因此佛法不一定在佛經之中，世間的一切事物、一切現象，才是真實的佛法。不過，人們最初理解佛法，需要通過佛經的說明而已。

（二）思慧──縝密研究

對於已經聽到和看到的東西，應該下一番研究的工夫，來消化它們，將你從各方面學得的東西，當作沒有經過處理的原料，然後，依照你的理解程度，分類研判，把你覺得適合你程度及當前用得到的，接受下來。被你懷疑的東西，你尚無法理解的東西，或者覺得無關緊要的東西，便把它們擱置一邊，作為參考，當你的程度高升到某一階段之時，現在以為沒有用，不合理的東西，也正是那個階段覺得最有用、最合理的東西。因此，佛教徒的學習態度是精密而且客觀的。

（三）修慧──實際體驗

學以致用，把學到的東西，在日常生活中運用出來。慧的表現，是全部身心的實際體驗，它與知識的最大不同者，知識可以販買，可以現買、現賣，一般的知識分子，可以把學到的知識傳授給學生，慧則不同，慧是身心內在的體驗，無法用語言文字表達清楚，所謂「如人飲水，冷暖自知」，可以傳授如何獲得慧的方法，慧的本身乃是無法傳授的。又所謂「大智若愚」，正因為慧不是知識，無從說明，所以有大智慧的人，很可能是不善於辯論的人，但他必定是有完美人格的人。如果要認識「慧」是什麼形態，也許可以從考察一個有道之士的實際生活中，得到若干印象。

修慧，修什麼呢？修習如何獲得慧的方法。關於這一點，我已告訴了諸位：從聞、思所得的慧，指導我們持「戒」和習「定」，便是修慧的具體內容，再由持戒和習定，產生更強的慧力，如此循環不已，最後，便是最高、至尊、無上人格的完成──佛陀。

（一九七六年五月九日講於美國佛教會佛誕法會）

小乘當真不好嗎?

中國是大乘佛教的再生地區，所以中國的佛教徒，不喜歡小乘一詞，一談就是大乘法門的菩薩道與菩薩行，如果被人戴上了小乘人的帽子，簡直就是奇恥大辱！

事實上，大乘精神，固然偉大，小乘佛教，也就當真不好嗎？

小乘人的缺點，端在自求解脫，而此解脫之道，卻非佛果的圓滿，所以被大乘佛教斥為「自了漢」、斥為「焦芽敗種」。其實，凡是信仰佛教，而達於聖位的境界，他自己解脫了，也必影響他人走向解脫之道。辟支迦佛是小乘聖者，但如有人供養了辟支迦佛，便可有願必成，也將必可得到解脫之道；佛時的諸大弟子，都是大阿羅漢，阿羅漢是小乘，但是除了少數的例外，絕對的多數，無不盡其所能地去度脫有緣的眾生。許多的阿羅漢，當他們尚未證果之前，專事修持，

一旦「所作已辦，不受後有」之後，便去積極地為僧團大眾服務了，比如沓婆摩羅子，即是最好的例子，再如舍利弗、目犍連、富樓那、迦留陀夷等，在他們的行誼之中，根本看不出所謂「自了漢」的惰性來。相反地，中國的大乘佛教，比如禪宗的祖師，主張於未悟之前要尋師訪道，參得個「入處」之後，倒要在水邊林下去長養聖胎了。這種大乘精神，豈能不算自了？當然，禪宗的開悟，只是悟得一個「入處」，並非即是證果（即使也有可能證得大乘賢聖的階位），所以開悟的人，未必已能決定不再退轉，所以他們仍要如理修持，長養聖胎，而不立即廣度眾生。

中國佛教之隱於山林，而與人間隔離者，與禪宗的風氣，有著深長的影響，雖然禪宗之隱於山林，仍能吸收新的分子，但此總不能算是大乘佛教所獨有的精神。南傳的是小乘佛教，如說小乘只管自度而不度他人，南傳佛教應該早已滅亡了，實則竟又不然呀！

大乘佛教的義理之高超、境界之廣大，這是無可否認的，也是值得我們大乘佛教徒所引以為榮的。但是中國佛教之未能將大乘精神充分地表達為實際的力量，也是無可否認的事實，甚至以大乘佛教的招牌作為掩護，竟把小乘佛教的美德也拒之於千里之外了！

大乘經論中，每皆訶責小乘，但是也有讚歎小乘的。大家都在好高騖遠地「迷信」大乘佛教（未解大乘勝義，未能如實而行者，僅僅以耳代目，僅僅拾人牙慧，豈不等於迷信），實則尚不足以衡小乘人的心行。故我希望中國佛教徒們，應該返身過來，重新肯定小乘的精神，再談大乘也不為遲（其實，原始佛教中，根本沒有大乘與小乘的問題）。

《涅槃經》中說：「五篇七聚，並是出家菩薩律儀。」

五篇七聚是比丘戒，比丘是聲聞眾，所以嚴格地說，比丘戒是小乘戒，比丘也是小乘眾，比丘之成為大乘眾，乃是由於菩薩戒而來，但是比丘成了大乘菩薩，仍不能因了大乘戒而廢棄小乘戒，以此可見小乘戒的重要性了。

《菩薩戒本經》中說：「若菩薩，如是見如是說言：菩薩不應聽聲聞經法，不應受不應學，菩薩何用聲聞法為？是名為犯眾多犯，是犯染污起。何以故？菩薩尚聽外道異論，況復佛語。」

《地藏十輪經》中說：「三乘皆應修學，不應憍傲，妄號大乘，謗毀聲聞緣覺乘法。」

小乘乃是大乘的基礎，如果拋棄了小乘，而光談大乘，除非是大權示現，那就要求昇反墮了。可惜，今世的中國佛教徒們，尤其是出家弟子，竟在大乘的外衣下，兩頭落了空，中國佛教的衰微，原因即在於此，如果再不猛省回頭，便要不堪設想了！同道們，不要自欺欺人，自我陶醉罷！試問：我們表現了那一點是獨有的菩薩精神？除了素食之外，又有多少成績比小乘佛教表現得更好？

有人說，大乘佛教是東方文化的遺產，到如今我們這些大乘佛教徒，竟是破落戶的守財奴了，甚至連守的責任都未能盡到哩！如果再不反省，我們將成大乘佛教的罪人了。

一個出家人，一個受了菩薩戒的菩薩比丘或比丘尼，他既是一個標準的比丘或比丘尼（小乘

人），還得是個行菩薩道的大乘人，絕不可以行了菩薩道，便破比丘戒。至於菩薩道者，是指為度眾生，為護眾生，難忍能忍，難行能行，難捨能捨。那麼又要試問：我們這些菩薩，忍了什麼？行了什麼？又捨了什麼？

我絕不敢毀謗大乘佛教，但我希望大家應肯定小乘佛教的律儀與心行之後，再行大乘的工夫，否則便是懸空了！

佛子能拜鬼神嗎?

我們中國人信佛，大部分是神佛不分的，其實那些神佛不分的佛教徒，如果嚴格地說，他們不是佛教徒，而是神教徒。不過他們之有宗教的信仰，仍是根源於佛教的關係，所以他們本身，不會否認他們信的是佛。

既然神佛不分，他們所崇拜的對象，也就很複雜了，凡是泥塑、木雕、油漆、墨畫的偶像，不論什麼名目的偶像，都在他們的崇拜之列。一般淺知者批評佛教的「滿天神佛」者，也就是指的這一現象。

事實上，他們並不是佛教的正信弟子，他們也沒有皈依三寶，如果皈依了三寶之後，他們就不會如此的「迷信」了！因在三皈之中，就有三項規定：

（一）盡形壽皈依佛，不皈依天魔外道。

（二）盡形壽皈依法，不皈依外道邪說。

（三）盡形壽皈依僧，不皈依外道邪眾。

既然不得皈依外道，自也不會再去崇拜外道的神像了。再說，一般人所拜的鬼神，都是低級的，都是不辨善惡的，敬他者未必得福，逆他者必定招禍，其實那些鬼神，多半是厲鬼之類的邪靈所化。

但是邪不敵正，只要我們皈依了三寶，這些邪靈，自會斂跡，在《灌頂三皈五戒帶佩護身咒經》中說，皈依三寶之後，即有三十六位鬼神之王，隨逐護助。如能再受五戒，每持一戒，即有五位護戒天神，隨逐護身。因此，在《佛說消災經》中又說，一人因受五戒，吃人鬼即不敢近身。可見凡是皈依了三寶的佛弟子，一般的邪靈鬼神，不唯不敢受禮，並且還會遙遙地逃避哩！

不過依照《優婆塞戒經》中說，在家的佛弟子們，為了護持舍宅與身命，可以祭祀諸神，如果為了恭敬諸天擁護佛法的功德，供養禮拜，也是可以的，並也可以禮拜世間國王、長者、貴人、老者、有德之人，但那僅為恭敬，而非皈依。在家人，在俗隨俗，但卻不得因隨俗而流俗，而去敬信外道，宣說邪法。同時，禮拜天神，也僅限於擁護正法的天神。否則的話，便要失去皈

依三寶的身分了。至於出家人，無論比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼，絕對不可禮拜任何鬼神，寺院內雖然莊飾護法伽藍的神像，僧人也不得禮拜，否則便是犯戒。

觀世音菩薩

一、前言

今天是觀世音菩薩的聖誕日，所以向諸位介紹偉大的觀世音菩薩。這對聖嚴本人來說，尤其感到無限的親切和無限的讚仰，因我自幼至今，無一天不是沐浴在這位大菩薩的恩光之中。

我生而病弱，由我母親虔信觀音而得不死。我的兄姊皈依理教，我也參加過理教的法會，理教雖非正宗的佛教，理教的信仰中心「聖宗古佛」，其實就是觀世音菩薩。我在童年出家時的江蘇南通狼山，其所奉的大聖菩薩，原係唐高宗時代由西域來華的一位高僧，名叫僧伽，據《宋高僧傳》的記載，他曾現十一面觀音像，所以是觀世音菩薩的化身。我少年時很笨，雖不像佛世的周利槃陀伽，佛經說他三個月誦不會一首偈，教他「掃帚」兩個字，記住了「掃」]字便忘了「帚」字，記住了「帚」字又忘掉了「掃」字，但他畢竟由於佛陀的有教無類而證到阿羅漢果。可是，據我母親說，我到了六歲才會講話，到了九歲才開蒙讀書，當我十三歲出家之際，僅僅是個初小四年級的小學生；可是，出家之後，師父講給我聽的第一個故事，便是向觀世音菩薩求智慧得智慧的事例：宋朝的永明延壽禪師，因修法華懺法二十一天，夢見觀世音菩薩以甘露灌其口，便得無礙辯才，他著有《宗鏡錄》一百卷及《萬善同歸集》，乃為佛教史上的不朽名作，他的地位之高由此可見。

所以我的師父教我每天早晚，至少要拜二百拜的觀音菩薩，我拜了半年多，邊拜邊作觀想：觀音大士手執楊枝，以甘露清涼淨水，灑在我的頭上，因此，我對厚厚的一本《禪門日誦》，在數月之間就背熟了，當時連我自己也有點意外地吃驚。後來我到了上海，狼山的下院大聖寺，天天做經懺，適巧靜安寺創辦佛學院，現在我們善導寺的監院妙然法師及知客守成法師，也是當時負責院務及管理的人員。我要求師長上人送我去求學，上人則說我的程度太差，縱然送我去了，第一是考試不會錄取，第二是即使錄取了，我也聽不懂課。我在失望之餘，每天夜裡起來禮拜觀音世菩薩，過了半年，我終於達成求學的目的，做了靜安寺佛學院的插班生。這使我又是一次意外的欣喜。

一九四九年春天，在動亂局面之下，我加入軍隊到了臺灣，以我當時的身體狀況，有的同學認為不消三個月，就會在軍中拖死，但在我的心中始終沒有離開觀世音菩薩，往往利用行軍及晨操跑步的時間默念觀世音菩薩，所以我也經常都在觀世音菩薩的慈光照顧之下。軍中一住十年，最後退役，隨東初老人重行出家之後，我的願望是求菩薩賜我一個靜修用功的道場，所以天天禮

大悲懺，念觀音大士聖號，當時有幾個朋友都認為我的願望是註定要落空的，在臺灣這個地方，有一些長老上座，要求一個理想的用功之所尚不容易，何況我是一個初出家的人呢？當時我對臺灣的佛教界，可用「人地生疏」四個字來形容，在無從找人資助道糧，也無從探聽何處容我安身靜修的情形之下，竟由於浩霖法師的偶然介紹，以及悟一法師的從旁協助，使我認識了高雄山區美濃鎮的兩位尼師，因此去朝元寺一住就是六年多，若非悟一大和尚把我請來本寺，我尚可以在那裡繼續掩關下去。

由於我自己如上所說的經歷，我對觀世音菩薩的有求必應，那是深信不疑，也是感恩不已的。

二、觀世音菩薩的出典

現在我們再從藏經中檢閱關於說到觀世音菩薩的許多資料。釋尊化世之際，在各大乘經中，說到諸大菩薩之處極多，就以佛在靈鷲山的法華會上，便有八萬多位大菩薩，重要的也有十八位，觀世音菩薩是十八位大菩薩之一。但是，在印度、在西域、在越南、在日本、在韓國，特別重視觀世音菩薩的信仰，這從各地古代佛教美術的表現中，發現所有的繪畫及雕塑，以觀音聖像佔有多數的比例，可以得到證明。尤其在我國，西藏的密教中心，便是觀音信仰，沒有觀音便沒有西藏的佛教。至於江蘇、浙江、福建、廣東、廣西、臺灣等地的民間，以及南洋的華僑，他們儘管可以不知有佛教的教主釋迦牟尼，卻無一不信有觀世音菩薩的。所以俗話說：「家家彌陀佛，戶戶觀世音。」可見觀音菩薩之於佛教中的地位和觀念，對我們這個世界的眾生來說，僅次於釋迦世尊與阿彌陀佛。就是由於這位大士和我們這個娑婆世界的眾生特別有緣，尋聲救苦，有求必應。至於這位大士的出典，反而很少有人注意了。

雖然，信仰的本身，並不一定要理解它的道理，只要依照佛的開示，知道觀音菩薩是有求必應的、救苦救難的，信仰他而祈求他，你就可以得到靈驗。但是，信仰的維繫和發揚，必須要有事實的例子及理論的基礎來支持。所以今天我才選擇了本題，來向觀世音菩薩的諸位弟子們介紹，使得已經信仰的人更加虔誠，也使尚未信仰的人趕緊信仰。

觀世音菩薩在梵文佛經中稱為「阿縛盧枳帝濕伐邏」（Avalokiteśvara），在中文佛典中的譯名，有好幾種，竺法護譯為「光世音」，鳩摩羅什的舊譯為「觀世音」，玄奘的新譯為「觀自在」，中國通用的則為羅什的舊譯。我們中國人好求簡約，一般略稱為觀音。但照梵文原義，尚可譯作「觀世自在」、「觀世音自在」、「闚音」、「現音聲」、「聖觀音」等。

我們中國通常多用觀世音來稱這位大菩薩，主要原因是由於《法華經》第二十五品〈普門品〉的盛行，我國通行的《法華經》，即是鳩摩羅什所譯。至於〈普門品〉的盛行，最早是由五胡亂華時代的北涼國主沮渠蒙遜害了一場大病，正在群醫束手，百藥罔效之際，有一位來自印度的譯經法師曇無讖，勸他至誠讀誦〈普門品〉，即可消障除病，能使身體恢復健康。沮渠蒙遜就

遵照曇無讖法師的指示去做，真的使他那場怪病，不藥而癒。因此，不但國主教令國人讀誦〈普門品〉，很多人也自動地讀誦〈普門品〉了。所以，《法華經》是經中之王，〈普門品〉又是《法華經》中與我國最有緣的一品。

我們再來介紹觀世音菩薩的意思，可有兩種解釋：1.是《楞嚴經》卷六所說這位菩薩最初的修行方法，是耳根不向外聞，而是向內自聞耳根中能聞的聞性，由此做到「動靜二相，了然不生」。不若一般人的耳根是向外分別聲音，致受外境例如讚歎或誹謗所動，生起貪瞋愛惡的煩惱，促成殺盜淫妄的惡業，再受輪轉生死的苦報，這也就是觀察分析世間音聲之虛妄不實，而能不受所動，入於如如不動的大解脫境。2.是《法華經‧普門品》所說的：「若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名。觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。」也就是說，凡有眾生，若在苦惱之時，只要聽說有一位觀世音菩薩，而專心虔誠的稱念觀音聖號，觀音菩薩便會立即聽到每一眾生的音聲，而同時予以救濟，所以叫作觀世音。《悲華經》中也說：「寶藏佛授記云：汝觀眾生，生大悲心，欲斷眾生諸苦惱故，欲眾生住安樂故，今當字汝，為觀世音。」可見，《楞嚴經》是依觀音法門的自修而言，〈普門品〉及《悲華經》則是依觀音菩薩的度他而言。至於「觀自在菩薩」，是唐玄奘的新譯，最有名也最通用的，是出於《心經》的頭一句，現在流行的《心經》，便是出於玄奘的譯筆。但是，《心經》自古以來，共有七種漢文譯本，玄奘屬於第二譯，初譯則出於羅什之手，故在玄奘未去印度求法之前，他已學到了《心經》，而且對於觀世音菩薩抱有絕對的信仰心。根據玄奘大師傳中記述，他至少有多次祈求觀音靈感的經驗，例如：

（一）是當他經過八百里流沙河的時候，上無飛鳥，下無走獸，只是妖魔鬼火之多，猶如天上的繁星，不知遇到了多少惡鬼邪妖，在他前後纏繞，他都以念《心經》而遣散了這些魔鬼的作祟。

（二）是當他出了玉門關，晚宿沙漠中，隨從他的胡人忽起變心，拔刀指向玄奘三藏，玄奘即時誦經念觀世音菩薩，胡人見了頓失殺心，又睡了下去。

（三）是玄奘正在橫度八百里流沙，亦即是莫賀延磧的時候，經過了五天四夜的沙漠旅行，未得滴水可飲，他和他所騎的馬，均因缺水而倒臥在沙漠之中，奘師便在心中默禱觀世音菩薩，他說：「玄奘此行，不求財利，無冀名譽，但為無上正法來耳，仰惟菩薩，慈念群生，以救苦為務，此為苦矣，寧不知耶？」禱告之後到第五夜半，忽有涼風觸身，爽快如沐寒水，全身舒暢，眼得明朗，馬兒也能起來走了，走了十多里，馬兒忽然走向岔路，制之不住，又經數里，忽見青草數畝，並有一個水池。奘師與馬，始得救濟，重保身命，此一水草絕非原有，乃是觀音菩薩慈悲變現而來。

為什麼觀世音又名為觀自在？根據梵文「阿縛盧枳帝濕伐邏」的原義，含有「觀照縱任」或「君主」的意思，也就是觀照萬法而任運自在的意思。現在借用太虛大師的話來作一解釋，他說：「因為觀世音菩薩有般若的智慧，照見五蘊皆空，所以能救苦救難。平常人執五蘊為世界、

為我，就不能照見五蘊皆空，有自、有他、有人、有我。要能照見五蘊皆空，則人我、是非皆能消除。真正做到無人無我，則能以眾人苦難為苦難，這樣才能成為無我的大慈大悲，才能成立大公無私的偉大人格，發揮救苦救難的功用。」（見《太虛全書·雜藏》五五一頁）實則，觀音菩薩的名字，在許多的大乘經中，都有說到。在顯教方面，例如《成具光明定意經》、《維摩經》、《放光般若經》、《光讚般若經》、《大寶積經》第八十二卷及第一百卷、《楞嚴經》卷六、舊譯《華嚴經》卷五一、新譯《華嚴經》卷六八、《悲華經》、《地藏經》、《大阿彌陀經》卷上、《無量壽經》卷下，以及《觀無量壽經》等；在密教方面，則有《金剛恐怖集會方廣軌儀觀自在菩薩三世最勝心明王經》、《陀羅尼集經》、《一切功德莊嚴王經》、《清淨觀世音普賢陀羅尼經》、《菩提場所說一字頂輪王經》、《大方廣曼殊室利經》、《大日經疏》卷五、《千光眼觀自在菩薩祕密法經》、《理趣經》、《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》、《阿唎多羅陀羅尼阿嚕力經》、《不空羅索神變真言經》等。由此可見，觀世音菩薩是顯密兩教共同重視，且特別尊仰的一位大菩薩。不過，在我們中國，《法華經》的〈普門品〉及《心經》，特別受到普遍的弘揚和誦持。〈普門品〉的內容，重在觀音菩薩的化跡示現，是對凡夫眾生在現實生活及實際苦難的救濟。《心經》則為說明觀世音菩薩的修行法門，是從觀照人生宇宙的緣生空性，而證入究竟理體，發出大慈大悲的救世精神。正由於觀世音菩薩的悲願宏深、感應廣大，故從歷代以來的佛教史傳之中，對於觀世音菩薩的信仰及靈感事蹟，可謂俯拾即是，筆不絕書。例如《法苑珠林》、《比丘尼傳》、《梁高僧傳》、《名僧傳抄》、《唐高僧傳》、《出三藏記集》、《弘明集》、《觀音義疏》、《法華義疏》、《辯正論》、《弘贊法華傳》、《法華經傳記》、《三寶感通要略錄》、《往生集》、《宋高僧傳》、《佛祖統紀》、《說郛》、《五朝小說》、《舊小說》、《太平御覽》、《金石續篇》等書，均有關於觀世音靈感的許多記載。

又自北魏時代的孫敬德開始，依據經義，編出了《高王觀音經》，接著又出現了《觀世音菩薩救苦經》、《觀世音十大願經》、《觀世音三昧經》、《觀世音詠託生經》，其中除《高王觀音經》及《觀世音菩薩救苦經》，如今尚可找得之外，其餘的已不流傳。但請諸位不要以為這些經典係由中國人編寫的，就沒有靈驗。關於這點，我在八年以前的《今日佛教》雜誌第四十一期上就曾說過：「文字雖出偽造，諸佛菩薩聖號，卻是出於佛經，所以仍有靈驗可觀。」又例如最受我重視的一部《大悲懺》，它的全名應該是《千手千眼大悲心陀羅尼懺法》，乃是出於宋朝的慈雲懺主遵式大師，根據伽梵達摩所譯的《大悲心陀羅尼經》編成，我們絕不能說懺儀是祖師所編就不靈驗，事實上這是一部極其靈驗的懺法，真可做到有求必應的程度。

正因為「觀音」普遍地受到廣大眾生的歡迎，中國民間，也就出現了以觀音菩薩為題材而寫的小說，最有名的便是一部《觀音得道》又名《大香山》的傳奇小說。關於這本小書，凡是略具佛學知識的人，誰都知道它的內容並非事實，它的觀點也不夠正確，但到目前為止，這本小書已被改編成好多部話劇和電影。去（一九六七）年香港的邵氏電影公司，還推出了一部叫作「觀世音」的影片，就是根據《觀音得道》這本小書改編的。這部小書的內容，大約是說有一位妙莊王，生了三位公主，大公主愛文才，招了一個文駙馬；二公主愛武才，招了一個武駙馬；三公主妙善愛修行學佛，仁孝貞潔，慈悲愛物，捨己為人，後來在大香山成了正果。此一傳說，原出於

《汝州志》。汝州是河南省的一個地名，民國以後改為臨汝縣，唯在這部志書中所說的觀音之父，名叫楚莊王，小說中則改為妙莊王。可是這個故事為《觀音感通錄》等佛教典籍所不載，所以不能信為事實。此書在中國民間的影響力極大，其大原則，在於教導大家仁孝慈悲，並不違背佛教。又因為發生在人間的觀音靈感的事蹟，與時日俱增，所以就有人發心，將這些事蹟編集起來。初有會稽地方的謝敦和吳郡的陸澄，合撰了《觀音驗記》，陸皋撰《續觀音應驗傳》，王琰的《冥祥記》，宋朝臨川劉義慶的《宣驗義記》，清朝的周克復的《觀音經持驗記》，弘贊的《觀音慈林集》等。近人的著作之中，則有慈航法師的《怎樣知道有觀世音菩薩》（收於《慈航法師全集》第九冊），家師東初老法師的《救世大悲者》（六十四開單行小冊），煮雲法師的《普陀山傳奇異聞錄》，另有印順老法師在擔任善導寺住持期間的兩篇開示記錄，也很有價值，現收於印老的文集《頑石點頭》一書之中。此外凡是有關〈普門品〉的諸家講記及註釋，都錄有許多觀世音菩薩的靈感事蹟。

三、觀世音菩薩的道場

觀世音菩薩究竟是何許人氏，他老人家究竟是住於何處？這是很多人希望知道的事，正像尊客初次見面，先要請教一下貴姓大名，貴府上是那裡一樣。根據佛經的記載，以及後來的示現而言，有好多種說法，現在試為介紹其重要者如下：

依照《悲華經》所說，觀音菩薩是西方極樂世界一生補處的法身大士，他是即將繼承阿彌陀佛佛位的大菩薩。他在阿彌陀佛因地之時，做轉輪聖王之際，是千子之中的第一太子，名叫不眴，出家後號觀世音，他將在彌陀入滅後成佛，號為一切光明功德山王如來，那時他的國土叫作「一切珍寶所成就世界」。同時在《大阿彌陀經》、《無量壽經》，以及《觀世音受記經》等，也說觀世音菩薩是西方阿彌陀佛的脇侍，常住於極樂世界，以阿彌陀佛為師，並輔助彌陀之教化。又在《觀無量壽經》中也說，觀音菩薩於寶冠中，戴阿彌陀；若有眾生願生極樂，臨命終時阿彌陀佛及觀音等諸聖眾，來現此界，手持蓮臺，接引往生。由此可知，觀音菩薩的根本道場，是在西方極樂世界。

但是，依照《華嚴經》的記載，敍述善財童子五十三參的過程之中，第二十八位大善知識，便是參訪的觀世音菩薩，說在印度的南方有山，名補怛洛迦，那裡住的一位菩薩，就是觀自在。此山是在海上，山為眾寶所成，極其清淨，遍山都長滿了花果樹林，泉流及池沼，也均極巧妙之能事。觀音菩薩在那裡，結跏趺坐，無量菩薩恭敬圍繞，聆聽觀音菩薩宣說大慈悲法。從這一記載看來，觀世音菩薩的道場，就在我們這個娑婆世界的南印度了。

又照我國一般人的信念來說，觀世音不在西方淨土，也不在南印度，而是就在我們浙江定海縣的普陀山。南海普陀山之得名，實係受了《華嚴經》所說補怛洛迦的影響而出現。《華嚴經》有晉朝佛馱跋陀羅所譯的六十卷本及唐朝實叉難陀所譯的八十卷本與般若所譯的四十卷本之三種。至於浙江定海的普陀山，本名梅岑，古時我國與日本、高麗、新羅等諸國來往，多取此島為

轉站，以候風信揚帆。到了五代的後梁末帝貞明二年（西元九一六年），距今（一九六八年）一千零五十二年之時，有一位日本僧人，名叫慧鍔，來華求法，請到一尊觀音像，想帶返日本供養，誰知他的坐船經過舟山群島，卻被狂風惡浪阻住了歸程，傳說當時的海面伸出了許多鐵蓮花，船不能前航，被迫將聖像請上了一個小島，築了一所茅蓬來供養。觀世音菩薩與此島有緣，日子久了，朝拜的人日漸多了起來，終於更名為普陀山，成為中國佛教的四大名山之一，與文殊菩薩的五臺山，普賢菩薩的峨嵋山，地藏菩薩的九華山，並美齊名。

又在西藏的佛教徒，相傳他們的民族是由觀音的化現所生，在西藏歷史上的名王及高僧，也都是觀世音菩薩的化身，現在的達賴喇嘛，仍被信為觀音的權現。他們相信世界如一朵蓮花，西藏的拉薩為蓮花的中心，為觀音的淨土，所以將達賴喇嘛的所居，命名為布達拉宮，布達拉之得名，則同我國普陀山之得名一樣，是由梵文的補怛洛迦而來。我們知道，西藏的民族，除了佛教之外，便沒有文化；也可進一步說，西藏的人民除了觀世音菩薩之外，佛教的信仰，便不能完成。所以，西藏的人民，雖然不能像喇嘛一樣地接受系統性的佛教教育，他們只要一位觀世音菩薩，就足夠安慰了。我們又知道，佛教有一個〈六字大明王咒〉：「唵嘛呢叭[口*彌]吽」，這在中國內地的盛行，為時並不太古，它是元朝時代隨著蒙古人的崇信喇嘛教，而由西藏傳遍內地的，這就是西藏民間家喻戶曉的觀世音菩薩六字陀羅尼。在西藏民間，認為持誦〈六字真言〉的功效，可以大得不可限量，故在每逢節期，大家就持誦不息，平時遇到困難，便持誦真言。如此看來，觀世音菩薩的道場，究竟是在印度，是在中國的浙江省？還是在西藏的拉薩？可謂莫衷一是。實則，我們對此問題，大可不必追問。我且試舉一例，比如有一居士，他是廣東梅縣的客家人，卻在上海長大，後到美國留學，得到碩士學位，又到德國留學，取得博士學位，回國後在北平一所大學教書，抗戰期間，又去重慶服務，後來他同我們一樣住在臺灣寶島。他也有語言天才，現在能操客家話、廣東話、上海話、北平話、四川話、臺灣話，外國語文則通曉英語、德語、法語、西班牙語。同時，他在宗教信仰方面，也有幾度的轉變，首先他是無宗教信仰的青年，到了美國，他信了基督教，到了德國又改信了天主教，到了臺灣又選定了佛教，作為他最後皈依處。

現在試問諸位，這位居士究竟是住在那一處的？是說什麼話的？是那一個宗教的呢？我們固然可說他的祖籍是廣東，是佛教徒。但這能夠包括他的全部嗎？因為他的一生，事實上曾在許多不同的地方居住，接觸了各種環境中的親戚和朋友。

同樣的，觀世音菩薩的化現，也因時機因緣的不同，而會在許多的地方出現。他的聖號叫作觀自在，他可以觀察眾生的需要而自在地到任一處所應現。若據《大悲心陀羅尼經》等記載，觀音菩薩，乃是過去的「正法明如來」所現，他老早就是古佛，為度眾生而現菩薩身的。可知，乃至西方極樂世界的觀世音菩薩，也是方便的權現，而非他的根本道場，何況其他地方呢？佛陀以全法界——橫遍十方、豎窮三際為理體，觀音菩薩雖現菩薩身，但在密教的經中，已把觀音菩薩與阿彌陀佛合而為一，認為觀音是彌陀的因相，彌陀是觀音的果德，所以修持彌陀淨土法門的人，念觀音菩薩聖號，與念彌陀聖號的功德，是可以相輔相成的。至於他的道場在何處？實在不必追問，只要你修觀音法門，念觀音聖號，觀音菩薩就在你的面前，所以太虛大師曾說：「清淨

為心皆補怛（普陀），慈悲濟物即觀音。」

四、觀世音菩薩的示現

在佛門課誦之中，有一首〈觀音讚〉，其中有四句話，很可借來一用：「三十二應遍塵剎，百千萬劫化閻浮。」又說：「千處祈求千處現，苦海常作度人舟。」根據《阿彌陀經》所說，阿彌陀佛成佛以來，已經十劫，十劫的時間，對我們娑婆世界的凡夫眾生來說，的確是非常的長久，但在佛菩薩而言，實在微不足道。我們已知道，觀世音菩薩，將在阿彌陀佛滅度之後，繼承佛位，可是我們也知道，阿彌陀佛的壽命無可限量，所以又可譯作無量壽佛，要等阿彌陀佛涅槃入滅，實在尚有一個無法可數其年代的時間距離，足徵觀世音菩薩的悲願，與地藏王菩薩相當。地藏誓願「地獄未空，誓不成佛；眾生度盡，方證菩提。」觀音救世，則選擇在無量壽佛之後方成佛道，不像一般的凡夫眾生，每希望向上爬得越快越好，在歷史上，甚至有王子謀殺了老王，使得自己早日登上國王的寶座。因此，前面所說「百千萬劫化閻浮」，百千萬劫，也只是無量數劫的一種表達方法罷了。閻浮，就是我們的世界。

觀世音菩薩用怎樣的態度和方式來廣度眾生呢？這就要說到「三十二應遍塵剎」了。三十二種應身，典出《楞嚴經》卷六，也就是觀音菩薩為了適應各種不同根性及類別的眾生，他可化現三十二種不同的身分，為之說法教化，那便是：佛身、獨覺身、緣覺身、聲聞身、梵王身、帝釋身、自在天身、大自在天身、天大將軍身、四天王身、四天王國太子身、人王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆塞身、優婆夷身、女主身及國夫人命婦大家身、童男身、童女身、天身、龍身、藥叉身、乾闥婆身、阿修羅身、緊那羅身、摩呼羅伽身、人身、非人（有形無形，有想無想等的變化身）。

但在《法華經·普門品》，則舉出觀世音菩薩的三十三身，名目則與《楞嚴經》的三十二身大致相同，那便是：佛身、辟支佛身（即是獨覺和緣覺）、聲聞身、梵王身、帝釋身、自在天身、大自在天身、天大將軍身、毘沙門身（四大天王之一，印度又視為財神）、小王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆塞身、優婆夷身、長者婦女身、居士婦女身、宰官婦女身、婆羅門女、童男、童女、天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人及非人等身、執金剛神身。

若據近世發現，梵文的《法華經》中，又只有十六身了：佛身、菩薩身、緣覺身、聲聞身、梵天身、帝釋身、乾闥婆身、夜叉身、自在天身、大自在天身、轉輪王身、鬼神身、毘沙門身、將軍身、婆羅門身、執金剛神身。

這些應化身的多少出入，不過是傳誦及翻譯者之間的詳簡增損而已，於觀世音菩薩的慈悲化現沒有影響，各經所舉，亦不過列其大略，實際上由於眾生千差萬別，可以隨著時代不同、環境不同、品類不同，而作千差萬別的身相來迎合眾生、教化眾生、救濟眾生。以上所舉的三十二

身，或者三十三身，或者十六身，僅是適應佛陀當時的印度社會而說，如果佛陀在今天的中國來說《法華經》，一定會加入更多的身分，也會減略幾種身分的。因為，事實上的觀音菩薩，乃是隨類應化，無類不現，遍於塵沙法界。所謂法界，便是眾生身心的類別，眾生所處時間與空間的界限。觀音便是遍於一切、平等救濟的大菩薩，當然不能用有限的身分來概羅他所應機示現的身相了。可知，前面所說「千處祈求千處應，苦海常作度人舟」。所謂的千處，也僅是象徵性的一個形容詞，並非僅限於一千個地方求他，他就顯現，多了一處求他，他便不現了。苦海也未必就在海中，而是象徵眾生生死之苦的如海無涯。佛經的文字，請不要用計算器來分析它，因其經義往往是在文字之外的。

講到這裡，不妨順便一提，就是有好多教外的朋友們，往往討論到觀世音菩薩是男人還是女人的問題，甚至於廣播電臺及刊物中也出現這個問題的討論。我在十來歲時，就曾聽我父母兩人，對著觀音聖像爭論，父親說觀音大士一定是男菩薩，因為大士長有一雙男人的大腳，而且還是光腳板。母親則說，觀音大士才不是男菩薩哩，因為她要到處奔走，救苦救難，要是把腳纏成像我母親一樣的三寸金蓮，出遠門時，自顧不暇，那還能夠救人呢？不過，母親的最大理由是，有好多人都稱觀音菩薩為觀音娘娘或觀音老母，並且觀音常常照顧婦女，為沒有子女的女人送來聰明智慧的子女。結果，當然是我的母親勝利。

實際上，在佛經中的觀音，例如《楞嚴經》及〈普門品〉所舉，為了化度眾生的需要，固可應現種種形態的婦女身，但也可現種種形態的男人身。觀音菩薩的本身，乃是相好圓滿的大丈夫，即如八十卷本《華嚴經》的卷六八所說，印度南方海上，補怛洛迦山的觀音，便稱為「勇猛丈夫觀自在」，根據研究，中國的觀音聖像，在唐朝以前，是大丈夫相，唐朝以後，才有女相的觀音像出現。將觀音作成女相，是由於觀音常現婦女身度人的緣故，據《觀音感應傳》中記載，在唐憲宗元和十二年（西元八一七年），陝右地方的人尚不知有三寶，有一天突由金沙灘上來了一位絕色美貌的少女，手提魚籃，到那裡賣魚，許多的男人，都為這個賣魚女的美豔傾倒，向她苦苦求婚，賣魚美女說：「我只一人，怎麼能嫁你們這許多的人呢？好吧，如果誰能在一夜之間背熟〈普門品〉的，就嫁給他。」第二天，能背者竟有二十人，賣魚女又說：「我還是不能嫁給你們二十個人，假使能在一夜之間背熟《金剛經》的，我就做他的妻子。」結果尚有十人能背。賣魚女再要他們在一夜之間背熟一部《法華經》，終於僅有一位姓馬的青年做到。但是萬萬想不到，在新婚之日，女的剛到新郎家裡，就患急病死亡，並且立即腐爛，只好馬上收殮埋葬。這位姓馬的青年，心中的悲痛，可謂到了極點。幾天之後，又來了一位僧人，勸他開棺看看，棺中並無屍首，僧人便告訴他說：「這不是什麼賣魚的女郎，實是觀世音菩薩的示現啊！」說完話，這個僧人也不見了。

由於這一應現，在觀音像中，就有女相的「魚籃觀音」，在《法華經顯應錄》中，又將之稱為「馬郎觀音」。此外，在許多的觀音靈感記載之中，示相女相的尚有極多。觀音為何常現婦女相？因為：第一，女人的苦難，自古以來，一直比男人多；第二，女人的特性，是慈和的，是柔忍的，例如偉大的母愛，在父性之中是不易多見的。所以觀世音菩薩的應現婦女身，乃是藉女性受苦之多以表現菩薩忍耐，藉女性的母愛以表菩薩的慈悲。尤其是於女人之身而深入婦女群眾，

廣度多苦多難的婦女。同時，經中有言：「先以欲鉤牽，後令入佛智。」婦女之身可度女人及兒童；示現美豔的婦女之身，尚可廣度男人，比如剛才所說的魚籃觀音，便是一例；示現老婦人身則可接近廣大的人眾。

五、觀世音菩薩的形像

在人間應現的菩薩，必定是與人類相同的形像，最多是相貌比一般人莊嚴而已，否則他便不能接近人類，或人類縱然敬仰、敬畏他，也不敢親近他了。所以觀音應現度人的時候，被度的人往往是到事後才能發覺的，當時很難使人意識到是觀音的應現。

因此，曾有一位基督徒到一所佛寺中，問了一位法師：「你們佛教講慈悲，為什麼會有千手千眼的觀音像呢？手中拿了各種古代的兵器，膽小的人豈不要被菩薩嚇倒嗎？如果真有這樣的菩薩，他也該為自己改換一套新式裝備了，大砲、坦克車、火箭、原子彈，豈不要比那些古代的兵器威力大得多。」請問在座的諸位，我相信諸位之中絕多數是信仰佛教的，諸位，站在佛教的立場，當作如何解答？

告訴諸位，那位被問的法師，並未因此語塞，他很坦然地告訴那位基督徒，他說：我們佛教，在許多地方，都是採用象徵的手法，佛教既以所奉的聖像為佛菩薩的象徵，而不以為聖像即是佛菩薩的本身，那麼，千手千眼的觀音像，也是一種象徵的手法，千手是象徵觀音菩薩的大悲願力，縱然全宇宙的眾生在一時間同時祈求觀音，他老人家也能同時以各種不同的方式，救濟全宇宙的眾生。可見，說他有千手，尚不能形容其救濟力量之無遠弗屆及無微不至於萬一。千眼是象徵觀音菩薩的無限智慧，他能在同時知道全宇宙的眾生，對他發出各種不同的祈求，也能同時決定各種不同的救濟方法，若以他實際的觀察能力而言，說他有千眼，也是不能形容其智慧程度於萬一的。所以，觀音像的千手千眼，乃在表徵菩薩的大悲及大智，手中各種兵器的是否落伍，並不值得我們去計較。

至於千手千眼的來歷，據《大悲心陀羅尼經》說，觀世音菩薩，過去在千光王靜住佛時，教他受持〈大悲咒〉之後，觀音菩薩便發了一個大願，他說：「若我當來，堪能利益安樂一切眾生者，令我即時身生千手、千眼具足。」這個大願一發，果然生了千手千眼。實則這也是一種大願力大智慧的象徵，當然，如以菩薩的神通力，化現一個千手千眼之身，也絕不是困難的事。所以在必要之時，他會顯現異乎常情的身相。例如在中國梁武帝時代的寶誌大士，就曾在當時名畫家張僧繇的面前，現出十二面觀音，妙相莊嚴，或慈或威，使得受了梁武帝之命來為他畫像的張僧繇，不能畫出來（見於《梁高僧傳》）。

其他在《楞嚴經》卷六中，尚有四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十四臂，乃至四十臂、一百零八臂、千臂、萬臂、八萬四千臂；二目、三目、四目、九目，乃至一百零八目、千目、萬目、八萬四千清淨寶目。

由於觀音應現及其形像的差異，在許多佛典中，就有好多不同的數量分類。

《摩訶止觀》卷二上，舉出六種觀音：大悲觀世音、大慈觀世音、天人丈夫觀世音、大梵深遠觀世音、師子無畏觀世音、大光普照觀世音。

《諸尊真言義抄》，舉有十五種觀音。

《千光眼觀自在菩薩祕密法經》，舉有二十五種觀音。

普通於《佛像圖彙》中，則有三十三種觀音像。

凡此各種分類數量，無非出於各時編集者所收的不同，例如魚籃觀音像，在唐朝以前，這個靈感事蹟尚未發生，所以不會有的。

講到這裡，觀世音菩薩的主題，我們已經講完，最後我要奉勸諸位：諸位來聽聖嚴講觀世音菩薩，是在瞭解觀世音菩薩的偉大精神，及其自度度人的偉大法門，我們若能以自己的信仰行為和願力向觀世音菩薩學習，便能更容易與觀世音菩薩的願力相應，更容易得到感應。臨時遇到苦難時向觀音菩薩求救，菩薩固然會來救你，可是，假如平時不念觀音聖號，臨到苦難來時，恐怕會想不到念觀音聖號了。所以，觀音菩薩雖是有求必應，你不求他，他是不應的，因為感應是從虔誠的信仰中產生的。

最要緊的，我們念觀音聖號，勿存功利觀念，菩薩不會由於你許了為菩薩裝金的願，而助你去做損人利己的壞事，你來供養三寶，應當是出於清淨的求福之心。你之常念觀音聖號，觀音固然會在冥冥之中，隨時給你保護，你卻不一定老是為求菩薩在物質生活上給你幫助，應該更進一步地向人格的內心下工夫。所以〈普門品〉中告訴我們：「若有眾生多於婬欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲；若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋；若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，便得離癡。」

最後，祈願大慈大悲的觀世音菩薩，保佑諸位，身心健康，福智增長，同成佛道。同時，謝謝諸位的光臨。

（本文講於一九六八年三月十七日善導寺第二十二次佛教文化講座，並刊載於《佛教文化》季刊九期，一九六八年五月一日）

六、觀世音菩薩的法門

觀音法門很多，大致分為顯密二門，密法多用觀想，必須身口意三業齊修，修學者必須師師傳承，師弟親授，修行時必須供養、作觀等儀軌壇場，而且不是短時間能夠成辦。顯法則不拘形式，不限時地，不擇師資，只要持之以恆，必有效驗。所以本文僅將人人可修的觀音顯法，介紹

如下，願十方大眾，人人擇一而修，祈觀音加護，處處皆成佛土。

（一）《楞嚴經》的耳根圓通法門

這是修定發慧的方法，出於《楞嚴經》卷六：「於時有佛出現於世，名觀世音。我於彼佛，發菩提心，彼佛教我，從聞、思、修入三摩地。初於聞中，入流亡所；所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡；盡聞不住，覺所覺空；空覺極圓，空所空滅；生滅既滅，寂滅現前。忽然超越，世出世間，十方圓明，獲二殊勝：一者，上合十方諸佛，本妙覺心，與佛如來同一慈力。二者，下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。」

此一法門的修法與層級段落，已經非常清楚，不過初修之時，未必人人能夠得其要領，所以我在教授初入門者的初步修法，稱為「聞聲音法」，共分四個步驟：1.專念普聽一切聲音，不選擇對象，不分別對象，由大至小，由近至遠，不以耳根去聽，乃讓聲自來。2.知道自己在聽聲音，也有聲音在被自己所聽，此時只有聲音和自己的和應，沒任何雜念現前。3.僅有聲音而忘失了自己，自己已融入無分別無界限的聲音之中。4.聲音與自己雙亡雙照，雙亡則無內外自他，雙照則仍歷歷分明，故與世間的四禪八定的僅存獨頭意識的境界不同，也與小乘的滅受想定有異。經此四階，再對照《楞嚴經》的耳根圓通法門，繼續用功修行。

（二）《心經》的照見五蘊皆空法門

《心經》開頭便說：「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。」

這是觀音法門中大小乘共通的基礎，也是大乘的極則。即是用分析的方法，觀察眾生及眾生所處的環境，包括色法的物質世界和心法的精神世界，不出五類，物質的色法，即是眾生的身體及身體所賴以生存活動的環境，精神的心法，即是心理的活動，以及其動因、動力、動的結果，此結果又成為另一循環的動因，佛學專有名詞，稱之為心念、稱之為識。凡動皆由於因，凡動皆產生果，其間動的作用，稱為造業，造業的結果，稱為業力的感受果報。如果眾生能洞察，五蘊所成的世界，無一是真，無一能常，便不起貪瞋等執著，不執著的當下即能不受貪瞋等的煩惱所苦，便能不再繼續造循環不已的生死業，便能雖處生死，而離一切苦了。觀自在菩薩是以甚深的智慧力，直下徹見五蘊的世間法，無非是空。小乘知空而不住有，所以出世；菩薩證空，連空亦無，所以入世。凡夫未證五蘊皆空，所以戀世、迷惑、困擾、不知何去何從，而又事事執著，處處煩惱。

（三）《法華經·普門品》的持名法門

〈普門品〉云：「佛告無盡意菩薩：善男子，若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。」

接著說明，若稱念觀世音菩薩名號，即能入火不燒、入水不淹、惡鬼遠離、刑器自毀、怨賊消退、除一切障、免一切難、滿一切願、成就一切福德，而且隨類應現，處處化身，救苦救難，無求不應。

這是最平易近人，人人可修，時時可修，處處可修，效驗也最彰著的一種法門。只要持之以恆，信之懇切，有事無事都可稱念的法門。

（四）《大悲心陀羅尼經》的〈大悲咒〉修持法

此經屬於密教部類，卻是一種素樸的密法，雖無上師傳承，人人也都可以修持。該經中說：「觀世音菩薩重白佛言：世尊！我念過去無量億劫，有佛出世，名卅千光王靜住如來，彼佛世尊，憐念我故，及為一切諸眾生故，說此〈廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼〉，以金色手，摩我頂上，作如是言：『善男子！汝當持此心咒，普為未來惡世一切眾生，作大利樂。』我於是時，始住初地，一聞此咒故，超第八地。」

此咒是觀世音菩薩，在無量劫前的千光王靜住佛處初聞，一聞此咒，頓從初地越登第八地。而且受命普為未來惡世的一切眾生，以此心咒，作大利樂。嗣後觀世音菩薩又於無量的佛前，無量法會之中，重聞此咒。由於誦持此咒，故所生之處，恆在佛前，蓮花化生。該經宣稱：若能深信不疑，誦持此咒，可得無量利樂。例如臨命終時，十方諸佛，皆來援手；不墮三惡道；生諸佛國；得無量三昧辯才；現在生中，所願皆遂；轉女成男；消滅侵損常住的重罪；能除十惡五逆、謗法謗人、破齋破戒、破塔壞寺、偷僧祇物、污淨梵行等罪；能得十五種善生，並除十五種惡死。

又說此咒的相貌，即是大慈悲心、平等心、無為心、無染著心、空觀心、恭敬心、卑下心、無雜亂心、無見取心、無上菩提心。所以誦持此咒，即能通達外道典籍，能治世間八萬四千種病，能降一切天魔鬼神，能伏一切山精、魑魅魍魎，而能感得一切善神、龍王、金剛力士，常隨衛護。持此咒者，不論在何時何處，若有任何恐懼、災難、危險、迷路、病變、煩惱業障，確可應驗化解。所以名為無礙大悲、救苦、延壽、滅惡趣、破惡業障、圓滿、隨心自在、速超上地。〈大悲心咒〉，簡稱〈大悲咒〉，共有八十四句，到處可以請到，此處不錄。根據此經的要求，誦持此咒者，也有規定：要發廣度眾生的大菩提心；身持齋戒；於諸眾生，起平等心；常誦此咒不斷。並且要求：住於淨室，沐浴淨衣、懸旛燃燈，香華及各味飲食，供養觀世音菩薩，然後攝心靜慮，不起雜念，如法誦持。這種規定，即是儀軌。若能如法如儀，當然最好，否則，至少也當以恭敬心及專注心來誦持此咒，若能恭敬專注，必能有願皆成。

（五）〈六字大明咒〉

〈六字大明咒〉，即是「唵嘛呢叭[口*彌]吽」，在中國的流傳，始於元代，是跟著西藏及蒙古喇嘛密教的傳入而到漢地，故在元朝以前的佛教文獻中，尚未見到，至清初已被收入《禪門日誦》所錄十小咒內。然在蒙藏喇嘛教的化區，此咒是一般信徒經常持誦的法門，即是表徵觀世音菩薩利益六道的神咒。

（六）〈白衣大士神咒〉

此咒的出現和流傳，為時更遲，不知出於何經，為何人譯出，大概是出於大士化現時為某人所授的法門，而非來自印度的傳譯。內有「天羅神、地羅神、人離難、難離身，一切災殃化為塵」的句子，相當俚俗化，近於道佛相融的民間信仰。可見，其中的皈敬三寶，皈敬觀世音菩薩，皈敬摩訶般若波羅蜜，乃是自古即為佛教徒們日常持誦的內容，所以靈驗非常顯著，民間的傳誦也極為普遍。並以持誦一萬二千遍為一願，一願不成再持二願乃至多願，必得成就。滿願後即當印施此咒一千二百張。此咒的內容是：

南無大慈大悲救苦救難廣大靈感觀世音菩薩（三稱三拜）

南無佛　南無法　南無僧　南無救苦救難觀世音菩薩

怛垤哆　唵　伽囉伐哆　伽囉伐哆　伽訶伐哆　囉伽伐哆　囉伽伐哆　娑婆訶

天羅神　地羅神　人離難　難離身　一切災殃化為塵　南無摩訶般若波羅蜜

此咒文見於早期的大陸時代，僅僅於一張紙上，印刷白衣大士像、咒文、六百個小圓圈，以備持誦者每誦二十遍點一圓圈的計數之用。目前則有人參考了〈大悲咒〉持誦法而為之加上了持誦的規則，而謂欲持誦此咒者，宜先在大士像前，沐手焚香、恭敬供養、至誠頂禮，誦畢則發願迴向。凡為正當心願，如求癒病、消災、解厄、求福、求職、求子、求延壽等，均有奇驗。

（本節補述於一九八六年九月二十四日）

（七）《延命十句觀音經》

此經係《高王觀音經》的精簡本，同出於古人的夢中傳授。《高王觀音經》早在東魏時代即已傳出，《延命十句觀音經》則出於劉宋元嘉二十七年（西元四五○年）。據趙宋時代四明志磐

於西元一二六九年撰成的《佛祖統紀》卷三六所載：「元嘉二十七年，王玄謨北征失律，蕭斌欲誅之，沈慶之諫卅：『佛貍（魏世祖小子）威震天下，豈玄謨所能當，當殺戰將，徒自弱耳。』乃止。」不僅未遭刑戮，後來官至開府，年八十二，壽終正寢。王玄謨如何得此際遇？乃由於受誅之前，夜夢異人，告以若誦《觀音經》千遍，可免死難，並口授經文十句：「觀世音，南無佛，與佛有因，與佛有緣，佛法相緣，常樂我淨，朝念觀世音，暮念觀世音，念念從心起，念念不離心。」（《大正藏》卷四九·三四五頁中–下）

這部觀音經，雖出於古人的夢中感得，並非傳譯自印度，以其僅僅十句，已具足三寶及觀音的持名念法，故迄趙宋乃至清初，仍受到佛教界的普遍傳誦。特別是相當於中國清初的日本江戶時代的白隱禪師（西元一六八五–一七六八年），為了弘揚此經，搜羅資料，編寫了一部《延命十句觀音靈驗記》。近代的日本著名禪匠原田祖岳，也寫了一部《延命十句觀音經講話》。而在我國，竟又很少有人知道此一法門，所以樂為介紹，普勸誦持。

（八）結語

從以上列舉的七種法門，可知觀世音菩薩的救苦方便，有深有淺，有本有末。《楞嚴經》的「耳根圓通」，是用禪定的觀法而達到徹悟究竟的目的。《心經》的「五蘊皆空」，是用觀照世間無常無我的方法，以證般若實相。這二部經是要眾生還歸法性而與佛同體，除一切煩惱而親見本來面目。〈普門品〉的持名，則強調觀世音菩薩的救濟，重於解脫現實人間的苦惱。〈大悲咒〉的持誦，則雖重在現實疾苦的解除，也說因此而得「蓮花化生、恆在佛前。」持誦〈白衣大士神咒〉的功能，幾乎全是為了現世的利樂，所以更為民間化和普及化的法門了。

不過，任何一種法門，不論其層次高下，只要不謗三寶，不違背因果原則，都應受到發揚。而且，一般人信佛學佛的初階，多是從求現世利益及現前幸福開始的，種下善根之後，逐步聽聞佛法，漸漸提高層次，便會修習《心經》及《楞嚴經》等所示的法門了。因此，〈白衣大士神咒〉雖近似民間信仰，畢竟仍是佛法中的一個層次。

（一九八七年一月二十日再次補述）

念佛與助念

一、念佛的方法

（一）共修念佛

各位蓮友：當你們要來寺院念佛的那一天，應該從早上就開始作好身心的準備。這一天最好能不吃葷腥，至少也只吃肉邊菜，並且不抽煙、不喝酒。萬一無法做到，或是到了晚上才想到要來共修念佛，而當天未茹素，沒有關係，不要因此就不來，來了總比不來更好。

來參加共修念佛時，一入寺院就要輕聲細語，若無要事，最好不說話。已備海青者，先在玄關或客廳裡把海青穿好，然後進入佛殿，找好位置拜佛，一邊拜一邊默念「南無阿彌陀佛」，聽到集眾的鼓聲，便停止禮佛，排班站好。未穿著海青者，站於後排。

念佛開始時，先唱〈讚佛偈〉。如果不會唱，就輕聲地跟著別人唱，唱過幾次以後，自然就會了。〈讚佛偈〉後，接著念佛、繞佛，念佛時先念「南無阿彌陀佛」六字洪名，這時要注意腳步是否與佛號的節拍相符，步伐要跟著木魚的節奏而移動，不可錯亂。要能做到天如惟則禪師所說的「心與口聲聲相應，念與佛步步不離」。念佛時，聽著大眾的聲音，而不是自己的聲音。把自己的心專注在大眾規律的念佛聲中，不起任何雜念和妄想。假使還有些微雜念，也不用在意它，若能大聲念，精進勇猛地念，那些念頭就會越來越少了。《樂邦文類》卷四所錄慈雲遵式的「念佛方法」有云：「若恐心散，須高聲疾喚，心則易定，三昧易成。」又云：「大聲稱佛，雖少而功多；小聲稱佛，雖多而功少。……故今特示此法，切勸凡念佛時，一心不亂，高聲唱佛，聲聲相續，不久成功也。」

繞佛時，不得東張西望，目光自然下垂，若有若無地看著前面一人，順著節拍，沈穩地向前走。別理會已走到什麼地方，也不要注意別人怎麼走，此刻的身、口、意，應該是專注而一致的。等到轉念四字佛號「阿彌陀佛」時，腳步仍然配合著木魚的聲音走，敲二下木魚移動一步。此時心裡依然保持平靜，同時要一面聽大眾的念佛聲，一面隨著稱念佛號，不可只聽別人念而自己不念。

印光大師的《示念佛方法》有云：「當攝心切念……當攝耳諦聽，無論出聲、默念，皆須念從心起，聲從口出，音從耳入。心口念得清清楚楚，耳根聽得清清楚楚，如是攝心，妄念自息矣。」

繞佛後是「坐念」，坐下前先向上問訊。接著以打坐的姿勢坐下，盡量使腿腳等任何部位，不感到不舒服為原則。把腰挺直而不是挺胸，小腹放鬆，不要仰頭或低頭，如果小腹放鬆後，無法念佛，則不管小腹，而以能念佛為先決條件。

止靜時，坐的姿勢不變。但要把身體和頭腦放輕鬆，氣沈丹田，舌尖輕舐上顎，眼睛微睜，亦可閉上。繼續不斷地默念四字佛號，不斷觀想極樂世界的依正莊嚴。此如《文殊說般若經》所云：「能於一佛，念念相續。」又云：「善男子善女人，欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意；不取相貌，繫心一佛，專稱名字。」專注念佛而斷一切雜念，故如《般舟三昧經》云：「心有想是癡心，無想是涅槃。」

默念的速度要適中，不要太快，也不要太慢；太快了會緊張，太慢了易生妄想，一直不停地默念。此時也可採用十念記數念佛法，如印光大師《示念佛方法》所說：「所謂十念記數者，當念佛時，從一句至十句，須念得分明，仍須記得分明，至十句已，又須從一句至十句念，不可二十、三十。隨念隨記，不可掐珠，唯憑心記。若十句直記為難，或分為兩氣，則從一至五，從六至十。若又費力，當從一至三，從四至六，從七至十，作三氣念。念得清楚，記得清楚，聽得清楚，妄念無處著腳，一心不亂，久當自得耳。」此本可作出聲、默念的兩種用法，甚至行住坐臥，無時不宜，唯靜坐默念時效果更佳。此法乃係參考五停心的數息法而來，所以對於初心念佛者，最能攝心。

（二）平時念佛

本寺的念佛會一星期只有一次共修，所以，共修念佛固然重要，平時念佛也很重要。平時念佛可分三種：1.是方便工作忙碌或公務繁劇的在家居士修行的晨朝十念法門。即是每日朝起後，修十念念佛。此含有多種方式：如宋朝遵式大師教令盡一口氣念十句佛號，又元朝天如惟則大師則云：「每日清晨，面西正立合掌，連聲稱阿彌陀佛，盡一氣為一念，如是十氣，名為十念。」或以數口氣念十句佛號等。2.是晝夜不離佛號，不論在何時何處或做任何事，心中經常以「阿彌陀佛」的聖號為主要念頭。此如永明延壽大師，日課佛號十萬句。是以上兩者的折衷，得閒即念佛，事忙則做事，以免心分兩頭，如此則仍有很多機會念佛。專心念佛時，不計環境淨穢，不論工作貴賤，在清除垃圾、打掃廁所乃至正在排便排溺時，也無不可念佛。唯有在須用思考、分析、聽講時，不便念佛，因為一念佛就無法專心了。但若能達到永明延壽禪師的程度，則隨時隨地都可以念佛，只是這必須經過長時間的訓練，否則是辦不到的。

晚上就寢時，最好的姿勢是右脇臥，心中觀想光明相，全身放鬆，心裡默念佛號，直到入睡。若能持之以恆，久而久之，即便在睡夢中，也照樣能念佛。萬一忘了念佛，那麼，醒來之後，即刻把身體的臥姿調整好，再舒舒服服地躺下，繼續觀想光明相，並持念佛號。一旦觀想光明成功，那將不是在迷迷糊糊的情況下睡著，而是睡在清涼自在的光明世界中。而且很容易就能消除疲勞，並使精神飽滿，身心愉悅。像這樣，醒時既能作主，睡中也能作主。如此念佛，還有不生淨土的道理嗎？

（三）念佛三種人

念佛的人有三種：

第一種人，是為了要改變自己的命運，或是使家人開智慧得平安。此乃消災祈福，解怨釋結。

第二種人，是為了人間苦多樂少，生命危脆，所以求願往生西方極樂世界。待至位階不退，再入娑婆，廣度眾生，成就無上佛果。

第三種人，相信自性彌陀，唯心淨土，此如禪宗四祖道信大師所說：「若知心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方。」五祖弘忍門下諸師，則多用「齊速念佛名，令淨心」。他們念佛，都沒想到求生西方，但是每次念佛，都感到身心寧靜，煩惱減少，而且自己的心力越來越能與佛的慈悲願力相應。此正是《觀無量壽經》所說的「是心作佛，是心是佛」的體現。這種人在日常生活中，不但自己能得到利益，其他有關的人亦能因他而獲得利益。這就是因為念佛恆常不斷，最後必得念佛三昧，必發悲智願行。這一等人，雖不求生淨土，但亦不得不生。得到念佛三昧時，心外無佛，佛外無心，不一不二，那時，時時處處都能見佛在說法，時時處處無非極樂國土了。

依佛法來說，第一種人，仍屬於人天善法，所謂民間信仰的層次；第二種人是正信的佛子；第三種人則是上乘的利根。由於眾生的業深障重，在修行淨業時，一開始即以第三種人自居，是不安全的，也是不切實際的；然而僅以第一種人的立場來念佛，所求又太少了。以第二層次來修念佛法門，是最落實可靠的，既可深植善根而臻於上乘，又能兼得消災植福的現世利益。

（一九八六年三月二十二日於農禪寺福慧念佛會開示，陳明霞居士錄音整理）

二、念佛法門的層次

修學念佛法門可分兩種層次：第一種是求感應；第二種是不求感應。但是，若不從第一種開始，而直接修學第二種方法，可能有些人比較不容易做到。今天有人問我：「《六祖壇經》裡禪宗的六祖惠能大師說：『東方人念佛求生西方，西方人念佛要到那裡去？』這句話是不是反對淨土？」我回答：「不是的，因為淨土法門是三根普被，程度淺的人修淨土，程度較高、根器更深厚的人也是修學淨土，只是態度不一樣罷了。」

初機學佛的人，如果不求感應，由於信心不足，很容易起退心，修不了多久就會說「沒有淨土，不想生淨土」等等的話，也不想繼續修行了。如果首先告訴他淨土佛國是實有的，佛經所說是絕對可信的，特別是阿彌陀佛以本願力度一切眾生是最可靠的，凡是相信彌陀法門，持念彌陀聖號，願生彌陀國土者，當來必定往生彼國。假如一個人沒有生死自主的力量，甚至連主宰自己身心的力量都很薄弱，就說有把握達到禪宗六祖那樣的程度，這種人自信雖然可嘉，可惜沒有實證的自信，只是虛驕、狂妄、不切實際而已。所以勸導初機學佛的人，修淨土念佛法門，依彌陀願力求生西方淨土，是最可靠最安全的。

有些年輕人，誤認為念佛是為老年人而說的法門，至於年輕人，在世界上正準備做很多的事情，大概沒那麼快就離開人世間，又何必急著念佛求生淨土呢？可是，誰有把握自己能活到幾歲？更何況，求生西方只是一個願望，誰說念佛的人一定會立即死亡？生西方淨土，是極終的目

標，卻不是說現在念佛現在便去；等到要去的那一天才念佛，恐怕已無力念佛了，所以在平時就得先作好準備。

再說，平時念佛，心向西方淨土，也有現世的利益可得。阿彌陀是梵語音譯，義為無量壽與無量光。所以《觀無量壽經》說：「若念佛者，當知此人，是人中芬陀利華（蓮花）。」又說佛的「光明遍照十方世界，念佛眾生，攝取不捨。」如能一心稱念佛名而得念佛三昧，則如《大智度論》所說：「念佛三昧能除種種煩惱及先世罪。」念佛不僅為求臨終往生淨土，也能消除現世煩惱及先世的罪障，而得種種利益。念佛者既如人中的蓮花，則何愁不得健康長壽、幸福和樂、吉祥如意、受人尊敬等等的利益呢？這都由於念佛的人，心向著佛，而有淨化身心、莊嚴環境的力量的緣故。比如《大阿彌陀經》所見第二十五願：「光明照諸無央數天下幽冥之處，皆當大明，……見我光明，莫不慈心作善。」又第四十六願：「聞我名號，皈依精進，皆逮得普等三昧，至于成佛，常見無量不可思議一切諸佛。」繼續不斷地念佛，如能念到不念而自念，念到自己和阿彌陀佛互相交融、不分彼此的時候，雖然還沒有死，實際上已經是在極樂世界了。極樂世界在那裡呢？經上說：從此土向西方，距離十萬億個佛土之外。可是當我們念佛念到非常純熟的時候，自心之中自會現出阿彌陀佛的極樂國土。如《觀無量壽經》云：「於現身中得念佛三昧」，「見此事者，即見十方一切諸佛。」可見，彌陀淨土的清淨莊嚴、解脫自在，都可以在未死之前的心地中出現，雖然彌陀的四十八願，多半是為成就西方的極樂國土，以及接引眾生往生彼國而發。所以淨土雖泛指諸佛國土，而諸大乘經中，獨對彌陀淨土的讚揚最多。

念佛而不求現世利益，也不求往生西方淨土，那必定另有殊勝的方便才可以，否則念佛而沒有目的，為什麼又要念佛？禪宗的四祖道信禪師、五祖弘忍禪師及其弟子神秀禪師，都講到念佛法門。道信的《入道安心要方便門》有云：「念佛心是佛。」並引《觀無量壽經》：「是心是佛，是心作佛。」根據《傳法寶紀》所說：「忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」也就是說五祖弘忍及其弟子法如、大通（神秀）等，都用念佛法門普遍接引群機。到了六祖惠能的《壇經》，主張「不染萬境而常自在」的「無念」，實即是四祖以來所稱「念佛心是佛」的表現。不過，不用稱名念佛做下手工夫而能做到心「不染萬境而常自在」，的確不容易。所以弘忍門下，四川淨眾寺的智詵（西元六○九—七○二年），其弟子處寂（西元？—七三二年），三傳新羅無相，教人修行的方法有三個步驟：1.引聲（盡一口氣）念佛；2.開示；3.坐禪（見《歷代三寶紀》）。另有同為弘忍門下的四川宣什宗，圭峯宗密的《圓覺經大疏鈔》卷三之下，稱為「南山念佛門禪宗」。以「念一字佛」作為「淨心」方便，印順法師指出，這是從《文殊說般若經》的「念一佛名」而來的（《中國禪宗史》一五六頁）。這些都是與六祖惠能及其二傳、三傳弟子們同時代的禪門人物。只有馬祖道一、石頭希遷等及其派下諸系的禪師，便不念佛而專事提倡「見本性為禪」的法門。唯其易生濫凡為聖、混染為淨的流弊。故有華嚴宗四祖清涼澄觀（西元七三八—八三八年）的《華嚴經疏鈔》所舉念佛的五門方便；華嚴五祖圭峯宗密（西元七八○—八四一年）的《行願品疏鈔》也舉出了四種念佛法門；禪宗的永明延壽（西元九○四—九七五年），著《萬善同歸集》，以伸張念佛法門是萬善眾行的總攝，權實雙行，空有並收，普應一切根機，此為後來開出禪淨一致的廣大法門。散心念佛者，可藉彌陀願

力，求生樂邦；專心念佛而得三昧正定者，可即自心而現佛土佛心。人雖有不同的根機，確都有以散心念佛而到專心乃至到達惠能大師所說「無念、無相、無住」的程度。可是，若尚不能達到「不染萬境而常自在」的程度，便反對念佛法門，或拒修念佛法門，甚至妄稱「無佛可念，無淨土可生」，那就太不切實際，而且也不真知淨土念佛法門的慈悲廣大。因此，我要勸告諸位，修念佛法門的學佛過程，最好還是逐步向前。初機者一定要相信實有極樂世界，一定要發願往生西方淨土，這樣的話，才不致兩頭落空；自心的淨土未現，尚有西方淨土可去，這豈不是安全又可靠的辦法呢?

淨土是一切法門共同的歸宿。雖然歷代各宗的大善知識，對淨土的認識和說明，各有不同的層次，但畢竟不離淨土。相傳為天臺智者大師所撰的〈五方便念佛門〉提到：1.稱名往生念佛，2.觀相滅罪念佛，3.諸境唯心念佛，4.心境俱離念佛，5.性起圓通念佛。華嚴五祖宗密大師所舉四種念佛法門是：1.稱名，2.觀像，3.觀想，4.實相。宋朝的知禮主張「約心觀佛」；大行及道鏡二師強調「信心念佛」；法照等師主張「高聲念佛」；道綽、善導、懷感、慈愍諸師，均主張坐禪、誦經、懺悔、十念稱名念佛。明末蓮池大師的持名念佛，分作事持的稱名、理持的體究；藕益大師將念佛分作三類：1.念他佛，2.念自佛，3.俱念自他佛。他也說持名念佛有事持與理持：事持如子憶母，決志求生西方淨土；理持是信西方彌陀乃我心具，是我心造。

佛國淨土也有多種層次，《成唯識論》提出四種：1.無色無相的理土，2.實佛自受的報土，3.佛為初地以上菩薩所現的報土，4.佛為小乘凡夫及地前菩薩所現的化土。天臺宗也說有四土：1.凡聖同居土，娑婆是同居穢土，極樂是同居淨土；2.方便有餘土，為小乘聖者所居；3.實報無障礙土，親證法身的菩薩所居；4.常寂光淨土，唯佛所證的法性土。彌陀淨土究竟屬那一層次? 淨影寺的慧遠、三論學者吉藏，以極樂世界為應化土。攝論學派的諸師，依據攝論等的見解，主張彌陀淨土是報土。天臺宗則以之為凡聖同居的淨土。藕益大師主張依據持名念佛的斷惑多少，而生四種層次的淨土，也就是說，彌陀淨土分為四等，由持名而帶惑往生與斷惑往生的不同，便生不同的淨土。由此可見，念佛的法門有深淺，淨土的層次也有高下。誰敢說學佛而不念佛，又有誰敢說修行而不生淨土呢?

最後，我還是勸大家好好念佛，不管程度如何，最好是把自己當成初機的鈍根，若心存虛驕，就是不切實際，明明是凡夫，偏偏以聖人之位衡量自己，不僅僅是增上慢，還很可能是大欺誑。因此說，念佛法門是三根普被，利鈍皆收，絕不是騙人的話。願諸位蓮友能好好念佛，求生西方淨土，每週六都要來參加念佛會的共修，同時還要帶動親友們一起來修行，使得七寶池中的蓮花越來越多。蓮花分九品，希望大家品品高昇，均臻上品上生，念佛要精進不懈，蓮花才會越開越大，不僅共修時要念，平常也要念。共修時念佛，能集大家的力量成為支持每一個人精進的力量，所以很重要；平常念佛，則能繼續增長你的信心、願心、深心。

（一九八六年三月八日於農禪寺福慧念佛會開示，陳果益居士整理）

三、「報恩佛七」的意義

最近我收到一封來自法國的信函，這是一位教授所寫的，他認為我這麼忙還能寫書、出書，一定是個身體強壯、精力充沛的人。我回信告訴他，我從小就是一個多病鬼，沒有一天不生病，只是為了報答三寶的恩惠，我還是用這個多病的身體來還我的「草鞋錢」。所謂「草鞋錢」，就是在修行過程中得自他人的各種幫助以及三寶的加持。為了報答這些恩惠，我盡自己的力量去做，這就是所謂的「報恩」。

只要我們從佛法中得到過一點受用，就應該「報恩」，因為得自佛法的利益，比世間上的一切知識學問、物質財富都更加可貴。因此我們要利用時間好好「修行」，以報答三寶的恩。

修行如何能報恩呢？修行，可以將我們向上的心力普及到每一個眾生的身上去。如果不修行，那你的心就會和三惡道的貪瞋癡相應，相反地，只要肯修行，你的心也就趨近於佛法的戒定慧。一是光明面，一是黑暗面，而我們這世界，只要有一個人知道「佛、法、僧」的可貴，肯去修行，這個世界的光明就存在，更何況我們現在有這麼多的人，在此作「七天」的精進修行。

在佛法上要報的恩有四種：1.是三寶恩，2.是國家恩，3.是父母恩，4.是眾生恩。

第一種是「三寶恩」：其實三寶恩是無法報的，而三寶本身也不需要我們報恩，只是我們以「報恩」為目標來修行。

第二種是「國家恩」：今天我們能夠在此安居樂業，這都是國家的恩惠所賜，如果國家不安定，我們又如何能平安度日呢？所以，我們希望國人不要作姦犯科，製造動亂，也沒有來自外國的欺凌和侵略，願政府有賢明的官員來領導，人民個個健康，社會處處安定；這些我們都可以用「修行」來祈禱，使我們的國家風調雨順、國泰民安。這是我們報答國家恩的方法。

第三種是「父母恩」：父母有現世父母和過去世的父母。過去世的父母，我們無法知道，但現世的人，縱使是孤兒，也由父母所生，並有人將其扶養長大。所以，還是要報父母恩。

普通人只在父母去世後，才遺憾父母在世時未能克盡孝道；能夠於父母健在時，即已思及父母年邁，來日無多，必須好好照顧和孝順的人，實在是太少了。所以「清明報恩佛七」，除了超度過去世的父母外，也要為現世的父母祈求健康。我們可用三寶和共修的力量為父母祈福，這是辦得到的。

個人修行猶如一根紗，很容易被扯斷，如果許多人一起修行，就像許多紗結合在一起，變成堅韌的繩索，那力量就很大了。其中的每一個人，都能因此獲得整體的力量。因此，我們為報父母恩，還是以「共修」的方式，功德最為殊勝。

第四種是「眾生恩]：「眾生」是什麼人？可能是你的兒女、親友、部屬，甚至冤家以及其他的人；凡是對我們的生命過程中有過幫助的都是。我們常聽人說：「遇到貴人。」而「貴人」

往往只是普通的人，只要他曾替你解決問題，啟示過你，以致轉變了你的命運，他就是你的貴人。因此，我們要報「眾生恩」，必須將所有的人，都視為恩人。

想想我們從小到大，不知接受過多少人的恩惠；佛法說：「眾緣和合所生。」任何事的完成，都是集合了許多人的力量，個人所能提供的，實在很有限。所以，在寺院用齋後，都要感謝所有布施的施主，並祝福他們「有願必成」。

至於在家居士是否也有施主呢？或許有人認為他的一切都是自己賺錢買來的，但是人類社會是一個互助的環境，雖然是用自己的錢買的，也還是要有感謝心；若是別人不賣東西給你，你有錢又如何呢？如果我們每一個人都對自己所得的存有感謝心，則世界上每一個人都是善人和菩薩。因此，報「眾生恩」時，眼中無一是仇人或壞人。世上只有壞事，沒有壞人。人做了壞事，只要以後不再犯，仍然是好人。因此，佛法對任何一個人都不失望，這就是將所有眾生都視為「恩人」的緣故。

最後要說「佛七」的意義：為什麼要用「七天」的時間呢？這和整個天體宇宙的運行有關，從古至今，無論東西方，都以「七天」為宇宙運行之一循環。我們的身體和精神活動都是配合整個宇宙的運行而運動，所以用七天的時間來修行最恰當，猶如我們以自己身心的小宇宙來配合大宇宙而修行念佛法門，如果七天不夠，還可再增加至十四天、二十一天，甚至四十九天。

參加精進組的，必須在此修行七天；隨喜的則可來一天、兩天，甚至只參加一支香或幾支香，都比自己在家修行的好。佛法說：「人生即是苦報。」所謂「業不重不生娑婆，障不重不為凡夫。」平常我們很少感到自己的業重，只有在修行的時候，才會生出「切膚之痛」，而深刻地感覺到生命就是「苦果」。也唯有「知苦」，才會發出真正的道心，因為生而為人已是這樣的苦，那麼三惡道的眾生則更加痛苦。我們「知苦」，所以要好好地念佛修行，以求「離苦得樂」，因為能知道「苦」，才會同情其他更苦的眾生。因此，想要產生慈悲心，一定要先吃苦；吃苦、知苦，並且切實地修行，才會發出真正的慈悲心。

（一九八五年四月二日清明報恩佛七開示，陳明霞居士整理）

四、助念的意義及規則

（一）前言

今天我非常歡喜，能見到這麼多人來參加。我希望諸位不是只來聽一次開示，而是真正地發心，參加本寺念佛會助念團的實際活動。

我們的念佛會已成立兩年多了，也曾經組成過助念組，但成績並不理想。原因是：一則參加

的人員太少；二則大家恐怕參加以後，常常要到病危病故的人家去助念；三則大家擔心晚上回家會太遲。因此，既然諸位今天來參加，我祈願，以三寶的加持力，願大家能發長遠心、發菩薩心。

今後，我們的助念團會組成數個小組，各小組的組長之間，能相互調配。只要屬於本會會員病危病故者，不論在什麼情況下，一定要派人前去助念。

（二）助念的意義

人都會死，但死後往那裡去呢？若不解脫生死，便是輪迴生死。生死中又有兩條路：一是上生天、人、神的三善道；一是下墮地獄、餓鬼、畜生的三種惡趣。人在世間，如自己平時尚未修行到生死自主的程度，或根本不曾修行也不知道要修行，到臨命終時，都需要他人幫忙助念。那是依靠阿彌陀佛本願力的加持，以及助念者的功德力量相扶助所共同產生的功效。

對病危者而言，首先要使他知道並相信，只要念佛必生淨土。因為，一般人在臨命終時，能得心不顛倒、意不貪戀是不多的，而助念者的佛號，聲聲入耳，正可使病危者避免恐懼、焦慮、捨不得等顛倒妄想，而將念頭導入一心嚮往淨土的正念。如果病危者心裡尚有恐懼、焦慮、捨不得等雜亂心，便會促使他下墮而難以上生。

至於佛的本願力量，根據《觀無量壽經》記載，阿彌陀佛在最初發願時，曾開殊勝方便：雖十惡五逆之人，於臨命終時，若遇善知識，說法安慰，教令念佛，至心令聲不絕，具足十念「南無阿彌陀佛」，即得往生彼佛淨土。今日的助念者，便是病危者的善知識，勸他念佛，也助他念佛，助他至心稱念彌陀聖號，此即是藉著助念者的力量，加上佛的本願力，而使臨命終的人往生淨土。如已解脫生死者，臨終由人助念，便是和他結淨土緣，恭送他往生蓮界。

（三）助念所需法物

1.兩把引磬，敲上、下板，不需木魚。

2.準備一尊金色的阿彌陀佛接引像，佛像高度以病危者躺在床上所能看到者為準。

3.攜帶香爐，準備檀香或沈香製成的上等末香或線香。若燒線香，則只需一炷即能使滿室生香，長短大小約能燃四十分鐘到一個小時為佳。至於蠟燭，則可帶可不帶，因為現在到處都有電燈。

4.若能帶些素雅的鮮花最好，如果時間來不及，不帶也無妨。

5.助念者在一接到助念的通知後，即須心繫佛號，懇切至誠，身心肅穆，直到返家為止，不得輕舉言笑。出家眾衣袍須整齊，在家眾則穿海青。

6.帶供佛的清水及小杯子，以及助念者自己喝的飲水及杯子。

（四）助念的方式

助念的方式，可分成兩個段落：

第一，對神智清楚者，應先說法安慰，勸導一心念佛，由出家的法師或助念團領眾的居士來說。內容為：「某某居士，現在請你什麼也不要想，清楚地聽幾句佛法。佛說人有生、老、病、死，這是必然的現象。所以，生，不一定可喜；死，也不一定可怕。離開人間後，若能夠往生西方佛國，最最幸福。現在，用你一生中所做一切善事的功德，求生佛國，一心稱念『南無阿彌陀佛』。如果你還不該往生，阿彌陀佛是大醫王，他會使你馬上恢復健康的。現在大眾來為你助念，你能念，就小聲地跟著我們念，不能念的話，就聽著我們念的佛號，心裡跟著默念。什麼都不要想了，一心祈求阿彌陀佛來接引你往生佛國淨土的七寶蓮池。」

同時，要勸告其家屬，助念時不要向病人噓寒問暖，或讓親友摸頭觸腳，如果方便的話，家屬最好隨著我們一起念佛。假如其家屬根本不相信三寶，不同意我們助念，則不必強求留下，當即刻離去，只有在心中為其助念。

另外，當助念者進入病危者的家裡，千萬不可檢視其衣物，或東張西望，或任意闖入其他房間。如此，則萬一他們家裡丟失東西，我們也惹不上嫌疑了。所以，一進病家的門，供妥佛像，就開始說法助念。

第二，如果病危者已經神智不清了，我們仍然要為他開示佛法。所謂神智不清，可分兩種：1.是身體雖不能動、眼睛不能看、嘴巴不能說，但心裡還是清清楚楚，耳朵可能還聽得見，所以還是當他是神智清楚的人，可以對他做簡短的開示。2.是已經斷氣了，但你不要失望地說：「他已經去了，我們走吧。」既然來了，我們還是要說法及助念的。

人斷氣以後，有三種可能：1.是造大惡業的人，一死以後，馬上墮入地獄、餓鬼、畜生等三塗。2.是淨業深厚的人，死後往生淨土，禪定工夫深厚的人，死後往生禪定天；又善業力量強的人，則往生人間及欲天。3.是隨各人的業力，等待因緣而生於三界中的六道。死後與生前的過渡階段，稱為中有身或中陰身。但是，有的人雖已斷氣，生理上已經死亡，他的神識卻可能認為自己仍然活著，或仍守住遺體而沒有離開。因此，人死之後十二小時內，不要移動死者的身體；最好不要在二十四小時內埋葬或火化，能在一星期之後則更好。在遺體還沒有全部冰冷，還有些溫熱的情況下，不要去摸觸、移動，或撫屍痛哭，因為這樣可能會擾亂亡者的神識。因此我們到達喪家以後，最好能立刻開始念佛。再者，亡者即使已於死後立即下墮、轉生或往生，助念仍然有

益於亡者的超生、增福及蓮品高昇。

（五）助念的規則

既然我們相信人死後，神識仍未離開身體，所以正常的助念時間是十二個小時，不可以隨便念幾句就走了。要分成幾組，輪流值班，一組四個小時；或分兩組，每兩個小時輪流休息。

怎麼念法呢？不需要唱〈讚佛偈〉，一開始就舉：「南無西方極樂世界，大慈大悲阿彌陀佛」，接下來連續地念「南無阿彌陀佛」六字洪名。如果我們剛到，病患就要斷氣了，則省略前面二句，就位以後，馬上念「南無阿彌陀佛」。念的時候，自己本身要專注一意，聲音要整齊清越，不要太快太高聲，也不要悲戚或急躁，以一種莊嚴、肅穆，而又和諧、安寧的聲音，輕輕地念。使得病人能在安詳、恬靜、怡悅、自在的情況下往生。至於引磬，也要輕輕地敲，不要太用力。

助念者如果是分成兩組，那麼一組正在念時，另一組不可離開太遠；吃飯的時間，也由兩組輪流交替著助念。能夠維持十二個小時佛聲不斷是最好，如果人員不足，而只能派人去助念兩個小時的話，那也比無人助念來得好。

連續念六字洪名，每次接替換班時，也維持同樣的速度與聲浪，直到助念結束之前，始轉「阿彌陀佛」四字佛號，然後接〈迴向偈〉：

「願生西方淨土中，九品蓮華為父母；
花開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。」

唱畢〈迴向偈〉，如果病患或亡者尚未皈依三寶，有法師同去時，當由法師為之授三皈依。若僅居士前去，也可代某一特定的法師為之說三皈。為亡者授三皈依時，當請他的全體家人或家人的代表代為接受。皈依詞是這樣的：

1.我某某人（病患、亡者的姓名），皈依佛、皈依法、皈依僧。（念三遍，每遍就地一拜）

2.我某某人（病患、亡者的姓名），已經皈依佛、已經皈依法、已經皈依僧。（念三遍，每遍就地一拜）

3皈依佛，不墮地獄；皈依法，不墮餓鬼；皈依僧，不墮畜生。（念三遍，每遍就地一拜）

三皈依完畢，接著念〈迴向偈〉：

「願生西方淨土中，九品蓮華為父母；

花開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。」

如果亡者的家人不會拜佛，也不懂三寶的意義，應當先教他們拜佛，並略說三皈要義。對於未受三皈的亡者說三皈，乃是必需的，應該列為助念的條件之一。說完三皈迴向，就可以離開了。

現在有人用念佛的錄音帶來助念，也不能說它沒有用，只是錄音帶是沒有心的，所以也沒有感應力，以人助念，則可由助念者的願心、信心，來感通阿彌陀佛的願力。錄音帶也能帶動病者念佛，然其氣氛及功效與人助念相比，則大不相同。除非不得已，最好不用錄音帶代替助念。

另外有一項必須遵守的規矩是：助念的人，不接受病患及喪家的飲食招待，不得收受紅包。不僅在家居士沒有理由收受紅包，出家眾也不得因了助念而收紅包，否則便成了變相的經懺應赴了。如果，有些人家因為是他們主動請求我們去助念，不給錢，就好像欠了我們什麼，那就告訴他們：為人助念，是我們修行的法門之一，目的不是為錢而來，若有人要為病危者或亡故者做功德，可到寺院布施供養，但那已是另外的事，當與助念無關。有的家屬一定要給錢，那我們可收紅紙袋而將錢還給他，這種作法成習慣之後，大家便會感到自然。如果出外助念時，既受飲食招待，又收紅包作襯，便失去助念的意義了。

如果經過十二個小時的助念，病危者突然病況好轉，該怎麼辦？這也正是助念的目的之一，能以助念功德為人植福延齡，豈非更好。佛法本為活人的現實所需而設，豈僅為了人死之後的前途應世？

（六）淨土法門略釋

最後，我要說明的是，由於農禪寺舉辦禪七、禪訓等的活動，許多人便認為我們專事禪修，跟阿彌陀佛的念佛法門是無關的。其實我們一年舉辦兩次禪七，也舉行兩次佛七。本寺有禪坐會，也有念佛會。而且淨土可分為四等：凡聖同居土、方便有餘土、實報莊嚴土、常寂光淨土。不論修禪、修淨，其最終目的，皆是常寂光淨土。修行而不生淨土，豈不是邪見的外道？常寂光淨土是諸佛共證同在的大涅槃境，阿彌陀佛稱為法界藏身，當然不離四等淨土。所以，禪的修行者，既不離彌陀，也必生淨土。禪宗四祖道信大師主張修持「念佛心是佛」的一行三昧；明末的蓮池大師普勸修行念佛三昧，並且主張持名念佛，事念見應身佛，理念見法身佛，事持稱名，理持體究，念佛至事一心得定心，至理一心則明心。明末藕益大師則以念佛時的斷惑多少來配合往生四種淨土。此皆是禪與念佛法門同舉並揚的例子。

助念固然是為協助病危者求生淨土，同時也是促使助念者自己修行的因緣，助念雖能利益他人，但受益最大的仍是念佛者本人。諸位應當爭取受派助念的因緣，並當以感恩之心，感激成就我們去助念的人；不論為誰助念，無不是成就我們於蓮邦培養蓮胎的殊勝法會。所以，我希望諸

位都能發長遠心，來參加念佛會助念團的活動。

（七）問答討論

問：助念的時候，是不是越快越好?

師：不，不可越念越快，否則念的人太吃力，而聽著默念的人，也會急躁不安，最好是平緩的念。

問：有些人見到亡者的遺體會害怕，怎麼辦?

師：沒有關係的，剛去時會害怕，念佛時就不會害怕了。

問：有些人認為由於生辰八字不對，在遇到出殯的時候，就會被沖到或煞到，而倒運害病，是真的嗎?

師：那是民間信仰，在佛法裡是沒有這種禁忌的。皈依了三寶的人，便有四大天王派遣三十六位善神隨身護持，助念是去念佛，不僅善神護持，也得龍天護持。所以不必顧慮民間信仰的禁忌。

（一九八六年一月二十五日請於農禪寺念佛會助念團，錢果甦居士整理）

學佛的基礎

一、宗教常識

在世界上，屬於全球性而且歷史悠久的宗教，只有三個：第一，發生於印度的佛教；第二，發生在中東的基督教；第三，回教。基督教和回教的源頭都是猶太教。猶太教是屬於民族性的宗教，直到現在都還沒有改變。東方的中國和印度，也有其民族性的宗教，如中國的道教，印度的就是婆羅門教或印度教，一直到現在，除了印度人很少有異民族的人能夠接受它。中國的道教，分成兩個系統：屬於哲學的系統是老子和莊子，稱為道家；屬於道術的系統則有金丹派和符籙派。金丹派在於煉丹、煉氣，又分內丹和外丹。內丹是煉氣功，外丹是煉金術，就是把金屬煉成丹藥，他們相信人吃了金丹能夠羽化昇天、長生不死。符籙派則利用符籙的方法，驅遣鬼神的力量來解決人間的問題，這被稱為道教。中國的道教到現在為止還沒有成為一個世界性的宗教，但在世界性的學術上則有道家這麼一門思想。

佛教在兩千五百年前發生在印度。在釋迦牟尼佛涅槃後約二百五十年左右，就成為世界性的

宗教了。由於阿育王的緣故，傳播到亞洲各地，甚至於傳播到了歐洲。就東方來講，第一個成為世界性宗教的是佛教，直到現在，東方宗教被公認為世界性的，尚只有佛教。

世界性的高級宗教，必定具備三個條件：教主、教理、教團。以佛教而言，釋迦牟尼佛是教主，佛說的經教是教理，一代一代傳承的弟子所組成的僧團是教團。基督教的教主是耶穌，教理是《聖經》，教團是其門徒、信徒。回教的穆罕默德是教主，《可蘭經》是教理，信徒們是教團。

世界性的宗教歷久而長新，一定有它的原因。可是在歷史的過程中，尚有許多興興滅滅、起起落落的宗教不知其數。可以說自有人的歷史以來，就有無量數的人發生無量數宗教的要求和現象：有地區性的、民族性的、部落性的，還有時代性的。那些宗教產生的現象都是從神鬼感應的神祕經驗而來，在西方的古代社會，將之視為巫、魔，不許傳播，在東方則往往偽稱是佛教，故被正統的佛教稱為附佛法外道，他們沒有本身的理論和制度，所以起起沒沒。在今天這個開放的時代，多元的社會中，新興宗教就如雨後春筍了。在歐美、日本、臺灣、香港，甚至在中國大陸，都有各種新興宗教的踪跡，從只有幾十人、幾百人、幾十萬人，而到幾百萬人的都有。只是過了一段時間，或當其創教者謝世之後，吸引力便漸漸微弱，信徒也就慢慢地不見了。像這樣的宗教，在我們美國的華僑社會裡也發現不少。

二、佛教的歷史及其現勢

（一）佛教發生在印度

佛教發生在印度。印度佛教一共分為三個時期。一是釋迦牟尼佛在世的時候以及釋迦牟尼佛入滅以後的一段時間，稱為原始佛教時期。那是非常樸素、樸實的佛教。釋迦牟尼佛反對祭祀的迷信，反對偶像的崇拜。他主張人人應該依照他的教理去做，依照他制訂的戒律去行，而不是把個人當作神來崇拜。他常常說：「我不領導人，我也是僧中的一分子。」佛是用平實的理念和方法，幫助眾生解脫身心的苦難。佛經的對象是人，是為度人。

佛滅以後三、四百年左右，佛教的思想漸漸產生地域性、思想性的變化。由於印度氣候、語言、民族的不同，流傳的佛教在思想形態上便產生了種種變化。不同的老師在各化一方的時候，為了適應當時當地社會大眾的需求，就產生了不同的思想和不同形態的派別，所謂部派佛教，便因此產生。部派佛教時期注重理論的整理和觀念的辨明，有重視個人解脫的傾向，因此部派佛教便被後來的大乘佛教評為小乘。但它本身又分兩大部分：比較保守的叫上座部，比較開放的叫大眾部。

小乘的意思就是只求自了、自度、自利。不過小乘也同樣勸人家來修行，也同樣傳播佛法。

就像是自己有一輛小車子，也給別人一輛小車子。他乘了這輛小車子能夠證涅槃、了生死，也勸人家乘這樣的一輛小車子去證涅槃、了生死，所以小乘法是大乘法的基礎。

大乘佛教，是在佛涅槃後五百年到一千年之間漸漸產生的佛教形態。它一開始就強調，為了廣度眾生，為了成就佛道，要發廣大的菩提心。大菩提心的意思就是「但願眾生皆離苦，不為自身求安樂」。

印度的大乘佛教又分成三個派系：根據般若的思想，產生了中觀學派；根據唯識的思想，產生了瑜伽學派；根據唯心的思想，產生了如來藏學派。今天只是給諸位一個概念。這三大學派又可歸納為二類：第一，是空的，叫中觀派。第二，是有的，分為唯識的有和唯心的有。唯識的有叫瑜伽派，唯心的有叫如來藏派。

（二）佛教自印度向北方傳播

佛教從印度向北方傳播，分成兩個系統。第一個系統是中國的中原漢民族文化圈，第二個系統是中國的邊疆西藏蒙古文化圈。佛教初傳中國大約是在西元六十七年，由迦葉摩騰及竺法蘭兩位梵僧，以白馬馱經，來到洛陽。第一部佛經傳到中國，譯成漢文的是《四十二章經》。以漢文經過一千多年的傳譯，便形成了中國的漢民族佛教。漢民族的佛教又往外傳，首先傳到韓國，接著又從韓國傳到了日本，日本從韓國得到中國的佛教之後，又派留學生到中國來求法。從隋唐迄宋明，日本人得天獨厚，把中國佛教的各宗各派都傳了過去。中國的很多佛教經典，在三武一宗等教難之後，被毀掉了，可是日本人卻保持得好好的，這點我們應該感謝日本。除了韓國、日本以外，還有越南的大乘佛教，也是從中國傳去的。

中國的佛教，通常號稱大小乘十宗。小乘有俱舍及成實的兩宗。後來俱舍宗併入唯識宗，成實宗併入三論宗，只剩大乘八宗，它們是：天臺宗、三論宗、華嚴宗、律宗、淨土宗、密宗、禪宗和法相宗。這八個宗派之中到現在為止，以禪宗和淨土宗的勢力最強。實際上，中國的寺院多屬禪宗。但只修禪而不念佛的寺院為數很少，故又開出禪淨雙修的法門。天臺宗、唯識宗、華嚴宗多半是屬於學問的研究，專修的寺院和徒眾不多。所有的出家人通通都要受戒，目前已沒有固定於律宗寺院才能傳戒，僅有少數持律、學律的僧侶，並無特定不變的律寺。在一九四九年前的中國大陸，真正律宗的寺院大概只有數個。密宗於唐朝傳到中國，後來再從中國傳到日本去之後，中國自己的密宗就不見了。中國人為什麼不喜歡密宗？這可能跟中國的儒家思想有關係。密宗的加持、神力、咒力等觀念，在中國儒家思想的角度看來是很特異的現象，所以在漢語文化圈的中國不能盛行。

西元第七世紀，後期的大乘佛教自印度向北傳的另一個系統，便首先傳到西藏，後來傳到蒙古，這是屬於蒙藏文化圈的佛教。當時的印度佛教，已是密教盛行期，進入西藏之後，漸漸地適應當地人的需求，跟原住民的宗教信仰結合，而變成我們現在所講的西藏密宗。密宗在印度本身

是屬於唯心系統的一支佛教。

（三）佛教自印度向南方傳

西元前二百四十年時，佛教從印度開始向南方傳至錫蘭，成為另外一系。然後傳到緬甸，再傳到泰國及現在東南亞地區的寮國、柬埔寨和高棉等地。這是屬於上座部的佛教。因為當地原來沒有高級的宗教，也沒有哲學思想的文化背景，所以佛教傳過去之後並沒有多大的改變。故我們要瞭解比較樸素的佛教，可以在南傳地區找到若干痕跡。

（四）佛教傳向歐美及全世界

佛教傳到歐美，最早的是屬於南方上座部系的，特別是歐洲基督教的傳教士們，隨著殖民主義的政治勢力到了東南亞及西南亞地區，接觸到當地的佛教，並將佛典譯成歐美語文。例如有名的《世界佛教聖典》的翻譯，即是以南傳的巴利文三藏為主。諸位可以看一看，那是部好書。

其次，是傳到歐美來的日本系的禪。日本系的佛教也有許多宗派，其中的淨土真宗和日蓮宗，已是日本本土文化的宗教。唯有日本的禪宗，還比較保持著由中國傳去的風格。因此，歐美人士願意接受的是日本的禪。早期傳到美國的日本禪，其貢獻最大的是鈴木大拙。他首先在哥倫比亞大學演講禪，然後他的禪思想風靡全美、風靡歐洲。漸漸的，日本有許多禪師首先登陸三藩市，然後到東部，現在已傳至中西部。目前，日本的禪也到了歐洲。

第三個傳到歐美的佛教，是屬於西藏系的密教。一九五三至一九五八年間，達賴喇嘛帶著幾萬人從西藏到印度。年輕的喇嘛們非常努力地學習英語，並且移民到世界各地。因此，歐美的很多地方都有西藏人的踪跡。伴著這些移民出來的喇嘛們，多是經過長時間修學訓練的優秀分子。他們從七、八歲做小喇嘛開始，就接受規律層次的佛教教育。到了二十多歲的喇嘛已經能夠說法利生了。有的是出來之後，就參加當地的語文學會，我剛來美國，見到那些移民的年輕喇嘛就感到慚愧。因為他們用英語跟我談話，我不及他們。

西藏的喇嘛適應力非常強。他們出來以後傳教的主要對象是當地人。七○年代之後，西藏佛教，漸漸成為世界舞臺上極受矚目的一派，到處都可以看到西藏中心。達賴喇嘛旅遊世界各地，處處造成轟動。有一位曾在英國留學後到美國的喇嘛，叫掘隆巴（Trungpa），他在科羅拉多州的丹佛市創立了一個西藏中心叫作Naropa Institute，四、五年之間，已在美國成立了一百三十幾個分支中心。雖然他於前一（一九八八）年過世之後，這些中心漸漸地一個一個的萎縮，但他的著作，還有相當大的影響力。

我們漢語系的佛教，非常慚愧，到現在為止，移民來美的佛教徒，都還僅在華僑社會活動，

歐洲則尚無人去。其原因是我們中國佛教沒有系統和計畫的教育！沒有基礎教育，沒有層次教育，更沒有高等教育。中國的佛教，不是說我們出家人無能，實在是沒有受到好的教育！

所以，我們要辦佛教的教育，來培養弘法利生的人才。在我們的中華佛學研究所裡，日語和英語是必修的科目，希望畢業後的佛教人才，不做國際語文的文盲。就世界性的弘傳來講，中國佛教尚在起步的階段。

從歷史看佛教，曾經歷過分宗分派，一分再分的情形。現在，各宗各派的佛教徒，大家都試著要走出自己的地域，走向共同的世界，所以漸漸地又要匯合成為一家了。過去小乘罵大乘，大乘罵小乘。小乘佛教說大乘不是佛教，大乘說小乘是自私鬼。藏傳的佛教罵我們顯教不懂修行，沒有修行的方法；漢地的顯教則罵藏傳的佛教都在弄鬼弄神。這樣互相對罵的現象，已在改善之中，正在趨向彼此諒解、互相學習。西藏佛教有很多我們所沒有的東西，我們的研究所也在訓練專門的藏文人才。計畫將一部一部的藏文佛典翻成漢文。臺灣的妙林佛學研究所，則已在從事南傳巴利文三藏的漢譯工作。

三、佛教及其基本教義

（一）佛教以三寶為中心

所謂三寶，即是佛、法、僧。佛教即是因「佛」得名，釋迦牟尼佛經過無量世的修持，最後成佛。他將成佛的過程、修行的方法、修行的道理說出來，就是「法」寶。如果沒有佛也就沒有法。可是佛只有一人，無法度脫廣大的眾生。而且佛涅槃後，凡夫不知道佛在那裡，所以要學佛法就得跟「僧」學。僧有聖僧及凡夫僧。初地以上的菩薩及初果以上的出家人為聖僧，一般的出家人為凡夫僧，住持佛法，則以凡夫僧為主。聖僧在凡夫群中出現，也當以凡夫身、凡夫相來接觸凡夫，化導凡夫。所以佛教史上的人物，凡被稱為菩薩、被稱為佛、被稱為聖僧的，都不是他們本人所說，而是他的弟子所說或是後人所說。像印度的馬鳴、龍樹、無著、世親都被後人稱為菩薩，他們沒有自稱聖者、菩薩。中國天臺宗的智者大師，後來有人稱他為東土小釋迦，但他自己說仍是未得六根清淨的凡夫。永明延壽禪師，後來有人稱他為阿彌陀佛再來。故將他的生日農曆十一月十七日，當作阿彌陀佛的誕辰。可是永明延壽並未自稱是阿彌陀佛。事實上如果有人自稱聖人，自稱是佛，那就有問題了。

（二）佛教以四聖諦為基本教理

所謂四聖諦，一是苦的事實，二是苦的原因，三是滅苦的方法，四是滅苦以後所得的結果。

人生在世，從生到死，有苦有樂。不過，樂是苦的代價，也是苦的開始，所謂苦盡甘來，所謂良宵苦短，都說明了樂的本身，是用苦換來，樂的情況不能持久，佛法稱為壞苦。其他的生老病死等，叫作苦苦。人生的事實，本身就是苦果。苦的種類很多，苦苦一共有八種：生、老、病、死、愛別離苦、求不得苦、怨憎會苦、五蘊熾盛苦。五蘊熾盛是指身心互相交迫而有生死的連續。

苦的原因稱為「集」，是因為自己不瞭解世間一切都是假的而厭苦欣樂，求到了樂，還得求安全，永遠不覺安全，那就貪得而無厭了。迷信有錢能使鬼推磨，那就拼命地賺錢。有錢的不肯用，沒有錢的拼命追。這都是苦的原因。今生為了厭苦而求樂，所以造作殺、盜、邪淫、妄語種種業。造種種業，在因緣會合時便受種種報，善有善報，惡有惡報，這是苦的原因。下面我們要講滅苦的方法。滅苦的基本方法是八正道。我們要離苦應修正道，修正道必須具備正知正見：深信世間一切現象均不離因果的定則；思惟世間的一切現象都是因緣和合而成。能相信因果就不會貪便宜或對自己的行為不負責任，也相信真正要離苦成佛一定要靠自己的努力。能體驗到世間一切現象都是緣起的、無常的，就能勝不驕、敗不餒，成功是大家的幫忙，眾緣所成，而所成就的事，也是常常在變。比如我們現在是煩惱凡夫，將來可能成佛，佛以大慈悲、大智慧，啟發一切眾生自己本身的善因緣、善福德而去度眾生。信因果、明因緣，就是正知正見和正思惟。

有了正知正見之後，要有正確的修行：第一，要有正當的職業，凡是跟殺、盜、淫、妄、酒五事有關的職業，都應該盡量避免。第二，要有正當的生活方式，不沈迷於吃、喝、嫖、賭等靡爛的生活。第三，要有正當的言語行為，不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語。除此之外還得努力持戒，努力修定，努力求智慧。凡是有損於人的事絕對不做；凡是有利於人的事非做不可，算是菩薩戒的精神。持戒清淨，並以禪定的方法，使得身心經常處在平衡的狀態，才能使信心堅固，努力讀誦經典，聽聞佛法，如法修行，便能開發智慧，有了智慧，方能滅苦。滅苦以後所得的結果，以小乘來講是解脫生死，從我們這凡夫世界生死之中出離。大乘的解脫，則是仍在凡夫的世界度眾生而不為凡夫的煩惱所困擾，這叫作大涅槃。

四、佛教的特色

佛教的特色在於涵容而有層次、正信而不迷信、神聖而非神祕。

（一）涵容而有層次

佛教是以「法」為救濟，不是以人或神為救濟。佛法對世間的一切法沒有偏執，所以是無我、慈悲、智慧的。因此世間的一切善法，都是佛法，任何對社會人心和生活有幫助的宗教、哲學、知識、技能，都不排斥。所以佛教是涵容世間所有善法的。

佛教把善法，分為五個層次：人、天、聲聞、緣覺、菩薩。

人，是指具足完美的人格。盡人的責任和義務，這是最基層的條件，若加上修行利他的布施，當然更好。行善的定義是窮則獨善其身，達則兼善天下，獨善是人的善法，兼善是天的善法。具備人天標準，再加上禪定及智慧等的修行，最後得到解脫而進入涅槃的，是聲聞及緣覺二乘的層次。以人天善法做基礎，發大菩提心，永無止境地為他人的利益而努力，不求回饋地為眾生服務、貢獻，這是自覺覺他，大乘菩薩行的層次，菩薩的最高層次便是佛，是以上述的四個層次為基礎而達到空、無相、無願的境界。

（二）正信而不迷信

「迷信」有四項特徵：盲目崇拜、不合情理、似是而非、邪正不分。

所謂「盲目崇拜」，就是人云亦云，聽說某人神通很靈，就不經理性的思辨而趨之若鶩。這好像有事時聽說找流氓比警察有效，便找流氓幫忙一樣。流氓可能在一時間比警察管用，為你解決了當前的問題，但是它的後遺症是可想而知的。

所謂「不合情理」，是指違背因果原則。例如相信「稻無天水不發，人無橫財不富」，而不擇手段，大做投機生意，謀取不合理的利益，大放高利貸等，都是不合情理的。帶來的後果，很可能是身敗名裂，甚至傾家蕩產，家破人亡。又如媚鬼賄神求橫財，或用符咒求橫財等，縱然能讓你一時間好像發了財了，可是來得快，去得也快。凡是不合情理的，不論借神的力量也好，鬼的力量也好，人的力量也好，因其不合乎因果的道理，所以是迷信。

所謂「似是而非」，是指任何宗教都有它自己的一套道理。有的說靠神的力量或加持的力量，只要信他、依他，一定會靈、一定會驗，可以叫你即身成佛，立刻開悟，或是有病祛病，沒病消災。在他們開出的萬靈保單上也有冠冕堂皇、似是而非的理論，但是對真正的原因則諱而不談。對這樣的宗教，最好謹慎，以免後患。

所謂「邪正不分」，是指鬼神現象所製造的迷信，是不分邪正的。鬼神往往通過靈媒及乩壇等的工具，以勸人為善、助人為樂的善良姿態，誘人去信從，當你進了他們的門之後，則是順之者昌，逆之者亡，威脅利誘，使你恐懼，也使你馴服，若要脫離則可能會發生身心的障礙及家庭和事業上的困擾了。他們的是非標準與常人不同，他們的因果觀念也曖昧不清。

佛教的「正信」，就是以佛、法、僧三寶為信仰的對象。信佛，不是崇拜佛的肉體，而是崇拜佛陀的智慧和慈悲，以及佛陀留給我們的恩德。

信佛陀的教法，使我們依教奉行而達到自利利他的目的。釋迦牟尼佛臨要涅槃之時，有弟子問他：「您老人家入滅後，我們怎麼辦呢？」佛說：「你們應以法為師，以戒為師。」就是依賴

佛所說的正法，建立信心，如法修行，就能得解脫，證菩提。

信教團的比丘、比丘尼僧，由僧代代相傳，傳法受戒，以僧代表三寶，住持佛法。以僧寶為正信的對象，並不等於把出家人神格化，而是出家人以法為師，依戒而住，以定、慧自修，並教他修，即使他們還沒有成佛，也沒有開悟，出家人的形象，已為佛教作了清淨離欲的表徵。

正信是信佛、法、僧三寶，缺一不可。如果只信佛而不信法、不信僧，這等於是信鬼神一樣；如果只信法而不信佛、不信僧，這等於是書呆子一樣；如果只信僧而不信佛、不信法，這等於是拜了個乾爹娘一樣。一定要佛、法、僧三寶具足，才算是正信的佛教。

（三）神聖而非神祕

「神祕」是高不可攀但又可以感覺到他的威力；處處可以控制你但又不知他從何來；隨時可給你照顧但又不知是何理由；隨時可給你懲罰而又處處尋他不著；往往表現出超乎常情的能力，卻又未必真的對你有用。這些現象，有的是由人操縱的幻術，有的是出於自我的心理反常，有些是真的由神鬼的靈力所產生。

佛、法、僧三寶是神聖的。佛是偉大人格慈悲與智慧的究竟圓滿者；法是除煩惱證菩提的道理和方法；僧是上求無上正覺，下化無邊眾生的修行者。此三者均非一般世間的宗教所及，所以是不可思議的神聖，而非鬼神伎倆的神祕。佛教徒要發無上的大菩提心，學佛、修法、行菩薩道，以佛法幫助眾生，使眾生已生之惡速斷、未生之惡不生，此即令眾生早日得離苦。還要使眾生已生之善增長、未生之善速生，此即令眾生早日得安樂。不為自己求安樂，但令眾生得安樂，便是無我的大菩提心。不必用大菩薩及活佛的形象來勸導人，而是顯現眾生相來勸化眾生於不著痕跡之中。所以是神聖而非神祕。

五、佛教與非佛教的區別

（一）無神與有神之別

佛教是無神論的宗教，但也不是唯物論。佛教主張眾生所接觸到的一切現象，都是因緣起、因緣滅。我們這個世界的形成，是由生到這世界來的那些眾生，過去所造種種業，而感受到的結果，這叫作「業果」，或稱「業報體」。共同的環境是由共業所感；各人的環境和身心，是各自所造的別業所感。因為是由眾生自造而不是神所創造，所以是無神論的宗教。但是佛教並不否認各種神鬼。只是佛教所講的神鬼是眾生的類別，而不是宇宙的主宰。

佛教以外的宗教都是有神論者，有三種類別層次：

1.原始形態的多種信仰：認為宇宙間的任何現象，都有各類不同的神在掌管，以水為例，江有江神，海有海神，小溝有小溝的神，廚房、廁所，乃至一草、一木都有特定的神明在管理。這些神和神之間，沒有領袖，彼此各不相屬。

2.中央集權式的多神信仰：例如中國的道教、印度的婆羅門教，都是在眾神之上有一個最大的神，統攝所有的神。中國的道教是元始天尊，又叫玉皇大帝；印度的婆羅門教是大梵天，又叫濕婆神。

3.唯一神論的宗教：相信自己所信的是唯一的創造和毀滅宇宙的主宰神，其他一切靈界靈體的神明通通是魔鬼，比如猶太教、基督教、回教。

（二）淨化與神化、俗化之別

「神化」是除了佛教之外的其他一切宗教所共有的特徵。他們相信神明能主宰人間禍福，而把自己的命運全部交給不可知、不可測的神明。有的宗教相信神是全知全能的，能使我們上天國，也有權使我們下地獄。不因犯過而不升天國，也不因行善而不下地獄，但看是否信神信得徹底。信者升天國，不信者不得救而下地獄。這一類的人，如果信心堅定的話，雖跟佛教的理論不相同，也往往非常有修養，但難免有點類似澳洲的鴕鳥。另有一種信仰，是仗神的力量使自己修煉成神。附佛法外道便說以他們的加持力，可以即身修煉成佛。這些神化的宗教，就好像拮据之時向地下錢莊告貸一樣。一時之間錢是有了，但不是自己的。也像挖肉補瘡，雖然解決一時的問題，跟著衍生的問題，終究無法解決。

至於「俗化」的信仰，則是以賄賂神明來祈求神明，賜給世俗之間大家所需要的近利和暴富。拜財神求發財、拜註生娘娘求子息、拜媽祖等海神求海上平安、問卜命運求黃石公，乃至為了彩券中獎求土地公，過節祭祖、吉慶祭神希望保佑子孫平安。這些就是俗化的信仰了。

佛教不否定俗化的民間信仰和神化的各級宗教，都有其一定的作用。但是肯定淨化的佛教，則對世道人心更加有用。佛教以佛、法、僧三寶化導世間，又以不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒等五戒來淨化人間的身口行為，再以禪定的工夫淨化我們心理的行為，更主張以理性的智慧處理自己，利益他人。若能依教奉行，對自己則身心健康，對他人則家庭和樂、社會安寧。佛教的淨化人間，也具足神化的功能和俗化的力量，確不會由於神化、俗化的偏頗而造成個人的困擾及社會的失衡。

六、基礎的修行方法

佛教的化世功能，就是以佛法來淨化人間，提昇人品，使得眾生，既得現世利益，也得後世安樂。如何達成其目的呢？便是依照佛陀所說的教法去實踐、去修行。

基礎的修行方法，不出福業、定業、慧業。福業是指布施與持戒，定業是指禪定，慧業是指智慧。以修「布施」、「持戒」的功德，可得人天福報，也可進而成就佛果，唯有佛陀堪稱福智圓滿的人。以修「禪定」的功德，可得現實的生理健康及心理平衡，也可進而於身後直生禪天、梵天，更可成就佛果，唯有佛陀的定境最高，故有「如來常在定，無有不定時」的功力。有了深定、大定，才能有大慈悲與大智慧。以修「智慧」的功德，可於現世少欲知足、少煩惱，進而能得離苦、斷苦得解脫，最後能以大智深慧度無量眾生。

（一）如何修布施

人類為了生活的保障及生命的安全，必須養成隨時儲蓄的觀念和習慣，儲蓄的方式可有兩種：一是有限的，一是無限的。有限的是以財產存於銀行，無限的是以財產存於社會。前者是為保障個人及家庭的安全，後者是為保障整體社會的安全。個人不離全體，所以兩者的儲蓄，都有利於個人。

儲蓄的時間也有兩種：一是現世的儲蓄，二是永恆的儲蓄。現世是於即身的自我獲得回饋，永恆則是於無限的未來享用不盡。一般的銀行存款及現實的社會福利，都能立竿見影，所以是為現世利益而儲蓄。佛教的弘化事業，護持三寶，以佛法救濟人心乃是無盡藏的儲蓄，因為一個人向十個人弘傳佛法，不僅十人獲益，以十人若各傳十人即成百人，以百人向橫面是對當今社會、當今世界傳播佛法，向後世是對無盡的未來社會傳播佛法。只要是佛法所到之處，只要有佛法傳流之時，你的功德就跟著傳遍，跟著傳流，那豈不是永恆而普遍的儲蓄嗎？

因此，我們應當努力儲蓄，以聚沙成塔、集腋成裘，滴水穿石的方式，積少成多，日復一日，以我們有限的物力、智力、體力、心力不斷地修行布施功德。為目前固然要布施，為永恆更加要布施。唯有布施功德最容易做，隨力隨心。布施貧病是大功德；擁護佛法，培養弘法的人才，功德更大。

（二）如何修持戒

持戒的目的是在改過遷善。改過為不造一切惡業，可得離苦的果報；遷善為努力一切善業，可得幸福的果報。如果只求離苦得樂而不從身心行為方面切實改過遷善，便與常情常理的因果定律相違。

佛法教人持戒的內容，有兩種層次：一是自利自保的五戒，二是利樂眾生的四種精進。

前者的五戒是指：

1.不殺生，主要是不殺人。

2.不偷盜，主要是不取非分之物，不收不義之財。

3.不邪淫，主要是不違社會秩序，不悖人間倫理，不妨害家庭，不損傷健康。

4.不妄語，主要是不以語言使得他人受到損害。

5.不飲酒，應包括麻藥在內，主要是不以飲用酒精及麻藥，失去自制能力而去做出殺、盜、淫、妄的犯罪行為。

後者的四種精進，又稱為四正勤。那就是勸導他人除一切惡、修一切善，也正是七佛通誡偈的頭兩句所說：「諸惡莫作，眾善奉行。」已作之惡令中止，未作之惡令不作；已行之善令增長，未行之善令修行。努力不懈，修行這四句話，叫作四種精進。前兩句是為眾生拔苦，後兩句是給眾生帶來幸福。拔苦予樂，正是大悲心的菩薩行。如何能夠勸導世人，同來修行這四句話，那就先要以現世的利益、現前的好處來使他們感動，進而接受你、相信你。所以通常要以布施作為入手的方便。

（三）如何修禪定

禪定的意思是心無二念，開始練習時必有方法，方法的作用是使得我們的心念由散亂狀態而至集中狀態，再由集中狀態而至統一狀態。到了統一的狀態，便稱為定，但是統一狀態也有不同的層次：由身心的統一，至內心與外境的統一，再進一步，便是前念與後念的統一。要想達到前念與後念的統一，必須經過前念與後念的連續如項鍊，一念扣一念，念念同一念一樣的念頭，然後才能把前後念的間隔消化，僅剩下一念的存在，此時即是止於一念，名之為定。到了連此一念也不存之時，便是即定即慧。

初修禪定之時，可有許多方法，舉凡禮拜、誦經、念佛、持咒、梵唄、經行等，都為達到安心、靜心和淨心的目的，主要由於修行而使身心平衡，都是定的功效。如果沒有高明專長的老師，以上所舉各項，都是佛經中處處可以見到的修定方法，安全可靠而不會產生副作用及後遺症。不過這些均屬於散心修定。如果遇到對禪定已有經驗，並對佛法有正知正見的老師，就向他們學習專心修定的方法。那是指的禪觀法，或被稱為止觀方法，禪宗則稱為參禪的方法。禪觀的方法，一定不離三個原則，那就是：調身的姿勢，調息的呼吸，調心的專注。以放鬆身體的肌肉，也放鬆頭腦的神經為基本的要求。正確的姿勢，包括行、坐、立、臥四種，以輕鬆端正為原則。正確的呼吸，以自然的速度為原則。正確的專注，則以只顧方法不問得失為原則。如果企圖心強，急功好利的心旺盛，便會為你帶來魔境的困擾。必須要有佛來佛斬、魔來魔斬的心理準

備，才會安全。所謂斬佛斬魔的意思是說，不論可喜或是可怖的任何景象及感受出現，都把它當作幻景及幻覺處理。否則若遇惡境易生退心，甚至毀謗三寶，指為修行不得好報。若遇善境易生慢心，甚至宣稱得大神通，證了聖果成了佛，那就太可憐了！

（四）禮拜與讀誦

禮拜的方法，與合掌的方法相連。其動作最好請一位法師或居士，給你當面示範。

至於禮拜什麼？為何禮拜？初入佛門是有求禮拜及有相禮拜。求平安、求智慧、求幸福，是正常的心態。所謂有相，是指有對象、有目的。面對佛菩薩聖像，或對特定的佛經，每天定時定數禮拜，為己為他，消業障、除煩惱。學佛既久，便知無求無相才是修行的究竟目標，所以每天照樣面對佛菩薩的聖像禮拜，只是一種恆課。

讀誦的佛經，但視為了什麼目的，再看能有多少時間。通常佛教徒們讀誦的經典，不出《心經》、〈普門品〉、《阿彌陀經》、《金剛經》、《藥師經》、《地藏經》，一部分有較多時間的人，可以讀誦《法華經》、《華嚴經》。誦經的方式，如係一人，可用木魚，也可不用木魚，兩人以上同誦，則須用木魚。最好確定一部經，發願在一定的期限內誦完多少遍，不要今天誦此經，明天又換另一經。誦經不為求解，只求字音不錯，不用知道經義為何。

至於看經是為知解經義，包括上舉讀誦的諸經，另外有《無量壽經》、《觀無量壽經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、《勝鬘經》、《維摩經》、《楞伽經》、《解深密經》、《涅槃經》、《大般若經》等。不過我自己是從四種《阿含經》下手的，其先後次第是《雜阿含經》、《增一阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》。要看論典則有《大乘起信論》、《寶性論》、《俱舍論》、《瑜伽師地論》、《中論》、《大智度論》、《六祖壇經》等。看完這些經論時，你已是一位佛學的通家了。

（五）念佛與持咒

念佛與持咒，本來源於修定的方法之一，然在淨土教及密教獨立成派之後，便與修定的方法分了家。如果站在整體佛法的立場來說，仍是彼此呼應的。念佛的方法，可以涵蓋念一切佛與一切菩薩的聖號在內，未必單指念的阿彌陀佛。例如七天之中單念阿彌陀佛，稱為彌陀七；單念藥師佛，稱為藥師七；此外尚有彌勒七、地藏七、觀音七、文殊七、普賢七等。

如何念佛？有兩大類：一是散心念，二是專心念。前者可在任何時間的任何場合，以出聲念或心中默念，甚至一邊跟人談話一邊照常念佛。至於後者是剋期取證的念佛法，在特定的專修期間所修的方法，通常用連續念、高聲念，自聽其聲念，印光大師則勸人用數數念，數數與計數不

同，計數是用念珠計算，數數是每念一句佛號默數一個數目，念至十句，數到第十，再從第一數起，如是周而復始，便會達到專注的效果。念佛念至「一心不亂」的狀況，必定是專心念佛而非散心念佛。

至於持咒，許多人以為凡是持咒即是修密法，其實不然，正規的密法，必由上師的師師相傳，必有儀軌修法。一般的持咒，則與持名念佛類似，故在顯教各派，乃至明朝以下的中國禪宗，也用許多明咒。持咒之法，是口誦、耳聽、心惟，身口意三業相應，持咒才真得力，那也是定的一種。若以散心持咒，當然也有功德及感應。持何咒文？則端視各人的心向習慣及因緣而定。通常的人多持〈大悲咒〉、〈觀音咒〉、〈準提咒〉、〈吉祥咒〉、〈藥師咒〉、〈地藏咒〉、〈往生咒〉、〈楞嚴咒〉等。可以用數珠計數念，也可以計時念。

（六）如何修智慧

依據大小乘經論所介紹的智與慧，有所不同。「智」有世間智與出世間智，世間的知識以及世間的聰明才智，都以「我」為中心，不論是個體的小我或全體的大我，都未脫離我執煩惱，所以名為世間有漏智。唯有超越了自我中心的一切心理或精神的運作稱為出世間的無漏智。開悟即是無漏智的功能顯現，開悟時對自己斷煩惱、除執著，開悟後對眾生施法雨、濟苦難。自度度人而又自知自覺，無我亦無眾生。

至於「慧」共有三等，稱為聞、思、修的三慧：

1.聞慧是依聽聞佛法，閱讀佛教經論，理解佛法所說的道理和修行的原則。

2.思慧是依所聞的慧解，如法修行，一邊仍依經教，一邊已從修行過程獲得體驗。

3.修慧是從思慧更進一步，不依經教，大用現前，然其終亦不會與經教相違。

（七）誰有正知正見?

初學佛法的人，應當多聽具有正知正見的法師和居士說法，多讀本文所舉的佛教經論，多閱正統佛教的現代著作，同時加上因解起修，便是入佛門，開啟智慧的最佳途徑。

至於誰是具有正知正見的法師和居士，當以人的立場及理性的角度來判斷，如果老是說神話、說鬼話的人，常常表演神通、蠱弄神祕的人，自稱是聖、是佛、是神、是菩薩的人，運用扶乩引鬼、啟靈降神等靈媒型態的人，縱然也用佛經、佛語，實則都是附佛法外道。

至於現代正統佛教的著作，最好是已經被收集於叢書、套書如《現代佛教學術叢刊》等的作

品，那是經過專家過濾好的，可以信賴。

佛教徒的學佛目的，是在以智慧及慈悲來自利利他，而不是以怪力亂神及稱聖稱佛來迷惑眾生。智慧必然是合乎因緣觀念及因果觀念的，必然是合情合理的。慈悲的表現，不在於討好慇懃，乃在於感謝恩人，原諒仇人，幫助苦人，救濟窮人，調伏狂人，啟導愚人，感化惡人，鼓勵善人，警策懶人，醒覺迷人。那便是以全心關懷一切眾生的菩薩精神。

（一九九○年十月二十七日講於美國加州南灣華僑文化中心）

案：本文講出時的題名是「佛教基本大意」，由鄭素珠女士從錄音帶逐字抄下，我再予兩度刪減，並且增加了第六項，一九九一年元旦完成此稿，改為今名。

～全書完～

佛教入門 5

上篇

佛陀示現

佛教入門 7

如何理解佛教?

對於中國人而言，不論他信不信佛，在日常生活及習俗之中，多多少少，均有佛教的成分在內。相對地，中國的佛教，也不全同於印度或其他國家的佛教；因為佛教到了中國之後，經過近兩千年的發揚光大，早已接受了中國文化的影響，形成了中國化的佛教。所以中國佛教，是外來的文化，也是中國自身的文化。可是，當佛教深入中國的民間而成為普遍化的信仰之後，對於佛教的根本面貌，反而不為大眾所知；大眾所知的民間佛教，乃是為求現世利益而供觀音菩薩，為求死後安樂而供地藏菩薩，為了消災祈福而念藥師、彌陀。活著的時候，為了求財、求壽、求子、求福、求平安，而到寺院敬香許願；死了之後，即由親屬請了出家的僧尼，為之誦經超度。一般人所知的佛教，大約僅僅如此。當然，這些觀念和現象，站在作為宗教信仰的功用上說，佛教並不反對，只是佛教的內容和佛教的根本精神，並不僅是如此。

這也難怪，縱然是中國的知識分子，自佛教於兩漢之間，由西域傳到中國以來，雖有不少的人接受了佛教，且為佛教的弘揚和實踐作了偉大的貢獻。

佛教入門 8

但是眾所周知，所謂儒釋道三家的優劣論爭，尚在其次，而以儒家或道家的立場，主張毀佛滅釋的史實，也是歷歷可數。他們所據的理由是「尊王攘夷」，為了維護中國的國粹，就不得不打倒或消滅來自印度的佛教。這些知識分子，大多不先要求自己理解佛教，便豎起了滅佛的招牌，例如唐代的韓愈，便是典型人物。有些是先有了儒勝釋劣的成見，再來閱讀佛書，並進而採用佛理來充實他們的儒學思想，但仍抱著入主出奴的觀念，排斥佛教，此如宋朝的朱熹，也是典型人物。此後所謂宋明的理學家，無不走著崇儒闢佛的思想路線，他們所持的理由，總以為佛教是出世遁世之學，儒家才是入世治世之學。道家則更有趣，排斥佛教，卻又模仿佛經的形式，抄襲佛典的內容，編造成道教的經典。實則，佛教傳入中國之前，僅有方士而尚無道教，毋寧說中國的道教，是由佛教哺育而成的中國宗教；中國的儒學也由於佛教的滋潤而開出了宋明理學的新境界。所以說誰是入世治世？誰是出世遁世？根本難以分辨。如說儒者治世，中國的政治，歷代多以儒學為主，可是王朝的興替治亂，始終都在變動之中，更可以說，近世中國之衰弱，便是整個中國文化所造成的，難道儒教沒有責任嗎？反而是佛教始終以在野的立場，盡化風易俗的義務，未嘗有政治權力的野心，卻從未逃避現實。假如說，佛教果真是消極避世的話，一般人信佛之後，便會脫離世俗，

佛教入門 9

那麼還有誰來向世俗的大眾做宣化的工作呢？假如無人入世宣化佛的教法，佛教不唯不能傳來中國，來了中國也無能深入民間而成為最普遍化的宗教。

當然，現代的知識分子，不會再以中國的儒家為正統而來排拒佛教；但也不是絕對沒有，只是這種思想已不合時代潮流，因為儒家本身也正遭受著各種角度的攻擊，我們倒要反過來同情儒學的處境了。比如今天的世界潮流中，雖有很多歐美及日本的學者研究儒家思想，但其絕不會以儒家的兒孫自居，儒家所說的「道統」觀念，在他們是無法承受的。至於佛教，在世界各地都有人在研究、在信仰、在實踐，雖然也有不少學者僅將佛教當作學術研究，卻有著更多的人在研究佛教，也信仰佛教。

很久以來，最大的困難，乃是無法使得沒有宗教需求的人接受佛法。不信宗教和反宗教，有三種原因，一種是他們覺得宗教的信仰，對於自己無關緊要，不反對他人信仰，自己則不希望信仰；像這一種人，或可能當其遭遇世事的打擊、變故之時，在無可告援之際，會想到某一宗教的信仰，對自己可能有用，也可能終其一生，不會進入宗教之門。另有一種人對宗教抱有所謂「迷信」的成見，所以反對宗教；但當他們在求知的原則下，接觸宗教的人士或閱讀宗教的書物，經過一段審察的時間之後，就很可能改變反宗教的態度，如要他選擇那一個宗教，

佛教入門 10

作為終身的信仰，我可斷定他們將是選擇佛教，因為在所有的各宗教中，佛教在表面上雖也不無迷信的色彩，佛教的教義，卻是最不迷信的。再說第三種人，乃是屬於某種主義或思想的忠實信徒，他們對於宗教，打內心起，就存有極深的偏見，要他們不反對宗教，甚至信仰宗教的可能性，縱然是有，也很渺茫。這是世間相的相反處，也是相成處；沒有惡，顯不出善，沒有惡，也無需要善；宗教是為需要的人而存在，卻是為了無宗教信仰的大眾而產生宗教。有了反宗教的人，始能促使宗教精神的歷練與昇華；有了反對佛教的人，才能為佛教帶來新生的機運，所以，在大乘佛教的立場看惡魔，惡魔乃是修持逆行的大菩薩化現。因此，在佛教的立場，唯有盡其在我地努力弘化，絕不憎惡外來的打擊者與毀謗者。

以上所說的三種人，第一種人假如接受了宗教，那是不論什麼宗教，都有可能成為他們信仰的對象；第二種人如果接受宗教，必然是選擇佛教；第三種人終身不信宗教，佛教也不將他們視作惡魔。但是，佛教徒們自己以惡魔的身分來摧毀佛法者，歷史上不曾有過；因為若非大菩薩的化現，擁護佛教、修行佛法唯恐不及，豈敢破壞佛法！佛陀也曾再三叮嚀：佛子愛護佛法，應當比愛護他自己的身命還重要。

不過，已如前述，中國人之信仰佛教者，佔的比數很多；真正理解佛教者，

佔的數目則很少了。原因是一般人所接觸的通俗的佛教信仰，已經變為神佛混淆，甚至被貶為低級的或原始宗教的鬼神信仰；加上少數的知識分子，在文字上對佛教加以歪曲的描述。所以，純正的佛教信仰是什麼？雖已有著佛教的三藏教典，做過極多的解釋工夫，然對現代的一般人而言，讀通佛教的經論，固屬不易，讀完三藏教典，也沒有必要。因此，有許多人，希望以最經濟的時間，即能理解佛教，對佛教得到一個基本的認識，這種概要性的、通俗性的佛教著作，以前不是沒有，唯其多局限於中國佛教的宗派介紹，或僅就某一個觀點介紹，或僅以某一階層的人作為介紹的對象而著筆。那些書，當然都是值得閱讀的文字，所感不足的是未作通盤性的介紹；因為，我們要理解佛教，最好從佛教之所以發生在印度的社會及時代背景為始，然後認識佛陀的人格、佛陀的思想、佛陀的教團，以及教團的發展和演變，歷史的傳流與擴張。佛陀的教義，經過長時間的傳述及註釋，加上廣闊面的繁衍及發揚，本質雖然未變，形態卻因時、地、人物的不同而有了各式各樣的表現；在這些形態之中，確有真正的佛教教義，不過也有不少是和真正的佛教並不相應的東西，我們應向讀者承認這些事實，並指出這些事實。

以下，將根據近世佛教學界，所得最新的研究成果，

佛教入門 12

用中學生即可看得懂的通俗筆法，寫出十萬字左右的一冊書來，以提出問題和解答疑問的方式，將自印度開始的佛教教主、教理、教史、教儀等，作扼要和明確的介紹。

佛教入門 13

佛教為何出現在印度?

一、釋迦牟尼

在古代的印度，一個小小的城市國家，迦毘羅衛城，降生了一位王子，名叫悉達多，後來出家修道，成了無上智慧的徹悟者，也成了無量福德的圓滿者，更成了最高人格的究竟者，所以稱為「無上正等正覺」的佛陀。因為他是出生於釋迦族（Śākya）的一位聖人，故被尊稱為釋迦牟尼。

二、何謂佛教

自從佛陀創始了教團之後，到目前為止，大致上分成兩大系統，在世界各地傳流下來。南方的小乘系統，有錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨、寮國、越南等；北方的大乘系統，有中國（包括西藏）、朝鮮、日本等。它與世界性的猶太教、基督教和回教，並稱為四大宗教之一；但是，佛教與其他宗教的最大不同之點，在於「無神」的教義。不論任何宗教，若非崇拜多神的偶像，便是信奉一神的主宰;

實際上，猶太教、基督教、回教，同出於一個根源，同屬於一神信仰的宗教。唯獨佛教，別樹一幟，主張因緣與因果，否定神的權威；因此，普通人以為，不信神的主宰，便會落於唯物的思想，站在佛教的立場，既不偏向唯神論的迷信，也不走向唯物論的極端，主張以合理的身心，促進個人以及協助他人的人格之完成。誰能達到這個目的，他便是成了佛陀的人。佛陀將他自己成佛的經驗和方法，告訴他的弟子們，弟子們一邊照著佛陀的話來修行，同時也輾轉地告訴他人，這便是以成佛的方法，教化人類大眾的佛教了。

佛教既然不同於唯神論和唯物論的偏激，所以是平易近人的宗教，更是寬容博大的宗教。為了理解佛教之所以出現在印度，不妨把佛陀出生以前的印度，介紹一下。

三、印度的民族

印度這個民族，自古以來，便相當神祕且複雜，在宗教信仰方面，尤其複雜而繁多，但在西元第八世紀之初的回教徒入侵印度之前，印度尚未發生過宗教的戰爭，當回教徒以武力征服之後，和平與慈悲的佛教，即首遭滅亡之禍。經過兩、三個世紀回教王朝的統治之下的印度，下層社會的民眾之間，

也有不少人成了回教徒，起而與其原來的印度教對立，此後，印、回兩個宗教之間，戰禍連綿，迄今未了。第二次世界戰爭結束之際，印度從英國統治了三百年的殖民政府之下，獲得了獨立，但卻在印度領土之內，割出了一個新的回教國家巴基斯坦，縱然在印度境內的回教徒們，有了自己的回教政府，印、巴兩個政府之間，依然時起戰端。

至於印度教，乃是佛陀降生之前，印度民族的固有信仰，先是婆羅門教，經過歷代的變遷而成為現在的印度教。

印度在西元前二千五百年至二千年間，即已有了屬於青銅器時代的都市文明，當時的印度人民，在以農業為主而兼營工商的情形下，已在衣食住方面，享受到了高度的生活水準，此從一九二二年，印度河流域的莫恩求達羅的遺跡發掘之中，已被證實。然而此一都市文明，於西元前一千五百年之時，由於來自西北方的印度雅利安民族之侵入，便受到了破壞，此一新來的民族，相信也曾受到原住民族文化的影響，從而形成以雅利安民族為主流的印度文化。

從語言學上考察印度雅利安民族，和今日歐洲語系的各民族有其關聯，所以統稱之為印度雅利安語系的民族。其中的雅利安民族，是由中央亞細亞的高原，通過阿富汗尼斯坦，到達印度河流域，再向南侵而至恆河流域，結果，

完成了以印度河流域為中心的婆羅門教，以及以恆河為中心的許多新宗教，佛教便是極具代表性的一大新興的宗教。

可是，印度除了白種的雅利安人，尚有膚色黑暗的土著達羅維荼人，住於南方，另有一支接近中國邊界的蒙古族，釋迦牟尼的降生地，現在也從印度本土分裂出來，成立了一個僅有一千多萬人口的小王國，叫作尼泊爾，以其現在的住民而言，與蒙古血統的黃種人無異。因此，近世的學者之中，例如英國的歷史家史密斯氏（Vancent A. Smith），以為釋迦牟尼即是蒙古系的黃種人，但是，依據佛典中的記載，以及傳統的見解，佛陀是雅利安族的白種人。

四、婆羅門教

所謂婆羅門教，是雅利安人的宗教，這個宗教的形成，是在雅利安人進入印度之後，居於印度河流域的時代，後來，恆河流域產生了耆那（Jina）教，特別是佛教等新宗教，經過長時間的相互影響，婆羅門教本身也發生了革新運動，故到近世以來，稱之為印度教。但在本質上說，印度教與婆羅門教的意味，並無差別。所謂婆羅門，是雅利安人之中世襲的祭師階級，他們在宗教上佔有無上的權威，故將他們的宗教稱為婆羅門教。

若從文化史的背景上考察起來，婆羅門教的根源，並非產於印度，而是印度歐羅巴諸民族的共同信仰，例如印度與波斯的宗教之神，大致相同，印度的善神為提婆（Deva），惡神為阿斯羅（Asura到佛教之中稱為阿修羅）；在波斯的祆教，善神為阿訶羅（Ahura），惡神為阿劣曼（Ahriman）。印度教祭火，火神為阿耆尼（Agni）；祆教也拜火，火神是阿脫爾（Ātur）。同時，這兩個宗教，均用一種蘇摩（Soma）的草製成的酒，當作祭神的聖物；也均用動物作為供祭的犧牲。由此可以明瞭波斯的祆教和印度的婆羅門教之間，有著共同的淵源關係。即使古代的希臘、羅馬和日耳曼人的諸神之信奉，也是基於同一個起源，後來被基督教征服之後，歐洲各民族才和他們原有的宗教告別。

五、階級制度

婆羅門教的主要特色，即是以聖職為中心的階級制度（Caste），以及聖典之神聖的兩點。這個階級制度是世襲的，永無變更之可能的。這是由於有西北方侵入印度的雅利安人，在社會活動和日常生活中，賴宗教來解決的問題，佔了極大的比重，凡事均不敢不考慮到和諸神的關係，奉獻供物，祈求諸神息怒，並且給予恩寵。因此終日以祀神為務的祭師們，在智慧上能夠理解宗教的神祕，

尤其熟悉祭神的儀禮，無形之中，即在人民心中，自然取得了很大的權威和崇高的地位。他們在印度住定以後，大概未有多久，這個以婆羅門為最高階級的觀念，即已形成。第二階級為從事治安及保衛人民的武士，稱為剎帝利；第三階級為從事農工商業的一般庶民，稱為吠舍；第四即是最低階級的奴隸或賤民，這是以被雅利安人所征服的原住民為主的，稱為首陀羅。

這種階級制度，當然是不合理的、不公平的。佛教之能在婆羅門教的國土中，得到發展的機會，原因當然很多，反對階級制度，主張四姓平等，乃是主要的因素之一。可惜，當佛教被回教消滅之後，印度教再度抬頭，階級制度依然存在。而此階級制度的規定，即載於他們的神聖的《吠陀》（Veda）的聖典，所以相互為因，根本無法廢除。

六、《吠陀》

婆羅門教的第二特色，是把他們來自天啟的聖典，視為絕對的真理之所在，共有四類，總名為《吠陀》（意為知識），即是他們的四大根本教典。

（一）《梨俱吠陀》（Ṛg-veda）：這部書不但是印度最古的文獻，也是全體印度歐羅巴民族中最古的文獻，總集了一千多首宗教讚歌，

在其中看到了雅利安人到了印度河流域的五河地方，率直地吐露了他們對於宗教的感情，對於種種神明的奉祀與祈禱，其中有關前面所知蘇摩酒的供養之處很多。這些讚歌，由祭師階級的婆羅門，代代相傳，且為以口傳口，不以文字記載，視為無上的神聖。

（二）《莎摩吠陀》（Sāma-veda）及（三）《夜柔吠陀》（Yājur-veda）：在內容方面，此二《吠陀》，不出《梨俱吠陀》的範圍，乃是為了使用於各種不同的祭典，編集而成。

（四）《阿闥婆吠陀》（Atharva-veda）：大致也和《梨俱吠陀》類似，所不同者，其中有著很多用於各種場合的咒術及魔術，這是它的特殊之處。所以近代學者之中，有人以為《阿闥婆吠陀》，或者是反映出了雅利安人受到印度土著民族的民間信仰之影響，才有這樣的聖典出現的。

除了以上四種被稱為《吠陀》「本集]（Saṃhitā）或《吠陀》文獻之外，尚有《梵書》（Brāhmaṇa）、《森林書》（Āraṇyaka）、《奧義書》（Upaniṣad）等三種，也應包含於吠陀文獻之內，而被視為《天啟書》（Śruti），以別於後世產生的《聖傳書》（Smṛti）。其中特別是《奧義書》，宣說了非常高深的形而上學，故為研究印度哲學學者們，極其珍貴的文獻。到了西元紀元之後，婆羅門教的內部，也發展出了各式各樣的哲學學派，不過，凡是屬於婆羅門教的任何派別，無不將《天啟書》

視為絕對的神聖。

總之，婆羅門教雖可因為時地環境的變遷而有所不同，對於婆羅門階級的特權和《吠陀》神聖的信念，乃是永遠不變的。當回教侵入印度之後，用武力壓迫印度人民改奉回教，自屬事實；然在下層的賤民社會，取得許多人的真心信仰，苦於宗教的階級制度，亦未嘗不是原因之一，這是可想而知的事。

七、恆河流域的文明

再說，定居於印度河流域的雅利安人，漸漸向東方移動擴展，到達了恆河流域。在西元前五百年頃，恆河流域的文化，已從傳統的雅利安文化中，得到了新生的機運，大大小小的許多王國，已漸次成立；那些共和政體的國家，人民居住在一個一個集體的村鎮裡，遇有大事，即在樹蔭下或公共的會堂之中集會討論，會中如果無法求得全場一致的通過，便由調停委員會來處理岐見的糾紛。他們的政治領袖，雖稱為「王」，卻是由人民推選出來的。他們的生活，是以農耕與畜牧為主，農村之外，也有從事鍛冶及陶器等職的村落，工商業者已有了各自的同業公會的組織，城市則為財富的積蓄中心。在恆河與喜馬拉雅山之間的肥沃的森林地帶，已被這些人們開拓成了景色幽美的殖民地區。

當然，在原則上，他們依舊承認婆羅門教的特權，然在這片新開發的土地上，不論在經濟或政治方面，均呈現著新的氣象，因此也開始在精神方面有了新的要求。他們試著發出了疑問：「我們在這新環境中，開闢了土地，組成同業公會，進行著大規模的經濟開發，建設了新的都市，為什麼在宗教方面，還是停留在古老的桎梏中呢？對於我們無法接近的《吠陀》聖典，以及世襲的婆羅門階級的特權所提供的宗教，真的能滿足自身的希望嗎？」於是，便產生了一種新宗教的要求。

八、新興的宗教

所謂新宗教，當然是和傳統的婆羅門教不同。那是不依賴傳統信仰和聖典的權威，而是基於各自的體驗所產生的信念；也就是說，不要仰仗外在的給予，而要藉著自我的尋求，來滿足宗教的信心。

由於這樣的要求，一些抱有宗教熱忱的人，便放下了一切的世務俗累，走出家庭，隱向山林，專心於精神的修養，以期從切身的體驗之中，徹悟宇宙的真理，解除人生的苦惱。像這樣的出家人，當時即被稱為沙門（śramaṇa），他們在婆羅門之間，也可算得上是為求真理的良師，窮年竟月地長期修行的故事，

佛教入門 22

在婆羅門教的《奧義書》中，也曾說到過；可惜，在婆羅門教方面，受了既成的教權的限制，不能活用《奧義書》或自由地加以討論和思索，所以不能做到出家的沙門那樣，如想達成這個目的，必須放棄他們的特權和家庭，跟著沙門去度出家修行的生活。

因此，比起婆羅門來，沙門的人格地位，自然高尚得多；人們對於這樣的修行者，生起恭敬心，不足為奇，所以供給衣食，使得他們沒有生活之憂，得以一心修行。這一風氣的形成，到了西元前五百年之時，已由沒有組織的雲水狀態的個別的沙門群中，出現了好多位擁有數百名乃至數千名弟子的大沙門，各自成為一個教團，以他們自己所體得的道理，教導他們的弟子。

這種思想的傾向，是自由化的結果，但也不是統一宗教的局面，而是宗教思想極為活潑和繁雜的時代。最不可思議的，在這些新興宗教的沙門團之中，竟有一種極端的唯物論在內，他們宣揚現實的美好，嘲笑婆羅門的宗教和世間的道德。這一思想對於當時的印度社會，影響很大。但是，無理地迷信神權和天啟，固然不是人類的幸福之道，如果一味地崇拜現實世間的名利物欲，更非人類的幸福之道。為了挽救這兩個走極端的思想危機，所以在許多的沙門團中，出現了兩個新的宗教，那便是耆那教和佛教。

佛教入門 23

耆那教和佛教，不僅在發生的年代相近，即使在思想上也有好幾個共通之處，例如，兩者的教主，均係武士階級的王子出身；最大的相似之點，耆那教與佛教，都是反唯物的無神論者。不過，兩者的命運卻不相同，佛教在印度，先被印度教所兼併，復遭回教徒的徹底破滅；耆那教卻在印度歷史上，從未中絕過，目前尚有一百萬左右的教徒。相反地，佛教雖在印度滅亡了，卻在亞洲各地發展成了世界性的一大宗教，而且在印度的新舊各種宗教之中，唯有佛教發出的光芒，使得全世界的人類，感受到了印度文化的崇高偉大。

佛教入門 24

由人成道的佛陀

一、佛陀的祖先和家屬

信仰佛教的人，必須先瞭解，佛陀不是人格的神，更不是所謂創造宇宙及主宰宇宙的上帝，或所謂上帝的「道成肉身」。佛陀是人完成的，如能依照佛陀所說的修行方法，切實做去，便有成為佛陀的可能，到了佛陀的境界，雖然也能發揮出種種的神蹟，但那不是佛陀重視的東西，最要緊的是佛陀的完美人格和從徹悟中發出的偉大智慧。佛陀以人間的肉身，完成無上的佛果，正是以身示範，鼓勵有志學佛的人們，及時以此人間的肉身，追求無上的佛果。

佛陀既有肉身，所以他是實際上的歷史人物。唯其由於古代的印度，不重視歷史年代的記錄，故對釋迦佛陀，確切的生滅年月，不易追查。但在佛典的記載方面以及碑記方面，對於佛陀的年代，有著各種不同的傳說。根據近世學者的考證結果，已認定佛陀降生於西元前五百六十年頃，入滅於西元前四百八十年之世。

佛教入門 25

佛陀的出生地，即是現在尼泊爾境內的畢柏羅婆（Pīprāvā）地方，是在北緯二十七度三十七分、東經八十三度八分之處。他自己的國家名為迦毘羅衛，當時的北印度，已經沒有統一性的大王國，在中印度方面，與迦毘羅衛城邦鄰近的，以憍薩羅國（Kosalā）的國力最強大，到了佛陀的晚年，迦毘羅衛即被它征服，後來又由東方的摩揭陀國（Magadha）打敗了憍薩羅國，建立了更大的帝國。至於佛陀的一生，也就是活躍在這個恆河中游的地域之中，大概不出東西四百公里、南北三百公里的範圍。若以今天的交通而言，那個範圍，的確不大；然在當時的印度，能夠兼顧到這樣大的教化區域，實在很不容易了。

再說迦毘羅衛這個王國，在種族上被稱為釋迦族，根據舊來例如《佛本行集經》等的記述，均說釋迦族是雅利安人的剎帝利階級，是名甘蔗王（Ikṣvāku）的後裔，甘蔗王族則出於古仙人瞿曇，又譯作喬答摩（Gautama）的後裔，所以釋迦族又以瞿曇或喬答摩為氏。可是，如前面所說，近世的史學家之中，有人懷疑釋迦族不是純粹的雅利安人，甚至說是蒙古西藏血統的黃種人。

當西元第七世紀之初，玄奘三藏訪問佛陀的出生地之時，那裡已是住的黃種人。當然，能有聖人出世的地方，一定不會太壞，那個由釋迦族組成的小國家，背後是喜馬拉雅山，水量的灌溉相當豐富，但卻少有洪水的災害，

佛教入門 26

農作物相當富饒，盛產稻米，因其位於喜馬拉雅山的南麓，在其南方，又和恆河流域的大平原相接，氣候溫和宜人，人民勤勉樸實，他們在進步與繁榮之中，流露出若干驕傲的態度，對於雅利安人和其他種族之間，也有彼此輕慢的事情發生。

佛陀的父親，名叫淨飯（Śuddhodana）王，他的父親，另有三位兄弟，叫作白飯（Śuklodana）、斛飯（Droṇodana）以及甘露飯（Amṛtodana）。兄弟四人，均用飯（dana原義為「乳粥」）來命名，是很有趣的事，原因是當時的印度，以牛乳煮成粥，乃是非常美味的食物。釋迦族的國王，最初是由民選產生的，到了佛陀降生之際，國王的傳承，已變成以世襲為主了。佛陀是淨飯王的長子，故有繼承王位的資格。

佛陀的母親是摩耶夫人，尊稱為摩訶摩耶（Mahāmāya偉大的摩耶）；然在佛陀出生僅僅一週之後，便去世了。因此，佛陀是在其母親的胞姊，也是佛陀的姨母及父王的愛護之下，長大成人。不過，當他沒有出家之前，大家都稱他為悉達多太子。他那位姨母，是和摩耶夫人同時嫁給淨飯王的，叫作摩訶婆闍波提（Mahāprajāptī大愛道）。

佛陀未出家之前，也和常人一樣，娶了他舅舅的女兒耶輸陀羅（Yaśodharā名聞）為妃子，並且生了一位小王子，名叫羅睺羅（Rāhula）。

根據《根本說一切有部毘奈耶律破僧事》卷三的記載，出家之前的悉達多太子，有三位妃子，一為耶輸陀羅，二為喬比迦，三為鹿王。同書卷四又說：「爾時菩薩在於宮內，嬉戲之處，私自念言：我今有三夫人及六萬綵女，若不與其為俗樂者，恐諸外人云我不是丈夫。我今當與耶輸陀羅共為娛樂，其耶輸陀羅因即有娠。」這裡所稱的菩薩（bodhi-sattva求悟的人），便是尚未成佛之時的悉達多太子。依照一般的傳說，佛子羅睺羅是由佛陀指腹懷孕的，站在人間成佛的角度來說，我們寧可相信上述的記載為事實。

二、出家以前的悉達多

悉達多的意思是達成目的的人，中國佛經中譯為「一切義成」。因為一位聖人的降世，必有他過去世的偉大來歷，所以當他出生之前，摩耶夫人是夢見了一隻小象入胎而始成孕。此在印度的觀念中，將偉大的人物，總是用龍、象、獅子、虎、牡牛來作尊稱的習俗有關；當他降生於藍毘尼（Lumbinī）園之時，百花競放，天龍噴灑溫泉香水，為太子淋浴。太子初生，即能自行七步，一手指天一手指地，而說：「我於天人之中，最尊最勝。」說畢此語，即如平常嬰兒。

從佛教的基本立場而言，這樣的傳說，並不十分重要，但是確可信以為真。

佛教入門 28

此後的太子，在父王及姨母的疼愛之下，物質上享受著豪華富麗的宮廷生活，同時把所有的各種文藝武術，都在快速的進度下修學完成。由於他的智力過人，體能拔群，在已有的知識方面，不能滿足他的要求。在同輩的王子群中，他既受到擁護，同時也受到了嫉妒。例如當他十六歲時，即在弓箭競技會上，以一箭射穿七樹，獲得了冠軍，並且贏得了他的表妹耶輸陀羅。

在知識方面，當以婆羅門教的典籍為主。從印度思想史上考察，西元前第六世紀之前，已經發展出了《奧義書》的偉大哲學。印度的哲學和宗教是不可分的，《奧義書》將宇宙的本體稱為梵（Brahman），個人的本體稱為自我（ātman），梵是宇宙的實在，自我的本體即是梵。由本體之實在，產生支配宇宙的人格神；由人格神的自在天（isvara），現出眾生輪迴生死的舞臺，即是天、空、地的三界；活動在這舞臺上的眾生，分有胎生、卵生、濕生、化生的四種。像這樣的宇宙本體論和宇宙的現象論，比起基督教的上帝創造宇宙之說，實已高明得多了。

對於一般的民間而言，高深的形而上學，當然應用不到，倒是其中的輪迴（saṃsāra）之說，民間殊為風行。此所謂輪迴，乃是說明生命群的生死和來去的一種宗教思想，也就是說現在生存的生命，是接續了過去生存的生命繼續存在，當現存的生命死亡之後，未來的另一個階段的存在又將連接下去，

而且是由於現在世的罪惡行為，感受到未來世的不幸的果報；今世的幸與不幸，乃是根源於過去世的善惡行為。所謂輪迴的範圍，則有天、人、地獄乃至遍於植物等各界的差別。人的善惡行為，稱之為業（karman），善業多，即在輪迴之中上生至人天界；惡業重，便下降至地獄界。這種思想，雖然遭受少數唯物主義者的嘲笑，但在宗教的本位上，確為最最公平合理的思想。此種思想，能使人們在不如意的處境之時，心平氣和地面對現實；正在風雲際會之時，不敢胡作亂為；尤其在想到來生的遠景之時便會努力行善。在輪迴和業的觀念之中，對於生存並不可喜，面對死亡也不用畏懼。因為今世的生，是由前世的死而出現；今世的再度死亡，又將引起來世的再度新生。

因此，在佛教的經典之中，雖未見到佛陀和《奧義書》的關係，但是，除了《奧義書》的梵天顯現宇宙的思想，沒有接受之外，輪迴和業的思想，已被佛陀接受。可是婆羅門教的宗教儀式之中的特權階級，以及釀造蘇摩酒祭神，並用動物的犧牲作為對神獻祭，求神賜福的媚神行為，不唯使得祀神的人落於迷妄，也使得宗教的精神趨於墮落，這在佛陀是無法接受的。

除了宗教儀式之外，在傳統的印度宗教之中，尚有一種極其重要的宗教行為，那是一種希求達成神人合一之境的內觀工夫，印度宗教的古代聖典，

大抵便是由於從修行中，達到了這種境界的人們之所傳出。他們被稱為神仙或仙人，他們是用一種直觀的方法，直參宇宙的真理。這種方法，名為瑜伽（Yoga），首先將身體落實坐穩，調節呼吸，統一精神，對於現實世界，求取高度的認識；從這種神祕的直觀之中，精神力高揚，往往即能產生不可思議的奇蹟。在佛經之中，稱他們為得了神通的仙人。佛陀沒有出家之前，對於這些宗教的現象，當然已經明瞭，並且也曾遇到過這樣的仙人。

佛陀不是僅以享受人間的繁華為滿足的人，雖然貴為太子，並且已經結婚，但在精神上依舊非常的空虛，所以想到郊外去看看民間的風情。根據佛典的傳說，他一連出城郊遊了四次，這四次郊遊的經歷，便改變了他的生活，也決定了他之出家成道的前程。他帶著隨從，駕著馬車，第一次出遊之際，在市區見到了一個白髮躬腰、風燭殘年的老人；第二次在路旁見到了一個痛苦呻吟的病人；第三次遇到了一個送喪的行列。這使他覺悟到，不論何人，出生之後，必然會漸漸地衰老，誰也不能免除病痛，最後的結果，便是死亡的來臨！死了之後，又將出生、衰老、病痛和死亡；像這樣的人生，如不設法求得徹底的解脫，實在太可憐、太悲哀了。同時，當他童年時代，曾經隨同父王去農村舉行春耕祭典之時，見到農夫犁田之際，從土中翻起了蟲蟻，立即被蛙類爭食一空，轉眼間，

蛙被花蛇所吞，花蛇又給由天上凌空而下的巨鷹所噉，像這樣弱肉強食的眾生相，在他看來，不禁要怵目驚心了！他為了求得最後的答案，所以第四次再度郊遊，這一回使他遇到了一位神態安詳的出家沙門，終於使他領悟到他所應走的是什麼路了！唯有及時出家，一心修行，徹悟了宇宙的真理，才能知道以何方法，來解脫眾生的生、老、病、死的輪迴不息的四大苦患。

三、出家與苦行

適巧，當悉達多太子第四次郊遊回宮，計畫要走上出家之道的時候，忽然接到報告，說是妃子耶輸陀羅，產一男嬰，要他命名，他想他正要去出家，卻來了一個障害出家的枷鎖，因而取名羅睺羅（Rāhula 障害）。但是，他既決心要出家，誰也留他不住。就在那天的夜晚，當他的妃子抱著小王子正在熟睡之時，他便向她們作了無言的告別。喚醒了他的御者車匿（Chanda），牽出了他的愛馬康特迦（Kanthaka），悄悄地出了宮殿，離開了迦毘羅衛城，直到進入了森林的深處，削去了頭髮，脫下了身上所有華貴裝束，穿上用樹皮編製的沙門服，然後囑咐御者車匿，帶著他的服飾和那匹白色的愛馬，返回宮中，向父王報告，他已出了家，若不成道，絕不回國。當時佛陀的年齡是二十九歲，有的傳說是十九歲。

佛教入門 32

當他進入森林之後，新鮮的宗教生活，便是參訪當時有名的外道仙人，那是專以修行瑜伽有了成就的人。沒有多久，他便修成了和他老師同樣程度的境界，因此，未久之間，連續尋訪了好幾位名師，但均不能滿足他的要求。在佛陀的體驗之中，知道那些外道名師的所謂解脫，所謂與梵交感，與梵合一，都不是究竟的解脫之道。然在沒有更加高明的名師可供他去參訪求教之後，只好獨自一人，和其他的外道沙門一樣，修習苦行去了。他的毅力是極其感人的，在苦行林中，修煉絕食的苦行，連續達六年之久，在此期間，每天僅以一粒野生的麥子，維持他的生命。當這消息傳到淨飯王的耳中之後，便派了五位侍者照顧他的生活，結果這五位侍者也受佛陀的精進所感，陪伴佛陀修了六年苦行。

可是，修了六年的苦行，身體枯瘦得已如乾柴，尚未見到悟道成佛的消息，始知依照一般苦行外道那樣地盲修苦行，畢竟無益於精神的向上。於是放棄了苦行，改用專心冥想的工夫。他離開苦行林，走到尼連禪（Nairañjanā）河的清流之中，洗淨了六年來的身垢，但他的身體實在太瘦弱了，所以接受了一位村姑供養的乳粥，恢復了他的元氣，然後便到附近一棵叫作畢鉢羅（Pippala）的大樹之下，用草敷成一個座位，面向東方，雙腿結成跏趺，平穩地坐了下來，並且發出大誓願說：「我今若不證無上大菩提，寧可碎此身，終不起此座。」不過，

先前陪他同修苦行的五位侍者，見他放棄了苦行，都以為佛陀退了道心，又見他接受了一個少女的乳粥供養，便說「他墮落了」，所以離開佛陀，另找他處修行去了。

四、菩提樹下的體驗

實際上，佛陀並未墮落，只是從苦行的經驗以及享樂的事實中，理解到極端的苦行和放任的享樂，同樣無濟於開悟的目的，此在後來佛陀訓誡他的弟子時，便作了這樣的說明：「比丘們！當過宗教生活，須避兩種極端。」那兩種極端呢？一是耽於享受歡樂的快樂生活，這是卑下的、有害精神的，是無聊的浪費；另一是苦行的生活，那是悽慘的無聊和浪費。比丘們！完成者（如來）是避卻了這兩個極端，發現了行之於中央的大道。這條道路，便是開眼精神，是安、是知識、是悟、是至涅槃的大道。佛教稱此為不苦不樂的中道行。

再說喬答摩（佛陀未成道前，大家均以他的姓氏稱呼他）因為坐在那棵畢鉢羅樹下冥想而成了佛，所以後來稱它為菩提樹或佛樹（Bodhi-tree意為智慧之樹）。那個地方，為了紀念佛陀的成道，被稱為佛陀伽耶（Buddha Gayā）那棵樹的切枝，迄今依舊長在伽耶佛塔的附近，另一株切枝則於西元前第三世紀時，由印度名王阿育王（Aśoka）的女兒，帶到錫蘭移植，

至今仍然活在錫蘭島的前首都阿奴羅達波羅（Anurādhapura）。不論在伽耶的或錫蘭的兩株菩提樹的分身，均被朝聖的信徒們視為聖物，當作參拜佛跡的重要對象。其實這是一種無花果樹，植物學者把它叫作Ficus Religiosa（宗教無花果），大概也是由於佛陀在這樹下成道的原因吧！

喬答摩在這棵菩提樹下，宴坐冥想了四十九日，以其奮勇精進的精神，克服了身心內外的一切魔障，遂於十二月八日之夜，達到了冥想的最高境域，開了智慧，真正的認識了宇宙的真理，明白解脫眾生輪迴之苦的方法。漢譯佛典說那天是陰曆十二月初八日，依照現代學者的通說，乃是西元前五二三年陽曆五月的月圓日之夜。

但是，他在這四十九日之中，接受了各種生理、心理及自然界的衝刺和考驗。當他正要擺下一切人間的欲望之時，欲望的火焰卻更旺更盛起來；他對那些迷戀的情愛，生存和悅樂的渴望與回憶，必須要用堅定的信念來與之戰鬥。那些東西，確是人類賴以生存和求上進的根源，但也均係苦難的泉源。因此，人若到了將要和這些東西告別的關頭，它們便會猛烈地在心中浮現出來，榮譽、名聲、權力、財富、愛情、家族生活的樂趣，以及來自周遭的寵愛等等，一切的喜樂和歡悅的誘惑之相，全部湧現在眼前。這種景象，使他感到困惑；可是，

終於在智慧的決斷之下，突破了人類的最後弱點，戰勝了身心的魔障，也克服了自身的障害，登上了人類智慧和人格的極峯，完成了究竟無上的佛果。他的心境，從波濤洶湧的狀態，進入了平靜如鏡的狀態；從此之後，永無波浪，也沒有漣漪，唯是一片深廣無邊與澄澈清涼，容受一切，包舉萬類，而又絲毫不受他物的騷擾。

此在佛教的聖典之中，是用優美的文藝筆觸，把它描寫出來。說是天魔波旬（Māra-pāpīyās），恐懼喬答摩即將成佛，當他成佛之後，魔宮的子孫便會減少，所以來到正在進入深定之中的喬答摩之前，向他提出了誘惑的條件，如果放棄成佛，即可使他成為支配世界的偉大國王。事實上，當他初出生時，就有一位特來看相的仙人預言，悉達多太子如不出家成佛，必可成為支配全世界的轉輪聖王；此時的喬答摩當然不會為天魔的說辭所動。天魔接著召集他的軍馬，用大自然的破壞力，向喬答摩的宴坐之處，施行瘋狂的襲擊。人類遇到無法抗拒的自然災變之際，就會感到自身的渺小，生起怯弱之心，祈求神靈的保佑。天魔波旬瞭解人性的弱點，所以在震怒之下，發動了隆隆的巨雷大鳴、電光閃耀、搖動大地、山崩土裂、降下豪雨、氾濫成災、暴風吹襲、折木拔樹、飛砂走石、捲襲而至。可是，無畏的喬答摩，繼續住於三昧之中，平靜如常，不動聲色。天然災變所能造成的死亡恐怖，對於喬答摩而言，絲毫不起作用。天魔見到利誘威脅，

都不能使得喬答摩改變企求成佛的初衷。最後便使出了最惡毒的武器，派遣了他的三個女兒，以美色和情欲來破壞喬答摩的定力，他的三個女兒，名叫渴愛（Tṛṣṇā）、憎惡（Aroti）、貪欲（Rāga），她們的膚色不同，媚態各異，均能極其誘惑之能事。當這三個魔女出現之際，周圍的森林，也呈現出一片美妙的景色，襯托著三個姿色動人、音聲柔美、能歌善舞的魔女，她們個個甜言蜜語地向喬答摩挑逗。可是，卻被喬答摩的神力，把她們變成了醜婦。在不淨觀的觀照之下，最可愛的美女，也和墓場的腐屍沒有什麼不同。畢竟，讓他戰勝了惡魔的種種武器，震撼了魔宮，使得天魔波旬潛形逃走了。

成佛之後的釋迦菩薩，即被稱為佛陀（Buddha 意為覺悟了的人），又被尊稱為世尊、如來、釋迦牟尼或釋尊（釋迦族出身的聖者）等。

佛陀的覺悟，究竟是什麼呢？最主要的便是四聖諦（catvāry ārya-satyāni）和八正道（āryāṣṭāṅgika-mārga）。所謂四聖諦，便是遍及眾生界的苦惱，稱為「苦諦」（duḥkha-satya）；這些苦惱的原因，稱為「集諦」（samudaya-satya）；若想解脫這些苦惱，便當斷絕苦惱的原因，稱為「滅諦」（nirodha-satya）；如何斷絕苦惱的原因，則當修行正道，稱為「道諦」（mārga-satya）。正道的內容，共有八項，所以名為八正道。其實，佛陀的證道，即是證實了世間的憂、悲、生、老、病、死、

輪迴等苦患，以及苦患的因由，滅除苦因的方法；滅除了苦因，便不再接受苦果的生死，不生不死，即是永恒的、極樂的、真實的、絕對清淨的涅槃（nirvāṇa）境界。

五、鹿野苑初轉法輪

成道之後的佛陀，一切的龍（印度的nāga即是蛇形的神）、鳥等動物，都來向他獻上供物。他在初七日中，也未離開菩提樹下，一邊受用他在成道之後所得輕妙無可形容的法樂，一邊則在考慮：自己已經證得了難知難解的解脫之真理，這種寂靜高深的真理，卻唯有賢者能夠理解，應該向人宣說嗎？一般的眾生，只知耽欲、企欲、樂欲。像這樣的世間道德之構成的因果之連鎖法則的緣起法，對於眾生而言，最難理解。眾生對於捨棄生的意志、征服煩惱的欲望、走向解脫之道的教法，是不希望聆聽的。如若將此教法說了出來，他人不能理解的話，豈不唯生倦怠和對佛起瞋呢？

他的這種考慮，確是世間的實際情況，但也正好是天魔之所喜歡的，所以天魔又來勸請佛陀，既已成佛，應該立即進入無餘涅槃，不要化度眾生了。可是，佛陀不是逃避世間的人，他是為了救濟眾生的輪迴之苦而走到了成佛之路的人。

因此，便開始了他的教化工作。據佛典中的記載，是應梵天之請，才使佛陀下了向人間宣揚佛法的決心。

請讀者不必要求我來肯定或否定佛典之中類此的記載，是事實或寓意。站在宗教信仰的立場，必然信為事實，而且在你信為事實的堅定信仰之中，自身也會體驗到若干不可思議的奇蹟異象。假如你尚未入信的話，也不妨把它視作形象化或故事化了的寓意，以說明人類的心緒，是在內外的矛盾之下，也有求取統一的要求。魔王代表了人類的醜惡面和煩惱相，梵天代表了人類的善良面和清淨相，這兩副眾生相，均在佛陀的智慧照明之下，赤裸裸地顯現出來。

佛陀在一念之間，下定了宣揚佛法的決心，而那一念便開出了世界史上的一大宗教的文明。他最初教化的對象，便是伴他苦行六年，結果背棄而去的五位侍者，他們的名字是：阿若憍陳如（Ājñāta-kauṇḍinya）、跋提（Bhaddiya）、婆波（Vappa）、摩訶男（Mahānāma）、阿說示（Assaji）。這時候他們五人是在婆羅奈斯（Vāranasī）城附近的鹿野苑（Mṛgadāva）。如今該地距離婆羅奈斯市之北，從車站走去約十公里處，名叫薩爾奈特（Sarnath），自西元十三世紀之後，經過回教徒及印度教徒的破壞，已面目全非，現在則再受到印度政府把它當作名勝古蹟而加以保護。

佛教入門 39

佛陀到了鹿野苑，向這五人宣說了親自所證的妙法，他們聞法之後，隨即也證得了涅槃境界。當然，他們的福德和智慧，無法和佛陀相比，所以證的是羅漢果（Arhat 值得接受供養恭敬的人）而不是佛果。這五位羅漢，初見佛陀前去，仍以不屑的態度相視，可是一看再看之下，已發現佛陀的相貌威儀，高貴之中又充滿了慈祥的吸引力，便身不由己地一齊跪拜在佛陀的膝前，接受了佛陀的教法，成了佛陀座下最早的五位比丘（bhikṣu 破煩惱）弟子。通常把這次說法，稱為初轉法輪。

法輪（dharma-cakra），可以譯作正法之輪。「輪」是一種兵器，也是印度傳說之轉輪聖王的輪寶。據傳說，當轉輪聖王出世之時，輪寶自然出現在聖王之前，輪寶引導聖王轉向全世界，諸小國王，無不心悅誠服，故能兵不血刃而統一天下，實施輪王的仁政。這是古代印度人嚮往天下和平的一種理想。釋尊取作比喻，以親自實證的佛法為輪寶，他以法中之王的身分，轉動正法之輪，行化天下，利益全世界的一切眾生，並且，凡是法輪轉動之處，一切的邪惡思想，無不為其摧破。

當佛陀以教法化度了五位比丘之時，便為佛教的主體奠定了最初的基礎，此所謂佛教的主體，即是構成佛教的三大要素，

佛教入門 40

總稱之為「三寶」：徹悟了宇宙人生之真理的釋迦世尊「佛寶」；佛所親證的成佛之道，是「法寶」；依佛法修行的出家弟子們，是「僧寶」。

這在佛教而言，極其重要，信仰佛教，必須是信仰佛法僧的三寶。信佛而不信法，那是盲目的迷信，無從得到實際的利益；信佛與法而不信僧，那就沒有接觸佛法的機會，也沒有示範性的人格可學習模仿。尤其是在佛陀入滅之後，眾生的信佛和學法，必須仰賴僧寶的傳授和引導；即使佛陀住世的時代，釋尊為了強調僧寶的重要，也說他是佛陀，但他也在僧中。可見，雖是佛陀，也是以僧中一員的立場，與眾生接觸教化，亦以平等的觀念，參加僧中生活。因此，信仰佛教，名為「皈依三寶」。進入佛門之後的人，每天必修的功課，至少要念:「皈依佛、皈依法、皈依僧」三遍。這是要求我們，時時不忘自己是三寶的弟子，應當照著三寶的教訓，作為待人接物的處世方針。

佛陀的教化工作

一、傳道的開始

佛陀初轉法輪，是在鹿野苑向五位苦行者，說了解脫法門，允許他們成為弟子，並稱「善來比丘」，他們便成了自然得戒的比丘弟子。在此五人之中，以阿若憍陳如的悟性最快，聽了佛陀的教法之後，隨即證到了阿羅漢果，其他四人，也在不久之間，證了阿羅漢果。

度了五位比丘之後，接著又在婆羅奈斯的近郊，開始了佛陀的公開教化。那是由於一位出身高貴的青年，耶舍（Yaśa）的從佛入道，他的親友數十人，也加入了佛教的僧團。滿慈子（Pūrṇa-maitrāyaṇī-putra）、大迦旃延（Mahā-kātyāyana）等人，也於先後捨離外道，進入了佛法。他們在鹿野苑中，度過了第一個雨季的安居生活，也就是在五個月之後，包括幾位在家弟子，已達六十人之多。而且，佛教的僧團之中，固然歡迎高等階級的婆羅門族，同時也歡迎最下級的賤民出家。在聽法之時的位次尊卑，是依出家的先後，不依在俗的種族階級，也不依年歲的老幼。

佛教入門 42

可是，佛的教法，不限於佛陀來宣說，而是更盼佛的弟子們，將各自所聞所知所見的佛教法門，向廣大的人間社會，作普遍和深入的闡揚。故在第一個雨季的安居生活終了，佛陀便對弟子們說：「比丘們！我已脫離了人天的一切束縛；你們也是一樣。比丘們！為了許多人們的幸福和利益，去遊行吧。不要兩個人走在一起。說出你們已聞的勝法，開示清淨的生活。若不聞法，就此死滅；若得聞法，雖為悟者，亦入於世。」

因為這些比丘，幾乎絕大多數，是婆羅門教的教徒出身，多已有了宗教知識和宗教經驗的基礎，故在經過佛陀於五個月的時間，予以開導和訓示之後，即能負起個別弘揚佛教的使命。

佛陀遣發了弟子們，分別到四方去傳道之後，他自己則到了優婁頻羅村（Uruvelā-senāni），化度了拜火的外道優婁頻羅迦葉（Uruvilvā-kāśyapa），和他的兩個弟弟那提迦葉（Nadī-kāśyapa）伽耶迦葉（Cayā-Kāśyapa），以及他們三人的弟子，共計一千人。

根據佛典記載，釋尊出家之後，尚未進入苦行林之前，曾去摩揭陀（Magadha）國，見了頻婆沙羅（Bimbi-sāra）王，王願以一半的國土贈送給釋迦太子，勸他不要出家，但被婉拒了，王即提出請求，希望釋尊於成道之後，再來度他。因此，

為了實踐當時的諾言，佛陀於化度三位迦葉之後，便率同他們到了摩揭陀國的國都王舍城（Rāja-gṛha），住於城郊竹林裡。由於佛陀化度了當時頗負盛望的三迦葉，沒有多久，對於佛陀的讚頌之聲，便傳遍了整個的王舍城。國王聞悉釋尊已經成道，立即趕到竹林之中，聽佛陀說法，大為歡喜，並於第二天，邀請佛陀以及一千多位比丘，進入王宮應供。城郊的那片竹林，為迦蘭陀（Kalandaka）長者所有，也受佛陀的感化，把它奉獻出來，王即在此竹林之中，為佛及僧，建造了僧房，這是佛教史上第一所有名的大道場。

二、舍利弗與目犍連和大迦葉

當時有一位詭辯學派的大修行家刪闍耶（Sañjaya）外道，也住於摩揭陀國，有一天，他的大弟子舍利弗（Śāriputra），在王舍城的街上托鉢之時，見到了佛教的比丘阿說示，發現了阿說示的儀態是那樣地明朗和愉快，使他呆住了。因而上前探問：「朋友啊！你的相貌如此地明朗輕快，你的面色又是如此的澄澈明淨。朋友啊！你是跟誰出家的呢？誰又是你的老師呢？你是遵奉著誰的教理呢？」

阿說示的回答是很誠懇的：「我的老師是佛陀，但因我是初學新參，要我說明佛陀的教理，實在很難。盡其所能，也只能理解到一個精要而已。」

佛教入門 44

終於應了舍利弗的要求，阿說示即將使他能夠如此明朗輕快的佛陀教義，作了扼要的說明：「一切事物的發生皆有其原因，最勝者則教我們，如何地次第滅除這事物及其發生的原因。這是偉大的沙門（佛陀）教理。」

舍利弗聽了這種「諸法因緣生，諸法因緣滅」的佛法之後，立即悟到了佛法的中心思想，是說一切事物唯從因緣所生，必以因緣而滅。這是他從未聽過的宇宙人生的真理，所以立即感到，他已找到了追求已久的東西，僅此兩句，已使他非常受用了。因此他對阿說示說：「教理僅是如此的簡單，你已因此而進入了沒有苦惱的狀態。這種狀態是多少萬世也不易見到的。」

當時在刪闍耶外道座下的優秀學者，除了舍利弗，尚有一位摩訶目犍連（Mahāmaudgalyāyana）。此人由於目連救母的故事，一再地被中國民間用各種方式普遍地流傳。因此，在中國民間，已是家喻戶曉的傳奇的佛教人物。實際上摩訶目犍連是他的姓，名叫拘律陀（Kolita）。他在投師之後的七日之間，便盡得刪闍耶的一切學問，雖被提升為教授，領導二百五十人，但仍未能解脫生死之苦趣，所以和同門的舍利弗相約，不論誰先得到善師，均當互相啟告。故當舍利弗由阿說示處，得到佛陀所示「諸法無我」的緣生思想之後，便告訴了他。於是和舍利弗各自率領了二百五十人，皈投到王舍城外竹林精舍的佛陀座下。

歷經一個月的修行，即證了阿羅漢果。

後來，舍利弗是佛家弟子中的智慧第一，摩訶目犍連是神通第一，乃是初期佛教教團之中，最最重要、最具代表性的兩大弟子。在佛滅之後，繼續領導教團，召集長老會議，整理編集佛陀遺教的大功臣，則為佛陀座下苦行第一的大迦葉（Mahākāśyapa）。此人在未曾遇佛之前，早已出家修行。雖曾結婚十二年，卻與妻子相約，共修淨行，不好五欲之樂，一旦父母謝世，便剃髮出家了。後來在王舍城至那荼村之間的多子塔處（Bahuputraka-caitya），遇到了佛陀，聽了佛的開示，這位自負而已受到王舍城的許多人所敬仰的大迦葉，便投入了佛教的僧團，八天之後，即證了阿羅漢果。他一生不用好的衣著，不受美食，少欲知足，常修苦行。我們在佛經中，常見的所謂「千二百五十人俱，皆是大阿羅漢」的佛教僧團，到了此時，大致已經形成了。

三、佛陀的還鄉

釋尊成道之後第五年，應其父王之召，由王舍城回到了他的祖國迦毘羅衛。佛陀將要回國之先，這個令人驚喜的消息，很快地傳遍出來，父王、姨母、妃子，以及佛的兒子羅睺羅等，都在等待著釋尊返回王宮。可是，此時的釋尊，

已是佛陀，已是僧團中的一個成員，所以沒有回到王宮，而是和大群的比丘們，一同住在近城的森林裡。淨飯王便和他的侍從們，來到林中那特地為佛陀建築的尼拘律（Nigrodhārāma）園精舍，見了佛陀，同時也見到了佛陀座下的許多比丘，披著極為襤褸的袈裟，剃光了鬚髮，所以頗感不忍，到了第二天朝晨，佛陀依照慣例，外出托鉢乞食，向街上的人家沿門托化。此事又被傳到了淨飯王的耳中，於是急忙地來找佛陀，他說：「我的孩子啊，你為何要像乞丐那樣向人乞化呢？你實在辱沒我了！」

佛陀的回答是：「大王啊！這是我的祖先的遺規呀！」僅是這樣的解釋，淨飯王是不會理解的，因此佛陀又說：「我們出身的王族和士族，如今當然尚未淪落到要做乞丐的地步。」佛陀接著作了一個微笑，又說：「您和您的王族，的確應以榮譽為首。可是，我的祖先，是過去的諸佛，與我的所作是相同的。」

因為此時的釋尊，已不是釋迦族的太子，乃是一位以救濟全體眾生為職志的人天導師，不宜再受王族觀念的限制，當以教團的規律為依準了。至於托鉢的生活方式，乃是印度當時所有各種沙門團的共同形態。因為出家捨家，身無長物，亦無定居之處，僅以遮身及禦寒之用的披衣，以及用來托化食物的鉢盂隨身。目的是擺下了一切的名利物欲，專心於道業的修持。

佛教入門 47

再說，就在那天，釋尊為了會見以前的妃子耶輸陀羅，由兩位弟子的陪伴之下，到了王宮。耶輸陀羅見到披著乞丐衣（袈裟）的釋尊，激動得一句話也說不出來，撲倒在釋尊之前，抱住釋尊的雙膝，嗚嗚地哭泣。此時的釋尊，扶起了耶輸陀羅，給予安慰，用親切的語言，向她宣說了佛陀的教法。那一番話，在她心中，深深地留下了佛陀的慈悲，因此，當他離開佛陀以後，她便替小王子羅睺羅，穿起了華麗的服裝，來見釋尊。這位少年，受了母親的指導，見到佛陀，便問：「父王啊！我於何時能成為國王，承襲釋迦族的王位呢？請您給我繼承吧！」佛陀聽了此語，便牽了羅睺羅的手，離開王城，把這少年帶到了他和他的弟子們所住的尼拘律園，並且向他說：「你希望繼承的東西，那不是永恆的，而且是引發苦惱的東西；這樣的繼承，我早已不能給你了。但是，我在菩提樹下所得的諸寶，可以成為你的東西，那是能讓你永遠繼承的。」因此，便把這位少年王子交給了舍利弗，成了僧團中最早的沙彌（śrāmaneraka）。

這次釋尊回國，在俗情的觀點上說，固是省親性質，但在佛陀的立場而言，乃是用佛法度了釋迦族的人。他的父王於聞法之後，即得「法眼淨」的初果見道，也就是說，雖未立證阿羅漢果，解脫生死苦患，但已解脫在望，涅槃可期了。宮人也多受了戒法，

並且還度了摩訶婆闍波提夫人所生的異母弟難陀（Nanda）等人出家。

因此，在這一共七天的歸省期中，感化的顯著成果，是使佛教的僧團，增加了許多位由釋迦王族來出家的弟子們，其中有名的就是阿那律（Aniruddha）、阿難陀（Ānanda）、金毘羅（Kumbhīra），以及後來與佛陀爭取領導權的提婆達多（Devadatta）等人的追隨出家，為王子們理髮的賤民優婆離（Upāli），亦於此時趕來出家。

後世傳稱的佛陀座下的十大弟子，除了解空第一的須菩提（Subhūti），似乎出家較晚之外，其他九位如智慧第一的舍利弗、神通第一的目犍連、頭陀（苦行）第一的大迦葉、天眼第一的阿那律，說法第一的富樓那（Pūrṇa-maitrāyaṇī-putra 滿慈子）、論義第一的迦旃延、持律第一的優婆離、密行第一的羅睺羅，均已出現了。

四、佛陀的行止

釋尊於成道之後，直到入滅為止，大約有四十五年的歲月，每年除了四個月的雨季，和常隨的弟子們在某信徒的家裡，或在某長者所建贈的精舍、林地、莊園之中，安居度過之外。平均每年有八個月的時間，從事於遊化人間的工作。經常由村至村，由城至城，由此國到彼國，在許多弟子的伴同之下，

到處宣化佛的教法，往往是用淺近的比喻和生動的民間故事，作為宣揚佛法的方便。

佛陀時代，有名的居所，除了前述王舍城的竹林精舍，尚有舍衛城（Srāvastī）附近的祇園精舍，亦名祇樹給孤獨園（Jetavanaanāthapiṇḍasyārāma）。這兩個地方，在佛教史上的地位，極其重要，佛陀的許多經典的說出，與這兩處有關，因為場所廣大，便於容納多數的聽眾和出家人的住宿，所以在許多佛經的開卷之時，即說明當時佛陀在王舍城的竹林精舍或舍衛城的祇園精舍所說。王舍城是摩揭陀國的首都，舍衛城是憍薩羅國（Kosalā）的首都，這兩個國家，正是恆河流域印度新文化的中心，比起釋迦族的迦毘羅衛，也都是大國和強國。

說起祇園精舍的因緣，非常富有詩意。據說，當佛陀帶著來自釋迦王族的新弟子們，回到王舍城之後，即有一位當地的富豪，恭請佛陀及其弟子們，到他家裡應供吃飯，恰巧於前一天的下午，這位富豪有位親戚，名叫須達多（Sudatta），特別自舍衛城來訪，見到這個富豪的全家上下，都在忙碌非常，一問之下，始知是為準備迎請佛陀應供。當他聽到「佛陀」的尊號之時，感到驚喜不已，即說：「佛陀的名字都不容易聽到，何況能夠見到佛陀並且禮敬佛陀，這是多麼幸福的事啊！」因此，等不及第二天天明，須達多便逕自前往佛陀的住處求見，那晚的佛陀，是在塞林（Sītavana）中靜坐，那是林葬的墓地，人死之後，棄屍於此，

任鳥獸噉食的林地。雖在極端的恐怖心理之下，須達多還是鼓足了勇氣，走進了陰森的寒林，拜見了佛陀，親聞了佛法，成了虔誠的在家弟子。因他乃是舍衛城的首富，故請佛陀到西北方的舍衛城去弘法。他在回國的途中，凡是遇到了熟人，就勸他們共同發心，建一座精舍，供養佛陀和佛的比丘弟子。由於他的交遊廣闊，並且受到許多人的尊敬，頗收一言九鼎之效，一邊勸說，一邊著手建造精舍的工程。

再說建造精舍的處所，當他回到舍衛城後，看了很多地方，均不理想，唯有祇多（Jeta）太子的私人遊園最合適，所以投金五十四億，買下了地皮，另由祇多太子獻出園中的樹木，故名祇多林（Jetavana）。須達多樂善好施，周濟孤獨，號為給孤獨長者。由兩者的功德所成，故稱祇樹給孤獨園。當在祇園精舍的建築工程進行之際，佛陀首先派了舍利弗前往，負起監督任務。這所精舍佔地達八十頃，長一千六百英尺，寬四百五十英尺，約一萬九千一百七十坪，建有十六大重閣、六十窟屋、六十四院，窟外的別房住屋千二百處，個別集眾打犍錐處百二十所。由此看來，這是多麼雄偉的大寺院了。住於舍衛城的憍薩羅國王波斯匿（Prasenajit）王，當佛陀到了祇園精舍之後，也常喜前往訪問聽法，成了三寶的擁護者。

從此之後的釋迦世尊，便經常往返於東南的王舍城和西北的舍衛城之間，佛教的教化活動，也即以此約六百公里直徑的範圍為中心。

佛陀的根本教義

一、何謂根本教義

此所謂根本教義，顧名思義，乃是佛教教義的基礎或原則。佛陀悟道之前的印度，沒有這樣的思想，佛陀的悟道，便是開發了自有地球的人類歷史以來，從未發現過的真理，這個真理，便是說明宇宙人生的存在及其變遷的原理，明乎其中的道理之後，便可循著此一道理的軌跡，走向超脫的境界。

所以，當釋迦世尊成道之後，最初說出的教法，即是從其大覺智慧之中流露出來的根本教義。

但是，佛陀在世，一共度過了四十多年的傳道生涯，在此漫長的歲月之中，他遇到了各式各樣的個人和群眾，也經歷了好多文化背景和風俗語言並不相同的環境，為了適應各種不同的對象，便以種種不同的角度和方式，宣說他的教法。然而，宣說的角度和方式雖有不同，卻是為了同一個原則，站在同一個基礎，那便是佛陀的根本教義。

二、印度宗教的梵天和人類

在佛陀以前的印度宗教，認為宇宙萬物均係梵天所生，在祭師階級的婆羅門，優勢獨佔的情形下，又將人類的產生，分為四個等級：由梵天的頭上生出職業的宗教師婆羅門族，由肩上生出武士及王者階級的剎帝利族，由腿上生出農工及商業階級的吠舍族，由足上生出奴隸賤民階級的首陀羅族。此係出於四《吠陀》（Veda）中最早出現的《梨俱吠陀》（Rg-veda）所收的〈原人歌〉，這也就是說，人類，由於神的造作，有始以來就是不平等的；人類唯有畏神和敬神，並向神獻祭之外，不可能自行解決任何問題。尤其對於被征服的奴隸階級，稱為「一生族」，他們沒有信奉宗教的權利，被置於神的眷顧之外，當他們死了之後，再沒有轉生的機會。至於其他三種階級，稱為「再生族」，同在神的眷顧之下，尚有死後再生的權利；這種不平等的宗教思想，雖然指出了宇宙的起源和人間的現象，但卻無以證明它的真實性和合理性。

三、佛陀的教法——四聖諦

佛陀的教法如何呢？不用說，佛陀是經過了印度原有宗教思想的薰染，

而再予以審察的結果，開出了新鮮合理而偉大的智慧之花，那便是以「四聖諦」（catvāārya-satyāni）——四種轉凡夫為聖人的真理。雖然，在這四條真理之中，沒有告訴我們宇宙的起源為何？但卻為我們解答了宇宙的存在以及人生的價值問題，更為我們說明了人生的歸向以及達到永恆目的的實踐方法。事實上，整個的宇宙，便是一個無限的存在，我們對於空間的大小和時間的長短，產生出分辨的認識，乃是由於我們在無限的存在之中，自我局限於有限的存在之故，假如擺脫時間和空間的範圍，當下便進於無限的存在，和整個的宇宙相等。

至於，在此無限的宇宙之中，何以會產生了有限感覺的凡夫眾生？這是一個哲學問題。佛陀對此，沒有加以解釋，僅謂「法爾如是」，也就是說自然如此的。因為有了凡夫眾生，始有宇宙之存在的感受，故也可說，凡夫眾生，並非來自宇宙的分裂，或所謂上帝的創造，乃是本來就有的，無法追究其起源的；因為宇宙本身，沒有時空的界限，存在於宇宙中的凡夫眾生，亦無時空的起點可求，所謂起迄和來往，僅是凡夫眾生的幻覺，不是宇宙本體的真相。所以釋迦世尊，不談宇宙和人生的創始，並且堅決否認上帝創造世界之說。佛陀只教我們如何從有限存在的凡夫眾生，轉變而成無限存在的大解脫者，凡夫眾生的憂悲苦惱和生老病死，均係由於對於種種幻景的貪求、瞋拒、無智慧，故被幻景所左右，

以致身陷於幻景的有限之中。由此可見，我們所感受的有限存在，並非真實的存在，乃是虛幻的存在。佛陀的教法，便是指點我們：循著一定的方法，從迷幻的有限之中走出來。具體的說，便是「苦、集、滅、道」的四聖諦法，現在，分別而又一貫地將之介紹如下。

四、苦聖諦是佛陀的本體論

苦聖諦，略名「苦諦」（duḥkha-satya），上面已說到，觀宇宙本來是無限的存在，也無所謂有什麼宇宙本體論的必要，若一涉及宇宙本體觀念，便不是無限，而是出於有限的要求了。比如說，宇宙的觀念，是從我人有了四方、上下的方位和過去、現在、未來的過程之設想，才標立了宇宙這名詞的觀念，既有了方位和過程的假設，當然不是無限，而是落於時空範圍的有限了。

因此，佛陀為了說明此一時空範圍之形成的因素，而宣說的苦聖諦，便是佛陀的宇宙本體論了。也就是說，以佛陀的智慧，所見的宇宙之形成，乃是由於凡夫眾生，對於如下的五種對象（五蘊）的執著，有此五種對象，構成自我的觀念，由於有了自我的意識作用，便引來了不自在、不滿足、不完整的感受；這些感受，便是苦惱。

五、五蘊

構成凡夫世間的要素者，名為五蘊或五陰（pañca skandha）：

- 色蘊（rūpa-skandha）——包括自身的眼、耳、鼻、舌、身等五根，以及反映自身而起感受作用的色、聲、香、味、觸的五境。這是構成自我觀念的物質要素，也即是自我存在的主觀的身體及客觀的環境。
- 受蘊（vedanā-skandha）——此為對於五境的接觸，所生起心理上的感受作用，即是當身體的五根（五種官能），和其所在環境中的事物，發生了感觸的心理活動。
- 想蘊（sañjñā-skandha）——此為由感觸而變成接受的心理活動，例如與順境接觸所感到的欣樂，與逆境接觸所感到的悲苦，即是心理上的受取作用。
- 行蘊（saṃskāra-skandha）——此為產生了苦樂感受的受取作用之後，接著生起的貪欲、瞋惡，或與之不相關涉的其他心理活動。通常的情況，總是對於可悅的事物，起貪欲心；對於不可悅的事物，起瞋惡心，但是也有覺得無關痛癢的，或因甲境而想到乙境上去的。
- 識蘊（vijñānā-skandha）——此為更進一步，對於所接觸的境物，了別識知，即是意念或意識的活動，也即是心的主體。前面的受、想、行三蘊，是心體的現象，識蘊才是心的主宰。故也可將受、想、行的三蘊，稱心王所有之法，識蘊便是心王。凡夫眾生的生生死死，生來死去，死去生來的主體，便是這個被稱為識

蘊的心王。一般人稱之為靈魂，但是，佛教不稱為靈魂，而稱為識，因為，識和一般人所說的靈魂，觀念頗有不同，靈魂好像是固定不變的，所以普通人把人的生死比作搬家，從破了的老家搬進新建的家，屋子雖換了，住屋的人卻未變換。至於佛教所說的識蘊，乃是隨著各人的善惡行為，經常都在變化不已的，因為，人的善惡行為，不是讓什麼天曹地府的神明記在生死簿中，而是隨時積儲在各自的識蘊之中，再根據善惡的輕重類別，感受不同的生死果報。可見，以上五種構成凡夫眾生之自我存在的要素，乃是物質世間和精神世間的綜合，從這觀點來看佛陀，他既非唯物論者，也非唯心論者，而是心物合一論者。

六、宇宙是眾生所造成的

宇宙是眾生活動的舞臺，這是通俗的說法；若依佛陀的見地，宇宙是由眾生的活動而形成的。比如我們的家庭、我們的社團、我們的國家，是由家庭中的成員、社員、國民的全體活動而成立的。故可推知，我們的地球世界，

是由於生到這個世界上來的一切眾生所共同完成的傑作，在地球尚未形成之先，一切將要來到地球上生活的眾生，便已在各種不同的世界，造作了感受地球世界之果報的業因。所以，地球世界是地球眾生共同活動的舞臺，但在未到地球上活動之前，即已在其他世界，為了地球的形成而做了相同性質的活動。這些活動的本體，便是構成自我的五種要素，由此五種要素構成的自我，便是凡夫眾生。凡夫眾生的存在，便是生、老、病、死的周而復始地受苦，稱為「輪迴生死」，或名「流轉生死」，因為隨著時間過程中的善惡行為，而來感受種種環境和生命的果報，升降不已，浮沈無定，所以喻作車輪的迴旋，或波流的滾轉。人在一生之中的際遇，當然是苦樂相參的，所以，僅從一截生命的片段上著眼，作為一個凡夫眾生，未必是絕對可哀的事，然從連貫的生死之流中，觀察凡夫眾生，那就不能不讚仰佛陀的教義了。因為，佛陀所說的苦諦，並非苦樂相對的苦，而是指出感受此種苦樂存在的本身，便是苦果的報應。宇宙的存在，是為凡夫眾生的受苦，那麼，苦惱的起源又是什麼呢?

七、集聖諦和滅聖諦是佛陀的現象論

從宇宙的本體而變成宇宙的現象，便是眾生生死的起滅，

佛陀以心物合一的五蘊，作為凡夫眾生世間的本體，又以什麼來說明宇宙的現象呢？前面已經表明，佛陀是以眾生為宇宙之中心的，有眾生始有宇宙，有宇宙即是有限，此一有限的本身就是宇宙的現象，現在所說的現象論，是指此一現象的產生和消滅而言。此一現象的產生，名為苦集諦（samudaya-satya），這是伴著追求快樂和貪欲的滿足而來的種種渴望，使得我們從此生到來生，生了又死，死了再生。總括而言，乃是由於我們渴望快樂（欲愛），渴望生存（有愛），渴望無常（無有愛），故使我們永遠在欲界、色界、無色界的三界之中六道輪迴。修了善業，生於天上和人間；作了惡業，便下墮地獄、餓鬼、畜生的三惡道中受生。只要一天不斷此一渴愛（taṇhā）之心，永遠都在集聚生死的苦因。要想不受苦果，唯有先從明白苦因著手，進而不造苦因，便可不受苦果了。

滅苦的真理，稱為苦滅諦（nirodha-satya），必須捨棄欲望，斷除欲望，離開欲望，不使欲望有其殘存的餘地；破除了一切的欲望之後，渴愛之心亦可消滅了。也就是說，從所有的煩惱和善惡之中解脫出來，由生死的三界，進入寂滅的涅槃境界。此所謂寂滅的涅槃境界，不是永恆的死亡，也不是永恆的生存，而是不生不滅的，寂靜安穩的，自由自在的，絕對的存在，無限的存在，無遠弗屆，無微不至，是衝破了時空界限的，超越了心物觀念的徹底存在和究竟存在。

八、十二因緣的生死觀

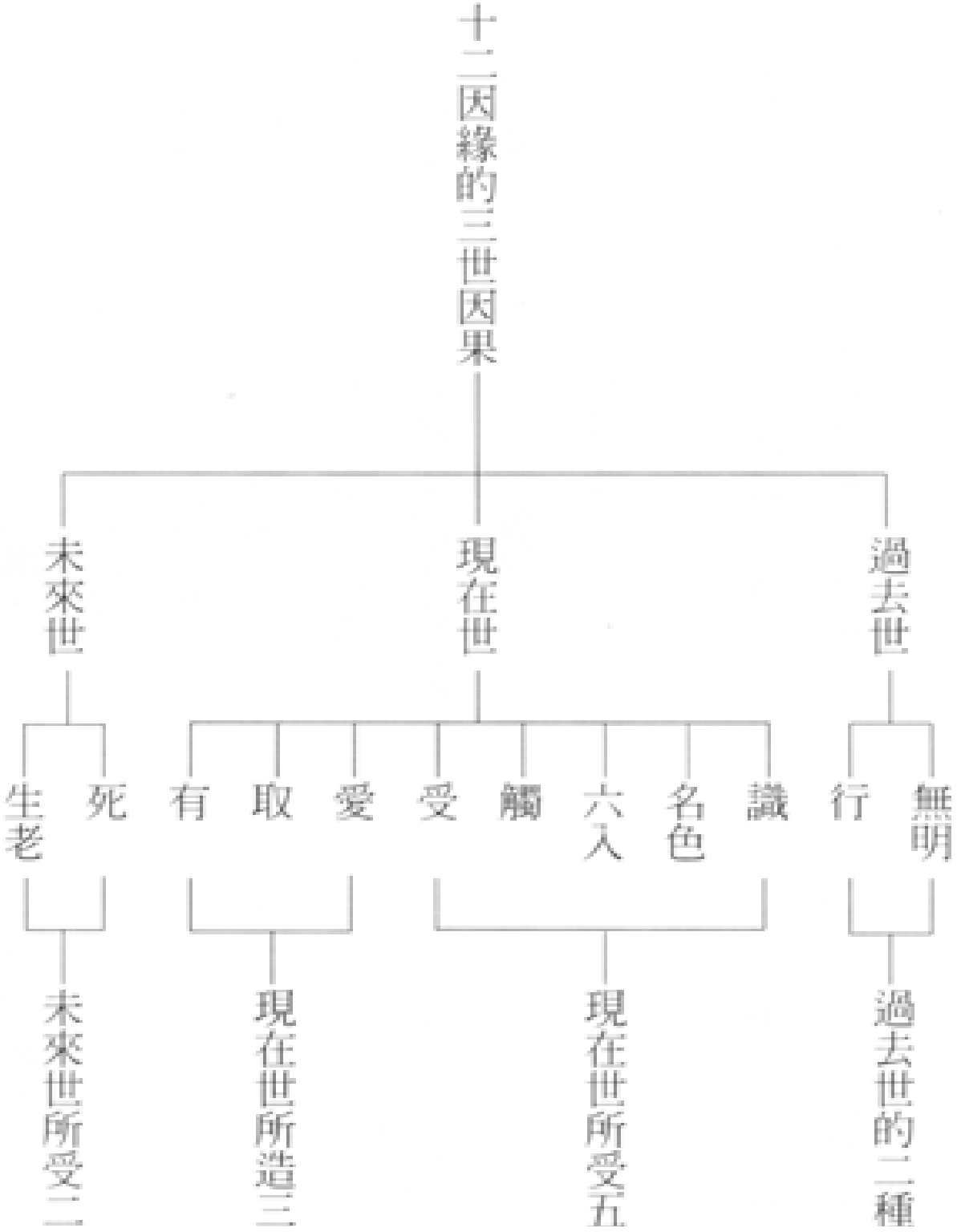
根據佛陀的悟境所見，形成生死循環的三世因果者，名為十二因緣，亦即是由於十二個環節的連鎖，便構成了連續生死之苦的起因，也可由此十二個環節的逐段逆轉，達到滅卻苦因、斷絕生死的目的。故在四聖諦的集諦和滅諦之中，要用十二因緣的道理來說明。

十二因緣，又名十二緣起（dvādaśāṅga-pratītya-samutpāda），即是以十二個段落的因果關係，說明凡夫眾生的生死連續，所以稱為十二因緣。現在先將十二因緣，依其排列的次序，介紹如下：

- 無明（avidyā）——此為迷之根本，可以稱作無知，即是貪欲、瞋恨、愚癡等的煩惱，故為迷惑於生死界中的根源。
- 行（saṁskāra）——即是行業，是從無明產生的意識行為，是前世所造的善業和惡善。
- 識（vijñāna）——即是由於過去世中的種種行為所積聚的業體，便是以此業體的本能，投入母胎的最初一念。
- 名色（ṇāma-rūpa）——即是投入母胎之後，業體的心識（精神）和胎體的肉身（物質）相結合的狀態。
- 六入（ṣaḍ-āyatana）——即是在母胎中，逐漸形成胎兒的眼、耳、鼻、舌、身（五官四肢）、意等六種感覺器官，又可名為六根。因為一切善惡行為的造作和感受，均係由此六種官能為媒介，而達於心體，成為業因業種，或苦因苦種，所以名為六入，意為諸業的六個入口。
- 觸（sparśa）——此為我們於出胎之後，自我身心的六入（六根），和外在環境的六塵之間，發生了相對的接觸。所謂六塵，便是和六根相應的色、聲、香、味、觸、法，也就是我們這個身心所處的生活環境中的一切事物。

- 受（vedanā）——即是由接觸外境而產生的領受苦或樂的感覺。
- 愛（tṛṣṇā）——此為由於苦樂的感覺之後，所起欣樂厭苦，求樂避苦，並且貪於財、色、名、食、睡等五欲的心理活動。
- 取（upādāna）——對於自己所喜所貪的欲求的事物，生起執著不捨的心理。
- 有（bhava）——愛和取，乃是求取生存的欲望，正因為有此生存的欲望，便造下了種種惡行為的有漏（生死）之因，故將接受未來的生死果報。此所謂「有」，便是指的生死因素、善惡行為的有漏之業。
- 生（jāti）——今生造了生死的業因，必將接受來生的再度出生的業果，那便是由色、受、想、行、識等五蘊所構成的身心，和此身心所處的環境。如前所說我們的身心是六根，身心所處的環境是六塵，同為五蘊構成，同為所感受的業果報應，如果加以區分，眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，是主觀的身心，名為「正報」；色（眼所接受的美醜、明暗等），聲（耳所接受的一切音聲），香（嗅覺所接受的一切氣味），味（舌所接受的一切滋味），觸（身體所接受的冷暖、粗細、軟硬、澀滑等），法（心意所接受的一切學問、觀念、思想、方法）等客觀的環境，名為「依報」。此處所說的「業」，和通常所用的「孽」字，頗有不同，請勿混淆誤解。佛教所稱的「業」，是梵文「羯磨」（Karma）的意譯，是善惡行為所留下的一種無形而有力的能，也許和近代科學家所說德語的Energie不同，它是行為的一種餘勢，由於前一行的餘勢，可以引出後一現象的發生。
- 老死（jarā-maraṇa）——來生既然有了五蘊所成的身心，又將衰老而至死亡。

因此，佛陀用這十二因緣，說明了凡夫眾生，在過去、現在、未來的三世之中，所有因果循環的流轉現象。此可用下面的表解，幫助我們，理解它的一個概念：


十二因緣的三世因果
未來世
現在世
過去世
生老
死
有
取
愛
受
觸
六入
名色
識
行
無明
未來世所受二
現在世所造三
現在世所受五
過去世的二種



如果順著十二因緣的三世因果，周而復始的繼續下去，便是以集諦來說明苦諦的根由，眾生永遠是眾生，不會脫離苦的範圍。但是，佛陀之要指明苦諦的根由，目的乃在協助眾生，超越苦的範圍，所謂轉凡成聖，那便是接著要說的苦滅諦了。

九、十二因緣的解脫觀

苦滅諦，乃是逆著十二因緣的次第，從斷絕第十二因緣的老死，向上推轉，到了第一因緣的無明斷絕之時，即是超凡入聖的解脫境界及涅槃境界。也就是說，要想不「老」不「死」，唯有設法不再出「生」；要想不再出生，便不得造下「有」漏的生死之因；要想不造生死之因，對於貪戀的事物，便當立即放下求「取」和捨不得的心念；要想無取無求，唯有首先排除避苦求樂的「愛」欲心；要想無愛欲心，便當不再領「受」苦樂的感覺；要想不受苦樂所動，當求六根清淨，不與六塵接「觸」；要求六根不觸六塵，唯有不起「六入」；六入是由「名色」所成，要求不起六入，便不宜求生投入母胎；投胎的主體是業「識」，故應先破業識；業識是由前世「行」為的集聚而成，故當先勿造作有漏的善惡行為；所謂有漏（sāsrava），是指本著有我的意念，由身口所作的一切行為，不論是為身心的私我，或為群體社會國家世界的公我，乃至是為宇宙全體的神我，均係有我有漏的生死業，為何有我的觀念存在呢？乃因眾生皆在「無明」的愚癡之中，何謂無明愚癡？即是沒有智慧，不能明察我們所處的五蘊世間，都是因緣和合而成的、暫時的、不實在的幻景，所以誤將眾生各自所造的身心乃至宇宙，

當作「我」來維護與貪戀。如果能將此無明排除之後，便可修好解脫之船的漏洞，平安地航出生死的苦海了。如何排除無明，那是要靠修行八正道來完成的工作，也就是下面所要介紹的道諦之內容了。

一〇、道聖諦是佛陀的修道論

道聖諦，簡稱道諦（mārga-satya），即是滅苦之道，或滅苦的方法，也就是佛陀所說修道方法，若能依此方法，切實遵行，便可昇入聖境，是由凡夫眾生成為超脫自在的聖者之道，所以稱為道聖諦。

道諦的內容，含有八目，所以總名之謂八聖道分或名八正道（āryāṣṭāṅgika-mārga），又譯作八支聖道及八正法等。現在分條敍述如次：

- 正見（samyag-dṛṣṭi）——徹底明瞭四諦之理，即為正見。當以諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的「三法印」，來鑑定見解的正確性。即是說，能夠理解我們所處的五蘊所成的身心世界和環境，確是虛幻無常的；既屬無常的幻景，自亦沒有真我的實體可求；徹見無常，實證無我，當下便是涅槃，便是寂靜（不動心）的聖境。唯有依據這樣的見地，來從事佛法的修行，才能真正地達到解脫的目的。
- 正思惟（samyak-saṃkalpa）——又被譯作正志、正思、正分別等，即是正確地思惟四諦之理，基於正見的原則，勿使心中生起貪欲、瞋恚、害心等的活動。這是清淨意業的工夫。
- 正語（samyag-vāc）——即是真語和實語。不妄語（謊言）、不兩舌（挑撥是非）、不惡口（粗言詈語）、不綺語（戲論淫

詞）。應當以善言勸勉，愛語安慰，直言教導。此為基於正見所做清淨口業的工夫。

- 正業（samyak-karmānta）——又被譯作正行，即是端正品行，遠離一切的邪惡行為，是指基於正見而不殺生、不偷盜、不邪淫（除了已婚夫婦之外的一切男女的淫事，均為邪淫），不用一切興奮劑或麻醉物。此即是清淨身業的工夫。

- 正命（samyag-ājīva）——清淨了身、口、意的三業，順從佛陀的教法，遠離五種（不正當的）被佛陀稱為以邪法活命的職業，例如詐現奇特、自稱功德、咒術占卜、大言壯語、彼此標榜等；亦即是以不正當的手段，謀取不法的利益，名為邪命。學佛的人，當以正常職業，取得生活的所需。

- 正方便（samyag-vyāyāma）——又被譯為正精進或正治，即是努力於貪瞋無明等煩惱的對治，精進地邁向涅槃的聖道。故當發願：已生之惡使之速斷，未生之惡使之不起；已生之善使速增長，未起之善令之生起。

- 正念（samyak-smṛti）---繫念正道，不起邪念；即是以不淨觀（aśubhā-smṛti）等的方法，攝心制心，使之不受物境欲念所搖動。所謂「不淨觀」，即是觀想此一身體，共有五種不淨：1.種子不淨（由父精母血所成故），2.住處不淨（胎中十月住於母體的屎尿之間故），3.自身不淨（此一身體是由地質、水分、熱能、空氣等四大所成故），4.自相不淨（身中常由眼、耳、口、鼻以及大小便道的九孔之中流洩穢物故），5.究竟不淨（此身死後必將腐爛化為膿血，乃至枯骨亦壞故）。觀想自身不淨，觀想他身不淨，便可息滅物欲之心，也可增進捨身為道之心。請注意，佛教所說的「四大」，是指構成宇宙的四大物質元素，不要誤以不貪酒、色、財、氣，名為「四大皆空」；乃以宇宙的物質

元素，暫時幻現的身體，不是究竟的存在，所以稱為「四大皆空」。

- 正定（samyak-samādhi）---循著以上七個階段次第修行，正念的觀想完成，便可進入四禪八定，再加以無常無我，四大皆空的正確知見（即是空慧的觀照），便能進入無漏清淨的滅受想定，那即是解脫自在的境界，不生不死的涅槃境界。所謂涅槃（nirvāṇa），曾被譯作滅度、寂滅、圓寂等，即是超越了一切煩惱苦痛的繫縛，住於絕對自在的境域，那是不能用時間和空間來範圍的圓滿充實的存在。

一一、不苦不樂的中道

我們從以上所見，佛陀的修道論，既不主張享樂，也不主張苦行，乃是不苦不樂的中庸之道。實行起來，也不會感到困難，不用浪費金錢，也不一定要我們避開現實的生活，而是教導我們，就在現身所處的環境中，及時用功修行。著手之際，也不繁雜，只要能夠把握住一個原則，認明我們的身心和這身心所處的環境，都是無常的、無我的、暫有的、幻有的，便可漸漸地對名利得失的心念淡薄下來，對於求取解脫之心積極起來。然後再對日常生活、待人接物之間的存心，以及言行方面，加以留意；寧可損己利他，不要損人利己；應以正當的職業，為人間的社會，謀求幸福；盡可能地利用時間，多做自利利他的工作；為了洗鍊我們的身心，應當多做一些使得物欲沈澱的工夫。這種工夫，上面僅僅列舉了一種不淨觀的方法，其實，正念所包含的方法很多，主要的尚有六種正念：念佛、念法、念僧、念持戒（即在八正道中的身口意三業的清淨）、念布施（以財物布施貧窮，以佛法施化有緣的眾生）、念生於諸天的功德。

這兒須加解釋的，修行的方法很多，歸納起來，不出福慧二類。心中念念不忘地對於佛陀偉大人格的敬仰，對於佛陀所說教法的渴求，

佛教入門 68

對於實踐佛陀教法者——僧人的見賢思齊，對於造作惡業的警惕，對於困苦眾生的盼望能予以救濟，對於以禪定力而生於諸天的嚮往。這六種繫念的表現，均屬於福業，但此六念的工夫所得，便屬於慧業了；因為正念不斷的更進一步，便入禪定境界，定力即能產生智慧。

以佛陀的智慧所見，生天未必可喜，即使到了最高的非想非非想處天，仍未脫出生死的界限，故對於六念之中的念天功德，不可誤解成為僅僅希望求生天上，而是指的八正道中最後一個階段，盼由四禪八定的禪天過程，進入涅槃。

正念，主要是指心念，但是，晚近中國，以口念佛、念經，也不為錯；由口業來幫助意業，當然更好。不過，如果僅用口念而疏忽了心念，那就捨本逐末了；如果僅是口中念佛，而忽視了八正道的兼顧並重，更是錯上加錯了。事實上，凡是信心堅強、修行殷切的人，也必是位行解雙舉的佛教徒。

因為，佛陀的教法，是要我們在不背棄現實生活和人類環境的原則下，努力於解脫道的修持；並以佛法的實踐，來導致個人生命的昇華，促進人間社會的淨化。所以八正道的修行者，既能擺脫物欲之火的煎熬，也不必如苦行主義者們接受痛苦的折磨。

一二、佛法的中心思想

佛法，便是佛陀所說的教法，即是佛陀教我們用來自利利他的修行方法，以及解釋這個修行方法的原理，切勿誤解修行僅是出家人的事，也勿以為唯有吃素念佛或坐禪拜佛才是修行，這點可從上面的介紹之中得到理解。也正由於如上的介紹，使我們見到了佛法的一個梗概。這個梗概，便是「四聖諦法」，在此四諦法中，又以五蘊法分析了宇宙人生的本體，五蘊法中包羅了構成主觀的六根和客觀的六塵，這個五蘊的世間，便是苦諦的內容。又用十二因緣，說明宇宙人生的現象，說明三世因果的循環，也說明了如何使此因果循環的現象消失。事物之間所發生的關係，名為因緣；先後之間所起的現象之關聯，名為因果。因緣思想和因果思想，是一體的兩種表徵，乃是佛陀思想的獨特處，也是佛教的中心思想的中心。佛陀即以此因緣與因果，宣說了集諦和滅諦。為了滅苦的方法，便說了八正道，八正道乃是最平易近人的修行方法，也是最能適合人們接受的中庸之道。

當然，初初接觸到佛法的人，可能仍有不太明白的地方，此在佛陀悟道之初，即已有過如此的顧慮，結果還是被許多願意接受的人理解了，所以也發揚光大了。從五蘊的基礎上，發展成了「唯識法相」的哲學；從因緣生法的立場上，

發展成了「般若性空」的實相論；從身口意三業清淨的立足點，完成了戒律的體系；從正念及正定的基本上，發達了禪觀的思想。統括佛教思想史上的小乘佛教，而至大乘佛教，其中心思想的源頭，皆不出如上所舉的四聖諦和八正道，所以把它稱為佛陀的根本教義；因為它是大乘、小乘，一切佛法的根本，故又被現代學者們，稱為根本佛教。

佛陀的教團

一、教團的構成

在佛陀當時的印度，尤其在恆河流域一帶，有著許多的沙門團，是於各種不同的思想下，形成各式各樣的出家人的團體。當佛陀成道之後，有了自己的教義，依照佛陀的教義，作為實踐依準的出家人，也日漸多了起來，這便是自成為一個佛教教團之開始。

但是，佛陀的教團，雖以出家的沙門（śramaṇa）為中心，經常追隨佛陀的，也以沙門為主，佛法教化的對象，卻不限於出家人，佛陀倒是為了教化在家人而到處遊歷，並且教導他的出家弟子們隨緣教化，往往利用出外托鉢的機會，接觸俗人，應機施予佛法的宣化，故將托鉢乞食視為重要的生活方式之一，以之接引、化導與佛法有緣的人們，所以名為化緣。

俗人皈信之後，絕對的多數，不會隨佛出家，佛陀也不要求人人出家。因此，出家的沙門，形成了教團，教團的外圍，便是眾多的男女信徒；

他們雖不直接參加教團的集體生活，卻和教團之間，有著密切的關係。所以，提起佛陀的教團，也不能忽視了在家身分的佛弟子們。

將在家的男女信徒和出家的大小男女，分別起來，佛陀的教團之中，便有七類不同的身分了:

- 優婆塞（upāsaka）：漢譯為清信士、近事男、近善男等，即是親近三寶的在家男子。
- 優婆夷（upāsikā）：漢譯為清信女、近事女、近善女等，即是信仰佛法、近事三寶的在家女子。
- 沙彌（śrāmaṇeraka）：漢譯為息慈（息惡行慈）、求寂（勤求圓寂）等，即是依比丘而住的出家少年。
- 沙彌尼（śrāmaṇerikā）：即是依比丘尼而住的出家少女。
- 式叉摩尼（śikṣamāṇā）：漢譯為學法女、學戒女、正學女等，即是女子於十八歲至二十歲的兩年之間，修習特定的不淫、不盜、不殺、不虛誑語、不飲酒，不非時食的六法，而住於比丘尼的團體中者。此與沙彌尼所不同者，沙彌尼是未成熟的少女出家，一旦進入教團，便可肯定她的出家身分。式叉摩尼是已成熟的少婦或已不是處女的女子，須以兩年的時間來觀察她是否能夠適應出家的生活。
- 比丘（bhikṣu）：漢譯為乞士、熏士、破煩惱等，即是二十歲以上受了比丘戒的出家男子。
- 比丘尼（bhikṣunī）：即是二十歲以上受了比丘尼戒的出家女子。

依據佛教的慣例，以上七類的尊卑位次，是這樣的：比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷。總名之為佛陀座下的七眾弟子，也即是構成佛教教團的全體信徒。

二、在家信徒的生活軌範

作為一個在家的佛教信徒，和非信徒之所不同的，即是皈依三寶和受持五戒的要求。也就是說，一進佛門，首先要對佛陀生起崇敬之心。雖然，佛陀本身無須由於信徒的崇敬而顯出他的崇高偉大，也不是由於佛陀有什麼權威而強制信徒對他崇敬，乃是為了崇敬佛陀的偉大人格和智慧，他將他自己所悟的解脫方法，悲天憫人地告訴了我們，我們對他的救世精神，是否應該崇敬呢？假如你已接受了佛法的教化，是否應該見賢思齊，對於佛陀的人格有所嚮往呢？如果是的，那麼，對於佛陀的崇敬，乃是為了提挈自己，

使得自己也能漸漸地走向成佛的道路。所以信佛的第一個條件，便是對於佛陀的敬仰和皈信，佛經中稱為「皈依佛陀」。

信佛的最大目的，不該僅是為了求取現實的利益，但是信佛的利益是通過了現實生活而達到解脫目的者。要想求取利益，必須依照佛陀所示的方法來做。所以對於佛陀的教法，也當皈信，名為「皈依達磨」。達磨（dharma）即是佛陀的教法，嘗被漢譯為軌持和軌則等。

佛陀的教法，要藉人的傳持和宣揚，才能長時間地讓廣大的人們接觸到，故對傳持佛法的人，亦宜恭敬如同佛法，此名為「皈依僧伽」。僧伽（saṃgha），意譯為和合眾，即是以佛陀的教法為軌範，意見相同、利益均等、生活相同，身、口、意的行為方面，也均和睦相處的人們。主要是指出家的佛弟子們。

以上三項，加起來名為「三皈依」，亦名「皈依三寶」。以現代的觀點來說，便是敬愛教育我們的老師、珍惜老師傳授的學問、尊敬創發學問的古聖先賢。不過佛法不同於普通的學問，這是使我們從有限的生死界中，進入無限解脫境中去的方法，所以在皈敬的程度上是頗有差別的。

皈依三寶之後的人，依照佛陀所示的生活軌範，至少要遵守五點:

- 不殺害有情：有情（sattva）即是對於具有感情意識的一切生物，不得加以殺害。此有兩種原因：一是從因果的觀點及輪迴的觀點上說，現世殺害有情眾生，將來也要接受殺害，為了急求解脫生死，不得再造生死的殺業；另一是從滅除無明煩惱的觀點及增長慈悲心的觀點上說，不應為了自身的欲求而殺害眾生，更不應為了瞋怒而殺害眾生。

- 不屬於自己應得的任何財物，均不得不與而取，不論巧取或強奪，皆為不法的行為。
- 不得與夫婦之外的男女發生性關係，夫婦之間亦不得過度地縱欲。
- 不得虛言、妄語、惡口罵人、兩舌挑撥、淫詞豔語。
- 不得飲酒，亦不得食用刺激和麻醉的物品。

以上五點，便是殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒的五戒。殺、盜、邪淫，屬於身業，妄語屬於口業，飲酒是為防止因酒而造成亂性，所以最好不飲酒。事實上，五戒的內容，已在八正道的正業和正語之中，能夠實踐八正道，便能受持五戒。同時，請勿誤會，佛教的戒律精神，並非僅止於消極的不得作，更有積極的不得不作的要求在內。例如，不殺害有情眾生，進而要救生和放生，有情之中，以人為中心，所以要盡其所能，救濟病貧和災難中的人們；不偷盜他人的財物，進而要量力施捨，多做慈善事業；不淫他人的妻女，進而要勸請他人，

共同來淨化人間的男女關係；不妄語，更要用語言給他人帶來福利。

三、在家信徒的處世原則

除了五戒之外，作為在家的三寶弟子，對於子女，應當善盡撫養和教育之責；子女對於父母應該敬順忠實，不得浪費父母的財物，父母年老或虛弱之時，應盡援助和敬養之責。

學生對於老師要致禮敬，並且深深體念老師的教誨；老師對學生當以懇切之心，將自己的技能和學問，盡量地傳授，並給予愛護。

丈夫應愛他的妻子，尊敬妻子，並且對妻守貞，適時給與適當的衣服和裝飾；妻子應善維持家庭生計，親切地接待來訪的親友，對丈夫要賢淑而有貞操，照顧丈夫的財產，熱心而勤勉地做一個家庭的主婦。

對於親友和同伴，要以平等的態度相待，要經常表示親切和鄭重；要為對方的利益設想，以公平的方式分配共有的財物；不可掉於輕率；當其必要之時或於危難之際，應給予保護；遇到不幸，更當把他視作自己的忠實伙伴。

主人對於屬下，勿使負起超過其體力或能力的工作，不要勉強他們，應該多為他們的幸福設想而給與照顧；應給與適當的食物和費用；他們有了疾病，

要加以照料；要許可他們有充分的休息。

屬下對於主人，當盡力為之服務，以愉快的心情，擔負起所做的工作，盡量做到能使主人滿意的程度；不要批評主人，更不可咒罵主人。

作為一個在家的佛教信徒，對於出家的比丘和比丘尼們的身口意三業，要以非常友善的態度來接近，歡迎他們到自己的家中乞化，並且供給他們用以維持身體的必需品。

這段教訓，出於阿含部的《善生經》。由此可見，佛陀的宗教，即是人間的宗教了。

四、沙彌生活的軌範

本來，沙彌之在佛陀的教團中出現，是在佛陀成道後第五年，由於他的兒子，少年羅睺羅的出家而來，所以是出現在比丘之後。現在為了由沙彌的戒律，到比丘戒的由簡入繁，便於敍述起見，所以先介紹沙彌的生活軌範。

沙彌的生活軌範，共有十條守則，名為沙彌十戒，是從五戒的基礎上，加了五條與世間俗欲隔離的規定，而成為養成出家人格的訓練。因為，要使凡夫眾生，從滔滔的人欲洪流之中抽出身來，便不得不先以自我的意志遠離物欲，

最後才能達到無欲的境地。

僅守在家的五戒，雖也能夠到達無欲的邊緣，然對於夫婦關係的淫欲未斷，終究尚差一步。當然，如果能以在家身分而守出家的戒律，也能達到離欲無欲的目的。

現在，將十戒的名目，條列如下：

- 不殺害有情：此與素食思想雖有關聯，但卻並不等於規定素食，而是規定不得殺生。
- 不偷盜他人財物：乃至一針一線。
- 斷絕男女的淫事：此與五戒所不同者，乃是由不邪淫而進為不淫。
- 不妄語：此與五戒的相同。
- 不飲酒：亦與五戒的相同。
- 不非時食：過了日中之後，不得進食，這是印度當時，各沙門團的共同原則，也是出家人的共通生活方式的一種。
- 不用花鬘等的一切裝飾，也不得以香水、香油等物擦臉塗身：這是為了避免虛榮心，以及男女之間的相互誘惑而制。
- 不得自作歌舞、音樂、伎藝等的世俗遊戲，亦不得存心去觀賞世俗的歌舞、音樂和伎藝等的演唱：此乃為了不使已經出家的身心，再為世俗的娛樂所迷，引發貪戀俗情的心理。

- 不坐臥華美輕軟而高貴的床座：為免引起高傲心和舒適感，而忘了生死的苦惱，所以應當臥坐堅硬低下的床座。
- 不為自己保持金錢：出家的人，應該常處於物質生活的貧窮之中，不儲蓄金錢，也不手持金錢等的財寶，目的是為滅除對於身外之物的貪求之心，若有一念貪求存在，他便無法進入解脫之門。不過，為了教團大眾的生活，以及寺院經營的維持，保持金錢，不為過失。

這是出家沙彌的戒律，也是進入解脫之門的守則。但是，在家的信徒，也有學習出家戒律和體驗出家生活的機會，即是逢到每月的齋日即是布薩日（upavasatha），依現代而言，也可稱作佛教的假日或節日吧！在家的信徒，可在那天的一日一夜中，守持沙彌十戒中的前八條，稱為八關戒齋。

至於沙彌尼戒，和沙彌戒相同。所不同的是沙彌依止比丘而住，為比丘當侍者，並且學習比丘的威儀；沙彌尼依止比丘尼而住，為比丘尼當侍者，並且學習比丘尼的威儀。

五、比丘生活的軌範

上面所說的沙彌十戒，若從字面上看，它是為沙彌所定的戒律；即使從教團的形式上看，也是沙彌所守的戒律。但是，若從戒律的成立史和教團的發展史上考察起來，即可明白，沙彌一詞，是由沙門而來，沙彌十戒，本為釋迦座下的沙門大眾的生活軌範，是最初佛教教團的共同守則。

後來釋尊座下的出家弟子，越來越多，早年出家的弟子們，也收了弟子，分子就漸漸地複雜起來，僅靠十條生活守則，已感不夠處理教團中所發生的問題了。當弟子之中遇到無法處理的問題時，便去請示佛陀，佛陀親自處理之後，便成為新的案例，新問題繼續發生，新案例也陸續增加，直到佛陀入滅之時為止，有關比丘生活的案例，已達二百五十件左右，這便構成了比丘的戒律。凡是比丘，一律要循著這些規定來處理日常生活中所發生的問題。至於沙彌，因為年齡尚小，成年人的許多案例，尚不能適用，所以僅有基本的十條戒律就夠了。

在比丘戒的二百五十條之中，也包含了沙彌的十戒，不過已將十戒分別安置在五篇七聚之中了。所謂五篇，即是犯戒的五等罪行，七聚是犯戒的七項罪名。這是佛教律令的獨特的分類法。五篇之中，最重的罪行是波羅夷（pārājikā，

共有四條，即是行淫、偷盜、殺人、大妄語，犯此四條的任何一條，便自然失去出家人的資格。其次依序為僧殘（saṃghāvaśeṣa）、波逸提（prāyaścittika）、波羅提提舍尼（pratideśanīya）、突吉羅（duṣkṛta）。以突吉羅的罪行最輕。除了波羅夷罪，均可根據規定，向大眾之前坦白懺悔，最輕的突吉羅罪，只要自己生起悔過之心就好。

正因為犯了過失要向大眾或數人之前懺悔，有的人犯了過失，自己不知輕重，而須他人來當眾檢討，所以教團之中，也有了由共住的大眾來共處理一切問題的規則，名之為羯磨作法，用現代語說，大概可以稱為議事規程吧。這種方式，在今天看來，沒有什麼稀奇，但在二千五百多年以前的印度社會中，用全民民主的方式來解決問題的民主思想，除了佛陀的教團之外，是從未有過的事。

六、比丘尼的出現

在佛陀的教團中，最初是不許女性出家的，這不是重男輕女，而是當時印度的一般宗教中，均不許女性出家的，原因是女性的身心脆弱，經常需要他人的保護，如果女性出了家，勢必要為比丘增加負累，所以佛陀要說，有女性出家，便為佛陀的正法由一千年而減為五百年。事實上，由於當時的社會，

警察保護不能遍及鄉間和山野，女性出家後，往往會單獨行動於鄉間和山野，危險性很大，後來，在比丘尼之中受到強暴的實例，也真的發生過。

但是，當佛陀的父王病逝之後，佛陀的姨母摩訶婆闍波提夫人，率領著五百名釋迦族的婦女，剃了頭髮，穿了褐色的出家裝，來到佛前，請求准許出家。最初未獲許可，結果由於佛的常隨侍者阿難陀的代為再三地懇求，才給她們作了八項特別約束，接受了她們加入了佛陀的教團，那八項約束便是「八敬法」，這一批女性即依八敬法而成為比丘尼，像其他由佛陀親自接引出家的比丘一樣，沒有使用授戒的儀式。用會議方式的羯磨（karma）法授戒的儀式，乃是當弟子們接引再傳弟子時，開始使用的。至於八敬法和女性出家的問題，不妨參閱拙著《戒律學綱要》第六篇第三章〈比丘比丘尼戒的內容及其同異〉的介紹。

在那次釋迦族婦女們大規模的出家運動之中，也包括了佛陀出家之前的妃子耶輸陀羅在內。雖在佛世的比丘尼之中，也出現了好多偉大的聖者，例如佛的姨母大愛道，迦葉尊者出家之前的妻子妙賢，妓女出家的蓮華色，淑女出家的法與等人，均為釋迦世尊的教團帶來了不少的光輝，所以我也特別為此四大聖比丘尼編寫了傳記（請參閱拙作《聖者的故事》）。但是，佛陀仍說：「女子多於男子的家庭，易遭盜賊。」所以規定不得由比丘度比丘尼弟子。

至於比丘尼的戒律生活，原則和比丘戒律相同，唯其為了女性在生理和心理上，頗不同於比丘，故有好多規定與比丘戒不同。在表面上看是限止女性，實際上是為了對於她們的保護，也是為了保護教團的聲譽。所以通稱比丘尼有五百戒。事實上，在《四分律》中為三百四十八條，在《僧祇律》中僅有二百九十條。《四分律》的比丘戒為二百五十條，《僧祇律》的比丘戒則為二百十八條。相差數十條而已。

七、平等的教團

女性出家，雖為一般宗教的慣例所不許，雖會給佛陀的教團帶來麻煩，但在佛法的基本思想上是容許女性出家，所以釋尊也說，在過去諸佛化世之時，均有女性隨佛出家的。這是基於眾生平等、種族平等和性別平等的佛法而來。故當准許女性在佛教中出家之後，這一平等的思想，便完全貫徹了。

傳統的婆羅門教，唯有婆羅門階級的僧侶種族，可為宗教師，且為生來的特權階級。至於第四階級的奴隸種族，不但不能成為宗教師，即使信仰宗教的權利也被剝奪，這是種族不平等。一般的沙門團，不許女性出家，這是性別不平等。

佛教呢？乃是將教法的門戶，向著所有的人們開放著的，

但能瞭解佛法而願皈依三寶的人，不論尊卑、不問老少、不別男女，一律歡迎。出家學佛者與在家學佛者是平等的，不論是權威的國王大臣或路邊的販夫走卒，乃至貧賤的乞丐，進了三寶之門，一律是三寶的弟子，但憑各自對於佛法的實踐程度而分獲益的深淺，不因世俗的地位尊卑而成貴賤差別。出家的男子和女子，也是平等的，比丘能夠證得阿羅漢果，比丘尼也同樣可以證得。這完全是根據人的本性，也是肯定了人的本性之平等可貴而發出的思想。

所謂阿羅漢（arhạt），漢譯為殺賊（殺滅了一切的煩惱之賊）、不生（不再轉世投生）等意，即是解脫的結果，所以在根本佛教中的佛陀，也被稱為阿羅漢。在根本佛教的修行結果方面，分作四個階段:

- 須陀洹果（srotāpanna-phala）：譯為預流，即為初見四諦法門，體證了十二因緣的道理，便是進入聖流的預備工夫。到此階段，最多再經七番生死，便得解脫。
- 斯陀含果（sakṛdāgāmin）：譯為一來，即是說，即使證得此果之後立即死了，再來人間天上，也僅一番生死，即可解脫。
- 阿那含果（anāgāmin）：譯為不還，即是說，證得此果，死後住於五淨居天（禪定之中），禪定轉深，到了滅受想定，即是解脫，所以不再還到凡夫的生死界中。
- 阿羅漢果（arhạt）：已如上述。

在家人修行佛法，最高可得阿那含果，這是由於家室俗情之累，不能即生進入滅受想定或徹底無欲的境界。但是，若能進入五淨居天的深定之中，已是必得解脫的境界了。

至於佛教的「天」，從文字上看是具象的存在，實則未必要確定天界位置的存在於何處。佛教的天，分作「欲樂福報」的和「禪定境界」的兩類。因此可說，凡是欲樂的享受和壽命的維繫，超過普通人間的，便是欲樂福報天，不論它是否存在於地球世界或在太空的其他星球世界。再說禪定天的存在，除了意識之外，不用假借物質作表徵，所以更加不必指出它的存在方位了。

八、和平的教團

佛陀的教團，名為僧伽（saṃgha），意為和合眾，在許多場合，均用「和合僧」來稱呼它。在「六和敬」法的原則下，做到：

- 身和敬：禮拜等的身業相同相敬。
- 口和敬：讚詠等的口業相同相敬。
- 意和敬：信心等的意業相同相敬。
- 戒和敬：受持的戒法相同相敬。
- 見和敬：對於佛陀的教法，即是因緣所生苦空等義的見解相同相敬。
- 利和敬：衣食等的利益相同相敬。

在佛陀的教團之中，沒有特權階級，雖然身為教主的佛陀，也自稱「我在僧中」。僧中的人，凡是已經取得比丘資格並且通曉僧中軌範的人，均有發言權和投票權。人人都有相同的發言權和投票權；人人都有相同的義務和責任。如果遇到偶發的紛岐異見，即依法集會，由

大家依法解決；萬一遇上了困難問題，參加的人員，形成了兩個壁壘，爭持不下之時，便採用「如草覆地」的方式，把它當作無意味的案件處理，好像用乾草把潮濕的泥濘遮掩起來，不用再去注意那塊泥濘的地方了。所以，在僧伽之中，永遠是一片寧靜和諧與安樂的景象。故在義淨三藏譯出的《根本薩婆多部律攝》卷一內說：「諸佛出現於世樂，演說微妙正法樂，僧伽一心同見樂，和合俱修勇進樂。」

新學的後輩，對於先進的長老，在求法敬法的原則下無不恭敬如同奉事佛陀；先進的長老，也不會倚老賣老，因為有的沙彌已證阿羅漢果，一些年老的比丘，尚是凡夫；即使是已證聖果的長老比丘，因為已經無我無欲，

故對於後進新學，更會如同對他自己一樣地，給予適切的照顧及教導。

教團的比丘和比丘尼，各自成為兩個生活環境。大家都在六和敬法的原則下，度著和平融洽的修道生活；在八正道的標準之下，彼此之間沒有口舌是非之爭，沒有嫉妒，也沒有岐視。

由於大眾的個性與興趣不同，佛陀允許意趣相投的人，分別聚集在一個一個具有特長的長老比丘的左右。例如性喜頭陀行的比丘，集在迦葉尊者的左右；性喜智慧的比丘，集於舍利弗尊者的左右；性喜多聞的比丘，集在阿難陀尊者的左右；性喜神通的比丘，集於目犍連尊者的左右等等。

由於來自各地的比丘，語言不能統一，佛陀也不勉強他們使用一定的語言，允許他們依各自所用的語言而分成一組一組地，來舉行布薩（upavasatha）日的誦戒儀式和羯磨作法。

比丘尼的僧伽，為了便於接受比丘的照顧與指導，原則上是住於距離比丘僧伽不遠的地方；但是，除了每半月迎請一位精通戒律並且受了比丘戒二十年以上的比丘，到尼寺教誡之外，平時均在長老的比丘尼的督導之下，度其清淨和精進的修道生活。不過，她們對於比丘僧伽，均抱著尊敬的態度。

因為生活軌範的不同，在家的信徒，原則上不能過問出家人的行為。

出家人的生活如有失檢者，乃由出家僧伽的大眾，以會議方式的羯磨法來處置。萬一有人，犯了罪惡，並且觸及了國家的重大法令，便先依據戒律標準，逐出教團，然後再去接受國法的制裁。例如比丘戒的四條根本戒（波羅夷罪），便是比照當時摩揭陀國的死刑標準而定的，所以比丘偷盜五錢以上的財物，便失比丘身分。

因此，佛陀的教團之內，包含了七類信徒，基本上完全是平等的。但在尊敬修行階次的原則上，乃以出家的僧伽為主體；出家僧伽之中，又以比丘僧伽為中心，比丘僧伽之中，復以有德的長老為領導的核心。

佛陀的晚年

一、佛陀遇到過教難嗎?

在現有的世界各大宗教之中，他們的創教者，尤其是發於中東地區的各宗教的創始人，無一能夠免於教難的迫害者，甚至是因教難的不斷磨鍊而完成了偉大的宗教。此在佛陀，乃是一個特殊的例子，在佛陀的一生之中，從未遭到過外教的迫害。這雖是由於印度民族愛好和平，也是因為佛陀的教義，持乎中道。故在佛世印度的各宗教派系之間，除了義理上的論諍，不曾發生過暴力的械鬥。尤其是佛陀的態度，更為容忍寬大，對於外教教徒，毫無岐視之心，所以，贏得了許多外教徒的皈信。同時也囑咐那些皈信了佛教的外教徒們，對於他們原先供養恭敬的外教沙門婆羅門，仍當照舊地恭敬供養。

像這樣的態度，除了佛教，即使在印度的當時，也不能見到，但卻成了一直到現在的佛教的傳統精神。

縱然佛陀的教義是如此的容忍寬大，尚有部分信徒，

佛教入門 90

由於皈依了佛教而疏忽了對於外教沙門的供養，因此而曾為佛陀帶來了兩次「女難」。根據巴利文三藏的《本生經》所傳：有一次舍衛城地方的一群外教沙門，由於佛陀的感化力太強，致使他們的名聞利養受到了影響，於是想到了一個破壞佛陀名譽的方法，拜託了一個跑碼頭的女人，那個女人說：「請放心好了，這是我做慣了的事。」

首先，她於每晚，穿戴妝飾得妖豔動人地，手持香及花鬘，於佛教的信徒們，聽完佛陀說法，從佛陀所在的祇園精舍出來之時，正好和大家對面相反地，走向祇園精舍；又於每日早上，當信徒們去祇園精舍向佛陀請安之際，她從祇園精舍的門前，迎著大家，走回城去。經半月之後，她便逢人就說：「我在祇園精舍的香室中，和喬答摩過夜了。」過了三、四個月，她用布片裹腹，看來像是懷了孕的樣子，並且告訴許多的人，說是喬答摩使她有孕了。到了八、九個月之際，她再用木製的圓形物，包在腹上，外面加穿紅色的衣服，裝成即將臨盆和疲累的樣子，走到正在對著大眾說法的釋尊之前，指著自己的肚子，開口罵道：「你呀！知道享受快樂，卻見不到我腹中的孩子所帶來的麻煩了！」

釋尊對於這麼一個女人，自然不覺得有可怕之處，僅說：「女人啊！你的話是真是假，唯我和你知道。」

「是的，修行的人。唯你和我知道，所以做了這樣的事。」

然而，當她說完這句話，恰巧來了一陣風，把她那塊圓形木製物的帶子吹鬆了，當場掉了下來。

另外一件關於女難的記載，出於巴利文三藏的《小部經》之中：有個女人，受了外教沙門的委託，到祇園精舍去的途中，被那外教沙門殺死了，於夜中將屍首拋棄在祇園精舍內，然後，到城內去遍散謠言，說佛教教團的人姦淫了那個女子，並且把她殘殺了、拋棄了。於是，當比丘們外出托鉢乞食之際，受到很多人的怒罵。大家把這案子報告佛陀，佛陀安慰大家，希望大家不用氣急，過了七天之後，自會消失的。果然，在七天之後，真相大白。佛教的教團，經過了這樣的試煉，聲望更高，道譽益隆了。

如說佛陀曾經有過來自外教的迫害，恐怕只有這樣的女難而已，如要把它形容成為教難，那是很不相稱的事吧！

二、晚年的佛陀是幸福的嗎?

如果從佛陀本身的立場言，在他的一生之中，除了修道、證道、傳道之外，無所謂幸福和不幸福。若以凡夫的眼光來看佛陀的傳記，當他成道之後的四十五年之間，除了晚年來臨時，遭遇到幾項不愉快的事件而外，

都是在平靜莊嚴而又多姿多采的化導生活中度過的。

至於佛陀晚年的境遇，最足注目的，乃是來自教團內部的分裂，以及他的祖國遭到了滅亡的厄運。

正因為佛陀的教法是民主和自由的，民主自由，不是壞事，假如這個原則被一些野心家或無知之徒曲解利用之後，便會造成混亂的危機。

佛陀的教團，本來是在一片和諧融洽清淨無諍的情形中，漸漸發展起來的；但是，到了後來，由於教團在快速度化中得到蓬勃的活力，從外教轉入佛教的，從各色各樣的階級或身分進入教團的人，在濫用自由和民主觀念的情形下，終於促成了教團的分裂。比如有一次，佛陀在恆河南岸憍賞彌國（Kauśāmbī）的時候，那裡的比丘們，因了一位比丘犯了一點小過，竟使大家分成兩黨，爭持不休，甚至對於佛陀給他們的勸告也不接受，佛陀無奈，只好離開他們，去了憍薩羅國（Kosalā）的舍衛城。結果，由於佛陀離開之後，那群分成了兩黨的比丘，也失去了信徒的支持，還是一同來到舍衛城，向佛陀懺悔前非，重歸於和合。因此，這一事件，雖沒有鬧成教團的分裂，卻為教團的分裂開了先例，以致後來發生了提婆達多的叛逆事件。

當釋尊的晚年來臨時，教團內有了爭執，社會上也產生了不安的景象，

此從《中阿含經》卷五九的《法莊嚴經》中，可以看到。那就是佛陀最後一次會見憍薩羅國的波斯匿王（Prasenajit）時，說到了當時的景況：國王與國王爭、王族與王族爭、婆羅門與婆羅門爭、資產者與資產者爭、父母與子女爭、子女與父母爭、兄弟與兄弟爭、兄弟與姊妹爭、姊妹與姊妹爭、姊妹與兄弟爭、友人與友人爭。但是，以佛陀看他的教團，比起一般的社會，仍覺得相當滿意，並且說：「我見許多修行的比丘們，和合而共樂，沒有爭執，如水乳之交融，互以敬愛之心共住。」

三、提婆達多的叛逆

提婆達多（Devadatta）的事蹟，如果依照現存的佛典中，有關他的記載看來，他是在五逆罪中犯了三項逆罪的大罪人。所謂五逆罪，是指殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血，若犯其中之一，即墮無間地獄。據說，他是釋尊在俗時的堂弟，從小就喜歡和釋尊競爭，每事均落在釋尊之下風，但他始終不肯服輸。

可是，當釋尊成道，還鄉省親以後，提婆達多也和釋迦族其他的王子們，一同來到佛陀座下，成了佛的弟子。

漸漸地，釋尊的肉身，經過四十多年的教化奔波之後，已在進入垂垂老去的暮年了，教團之中的人數增加了，大多是由大弟子們分別領導著各自的弟子，

所謂頭陀行的在一起，習神通的在一起，喜辯論的在一起，善多聞的在一起等等。其中的提婆達多，並未被現存的佛典列為釋迦座下的重要弟子，但他卻要假仗摩揭陀國青年國王的王威，希望佛陀把教團的領導權移交給他，佛陀當然不會承認，並且回說：「我不攝眾」，這是說，領導教團的，不是釋尊這個人，而是佛陀的教法和戒律，故囑比丘們應當依法而且依律而住。此也即是佛法四依之一的「依法不依人」。所謂「四依」，乃是佛教的特性之一，即是：依法不依人，依了義經不依不了義經，依義不依語，依智不依識。

提婆達多未能遂其所願，便起了害佛之心，將大石塊從山上拋下，未把佛陀打死，卻使佛的足趾流了血（出佛身血），他帶著跟從他的比丘們，脫離佛的教團（破和合僧），又打死了已證四果的蓮華色比丘尼（殺阿羅漢），別說犯了三逆，即使一逆，已經夠重了。故據傳說，當他以暴力奪取教團領導權之運動失敗之後，便活生生地從裂開的地縫中，墮入了火山口似的地獄之中。

然而今天，對於這項傳說，不能不作重新的考察，因為現存的佛典，即使是最原始的，也是在佛陀入滅之後，由頭陀第一的大迦葉尊者，召集了與他意趣相投的長老比丘們，結集而成的；此後也是以大迦葉一系所傳者為正統的佛教。從這一點說，現存的原始佛典，也難免沒有派系的色彩在內。

佛世並無派系的名目，但已有了各大弟子各別領導第二代再傳弟子的事實。一旦佛陀入滅，這種色彩便尖銳化起來。由於提婆達多的生活方式，和大迦葉一系的不同，所以把他挑剔出去，說他是叛逆之徒。至於犯了三逆的記載，恐怕更是後來傳說，大迦葉之時，是否會指摘他到如此程度，尚可置疑。因在釋尊和波斯匿王見最後一面時，尚說他的教團是和合歡喜的，是水乳交融的。說完此話不久，他便去了王舍城，再由王舍城，步上了最後的旅程。可見提婆達多的叛逆事件，是否真的發生過，頗有重加考察的必要。

提婆達多堅持的五項生活原則，即是:

- 住於林間，不住於房舍之中。
- 托鉢乞食，不受信施招待的食物。
- 著糞掃衣（由垃圾中或墓場內撿起他人所拋棄者），不受信施的喜捨衣。
- 不食魚及肉。
- 不食牛乳及乳酪。

由此看來，這是比現有的比丘戒律，更加嚴格與精苦的生活規定。在佛陀住世時代，由提婆達多領導的弟子們，實踐著如此的生活，

並且還得到了摩揭陀國的青年國王阿闍世的皈信。可見，刻苦的修道生活，往往能夠吸引到很多的名聞利養，至於提婆達多的用心何在，我們無法知道。從歷史上考察，我們卻知道了這個派系的影響力，直到西元第七世紀，中國的玄奘三藏西遊印度之際，還說尚有人保守這一派系所傳的獨特戒律；在西元第五世紀，中國的法顯三藏遊印之時，也說在賓伽羅（Pingala）地方，有著這麼一個守持特殊信仰的派系。

畢竟大乘經典的結集和成立，和原始或部派的有所不同，故在《法華經》的〈提婆達多品〉中，釋尊對於他的態度，乃是出之於讚歎的立場了。

四、釋迦族的滅亡

釋迦族原係恆河流域的一個城邦，原則上是獨立自治的小王國，在實際的勢力上，還是受著鄰近大國的影響。這樣的形勢，到了釋尊的晚年之際，即有了新的變化。釋尊時代的恆河流域，共有十六大國，並立相融，其中以南面的摩揭陀國及北面的憍薩羅國與佛陀的教化關係最深，與釋尊年齡相當的兩國國王，頻婆沙羅王及波斯匿王，也和佛陀的關係最密切。但是，一到釋尊的晚年，南面的摩揭陀國，由王子奪了王位，那便是阿闍世王（Ajātaśatru vaidehīputra），年輕好勝，併吞了北面的憍薩羅國。在此稍前，北面的憍薩羅國，亦由王子接了王位，

那便是毘琉璃（Viḍūḍabha），先將釋迦族的城邦滅了。此也真的可謂：「螳螂捕蟬，黃雀在後」了。

不過，從佛典的記載中看，釋迦族的亡國，是由於釋迦族岐視而得的惡果。據說，毘琉璃王的生母，原係釋迦族的婢女所生，當時的波斯匿王，以大國君主的身分，命令釋迦族遣送一名王女給他為妃子，釋迦族不願如此作，但又不敢違命，結果便以一名聰明美麗的婢女，偽稱是釋迦族的王女，送給了波斯匿王。事實上，這名婢女，乃是當時釋迦族的統治者摩訶男（Mahānāma）和他的婢子所生，是個混血兒。

可是，當這個混血的妃子茉利夫人，為波斯匿王生了一個王子，有一次帶回釋迦族去參加一項盛會，釋迦族的王子們，竟然不許那位年已十六歲的毘琉璃王子坐上會場中的席位，並且譏笑他是婢生之子，被他坐過的席位，竟用牛奶和了水來加以浣洗。這對於毘琉璃王子的侮辱太大了，所以他說：「好啊！我坐過了的席位，用奶和水洗，當我即了王位之時，將取這批傢伙的喉管之血，再洗我所坐的席位。」

茉利夫人的身分，雖然因此而被波斯匿王及王子知道了，但她是位虔信的佛教徒，極受他們父子敬愛的賢妻良母，所以沒有把她貶為奴婢。這一筆帳，卻要算到釋迦族的命運上去了。當毘琉璃王即位之後，便發動大軍，向釋迦城進兵。

佛教入門 98

在漢譯的《增一阿含經》第二十六卷〈等見品〉所載：當毘琉璃王進兵之前，佛陀已經知道，所以預先端坐在軍隊必將通過道旁一株枯樹之下，迎接毘琉璃王，王見佛陀如此，便問：「此處有很多枝葉茂盛的大樹，何故坐於枯木之下呢？」

釋尊的回答是：「親族之蔭勝他人。」

毘琉璃王因此退兵，後來再度進攻，三度進攻，釋尊均以如此的方式和如此的答話，使得毘琉璃王暫時引兵而退。佛陀座下神通第一的目犍連，見此情形，也很著急，便說用鐵籠，把釋迦族的迦毘羅衛城覆蓋起來，以作保護。釋尊勸他不必試用神通保護他們了。而說：「今日宿緣已熟，今日正可受報。」也就是說業緣成熟了，受報的事是無法用什麼來替代的。

結果，於破城之後，釋迦族遭到了空前的大屠殺，唯在佛的弟子舍利弗，以及當時釋迦族的統治者，也是毘琉璃王的外祖父——摩訶男的極力設法搶救之下，僅免於殺盡滅絕之殃。

此在巴利文三藏的《佛本生經》中，也說佛陀為了挽救親族的危機，坐於迦毘羅衛城郊的一棵枝葉稀疏的樹根上，然在毘琉璃王的國境內，卻有著濃蔭綠葉的大樹，所以問起釋尊，釋尊回說：「因為親族的葉蔭涼爽。」王知釋尊之意，

是為保護他的親族，所以一連三次，都退回了國境。到了第四次進攻時，釋尊才放棄了他的努力。

五、最後的旅程

佛陀七十九歲的那年，先由憍薩羅國的舍衛城，到了摩揭陀國（Magadha）的王舍城（Rāja-gṛha），他的駐腳處是靈鷲山——即是耆闍崛山（Gṛdharakūṭa）。這時候，僅在前後三年之間，佛的祖國被憍薩羅國滅亡了，憍薩羅國也在毘琉璃王死後，被王舍城的阿闍世王兼併了。佛陀的大弟子，例如目犍連（Maudgalyāyana）和舍利弗（Śāriputra），均已先後去世，提婆達多，不論是叛逆或未叛逆，他也是死於佛陀之先的一名大弟子。故當釋尊來到王舍城的靈鷲山時，依然受到了阿闍世王皈信。

不過，當釋尊由王舍城出發，走向涅槃處的隨行比丘的人數，已經不多，有名的大弟子，僅為阿難一人而已。以凡夫的眼光看來，這是一段寂寞蒼涼的旅程。但是，佛陀自知入滅的時機將近了，所以由南向北，離開摩揭陀國，穿過了跋耆國（Vṛji）與毘舍離國（Vaiśālī），到達了末羅國（Malla）的拘尸那羅（Kūśi-nagara）地方。在他入滅之前的這段行程之中，留下教法記載的，達十六處之多。

殷殷勸善，諄諄教誨，在在施化，處處傳道的精神，實在感人之極。

離開王舍城後的第一行程，便是那爛陀（Nālandā），接著折回來，到了波吒釐子城（Pāṭaliputra 譯為華氏城），這是一個村落，不能算是城邦，佛陀受到了村中在家信徒們的歡迎、禮敬、供養。當時的村民，也正在為著防禦摩揭陀國的侵略而修築城堡，不久即形成了一個國家，佛教史上的印度名王阿輸迦（Aśoka譯為阿育王）的孔雀王朝，便是發跡於此。

離開波吒釐子城，橫渡恆河，經過拘利村（Kaṭigāma），暫住了幾天，再到那提迦村（Nādakantha），住在燒瓦人的家裡。又轉往當時的商業都市毘舍離，可是，佛陀一向不喜住於繁華的市區，喜歡選擇市郊的閑靜處所居住，所以到了毘舍離城，也是住於郊外的林中，那是屬於一位名叫捺女（Ambāpāī）的娼妓所有的芒果園。

捺女是一位非常富有而且美麗出眾的高級娼妓，以現代語說，大概相當於高等的名女人或交際花吧！從摩偷羅（Mathurā）地方發現的銘文中得悉，她亦曾以鉅資捐獻給耆那教的寺院；又從巴利文的《大品律藏·犍度部》（Vinaya Mahāvagga）的記載知道，她對於這個中印度的商業都市毘舍離的繁榮，也盡了很大的責任。可見，佛陀住進她的園林，並非沒有原因了。

當時的佛教和耆那教之間，相同之處很多，所以信仰耆那教而又皈依佛教的人也不少，這位捺女，便是一個例子。當她拜見釋尊後，聽了佛陀的法語，便生起了敬信之心，並且邀請釋尊和比丘們，次日中午同到她家裡，接受飲食的供養。

捺女剛剛乘車離開，一群屬於跋耆國王室的稱作離車族（Licchavi）的貴族青年，也到了佛陀座前，聽了開示，禮請佛陀和比丘僧們，次日中午同去家中應供。佛陀告訴他們，已經接受娼妓菴婆波利（捺女）的邀請在先了。離車族的青年們聽了，連聲呼著：「啊！真遺憾，我們輸給一個沒有用的女子了！」

因為這個女人太美了，故在去應供之前，佛陀還特別訓示比丘們說:「作為佛子者，不能不見力，所謂見力者，假令削身骨，決不動自心，不任赴惡作。」然在佛陀的心目中，男女貴賤是平等的，既已先受捺女之請，就不能改受離車族的貴族青年之請了。

到此不久之後，便進入了中印度特有的雨季，釋尊便打發隨行的比丘們說：「汝等比丘，去吧！在此毘舍離的附近，依靠友人、知己、親友，進入雨季的定居生活吧！我也要在附近的竹林村中結夏安居了。」這是釋尊在此世間度過最後一次的雨季安居。

佛教入門 102

根據巴利文的《長阿含經》（Dīgha-nikāya）卷一一所載，釋尊即在這年的安居期間，得了一場大病，劇痛異常，幸好以他的定力，克制了肉體的苦痛。他的常隨侍者阿難尊者，見到佛陀的色身，已經衰邁，加上老病的襲擊，心中憂懼，並請佛陀召集弟子，作最後的說法。佛陀便對阿難說了如下一番痛切感人的話：

「阿難！可說之法，我已盡說，比丘們對我還有什麼期待的嗎？對於完人的教法，已沒有瞞著弟子而藏在教師的手心之中了。我僅持僧眾，作為僧眾的同事道侶，我不攝僧眾，故對努力向上的僧眾，尚有何教令的必要呢？阿難啊！我已八十歲了，涅槃之期也迫近了，譬如舊車，靠修理的功能，僅保利用，我也是以方便之力，留住少許的壽命；只要除去一切妄想，住於無念無想境時，身心安樂，了無苦惱。所以，阿難啊！皈依自己，皈依法吧！光照自己，光照他人。所謂皈依自己，皈依法，即觀自身以積精進之功德，以除貪愛煩惱。阿難！人能如此，可稱我的真弟子，堪稱為第一學者了。」

從這段文字看來，釋尊未將自己視為教團的統治者，他的教團是不必由誰來領導和統御的，教團的大眾是在教法的指導下，從事修行；教法雖為佛陀所說，卻是眾生自體之所本來具備，佛陀只是悟得了眾生本具的原理，向大家指點迷津而已。因此，皈依三寶的最高境界，無非是皈依自己的本性，

皈依使我們達到顯現本性的修行方法，故謂之「自皈依」及「法皈依」，或謂之「自依止」及「法依止」。

六、受了最後的供養

上面所說的雨季安居，是因雨季之中，比丘們不便於林間的樹下露宿；又因路途泥濘、蟲蟻太多，比丘們不便冒著風雨外出托鉢乞食，所以要大家住到親屬、朋友、信徒的家中去。往往是住於俗人家宅的附屬建築物中，也有住於靠近俗人居處的山洞或樹洞之中的，即是分別住於可以就近得到飲食供應之處，以專心修習禪定為主。

佛陀離開竹林村，即到了遮婆羅塔（Cāpāla），那是一座古墳，相當於現代所稱的納骨塔，在塔處有大樹，所以修行者均喜歡在古墳的骨塔之處的大樹之下靜坐，佛陀和大迦葉初見之處的多子塔，性質與此相同。一般的漢譯為「廟」，即是靈塔或靈廟之意。因其均有大樹，巴利文佛典中將之稱為靈樹。此時的釋尊，因患背痛，故由阿難敷了臥具，讓他在大樹下暫事休息。

從此向北。便離開了毘舍離的國境，通過了班陀村、訶帝村、菴跋村、祥婆村、婆迦市，而到了末羅國的波婆村（Pāvā）接受了鍛冶工人純陀（Cunda）的最後供養。因為純陀是位虔誠的佛教徒，聽到佛陀光臨該村的消息，便去請求開示：

佛教入門 104

「偉大智慧的聖者，覺悟了的人，真理之主，離開了妄執的人，人類的最上者、超越者，請問：世間上有那些修道的沙門呢？」

釋尊告訴他說有四種：

「超越疑惑，離煩惱苦，樂於涅槃，去除貪欲，為人天的嚮導者，便是依道的勝者。知道此世間的最上者，並以之判別而將方法說出來的，斷疑不動的聖者，是為沙門中的第二等，呼為說道者。善說法句，依道而生，能自制、勤念、奉行無咎之語的人，是為沙門中的第三等，呼為依道而生者。裝成善守誓戒的模樣，厚臉皮、給信施送禮、傲慢、作為、無自制心，喋喋不休，表現成了不起的樣子，是為污道者。」

對於出家的沙門，用這四種尺度來作評價，乃是極為得體而重要的。也可由此想見，佛陀晚年時的教內教外的沙門之中，所謂「污道」的出家人，已經出現了。

純陀被稱為鍛工之子，是做金器的工人階級，並非富裕的人，甚至是被階級社會輕視的人，佛陀為了打破階級的印度傳統，雖然身體不適，依然接受了純陀的供養。

因為這是佛陀在入滅之前所受的最後供養，所以極受後世佛教徒的重視；至於那供養的是什麼，在近世學者之間，也頗受注目。

從梵文原文 sūkara-maddava的字面看來，那是不老不嫩的、柔軟的、上等的野豬肉，通俗的解釋，可名為軟豬肉。但在漢譯本中稱為「栴檀耳」，即是栴檀樹上所生的木耳或菌類。因此，也可將軟豬肉視為栴檀耳的原義之解釋，總之，那恐怕是當時印度相當美味的食品。把它說成野豬肉的看法，在中國系統的佛教界是不能接受的，因為中國佛教是素食主義者；至於在南傳系統的小乘佛教界，倒沒有覺得有什麼不對之處，因為錫蘭、緬甸等的比丘，向俗人家托鉢之時，是得到什麼便吃什麼的。

由於正在抱病遊化的釋尊，已經非常衰弱了，吃了純陀的那餐菌類的供物之後，病情加重，腹痛如絞，所以催促阿難尊者：「我們到拘尸那羅城去吧。」

七、大般涅槃

釋尊離開波婆村時，純陀也隨著同行，見到佛陀的病況加重起來，便懷疑是因吃了他的食物而引起的，所以非常的懊惱。佛陀知道了純陀的心意，也知道其他的弟子之中，亦有這種想法的人，故對阿難說：「有兩種供養的功德最大，一是在我成等正覺之前，於菩提樹下少女難陀婆羅的供養；二是在我入滅之前，於波婆村冶工純陀的供養。」純陀聽了，釋了心中的憂苦，感激佛恩的廣大，不禁流淚哭了起來。

佛教入門 106

佛陀的死，不同於凡夫的死，所以稱為圓寂，稱為入滅（進入寂滅境界），稱為偉大的寂滅，即是大般涅槃（mahā-parinirvāṇa）。釋尊到了拘尸那揭羅城，進入城外的林中，在娑羅雙樹之間，由阿難為他敷好了頭朝北方的床位，他便右脇橫臥，兩足上下重疊，安詳地準備進入涅槃了。但他見到阿難在他背後，流淚飲泣，並說：「我在佛滅之後，依誰受教、依誰而得最後的證悟呢？」因此，便把阿難叫到面前：「阿難啊！不要悲傷，我常對你們說過的，世事無常，盛者必滅，會者定離；世上沒有一樣是永遠不變的。阿難！你以精進，沒有與忍辱之道相悖過，必可在不久之間，遠離貪愛之念，打破無明繫縛的。」

阿難得到了釋尊的安慰。這時候又來了一位名叫須跋陀羅（Subhadra）的婆羅門學者，年已百二十歲，為了最後的疑惑，故於佛陀臨終之際，特來請求開示。所以成了在佛陀住世期間最後得度的弟子。佛陀也在末羅國大眾集聚的林中，講完了他最後的說法之後，於當夜的月沒西山之時，端然寂靜地大般涅槃了。

佛陀入滅之際，大弟子中隨侍在側的，僅有阿難尊者及阿那律尊者兩人；佛子羅睺羅，已經先佛而去；大迦葉則在他方遊化，但他聞訊之後，趕到佛陀涅槃處，主持了佛陀遺體的火葬儀式。根據資料所見，那時的迦旃延、富樓那、須菩提，尚在人間，卻未見到他們露面。

中篇

基本教義

佛教的信仰與教義

一、佛教的發源和流傳

（一）發源於印度

二千五百年前的一位釋迦族的王子出家，經過六年的修行，開悟成佛，並將他所體悟到的、解脫生死和一切煩惱的方法，向當時的印度社會，宣揚了四十九年，最後以八十歲的高齡，離開了人間。我們稱他為佛，也就是徹底覺悟了一切宇宙和人生道理的人。這是佛教的開始。

（二）中國佛教

佛教在印度，經過五百年的傳流，才通過西北印度，由中國的新疆省，傳到中國，這在中國東漢明帝的時代，已經有了關於佛教傳入的文字記載。在中國經過五百多年的傳播及發展，由於和中國儒家及道家文化的相互激揚，

便形成了具有中國文化特色的中國佛教，共有十三個宗派，那是由於不同的高僧所依不同的佛教的經典和論典，由不同的各種角度，發揮了他們的見解。其中最能表現中國文化特色的，是天臺宗、華嚴宗、禪宗。華嚴宗到了中唐（西元第九世紀）以後，便和禪宗合流；天臺宗到北宋時代，雖曾一度復興，但卻未能繼續發展。到了近世，談起中國佛教的寺院或僧尼，百分之九十九，均屬於禪宗。雖然尚有修學天臺、華嚴和淨土念佛的人，他們的出身，卻不能與禪宗無關。

近代的中國佛教界，出過四位偉大的高僧，那就是以持戒著稱的弘一（西元一八八〇～一九四二年）、以念佛著稱的印光（西元一八六一～一九四〇年）、以熱心教育及弘揚教義著稱的太虛（西元一八八九～一九四七年）、以禪定著稱的虛雲（西元一八四〇～一九五九年），他們四位均對近代的中國佛教有過極大的貢獻。但是，今日傳來北美的佛教，則以禪宗的影響力最大。

（三）美洲佛教

目前在北美弘揚佛教的，人數並不多，系統卻很繁雜。因為，印度的佛教曾以三個不同的時代，三個不同的姿態，分向三個不同的地區傳播。那就是早期的印度佛教，傳向錫蘭和緬甸；中期的印度佛教，傳向中國；晚期的印度佛教，

傳向西藏。而在這三個不同的區域，又形成了三種不同的性格，我們分別把它們稱為小乘佛教和大乘佛教，錫蘭和緬甸的佛教，屬於小乘，大乘佛教之中，又有顯教和密教之分。中國的屬於顯教，西藏的屬於密教。中國佛教又傳到了朝鮮半島和日本。今天的北美，是各系佛教匯集的地方，但是仍以禪宗最受北美社會的歡迎和愛好。今天在北美傳播禪宗的人，不論他們是來自那一個國家，禪的根源是中國，直到近代，在中國最風行的仍是禪宗。中國人在北美弘揚禪宗最有力的則為十六年前到舊金山的度輪法師（宣化老和尚），他是虛雲和尚的弟子，現在不僅於西岸各城市有分院數處，且已創立了一所法界大學，經常有數十位出家弟子跟隨他修行。在美國東岸，則為現在由本人住持的美國佛教會大覺寺，由於前任住持仁公法師（仁俊長老）的促勸及副會長沈公家楨居士的贊助，雖然由我教禪，僅僅一年多的時間，同時也頗艱苦，前途則極樂觀。我們分別開設了初級班、中級班、高級班、特別班、精進班，學生之中，已有人準備發心出家，終身修行。並且由學生發行了一份《禪》（Ch'an Magazine）的英文雜誌。

至於這次我來多倫多的因緣，當然要感謝僑領吳俠民先生的邀請，我之認識吳先生及為我擔任粵語翻譯的簡許邦先生，則是由於詹公勵吾長者的介紹。

詹公其人，雖非禪宗的傳人，

他與近代中國禪宗最偉大的禪師虛雲老和尚之間的因緣，卻十分深切，此可從陽明山中華大典編印會印行的《虛雲和尚法彙》附錄〈虛雲老人末後詩札〉的內容，特別是第十三札〈夢中茶話〉及第十六札〈告別絕筆〉，均可見出詹公與虛老之間感應道交，非同尋常。詹公一生樂善好施，但他並非百萬富豪。十數年前，發大弘願，願以二十英畝農地，捐出作為發展國際佛教的建築用地。近一年來，經過與本人的數度傾談，更發弘願，決定捐出他的一塊面積近七十七英畝的農場連農舍，請中國高僧主持，籌建虛雲禪寺，以利傳播中國禪宗的修行方法，成就僧俗四眾修行禪法。

七十七英畝的土地，對一般人而言，是一筆不小的財產，對一位修行的有道高僧而言，毋寧是一樁麻煩的事。要保持它永遠屬於十方大眾的產業，要從各方面募款，建造寺院，要教導住在那裡修行的人，要培養更多後繼的人才，要維持他們的生活。這項任務，至為艱鉅，否則就會辜負這位施主的願心了。可是，出家人雖不經商，也不得為了薪水而為任何人工作，他的悲願以及為報佛恩而能盡形壽獻身命的信力，必定能感得護法龍天的加被，把這塊農地，經營成為在北美傳播中國禪宗的一座大本山。同時，也不僅是因為詹公或中國禪師要傳播禪的方法，乃是由於在北美的中國人需要它，北美的本地人也需要它。佛教是被這需要的潮流，捲來北美的，在座的諸位以及廣大的北美大眾，

才是請佛教來這裡的主人。能有這麼多的支持者，前途當然是極其樂觀的了。

這絕不是空想，凡是真正接觸過佛教的人，他就不會反對佛教的傳播，尤其是禪，它是中國文化最光輝的一部分，它不是宗教，它不必要求你改變什麼，也不要求你做任何不希望做的事。它卻能夠使你從實際的生活中，得到身體的平安健康和心理的平靜明朗。也能使你在不知不覺中變成了佛教的支持者和傳播者。

二、佛教的信仰

很多人都認為佛教的信仰是迷信。其實，當你聽過一些佛教對於信仰的解釋之後，你就會明白，佛教不但不是迷信，而且是非常合理的。

（一）三寶

佛教的信仰，以三寶為中心，不像一般人誤會佛教的那樣，認為佛教是崇拜鬼神的宗教。

佛教的信仰，可以分作自信和信他的兩面，然都是以三寶為主。三寶，意思是寶物，有救濟貧困的功能，佛教則用三種寶物，救濟一切眾生，離苦得樂。

從一般而論，人的自信心是有限的，往往由於財力、智力、權力的限制，

對於宇宙人生乃至小到對於平日所處的生活環境，也沒有自信心去解決和克服。這種人，首先需要有一種外在的依靠，才能幫助他克服難關，那就是信他的力量。

（二）信他

佛教給你信仰的，稱為住持三寶：

- 佛寶——二千五百年前出生在印度的一位王子，出家修行而開悟了的那個稱為佛陀的歷史人物。
- 法寶——由那位成了佛的印度王子，把他自己開悟的方法以及用他的智慧觀察到宇宙人生的真理，說了出來，只要我們照著他所說的方法做去，我們也能開悟。
- 僧寶——凡是佛教徒，如果他能負起修行佛法並且傳播佛教的責任，便稱為僧寶，雖然不限定出家人或在家人，事實上只有出家人才能完成僧寶的使命。在這三寶之中，如果無佛，我們根本無從知道離苦得樂的方法，如果無僧，這些方法便無人示範修行，也無人把這些方法傳流到現在。而我們信佛及敬僧的理由，即是為了學習修行的方法。當然，佛教也鼓勵我們崇拜聖賢，佛教稱他們為菩薩，譬如觀世音菩薩、彌勒菩薩等，也都是信他的對象，並且靈驗非常多。但這仍在三寶之內，一切的菩薩都是僧寶，一切的佛都是佛寶。佛教被人誤為迷信的最大原因，乃是由於許多信佛教的人，只是信佛信僧，沒有懂得修行的方法。事實上，如不學習方法，信佛信菩薩，雖可得平安，卻不能開悟而離苦得樂。唯有學習了方法，認真地修行之後，始能由信他而產生自信的力量。

（三）自信

即是信自己。這是在信他的基礎上建立起來的，也就是從修行的經驗中，確切地體悟到了我們每一個人，都有成佛的可能，本來和佛無別，所以必將能夠成佛。但這自信的仍是三寶，我們稱它為自性三寶：

- 自性佛寶——佛的意思是覺悟，人人都具備有覺悟的可能性，實際上，我們每一個人的本性，就是清淨的佛性，只因為被外在的八風所吹，心理受了影響，產生了種種的煩惱，把清淨的佛性遮蓋住了，所以稱為凡夫。所謂八風，是指的利益、損失、毀謗、榮譽、稱讚、譏笑、痛苦、快樂。一個人，如果能夠到達八風吹不動的境界，他就解脫了一切的煩惱，雖然尚未成佛，他已見到了他的自性佛寶。
- 自性法寶——在沒有開悟之前的人，修行的方法，是靠他人傳授的，當你開悟之後，你會發現，修行的方法，本來就是現現成成的，和每一個人的本性是分割不開的。這個方法，包括理論的和實踐的兩部分，理論的部分，可以比作地圖，實踐的部分，可以比作上路向目的地前進，兩者缺一不可，否則不是落於紙上談兵式的研究，便是落於盲人騎瞎馬式的苦修。未悟之前，法在心外，所以需要求師問道，開悟之後，法在心內，從你心中流露出來的，就是解脫煩惱的方法。不必另外再向佛經裡去尋求，但卻絕對是與佛經的觀點一致。因此，佛教的教主釋迦牟尼，在世的時候，一共向當時的信眾們說了四十九年的修行方法，最後宣布，他並未說出一字。也就是說，他沒有創造出任何方法，一切的方法，原來就存在著的，他只是在發現這些方法之後，向大家指點出來而已。
- 自性僧寶——佛與法，既在我們每一人的自性中俱備了；僧，當

然也不例外，僧的意思是融洽無間，和合一致，即消除了煩惱之後的狀態，所以稱為「清淨和合僧」。煩惱是從我們的肉體及精神方面的不滿足和不順利而產生的，所以信佛的人，要解除煩惱的痛苦，首先必須從貪心、瞋怒、不明是非的三方面，漸漸地省察和消除著手。尤其像出家人，他們不求任何東西，甚至將他們最寶貴的身體，也施捨出來，稱為捨身出家，所以稱為僧寶。但在他們沒有斷除煩惱之前，僅僅是凡夫僧，斷了若干煩惱的，稱為賢僧；將要斷盡一切煩惱的，稱為聖僧，像觀世音菩薩、地藏菩薩等，即是聖僧；縱然是成了佛的人，也是僧寶之一，所以釋迦牟尼佛，仍對他的弟子們宣稱，他也在僧的數目之內。有很多人，不曉得佛與菩薩的區別，現在，相信諸位已經明白，菩薩是成佛之前必經的修行階段的人，佛是菩薩修行到圓滿時的最高階段的人。佛的身分是最高最圓滿的，但他仍可為了適應各類的眾生，化身為凡夫、化身為鬼神、化身為菩薩，所以在佛經中說觀世音菩薩是古佛的再來，觀世音菩薩有三十三種不同類別的化身，其實，他有千手千眼，也有萬手萬眼，他有千萬種不同類別的化身。化身的方式，則有托胎化身及變現化身的不同，不論那一種方式的化身，當他在你面前出現的時候，他是你的親戚朋友和家族中人，是普通的人。他可能用正面的方法來協助你，也可能用反面的方法來激勵你，不論正反，都是對你人格的培養和事業的成功有益。因此一個信佛教的人，他看所有的人，都是救助他離苦得樂的菩薩。一個開了悟的人，也能自覺到他自己，是與僧寶不可分割的，所以也能自然而然地，負起了菩薩所應負起的使命。

有些知識分子，讀了幾種禪宗的書籍之後，知道了自性三寶的境界，高於住持三寶，所以自稱信仰自性三寶而用不著住持三寶。像這些人，佛經裡有一個寓言說到：曾有一個愚人，見到三層樓的建築物後，即要求一位建築師，

單為他建第三層而不要底下的兩層。諸位想想看，這是可能的嗎？因此，我要告訴諸位，先從信他的基礎上入門，等你根據所學的方法修行到了一定的程度之時，自信的功效，便會自然顯現在你面前的。

三、佛教的教義

佛教的經典，實在太多，多得使你無法以業餘的時間來讀完它。我們中國的法師，希望讀過全部的佛經，最常用的方式是把自己和社會的世俗環境隔離，關在寺院中的一間房內，經過數年的閱讀和體驗，才能對佛經的全體，有若干程度的瞭解。

像我本人，就是經過六年這種生活的人。至於一般的人，譬如目前有好多在大學裡專門研究佛教經典，並且向學生教授佛經的學者，他們很少能把全部的佛經做總體的研究，同時由於他們缺少修行的實際經驗，故也無從確切地瞭解佛經，充其量，他們是從文字的表面上得到一些印象而已。但是佛教的教義，從原則上說，並不如一般人所想像的那樣困難。它的根本思想，僅僅四個項目：苦、空、無常、無我。

佛教入門 119

（一）苦

一個人，如果沒有苦難的感受，便不容易對自己作警惕，更不容易對他人給予同情。所以在美國有一所學校，在訓練學生道德生活的課程中，使每一個學生均有一週的時間，來體驗生理機能有殘障時的痛苦。也就是分別地將學生們，或者矇上眼睛，或者綁起腿子，或者捆住雙手。結果，這些學生的同情心特別高，彼此間的互助精神也特別顯著。

當然，在人類的思想之中，也有不承認佛教所說的苦是真理的，我們無意要說服任何人，佛教只希望把佛所見到的真理，告訴願意知道佛教的根本教義是什麼的人們。在佛經裡面，對於苦的觀念的說明，有幾種不同的分類，今天我想介紹的是五分類，即是:

- 苦苦——包括四個型態的苦的現象，那是人人都知道的：生、老、病、死。以現在人的知識判斷，嬰兒初生之時，尚無知覺意識的作用，應該是不知道苦或不苦的，所以這個生字，是指出生這個事實而言，由於生而為人，便因他有了身體而註定了必將會病、會老、會死的前程。有的人未老即死，或者終其身不知病為何物，但他不能不死。所謂「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。」原因即在對於死亡所感到的一種無可奈何的痛苦所致。年輕的人，體魄特別強壯的人，比較不容易接受宗教信仰，原因即在於他們對於苦的感受不太強烈。
- 壞苦——有人反對佛教主張的「人生在世，有受皆苦」的說法，他們認為，人生雖有痛苦的遭遇，但也同樣有歡樂的場合，譬如「久旱逢甘霖，他鄉遇故知，洞房花燭夜，金榜題名時」，乃是

人生的賞心樂事。對於這一點，佛教並未忽略，佛教卻想進一步地為你指出：天下沒有不謝的花朵，人間亦無不散的筵席。若從世間相的生起、完成、變異而復歸於消失的這個事實來考察，雖有偶然的美景良辰，它的結局則終歸於消失。所以有些人在沒有成功之前，吃盡千辛萬苦，到達成功之際，又會患得患失，尚未引退之前，便已憂慮到，退休之後的下一步應該如何走法的問題。總之，世相是經常變遷的，不可能讓你抓住一樣使你覺得絕對可靠的東西。

- 求不得苦——我們常常聽到人們在受到挫折之時，會以「天下不如意事，常十之八九」這句話來寬慰他們自己。生在世間，不可能一無所求，最基本的，是求食物、求衣著、求異性。其次若有餘力，則求名望、求財富、求權勢。一個人的能力越大，他的欲望也越高。有些人不為他們自己求任何東西，卻又不能不為他人的利益而求。事實上，有求必應的，在世間上是不多的，當在你求得之先，必已付出了相等的代價。
- 怨憎會苦——在人世間，往往是好景不常，而又冤家路窄的事很多，你所喜歡的事物，很難保全不變，你所厭惡的事物，又偏偏常常在你的生活中出現。
- 愛別離苦——不論是父母骨肉、夫妻眷屬、親密的朋友，生離和死別，乃是最能使人斷腸的苦事。有的人，你愛得他好苦，他卻並不愛你；有的人雖然相愛，卻有不得不分離的情況發生；有的人雖然終身相守，卻不能避免死亡的有先有後。

以上五種苦相，即是我們的人間相，因為我們的身心，是過去世的行為留下來的結果，佛教稱之為苦因與苦果。如不及時中止，因果的循環，便無了期。中止苦因的方法，便是修行，此到下一次再講。

（二）空

佛教被稱為空門，故在香港，有些賭錢的人，就怕早上在街頭遇到僧尼，他們迷信，空門中的光頭，會使他們輸得既空又光。其實，佛教的空，根本不是那個意思。如果不懂佛教所講「因緣」二字的道理，你就無法懂得佛教所講的「空」是什麼意思。所謂「因緣」，是指世間事物的形成和毀滅，均有它的因素，

佛教稱這種因素為「因」，又將這種因素與因素之間所發生的關係，稱為「緣」。正由於一切的事物和現象，無一不是集合了許多的因素而完成的，如把各種因素分解開來，任何一種特定事物和現象，均不可能存在。佛教，要人去除煩惱的方法，首先使你明白世間的事物，無一不是暫時由各種不同的因素集合而成的幻相，這些幻相，使你幻覺它們的存在，其實，除了因素，並沒有事物，因素在變，事物也在不斷變化。如果明白了這個道理，你就不致於對稱心的事物起貪心，對不滿的事物起怨恨了。可見，佛教所講的「空」字，並不是一切都沒有的意思，而是要你在努力促成其事之後，不要把它擺在心裡，那是去除煩惱的最好方法。因此，由「空」的意義的說明，也必須瞭解，它會告訴我們如下的兩種意義:

- 無常——一切事物的現象，既都是暫時的各種因素的聚和散的活動，只要因素的位置和形狀有變動，事物的聚和散的活動，也就跟著變動，佛教把這種聚散活動的相狀，分為「生、住、異、滅」的四種形態。這四種形態，從來不停留，所以是無常而不永恆的。
- 無我——人類的煩惱，多過於其他的動物，只因為人類的自我觀念，比其他的動物更強烈。自我的觀念，帶來自私的行為，凡是遇到和這自私的行為相抵觸的事物，便會引起煩惱。構成自我觀念的基本因素，便是我們的肉體，再漸漸地向外擴張，有了我的財產、我的家屬、我的名譽、我的事業，我的權勢、我的思想等等。人們為了維護這些「我」及「我的」觀念，努力奮鬥，也為了這個我而招致煩惱。從「因果」的觀點上說，佛教是鼓勵我們積極向上的；從「因緣」的觀點上說，佛教是主張放棄我見的。世間一切事物，包括每一個人的身心在內，無一不是由因緣促成的幻相，根本找不到「我」的觀念可在何處生根。所以是「無

我」。但是，此處僅從理論上，分析給你聽，使你明白，你的「自我」並不可靠，也不實在，當你有任何痛苦而無法立即解決的時候，不妨試著想想，至少可以使你減少一些因痛苦而引起的怨恨和憂鬱。至於親自來體驗「無我」的身心境界和宇宙境界，那是要在開悟之後。要想開悟，必須親自修行。

（一九七七年十月二十三日講於加拿大多倫多市中山紀念堂）

佛教入門 124

因果與因緣

一

謝謝曉峯先生給我所作的介紹。今天能有此殊勝因緣，來與諸位大善知識談論佛法，是我感到生平最難得的勝會之一。在座的諸位，均為今日中國學術及宗教界的領袖，尤其是華岡的高層學者專家，對於佛學的研究及佛法的修持，像曉雲法師及周邦道教授，均比我高明，所以我不敢說是來此演講，其實是來向諸位請教。

像今天這樣集合各宗教學者於一堂，討論宗教與道德的問題，在臺灣是首創之舉，也唯有在曉峯先生主持的華岡，才有此可能，這也正是中國儒家涵容精神的表現。故在華岡，設有各宗教的研究所，更進一步使各宗教的學者，集於一堂，相互取得理解，彼此觀摩，用以截長補短，共為人類的道德生活作最大的貢獻。

記得在兩年半前，接受政府邀請，回國出席海外學人國家建設研究會議期間，曾專程訪問曉峯先生，他向我建議，佛教應該將叢林的生活規範，

與大學的制度教育配合，叢林附設於大學左近區域，使得叢林中的優秀僧尼，既有修道的生活，培養出家人的宗教情操；又有正規的大學教育，培養出家人對社會有貢獻服務能力的條件。此一理想，迄今雖尚未成事實，相信它將可成為事實，也必須其成為事實。

二

今天我想用兩個名詞的四個字，將佛學作一個概要性的介紹，那便是「因果與因緣」。因果和因緣的意義，可以作淺顯的說明，也可以作深廣的發揮。如能掌握了因果及因緣的精義，便是掌握了整個佛教的教義。所以，我要沿著兩個方向來探討它：一是教團的，一是教理的，將其合併起來，便是佛教史的說明。

簡單地說，因與果是因素與結果，所謂種瓜得瓜，種豆得豆，這講的是同類因，得同類果，也有以不同的因得不同的果，也有無法取得因與果相等的事實。

因果觀念從現實的事象上看，可以成為普遍的真理，比如說，如是因結如是果，又說善有善報，惡有惡報。在中國傳統思想中，如說「積善之家必有餘慶」，「積不善之家必有餘殃」。這與父慈則子孝，兄友則弟恭的原理一樣。也就是說，種了好的因，必得善的果。然而，世上確有父慈子不孝，兄友弟不恭的例子；

也有積善之家橫遭滅門慘禍的事實；也有行善積德一輩子，臨終未必能獲全屍的例子。因此，佛教對於如中國儒家所說「未知生焉知死」的生死不可知論是不能滿足的。佛教把善惡行為的因果論，從現在的一生，穿過生前與死後的來源與去處，並且將之延伸到過去的無量生死及未來的無量生死，現在的這一生，不過是過去無量時間過程與未來無量時間過程中的一個連接點。通過了過去及未來的生和死的解釋，始能明白，我們現前一生的時間，實在太短促了。若要以現前一生的現象，說明因果的道理，便像我們在一部鉅著之中，摘出一句話來，加以主觀的解釋，那是斷章取義，無法正確地介紹那部著作之全貌的。以三世來說明因果，因果的道理始能完備。佛教講「業感緣起」，「業」是身心的行為所留下的慣性作用或餘勢，這種慣性，可以一直延續下去，直到無從著力之處為止。人的善惡行為，既是過去的業因所感受的業報，也是未來的業果之所以產生的原因。通過過去的生生世世及未來的生生世世，來看現在這一生死間的一切遭遇，便不會覺得尚有任何不合理或不能取得報償的事了。不過，若不能通過對於佛教教義的絕對信從，或不能通過宗教經驗的親歷，便不易理解，也不能接受這三世因果說的觀念。但是，佛教之成為合理化，佛教之能以因果說而攝化眾生，形成龐大的宗教團體，即在於三世因果說的建立。

佛教入門 127

因果之說不是佛教的獨家之言，以因果與三世配合著講，並以因緣來說明因果的究竟點，則為佛教的特質。因與果之間的關係，是以時間的先後而建立，因與緣之間的關係，則以空間的交互影響聚散而建立。因果的形成，不論是因或果，均不能脫離主因及助緣，主因是動力或能源的出發點，助緣是圍繞著主因而促使主因成為新的事物及現象之其他要素或成分。所以，要說明因果現象的生滅變化，必須要用因緣的道理。

因緣說是佛教的特質，也是釋迦牟尼佛成佛之時所悟出的最大法門。佛教所說的悟境，即是悟出世間的一切現象，空間的、時間的、心理的、生理的、物理的、社會的、自然的，凡是現象的起滅轉換、無非是由於因及緣的位子的變動、成分的增減、類別的出入，而產生的離合、合離及組成、解散，解散了再組成的現象。故從因緣的觀點看世間諸法，無非是幻有的、暫有的、假有的、本性是空的，既無一物可以永久存在，也無一物可以普遍存在。所以不論是人為的，或是自然的，凡是可以用觸覺、知覺、感覺來認識思辨的一切，都是假相，不是真理。如果能夠理解這層道理，並且以修行的方法來親證這層道理，佛教稱之為悟，稱之為解脫，稱之為斷煩惱，稱之為離苦得樂。

三

基於因果報應的觀點，佛教建立了教徒的倫理生活的規範及教團的團體公約的依準。對個別的教徒而言，在家眾要受三皈及五戒，初出家的少男少女或未受成人教育的，要受十戒，成年的男眾，要受二百五十條的比丘戒，成年的女眾，要受五百條的比丘尼戒。戒律的作用，消極面是不作一切惡，積極面是須成一切善。種了惡業的因，將受惡的果報，種了善業的因，當受善的果報。所以，從持戒與否的功過觀念為出發點而接受佛教倫理生活，仍是有為的有相的，是通於世間其他各派之說的，持戒的功德，可生人間及天堂，但尚不能解脫生死。要想解脫生死，必須持戒而不以善惡功過為意。也就是雖不作一切惡而不是為怕遭受惡果，雖行一切善而不是為求富貴利樂的福報。為什麼？為度眾生，雖遭無量苦逼而不以為苦，由於持戒積德，雖獲無量福報而不以為樂，因為不論苦事或樂事，皆由因緣所生的假相，而非實相。

從因果之說，佛教為未得解脫的芸芸眾生，建立了有善有惡的報應觀，使得凡夫眾生，不違本性而除惡為善；從因緣之說，佛教為已進佛門，並在修行道中相當努力的眾生，解下「我」的價值的包袱，而得究竟的解脫。所以，

佛教入門 129

佛說有因有果，是對凡夫說，是警策凡夫，為善去惡；佛說因緣生法是空是無，乃對根利的眾生說，是鼓勵他們撤除功利觀念的「我」執，而進入解脫之門。

相信在座的諸位，都曾熟聞「野狐禪」的名稱，這是百丈禪師與一位墮落為野狐身的禪者之公案，禪者由於未達空理，誤信「不落因果」而五百世為狐；經百丈點破為「不昧因果」，始脫狐身而化去。因此，凡是空談公案，只是口頭上說無相無我，無佛無眾生，而不曾經過切實修行的人，佛家便稱之為野狐。切實修行，而又執著有大功德，希求成佛做祖，認為能轉法輪，並有無量眾生可度、已度、將度的人，佛家稱為執著漢。必須不昧因果之理，又不執著「我」的價值之為實在，方為佛法的正理所在。

再從佛教教團史的發展上說，佛陀的本懷雖從有因有果的道德基礎而開出因緣生法，自性皆空的解脫境界，但在既成的教團而言，為了衛護教團的純淨，不得不強調佛陀親口所訂的生活公約，而主張佛陀已制的不得小廢，佛陀未制的不得更制。因此而形成了保守的教條主義。事實上，佛陀當時所制的戒律，是因人、因事、因地、因時制宜的，所以，我們在律書中可以看到，佛對於各種有關僧尼生活的規定，往往是修改了又修改的。到了佛滅之後，無人敢對佛的規定另作修訂，為了適應不同的社會環境，就有了各種對於戒律的不同解釋。

故在佛滅後的數百年間，大有百花競放的氣象，形成了部派佛教，各部有各部自己的律本，無不強調，自派的見解是最正確的。從對於戒律的岐見，發展成對於教理解釋的新舊之分，這便是自由思想的大眾部及保守思想的上座部之形成的因素。從因果的立足點說，是有的，是要嚴守佛曾說過的一切教誡的；從因緣的立足點上說，佛的一切教誡，無非是因人而異、因事而異、因時空不同而有不同的種種接引教化的方便法門，其中並無一成不變的定規定則，否則，不落於人我之執，也會落於法我之執，均非佛陀說法的本懷。

上座部各派，既有各自傳承的律書，當然已是經過變動了的，縱然被目為保守，在保守之中，也不能脫出因緣生法，生住異滅四態的範圍。

四

從教理發展史上看佛教，自大眾部而高揚了般若的空慧之學，自上座的有部開出了名數分析的唯識法相，此即構成了印度大乘佛教的空有二系。唯識講有，般若說空；有是說明假相的，空是說明實相的。若不從假相的分析，無從以理解來明白實相，實相的本身，絕不是可藉假相的分析而得理解，而是要從真切的修持中透悟，然在透悟之前必須明白了包圍在實相之外的煩惱妄想，

是些什麼之後，始能逐漸除煩惱而得明心見性，洞徹實相。

唯識法相之學，有人解釋為佛教的心理學，其實不然，心理學的目的，止於心理活動的剖析，達於心理狀態的正常化。唯識則對眾生生死及生命之源流與波揚變化，作追根究底並截斷眾流，拔除生死根本的所謂正本清源的工夫，一般人，除了不可知論及唯物論者之外，大多相信人死後尚有靈魂之說，並且以為，肉體與靈魂的關係，像房子和人的關係一樣，房子破舊了或壞塌了，人可以搬進新房子去，又像是旅店和旅客一樣，在旅途中的旅客，可以不斷地換住不同地區的各種旅店，旅客本身是不會變更的。然在唯識的觀點上說，並無一成不變的我相、人相、眾生相、壽者相。眾生的生命之持續，是隨時變遷的，它的主體，看來似乎是一，實則是由許多不同的業力所感的「識」所顯現，只要身心繼續不斷地活動，業力感染所成的識的內含成分，也跟著繼續不斷地變化。只要有「我」的觀念的執著，就有業力薰成的識，到了「無我」——不受貪欲、瞋恚、無明愚癡等煩惱心所動搖惑亂之時，業力的薰染，便不存在，生命主體的識，也就不存在了，此時稱為轉識成智，即是轉凡夫為聖者。唯其由於生命的主體，本來是剎那變化的假相，所以它有徹底消除的可能。不過，煩惱的識，本身即是清淨的智，故不會由於煩惱的消除，連智慧的功用也沒有了。所以佛教不是斷滅論者，

要注意的是，到了智慧顯現之後，智慧與煩惱的區別界限已不存在了。這也正是實相無相緣生性空的境界了。

佛教到了中國，比較起來，是喜歡空的，但卻並不喜歡印度的般若空，不論是天臺、華嚴、禪之各宗，都是空與有的調和論者，總是要講心和性，所謂清淨心和實性、佛性、法性，都是在空去煩惱妄心之後，尚有一個菩提心或寂滅性，這稱為唯心論的佛教，以心為中心，例如天臺稱一念三千，不出一心。或稱自性彌陀、唯心淨土等的觀念，均係空與有的調和論，講真空的同時，又要講妙有，這是由於中國的固有文化，喜簡樸，所以對繁瑣的名相分析的法相唯識學，未能作廣大持久的弘揚；又由於中國文化，重視實際的生活，所以對於一空到底的般若之學，也不能作廣大持久的弘揚。

五

從因果與因緣的涵義，說明了佛法並不深奧難懂，只要掌握住因果與因緣的原則，佛法的綱領，已被你抓住了。明因果，可以不墮三塗惡道，知因緣，可以撤除我執我見的藩籬。知因畏果者修人天善法，通徹因緣者修出離法。唯有因果與因緣兩重觀念的相加並馳，方是大乘菩薩道的正信及正行。

（一九七八年二月十八日講於陽明山中華學術院宗教與道德研究所之午餐會上）

佛教入門 133

唯心與唯名

諸位居士:

首先謝謝貴社周子慎老居士的邀請，使我有機會又一次與諸位在此見面，同時也謝謝貴粥會的輪值主席臺大心理學教授黃光國博士，為我作的介紹。

我對整個的佛法而言，尚不足以提出個人的判教思想。今天所要講的題目「唯心與唯名」，僅是個人對佛法作一些嘗試性的介紹，絕對沒有標新立異的企圖。

一、唯心

「唯心」一詞的依據，最有名的是唐譯八十卷《華嚴經》卷第十九「覺林菩薩章」中所說:「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」又說:「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。」然在晉譯《華嚴經》卷第十「如來林菩薩章」只說:「若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」有唯心之意而無唯心的名詞。

佛教入門 134

本來，佛法不講形而上的本體論，為了便於一般學者理解起見，權且循著哲學的觀點，將佛法的觀念介紹出來。現在就「唯心」的心字，分作本體和現象的兩個論點來討論。

（一）本體論的心

佛教思想中的本體論的心，又可分作清淨心、真妄和合心的兩類：

- 清淨心：是講絕對的圓滿，亦即是萬法的根本，例如唐譯八十卷《華嚴經》卷一九「覺林菩薩章」中所說：「心中無彩畫，彩畫中無心，然不離於心，有彩畫可得。」又說：「彼心恆不住，無量難思議，示現一切色，各各不相知。」這是純淨心中，示現一切法，法本無淨穢，故心亦常清淨。現實世界之有淨有染，與清淨的本源心，沒有關係，那是由於凡夫眾生的煩惱妄想和執著所致。雖然有人會懷疑，本來清淨的心中，何以會產生不清淨的妄心和妄法，但是，從清淨心的立場，看一切法無非是清淨心的自然如此。所以當釋迦世尊成道之後，最初發現的真理是：「奇哉！奇哉！大地眾生，皆具如來智慧德相。」也就是說；眾生雖分有六道和四生，眾生之為眾生，乃是由於眾生迷於生死，雖有生死的現象，以佛法的立場看，卻有並未離開清淨本然的佛心，眾生心中雖覺有虛妄，佛心中則恆是一片真實。
- 真妄和合心：清淨心的理論雖極超越，尚有許多人要問：既然本來清淨，又從何而來種種煩惱雜染的生死現象呢？因此，佛學之中又有一種對於「心」這個問題的解釋，即是以《大乘起信論》為中心的如來藏思想。闡述如來藏思想的經論有不少，例如《大般涅槃經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《如來藏經》、《楞

伽經》、《無上依經》、《不增不減經》、《大乘密嚴經》，以及《寶性論》、《佛性論》等。由清淨的真如心，而有空如來藏與不空如來藏（如《勝鬘經》），又由真如心而開出不生滅與生滅的二門（如《大乘起信論》），如來藏隨淨緣，則為清淨真如心；如來藏隨染緣，則成生死的第八阿賴耶識。由此而形成了真妄和合的心。在《楞伽經》中稱：「寂滅名為一心，一心名為如來藏」，此處並無真妄之分，但在《勝鬘經》的空如來藏是指清淨心，不空如來藏已有染淨的功能在內。《大乘起信論》則明白地指出如來藏是隨緣的真如心，是真妄和合的心，亦即是在染則染、在淨則淨的眾生心了。

清淨的「一心」也好，素樸的如來藏也好，生滅與不生滅和合的真如心也好，都是為了指出眾生的形而上的本體是什麼。雖然世間法都想追問萬法的起源與結果，佛法為了不願墮入神我外道的一元論的陷阱，

所以怎麼講也不指出生死之初的情況，只講因無始無明而有生滅，而此生滅的本身，並不異於不生滅的清淨心，一旦大悟徹底，既不是生滅，也不是不生滅，乃是絕對待而不思議的，無以名之，姑且稱之為「心」。也可以說無明是無始的，但卻是有終的，而無明的終點，並不等於把無明從清淨心中割除掉，乃是從無明得到大解脫，不受無明束縛而自在遊戲於無明之中。

（二）現象論的心

這又可分作認識心與修道心的兩大類:

- 認識心：從小乘的觀點談認識心，名為心、意、識，此三個名相，或有多義，或為一義，一義即是三種名稱雖不同，而其所指則為一；多義即是三種名稱含有三種不同的意義。有說：「意」為過去，「心」乃未來，「識」為現在。有說，在六根、六境、六識的十八界中設「心」；在六根、六境的十二處中設「意」；在色、受、想、行、識的五蘊中設「識」。實則，此三名所指，仍是一樣東西，即是認知及辨別的心理現象。

  另從大乘的觀點談認識心，是指唯一的根本識，或名為阿賴耶識的種子生現行，即是第六識的功用。阿賴耶識則是儲藏一切染淨種子的倉庫，是第六認識心的本體，它是萬有所成，也能變現萬有。
- 修道心：經論中常有提到修道心的重要性，例如《阿彌陀經》中的念佛至「一心不亂」，《法華經》卷七的「一心稱名」；天親《往生論》中的「世尊，我一心歸命盡十方無礙光如來。」善導大師《觀經疏》第四卷說到「一心專念彌陀名號」。

修道心的功用，是從修習戒、定、慧而產生。戒的精神在於止一切惡，行一切善，善惡的抉擇判別，在於心的運用。小乘人持戒，特重於身體的威儀清淨，大乘的菩薩持戒，特重於心地的染淨差別。

所謂修道心，有三種形態：散心、定心、慧心。散心修道，意為雖行於散善，而猶能夠隨分攝心；定心則是內與三昧相應，外息一切緣慮妄想；慧心，是指從修定而得的智慧功能，或經由聖賢的開示，或自行讀誦，得見心眼的光明，或名「心印」。《傳法正宗記》卷第二云：「夫心印者，蓋大聖人種智之妙本也，餘三昧者，乃妙本所發之智慧也，皆以三昧而稱之耳。心印即經所謂三昧王之三昧者也。如來所傳，乃此三昧也。」經說「如來惠我三昧」，即是以佛心印，印證弟子得法眼淨，開了心頭的智慧之光。《祖庭事苑》卷八也說：「達摩西來，不立文字，單傳心印，直指人心，見性成佛。」此處的「心印」是指修得的智慧：「人心」是指真妄和合的如來藏，或已被煩惱覆蓋的第八阿賴耶識；「見性」是見真如的本性，即是本然的理體。

戒能安身，定能安心，慧能從心起用。以心印心是智慧的功用，在主觀的內在與客觀的外在之間，完全合而為一的一種心理狀態，所謂但可心照而無從言宣的一種直感。

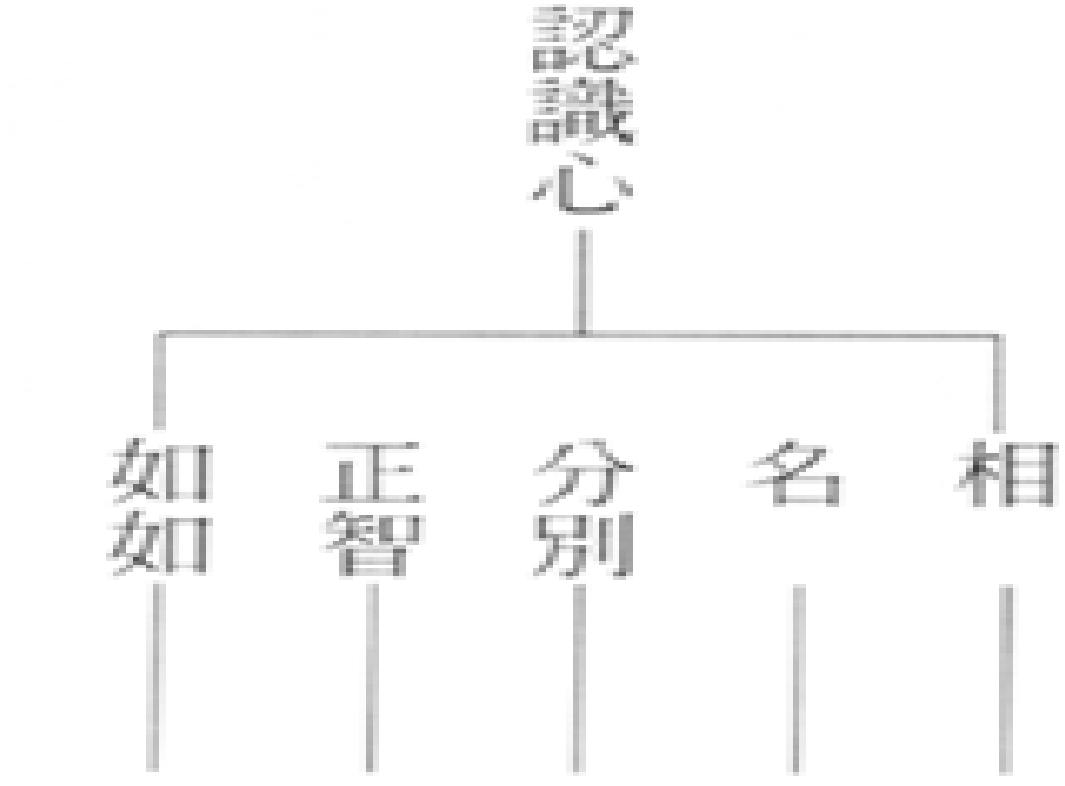
二、唯名

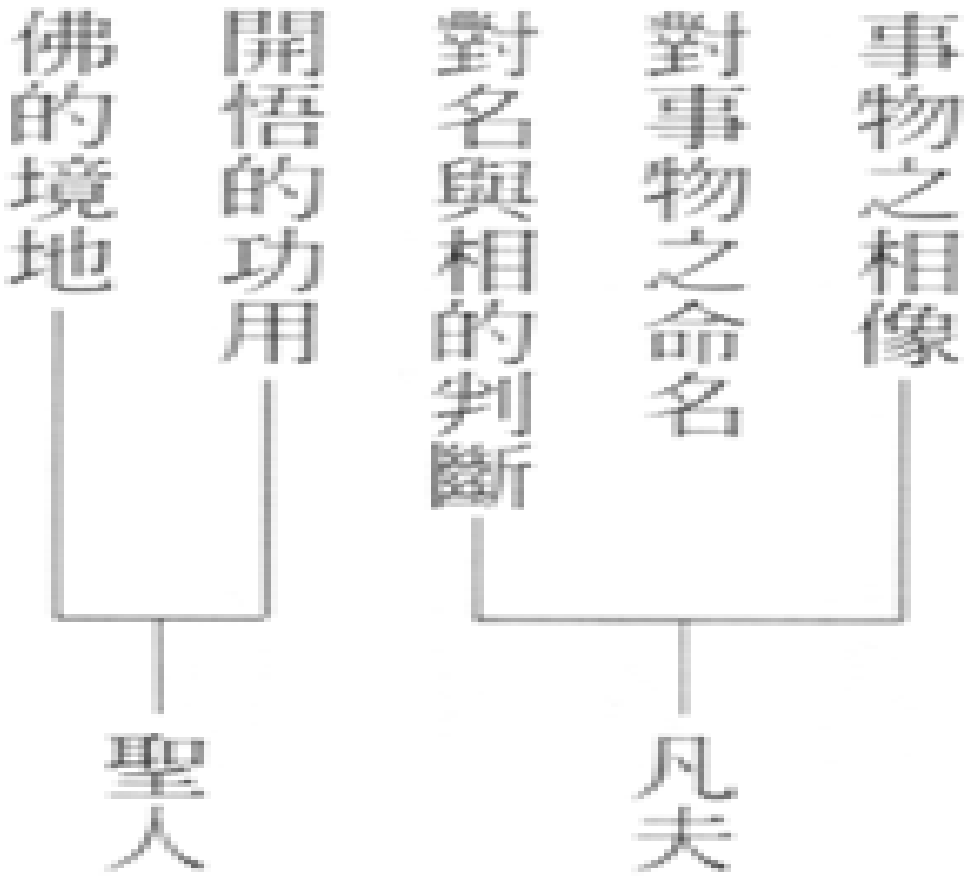
在佛法的觀點看，「名」與「心」是互為主體的。因此，我們可把它分作認識心的名及修道心的名，加以說明。

（一）認識心的名

- 「名」是心法：《俱舍論》卷第五稱：「名為作想」，也就是說，「名」是思想、想像、想念等的心理活動。再看十二因緣中的「名色」二字，是指五蘊法而言，色是眾生的依報，是物質世界，名是眾生的正報，是精神世界。名是指受想行識的四蘊，色是色蘊。五蘊法所講的眾生身心的全體，名既是心法，故稱唯名，實際即是另一類型的唯心論。
- 「名」是有漏有為心所變境：凡是心識，都是有漏，也都是有為，小乘看到的，只止於第六意識，大乘則講心意識，詳加分析，開出第八阿賴耶識或阿陀那識。由第八識所變現的一切法，稱為唯識所變現境界，即是眾生的依報。名是詮釋表示八識所現的事事物物；分別識是名的能詮，名是分別識的所詮，而實為一體。

例如《楞伽經》卷一所講的五種法：





名是境相的標示符號，分別是妄想心，例如以眼識來對色境，而有第六意識的分別或辨別，在如來的正智，雖亦對境起用，從根本智而起後得智，但卻不起清淨與雜染之分別的妄心。唯有在凡夫的立場，始有能詮與所詮，以及能變與所變的分別執著，復由所變境而起種種煩惱心。由於分別執著虛假的名相，而起種種妄惑。所以《楞伽經》卷四要說：「愚癡凡夫，隨名相流。」

- 「名」是妄想心：在《法界次第》卷上云：「心如幻炎，但有名字。」此處所講如幻如炎的「心」，即是指的虛妄心或煩惱心。心本不存在，由於妄心或煩惱心的結合與積聚，便似乎有了心的存在的感覺，所以給它標上了名字。

（二）修道心的名

從修道的立場看「名」，它既是煩惱法，也是除煩惱法。

- 「名」是煩惱法：名既是由妄想心所產生，所以定是煩惱的有漏有為法。修道的目的，即是要轉變煩惱心而成菩提心。「名」是財、色、名、食、睡的五欲之一，窮人希望發財，飽暖則思淫欲，豐衣足食而有美眷如玉之後，又會想到受人敬仰，追求名望及社會地位，乃至以立功立德來揚其名聲，小則榮身耀祖，譽滿一方，大則留名青史，以揚名千古。所以，「名」雖為五欲之一，雖屬於煩惱法，但其比之以財色及食睡的四欲，並非很壞，至少，為了愛惜名之羽毛，不敢公然地作大惡業。不過，名大招忌，它會為你引來很多莫須有的煩惱，如果以偽善或暴力來沽名釣譽及爭名奪利，那是非常可憐的大煩惱了。所以，實至名歸者，無關宏旨，為名所動而名不副實者，便是煩惱心的發芽茁壯，能使人們永沈苦海，接受苦果。

  故在《俱舍論光記》卷五云：「唐言名，是隨義、歸義、赴義、召義，謂隨音聲，歸赴於境。」也就是說，名是隨著音聲文字而歸赴境相，它有召集的功用。也可以說名聲是隨著言語文字的傳播，而得到更多人的知道，名越高，隨之而來的恭敬利養或誹謗打擊也越多。實至而名歸者，固然無關，若為名而自赴於險境者，實在可怕，若你的名氣越大，趨炎附勢及對付你的人就多。所以有多大的名聲，就有多大的感召力或引人注目的力量。

  對常人而言，有財產未必就有美名，有美名亦未必就有財產，所以，名和利，雖有連帶關係，並不是必然有關係。

  不過，「名」是枷，「利」是鎖，當你有能力（智能或財力或勢力）之時，人家為了使你替他們做更多的事，賺到更多的錢，他們會給你送上很多的美名，乃至金錢，投合你貪名求利的心。可是，當你接受的美名與報酬越多，你須付出的心血也就越多了，

其至會使你身不由己地，被名利牽著鼻子東奔西走。像我現在，與利固然無涉，因為有了一點小名，就有好多人想給我套上更多的名，什麼董事長、館長、所長等。我為逃避名利，已逃了數十年，最近數年，卻逃不掉了。或者有人覺得我很好過，其實我為這些事務性的名義，頗感苦惱！記起天臺智者大師說過的名言：若不領眾，可至銅輪位，後以損己益人，僅至五品內位。也可以說智者大師亦是為盛名所累的人了。但是如果為了度眾生，名是有用的。

- 「名」是除煩惱法：我們再把「名」分析一下，我們既能從因緣論的觀點破除執著，也可從因緣論的觀點破除名相。修行的基礎方法，是數息觀與因緣觀，數息觀破散亂，因緣觀破愚癡，既然「愚癡凡夫，隨名相流」，我們就得以修因緣觀來破除名相，而進入聖流，名是標的符號，不是實在的，只有假名。真名無名，假名才有很多的名。因此觀察一切的東西，先僅有相，相是因緣和合而成的，名是標示所有因緣和合而成的事物的一種符號。《金剛經》稱：「凡所有相，皆是虛妄。」相既是虛妄，何況是由相而起的名呢?

有人勸我少演講，多寫書，可以留名千古。演講，只有幾十個人聽，多至幾百個人聽，最多幾萬個人聽，聽過以後就沒有了。但我要試問：是什麼留傳千古？是聖嚴這名字留傳千古，千古以後我聖嚴這個人在那裡呢？書裡頭？書外面？於我本身有何干係？這個地球世界會壞，這個三千大千世界的全體也會壞，能夠逃出這個大範圍的可能很渺茫，縱然把我的書裝上火箭，送到另外的星球去保管，也不能逃過毀滅的命運，時間太長，空間太大，幾萬年也僅剎那間就過去，幾百萬光年的距離，也只是近在咫尺，名是保不住的，不能永恆存在的，何況名之與我們自身的關係，正如剪下了的頭髮與身體的關係。這樣分析以後，就知道名與我們沒有關係，正如剛才黃光國博士給我介紹了好多頭銜，與我沒有關係，連聖嚴二個字與我也沒有關係，聖嚴這二個字用到目前

為止也只有十幾年的時間，我過去不叫聖嚴，將來死了，也不是聖嚴。

印度的大乘佛法分為三大系：一個是真常系，是指真如、如來藏、佛性等的常住真心的系統；一個是性空系，又叫中觀般若系；一個是唯識系，今天我只講唯心和唯名，其實也講了唯識。不過請諸位不要誤會我有了獨特的判教。我沒有忽略唯識系的佛學，我只是從心和名的立場來講而已，在此，我要告訴諸位的是：唯心系的佛學思想，重視心的本源及其結果。唯名系的佛學思想，則著重於現前這個妄心的認識，追尋到了源頭，便是修行的結果；要對現前妄心的徹底認識，必須有修持的努力作為代價。所以，不論從那個角度看，佛學的目的都是教人以切實的修持來完成解脫與自在的聖果。

（一九七八年十一月二十九日講於慧炬社粥會，劉國香、杜正民居士整理）

佛教入門 144

活佛與活菩薩

一、活佛

諸位同學:

今天所講的這個題目，也許讓各位覺得奇怪，在聽講之前，可能有些同學會想:「活佛」究竟是什麼?「活菩薩」又是什麼?

諸位大概聽說過，在蒙古、西藏的喇嘛（意為上人）之中有的叫作活佛。其實，喇嘛之中的「自在轉世」者，西藏語稱為「仁波切」，蒙古語稱為「呼畢勒罕」，其原意並沒有活佛的意思，乃是乘願力再來的修行者。中國漢文為了分辨喇嘛與轉世者的不同，就稱他們為活佛，就是活著的佛。

西元十五世紀時代（相當於明朝初期），西藏的宗喀巴出世。在他圓寂以前，叮嚀他的許多弟子，轉生世世度眾生，其中最有名的，即是後來西藏與蒙古地區的四大喇嘛——達賴喇嘛、班禪喇嘛、章嘉活佛、哲布尊丹巴。宗喀巴本身並沒有成佛，這個世界上只有釋迦牟尼佛成了佛。把修行有大成就，能夠生死自如，

有願力再轉世度化眾生的人，稱為「活佛」，乃是表示對於轉世再來，弘揚佛法者的一種尊稱。

今天，我們所要講的活佛不是西藏或蒙古的活佛。現在且讓我們以七個子題來講「活佛」的內容。

（一）佛與佛法

釋迦牟尼佛是佛，釋迦牟尼佛成佛以後，他說出有關他修行的過程、方法及開悟成佛的經驗而成為佛法。佛法有三藏十二部，其實三藏十二部並不完全是佛所說的，例如論藏的大部分，它是經過歷代高僧將佛法哲學化、系統化而整理出來的；經藏之中也有些是菩薩說或弟子們說的。

由佛所說出的成佛過程和方法，以讓人人追尋而成佛者，我們稱為「經」。佛對弟子們的生活作了許多的規定，稱為「律」，也是佛法。佛經因體裁不同而分為十二部，這十二部是佛陀把佛法用十二種不同體裁或性質所說出的修行方法。十二部的名目是：散文、重頌、孤起頌、因緣、本事、本生、未曾有、譬喻、論議、自說、方廣、授記。

佛所說的話，並沒有要告訴我們宇宙人生的起源，

也沒有要告訴我們邏輯學上的種種問題。佛只是直截了當地對當時各類不同的對象，說了種種應病予藥的修行方法。釋迦牟尼佛入滅以後，其弟子們結集遺教，先是口耳相傳，然後才開始有文字的記載。

佛法，並不限於佛陀親口所說，也不限於三藏十二部。它有一個稱為三法印的原則，即是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，合乎這個原則的，即使不是佛說，甚至是外道所說，便是佛法，否則便非佛法。有了這個原則，我們可依據三法印來鑑別衡量一切思想，是佛法與非佛法。

（二）佛與佛教

釋迦牟尼佛成佛以後，首先有幾個弟子，由弟子再招弟子，自然地形成了一個教團，我們稱之為僧團，也就是佛教的開始。

教是教團，佛教稱為僧團，它本身不是一個組織體系，而是在共同信仰的原則下而結合在一起的。佛的教團包括四眾弟子，以出家人為中心，擁護教團、支持佛法的在家人為外團。在家人有二種：優婆塞（男信徒），優婆夷（女信徒）。出家人有五類：沙彌，沙彌尼，式叉摩尼，比丘，比丘尼。因此，佛教可說是釋迦牟尼佛和他的群眾的結合。

（三）佛與佛學

凡是一個宗教的教主或教士，甚或任一宗教的實踐者，其本身必定知道如何來實踐，如何達到修行的目的。佛陀並不希望信仰他的人，把他所說的話，當作學問來研究。因此，釋迦牟尼佛不談形而上學。有人問起佛學上的本體論是什麼，佛教不講本體論，如果要講的話，本體是「大我」，現象是「小我」。佛法講「無我」，所以不講本體是什麼，然從佛學的觀點研究佛教的名詞，例如佛性、如來藏、真如、法性等的名詞，也許可以滿足那些追問什麼是佛教哲學上的本體論者吧?

佛充滿宇宙之間，我們成了佛以後，便和宇宙一樣大，那不就是一個本體了嗎？我們本來是清淨的，本來是有佛性的，人人都可成佛，跟宇宙的本體一樣，這依然是本體論，對不對？其實，說佛法有本體，是對那些沒有進入佛法的人，或修行不深的人而說的，對這些人，一定要告訴他們，有一個目標可以去，有一個東西可以找。比如《法華經》內提到的長者以三車（羊車、牛車、鹿車）之好玩，誘導小孩出火宅。事實上，離開了火宅，還要車子做什麼？佛陀成佛之後，並不是什麼都沒有了，他的悲願和智慧還在，但它不是本體，因此，佛學不講本體論，如果要講本體論，這是方便說，不是實在的。

釋迦牟尼佛並不希望任何人把他的話當作學問來研究。但釋迦牟尼佛成佛至今已有二千五百多年了，在這時間的過程中，經過很多的地方，很多人傳播發揚而加入其它的東西，如中國人把儒教、道教的東西加入佛教，印度後期的佛教也搬進了印度教的東西。這樣一來，就需要有人來加以分析、研究了。做學術研究的工作，即謂之佛學。

（四）佛與學佛

在佛沒有出世以前，我們這個世界上沒有佛，佛陀降世並成道以後才有佛可學，學什麼？學佛的身、口、意三業的行為。釋迦牟尼佛成道後，說法四十多年，在這四十多年中，他用各種不同的方法、不同的角度對不同程度的人說法，而不同程度的人得到不同程度的意義，這是他說法的目的，因此，在佛教的立場來說，其宗旨或本意是在學佛而不在佛學。

佛，可以學。這是一切宗教裡唯一談到的，教主本身不以為他是獨一無二、空前絕後、超過一切的人。佛教不講神話，有些人學佛學得不得當，而造成傲慢的心理，認為只有他是至高無上的，這也不應該。釋迦牟尼佛成道以後，他覺得人人都應該走他那一條路，人人都可以走上他那一條路，人人都可能和他一樣，這就是釋迦牟尼佛要人們學習的地方。所以學佛不是學釋迦牟尼佛那個人，

而是學他之所以能成佛的修行方法，和他那樣的人格標準，故稱「人成即佛成」。

（五）歷史上的佛和宇宙間的佛

人類的歷史非常的短暫，文字記載中，曾經有佛的記載的，只有釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛以前，這個世界上沒有佛，釋迦牟尼佛以後到現在還沒有佛，在這個地球尚未毀滅以前，還會有佛出世嗎？不知道。

但是，從這點我們要討論到佛經裡所談到的幾個問題：凡是過去看過幾本佛書的人，大概都看過這些話：「三世諸佛」、「過去七佛」、「賢劫千佛」。

講「宇宙」兩個字，宇是上下四方，宙是古往今來，一個是空間，一個是時間。其實，以時間來說，過去也沒有，現在也沒有，未來也沒有；從空間上來說，乃無際無限，也不是有相的存在。可是印度哲學裡有「常論」及「斷論」，常是永恆的有，斷是無因無果，佛法不講常、斷，而是講中道，非常非斷，非空非有。我們自學佛修行到證悟以後，一切時間、空間諸佛都不存在，但沒有證悟之前，我們還是需要把前後因果的時間，因緣生存的空間標出來。

佛經裡說到，釋迦牟尼佛是過去七佛中的第七個佛，他以前有六尊佛，第一尊佛是出世在過去九十一劫以前，本劫之前的莊嚴劫中有三佛出世，

佛教入門 150

現在的賢劫中，共有千佛出世，已出世的釋尊是第四尊，彌勒將是第五尊，到釋迦世尊為止，通稱為過去七佛，他們的共同教誡是：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」

劫：分小劫、中劫、大劫的三等，此處是指的大劫。二十個小劫為一中劫，四個中劫為一大劫。大致上說，我們的娑婆世界的一次生滅，稱為一個大劫，這是指我們所處的大千世界。地球，只是這個娑婆世界中微不足道的一點微塵。

所以賢劫雖有千佛，以人類眾生極短的生命，要想遇佛出世，實在太難，因此應當慶幸我們得生於現在賢劫中，雖未親見佛面，但已遇到了佛法。

有人說我們生在「末法時期」，所以修道的少，而成道的沒有，我認為這是勉勵性的說法，目的在於勸人修道和成道，但對自信心不夠的人，也會產生反作用。這並不是佛所說的話有問題，而是我們這時代，應該相信，對於不信佛法不修行佛道的人雖是末法時代，只要有信佛學佛而修持「正法」，對他就不是末法時期。所謂的正法是：只要有人根據佛的戒律和八正道等方法來修行，就叫作正法律住世時期，而事實上，我們這時代尚有比丘、比丘尼，也有持五戒、菩薩戒的人，所以我們應該慶幸生在賢劫裡，有千佛可以親近。釋迦牟尼佛以後會有彌勒佛出世，時間約人間五十六億七千萬年以後，也許那個時候，

這個世界已經不存在，但是諸位不要失望，三千大千世界中，地球是微不足道的一個星球，當我們的色身不存在的時候，我們的願力仍可使我們到達我們願去的任何與佛有緣的地方。

所謂釋迦牟尼佛有千百億化身，即是指化身於千百億個國土說法，請不要僅把這地球世界當成眾生活動的舞臺中心。佛經裡說有很多他方世界，這很容易一想就想到西方阿彌陀佛願力所成的極樂世界，東方藥師佛願力成就的琉璃世界，其他還有很多世界，因此我們講歷史上的佛只有釋迦牟尼佛，過去七佛並不一定就在這個世界出現的，彌勒佛出世時，這個世界也不一定還存在，但，要想以後跟彌勒佛在一起不是不可能，只要發這個願，我們做共同的事可得共同的結果，由於共同的願望，而使我們到共同的地方去。

（六）眾生都是佛和眾生皆成佛

王陽明先生說：「滿街都是聖人」，這句話是從佛學裡來的，釋迦牟尼佛成佛以後說：「奇哉！奇哉！大地眾生皆具如來智慧德相。」一切眾生心量與佛並無差別，為何眾生不是佛？乃因眾生有煩惱，煩惱去了，眾生就是佛。也許有人問：「本來都是佛，那麼我們現在為什麼都是眾生呢？」「人人都是佛」，這是從佛的眼光來看的，常言，以小人之心看人，大家都是小人；君子用真誠心待人，

佛教入門 152

寧可受欺不願冤枉任何一個人，所以他看到的都是君子；聖人把所有的人當聖人，你現在不是聖人，終有一天，你可能成為聖人，聖人希望所有的人都成為聖人；佛相信每一個人都有成佛的可能，每一個眾生與他並無差別，在本質上都是一樣的，佛是站在眾生的立足點看眾生皆有成佛的可能，而不是站在高成就上俯視芸芸的眾生，這是眾生都是「佛」的意義。

眾生皆成佛有更深一層的意義，所謂「放下屠刀，立地成佛」，可不可能呢？天臺宗智者大師把佛分為六個等級：

- 理即佛：不管你相不相信佛法，不管你有沒有聽到過佛這個名字，你本身具有佛的本性，我們稱為佛性——成佛的可能性，不要說是放下屠刀，就是沒有放下時也是佛，所以不但是人，連螞蟻、蒼蠅等有情無情的一切眾生也都是佛。
- 名字即佛：聽到過「佛」這個名字，知道有「佛」這個名稱，也聽到有人說過「人皆可以成佛」，這種人是名字佛。
- 觀行即佛：參加過佛教修持活動的人，不管得效深淺，只知道有這麼一種修行的方法而嘗試著去做的，這種即稱為觀行佛。
- 相似即佛：已經修行到信心堅定不移的人。切實的信心，一定要從實際修行的體驗中得來，若能知道自己必將成佛和一定成佛，此為相似佛。
- 分證即佛：到此已是初地以上的聖位菩薩，地前能伏住無明而不能斷除無明，地上則無明分分斷滅，而佛性分分顯露。

- 究竟即佛：斷一分無明，證一分佛性，到無明斷盡了，就是究竟佛。

（七）現實生活中的佛

以上所說的佛很不容易見到，釋迦牟尼佛以後，離彌勒佛出世還很久，但現實生活中有佛。滿街都是聖人，當然滿街都是佛，大家都是佛，沒有一人不是佛，沒有一物不是佛。一個人，不管他信佛不信佛，我們也把他當成一個佛，只要他說的話合乎佛法，他的話就是佛說的話。日常生活中，合乎「戒定慧」三無漏學的三個標準的人，便是現在的佛、活著的佛。人們如能一日修行一日是佛，一時修行一時是佛，一念修行一念是佛，若能念念不斷地與戒定慧相應，他便念念是佛了。戒定慧代表著佛的清淨的一切身心行為。

我們常說：佛有千百億化身，但我們不知道站在我們面前的任何人，乃至我們自己，有時就是佛的化身。不過也有人問：「我不信佛，我也是佛的化身嗎？」是的，佛以種種身分、種種行為來感化人或是逼迫人走上修行成佛的道路。人們進入佛門正式成為佛教徒的因緣，可有很多，

正常的路途是受人鼓勵勸說而接觸到佛法。有的人環境太好，不愁吃、不愁穿，而且生來便有很聰明的頭腦和強健的身體，他們沒有想到這個社會上還有許多痛苦的問題，一旦當他受到了人或事物的打擊，讓他知道了社會上還有苦難、煩惱，並且感到自己的身心很不自在之時，便能促使他走上了學佛之路。所以佛的出現在面前，不一定示現具有三十二種大人相的佛相。

二、活菩薩

菩薩不是偶像，偶像只是佛教徒修行過程中使用的法物而已，它雖代表著佛與菩薩的莊嚴相，它的本身並不就是佛與菩薩。但是佛菩薩的偶像能讓我們供養禮拜，集中心念，表達虔誠懇切的信仰力。菩薩不是鬼神，只能短時間內和小範圍內顯靈異的是鬼，能在較長時期內及較大區域內顯現靈異的是多福大力的鬼，或者稱之為神。一般人不能分辨神佛的不同，也不知道鬼神與佛菩薩的差別。佛菩薩不會希求人們對他的祭祀和回報，只有無條件的為眾生解救苦難，鬼神則對人們貪求報酬、祭祀血食等，以顯示他們的威力和榮耀。

菩薩救濟眾生，可現種種身相，通常的顯示則和人一樣。所以菩薩和天仙也不同，求生天上的仙人，求長生不老，求肉身不壞，所謂羽化登仙。

佛教入門 155

但是天上的仙人，也有他們一定的壽限，所以佛經中說，天人當有五種衰相現前時，即是天福享盡而要下墮之始。菩薩也和羅漢不同，羅漢是自求解脫生死煩惱，而達到不再受人間生死之苦的目的者，但菩薩是因自己有煩惱痛苦進而想到了一切眾生也會有煩惱痛苦，結果，菩薩一心幫助眾生脫離苦難，忘了他自己的苦難，並以為救眾生而受一切苦難為理所當然。

菩薩現在家相的多，且十分莊嚴。不過，並不可說現在家相的人就是菩薩。真正發了菩薩心的人，需要有出離心與菩提心相應，即是厭離現實而不逃避，入世化眾而不貪戀世間五欲。他們雖是在家人，有其事業、家眷，但其賺錢是為了弘法，有眷屬是為了度眾生。很多人以為受了菩薩戒以後的人就是菩薩，其實，菩薩戒只是一個形式，只表示從此以後要遵循菩薩道，如不能依照菩薩戒的精神，具有菩薩的心地，便只是虛有菩薩之名，而無菩薩之實。

人皆可成佛，成佛之前先當成為菩薩，要成菩薩，須修菩薩道，誰行菩薩道而具菩薩心地的話，誰就是菩薩。菩薩不一定供在寺院裡，寺院裡供奉的乃是菩薩的聖像，菩薩精神與菩薩行的活動是在社會的眾生中，如果你存菩薩心、做菩薩事，你就是菩薩的化現。佛教講慈悲，慈悲即是淨化的愛心，是無限廣大的同情心，是不含有任何條件的愛心，便是菩薩心地。

佛教入門 156

菩薩行的推行，可依因緣的親疏厚薄而有先後與緩急之分，所以請諸位不要忘記你自己應存菩薩心、行菩薩道，首先對國家、父母、師長、兄弟姊妹、子女，而後乃至於對社會大眾及一切眾生都以菩薩的行為對待。

另有應該明白的一點，菩薩有「逆行」的法門。凡是打擊你、壓迫你、刺激你、欺負侮辱你的人，使你爬不起來的人，都可能是逆行的菩薩。不要認為刺激你的人是仇人，壓迫你的人是冤家。因為堅強的意志力，往往是從磨鍊中培養出來的，我們的體能、智能、心力、毅力均要靠艱苦的經驗來鍛鍊，不要因逆境的挫折而灰心喪志。

提婆達多生生世世與佛為敵，即是逆行菩薩的一例，故在釋迦成佛之後，於《法華經》中，為之授記，說提婆達多於未來世，必定成佛，又在《大方便佛報恩經》卷四也提到「如來常以慈悲力，愍而哀傷，我以值遇提婆達多故，速得成佛；念其恩故，常垂慈愍。」所以菩薩看一切仇敵冤家，也都是活佛活菩薩。

不管各位信不信佛與菩薩，今天聽了這些話，若接受的話，便會在逆境之中微笑，在順境之時警惕。如果你能面對現實，接受順逆兩種環境的考驗，遠大的前程，便在等待著你。最後祝福諸位身心愉快。

（一九七八年十一月三十日講於中原理工學院，盧城居士錄音）

下篇

修持方法

佛教入門 159

學佛與日常生活

曉雲法師、信定法師、諸位同學、諸位居士:

今天是我第三次到蓮華學佛園來，第一次是五年前，在座的同學和居士之中，可能有人聽過或見過面。第二次是一個月前諸位的結業典禮。今天要我來做學術演講，實在不敢當，學術二字，我是談不上。

學術演講，就是要講學術。兩個星期前，我在文化學院演講時，把學術分為四個層次:

- 不學無術——一無可取的人。
- 不學有術——我國古代稱之為術士，有方術的人，可為人治病、看相、算命、看風水等。
- 有學有術——在古代稱之為方士。
- 有學有術有道——在我國歷史上叫作道士，這一名稱的出現，相當早，《春秋繁露》中有「古之道士有言」之句。

我們出家人，人稱方外之士，我們自稱釋子、沙門，也可稱道士，

佛教入門 160

這並不是道教人士的專稱，而是指有道之士。

今天在此地演講，應改為學術道演講才合適，因為有學有術，只是在方士的階段，在一般地方是可以的，而在學佛園應該加上一個道字，為學、術、道演講，但這就未免標新立異了。

我自問是不是有學、有術、有道？若說有，這是驕傲，是說大話。若說無，也不好，站在學術研究的立場，應該說有，我才能接受田教授的邀請。以一個學佛的人而言，還是說無才對。釋迦佛說法四十九年，他卻說他不曾說著一個字。像我們來說，知道的越多，說得越多，就是懂的佛法越少。既然佛陀一個字都沒有說，我們又何必多說？迦葉尊者是禪宗的第一代祖師，但佛傳祖位的時候，卻沒有說一句話，只是拈花示眾，獨迦葉破顏微笑而已，這樣就算傳法了。有人問：「當時釋迦佛如果是拈根草，迦葉會不會破顏微笑？」我不知道，佛是一切智者，他一定知道，但也不能說出來，否則就不必拈花示眾。禪宗有很多語錄、公案、機鋒，都不可用常人的知見去分析，不要用常人的心態去理解。如果可以用常人的知見去衡量的話，就不是禪宗的公案了。以禪來講，知識越豐富，對禪的障礙越大，公案讀得越多，理解越多，離禪反而越遠。公案要參究，不能解釋，參悟以後，也無法用語言文字和盤托出以示人，

佛教入門 161

只能向比自己高或和自己相等的人，「比手劃腳」求印證，這叫作心心相印。

一、學佛

現在講學佛；學佛是道，佛學是學說。

各位聽講佛法已很多，知道的也一定很多。我想就自己的經驗，分幾個階段來講：各位如果問我知道多少？可以坦白的告訴諸位，當我沒有看完《大藏經》的時候，覺得知道的很多，尤其在二十幾歲時，甚至有個很幼稚的想法，感覺自己知道的，比佛經還要多；因為我有很多的想法，沒有看佛經前就有了，如是我以為佛經裡的知見，大概我都有了。後來有一個階段，不敢看佛經，為什麼？就怕自己發現的答案，再在佛經看見，就像孫悟空發現再翻也翻不出如來佛的手掌心一樣。自以為聰明的同學，恐怕都有這個毛病，後來我才明白，知道的再多，也無法超出佛法的範疇。第三個階段是拼命看佛經，所以才到山裡閉關，覺得自己太渺小了。後來把三藏教典看多了。告訴諸位，律部我看了三遍，阿含部看了二遍，大乘經論只看大半，現在若問我懂多少？可說什麼也不知道，也不懂得佛法。有一個時期，心裡很混亂，頭腦一塌糊塗，覺得自己知道的太多了。各位知道，從前有個外道，感到自己知道的太多了，怕把肚皮脹破，

特地用銅條把肚子箍起來，這個經驗我似乎也有了。佛法浩如煙海，太深，看完了望洋興嘆。每看完一部經，逢人便講，但道行比我高的一聽，就知道我說的是什麼，後來看多了，反而沒話講，不知講些什麼。引經據典是鑽牛角尖的工夫，這叫循章摘句，謂之說食數寶，謂之千古文章一大抄，目前一般文章，學術味道太濃厚，而抄的成分太多，消化的少。假如希望人家理解佛法、佛學，也要先自己充分理解以後，再告訴人家，蓮池大師說：「人不要出頭太早」，要想文章洗鍊，必須多體驗。經典不是教人用來當學術研究的，而是教我們修行，有多少行持，才能對經典理解多少，有了修行的體驗，才能理解佛經裡每句話的真義。中文的佛經從梵文譯成中文時，都是由有修行的三藏法師來主持，現在的人對佛學有研究而無修持，理解出來的東西自不會很好，只能從字面上翻給外國人看，無法充實佛教慧命，總有一層隔膜。所以學佛需要體驗。

第一，學佛要有出離心

學佛有幾個基本原則，不能盲目的學，今天聽人說密宗很好，修來可即身成佛，就趕快修密，找金剛上師灌頂加持，以為幾天一學，就能如何如何。告訴諸位，學密要有真方便，現在不談。人家說禪好，現在在西洋、在日本，

佛教入門 163

學禪風氣非常強烈，而我們從中國大陸來臺後，禪的風氣已沒有了，找個禪堂很不容易，現在臺灣寺院有禪堂的，有陽明山的永明寺，聽說有個古岩寺也有禪堂，禪可吸引人，因此大家來學禪。但有些人，禪和道分不清楚，禪和瑜伽也分不清楚，禪和靜坐也分不清楚，掛羊頭賣狗肉的人很多。我在美國教禪的時候，我的老師仁俊法師說：「我也打坐，但反對你教禪。」我說為什麼？他說禪是真常、是唯心的。我說不管它是什麼，我教的雖叫禪，事實是修行方法，為什麼一定是唯心、是真常？我教的是空、是般若，後來他聽了幾次，覺得不錯，他說我講的禪和空也能相應，和般若也能相應。我說：「禪本來就是空、是般若。」曉雲法師教的是般若禪，我雖沒聽曉雲法師講禪，但看過她的文章。學禪要跟真正有禪體驗的人才能學。有人聽念佛很好而念佛。學密而後學禪而後又念佛，結果一樣也學不成。

我剛才講過，知見、知識越多的人，越難得到修行的效用。所以修行要一門深入，不要三心二意，見異思遷，看他人學得好而盲目跟從。修行更不能有患得患失的心，要有明師指點。我自己是不是明師？我不知道，明的人在我面前，我就是明師，暗的人在我面前，我就是暗師，這要靠緣，有的人說某人本事大，我來試試看，這是試不得的。因此過去大德在參師訪道時，

在某一大德座下一段時間後，這位師父告訴他，你的因緣不在此，可到某大德那兒去，去了一下，那位大德又講，你的緣不在我這裡，再回去吧！回來以後，這一下因緣成熟了。如果不出去一趟，光在一個師父座下，永遠不行。有的人一出去就不回來。這些都是要靠緣。現在有好些師父，唯恐弟子跑了，這是不對的。《華嚴經》裡的善財童子五十三參，沒有那位大善知識看到善財童子不歡善，均有得天下英才而教育之一樂也之感！若刻意留住不放，有這種心，就不夠資格稱大善知識了。心量要大，心量越大，來學的弟子越多。

我講的出離心，就是不執著，不要貪，無貪以後就沒有瞋，無瞋無貪，就沒有愚癡。愚癡就是不知道，為什麼要貪、要執著，沒有智慧所以有貪、有瞋。有些人一講出離心，就說是逃避現實，是厭世主義。逃避，逃到那裡去？煩惱是跟著自已跑的，我們講出離是心出離，離五欲，欲是欲界眾生的大患，離欲才能修道，凡有所貪求皆為欲，討厭也是欲。諸位！八風知道嗎？五欲跟八風是連在一起的，佛經裡正規的講法是欲，不離欲不能修定。離欲一定先要持戒，持戒才能離欲，因為戒有防非止惡的功能，持戒就是把自已防衛起來，如同用碉堡用防線圍起來一樣，把自已約束在一個範圍以內，不讓外界的誘惑引起我們犯罪，因為我們這世界的引誘太多太多。

佛教入門 165

我告訴諸位，我在日本還沒有得到學位以前，那時正好臺灣和日本邦交斷了，人心惶惶，國內情形不知怎樣，當時正是尼克森訪問大陸的時候，蔣總統有著處變不驚、莊敬自強的昭示。也有很多外國朋友，很同情我們臺灣人，稱我國是國際的孤兒，見我已變成孤兒的孤兒了，有人打電話給我，有人寫信給我，都是日本很好的朋友。我有一位教授，非常好，他就曾跟我講，他說：「你啊不要回國囉！就留在日本吧！」我說：「留在日本做什麼呢？」他說：「現在我告訴你，像你這樣的程度以及人品，要你的人很多。」我說：「那個學校要我啊？」他說：「現在的無人寺很多。」也有叫「空寺」的，什麼叫無人寺或空寺呢？就是說住持死了，沒有住持的廟，需要個住持。日本寺院，若是住持死了，沒有兒子繼承住持職務，他的太太、女兒就要遷離，由他的總本山派人去接收。假如說這個住持死了，而他有一個很漂亮的女兒，或者是有很多的財產，那麼就可以找個人，要找和尚哦！普通人不要。找個和尚做什麼？去入贅，去做贅婿。我那教授是什麼意思？不用再講了，他說：「我那朋友已關照了我好久，現在我也照顧著他的未亡人，請你能成全他們，他們也成全了你。」我跟他笑了笑，不好講，罵他一頓也不好，只能搖搖頭，他說：「我把你帶到那邊去看一看好不好？」我說：「我沒有時間。」他還是沒有瞭解我的意思，

有一天他把人帶到我那裡去了，來看我啦！同來的有一個中年婦人，帶著一個二十幾歲的小姐。我一看這苗頭不對啊！是什麼意思呢？後來沒有談什麼話，我請他們喝了茶，坐了會兒他們就走了。晚上我那教授打電話給我：「噯！怎麼樣啊！今天你看了，滿意不滿意啊？」像這種，這是誘惑，後來我就把師父給我的二句話，在電話裡報告我的教授，我說我來日本求學時，我的師父給我二句話：「願汝為大宗教家，切勿為宗教學者。」他是希望我成為大宗教家，不要成為宗教的學者。我說我來日本的目的不是為自己，自己的生活問題，自己的處境問題，不是問題，我是來學法的；至於說日本佛教的制度，這是日本的制度，我還是我。我還告訴他：「日本沒有一個比丘，我是個受了比丘戒的比丘，請教授能夠原諒我。你如果理解中國的比丘，對女色有多大的警惕，你就會知道。」後來他非常的抱歉，那麼在日本這只是個例子，在我們這世界上，引誘太多，我們學佛如果不能有出離心，那是個嚴重的問題。現在下面我講「心出離」。

出離心已經懂了，現在把它倒過來，「心出離」，這話可能有人誤解，很多喊口號的人，利用它作為遁詞，告訴人家：「你不要以為我有家有室，兒女成群，我也是過著與出家人同樣的生活，出家人不一定同我一樣有這樣清淨哦！我雖然和太太睡在一起，好多年不動心哦！」心不動身體還在動，有沒有這樣的事情？

告訴諸位，這種人很少，這種人太少了，大多都自己欺騙自己。但是反過來說，講出離，就是離開人間了對不對？不離開人間！我們有一句話，修道是要靠眾威加持，在我們寺院裡常常有二句話：「寧可在大廟裡睡覺，不在小廟裡辦道。」什麼原因？在大廟裡依眾、靠眾、隨眾，你不修行也要修行，再懶的人在團體裡面，人家上了殿，你不能不上殿，人家在念經，你嘴巴不動，耳朵也在聽，人家在拜，你也不得不拜，所以在團體裡面修行，要比一個人修行好，是助道，有道侶、道伴。一個人修行呢？你們可要問我了，法師！你不是一個人在山中住了六年嗎？既然說不在小廟修道，你為什麼一個人在山裡面？一個人的修行哪，要有了基礎以後，一個人可以修行，懂得方法以後，一個人可以修行，最少在知見上要有很正確的基礎，才可以一個人修行。有很多人閉關，不一定成功；所謂「成功」怎麼講，閉關出來以後，有很多書跟著一起出來，這算不算是成功啊？有的人閉了生死關，沒有一個人知道有這麼一個人用過功，那麼這兩種人，究竟那一個是真正修行的人？告訴諸位，如果善於用功的，兩位都是修行者，如果不善於用功的，二者都不是修行人；所謂善與不善主要在心，要在我們這心能夠離欲，能夠出離。

在關房裡邊沽名釣譽，就怕人不知道我在閉關，就拼命的寫信，

佛教入門 168

拼命的發消息，大家知道了我在閉關，大家來看我、供養我，那麼這種是為自己。但是這心很難講是為己或為人，如果完全是以悲心，我自己用功，寫書也好，做什麼也好，講經也好，都不是為名利，而是為了悲願心。不為己就是出離心，為己就是執著心，就是染著心、貪著心。假如我們能自己問一問：我們學佛，我們弘法，我們修行是為什麼？是為了將來成大法師，為了成為高僧嗎?

最近有人說：聖嚴法師啊！你還沒有到高僧的程度，你已是名僧哪，再上一步就變成高僧。對我來講，究竟那一種好，我覺得名譽高，不是重要的事情，實至名歸，有名也沒有關係，假如說什麼人也不知道，我默默做了很多事情，也沒有關係。人家認為我是個高僧，這點我要告訴諸位，我們常常看到某某地方做大法會，有五十位高僧在念經、做法會，這是大法會，跑了去看看是那些位高僧？一看是佛學院的學生，五十位佛學院的學生，幾位佛學院的老師，像這樣子你們說是不是高僧？可以說是高僧，為什麼？什麼叫作高？什麼叫作名？有名的人不一定高，高僧不一定有名，所謂高僧是有出離心的，完全是為悲心與菩提心來度眾生，來做佛事，這個就是高。如果名氣很大，他沒有出離心，一切為自己，沽名釣譽，這個叫名僧，佛學院的同學們念經，絕對不會說我這次念經，報紙上都會見到我的名字，沒有這種心，對不對？所以他們是高僧，

至少他們在這種場合是高僧。有些人跑了去，輪他站在中間，紅袒衣，黃海青，珠子擺得很長，一直拖到尾脊，新聞記者劈哩啪啦地專門把鏡頭對著他。他還沒站好的時候，記者鏡頭若對著他，他會說慢慢照；等一下，我還沒站好。像這種人，在外表看起來像高僧，對不對？其實他這個念頭是名僧，這個是不是出離心？不是出離心，我們沒有意思要罵人，批評他，我們的心如果是出離的話，這出離心叫發心，發一念心。你們的導師曉雲法師她是天臺宗，講一念心，這一念心是什麼心？諸位以為是清淨心，我告訴諸位，「是妄心」，天臺宗叫妄心觀，妄心就是一念三千的妄心，與真心是相應的。

永明延壽禪師說：「一念相應一念佛，念念相應念念佛。」這個一念相應一念佛，念念相應念念佛，是什麼念？是出離心，學佛要有出離心。

第二，學佛要有慈悲心

我們每天都喊慈悲慈悲，都是叫人家慈悲我，沒有叫我自己慈悲人。「我很可憐哪！你慈悲慈悲我。」我從美國回來以後，在我們文化館，門雖設而常關。可是也有人，把門鈴一按，拿封信，很長很長，做什麼的？他說：「你們這是慈善機關，要請你們發大慈悲心，救濟我，我家裡一家幾口，在生死邊緣，

要請你們救濟救濟。」你出去看一看，他滿嘴的酒氣，他剛剛喝飽了酒來的，像這種人，我想那裡都有這種人，那麼這種慈悲，要不要慈悲？也要慈悲是不是啊！禪宗有句話，「方便」就是慈悲。現在方便是下流，把慈悲也就解釋成為下流了，這「方便」，本來是一句很好聽的話，是說以方法去便利人求佛道，這是慈悲，可是現在把方便變成隨便，方便不是隨便，方便一過了頭就是隨便，一隨便就馬馬虎虎，這樣子一定教不出好的人來。可是呢，棒下出孝子，有沒有這句話？禪堂裡叫「香板頭上出祖師」，你們那一個挨過香板啦！有幾個人挨過香板啦！我上次到你們禪堂裡去看，看到香板很厚，那麼，這挨打是好事情，馬馬虎虎出不了好事情。

所以慈悲二個字，不是姑息，慈悲不是隨便，慈悲是要以智慧來指導你，用恰到好處的方法，幫助眾生離苦得樂，這個是慈悲的精神。所以有人問我，他說觀音菩薩很奇怪，千手千眼的觀音，有的手上拿著刀、槍、輪、戟、繩子等很多很多的兵器。還有金剛，都是威武得很，都是面目可憎的樣子。他覺得奇怪，你們佛教講慈悲，為什麼有這樣的現象？他說今天有原子彈，你應該把原子彈裝到觀音菩薩手上去啊！是不是？諸位！我們將來塑像，塑千手千眼觀世音菩薩，是不是也把原子彈、大砲、飛機塑到觀音菩薩的手上去啊！假如有必要的話，

可以的。為什麼？那個是象徵，象徵著菩薩的精神，千手千眼裡頭，也有花、燈、珍珠、藥草，這些都有，就是菩薩化度眾生的時候，以不同的身分，以不同的方法來教化眾生，慈悲是要講究方法的，不是隨便做爛好人，你們看到人，說這個人是好人，好到什麼程度，好到了沒有是非的程度，這種是不是好人？給他一種紅的顏色，他說好，藍的也說好，紅、黃、藍、白、黑通通好，你說強盜好不好？想一想，盜亦有道也好，是不是？對，樣樣都好，就怕得罪人，在儒家講，叫鄉愿，鄉愿是什麼？鄉愿德之賊，這是爛好人，不是慈悲。所以，我們在佛經裡面看到，大菩薩們現種種身，在我們高僧傳裡面，祖師們都是非常雄偉的，菩薩、金剛，這些都是佛度世的方便，都是慈悲。因此，我講到戒的時候，戒有開、遮、持、犯，主要講的是方法，持戒也有方法，也有方便，不是說一概而論。

第三，學佛要有菩提心

即學佛的菩提心。我們前天因為文化館來了很多的人，結果很多的菜剩下來，吃不完，剩下我們幾個人在吃，那我就請他們幫幫忙、發發心把它吃掉。發心這句話，我想了想，不對，發心？發心吃菜？這個發，發是生長的意思，一粒黃豆或一粒穀子往水裡一泡，它就長大了，就是發了，發了以後怎麼樣？

佛教入門 172

它的芽出來了，發生，一發它就會生，對不對？發菩提心生菩提心，發心，這發心叫人吃菜，不是辦法，這些菜吃完，心就沒有了。應該就是說，發心，發菩提心，菩提心本來就有。弘一大師要去青島的湛山寺以前，他做了一個夢，他把蓮子一把一把的撒下去，撒下去做什麼？種菩提種子。人家講，我到某某地方說佛法了，那個地方是從來沒有佛法到過的地方，是邊地，這次我去為那邊的人種下菩提的種子，這個話聽起來好像是對的，其實對不對？諸位，種菩提種，他們本來沒有菩提種，結果把它種了下去，然後他們有了，本來那是個荒地，撒了種子下去，就長起來了，是不是這個樣子？可以通的，對的。但再深一層講，有毛病，這是層次的問題。我們分為二個層次來講：第一個層次，在普通來講，從沒有聽聞佛法的人，我們撒了菩提種子是對的；但是，再深一層講，一切眾生通通有菩提心，通通有佛性，而只是沒有發，我去撒甘露水，這甘露水撒在什麼上面？撒在菩提種子上面，因此菩提的種子發芽，應該這樣講比較好一點。所以，我們先要自己發菩提心，很要緊，菩提心本來就有的，每一個人都有，人人都有，本來就有，《涅槃經》裡如此講，《華嚴經》也是如此講，本來就有菩提心，這是始覺、本覺，菩提本無樹，那麼種子那裡來呢？這個是禪的問題，我們現在不談。

發心，發菩提心，我們如果在一切情形之下、環境之下，

佛教入門 173

我們不要忘掉了「菩提心」三個字，我們就能保持我們的安全。人只要有自信心，無事不成，喪失了自信心的話，你便一事無成。所以要建立對佛法的信心，修行的信心健全的話，一定要先把菩提心發出來，肯定自己有菩提心，菩提心是清淨的覺心。自己知道，並肯定自己有菩提心的話，你就很安全了，在菩提道上一直走下去，很平坦。這是說，有人雖是國王的兒子，當他還沒有知道自己是國王的兒子以前，他跟普通的人一樣，無所謂；有一天知道自己是國王的兒子以後，他就覺得跟人家不相同，自己應該像一個國王的兒子，像一個王子。當我沒有得到學位以前，我是普通人，得到學位以後呢？我覺得還是個普通人。人家就講了，噯！你的責任大了，我說對啊！得到學位做什麼的，一張紙沒有用，但是責任加重，我得的是責任感，榮譽不希奇。

一張紙毫無用處，而是責任感。有了菩提心，發了菩提心而責任感加重。學佛心要勇猛，滿益大師常常跟人講：「我一生毫無長處，唯一的長處是我沒有離開菩提心。」他時時刻刻沒有忘記菩提心，也勸人發菩提心，菩提心是我們生活之中的防腐劑，能防止我們生活腐化，能防止我們走入岐途，堅定我們對佛法的信心，健全我們修行的生活。

二、日常生活

以上講的是學佛，以下講日常生活——第一是平常生活，第二是修行人每日的修行生活。

- 平常生活，就是平常人的生活。就平常人的生活來講，我們先要做個平常人，從平常人做起，而後做到不平常，做到不平常以後，再又回到平常。這不是賣關子，在我們初初進入佛門修行佛法的時候，先要把自己的生活導入常人的軌道，過通常人的生活。這在佛經中分為二類，一類是人與倫理生活，也就是社會生活，在《六方禮經》中講，有個善生童子，也名善生長者，或善生。長者之意，非年紀大的人，長者是有德之人，年輕有德也可稱之為長者，長者和童子是相對的，無欲為童子，文殊師利是法王子，事實是童子。《六方禮經》是講，父母對子女，子女對父母，主對僕，夫對妻，妻對夫，國王與大臣，也就是我們中國的倫理綱常，就是五倫。君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，倫理生活就是各盡其分，各盡其責，以上是平常人的生活。

  反對出家的人認為不孝有三，無後為大；身體髮膚，受之父母，不敢毀傷等等。因為出家人，又要燒疤、燃頂（燃頂從明末才有，明朝前沒有的，現在有人畫玄奘三藏像，頭頂也點十二個點，是沒有歷史根據的），又要離開社會，所以罵出家人是不忠、不孝、不義。實際則不，釋尊不但沒有忘記父母，更沒有忘記他的國家，他把佛法教給和他有關係的人，後來他的國家被人滅亡，他也遭受滅族的慘痛，他明知不可為而還是要去救護。今天我還想到這個故事，我對自己說，我要愛國，也護佛教，出家人也要對國家民族盡心。在人與人之間，要努力去求盡自己的責

任和義務，一切不為自己，這是菩薩道的基礎，一切都為眾生。度眾生，要先從與自己有關係的人度起，不能度家裡的人，責任在自己，第一，要檢點自己，是否盡到了責任。第二，要看緣，有緣很快就能使人信佛。釋迦佛生生世世有個提婆達多和他搗蛋。佛不能度無緣的人，不能度的人，就要把他當菩薩看。家裡有人不信佛，不要認為是生在魔鬼之家而想逃避，越是有這樣家庭的環境，越要視為火中紅蓮，越要八風不動，越要對他們好，越要努力盡到自己的責任。直到死為止，你雖無法度他，他卻成就了你的道業，家裡如果出現了狠丈夫、兇太太，若自己是菩薩，他更是大菩薩。這是就佛法來講，先做平常人。

- 修行生活，離不開戒律。有祖師把戒律濃縮編輯起來叫《毘尼日用》，吃飯應怎樣，漱口應怎樣，起居應怎樣，理髮應怎樣……都有一定威儀，「三千威儀，八萬細行」，貫徹了三千威儀，八萬細行。另有一部《禪門日誦》，一般人說，禪宗不立文字，不立文字非不要經典，禪只是不著文字，不入任何形象、現象，任何形象、現象均可捉摸，不立文字就是不立現象，心裡一切形象、現象都沒有了就叫收心，不是眼睛在看，是心在妄動。《禪門日誦》是規定每天早上起來，一直到睡覺以前的五堂功課，乃是藉著念誦，幫助我們收心，指導我們修定。還有《百丈清規》、《禪苑清規》——都是禪的生活軌範。像曉雲法師不同於眾——威儀、風貌就能感動人，她講話的姿態能使人敬仰，走路很輕，從不慌張，見到人總是那樣和藹，使人如沐春風。她是藝術家，居所如入畫境。

日常生活就是從平凡中體驗真實的存在，其實是假的，一切如夢如幻，在沒解脫以前，假的也要當真的做。業力是不假的，願力是很偉大的，我們要轉變自己的業力，以我們的願力把我們的生活改變為純佛教化的生活——做三寶弟子。學佛要從平常生活中著手，願心要擺到發無上佛道上去，難得好因緣，大家聚在一起，沾大家的福氣，願大家光明。

（一九七八年三月二十五日講於蓮華學佛園，盧城居士錄音，劉國香居士整理）

佛教的修行方法

一、前言

非常謝謝貴紀念堂理事長吳俠民先生，昨天、今天一再給我介紹。我非常感謝有此機會到多倫多來為僑胞們講佛法，同時也覺得非常難得的有《醒華日報》的總編輯簡許邦先生擔任翻譯。今天星期一，所以聽眾沒有昨天多，請各位盡量坐向前排，把你們和我的距離拉近些，因為佛教徒向法師們請教和學習，稱為親近善知識，意思是親切地接近被你們尊敬的人。

二、修行的意義

今天的講題是「佛教的修行方法」。很多人認為修行是出家人到山裡去，或是關起門來在寺院裡才能修行。事實上修行二字固為佛教名詞，但在每個人日常生活裡也都用得到。修就是修理、修正或修持。我們房子壞了破了要修理，家具破了壞了要修理，同樣的，我們的生理行為或心理行為如果不常檢點的話，

我們也會漸漸變成壞人。中國的曾子所講的「吾日三省吾身」]，就是說我們應該每天檢討自己的行為。每天若都這樣反省的話，縱有錯誤，也容易隨時改正。至於「修持」，是修正、修理而且要持之以恆，日日時時，乃至每一秒鐘都要修行。有些人做了錯事，當天或能覺察，且有悔意，到了第二天又會再錯，他沒有勇氣和決心把自己改正過來，那便不是修行。修行則一定要在發覺自己有錯誤之後，加以修正、修理，並且應該切切實實地照修正過的行為繼續努力下去。所以我們說修行要反省自己：不該做的事不再做，該做而尚未做的事，應該就開始去做。

三、修行的器量

從佛教立場講修行，有大器和小器之分，也就是大修行和小修行之分。中國的孟子曾說；「窮則獨善其身，達則兼善天下。」以人的立場看，如果能獨善其身地修行，已經不錯，真正能達到這種程度，並不容易，可是在我們佛教來說，這尚是小乘。所謂小乘是對大乘而言，大乘不但自己要修行，而且要兼善天下，幫助所有的人都能修行。譬如說：我們現代的交通工具有很多種類，從腳踏車一直到飛機，從水陸到空中，有大有小。但腳踏車只能載一人，而且走得很慢，坐火車則快些又可以載很多人，有時還必須乘輪船或飛機。所以大乘和小乘，

事實上就是說自修自度的人，是乘用小的慢的交通工具，自度度他的人，是乘用大的快的工具。能自度已不容易，自度度他當然更不容易。譬如說：自度不了而度他者，就像不會游泳的人，看見有人掉下水喊救命，便跳下水中去救人，結果救不了人，反而自己也淹死在水裡。因此要做大乘也好，做小乘也好，最基本的原則是切實的修行。修小乘也得先學修行小乘的方法，好像買不起飛機的人，至少先要有錢買輛腳踏車。不論小乘或大乘，修行是第一。

四、修行的層次

我們在一剎那間就做大乘菩薩，是辦得到的，不過，大乘並非與小乘對立，大乘之中必包含了小乘，同時也包含了凡夫的人及天，所以大乘的本身共有五個層次：1.人，2.天，3.聲聞，4.獨覺，5.菩薩。修行是一步步上去的，大乘不是比小乘顯得高超，乃在於發心的偉大，他們修行是為了度眾生，而非僅為自己求解脫。世界上有很多宗教家、思想家，都是站在自己的立場而專門批評其他宗教或其他思想是害人害世的魔鬼邪說，佛教則不必反對任何宗教及思想。在佛教的立場看，一切方法只要是在道德行為上有用的，都是好的，不過是有深淺高低的不同而已。昨日有位李先生，對我說他信道教，也信佛教，他認為佛道是相同的，

佛教入門 180

問我可否同時修行？佛和道的基本立足點應該是相同的，但在修行的方法上及最終目標的證果上是不同的。雖然是同一立足點，由於方法不同，出發後的力量不同，得到的結果也就不同了。從同為一個勸善行善、造福人群的立足點上，佛教可以承認一切的宗教家、哲學家、政治家、軍事家、科學家，乃至一切行業的一切好人，都是佛法的一部分，因為佛教承認他們各有其本身的價值，可是他們所用的方法，因對象不同，程度不同，結果也不同。大乘佛教的特點，是教你先發廣大心，發心之後，你仍得根據你的程度來修行。你要先認清那一樣方法適合你的興趣和性格，或者那一樣是你所能接受吸收的。那麼，那一方法對你就是好的，不論高低，都是大乘法門。

現在，我們把五個層次的修行階段，一一講解下去。

（一）人

我們不可好高騖遠，也不可小看自己，因為各人都有他們現在的立場和現在的程度。諸位曾否聽過「放下屠刀，立地成佛」這句話？你們信不信一個殺了很多人或牲畜的人，把刀一放，就可以成佛？假如真有這樣的事情，佛教便不值得信仰，佛也不足尊敬了。不過，這句話的確沒有講錯，

因為「立地成佛」的意思，是指如果能夠把屠刀放下，不再殺生，從此即能開始一步一步地接近於佛，一點一點成功為佛。

還有一句話，「苦海無邊，回頭是岸」。意思是說，我們向海中一直游出去；或者在海中浮沈漂流下去，是上不了岸的，只有當我們希望登岸而掉過頭來時，就朝著岸的方向了，掉過頭來雖非立即登岸，但已面對著岸並且向岸接近，那是不容置疑的事。因此，我們發心要成佛，必須先從我們現在的立場和程度做起。我們是人，成佛就必得從人的本位開始，如果人尚不能做好，成佛自是不可能的。

（二）天

「天」是指各國家、各民族、各時代的一切宗教所信仰的對象及所嚮往的境界。宗教殊少不求升天，中國道教所謂「白日飛昇」「長生不老」「羽化登仙」，都是要升上天去，西方的猶太教、天主教、基督教等，也都要求升天。但假如連人還沒能做好，能不能升天呢？的確，有的宗教認為只要信仰神，並且有幸被神選中的話，縱使做再多壞事，也能蒙神赦免而得救升天，這種說法，是不合乎邏輯的，應該說成：你做好了人，再信仰神，就有升天的可能。很多人都說佛教是主張出世的，其實佛教更重視入世，如果沒有入世的基本道德的訓練，便不可能出世。

很多人看到我做了和尚，而問我：「喂！和尚，如果人人都做了和尚，人類豈不會在這世界上消滅了？」遇到這種場合，通常我會反問他：「這世界上有幾個像我這樣出家的人？」因為不是每一個人都可能出家和適合出家的。佛教固然願度盡一切眾生，離苦得樂，解脫生死，而事實上並不能使得所有的世人都出家。所以佛教認為先有好的在家人，才會產生好的出家人。如果做父母不盡父母的責任，做兒女不盡孝道，做師長不盡師道，做朋友不盡友道，這種人成為佛教徒的資格是有問題的，出家更有問題。唯有能完成做人的基本要求，才能進一步考慮是否適合出家修行，因此，做人既是生天的基本條件，也是成佛的基本大因素。

（三）聲聞

「聲聞」，是出世的，是把人做好了，做完美了之後，走上出世之路。但出世並不一定要出家，因此在聲聞裡有四個不同的階段，我們稱為：初果須陀洹（七返生死），二果斯陀含（一返生死），三果阿那含（不還生死），四果阿羅漢（解脫生死）。從第一果到第三果，在家人都可以達到，第四果在家人也可以到，但到了那階段，自然而然會擺脫世俗一切名利權勢等欲望而出家去，此時，一切煩惱以及貪欲心、瞋恨心、不明是非之心都斷了，便真正做到了出世，

也就是對於世間的物欲——財產、眷屬，乃至自己的身命，均已沒有了我及我所有的繫縛心，這時才真正到了阿羅漢的境界。所謂解脫的意義，是不受任何思想及物質行為的影響，生活在身心自在、生死一如的境界中。所以請不必擔心著說：「如有一天人人都到了第四果，世界上就沒有人了。」我告訴你們：假如我們人人都是無煩無惱、無有苦痛的阿羅漢，豈不好嗎？但是這一天的出現並不容易。

（四）獨覺

「獨覺」，事實上獨覺和聲聞是一樣的意義，但由於修行入門的不同而異其名。聲聞是聽到佛說法、僧說法或從經典中看到脫離生死的方法而修行證果的。獨覺則是在沒有佛教的時代，沒有佛經可看的時代，也沒有什麼人說佛法的時代，從自然界某種現象的啟發，得到佛法的真理及開悟解脫的。這兩種都叫作出世間道，也叫作出世的佛教。對一般人來說，實在是並不容易的事。

（五）菩薩

「菩薩」，菩薩是最偉大、最崇高的，但也是最平易的，因為從普通人一開始相信佛教，就願意照著佛教所說的成佛方法去做，這便是初發心的菩薩。

所以成菩薩要比成羅漢容易。不過，菩薩分成五十二階段，從最初一層到最高一層——佛的階段，要經過五十二個層次。初開始，我們要做個好人，希望人家也成為好人，不管你是否真有力量幫助他人得到幸福，只要你心裡確是如此希望，這種心就是菩薩心了。

現在請問諸位：比如這座房子發生火警了，外面警鈴在響，到處是煙，此時你怎麼想？我想，最初的反應，是想自己如何逃出去，這種只是關心自己安危而不顧他人的人，是不能稱為菩薩的。如果有人首先考慮到，如何使得老弱婦孺離開火宅，而把自己的安危置之度外，這人就是菩薩心腸了。地藏菩薩曾說：「地獄不空，誓不成佛。」又說：「我不入地獄，誰入地獄。」他的最大志願是到地獄去救人，而不在於自己成不成佛。這一點很重要，最初信佛的人，希望成佛是必要的，當你信佛修行有了相當基礎之時，就要教你把成佛的念頭擱在一邊了，因為，希望成佛的念頭雖好，仍是一個「有我」的妄想，所以你如希望自己成佛，你將永遠不能成佛。有我的觀念，即是自私心，有自私心而能成佛，那就豈有此理了！菩薩先要試著忘了自己，專為他人，接著雖然終日為救他人而工作，卻把能救的自我、被救的對象，以及用以救人的智慧及事物，也全部忘了，那才真是菩薩。

五、修行的方法

對修行者而言，一位高明的師父是不可缺少的，他可使你少走許多冤枉路，更不致走錯了路。在修行的準備工夫而言，節制五欲，是很重要的。這是由於五官的媒介而產生的種種不好的心理活動。這些由五官反應而生的種種是修行的障礙。所謂五官的反應，是指眼所見、耳所聽、舌所嚐、鼻所聞，以及身體所觸，而使心裡產生了喜怒哀樂種種情緒，這就叫作五欲。因此，修行的人，對日常物質上的生活要淡泊，不可被聲、色等五欲所迷亂，然後才能講到主要的修行方法。

大乘菩薩的主要修行方法，叫作六度。六度是用六種方法由有生死有煩惱的凡夫這一邊，到無生死無煩惱的那一邊去。也就是從生死的苦海到達涅槃；從煩惱的凡夫轉成菩提。就如乘坐一艘具有六種器具設備的船，航向對岸成佛的路上去，這就叫六度。

（一）布施

六度第一是「布施」，布施是最容易的方法，通常說，有錢出錢，有力出力，

佛教入門 186

無錢也無力的人怎麼辦呢？那你從旁用嘴說兩句好話好了，啞子呢？那就只要心想這是好事，我若有能力一定去做，人家做好事，我也滿心歡喜。可是如果有人，不出錢、出力，專門叫人去做好事、幫忙人，是否也算得是布施？事實上他勸人為善的行為，即是出力的布施。世界上行善布施的人，並不全是富翁，甚至所謂同病才能相憐，自己有痛苦有困難，覺得需要人家幫助，因此見到別人有痛苦困難，便也希望有人去幫助。有人厭惡不肯出錢做善事、布施的富人，而稱之為「為富不仁」。其實富人的錢，如果不是橫財，原是由於捨不得用錢，把一個錢一個錢省下來，積聚而成富人；如果把錢全用了出去，他就成不了富翁。所以我們應該勸富人布施，但不可挖苦他。

布施有二個對象：一是布施貧窮的人，即是幫助需要救濟的人；另一是布施宗教團體，即是佛教說的佛、法、僧三寶。

我在紐約曾對學生說，你們要多多布施給三寶，有一個學生嘻嘻笑起來，我說：「你笑，是不是因為我是三寶中的出家人，我要你們布施，要你們不可貪心，結果把錢都給了我？」他說是的。諸位有沒有想到為什麼要布施三寶？佛教說布施三寶比布施窮人功德來得大。我們用錢救助人，是希望以一個錢救十個人，還是希望一個錢救不了一個人？布施給三寶，三寶所做的事是，

幫助所有需要救濟的人得到佛法。因為人類的真正痛苦，不在於缺少物質。佛教的重點是幫助人們在心理上解決痛苦、解決煩惱，這是徹底解決痛苦的方法。布施給三寶，三寶可以幫助更多的人解決重大的問題，所以布施三寶比布施窮人的功德來得大。也有人說，出家人不做生意，也沒有錢布施給人，是不是也修布施功德？告訴諸位，布施並不全是用錢，而且，用錢財布施只是小布施，用佛法智慧布施才是大布施。因為救濟人身的困難是小布施，救濟人心而得解脫生死的痛苦是大布施。昨天與今天，我在此地就是做的大布施。

（二）持戒

第二「持戒」，持戒不僅僅是守清規的意思。持戒的本意是：所有不該做的壞事應該戒除，已戒除的壞事不應該再做；沒做過的好事應該去做，已做過的好事應該持續不斷地做下去。總而言之，諸惡莫作，眾善奉行。

（三）忍辱

第三「忍辱」，忍辱不但要忍受一切侮辱，而且要忍受一切痛苦，更要忍受所得到的快樂。如果能忍受痛苦、忍受快樂的話，

就是我昨天所說的「八風吹不動」的境界了。

（四）精進

第四「精進」，精進是為了我們肉體的生命和佛法的法身慧命。所謂肉體的生命，是指血肉之軀的生活現象；佛法的法身慧命，則是我們的信仰所賴以延續的活動現象。為了神聖的悲願，我們要花最大的努力，不灰心、不退縮地做下去，便是精進，假若沒有精進的精神，便可能凡事虎頭蛇尾，或者一曝十寒。那麼，無論是對日常的生活，對身體的維持，以至信仰生活的修持，不是半途而廢，便是萎靡不振，無法達成預期的目的。

（五）禪定

第五「禪定」，我教禪定，分成三個步驟，也可說分為三個階段，而達到三種不同的境界。第一是身心平衡，第二是物我合一，第三是物我雙亡。

1.身心平衡，就是使我們有健康的身體和健全的心理。做到了，我們便是正常而健康的人。2.物我合一，是一般宗教經驗所希望達到的境界。即是我和世界萬物合而為一，凡是中西歷史上的大哲學家及大宗教家，都可能達到這一階段。

3.物我雙亡，只有禪才能達到這一目的。禪，就是教你達到「無」的境界；無，並非等於沒有東西，而是沒有之中，一切都存在，可又並不等於物我合一。物我雙亡是到了真正開悟之後，覺得我們這個世界完全是假的，雖然是假的，世界還是照常存在。在此三階段之中，我們又可以用三個名詞來解釋。

1.身心平衡是小我的階段。即是平常所感到的正常心理狀態之下的平靜安逸的自我感。2.物我合一是大我的階段。此我的存在和宇宙萬物的存在合而為一，不管上帝在我心裡或我在上帝裡面，都是大我的觀念。3.物我雙亡是無我的階段。既無小我，也無大我，只是清楚地、自然地、活潑地、無礙地存在。

諸位不要以為修禪定必須要坐在那裡的。修禪定有許多方法，靜坐只是一種基本方法而已，禪的開悟，並非只靠靜坐，只是開始時，需要靜坐的基本訓練。實際上念佛、誦經、懺悔、禮拜、祈禱，無非是要使心力集中，而禪的初步工夫，便是如何訓練你的心力集中。所謂「誠之所至，金石為開」，「誠」便是心力集中。心無旁騖，只有一個念頭，集中在一個念頭，這就禪定的初步工夫。所以諸位不可把禪定的範圍看得太狹小，禪定是包括一切修行方法在內的，禪是通於大小三乘及顯密二教的。

（六）智慧

第六「智慧」，智慧包括有三個項目：聞慧、思慧及修慧。聞慧是經由眼耳所見所聞的一切修行方法而得到的啟悟。思慧是看到、聽到，或學到東西以後，加以慎思明辨的工夫。修慧是從修行前面所說的布施、持戒、忍辱、精進及禪定的五種方法中所得的悟境。以上六種修行方法，是一體的，其重心則在智慧上。不過，想要得到真正的智慧，則必須兼修其他的五種方法。如果撇開其他五種，僅修其中一種，譬如說老是打坐的話，縱能開悟，悟也不會深的。

在此，我要告訴諸位，為什麼六度把智慧放在最後，因為佛教的一切修行方法，無非希望修行者的最終目標是智慧，得到了智慧，即是開了悟，開悟可使人們擺脫煩惱。如果想得到智慧，一定要解除自己的煩惱，煩惱解除了，智慧自然出現，智慧出現了，煩惱便解除，這是循環而互為因果的，所以修行越深悟境越高，智慧越深煩惱越薄。

最後為諸位祝願，身心愉快，法喜充滿。

（一九七七年十月二十四日講於加拿大多倫多市中山紀念堂，簡許邦居士錄音，張劉佩珍居士筆錄）

佛教入門 191

在家居士如何學佛?

一、佛學與學佛

很多人都以為佛學很不容易懂，因為專門性的名詞太多、經典太多、論書太多、教理思想的派別也太多，初進佛門的人，頗有望洋興嘆而不知何取何捨的困難。即使是專門以研究佛學的學者而言，也很難找到幾位精通全部佛學而了無疑問的人來。因此，佛學兩字，對於一般人來講，的確是一門深奧的學問。

其實，我們的教主釋迦牟尼佛，宣講的佛法，是將他親自體證到的如何成佛的方法，告訴了我們。他的目的是希望一切的人，都能依照他教的方法來修學，他沒有希望他的教義，被視為一派哲學的體系，當然不會希望學者們把他所證得的佛法，看作一門學術，放到研究室和圖書館裡去，讓人家用科學方法去研究它。所以，從佛教的根本之理而論，只有學佛，沒有佛學。學佛，是信仰佛教的目的，唯有學佛，始有轉凡成聖而至成佛的可能；佛學，是研究的一門人文科學，它能告訴我們佛教在形態和地域上的演變，以及在思想上的發展，

也就是將佛教的教團史和教理史，作各種角度的分析和考察，而視之為佛教的考古學、社會學、文學和哲學，它並不負有勸人信仰和實踐的責任。

一般人所說佛教的難懂，應該是指的佛學，而不是學佛。因為，釋迦牟尼佛當時向弟子們宣說的佛法，如果是難懂的話，他的教化，便不可能普及到各階層去，即使現在，我們從比較原始的佛經中，仍可體味到，釋迦佛陀的教義，相當樸實，與一般人的生活行為有密切關係。所以，我敢向諸位肯定地說，學佛很容易懂，大家以為難懂的，是指佛學。凡一樁事物，歷史久了，在它上面堆積的東西，必然越來越多，清理這些堆積物，便是一門深奧的學問，假如要想從這些堆積物裡，找出最簡單、最根本、最平實的方法，來讓大家實行，便是學佛的工作，可是，要做這番找的工夫，也非普通的人能夠辦到。這就是我們身為法師者的責任，法師們應從難懂的佛學之中，找出易懂的學佛的方法，來告訴廣大的群眾及佛教徒。

因此，我們要弄清，佛學雖難，學佛卻易。佛學的研究，雖非釋迦佛陀設教的目的，站在文學的立場，對佛教做學術性的研究，仍是值得鼓勵的。不過，對於廣大的信眾而言，佛經不是讓你研究的，而是教你照著去實踐的，實踐佛的教義，便稱為學佛。

二、學習成佛的方法

佛教，當然不是唯物論的宗教，卻是無神論的宗教。不像其他一神論的宗教，雖然也有各種對於道德生活的教訓，那是為了求得神的眷顧和救濟，信徒們才去遵守那些所謂神的啟示，因為他們相信他們所信的經典中記載的神，是宇宙間唯一的、至高的、至大的、至尊的，人們除了接受神的啟示，沒有別途可以選擇。所以，他們是為信仰神有權威，而遵守道德生活的教訓，他們無權因為遵守道德生活而求達到與神同等的地位，甚至也無權向神要求，非把他們救濟到天國去不可。

這在佛教，頗不相同，佛教以為，我們所處的自然環境，是由我們生活在這環境中的每一個人的業力感得的，也就是說：我們在過去的無數生死之中，造作了相同相類的行為，結果，便形成一個讓我們共同來接受和生存的自然環境。所以，佛教不承認宇宙間有任何絕對權威的神。

佛教，同樣強調信仰的重要，那是信仰釋迦佛陀所說的法——成佛的方法，絕對正確，絕對真實。可是在你信仰之後，便該照著佛陀所示的方法，來實行於你的日常生活之中。因此，佛教徒雖將佛陀視為崇拜的對象，

與他們的生活有密切關係的，寧可說是佛陀的教法。依照佛陀所示的生活方式來做，漸漸地，便能達到解脫一切身心苦惱的目的。佛陀，是從一切的身心苦惱中得到了解脫的人，也是至高、至大、至尊的超世界和超宇宙的偉大人格，但是，佛陀的偉大，雖充滿於時間與空間，卻不佔固定的時空位置，所以，人人可以成佛。

釋迦佛陀在世的時代，隨緣開示，應機教化，所說的佛法很多，歸納起來，不出戒、定、慧三個項目的範圍，我們學佛，其實就是學這三項。世間可學的東西很多，那些都是苦樂相對的、有限的、得失交替的、變動無常的，所以佛教稱其為有漏之學。戒、定、慧名為三無漏學，學這三項東西，可以防止所得成果的漏失，繼續學到佛的程度為止。戒、定、慧雖分三個項目，事實上有連鎖的關係，如同一物的三個支點，缺一不可。要想求得智慧，須先有禪定的工夫，如希望得到禪定工夫，須先有持戒的宗教生活；持戒的宗教生活越清淨，越可助成高深的禪定，在深定之中，便能產生超人的智慧；回轉頭來，再以智慧的判斷和選擇，來指導持戒的宗教生活，來鑑別禪定工夫的深淺和邪正。

三、戒

戒的定義是：有所不為，有所不得不為，它含有訓誡、規勸、警告、

指導等意思。通常的人，僅以為佛教的戒是消極地防止犯罪，事實上，那只是就有所不為的一點而言。這點固然重要，站在大乘佛教的立場，有所不得不為的積極態度，更為重要。損人利己和損人不利己的行為，佛教徒不可有，此為消極的要求；自利利人乃至損己利人的行為，佛教徒不可沒有，此為積極的要求。一個初信佛教的人，當做到第一點要求，信佛學佛較久的人，必須從第一點進展到第二點，第一點是止惡，第二點是行善；止惡是自利，行善是利他，有了自利的基礎，而不推展利他事業的話，便無從達到成佛的目的。因為，戒的內容，是從「貪」、「瞋」、「癡」的凡夫行為，淨化復轉變為「喜捨」、「慈悲」、「智慧」的聖者行為。

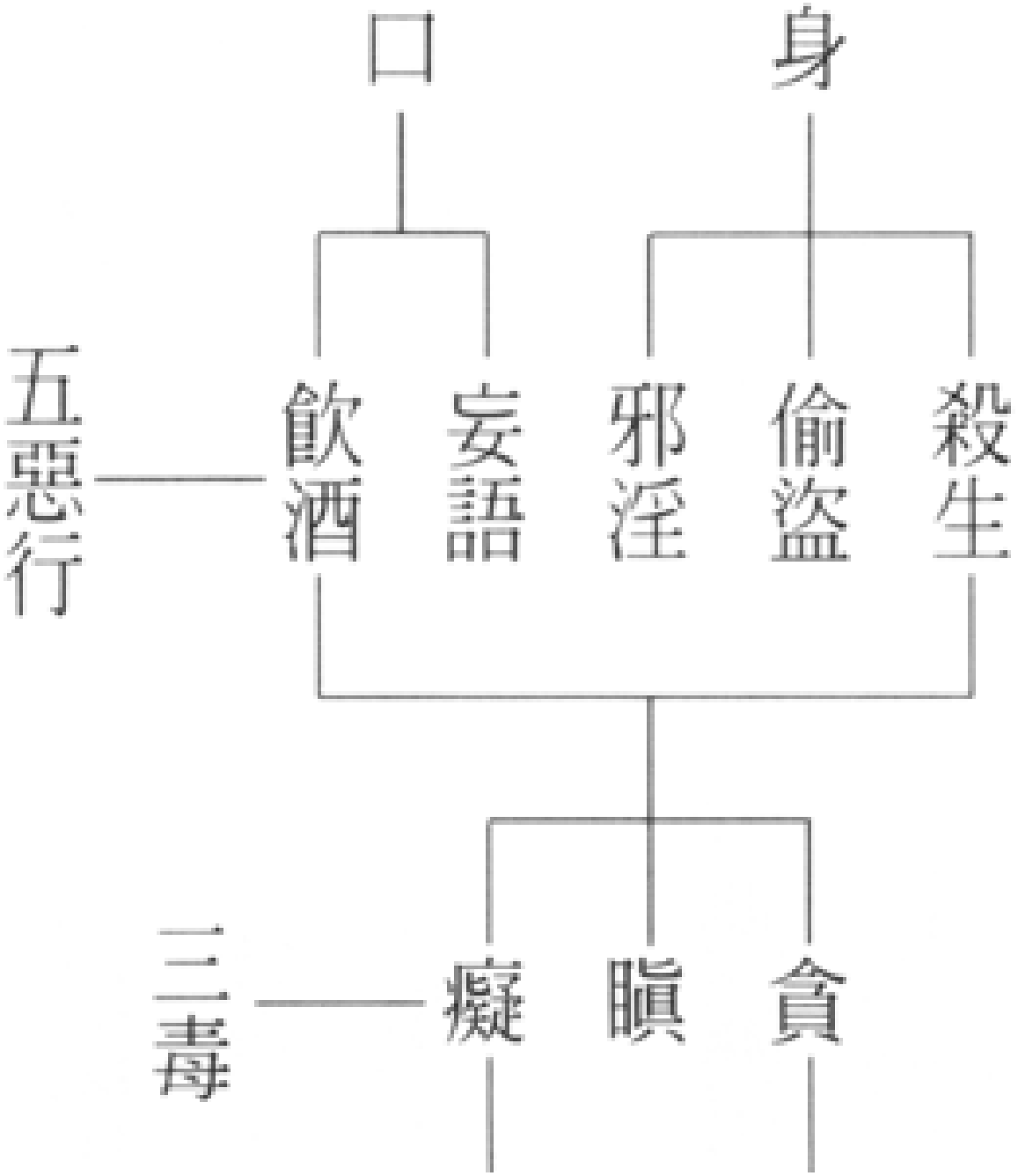
佛教的戒，雖因出家與在家的分別，而有繁簡不同的要求，對在家居士而言，共有不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒的五條，稱為五戒。此與其他宗教一樣，凡是宣誓信仰佛教的人，從開始接受佛教信仰的同時，便也接受了作為佛教徒行為標準的五戒。因為這五戒是戒「貪」、「瞋」、「癡」三種心理行為，藉身體四肢及口舌行為所作的具體表現，故其雖為在家戒，實際上也是一切佛戒的基準。佛是人格的究竟完美者，沒有完美的人格作基礎，便無從成佛，因此，佛教的五戒，也是人類道德生活的共同要求。

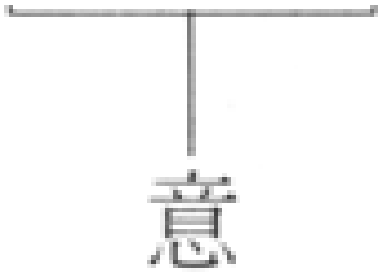
- 不殺生：佛教的戒殺生，雖與素食主義有關聯，卻並不等於素食主義。佛教鼓勵少吃動物的肉乃至不吃動物的肉，是基於戒殺的要求。如果不是我親手殺的，不是特別為了我想吃肉而教他人殺的，不是他人為了我想吃肉而殺的，便不禁止。而且，佛教的戒殺，固然是為了對一切有生命的，施予愛護的慈悲心，最主要的是不可殺人。假如你不預備將來殺人，希望將來不犯殺人罪，這條殺戒是應當受持的。
- 不偷盜：除了以正當的謀生方法，取得合法的利潤報酬之外，不貪取不義之財，乃是不偷盜的定義。為了警策我們，勿要從貪圖小便宜、在金錢方面與他人糾纏不清，而演成吞沒公款、收受賄賂、侵佔他人財物等的罪行，這條戒是應該受持的。
- 不邪淫：除了正式夫婦之間，正常的性關係之外，不亂倫、不破壞他人的家庭、不玷污他人的妻女、不妨害社會的風化。總之，把男女的性關係，視為夫婦之間的責任和義務，乃是不邪淫的定義。為了維護家庭的和樂、子女的幸福、社會的安寧、自身的健康，這條戒是必須受持的。
- 不妄語：此可分為大小兩類，通常的說謊、戲笑，是小妄語。為了名聞利養，自己不是聖者而妄稱是聖者，是大妄語，在家居士冒充聖者的不是沒有，可能性卻很少的。因此，諸位居士也能受持這條戒了。況且，為警惕我們不要變成搬弄是非的人，不要被人看作不可信賴的人和口不擇言的人，也應該受持這條戒的。
- 不飲酒：酒的本身並沒有罪惡，飲酒的人也不一定是壞人，甚至世界上有很多宗教，以酒來作為人和神之間的媒介。禁酒乃佛教的特色之一，原因是飲酒能使人的心智渾濁，過量則能使人趣於

狂亂如獸或愚癡如泥的狀態。佛教是個強調求智慧的宗教，酒性與智慧的原則背道而馳，所以主張禁酒。事實上，也唯有不飲酒的人，能夠經常保持頭腦的清明。在今日的社會中，多一分清明的頭腦，便多一分成功的可能性，既然要求在駕駛交通工具之前不可飲酒，在有重要的會議之前不可飲酒，在重大的決策待考慮之前不可飲酒，又何妨乾脆把酒戒掉呢?

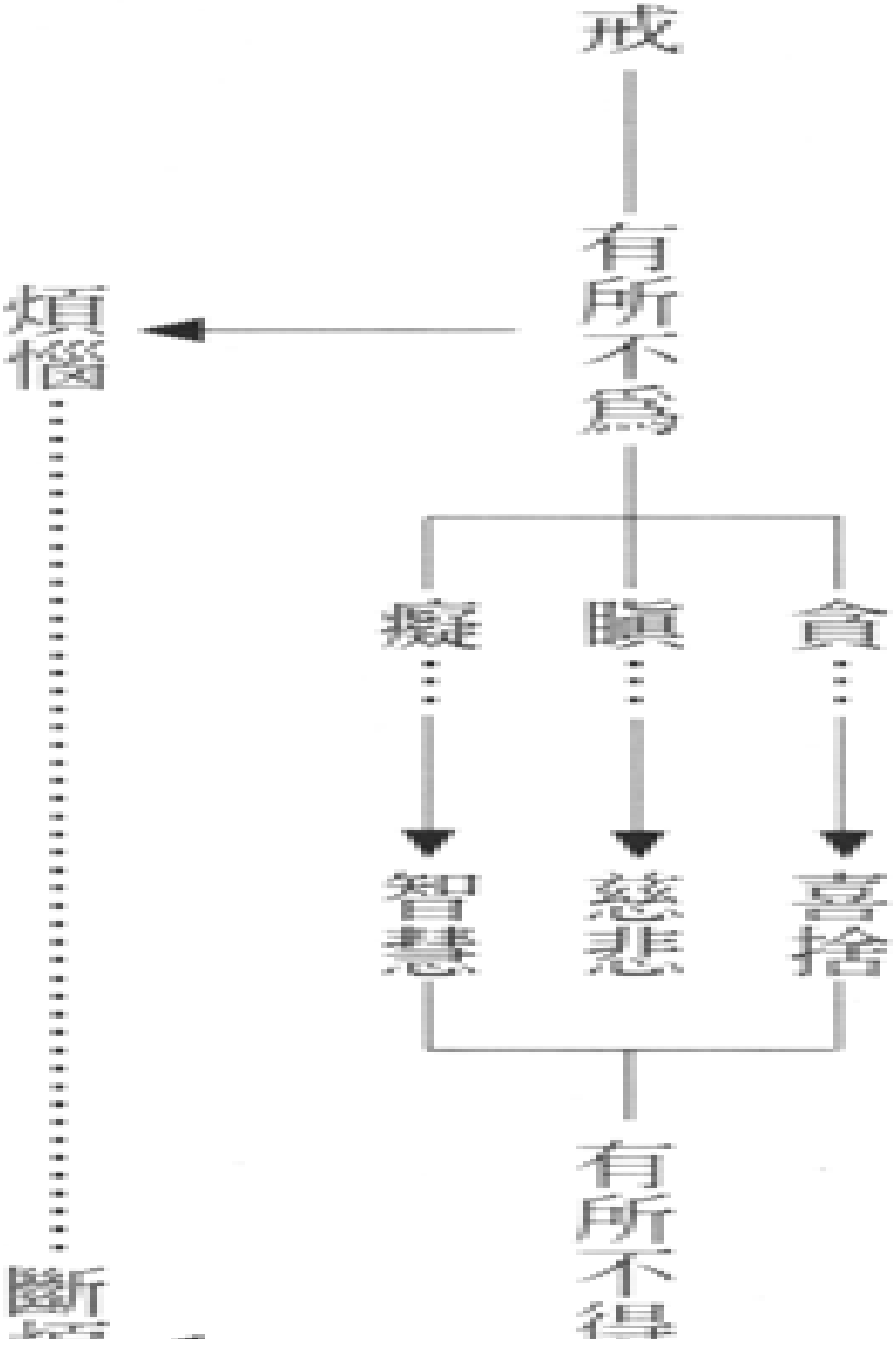
與戒、定、慧的三無漏學，對照起來，貪、瞋、癡被稱為三毒，由於這三種毒物為害，不易行善，縱然行了善，也不能持久、不會達到純潔的程度，三毒好像是三個大漏洞，能把善行的功德漏掉，為了補好這個大漏洞，唯一的方法，便是修學三無漏學。最初著手修學之處，便是持五戒，能持五戒，至少能將三毒的毒焰壓住，然後再用禪定和智慧的水，來把三毒之火徹底熄滅。

五戒是戒除五項惡行，五項惡行與三毒的相互關係，即是身、口、意的相互關係，可用一張圖表來說明:





由貪、瞋、癡的三種心理行為，表現為身及口的動作，便成為五種惡行。五戒的功能，是從外表的身及口的動作，加以禁止，使三毒的心理活動，得不到向外表現的機會，同時用禪定的工夫使它平靜，又用智慧加以觀察、分析，漸漸地使之轉變為喜捨、慈悲、智慧的活力。這便是戒的定義：從「有所不為]而做到「有所不得不為」的地步了。其前後的關係，也可用圖表加以說明：


戒
有所不爲
煩惱
斷
疑
瞋
貪
智慧
慈悲
喜捨
有所不得



四、定

貪、瞋、癡的特性，是由心理活動而表現於身及口的動作，再藉身及口的動作，發洩於人、事、物等的對象。戒的功能，是約束身及口的動作，定的功能，是將向外散漫的種種心理活動，拉回到內心，並且使之安靜而至於物我合一，乃至物我雙亡的心理狀態。但是，定的工夫，應該從日常生活中做起。因此，定的修學，可分為九個要點和兩重層次來加以說明。

（一）第一重層次——在平常生活中用功

1堅固的信念

無論做任何事，無信則不立，當在對自己的立場和能力瞭解之後，

也會明白何者能做與何者不能做了。不能做的事，不要動妄念；能做的事，應該建立自信心，勇往直前地做去了。同時要考慮到那件事的本身，是否值得去做，是否有去做的必要，也當聽聽他人的忠告。如果對那件事的瞭解已夠深切，那麼，對於那件事的一定要完成，一定可以完成，建立信心。有自信和信他的信念之後，便可衝破一切難關，百折不撓地來進行你的事業了。誠之所至，金石為開，堅固的信念，可產生無比的力量。

2冷靜的思考

凡在從事一項工作或任務之前，應當多作準備，《中庸》所說：「豫則立，不豫則廢」，通常說，好的開始，是成功的一半，要想開始得順利，必須多作事先的準備。在準備階段，就應該考慮到實行的步驟，和可能發生的情況。到了進行工作的過程中，則要隨時審察、檢點缺陷、糾正錯誤。好的情況要設法使之更好，壞的情況要設法使之改善。這種判別力和決斷力，均係來自冷靜的思考。

3安詳的言行

一個人如果希望被人視為有品德的、可讓人尊敬和信賴的人，他就必須謹慎他的言論和行動，一個輕言狂語和輕舉妄動的人，他是得不到好評的，當然也不可能促成偉大的事業、博取崇高的社會地位。

4專注的精神

不論做任何事，如果精神不專注，縱然做成了，也不會是傑出的。中國有一句諺語：「三百六十行，行行出狀元。」意思是說：工作和職業是沒有高低貴賤之分的，如果你能在你從事的那一份工作或職業上，全心全力，將整個的身心投注進去，便可能使你成為你這一門行業中的最傑出者。

（二）第二重層次——坐禪的原則和要訣

1堅信修行的方法

在你實際進行坐禪之前，對於你所學到的方法，一定要有絕對的信心。你要相信佛陀不會騙我們上當，也要相信指導你坐禪的老師，是從親身的經驗中過來的識途老馬，你是一匹小馬，跟著老馬走，絕對不會有問題。當然，誰是值得被你信賴的老師，是重要的，如果你對他的信心不夠，對他指導你的方法，半信半疑，你就不要跟他學，否則那將對你有害無益。

2思考修行的情形

修行禪定，不能沒有檢點和考察的工夫。要留心每次坐禪時，發生在生理和心理上的現象，有的使你覺得輕暖舒暢，有的使你疼痛難受，有的使你歡喜，

有的使你恐懼，這些很可能發生在一個初學坐禪者身上的情況，如果你自己能夠明白其原因，是最好，否則，你當隨時請教你的老師，他會幫助你，使你安下心來繼續修行的。

3調身

定的工夫的表現，是在身、口、意的三方面，也可以稱為身定、口定、心定。要達到這三定的目的，便得從調理它們著手。調身，是使身體完成一種適合於坐禪要求的正確姿勢。

4調息

坐禪時的呼吸，要細、要長、要均勻。

5調心

把向外衝擊、浮動和散亂的心念，收攝起來，最初的方法，是以念頭看住念頭，最後做到被看的念頭不起了，能看的念頭也不見了，清清楚楚有一切外在事物的存在，內心卻是寂寂靜靜地不波不動，好像鏡子的鏡面雖映現出鏡外的各種或動或靜的景物，鏡面的本身是靜寂不動的。但是，這樣的工夫，說來容易，得來卻頗不容易。

一般的人，從第二層次的坐禪工夫，可以得到第一層次的四點功力。

不從第二層次中下工夫，第一層次的功力，便強不起來。我雖把它們分作兩個層次來說明，其實是一體的兩面。同時，我也常向跟我學禪的人強調，靜坐有三樣好處：1.能使身心健康，2.能使頭腦清明，3.能使人開悟。入定與開悟，當然不是容易的事，至少它能強健你的體魄，堅實你的心力，助成你所努力的事業。

現在將我為美國佛教會週日坐禪會所擬的「坐禪須知」，抄錄如下，以供有心學習靜坐的讀者參考。

五、坐禪須知

（一）坐禪的準備

1坐墊

四方形寬大鬆軟及圓形高約四吋的坐墊各一個。

2場所

整潔、寂靜、肅穆莊嚴的室內。

3時間

精神飽滿之每晨，起床漱洗之後最佳。每日定時進行，每次二十分乃至四、

五十分鐘。

在飽食、暴飲、性行為、激烈運動之後，以及疲倦欲睡、正午中夜之時，不宜坐禪。

4飲食

每餐以八分飽為佳，食後暫作三十分鐘休憩，開始坐禪。

（二）坐禪的方法

1調身法

- 坐法:
  - 結跏趺坐
    - 吉祥坐—右足架於左腿上再以左足架於右腿上。
    - 金剛坐—左足架於右腿上再以右足架於左腿上。
  - 半跏趺坐—右足置於左腿下，左足架於右腿上。
  - 交足坐—左右二足隨意交叉平放。
  - 椅子坐—端正坐於椅上，兩足自然垂直。
  - 日本坐—兩膝長跪、兩足向後伸直足尖相疊，腰幹伸直，坐於兩足跟上。

- 手式：二掌向上左掌置於右掌上，二拇指輕輕相接，中間成圓形。
- 身姿：左右搖動數次，以確定坐姿的平穩，背脊骨伸直，顎向內收。
- 視線：
  - 閉目—精神飽滿時。
  - 注視正前方一公尺處或壁之一點—略感昏沈時。
  - 閉目及注視交替使用。

2調息法

坐下後作數次深呼吸，最後一次吸入丹田（下腹部），便恢復平常呼吸。

3調心法

數息觀，調息後即由一數至十，反覆地默數呼吸。

- 出息觀
- 入息觀

六、慧

慧是包括知識範圍的「認識心」和「檢擇力」，知識不能涵蓋慧的內容，從知識可以昇華到慧的領域，佛教不是知識的宗教，卻是使知識昇華為智慧的宗教，那是因為除了肯定世間的知識之外，更著重在超知識的「悟」的經驗下而獲得智慧，智慧便是由悟而得的超知識的「認識心」和「檢擇力」。不過，

佛教入門 206

慧的獲得雖在於悟，慧的尋求，仍不能離開知識，它有「聞」、「思」、「修」的三個連環性的步驟:

（一）聞慧——虛心學習

佛教徒修行成佛的方法，稱為學佛，在煩惱沒有斷盡以前的人，稱為住於「學地」的「學人」，並且每天應該記誦四句話:「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。」也就是說:如果你有成佛的願望，你當斷盡一切的煩惱，救度無數的眾生；如何斷煩惱？怎樣度眾生？那就非得學習種種方法不可了。因此，對於佛教徒而言，有一天不成佛，就得有一天學習，假如最初你是一個沒有學習興趣的人，當你對佛教產生信心之後，你便不會不學了。

聞慧的學習方式，是用耳朵和眼睛等的官能。聽人開示佛法，講解經論，是用耳朵；自己閱讀佛教的經論，看佛教道場的莊嚴神聖和僧尼的威儀齊整，是用眼睛。凡此種種，只要能夠使你的身心得到若干乃至少許益處的，均稱為聞慧。進一層，悟性高的人，或者修學佛法有了相當工夫的人，他們可以從與自然界各種現象的接觸之中，學習到佛法，也能從人與人的平常應對接談之間，

學習到佛法，尤其在中國禪宗的記載，這種例子特別多。因此佛法不一定在佛經之中，世間的一切事物、一切現象，才是真實的佛法。不過，人們最初理解佛法，需要通過佛經的說明而已。

（二）思慧——縝密研究

對於已經聽到和看到的東西，應該下一番研究的工夫，來消化它們，將你從各方面學得的東西，當作沒有經過處理的原料，然後，依照你的理解程度，分類研判，把你覺得適合你程度及當前用得到的，接受下來。被你懷疑的東西，你尚無法理解的東西，或者覺得無關緊要的東西，便把它們擱置一邊，作為參考，當你的程度高升到某一階段之時，現在以為沒有用，不合理的東西，也正是那個階段覺得最有用、最合理的東西。因此，佛教徒的學習態度是精密而且客觀的。

（三）修慧——實際體驗

學以致用，把學到的東西，在日常生活中運用出來。慧的表現，是全部身心的實際體驗，它與知識的最大不同者，知識可以販買，可以現買、現賣，一般的知識分子，可以把學到的知識傳授給學生，慧則不同，慧是身心內在的體驗，

無法用語言文字表達清楚，所謂「如人飲水，冷暖自知」，可以傳授如何獲得慧的方法，慧的本身乃是無法傳授的。又所謂「大智若愚」，正因為慧不是知識，無從說明，所以有大智慧的人，很可能是不善於辯論的人，但他必定是有完美人格的人。如果要認識「慧」是什麼形態，也許可以從考察一個有道之士的實際生活中，得到若干印象。

修慧，修什麼呢？修習如何獲得慧的方法。關於這一點，我已告訴了諸位：從聞、思所得的慧，指導我們持「戒」和習「定」，便是修慧的具體內容，再由持戒和習定，產生更強的慧力，如此循環不已，最後，便是最高、至尊、無上人格的完成——佛陀。

（一九七六年五月九日講於美國佛教會佛誕法會）

佛教入門 209

小乘當真不好嗎?

中國是大乘佛教的再生地區，所以中國的佛教徒，不喜歡小乘一詞，一談就是大乘法門的菩薩道與菩薩行，如果被人戴上了小乘人的帽子，簡直就是奇恥大辱！

事實上，大乘精神，固然偉大，小乘佛教，也就當真不好嗎?

小乘人的缺點，端在自求解脫，而此解脫之道，卻非佛果的圓滿，所以被大乘佛教斥為「自了漢」、斥為「焦芽敗種」。其實，凡是信仰佛教，而達於聖位的境界，他自己解脫了，也必影響他人走向解脫之道。辟支迦佛是小乘聖者，但如有人供養了辟支迦佛，便可有願必成，也將必可得到解脫之道；佛時的諸大弟子，都是大阿羅漢，阿羅漢是小乘，但是除了少數的例外，絕對的多數，無不盡其所能地去度脫有緣的眾生。許多的阿羅漢，當他們尚未證果之前，專事修持，一旦「所作已辦，不受後有」之後，便去積極地為僧團大眾服務了，比如沓婆摩羅子，即是最好的例子，再如舍利弗、目犍連、富樓那、迦留陀夷等，在他們的行誼之中，根本看不出所謂「自了漢」的惰性來。相反地，中國的大乘佛教，

佛教入門 210

比如禪宗的祖師，主張於未悟之前要尋師訪道，參得個「入處」之後，倒要在水邊林下去長養聖胎了。這種大乘精神，豈能不算自了？當然，禪宗的開悟，只是悟得一個「入處」，並非即是證果（即使也有可能證得大乘賢聖的階位），所以開悟的人，未必已能決定不再退轉，所以他們仍要如理修持，長養聖胎，而不立即廣度眾生。

中國佛教之隱於山林，而與人間隔離者，與禪宗的風氣，有著深長的影響，雖然禪宗之隱於山林，仍能吸收新的分子，但此總不能算是大乘佛教所獨有的精神。南傳的是小乘佛教，如說小乘只管自度而不度他人，南傳佛教應該早已滅亡了，實則竟又不然呀！

大乘佛教的義理之高超、境界之廣大，這是無可否認的，也是值得我們大乘佛教徒所引以為榮的。但是中國佛教之未能將大乘精神充分地表達為實際的力量，也是無可否認的事實，甚至以大乘佛教的招牌作為掩護，竟把小乘佛教的美德也拒之於千里之外了！

大乘經論中，每皆訶責小乘，但是也有讚歎小乘的。大家都在好高騖遠地「迷信」大乘佛教（未解大乘勝義，未能如實而行者，僅僅以耳代目，僅僅拾人牙慧，豈不等於迷信），實則尚不足以衡小乘人的心行。故我希望中國佛教徒們，

應該返身過來，重新肯定小乘的精神，再談大乘也不為遲（其實，原始佛教中，根本沒有大乘與小乘的問題）。

《涅槃經》中說：「五篇七聚，並是出家菩薩律儀。」

五篇七聚是比丘戒，比丘是聲聞眾，所以嚴格地說，比丘戒是小乘戒，比丘也是小乘眾，比丘之成為大乘眾，乃是由於菩薩戒而來，但是比丘成了大乘菩薩，仍不能因了大乘戒而廢棄小乘戒，以此可見小乘戒的重要性了。

《菩薩戒本經》中說：「若菩薩，如是見如是說言：菩薩不應聽聲聞經法，不應受不應學，菩薩何用聲聞法為？是名為犯眾多犯，是犯染污起。何以故？菩薩尚聽外道異論，況復佛語。」

《地藏十輪經》中說：「三乘皆應修學，不應憍傲，妄號大乘，謗毀聲聞緣覺乘法。」

小乘乃是大乘的基礎，如果拋棄了小乘，而光談大乘，除非是大權示現，那就要求昇反墮了。可惜，今世的中國佛教徒們，尤其是出家弟子，竟在大乘的外衣下，兩頭落了空，中國佛教的衰微，原因即在於此，如果再不猛省回頭，便要不堪設想了！同道們，不要自欺欺人，自我陶醉罷！試問：我們表現了那一點是獨有的菩薩精神？除了素食之外，又有多少成績比小乘佛教表現得更好？

佛教入門 212

有人說，大乘佛教是東方文化的遺產，到如今我們這些大乘佛教徒，竟是破落戶的守財奴了，甚至連守的責任都未能盡到哩！如果再不反省，我們將成大乘佛教的罪人了。

一個出家人，一個受了菩薩戒的菩薩比丘或比丘尼，他既是一個標準的比丘或比丘尼（小乘人），還得是個行菩薩道的大乘人，絕不可以行了菩薩道，便破比丘戒。至於菩薩道者，是指為度眾生，為護眾生，難忍能忍，難行能行，難捨能捨。那麼又要試問：我們這些菩薩，忍了什麼？行了什麼？又捨了什麼？

我絕不敢毀謗大乘佛教，但我希望大家應肯定小乘佛教的律儀與心行之後，再行大乘的工夫，否則便是懸空了！

佛教入門 213

佛子能拜鬼神嗎?

我們中國人信佛，大部分是神佛不分的，其實那些神佛不分的佛教徒，如果嚴格地說，他們不是佛教徒，而是神教徒。不過他們之有宗教的信仰，仍是根源於佛教的關係，所以他們本身，不會否認他們信的是佛。

既然神佛不分，他們所崇拜的對象，也就很複雜了，凡是泥塑、木雕、油漆、墨畫的偶像，不論什麼名目的偶像，都在他們的崇拜之列。一般淺知者批評佛教的「滿天神佛」者，也就是指的這一現象。

事實上，他們並不是佛教的正信弟子，他們也沒有皈依三寶，如果皈依了三寶之後，他們就不會如此的「迷信」了！因在三皈之中，就有三項規定:

- 盡形壽皈依佛，不皈依天魔外道。
- 盡形壽皈依法，不皈依外道邪說。
- 盡形壽皈依僧，不皈依外道邪眾。

既然不得皈依外道，自也不會再去崇拜外道的神像了。再說，一般人所拜的鬼神，都是低級的，都是不辨善惡的，敬他者未必得福，逆他者必定招禍，

佛教入門 214

其實那些鬼神，多半是厲鬼之類的邪靈所化。

但是邪不敵正，只要我們皈依了三寶，這些邪靈，自會斂跡，在《灌頂三皈五戒帶佩護身咒經》中說，皈依三寶之後，即有三十六位鬼神之王，隨逐護助。如能再受五戒，每持一戒，即有五位護戒天神，隨逐護身。因此，在《佛說消災經》中又說，一人因受五戒，吃人鬼即不敢近身。可見凡是皈依了三寶的佛弟子，一般的邪靈鬼神，不唯不敢受禮，並且還會遙遙地逃避哩！

不過依照《優婆塞戒經》中說，在家的佛弟子們，為了護持舍宅與身命，可以祭祀諸神，如果為了恭敬諸天擁護佛法的功德，供養禮拜，也是可以的，並也可以禮拜世間國王、長者、貴人、老者、有德之人，但那僅為恭敬，而非皈依。在家人，在俗隨俗，但卻不得因隨俗而流俗，而去敬信外道，宣說邪法。同時，禮拜天神，也僅限於擁護正法的天神。否則的話，便要失去皈依三寶的身分了。至於出家人，無論比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼，絕對不可禮拜任何鬼神，寺院內雖然莊飾護法伽藍的神像，僧人也不得禮拜，否則便是犯戒。

佛教入門 215

觀世音菩薩

一、前言

今天是觀世音菩薩的聖誕日，所以向諸位介紹偉大的觀世音菩薩。這對聖嚴本人來說，尤其感到無限的親切和無限的讚仰，因我自幼至今，無一天不是沐浴在這位大菩薩的恩光之中。

我生而病弱，由我母親虔信觀音而得不死。我的兄姊皈依理教，我也參加過理教的法會，理教雖非正宗的佛教，理教的信仰中心「聖宗古佛」，其實就是觀世音菩薩。我在童年出家時的江蘇南通狼山，其所奉的大聖菩薩，原係唐高宗時代由西域來華的一位高僧，名叫僧伽，據《宋高僧傳》的記載，他曾現十一面觀音像，所以是觀世音菩薩的化身。我少年時很笨，雖不像佛世的周利槃陀伽，佛經說他三個月誦不會一首偈，教他「掃帚」兩個字，記住了「掃」]字便忘了「帚」字，記住了「帚」字又忘掉了「掃」字，但他畢竟由於佛陀的有教無類而證到阿羅漢果。可是，據我母親說，我到了六歲才會講話，到了九歲才開蒙讀書，

佛教入門 216

當我十三歲出家之際，僅僅是個初小四年級的小學生；可是，出家之後，師父講給我聽的第一個故事，便是向觀世音菩薩求智慧得智慧的事例：宋朝的永明延壽禪師，因修法華懺法二十一天，夢見觀世音菩薩以甘露灌其口，便得無礙辯才，他著有《宗鏡錄》一百卷及《萬善同歸集》，乃為佛教史上的不朽名作，他的地位之高由此可見。

所以我的師父教我每天早晚，至少要拜二百拜的觀音菩薩，我拜了半年多，邊拜邊作觀想：觀音大士手執楊枝，以甘露清涼淨水，灑在我的頭上，因此，我對厚厚的一本《禪門日誦》，在數月之間就背熟了，當時連我自己也有點意外地吃驚。後來我到了上海，狼山的下院大聖寺，天天做經懺，適巧靜安寺創辦佛學院，現在我們善導寺的監院妙然法師及知客守成法師，也是當時負責院務及管理的人員。我要求師長上人送我去求學，上人則說我的程度太差，縱然送我去了，第一是考試不會錄取，第二是即使錄取了，我也聽不懂課。我在失望之餘，每天夜裡起來禮拜觀音世菩薩，過了半年，我終於達成求學的目的，做了靜安寺佛學院的插班生。這使我又是一次意外的欣喜。

一九四九年春天，在動亂局面之下，我加入軍隊到了臺灣，以我當時的身體狀況，有的同學認為不消三個月，就會在軍中拖死，

但在我的心中始終沒有離開觀世音菩薩，往往利用行軍及晨操跑步的時間默念觀世音菩薩，所以我也經常都在觀世音菩薩的慈光照顧之下。軍中一住十年，最後退役，隨東初老人重行出家之後，我的願望是求菩薩賜我一個靜修用功的道場，所以天天禮大悲懺，念觀音大士聖號，當時有幾個朋友都認為我的願望是註定要落空的，在臺灣這個地方，有一些長老上座，要求一個理想的用功之所尚不容易，何況我是一個初出家的人呢？當時我對臺灣的佛教界，可用「人地生疏」四個字來形容，在無從找人資助道糧，也無從探聽何處容我安身靜修的情形之下，竟由於浩霖法師的偶然介紹，以及悟一法師的從旁協助，使我認識了高雄山區美濃鎮的兩位尼師，因此去朝元寺一住就是六年多，若非悟一大和尚把我請來本寺，我尚可以在那裡繼續掩關下去。

由於我自己如上所說的經歷，我對觀世音菩薩的有求必應，那是深信不疑，也是感恩不已的。

二、觀世音菩薩的出典

現在我們再從藏經中檢閱關於說到觀世音菩薩的許多資料。釋尊化世之際，在各大乘經中，說到諸大菩薩之處極多，就以佛在靈鷲山的法華會上，

佛教入門 218

便有八萬多位大菩薩，重要的也有十八位，觀世音菩薩是十八位大菩薩之一。但是，在印度、在西域、在越南、在日本、在韓國，特別重視觀世音菩薩的信仰，這從各地古代佛教美術的表現中，發現所有的繪畫及雕塑，以觀音聖像佔有多數的比例，可以得到證明。尤其在我國，西藏的密教中心，便是觀音信仰，沒有觀音便沒有西藏的佛教。至於江蘇、浙江、福建、廣東、廣西、臺灣等地的民間，以及南洋的華僑，他們儘管可以不知有佛教的教主釋迦牟尼，卻無一不信有觀世音菩薩的。所以俗話說：「家家彌陀佛，戶戶觀世音。」可見觀音菩薩之於佛教中的地位和觀念，對我們這個世界的眾生來說，僅次於釋迦世尊與阿彌陀佛。就是由於這位大士和我們這個娑婆世界的眾生特別有緣，尋聲救苦，有求必應。至於這位大士的出典，反而很少有人注意了。

雖然，信仰的本身，並不一定要理解它的道理，只要依照佛的開示，知道觀音菩薩是有求必應的、救苦救難的，信仰他而祈求他，你就可以得到靈驗。但是，信仰的維繫和發揚，必須要有事實的例子及理論的基礎來支持。所以今天我才選擇了本題，來向觀世音菩薩的諸位弟子們介紹，使得已經信仰的人更加虔誠，也使尚未信仰的人趕緊信仰。

觀世音菩薩在梵文佛經中稱為「阿縛盧枳帝濕伐邏」（Avalokiteśvara），

佛教入門 219

在中文佛典中的譯名，有好幾種，竺法護譯為「光世音」，鳩摩羅什的舊譯為「觀世音」，玄奘的新譯為「觀自在」，中國通用的則為羅什的舊譯。我們中國人好求簡約，一般略稱為觀音。但照梵文原義，尚可譯作「觀世自在」、「觀世音自在」、「闚音」、「現音聲」、「聖觀音」等。

我們中國通常多用觀世音來稱這位大菩薩，主要原因是由於《法華經》第二十五品〈普門品〉的盛行，我國通行的《法華經》，即是鳩摩羅什所譯。至於〈普門品〉的盛行，最早是由五胡亂華時代的北涼國主沮渠蒙遜害了一場大病，正在群醫束手，百藥罔效之際，有一位來自印度的譯經法師曇無讖，勸他至誠讀誦〈普門品〉，即可消障除病，能使身體恢復健康。沮渠蒙遜就遵照曇無讖法師的指示去做，真的使他那場怪病，不藥而癒。因此，不但國主教令國人讀誦〈普門品〉，很多人也自動地讀誦〈普門品〉了。所以，《法華經》是經中之王，〈普門品〉又是《法華經》中與我國最有緣的一品。

我們再來介紹觀世音菩薩的意思，可有兩種解釋：1.是《楞嚴經》卷六所說這位菩薩最初的修行方法，是耳根不向外聞，而是向內自聞耳根中能聞的聞性，由此做到「動靜二相，了然不生」。不若一般人的耳根是向外分別聲音，致受外境例如讚歎或誹謗所動，生起貪瞋愛惡的煩惱，促成殺盜淫妄的惡業，

再受輪轉生死的苦報，這也就是觀察分析世間音聲之虛妄不實，而能不受所動，入於如如不動的大解脫境。2.是《法華經·普門品》所說的：「若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名。觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。」也就是說，凡有眾生，若在苦惱之時，只要聽說有一位觀世音菩薩，而專心虔誠的稱念觀音聖號，觀音菩薩便會立即聽到每一眾生的音聲，而同時予以救濟，所以叫作觀世音。《悲華經》中也說：「寶藏佛授記云：汝觀眾生，生大悲心，欲斷眾生諸苦惱故，欲眾生住安樂故，今當字汝，為觀世音。」可見，《楞嚴經》是依觀音法門的自修而言，〈普門品〉及《悲華經》則是依觀音菩薩的度他而言。至於「觀自在菩薩」，是唐玄奘的新譯，最有名也最通用的，是出於《心經》的頭一句，現在流行的《心經》，便是出於玄奘的譯筆。但是，《心經》自古以來，共有七種漢文譯本，玄奘屬於第二譯，初譯則出於羅什之手，故在玄奘未去印度求法之前，他已學到了《心經》，而且對於觀世音菩薩抱有絕對的信仰心。根據玄奘大師傳中記述，他至少有多次祈求觀音靈感的經驗，例如：

- 是當他經過八百里流沙河的時候，上無飛鳥，下無走獸，只是妖魔鬼火之多，猶如天上的繁星，不知遇到了多少惡鬼邪妖，在他前後纏繞，他都以念《心經》而遣散了這些魔鬼的作祟。
- 是當他出了玉門關，晚宿沙漠中，隨從他的胡人忽起變心，拔刀指向玄奘三藏，玄奘即時誦經念觀世音菩薩，胡人見了頓失殺心，又睡了下去。
- 是玄奘正在橫度八百里流沙，亦即是莫賀延磧的時候，經過了五天四夜的沙漠旅行，未得滴水可飲，他和他所騎的馬，均因缺水而倒臥在沙漠之中，奘師便在心中默禱觀世音菩薩，他說：「玄

奘此行，不求財利，無冀名譽，但為無上正法來耳，仰惟菩薩，慈念群生，以救苦為務，此為苦矣，寧不知耶？」禱告之後到第五夜半，忽有涼風觸身，爽快如沐寒水，全身舒暢，眼得明朗，馬兒也能起來走了，走了十多里，馬兒忽然走向岔路，制之不住，又經數里，忽見青草數畝，並有一個水池。奘師與馬，始得救濟，重保身命，此一水草絕非原有，乃是觀音菩薩慈悲變現而來。

為什麼觀世音又名為觀自在？根據梵文「阿縛盧枳帝濕伐邏」的原義，含有「觀照縱任」或「君主」的意思，也就是觀照萬法而任運自在的意思。現在借用太虛大師的話來作一解釋，他說：「因為觀世音菩薩有般若的智慧，照見五蘊皆空，所以能救苦救難。平常人執五蘊為世界、為我，就不能照見五蘊皆空，有自、有他、有人、有我。要能照見五蘊皆空，則人我、是非皆能消除。真正做到無人無我，則能以眾人苦難為苦難，這樣才能成為無我的大慈大悲，

才能成立大公無私的偉大人格，發揮救苦救難的功用。」（見《太虛全書·雜藏》五五一頁）實則，觀音菩薩的名字，在許多的大乘經中，都有說到。在顯教方面，例如《成具光明定意經》、《維摩經》、《放光般若經》、《光讚般若經》、《大寶積經》第八十二卷及第一百卷、《楞嚴經》卷六、舊譯《華嚴經》卷五一、新譯《華嚴經》卷六八、《悲華經》、《地藏經》、《大阿彌陀經》卷上、《無量壽經》卷下，以及《觀無量壽經》等；在密教方面，則有《金剛恐怖集會方廣軌儀觀自在菩薩三世最勝心明王經》、《陀羅尼集經》、《一切功德莊嚴王經》、《清淨觀世音普賢陀羅尼經》、《菩提場所說一字頂輪王經》、《大方廣曼殊室利經》、《大日經疏》卷五、《千光眼觀自在菩薩祕密法經》、《理趣經》、《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》、《阿俐多羅陀羅尼阿嚕力經》、《不空羂索神變真言經》等。由此可見，觀世音菩薩是顯密兩教共同重視，且特別尊仰的一位大菩薩。不過，在我們中國，《法華經》的〈普門品〉及《心經》，特別受到普遍的弘揚和誦持。〈普門品〉的內容，重在觀音菩薩的化跡示現，是對凡夫眾生在現實生活及實際苦難的救濟。《心經》則為說明觀世音菩薩的修行法門，是從觀照人生宇宙的緣生空性，而證入究竟理體，發出大慈大悲的救世精神。正由於觀世音菩薩的悲願宏深、感應廣大，故從歷代以來的佛教史傳之中，

對於觀世音菩薩的信仰及靈感事蹟，可謂俯拾即是，筆不絕書。例如《法苑珠林》、《比丘尼傳》、《梁高僧傳》、《名僧傳抄》、《唐高僧傳》、《出三藏記集》、《弘明集》、《觀音義疏》、《法華義疏》、《辯正論》、《弘贊法華傳》、《法華經傳記》、《三寶感通要略錄》、《往生集》、《宋高僧傳》、《佛祖統紀》、《說郛》、《五朝小說》、《舊小說》、《太平御覽》、《金石續篇》等書，均有關於觀世音靈感的許多記載。

又自北魏時代的孫敬德開始，依據經義，編出了《高王觀音經》，接著又出現了《觀世音菩薩救苦經》、《觀世音十大願經》、《觀世音三昧經》、《觀世音詠託生經》，其中除《高王觀音經》及《觀世音菩薩救苦經》，如今尚可找得之外，其餘的已不流傳。但請諸位不要以為這些經典係由中國人編寫的，就沒有靈驗。關於這點，我在八年以前的《今日佛教》雜誌第四十一期上就曾說過：「文字雖出偽造，諸佛菩薩聖號，卻是出於佛經，所以仍有靈驗可觀。」又例如最受我重視的一部《大悲懺》，它的全名應該是《千手千眼大悲心陀羅尼懺法》，乃是出於宋朝的慈雲懺主遵式大師，根據伽梵達摩所譯的《大悲心陀羅尼經》編成，我們絕不能說懺儀是祖師所編就不靈驗，事實上這是一部極其靈驗的懺法，真可做到有求必應的程度。

佛教入門 224

正因為「觀音」普遍地受到廣大眾生的歡迎，中國民間，也就出現了以觀音菩薩為題材而寫的小說，最有名的便是一部《觀音得道》又名《大香山》的傳奇小說。關於這本小書，凡是略具佛學知識的人，誰都知道它的內容並非事實，它的觀點也不夠正確，但到目前為止，這本小書已被改編成好多部話劇和電影。去（西元一九六七）年香港的邵氏電影公司，還推出了一部叫作「觀世音」的影片，就是根據《觀音得道》這本小書改編的。這部小書的內容，大約是說有一位妙莊王，生了三位公主，大公主愛文才，招了一個文駙馬；二公主愛武才，招了一個武駙馬；三公主妙善愛修行學佛，仁孝貞潔，慈悲愛物，捨己為人，後來在大香山成了正果。此一傳說，原出於《汝州志》。汝州是河南省的一個地名，民國以後改為臨汝縣，唯在這部志書中所說的觀音之父，名叫楚莊王，小說中則改為妙莊王。可是這個故事為《觀音感通錄》等佛教典籍所不載，所以不能信為事實。此書在中國民間的影響力極大，其大原則，在於教導大家仁孝慈悲，並不違背佛教。又因為發生在人間的觀音靈感的事蹟，與時日俱增，所以就有人發心，將這些事蹟編集起來。初有會稽地方的謝敦和吳郡的陸澄，合撰了《觀音驗記》，陸皋撰《續觀音應驗傳》，王琰的《冥祥記》，宋朝臨川劉義慶的《宣驗義記》，清朝的周克復的《觀音經持驗記》，弘贊的《觀音慈林集》等。近人的著作之中，

則有慈航法師的《怎樣知道有觀世音菩薩》（收於《慈航法師全集》第九冊），家師東初老法師的《救世大悲者》（六十四開單行小冊），煮雲法師的《普陀山傳奇異聞錄》，另有印順老法師在擔任善導寺住持期間的兩篇開示記錄，也很有價值，現收於印老的文集《頑石點頭》一書之中。此外凡是有關〈普門品〉的諸家講記及註釋，都錄有許多觀世音菩薩的靈感事蹟。

三、觀世音菩薩的道場

觀世音菩薩究竟是何許人氏，他老人家究竟是住於何處？這是很多人希望知道的事，正像尊客初次見面，先要請教一下貴姓大名，貴府上是那裡一樣。根據佛經的記載，以及後來的示現而言，有好多種說法，現在試為介紹其重要者如下：

依照《悲華經》所說，觀音菩薩是西方極樂世界一生補處的法身大士，他是即將繼承阿彌陀佛佛位的大菩薩。他在阿彌陀佛因地之時，做轉輪聖王之際，是千子之中的第一太子，名叫不眴，出家後號觀世音，他將在彌陀入滅後成佛，號為一切光明功德山王如來，那時他的國土叫作「一切珍寶所成就世界」。同時在《大阿彌陀經》、《無量壽經》，以及《觀世音受記經》等，

也說觀世音菩薩是西方阿彌陀佛的脇侍，常住於極樂世界，以阿彌陀佛為師，並輔助彌陀之教化。又在《觀無量壽經》中也說，觀音菩薩於寶冠中，戴阿彌陀；若有眾生願生極樂，臨命終時阿彌陀佛及觀音等諸聖眾，來現此界，手持蓮臺，接引往生。由此可知，觀音菩薩的根本道場，是在西方極樂世界。

但是，依照《華嚴經》的記載，敘述善財童子五十三參的過程之中，第二十八位大善知識，便是參訪的觀世音菩薩，說在印度的南方有山，名補怛洛迦，那裡住的一位菩薩，就是觀自在。此山是在海上，山為眾寶所成，極其清淨，遍山都長滿了花果樹林，泉流及池沼，也均極巧妙之能事。觀音菩薩在那裡，結跏趺坐，無量菩薩恭敬圍繞，聆聽觀音菩薩宣說大慈悲法。從這一記載看來，觀世音菩薩的道場，就在我們這個娑婆世界的南印度了。

又照我國一般人的信念來說，觀世音不在西方淨土，也不在南印度，而是就在我們浙江定海縣的普陀山。南海普陀山之得名，實係受了《華嚴經》所說補怛洛迦的影響而出現。《華嚴經》有晉朝佛馱跋陀羅所譯的六十卷本及唐朝實叉難陀所譯的八十卷本與般若所譯的四十卷本之三種。至於浙江定海的普陀山，本名梅岑，古時我國與日本、高麗、新羅等諸國來往，多取此島為轉站，以候風信揚帆。到了五代的後梁末帝貞明二年（西元九一六年），

佛教入門 227

距今（西元一九六八年）一千零五十二年之時，有一位日本僧人，名叫慧鍔，來華求法，請到一尊觀音像，想帶返日本供養，誰知他的坐船經過舟山群島，卻被狂風惡浪阻住了歸程，傳說當時的海面伸出了許多鐵蓮花，船不能前航，被迫將聖像請上了一個小島，築了一所茅蓬來供養。觀世音菩薩與此島有緣，日子久了，朝拜的人日漸多了起來，終於更名為普陀山，成為中國佛教的四大名山之一，與文殊菩薩的五臺山，普賢菩薩的峨嵋山，地藏菩薩的九華山，並美齊名。

又在西藏的佛教徒，相傳他們的民族是由觀音的化現所生，在西藏歷史上的名王及高僧，也都是觀世音菩薩的化身，現在的達賴喇嘛，仍被信為觀音的權現。他們相信世界如一朵蓮花，西藏的拉薩為蓮花的中心，為觀音的淨土，所以將達賴喇嘛的所居，命名為布達拉宮，布達拉之得名，則同我國普陀山之得名一樣，是由梵文的補怛洛迦而來。我們知道，西藏的民族，除了佛教之外，便沒有文化；也可進一步說，西藏的人民除了觀世音菩薩之外，佛教的信仰，便不能完成。所以，西藏的人民，雖然不能像喇嘛一樣地接受系統性的佛教教育，他們只要一位觀世音菩薩，就足夠安慰了。我們又知道，佛教有一個〈六字大明王咒〉：「唵嘛呢叭彌吽」，這在中國內地的盛行，為時並不太古，它是元朝時代隨著蒙古人的崇信喇嘛教，而由西藏傳遍內地的，

這就是西藏民間家喻戶曉的觀世音菩薩六字陀羅尼。在西藏民間，認為持誦〈六字真言〉的功效，可以大得不可限量，故在每逢節期，大家就持誦不息，平時遇到困難，便持誦真言。如此看來，觀世音菩薩的道場，究竟是在印度，是在中國的浙江省？還是在西藏的拉薩？可謂莫衷一是。實則，我們對此問題，大可不必追問。我且試舉一例，比如有一居士，他是廣東梅縣的客家人，卻在上海長大，後到美國留學，得到碩士學位，又到德國留學，取得博士學位，回國後在北平一所大學教書，抗戰期間，又去重慶服務，後來他同我們一樣住在臺灣寶島。他也有語言天才，現在能操客家話、廣東話、上海話、北平話、四川話、臺灣話，外國語文則通曉英語、德語、法語、西班牙語。同時，他在宗教信仰方面，也有幾度的轉變，首先他是無宗教信仰的青年，到了美國，他信了基督教，到了德國又改信了天主教，到了臺灣又選定了佛教，作為他最後皈依處。

現在試問諸位，這位居士究竟是住在那一處的？是說什麼話的？是那一個宗教的呢？我們固然可說他的祖籍是廣東，是佛教徒。但這能夠包括他的全部嗎？因為他的一生，事實上曾在許多不同的地方居住，接觸了各種環境中的親戚和朋友。

同樣的，觀世音菩薩的化現，也因時機因緣的不同，

而會在許多的地方出現。他的聖號叫作觀自在，他可以觀察眾生的需要而自在地到任一處所應現。若據《大悲心陀羅尼經》等記載，觀音菩薩，乃是過去的「正法明如來」所現，他老早就是古佛，為度眾生而現菩薩身的。可知，乃至西方極樂世界的觀世音菩薩，也是方便的權現，而非他的根本道場，何況其他地方呢？佛陀以全法界——橫遍十方、豎窮三際為理體，觀音菩薩雖現菩薩身，但在密教的經中，已把觀音菩薩與阿彌陀佛合而為一，認為觀音是彌陀的因相，彌陀是觀音的果德，所以修持彌陀淨土法門的人，念觀音菩薩聖號，與念彌陀聖號的功德，是可以相輔相成的。至於他的道場在何處？實在不必追問，只要你修觀音法門，念觀音聖號，觀音菩薩就在你的面前，所以太虛大師曾說：「清淨為心皆補怛（普陀），慈悲濟物即觀音。」

四、觀世音菩薩的示現

在佛門課誦之中，有一首〈觀音讚〉，其中有四句話，很可借來一用：「三十二應遍塵剎，百千萬劫化閻浮。」又說：「千處祈求千處現，苦海常作度人舟。」根據《阿彌陀經》所說，阿彌陀佛成佛以來，已經十劫，十劫的時間，對我們娑婆世界的凡夫眾生來說，的確是非常的長久，但在佛菩薩而言，

實在微不足道。我們已知道，觀世音菩薩，將在阿彌陀佛滅度之後，繼承佛位，可是我們也知道，阿彌陀佛的壽命無可限量，所以又可譯作無量壽佛，要等阿彌陀佛涅槃入滅，實在尚有一個無法可數其年代的時間距離，足徵觀世音菩薩的悲願，與地藏王菩薩相當。地藏誓願「地獄未空，誓不成佛；眾生度盡，方證菩提。」觀音救世，則選擇在無量壽佛之後方成佛道，不像一般的凡夫眾生，每希望向上爬得越快越好，在歷史上，甚至有王子謀殺了老王，使得自己早日登上國王的寶座。因此，前面所說「百千萬劫化閻浮」，百千萬劫，也只是無量數劫的一種表達方法罷了。閻浮，就是我們的世界。

觀世音菩薩用怎樣的態度和方式來廣度眾生呢？這就要說到「三十二應遍塵剎」了。三十二種應身，典出《楞嚴經》卷六，也就是觀音菩薩為了適應各種不同根性及類別的眾生，他可化現三十二種不同的身分，為之說法教化，那便是：佛身、獨覺身、緣覺身、聲聞身、梵王身、帝釋身、自在天身、大自在天身、天大將軍身、四天王身、四天王國太子身、人王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆塞身、優婆夷身、女主身及國夫人命婦大家身、童男身、童女身、天身、龍身、藥叉身、乾闥婆身、阿修羅身、緊那羅身、摩呼羅伽身、人身、非人（有形無形，有想無想等的變化身）。

佛教入門 231

但在《法華經·普門品》，則舉出觀世音菩薩的三十三身，名目則與《楞嚴經》的三十二身大致相同，那便是：佛身、辟支佛身（即是獨覺和緣覺）、聲聞身、梵王身、帝釋身、自在天身、大自在天身、天大將軍身、毘沙門身（四大天王之一，印度又視為財神）、小王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆塞身、優婆夷身、長者婦女身、居士婦女身、宰官婦女身、婆羅門女、童男、童女、天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人及非人等身、執金剛神身。

若據近世發現，梵文的《法華經》中，又只有十六身了：佛身、菩薩身、緣覺身、聲聞身、梵天身、帝釋身、乾闥婆身、夜叉身、自在天身、大自在天身、轉輪王身、鬼神身、毘沙門身、將軍身、婆羅門身、執金剛神身。

這些應化身的多少出入，不過是傳誦及翻譯者之間的詳簡增損而已，於觀世音菩薩的慈悲化現沒有影響，各經所舉，亦不過列其大略，實際上由於眾生千差萬別，可以隨著時代不同、環境不同、品類不同，而作千差萬別的身相來迎合眾生、教化眾生、救濟眾生。以上所舉的三十二身，或者三十三身，或者十六身，僅是適應佛陀當時的印度社會而說，如果佛陀在今天的中國來說《法華經》，一定會加入更多的身分，也會減略幾種身分的。因為，事實上的觀音菩薩，

乃是隨類應化，無類不現，遍於塵沙法界。所謂法界，便是眾生身心的類別，眾生所處時間與空間的界限。觀音便是遍於一切、平等救濟的大菩薩，當然不能用有限的身分來概羅他所應機示現的身相了。可知，前面所說「千處祈求千處應，苦海常作度人舟」。所謂的千處，也僅是象徵性的一個形容詞，並非僅限於一千個地方求他，他就顯現，多了一處求他，他便不現了。苦海也未必就在海中，而是象徵眾生生死之苦的如海無涯。佛經的文字，請不要用計算器來分析它，因其經義往往是在文字之外的。

講到這裡，不妨順便一提，就是有好多教外的朋友們，往往討論到觀世音菩薩是男人還是女人的問題，甚至於廣播電臺及刊物中也出現這個問題的討論。我在十來歲時，就曾聽我父母兩人，對著觀音聖像爭論，父親說觀音大士一定是男菩薩，因為大士長有一雙男人的大腳，而且還是光腳板。母親則說，觀音大士才不是男菩薩哩，因為她要到處奔走，救苦救難，要是把腳纏成像我母親一樣的三寸金蓮，出遠門時，自顧不暇，那還能夠救人呢？不過，母親的最大理由是，有好多人都稱觀音菩薩為觀音娘娘或觀音老母，並且觀音常常照顧婦女，為沒有子女的女人送來聰明智慧的子女。結果，當然是我的母親勝利。

實際上，在佛經中的觀音，例如《楞嚴經》及〈普門品〉所舉，

為了化度眾生的需要，固可應現種種形態的婦女身，但也可現種種形態的男人身。觀音菩薩的本身，乃是相好圓滿的大丈夫，即如八十卷本《華嚴經》的卷六八所說，印度南方海上，補怛洛迦山的觀音，便稱為「勇猛丈夫觀自在」，根據研究，中國的觀音聖像，在唐朝以前，是大丈夫相，唐朝以後，才有女相的觀音像出現。將觀音作成女相，是由於觀音常現婦女身度人的緣故，據《觀音感應傳》中記載，在唐憲宗元和十二年（西元八一七年），陝右地方的人尚不知有三寶，有一天突由金沙灘上來了一位絕色美貌的少女，手提魚籃，到那裡賣魚，許多的男人，都為這個賣魚女的美豔傾倒，向她苦苦求婚，賣魚美女說：「我只一人，怎麼能嫁你們這許多的人呢？好吧，如果誰能在一夜之間背熟〈普門品〉的，就嫁給他。」第二天，能背者竟有二十人，賣魚女又說：「我還是不能嫁給你們二十個人，假使能在一夜之間背熟《金剛經》的，我就做他的妻子。」結果尚有十人能背。賣魚女再要他們在一夜之間背熟一部《法華經》，終於僅有一位姓馬的青年做到。但是萬萬想不到，在新婚之日，女的剛到新郎家裡，就患急病死亡，並且立即腐爛，只好馬上收殮埋葬。這位姓馬的青年，心中的悲痛，可謂到了極點。幾天之後，又來了一位僧人，勸他開棺看看，棺中並無屍首，僧人便告訴他說：「這不是什麼賣魚的女郎，實是觀世音菩薩的示現啊！」說完話，

這個僧人也不見了。

由於這一應現，在觀音像中，就有女相的「魚籃觀音」，在《法華經顯應錄》中，又將之稱為「馬郎觀音」。此外，在許多的觀音靈感記載之中，示相女相的尚有極多。觀音為何常現婦女相？因為：第一，女人的苦難，自古以來，一直比男人多；第二，女人的特性，是慈和的，是柔忍的，例如偉大的母愛，在父性之中是不易多見的。所以觀世音菩薩的應現婦女身，乃是藉女性受苦之多以表現菩薩忍耐，藉女性的母愛以表菩薩的慈悲。尤其是於女人之身而深入婦女群眾，廣度多苦多難的婦女。同時，經中有言：「先以欲鉤牽，後令入佛智。」婦女之身可度女人及兒童；示現美豔的婦女之身，尚可廣度男人，比如剛才所說的魚籃觀音，便是一例；示現老婦人身則可接近廣大的人眾。

五、觀世音菩薩的形像

在人間應現的菩薩，必定是與人類相同的形像，最多是相貌比一般人莊嚴而已，否則他便不能接近人類，或人類縱然敬仰、敬畏他，也不敢親近他了。所以觀音應現度人的時候，被度的人往往是到事後才能發覺的，當時很難使人意識到是觀音的應現。

佛教入門 235

因此，曾有一位基督徒到一所佛寺中，問了一位法師：「你們佛教講慈悲，為什麼會有千手千眼的觀音像呢？手中拿了各種古代的兵器，膽小的人豈不要被菩薩嚇倒嗎？如果真有這樣的菩薩，他也該為自己改換一套新式裝備了，大砲、坦克車、火箭、原子彈，豈不要比那些古代的兵器威力大得多。」請問在座的諸位，我相信諸位之中絕多數是信仰佛教的，諸位，站在佛教的立場，當作如何解答？

告訴諸位，那位被問的法師，並未因此語塞，他很坦然地告訴那位基督徒，他說：我們佛教，在許多地方，都是採用象徵的手法，佛教既以所奉的聖像為佛菩薩的象徵，而不以為聖像即是佛菩薩的本身，那麼，千手千眼的觀音像，也是一種象徵的手法，千手是象徵觀音菩薩的大悲願力，縱然全宇宙的眾生在一時間同時祈求觀音，他老人家也能同時以各種不同的方式，救濟全宇宙的眾生。可見，說他有千手，尚不能形容其救濟力量之無遠弗屆及無微不至於萬一。千眼是象徵觀音菩薩的無限智慧，他能在同時知道全宇宙的眾生，對他發出各種不同的祈求，也能同時決定各種不同的救濟方法，若以他實際的觀察能力而言，說他有千眼，也是不能形容其智慧程度於萬一的。所以，觀音像的千手千眼，乃在表徵菩薩的大悲及大智，手中各種兵器的是否落伍，並不值得我們去計較。

佛教入門 236

至於千手千眼的來歷，據《大悲心陀羅尼經》說，觀世音菩薩，過去在千光王靜住佛時，教他受持〈大悲咒〉之後，觀音菩薩便發了一個大願，他說：「若我當來，堪能利益安樂一切眾生者，令我即時身生千手、千眼具足。」這個大願一發，果然生了千手千眼。實則這也是一種大願力大智慧的象徵，當然，如以菩薩的神通力，化現一個千手千眼之身，也絕不是困難的事。所以在必要之時，他會顯現異乎常情的身相。例如在中國梁武帝時代的寶誌大士，就曾在當時名畫家張僧繇的面前，現出十二面觀音，妙相莊嚴，或慈或威，使得受了梁武帝之命來為他畫像的張僧繇，不能畫出來（見於《梁高僧傳》）。

其他在《楞嚴經》卷六中，尚有四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十四臂，乃至四十臂、一百零八臂、千臂、萬臂、八萬四千臂；二目、三目、四目、九目，乃至一百零八目、千目、萬目、八萬四千清淨寶目。

由於觀音應現及其形像的差異，在許多佛典中，就有好多不同的數量分類。

《摩訶止觀》卷二上，舉出六種觀音：大悲觀世音、大慈觀世音、天人丈夫觀世音、大梵深遠觀世音、師子無畏觀世音、大光普照觀世音。

《諸尊真言義抄》，舉有十五種觀音。

《千光眼觀自在菩薩祕密法經》，舉有二十五種觀音。

普通於《佛像圖彙》中，則有三十三種觀音像。

凡此各種分類數量，無非出於各時編集者所收的不同，例如魚籃觀音像，在唐朝以前，這個靈感事蹟尚未發生，所以不會有的。

講到這裡，觀世音菩薩的主題，我們已經講完，最後我要奉勸諸位：諸位來聽聖嚴講觀世音菩薩，是在瞭解觀世音菩薩的偉大精神，及其自度度人的偉大法門，我們若能以自己的信仰行為和願力向觀世音菩薩學習，便能更容易與觀世音菩薩的願力相應，更容易得到感應。臨時遇到苦難時向觀音菩薩求救，菩薩固然會來救你，可是，假如平時不念觀音聖號，臨到苦難來時，恐怕會想不到念觀音聖號了。所以，觀音菩薩雖是有求必應，你不求他，他是不應的，因為感應是從虔誠的信仰中產生的。

最要緊的，我們念觀音聖號，勿存功利觀念，菩薩不會由於你許了為菩薩裝金的願，而助你去做損人利己的壞事，你來供養三寶，應當是出於清淨的求福之心。你之常念觀音聖號，觀音固然會在冥冥之中，隨時給你保護，你卻不一定老是為求菩薩在物質生活上給你幫助，應該更進一步地向人格的內心下工夫。所以〈普門品〉中告訴我們：「若有眾生多於婬欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲；若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋；若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，

便得離癡。」

最後，祈願大慈大悲的觀世音菩薩，保佑諸位，身心健康，福智增長，同成佛道。同時，謝謝諸位的光臨。

（本文講於一九六八年三月十七日善導寺第二十二次佛教文化講座，並刊載於《佛教文化》季刊九期，一九六八年五月一日）

六、觀世音菩薩的法門

觀音法門很多，大致分為顯密二門，密法多用觀想，必須身口意三業齊修，修學者必須師師傳承，師弟親授，修行時必須供養、作觀等儀軌壇場，而且不是短時間能夠成辦。顯法則不拘形式，不限時地，不擇師資，只要持之以恆，必有效驗。所以本文僅將人人可修的觀音顯法，介紹如下，願十方大眾，人人擇一而修，祈觀音加護，處處皆成佛土。

（一）《楞嚴經》的耳根圓通法門

這是修定發慧的方法，出於《楞嚴經》卷六：「於時有佛出現於世，名觀世音。我於彼佛，發菩提心，彼佛教我，從聞、思、修入三摩地。初於聞中，

入流亡所；所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡；盡聞不住，覺所覺空；空覺極圓，空所空滅；生滅既滅，寂滅現前。忽然超越，世出世間，十方圓明，獲二殊勝：一者，上合十方諸佛，本妙覺心，與佛如來同一慈力。二者，下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。」

此一法門的修法與層級段落，已經非常清楚，不過初修之時，未必人人能夠得其要領，所以我在教授初入門者的初步修法，稱為「聞聲音法」，共分四個步驟：1.專念普聽一切聲音，不選擇對象，不分別對象，由大至小，由近至遠，不以耳根去聽，乃讓聲自來。2.知道自己在聽聲音，也有聲音在被自己所聽，此時只有聲音和自己的和應，沒任何雜念現前。3.僅有聲音而忘失了自己，自己已融入無分別無界限的聲音之中。4.聲音與自己雙亡雙照，雙亡則無內外自他，雙照則仍歷歷分明，故與世間的四禪八定的僅存獨頭意識的境界不同，也與小乘的滅受想定有異。經此四階，再對照《楞嚴經》的耳根圓通法門，繼續用功修行。

（二）《心經》的照見五蘊皆空法門

《心經》開頭便說：「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。」

這是觀音法門中大小乘共通的基礎，也是大乘的極則。即是用分析的方法，觀察眾生及眾生所處的環境，包括色法的物質世界和心法的精神世界，不出五類，物質的色法，即是眾生的身體及身體所賴以生存活動的環境，精神的心法，即是心理的活動，以及其動因、動力、動的結果，此結果又成為另一循環的動因，佛學專有名詞，稱之為心念、稱之為識。凡動皆由於因，凡動皆產生果，其間動的作用，稱為造業，造業的結果，稱為業力的感受果報。如果眾生能洞察，五蘊所成的世界，無一是真，無一能常，便不起貪瞋等執著，不執著的當下即能不受貪瞋等的煩惱所苦，便能不再繼續造循環不已的生死業，便能雖處生死，而離一切苦了。觀自在菩薩是以甚深的智慧力，直下徹見五蘊的世間法，無非是空。小乘知空而不住有，所以出世；菩薩證空，連空亦無，所以入世。凡夫未證五蘊皆空，所以戀世、迷惑、困擾、不知何去何從，而又事事執著，處處煩惱。

（三）《法華經‧普門品》的持名法門

〈普門品〉云：「佛告無盡意菩薩：善男子，若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。」

接著說明，若稱念觀世音菩薩名號，即能入火不燒、入水不淹、惡鬼遠離、

刑器自毀、怨賊消退、除一切障、免一切難、滿一切願、成就一切福德，而且隨類應現，處處化身，救苦救難，無求不應。

這是最平易近人，人人可修，時時可修，處處可修，效驗也最彰著的一種法門。只要持之以恆，信之懇切，有事無事都可稱念的法門。

（四）《大悲心陀羅尼經》的〈大悲咒〉修持法

此經屬於密教部類，卻是一種素樸的密法，雖無上師傳承，人人也都可以修持。該經中說：「觀世音菩薩重白佛言：世尊！我念過去無量億劫，有佛出世，名曰千光王靜住如來，彼佛世尊，憐念我故，及為一切諸眾生故，說此〈廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼〉，以金色手，摩我頂上，作如是言：『善男子！汝當持此心咒，普為未來惡世一切眾生，作大利樂。』我於是時，始住初地，一聞此咒故，超第八地。」

此咒是觀世音菩薩，在無量劫前的千光王靜住佛處初聞，一聞此咒，頓從初地越登第八地。而且受命普為未來惡世的一切眾生，以此心咒，作大利樂。嗣後觀世音菩薩又於無量的佛前，無量法會之中，重聞此咒。由於誦持此咒，故所生之處，恆在佛前，蓮花化生。該經宣稱：若能深信不疑，誦持此咒，

可得無量利樂。例如臨命終時，十方諸佛，皆來援手；不墮三惡道；生諸佛國；得無量三昧辯才；現在生中，所願皆遂；轉女成男；消滅侵損常住的重罪；能除十惡五逆、謗法謗人、破齋破戒、破塔壞寺、偷僧祇物、污淨梵行等罪；能得十五種善生，並除十五種惡死。

又說此咒的相貌，即是大慈悲心、平等心、無為心、無染著心、空觀心、恭敬心、卑下心、無雜亂心、無見取心、無上菩提心。所以誦持此咒，即能通達外道典籍，能治世間八萬四千種病，能降一切天魔鬼神，能伏一切山精、魑魅魍魎，而能感得一切善神、龍王、金剛力士，常隨衛護。持此咒者，不論在何時何處，若有任何恐懼、災難、危險、迷路、病變、煩惱業障，確可應驗化解。所以名為無礙大悲、救苦、延壽、滅惡趣、破惡業障、圓滿、隨心自在、速超上地。〈大悲心咒〉，簡稱〈大悲咒〉，共有八十四句，到處可以請到，此處不錄。根據此經的要求，誦持此咒者，也有規定：要發廣度眾生的大菩提心；身持齋戒；於諸眾生，起平等心；常誦此咒不斷。並且要求：住於淨室，沐浴淨衣、懸旛燃燈，香華及各味飲食，供養觀世音菩薩，然後攝心靜慮，不起雜念，如法誦持。這種規定，即是儀軌。若能如法如儀，當然最好，否則，至少也當以恭敬心及專注心來誦持此咒，若能恭敬專注，必能有願皆成。

（五）〈六字大明咒〉

〈六字大明咒〉，即是「唵嘛呢叭彌吽」，在中國的流傳，始於元代，是跟著西藏及蒙古喇嘛密教的傳入而到漢地，故在元朝以前的佛教文獻中，尚未見到，至清初已被收入《禪門日誦》所錄十小咒內。然在蒙藏喇嘛教的化區，此咒是一般信徒經常持誦的法門，即是表徵觀世音菩薩利益六道的神咒。

（六）〈白衣大士神咒〉

此咒的出現和流傳，為時更遲，不知出於何經，為何人譯出，大概是出於大士化現時為某人所授的法門，而非來自印度的傳譯。內有「天羅神、地羅神、人離難、難離身，一切災殃化為塵」的句子，相當俚俗化，近於道佛相融的民間信仰。可見，其中的皈敬三寶，皈敬觀世音菩薩，皈敬摩訶般若波羅蜜，乃是自古即為佛教徒們日常持誦的內容，所以靈驗非常顯著，民間的傳誦也極為普遍。並以持誦一萬二千遍為一願，一願不成再持二願乃至多願，必得成就。滿願後即當印施此咒一千二百張。此咒的內容是:

南無大慈大悲救苦救難廣大靈感觀世音菩薩（三稱三拜）

南無佛　南無法　南無僧　南無救苦救難觀世音菩薩

怛垤哆　唵　伽囉伐哆　伽囉伐哆　伽訶伐哆　囉伽伐哆　囉伽伐哆　娑婆訶

天羅神　地羅神　人離難　難離身　一切災殃化為塵　南無摩訶般若波羅蜜

此咒文見於早期的大陸時代，僅僅於一張紙上，印刷白衣大士像、咒文、六百個小圓圈，以備持誦者每誦二十遍點一圓圈的計數之用。目前則有人參考了〈大悲咒〉持誦法而為之加上了持誦的規則，而謂欲持誦此咒者，宜先在大士像前，沐手焚香、恭敬供養、至誠頂禮，誦畢則發願迴向。凡為正當心願，如求癒病、消災、解厄、求福、求職、求子、求延壽等，均有奇驗。

（七）《延命十句觀音經》

此經係《高王觀音經》的精簡本，同出於古人的夢中傳授。《高王觀音經》早在東魏時代即已傳出，《延命十句觀音經》則出於劉宋元嘉二十七年（西元四五〇年）。據趙宋時代四明志磐於西元一二六九年撰成的《佛祖統紀》卷三六所載：「元嘉二十七年，王玄謨北征失律，蕭斌欲誅之，沈慶之諫曰：『佛貍（魏世祖小子）威震天下，豈玄謨所能當，當殺戰將，徒自弱耳。』乃止。

」不僅未遭刑戮，後來官至開府，年八十二，壽終正寢。王玄謨如何得此際遇？乃由於受誅之前，夜夢異人，告以若誦《觀音經》千遍，可免死難，並口授經文十句：「觀世音，南無佛，與佛有因，與佛有緣，佛法相緣，常樂我淨，朝念觀世音，暮念觀世音，念念從心起，念念不離心。」（《大正藏》卷四九·三四五頁中—下）

這部觀音經，雖出於古人的夢中感得，並非傳譯自印度，以其僅僅十句，已具足三寶及觀音的持名念法，故迄趙宋乃至清初，仍受到佛教界的普遍傳誦。特別是相當於中國清初的日本江戶時代的白隱禪師（西元一六八五～一七六八年），為了弘揚此經，搜羅資料，編寫了一部《延命十句觀音靈驗記》。近代的日本著名禪匠原田祖岳，也寫了一部《延命十句觀音經講話》。而在我國，竟又很少有人知道此一法門，所以樂為介紹，普勸誦持。

（八）結語

從以上列舉的七種法門，可知觀世音菩薩的救苦方便，有深有淺，有本有末。《楞嚴經》的「耳根圓通」，是用禪定的觀法而達到徹悟究竟的目的。《心經》的「五蘊皆空」，是用觀照世間無常無我的方法，以證般若實相。這二部經是要眾生還歸法性而與佛同體，除一切煩惱而親見本來面目。〈普門品〉的持名，

則強調觀世音菩薩的救濟，重於解脫現實人間的苦惱。〈大悲咒〉的持誦，則雖重在現實疾苦的解除，也說因此而得「蓮花化生、恆在佛前。」持誦〈白衣大士神咒〉的功能，幾乎全是為了現世的利樂，所以更為民間化和普及化的法門了。

不過，任何一種法門，不論其層次高下，只要不謗三寶，不違背因果原則，都應受到發揚。而且，一般人信佛學佛的初階，多是從求現世利益及現前幸福開始的，種下善根之後，逐步聽聞佛法，漸漸提高層次，便會修習《心經》及《楞嚴經》等所示的法門了。因此，〈白衣大士神咒〉雖近似民間信仰，畢竟仍是佛法中的一個層次。

（一九八七年一月二十日再次補述）

念佛與助念

一、念佛的方法

（一）共修念佛

各位蓮友：當你們要來寺院念佛的那一天，應該從早上就開始作好身心的準備。這一天最好能不吃葷腥，至少也只吃肉邊菜，並且不抽煙、不喝酒。萬一無法做到，或是到了晚上才想到要來共修念佛，而當天未茹素，沒有關係，不要因此就不來，來了總比不來更好。

來參加共修念佛時，一入寺院就要輕聲細語，若無要事，最好不說話。已備海青者，先在玄關或客廳裡把海青穿好，然後進入佛殿，找好位置拜佛，一邊拜一邊默念「南無阿彌陀佛」，聽到集眾的鼓聲，便停止禮佛，排班站好。未穿著海青者，站於後排。

念佛開始時，先唱〈讚佛偈〉。如果不會唱，就輕聲地跟著別人唱，

唱過幾次以後，自然就會了。〈讚佛偈〉後，接著念佛、繞佛，念佛時先念「南無阿彌陀佛」六字洪名，這時要注意腳步是否與佛號的節拍相符，步伐要跟著木魚的節奏而移動，不可錯亂。要能做到天如惟則禪師所說的「心與口聲聲相應，念與佛步步不離」。念佛時，聽著大眾的聲音，而不是自己的聲音。把自己的心專注在大眾規律的念佛聲中，不起任何雜念和妄想。假使還有些微雜念，也不用在意它，若能大聲念，精進勇猛地念，那些念頭就會越來越少了。《樂邦文類》卷四所錄慈雲遵式的「念佛方法」有云：「若恐心散，須高聲疾喚，心則易定，三昧易成。」又云：「大聲稱佛，雖少而功多；小聲稱佛，雖多而功少。……故今特示此法，切勸凡念佛時，一心不亂，高聲唱佛，聲聲相續，不久成功也。」

繞佛時，不得東張西望，目光自然下垂，若有若無地看著前面一人，順著節拍，沈穩地向前走。別理會已走到什麼地方，也不要注意別人怎麼走，此刻的身、口、意，應該是專注而一致的。等到轉念四字佛號「阿彌陀佛」時，腳步仍然配合著木魚的聲音走，敲二下木魚移動一步。此時心裡依然保持平靜，同時要一面聽大眾的念佛聲，一面隨著稱念佛號，不可只聽別人念而自己不念。

印光大師的《示念佛方法》有云：「當攝心切念……當攝耳諦聽，無論出聲、默念，皆須念從心起，聲從口出，音從耳入。心口念得清清楚楚，

耳根聽得清清楚楚，如是攝心，妄念自息矣。」

繞佛後是「坐念」，坐下前先向上問訊。接著以打坐的姿勢坐下，盡量使腿腳等任何部位，不感到不舒服為原則。把腰挺直而不是挺胸，小腹放鬆，不要仰頭或低頭，如果小腹放鬆後，無法念佛，則不管小腹，而以能念佛為先決條件。

止靜時，坐的姿勢不變。但要把身體和頭腦放輕鬆，氣沈丹田，舌尖輕舐上顎，眼睛微睜，亦可閉上。繼續不斷地默念四字佛號，不斷觀想極樂世界的依正莊嚴。此如《文殊說般若經》所云：「能於一佛，念念相續。」又云：「善男子善女人，欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意；不取相貌，繫心一佛，專稱名字。」專注念佛而斷一切雜念，故如《般舟三昧經》云：「心有想是癡心，無想是涅槃。」

默念的速度要適中，不要太快，也不要太慢；太快了會緊張，太慢了易生妄想，一直不停地默念。此時也可採用十念記數念佛法，如印光大師《示念佛方法》所說：「所謂十念記數者，當念佛時，從一句至十句，須念得分明，仍須記得分明，至十句已，又須從一句至十句念，不可二十、三十。隨念隨記，不可掐珠，唯憑心記。若十句直記為難，或分為兩氣，則從一至五，從六至十。若又費力，當從一至三，從四至六，從七至十，作三氣念。念得清楚，記得清楚，

聽得清楚，妄念無處著腳，一心不亂，久當自得耳。」此本可作出聲、默念的兩種用法，甚至行住坐臥，無時不宜，唯靜坐默念時效果更佳。此法乃係參考五停心的數息法而來，所以對於初心念佛者，最能攝心。

（二）平時念佛

本寺的念佛會一星期只有一次共修，所以，共修念佛固然重要，平時念佛也很重要。平時念佛可分三種：1.是方便工作忙碌或公務繁劇的在家居士修行的晨朝十念法門。即是每日朝起後，修十念念佛。此含有多種方式：如宋朝遵式大師教令盡一口氣念十句佛號，又元朝天如惟則大師則云：「每日清晨，面西正立合掌，連聲稱阿彌陀佛，盡一氣為一念，如是十氣，名為十念。」或以數口氣念十句佛號等。2.是晝夜不離佛號，不論在何時何處或做任何事，心中經常以「阿彌陀佛」的聖號為主要念頭。此如永明延壽大師，日課佛號十萬句。是以上兩者的折衷，得閒即念佛，事忙則做事，以免心分兩頭，如此則仍有很多機會念佛。專心念佛時，不計環境淨穢，不論工作貴賤，在清除垃圾、打掃廁所乃至正在排便排溺時，也無不可念佛。唯有在須用思考、分析、聽講時，不便念佛，因為一念佛就無法專心了。但若能達到永明延壽禪師的程度，

則隨時隨地都可以念佛，只是這必須經過長時間的訓練，否則是辦不到的。

晚上就寢時，最好的姿勢是右脇臥，心中觀想光明相，全身放鬆，心裡默念佛號，直到入睡。若能持之以恆，久而久之，即便在睡夢中，也照樣能念佛。萬一忘了念佛，那麼，醒來之後，即刻把身體的臥姿調整好，再舒舒服服地躺下，繼續觀想光明相，並持念佛號。一旦觀想光明成功，那將不是在迷迷糊糊的情況下睡著，而是睡在清涼自在的光明世界中。而且很容易就能消除疲勞，並使精神飽滿，身心愉悅。像這樣，醒時既能作主，睡中也能作主。如此念佛，還有不生淨土的道理嗎?

（三）念佛三種人

念佛的人有三種:

第一種人，是為了要改變自己的命運，或是使家人開智慧得平安。此乃消災祈福，解怨釋結。

第二種人，是為了人間苦多樂少，生命危脆，所以求願往生西方極樂世界。待至位階不退，再入娑婆，廣度眾生，成就無上佛果。

第三種人，相信自性彌陀，唯心淨土，

此如禪宗四祖道信大師所說：「若知心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方。」五祖弘忍門下諸師，則多用「齊速念佛名，令淨心」。他們念佛，都沒想到求生西方，但是每次念佛，都感到身心寧靜，煩惱減少，而且自己的心力越來越能與佛的慈悲願力相應。此正是《觀無量壽經》所說的「是心作佛，是心是佛」的體現。這種人在日常生活中，不但自己能得到利益，其他有關的人亦能因他而獲得利益。這就是因為念佛恆常不斷，最後必得念佛三昧，必發悲智願行。這一等人，雖不求生淨土，但亦不得不生。得到念佛三昧時，心外無佛，佛外無心，不一不二，那時，時時處處都能見佛在說法，時時處處無非極樂國土了。

依佛法來說，第一種人，仍屬於人天善法，所謂民間信仰的層次；第二種人是正信的佛子；第三種人則是上乘的利根。由於眾生的業深障重，在修行淨業時，一開始即以第三種人自居，是不安全的，也是不切實際的；然而僅以第一種人的立場來念佛，所求又太少了。以第二層次來修念佛法門，是最落實可靠的，既可深植善根而臻於上乘，又能兼得消災植福的現世利益。

（一九八六年三月二十二日於農禪寺福慧念佛會開示，陳明霞居士錄音整理）

二、念佛法門的層次

佛教入門 253

修學念佛法門可分兩種層次：第一種是求感應；第二種是不求感應。但是，若不從第一種開始，而直接修學第二種方法，可能有些人比較不容易做到。今天有人問我：「《六祖壇經》裡禪宗的六祖惠能大師說：『東方人念佛求生西方，西方人念佛要到那裡去？』這句話是不是反對淨土？」我回答：「不是的，因為淨土法門是三根普被，程度淺的人修淨土，程度較高、根器更深厚的人也是修學淨土，只是態度不一樣罷了。」

初機學佛的人，如果不求感應，由於信心不足，很容易起退心，修不了多久就會說「沒有淨土，不想生淨土」等等的話，也不想繼續修行了。如果首先告訴他淨土佛國是實有的，佛經所說是絕對可信的，特別是阿彌陀佛以本願力度一切眾生是最可靠的，凡是相信彌陀法門，持念彌陀聖號，願生彌陀國土者，當來必定往生彼國。假如一個人沒有生死自主的力量，甚至連主宰自己身心的力量都很薄弱，就說有把握達到禪宗六祖那樣的程度，這種人自信雖然可嘉，可惜沒有實證的自信，只是虛驕、狂妄、不切實際而已。所以勸導初機學佛的人，修淨土念佛法門，依彌陀願力求生西方淨土，是最可靠最安全的。

有些年輕人，誤認為念佛是為老年人而說的法門，至於年輕人，在世界上正準備做很多的事情，大概沒那麼快就離開人世間，又何必急著念佛求生淨土呢？

可是，誰有把握自己能活到幾歲？更何況，求生西方只是一個願望，誰說念佛的人一定會立即死亡？生西方淨土，是極終的目標，卻不是說現在念佛現在便去；等到要去的那一天才念佛，恐怕已無力念佛了，所以在平時就得先作好準備。

再說，平時念佛，心向西方淨土，也有現世的利益可得。阿彌陀是梵語音譯，義為無量壽與無量光。所以《觀無量壽經》說：「若念佛者，當知此人，是人中芬陀利華（蓮花）。」又說佛的「光明遍照十方世界，念佛眾生，攝取不捨。」如能一心稱念佛名而得念佛三昧，則如《大智度論》所說：「念佛三昧能除種種煩惱及先世罪。」念佛不僅為求臨終往生淨土，也能消除現世煩惱及先世的罪障，而得種種利益。念佛者既如人中的蓮花，則何愁不得健康長壽、幸福和樂、吉祥如意、受人尊敬等等的利益呢？這都由於念佛的人，心向著佛，而有淨化身心、莊嚴環境的力量的緣故。比如《大阿彌陀經》所見第二十五願：「光明照諸無央數天下幽冥之處，皆當大明，……見我光明，莫不慈心作善。」又第四十六願：「聞我名號，皈依精進，皆逮得普等三昧，至于成佛，常見無量不可思議一切諸佛。」繼續不斷地念佛，如能念到不念而自念，念到自己和阿彌陀佛互相交融、不分彼此的時候，雖然還沒有死，實際上已經是在極樂世界了。極樂世界在那裡呢？經上說：從此土向西方，距離十萬億個佛土之外。

可是當我們念佛念到非常純熟的時候，自心之中自會現出阿彌陀佛的極樂國土。如《觀無量壽經》云：「於現身中得念佛三昧」，「見此事者，即見十方一切諸佛。」可見，彌陀淨土的清淨莊嚴、解脫自在，都可以在未死之前的心地中出現，雖然彌陀的四十八願，多半是為成就西方的極樂國土，以及接引眾生往生彼國而發。所以淨土雖泛指諸佛國土，而諸大乘經中，獨對彌陀淨土的讚揚最多。

念佛而不求現世利益，也不求往生西方淨土，那必定另有殊勝的方便才可以，否則念佛而沒有目的，為什麼又要念佛？禪宗的四祖道信禪師、五祖弘忍禪師及其弟子神秀禪師，都講到念佛法門。道信的《入道安心要方便門》有云：「念佛心是佛。」並引《觀無量壽經》：「是心是佛，是心作佛。」根據《傳法寶紀》所說：「忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」也就是說五祖弘忍及其弟子法如、大通（神秀）等，都用念佛法門普遍接引群機。到了六祖惠能的《壇經》，主張「不染萬境而常自在」的「無念」，實即是四祖以來所稱「念佛心是佛」的表現。不過，不用稱名念佛做下手工夫而能做到心「不染萬境而常自在」，的確不容易。所以弘忍門下，四川淨眾寺的智詵（西元六〇九～七〇二年），其弟子處寂（西元？—七三二年），三傳新羅無相，教人修行的方法有三個步驟：1.引聲（盡一口氣）念佛；2.開示；

3.坐禪（見《歷代三寶紀》）。另有同為弘忍門下的四川宣什宗，圭峯宗密的《圓覺經大疏鈔》卷三之下，稱為「南山念佛門禪宗」。以「念一字佛」作為「淨心」方便，印順法師指出，這是從《文殊說般若經》的「念一佛名」而來的（《中國禪宗史》一五六頁）。這些都是與六祖惠能及其二傳、三傳弟子們同時代的禪門人物。只有馬祖道一、石頭希遷等及其派下諸系的禪師，便不念佛而專事提倡「見本性為禪」的法門。唯其易生濫凡為聖、混染為淨的流弊。故有華嚴宗四祖清涼澄觀（西元七三八～八三八年）的《華嚴經疏鈔》所舉念佛的五門方便；華嚴五祖圭峯宗密（西元七八〇～八四一年）的《行願品疏鈔》也舉出了四種念佛法門；禪宗的永明延壽（西元九〇四～九七五年），著《萬善同歸集》，以伸張念佛法門是萬善眾行的總攝，權實雙行，空有並收，普應一切根機，此為後來開出禪淨一致的廣大法門。散心念佛者，可藉彌陀願力，求生樂邦；專心念佛而得三昧正定者，可即自心而現佛土佛心。人雖有不同的根機，確都有以散心念佛而到專心乃至到達惠能大師所說「無念、無相、無住」的程度。可是，若尚不能達到「不染萬境而常自在」的程度，便反對念佛法門，或拒修念佛法門，甚至妄稱「無佛可念，無淨土可生」，那就太不切實際，而且也不真知淨土念佛法門的慈悲廣大。因此，我要勸告諸位，修念佛法門的學佛過程，最好還是逐步向前。

佛教入門 257

初機者一定要相信實有極樂世界，一定要發願往生西方淨土，這樣的話，才不致兩頭落空；自心的淨土未現，尚有西方淨土可去，這豈不是安全又可靠的辦法呢?

淨土是一切法門共同的歸宿。雖然歷代各宗的大善知識，對淨土的認識和說明，各有不同的層次，但畢竟不離淨土。相傳為天臺智者大師所撰的〈五方便念佛門〉提到：1.稱名往生念佛，2.觀相滅罪念佛，3.諸境唯心念佛，4.心境俱離念佛，5.性起圓通念佛。華嚴五祖宗密大師所舉四種念佛法門是：1.稱名，2.觀像，3.觀想，4.實相。宋朝的知禮主張「約心觀佛」；大行及道鏡二師強調「信心念佛」；法照等師主張「高聲念佛」；道綽、善導、懷感、慈愍諸師，均主張坐禪、誦經、懺悔、十念稱名念佛。明末蓮池大師的持名念佛，分作事持的稱名、理持的體究；藕益大師將念佛分作三類：1.念他佛，2.念自佛，3.俱念自他佛。他也說持名念佛有事持與理持：事持如子憶母，決志求生西方淨土；理持是信西方彌陀乃我心具，是我心造。

佛國淨土也有多種層次，《成唯識論》提出四種：1.無色無相的理土，2.實佛自受的報土，3.佛為初地以上菩薩所現的報土，4.佛為小乘凡夫及地前菩薩所現的化土。天臺宗也說有四土：1.凡聖同居土，娑婆是同居穢土，極樂是同居淨土；2.方便有餘土，為小乘聖者所居；3.實報無障礙土，親證法身的菩薩所居；

4.常寂光淨土，唯佛所證的法性土。彌陀淨土究竟屬那一層次？淨影寺的慧遠、三論學者吉藏，以極樂世界為應化土。攝論學派的諸師，依據攝論等的見解，主張彌陀淨土是報土。天臺宗則以之為凡聖同居的淨土。蕅益大師主張依據持名念佛的斷惑多少，而生四種層次的淨土，也就是說，彌陀淨土分為四等，由持名而帶惑往生與斷惑往生的不同，便生不同的淨土。由此可見，念佛的法門有深淺，淨土的層次也有高下。誰敢說學佛而不念佛，又有誰敢說修行而不生淨土呢?

最後，我還是勸大家好好念佛，不管程度如何，最好是把自己當成初機的鈍根，若心存虛驕，就是不切實際，明明是凡夫，偏偏以聖人之位衡量自己，不僅僅是增上慢，還很可能是大欺誑。因此說，念佛法門是三根普被，利鈍皆收，絕不是騙人的話。願諸位蓮友能好好念佛，求生西方淨土，每週六都要來參加念佛會的共修，同時還要帶動親友們一起來修行，使得七寶池中的蓮花越來越多。蓮花分九品，希望大家品品高昇，均臻上品上生，念佛要精進不懈，蓮花才會越開越大，不僅共修時要念，平常也要念。共修時念佛，能集大家的力量成為支持每一個人精進的力量，所以很重要；平常念佛，則能繼續增長你的信心、願心、深心。

（一九八六年三月八日於農禪寺福慧念佛會開示，陳果益居士整理）

三、「報恩佛七」的意義

最近我收到一封來自法國的信函，這是一位教授所寫的，他認為我這麼忙還能寫書、出書，一定是個身體強壯、精力充沛的人。我回信告訴他，我從小就是一個多病鬼，沒有一天不生病，只是為了報答三寶的恩惠，我還是用這個多病的身體來還我的「草鞋錢」。所謂「草鞋錢」，就是在修行過程中得自他人的各種幫助以及三寶的加持。為了報答這些恩惠，我盡自己的力量去做，這就是所謂的「報恩」。

只要我們從佛法中得到過一點受用，就應該「報恩」，因為得自佛法的利益，比世間上的一切知識學問、物質財富都更加可貴。因此我們要利用時間好好「修行」，以報答三寶的恩。

修行如何能報恩呢？修行，可以將我們向上的心力普及到每一個眾生的身上去。如果不修行，那你的心就會和三惡道的貪瞋癡相應，相反地，只要肯修行，你的心也就趨近於佛法的戒定慧。一是光明面，一是黑暗面，而我們這世界，只要有一個人知道「佛、法、僧」的可貴，肯去修行，這個世界的光明就存在，更何況我們現在有這麼多的人，在此作「七天」的精進修行。

佛教入門 260

在佛法上要報的恩有四種：1.是三寶恩，2.是國家恩，3.是父母恩，4.是眾生恩。

第一種是「三寶恩」：其實三寶恩是無法報的，而三寶本身也不需要我們報恩，只是我們以「報恩」為目標來修行。

第二種是「國家恩」：今天我們能夠在此安居樂業，這都是國家的恩惠所賜，如果國家不安定，我們又如何能平安度日呢？所以，我們希望國人不要作姦犯科，製造動亂，也沒有來自外國的欺凌和侵略，願政府有賢明的官員來領導，人民個個健康，社會處處安定；這些我們都可以用「修行」來祈禱，使我們的國家風調雨順、國泰民安。這是我們報答國家恩的方法。

第三種是「父母恩」：父母有現世父母和過去世的父母。過去世的父母，我們無法知道，但現世的人，縱使是孤兒，也由父母所生，並有人將其扶養長大。所以，還是要報父母恩。

普通人只在父母去世後，才遺憾父母在世時未能克盡孝道；能夠於父母健在時，即已思及父母年邁，來日無多，必須好好照顧和孝順的人，實在是太少了。所以「清明報恩佛七」，除了超度過去世的父母外，也要為現世的父母祈求健康。我們可用三寶和共修的力量為父母祈福，這是辦得到的。

佛教入門 261

個人修行猶如一根紗，很容易被扯斷，如果許多人一起修行，就像許多紗結合在一起，變成堅韌的繩索，那力量就很大了。其中的每一個人，都能因此獲得整體的力量。因此，我們為報父母恩，還是以「共修」的方式，功德最為殊勝。

第四種是「眾生恩]:「眾生」是什麼人？可能是你的兒女、親友、部屬，甚至冤家以及其他的人；凡是對我們的生命過程中有過幫助的都是。我們常聽人說:「遇到貴人。」而「貴人」往往只是普通的人，只要他曾替你解決問題，啟示過你，以致轉變了你的命運，他就是你的貴人。因此，我們要報「眾生恩」，必須將所有的人，都視為恩人。

想想我們從小到大，不知接受過多少人的恩惠；佛法說:「眾緣和合所生。」任何事的完成，都是集合了許多人的力量，個人所能提供的，實在很有限。所以，在寺院用齋後，都要感謝所有布施的施主，並祝福他們「有願必成」。

至於在家居士是否也有施主呢？或許有人認為他的一切都是自己賺錢買來的，但是人類社會是一個互助的環境，雖然是用自己的錢買的，也還是要有感謝心；若是別人不賣東西給你，你有錢又如何呢？如果我們每一個人都對自己所得的存有感謝心，則世界上每一個人都是善人和菩薩。因此，報「眾生恩」時，眼中無一是仇人或壞人。世上只有壞事，沒有壞人。人做了壞事，

只要以後不再犯，仍然是好人。因此，佛法對任何一個人都不失望，這就是將所有眾生都視為「恩人」的緣故。

最後要說「佛七」的意義：為什麼要用「七天」的時間呢？這和整個天體宇宙的運行有關，從古至今，無論東西方，都以「七天」為宇宙運行之一循環。我們的身體和精神活動都是配合整個宇宙的運行而運動，所以用七天的時間來修行最恰當，猶如我們以自己身心的小宇宙來配合大宇宙而修行念佛法門，如果七天不夠，還可再增加至十四天、二十一天，甚至四十九天。

參加精進組的，必須在此修行七天；隨喜的則可來一天、兩天，甚至只參加一支香或幾支香，都比自己在家修行的好。佛法說：「人生即是苦報。」所謂「業不重不生娑婆，障不重不為凡夫。」平常我們很少感到自己的業重，只有在修行的時候，才會生出「切膚之痛」，而深刻地感覺到生命就是「苦果」。也唯有「知苦」，才會發出真正的道心，因為生而為人已是這樣的苦，那麼三惡道的眾生則更加痛苦。我們「知苦」，所以要好好地念佛修行，以求「離苦得樂」，因為能知道「苦」，才會同情其他更苦的眾生。因此，想要產生慈悲心，一定要先吃苦；吃苦、知苦，並且切實地修行，才會發出真正的慈悲心。

（一九八五年四月二日清明報恩佛七開示，陳明霞居士整理）

四、助念的意義及規則

（一）前言

今天我非常歡喜，能見到這麼多人來參加。我希望諸位不是只來聽一次開示，而是真正地發心，參加本寺念佛會助念團的實際活動。

我們的念佛會已成立兩年多了，也曾經組成過助念組，但成績並不理想。原因是：一則參加的人員太少；二則大家恐怕參加以後，常常要到病危病故的人家去助念；三則大家擔心晚上回家會太遲。因此，既然諸位今天來參加，我祈願，以三寶的加持力，願大家能發長遠心、發菩薩心。

今後，我們的助念團會組成數個小組，各小組的組長之間，能相互調配。只要屬於本會會員病危病故者，不論在什麼情況下，一定要派人前去助念。

（二）助念的意義

人都會死，但死後往那裡去呢？若不解脫生死，便是輪迴生死。生死中又有兩條路：一是上生天、人、神的三善道；一是下墮地獄、餓鬼、

畜生的三種惡趣。人在世間，如自己平時尚未修行到生死自主的程度，或根本不曾修行也不知道要修行，到臨命終時，都需要他人幫忙助念。那是依靠阿彌陀佛本願力的加持，以及助念者的功德力量相扶助所共同產生的功效。

對病危者而言，首先要使他知道並相信，只要念佛必生淨土。因為，一般人在臨命終時，能得心不顛倒、意不貪戀是不多的，而助念者的佛號，聲聲入耳，正可使病危者避免恐懼、焦慮、捨不得等顛倒妄想，而將念頭導入一心嚮往淨土的正念。如果病危者心裡尚有恐懼、焦慮、捨不得等雜亂心，便會促使他下墮而難以上生。

至於佛的本願力量，根據《觀無量壽經》記載，阿彌陀佛在最初發願時，曾開殊勝方便：雖十惡五逆之人，於臨命終時，若遇善知識，說法安慰，教令念佛，至心令聲不絕，具足十念「南無阿彌陀佛」，即得往生彼佛淨土。今日的助念者，便是病危者的善知識，勸他念佛，也助他念佛，助他至心稱念彌陀聖號，此即是藉著助念者的力量，加上佛的本願力，而使臨命終的人往生淨土。如已解脫生死者，臨終由人助念，便是和他結淨土緣，恭送他往生蓮界。

（三）助念所需法物

- 兩把引磬，敲上、下板，不需木魚。
- 準備一尊金色的阿彌陀佛接引像，佛像高度以病危者躺在床上所能看到者為準。
- 攜帶香爐，準備檀香或沈香製成的上等末香或線香。若燒線香，則只需一炷即能使滿室生香，長短大小約能燃四十分鐘到一個小時為佳。至於蠟燭，則可帶可不帶，因為現在到處都有電燈。
- 若能帶些素雅的鮮花最好，如果時間來不及，不帶也無妨。
- 助念者在一接到助念的通知後，即須心繫佛號，懇切至誠，身心肅穆，直到返家為止，不得輕舉言笑。出家眾衣袍須整齊，在家眾則穿海青。
- 帶供佛的清水及小杯子，以及助念者自己喝的飲水及杯子。

（四）助念的方式

助念的方式，可分成兩個段落:

第一，對神智清楚者，應先說法安慰，勸導一心念佛，由出家的法師或助念團領眾的居士來說。內容為:「某某居士，現在請你什麼也不要想，清楚地聽幾句佛法。佛說人有生、老、病、死，這是必然的現象。所以，生，不一定可喜;

死，也不一定可怕。離開人間後，若能夠往生西方佛國，最最幸福。現在，用你一生中所做一切善事的功德，求生佛國，一心稱念『南無阿彌陀佛』。如果你還不該往生，阿彌陀佛是大醫王，他會使你馬上恢復健康的。現在大眾來為你助念，你能念，就小聲地跟著我們念，不能念的話，就聽著我們念的佛號，心裡跟著默念。什麼都不要想了，一心祈求阿彌陀佛來接引你往生佛國淨土的七寶蓮池。」

同時，要勸告其家屬，助念時不要向病人噓寒問暖，或讓親友摸頭觸腳，如果方便的話，家屬最好隨著我們一起念佛。假如其家屬根本不相信三寶，不同意我們助念，則不必強求留下，當即刻離去，只有在心中為其助念。

另外，當助念者進入病危者的家裡，千萬不可檢視其衣物，或東張西望，或任意闖入其他房間。如此，則萬一他們家裡丟失東西，我們也惹不上嫌疑了。所以，一進病家的門，供妥佛像，就開始說法助念。

第二，如果病危者已經神智不清了，我們仍然要為他開示佛法。所謂神智不清，可分兩種：1.是身體雖不能動、眼睛不能看、嘴巴不能說，但心裡還是清清楚楚，耳朵可能還聽得見，所以還是當他是神智清楚的人，可以對他做簡短的開示。2.是已經斷氣了，但你不要失望地說：「他已經去了，我們走吧。」既然來了，我們還是要說法及助念的。

人斷氣以後，有三種可能：1.是造大惡業的人，一死以後，馬上墮入地獄、餓鬼、畜生等三塗。2.是淨業深厚的人，死後往生淨土，禪定工夫深厚的人，死後往生禪定天；又善業力量強的人，則往生人間及欲天。3.是隨各人的業力，等待因緣而生於三界中的六道。死後與生前的過渡階段，稱為中有身或中陰身。但是，有的人雖已斷氣，生理上已經死亡，他的神識卻可能認為自己仍然活著，或仍守住遺體而沒有離開。因此，人死之後十二小時內，不要移動死者的身體；最好不要在二十四小時內埋葬或火化，能在一星期之後則更好。在遺體還沒有全部冰冷，還有些溫熱的情況下，不要去摸觸、移動，或撫屍痛哭，因為這樣可能會擾亂亡者的神識。因此我們到達喪家以後，最好能立刻開始念佛。再者，亡者即使已於死後立即下墮、轉生或往生，助念仍然有益於亡者的超生、增福及蓮品高昇。

（五）助念的規則

既然我們相信人死後，神識仍未離開身體，所以正常的助念時間是十二個小時，不可以隨便念幾句就走了。要分成幾組，輪流值班，一組四個小時；或分兩組，每兩個小時輪流休息。

佛教入門 268

怎麼念法呢？不需要唱〈讚佛偈〉，一開始就舉：「南無西方極樂世界，大慈大悲阿彌陀佛」，接下來連續地念「南無阿彌陀佛」六字洪名。如果我們剛到，病患就要斷氣了，則省略前面二句，就位以後，馬上念「南無阿彌陀佛」。念的時候，自己本身要專注一意，聲音要整齊清越，不要太快太高聲，也不要悲戚或急躁，以一種莊嚴、肅穆，而又和諧、安寧的聲音，輕輕地念。使得病人能在安詳、恬靜、怡悅、自在的情況下往生。至於引磬，也要輕輕地敲，不要太用力。

助念者如果是分成兩組，那麼一組正在念時，另一組不可離開太遠；吃飯的時間，也由兩組輪流交替著助念。能夠維持十二個小時佛聲不斷是最好，如果人員不足，而只能派人去助念兩個小時的話，那也比無人助念來得好。

連續念六字洪名，每次接替換班時，也維持同樣的速度與聲浪，直到助念結束之前，始轉「阿彌陀佛」四字佛號，然後接〈迴向偈〉：

「願生西方淨土中，九品蓮華為父母；
花開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。」

唱畢〈迴向偈〉，如果病患或亡者尚未皈依三寶，有法師同去時，當由法師為之授三皈依。若僅居士前去，也可代某一特定的法師為之說三皈。為亡者授三皈依時，當請他的全體家人或家人的代表代為接受。皈依詞是這樣的：

- 我某某人（病患、亡者的姓名），皈依佛、皈依法、皈依僧。
（念三遍，每遍就地一拜）

- 我某某人（病患、亡者的姓名），已經皈依佛、已經皈依法、已經皈依僧。
（念三遍，每遍就地一拜）

- 皈依佛，不墮地獄；皈依法，不墮餓鬼；皈依僧，不墮畜生。
（念三遍，每遍就地一拜）

三皈依完畢，接著念〈迴向偈〉：

「願生西方淨土中，九品蓮華為父母;
花開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。」

如果亡者的家人不會拜佛，也不懂三寶的意義，應當先教他們拜佛，並略說三皈要義。對於未受三皈的亡者說三皈，乃是必需的，應該列為助念的條件之一。說完三皈迴向，就可以離開了。

現在有人用念佛的錄音帶來助念，也不能說它沒有用，只是錄音帶是沒有心的，所以也沒有感應力，以人助念，則可由助念者的願心、信心，來感通阿彌陀佛的願力。錄音帶也能帶動病者念佛，然其氣氛及功效與人助念相比，則大不相同。除非不得已，最好不用錄音帶代替助念。

另外有一項必須遵守的規矩是：助念的人，不接受病患及喪家的飲食招待，不得收受紅包。不僅在家居士沒有理由收受紅包，出家眾也不得因了助念而收紅包，否則便成了變相的經懺應赴了。如果，有些人家因為是他們主動請求我們去助念，不給錢，就好像欠了我們什麼，那就告訴他們：為人助念，是我們修行的法門之一，目的不是為錢而來，若有人要為病危者或亡故者做功德，可到寺院布施供養，但那已是另外的事，當與助念無關。有的家屬一定要給錢，那我們可收紅紙袋而將錢還給他，這種作法成習慣之後，大家便會感到自然。如果出外助念時，既受飲食招待，又收紅包作襯，便失去助念的意義了。

如果經過十二個小時的助念，病危者突然病況好轉，該怎麼辦？這也正是助念的目的之一，能以助念功德為人植福延齡，豈非更好。佛法本為活人的現實所需而設，豈僅為了人死之後的前途應世?

（六）淨土法門略釋

最後，我要說明的是，由於農禪寺舉辦禪七、禪訓等的活動，許多人便認為我們專事禪修，跟阿彌陀佛的念佛法門是無關的。其實我們一年舉辦兩次禪七，也舉行兩次佛七。本寺有禪坐會，也有念佛會。

而且淨土可分為四等：凡聖同居土、方便有餘土、實報莊嚴土、常寂光淨土。不論修禪、修淨，其最終目的，皆是常寂光淨土。修行而不生淨土，豈不是邪見的外道？常寂光淨土是諸佛共證同在的大涅槃境，阿彌陀佛稱為法界藏身，當然不離四等淨土。所以，禪的修行者，既不離彌陀，也必生淨土。禪宗四祖道信大師主張修持「念佛心是佛」的一行三昧；明末的蓮池大師普勸修行念佛三昧，並且主張持名念佛，事念見應身佛，理念見法身佛，事持稱名，理持體究，念佛至事一心得定心，至理一心則明心。明末藕益大師則以念佛時的斷惑多少來配合往生四種淨土。此皆是禪與念佛法門同舉並揚的例子。

助念固然是為協助病危者求生淨土，同時也是促使助念者自己修行的因緣，助念雖能利益他人，但受益最大的仍是念佛者本人。諸位應當爭取受派助念的因緣，並當以感恩之心，感激成就我們去助念的人；不論為誰助念，無不是成就我們於蓮邦培養蓮胎的殊勝法會。所以，我希望諸位都能發長遠心，來參加念佛會助念團的活動。

（七）問答討論

問：助念的時候，是不是越快越好？

師：不，不可越念越快，否則念的人太吃力，而聽著默念的人，也會急躁不安，最好是平緩的念。

問：有些人見到亡者的遺體會害怕，怎麼辦?

師：沒有關係的，剛去時會害怕，念佛時就不會害怕了。

問：有些人認為由於生辰八字不對，在遇到出殯的時候，就會被沖到或煞到，而倒運害病，是真的嗎?

師：那是民間信仰，在佛法裡是沒有這種禁忌的。皈依了三寶的人，便有四大天王派遣三十六位善神隨身護持，助念是去念佛，不僅善神護持，也得龍天護持。所以不必顧慮民間信仰的禁忌。

（一九八六年一月二十五日講於農禪寺念佛會助念團，錢果甦居士整理）

學佛的基礎

一、宗教常識

在世界上，屬於全球性而且歷史悠久的宗教，只有三個：第一，發生於印度的佛教；第二，發生在中東的基督教；第三，回教。基督教和回教的源頭都是猶太教。猶太教是屬於民族性的宗教，直到現在都還沒有改變。東方的中國和印度，也有其民族性的宗教，如中國的道教，印度的就是婆羅門教或印度教，一直到現在，除了印度人很少有異民族的人能夠接受它。中國的道教，分成兩個系統：屬於哲學的系統是老子和莊子，稱為道家；屬於道術的系統則有金丹派和符籙派。金丹派在於煉丹、煉氣，又分內丹和外丹。內丹是煉氣功，外丹是煉金術，就是把金屬煉成丹藥，他們相信人吃了金丹能夠羽化昇天、長生不死。符籙派則利用符籙的方法，驅遣鬼神的力量來解決人間的問題，這被稱為道教。中國的道教到現在為止還沒有成為一個世界性的宗教，但在世界性的學術上則有道家這麼一門思想。

佛教入門 274

佛教在兩千五百年前發生在印度。在釋迦牟尼佛涅槃後約二百五十年左右，就成為世界性的宗教了。由於阿育王的緣故，傳播到亞洲各地，甚至於傳播到了歐洲。就東方來講，第一個成為世界性宗教的是佛教，直到現在，東方宗教被公認為世界性的，尚只有佛教。

世界性的高級宗教，必定具備三個條件：教主、教理、教團。以佛教而言，釋迦牟尼佛是教主，佛說的經教是教理，一代一代傳承的弟子所組成的僧團是教團。基督教的教主是耶穌，教理是《聖經》，教團是其門徒、信徒。回教的穆罕默德是教主，《可蘭經》是教理，信徒們是教團。

世界性的宗教歷久而長新，一定有它的原因。可是在歷史的過程中，尚有許多興興滅滅、起起落落的宗教不知其數。可以說自有人的歷史以來，就有無量數的人發生無量數宗教的要求和現象：有地區性的、民族性的、部落性的，還有時代性的。那些宗教產生的現象都是從神鬼感應的神祕經驗而來，在西方的古代社會，將之視為巫、魔，不許傳播，在東方則往往偽稱是佛教，故被正統的佛教稱為附佛法外道，他們沒有本身的理論和制度，所以起起沒沒。在今天這個開放的時代，多元的社會中，新興宗教就如雨後春筍了。在歐美、日本、臺灣、香港，甚至在中國大陸，都有各種新興宗教的踪跡，從只有幾十人、幾百人、

幾十萬人，而到幾百萬人的都有。只是過了一段時間，或當其創教者謝世之後，吸引力便漸漸微弱，信徒也就慢慢地不見了。像這樣的宗教，在我們美國的華僑社會裡也發現不少。

二、佛教的歷史及其現勢

（一）佛教發生在印度

佛教發生在印度。印度佛教一共分為三個時期。一是釋迦牟尼佛在世的時候以及釋迦牟尼佛入滅以後的一段時間，稱為原始佛教時期。那是非常樸素、樸實的佛教。釋迦牟尼佛反對祭祀的迷信，反對偶像的崇拜。他主張人人應該依照他的教理去做，依照他制訂的戒律去行，而不是把個人當作神來崇拜。他常常說：「我不領導人，我也是僧中的一分子。」佛是用平實的理念和方法，幫助眾生解脫身心的苦難。佛經的對象是人，是為度人。

佛滅以後三、四百年左右，佛教的思想漸漸產生地域性、思想性的變化。由於印度氣候、語言、民族的不同，流傳的佛教在思想形態上便產生了種種變化。不同的老師在各化一方的時候，為了適應當時當地社會大眾的需求，

佛教入門 276

就產生了不同的思想和不同形態的派別，所謂部派佛教，便因此產生。部派佛教時期注重理論的整理和觀念的辨明，有重視個人解脫的傾向，因此部派佛教便被後來的大乘佛教評為小乘。但它本身又分兩大部分：比較保守的叫上座部，比較開放的叫大眾部。

小乘的意思就是只求自了、自度、自利。不過小乘也同樣勸人家來修行，也同樣傳播佛法。就像是自己有一輛小車子，也給別人一輛小車子。他乘了這輛小車子能夠證涅槃、了生死，也勸人家乘這樣的一輛小車子去證涅槃、了生死，所以小乘法是大乘法的基礎。

大乘佛教，是在佛涅槃後五百年到一千年之間漸漸產生的佛教形態。它一開始就強調，為了廣度眾生，為了成就佛道，要發廣大的菩提心。大菩提心的意思就是「但願眾生皆離苦，不為自身求安樂」。

印度的大乘佛教又分成三個派系：根據般若的思想，產生了中觀學派；根據唯識的思想，產生了瑜伽學派；根據唯心的思想，產生了如來藏學派。今天只是給諸位一個概念。這三大學派又可歸納為二類：第一，是空的，叫中觀派。第二，是有的，分為唯識的有和唯心的有。唯識的有叫瑜伽派，唯心的有叫如來藏派。

（二）佛教自印度向北方傳播

佛教從印度向北方傳播，分成兩個系統。第一個系統是中國的中原漢民族文化圈，第二個系統是中國的邊疆西藏蒙古文化圈。佛教初傳中國大約是在西元六十七年，由迦葉摩騰及竺法蘭兩位梵僧，以白馬馱經，來到洛陽。第一部佛經傳到中國，譯成漢文的是《四十二章經》。以漢文經過一千多年的傳譯，便形成了中國的漢民族佛教。漢民族的佛教又往外傳，首先傳到韓國，接著又從韓國傳到了日本，日本從韓國得到中國的佛教之後，又派留學生到中國來求法。從隋唐迄宋明，日本人得天獨厚，把中國佛教的各宗各派都傳了過去。中國的很多佛教經典，在三武一宗等教難之後，被毀掉了，可是日本人卻保持得好好的，這點我們應該感謝日本。除了韓國、日本以外，還有越南的大乘佛教，也是從中國傳去的。

中國的佛教，通常號稱大小乘十宗。小乘有俱舍及成實的兩宗。後來俱舍宗併入唯識宗，成實宗併入三論宗，只剩大乘八宗，它們是：天臺宗、三論宗、華嚴宗、律宗、淨土宗、密宗、禪宗和法相宗。這八個宗派之中到現在為止，以禪宗和淨土宗的勢力最強。實際上，中國的寺院多屬禪宗。

但只修禪而不念佛的寺院為數很少，故又開出禪淨雙修的法門。天臺宗、唯識宗、華嚴宗多半是屬於學問的研究，專修的寺院和徒眾不多。所有的出家人通通都要受戒，目前已沒有固定於律宗寺院才能傳戒，僅有少數持律、學律的僧侶，並無特定不變的律寺。在一九四九年前的中國大陸，真正律宗的寺院大概只有數個。密宗於唐朝傳到中國，後來再從中國傳到日本去之後，中國自己的密宗就不見了。中國人為什麼不喜歡密宗？這可能跟中國的儒家思想有關係。密宗的加持、神力、咒力等觀念，在中國儒家思想的角度看來是很特異的現象，所以在漢語文化圈的中國不能盛行。

西元第七世紀，後期的大乘佛教自印度向北傳的另一個系統，便首先傳到西藏，後來傳到蒙古，這是屬於蒙藏文化圈的佛教。當時的印度佛教，已是密教盛行期，進入西藏之後，漸漸地適應當地人的需求，跟原住民的宗教信仰結合，而變成我們現在所講的西藏密宗。密宗在印度本身是屬於唯心系統的一支佛教。

（三）佛教自印度向南方傳

西元前二百四十年時，佛教從印度開始向南方傳至錫蘭，成為另外一系。然後傳到緬甸，再傳到泰國及現在東南亞地區的寮國、柬埔寨和高棉等地。這是屬於上座部的佛教。因為當地原來沒有高級的宗教，也沒有哲學思想的文化背景，

所以佛教傳過去之後並沒有多大的改變。故我們要瞭解比較樸素的佛教，可以在南傳地區找到若干痕跡。

（四）佛教傳向歐美及全世界

佛教傳到歐美，最早的是屬於南方上座部系的，特別是歐洲基督教的傳教士們，隨著殖民主義的政治勢力到了東南亞及西南亞地區，接觸到當地的佛教，並將佛典譯成歐美語文。例如有名的《世界佛教聖典》的翻譯，即是以南傳的巴利文三藏為主。諸位可以看一看，那是部好書。

其次，是傳到歐美來的日本系的禪。日本系的佛教也有許多宗派，其中的淨土真宗和日蓮宗，已是日本本土文化的宗教。唯有日本的禪宗，還比較保持著由中國傳去的風格。因此，歐美人士願意接受的是日本的禪。早期傳到美國的日本禪，其貢獻最大的是鈴木大拙。他首先在哥倫比亞大學演講禪，然後他的禪思想風靡全美、風靡歐洲。漸漸的，日本有許多禪師首先登陸三藩市，然後到東部，現在已傳至中西部。目前，日本的禪也到了歐洲。

第三個傳到歐美的佛教，是屬於西藏系的密教。一九五三至一九五八年間，達賴喇嘛帶著幾萬人從西藏到印度。年輕的喇嘛們非常努力地學習英語，

並且移民到世界各地。因此，歐美的很多地方都有西藏人的踪跡。伴著這些移民出來的喇嘛們，多是經過長時間修學訓練的優秀分子。他們從七、八歲做小喇嘛開始，就接受規律層次的佛教教育。到了二十多歲的喇嘛已經能夠說法利生了。有的是出來之後，就參加當地的語文學會，我剛來美國，見到那些移民的年輕喇嘛就感到慚愧。因為他們用英語跟我談話，我不及他們。

西藏的喇嘛適應力非常強。他們出來以後傳教的主要對象是當地人。七〇年代之後，西藏佛教，漸漸成為世界舞臺上極受矚目的一派，到處都可以看到西藏中心。達賴喇嘛旅遊世界各地，處處造成轟動。有一位曾在英國留學後到美國的喇嘛，叫掘隆巴（Trungpa），他在科羅拉多州的丹佛市創立了一個西藏中心叫作Naropa Institute，四、五年之間，已在美國成立了一百三十幾個分支中心。雖然他於前一（西元一九八八）年過世之後，這些中心漸漸地一個一個的萎縮，但他的著作，還有相當大的影響力。

我們漢語系的佛教，非常慚愧，到現在為止，移民來美的佛教徒，都還僅在華僑社會活動，歐洲則尚無人去。其原因是我們中國佛教沒有系統和計畫的教育！沒有基礎教育，沒有層次教育，更沒有高等教育。中國的佛教，不是說我們出家人無能，實在是沒有受到好的教育！

所以，我們要辦佛教的教育，來培養弘法利生的人才。在我們的中華佛學研究所裡，日語和英語是必修的科目，希望畢業後的佛教人才，不做國際語文的文盲。就世界性的弘傳來講，中國佛教尚在起步的階段。

從歷史看佛教，曾經歷過分宗分派，一分再分的情形。現在，各宗各派的佛教徒，大家都試著要走出自己的地域，走向共同的世界，所以漸漸地又要滙合成為一家了。過去小乘罵大乘，大乘罵小乘。小乘佛教說大乘不是佛教，大乘說小乘是自私鬼。藏傳的佛教罵我們顯教不懂修行，沒有修行的方法；漢地的顯教則罵藏傳的佛教都在弄鬼弄神。這樣互相對罵的現象，已在改善之中，正在趨向彼此諒解、互相學習。西藏佛教有很多我們所沒有的東西，我們的研究所也在訓練專門的藏文人才。計畫將一部一部的藏文佛典翻成漢文。臺灣的妙林佛學研究所，則已在從事南傳巴利文三藏的漢譯工作。

三、佛教及其基本教義

（一）佛教以三寶為中心

所謂三寶，即是佛、法、僧。佛教即是因「佛」得名，

釋迦牟尼佛經過無量世的修持，最後成佛。他將成佛的過程、修行的方法、修行的道理說出來，就是「法」寶。如果沒有佛也就沒有法。可是佛只有一人，無法度脫廣大的眾生。而且佛涅槃後，凡夫不知道佛在那裡，所以要學佛法就得跟「僧」學。僧有聖僧及凡夫僧。初地以上的菩薩及初果以上的出家人為聖僧，一般的出家人為凡夫僧，住持佛法，則以凡夫僧為主。聖僧在凡夫群中出現，也當以凡夫身、凡夫相來接觸凡夫，化導凡夫。所以佛教史上的人物，凡被稱為菩薩、被稱為佛、被稱為聖僧的，都不是他們本人所說，而是他的弟子所說或是後人所說。像印度的馬鳴、龍樹、無著、世親都被後人稱為菩薩，他們沒有自稱聖者、菩薩。中國天臺宗的智者大師，後來有人稱他為東土小釋迦，但他自己說仍是未得六根清淨的凡夫。永明延壽禪師，後來有人稱他為阿彌陀佛再來。故將他的生日農曆十一月十七日，當作阿彌陀佛的誕辰。可是永明延壽並未自稱是阿彌陀佛。事實上如果有人自稱聖人，自稱是佛，那就有問題了。

（二）佛教以四聖諦為基本教理

所謂四聖諦，一是苦的事實，二是苦的原因，三是滅苦的方法，四是滅苦以後所得的結果。

佛教入門 283

人生在世，從生到死，有苦有樂。不過，樂是苦的代價，也是苦的開始，所謂苦盡甘來，所謂良宵苦短，都說明了樂的本身，是用苦換來，樂的情況不能持久，佛法稱為壞苦。其他的生老病死等，叫作苦苦。人生的事實，本身就是苦果。苦的種類很多，苦苦一共有八種：生、老、病、死、愛別離苦、求不得苦、怨憎會苦、五蘊熾盛苦。五蘊熾盛是指身心互相交迫而有生死的連續。

苦的原因稱為「集」，是因為自己不瞭解世間一切都是假的而厭苦欣樂，求到了樂，還得求安全，永遠不覺安全，那就貪得而無厭了。迷信有錢能使鬼推磨，那就拼命地賺錢。有錢的不肯用，沒有錢的拼命追。這都是苦的原因。今生為了厭苦而求樂，所以造作殺、盜、邪淫、妄語種種業。造種種業，在因緣會合時便受種種報，善有善報，惡有惡報，這是苦的原因。下面我們要講滅苦的方法。滅苦的基本方法是八正道。我們要離苦應修正道，修正道必須具備正知正見：深信世間一切現象均不離因果的定則；思惟世間的一切現象都是因緣和合而成。能相信因果就不會貪便宜或對自己的行為不負責任，也相信真正要離苦成佛一定要靠自己的努力。能體驗到世間一切現象都是緣起的、無常的，就能勝不驕、敗不餒，成功是大家的幫忙，眾緣所成，而所成就的事，也是常常在變。比如我們現在是煩惱凡夫，將來可能成佛，佛以大慈悲、大智慧，

啟發一切眾生自己本身的善因緣、善福德而去度眾生。信因果、明因緣，就是正知正見和正思惟。

有了正知正見之後，要有正確的修行：第一，要有正當的職業，凡是跟殺、盜、淫、妄、酒五事有關的職業，都應該盡量避免。第二，要有正當的生活方式，不沈迷於吃、喝、嫖、賭等靡爛的生活。第三，要有正當的言語行為，不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語。除此之外還得努力持戒，努力修定，努力求智慧。凡是有損於人的事絕對不做；凡是有利於人的事非做不可，算是菩薩戒的精神。持戒清淨，並以禪定的方法，使得身心經常處在平衡的狀態，才能使信心堅固，努力讀誦經典，聽聞佛法，如法修行，便能開發智慧，有了智慧，方能滅苦。滅苦以後所得的結果，以小乘來講是解脫生死，從我們這凡夫世界生死之中出離。大乘的解脫，則是仍在凡夫的世界度眾生而不為凡夫的煩惱所困擾，這叫作大涅槃。

四、佛教的特色

佛教的特色在於涵容而有層次、正信而不迷信、神聖而非神祕。

（一）涵容而有層次

佛教是以「法」為救濟，不是以人或神為救濟。佛法對世間的一切法沒有偏執，所以是無我、慈悲、智慧的。因此世間的一切善法，都是佛法，任何對社會人心和生活有幫助的宗教、哲學、知識、技能，都不排斥。所以佛教是涵容世間所有善法的。

佛教把善法，分為五個層次：人、天、聲聞、緣覺、菩薩。

人，是指具足完美的人格。盡人的責任和義務，這是最基層的條件，若加上修行利他的布施，當然更好。行善的定義是窮則獨善其身，達則兼善天下，獨善是人的善法，兼善是天的善法。具備人天標準，再加上禪定及智慧等的修行，最後得到解脫而進入涅槃的，是聲聞及緣覺二乘的層次。以人天善法做基礎，發大菩提心，永無止境地為他人的利益而努力，不求回饋地為眾生服務、貢獻，這是自覺覺他，大乘菩薩行的層次，菩薩的最高層次便是佛，是以上述的四個層次為基礎而達到空、無相、無願的境界。

（二）正信而不迷信

「迷信」有四項特徵：盲目崇拜、不合情理、似是而非、邪正不分。

所謂「盲目崇拜」，就是人云亦云，聽說某人神通很靈，

就不經理性的思辨而趨之若鶩。這好像有事時聽說找流氓比警察有效，便找流氓幫忙一樣。流氓可能在一時間比警察管用，為你解決了當前的問題，但是它的後遺症是可想而知的。

所謂「不合情理」，是指違背因果原則。例如相信「稻無天水不發，人無橫財不富」，而不擇手段，大做投機生意，謀取不合理的利益，大放高利貸等，都是不合情理的。帶來的後果，很可能是身敗名裂，甚至傾家蕩產，家破人亡。又如媚鬼賄神求橫財，或用符咒求橫財等，縱然能讓你一時間好像發了財了，可是來得快，去得也快。凡是不合情理的，不論借神的力量也好，鬼的力量也好，人的力量也好，因其不合乎因果的道理，所以是迷信。

所謂「似是而非」，是指任何宗教都有它自己的一套道理。有的說靠神的力量或加持的力量，只要信他、依他，一定會靈、一定會驗，可以叫你即身成佛，立刻開悟，或是有病祛病，沒病消災。在他們開出的萬靈保單上也有冠冕堂皇、似是而非的理論，但是對真正的原因則諱而不談。對這樣的宗教，最好謹慎，以免後患。

所謂「邪正不分」，是指鬼神現象所製造的迷信，是不分邪正的。鬼神往往通過靈媒及乩壇等的工具，以勸人為善、助人為樂的善良姿態，誘人去信從，當你進了他們的門之後，則是順之者昌，逆之者亡，威脅利誘，使你恐懼，

也使你馴服，若要脫離則可能會發生身心的障礙及家庭和事業上的困擾了。他們的是非標準與常人不同，他們的因果觀念也曖昧不清。

佛教的「正信」，就是以佛、法、僧三寶為信仰的對象。信佛，不是崇拜佛的肉體，而是崇拜佛陀的智慧和慈悲，以及佛陀留給我們的恩德。

信佛陀的教法，使我們依教奉行而達到自利利他的目的。釋迦牟尼佛臨要涅槃之時，有弟子問他：「您老人家入滅後，我們怎麼辦呢？」佛說：「你們應以法為師，以戒為師。」就是依賴佛所說的正法，建立信心，如法修行，就能得解脫，證菩提。

信教團的比丘、比丘尼僧，由僧代代相傳，傳法受戒，以僧代表三寶，住持佛法。以僧寶為正信的對象，並不等於把出家人神格化，而是出家人以法為師，依戒而住，以定、慧自修，並教他修，即使他們還沒有成佛，也沒有開悟，出家人的形象，已為佛教作了清淨離欲的表徵。

正信是信佛、法、僧三寶，缺一不可。如果只信佛而不信法、不信僧，這等於是信鬼神一樣；如果只信法而不信佛、不信僧，這等於是書呆子一樣；如果只信僧而不信佛、不信法，這等於是拜了個乾爹娘一樣。一定要佛、法、僧三寶具足，才算是正信的佛教。

（三）神聖而非神祕

「神祕」是高不可攀但又可以感覺到他的威力；處處可以控制你但又不知他從何來；隨時可給你照顧但又不知是何理由；隨時可給你懲罰而又處處尋他不著；往往表現出超乎常情的能力，卻又未必真的對你有用。這些現象，有的是由人操縱的幻術，有的是出於自我的心理反常，有些是真的由神鬼的靈力所產生。

佛、法、僧三寶是神聖的。佛是偉大人格慈悲與智慧的究竟圓滿者；法是除煩惱證菩提的道理和方法；僧是上求無上正覺，下化無邊眾生的修行者。此三者均非一般世間的宗教所及，所以是不可思議的神聖，而非鬼神伎倆的神祕。佛教徒要發無上的大菩提心，學佛、修法、行菩薩道，以佛法幫助眾生，使眾生已生之惡速斷、未生之惡不生，此即令眾生早日得離苦。還要使眾生已生之善增長、未生之善速生，此即令眾生早日得安樂。不為自己求安樂，但令眾生得安樂，便是無我的大菩提心。不必用大菩薩及活佛的形象來勸導人，而是顯現眾生相來勸化眾生於不著痕跡之中。所以是神聖而非神祕。

五、佛教與非佛教的區別

（一）無神與有神之別

佛教是無神論的宗教，但也不是唯物論。佛教主張眾生所接觸到的一切現象，都是因緣起、因緣滅。我們這個世界的形成，是由生到這世界來的那些眾生，過去所造種種業，而感受到的結果，這叫作「業果」，或稱「業報體」。共同的環境是由共業所感；各人的環境和身心，是各自所造的別業所感。因為是由眾生自造而不是神所創造，所以是無神論的宗教。但是佛教並不否認各種神鬼。只是佛教所講的神鬼是眾生的類別，而不是宇宙的主宰。

佛教以外的宗教都是有神論者，有三種類別層次:

- 原始形態的多種信仰：認為宇宙間的任何現象，都有各類不同的神在掌管，以水為例，江有江神，海有海神，小溝有小溝的神，廚房、廁所，乃至一草、一木都有特定的神明在管理。這些神和神之間，沒有領袖，彼此各不相屬。
- 中央集權式的多神信仰：例如中國的道教、印度的婆羅門教，都是在眾神之上有一個最大的神，統攝所有的神。中國的道教是元始天尊，又叫玉皇大帝；印度的婆羅門教是大梵天，又叫濕婆神。
- 唯一神論的宗教：相信自己所信的是唯一的創造和毀滅宇宙的主宰神，其他一切靈界靈體的神明通通是魔鬼，比如猶太教、基督教、回教。

（二）淨化與神化、俗化之別

「神化」是除了佛教之外的其他一切宗教所共有的特徵。他們相信神明能主宰人間禍福，而把自己的命運全部交給不可知、不可測的神明。有的宗教相信神是全知全能的，能使我們上天國，也有權使我們下地獄。不因犯過而不升天國，也不因行善而不下地獄，但看是否信神信得徹底。信者升天國，不信者不得救而下地獄。這一類的人，如果信心堅定的話，雖跟佛教的理論不相同，也往往非常有修養，但難免有點類似澳洲的鴕鳥。另有一種信仰，是仗神的力量使自己修煉成神。附佛法外道便說以他們的加持力，可以即身修煉成佛。這些神化的宗教，就好像拮据之時向地下錢莊告貸一樣。一時之間錢是有了，但不是自己的。也像挖肉補瘡，雖然解決一時的問題，跟著衍生的問題，終究無法解決。

至於「俗化」的信仰，則是以賄賂神明來祈求神明，賜給世俗之間大家所需要的近利和暴富。拜財神求發財、拜註生娘娘求子息、拜媽祖等海神求海上平安、問卜命運求黃石公，乃至為了彩券中獎求土地公，過節祭祖、吉慶祭神希望保佑子孫平安。這些就是俗化的信仰了。

佛教不否定俗化的民間信仰和神化的各級宗教，都有其一定的作用。但是肯定淨化的佛教，則對世道人心更加有用。佛教以佛、法、僧三寶化導世間，又以不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒等五戒來淨化人間的身口行為，再以禪定的工夫淨化我們心理的行為，更主張以理性的智慧處理自己，利益他人。若能依教奉行，對自己則身心健康，對他人則家庭和樂、社會安寧。佛教的淨化人間，也具足神化的功能和俗化的力量，確不會由於神化、俗化的偏頗而造成個人的困擾及社會的失衡。

六、基礎的修行方法

佛教的化世功能，就是以佛法來淨化人間，提昇人品，使得眾生，既得現世利益，也得後世安樂。如何達成其目的呢？便是依照佛陀所說的教法去實踐、去修行。

基礎的修行方法，不出福業、定業、慧業。福業是指布施與持戒，定業是指禪定，慧業是指智慧。以修「布施」、「持戒」的功德，可得人天福報，也可進而成就佛果，唯有佛陀堪稱福智圓滿的人。以修「禪定」的功德，可得現實的生理健康及心理平衡，也可進而於身後直生禪天、梵天，更可成就佛果，

唯有佛陀的定境最高，故有「如來常在定，無有不定時」的功力。有了深定、大定，才能有大慈悲與大智慧。以修「智慧」的功德，可於現世少欲知足、少煩惱，進而能得離苦、斷苦得解脫，最後能以大智深慧度無量眾生。

（一）如何修布施

人類為了生活的保障及生命的安全，必須養成隨時儲蓄的觀念和習慣，儲蓄的方式可有兩種：一是有限的，一是無限的。有限的是以財產存於銀行，無限的是以財產存於社會。前者是為保障個人及家庭的安全，後者是為保障整體社會的安全。個人不離全體，所以兩者的儲蓄，都有利於個人。

儲蓄的時間也有兩種：一是現世的儲蓄，二是永恆的儲蓄。現世是於即身的自我獲得回饋，永恆則是於無限的未來享用不盡。一般的銀行存款及現實的社會福利，都能立竿見影，所以是為現世利益而儲蓄。佛教的弘化事業，護持三寶，以佛法救濟人心乃是無盡藏的儲蓄，因為一個人向十個人弘傳佛法，不僅十人獲益，以十人若各傳十人即成百人，以百人向橫面是對當今社會、當今世界傳播佛法，向後世是對無盡的未來社會傳播佛法。只要是佛法所到之處，只要有佛法傳流之時，你的功德就跟著傳遍，跟著傳流，那豈不是永恆而普遍的儲蓄嗎?

因此，我們應當努力儲蓄，以聚沙成塔、集腋成裘，滴水穿石的方式，積少成多，日復一日，以我們有限的物力、智力、體力、心力不斷地修行布施功德。為目前固然要布施，為永恆更加要布施。唯有布施功德最容易做，隨力隨心。布施貧病是大功德；擁護佛法，培養弘法的人才，功德更大。

（二）如何修持戒

持戒的目的是在改過遷善。改過為不造一切惡業，可得離苦的果報；遷善為努力一切善業，可得幸福的果報。如果只求離苦得樂而不從身心行為方面切實改過遷善，便與常情常理的因果定律相違。

佛法教人持戒的內容，有兩種層次：一是自利自保的五戒，二是利樂眾生的四種精進。

前者的五戒是指：

- 不殺生，主要是不殺人。
- 不偷盜，主要是不取非分之物，不收不義之財。
- 不邪淫，主要是不違社會秩序，不悖人間倫理，不妨害家庭，不損傷健康。
- 不妄語，主要是不以語言使得他人受到損害。
- 不飲酒，應包括麻藥在內，主要是不以飲用酒精及麻藥，失去自

制能力而去做出殺、盜、淫、妄的犯罪行為。

後者的四種精進，又稱為四正勤。那就是勸導他人除一切惡、修一切善，也正是七佛通誡偈的頭兩句所說：「諸惡莫作，眾善奉行。」已作之惡令中止，未作之惡令不作；已行之善令增長，未行之善令修行。努力不懈，修行這四句話，叫作四種精進。前兩句是為眾生拔苦，後兩句是給眾生帶來幸福。拔苦予樂，正是大悲心的菩薩行。如何能夠勸導世人，同來修行這四句話，那就先要以現世的利益、現前的好處來使他們感動，進而接受你、相信你。所以通常要以布施作為入手的方便。

（三）如何修禪定

禪定的意思是心無二念，開始練習時必有方法，方法的作用是使得我們的心念由散亂狀態而至集中狀態，再由集中狀態而至統一狀態。到了統一的狀態，便稱為定，但是統一狀態也有不同的層次：由身心的統一，至內心與外境的統一，再進一步，便是前念與後念的統一。要想達到前念與後念的統一，必須經過前念與後念的連續如項鍊，一念扣一念，念念同一念一樣的念頭，

然後才能把前後念的間隔消化，僅剩下一念的存在，此時即是止於一念，名之為定。到了連此一念也不存之時，便是即定即慧。

初修禪定之時，可有許多方法，舉凡禮拜、誦經、念佛、持咒、梵唄、經行等，都為達到安心、靜心和淨心的目的，主要由於修行而使身心平衡，都是定的功效。如果沒有高明專長的老師，以上所舉各項，都是佛經中處處可以見到的修定方法，安全可靠而不會產生副作用及後遺症。不過這些均屬於散心修定。如果遇到對禪定已有經驗，並對佛法有正知正見的老師，就向他們學習專心修定的方法。那是指的禪觀法，或被稱為止觀方法，禪宗則稱為參禪的方法。禪觀的方法，一定不離三個原則，那就是：調身的姿勢，調息的呼吸，調心的專注。以放鬆身體的肌肉，也放鬆頭腦的神經為基本的要求。正確的姿勢，包括行、坐、立、臥四種，以輕鬆端正為原則。正確的呼吸，以自然的速度為原則。正確的專注，則以只顧方法不問得失為原則。如果企圖心強，急功好利的心旺盛，便會為你帶來魔境的困擾。必須要有佛來佛斬、魔來魔斬的心理準備，才會安全。所謂斬佛斬魔的意思是說，不論可喜或是可怖的任何景象及感受出現，都把它當作幻景及幻覺處理。否則若遇惡境易生退心，甚至毀謗三寶，指為修行不得好報。若遇善境易生慢心，甚至宣稱得大神通，證了聖果成了佛，

那就太可憐了！

（四）禮拜與讀誦

禮拜的方法，與合掌的方法相連。其動作最好請一位法師或居士，給你當面示範。

至於禮拜什麼？為何禮拜？初入佛門是有求禮拜及有相禮拜。求平安、求智慧、求幸福，是正常的心態。所謂有相，是指有對象、有目的。面對佛菩薩聖像，或對特定的佛經，每天定時定數禮拜，為己為他，消業障、除煩惱。學佛既久，便知無求無相才是修行的究竟目標，所以每天照樣面對佛菩薩的聖像禮拜，只是一種恆課。

讀誦的佛經，但視為了什麼目的，再看能有多少時間。通常佛教徒們讀誦的經典，不出《心經》、〈普門品〉、《阿彌陀經》、《金剛經》、《藥師經》、《地藏經》，一部分有較多時間的人，可以讀誦《法華經》、《華嚴經》。誦經的方式，如係一人，可用木魚，也可不用木魚，兩人以上同誦，則須用木魚。最好確定一部經，發願在一定的期限內誦完多少遍，不要今天誦此經，明天又換另一經。誦經不為求解，只求字音不錯，不用知道經義為何。

至於看經是為知解經義，包括上舉讀誦的諸經，另外有《無量壽經》、《觀無量壽經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、《勝鬘經》、《維摩經》、《楞伽經》、《解深密經》、《涅槃經》、《大般若經》等。不過我自己是從四種《阿含經》下手的，其先後次第是《雜阿含經》、《增一阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》。要看論典則有《大乘起信論》、《寶性論》、《俱舍論》、《瑜伽師地論》、《中論》、《大智度論》、《六祖壇經》等。看完這些經論時，你已是一位佛學的通家了。

（五）念佛與持咒

念佛與持咒，本來源於修定的方法之一，然在淨土教及密教獨立成派之後，便與修定的方法分了家。如果站在整體佛法的立場來說，仍是彼此呼應的。念佛的方法，可以涵蓋念一切佛與一切菩薩的聖號在內，未必單指念的阿彌陀佛。例如七天之中單念阿彌陀佛，稱為彌陀七；單念藥師佛，稱為藥師七；此外尚有彌勒七、地藏七、觀音七、文殊七、普賢七等。

如何念佛？有兩大類：一是散心念，二是專心念。前者可在任何時間的任何場合，以出聲念或心中默念，甚至一邊跟人談話一邊照常念佛。至於後者是剋期取證的念佛法，在特定的專修期間所修的方法，通常用連續念、高聲念，

自聽其聲念，印光大師則勸人用數數念，數數與計數不同，計數是用念珠計算，數數是每念一句佛號默數一個數目，念至十句，數到第十，再從第一數起，如是周而復始，便會達到專注的效果。念佛念至「一心不亂」的狀況，必定是專心念佛而非散心念佛。

至於持咒，許多人以為凡是持咒即是修密法，其實不然，正規的密法，必由上師的師師相傳，必有儀軌修法。一般的持咒，則與持名念佛類似，故在顯教各派，乃至明朝以下的中國禪宗，也用許多明咒。持咒之法，是口誦、耳聽、心惟，身口意三業相應，持咒才真得力，那也是定的一種。若以散心持咒，當然也有功德及感應。持何咒文?則端視各人的心向習慣及因緣而定。通常的人多持〈大悲咒〉、〈觀音咒〉、〈準提咒〉、〈吉祥咒〉、〈藥師咒〉、〈地藏咒〉、〈往生咒〉、〈楞嚴咒〉等。可以用數珠計數念，也可以計時念。

（六）如何修智慧

依據大小乘經論所介紹的智與慧，有所不同。「智」有世間智與出世間智，世間的知識以及世間的聰明才智，都以「我」為中心，不論是個體的小我或全體的大我，都未脫離我執煩惱，所以名為世間有漏智。

唯有超越了自我中心的一切心理或精神的運作稱為出世間的無漏智。開悟即是無漏智的功能顯現，開悟時對自己斷煩惱、除執著，開悟後對眾生施法雨、濟苦難。自度度人而又自知自覺，無我亦無眾生。

至於「慧」共有三等，稱為聞、思、修的三慧:

- 聞慧是依聽聞佛法，閱讀佛教經論，理解佛法所說的道理和修行的原則。
- 思慧是依所聞的慧解，如法修行，一邊仍依經教，一邊已從修行過程獲得體驗。
- 修慧是從思慧更進一步，不依經教，大用現前，然其終亦不會與經教相違。

（七）誰有正知正見?

初學佛法的人，應當多聽具有正知正見的法師和居士說法，多讀本文所舉的佛教經論，多閱正統佛教的現代著作，同時加上因解起修，便是入佛門，開啟智慧的最佳途徑。

至於誰是具有正知正見的法師和居士，當以人的立場及理性的角度來判斷，如果老是說神話、說鬼話的人，常常表演神通、蠱弄神祕的人，自稱是聖、是佛、是神、是菩薩的人，運用扶乩引鬼、啟靈降神等靈媒型態的人，縱然也用佛

經、佛語，實則都是附佛法外道。

至於現代正統佛教的著作，最好是已經被收集於叢書、套書如《現代佛教學術叢刊》等的作品，那是經過專家過濾好的，可以信賴。

佛教徒的學佛目的，是在以智慧及慈悲來自利利他，而不是以怪力亂神及稱聖稱佛來迷惑眾生。智慧必然是合乎因緣觀念及因果觀念的，必然是合情合理的。慈悲的表現，不在於討好慇懃，乃在於感謝恩人，原諒仇人，幫助苦人，救濟窮人，調伏狂人，啟導愚人，感化惡人，鼓勵善人，警策懶人，醒覺迷人。那便是以全心關懷一切眾生的菩薩精神。

（一九九〇年十月二十七日講於美國加州南灣華僑文化中心）

案：本文講出時的題名是「佛教基本大意」，由鄭素珠女士從錄音帶逐字抄下，我再予兩度刪減，並且增加了第六項，一九九一年元旦完成此稿，改為今名。

■本書終

Table of Contents

- 佛教入門
  - 上篇 佛陀示現
    - 如何理解佛教？
    - 佛教為何出現在印度？
      - 一、釋迦牟尼
      - 二、何謂佛教
      - 三、印度的民族
      - 四、婆羅門教
      - 五、階級制度
      - 六、《吠陀》
      - 七、恆河流域的文明
      - 八、新興的宗教
    - 由人成道的佛陀
      - 一、佛陀的祖先和家屬
      - 二、出家以前的悉達多
      - 三、出家與苦行
      - 四、菩提樹下的體驗
      - 五、鹿野苑初轉法輪
    - 佛陀的教化工作
      - 一、傳道的開始
      - 二、舍利弗與目犍連和大迦葉
      - 三、佛陀的還鄉
      - 四、佛陀的行止
    - 佛陀的根本教義
      - 一、何謂根本教義
      - 二、印度宗教的梵天和人類
      - 三、佛陀的教法——四聖諦

四、苦聖諦是佛陀的本體論
五、五蘊
六、宇宙是眾生所造成的
七、集聖諦和滅聖諦是佛陀的現象論
八、十二因緣的生死觀
九、十二因緣的解脫觀
一〇、道聖諦是佛陀的修道論
一一、不苦不樂的中道
一二、佛法的中心思想
佛陀的教團
一、教團的構成
二、在家信徒的生活軌範
三、在家信徒的處世原則
四、沙彌生活的軌範
五、比丘生活的軌範
六、比丘尼的出現
七、平等的教團
八、和平的教團
佛陀的晚年
一、佛陀遇到過教難嗎？
二、晚年的佛陀是幸福的嗎？
三、提婆達多的叛逆
四、釋迦族的滅亡
五、最後的旅程
六、受了最後的供養
七、大般涅槃
中篇 基本教義
佛教的信仰與教義
一、佛教的發源和流傳
（一）發源於印度

（二）中國佛教
（三）美洲佛教
二、佛教的信仰
（一）三寶
（二）信他
（三）自信
三、佛教的教義
（一）苦
（二）空
因果與因緣
二
二
三
四
五
唯心與唯名
一、唯心
（一）本體論的心
（二）現象論的心
二、唯名
（一）認識心的名
（二）修道心的名
活佛與活菩薩
一、活佛
（一）佛與佛法
（二）佛與佛教
（三）佛與佛學
（四）佛與學佛
（五）歷史上的佛和宇宙間的佛
（六）眾生都是佛和眾生皆成佛

（七）現實生活中的佛
二、活菩薩
下篇 修持方法
學佛與日常生活
一、學佛
第一、 學佛要有出離心
第二、 學佛要有慈悲心
第三、 學佛要有菩提心
二、日常生活
佛教的修行方法
一、前言
二、修行的意義
三、修行的器量
四、修行的層次
（一）人
（二）天
（三）聲聞
（四）獨覺
（五）菩薩
五、修行的方法
（一）布施
（二）持戒
（三）忍辱
（四）精進
（五）禪定
（六）智慧
在家居士如何學佛?
一、佛學與學佛
二、學習成佛的方法
三、戒

四、定
（一）第一重層次——在平常生活中用功
1堅固的信念
2冷靜的思考
3安詳的言行
4專注的精神
（二）第二重層次——坐禪的原則和要訣
1堅信修行的方法
2思考修行的情形
3調身
4調息
5調心
五、坐禪須知
（一）坐禪的準備
1坐墊
2場所
3時間
4飲食
（二）坐禪的方法
1調身法
2調息法
3調心法
六、慧
（一）聞慧——虛心學習
（二）思慧——縝密研究
（三）修慧——實際體驗
小乘當真不好嗎？
佛子能拜鬼神嗎？
觀世音菩薩
一、前言

二、觀世音菩薩的出典
三、觀世音菩薩的道場
四、觀世音菩薩的示現
五、觀世音菩薩的形像
六、觀世音菩薩的法門
（一）《楞嚴經》的耳根圓通法門
（二）《心經》的照見五蘊皆空法門
（三）《法華經·普門品》的持名法門
（四）《大悲心陀羅尼經》的〈大悲咒〉修持法
（五）〈六字大明咒〉
（六）〈白衣大士神咒〉
（七）《延命十句觀音經》
（八）結語
念佛與助念
一、念佛的方法
（一）共修念佛
（二）平時念佛
（三）念佛三種人
二、念佛法門的層次
三、「報恩佛七」的意義
四、助念的意義及規則
（一）前言
（二）助念的意義
（三）助念所需法物
（四）助念的方式
（五）助念的規則
（六）淨土法門略釋
（七）問答討論
學佛的基礎

一、宗教常識
二、佛教的歷史及其現勢
（一）佛教發生在印度
（二）佛教自印度向北方傳播
（三）佛教自印度向南方傳
（四）佛教傳向歐美及全世界
三、佛教及其基本教義
（一）佛教以三寶為中心
（二）佛教以四聖諦為基本教理
四、佛教的特色
（一）涵容而有層次
（二）正信而不迷信
（三）神聖而非神祕
五、佛教與非佛教的區別
（一）無神與有神之別
（二）淨化與神化、俗化之別
六、基礎的修行方法
（一）如何修布施
（二）如何修持戒
（三）如何修禪定
（四）禮拜與讀誦
（五）念佛與持咒
（六）如何修智慧
（七）誰有正知正見？

正信的佛教 3

自序

佛教在世界性的各大宗教和思想之中，顯得非常特殊。凡是宗教，無不信奉神的創造及神的主宰，佛教卻是徹底的無神論者；唯物思想是無神論的，佛教卻又堅決反對唯物論的謬誤。佛教似宗教而又非宗教，類哲學而又非哲學，通科學而又非科學。這是佛教的最大特色。

然而，佛教自印度傳入中國，雖已有了一千九百年的歷史，中國的整個文化，也都接受了佛教文化的薰陶，佛教的根本精神，卻因為民間固有的習俗加上神道怪誕的傳說而湮沒。故到晚近以來，許多略具新知的人們，竟把佛教看作充滿了牛鬼蛇神的低級迷信，也以為佛教的存在，不過是舊社會給我們留下了一截尚未蛻化掉的尾巴而已。

因此，促使我根據個人的研究所得，配合時代思想的要求，並參考了太虛大師及印順法師的一部分見解，想到了七十個看來淺顯而實際重要的問題，期能幫助讀者，略窺佛教的真貌。

本書的主要對象，雖是尚未信佛的知識分子，

但它也是今日一般佛弟子們應當明白的佛教常識，故自《菩提樹》雜誌連載以後，頗得好評，且有讀者希望早日單印流通，因此予以重行增訂。今承星雲法師的佛教文化服務處熱心出版，謹此誌謝。

佛滅紀元二五〇九年元旦序於朝元寺瓔珞關房

正信的佛教 5

再序

本書《正信的佛教》，初稿刊於一九六三、六四年間的《菩提樹》月刊。初版單行本問世，是一九六五年元月，由佛教文化服務處發行。在迄今的十七個年頭之間，由於受到教內外及海內外廣大讀者的喜愛，有許多印經會及佛教關係書店，包括臺灣、香港、南洋等地，將之大量原版影印、打字照相及排字重印，多係贈送結緣，亦有訂價流通，總計約十數萬冊上下。在我寫的二十多種著述之中，乃是流通最廣的一種。一九七八年十二月，中華佛教文化館及天華出版社，同時再版，所不同者，文化館版加了附註十七條，印了三千冊，雖也訂價流通，多半仍是贈送。以如此長的時間，尚未被人遺忘，已經值得告慰，但以總發行量而言，仍不能算是一本暢銷書。由此可以瞭解，大家的讀書風氣還不夠旺盛，佛教徒中具高昂求知態度的人，依然不夠普遍。

一九七五年八月，以海外學人身分，回國出席國家建設會議時，當時任教育部次長的陳履安先生，很希望約我作數日長談，由他提出一百個現代知識分子對於佛教信仰及佛學理論方面常常遇到或想到的問題，請我解答，公之於世，

我也覺得這是一項很有意義的工作。可惜，會後我又出國了，履安先生也尚未能夠抽出時間來實踐此一構想。故在新的百問未成之前，仍以本書的七十問，獻給讀者。

一九八一年十月十日聖嚴序於北投中華佛教文化館

正信的佛教 13

正信的佛教是什麼?

事實上，佛教的本質，並沒有正信和迷信的分別，佛教就是佛教，佛教的基本內容，到處都是一樣。佛教是從大覺的佛陀——釋迦世尊的大悲智海之中流露出來，那是充滿了智慧、充滿了仁慈、充滿了光明、清涼、安慰的一種言教，根據這種言教的信仰而建立的教團形態，便是佛教。

所謂正信，就是正確的信仰、正當的信誓、正軌的信解、正直的信行、真正的信賴。正信的內容，應具備三個主要的條件：第一，必須有永久性的；第二，必須要普遍性的；第三，必須是必然性的。換一個方式來說，便是過去一向如此，現在到處如此，未來必將如此。

凡是對於一種道理或一樁事物的信仰或信賴，如果經不起這三個條件的考驗，那就不是正信而是迷信。一個宗教的教理，禁不起時代的考驗，通不過環境的疏導，開不出新興的境界，它便是迷信而不是正信。

但也無可諱言的，正信的佛教在大乘教的流行地區，尤其是在中國，一向是被山林的高僧以及少數的士君子所專有，至於民間的正信，始終未能普及，

正信的佛教 14

一般的民眾，始終都在儒釋道三教混雜信仰的觀念中生活，比如對於鬼神的崇拜以及人死即鬼的信念，都不是佛教的產物。

正信的佛教 15

佛陀是創世主嗎?

不。正信的佛教，沒有創世主的觀念，佛陀是人間的覺悟者，佛陀雖能覺悟世間的一切原理，但卻無能改變世間已有的狀態；佛陀雖能化度眾生，眾生的能否得度，尚須由眾生的能否自我努力而決定。佛陀是最好的良醫，能為眾生的痛苦診斷處方，服他的藥，必定得度，如果不肯服藥，佛陀也是愛莫能助；佛陀是最好的嚮導，能給眾生引導出離世間的苦海，聽從佛的引導，必定得度，如果不從引導，也是愛莫能助。因此，佛陀不以創世主自居，甚至不希望徒眾們僅對佛陀作形式上的崇拜；能夠實踐佛的言教，就等於見佛敬佛，否則，雖然覲見了當時的佛陀，也等於沒有見佛。所以，佛陀既不是創世主，也不是主宰神，佛陀只能教導眾生離苦得樂的方法，佛陀自己雖已離苦得樂，但卻不能代替眾生離苦得樂。佛陀是大教育家、人天導師，而不是幻術家及魔術師，他用不著騙人家說「代人贖罪」，他是教我們一切要自己對自己負責——「種瓜得瓜，種豆得豆。」

正信的佛教 16

佛陀是什麼?

佛陀，這是印度古代梵文的音譯。

佛陀，含有自己覺悟、覺悟他人、覺悟一切而無所不知無時不覺的意思，所以，又被稱為一切智人或正遍知覺。

佛陀，簡譯為佛，是在我們這個世界，距今二千五百八十九年（西元前六二三年），生於印度迦毘羅衛城的釋迦太子，成道之後，稱為釋迦牟尼。釋迦是族姓，意為能仁，牟尼是印度古代對於聖者通用的尊稱，意為寂默。這就是佛教的教主。

但是，從釋迦牟尼的言教中，使我們明白，在現有歷史的記載中，雖然只有釋迦一人是佛，可是過去久遠以前，這個世界曾經有佛出生，未來的久遠以後，這個世界仍將有佛出生，現在的十方世界，也有很多的佛存在。所以，佛教不以為佛陀是獨一無二的，佛教承認過去、現在、未來，有著無量無數的佛陀，乃至相信所有的人，所有的有情眾生（主要指動物），不論已經信佛與否，將來也都有其成為佛陀的可能，因為佛教相信：佛陀是已經覺悟的眾生，

正信的佛教 17

眾生是尚未覺悟的佛陀。在境界上，凡聖雖有不同，在本質上，佛性一律平等，所以，佛教不將佛陀當作唯一的神來崇拜，也不承認另一個宇宙的創造神的存在。所以，佛教徒是無神論者。

正信的佛教 18

宇宙和生命是從那裡來的?

佛教既然不相信另有一個宇宙的創造神，但是宇宙的存在，不容懷疑，生命的存在，也不容否定。

佛教相信：構成宇宙的元素其自性是空的，構成生命的元素其自性也是空的，唯有空性才是永恆不變的真理。所謂永恆，就是沒有開始也沒有終結；本來如此，就是宇宙和生命的實際情況。

佛教相信：宇宙情態的變化，生命過程的流轉，那是由於眾生所造的「業力」的結果。

業力是指有情眾生（動物）使每一樁或善或惡的行為，像各種的顏色一樣，繼續不斷地薰染到生命的主體——識田中去，再從識田之中，等待外緣的誘導而萌芽生長，正像播種在泥土中，等待日光、空氣、水的誘導而萌芽生長，這在佛教稱為業力的現行。業的造作是業力現行的因，業力的現行，是業所造作的果，所謂「善惡到頭終有報」，就是這個意思的說明。

業，有個人單獨造作的，也有與他人共同造作的；有的雖然單獨造作，

但也可以和他人相同，有的雖與他人共同造作，但也各有輕重不同。因此，業的種類，從大體上說，分有「共業」及「不共業」的兩大類。

由於共業，所以感得同樣的果報；地球，便是由於地球世界的眾生——過去、現在、未來的無數眾生的共業所感，而有各類不同的共業，所以也感得各種不同的世界，太空之中，宇宙之間，有著無量無數的世界，它們的成因，都是由於各類不同的無數眾生，所造各類不同的共業而成。所以，火星上如果真的有人，火星人的形體，未必也和地球人的形體一樣。至於那些無人的星球，乃至那些沒有生物存在的星球，雖不是眾生活動的舞臺，但卻也是為了眾生活動的舞臺而存在；宇宙之間，萬事萬物，沒有一種現象沒有其存在的理由。比如，太陽上不可能有生物，但如沒有太陽的話，地球上的生物也將無法生存；雖然尚有許多的事物，無法用科學的觀點證明其存在的理由，但在佛教的解釋，一切都是由於眾生的業力所感，那就是它們存在的理由。

至於生命在地球上的最初出現，佛教相信是由變化而來，下至單細胞的生物，上至人類，都是一樣。地球形成之後最初的人類，是從色界第六天的光音天而來，他們是飛空而來的，那是由於他們的墮落，貪愛了地球上的一種天然食物，吃了之後，身體粗重不能飛行了，就在地上安居下來（《世記經》、

《大樓炭經》、《起世經》等）。實際上，那也是出於他們的業報所致，天福享盡之時，必須來地上隨業受報。正像以後所有的眾生一樣，既然先由共同的業力，感成了一個地球，豈能不來接受地球生活的果報？一旦在地球世界的業報受完，又將往生至應往的他方世界中去。

又由於不共業的理由，雖然同樣生在地球世界，品類的高下，也就不同，下至昆蟲，上至人類，人類之中，貧富貴賤，上智下愚，也有千差萬別。

事實上，共業，也是不共業的分類，比如地球眾生的共業與他方世界眾生的共業相比，便成了不共業；同樣的，不共業，也是共業的分類，比如非洲的黑種人與亞洲的黃種人，是由不共業所感，但因彼此都是地球世界的人類，所以仍由共業所感。以此類推，同在一個國家的人民，也有千差萬別，乃至同在一個家庭，兄弟姊妹，也各有各的性格，各有各的成就，各有各的生活感受。

這，就是佛教對於宇宙生命的來源及其存在的看法。

正信的佛教 21

菩薩怎麼講?

菩薩，這也是梵文的音譯，並且是簡譯，全譯是「菩提薩埵」。它的意思，菩提是覺，薩埵是有情；菩薩，便是覺有情。有情是指有情愛與情性的生物，主要就是指動物。菩薩是覺悟的有情，並且也能覺悟一切眾生的痛苦，同情一切眾生的痛苦，進而解救一切眾生的痛苦。所以，通俗都將樂善好施及扶困濟厄的人，稱為「菩薩心腸」。

菩薩的本義，和民間的觀念大不相同，菩薩是信佛學佛之後發願自度度人乃至捨己救人的人。所以，泥塑木雕的土地城隍牛鬼蛇神，絕對不能稱為菩薩。

菩薩是眾生成佛的必經身分，眾生要成佛，必須先發大願心，最主要的有四條，稱為四弘誓願：「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。」可見，要成為一個名副其實的菩薩，並不容易。

不過，從最初的發心發願，直到成佛為止，都可稱為菩薩，所以有凡夫菩薩與賢聖菩薩的不同。通常在佛經中所說的菩薩，都是指的聖位菩薩，依《菩薩瓔珞本業經》，菩薩共分五十二階位，只有十二階位是聖人，那就是從初地到十地，

加上等覺、妙覺。其實，妙覺菩薩就是佛，等覺菩薩是即將成佛的大菩薩。我們熟悉的觀世音、大勢至、文殊、普賢、彌勒、地藏等，便是等覺位的大菩薩。

正信的佛教 23

什麼叫作大乘和小乘?

本來，在佛的時代，並沒有分什麼大乘和小乘，佛法是一味的，只是由於說法的對象不同，所說的內容和境界也有不同罷了。

佛對根器淺薄的聽眾，說做人的根本道理，持五戒，修十善，稱為人天乘；對於厭世觀念很濃的人，便說解脫生死的方法，稱為聲聞的小乘；對於根器深厚而有悲願化世的聽眾，便是菩薩的大乘。

事實上，佛法共分五乘：人乘、天乘、聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘。修上品五戒十善的生天，中品五戒十善的生人，綜合五戒十善，稱為人天道；聲聞是由於聽法修行而解脫生死的，獨覺是不由聽法無師自覺而得解脫生死的，綜合聲聞獨覺，稱為解脫道；菩薩道是既求取解脫道而又不捨人天行的一種法門，所以大乘的菩薩道是解脫道與人天道的綜合。

僅在人天道中修持五戒十善的人，尚是凡夫。證了解脫道，不再受生死的人才是聖人，因他們只顧自己乘著佛法而得解脫，不願回過頭來救度其他的眾生，所以稱為小乘。

正信的佛教 24

菩薩是上求無上佛道而自己解脫生死，下化無量眾生而同離生死苦海，所以稱為大乘。

從佛教的分布上說，通常說北傳的梵文系佛教——以中國為中心而至日本、韓國、蒙、藏的佛教，是大乘佛教；南傳的巴利文系佛教——以錫蘭為中心而至泰、緬等國的佛教是小乘佛教。其實，這是出於北傳佛教徒的區分法，南傳佛教徒根本否認這種區分法的正確性，因在《根本有部律》卷四五及《雜阿含經》卷二八第七六九經，均有大乘之名，那是指八正道的修持者；《雜阿含經》卷二六第六六九經，以行四攝法為大士；《增一阿含經》卷一九，明白載有大乘的六度。

除了理論境界上的發揮，北傳佛教，超過了南傳佛教，在佛教生活的實踐上，北傳地區未必全是大乘的，南傳地區也未必全是小乘的；北傳的中國佛教，除了素食而外，沒有什麼可比南傳佛教更出色，尤其中國大乘佛學的成就，因為中國老莊思想所形成的玄學清談，在魏晉時代特別風行，所以上流社會的士君子們，也把佛學當作消遣及清談的玄理，中國的天臺宗及華嚴宗的理路，確也受有這一風尚的若干暗示，所以近代有一位日本學者木村泰賢，批評中國的佛教是屬於學問的佛教，而非實踐的佛教，實亦不無理由。

事實上，天臺、華嚴的思想架構，也多出於中國高僧的自悟境界，在印度的佛教思想方面，並沒有足夠的依據。因此，中國真正的大乘精神，從未普及到民間，更說不上成為中國民間生活信仰的依歸了。所以也有人說：中國的佛教乃是大乘的思想、小乘的行為。

正信的佛教 26

佛教是世界性的宗教嗎?

是的，因為佛陀不是某一民族的保護神，佛陀是宇宙的正遍知覺者，佛陀是屬於宇宙之所共有，佛陀的正遍覺性，是遍滿宇宙的，佛陀的慈悲之光，是遍照一切的。所以，佛教的本質，就是世界性的，乃至是宇宙性的。

因此，二千五百多年以來，佛教已在世界各處，漸漸分布開來。

佛教，在佛陀入滅之後約三、四百年之間，由於佛教內部的意見不同，所以分成兩大派系，年長而保守的一派稱為上座部，年輕而新進的一派稱大眾部。後來上座部的，向南傳，傳至錫蘭，他們多以印度南方的方言巴利語記錄經典，所以後來稱為巴利語系的佛教，另一派大眾部向北傳，雖沒有直接產生大乘佛教，但大乘佛教的產生，卻在大眾部盛行的區域。

這是就大致上的區分，其實，從佛教的史蹟考察，最先傳至南方如錫、緬等地的，倒是梵文的大乘佛教，所以最先由海路傳入中國的南方佛教，便是大乘系的。至於向北方傳，小乘佛教的勢力，更是事實了。

大乘佛教的源頭，是在釋迦世尊的時代，但在佛滅之後，

正信的佛教 27

很少受到比丘僧團的重視和弘揚，這段暗流一直流了四、五百年，才因部派佛教的紛歧複雜而有大乘佛教起而代興的時代要求，先後有馬鳴、龍樹、無著、世親等的蒐集整理與弘揚發揮，才產生了大乘佛教，這是以印度古代雅語梵文記錄的，所以稱為梵文系佛教。

中國佛教之傳入，是在東漢時代，相當於耶穌紀元的初期。

中國的佛教典籍，多是由梵文原本轉譯成的。中國的佛教，後來雖然盛行大乘，小乘的經論也譯得很多，重要的小乘佛典，中國都有譯本。

經過魏晉南北朝而至隋唐的階段，乃是中國佛教的黃金時代，高僧輩出，中印交流也頻繁不絕。在那個階段，中國的佛教開了花也結了果，小乘大乘，一共開出十三個宗派，漸漸又被融攝為八個大乘宗派，那便是大名鼎鼎的天臺宗、華嚴宗、三論宗、唯識宗、淨土宗、律宗、禪宗、密宗。到了五代以後，由於政治的摧殘，以及社會環境的驅使，佛教便離開文化中心，進入山林之間，僧人自耕自食，義理的研究用不著了，所以只有不立文字教外別傳的禪宗，一枝獨秀。這在唐宋之間，尚有若干真修實悟的禪師，在簡單而樸質的言行之中，感化著許多的人，但也由此而種下了愚昧佛教的遠因，以致到宋明以後，佛教的僧徒與寺院雖多，但已沒有了靈魂，只是徒有其表的空殼而已！不重教育，

只顧依樣畫葫蘆地上殿過堂盲修瞎參，不唯很少傑出的高僧，一般的僧徒，也多沒有知識，自行且不知，那還能化人？因此，僧人的素質，普遍地低落，再加上儒家的排斥，致使民間對於佛教也就越來越不知其所以然了。

清末以來，總算由於楊仁山居士的振作，太虛大師的倡導，以及印光、弘一、虛雲等幾位大師和歐陽竟無（漸）等的弘化，中國的佛教，已略有了轉機，唯因百廢待舉，舉不勝舉，故到目前臺灣的佛教為止，應革應興的佛教事業，尚在娃娃學步的階段。

日本的佛教，是由中國及高麗傳去（高麗是由中國傳去），那是在西元第六世紀以後的事，故從本質上說，日本佛教是屬於中國型的，但自晚近個把世紀以來，由於接觸到了西洋的治學方法，故以新方法研究佛學的成績，不但超過了中國，甚至已經獨步世界佛教的先鋒。因為日本的學者，既能利用中國佛學的全部寶藏，又能直接從梵文及巴利文中尋找根本佛教的原義，加上新的治學方法，便產生了輝煌的研究成果。雖然，日本佛教在解脫道的修持方面，已遠不及南傳各國的清淨和理想。

在佛陀入滅之後西元第九、第十世紀之間，印度婆羅門教的勢力抬頭，佛教受到無情的摧殘，佛教徒為了迎合當時的時風，

便也採取了婆羅門教（現稱印度教）的梵天觀念，融攝混合在大乘佛法之中；那些世俗的迷信、民間的習俗，甚至有關男女的房中術等，也都混進了清淨的佛教，這就是神祕化的大乘密教的應運而生，這也就是印度的第三期佛教。但是，佛教的許多優點被印度教吸收而成了他們更加興旺的營養，佛教吸收了印度教的低級信仰卻變成更加腐朽的因素了！因此，約在西元第十世紀的末葉之後，在印度教及入侵的回教先後雙重的摧毀之下，佛教便於印度境內消失了！可是，歷史的記載：自從佛教滅亡之後的印度國勢，也就江河日下了，印度人民的生活，也就日益困苦了，印度的版圖，再也不能統一了，直到一九五〇年時，才從英國人的統治下爭取到了自主的獨立；然而，古代的印度，現在已經多出了巴基斯坦及尼泊爾等的國家主權了。今日在印度境內的佛教徒，雖已得到法律的保障及政府的禮遇，自一九五一年以來，已在顯著地迅速增加，但在將近四萬萬的全人口之中，佔的百分比還很可憐，僅從十萬八千人增至三百二十五萬的佛教徒而已。這是要緊的，因為有人控訴，印度的衰弱是由於信仰佛教的緣故。

西藏的佛教，雖與中國略有關係，但其主要的輸入，乃是直接引自印度。西藏的佛教，雖然同樣是大乘，但是僅屬於密宗一支，是北印度的蓮華生上師傳去，當時的西藏，文化落後，信仰多神，神祕而確有靈驗的密宗，

深受藏人的歡迎，尤其蓮華生本人，是一位神蹟卓著的高僧。蓮華生與於唐代來中國傳授密宗的開元三大士——善無畏、金剛智、不空三位大師，同出於龍智菩薩的門下。蓮華生在西藏的教團徒眾都穿紅色衣，所以稱為紅教，但其到了中國的元末明初時代，紅教的喇嘛生活腐敗，教綱不振，因此而有宗喀巴大師起來提倡律制的清淨生活，注重顯教的義理研究，大振宗風，德化全藏，因其穿黃色衣，所以稱為黃教。至於蒙古、尼泊爾等地的密教，都是西藏系的支流。

佛滅度之後的印度佛教，從大勢上說，可分為三個時期：第一期是從佛滅後到三、四百年階段，是上座部佛教，以今日的錫蘭等地為代表；第二期是從佛滅後三、四百年到五、六百年階段，發展了大乘的顯教，以今日的中、日等地為代表；第三期是至佛滅後九百或一千年階段，開出了大乘密教，以今日的西藏為代表。所謂顯教，是偏重於義理的研究闡述；所謂密教，是偏重於儀軌的遵行、咒文的持誦，特別信仰神力的加持。如果換一種方式來說明，那麼，第一期是聲聞化的佛教，第二期是菩薩化的佛教，第三期是天神化的佛教。今日所需要的，應該是開出第四期人間化的佛教。

西洋的佛教，最先是在德國，叔本華的思想，誰都知道，有著濃厚的印度色彩，那是印度教的《奧義書》，以及初期佛教的典籍，作了他開發思想的泉源。

目前，法國、英國、比利時、奧國、蘇聯，以及美國、阿根廷、巴西等都已有了佛教徒的踪跡，但從發展上看，則以德國及美國的佛教最有前途，特別是在美國，南傳的、北傳的、西藏的佛教都已有了活動，但從歐美兩洲佛教文化的內容而言，南傳的佛教確已佔著優勢，那是由於自西元一五〇五年至一九四七年之間，錫蘭先後被葡萄牙、荷蘭及英國佔領，錫蘭的僧侶，竟也因此找到了通往西方傳教的橋樑；大乘佛教對於歐美的貢獻，多是日本人的功績。近世中國在佛教文化的輸出方面，則遙遠地落在其他國家之後，乃至西藏的喇嘛，也比中國內地的佛教跑快了幾步。雖然今日美國的華僑，信仰大乘佛教，他們卻並不知道大乘的教理。

正信的佛教 32

佛教的基本教理是什麼?

佛教的教典之多，乃是眾所周知的事，所以到今天為止，尚無法硬性地指定那一部或那幾部是代表性的佛經，在中國之所以有許多宗派的出現，大體上是由於所宗經論的立場不同而產生。

不過，佛教的教理，有一個基本原則，那也是釋迦世尊對於宇宙人生的特別開悟，悟到一個緣生的道理。

所謂緣生，就是因緣所生，也就是由於各種關係的結合而產生各種的現象。比如一篇文章的能夠成為文章，能夠到達讀者的手裡，能夠使得讀者明白一些有關佛教的問題，這中間的關係（因緣），看來簡單，實際則複雜之極；文字的來源及修養，知識的累進及吸收，作者的健康熱忱及見解，加上文具的製造及運用，文稿的檢字排版及印刷，郵件的寄發及傳遞，最後還得有讀者自己的興趣、知識及精神，才能完成一篇文章從作者到讀者之間的任務。這種關係（因緣）的舉例，尚是粗淺而明顯的，若要更進一步的考察，每一個關係的單元上，也都連帶著許多的關係，這種關係連帶關係的現象，便是因緣。事物的出現，

是由於因緣的聚合，事物的消失，是由於因緣的分散，這就叫作緣生緣滅。

正因為宇宙間的萬事萬物，都是緣生緣滅的，都是變化無常的，也就證明一切的現象，都是假有的、暫有的、幻有的；從一個水面的泡沫到整個的世界，乃至太空的星球，都是一樣，都不是永恆的。既然不是永恆實在的，就證明是一切皆空的，所以佛教稱此道理為「緣生性空」。

佛教，一向被人稱為空門，原因就在於此。但是，大家對於佛教的空義，又是誤解的多。因為佛教的空，是說沒有固定不變的事物，這個空，相當於不實在的意思，而不是不存在的意思，多數人以為空了就一切都沒有了，其實，佛教是從緣生（關係）的分析上說明空無實體的道理；正像一輛汽車，如以化學家的眼光去分析，汽車就不實在了，汽車僅是各種元素及關係的結合而已，但從現象來說，當汽車尚未損壞到必須送進大熔爐裡重新熔鑄的時候，汽車還是汽車。

所以，佛教講緣生性空，是著重於本質的分析透視，從而警惕我人是生存在幻妄的境界中，不要為了幻妄的名利物欲而變成名利物欲的犧牲，這就叫作看破、叫作放下。看破的是現象的幻境，放下的是名利物欲的貪得無厭，而不是否定了現象的存在，所以佛教徒講本體是空，但仍不能離開幻有現象而存在，因為若無能力解脫生死，終究是在業力的造作與受報之中，業力也是幻有的，

但卻能夠牽引生命的昇墮而感受苦樂。

在這裡，不要忘了：一切現象的幻現幻有，都是由於眾生的業力之所感化。因此，若能悟透了緣生性空的道理，便能不受一切幻境的誘逼；不做一切幻境的奴才，而得自由自在，那就是一種解脫生死的工夫。人，一旦不受外在的境界所轉，他就可以不造生死之業而能解脫生死或自主於生死了。

這，就是佛教的基本教理。

佛教的根本教條是什麼?

從原則上說，佛教並沒有什麼教條，如果說有的話，那就是戒律。

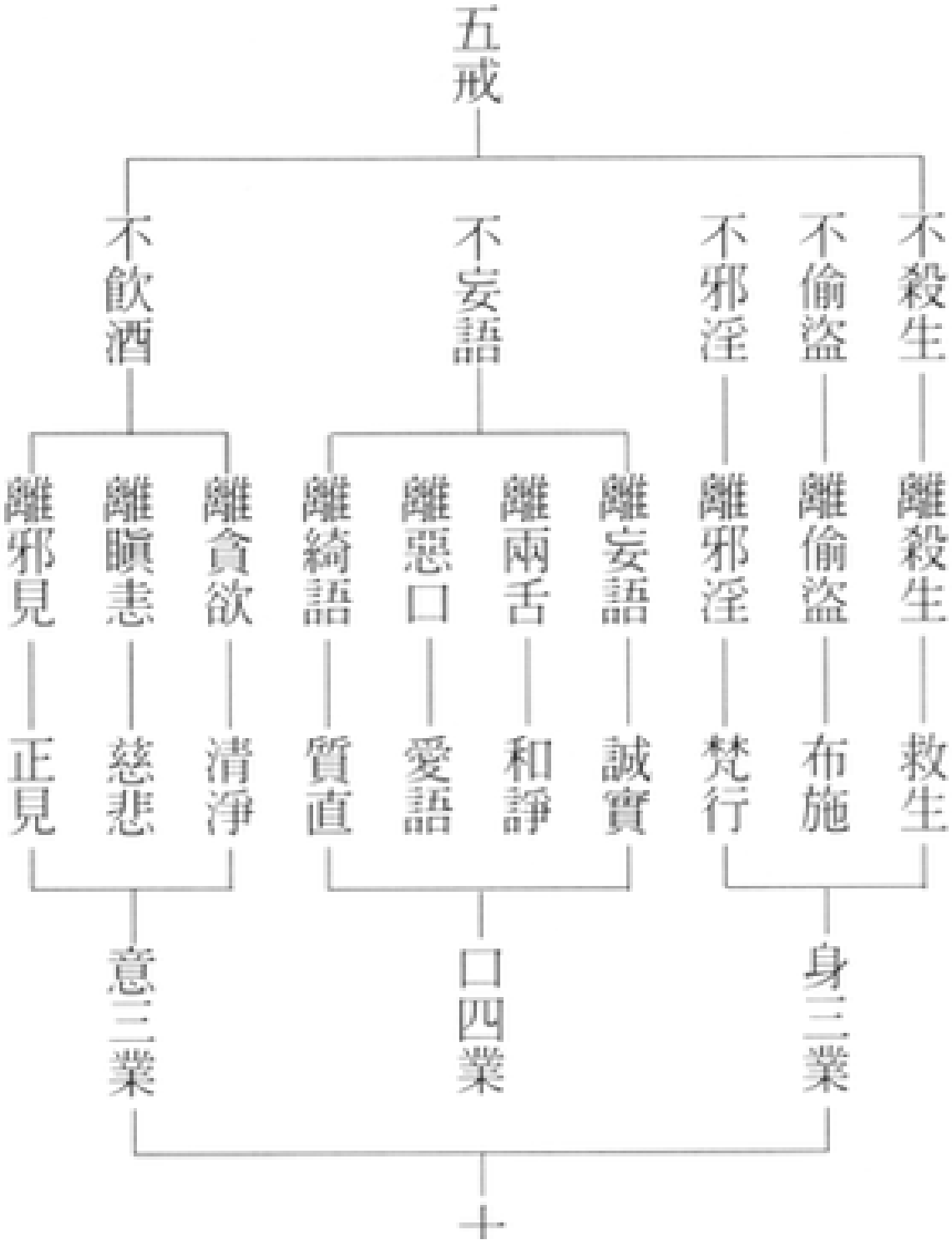
但是，佛教的戒律，並不像其他的宗教是出於神意的約命，所以也不像其他的宗教含有神祕性。佛教的戒律，是根據倫理的要求而來，所以也是純理性的。

佛教的基本戒，就是五戒十善，雖然，佛教的教徒由於修持層次的不同而分有在家的五戒十善、八戒，以及出家的十戒、比丘戒、比丘尼戒，還有大乘的菩薩戒，但是均以五戒十善為基礎；也可以說其他各戒都是五戒十善的升格或詳細的分科。所以，如能把五戒十善守完善了，其他的戒也就不太困難。

所謂五戒，是指：不殺生、不偷盜、不邪淫（私通）、不妄語、不飲酒。

所謂十善，乃是五戒的擴大與加深，並且要戒作惡也戒不去行善，現在列表如下。（表見下頁）

總之，佛教對於戒的要求是諸惡莫作與眾善奉行，凡是有害於身心、家庭、社會、國家、人類，乃至一切有情眾生的事，都要在這五戒十善的範圍之內，盡量不做，否則，就要盡量去做。作了惡是犯戒，不作善也是犯戒。


五戒
不殺生
不偷盜
不邪淫
不妄語
不飲酒
離殺生
離偷盜
離邪淫
離妄語
離兩舌
離惡口
離綺語
離酒
救生
布施
梵行
誠實
和諍
愛語
質直
清淨
慈悲
正見
離貪欲
離瞋恚
離邪見
身三業
口四業
意三業
十

不過，佛教是開明的。如果不知做的是犯戒的行為，雖做了也不算破戒，如果無心犯戒，雖犯了戒，也不成破戒的正罪；如果存心犯戒，結果縱然沒有破戒，還是有罪；如果女人遭受了惡人的強暴，只要女的不感受淫欲的快樂，雖被姦污了，也不算犯戒，仍然是清淨。

犯戒，一定要心、境、事三者的相應相成，才得破戒的正罪。

正信的佛教 37

信仰佛教必須吃素嗎?

不。素食雖是佛教鼓勵的事，但卻並不要求所有的教徒非得一律吃素不可。素食是大乘佛教的特色，是為慈悲一切有情眾生的緣故，所以在南傳地區的佛教國家乃至出家的比丘，都不堅守素食；西藏的喇嘛，也不守素食，但他們不親自殺生。

因為，五戒的第一條就是「不殺生」，信佛之後，如能實行素食，那是最好的事，若因家庭及社交上的困難，不吃素也不要緊，但是不可再去親自屠殺，也不可指揮他人屠殺了。買了屠死的魚肉回家，那是無妨的。

正信的佛教 38

佛教對於煙酒賭博的看法怎樣?

佛教的戒律中並無戒煙的規定，甚至為了防止熱帶性的疾病，佛陀也准許比丘吸煙，但為了風俗及威儀的理由，中國佛教徒一向是不主張吸煙的。不過，有害身心的麻醉品及刺激品，佛教禁止，所以酒是五戒之一，飲酒的本身並非罪惡，酒精的刺激，使人在飲酒之後，卻可能引起罪惡的行為。根據這一觀點類推，佛教也不容許染上鴉片及海洛英等的不良嗜好。至於賭博，根本是勞神傷財與敗家喪志的東西，故在佛經中嚴格禁止（《長阿含經．善生經》）。同時，賭博的本身即是一種欺詐的行為，甚至因此而能犯殺人、竊盜、誹謗、惡口等罪，所以佛教是嚴禁賭博的。

正信的佛教 39

信仰佛教必須出家嗎?

不。佛教的宗旨雖在解脫生死，出家雖是解脫生死的最佳途徑，但是，出了家的如不實修或修不得法，未必能夠解脫生死；不出家的，如能修持，也未必不能解脫生死。小乘佛教是以解脫道為依歸的，在家人也可修成小乘的第三果，三果雖未出三界，但也不再受生死，死後上生色界淨居天，再證四果阿羅漢，就入解脫之境了。所以在家人證到三果，也就相近於解脫了。

若照大乘佛教的觀點來說，為了化度眾生，菩薩隨類應現，到處化身，經常是化現在家人的身分，所以在有名的大菩薩中，除了地藏、彌勒之外，多數是現的在家相。印度的維摩詰居士及勝鬘夫人，都能代佛說法，但他們是在家人。所以，真正行菩薩道的佛教信徒，那是不一定要出家的。出家人在佛教中的地位崇高，乃是由於住持佛教教團而使佛教存在及弘揚的理由，也是由於教內倫理制度的理由。說得明白些：出家的佛教徒是佛教的骨架，在家的佛教徒是佛教的皮肉。在本體上說，出家的重要；從作用上說，在家的重要。因此，信了佛的，可以出家，但卻不是必須出家。

正信的佛教 40

佛教的信徒共有多少等級?

從本質上說，佛教是主張平等的，所以人人都有信佛的權利，人人都有成佛的可能。但在修行的層次上說，所謂聞道有先後，術業有專攻，由於所持戒律的高下等次的不同，佛教徒便有男女的九種等級，那就是：近事男、近事女、近住男、近住女、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼。

受了三皈五戒（十善）的在家男女，稱為近事；受持八戒或住於寺院的在家男女，稱為近住；受了十戒的出家男女，稱為沙彌及沙彌尼；受了具足（全部）大戒的出家男女，稱為比丘及比丘尼；式叉摩尼是佛制由沙彌尼至比丘尼之間的必經過程，但又是被中國佛教久已遺忘的一種名稱。此階段為時兩年，目的是在察驗女子曾否懷孕，以及能否習慣於出家的生活而設。

至於受了菩薩戒的人，不在等級之中，任一等級乃至異類的傍生，也可受持菩薩戒的。

正信的佛教 41

怎樣成為一個佛教徒呢?

基督教的新舊各種教派，無不重視洗禮，經過洗禮之後，才算是合格的基督徒。這與印度外道以為在「聖河」中沐浴即可除卻罪惡的迷信行為相似。

不過，若要加入正信的佛教，成為佛教的教徒，必須經過「三皈」的儀式，這一儀式的重要性，也像國王的加冕、總統的就職，以及黨員的入黨等，是打內心表現出來的一種效忠的宣誓、一種懇切的承諾、一種渴仰的祈求、一種生命的新生、一種虔誠的皈投，所以這在佛教看得極其重要。否則的話，縱然信佛拜佛，也不是合格的正科生，而是沒有註冊的旁聽生，這對於信仰心理的堅定與否，具有很大的作用。

三皈的儀式，是請一位出家的僧尼作證，並且教授三皈的內容，那就是:

「我某某，盡形壽皈依佛，盡形壽皈依法，盡形壽皈依僧。（念三遍）

我某某，皈依佛竟，寧捨身命，終不皈依天魔外道。

我某某，皈依法竟，寧捨身命，終不皈依外道邪說。

我某某，皈依僧竟，寧捨身命，終不皈依外道邪眾。」

正信的佛教 42

三皈的儀式，簡單而隆重，主要是使自己一心一意地皈投三寶、依仰三寶，獲取聖潔而堅貞的信心。佛是佛陀，法是佛的言教，僧是弘揚佛法的出家人，從這三大對象的皈依，可以得到現前的身心平安，以及未來的解脫生死乃至成佛之道的無上至寶，所以稱為三寶，所以信仰佛教也就稱為皈依三寶。

佛教為什麼要信仰三寶?

信仰三寶的確是佛教最特殊的內容。其他的神教，或者唯信上帝（如猶太教及回教等），或者信仰聖父聖子聖靈（如基督教），或者加上聖母的崇拜（如天主教）。佛教，因為是無神論的宗教，所以不把佛陀當作神道來崇拜，也不以為佛是獨一無二的，更不以為佛陀能夠創造萬物或赦免人類的罪惡。佛教看佛陀，如同學生看老師，老師能教導學生，能使學生改變氣質、充實知能、修養身心，卻不能代為學習，也不能代替升學。

因此，佛教的信仰是純理性的，也是純倫理的。佛教對於佛陀的崇拜，相同於子女對於父母的孝敬，是出於報恩的情懷。一個正信的佛教徒，絕不會是為了避禍致福而崇拜佛陀，佛陀的願力雖能藉著祈禱的心力感應而產生神蹟，但那主要的還是祈禱者自己，如果是自己的定業現前，縱然祈禱，佛陀也是無能相助。若能依照佛所說的正法而行——如布施、持戒、忍辱、努力、修定、習慧等的行為，便可以改變往昔的業力，或者重罪輕報，或者輕罪消除——因為業力的現行受報，也像種子的發芽生長，須靠助緣的促成，同樣一粒種子，遇到陽光、

空氣、水、土、肥料，以及人工的培植，必然長得快、長得大，相反地，如果缺少這些助緣，乃至沒有這些助緣，種子便會長得緩慢瘦弱乃至根本不能發芽了。佛教看善惡因果的造作與受報，也同這個道理一樣。所以佛陀的崇高偉大，不是由於造物與赦罪（根本無人可赦他人之罪——一神教的赦罪觀念，是由神權獨裁的混合產物），而是由於佛所親證的解脫之法，並且將此解脫之法說了出來，供給大家去如法修行，修行之後，便可解脫，乃至可跟佛陀一樣，使得大家都能成佛。

因此，佛教徒們，往往不願自稱為佛教徒，寧可自稱為三寶弟子。因為，佛教的發明者雖是佛陀，佛教所重視的，與其說是佛，倒不如說是法；佛不能代人解脫，法能夠使人自行解脫。崇拜佛陀，是為崇拜佛陀修證說法的恩德，佛陀經過三大無數劫的長期修行菩薩道的結果，親證了解脫之法，親證之後，便毫不保留地給我們奉獻了出來，所以，這一恩德的崇高偉大，要比世間一切恩德的總和更加崇高偉大到千百萬倍——何止千百萬倍？簡直是無法比喻也不可思議。

但是，佛法的流佈，必須仰賴佛的幹部，那就是僧。僧有菩薩僧（如文殊、彌勒、觀音、地藏等），有聲聞僧（如舍利弗、目犍連、大迦葉等的羅漢），有凡夫僧（如一切持戒清淨，自修正法並能說法度眾的比丘及比丘尼）。由於僧能把佛陀的正覺解脫之法，傳流、傳佈、傳授給了我們，為了法的理由，

所以僧的恩德也是無量。

弘揚佛法，不限出家人，在家的佛子同樣可以。住持佛法，則非出家的佛子不可。所謂住持佛法，是指代表佛法、象徵佛法，並守持佛法而住於世間的意思。比如一般人同樣見到一個佛弟子，見到出家的，就會聯想到佛教，見到在家的，就不會產生佛教的印象（除非自行表白，但也不能逢人便說自己是佛教徒的）。

所以，佛法的發明是佛陀，佛教的重心是正法，佛教的住世是僧眾。正因如此，佛教尊稱佛法僧為三寶，主要的是有離苦得樂的法寶，法寶是由佛陀所證所說，由僧能持能傳，所以也都稱之為寶。

佛陀在世，佛教以佛陀為皈依的中心，佛陀滅後，佛教則以僧團為皈依的中心；皈依三寶，是為要學法寶，要學法寶，須由僧寶作良導——包括思想的傳授及行為的影響。所以佛陀滅後的佛教，供養三寶的對象，乃是偏重於僧寶。又因為佛教主張「依法不依人」的緣故，特別重視正法的流佈與皈依，僧人的生活行為是他們個人的事，只要他們的見解正確，能夠開演佛法，縱然破了禁戒，仍該接受俗人的恭敬供養——這是倫理的要求，好像一般所說「天下無不是的父母」；又像小學的老師未必受過大學的教育，大學畢業的人，

總不能否認小學時代的老師。

因此，對於一個正信的佛教徒來說，崇拜佛寶是由於法寶的理由，又為了法寶的信受，所以要崇拜僧寶。崇拜菩薩，也是敬僧的一種。對於聖僧大菩薩及阿羅漢，固然要恭敬供養，對於凡夫僧的持戒而能說法者，也要恭敬供養，乃至不持淨戒但有正見能說正法的出家人，也要恭敬供養（要緊的是要有正見，能說正法）。事實上，在去佛世已遠的時代之中，聖僧很難遇到，敬僧的對象，當是凡夫的比丘、比丘尼眾，經中也說供養凡夫僧與供養聖僧無異，同有不可思議的無量功德。

佛教的高明博大，三寶兩字即可概括無遺，所以信仰佛教，即是信仰三寶。對於僧寶的信仰，在佛陀時代，乃至迄今的泰、緬、錫蘭等國，根本視為當然的事。但在中國的佛教，敬僧的觀念，始終未能形成普遍的風氣；由於僧尼素質良莠不齊，一般所敬的出家人，僅是少數的高僧而已。上焉者是恭敬高僧的德學，下焉者是把高僧當作神道來盲目崇拜。正由於高僧信仰的風氣，也促成了一些劣僧的虛偽作怪，以期博得低級的神道式的崇拜。這些都是亟待修正的觀念，作為一個正信的佛教徒，他是不會如此的。

正信的佛教 48

娼妓屠宰漁獵販酒等人可以信佛嗎?

可以。佛教的恩德，浩如大海，只要能有一念信心，均可進入佛門，成為三寶的弟子。

雖然，佛教的五戒之中，禁止邪淫、殺生、飲酒。同時，也將上列的這些行業稱為惡業、邪業或不正業。但是，住於海島的人民，如果除了打漁不能生活；住於山區的土人，如果除了打獵就要挨餓；貧困的婦女，如果除了賣淫、賣笑、伴舞等，就不能從事其他的職業來謀求最低限度的生活所需；如果上一代經營屠業或酒業，自己也只學會了屠業或酒業的謀生技能。如果由於這些唯一的求生存的理由，佛教並不要求他們首先放棄了原有的行業再來信佛。不過，當他們一旦信佛之後，如果能夠設法改業的話，佛教是會積極地鼓勵他們的。因為佛教的宗旨，是在鼓勵大家都能從事於善良而正當的職業。何況那些行業的本身就是一種罪惡，不受戒者，雖無破戒之罪，但仍有其根本性質的罪過。

萬一由於各人實際狀況的原因，無法改業的話，佛教也不以為他們是破戒。因為，信仰佛教的初步，可以僅是皈依三寶。受戒持戒，雖是佛教所希望的，

也是有很多功德的，但不是勉強的。如果不持戒就不必受戒，既沒有受戒，當然無戒可破，也沒有破戒的罪過。如要受戒，受戒的機會，隨時都在等待他們，五戒之中，能受幾戒就受幾戒，如果受了之後，不能持守，也可隨時捨戒，捨了戒再作惡業，也不算犯戒。捨了戒之後，也可以重新再受。要是不捨戒而破戒，破戒便是犯罪！

佛教，非常的寬大。雖然不能受持最起碼的五戒，只要能對三寶生起一念的信心或些微的敬意，就有很大的功德，就是種下了將來必可成佛的善根，何況是皈依了三寶？皈依三寶之後，只要求不另信奉其他的宗教，並不要求非受五戒不可。所以，佛教是不會拒絕任何一個願意信仰的人的。

正信的佛教 50

佛教相信懺悔嗎?

是的，佛教確切地相信懺悔的功能。

佛教相信，除了重大的如殺生、偷盜、邪淫、大妄語（妄稱自己是聖人）等的已遂罪，必須隨業受報之外，其他的未遂罪，以及過失犯戒與威儀犯戒等罪業，均可依照佛所規定的方法懺悔。

懺悔的作用，是在毫不容情地自我反省和自我檢束；是在自覺心的警惕和自尊心的洗瀝，從此之後再不復犯；只要能有改過自新的決心，往事已過，不復追究，心地便會從罪惡感中得到解救，恢復平靜，這就是懺悔的功能。犯罪之後，必須坦誠地發露（以情節輕重，分向眾人、向三數人、向一人，乃至自對良心，吐露所犯的罪行，懇切悔過，決志不復再犯），否則，這一罪惡的陰影，勢將永藏心底，也就成為他日感受報應的種子；懺悔之後，這一罪惡所感的種子，也就隨即消失。

不過，懺悔的目的，是在自淨其心不復再犯，如果常常犯罪，常常懺悔，又常常再犯，那麼，懺悔的行為，便會失去應有的功用了。同時，

正信的佛教 51

佛教的懺悔絕不同於耶教的祈求上帝赦罪，佛教不相信有任何神祇能夠赦人的罪。佛教的懺悔是在洗刷染污了的心，使之恢復清淨。

正信的佛教 52

佛教相信天堂與地獄嗎?

是的，佛教毫不懷疑天堂與地獄的存在，因為天堂與地獄，都在生死範圍的輪迴之中。佛教相信，只要不出生死的界限，天堂、地獄，人人都有經驗的可能，甚至可說，人人都曾去過天堂、地獄。修了上品的五戒十善生天堂，造了十惡五逆的大罪下地獄。苦報受完了，地獄的眾生可以生天堂；福報享盡了，天堂的眾生可以下地獄。所以佛教相信，天堂雖好，不是究竟的樂土，地獄雖苦，也有出離的日子。

同時，由於所修善業的不等，天堂也有等次，由於所造惡業的輕重，地獄也分層級。

佛教所說的天堂，共分三界二十八天。接近人間的欲界天共有六層，往上的色界天共有十八層，再往上的無色界天共有四層。事實上，修善業的人，只能生在欲界六天，色界天及無色界天中除了色界上層的五淨居天是小乘的三果聖人所居，其餘都是修習禪定者所生的禪定天。

佛教所說的地獄，大大小小的有無量數目，

那是由於獄中所受苦報的不同而分，主要則分為根本地獄、近邊地獄、孤獨地獄等三大類，佛經中通常所稱的地獄是指根本地獄。根本地獄的主要區分，則有上下縱貫的八大炎熱地獄，以及四方連橫的八大寒冰地獄。依照各人所犯罪業的差別等次，便到應到的地獄中去受報。通俗的說，下地獄是由鬼差獄卒的捉拿，就實而論，生天堂下地獄，都是由於各自的業力所感，業力傾向天堂就生天界享福，業力傾向地獄便生地獄受苦。

正信的佛教 54

佛教相信閻王嗎?

從大體上說，佛教是相信有閻王的，因為，在許多的佛經中，都可見到閻王的記載（例如《中阿含經》卷一二〈天使經〉）。

但是，閻王並不是佛教首先發現的，佛教只是接受了印度古宗教的觀念而加以佛教化的。

在印度的古《吠陀》中，將宇宙分為天、空、地的三界，天界有天神，空界有空神，地界有地神，佛教的三界——欲界、色界、無色界，可能也是受了這一暗示而觀察分列的。至於閻王，在《吠陀經》中，稱為耶摩（Yāma），他本是天神，後來轉為人類的第一祖先——第一死者，但是他在天上，所以《梨俱吠陀》相傳，說人死之後，至天上第一面謁的，就是耶摩及司法神婆樓那，到了後出的《阿闥婆吠陀》中，則說耶摩執掌死亡，同時更有對人死後的裁判權，這個在天上的耶摩，倒有點像耶教的上帝了。到了佛教，才將天上的耶摩天（欲界第三天）王與地獄的閻羅王分了開來。

閻王司理死者的審判管理及處分，閻王在地獄中的地位，

相當於上帝在天上的地位。佛教既不崇拜上帝，自然也不會崇拜閻王。同時，佛教雖在大體上為了隨俗教化的方便而相信閻王的存在，但在本質上並不肯定閻王的獨立性，故有部分部派佛教教派，相信閻王及獄卒均是由各個地獄眾生的業力所感——佛教相信唯識所現。

再說，正信的佛教，也不承認人死之後必須經過閻王的審判，在大體上只承認鬼道及地獄道的眾生，與閻王的職權有關。至於閻王派了獄卒來捉拿將死的人，那是民間的傳說，站在唯識所現的觀點上，佛教並不反對如此的傳說，那是自識的變現，所以佛典中也有類似的記載。

清朝的紀曉嵐，在他的筆記中，對於地獄及閻王界的情形，雖信而仍不得其解，他說世界之大，人有中外東西之別，何以凡從陰間得來的消息，只有中國人而不見外國人？難道中國的陰間跟外國的陰間也是兩個分治的世界嗎？其實，紀曉嵐如果懂得了佛教所說「唯識所現」的道理，這一疑問，就可迎刃而解了。中國人的心中只存有中國型的陰間，當然現不出聯合國型的陰間了。

正信的佛教 56

佛教相信超度亡靈的功用嗎?

不用說，佛教是相信超度作用的。

不過，超度的功用，也有一定的限度，超度只是一種次要的力量，而不是主要的力量。所以修善的主要時間是在各人的生前，若在死後，由活人超度死人，雖以修善的功德迴向給死人，《地藏經》中說，死人也僅得到七分之一的利益，其餘的六分，乃屬活人所得。

同時，正信的佛教，對於超度的方式，跟民間習俗的信仰，也頗有出入。所謂超度，乃是超生樂土而度脫苦趣的意思，是仗著家屬親友們為其所修善業力量的感應，並不是僧尼誦經的本身有著超度的功能，乃是藉著超度者的善業及誦經者的修持而起的感應。

因此，正信的佛教，超度工作的主體不是僧尼，而是亡者的家屬。亡者的家屬，若能在亡者臨終之際將亡者心愛的東西，供奉三寶，施捨貧窮，並且使得亡者明白代他做了如此的功德，那對亡者的死後，有著很大的幫助。那是由於一念的善業感應，以及臨終之際的心境安慰，所以他的業識也將感生善處。

這是物以類聚的原理，不能說是迷信。若於亡者死後，兒女家屬以懇切虔敬之心，齋僧布施，作大善業，以其慇懃的孝心，也可感應亡者的超生，但此已經不如在亡者未死之前所作的受用大了。唯其孝心至誠，如地藏救母那樣的發大悲願，願為救母而生生世世救度苦海的眾生，憑這偉大的願力，尚可感通亡者，減少乃至滅除亡者的罪業，這不是無理的迷信，而是由於大孝心及大願心的感通，使得超度者的心力願力，化入感通了被超度者的業力，乃至彼此連通一氣，所以能夠超度。所以，在正信的佛教，死人的家屬，若要薦拔亡者，乃是供養三寶及布施貧窮，並不一定要求僧尼誦經，僧尼接受布施供養，僅為齋供者祝願而已；因僧尼誦經是日常的恆課，誦經是一種修持，也是為求明白修持的方法，目的不是超度亡者，施主供僧的功德，是由於成就了僧尼的修持生活而來，不是由於計工折價的誦經而來。佛教中雖有指示以誦經來超度亡者，那是希望各人親自誦經，萬一自己不會誦經，或以為自己誦的太少，才請出家人代誦。其實，僧尼是為佛法的住世及化世而設，不是專為超度亡靈而設。誦經的功德，是由於信仰佛法並修持佛法而來，所以並不限於僧尼才可誦經，更不是一定要在人死之後，才來誦經。

再說，超度的期限，最好是在死了七七四十九日之前；因為佛教相信，就凡夫而言，除了福業特別大的人，死後立即上生六欲天，定業深的人，

死後立即上生禪定天，罪業特別重的人，死後立即墮地獄，至於一般的人，死了之後尚有四十九日的緩衝期間，等待業緣的成熟，再決定輪迴的去向。在這期間，如有男女家屬以供養三寶及齋僧布施的功德為之迴向超度，亡者便會由於善業功德的感應而得到超生的幫助，促成生於善道如人間天上之因緣的成熟。過了四十九日之後，已經隨著亡者自己的業力而去投生，那時再做超度的功德，只能增加他的福力，或減少他的苦難，但已不能改變他已經投生的處所了。

不過也有例外，如果是枉死，或者死得淒慘，由於怨結不解，他們縱然已經化生鬼道，還會在人間作祟，這就是通常傳聞的「鬧鬼」。這樣的情形，需要誦經超度（向其說法使其知所去處），佛力引薦往生善道。佛教通常稱鬼道眾生為「餓生」或「餓鬼」，所以往往用密法的咒力加持，變食施食的「焰口」及「蒙山」，對於平安鬼類的作祟，有特別顯著的效驗，這種功能的佛事，對於其他的宗教——神教而言，他們簡直沒有辦法。

當然，以上是就佛教本身的立場而說，事實上，向來請僧尼做佛事的中國人，未必就是佛教徒，甚至是不折不扣的儒者，如近人唐君毅先生，他是著名的新儒學者，但他母親去世之後，仍到香港的寺院中做佛事，並把靈位供在佛寺中，他因自嘆他的哲學，在這一方面用不上力，

所以仍抱著「祀如在」的儒家觀念，尋求「慎終追遠」的安慰。像這樣的例子，可謂極多，如要他們完全照著佛教的觀念來做，恐怕不易，所以這是中國佛教必須求一解決途徑的一大課題。

正信的佛教 60

佛教相信功德可以迴向給他人嗎?

佛教確切相信，自己所修的功德，可以迴向給他人。

所謂迴向，就是從自己的方面，迴轉朝向他人的方面，這是屬於心力的感應，這在上面一節中已經大略說過。這是由於自己的心力通過諸佛菩薩的願力而達於所要迴向的對方；這像天空的太陽光通過反射物（如鏡或金屬體）的折射，便可使戶外的太陽光照射到室內的黑暗處，室內的黑暗處，雖未直接曝曬到太陽，卻接受了迴向而來的太陽光。

同時，雖把功德迴向給他人，自己的功德仍然絲毫不損，這在佛經中有一個比喻：一盞燈，可以點燃許多燈，這盞燈雖然點了許多盞燈，卻不會因為點燃其他的燈而就減弱了自身的燈光。

因此，凡是正信的佛教徒，每做一樁功德，都會發願迴向給一切的眾生，這也正是慈悲心的自然流露。

正信的佛教 61

佛教相信輪迴是確實的嗎?

這個問題的答案是肯定的。佛教相信，除了已經解脫生死（如小乘的阿羅漢）或已經自主生死（如大乘的聖位菩薩）的聖者之外，一切的眾生，都不能不受輪迴的限制。

所謂輪迴，實際上是上下浮沈的生死流轉，並不真的像輪子一般地迴環。輪迴的範圍共有六大流類，佛教稱為六道，那就是由上而下的：天道、人道、修羅（神）道、傍生道、鬼道、地獄道，這都是由於五戒十善及十惡五逆（十善的反面是十惡，殺父、殺母、殺羅漢、破壞僧團的和合、出佛陀的身血，稱為五逆）而有的類別，五戒十善分為上中下三品，感生天、人、修羅的三道，十惡五逆分為下中上三品，感生傍生、鬼、地獄的三道。作善業，生於上三道，作惡業，生於下三道。在每一類別中的福報享盡或罪報受完，便是一期生死的終結，便又是另一期生死的開始，就這樣在六道之中，生來死去，死去生來，便稱為輪迴生死。

不過佛教特別相信，眾生的生死範圍雖有六道，眾生的善惡業因的造作，則以人道為主，所以，唯有人道是造業並兼受報的雙重道，其餘各道，

正信的佛教 62

都只是受報的單重道，天道、神道只有享受福報，無暇另造新業；下三道只有感受苦報，沒有分別善惡的能力；唯有人道，既能受苦受樂，也能分別何善何惡。佛教主張業力的造作薰習，在於心識的感受，如若無暇分辨或無能分辨，縱然造業，也不能成為業力的主因。所以，佛教特別重視人生善惡的行為責任。

正因為造作業力的主因是在人間，所以上升下墮之後的眾生，都還有下墮上升的機會，不是一次上升永遠上升，一次下墮永遠下墮。

人間眾生的造作業因，是有善有惡的，是有輕有重的，人在一生之中，造有種種的業，或善或惡，或少或多，或輕或重。因此受報的機會，也有先後的差別了。所以，人在一期生命的結束之後，朝向輪迴的目標，有著三種可能的引力，第一是隨重：一生之中，善業比惡業的分量重，便先生善道，善道的天業比人業重，便先生天道；如果惡業比善業重，便先生於惡道，惡道的地獄業比傍生業重，便先生於地獄道，受完重業的果報，依次再受輕業的果報。第二是隨習：人在一生之中未作大善也未作大惡，但在生平有一種特殊強烈的習氣，命終之後，便隨著習氣的偏向而去投生他的處所，所以，修善學佛，主要是靠日常的努力。第三是隨念：這是在臨命終時的心念決定，臨終之時，如果心念惡劣，比如恐怖、焦慮、貪戀、瞋惱等等，那就很難不墮惡道的了，

所以佛教主張人在臨死或新死之時，家屬不可哭，應該代他布施修福，並且使他知道，同時宣說他一生所作的善業功德，使他心得安慰，使他看破放下，並且大家朗誦佛號，使他一心嚮往佛的功德及佛的淨土；若無重大的惡業，這種臨死的心念傾向，便可使亡者不致下墮，乃至可因亡者的心力感應了諸佛菩薩的願力，往生佛國的淨土——這是佛教主張臨終助念佛號的主要原因。

民間的信仰，以為人死之後即是鬼，這在佛教的輪迴觀中是不能成立的，因為鬼道只是六道輪迴的一道，所以人死之後，也只有六分之一的可能生於鬼道。

正信的佛教 64

佛教相信靈魂的實在嗎?

不。佛教不相信有一個永恆不變的靈魂，如果相信了靈魂的實在，那就不是正信的佛教徒，而是「神我外道」。

不錯，在一般人的觀念中，除了他是唯物論者，往住都會相信人人都有一個永恆不變的靈魂，晚近歐美倡行的「靈智學會」，他們研究的對象，也就是靈魂。基督教、回教、印度教、道教等的各宗教，多多少少也是屬於靈魂信仰的一類，以為人的作善作惡，死後的靈魂，便會受著上帝或閻王的審判，好者上天堂，壞者下地獄。

在中國的民間，對於靈魂的迷信，更是根深柢固，並且還有一個最大的錯誤，以為人死之後的靈魂就是鬼，靈魂與鬼，在中國民間的信仰中，乃是一個糾纏不清、分割不開的大問題。更可笑的，由於鬼類有些小神通，又以為靈魂是「三魂七魄」組成的集合體了。

其實，鬼是六道眾生之一，正像我們人類也是六道眾生之一一樣，生為人，固然有生有死，生為鬼，同樣有生有死（人是胎生，鬼是化生），

何況人死之後不一定就生為鬼，這在下一節中另予說明。

而於靈魂，中國民間的傳說很多，往往把人的生死之間，用靈魂作為橋樑，生是靈魂的投胎，死是靈魂脫離了肉體，把靈魂與肉體的關係，看同房子與屋主一樣，老房子壞了，搬進新的房子，房子經常在汰舊換新地搬進搬出，住房子的人，卻永恆不變地來來去去。這也就是說，人是靈魂套上了肉體的東西，肉體可以換了又換，靈魂是一成不變的，以為靈魂就是我們生死之流中的主體。

事實上，正信的佛教，並不接受這一套靈魂的觀念，因為這在緣起緣滅的理論上不能成立，站在「生滅無常」的立足點上，看一切事物都是生滅無常的，物質界是如此，精神界亦復如此。用肉眼看事物，往往會發生「成而不變」的錯覺，若用精密的儀器去看任何事物，無不都在剎那變化之中，《易經》所說的「生生」，其實在生生的背後，也包含著死死，也就是變變或化化。

物質界的物理現象，既然是生生不息的，再看精神界的心理現象，那就更容易覺察出來了，因為心理現象的產生，就是由於精神的變動而來。心理現象的變動，促成了人我行為的或善或惡，善惡的行為，又會反轉身來影響到心理現象的傾向，我們的前程遠景，便是靠著這種心理促成行為，行為影響心理的循環作用而定。

那麼試問：靈魂的不變性，靈魂的永恆性，那是可能的嗎？當然是不可能的，不要說死後沒有固定的靈魂，縱然活著的時候，我們的身心也都是活在剎那不停地變了又變而變變不已之中。照這樣說，佛教既不相信靈魂，那麼，佛教所說六道輪迴與超凡入聖的本體，究竟又是什麼呢？

這就是佛教特殊優勝的地方，既不看重自我的永久價值，卻又更加地肯定了自性的昇拔價值。

佛教主張「因緣生法」「自性本空」，佛教看物質界是因緣生法，看精神界也是因緣生法。因緣聚合即生，因緣分散即滅，大至一個星球、一個天體，乃至整個的宇宙，小至一莖小草、一粒微塵、一個原子，無一不是假藉了內因與外緣的聚集而存在，除去了因與緣的要素，一物也不可能存在。所以，從根本上看，是空無一物的。這在研究物理化學的科學家們，可以給我們正確而正面的答案。

至於精神界呢？佛教雖不承認靈魂的觀念，但絕不是唯物論者。佛教的精神界，是用一個「識」字作為命名，小乘佛教只講六個識，是以第六識作為連貫生命之流的主體，大乘佛教增加兩識，共有八識，是以第八識作為連貫生命之流的主體，我們把小乘的放在一邊，單介紹大乘的八識。

大乘佛教的八個識，前六識同小乘的名稱一樣，

正信的佛教 67

只是將小乘第六識的功用更加詳實的分析，而分出了第七識與第八識。

實際上，八個識的主體只有一個，由於功用的劃分而給了它們八個名字，因為前七識的為善為惡，都會把帳目記在第八識的名下；第八識是一切業種業因的倉庫，這個倉庫的總管是第七識，搬進搬出是第六識，製造作業是前五識。

這樣說來，第八識的功能，是在儲藏，但不等於只進不出的守財奴。不斷地由外面藏進去，也不斷地從裡面搬出來，藏進去的是行為影響心理而印入心田，稱為業因或種子，搬出來的是心理促成行為而感受行為，稱為業果或現行。就這樣進而出，出而進，種子而現行，現行而種子，在一期生命之中是如此，轉生到二期、三期，乃至無數期的生命中去也是如此，由現世今生的因果對流，到無數過去和未來世的因果迴還，都不出於這一種子而現行與現行而種子的律則，因此而構成了生命的連貫與生死的相續。

正因為種子與現行的經常乃至剎那不息地進進出出，所以第八識的本質，也在經常乃至剎那不息地變動不已，不要說這一生的第八識的質量與前後生是不同的，即使前一念到後一念也就不同了，正由於念念生滅、念念不同，我們才會有浮沈生死而至越超生死的可能。所以，第八識的存在，便是存在於這一剎那變動的業因與業果的連續之間，除了業因與業果的變動連續，

也就沒有第八識的本質可求；正像水的潮流，是由於水的連續而有，離了相續不斷的水性，也就沒有潮流可求了。佛教教人修持解脫道的目的，就是在於截斷這一因果相續的生死之流，等到第八識的作用完全消失，既不藏進去什麼，也不拿出來什麼，那就成了空性，那在佛教稱為「轉（煩惱）識成（清淨）智」，不受生死的支配，而能自由於生死之中。

可見佛教的第八識，並不等於永恆的靈魂，如果迷信有個永恆的靈魂，那麼超凡入聖的解脫生死，也就成為不可能了。佛教在觀念上否認有靈魂，在目的上也在否定第八識，唯有否定了由煩惱無明接連而假現的第八識之後，才是徹底的解脫。不過，第八識被否定之後，並非等於沒有，乃是非空非有的智體的顯照，而不是無明煩惱的纏繞不清。

正信的佛教 69

佛教崇拜神鬼嗎?

很明顯的，一個正信的佛教徒，唯有崇拜佛、法、僧——三寶，絕不崇拜神鬼，但是，正信的佛教並不否認神鬼的存在，因為神鬼也是六道輪迴的兩大流類。所以，佛教所說的神不是神教所說的上帝，佛教所說的鬼，也不是神教所說的魔鬼。佛教所說的神也是凡界的眾生，佛教所說的魔是在欲界的第六天，所以佛教的魔是魔、鬼是鬼。佛教的魔，也有四種：天魔、五蘊魔、煩惱魔、死魔，除了天魔，其餘三魔也都出於各人自我的生理及心理。

佛教的神，通常是在天與鬼之間，大福的鬼便是神，天的扈從往往是神。鬼有多財鬼、少財鬼、餓鬼，多財大福鬼，雖在鬼道，也享天福，民間一般所崇拜的神，多半就是大福的鬼。神有天神、空神、地神，又可分天神、畜神、鬼神，民間一般所崇拜的牛鬼蛇神、草木精靈、山川等神，多是地神、畜神和鬼神。在佛經中通常提到的是八部鬼神，那就是：天神、龍神、夜叉（飛空鬼）神、乾闥婆（天音樂）神、阿修羅神、迦樓羅（金翅鳥）神、緊那羅（天歌唱）神、摩睺羅迦（大蟒）神。這八部鬼神，有善的也有惡的，

正信的佛教 70

善的通常是受佛教的感化而來為佛教做護法的。因此，正信的佛教徒，並不崇拜神鬼，僅對神鬼保持若干程度的禮遇，假如一個正信的佛教徒崇拜了神鬼，在原則上是有罪的。同時，善神都會自動地護持皈依了三寶的人，故也不敢接受三寶弟子的崇拜；正因為有了善神的護持，惡神惡鬼也不敢作弄或侵犯已經皈依了三寶的佛教信徒。

佛教徒相信祈禱的功能嗎?

是的，佛教深信祈禱的功能。事實上，從靈驗的程度及靈驗的比例上考察，佛教遠比其他神教的祈禱功能更顯著、更有力、更可靠。

祈禱的原理，是以祈禱者的心力——由強烈的信念所產生的一種超自然的精神統一的定力，去感應被祈禱者（如諸佛菩薩）的大悲願力，自己的定力與佛菩薩的願力相應相接，便會產生一種不可思議的神力，那就是祈禱所得的經驗或靈驗。在大乘佛教的中國地區，祈禱觀音菩薩的靈驗，最為卓著。再說，一個虔敬的三寶弟子，本來就有善神的護持，只要信念堅強，若遇到突發的變故，雖不臨時祈禱，也會逢凶化吉。因為祈禱的功能，是由堅強的信念中產生，所以，凡是信念堅強的人，也就等於時刻都在祈禱的功能之中。

不過，佛教雖然深信祈禱的功能，但也並不強調祈禱的萬能。比如佛教徒生了病，祈禱是要緊的，如果病人有自信的把握，能夠憑他虔誠的祈禱，便可感應痊癒。所以，說法聞法也能醫病（《增一阿含經》卷六及《雜阿含經》卷五等）；如果病人沒有自信和把握，也缺乏祈禱的經驗（是指效驗），

那就應該延醫診治了，所以，雖在釋迦世尊的當時，比丘們患了病，通常也多用醫藥治療。

因此，一般相信：佛法，主要是醫眾生生死的心病；醫藥，能治血肉之軀的身病。有了病痛，祈禱是應該的，診療也是必須的——這是正信佛教徒的見解。

正信的佛教 73

佛教是主張焚燒紙庫錫箔的嗎?

不，佛教中沒有這一項迷信的規定。

中國人用紙錢焚燒的習俗，是自漢朝以後開始，比如唐朝的太常博士王嶼說：「漢以來，喪葬瘞錢，後世以紙寓錢為鬼事。」這是說從漢朝開始，人死之後，喪葬之時，要用錢幣與死人同葬。因為中國自古以來，都以為人死之後便是鬼，所以《說文解字》也說「人所歸為鬼」，人死既為鬼，擬想鬼的世界也同人間一樣，只是陰陽兩界不同而已，故以為鬼也需要生活，也需要用錢，所以就用錢幣殉葬。後來有人覺得用真的錢幣太可惜了，便用紙來剪成錢的形狀，以火燒了給鬼用。到近代，由於紙幣的流通，「冥國銀行」的冥幣，也大量發行了！

這種低級的迷信，幾乎是各原始民族宗教的共同信仰，以物器、錢財、珠寶、布帛，乃至還有用人及畜牲來殉葬的。

至於用火焚燒，可能與拜火教有關，相信火神能將所燒的東西傳達給鬼神。印度教《梨俱吠陀》中的阿耆尼（火神），就有如此的功能。

中國民間，用紙錢、用錫箔，當作錢幣、當作金銀，

又有用紙糊篾紮的家具、雜物、房屋乃至現代的汽車、飛機、輪船等等，以為焚燒之後，就被鬼去受用了。

事實上，佛教不以為人死之後即是鬼，做鬼僅有六分之一的可能。佛教更不相信經過焚燒之後的紙庫錫箔能夠供鬼受用。佛教只相信死人的親屬可以用布施、供佛、齋僧的功德，迴向亡靈、超度亡靈。其他的一切，都是毫無用途的迷信。佛教不唯不主張以物品殉葬，佛教更主張人死之後，不可用貴重的棺木、不可穿高價的衣服、不可動用過多的人力與物力；應該換上日常所穿的乾淨舊衣服，將好的新的衣物全部布施給貧苦人家，如果有錢，應該多做布施貧窮及供奉三寶的功德。唯有如此，亡靈才能得到真正的益處。否則把好好的東西埋了燒了，那是最愚癡的行為，更不是一個正信佛教徒的作為。

可惜的是，今日的許多僧尼，並不懂得這一層道理，甚至從大陸到了臺灣的佛教徒，還發明了另一種叫作往生錢的紙錢，在一小張的黃紙上，用紅水印上梵文字母的〈往生咒〉，就當作鬼用的錢了。其實誦咒的功效，與燒紙的作用，根本是兩回事。如果根據佛經來說，印好的經是燒不得的，燒了是有罪的。

再有，現時的僧尼們為人家誦經、拜懺、放焰口乃至打水陸，都要寫文疏，宣讀之後，即予焚化，

這是學了符籙派的道教向其所崇奉的神祇們奏疏及化符驅鬼等的迷信，於佛教教理毫無根據。佛教一切都主張虔誠心的感應，如果心力到了，不用焚疏，必然有用，否則的話，縱然焚化了千百張的字紙，又有什麼用處?

註 參閱《佛祖統紀》卷三三〈法門光顯志〉第十六，「寓錢」條（《大正藏》四九．三二二頁）。

正信的佛教 76

佛教深信因果定律的正確性嗎?

是的，佛教相信因果定律的正確性，正像大家相信吃飯可使胃囊滿足那樣的正確。

一般人懷疑因果律的可靠性，是因為僅僅站在當下一生的立足點上，來看善惡報應的不公平：有人吃苦行善一輩子，不但沒有好報，甚至還不得好死！有人貪贓枉法、為非作歹，卻在法律的漏洞裡逍遙自在，福壽雙全。

其實，佛教的因果律是通看三世的，人，除了現在一生，已有過去的無量數生，尚有未來的無量數生，現在這一生，若將過去及未來的生命之流連貫起來看，實在還不及石火光影那樣的短促渺小。善惡因果是貫通了三世漸次受報的，業力的大小輕重，便決定了受報的先後等次。今生的修善作惡，未必即生受報；今生的禍福苦樂，未必是由於即生的因素；今生多半的遭遇，是由於往世業力的果報；今生的所作所為，多半尚待到後世感報。若把三世看通了，心裡也就平服了。

再說，佛教所講的因果律，也不是像一般人所誤解的宿命論或定命論。

正信的佛教 77

佛教相信，唯有重大的業力不能轉變而被稱為定業之外，人是可以憑後天的努力而來改善先天的業因的。比如前世只造了窮人的業因，今世果然也感生為窮人的業果，但是，生為窮人不要緊，只要自己肯努力，窮困的生活環境是可以改造的。這是將過去的因加上現生的因，綜合起來，就是當下的果。所以，佛教的因果律，不是宿命論也不是定命論，而是不折不扣的努力論。佛教如果落於宿命論或定命論的泥沼，眾生成佛的理論，也就不能成立，既然一切命運都是前世決定了的，人生的修善，豈不等於白費?

可見，佛教的因果定律，也是不離緣生法則的。從過去世的業因到現在世的業果，中間尚須加入許多的外緣，方能成為業果的事實，這些外緣，就是現世的努力與懈怠、作善與作惡。正像一杯糖水的本質是甜的，假若加入了檸檬或咖啡，便會改變那杯糖水的味道一樣。

總之，佛教的因果律是貫通過去、現在、未來的三世，而又連結過去、現在、未來三世的。現世承受先世的業因，成為現世的業果，現世的行為造作，既然即是後世的業因，也可加入先世的業因，成為現世的業果。

因果的道理聽來簡單，說來並不簡單。佛教，就是這麼一個看似簡單而實際並不簡單的宗教。

正信的佛教 78

佛教徒都願往生極樂世界嗎?

凡是正信的佛教徒，不會希望以生天為最終的目的，這是很明確的，因為除了五淨居天及彌勒的兜率內院，生天尚在輪迴生死的凡界。

凡是正信的佛教徒，都願解脫生死，這也是很明確的，因為唯有脫離了生死的輪迴，才會得到永恆的安樂。

極樂世界，是由阿彌陀佛願力所成的佛國淨土，但在十方法界之內，有著十方的諸佛淨土，西方的極樂世界，只是無量佛國淨土中的一個。所以，佛教徒之中也有不願往生西方極樂世界而願往生其他世界的，比如東晉時代的道安大師，唐代的玄奘大師及窺基大師，以及近代的太虛大師，都願往生本界（大千世界）兜率內院的彌勒淨土。

如果是悲願宏深而信心堅強的佛教徒們，也有不願往生他方的佛土，而願生生世世在人間度化的。

至於南傳上座部佛教區域的佛教徒，根本不知道有極樂世界的存在，那裡的出家人，最高的期望是即生修證阿羅漢果而解脫生死，如果一生不成，

期待轉生繼續修證，他們不知極樂世界，也不相信極樂世界，如果大乘佛教告訴他們有個極樂世界，他們或可相信，但相信是在天上。（見《海潮音》四五卷四月號二一頁）

不過，極樂世界的存在，對於真常唯心一系的大乘佛教而言，乃是深信不疑的。由於阿彌陀佛的慈悲願力，極樂淨土的蓮池之中，蓮華分為九品，即使造了五逆十惡的人，若能於臨命終時，至心稱念阿彌陀佛，令聲不絕而具足十念者，便可帶業往生極樂世界下品下生的蓮華之中，過了十二大劫之後，蓮華開放，得見觀音、勢至二大菩薩為之說法，開示諸法實相即緣生性空的道理（《觀無量壽經》）。一旦悟透了諸法實相，實證了諸法實相——諸法緣生，體性本空，便可破除一切的善惡觀念，一切的善業惡業也就一時抖落。那就叫作業障消除，那就不再受到業力的牽制，不再糊塗地沈淪生死，唯有乘著各自的悲願，再來人間，自主生死，行菩薩道，稱為「不違安養入娑婆」。所以，彌陀淨土的安立，確是最最安全、最最方便，也最最可靠的一種信仰，這也正是許多沒有自主把握者的最佳安慰與最大恩德。

可是，《阿彌陀經》說，不可能以微少的善根之因及微少的福德之緣，往生極樂世界，所以彌陀的願力雖大，仍要依靠各自在平日的修善積福。否則，

到了臨命終時，恐怕連念佛的能力都沒有了，那時候，阿彌陀佛雖願伸手救濟，也是愛莫能助了。

正信的佛教 81

佛教重視神蹟嗎?

神蹟，在佛教稱為神通。

佛教承認神通的事實，也承認神通的功用，並且，佛教的神通境界，遠在其他的一切宗教之上。

佛教將神通分為六大類，那就是：神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏盡通。

佛教相信一切神鬼多有由果報而得的神通，一切凡夫仙人，也可以有由修禪定而得到神通（耶教的祈禱，至其心力完全統一集中時，也是定）。但是，凡夫及神鬼，只有或多或少、或深或淺的前五通，唯有佛教已經解脫了生死的大小乘聖者，才能另加一通，稱為漏盡通，那就是六通具足了。

可是，佛教並不以為神通是萬能的，在因果律的原則下，眾生的生死禍福，都是出於善惡業力的自作自受，神通的功用雖大，卻不能破壞因果的律則，凡是決定性的重大業報，縱然以佛陀的神通，也不能把局勢全部扭轉，否則，因果業報的理論，便將無從成立。因此佛陀在世，雖曾現過不少的神通，

但不輕易現神通；佛陀座下的許多羅漢大弟子，也多有相當神通的，佛陀卻不許他們當著俗人現神通（《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二及《律攝》卷九）。因為佛陀知道，神通雖可使人轟動一時，如果現得不能恰到好處，便會招致相反的惡果！

對於神通的問題，如有興趣，可以參閱另一篇拙作〈神通的境界與功用〉（此文收錄於《學佛知津》一書中）。

佛教是崇拜偶像的嗎?

是的，佛教徒對於佛菩薩的聖像，有著崇高的敬意。不過，佛教徒對於佛菩薩聖像的崇敬與頂禮，並不像基督徒所以為的那樣幼稚、那樣罪惡！

凡是正信的佛教徒，並不會把塑畫雕刻的聖像，當作就是佛菩薩的本身（《增一阿含經》卷二八，以觀空為禮佛），所以也絕不同於低級信仰的庶物崇拜。

正信的佛教徒，對於聖像的崇拜，目的是在藉著聖像的崇拜而將信仰的力量感通佛菩薩的悲願。正像靶場的射手，將視線由瞄準口通向準星，再對準靶子的紅心，射擊的目標雖在靶子的紅心，要想射中靶子的紅心，卻須首先通過瞄準口及瞄準星。當然第一流的射手，並不需要按照瞄準基本動作瞄準；同樣的，一個已經悟透了佛法的佛教徒，便會發覺佛的本身是遍滿虛空而充塞法界的，那就根本用不著偶像來作為感通感應的媒介。所以唐朝禪宗的丹霞祖師（西元七三八～八二四年），曾把木雕的佛像，取來燒火烤手的公案（《五燈會元》）。但在尚未證悟的佛教徒來說，豈能不敬佛菩薩的聖像？正像一個國家的國民，豈能不敬國家元首的肖像?

佛教徒是反對自殺的嗎?

是的，在戒律之中有著明確的規定，佛教徒不可以自殺，如果自殺，那是有罪的。（見《四分律》調部之二及《律攝》卷二）

此所謂自殺，是指為了厭惡此一生命的存在，誤以為自殺之後，便可得到解脫而言。

因為佛教徒主張因果定律，若不證悟諸法實相，若不以修持的工夫解脫生死，自殺是沒有用的，業報未盡，即使自殺，也將再接受另一期的生死，正像一個欠了債的人，為了躲避債主的追討而將戶口從甲地遷到乙地，那是不中用的，遲早一些債主仍會找到他的。所以，佛教徒反對自殺，佛教鼓勵人生的建設，利用這一生的存在而做修善的努力，以改造現實的乃至未來的命運。

然而，佛教不是鼓勵自私的宗教。如果為了救濟眾生，在必要時可以捨身，如果為了維護神聖的信仰，在必要時可以殉教；並且，一個真正的菩薩道的實行者，應該是頭目身肉，無一不能施捨的，比如釋迦世尊在往昔生中的菩薩階段時，曾經屢屢捨身，如《法華經》中說:「未有一微塵如芥子許，

非菩薩捨身命處」，便是最好的說明。其實《雜阿含經》卷三九及四七，就有三位羅漢自殺，佛陀倒是贊成的。

正信的佛教 86

佛教是厭世與出世的宗教嗎?

這個問題，可以有兩種答案：一是肯定的，一是否定的；從表面看，應該是肯定的，從通體看，應該是否定的。

佛教的宗旨，是在解脫生死，有生有死是世間法，不生不死是出世間法；世間法中有生死，所以苦多樂少，變幻無常，乃是不足貪戀的。佛教形容世人貪戀世間的財色之樂，如同無知小兒貪吃刀鋒之蜜，不足一餐之美，卻有割舌之患（《四十二章經》）；五欲（財、色、名、食、睡）之樂，猶如手搔疥瘡，正搔之時癢得快活，剛搔過後痛苦即至。所以，世間的快樂是瞬間的，世間的痛苦是長久的。

為了厭離這個苦多樂少的世間，所以要求解脫生死。可見，佛教是厭世的，也是出世的。

然而，佛教不是自私自利的宗教。除了自己出離，也要設法使得一切的眾生都能出離。所以，如人希望成佛，必須先行菩薩道，菩薩道的實踐者，必須是更深入、更擴大地入世，唯有打入了世間的群眾之中，才能化導群眾，

為了化導群眾，必須更積極地肯定人生的行為價值，並且發揮人生的道德價值，否則，自己在群眾之中沒有過人的貢獻，沒有特殊的服務，沒有卓越的表現，群眾豈能心悅誠服地接受化導？所以，凡是正信的佛教徒，無有不以入世為手段的。可知，厭世是入世的啟發，出世是入世的目的。

雖然，小乘的聖者，有些是自了的羅漢，入了涅槃之後，也不打算再來世間。但是《法華經》中又說，凡是真羅漢，終究必將迴小向大，發大乘心，行菩薩道。

從信佛到成佛需要多少時間呢?

說起來，這是非常遙遠而艱難的事。解脫生死，並不太難，證辟支佛果，多則百劫，速則四生；一生三生，多至百劫，可證阿羅漢果；利根人修大乘道，即世可登六根清淨位（已到生死的邊際，即將進入初地的聖位了）。但要成佛，那就不簡單了。通常都說從信佛到成佛，共需三大無數（無數並非沒有數，而是不容易數）劫，一個劫，就已很長了，何況是三大無數劫？在這漫長的時間過程中，廣利眾生，行菩薩道，若能特別精進努力，也可以把時間縮短，否則也可延長。總之，不到福德智慧的究竟圓滿，不能把教化救濟的恩澤遍及十方，充滿法界，便不能夠成佛。

其實，時間及空間的觀念，乃是屬於凡夫的分別作用，若到聖位的菩薩，根本不作這種計較；因為，時間及空間的施設，僅是物理世界的標誌，到了純精神界，時間的長短，空間的大小，根本無從安立。就拿常人的夢境來說，就已不受尋常的時空所限制了，何況是出世的聖人？所以，佛經中有長劫入短劫，短劫入長劫，一劫入一切劫，一切劫入一劫，一念入三世，三世入一念，

大千世界入一微塵，一微塵如大千世界，乃至一毛孔中納無量世界等的記載（《華嚴經》），看來似是無法相信的神話，如能客觀而深切地設想一番，也就覺得不無道理了。當然，如想實證這種境界，絕非凡夫所能辦到。

立地成佛是真的嗎?

是的，「放下屠刀，立地成佛」，是佛教的教訓，正像世俗所說「浪子回頭金不換」的教訓一樣。

不過，浪子回頭的可貴，是在能夠改邪歸正，既然改邪歸正之後，必須要積極地重建他的人生，才能達到「回頭」的目的，才有「金不換」的價值可言。因此，佛教所說的「放下屠刀，立地成佛」，也只是從正面的自性——佛性上作的肯定，不必就是真的當下成就了無上的正等正覺——佛的果位。

所以，在天臺宗的圓教的佛，共有六種，稱為六即（詳見下表）。

表內所舉的六種佛，第一種是指一切的眾生，所以佛說「一切眾生，皆有佛性」——大地眾生均有如來智慧德相，就是指的「理即佛」。第二種是指已經聽了佛法的人，知道自己本有佛性，本來就有成佛的可能。第三種是指已在修持佛法，已能降伏（不是斷除）煩惱的人。第四種是指已經六根清淨快要進入聖位的人。第五種是指初地以上的聖位菩薩。到了第六種，才是真正的成佛，才是佛果的圓滿，才是無上正遍知覺。


六即
1.理即佛：是指眾生本來具有的理體覺性——佛性（唯具佛性）
2.名字即佛：是指聞知自己有此佛性之後，能夠豁然而悟（唯解佛性）
外凡
3.觀行即佛：是指念念自觀其心，降伏煩惱——弟子五品位
隨喜、讀誦、說法
兼行六度、正行六度
外品
4.相似即佛：是指修持的功用已深，已至六根清淨位——十信位
內品
內凡
5.分證即佛：是指已入聖位，分分破除無明，分分實證覺性——佛性——十迴向
十行位
十住位
聖因
等覺性
十地位
6.究竟即佛：是指無明斷盡，功德圓滿，圓證覺性——無上正等正覺——妙覺位——聖果



位八教図

由此可見，「立地成佛」的佛，大概是指第一種的「理佛」或第二種的「名字佛」，而不是第六種的「究竟佛」。因為從「放下屠刀」的時候起，已是佛性圓成的起步點，稱為「立地成佛」，等於是說「回頭是岸」。事實上，放下屠刀並非馬上就是佛，苦海回頭也並不立即就在岸上啊！

懂了這一層道理，對於禪宗的開悟，也可以觸類旁通了。許多人以為「即心即佛」、「明心是佛」、「無心是佛」、「見到未出娘胎前的本來面目」等等，都是成佛的意思，並且以為一旦開悟，「黑漆桶兜底打穿」，便是成佛了。

其實，開悟並不即是成佛，乃至也並不即是見道，比如宋朝的高峯原妙禪師，自稱他一生用功，大悟十八次，小悟不知其數。可見，開悟並非成佛，如說開悟即是成佛，乃是成的「理佛」乃至「相似佛」，而絕不是「究竟佛」。充其量，禪宗的開悟，相近於「得法眼淨」——見道——小乘的初果、大乘的初地而已，所以禪宗破了三關——本參、重關、牢關之後，才是走出生死之流的邊沿。如果以天臺圓教的「六種即佛」來衡量，禪宗破了第三的牢關，也僅同於第四「相似即佛」位。正因如此，禪宗的祖師，當他們參到一個「入處」——黑漆桶兜底打穿之後，往往倒要隱於水邊林下去「長養聖胎」了，因為他們尚未進入聖階，充其量，

是走完了成佛之道的三分之一的路程而已——三大阿僧祇劫的第一阿僧祇劫屆滿。

從這一點看來，一些只知盲修瞎參的禪客們，可以把神智清一清了，因為，他們縱然已經破了三關，也不過是賢位的凡夫而已。

正信的佛教 94

佛教對於現實人間的前途是悲觀的嗎?

凡是正信的佛教徒，對這個問題，他會堅決地回答一個「不」字。

因為，佛教相信，再過一個相當長遠的時間，大約是在五十六億年之後——一定是在地球尚未毀滅之前，那時另有一位佛陀在人間出現，稱為彌勒世尊。那時的人間，道德的建設，物質的建設，使得地球成為安樂的、莊嚴的、美化的、清淨的、平整的、統一的、自由的、善良的、互助的；不論在交通、住宅、衣服、飲食、池沼、園林、菓木、花卉、好鳥、娛樂、教育、文化等各方面，都已健全了、豐富了、美化了、淨化了；那時的人體高大，壽命綿長，相貌端嚴，精力充沛；世界是統一的，語文是統一的，思想也是統一的，全世界的人，都像兄弟一樣，生活在康樂之中。那時的人類，除了尚有寒、熱、飢、渴、大便、小便、淫欲、飲食及老死的感受之外，那幾乎是像西方的極樂世界已經遷移到了地球的人間。

佛教相信，凡是在釋迦世尊的佛法中皈依信仰的人，到了彌勒佛出世的時候，都將同時出世，同聽說法，同受彌勒佛的授記——告知你將在何時成佛。

彌勒出世距今的時間雖遠，正信的佛教，卻深信那個時間必將來臨；為了迎接那個偉大而光明的時代的來臨，預先從事於人間社會的各項建設，乃是正信佛教徒應負的責任。（詳見彌勒三經，《長阿含經》卷六第六經及《中阿含經》卷一三第六六經，《增一阿含經》卷四四〈十不善品〉第四八第三經）

正信的佛教 96

劫是什麼意思?

「劫」是梵文劫簸（kalpa）的音譯，它在印度，並不是佛教創造的名詞，乃是古印度用來計算時間單位的通稱，可以算作長時間，也可以算作短時間，長可長到無盡長，短也可以短到一剎那。

不過，通常所稱的劫，是指我們這個娑婆世界的長時代而言。

佛經中所說的劫，分為三等:

- 小劫：依我們地球的人壽計算，從人類八萬四千歲的長壽，每一百年減短一歲，減至人類的壽命僅有十歲時，稱為減劫；再從十歲，每一百年增加一歲，又增加到人壽八萬四千歲，稱為增劫。如此一減一增的時間過程，總稱為一小劫。
- 中劫：經過二十個小劫，稱為一個中劫。因為，據佛典中說，我們所處的地球，共分「成、住、壞、空」的四大階段，每一階段的時間過程，均為二十個小劫，在這四大階段中，唯有「住」的階段，可以供人類生存。初「成」的階段是由氣體而液體。再由液體而凝固，所以不堪人類的生活。到了「壞」的階段，正在劇烈的破壞之中，也不適合人類的生存；據說是經過四十九次大火災，七次大水災，一次大風災之後，地球便歸消失。壞劫終了，「空」劫開始，在空無一物中再經過二十小劫，另一新的地球便又逐漸形成，進入另一期的「成」的階段。佛教把這成、住、壞、空的四大階段，稱為四個中劫，分別稱為成劫、住劫、壞劫、空劫。
- 大劫：經過成、住、壞、空的四個中劫，便是一個大劫；換句話

說，地球世界的一生一滅，便是一個大劫。然而，壞劫中的每一次大火災，可從無間地獄，一直燒到色界的初禪天；每一次大水災，可從無間地獄，一直淹到色界的二禪天；最後一次大風災，可從無間地獄一直吹到色界的三禪天。也就是說，每一次大劫的範圍，除了色界的第四禪天及無色界的四空天，三界之內的動植飛潛，一切萬物都是在劫難逃。不過，不用悲哀，當壞劫來臨，此界的眾生，或者已轉生他界，或者已直生第四禪天，不會有一個眾生沒有安身之處。

佛經上所稱的劫，如不標明中劫或小劫，通常是指大劫而言。在三界的眾生，未了生死之前，最短的壽命短到即生即死，最長的壽命是修四空定的無色界眾生，最長的有想無想天壽命長到八萬四千大劫，他們的生命，相當於地球的八萬四千次生滅的過程，所以在他們自以為已經是不生不死，其實，

八萬四千大劫終了，仍然要接受生死，在佛眼看來，八萬四千大劫，也僅剎那之間的時光而已，唯有修持解脫道，空去了「我」，才入涅槃——不生不死的境界。唯有再進一步空去了對「法」的執著，才能稱為菩薩，自己解脫生死仍不住於涅槃，隨類應化眾生，走向成佛之道。

大家也許要問：我們的地球還有多長的壽命呢？這個嘛！可有一個比喻，如果地球的「住」劫壽命是一百歲的話，那麼，如今的地球，尚在四十五歲的階段，住劫共有二十小劫，目前是在第九小劫的減劫時期，所以，請大家安心地生活下去，不用擔心耶教所說的「地球末日到了」。不過，在每小劫的減劫減到十歲的壽命之前，也有疫癘、饑荒、刀兵的三災降臨人間，由於減劫人心的日益墮落，自作自受，可是，這三種小災是局部性與暫時性的，人類雖將死亡慘重，但不會消滅。相反的，倒有一個好消息報告大家：在此以後的十個半小劫之中，尚有九百九十六位佛陀，將在我們的地球世界成佛，今後第一位來此成佛的，就是彌勒佛，所以佛教稱彌勒為「當來下生彌勒尊佛」。彌勒下生地球成佛，是在第十小劫的增劫人壽八萬歲時，大約距離現在是五十六億年（以千萬為億計算）。

至於人壽的增減，乃至增長到八萬四千歲，我們不妨信為事實，

因為大小乘經中，都有如此的記載，並說：「其壽減至十歲時人，女生五月便行嫁；是時世間酥油、石蜜、黑蜜諸甘味，不復聞名。」又說：「八萬歲時人，女五百歲始行出嫁；時此大地坦然平整，無有溝坑丘墟荊棘，亦無蚊虻蛇蚖毒蟲，瓦石沙礫變成琉璃；人民熾盛，五穀平賤，豐樂無極。」（《長阿含經》卷六）

大千世界怎麼講?

佛經中說，一個日月系，為一個小世界，須彌山為日月環繞的中心，也就是說，一個須彌山，即是一個小世界。須彌山的問題，至今仍是佛教學中的謎，一些開明的看法（如日本學者），說是出於印度古老的傳說，佛陀在世時，僅是假用傳說來闡明佛法，傳說中的須彌山的或有或無，不是佛陀所要闡明的目的，佛陀的目的，乃是利用須彌山的傳說而闡明覺世濟民的佛法。這是很可取的，但是，若要說到佛教的世界觀，那又非要說到須彌山不可。須彌山究竟何在？筆者不敢否定，但也無從肯定，在我們尚未究明真相之前，存疑是比較安全的態度，所以我想把須彌山的問題，暫且擱置一邊。

小世界的範圍，既是一個日月系，那該是指的太陽系或恆星系了，因為每一恆星，均有若干的衛星，恆星都是日，衛星都是月。對太陽而言，月球固是月，地球等九大行星，也是衛星也是月。

一千個小世界，稱為小千世界。小千世界每一小世界的範圍，是由一個須彌山至色界的梵天。

正信的佛教 101

一千個小千世界，稱為中千世界，中千世界每一中世界的範圍，到達色界的光淨天。

一千個中千世界，稱為大千世界，大千世界每一大世界的範圍，到達色界的光音天。

大千世界，是由一千小世界，累進千倍為中千，再由中千累進千倍，一共經過三次千數的累進而成，所以稱為三千大千世界，其實只是一個大千世界而已。

大千世界的統治者，是色究竟天的大梵天王。

每一個大千世界，都有一位大梵天王，大千世界有無量無數，大梵天王也有無量無數。我們這個大千世界總稱為娑婆世界，每一大千世界，即為一佛的化區，釋迦世尊稱為娑婆教主，原因即在於此。

我們所處的地球，乃是大千世界中的一個微不足道的單位而已，釋迦世尊為了普化他的化區，所以要用千百億化身，才能應化周全，雖化千百億身，仍在娑婆世界的一個大千世界中而已。

由此可見，佛教的世界觀，該是多麼的廣大而又合乎近代天文學的觀點了。

正信的佛教 102

佛教的修持方法是什麼?

是的，這是一個非常重要的問題。如果僅僅信仰佛教而不作佛教生活的實踐，那只算是種了一些將來成佛的善根種子，但卻很難得到即生的利益。

佛教的修持，即是佛教生活的實踐。最主要的有四大項目，那就是:信、戒、定、慧。

沒有信仰心，根本尚未進入佛門，所以，信心是學佛的基本要求。皈依三寶，就是信心的最初建立。

戒的內容很廣，一般的要求，能夠持好五戒十善便可以了；若能增受八戒乃至菩薩戒當然是最好的事。戒對於佛教徒的功能，好像戰場的防禦工事對於戍守士兵的功能。若不先把五戒十善持好，根本沒有佛教徒的氣質；如不持戒而修禪定，也會落入魔境。

禪定，是收心攝心而使心力不受外境動搖的工夫，這也是各種宗教共同著重的工夫，印度的各外道宗教都修定，中國道教的吐納以及西洋耶教的祈禱，也都是禪定工夫的一種。禪的功能，能使心念集中定於一境，

唯有有了心定一境的工夫，才能體察到宗教價值的崇高偉大，才能得到身心方面的輕利安樂——絕非五欲之樂能夠相比。一旦有了這種心定一境的經驗之後，他的宗教信念也會加倍地提昇，再要他不信也不可能。

但是，禪定的工夫並不是佛教獨有的，佛教獨有的是指導禪定並脫落禪定之貪著的智慧，因為，禪定雖是不受外境動搖的內證工夫，一旦進入禪定，受到禪悅之樂，便容易貪戀禪悅之樂而不思離開禪定了。像這一類人，一旦色身死亡，神識便生禪天。但在佛教的境界層次中，禪天分為高下的八大等級，稱為四禪八定，四禪八定都是三界之內色界及無色界的天境，天的壽命雖長，卻未解脫生死，所以佛教只是把禪定當作修持的一種方法，而非修持的目的；所以中國的禪宗，雖然以禪為宗，卻是重開悟而不重禪定。悟，就是智慧的開發，唯有開發了悟透諸法實相的智慧，才能解脫生死而出離三界。

事實上，有關修持的問題，最好是親近大善知識，才能摸著門路，本文不能詳加介紹，只能略舉如上的大概而已。讀者如有興趣，不妨參閱另一篇拙作〈怎樣修持解脫道〉（此文收錄於《學佛知津》一書中）。

正信的佛教 104

佛教是主張苦行的宗教嗎?

當我們尚未解答這個問題之先，應該明白一下「苦行」兩字的定義。

一般所說的苦行，大抵是指以自苦為手段，以解脫為目的而言。從原則上說，這個觀念並沒有錯，若從出發點上說，卻大有區別：有的是盲目的自苦，有的是有理想的自苦。盲目的自苦，往往都是指的盲修瞎煉，砂中榨油，既沒有理論的根據，也沒有一定的目的。有理想的自苦也有分別：一是迷信的，一是理性的。迷信的自苦是指以為持了牛戒吃草、持了狗戒吃屎、持了魚戒浸水，便可在死後生天。理性的自苦也分兩種：一是以合理的修持方法，尋求自我解脫；一是利用可資自我解脫的身心，協助他人（眾生）解脫。

除了理性的自苦，其餘均是外道的苦行。

近人有些認為佛教不主張苦行，認為佛教是主張苦樂中和的中道行者。當然，佛陀成佛，也是在他放棄了六年的苦行，把羸弱的身體調養復原之後（《增一阿含經．增上品之八》）。不過我們必須明白：佛陀放棄的是盲目的苦行或是迷信的苦行，卻又強調理性的苦行。尋求自我解脫是小乘的苦行，

協助他人（眾生）解脫是大乘的苦行。

因此，在《長阿含經》卷八中，有著這樣的敍述：

佛對尼俱陀梵志說：「汝所行者，皆為卑陋：離服裸形，以手障蔽……或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根枝葉果實……或有常舉手者，或不坐床，或常蹲者……或有臥荊棘者……或有裸形臥牛糞上者，或一日三浴，或有一夜三浴，以無數眾苦，苦役此身！」像這樣的苦行，佛陀是極端反對的，因為那是除了自討苦吃就毫無意義，既不能修身養生，又不能修心入定，更談不上修行而利益他人。

佛陀接著把佛教的苦行告訴了尼俱陀梵志：「彼苦行者，不自計念：我行如是；當得供養，恭敬禮事……得供養已，心不貪著，曉了遠離，知出要法。……聞他正義，歡喜印可……不自稱譽，不毀他人……不殺、盜、淫、兩舌、惡口、妄言、綺語、貪取、嫉妒、邪見……精勤不忘，好習禪定，多修智慧……不為貢高憍慢自大……常懷信義，修反復行，能持淨戒，勤受訓誨，常與善人而為伴黨，積善不已……不懷憎恨，不為巧偽，不恃己見，不求人短，不懷邪見（不信因果為邪見），亦無邊見（不是中道，便是邊見：相信靈魂永恆不變，或者不信死後另有境界），是為苦行離垢法也。」

我們讀了這一節佛教的苦行法門，該會感到無限的親切，它的內容，

無非是持戒、禪定、智慧等的解脫法，但也正是人間世的處世法。但這尚是屬於理性的求解脫的法門。到了大乘經中，更加鼓勵我們去大施大捨、難忍能忍、難行能行了，為了救濟眾生可以犧牲自己的一切，並且要發願生生世世救濟眾生而犧牲自己，乃至做到「三千大千世界，無一微塵，不是菩薩捨身命處」。像這樣的菩薩行，能說不是大苦行嗎?

因此，凡是正信的佛教徒，他必須檢束身心，刻苦自勵，待人要厚，自供要薄；唯有降低了物欲的生活，才能提高精神的領域，精勤於道業的修持，努力於事業的發展，貢獻於大眾的公益——發大願心，為全體人類義務勞役，做一切眾生不請之友，乃至犧牲自己而救濟他人，這便是佛教的苦行。如果有人以不吃煙火食，不過人的生活，而以顯異出奇作標榜，那便不是佛教的苦行而是外道的苦行。

正信的佛教 107

六根清淨怎麼講?

「六根清淨」這個名詞，在一般不知佛法的人看來，是非常浮淺的，甚至非常好笑的，他們以為凡是出了家的僧尼，一定就是六根清淨的人，如果稍微沾染了一點男女錢財的習氣，一些專門喜歡揚惡隱善的新聞記者，便會在報紙上大做他們「六根不淨」的渲染文章！至於什麼叫作六根，什麼又叫作六根清淨？他們是不想知道的。

其實，六根清淨四個字中，大有道理。

六根，是指生理學的全部範圍。佛教看宇宙人生，既不是唯物論者，也不是唯心論者，更不是唯神論者，乃是主張因緣和合的緣生論者。所以，佛教看一個人的構成，是從心理、生理、物理的三方面來分析的。上面所說的六根是屬於生理學，加上六塵的物理學及六識的心理學，便是一個人的總和，六根、六塵、六識的形成，稱為十八界，十八界的三大類，構成鼎足之勢，相互為用，缺了一類，其他的二類也就不能存在。因為六塵與六識要靠六根的媒介才有作用，六塵與六根要靠六識的判別才有價值，六根與六識要有六塵的反映才有功效。

正信的佛教 108

如果要下一個比喻，那麼，六根是鏡子，六塵是被鏡子所照的影像，六識是判別鏡中所照影像的人。

什麼是六根六塵和六識呢？說起來很簡單，那就是：

眼、耳、鼻、舌、身、意，從心理與物理的媒介功能上說，稱為六根，也就是生理學上的神經官能。眼有視神經，耳有聽神經，鼻有嗅神經，舌有味神經，身有感觸神經，意有腦神經，這些都是心與物的媒介的根本，所以稱為六根。

從六根所接觸的對象上說，稱為六塵，也就是物理學上的各類物質。眼根所見的顏色和形色，耳根所聽的聲音，鼻根所嗅的香臭，舌根所嚐的味道，身根所觸的粗細冷熱與濕滑等，意根思想的稱為「法」——那是指的極微極遠的、無從捉摸的東西，這些就被稱為六塵。

從六根接觸六塵而產生的判別力與記憶力上說，稱為六識。如果沒有六識而僅有六根與六塵，那就不是活人而是死屍，所以六識是六根的操縱者，六根是六識用來接觸六塵的工具。

那麼，為什麼要稱為六根清淨呢？

因為六根是六識的工具，作善作惡，固然是出於六識的主張，造成善惡行為的事實，卻在於六根的作用。人之流轉於生死輪迴的苦海之中，

就是由於六根不曾清淨，自從無始以來的一切罪業，均由六根所造，比如眼根貪色、耳根貪聲、鼻根貪香、舌根貪味、身根貪細滑、意根貪樂境；有貪，也必有瞋，貪與瞋，是由無明——煩惱而來，合起來，就是「貪、瞋、癡」的三毒交加，惡多善少，永無出離生死苦海的日子了。

修持解脫道的工夫，不外戒、定、慧的三學，但是，慧的主要根源是戒與定，所以修持的入門工夫，應從身心的兩方面著手，一是修身，一是修心。把不好的念頭修理掉，稱為修心，修心的主要工夫是禪定；把不好的行為修理掉，稱為修身，所以修身也可稱為修行，修身的主要工夫是持戒，持戒的目的是在守護根門——守衛保護住六根的大門，不讓壞事從六個根門之中溜進我們的心田，以致種下生死流轉的禍苗。

因為，一個凡夫，除了進入禪定的境界而外，就不能沒有妄想，妄想是促成六根造業的導火線，佛教的戒律，就是妄想與六根之間的保險絲或滅火器，在戒律的防衛之下，六根才能漸漸地清淨，一旦到了六根清淨的程度，超凡入聖的境界，也就快要接近了。

所以，一般的凡夫僧尼，只能在戒律的保護下，勉強守住了六根，至於清淨二字，那是談不上的。一般人的觀念，總以為僧尼們只要不犯淫行，

不貪非分之財，不介入人我是非，便算是六根清淨了，事實上，凡是貪逐於物境的受用，總是六根不淨，不論是看的、聽的、嗅的、吃的、穿的、玩的、用的，只要有了貪取不捨的情形，就是六根不淨。因為除了男女及錢財等的問題，都不容易覺察出來，淨與不淨，也就很少有人細心地注意它了。

根據中國天臺宗的判斷，六根清淨位，便是五十二個菩薩階位最初十階的十信位，要斷見思二惑——相當唯識宗的分別煩惱與分別所知的二障，這應該是從普通（外）凡夫進入賢位（內）凡夫的階段。

又據《法華經》及《涅槃經》中說，能得六根清淨，便可六根互用。所謂六根互用，那是說，六根之中的任何一根，均可兼備其他五根的功能，眼能見色，也能聞聲、嗅香、嚐味等，耳能聞聲，也能見色、嗅香、嚐味等，鼻根、舌根、身根、意根，也是一樣。

六根清淨了，就能六根互用，這在一般的讀者看來，難免會說這是神乎其神的神話。事實上，我們之所以不能六根互用，正因為自己把六根的官能限制住了，也就是說，我們利用六根而執取六塵，六塵充塞了六根，障礙了六根，六根便成了六塵的奴才，也習慣地成了六塵的應聲蟲，色塵來了，眼根應付，聲塵來了，耳根應付，香塵來了，鼻根應付，舌、身、意根，也是一樣。

如果不是這樣，如果六根不執六塵，六根不受六塵的支配與誘惑，那麼，六根就從六塵之中得到了解脫，解脫了的六根，便是自由的六根，自由的六根，自然可以彼此互用而不分界限了。這個自由的六根，也就是清淨的六根，因為自由的六根雖然仍與六塵打交道，但已不受六塵的引誘而造生死的染污之業，所以稱為六根清淨。

說得明白一些，所謂六根清淨，不是沒有了六根，而是我們的生理官能，不再隨著外境的幻象而轉，這就叫作一塵不染——但這絕不是等閒的工夫所能辦到的事。

為了便於讀者的記憶，再將六識、六根、六塵的名目，抄錄如下：

- 眼、耳、鼻、舌、身、意——六識。
- 眼、耳、鼻、舌、身、意——六根。
- 色、聲、香、味、觸、法——六塵。

六識發動六根而接觸六塵，六塵映入六根而由六識判別及記憶保存，再從六識的記憶保存中顯現出來，發動六根貪取六塵，就這樣交互迴還而造成生生死死之流，六根清淨的目的，便在斷絕並超越這一生生死死的生命之流。

正信的佛教 112

四大皆空怎麼講?

「四大皆空」，空去那四個大呢?

不懂佛法的人，他會脫口而出地告訴你：「空了酒、色、財、氣，就是四大皆空嘛！」

其實，這與佛教所說的四大皆空，根本是牛頭不對馬嘴。因為佛教所講的四大，是指「地、水、火、風」的四大物質因素。

四大的觀念，也不是佛教發明的，這是人類對於宇宙本體的初期探索而得的結果，在東西方的哲學思想史上，幾乎有著同樣的趨勢。比如中國《書經》所記的「水、火、金、木、土」五行；印度古《吠陀》本集所說的世界形成，是基於「地、水、風、火、空」的五種自然因素；希臘古哲學家恩比多克里斯（Empedocles），也曾提出「氣、水、土、火」為宇宙間不變的四大元素。

總之，不論五行也好，五大也好，四大也好，都是指的物理界的基本元素，如果僅限於此而膠著於此，那麼，發展的結果，便是唯物論者，所以，這些思想，也是唯物論的先驅。

佛教講四大皆空，是沿用著印度固有的思想而再加以深刻化及佛教化的，因為地、水、火、風的四大元素，是宇宙物理的，比如山嶽土地屬於地大，海洋河川屬於水大，陽光炎熱屬於火大，空間氣流屬於風大。如把它們化為人體生理的，比如毛髮骨肉屬於地大，血液分泌屬於水大，體溫屬於火大，呼吸屬於風大；若從四大的物性上說，堅硬屬於地大，濕潤屬於水大，溫暖屬於火大，流動屬於風大。但是，不論如何地分析四大，四大終屬於物質界而無法概括精神界的。所以唯物論者以四大為宇宙的根源，佛教則絕不同意這樣的說法。

佛教所講的四大，也有小乘與大乘的不同。從大體上說，小乘佛教所說的四大，是指造成物質現象的基本因緣，稱為四大種，意思是說，地、水、火、風，是形成一切物質現象的種子，一切的物象，都是由於四大的調和分配完成；四大和諧，便會欣欣向榮，四大矛盾，便會歸於毀滅，物理現象是如此，生理現象也是如此，所以佛教徒把病人生病，稱為「四大違和」。小乘佛教觀察四大種的目的，是在使人看空我們這個由四大假合而成的色身，不以色身為實在的我，不因執取色身為我而造種種生死之業，一旦把我看空，便會進入小乘的涅槃境界，不再輪迴生死了。

大乘佛教所說的四大，不是指的根本元素，而是指的物態的現象，

是假非實，是幻非實，對於物象的形成而言，僅是增上緣而非根本法，雖也承認四大為物象的種子，但不以為四大是物象的真實面貌；小乘佛教因為只空我而不空法，所以雖把物象看空，仍以為四大的極微質——「法」是實有的。不過，小乘佛教不是唯物論，而是多元論，因為佛教的空不僅空去四大，乃要空去五蘊；四大，只是五蘊中的一蘊而已。

什麼又叫作五蘊呢？那就是：色、受、想、行、識，前一屬於物質界，後四屬於精神界，四大，便是色蘊。

關於五蘊的內容，已非本文所能介紹，因為五蘊是個很大的題目，我們只能在此說一句：五蘊是三界之內的生死法，空去五蘊，才能超出三界的生死之外。同時，我們由於五蘊的提出，證明佛教不是只講四大皆空，而是要進一步講五蘊皆空的。尤其重要的，佛教的重心，並不以四大為主，而是以識蘊為主，至於受、想、行的三蘊，也是識蘊的陪襯，乃是用來顯示精神界的功用之廣而且大的。所以，佛教不是唯物論者，而是緣生論者。

佛教徒是不孝順父母的嗎?

的確，我國有些人士，喜歡如此地批評佛教，因為他們見到佛教的僧尼，不能像俗人一樣地所謂「敦倫」，他們在褊狹的家族觀念及宗法思想之下，認為出家是大不孝的行為。「不孝有三，無後為大」（《孟子》），雖不是儒家的主要思想，然而，直到現代，仍有一些偏激的儒家學者，批評佛教是反孝的宗教。

其實，佛教對於孝順父母的教訓，在大小乘的經律之中，可謂多得不勝枚舉，只要多看幾部佛經，就會明白，佛教不但不是反孝的，乃是極端崇孝的。比如佛在《大乘本生心地觀經》中說：「父有慈恩，母有悲恩，母悲恩者，若我住世於一劫中說不能盡。」所以說：「經於一劫，每日三時割自身肉以養父母，而未能報一日之恩。」又說：「是故汝等勤加修習孝養父母，若人供佛福等無異，應當如是報父母恩。」《增一阿含經》卷一一以供養父母準同一生補處的大菩薩。在《五分律》卷二〇中，也有一個故事：當時佛的一位羅漢弟子，名叫畢陵伽婆蹉，因他的父母貧窮，想以衣食供養，但又不敢，所以請示佛陀，佛陀因此集合比丘弟子們開示：「若人百年之中，右肩擔父左肩擔母，於上大小便利；

極世珍奇衣食供養，猶不能報須臾之恩。從今聽諸比丘盡心盡壽供養父母；若不供養得重罪。」《增一阿含經》卷一一也有類似的教訓。又在《中阿含經．鞞婆陵耆經》中說：有一位迦葉佛時的貧苦工人，叫作難提波羅，他受了佛的教化，完全實行出家的生活方式，但他為了奉養他雙目失明的老年父母，所以寧可做陶器來維持生活而不去出家。

事實上，佛教的修持，雖以出世離欲的出家生活為可貴，但也不強制人來出家，甚至在戒律之中有明文規定，父母不允許的，便不能出家；如果父母貧窮而無人奉養時，出了家的兒女，仍應盡心奉養，否則便得重罪。《根本尼陀那》卷四也說：「假令出家，於父母處，應須供給。」這豈能說佛教是反孝的？當然，如果思想褊狹而復幼稚的人們，一定要說唯有婚嫁生育才算孝道，那就無話可說了——說也難怪，今世一般的俗人，除了養育各自的子女，已經很少能夠孝養各自的父母了。這也許就是迷信「無後為大」的結果罷！

至於佛教所講孝道的觀念，實在不是迷信「無後為大」的人們所能瞭解。佛教以為人在生死流轉之中，今天固然有父母，過去未來的無量生死之中，也有無量無數的父母，孝養今生的父母，也要救濟過去未來的父母。在菩薩的眼中，「一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生」（《梵網經》），

所以菩薩道的實行者，廣度眾生，等於孝敬父母。當然，佛教不像被孟子批評的墨者那樣——視人之父若己父是無父也。佛教是從現生的父母為主而推及過去未來的三世父母。所以佛教對於廣度眾生，是報父母之恩的擴大，那叫作報眾生恩，是由父母而推及眾生的。所以，作為一個佛教徒，首先要孝養父母，然後再去布施放生及供養三寶。

世俗的習慣，人逢自己的生日，便大大地歡樂吃喝一番，稱為慶生，或稱為祝壽。其實，這是不正確的想法。以佛教的觀念來說，自己的生日，正是母親的難日，應該把懷念母難的情緒提高，應該於母難的日子特別懷念父母的生育教養之恩，應該加上十倍百倍地恩孝父母，而不是盡情歡樂地為自己慶生。如果父母已經過世，那就盡其所能，布施放生，供養三寶，以此功德，迴向父母之靈，自身也能得到植福延壽的實效。否則大張筵席而造成雞鴨豬羊等的殺劫，那不是祝壽而是折福！

正信的佛教 118

佛教是重男輕女的嗎?

在上座部的南傳佛教，由於特別重視比丘的身分，無形中有重男輕女的觀念，因為佛陀對比丘們常常告誡女色的可怕，女色是魔、是蛇。

其實，佛陀的本懷未必重男輕女，因為色欲是屬於男女雙方的，對男眾說女色可厭，對女眾說，男色豈不也是可厭?

所以，從學佛證果的觀點上說，男女是平等的，女人除了必須轉了丈夫身才能成佛之外，至於成羅漢、成菩薩，根本是沒有男女差別的。比如觀音常現女身，也唯有女人的氣質最能近乎慈悲的菩薩精神，佛也常說「以慈悲為女」。女人所缺少的是強勁勇猛的魄力，故在佛經中以為女人不能做統治四天下的轉輪聖王。

佛教是反對家庭制度的嗎?

不。佛教絕不勉強改變任何人的生活方式，出家，僅是佛教生活方式的一種，家庭才是佛教建設的根基所在，如果反對家庭制度，佛教的僧尼也將無以為生。

相反地，佛陀卻曾極勉勵家庭生活的如理建立，比如《善生經》，就是一部指導在家生活的經典，指導在家人應該建立正確的倫理生活：子女對父母要報恩、要孝順，父母對子女要教養、要婚配；弟子對師長要供養、要恭敬，師長對弟子要盡心教導，要代選擇明師善友；妻子對丈夫要敬愛服侍、要誠實料理家務，丈夫對妻子要給養服飾飲食、要憐念、要親親；主人對僕從要給食、要體恤，僕從對主人要服從、要盡職；親族鄰友對待親族鄰友，都應互相敬愛、互相濟助、互以赤誠相待、互以善言規勉；在家人對待出家人要恭敬設座、要布施供養，出家人要教在家人信善學善（以上是摘其大要而非經文）。此外，不妨參閱另一篇拙作〈怎樣做一個居士〉（此文收錄於《學佛知津》一書中）。

正信的佛教 120

佛教徒可跟異教徒通婚嗎?

「異教」Heathenism原是猶太人及基督教給異民族的鄙夷之稱，我們借用代替「外道」，但不作鄙夷想。

佛教不像那些民族化或家族化的宗教，佛教沒有這種種族歧視或宗教歧視。宗教信仰雖與家庭生活有密切的關係，婚姻又是組成家庭的基礎，但對一個佛教徒而言，並不要求首先改變了對方的宗教信仰然後再行結婚。但是，一個正信而有修養的佛教徒，必定能在婚後的夫婦生活中，促成對方來改信佛教。

這在佛教的經典中，是有根據的。曾有一個佛教徒的妹妹，嫁給了裸體外道的信徒室利笈多，那個裸體外道的信徒最初極端地反佛乃至害佛，最後終於唾棄了裸體外道而皈依了佛教（《根本目得伽》卷七、八）。另有佛的信女須摩提，也嫁給了外道的信徒，感化了外道的信徒（《增一阿含經》卷二二〈須陀品〉之三）。

因此，一個正信的佛教徒，在四攝法的「同事」的原則之下，不但不要求配偶的對方首先放棄了原有的宗教信仰，甚至可以先去投合對方的宗教信仰，

結婚之後再來潛移默化，轉變對方的宗教信仰。這就是先使自己同於他，再使他來同於己。

當然，婚姻是終身的大事，是家庭幸福的基礎，一個初機信佛的佛教徒，不必利用婚姻作為傳教的手段而致造成不幸的後果。所以，婚姻的主要條件，不應該是宗教的信仰，而是彼此之間的情投意合。

因此，如果沒有把握感化對方，最好選擇同一信仰的配偶，如理組成佛化的家庭，否則，由於宗教信仰的不同而導致婚姻的悲劇，那是很不幸的。

再說，組成佛教化的家庭，雖是佛教徒的應有責任，萬一由於配偶的信仰不同而堅持他的不同信仰，一時之間又無法改變他的信仰，那麼，宗教的容忍，應該能使互相尊重各自的信仰。正信固比迷信好，有信仰也比沒有信仰好。在如此的情形下，應當信仰是信仰，夫妻是夫妻；教堂（寺院）是教堂（寺院），家庭是家庭。因為，佛教本來不是家族化的宗教，而是自由化的宗教。佛陀不障礙他人信仰外道，佛陀不反對他人供養外道，乃至要對弟子說：「汝當隨力供養於彼。」（《中阿含經》卷三二第一三三經）

正信的佛教 122

佛教徒必須要行佛化婚禮嗎?

佛化婚禮，在佛教的三藏典籍中，找不到明確的根據。所以，佛教並不強調佛化婚禮的重要性，凡是公開的婚姻，都會受到佛教的認可。佛教嚴禁私通，私通在佛教稱為邪淫，是犯罪的行為。

至於佛化婚禮，在佛化家庭的建設上說，是有必要的。至少，佛化婚禮的舉行，已經證明男女雙方都是三寶的弟子，自從結婚之後，他們所組成的家庭，也必是佛化的家庭。所謂佛化家庭，是指信奉三寶並且實踐佛法的家庭，至少那是一個修持五戒十善的家庭，一個和樂慈愛的家庭。

所以，凡是正信的佛教徒，應該舉行佛化婚禮，並且鼓勵親友們舉行佛化婚禮。

因為佛化婚禮在佛典中沒有明確的根據，對於婚禮的儀節，迄今尚沒有統一的規定。不過，主要的儀節，應該是皈依三寶及宣誓相敬相愛，在三寶的光照之下，結為夫婦，以愛情相助，以道情相勉。

根據比丘戒的規定，出家人不得做婚姻的介紹人。但是，

既沒有說出家人不能做證婚人，也沒有說出家人可以做證婚人。若以解脫道的觀點衡量，出家人最好不做證婚人。若以菩薩道的觀點衡量，為了佛化社會的理由，出家菩薩為人證婚，當可視為接引的方便。

正信的佛教 124

佛教徒可以離婚嗎?

離婚的問題，在佛典之中，也不容易找到明確的根據。不過，佛教主張婚姻的美滿及婚姻的責任，既然結為夫婦，結婚之後，應該相親相愛，互相尊敬，各守各的本分，各盡各的責任，佛教嚴禁邪淫（私通），婚姻破裂，多數是由夫婦之間的不能互守貞節，夫妻之間既然都能堅持不邪淫一戒，婚姻是不容易破裂的。即使破裂了的婚姻，佛教也主張破鏡重圓；所以，佛陀雖不許比丘弟子們介入婚嫁的事件，但仍許可比丘們為「若男女先已通，而後離別，還和合」（《四分律》卷三）。因為，男女的離婚，對於彼此的心理，都有不良的影響，尤其對於兒女的撫育，更要負起道德上的責任。根據這一論點而言，也可以說，佛教是反對離婚的。

不過，佛經中也沒有說離婚是犯戒的行為。所以，萬一由於感情的衝突、趣味的不投，乃至是出於虐待等的重大理由，在忍無可忍的情形下，是可以離婚的，如果是為了滿足情欲的理由而離婚，那是不道德的，也不是佛教所許可的，故也是罪惡的。因為，夫妻的離異，最倒楣的是他們無辜的兒女。

在中國的古俗，男子喪妻可以再娶，稱為續絃，以為那是道德的，如果女子喪夫，唯有守寡終身才是值得表揚的美德，這種「貞操」的觀念，實在是由於輕女重男的習尚而來。在印度，並不如此，以印度教的《科多馬法典》而言，主張丈夫他往六年而仍不得其音訊者，妻即可與其他男子通。佛經中的俗人出家時，必先捨其妻子，任妻自由，所以，失去丈夫的女子改嫁，在佛教是允許的，也是道德的。

佛教以為嬰兒可以信佛嗎?

佛教不承認基督教所說的「原罪」，所以也不以為嬰兒的罪惡性，如果嬰兒有罪，那是他們在過去生中的行為造作，薰附於他們的生命主體——八識田中，佛教稱之為「業」。所以，嬰兒不會由於出生的理由而繼承了人類的「原罪」。

嬰兒期間，尚沒有自我判別的能力，信仰佛教的皈依儀式，必須是出於自我意志的宣誓，否則便不算皈依。佛教主張，七歲以上的兒童才可以出家，準此而言，皈依三寶的儀式，也該到七歲以上並且已有自我判別的意志之時，才可以舉行。

不過，佛教深信功德的迴向作用，所以佛教鼓勵大家在嬰兒出生的前後，以及為了慶祝嬰兒的滿月及週歲等時節，應該齋僧布施或念佛誦經，為嬰兒的福壽智慧而祈禱（例如《增一阿含經》卷二五〈五王品〉之二）。

佛教反對節制生育嗎?

這在佛教界中，尚是一個未經討論的問題。根據佛教的基本原則來說，只要不犯墮胎殺生戒，節制生育是不必反對的，為了子女的教養及生活的負擔，節制生育是道德的。

正因為佛教嚴禁墮胎，佛教以墮胎與殺人同罪，不論被墮的胎兒已經成形，或尚未成形，凡是墮胎，便犯殺人罪。所以佛教反對以墮胎作為節制生育的手段。

因此，應當考察節制生育的技術問題。

佛教相信：中陰身（從死後到生前階段中的靈體）的進入母胎，是在父母和合的當時，見了父母和合的情態，便起顛倒想——愛父的入胎則為女嬰，愛母的入胎則為男嬰，並且執取父親射出的精子及母親的卵子為「我」。比照「發生學」來推想，這個「我」的觀念，應該是在精子進入卵子之時才起作用，才是受孕，未必就是父母性交的當時。若今日的人工受孕，也不合這一解釋，故此僅作因緣的方便說明。

那麼，如要節制生育，所應處理的階段，須在精子尚未進入卵子之前，否則即成墮胎的殺人罪。房事之前，先服避孕的藥物，或先在陰道或子宮內安置避孕器及藥物，使精子接觸不到卵子，或使精卵失去效能，這可能是道德的，但是確切地有把握不是殺死已經受孕的胎質才行，否則如果沒有更安全的方法，最好不要節制生育，若想節制生育，那就只有一個辦法，也是佛教最贊成的一個辦法——節慾。

佛教徒有國家觀念嗎?

佛教是崇恩主義的宗教，父母、眾生、國家、三寶，稱為四恩，孝養父母、廣度眾生、愛護國家、恭敬三寶，不是為了求取什麼，完全是為了報恩的動機。所以對一個正信的佛教徒，不容懷疑他的國家意識。

佛陀釋迦世尊，成道之後，經常在外遊化，很少回到自己的故國迦毘羅衛，但當他晚年時代，舍衛國的青年國君琉璃大王，為了報復迦毘羅衛國在他少年時代給他的侮辱，便發動大軍，誓言消滅迦毘羅衛的釋迦種族。這被佛陀知道了，便一個人在琉璃王的軍隊必定經過的道中，坐於一棵枯樹之下，任由烈日曝曬。琉璃王見了便問佛陀，何以不坐在有葉的樹蔭之下？佛的回答是很感人的：「親族之廕勝外人也。」（《增一阿含經》卷二六〈等見品〉第三四之二）

就這樣，琉璃王進軍了三次，三次都見到佛陀坐在枯樹之下，所以也撤退了三次。到第四次，佛陀知道這是釋迦族的共業，也是無法挽救的定業，雖然同情與惋惜，也是愛莫能助，琉璃王第四次進軍時，佛陀才放棄了挽救故國厄運的努力。

在中國佛教史上，比如玄奘大師出國之後，

曾為中國的文化在印度留下了輝煌的成果，雖在印度受到了崇高的敬仰，但仍念念不忘返回祖國的懷抱；法顯大師在錫蘭時，有人供養他一面中國的白絹扇子，他在異地見到了祖國的東西，竟然激動得「淚下滿目」，這種熱愛祖國的情懷，實在也是佛教精神的流露。

在唐朝的天寶年間，安祿山造反，因為國庫的財政貧乏，就有神會大師出來，幫助郭子儀，大事籌募，以「香火錢」所得，接濟當時的軍需，終於平定了歷史上著名的安史之亂。

明朝的開國之君朱洪武，推翻了蒙古人的統治，建立了漢人的政權，這是一位雄才大略的民族英雄。但是誰也知道，明太祖不僅是正信的佛教徒，而且在他少年時代出過家。

近代有一位宗仰法師，是中山先生的知友，他對國民革命，也曾付出了許多的貢獻。

當然，若從佛教的理想社會而言，佛教絕不是褊狹的帝國主義者，而是徹底的無政府主義或世界大同主義，乃至是無限的宇宙大同胞主義，因為他愛全人類乃至愛一切的眾生。可是，民族主義乃是達到一宇宙大同胞主義的基礎，若要達成這一目的，必先要從熱愛他的國家民族做起，否則便無從生根。

佛教徒能夠參加軍政工作嗎?

佛教，不是一個政治性的宗教，所以佛教徒們，不會有政治的欲望。

但是，政治的原則是治理眾人的事，佛教徒既然也是眾人之一，自亦不能脫離了政治而生活。

政治，應該分為政權和治權，政權屬於人民，治權屬於政府。佛教徒，至少應該享有政權的權利，比如選舉、罷免、創制、複決等，佛教徒是必須參加的。近代中國高僧太虛大師，曾主張「問政不干政」，這是值得重視的。僧尼的職責是修行與弘化，直接從事於治權的掌握與執行，那是不應該的；對於政權的過問，乃是切身利害的問題，所以是應該的。根據這個原則，僧尼當可參加各級代議士的投票與候選，以期能將佛教徒的意見貢獻給國家的建設。否則的話，即使佛教徒的權益，也將被人忽視了。這在釋迦世尊的當時，也常以寶貴的意見，貢獻給國王與大臣。當然，如果是為了急求出離三界而出家的人，縱然是政權的權利也可放棄，無奈在今後的社會卻又必是「任是深山最深處，也應無計避徵徭」的局面！

至於在家的佛教徒們，從事軍政的實際工作，乃是應當的。一個有理想、有抱負、有熱忱的在家佛教徒，應當要向各方面的各階層去貢獻出自己。

不過，根據佛制的戒律，僧尼可向軍人說法，但絕對不可參加軍中工作，如果國法強制僧尼入營，那便等於勒令僧尼返俗！目前我國政府的兵役法令，對於佛教的僧人，尚無通融的規定。這是由於中國佛教徒的不自爭氣，雖有一個教會，內部缺少組織，僧人不限資格，對於政府也不提出明確的計畫與懇切的要求。這個問題在泰國，早已不是問題，他們有一套非常優良的法令，僧人不服兵役，也不能利用僧人的身分來逃避兵役。在美國，耶和華見證派的基督徒，要求免除服兵役，教友派的基督徒，也反對服兵役，現在他們都已獲得了兵役法的保護，而以軍中牧師及有全國重要性的平民服務，來代替兵役。（世界書局出版的《美國的宗教》）

佛教是和平主義的宗教嗎?

從佛教的本質上說，從佛教的史實上說，佛教確是世界各宗教中最最愛好和平的宗教。

佛教主張慈悲主義，能給予他人乃至一切眾生之樂稱為慈，能拔濟他人乃至一切眾生之苦稱為悲，在慈悲主義的實踐下，不會見到可瞋可恨的人，只有見到可憐可憫的人。所以，在佛教徒的觀念中，戰爭是最最殘忍的事，寧可犧牲了自己的生命，貢獻出自己的生命，來感化強暴，來贏取和平，也不願以牙還牙、以暴抑暴地從事戰爭。在佛教史上，佛教徒們常常遭受到異教或政治的迫害，除了從容殉教，從未有過暴力的反抗。比如佛陀時代，釋迦族的迦毘羅衛國受到舍衛國琉璃王的侵滅之時，當時迦毘羅衛的統治者是佛陀的堂弟摩訶男，是虔誠的佛教徒。以當時釋迦族人的武功來說，不但可以抵抗一陣，根本可以打敗琉璃王的，但他們不願流了他人的血，他們沒有抵抗，便把城門打開，向琉璃王投降了，但是，琉璃王並不因釋迦族的投降而就赦免釋迦族人的生命。在這種情形之下，摩訶男便向琉璃王要求，讓他潛到水底去，當他未出水面之前，

任由釋迦族人逃亡，待他出水之後，再把未及逃走的釋迦族人集體屠殺。琉璃王答允了，但是，摩訶男潛入水底之後，再也不出來了，看看釋迦族人都要逃光了，派人下水察看，發現摩訶男把頭髮繫緊在水底的樹根上，早已淹死了。為了所信的宗教，為了守持不殺生的和平主義，釋迦族人寧可投降被殺；為了挽救族人的生命，摩訶男寧可自沈水底而壯烈地犧牲。終於也大大地感動了琉璃王，停止了他的屠殺計畫（《增一阿含經》卷二六〈等見品〉第三四之二）。這則故事，很可以說明佛教是和平主義的宗教。

雖然，在佛經之中，也有說到以金剛怒目的精神，摧毀邪魔惡怪的勢力，但那畢竟是屬於精神界的修持工夫，而不是現象界的實力表現。

不過，菩薩為了適應各類眾生的根性及各種環境的需要，化現的姿態是可以活用的，比如《華嚴經》善財童子的五十三參之中，就有從事於烽火戰爭及嚴刑峻法的菩薩；觀世音菩薩的三十三應化身中，也現有大將軍身。在《瑜伽菩薩戒本》之中也說，菩薩如果見有惡賊為了貪劫財物而要殺很多的人，或者有人要殺已證聖果的大小乘聖人，菩薩為了不使那個殺人者因了殺死多人或聖人而墮無間地獄，寧可自己先把他殺了，讓自己墮地獄——這種出於悲憫之心而非出於貪心及瞋心的殺人，佛教是許可的。

正信的佛教 135

佛教是主張人性本善論的嗎?

這是中國儒家思想中的問題，孟子講人性本善，荀子講人性本惡，揚雄主張人性是善惡混合，公孫子主張人性無善無惡。究竟那一個的主張較對？大致上，後人喜歡靠在孟子的一邊，因為孔孟才是儒家的正統思想。

因此，也可以說佛教是主張人性本善論的。佛說「大地眾生皆具如來智慧德相」，一切眾生皆有佛性。這是主張佛教性善論的根據。

事實上，佛教雖可說是性善論，也可說是性惡論，佛教的本質，卻既不屬於性善論，也不屬於性惡論。

眾生皆有佛性，是性善論；眾生皆由於無始以來的無明覆障而致尚未成佛，這是性惡論。因為，性善論者可以防惡而還歸於善，性惡論者則可以去惡而成其善；兩者觀點不同，目的卻是一樣。所以，佛教可以左右逢源而適其所適。

若從根本上說，儒家的性善論也好，性惡論也好，他們都是僅僅討論當下一生的本性問題，說性本善與性本惡，是從呱呱墜地時算起的，今生以前的善惡行為——業，他們沒有能力追究，今生死後的善惡行為，他們也無從再追究。

孟子偏重了理性價值，所以說性善，荀子著眼在物性的轉變，所以說性惡，其實，他們都只看到了一面而忽略了另一面。從這一點上說，佛教既非性善論，也非性惡論。因為，佛教看眾生，是從無始以前看起，一直看到最終的目的達成——成佛，從當下的一生根本不能論斷善惡；在眾生來說，善的佛性與惡的無明，根本就是難兄難弟，分割不開，有佛性的時候，就已有了無明，它們是一體的兩面，在生死，是無明，出生死，是佛性。物性是從無明開出，理性是由佛性萌芽。所以，說我們的本性是善，固然不對，是惡，也是不對。若從當下的一生而言，善與惡，理性與物性，乃是與生俱來，投於善則善，投於惡則惡。

照這麼說來，佛教是同於揚雄的善惡混合論了？那也不是，佛教主張：無明煩惱，是可以逐漸降伏而分分斷除的，無明斷盡了佛性也就圓成了，這就叫作斷煩惱證菩提，了生死入涅槃。在生死的凡夫位中，煩惱是惡，佛性是善；一旦證了菩提，入了涅槃，根本也沒有善惡可言。善惡問題，僅是世間法中的觀念，出世法中，乃是無善無惡的。善別於惡，有善必有惡，所以佛教的目的，既不講惡，也不講善。其實善惡問題，縱是世間法中，也是沒有絕對的，正像毒藥可以毒死人也可救活人，良藥可以救人也可能殺人一樣。因此，聖位的佛菩薩，他們本身固然沒有善惡可言，他們看眾生也沒有善惡的區別，唯有如此，

才能怨親平等而來普度眾生。善與惡，不過是凡夫眾生的自我執著而已。但這也不同於公孫子的無善無惡，因為在現實世間的凡夫位上，人性並非沒有善惡，出世之後，才沒法加上善惡的名目。

正因為佛教的善惡觀念，是沒有永恆性的，是要徹底廢除掉的，如果一定要給佛教加上一個關於人性的什麼論，那就只好勉強地叫作善惡解脫論吧！

正信的佛教 138

佛教共有多少宗派?

這是一個無法避免的問題，因為，佛法雖只有一味，由於接受者的程度——根性的高下不一，以及生存時代與生活環境的差異，對於佛法的看法，也就因人而有不同的解釋了。佛經中說：「佛一圓音演說法，眾生隨類各得解」，就是指的這一層意思，站在佛的立場看佛法，法法可通涅槃城，站在佛弟子的立場，那就各有各的專長的法門了，比如最有名的十三位弟子，他們各有一種第一的特殊的性格，也各有他們的伴侶（《雜阿含經》卷一六第四四七經）。這可算是佛教分宗的最初徵兆。

佛陀涅槃後的四、五百年間，單是印度境內的小乘佛教，就分有二十個部派之多，他們往往僅是為了一個很小的問題的爭執，動輒就結成一團，分成一派。

小乘佛教分得七零八落，而失去了統一教化的依準力量之際，馬鳴、龍樹的「般若空」的大乘佛教，便在印度境內應運而興。

到了佛陀涅槃後約一千年之間，由於無著、世親以至清辨、護法的「唯識有」的思想抬頭，印度的大乘佛教，也就分成了空有二宗；稍後一些，

由密宗的興起，又將大乘佛教分為顯密二教，把空有二宗，歸入顯教一類。

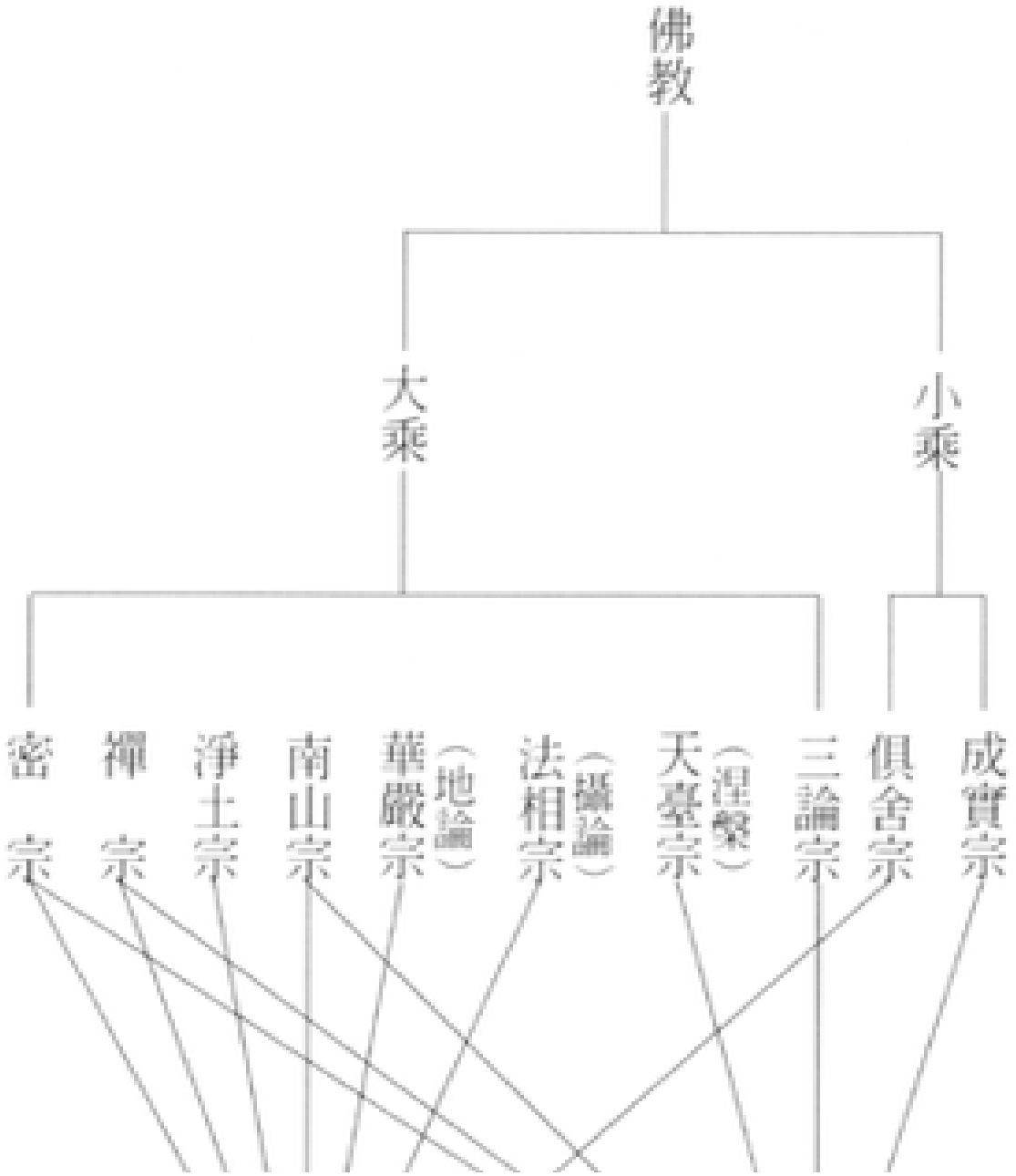
這是印度佛教的大致情形。

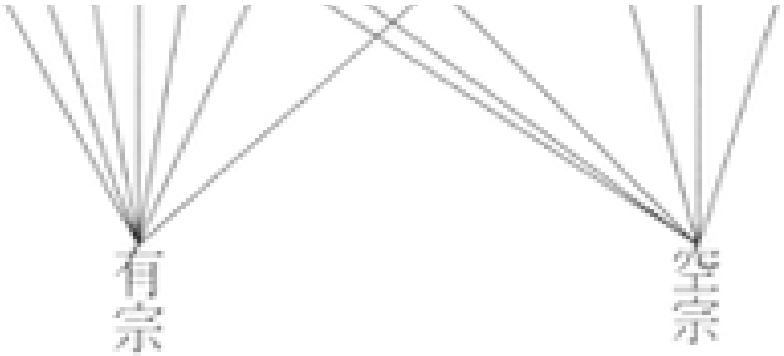
佛教傳入中國以後，最初沒有宗派的門戶之見，後來由於翻譯事業的逐漸鼎盛，佛典的大量譯成，以及佛教思想家對於佛法的分類判攝，才有宗派的出現。

中國佛教的宗派，最先成立的是由於東晉時代鳩摩羅什譯介的三論或四論宗，這是印度空宗的法脈，到嘉祥大師而集大成。同時依據小乘的《成實論》而有成實宗；依據小乘有部的《俱舍論》而有俱舍宗。依據《涅槃經》而成涅槃宗；依據《十地論》而成地論宗；依據《攝大乘論》而成攝論宗；由達摩西來，傳佛心印，而成禪宗；由唐代道宣專弘《四分律》，而成（南山）律宗；依據《法華經》的綜合與開發，至智者大師而成天臺宗；由玄奘大師西遊歸來，據《唯識論》而成法相宗（又稱唯識宗）；依《華嚴經》的綜合開發，至賢首大師而成華嚴宗；自慧遠大師倡蓮社專修持名念佛，至善導大師而成淨土宗；最後由於唐代開元年間，西域來了善無畏等三位密教的高僧，譯傳了密部的經法，而成立了密宗。

這樣算下來，中國佛教，共有十三宗之多了，其中除了成實與俱舍兩宗屬於小乘佛教，此外都是大乘佛教。

後來，由於各宗的相攝相抗，十三宗僅剩下了十宗，涅槃宗歸入天臺宗，地論宗歸入華嚴宗，攝論宗歸入法相宗。現在且把大小乘各宗與空有的關係，列表如下：




有宗
空宗

從以上所介紹的宗派看來，可謂洋洋大觀，但自晚唐以下的中國佛教，小乘不受重視，三論、唯識，已無人研究，密宗在中國只是曇花一現，唐武宗會昌五年的法難之後，密宗在中國消失，倒是流去了日本。中國的地理及社會背景，無法嚴格地要求戒律的遵行，所以律宗也是若存若歿地苟延殘喘而已；最盛的是禪宗，以致禪宗的六祖惠能之下，又分出了五家宗派，五家之中以臨濟及曹洞二派發展得最盛最久，今日的中國僧尼，幾乎全部是出於這兩家的法脈而來。至於講說教理方面，僅有天臺與華嚴勉強維持而已。到了宋明之際，中國出了幾位主張禪淨雙修的高僧如永明延壽（唐哀帝天祐二年至宋太宗太平興國元年），所以晚近的中國佛教，除了念佛與參禪，幾乎就沒有別的事情可做了。

自清末民初以來，由於流落在日本的許多典籍，陸續地請回了中國，三論、唯識、律宗、密宗等，在中國已有了復活的現象，只可惜中國佛教近數百年沒教育，不培植人才，這一復活的機運，能否開發出來，尚待努力之中！

除了中國，佛教在今日的世界各地，也都有著許多宗派。

南傳上座部的泰國佛教，分有大宗派及法宗派。

西藏的密教區，分為黃教、紅教、白教、黑教等。

日本的佛教，大致上與中國相似，

而以淨土真宗及日蓮宗為日本佛教的特色。近人印順法師對日本佛教曾作如此評語：「日本式的佛教，不是佛教化的家庭，是家庭化的佛教。不是在家佛教，而是變了質的出家佛教。」（《海潮音》三四卷七月號〈建設在家佛教的方針〉）這就是日本佛教的特色。

最後，我要總結一句：佛教的分宗分派，是屬於支節的分門別類，而不是根本思想的左右出入。正因如此，不久的將來，當可見到統一的佛教，在世界上出現。

唯識就是唯心嗎?

不。唯識論雖以精神為主，但不否定物質，也不否定客觀的現象，如要否定，那就一空到底，連「識」也無從可唯了。

其實，若講哲學上的唯心論，除了唯物論，幾乎多可納入唯心論的範圍。比如培根、洛克、休謨等，算是主觀的唯心論，黑格爾算是客觀的唯心論，康德算是意志的唯心論，詹姆士算是經驗的唯心論，柏格森算是直覺的唯心論，羅素算是存疑的唯心論（這一唯心論的分類法見於太虛大師《法相唯識學概論》）。

總之，不論是那一種的唯心論，總要立出一個標本，作為他們立論的基礎，有了一個標本的偶像，就難免不犯以偏概全的錯誤；存疑的唯心論是比較開明的，但他們不能指出一個究竟的歸路，仍不免令人有徬徨之感。

至於佛教的唯識論呢，雖講「三界唯識」，三界之內的萬事萬物，均由八識所變，一切的物象——器界，均是八識的相分——現行，但是並不否定自我而外的一切眾生，三界唯識，是說三界之內的一切現象，是由三界的眾生各自的八識共同所變，也就是三界眾生的共業所變，這裡所稱的八識，不僅是指的當下的心識，

而是包括了無始以來的業力所薰的心識，由於業識的現行，便成了八識的相分，成了三界的現象，成了我們所處的世界。我們的世界，物質是由同界所有眾生的八識所變，眾生的相互為緣，也是由於同界眾生的八識互變。

唯識論的宇宙觀，稱為「賴耶緣起」，賴耶識是第八識的梵文音譯，意思是藏識，能夠含藏一切業種，當業種現行而感得的果報，便是唯識變現，這是從本體上著眼的。若從現象上著眼，便可稱為業感緣起，因為，八識所變的果報——現象，實在是由於各自所造的業力而來。若從方法上著眼，不管是賴耶緣起也好，業感緣起也好，都不出乎「緣生」的原則，唯有眾緣和合，才有現象成立的可能。所以佛教的基本原則，是緣生論。佛教的最終目的是一個「空」字，因為不用標立任何形而上的偶像，所以不會落於以偏概全的泥沼，因為由緣生而歸結於性空——我固空了，法也空了，所以不會令人有徬徨莫措之感。一般的哲學家，我字都空不了，法（形上的標本偶像）字，當然更加無從空起了，如果他們一旦真把他們自我執取的標本空去了，他們便會失去自己的立足之地而成為無依的遊魂！

所以，佛教的唯識論，絕不是哲學的唯心論能夠相擬相比的。

正信的佛教 145

禪宗就是禪定嗎?

不。禪宗和禪定是有分別的，因為，禪宗固然主張參禪習定，凡是禪定，卻未必就是佛教的禪宗。

「禪宗」一名，是在中國創立的，當佛陀的時代，並沒有禪宗一名，而只有禪的工夫和禪的內容。佛教的解脫道的修持法，是以戒為起步，以定為重心，以慧為目的，戒、定、慧，稱為三無漏學，三者缺一不可，三者相互關聯，相互助長，成一螺旋形的狀態——由戒生定，由定發慧，由慧起修——直向解脫之道上昇。其中的定，就是禪定。

事實上，中國的禪宗，乃是重於悟而不重於定的。

同時，定的種類也有很多，有佛教的出世定，稱為「滅盡（了煩惱的）定」，有外道凡夫乃至畜類的世間定，那就是通常所稱的四禪八定。四禪八定，也是佛教出世定的過程，唯因外道修世間定是以生天為目的，佛教修世間定，是以進入出世間定為目的，所以外道稱為世間禪，佛教則為根本淨禪。

在佛教的禪定中，也分有小乘禪與大乘禪，小乘禪是以解脫生死為目的，

正信的佛教 146

大乘禪是以藝術化的生活為目的，比如中國的禪宗，以為擔柴挑水都是禪，吃飯睡覺也是定，是重於精神的寧靜不動，而不執著肉體的枯坐守寂。

再說，禪與定，乃是梵語禪那（Dhyāna）的音義合璧，是靜慮的意思，故也可以翻譯為定。不過，禪定兩字，尚有區別，禪是色界的心境，所以色界稱為四禪天，定是心統一境，在欲界也可有之，到了無色界的四無色定有之，出了三界的出世間定，仍然有之。所以，禪的範圍小，定的範圍大，禪也是定的一種。但是，也有將出世間定稱為出世間上上禪，把低級的外道定稱為野狐禪。

定的名稱，在梵語中，除了三昧，尚有七名：三摩地、三摩鉢底、三摩呬多、馱那演那、奢摩他、現法安樂、質多醫迦阿羯羅多等等，正因為定境通於凡聖，致有印度人，認為男女性交，也叫三摩鉢底——雌雄等至，因那時也有心意集中，淫樂遍身，類似定心的現象。至於那些說什麼性命雙修啦，身心雙修啦，就是想從男女的淫樂中修定（見印順法師《成佛之道》一四四頁）。修定的意義，被附會混雜到如此的猥褻下流，也真可悲可憐！但是，這也告訴了我們，印度對於定的意義是看得非常廣泛的，這與中國禪宗的本旨，何止相去天淵！

因禪定未必就是禪宗，所以世界各宗教，凡是有神祕效驗的，無非是從禪定的工夫而來，不論他們是用持咒也好、祈禱也好、禮拜也好、誦經也好，

所得的結果，多是禪定的作用。

所以，凡夫乃至畜類如狐，只要用著了心止一境的定功，便會產生或大或小的神祕效驗——神通，但那並非是佛教的禪宗；佛教的禪宗，倒是反而不主張神通的。

正信的佛教 148

什麼叫作頓與漸?

頓漸的問題，許多人都會誤解，總以為頓教的法門與漸教的法門，是截然不同的兩種修行法，許多貪圖便宜的人，也都偏愛頓教而妄斥漸教。大家都知道，禪宗是主張頓悟的，是主張不立文字直指心源的，是主張前念迷是眾生，後念悟即是佛的。除了禪宗之外，沒有一個宗派，能像如此直截了當而開門見山的了，所以禪宗的許多人，往往要批評學漸教的人，是知解宗徒。

其實，頓漸兩種法門，乃是一體的兩面：頓是由漸而頓，漸是因頓而漸；沒有漸，絕沒有頓，有了頓，必先有漸；漸是頓的成因，頓是漸的結果。

這個問題，我在一九五八年，就已有了這樣的見解：「所謂頓悟，乃是最後一念的點破，或最後一緣的成熟，……就如一個孵了二十來天的雞蛋，如因小雞無力掙開蛋殼，經母雞輕輕用嘴一啄，小雞便會脫然而生，並且生氣盎然，但這母雞的一啄，也是最後一緣的助成。同樣的，我們學佛，因為往昔生中的根機深厚，所以生到現世，只要偶受一個禪門所說的機鋒，便可一念點破，而頓超悟入凡上的聖域。那麼所謂頓悟，也沒有什麼神祕可言了。」（《神通與人通》

的〈人心的安頓和自性的超脫〉）

因此，若從佛的果位上看眾生，一切眾生皆有如來智慧德相，皆有成佛的可能，所以佛視眾生等同於佛，這是頓教；若從眾生位上看佛，眾生雖可成佛，眾生成佛必須經五十二個階位的長期修行，才能到達佛位，這就是漸教。到了漸修的圓滿，佛的果位，亦必頓然顯現——菩提樹下成等正覺。

反過來說，頓也是漸的開始，漸乃是頓的實踐，頓是漸的啟發，漸是頓的延續。

因為，中國禪宗所稱的頓悟，是指頓時悟到佛的知見——《法華經》把佛的知見的證得，分成兩面的四階，稱為「開、示、悟、入」，開與示的工作，是由佛陀擔任的、對眾生做的，將眾生本有的佛性之庫藏打開來，指示給眾生，稱為開示；悟與入是由眾生自己做的，眾生明白了自性本來可以成佛，這就是悟，悟後如法修持，才能進入佛的知見之門。若以階位衡量，悟佛知見，是在未登初地的凡位菩薩，入佛知見，是在登了初地以上的聖位菩薩，因為，唯有初地以上，才能一分一分地斷無明，一分一分地證覺性。初地以前，都是準備工夫。

可見，頓悟是悟的理體法性或佛性，頓悟並不就等於成佛；漸修是修的事相功德，唯有積於漸修，才能真的成佛——理以頓悟，

事以漸修——這是頓漸問題的又一答案。禪宗的頓，就是這樣的一個範型。

不過，這是站在教義解釋的立場而說，若照中國禪宗的本身來說，又並不如此，因為中國禪宗所說的頓悟，乃是不落階位的，頓悟就是頓悟，與漸修幾乎沒有關係，而以為頓悟之際，當下便是本來如此的真如實性。但這終究不是一般人能夠做得到的。

禪宗以為在參究用功到了得力之時，雖不能即刻進入初地菩薩的聖位，但在頓悟的當時，能使第六、第七識的功用暫時停伏，不落昏沈、散亂、無記的狀態，唯是明明了了的現量（本來如此的）心現起，好像在烏雲覆蓋之下，突然煙消雲散一見萬里無雲的景色，雖僅極短時間的實證（真如實性的）經驗，剎那之後，又被無明煩惱的烏雲把那景色遮了起來，但他確已見過一下本來如此的真如實性了，比起從未見過的人來，當然是大大的不同。這就是禪宗所講的頓悟，唯其悟後仍得用功再修，因其雖已印到了佛心，福慧資糧——成佛的資本，尚未具足哩！

最好修學那一宗?

在前面已經說過，佛教的各宗各派，都是由於學佛者的根性及時代環境的不同而產生。所以如果站在佛教的根本立場上說，宗派是多餘的，如果執一非全，那不唯是學佛者個人的損失，更是整個佛教的不幸；正像浙江的寧波人喜歡吃臭，湖南人喜歡吃辣，山東人喜歡吃辛，山西人喜歡吃酸，那麼你說，究竟那種該吃，那種不該吃呢?

佛教的內容，無所不包，雖不即是科學，但不違背科學；雖不即是哲學，但卻超乎哲學；雖不即是文學，但卻確有文學；雖不即是美學，但已創化了美學；雖不即是宗教，但也不缺宗教的素質。

因此，我們修學佛法，最好是選擇近於自己根性或興趣的，作為入門的方便。在中國的大乘八宗之中，唯識近於科學，三論近於哲學，華嚴及天臺近於文學，真言及淨土近於美學，禪宗是佛法的重心，太虛大師說：「中國佛教的特質在禪」，任何一宗，均可匯歸禪的精神；至於律宗，乃是整個佛教的基礎，它對佛教的重要性來說，正像《六法全書》對於全國，所以嚴格地講，

正信的佛教 152

律宗不該自成一宗，律宗應該遍屬於各宗，至於宗教的素質，乃是各宗皆備的。

自晚唐以下的中國佛教，禪宗特盛，繼而禪淨合一，晚近，禪宗出了寄禪及虛雲，淨宗出了印光，律宗出了弘一，天臺出了諦閑，華嚴出了月霞，唯識出了歐陽竟無（漸），但從大致上說，在民間仍以禪淨二脈的影響力較大，在學術界則以唯識的影響力較大。密宗雖也盛行，但是非常混亂。

最值一提的，是太虛大師及其門下，他們不再拘泥於某宗某派，而是直從佛法的根本精神上，統看各宗各派，打破門戶界限，還歸各宗的本來地位，太虛大師以三大系，統攝大乘各宗派，那就是：法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗，因此，除了唯識及三論兩宗各成一系之外，其餘各宗，均歸法界圓覺宗所攝。到了太虛大師的學生，近人印順法師，又將大乘三大系更動了一下，稱為：性空唯名論、虛妄唯識論、真常唯心論。太虛大師以法界圓覺為最圓滿，印順法師則以性空唯名為最究竟。前者一生推崇《大乘起信論》及《楞嚴經》，後者宗本《阿含》教義，貫透《般若》空的思想，人家說他是三論宗，他卻否認此說，因為中國的三論宗已經滲入了中國的思想，而非印度空宗的原來色彩。

事實上，不管你叫它什麼名字或放在什麼地方，玫瑰花總是一樣地香。古今諸大德的左判右攝，乃是為了使人更加明白佛法的內容和研究的系統與方法，

若要修學，凡是走上了路，「法法皆通涅槃城」。因為，佛法只有淺深偏圓之別，而沒有好壞是非之分；淺的是深的基礎，深的是淺的進展；偏的是圓的部分，圓的是偏的全體。然從研究上說，必須脈絡分明，所以要左判右攝。

不過，到此為止，我們應該注意，中國的大乘八宗，已經歸納成了三宗，八宗的門戶，應該不復存在，乃至大小乘的界限，也當一律剷除，俾使整個的佛教，重歸統一。如果尚有什麼人要做某宗某派的孤臣孽子，希望成為某宗某派的第幾代祖師，那是沒有必要的事了；事實上，歷代高僧，未必就是某宗某派的第幾代祖師，徒有法卷授受的所謂「嗣法門人」，也未必就是有證悟的高僧。至於大乘與小乘之分，也根本不受南傳上座部佛教的歡迎，中國人說他們是小乘，他們也會說大乘非佛教，這種分河飲水而彼此輕視的局面，誰說是合理的呢?

當然，對於一個初進佛門或將進佛門的人來說，起步點的選擇是必須的。以我的看法，初出家的比丘及比丘尼，應該先學僧尼律儀，但卻不必就入律宗；晚年學佛的在家居士，應該專心念佛，但卻不必就入淨土宗，也不必就是念的西方阿彌陀佛——尚有兜率內院的彌勒佛、東方的藥師佛與阿閦佛等；如果是以學術思想的態度來親近佛教，那麼般若空及唯識有的兩大系，都是最富發掘價值的寶藏。

以修學的行程來說，可以分為兩種：一是難行道，一是易行道。難行道是指自初發菩提心起，生生世世行菩薩道，生生世世犧牲自己而成全眾生，那是靠著所發的願力，維持住一生又一生的救世工作，這是非常艱難的行門，如果願力不夠堅強，往往會在再三再四的挫折之中退心，但是這一行門的行程，卻比易行道來得快速，要比修學易行道更早達到成佛的目的。易行道是指藉著諸佛願力所成的淨土，長養各自的慧業，也就是以凡夫的身分往生佛國，在佛國的環境之中培養慧業，到了「不退」的程度，乃至到了聖位的境界，再入凡界行菩薩道而廣度眾生，所以，這是比較安全而穩當的，卻是迂曲而緩慢的。

一般沒有自信或信願不夠堅決的人，最好是修學易行道，易行道的宗教價值及其作用，可以說與基督教的求生天國，有著異曲同工之效，雖然兩者的內容不可相提並論，但其強調「信」的力量則幾乎一致。再說，基督教講「信、望、愛」，佛教則強調「信、願、行」鼎足而三的功能。所不同的，佛教是以眾生的本身為主，基督教則以上帝為主，基督教的出發點及其目的，無非是為了上帝的權威、服從上帝的權威、依賴上帝的權威。佛教則為以眾生自己的力量感通諸佛而期進入佛土，與佛同處，所以，除了死心塌地的信，還需要與佛的願力相應（不是如基督教所說的「寵愛」），才能往生佛國，

諸佛的願力有「通」與「別」的兩種：通願是諸佛共通皆有的，那就是：「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。」通常稱這為四弘誓願；別願是諸佛個別成就的願力，比如阿彌陀佛的四十八願、藥師佛的十二大願。唯有我們也發了諸佛的通願，才有進入諸佛國土的希望，也唯有能與某佛的別願相應了，才有生到某佛國土的可能。這一點，在今日以念佛而求往生佛國淨土的人們，幾乎很少注意。同時，當我們修學淨土行的易行道時，必須要把內心的至誠懇切，表現到生活的言行上來，淨土的眾生是「身、口、意」三業清淨的，我們凡夫雖不能做到絕對清淨，也當盡量使自己的身心淨化，淨化的德目便是五戒十善，如果內心嚮往淨土，行為不求淨化，那對臨終往生佛國的希望，也是很有疑問的。

佛教的本質是崇尚智慧的，但從宗教的立場來說，與其說智慧是入佛的方法，倒不如說智慧是修學佛法的目的，固然有人是從知解而信仰而實踐，但也有著更多人的信佛學佛並沒有經過知解（教義）的考驗，但由信願行的實踐，也可以達到應達的目的，信願行的本身，卻不一定要有慧解的支持，因此，不懂教義或者也無能接受教義的人們，同樣可以信佛學佛，他們雖然不懂教義，卻也同樣能夠得到宗教信仰的實益，比如淨土的行者，雖是上中下三根兼備，雖不乏飽學之士，但從大體上說，淨土行的修學，則近似這一類型；再如中國的禪宗，

主張「不立文字」，主張「言思路絕，心行處滅」，他們不需要繁複的知識，因他們能從篤行之中，自然見到慧光，那就叫作開悟。正因如此，禪宗也就最適合中國人「不求甚解」而崇實惠的口味，但這否定了知解葛藤以後的信仰，絕不等於可笑的迷信，故在禪宗高僧的語錄，無一字不是智慧的結晶。

所以，禪淨二門，最受千百年來中國人的歡迎，因為這是不必要高深的理解知能作為入門的先決條件，但也因此而引生了若干的流弊，使部分根淺障重的學者，流於愚昧癡迷、盲修瞎煉、執己非他而不自知！

佛教徒對於全部佛經的態度怎樣呢?

佛教的大小乘經典，非常之多。至於佛經之有大規模的文字結集記載，是在佛滅度後數百年間的事。雖從律部中可以看到，佛陀時代已有了成文的經卷，例如《根本說一切有部律》卷四四、卷四八、《雜事》卷四、《藥事》卷三，已有讀經寫經的記載，唯其為數很少。初期的佛經，多半是靠口頭傳誦的，由於印度自古以來對於聖書都靠師弟口傳（最早婆羅門教的《吠陀》聖典，根本忌用文字記錄），所以養成了印度民族強記的習慣與能力，一個學者熟背數十萬頌，乃是平常事，即至今日的緬甸比丘之中，仍有通背三藏教典的三藏法師。正如胡適所說：「那些印度和尚真有點奇怪，搖頭一背書，就是兩三萬偈。」（《白話文學史》）

但是，多靠師弟誦傳的方法將佛經流傳下來，就不能保證沒有訛誤的情形了。而且，印度民族從師承相傳的習慣中，養成了對於師承的絕對信心，因此，時間久了，對於同一樁事物，就有好多種傳說的不同，各傳各的，各信各的，互不相妨。因此而可能把一些印度古文化中的各種傳說，

也在不知不覺中加以利用而成了佛典內容的一部分。尤其是歷史性的考證工作，對於印度民族是從來不重要的。所以在佛經之中有著許多互相出入矛盾乃至時間倒置的記載，尤其關於論典的部分（佛教有經律論等三藏，經律的性質相似基督教的《新約》、《舊約》，論典的性質相當於基督教的神學書），因為多半是出於各派論師的撰著，不同的見解更多。

因此，一個正信的佛教徒，對於佛經，應該具有極崇高的虔敬，但卻不必要求毫不揀別地字字接受。佛教的正法，應向佛經之中探求，對於佛經的記載，卻可保留各自的審察態度（是指如有審察能力的話）。

但從大致上說，流行於現世且有史實可考的佛經，都是值得人們去信受奉行的，因為各經的主要思想都是正確的，偶或有些名相數字見解及傳說等的出入，也是枝節問題，而非根本問題，故對一般的人來說，不得懷疑佛經的可靠性與真實性。佛教雖然主張人人皆可直接去理解佛法，如若遇到理解不透的所在，最好請教有素養的法師，斷不可自行妄斷佛經的義理；因為有許多屬於境界上的名詞及觀念，若非多看佛經或自己沒有實踐的體驗工夫，便不容易通透得過。

佛教的經典很多，中國翻譯了一千年，也不能確知究竟譯出了幾萬卷，現存的佛典連同中國人的註釋講述在內，還足足有三千多部一萬五千多卷（日本、

西藏、南傳各國所傳集的還不在其內），所以，直到現在尚無法確切地列出那些是最主要的經典來。如果要看佛經，對一個初閱讀佛經的人來說，佛法概論及佛教史等的入門書籍是必須看的，入門性的書籍，會告訴我們進一步的工作是什麼？本文僅作通俗性及一般性的皮相介紹，至於更進一步的研究指導，不是本文的範圍了。

正信的佛教 160

佛教的典籍真是難懂難讀的嗎?

這個問題應當分作兩面來講：一面是否定的，一面又是肯定的。

現在的一般年輕人，都在詛咒佛教典籍的難懂難讀，那是由於他們看的佛書太少，同時也沒有看到大部的佛經；比如《大般若經》、《大涅槃經》、《華嚴經》、《法華經》、《維摩經》等，他們可能從未見過，至於《阿含經》，看的人就更加少了。其實，如果真想看佛經，應該先由《阿含經》看起，接著看《法華經》、《華嚴經》、《涅槃經》、《般若經》，那麼，我敢保證他絕不會覺得佛教的經典比耶教的《新約》、《舊約》更加難懂而更加使人厭煩。許多人以為耶教的《新約》、《舊約》淺顯易讀，其實，基督徒中，很少有人曾經把《舊約》讀完的，一般他們所謂的查經家，只是教人翻前倒後地斷章取義，牽強附會，如果真的一口氣讀完《舊約全書》，如他不是職業的教士，不是盲目的附從，並且也不是另有目的，那麼，他對信仰即可能發生驚訝和動搖。然而，如想讀完全部《舊約》，實在要一點耐心。不過，《新約》中的四福音，的確是比較易讀的，四福音中也只有〈馬太福音〉寫得最好。

佛經的特長是每以故事體裁的文學筆觸，寫出佛教的思想與境界——善用形象的描寫及比喻來表達抽象的形上理境，所以，胡適以為佛經的翻譯作品，要比中國的古文——駢體文率真得多，他說：「因佛教的經典重在傳真，重在正確，而不重在辭藻文采；重在讀者易解，而不重在古雅。故譯經大師以『不加文飾，令易曉，不失本義』相勉。」又說：「鳩摩羅什譯出的經，最重要的是《大品般若》，而最流行又最有文學影響的卻要算《金剛》、《法華》、《維摩》三部。」胡適尤其推崇《維摩經》是：「半小說、半戲劇的作品，譯出之後，在文學界與美術界的影響最大。」又說：「《法華經》雖不是小說，卻是一部富於文學趣味的書。其中幾個寓言，可算是世界文學中最美的寓言，在中國文學上也曾發生不小影響。」又說：「《佛所行讚經》，乃是佛教偉大詩人馬鳴的傑作，用韻文述佛一生的故事。」「《華嚴經》末篇〈入法界品〉佔全書四分之一以上，寫善財童子求法事，過了一城又一城，見了一大師又一大師，遂敷演成一部長篇小說。」（以上均見《白話文學史》第九及第十章）我們知道，胡適並不信佛，他對佛法的見解，我們無法苟同，但他是近代中國白話文學運動的開山鼻祖之一，他卻以為佛教的經典富有語體文學的崇高價值，那麼試問：佛經是否真的難以讀懂呢？除非你老早存有成見，否則你當不致於點頭說「是」。

然而，如果讀到大小乘諸家的論典，那就真的要使你大傷腦筋了，特別是大小有宗的論著，那些陌生名詞，那些精密結構，那些深邃思想，若非有了相當高的佛學素養，看了便是彷彿是看的「天書」，縱然是學佛數十年的老佛教徒，如果不曾有過哲學思考及科學方法的訓練，也只能望書興嘆而已；正像以一個「武俠小說迷」的讀者，突然去讀康德與黑格爾的著作，保證你也同樣地不得其門而入。那麼試問：這樣情形的佛典，應該要它呢還是不要呢？除非你僅是一個下層文化中的成員，否則你當不致說一個「不」字。

許多人以為耶教的書容易讀，其實，如果跑進他們的神學——經院哲學中去看一下，你也會覺得不知所以的，中古時代的耶教教士們，為了所謂「謀天啟與人智的調和」，而將神話套上哲學的外衣；為將一切的問題，全部納之於天主的權威之下，所以要稱哲學是神學的奴婢，以致弄得迂曲不經，支離瑣碎，煩雜之極，並且也因此有了煩瑣哲學的賜號。

今日的佛教文章難懂的問題，我想那是出於少數人的作風而來，比如有些食古不化的「佛學家」，硬是生吞活嚥，患著思想的胃腸機能障礙，他們看書不經過大腦，便將書中的文字，斷章取義，東抄西摘，湊成他們自以為是的文章，這樣的文章，連他們本人也沒有弄得明白，到了讀者眼下，當然要「不知所云」了。

不過，據我的考察，類似的文章，目前已經逐漸地少了，因為那些「博古」而不通今的「佛學家」，已到了自知「退休」的時期。

至於思想性的佛學論著，那是供給研究用的而不是通俗用的，自然不能要求他們寫得像《西遊記》和《水滸傳》一樣，雖然近代的日本佛教界，已在試用西洋的哲學名詞表達佛教思想，但也不能全部西洋化，否則便不成其為佛教而失去了佛教的面貌。

總之，若從傳播的方式上說，佛教是絕對贊成文藝化或通俗化的；若從研究其思想的理論上說，佛教是不能不深邃化和精密化的。所以，我們固然要提倡通俗，卻不該詛咒難懂。

佛教徒禁看異教的書籍嗎?

在原則上，不但不禁止，甚至還鼓勵。因為佛教相信，佛教的信仰是合乎理性的，凡是信仰佛教並且已對佛法有了相當程度的認識之後，縱然要他改信其他的宗教，也是辦不到的。所以，異教的任何宣傳，對於一個正信的佛教徒而言，是足夠接受考驗而無法動搖他的信心的，又因佛教不是獨斷信仰的宗教，所以不否定異教的應有價值。佛教將化世的法門分為五乘，人天乘便是五乘的基礎，是一切法門的共通法門，也是一切宗教與哲學的共通善法。因此，佛教對一切異教的經典書籍，除了那些武斷、迷信、不合情理的部分之外，都會給予它們應有價值的肯定。

同時，一個正信的佛教徒，應當也是一個佛法的傳佈者，對於弘揚佛法的技術來說，為了使得異教徒們改信佛教，或者為了攝化那些正在徘徊於佛教及異教信仰之間的人們來皈依佛教，對於宗教比較學的知識，乃是非常重要的。如果不能說出佛教的信仰優勝於其他宗教的信仰，豈能使人心悅誠服地信仰佛教？所以，一個理想的佛教徒，應該要具備若干程度的異教知識。

當然，對於一個初信佛教的人來說，研究異教的義理是沒有必要的，所以佛教主張學佛有餘，可以用三分之一的時間去看外書，否則，自顧不暇，那有閒工夫去研讀異教的書籍呢?

佛教以為異教徒是罪人嗎?

不。佛教雖將一切佛教以外的宗教一律稱為「外道」（是指不向內求明心見性而朝外求神鬼的賜予），但是，佛教並不否定各該宗教的應有價值，佛教將宗教的層次分為五乘，已如上文約略介紹過了，這五乘都是善的，下級的人乘與天乘，雖未解脫生死，然已行了五戒十善。依照佛教的尺度衡量，除了佛教之外的一切宗教，都屬人天的範圍；能為人天的善業而努力，當然不能看作是罪人了。

因此，正信的佛教，雖然自信佛教的宗教價值超勝過其他的宗教，卻不歧視其他宗教的宗教價值；能夠共同來為人天的善業而建設，豈不是比破壞人間的康樂者，更夠資格作為佛教的朋友?

所以，佛教雖然鼓勵異教的信徒改宗佛教，佛教卻從來不用排他的手段去摧殘異教，這在二千五百多年以來的世界史上，可以得到明確的答案。

佛教的苦相當於基督教的罪嗎?

一般無宗教信仰的學者，的確是作如此觀的，他們以為佛教也好，基督教也好，勸人為善，總是一樣的。從這勸人為善的基礎上，他們就順理成章地推想到，佛教的苦和基督教的罪，當然也是一樣的了。

因為，佛教講三界的生死是苦海，眾生的感受，無非是苦，所以修持的目的，是在脫苦；基督教講人類都是罪人，是由人類的第一對祖先——亞當和夏娃，不聽上帝的警告，而偷吃了伊甸園的生命和智慧的禁果，所以人類有了生命和智慧，但也得罪了上帝，上帝要罰亞當和夏娃的子子孫孫，都要受苦，這就稱為人類由第一代祖先遺傳下來的「原罪」，基督徒信仰上帝，原因是上帝派他的獨生子耶穌上了十字架，代替「信他的人」贖了罪。

事實上，佛教所講的苦，與基督教所講的罪，根本是風馬牛不相及的兩回事。佛教所講的苦，是由眾生自己的業感報應而來，眾生的業感，是由無始的無明覆障而來，純粹是個人負責的事，與上帝沒有關係，與祖先也沒有瓜葛。眾生由於無明之惑的煩惱，而造生死之業，由於生死之業，而感生死之苦，

正在感受生死之苦的生死之間，又因生死而造無明之惑；就這樣，由惑造業，由業感苦，因苦生惑，惑業苦三者，連成一個生死之流的環狀，頭尾銜接周而復始，永無了期。因為惑是苦的種子，業是苦的陽光空氣水，苦才是惑與業的結果，也唯有結果才是真正的感受。所以佛教要把生死之流，稱為「苦趣」或「苦海」，所以要求超越這個生死之流而不受生死的束縛，自由生死、自主生死、不生不死，便是解脫的境界。

不過，佛教求解脫，並不是僅靠佛菩薩的救濟，佛菩薩只能教導我們如何解脫，卻不能代替我們解脫，這與耶穌代「信他的人」贖罪，根本不能相提並論。因為佛教不承認眾生是由上帝的懲罰而得罪，尤其不承認人類祖先的罪會遺傳到子孫身上，正像「罪不及妻孥」一樣地簡單明瞭，上帝不能代人贖罪，也正像「我吃飯不能使你飽」一樣地簡單明瞭。佛教脫苦的基本方法，是戒、定、慧的三無漏學：戒是不應做的不得做，應做的不得不做；定是心的收攝，不使放逸，也不使懈怠；慧是清明的睿智，認清了方向，努力精進。所以，佛教的脫苦，絕不等於基督教的乞憐上帝代為贖罪。

在此順便一提，許多的人，認為佛教太重視苦，乃是一種偏激的厭世態度，因為人類的生活中，固然有苦，但也有樂，

並且可用人為的方法來改進生活的環境，所以認定佛教的看法是錯誤的。關於這一點，如果站在現實人間當下一生的立場上，佛教並不非要教人承認「有受皆苦」的這一觀念不可，佛教講苦，是從佛陀的悲智觀照而得的結論，一般凡夫並不是佛陀，當然不易體察出來，正像人見野狗吃屎，該是多麼的噁心，吃屎的野狗，卻是吃得津津有味而樂在其中，如果人們一定要告訴野狗知道吃屎是多麼的不衛生，野狗可能還會掉過頭來吠你兩聲！由於境界的高下不同，實在勉強不來。因為，佛是站在生死之流的岸上，來看生死流中的眾生乃是唯苦無樂，縱然有樂，也像搔著疥瘡殺癢，搔時癢得快活，搔後痛苦即至。

正信的佛教 170

佛教相信上帝的存在嗎?

上帝這個名詞的定義，非常廣泛，有宗教的上帝，有哲學的上帝，宗教的上帝有好多，哲學的上帝也有好多。總之，站在什麼立場看上帝，上帝就會變成什麼立場所要求的那個樣子。

耶教說中國儒家的天或上帝，就是耶教的上帝，其實，中國儒家的上帝，是泛神哲學的上帝，是只受人愛而不能要求它來愛人的上帝，也是所謂「不可知論」者的上帝；耶教的上帝，卻是人格的神，是外於宇宙的創造主，是萬能的主宰神。

關於宇宙的起源說，先期的宗教也好，哲學也好，往往是相信神化的。希臘以宙斯為眾神之主，羅馬以裘比特為眾神之主；印度古代的神，很複雜，而且時常變更他們的地位，印度原始神是特尤斯，它與希臘的宙斯及羅馬的裘比特是同一語，但在《吠陀》神界最有力的卻是婆樓那（司法神），空界的大神是因陀羅（雷神），地界的大神是阿耆尼（火神），地獄神為耶摩王（但它是在天上），所以，印度古代，是近乎多神崇拜的，後來的印度教，對於上帝——創造主，

有說是大梵天，有說是大自在天，有說那羅延天，終於結為三位一體的觀念，而以大梵天為創造者，那羅延天為保護者，大自在天為破壞者，其實是一神的三種面貌而已。現在的印度教，崇信阿摩、濕婆，乃至佛陀也成了他們的上帝的同義，「臚列上帝之名幾達一百左右，此外尚有更多的名稱」（周祥光譯的《真理之光》二二頁）。

中國道教的上帝是玉皇，這與儒家的上帝不同，與耶教的上帝不同，與印度教的上帝也不同，若以佛教的天帝觀來衡量，道教及回教的上帝同於佛教的忉利天主，耶教的上帝（從摩西、耶穌、保羅到奧古斯丁，已升了幾級），同於佛教的梵天主，印度教的上帝，同於佛教的大自在天主，忉利天是欲界的第二天，離人間最近，梵天是色界的初禪天，大自在天是色界的最上一天。這不是沒有理由的比照，因本文限於篇幅，不能詳細分析介紹，如有興趣，不妨將各教的上帝觀拿來跟佛教的三界二十八天的境界，相互對照一下，就可一目瞭然了，那也是很有趣味的工作。

因為各天的天主，都有若干憍慢的習氣，對他們的屬下臣民，總喜歡說，只有他自己才是獨一無二的造物主或主宰神，正像人間的君主，往往喜稱自己是「寡人」，除他以外，天下再沒有比他更大的君王了，

甚至秦始皇自以為「德過三皇，功蓋五帝」，他要「四三皇」而「六五帝」，所以自稱為始皇帝，這與各天的天主自稱是獨一無二的造物主的心理，是出於同樣的一型，他們甚至還向佛陀吹牛（《雜阿含經》卷四四第一一九五、一一九六經）。其實，他們何嘗真的是宇宙的創造主呢？宇宙根本不可能由某神的一神之力而創造，宇宙乃是由於眾生的業力所感，眾緣所成。

從這看來，佛教的確承認上帝的存在，但卻不相信上帝是宇宙的創造主。

至於哲學上的上帝，根本是出於推想的假設，是一種假定的觀念，並非實證的現量，所以，佛教不會相信它們的存在。

也許有些神教要說：上帝有懲惡賞善的權威，佛教徒就不怕上帝嗎？

是的，因為佛教徒根本不崇拜上帝，當然也不會怕上帝。佛教徒相信，三界之內的一切善神，包括上帝——二十八個層次的天主在內，他們都會信奉佛法，而擁護佛法；佛教看他們，好像軍事機關的職員看守門的衛兵，衛兵有權能執行門禁的出入，陰謀的壞人，衛兵是要管的，是要盤問的，至於規規矩矩的機關人員，豈會害怕衛兵呢？

佛教不以為上帝有創造萬物的能力，也不承認上帝有主宰眾生禍福的權威。佛教看上帝，也只是六道眾生之一，不過由於他們過去世中所修的福報，

而使他們生在天上享樂罷了。縱然上帝會參與人間的禍福事業，那也是由於人類自身業力所感而來。所謂「自助而後人助」，所謂「自侮而後人侮」，就是這個道理。

佛教對於中國的貢獻是什麼?

一些思想褊狹的儒家學者，直到今天，尚在閉起兩眼，力竭聲嘶地大罵佛教，其實，到了今天的中國文化之中，除了最近進口的舶來品之外，幾乎已很少不曾摻入了佛教的色彩。

在文學方面：由於佛典的翻譯，刺激了中國文學的革命，從詩文的意境到文體的演變，在魏晉南北朝的時代，就已有了新的氣象。六朝時代，由於梵文的拼音——華嚴字母的翻譯，啟悟了中國文字的反切，由反切產生四聲，由四聲而把五言與七言詩改進為律絕。中國人向來作文，都主張多讀多看，所謂「讀破萬卷書，下筆如有神」，「熟讀唐詩三百首，不會作詩也會吟」，因為中國是沒有文法可言的國家，但在唐朝時代，卻由印度佛典的大量翻譯，也將印度的文法輸入了中國，比如「八囀聲」，即是名詞、代名詞、動詞、助詞等，又如佛典中的「六離合釋」，就是梵文文法的一種，現代人多以馬氏《文通》是中國文法學的鼻祖，其實唐朝時代，中國就已有了文法學，只是未能普遍地為民間運用而已；再如《文心雕龍》是中國文學史上文體及作法——文學批評論的不朽名著，

但它的著者劉勰（法名慧地），卻是在佛教寺院中成長的，晚年也出了家，他的作品，頗受佛教文學的暗示及鼓勵。

到了唐代以後的文體，多能近於寫實而順暢，乃是受了佛教文學的感染；經隋唐而至宋代，「彈詞小說」或「平話」的出現，那是受了佛教所用「變文」的影響；近乎語體的唐宋詩，如白樂天及蘇東坡等的詩，是因禪宗的「頌古」以及寒山、拾得所做深入淺出的新詩而來，乃至梁啟超先生要說：中國古詩中的第一長詩〈孔雀東南飛〉，是受馬鳴大師所做《佛所行讚經》的影響。唐代的禪宗諸大師，創用白話的語錄體，說明佛法的要義，因此而有宋明理學家的語錄出現，完全是學自禪宗的筆法。明清的小說是由平話及擬平話而來，小說中「有詩為證」的風格，散文之後以韻文作結的形式，以及彈詞裡的說白與唱文夾雜並用，明明白白是受佛經中「長行」與「偈頌」並用的暗示。由於佛典的翻譯，也為中國增加了三萬五千多個新語。

在藝術方面：魏晉的佛教建築，一直影響著中國的建築形態，佛教的建築，雖不如近世西洋的實用，但卻由於佛經中敍述天宮及佛國淨土的施設，力求藝術化，建築物的布置、點綴、莊嚴、雄偉，都是原始印度佛教的特色；又如佛教輸入的佛塔建築，也為中國的建築史，帶進了一步，開拓了新的里程。

在佛教傳入中國之後，也給中國帶來了塑像的藝術，在此以前的中國，尚沒有塑像的技藝，唐朝的佛教塑像，美麗盡致，曾極一時之盛，數十年前有日本人曾在蘇州某寺發現了唐人的塑壁，後得蔡元培申請政府保存。洛陽的龍門、大同的雲崗，那些偉大的佛像雕刻，浩大的工程，精湛的技巧，均有飄飄欲仙、栩栩如生之勢，那不唯是中國的藝術寶庫，也是世界性的藝術偉構。在繪畫方面，如敦煌莫高窟的壁畫，也享譽世界。正如莫大元先生所說：「雲崗石室與敦煌石室、龍門石室，不啻中國北方之三大佛教美術陳列館。」又說：「後漢以降，佛教輸入，中國之美術，遂由貴族美術一變而成為宗教美術，建築則從宮殿樓臺而變為寺院塔婆，繪畫雕塑則從君臣肖像而變為佛菩薩像，工藝則從器皿服飾而變為宗教之佛物法器。此種美術形態之延續，自後漢以迄於今……在中國文化史上，實佔有極重要之地位。」（見《中國佛教美術》）由於佛教的許多碑碣的保存，也為中國的書法，儲蓄了無價的財富，許多名家的字蹟，多由佛教的流傳而得遍及民間。「魚山梵唄」，是受了佛教梵音而來的中國音樂。從敦煌石室的發現，知道在馮道的印刷術之前，佛教於隋唐時代，就已有了通俗宣傳的刻板印刷品。

在科學方面：佛教入漢以前中國雖已有了鄧析、惠施、墨子及荀子等類似論理學（名學）的提出，中國之有完整的論理學，

卻自佛教輸入以後的因明學開始。中國從唐朝至明朝，皆是用的一行禪師所定的曆法，那是根據印度的天文學而來。

在哲學宗教方面：佛教初入中國時，道教的排斥很大，但到了魏晉時代，講佛學的引用了老莊，講老莊的也引用了佛經，從此之後，道教典籍的日益完備，在許多方面都是取材於佛教，比如地獄及閻羅的觀念，道教便欣然地接受了也運用了，在佛教未來之前，中國沒有閻羅的印象，到了宋時的全真教，根本就是佛化的道教。由於禪宗的啟發，宋元明的儒家——理學的出現，根本就是禪化的儒教，雖由於偏執他們的門戶之見而反來抨擊佛教，他們卻是「坐在禪床上罵禪」；禪宗僅是佛教的一支，宋明的理學家卻連對於禪宗的法門也只淺嚐半口而不敢深入，唯恐在深入之後，會迷失了他們自己的立場，朱熹看的佛典較多，朱熹就有這樣的體驗。近世以來的中國思想家中，比如康有為、譚嗣同、章炳麟、梁啟超、胡適、梁漱溟等，雖然未必信仰佛教，他們卻都受了佛教思想的啟發。最近（一九六四年六～八月）在夏威夷召開的第四屆東西方哲學家會議中，中國的方東美，也強調大乘佛教的精神以及佛教所要建立的宗教世界。史家錢穆，對佛教有極高的敬意。哲學家唐君毅，自稱受到《圓覺經》等的啟發很多。可見佛教對於中國的貢獻，過去有了那許多，現在仍然有，未來也將必定有。其實，

佛教不唯對中國是如此，對全人類也是如此啊！

在民間的風俗方面：中國原有的儒家信仰，是著重於現實人生的建設，無暇推究生前與死後的問題，所以孔子要說：「未知生焉知死？」對於生前死後以及形而上的宇宙本體，都是存而不論，所以要說：「祭神如神在。」縱然講到善惡的補償及懲罰問題，也只寄望於各人的後代子孫，所謂「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」（《易經》），就是說的這樣的觀念；其實，從現實的史實上看，寄望於子孫的果報是不可靠的。因此，自從佛教傳入之後，「種瓜得瓜，種豆得豆」的因果觀，為中國的民間，帶來了新興而有力的希望，佛教給我們指出了生死輪迴的問題，以及善惡報應的問題，告訴了我們，一切行為，均由各自負責，善報屬於自己，惡果也屬於自己，現生不報，來生必報。這一點，鼓勵了人們要積極地去惡；這一觀念，對於千百年來的中國民心社會的安定與影響之大而且深，實在無法估計。

佛教的真理是什麼?

〈瑜伽真實義品〉把真理叫作真實，分為四大類，稱為四種真實:

- 世間極成真實——是指隨類隨俗的常識真實，這又分為兩類：一是世間非人類所以為的真實，二是世間人類從自然及習慣中所幻覺的真實。
- 道理極成真實——是指學術家從研究推演中所得的學理真實，這又分為四類：一是科學家由實驗所得的真實，二是哲學家由思辨所得的真實，三是神教者從神契信仰中所得的真實，四是心（定）教者從靜坐修養等所得的真實。
- 煩惱障淨智所行真實——是指出世聖者以解脫智所證的真實，這又分為二類：一是小乘聖者聲聞及緣覺所證的我空真實，二是大乘聖者所證一分我空的真實。
- 所知障淨智所行真實——是指大乘聖者正遍知覺所證的法空真實，這又分為二類：一是菩薩分證的法空真實，二是佛陀滿證的法空真實。

佛教絕不武斷，也絕不輕易地否定他人的真理，只是把各種真理，分成了類別與等級，各還各的本來地位，各存各的應有價值。有一種外道的神教，

動輒就是抹煞異己者的一切價值，給與一個魔鬼的帽子戴上，佛教絕不會如此的獨斷。以上所舉的四種真實，在佛教徒的心目中，可以承認它們都是真理，只是有著高下輕重的分別而已。

事實上，世間所謂的真理中，常識的真理是最最經不起考驗的，古代常識的真理，到了後代，往往就成了笑話，甲地常識的真理，到了乙地，往往竟成了趣談；至於學者發明的真理，無論從化驗中得來也好，從推理中得來也好，從神契的神祕經驗中得來也好，從修煉身心調息靜坐中得來也好，可能有部分是真理，但總是出於暫有的、幻有的、局部的、假設的，而不是永恆不變的。

佛教的真理，是我空及法空以後所得的結果。我空了，煩惱障斷除；法空了，所知障斷除。我空之後即解脫生死，法空之後即不住涅槃。《金剛經》所說：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」便是說明我空的境界；「煩惱即菩提（正覺），生死即涅槃（寂滅）。」便是說明法空的境界，非空非有，不落兩邊的中道妙理，也只有證了法空之後的人才能親自實證。

佛教的最後真理——證得二空究竟的真理，不在世間法中，已無名言可說，所謂「離名言相，離心緣相」，便是究竟真理，勉強給它標出名目，叫作一真法界或真如理體。但是，佛教的究竟真理，雖然無可名狀，它卻並未離開世間萬象，

世間萬象的某一象也都是究竟真理的一部份。因此，禪宗惠能大師說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」佛教的目的講空，是空去我執的煩惱障及法執的所知障，並不是要否定世間的萬象。佛教的真理是在一個覺字，唯有自覺才能了生死，唯有自覺覺他才能度眾生，唯有覺行圓滿才能成佛。

和尚、尼姑、居士是什麼?

對於和尚、尼姑、居士，這三種名稱的本意，能夠清楚的人，恐怕不會太多，雖然這已是非常通俗的名詞。

和尚一詞，在中國人的觀念中，正像出家人的身分一樣：「上共君王並座，下與乞丐同行。」既是尊貴的，也是卑賤的。大叢林的一寺之主，稱為方丈和尚，該是多麼的尊嚴；鄉愚唯恐生兒不育，也給取名叫作和尚，把和尚一詞，看作阿毛阿狗同例，該是何等的下賤！

和尚是什麼意思呢？一般人的解釋是「和中最上」，或者是「以和為尚」，因為佛教的出家人，要過「六和敬」的僧團生活，那就是：戒和同修、見和同解、利和同均、身和同住、口和無諍、意和同悅，這又稱為「六和合」。所以他們的解釋，似乎也有理由。

但是，當我們追根尋源，找出了「和尚」的出發點時，上面這一解釋，就要不攻自破了。

和尚一詞，純由於西域語言的音轉而來，在印度，

通稱世俗間的博士為「烏邪」，到了于闐國則稱和社或和闍（Khosha），到了中國則譯成了和尚（見《南海寄歸內法傳》及《祕藏記本》）。所以在印度的外道也有和尚及和尚尼的（《雜阿含經》卷九第二五三、二五五經等）。

可見和尚一詞，並非佛教的專有名詞，但在佛教，確有它的根據，佛教的律藏，稱剃度師及傳戒師為鄔波馱耶（Upādhyāya），「和闍」一詞，就是根據這個而來，「和尚」一詞，更是漢文的訛誤，最早見於漢文中的，可能是石勒崇信佛圖澄而號佛圖澄為「大和尚」。

但在律中往往不用和尚，而用「和上」以別於流俗的訛誤，因為，依照鄔波馱耶的原意，應當譯為親教師，也唯有受了比丘戒十年以上，並且熟知比丘及比丘尼的二部大律之後，才有資格為人剃度、為人授戒、而被稱為鄔波馱耶。這既不同於印度俗稱博士的烏邪，更不同於中國誤傳的和尚——老僧是老和尚，小沙彌是小和尚，乃至阿毛阿狗恐怕長不大，也可取名叫和尚。

在佛教的律制中，初出家的，叫作沙彌（意思是勤加策勵，息惡行慈），生年滿二十歲，受了比丘戒，稱為比丘（意思是乞士——上乞佛法，下乞飲食。中國人誤傳為「德比孔丘，故稱比丘」，那也是笑話）。受了比丘戒的五年之內，不得做出家同道之師；五年之後，若已通曉戒律，始可以所學的特長做師，

稱為軌範師，梵語叫作阿闍梨耶，受人依止，教人習誦；到了十年之後，可做親教師；到了二十年之後，稱為上座；到了五十年以上，稱為耆宿長老。

可見，中國對和尚一詞的運用，實在是不倫不類不合佛制的。

「尼姑」一詞，也是中國人的俗稱，並不合乎佛制的要求，所謂尼姑，是指佛教的出家女性。

本來，印度以尼（ni）音，代表女性，有尊貴的意思，不限佛教的出家女性所專用。佛教的出家女性，小的叫沙彌尼，大的叫比丘尼，意思是女沙彌及女比丘。

到了中國，每以未嫁的處女稱為姑，故將佛教的沙彌尼及比丘尼稱為尼姑，並沒有侮辱的意思，所以在《傳燈錄》中，佛門大德嘗以師姑稱尼姑；但到明朝陶宗儀的《輟耕錄》中，以尼姑列為三姑六婆之一，那就有輕賤的意思了。因此，晚近以來，尼眾姊妹們很不願意人家當面稱她們為尼姑。

根據梵文，尼即女音，加上姑字，即成女姑，以文訓義，根本不通，女別於男，既有女姑，難道尚有男姑不成？如果一定要稱為姑，那該有個比例：女道士稱為道姑，打卦女稱卦姑，女比丘當稱為佛姑；同時，耶教的女修士，中國人也該稱她們為耶姑，否則，就有厚此薄彼之嫌了。

正信的佛教 185

「居士」一詞，也非佛教的專有，在中國的《禮記》中就已有了「居士錦帶」一語，那是指的為道為藝的處士，含有隱士的意義。

在印度，居士也不是出於佛教所創，梵語稱居士為「迦羅越」，不論信不信佛教，凡是居家之士，便可稱為居士。

佛教對在家信徒尊稱為居士的由來，大概是出源於《維摩經》，維摩詰共有四個尊稱：〈方便品〉稱為長者，〈文殊問疾品〉稱為上人及大士，〈菩薩品〉等則稱為居士。因據羅什、智者、玄奘等大師的解釋，維摩詰是東方阿閦佛國的一生補處菩薩，示現在家相化度眾生，所以用居士一詞稱在家的佛教徒，也含有尊為大菩薩的意味在內了。

可見，一個名副其實的居士，便該是一位大乘的菩薩，絕不是帶有灰色氣氛的處士或隱士。

然在《長阿含經》中，唯將四大階級的第三階級吠舍種稱為居士，並將輪王的主藏（財貨）大臣，稱為居士寶，那麼居士者，相當於商人、經理或者是實業家了。

禪師、律師、法師是什麼?

在《有部毘奈耶雜事》卷一三中，比丘分為經師、律師、論師、法師、禪師，一共五類。長於誦經的為經師，長於持律的為律師，長於論義的為論師，長於說法的為法師，長於修禪的為禪師。但在中國的佛教中，經師與論師，未能成為顯著的類別，律師、法師及禪師，倒是風行了下來。

禪師，本來是指修禪的比丘，所以，《三德指歸》卷一說：「修心靜慮曰禪師。」但在中國，有兩種用法，一是君王對於比丘的褒賞，比如陳宣帝大建元年，尊崇南岳慧思和尚為大禪師；又如唐中宗神龍二年，賜神秀和尚以大通禪師之諡號。另一是後來的禪僧對於前輩稱為禪師。到了後來，凡是禪門的比丘，只要略具名氣，均被稱為禪師了。

律師，是指善解戒律的比丘，學戒、持戒，並且善於解釋處理以及解答有關戒律中的各種問題者，才可稱為律師。律師在佛教中的地位，相當於法律學者、法官、大法官。一般的比丘、比丘尼要求持戒不犯，未必通曉全部的律藏。所以，比丘如要做一個名副其實的律師，實在不簡單。

法師，是指善於學法並也善於說法的人，這在一般的觀念中，以為法師是指比丘，其實不然，佛典中對於法師的運用，非常寬泛，並不限於僧人，比如《法華經．序品》中說：「常修梵行，皆為法師。」《三德指歸》卷一說：「精通經論曰法師。」《因明大疏》上說：「言法師者，行法之師也。」又有說以佛法自師並以佛法師人者稱為法師。因此，在家的居士也有被稱為法師的資格，甚至善於說法的畜類如野干（似狐而小），也對天帝自稱為法師。

基於這一理由，道教受了佛教的影響，也稱善於符籙的道士為法師；於晚近成立的理教，也受佛教的影響，把他們的教士稱為法師，可見，法師一詞，並不是佛教比丘的專用稱謂了。

根據佛制的要求，我以為：佛教的出家人對俗人自稱，應一律用比丘（沙彌）或比丘尼（沙彌尼），或用沙門；在家信徒稱出家人，一律用阿闍梨（或稱師父），居士自稱則一律用弟子，不願者，即僅用姓名，也有用學人自稱者，但照經義，那是初、二、三果的聖者；出家人稱出家人，長老則用長老，上座則用上座，平輩則互以尊者或親切一些用某兄某師來稱呼對方，佛世的比丘之間，均可稱姓道名；比丘對於尼眾可以稱為姊妹，尼眾自稱長老上座，可比照比丘的用法，平輩則互以姊妹相稱；教外人稱比丘及比丘尼，自可由其隨俗。

如果比丘而確有禪師、律師、法師的資格，當然可以接受教內外的名副其實的稱呼，否則，像今天的佛教界，凡是僧尼，不論程度資質的高下，一律被稱為法師，實在不合要求。

正信的佛教 189

羅漢、菩薩、佛陀是什麼?

的確，許多人對於羅漢、菩薩、佛陀的意義，不能明確的瞭解，甚至信佛多年的佛教徒們，也有捉摸不清之感。

佛教的法門，照北傳系統的看法，有大乘與小乘之分，小乘是專修解脫道的，大乘是修菩薩道的。菩薩道是人天道及解脫道的相加，也就是說，解脫生死而仍不離生死，以便隨類化度有緣的眾生者，便是大乘的菩薩道。

解脫道的最高果位是阿羅漢，簡稱羅漢，羅漢是小乘聖人，小乘的最高果位有兩種：一是聲聞聖者，由於聽聞佛法，從佛的言教而修四諦法（苦、集、滅、道）及三十七菩提分而得解脫道的，那就是羅漢；一是生在無佛之世，自修十二因緣法（無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死）而自悟解脫道，自了生死的，那便稱為緣覺或辟支迦佛。聲聞與緣覺，同屬於小乘，小乘分為聲聞乘與緣覺乘，所以又稱小乘為二乘。這二乘是自求了生死，自求入涅槃的，他們絕對厭離人天的生死道，所以不願再來度眾生，不能稱為菩薩，也不能成佛。

正信的佛教 190

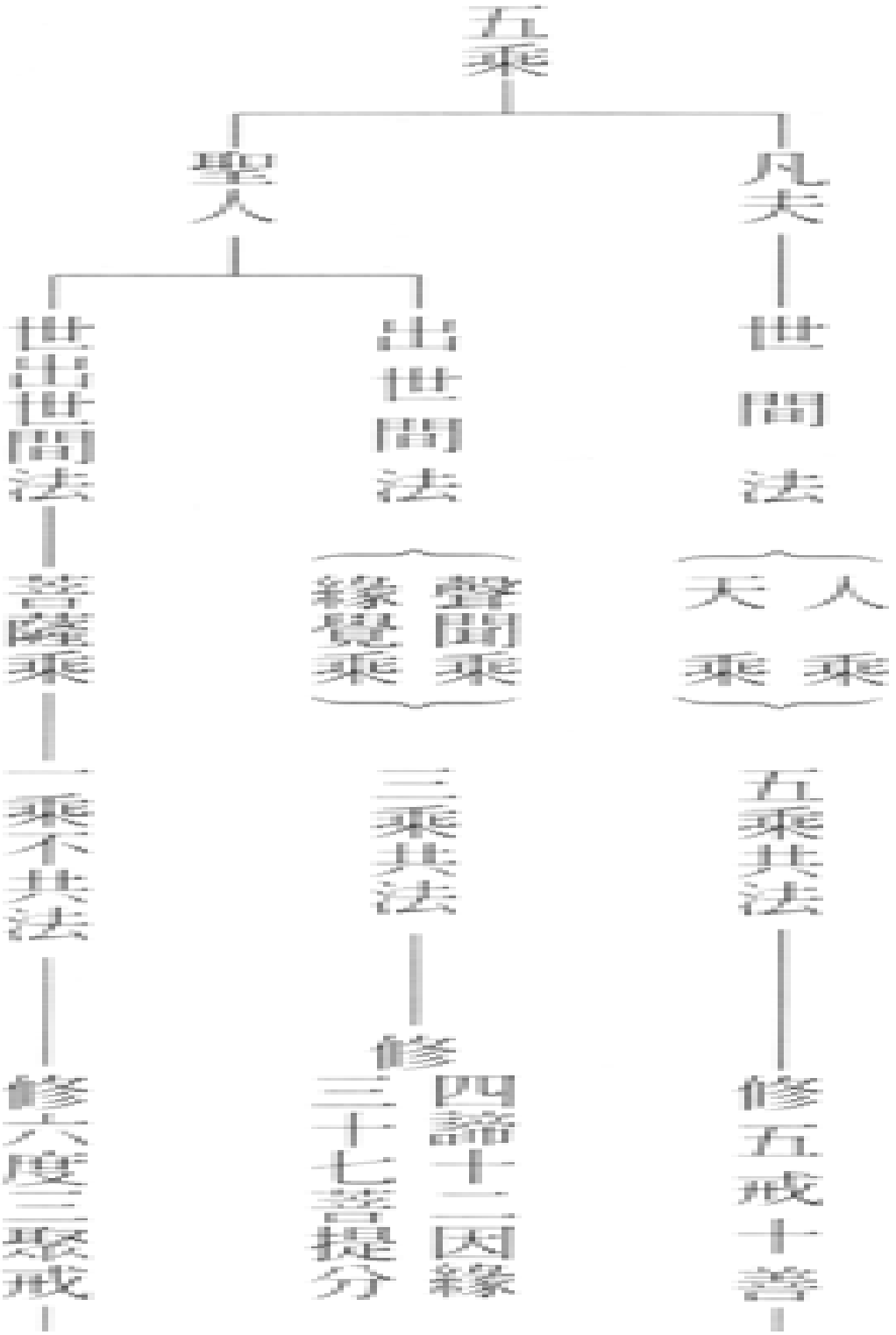
如果要成佛，必須要行菩薩道，菩薩道的主要法門是六度法（布施——財施、法施、無畏施；持戒——諸惡莫作、眾善奉行；忍辱——難忍能忍、難行能行；精進——勇往直前、百折不撓；禪定——心攝一境、不動不搖；智慧——清明朗澈、自照照人），三聚戒（無一淨戒不持，無一善法不修，無一眾生不度）。從最初發最上心——大菩提心、慈悲心、空慧心，經過三大無數劫，便可達到成佛的目的。大乘的菩薩道，只有菩薩所行，不共小乘，所以稱為一乘。

人天道是為生到人間天上而修的善法，小乘道雖不貪戀人天道，也不否定人天道的價值，小乘的解脫道乃是人天善法的昇華超拔，人天善法也是菩薩一乘道的根基。因此人乘及天乘的善法——五戒及十善，乃是二乘與一乘的共通善法，故稱人天善法為五乘（人、天、聲聞、緣覺、菩薩）的共法。

小乘或二乘的解脫道，也是菩薩道的共通法門，菩薩不修解脫道，那便不是菩薩道而僅屬於人天道，所以小乘的解脫道稱為三乘（聲聞、緣覺、菩薩）的共法。

唯有菩薩道，才是大乘或一乘的不共法。

為了便於記憶，現將五乘區別列表如下：


五乘
凡夫
世間法
人乘
天乘
聖人
出世間法
聲聞乘
緣覺乘
三乘共法
四諦十二因緣
修三十七菩提分
世出世間法
菩薩乘
一乘不共法
修六度萬行
五乘共法
修五戒十善

從這一表上，我們便可知道菩薩道，雖稱一乘法，但卻是三乘共法與五乘共法的匯歸於一乘；小乘雖稱三乘共法，但卻是五乘共法的昇華；五乘共法雖冠以五乘二字，其實僅是人乘及天乘階段的善法而已。
（案：以「五乘共法」、「三乘共法」、「大乘不共法」，統攝一切佛法，開顯由人而成佛的正道，乃是太虛大師的創見）

人天乘是世間法，依舊是生死法，仍有生死的漏洞而不能航出生死的苦海，所以又稱世間法為有漏法；小乘雖是自了漢，但卻已是不受生死的出世聖者，故而出世間法又被稱為無漏法。

菩薩，有凡夫有聖人，菩薩共分十信、十住、十行、十迴向、十地的五十加等覺、妙覺兩個階位，十地以前的四十個階位，全是凡夫，

從初地以上的十二個階位，才是聖人，表中所列的菩薩乘，是指聖位說的，因為佛典中通常稱的菩薩，如不標明地前菩薩，也多是指的地上聖位菩薩。

小乘聖者不求成佛，但求入於涅槃，涅槃的境界，從本質上說，大小乘是一樣的，不過小乘入於涅槃之後便安住於涅槃了，不再度眾生了，大乘的涅槃是雖入涅槃而不即住於涅槃，並以生死也是涅槃的同一體性，所以稱為「生死即涅槃」，所以稱為「無住處涅槃」，這是大乘聖者的境界。

小乘涅槃，是由斷了我執——煩惱障而得，所以小乘的羅漢，若從解脫道的境界上說，相當於大乘的第七地或第八地菩薩。菩薩道的聖者，是由斷了法執——所知障及我執——煩惱障的各一分，而親證真如法性的一分，進入初地階位；從斷煩惱障的程度上說，羅漢同於七地或八地菩薩，從斷所知障的程度上說，羅漢僅相當於菩薩的第七信位。因為，斷煩惱障（我空）即解脫生死，斷所知障（法空）即不離生死，解脫生死即入涅槃，不離生死即度眾生，解脫是慧業，度生是福業，福慧雙修是菩薩業，福慧圓滿便是成佛。因此，若從度生的福業上說，羅漢僅同於初發心菩薩的第七個階位，距離初地菩薩尚有三十三個階位，在整個成佛之道的全程之中，初地菩薩已經走了三分之一（第一無數劫已滿），八地菩薩已經走了三分之二（第二無數劫已滿），

十信菩薩尚在即將進入三大無數劫的預備階段哩！

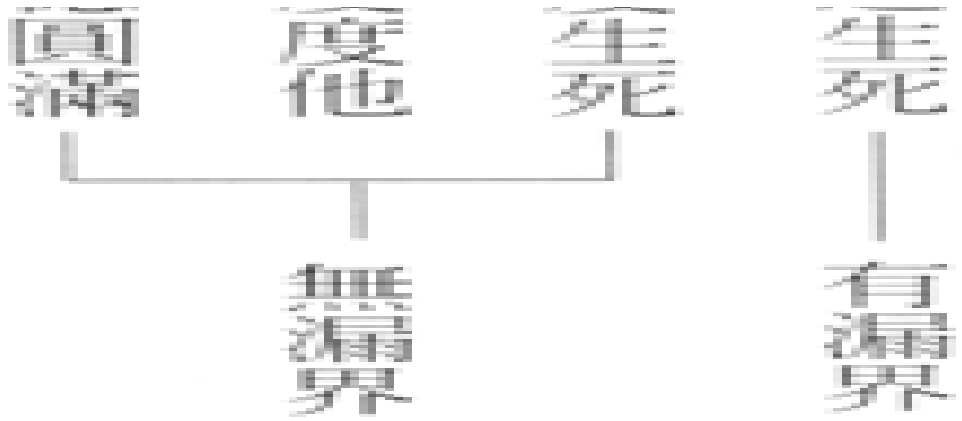
因此，如果羅漢要想成佛，必須迴小乘向大乘，從第七信位上慢慢修起來。但是羅漢入了涅槃之後，短時間內很難迴小向大，所以修了小乘道，幾乎就跟佛道絕了緣，於是，有的大乘經論，竟將小乘與外道相提並論而大肆貶斥。其實，如照《法華經》的觀點，真的阿羅漢，必定能夠迴小向大，法華會上的諸大比丘、比丘尼，也多是從小乘入大乘的阿羅漢。

迴小向大也有兩種人：一種是一向修的小乘道，如果再從羅漢位上迴入大乘，便得從大乘的七信位上起修大乘法；一種是曾經修過大乘法，後來退入小乘道的羅漢位後再進大乘道，那就要連帶他們先前修過的大乘位加起來算了，比如舍利弗在往昔生中，已曾修到第七住的大乘位，後來退入小乘，證到羅漢果後再來進入大乘一樣。大致說來，如果先曾修習大乘法，退失之後再入大乘法，一念迴心向上，即可進入初住位，或曾經已有深厚的大乘基礎，退失之後再入大乘，一念迴心，即可證入初地以上的菩薩聖位了。當然，羅漢迴小向大，只是福業不夠大乘的聖位，他們的慧業——解脫功用，絕不會也連帶著退入凡位的。

佛是佛陀的簡稱，佛陀的果位是菩薩道的究竟位，所以也可將佛陀稱為究竟菩薩；佛陀的果位也是解脫道的究竟位，故又可將佛陀稱為究竟阿羅漢，

阿羅漢有應受人天供養而作人天福田的意思，因此，應供也是佛陀的十大德號之一。佛陀是自覺覺他覺滿或無上正遍知覺的意思；菩薩是覺有情——自覺覺他或正遍知覺的意思；小乘的聲聞緣覺，也都有正覺或自覺的意思；人天凡夫便是未得正覺的癡呆漢了！現在且將五乘以其所得菩提（覺）的程度別列表如下：





另有一點，在中國傳說中有關羅漢的生活形態，必須加以澄清。中國的佛教徒們，由於發現中國的佛教史上，曾有寒山、拾得、豐干、布袋和尚等的詭異奇特；南泉斬貓、歸宗斷蛇等的大用現前；或有弄船江上，或有吊影崖島，或有混跡市廛，或有張弓舞叉，或有學女人而戲拜，或有取肥肉而大嚼——禪宗的不存規則的超佛越祖的作風。因此而往往把懶惰骯髒、不修邊幅、不守律儀的出家人，稱為羅漢型，視為羅漢化現，中國的佛教繪畫及雕塑中，也就把羅漢的聖像，

表現得儀態乖張，衣履不整，或者是暴牙咧嘴，面目可憎。

事實上，我們從小乘經律中所見到的羅漢生活，乃是最重律儀的，只有六群比丘（僧中的搗蛋鬼），才會像中國傳說中的羅漢那樣。這種歪曲觀念如不糾正，實在是對羅漢的大侮辱。

相反地，中國人心目中的菩薩，倒是垂眉低目，瓔珞披戴，莊嚴萬狀的。其實呀！菩薩的報身固然是莊嚴的天人相，菩薩的化身為了隨類應化，也隨機攝化，往往化成各色各類的身分。所以，中國人說的羅漢型，實在說成化身的菩薩比較妥當。羅漢必是出家的僧尼，僧尼是佛法的住持者，也是佛法的表徵者，羅漢不可隨隨便便，否則即有礙佛教的聲譽；菩薩沒有固定的身分，目的是開化眾生，並不要求眾生知道他是菩薩，菩薩固可以示現福德莊嚴的天人相，如有必要，往往也化身為外道屠夫乃至魔王，縱然如此，也不致於損及佛法的聲譽。

可見，中國的佛徒們，該把這個歪曲的觀念，糾正過來了。

佛教有統一的行政組織嗎?

在根本佛教的教團社會，乃是徹底的無政府主義，並沒有主從及隸屬的分限，大家在佛法的原則之下，人人平等，在佛法的範圍之內，人人自主（自由作主），所以，縱然是創立佛教的釋迦世尊，到了將入涅槃時，還對阿難尊者說：「如來不言我持於眾，我攝於眾。」（《長阿含經．遊行經之一》）佛陀往往也說：「我在僧中。」而不以領袖自居；佛陀自稱是「法王」，這個王字是「於法自在」的意思，不是統領的意思。因此，自有佛教開始，佛教就不曾有過政治型態的組織，佛教的僧團，沒有上下階級，無分大小類別，彼此都是一樣，凡是四人以上的僧團活動，只要是遵循律制的，便算合法，一律受到尊重。即使甲僧團與乙僧團之間，由於意見不合而形成分裂，那也會受到佛陀的認可，比如在《五分律》卷二四，佛陀就說：「敬待供養，悉應平等，所以者何？譬如真金，斷為二段，不得有異。」因其二段都還是真金。從此可知，佛教的基本精神，並不要求層層節制的嚴密組織。這與基督教的情形，適巧相反，基督教從《舊約》開始，便有著強烈的政治型態及政治意識，嚴密的組織與極權的統治，

乃是基督教會的特色。正因如此，基督教的教會組織，既有深遠的歷史背景，他們自有超過佛教的統馭能力了。就以基督教新教的現狀而言，雖也是派系林立，各不相干，但在同一個派系之下，他們仍有良好的組織。

我們佛教，迄今為止，尚談不上世界性的教會組織，即使同在一個國家之內，也有派系，各個派系之下，也不統一。尤其是中國的佛教，在歷史上雖曾有過「僧官」的設置，但那是政府為了對於僧尼及教產的控制而設，它不是佛教本身的組織，如今雖有一個中國佛教會，下面設有各省各縣市的分支會，但它沒有實際的行政權，各寺產不屬教會所有，各寺的寺職也不由教會調遣。

因此，到一九六四年底的臺灣，雖擁有六百萬人以上信仰佛教，雖已佔了全人口的百分之五十二，但卻不能產生積極的力量，不能大舉推進佛教事業的建設計畫。反觀臺灣的天主教徒，只有二十六萬五千餘人，基督教徒也只有二十九萬三千餘人，他們的活動力，從表面看來，竟比佛教還大；本省僅僅四萬人的回教徒，也比佛教更能受到政府的重視，原因就在於他們的力量集中，佛教則各行其是！

據世界性的統計，今日世界的各大宗教的人數比例：基督（包括新舊）教佔第一位，共有九億信徒；佛教佔第二位，共有六億信徒；回教佔第三位，

共有四億信徒；印度教佔第四位，共有三億八千萬信徒；猶太教佔第五位，共有五千萬信徒（《獅子吼》三卷一〇期四頁）。如果六億佛教徒們團結合作，將為人間帶來無限的光明。

在此需要提出一個問題，那就是一九六四年十二月十四日《中央日報》「地圖週刊」所載「亞洲佛教」的統計資料，有著很多的不正確性，該刊說，全世界只有三億佛教徒，比世界性的統計少了一半，問題可能出在對中國大陸的估計，該刊以為中國大陸只有一億人口的佛教徒，僅佔大陸全人口的百分之十三，這是很有問題的。同時該刊把印度及錫蘭，尤其是錫蘭，列為大乘佛教的區域，那更是嚴重的錯誤，事實上，即使是越南的佛教，也分有大乘及小乘的兩種教化。至於亞洲以外的佛教徒，該刊可能也沒有注意到，比如美國，今日已約有十七萬佛教徒，一百五十座佛寺分布各州了。

佛教不是一個政治型態的組織體系，所以迄今為止，尚未有過梵諦岡式的統一教會，但已有了一個象徵性的「世界佛教徒聯誼會」，那是由於中國已故的太虛大師的發起而產生，最早是在民國十七年（西元一九二八年），當時的太虛大師有兩點希望：一是消除大小乘之間的偏執觀念，謀求整個佛教的發揚；二是聯合各國佛教，增進彼此友誼，促進永久和平。但是這一運動，

經過二十二個年頭的醞釀，才於一九五〇年六月六日，在錫蘭召開第一次代表大會，這個大會的贊助人，包括泰國的國王及僧王、緬甸的總統及僧長、錫蘭的首相及僧長、西藏的達賴喇嘛、柬埔寨的國王及僧長、越南的僧長、日本的裕仁天皇。當時中國推派正在錫蘭講學的法舫法師代表參加，會中決議每兩年召開大會一次，先後曾在錫蘭、日本、緬甸、尼泊爾、泰國、金邊、印度等地召開了七次大會，然而迄今的世界佛教徒聯誼會，雖已有了六十個國家及地區的會員單位，第七次出席大會的即有五十三個單位，可是，對整個佛教及全人類的貢獻，實在有限。正如它的名目一樣，它是「聯誼會」，是用來聯絡彼此友誼的。十四年來的世佛聯誼會，所能見到的成績大約只有兩項：一是統一了佛陀的誕日為每年陽曆五月的月圓日，那是一九五六年於尼泊爾召開第三次大會中的決議。一是統一規定採用五色旗為世界佛教的教旗，這是美國的鄔克德上校（西元一八三二～一九〇七年）所設計，在一九五二年於日本召開的第二次大會上，由錫蘭代表提出而通過。其他的就說不上了。

全球性的佛教行政組織，雖未見於根本佛教的要求，卻是今後時代所急需，若想藉此聯誼會的發展而成為全球佛教的行政組織，恐怕還要努力若干時日哩！

■本書終

Table of Contents

- 正信的佛教
  - 自序
  - 再序
  - 正信的佛教是什麼?
  - 佛陀是創世主嗎?
  - 佛陀是什麼?
  - 宇宙和生命是從那裡來的?
  - 菩薩怎麼講?
  - 什麼叫作大乘和小乘?
  - 佛教是世界性的宗教嗎?
  - 佛教的基本教理是什麼?
  - 佛教的根本教條是什麼?
  - 信仰佛教必須吃素嗎?
  - 佛教對於煙酒賭博的看法怎樣?
  - 信仰佛教必須出家嗎?
  - 佛教的信徒共有多少等級?
  - 怎樣成為一個佛教徒呢?
  - 佛教為什麼要信仰三寶?
  - 娼妓屠宰漁獵販酒等人可以信佛嗎?
  - 佛教相信懺悔嗎?
  - 佛教相信天堂與地獄嗎?
  - 佛教相信閻王嗎?
  - 佛教相信超度亡靈的功用嗎?
  - 佛教相信功德可以迴向給他人嗎?
  - 佛教相信輪迴是確實的嗎?
  - 佛教相信靈魂的實在嗎?
  - 佛教崇拜神鬼嗎?

佛教徒相信祈禱的功能嗎?
佛教是主張焚燒紙庫錫箔的嗎?
佛教深信因果定律的正確性嗎?
佛教徒都願往生極樂世界嗎?
佛教重視神蹟嗎?
佛教是崇拜偶像的嗎?
佛教徒是反對自殺的嗎?
佛教是厭世與出世的宗教嗎?
從信佛到成佛需要多少時間呢?
立地成佛是真的嗎?
佛教對於現實人間的前途是悲觀的嗎?
劫是什麼意思?
大千世界怎麼講?
佛教的修持方法是什麼?
佛教是主張苦行的宗教嗎?
六根清淨怎麼講?
四大皆空怎麼講?
佛教徒是不孝順父母的嗎?
佛教是重男輕女的嗎?
佛教是反對家庭制度的嗎?
佛教徒可跟異教徒通婚嗎?
佛教徒必須要行佛化婚禮嗎?
佛教徒可以離婚嗎?
佛教以為嬰兒可以信佛嗎?
佛教反對節制生育嗎?
佛教徒有國家觀念嗎?
佛教徒能夠參加軍政工作嗎?
佛教是和平主義的宗教嗎?
佛教是主張人性本善論的嗎?
佛教共有多少宗派?

唯識就是唯心嗎?
禪宗就是禪定嗎?
什麼叫作頓與漸?
最好修學那一宗?
佛教徒對於全部佛經的態度怎樣呢?
佛教的典籍真是難懂難讀的嗎?
佛教徒禁看異教的書籍嗎?
佛教以為異教徒是罪人嗎?
佛教的苦相當於基督教的罪嗎?
佛教相信上帝的存在嗎?
佛教對於中國的貢獻是什麼?
佛教的真理是什麼?
和尚、尼姑、居士是什麼?
禪師、律師、法師是什麼?
羅漢、菩薩、佛陀是什麼?
佛教有統一的行政組織嗎?

學佛群疑 3

自序

從體裁、目的與對象而言，這本《學佛群疑》是我在一九六三、四年間所寫《正信的佛教》的第二冊。因為自從一九七六年之後，該書即受到海內外的普遍歡迎。許多讀過該書的人，不斷地向我建議，盼我繼續再寫一本類似而探討層面更廣的書，我也覺得有此必要，經常希望靜下心來，擬出一百個題目，寫上十萬個字，疏解、說明類似《正信的佛教》所解答而未曾解決的問題。由於事情太多，時間太少，加上多年來身體多病，所以未能如願。

到了一九八七年春，有一位張鳴居士，每幾個月都要附印《正信的佛教》一千乃至五千冊，分送結緣，同時也一再地敦請，要我趕快再寫另一本《正信的佛教》。我卻對他說：「我的體力不濟，頭腦遲鈍，想不出問題，最好你能想出一百個題目讓我解答。」我的本意，以為就此可以不了了之，想不到十天之後，他送來了幾百個問題，寫成厚厚的一疊。據說是向他信佛學佛的親戚朋友們採訪蒐集而來的。如果照他所提出的問題作答，每題大概只要用三、五句話或十來句話就可答完，那樣的問答，可讀性不會太高，所以我還是不想提筆。

學佛群疑 4

過了一個多月，張居士又來問我：「怎麼還沒看到問題的解答在《人生》刊出？」我說：「我正在考慮採取怎樣的方式解答。」因此，我把那一大堆的問題交給當時《人生》的主編，要他把問題分類集合成一個個的主題，一共理出了三十多條，同時他幫忙想出了十多條，而我自己也逐漸地發現了二十多條，這就是本書的內容。

本書多半是由我利用若干時日的晨課之餘，一邊口述，一邊由弟子筆錄。其中有一部分是在紐約，由一位正在電臺服務的葉澐小姐筆錄，僅有少數幾篇由我親自執筆，故也斷斷續續地經過了一年半的時間。在用字遣詞方面，可能不甚統一，現在藉此彙輯成書的機會，仔細地重讀了兩遍，適度地予以潤飾、補充、修正。

本書的內容，既是知識學問的，更是生活和實用的。依據基本經論的觀點，運用淺易通俗的文字，解答人人都想知道的實際問題。

一九八八年十月六日序於臺北北投農禪寺

學佛群疑 11

信仰佛教一定要皈依三寶嗎?

是的，信仰佛教和鬼神崇拜的民間信仰很不相同，信仰佛教必須三寶具足。所謂三寶指的是佛、法、僧；所以稱為寶，是取之不盡，用之不竭，一旦接受，永遠常隨，水火不能毀，盜賊不能奪，受用無盡，非世間諸寶所能比。

佛寶是指已修行而至福德、智慧圓滿究竟的人。任何眾生都有成佛的可能，所以，過去、未來、現在的三世十方諸佛，都是我們皈敬的對象。但在我們這個世界的歷史人物之中，成佛的尚只有釋迦牟尼一人。

所謂法寶是指修行成佛的方法和道理，而我們所知的法寶是釋迦牟尼所說的，因此稱他為「本師釋迦牟尼佛」。現在所見的法寶是指經、律、論的三藏教典以及祖師們的註解、語錄，是指導我們如何修行而且必須修行的依準。

所謂僧寶是指正在修學佛法，並且協助他人修學佛法，護持眾生修學佛法的人，是包括菩薩、羅漢以及凡夫僧尼。可是聖僧的菩薩與羅漢，凡夫見到也不認識；凡夫所接觸的，多半是凡夫僧，因此，以人間的比丘、比丘尼為僧寶的中心。

學佛群疑 12

僧寶是老師，法寶是教材，佛寶是發明及發現教材的過來人。唯有三寶齊備，才是完整的佛教；否則僅信三寶之中的佛寶，那和盲目地迷信神鬼無異；僅信三寶中的法寶，則和一般的學者研究學問無異；僅信僧寶，則和普通人認乾爹、拜乾娘相似，那就不是佛教。

所以皈依三寶，相當於學生到學校註冊，是信佛學佛的開始。唯有註冊之後，有了學籍，自己才承認是學校的學生，學校也接受你的上課；學生上課是義務，學校授課是責任。所以，皈依的儀式非常重要；又像夫婦結婚，官員就職，黨員入黨，都要經過宣誓和監誓等的行為，這表示慎重和肯定。

如果不經過皈依三寶的儀式，當然也可以學佛，佛教不會把未皈依三寶的人指為魔鬼；但是未經皈依三寶儀式的人，在心理上，必定有所推託、躊躇、遲疑，遇到緊要關頭，他們會說：「我還不是佛教徒，我還不需要遵照佛教的戒律來做。」比如：懈怠、放逸、邪淫、妄語、順手牽羊等的惡業和惡習，他們會原諒自己，更不會防範於未然。如果皈依三寶後，自己會作自我的約束、警惕和警策，也會受到同修及師僧等善知識的鼓勵、督促、規勸，所以，在人格的昇華，道心的增長，修持的努力等各方面都會進入正軌和常軌。

請讀者不要以為皈依不重要，或者誤會尚未懂得佛法和修持，

就不夠資格皈依三寶。其實正因為你尚未修行，不會修行，不懂佛法，而已經知道佛法可信、可學，那就應該趕快先來皈依三寶。認為自己尚不足以做一個佛教徒的人，更需要現在皈依；皈依之後，不論在心態、生活、習慣等方面，都有善友、諸佛菩薩、護法龍天來協助你、加持你，所以意志力薄弱，信心不足的人皈依三寶，就會增強你的意志，增加你的信心。

學佛群疑 14

一定要看破紅塵之後才能學佛嗎?

這是一個似是而非的問題。「紅塵」二字並不是佛學的名詞，實出於中國文學的辭彙。它的意思是形容飛揚的塵埃，或是繁華的生活景象。

東漢班固的〈西都賦〉，有「闐城溢郭，旁流百塵，紅塵四合，煙雲相連。」這是形容西都長安，人多、事多、錢多，豪華熱鬧。在盧照鄰的詩〈長安古意〉中，有「弱柳青槐拂地垂，佳期紅塵暗天起。」宋朝程顥的〈秋月〉詩中有「隔斷紅塵三十里，白雲紅葉兩悠悠。」在曹雪芹的《紅樓夢》第一回中也說「有城回閶門，最是紅塵中，一二等富貴風流之地。」可見紅塵二字都是指世俗的、官場的、富貴人間的繁華景象。

「看破紅塵」這句話亦非佛家所用，而是中國古來的文學家，受到道家自然無為的影響，以及後來隱遁之士厭倦官場虛幻的富貴生涯，嚮往山林的田園生活，而經常使用的辭彙。所以，看破紅塵就是從煙雲似地繁華生活隱退到自由、簡樸、自然的林野或山野生活環境中。

佛教在中國常常受到誤會，一般人常把逃避現實，

學佛群疑 15

隱遁於山林的風氣和現象，歸之於佛教的信仰以及學佛的結果。其實佛法中，不講紅塵，也沒有講看破紅塵，只有講到與眼、耳、鼻、舌、身、意六根相對的色、聲、香、味、觸、法等六塵。六塵是外境，六根是內境，必須加上眼、耳、鼻、舌、身、意的六識，才能產生身心現象。心為外境所轉，也就是被六塵所動，就會以六根造作善惡、好壞等的行為，佛法稱此為造業。其可以造惡業，也可以造善業。造惡業下墮地獄、餓鬼、畜生的三惡道；造善業則還生為人，或生天界，享受人天的福報。但是不論下墮或上昇，都是在世間的輪迴生死苦海之中。欲解脫，則必須認識六塵是虛幻的、不實的、多變的。《金剛經》把它形容為如夢、如幻、如泡、如影。能夠徹悟六塵世界的虛幻不實，當下就是解脫自在。若身心處於六塵世間，而不為六塵世間所困擾、誘惑，就不會起煩惱，稱為解脫之人。

可見，佛法所謂的六塵，是指身心所處的環境。繁華的富貴生涯，固然是屬於六塵，隱退的自然生涯，也沒有離開六塵，因此，禪宗有言「大隱隱於市廛，小隱隱於山林」。這也就是說，心有所執，身有所繫，不管生活在什麼環境，都不自在。山野的狂風、暴雨、惡獸、猛禽、毒蟲，或所謂窮山、惡水、潑婦、刁民，都會引起你的煩惱；如果心無罣礙，處於皇宮、華廈和居於洞窟、茅舍是一樣的，何必要去分別。

學佛群疑 16

通常都說看破紅塵就是落髮為僧，那可能是指仕途失意、事業失敗、婚姻離散、家庭破碎，已經沒有東山再起的信心和勇氣，在窮途末路，心灰意冷之餘，就到佛門中找一條苟安偷生之路，所謂：伴著青磬紅魚，了此殘生。這景象是非常消極、悲觀，甚至悲慘的！佛門中的確有這種人，但這絕對不是進入佛門學佛者的通途和正途。

進入佛門，成為佛教徒，也並不等於出家。佛教徒分為在家與出家兩大類，出家只是少數，在家才是佛教徒的多數。出家是全部生命的投入，所謂將此身心施予三寶和施予眾生：施予三寶是為求法；施予眾生是為度眾。施予三寶乃為弘揚佛法、續佛慧命；施予眾生則可攝化、救濟苦海的眾生。能夠難捨能捨，難忍能忍，才是出家的正確目的。從難捨能捨而言，是放下名利、物欲；就難忍能忍而言，是承擔如來的家業和眾生的苦難，故所謂看破紅塵實與出家的宗旨無關。

至於出家學佛，可以包括社會的一切階層，且絕不為逃避現實，乃在和睦人間、淨化人間，也就是佛化人間。如果學佛之後要離開人間，離群索居，那就違背了佛化人間的旨趣。在家學佛，在五戒、十善的生活原則下，對於家庭、社會、國家都應盡責盡分。所以學佛之後的在家人，他會更積極於人間的生活以及分內的責任。這也就是大乘佛教將菩薩的形相分為出家、在家兩類的原因；

學佛群疑 17

出家菩薩是無牽無掛的比丘相，在家菩薩是福德莊嚴的天人相。

如果以看破紅塵的本意而言，是屬於消極的，而學佛卻是積極的。我們可以把人間的生活形態和心態，分為三類：第一，絕對的多數是屬於戀世型的，對於任何事物都放不下，爭名奪利、飲食男女、醉生夢死，苦惱終生而不知生為何來，死向何去？活著的時候放不下，要死的時候捨不得，所以佛稱他們為可憐憫者。第二類人是厭世者，他們或是憤世嫉俗，或懷才不遇；或是消極、悲觀，對於生命抱著無可奈何的態度。因此，前者會變成玩世不恭，或退出人間社會的大舞臺，而過隱遁的生活；後者若不自殺而死，也會逃避現實，抑鬱以終。第三類，是屬於放得下、提得起的人。他們見到人間的疾苦，世事的危脆，以悲天憫人的懷抱，拯救世間眾生於水深火熱之中，即使跋山涉水，乃至於赴湯蹈火，亦在所不辭。這就是被後世稱為賢者和聖人的型範。

以佛教的觀點看，第一類人是凡夫根性；第二類人，類似小乘根性；第三類人，類似大乘根性。不過，若以佛法化導，第一類人雖是凡夫，也能夠漸漸獲得智慧，洞察世間現象，為人們減少煩惱，為社會減少災難。第二類的小乘根性，則至少不會憤世嫉俗，或者尋短自殺，而會積極修行，早求出離生死苦海。進而也能為人間留下自我奮發，自我救濟的模範和典型。第三類大乘根性者，

則能由於佛法的化導，而賦予無限的生命、無窮的悲願，生生世世發菩提心，行菩薩道，佛化人間，成就佛國淨土；不僅度人，也要度盡一切眾生。他們不會因阻撓而失望，也不會因便利而狂熱；時時努力於因緣的促成，默默地耕耘，成功不必在我，卻永遠精進不懈，像這樣的學佛態度，當然與看破紅塵的觀念了不相關。

學佛群疑 19

學佛也需要知識和學問嗎?

這問題相當含糊，易於混淆。

首先，我們肯定孔子所說的：「民可使由之，不可使知之。」意思是一般大眾，懂得越少，就越能專心一意地照著老師所教的簡單方法，一門深入，專精修行，並獲得益處。所以，知識程度低的人，甚至沒有讀過書的文盲，並非就不能得到佛法的大受用，例如：六祖惠能，傳說中他是沒有讀過書的砍柴人，最後卻成了中國禪宗史上的第六代祖師。

不過據《六祖壇經》的內容和學者們的考察看來，惠能大師雖不是一位學者，若說他目不識丁，則不可能；因此，在中國佛教史上，傳說中的文盲而能成為佛教祖師，並對佛教有廣大而深遠影響的人，尚無第二者。從印度佛教的釋迦世尊開始，傳承以至中國的歷代祖師，都是博通五明、內外學問的知識分子和大學問家。

上上等人，不需教育，不需文化，而是自然天成，一通百通；他們能夠掌握根本的理，以貫通全體的事，不是從瑣碎的萬事萬物各別認知中見其統一的理，

學佛群疑 20

正如〈永嘉大師證道歌〉所說：「摘葉尋枝我不能」及「入海算沙徒自困」，那是一了百了，不需瑣碎的意思。學法是明理而窮本，學佛是見性而成佛，當然不需知識和學問；可是見性和悟後，為了利益眾生的方便，必須通達經教，充實知識，作為利生的工具。

中上等人及中下等人，必須依據經教，參訪明師，才有修行的依準和學習的方向，否則，便會成為盲修瞎煉。在未見明師之前，或者見到了明師之後，都需要經教的根據，才能夠抉擇明師之真假。如果順乎經教，深入法理，洞明法義，那是真的明師。如僅以自我的臆測和修持中的感應、經驗來自由地解釋經教而毀謗正統歷代諸大祖師及三寶的人，即為邪師而非明師。

所以，若有人還不知如何選擇明師的話，應先深入經教，確認佛法，再去訪求明師，作畫龍點睛式的幫助，假使千萬疑問能在一語之下徹底點破，那就是你的明師。如果一無所知，而去參訪明師，就你而言，他還是一位普通的凡人；若是已深通經教，縱然踏破鐵鞋，訪遍天下，未見明師，也不會誤入歧途；並且既已掌握方向，便只是需要層層剝落心中的塊壘，雖無法一時將無明的黑漆桶頓時兜底打通，比較起來，還是安全的。

修念佛法門的人，如果沒有時間或環境不許可，當然，

學佛群疑 21

只要抱定一句「南無阿彌陀佛」的六字洪名就夠了。但是歷代弘揚淨土的祖師，像盧山的慧遠，以及北魏的曇鸞、唐代的道綽、善導、迦才，到明末的蓮池、蕅益，以及民初的印光等諸大師，都是通達儒、釋、道三教的飽學之士，也都是佛教史上的大思想家，怎麼能說念佛不需要經教呢？不通法義而僅念佛，怎麼知道念佛可以往生淨土？所謂淨土又有幾種呢？雖然下下等人，不知發問，只知照著去做；但是能夠發問，而且經常需要幫助人家學佛、信佛、念佛的人，如果也是對於經教法義一無所知，怎麼能夠產生勸化的力量？否則，就是以盲引盲，盲修瞎煉，邪正不分，心態不明，目的不純，怎麼能夠自利利他，達到往生淨土的目的呢？

不錯，人在正當用功之時，不論參禪、念佛、修顯、修密，都要求心無二用，不得一邊修行，一邊思考經教，或以經教的內容、法義來時時對照自己修行的情況，那是種擾亂，是修行的大障。但在修行之前的認清指標及修行以後的印證情況和指導後學，經教的研讀卻是不可或缺的。

學佛群疑 22

在家信佛有禁忌嗎?

民間通俗的信仰，有很多的禁忌，但那並不是正信的佛教，卻被誤認為是佛教的禁忌。如香爐裡面殘餘的香棒，不可以每天清理，結果弄成髒亂和容易引起燃燒的危險。其實，我們寺院每一尊佛前的每一個香爐，在每天的清晨都必須清理收拾，經常保持像第一次燒過香的香爐一樣清潔。

在家的女信徒，在生理期間，不敢進入寺院禮拜，甚至不敢到佛前上香、誦經、打坐、念佛，其實這是低級鬼神的禁忌。因為鬼神怕見血污，所以容易見血發瞋。鬼神嗜血食，見血起貪，可是生理的經血，不是鮮血，因此而有被侮辱和作弄的反應；所以，生理期的女性，進入神鬼的宗祠、廟宇、殿堂，可能引起不良的後果。至於佛教的沙彌尼、比丘尼，以及近住優婆夷，都是生活於寺院，每天與經像、法物為伴的女性修行人，從未由於生理期間，發生所謂沖剋的問題而帶來災難的。

在家供佛，設立佛壇，通常都先請人為佛菩薩聖像開光，同時要選擇日期，勘定方位，這也是屬於民間信仰或民間風俗的一種。以入鄉隨俗的觀點而言，

這無可厚非；開光表示慎重，擇定日期和方位，表示祈求吉祥。但是從佛教的觀點而言，諸佛菩薩無處不在，無處不應，一切方位有十方諸佛、十方三寶、護法龍天，當然沒有民間信仰中所想像的那些問題，只要自己認為是最尊貴的位子，以最虔敬的心情和最適當的時間來為佛像安位就好。

有人認為某些經咒，在家人不可念，或者某一時辰不可以念某些經咒。其實，凡是經咒都要以恭敬心，於清淨處來持誦，最好先洗手、漱口，並在佛前焚香、禮拜；但沒有一定說在家人不可以念什麼經或持什麼咒，除了密宗的特定法門之外。

家裡有人信佛，但也有人信神，是否可將不同的神佛在同案供奉？這應該沒有問題，佛在中間，菩薩供在兩邊，諸神供於菩薩的外側，作為三寶的外護，也讓諸神親近三寶，修學佛法，種成佛因。如果取得家人的同意，在改信佛教之後，可對原有的神像焚香、供養、禱告，然後收藏起來，以免供的偶像太多，形成雜亂。

香灰及損壞的經像、法物，有許多人不知道如何處理，甚至於送到寺院。其實，只要選擇清淨的空地和焚化的容器，用火焚化之後，埋入地下即可。若是金屬製品，則收藏起來，過了若干時日，就可作為骨董或破舊物處理。

學佛群疑 24

佛前鮮花、水果、食物、茶水等供品，屬於消耗品，必須每日更換；如果尚是可用可食，應該移作他用，或是家人食用，不得拋棄；如果腐爛、敗壞，則做垃圾處理。至於供品的單數或雙數，沒有限制，以對稱的美觀而言是雙數，如限於物力、財力、位置及場地的關係，單數也沒什麼不可。至於品類、質料是以個人的財力可能負擔的範圍為原則，不敷衍也不鋪張。

在家修行的時間，以早上、晚上為宜，身心清淨輕鬆，才能專注、虔誠；如果由於工作性質的原因，當然也可以選定不同的時間。最好臥室不設佛像，床上不要打坐、拜佛、誦經；如果只有一個房間，最好平常將佛像用布遮蓋，禮拜之時，要把床鋪整理整齊、清潔，再揭開佛像；如果除了床鋪沒有任何位置，坐在床上，也可以作為修行場所。總之，是以恭敬、清淨心來做到肅穆、莊嚴的程度為原則。

皈依三寶之後，對於其他宗教，以及民間信仰的寺廟、道場，不得再受皈依，但仍予以尊敬；若進入教堂、寺廟、神壇，當以鞠躬合掌問訊為禮。不得作為信仰的對象，但還是可以作為友誼的聯繫；在對於佛法未有確實的認識之前，不可以閱讀外道的書刊，否則會造成方向的誤導。

學佛群疑 25

學佛是否必須放棄現有生活的享受?

不一定，要看情形。無目的的享受，應該放棄；有理由的享受，必須維持。

佛要金裝，是裝給眾生看的；人要衣裝，是裝給一定的社會層次的人看的。享受的本身是代表人的身分、地位和立場。在需要威儀、禮節的場合和環境，如物質條件許可的情況下，享受是一種禮貌、隆重的表示。可是在物質條件貧乏、自己經濟能力薄弱、社會環境惡劣的情況下，縱然自己有此能力和物力，也當捨去所有的享受和大眾共度難關，例如近代的印度甘地就是如此。

今日的社會，為了禮貌或安全的理由，在某些場合、某些環境或者會見某一些人，必須衣冠整齊，必須乘用私家汽車；日間有日間的禮服，晚間有晚間的禮服，在日本及歐美地區，參加喪禮有一定形式和顏色的禮服，參加婚禮以及各種正式的集會，也不得穿著工作服、睡服和居家的便服，這些都不該算是享受。

佛法重視因果，今生的福報是由於過去世的布施而來。享受福報，猶如向銀行提用存款，提用越多，存款越少，終有提空之時；今生享受越多，福報所剩越少，終有用畢之日。應該一方面繼續修福，同時也要惜福，

才能達到福德圓滿的程度；否則，縱然有福，也有所不足。

因此，從原始的佛教開始，就主張比丘要身無長物：一則是為戒貪，二則是為惜福，三則是為減少對身體的執著；出家眾固然如此，在家眾亦復如此。

出家沙彌就要遵守不著香花鬘、不香油塗身，不歌舞倡伎、不故往觀聽，不坐臥高廣大床，不戴首飾，不蓄銀錢、寶物等戒律。在家眾如果能夠做得到，除了銀錢必須使用之外，其他也應遵守；如果不能遵守，希望在一個月的六天之中，受持所謂六齋日，來比照出家的生活而行，目的就是在於惜福而放棄享受。此所謂享受的內容，應該包括吃的、用的、住的、坐的、睡的、身上戴的和各種娛樂設施。這便是節流更重於開源，布施是為福報開源，放棄享受是為福報節流。

可是，釋迦世尊的身相，就有三十二種大人相，是一種福德、莊嚴、智慧相。傳說釋迦世尊也接受金縷袈裟的布施供養，也受給孤獨長者以黃金鋪地，買下了祇園精舍而供養佛陀。當時的福德長者們供佛齋僧時，都用上好美味的飲食，並且莊嚴、修飾精舍和供佛齋僧的場所；許多有名的說法之處，後來都成為佛教史上著名的庭園和花園。

從佛經裡面所見到的佛國淨土，例如：西方的彌陀淨土以及《華嚴經》

的彌勒樓閣和善財童子五十三參所見的諸大菩薩的宮殿，都是金碧輝煌，極莊嚴之能事，那也就是大福德者，福德與他們的生活同在，而以他們財富表現出來；好像貧賤的人身相醜陋、皮膚粗糙，富貴的人身相莊嚴、皮膚潤滑，這是他們與生俱來的福報，與放棄享受或貪圖享受無關。

我們所說的享受，應該是指貪圖個人的口腹之欲，飲食山珍海味等稀有食品，不為請客，也不為禮節，只為了表現一己的富有；或為使得他人羨慕、注目而蓄意的打扮、化妝、穿著，以滿足自己的虛榮；或者為了官能的享受、刺激，而去歌榭、舞廳、妓院等聲色犬馬的所謂遊藝場所，縱情放逸、揮金如土，這些行為當然是學佛者應該放棄的。

學佛群疑 28

什麼是佛教徒的飲食觀?

佛教出現於印度的時候，佛教徒並沒有特殊的飲食習慣和規定，因為印度是一個宗教信仰普遍的國家，凡是有宗教信仰的人，一定有大同小異的飲食觀念。所以，原始時代的佛教徒乃至出家的比丘、比丘尼，過的是沿門托鉢，所謂「一鉢千家飯」的飲食生活；他們不選擇托鉢的對象，也沒有所謂潔淨或不潔淨，神聖或不神聖的飲食禁忌，為的是一律平等、廣結善緣。相沿迄今，斯里蘭卡、緬甸、泰國等上座部的佛教區域，還保留著當時的古風，也就是供養者供養什麼就接受什麼，沒有選擇、挑剔的餘地，只要不是特為某一些托鉢者而殺，縱然魚肉等食物，也不拒絕，這就是為什麼小乘佛教不規定必須素食的原因。

素食是佛教所強調和鼓勵的，如果能夠辦到的話，這是基於慈悲的立場，不是現代人為了健康和經濟的原因。事實上，肉食既傷慈悲，也的確有損健康，所以，大乘經典如《梵網經》、《楞嚴經》等都強調素食，嚴禁肉食。

至於葷腥，應有分別，所謂「葷菜」，是指具有惡臭味的蔬類，例如：大蒜、蔥、韭菜、小蒜等。《楞嚴經》說：葷菜生食生瞋，熟食助淫。

學佛群疑 29

在比丘戒律裡面則規定：吃了葷菜要單獨住，或者距離他人數步以外，並位於他人下風而坐，或者必須漱口至沒有惡臭為止。這主要是為了不擾亂大眾，所以，不得食葷。並且在誦經之前，為了不使聽經的鬼神發瞋和起貪，最好不吃葷菜。所謂「腥」就是指肉食。辣椒、胡椒、五香、八角、香椿、茴香、桂皮等都算是香料，不算葷菜，不在戒律所限。

至於不得飲酒，在印度乃是佛教徒的特色，其他宗教不僅不戒酒，甚至認為酒能通神。本來釀酒不須殺生，並且可以成為藥物之一種，不應列為宗教的禁忌；但因為佛教重視智慧，若多飲酒容易亂性，而飲酒之後還能夠自制而不致昏亂的人不多，所以，為了保持經常清醒，利於精進的修行，特別是為了達成修定的目的，必須戒酒。至於一般大眾，若據孔子所說的「飲不及亂」，無傷大雅。所以若受五戒而不能戒酒，也可以捨掉酒戒或不受此一酒戒，還不失為三寶弟子。

若將酒當作菜的佐料，如已沒有酒味，失去醉人的力量，應該不在酒戒之限。故在中國的新興宗教- 所謂理教也戒酒；當在必須用酒的場合，以醋代理，例如以醋代替烹飪的佐料，因為此時的醋已無酒性。

如果進入葷菜館或居家時家人之中有人吃素，也有人吃葷，能夠使用葷素兩種不同炊具和餐具，是最為理想。因為葷素的氣味不同，

學佛群疑 30

對於飲食者的感受也不一樣，為了習慣上的理由，保持清淨是必要的。可是禪宗的六祖惠能大師，在開悟傳法之後，隱於獵人隊伍之時，僅吃肉邊菜，而避菜邊肉。不吃肉是為了慈悲眾生，還吃菜是為必須生存，因此在生活條件無法強求的條件下，用肉食的炊具來煮素食，那也不是不能接受的事。

對於煙、麻醉品的觀念，在佛制的戒律，可因病而由醫生處方使用；不僅是煙，乃至於酒，在不得不用的情況下，不算犯戒。當然，不能假藉治病而貪口腹之欲去吸飲煙酒和麻醉品。抽煙是為防止瘴氣，在瘴癘發生和瀰漫的地區，出家人可以適量地吸煙；否則，為了威儀，應該戒除。若是為了刺激、嗜好、無聊等原因而抽煙，那就不為佛戒所許。在南方熱帶地區，嚼檳榔也是為了防止呼吸器官感染疾病；但是在不為治病的情況下，那就成了有失威儀和損傷形象的一種惡習。

煙、檳榔都非飲食中的必需品，對人體少用是為了治病，多用則有害無益。例如：酒精過量者中毒；煙的尼古丁則傷肺損氣並為致癌的原因；檳榔的液汁，有損牙齒的健康，令琺瑯質受到腐蝕，佛教徒能夠不用最好不用。

至於蛋類，應該是屬於腥類，因為它可以孵成為雛，而且它的味道，就是腥味，如果持素清淨的人，最好不吃。雖然現在養雞場所產的雞蛋，是無性的，

學佛群疑 31

在消費市場所買到的都是屬於無生命的；但它很顯然地並非植物，若從殺生的立場，吃無性卵，不算犯戒，也無損於慈悲，若以素食的習慣而言，便應當避免了。

關於乳製品，不屬於肉食，也不屬於腥食，因為牛羊吃草及五穀，所產的乳汁也不含腥味。飲乳既未殺生，也不妨礙牛犢、羔羊的飼育，而且是由人來飼養、控制乳量的生產，不會影響雛兒的生長與發育，所以，在佛的時代，普遍飲用牛乳，而且將乳製品分為乳、酪、生酥、熟酥、醍醐等五級類，是日常的食品，也是必需的營養品，不在禁戒之列。而目前由於對乳量需求大，遂產生畜牧業密集式生產採乳，忽略動物本身的生理條件，有不少保護動物的團體抗議飲用乳製品，所以基於佛教護生慈悲立場，在購買乳製品時，應當考量乳品來源及其畜牧方式是否合乎自然方式畜養。

學佛群疑 32

殺生的定義和範圍是什麼?

原則上說，不殺生戒的重心在不殺人，所以，殺人是重罪，殺其他動物是輕罪。眾生固然一律平等，但唯有人類能夠造惡業（或稱為黑業），而墮為鬼道或下地獄；也能修善業（或稱為白業），而昇天堂、出三界乃至於成佛；其他眾生，除極少的特殊例子之外，既不知善，也不知惡為何事，只有隨業受報的自然行為，而沒有心意的造作在內。所以，人是道器，只有人能修道，並能弘道，因此，戒殺是以不殺人為根本。

殺人必須具備三個條件：1.知是人，2.預謀而有殺念，3.殺死；否則，叫作傷害或過失，不成殺人罪。至於人，是不論年齡、貴賤，不論成形或未成形，有知或無知，凡被肯定是人者，皆不可殺。所以，不得墮胎，也不得以安樂死的名目來處理自己求死或植物人；否則，就是殺人罪。此點請參考《正信的佛教》和《人生》第三十六期的社論。

迄目前為止，醫療界呼籲人體器官的捐贈和移植，比如眼角膜、腎臟以及其他臟器的捐贈，是將沒有使用能力的人體，局部令其復活，這是值得鼓勵的事。

學佛群疑 33

如果在生前捐贈，當然已經獲得捐贈人的同意，縱然在死後移植，也必須預先取得死亡者生前的首肯，否則亡者對於遺體尚有一分貪戀和執著，便會引起他的瞋恨及怨怒，甚至影響他的轉生善道或往生淨土的去向。

自然死亡的人，通常於十二小時之內，神識未離，尚有部分知覺。從醫學上判斷已經死亡的人，從佛學的觀點看，未必就已真正死亡；但如果立下遺言，捐贈器官，為了挽救另一人或數人的生命，這是捨身救人的菩薩行，因此，若生前確立有遺願，移植人體器官當不成問題。

在我們的日常生活中，為了維持環境衛生的原因，必須處理蟑螂、蒼蠅、螞蟻、蚊子，乃至於老鼠等問題，這在佛世已有成例。當比丘們的浴室、浴池由於多日未用，滿生小蟲，負責清理的比丘，不知如何處理，佛說：「除盡污水，清潔浴室。」比丘說：「會傷蟲！」佛說：「不為傷蟲，是為清理浴室。」於是比丘釋然。這個例子是說為了維護人類生活環境的衛生，予以清理打掃，目的不為殺傷蟲類，因此，不算殺死。當然，不得用藥物噴射殺蟲，只能以打掃、清理、消毒的方式來防治或退治蟲蟻的進入和繁殖。如果環境經常保持整齊、清潔和消毒完善的狀態，縱然有蟲蟻，也不會太多。

如果在耕種時，難免會傷及蟲蟻，但為了我們自身的活命，不用說耕種，

就是日常行走及其他勞務，也會無意殺死蟲蟻。所以，只有經常多念阿彌陀佛，願愚癡而無知的眾生，於死亡之後，轉生善道或超生淨土，不算犯殺生戒。當然，能夠小心防止，減少殺傷蟲蟻的機會，是慈悲的表現。如果明知殺生而心無悔意，便是沒有慈悲心。

至於毒蛇、猛獸，以及毒蟲之類，是他們過去世的業力使然，他們傷人，不出於預謀，雖有惡行，沒有惡心，所以，並不算造殺業，應受到人類的同情和保護。以今天人類的社會而言，不僅可以防治受其傷害，也可以劃出特定的空間範圍，令其生存，或做到限制他們的繁殖，不令其成為人類的災害。此所謂宜用防治法，不宜用殲滅法，不僅培養了人類的仁慈心，也對大自然的生態盡了維護的責任。

一般初學佛的人，對眾生的定義不明，而且現在更有人說，植物也有生命，植物也有感情，若說不殺生，應該既不殺動物，也不殺植物。其實生命有它的層次，植物是無情眾生，動物是有情眾生。所謂眾生，可分作三級，高級的為人類，具有三個條件：1.有活的細胞，2.有神經的反應，3.有思想及記憶。低級的為植物，只有活的細胞，沒有神經和記憶，雖有生死的反應，沒有苦樂的感覺，更沒有思想及記憶，所以叫作無情。中級的是動物，只有少數如狗、猴子、馬、

學佛群疑 35

象等高等動物有若干的記憶力，但沒有思想力。至於下等動物除了神經的本能反應，沒有記憶和思想，然其既有神經就有痛苦，就會怕死。所以蟲蟻都會自然地知道逃避死亡的危險，植物則不然。因此，殺生的界定，就是能夠知生怕死的動物而不及於植物。

佛戒比丘不可砍伐草木，是因低級的鬼神，依草附木，以草木為庇護，為了慈悲鬼神，不使鬼神生瞋，故不去破壞其居處，並非為了草木不可殺的理由。

微生物如細菌，從生物學上看，它是介於植物與動物之間的生物，既沒有神經更沒有記憶和思想，不屬於有情眾生，可以說是活動的植物，所以，殺菌不是殺生。

關於水中的微生物，除了細菌之外，尚有比較高等的生物，他們雖也沒有神經，但已可以算在動物之列，因此，佛世的比丘，用水需要通過濾水囊的過濾，把比較大的微小眾生濾出，比較小的就不管了。這是基於慈悲的觀點，不忍目見生物而不救度。如果肉眼不能見，或雖見而不能分辨是有情或無情眾生，那就理會不到了。

佛教主張不殺生，主旨在於眾生平等的慈悲精神，一切眾生都有生存的權利和自由，我們自己怕受傷害、畏懼死亡，眾生無不皆然。

學佛群疑 36

眾生的類別雖有高低不同，但眾生的生命絕沒有貴賤、尊卑之分，如果人人發揚這種平等、慈悲的精神，我們的世界一定是和諧、和平、互助、互敬、互愛、融洽無間，將沒有一人會受到故意的傷害。雖然佛經中說，殺生有果報，殺人償命，吃牠半斤，還牠八兩，這是說明了因果不爽的事實。但是我們不必把不殺生的著眼點擺在害怕受報的觀點上，果報是有的，但也並非絕對不可以改變的；養成慈悲心，才是不殺生的重點，也是佛菩薩化世的精神。

學佛群疑 37

為何放生？如何放生?

「放生」典出於大乘佛經，盛行於中國內地，西藏亦然，也流傳於日本和鄰近的韓國與越南等地。放生的活動是基於眾生平等的慈悲精神以及輪迴生死的因果觀念。所謂「吃牠半斤，還牠八兩」；如果能夠既戒殺又放生，當然功德倍增，此等感應靈驗的事例，史不絕書。

如一九七四年越南向外流亡的難民一波接著一波，其遭遇有幸與不幸。之後有的未及逃出越南境內，又被抓了回去；有的在海上漂流，葬身魚腹；有的雖然逃出越南，但無收容之所，甚至被遣送回去。不過，根據逃亡成功的難民所述的經驗，如果達不成逃出越南的目的，可以請國外親戚或難民自己買鳥或魚類放生，只要一次或兩次就會見效，順利成行。

在《雜寶藏經》卷四記載：有一沙彌的師父見他七日之內壽命將終，要沙彌返回俗家，七天之後再來，但沒有說明原因。他在返家的路上，看到一處池塘缺口，池水灌入池邊的蟻巢，眾蟻慌張奪路逃生。但是螞蟻逃生的速度那有池塘決堤那麼快速？眼看無數螞蟻即將淹死，沙彌就用自己的袈裟包上土，

把池塘缺口堵住，救活了所有的螞蟻。過了七天，沙彌在俗家玩得無聊，又回到他師父跟前。師父一見，覺得驚奇，問他這幾天之中究竟發生了什麼事，沙彌以為師父說他犯了戒做了壞事，非常恐懼，答說什麼也沒做。師父是羅漢，即用天眼觀察，知他是做了一件小小的好事，那就是救起被淹的螞蟻。後來這位沙彌轉夭為壽，得以長命終老。

放生的根據，最為佛教徒所熟悉的，有兩部經。一是《梵網經》，其中提到：「若佛子以慈心故行放生業，一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生。是故六道眾生皆我父母，而殺而食者即殺我父母亦殺我故身。一切地水，是我先身，一切火風，是我本體，故常行放生，生生受生。若世人見殺畜牲時，應方便救護解其苦難，常教化講說菩薩戒，救度眾生。」

另一部《金光明經》卷四〈流水長者子品〉，也提到有關釋迦世尊往昔行菩薩道的一段記載：當時世尊名叫流水長者子，有一天他經過一個很大的池沼，時逢天旱，而且有人為了捕魚，把上游懸崖處的水源堵塞，使得池中水位急速下降。長者子眼見上萬大小魚類瀕臨死亡邊緣，又無法從其上游決堤引水，於是為了救活魚群，不得已向當時國王請求派二十隻大象，用皮囊盛水運到池中，直到池水滿足，並且飼以食料，方才救活這些魚群。

學佛群疑 39

《梵網經》是放生的理論依據，《金光明經》則是開設放生池的依據，其他大乘經如《六度集經》卷三，有贖鼈的放生記載，而另外玄奘三藏《大唐西域記》卷九，也講到雁塔的故事。如傳說在中印度摩揭陀國有一個小乘的寺院，住著若干小乘比丘，他們本來不禁三種淨肉；所謂三種淨肉，是指不見為己殺、不聞為己殺、不疑為己殺的肉類。有一天，一位比丘沒有得到肉，正好有一群雁從天空飛過，他就向雁群禱告說：「今日有僧缺供，大菩薩你應該知道時間了。」雁群應聲自動墜地而死。比丘本來不信大乘，不相信雁是菩薩，所以用戲言來調侃大乘，想不到那一群雁就是菩薩顯現而來感化他們的。小乘比丘慚愧不已，互相傳告：「這是菩薩，何人敢吃？從今以後，應依大乘，不再食三種淨肉。」並且建塔營葬雁體。

可見，放生是從戒殺而衍生的，也可以說，戒殺的進一步必定是放生。戒殺僅是止惡，是消極的善行，放生救生才是積極的善行；如果僅僅止惡而不行善，不是大乘佛法的精神。因此在中國，從北齊蕭梁以來，便提倡斷肉食、不殺生；且放生的風氣也從此漸漸展開，從朝廷以至民間，由僧眾而至俗人，都以素食為尚。而歷代政府為了表示推行仁政，年有數日也定期禁屠；而從中央以至地方，或者為了祈雨禳災，也都有放生禁屠之舉。

學佛群疑 40

如梁武帝就曾下詔禁止屠殺生命以祭祀宗廟；梁代慧集比丘，自燃兩臂遊歷諸州，以乞化所得贖生放生；隋天臺智顗大師發起開築放生池，為被放的魚類講《金光明經》和《法華經》，又購買各類糧食飼予魚鼈；陳宣帝時，勅國子祭酒徐孝克撰寫〈天臺山修禪寺智顗禪師放生碑文〉，這是中國有放生池及放生會記載的開始。此後由唐至宋及明，無不盛行放生。如唐肅宗時，刺史顏真卿撰有〈天下放生池碑銘並序〉。宋朝的遵式及知禮兩位大師，也極力提倡放生。

明末蓮池大師雲棲袾宏是歷代高僧之中提倡放生最積極的一位。他在《竹窗隨筆》中有〈如來不救殺業〉、〈食肉〉、〈齋素〉等文；又在《竹窗二筆》中，寫有〈衣帛食肉〉、〈戒殺延壽〉、〈放生池〉、〈醫戒殺生〉、〈因病食肉〉等篇；在《竹窗三筆》中，也有〈殺生人世大惡〉、〈殺生非人所為〉、〈人不宜食眾生肉〉等文，鼓勵戒殺放生。除了素食的文字之外，他也寫了〈放生儀〉及〈戒殺放生文〉，以備大眾於放生時，對所用儀式有所依準。在現代人中，有弘一大師書、豐子愷畫的《護生畫集》計六冊；另有一位蔡念生運辰居士，一生提倡戒殺放生，他編集了歷代有關動物也有靈性和感應的故事，成為一書，名為《物猶如是》。

不過，現代社會科技進步，人口密度膨脹，生活空間縮小，要想求得一個絕對安全可靠的放生池和放生區域，是相當困難的。其難處除了漁、

獵的網捕射殺與打撈之外，也有自然環境的限制。如今日的臺灣與美國，只有野生動物保護區。此外，有人基於愛心或保護自然環境的立場，勸導社會大眾不要亂捕濫殺，以免破壞生物互相生剋的自然協調，也是為了挽救稀珍動物瀕於滅種的危機，這些跟佛教放生的本意雖相應但不相同。如果我們僅把要放生的生物無限制地流放在自然景觀動物保護區，到了飽和程度，也會有人以控制繁殖和適量的捕殺等方式來調節其生活空間的。

因此，我們到那兒放生？如果是魚，有人用鈎釣、網撈；如果是鳥，有人用槍射、網捕。而且今日的魚市場和鳥店，所售的商品很少是野生的，多半是來自人工繁殖的魚池和鳥園。那些動物，根本沒有適應自然環境而自求生存的能力，放生，也等於殺生。放小的，被大的吃掉；放大的，就進入餐館的廚灶。而且，鳥類，尤其是魚類，都有牠們生存的習性。一定的魚類必須生存於一定的水質、水深和水流的環境中；買淡水魚放於大海，買海魚放於淡水，都是大問題。如果是鳥園繁殖的鳥類，牠們不曾在自然界覓食，便可能甚至不知草叢樹林間的草種樹果等也可以作為食物；如果放之於原野，不是飢餓而死就是被其他動物或鳥類捕食而亡。在這種情況下，我們是否還需要放生？是否還應該放生？

這確實是非常不幸的事實，自然環境的限制使得放生運動越來越困難。

不過，放生的精義在於當下放生的念頭，如希望被放的生物能夠延長壽命；至於能夠延長多久？我們必須盡到研究、考慮和照顧的責任。比如說，要放鳥類，就先得考慮放什麼鳥、在那兒放、什麼時候放，才比較安全有效；放生魚鼈水族，也當首先研究考察牠們的生態、習性和來源，然後選擇最適當的時機，放到我們覺得最安全適合的地方。如果不能求得百分之百的可靠，有百分之五十也不錯，即使今天去放生，明天牠們又被抓，也是無可奈何的事。

我們的目的是為啟發增長放生者的慈悲心和對眾生的救濟心，至於被放的眾生，也有牠們自己的禍福因果和因緣。若在放生時，沒有存心讓牠們重遭羅網而受刀俎之苦，且開示被放的眾生，為其說三皈、講佛法、發願迴向，牠們也能從此脫離異類身，轉生為人，上生天界，往生淨土，發菩提心，廣度眾生，早成佛道。我們但求能盡心而為，盡力去做就好。

學佛群疑 43

佛教徒應以怎樣的態度來賺錢?

有人問起，做生意不能說實話，所謂老王賣瓜，自吹自誇，如果賣瓜的不說瓜甜，那就無人問津了。既然如此，佛教徒能不能做生意？做生意是否犯了妄語說謊的戒?

再有人問，學佛的人不應貪心，相反的應該布施。可是做生意賺錢是為了得到更多的利潤，這豈不是跟佛理相違?

又有人問，佛教徒不可害人，如果做生意賺到錢而使他人虧本，又該如何?

也有人問，佛教徒可以從事股票投資、放利息、房地產買賣等活動嗎？因為這些事都有投機性質。

更有人問，佛教徒可以做糧食飼料等的買賣嗎？如果糧食飼料是被買去餵畜牲，是否間接助長了他人的殺業?

是的，以上這些問題都是我們應該面對而加以檢討的。首先必須瞭解，在釋迦牟尼佛時代的印度，人民分為四大階級，亦即1.宗教師的婆羅門，2.從事軍政的剎帝利，3.從事工商的吠舍，4.從事殺生等賤業的首陀羅。

學佛群疑 44

佛陀釋迦世尊除了不鼓勵從事首陀羅的職業之外，其他都在容許的範圍之內，而且加以讚歎，可見佛教徒從事工商業是正當的。

至於說，做生意是說謊而騙人上當的行為，是有待商榷的，因為這並不是必需的手段，而是一般人的習慣和心理所造成的。貨真價實、信用可靠，是工商界應有的職業道德。也唯有信用可靠，才能夠可大可久，否則為何許多商號都要以幾十年以至上百年的「老店」招牌作號召？我曾經說過：「如果跟一個虔誠的基督徒做生意，不必擔心他欺騙你。」相對地，身為佛教徒如果還會讓人擔心我們用欺騙手段以招徠顧客，這不僅不是佛教徒的正確態度，甚至連一個小商人的基本觀念都尚未建立。

當然，我們知道，有些行業往往漫天要價，目的是等著顧客就地還價；但也有類似的行業卻以老少無欺、不二價為號召的。我們作為佛教徒，應該帶動風氣，誠實無欺。也許剛開始時，生意差一些，利潤少一些，日久之後，你的信譽就能為你賺錢。

一般中國人都有養兒防老、積穀防饑的心態；做生意一本萬利，想當然是為了使個人生活有保障，乃至為子孫萬代留下吃喝不完的餘蔭。但是，時代已經改變，觀念已經不同。現代的大企業家，不應著眼於自利，

而是貢獻自己的智慧才能為社會人類謀福利，即所謂取之於社會，用之於社會；以完成事業為目的，造福人群為理想，就沒有貪心的成分在其中。至於普通人的智能體能，雖然不足以為社會大眾提出多少貢獻，但至少也該負擔起個人的生活開銷，進一步維持家庭的成員和公司的員工，這是互助，也是為了各取所需。

因此，人人必須提供自己的所能，不論是資金的、智慧的或勞力的。身為佛教徒，更不應有做生意是只求自利而置他人利益於腦後的想法。因為社會是群體的因緣所成，我們參與社會做任何事，就跟其他人發生關係，產生互動互惠的作用。

我們應該以自利利人的存心來賺取應賺的利潤，並且把賺來的錢作合理的支配，而不僅是為個人的物質享受和滿足虛榮而花錢，若能如此，就不算是因貪心而賺錢了。《善生經》中說，居士的收入最好分作四份來處理：1.家計的生活，2.營業的資本，3.儲存在家以防意外，4.放款生息。在兩千五百年前的印度，這是非常安全而合理的分配，到今天，儲存在家和存入銀行生息應該合而為一。此外，也應在這四份之中，酌量取出一部分作為三種用途：1.供養父母，2.周濟親友和部屬僕從，3.供養三寶，作為宗教的奉獻。前面的四分法，是保障自己的生活安定；後面的三種用途，則是為了孝養父母、社會福利及宗教事業。

學佛群疑 46

佛法說應該從事正當職業，所謂正當職業，就是指於人於己都有利而無害的行業。既然如此，怎會自己賺錢而使他人虧本？當然，當你開的店經營不善或公司虧損累累時，不免會想脫手轉讓。由於各人的經營觀念和方式有別，社會關係也不同，知識能力也相異，因而同樣的行業和生意，在不同的經營者手中就有不同的結果，如某甲會蝕本，某乙可能賺錢。

基本上，不要存著把燙手山芋丟給人的心態去害人，而要希望他人因為承購你的原有產業而大發利市。同時，不要以為自己做不好的，別人也做不好；或者自己認為不好的，別人也認為不好。只要你對自己賣出的東西不作虛偽宣傳，那麼，一旦有人願意承購，他一定會因此而得到利益。如果對方蝕本，這也不是你的存心，與你無關。總之，佛教徒做任何事業，都須以真心誠心待人，至於結果如何，不是你的責任，不必耿耿於懷。

股票和房地產買賣，是現代世界各國政府所公認的投資生意。前者是股票公司運用民間游資，透過股票市場成為企業投資的資本，是發展工商、促進社會經濟繁榮的金融事業，應屬正當的投資。但問題出在有些人掌握大量股票而製造股票行情，並操縱股票漲跌，這是不道德的。要操縱股票只有大資本家才能辦到，一般投資人只能看行情的起伏買進賣出，故其中不免有些冒險的成分。

學佛群疑 47

在金融穩定的社會，操縱股票是犯法的，大企業家雖然擁有大量的股資，也不致於操縱市場製造漲落，否則會自食惡果，得不償失。

至於房地產投資，也是正當正常的商業行為。一般人所詬病的，是指炒地皮，壟斷房地產，不論購進或拋出都操縱於股掌之上，這不是正常的現象，佛教徒應該避免。若以正當的價格做合理的買賣，也是一種商業服務，沒有什麼不可以。

另外，就放利息而言，將錢存入銀行或合作社等金融機構，也是一種投資方法。而以民間的小額存款互相周轉或者集中投資於某些大企業，也是自利利他、繁榮社會經濟的途徑，值得鼓勵。不過，若為貪取高利而放高利貸，等於火中取栗，危險性大，往往連母款也被倒掉。佛教徒不可因貪高利而放款，一則自己沒有保障，二則對人剝削太多，有傷慈悲，最好不做。

至於商業的種類，古時有謂三百六十行，在現代工商業社會，可能超過三千六百行。不過，身為佛教徒有個原則，即凡是殺業、淫業、盜業、賭博和妄語，乃至於酒類等的買賣，都應避免；但是不能斬釘截鐵說某種生意不能做。比如開電影院，專門放映誨淫誨盜的影片，當然不可；若是放映藝術性、教育性和娛樂性的影片，則屬於正業。至於販賣糧食，只要以所賣的終究是供人食用，

或是加工後用於工業的動機即可；即使別人買去餵畜牲，也是為了供給眾生吃的，我們本身並未從事殺業。當然，自己如果明知飼料是供養豬場養雞場之用，可以考慮改行或改變銷售的物品。總之，佛教不鼓勵殺業也不從事殺業，凡與殺業有關的，應該避免。

學佛群疑 49

佛教徒可以有感情生活嗎?

所謂感情，是指男女之間、親子之間和朋友之間的關係，亦即愛情、親情和友情。佛教徒仍是凡夫，不可能沒有父母，也不可能沒有朋友，而除了出家人之外，佛教徒也應有個人的配偶。佛把眾生稱為「有情」，也就是說脫離以上三種情，就不是眾生。而且，學佛是由眾生來學的，是由凡夫開始的，任何人之間的接觸交往，都必須合情合理合法。如果佛教只講離欲，則無法使一般人進入佛門；如果佛的教化沒有感情的成分，也很難教化眾生。

佛法所稱的「慈悲」，似乎跟感情不同，但是慈悲的基礎就是人與人之間的感情，有人稱之為「愛」。愛除了分為有條件和無條件之外，也有「有我」和「無我」之別。佛菩薩的慈悲是無我的，人與人之間的愛是有我的；親子之愛是無條件的，男女之愛和朋友之愛則可能是有條件，也可能是無條件的。佛法是要從基礎的愛來引導至無我的慈悲。

由於佛菩薩可以無我，眾生不可能無我，因此要教導眾生從有我的愛而漸漸進入無我的慈悲；也需要先從有條件的愛，而加以淨化成無條件的愛。因此，

學佛群疑 50

佛教不能一開始就叫人離開感情生活。

至於佛教徒應如何處理感情問題呢？家庭是感情關係的基礎。家庭的基礎從倫理上說是親子之情，它的構成始於男女的夫婦關係，繼而從家庭成員擴展到家庭以外的親戚朋友。這都是因家庭的需要和社會的活動而形成友情的必要。中國有句俗諺說：「在家靠父母，出外靠朋友。」又說：「夫唱婦隨，白首偕老。」這些都是以感性的情為基點。如果沒有情，就像機器沒有潤滑的油，隨時都可能發生故障，也很容易因摩擦而受損傷。佛法目的不外為教化世間凡夫，誘導凡夫將矛盾化為和諧。因此，佛法有兩個不變的法門- 智慧和慈悲。智慧是理性，慈悲是感性；以智慧來指導慈悲、運用慈悲，就可使凡夫的情感從混亂變為條理，從矛盾成為和諧。情感如果離開理性的智慧，就會氾濫成災，自害害人。

有一部佛經，叫《六方禮經》，其中提到釋迦牟尼佛時代的印度，有一種宗教信仰，教人專門拜方位。如有一次佛看到一位叫尸迦羅越的青年，正非常虔誠地禮拜六個方位，便問他拜的是什麼。那位青年說不出所以然，只回答這是父親的意思，父親在世時拜方位，他去世之後兒子也應照著拜。佛陀告訴他，佛教也拜六方，如其以孝順父母為東方，恭敬師長為南方，夫婦互相體諒為西方，愛護親友為北方，體恤僕從部屬為下方，尊敬出家修行人為上方；

同時並說明了父母對兒女、師長對弟子、部屬佣人對主人以及修道的沙門對俗人，個別所應具有的態度和責任。像這些都屬於感情的範圍，是人間的倫理關係。能夠善於處理感情問題而過正當的感情生活，就是修行佛法的開始。

《維摩經》的〈佛道品〉中，記載普現色身菩薩與維摩詰的一段問話。

菩薩問維摩詰說：「你有父母妻子，也有親戚等眷屬，還有部屬和朋友，這不是很累贅嗎？」言下之意是你既是一位大菩薩，卻又拖家帶眷，怎會自在呢？維摩詰答道：「我的母親是智慧，父親是度眾生的方法，妻子是從修行得到的法喜，女兒代表慈悲心，兒子代表善心和誠實；我有家，但它代表畢竟空；我的弟子就是一切眾生，我的朋友就是各種不同的修行法門，在我周圍獻藝的美女就是四種攝化眾生的方便。」

這一品涵蓋了在家人生活環境中的種種人事物，維摩詰不但不因有這些累贅而不自在，反以大智慧來運用大慈悲。他雖然過著與一般人相同的感情生活，但是自有其解脫自在的內心世界。

可見，佛教徒並不需要排斥感情生活，但看其能不能以理性來指導感性；以感性來融合理性。能夠以理性的智慧來指導感性的情感，生活一定過得非常豐富、順利、左右逢源，而且自利利他。

學佛群疑 52

所謂佛法的指導和智慧的原則，是教我們如何處理感情問題，而不是要我們放棄、排斥或厭惡感情。如果用情不當，會帶來困擾；用情沒有節制，也會造成災難。例如：父母對子女固然要愛護，但是溺愛，反而害了子女；男女之間應該相愛，可是婚外情或婚前複雜的感情生活，不僅會惹來家變的麻煩，也會給社會製造糾紛。另外，對親戚朋友以及師生之間、主僕之間等等關係，也都要基於理性而付出感情，否則徒生困擾。佛法，並非反對感情生活，而是要指導我們如何過合理合法的感情生活。

學佛群疑 53

佛教徒應該如何舉行喪葬儀式?

葬儀的進行，應該有誦經、念佛等佛事。但在中國現行的佛教葬儀中，出家人只管誦經，卻不是葬儀的主體；因為葬儀中的家祭、公祭等儀式，均委由葬儀社派人司禮，佛事反倒成為一種點綴。

正確的佛教葬儀，除了司禮者之外，主體應該是出家的法師為亡者誦經。參與的大眾，均應人手一冊佛經跟著持誦。持誦的內容，最好是簡短的經文及偈頌，例如《心經》、〈往生咒〉、讚佛偈、佛號、迴向偈等，不用唱，只用誦；否則，大眾無法隨唱而無參與感。然後由法師簡單地介紹亡者的生平及其為善、利人、學佛等的功德，並做簡短的開示- 一則度化亡者超生淨土佛國；同時安慰、啟發亡者的家屬、親友。

至於家祭和公祭，最好同日舉行，因為既然已經全體參與葬禮了，就沒有必要另外舉行；否則，除了拉長葬儀的時間外，只是顯示個人和團體的突出感而已。如果要同日舉行家祭或親友、團體的公祭，則應該在正式的葬儀之前舉行。佛化的葬儀應該簡單、隆重，前後的時間不需超過一小時，最多一個半小時。

學佛群疑 54

至於用中西樂隊或儀仗等場面，都是虛榮的鋪張，此舉對於非佛教徒而言，也許有其慰靈的作用；對佛教徒來說，則反而會擾亂亡者一心求生佛國淨土。

自古以來，佛教的喪葬並沒有一定的制度。但在中國，有關死者未亡之前的彌留，及命終後的沐浴、更衣、設靈位、伴靈、納棺、出葬、埋葬、做七，乃至百日等，大致都有它固定的儀式。

依據「淨土法門」，在彌留時宜有善知識- 不論是在家或出家的修行者，為亡者說法、誦經、念佛，稱為助念，一直到命終十二小時之後，移動遺體，為之沐浴、更衣，並繼續以助念代替伴靈。而且，每舉行一項儀式，都用佛法開示亡者，令其一心皈命佛國淨土。當然，最好能有出家僧眾說法開示，否則亦應以同道、同修中的長輩乃至資深的平輩為之。

對於佛教徒，遺體的處理，只有坐龕、坐缸和火葬、土葬的不同。如果遺體坐龕，則採坐龕火化，只有封龕及舉火的儀式；如果遺體坐缸，則有封缸土葬的儀式；如果遺體臥棺，則有封棺的儀式，封棺以後，有土葬及火葬兩種，若係火葬，則將骨灰罈置於寺院或墓場的塔中，也有將骨灰罈埋於地下墓中的。

不論是火葬或土葬，凡有儀式，均以念佛、誦經、迴向代替由家屬輪番舉哀及哭泣、音樂等的鋪張。在過去的農村社會，如果家有老人，往往會預備棺木，

稱為壽材；預備葬服，稱為壽衣，以求福壽綿長，大吉大利。在今天工商業的社會以及都市的環境，已經不許可有這樣的風俗，而事實上也沒有這樣做的必要。

上面已經說過，佛教的葬儀宜力求簡單、隆重。且特別不允許在喪葬期間，以殺生的葷腥招待親友，更不可以酒肉葷腥來祭祀亡者。故在吾鄉江蘇參加喪禮的用餐稱為吃豆腐，那是由於純以素食招待前來弔祭的親友，以豆腐類的食物為主之故。靈前則以香花、蔬果、素食供養。花籃、花圈、輓幛，亦當適可而止；最好除了喪家和代表性的親友致送數對花籃以及數幅輓聯、輓額以表示悼念之外，不需要大事鋪張。如果親友致送奠儀，除了由於家屬貧苦而留著喪葬費用及生活所需外，最好悉數移做供奉三寶、弘法利生及公益慈善等的用途，將此功德迴向亡者，超生離苦，蓮品高昇。

至於父母親過世，飲泣哀傷乃人之常情。世尊涅槃之時，除了已得解脫的大阿羅漢，弟子們無不涕泣。唯世習以哭泣表示亡者的哀榮，則屬虛偽。佛教徒當以佛事代替哭泣。

那麼什麼時候為亡者做佛事？如何做佛事？請看下一節。

學佛群疑 56

如何做佛事?

所謂佛事是學佛之事，弘揚佛法之事，主要對象是人。課誦、聞法、講經、布施、持戒、修定、八正道和六波羅蜜，都是佛事。

但是在中國一般的民間生活中，並沒有做佛事的觀念。通常只是在親友或眷屬亡故之後，才想要為他們做一點補償、救濟性的佛事，稱為超度、薦亡，而且是邀請專業的僧侶、尼師來為亡者誦經、禮懺。

做佛事的時候，亡者的家屬大都是站在僱主的立場，並不直接參與，共同禮誦；甚至誦經禮懺的壇場在做佛事，他們通常也只在一旁交際應酬、談話，乃至打麻將，而把佛事當成表示哀榮的點綴。這種情況，既對佛法不敬，也對亡者無禮，只可說是一種習俗的活動，不能稱為佛事。

做佛事必須具備虔誠、恭敬、肅穆、莊嚴的條件，最好是亡者的家屬、親友親自持誦、禮拜佛經、懺儀、聖號。必要時，禮請僧眾作為導師，指導、帶領佛事；壇場則不可吵雜、零亂、喧嘩。

佛事不是儀式，不可把佛事作為葬儀的一個節目來看。

學佛群疑 57

家屬親友必須盡可能地全體參加，能夠跟隨持誦最好，否則亦當陪伴、聆聽、禮拜。依亡者親友的虔誠、恭敬，感應諸佛菩薩，以佛法的神力及佛法的道理，給予亡者救濟及開導。因為做佛事就是召請亡者臨壇聽法，化解煩惱的業力，而得超生離苦。如果親友、眷屬對於佛事漠不關心，既不參與，也不禮敬，對亡者的功用，縱然是有，也極其輕微。

為亡者做佛事，最好是在過世之後，七七四十九天之內。通常，人在死後，若有重大的惡業，直接下墮三塗；若有眾多的善業，便可立即生天；若修淨業，即可往生淨土。否則的話，就在四十九天之內，等待因緣成熟，隨緣、隨業轉生。

在未轉生之前，為他超度，便能轉惡業的力量為善業的基礎，心開意解、積習漸消，便可超生天界，乃至往生淨土。如果已墮三塗，依親友眷屬做佛事的功德力量，也能減少亡者的痛苦，改善三塗的環境。如果已生天界，也能增進亡者在天上所享的福樂。如果已生淨土，也能使他蓮品高昇。即使是在四十九天之後，當然還是可以做佛事，同樣可使亡者得到超度與救濟的力量。所不同的是，如果死者已經轉生或下墮，就沒有辦法挽回他投生的類別。

根據《地藏經》的記載，若要超度先亡眷屬，應該恭敬、供養諸佛菩薩，

讀誦、受持諸種佛經。如果依照《盂蘭盆經》的記載，應該布施、供養出家僧眾。綜合而言，以亡者親屬的立場，用亡者遺留的財物，盡力布施，供養三寶，救濟貧窮，利益社會，乃至等施一切眾生，使之離苦得樂，都是促成亡者超生離苦，往生佛國的助緣。

在七七之內，最好從過世的那一刻起，佛號不斷，是為助念。如果他在世時專修西方淨土的彌陀法門，當然為他專念阿彌陀佛，由數人或者一人一人地輪流助念。如果沒有任何法門是亡者的專修，當然也以阿彌陀佛聖號為其助念。假如生前已有專修的法門，例如常誦某一部經或常持某一尊佛菩薩的聖號，最好是以他所修的法門為其持誦迴向。

以我們中國的習慣，能夠在四十九天每天做佛事，當然最好；否則死後的頭七天或三天，乃至僅僅一天，或者每逢七期的那一天做佛事，都是好的。這要看亡者家屬的人力和物力的條件，可有伸縮增減。萬一人力、物力均不許可禮請僧尼做佛事，就算只有家屬一人，也應該為其誦經；若不會誦經，至少也會為亡者念佛才對。至於焚燒竹紮紙糊的房屋、家具、交通工具等冥器，以及經咒、紙錢、銀箔，乃至生前的衣物，都是民間信仰的習俗，與佛法的佛事無關。唯其有慰靈、祭典的作用，也不能一概否定。

以佛法的觀點，厚葬是沒有必要的，鋪張的葬儀也是多餘。與其以亡者的財物及親人的力量，做虛有其表的所謂哀榮的排場，不如拿錢去供養三寶、弘揚佛法、布施貧窮、利益眾生、功德迴向，更合乎佛法。喪葬宜力求莊嚴、肅穆、簡單、隆重；否則不是佛事，而是藉亡者的喪葬儀式來顯示喪家的虛榮而已。當然也不宜用貴重的衣物及珍寶陪葬，此對亡者沒有實際的利益，同時也浪費了有用的物資。

學佛群疑 60

居士可接受寺院的餽贈嗎?

依比丘戒及比丘尼戒而言，若以十方信施所供的常住物品，私自餽贈、取用，不論對象是誰、理由如何，均犯偷盜戒，而且是偷了十方僧物，至少也是現前僧物。所謂十方僧物，是屬於十方所有、一切僧眾所有的。所謂現前僧物，是屬於現在共住一寺的僧眾共同所有，比偷盜個人物品的罪過要大得多。所以出家人，不得私取公物自用，當然也不得私取公物施予居士。

出家人如果為了取得居士的歡心，希望得到居士更多的供養與護持，而以任何物品餽贈，不論是私有或常住公有，凡是餽贈予居士，都犯了「污他家」罪。所謂污他家，是以染污心，餽贈物品給在家人。

至於居士在兩種情形下，可接受寺院的餽贈。第一，在貧病急難時，接受寺院的布施、救濟。救濟可以分為兩類，一是物質和金錢的，一是精神和佛法的。既然可接受佛法的救濟，當然也可接受物質的救濟，在接受救濟而度過難關之後，再來供養三寶、救濟他人。此在中國佛教史上，也曾經盛行過這樣的慈濟組織。

第二，在為寺院工作並且又必須維持家庭的生活者，當以工計酬；若發心義務為寺院工作，又不便自帶食物或到寺院自炊，當然可由寺院供給膳宿。中國古大德還特別叮嚀：對於在寺院工作的人，要給與較好的飲食，甚至支付較多的工資。通常寺院的生活清苦，恐怕工人由於飲食不慣，而起瞋嫌。至於寺院有多餘的物品，既無特定的對象布施，也無法去換取金錢之時，在家居士也當以歡喜心來接受布施，以免造成物品的浪費和拋棄。

因為中國寺院和印度寺院的生活方式迥異：印度寺院沒有廚房，不得自炊；中國寺院自古以來，都是儲糧自炊，特別是遇到法會時，信眾也在寺院中用餐。這種風俗固然與印度的佛教不合，但在大乘佛教的化區，不僅中國、韓國、日本也是如此。參與法會的在家信眾，於寺院中飲食，乃是普遍的現象。此乃有其實際上的必要，最初可能是由居士們自己在寺院中合辦飲食，後來就由寺院主辦，而其經費，依舊是來自在家的信眾。為了便利信眾起見，這也是佛教大眾化、普及化的形式之一；不過倘若寺院是僅僅供人吃飯，而無佛法可聞，也無佛事可做，變相成了大眾化的素食餐廳，那就本末倒置了。

學佛群疑 62

在家居士如何設佛壇?

這是常常被人問起的問題。也就是說在家學佛需要設置佛堂嗎？如果需要，又應如何設置?

這要看個人的情況而定。如果住處很小，或者住於公家宿舍，與同事、同學等共住一室以及同住一棟房子，當然有所不便，那只有在定時課誦之際，暫以佛經代表佛像，置於相當的位置，不必設置香爐、燭臺，也不必供水、供花、燒香，僅於課誦前後，問訊、禮拜，以表示虔誠、恭敬即可。倘若同住的室友和舍友，大家都信佛，當然可以設置共同的佛壇或佛堂；如果僅是自己一人虔誠學佛，則不可由於表現特殊，強設佛壇，而招惹大眾的怨憤。

如果全家之中，僅自己一人學佛，也當比照住於公家宿舍的辦法，否則會引起家庭的口角。不要由於學佛，而使家人對佛教產生惡感、瞋嫌。如果全家信佛、學佛，或者你是家長，或夫婦共同學佛，而家中尚有裕餘的空間或裕餘的房間，最好能夠設置佛壇或佛堂。

如果設置佛壇，應該選擇客廳的正位，也就是主人所坐位置的方向，

學佛群疑 63

佛像背後不可臨窗，應當面對門窗，陽光充足，使人進門便可一目瞭然。佛壇是家庭的中心，要能產生安定力和安全感的作用。至於地理師所定的方位可以作為參考，但也不必拘泥、迷信。只要不把佛像面對廁所、爐灶或直接面對自己的臥床就好。在設立佛堂時，應選擇一間靜室，不是小孩、貓狗嬉戲出入之處；也不是會客、談笑、宴飲之處，而只是用於禮誦、禪修，不作其他用途。

如果家中原供有關公、媽祖、土地公、祖先等神像、神主牌時，不可由於信佛、學佛而把他們立即廢除，應該逐步進行。先將佛菩薩聖像安於正位，其他神像祖牌置於兩旁，不必另設香案、燭臺。因為一切善神、祖先都會護持三寶且親近三寶，供設佛菩薩聖像之後，他們也能成為三寶弟子，得到佛法的利益。等到下次遷移佛壇和佛堂之時，便可把原先的神像視為古物而予以保藏。

至於祖牌可以移置於寺院的往生堂，家中並不需供奉。如果仍要供奉，則可置於佛像之下首或另移他處，改以較佛壇為小的祖壇，單獨供奉。例如寺院規模較大者，都會另設有往生堂，專供往生牌；寺院規模較小者，即以大殿佛壇的兩側供置長生牌和往生牌。如此，既能對祖先表示慎終追遠的孝思，也能顯出對佛菩薩的崇高信仰，而此崇高信仰有別於慎終追遠的孝思。

家庭供奉佛菩薩聖像，不需太多、太雜、太亂。可以一佛代表萬佛，

學佛群疑 64

以一菩薩代表一切佛菩薩。一般的家庭多半是供奉觀音菩薩、釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、藥師佛，任擇其一即可。如果已經有了佛與菩薩的聖像，則置佛像在正中或後上方，菩薩像在兩側或在前下方，務必要使佛突出，以顯其尊貴。聖像的大小尺寸，應該和佛壇、佛堂的空間位置比例相稱，不可太大或太小。如果聖像很小，且是以七寶所成，則可以雕刻多重的佛龕來襯托出佛像的偉大。

請購了佛菩薩的聖像之後，一般人大多崇尚舉行開光儀式。以佛教的觀點而言，開光儀式並不一定是必須之舉。因為佛菩薩像只是用來當作修行的工具，佛菩薩的感應遍在，而以聖像作為致敬的對象，若無聖像，便無可作為禮拜、供養和恭敬的對象。通過類此的修行後，便能得到修行的利益和佛菩薩的感應；但最重要的是在於信心、虔敬心、恭敬心的感發，不在於聖像本身。所以，聖像是否開光並不重要。

在釋迦世尊住世的時候，因為佛去忉利天為母說法三個月，人間的弟子們思念佛陀，所以，為其塑了像來供養，其中也沒有見到有關開光的記載。至後世，乃以經、像、法物、塔、寺等，代表著佛的住世、化世。不過隆重的儀式能使更多人起敬生信，所以後來漸漸地有了各種各樣的供養儀式，而開光就是其中的儀式之一。因此，迄今，各寺院若新塑佛像，也都集合信眾舉行開光儀式。

學佛群疑 65

這猶如學校開學、公司行號開幕、建築物落成時所舉行的開幕剪綵等儀式一般，是為了慎重地向大眾宣告，所以舉行儀式。

至於個人在家庭供養佛菩薩的聖像時，並不需要昭告社會大眾，所以也不一定需要舉行開光儀式，只要以虔誠心、恭敬心將聖像安置供奉，然後以香、花、水果等供品供養，日日不輟，使其保持新鮮、整齊、清潔，就能顯出聖像所在的神聖氣氛，藉此以引發修行者的道心。

為了保持室內空氣新鮮，所燃的香，以精細、清香為原則，家庭佛堂一次以一炷香為宜，不要大把地燃燒香燭，以免造成室內空氣的混濁。香類以自然的檀香、沈香為佳品，不宜用化學香料或動物香料調製的線香、棒香。現代家庭的佛堂，可以電燈代替蠟燭，且應常常清理供桌、香爐、燭臺，換新供品，至少該保持沒有灰塵或枯萎腐爛的花果食物。每天最好應該有定時的早晚課誦，至少早晚也須燒香、供水。外出之前，到家之時，也當先在佛前禮拜，以表示感謝、恭敬、繫念之心。

學佛群疑 66

在家學佛如何課誦?

課誦的原則，以定時做定課為主。內容應該包括供養、禮拜、禪坐、持名、讀誦、發願、迴向等。

所謂供養，是在佛前擺設香、花、燈、果、淨水和食物。如果條件許可，應當每日換新，保持鮮度；否則亦不當有腐爛、污染、凋謝等的現象發生，以維持佛前的整齊、清潔和莊嚴為原則。

所謂定時做定課，是指在每天的同樣時段，做同樣的功課。最好是選擇頭腦清楚、身心舒暢的時段做課誦。通常是以清晨起床，盥洗之後，早餐之前；或晚餐之後，休息一段時間，就寢之前，為最好的兩個時段。兩個時段加起來，每天至少需要一至兩小時；但也不需要超過四小時，否則課誦時間太多，會影響平常的家庭生活及工作。如果情況特殊，也可以選定上午或下午的任何一個時段，來做定時的課誦。

課誦叫作恆課，又叫日課，就是每天必須有的修持活動，不能間斷。它的作用相同於每晨起床後要漱口、洗臉、飲食、灑掃庭院、大小便利一樣，

是保持身心平衡，也是修身養性、警策精進的生活方式。修行的目的不在於形式，形式卻能夠幫助我們達到身心安定、健康、幸福的目的。除了自我的修煉和反省，也有諸佛菩薩和護法龍天的加被與護持。

課誦的項目可多可少，只要每天相同即可。內容可依時間的長短及個人的喜好而有所選擇；但是供水、獻香、禮拜則不能缺少。個人課誦，不一定要用魚磬等法器，亦不一定要會梵唄。若不致打擾他人，可用小魚。在獻供及頂禮三拜之後，早上誦〈大悲咒〉三遍至七遍，《心經》一遍，三稱﹁摩訶般若波羅蜜﹂，然後念阿彌陀佛或觀世音菩薩四十八或一百零八遍，再念普賢菩薩十大願或四弘誓願，最後是三皈依，唱迴向偈：「願消三障諸煩惱，願得智慧真明了，普願災障悉消除，世世常行菩薩道。」然後頂禮三拜，課誦完畢。

晚課應該是在下午或是晚餐之後，同樣供養、禮拜，然後誦《阿彌陀經》或〈懺悔文〉一遍，也可以只誦〈大悲咒〉七遍，念《心經》一遍、〈往生咒〉三遍，念阿彌陀佛或觀世音菩薩聖號四十八或一百零八遍，接著四弘誓願，普賢警眾偈，三皈依，迴向偈：「願以此功德，迴向諸眾生，解脫三界苦，皆發菩提心。」頂禮三拜，晚課即結束。

因為課誦的人，進度有快有慢，有的會唱，有的不會唱，

除非環境許可使用法器唱誦，否則不用法器，念誦即可。經咒的遍數也以快慢不等而酌量增減，以配合時間為宜。

如果時間允許，可酌量延長至四十五分鐘或一小時。在早課之前，晚課之後，亦可增加靜坐時間二十五到三十分鐘。最好能夠向正統的佛教靜坐老師學習安全的靜坐方法；否則也得把姿勢坐正，身心放鬆，默念佛菩薩聖號，一心專注，不急不緩。如果不習慣靜坐，也可採用禮拜的方式，以定時或定數禮拜佛菩薩。以無所求之心禮誦和靜坐，是最正確和安全的；否則容易引起幻相、幻景、幻覺，而引發身心的障礙。真正的修行是沒有條件的，當然，它是有目的的；而修行的本身就是目的。

如果僅願把課誦時間加長，而無意靜坐或增加禮拜的次數，則可以在早課的供養、禮拜之後，加誦〈楞嚴咒〉及〈十小咒〉；晚課的供養、禮拜之後，加誦〈普門品〉或者增加〈大悲咒〉的持誦遍數至二十一或四十八都可以。

如果居家無事，也可以在白天任何一個固定的時間，禮拜經典。拜經的方法，也是先做供養，然後一字一拜，每拜一字應念兩句拜經詞，例如：拜《法華經》時，每拜一拜，當念「南無妙法蓮華經，南無法華會上佛菩薩」。如拜《華嚴經》，則念「南無大方廣佛華嚴經，南無華嚴海會佛菩薩」。如拜《金剛經》，

則念「南無般若波羅蜜多金剛經，南無般若波羅蜜多會上佛菩薩」。如拜《彌陀經》，則念「南無佛說阿彌陀經，南無蓮池海會佛菩薩」。如拜〈普門品〉，可有兩種念法：第一因為它是《法華經》的一品，因此比照拜《法華經》的念法；第二則念「南無觀世音菩薩普門品，南無大慈大悲救苦救難觀世音菩薩」。如拜《地藏經》及《藥師經》，即可以此類推。

拜的時候，通常是用黃紙條或檀香，用大字的經本，逐字逐字地移動，拜到一定的經文與段落，或者是用筆記下所拜完的經文，或者用紙條夾在那一段、那一個字之處，預備下一次繼續禮拜。但是每次拜完之後，經本必須蓋上，不得散置或敞開。拜完一部經，還可繼續拜同一部經，乃至發願拜上幾十部、幾百部、幾千部，或是終身禮拜同一部經，拜得越多越好。

課誦之前；或者是發願課誦、拜經之前，可以有目的而為，或是為了祈求現實或來世的利益，乃至為了成就什麼功德；做完課誦之後，也可以發願祈求你所希望達成的願望。但在課誦時，應當專心一意於課誦，不得有任何祈求的念頭。最好的態度是，但為眾生離苦得樂，不為自己有所祈求，那就是菩薩道的修行態度。其實不為己求而修行，才是最大的功德。

學佛群疑 70

消災、延生是可能的嗎?

佛法所講的因果，就是指自然力的平衡。災難現象的發生或幸福的來臨，就是因果的酬償。善因的酬償是富貴壽考，惡業的酬償是災難病厄。所以從佛法的觀點而言，消災、延生的最好辦法，是為善去惡。

消災、延生的原理，在於懺悔及發願。應該接受的果報，必須接受；但是在懺悔心生起之後，願心發起之時，未發生的果報也會跟著轉變。這好像犯罪的人，在受審之時，若承認犯行而有悔意，並和法官合作的話，法庭對他的判罪量刑會減輕。古有戴罪立功、將功贖罪，今有判緩刑而不收監執行，有不起訴處分，還有庭外和解等，都是雖有罪行的因，而能轉變了犯罪果報的例子。

祈求消災、延生的人，不會一邊祈求，一邊繼續造惡，這即是懺悔。而且以做佛事的誦經、拜懺、布施、供養來求消災、延生，便是對淪於鬼神道中的宿世冤親債主，用佛法開導，使之心開意解，脫離苦趣，不再索還舊債。再者，由於發願的力量，而將未發事件的因素改變。若繼續作惡，便和災難的原因相應，若棄惡向善，便消弭了災難的因素而遠離災難了。

所以，發願、學佛、修善，能夠改變未來的命運。當然，其中有佛法不可思議的力量在；經中說，皈依三寶即有三十六位大善神來做護持，求願消災、延生的人，既皈敬三寶，當然也有善神護持。由於無始以來，善惡因果循環不已，而且複雜之至，恩恩怨怨，彼此交錯，誰先欠誰，一般眾生乃至於羅漢都難辨明；若以佛法的力量和護法善神的庇佑，應受的果報，也不一定非受不可。例如富貴者不會和貧賤之人計較小債而急求償還，當宿世的冤親，超生離苦之後，心頭的怨恨消除了，便不再以冤報冤了，這就是消災和延生的道理。

學佛群疑 72

加持的功用是真的嗎?

佛教的教法可以涵蓋許多不同內容的層次，從民間信仰的層次、高級宗教的層次、哲學的層次以及到達實相無相的層次。

若從實相無相的層次而言，這是佛教的根本，也是佛教的基礎，因為佛法主張離欲、無所求、無所依、無所執著才是解脫；不執著有無、善惡、瞋愛、得失等任何一邊，故稱為佛法無邊，稱為究竟自在；所以，也就無需求取加持或給予加持。

但是人間屬於凡夫的世界，雖然以知識能夠理解無求、無欲的解脫境界才是究竟自在；然一旦遇到身心的病障、家人的災難、事業的不順，就會自然而然期待外力的支援、神力的加持、佛菩薩的救濟。因此，加持雖非佛法的究竟，佛教為了接引方便，和適應大眾的需要，並不否定和反對加持的信仰和作用。

加持的功能，來自咒力、願力和心力。持咒功力深厚的人，咒的本身產生了感應力，能夠感通鬼神，協助並加持人；願力強的人能夠以發願心感通諸佛菩薩以及護法龍天的護持和救濟；心力強的人可以直接影響被加持者的心向，

加強他們的意志，轉變他們的觀念，所謂逢凶化吉、消災、治病，都是以精神的心力為主宰。

加持的力量，即是轉變被加持者的心，也就轉變了他們的力量。所謂神力的加持，主要在於幫助被加持者安心、安身而度過難關，加強他們的勇氣和毅力面對現實，不是叫他躲債、逃債、逃避現實。當然，可由加持力來緩和、緩衝當面的壓力和衝擊，然後借力化力，以化解衝擊和壓力於無形。

從民間信仰的層次而言，加持力屬於他力而非自力，那就是以加持者的心力、願力及咒力直接來解除被加持者的問題，這是一般人所共同企求和信仰的。因為不需自己的修持，不需付出相對的代價，就能解決重大的危機，這也是民間的鬼神信仰普遍的原因。可是，累次的加持，只能阻擋禍患於一時，不能解決問題於永久；好像托庇於權威人士的勢力，而逃避黑社會或債主的追索，當庇佑的勢力消失或失勢之時，災難會再度降臨，而且變本加厲。

佛法則不然，如為冤孽、宿債所困擾、障礙，則以加持者的慈悲力和修持力來感化、疏導那些冤親債主的仇恨、執著、報復之心，使之脫離委屈而轉生善道，被加持者也就因此而得到消災免難、吉祥如意的效果。不過事後，必須皈依三寶、修持佛法、造福眾生；否則會再造惡業，重受苦果。

學佛群疑 74

有人持〈大悲咒〉於水中，有人以咒願力或祝福加予念珠、法物乃至於普通的物品上，而使之成為有治病、避邪、安宅、降福等的靈物。這是由於咒願力以及加持者的修持力、福德力、心力，而使被加持的物品產生力量。但是依加持者的功力深淺，使得被加持物的時效有長有短，屬於感應的範圍，只要如法修持，就能做到，是純他力的。但如果被加持者自己不修行，就等於向銀行貸款，受過加持之後，雖有一段時間的幸運，過了不久，問題更多，債務更重。因此，加持只是一種方便，不是根本辦法。

學佛群疑 75

大修行者能代眾生消業嗎?

是的，有人作如此說，大修行者能代替有緣的眾生受報。比如有人說，虛雲老和尚遭受雲門事件，拷問毒打，遍體鱗傷，幾乎致死，是代全中國人受難。又有說某某大喇嘛或轉世者因害某種痛苦的疾病死亡，是為了替代全人類消業。或者某某大修行者，以種種苦行，如冬天雪中臥，夏天烈日下坐；或用其他的人為方式，來折磨肉體，為了祈求某些人或人類大眾的平安、健康。其實這都是似是而非的見解，不是佛法的正見。

佛法所講的因果，是眾生共同的，各自造作不同的別業受別報，多人造作相同的共業受共報；造惡業受苦報，造善業受福報。例如眾人都吃飯眾人都能飽，眾人不吃飯眾人皆飢餓；一人吃飯不能使得眾人皆飽，一人不吃飯也與眾人的飢飽無關。所以說，各人生死各人了，各人罪業各人消，正如《地藏經》說：「父子至親，歧路各別，縱然相逢，無肯代受。」

大修行者的修行力量，的確能夠影響其他的人。在某地有一大修行人，那地方的大眾都會受到益處；某時出了一大修行人，那一時代的人都會受到幫助，

那是大修行者行持力的感應及其言行的感化，使得大眾趨善避惡，使得鬼神調柔護持；但這也是由於當時、當地眾生的福德所感，而有大修行者出現，不是大修行者能代眾生消業。

如果大修行者也發生災難、惡疾，那有兩種可能：一是聖人示現凡夫相，視同凡夫，受災受難，是為了能接近凡夫大眾，感動凡夫眾生；二是因為大修行者本身的業報所感，最後身的佛及羅漢還要受報，何況是一般凡夫階段的大修行者。有的是因精進修行，使天魔恐懼，或往昔的冤親債主現生於神鬼道中者發愁，唯恐大修行人，出離生死之後，不再受其控制，無法索取所欠的債務，因此而有種種的大魔難、大疾病，紛紛降臨。也有由於大修行力，使得應墮地獄、畜生、餓鬼的罪報，而以人間的災難、疾病來抵償，稱為重罪輕報。所以大修行者的災難、疾病都是好現象，不過不是為了代眾生消業障。

至於代受果報、代消業障的觀念，是沿襲神教的思想而來。比如，耶穌基督是代世人贖罪而死於十字架上；中國的民間信仰也相信菩薩能夠代眾生消業障，比如，相信藥師佛既號稱「消災延壽」，必能代眾生消業，或認為地藏菩薩入地獄度眾生，也就是為了代眾生消業；更有人為了父母及親人的消災、延壽，而有發願自己吃素、出家，或者減壽、借壽等的信仰，

這些觀念和作法雖出自一片好心，但和根本佛法的因果律卻不相應。

我們只能以行善、持戒以及大修持的功德力量迴向眾生，使眾生獲益；就像是用鏡子接受到陽光，折射至黑暗的所在，使得本是黑暗之處，也能得到光明一樣。可是如果是盲者，還是看不到光明的；能見到光明的，還是因為他有眼睛，那便是說本具善根的人，才能得到大修行者的幫忙。所以，佛教對於非理性的苦行以及借壽等的迷信行為，不予贊成。

有人認為修行人或者是通靈的靈媒，能夠為人消業、治病、趕鬼、驅魔，這在民間信仰的層次，的確受到肯定。但是佛說定業不可轉，該受的果報，必須接受；民間信仰的宗教力量，雖也能夠有若干的功效，但是不能夠解決根本問題。

用咒術力或修行者的心力，可為他人的業障作一時的阻擋，但是如果阻擋太多，或勉強阻擋，施術者或修行者的本身就會受到反擊而致疾病，甚至死亡；那好像是用三合板去阻擋山洪爆發，必定也將被洪流沖走，這不是代眾生消業，那是他自己造業而受到果報。因他違背因果，雖存心做好事而使人家暫時不受報，事實上卻是天網恢恢，疏而不漏，絕沒有造了惡業，而能不受惡報的道理；違背自然，即是違背因果。

不論以咒術的神王之力或修行者的心力助人，必須基於相對的原則，

那就是受助者的善根以及心向的轉變，加上修行者的咒力或心力才能產生正面的效果，那叫感應道交；這還是在合理的原則下，所產生的效果，不是代為消業。

學佛群疑 79

持咒有用嗎?

咒的作用應該是被肯定的；它是用特定的音符和特定的語句所組成的符號，代表著特定神明或佛菩薩的尊稱和力量，從原始民族的宗教起即已發生。

咒語的出現，一般是透過所謂通靈者的媒介，由神靈所傳授，而為民間所採用，不論東西方，都有咒語的流傳、使用和信仰。在中國民間，符咒並用。符是用筆繪成的符號，也是代表特定神明的靈力，所以，遇到一些小不如意事，以現代人所稱的民俗治療法，也可以產生療效，由所謂民間信仰的符咒力達到驅邪、避凶、趨吉的目的。

在釋迦世尊時代，也有少數弟子採用類似的咒術，而為佛所不許。佛滅之後，佛教徒的分子漸漸複雜，有些本來就是外道的咒術師，皈依三寶而出家為比丘，故在《四分律》卷二七、《十誦律》卷四六等，有用咒治病的記載。然依根本佛法，應該是有病看醫生，有災難要懺悔、存善心、做善事，才是逢凶化吉、解冤釋結，消除業障最好的辦法，所以，原則上並不重視咒語的使用。（請參閱拙著《印度佛教史》第十二章第一節）

可是，以同一種特定的語句反覆地持誦，便會產生咒的力量，其中固然有代表神明的靈力，重要的還是持誦者的心念集中之力。所以，持咒者持誦越久，效驗越強；如果能夠專心一致，反覆持誦同一咒文，也能達成統一身心，從有念而至無念的禪定效果。所以，後期的佛教，也不反對使用持咒的法門，並且由於梵文的咒有總持的意思，就是以一咒的咒法，統攝一切法，任何一咒語，只要修之如法，持之以恆，都有相當大的效驗。主要是因持咒兼帶持戒、修定，產生慈悲心和智慧力，必然能夠去執著而消業障，這樣也必定能感通諸佛菩薩的本誓願力。

因此，什麼叫咒王？以總持的意義說，任何一咒，持之得力，都是咒王；除了邪法、邪咒，用來損人利己，或者是報復、報仇、洩憤等以害人為目的的咒術之外，都可以持誦。

早期的中國佛教，也不重視持咒，如果持咒便被稱為雜修、雜行，故雖早在魏晉時代，就已譯出了〈孔雀王經咒〉；而〈大悲咒〉則在唐高宗時代就已翻譯成了中文，這都是密教最初傳入中國的事。但直到宋朝，才被天臺宗的四明知禮大師予以提倡而普及。〈楞嚴咒〉在晚唐時期，即已流傳於中國，卻到了宋以後，隨著《楞嚴經》的普遍受到重視，才被各寺院所持誦。到了明末之際，

所編成的《禪門日誦》課本裡面，開始收有許多的咒語。

因此，在唐、宋時代傳到日本的佛教，並不流行咒語，除了密宗之外，也並不重視咒語，他們的淨土宗專門念佛，禪宗專門參禪，天臺宗專門修止觀，對我們近代的中國佛教，大家都兼修持咒法門的現象，日本佛教界感到很奇怪。但是，在中國民間因持〈大悲咒〉而得感應的例子，相當顯著，所以，我們不可反對持咒法門。

現在佛教所用的咒語之中，多半是神天的名字，和代表神力的尊號，這是因為大乘思想，將一切善法的力量和產生功德的作用，都視為佛菩薩的權現和化現，所以將一切神王、鬼王視為佛菩薩的代表。既然是佛教所用的咒語，一定有佛菩薩的名號在內，也有皈敬三寶的語句在內，不過是用梵音的直譯，而不是用漢語的義譯。比如說：「南無佛陀、南無達摩、南無僧伽」，便是皈敬三寶的梵語，如果持誦「南無觀世音菩薩」，那就成了語意明瞭的咒語。

真正持咒的人也講咒音，最好是以梵語的原音發音，而且每一個音節在印度都有它一定的意義和作用，所以，今人有說「阿（ㄛ）彌陀」的ㄛ最好能發音為「阿（ㄚ）彌陀」不無理由。但是一切修持法門，以心為主，音聲是其次的，千百年來中國人念「阿（ㄛ）彌陀佛」，並沒有發生什麼不良的後果或作用，

也沒有因此而打了折扣的記錄。〈大悲咒〉也是一樣，今天的西藏人、韓國人、日本人、越南人和漢人都持〈大悲咒〉，發音彼此各異，可是也能收有相同的效應。

所謂咒語的密付、密傳，是那些被西藏佛教列為高層次的密法，即瑜伽密及無上瑜伽密，有他們一定的儀軌和修法的程序，重於心理的引導，故需要師師相傳。普通運用的咒語則不需要。

今日的附佛法外道及自稱上師的神鬼教，都有密法密傳之說。在印度的各派外道中也有這種現象，比如現在流行的超覺靜坐，就有它的字訣密咒，臺灣的一貫道也有五字訣。對正常的社會而言，這種密法的流傳，是不健康的現象。

學佛群疑 83

佛教相信在劫難逃、在數難逃之說嗎?

佛教不相信定命論，但是相信因果論。因果是可以改變的，過去已造的因加上現在的緣，可以改變它的結果。但是佛說：定業不可轉，重業不可救。所謂定業，是造了極大的惡業，如五逆- 殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血；又如毀謗三寶、殺人越貨、縱火決堤、強暴婦女等重大的犯罪行為，都是不可變轉的罪業。因為這些行為不僅造成他人生命的喪失，並長久影響社會的安定，所以必須受報。

古來已有「欲知世上刀兵劫，但聽屠門夜半聲」的諺語。殺生太多，不免引起戰爭，而相互的殘殺與鬥爭，則會招致兵荒馬亂、十室九空、哀鴻遍野等劫難。

「劫」是時間或時限的意思。惡因若累積到某種程度，便會發生某種災難，有的是區域性的，有的則是全國性乃至世界性的，但看造業人數的多寡和所造之業的輕重而定。今生造業不一定今生受報；但在過去世中，於不同的地方，各人造了某類的惡業之因，就會在未來世中的某個時代的同一環境中，

受到相同的惡報。

「數」不是佛學名詞。屈原於《楚辭》的〈卜居〉內有云：「數有所不逮，神有所不通。」此數是指占卜之術數；《書經》的〈大禹謨〉則云：「天之曆數在汝躬」，以及收錄於《文選》應璩所撰之〈與曹長思書〉一文內又云：「春生者繁榮，秋榮者零悴，自然之數，豈有恨哉！」這些都是講天理、命運或氣運之說。而將之與佛教的「劫」字配合，便產生「劫數」之說了。

佛教所講的「劫」，是梵語「劫波」（Kalpa）的音譯，指非常長的時間過程，其有大、中、小劫。所謂小劫，若用比例來說，如果人類壽命最長可達八萬四千歲，最短僅得十歲，那麼，從八萬四千歲起每一百年減一歲，減到只剩十歲，再從十歲起，每一百年加一歲，加到八萬四千歲，如此一減一加的歷程，總稱為一小劫；二十個小劫為一中劫。眾生所居住的世間分為成、住、壞、空四個階段，每一階段是一個中劫；四個中劫成一循環，是為一大劫。

據佛經所說，只有「住」的階段有眾生活動，其他三個階段，眾生應是遷到他方世界去。而在還沒有遷出之前，遇到「壞」的階段開始時，會有大火、大水或大風等的災變發生，稱為「劫難」，能把物質世界以至禪定世界全部摧毀。尚未脫離這個世界的眾生，就是在劫難逃。劫難之後，如果業報未了，

業識- 生命的主體，即轉生他方世界繼續受報；如果業報已了，不待劫難到來便生佛國淨土，從此超出三界，永遠不再遭受劫難的摧迫，稱為「出離苦海」。當然，若不修行佛法，要想脫離這樣的劫難是不可能的。

民間傳說的在劫在數，雖和佛法相關，卻是只知其然而不知其所以然，只知無法逃避而不知如何超脫。所以民間每經一段承平時代，便喪失憂患意識而形成歌舞昇平、生活糜爛、道德墮落和思想腐敗等現象，某些預言就會因此傳出而呼告大眾：將有天災人禍、戰亂等發生，會有多少人死亡等等；甚至危言聳聽，說死裡逃生的人少如漏網之魚。其中有些預言說這是無可挽回的事情，但也有若干預言呼籲社會大眾及時端正人心，勸惡向善，回頭是岸，以挽救劫難於臨頭。這些預言大致是出於民間信仰的有心之士，也有的是出於佛教徒的化世方便。

有些人士基於在劫在數的觀念，以為那些殺人魔王的出世似乎也有道理，即不是他們要殺人，而是被殺的人需要他們來處理，否則善惡因果報應之說就無法完成。這種說法必須糾正，如果說魔王是應眾生須受劫難而來，則好比是劊子手行刑殺人，是執法而非犯法造罪。其實，既被稱作魔王，就算是造罪而非「替天行道」的執法行為，唯有自然的災變及人力無從抗拒而遭的劫難，始為「天數」。所以，魔王殺人，惡業極重，也是要受惡報的。

如果是來自火、水、風等的天災殺人，則是自然的報應，其中沒有人格的魔力或出於某些惡人的意欲，乃是造業者直接受報。所以在佛經中只有說火、水、風等自然的劫難，沒有說由魔或魔的代理人來執行眾生的惡報。因為被魔王殺的人，雖然很可能是罪有應得，但也可能是出於魔王的一時憤怒，或出於惡人的偏激瘋狂，甚至會促成更多人假藉替天行道的名義而塗炭生靈，這樣不僅不公正，也給宵小犯罪作惡的口實，所以，佛教不贊成以魔王代替自然災害來殺戮眾生的說法。

眾生為了逃避劫數，必須修學佛法。修五戒十善能免除三塗之苦，即刀兵、水火和地獄諸苦；修禪定能暫時免除內心煩惱之苦；若能開悟而得智慧，即可出離三界的生死之苦。如果自己沒有信心修好五戒十善及禪定智慧，也該多念阿彌陀佛，發願往生西方阿彌陀佛的極樂世界，同樣可以出離生死的範圍。可惜眾生只畏苦果，而不知避惡因。其實，最好的辦法是即時去惡向善，廣種福田，修學佛法，發菩提心，求成佛道，如此即可免遭受未來的劫數之難。

學佛群疑 87

如何使人相信三世因果?

通常認為若要瞭解三世因果，必須藉宿命通知道過去，用天眼通知道未來，才能親見三世因果。其實，這是似是而非的觀念。

所謂三世，是指時間上的過去、現在、未來，可長可短、可近可遠，長的以無量數的阿僧祇劫計算- 過去阿僧祇劫、現在阿僧祇劫、未來阿僧祇劫；比如說：眾生發心成佛，要經過三大阿僧祇劫。其次以大劫計算，例如說：過去劫、現在劫、未來劫；再次，以生命的生死計算，過去世、現在世、未來世；最少以秒乃至於比瞬間還要短的剎那計算，前剎那、現剎那、未來剎那。一切眾生，如果不出生死，就在無窮的三世之中，無盡的時間裡邊，一直循環延續下去。如果僅僅把前生、現生、未來生看成三世因果，那是看得太狹隘了。

人既知有現生之中的三世因果，必能推想到有無盡的三世因果；不過問題在於今生的三世因果，是憑記憶力- 所謂經驗而能相信、接受的，對於隔生或生前與死後的因果關係及事實，因為已出乎用腦細胞記憶的範圍，所以，難以接受和相信。因此要求訴於鬼神和神通的幫助，等到親見了過去和未來的生命現象，

才能真正地篤信不疑。

神通和神鬼的力量是有的，但極其有限；縱然能夠使人知道過去世或未來世，也是極其短近的時間範圍，不可能使人知道無窮無盡的過去和未來。既然如此，那依舊不能使你相信最初是什麼？最後是什麼？是有？還是沒有？懷疑三世因果的問號依然存在。

佛法徹底解決這個問題的辦法，不是用神通和神鬼的力量來告訴你過去和未來，而是要你知道兩句話：「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生做者是。」現在的今生就是未來的過去；現在的未來，就是未來的現在；現在的過去，就是過去的現在。因此，只要你清楚地瞭解、掌握現在這一刻，那就已經包括了三世因果的現象。否則追求、追問、探知過去和未來，除了增加現在的困擾和浪費現在的時間之外，別無益處，既對於現在無補，對未來也無益。

現在有好運，一定在過去曾有好的業因，現在有惡運，一定是由於過去所造成的惡業；未來的好運，一定是從過去的善業加上現在的努力，未來的惡運，一定是過去的惡業加上現在的懈怠和造惡。命運掌握在自己的過去、現在和未來，但基於個人現在的善惡與勤惰，惡運可以改變，好運也會消失。

有些人因為不能見到過去和未來，所以不能相信過去和未來的存在。其實，

學佛群疑 89

如果沒有見到的就不能相信或不能接受的話，那即使在現生之中，也有許多不能相信和不能接受的事了。例如：民族的歷史、宗族的族譜、家族的家譜，所記載先民和祖先的事蹟，有誰親眼見到的？曾經見過曾祖父或高曾祖父的人，就很少了，但總不能因此否定祖先的存在吧？所以，肉體生命的遺傳，是來自列祖、列宗，亦能傳之於子孫萬代，這就是肉體的三世因果。

而今生之前，必然有無始的源頭和未來的去向，物質的肉體之外，必有靈魂、精神或佛教所說的神識的遷流。然而，以唯物論的立場，人死如燈滅，除物質外，沒有精神；這樣的論調對於人類而言，容易養成不需為自身行為負責任的態度，甚至演變成殘殺、鬥爭，為達個人或某個集團的利益，可以不擇手段去犧牲他人的利益，或犧牲其他集團以及其他族類的生命和財產。所以，為了對於個人的未來有所寄託，並指出方向和努力的前程，相信有神識的三世因果，是最安全的。而全體人類若都能接受神識的三世因果，便可完成互敬、互助、互諒、彼此共存共榮，而不相互傷害的生存環境。否則的話，造如是因，必得如是果，善惡不分，利害互見，便會造成將來世界的動亂與不安。

學佛群疑 90

佛教對於命相、風水的看法如何?

命相、星相以及風水地理，起源很早，以星相家的傳說，可以推到太古以前，天地始成之時，也就是當宇宙存在的同時，就已形成了他們的原理。

以佛教的觀點看來，對於命相、風水之術，既不否定也不肯定，因為他們雖有一定的道理，但並不是絕對的真理，可信但不足以迷信；可不信，不信亦無大患。所以，釋迦世尊禁止弟子們從事星相、風水、卜筮等的行為，但也沒有反對他們的存在。

星相，就是天體的運行和我們所處地球位置的關係，彼此間有其一定的軌道，而產生了氣候季節的變化、地理位置的配置和人物居住的環境。若配合了出生的時日年分，予以相加、相乘和相除，便成了生辰八字的命理原則。比如馬年生於冬天的北方，命不會好，因為馬在冬天的北方，沒有草吃；如果兔年生於春天的南方，在近山靠水之處，則命運一定會好。可是從佛家的立場說，人的禍福吉凶，是由於過去世的善惡業因而感得今生的果報，這是先天的；如果加上後天的努力或懈怠，就會改變或影響這生的命運，這是後天的因素加上先天的條件，

而構成所謂命運的好壞。

因為過去世所造不同的業因，所以感受到今生不同的環境。所謂環境，包括父母的遺傳，文化和文明的背景，養育和教育，乃至兄弟等親戚、師長、朋友、同事、同學，都會影響一生的命運。如果前生的業因雖壞，感得今生的環境也壞，那也未必是決定的壞；只要注意內心的修養，身體的健康，知識的增長和智慧的開發，就會改變原有的命運。所以，僅僅根據生辰八字的命理，來判斷人一生的運道，對中下等人不無道理，對中上等人，特別是上上等人，是無法掌握的。

命理和相理應該分開來說：命理是到出生為止的所謂生辰八字，屬於先天的。相理是從出生之後，一方面接收了父母遺傳的身相，包括面相、骨相、聲相、手相；另一方面由於後天的鍛鍊或糟蹋，健康或殘障以及心理的是否正常平衡，而會使得出生時的身相隨著生命的過程有不同程度的改變，這才是相理的總和。所以，命理不能轉，相理隨時變、隨心變，因此相無定相，命無定命，當然是可信可不信。

至於風水、地理是依據天體的方位和地理的形貌而決定它對於人的影響力的好壞利弊，這是屬於自然，也是屬於常識的。順乎自然即可以得天時之正、

學佛群疑 92

獲山川之利；背乎自然，則相反。這從哲學上講，是屬於形而下的應用哲學或自然科學。近代的人又以磁場、磁力的科學依據來說明風水、地理的原理；磁力集中點，磁場的順方位，對於人體有益，也對於人的心情有助；否則，也是相反。

所謂風水，風是空氣，是來自空中的活力；水是萬物生長之必需，是來自地下的活力。有了這兩種活力的配合，再加上能夠吸收充分陽光的地理位置，那不等於近人所說的生命三要素：陽光、空氣、水嗎?

可是我所熟識的名地理學家李易濃先生說：要有1.積功累德2.生辰八字3.地理風水，三個條件都配合得好，才能夠富貴壽考。所謂生辰八字，就是先天的命理；所謂積功累德，就是後天的努力修養；地理、風水只佔其中三分之一。如果命壞而又心惡、行為不正，不會找到好的風水；縱然已得好的風水，也會遭受水災、地震等的自然災變所破壞。而且他又說：「三分風水七分做。」也就是風水必須加上人為的努力，去改善環境。因此，從佛教的立場說，風水、地理雖然有其道理，但也未必是決定的道理。

古來祖師都能在高地峻嶺，深山大澤，闢草莽，建叢林，安眾養道，成為後來的名山。既是名山，必佔好的風水、地理，歷千年而不墜，經萬世而不敗，這是多麼好的風水、地理；但是他們都沒有風水、地理的專業知識，

而且往往還能夠改變地理，不假以人工而有自然變化的現象。像民國二十五年（西元一九三六年）虛雲老和尚復興曹溪門庭南華寺的時候，就發生了大雨築堤，河流改道的事實。

另外，我們北投中華佛教文化館新館的地理位置，只因我本人從四周環境和方位所得到的自然反應，覺得非常舒暢，所以沒有請地理師之前，就已作了擇地的決定，結果，由專家們勘定之時，都說：「好！好！」我可說是一個毫無地理、風水知識的人，只是知其原理，認為此理與彼理，應該理理相通才是。因此，我既信又不信；為了我自己，我不必去信；為了隨俗，以慰大眾，請專家勘定作為參考，也無傷大雅。所謂參考，僅止於參考，不可盲從盲信，否則反而會遭致心理上的困擾及生活上的不便。

反觀，職業的星相士或被譽為卓越的星相家，很少能為他們自己找到好的風水、地理，也很少有星相學家用他們自己的學理和經驗來改變他們自己的命運。因此，佛教徒應該以學佛為根本，以佛法來化導眾生為根本，若以命理、星相、風水為專業，則是本末倒置。上智者不妨涉略，中下之人若研究此等雜書、外術，浪費時間，妨礙正修，宜予設限。

學佛群疑 94

「念佛一聲罪滅河沙」是真的嗎?

這是出於《法華經》的經句，是從發心的觀點說。

佛教的滅罪理論和基督教的贖罪思想不同。基督教說，耶穌受十字架釘死就是代世人贖罪，凡是信祂的人，都能免罪而成為無罪。但是又說，人不以自己的善惡行為作為有罪無罪的判斷，人之能否進入天國，是看上帝的審判來決定，因此，基督教的贖罪之說，有它的矛盾。上帝既然基於愛來造人，又要基於人類的原罪而來贖罪，結果只有為上帝選中的人能被召至天國，其他的人都將被丟進煉獄。愛與罰、善與惡，不是基於人類的道德，而是出乎上帝的大能或權威，基督教強調信者得救，倫理的矛盾與否，對他們不能構成問題。

佛法不是如此，佛能救濟眾生，這是誘導、啟發眾生自己來去惡向善，再自有漏善而至無漏善，也就是從不造三惡道的因為起點；繼續努力則修人天福報，成為有漏善；再修菩薩道乃至於佛道，成為無漏善，即是徹底滅罪。

經說：「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡。」罪是由於造作惡業所成，又叫作煩惱垢和罪垢。罪的完成必須有三個條件：有心犯罪、知道是犯罪、

確已犯了罪。比如殺人，預謀殺人、知道是殺人而真的殺人，如缺其一，便不成為重罪或不成為犯罪，其中最主要的是意念。若未預謀殺人，也不知道是殺人，而人被殺了，不算犯殺人戒。比如心狂意亂，失去理智的人，雖殺人不犯殺人罪。

念佛的人，心向於佛，只此一念已超三界；如果第二念忘掉了念佛，則仍在三界。念佛心與佛相印，則遠離無量罪業，念念念佛，念念離無量罪業，永遠念佛則不受三界果報。

滅罪的意思，第一層次是遠離罪惡的業因，第二層是不受罪的果報。所謂不受果報，也有兩層意思，第一是已得解脫之人，雖受三界身，不以為苦，所以，等於沒有果報；第二是罪業種子久久沒有機會受報，就如植物的種子置於石頭之上，曝於烈日之下，久了自然失去發芽的功能。

學佛群疑 96

帶業往生等於逃債嗎?

所謂帶業往生，是淨土行者的觀念，但在淨土經典裡面，不曾出現過這樣的名詞。所以，數年前曾有密教的瑜伽士和顯教的淨土行者之間，發生了一場「消業往生」和「帶業往生」的論戰。不過，根據《觀無量壽經》和《無量壽經》中說到，凡夫持念阿彌陀佛名號，仰仗阿彌陀佛在因地所發的大誓願力，雖曾造大惡業，也能往生彼國。因此，中國淨土行者就倡出帶業往生之說。

以通途而言，菩薩以願力來世間救度眾生，凡夫以業力來世間接受果報。在接受果報的同時又再造業，不論造的是善業或惡業，均不能出離三界。造大惡業則下墮三塗受罪報；造大善業則上昇天界享天福；若既造善業也造惡業，則生人間和神道，既受苦報也享福報，且苦多樂少。唯有修行清淨的解脫業，也就是除了五戒、十善的善業外，再加上修定和慧，直至煩惱斷除為止，才能出離生死、永出三界。

而淨土法門是殊勝方便，可仰仗阿彌陀佛本誓願力而橫出三界；凡是能夠深信而發切願，願生彼佛淨土者，縱有生死重罪、無數惡業，

亦能往生彼佛的極樂世界。其後繼續薰聞佛法、增長菩提。到了彼佛國土，由於環境殊勝，不但沒有再造惡業的機會，且經過長期的薰聞，使先前所造的惡業種子，也逐漸萎縮，不再發芽、生長而接受果報了。以上就是「帶業往生」的理論。

當然在西方淨土，修到位階不退，證得聖果，再還入娑婆，現種種身相，度種種眾生，其可托胎化生，可變化化生。若托胎化生，一樣得接受和凡夫眾生相同的身體和環境，一樣會受到眾生所受的種種苦痛交迫、煎熬。此對眾生而言，乃屬業報，但對這些乘願再來的聖者而言，雖然也是受報，卻不以為苦。所以，雖帶業往生，卻未曾逃債，雖身受果報，卻與凡夫眾生大異其趣。

可見，如不往生淨土，便將永遠流轉於生死苦海之中，一再地造業受報，受報造業，循環不已，稱為流轉。若能往生淨土，帶業而去，消業而還，再來世間受報，已經沒有苦果的實質，而僅有類似於果報的現象。因此，我們也不妨相信帶業往生、消業受報的觀念。但這和造業受報的凡夫是不能同日而語的，因為一個是自主的，以願力來度眾生；一個是受業力牽制的，不能自主，是出於苦果和苦因的循環再循環。

不過，密教另有一套理論，認為可以修持密法，或以某一大修行者的加持力，能即身消除一切業障，而以清淨無障之身心，往生佛國。看來相當迷人，

實則此乃與一神教的神力贖罪、代罪、消罪、免罪的觀念有點相似，與根本佛法的因果觀念不甚相應。

學佛群疑 99

何謂念佛至一心不亂?

「一心不亂」這句話，出於《阿彌陀經》，在《遺教經》中也說到:「制心一處，無事不辦。」一心不亂的意思是屬於修定的法門之一，又稱念佛三昧，或稱般舟三昧，或稱一行三昧。在晉譯《華嚴經》卷四六〈入法界品〉中，列有二十一種念佛三昧；而《阿彌陀經》則說若一日乃至七日，專持「阿彌陀佛」名號，能得一心不亂，臨命終時，即得往生西方極樂世界。

一心是對散心說的。若一方面口中念佛名號，一方面心中還有種種妄想，那是散心念佛；如果念佛念到心口一致，沒有雜亂妄想，只有佛號的相續，念念之間，只有佛號，不念而自念，這便與《楞嚴經》所說，「淨念相繼」的工夫吻合。

根據明末蓮池大師的《阿彌陀經疏鈔》所示，一心可分為「事一心」和「理一心」。所謂「事一心」也就是心無雜念、心口相應，念念是佛號。自己知道在念佛，而且有佛號可念，便是一心念佛，或稱全心念佛。由於專心念佛，即能達成禪宗所謂「功夫成片」的層次了。再深一層說，才是三昧或定的程度，

也就是忘我的覺受現前。

所謂「理一心」即是與理相應，親見阿彌陀佛的法身，彌陀即是自性，西方不離方寸，那就是「自性彌陀，唯心淨土」的境界現前。「事一心」屬於禪觀、禪定的層次；「理一心」則是禪悟的層次，這都是禪淨雙修的結果。以淨土的念佛為入門，達成三昧及了悟解脫的目的。

通常所說的一心不亂，應該是指專心一意的意思。於念佛時，心繫佛號、口持其名、耳聞其聲、心無二用，即為一心，則臨命終時，即能往生。

學佛群疑 101

念佛的人見到瑞相怎麼辦?

念佛法門是屬於有相的。《觀無量壽經》的出現，就是因為釋迦世尊時代的惡王阿闍世，篡奪王位，幽禁他的父王頻婆娑羅及母后韋提希。韋提希在被幽禁處，祈禱釋迦世尊前來慰問說法，釋尊應其所感，而以神通於韋提希夫人面前示現十方諸佛淨妙國土。夫人特選西方阿彌陀佛的極樂世界，佛陀便為她說了求生彼國的十六種修持法門。於是韋提希夫人和她的五百位侍女，均證得無生法忍，而得以往生彼國。

該經介紹的往生西方淨土，共分為九個等級。於臨命終時，則不論生何等級，均有見佛菩薩、見蓮華臺等瑞相現前。故在念佛過程中，若見到諸佛菩薩示現各種瑞相或淨土的依正莊嚴時，乃屬正常。

在《地藏經》所說的地藏菩薩在因地為光目女時，因念清淨蓮華目如來，並設像供養，即夢見佛，放光開示，又親聞佛示現相告。另又在地藏菩薩做婆羅門女時，為度其母，乃供養覺華定自在王如來形像，即聞彼佛於空中相告，囑其回家端坐思惟，繫念彼佛名號，經一日一夜，即親至地獄。也說到，

學佛群疑 102

由於懺罪而能見覺華定自在王如來，即是滅罪的瑞相。

如果平時念佛，不以求見瑞相為目的，而是瑞相自現的話，那可能是好，也不一定是很好。見到瑞相能夠使人增長信心，因為他有身歷其境的體驗，即有真實的感受。倘若僅為求見瑞相而念佛，念佛的心便不夠純淨，瑞相的出現就可能是心神恍惚所產生的幻相了。

在心理受到刺激、頭腦過分勞累或迫切期待、追求靈驗的情況下，很容易會產生幻相。輕者成為神經質，嚴重則成狂亂的魔障，那時，就需要相當小心了。又由於虔誠心的感應或企求心的真切下，也可能出現瑞相的幻境；也有可能是由於知見不正、心態不清，所以引來魔擾。

因此，從正信的佛法而言，念佛的目的不在求其瑞相的現前，如果見光、見華、聞香、聞聲，例如見極樂勝景、見諸佛菩薩，只要心不貪戀、意不顛倒，只管一心念佛，這樣是最安全的。

又若臨終見瑞相，不是出於想像，而是自然感得，此將在下一篇談到。

萬一念佛時常出現瑞相，這並非好事，因為會使得念佛者無法專精念佛，甚至誤導使其離開佛法而成為鬼神用來作為表現異能、宣說外道思想的工具。如果自己無法辨明邪正，那就不去理它，只要把注意力隨時置於佛號，

瑞相自然會消失；如果被它緊纏不放，無法擺脫時，最好去請教高僧大德居士們，依據正信的法義予以開導。

學佛群疑 104

臨命終時見瑞相就表示解脫嗎?

可能是解脫，但多半不是。所謂臨命終時顯現的瑞相，是指奇香瀰漫、天樂鳴空、光環、光束、光團的顯現，佛菩薩影像現形、鳥獸齊鳴、香花乍開、草木變色、風雲變化、雷電交作、遺體柔軟，乃至火化後出現舍利子等。這些都是由於修善、積德的福德相。在生之際，為人正直，多行布施，死時即有可能出現瑞相，死後就成為大福德的鬼神。

如果罪福並行，而福多於罪，貪瞋未除，即成為大力的鬼；如果貪瞋輕微、福德增上，就生為欲界的天神；如果修行佛法，戒、定、慧三學並重，縱然不出三界，也會生為欲界的忉利天和色界的五淨居天。在生天以後，依舊能夠見佛聞法，供養十方一切諸佛，常和諸大菩薩聚會一處，漸漸而得出離三界、解脫生死。如果受持三皈五戒，精進念佛，一心嚮往極樂世界，命終之時，即得往生彼國。當然十方世界有無量諸佛，求願往生，均有可能。

由以上可見，只要能夠在人間積福、修善就能夠不墮三塗，而能生於人間、天上，命終之時，多少會有些瑞相；縱然生於鬼道，由於福德之力，

於臨命終時，也能發生若干瑞相。有的瑞相只是亡者命終時的自見，有的瑞相能讓多人共見乃至眾人皆見，甚至可用攝影、錄音等所需的工具、設施錄置下來，如此一來，則更可產生令人起信的效果。

至於身體柔軟、面色如生，當然是屬善相，可得生天。但也有可能是大力魔神，藉此顯露其神異，而非亡者本身的功德。其主要目的，是為了表現他們本身大勢、大能的神力，以吸引更多的信徒來崇拜、敬仰他們。至於其他的瑞相，即可以此類推。

從原則上說，瑞相並不是壞事，它能夠鼓勵眾人去惡向善，但並不表示有瑞相就是得到解脫；解脫乃在心相，不在物相；物相尚在有相、有為、有漏的層次，直須到心中無物、無相才能得解脫。《金剛經》說：「凡所有相，皆是虛妄。」解脫是離相不著相的；心中既無相，心外是否尚有瑞相已不重要了。

但是也不能說，臨命終時讓人見到瑞相，即表示其未得解脫。比如釋迦世尊最後入涅槃時，即有種種瑞相。歷代的高僧大德圓寂時，通常也有瑞相。這多半不是他們本人的表現，而是護法龍天表示歡喜，表示哀傷；歡喜有人得大解脫，哀傷解脫之人已經遠行。既然瑞相多半出自於諸神的神力顯現，與命終之人雖有關係，但並不重要。而且雖對於他人有生信和鼓勵的作用，

但也不能就此肯定即是解脫的表徵。

相反的，臨終現惡相，不一定證明是未得解脫。例如目犍連、優陀夷、蓮華色等大阿羅漢，臨命終時是被人打死，或棄於糞坑，這是他們往昔的業報所致，與此生的解脫無關。

學佛群疑 107

如何辨明臨命終時的魔境和接引?

若以《金剛經》說：「凡所有相，皆是虛妄。」因為實相無相，故有相的淨土都屬於界內，不屬界外，那就是人間的淨土或天國淨土，而不是三界之外的佛國報土。

所以，古來即有大德以為西方彌陀淨土，是屬於方便土，或者是凡聖同居土，不是佛的實報土。但是唐朝的善導大師，主張以阿彌陀佛的本誓願力所成的西方極樂世界是實報莊嚴土，凡夫若無法從有相的修行，實證無相而進入實報土，也可因阿彌陀佛的願力帶業進入佛的實報土；只是若尚未證入實相而直生阿彌佛陀的實報土，他將無法親見彌陀的報身，只見化身，亦即在無相的報土，不妨有相的化身。

以佛菩薩接引往生而言，絕對是有相的，既是有相，則屬虛妄，既是虛妄，為什麼願求往生呢？因為如不往生淨土，在穢土中難保不造惡業；穢土的環境惡劣，惡多善少，好像孟母三遷，是為孩子得到向上的教育環境，求生淨土的道理，也是一樣。

學佛群疑 108

如何知道是魔境的干擾或是佛菩薩的接引？不在於臨命終時的觀察和認知，而在於平時的願心和修行。平時一心專念阿彌陀佛，願生西方極樂世界，並且以修善、積福、持戒、修定和聞法等的薰習，成長善根力量，到臨命終時，自然感得阿彌陀佛和觀音、勢至等的化身來臨。相反的，如果，錯將極樂世界認為是藏污納垢之所，把阿彌陀佛當作是包庇護短之鬼神，以貪心求生西方，以瞋心厭離娑婆，以愚癡心迷戀現身的妻子、兒女、父母等眷屬及財產、事業、名位等的身外之物，如此之人，臨命終時雖然願求往生彌陀佛國，但他們的本意和彌陀的本願相違，就很可能是魔鬼來臨而現佛菩薩的形相。此時唯一能夠補救的辦法，是請有緣的大善知識予以臨命終時的開導，以期徹底放下萬緣，一心嚮往清淨的佛國，便可轉魔境為淨相了。

學佛群疑 109

什麼是中陰身?

中陰又叫中蘊、中有，就是五陰和五蘊的意思。所謂陰和蘊，是指色、受、想、行、識五種，乃三界眾生生命的組合元素。陰是唐以前的舊譯，蘊是唐以後的新譯。三界眾生稱為二十五有，所謂有，就是有五蘊；不出三界是被五蘊所困，解脫生死即是出離五蘊的三界。

中國民間說：「跳出三界外，不在五行中。」把佛教的五蘊改為中國思想的金、木、水、火、土五行。其實，五行的相生相剋僅屬於物質世界。佛教的五蘊之色蘊就涵蓋了全部的五行，其餘的四蘊則屬於精神世界。精神與物質的結合，就成為三界眾生的活動現象。

根據《俱舍論》第十卷，中陰身有五個名字，分別是：意生身、求生、食香、中有、起，這是依據其性質分的。如：依意求生得化身，因而稱「意生身」；又因其經常喜好尋察當生之處，而名「求生」；依各種喜愛的氣味來維持和營養他們的身體，故名「食香」；因為是處於從此生的敗壞到另一生出現之間的過渡期，所以叫「中有」；他能夠產生生命過程中的另一個身體，

而他本身卻是不藉父母等緣，乃自然而生，因此又稱為「起」。

有福報的中陰身是以好的香氣為滋生的食物，無福的中陰身是以惡臭的氣味為滋生的食物。凡是中陰身都有神通，能夠見到肉眼所不能見到的事物。中陰身的階段究竟能維持多少時間？有不同的說法：有說一直到另一期生命的開始為止，不論多久都叫中陰身；有說中陰身的生命只有七天，他可以死了又生，生了又死，一次又一次地受生為中陰身。但是古來佛教所相信的，是根據《大毘婆娑論》所說的，人死之後七七日間為中陰，因此而有在人死之後七七日內設齋供養，做布施功德，祈禱冥福，超度亡靈等的佛事，相沿成為一般的佛教信仰。

其實，人死之後，在另一期生命的出生之前，叫作中陰。三界、六道所有眾生，死此生彼，都經過中陰的階段；但無色界眾生是定境，沒有色蘊，所以沒有中陰。以《大寶積經》第五十六卷〈入胎藏會〉所說，由地獄眾生而轉的中陰，容貌醜陋，如燒焦的枯木；由傍生而轉的中陰，其色如煙；由餓鬼所轉的中陰，其色如水；欲界的人及天所轉的中陰，帶有金色；色界眾生所轉的中陰，形色鮮白。因此，中陰身的形狀有兩手、兩腳、四腳、多腳，或者沒有腳，都是隨著他們生前的形相，而顯出同類的身相。又根據《俱舍論》第九卷說，欲界中人的中陰，身量像五、六歲的兒童。欲界的菩薩之中陰則如壯年人的身量且相貌傑出，

當其入胎投生時，必有光明照耀。而色界天人的中陰，則形量圓滿和他生前相同。

根據《大乘義章》第八卷說，欲、色二界眾生一般皆有中陰身，唯上善及重惡眾生，死後立即往生淨土，轉生善類，或直墮地獄及餓鬼趣，所以沒有中陰。以重惡眾生的業感而言，唯造五逆罪者沒有中陰。

又根據《釋淨土群疑論》卷二，也有兩種見解：一說往生淨土，不經中陰，因為命終之時，即生於蓮花中，所以不應有中陰；另一說則是，往生淨土之人，從此穢土而生彼淨土，是死此而生彼，在這中間當有中陰，不過雖經十萬億佛土，僅如彈指頃，沿途以諸佛國土的香飯之氣滋養其中陰身。這些說法雖不盡相同，但都表示了中陰身的存在。

從以上的經論資料所見，凡是眾生，若在欲界與色界，除了大善大惡能於死後直昇直墮之外，都會經過中陰身的階段。他不屬於任何一道，當他所待投生的因緣成熟，就會以入胎和化生的方式確定投生的類別。

在未投生之前，可有轉變其投生類別的方法。例如得聞佛法，或親屬為其祈福供養，做種種佛事，便能影響這一中陰身的前途上昇；如果由於積怨難消，再加上親友和仇敵的干擾，也會使得中陰身改變方向而墮於惡道。

所以西藏密宗特別重視中陰身救度法；即在顯教，也主張臨終的助念和七七的超度。以佛法來救濟中陰，是召請中陰身來聽聞佛法，化解心結，減輕煩惱，也以佛法的力量使得有緣的鬼神歡喜，以此為其結善緣的功德達到超度的效果。

至於上善與極惡之人其所以沒有中陰身的原因，是在於他們沒有等待因緣的必要。就好像有人在大學還沒畢業時，已經辦好出國留學的手續，或已被公司、行號、機關預聘，畢業之後，不需要等待工作機會，或到處找工作，這也許是他們的家庭背景或學業成績優於一般學生所致。相反的，如果出生便為豬、牛、羊等的家畜，表示出生以後，已經決定了他們被人宰殺，作為食物的命運。因此，如果積極修行、努力為善、信心深厚、願力堅固，就沒有墮落三塗的恐懼。只要以信願和修行的力量自利利人，上求下化，便會依信心往生淨土，依願心修菩薩道，不論生於佛國，或生於娑婆，都是直來直往，毫無徬徨、等待的現象，所以，對信願具足的佛教徒而言，並沒有中陰身的過程，也不必要他人以中陰身救度法來超度。

學佛群疑 113

嬰靈作祟之說有根據嗎?

近幾年來，臺灣，乃至其他華人地區，流行著一種嬰靈信仰的傳說。所謂嬰靈，包括人工流產、胎死腹中，或出生不久即夭折的嬰兒靈魂。據說，如果不予超度，他們便會以種種方式或現象，來危害其親屬以及跟他們有冤的人，以致造成家庭的不安，社會的恐懼等。這些都是由於節育，以及婚前懷孕或非婚懷孕等的風氣，所帶來的精神負擔。

因而有某些人士，於報刊連續登出「嬰靈供養」的大幅廣告，宣稱能夠為人超度嬰靈，解救嬰靈造成的困擾問題，並引《長壽經》為證。又有人傳出，能以符咒將嬰靈練成嬰兵，以嬰兵來探聽他人的隱私，傳遞消息。甚至能夠驅使嬰兵殺人於千里之外，而不留下一絲痕跡。類似的傳說，當然不是佛教的主張，也不是任何一個歷史時代和特定的地區，所流傳過的信仰。

自從嬰靈之說流傳以來，除了人工流產過的父母與家庭受到困擾外，一般人遇到一些物質和精神上的意外現象，也會疑神疑鬼，認為是嬰靈作祟。好像我們生活的空間，到處都有嬰靈正等待機會，對人下手似的。

學佛群疑 114

其實以佛法的觀點而言，眾生是平等的，人的生命雖然有長有短，死亡之後卻都相同，成人死後是中陰身，嬰兒死後也是中陰身。經過四十九天之後，他們已經轉生，或生人、天，或為鬼神，或為地獄和傍生中的眾生，不會老是以嬰兒的靈體在人間作祟的。

的確也有一些人杯弓蛇影，認為發現了嬰靈附身，糾纏不休，冤魂不散的現象。但這多半是出於心理的因素，即使真有外在的靈力干擾，也不能說就是來自嬰靈。總之，不論是否受到鬼神靈力的干擾，都不能肯定說是出於嬰靈的作祟。

人們對於嬰靈之說的恐慌，可能是從幼兒心態的觀點來看。如有些幼兒不可理喻，嬰兒更是無知，他們吵鬧不休的時候，父母只有哄他們。尤其遇到難帶的嬰兒，終日哭鬧，整夜不眠，不是為了肚子餓，也不是為了不舒服，就是要人陪著他、注意他和照顧他。因此，一旦認為是受到嬰靈的困擾時，也就束手無策；並認為，即使為他們誦經、替他們說法，他們也聽不懂，所以不受感化。

針對此，一些投機取巧之徒，鼓吹他們能夠以某種法術和超度的力量，來解決嬰靈作祟的問題。但是根據佛經所說，眾生從此生死後，到彼生出生之前的中陰身，都跟生前的形態相同而較小；嬰兒既無知，嬰兒的中陰身，亦不可能尋仇報冤。即使過了中陰身階段而入鬼趣，鬼道眾生也都具備神通；此因無粗重的身體和五根的束縛，便極易接受感應和感化。所以，千萬不要把死後的嬰兒，

當作凶神惡鬼般看待。

依據佛教常識的說法，不論嬰兒或成人，年幼或年老，凡死亡者，親屬立即為其設供超度，即以供養三寶功德，為亡者祈得冥福，便能超生善道，乃至往生佛國。所謂專為胎兒及嬰兒的亡靈，特設一種超度法門之說，並無往例可循。

至於前舉的《長壽經》（現收於《卍續藏經》的「補遺類」），記載著佛陀為一個名叫「顛倒」的婦女所說。此女曾因家庭問題，殺死了已懷孕滿八個月的胎兒。佛陀告誡她說，殺胎的罪行，與殺父、殺母、出佛身血、破和合僧，五事並列，稱為五種逆罪。滅罪之法，便是受持此《長壽經》，書寫讀誦，或自書，或遣人書，便能不受罪報，而生於梵天，此經中也未見有超度嬰靈之說。此經強調護胎，將「殺胎」列為五逆重罪之一，與一般佛經視殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧的五事為五逆罪不相同，故在我國並不流行。

另外，有人傳稱，日本有嬰靈祈求地藏菩薩救度之說，也與地藏信仰的史實不符。根據日本民間對地藏菩薩的信仰看來，自十一世紀開始，才有了為除病延命而造地藏像的記載。其後，民間並漸漸將地藏菩薩演變為嬰兒的守護神，而有了「守子」、「安子」、「育子」、「持子」的地藏信仰，其作用在於祈求保護胎兒的安全出生，而至於嬰兒的平安成長，亦與所謂的嬰靈作祟無關。

如今少數人鼓吹嬰靈作祟及超度嬰靈之風，不論是出於善意的信仰，或是出於斂財的動機，從以上看來均與正統的佛教信仰無涉，則已非常明顯。

學佛群疑 117

佛教對靈媒的看法如何?

所謂靈媒，在古代，男的稱為覡（wizard），女的稱為巫（witch）。宗教學上稱禁厭師（sorcerer）、醫巫（medicine man）、術士（magician）。西伯利亞和北亞洲以及阿拉斯加等地，則稱為薩滿（shamans）。是指一些能夠通神、通靈、通鬼的人。他們能夠差遣某些鬼神來驅除另一些鬼神；或者是請示某一些鬼神來協助求助的人們，指導人們如何克服現實生活中的種種困難，以及滿足人們現實生活中的種種欲望。所以，他們和人類的心理、生理上的弱點有著與生俱來的供需關係，自有人類以來，就有他們活動的踪跡。

高級的靈媒被稱為祭師、先知、天使或聖者，而成為一般宗教徒信仰的中心。一般的靈媒，沒有公是公非，故在基督教教勢擴張之後的歐洲，便對異教的巫、覡趕盡殺絕。在中國，巫覡往往也成為妖言惑眾的禍源，所以，孔子主張不語怪力亂神。為何稱靈媒為「怪力亂神」？因為他們的靈力來得沒有理由，那些神鬼世界也沒有一定的秩序和道德準繩；通常是會教人為善，但一旦和這些巫覡本身的權益衝突、矛盾時，就會散布謠言、顛倒是非、惑亂人心。故自古以來，

學佛群疑 118

中國民間宗教的靈媒信仰，雖然起起滅滅，但都未能登入大雅之堂。

從佛教立場看，修善積福是以持戒、布施而得人天福報。以因果的觀點來說，教化大眾、種善因、得善報；種惡因、受苦報。如果遭受到災難、貧病等事情，最好的方法是懺悔、積德、存善心、說好話、做好事，所謂吉人自有天相，這是由於自修善法而得到護法神的惠助，以及諸佛菩薩的庇佑，不需要通過靈媒的關係來以善鬼趕惡鬼、以正神驅邪神。

靈媒確實有其作用，而這種作用的幫助，不過是挖肉補瘡式的臨時救濟，無法真的解決問題。其後必須繼續地挖肉、補瘡，傷口永遠在起滅交替著。求助於靈媒，粗看問題彷彿已經解決了，實質上是問題在連鎖著，越陷越深；類似吸食鴉片、注射嗎啡，越醉越沈。但是一般民眾很難有此自覺。就像海裡的章魚，找不到食物時，可用它自己的軟足充飢，那是沒有辦法的辦法，但是長此以往，就只有死路一條。因其違背了因果原則，也違背了自然律的秩序。

雖然，通過靈媒的幫助，有時也真的能夠得到一時的意外之福；但是，那只是一種假相的告貸，是一種幻覺的滿足而已。所以，學佛的人，不許說神弄鬼地自作靈媒，也不得親近靈媒，應該依據佛法的指導，自求多福，努力開創明日的前途。

靈媒的力量既然來自鬼神的靈力，而且因為鬼神來去無踪、飄忽不定，所以任何一個靈媒，都可輪番接受到許多不同的靈體附身。一旦靈體離身，做靈媒的人，可能變成比常人還要軟弱無能的人。如果經常為人趕鬼、治病、禳災、祛厄，當靈體離身之後，靈媒自己本身就會遭受到惡報的懲罰。因此，凡是靈媒，經常都會恐懼靈體離身而失去靈力。故需常設法請鬼、迎鬼、供鬼、養鬼，保持與鬼靈接觸，以達役使鬼神且保護靈媒本身的目的。

學佛群疑 120

佛教對神通、異能看法如何?

佛教承認有神通的事實，凡夫可得五通，出世的聖人有六通，佛有三明六通。

所謂五通：1.能知過去世叫宿命通；2.能知未來世及現在的遠處和細微處叫天眼通；3.能知他人的心念活動，叫作他心通；4.能用耳朵聽無遠弗屆的聲音叫天耳通；5.能飛行自在，有無變化，來無踪、去無影，瞬息千里，取物如探囊等，這叫作神足通。此由於功力的深淺，使得所達範圍的大小和保持時間的長短有所不同，是屬於有為、有漏、有執著的，跟解脫道無關。當然，也不是菩薩道，所以聖人必須另得漏盡通。

所謂漏盡，即去我執而證涅槃，小乘就是阿羅漢，大乘是初地乃至七地以上的菩薩。唯有佛得三明，即六通之中的天眼、宿命、漏盡的三通稱為明，那是因為唯有佛的神通力，是徹底、究竟、圓滿、無礙，是度眾生的方便，不是異能異術的表現。一般外道得到了一些神鬼的感應，能差遣鬼神或被鬼神所差遣，就以為得到了三明六通，是非常幼稚和危險的事。

學佛群疑 121

神通有一定的修法，有的是以習定而發通，有的是以持咒而發通。修定得通，首先是注意力集中，心力增強，用心念把自己身體的官能接通宇宙的磁力和電波，再對於波長的選擇性和接收力的訓練、溝通到達某一種程度，自然產生神通的功用。這都是在物質範圍之內，沒有物質的條件，神通無法表現，也無從訓練。故以基礎的道理而言，唯物論者也能練成神通。

關於用咒力達成神通的目的，則是以特定的某一種或幾種咒語來感通鬼神或差遣鬼神，被鬼神所役使或役使鬼神。咒的力量，我們在另一篇中已介紹，是代表特定鬼神的符號和威力，所以，有感應特定鬼神的作用。

這兩種比較，前者如定力退失，則通力也退失；後者如鬼神遠離或犯了禁忌，通力也會退失。鬼神的力量，可以用兩種方式來表現：一是載附於人的神經官能而出現；一種是從耳根的耳語得到消息。附載式的神通和傳話式的神通，實際屬於感應的範圍，還沒有到達神通的程度；可是附載式的感應，很容易被以為是他們自己修成的神通，因為不自覺有鬼神附體的感受。

因為神通不能違背因果，不能改變既成的事實，只能夠預先得到消息或從遠距離得到消息，而作暫時的迴避和阻擋。神通也是自然現象之一，它不能跟自然的軌律相違背。所以，好顯神通的人，除了顯異惑眾之外，

學佛群疑 122

對於亂世的大局無補，對於混亂的社會無益，對於徬徨的人心無助，反而沈迷於神通現象越深的人，脫離正常的生活越遠。

因此，佛世時代，佛不許弟子濫用神通，阿羅漢的弟子們，也並不是都有神通。相反的，若用神通，雖能感化眾生於一時，不能攝化眾生於長久。而且，善用神通如比丘之中的大目犍連，比丘尼之中的蓮華色，分別為羅漢、羅漢尼的神通第一，結果，大目犍連死於鹿杖外道的亂棒，蓮華色死於提婆達多的鐵拳。故歷代祖師從印度到中國，使用神通來傳播佛教的不多，甚至可以說很少，這些人，如果在使用神通之後，大概會離開當地，或者捨報往生他界。如果常顯神通而不收斂，必然遭致殺身之禍、枉死之災和凶死之難；捨壽於非時，這都是由於違背因果，抗拒自然的結果。

如眾人所知，西藏地處高原，崇山峻嶺之中，潛修密行，苦修禪定，精練神通之士不少，其中有人能夠呼風喚雨、灑豆成兵，以飛劍殺人於千里之外；可是西藏的佛教史上，也有過幾次的法難，也就是佛法遭受惡王的摧毀和消滅之時，神通即失效。

又據說臺灣本島，現在也有不少已得所謂三明六通的異能之士，可是臺灣本島，幾乎年年都有颱風、地震、水患，以及擾亂大眾安寧的黑社會流氓、地痞、

強盜、土匪，那些具有神通的人士為何變成了無能無力而不問不聞?

可見得業力不可思議，共業和別業，該受的仍然要受，迷信鬼神的神通救濟，只有增加更多的困擾，損失更多的財產，消耗更多的時間和精力；所以怪力亂神是孔子所不語，識者所不取。在今天社會文明、知識普遍的時代，凡事應以正信的佛法，從事於智慧的開發和努力，不應迷信所謂神通的奇蹟，因為，那實際上不過是鬼神現象的幻術罷了。（請參閱拙著《學佛知津》的〈神通的境界與功用〉）

學佛群疑 124

什麼是五眼?

我們從某些佛教圖像中，可以看到臉部有出現三隻眼的情況；也就是在兩眼之間的眉心處，另開一眼。事實上，人類不可能有三隻肉眼，所謂的第三眼，只是象徵；也就是在一對肉眼之外，另有心眼。心眼的意義有深有淺，淺的指普通人的思想活動，深的就要講到五眼了。五眼是除了肉眼之外尚有層次不等的四種心眼。

所謂五眼，是指從凡夫至佛位，對於事物現象終始本末的考察功能。有人稱眼睛為「智慧之門」、「靈魂之窗」，眼睛能夠明辨物象、增長知識。修行的層次越高，心眼作用的範圍越廣。凡夫經由父母所生的肉眼，能見的距離、範圍相當有限，太小、太大、太遠、太近，均非肉眼所能見，或太過黑暗或強烈的光度，也非肉眼所能適應。如果能得天眼，便能於物質世界中自在地觀察，而不受距離、體積、光度的限制。

不過天也有層次：有地居天、空居天和禪定天。地居天就是一般民間所信的福德鬼神以及四天王天和忉利天的天神；

學佛群疑 125

空居天是指焰摩天至他化自在的欲界天神；禪定天則指色界和無色界的二十二層次。層次越高，天眼的功能越多越大。所謂天眼的功能，是能見肉眼所不能見的事物，除了不受大小、距離、明暗的限制外，也不受遮隔隱藏或通透顯露的限制，它不需通過光影的反映，而是精神力的反射或折射作用。

天眼有修得和報得的不同。一般的鬼神都有深淺程度不等的天眼，稱為報得。因為沒有肉體束縛的鬼神，只有靈力活動，減少了物體障礙。一般的靈媒，也就是為鬼神所寄託、依附的人，就是藉鬼神報得的天眼，而能見人所不能見的事物。對人類而言，修禪定或可得天眼；但禪定的目的卻不在於修得天眼，雖另有專修神通的方法，但若修得了天眼，也未必表示已入禪定。

天眼的功能除了如上所說的以外，尚有能見未來將要發生的事件現象。那是由於任何現象的發生，已經有它一定的因果關係，由於造下一定的業力，便會造成一定的果報，往往現象尚未發生，而發生那種現象的力量早已形成，如果沒有其他因素的加入，那就成了必將發生的事實。所以，具有天眼的人，能夠預知未來。天眼的能力越強，能見的未來越久遠，精確度也越高。

所謂精確度，就是說明天眼並不可靠，只要一加入其他的因素，未來的事態未必就會產生他的預期結果。這好比兩位圍棋的棋士對奕，段數越高，

學佛群疑 126

所見棋目越多；段數越低，所見越少。但還沒有任何兩位棋力相當的棋士可以一上棋盤就已經知道勝負的結果。因為世事變數太多，定數只是局部和短時間的現象，萬法因緣所生，緣變則變。所以佛法不執著天眼，也不鼓勵人為了使用天眼而修成天眼。

所謂五眼，除了肉眼、天眼外，尚有慧眼、法眼和佛眼。慧眼是羅漢所證，見十二因緣、生死流轉的徵象，所以能出生死輪迴，不受身心世界的束縛，離五蘊、出三界。這和世間一般人所說「慧眼識英雄」、「慧眼獨具」的功能，顯然不同，世人所說的慧眼，是世間智慧，尚存有「我」的觀念，不過比較深澈、明銳、敏捷；而羅漢所具的慧眼是無我、無執的。

法眼為初地以上的菩薩所具，能見萬法的本性- 法性，親證諸佛法身之一分，乃至多分，絕不是如一般人所說的具有法術之士就是具有法眼；略解佛法者也稱具有法眼。其實法眼和證法身有關，若是僅僅見性，尚不能稱為具足法眼，而只能夠確信法眼的存在和法眼的功能。

法身遍一切處、遍一切時，它非色、非無色，非有相、非無相，非非有相、非非無相；說是，一切都是，也可說，一切都不是。有執著者，一切都不是；無執著者，一切都是。具足法眼的菩薩，稱為法身大士，非凡夫所能想像。

學佛群疑 127

無我有兩種，分人無我和法無我。證人無我、離人我執，就是羅漢；證法無我、離法我執，就是初地以上的菩薩。羅漢離人我執、得慧眼、出三界；菩薩更進一步，離法我執、證法身、得法眼、雖住三界，卻不為生死所困，稱為法身大士。有些附佛法的外道，動不動就說已得慧眼或法眼，其實他們連天眼都不是，而僅是氣脈運動的反射作用，或是得自鬼神的靈力而已。

至於佛眼，具足前面四種眼的所有功能，它是智慧的全體，也就是大圓鏡智的本身，又稱為大圓覺，也稱為無上菩提。

學佛群疑 128

佛教的授記觀念是什麼?

授記（ryakarana）是佛教的專有名詞，是十二部經的一種，它的意思是預告，是佛對於已發心的眾生，預告其必將成佛者。本來在帝王制的時代，國王所生的第一個兒子，多半會被預定為王位的繼承者，在宣告其繼承的法定地位之時，也稱為授記；而且，在印度需要取四大海水灌其頂，以昭告天下，因此稱為灌頂王子，這是意味著將來他能統治四海之內全部國土與人民。

在佛經中的授記是指佛陀為弟子們預告，親證菩提的時間，比如說《法華經》就有一品稱為〈授記品〉，為五百羅漢授記成佛，甚至為惡名昭彰的提婆達多授成佛的記莂。佛法的授記思想，在於證明人人都能成佛，不論何人，如能修行佛道，便可依據各人的根性和修行的法門以及勤惰的態度而判定成佛的遲早。

誰夠資格接受佛的授記？必定是指位階不退的菩薩，因此，《法華經》中的羅漢，其實是大乘菩薩。不過授記不限於大乘，若修小乘法而證初果以上的聖者，也授必定證得阿羅漢果的記莂；就像所謂初果將七返生死而證阿羅漢果，到三果就住不還天，直證阿羅漢果，不再到人間來。

學佛群疑 129

佛能見一切眾生心行和修行的歷程，並瞭若指掌。等修行者已經位階不退，他的前程已經很明白，給予授記，不是預言，也不是猜測，更不是命定，只是像一位導遊為旅行者從地圖上指出到達目的地的路線、距離以及時限遲早而已。通常學校的老師，對於正常的學生於入學之後，已經可以告訴他們在幾年之後，必將畢業，這其中沒有神祕色彩。

在中國的禪宗，早期並沒有授記的行為和儀式，到了晚近的叢林寺院，為了選拔和預定主持寺院的後繼人選，在遴選之後，也會舉行授記儀式。因為古代的傳法授記，傳的是心法，以心印心；心心相印，不需要儀式，更不需要文件的證明，接法的人，也不一定會接掌主持寺院的職位。而晚近以來，中國的禪林，授記時，有法卷的頒發，也未必是選拔已有證悟經驗的人，授記之後，目的在於傳承主持寺院的職位。所以，多半只有授記之名，而無授記之實，已經失去了傳法的本意，此不在本文討論之內。

有若干具有神祕經驗的修行者，往往好為他人作授記式的預告，如果僅僅預言日常生活中必將發生的事，那是一般的靈媒、乩童都可以做到的神鬼活計，不足為訓。如果為他們的信從者授阿羅漢記或成佛記，那是打的大妄語，他自己非佛，何能為人授成佛記、成阿羅漢記？如果他們自稱已經是佛，但在佛經中，

學佛群疑 130

沒有見到釋迦世尊預告，某人在彌勒菩薩成佛之前的某時代成佛為人授記。釋迦世尊既然沒有為他授記，何以他能夠為人授記？時下有許多人自稱為佛或大菩薩的再來，他們也能表現出慈悲和救濟眾生的態度，在他們的內心深處，卻為大我慢所盤踞，其實是否定了釋迦世尊的教法，並非正信和正統的佛教；正信的三寶弟子，應當有所鑑別。

真正的大修行者，必定以凡夫的身分自許，否則，很可能成為鬼神及魔道的伴侶。釋迦世尊強調在人間活動並具有人間身的佛，是人性本位的佛，是人格健全的佛，所以太虛大師提倡「人成即佛成」。

學佛群疑 131

佛是萬能的嗎?

我們可以用一句話來說明佛的智慧和福德的深淺大小，那就是「無知即全知，無能即全能」。無知並不等於愚癡，無能並不等於無力。有和無是一體的兩面，有存於無，無涵容有；唯「無」能涵蓋全體，「有」則不論是多麼深廣、遠大，都是有限的，不能涵蓋一切。

佛陀是福智圓滿的人，既是圓滿，便不能以形相來形容，也不能以有無來判斷。從他本身說，他就是全體，以全體的法界為身，故稱為法身。法界遍一切處、一切時，法身藏於法界的任何一個時空，已無自我中心的存在，而是以一切眾生善根福德的感應，隨處、隨時，以各種不同的形相、方式現前，那就成為化身。既然是化身，就是局部的，受時空限制的，不能代表全體；既不是全知，也不是全能，只有具備善根福德因緣的眾生能夠接觸並感受到他的存在。

但這不是佛的本來面目，而是眾生自己感應而得的結果。所以《法華經》說：「佛以一大事因緣出現於世。」也就是說，以此全娑婆世界的眾生共同所有的善根，而感應到釋迦世尊的降世。

學佛群疑 132

因此，《法華經》說：釋迦是迹佛。所謂迹佛就是化身，本佛就是法身和報身；釋迦世尊既有生老病死和修道、成佛、入滅等等的現象，當然不是真佛。真佛無形、無相，而即一切形相。他跟泛神論的「神」，相近而不相同：泛神論的神是瀰漫於一切時空，能夠被人愛，而不能愛人；法身的佛，瀰漫於一切時空，即一切時空而不屬於任何一時空所限，具足一切智慧和福德的力量，能夠接受一切眾生的需求，作恰如其分的因應，而又如如不動，未有任何造作。所以，從法身及報身來講，他就是全知、全能而即無知、無能，從化身來講則不是。

佛的全知、全能並不是等於神教所說的「萬能上帝」、「萬王之王」，因為對眾生而言，佛不能改變眾生的業力，只能夠教化眾生自己努力來改變他們的命運，但也需要看眾生本身的條件。這在佛經中也有比喻，佛的慈悲如日光普照大地，不論眾生的根機大小，他是普遍地照耀，眾生所得的利益則千差萬別。與生俱來的瞎子雖然得到陽光照射，但未見過陽光是什麼。終生生於地下的昆蟲和陰暗處的微生物，雖然也能直接或間接受到陽光的利益，但牠們也不能體會陽光為何物。又如釋迦世尊在世的時候，在其遊行的化區，尚有好多人不知佛為何許人也。三世諸佛在因地行菩薩道之時，都發願度脫一切眾生；但諸佛已經成佛，還有無量的眾生未聞佛法，所以佛不是全能。

學佛群疑 133

當佛住世期間，也說過不能度無緣的人，不能轉眾生的定業。所以，在佛陀的祖國遭到鄰國琉璃王滅族的大屠殺時，也無法用神通加以救濟。但是佛能夠以佛法開導眾生，使眾生自己來修善、積福、消災、免難，因此，佛度眾生，實際上還是眾生自度，否則就違背自然的律則和因果的秩序。

以佛的全知來講，他知道十法界一切眾生的三世因果及因緣的關係，因為佛不像眾生有時間的久遠和空間的廣狹，他以任何一個時間、空間的點上，都知道全體的一切，因為他的任何一點，對眾生而言，都即是全體的時間和空間；對佛而言，則非任一時間和空間所屬。眾生通過記憶而知道過去；神通乃憑感應而知道過去和未來；佛以全體的實證而知道一切，但不能在同一時間用語言加以說明。佛所見的空間和時間是全面的、整體的，沒有距離遠近和體積大小的，所以佛說任一眾生的過去和未來，佛都知道；但是雖以無量無數恆河沙劫，也說不能盡，所以，除了少數的例子，在佛經裡頭，並未逐一加以追溯。

佛不多說過去和未來的事，只要掌握著當下的一念，實際上就是涵蓋著從眾生到成佛為止的歷程，以及他活動空間的全部。因此，他以心為理體，掌握理體原則，開發心的智慧，就能達到全知的目的。雖然全知，但不必說是萬能，因為佛的境界叫作不可思、不可議，不可以用心意去思考、不可以用語言去議論。

學佛群疑 134

成佛以後也要受報嗎?

是的，成佛以後也要受報，這從世間的聖人和偉人來看，也都有許多的不如意事可知。比如耶穌被他的門徒出賣，最後釘死於十字架；孔子絕糧於陳、蔡；文天祥受誅；美國的林肯和印度的甘地被刺身亡；中山先生在倫敦蒙難等。因此，在釋迦牟尼佛成佛前後，也有好多魔難，比如六年的雪山修行以及最後的樹下降魔；另外托鉢不得食，風寒而背痛，女人誣陷，他的弟子提婆達多落石傷其足；以釋迦族遭受滅亡而頭痛；臨涅槃前因誤食有毒的野菌而腹痛如絞等。佛的弟子更不用說，證得阿羅漢以後，也有受報的記錄，如神通第一的目犍連尊者和蓮華色比丘尼都是被人活活打死。

這從東西方的宗教看，各有其理論和說法，所以聖人受難，正表現其偉大人格和偉大事業的成就之不易；基督教說耶穌是為了人類贖罪，佛教則有不同的理論依據。這可以從兩個方向說：一是法身示現，以作為凡夫的榜樣，表示凡夫也能成佛。佛由人成，所以，人類所有的苦、樂、禍、福，示現為人間身的佛，也同樣有；雖他自己本身沒有苦、樂、禍、福的障礙，為了誘導正在苦、樂、禍、

福中的眾生走上修行佛法的大道，所以，方便示現同於一般的人類。

人在人間必定有他的身體，有身體必定會遇到身體的所需和所忌，兩者產生衝突，就會發生魔難。所以，孟子說：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨。」如果不假辛勞而獲得佛果，不遇魔難而成為佛，那就沒有修行的必要，也顯現不出聖人之偉大。所以，在佛成道之後，雖具足六通，圓證三明，他還是在人間托鉢、遊行，他的衣、食、住、行，完全同於人，生活所需也同於人，弟子向佛問訊的時候，也會說到：「眾生難度嗎？」「身體健康嗎？」確少見到佛陀使用神通來解決眾生及自己在現實生活中的問題；只是用智慧，以人間通用的方式，解決人間的問題。

二是從最後身的菩薩或最後身的羅漢來講，他們從此以後，不再受到三界中生死的約束和苦難的左右，因此，必須要把無始以來凡夫位中所造的一切不善業全部清理償還。這也等於佛世的時代，規定俗人，若發心出家，必須在清償了所有一切債務、責任和義務之後；若是犯罪、負債、父母不允、妻子或丈夫不許者，均不得出家。到目前為止，要來我們寺院出家的人，也要求他們首先把所有一切世俗的錢財關係、感情關係，徹底清理之後，才可進入我們的寺院，而成為走上出家身分的第一步。所以，在成佛之前的最後身菩薩，

學佛群疑 136

固然要接受往昔的業報，初成佛時，雖然心得自在，不再受到煩惱的困擾和苦樂的影響，但是他在沒有進入稱為無餘涅槃之前的身體，還是在人間活動，還是會受到物質世界的影響，那就是最後果報的承受。

不過心得解脫的佛，身體雖然跟一般的常人一樣地受到痛、癢等種種反應，但是不會因此而生起喜、怒、哀、樂的煩惱，所以，佛的受報和常人的受報迥然不同；受報是對因果負責，解脫是從煩惱得到自在。如果大乘羅漢、菩薩以及諸佛，乘願來到世間救濟眾生，那是化現，不是受報，從凡夫看他們，也有生、死、衰、老、病痛等的現象，他們卻未受到這些現象的困擾。

學佛群疑 137

先度眾生還是先成佛?

根據《地藏菩薩本願經·閻浮眾生業感品》的記載，地藏王菩薩在無量劫以前，曾為一小國國王，與其鄰國的國王為友，當時兩國的人民，多造眾惡而不修善行，二王計議，廣設方便，救濟他們。一王發願早成佛道，然後度脫如是眾生；另一國王發願先度此等罪苦眾生，令得安樂，至於菩提，然後自己成佛。發願早證佛道的國王，就是後來的一切智成就如來，已在距今無量阿僧祇那由他不可說劫之前成佛；另一國王就是後來的地藏王菩薩，以迄於今，尚未成佛。

由這兩個例子，所以有人要問：「究竟是先成佛道好？還是先度眾生好？」

此與各人的本願有關，一切智成就如來，在因地做國王時所發誓願，只說早成佛道而度眾生，未說先成佛道後度眾生。也就是說，願他於菩薩道的圓滿之時，即成佛道，成佛之後，還度眾生，他在成佛後的壽命，長達六萬劫，當然被他所度的眾生，不可計量。當地藏菩薩，在因地做國王時，所發誓願是：不願早成佛道，而願先度一切眾生，故迄於今，仍是菩薩身分。未願遵循通常菩薩道之三祇百劫的時限，這是出於他個人的悲願，不是說眾生成佛，都要像地藏菩薩，

或者都要像一切智成就如來。

菩薩依願力受生，眾生依業力受生，菩薩為救度眾生而往來於三界，眾生是為接受罪報和福報而流轉於三界。菩薩雖在三界，卻是已得解脫的自在之身，眾生是被生死業報束縛的可憐憫者，聖位的菩薩，既是自由自在，那麼對於先成佛道或先度眾生，已沒有不同了。所以，地藏菩薩的「地獄未空，誓不成佛」，在諸大菩薩之中，悲願第一。至於其他的菩薩成佛，依照通途乃是經過三大阿僧祇劫菩薩道之修行。

所謂菩薩道，即是發願上求佛道，下化眾生，所以不是說不度眾生，就能成佛。《地藏經》所說的一切智成就如來，發願早成佛道，也沒有說不經過三大阿僧祇劫的修行及度眾生的階段。只是比起地藏菩薩尚在無量劫中行菩薩道，一切智成就如來是早成佛道了。據此可知，早成佛道救度眾生與度盡眾生方成佛道，二者皆係出於諸佛菩薩不同的悲願。

學佛群疑 139

佛為什麼要度眾生?

《金剛經》說：「彼非眾生，非不眾生。」又說：「眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」又說：「實無有眾生如來度者，若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。」所謂度眾生是佛在發成佛大願的時候，所立的誓願，也是在沒有成佛之前，尚有自我中心的時候，所抱持的心願，所以在未成佛前的凡夫或菩薩，是有眾生可度的。

可是，在成佛之後，既沒有了眾生，也沒有佛，否則便是對立。既然有能度與被度的關係，便不圓滿，並沒有親證法身的全體；因為一旦親證法身的全體，那就無內、無外、無彼、無此。例如任何一滴水從海而來又回到海中去，從大海看，所有的水是屬於全體的，只當每一滴水自己看，才看到不同的河流、雨露、霜雪、冰霧。所以《金剛經》又說：「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。」

未成佛時的發心菩薩，都要度眾生，故有眾生可度。因從菩薩的立場來說，

學佛群疑 140

一定有眾生可度，到了初地以上的菩薩，雖已經知道沒有眾生可度，但他還要度眾生；到了八地以上的菩薩，則是自然運作度眾生，自己卻已經不再有度眾生的努力心。因此，到了成佛之後，便已不度眾生，實無眾生可度，而是眾生自度，以其善根、福德、因緣的多少，而能感得佛與菩薩的化現而做救濟；那是眾生心中的佛與菩薩，不是佛與菩薩的本身。

所謂善根是眾生本有的，但是不加以培養，不會增長、顯現，越是努力精進求法，越能感應諸佛菩薩的慈悲攝化，所謂自助而人助，唯有眾生有求，才能感得諸佛菩薩的應化。佛教常以如人撞鐘為喻，輕輕地撞就小聲地響，重重地撞就大聲地響；鐘有響的功能，如果無人去撞，它不會自響；所以，眾生如果不自己努力，增長善根，雖然佛的法身遍在，也不會幫到你的忙。

所謂增長善根，就是要發菩提心，也就是說眾生自求成佛，即得佛的教化、感應；當自己成佛之後，就接受一切眾生的感應，而非佛去感應眾生。所以，一切諸佛成佛之後，他是全知、遍知的，因此名為正遍知覺，有求必應- 眾生有求，諸佛必應。

佛度眾生不是以知識度眾生，所以佛的全知，並不是說佛需要知道眾生所具備的一切知識，也不需要通過眾生經驗中的邏輯理念等的思想，

因為他是整體的，眾生是局部的、個別的，他能給眾生一切，但是不需要學習眾生的東西，而是眾生需要的，他就直接給予。因此，種種根器的眾生，就能得到種種佛法的利益。人間所謂的分析以及歸納，這都是從個體、局部為著眼；佛的心量，既然是全體，所以不能用凡夫的知見去解釋、衡量佛的正遍知覺。

人間所見的佛，比如說釋迦牟尼，從理論上講是化身佛，在人間像人，在天上像天，至地獄中像地獄，在任一類的眾生當中，就像那一類的眾生。他是有形相的、局部的，需要經過學習，才具備人類所有知識，用這些作為度眾生的工具，而使得眾生受益。他同時可以在無量無數的地方，顯現無量無數身，度無量無數眾生，而他本體法身是不動的。因此，我們不可以說，由於化身的佛有生有滅，就說法身的佛有來有去；也不可以說，化身的佛需要具備人類的知識，而法身佛就因此而有限；其實化身的佛，也就具備正遍知覺，因為他不離法身，可是不能夠說，正遍知覺的法身佛，是以凡夫知見，所見化身佛的知能，而稱為正遍知覺。

學佛群疑 142

廣結善緣怎麼講?

「緣」是關係的意思。建立關係稱為結緣，彼此曾有交涉的關係稱為有緣，自利利他的關係稱為善緣，不涉私欲的關係稱為淨緣；造成眾多的善緣與淨緣，稱為廣結善緣。

因此，就有人在信佛、學佛之後，到處跑道場，見人就結緣，變成了疲於奔命、忙於應酬，毫無原則的護法、說法、弘法。如此出錢、出力而無自修的方法，也沒有固定的依止，從表面看，他們的確是結了很多人的善緣；但事實上他們對人、對己、對道場，都沒有做到比較深入有力或有效的幫助。雖然處處都可以看到他們，但不一定處處都需要他們；雖然許多人都可以接觸到他們，卻很少有人能真正從他們那兒得到有力的幫助。

這種結善緣的方式，就好比用一碗飯布施一個人，可以勉強吃飽，用一石米布施一個人，可以維持半年的生活；相反的，如果用一碗飯布施一百個即將餓死的人，結果是沒有一個人能夠活命。但是，若以此碗飯布施一個人，至少還能使這個人多活一天。因此，若以一斗米來布施一萬個即將餓死的人，

固然是廣結了善緣，但結果是沒有一人能夠多活一天。所以，廣結善緣應該是有原則，且量力而為的。如果有力量救濟全世界而不虞匱乏，那就應該無限制、無分別地平等布施，無遠弗屆，無微不至；如果僅有微弱的力量，則應該集中起來，選擇急需援救和護持的對象。比如說和自己比較熟悉、親近、關係較深的人，即家人、親人、師長、友人等為優先；否則，自不量力地去廣結善緣，是不切實際的。

若從三寶的立場來說，廣結善緣是指無差別的平等布施。也就是用佛法教化眾生，有教無類，不論程度的高下、財富的有無、權勢的大小、地位的尊卑、智能的深淺，對他們都是有求必應。因此，三寶接受一切供養，絕不挑剔；任何人只要發心供養，不論數量多少，也不論財物品類，都是以慈悲心、歡喜心來接收。此在釋迦世尊的時代，出家弟子便是如此，他們每日托鉢乞食，挨家挨戶，貧富不拘，也不拘食物的種類、質量，有什麼就接受什麼，有多少就接受多少，直至滿鉢或適量即止。這就是以平等心廣結善緣，又稱為「一鉢千家飯，廣度有緣人」。布施他人固然是結善緣，接受布施也是結善緣。

由於一般人的財力、物力、體力、智力和時間都很有限，所以如果盲目無原則地廣結善緣，不但效果不彰，還可能會招致無謂的困擾。有的情形是，雖然自己已竭盡全力，甚至已影響到家庭的生計、個人的健康，

學佛群疑 144

但所得的回應卻是令人怨憤、遭人猜疑，如此的結果更可能因此而喪失了信心和道心。世尊曾於《遺教經》中告誡弟子：比丘乞化人間，應如蜜蜂從花間採蜜，不得損傷到花朵的顏色與香味。因此，居士們若不自量力地廣結善緣，則三寶雖無意傷你，你卻可能因三寶而受到傷害，求昇反墮，豈不愚癡！所以，護持三寶應該有中心、有重點、有原則。應救濟貧病，但也該有輕重、緩急之分，遠近、親疏之別，不能不切實際，一味地講求平等布施。

其實，原則性和重點性的護持、布施，也是廣結善緣的方式之一。例如：成就一人成佛，佛能廣度眾生，你也就間接地與一切眾生結了善緣。所以《四十二章經》中說：「飯凡人百，不如飯一善人；飯善人千，不如飯持五戒者一人；飯持五戒者萬人，不如飯一須陀洹（初果聖人）。」乃至飯一已至無修無證程度的大解脫人，功德當然更大，以此類推。供養、布施、護持三寶，可分為兩個重點：

- 對於整個佛教的現在和未來有大影響的人、物及其事業的護持，就是廣結善緣。
- 對於你所尊敬的佛教人物及其事業，縱然是默默無聞，只要是值得你尊敬而願意護持的，就足以證明此人物已有潛移默化的功能，這也是廣結善緣。

由此二點可知：對於著名的佛教人物及其事業的贊助護持，

未必就是錦上添花；對於無名的佛教人物及其事業的供養、布施，也不可以存有雪中送炭的念頭，最重要的是能夠掌握重點及量力而為。

學佛群疑 146

「結緣」和「了緣」的意義何在?

佛教只說結緣和了業，那是指結善緣了惡業，沒有「了緣」的說法。

結緣的意思，是對沒有善緣或善緣不足的人，使他主動或被動地接受世法的幫助和佛法的引導，大家增長善緣，彼此互助，走上學佛修行成佛的路。因此，盡自己之所知所能與所有，跟我們所接觸的人和眾生廣結善緣，是應該的。不過，結緣並不是投資，而是施予，不該想到回收。以一己之力廣結善緣而影響他人也廣結善緣，就是布施。小則能夠造福自己當下所處的社會，增進彼此的幸福；大則可以影響一個國家乃至全世界，成為人間淨土。

至於「了緣」，這是一個似是而非的名詞，是由於因果觀念受到民間信仰的影響而產生的誤解。本來善有善報、惡有惡報是對的，你對我好、我對你好也是對的，結果卻由男女彼此恩愛而衍生為彼此互欠，而既然互欠，就應該再來結為夫婦，互相償還，於是成為所謂的「了緣」。流行於民間的武俠小說、神怪小說以及各種故事傳說，都有三世夫妻、七世夫妻等的說法。既是三世夫妻，那麼做了一世夫妻，應該還有二世；做了二世夫妻，也還有一世；

要做完三世之後才能分手。有些民間信仰的鸞壇和乩童，以及無稽的命相和江湖術士，以如下論調告訴人：要了宿世姻緣，一定要和某人配為夫婦，如果不接受這樣的安排，就會發生家庭變故乃至生命危險。有些神棍也就藉此而說了一度緣、數日緣乃至數年緣，使異性受騙失身。

根據佛法，男女之間的關係既然有恩有怨，永無了期，那就不僅是三世七世而是無量世。所以《梵網經》說：「一切男人是我父，一切女人是我母。」也可以說，任何異性都曾經是我的配偶，那是永遠了不完的恩怨。只有恩而沒有怨的夫婦是很少的，何況即使彼此有恩無怨也是情執；既有情執，就難以捨離，豈只是三世夫妻、七世姻緣？應該是無量世的恩愛關係。唯有彼此因緣成熟而業力相當才能結為夫婦，如果把違背社會倫理的男女關係稱為了緣，既為世法所不容，更為佛法所不許，那會使更多人受到不良影響，是造了更多的惡業。佛法說應結善緣而了惡業，凡是易於產生惡業後果的任何因緣，避之唯恐不及，怎麼還敢玉石俱焚、自毀毀人？因為非分的男女關係，都會為對方、為第三者乃至給更多人帶來災難，所以「了緣」的傳說，不知害了多少人。

冤家宜解不宜結，不正當的、非分的、為社會倫理所不許的男女關係，都應視為冤家相逢、惡業顯前，切勿聽信「了緣」的說法，

應該相信﹁了業﹂的觀念。那就是欠人的應該還，對所有逆境鼓起勇氣加以解決，還債越多負擔越輕。我們並不認為凡是男女關係都是造惡業，事實上正當的夫婦是人間倫理的基礎。但是，如果鼓吹了緣而影響善良風俗，那就是造惡業，不僅來生不能成為夫婦，更會遭受可怕的惡報。

出家人，不論男女，也會受到異性的挑逗、引誘或試探。出家人都是凡夫，都不是離欲的阿羅漢，所以佛經中說男女之欲最可怕。如果追究我們每個人的過去因緣，都曾是無量眾生的眷屬；若要了緣，就得跟一切眾生繼續不斷地成為夫婦，根本不可能有出家的機會。因此，如果出家人也相信了緣，那就沒有一個人能夠出家了。出家是以信心和願心作為支柱，自己願意出家，就要把男女關係視為惡因緣壞果報，不讓它永無盡期地繼續糾纏；應該拿出智慧之劍，斬斷男女的情執，這才算是真正的了緣吧！

學佛群疑 149

神道設教也是佛教嗎?

不，不是的。但是，很多人由於神佛不分，把民間信仰視為佛教信仰的同類，而且佛教信仰中，也摻雜了民間信仰的現象，以致佛教被誤為是神道設教的亞流。

考察「神道設教」的原意有兩種：一是《易經》所說的，君主順應自然之理以教化人民：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」此如孟子所說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」在位的君主稱為天子，順應天命而治理國家，都是神道設教之意。二是利用鬼神以統治並教育人民，這是《後漢書》所說：「急立高廟，稱臣奉祠，所謂『神道設教』，求助人神者。」前者的神道，即是代表自然法則的運行；後者的神道，是以特定的鬼神信仰，給予人類的啟示和指導。前者尚是理性的，後者即屬於盲從的迷信了。

中國的宗教，始終是在理性和迷信的交雜之中，繼續發展下來，所以從未產生過像基督教那樣的一神信仰，也沒有出現過理性主義的宗教，如印度傳來的佛教之被全面接受。雖然孔子主張「不語怪力亂神」，中國的民間，

乃至於士大夫階級和許多的君主，還是會或多或少地接受鬼神信仰。所以，本文所謂的「神道設教」，是指鬼神以神仙佛祖等名目，通過鸞壇的迎鬼降神、靈媒的鬼神附體所謂仙佛借竅等現象，而形成的民間信仰。但它的信從者，不一定僅是一般的庶民。

神道設教，常被稱為淫祠的原因，是它能夠氾濫成災、惑亂人心，這種現象可能是真有鬼神的降靈，也可能僅是出於靈媒、乩童等巫師、術士的操縱。即使真有鬼神降靈，也會由於各類鬼神的福德、智慧的大小不同，善惡不定，而使同一個鸞壇或同一位靈媒，在不同的時候，接收到不同鬼神的降靈，而得到不同的指示。他們沒有統一的、穩定的所謂常經、常理、常法，所以，不能作為知識理論的標準和社會道德的依據。如果是出於靈媒、術士的操縱，那情況更為嚴重。他們能夠翻雲覆雨、顛倒黑白，也能夠救世濟人、益物利生，信從者越多，他們的「靈力」越強。若為野心家所用，即成為亂世的禍種；清平之世，若為治世者所用，也可成為造福人群的力量。因此，自古以來對於神道設教的認識是：「水能載舟，也能覆舟。」神道設教雖能助人，亦能毀人，所以明智之士，都應抱著「敬鬼神而遠之」的態度。鬼神如小人，既不可以得罪，也不可以親近；鬼神出爾反爾、喜怒無常、善惡不定、邪正難辨。信之者雖然有若干的靈驗可觀，卻不是絕對的可靠；如果是出於靈媒、術士的蓄意安排，那就更為可怕。

學佛群疑 151

歷史上所謂妖邪亂黨、妖言惑眾者，就是出於如此的神道設教。

靈媒、術士的第一代，多係得之於偶然的降靈；他們的繼承者則需經過訓練，多半是選用兒童和少年，給予特定的技術訓練。從訓練過程中，使他們學會如何接受鬼神附體，在日積月累之後就會形成一種自然的習慣和反應。到時是不是真有鬼神的降靈和鬼神附身，並不重要；重要的是降靈時的儀式、氣氛和心理反應。在一定的儀式、氣氛之下，就有特定的心理反應，所以能夠接受操縱者的暗示，而以為是神的意志。靈媒若係成年人，他想什麼就會出現什麼；若係兒童，他會接受操縱者的暗示和平素訓練的灌輸而有所反應。所以這些現象可能是鬼神的降靈，也可能是精神病的患者，或者出於巫師、術士的安排。

巫者、術士、靈媒可能是讀過一些詩書的，也可能沒有受過教育。但有一個共同的現象，那就是他們的第一代，很少是訓練出來的，而是出於突然的鬼靈附體，即所謂仙佛借竅，為一些無名鬼神，冒替某一民間熟悉的神靈之名，用他們來作為表現靈力的工具。他們也真的能夠知道一些過去的事，並預言未發生的事件；能夠為人治病、勸人行善、教人免難，這就是為什麼一般人會「信巫不信醫」、「信神不信人」的原因所在。但這種靈驗似是而非，可靠率很低，大概是百分之五十，最多百分之六十到七十；可是只要少數人經驗到受用，

便會口口相傳，而造成香火鼎盛、信者蜂擁的現象。

靈驗的可靠率，多半也與求神者的心理有關。求助心切，便可從降靈的儀式和氣氛中得到「靈力」的反應。靈媒、術士，也會在那些無名鬼神的指導下進修，進修越久，所知有關的宗教、倫理、道德、星相、醫卜等常識也越多。所以，他們能夠寫詩句、開藥方，也能說出各宗教雜陳的倫理觀及宗教觀，能夠使人信以為那是什麼大神降壇。其實，凡是鬼神都有一些報得的神通和感應的靈力。鬼神不需要經過學習，就能攝取當時現場中人們的觀念、知識、技術和學問，就地取材、隨取隨用。他們並沒有自己的理想，他們所要表現的，只是自大、自尊、我慢等態度。

如果是第二代的靈媒、術士傳承者，也就是前面所說的，從青少年和兒童中選擇而予以訓練。這些人多少要帶點神經質、敏感、多幻想等特性，經過一定技術的訓練、學習，再經過特定觀念的傳授、灌輸之後，就是沒有真的鬼神降靈，他們也能夠出口成章、落筆成文、看病處方、批示命相、預言凶吉等，這類的可靠率就更低了。唯因信仰者已經習慣了依賴這種降靈的所謂神示，也就很難以客觀的態度加以考察和追究。同樣的，類似這些受過專業訓練的靈媒等，在儀式進行時的神智恍惚，多半也無法分辨那些降靈運作的現象，

是出於他們自己的意志，還是真的來自所謂仙佛借竅的鬼神靈力。

當然，如果是和他們自身的名、利、物欲、瞋愛等有關的話，他們必然知道是在藉口仙佛借竅，而說他們自己想說的話。正由於這種原因，神道設教雖有其作用，卻不足以信賴。

學佛群疑 154

佛教稱為無神論的意思是什麼?

這是宗教學上的一個專有名詞。世間有兩種無神論，一種是唯物的無神論；一種是佛教所說的無神論。

唯物無神論否定一切精神的獨立存在，也不信有鬼神的世界。而佛教所講無神論，是說諸法由因緣所生，宇宙萬物由眾生的共業所成，承認有精神、有鬼神，只是不以為有一位如一神教所說的全知、全能，主宰創造宇宙的，既是最初也是最後而唯一的神。

神的分類，從宗教學上，可分作多神、二神、一神、泛神以及無神的信仰。多神是一般的民間信仰，沒有組織、沒有體系，是原始民族的宗教型態，也是地域性的宗教型態。例如：中國民間的神，分作地方的、國家的。地方的又分作祖先神和自然神，它的名稱和形象，可以因地、因時而異；國家的神是全國和全民族的元祖或山川日月。

至於二神信仰，是把善惡分為兩種勢力。最初是兩個敵對民族各自將己方的保護神視為善神，而對方的則為惡神，

後來經由各民族的統一之後而形成了二神的信仰，那便是惡神為魔鬼，善神為上帝；不過，既崇拜魔鬼，也崇拜上帝的宗教，在世界上只有波斯的祆教。基督教雖然也相信魔鬼和上帝永遠的存在，但是只拜上帝，不拜魔鬼，有二神教的內容，只取一神教的形式。

所謂一神教是說，萬物由一神所創造、控制、毀滅，神有大能、權威來主宰萬物，正如中國人所稱為的造物者，基督教所說的耶和華。基督教雖然也相信有天使、天子、天女、天神，那是唯一上帝的扈從，也是唯一上帝的創造物，不可能成為上帝的繼承人和與上帝相等地位的另一位大神。

至於泛神，是哲學家所相信的理念之神，它是宇宙的本體，自然的法則，並沒有人格的形象，卻是萬物所出生和所回歸之處；神不能有意志地愛人，人有責任和義務服從和敬愛神。

至於無神，本文剛才已說有二類。一是唯物論的無神，認為宇宙人生的一切現象，都是由物質運行所產生，除物質的活動之外，沒有離物質而存在的靈體。人在出生以前，沒有過去，死亡之後，沒有未來；如果說有，是肉體遺傳的源頭和延續。對個人而言，人死如燈滅，縱然也承認人在世間時所發揮的精神力量，不論是學術的、政治的、藝術的，都能夠影響於後世；但那是物質，而不是精神。人能夠懷念古人，古人卻不知道我們懷念他，因為他們根本已不存在；

學佛群疑 156

懷念古人不為慰靈，乃為見賢思齊的自勵勵人。

佛教的無神論主要是基於諸法從因緣所生的現象，說明眾生是由業力感得的果報。每一眾生，各自造業，個別受報，而許多眾生，於往昔生中，曾造無量業；同類的業因，感同類的果報，出生於相同的環境，這就是佛說眾生無盡、世界無窮，是眾生的自作自受。

我們的世界屬於太陽系的範圍之內，是由地球人類及生於此界的其他眾生，往昔的共業所感，並不如一神論者所說是神創造而來。而對於神的認識及神的需求，實際上是因人的需要而有。全知的一神不是真的，但不能說他即等於無神，從信仰者說，他是有的；從被信仰的神而言，他可能是大力的鬼神，大福德的主神，或來自於他方世界的天神。他們不只有一個，因此，一神教的信仰者們，本身就有分裂，對於一神的形象、理解和感受都不一樣，因人而異、因地而異、因時而異；因此一神信仰，其實是多神信仰的昇格。

佛教的無神，並不否定多神、二神，乃至於一神的信仰和作用，只是把它們當作眾生的類別，所以《華嚴經》、《地藏經》，乃至於《阿含經》等，都講到鬼神。佛教不是「無鬼神論」者，而是不以為有獨一無二主宰宇宙的創造神。

學佛群疑 157

一神教的上帝是假的嗎?

不，是真的！從宗教的經驗而言，能夠創立一派宗教的教主，一定不會說謊。他見到、接觸到活生生的上帝，這使他無法否認上帝的存在，所以才有堅定乃至狂熱的信心來為他的信仰作宣導，亦即所謂傳道。

那樣的上帝，我們只可以把他解釋為那些宗教家們內在世界的經驗，而未必就有客觀上帝的存在，因為，對於不信的人，上帝就不存在。可是，不信或沒有見過上帝的人，也沒有否定上帝存在的權利，好比沒有登陸過月球的人，沒有權利說太空人從月球上取得的各種資料是子虛烏有一樣。因此，基督教強調「見證」，就是強調宗教信仰的經驗。

可是，依據佛法，宇宙是由眾生的共業所完成的，不是由一個全能人格的上帝所創造，所以，佛教被稱為「無神論」。但是，無神並非否定上帝的存在，而是說上帝沒有創造宇宙的事實，因他也是宇宙間的一分子，是眾生之一，非如基督教所說是宇宙的根本、開始和最後。所以，佛教不否定上帝的存在，只認為不是僅因上帝而有宇宙的。

學佛群疑 158

既然如此，是否意謂上帝說謊了？一神教的信徒們受騙了？不，上帝沒有說謊！因為凡是神都有慢心；福報越大品位越高的神，自信心和我慢心也越高越大，這在密教稱為「天慢」或「佛慢」。某些心理脆弱的眾生，需要強有力的神的保護和恩賜，給予他們希望與安慰，而神因人的需要，也必須表現出堅毅無限的自我價值。因此，不論神或人都有這種本能或需要，在此情況下，神造宇宙就成了宗教的真理。

如此說來，是否「神創宇宙」的說法，僅是神的宣稱而已？這是另一個問題。他可能知道，也可能不知道。在佛經中有這麼一個故事：大梵天見到釋迦牟尼佛，承認自己沒有創造宇宙，可是，他想眾生依然認為他是宇宙的創造者。在任何一神教的聖典中，從來沒有透露過上帝未造宇宙而自謂造了宇宙的消息。這好像今日工商社會中，有些明智的企業家謙稱，他的公司業績是由全體員工和社會共同促成的，並非靠他個人完成，他只是提供資本、智慧和時間的一個分子而已。公司雖然因他而成立、發展、成長、成功，但他還是表示既然取之於社會，應該用之於社會。這樣的企業家，就像是見到了佛的大梵天，他開了智慧，消了我慢，不以自我為中心，奉獻自己，利益大眾；相反地，有更多的企業家表示，公司是他創辦的，員工是因他而得溫飽的，社會是因他而得到幸福的，

這都因為他有個人的智慧，賺取了足夠的資本，經營了恰到好處的事業所致。像這種人，就是一神教的上帝，他們其實並沒有騙人！

上帝有沒有創造宇宙、信徒有沒有受騙，都不是問題。如果未曾創造宇宙而願意承擔宇宙間所有眾生的痛苦，給他們恰如其分、適得其時的救濟，那不就是菩薩嗎？如果信徒真的受了騙，可是他們終究得到安慰和鼓勵，那種受騙還是值得的。如曹操所導演的「望梅止渴」的故事，不是有用嗎？《法華經》中所說的「化城」，就是為了誘導膽小而無自信心的小乘人，而說阿羅漢、辟支佛法，讓他們先求解脫，然後再告訴他們應該成佛。小乘的解脫等於是長途旅行中的旅館，讓他們休息一下，恢復疲勞，第二天再繼續上路，走向前途更遠的佛道。可見佛的小乘法也是說謊，能夠因受騙而學佛，也正是教化的方便。所以，我們不要反對一神教的上帝，騙人或受騙，只要有用都值得！但看你願不願意受騙而已。

學佛群疑 160

密教是什麼?

根據密教的傳說，密教是由大日如來毘盧遮那佛，傳金剛薩埵，住於金剛法界宮，成為第二祖。釋迦世尊入滅後八百年，有龍猛菩薩出世，開南天鐵塔，親從金剛薩埵面受密法，成為第三祖；再傳第四祖為龍智；再過數百年，龍智七百歲，傳第五祖金剛智，那就是中國唐玄宗開元年間，來華的三位密宗高僧的第一位。所以密教不是釋迦世尊所說，而是直接由法身佛所說；因為法身不說法，故稱密教的傳承為密法、根本心法或無上大法。密法由凡夫傳承是不可能的事，因此而稱密宗的傳承者為金剛上師、大成就者。

但從佛教的歷史看，密教的起源是印度的民間信仰，最後發展成密教或密乘，則屬於印度晚期大乘的事。它以佛教大乘思想的理論為基礎和根本，引進了印度教的觀念和修法。

密法可分為雜密、事密、瑜伽密和無上瑜伽密。雜密類似民間信仰，事密已經有組織化，瑜伽密跟禪定相應，無上瑜伽是跟當時印度教的性力派結合而完成。所謂性力，即是以男女性的交媾，兩性雙身雙修，

成為方便和智慧的圓滿集成。以女性代表智慧，以男性代表方便。這種思想和中國道家的房中術（又名御女術）是一樣的，不是根本佛教的修行方法。

佛教以離欲為根本，無上瑜伽卻要透過淫欲的事實以達解脫的目的。所以，後來西藏的黃教教祖宗喀巴，加以改革，予以廢除，禁止以男女的性交行為作為修行的方法；但其他各派依舊採用，他們為了所謂合理化，必須先練氣、脈、明點，然後才能實施所謂雙修的法門。

密教本身是以當時印度的時代背景和後來的西藏環境而形成的，我們不能說西藏的密教不是佛教，除了無上瑜伽的這部分，他們的教理和行法，組織嚴密，層次分明，特別是在教理方面，以中觀為根本，以瑜伽為輔佐，這是中國佛教所未見的。他們對於僧侶的訓練和教育，也極其嚴格而有系統化、層次化，所以有堅定的信心和一定的法門。但在蒙藏地區，稱為活佛的，也未必一定有修證及學問。

密教的上師，就是法的傳承者，是直接從金剛薩埵，或者是佛的法身，傳承下來的，不能自稱為上師，必須師師相承、口口相傳，必須修完一定的坦特羅，而有傳承者承認他已得了大成就，才可以成為上師。絕對不是鬼神附體、無師自通，不是僅懂得一些咒語，表現一些靈異，就能夠自稱為上師的。

學佛群疑 162

問題也出於此，密教的源頭，開始便是如此，這使得佛教無法保持門庭的清明，任何人均可能假藉佛菩薩的降示而自稱為上師。不過在西藏，因其已有嚴密的制度，不易濫冒，所以，還是可行。而西藏以外的地區，藏密各派的領袖和組織的力量，已經無法達成鑑別、鑑定和監督的責任，以致密教風行之區，上師紛紛自立。

在西藏最早傳承密宗的是在家人，比如蓮花生大士，是紅教的創始祖，傳說中他是有妻子的，以後紅教的喇嘛、上師也都是在家人，所以上師由在家人擔任，是為西藏的特色。他們皈依四寶，也就是佛、法、僧之上，加上上師；三寶不重要，上師才是信仰的中心，他就是本尊、就是佛，而代表佛的報身，若不通過上師，便無從接受佛法，此雖有密教自己的理論，卻為顯教所不承認。它類似於神教的天使和上帝的代言人身分，與平等的佛法不相應。

上師也有女的，在西藏已是這樣。但現在也有人說，男性的弟子，若想修無上瑜伽時，最好上師本身是女的，因此，就有稱為上師的女性，藉口傳法而跟男性弟子發生淫亂關係的情形。

上邊已經說過，以男女性行為作為修持的法門，不是佛法，非清淨法，對我們的社會而言，也是一種應該禁止的事。所以，自古道家修房中術，

學佛群疑 163

必有房外的護法，必須財力與勢力兼具之人，才能做到；普通的道士，沒有這個力量，否則淫風所至，絕非社會之福。雖然，他們修持者本身，不以此為淫亂，而是達到身心統一、內外統一、男女界限統一的目的，不是為了滿足性的快樂和享受；但在中國，始終沒有將之當作正大光明的一種修持方法。而所謂統一也只是暫時的統一，屬於一種忘卻小我自我中心的情況，並沒有達到斷除煩惱的程度，當然沒有解脫，更沒有成佛。

一般所謂即身成佛，在中國天臺宗也講到成佛有六種層次- 理即佛、名字即佛、觀行即佛、相似即佛、分證即佛，乃至於究竟佛。若說一般眾生就是佛，是理即佛；學佛之後，已經知道自己是佛，是名字佛；開始修行，稱為觀行佛。因此，密教的即身成佛之說，也就不足為奇。若一修密法，略有覺受就能成為究竟佛，這在密教自己也不會承認；如果是的話，最多是觀行佛。連宗喀巴、達賴喇嘛也不會承認自己是究竟佛。

對密教而言，氣、脈、明點，極為重要，這是印度瑜伽術的共同要求，修定必須健康、強身，利用打坐或觀想方法，達到氣脈暢通，也是內外道的共同現象。所謂明點，和道家所說的還精補血、還精補腦有類似之處。精力充沛而能氣定神閒、頭腦靈敏、身心舒暢。顯教的禪者，雖不蓄意去修煉這些道術，

也會有類似的現象發生。

密教的修法，重於身體的所謂即身成佛，和道家的所謂羽化登仙和白日飛昇，同樣是以肉體的轉變為修煉的目標。可是從佛教的根本觀點而言，色身是五蘊假合而成的幻法，所以稱為無常法，既是無常法，必須解脫；若執著無常法的身體為修行的終點，那仍在生死當中，而不出三界。所以，禪宗稱修煉這些法門的人為守屍鬼；縱然傳說中的龍智活到七百歲，正像中國道家傳統中的陳摶活到八百歲，終究難免一死。所以，佛教不否定氣、脈、明點的作用，也不肯定氣、脈、明點的必要。

至於西藏喇嘛和南傳上座部比丘，不拒肉食，甚至必須肉食，這是受他們社會環境和自然環境的影響而成，我們不必苛求。西藏喇嘛當然知道基於佛陀慈悲的教義，不應食眾生肉，但是為了生存和適應環境的原因，因此，製造出了種種似是而非的理由和推卸責任的託詞。例如宣稱吃眾生肉，便結眾生緣，特別是被成就者所吃，即可轉畜生身為佛身和菩薩身，也就是畜生的身體，成為修行者肉體營養的一種轉變。同時又說，以咒願力，咒願被吃的眾生，可使之離苦得樂。但事實上，修行者未必是大成就者，所有的修行者全體肉食而為所有被吃的眾生超度，這實在是極大的問題。當然，以密教的立場，大成就者已經得大解脫，

學佛群疑 165

無所謂食肉與不食肉。

肉食者死後火化也有舍利子，此與肉食否無關，也與解脫否無關；凡是修定，或是凝心、攝心而達到修身目的的人，燒了會有舍利子。通常說，要修持戒、定、慧三學的人，才有舍利子；但是舍利子本身是人體分泌物的結晶和凝結，它有若干程度的神聖和神祕，為佛教徒所重視，但未必是佛教徒的大事，解脫生死才是根本大事，因為這還是屬於界內色身的變現，終究不出於無常的範圍。

所以，在佛滅火化之後，大迦葉尊者，號召五百大阿羅漢，共同結集佛的法身舍利- 諸部經律，而置佛的在家凡夫弟子們去爭搶佛的肉身舍利之事於不顧。可見肉身而得舍利，自始受到凡夫的重視，而為聖者所忽視。

學佛群疑 166

密教盛行佛教會滅亡嗎?

佛教在印度的確是在密教盛行之後滅亡的，所以，稱密教為印度的晚期大乘佛教。但也不能說密教盛行，佛教必亡；西藏密教流傳，雖有興衰，也延續了下來。

密咒本來是婆羅門教四種《吠陀》之一的《乾達婆吠陀》的主要內容，後來與性力崇拜的信仰和修法結合，成為印度教的主要實踐方法。並以《奧義書》的哲學理論為上層的建構，最後吸收佛教的中觀派的思想及其思辨方法，而發揮、建立了新的印度教理論基礎。也可以說，他們集婆羅門教和佛教之大成，而形成統一的印度宗教哲學型範；理論採婆羅門教及佛教的最高原則，實踐採用咒術、禪定以及修身、健身等方法。

反觀佛教，在思想方面，到中觀派出現時已經發展到飽和點；實踐方面，到瑜伽唯識學出現時，也發展到飽和點，漸漸又偏重於理論，而偏輕於實際修法層次的指導，加上人才的凋零和教團的沒落，已經無法與印度教的勢力相頡頏。所以，一般大眾紛紛偏向於印度教而脫離佛教，

學佛群疑 167

特別經過幾次佛教與印度教的大辯論以後，佛教僧侶更是幾百幾百地皈向印度教。

佛教界的有心之士，為了尋求生路，便吸取印度教的特長，為佛教所用，而形成了中觀派瑜伽行的晚期大乘的特色- 就是無上瑜伽密教的完成，它採取了印度教的修法，以佛教的觀點加以說明和疏導，有其實際的效果和長處，是為印度傳到西藏的大乘佛教原型。

由於密教和印度教界限的混同和類似，便註定了佛教在印度可有可無的命運。直到今天的印度教徒，還說：佛教已被印度教接收到融於印度教內，釋迦世尊是他們梵天的第七個化身。佛教的名目，雖在印度滅亡，佛教的部分內容仍活生生地存於印度教之內，有沒有佛教的名目，實無兩樣。可是，印度教是有神論的，佛教是無神論的，雖然彼此混淆，根本教義，仍大不相同，因此，真正的佛教在印度其實已經滅亡了。

佛教在印度的滅亡，並不完全是由於密教的盛行，回教徒的入侵，也是主要的原因。在西元第十世紀後半期開始，回教徒從印度的西北攻進印度，所到之處，必將原有的佛寺焚毀，所有的佛教徒趕盡殺絕，僧侶倖存者則紛紛逃亡。到了十一世紀和十九世紀之末，回教在印度成立了王朝，佛教徒不改宗回教，便進入了印度教，因此，佛教便遭到了徹底滅亡的命運。

學佛群疑 168

佛教在印度固然是於密教盛行時代滅亡的，但是信奉密教並不一定就會使佛教滅亡。所以，傳入西藏以後的大乘密教，從西元第八世紀直到現在，還是屹立不動。

不過在中國由於已有儒道兩流的文化背景，民情風俗有異於西藏，所以，密教雖早在西元第八世紀的唐玄宗時代，有金剛智、善無畏、不空三位大翻譯師，譯出了大量的密教經典，可是密教並未在中國持續地受到歡迎，反而傳到日本成為一宗，並傳承至今。

後來到元朝，蒙古人入主中原，再度把西藏的密教，帶入漢地，那也只是流行於蒙古民族及與蒙古人相關的少數人士之間，並沒有受到漢民族的普遍信奉。至於民初以來，密教也曾一度抬頭；但由於傳授密教的人，良窳不等、龍蛇混雜，而且動不動就以神鬼伎倆自稱為上師的人蟻行蜂起，所以，還是沒有深入中國文化的基層。目前的藏密再度在世界各地流傳，在華人社會也產生相當大的影響，我們宜正視其所長，勿學其所短。

如果，以正統的西藏式的佛教僧侶教育，經過長時間的薰陶、訓練而成的人才來傳播，一如宗喀巴大師的《菩提道次第論》、《密宗道次第論》以及《現觀莊嚴論金鬘疏》等作為依據而弘揚密法，應該和顯教無異，

不會有什麼遭致滅亡後果的原因。如果僅僅以搖鈴、揮杵、吹號、擊鼓、咒術、加持等來求財、趕鬼、長生、消災、免難，和似是而非的即身成佛、雙身雙修等的謬論及符咒術數等的行法，作為推廣密教的號召，並且僅止於此，那就真是佛教的大不幸，假如就是這樣的密教興盛，佛教焉有不亡之理！

學佛群疑 170

佛教對世界末日的看法如何?

世界末日這個名詞，是基督教所高唱出來的，不過，這也是事實。佛教把此世界的生滅，分作成、住、壞、空的四個階段。空是從無中生有，有的階段又分為成、住、壞三個階段，壞的結果，又歸於空無。我們的世界只有在住的階段可以有生物及生命的活動；成的階段是由稀薄的物質團聚、凝固，漸漸形成地、水、火、風四大類的形態，完成四態的定型之後，才漸漸發展出生命活動的現象。

最初的生命，是由他方世界化生而來，非出於任何人或神的創造；住的階段就是生命活力的舞臺，而其本身也漸漸地由成熟而趨於衰老，終至於朽壞。那便是壞的階段，已開始不適於生物的生存。直至徹底地毀壞，就變成了全面物質世界的崩潰，而歸於空的階段。之後，再由於十方世界同類的共業眾生業力所感，而完成了另外新的世界。所以，世界是由眾生業力的消長而有起滅。

如果說佛教也有世界末日，那是指壞的階段的開始，所以，佛教並不否定世界有末日的一天，只是觀念和基督教不同。

學佛群疑 171

基督教說世界末日是出於上帝的意志，為了對於信者的救濟和不信者的懲罰，末日來臨之時，就是基督降臨之日，把他所愛的選民帶回天國，他所不喜的人便打入地獄。佛法所說壞的階段的降臨，屬於自然的現象，是此一世界眾生的共業所促成。當在此一世界無法居住之時，依據各自的業力，又往他方不同的世界轉生。

不過，佛教另外有一個名詞稱為末法時代，在末法之前有正法和像法。原則上，釋迦世尊住世的時代，稱為正法；世尊涅槃之後，稱為像法，此時，只有形像作為代表；再過一段時間之後，稱為末法。末法時代，信仰佛教的人數漸漸稀少，修行的人更少，修行而證聖道的人則已沒有了，到最後佛法也就被世間的邪說和物欲所淹沒，縱然尚有佛經存在，也沒有人去信受奉行。因此，希望眾生在佛法還住世的時代，眾生還願意接受佛法而信仰的階段，要趕快努力，護持三寶，維持慧命於不墮，則可將佛法住世的時代，無限止地往後延伸，為人類帶來前景和希望。所以，末法的思想，並不像基督教所說的世界末日那麼可怕。

如果你的善根深厚，或者繼續培養你的福德和智慧，縱然是處於末法時代，而又面臨了世界將壞的開始，也不必絕望。此一世界只是宇宙中的一個太陽系的小星球，你可以藉你的善根而轉生他方世界，繼續修行。如果你的願力堅定，信心堅固，也可以往生他方佛國淨土。所以，此一世界的壞滅，

並不等於走投無路，山窮水盡，這跟基督教的世界末日觀，又是另一點大不相同之處。

另外，佛教雖有末法時代，對你個人來講，只要努力不懈，可由末法時代的環境，進入像法時代的環境乃至於正法時代的環境。

學佛群疑 173

您是佛教徒嗎?

一、民間信仰

中國人填寫履歷等各種表格時，對「宗教」一欄，多半會填「佛教」二字；換句話說，多數的中國人，自認是佛教徒，除了曾經受過洗，或已參加過入教儀式的天主、基督及伊斯蘭等各大小新舊教派的信徒，確知他們自己不是佛教徒外，其餘多多少少，不論由於自己或親屬等的關係，都和佛教的信仰有點淵源。

這即是說，只要不否定佛教，不反對佛教的人，就算是佛教徒。所以在中國民間而言，佛教徒的涵養很廣，這就說明中國人信仰宗教，一向是開放、涵容、多元性的。例如對水、火、風、雨等的自然神崇拜；對儒家所謂慎終追遠式的祖神崇拜；對歷史偉人、名將、烈士、貞女的崇拜；對特定的石頭、樹木等的靈物崇拜；對歷史演義及神話小說中的人物及神仙崇拜；以及對各種神祕現象的鬼神崇拜等，都能互融共存。雖然孔子不語怪力亂神，但民間大眾對於這些神道的崇拜和信仰，則由來已久。這既為民間所需，

縱然受到唯物論者及一神信仰者的反對，還是普遍地流行，這些並不是正統的佛教。

二、多神崇拜

佛教傳入中國，是在秦漢時代，當時，已經有著民間信仰的事實存在，《楚辭》之中即有各種自然神的名稱。因此，印度的佛教傳到中國之初，也只是在群神的名目中，又添增了一位西方新到的神而已。雖然由於佛經的翻譯、流通，日積月累形成了漢文的三藏教典，闡述了佛教不是一般民間信仰的流類，但那也只是屬於研讀佛經，及真正修學佛法的人士，才會了知的事。一般人接觸佛教的諸佛菩薩，也和接觸中國原有的祖神、民族神、自然神等的態度和觀念相同。所以，在民間的小說、故事等的傳說之中，神與佛並沒有差別。例如，一般民間所知的如來佛、觀世音，都是從通俗小說如《封神榜》、《西遊記》，及民間故事如《觀音得道》等書之中得知，不是直接從佛經的研讀而瞭解的。

三、靈媒與乩童

佛教的《華嚴經》、《地藏經》等，雖也載有各種天神地祇之名，而中國民間信仰的多神崇拜，卻不是出於佛經的傳播，

乃是來自所謂仙佛借竅等靈媒的降神，以及一般人所得靈異的感應，最普遍的是出於鸞壇，用扶鸞的方式，由乩童或筆生的口宣及鸞書等所示的諸神。最初多半是流傳於民間小說中的歷史人物及神話故事中的諸種神明，但佛教在中國普及之後，也有假託諸佛、菩薩、羅漢、祖師等的名字，出現於靈媒之口及鸞書之筆的。因為儒、釋、道三教的神、仙、聖、賢、佛祖、菩薩，也都可能輪番出現於任何一個靈媒之口及鸞壇的記錄，此即把佛教也視為民間信仰的原因之一。因在民間信仰之中，已摻雜有佛祖及菩薩的崇拜了。

民間信仰對諸佛菩薩崇拜的目的，不外乎求願、祈福、消災、免難、延壽、除病，乃至求財、求子、求婚姻的美滿等，這是宗教信仰的基礎動機。將佛菩薩當作諸神崇拜，也會達成所求的目的，因為一切善神都會護持三寶，並保佑信仰三寶之人；向佛菩薩求願，即會受到諸天善神的感應，也會受到諸佛菩薩的垂憫。由於佛教界普遍信仰觀音菩薩及阿彌陀佛，使得中國的民間大眾，對於阿彌陀佛、觀世音菩薩，也最感親切和熟悉，故有「家家彌陀佛，戶戶觀世音」之說。既然大眾以佛菩薩作為求願的對象，當然不能說他們不信佛教。

四、佛法僧三寶

其實，佛教徒是以佛、法、僧的三寶為皈信或皈敬的對象，而不是崇拜流行於民間的諸神，故在釋迦牟尼佛成道之後，最初度化在家信徒，即授三皈。所謂三皈，便是皈依佛、皈依法、皈依僧，具體稱為皈依三寶。

佛是大覺者，他是自覺、覺他而智慧與福德究竟圓滿的人；法是由佛所說成佛的方法，以及為什麼要成佛的道理；僧是學佛求法，並且助佛弘化、廣度眾生的出家人。初成佛道的釋迦世尊，在尚未度出家弟子之前，便對兩位在家弟子（商人提謂及婆梨迦）說：「皈依佛、皈依法、皈依未來比丘僧。」因此唯有三皈具足，才能成為正信的佛教徒。

如果僅止於信佛而不信法、不信僧，那是盲目的崇拜，便和民間的神鬼信仰類似；如果僅僅探究法義而不信佛、也不信僧，那就相當於一般的學者，看書做學問，與自己的信仰無關；如果僅皈依僧，即與民間流行的認義父義母、拜龍頭大哥等相近。唯有三寶具足，才能學佛、修法和敬僧。

僧是住持佛法的代表，因為他們修學佛法，所以是具體地象徵著佛法。在釋迦佛住世時代，僧已代佛弘法；當佛涅槃之後，更需要僧來傳授佛法。

僧是由出家人組成的團體，又叫作僧團，每一個出家人是僧中之人，稱為僧人；在教化的場合，僧人即代表僧團，分頭教化有緣的大眾。因此，佛是佛法的源頭，法是佛教的根本，僧是佛教的重心，三者缺一不可；三者和合，才成為全體的佛教。

五、宗教的層次

佛有現在、過去、未來，以及此界、他方的不同，合稱即是十方三世的一切諸佛。法的基本點包含著殺、盜、邪淫、妄語、飲酒的「五戒」，以及不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪、不瞋、不癡等「十善」，這些便是人倫道德的人天善法。更進一步，則為解脫生死的出世善法；更有已得解脫而仍入世、住世的菩薩善法。

其中第一階層的人天善法，通用於世間的一切宗教，也就是世人所指「一切宗教都是勸人為善」的層次；至於第二階層的出世善法，是超越於人天，並且超越了欲、色、無色之三界的生死輪迴，進入了解脫境界，那就是小乘的聖人，稱為阿羅漢的層次。第三階層的世出世法，既能不受生死所縛，又能不必離開生死的範圍，能夠自由自主地來往出入於生死之間，從事廣度眾生的工作，而又無我、無人、無眾生、無壽者，那就是大乘的菩薩境界。

一切佛寶，開示一切法寶；一切僧寶，修學並且弘揚一切法寶。僧寶包含凡夫的出家僧尼、小乘的聖者羅漢、大乘的一切菩薩。倘若能皈依三寶，即能受到一切諸佛、一切聖者、一切菩薩、一切有道高僧的教導、提攜、保護、庇佑，不論是誰，不論什麼程度，都能由於各人的發心程度，和他們的善根深淺，而從三寶獲得各人所能得到的利益。

六、生天與享福

由此可見，若係善良的民間信仰，以及其他各派的神教信仰，不論信的是多神或一神，只要不違背人間的倫理，並合乎生天的條件，便可歸屬於佛法的第一個層次，即人天善法。此即是教人應有人的品格，當盡人的職責，並修天福，憑藉所修人天的眾善福德，死後即能還生為人，或生天界。所以修了人天善法，總比由於專門作惡而招地獄、餓鬼、畜生的三類惡報，要好得多。

不過，人間壽命很短，最多百年左右；天界壽命雖較人間為長，仍難免報盡而死。以佛教所見，天分三類，最上無色界，其次色界，均係修得禪定者所生；最下欲界，乃係修福行善者所生。欲界天人的壽命，從四天王天、忉利天、焰摩天、兜率天、化樂天到他化自在天，一共六個層次，一天比一天更長。

最低的四天王天壽命，即以人間五十年為其一晝夜，壽長五百歲。向上依次遞增，最高的他化自在天，以人間的一千六百年，為其一晝夜，壽長一萬六千歲。不過當他們天福享盡，即從天上壽終，還回人間，乃至下墮惡道。

享受人天福報，猶如仰天射箭，當其勢盡力竭，即下墮地面，此乃因其未出生死輪迴。羅漢則已出三界生死。菩薩則雖出世間，而還入世間，廣度眾生。唯菩薩入三界，不同於凡夫的輪迴生死，好像犯人入監獄是為服刑，司法人員及教化師雖然也進監獄，他們卻是自由之身。

羅漢永遠脫離生死；菩薩雖處於生死及煩惱的眾生群中，卻不受生死的束縛及煩惱的煎熬；而佛是菩薩所成，羅漢也有轉為菩薩的可能。凡夫倘若以菩薩為榜樣，那就是見賢思齊，發心修學菩薩的法門，即成為菩薩道的實踐者。

七、正信的佛教

民間信仰的宗教層次，僅使信仰者求取神的救助，並未能使信仰者由自身起而自救救人。佛教的信仰，既能使信仰者有求必應，更能使信仰者淨化自己、強化自己，也能效法救人助人的菩薩與佛，更能成為菩薩與佛。中國是大乘佛教的化區，信仰佛教稱為學佛、修法、敬僧的「三寶弟子」，

學佛群疑 180

「佛」是菩薩道的究竟圓滿者；菩薩行是「佛法」化世的軌範；
「僧」是住持佛法的代表。

民間信仰的宗教行為，確有其存在的功能和流行的價值；唯其既無教義的依準，也無教團的約束，更無教師的誘導，僅靠靈媒、乩童等的操作，好則可以配合善良風俗，否則也能破壞善良風俗、腐蝕人心。佛教則不然，既有悠久的歷史，也有層次分明的教義和教儀；既有二千六百年前出生於印度的教主釋迦牟尼佛，也有代代相承的教團及教師。釋迦牟尼世尊，是歷史明載的佛寶；佛教教義和教儀是法寶；佛教的教團和教師是僧寶。唯有信仰三寶及皈依三寶，才是正信的佛教徒。

那麼請問：您是正信的佛教徒嗎？（請參閱拙著《正信的佛教》）

學佛群疑 181

怎樣辨明佛經的真偽?

佛經真偽的問題，可以分成兩個方向說：一是翻譯史上無法查證其時代和譯者的經典；另一是從鸞壇或者乩童以降神托夢的方式，傳授出來似是而非的佛經。第一類是正式的經典，與佛法不相違背；第二類是假冒的經典，實質是民間信仰的產物。

早期的印度佛教史上，學者間就有大乘非佛說的論調，因為大乘經典的出現和流傳，是在佛滅之後數百年。但是大乘佛法有其原始佛教的根據，只不過把思想的層面提高，予以哲學化，使它更博大、精深、玄妙，從人間推廣而至於無限，所以說，原始的經典是以人間為對象，而大乘經典則是以菩薩為對象。

可是，大乘經典絕對沒有離開原始佛法的基本原則，據因緣法而講空、無，講實相無相，據因果法而講有、真有、妙有。其實這是一體的兩面，空和有本不相離，這是因緣、因果基本法則的極致。所以，大乘佛法不論是否為佛說，或者菩薩說，或者其他眾生說，都不可以真偽來作取捨，只要符合佛法的原則就好。

至於第二類民間信仰的產物，是由附佛法外道的鬼神所傳授，

學佛群疑 182

利用有人在修行之時，或者某一神鬼特定的場所，化現佛菩薩的形相，以民間大眾所熟悉的語句，說出一部一部的短經，比如說《高王觀世音經》、《血盆經》、《太陰經》、《太上感應篇》等。有的近於佛，有的近於道，有的是儒、釋、道三教合流。以人間道德標準來勸化、教善、教孝、教恩義，都有它一定的作用，所以，雖為偽經而非真的佛經，民間的佛教徒們，都在傳誦，沒有不良的後果。

另外，也有屬於第二種的流類，雖稱是佛經，為佛說，但內容卻違背因果的原則和因緣的觀點。講空便否定因果，講有即戀著於世間，將佛菩薩和神道混為一體，平等對待，所謂五教合流、三教平等、佛佛同道、道道相通等的理論，其實非佛、非道、非儒，亦非耶教與回教。他們雖用佛經，也解釋佛經，但他們自己各有其神示的所謂「真經」為其根本，這種以假冒佛經為名的書籍，當然不是佛經。

尚有一類，由於某些人的盲修瞎煉，獲得一些神祕經驗，感應魔道降示和鬼神的附體。為了建立他們的教化根據，達到廣招徒眾的目的，也看佛經，解佛書，不過他們是以自己的所見，或似是而非的定境，或魔道鬼神的指示，用屬於自己的語言、意象，任意解釋經句和經義；類似的書籍，雖以佛經的註解為名，其目的則在於離經叛道，毀謗正法，損傷慧命。

這就是古來祖師所說：「離經一字，即同魔說」的例子。

據此判斷，如果稱為佛經而無法確定是佛經或非佛經時，最好的辦法是查對藏經的目錄，如明載於目錄，雖被列為「疑偽」部類，仍屬可信、可讀；若在經錄所無，就要考慮是否和佛法的基本原則相悖。再有，除了解經用經義，引經名，述古大德的發明，如孔子所說：「述而不作」的態度所寫的佛書之外，最好少看為安全。

學佛群疑 184

佛教如何適應民間信仰的要求?

所謂民間信仰，是跟民俗相關的宗教行為，也是原始型態的宗教現象，自從人類文化開始以來，即已普遍地發生在各個民族之間。那是為了紓解心中的困擾、家庭和社會的糾紛、自然環境的折磨，在一時間無法以人的體能、智能所能解決的情況下，唯有訴求於神明的指引、援助、救濟、保佑，利用求籤、問卜、降靈、牽亡、扶鸞、牲供、許願等方法，以達到與鬼神溝通的目的。這種行為，在一神教的立場看，乃是異端的迷信和邪術，佛教也不主張類似的行為。

民間信仰是諸神雜糅的，宋以後即有儒、釋、道三教並收，神、仙、佛、菩薩不分之勢。清末民初以來，更有增加耶、回二教所謂五教同源的民間宗教，通過靈媒、術士、鸞壇、乩童，以及靈籤、筊杯等的人員和道具，請到自稱為是某神、某仙、某聖、某賢、某菩薩、某古佛的無名鬼神，來為祈願的民眾決疑指點，以滿足他們的需要。漸漸地，佛教也開出了若干方便法門，以適應民間信仰的需求。所不同的，佛教是以理性疏導，修善積福、懺悔誦經，來達到祈求的目的;民間信仰則以盲目的依賴及媚神的行為來達成他們的希望。

此在一神教的信仰者也有類似的目的和作用，不過卻是以唯一的神，作為祈求的對象。民間信仰也將各宗教的教主等，當作諸神崇拜。所不同的是各大宗教，均有其教主、教史、教理、教儀、教團的傳承；民間信仰則是東拉西扯、七拼八湊的多神崇拜。

從人類文化史的考察而言，民間信仰雖屬於原始民族的宗教型態，卻為人類身心弱點之所需；歐美社會經基督教近二千年的洗刷清理，迄今仍有民間信仰的踪跡在到處活動。所以站在佛教的立場，也宜有適當程度的容忍。不過如果為了投合民間信仰的要求，而降低佛教信仰的層次，甚至將民間信仰的各種鬼神，提昇為佛菩薩的化身和權現，就會為佛教帶來名存實亡的命運，也會遭受到理性的批判和指責。所以，正統的佛教寺院不應設置籤筒、鸞壇、筊杯，也不供奉各種地方色彩的諸神偶像，以免染上了民間信仰的色彩，而被誤為多神的崇拜就是佛教，佛教就是民間信仰的流類。

佛教如何因應社會大眾，對民間信仰需求的滿足？此應著重對於信仰諸佛菩薩功能的提倡，或者對於某些常用經咒效驗的闡揚，比如觀世音菩薩、地藏王菩薩的靈驗，是無微不至、無遠弗屆、無時不應的。觀世音菩薩稱為廣大靈感、救苦救難、大慈大悲；阿彌陀佛稱為無上醫王，又名無量壽及無量光。這些佛菩薩，能夠使人有求必應，求長壽得長壽，求智慧得智慧。

學佛群疑 186

釋迦牟尼佛是盧舍那佛的千百億化身之一，他是娑婆世界的教主、人天的導師、長夜的明燈、苦海的慈航；一切諸佛，均能於一切時一切處，接受到任一眾生的呼救，具備救濟眾生的一切功能。所有的諸大菩薩也都具足六種神通，隨時、隨處、隨類攝化，普應一切眾生的合理祈求。那麼人人只要選定一佛，或一菩薩，或一特定的法門和經咒，就可輕而易舉地達到民間信仰所有要求的目的，何況尚能更進一步，由民間信仰的宗教層次，進入自利利他、解脫自在的境界。

佛教內的密教有種種不同目的及不同層次的修煉法，中國的天臺宗乃至華嚴宗，也編有各種禮懺儀軌及修證儀軌，依之修持各經所宣示的法門，此已不同於民間信仰的多神崇拜；唯追溯佛法的源頭，並無多樣化的儀軌可求。佛說無量法門，而其任何一法，只要專心修持，就能成為一切法的總持，所以《楞嚴經》有二十五種圓通法門，任一法門就等於一切法門，具足一切法門的功用。《維摩經》更加開示出不二法門，否則，容易和民間信仰混淆，與多神信仰合流，而予人以神佛不分的印象。

再深一層說，作為一個佛教徒，如果為了滿足不同的願望，而經常變換修行的方法和崇拜的對象，便會失去中心的目標。正信的佛教徒，信仰三寶是為學佛、修法，是學佛的慈悲與智慧，以佛法的正確指導，修行專一的法門，

以達成持戒、修定、發慧等一貫的目標。只要不離三寶的原則，日復一日地，以看佛書、做佛事、持戒、布施、禮誦、懺悔等為日課，縱然不求現實利益，現實的利益也會在你的日常生活中自然成就。

學佛群疑 188

逃避和出離有什麼不同?

通常，初學佛的人，必須要有厭離心，才能夠真正體會到修行佛法的重要和必要。要厭離什麼呢？是對於來自心理、生理、人際關係、自然環境的種種矛盾、摩擦，而引起的許多煩惱、痛苦。如果能夠轉變，那麼對這些現象的感受就不需厭離；無物可厭，也就無處可離了。所以，厭離是修習佛法的初步，就是知苦而求離苦的意思。

一般人總認為厭離人間的人際關係、生活環境，就是否定了人的價值和意義。其實恰好相反，正因為要提昇人的價值和意義才要暫時厭離。就像商人出外經商，是為了賺錢養活眷屬，維持家計；孩子出外求學，是為了學到更多的知識和技能，以謀他日成家立業和自利利他。所以，佛法所講的厭離是修行的初步過程，而不是終究的目的。

逃避就不同了，逃避是不想負起應有的責任，不敢面對現實的生活，而抱著逃債，甚至於逃亡的心態遠離他所處的環境，這種人就像處於逃亡狀態的犯人一般，心裡經常充滿著恐懼、不自在、不安全，永遠承受著無處容身的心理壓力。

這和修行正信的佛法以厭離煩惱的世間，完全不同。若能厭離煩惱，他就能逐漸地離開煩惱；多離一分煩惱，便多得一分解脫和自在。自在的程度越深，煩惱也就越輕，最後便得究竟解脫。如果已得解脫，當然也就沒有厭離和不厭離的問題了。

逃避是不能解決問題的。逃避是知苦卻不敢面對苦，反而逃苦的意思；厭離是知苦、避苦因而學佛脫苦，乃是為了疏導問題。逃避既違背佛法所說的因果律，所以也不為佛法所許；厭離也不一定要離開人間，而是透過佛法的指導原則及其修行方式，提起對於世間現象的徹底認識。《中觀論頌》云：「眾因緣生法，我說即是無。」首先是厭離世間，結果既已知道諸法空幻，也就不起煩惱和執著，也就不需要厭離。不過，僅僅通過知識的認同未必能夠離苦，所以要暫時離開世俗的環境，專門修持佛法的戒、定、慧三學，就比較容易達成離苦的目的了。因此，上上根器的人，一旦接觸佛法就能頓悟，悟後或以出家身，或仍以在家身於人間行化；一般根器的人，則以離俗出家最易得力。不過，出家是大丈夫事，並不是世間多數人可以做到的。因為第一，一般人不知厭離；第二，許多人雖知厭離卻無法厭離。

學佛群疑 190

個人自修和集體共修有什麼不同?

常聽說：「寧在大廟睡覺，不在小廟辦道。」也就是說個人修行不同於集體修行，在明師指導下修行和無師自修，更是大不相同。

個人修行，應該是在已經懂得了修行的方法和修行的道理之後，而且也要知道如何來解決修行過程中，所發生的身心及知見上的疑難和困擾等問題，否則不但無法得益，相反地很可能受害。特別是修行禪定，精進勇猛的話，會有種種的禪病和魔障發生，那就是包括生理和心理的反常變化。所以，初學的人，不宜單獨修行。

集體修行，縱然沒有明師指導，尚有其他同修的彼此照顧，互相糾正，只要知見正確，不會發生太大問題。

再說，個人修行很容易成為冷熱不均，忽而勇猛精進，忽而懈怠放逸，乃因為無人約束，也沒有大眾的生活規制。勇猛過火，會引來身心疲憊而產生禪病；懈怠放逸更會使人放棄修持，退失道心。如果經過幾度的冷冷熱熱之後，便會對於修行退失信心。若在團體中修行，由於共同生活的制約，

且有同修之間的制衡，會使人逐步前進，所以，比較安全。

從心力而言，個人的心力是極其有限的，初初修行的人，也無法造成修持道場的氣氛，如果能結合多人共同修行，以同樣的方式，相同的目標，共同的心態，同樣的作息時間共修，就會形成修行道場的氣氛，其中只要乃至一人正常修行，就會使得全體導入正軌。如果，多半人處於正常狀態，此種心力的共鳴、共感，就會使得每一個人得到全體修行者的全部力量，十個人參加，每一個人都可能得到十個人的力量；一百人參加，每一個人也可能得到一百個人的力量，所以，佛教贊成以集體的修行為初學者的常規。

縱然是修行已久的人，偶爾能夠參與集體修行，也是有益的事，所以，當釋迦牟尼佛在世的時候，常有弟子一千多人，追隨佛陀過僧團的生活；在中國佛教史上，不論那一宗派，人才輩出之時，多是由於集體修行產生。例如：禪宗的四祖道信、五祖弘忍、六祖惠能，以及馬祖道一、百丈懷海等諸大師，其門下無不龍象輩出，而他們都是集合了四、五百人，上千人等的大僧團。因此，將禪宗的寺院稱為大海叢林，大海是龍蛇混雜，魚鼈居中，但是不容腐屍。修行者的根器，雖有大小、利鈍之不等，如果腐敗了，反常了，就會被海水棄之於外。叢林之中，林木雖有大小、粗細，但是無不挺拔向上，否則就接受不到雨露、陽光，

就會自然地被淘汰。

由此可見，單獨地專精修行，不是初學者所宜。

學佛群疑 193

大修行人一定要閉關嗎?

閉關，又稱掩關，這名詞和風氣，在印度並沒有，在中國也一直到元朝之後，甚至到了明朝，才看到這種修行方式的記載。因此可說，大修行人不一定要閉關；相反的，閉關者也不一定是大修行人。

閉關可能是淵源於西藏佛教的長期洞窟修煉，當喇嘛教隨著蒙古王朝到了中國內地，閉關方式也日漸風行。

從修行的方法而說，有定時的、定期的功課以及一定時段的修法，比如七天、二十一天、四十九天、九十天、一百天等，剋期取證，專心修持某一法門；如果環境許可、事實需要，也可為期一年、三年，乃至於六年、九年、數十年。但不一定是單獨地個人修持，例如：釋迦時代的結夏安居，中國大陸禪林的冬、夏兩季禪期，是集合許多人共同修行的。天臺宗祖師們所編的懺法、儀軌，都是結合六、七人、十數人共同結壇而修的。在佛世時的結夏安居，也是在一定的範圍之內，或於樹下，或於洞窟，或於自建的茅舍，或於居士家的空舍，個別修行的，但那些都不是現在所說的閉關。

學佛群疑 194

在早期的中國，也有一些禪者，於悟發之後，而由善知識囑其到水邊林下、山間洞窟，單獨過木食澗飲的修行生活數年。最有名的例子是終南山，據說那兒有七十二家茅蓬，原先都是個人修行，其中後來也有的漸漸成為一個個的寺院；但是住茅蓬的風氣，仍然歷久不衰。所謂住茅蓬，是自備炊具以及穀類、菜蔬的種子，入山披荊斬棘，結茅為舍，以避風雨，長期遠離人間。不過這樣的修行法，雖類似閉關，而不是閉關。

近世的閉關修行有兩種人：一種是為避世俗事務的紛擾；另一種是為精進的禪修或潛心於經藏。前者等於是隱退修養，後者才是真正的修行。如果僅為修養，只要有錢，或有外緣的護持，就可以辦到。進關之後，若不知修行的方法，也不懂深入經藏的門徑，那麼雖然閉關三年、五載，還是不可能有所成就。如為禪修及閱藏，也得已經有了禪修工夫的基礎，或已經摸到了進入經藏的門徑才可，否則也不會有多大的成就。

所謂大修行者的定義，應該是全心投入，至少已經開了心眼，而依舊不露聲色、忍辱負重、吃苦耐勞，忍人之所不能忍，捨人之所不能捨，雖心淨如明鏡而不表現於外，雖言行如癡呆而悲智存於內。一旦因緣成熟，即能登高一呼，萬山相應，廣度眾生，有教無類而不著痕跡。如果因緣未熟，雖終其一生，

默默無聞也不減其生命之光輝。如寒山、拾得、豐干，都是大修行的人，要不是後來的好事者，蒐集了他們的詩偈，流傳於世，不然誰都不知道歷史上曾經有過這樣的人物。比如，孟子所說：「達則兼善天下，窮則獨善其身。」這就很類似佛教所說的大修行者的襟懷和風光。因此，大修行者可以掩關，也不一定非要經過閉關的形式和過程不可。如果因緣許可、事實需要，閉關的確也是擺下雜務、杜絕外緣，專事修行的最佳方式之一。

學佛群疑 196

魔考是真的嗎?

魔考的觀念，不是出於佛教，而是出於一般被稱為齋教的民間信仰。

佛教所說的魔，分為煩惱魔、五蘊魔、死魔和天魔。除了天魔之外，都是屬於身心和環境的衝突與不平衡所產生的現象。要得天魔的擾亂，必須是大修行人；除了天魔之外，其他三種魔，都屬於人為的。縱然是天魔的困擾，如果身心正常、精神穩定，也可以克服。所以，不會修行的人，或知見不正的人，易染魔擾；如有正確的知見和精進的修行，魔擾是不存在的。

所謂魔擾是由貪、瞋等自我中心的執著而產生的，我執越輕，離魔越遠；即使人皆難免面對死魔的降臨，但對修行者而言，若能以平常心來面對死亡，死亡就不是魔。

五蘊魔的意思，是指色、受、想、行、識。第一色蘊是指我們的肉體和肉體所處的環境，其餘四蘊則屬於心理活動，以及流轉於生死之間的精神主體。如果不出三界、未了生死，即在五蘊魔的掌握之下，但他不是人格化的鬼神，而是由於業力的推動。如能去除貪、瞋、癡而出三界，便能脫離五蘊魔的範圍。

可見此魔不在心外，也不在身外。

所謂煩惱魔，是指我們的心理活動失去平衡與自主的控制。所謂心不由己，心隨境轉，事事牽掛，捨不得、放不下、求不得、丟不掉，都是出於自我中心的自私心理作祟；若能以慈悲心待人，以慚愧心待己，以理性的智慧替代感性的情緒，煩惱魔便無可奈何。

至於天魔，他在天上，和一神教的宇宙創造神並行，他有無限的大力，他的形相變化多端，可能以猙獰的面目出現，多半則以仁善的形態現身；不過他的目的，不論威脅利誘，都是要你脫離正道而行邪法。

佛法所說的天魔，是在修行者發起出離三界之心和大菩提心之時，魔宮震動，魔王發愁，因為即將有人出離三界，魔子魔孫減少，而佛法增長，因此，派遣魔子魔女、魔兵魔將，來擾亂修行之人。如果是大修行人，魔王也會親自出動，務期留住此人於魔力所及的範圍之內。例如釋迦世尊在菩提樹下成道之前，就有降魔的過程，所以，非大修行人，不容易受到天魔的困擾。一般的俗人終日在煩惱及五蘊之中打滾，也在生死之中流轉，豈能遭致天魔的出擊?

但是現在民間卻流行著魔考的信仰與傳說，信了一般齋教之後的人，如果事業順利、家庭平安、身體健康，就說是無生老母、明明上帝所賜，

是信奉齋教的行為所致，應該全心的感謝，全力的奉獻。如果遇到不如意事，災難、病障、橫禍、鬼擾，就說是魔考，而謂道高一尺，魔高一丈，那是由於入了道門、成了道親，有所謂已在天堂掛號、地獄除名，所以，引來魔鬼的妒嫉，而給予種種的打擊。這不能埋怨無生老母、明明上帝，反而應該感謝、忍受，否則，如果經不起魔考而退失信仰，那就又要變成天堂無分、地獄有名。

這種說法，實在是愚癡的迷信，否則既有權力使人天堂掛號、地獄除名，為何不能助人祛除魔障，還要說是魔考，使得接受魔考的人，不敢以人為的方式來補救、改善他們的遭遇。

當然，佛教也有重罪輕報之說，以及提前受報之論；也就是說，若不修行，惡報尚不會現形，一旦精進修道，發出離心，行菩薩道，就會引來若干魔障，那可能是天魔，也可能是宿世的冤親債主，恐怕你出離三界之後，對你控制無方、需索無門，所以提早討還你的欠債。不過由於你的修行和發心的善功德力，能將本來是應該多生償命的，變成即生的病難，以此了結無量劫來的債務。所以，這是基於因果觀點而言，不是無理的迷信。而且，佛教還是主張在災難降臨之時，盡量設法處理改善，以盡人事，不是束手待死式地受盡折磨。佛法講因果也講因緣，過去的因，如果加上現在的緣，他的結果就會改變。

學佛群疑 199

佛教不是定命論和宿命論，而是努力論。一切的災難與不幸的遭遇，都是來自過去所造的，加上現在的未曾努力，不必怨天尤人，當以正常的方式作合理的改善。因此，遇到疾病及困擾，便稱為魔考的觀念，在佛教是不能成立的，也是不被承認的。

學佛群疑 200

如何選擇明師?

韓愈曾經說過：「術業有專攻。」因此，學習任何法門都應該選擇有專精獨到功力的明師，不論做學問、學藝和學佛，其道理都是相通的。雖然明師未必出於明師之門，明師門下也未必出高徒，但是追隨明師，至少不會指錯方向，教錯要領，實要比所謂「以盲引盲」來得安全。

可是誰是明師？往往無法得知，特別是宗教經驗和禪修工夫，在自己尚未入門時，更是無法判斷誰是明師或不是明師？不過，明師雖然未必有名，但若為大眾公認的明師，自然要比自稱明師而尚未被大眾所公認的，要可靠得多。在無力明辨誰是明師或不是明師的階段，追隨已被大眾公認的明師是比較安全的。或者由已經成名的老師，介紹尚未成名的老師，也是較可信的。而由你所信任的明師介紹另外一位明師，也是可取的，如在《華嚴經》中，善財童子參訪五十三位大善知識的方式，就是通過一位介紹一位，形成了五十三位的連鎖關係。他們人人都是明師，因此，善財童子絕不是病急亂投醫似地盲目拜師。

世間任何時代都有許多自稱為一代宗師的人物，他們妖言惑眾，顛倒黑白，

學佛群疑 201

混淆視聽，廣收徒眾以虛張聲勢，如果不加明辨，即很可能以有名的邪師為明師。所以，孟子也說：「人之大患，在好為人師。」因為那些邪師對社會人心有誤導作用，使人間產生更多的紛擾不平衡、困惑不安定；因此跟他們學習某些邪法、邪說和邪術，不僅不能開拓人生境界，反而會為自己帶來身心的傷害、家庭的失和。只可惜一般人實在很難識破這些人的真偽、邪正。

從佛法的立場說，邪與正、暗與明的標準，都在於自我中心的考察，如帶有強烈貪瞋習性的人，一定不是明師；又如雖然表現仁慈、和顏悅色、道貌岸然，但倘有憍、狂、慢等氣質的人，也一定不是明師。找明師，《大智度論》卷九揭示了四個要點，稱為「四依法」。

第一，依法不依人：明師不以自我為中心，也不以特定的某一個人為權威，是以共同的原則、規律為依準。律教的法就是因緣法、因果法，如果一位老師所說的道理與開示，違背了因果和因緣的法則，就不是明師。因為因果是要我們對自己的行為負責；因緣是教我們對一切的現象不起貪瞋等執著心。否則，雖眾人尊其為聖人，也和邪師無別。

第二，依義不依語：凡是真正的法則，一定是放諸四海皆準，古往今來皆同的，不會因民族、地區、文化等背景的不同而有差別。如果說有宗教上的禁忌，

或有語言上的神祕，便都不是正法。正法應注重義理的相通，而不當拘泥於語言上的相異。例如說：回教徒重視阿拉伯文，猶太教重視西伯來文，都與此準則相悖；佛教徒重視梵文、巴利文，只是為了考察原典以追求原義，並不是說梵文和巴利文有特別的神力或神聖。當然，印度教是重視梵語、梵音的，此與佛教有別。

第三，依智不依識：智是聖人的智慧，乃從無我的大智、同體的大悲中產生。因此，凡含有自我中心，不論為己為人，乃至於為一切眾生，或者為求成就無上的佛道，不論是大我、小我、梵我和神我，個別的我與全體的我，都不能產生真正的智慧，因此仍屬於知識及認識的範圍。知識是從自我的學習經驗中產生分別、記憶、推理等的作用；而智慧則只有客觀的現象，沒有主觀的中心；只有運作的功能，沒有主體的中心，如果與此相違，就不是明師。

第四，依了義不依不了義：了義是無法可說、無法可執、無法可學、無法可修，也無法可證。正如《六祖壇經》所說的無念、無相、無住，不為什麼，也沒有什麼，只是照樣地吃飯、穿衣、過生活、自利利他、精進不懈。

根據以上四點標準，我們就可以很容易地判別，誰是明師？誰不是明師？再依據這四個標準去訪察你所希望親近的明師，大概不會有所差池，日積月累，縱然不得明師，你自己也已經成了明師。

學佛群疑 203

如何一門深入?

近代的思想家胡適之先生曾經說過：「為學應如金字塔，要能廣大要能高。」博覽群籍是學問的基礎，一門深入是學問的造詣。如果僅是博大而不精深，不能成為學問，只能算是常識，所謂門門通，門門稀鬆；不能在任何專門的範疇中出類拔萃、登峯造極，就不能夠見其成就和獨到的特色，那不是專家，而是一般的通才。所以，佛制規定，出家的比丘應該專精於經、律、論的修學，如果資質優秀，也可以五分之一的時間，旁覽教外的典籍，因為人在一生中的時間有限，不可本末倒置。

佛教的三藏聖典浩如煙海，雖皓首窮經，盡畢生之力，也無法盡學其精奧。因此，自古以來，學佛之人探究經論是有選擇的：在初入門時，可以從概論的書籍及通論和通史性的著作著手，以俾知其大端；而後即應該有所選擇，依據個人的心向、興趣，從事某一部經和某些相關的經，某一部論和某幾部相關的論，某一部律和相關的律書，如此盡一生之力，學習、修持、研究、弘揚，就可以成為一代大師；爾後繼者再循著他們的成果續加鑽研，即造成分宗分派的現象。

學佛群疑 204

目前對於一般的佛教徒來說，最迫切需要知道的所謂「一門深入」，倒不是有關經、律、論的問題，而是在於宗教經驗、修持法門，以及善知識的選擇和追隨上。因為一般人不知道自己適合修行那一宗派或那一些法門，以致於不論是修苦行、修樂行、修顯教法、修密教法，均可能不知所從而樣樣都學。在顯教方面，如果淨土、禪、律、天臺、華嚴、唯識等宗都各有一位，乃至幾位知名的僧俗大德，都可足以使得那些患得患失、見異思遷、淺嘗即止的人，處處參學，常常變更他們的老師。時至今日又有某些沒有師承的密教，以及民間信仰的鬼神教徒自稱上師、自立活佛，紛紛出現世間，而他們也都有一套自圓其說、自成其理、自創其法的宣傳，琳瑯滿目，使人目不暇給。一般沒有佛學基礎的人，在對修持方法和修行成效有所要求下，也不免處處摸索，見一樣學一樣，結果很可能遭致精神錯亂、心理失常、生活失調等下場，而與社會脫節，變成家庭和社會的負擔，這是非常遺憾的事。

因此，我們主張要一門深入，不要見異思遷，得隴望蜀。如果你已認定所學的是正統的佛法、正信的佛教，只要沒有發生副作用，不論念佛、參禪、持咒，在正常心態下，日積月累不斷的修持，都必定會有成效可見。切莫求好奇心的滿足、官能的刺激和思想的激盪，應該以平常心去修學佛法的正常道，

也就是合理的、人本的、自力的、清淨的、利他的，最多加上佛力救濟，以求臨終往生佛國淨土，就夠了。否則，既想成為佛教的高僧和大德居士，又想通曉古今中外的文、史、哲學、宗教等各種知識學問，便無異是浪費生命。如此，既不能自利，也不能利他；既不能夠充分地自修，也不能夠以自己的所長去幫忙他人。

學佛群疑 206

何謂專修與雜修?

嚴格地說，中國人是雜修的佛教。例如：為了求現生的健康、長壽、消災、免難而持誦〈普門品〉、《藥師經》、〈大悲咒〉或念觀音菩薩及藥師佛聖號；若為求西方的未來利益，便誦《阿彌陀經》，並念阿彌陀佛聖號；若為消除病障、業障，則多半誦持〈觀音靈感真言〉、〈白衣大士神咒〉或者禮拜《水懺》、《梁皇懺》等；如果為了超度先亡、親友，則念《地藏經》、〈往生咒〉、放焰口、放蒙山等。類似的修行方式，既是顯教，也混有密教的形式與意味；既是修西方淨土，也修東方淨土。同一個人在不同的時間，為了不同的目的，就可能用不同的法門。

其實，佛法貴在一門深入，不論用顯、用密，誦經、持咒、作觀、禮懺，或念任何一佛、一菩薩的聖號，修任一法門，只要持之以恆，就有感應，即能達成修持的目的。也就是說，念阿彌陀佛能往生西方，念觀世音菩薩也能往生西方；念觀世音菩薩能消災免難，念阿彌陀佛也能消災免難；作觀能夠入定、開智慧，持名念佛和念菩薩聖號，也能入定而開智慧；其他以此類推，如誦《金剛經》

也能開智慧、消災、免難、除障、生西方。所以，《楞嚴經》有二十五種圓通法門，就是介紹二十五位大乘羅漢及菩薩，各人專修一種特定的法門，結果都能一門深入而門門深入。這就像觀世音菩薩是耳根圓通，他修音聲法門而通達一切法門。

如果修淨土法門的人，能夠專精念佛，抱定一句「南無阿彌陀佛」六字洪名，就能得現生利益，也能於臨終時受到彌陀接引；有難的免難，有災的消災，有障的除障，愚癡的增長智慧，煩惱的減少魔障。如果是學禪的人，但能抱定一句話頭、一個公案、一種現行的方法，就能既得現在利益，又得未來利益，如果願生淨土，也能夠必定往生。

唱誦多半是用之於集體修行，和在經過長時間禪坐之後的一種調劑。如果是個人修行或比較長時間的定期修行，則不一定要有唱誦。在家居士的早晚課誦，能誦就可，專持某一聖號，專誦某一經典，專禮某一部經，專拜某一佛菩薩，都可以稱為專修，也都可以達成所有的修行願望和目的。如果每天定時持誦、禮拜同樣的幾種經咒與聖號、讚偈，也可以稱為專修，當然，比之前項的專修，此已有雜修的意味。

古來有人專門持誦《金剛經》或《法華經》幾千部甚至幾萬部，

學佛群疑 208

專門禮佛幾百萬拜，持咒幾百萬遍；像永明延壽禪師，每天持阿彌陀佛聖號，乃至作息、飲食、大小便利、睡眠的時候，都不間斷，那才叫精進專修。一般人不容易做到這個地步，若教他僅持同一經咒和僅念同一聖號，有些人會感到單調，乃至於無聊。所以，每日持誦幾種不同的經咒、聖號和讚偈，比較妥當。但是，切忌今天學顯教，明天改修密教；早晨求生東方，晚上又求生西方。

學佛群疑 209

什麼叫作易行道和難行道?

「易行道」和「難行道」，都是學佛修行的菩薩道。首先出現於龍樹菩薩的《十住毘婆沙論》卷五〈易行品〉。介紹菩薩的修行之道，有難、易兩種。如世間行路，以步行走陸路，比較吃力艱難；乘船行水路，比較省力容易。難行的菩薩道，是指勤行精進；易行的菩薩道，是指以信心為方便而致不退轉位。

龍樹所說易行道的修行方法，是稱念善德等十方十佛、阿彌陀佛等一百零七佛，乃至善意等一百四十三菩薩名號。至中國曇鸞大師的《往生論註》卷上，則鼓吹專念「阿彌陀佛」一佛名號，稱為易行道，宣揚彌陀的他力本願，乘佛本誓願力，即得往生彼佛淨土，以佛力加持，而入大乘正定之聚。道綽大師的《安樂集》，則將難行道稱為聖道門，易行道稱為淨土門。到了日本的法然上人，則標出「自力聖道」與「他力淨土」，來說明難行道與易行道之不同。

可見，龍樹菩薩所說的易行道，是以稱念諸佛菩薩來求生十方淨土。而中國及日本的淨土行者，則以修行阿彌陀佛的淨土法門為易行道，仰仗彼佛願力，往生極樂淨土。到了彼佛淨土之後，由於所見所聞，

學佛群疑 210

都是阿彌陀佛說法教化的設施，耳濡目染，無非念佛、念法、念僧，所以比較容易成就菩提，且能直至位階不退。

不過若全仗佛的願力往生者，要至不退轉位，必須經過極長的時間。因在彼土無緣修福，但可修慧，修慧能離煩惱，若不修福，便不能成就菩薩功德。故雖容易，卻有迂迴之感，必須等到位階不退之後，再到世間廣度眾生，以修足菩薩的福德，福慧圓滿，方能成佛。易行道的殊勝方便，較便利自信不足、罪業深重的怯懦眾生，能使之有得度的希望，並鼓勵他們學佛、念佛。

所謂難行道，就是以三大阿僧祇劫的時間，修難行能行、難忍能忍的菩薩道，這是修行佛法的通途。三世一切諸佛都是由於在因地時發了無上正等的大菩提心而成佛。也就是說，發願求成佛道者，通常是要先成就信心。依據《瓔珞經》說，修行信心，須經一劫、二劫、三劫，便得信心不退而入初住位。《起信論》則說：「修行信心經一萬劫。」信心成就，然後進入初住位，那才是第一阿僧祇劫的開始；至初地是第二阿僧祇劫的起點；過七地是第三阿僧祇劫的發端；十地滿足，三大阿僧祇劫修畢，成為等覺菩薩。例如：觀音、勢至、文殊、普賢、地藏等，再過百劫即登佛地，這便是難行道。在此期間，捨生受生，做無量布施，修無量供養，親近無量諸佛，在眾生之中，永遠是「不為自己求安樂，

但願眾生得離苦」。日積月累，我執漸漸消融，福慧時時增長。當無我的大悲究竟圓滿之時，便是成佛。

第一阿僧祇劫修滿之前，都是凡夫。依天臺宗的解釋，信心成就之前，稱為外凡，初住至十迴向位，是內凡。在凡夫位中的菩薩，是有我的，是有眾生可度的，是有煩惱可斷的，也是有佛可成的。唯其由於對三寶的信仰堅定，對自己的信心篤實，所以，勇往直前，義無反顧，如法修行。

初住位前的十信位中，若遇魔障、業障、煩惱障、種種報障等，尚有退失信心的危險，所以叫作「有退」。經常進進退退，有時信佛修行，有時又離開了佛法。然其一旦曾經發起菩提之心，就已種下了成佛之因，不論此因的力量強弱，總還有機會再度，乃至於再三再四地從八識田中顯現，使之繼續修學佛法。到了信心不退之後，從成佛的時間上講，已經確定；從受苦受難的程度上講，則風浪越來越強勁，前程越來越艱難，這就是菩薩修行的難行道。中國的賢者、豪傑，不是也有「鼎鑊甘如飴」的襟懷嗎？菩薩受苦難，是出乎他們的願力，不是業報。這樣的難行道，對菩薩而言，是正常的修行過程。

不過阿彌陀佛的淨土法門，也不全然是信心薄弱者所修，依據《觀無量壽經》所示，九品蓮花往生、上品往生的條件，即有修三福業及發菩提心的菩薩行，

故也不是全賴彌陀的他力往生。唯有下品往生，是全仗阿彌陀佛本誓願力的他力救濟。

學佛群疑 213

忍氣吞聲就是修忍辱行嗎?

忍辱是六度中的第三度，「度」是度過煩惱苦海之意，而「忍辱度」的確也有忍氣吞聲的意思。比如《遺教經》說：「能行忍者，乃可為有力大人。若其不能歡喜忍受惡罵之毒，如飲甘露者，不名入道智慧人也。」《瑜伽師地論》卷五七也說：「云何忍辱？謂由三種行相應知：1.不忿怒，2.不抱怨，3.不懷惡。」另《大智度論》卷六亦云：「眾生種種加惡，心不瞋恚；種種恭敬供養，心不歡喜。……是為眾生中忍。」同書卷一五也有：「忍諸恭敬供養眾生，及諸瞋惱淫欲之人，是名生忍。忍其供養恭敬法，及瞋惱欲法，是為法忍。」在《優婆塞戒經》卷七也另示如下：忍有兩種：第一是世間忍，就是能忍飢、渴、寒、熱、苦、樂；第二是出世間忍，即能忍信、戒、施、聞、智慧、正見無謬，忍佛、法、僧，忍罵詈、撾打、惡口、惡事、貪、瞋、癡等，能忍難忍，能施難施。

從以上所引經論內容看來，忍辱二字的涵義甚廣，有拒受諸樂而接受諸苦之意。無理的侮辱不是一般人所能忍受；拒絕美女的投懷送抱，也不是普通人能夠做得到的；而信受佛法中的種種法門，更不是一般人所能夠辦得到的。

學佛群疑 214

一般而言，若與自己無關的事，大致能夠忍受；若與切身的名利、眷屬、男女等相關諸事，那就不容易忍了。

佛法不僅為個人忍，也要為眾生忍。到達無諍的程度時，就成了八風吹不動，即對利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂的八種現象，無一不能忍的境界。所以解脫的菩薩稱為已得無生法忍。對於內六情的眼、耳、鼻、舌、身、意等不著，於外六塵的色、聲、香、味、觸、法能不受，即稱為法忍。如能遇迫害而不瞋，受供養而不喜，既無能受的我，也無使我接受的他，能達如此，則稱生忍。此不僅是聖位菩薩的境界，也是修行佛法的目的。能忍就能安己安人、和眾共濟，所以忍辱是建立和樂人間的最佳準則。

根據這樣的標準，好像忍辱就是忍氣吞聲，一切的冤枉、侮辱、毀謗、打擊，都應該全部接受，沒有反抗的餘地似的。然事實並非如此，我們必須注意，如果不是出於智慧的忍辱，很可能造成更大的災難，因此透過智慧的觀照，應當是十分重要的。比如說，風雨水火的襲擊，是無法控制的；但是仍可以未雨綢繆，設法避免，來減少傷害、損失。業報是要正面接受它，但也可以經過努力，來改變業報的程度和方式。

所以，若對雙方無損並且有益的事物，那是必須接受的；如果對他有益，

於己無益，也應考慮接受的；若對雙方都是有害而無益，那就需要設法避免或轉變它了。例如：明明知道對方是醉象、瘋狗、狂人，見人就咬、逢人就殺，就當然要設法制止，因對方已經不幸，切莫讓他再製造更多的不幸。但也不可存著「以牙還牙」的報復心態，應是基於慈悲的原則，自己時時加以反省和慚愧懺悔。對於喪失理性的人，應該通過制約、教化等方式和方法，使他們得以恢復正常。這對他們自己本身，以及整個社會，乃至所有的眾生，都是有大功德的。

學佛群疑 216

學禪若終生不悟怎麼辦?

禪宗所說的悟，是擺下萬緣、心無執著，既無可求、亦無可捨。一念能夠擺下萬緣，此一念就在悟中。頓證、頓悟是沒有漸次、不假階梯的，所以也沒有必要顧慮到臨終時悟與不悟的問題。

禪的修持，切忌將心求悟、以心待悟。求悟不得悟，待悟即是迷；因為企求和等待都是妄念、執著、攀緣、放不下。所以，真正的禪者，知道有悟這樣東西，但並不以悟境的貪求為修行的目標。悟境是在修行之前的一種觀念，在修行的過程中，必須將此觀念擺下，才能真正得力。所以，禪者修行，重視過程不重視目的。在修行過程中依照明師的指導，用正確的方法，精進不懈、勇往直前。所謂一摑一掌血，一步一腳印，貼切著每一念，不容瞻前顧後，念念不斷、絲絲入扣、綿綿不絕，工夫自然得力。得力之後，始知悟與不悟、生死與涅槃，和修行了不相關。

但是一般初學佛者，雖已知道生死是苦海、涅槃是彼岸，但卻不知生死和涅槃之間，並沒有絕對的界限。所以要畏生死而求涅槃，

學佛群疑 217

認為未悟之前是為煩惱所縛、為生死所苦、受眾苦煎熬，但若一旦開悟，就能了生脫死、得大自在。殊不知這是方便說，是為迷人說，不為悟者說，以此誘導迷人來修學佛法。一旦進入佛門，生信起修，就要告訴他們，修行不為目的，悟境也是執著，除執著才能開悟，才能離開生死的煩惱。如能有此認識，即不會再有求悟、待悟之心。

倘若一生修行，都不得力，也就是自始至終，無法體驗捨執、離執的工夫。經常都在畏生死、求菩提的心態下，努力修行，那更不必擔心死後下墮三塗了。因為心向涅槃，總比心向地獄來得好。佛法重視願力和業力，依願力為前途的導向，但因修行時業力的障礙，此生雖然可能無法得到解脫，但也不會離開三寶。此生若不成，來生可再繼續，在願力的引導下，努力於戒、定、慧三學的修持。也就是持戒的福業及定業、慧業，三者相加，必能使之上生天國、往生淨土，乃至成就菩提；至少也還能夠轉為人身，繼續學佛修行。

所以，修行的禪者，第一，不必為死後的去向而擔心。第二，如果自己功力淺薄，沒有把握，沒有自信，不知自己的願力有多強、修行的工夫有多深？唯恐由於願心不強，戒、定、慧三業的功力不夠，臨命終時會受到惡業的影響，魔冤的牽引，而離開三寶，墮至三塗，於此出沒生死，再也無法回頭，那就最好一方面依彌陀的本誓願力，以求往生西方淨土；一方面以禪修等一切的修行功德，

增長往生淨土的資糧，這樣是最可靠的。

所以，中國在宋朝以後，禪淨交流且倡導禪淨雙修，是以禪的方法和求生淨土的願力兩者並重。倘使禪修的工夫得力，則自可不愁悟或不悟；不然的話，也能以殊勝的淨土為其暫時的歸宿。

學佛群疑 219

「此生不了道，披毛戴角還」是真的嗎?

這是一個似是而非的問題。了道是了什麼道？為什麼要披毛戴角還?上焉者，有人道、天道、聲聞道、菩薩道與佛道；下焉者有地獄道、餓鬼道、畜生道。因為高下不等，不得籠統地說「了道」二字即可。當然，通常說的了道，是指出生死、離三界，這又分成易行道和難行道。

如果是易行道，任何人只要發願求生西方阿彌陀佛的極樂淨土，就能橫出三界。難行道是經過三大阿僧祇劫的難行能行、難捨能捨、難忍能忍的菩薩道，方能成佛。歷第一大阿僧祇劫滿，才能出離三界，這是一般菩薩成佛的通途。我們沒有發現初發心菩薩，對於修行的前途，產生懷疑的記載，只要信心堅固，願心正確，終極的目標不變，就不必畏懼不墮，更不必畏懼披毛戴角的生死現象。

諸佛菩薩在修行過程中，往往是適應眾生需要而示現不同的身分和形相，所以，在《本生譚》中，記載釋迦世尊在因地時，曾為種種的動物，已度種種動物中眾生；中國禪宗史上的南泉普願禪師，也說死後到山下村莊裡做水牯牛。因此，作為一個真正的修行人，只知當下努力修行，至於是否能夠出離三界，

應該是採取只顧耕耘，不問收穫的態度。

畏懼披毛戴角還的人，他是不敢修行的。鼓吹此生不了道，就要披毛戴角還的人，一定不是正信的佛教徒，更不能體認到大乘佛法的襟懷。這種觀念阻止許多人出家修行，也使許多已經出家的人感到沮喪和失望，更使得許多出家人變成自私自利，急於自了，不能夠產生利益眾生、淨化社會的願望，所以，佛教被人指為消極、逃避、悲觀。最初這種「此生不了道，披毛戴角還」的觀念，本不出於佛教，乃是出於破壞三寶的陰謀。因為即使在佛世，也沒有要求所有的出家僧眾必須即身成就，因此，正常的佛道，是不戀生死，也不畏生死的。

前面所說有心破壞佛教的齋教徒們，自己不出家，故說道降火宅，而不降僧中，出家修道也不得道，既不得道而受信施，當然要變做牛馬來還債了。其實出家僧尼的生活，多較常人清苦，照顧信徒，服務寺廟，而取得微分的生活所需，還要他們來生變成牛馬抵償嗎？除了站在敵視僧尼的立場之外，對此說法，實在找不出更好的理論根據。故也可說，這跟「地獄門前僧道多」的流言，同樣的惡毒！事實上，佛在世時，制定比丘托鉢，稱為「化緣」，以托鉢的形象，與在家的信眾接觸，並為他們祝願，就是代佛宣化，就是報答信施。出家的形象本身就能使人產生離欲、離苦的作用，何況再用佛法化導，

學佛群疑 221

其功德豈能與用勞力生產來求取生活所需的方式同日而語。

以宗教的立場而言，縱然出家人住於寺院而不與世俗接觸，也未能即身成就，只要每日課誦不斷，為社會、國家、人類、世界眾生的幸福祝願，已經功德無量。所以在《出家功德經》裡說，一天出家也有無限的功德，何況是發了終生出家的弘願之人，因此，出家修行是多生多劫的事，不是臨渴掘井式的急就行為，沒有必要在一生之中急求自了。

如果此生不了生死，尚有兩條路可走：一是以彌陀的本誓願力，求生西方；一是以自己的願力，累劫修行。只要信心堅固，願力不退，就可保證在修行的道上，一路前進，縱然由於初發心的緣故，有時會信心不足、願心無力、修行不得要領，只要發願修行，嚮往出離，出家也比在家牽掛更少，障礙更小。縱然不能夠保證未來生中永不墮三塗惡道，也不會比在家身分者墮落的機會更多。

學佛群疑 222

「地獄門前僧道多」是真的嗎?

地獄思想，在釋迦世尊出生以前的印度就有了，而在佛教傳入之前的中國，也已有了人死之後下黃泉的說法。西方的基督教，也提到關於世界末日之時，不信基督，特別是不被基督寵愛的人，即入煉獄的情形。可見，地獄思想是人類宗教的共同信仰。不過對於地獄的描述和看法，因了地域、時代及文化背景的不同，而頗不一致。此由於各民族、各宗教的信念互異，所見地獄的景象也不一樣，在某一宗教認為可生天堂的人，在另一宗教竟又是要把他們收到地獄裡去。

印度佛經裡所說的地獄，有八寒地獄、八熱地獄、各有十六遊增地獄。八寒、八熱為根本地獄，十六遊增稱為近邊地獄。尚有處於山間、樹下、空中的孤獨地獄，另有十八地獄之名。

佛教對於地獄的描述，初見於《雜阿含經》卷四八，謂有大火赤紅的地獄。其詳細的分別敍述，乃見於《長阿含經》第十九、《立世阿毘曇論》、《雜阿毘曇心論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《涅槃經》、《瑜伽師地論》、《大智度論》等。

學佛群疑 223

中國民間相信人死之後，經過十殿閻王的審理問案，每一殿都設置不同的地獄和刑罰。此在印度傳來的佛經中並無根據，而是出於中國民間傳說的《十王經》，據說是由成都大聖慈寺的藏川傳出；道教也傳有十殿之說，並有一百三十八所地獄。類此信仰的源流，總不外乎出於感夢、扶乩、降靈、死而復活者等所輾轉流布，其閻王之名雖淵源於早期印度的《梨俱吠陀》，但他是住於天上，是司理死亡的神，漸漸地，閻王降住地府。至於衍生出十殿之說，乃是後期中國人的信仰了，此與君主時代的司法程序有關，各級首長，兼理各級法院的職責，十殿閻王問案，一如人間的知縣、知府、尚書，乃至皇上親審。所見地獄景象，也以各人所熟悉的人間環境為樣本，中國古人所知的地獄中，沒有非洲的黑人及歐美的白人。由於時、地、風俗、信仰的不同，所見地獄也不同，佛說：「萬法唯識，三界唯心。」地獄在眾生心內，實有其事，又不必盡同，既不可否定地獄的存在，也不必拘泥、執著於諸種有關地獄傳說的必然。

佛經中敍述到墮地獄的例子也不少，早期是指犯了殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧的五逆罪者，會墮地獄，例如佛的堂弟提婆達多及其伴黨，墮入地獄，漸漸演變成為凡是做錯了事，不論輕重，都要下地獄之說。而在比丘及比丘尼律所見犯戒、破戒的過失，僅有數條極重過失為不可悔。所謂不可悔，

是指失去戒體而被逐出僧團，再受國法死刑的制裁者；可悔則有對眾人、對數人、對一人懺悔，及對自己良心的責心懺悔。而僧尼律中處處都說：「犯過者當懺悔，懺悔則安樂。」又有說：「有戒可破是菩薩，無戒可犯是外道。」並沒有強調凡是破戒便入地獄的觀念。

罪過又可分成戒罪和性罪，所謂性罪，是指造惡行為的本身就是罪，不論受戒不受戒，犯了過必須受報；戒罪則是在受戒之後，增加持戒功德，倘若犯戒，便在性罪之外另加戒罪。所謂戒罪者，是指持戒有功德，犯戒有罪報，持戒是對一切眾生，所以功德無量；犯戒只能對少數眾生，所以破戒的罪過再大也不及持戒的功德之多。

受戒有約束的功能，悔過有洗心的功能。罪有輕重，犯了極重的戒罪及性罪者下地獄，其他的輕罪，則隨類受報，生於人、鬼、異類群中，都有受報的機會。由此可知作惡、犯戒未必全下地獄。雖有一部晚出的《日連問經》，強調事事都可能下地獄，這在早期的《阿含經》及律中尚沒有見過，否則易於使人誤會：不信佛不學佛還不至於下地獄，信佛學佛後反而容易下地獄，那還有多少人敢來信仰佛教而學佛修行呢?

所謂「地獄門前僧道多」這句話，既非佛家語，也非道家語，

而是在明朝之後，從一些齋教的乩壇、靈媒的口中傳出。齋教徒眾都是在家人，他們剽竊儒、釋、道三家的若干名詞和觀念，似是而非地組成新興宗教和祕密結社之民間信仰，因為他們是在家人的宗教組織，所以，在排斥他教及吸收信徒的利益衝突之下，不得不跟出家的僧侶及道士，採取敵視對立的態度，因而傳出「道降火宅」的口號，鼓吹俗人修行容易生天得道，渲染捏造出家修道者的困難、黑暗、腐敗，宣揚僧道都下地獄的觀念。他們在通過市井間的口耳相傳，便成了一句「地獄門前僧道多」的流行語，既可醜化僧道的形象，也可嚇阻優秀的俗人出家為僧道。然其既非出於佛經，自可不必介意。不過必須指出，這句口號乃是出於齋教徒的杜撰故事，目的是為了侮辱佛道二教。

像民國九年（西元一九二〇年）雲南昆明西邊洱源縣的幾個齋教乩壇所著的《洞冥寶記》中，就極力指控僧侶不守清規，捏造和尚墮地獄、受刑罰的故事。此見於中央研究院的某位研究員為一貫道護航而寫的《天道鈎沈》三十頁。該研究員雖未承認是一貫道的信徒，而該書凡是涉及佛教的和尚之處，便採攻擊、辱罵、尖酸刻薄的態度，否定出家修行者的道德價值，而一味地引述強調在家齋教徒如先天、龍華、一貫道等所謂道親之間的利樂，雖然引用了不少資料，但都缺少理性的抉擇，乃是出於一種情結的表現。從他的那本書中，

可以領略到傳教師的狂熱氣燄，卻無法想像他是一位中央研究院的學者。

須知：凡有人事，就有弊端，僧中難保沒有破戒、犯戒的人，釋迦制戒就是為了防範、制裁、處理這些事件。儒家說：「人非聖賢，孰能無過。」出家的凡夫，在未修成聖賢之前的修學階段，因為不清淨，所以要求戒，受戒是修行的起點，跌倒了再爬起來，犯了戒再懺悔，乃是正常的事。齋教徒們，自己不願受出家戒的約束，反而詆毀出家人持戒不嚴，並且誇張出家人的犯戒罪行，其存心是顯而易見的。

學佛群疑 227

「學佛越久離佛越遠」是真的嗎?

經常聽說：「信佛三天，佛在眼前；信佛三年，佛在西天。」這似乎表示，學佛越久，離佛越遠是肯定的事實。其實這是對佛教的一種誤解，認為「放下屠刀，立地成佛」，就等於完成了究竟圓滿的佛果，也就是說，只要心回意轉，馬上就可以花開見佛，或者立即成佛。而一旦信佛並開始學佛之後，才知道成佛並不是那麼容易的事。

事實上，學佛之道可分為兩種：一種叫作難行道，從初發菩薩心，到修行自利利他、難忍能忍的菩薩道，要經過三大阿僧祇劫，才能完成佛道。另一種稱為易行道，要學念阿彌陀佛聖號，憑藉佛的本願力，先求往生西方淨土，經過長時間的薰聞，證得聖位的菩薩之後，再以自己的願力，回到世俗的凡夫群中，廣度有緣的眾生，積聚智慧與福德資糧，直至功行圓滿，方能成佛。所以學佛越久，知道佛法越深，才瞭解從凡夫到成佛的路程是相當遙遠的。

因此，所謂「放下屠刀，立地成佛」，意指在逐漸地成就佛之功德的開始，亦即指完成了自己能夠成佛，也必將成佛的第一步。認同眾生與佛本來一體，

學佛群疑 228

無二無別，只是在迷為眾生，悟即為佛，並不是說，當我們承認自己有成佛的可能之時，就已同時完成了佛的福德和智慧。

也有一種情況是，學佛之初勇猛精進，覺得佛果指日可期，而且他們也的確能夠重重突破，似乎煩惱迅速消除，智慧速疾增長；但是日久之後，仍然覺得煩惱未除，反而感受到障礙重重，業障、魔障、病障層出不窮。如此一來，可能有兩種結果：知道了學佛成佛不是一朝一日或一生一世的事，乃是多生多劫不斷修行的事，所以不再急於成佛，而能改採腳踏實地、逐步前進的心態，甚至抱持不問收穫，但自耕耘的態度，努力修學。另一種則是對於佛法失去信心，認為開悟成佛之說，只是一種觀念或理想，解脫煩惱，轉凡成聖，乃係不可能的事，所以放棄修行，或者改信其他宗教，以期獲得另一種方式的歸宿。

綜合以上諸種情況，可得一個結論：「學佛越久，離佛越遠」的問題，是基於「斷煩惱、證菩提」的觀念而起。如能體會到無求、無得，方證無上的佛道，但以佛法用之於現實人間的日常生活，即能解除許多矛盾的心結或情結。若不急求斷煩惱證菩提，煩惱自然已在減少，那樣的話，不僅不會感到學佛越久離佛越遠，而且會使你突然發現，佛就在你的眼前。只要自心與佛的慈悲與智慧相應，自心即是佛的全體大用。因此，《宗鏡錄》

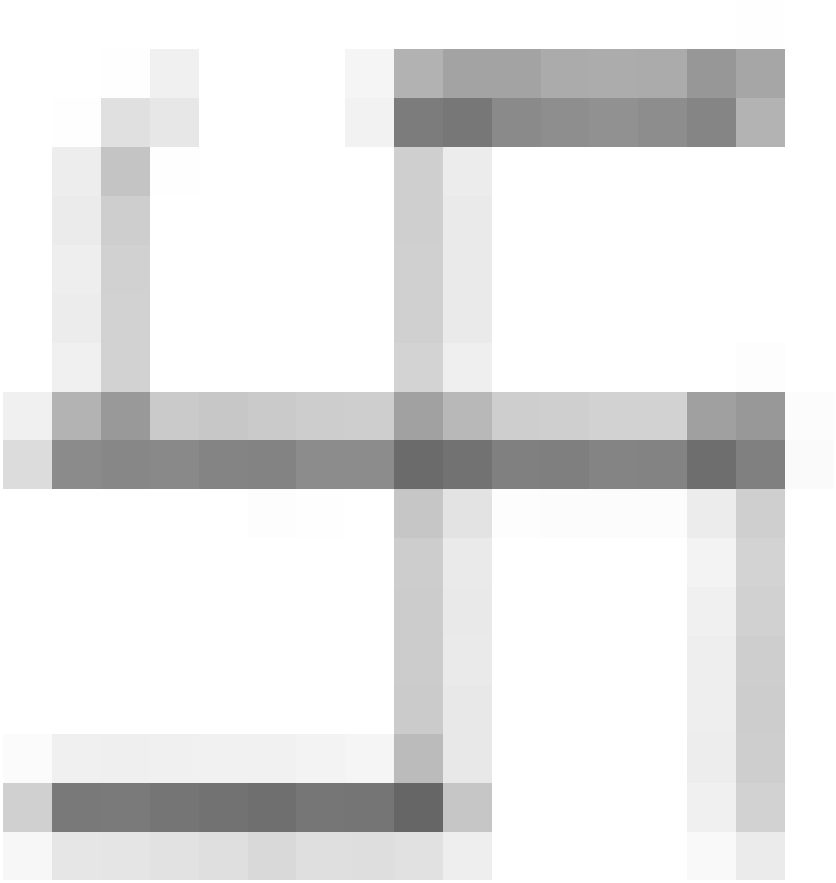
的作者永明延壽禪師主張：「一念相應一念佛，念念相應念念佛。」若將佛的慈悲與智慧，應用於日常生活，而不急求了生死證涅槃，豈會產生「學佛越久離佛越遠」的誤解?

學佛群疑 230

卍字是什麼意思?

卍字是佛的三十二種大人相之一。據《長阿含經》說，它是第十六種大人相，位在佛的胸前。又在《大薩遮尼乾子所說經》卷六，說是釋迦世尊的第八十種好相，位於胸前。在《十地經論》第十二卷說，釋迦菩薩在未成佛時，胸臆間即有功德莊嚴金剛卍字相。這就是一般所說的胸臆功德相。但是在《方廣大莊嚴經》卷三，說佛的頭髮也有五個卍字相。在《有部毘奈耶雜事》第二十九卷，說佛的腰間也有卍字相。「卍」僅是符號，而不是文字。它是表示吉祥無比，稱為吉祥海雲，又稱吉祥喜旋。因此，在《大般若經》第三百八十一卷說：佛的手足及胸臆之前都有吉祥喜旋，以表佛的功德。

卍字的符號，有向右旋-

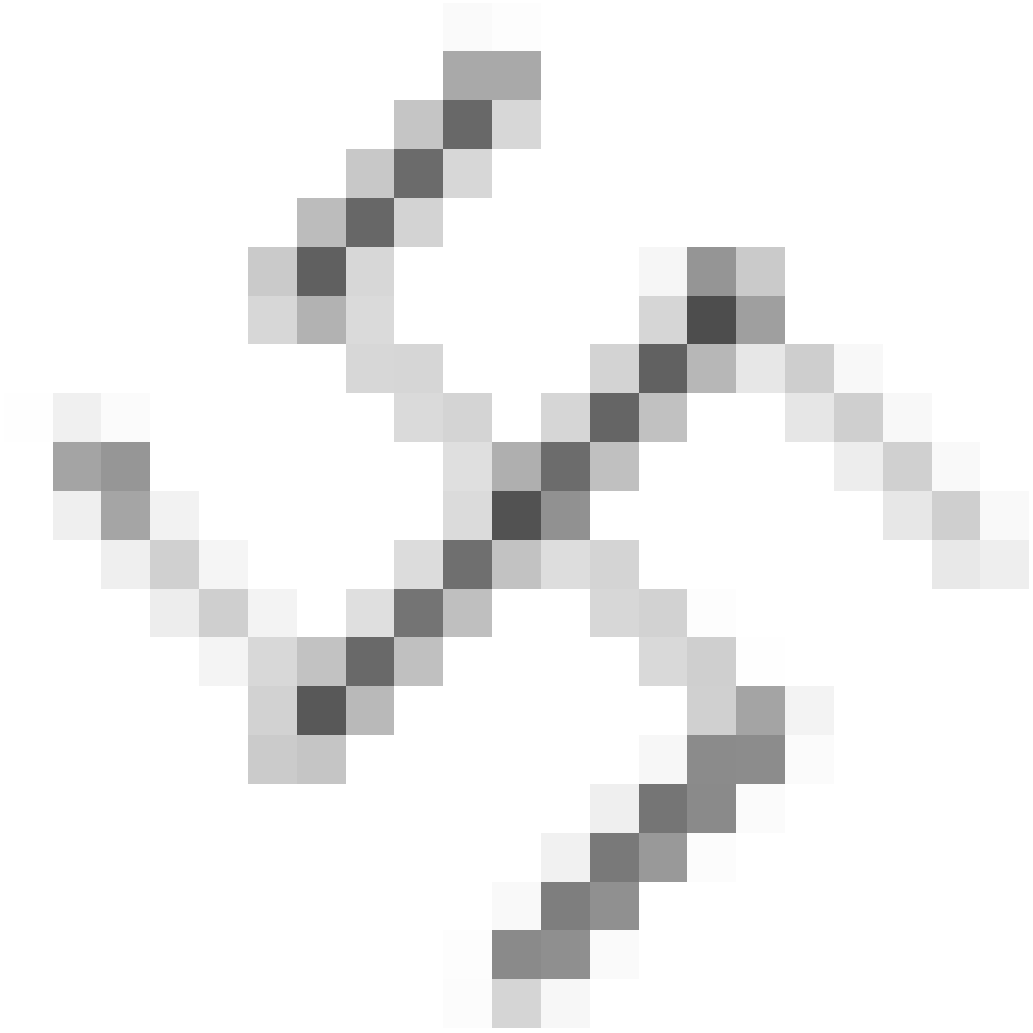


；有向左旋- 卍。根據《慧琳音義》第二十一卷、《慧苑音義》及《華嚴經》等，總共有十七處說到卍字相是右旋。但是《陀羅尼集經》第十卷所示摩利支天像所拿的扇子中，所畫的卍字相乃是左旋-卍。還有日本奈良的藥師寺的藥師佛像腳下的卍字相，也是左旋，但是多數的記載是右旋。最早在印度教的主神，如毘濕笯及克利辛那，胸前就有卍字相。

學佛群疑 231

在古印度的傳說，凡能統治世界的轉輪聖王，皆具有三十二種大人相；佛是法中之聖王，所以也具三十二種大人相，此在《金剛經》中就有記載。

在近代，右旋或左旋，時有爭論。而大多數都認為右旋是對的，左旋是錯的。尤其是在二十世紀的四十年代，歐洲的希特勒，也使用卍字相來作為他納粹主義的標幟。此後，即有更多的爭論，有的說希特勒所用的是左旋，佛教所用的是右旋。其實在唐朝的則天武后時代，曾經創造了一個字- 卍，念作「日」字，象徵太陽的意思，就是左旋；希特勒使用的是斜角形的



，佛教則是正方形的卍。至於印度教則以右旋表示男性的神，左旋表示女性的神。而西藏的喇嘛教用右旋，棒教（Bon-pa）則用左旋。根據日本國士館大學光島督博士的研究，卍字本非文字，西元前八世紀時始見於婆羅門教的記載，乃是主神毘濕笯的胸毛，是稱為Vatsa的記號而非文字，至西元前三世紀始被用於佛典。到了西元後一世紀時，又更名為Śvastika，本為牛犢頭部的毛髮螺旋相，演變成主神毘濕笯的胸毛相，後成為十六種大人相之一，又成為三十二種大人相之一。

總之，在佛教不論右旋、左旋，卍字均係用來表徵佛的智慧與慈悲無

限。旋迴表示佛力的無限運作，向西方無限地延伸、無盡地展現，無休無止地救濟十方無量的眾生。故亦無須執著、揣摩卍字形相的表現是右旋或左旋了。

學佛群疑 232

蓮花在佛教表示什麼?

在佛經中說，人間的蓮花不出數十瓣，天上的蓮花不出數百瓣，淨土的蓮花千瓣以上。蓮花表示由煩惱而至清淨，因為它生長於污泥，綻開於水面，有出污泥而不染的深一層涵義。而蓮花除了蓮瓣，還有蓮蓬、蓮子，蓮瓣、蓮蓬可觀賞，蓮子可食用；蓮子又可生長，栽培更多的蓮花。蓮花開放於炎熱夏季的水中，炎熱表示煩惱，水表示清涼，也就是在煩惱的人間，帶來清涼的境界，這都是蓮花所表徵的美德。所以，比喻從煩惱得到解脫而生於佛國淨土的人，都是蓮花化生的。

三界的眾生，以淫欲而托生，淨土的聖人，則是以蓮花而化身，因此，蓮花表示清淨的功德和清涼的智慧。對於聖人而言，是無形的，顯現於凡夫之前，便以人間所熟悉的形象來表現。所以，我們所見的佛像和佛經中介紹淨土佛國中的聖賢，都是以蓮花為座；或坐、或站，都在蓮臺之上，是代表著他們清淨的法身，莊嚴的報身。

學佛群疑 233

燃頂、燃臂、燃指有必要嗎?

根據原始佛典以及比丘戒律，凡是損毀、傷害、虐待自己的肉體，均非佛所允許。至於印度苦行的外道，用火、用水、用刀，以及種種自虐方式，使自己的肉體受苦，作為修行的方法，目的是為自己贖罪而求得神的寬恕。其起源可能跟用動物乃至生人祭神有關，神類喜歡血食，以生肉供養是表示最高的虔誠。然而，即使用苦行能達到某些目的，卻不是佛教修行的方法和方式。所以，比丘戒規定，凡四肢殘缺五官不全者，不得受比丘戒。

可是，在大乘經典中，就有燃頂、燃臂、燃指的記載。例如《梵網經》輕垢戒第十六條說：「若不燒身臂指供養諸佛，非出家菩薩。」又在《法華經》的〈藥王菩薩本事品〉，也有燃身供佛的記載，其中說：「若有發心，欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃頭指，乃至足一指，供養佛塔，勝於國城妻子，及三千大千國土、山森河池、諸珍寶物，而供養者。」大乘的苦行，是由釋迦牟尼佛的因地修行的方式而來，他在往昔修行菩薩道時，曾做種種的捨身供養及救生供養。比如他曾經為了向羅剎惡鬼求得一偈，而不惜投身相餵；又曾在雪地見到餓虎，

因缺食物，幾隻幼虎也將餓死，所以投身飼虎。這是基於「難行能行，難忍能忍」的菩薩精神而倡導苦行。

苦行的本身跟神教所修的苦行不同，也和以生人血食祭神的意義不同，在中國的《高僧傳》中，有〈忘身篇〉及〈遺身篇〉，專門蒐集捨身修行的高僧事例。千古艱難唯一死，人無不愛惜自己的身命，若能以身相捨或用火燒身，那是需要很大的決心和忍苦耐心的。

但是，正常的修行法是以人的行為為標準，以人間的倫理思想為基礎，若有違背常情常理的行為，便不是常人所能用而當用的，否則會使自己產生更大的煩惱，並且招致他人的物議。修行應根據原始佛教的精神，以人間身修行，佛法應是普遍大眾都能接受的修行方法；如果強調特殊的菩薩行，而忽略了人間性、人類的共同性以及社會的普遍性，那就很難產生普化世間的功能，至多只讓人評為奇行和異行而已。如此即使能夠博取若干人的尊敬，也不能達到佛法普及化的效果。

燃指焚身的例子，在近代有八指頭陀敬安禪師燃掉兩指；在越南有廣德焚身；在臺灣也有某法師燃去一指，其目的都是為了某一樁心願。這些行為者的存心和勇氣值得讚歎，但是我們不應效法，否則就偏離了佛法住世的正途。

至於燃頂雖有根據，出家人受戒燒戒疤則沒有出典可察，而且也為時不久。在佛教流行地區，不論南傳北傳，除了中國之外，沒有一個國家有此習俗。在明末清初之前的中國，也沒有這樣的風氣。而大陸在文革之後，恢復傳授三壇大戒，也廢止了這項規定。只有臺灣還在新戒頭頂燒香疤，然而這大概也燒不了多久了，所以我們不必提它。至於頭上燙十二個、九個、六個、三個，乃至一個香疤，都沒有多大意義，只能說，燙得越多，表示發心越誠；如果是出於戒師們的硬性規定，那跟發心者本人的願心無關。所以，我極不贊成戒師規定燒戒疤。

學佛群疑 236

在家學佛與出家學佛的不同在那裡?

居士能夠說皈依嗎？居士可以講經嗎？居士可以化緣嗎？居士可以主持寺院嗎？居士能為信徒念經拜懺超度嗎？居士能夠參與和干涉出家人的事務嗎?

以上六個問題常有人問起。照理說，那些都是出家僧眾的分內事，非居士所當做，萬一做了，即失去在家學佛的立場；否則應現出家相，不該一方面捨不得離俗出家，另一方面又要模仿出家生活，享受出家人的權利，這不是在家學佛的本意。在家學佛是為了獲得佛法的利益而學佛修行，護持三寶，是三寶的外護，不是三寶的核心。

然而，時代變了，出家人少了，需要佛法和佛事的人數卻增多了。在沒有出家人或很少出家人的地方，也允許在家居士代說三皈。三皈的本意是恭敬皈命佛法僧三寶，其是以僧寶來說三皈，不是在家居士說三皈，皈依僧寶也不是指皈依在家居士。我曾寫過一篇短文〈僧伽未必是僧寶〉，收在《明日的佛教》一書中，其中對三皈對象的僧寶，就有很詳細的說明。

總之，居士雖不可越俎代庖，自稱皈依師，

但他們可以在無人說法處及無人說法的時地，代替僧寶中的某一位大德法師說三皈。不過，對一般眾生，如種種動物，其不論死活，任何佛教徒都可隨時為之說三皈，使眾生普種善根，作為未來得度之因。

至於講經說法，在佛世就有居士代佛說法的例子，甚至也有長者居士代佛為僧眾講授法義。如大乘經中，就有維摩詰居士說法，勝鬘夫人也有說法的記載，因此，居士說法應該沒有問題。依古來慣例，居士不得以說法來賺取生活費用，是因為居士有他自己一定的謀生方式，不靠講經說法維生。但是，目前這個時代一切講求專業，弘法也須專業化。如果居士以弘揚佛法為專業，應該酌量收取報酬，作為養家活口的生活之資和交通所需。然而，若以講經說法為歛財手段，大受供養，漫無限制，那就不是學佛的居士應有的心態了。除此之外，今日或明日的居士，若為佛教的文化教育及行政工作做專業性的服務，也應該接受適量的待遇以維持家計。

至於化緣，其本意是讓沒有接觸過佛法的人有接觸佛法的機會，所以比丘要沿門托鉢乞化善緣，原來目的不在飲食，而在種植信佛學法的善根。現代人提到化緣就聯想到向人要錢，這並非佛法的本意。當然，透過乞化而使在家人布施，雙方都得實益，不過不能本末倒置，不能表面給人佛法而目的在於要錢。

學佛群疑 238

現今化緣多半是為建築寺院，很少是為了個人生活，也有一些是團體和寺院乃至個人，為了舉辦、促成某一種文化教育慈善事業而產生，比如印經、辦學校、建醫院、孤兒院、老人院等，面對此等活動，出家人應該做，居士們當然也應該做。

中國近代史上有一位乞丐教育家武訓，就是以要飯來辦學，這是值得鼓勵的。因此，居士化緣，但問其目的何在，不是可以或不可以的問題。若為擁護三寶，當然可以；若為社會福利，同樣可以；但若為購買私人住宅而假借佛堂、寺院之名，來營個人私利、圖個人享受，那就是違背因果的。

寺院，《法華經》稱之為塔廟，原本是用來供佛的舍利，後來才作為珍藏佛的法寶。在有佛有法之處，一定有僧人照顧，所以在塔廟的旁邊有僧房，這就完成了住持三寶的形象。俗人親近三寶，若住於寺院，稱為近住，其目的是學習出家的威儀及修行的生活，並且為僧伽大眾服勞役，稱為耕種福田。

佛典中尚無居士主持寺院的成例，但是近世以來，日本的佛教以在家居士為中心，他們住於寺院，生兒育女，代代相傳，是職業的宗教師家族，和一般的在家居士不相同。另外，像民初的楊仁山、歐陽竟無、韓清淨，都是以居士身而主持佛教教育和文化事業的。他們都有道場，但不以寺院稱之，比如祇園精舍、金陵刻經處、支那內學院、三時學會等。

學佛群疑 239

因此，近代不乏名居士主持各類道場的例子，都是用精舍、學會、學院、蓮社、居士林、居士會等等名稱，不曾用過寺院的名目。如果居士一定要主持寺院，那可能是密教在家派的喇嘛，或是神道教的廟祝，而不是住持。因為寺院的住持是代表住持三寶，居士既非三寶之一的僧寶，怎能當住持？名實不符，是違背佛教倫理的。

凡是佛教徒都應該念經拜懺。佛教既然鼓勵生前結社共修，死後也當有同修的助念超度。因此，居士當然可以替人助念，為人超度。不過，問題在於若干在俗之士以為人誦經拜懺超度亡靈為專門職業，如先天、龍華、一貫道等齋教就有這種情形。他們平時不敬僧寶，一旦有人過世需要超度，就出現專為亡靈超度的齋公齋婆，且學僧尼常用的經懺佛事到處趕場。他們既是職業性的誦經團、拜懺隊，當然就不免論工計酬，然這種現象是佛法所不許的。

也有人問，居士能否使用法器敲打唱念？這應該不是問題，只要是用來誦經拜懺、修行佛教儀軌，而不是作為賺錢謀生的途徑，就沒什麼不可。問題是，學會法器的敲打唱念之後，很可能被人東邀西請，忙得不可開交，以至捨棄了自己的本行職業而把經懺佛事當成專業，這是必須防止的事。在家居士的謀生方式有很多，若用修行的方法謀生，雖不會餓死，也不會大富，

學佛群疑 240

正信的居士何必要下海去趕經懺?

至於出家人的事務，所謂僧事僧管僧了，居士不得參與，更不可干涉；這就好比你不是某團體的成員而去干涉該團體的事務一樣，參與已屬不可，何況干涉？所謂僧事，是指出家人的生活、威儀、戒律的清淨與否以及僧眾之間的相互摩擦等，居士如果過問，就像自己不是軍人身分而走入軍營去論斷軍紀，或處理軍人的事務。

出家人本為一體，因為是凡夫，所以他們之間可能有矛盾。但是僧無隔宿之怨，更無不共戴天之仇，小小摩擦轉眼即了，所以往往以不了了之的方式來處理僧眾的瑣事。如果居士插足進去，反而使得事情擴大，而且口舌更多。所以居士進入寺院，只需熱心護持，不可幫一個說一個，談論是非，製造糾紛。常言說，不看僧面看佛面，你是為信佛、學佛、護持三寶而親近寺院，故不要因為見到你所不順眼的僧眾現象而生譏嫌，自尋煩惱。

學佛群疑 241

以出家僧為佛教重心

的傳統能繼續維持嗎?

這的確是一個非常尖銳的問題。

佛教從印度到中國，乃至到韓國、日本和越南，兩千五、六百年來，沒有發生過這個問題。但是在一百年前，日本佛教由於明治天皇時代實行維新政策，並且為了增加人口，以從事對外擴張，所以對於佛教的出家僧眾，用種種的壓力，使他們娶妻吃肉，從此之後，日本佛教漸漸轉變為在家人住持寺院的風氣。因為他們是專業的寺院經營者，所以仍被視為僧侶。到了二次大戰之後，韓國也出現了在家的佛教教團，迄今為止，韓國就有出家和在家兩派共存而不互容的事實。我們中國以及香港、星馬和北美地區，也漸漸有了獨立的居士佛教組織。他們雖不反對出家僧團，也不一定作為出家僧團的外護者。當然，由於一向的標準觀念，居士不能代表僧寶，所以還沒有人以居士的身分，名目張膽地接受信徒的皈依。然而，這種現象還能夠維持多久而不變質?

學佛群疑 242

這需視出家僧團弘法力量的強弱，以及人才人數之多寡而決定。如果僧中無人才，無能領導四眾的弟子，則中國佛教轉為以在家居士為中心的時日不會太遠。

在佛的時代，以及佛涅槃後幾百年中，僧中龍象輩出，在家居士依止僧眾修學佛法是正規現象。到了大乘佛教抬頭之時，就有以在家居士為中心的觀念出現，比如《維摩經》的維摩詰居士，就是最好的例子。中國在明末之後，居士佛教也漸漸抬頭。民國初年以來，居士的人才也出了不少，甚至印光大師多以居士為攝化對象。想其目的，也在於與其讓居士脫離僧眾，不如以一代大師的身分，專門攝化他們為三寶弟子。今後的僧眾是否能夠維持傳統的地位，要看僧眾之中是否有人能夠感化居士，攝皈其為三寶弟子。

據我所知，今日有不少的大德居士，雖然也學佛，但不請求僧眾舉行皈依三寶的儀式。因為在《六祖壇經》裡言：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡。但心清淨，即是自性西方。」致使一般自視較高的居士，不願向僧眾稽首頂禮，自稱弟子。另外，根據淨土教典，往生西方不一定要以皈依三寶作為條件，雖然《觀無量壽經》主張中上品以上者需要受持三皈依，具足眾戒，但是中品下生、下品上生、下品中生、下品下生，沒有規定要受三皈，只要臨命終時，懇切持念阿彌陀佛名號即可。

學佛群疑 243

當然，中國是以儒家文化思想為正統的形式，歷數千年而未嘗衰竭。信佛而崇儒，或崇儒而信佛，都是抱著和僧眾為方外交的態度，雖然曾經有過皇帝、皇太子、宰相、大臣，如梁武帝、則天武后、唐宣宗、張商英等，對大德高僧執弟子禮，但總是少數。因此，歷來中國佛教信徒雖然很多，真正皈依三寶，稱為三寶弟子的比例卻不多。佛教主張依法不依人，教團以三寶為中心，不以特定的個人為對象。但是中國人一向持有「人能弘道，非道弘人」的觀念，以人為重，以法為輕，若有學行俱優、智慧與慈悲並重於世的高僧出現，自然形成以僧寶為佛教中心的局面。

不過，今後的情況可能更為艱鉅。因為面臨科學文明、民主思潮、自由情執，要使僧眾受到廣大群眾的擁護與皈敬，必須提出相等的努力和代價。其實，是不是能夠保持僧寶為佛教的重心，應該不是問題。如果重視僧才的培養、儲蓄和適當的應用，僧眾因為沒有家室之累及世務之縛，無論在學問和修持，智力和悲願，平均應該優於在家居士。我們不必為將來誰是佛教的重心而爭論、擔心，但看我們僧眾對未來社會的前瞻和因應，能否掌握住不變隨緣的方向而定。

學佛群疑 244

未來的社會還有人出家嗎?

上一條舉出《六祖壇經》及《維摩經》的例子，可見在家也能修行，修行不一定要出家。由於社會環境的變遷，人類生活方式的轉變，想要出家和能夠出家的人，必然越來越少。現在，可以有幾千幾萬個人共同工作的工廠和公司，卻很難見到幾百幾千人的出家僧團再現。因為工廠等工作場所的從業人員，都有他們各人的家，家庭生活和工作環境是分開的，在緊張、激烈或單調的工作之餘，尚有他們休閒、娛樂等的享受。出家的僧團則不同，從朝至暮，從天黑至天明，日復一日，年復一年，都是生活在清苦、單調、規律、精進、不放逸的狀態中，除非具有深厚善根、堅忍毅力和宏大願力者，否則很不容易適應。

過去，出家的僧眾住於深山大澤的叢林之中，不易受到物質世界的誘惑。而今天較大的寺院，都成了觀光勝地，寺院的僧侶，不得不和來自各方善男信女，以及觀光的旅客有所接觸；為了經營寺院，弘揚佛法，也不得不深入民間。因此影響到出家人修道生活的寧靜和清淨，除僧相、茹素、不結婚和沒有個人財產之外，幾乎和在家人相似。所以一般根器的人，如果不遇到大善知識的提攜、

勉勵，很難自動發心出家，出家之後，也很難至死不渝。

當然，三世諸佛成佛，都是現出家大比丘相。歷史上的羅漢，不論男女，都是出家相，古代各宗祖師，絕對多數也是現出家相的。因為出家的生活方式，依據戒律而住，自然而然可以免除許多的困擾與牽累。對個人而言，能夠專精於佛法的修學與福慧的增長；對社會大眾而言，可以心無旁顧，全心投入，奉獻出自己身心的全部，為佛法的弘揚，對眾生的救濟，作最大的努力，雖在不休不息的自利利他的生活中，依然可以感受到無牽無掛、自由自在的樂趣。他們不需為明日擔憂，不需為出路鑽營，他們的生活就是他們的安身立命之處。

因此，只要正統、正信的佛法存在一天，出家之門就永遠敞開，出家的路，還是有人走的。縱使不再出現幾百幾千人的長期共住同修的現象，出家人的踪跡還是不會斷。當然，如何在未來社會開發出家生活的環境，需要用我們的智慧作深遠的考慮與策畫。但是，只要有人以大悲願心發心出家，他們就會在任何艱難的情況下，披荊斬棘，走出他們的康莊大道。

學佛群疑 246

佛教對於女性地位的看法如何?

佛教稱女性為女眾，有關女眾的地位，常被討論的例子，是「八敬法」。依「八敬法」女眾不能獨立，必須仰靠男眾，不能和男眾共住，也不能離開男眾太遠而住；必須要請男眾的長老上座，每半個月為女眾說法教誡，女眾不能直接在尼僧中受戒，必須通過男眾的證明；比丘尼雖然受戒一百年，還要禮拜新受比丘戒的男眾。因此，到今天為止，女眾在佛教之中，始終沒有地位，特別在錫蘭、緬甸、泰國等上座部的區域，甚至於不許女眾成為比丘尼，只能夠成為過出家生活而無法受出家戒的清修女。

可是今天有西方的女眾加入佛教的僧團之後，她們已在大聲疾呼，而且要求男女平等的權利。她們在東方覺得女性沒有地位，回到西方的社會，出家的佛教女性，生活的困難更多，這是一個奇特的現象。因為到西方傳佛法的還是以男眾為主流，男眾並沒有一定要歧視女眾，可是佛教的傳統，如何來突破，這是關鍵所在。

今天在西方的美國，有一群佛教的女眾，出版了一份季刊，

叫Kahawai的雜誌，它的副題是Journal of Women and Zen「女人與禪」，已經出到第九卷。在錫蘭，也有一群女眾發心，出版了一種每月通訊，名稱叫作Parappvdvwa，副題是Nuns Island「尼眾島」，已經出到第四卷。其出刊宗旨乃在提高女性在佛教中的地位，以達到男女平等的目的。另一九八七年二月中旬，在印度的佛陀伽耶，也召開了歷史性的世界比丘尼大會。

一九八七年三月在臺灣出版的《當代》雜誌第十一期，古正美博士寫了〈佛教與女性歧視〉專論，說明佛教的女性歧視是出於上座系化地部，例如「八敬法」和「女人有五障」，都是化地部所強調的。所謂五障，就是女性不能成佛、不能為魔王、不能為天帝釋、不能為梵王、不能為轉輪聖王。此證明晚期的大眾部、一切有部及初期的大乘空系，對這種觀念持有異論。屬於一切有部的《佛說龍施女經》，便反對女人的五種障礙說，指出《增一阿含》卷二二及卷五〇，所敍述的女人如佛的姨母大愛道、須摩提等，不但信心十足，而且還以做女人為光榮。空系大乘的《道行般若經》，強烈反對轉女身為男身而後成佛的理論。嗣後，《維摩經》、《順權方便經》、《諸佛要集經》、《阿闍貰王阿術達菩薩經》、《大淨法門經》、《寶女所問經》、《佛說須摩提菩薩經》及《佛說無垢賢女經》等，都有申張男女無差別論的作用。

學佛群疑 248

事實上，考察佛陀時代的男女觀，應該從重視於基本的平等著眼，如羅漢的果位是不分男女的，修學佛法也是男女平等的，佛說一切眾生都有成佛的可能，何況是女性。所謂「佛」就是徹底的解脫者、圓滿的智者和無上的濟世者，男性可以做到，女性當然也不例外。不過，從女性的生理和心理的考察，我們不能否認，一般女性是比一般男性來得脆弱、優柔且倚賴性重些。所以為了保護女眾修道生活的安全，鼓勵女眾成為佛門龍象，男眾應該多盡一分心力協助女眾，但這並不等於高壓、歧視。如對大比丘尼- 佛的姨母婆闍波提（即大愛道），比丘大眾誰說不敬? 在經律中提到，女性是誘發比丘情欲和貪欲的根源，為了防止慾火中燒，故對比丘們說女身不淨，以女身為對象而修不淨觀。這是在修持過程中，所採的方法及防範措施，未必表示對女性的歧視。

女性之中，也有女中丈夫、巾幗英雄，可是終究沒有男性的偉人那麼普遍。近代世界高唱男女平等、保障女權，但其效果並不如何的顯著。今天全世界一百六、七十個國家之中，女性而成為國家元首的，在數十年來，曾有以色列的梅爾夫人、印度的甘地夫人、英國柴契爾夫人、菲律賓艾奎諾夫人，還有，斯里蘭卡也出過一位女性的總統。成為宗教領袖，而為世界知名的，出現過德蕾莎修女，她得到過一九七九年的諾貝爾和平獎。在工商界，

學佛群疑 249

據一九八七年五月份的《富比世》（FORBES）雜誌的統計，一九八七年美國已有股票上市的八百家公司的首席行政主管中，僅有三位是女性，而我們知道，世界男女人口的比例，幾乎是相等的。為什麼知名的傑出女性人數，較男性少了許多？問題是由於傳統的女性多因照管家庭而成為幕後英雄，但女性本身有著與生俱來的弱點，亦是事實。

我們不要強調佛教男女兩性的絕對平等或不平等，應該接受佛的教示，所謂「法住法位」，各有其立場的本位，各守其分，各盡其責，彼此尊重，互相協助。如果遇到男女四眾（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）共同集會的場合，當視會議的性質安排席位，有代表性以及有職位上之重要性的女性，應該和男性共同列席於平等的地位。如果是普通一般的儀式場合，男眾和女眾應該分區而坐。

我另外還有幾篇同類的文章，請參考《律制生活》所收〈比丘尼與八敬法〉、〈關於女尼的稱呼〉及〈佛教的男女觀〉；《學佛知津》所收〈今後佛教的女眾問題〉。

學佛群疑 250

佛教對神祕現象的看法如何?

神祕現象不一定是宗教才有，不信宗教的人也會發生，只不過他們把神祕現象當作幻覺來處理。至於一般人對於鬼神的現象，仍非常迷惑而不可知、不可捉摸，認為其無，實際是有；認為其有，難得採證。至於宗教徒，不論是什麼層次，只要信之虔誠，行之得法，都會有或多或少的感應和通靈的經驗發生，從佛教的立場而言，從來也不否定，可是並不重視。

如果有人有了少許的神祕感應，就以為是得了神通或以為是佛菩薩的顯聖，那是不正確的。佛與菩薩有應而無相，無相而有力，那就是隨機應化的感應作用。但是他們不會採取一定的模式和特定的人作為他們的使者和代表，神應無方，感而遂通，怎麼可能有特定的人作為佛菩薩的代表？雖然有佛菩薩的力量通過不同的人及物而表現，此人此物亦不可自視為佛菩薩的自身。

假如有人，不論僧俗、不論佛教徒或外道徒眾，自稱是佛菩薩的化身，他若不是想以大妄語來博取利養、恭敬、妄自尊大的名位，就是鬼神、外魔附身、顯異惑眾。他們雖然也有若干百分比的靈驗，但於信仰者的禍福無補，所以，

學佛群疑 251

正信的佛教徒不該表現這種身分，也不得信賴表現這種現象的人。

從佛教的史傳所見，只有釋迦世尊是佛，尚沒有第二人自稱是佛的例子。如果自稱是佛，不論是佛的什麼身，都是大妄語，要不便是鬼神附身的現象。表面看，他們是行道救人，事實上是惑亂人心，鼓勵社會大眾不從事實際的努力，只求倖致的福佑。

至於菩薩也是一樣，歷史上的菩薩，在佛的時候，只有彌勒，說他是在五十六億七千萬年之後，在此世界第二位成佛。其他如觀音、文殊、普賢、地藏等並非歷史人物，而是由佛介紹而知的大菩薩。另外如馬鳴、龍樹、無著、世親等印度的大乘論師，也是後人依據他們的大乘言行，尊敬他們為菩薩。又如中國的天臺智者大師，被後人稱為東土小釋迦，但他自稱尚是信位的凡夫；永明延壽禪師，被稱是阿彌陀佛化身，那也不是他個人的自述；九華山的地藏，是新羅的王子出家，法名為地藏，後人認為他是地藏菩薩的化身，亦非他自稱是地藏菩薩。所以，正信的三寶弟子應該看所有的眾生都是未來的佛菩薩，也都是佛菩薩的化現，但他們是凡夫的身分。

如果這些自稱是佛菩薩化現的人，能說出你的過去，指示你的未來，甚至於知道你和你的關係人的歷史背景，並預言你們未來的發展，也不應為其所惑。

學佛群疑 252

鬼神都有這種力量，如果你自己以持咒、修定的努力，也會達到這種目的，但那也不是神通，而是咒力、鬼神的感應，或是差遣鬼神所得的結果，最多是定力的現象。因此，這種人談未來未必正確，說過去也不會比你自己知道的更為清楚，對過去世那就更渺茫了，準確性到什麼程度，連他們自己也不知道。因為凡事不能違背因果，一定要發生的事，鬼神幫不了忙，預知於事無補，只有善惡勤惰的因緣可以改變；若非大善大惡，不能改變定業、定果，只要盡心盡力，為善去惡，行佛所行，言佛所言，學菩薩所學，未來的命運就操之在己。

在人類的一千個人之中，大概有數人，由於過去世的修行力和由於他們是來自有福德的神道，所以有與生俱來的預知力及回憶力，知未來、知過去，在兒童時代特別顯著；成年之後，如果生活繁忙和不加理會，這種異能就會漸漸退失；如果蓄意培養和順其自然，也會成為感通鬼神的媒體，而被稱為靈媒或巫者。

現代人由於知識的普遍，教育水平的提高，具有神祕能力的人，現在多半能夠運用邏輯和似是而非的科學觀點，來說明他們的原理。運用佛學知識、佛教名相，向大眾訴說他們神祕力量的實質，而且以神鬼的啟示所得的所謂修行方法，稱為密法、大法、無上法，用以教導他人修行，也能獲得神祕的感應，的確也產生若干的效用。

學佛群疑 253

不過有個共通的後遺症：所謂請鬼容易送鬼難，一旦使用類似的方法且產生反應之後，就必須受神鬼力量的控制，失去自己的自由意志；輕者從表面看還如常人，重者就會變成精神不穩，心態不正，從言語、談吐和眼神都能表現出異於常人的情態。如果希望脫離控制，往往心不由己、身不由己。如果意志力強，發覺已經誤入歧途而想抽身，也會經歷一番精神和肉體的煎熬，往往延續到一年、兩年才能恢復正常。所以要那些相當深入而沈醉於神祕經驗的人脫離歧途，回向正信的佛教，不是不可能，卻是相當不容易，這是非常不幸的。

有人雖不自稱是某佛菩薩的再來，卻宣稱直接傳承於某佛菩薩的教導和印證，這有三種可能：一種是修行禪定，在定中顯現神祕境界；第二種是在夢中顯現的夢境；第三種是在清醒狀態聽到或見到的降神現象。

如果是在定中，一定不是深定，深定非有心、非無心、非有境界、非無境界，不會有佛菩薩出現的情境；這種定境，應屬於類似做夢的狀態。人在睡熟而將醒未醒之際會做夢，將要入睡之前也會做夢，但兩種夢的性質不一樣，前者比較清醒、清楚，後者比較混亂。同樣地，定中所見境界則是在散亂心未除、統一心未現，但已經失去現前境界的覺受之時，內心的妄念所造成的一種反射作用。所以，定中所現和夢中所現的佛菩薩，往往並不是來自心外。

學佛群疑 254

另一種類似靈媒所見的降靈現象，是神鬼幻現為佛菩薩形相或者自稱是佛菩薩的聲音，以光影和音感的幻境當作佛菩薩的示現，如果不具佛法的正知正見，極容易受到這些鬼神的愚弄，而成為鬼神表現靈力的工具。雖然佛經中也說，佛法可由鬼神、天仙等說，如果不與三法印相應，那就不是佛法而是外道。一般的鬼神，假借佛菩薩的名號，所說的種種，雖然也用若干佛學的名詞，他們的層次仍不能脫離欲界鬼神的範圍。所以，是否屬於佛法，應該用三法印- 諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜來印證，這是除煩惱、去執著的方法。

在《楞嚴經》、《摩訶止觀》等都曾詳細地講到什麼是魔境而非正境。這就是為什麼禪宗重視傳承的原因了，從達摩祖師開始，代代以心傳心，而戒律也強調戒體的師師相承；雖然後代有無師而自證，但至少應該與經教相應，與正統的佛法不相違背。有明師求師證，不遇明師則當求經證。否則，縱然自稱是佛的弟子，或自己認為是佛教的一支，本質上，還是附佛法的外道。

所謂鬼神，如果他們傳播的是正信的佛法，那就是護法神，也可以說是佛菩薩的化現。所以，是否合乎正統的佛法，不在於用鬼神的名字或佛菩薩的名字來說法，而是在於他的知見是否正確，也就是不因人廢言，也不因名而不辨邪正。

學佛群疑 255

可用物理現象來解釋神祕的經驗嗎?

所謂物理現象是指物理學上所用的磁場、磁力、電波、電感、光影、光速、熱能、氣能、氣化等的現象和動力。所謂神祕的經驗，一般是指靈力的感應、感受，正確的途徑是指通過修行的方法，使得心力、體力以及官能等發生超常的作用，也可以指為修行人與諸佛菩薩、諸天鬼神之間的感應作用。

從大體上來說，這種超常作用或超自然的力量，是可以用物理學的觀點相互對照來說明的。所以，我也說過神通力的開發，就原則而言，縱然是唯物論者，只要修持得法，也有修成的可能。

若能集中心力至某種程度時，便有轉變物象的可能，那即是通過磁波和電波的導向作用，產生一種操縱力量。因為整個的宇宙，就是一個大磁場，任何局部的或個別的物體的存在，都不能脫離整體的系統，這在大環境中，它的方向原是不能夠改變的，可只要加上不同的因素，便會發生小小的改變。局部的變化，如果持續不斷，慢慢地也可能形成整體方向的改變。

修行者由於個人心力的調整，

能夠使得在其心力所及範圍之內的磁波和電波受到影響，因而改變原來的關係位置，便可能產生他們心中所想像、要求的現象。心力越強的人，影響的範圍越廣，持續的時間越長，產生變化的功能越多，這就是神足通的力量。但還無人能夠以其個人的心力，改變人類的命運和宇宙的自然規律。

至於天眼通和宿命通，就和光、氣有關。所謂宿命通，是能知過去。如果能夠使得自己離開地球越遠，所見地球發生的事物現象，其時光也倒退越久，這是通過光速來看地球。在距離地球三千光年之外的地方，現在看到的就是三千光年以前地球所發生的一切故事。當然，擁有宿命通的人，不必用肉眼，而是用心靈力或感應力，他的敏感度非常人的推理想像所能及。所以，不必真要退到遠距離的地方來看過去歷史上的現狀。

由於光、影錯綜複雜、變化多端，神通力差的人，不僅看不到非常久遠，即使最近的事，也不會看得清晰，只能見其大端，而且影像模糊，唯有諸佛及諸大菩薩，神力無限，方能觀照久遠且一目瞭然。又所謂氣，是物質現象所產生的動力，氣是無色、無臭，但有實質的能量，只要曾經發生過的現象，即有軌跡可循，更可以倒退追踪，所以，宿命通不一定是通過光速距離，此僅藉光速和光年的距離來說明時間例流的原理。

學佛群疑 257

天眼通知未來，也是由於各人所造業力的含蓄所成的種子型態。其種因越強，產生結果的可能越大，前瞻的可能性也越遠。這等於從一粒種子看到一棵大樹，從一個原子，預見其產生原子能的結果一樣。

但是佛法不離因緣的理論，因緣的變化，決定於全體環境的每一個單元，只要任一單元發生變化，未來的整體發展就會跟預期的結果不同。所以，佛雖見眾生未來都能成佛，卻不能為每一眾生授記。如果尚未親見法性，乃至信心尚未成就，佛也無法為他預作成佛的記莂。所謂記莂就是預告某一眾生，在經過多少時間，供養、親近多少尊佛之後，一定成佛。譬如釋迦世尊，在未見燃燈佛之前，未曾受到任何佛的授記，長期修行到了燃燈佛的時代，他才被預告成佛的時間。凡夫沈淪生死苦海，頭出頭沒，如處長夜，無有盡期，佛雖有天眼明而無法為他們授記；如果未入忍位，心向未定，每個人的因緣際遇，佛也無法掌握。

因此，雖可以物理現象說明若干神祕效果，但也不可迷信科學萬能。因為科學所知的範圍，永遠是有限的；佛法的修行及其所產生的功能，是無限的。佛的福德無限，智慧無限，若試著用人類現前僅有的科學知識所見的物理現象，來說明、推測佛菩薩的智慧力和神通力，那就等於以蠡測海、以管窺天。然我們不妨以科學的所知，來方便達成說明大修行者的神祕現象。不過，

學佛群疑 258

這是只為了沒有內證經驗和神祕經驗的人做些粗淺的解釋，卻不可認為科學就真的能夠達成說明的目的，否則，就是本末倒置。

今有若干小有神異經驗的人士，以科學名詞，以及尖端科學的理論和發現，來解釋佛經的名詞，探討佛的所見所證。如果說這是一時的方便運用，當然可以；如說那就是佛菩薩的境界，則期期以為不可。

解釋佛學，最正確、最安全的，還是以經解經，以佛法解釋佛法；否則，不是牽強附會，便是杜撰臆說。有人以他們的第六感所見，假藉科學名詞來說明佛學上的神異現象，當然也不正確。所謂：「唯佛與佛，乃能知之。」諸佛以及諸大菩薩的經驗世界，非凡夫所能捉摸，又豈能以小小的神異經驗所見，和對區區物理現象的所知，就能來說明諸佛菩薩高妙的神通境界。

學佛群疑 259

應該用科學觀點解釋佛法嗎?

所謂科學，不外是用分析、歸納的推理方式來觀察、解釋自然的現象，從理論而言，是屬於邏輯的範圍；從實用而言，是有系統的組織。能夠言之成理，屬於邏輯的科學；能有實際的功用，則是經驗的科學。

不過，邏輯的理論科學不一定能夠發展成為實用科學，雖然它是實用科學的基礎，卻必須通過實驗而證明其為可用、可行，才能真正有益於人。因此，科學的昌明，日新月異，經常以新的理念，否定舊的觀點；以新的實驗，攻擊舊的成果，可見它並非最高、最後的真理。

而且，科學中所能夠討論的已知和將知的範圍，非常有限，使得即使是最有成就的物理學家，也不得不訴求於不可知的上帝或神的啟示，為最高的科學原理，這正是學者們所見的- 科學之母是哲學，哲學之母是宗教，宗教才是宇宙的根源、人生的大本。用哲學討論宗教，已有所不及，何況用科學來探究宗教的奧祕。正如梁啟超先生所說，佛教非宗教、非哲學、非科學。我們也可以說，佛教涵蓋宗教、哲學和科學，但它不即是宗教、哲學與科學；它不反對宗教、

學佛群疑 260

哲學與科學，卻非宗教、哲學與科學範圍所能窮其實際。

今天有人主張在科學文明的時代，應該以科學的角度來介紹佛法，這當然是好事，以科學的知識說明佛法的理論，使得已經信賴科學的人來接受佛法，這無可厚非。不過科學屬於自然知識的範圍，它只能說明自然現象的千萬億分之一。例如不要說太陽系以外的宇宙群體，尚屬不可知的境界，即太陽系內的九大行星，人類對其所知，還是有限。

另外從醫學觀點來探討人類身心現象，迄目前為止，西醫所及的範圍在中醫看來，僅僅是解剖物質的死體，而中醫也不過探索到人體的氣脈- 所謂活的肉體現象而已。至於精神病的治療，還停留在一籌莫展的階段；對於精神病的患者，除了使用麻醉、鎮靜的藥劑以及禁閉、拘留等方式來控制、約束肉體的行動之外，別無辦法。所謂心理治療，只能使用經驗的分析和推理，來給予疏導，但無法深入精神的層面- 所謂精神是在物質之內、物質之上的無形而有力的活動。如果使用神鬼咒符等術數來治療精神病，有其療效，但其已非科學的範圍所及，而被指為迷信的現象。

佛法的化世救人，自始便以心為主，心即是精神，可用煩惱、智慧兩個名詞來說明。煩惱增加則精神混亂，智慧增加則精神清明；若在精神混亂的狀態，

學佛群疑 261

任你用任何宗教、哲學、科學的手段來處理，都無法解決其問題於永久，但若能得智慧顯現，則一切問題，不論是屬於物質範圍或精神範圍，都將迎刃而解。所以，佛在世時，對於物質世界的自然現象，不多作解釋。例如：世界有邊無邊、世界有始無始等這些問題，在佛看來都與解脫煩惱無關；重要的是如何運用修行的方法來消解煩惱、啟發智慧。此所謂智慧，不是認識的分別心，而是無執著的自在心；既然心得自在，尚有什麼精神或物質的拘限呢?

在印度時代的佛教，是以精神的心涵蓋物質的自然，講心就已統攝了物質的自然現象。所謂「萬法唯識，三界唯心」，煩惱的心稱為識，清淨的心稱為智，凡是對於任何現象的拘執，都屬於煩惱的層次。佛法不重視諸法現象的探究，而是著重於如何轉識成智，否則容易本末倒置，執著幻化的現象以為實體。心體無形、無相，亦不離形相；科學僅及於現象，現象多變而恆變，所以科學永遠不會成為最後的證明，頂多是在頭痛醫頭、腳痛醫腳的情況下向前努力。

正如老子所說：「生也有涯，知也無涯；以有涯逐無涯，殆矣！」道家是自然主義者，是屬於物質的真正的瞭解者，而佛法認為瞭解自然也是多餘的事，若得心明，自然就在其中；僅僅瞭解自然而融於自然，也不等於自我中心的執著獲得解脫。科學僅及於物質世界的分析和探究，當然無法說明或表達佛法的真諦，

但作為方便的教化，科學的態度當然需要。所以，我們開始就說，佛法涵蓋了科學，而不受科學所限制。

學佛群疑 263

佛教的生命觀是合乎科學的嗎?

佛教一向認為，人的投胎、入胎，根據《圓覺經》說：「一切眾生，皆因淫欲而正性命。」也就是說，眾生之有生死，就是因為有男女的欲念與欲事，淫根不斷，無法出離生死。在投胎之時，多半是由於對於父母的房事，產生顛倒愛著；對父親產生興趣，入胎即為女嬰，對母親產生貪染，入胎即為男嬰。所以，在出生之後，女兒對父親的依賴，兒子對母親的依戀，成為一般共同的心理現象。

可是，現在由於人工受精，發明試管嬰兒，投胎和父母的性行為，沒有連帶關係。其乃從母體摘取成熟的卵子，從男體取得精液，在試管中受精，成為胚胎之後，再安於母體的子宮，這與佛教的說法，不相一致，又從何解釋呢?

關於投生、入胎的說法有兩種，一種是在父母的好合之時入胎，見淫欲相，或見宮殿相、光明相，而忽然入胎；另一種是由於跟父母還報因緣，不論或恩或怨，由業力自然促成，所以不能說全是出於見到父母的好合相而入胎。然而，依據兩性相吸的原理，精卵本身便帶有性別，若不離淫欲性，

便可能在因緣成熟的任何情況下入胎投生。基於這個道理，現在的試管嬰兒的問題，對於佛教來講，即可迎刃而解。

學佛群疑 265

佛教的世界觀是合乎現代科學的嗎?

從較為原始的佛教聖典阿含部起，即有相同的記載，例如《長阿含》的《大樓炭經》第一品、《起世經》第一品、《起世因本經》第一品，都講到我們的世界是以須彌山為中心。須彌山的四個方向有四大洲，南方稱為南贍部洲，或稱南閻浮提，就是我們所住的世界。須彌山高八萬四千由旬，山腰各有四個宮殿，稱為四天王天；在山頂有三十三個宮殿，稱為忉利天。可是依據現在的地理學和天文學的觀點，我們無法找到須彌山，也不知道另外的三個洲在那裡。如果說須彌山的神話，就是起源於印度北方的喜瑪拉雅山，是比較妥當的；而且此一傳說，在釋迦牟尼佛時代以前，就已經在印度流傳，佛教的經典只是敍述古老的傳說，不必過於重視。何況佛教的教義，是在解決人間生活的實際問題，不在用科學態度說明世界觀。如果一定要追究世界的形狀、形態，我在《正信的佛教》之〈大千世界怎麼講？〉一題中有所說明，不妨參考。

學佛群疑 266

佛說的「聖言量」經得起考驗嗎?

佛法的理論根據，以三種標準作為說服人的方便，那就是：1.現量- 用事實證明；2.比量- 用邏輯推論；3.聖言量- 佛在經中所說。1.2.兩點尚不成為問題，第三點在今天已成了引起爭論的焦點。因為近代佛教學者用歷史的方法論，用考古學、語言學、進化論的角度，來研究佛教的聖典，發現佛陀釋迦世尊的當時，並沒有留下成文的經典，最早的經典傳誦，也不是成文的書籍，是憑以口傳口，代代相傳。

由於流傳的地域越廣，時間越久，經典的內容越多，便見其不同的分歧觀點，這就是形成部派佛教的原因；之後，又漸漸地出現了大乘經典。不論是小乘、大乘的各種經典，均須出於佛教徒中的大修行者所傳，而任何一個派系，都認為他們所傳的才是真正代表佛說，這便形成了所謂「部執」或「部計」的思想。站在他們任何一個立場，多以為他們的所執、所計，是不可違背的聖言量。可是到了今天的學者，能把現存各派、各系，每一個時代所有的聖典拿來排比、分析，所得到的結論，就能指出相互的出入、彼此的矛盾、前後的增減；

但如果要他們把全部聖典均視為佛說而不相違背，那是辦不到的。而如果對這些聖典，全部予以否定，或採取懷疑的態度，便無法使人獲得無盡的利益，也就產生不了佛法化世的功效。如何折衷、取捨，便是我們必須要做的工作。

其實，這樣的問題，非於今始。在印度，就已產生了教判思想和判教的辦法，例如《法華經》等經，判一切經教為大小二乘；《楞伽經》分頓漸二門；《華嚴經》舉日出、日中、日沒的三照；《涅槃經》分作乳、酪、生酥、熟酥、醍醐的五味。到了中國，則有羅什三藏的一音教，羅什的弟子道生則分為善淨、方便、真實、無餘之四種法輪。後來的天臺、華嚴、唯識等各宗，也均各依經教而有教相判釋的施設，其目的就是為了解決這個問題。

佛陀說法的對象有不同的程度，人有不同的根性，所以接受不同程度及不同修行方法的佛法；但是，古人的時代已經過去了，他們所做的教相判釋工作，漸漸地已不能適應現代人的需求和觀點。以現代人能夠接受的觀點來看，佛說的「聖言量」應該貼切到佛法的根本教義-三法印和四依為基準。

所謂三法印是指：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。從因緣法看，是無我的，是空的；從因果法看，是無常的，是苦的；無常與苦是世間法，無我寂靜是出世間的解脫法。四依是指：依法不依人、依智不依識、依義不依語、依了義不

依不了義。從三法印的原則看一切經教，就可以過濾而見到什麼是純佛法；用四依來衡量一切的經典，也可極其容易的發現，何者是佛法，是我們可以依據和信賴的佛法。以此標準，即可明辨那一些是佛的根本教義，那一些是隨順世俗要求而說的方便教義。

■本書終

Table of Contents

- 學佛群疑
  - 自序
  - 信仰佛教一定要皈依三寶嗎？
  - 一定要看破紅塵之後才能學佛嗎？
  - 學佛也需要知識和學問嗎？
  - 在家信佛有禁忌嗎？
  - 學佛是否必須放棄現有生活的享受？
  - 什麼是佛教徒的飲食觀？
  - 殺生的定義和範圍是什麼？
  - 為何放生？如何放生？
  - 佛教徒應以怎樣的態度來賺錢？
  - 佛教徒可以有感情生活嗎？
  - 佛教徒應該如何舉行喪葬儀式？
  - 如何做佛事？
  - 居士可接受寺院的餽贈嗎？
  - 在家居士如何設佛壇？
  - 在家學佛如何課誦？
  - 消災、延生是可能的嗎？
  - 加持的功用是真的嗎？
  - 大修行者能代眾生消業嗎？
  - 持咒有用嗎？
  - 佛教相信在劫難逃、在數難逃之說嗎？
  - 如何使人相信三世因果？
  - 佛教對於命相、風水的看法如何？
  - 「念佛一聲罪滅河沙」是真的嗎？
  - 帶業往生等於逃債嗎？
  - 何謂念佛至一心不亂？

念佛的人見到瑞相怎麼辦?
臨命終時見瑞相就表示解脫嗎?
如何辨明臨命終時的魔境和接引?
什麼是中陰身?
嬰靈作祟之說有根據嗎?
佛教對靈媒的看法如何?
佛教對神通、異能看法如何?
什麼是五眼?
佛教的授記觀念是什麼?
佛是萬能的嗎?
成佛以後也要受報嗎?
先度眾生還是先成佛?
佛為什麼要度眾生?
廣結善緣怎麼講?
「結緣」和「了緣」的意義何在?
神道設教也是佛教嗎?
佛教稱為無神論的意思是什麼?
一神教的上帝是假的嗎?
密教是什麼?
密教盛行佛教會滅亡嗎?
佛教對世界末日的看法如何?
您是佛教徒嗎?
    一、民間信仰
    二、多神崇拜
    三、靈媒與乩童
    四、佛法僧三寶
    五、宗教的層次
    六、生天與享福
    七、正信的佛教
怎樣辨明佛經的真偽?

佛教如何適應民間信仰的要求?
逃避和出離有什麼不同?
個人自修和集體共修有什麼不同?
大修行人一定要閉關嗎?
魔考是真的嗎?
如何選擇明師?
如何一門深入?
何謂專修與雜修?
什麼叫作易行道和難行道?
忍氣吞聲就是修忍辱行嗎?
學禪若終生不悟怎麼辦?
「此生不了道，披毛戴角還」是真的嗎?
「地獄門前僧道多」是真的嗎?
「學佛越久離佛越遠」是真的嗎?
卍字是什麼意思?
蓮花在佛教表示什麼?
燃頂、燃臂、燃指有必要嗎?
在家學佛與出家學佛的不同在那裡?
以出家僧為佛教重心 的傳統能繼續維持嗎?
未來的社會還有人出家嗎?
佛教對於女性地位的看法如何?
佛教對神祕現象的看法如何?
可用物理現象來解釋神祕的經驗嗎?
應該用科學觀點解釋佛法嗎?
佛教的生命觀是合乎科學的嗎?
佛教的世界觀是合乎現代科學的嗎?
佛說的「聖言量」經得起考驗嗎?

《法鼓全集光碟版》第五輯 第四冊

《學佛知津》

自序

這是一本新書，是從《佛教是什麼》、《佛教實用法》、《瓔珞》的三本舊書中選輯而成。也就意味著這是那三本書的菁華。那三本書，分別出版於一九六四年及一九六八年，那些文章，寫成於山中掩關及禁足期間。由於當時的閱藏方向，著重於根本佛教或佛教原始面貌的探究，多半的工夫，放在阿含部及律部，這使我對佛陀化世的本懷及僧團生活的型態，把握到了源頭的景色，以致嗣後當我涉及大小乘各宗派的思想之時，不再受一宗一派的模式所限，卻能從各派的優勝處得到法益。

個人雖不敢說這二十年來，在法門中有了多少進步，然在不斷地努力於修學佛法的過程中，也不斷地修正了自己的角度，立場未嘗稍變，表達的方式，則自覺有了若干程度的調正。故趁這次選輯的機會，除了文章的過濾，在文字上也略有精簡。並且給〈神通的境界與功用〉、〈神鬼的種類〉、〈佛教的道場名稱〉等篇，附加了許多條註釋。

這二十年中，由於此三本書中，收有幾篇適合許多讀者口味的文章，其初版又僅印了一千冊，故曾一再被人問及何時再版。也曾由程黃彩雲居士，將其中的兩本，分別於一九七九年及一九八一年，各印了一千冊，分贈結緣。尤以原收於《瓔珞》中的〈怎樣做一個居士？〉、〈怎樣修持解脫道？〉、〈為什麼要做佛事？〉的

三篇，本來就是為了單行大量印發的小冊而寫，在國內及香港星馬各地，流通較多，而我自己，倒覺得那個階段的其他各篇文章之中，尚有不少篇的內容，相當紮實，它們是我寫作《正信的佛教》的同時期產物，也是為了相同的目的而寫，只是更加專題化、更加深入了而已。因此，本書的選輯，可為讀過《正信的佛教》的緇素大德，提供更多的佛教常識，名之為《學佛知津》。

一九八五年十月十三日序於臺北北投農禪寺

原始佛教

一、原始佛教的定義

對於佛教思想史的分期法，近代的學者之間，有著各種不同的看法。不過，一般來說，可以分作兩大類：佛陀時代的稱為基礎的佛教，佛陀以後的稱為發展的佛教。基礎的佛教，可以稱為原始的；發展的佛教，則又分為第一期——小乘部派佛教，及第二期——大乘宗派佛教。小乘的思想，著重出家僧團在註解釋義方面的努力。大乘的思想，則重於佛陀本懷在精神理想方面的發揮。但此二者的淵源，均不出乎原始佛教思想的延伸。

我們研究佛教，若不追本溯源，理解原始佛教，而只是光看小乘的部派佛教及大乘的宗派佛教，往往就會誤解佛教。乃至使你面對著三藏聖典，亦難免感到莫衷所以而難以決斷和取捨。這就是因為發展的佛教之中，均已多多少少加入了歷代古人的思想，以及各個時代環境中的特殊成分。因此唯有研究了原始佛教，才能真正瞭解佛教的根本精神。

二、佛陀及其教團

（一）出家以前的菩薩

我們現在所講的佛陀，就是距今二千五、六百年前生於印度的釋迦牟尼。佛陀是由行了菩薩道而完成的。尚未成佛的佛，通常稱為菩薩，此處是指釋迦佛的最後身菩薩。

出家之前的菩薩，乃是一般人格（凡夫）的榜樣。身為太子享盡人間一切富貴尊榮，這是人間福報的模範；自幼好學深思、博聞廣識，文藝武功的造詣為當時之極致，這是人間智者的模範；事父母以孝敬，蓄妻生子一如常人，這是人間倫理的榜樣。由此可見，成佛的基礎，先要具備一般人格的條件。

（二）由苦行至成佛

這一階段的釋尊，是從一般宗教的信仰和實踐，而轉為獨創思想的過程。他由二十九歲出家，苦行六年，至三十五歲成道。最初修學印度神教的法門，信仰梵天，修禪定，習苦行，由信起修，修禪定而達到最高禪境的非想非非想處定。繼之，修苦行（持外道戒）六年，日食一麻，以維生命，形銷骨立，而不退心。這確是一般宗教徒的最佳榜樣了。修禪定，乃是印度傳統的宗教行持法；修苦行（戒），則為印度當時反傳統的新興宗教行持法。釋尊的學習過程是沿著歷史的軌跡，進入新的天地。最後，他卻體認到了，光靠定和戒的方法，不能真的達到解脫的目的，於是主張以智慧的觀照，來衝破生死苦海的藩籬；戒、定、慧三學具足，才是求取解脫的唯一法門。

低級的宗教，止於盲目的信仰；高級的宗教，則在信仰之後，必進而修行。釋尊是由一般的高級宗教之中信行而來，並非否定了一般的宗教而獨創佛教，乃是透過一般宗教的信仰和實踐而另設佛

教。佛教的尊貴和崇高，即在於此。既能肯定一般宗教的價值，又須以智慧的抉擇，對之做理性的考察。不像一般的宗教，僅鼓舞人們去服從「神」的「權威」，而不許用歷史的方法及科學的角度，對他們的「神」做理性的考察。

因此，一般宗教的實踐，止於戒和定；佛教的實踐，則於戒定之上，增加智慧。所以，釋尊是一般宗教徒的最佳榜樣，他是超越了一般宗教而始創了佛教。

（三）佛陀的一生

佛陀成道之後，直到八十歲時進入涅槃，他是作為一個佛教徒的最佳榜樣。福慧兩足，悲智雙運。空我執而斷除一切的煩惱——自求解脫；空法執而廣度一切的眾生——使人解脫。佛是由於行了菩薩道的自度度人而來。成佛之後的釋尊，雖已功圓果滿，但仍不放棄任何一個說法度人的機會。他以深邃的智慧，配合和平中道的態度，發揮利益眾生的精神。他沒有作為領袖的希望，由弟子們自然形成的僧團，卻在無形中以佛陀作為最高的中心；他不主張以神異怪誕之術作為弘化的手段，佛的神通境界也非任何一人所能企及；他從來不會以權威者自居，佛的言行卻為千年萬世之所仰止。

在佛的一生之中，並非沒有不如意事，但他總是以慈祥溫和的態度，處之泰然。他的悲心願力之偉大堅強，卻又不是任何一位宗教家所能比擬，和平中正而剛毅不屈。成了佛的釋尊，絕不是以此而想求得什麼，乃是以身示範，作為弟子們的榜樣而已！人若能與釋尊一樣之時，他也必已成佛了。

（四）佛陀的教團

釋尊成佛之後，席不暇煖地遊化於恆河南北的兩岸。遊化度眾的結果，由於弟子們的追隨和聚居，佛教的教團便自然形成。教團

分子，分為七等，稱為七眾：

1.比丘：出家已受具足戒的男性弟子。

2.比丘尼：出家已受具足戒的女性弟子。

3.式叉摩尼：由沙彌尼進入比丘尼階段中的女性出家弟子。

4.沙彌：出家但尚未受具足戒的男性弟子。

5.沙彌尼：出家但尚未受具足戒的女性弟子。

6.優婆塞：在家的男性弟子。

7.優婆夷：在家的女性弟子。

以上七眾，總名之為僧團。他們是以所受戒法的多少而分等次。故在原則上雖然七眾均屬於僧的範圍，真正負起住持佛法及領導僧團之責任的，則以出家僧為主，尤其是以比丘及比丘尼僧為主體。

三、原始佛教的教團生活

這可以分作三方面來講：

（一）民主的僧伽制度

此所謂僧伽，就是教團，就是僧的音譯的全音。從佛陀的教團之中，最能看出佛陀是主張民主制度的一位先驅。現舉四點如下：

1律儀是由於大眾的要求而制

佛成道後的第一年，就度了好多弟子出家。在最初五年，沒有制定戒律的條文。舍利弗尊者請佛預先制定戒律，釋尊卻回說:「舍利弗，我此眾中，未有未曾有（的惡）法；我此眾中，最小者得須陀洹（小乘初果）。諸佛如來，不以未有漏（的惡）法而為弟子結戒。」（《五分律》卷一）這是說，佛陀不願小視他的弟子們，弟子們尚未做出違背佛法的行為之前，他如預先制戒，那就像給尚未犯罪的人，預先加上枷鎖一樣了。這與神教的信仰者，一開始就由神給他們頒下神約或誡命的精神相比，實在不可同日而語。

佛陀成道後第五年，最初有弟子行了惡法，佛在大眾的要求之下，便開始為僧團制戒。縱然如此，佛所制的戒律，也非一成不變的。若由於實際的需要，在大眾僧的要求議定之下，仍可請求修正，而且可以再三再四的修正。例如比丘戒中的「若比丘與女人說法過五六語，除有智男子，波逸提」這條戒，前後一共修正了十一次之多。

若以現代民主政治的術語來說，這就是人民「大眾」有創制（立法）的權利，也有複決的權利。憲法是由全民的意見所制定，行使之時，則由總統公布之。戒律是由僧意而制，佛陀不過是順從僧意而將之公布實行。可見佛教的民主制度，早在二千五、六百年之前，已在印度實行了。

2僧事訴之於僧斷

此所謂僧事僧斷，就是僧團大眾之中所發生的事，應由僧團大眾採用會議方式來處理。會議的總名，叫作羯磨。羯磨的種類，共分單白、白二、白四三大類，計一百零一種。所謂單白，是處理常行慣行而應行的事，只要向大眾宣告一遍即可。白二是宣告一遍之後，再說一遍以徵求大眾的同意。白四是在宣告一遍之後，再做三番宣讀，每讀一遍，均作一次徵求同意。若大眾之中無異議，即算一致通過，若有一人提出合理的異議，便不能成立，這是採用一致通過的民主議程。

因此，羯磨之在佛法中的地位，相當於「民權初步」之在　國父遺教中的地位，它是一種會議程序的規定。凡是不尊重會議決定的團體，不會是民主精神的團體；佛教則以為，凡是不注重羯磨的僧團，一定不是清淨和樂的僧團。

3僧權的取捨及其資格

佛教的僧團是民主的，但是在民主的精神下，必有資格的限定，權利的享受及義務的遵守，均有分際。要作為一個民主制度下的公民，他首先要具備行使民主權利的基本條件：年齡太小、智力太低，或者違犯了國法的人，便不能行使民權。因此，沙彌不能參加比丘的羯磨，比丘戒臘在五夏以上始可作為人師，比丘戒臘在十夏以上始可度沙彌出家。若不自知佛法和戒律的持犯者，雖百夏比丘，也無行使僧權的資格。若自己嚴重地違犯了戒法，應即接受大眾的制裁而放棄一切僧權，直到受制裁的時限屆滿，再行恢復僧權。也有極嚴重者，褫奪僧權以至終身的，那叫作「與學波羅夷」。

僧中執事的選舉與罷免，就是根據這種僧權資格的標準，而決定取捨。

4平等的僧權及僧階的建立

民主的社會，必然要以平等的權益作為民主建設的基礎。所謂平等，是基於同等的地位、同等的人格、同等的機會而建立各人的事功，這是立足點的平等。人人都有同等的地位、人格和機會，但由於個人天賦資質及後天勤惰之不同，以及進身的先後和對環境抉擇與適應之不同，人與人之間，即產生了社會地位的尊卑，倫理輩分的長幼，因緣際遇的懸殊。所以，健全的民主社會，並不是要把全部的階級一律剷平。

在佛教的僧團中，長幼有序，尊卑有次，條理井然。以全體佛弟子來說，所受的戒別越高，地位便越高。以同一種戒別來說，受戒的時間越早，地位便越尊，乃至先後相差日光移動的一根針影。但是，佛教的戒律，不是機械性的，是有伸縮性的。

位尊者稱為上座，《阿毘達磨集異門足論》卷四，將上座分有三種：1.戒長的生年上座，2.世俗的福德上座，3.道高的法性上座。此三種上座，均受尊敬，但以生年上座及法性上座為準。如果戒臘雖長而無智愚鈍，則應尊敬法性上座。所以律中規定，如果戒年淺者，有德多智，戒年高者，愚鈍無智，應以無智者親近有德者，除了不禮其足，一切當如弟子事師。

（二）自由的僧伽教育

我曾在《正信的佛教》最後一節中說過：「在根本佛教的教團社會，乃是徹底的無政府主義，並沒有主從及隸屬的分限。大家在佛法的原則之下，人人平等，在佛法的範圍之內，人人自主（自由作主）。所以，縱然是創立佛教的釋迦世尊，到了將入涅槃時，還對阿難尊者說：『如來不言，我持於眾，我攝於眾。』（《長阿含經．遊行經之一》）」這是充分地表明了佛教是自由思想及自由生活的實行者。現在列舉五點如下：

1有僧團的實質而無固定的建制

出家的弟子們，最初並無寺院可居，他們如閒雲野鶴，日中一食，樹下一宿，托鉢乞化千家飯，身披糞掃百衲衣。他們追隨佛陀，周遊弘化，或者離佛獨行，各化一方。佛陀絕不像後代寺院的住持們，要為大眾的衣食張羅。但是，他們每到一處，縱然臨時息腳，也要為他們自己劃定一個範圍，稱為結界。凡在這個範圍內的出家人，便自然地成為一個僧團，要一同誦戒，一同舉行羯磨（會議）。任何人要離開甲地去乙地時，均可自由作主。到了後來，雖

有了僧舍的建立以及寺院的出現，但仍流行著這樣的一句話：「千年的常住，雲水的僧」。寺院永屬十方的，僧人可以自由自在地來往於十方的寺院之間，這實在是自由生活的最可愛處了。

2佛的弟子可以各隨其意而各修其法

佛是究竟圓滿了的完人，但他對於弟子們的修學指導，絕不做硬性的規定，只要在原則上不違背佛法，弟子們要如何，盡可以照著他們自己的性格和興趣而修行。不像耶穌對於門徒的選擇時，要人人都得學他自己的模樣去做（請參閱拙著《基督教之研究》第四章第二節）。

因此，我們通常知道，佛的十大弟子，各有一門專長。又在《雜阿含經》卷一六中，舉出了佛的十三位大弟子，他們各有一種第一的特殊性格，也各有他們共同修學的伴侶。

3隨時毘尼與隨方毘尼

毘尼就是律制。律制的性質和現代各國的法律相同。法律乃為各個國家民族之風俗與習慣的延伸。佛教的戒律條文之中，有的根本不適於在印度以外的地區來實行，這就是它有地方性的色彩。有些規定，根本是由於隨順當時民間乃至外道的習俗而制。後世的律師們，為了尊古崇佛，所以不敢改動。其實，佛在《五分律》卷二二中已經明白地告訴了我們：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」這叫作隨方毘尼。根據隨方而變的原則，自亦可以隨著時代的不同而作適應性的求變，仍為佛所許可。

4佛法不一定須由佛說

佛法的法性，本來如此，永遠公開，不是由佛出世而重新創造。佛法是宇宙人生的原理，證此原理者，便能解脫。若能將其所證的宇宙人生的原理說出來，就是佛法。若其所證的程度與釋尊相同，他便是佛。所以，佛與佛子的差別，不過是對這原理所解（證悟）的程度不同，而不是本質的不同。證得一分原理，便是理解一分佛法。因此，凡是真修實學而有了心得的佛子，均可將自己的心得，提出向大眾報告，那也即是說的佛法。故在佛經中宣稱，佛法係由五種人所說：1.佛陀，2.佛的弟子們，3.天仙，4.神鬼，5.變化的人。佛陀常勸弟子們代佛說法。佛也曾說：「已說之法如爪上塵，未說之法如大地土。」這是說明了佛陀不是思想的專斷者，思想乃為眾生的公器，豈能君臨一切，只許自己發明而不准他人發明呢！

5依法不依人

由於主張佛法不一定須由佛說，進一步就建立一個觀念——不得以人廢言。惡人說了好話，惡人雖不可取，他所說的好話，仍應受到重視。同時也要廢除思想上的偶像崇拜，佛陀所說的正法，固然要信受奉行，如果有人假託佛陀之名而說的邪法，我們卻不能因了佛陀的名而接受它。再者，佛陀主張弟子們應當依他所說的法去實行，便得解脫；如果僅僅以親近瞻禮佛陀的身相，那是無大用處的。故在《四十二章經》中說：「弟子去，離吾數千里，憶念吾戒（法），必得道；在吾左側，意在邪，終不得道。」

（三）積極的倫理實踐

此所謂倫理，就是道德律。一般人誤認佛教是逃世和遁世的，少數的人信仰佛教之後，的確也有這樣的趨勢，所謂看破了、放下了，一了百了、逃之夭夭！這實在是受了中國老莊思想的影響而變成的「逃禪」，絕對不是原始佛教的精神。因為佛陀成道之後，並

沒有逃避現實的人間。佛陀當時的羅漢弟子們，多半也是以人間遊化為主要工作的大宗教家。現舉佛教的報恩思想為例而說明如下：

佛教是報恩主義的宗教：上求佛道，下化眾生，中於人間相處。他們的態度，都是在報恩思想的範圍內進行。佛教徒的恩人有四大類：

1三寶恩

由於僧寶的接引開啟而知信佛學佛；由於法寶的信受奉行而有解脫乃至成佛的可能；由於佛寶的慈悲將他經歷了三大阿僧祇劫以來而悟得的法寶宣說出來，我們才有成佛的方法可信可學。所以三寶對我們有無上的恩德。

2父母恩

母有懷胎生育之苦，父有扶養教育之勞。我們自從呱呱墜地，而至長大成人，不知要花費父母的多少心血。最低限度，我們之有這個身體，是來自父母的遺傳。平常人送我們一些身外之物，我們也要感恩圖報，何況父母是送了我們一個身體呢？平常人救助我們於命危之際，也覺得是恩同再造的父母，那麼，真正的生身父母，該有多大的恩德了？

因此，佛在《五分律》卷二〇中要說：「若人百年之中，右肩擔父，左肩擔母，於上大小便利，並以極世珍奇，衣食供養，猶不能報須臾之恩。」《增一阿含經》卷一一則說，吾人供養父母的程度，應當準同供養一生補處的大菩薩。通常說是各人的堂前就有兩尊活菩薩，一尊是父親，一尊是母親。出家人似乎不要父母的了；其實，佛陀規定，若父母同意你出家而無人供養其生活者，你也必得盡心盡壽供養父母。

3國家恩

由於國家的國防設施，我們可以不受外強的侵擾；由於國家的法律保障，我們可以不受盜賊及惡人的損害；由於國家的政治制度，我們可以同舟共濟而國泰民安。所以我們要愛護國家，報效國家。

4眾生恩

我們生存於天地之間，不能無助，「一粥一飯，當思來處不易；半絲半縷，恆念物力惟艱。」來處為何不易？物力為何困難？要知道，我們吃一粒米時，或穿一件衣時，其中包括了多少人的智力和勞力。從物種的發明利用、改良培植，到播種、耕耘、施肥、收穫、搬運、加工，而到成為粥飯，成為衣服，其間所用的器具、方法、人工，也各各有其一部漫長的文化史。

可見，當我們得到一粥一飯與半絲半縷的時候，該是承受了多少人的智力和勞力所賜予的大恩大德了。因而，我們將自己貢獻給社會的大眾，為的是要報恩而非施恩。這還是僅就人類而言，若透過三世因果及六道輪迴的關係來看，一切的異類眾生，亦無一不是自己的恩人。所以，菩薩廣度眾生，是懷著報恩的心情，絕對不敢反以作為眾生的恩人自居。所以，眾生以菩薩為福田，菩薩則以眾生為福田。

四、原始佛教的教理思想

原始佛教，講民主，講自由，講適應環境，但它萬變不得離其本，那就是由佛陀在菩提樹下親證實悟的四聖諦。四聖諦是說明人

生生死的原理，以及如何脫離生死的方法。現在逐層介紹如下:

（一）什麼叫作四聖諦

四種由大聖佛陀所開示的真實不易之理，便稱四聖諦。要想超凡入聖者，必須明此四種真理並且如此修行，所以叫作四聖諦。這四種真理的大意是這樣的:

1苦諦

生命的現象是苦的果報。一切眾生之有生死之苦、病痛的苦、衰老的苦、恩愛離別的苦、怨家見面的苦、欲求不得的苦、種種由於生理和心理互相衝突的苦。整個生命，無非是一大苦惱之海。雖在人的感受之中，並非完全沒有愉快歡樂的時日，例如：久旱逢甘霖，他鄉遇故知，洞房花燭夜，金榜題名時，乃被古人稱為人生的四大賞心樂事。但是從其結果上說，仍舊是苦。佛陀將如上一切現行的苦，叫作苦苦。喜愛的事物，憂慮它們將會損壞消失的感受，叫作壞苦。一切可喜可樂的事物，當其正在出現之際，實則已在轉變消失之中，這叫作行苦。世事無常，那有永恆的歡樂？沒有不散的筵席，亦無不凋的鮮花。樂事如夢，曲終人散，末了，必以苦的心情向這世間揮手告別。若不解脫，死後又生，生了再死，永無了期！苦由何來？這就要講到集諦。

2集諦

是指苦的原因。眾生從無始以來，由於愚癡煩惱而造作種種的善業及惡業。善業的果報，生於人間及天上；惡業的果報，生於地獄、鬼趣、傍類眾生。因為惡多善少，所以生於人及天上的機會較少。縱然生到天上，壽命仍有極限，仍不能夠出離生死的苦海。同

時，一邊接受苦的報應，正在接受苦報之時，一邊又造下了新的生死之業。所以，造業而受報，受報而造業，周而復始，永無了期。受報是苦諦，造業便是集諦。如何不再造業？那是滅諦的境界了。

3滅諦

滅除了愚癡的根源，滅除了煩惱的根源，證入了無我的境界，不起人我之見，不著善惡之相，不介是非之爭，寂寂默默，清清淨淨，不生不死，無罣無礙，那是滅諦。如何親自證實這個滅諦的境界？那是要靠道諦的工夫了。

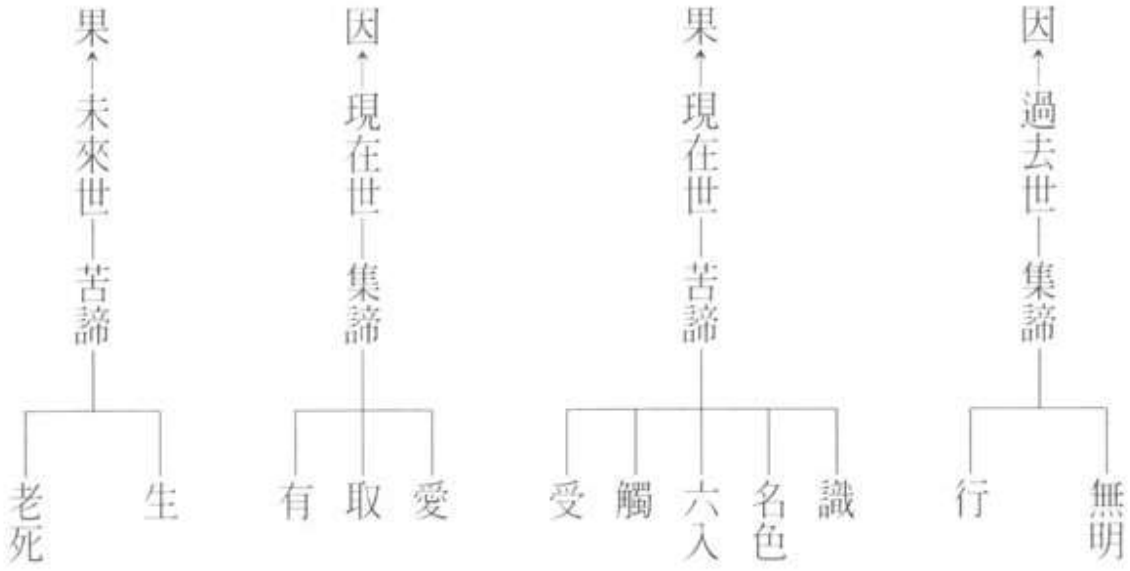
4道諦

由修行而證悟寂滅（涅槃）之道的方法，稱為道諦。也就是斷「集」、離「苦」、入「滅」的修行法門。主要有八大項目，稱為八正道，此到下面再講。

現在我們要把四聖諦的內容，換一個角度來介紹它，那就是十二因緣、三法印、八正道。十二因緣是解釋苦集二諦的，三法印是解釋滅諦的，八正道是解釋道諦的。

（二）十二因緣是什麼

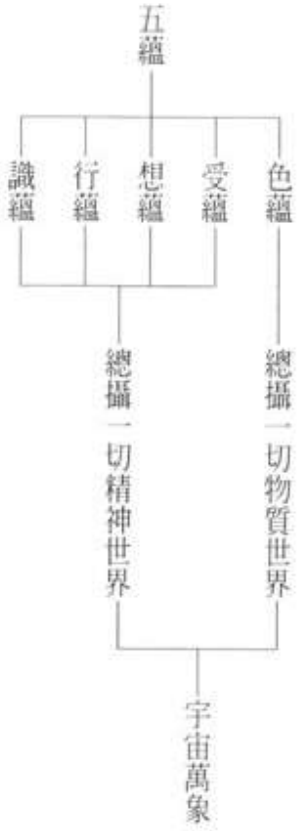
這是說明人生命之生死循環的原理，共有十二個階段。由於無始以來的無明愚癡，而引導我們造作種種的善惡行為；由行為的餘勢（業力）而積聚成為生命



之流的主體，叫作識；由識而感受生命的身心現象，叫作名色；名色住胎而漸生起眼、耳、鼻、舌、身、意的身心狀態，叫作六入；由六入的出胎而接觸到外在的事物；由與外在事物的接觸而有苦樂憂喜捨的感受；由感受的分別作用而有瞋愛之心生起，瞋愛之心表現於外，便是取捨求拒的種種善惡行為；由於這種種善惡行為，便又有了必將接受未來果報的業因；既有了今生的業因，當受來生的生命；既有了來生的生，又必有來生的老與死。這是生命之流三世迴環的因果定律：造業因的集，受果報的苦，再由苦而集，由集而苦，生生不已，也死死不已！現在為便於增加印象起見，再將十二因緣配合苦集二諦的三世因果關係，列表如上：

（三）三法印是什麼

這是說明宇宙人生之現象及本體的三條定律。在沒有介紹這三條定律之前，先要介紹五蘊法。所謂五蘊，就是包攝一切現象的五大要素。這五大要素總攝一切現象而來說明物質世界及精神世界。因此，五蘊法應分作兩大類，列表如下：



以五類名目包羅宇宙萬象，稱為五蘊。可見這個蘊字是當作類別或聚集之義來解釋的。

在這裡，要講到佛陀聖教的最偉大處，那就是悟透一切現象的生住異滅，均係因緣促成。因緣聚合則生，因緣分散即滅。比如我們今天的講座，本來是沒有的，由於臺北佛教界為了響應復興中國固有文化的號召，所以籌備成立，又因為善導寺提供了彌陀殿作為講座的場所，又在《中央日報》登了廣告，並在市內各處貼了海報；又由於我聖嚴略通一點佛學常識，所以被邀請來和各位見面。最要緊的，如果各位之中，誰也沒有聽我演講的興趣，這個講座還是講不起來。可見，僅僅這個講座，就要仰仗許多的因緣。以此類推，一切現象，無非因緣的聚散而已。

神教徒說宇宙現象是由神造的，佛陀就之觀察的結果，便將神造之說徹底否定，而倡因緣生滅的道理。神造之說，是基於信仰的武斷，因緣生滅，乃本於理性的考察。因為，由於因緣所生的一切現象，不可能是永恆不變的。古代人相信「天長地久」之說，實則以近代地質學及天文學的觀點，天體永遠都在變動之中，地球也在逐漸衰老之中。一切現象既非永恆，一切現象所產生的任何價值，當然也不可能屬於任何人得而永恆佔有。

如果看破了萬象非永恆，也認明了萬象的價值之中不可能有個永恆實在的我，實證了這個無常與無我的道理，當下便可進入涅槃的境域了。無常、無我、涅槃，這便是三法印。

為便於瞭解起見，再將三法印列表說明如下：



這是一切法的準則或原理。所謂佛法，無非是從這準則的基礎上開發出來， 所以，凡是合乎這個準則的思想，不論出於何人的發明，均可稱為佛法。以這三 句話來印證一切的思想，只要不違背這三句話的準則，即是佛法。這是佛法與非 佛法的度量衡，所以稱為三個佛法的印鑑。

親證三法印，便入解脫門的寂滅道。所以，三法印即是用作四聖諦的說明 者。

（四）八正道是什麼

八正道又稱八聖道。即是修持解脫聖道的八種正確的方法，這也就是四聖諦 中道諦的內容。但這八種聖道，有其演進的軌跡，現在分述如下：

1由五戒而成十善

所謂五戒，便是1.不殺生，2.不偷盜，3.不邪淫，4.不妄語，5.不飲酒。這五戒的前四條，乃為一切人類的基本德目。印度原來的婆羅門教，以及稍前於佛陀的耆那教，乃至其他如猶太教與基督教，都有類似的規定。

佛教是主張智慧，並重視理性的宗教，故以為若要做一個有道德的人，應當於前四條之後加一條不飲酒。不飲酒的確可有防止破犯前四條戒的功用，這是前四戒的防腐劑。

由五戒之前四條的伸張，發展為十善，即是將妄語一戒之內分列出為妄言、綺語、兩舌、惡口。更發現犯戒的動因，是由於心念中的貪欲、瞋恚、愚癡的主使，合上殺、盜、邪淫，正好成為十種惡業。對治十惡的方法，便是反過來修行十種善業。

2由十善會成三業

十種善業的表達，是由於身體、口舌、意念而形成，所以稱為三業，可以列表如下：



3由三業出八正道

從性質上說，十善業尚只是消極的不作惡，到了八正道，才是積極的行善。所以，行十善，僅是修的人間及天上的福業，尚非解脫道。修八正道才是了生脫死的正因。八正道是由身口意三業的積極化，說明如下：

1.正見——此為正確的知見，乃以三法印為指導。

2.正思惟——對正見作深入的思考。

3.正語——用口業來實踐正見所指導的修行方法。

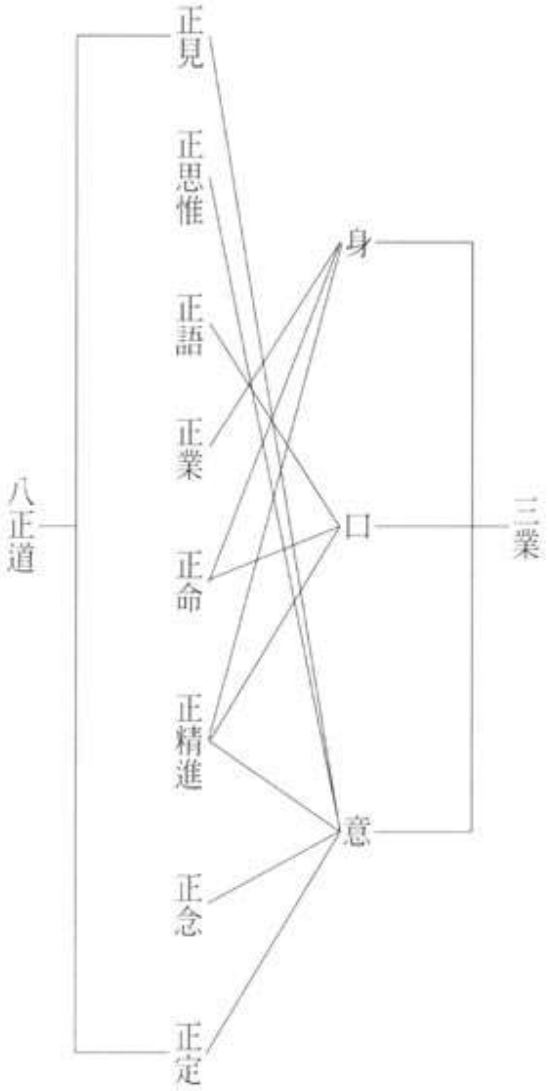
4.正業——用身業來實踐正見所指導的修行方法。

5.正命——用正當的謀生方法賺取生活的所需。

6.正精進——策勵三業，日新又新，至於清淨。

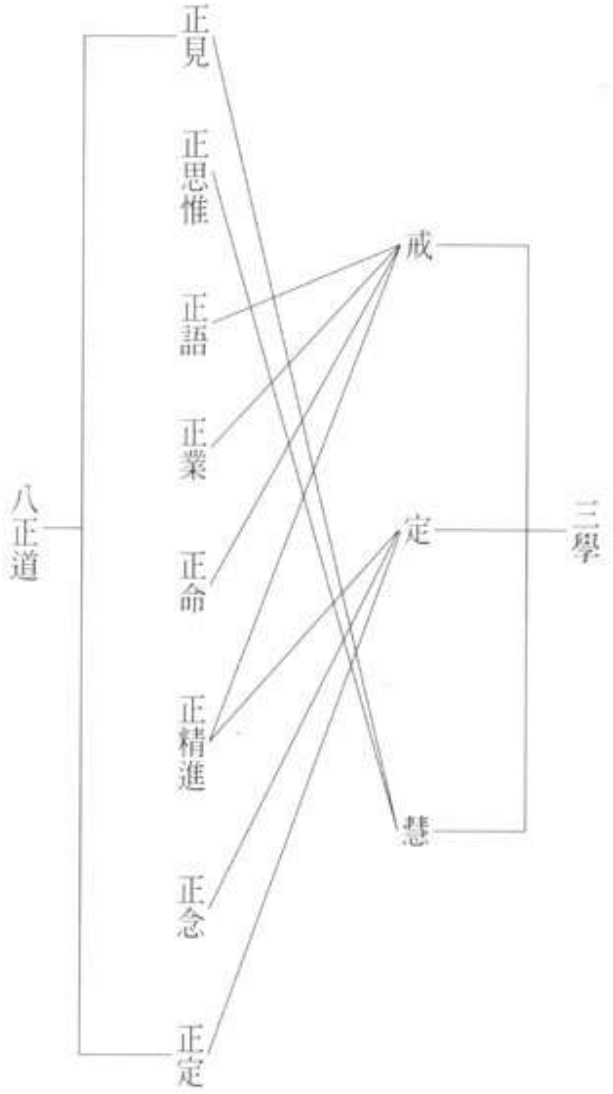
7.正念——繫念於聖道的實踐，心不旁騖，意不散亂。

8.正定——心力集中，不動不搖，不受五蘊的誘惑束縛，便可出離生死，而入涅槃。



4由八正道會成三學

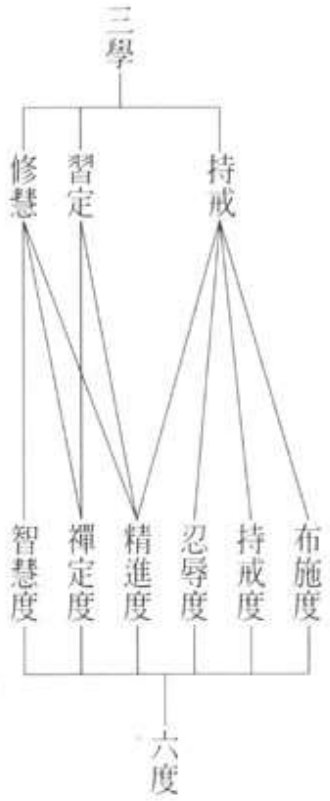
此所謂三學，又稱三無漏學，就是前面所曾講過的戒、定、慧。出生死者，必修八正道，修八正道實又不出戒定慧，它們的會合關係，可如下表:



5由三學而出六度

六度在梵文稱為六種波羅蜜多，即是六種將自己和他人由生死的此岸，度到出生死的彼岸之方法。在五戒十善，是消極的不作

惡；在八正道的戒定慧，是積極的修持解脫道；到了由三學而出六度之時，便是修的自他兼濟的菩薩行了。例如僅修八正道的人，不做布施，不會有罪。修六度行的，若不布施就算犯戒了。布施分有財物布施、說法布施、以精神的安慰及鼓勵（無畏）來布施的三種。有財的出財、有力的出力（智力與勞力），無財無力的，尚必有你的同情心、讚歎心、歡喜心可做布施。這是菩薩以利人為第一要務的原動力。現在將三學開出六度的配屬關係，列表如下：



一般人以為六度法門是屬於大乘佛教的，其實在原始佛教時代已有六度，例如被傳統的中國佛教徒貶稱為小教或藏教的《增一阿含經》卷一九，就明白地載有六度法門。同時，大乘佛教的化世精神，也係由六度而繼續開展出來的。

六度的涵義極其深廣，由於時間關係，今天在此已不能和各位詳細研究了。如有機會，再和各位研究兩個重要的項目，那便是：由原始佛教到小乘佛教，由小乘佛教到大乘佛教，其間先後次第的發展，均有脈絡可循。例如由原始佛教因緣生法的基礎，後來即成熟為龍樹中觀系的性空大乘；由原始佛教五蘊分析的基礎，後來即成熟為無著瑜伽系的唯識大乘。

謝謝各位的光臨指教，連續耽誤了各位三個晚上寶貴的時間。這幾天的臺北市，陰雨連綿，各位能夠風雨無阻地每晚必到，使本人非常感激；尤其今天晚上，因為準備資料較多，我又未能把握住時間，以致多講了半個小時，各位仍能毫無倦容地聽完為止，太使我感動了。

以我的學養而言，實在不夠也不敢來向各位演講，所以，我是抱著向各位請教並求各位印證的心情而來。最使我安心的，我在大陸時代的兩位老師也都在座，那就是白聖老法師及南亭老法師，如果我講錯了，他們兩位老人家會給我開示和糾正的。

最後，謝謝本講座的主持人道安老法師給我的讚譽和慰勉，謝謝各位，祝福各位晚安。

（一九六七年四月二十三日至二十五日講於臺北佛教界「佛教文化講座」第五次）

佛教的倫理觀

一、何謂倫理觀?

人與人之間的相處，如果希望彼此能夠互相協助與共同合作，就不能沒有人與人之間的各種關係。這種正常的關係，可用兩個名詞來說明，那就是各人應負的「責任」或應盡的「義務」。

人與人之間的關係，叫作人倫。人倫的道理，叫作倫理。研究人倫道理的學問，叫作倫理學。倫理學的定義：研究人類的責任或義務的科學。對於這種責任或義務的看法，便稱為倫理觀。

研究倫理學的範圍，分有兩種：一種是理論的倫理學；一種是實踐的倫理學。前者是探究倫理的根本原理或普遍原則，即是說明為何要有應負的某些責任，或應盡的某些義務；後者是研討人生的行為價值，並指導人類的處世方法，即是說明如何去負起某些應負的責任，或如何去盡到某些應盡的義務。

因為人類的思想，各有各的角度和深度，所以對倫理的看法，也各有不同之處。唯其人類總是人類，所以人類的基本觀念，一定是相差不多的。

二、什麼是佛教的倫理學?

我們既已知道，倫理學是研究人類的責任或義務的科學，那麼，衡之於佛教的整個內容及其全部精神，無非是為了倫理學的配置而作的設施。全部教理的開展，乃係理論的倫理學；一切教儀的遵行，乃係實踐的倫理學。

理論方面，固然浩瀚博大，若以綜合介紹，不出無常無我。實踐方面，固有八萬四千法門之說，若予歸納來說，也不出戒定慧的三無漏學。

現在先談理論方面的：

佛陀成道後，最初說法度人，即是說的無常、無我。因為眾生之有苦惱，根源在於有生有死，有生有死的根源，在於迷失了本具的佛性，誤將無常的萬物現象當作恆常不變的，誤將非我的內外事物當作是我及我所有的。因為誤認萬象是恆常不變，所以生起依賴心；因為誤認內外事物是我及我之所有，所以生起執著心。有了依賴心和執著心，便會引起貪、瞋、癡等種種的煩惱心。比如對於可

欲的事物，常希望得到它，得到之後，仍嫌太少，又恐怕已得的少許，也會失去；對於不可欲的事物，不希望得到它，得到之後，雖然不多，已夠煩惱，何況唯恐將會來得更多。像這種患得患失的心理，便是由於有一個常有之我的觀念而來。

有了患得患失的心，人便生活在煩惱苦痛之中了。而且繼續製造出永無了期的更多的煩惱之果與痛苦之因。首先將他人與我對立起來，再將自我用煩惱與苦痛，築起一個生死的牢獄，把我關進了生死的牢獄。

事實上，真所謂「世間本無事，庸人自擾之」。若能細加考察，一切現象，無非因緣的假合而暫有。一切現象的價值之中，也根本不可能有一個恆常不變的自我。一切現象的存在，是由於各種因素或關係的配合及分散。關係配合時，產生暫有的現象；關係變更時，現象即隨著變動；關係分散時，現象即歸於消失。我們舉一個例子：像我聖嚴身上穿的這件長衫，它原來是沒有的，當我們人類需要它的時候，人們即利用棉花，紡成紗，織成布，染上色，裁剪縫紉，即出現了這件長衫。我人需要長衫，是長衫出現的主因。利用棉花、紡紗、織布、染色、裁縫，是長衫出現的助緣。如果願意分析這件長衫的話，那麼，除了它的主因和助緣的聚集，就沒有長衫這樣東西可見了。再進一步看，我這件長衫完成之後，是不是就能永遠存在於世呢？這又是不可能的。因為當我穿著它的時候，它就開始舊了，多穿一次便更舊一次，穿上幾年，它就被我穿得破舊不堪而不能再穿了；縱然我不穿它，做好之後就藏在箱底，可是，過了幾十年後，它也會漸漸地毀敗。因此，據科學家的實驗，若用精微的儀器觀察一切現象，無一不在剎那剎那的生滅變化著它們各自的組織關係。可見世間的一切現象，無非假有和暫有，並非永恆的常有。既非永恆的常有，若要對它們生起依賴之心，豈非可笑！

世間的一切現象，既非永恆的常有，「我」及「我所有」的觀念，也就無從立腳了。所謂「我」及「我所有」的觀念，可分精神和物質的兩方面來說，這在佛學的專有名詞，精神的部分稱為「正

報」，即是生命的主體；物質的部分稱為「依報」，即是生命所賴於顯現的附屬品。

我們先說物質部分的我及我所有：這可分作身內和身外的兩部分。我們的自我感，首先是對自身的肯定為「我」。以身體就是「我」的表徵，有人損害到自己的身體，就會起而與之對抗乃至反擊，這是把物質組成的身體，當作「我」了。再進一步，對於身外的資生之物，也看成為我，若有他人對我的資生之物或愛好之物，加以損傷或侵奪，我人就會對他起而抗拒衛護，乃至有人可以犧牲性命，而去爭取身外的財物，真是所謂要錢不要命。又有所謂人為財死，鳥為食亡。把外在的我執再擴大出來，就有爭王、爭霸、爭江山、打天下的事情發生，而且層出不窮。事實上，我們如願稍加考察，物質部分的我，根本不是「我」的主體，而是「我」的所有物，比如我們的身體，粗看起來好像就是「我」的主體，其實，我們的身體是由五官四肢、五臟六腑、血肉筋骨、皮毛爪髮等所聚合而成，如說身體是「我」，那麼究竟是身體的那一部分是「我」呢？顯然地，把它們這些零件拆散開來，固然無「我」可求。把它們集合起來，依舊不見有「我」。否則，經過外科手術切割下來的斷肢腐肉，應該仍然是「我」，而當聽從「我」的心意去動作；剪下的頭髮甲爪，乃至汗水、唾液、屎尿等的排泄物，也該仍然是「我」，而當聽從「我」的心意去動作。可見，我們的身體並非即是「我」，要不然，人也不應死，因為人皆不希望死，當該決定自己不死。縱然死了的屍體，也該和活人一樣才對。由此推知，身外的資生之物或愛好之物，更加不是「我」了。身體是「我」的所有屬物，身外之物或愛好之物，乃是身體的所有屬物。對於身體誤以為「我」，是由於內在「我」的移情；對身外之物誤以為「我」，更是移情之「身我」的外延和膨脹。總之，這都是一種虛幻的妄情所現，因為尚有一個「我」的主人翁躲在幕後哩！那就是俗說的靈魂，在佛法來說，即是「正報」精神部分的心識。

現在再看我們那個精神的「我」及「我所有」，是否真的存在？在前面已說過，世間的一切現象都是無常的。物理現象、生理現象，即是如此，屬於精神的心理現象，亦復如此。我們的心念之波動起伏，好像長江大海的水面，真所謂無風三尺浪，而且後浪追

前浪，一浪接一浪，相繼不已，瞬息變化。所以，雖在我人身體的幕後，有著這麼一位大導演。這位大導演的面貌，卻也是變變不已，捉摸不定的。這在佛教，稱它為「識」而不是俗稱的靈魂。因為俗稱的靈魂觀念，是固定性的生命的主體。人的生死死生，一般人即以為，不過是這個靈魂從這個肉體搬到那個肉體之中，肉體雖可搬來換去，靈魂卻永遠是固定而不變的。這在佛教，便把存有這種想法的人們，稱為「常我外道」。佛教所說的「識」，即是心的異名。心的現象，既是變易無常的，識的內容，必然也是變易無常的。心識的活動，必定要對它自己負責。識的狀態，有點像近代的錄音帶，一方面它能把外在聲音錄進去，一方面又能把已經錄進去的聲音放出來。我人的心識也是如此，它把我人的行為影像（業）記錄進去，同時又把已經記錄進去的行為影像（業）顯現出來。前者是造業，後者是受報。有業報的身心，必將繼續造作新業。繼續造作了新業，又將再受業的果報。因此，我們的心識，就成了使我們輪迴於六道之中，生死而無了期的中心。但它又與錄音帶的性質不同，因它絕不是一個固定不變的「我」。因為心識的功能，即在進進出出地接受記錄與把記錄拿出來銷帳，所以心識的內容，也是在變化無窮的狀態下存在。作一個比喻：心識的存在，好像掛在懸崖上的一匹瀑布，遠看固然有點像一匹白布，永遠掛在那裡。但若近看瀑布的內容，乃是由於水流的相續。水既然不斷地流下山來，瀑布的內容當然也是變更不已的了。可見，精神部分的「我」，以及由心的活動所產生「我所有」的種種喜怒哀樂等的心理現象，也是無從可求的東西了。

不過，上面所講的無常與無我，從理論上說，已經非常明白。唯其要想親證這種無常無我的境界，尚須加上修持實踐的工夫。否則，雖然口頭學著說無常無我，一旦誘惑的外境，或不愉快的逆境，出現在你面前時，你就把握不住自己，而要接受它們的擾動了。

同時，無常無我的理論，即是實踐的佛法的基礎。因為佛教所講的無我，是去掉自私的我，而不是將應負的責任或應盡的義務也去掉。

唯有去掉了自私的我，方能真得解脫。唯有去掉自私的我，才能更積極更深廣地擔起應負的責任或應盡的義務。

三、什麼是佛教的倫理觀?

在沒有說明佛教的倫理觀之前，我願先來約略地介紹一下中國儒家及西洋耶教的倫理觀。因為佛教並不反對它們，而且是包括了它們又超勝了它們。

中國的儒家以孔子為代表，是以人間之「我」為中心的人間倫理觀。從個人向外推展，便是修身、齊家、治國、平天下。人與人之間的關係，則以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五倫來網羅了一切。儒家的推己及人，雖也講到推仁及物，然於對物的仁愛心，終究不是這麼深刻。再從個人向內做工夫，便是正心、誠意、格物、致知。用心的次第，則為靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。這種觀念，乃是人本主義的倫理思想。

至於西洋耶教的倫理觀，是以求上帝賜福音給「我」為中心的天國倫理觀。儒家是以人間之「我」為倫理的中心；耶教乃以天國的神為中心。信神有恩典賜福音給信他的人，人因神的恩典而得救升天。但是，神有權威決定何人可得救及何人不可得救。信他的人雖有得救的希望，卻也未必一定可以得救。為了祈求神將升天國的福音賜給信他的人，信他的人，就不得不遵守他給信徒們立下的「約」命，那就是《舊約》和《新約》。約中的主要規定，就是摩西的十誡。十誡的遵守，不是為了造成人間的幸福，而是作為升天的條件之一。這不是人類自己的要求，而是上帝的命令。因此，在耶教的基本理論上，為了求升天國的理由，必要時可以犧牲人間的和平與安樂。可見，耶教雖然也以人間的「我」之要求為起因，在他們的想法上，卻是倒果為因的。是假想天國的上帝無中生有地造了世界萬物及人類，再以恩人的姿態來教人去升他的天國；人類為了求升他的天國，就不敢不聽信摩西假託上帝之名而編造的一套神話。所以我說耶教的倫理觀是以天國的上帝為中心的。在境界上

說，天國固然比人間高了一層，但在倫理的實踐上說，以天國的上帝救「我」為中心的倫理觀，遠不及以人間之「我」為中心來得貼切可取。因為耶教在必要時，可以為了升天國的「理由」，而犧牲人間的倫理。

再說佛教的倫理，乃是從有限到無限的倫理觀。這可分作三點來說明:

（一）由消極的到積極的持戒

佛教的人天善法是五戒十善。所謂人天善法，即是做人和升天的基本德目，因為佛教主張，要從人的本位上走向成佛之道。成佛超勝於做人，若不先把人做好就想成佛，那是不可能的。人的進一步是生天，生天是由於為善的結果。為善的最高結果，是生到天上享受天福的報賞。但是，佛教的目的，並不教人以生天享福為究竟，因為一定的天福享完之後，又得接受苦的折磨。所以，佛教教人應以解脫生死，乃至求成佛道為目的。

不過，要想保住人天的境界，也有它必守的條件，持五戒者，不失人身。五戒即是不殺生（主要不殺人）、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。在此五戒之中，但能把一戒或兩戒持守清淨，轉生仍可為人。五戒全部清淨，即可於來世成為富貴尊榮和壽考的人。若能守十善，即可生天。十善即是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不愚癡顛倒（邪見）。

粗看五戒十善，乃是消極的，不作惡就是善。實際上，在不作惡之後，進一步努力，必須要盡量地行善。例如布施、供僧、放生、濟貧、修橋、築路、穿井、植樹，以及種種社會福利事業。

修五戒十善者，成就人天福報。以人天善法為基礎，用解脫生死的要求，去為一切眾生的解脫生死而努力，那就是行的成佛之

道。在行此成佛之道的過程之中，即被稱為菩薩，所以也可名之為菩薩道。對菩薩來說，但問結果，不拘方法。

以人天善法的立場，犯了五戒十善，均為不善。犯了不善，即不得善報。但在菩薩道的立場，僅僅消極的「不」是不夠的，還要做到積極的不「不」，故在《瑜伽菩薩戒本》輕戒第九條之下，有明文規定：「若諸菩薩，安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪，少分現行，由是因緣，於菩薩戒，無所違犯，生多功德。」此所謂性罪，就是指的前面所講十善行的上來七項，也即是說，菩薩為了適應度眾生的機緣，殺、盜、淫、妄的方便善巧，也不得不用。例如殺一惡人而救多數好人是應該的。

又如《瑜伽菩薩戒本》輕戒第二條，規定菩薩不得貪取名利。接著第四條，卻又規定不得不去應供受襯。第五條，更加規定不得不受貴重的寶物布施。這是說，菩薩不當為個人來貪取名利，但是如果為了接引眾生，卻不得放棄任何一個有利的機會，來接受他們的好意。

佛教主張忍辱，如《梵網經菩薩戒本》重戒第七條說：「應代一切眾生，受加毀辱，惡事向自己，好事與他人。」但在《瑜伽菩薩戒本》輕戒第十三條，卻要規定菩薩不得不護雪外來的「惡聲、惡稱、惡譽」。這是說，為了愛護眾生，應代眾生受怨受辱；為了維護三寶，應該護雪惡意的中傷。再說，菩薩對眾生，當存慈悲心，但在必要時也應以威懾的方法，使得眾生馴服。所以《瑜伽菩薩戒本》輕戒第四十二條規定，菩薩若見到有些人應加訶責、治罰、驅逐、默擯（不和他說話），而不如此處置的，便犯戒。

（二）由個人的到一切眾生的推善

菩薩度眾生，雖有只為眾生而不為自利的存心，但從佛法的常理上說，總以健全了自己之後，更容易發揮度他的效果。身教總比言教更能夠感人，身教配合了言教，乃是佛法化世的常軌。所以，作為一個佛的弟子，他本身的言行，必須要一致。他的言行必須

是：說佛所應說的話，做佛所應做的事。然後才可談到影響他人而攝化眾生。

從個人的自我教育與自我修持，而到度脫眾生，這是上求佛道以自度，下化眾生以度他的菩薩之道。但是菩薩的精神，絕不是只在於自度的工夫之中，乃是於一邊修行自度，同時也要從事於兼度眾生的工作。並且他們在基本觀念上，沒有自度的存心。他們之將自己健全起來，目的是在利用健全的自己以度眾生，而不是要使自己首先度脫生死的苦海。

個人健全之後，便可影響他的家人親友，感化他的家人親友，進一步影響他所處的時代和環境，形成一種佛化的風氣，造成佛化社會的人間淨土，這是菩薩行的主要任務和目的。

作為一個菩薩，他的境界越高，他所能夠影響的範圍也就越大；他的悲願力越大，他能應化的眾生類別也就越多。一般的菩薩，僅能在人間的文明地區教化；聖位的大菩薩們，卻能不離於聖位的本處而隨類示現，乃至深入最低下的眾生如傍生、餓鬼、地獄道中，應化救濟。這比儒家的推己及人與推仁及物的觀念，更要積極貼切到不知多少倍數了。

（三）由「我」到「無我」的自在

佛教雖以無我為目的，但也絕不是不分層次的虛無主義者。佛教講無我，乃是修學的宗旨而非出發點。因為佛法的修行階段，大略可分為五個等級，稱為人、天、聲聞、緣覺、菩薩（佛）的五乘。在人與天的階段，仍是有「我」的。聲聞與緣覺的階段，「我」的意識便可解脫。到了最高菩薩（佛）的階段，才是徹底「無我」的大自在境界。現在就把他們分作三個小題目來加以說明：

1人天乘法的五戒十善是有「我」的倫理觀

在沒有超越三界的生死之前，均受善業及惡業的支配而上下浮沈於天、人、修羅、傍生、鬼、地獄的六道之中。這種由於「業」所積聚而成的生命主體，在悟界的聖人看來，雖然不是真實的「我」，在迷界的凡夫而言，因果的造作與報應，卻是歷歷不爽的。唯有恐怖「我」於未來受苦，所以不敢縱情作惡；唯有欣求「我」於未來享福，所以必須盡力作善。站在凡夫的立場，如果把這業所積聚的假我否定了，那他便是不信因果的唯物論者，便是空前絕後的斷滅論者。若無社會法律的制裁，他們便可肆無忌憚地為非作歹，縱有社會的法律，他們也會想盡方法去鑽法律的漏洞了！

2二乘法的四諦是「我」之解脫的倫理觀

聲聞與緣覺，合稱為二乘。他們重於自求解脫而淡於救度眾生，所以通常把此兩階，稱為小乘聖者。所謂四聖諦，就是苦（凡夫是苦的活動）、集（苦的原因）、滅（苦的滅除）、道（滅苦的方法）。修四聖諦，即能滅苦而入於不生不死的涅槃境界。既入不生不死，便從業所積聚而成的「我」中解脫。但是，個人的我雖解脫了，眾生仍在其「我」的束縛之中，受著苦難的煎熬，要為眾生脫苦，那就得由菩薩的化導了。

3大乘法的四攝六度是「無我」自在的倫理觀

菩薩不以自度為目的，而以救度一切眾生為心願，所以稱為大乘。菩薩道是成佛的正因，故也可將菩薩道稱為成佛之道。菩薩道首重化他自度，四攝與六度，就是化他自度的方法。愛語（安慰、鼓勵）、布施（財物、智慧）、利行（福利人群）、同事（深入各階層去），稱為四種攝化眾生的方法；布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，稱為六種菩薩自度的方法。自度是將自己從「我」的

束縛之中解脫出來。解脫出來超然於眾生的生死大海之外，那是小乘的境界，小乘聖者若想成佛，他們必得再到生死的大流之中，來救度生死不已的芸芸眾生。這就是迴小乘而入大乘的菩薩精神了。凡夫由於各自所造的業力而受生死果報的束縛，是有我的境界；小乘聖者，解脫了生死，乃是無我的境界；大乘聖者雖已超越了生死，卻仍以悲心願力，進入生死界中，化度生死界中的凡夫眾生，以願力進入生死，乃是無我而自在的境界。這是佛教倫理觀的逐級昇華，也是佛教倫理觀的特別超勝之處。

四、佛教倫理的實踐法

佛教倫理的實踐方法，廣義地說有無量法門，或泛稱為八萬四千法門。統攝起來說，不出戒定慧的三無漏學，現在我只能把它們的大致內容介紹一下：

（一）持戒

持戒的內容，既是消極的止惡，更要積極的行善。所謂「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」，這四句話，就把持戒的全部精神說明了。從五戒、八戒、十戒、比丘戒、比丘尼戒，乃至菩薩戒的內容，無不盡備於此。

（二）習定

這是一種思想過濾或心念沈澱的方法。不習定，浮妄的心境便平靜不下來；心境的混亂，便會引生煩惱而造作罪業。心境平靜，會啟發智慧而遠離煩惱；習定的工夫，則由於身體安適而達成心念的靜止，主要作用在調伏粗重的心病。

（三）修慧

智慧的最高境界，是在親自證悟體驗到諸法的實性，也就是無常無我的緣生空性，因為無我而得大自在的最勝佛性。初修之時，則從聽聞佛法與閱讀三藏入手，以此聽聞及閱讀的所得，來指導持戒與習定，再從持戒與習定之中，啟發智慧。將此戒、定、慧的工夫，連成一個連環迴轉的螺旋狀態，互為因緣，奔向成佛之境。

諸位先生，我非常抱歉，因為時間關係，未能將本題多作發揮。在座諸位雖不完全是佛教的信徒，但我知道，貴會的會員，都是當今的知名之士，或為教授學者，或為高級公務員，對於佛學均有相當的研究和認識，今天我能有此機會，來向諸位先生請教，作為貴會第三十次集會的主講人，內心感到萬分的高興。

最後謝謝貴會主持人李譽先生的邀請，並謝謝趙茂林居士的介紹。謝謝各位。

（一九六七年四月十七日講於臺北市甲辰學佛粥會）

怎樣做一個居士?

一、前言

在家人信仰了佛教，通常被稱為居士。那麼，做一個居士，跟普通的在家人又有什麼不同呢？佛教在中國，信仰的人最多，誤解的人也最多，多數人以為的佛教，就是那些供奉偶像的寺廟，那些為死人念經的僧尼，那些木魚，那些鐘磬，那些……就代表了佛教。所以，也就認定佛教是消極的，是逃避現實的。

其實，那些只是出家人的佛教，而且還是變質流俗了的佛教。佛教的根本精神，幾乎已被這股流俗的浪濤所吞沒。佛教的信徒，分有出家與在家的兩大類，出家人的本務是修道與傳道，並住持佛教，至於表達大乘入世的菩薩精神，並做佛教的外護者，卻是在家的居士。

二、三類法門

修學佛法的法門雖多，若從大體上說，可分三大類：

第一是人天道。

第二是解脫道。

第三是菩薩道。

學佛的宗旨，是在求取解脫道；學佛的著力點，卻在於人天道。尤其是人道，乃是生死與解脫的最大關鍵。所以，學佛的人，不能離開了人天道而另求解脫道。

解脫道的求取，也不等於佛果的圓成，解脫生死的人，並不就是成了佛的人，要想成佛，必須將人天道與解脫道兼顧並重，這便稱為菩薩道。

從性質上說，人天道是偏重於福業的經營，比如布施、救濟、放生、戒殺、社會公益等事；解脫道是偏重於慧業的修持，比如持戒、修禪、拜佛、念佛、聽經、看經等等。最要緊的，還是在於戀世與出世的區別：如有戀世的心，雖修慧業，仍是人天福報；如有出世的心，雖營福業，也歸解脫之道。

毫無疑問地，學佛的目的，不在人天道；佛教的態度，也不僅在解脫道。自求解脫，也要使得一切眾生求得解脫，自求解脫是慧業，助他解脫是福業，福慧雙修的，便是菩薩道。可見，佛教的宗

旨雖是出世的，佛教的方法卻是入世的。因為自求解脫，是求解脫世間的種種苦惱，所謂出世，也是為了出離世間的苦惱。救濟眾生，是為幫助眾生解脫世間的種種苦惱，雖然出世，卻不逃世。同時，佛教所謂的解脫，是重於心——精神的自在，不受五欲（粗）的煩惱的束縛，這便是心解脫，便可離欲界而生色、無色界，乃至出離生死；若能不受無明（細）的習業及無知的束縛，便是慧解脫，便可超脫生死，乃至成佛。因此，解脫了的人，固然不受生死的束縛，但也並不就是不受生死，因為為了度眾生，他們仍須生死。不過，他們的生死，是出於自由意志（願力）的自主，不同於一般凡夫的生死，是由於煩惱造成（業力）的牽引。正像一個去監獄為犯人講演的自由人，雖也進入監獄，接觸了犯人，但他的心裡感受，與被法律制裁而監禁在獄中的犯人，是不同的。所以，已經解脫了的人，雖入生死，仍不以生死為苦；雖在生死，卻不受生死的束縛。

三、解脫道與菩薩道

修持解脫道，毫無疑問，是佛教的本意；解脫道的修持工夫，也毫無疑問，是以出家的身分為宜，至少，出家人的牽掛沒有在家人那麼多。所以，出家人可證小乘四果，在家人最多只能證到三果，南傳的北道派，雖主張在家人也可證到四果，但其既證四果，必然就會出家。

說到菩薩道，無疑地，菩薩道的精神，是佛教的根本，菩薩道的修持者，則以在家的身分更為相宜。至少，在家人的生活範圍，可比出家人更大更廣，深入群眾而接觸群眾，正是攝化群眾的最佳方便。所以佛經中的菩薩，除了極少數之外，都是現在家相，乃至最後一生在兜率內院的菩薩，也是現天人相，而非出家相。當然，現在家相的菩薩，並不即有男女性的差別，三界內的色界天，已經沒有男女欲，何況是聖位的菩薩。菩薩多現在家相的原因，乃在說明菩薩道的修持者，最適合在家人的身分。

解脫道是可貴的，但還不如菩薩道更加可貴。因為菩薩道的修持者，除了自求解脫，還要助人解脫；既是解脫道的求證（或已取得）者，也是人天道的實行者。從實質上說，菩薩雖現在家身，卻比出家聖者更偉大。這也正是大乘佛教一向責斥小乘心行的基本原因。

但是，在家人，實踐人天道的福業是容易的，只要出錢出力，多做社會公益的慈善事業就行了。至於要求在家人能像蓮花生於污泥而不為污泥所染——修持解脫道，那就比較難了。如果只行人天道而不修解脫道，那僅僅是人天道而非菩薩道，只能換取來世人天界中的福報，不能解脫生死，更不能自主生死。這也就是出家人比在家人更加尊貴與超勝的因素之一。

根據這一要求，便可進一步的知道，同樣的在家人，信佛與未信佛的人是不同的。未信佛的在家人，縱然他是最偉大的慈善家，那也僅可獲得人間及六欲天的福報，福報享盡，仍要墮落三塗——傍生、餓鬼、地獄中去受苦。至於信了佛的在家人，縱然不能確實修持解脫道，也能對於解脫之道，生一嚮往之心，所以也必將進而修持解脫道，今生修不成，來生、乃至許多許多的來生之後，必將有修成解脫道而得到解脫的希望。信佛的在家人，縱然不能積極地經營人天福業，最低限度，也不致積極地造作三塗的惡業。所以，同樣是在家人，信佛的要比未信佛的，前途更有希望，也更有保障。

四、居士宜修菩薩道

到此，我們就要談到居士的問題了。

在一般人的觀念中，多以為「居士」這個名稱，是佛教稱呼在家男女信徒的專有名詞，其實不然。

在佛教的原始聖典中，尤其是在律部之中，居士乃是俗人的通稱，梵語稱為迦羅越，不論信佛、不信佛，凡是居家之士，便可以

稱為居士。男的稱居士，女的稱居士婦，是對已婚俗人的通稱。故在羅什法師的解釋是：「外國白衣多財富樂者，名為居士。」《十誦律》卷六則說：「居士者，除王、王臣，及婆羅門種，餘在家白衣，是名居士使者。」

在中國，運用居士一詞的，也不是以佛教為始。在《禮記》中就有「居士錦帶」一語，那是指的為道、為藝的處士，含有隱士的意義，所以在中國古籍中，往往見到一些文人雅士，每喜以居士自號，但那並不表示他們是佛教的信徒。

佛教習以居士稱呼在家的信徒，大概是從維摩詰居士而來，維摩詰居士，確可稱為居士，但也因此而被後人附會，如慧遠大師《維摩義疏》卷一說：「居士有二：一、廣積資產，居財之士，名為居士；二、在家修道，居家道士，名為居士。」

正因如此，居士一名，漸漸地，也就成了佛教的專用。清朝的彭際清，編寫一部在家佛徒的傳記，也以《居士傳》來命名。實際上，以居士稱呼學佛的居家之士，固然沒有什麼不可，若以中國人的觀念，以隱士的涵義，來比附學佛的居家之士，那是不妥當的，甚至是意義相反的。因為，隱士是過獨善其身、明哲保身的生活；而居家的學佛之士，應該是菩薩道的實行者，為度眾生，可以不惜生命，自求解脫，也必助人解脫，這，怎麼可以與隱士同一意義？

然而，既已相沿成習，我們也只好隨俗稱呼了。

照理，一個名副其實的在家居士，便是一位大乘的菩薩。

雖然，要做一個名副其實的菩薩，並不是簡單的事，太虛大師曾說：「正須入祖位者，乃能弘大乘教，否則……但能令得人天權小之益，及種大乘善根，不入大乘。」（《佛法導言》）要到禪宗的破了三關，相當於六根清淨位，才入祖位，入了祖位，才能弘揚大乘佛教，大乘佛教的菩薩道，真是難能可貴。

可是，我們總不該因了菩薩道的難行而就不行，雖然不能即生成就優入聖位的大乘菩薩，如若繼續種下了大乘的善根，終究必將

成為優入聖位的大乘菩薩。

所以在家的居士們，不要氣餒，在家人雖在解脫道的求取上比出家人相差一階，然在菩薩道的實踐上，卻比出家人的條件優勝得多。

五、菩薩道的重心

我們知道，人天道的主要德目是五戒十善（殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒為五項必戒的德目，故稱五戒；不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪欲、不瞋恚、不邪見，稱為十善。詳細內容，請參閱拙著《戒律學綱要》第三篇〈人間天上的護照〉）；解脫道的主要德目是戒、定、慧的三學；菩薩道的主要德目是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧的六度。六度包含了三學，三學又包含了五戒十善。所以，菩薩道才是佛教的根本道。

然在六度之中，乃以布施為首，可見，菩薩道的實踐，是以布施為重心。因為要度眾生，必須先要安慰眾生，先使眾生在物質上與精神上得到了安慰，然後才能對你發生好感，接受你的化導，並也信任你的化導。

布施，分有財施、法施（離苦的方法）、無畏施（給怯弱者鼓勵）三種。財施屬於物質的，法施與無畏施屬於精神的。理想的布施工作，最好能三種並重，但在一般的眾生（人），在現實生活的驅迫之下，對於物質的要求救濟，遠比對於精神的要求寄託，更為急切。因此，首先使他吃飽了、穿暖了，才能再談精神的追求。近世基督教在中國的風行，原因也在於此，不管基督教的教義怎樣膚淺，能給人群以物質的實惠，總是真的，除了破衣、麵粉的誘惑，他們也辦了許多的醫院和學校。一般人，那能都是神學家或哲學家，會去研究它的教義和內容？所以基督教的分子，傳教士的群中，有以信教為職業的偽善者，而信徒的多數，多是出於盲目的附

從（他們的確需要宗教的安慰，但卻未得到正確的引導），另有一些則是出於醉翁之意不在酒的別有用心。在佛教，以布施的工作來說，居士要比僧尼更能做得徹底，因為根據律制，出家人是不該有財富也不會有財富的，既然沒有財富的積蓄，對於物質的布施，就無法做到。即或今日的僧尼，未見有幾人是把銀錢一戒持得清淨的，但是除了公有的寺產，也不致有太多的私產。所以，出家人只能以佛法布施，以無畏的精神鼓勵，卻不能利用物質來救濟。雖在佛經中說，布施的功德，以佛法的布施最為殊勝。但在前面說過，接引眾生的先決條件，應以物質的布施為優先。至於教化眾生離苦得樂——走向解脫之道，那才是佛法的功能，這個功德雖大，卻不是解除現實貧困的直接方法。同時，在所有的出家人之中，能以佛法及無畏來布施的百分比，也是相當低的。我們在原始聖典中可以得到證明：佛世的出家弟子，經常隨從的，約有一千人左右，那些多數是大阿羅漢，此外的凡聖僧尼，當然還有很多很多，但在僧團中能起領導作用的，不過數十位而已，至於弘化方面有大成就並有名字記載的人，比數上也是非常之少，雖然聖典的記載，不免掛一漏萬，但在法施方面真起大作用的人，確實不會太多，那當屬於事實。後世的僧尼，當然更加不用說了。因為出家人是以修持解脫道為主，行有餘力，才能談到救濟眾生的工作。

至於居士，如果是一位名副其實的菩薩道實行者，也便可以做到三施並重了：那就是自己有財富，可用物質救濟貧困，自己也深通佛法的勝義，可以用來教化眾生，安慰眾生，鼓勵眾生。

所以，真正的大乘精神，雖由出家的大菩薩乃至佛陀來攝化，一般凡夫的出家人則不能充分表達出來，唯有發大心的在家居士，才是菩薩道的理想實行者。

當然，這裡所說的理想居士，在歷史的記載上，也是數得清的。至於一般的居士，確實不容易做到理想那樣的境地。有錢的居士，能夠以財物布施，但也僅止於財物的布施，未必能夠深達佛法的勝義而用佛法布施。若期望他們進一步地對於解脫道的欣求，那是難上加難了（當然不是沒有）；所以，他們的布施，仍是局限於人天福業的經營。

對於深達佛法勝義的居士，雖可做到法施，但他們未必就是大富長者，對於物質的布施，也就力不從心了。大多數的正信居士，是在人天道與解脫道的交叉路口徘徊，既嚮往解脫道，卻又無法擺脫人天業；乃是在人天業中，慕求解脫之道。他們當然還是幸運的，也是可敬的，最低限度，他們必將走上解脫之道，乃至走上真菩薩道的。

六、居士應具備的條件

上面是講理想的居士。理想的居士，是從一般的居士中產生的，也是要從一般居士的立足點上做起的。

那麼，一般的居士，應具備一些什麼條件呢?

在《雜阿含經》卷三三第九二七經等的規定，在家居士，應該具足五個條件，稱為五法具足，那就是:

（一）信具足

信心第一要緊，如不建立深切的信心，一切的問題，都是不必談的。對佛教，首先要有正確的信仰，信仰的中心是佛法，佛法能使我們離苦得樂，所以要信仰。佛法是由佛說的。佛法是由僧眾結集（編輯）、傳流、住持、弘揚的，所以也要信仰。合起來，便是信仰「佛、法、僧」，稱之為三寶。信仰的入門，便是皈依三寶，皈依三寶，是將整個的身心，無條件地汩沒在三寶的光輝與恩德之中，皈依三寶之後，便能從三寶的啟導之下，得到人生大道的指歸——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定——八正道。

（二）戒具足

主要是指五戒——不殺生（不殺動物，而非即是吃素）、不偷盜、不邪淫（不與夫婦之外的異性交媾）、不妄語、不飲酒。五戒本是三皈弟子的必修德目，皈依三寶與受持五戒，本不該看作兩個階段的兩層意義，如果皈依了三寶而不受持五戒，好比只向學校登記註冊，而不真去上課求學，那只是種善根而得不到現實的利益。五戒十善是人天道中的人天業，如果不能受持五戒，那就連人天道中的人天果位都保不住，豈能解脫生死?

如果嚮往出家生活，而又為現實環境之所不許，那也不妨於五戒之外，可以另於每月陰曆的六齋日（初八、十四、十五、二十三，及月底最後兩日），受持以一日一夜為期限的八關戒齋，所謂八關戒齋，是指:

1.不殺生

2.不偷盜

3.不淫（一日一夜不可與異性交媾）

4.不妄語

5.不飲酒

6.不著香花鬘，不香油塗身；不歌舞倡伎，不故往觀聽

7.不坐臥高廣大床

8.不非時食（俗稱持午，過日中之後，只許飲水，不得進食——這一條戒的詳細內容，請參閱拙著《律制生活》一書中的〈佛教的飲食規制〉）

有關八關戒齋的詳細內容，請參閱拙著《戒律學綱要》第四篇〈了生脫死的門徑〉。

如果修菩薩道的居士，另外可以加受菩薩戒，這雖不是《阿含經》中的規定，但在大乘佛教的居士，確有受持菩薩戒的必要，因為受戒一事，相似於宣誓，且比宣誓的意義更莊嚴，比宣誓的效用更宏大。戒的力量乃是抗惡性極強的防腐劑。

菩薩戒的主要內容，請參閱《戒律學綱要》第七篇〈三世諸佛的搖籃〉。

（三）施具足

施的內容，是以尊敬心供施父母、師長、三寶；以悲憫心布施孤苦、貧病；以公益施捨促成社會大眾的福利。

（四）聞具足

持戒、布施，是重於福德的培養與經營，若要求得佛法的正知正見，並期如理奉行佛法的話，那就必須從聞法入手。看經也是聞法之一，但是，經義博大精深，親近善知識，「往詣塔寺，專心聽法」的點化講授，仍是必須。這也是居士進寺院的最大目的。

（五）慧具足

這是對於真諦的體會或領悟，也是從聞法的精進實踐而得的一種實證經驗。佛陀時代，每對俗人說一次法，便有很多人，由聞法而見諦，證得初果，那就是慧具足的典型。

七、居士的家庭生活

一個居士，雖然皈依了三寶，但他仍是在家的俗人，既是俗人，就該照著俗人的生活軌範去生活，而且要比沒有信佛的俗人生活得更積極、更和諧、更美滿、更有朝氣、更有活力。唯有如此，才能使得自己愉快，使得他人敬仰，並使他人樂意來接受自己的影響。

俗人生活的第一要務，便是建設和樂的家庭。對父母要盡孝，對子女要慈愛，敬與養，教與育，做到自己最大的可能，才算盡了父母與子女的責任。夫婦是家庭的重心，彼此之間，一定要堅守貞操，要敬愛對方，要體貼對方，夫婦間的感情融洽了，縱然是菜根布衣的生活，仍是一個可愛的家庭。

家庭和樂，主要是建立在夫婦之間的感情上；家庭的幸福，主要是賴於經濟收支的平衡。居士應當從事各種正當的職業，來謀求生活的所需，除了屠業（包括漁業及葷菜館等）、盜業（包括賭業及走私等）、淫業（包括酒家、舞場、妓院等），其他的或農、或工、或經商、或公教，都是可以選擇的。有了收入，必須量入為出，在《善生經》中，佛為居士的收入，分作四份來處理：一份為飲食（家計的生活），一份為田業（營業的資本），一份為貯藏（家中的儲蓄），一份為給予耕作商人而生利息（放款的利潤）。以這樣的經濟計畫，來計畫家庭的經濟，實在是最安全也是最科學的分配。

但是，經濟的作用是在促成生活的幸福，是在達成道德的目的。所以，佛陀責斥收入超過支出的守財奴，把他們喻為餓死狗；更責斥支出超出收入的人，把他們喻為沒有種子的優曇鉢果。

先把家庭經濟的基礎鞏固了以後，除了家庭正常生活的所需，如果仍有餘力的話，就該用於家庭以外的福德——供養三寶及公益慈善等的事業中去了。所以《雜阿含經》中也說，居士的財產，應該分作三種用途：一是供養父母；二是養育妻子兒女乃至賙濟親屬、朋友、僕從等；三是供養沙門、婆羅門（三寶即在其中）。

一個居士，應該時常親近三寶，但如不顧家庭的事務，放棄了對於父母子女及夫婦的責任，專來親近三寶，那不是佛所希望的

事，除非已經盡了對於家庭的責任。

一個居士，應該無條件地供養三寶，但如克扣了父母的所需，減少了子女的營養，節省了丈夫或妻子的生活費，降低了僕人的工資等等，拿來供養三寶，那也不是佛所希望的事。除非得到了對方的心許，或者是出自各人的自動。

因為，一個居士，不能由於信佛而破壞了家庭的和樂，應該由於信了佛的緣故，而使家庭更加和樂起來。否則的話，你的家人，因為不滿你的不顧家庭而只顧三寶，他們不但對你起反感，也連帶著對佛教起反感。這樣一來，你本為了恭敬三寶，卻使你的親人變成了三寶的反對者，這是非常不幸的事。我在前面說過，居士是理想的菩薩道實行者，菩薩是以救度眾生為要務。如今，你把自己的親人，拒之於三寶的千里以外，還談什麼救度眾生呢?

八、居士的社會生活

有人說，人類是社會的動物，所以凡是人的生活，便不能脫離社會。所謂社會的定義，應該是「有組織的團體」，所以我們最大的社會，可以包括全體人類，最小的社會，可以小到僅僅是二人以上的結合。

因此，家庭是社會的基礎，社會是家庭的擴大。家庭可以小到僅僅是夫婦兩人的結合，社會可以大到全人類的組織，乃至在未來的太空世紀，可將星際的人類也概括在內。所以，社會的涵義是不受空間及時間所限制的。

從佛教的立場說，一個在家的居士，他所活動的範圍，可比一個出家的僧侶深廣得多，他所隸屬的社會，也比出家的僧侶繁複得多。所以，就居士而談社會生活，乃是必須的。一個居士，在家庭中，有著很多的身分：對父母而言是兒女，對兒女而言是父母；對弟妹而言是兄姊，對兄姊而言是弟妹；對配偶而言是夫妻；對父母的父母，對兒女的兒女，乃至對親屬的親屬等等，皆會成為各各不

同的身分。由一個家庭擴大而成為一個家族，再擴大至家族以外的社會：對老師而言是弟子，對弟子而言是老師；對長官而言是屬下，對屬下而言是長官；對政府而言是人民；對團體而言是團員、黨員、社員、會員；尚有朋友的朋友，關係人的關係人等等，都是形成社會形態的因素。一個居士，就是生活在如此繁複的社會關係之中。一個理想的菩薩道實行者，便很樂意生活在如此繁複的社會關係之中。因為，有了關係，才有接觸的機會，有了接觸的機會，才能引導他們皈向解脫之道的唯一處所——佛法僧三寶。

但是，要度眾生，單憑一股宗教狂熱的情緒是不中用的。宗教的狂熱，固然能使人們生出赴湯蹈火的勇氣，去宣傳、去辯論、去衝鋒、去陷陣、去戰鬥、去犧牲，但那決計不能持久，也決計不能產生深遠的良好影響。

佛教，是以服務社會為菩薩道的表徵。佛在往昔的無數生中，以種種身分、種種形態、種種方式，深入種種的族類群中，每每能居王的地位。所謂王，就是領袖，那些領袖的地位，不是仗武力打得來的，全是以服務大眾的道德價值所感召而致的。因此，唯有真正能為大眾謀幸福的人，才是最夠資格做大眾領袖的人，才是最能贏得眾望所歸並心悅誠服的人。否則，那不是王，而是賊、而是盜、而是匪、而是梟！

所以，一個理想的居士，雖然不必在任何場合都要以領袖的姿態出現，至少，他該是受到任何場合所歡迎的人，乃至是能受到任何場合所尊敬的人。可惜不幸的很，就我所知，有些居士，當他們信佛學佛之後，竟與他們的社會關係疏遠了、冷淡了、隔閡了，甚至被人視為孤獨、冷漠、不近情理的怪物了。當然，這是由於他們的慕道心切，他們一心嚮往解脫之道的出世生活，所以跟他們的社會關係漸漸地脫節、接不上了。但是，我要告訴他們，這不是一個居士應有的態度，修道的居士，也是不該如此的。縱然是出了家的人，對於名利物欲固然要冷，對於社會公益仍當要熱。事實上，在佛教史上，凡是有大成就證大果位的人，對於社會的大眾，無一不是熱烘烘的。這種熱，就是悲心——菩提心的流露。信佛學佛，是為發菩提心，信佛學佛之後的居士，反而放下了菩提心，豈不成了

背道而馳？最低限度，一個居士，不該是惹人討厭的對象。要不然，那就是他沒有盡到應盡的義務，乃至是虧辱了職守！既然不盡職守，仍然享受職守上的待遇或權利，便是一種債務，便是一種罪行，便是一種因果！那絕不是一個居士的本色。實際上，人，凡有生活的權利，必然也有生活的義務，即使出了家的人，也不能例外。一個佛教徒的本色，應該是多盡義務，少享權利，才能獲得他人的愛戴。

因此，佛為統攝一切團體（社會）的要求，說了四種德目，稱為四攝法。攝是統攝和攝受，也就是領導或化導的意思。所謂四攝法，就是領袖人物所不可缺少的四種處世方法，切實地做好了四攝法的工作，便能感化群眾，也能領導群眾。四攝法的名稱，就是：

（一）布施

布施的重要性是非常大的，佛教凡是涉及社會人群的德目，無不注重布施，凡是有關居士的德目，無不鼓勵布施，所以在《優婆塞戒經》中，雖列六度，但卻特別著重布施一度的反覆闡揚。因為唯有布施，才能使得社會的貧富得到適當的調節，也唯有布施，最能表達佛教的慈悲精神。一般人，誤會了布施的原義，以為施主的名稱，是居士對於寺廟所專用。事實上，為三寶出錢，最好稱為恭敬供養，為貧病孤苦的賑濟，才是名副其實的布施。居士以財物布施，可以稱為施主，僧尼以佛法布施，何嘗又不是施主？說也難怪，末世的僧尼，多數只知勸請居士們給寺院出錢，而積極舉辦佛教公益事業的鼓勵，卻又很少做到，這是今後中國佛教的一大課題！

當然，布施是一種福業，佛將福業的對象分為八類，稱為八福田，那就是：佛、聖人（是大小乘未登佛位的聖者，小乘初果以上，大乘初地以上）、和尚（親教師——是指出家人受戒時的主持人，居士沒有和尚），阿闍梨（軌範師——是教讀師、依止師、戒師、皈依師等）、僧寶、父、母、病人。在這八種福田之中，居士在家應當首重父母，其次是佛、聖人等，不供養父母而來供養三

寶，那不是佛所希望的事。但是《梵網經》中又說：「若佛子，見一切疾病人，常應供養，如佛無異；八福田中，看病福田，第一福田。」這就是鼓勵大家多做慈濟事業。供養三寶當然要緊，救濟貧病於死生的邊緣者，尤其要緊。平時除了父母，當以供養三寶為第一；遇到特殊情況，若有餘力，當以濟困扶厄為第一。這是居士們必須明白的事。

（二）愛語

所謂愛語，不是談戀愛，也不是阿諛諂媚，而是用和悅的態度，來與他人共同談論，這是由於悲心的自然流露。因為，菩薩看眾生，沒有一個不是自己的至親骨肉，沒有一個不是大善知識，沒有一個不是未來的佛。所以，只有敬之愛之而唯恐不及。這裡佛教所說的愛語，不僅是談話的技巧而已，而是一種真誠懇切、和藹融洽、感人肺腑的談話。這，就是得到了佛化實益之後的一種受用、一種智慧、一種修養。比如，對於苦難者的慰問，對於失敗者的鼓勵，對於成功者的讚美，對於頑劣者的勸勉（必要時也可以訶斥來達成勸勉的目的）等等。一種和悅而懇切的談話，總是受人歡迎的，這種談話，便能促成社會的和樂、進步、安寧。我們知道，最善於調解糾紛的人，也必是最適宜做領袖的人，至少也是最受歡迎的人。萬一遇到不可理喻的人，那也只好由著他去，不必勉強。

（三）利行

所謂利行，是指對團體公益的謀求和促進，用現代名詞來說，就是為社會服務。現代民選的官員，競選時也都是說為了服務國家、服務人民、服務鄉里等等。實際上也的確應該如此，我們在任何一個團體，均可體驗得到，凡是最能為團體利益著想，並且最能幫助大家解決困難的人，必然也是眾望所歸的人，一個偉大的領袖，必然有他對於社會所付出的貢獻——服務。

（四）同事

所謂同事，是將自己融入於他所處的社會，將自己變為社會所公有的人，隨著社會的需要而改變自己，而變成社會所需要的一個人。釋迦世尊在菩薩階段的隨類應化，觀世音菩薩的三十二應身，都是同事的最佳典型。但是，將自己融入社會，並不等於隨著社會的感染而消失了自己。融入社會的目的，是為了領導社會、感化社會。所以日本的道元禪師把同事的定義這樣解釋：「初使自己同於他，後則使他同於自己。」（《正法眼藏．四攝法卷》）

總之，四攝法是社會生活中不可缺少的德目，小至一家，大至全人類，能有多大程度的實踐，必有多大程度的效果。一個居士，應當隨分隨力地去做，才不致被教外的人誤以為佛教徒是消極的逃世者，才能進一步地化導社會而淨化我們的社會。

九、居士的宗教生活

從原始聖典阿含部及律部中看，居士的宗教生活，也就是三皈、五戒、八正道、五法具足、四攝法等的生活，居士與一般俗人生活的不同處，也是從這些德目的實行之中表露出來，這些德目，上面已講過了。

所未講的，是修持解脫道的問題。解脫道不離戒、定、慧，這可參閱我的另一篇拙作〈怎樣修持解脫道？〉，便可獲得一個概要。在此不再贅述。

但是，在一個居士的日常生活中，必須每日抽出最低限度的時間，來將身心全部交給自己的信仰，如能定時定數那是最好，至少每天不得少過兩次。這樣才能得到修持的力用。配合自己的生活環境，拜佛、靜坐、誦經、念佛（如環境嘈雜，觀想默念即可）、懺悔（包括毫不容情地反省，至誠懇切地悔過，以及對於三寶恩德的

感仰），選定一兩種，作為日常的恆課，但於懺悔一項不能缺少。唯有在不斷地懺悔之中，才能不斷地改往修來，才能不斷地邁向成佛之道；唯有天天都是生活在「覺今是而昨非」的新境界中，才是最能變換氣質的人，才是最有新希望、最有新發現的人。古人的宗教經驗，往往也是從懺悔之中得來的。懺悔不一定要儀式，跪著、坐著、站著，均無不可。不過，凡在功課之時，必須放下萬緣，一心皈命，縱然少到每次僅僅數分鐘，行持久了，日子長了，必有效驗可觀，至少，對於人生的境界，必將開朗豁達。這也就是解脫道的實踐工夫。

如果時機因緣許可，應當設法多參加寺院中比較長期的法會，全力精進。但也不能僅靠參加法會，否則便成一曝十寒，得不上力。

居士如果希望吃素，那是很好的，但你一定先要求得家人一致而充分的諒解；如果希望在每月的六齋日受持八關戒齋，那你至少要預先徵得你丈夫或妻子的同意。否則，因了學佛而使家庭失去和樂，那是不應當的。

總之，一個居士應當是一位菩薩道的實行者，首先要變換自己的氣質，再來佛化家庭，然後佛化社會。居士當擁護三寶，切不可毀謗三寶。

附記：本篇及下一篇〈怎樣修持解脫道？〉，係應佛教文化處的要求而寫，曾於一九六四及一九六五年單行印刷兩版。列為法鼓小叢刊的兩種。

怎樣修持解脫道？

一、什麼叫作解脫？

解脫的意義，可以很廣，也可以很狹；可以高，也可以低。從基本的定義上說，所謂解脫，就是解放了束縛和脫離了束縛。有了束縛，便不自由；解脫了束縛，便是自由。因此，解脫的定義，也可以說就是自由的定義。

但是，自由是有範圍的，人在不妨礙他人的自由之下，由於法律的保障，可以得到若干的自由，所以自由不等於放縱，自由也有其限度。

要求自由的傾向，實在就是主觀狀態對於客觀狀態的一種反抗，這種反抗的動力，幾乎也就是生命的本能。包括動物與植物在內，如果失去了這種反抗的本能，必將不能生存。

比如草木的生長，它們反抗了地球的引力之後，才能從地面向空中發展，這種自求發展的動力，就是要求自由的一種反抗。

動物園的禽獸，更不用說，絕不是牠們的自願；野生的動物乃至昆蟲，牠們都有一種自求生活的本能，也必有一種抵抗環境的自衛能力；縱然是家畜，也沒有不為牠們的生存而奮鬥的。

人類，對於自由的要求，比異類的動物，更加強烈，更加深刻。雖然，由於文化及教育，在要求自由方面的表現，沒有動物那樣地露骨。但是，動物的層級越高，對自由的要求也越大，人類的文化越高，對於自由的要求也越複雜。

生物界的自由，僅在求得生存而已；動物界的自由，也僅在求得滿足簡單的飲食欲及生殖欲而已；人類的原人，大概又比高等動物的要求略勝一籌。人，總是人，不會沒有肉體生活以外的精神生活，所以漸漸地向文明的時代進步。

一個文明人的自由傾向，是基於肉體的生存欲（飲食），進展到肉體的延續欲（生殖），再發展到精神的安定欲（神明的保護），最後便必然地要發展到精神的不朽欲。所謂精神的不朽，是用來彌補肉體必死的遺憾。一個文明人，他會喊出「不自由毋寧死」的呼聲，那就是指的肉體（生存）的自由及精神（思想）的自

由，但卻未必包括了精神不朽的自由。能夠精神不朽，他已不是一般的人，但這項要求，卻是人人該有的，否則，他的人生是盲目的、昏沈的、沒有自覺的、沒有理想的，也是沒有信心的。

當然，要求精神不朽，未必就是要求宗教的信仰，比如許多無宗教乃至反宗教的學者，他們不信神、不信上帝、也不信天國、更不信死後尚有所謂靈魂這樣的東西，他們只以為造福了人類，他們的精神便會永遠地活在人類的歷史上，永遠地融入於整個的宇宙間了，他們稱這種作法為將小我化入大我。其實，他們是從混沌中來，又進入混沌中去。不過這些思想的要求精神不朽，要求個人衝破現實的時空，要求得到更大更久的自由價值，那是無可否認的。所以，如把尺度放寬，這些也是屬於宗教信仰的一型。

最能普遍適應於人類的自由傾向，便是所謂靈魂不滅的要求（佛教不以為有固定的靈魂，眾生的生死，純由於業的聚散與牽引，這個問題請參閱拙著《正信的佛教》第二十三節〈佛教相信靈魂的實在嗎？〉），在這當下一生的死亡之後，仍有一個我的存在，肉體雖然腐爛了，靈魂還是存在。這在神教徒說，靈魂可以奉上帝的恩召而進入上帝的天國，享受永生的快樂。在佛教來說，肉體雖然死亡了，善惡的業種卻不會消失，它將帶著我們去接受另一階段的生死過程。

因此，不論神教的升天也好，佛教的善惡生死輪迴也好，都是由於人類要求精神不朽而得到有力的註腳，這也是解脫思想的必然途徑。但依據佛教來說，凡有一個「我」的存在，不論小我、大我，不論上天、下地，他的自由範圍總是有限制的，所以也不得稱為究竟的解脫。佛教的解脫道，目的是在解脫這一個「我」的觀念，而能得到絕對的自在。

二、佛教的解脫思想

上面說過了，解脫就是自由，自由的境界是有廣狹不等、高低不同的。不過，凡有等次的自由，凡有差別的自由，都不是絕對的自由，都不是究竟的解脫，也都不是佛教所說的解脫。

那麼，佛教的解脫思想是怎樣的呢?

當然，佛教的解脫思想，不會離開等次差別的自由，乃是包含了等次差別的自由，再衝破等次差別的自由，那就是絕對的大解放、絕對的大自由，那就是無我。

無我的思想，除了佛教，也有人用，但他們所說的無我，仍然不會脫離「我」的觀念，仍然有一個希望「不朽」的觀念，那些忠臣義士，那些貞烈的婦女，那種慷慨犧牲的精神，確是忘記了私我的，但他們不會對其主觀的行為與客觀的影響都忘了、空了的。所以從深處考察，這不是無我，而是我的擴大肯定。

因此也有人說，佛教雖講無我，但那個無我的狀態，實在是最強烈的「我」字，比如修善才可以不墮惡道，固然是為了我在打算；至於解脫，也是為了我的解脫；即使行菩薩道，也是為了我想成佛，成佛之後，並沒有一空百空，成佛之後的諸佛，仍有諸佛的國土、諸佛的法身、報身、化身。因此證明佛教講無我，乃是我的觀念的強烈化。

事實上，這是似是而非的論調。佛教的無我，絕不如世俗一般所說的無我，雖在佛教中的某些思想，由於混雜了印度教的梵天思想，而帶有真我的色彩，佛教的根本思想，卻是絕對無我的。佛教講的空性是一門高深的哲學，從空性的立足點上，不會找到半點我的色彩。單從菩薩道的觀念來說，講求三輪體空——對於作者、受者、所作所受的事物，不存一絲功德的心念。因為行善救生乃是菩薩的本分，做不到的人便不是菩薩，既是菩薩就要如此，如果存有一個我是行菩薩道的觀念，他就不是真正的菩薩。

誠然，佛教的基礎並不會脫離人間，所以佛教的無我是從人間的有我而昇華的。因為一般的人，根本不敢想像無我的境界，如果真把解脫的境界一下子告訴他們，那將嚇退他們的。「我」在眾生

的心目中，可謂根深柢固，突然說出「無我」，他們就有無從著落的感覺。所以佛教在誘導世俗的方法上，還是講有我的。

比如說善惡因果的觀念，是佛教最重視的教訓，既說善惡因果，就有我的觀念，但這教訓的作用，是為無我的境界開路：造惡都是為了自私，所以除惡之外，要先從善業的作為上著手，善業做多了，利他的行為多了，私利的心理就會漸漸地減弱；等到放棄了私利的心理，豈不就是無我？要是僅僅放棄了惡業惡果的我，而仍抱住善業善果的我，這是變相的自私，這是在做投資生意，只能換取來生的人天福報，而不是佛法的本意，也不能夠解脫。

大家說小乘的聖人是自利的，這話不錯，但是小乘的聖者卻是無我的，如果存有一念我的利益，他就不能證得阿羅漢果。如果有我，就有煩惱，有煩惱，就要造生死業，造了生死業，便在生死中輪迴而不得解脫。小乘羅漢的解脫，本質上與大乘七地（亦說八地）菩薩的解脫一樣，乃至與佛的解脫也是一樣的。可是，那種無餘涅槃的解脫境界被稱為寂滅，甚至被大乘佛教斥為灰身泯智，因為那是一種空寂的狀態，固然沒有物質的，也不能說是仍有精神的，那就叫作空性，不是有，但也不是沒有，那就叫作無我的安樂境界。

事實上，小乘的無我，只是「人」無我，而還沒有進入「法」無我的境界。也就是說，小乘聖者能夠依照佛法修行，並且徹底放下了人我愛憎對立的界限，也放下了物我取捨對立的界限，所以能從世間上得到絕對的解脫，斷除放棄了世間相的執取，但還以為一切法的本身是實有的，所以一旦進入無餘涅槃的解脫境界，他們就不再出來了。至於大乘的解脫，是連同世間的佛法也要放下來的，把世間法徹底放下時，便是小乘解脫道；把出世間的解脫道也放下之時，便是大乘的菩薩道。

菩薩是不取世法也不取解脫的，這就叫作無住處涅槃，雖然不著世法的愛憎取捨，但也並不離開世法而仍要處於世法。這就是佛法所說的菩薩道的內容，它是包含了人天道與解脫道的。離了人天道，便不是真正的菩薩道，那僅是小乘的解脫道；離了解脫道，也不是真正的菩薩道，那僅是凡夫的人天道。正因為菩薩道，是不執

著世間也不離開世間的，所以才是絕對的無我。解脫，是把我執與法執全部放下，放下了我執與法執之後的人，才是徹底的自由，才是絕對的客觀，才能毫無條件地建設世間，才能無上積極地廣度眾生。所以真正的菩薩道實行者，不會先存一個企求成佛的功利觀念。

比如：地藏菩薩的「地獄未空，誓不成佛」，文殊菩薩是三世諸佛的老師，普賢菩薩的永遠實踐十大願王的菩薩道，他們是為救度眾生，是為眾生都能成佛，是為佛法利益世間而行菩薩道，不是為了自己成佛而行菩薩道。佛經中說菩薩道是成佛的因素，那是為了對於初信凡夫的接引而說，但那也是確實的真理；菩薩雖不是為求成佛而行菩薩道，諸佛的成佛，確都由於菩薩道的修持而來。不過，佛教的偉大，是由於法無我的實證，也就是即使無上的真理也能完全放下，不像其他的神教以及各派的哲學家們，沒有一種能將自己所以為的真理也放下來，若把他們的「真理」放下了，他們就成了無依的遊魂！佛教是偉大的，佛教的最高境界是把一切放下來，但在徹底放下之後，卻又絕對地承擔（不是執取）起來：否定了一切之後，又照著本來那樣的絕對肯定起來。

從這一點，我們可以看出來了：神教徒們、哲學家們，從初步看，他們是無我積極的，為了真理的發明、追求、弘揚、實行而努力；若從深底去看，他們確又是自私消極的，當他們抓到了自以為是的真理之後，誰肯放下來呢？哲學家們的小我化入大我，便失去了自由意志；特別是神教徒們，嚮往著天國的安樂，那一個願意永生永世地為世間的理想而服務呢？

佛教，從初步看，似乎是自私消極的，講看破、講放下、講解脫、講求從苦海的此岸到離苦的彼岸，這豈不是逃避現實？但從深底來看，唯有看破了世法的聚散無常，才能悟透彼此物我的虛幻不實，才能放下一切而從彼此物我等幻景的妄執之中得到絕對的解脫，既然解脫了愛憎取捨的束縛之後，乃至對於解脫境界也是要解脫的。所以看破放下的結果，乃在無上積極地淨化世間，並且是突破時空（大自由）地建設世間和拯救世間。這就是菩薩的本色，也就是佛教的根本精神。

因為篇幅有限，這個看似淺顯而實深奧的問題，只能寫到這裡為止。

三、佛教的解脫工作

佛教的出現，是由於釋迦世尊的應化人間。釋迦世尊的應化工作，總括一句：做的就是解脫工作。

我們知道，釋迦世尊降生在王宮裡；他的出家，是在受了宮廷的欲樂之後。那時他已二十九歲，為什麼要出家？大家都知道，是為了一個「苦」字，首先發覺的是生死老病的苦，繼之又發現弱肉強食的苦，以及為求生存的苦，人與人之間愛憎關係的苦；那些生理的苦，心理的苦，內在的苦，外加的苦。為了解脫這些苦的問題，他就毅然決然地出家了，他想從出家修行的生活中體悟出離苦的方法。終於，佛陀成道了，佛陀已悟到解脫痛苦的方法了。這個方法要是演繹開來，那是說不盡的，如果把它歸納起來，也只有「緣生性空」的四個字而已。

所謂緣生性空，可以用兩句話來說明：「眾因緣生法，我說即是無。」（《中觀論》）也就是說，凡是依賴著各種因素而產生的事物現象，它們的本來體性都是假有的，都是空的。那麼，試問：從宇宙界到人生界，萬事萬物的產生，又有那一樣是不靠眾多因素的聚散而出現的呢？所以，緣生性空才是究竟的真理。

緣生性空，又可用四句話來解釋：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」這四句話的意思，是說世間的一切事物現象，不論是物理的成、住、壞、空，生理的生、老、病、死，或是心理的生、住、異、滅；不論是自然的，或是人為的，凡是能夠成為一種現象，都是由於各種必然的因緣（關係）的聚集而成立，所以叫作「此有（關係）故彼有（現象）」；又由於各種必然的因緣（關係）的解散而消失，所以叫作「此無（關係）故彼無（現象）」。

一切的事物，從宇宙到人生，沒有一樣是永恆不滅的，所以也沒有一樣是值得依戀的。人的痛苦，卻是由於不解緣生性空的道理而來！未得的好處想得到，已得的好處怕失去；已得的不幸怕它不走，未得的不幸又怕它要來。人對於人，也是抱著這樣的態度。為什麼？這是因為認不清事物的本來面目，也認不清自己的本來面目，所以把內在的「我」跟外在的一切境界全部對立起來；為了一個「我」，死命地維護著這個「我」——我的、我能、我愛、我恨、我要、我不……，總之，是在做著「我」的奴才和牛馬。這就是一切紛爭、罪惡、煩惱、痛苦的淵藪，所以「此（我）生故彼（苦）生」，稱為「純大苦聚集」；可見，不論是自己感受痛苦，或者使得他人感受痛苦，都是由於「我」的作祟，如果能從名利、權力與物我的身心之中，看出了緣生性空的道理，那就知道一切的一切，都是假有的、暫有的、幻有的、虛有的，那還會把它們看得這樣的認真嗎？但要知道，這一切的一切，從性體上看，是緣生而空的；從現象上看，卻又是實實在在的。這種實在，固然由於「我」的（現前）觀念而存在，也是由於「我」的（已往）造業而感得。因此，從過去到現在，一切的痛苦，都是由於「我」的自作自受。如果看透了空，放下了「我」，那就是無我，那就是解脫，那就是「此（我）滅故彼（苦）滅」，稱為「純大苦聚滅」。

由此可見，佛教的解脫之道就是滅苦之道。但從理論上說，這是很難適用到一般人群中去的，所以，佛陀本著這個滅苦的原則，在印度境內恆河兩岸的許多地區，往返跋涉，到處教化。並且在什麼樣的場合，對於什麼樣的對象，分別淺深，用各種方言，以各種譬喻，說出各種不同的教示。對於出家的弟子們，著重於根本的、出世的解脫道；對於根器深厚的弟子們，便說入世的、救世的菩薩道；對於一般的人，便說和世樂俗的人天道，期望他們以人天道為基礎而進入解脫入世的菩薩道。因此，佛經的內容就有許多的差別，有的說出世，有的說入世；有的說國王大臣的治國方法，有的說父母子女的責任義務；有的說社會服務，有的說家庭經濟；有的對男子說，有的對婦女說。但都有一個共同的原則，那就是推行從佛陀悲智中流露出來的正法（正確的處世方法），減少人間由於邪惡愚癡而產生的痛苦，造成和樂、富裕、安寧、美滿的人間社會，這也就是佛教的解脫工作。因為佛教固然希望一切眾生都能出離生

死，但在眾生尚未度盡之前的解脫工作，還是要在眾生群中的生死之間去做。所以，佛在成道之後，雖然已經解脫，但是佛陀的教化人間，卻在他的解脫之後。不過，這些都是解脫的原則和目的，還不是解脫的方法。

四、佛教的解脫方法

解脫的原則是性空，解脫的目的是無我，至於要真正地實際證驗解脫的境界，那絕不是單憑紙上談兵，說說道理就能辦到的。因為理論是一回事，實證又是一回事，正像一部歷史，雖然記載著古代的事物狀況，但這歷史記載的本身，絕不等於古代的事物狀況；又比如「美國」這個名詞，是指美國那個國家，但是「美國」這個名詞，絕不就是美國那個國家。所以，講說解脫是不太難的，要實證解脫就很困難了。因此，儘管多數的人把大道理講得滔滔如流，若他們的身心行為只是另外的一副面目，這就只是販賣知識的理論，而沒有得到實際的證驗，和由實踐而來的心得或功效。

那麼，佛教的解脫方法應該怎樣證驗呢?

佛教把實踐解脫道的方法稱為「修持」，也絕對重視修持。如果不做修持的工夫，便不能實證解脫的境界；若不實證解脫的境界，終究淪在生死境界而不能自主於生死；不能自主於生死的人，縱然學佛，縱然出家，縱然自以為是行了菩薩道，那也僅是種些解脫的種子，等待未來的成熟，現前的身分畢竟還是凡夫。既是凡夫，就不是真正的菩薩，雖行菩薩道，也屬人天業。

所以，太虛大師說：「不登祖位，不能真正的弘揚大乘。」所謂祖位，就是六根清淨位，是即將入初地菩薩聖位的候補者。由此可見，我們學佛的人，如果不重修持、不求解脫，光在言語文句上拾一些古聖先賢的牙慧，作為賣弄的本錢，那是沒有太大意思的。

說到修持解脫道的方法則不勝枚舉。比如在《華嚴經》中，許許多多的菩薩，各有各的解脫門。文殊及普賢兩位大菩薩，更是各

有無量無數的解脫門。

不過，解脫道的修持，有一個最大的原則，那就是「戒、定、慧」的三大門徑，從這三大門徑，就可以進入不受生死束縛的解脫境界，所以稱為「三無漏學」。漏是煩惱生死，是解脫大船的漏水之洞。現在，就讓我們介紹三無漏學的修持。

（一）修戒

戒的定義是不當作的不能作，應當作的不能不作。總括起來就是《增一阿含經》卷一的迦葉佛偈，也就是一般通稱的「七佛通誡偈」：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」這是過去世中，離現在最近的七尊佛陀，對於弟子們所通用的戒律。我們如果確實做到了這樣的要求，便是一位標準的清淨佛子。事實上，這在三歲的兒童都說得上口，但在八十歲的老翁也不容易行得貼切，簡單之中蘊有嚴格的要求，那一個凡夫能夠完全做到？

因此，釋迦世尊的教訓之中，戒是分有層次等級的：那就是通俗的五戒十善，半通俗的八戒，出世的沙彌戒與具足戒，以及入世救世的菩薩戒。這些戒的內容，本文限於篇幅，不能廣為介紹，如有興趣，可以另看拙著《戒律學綱要》一書。

在此，只能介紹通俗的五戒十善，事實上，五戒十善是一切戒的基礎。能把五戒十善持好了，其他的戒也就容易持了。所謂五戒十善，五戒就在十善之中，明白了十善，也就明白了五戒。十善的內容，分為三類：身業類有三種：不殺生、不偷盜、不邪淫；2.口業類有四種：1.不兩舌挑撥、不惡言謾罵、不淫詞豔語、不散亂雜話；3.意業類有三種：不貪欲、不瞋恚、不邪見。把十善修好，就稱為三業清淨，如果身、口、意的三種行為不能導入正軌，不能保持清淨，那不要說修持解脫，就連一個基本的人格，也是有缺陷的。所以佛教的修持法門，是以持戒為一切法門的基礎。剛開始不能持得清淨，也不要氣餒，只要持之以恆，漸漸地成為習慣，久了自然就會清淨；要是怕犯戒便不持戒，乃至反對持戒，那就不行了。

在十善之中，意業類配飲酒戒，前面的身口兩類，配殺、盜、淫、妄的前四戒，便是五戒的範圍。犯戒以既成的行為事實為主，所以僅有意念犯戒，不成正罪。但在十善之中，卻以意業的主宰力最強，所以佛教的持戒精神，重在內心的發意，不重肉體的貞操，比如遭人強姦而不受淫樂，便不成犯戒。特別是「邪見」一項，那是十善的罪魁禍首。所謂邪見，就是不信善惡因果，如果不信因果的人，他是不能學佛的。不信因果，未必就是惡人，甚至也可以是善人，但是，最大的惡人，定是不信因果的。不信因果，就不會考慮到未來的業報問題，業報問題雖屬於功利的庸俗的範圍，但那確是存在的，並有抑制罪惡作用及鼓勵行善作用的。既然否定了業報的觀念，巨奸大惡，也就可以為所欲為了。所以，唯有深信因果的人，才能把戒持得清淨，才能把心擺得平穩。

戒持清淨了，心擺平穩了，然後才能談到學定的工夫，太虛大師曾說：「戒為三乘共基。」信佛學佛，如果看輕了戒的持守，便不是學佛法，縱然持咒、習定，能夠感通神鬼，那也僅是旁門左道而已。（請閱讀拙著《戒律學綱要》）

（二）修定

定，也就是禪定，如果說戒是為善去惡，定便是心的收攝，所以禪定的名稱叫作禪那（靜慮或思惟修），又叫作三昧（等持）。總之，心不散亂而住於一境的狀態，便是禪定。

定的修持，可以說是一切宗教所共通的要求，要想在身心方面得到宗教的顯著受用，唯有修習禪定是最好的方法。印度的各派宗教——佛教稱他們為外道，都有禪定的經驗。據佛經的記載，印度有很多外道，最高的定境能到無色界的四空處定。在中國，太虛大師則說：「在中國書上，只有老子始有此境。」（《佛學概論》）在西洋的基督教徒，雖然沒有打坐的方法，但在他們的祈禱之中，往往能夠得到神祕經驗，那也算是禪定的一種。所以也有人說：佛教徒離開禪定，或者基督徒離開祈禱，就不能得到宗教的實益。這

雖未必是絕對的真理，但也不是沒有道理的說法。由此可見，禪定對於宗教價值的重要性了。

因為禪定的作用，在消極方面，可以抑制我執、我欲的奔放；在積極方面，又可以自由開放我們精神生活的天地。禪定既是散心的收攝，所以能夠防止物欲的氾濫，乃至排除了欲念而進入無欲的狀態。禪定的修得也必須是離欲之後的事實，所以在（欲、色、無色）三界之中，欲界天是福報而不是禪定，離欲之後的色界天，才是禪天的開始。因此，要想證得無我，首先要離欲，要想離欲，最好是修定。禪定既可離欲，離欲之後的精神領域，自然是一種自由的領域。

但是，禪的境界有很多，通常所說的是九次第定，從初禪、二禪、三禪、四禪的色界定，經過無色界的四空定，進入滅受想定（亦稱滅盡定），才是解脫的境界，才是羅漢的境界。外道只知修定，而不知性空的無我，所以即使到達第八定，一切物質及妄念都空去了，一個我字還沒有空去，所以出不了三界的生死，等他們的定力退失，從定中出來之時，便又回到生死的漩渦中去！

修禪定，不是簡單的事，如果知見不正、夾雜妄念，比如為了求生天國而修禪定，便挾帶有情感信仰的成分，厭此欣彼，所以他的定力只能使他生天，只能使他依戀定樂而不再希望解脫生死，這不是佛教希望的。通常所稱「著魔」，那又是等而下之的一類了，那往往是把幻境認作是神蹟，認作是證果。本來，定中就可能出現幻境和定境兩種現象。但是，幻境與定境不同，從不淨的妄念中產生的是幻境，這在神經系統不正常的人最容易發現。他們所見的幻境，跟他們平日所想的境物是相同的，只是更加奇妙化了而已；其實，這是他們心底妄念的反映。未習定時心太散亂，所以不易覺察，一旦把心稍微靜下，微細的妄念便會趁機顯現，這在缺少反省力的心態之下，就會以為那是一種神蹟。這是很危險的，如果得不到正確的指導和矯正，極容易成為神經錯亂的精神病患者了，那是很不幸的！

至於定境，那是在把心念集中於一點，普化成一片，擴大成一團，把這集中了的不散亂的心力，融和了外境成為自心的內境，隨

著定力的深淺，能把心力擴大開去，感應開去，其中所得的經驗，便是定境。神通，是定力的化現，感應力的作用。但是，定境是不容許分別的，只能體會而不能名狀，即使說出來，那也變了樣的，否則，那便是幻境了。如果定境而有現象的作用，那已是由定力所生的神通了。

修定的方法很多，如果歸納起來，不外是「止觀」的修習與協調。「止」是心的著落、安定、靜止，「觀」是根據這個止的要求而思惟。如果只止不觀，便會偏於枯槁而易昏沈，如果只觀不止，便會偏於分別而起散心，所以要主張「止觀均等」，才能產生禪的活用，才能進入定的境域。

中國的禪林，有一句名言：「念佛是誰？」通常被視為禪定的入門工夫。定的工夫，固然要有靜坐作為基礎；定境的獲得，卻不一定全靠靜坐。所以不稱坐禪而稱參禪，這個「參」字，就是「觀」的工夫。參「念佛是誰？」，就是觀「念佛是誰？」，所以天臺宗修持的場合不稱禪堂，而稱觀堂，浙江的觀宗寺就是如此。

念佛是用心念的，用誰的心呢？我念佛當然是我的心在念，最要緊的關頭，就在這個「我」字上面，從「我」字上面一針見血地戳下去，問：「我在那裡？」肉體四肢是我？五臟六腑是我？呼吸是我？精神是我？找找看，我的本體究竟在那裡？找到最後，終究是了不可得，「我」既找不到了，妄心也就靜止下來。一到心止的時候，便得身心輕安，離開定境就不太遠了。但是一般的心止，未必就是入定，要是工夫不到家，散亂的分別心一止下來，就會漸漸地入於昏沈狀態，那不是定而是枯、而是悶。定不是昏沈，定是精勤不懈地保持著一片空明朗澈的心境。因此，止了之後，如覺昏沈來臨，馬上再起觀照思惟：「念佛是誰？」這樣連續下去，工夫純熟了，自然會引入定心的。

還有一個公案：中國禪宗的六祖惠能大師，他教惠明參禪，是用這樣的指示：「不思善，不思惡。正與麼時，那個是明上座本來面目？」也就是說，當你正在不思善也不思惡的心境之時，那個就是自性本體的顯現。試問：我們離開了善惡的一切心念思惟，不就是一片空明朗澈的定境嗎？那也正是一種無我境界的顯現。所以禪

宗教人參禪，還有一句明訓，那就是「離心、意、識而參」，不依心體、不藉意思、不用識辨，正在此時，那能還存有什麼事物在我們的腦中呢？這些都是頓悟的方法，是直下指歸的方法，比起止觀均等的方法，又更直接了一層，也更高深了一層，這在普通的人，在短時間內，恐怕是用不上力的。所以用止觀的方法還是比較安全的。

禪觀的方法還有很多。根據唐朝宗密禪師的分類，共有五等：外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、如來禪。它們的內容頗多，已不是本文的篇幅所能容納。大致上說，中國的禪宗修的是如來禪，那是一種將定的工夫活現並融和在實際生活中的禪定，所以經中說「如來常在定，無有不定時」，中國的禪師則說「飢來喫飯睏來眠」，都是禪定的表現。這使得枯坐守寂的小乘禪，全部活了起來。但這也有流弊，因為如來禪雖能與實際生活打成一片，若非上上根機的人，那就用不上力。試問：能有幾人做得到心「常在定」的？定是收攝散心，不受外境的蠱動便是定，誰能如此了？見色、聞香、聽聲，乃至觸惱等等，能夠毫不動心嗎？這是很難的修養工夫。如果僅在口頭撥弄幾則禪宗的公案，焉能算是修禪？所以，安全的修定方法，還是從靜坐及止觀方面著手。

靜坐，不等於修定；修定，最好是請已有禪定修養的人直接傳授，否則就容易出毛病。比如：不淨觀、慈悲觀、因緣觀、蘊處界觀、數息觀，這是小乘的五停心觀，尤其是不淨觀與數息觀，最受重視。這些觀法，在南傳的泰國等地，以及現在的歐美，都是在老師的指導下學習的。從文字書本上學，那是靠不住的。

但是，修定的人最好先由靜坐著手。靜坐時必須注意以下事項：第一，要有一個寂靜的環境；第二，要有一個平靜的心境；第三，要有一個平穩的坐姿。不論單腿盤坐、雙腿盤坐，或交叉盤坐都可以，主要的是平衡身體的重心，保持著不倒的坐姿。如果年老的人腿無法盤，也可把兩腿垂地，不過那是不能持久的，一則要倒，再則由於血液循環的受阻而會使腿腳發生不良的後果。還有，兩眼的視線，最好要集中在座前的二三尺處之一點，不注意它，也

不放棄它，否則，不入昏沈便會散心。眼睛如覺不適，也可暫時閉上後再微啟。

如果沒有高明的禪師指導，就照上面所說的止觀方法練習也可以，但要注意：千萬不要希望從修定的工夫中求得什麼神蹟，如果先就存了某種雜念，修持之後，一定會出岔子。要是不存雜念也有幻境顯現時，那就必須提高警覺，馬上回心返照，觀察我在那裡？我也找不到時，幻境自然消失。或者是對於很可能出現的種種可喜或可怖的幻境，置之不理，所謂見怪不怪，其怪自敗。切勿以為是靈驗，也別怕它是魔障。

如果有些人不習慣靜坐，心太散、意太亂，靜不下來，那就另修禮拜、讀誦、懺悔、持名念佛等的法門，這是依賴佛菩薩的他力，提攜接引我們本具的自力，選定一門，或選定有連貫性質的數門，比如修彌陀淨土的，應該拜彌陀佛像，誦淨土經論，念彌陀聖號，觀西方樂土的種種莊嚴，這就是一貫性的法門。只要懇切持久地修持下去，就會漸入佳境。所以，這也是修定的方便法門，這是從動中取定的方法。比如《阿彌陀經》的念佛法門，也在求得一心不亂，那也就是定的一種。

修持，最要緊的是信心、敬心、決心、恆心；死心塌地地信，虔誠皈命地敬，勇往直前地行，持久不懈地修。不要三心二意，不要急求速效，每日定時定數地修持下去，平心靜氣地修持下去，必然會有成效的。即使久修不驗，那是工夫不純，不是佛法不靈。在此，我想順便一提：時下一般寺院的課誦，往往只顧形式唱念，而不顧內心修養與陶冶的修持法，實在是極待糾正的。

（三）修慧

慧，是睿智的意思。修持佛法的目的，是在求得解脫，如果只修戒定而不修智慧，還是不得解脫。戒的作用，像是治病的藥；定的作用，像是調補的藥；慧的作用，像是指導生活的知識。治了疾

病，強了身體，還得要有超人的理智，才能做出偉大的事業。所以慧的功用，要比戒定更大。

至於慧的產生，也與戒定有關，通常是由戒生定，由定發慧，慧又轉過頭來，指導持戒，指導修定，就這樣連環地形成了螺旋狀態而向解脫之道邁進。如果只修戒定而不修慧，那便是不得解脫要領的盲修瞎煉！

不過，慧的成長，不一定全部要賴戒定的滋養，所以，通常把慧的來源分為四類：聞慧、思慧、修慧、證慧。從聽法（包括閱讀）而得到的智慧，稱為聞慧；加以自心的思惟而後，所得的心得，稱為思慧；再將自己的心得，從事於實際的踐履，從實踐中所得的心得，稱為修慧；若能親自體驗到了這種心得的本來面目，便是證慧。但我在此必須指出，在這四慧之中，除了聞慧以外的其他三慧，都與戒定有關，特別是與禪定的關係。因此，解脫道的證得，沒有這三學的相互為用，根本辦不到。雖然有些慧力特別高的人，不必經過呆板的禪定修持過程，一經點破，就得解脫，但是在其解脫之際，仍得有一種定的力用促成，不過那是非常快速的，所以稱為電光喻定。由此可見，我們也不必批評不修禪定的人就等於沒有修持。前面說過，如來是「無有不定時」的，真正的大定、深定，絕不限於靜坐，《首楞嚴經》所說的大定，也就是這樣的。

五、誰該修持解脫道?

我們中國向來有一種幾乎是根深柢固的觀念：以為修持辦道是出家人的事，布施供養是在家人的事。其實，佛法不是出家人所專利的，佛法是屬於一切人的；修持不是祕密的事，出家人固然要修持，在家人也是要修持；出家人固然要教在家人布施供養，更要指導在家人來如法修持。信佛而不親自修持，便得不到信佛的確切受用；佛法如不讓大家來普遍地實踐，也就收不到化世的理想效果。

因此，我要大聲疾呼：「打開佛法餐廳」的大門，讓所有患著精神飢渴病的人們，都來盡情地饗用吧！因為佛法不僅是用來點綴寺院的，佛法更是為了紓解眾生的飢渴（痛苦）而出現的。

為什麼要做佛事?

一、前言

你們是為了慎終追遠、報答親恩，或是為了超度眷屬、紀念故友，或是為了植福延壽，消災免難等等的因緣，來做一番莊嚴而隆重的佛事；你們花費了很多的物力、財力和人力，來成就此一善舉，但是，真正做佛事的意義，你們完全瞭解嗎？請你們細心地把這篇文章讀完，那麼，這堂佛事，就更有意義，更有功德了。因為這裡面將向你們介紹佛事的定義、佛事的用處、死亡的問題、亡靈的性質，以及誦經、禮懺、放焰口等的意義。

二、什麼叫作佛事?

廣義地說：凡是做的是信佛之事、求佛之事、成佛之事，都叫做佛事。佛說人人都有成佛的可能，只要你能信仰佛所說的成佛方法，依法實行，必將可以成佛。所以佛事的範圍有狹有廣，所謂「佛法無邊」，就是廣義成佛的方法之多，多得不勝枚舉，例如：拜佛、念佛、行善止惡，說佛所說的話，行佛所行的事。要做到「持一切淨戒，無一淨戒不持；修一切善法，無一善法不修；度一切眾生，無一眾生不度。」換句話說，就是「諸惡莫作，眾善奉行」。也就是積極地自救，尚要積極地救人。

因為佛教主張成佛要從建立一個完美的人格開始，所以先要勸人不殺生、不偷盜、不犯他人妻女、不欺誑、不酗酒，這與儒家的五常：仁、義、禮、信、智，非常相近。進一步要使人成為超出於凡夫之上的聖人，佛教所說的聖人，是指解脫了人間種種苦惱的人，例如：生與死、老與病等等，這些苦惱解脫以後的境界，便是佛教的目的。

如何達到解脫生死苦惱的目的，那就要信仰佛所說的方法，照著去實踐。看經、誦經、聽經，便是看的、誦的、聽的解脫生死乃至成佛的方法。所以，真正的佛事，是要大家自己來做。

但是，對於不懂佛法、不會修行的人們，遇到他的父母親友死亡時，在沒有辦法之中，只有請出家人代做佛事，的確也有用處。本文中所講的「佛事」，大部分便是側重於這種狹義性方面的說明。

三、請出家人做佛事有什麼用處?

出家人是修持佛法的人，也是弘揚佛法的人；是職業的修行者，也是職業的弘法者。因他們做的佛事有功於人也有德於己，你供給他們的生活所需，使得他們安心地做佛事，你也就間接地有了功德。所以佛說出家的僧尼，是眾人的功德福田。

本來出家人的職責，並非專為超度亡靈，甚至可說，出家人要超度的主要對象，是活人而非死人，雖然佛法的修行者，的確重視臨命終時的補救法門。

四、臨命終時怎麼辦?

人，當在出生的時候，就已決定了死亡的命運，所以，生的情景未必可喜，死的情景也未必可哀。以佛法來說，若不出離生死，

都是可憐憫者！

因此，信佛學佛的人，平日所做的佛事，在臨命終時最能得力。平日修行有素，命終之後，必可出離生死的凡界，往生佛國的淨土。

人死之後的去向，有三種力量來決定他的上升或下降：1.隨重，隨著各自所造的善惡諸業中最重大者，先去受報。2.隨習，隨著各自平日最難革除的某種習氣，先到同類相引的環境中去投生。3.隨念，隨著各自臨命終時的念頭所歸，而去受生六道，或生佛國淨土。

由於如此的原因，佛教主張人們應當諸惡莫作、眾善奉行，應當革除不良的習氣，應當著重平日的心念，乃至念念不忘佛法僧三寶，念念要將自己所做的一切功德，作為往生佛國淨土的資本和道糧。

學佛的工夫，主要是靠平時的修行——皈依三寶，受持五戒，供養布施，禮懺誦經，救濟貧病，造福社會。假如平時沒有進入佛法，臨命終時，尚有一個補救之道，那就是根據「隨念往生」的道理，勸他一心念佛，勸他萬念放下，切切不要怕死，切切不要貪戀家屬親友和產業財物，切切不要心慌意亂，應該一心念佛，念「南無阿彌陀佛」，若已無力出聲念，則在心中默念，他的親屬如果真的愛他，那就不可在他彌留之際放聲大哭，因為那只有使他增加痛苦和下墮的可能。並且要勸大家陪伴念佛，使得臨終之人的心念，融洽於一片虔敬懇切的念佛聲中。若能如此，死後當可往生佛國淨土，若其壽數未盡，也能以此念佛功德，使他早日康復，福壽增長。

人將命終，或坐或臥，側臥仰臥，均以他自己感到舒適為宜。若已昏迷而尚未斷氣時，切勿因他有便溺沾身就給他洗澡或擦拭，以免增加他的痛苦瞋惱而影響到死後的去路。命終之後，鼻息雖斷，只要尚存一絲暖氣，他的神識仍未脫離肉體，故須經過十二小時後，才可為他浴身更衣。若用火化，最好是在經過二十四小時後。

五、亡靈是什麼?

人死之後，若不超凡入聖，一般說來，便成了亡靈。現在說到超度亡靈，先要說明亡靈的性質。人死之後的生命主體，稱為亡靈。民間一般的觀念，認為人死之後即是鬼，而且永遠做鬼；在我們佛教，絕不接受如此的觀念，否則，就談不上超度兩字了。佛教看凡界的眾生，共分為天、人、阿修羅、鬼、傍生（牛馬蚊蟻等動物）、地獄等六大類，在此六類之中生來死去，又死去生來，稱為六道輪迴，所以，人死之後，僅有六分之一的可能成為鬼。佛教使人超出並度脫了這六道輪迴的生死之外即稱為超度。

但是，凡夫在死後，除了罪大惡極的人，立即下地獄，善功極多的人，立即生天界而外，一般的人，並不能夠立即轉生。未轉生的亡靈，卻不就是鬼，那在佛教稱為「中有身」或名「中陰身」，即是在死後至轉生過程間的一種身體，這個中陰身，往往就被一般人誤稱為鬼魂，其實它是一種附著於微少氣體而存在的靈質，並不是鬼魂。

中陰身的時間，通常是四十九日，在這階段之中，等待轉生機緣的成熟。所以，人死之後的七個七期之中，親友們為他做佛事，有很大的效用。若以亡者在生時最心愛的財物，供施佛教，救濟貧病，並且稱說這是為了某某亡者超生而做的功德，亡者即可因此而投生更好的去處。所以佛教主張超度亡靈，最好是在七七期中。如果過了七期之後再做佛事，當然還是有用，但那只能增加他的福分，卻不能改變他已生的類別了。假如一個人在生作惡很多，注定來生要做牛或做豬，當他死後的七七期中，若有親友為他大做佛事，並使他在中陰身的階段聽到了出家人誦經，因此而知道了一些佛法的道理，當下悔過，立意向善，他就可能免去做牛做豬而重生為人了；如果當他已經生於牛群豬欄之後，再為他做佛事，那只能改善這條牛或這頭豬的生活環境，使之食料富足，不事勞作，乃至免除一刀之苦，被人放生；如已生在人間，便能使他身體健康，親

友愛護，事業順利；如已生到西方極樂世界，也能使他蓮位的品級升高，早日成佛。

六、誰該做佛事?

一般人以為，做佛事是出家僧尼的事，其實，這僅說對了一半，因為，出家人固然要做佛事，如果你想得到佛法的受用，必須也要自己來做佛事。與其等到死後由親友們為你做佛事，何不趁活著的時候，親自做些佛事呢?

佛法的超度對象，主要是活人，如果平時不修行，臨死抱佛腳，功效雖也可觀，但已不及平時有準備的落實可靠了；如果自己不做佛事，死後由親友請了僧尼來代做，功效自然又差兩層了。所以《地藏菩薩本願功德經》中說：若由活人超度死人，死人只能得到其中七分之一的功德，其餘的六分功德，仍由做佛事的活人所得。

因此，我要勸你，既來佛寺請出家人做佛事，必定對佛教存有敬意，如果尚未皈依佛教，歡迎你早日皈依，皈依之後，再慢慢地理解佛法，如法修行，豈不更好?

來請僧尼做佛事，是為超度你的親友，或為安慰一下你對已故親友的懷念之心，所以這一佛事的主動者，就是你。佛法講求誠心，有誠心即有效應，誦經拜懺的出家人，固然要至誠懇切地做，你來請求他們誦經拜懺的心，也要非常地虔敬，要深深地相信他們所做的佛事，必能使亡者得到很大的利益。

佛法講求感應，感應的動力，就是至誠心，誠意的深淺，可以決定感應的大小，如人撞鐘，重重地撞，便大大的響，輕輕地撞，便低低的響。

因此，同樣做一場佛事，所得的效果，則因誠心的差異而有大小不同。佛教主張大家親自做佛事的原因也在於此，所謂「各人吃

飯各人飽，各人生死各人了」。由他人代做佛事，在受用上差得太多，所以萬一自己未及信佛、學佛便亡故了，則以有血統關係的親人代做最好，所謂母子連心，在生時容易相互感應，死亡後的親情之間，也最能引發至誠懇切之心。所以，地藏菩薩在過去很遠的時劫中，曾經數度為孝女，每次均以至誠心為亡母做佛事，拜佛、供佛、念佛、求佛，感得佛或羅漢等的指引，而使亡母超度。

如果沒有骨肉至親，或者不是骨肉至親，那麼，與亡者生前有關係的人，要比無關係的人，更容易引發虔誠心，更容易產生感應的效果。

因此我要奉勸你，既來佛寺禮請僧尼做佛事，做佛事的中心者就是你和你的家人親友，而不是僧尼。僧尼做佛事是他們的日常功課，你做佛事是為了超度你親友的亡靈。照理，你和你的家人親友，都該參加誦經拜懺，如果不會的話，至少要在這天齋戒沐浴，摒除葷腥淫欲，專念「南無阿彌陀佛」。

七、誦經做什麼?

佛經是佛所說的信佛、學佛，而至成佛的方法。方法無邊，所以佛經的數量和名目也很多。在我們這裡，最適用和最通行的，則有《華嚴經》、《法華經》、《地藏菩薩本願功德經》、《藥師琉璃光如來本願功德經》、《金剛經》、《阿彌陀經》、《心經》等。

誦經的起源，出於印度釋迦佛的時代。當時的佛經，既沒有印刷本，也不用抄寫本，都是靠著以口傳口地口口相傳，所以，要聽佛的弟子們代佛說法，往往是聽他們將所曾聽過而已熟記的佛經背誦出來，自己要想熟記某一部佛經，也得下工夫把它背誦出來，到後來，誦經便成了學習佛法和宣傳佛法的基本工作。

但是，佛教徒為何要把某一部經，誦到爛熟之後，還要在佛像之前一遍又一遍地誦呢？這有兩層理由：

（一）是把佛經當作一面鑑察我們心行標準的鏡子

凡夫難保自己不犯錯，有時犯了錯，尚不能知錯改錯，但當面對佛像，口誦佛經之時，就同聽到佛在親口說法來教誡我們一樣，使我們一次又一次地策勵修行。已經犯的過錯，趕快改正；尚未犯的過錯，決心不犯；已經修的善功，努力增加；尚未修的善功，立志去修。這像一位愛美的女士，閨房中有了鏡子，出門時也要隨身攜帶鏡子，早晨照過鏡子，偶一動作之後又要再照鏡子，今天照了鏡子，明天、後天、大後天，乃至明年、後年，還是要照鏡子，那無非是為要保持或增加她面容的整潔美麗而已。

（二）是將誦經當作代佛說法的神聖使命

佛法的主要對象是人，除人之外，六道眾生之中，尚有天、神、鬼，以及少數的傍生或畜生（動物），也能信受佛法。所以，雖在無人之處，或在無人聽懂所誦的經義之處，只要有人誦經，就有異類的天、神、鬼、畜，來聽我們誦經。天、神、鬼三類的眾生，以及部分的傍生，均有或大或小的神通，我們誦經之時，只要專誠，即能感應他們來聽經。若你為你亡故的親友做佛事誦經，你的誠意初動，你那親友的亡靈，就已得到了消息，必定會如期前往聽經；亡靈的靈性特別高，縱然在生之時從未聽過一句佛法，死後聽經，也能依其善根通解信受。

八、拜懺做什麼?

拜懺，又稱為禮懺，就是禮拜諸佛菩薩，懺悔自己的一切罪業。

凡夫的言語行動，如果加以深切仔細考察，可以說經常都在犯罪造業。凡夫的生死輪迴，即是由於各自所造的「業力」所牽引，如在過去世中不曾造下罪業，現在便不會再做凡夫，如果今生斷除了一切罪業，當下就是聖人的境界。

凡夫是很苦惱的，對於過去生中所帶來的罪業，無可奈何；對於今生已造的罪業，也無可奈何；從今以後要想不再繼續造罪，仍是毫無可能。因此，我們偉大的佛陀，即以大慈悲心，為凡夫眾生，說了一個懺悔罪業的法門。

前面所說的誦經，是讓我們對著佛法的鏡子來照，現在所說的懺悔，是教我們把自己的心放進佛法的水中去洗。拜懺的功用，即在於洗刷我們這顆染污著罪垢的心。

所以，對佛懺悔，並不是求佛赦罪，而是求佛證明，向佛坦白自己所作的罪業，下定決心，不再故意作惡。對他不起稱為懺，對己認錯稱為悔。佛菩薩是如此的偉大慈悲與清淨圓滿，佛菩薩希望我們也成為偉大慈悲與清淨圓滿的聖人，而我們卻仍在自作自受的罪業中打滾，所以要懺悔。我們拜懺的作用，即是洗刷自己的罪業之心，好像是從沙裡淘金，漸漸地將沙淘去，就得著了黃金；我們向佛拜懺，漸漸地將罪垢懺除，就得著了清淨的解脫之心。

在中國的各種懺法儀規，是由許多祖師根據佛經編成的，最盛行的，則有梁皇寶懺、三昧水懺、大悲懺、藥師懺、淨土懺、地藏懺、千佛懺等。修這些懺法的人，歷代以來，均有很多靈驗傳載，的確可謂「功不唐捐」。

拜懺，最好當然是你自己親自來做，如你自己尚未學會，或者覺得拜的尚不夠多，禮請僧尼來做，或代你亡故的親友來做，自然也有功德的，其中的道理，則與誦經相同。

九、放焰口做什麼?

焰口，是指鬼道之中的餓鬼。鬼道眾生分為三等：1.在生之時，做了很多善事，若投為鬼，便成福德大力的多財鬼，一般人所信的城隍及土地等神祇，即屬於此類的鬼神。2.在生時做的善事不多，若投為鬼，便成薄福少力的少財鬼，一般所信的鬼，多半就是此類。3.在生時慳貪吝嗇，一毛不拔，專佔他人的便宜，若投為鬼，便成無福無力的餓鬼，一般人所說的孤魂野鬼之中，即有餓鬼。這一類鬼的食量極大，喉管卻極細，有了食物也難以果腹，何況由於業報的關係，他們很難見到食物，縱然得到了可口的食物，進口之時，卻又變成了臭穢的膿血，所以他們常受餓火中燒，烈焰從口而出，故名「焰口」。

佛陀慈悲，說了好多種神咒，例如淨業障真言，變食真言，開咽喉真言等。凡是依法誦持這些真言神咒之時，被召請前來的餓鬼們，就可仗佛的神通願力而飽餐一頓，飽餐之後，再為他們宣揚佛法，勸他們皈依佛法僧三寶，為他們傳授三昧耶密戒，永脫鬼道的苦惱，這就是放焰口的作用和目的。

因此，放焰口對於鬼道來說，等於是無限制的放賑，所以又叫作「施食」。如果你的亡者親友，並未墮落於餓鬼道中，放焰口就相同於代他們做了放賑濟苦的功德，所以也是有用。

一〇、人鬼之間的佛事

一般人誤將做佛事，看成專為死鬼而設的儀式。因此，我要再度的告訴你：佛法的主要對象是為活人而非死鬼，為亡靈超度，乃是一種補救的辦法，不是佛教的中心工作。

所以，做佛事宜在生前，死了人固然要做佛事，結婚、生產、禳災、祛病、祝壽、謀職、開張、交易、建造、安居、行商等等，也都應該做佛事。修功積德，行善致福，做佛事豈僅為了度亡而已？佛法能致現生之福，能致後生之福，能致人天富貴的世間福果，尤其能致福智圓滿的究竟佛果。

民間習俗，以為誦經拜懺，可給鬼魂在陰間當作錢用，又焚燒紙庫錫箔及冥票，給鬼魂在陰間增加財富。其實，佛法門中，沒有這種觀念。誦經拜懺是為亡者超度增福，亡者死了也不一定入於鬼道，鬼道的眾生也用不著人間給他們錢用，用錢僅是人間貿易的媒介物。焚化紙錢，也僅中國大約自漢唐之世流行下來的民間風俗而已。

既然人死之後，若不解脫生死，也只有六分之一的可能生於鬼道，所以請你不要確定你的親友死後就成了鬼，你應以虔誠心祈禱佛法的加護，加護你的亡親故友，超生西方極樂世界，至少也該盼望他們生於人間或生於天上才是。

在中國大陸，尚有一種風俗，即是男人死了，要請和尚做一場「過渡橋」或「破地獄」的佛事，女人死了，則做一場「破血湖」的佛事。這在佛法中也無根據，佛教既不以為人死之後必墮地獄，何以一定要把新死的亡靈引到地獄中的「奈河」及「血湖」中去走一趟呢？

所以，我要奉勸本文的讀者，應當自己來做佛事，並當明白為何要做佛事？當做什麼佛事？

附記：本文係應臺北善導寺、十普寺、華嚴蓮社、松山寺等各大道場之命而寫。一九六七年三月初版以六十四開本，印贈前往寺院做佛事的齋主，以導正信。嗣後香港、星馬各地有人大量印贈，臺灣亦有不少善心人士，陸續印贈。

神通的境界與功用

「神通廣大」這句話常常聽到，在一般人似乎比佛教徒說的機會更多。但是「神通」兩字的內容，不唯一般人弄不清楚，即使多數的佛教徒們，也未必弄得清楚。

因此，來談「神通」這個問題，雖不是要緊的「熱門」，想也能夠引起讀者的興趣。

當然，作者無意來談神通的經驗，所談神通的種種，只是將曾見於經律論中的資料，作一番綜合的介紹而已（註一）。

一、何謂神通?

首先要知道的是神通的定義（註二）。

變化莫測，謂之神；無拘無礙，謂之通。所謂神通，合起來講，便是既能使人莫測他的所以，又能為所欲為而了無障礙。當然，除了已經成佛的過去諸佛，菩薩也好、羅漢也好、天神也好、修得禪定的凡夫也好、阿修羅神也好、外道的仙人也好、乃至鬼神也好，雖各各皆有或大或小與或多或少的神通，總也不能到達絕對莫測與究竟無礙的境界。除了佛陀之外，其他的神通之莫測與無礙，都是比較的，都是相對的。

在佛教所稱四聖六凡的十法界中，從大體上說，除了未修的人與畜生，以及地獄道中的罪苦眾生之外，其餘的四聖——聲聞、緣覺、菩薩、佛，固然都有神通，即使六凡之中的天神、修羅神、鬼神、乃至人與畜生之中的修定者，也有神通的。

因此，神通的類別，有的分為三種：

（一）由報而得的神通。係指諸佛菩薩，三界二十八天的天人，以及各種神鬼的神通，皆依各各的果報，自然感得。

（二）由修而得的神通。係指三乘聖者，從「戒、定、慧」三學的修持之中所得的六通，以及外道仙人，從世間禪定的修持之中所得的五通。

（三）由變化而出的神通。係指三乘聖者，以其神通之力，所變現的種種神通。

由此可知，神通所指的範圍，的確非常廣大。從佛陀境界的隨類應化，下至鬼神的感應，乃至一般凡夫與凡夫之間，偶爾發生心靈的交感，均在神通的領域之內。正如《瓔珞經》中所說的：「神名天心，通名慧性。」凡是體驗到了天真之心的，即為神；凡是透發智慧之性的，即能通。天心是定境，慧性是智照。神通是不能離開了禪定與智慧而獨立存在的。如由神通而想超出三界、了脫生死，那又不能離開了戒律的持守而可求得的。三乘聖者之能有六通，比凡夫外道之僅有五通，聖者多了一項漏盡通，便是由於戒定慧的同時並修而可了脫生死。凡夫外道不持戒，所以僅有得到五通的希望，不能了脫生死。

故在《楞嚴經》中，有這樣的四段話：

（一）戒淫：「淫心不除，塵不可出。縱有多智，禪定現前，如不斷淫，必落魔道——上品魔王，中品魔民，下品魔女。」

（二）戒殺：「殺心不除，塵不可出。縱有多智，禪定現前，如不斷殺，必落神道——上品之人，為大力鬼；中品則為飛行夜叉，諸鬼師等；下品當為地行羅剎。」

（三）戒偷盜：「偷心不除，塵不可出。縱有多智，禪定現前，如不斷偷，必落邪道——上品精靈，中品妖魅，下品邪人。」

（四）戒妄語：「如是世界，六道眾生，雖則身心，無殺盜淫，三行已圓，若大妄語（未得謂得，未證謂證），即三摩地（禪定），不得清淨，成愛見魔，失如來種。」

其中所言「塵」者，便是惑障，便是煩惱生死。故在《四十二章經》中說：「透得此（情愛）門，出塵羅漢。」了脫生死，即是出塵羅漢。

可見，神通是神祕可愛的，如果不能持戒，神通也是無用的。

二、五通與六通

三界的凡夫外道乃至鬼神，可得五通。出世聖人可得六通（註三），六通的名目，根據《大智度論》的次第，是這樣排列的：

（一）神境智證通，又稱身如意通，又有稱為神足通的。（註四）

（二）天眼智證通。

（三）天耳智證通。

（四）他心智證通。

（五）宿命智證通。

（六）漏盡智證通。

如果到了佛的境界，又將六通演為十通了，唯此十通，仍屬六通的範圍，只是把六通之中第一神境智證通，另化為五通，而成十通。實際上，能夠使人看得到的種種神蹟，也多出於神境智證通。比如最有名的十八神變是：右脇出水、左脇出火、右出火、左出水、身上出水、身下出火、身上出火、身下出水、履水如地、入地如水、空沒在地、地沒升空、空中行、空中住、空中坐、空中臥、現大身滿空、大復現小。這十八神變，都是神境智證通所現的。現將五通、六通與十通的配合，列表如下：



現在，再把這些神通的內容，介紹一下：

神通之皆稱為智證通或智通者，乃因神通之產生，不離於智慧，由禪定產生智慧，由智慧產生神通，雖在世間凡夫外道的五通，有的可由藥力和咒力產生，但那不能持久，多半的五通，皆依世間有漏禪定之所產生。

神足通（註五）之所以具有好幾個名稱，正因為神足通所包括的範圍廣大，諸如來去自如，入地如水，履水如地，虛空之中，行住坐臥，變化種種形狀，示現種種境界等等，皆屬神足通的職責。能使身體如意變化，自在隱現，速疾往還，所以稱為身如意通，簡稱為身通；能夠變現不可思議之境界，比如佛能化娑婆世界為清淨佛土，能化一身為千百億身，能使十方諸佛國土，納於佛的一根毛孔之中，置之一根毫毛之端，所以稱為神境通；又因能以神通之力，無遠弗屆，來去迅速，所以稱為神足通。如能得到這一神通之後，鑽天入地，移山倒海，撒豆成兵，呼風喚雨，騰雲駕霧，那是不成問題的事。有了這一神通的人，又何止只有孫悟空那樣的七十二變，那簡直可以隨心所欲，要怎麼變就怎麼變。

比如提婆達多向十力迦葉學得了修習神通的法門，他便：「初夜後夜，警策修習，於後夜分，依世俗道，獲初靜慮，即發神通，轉一為多，轉多為一，或現或隱，山石壁障，身皆通過，不能為礙，猶如虛空；入地如水，履水如地，在虛空中，跏趺而坐，猶如飛鳥；或時以手摩捫日月……。」（《根本說一切有部毘奈耶》卷一四）

這是依世間禪定初禪的工夫，所得的神足通，如與出世間定所得的神足通比較，自又不能同日而語了。

再說天眼通（註六）。天眼通是指修得與色界天人同等的眼根，有了天眼通的人，他的眼力便可與天人一樣，天眼所見的範圍，六道眾生，萬事萬物，若近若遠，若粗若細，若覆若露，乃至眾生的死此生彼，自己以及眾生的未來生死，都能看到。神怪小說中的千里眼，能夠見到千里以外的東西，有了天眼的人，何止能看千里以外?

至於天耳通是指修得與色界天人同等的耳根，有了天耳通的人，他的聽覺便可與天人一樣，天耳所聽的範圍，凡是六道之中的一切聲音，無所不聞，天上的天音樂聲、天女天子聲、天人娛樂聲，人間的男聲、女聲、樂聲、苦聲，乃至種種傍生之聲，各各餓鬼之聲，以及地獄受罪之聲。要聽什麼聲，就有什麼聲，雖能使得

聽覺的距離無遠弗屆，但卻各各分明，毫不混雜。這與神怪小說中的順風耳，自又勝一層十層，乃至千百萬層了。

說到他心通，他心通是能夠知道他人的心念，若善若惡，若悲若愁，若苦若樂，若喜若怒，若淨若垢，若瞋若惱，若疑若怖，並亦自己觀得心念的生住異滅。有了他心通的人，既可知道他人的心思，便可不愁遭受他人的暗算了。但是，他心通只能用於有心念活動的人，如無心念的活動，也就莫測高深了（註七）。

這有一個故事：在唐朝代宗時代，從西天——印度來了一位大耳三藏，他有他心通，皇帝見了，便介紹給慧忠國師見面，並予試驗，慧忠國師問大耳三藏說：「你有他心通嗎？」他答：「不敢當。」慧忠國師便問：「你說我現在在什麼地方呢？」他答：「和尚是一國之師，怎麼會去西川看賽船呢？」又問：「現在我在何處？」他答：「和尚是一國之師，怎麼卻到天津橋上去看弄猢猻呢？」慧忠國師第三次再問：「現在呢？」大耳三藏觀察了好久，也觀察不到慧忠國師的心，不知慧忠國師的心究竟到那裡去了。原來是慧忠國師止住了心念的活動入了定，所以雖有他心通，也是不濟事了。因此被慧忠國師罵道：「你這野狐精，他心通呢？」到了無念之時，他心通是用不著的。（見《景德傳燈錄》卷五）

什麼是宿命通？宿命通能知自己在六道之中的過去生死，並知六道眾生在六道之中的過去生死。如果有了宿命通的人，過去生中的事便能回憶，正像人到老年時，仍能回憶童年時代、少年時代、青年時代、中年時代的往事一樣。甚至人之回憶，尚有遺忘的許多事，但是宿命通對於過去生死的種種情形，是不會遺忘的，如果有了宿命通，他對他自己曾經做牛做馬，變狗變豬，上生天堂，下墮地獄，誰是過去的父母，誰是往世的眷屬，誰又是前身的怨仇，便可歷歷如繪，瞭如指掌了。宿命通與天眼通，是相互為用的，天眼通能知未來生死，宿命通則知過去生死，有了天眼通與宿命通，便可知道過去與未來了。

最後說到漏盡通。漏是漏洞，有了漏洞的水缸，水是永遠注不滿的，邊注水邊漏水，不把漏洞塞住，注水等於白費工夫。我人修行也是一樣，修行的人如果不斷煩惱，即使修行，永遠也不會了生

脫死。有煩惱便會作惡，作惡便是修行功德的漏洞，修行而有漏洞，修行的功德永遠也不會圓滿。持戒，便是堵塞這一生死漏洞的唯一方便。所謂漏盡，便是斷除了生死煩惱之根，能斷生死煩惱之根，便是得到漏盡通了。所以凡夫外道乃至鬼神，都可由其報得或由修行而得前五通，唯有第六漏盡通，凡夫外道以及異類鬼神是沒有份的，一定要證到了三乘聖果以上的聖者，才能得到漏盡通，能夠不受六道生死的束縛，超出了三界生死之外，所以叫作漏盡通。因此，漏盡通者，即是生死無礙的意思。

三、六通與三明

前面說過，神通雖是莫測與無礙的意思，但也是相對的、比較的，除非成了佛，才是絕對的和究竟的。

因此，神通的境界，乃有千差萬別了。

外道的五通仙人，以神足通所變的種種幻象境界，最多保持延續到七天的時間，其所能夠變的境界與種類，也是有限並且局部的；佛及佛陀的羅漢弟子，所變的境界是無限的、全面的，沒有暫久的。不過，即使在佛與羅漢之間，神足通的通力，也有極大的距離。這有一個故事：有一次，目犍連尊者思念他已經去世的母親，便用天眼看到他的母親，已生在摩利支世界。他即向佛說：「父母對於子女的愛護，能夠難作能作。我的慈母現在生於摩利支世界，距離此間太遠太遠了，很少有人能到那個世界去教化她皈依三寶的，但願世尊慈悲，能去教導我的母親。」

佛陀立即答應了，並問目犍連尊者：「那麼用誰的神力去呢？」

目犍連尊者心想，佛陀常常說他是弟子之中的神通第一，所以便說：「唯願世尊慈悲，給我加被，以我的神力去好了。」

於是，目犍連尊者便運用他自己的神力伴同佛陀，向摩利支世界出發，每移一足，即蹈一個世界，即過一座大須彌山。就是這樣，一連走了七天，才到摩利支世界。

但當教化目犍連尊者的母親之後，以佛的神足通，帶著目犍連尊者，回到我們這個世界時，佛陀只說：「當還本土，以我神力。」即在言下，佛與目犍連尊者便已還到了本土，到印度的逝多林下了。（見《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷四）以此可知，佛與羅漢的神通，其相差的程度，也是不可以道里計的了。

外道的五通仙人，以天眼通所看眾生的未來生死，也是有限的。外道的五通仙人，不能看出每一眾生的最後歸宿，也不能看到自己的最後歸宿，甚至只能看到未來的一生，除了知道從此死了究竟往何處投生之外，至於再往下看，就看不到了。天上的天人，往往都是如此的，當他們的色相衰敗時，便知死亡將至，便可看到死後的去處。同時，天人的天眼，也有差別不等。欲界天人的天眼，只能看到欲界以下的事物，而看不到欲界天以上的事物，下一層次的天人，看不到上一層次的事物，只有色究竟天的天人，可以看到三界眾生的一切活動。其實，到了無色界天，根本無有形色可看，所以天眼用在察看上的實際範圍，只是欲界與色界而已。再往上去，至三界以上，已不是天眼通的範圍，而是天眼明的領域了。佛及聖者的天眼，皆稱為明。通是無礙，明是覺照，天眼明能夠覺照一切眾生的未來生死。天眼通只能知道死此生彼的過程大略，天眼明則能知道每一眾生、每一生死過程中的種種行業因緣，絲毫不差。

因此，天眼的名稱也分三種：轉輪王以下的稱為假天眼，四王天以上的天人稱為生天眼，羅漢以上的聖人稱為清淨天眼。

宿命通的境界也是萬類不等，有了宿命通，能知過去生中的情形。但是，除了佛陀，不能追溯到無始以來屢生屢劫的過去生死，通常的神鬼，只知過去的一生兩生，通常的五通仙人，也只知過去的一世兩世，由於修持工夫的深淺，以及各人善根的厚薄，能知過去的十世百世，那是了不得的成就了，直至阿羅漢與辟支迦佛（獨

覺），能知過去八萬大劫中的生死之事，八萬大劫以上，就不得而知了。

這有一個故事，有一次佛與舍利弗尊者，看到一隻蟻子，佛問舍利弗，那隻蟻子本來是什麼？舍利弗便用宿命通看那隻蟻子，一直看到過去的八萬大劫，蟻子還是蟻子。只有佛陀看到那隻蟻，曾經為人，由於業報，一墮蟻身，竟已超過了八萬大劫。這個故事，本為說明人身難得，一失人身，萬劫不復，勸人及時修行的，但也說明了阿羅漢的宿命通，也是有限的。唯有諸大菩薩、諸佛世尊，才能推知過去的無量億劫；事實上，佛菩薩的已是明，而不是通了。

他心通，到了無念之境，便用不著，對於三界以上，很少用到他心通了。

漏盡通，唯有出了三界生死的聖人才有，所以三界以內的眾生，對它根本不能想像。

以此可知，神足、天眼、天耳、宿命，此四通的境界，自諸佛菩薩，而至外道鬼神，雖都有份，但卻高下不等，境界懸殊。他心通雖通於凡聖，用途多在凡界，或對凡界而用；漏盡通則唯局聖人，不及三界。到達羅漢果位之後的六通，實則僅有三通，其餘三通，便稱為明。在羅漢與菩薩稱為三明，到達佛境，雖亦可稱三明，但已另有一個名稱，而稱為三達了。

六通與三明，關係殊為密切，六通是三明的根本，三明是六通的昇華，有了三明的，無不具足六通，具足六通的，亦將得到三明。六通與三明，可以下表說明之：



以凡聖的階層，來說明五通、六通、三明、三達的配合，則如下表：



三明既是六通的昇華，何以在六通之中，只有三通可昇為明，其餘三通就不能昇之為明呢？這在《大毘婆沙論》卷七七中，有這樣的解釋：「身如意（神足通）但工巧，天耳通但聞聲，他心但知他人心，故此不立為明；餘三所以為明者，天眼知未來苦，宿命知過去苦，俱能厭離生死，又，漏盡能為正觀而斷煩惱故。」

根據這一解釋，通與明的確立，端在能否使人出離三界的生死苦海而定。再者，我們也可看出，凡是偏重於三界之用途的，便不

能成之為明，凡是偏重於出離三界之用途的，便可成之為明。換句話說：凡是僅用於有形有色有行動的神通，只稱為通，若能兼用於世出世間乃至僅用於出世間法的，才可成之為明。

又根據《大智度論》卷二，對於神通與明的解釋，是這樣的：「直知過去宿命事，是名通；知過去因緣行業，是名明（宿命）；直知死此生彼，是名通；知行因緣際會不失，是名明（天眼）；直盡結使，不知更生不生，是名通；若知漏盡，更不復生，是名明（漏盡）。」

大體上說，小乘聖者，均可能有六通，但在未證大阿羅漢以前，只能稱通，而不得稱明，到了大阿羅漢以上，則又將天眼、宿命、漏盡的三通，稱之為三明了。但在一般的說法，三明六通，可以連起來稱的，也可以說，三明六通是阿羅漢所具的功德。比如《觀無量壽經》中：「聞眾音聲，讚歎四諦，應時即得，阿羅漢道，三明六通，具八解脫。」

但是，上面曾說，神通的境界，除了佛陀，其餘都是未圓滿不究竟的。所謂明，是明白的覺照，但尚未能透達至最高深處與極無限處。唯有佛陀，才能對於世出世間的一切萬法，無不明白覺照，透達窮盡。所以，三明的工夫，到了佛果圓成之時，便稱之為三達了。三達，又是六通的再度昇華，也是三明的至極之境。

四、神通不是萬能

看了神通的境界與神通的功能之後，也許有人以為神通是萬能的，有了神通，便可解決一切的問題。我也曾聽有人這樣說過：「今天的時代太亂了，人命太沒有保障了，主要的原因是出了一些人間的魔王。如果今天，能有一個像孫悟空那樣的人物出世，把那些人間的魔王，在不知不覺中殺死，或者給他們一些神通的顏色看看，讓他們感到恐懼之時，我們的時代社會，也就不再會如此的可怕了。」

以一般人的猜想，這樣的觀念，雖然幼稚，但卻並不可笑。然以佛教的觀點來說，那是絕對不可能的事。因為，神通不是萬能的（註八）。在一切凡聖的神通之中，以佛的神通最為究竟，但是佛陀雖為無時不覺無所不知的大覺智人，佛陀也非萬能，佛陀也有三種不能辦到的事：

（一）不能度無緣眾生。

（二）不能令眾生界空。

（三）不能滅眾生定業。

佛陀廣度眾生，只能誓願度盡眾生，卻不能度脫一個與佛無緣的眾生。比如有些人們，生在佛時，竟未聞有佛之出世；有些人，舍利弗與目犍連能度他們出家，卻不受佛的度化，這都是緣的關係。佛陀雖然發誓度一切眾生，卻不能度盡所有的眾生，教化的責任在於佛陀，學佛修行的責任則在每一個眾生，不受教化的眾生，佛也愛莫能助。佛陀雖已斷盡了一切煩惱，並教眾生滅除煩惱的方法，但是各人先世所造的定業，定業成熟，必然受報，雖為佛陀，也是無可奈何。所以即使成佛之後的釋迦世尊，由於先世的業因，仍要感受到十種煩惱的果報：

（一）六年苦行。

（二）孫陀利殺女謗佛。

（三）乞食羅閱城時，木槍刺足。

（四）毘蘭邑安居三月中，食馬麥。

（五）琉璃王滅釋迦族，頭背疼痛。（註九）

（六）娑利那村乞食，空鉢而回。（註一〇）

（七）旃荼女偽裝懷孕，謗佛通姦。

（八）提婆達多推下山石，傷破足指出血。（註一一）

（九）在阿羅婆伽林，入夜寒風破竹。（註一二）

（一〇）娑羅雙樹間臂痛。

至於佛的諸大弟子，除了薄拘羅尊者是無病長壽之外，其餘的諸大弟子，幾乎都有業障的。舍利弗是智慧第一，舍利弗的神通，曾與目犍連比過，遠在目犍連之上（註一三），因其智慧蓋過了神通，故稱智慧第一；但他也是多病第一，舍利弗的一生，幾乎是在生病中度過的。另有一位畢陵伽婆差，也以神通聞名，並以神通護法救人，但其自從出家之後，也是經常生病。

目犍連尊者是有名的神通第一，但當釋迦族遭受滅族之難時，雖以神通將鉢救人，救出之後，活人卻都成了血水；目犍連常以神通救人度人，但他自己到最後，竟又被執杖外道圍打而死。

迦留陀夷是大阿羅漢，他以種種善巧方便，種種神通變化，度了九百九十九家信佛學佛，並皆證到初果以上的聖階聖位，但當他度到第一千家時，竟被暗殺而埋屍於糞坑之中。

仙道比丘本為國王，後來出家證得阿羅漢果，但是當其在返國途中，其子誤以為他將收回王位，而派人來取他的腦袋。他不怕死，但他不忍使他的兒子造下殺父與阿羅漢的雙重逆罪，故想以神通之力，逃脫被殺之禍，但他竟然不知如何發起神通，甚至連神通一詞也想不到了。

蓮華色比丘尼，乃是尼眾之中的神通第一，但當她在阿蘭若處靜坐之時，遇到了一個色狼，她雖已是離欲的阿羅漢，那個色狼仍不放過她，她問他愛她什麼，他便說是愛她美麗的眼睛，於是便以神通，把眼球挖出送他，那個色狼竟然因此惱羞成怒，說她玩弄妖術，並將她狠狠地毒打了一頓。因此佛陀制戒，不許尼眾住阿蘭若處。

像這種例子，在佛經中是很多的。這不是說神通不靈，而是說神通不是萬能，敵不過業力的。阿羅漢是最後一生，即使在最後一生中，也要算清最後一次的業帳，因為「定業」，必定受報，如果業不受報，便違背了因果定律。

再說，神通的產生，雖說有三種，實則不外報得與修得的兩種，變化而得的神通，可以包括在修得的神通中去，所以通常說的神通，總是說報得與修得的兩種。

報得的神通與修得的神通，在功用上是相同的，但在發起或使用上是不同的。從大體上說，報得的神通，是隨時可以使用、隨時靈通的，修得的神通，則必須由定力的發動，才可使用神通。所以阿羅漢可能有神通，但卻未必每一位羅漢皆必有神通。《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷三，有這樣一段記載：「時彼長老圓滿，有大智慧，不修神通，而作是念：我雖斷諸煩惱，不修神通，同諸外道，所有神通。」斷諸煩惱的，便是阿羅漢，阿羅漢不修神通，便無神通。羅漢有慧解脫與定慧俱解脫的不同，大抵慧解脫的羅漢，若不修神通，便沒有神通。

另有一個例子，《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷二，載有一位妙賢苾芻尼，已證阿羅漢果，有一天沿街托鉢乞食，經過阿闍世王的宮前，王臣見她美麗，將她軟禁起來，強為她換上宮人的服裝，佩上宮人的飾物，把她送給阿闍世王，王見其美，她遂被污了！第二天，蓮華色尼以神通飛至宮內的空中，對她說：「姊妹！妳已破除煩惱之魔，何不發起神通，逃脫此處，而受這種凌辱呢？」於是教她如何調心，如何修神通。即在須臾之間，妙賢羅漢尼便得神足通，乘空飛返尼僧的僧團之中。（註一四）

由這兩個例子，可以說明羅漢並非皆有神通的。神通主要是從禪定而來，所以有了神通的大阿羅漢，平時也跟凡夫一樣，所見不出數百公尺，日行不過百里左右，所聞不超常人的範圍，所知不越一般的領域，所有的僅是血肉之軀。如果要用神通，必須運心方得。

同時除了聖者的神通不會失去之外，凡夫的神通，是會失去的。由於貪心、瞋心、癡心的旺盛，便會失去神通。所以提婆達多由十力迦葉教他依止世俗道，修得初禪而發神通之後，因為自傲自狂，並作無恩之言，而說：「彼十力迦葉與我何力？我自日夜，常求精進，第一禪定力，是我自求，不關十力迦葉事。」即在言下，便失神通。（《破僧事》卷一三）

佛經之中又有記載，在久遠以前，有五百個五通仙人，乘空飛過一個王宮的上空，聞到宮中宮女奏樂娛樂遊戲之聲，由於一念貪著，五百個五通仙人，竟像鎩羽之鳥，全部失去神通，跌落在宮中，王問他們是什麼人，他們說是飛空的仙人，王令他們再飛走，他們卻不會飛了，於是被王當作賊人辦了。又有釋迦世尊在因地時，曾做五通仙人，並能指令天神不再降雨。經過乾旱十二年後，當地國王的公主，便帶了許多美女去接近仙人，仙人在淫欲的貪樂中，竟把他的神通喪失了，天也下雨了。

還有，在神通的使用方面，修得的神通固然需要入定之後始能發通，即使報得的神通，在貪、瞋、癡等重大煩惱現前的時候，也會不起作用。比如龍的神通是由報而得的，龍能變化自如，但是龍有五時不能變化：生時是龍，瞋時是龍，淫時是龍，眠時是龍，死時是龍。

五、佛教不重神通

神通的境界，雖以佛教最高，佛教卻是一個不重視神通的宗教。基督徒們總喜歡誇讚耶穌的神蹟，比如耶穌使水變酒，使聾子能聽，使瞎子能見，使幾個餅、幾尾魚餵飽幾千人，能夠趕鬼，能在水上行走等等。其實這些神蹟，在佛教中簡直數不勝數，除了佛陀，即在佛教的高僧，能有這些神蹟的，也是不勝枚舉。但是佛教，並不重視這（註一五），佛教多數的高僧，不以有了神通而成為高僧，乃由於他們的人格，他們的道行（道德的行為），超過了常人，所以成為高僧。在佛教史上，雖然也有好多「神僧」，高僧

傳中，也以神僧列為一科，但是最受後人敬仰，並於後世影響最大的高僧，卻不是神僧，而是有學有行、有德有成、有作有為的出家人。神通的作用，雖能轟動一時，但不能影響及後世。

佛教是人的宗教而不是神的宗教，佛教學佛，教人從人的本位上老老實實、本本分分地做起，所以佛陀在世的時候，也不主張仰賴神通度化眾生，甚至禁止弟子們現神通。佛陀曾說：「苾芻（即比丘）不應於俗人前現其神力，若顯現者，得越法罪。」（《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二）《根本薩婆多部律攝》卷九則說：「若對俗人現神通者，得惡作罪。……無犯者，為顯聖教，現希有事，自陳己德，或欲令彼所化有情心調伏故，故現無罪。」可見，佛在原則上是不許弟子們現神通的。佛在僧團之中也很少用神通，佛在人間遊化時，在印度境內，由南到北，由北到南，來往周遊於恆河兩岸，也絕少乘神足通的。弟子之中的目犍連尊者常用神通，化度眾生與折伏外道，佛也絕少明白地要他使用神通，但他所用神通，都能恰到好處，否則，佛陀也是不許的。比如賓頭盧尊者，有一次為了得到一隻掛在半空中的鉢，在俗人面前現了神通，便被佛陀訶責了一頓。又有一次，蓮華色比丘尼在佛前現作轉輪王身，也被佛陀訶責了一頓。

雖然如此，為了折伏凡夫的傲慢心，為了顯現佛及佛的羅漢弟子們的聖行聖德，並且因此而可化度無數的眾生之時，佛及佛的弟子們，是會現神通的。佛陀為度外道迦葉，曾現十種神通；為降伏六師外道，曾大現神通；為彰薄福善來（大弟子）的德行，便使他去以神通降伏失收摩羅山的毒龍。

但是，佛教雖有神通，並也會在必要之時利用神通，佛教卻不是一個重視神通，更不是以為有了神通為光榮的宗教。佛教的偉大，乃在有其偉大的智慧與偉大的文化，尤其是偉大的慈悲精神，並不在於區區的神通而已。

（一九六三年二月寫於臺灣美濃大雄山朝元寺，刊於《香港佛教》三五期）

註解

註一、

（一）禪定者於印度宗教一般視為最大之事。

（二）禪定可發神通：吾人之精神若常離外界而住安靜之狀態，不涉思慮、不加分別，自然能判斷一切而無誤。精神既得自由而不受物欲之束縛，不受五官之束縛，則智慧自然顯發其本性。其見聞覺知之作用，遂出於肉體五官以上——精神可以自由役使肉體，即所謂神通是也。

（三）神通或云四如意足，或云五神通，或云六神通者。神通力用者終不外智慧之自在力而已，以智慧之自在力能使肉體之作用如意變化故。（境野黃洋著，《印度佛教史》）

註二、離欲惡不善法，有尋有伺離生喜樂，入初靜慮具足住。尋伺寂靜住內等淨，心一趣性，無尋無伺定生喜樂，入第二靜慮具足住。離喜住捨，具念正知，領身受樂，聖者於中，能說能捨，具念樂住，入第三靜慮具足住。斷樂斷苦，先喜憂沒，不苦不樂捨念清淨，入第四靜慮具足住。菩薩如是修靜慮時，於諸靜慮及靜慮支皆不取相，發起殊勝神境智通，能做無邊大神變事。（《大般若經》卷三五〇，《大正藏》六·七九七頁）

註三、五眼六通。參閱《大般若經》卷三五〇、四〇四、四〇五。

註四、

（一）四神足

1.自在三昧行盡神足：「意所欲心所樂，使身體輕便，能隱形極細。」

2.心三昧行盡神足：「心所知法，遍滿十方，石壁皆過，無所罣礙。」

3.精進三昧行盡神足：「無有懈倦，亦無所畏，有勇猛意。」

4.誡三昧行盡神足：「知眾生心中所念，生時滅時皆悉知之，有欲心無欲心，有瞋恚心無瞋恚心，有愚癡心無愚癡心，有疾心無疾心，有亂心無亂心，有少心無少心，有大心無大心，有量心無量心，有定心無定心，有解脫心無解脫心，一切了知。」（《增一阿含經》卷二一〈苦樂品〉第二十九第七經）

（二）佛說：「世俗五通非真實，行後必還失，六通者，是真實行。」

象舍利弗說：「遊於世俗禪，至竟不解脫，不得滅盡跡，復習於五欲；無薪火不燃，無根枝不生，石女無有胎，羅漢不受漏。」（《增一阿含經》卷四六〈牧牛品〉第四十九第四經）

（三）「轉輪聖王在世遊化，成就此七寶及四神足，無有缺減終無亡失。」（《增一阿含經》卷三三〈等法品〉第三十九第八經）

按：此四神足與羅漢四神足不同，此指顏貌端正，聰明蓋世，身無疾患，壽命極長。

註五、

（一）神足比丘：「爾時世尊告諸神足比丘大目犍連、大迦葉、阿那律、離越、須菩提、優毘迦葉、摩訶迦匹那、尊者羅云、均利般特、均頭沙彌汝等。」（《增一阿含經》卷二二〈須陀品〉第三十第三經）

（二）佛上三十三天說法時「便作是念，我今當以神足之力自隱形體，使眾人不見我為所在」，世尊在「善法講堂」縱廣一由

旬的金石上「結跏趺坐遍滿石上」，天人圍繞聽法，而在人間的阿那律尊者「正身正意，繫念在前，以天眼觀」，「已觀三千大千剎土而不見之」。（《增一阿含經》卷二八〈聽法品〉第三十六第五經）

註六、

（一）羅漢天眼多能見大千界量同大自在天。

（二）天眼四用：透視障礙，明矚微遠，能見未來，偏觀諸趣。

（三）修四方禪方發得天眼通。

（四）佛說：「以天眼觀眾生之類，生者、終者，善趣、惡趣，善色、惡色，若好、若醜，隨行所種，皆悉知之。」（《增一阿含經》卷二四〈善聚品〉第三十二第四經）

註七、

（一）則天武后延載元年京師有女人自稱聖菩薩，太后召見，所言皆驗，后延大安禪師入宮，試女，問心至阿羅漢地便不知，女即變作牝狐，下階而去。（《佛祖統紀》卷三九）

（二）慧忠國師試太白山人的山、地、字、算，皆勝之。（《佛祖統紀》卷四一）

註八、

（一）在大饑饉時，有神足的比丘皆可往鬱單卅乞自然粳米，但被佛陀阻止了，為了許多未得神足的比丘不「使彼長者居士普懷憍慢之心，受罪無量。」（《增一阿含經》卷三六〈八難品〉第四十二第三經）

（二）「計目揵連神足之力遍三千大千剎土無空缺處，不如世尊神足之力，百倍千倍巨億萬倍，不可以譬喻為比，如來神足，其力不可量也。」（同上）

（三）佛說：「舍利弗比丘神力最大。」又說：「然舍利弗所入三昧，目犍連比丘不知名字。」（《增一阿含經》卷二九〈六重品〉第三十七之一第二經）

（四）佛又說：「所以然者，舍利弗比丘智慧無有量，心得自在。……舍利弗，心神足，得自在。」（同上）

註九、《增一阿含經》卷二六〈等見品〉第三十四第二經記載釋尊患頭痛：「今患頭痛如似石押，猶如以頭戴須彌山。」

註一〇、阿含及律中均說這是由於波旬搗亂，使村人不供沙門瞿曇。

註一一、《十誦律》卷三六：「石墮佛足上，傷足上血出，深生苦惱，佛以精進力遮是苦已。」

註一二、《增一阿含經》卷二〇〈聲聞品〉第二十八第三經：「佛在阿羅毘祠側，爾時極為盛寒，樹木凋落」，「今盛寒日，萬物凋落，然復世尊坐用草蓐，所著衣裳極為單薄。」

註一三、參考《有部律藥事》卷一六及《增一阿含經》卷二九〈六重品〉第三十七之一第二經。

註一四、《增一阿含經》卷四三〈善惡品〉第四十七第七經：「波斯匿王主行非法，犯聖律教，讖比丘尼得阿羅漢道，十二年中閉在宮內與共交通。」

註一五、佛說：「由禪得神足，至上不究竟，不獲無為際，還墮五欲中，智慧最為上，無憂無所慮，久畢獲等見，斷於生死有。」（《增一阿含經》卷三八〈馬血天子問八政品〉第四十三）

神鬼的種類

神與鬼（註一）是神祕的，也是人人不知不見的，萬一見到，也是可怕的。所以，孔子要說「不語怪力亂神」。但是，神與鬼的存在，即使遭受科學家的議論，也無法加以否定。因此，今天來跟各位談談這個問題，相信也會感到興趣的。

一般不知道佛教教理的人，總以為拜神求鬼，都是佛教的迷信，其實，那是錯的。一個真正信佛的人，一個真正皈依了三寶的人，除了禮拜佛菩薩，供養出家人，他是不會拜神求鬼的。

正因為如此，佛教所講的神與鬼的觀念，也跟一般的傳說不盡相同。一般傳說人死即變鬼，正直者死後成為神。其實，人死之後可能變鬼，但也很可能不變鬼，正直的好人死了可能成為神，但也很可能不會成為神。

我們佛教，以為一切的眾生，如不信佛學佛，便不能了生脫死，既不能了生脫死，便在六道之中輪迴。什麼叫作輪迴？輪迴就是像車子的輪子，在行走時轉來轉去、轉上轉下，總還不出車輪的範圍。車輪的周圍，忽上忽下，忽前忽後，輪轉不已。眾生生了又死，死了又生，也跟正在轉動的輪子一樣，流轉不息，往還不已。什麼又是六道輪迴呢？六道就是：天上、人間、修羅、畜生、餓鬼、地獄。在這六道之中，天上最好，地獄最苦。我們只要有一天不能了生脫死，就有一天在這六道之中來來去去、上上下下、生生死死。種了善根，行了善事，最好的去處便是生天；做了壞事，造了惡業，最壞的去處便下地獄。真正上了天的人，很少會再來人間顯靈；真正下了地獄的人，根本沒有自由活動的機會，所以也不會來人間顯靈。如果轉生投胎，又生到了人間，既生為人，他也不能顯什麼靈了。如果投生為畜生，變牛變馬，乃至變成了昆蟲螞蟻，他也無靈可顯了。所以在六道之中，只有修羅與鬼是可能顯靈的。但是剛才說過，六道是輪迴的，在天上，沒有不死的天神；在人間，沒有不死的人、沒有不死的畜生、沒有不死的鬼，也沒有不死的地獄眾生。所以神與鬼的顯靈，也是有時間性的，凡是顯靈的神鬼，通常總不會延續數百年以上的，有的僅僅數年，有的只有數月乃至數日之間，便消失了。

這有兩種解釋：第一，是剛才說的，六道之中沒有一個不死的眾生，所以神會死去，鬼也會死去，既然死去了，也就不靈了。第二，是人死之後，不一定成神，也不一定變鬼。在六道之中，成神只有六分之一的可能，變鬼也只有六分之一的可能。一般的神在六道之中稱為修羅，他們既有天人的福報和威力，也有畜生道與鬼道的習氣與業力，所以在佛經中，有的是只講五道而不講修羅的。修羅可以在天上，可以在人間，可以在畜生群中，也可以在鬼道中，他們的身分是不一定的。佛經中的八部鬼神就是屬於這一類，乃至四王天的天王天眾也都屬於這一類。比如：多聞天王是夜叉，增長天王是噉精鬼，廣目天王是龍，持國天王是香神乾闥婆。正因如此，在一般傳說中的神與鬼、神與畜生的界限，就很難分得清楚了。但是眾生在死後的最初四十九天，往往是不會立即投生的，在佛教來說，人死之後，除了善業或定力高的立即生天，惡業重的立即下地獄之外，通常尚有一個叫作「中陰身」的東西，維持著我們的生命，在最初的四十九天之中，每七天一生死，經過七番生死，等待業緣的安排，而去投生。重生為人，固然要投生；去生為鬼，也要投生。但是，初死的人，往往是不知道他已死了的，所以新死之人的作怪，那是不足為奇的。一般所謂作怪的鬼，實際上多半並不是鬼，而是那個尚未投生的「中陰身」，中陰身的身體是由微細物質所成的化生身，大約如五六歲童子那樣的身量。

一般人總以為人死之後即變鬼，那是錯的，除非是罪業重的人，才會變鬼。故在佛教的觀念中，六道之中，只有天上與人間是可愛的，如果進入畜生、餓鬼、地獄的三道之中，稱為下墮三塗。

至於鬼道，佛教稱為餓鬼（註二），只有貪吝小氣的人，才會於死後生於餓鬼道。不過，餓鬼也跟天上與人間一樣，天上共分二十八天，天人之中，也有天主、天子與天女的分別，二十八個天，一天比一天好，到了第二十八天，那是天中之天。天人之中的福報，以天主最大，其次是天子，再次是天女，所以同樣是生天，生天的享受卻有千差萬別。又如生在人間，人間的貧富貴賤也有千差萬別。因此，如果生在鬼道，鬼道的眾生也有千差萬別，鬼中的最下一等稱為餓鬼，此外尚有少財鬼與多財鬼，多財鬼的福報可與天上相比，但所不同者，他們也要受鬼道的罪報。

實際上，鬼是通於神與地獄的，福報大的多財鬼，他們的威力很大，行動也比較自由，最大的便成為鬼王，鬼王實在就是神了。鬼王統領少財鬼與餓鬼，也管到地獄，比如閻羅王（註三）是管鬼的，也管地獄的。閻羅王的威德很大，並可為佛教做護法，所以閻羅王也同於神。但是「朝為閻羅王，晚吞熱鐵丸」，閻羅王與天神不同的，便在於此，天神只享受快樂不受苦，閻羅王是既享福報也受罪報的。

因此，鬼中的大福多財鬼，便通於神，乃至通於天；鬼中的下等鬼，便是餓鬼；鬼中的大罪鬼，便入地獄；鬼中之神，既通於神，也通地獄。不過，鬼雖可能入地獄，入地獄者未必皆要經過鬼道，罪業重的人，竟然還有活生生地墮進地獄去的哩！

地獄與鬼道的最大區別：地獄是只受苦沒有樂，鬼中則是有苦有樂的；地獄是連續不斷地受苦，而且是死去又活來，活來又死去，直到罪報完結，才能於一死之後，轉生其他五道中。鬼道的眾生，是間息受苦，而不是連續受苦。比如餓鬼，是鬼中的下等，是鬼中最苦的一類，但他們只有想到飲食之時，才感到痛苦，或者是在看到飲食與吞服飲食之時，才感到痛苦，平時則不會覺得痛苦（註四）。再者，地獄中沒有自由活動的可能，鬼道是可以自由活動的。

鬼道與人道的差別，除了受苦的成分比較深而且重之外，鬼類有一些小神通，比如有人見到鬼，那不是鬼的本來面目，而是鬼的神通化現，至於人則唯有修了禪定的，才有神通。所以在六道之中，除了地獄中的眾生，其餘的都能學佛。

我們常常聽說，有人能以符咒的力量，把已死的人請來跟活人談話，這究竟是怎麼一回事呢？那是不是鬼呢？那是鬼，但也可能是中陰身，不過多半是屬於鬼的一類。那是用神咒的威力以及心靈的感應，把已死的鬼魂召來的。可是那也有個限制，第一，已經投生他道的鬼，不會召得到；第二，已經入了地獄的鬼，也無法召得到。所以用符咒召鬼的法，不一定絕對靈驗，有些以召鬼為職業的人，他們所玩的，多半不是真的，或是一些孤魂野鬼乃至精魅的假託而已。因此，一般以為人死之後永遠是鬼，那是錯的，否則的

話，我們也可用符咒去召數千年以前的古人，來和我們對面談心，但事實上，那是辦不到的。

不過有一個例外，那就是已經成了神的鬼，他們的壽命，要比鬼的壽命長，比如三國時候的關雲長，距離現在已有一千七百多年了，但是尚有關公顯聖的神蹟出現。其實，像關公這樣的神，已經不在鬼道，而在天道之中了。天道的壽命很長，在二十八天之中，最下的一天叫作四王天，四王天的平均壽命是五百歲，乃以人間的五十年為一日；四王天的一年，相當人間的一萬八千二百五十年；四王天的五百歲，則相當人間的九百一十二萬五千年。所以，一千七百多年以前的關公，到今天仍能有神蹟出現的事，那是不足為奇的。

前面已經說過，神有天神，也有鬼神，更有畜生道中的神（如龍等），除了天神以外，其餘的神，多數是善惡不分的，邪正不定的，並且是惡多於善的，邪多於正的。接受了人們的恭敬供奉，不一定能為人們帶來幸福，相反地，如果得罪了他們，卻會造成可怕的災禍。

佛經中有一個故事：在佛的時代，印度有一戶人家，供奉了三個鬼神，能夠變作人形，和人談話，吃人的飲食。那戶人家，本來以為供奉了三個神，家裡一定可以平安了。誰知道不到幾年時光，那戶人家為了日日供神，弄得一貧如洗，並且天災人禍連年不斷，財產用光了，人丁也死的死、病的病了，但又不敢得罪那三個鬼神。最後，幸好從遠方來了一位皈依佛教的人，因為此人信佛，而且還受了殺盜淫妄酒的五戒，凡是皈依三寶，受了五戒的人，都有護戒的天神隨身擁護，那三個鬼神，一見那位佛教徒，便沒命似地逃走了。

這個故事告訴了我們，鬼神是不該接近的，接近了鬼神，所得的壞處要比好處更多；但也不要得罪鬼神，得罪了鬼神，那是有害無益的。鬼神之中，雖然也有正直善良的，雖然也有皈依了佛教的，但因鬼道的業報，使他們的行為，總是多惡少善。所以「敬鬼神而遠之」，那是正確的。至於信了佛教，皈依了三寶，並且已經受了五戒的人，那就不該再去拜神求鬼了（註五）。

還有一些神祇，是屬於畜生類的。比如牛神、狗神、馬神、蟒神、龜神，最普遍的還有狐狸精，那些動物的精怪，便是畜生類的神。這些神的類別雖與鬼神不同，但也是善惡不分、邪正不定的，也都是成事不足而敗事有餘的。不過，不論是鬼神或是畜神，他們有好多共同的特性：第一，這些神的作威作福，時間不會太長，所以靈驗的期間，都很有限；第二，這些神的神力不大，所以只能限於某一地方的某一區域有靈驗；第三，這些神的瞋恨心很大，所以不能有少許的事情得罪他們，否則便會加禍；第四，這些神都是貪圖血食供奉的，所以凡是獻祭，都要殺豬宰羊；第五，這些神都是依草附木而住的，所以凡為他們起一個土廟土祠，使他們有了固定的住處，他們都很高興；第六，因為這些神作威作福的時間不長，所以有的神在靈驗了一個時期之後，突然不靈驗了，或者雖然靈驗，卻沒先前那樣靈驗了，這是什麼道理呢？這是說：先前那個神，已經不在該處了，或者已經轉生去了，後來又有一個草頭小神，補了先前那個神的空位，住在那個地方，或因神力太小，故其靈驗也不顯著了。

有許多失修而古老的神廟，只要有人去重新修理，天天燒香拜拜，便有或多或少的靈驗產生。也有無意之中發生的事物，只要有人去拜，也會產生靈驗。其實，那個神廟裡，不管是供的什麼神像，產生靈驗的卻不一定就是那個神像的本身，很可能又是其他的鬼神和畜神，趁空就便地在那裡代理了。

說到這裡，對於神和鬼的觀念，大概已經有一些明白了。最後我要勸告各位：你們如果已經信了佛教的，從現在開始，不要再去拜神求鬼；如果尚未信佛的，請你趕快信佛，也不要再去拜神求鬼。因為神與鬼，並不能夠給我們真正的幸福。至於天上的天神，以及鬼畜二道的善神，我們只要信了佛教，皈依了三寶，不去求他們，他們也會來保護我們的。事實上，一般人所信的神，不是鬼神便是畜神，而且多是一些邪神，那實在是最愚癡的迷信！

（臺中農民電臺「慈明之聲」播講）

註解

註一、

（一）神，舊云阿素洛趣或阿修羅道。乃人、畜、鬼之精美者，及天之降德者，故舊 亦卅雜趣。人之精靈者卅神仙、緊那羅；傍生之精靈者卅龍、迦樓羅、摩睺羅 伽；鬼之精靈者卅夜叉、羅剎、乾闥婆、毘舍闍、鳩槃荼、薜荔多、富單那； 天之降德者卅阿素洛。

（二）鬼，在佛學中乃飢虛之義，可包括餓鬼的名義中，別含幽闇之義。可云幽生， 非人死所成，乃轉生之異類。有三等九級：最下無財級卅炬口、針咽、臭口。 處中少財級卅針毛、臭毛、大癭。最上多財級卅得度、得失、勢力，勢力類則 上通於天神類矣。

（三）《瑜伽師地論》分鬼為由內障礙飲食、由外障礙飲食、飲食無有障礙之三類， 大致與前相同。

（四）《正法念處經》說有三十六神鬼的名目。

註二、餓生住處：

（一）正處居此地下五百踰善那，有城周匝數千踰善那量，琰魔王統治之。

（二）邊處居住不定海邊、山谷、空中皆有，有威福者有妙宮殿（如神廟），無威福者依糞穢、草木、塚墓、屏廁而住。薜荔多形似人或亦似諸旁類，皆飢虛畏怯，性極貪求飲食，故名餓生——琰魔王界。

註三、

（一）《起世經》卷四：罪人稱閻王為「大天」，獄卒稱閻王為「天王」。

（二）《長阿含經·世記經地獄品》謂閻王晝夜三時，有大銅鑊自然在前……受罪訖已，復與諸姝女共相娛樂，彼諸大臣同受福者亦復如是。

（三）《世記經》及《大樓炭經》均謂閻王宮殿（城）二十四萬里，七寶做七重壁、七重欄楯、七重羅網（交露）、七重行樹、園觀浴池，周匝圍繞，幾與欲天無異。

（四）閻羅王也想出家為道，佛說：「比丘當知，（在處置罪人受刑後的）閻羅王便作是說：我當何日脫此苦難，於人中生，已得人身，便得出家剃除鬚髮，著三法衣，出家學道。」（《增一阿含經》卷二四〈善聚品〉第三十二第四經）

註四、「一切街衢，四交道中，屈曲巷陌，屠膾之坊，及諸巖窟，並無空虛，皆有眾神，及諸非人之所依止，又棄死尸林塚間丘壑，一切惡獸所行之道，悉有非人在中居住，一切林樹，高至一尋，圍滿一尺，即有神祇，在上依住，以為舍宅。諸比丘，一切世間男子女人，從生已後，即有諸神，常隨逐行，不曾捨離，唯習行諸惡，及命欲終時，方乃捨去。」（《起世經》卷八）

註五、

（一）佛告苾芻們說：「汝等從今於天神處，不應供養，亦勿欺凌……汝等苾芻，於天神像，不應毀壞。」（《根本說一切有部尼陀那》卷三）

（二）「若至天神祠廟之處，誦佛伽他，彈指而進，苾芻不應供養天神。」（《根本薩婆多部律攝》卷一〇）

佛陀的生滅年月

本來，我自讀了隆根法師在去（一九五八）年四月號的《海潮音》上所寫〈慶祝佛誕節的建議〉一文之後，便想也說幾句話的，可是隆根法師又說：「本刊（《海潮音》）過去所提出的觀點和建議，似乎未能獲得普遍的注意，或是由於習俗的關係，未便有所行動。」那麼，我們這次的座談結果，對於事實能否有所補益，似乎還是一個問題！當然，問題存在一天，我們就得努力一天，直到解決的那天為止才是。所以我雖淺陋，尤其對於歷史知識的欠缺，仍然要拿出我所知道的一些，提供教內參考（註一）。

記得有一次，我在慶祝佛誕的會場上，聽到一位貴賓這樣說：「孔子說：父母之年不可不知。這實在是一種孝敬父母的基本之道。可是據一般的記載和傳說，佛教教主的生滅年月，直到目前為止，還沒有一個統一或正確的肯定，這對佛門弟子來說，實在是一大遺憾……」那位貴賓不是佛教徒，他能如此關心佛陀生滅時間的問題，我們唯有感激和慚愧！

我們知道，印度是個最不注重歷史記載的民族，印度的古代史實，只能從其他國家，如西方及中國的政治交通和文化史中約略知道一些頭緒，至於某人某事發生於某處的確切年月和日期，實在不容易追查了。所以生在西元前好幾百年的釋迦世尊，他的誕辰，也很使人捉摸不定。不過，我們也不必因此而感到惶恐，因為生於數千年以前的古人，不唯是印度的佛陀，即使中國的老子、孔子，和西方的耶穌，也有同樣的問題存在著。中國的老子，直到目前為止，還是一位傳奇式的人物，古代的老子有好幾位，但不知到底那位才是《道德經》的作者，甚至有人根本否定了老子這個人的存在，而說《道德經》是後人的偽託。至於孔子，《史記》說魯襄公二十二年孔子生，《公羊傳》與《穀梁傳》則說孔子生於魯襄公二十一年，有人主張《史記》的記載較為正確。可是根據年月日的推算，孔子是生於周靈王二十一年（庚戌），生日為舊曆八月二十七日，而今日我國教育部則將陽曆九月二十八日定為孔子的誕辰，可見仍是一個問題。再說耶穌，一般人以為現行的西元元年，便是耶穌的誕生之年，然據史家的考證實在並不如此。法國勒南的《耶穌傳》說：「我們無從知道他誕生的確切日期，我們只知道他的誕生是奧古斯都帝的統治期內，也許是羅馬紀元第七五〇年，那就是說，

現行西曆第一年的前幾年。」中國天主教徒羅光的《基督傳》說：「但是近代考據家都認為西元元年最少該提前五年。」另外基督教與天主教的耶誕節是十二月二十五日，東正教會（流行於蘇俄與東歐各國者）的耶誕節則為一月六日。而更有趣的，是耶穌的誕生地——伯利恆（其實這也只是傳說中的誕生地）的居民，一年之中竟過著十二月二十五日、一月六日、一月十八日的三個耶誕節。

當然，我們雖不必惶恐，但也應該慚愧！孔子的生年雖有異說，今天的法定孔誕，固久妥切，全國的孔誕只採用著固定的一種；耶穌的生年雖然不詳，耶誕的日期雖也不一，然除東正教會及伯利恆一地之外，絕對多數的耶穌信徒，卻有一個共同的耶誕。論到我們的佛教，南傳有南傳的佛誕，北傳有北傳的佛誕，在北傳之中又有中國依照陰曆計算的佛誕，和日本依照陽曆計算的佛誕；到臺灣本省，因曾受日本統治五十年，到光復以後，竟將中日兩種佛誕日，兼容並行了。這對慶祝的觀念來說，不唯不莊重和不恭敬，簡直就是一個諷刺！

根據史實的考證，對於佛陀的聖誕，實在是個令人困擾的問題（註二），我讀書很少，至少在目前來說，還不夠從事這項工作開發的能力，故我在此只能摘錄一些所曾見過的記載，作為初學者的參考。

美國桑岱克博士的《世界史綱》，稱佛陀約生於西元前五六八年，卒於四八八年。正好是八十歲入滅。美國由海思、穆恩、威蘭三人合著的《世界通史》，稱佛陀約生於西元前五五〇年。周祥光的《印度通史》，稱佛陀生於西元前五六七年，逝於四八六年。這與《世界史綱》的年代相近。楊白衣的《印度佛教概說》（係油印本）稱：「釋迦誕生有種種年代之說的不同，其中經考證最為正確的，就是西元前五百六十五年。」國內現行的高中歷史教科書上，則說佛陀約生於西元前六二〇年，死於五四三年。

由以上五種記載來看，竟沒有相同的出現。不過，《世界史綱》稱佛陀生於西元前五六八年，《印度通史》稱佛陀生於西元前五六七年，《印度佛教概說》稱佛陀生於西元前五六五年，都很相近，只有《世界通史》說得過遲，高中教科書則又稍早了一些。

依照佛教的習慣，佛教紀元不是從佛陀生年算起，而是由佛滅那年推起的，也許因佛陀的生年無從知道，只有在佛滅後的一些佛教文獻中去推算佛陀生平的原因罷！因此，凡要談到佛陀，就要談到佛滅。

梁啟超的〈印度佛教概觀〉一文中，曾說：「佛滅後百五十二年有一事為印度文化史上所宜特筆大書者，則亞歷山大大王之大軍侵入是也。」也就是說，當亞歷山大大王入侵印度的那年，佛滅已經一百五十二年了，那年則為西元前的三二七年。一百五十二加三百二十七，佛陀入滅則等於西元前的四百七十九年，再加佛陀壽數的八十年，西元前五五九年即是佛陀的生年。這一推算，能否稱為正確，實亦不得而知。

梁啟超在同一篇文字中又說：「至佛滅後二百十九年，阿育王即位，教乃中興。」也就是說，當阿育王即位的那年，佛陀入滅，已是二百一十九個年頭了，據考證阿育王即位，是在西元前二六六年，那麼佛滅是在西元前的四八五年，加佛壽八十歲，西元前的五六五年，便是佛陀的生年了。楊白衣所說「經考證最為正確的，就是西元前五百六十五年」，可能就是根據這一阿育王即位年代的記載。

另外，印順法師的〈佛滅紀年抉擇談〉中說：「錫蘭所傳的《善見律》，有『阿育王自拜為王，從此，佛涅槃已二百十八年』的傳說。」又說：「或說二百一十八年滿，已是二百十九年了。」這與梁啟超所說的相同。亦即為梁氏所本。

印順法師又引《阿育王傳》：「佛滅百年後，王華氏城，號阿恕伽（Asoka阿育王）。」又引《十八部論》：「佛滅後百十六年，城名巴連弗，時阿育王王閻浮提。」印順法師本人及日本的小野玄妙和宇井伯壽，都是根據《十八部論》作為佛滅年代的推算。也就是說西元前二六六年阿育王即位，加上一百一十六年便是佛滅的年代。再加佛壽八十歲，西元前四六二年，才是佛陀的生年，這與南傳《善見律》的記載，竟又落後一個世紀出頭了。

然而一九五六年世界佛教徒友誼會，第三屆大會決定了慶祝佛誕的年月和日期，所以印度、錫蘭、尼泊爾等南傳佛教的國家，舉行佛曆二千五百年的慶祝大會。那只是根據南傳佛教的習慣所得出的統一規定，並規定每年陽曆的五月月圓日為佛誕日。但那並沒有正確的史實可以作為他們的根據。因為如以錫蘭《善見律》的記載，到西元一九五六年，已是佛誕的二千五百二十年或二十一年了。可是能有一個世界性的統一規定，總比五花八門各行其是的慶祝佛誕，來得莊嚴和恭敬些，所以日本佛教為了響應世佛會的決議，放棄了他們原來以陽曆四月八日為佛誕節的傳統，而採用了每年五月月圓日為佛誕日。這是值得稱道的。（這一段資料取材於一九五八年四月號《海潮音》隆根法師的大文）（註三）

至於我國的佛誕日，愚見以為，最好也能響應第三屆世佛友誼會的決定，採用每年五月月圓日為佛誕節，因為即使依照我國舊有的習慣，以陰曆四月八日為佛誕，那也未必就是正確的，因為那只是根據《大唐西域記》所記的推算而來，我們雖不能否定它的正確性，同樣的，也無能肯定它的正確性。那麼我們放棄舊有的習慣，走上各國統一的步調，又何嘗不可呢？我們看到西方的基督教，歷史越久分裂越甚，由舊教的分裂，而有西方教會和東方教會，又由西方教會的分裂，而有天主教與基督教，更由基督教的分裂，而有浸信會、長老會、聖公會、安息日會、真耶穌會……。佛教的發展，雖也有南北傳與大小乘之分，中國的大乘佛教又有各家宗派的門戶之別，但到近世以來，中國佛教的門戶觀念，已經不見了；南傳與北傳之間，由於文化的交流，打開門戶，擺脫界限的時日，似也即將來到。可見西方宗教越演越分裂，我們的佛教則越久越團結。那麼試問：我們對於佛誕的慶祝，難道就不能走上統一規定的團結之道嗎？

（一九五九年四月「今日佛教問題」座談會刊出）

註解

註一、

（一）佛滅紀年：《歷代三寶記》卷一有細字夾考（《大正藏》四九．二三頁）。

（二）佛生日及成道日：《歷代三寶記》卷一一（《大正藏》四九．一〇一頁中）有 考證。

註二、

（一）至於釋尊生年，誠難考定。生於周昭之俗傳，不足為據。眾聖點記與費長房等 說，距今僅二千五百年前後，覈之梵華之翻譯史，若童壽譯世親之《百論釋》 與真諦譯《陳那論》等，亦難依遵。竊意佛生以來，當有二千五、六百年。（《太虛全書》三八．五九八頁）

（二）印順法師以周安王十四年（西元前三八七年）為佛滅之年。（《印度之佛教》 第一章）

（三）眾聖點記：梁武帝大同初，隱士趙伯休於廬山遇律師弘度，得「眾聖點記」。佛滅後優波離結集律藏，以其年七月十五日自恣竟，於律藏前便下一點，年年如是，以後師師相傳，至僧伽跋陀羅，將律藏至廣州，當齊永明七年庚午七月十五日自恣竟，即下一點，其年凡得九百七十五點，伯休因點記推至大同初凡一千二十年。

註三、

（一）《長阿含經》卷四《遊行經》最後的偈頌說佛的出生、出家、成道、涅槃均為二月八日。

（二）西晉河內沙門白法祖譯《佛般泥洹經》卷下云：「經卅：佛以四月八日生、八日棄國、八日得道、八日滅度，以沸星時去家學道、以沸星時得道、以沸星時般泥洹。」

僧人的姓名源流

出家人究竟應該用什麼樣的姓名？本來這已不成為問題，但是近有一人出家之後，仍舊用其俗名俗姓，在佛刊上發表一些雜文，並且發布消息，廣告教界，所以引起很多人的疑問。

從本質上說，出家之後，仍用在俗時的姓名，雖然違反了傳統的常規，但也未必做到了「標新立異」，也許那位仍用在俗姓名的出家人，正想做一番復古的運動？

我們考諸佛典，佛世的諸大弟子，在俗時用什麼姓名，出家之後，仍用什麼姓名，佛陀收受弟子出家，絕不另外給予一個法名，所以舍利弗、目犍連、阿難陀、羅睺羅，都是用的俗名或俗姓，尤其是姓氏，往往是隨俗的，比如迦葉是姓，所以佛陀座下的弟子之中，就有很多叫作迦葉的，例如陀婆迦葉、跋陀迦葉、鬱鞞羅迦葉、摩訶迦葉等等，出家弟子中固有姓迦葉的，在家弟子中，更有姓迦葉的，此一迦葉之姓，且可溯源於釋迦佛之前在人間成佛的迦葉佛之族姓，可知迦葉佛的佛號，也是由其族姓而來。即使我們的本師釋迦牟尼佛，釋迦也是佛的族姓，所以出家人用俗姓俗名，並不算是新發明。

佛教到了中國，最初從西域來的僧人，我們往往皆以他們的國籍，作為他們的姓氏，天竺來的稱之為竺某某，比如竺法蘭、竺佛朔、竺叔蘭等人；月支國來的便稱為支某某，比如支婁迦讖與支謙等人；康居國來的便稱為康某某，比如康僧會等人；安息國來的便稱之為安某某，比如安世高與安玄等人；中國人最初出家為沙門者仍用俗姓，比如嚴佛調及朱士行等人。但亦多有承用師姓者，跟隨何人出家，便用何人的姓氏，比如于法蘭的弟子，有于法開與于道邃等人，竺道潛的弟子有竺法友、竺法蘊、竺法濟等人。有的出家人是由師承而來的姓，有的則為由於私淑敬慕而得的姓，所以中國早期的僧人，多用竺、支、康等的姓氏。

但在西域來的沙門之中，也有很多是用三寶——佛、法、僧為姓氏的（註一），比如佛馱跋陀羅、佛馱什、佛圖澄、佛圖羅刹、

浮陀跋摩等人，均以佛字為姓（佛馱、佛圖、浮陀與佛陀的梵文是同一個單字）；曇摩羅剎、曇摩難提、曇摩耶舍、曇磨流支、曇摩蜜多、曇摩讖（亦稱曇無懺）、曇無竭等人，均以法字為姓（曇摩、曇無與達摩的梵文，也是同一個單字）；僧伽跋摩、僧伽跋澄、僧伽提婆、僧伽達多、僧伽婆羅等人，均以僧字為姓，因此在中國出家人中，用佛（覺）字法字與僧字為姓名者，也就多了。

至於採用釋字為姓的出家人，在中國佛教史上，是以晉代為始，那是由於道安法師（西元三一二—三八五年）的提倡而來，他在以釋字為姓之前，也是以竺字為姓的，故在佛教史上，可以看到釋道安與竺道安的兩個姓名。道安法師倡導僧人以釋為姓的原因，是佛陀曾經說過這樣的話：「有四姓出家，無復本姓，但言沙門釋子，所以然者，生由我生，成由法成，其猶四大河，皆從阿耨達池出。」（《增一阿含經》）（註二）

這在各部律中，也都說到。但是道安法師，不唯不曾見過大律，當其創始以釋為姓之際，《增一阿含經》尚未東來，嗣由僧伽提婆譯出之後，竟能與佛意懸合，所以從此之後，出家人用釋字為姓的，便漸漸地普遍了。

其實，這也是中國人的發明，因為佛時的弟子們，並未皆以釋迦為其姓氏，雖然由於印度宗教的複雜紛歧，並且每一宗教都有其出家的徒眾，印度通稱出家者為沙門。如要分別沙門的宗教信仰，便不得不以宗教的名目作為識別，比如尼乾子外道有沙門，婆羅門教也有沙門，所以在佛教中出家的，便以「釋子」作為區別，稱為「沙門釋子」，使人一聽，便可知道這是佛教的出家人。因此，「沙門釋子」，只是說明其身分的類別，並不含有姓氏的意義。

至於說「四姓出家，無復本姓」，四姓的姓，也只是說明種族的階級，而非姓氏的意思。印度的社會，將人分成四大階級——婆羅門、剎帝利、吠舍、首陀羅，階級與階級之間壁壘森嚴、高下懸殊。婆羅門種的人，永遠是高貴神聖的；首陀羅種的人，永遠是卑微下賤的，這在印度其他的宗教——特別是婆羅門教的觀念中，乃是牢不可破的，唯有在佛陀的心目中，一切都是平等，所以一旦信佛出家之後，不復再有四大階級的分限，大家都是釋迦的弟子。但

此並不含有否定俗姓的意思，如以俗姓的數目而論，在印度境內，絕不止於四種姓氏，當亦可知。

那麼，準此而言，今日的出家人，不以釋字為姓，仍用俗姓俗名，也是對的囉？這也未必見得，因為凡是一種好的風尚，成為公認的習慣之後，若無更好的理由與絕對的必要，我們就不必破壞它，破壞了舊的並且是好的，而又不能創立新興的與更好的，我們是不必破壞的。中國的出家人以釋字為姓，雖非原始佛教的規範，但其能將出家弟子統為一姓，也正表達了僧眾和合的意義。

雖然在今日臺灣的戶政制度上，要想變更在俗姓名而為出家姓名，乃為戶政法規之所不許，但於出家之後，若非負有法律的責任，對於政府的管理及證券契約的簽署之外，在佛教之中，仍宜用其法名。否則，便會引起他人對其「身分不明」的懷疑。

說到這裡，我很希望中國佛教會能夠據理力爭，向內政部提請，准予出了家的人更改姓名，因在戶籍法的姓名條例之中，規定還俗的僧人要更改姓名，竟不許出了家的人更改在俗的姓名，豈非立法的欠妥？難道說，只許僧人還俗而不許俗人出家嗎？如在內政部辦不通，則當議請立法院提案通過，立法委員中有不少是佛弟子，但願能以護持僧寶的立場，爭取此一提案，完成立法手續，則幸甚矣。

我們再說法名之由來，這在原始佛典中，也是沒有根據的。佛陀成道之後，從最初於鹿野苑中度五比丘出家開始，直至臨將入滅時最後度須跋陀羅出家為止，未嘗為其出家的弟子取過一個法名。佛教來到中國，第一個有史可考的中國沙門是嚴佛調，佛調二字，也許正是他的法名；早期有史可考的另一個僧人是朱士行，士行二字，則不像是法名了。即使說佛教傳入中國之後，出家人皆有法名，連朱士行也在其中，但是以後的法派與字輩的建立，卻非中國佛教的最初面目，中國最初的出家人，雖然也有師承，但均沒有法派與字輩的排列，那是出於越祖分燈以後的禪宗祖師，為了門戶的建立，標顯徒眾的傳承，才有法派字輩的名目。其實，早期的禪門宗師，也沒有這種打招牌的名堂，比如百丈懷海是南嶽懷讓的再傳，以世俗的觀念說，他們是祖孫的關係，但他們二人，皆以懷字

為名，其非法派與字輩的傳承，自亦可知。再有馬祖道一下傳天皇道悟，師徒兩人同用一個道字，當亦沒有法派與字輩可言。法派字輩的開始，可能是在禪門五宗的分張之後，故到相傳至今的曹洞宗與臨濟宗，依舊各有各的法派及字輩。其實禪宗的法脈，自清季乾嘉以來，早已失卻光輝，所存者僅是派字而已！說起來，今日的出家人，絕對多數是禪門的子孫，試問能有幾人真正做著禪門的工夫，接通禪門的法脈了?

因此在今日來說，雖然沒有反對法派字輩的積極理由，但也不必把法派字輩看得如何認真。禪宗的派輩，是效法中國的宗族譜系而來，但在族譜之中，大房出小輩，么房出長上，這在佛教來說，乃是絕對錯誤的，佛弟子是以入佛先後分高低，受戒次第別尊卑，怎可用派字的排列論輩分呢? 否則便是非法非制，非佛所教！

那麼，法名這一規矩，也可廢止了? 這倒不必，佛教到了中國之後，僧人使用法名，由來已久，即在南傳的小乘佛教，他們的出家人，也都有其法名，以法名來表示已經進入了佛門，一切重新開始，故由法名的取得，也表明了一個新的人生——佛教的人生。所以，法派字輩的沿襲，乃是不緊要的，法名的使用，卻是一樁好事。不過，出家人收受徒眾，不一定要承繼各宗的字派而取法名，徒眾的法名，也不一定專用某一個字作為依準。

最後，我想附帶提出一點：向來出家人愛用僧字作為姓名，這是對的，但也是錯的。僧字是梵音僧伽的簡稱，僧伽的本義是眾，我們中國以三人為眾，佛教則以四人為眾，四個比丘以上的團體稱為僧團，四個比丘以上的會議稱為僧羯磨，一個比丘乃至三個比丘，皆不得稱為僧伽，只能稱作沙門或比丘（比丘尼），如以比丘（比丘尼）稱為僧人，那還說得過去——意指僧伽之中的人。所以在本文前面舉有幾位西域來的出家人，是以僧伽作為姓氏的，今日有人以僧為姓來代替以釋為姓，大體上是可以的。但是如以僧字為名，稱為某僧或某某僧，那就錯了，因為一個出家人是無法代表僧伽的，一個比丘自也不能成為僧伽。還有一些出家人，為了自我謙遜，在書信上往往自稱小僧，那簡直是污穢了僧寶，你自己可以謙

下，豈能代表所有的僧伽全體向人謙下呢？雖在超佛越祖的禪宗祖師，多有用「老僧」自稱的，但那不是佛制。

註解

註一、佛在入滅之時，對阿難規定了比丘之間的稱呼，並說：「又諸比丘欲立字者，當依三尊。」（《增一阿含經》卷三七〈八難品〉第四十二之二第三經）

註二、

（一）《增一阿含經》卷三七〈八難品〉第四十二之二第四經：「佛告阿須倫……我法中有四種姓，於我法中作沙門，不錄前名更作餘字，猶如彼大海四大江河皆投于海而同一味更無餘名。」

（二）《增一阿含經》卷四四〈十不善品〉第四十八第三經：在彌勒佛的時候「比丘姓號皆名慈氏弟子，如我今日諸聲聞皆稱釋迦弟子。」

佛教的道場名稱

一、寺的由來

目前建築而稱為寺者，一定是佛教的道場，但是寺之為名，並非來自印度的佛教。雖據北宋贊寧大師的《僧史略》卷上謂：「案靈祐法師寺話，凡有十，名寺。」他列舉了佛教道場的十種名稱，

但其除寺以外，其他九種，都是出自佛經的漢文音譯或義譯。梵語毘訶羅（Vihāra）可譯為寺，但非中國的寺（註一）。

考寺的原義，漢代劉熙《釋名》一書解釋：「寺，嗣也，官治事者相嗣續於其內也。」可見寺者，乃是官府治事的所在。因此《說文解字》便說：「廷也，有法度者也。」所以在《唐書》百官表中便有這樣的記載：「漢以太常、光祿勳、衛尉、太僕、廷尉、鴻臚、宗正、司農、少府為九卿，後魏以來，卿名雖仍舊，而所蒞之局謂之寺，因名九寺。」為什麼要把九卿蒞的官署稱為九寺，這有它的來源，因為寺字在周代可通用為侍的意思，所以《周禮·天官》之中，有謂：「寺人，掌王之內人。」可知寺人，也就是相當於侍官了，因為寺有親近侍候君主的意思，故將九卿，也就列為九寺了。

那麼，佛教道場，怎麼也稱為寺了呢？這也有它的由來。據清一統志載：「漢明帝時，摩騰、竺法蘭初自西域以白馬馱經而來，舍於鴻臚寺，遂取寺為名，創置白馬寺，此僧寺之始也。」另有羅璧志餘的記載：「漢設鴻臚寺待四方賓客，永平中，佛法入中國，館摩騰法蘭於鴻臚寺。次年敕洛陽城西雍門外，立白馬寺，以鴻臚非久居之館，故別建處之，其仍以寺名者，以僧為西方之客，若待以賓禮也。此中國有僧寺之始。」

以此看來，中華民族雖重夷夏之辨，但對外來的佛教僧侶，仍以貴賓之禮接待，諒其固為重人，其實更是因為崇尚佛教文化的精神。其中尊重的程度，竟以九卿等列的寺舍為之別館，實是佛教的一大殊榮。但也因此，寺之為名，成了佛教道場的專稱。

唯於寺之稱號，曾在後魏太武帝始光元年（西元四二四年）建僧舍為招提（Caturdiśa），這倒是梵文的音譯，意思是四方僧人所居者；到了隋煬帝大業年間（西元六〇五—六一六年），又令所有的寺院改名為道場，至唐朝以後，才將佛教道場重稱為寺，直到現在，未有大的變更。

二、院的名目

在中國佛教的傳統，寺院二字往往是連貫稱呼的。寺是道場的總稱，院是寺內的部分，但是也有以院獨稱的例子。本來，凡是宮室而有牆垣所圍繞起來的，便稱為院，但在唐朝的時候，也有以院為府門官署者，例如：御史臺所隸的臺院、殿院、察院等。唐玄宗時設麗正書院，安置文學之士，此與翰林院，自有密切的連帶關係了，因其所居者皆為文學之士，後人因此也就以講學之舍，稱為書院了。

但是為何又變成佛教的道場了呢？佛陀初度五比丘的鹿苑，可能是其根據，但鹿苑亦作鹿園。一方面當然由於國人對佛教的尊敬，故以官府之名而名僧舍，又以佛寺乃在宣揚文化，故以院名；另一方面佛教道場在印度，原名為僧伽藍，意為眾園，故以園與院諧音而稱。同時園是有範圍的，院也是有範圍的。

三、僧伽藍

上面說過，僧伽藍的意思是眾園，它的本音應該是僧伽藍摩（Saṃghārāma），乃指僧眾所處的園林。但此園林有好幾種涵義：第一，比丘多靠園林而住；第二，比丘和合同住的人數之多，正像園中的林木那樣的茂盛；第三，園中的林木，大材與小料，共同生長，僧團中的比丘，也是凡聖同居；第四，園為生植之所，比丘住在僧園之中，便能生出道芽聖果，並能以僧園為基礎，使所有的佛弟子，都能生出道芽聖果，因此僧伽藍中亦有五戒淨人居住。中國禪宗的禪林、叢林，便源於此。

四、什麼叫作精舍？

以目前的情形而言，凡以精舍為名的道場，總是規模較小的，似乎精舍之義，含有精簡或者具體而微的意思。其實不然，以佛教的解釋，精煉勤修的行者所居之處，稱為精舍。精舍中的住眾，沒有一個是粗暴惡劣的，粗暴惡劣者的住所，也就不得稱為精舍。所以精舍並無大小之分。佛陀時代幾個聞名的道場，也都稱為精舍，比如：舍衛國的祇樹給孤獨園，摩揭陀國的迦蘭竹園與鷲嶺，毘耶離國的獼猴江與菴羅樹園，波羅奈斯國的鹿苑，鳩睒彌國的劬師羅園等，都是稱為精舍的，最早的該是竹園與祇園精舍了。可見精舍與僧伽藍，是可以並稱不悖的（註二）。

但是考察精舍一詞的來源，並非印度的產物，只是以精舍來表達印度僧伽藍的另一種意義而已。

《後漢書·包咸傳》中，有這樣的記載：「咸往東海，立精舍講授。」因此，精舍又是學舍的另一名稱，在漢代又以學舍名為精廬的，但其精舍、精廬，都是精研學術的處所。中國佛教道場，以精舍為名的，是從晉代開始。《晉書》孝武帝紀：「帝初奉佛法，立精舍於殿內，引諸沙門以居之。」另以《學林新編》則說：「晉孝武幼奉佛法，立靜舍於殿門，引沙門居之，因此俗謂佛寺卅靜舍。」考其原因，乃以沙門皆以翻譯經論為要務，故此凡為沙門所居之處，必能群賢畢集，儒士接踵，所以佛寺也就成了精研學術的處所了。

說到這裡，我們這些後世的僧徒是應該慚愧的。佛法初來之際，佛寺皆為中印文化交流的中心，亦為社會教學的重心，試問今日中國的佛寺，究竟都在做些什麼？

五、如何稱為阿蘭若?

近代很少有中國比丘行頭陀法，阿蘭若的名稱，因此也不為大家所熟悉，即使有人知道，也多似是而非，以為住在深山窮谷裡、人跡不到之處的墓間樹下或洞中的比丘，才能稱為阿蘭若比丘。

其實阿蘭若（Araṇya）是閑靜處或寂靜處的意思，離開人間五百弓之外，便是阿蘭若處。五百弓等於多少？大約是牛鳴不聞的距離。凡是愛好閑靜的參禪習定者，都可以往阿蘭若處住，或是單獨一人，或是約同二三同道比丘。或者住於樹下洞中，但也多半許有房屋，私人房屋的限度是「長佛十二磔手，內廣七磔手」，佛的一磔手，約為常人的三磔手。但是阿蘭若處，雖屬寂靜，並不意味著是深山窮谷。離人間太遠，不便乞食，入山區太深，有野獸的危險，都是戒律不許可的。

最要緊的，阿蘭若處的比丘，固然非常清苦，但並非凡是出家人，都夠資格去住的。《根本薩婆多部律攝》中說：「非愚癡人堪住阿蘭若處，設非多聞，但明戒相，亦得住。」《十誦律》中說：「阿蘭若比丘……應誦解經律論，應知四禪四果，若未得者，應知讀誦。」因為若非已有單獨自修的能力，單獨去住阿蘭若處，往往便會退道，或者遭魔。

由於女人的身心脆弱，所以比丘尼眾，佛陀不聽許她們受阿蘭若處法。

六、塔與廟的區別

《法華經·方便品》中說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」這好像是說塔與廟，都是佛教原始就有的道場了。其實不然，現在分別說明如下：

塔之為物，純為佛教的首創。佛教未入中國以前，連「塔」之一字，在漢文中也是沒有的，中國造塔（註三），有史可據的，最初是唐太宗貞觀三年（西元六二九年），在長安大慈恩寺所建的雁塔。

塔是梵語的譯音塔婆的略稱，塔的中譯名很多，例如：浮圖、兜婆、偷婆等，但此等均為窣堵波（Stūpa）的訛譯。另有稱為支提或制底（Caitya）者，也是塔的別名。

佛陀尚未入滅之時，最初是因弟子們想念佛陀，當佛陀要離開一個地方到另外一個地方去時，便將頭髮和指甲取下來，交給弟子們供養，弟子們便做了塔來貯藏供養。塔的大小是不限制的，有的比房舍還要高大，有的則可以捧在手上行動。後來有比丘亡故了，佛陀允許做塔供養，並且對於做塔的方式也有了規定，以其證果的高下，層級也就不同。但在佛經中的記載，已有一些出入，如《十二因緣經》與《涅槃經》的規定，是不相同的。

自佛陀入滅之後，由於舍利的分布，所有的佛塔也多是佛的舍利塔了。後來雖無佛的舍利，但有佛法，也為之建塔，這是因為建築佛塔，可以供養法寶經卷，也可供人參拜讀誦，漸漸地佛塔所在之處，也就成了佛教的修習道場。但是我們應知道，《十二因緣經》中說，只有八種人死後，可以為之起塔供養，那便是如來、菩薩、緣覺、羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹、輪王（註四）。依《摩訶僧祇律》稱：凡僧亦應起塔，謂持律法師，營事比丘，德望比丘，但其因非聖人，他們的塔就不許有露盤了。至於近世，以俗人的骨灰納於塔中供奉的時尚，是沒有根據的。

在此我們可以指出，《法華經》所稱的塔廟，實即塔婆的另一種翻譯，是指的一樣東西，不可將塔廟二字分開來解。塔廟的廟字，不能當作單獨的廟字解釋。事實上，如今確有許多佛教的道場稱為廟，但是廟卻不是佛教的產物。廟的意思，《說文解字》的解釋：「尊祖先貌也。」也就是說，尊敬祖先的狀貌。所以古代王家祀祖的宮室，稱為宗廟，後世的士大夫階級，也都仿效王室而立家廟以祀祖先。

佛教未來中國之前，早就有了廟的名稱，同時凡為廟者，也不一定便是祀祖之所，《爾雅》釋宮稱：「室有東西廂卅廟。」因為祀祖之所多用東西廂之宮室，後來唯有宗廟傳世不廢，所以凡提起廟字，便連帶到宗廟的觀念了。

另據《史記》封禪書的記載：「趙人新垣平以望氣見上，言長安東北有神氣，成五采，於是作渭陽五帝廟。」可見廟之為物，不但可以祀祖，也可用來奉神了。

佛教道場之稱為廟者，史無可考，也許最初有少數比丘接受信施的恭請，去住王家的宮室，恰巧是有東西廂的建築，後來比丘所居者，也就稱為廟了；或者比丘受請，住在王室的宗廟之中及士大夫的家廟之內，或者便是住到外道的神廟去了；慢慢地又把那些宗廟、家廟、神廟改成佛教的道場，以致沿用廟的名稱，迄至於今吧！但是佛教道場而稱為廟者，總是不夠十分理想的事。

七、剎、宇、菴、堂怎麼講?

剎、宇、菴、堂四個字，常在大家的嘴邊說、耳邊聽，但是真正明白其中意義及來源的人，則又並不太多。然而普通人不懂沒有關係，佛教徒不懂就有些說不過去了。如今且把它們分別介紹如下:

（一）常常有人問起出家人:「請問寶剎在那裡?」這很容易理會，這是問你的道場、你的寺院在那裡。那麼，寶剎的意思，便是寺院的別名了?其實不然，寶剎並不即是寺院。在佛典之中，剎（Kṣetra）是土地的意思，世界由土地而成，剎又可以當世界解釋，所謂「百千剎土」，亦即百千世界的意思，又謂「塵塵剎剎」，便是微塵之數的無量世界，因此，所謂寶剎者，即是眾寶所成的國土或世界了，唯有諸佛的國土世界，才是眾寶所成的，所以寶剎一詞，亦即諸佛國土的尊稱了。故在《莊嚴經》中，有「遍覆如來寶剎中」之句。

另外，寶剎也是寶塔的異名，依照《雜事律》中的造塔規定，凡為如來造塔，必須要在塔中安置寶瓶，所以稱為寶塔。同時，凡是造塔，多為供養三寶、安置三寶而設，故也稱為寶塔。寶塔而稱為寶剎者，最初見於史冊記載的，是《南史·虞愿傳》:「帝以故宅起湘宮寺，費極奢侈，以孝武莊嚴剎七

層，帝（宋明帝）欲起十層，不可，立分為兩剎，各五層。」這可能又是塔——窣堵波的另一訛傳了。

至於以僧舍而稱為剎的，乃有《宋史·危稹傳》的記載：「漳俗視不葬親為常，往往栖寄僧剎。」同時，佛弟子亦有以梵剎來稱僧舍的，為什麼要以剎來作為佛教道場的名稱？不外是對佛教道場的一種尊敬，視每一僧舍即為一個佛國淨土。因為住在僧舍中的人，將來必定成佛，僧舍中的清淨莊嚴，亦如佛國淨土。

（二）宇的意思，是四方上下，也就是一種世界觀。但是俗稱「廟宇」者，是指寺院，又稱「梵宇」者，更是顯明指出佛教的清淨寺院了，但以四方上下而稱寺院者，究竟怎麼講呢？

原來，宇字也可當作房屋。《易經》繫辭有「上棟下宇」之句，是說屋上為棟，屋下為宇，宇者屋的邊緣也。《說文解字》釋為：「宇，屋邊也。」劉熙的《釋名》，解釋宇字是這樣的：「宇，羽也，如鳥羽翼自覆蔽也。」可見，宇者又可當作屋蓋、屋簷或飛簷解釋了。但是，如稱「宇內」者，一定是指天下，而不是屋簷內。

因此，以僧舍而稱為宇者，有兩種原因：第一，佛法之大，無所不包，佛法之妙，無微不藏，佛法之奧，奧在大小無礙，廣狹兼容，所謂「須彌納芥子，芥子納須彌」，因此凡有僧舍之處，即有佛法存在，僧舍雖小，佛法無邊，故以四方上下，而來名稱僧舍了。第二，中國佛教寺院的建築，多效宮殿規模，所以畫棟飛簷，也是佛教寺院一大特色，故以清淨的畫棟飛簷——梵宇來區別王家五欲享受的畫棟飛簷。

（三）菴本來是一種草的名字，原名菴閭，形似蒿葉，菴閭老了以後，可以用來蓋屋。以僧舍稱菴，佛典中無

考。但有一個根據：四分比丘戒單墮法第二十條，有謂比丘做大房舍，指授覆菴，齊二三節。也就是說比丘起大房舍，教人以草蓋屋，不得超過二到三層。所謂菴者，便是以草蓋屋的意思。中國古人蓋小房子多用草覆，並以菴閭為主，故稱草寮為菴，中國比丘在山野靜居，也以草寮棲止，這與所稱的「茅棚」有密切的關係，漸漸習以為常，便將小型的僧舍，稱之為菴了。又因有的小型僧舍並不用草覆蓋，而是用磚瓦，於是，菴字又變成了庵字。

在佛典中，以菴為道場的，只有一個菴羅樹園，但菴羅（Āmrapālī）不是草名，而是一個女人的名字，她獻出了一座園林，供養佛陀。《維摩經·佛國品》說：「佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾，八千人俱。」此一菴羅樹園，雖是佛時道場，但與中國所稱的菴，並無瓜葛。

（四）堂者，廟堂、公堂、明堂，都是中國王臣所居或官署之處。但據《說文解字》稱：「殿也，正寢卅堂。」那麼，凡是正殿，便可稱之為堂。事實上官署辦公，主管所在，總是以正殿為準（這與現代的機關，沒有殿堂，只有廳室，是不同的）。唯有一個原則，古代所稱的堂，只是一片建築物的中心或重心，不會有單獨存在的堂，這與現代的教堂，有所不同。

佛教之有佛堂，也是僧園之中的一個建築，不是單獨存在的。叢林中以接待客比丘處為客堂，禪修之處為禪堂，吃飯之處為齋堂，但是供奉釋尊及諸菩薩聖像之處不名為堂，而名為殿。殿的位置要比堂的位置為高，這是根據中國王室的觀念而來，因為王者臨朝之處乃是金鑾寶殿，臣屬斷事之所稱為公堂。

佛堂的來源，佛典中可以找到好多，比如《四分律》中有幾處提到，佛在曠野城的講堂，以及毘舍離獼猴江邊的樓閣講堂。據《維摩經》中說，維摩居士

曾以他的神力，將菴羅樹園變成一座大講堂。還有《梵網經·盧舍那佛說菩薩心地戒品》中，千百億化身的釋迦佛，現身十處說法，第一處便是金剛座及妙光堂（亦名普光明殿）。

然而，丁福保的《佛學大辭典》，對於「佛堂」的解釋是這樣的：「佛堂，安置佛之殿堂也。梵名設怛縛矩果然。直指稱佛者非，宜乎為香堂。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二六卅：『西方名佛所住堂，為健陀俱知，健陀是香，俱知是室，此是香室、香臺、香殿之義。不可親觸尊顏，故但喚其所住之處，即如此方玉階陛下之類。然名為佛堂佛殿者，斯乃不順西方之意也。』」

以此可見，佛陀在世之時，講堂早就有了，講堂是供佛陀說法，尤其是說戒時用的（說戒不許外眾偷聽，故以室內為宜）。講堂之中供養佛塔，是次要的事，唯有佛堂，才是安置佛的所在。可是依照《根本說一切有部毘奈耶雜事》而言，佛的處所，只能稱為香室、香堂或香殿，卻又不直呼之為佛堂。因此，這也說明了室、堂、殿三者，在印度並不嚴格區別它們的高下等第。

（一九六二年二月五日於朝元寺，刊於《香港佛教》二三期）

註解

註一、《增一阿含經》常有「神寺」的記載，比如卷二八〈聽法品〉第三十六第二經，卷三 五〈莫畏品〉第四十一第四經，卷三二〈力品〉第三十八之二第十經等，唯其均為 帶有紀念性的建築物，在卷三五〈莫畏品〉第四十一第五經有：「聖眾已滅少，如 來神寺復當毀壞，如來神寺已毀壞故，經法復當凋落。」卷三九亦有阿闍世王願造 神寺的記載，參考《增一阿含經》所用「神寺」之處，有

係他經用「塔婆」之處。 然在《增一阿含經》卷四九〈非常品〉第五十一第三經，又將供辟支佛舍利處稱為 偷婆（同塔婆）。可見其在印度，也非無本。

註二、外道也有精舍（《雜阿含經》卷二七第七一三、七四三經）。

註三、《佛祖統紀》卷三四述卅：「摩騰謂漢明帝卅：阿育王塔震旦有十九處。大士告劉薩 訶：洛陽、建鄴、鄮陰、臨淄、成都五處有阿育王塔，今十九處不可備知。而考之 五處，獨鄮陰（玉幾）之塔，顯示世間，可獲瞻禮。」

註四、《增一阿含經》卷四九〈非常品〉第五十一第三經，有四種人的舍利應起偷婆供養， 那就是轉輪聖王、阿羅漢、辟支佛、如來。

今後佛教的女眾問題

一、重男輕女的問題

從佛教史上看，似乎佛教是輕女重男的宗教，自從佛滅之後，比丘尼中，未曾出過一位大思想家。但是，這個癥結並不全在女眾本身，乃在於受了上座部小乘佛教的鉗制，尤其是迦葉尊者所領導傳承下來的佛教學系，重男輕女的色彩比較強烈，這就是因為頭陀行的迦葉尊者厭離女性而形成。以致把女眾之中的人才，高壓得抬不起頭來，並且流沿迄今，女眾也總是甘心雌伏而不敢有所創建。

其實，佛陀當世，乃是主張男女平等的。當然，女性的本質，偏近於優柔寡斷，依賴羞澀，這也是事實。從生理到心理，她們有著許多男人所沒有的先天缺陷，所以任便佛陀倡導男女平等，女眾

的人才，在比例上，仍不及男眾。比如《增一阿含經》卷三所列的四眾大弟子，各個皆有一門第一的特長，比丘一百位，比丘尼五十位，清信士四十位，清信女三十位。又在阿含部的《佛說阿羅漢具德經》中，聲聞比丘九十九位，大聲聞比丘十位，大比丘尼十五位，大信士二十三位，大信女十七位，都是女的少於男的。

但是，不論在阿含部也好，律部也好，記載佛世女眾的活動，可謂不一而足。她們除了由於生理方面的缺陷，在戒律上給她們基於保護而制的規定，不同於比丘之外，說法、行化、度眾、修證，根本和男眾一樣。當然，由於印度的原有風俗觀念，也使女眾在心理上感到有些不如男眾的地方。但是，佛陀極力保障女權的平等，乃是無可懷疑的。聖比丘尼之中，比如：大愛道、蓮華色、妙賢、法與等，都是傑出的人才；聖優婆夷中，比如：鹿子母、末利夫人、修摩提女等，也都是對於佛教教團極有貢獻的人才。當然，女人有「五障」的遺教，使得女眾姊妹們自慚形穢。特別以為女人之身是不潔的中國古老迷信，也使得女人不敢拋頭露面。

所謂女人的五障，便是不能以女人之身做轉輪王、做帝釋、做梵王、做魔王、做佛。（《增一阿含經》卷三八〈馬血天子問八政品〉第四十三第二經）在《法華經》卷四〈提婆達多品〉，也有如此的記載，可是，《法華經》的目的，倒是否定了呆板的女人五障說的觀念，因為年始八歲的龍女，事實上是在「忽然之間，變成男子，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮華上成等正覺」去了。這是告訴我們，不要看不起女人，只要她的福智資糧夠了的時候，成起佛來，與男子漢同樣快速。

另有大乘經中說到偉大的佛教女性之處，也是很多：「如《寶積經》中的勝鬘會、妙慧童女會、恆河上優婆夷會等；《大集經》中的〈寶女品〉；《華嚴經》中善財童子所參訪的善知識中，有休捨優婆夷、慈行童女、師子嚬呻比丘尼等；《法華經》的龍女；《維摩經》的天女等。大乘經中的女性，是從來與男性平等的。」（印順法師的《勝鬘夫人師子吼經講記》）

小乘阿含部及律部中雖可見到一些批評女人的文字，比如說女人是：「臭處不淨行，瞋恚好妄語，嫉妒心不正，如來之所說。」

（《增一阿含經》卷三五第十經）又說：「夫為女人，有九惡法。」（《增一阿含經》卷四五第一經）但是我們應當明白，這是教誡比丘的話，同時也確是女人犯的通病，是藉此希望比丘們對女人生起不可樂不可愛想，以期不對女人生起染心而破淨戒，這種教誡的性質，跟「不淨觀」的作用一樣，並非輕賤女人的意思。如果硬要歪曲它的宗旨，而說是輕賤女人，那是很不當的。

在大乘經中，不唯男女平等，往往還有現了女身的大菩薩捉弄聲聞的比丘羅漢，比如《維摩經》的天女，就捉弄了舍利弗尊者，並且以此而顯出了大乘精神的偉大處。站在佛的立足點上看，根本是平等平等，男女差別的執著，不過是出於凡夫的愚妄之見而已，何必把它看得如此地嚴重。大菩薩為了化度有緣，往往隨類應化，觀世音菩薩的三十三身之中，即有比丘尼身、優婆夷身，以及長者、居士、宰官、婆羅門家的婦女身、童女身等。我們怎可輕賤女人？

二、八敬法的問題

當然，比丘尼的永遠抬不起頭來，還有一個重大的約束，那就是比丘尼的八敬法。我曾說過：「在此八法之中，即使最最知律持律的比丘尼，在中國佛教的環境內，充其量，只能做到前面的一、二、三條，其餘的就沒法實踐了。」第四條「比丘尼在二部僧中受戒的法統，早就失傳了……至於第五、第六、第七、第八的四條，因為中國佛教殊少實行羯磨法，也殊少遵制安居，故也無從做到了。」（《律制生活》第十四篇〈比丘尼與八敬法〉）

因為我對未來的中國佛教抱有很大的願心，所以對於女眾的力量也特別關切，並寄於殷重的期望。但是一想到八敬法，就使我感到困惑，因為八敬法的規定，使尼眾失去了獨立性，變成了男眾的附屬品，比如受戒、出僧殘罪、安居畢求作見聞疑罪的三自恣，均要向比丘僧中作，把女眾的一切行事作法，全部納之於男眾的安排之下。這從佛陀本不許女人出家的觀點上看，是有理由的，若從佛

法的根本精神上看，似乎是不太相符的，因為那等於是否定了女人的獨立人格，如果這是佛世早就盛行的規制，佛世的尼僧之中，就不可能產生那麼多偉大的聖比丘尼了。正像小乘佛教以後的女眾一樣，儘管佛滅之後，有著許多的偉大的比丘羅漢及比丘菩薩，但是偉大的比丘尼就太少了，尤其是在佛教思想的開發工作上，尼眾的功績更是出奇的少！

迦葉尊者之後的上座部佛教，確是呆板而不活潑的，所以學者以為印度大乘佛教的振興，乃是佛世精神的復活，所以大乘經中對於女人的地位，跟男人是平等一般的。雖然在倫理上——在佛法住世的形態上，男女七眾，必須各有分際，並且應以比丘僧為中心，但從八敬法的限制而言，總覺得有點勉強。

恨我自己的智慧不夠，對整個佛法的探究也尚說不上「深入」二字。今日中國的佛教界中，真能深入佛法核心的，並且真能從佛法的根本精神及歷史線索上做考察分析的人，印順長老算是一人。所以我將我對八敬法的困惑感觸，寫信請教印老，非常欣喜地，他老人家的看法竟與我的想法相近，而且他的看法比我明朗深切得多，他的回信中說：

座下為今後建僧計，提及八敬法，印以為不必過分重視。從好處說，八敬法為對女眾之嚴加管教，從壞處說，反使真心為道之女眾，自慚形穢而雌伏。佛世多有善說法要，神通之女眾，佛後殆不聞於印度，得非此耶？……考釋尊律制，因事而制，從不預擬規章，而八敬法則與此原則相悖。依經律說：初由佛自教誡尼，後乃令僧差次教誡，乃有半月請僧教授之制。有比丘尼出家生子，乃有二年學法女之制。試思當女眾將出家時，釋尊如何能預定半月求教授，及二年學法女於比丘僧中受戒之制耶？……此等事，印固欲深論，為日後計，當重視平等性。

（一九六五年三月二十二日覆聖嚴的信）

可見，八敬法的成立或出現，似乎是在佛滅之後的事了。因為這與佛法的精神相背，也與佛陀制戒的原則相背，我們在阿含部及律部之中看到，佛陀制戒是因事而制，乃至說法也是因了時機而

說，遇到什麼樣的事、見到什麼樣的人，就給他們說什麼樣的法，何況《五分律》卷一也明白地告訴我們：「諸佛如來，不以未有漏法而為弟子結戒。」釋尊怎麼偏偏又給比丘尼們一上來就規定了一個八敬法呢？從戒律性質的要求上說，八敬法乃是比丘尼在具足戒之上的特別戒，因為傳說大愛道及五百釋女出家時，就是由於八敬法而得戒的。

當然，我的意思並不是主張廢除八敬法，它雖使我困惑並覺得它的來歷有些問題，但我只能存疑而不敢確信它是出於後來上座長老們的編造，因為八敬法在原始經律中，都有記載，雖其內容不盡相同，它的出現之早，當可想見。如今的我們，既然無法要求比丘尼們全部實踐它，那又何必再去強調它呢？所以我現在主張保留它而不必強調它，否則，對於今後女眾才能的展望，將是一大障礙。

不過，我的意思更不是否定了男女的界限，打破了男女的位次，因為男女的次第，乃是人間的習慣法，也是倫理法，何況尼眾請上座比丘做半月一教誡的規定，乃是絕對可靠的佛制，女眾在許多方面，也確必須接受男眾的扶助，如果以為八敬法不用重視了，比丘尼就可以狂妄得坐到比丘的頭上去了，那就不成體統了！

所以，比丘尼應禮敬比丘，正像沙彌應禮敬比丘尼一樣，也像在家眾應禮敬出家眾一樣。

至於八敬法第一條「不罵、不謗」比丘，那是應該守的，事實上，比丘也是不得「罵、謗」比丘尼的，否則便犯波逸提罪或僧殘罪了。至於「比丘尼不得舉比丘過，比丘得舉比丘尼過」，那是所學律典範圍的不同之故，比丘如果不通二部大律，他也照樣不夠資格舉比丘尼的過失。

八敬法的問題解決了，我們就該研究女眾姊妹的態度問題了。

一般而言，女性的意志力普遍地較男性薄弱，往往不能拿定自己的主張，弄成半途而廢，我也看到好幾位頗有希望的比丘尼，結果並沒有成就。

三、對女眾的希望

女性的忍耐性是夠的，但在意志力的磨鍊上，卻是不夠剛毅。

女性的自卑感是與生俱來的，但她們的優越感也比較男性更容易滿足。

因此，世上的男女數字是幾乎相等，成功的偉大女性，比較起來，總是太少了！縱然在今日的西方，高唱男女平等，提高女權，叫喊女人走出廚房的口號，可是女人的成就，仍然不多。

不過出家的尼眾，要比在家的女人多一個優點，在家婦女的黃金歲月，差不多是花在生兒育女的工夫上，出家尼眾，既無兒女之累，復無家事之煩，應該是能夠用出功來的。

因此，當我展望到未來佛教的時候，就想到了尼眾的潛力。希望將來的中國比丘尼眾，至少能夠組成屬於尼眾自己的僧團。

（《覺世》二九三期）

附記：比丘尼出家，一般說是由於阿難尊者的請求，佛陀始以八敬法使比丘尼得戒。但是這有年代上的問題。據《中阿含經》卷八《侍者經》及《大智度論》卷三，均說阿難生於佛成道日；《長阿含經》卷三也說阿難侍佛一共二十五年，《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三七則說阿難隨佛二十餘年。可知阿難為佛當侍者，已在釋尊成道後二十至二十多年，因為佛成道後，說法的時間是四十五至四十九年。可是佛陀座下之有尼眾出家，據《五分律》及《佛本行集經》說，佛父逝於佛成道後第四年，佛陀回祖國而有諸釋子出家從佛，大愛道亦因而求佛出家，當時雖未獲得佛的認可，但也不致於再等二十年或十六年之後，才由阿難代求而獲准出家。又在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二六、《四分律》卷五一、《大智度論》卷一一說，佛陀於去忉利天為母說法之後還來人間之時，蓮華色比丘尼欲先見佛而化作輪王的記載，據說此事發生於佛成道後第七年，可見此時即已有了比丘尼僧，由此證明尼眾出家，似又與阿難尊者無關了。不過，佛典的記載，往往疏忽年代的考察性，因為印度民族的歷史觀念極淡，現存的佛典又多是先由口傳而後記錄成

文。所以我們僅可供作參考，不能取作確證。阿難及八敬法與尼眾出家的關係，縱不能確信為事實，其間也必有其背景存在，憑空捏造的事，佛典中是不會有的。

化緣怎麼講?

化緣一詞，本極莊嚴，比如釋迦世尊，是為一大事因緣而出現於世，此一因緣，即為化緣，即為化度眾生的因緣。教化眾生度過生死大海，便是化緣。如來入滅之時，還說「應可度者，若天上人間，皆悉已度；其未度者，皆亦已作得度因緣」。也就是說：佛為化緣而來世間成佛，佛雖入滅，化緣未絕。此一尚未完滿的化緣，有待後世的佛子來繼續完成。

佛因化緣而現，佛子亦皆有其化緣，故在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷五中，有如此的記載：「時舍利子，為『化緣』故，便往婆羅門家，頻頻到彼。夫婦皆來，請受三皈五戒。」後來並將他們的兒子，捨給舍利子出家為侍者。又於《根本說一切有部毘奈耶》卷四三中，亦有如此的記載：「鄔陀夷觀知彼婦，『化緣』時至。持衣鉢，到彼家……因為說法，便獲初果。」

以此可知，所謂化緣，乃指化度的因緣。因緣這樣東西，非常微妙，如果往昔生中，未曾結過佛法的緣，即使遇到佛陀，佛陀也無可奈何，佛陀是大覺智人，但亦無法化度一個無緣的人。所以在佛陀時代，有很多不受佛度的人，竟在佛的弟子面前接受了化度。因此，佛及佛的諸大弟子，每見一個可度的人，往往總在事先以神通觀察，先看他的化緣屬誰，便由誰去化度。

現在，每一談起化緣，總會聯想到募捐上去。出家人化緣募款，往往是為起廟。這一觀念，本來也與教化因緣是一樣的。在佛陀時代，除了佛陀，其餘的大弟子們，為了僧團的四事——衣、食、臥具、醫藥，也曾向在家人去勸募，有時為了住的問題，也會勸募。但他們很少向老信徒動腦筋，他們是向未曾信佛的人施於方便的教化，當其接受了教化，皈依了三寶，甚至證得了聖果之後，

自然會來大力施捨，所以在佛時的許多精舍，多數是由一人獨捐的。

這在中國，大陸上的許多大寺院，由一人獨捐而建者，也不乏其例。故在大陸上也有一種極其良好的古風：有些出家人，為了要在某地興建或重建一座寺院，便向當地的首富著手，即使是不信佛教，也要設法來感動他，教化他；往往是用苦行感動，比如風雪之夜，赤足踏雪，敲著木魚，唱著佛號，終夜不息。有的連續數年，才能使之受化，一旦受化之後，那就成為虔誠的大力護法。如此的化緣，始可稱為真正的化緣。

建寺做什麼?

佛陀創教，不主張以苦行來求解脫之道，一味的苦行，終亦無從求得解脫之道。但是，佛陀鼓勵弟子們的頭陀行，並亦讚歎弟子們的頭陀行。其實，佛陀是既不主張苦行，更不主張生活得富裕的。所以佛陀成道後的最初數年，沒有住處，在何處坐下說法，何處便是道場，乃至連茅棚都沒有。印度的氣候，印度的熱帶樹林，使人能在樹下居住而不以為苦，故在弟子們求度出家時，比丘有四依止：1.糞掃衣，2.常乞食，3.樹下住，4.陳棄藥。人不能離了衣食住藥而活命，但以最低的要求來達到活命的目的，所以規定依此四事，稱為四聖種。比丘尼的形體太弱，所以不許樹下住，而只有三依止。

由樹下住的規定，可以見出佛教生活的基本精神。然而到後來，僧團中的人數多了，分子也複雜了，尤其是釋迦族的許多貴族子弟出了家，就有些人過不慣經常在樹下露宿的生活。第一所房子是闡陀比丘造的，但被佛陀命令阿難尊者搗毀。可是終究未能堅持下去，因為有人病了，所以佛陀准許比丘可以造房。有的自己做，有的則由信施做。不過有規定，那就是長不過佛的十磔手，廣不過

佛的七磔手（佛的每磔手約為二尺）。並且還要求得僧團的審查通過。

至於規模宏大的寺院，是從竹林精舍及祇園精舍開始，此後的大寺院，也就陸續地建起來了，舍利弗、目犍連、大迦葉，都是有名的督建大寺院的營事比丘。

於是，也有造寺的建築規定了，例如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一〇中說：「如佛所說，造苾芻寺，僧房應作五層，佛殿應作七層，門樓七層；若造尼寺，房應三層，佛殿五層，門樓五層。」

不但建築大寺院，並且許可在寺中的壁上作畫。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一七中說：佛許給孤獨長者於寺中壁上畫。並示「於門兩頰作執杖藥叉，次傍一面作大神通變，又於一面畫作五趣生死之輪，簷下畫作本生事，佛殿門傍畫持鬘藥叉，於講堂處畫老宿苾芻宣揚法要，於食堂處畫持餅藥叉，於庫門傍畫執寶藥叉，安水堂處畫龍持水瓶著妙瓔珞，浴室火堂依天使經法式畫之，並畫少多地獄變，於瞻病堂畫如來像躬自看病，大小行處畫作死屍形容可畏，若於房內，應畫白骨髑髏。」這是寺院有壁畫的最初記載。

因此，在比丘的四依止中，樹下住的規定，又有開緣了：比丘應在樹下住，若有莊嚴宏偉的寺院可住者，也可受住，不算違犯。

有了建寺的風氣之後，又為僧團中帶來了一項糾紛：僧制是以戒臘的先後而序長幼的，一些戒長而又不願營建寺舍的比丘，便找機會，見到戒小的比丘建好寺舍，便去佔居，弄得一些下座比丘辛苦不堪，而竟無寺可住。於是佛陀制定，營事比丘有住寺的優先權。在《五分律》卷二六中有這樣的記載：「佛言：應量其工夫多少，極多聽至十二年住。應白二羯磨與之……若治房工夫，極少三分之一，聽從僧求隨意住。」也就是說：對於營建寺舍的負責比丘，寺院建成後，仍不屬己，仍須向僧團中求索，大眾通過後，最多不得優先住過十二年。

這與中國比丘負責建寺之後，即以開山祖師自居，且有權終身支配乃至左右以至後代者，便不能同日而語了。佛制僧產公有，中國卻多變質了。至於一般俗人建寺而後成為董事長或管理人者，更是佛法之所不容的事。建寺的目的，不外兩種：第一，是安眾修持，第二，是為弘法度眾。

所以，寺院的是否壯麗雄偉，可以說明此一地區精神生活的高下。大家重視宗教精神的道德生活，宗教的寺院必定建築得富麗堂皇，否則便可說明那是一個道德墮落的社會。所以有一位西洋的旅行家曾說：「看一個國家是否有前途，但看其兩項建築物即可，一是教堂或寺院，一是議會。由教堂與寺院的建築物，看其精神生活，由議會的建築物，看其民主政治。」這一點，在我們中國現代與過去頗有不同，過去的中國大陸，寺院之多而且大，名山之偉而且盛，是眾所周知的事實；但以議會來說，因為民主政治未上軌道，故還談不上，因此有一輩魯莽激進之士，倡議將寺院改為政府的辦公所（今日的大陸，已是如此了）。唯以目前的臺灣來說，情形適巧相反，臺灣的議會大廈，已在日漸壯觀之中，這又是眾所周知的事實。至於寺院，雖有很多人在募款建築，但皆小家子氣，故有人說，大陸最小的寺院，也比臺灣最大的寺院大。這雖不是絕對的事實，但也並未誇張了多少，原因是沒有人才。古來高僧避處山林，雖不廣事募化，仍能感得龍天擁護，信施源源不絕而來。由於道風的感召，一天天地人眾多了起來，人多了必須加建房舍，於是寺院的規模也就日漸宏大起來。只要發心成就人眾，便自然有飯吃，自然有房舍居住。故於高僧駐錫之地，每每皆是從荒山平地中興起偉大的建築物來，他們雖然人眾事多，仍有修持學習的機會。所以越化越多，也越化越大。

在今日，發心建寺者，未必皆為安眾與化眾著想，特別是一些出家不到一年半載，不知佛法為何物的人，他們募化建寺，只憑一股熱心而已。

當然，佛教的寺院能夠日益多起來，總是好的，最低限度，寺裡供的有佛菩薩聖像，能讓人家禮拜生信，總是好的。不過，寺院的建築，總也不能與其本來而應有的作用完全脫節。如果寺院建好

之後，既不安眾修持，也不化眾弘法，那就無異是多餘的浪費了。可歎的，現在的建寺者，多半是為安他自己而非安眾，住眾而使之修持或指導修持者，那就更加少了。至於弘法度眾，除了以經懺應赴，也多無法可弘。

因此在今日談建寺，建寺者的精神是可佩的，在其目標或宗旨上，則應該更提高一層。也就是說：除了安己也要安眾，除了自修也要化眾。

「大師」考名

蕭惠元居士對於三寶極其虔敬，所以當他讀到張廷榮居士在《菩提樹》雜誌發表的文字中，將楊仁山及歐陽漸居士稱為「大師」，感到非常的不滿，故在《覺世》二六一期上寫了一篇〈向張廷榮居士進一言〉。同時又引起了其他多人的反應，這是很好的現象。不過，「大師」一詞，究係何指，我想趁此機會，做一點正名的工作。

本來，大師一詞，並非佛教所專用，例如《周禮·春官》中就有這樣的記載：「大師下大夫二人，小師上士四人。」這是一種樂官的職稱，後來演變為「太師」，太師是樂官的指揮者。

到了漢朝，大師一詞又變成了對於學者的尊稱，例如《漢書·伏生傳》中，就有這樣的一句：「山東大師亡不涉尚書以教。」

在印度，大師一詞是對一切學派或教派的領袖的尊稱。各派的徒眾，對於各自的領袖，通常都以大師稱呼。例如《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷二，裸體外道的徒眾稱他們的教主為「大師晡剌拏」。《長阿含經》卷一五，究羅檀頭婆羅門，亦被五百婆羅門弟子，呼為大師。《長阿含經》卷一六，沸伽羅沙婆羅門及多梨車婆羅門，亦各被他們的弟子稱為大師。《增一阿含經》卷三〇〈六重品〉第十經，尼健子外道的五百弟子，也稱他們的領袖為大師。

因此，在佛教而言，當時的印度，只有佛陀一人可以稱為大師，其餘的僧俗弟子，均不夠被稱作大師的資格。例如《大堅固婆羅門緣起經》中，帝釋天主憍尸迦，口口聲聲都稱：「如來大師出現世間。」外道婆羅門，對釋迦世尊，也是看作佛教的大師，例如《根本說一切有部毘奈耶》卷二八，記載佛弟子將佛像供在上首，一天忽然下雨，大眾忙著躲雨，竟忘了把佛像請走，於是給婆羅門居士譏笑了一句：「仁等何故擲棄大師？」

根據佛教的原始看法，唯有眾師之師，才可稱為大師。在佛教，那只有佛陀一人可稱大師。並且，依照《佛阿毘曇經．出家相品》的記載，凡是在稱謂之上冠一「大」字的，也都是指的佛陀，比如：大醫王、大商主、大沙門、大勇猛、大斂攝、大威德、大將導、大雄、大力、大神、大慈悲、大法聚等。在《瑜伽師地論》中也說：「能善教誡聲聞弟子，一切應作不應作事，故名大師；又為化導無量眾生，令苦寂滅，故名大師；又為摧滅邪穢外道，世間出世間，故名大師。」佛在《雜阿含經》卷六第一三〇經中也對弟子們說：「欲斷（色受想行識）五受陰者，當求大師。」《雜阿含經》卷一〇第二七一經也有「佛告低舍（比丘名），佛為大師」之句。

在宋代靈芝律師的《四分律行事鈔資持記》卷上一上稱：「大師者，所謂天人之師，即十號之一，以道訓人，故彰斯目。然以師通凡小，加大簡之，是則三界獨尊，九道依學，唯佛大聖，得此嘉號，自餘凡鄙，安可僭稱！」唯在《大般若經》的常啼菩薩，對法涌菩薩也稱大師。

因此，中國的佛教也比較方便，例如《僧史略》卷下，有這樣的記載：「唐懿宗十一年十一月，左街雲顥，賜為三慧大師；右街僧徹，賜為淨光大師；可孚，賜為法智大師；重謙，賜為青蓮大師。是其始也。」這是朝廷對於僧官的冊封大師。

於是從此以後，「大師」一詞，也就逐漸地成了對於凡僧的尊稱。所以在晚唐以來的許多僧人，多被加上了「大師」的嘉號。要是願意研究的話，這倒是個很好的題目：晚唐以前的高僧已有被稱大師的嗎？我尚未暇細考，如果我的判斷不錯，晚唐以前唯有宗

師，方被稱為大師，此如天臺智者，被隋代的晉王稱為大師，便是一例。（見《唐高僧傳》卷二一）

至於居士被稱為大師的，就我所知，還不是今日的張廷榮居士的發明，那是由於歐陽竟無居士的門下，對於歐陽竟無居士的恭維，才開了頭的。

歐陽竟無跟太虛大師同是楊仁山居士的學生，他們後來所走的路向卻頗有不同，歐陽竟無很有以現代維摩自居的氣概，他根本看不起出家人，也不恭敬出家人，並且主張比丘當拜居士，這個問題曾經引起太虛大師的糾正，但也不生效果。歐陽居士對於近世的佛學，尤其是對唯識一系的貢獻卓著，他的門下也都是些有名的學者，歐陽竟無之被稱為大師，就是出於這班人的好心。他們是以學術領袖的身分去衡量歐陽竟無的，正像章太炎被稱為國學大師、張大千被稱為國畫大師一樣，那是出於純中國的觀念，是從《漢書·伏生傳》稱為大師以來的傳統觀念。最要緊的，這一觀念跟佛教無關。

我跟張廷榮居士，已有近十年的友誼，像他那樣的熱忱和勤懇，在今日的居士群中，實在是難能可貴，所以我對他的尊敬，正像尊敬所有我的其他師友一樣。他稱楊仁山及歐陽竟無為大師，已不是新近發生的事，只是新近因此事而發生了對於這個問題的爭論，所以寫出了我的所知所見。

（一九六四年九月一日，刊於《覺世》二六三期）

「舍利」考原

《中央日報》一九六四年六月二十五日第三版，有這樣一段新聞：「聯合傳播公司創辦人與中影監察人吳申叔致祭時，曾以兩粒舍利子奉獻陸氏夫婦靈前，這兩粒舍利子，為陸氏夫婦陪葬，用來祝禱陸氏夫婦早生佛地，並慰陸太夫人慈懷。」

「吳申叔是革命元勳吳公忠信先生哲嗣，吳忠信在民國三十一年（西元一九四二年），以蒙藏委員會委員長身分，入藏主持西藏十四輩轉生達賴喇嘛坐床（登基）大典，返回之時（按其入藏應係二十八年秋，至二十九年夏季東返重慶），達賴之父以十顆活佛舍利子為贈，其中三顆舍利子則為二千五百年前釋迦牟尼佛之舍利子，色白圓淨……為佛家稀世之寶。」

「昨天下午三時，穿了黃色袈裟□□法師率領了六位法師，到了靈堂，向陸氏夫婦行『佛陀舍利那禮』。」

《中央日報》一九六四年六月二十四日第三版，則說：「今天陸運濤夫婦大殮時，□□法師將把兩顆西藏活佛的舍利子，放在陸氏夫婦遺體的口腔中以陪葬。」又說：「這十顆舍利子，曾於吳忠信夫婦逝世時各陪葬過一顆。」

我讀到以上兩天有關以舍利子陪葬的新聞之後，除了對吳申叔先生的孝心及其情誼表示崇高的敬意之外，卻也覺得這是一樁做得並不能算理想的佛事。

舍利子，是佛教徒從修持身心方面所得的一種特殊結晶物，佛經中對於佛陀舍利的重視，乃是跟佛陀在世現身時一樣神聖，凡有佛陀舍利的所在，就等於佛陀所在的地方，並且規定要建塔供養；否則褻瀆了佛陀的舍利，罪過是很大的。至於高僧的舍利，佛經中也有明確規定，應該建塔供養，不過佛的舍利塔跟聖僧的舍利塔，在建築的規模上是有差別的。事實上，佛教之有寶塔，就是由於供養舍利的要求而來。舍利子的本身，並沒有太大的神祕性，凡是有了相當修持工夫的凡夫僧尼乃至俗人，同樣可以燒出或多或少的舍利子來。對於佛陀及聖僧舍利的神聖性，那是由於他們本身所修證的功德而來。所以，在佛教史上，除了建塔供養，盡其最大能力做最上莊嚴的供養，比如浙江的阿育王寺，就是因了一顆佛陀舍利而成名，故也從未見用佛陀或聖僧的舍利子給凡夫陪葬的記載。佛教對於佛陀及聖僧的遺物，都要行五體投地禮，要頂戴受持，豈可將佛陀或聖僧的舍利子，置於凡夫遺體的口中陪葬？

用珍寶陪葬的習俗，幾乎是世界各民族共通的原始信仰，這與用活物乃至用活人來殉葬的信仰是同一個源流。但在佛教的葬禮中，不但不主張用寶物殉葬，甚至不主張用高貴的棺木及新做的衣服，如果有錢有衣，應該布施貧窮及供養（佛法僧）三寶，這才是功德，將這功德迴向亡靈，才能使亡故的親友得到實益而超生福地。

現在，由於吳申叔先生的孝心及熱忱，竟把佛陀及聖僧的舍利子，擬作世俗的珍寶，以世俗的想法，給死人陪葬，祈亡者超生。

其實，佛在經中說：「弟子去，離吾數千里，憶念吾戒，必得道；在吾左側，意在邪，終不得道。」這就是說，實踐佛陀教法的人，雖遠隔佛陀數千里，也等於在佛前；若不實踐佛陀的教法，縱然天天伴著佛，也沒有用。

佛教不是迷信神祕的宗教，佛教完全是著重在人生行為的善惡價值，如果對於佛法能夠信受奉行，扶困濟弱、布施放生、供養三寶、持戒、習定、修慧，那是必定超生的，乃至能夠解脫生死而超凡入聖。否則的話，即使抱住了二千五百多年以前的釋迦佛腳，乃至與佛同處同時火葬，也無多少功德可言，也無超生佛土的希望。用舍利子陪葬，又有什麼用呢？這樣當可安慰並不瞭解佛法真義的陸氏夫婦親屬。所以，說得明白一些，這是一種可敬而並非可法的事。

本文曾於一九六四年七月發表於《覺世》旬刊二五八期，但到一九六七年夏季，吳申叔先生自己也病逝之後，仍請那位法師在他口中安放舍利，可知那是出於一種信仰的行為。因此，當本書出版之時，便將它修改補充了一些。

現在且對舍利的觀念略加考證如下：

根據《大乘金光明經·捨身品》中說：「是舍利者，即是無量六波羅蜜功德所重。」又說：「舍利者，是戒定慧之所薰修，甚難可得，最上福田。」這是將色身舍利比同法身舍利的智慧功德而成的觀念。

在比較原始的經律中，所稱的舍利，大抵是死人的屍骸。例如《長阿含經·遊行經》將佛陀入滅之後尚未火化時的色身，即稱為舍利，火化時有些人還怕佛的舍利燒光了，故有諸末羅等各相謂言：「今火猛熾，焰盛難止，闍維舍利，或能消盡。」火化後的遺骨也均稱為舍利，所以同經把分取佛陀舍利，稱為「來請骨分」。

《雜阿含經》卷四六第一二二七經，波斯匿王的祖母死了，闍維之後，也有「供養舍利畢」之句。可知舍利也不僅限於出家聖賢才有，在家凡夫的屍骸，同樣是稱為舍利。

因此，在《玄應音義》卷六說：「舍利正音設利羅（Śarīra），譯云身骨。舍利有全身者，有碎身者。」

《四分律行事鈔資持記》卷下四之一釋瞻病篇也說：「舍利此翻遺身，即死屍也。」

我國唐朝的韓愈，諫憲宗皇帝迎佛骨，其實那佛骨就是舍利。

到了宋仁宗時，還有印度僧人善稱等九人，帶來梵經、佛骨、菩薩像等。此所稱的佛骨，其實即是舍利。

所稱全身舍利與碎身舍利之分，出於《菩薩處胎經．常無常品》等所說，其源出印度的梨俱吠陀時代，有兩種葬法，埋葬的是全身舍利，火葬的即成碎身舍利。

由於火葬所得的碎身舍利，《法苑珠林》卷一四，將之又分為三種：一是骨舍利，其為白色；二是髮舍利，其為黑色；三是肉舍利，其為赤色。這是因修持功德而於火化之時，使身體的若干組織凝為結晶物的結果。正因此為結晶物，所以在《法苑珠林》卷四〇又說：「若是佛舍利，椎打不碎；若是弟子舍利，椎擊便破矣。」這個椎打不碎的記載，最初是由「金剛不壞身」的思想而來，本係指其法身。佛的法身不壞，故稱金剛不壞，實則佛的色身照例也要示現無常敗壞。例如《浴佛功德經》中說到，佛舍利分有身骨舍利及法頌舍利的兩種，佛的遺骨為身骨舍利，佛的遺教為法頌舍利，此

處的法頌舍利，實即法身理體的表現。後人將佛的法舍利與骨舍利的價值，同等看待之後，便信仰佛的身骨舍利，也是椎打不碎的。

佛舍利椎打不碎的記載，初見於梁朝僧祐所撰的《出三藏記集》卷一三，敍述康僧會在東吳初化孫權的時候，因為孫權問他佛法的靈驗，康僧會便於三七日中，虔誠祈請，感得佛陀舍利，打擊不碎。此在梁朝慧皎所撰的《高僧傳》卷一康僧會傳中亦作如此記述：僧會將舍利呈給孫權，因見舍利瓶上出現五色光炎，所以讚謂：「希有之瑞。」僧會則進而言卅：「舍利威神，豈直光相而已，乃劫燒之火不能焚，金剛之杵不能碎。」孫權便命當場試驗，乃將舍利置於鐵砧鎚上，由力士擊之，結果「砧鎚俱陷，舍利無損。」此一舍利不是由印度帶來，而是由康僧會的虔誠祈求而感得，其有神力加持，打擊不碎，深可置信。

其次，在日本佛教史上，也有類似的記述，例如《日本書紀》第二十所載，敏達天皇十三年條下，說有司馬達等，於齋食之上感得舍利，獻於馬子宿禰，馬子即將舍利置於鐵質之中，再用鐵鎚擊打，試其真偽，結果鐵質及鐵鎚俱毀，舍利依然無恙。這一舍利，也是虔誠感得而非來自印度。由其打擊不破，故又有個「堅固子」的稱呼。

因為舍利可憑虔誠心祈求感得，不必要到印度去求，於是在中國佛教的傳記之中，便有許多人感得各種各樣的舍利，最普遍的是油燈燭火上出現的燈花舍利。有人寫經時，筆端出現舍利；洗面時，臉上落下舍利；掃榻時，床上也能發現舍利。這種由神異化現的舍利，若按之於梵文的原義，倒有商榷其名稱的餘地了。

當然，舍利的神異不可思議的事蹟，乃為史不絕書的事實。最顯著的，佛陀的真身舍利，能夠從一粒大的生出許多小的，小的漸次又長成大的，如此輾轉，生生不已，所以自佛滅度以來，佛的真身舍利，曾為廣大的地區及眾多的信徒迎請供養。最初分為八國各建一塔；阿育王時建八萬四千塔，就八萬四千舍利；《大唐西域記》卷一二說玄奘三藏自印度東歸，也請回了如來肉舍利一百五十粒。奘師當時在印度所見的佛舍利，據《大唐西域記》所載，迦畢試國由龍王所建的窣堵波（塔）中，供有如來骨舍利一升餘；王城

西北大河之南岸舊王伽藍中，供有如來頂骨一片；西南舊王妃伽藍的窣堵波中，安有如來舍利升餘；西南比羅娑洛山的象堅窣堵波中，也藏有如來舍利一升多。這些塔中的舍利，竟達一升以上，必係歷年的新生，否則佛陀的舍利，既已廣泛分布，不會尚有如此之多的。

在中國，供養如來真身舍利的，自古即有不少，據《廣弘明集》第十五所舉，共有十七座塔；又據《法苑珠林》卷三八所載的，則有十九座塔。（有關塔與舍利的關係，請另參閱本書第十篇〈佛教的道場名稱〉）

總之，舍利的原義是人的遺骸屍骨，梵語Śarīra，音譯為設利羅、室利羅、實利、舍利，遺骸的任何部分，不論是什麼形狀，均名為舍利。

「龍象」考物

龍的記載，在東西方的典籍之中都有很多，但據近世地質學家及考古學家從地層下的發掘，只知有恐龍的化石，那是生存在數十萬年以前的動物。直到近四十年來——自一九二八年一月起，又有人在英國北部蘇格蘭地方，一個叫作洛霍納斯的湖泊中，陸續地被人發現了藏有幾隻仍然活著的恐龍的踪跡；一九六二年，又有英國的空軍人員，曾在馬來亞西北岸海外的桑桑島及提洛島，也發現有恐龍的存在。恐龍的形狀類似蜥蜴而且巨大，在洛霍納斯的湖泊中，有一隻身長約二十公尺。這些史前的動物，是水陸兩棲而又慣於水中生活的。這是關於龍的記載有科學根據的部分。

但在東西方的傳說中，龍的形態，與恐龍不盡相同。中國對龍的傳說很多，但都以為是一種能夠興風作浪與駕雲行雨的神物，所謂神龍見首不見尾，在民間於暴風雨前，往往有人見到烏龍戲水的自然景象，那也只是在雲層下垂時所見的一種形似的龍尾而已，至於龍的全貌是看不到的。但在傳說中的龍，那是蛇身、獅頭、鹿

角、人鬚，而有四隻雞腳的，平時潛之於深淵，居之於龍宮，在必要行雨之時，牠便飛騰於虛空，凌雲而御風，所以風調雨順全賴於龍的恩惠。故在古代，對於龍的觀念，特別神聖。古之聖王如伏羲氏，《左傳》郯子就說：「太皞氏（即伏羲）以龍紀。」以後的帝王，亦以龍自況。皇帝穿龍袍，便是一徵。在西洋，亦以龍為神獸，為一種能飛翔的大蛇，並為戰勝的象徵，且有帝王用龍為徽幟，其流傳的觀念，跟中國幾乎是一樣的。

在印度，龍的傳說也是很多的，但是龍的形態，則與中國的傳說略異，如《善見論》卷一七中說：「龍者，長身而無足。」在律中有龍子進佛寺聽法：比丘們見之如小蛇，便以繩繫而棄之於外，龍子哭告其母，龍母轉求於佛，佛遂告諸比丘不得傷蛇。以此可見，龍之與蛇，形狀相同，並且無足，這與中國的龍有四腳的觀念是兩樣的。又在慈雲之《天竺別集》卷上中說：「天龍，一鱗蟲耳，得一滴之水，散六虛以為洪流。」可知龍的神力很大，龍要降雨興雲，並不要從海中吸水之後，再去降雨。

龍在佛典之中，共分四類，那就是天龍、空龍、海龍、陸龍。天龍居於天界，是天界的守護神，是介於天人與畜類之間的眾生，有天的福報，也同時受有畜類的業報。佛教的護法天龍，多是這一類。空龍居於空，陸龍居於陸，海龍居於海。佛陀初在拜火的迦葉處降伏毒龍，目犍連尊者所降伏的難陀與鄔波難陀兩惡龍、沙伽陀尊者所降伏的毒龍，都是陸居而水陸兩棲的，並且也可進入大海；陸龍可以入海，入海之後，身體長大了，仍可復歸陸。這倒有點像是恐龍的性能，但其並不即是恐龍，也是顯而易見的。佛典中的龍都能變形，隨心所欲，要變什麼，就變什麼，有的受了佛的感化，竟然變了人形來向僧團中求受比丘戒。由於龍的業報，有五時不能變形，那就是：出生時、睡眠時、行淫時、瞋恨時、死亡時，所以佛陀不許非人出家，非人的主要分子便是龍。龍在佛陀時代是非常活躍的，多半是受了佛及佛的大弟子們的降伏而皈依了三寶，所以成了三寶的護法。龍皆有其眷屬，眷屬的首領便是龍王，這與另外傳說的四海龍王管理一海的觀念稍有不同。所以，凡有一個龍的首領皈依了三寶，就會有更多的龍子龍女也來皈依三寶。

龍雖是福報、罪報相雜的一類眾生，但是龍的果報則有千差萬別。比如《法華經》中的龍女能夠一時轉女成男而為佛身。另有伊羅鉢龍王，雖有神力，能將自己變為轉輪聖王身而見佛陀，但他由於在迦葉佛時做比丘而輕慢佛所說法，便墮龍身受極大苦，身有七頭，頭上生樹，風吹樹搖，身出膿血，痛苦無窮，而又壽長一劫，至彌勒佛出世，人壽八萬歲時，才能捨此長壽龍身。

龍是畜類中的神靈之物，故在佛典中，佛雖不許非人出家，龍卻每有求受三皈五戒，乃至八關齋戒的，龍對佛法的領納與受益，簡直與天人相似，佛度的第一個畜生弟子就是龍。所以佛教對於龍的地位，也很重視，比如尊稱佛的諸大羅漢弟子，為僧中的龍象，因為象是地面的大力者，龍則兼為水空的大力者。

龍在佛典中的記載極其豐富，龍的梵語稱為那伽（Nāga），它是八部鬼神之一類，有惡的、有善的。釋尊初成道，即在優樓頻螺聚落，降伏害人的毒龍，此後又有愚路尊者於失收摩羅山，降伏侵擾人畜的毒龍。可是釋尊降生之時，即有難陀及鄔波難陀龍王，在虛空中吐清淨水，一涼一熱為太子浴身。

因此，《正法念處經》卷一八〈畜生品〉說，龍王為畜生所攝，乃為愚癡瞋恚者所受的果報，其有法行及非法行的二種。法行的龍王，瞋恚心薄，憶念福德，隨順法行，所以不受熱沙之苦，常以善心降雨，成熟世間五穀；非法行的龍王不順法行，常行不善，不孝父母，不敬沙門婆羅門，故其常為熱沙所燒，於南閻浮提現大惡身，起暴風雨，摧壞五穀。

據《長阿含經》卷一九〈龍鳥品〉，說龍有卵生、胎生、濕生、化生，常受卵、胎、濕、化四生的金翅鳥所吞食。

《佛母大孔雀明王經》卷上，則說龍王有行於地上，有住於水中，有常居空中，有恆依妙高山王而住。其形或一頭、二頭乃至多頭，或無足、二足、四足乃至多足。同經卷中，舉有一百六十餘個龍王，都是具大福德，若稱其名，便可獲大利益。

龍雖畜道眾生，卻有許多是大菩薩的權現龍身，所以在《大智度論》卷三〇等敍述龍也具有不可思議的神通境界。在《海龍王經·授決品》，佛陀為龍王之子威音及龍王之女寶錦授記做佛；《法華經·提婆達多品》，記載八歲的龍女往南方成佛。

龍既有如此不可思議境界，故其居處的龍宮也極莊嚴，例如《長阿含經》卷一九〈龍鳥品〉中說，娑竭龍王之宮在大海的水底，縱廣八萬由旬，有七重宮牆、七重欄楯、七重羅網、七重行樹，周匝嚴飾，皆是七寶所成，乃至無數眾鳥，相與和鳴。又據《正法念處經》卷六八〈身念處品〉也說，閻浮提南方有一大海，海水之下五百由旬有龍王宮，是以種種珍寶莊嚴而成。這些龍宮已如天宮，所以這些龍王也信受佛法，並做外護，例如《大方等大集經》卷四五，即記載有娑伽羅龍王，抄了《日藏授記大集經》，置於龍宮；又據《龍樹菩薩傳》中稱，大龍菩薩，將龍樹菩薩接入龍宮，開七寶藏，授予諸方等深奧經典。可知，龍王仍是大乘經典的守護者。

在中國，也有龍的信仰，《翻譯名義集》卷四說：「龍為鱗蟲之長，能幽能明，能小能大，能長能短，春分登天，秋分入地。」《廣雅》則說：「有鱗卅鮫龍，有翼卅應龍，有角卅虬龍，無角卅螭龍，又能升天者卅蟠龍。」故以龍為神物，乃中國古來的信仰，且以天子比龍，尊龍的思想可以想見了。

但是古來所稱的龍，近代人殊不得見，縱然龍的遺骸，也未發現過（中藥處方內的龍骨，是動物化石，不是真的龍骨）。這是由於龍既屬於神物，壽必長而隱必祕的緣故了。

據近代學者研究，龍在印度，原為蛇崇拜的神格化，故有以蛇作龍的記載。印度土族之中，由於蛇圖騰的信仰，故有一種龍族的人民，現在的東北印度阿薩姆（Assam）地方，尚有龍蛇崇拜，同時各地至今尚存有龍城的名稱，因此就有人以為，龍樹所入的龍宮，可能是人間的龍族之居，而非海底。不過從許多的佛典記載，考察龍宮的所在，有的固在海底，也有在陸地的，或在沼澤地帶，或在山間。

再說「龍象」。其實，龍象並非二物，佛典中所稱的象，除了指明四蹄的大象，如果龍象並稱，必是一物而已，因為「那伽」一語，可譯作龍，亦可譯作象，佛世的羅漢弟子中，凡是修行勇猛、有最大力的，釋尊即稱他們為龍象。例如舊譯《華嚴經》卷七中說：「威儀巧妙最無比，是名龍象自在力。」《大智度論》卷三則說：「那伽，或名龍，或名象，是五千阿羅漢，諸阿羅漢中最大力，以是故言如龍如象。水行中龍力大，陸行中象力大。」

但在中國古德的解釋，恰巧與上說的相反，認為龍象即是象而別無龍。例如《維摩經·不思議品》的「譬如龍象蹴踏」一句，僧肇的註釋是：「象之上者，為龍象也。」嘉祥對此也疏說：「此言龍象者，只是一象耳，如好馬名龍馬，好象云龍象也。」若按梵文那伽的原義來說，僧肇及嘉祥的解釋，或有重行審察的餘地了。

~ 全書完 ~

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第五輯 第四冊
- 《學佛知津》
- 自序
- 原始佛教
  - 一、原始佛教的定義
  - 二、佛陀及其教團
    - （一）出家以前的菩薩
    - （二）由苦行至成佛
    - （三）佛陀的一生
    - （四）佛陀的教團
  - 三、原始佛教的教團生活
    - （一）民主的僧伽制度
      - 1律儀是由於大眾的要求而制
      - 2僧事訴之於僧斷
      - 3僧權的取捨及其資格
      - 4平等的僧權及僧階的建立
    - （二）自由的僧伽教育
      - 1有僧團的實質而無固定的建制
      - 2佛的弟子可以各隨其意而各修其法
      - 3隨時毘尼與隨方毘尼
      - 4佛法不一定須由佛說
      - 5依法不依人
    - （三）積極的倫理實踐
      - 1三寶恩
      - 2父母恩
      - 3國家恩
      - 4眾生恩

四、原始佛教的教理思想
（一）什麼叫作四聖諦
1苦諦
2集諦
3滅諦
4道諦
（二）十二因緣是什麼
（三）三法印是什麼
（四）八正道是什麼
1由五戒而成十善
2由十善會成三業
3由三業出八正道
4由八正道會成三學
5由三學而出六度
佛教的倫理觀
一、何謂倫理觀？
二、什麼是佛教的倫理學？
三、什麼是佛教的倫理觀？
（一）由消極的到積極的持戒
（二）由個人的到一切眾生的推善
（三）由「我」到「無我」的自在
1人天乘法的五戒十善是有「我」的倫理觀
2二乘法的四諦是「我」之解脫的倫理觀
3大乘法的四攝六度是「無我」自在的倫理觀
四、佛教倫理的實踐法
（一）持戒
（二）習定
（三）修慧
怎樣做一個居士？
一、前言

二、三類法門
三、解脫道與菩薩道
四、居士宜修菩薩道
五、菩薩道的重心
六、居士應具備的條件
（一）信具足
（二）戒具足
（三）施具足
（四）聞具足
（五）慧具足
七、居士的家庭生活
八、居士的社會生活
（一）布施
（二）愛語
（三）利行
（四）同事
九、居士的宗教生活
怎樣修持解脫道？
一、什麼叫作解脫？
二、佛教的解脫思想
三、佛教的解脫工作
四、佛教的解脫方法
（一）修戒
（二）修定
（三）修慧
五、誰該修持解脫道？
為什麼要做佛事？
一、前言
二、什麼叫作佛事？
三、請出家人做佛事有什麼用處？

四、臨命終時怎麼辦？
五、亡靈是什麼？
六、誰該做佛事？
七、誦經做什麼？
（一）是把佛經當作一面鑑察我們心行標準的鏡子
（二）是將誦經當作代佛說法的神聖使命
八、拜懺做什麼？
九、放焰口做什麼？
一〇、人鬼之間的佛事
神通的境界與功用
一、何謂神通？
二、五通與六通
三、六通與三明
四、神通不是萬能
五、佛教不重神通
註解
神鬼的種類
註解
佛陀的生滅年月
註解
僧人的姓名源流
註解
佛教的道場名稱
一、寺的由來
二、院的名目
三、僧伽藍
四、什麼叫作精舍？
五、如何稱為阿蘭若？
六、塔與廟的區別
七、剎、宇、菴、堂怎麼講？

註解
今後佛教的女眾問題
一、重男輕女的問題
二、八敬法的問題
三、對女眾的希望
化緣怎麼講？
建寺做什麼？
「大師」考名
「舍利」考原
「龍象」考物

《法鼓全集光碟版》第五輯 第五冊

《律制生活》

略論出家與投師

一年以來，有好幾位素未謀面的在家居士，來信問我有關發心出家的種種門徑，當然，他們都是正在準備走向發心出家這條路的人。因我自己也是一個出家不久的人，所知有限，故也未能一一答覆，即使回他們一信，所談也未必中肯。最近又有一位居士，移樽下問出家與投師的問題，現就個人對此問題的看法和態度，試為略論，以期引玉。

一、當前佛教的問題

近年頗有許多大德，感於後繼無人，而覺佛教之將垂危。因為以往中國大陸的農村子弟，很少有向上突出的發展機會，上廟出家，廟有廟產，最低限度也較中等以下的人家，富裕多多，所以出家之後，一則免於苦力，二則可以讀書，三則繼承廟產。若其資稟過人，出外參學十年、八年之後，還有希望在大山大剎的大叢林下，出人頭地，做個方丈。在一般的老觀念中，出家做方丈，無異在家中做狀元了，所以童年出家的人很多。臺灣地區，自從光復以來，社會環境，漸由農業蛻化成工商業的狀態，兒童於受完國民教育之後，有力升學，升學的機會是平等的；無力升學，勞力吃飯的

機會也是平等的。中年以上而無一技之長的人，固或有失意失業、無所適從的可能，而十幾歲以上的兒童，學工藝，習技術，到處都有機會等著他們。又所謂三百六十行，行行出狀元，身懷一技之長，何必要做和尚！再說，臺灣的寺廟，多無廟產，即使有其收入，多數亦為在家人所謂管理委員會等的名目所操縱壟斷，出家人在廟裡，僅僅形同廟祝，有抱負的家長們，自亦很少會同意自己的子弟去出家了。

二、童年出家的利弊

本來，所謂童貞入道的觀念，是非常神聖的，也是佛教之所讚歎的，比如文殊菩薩及善財童子，都是童貞入道。因為出家重斷淫欲，童貞入道的人，即無淫行的機會，文殊、善財之可貴，乃在從初發心，即斷淫念，所以永生永世，都稱為童子。普通人童年出家，未必盡其形壽，受持淫戒，乃至夢寢不渝，尤其童年之際，出家的行為，未必出於個人的至誠，對於出家的目的，也未必瞭解。故我以為，童年出家，未嘗不善，但也未嘗皆善。佛陀時代，羅睺羅童年出家，須跋陀羅臨終見佛，兩人同樣證得聖果。鳩摩羅什、玄奘大師，童貞出家，固為高僧；弘一大師三十九歲出家，亦不失其為律宗的祖師。相反地，童年出家，操持不堅，行守不端，出家一生，矇昧而過，殆至臨終而尚不知出家所為何事者，亦比比皆是。由此可見，當今小和尚的來源不充，未必就是佛教不幸，只要有人出家，佛教就有希望，但我並不反對童年出家。不要勉強急求，但視因緣成熟。不過一旦剃度之後，不得視為剃度師的工具隨意驅使，應該使其接受佛教的完備教育，庶幾可望成為佛門的龍象。否則，童年出家，並無必要。因為童年出家的好處，是在能有充分的時間精力，來接受佛法薰陶，從事佛法的修學行持與弘化，利用其一生的生命過程，多為自己準備一些走向成佛之道的資糧，並為他人多做一些導引入佛法海的工作。

三、中年以後的根器

中年以後，再來出家者，也各有其利弊。利在人到中年，對於人生的苦樂，社會的風暴，已經有了相當的體驗；對於世間相和眾生相，已經有了相當程度的觀察，一旦放下一切，而來披剃出家，自可拋卻萬緣，一心向道；對於世間的欲樂，當可不再存一好奇之心，更不致有希求一染之念，因為他已是過來人，世間一切，不過如此而已，所以發起道心，比較堅固；用起功來，也較勇猛。這是中年以後再出家的好處，但也要看各人的根器如何而定。根器稍劣者，菩提心易發，恆常心則難繼，每每一時從其俗世事業或愛情的頂峯失敗下來，傷心失望之餘，便自以為看破紅塵，發心出家。當其初出家時，不能說他沒有發心或沒有道心，只是出家的日子一久，以其固有的世俗經驗，去攀緣世俗的信徒，世緣一多，名利來了，女色也將隱隨其後，跟踪而至。若非深根厚器，淡泊名利，警惕女色，他就很難不隨波逐流，沒頂而去。再說，人到中年，形貌固已生定，生活習慣也已生根，若非深根厚器，世俗的種種習氣，也難截波斷流，一一為之除去，正如一個吃上了鴉片的人，若無超人的意志，很難一戒永戒，一斷永斷。

印度古宗教，主張人之一生，少年學習世間學藝，中年服務人群，晚年隱入山林。也就是說，人到晚年出家學道，最合理想。佛教對出家年齡，並不限制，對於人生的觀念，也跟印度古宗教不同。佛教以為人雖童幼，未必不應該學道，學道的人未必一定學習世間學問。孔子曾說：「行有餘力，則以學文。」佛教也以為人於修學佛法之餘，不妨廣涉世學。其實如能窮通佛法的出世之學以後，即是大徹大悟，既已大徹大悟，何愁世間學問的不能不學自悟？如人入佛之先，業已博通世學，以世學之梯，進佛法之門，自亦無妨。學佛出家，也不等於隱遁山林，離群獨居。佛教教人出家之後，學行有成，得不退轉，尚須返回眾生群中來救拔教化，以期一切眾生皆能脫出此一生死苦海。所以人的一生，不必硬性劃成三個階段，隨時可以出家學道，也隨時可以入俗化眾。這是積極而富彈性的人生觀。

四、出家所為何事?

我是一個曾經童年出家，繼於軍伍十年，又於中年出家的人。以我個人的體驗，童年出家，富於天真而純，中年出家，較為至誠而明；童年出家多有倚賴的心理，中年出家能具獨立的精神。不過，我人出家，最低限度，要把出家的目的弄清楚。童年出家，往往只知出家之為善，而不知出家之何以為善？那麼，當其出家之後，師長應該使他知道，出家所為何事？待其成年，覺察此一生活宗旨及生活方式，非他心願志趣所能接受之時，自可聽其還俗。否則，勉勉強強，含含糊糊，於人於己，對社會，對佛教，都將有害無益。中年以後出家，應在披剃之先，徹底認清出家的意義及目的，出家是為生死大事，是為擺脫世緣，一心向道，若不能得不退轉，也要臨命終時，帶業往生；出家絕對不是來到三寶門中討飯碗、爭高下、搶地位、奪名利。佛事門中，雖有法師和住持之類攝眾化眾的機會，但那不是出鋒頭，而是犧牲自己的時間和精力，來護持攝化。應先存心：學教求慧，不為當法師；做事營福，不為做住持。如果我人，尚未出家，就希望自己將來當法師、做住持，那麼我要勸他還是不要出家的好。要不然，在居家時，不能靜下心來用功辦道；出家之後，更沒有時間用功辦道，終會被名利物欲，牽著鼻子，在泥沼裡打滾！

五、真正的出「家」

出家需要剃度，剃度需要剃度的師父。中國的佛教，在孔孟倫理觀念的影響下，出家投師剃度，每相同於繼嗣他人宗嗣的香火，尤其在禪宗盛行祖師傳法的風氣，成為中國佛教特有的型態之後。所謂「一日為師，終身為父」的倫理觀念，也就跟著產生。給人剃度做徒弟，等於改姓給人做兒子。本來，祖師相傳的宗旨，在於授衣表其信，傳法印其心，所以六祖大師在五祖門下，僅得衣法，遂

隱嶺南；南嶽、青原，接法六祖之後，也未紹座於曹溪的門庭。不像後世的叢林，所謂傳法，並不在法，而是在於住持職權與寺廟財產的傳承，因為除此以外，已無心法可傳。降至一般的小廟，收徒禮師，只是門庭延續的一種方法而已。出家人不得蓄妻生子，寺廟的繼承，只好依賴收領徒弟以為螟蛉。照理，這也不算壞事，所壞的是，由傳法的神聖任務，一變而成了傳家的世俗型態，師弟之間，本為出世的法眷，如此一來，竟同俗世的父子，彼此膠著於倫理的範圍，不能有其各人的獨特造詣。出家，本求無家牽累，由此一來，出了一個家，又進入了另一個家。近人每嘆出家之後的忙碌煩瑣，原因即在人人都有一個「家」，師父徒弟，為著修行辦道弘法利生而忙者少，為了維持他們的「家」而忙著應付攀緣者多，這是值得哀嘆的事。

六、剃度師與剃度的意義

因此，一般人在準備出家之初，都希望找一位理想的剃度師，此所謂理想，應該包括：道德高、學問好、處事誠懇、待人和藹、志趣相投、性情相近，既有嚴父的氣質，也要有慈母的心懷，能對徒弟視同骨肉，愛護備至。還有他的社會地位，教界的聲望，以及他所主持的寺廟，必須沒有凍餒之憂。因為一旦出家，如同女子出閣，嫁雞隨雞飛，嫁狗跟狗跑。女子嫁人，雖是終身大事，但還允許離婚別就，人之出家，卻不能再跟他的師父脫離師徒關係，故在未然之先，必須審慎抉擇，所謂慎其始才能善其終。

其實，這是錯誤的，也是流俗的。根據佛教的本質來說，人之出家，須有人為其剃度，那是事實；但是為人剃頭，並不是為自己收養子；禮拜剃度師，不即等於求人為義父。所謂度，亦同於渡，以師為船舫、為橋樑，假師接引之力，通過生死關口（不要忘了，出家是為生死大事）。佛經中處處教人尋師參道，依止師僧而住，出家依師，猶如溺水之人附於浮物之旁，若不緊緊抓牢，便有沒頂之患。這是鼓勵學人不要輕舉妄動，選擇榜樣看齊，但卻絕非教

人，一經剃度之後，即須從一而終。如《金剛經》所說：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」人之前進，亦如火箭昇空，節節前進，也要節節揚棄。固不可忘情於所受過的恩惠，也不可纏縛於俗情的膠著之中，不然的話，如人過橋，因為戀戀不捨橋上的風光，以及使他通過河流的恩德，便永遠徘徊橋上，不唯耽誤了自己的前途，同時也增加了橋樑的負荷！人要獨行獨往於天地之間，是要有其足夠的魄力的。古大德所謂：「出家乃大丈夫事，非將相所能為。」原因即在出家人必須灑脫放下一切，然後才能承擔一切。但是灑脫放下者，又談何容易？釋迦世尊，能夠灑脫放下他的王子生活及父王、王妃於其先，才有承擔救世、救人、救一切眾生的使命於其後。

可見，出家投師，只要因緣許可，凡在戒臘十夏以上者，即可請為剃度，故如《根本說一切有部百一羯磨》（以下簡稱《百一羯磨》）卷一中說：「凡有欲求出家者，隨情詣一師處。」至於出家以後，依律五夏學戒，五夏之後，如能具足五法：知持戒、知犯戒、知重戒、知輕戒、善知通塞，便可離依止師，自行參學，各隨所願。也就是說，一切聽任自由。豈可比作嫁雞隨雞飛，嫁狗跟狗跑的俗情繫縛呢？所以，自古高僧，不一定皆出名師之門；名師的徒弟，也不一定能成為高僧。以俗情來說，師父無不希望他的徒弟酷肖自己而隨從自己，然而，雖為父子兄弟，所望亦每異趣，何況是師徒的情誼。再說，依律制，剃度師即是沙彌戒和尚，甚至是比丘戒的和尚。但在中國的佛教，剃度師，只管接引，卻不管傳戒，也談不上教育。故在中國既沒有五夏學律的制度，也沒有依止剃度師五夏的常規，所以小和尚受戒之後，便可在外當參學了。

七、出家與剃度的條件

本來，出家有許多條件，為人剃度，也有許多條件。比如：年齡不足七歲或雖足七歲而猶不能驅烏；年過七十；身心有病；乃至缺一指、長一瘤、患一塊癬；父母、妻子、夫主不許；曾經犯破比

丘尼的淨戒者；曾經殺父、殺母者，均不能出家。而外道的弟子，雖許出家，但須在僧團中接受四個月的考察。至於剃度師，不滿十夏的戒臘；或雖滿十夏，通經論而不知戒律者；不得僧團通過者，皆不得為人剃度；不得一年剃度二個沙彌。此外尚有許多條件，不便枚舉。但願今之出家者與為人剃度者，能夠做得不太離「經」就好了。若求理想，實屬萬難。

（《今日佛教》五一期）

師父一共有幾種?

不論在家出家，也不論世法出世法，如要學問，便須投師。否則，除非是大根大器，大智大慧的人，才能無師自通，比如佛教的獨覺聖者，就是無師自證的。但是，凡人總比聖人多得太多，所以還是要投師問教，就連釋尊也是遍學五明的。

出家人有七種師：兩種和尚是十戒和尚與具足戒和尚，和尚，譯為中國語，便是親教師，以其由親近而能教而得名；五種阿闍梨是依止、屏教（教授）、羯磨（受戒）、十戒（出家）、教讀（受經）。阿闍梨，譯為中國語，便是軌範師，以其軌持型範而得名。

和尚，在一生之中，如果僅僅出家一次，那他最多只有兩位，甚至僅有一位（十戒和尚可以兼為具足戒和尚）。阿闍梨則可分兩類：依止阿闍梨及教讀阿闍梨，可以多也可以少，依止雖僅一夜，即為依止阿闍梨，教讀雖僅一偈，亦為教讀阿闍梨；屏教阿闍梨、羯磨阿闍梨、十戒阿闍梨，如其出家一次，一生之中，也各各僅有一位，屏教是具足戒時教授受戒儀規的，羯磨是具足戒時白四羯磨的，十戒是沙彌戒時教授威儀的。

中國戒場有尊證阿闍梨七位，此在律中並未規定稱之為阿闍梨，唯說五夏同阿闍梨位，十夏同和尚位，那麼，尊證只能居於

「同」師之位。

在家弟子僅有三師阿闍梨：第一是三皈（五戒）阿闍梨，第二是八戒阿闍梨，第三是教讀阿闍梨。三皈師只有一位，八戒師及教讀師可多可少。如受菩薩戒，則另外增加二阿闍梨，菩薩戒沒有和尚，菩薩戒的和尚是本師佛，而非本師比丘法師。

我們知道了師的種類之後，便可以明白，我們學佛，究竟該有多少位師父了。

現時的佛弟子們，為師為弟子，多半不懂師與師的類別，大家亂拜、亂叫、亂收一陣。致引起許多人的批評，認為大家都在攀緣搶徒弟。

照律制說，有了一位剃度師，不得再有沙彌戒和尚，乃至不得再有具足戒和尚。這在中國是行不通的。

但是，既然已經受了戒，絕不應該再拜其他的人為和尚，亦不得另稱他人為親教師。

離了師父在外參學，如果未滿五夏，或已滿十夏而仍未知道比丘（尼）律的輕重持犯與開遮者，則應隨處請求十夏以上的善知識為依止師，侍奉依止師的禮節，如侍奉親教師一樣，但在親教師現前時，即離依止師而隨親教師。

如果出外求學，除了依止師通常應以各寺寺主或上座為依止而外，應禮請教讀師。

至於在家弟子，既已曾經皈依，不必再三再四的另拜皈依師。親近善知識，不怕多，皈依師則不得多，否則便是否定先前的皈依師，也否定了先前所行的皈依禮。如果選擇善知識而親近的話，當可禮之為教讀師，事教讀師，禮同皈依師。

「師父」兩字，是中國人的隨俗稱呼，如果嚴格要求，那是不合理的。唯在律中，也說弟子事師，應如父想；師護弟子，應如子

想。弘一大師稱其依止師也是叫師父的。不過上座大德們接受下座比丘的依止之時，應該說明，是依止師父而非親教師父。另有一點，比丘只可為比丘尼的教讀師、羯磨師，而不得為比丘尼的親教師及依止師，因為比丘不得為尼剃度做和尚，比丘尼也不得依止比丘而住。

做師授戒的資格

現時的中國佛教，律制不行，對於師資也不重視，誰能授人戒法，誰能為人之師，也就無人鑑別了，這是不對的，既然不能如律授人戒法，豈有戒法授予他人呢?

按照規矩應該是這樣的:

（一）出家人收出家弟子：比丘需要戒臘在十年以上，比丘尼需要戒臘在十二年以上，並且須對戒律，善識開遮，知所持犯，辨別輕重，自不犯戒。因為律制之中的剃度師，便是沙彌、沙彌尼戒的和尚與和尚尼，乃至也是比丘、比丘尼戒的和尚與和尚尼。中國的剃度師不管授戒，所以剃度師的資格也不嚴格要求了。

（二）出家人為出家人做師：比丘的戒臘須在五年以上，比丘尼的戒臘，須在六年以上。這個「師」不是親教師（和尚），而是軌範師（阿闍梨）。阿闍梨，在比丘有五種：1.出家阿闍梨，2.受戒阿闍梨，3.教授阿闍梨，4.受經阿闍梨，5.依止阿闍梨。比丘尼則有七種，前五種同上，另加受六法阿闍梨與受具足戒時比丘僧中的羯磨阿闍梨。若受菩薩戒，則各加一種阿闍梨。中國的剃度師不管授戒，勉強地附會，相近於出家阿闍梨，實際上出家阿闍梨是受

沙彌十戒時的教授師，與剃度師不能相混。 但是中國剃度師之不能為其剃度弟子授戒者，絕不等於出家的和尚（親教師），則為無可疑問的事。同時中國的戒和尚，只管授戒，不管教養，地位雖然重要，實質不若剃度師之切乎實際。剃度師的地位，若能準同出家阿闍梨的地位而論，中國的比丘，但有五夏的戒臘，也就可以做剃度師了（？）。

另有中國戒場中的引禮師，並非律制規定所設，故也不在三師七證之列，但其所負的責任，乃在輔助教授師教授新戒的威儀法則，故也實可與教授師同列，因此，凡做引禮師的，也不得少過五夏的戒臘。否則，比丘應該於最初的五夏學戒，自己尚在依止他人的學戒期中，豈能為人做戒師?

至於尊證阿闍梨，中國是規定七位，在泰國則有多到二十多位的，並且均由上座比丘擔任。若照律制，比丘戒不得少過十比丘授，比丘尼戒不得少過十比丘尼加十比丘授（若在邊地可減半數），除了戒和尚的戒臘須在十夏與十二夏以上，其餘的比丘、比丘尼阿闍梨，五夏與六夏以上的戒臘即可，證明受戒參加羯磨的人數，不得少於限數，多則多多益善。

（三）收受在家弟子的條件：這是很寬的，不知比丘大律，也可為白衣授終身五戒以及六齋日授八戒法，但對五戒、八戒的義理，必須要知道，否則便成了「無解做師」！

比丘、比丘尼可以為在家人授五戒與八戒，若無比丘、比丘尼，則式叉摩尼、沙彌、沙彌尼，均可授在家人的五戒與八戒，如果沒有出家五眾，在家的優婆塞與優婆夷，也可以授白衣的五戒。

但如有出家眾的時地，在家眾不要授白衣的五戒；有出家的大二眾，出家的小三眾不要授白衣的五戒與八戒。新戒比丘固可以授白衣的五戒與八戒，但如有老戒比丘，最好也不要做師太早。五夏以前，最好不要空言度眾而授皈依。因為《佛遺教經》上說：「當捨己眾他眾……若樂眾者，則受眾惱。譬如大樹，眾鳥集之，則有枯折之患！」何況我們一般的新戒比丘，本身並非「大樹」。若照嚴格的要求，那就更為苛刻：

大乘為師，必須是出家菩薩，並須具足五德：持戒、十臘、解律藏、通禪思、慧藏窮玄。此為羅什法師所傳。

《菩薩地持經》的規定：必須戒德嚴明、善解三藏、堪能發彼敬心，方可從受菩薩戒，否則即成罪愆。

《四分律》中對於授人具足戒及受人依止的規定：共有七個五法，若三十五法不成就，便不得授人具足戒，不得為人做依止師，不得蓄養沙彌。

《摩訶僧祇律》規定：須有十法成就，才能度人出家受具足戒。

《根本薩婆多部律攝》（以下簡稱《律攝》）中的規定：滿足十夏，方住師位，復須成就五法：一知有犯，二知無犯，三知輕，四知重，五於別解脫經廣能開解，於諸學處創結隨開，若遇難緣善知通塞，常誦戒本能決他疑，戒見多聞自他俱利，威儀行法無有虧犯，具如是德名親教師（和尚）。

此為列舉參考，若要全部做到，今人便無有資格授戒蓄徒的了！但如為人之師者，亦當知所慚愧，始可免招重罪。

代刀剃度合法嗎?

在佛教史上，是否能夠找到代刀剃度的根據，我是不得而知，但在各部律本之中，我確沒有發現代刀剃度的規制。

所謂代刀，便是代理他人收受出家弟子，代理他人為師，代理他人執刀，為他人的出家弟子落髮。

這個風氣，在今日的臺灣頗為盛行，而且都是一輩知名的大德法師，推行著這個風氣。有的大德法師，名義上不收出家弟子，卻專門代理他人收受出家弟子。如果是代理海外或代理身在大陸的大德執刀剃度，還情有可原，竟還有代理同在本省、同為現世的大德執刀剃度，這就令人大惑不解了。

這種風氣，在大體上說，並非壞事，最低限度，能夠成就他人出家。出家固是功德，成就他人出家，也是一樁功德。

據我所知，近世的倓虛長老，便是受其師叔代刀剃度的，倓老出家時，他的師父已經圓寂，他的師叔為了使倓老的師父有一個徒弟，所以代刀為倓老剃度，這也許就是代刀風氣的肇始罷！然亦不是出自倓老的主張。

照律制來說，剃度師便是沙彌戒的和尚，乃至也是比丘戒的和尚。比丘不到戒臘十夏以上並具足五德，便不得剃度沙彌。已死的比丘，不得為和尚，和尚不現前，即不得戒，大眾僧越法。比丘蓄沙彌，需要白知僧團；比丘不願蓄弟子而硬要使他蓄弟子者，律中沒有根據。

不過中國的剃度師，殊少即是十戒和尚與比丘戒和尚的，中國剃度師，在律中的地位，殊難確定，但是充其量也不過相當於阿闍

梨而已，唯在律中並無剃度阿闍梨這一名目。中國剃度師，以一般來說，除了不授戒，其責任實又相當於和尚。

因此，為他人代刀剃度，雖非律制，但也不能指出，究竟犯了那一條律制。唯我希望指出，不論和尚也好，阿闍梨也好，沒有負起實際責任的人，絕不能成其為和尚或阿闍梨。比如依止乃至僅僅一夜，即為依止阿闍梨；教讀乃至僅僅一偈或四句，即為教讀阿闍梨；若其並未依止，也未教讀，那是不能成為阿闍梨的。

求度出家的條件

有些人以為出家做和尚，乃是最容易的事，只要頭髮一剃，衣服一換，便是和尚了。但是也有一些人常常詢問出家人：「做和尚要些什麼條件呢？」他們所能得到的解答，也是很簡單的，不是說：「不要什麼條件，只要能有信心就行了。」便是說：「條件多哩，一時間也說不清的。」

實際上，佛法之前不但人人平等，而且一切眾生，都是平等的，所以凡是人，都有資格出家，不論貧富貴賤，智愚聖凡，佛門之中，無不容納。所以出家是很容易的。然而，平等者，只是立腳點的基本平等，並非毫無鑑別的一律收容，否則佛教便將成為一個藏污納垢的垃圾桶了！所以，學佛（不即是出家）的條件是來者不拒，出家的要求則有十三重難與十六輕遮，現在分列如下：

（一）十三重難者：壞內外道（外道而以做破壞工作來出家者），破他梵行（與淨戒人行淫者），賊心入道（偷聽說戒），黃門（無性機能的人），二根（具有男女兩種性器者），畜牲變為人形者，非人變為人形者，犯邊罪（曾經受戒而犯大戒者），弒父，弒母，弒阿羅漢，破和合僧，出佛身血。

（二）十六輕遮者：不度奴婢，不度盜賊，不度負債人，不授年未滿二十歲者具足戒，不度癩、白癩、癰疽、癲狂等的病人（凡是身心不健全，五官不端整者皆不度），父母不聽者不度，不度軍公現職人員，不得無衣無鉢受大戒，不得借人衣鉢受大戒，不自稱名不得戒，不肯稱和尚名不得戒，教授乞戒而不乞戒不得戒，穿著俗服、外道服及裝飾品者不得戒。如《百一羯磨》中說：「端正者出家，清淨者圓具（受大戒）。」

這便是出家的條件了，所謂重難者，只要任佔一難，今生便不聽在佛法中出家，至於輕遮，但能使原因消除，便可隨時出家。另據《薩婆多毘尼毘婆沙》卷九中說：「年六十，不得受大戒，設師僧強授，亦不得……唯聽為沙彌；七歲以下，亦不聽度，度受戒俱突吉羅。」

太小太老，都不許出家，《摩訶僧祇律》卷二三中說：「若減七歲，若滿七歲，不知好惡，皆不應與出家。」又說：「若減七十，不堪造事，臥起須人，是人不聽出家，若過七十，能有所作，是亦不聽，年滿七十，康健，能修習諸業，聽與出家。」

可知七歲以下七十歲以上，皆不許度其出家，二十歲以前，六十歲以後，雖許出家，但不得受比丘戒，小者小沙彌，老則老沙彌，小沙彌終將可成大比丘，老沙彌則永不得受大戒。這些條件的要求，都是佛制的，但是中國的佛教徒，卻只限於紙上談兵，登壇秉具之時，教授與戒和尚，固然會問遮難，但總未見一個新戒被難住和遮住的。在大陸上有些戒場，為貪戒子多，明知小沙彌不夠二十歲，竟教他們先打妄語說已滿二十歲；做得好看一

點的戒場，便由戒和尚送幾歲，以便湊滿二十歲，這是笑話了！還有見到癩頭的、瞎眼的、跛腳的，也都能夠受到具足戒；至於年過六十歲，當然更在方便之例了！那些人能不能得戒，自是問題，那些戒場的傳戒師，應不應該負起一些輕法慢制的責任，又是一個問題了！

正因如此，難怪一般人以為和尚是最好做的了。

如要求其比較合乎律制的規定，在現代來說，剃度師們固然應以審慎的尺度，選擇出家的弟子；在戒場傳戒之時，新戒報名，也必須附繳一份健康檢查表，然後經過一次當面的口試，最後才可決定應否予以授戒。否則的話，所說的條件，根本就不是條件，而是虛應的幌子！

師弟之道

我們生存於天地之間，不會沒有父母，也不能沒有師長。父母者，生我育我；師長者，教我導我。人可以不必自以為師，但卻不能不做他人的弟子，儘管有人不曾有過名義上的師弟之禮，但終不會沒有教學授受的師弟之實。孝養父母，是人之大倫，尊師重道，也是人的本分，所謂飲水思源，才可不愧人之所以為人，尤其是學佛的人。不過師弟之道的建立，是在師弟雙方的責任，今試論之。

一、傳道

師弟之間的相處相待，在目前的社會，教育授受而成為交易式及商業化的型態之後，已經少見有所謂道的存在。本來，如韓愈所說：「師者，所以傳道、授業、解惑也。」為人之師，首在傳道，其次授業，再次解惑。道者道德、德性、德行或品格，也就是以身教為主，以德育為主，使得學生先在師德之陶冶薰習下，養成一個完美人格的基礎之後，其次才可談到授業和解惑。否則學而無品，學而無德者的處身於社會，不唯無益於社會，且將成為社會之毒。但是今日社會的教育，求學的人，固不希望學道，教育的人，亦多無道可傳。所以師弟之間的關係，沒有情誼，沒有恩惠，所有的只是經濟價值的各取所需。

在佛教，佛弟子一開始學佛，便成了三寶弟子，對於佛法與僧，即須執弟子之禮。學佛的目的，是在求法，是在學道。法由僧說，道由僧傳，所以佛陀入滅之後的佛教，雖稱三寶，但三寶之總持，三寶之代表，三寶之主體，全部結集於僧寶之中。故此皈依三寶，而以三寶為師，實際上則以僧寶為師，學人之執弟子禮的實際對象也在僧寶，可見僧寶之地位，也就是導師的地位，僧寶的尊嚴，也即代表了三寶的尊嚴。因此，僧寶之在佛教中，應該是極其神聖也極其崇高的。不過，皈依佛教，要向僧寶執弟子禮，要恭敬供養僧寶，目的是在學佛，是在求學成佛之道。成佛之道的道行的具體表現，乃是戒定慧的三學。那麼，戒是什麼？定是什麼？慧是什麼？戒是不行惡，定是放得下，慧是看得透。然而，我人之學佛，並不是從看得透開始的，而是從不行惡開始的，如果既在為非作歹，又是利欲薰心，那裡還能看得透事物之真理所在呢？所以僧寶之為人師表，首要工作不在其他，乃在個人之德行——戒行之表現，以身示範，不唯消極的諸惡不作，更要積極的眾善奉行，然後則持之以定（放得下），示之以慧（看得透）。由於僧寶之能戒、能定、能慧，僧寶導之於前，學者自可隨之於後。這是什麼，這就是傳道與學道之相互為禮，彼此為用。傳道的人，必先有道可傳，及其傳道的對象；學道的人，必先有道可學及其學道之依準，師弟之關係，端在道之授受。是情誼的感通，也是理智的交融。否則的話，此一師弟之關係，便不能落實。如果說學人之學佛，目的僅在聽法，僧寶的責任僅在說法，學人為了聽法，所以供養僧寶，僧寶

為了利養，所以講經說法，僧寶可以不負身教的責任，學人可以不學僧寶的行為。那麼，僧寶變成了播音器，學人變成了錄音機，還有什麼成佛之道可言？同時，人若言行殊途，他的言詞，也必無從達意，沒有在行持中所得佛法的體驗，他所說的佛法，也就無從著力，無處落實。

二、師僧

根據佛法，比丘雖不即是導師的意思，但是出家而現僧相者，即為僧寶之一，即是學佛者的師表之一，故經中每以師僧並稱。僧伽之中，良莠不齊，雖在佛陀時代，亦是難免，但僧寶為佛教之中心，人之親近參學，固可有其選擇對象的自由，對僧寶的觀念，則應一視同仁。對於僧寶在衣服、飲食、臥具、醫藥的供養，原則上也該一視同仁。僧格之是否完美，那是其本身的問題，最低限度他之能現僧相，在學佛的進程上，已較在家弟子超前了一步。我們知道，諸佛菩薩成佛之最後階段，都是現的僧相，僧相之可貴也在於此。尤其既現僧相，必須學戒持戒，學戒不能持戒，稱為犯戒，犯戒的人便是知法犯法，知法犯法者所感的惡果報應，將比沒有學戒者為深為重，為久為大。可見現了僧相，徒有僧相之表沒有僧格之實者，所要付出的代價也是大得驚人的。同時菩薩以眾生為福田，眾生則以僧寶為福田，我人種田，只要有田可種，只要種子不壞，自然會有收成。佛陀之要如此說法，目的並非為了袒護那些犯戒的僧人，而是希望維持整個的僧寶。如果在家學人只對大善知識如佛陀這樣的人，才予恭敬供養，其他行持威儀均不足與佛陀相比的比丘，便不予理睬，那麼佛陀的弟子，都將無法生存，佛陀滅後，也將不再會有僧寶的存在。但是，沒有僧寶，佛教也就無從住世，無由化世。因為人的習性，總希望有一較好對象的選擇，那麼德學超群的比丘，固然不乏來自四面八方的供養，而初出家的人，卻要受寒挨餓了。然而，德學超群者乃是其功行漸進累積的結果，卻不會沒有初出家時的平凡階程。如果只敬仰供養其德學超群的結果處，

忽略卑視其平凡階程之起步處，此種心理，實似一種趨炎附勢的阿諛態度。

當然，這是一種理論、一種觀念，要使其成為完整的事實，則不無許多實際上的困難。這在南傳的各地可能已經做到，在中國則不然。中國的佛教，固有少數的大德高僧，受著在家弟子們的恭敬供養，但絕對多數的僧眾，不是依附大德高僧，便是依靠寺廟的財產，更有許多是靠經懺佛事來維持，也有依靠香火者，但多不是以一師表之尊，而去接受信施的供養。因為能夠知道敬僧、供僧者，固不太多，能夠自以師表之尊而去自尊自愛、自持自守者，也不太多。其實，如果是以真誠之心求法，真誠之心行道，真誠之心護法的在家人，他便會不棄良莠賢愚，對於一切僧眾，事之以師，敬之以禮，供之以生活之所需。如果是以真誠之心出家，真誠之心修習，真誠之心嚮往成佛之道的僧眾，他便會自尊自愛，自持自守，雖不必自以師表之尊自居，他人亦會敬之以師禮，供之以所需。可知兩者之中，只要能有其一是真誠學佛者，師弟之恩義，便可建立起來。

三、互為師弟

師弟之道的範圍很廣，在家學者對出家僧人的關係，自是師弟之道的一種，出家僧人對於出家僧人的依止受教的關係，也是師弟之道，即在家人與在家人間的傳授教學之誼，也是師弟之道的一例。如果擴而推之，充而大之，則人與人間之相與相契，無一不是師弟之道了。韓愈說：「弟子不必不如師，師不必賢於弟子。聞道有先後，術業有專攻。」我們更可進一步說：師者師其先聞，學者學其專攻；師者不必定於師之一尊，學者不必限於學之一位；師可以為師，弟子亦可以為師；弟子可以為弟子，師亦可以為弟子。相互為弟子，以此教學相長，共為師友，亦師亦友，即友即師。所以我們常常聽說：「三分師徒，七分道友。」沒有成佛，誰都不敢承認自己的一切，都已學到了家。必須常存一種虛懷若谷之心，不恥

下問。所以孔子要問禮於老子，問官於郯子，問樂於萇弘，學琴於師襄；而要入太廟每事問，要說稼圃種植之道，吾不如老農老圃。

根據佛教的律制來說，師永遠是師，弟子亦恆久為弟子，和尚與阿闍梨，不會再成為弟子的弟子。比丘不會再成為沙彌的弟子，出家人也不會再成為在家人的弟子。這是法統也是倫理，正如既為父母者，絕不會再成為其子女的子女一樣。但是，在學與道的面前，卻又未必如此了，佛陀時代有的老比丘，無知無學，所以要向少年比丘學，除了不禮少年比丘足，一切均以師儀相待。佛也許可須達長者教新學比丘，五通居士教比丘尼，比丘可向沙彌學，也可向比丘尼乃至沙彌尼學。此正如兒子為大學教授，父亦未嘗不可從之聽課一樣。可見師弟之道的互為師弟，亦不逆於父子之倫。其實師者範也，師者表率也，人之徒有師名，而無師實，自己亦須反問於心：我之足以為人模範，為人表率者，究竟有幾？孟子嘗以人之好為人師，乃為人之大患，為什麼呢？因為實不足以為人之師，而自以為足為人之師表，如果他人不察，真去依之為師，那麼只有一個結果：自己不好，也訓練出更多他人的不好，這樣下去，豈不是人類的大患！所以我人出家，不必計較他人的稱呼，若有他人以師相稱，自己當起一種省察自愧之心；不被人稱為師，亦當起一愧為僧寶及有負僧相之心。相反地，自己足為人師者，往往不以師心自居，且有一謙恭之忱，雖不受知於人，仍可自得其樂。因為我實不夠為人師範，他人誤以師稱，我也不會名實相符，如果實足為人師範，他人有眼不識，我也不會有所損失。

四、師弟相待應如父子相契

所謂師弟之道，應該是師弟雙方建立起來的，師弟雙方各守其分際，各各反身自問，站在個人尤其是佛教學人的立場，處處要以弟子的身分自居，也處處要以師表的身分自居。所謂上求佛道，下化眾生，上求之時，我是弟子，下化時，我又是師表，所以我們要有弟子的孝順恭敬之心，也要有師表的慈悲仁厚之心。事實上，一

個好學生，必可成為好老師；一個好老師，也必經常是個好學生。因此，教學者，亦教亦學，不但向書本學，也得向學生學。所以眾生以三寶為福田，諸佛菩薩又以眾生為福田。站在自己的立足點上看出去，他人向我學的，實在不多；我向他人學的，則的確不少。我要學的是他人的長處善處，他人要向我學的，也是長處善處，故我應該常常自問：我有多少長處善處去讓他人來學？他人的長處和善處，我又到底學得多少？因此，我對我的弟子，要生一種慚愧心，我對我的師友，要懷一種恩義之情。

在儒家的五倫之中，沒有師弟一倫，原因是師弟的倫理關係很難分得清楚。師弟之誼，有同兄弟，有同朋友，也有同於父子的，但看師弟之相處相契的程度如何而定。最親切、最深沈、最著實、最可愛的，莫過於父子之恩情，所以師弟相得而達最高境界時，便同父子一樣了。我們知道，孔子當時最喜歡，也最值得他喜歡的弟子，便是顏回，故孔子與顏回之間，便是一種父子的情分了。我們看《論語．先進篇》：「顏淵死，門人欲厚葬之，子卅：不可。門人厚葬之。子卅：回也，視予猶父也，予不得視猶子也，非我也，夫二三子也。」顏回將孔子當作父親看待，孔子也願意將顏回當作兒子看待，可是孔子的其他幾個弟子，為顏回舉行了隆重的葬禮，卻不像是孔子的兒子了，所以孔子非常難過。這是師弟若父子的一個明證。在佛教，我們更可發現很多類似的例子，佛說：「弟子於師應如父想，師於弟子應作子想。」師當愛護弟子，弟子當敬事於師。佛陀等視一切眾生如羅睺羅（佛的兒子），佛為四生（胎生、卵生、濕生、化生）慈父，佛陀常稱諸大弟子為法子。佛為法王，因稱文殊菩薩為法王子。所以我人一旦皈依三寶，就要生孝順、供養、信仰、禮敬之心，所以要稱三寶弟子為佛子，亦即三寶之子。那麼，父子的情分是怎樣的呢？孔子說：「父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」父子之間，不得互宣其醜，不得相揚其惡。佛教的《梵網經》上則說：「菩薩見外道及以惡人一言謗佛音聲，如三百鉾刺心。」《涅槃經》上說：「一闡提輩……沒三惡道……喜說法師過失故。」又說：「菩薩摩訶薩見眾生諸惡過咎，終不說之……恐眾生煩惱，若生煩惱，則墮惡趣。如是菩薩，若見眾生，有少善事，則贊嘆之……令諸眾生，發阿耨多羅三藐三菩提心。」因為佛

教在三世因果、六道輪迴的原則下，確定眾生之間無始以來，乃是互為師弟，也是互為父子的，所以我們對三寶、對佛法，固有一孝順之情，固不忍聽到他人的誹謗與自作誹謗；對一切眾生的過失，也不忍心去說，否則的話，既傷自己的悲心，又會引起眾生的下墮惡道之因（煩惱）。所以〈普賢菩薩行願品〉中要主張：隨喜功德與恆順眾生。我們學佛的人，不但對於三寶，要起孝順之心，即對一切眾生，都該存一感恩之念與孝子之心。我們雖也嘗為眾生的師友與父母，但卻應以父母之懷化為孝子之心，去順事眾生，在關懷愛顧之中，常帶一供養恭敬的虔誠，庶幾不落於施恩者的盛氣凌人。

五、師當如師，弟子當如弟子

在佛典之中，稱呼諸佛菩薩及弘化住持佛法的人，有時為導師，有時為法師，有時又為善知識，以及禪師、律師、經師、論師、和尚等等，現在且將目前流行的幾個名詞介紹一下：

（一）導師：稱為人天導師的，只有成了佛的人才夠資格，但是導師的身分卻並不限於佛陀，只要能夠負起引導善化指迷的責任者，都可稱為導師，所以並不限於出家人方可為導師，在家人之有引導善化指迷的能力者，也可稱為導師。

（二）法師：這是我們目前叫得非常順口的一個名詞，但願我們對它有些認識才好。《法華經．序品》：「發大乘意，常修梵行，皆為法師。」嘉祥《法華經疏》：「以人能上弘大法，下為物師，故云法師。」《三德指歸》卷一：「精通經論卅法師。」《因明大疏》卷上：「言法師者，行法之師也。」《大毘婆沙論》列有法師四法：1.廣博多聞，能持一切言辭章句；2.決定善知世出世間，諸法生滅之

相；3.得禪定智，於諸經法隨順無諍；4.不增不損，如所說行。《華嚴經．十地品》列有法師十德：1.善知一切諸法句義，2.廣為眾生宣揚妙法，3.隨眾問難悉能解答，4.說一切法相續不斷，5.隨順機宜說大說小，6.以法隨機令如法行，7.行住坐臥威儀無缺，8.發勇猛心精修善法，9.攝化眾生無有懈倦，10.修忍辱行成無生力。這些教條式的引證，非常枯燥，但是我們可以從這裡面得到一些知識，讓我們知道所謂法師者，究竟是怎麼一回事了。

（三）善知識：所謂法師，好像只有出家的大善知識才可稱得上，但是善知識者，卻不一定都是出家的僧寶，諸佛菩薩，現種種形，化種種身，都不失為大善知識。所以它的範圍很廣，如《涅槃經．光明遍照高貴德王菩薩品》：「善知識者，所謂佛、菩薩、辟支佛、聲聞、人中信方等者。」什麼叫作善知識呢？《涅槃經》說：「善知識者，如法而說，如說而行；自行正見，教人正見……自行菩提……自能菩提，亦教人修行菩提……自能修行信、戒、布施、多聞、智慧，亦能教人信、戒、布施、多聞、智慧。……不求自樂，常為眾生而求安樂；見他有過，不訟其短，口常宣稱淳善之事。」真要做到如此的要求者，實在很難，所以佛陀又說：「我為一切眾生真善知識，非舍利弗、目犍連等。」「雖有舍利弗、目犍連等，不名眾生真善知識。」可見，所謂善知識者，並不容易，佛弟子中，舍利弗智慧第一，目犍連神通第一，都不能稱為真善知識，何況是些等而下之的人呢？無怪乎持律謹嚴，學問廣博，雖如弘一大師那樣的人，他在福建弘法期中，還說自己：「冒充善知識，受了許多善男信女的禮拜供養，可以說是慚愧已極了。」（《弘一大師演講集》）

以上三條的引述，是說明為人師者所應具備的一些條件。至於做人的弟子，並且以學者自居的人，應該怎樣才算略盡弟子之道呢？《佛說忠心經》：「道成乃知師恩，見師則承事，不見者思惟其教誡；如孝子念父母。」四十卷的《華嚴經．入不思議解脫境界普賢行願品》：「求善知識，勿於身心而生疲倦；見善知識，勿生厭足；請問善知識，勿憚勞苦；親近善知識，勿懷退轉；供養善知識，無令間斷……於善知識所有功德，不應疑惑……見善知識隨煩惱行，勿生嫌怪。」我們又在《涅槃經》中看到，佛在往昔生中，行菩薩道，尋求佛法之時，他枯坐林中，忽聽有聲唱出兩句：「諸行無常，是生滅法。」當他聽了之後非常高興，因為他從未聽過這樣微妙透徹的道理，他想繼續再聽下去，卻聽不到了，他睜眼四顧，原來是一位面目猙獰的羅剎惡鬼。佛陀請他再說下去，那位羅剎惡鬼，竟說他已餓極，希望能有活人可吃。佛陀立即答應，只要有法可聽，聽了佛法證了果，再捨此一血肉之軀，又有何妨？那位羅剎惡鬼便接著說道：「生滅滅已，寂滅為樂。」當然，那位羅剎惡鬼，是善知識化身，不會真的吃掉佛陀。另外還有許多，佛在往昔生中為求佛法，不惜身為床座，不惜捨去一切頭目血肉與身軀四肢的種種實例，在此不作多舉。因為佛法難聞，能夠教我以佛法，就是我的大德恩人，我們不是去求大德恩人的過失，而是去求他所能說的佛法，正如蓮花生於污泥，我們欣賞的不是污泥，而是欣賞從污泥生出來的蓮花。

總之，師弟之道是雙方面的，人人互為師弟，並不是在互求瑕疵，互求過失，而在互求諒解，互求彼此的善道，長養彼此的善道。所以《阿難問事佛吉凶經》要說：師弟之義，義感自然，當相信厚

視彼若己，己所不行，勿施於人；弘崇禮律，訓之以道；和順忠節，不相怨訟。弟子與師，二義真誠；師當如師，弟子當如弟子。」各自站在自己的本位上，自求如師，自求如弟子。自己是師表的身分時，自問是否已夠師表的資格？若是弟子的身分時，則要自問，是否已盡弟子的孝道。人人都向自身求過，向他人求善，才會建立起和敬可樂的師弟之道。

六、師弟的類別

世間一般的師弟，並無類別可分，佛教的師弟，則有許多類別。一個出家的比丘，有兩種師：親教師（戒和尚）與軌範師，軌範師又分屏教師、羯磨師、教讀師、依止師、十戒師。屏教師與羯磨師是受戒師，教讀師是教授經論與律之師，依止師則為依止而住之師。教讀乃至僅僅一偈或四句，依止而住乃至僅僅一夜，即為其師。未滿五夏或滿五夏而不知律，均須隨親教師而住，若離親教師，則應隨處而求依止之師，終身不知律，終身不離依止。事師之禮，完全相同，唯見親教師，即離依止師。師有過失，弟子亦應相諫相勸，否則得罪。弟子有過，師應善教，師不如法教弟子，師則得罪。如果只貪弟子利養，而不如法而教者罪過是很大的。

（《今日佛教》三九期）

由我受了沙彌戒說到戒律問題

從今（一九六〇）年農曆六月十二日上午開始，我總算是個合法的出家人了。

一、出家與受戒

說來真慚愧，也真罪過，我雖早在十來歲時，已經披剃出家，做過幾年經懺，也受過幾年的僧伽教育，但我始終沒有一個受戒的機會。民國三十七年（西元一九四八年）春，上海龍華寺開戒，我請示師父，師父以我年齡不滿二十歲，不合法，故不准受戒。其實，近世以來，各戒期中，不滿二十，即予具足的，已比比皆是，那不過是師父的一個藉口而已，唯恐徒弟受了戒，羽毛豐滿，展翅而飛。事實上，我雖沒有具足，當時已經離開小廟，就讀於上海靜安學院。最後，不但離開了師父的小廟，也離開了靜安學院，離開了大陸，隨軍到了臺灣，這也可說是我「叛逆」行為的最大表現，但我仍以此一「叛逆」而感到慶幸。否則今天的我，不知會是什麼樣子了。

我在靜安學院時，為了隨眾，早晚上殿堂，以及經懺佛事，照樣搭七衣並持具，尤其當時的學院規制比較方便，所以我雖冒充，卻少有人知道，但我也不知道那是一種犯罪的行為，是盜法、是賊住！如今看律，回想起來，不禁驚恐失色。我那小時披剃的常住，對我雖無多大的栽培，但飲水思源，我之能有今天，能在軍伍十年之後，仍然走上出家的道路，實在還是種因於小時第一位師父及師祖的接引。故直到目前為止，我雖違背他們的意向而離開了他們，但我依舊懷念著他們，正如我的離開父母，並非出自父母的主動，但卻不能忘懷父母的恩德。正因為我的恆不為恩義之所纏裹，故對每一恩義，恆能抱一由衷的懷念。

出家受戒，在佛陀的時代，本來是一回事，如果有人向僧團中求出家，出家披剃之後，僧團證明，便是具足比丘。至於沙彌戒，由羅睺羅出家開始，小兒出家，什麼禮儀規矩都不懂，所以不能具足，因此先要經過一個時期學習的階段。小兒出家不能做什麼，只能趕趕偷吃食物的鳥雀，所以由七歲到十三歲的出家小兒，叫作﹁驅烏沙彌﹂。十四歲到十九歲，已可合乎學法的要求，故稱﹁學

法沙彌」。這一階段，主要是在學習僧團的生活以及出家人的威儀，所以在此期中，雖為沙彌，僅受十戒，但是比丘威儀，都該學習，這在「沙彌威儀」中，可以看出。到二十歲的年齡，應該是具足比丘戒的時候，然如因緣不足，證師不夠（受沙彌戒須二比丘授，比丘戒即使在邊地亦不得少過五比丘授），或其他緣故，而不得受比丘戒的，仍然先受沙彌戒。不過，有別於二十歲以下的沙彌者，稱為「名字沙彌」。因此，依照佛陀的當世，人之出家，不滿二十歲的，必須先受沙彌十戒，已滿二十歲的，沙彌戒與比丘戒，可以連接秉受。

至於我國內地佛教，各小廟帶了小和尚，除了送去戒常住受戒之外，絕少先受沙彌戒之事例，所以自明代以後各處開壇傳戒，也以沙彌戒、比丘戒、菩薩戒，三壇一期授完為原則，事實上，流弊缺點，不如法處，也就因此叢生。一般人，往往在剃光腦袋，穿上「僧服」（其實是漢裝）之後，便自以出家人自居，他人也以出家人相視。實際上，剃頭改裝不受戒，只是一個光頭白衣，剃髮居士，那能稱得上出家人?

二、戒和受戒

在佛陀時代的印度，宗教風氣普遍，直到現在仍是如此。各宗教都有他們各自的戒律，比如五戒：佛教有，婆羅門教、耆那教、瑜珈派也都有，只是大同小異，尤其是殺、盜、淫、妄四戒，幾乎是各種宗教共同遵守的軌範；其在威儀方面，也都大同小異。我們知道，跟隨佛陀出家的群眾，絕大多數是來自三迦葉、目犍連、舍利弗等的外道弟子，以及釋迦種的貴族，即使少數賤民，他們未曾皈依佛陀以前，也有他們的宗教信仰。正因為原來就是宗教徒，就有他們的宗教生活，所以一旦改奉佛教，奉佛戒律，自也並非難事，尤其是根器深厚的聖弟子們，一出家便得聖果、證聖位，便與道共戒或定共戒相應。所以他們不必經過長時間的學律階段。但到佛滅之後，尤其到中國，律書多了，律義繁了，加上中國的社會，

缺乏宗教生活的基礎，要想一進佛門，便可比丘具足，實在是件難事。特別是一般後世的小廟，師長不知戒律為何物，自己不解不持，他們的子弟，也就無從知解，無從受持。等到子弟稍長，送去戒壇受戒，算是了卻一樁心事，表示小和尚已經成人了，受戒回去，便以成人身分看待，除了這一俗情的意義，毫無受戒的本質可言。同時，小和尚受戒之先不學律儀（也有的例外），同時戒經規定，不受大戒不得聽律，不得聽，自也不得看，受戒期中，僅僅三、五十天，但使熟背二百五十條文的戒本，已不容易，要他們逐條遵守，生死不渝者，恐怕千萬不得一。再說，戒期圓滿，戒牒到手，返回小廟之後，戒本也將束之高閣，甚至終身不再翻閱。像如此的受戒，究有多大的意義，實在很難評斷。以此看來，我沒有草草了事地去提早受戒，倒是一件幸事。無怪乎弘一大師要說：「從南宋迄今六百年來，或可謂僧種斷絕了，以平常人眼光看起來，似乎中國僧眾很多，大有達至幾百萬之概；據實而論，這幾百萬中，要找出一個真比丘，怕也是不容易的事。」弘一大師，持律謹嚴，但他自驗，他連沙彌的資格還夠不上，僅是一個多分的優婆塞而已。為的是非真得戒，不得傳戒。所以明代紫柏大師，雖嚴以律，然猶終身不傳戒，乃至是沙彌十戒。明代藕益大師，晚年勤研以律，故畏而捨比丘戒，在佛前禮《占察懺儀》，求得清淨輪相，拈得沙彌菩薩戒；因此他的兩大出家弟子成時與性旦二師，連沙彌都不敢稱，而退以優婆塞自居。另有人問壽昌禪師：「佛制比丘，不得掘地損傷草木，今何耕種芸獲？」壽昌的回答是：「我輩祇悟佛心，堪傳祖意，指示當機，令識心性耳，正法格之，僅稱剃髮居士，何敢當比丘名。」

根據律制，不得戒不能傳戒，證師之中僅僅一人或數人得戒，餘不得戒乃至有一人的戒不清淨，戒弟子也就無從得戒。但是真要如此認真，中國的佛教無真比丘，或真比丘的數字不夠，便不能傳戒；不傳戒，佛門之中的出家僧眾，也行將絕跡；僧眾絕跡，佛教也就無由住持，無從生存了。所以近世傳戒雖不如律，傳戒的佛事，仍需有人來做，方便做去，只要不太離譜，仍有大功大德。

我們讀明代讀體大師見月老人的《一夢漫言》，當時受戒之難，實在難以言宣，講師雖多，傳戒則非律師莫辦。見月老人為求比丘戒，為求律師傳戒，當時只有南京古心律師，中興南山律儀，但已涅槃，他的法嗣三昧和尚大弘毘尼，然又山水萬里，旅途艱難。見月老人那時只有三十二歲，所以發大心願，不惜跋涉萬里，也要求受比丘大戒。但是當他到了江南杭州，又聽說三昧老和尚去了五臺山，趕去之後，又因無衣鉢，見了三昧老和尚，仍不敢說是去求戒，僅得數語開示，隨即禮謝他去。後聞三昧老和尚到了北京，便又趕往北京，但因兵亂，便復南回。因此他的同道覺心師喟然卅：「我等自滇而南，自南而北，今復自北而南，往返二萬餘里，徒勞跋涉，志願罔成。」這種為道尋師的苦心苦行，我們讀了，也不禁為之潸然淚下。直到他三十六歲那年，三昧老和尚已出北京，到了揚州府石塔寺開戒，求受比丘大戒，才算如願以償。也許正因為當時受戒之難，所以當三昧老和尚，受請住持南京寶華山，見月老人擔任教授及監院職乃至住持之後，後輩受戒，也就容易方便得多了，但是一到後來，竟又變成了徒有其表的形式而已了。這恐不是三昧和尚及讀體大師的始料所及！

憑良心說，如今受戒，無論比丘、比丘尼戒，都是不如法的，但在這個無可奈何的末法時代，雖不如法，雖不能真正得戒，受戒這一形式，還是需要，最低限度，在受戒之時，也可徹底懺悔一下。好讓新戒的自心清淨一番，雖不得戒，但可得一安心，也可種種善根。受戒是在至誠殷切地懺悔過往罪障，策勵未來的道業，所以我還是希望受戒。

三、我要受戒

談到我受戒的經過，不妨將這次出家的因緣順便說一下。

自一九五八年春天開始，我的背部便感到疼痛，一病年餘，中西醫藥罔效，各種科學方法的檢查，例如：照X光片即達十六張之

多，仍未查出病源。到一九五九年六月，身體衰弱不堪，身高一百七十二公分，體重只有四十八公斤半，所以請准病假休養，同時也著手辦理退役的手續，承長官的愛護及現在的剃度恩師東公老人等的協助，總算如法如願地脫離了軍人的身分。我以小和尚的身分，隨軍來臺，來臺之後，雖處軍旅之中，卻未有過「還俗」的意念。所以一旦離開軍中，仍然回到原來的崗位。最初有些師友向我建議：你是出過家的，你也有你的剃度師，這次回來，自可不必疊床架屋，再找一頂師父的帽子戴在頭上；正像其他服役的青年法師一樣，過了一個時期軍人生活，兵役期滿歸來，仍不失為法師。但我考慮再三，我雖有過師父——現在也不否認那位師父，然我沒有受戒，即使受了戒，處身軍中十年，也該視同捨戒還俗。小時出家無知，現在再度回來，不能繼續糊塗了，故我決定，一切重新開始。同時以我的看法，剃度師者乃是度我出家的慈航，怎會成為我的帽子？

至於受戒的問題，師友們見了面，每每問我怎麼打算？若以我曾於僧團中住過幾年的經歷來說，即使不再受戒，一切律儀，也未必見得比時下的其他新戒差得太多。但不受戒，又與佛制不合。人家稱呼我為法師，我固不足稱為法師，竟還是個光頭白衣，因果怎敢承當！所以有人主張我受一個改良戒，還回佛陀時代的原始面目，不拖時間，也不鋪張；不必唱，只要唸；不繁複，求簡要；不必種種儀節，但求殷切莊重，請到三師七證，即可受戒具足。這在於我，當然是非常贊成的。可是經過數度的研究，特別是恩師東老人的開示，又覺得改良戒雖好，所負的責任太大。如果我來開頭，勢必有人效尤，如今的受戒，雖不理想，但在個把月的戒期之中，總還過的是僧團的生活，總還可以學到一些威儀，聽到一些道理。如果大家連這一點點薰習的機會都沒有了，一剃光頭，便可具足，具足之後，各處小廟之中，更無僧伽生活的薰習機會了。那麼，除了服裝之外，出家人與在家人的不同，也就很難分別了。果真如此，未來的佛教，還堪設想嗎？我是首創弊端的人，我的罪業，自也更加不堪設想了。所以改良戒一案，還是留待以後從長計議。

但是，我對受戒的要求，一天比一天地迫切起來，一方面，我在主編《人生》雜誌，不得不與各方的作者與讀者之間取得書信的聯絡，師友們來信多以法師相稱，實質上我還是個白衣，所以此一法師的稱謂，也成了我良心上的負擔。其次，有些虔誠的長者居士，見了面便是頂禮，有一次有位老居士來訪，他向我頂禮，我覺愧不敢當，故也陪著他一同頂禮。事後他說：這是不可以的，法師還禮居士，居士豈不招罪？但我怎麼說呢，因我也僅是個服飾不同的居士而已。再次，我雖不再希望替人家做經懺，我住的中華佛教文化館，也不是經懺門庭，但是由於多方的關係，每月之中，總還有著少數幾堂佛事的應酬。我是常住的子弟，常住有佛事，豈可不做，然而每做佛事，大家都搭衣，獨我一個，自也不能例外。這是極其罪過的事了，我在明知故犯，明目張膽地自欺欺人，自盜盜法。我每搭一次衣，必受一番良知的譴責，必向佛前懇切地懺悔，我真不知究竟是什麼業障，使得我三番兩次地犯罪盜法？

四、四終於受了沙彌戒

當我將這些感觸稟告恩師東老人之後，東老人非常慈悲，開示我說：「受戒要待因緣具足，如今沒有聽說何處準備開戒，為求權宜之計，我想你先去受一個沙彌戒罷。若去請求臺北華嚴蓮社智老和尚，或許可以慈悲的。」

終於智光老和尚慈悲了，但是受沙彌戒，必須於說戒的前一晚上，先做懺摩，智老和尚希望我的恩師東老人替我先做這堂懺摩的佛事。東老人看了初壇的文疏之後，發現懺摩是要唱的，而且儀文很多，不是一個人可以做得了的，所以不便馬虎了事，示請新店竹林精舍隆泉老法師慈悲成就。

我真感激極了，這些長老們，都對我非常慈悲，我去竹林精舍拜見證蓮老和尚及隆泉老法師之後，他們一口答允：「你既能夠發

心，我們應該成就。」那天是農曆六月初八，約好十一日晚上帶了海青去做懺摩。

農曆六月十一日，天氣非常燠熱，晚飯之後，懺摩儀式照樣進行，隆泉老法師，黃鞋、黃袍、紅袒衣、展大具，並請佛聲法師及慶規老和尚站班引禮，持誦唱唸。唱完戒定真香讚，在三遍香雲蓋，禮佛三拜之後，我的內衣褲已因流汗而濕透，壇上三師，也是汗流如注，這使我非常感動。接著長跪合掌，傾聽上隆下泉阿闍梨朗誦：大德一心為弟子聖嚴……，一一懺悔，而到同唱「往昔所造諸惡業……」時，我渾身都在流汗，眼中也在流淚。隆泉老法師，一字一句，唸得非常清楚，音調極為殷重，好像每一音節，都能激動我的脈搏，啊！這樣的情境，有生以來，要算是第一次經歷了，以往參加許多佛事，從未有過如此微妙和痛切的感覺。好像只有當時的我，才真正地投入了佛陀的腳下，感到了佛陀的真實性和存在感。後來我想，出家人為何一定要懺摩、要受戒，理由即在於此了。

十二日一早，懷著清涼輕快的心情，到了臺北市華嚴蓮社，早餐後，由成一法師布置戒壇，並也由他引禮站班。上智下光老和尚降重禮佛登座畢，我即長跪合掌，靜聽開示，繼而隨聲迎請諸佛菩薩，護法聖眾，降壇護戒。一迎請我即一禮拜，迎請禮拜之時，我又噙淚欲滴了，因為這時的氣氛，極其莊嚴肅穆。接著說戒、講戒、搭衣、展具。沙彌戒的佛事才算圓滿。佛事終了，雖只上午九點，但因天氣悶熱，老和尚與成一法師，已是一身大汗。如此熱天，穿單層衫褲猶覺太熱，何況加上海青與衣，我又偏偏在此大熱天裡請求傳戒，對諸阿闍梨及戒和尚，我真不知如何感激才好。

受戒歸來，搭衣持具拜禮恩師之後，我第三次流淚了，因為我想，我今年已三十，已是兩度出家，到此為止，才真是個合法的出家人，出家容易，要成為一個出家人，又何其難呢？再說，我雖受了沙彌十戒，今後的歲月，能否受持，則又有頗多的問題，因以弘一大師，畢生弘律，也只自稱多分優婆塞，何況是我？如果徒備受戒之名而無持戒之實，不但有負佛教，也該愧對此番出家的初衷。

前後思惟，兩顧茫然，自主毫無把握，能不愴然淚下。我不是一個善於流淚的人，但到如此情境之下，竟又抑制不住。

五、中國佛教的戒律問題

但是，目前的中國佛教，對戒律的問題，還有許多地方，急待解決。憑良心說，中國的佛教，自來精於律行的高僧，在比例上總是佔的少數。事實上，律本之中，有些條文適合於佛陀時代的印度社會與印度民族，未必適用於今日的時代社會與中國民族。佛制受戒出家，捨戒還俗，一人在一生之中，可以數度出家也可以幾次還俗；佛制半月半月誦戒，犯了重戒逐出僧團，犯了輕戒如法懺悔。中國佛教半月半月誦戒，僅限少數道場，誦戒也只徒有具文，佛陀時代的白眾懺悔，那種真誠坦率的風氣，已蕩然無存。但是佛陀入滅之時，告誡弟子，後世當以戒律為師，復興佛教，重振佛教的宗教精神，似也捨去弘律莫由。本來，戒律之中包含德行及威儀，出家之後必須學戒持戒，乃是理所當然的事。一個宗教徒之成為一個不同於非宗教徒者，端在其舉止行為之中表現出，如果不學戒而想成為一個卓越的宗教家，那是很難的。我很慚愧，不足言戒，冒昧寫來，已有褻瀆之嫌，鑑於戒律問題的嚴重，雖不敢說，已經說了如許，願諸精於律學的大德，對中國佛教的戒律問題作一番整頓與改進，否則苟安因循，終究不是辦法。

（一九六〇年七月十五日於北投，《人生》一二卷八期）

受戒燃香是必要的嗎?

相信當我寫了這個問題的見解之後，不贊成燃香疤的人會反對我，贊成燃香疤的人也會敵視我，因為我是既是贊成，但也反對。

依照一般以訛傳訛者的想法，認為受戒與燃頂香，是一體的兩面，根本就是一回事。如果受戒而不燃頂，此一受戒的身分，簡直無法得到多數人的承認。並以為頂香燃得越多，戒品也就越高，因此有人以為沙彌戒燃香三炷，比丘戒燃香九炷，菩薩戒燃香十二炷。其實，小乘戒根本不許故意損傷身體，若故意損傷者，便是犯戒，《十誦律》中有明文規定，故意自斷手指者，犯惡作罪。既不許故斷手指，自也不許燃燒手指，至於是否能燒頭頂，自亦可以推想而知。所以西藏的喇嘛，沒有燃香的規矩，他們雖行的是大乘密教，雖也主張苦行；而南傳的小乘國家，根本無此見聞。那麼，沙彌與比丘戒，都是小乘戒，小乘戒並沒有燃香的行門。唯有大乘菩薩行，才有燃香一門。

燃香的最大根據，乃是《梵網經》，以及《梵網經》的諸家註疏。《梵網經》輕垢戒第十六條中說：「見後新學菩薩，有從百里千里，來求大乘經律，應如法為說一切苦行，若燒身、燒臂、燒指，若不燒身臂指供養諸佛，非出家菩薩；乃至餓虎狼師子，一切餓鬼，悉應捨身肉手足而供養之。後一一次第，為說正法，使心開意解。」

此一苦行，是教出家菩薩燒身、燒臂、燒指，是教出家菩薩捨了自己的身肉手足，供養餓虎狼獅子及一切餓鬼。

至於燒身供養諸佛的記載，除了《梵網經》，其餘大乘戒經，多無明文規定。但在其他的大乘經論中，倒是有的，例如《法華經》的〈藥王菩薩本事品〉，就有燃身供佛的記載，並且得到八十億恆河沙世界諸佛的同聲讚歎：「善哉，善哉！善男子，是真精進，是名真法供養如來。」天臺智者大師，也在讀到此處，而得豁然大悟，寂而入定，親見靈山一會，儼然未散。可見燒身供養諸佛的功德，是不可思議的了。所以《法華經》的同一品中又說：「若有發心，欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指，乃至足一指，供養佛塔，勝以國城妻子，及三千大千國土山林河池，諸珍寶物，而供養者。」

但是，我們應該明白一個事實：藥王菩薩之能行此苦行道者，已非一般凡位的初發心菩薩可比。他先服諸種香料而滿千二百歲，再以香油塗身，再以神通力願，而自燃身，燃燒之後，又經過千二百歲，其身乃始燃盡。

那麼試問：我們誰能有以神通力願而自燃身的工夫？誰能將此血肉之軀一燒便可燒上一千二百年呢？

至於為了求聞佛法，而能不惜捨身的例子，佛經中很多，所以《華嚴經．入法界品》普賢菩薩曾對善財說：「我法海中，無有一文無有一句，非是捨施轉輪王位而求得者，非是捨施一切所有而求得者。」但那都是忍位以上的菩薩，處身於沒有佛法的環境中，才是如此的。另外，自捨身肉手足，而去供養餓虎狼獅子、一切餓鬼，為的是慈憫眾生，並願以此捨身相飼的方法，來攝化接引他們，所以《梵網經》的同一條中，接著便說：「後一一次第，為說正法，使心開意解。」故而菩薩為度眾生，三千大千國土，無有一處不是捨身肉腦髓之所。菩薩為救饑民，可以變作一座大肉山，由人分割；可以化作大魚，由人取食；為救一隻鴿子，可以國王之尊，生割身肉以代。雖然鮮血淋漓，仍舊不以為苦。但此也是聖階的菩薩，才能做到。否則，既已捨身而飼餓虎狼獅子等在先，何得仍能「一一次第，為說正法，使心開意解」之在後呢？同時，未登忍地，即使有其捨身的大心，捨身之際，卻不能沒有痛苦的感受了。既在痛苦之中命終，命終之後的去向也就很難自主了。因為凡位的眾生，業障多於善因，定業重於願力，所以痛苦而不瞋者很少，瞋心而不墮者不多。故於《梵網經》的輕垢戒第三十八條，便規定菩薩不得故意到難處去，否則便是犯戒，難處之中，包括：「國難、惡王、土地高下、草木深邃、師子、虎、狼、水、火、風難，以及劫賊、道路毒蛇」等等。這與第十六條所說，並不相違，那是指的聖位菩薩，這是指的初發心菩薩。聖位菩薩，捨身飼於虎狼，因他能夠攝度虎狼，初發心菩薩雖被虎狼連肉帶骨全部吃光，虎狼不唯不能得度，反因吃了行道的菩薩而業障更重。因此可知，捨身的功德及其精神是偉大的，但在初發心的菩薩，自己尚未站穩

腳步，切莫輕言捨身，否則種了苦因，仍得以苦報來受，那是很不合算的事。

我們在佛典之中，可以看到捨身燒身的記載，即在《高僧傳》中的〈忘身篇〉及〈遺身篇〉中，也不乏其例。或為衛護佛法，或為度生悲願，或為功德的祈求，故其每能發生很大的作用，其中自有聖位的菩薩示現，然也不能說絕對沒有凡位的行者。但是這種法門，如果自己沒有把握，或者不到緊要的關頭，最好不要貿然使用，因為色身雖不值得重視，色身卻是修道的工具。如果功力不夠，慧力薄弱，一味貪著於功德的追求，便去燒身捨身，充其量只能生天享樂，樂盡還墮三塗，要不然還可能墮到魔王天去，那就更慘了。

再說到燃頂的行門，在佛典中，自亦不乏根據，並且不唯燃香，甚而尚有以刀剜去頂肉，灌注香油，以頭頂而做燈盞來點燃的。這種行門，的確可敬可頌，但也不是勉強得來的，如若虔敬之心不足，忍耐之力不夠，那是受不了的。同時，《梵網經》的規定，只是燒身、燒臂、燒指，也並未要人燃頂。或有解者以為頭是人體的最上部位，也是最尊貴處，所以用燃頂來象徵或代表燒身的意思，這一解釋，當然也有道理。不過我們必須明白一個事實，《梵網經》雖然要求出家菩薩，必須燒身、燒臂、燒指，並須捨身以飼獅狼餓鬼，但卻並未說明，凡受菩薩戒的比丘，必須首先燒身或捨身，若不燒身捨身，便不得戒。尤其並未規定在受菩薩戒前的出家人必須燃頂，才能得戒。所以燃頂這一節目，也不是授出家菩薩戒的必經過程。燃頂與正授戒禮，根本就是兩回事。如說出家人求菩薩戒，燒身捨身在前，受戒得戒在後，身既先已燒了捨了，還由什麼東西接納戒體呢？難道是受的幽冥戒嗎？如今燃頂，雖非燒身捨身，但此燃頂的根據，乃是同一源流。

我本人絕不反對燃香，但應出於各自的心願；在授出家菩薩戒之前，或在講解《梵網經》之時，戒場的戒師，開示戒子應行苦行，這是必要的。苦行的最大意義，是在體察此一有生之患，只要有生死，便有痛苦，痛苦則以燃火燒肉為最難忍，然而燒肉雖痛，

死的痛苦比此更甚。為了警策行者不要樂不思蜀，而將生死大事棄諸腦後，並將眾生的痛苦，置諸不理，所以要燃香；為了表示並不貪著此一血肉之軀，若有必要，隨時可以捨卻此一血肉之軀，所以要燃香。有人說：燃香絕對不痛，如痛便是業障。這是存心的妄語！尤其要求一個求受菩薩戒的初發心者，燃香而不感覺痛，除非他是個再來人，否則就有些過分了。事實上，燃香的目的，不在使人感覺不痛，相反地倒是希望行者能夠體味一下痛苦的感受，使其對於自利利他的工夫上面，有所警惕。有人誤解燒身供佛的本義，以為佛菩薩喜歡接受我們用肉體來焚燒供養，所以燒身有大功德。倘若當真如此，佛菩薩之比諸血食的鬼神，也就高明不了多少了。其實，燃香供佛，並非供養身外之佛，而是供的自性佛，由於發心燃香，益加精進，對於成佛的階層，必將日漸接近，所以是供自性佛而非供的身外佛，諸佛之所以讚歎藥王菩薩燒身供佛，乃在讚歎其道心的堅固，苦行的偉大，並不是因為受了燒肉的供養而感到歡喜。佛是究竟圓滿了的人，佛還缺少什麼嗎？佛還需要我們以燃香燒身來供養嗎？因此，戒場對於苦行的開示，固然必要，菩薩戒前的規定燒香，則大可不必，若有發心燃香者，應加讚歎，如果不想燃香者，則不得勉強。燃香的時間，也不必規定，任一時間發心，任一時間皆可燃香，燃在頭頂固佳，燃在其他的部位，也未嘗不善。

當然，歷來戒場燃頂，並未「強制」執行，並且有的戒場規定只准燃三炷，竟還有人要求燃六炷與九炷的，戒師不許，新戒則有自動於私下加燃的，筆者便是在如此的情形下，燃了九炷。但是有些不願燃頂的人，在群眾心理與集體行為的影響下，便不得不跟著隨眾了。這有一個事實，可資說明。我有一位同戒，他本反對燃頂，後來因我在私下燃了九炷，他的師父問他是不是也願意燃九炷，他初有難色，繼而看看我的表情，似乎並不介意，於是他說：「好罷，我也燃九炷。」這是我影響了他，但他以後有沒有埋怨我，卻不得而知了。

燃香非比燒身，痛苦究竟有限，即非聖位菩薩，未嘗不可實踐，但最要緊的，是在出於各自的真正發心。否則的話，教者與燃

者，不但皆無功德，並且都有罪過。如說，一味肯定「若不燒身燒臂燒指，即非出家菩薩」，頭頂燃香，卻並不等於「燒身燒臂燒指」，菩薩自初發心的凡夫而至成佛，共有五十二個階位，不必要求凡位菩薩，事事皆向聖賢位者看齊。否則，《瑜伽菩薩戒本》可開七支罪，《攝大乘論》可開十惡，也跟著開嗎？非地上菩薩，那是不許開的。再說，沙彌受菩薩戒，也算出家菩薩，沙彌若於受菩薩戒前，若一燒身，固然連菩薩戒也求不成，若先燒臂燒指，而受菩薩戒，但又不能像藥王菩薩那樣，以大願力而使燒去的臂指復原，無臂與無指，竟又成了求受比丘戒的障礙了。

我不反對燃香，但我希望以後的傳戒道場，對於燃香一節，能夠加以考慮改良。我很贊成改革的作風，但卻不能同意過激的批評。有人說燃頂的動機是出於戒師的規定，燃頂的目的，則皆在於偽善虛榮及面子的鼓勵。這種批評，未免太過。勉強人家燃頂，固然不對，難道自願的燃香，也不許可嗎？難道就不承認宗教情緒的具體表現嗎？我們批評時弊，是對的，如要離開宗教的本位，便錯了。否則，與胡適罵佛教的羅漢、和尚、尼姑都不思做人，有什麼不同呢？

還有人做考據工作，以為和尚燃頂，是出於清代順治皇帝的殘酷通令。我不知道這有什麼信史可以作為根據，我卻可以證明和尚燃頂，並非始於清代順治的通令。明末崇禎五年（西元一六三二年）蕅益大師三十四歲，結夏安居，燃香十炷，自恣日更燃頂香六炷，得沙彌菩薩戒（見《靈峯宗論》）。這比順治元年（西元一六四四年），早了十二年。蕅益大師以前，燃頂者，自亦不無先例。可見和尚燃頂的苦行，並非始於順治的通令。

誠然，中國受菩薩戒的第一人，是東晉末年的道進律師，他以三年的時間，在佛前感發菩薩戒體，但也未見其有燃頂的記載。以後求受菩薩戒者，雖然鼓勵讚歎苦行的功德，卻也未有規定非要燃頂不可。所以今天的我們，不得貿然廢除燃香，也不必規定新戒非要燃頂不可。我寫此文，知我罪我，其誰人歟？

（《海潮音》四三卷四月號）

論捨戒與還俗

在我國佛教史上，雖有好幾位人物，由僧尼還俗：例如：朱元璋還俗做皇帝，劉秉忠還俗做宰相，姚廣孝還俗做少師，武則天還俗做女皇。但是中國社會之對還俗的僧尼，總是不尊重，尤其是佛教界中對於還俗的僧尼不予諒解，實在是不幸。

正因僧尼的還俗，不受尊重，不得諒解，致使一些雖不能守持僧戒，甚至已經破了淫、盜、殺、妄——特別是犯了淫戒的出家人，仍然覆藏遮掩，不願還俗；即使因為知恥而偷偷地還了俗，還俗之後，便不敢在佛教界中露面了。

因此，我們必須檢討前者的不要面子，而應該同情後者的「不能見人」。前者是污辱僧寶的敗類，後者起碼也可算是知恥的好人。

這一問題，太虛大師曾經寫過三篇文章，依次是：1.〈告青年苾芻之還俗者〉，2.〈尊重僧界還俗人〉，3.〈不能守僧戒還俗勿污僧〉。（以上三文見《太虛全書》三四．六二五—六三〇頁）

但是直到如今，此一根深柢固的觀念，仍未有所好轉。我們見有犯了大淫戒的僧人，仍不肯還俗的；見有公然娶妻生子而仍披衣說法當住持的；見有因了情欲的逼迫，偷偷地還俗生子而不敢再到佛教界中露面的。

這是我們的社會，對於佛教教理認識不夠，對於基本人權未能尊重。特別是教內的人，甚至姑息犯戒而不還俗的僧尼，卻又不能原諒捨戒還俗的僧尼。

因為不學戒律，對於戒律的知識太差，竟以捨戒還俗為恥辱，不捨戒而犯戒，倒覺得無所謂。

最大的原因，中國佛教的僧尼，沒有僧團制裁的約束與保障，所以形成了這種局面。

但是我要指出：居於僧尼本位，即當守持僧尼的戒律，若不能夠守持，應該立即捨戒還俗，僧尼犯了男女淫欲，便是破根本戒，犯一條當墮地獄九十二萬一千六百萬年。

除非是個不信因果、不信佛法的人，即當相信佛的戒律不是僅僅用來嚇唬人的。

身為一個出家人，不能守持根本四條戒，還算什麼出家人?

我們要知道，出家與在家的最大不同處，便是戒絕男女的淫欲行為。在五欲之中，以淫欲之樂最為殊勝，所以要發心出家，實在不是一樁簡單的事。但是在比丘戒的四大根本戒中，卻以盜戒最難守持，淫戒當算其次，凡是不與而取，過了五磨灑的價值，即成大盜，破根本戒。大淫戒卻要男女既成相交的事實，才能構成破根本罪，只要能夠稍加自持，淫欲心起，即予克服，犯大淫戒是不太容易的。

然而，僧尼犯戒的最易受人注意者，卻又是淫戒，煩惱最難克服的，也是淫欲。由於生理上內分泌腺的刺激，如再加上外境異性的不斷誘逼，若無堅決的意志與不拔的信念作為立足的基礎，隨時作克己的修持者，破戒的行為，便很可能促成。但若稍有羞恥之心，只要男女雙方有一方能夠警覺，便不致於破戒。再說，出家人的生活，也沒有在家人那樣隨便。

不過，僧尼的自動還俗，大多數，是由於男女的情欲所引起。少數則由於興趣及事業等等的其他因素。所以比丘戒中，說到捨戒還俗的，也僅淫戒一條。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》中說：「勸他歸俗，得吐羅（偷蘭遮）罪。」我們應該讚歎出家功德，不要勸人還俗，勸人還俗是有罪過的。所以我們當勸受了煩惱逼惱的僧尼們，應先試做修

持的工夫，比如：念觀音聖號及彌陀聖號，或者禮拜，或者懺悔，或者請大德開示。如果一切均無效用，均不能夠克制時，則不妨勸其還俗，此義在《律攝》中有詳細說明。

比丘還俗，可有三次（亦說可有七次）。也就是說：有三次出家受戒，三次捨戒還俗的機會，到第三次捨戒還俗之後，才不能再來出家受戒。

比丘尼捨戒還俗，只許一次，《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三〇中說：「苾芻尼一捨法服已歸俗者，不應更令出家，若與出家者，師主得越法罪。」《十誦律》中也說：「比丘尼一返戒，不復聽出家受具；若捨戒已，轉根作男子，與受比丘戒，不犯。」

事實上女人對於煩惱比較有忍力，羞恥心也大些，男女互犯姦淫，總是以男的為主動者多。所以比丘可有三次還俗的機會，比丘尼則僅一次，至於由女根變為男根，實在不是尋常的事，故也不必指望。同時這也警告比丘尼們，如是好心出家的，不要隨便退心還俗。

捨戒還俗的方法很簡單：

《四分律》中說：「若比丘，厭比丘法，便云：﹁我捨佛、捨法、捨比丘僧等﹂，作如是語，了了說，是名捨戒。」又說：「若作是思惟，我欲捨俗，便了了捨戒，是謂戒羸而捨戒。」（思惟：我念父母、兄弟、姊妹、婦兒等，欲捨佛、法、僧。先思後說，即成捨戒。）

《摩訶僧祇律》中說：「若向五眾及白衣等言：我捨佛、捨法、捨僧、捨學、捨說、捨共住、捨共利……皆名捨佛，即名捨戒。」

《薩婆多毘尼毘婆沙》中說：「捨戒時無出家人，若得白衣，或佛弟子，非佛弟子，但使言音相聞，解人情，亦得捨戒，一說便捨，不須三說。」「受戒時，如入海採寶，無數方便乃得，故須三

師七僧，捨戒時如失寶，盜賊水火，須臾散失，亦如從高墜下，故對一人便捨也。」

由此可見捨戒，不必使用儀式，如果捨戒的人能夠深知佛法，懂得戒律的尊嚴，並不以捨戒還俗為恥者，可以在大眾僧前公開宣布捨戒，並於捨戒的同時，脫下僧服，換穿俗裝，宣布捨戒，亦宣布捨僧名而改俗名。這是最最光明磊落的事。如其還俗之後的職業與生活有困難，僧團之中，尚可勸請居士協助，或由僧團的師僧同道直接資助他成家立業，他雖然還俗了，但還是佛教徒。或退為在家菩薩戒，乃至最少仍是三皈弟子。他還可以為佛做外護。

如果沒有這種勇氣，或者由於情境的急迫，比如男女相互貪愛膠著，等不及向大家公開宣布捨戒，便要犯淫之時，不妨對面男女或任何一位懂事懂話的人，向之宣布捨戒。但是一定要宣布捨戒在先，男女淫行在後，否則即成破根本戒，不算捨戒。捨戒之後沒有戒罪，但有性罪。若不捨戒而去犯戒，便有雙重罪了，戒罪尤其可怕！唯其捨戒之後，必須還俗，若不還俗，即成賊住。

本來，捨戒還俗並不可恥，破戒戀棧才最可惡，故在泰國與緬甸等的佛教國家，皆以出家為光榮的事，出家還俗，也是平常的事，並且以為唯有還俗的人，才是標準的國民，他們不以還俗為恥，並以做過和尚為榮。所以他們沒有一個不捨戒的還俗人，也沒有一個犯根本戒的出家人。願意持戒，即可出家，受戒出家的大門隨時開著歡迎；不能持戒，當可捨戒還俗，社會上的職業，也多歡迎還了俗的出家人。

在我們中國，適巧相反，不以出家破戒為罪惡，竟以捨戒還俗為恥辱，這是顛倒，絕對的顛倒！

這有兩個原因：

（一）中國的出家人，能有謀生的技能者不多，即使有其謀生的技能，在家謀生，總沒有比出家受供養容易。再說，出家人當其出家之時，並不準備還俗，

他們的事業基礎，也就建築在出家的身分之上，如果一旦捨戒還俗，勢將前功盡棄，而去另起爐灶，所以雖有煩惱業障現前，仍無勇氣捨戒還俗。（這是不明因果，不知罪報！）事實上一個本不適宜過僧侶生活的人，他要勉強過下去，不唯痛苦，也將必有罪惡產生，他的事業也絕不會太好，何不及時抽身，乾脆還俗！有位心理學家說：當你發現人生的路向走得不對時，切不要怕與過去的教養和觀念斷絕關係。拿出勇氣，另闢生路。

（二）中國的社會，普遍地輕視還俗的僧尼，致使還了俗的，多有不敢承認他曾出過家，甚至不敢承認他是信仰佛教的；尚未還俗而又不能習慣出家生活的人，也就因此寧可生活在罪惡之中，也不敢輕易捨戒還俗。再有，佛教界中，也不原諒還俗的人，這在前面已經說過了。

補救的方法，是實行太虛大師的號召：「尊重僧界還俗人。」不唯尊重還俗人，更應該幫助還俗人，最低限度他們要比一般從未出過家的俗人更有信心，也更有教性。否則，犯戒不還俗，僧界不清淨；還俗不受尊重，戒羸（不能持戒）者又不敢捨戒還俗，實是佛教最大的不幸！

關於捨戒的問題，我想附帶說明一點：

佛教的戒律，分為比丘戒、比丘尼戒、式叉摩尼戒、沙彌戒、八戒、五戒、菩薩戒。除了菩薩戒，任何一種戒，均可捨，在生時不捨，臨終捨壽時也要捨。菩薩戒則一受永受，若不破重戒而失戒，盡未來際時，直到成佛，即使成佛，更無捨戒之理。

捨戒也有區分：比丘戒、比丘尼戒、式叉摩尼戒、沙彌戒，要捨即是全部捨，不可逐條捨。

八戒（八關齋戒），本來是六齋日分別受持。照理，每逢受八戒的當日，應於早晨向一比丘阿闍梨前受，所受僅是一日一夜，不是一受永受。故也無所謂捨戒。

五戒，可以分條受持，如果受戒之時已經全部秉受，受戒之後，覺得不能全持，即可分條捨戒。

菩薩戒是大乘戒，根據《菩薩瓔珞本業經》的說法，可以隨分受持，如覺不能持守之時，以理推之，當也可以隨分捨戒。

最要緊的，不可貪圖名譽好聽，受了什麼戒，如果受而不能持，便算犯戒，受戒犯戒則罪加一等！若盡最大努力，仍不能守持淨戒，即應捨戒。

根據蕅益大師及弘一大師的判斷，現時的中國比丘，當未得戒，但是，既居比丘之名，而犯比丘之戒，雖未得戒，當與得戒犯戒同科。

又根據蕅益大師及其弟子，雖然捨了比丘戒，仍未還俗的先例，可知不能持戒應捨戒，捨了比丘戒，也不一定就要去還俗。

於此研究，現時的中國僧尼，倒不妨考慮「捨戒」這一問題，否則尸其位美其名而無其實者，豈不是在日日招愆？

（《覺世》一八一期）

什麼叫作小小戒？

自從佛滅之後，「小小戒」一直是一個問題，佛將入滅之前對阿難尊者提到小小戒可捨的事，但在第一次的結集會上，卻被摩訶迦葉否定了。其經過情形是這樣的：

在結集三藏的大會上，阿難尊者恭敬地告訴摩訶迦葉說：「我親自聽到佛陀說：『吾滅度後，應集眾僧，捨微細戒。』」迦葉尊者便問阿難：「那麼你聽佛陀說那些是微細戒呢？」阿難則答：「那時因見佛將滅度，心被憂逼苦惱之所迷塞，所以沒有問。」於是，迦葉尊者，便訶責阿難：「現在說這樣的話，已不是時候了，你為何不先請問世尊？」隨即提由在會的大眾比丘討論，說到最後，有的以為除了四重——波羅夷戒，其他都是小小戒或微細戒。因此，摩訶迦葉便以結集大會召集人或領導人的身分，作了如下的決定：「若捨微細戒者，但持四重，餘者皆捨，若持四重，何名沙門？」又說：「汝等所說，皆未與微細戒合。隨佛所說，當奉行之，佛不說者，此莫說也。」（《毘尼母經》卷三）

我們知道，大迦葉尊者是頭陀（苦行）第一，他對戒律的持守，也是絕對清淨的，以他的個性，以他對比丘生活的看法與希望，主張不捨微細戒，乃是很有道理的。

但是，這個問題並未因此而解決，我們從比丘、比丘尼戒中，可以看到，有些條文是不能不受時空限制的，甚至在條文之中，由於結集者的疏忽，竟有重複的事實——比如《四分律》比丘尼戒的單墮九十七條與九十八條，是重複的；一百六十二條與一百六十三條，也是重複的。對此，古人雖有指出者，但卻無有敢以剔除者，那是為了尊重法寶，故僅指出而已。

近代有人主張，將比丘、比丘尼戒本（經）來重行編訂，剔除不必要的，存下緊要的。這一工作，的確值得吾人來做，但到目前為止，尚無一人膽敢來做，因為這一責任，太重大了，這是要對整個的佛法負責，也要對未來僧團慧命負其全責的事。

不過，我個人以為，我們可以不談捨去小戒的問題，只談如何來提倡守持重戒的問題，並且根據這一理由，而來編訂比丘、比丘尼的手冊，廣為流通，普遍遵行，那倒是個最好的辦法。當然，這要由知律的法師，數人合編，方始妥善。同時，這又要討論到重戒與小戒的問題，因為重戒固然要持，小戒也不能全部不持，否則，真要如摩訶迦葉所說的「若持四重，何名沙門」了。

什麼是小小戒或微細戒，我們雖不能肯定地指出，但在律典之中，總還可以找到一些蛛絲馬跡。

《摩訶僧祇律》卷二四說：「爾時，有摩訶羅出家，數犯小戒：別眾食、處處食、停食食、共器食、女人同室宿、過三宿（與未受大戒者）、共床眠、共床坐、不淨菓食、受生肉、受生穀、受金銀。」這些戒，都是波逸提以下的範圍，也都是威儀一類的戒。

又據《四分律》比丘戒單墮七十二條中說，凡是比丘而輕訶雜碎戒者，便犯波逸提罪，故也不得輕忽了小戒——雜碎戒也就是小戒的異名。什麼叫作雜碎戒？《四分律》於同一條的制戒緣起中，是說除了四事（四波羅夷）與十三事（十三僧伽婆尸沙），其餘便是雜碎戒。

根據《善見律毘婆沙》的解釋，從二不定法，乃至眾學法，都叫作雜碎戒。《摩訶僧祇律》卷一四也說：「雜碎戒者，除四事十三事，餘者是也。」《五分律》卷六則說：「（六群比丘言：）何用誦習雜碎戒，為何不……誦毘尼不過四事十三事二不定法，何用多知。」這又將二不定法不算雜碎戒了。

以《律二十二明了論》的解釋：「佛世尊立戒有三品，一小戒，二隨小戒，三非小戒。小戒者，僧伽胝施沙等；隨小戒者，是彼不具分罪；非小戒者，四波羅夷。復次，小戒者，諸戒中自性罪；隨小戒者，諸戒中所有制罪；非小戒者，四波羅夷等。」從這看來，除了四波羅夷，其他均屬小戒與隨小戒了。

《薩婆多毘尼毘婆沙》則以為：佛在最初十二年中，為無事僧（不生惡事者），僅說一偈：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業清淨，能得如是行，是大仙人道。」這便算是初期比丘的戒經。十二年後，為廣說二百五十戒的五篇七聚，名之為雜碎戒。照這樣說來，今天我們的戒條，不論輕重，都是雜碎戒了，都是小戒了。其實這一分別，是對無事僧的聖比丘僧團而言的，因為阿羅漢雖不受戒，也是比丘戒的清淨具足者。

又在《毘尼母經》卷三中看到這樣的記載：「見聞疑事，事有三處：一者波羅夷、僧殘及偷蘭，此名為戒；二者破正見住邪見中（名為見）；三者從波逸提乃至惡口，名之為行。」這是將戒律分為「戒、見、行」三部分了，但其除了波羅夷、僧殘及偷蘭，均非戒的範圍，而屬（知）見與行（為）的領域了。此之所謂見與行，或即指小戒而言罷！

佛陀是非常開明的，故在《五分律》卷二二中「告諸比丘：雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」佛陀主張菩薩要隨類應化，何況不能隨方應化？所以如來也早就知道，他所制的戒律，在他滅後，對比丘們將會發生困難，所以垂示阿難：「吾滅度後，應集眾僧，捨微細戒。」但對微細戒的範圍劃定，卻給後來的比丘們莫衷一是，雖是初次集藏會上的許多大阿羅漢，也得不到結論（摩訶迦葉的主張也是最大關鍵），何況我們這些末世的比丘！

不過，我們從上面所舉的徵引中，可以大約地判定，佛所說的微細戒或小小戒，可能是指二不定法以後的三篇，因為《摩訶僧祇律》、《四分律》、《善見律》，對於小戒或雜碎戒的劃定，都是指的四波羅夷十三僧伽婆尸沙以後而言。所以弘一大師也說：佛涅槃時云捨微細戒者，或即指此三篇以下威儀戒而言也。

但是，問題絕不會如此簡單，如果說：比丘除了四事十三事之外，其餘的戒律條文皆可捨去的話，那就談不上比丘的威儀了。所以弘一大師又說：且約最低標準而言，止持之中，四棄、十三殘、二不定法，悉應精持；作持之中，結僧界、受戒、懺罪、說戒、安居、自恣等，也應遵行。又說：威儀戒中的性罪，如故殺畜牲、故妄語等戒，仍須守持；此土最易受人譏嫌的，如飲酒、非時食，以及關係尼女諸戒等，皆應持之，其餘則可隨力而為（此係摘其大意，詳見其《弘一大師律學講錄三十三種合刊》）。

如今，我們很少有人知道微細戒是什麼的，也更少有人捨了微細戒的（既然不知，從何捨起）。事實上，雖然不捨，卻也根本未持，乃至四棄十三殘，也少有人持得完全的。因此，我們目前的問

題，不是在於如何來捨小小戒，而是在於如何提倡守持重要的比丘、比丘尼戒。

怎樣禮拜與問訊?

今人皈依三寶之後，皈依師的第一個責任，便是教授禮拜與問訊的方式。一般弟子，學會了禮拜問訊之後，此一佛教徒的身分，好像也就完成了。

其實，各種宗教，均有各該宗教的儀禮規定，即使是國家的軍人，也有其制定的禮節，禮節的使用，也就表明了一個人的身分。所以一般人的觀念，並沒有錯。

但是，在今日的佛教徒中，包括出家的比丘在內，能夠如法行禮，並且能對行禮的意義全部明白的，恐怕又不多了。

我們在拜佛之前，往往先有一個問訊的動作，問訊是什麼意思，則很少有人講說。其實，照文釋義，就是問候請安的意思，正像我們於日常生活中，和親友見了面，第一個動作是招手或點頭，同時嘴裡也得說一聲:「你好嗎?」「你近來好嗎?」在西洋人通常則是以「早安」、「午安」、「晚安」、「夜安」來表達。當與親友分別時，也會互相祝福幾句，比如「祝你身心愉快」、「祝你一路平安」、「祝你事業成功」、「祝你學業進步」、「祝你好運」等等。這些請安與祝福，都是在開始見面與臨行分別時用的，這以佛教的看法，就叫作問訊。佛教的問訊，絕對不是僅僅有個彎腰與舉手的動作而已。

在佛的時代，弟子們見了佛陀，固然要問訊，佛陀接見了弟子之後，照樣也要問訊（不是彎腰舉手）。並且也有常用的詞句，試舉比丘律中的一個例子如下:

阿難晉見了佛陀，禮足以後，即向佛陀問訊：「世尊少病少惱安樂住不？」

佛答：「如來少病少惱安樂住。」佛陀也問阿難：「比丘僧少病少惱安樂住不？乞食不疲，行道如法不？」

阿難答：「世尊，比丘僧少病少惱安樂住，乞食不疲，行道如法。」

這是一個很好的例子。但請不用懷疑佛陀不會有病有惱，佛為慈憫後世的比丘，也曾現有十種病惱，比如：頭痛啦、背脊的風痛啦、受人陷害啦、乞食空鉢啦，都是如來的病惱。所以弟子們見了佛陀，應該如此問訊。同時在經律中告訴我們，佛陀問訊弟子機會特別多，比如：有遠道而來的比丘，總是要以慈祥愷悌的口氣問訊他們：「不為食苦耶？行路辛苦耶？眾僧和合安樂住耶？道路不疲極耶？」佛陀時常巡視僧房，探詢病患的比丘時，總是要問：「比丘，調適不？不苦否？」

以此可見，今人的問訊，只是徒具形式，並不合乎要求。因為今人問訊，對於佛菩薩的形像，固然無訊可問，即對尊長比丘，也只行禮如儀而已。

還有一個與問訊同樣重要，而又同樣為我國佛教徒所忽略的問題，那便是「和南」一詞的運用。據義淨三藏的考證，「和南」一詞，根本是古人的訛譯，因在梵本佛典中，沒有「和南」一詞的根據，「和南」一詞，純係「畔睇」一詞訛譯而來，「畔睇」的運用，僅限於佛教，其義乃為禮敬。若《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一中，有一俗人對比丘說：「我等但知，見老婆羅門，即云跪拜，若見苾芻（比丘），便云敬禮。」

律中的禮敬與畔睇互用，但畔睇並非五體投地禮，畔睇可有兩種方式：一是但在口中一說，用表心意即可；一是欠腰而說即可，不必一禮到地。但也可以用於間接表達敬意的場合，比如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二中說：「時，尊者阿難陀，具傳佛教，

詣王白知。王言：『尊者，為我畔睇世尊足下。』」這與今人在書信中用「和南」致敬，是一樣的，唯用和南是錯的，用畔睇才對。

正因為「畔睇」不即是頂禮，所以在不便頂禮的場合，如闇處、髒處、鬧處等，但用口說畔睇某某即可。如在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一四中說：「若在闇中，不頭扣地而為禮拜，須致敬者，口云畔睇。」

又在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一五中說：「凡是口云：『我今敬禮』，但是口業申敬；若時曲躬，口云：『畔睇』，此雖是禮，而未具足。」可見，畔睇之運用，不是具足的五輪著地或兩手接足。

再說具足的禮拜的問題。我們拜佛，通常都是三拜，我曾問過數位大德，拜佛何以少極三拜，不一拜或兩拜？所得的答案，殊不統一，有說三拜表示三寶，有說三拜表示三身佛，有說三拜表示三世佛，有的乾脆就說不知道。還有拜下時，何以右手先出，左手後出；拜下後，何以要抓雙拳，翻雙掌？更是無人能予說明，至於五體投地之後，雙掌向上平放，頭額置於雙掌之上，抑是置於雙掌之間，或將雙手伸出於頭頂之前？亦復莫衷一是。

其實，我們在經律論中，看到弟子禮佛，很少是有三拜的，弟子們請佛說法，總是採取大致相同的儀禮，通常是：「在大眾中，即從座起，偏袒右肩，頂禮佛足，右繞三匝，長跪叉手，而白佛言。」只說右繞三匝，而不說三禮佛足，可見繞佛須旋三匝，禮佛只須一拜。義淨三藏也說，西土禮佛，極唯一拜。若於平常修持祈願，拜數多少，自屬例外。

但在《百一羯磨》卷一中說：「令受戒者，偏露右肩，脫革屣，一一皆須三遍禮敬。」也許三遍禮敬，限於受戒。

至於禮拜的方式，據《百一羯磨》卷一中說：「然敬有二種：一謂五輪至地，二謂手執師腨足，任行於一。」第一種是五體投地禮，第二種是接足禮。所謂五輪至地，便是額輪、二手輪、二膝

輪。必須五輪至地，方為敬禮，否則便是慢禮。今人有將五輪至地，誤解為五心朝天的，以為背心，二手心，二足心，全部朝天，才是至敬禮，這有什麼根據，我則不得而知！

拜佛的動作，究竟如何，方算合式？據義淨三藏的考覈，作禮一拜，共分九段：第一發言慰問，第二俯首示敬，第三舉手高揖，第四合掌平拱，第五屈膝，第六長跪，第七手膝踞地，第八五輪俱屈，第九五體投地。遠則稽顙拜首，近則[舌*氐]足摩踵。但在禮拜之時，口中應說：「我今敬禮。」受禮者應答：「無病。」若不如此，禮者與受禮者，皆越法罪。中國佛教中流行一種不成文的規矩：禮佛要三拜，禮人只一拜；還有，禮人不得對面，應向裡向上，這與接足致敬的規式相違，不知是誰發明的？

接受禮拜的人，必是尊上，故也不必客氣，若坐若立，均不得起身相迎，或者欠身答禮，但要善言誨導，以示親厚。禮拜的人，絕不可以希望受禮者起身答禮，或者示以不必禮拜，問訊即可；但是受禮者，必定要在佛法之中，大於自己的人，方可禮拜。

禮拜也有幾種規矩。根據《南海寄歸內法傳》中所說，吃了一切飲食之後，若不漱口洗手，不得受拜，亦不得拜人，否則兩人均有罪過；若於大小便利之後，未及洗手漱口，或衣服染污了便溺涕唾之後，未曾換洗之前，不得受拜，亦不得拜人，否則便有罪過。如在人多的集會場中，但為合掌，口稱「畔睇」，即是致敬。在鬧處、不淨處、道途中，均不得禮拜，但為讓退一側合掌，口稱「畔睇」。否則即是違教失禮，並且得罪。《大比丘三千威儀經》卷上說：「一者至舍後還，不得中道為人作禮，亦莫受人禮；二者上座臥不得為作禮，亦莫受人禮；三者上座澡漱口不為作禮，自漱口亦莫受人禮；四者上座收槃未竟，不得為作禮，自前槃未收，亦莫受人禮；五者上座飯不得為作禮，自飯亦莫受人禮。」又有：若讀經、持經，或上座在下處自在上處，不應為作禮；上座前行，不應從後作禮；不得著帽為佛作禮。

在我們中國，對於洗淨的習慣，頗難養成，飲食之後，洗手漱口，在講求衛生的人，不難做到，至於大小便溺之後，每次皆要洗

手漱口，乃至洗滌下體，更換衣服，那就難了，但此乃為佛教的規制，切不可妄謂執相！能夠做到是最好，如不能做到，切不可毀謗。

本來，禮拜要以五體投地者為恭敬，在我們中國卻不然，佛殿佛堂，均設有拜墊或拜凳，唯恐使人五體投地而弄髒了衣服，所以有人稱拜佛為蹲佛。照規矩，佛殿佛堂，皆不應有髒的現象，進入佛地，必須脫去鞋襪，就地禮拜，自然無虞弄髒了，如果是骯髒之處，根本不宜禮拜。奈何在中國的許多寺院中，尚難做到此點，難怪要用拜墊或拜凳了！

還有最不合理的，是出家人在拜佛之先的展具。有人說在地上展具，是用來保護衣的，然而在拜墊或拜凳上展具，又是為了什麼呢？「大和尚」們還用侍者代為展具，看來體面，實則不懂規矩，並且有失威儀！因為禮拜而用其他的東西承體，即屬我慢的一類，禮拜而不五體投地，豈非我慢而何？泰國比丘有禮布：用為布地禮拜，用為承接布施的物品，這在律中，也無根據的。至於具之為物及其用途，我曾有另文研討，主要是用來襯體及護衣的，但只用為坐具與臥具，絕不可用為拜具。比丘於就座之先要展具，就寢之先也要展具，禮拜之先則斷無展具的道理。這一問題，自唐代義淨三藏開始，即予指謫，以後諸多律祖，也無不責斥拜具的偽妄，但此陋習，迄今未有稍改，真是一件怪事！

有人說三衣鉢具足，方得受戒，所以戒場必須要具，其實，「三衣鉢具足」，只是說三衣與鉢要具備，而非必須要拜具。故在律中規定的比丘六物，濾水囊比拜具更要緊，如今卻存無用之拜具，而廢了急需之濾水囊！

偷盜五錢有多少?

偷盜五錢以上，即犯波羅夷罪。五錢究竟是多少呢?

佛時的印度摩揭陀國，國法制定，凡是偷取五錢以上，以及等值五錢以上的物品者，即犯死罪，佛陀也就比照著為弟子們制戒。

印度當時的五錢，相等於我國的幾何呢？到底如何算法？這有很多種說法，現在試舉數例如下：

（一）滿益大師說：西域一大錢，值此方十六小錢，五錢則是八十小錢。《律攝》卷二云：「五磨灑」，每一磨灑（亦名摩拏迦）八十貝齒，則是四百貝齒，滇南用貝齒五箇，準銀一釐。亦是八分銀子耳。

（二）讀體大師說：《根本律》云：「五磨灑」者，一磨灑有八十貝齒，五磨灑有四百貝齒，貝齒一名貝子。《本草》云生東海池澤，亦產海崖，大貝如酒盃，出日南國，小貝齒也……。今雲南猶作錢用，而呼為海巴，以一百二十八箇海巴作銀一分，一千二百八十箇作銀一錢，如是則四百箇貝齒，作銀三分一釐二毫。

這兩位大師，生在同一個時代，他們彼此間，也曾通過信，但對貝齒折成銀子的計算法，卻頗有出入，唯其五錢的標準，皆不出一錢銀子。如今的銀子很便宜，一錢銀子，也僅數元而已。

據一位西洋心理學家的分析，人類之中，很少有人不想偷竊他人東西的，也很少有人從來沒有犯過偷竊罪的，即使是順手牽羊，即使從未被人看成是竊盜犯。根據佛戒的持犯而言，在五戒之中，也是以盜戒最易違犯。

依照《薩婆多毘尼毘婆沙》中說，盜戒的輕重標準，共有三種：

（一）準照時下所用的五錢。

（二）準照盜取所在地通用的五錢。

（三）準照所在國家的法律，盜多少財物以上即處死刑，佛戒亦以比例成為重戒。

在這三點之中，南山道宣律師，是採納第二點的。至於第一點，現時的社會，已很少用「錢」，所以行不通；第三點則現時的法律，世界各國，已絕少將竊盜犯判處死刑的，故也行不通了；第二點，因為時下的社會幣制，已不用「錢」，本也行不通的，然以比照的方法來推算，則亦不難遵行了。

九眾弟子的等次

佛教是平等的，那是說學佛與成佛的可能與機會，不但人類平等，一切有情的眾生都是平等的。

佛教徒的名位是有差別等次的，這是說「聞道有先後，術業有專攻」，不但人與異類眾生之間有差別等次，即使聖人與聖人之間也有差別等次。

在人間的佛教徒，一共分為九等，那就是出家的五等與在家的四等。

出家的五等是比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼，這些都是梵文的音譯。比丘是男性的大眾，比丘尼是女性的大眾，式叉摩尼是沙彌尼進入比丘尼階段中必須經歷兩年考驗過程的女性，沙彌是男性的小眾。這五個等次，乃是由於所受戒法的多少高下而分。大體上說，二十歲以下的出家男女，都是小眾，二十歲以上的出家男女，受了比丘及比丘尼的具足大戒，便成大眾，否則仍屬於小眾。

在家的四等是近住男、近住女、近事男、近事女；若在梵文音譯，在家男弟子均稱優婆塞，在家女弟子均稱優婆夷。受持八關齋

戒或是住於寺院不享男女同居生活的人，稱為近住；僅受三皈五戒，仍然男女同居的人，稱為近事。近於阿羅漢的果位或近於出家生活而住，所以稱為近住；親近三寶並且承事三寶，為三寶做供養，所以稱為近事。不分年齡大小，名稱都是一樣。因這四眾都是在家男女，所以通常只分為兩眾。

在這九個等次之中，以比丘最高，近事女最低。凡是行、住、坐、臥的日常生活，如果九眾或兩眾以上集聚在一個場合，都應該禮尊序次，不得男女上下混雜，更不得先後逆次而處。

在九個等次之中的每一個等別，也都各有等次。那就依照各人入道的先後為準。

比丘及比丘尼，應該尊敬上座，具足戒超過二十夏稱為上座，上座之中，尚有先後，差一夏、差一月、差一日，乃至差一根針影的時間，便成先後，如果兩人是同年同月同日同時受戒，那就根據各自得戒和尚的戒臘分先後，如果得戒和尚戒臘相同，那就根據兩人自己的生年大小而分先後。其他的比丘及比丘尼，乃至沙彌尼，都以同樣的方法，各自分別先後序次。所以，兩個初次相見的出家人，第一件事，就是互問戒臘先後（不是生辰大小），以便序次尊禮。如果在大場合下，人太多，事太忙的時候，除了九眾應該依次分區就位，除了最上面的八個位置，必須留著給耆宿上座之外，其餘的就不必互問，也不必序次了。

至於在家弟子，也是根據皈戒的遲早與多少而分先後等次。在家戒之中，以菩薩戒的位次最高，五戒其次，五戒又分滿分（全持五條——殺、盜、邪淫、妄語、飲酒）、多分（持四戒或三戒）、少分（僅持二戒或一戒）的不同，滿分為上，少分為次，最次的是僅受三皈的在家女性。但在菩薩戒、五戒、三皈之中，均有各自的先後次第，可以比照比丘的方法各自序別。

菩薩戒是通出家與在家的，所以菩薩比丘（尼）也可以同菩薩優婆塞（夷）在一處誦（菩薩）戒布薩，比丘若先受菩薩戒，再受比丘戒，在菩薩的場合，仍用菩薩戒臘，若先受比丘戒再受菩薩

戒，比丘戒的戒臘，也即變成菩薩戒的戒臘，如果戒臘不夠居士的多，便應處於居士之下，但此僅限菩薩誦戒布薩的場合，除此之外，在家菩薩不得與出家人爭序次，因在九眾佛子的等次之中，菩薩沒有位次，若到聖位菩薩，他們隨類應化，所以無法固定菩薩的位次。

在家弟子，進入佛教集會的場合，均應拋下家庭的輩分、社會的階級、職業的尊卑，以及知識的高低，均應根據皈戒的上下先後而序次第。如果離開教內的集會場合，父是父、子是子、師是師、弟是弟、長官是長官、屬下是屬下、主人是主人、僕人是僕人，一切均應如常如俗，不得顛倒。既不可不尊佛教的倫理，也不可混亂了世俗的倫理。

出家人，對於未曾信佛的俗人，可以相迎並請坐，對於已經信佛的俗人，可以請坐而不必相迎；對於自己的出家弟子或出家的晚輩，不必相迎也不必請坐。前者是隨俗，以期引俗化俗；後者是尊制，並且尊法尊長。

在家弟子除了恭敬三寶，不得希望或要求出家人的慇懃奉迎與下心接待。否則，信佛供僧是為求福，這樣一來，反而損福了。

比丘尼與八敬法

當初佛的姨母婆闍波提夫人（即大愛道）要求出家的時候，佛陀沒有允許，經過阿難尊者的再三向佛陀代為請求，佛陀便為出家尼眾，制定了八種不可違法，因為皆是規定尼眾恭敬比丘、尊重比丘的事，所以後人稱之為八敬法。這是多數人所知道的事。

實際上，真正實踐八敬法的比丘尼，在中國是少見的，能夠知道八敬法之勝義的比丘尼，更是少之又少了。同時，中國佛教的環境中，即使希望履行八敬法，也是不能全部如願的，律中的八敬法

與《大愛道比丘尼經》中的八敬法，略有不同，現在我們試看《四分律》中所載八敬法的內容：1.百歲尼要禮初夏比丘足；2.不罵比丘，不謗比丘；3.比丘尼不得舉比丘過，比丘得舉比丘尼過；4.比丘尼具足戒，須在二部僧中受（先於尼僧中作本法，再求比丘僧為之授戒）；5.比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中懺除；6.每半個月須求比丘教誡；7.比丘尼不應在無比丘處夏安居（為便於請求教誡故）；8.安居圓滿，應求比丘為比丘尼作見聞疑罪的三種自恣（自由舉罪）。

看了八敬法的內容，我們頗為慨嘆。在此八法之中，即使最最知律持律的比丘尼，在中國佛教的環境內，充其量，只能做到前面的一、二、三條，其餘的就沒法實踐了。在南傳及藏傳佛教，因為比丘尼的法統失傳了，故乾脆也沒有比丘尼了。在中國的大乘佛教，比丘尼在二部僧中受戒的法統，早就失傳了（也很難查出中國的比丘尼是否曾經有過二部僧中受戒的實例），但是今天的臺灣，比丘尼的數字，遠較比丘為多！佛制女眾出家，應向尼眾求度，男眾則非菩薩阿羅漢，不足度尼，目的是要維護尼眾僧團的法統。至於第五、第六、第七、第八的四條，因為中國佛教殊少實行羯磨法，也殊少遵制安居，故也無從做到了。

但是，最可嘆的，有些自以為是的比丘，竟以八敬法的理由，作為壓制尼眾、驅策尼眾的藉口。我曾聽說有一位比丘，到尼寺中去掛單，尼眾們只留了他一晚，並且也沒有做到恭敬禮拜的要求。那位比丘便聲色俱厲地訶責尼眾，說她們不懂八敬法。

佛教中產生這種現象，確實令人遺憾！比丘尼們，見了比丘，為什麼不知道恭敬禮拜呢？比丘為什麼又會無緣無故地到尼寺中去掛單呢？

佛制的規定，未曾得到比丘尼的邀請，便往尼寺說法，乃是犯戒的行為。同時，即使得到了比丘尼的請求教誡，還得由僧團大眾審查一下你的資格，共有十項標準，稱為比丘教尼的十德，其中最明顯的兩項，便是精通熟習二部（比丘、比丘尼）律，並且要有二十歲以上的戒臘。

雖然今日的中國佛教，不能事事講規矩，但也應該識得大體才好。比丘尼不得輕視比丘，比丘也不得以八敬法來壓抑比丘尼，否則的話，彼此都是罪過！

關於女尼的稱呼

現在的佛教徒們，對於尼眾及婦女的稱呼，都是隨俗的。律中對此究竟如何，那就很少有人知道了。

對於在家婦女，信了佛的，多半被稱為女居士，對未信的，便隨俗而稱太太、夫人、小姐，乃至對於受了三皈的婦女，往往也用隨俗的稱呼。

對於出家的尼眾，在背後文明的稱呼是比丘尼，隨俗的稱呼是尼姑；在大陸上，當面的客氣稱呼是師太，普通的稱呼是師姑或尼姑；如果對全體，通常是稱為尼眾。

在中國的唐朝，也有稱尼寺的寺主為和尚的。實則凡是戒臘十二夏以上並有資格剃度女弟子的比丘尼，都可稱為尼和尚，若不為之授戒，仍不得稱為和尚。在臺灣，出家的男女二眾，一天天地多了起來，尼眾與男眾之間的稱呼問題，雖然大家不懂，但也並不感到困難，客氣點的，稱為某某法師，普通的便稱某師，對集體的稱呼，便是尼眾或比丘尼們。

其實，這與律中的稱呼法是頗有出入的。

律中的出家人稱呼在家婦女，有四種：一是姊，二是妹，三是姊妹，四是居士婦。試舉例如下：

《鼻奈耶》卷三：「時，有諸婦女白比丘言：『諸嚴賢等，渡我等（過江）。』諸比丘答：『諸姊當知，世尊不許得渡女人。』」

《鼻奈耶》卷三：「時，尊者阿難行路，中道焦渴，彼中道有旃荼羅女名鉢吉蹄，於井汲水。時，阿難詣井乞水，語：『大妹，我今須水，施我少水。』」

《鼻奈耶》卷九：「尊者阿那律，即往此（寡婦）家語言：『大妹，此間得住不？』」

《根本說一切有部毘奈耶》卷一一：「乃至為女說法，自讚其身：『姊妹，此是第一供養中最。』」

《根本說一切有部毘奈耶》卷一九：「若復苾芻從非親居士居士婦乞衣，除餘時，泥薩祇波逸底迦。」

這是隨便舉了五個例子，事實上在律中，出家人對於在家婦女，通常都用這四種稱謂。對年較長的稱大姊，年較小的稱大妹，看不出年歲的便稱姊妹，這個姊妹，在梵文的意義，可能跟英文的sister是類似的，可以作為姊姊，亦可作為妹妹。至於居士婦，是指居士的妻子，但也可以解作女居士。這可與比丘及比丘尼，沙彌及沙彌尼，優婆塞及優婆夷，看成同一類型。

再說對於尼眾的稱謂，那就比較複雜了。大略有兩類：

第一類：1.姊，2.妹，3.姊妹。這三種是尼眾對尼眾的稱呼，也是比丘對尼眾的稱呼。

第二類：1.阿姨，2.阿夷，3.阿利夷，4.阿離移迦。這四種是俗人或外人對於出家人通用的稱呼。

在比丘尼的羯磨法中，都是用的「諸大姊聽」。

《鼻奈耶》卷七：「難陀告諸比丘尼：『與汝說法，善思念之。云何諸妹眼有常無常耶？……。』」

但是，比丘稱呼尼眾為妹是不尋常的，稱呼為姊妹是尋常的。

《根本說一切有部毘奈耶》卷三〇：「時難鐸迦告諸苾芻尼卅：『我今為諸姊妹，說問答法門。』」

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三一：「（吐羅難陀尼，故惱迦攝波）迦攝波卅：『姊妹，汝無過犯。』」

至於第二類的四種稱謂，都是梵文的音譯，而且是屬於同一個梵文單字的同音異譯，它是尊者或聖者的意思，是對於出家人的一種尊稱，通常是由俗人用來稱呼尼眾的，但也間或有比丘用來稱呼尼眾。這是無可厚非的，比丘尼對於比丘的稱謂，通常都是用聖者與尊者的。

在《四分律》中稱阿夷，或用阿姨，因而有人以為這是效法佛陀對於大愛道的稱呼，所以比丘稱尼為阿姨。實際上這是無稽的，律中規定，出家人不得再以俗時稱謂呼其俗親，乃至父母，也都要改口稱居士，何以佛陀反而對於大愛道的稱呼仍不改口？所以滿益大師也以為阿姨便是阿利夷，是尊者的意思。

《摩訶僧祇律》用阿利夷。

《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷一：「有婆羅門居士等至苾芻所問言：『阿離耶，今是何日？』」這個阿離耶是稱呼比丘的，但與稱阿利夷是同一意義。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三二，有一苾芻見苾芻尼來，便稱「阿離移迦」，這又是阿離耶的相同稱呼了。

比丘稱尼眾，從律中的用法來看，用聖者或尊者之處，通常是對高年、智慧、福德的上座尼或羅漢尼稱呼的，對於一般的尼眾，便以姊妹稱呼。在印度，不論什麼宗教的出家人，凡過乞食生活的，幾乎都被尊為聖者，所以俗人稱呼比丘、比丘尼為聖者，那是極平常的事。

有人以為女人出家，落髮為尼，便是現的大丈夫相，不得再以女性的稱呼相喚。其實，這是中國人的觀念，與律中的意義是不相

投的。在家是女人，出了家還是女人，在事相上是女人，在觀念上還是女人。不過不是在俗的女人，而是出家的女人了。

當然，以姊妹來稱呼比丘尼，或者尼眾之間以姊妹來相互稱呼，在沒有形成風氣的中國佛教裡，一時間是很不習慣的，甚至有人反感乃至驚奇的。我也不一定要提倡這個以姊妹來稱呼佛門女性的律制，雖然我願意如律稱呼女尼，所以我要提出這個問題讓大家知道，若以姊妹來稱呼尼眾以及稱呼在家的信女，並不奇怪，而且是律中的通軌。

比丘可以度尼嗎?

在中國大陸上的佛教制度，全靠叢林的尊嚴維繫著。叢林制度是在農業社會中產生，叢林制度也只適合於農業社會中存在。時代進步而到了重工商業的社會，叢林制度便不能存在了。所以我對中國佛教的老制度，並無依戀之感，但在中國大陸時代的佛教，僧尼生活的分別安處，是值得懷念的；尤其在大陸上的比丘，很少會為女人剃度而使比丘尼成為比丘的徒弟，這更是值得讚歎的。

我總覺得，佛制的戒律，雖不能全部適應於任何環境的任何時代，但若不受外力的壓迫，也不是不能依律而行的情況之下，自然仍有遵行律制的責任與義務，否則，大家視律制如空言，本著一己的私心，各做各的，各行其是的話，不唯要負違律的罪責，對於整個佛教的前途，尤其要負重大的責任！

比丘度尼，在臺灣很風行，從尊長大德，以至初出家剛受戒的比丘。其原因，不外兩點：第一，臺灣少年男子出家者少，少女出家者多，在唯恐後繼無人的情形下，只好剃度女子出家；第二，對男子的教養與管理，比較困難而費力，對女子則雖不教育管理，她們至少要比男子更馴和。從比丘剃度女子的本質說，前者是悲心重於私心，後者則私心重於悲心！唯其不合律制要求，所以也均不足

鼓勵。因為比丘度尼，並非限於度尼，所以形成僧尼同居一寺的惡性風氣。僧尼同居一寺，未必會破根本大戒，但從律制上說，是違制的；從觀瞻上說，也是招嫌的主因。

現在，我想從律中抄引幾段比丘不度尼的文字，用資參考：

《根本說一切有部毘奈耶》卷一八中有一個故事：列為六群比丘之一的鄔陀夷（即是迦留陀夷）出家之後，他的太太也要跟他出家，他起初答應為她剃度，後來又想：「我於今時，由昔俗累，尚被黑鉢同梵行者所輕，況復令彼出家，更招譏議云：『六眾苾芻度苾芻尼。』」便生追悔……。後來他的太太便到寺中哭泣，而被比丘尼們知道了，就對她說：「汝誠無識，豈有苾芻度苾芻尼耶？還令尼眾度汝出家。」這是說，雖然是非常頑劣的六群比丘，也不敢破例度女人出家。

《善見律毘婆沙》卷三中說：是時（阿育王的夫人）阿[少/兔]羅欲出家，即白王言。王聞已，心中悵然，白大德（摩哂陀）：「阿[少/兔]羅夫人今欲出家，願大德為度。」摩哂陀答言：「我等沙門，不得度女人，我今有妹，名僧伽蜜多，在波咤利弗國，可往迎來。」這是說，佛滅之後，到了阿育王的時代，比丘仍然不為女人剃度。

但是，比丘度尼，也有律文的根據：

《大愛道比丘尼經》卷下中說：「阿難復問佛言：『便當令比丘作（比丘尼）師耶？』佛言：『不也。當令大比丘尼作師。若無比丘尼者，比丘僧可。』」這是說，如在沒有比丘尼的時地，比丘僧團——不是一個比丘，可以方便度尼，如果有了比丘尼，比丘僧便不得度比丘尼。中國第一個有史可查的比丘尼是淨檢，淨檢就是由比丘剃度出家的。

《沙彌尼離戒文》中說：「佛告諸弟子：汝慎莫妄度沙彌離，女人姿態難保悅，在須臾以復更生惡意，……自非菩薩、阿羅漢，不可度尼。」正因為男人教育女人，生活上有著很多的不便，但是

既然剃度了女人，女人就得依止剃度師而住，剃度師也有教育其出家生活的義務，如果自己不是聖位的菩薩，難保不受欲染；如果未證羅漢，自己仍非離欲，為了防患魔境的現形，所以佛制如此。這一點，近人仁俊法師曾於《海潮音》四三卷九月號中發表他的見解說：「阿羅漢度尼眾出家的事實，就我所知道的只有一個（其出處大概在『史傳部』中，第幾卷我記不清了）。」又說：「至於菩薩度女人出家的事實，就我所讀過的大小乘經論，似乎舉不出例來。」

今日的臺灣，並非沒有比丘尼，比丘們自可不必與比丘尼們爭著度女人。至於那些度女人出家的比丘們，誰是阿羅漢，誰是大菩薩，我則不得而知。但是，真有這麼多的羅漢與菩薩，倒是值得慶幸的事了。不過我也相信，多數度尼的比丘，以及請比丘剃度的尼眾，實在是不知道這一層道理的，所以也有此一說明的必要。

如說尼眾希望親近大德比丘，大德比丘可往尼寺做她們的教誡師，她們聽經聽課，乃至到比丘寺中聽法，無一不可，但是尼眾應依尼眾出家，應依尼眾而住。否則，便是尼眾自己瞧不起尼眾，為什麼自己又要出家當尼眾？所以我也要勸告準備出家而尚未出家的佛教姊妹們，如果妳要出家，切不要跟比丘出家，因為那是不合律制的。

俗人能看僧律嗎?

我們在大律中看到，凡是未受具足戒的人，不得偷聽比丘誦戒，否則便是賊住，便成比丘戒障，終身不得出家受比丘戒。後世的高僧，根據這一理由的推斷，以為既不得偷聽比丘誦戒，自也不得偷看比丘大律，並以為佛陀制定此一規矩，乃在維護比丘的尊嚴，尤其是在保護未受大戒者的信心，避免知道了比丘戒的內容之後，不能體察佛陀制戒的聖意，便來妄加輕視。此一觀點為蕅益大師等所主張。

但是，我們還可看出一項神聖的觀點。僧團中於誦戒集合時，小眾出家弟子都可參與，唯於開始羯磨法時，才將未受大戒者遣出。另有每做羯磨，皆不許小眾參與，即使參與，也得遣置於眼見耳不聞處。再有菩薩戒弟子，規定半月誦戒布薩，並且七眾菩薩皆可聚集一處誦戒布薩，但於舉行羯磨法時，除了比丘大眾，餘皆必須退出，原因是只有受了具足戒的人，才有羯磨法。羯磨法之所以成為祕密，主要是在比丘誦戒中的出罪、舉罪與悔過，為了防止小眾及俗人對比丘的輕慢，所以不許參加。

如以後一觀點而論，未受大戒而先看大律，只要是以信敬的心看律，只要不偷聽比丘的羯磨法，便不能構成賊心入道的罪名。所以在南傳的泰國，不唯不禁止居士看律，並且鼓勵居士們看律，當然，泰國的居士，多半也曾出過家的。他們還是可以隨時再去出家。即在中國，自古以來的高僧之中，也有好多是在未出家時便看過大律的，許多在家的大善知識，閱藏之時，大律當然也是他們閱讀的對象之一。佛法重在制心，若無破壞佛法之心，而來看律，自也不致成為戒障。此一觀點，靈芝律師頗有見地，弘一大師亦予同意。（見弘一大師〈徵辨學律義八則〉）

不過弘一大師也曾說：「若欲覓求律中，有制未得戒者，必須學比丘律之明文，乃不可能之事。」未受戒或未得戒的白衣，好心看了比丘律，固然未必即成「賊住」的罪名，但是比丘律乃為比丘所制，居士用不著研究，也不必研究。因為凡夫總是凡夫，看了比丘律，難免不將比丘律的尺度用來衡量現前的比丘生活，故也難免不會生起輕忽比丘的心理，若果真是如此，「賊住」的罪名，也就不難構成了。

俗人能論僧事嗎?

我們首先應當承認，中國的佛教，尤其是在近世以來，根本是談不上律制的。所以僧人少有如律而行的，俗人（在家佛子）也就

更不懂得律制了。

僧人多不崇律，生活儀節不能沒有失措之處；俗人不知律規，見到僧人的不順眼者，往往加以指謫。甚至形成僧人不談僧制僧規，僧制僧規的討論，竟然落到了俗人的文字與言談之中。說起來，實在是一件非常痛心的事！

當然，俗人之會討論僧制，指謫僧儀，責任應由我們僧人來負，俗人是無辜的。因為俗人皆是僧人弟子，弟子批評其師，豈非師教之失敗？俗人不知道以其俗人的身分來論究僧制，是不合佛制的行為，所以他們出乎愛護教譽的熱忱，來批評僧人的生活，是無可責斥的。不過，我想在此指出，俗人批評僧事，仍是絕對的罪過，即使此一罪過，應由僧人分擔。（《優婆塞戒經》卷三〈攝取品〉中說：寧受惡戒，一日中斷無量命根，終不養畜弊惡弟子，不能調伏。）在我國的律典中，沒有一部是允許俗人來批評僧事的，特別是大乘菩薩戒，不要說是批評僧事，即使僧俗四眾弟子中的任何一人犯了過失，也不應無拘束地廣肆批評，否則便犯了《梵網經》重戒第六條「說四眾過戒」。在泰國，雖然鼓勵俗人研究比丘戒，但是俗人絕對不敢論涉僧制，我想泰國佛教之允許俗人看僧律，用意當在使得俗人更能瞭解佛制的比丘生活，而對僧人更能發出無上的崇敬之心。當俗人知道了律制之後，自也不敢甘冒犯過的罪愆，而來抨擊僧人的律儀了。

根據律制，佛弟子的事，應由僧團的會議來共同解決，比丘犯了戒，輕則向一位清淨比丘悔過，中則向二個以上清淨比丘悔過，次重則在二十位清淨比丘中出罪，最重則失戒體，逐出僧團之外。菩薩戒犯輕罪則對一比丘悔過，中罪則對三比丘悔過，重罪則失戒體，應當在佛菩薩像前懺悔，得到了好相——見光見華，見佛菩薩來手摩其頂之後，方可允許重受。五戒弟子犯了戒，也是分為三等：上罪不可悔，中罪可悔，下罪可悔。

佛弟子犯戒，絕對不許大肆聲張，逢人便說。但是仍有處理的途徑，犯戒者如能自行發露，在清淨比丘前至誠懺悔，當然是最好。如果犯戒者自己已將犯戒的事情忘了，或者雖未忘記，仍不坦

白發露，那時可由有德資深的比丘，在集會之中，當眾為之舉罪，逼他發露懺悔，以求僧團的清淨。如果雖遭舉罪之事證俱在，而猶不肯認罪者，可由僧團會議，公推一位清淨的有德比丘，去向施主宣布他的罪過，以期斷絕他的信施，使他就範懺悔。可見，雖然比丘與比丘之間，也不得隨意宣說他人的過失，何況俗人能夠議論僧事?

但是，俗人對於犯戒的僧人，並非沒有說話的機會，唯其須是最最親善的人，以私人的關係，密下為之勸告，終不得發諸議論而筆諸文字。

還有一個規矩，那就是舉罪與懺罪的問題。佛弟子共分僧俗大小的七眾，僧人可舉俗人之罪，並可受俗人的悔過，俗人則不得舉僧人之罪，亦不得受僧人的悔過；大眾（比丘與比丘尼）可舉小眾（式叉摩尼與沙彌沙彌尼）之罪，並可受小眾的悔過，小眾不得舉大眾之罪，亦不得受大眾的悔過；比丘可舉其下六眾之罪，並得受其悔過，其下六眾不得舉比丘之罪，亦不得受比丘悔過。即在比丘之中，戒臘在五夏之前，不得為師，也不得離師——以其尚未通曉戒律的輕重與持犯，因此，比丘雖已超過五夏的戒臘，乃至已屆百歲高齡，如其不學無知，不明戒律的輕重持犯，仍然不得舉人之罪。準此而言，俗人而來議論僧事，而來討論批評僧人的威儀作法，自為佛制之所嚴禁的事了。

這不是佛陀制戒包庇僧人，實在是未屆其位而不識其境的緣故。佛弟子的七眾之中以比丘的位置最高，戒律之中，也以比丘及比丘尼律最繁，即使身為比丘，潛心於律制的研究，也非十年八年的工夫所能窮究透徹，何況是一介俗人，單憑主觀眼光的好壞，而來批評僧事呢？正像一個國家的法律，只有律師懂得較多，但至於解釋憲法，又非由大法官來專任不可了。如果下一個譬喻，俗人之論僧事者，則似小學的蒙童而去評閱博士的論文，試問：那能評閱出什麼名堂來呢?

我不怪今時的俗人議論僧事，所謂「不知者不罪」，因為那是出於他們由於「不知」而產生的錯誤。同時這一錯誤的產生，多半

還是出於愛護佛教的熱忱。

但我希望我的這篇文字，能起一點說明的作用，能使俗人最低限度不再不知高下地批評僧事。誠然，最要緊的，還要靠我們身為僧人的人，大家都能尊重律制、學習律制，並且盡可能地遵行律制。否則，以謗止謗，固然不對；實則不善而又欲人無謗者，也是不公道的。即使在俗的佛子們，為了持戒而不謗僧，卻也無法禁止非佛弟子乃至外道徒眾的藉機破壞！

如今，我國的佛教，尤其在臺灣，根本少有遵行僧團制度的約束與制衡，要想事事如律，自也無法辦到。但是我們如能多懂一點律制的知識，至少也可有些警策的效用，至少在我們犯了過失之後（戒是條條都有犯的可能的——人非聖賢，孰能無過？未得定共戒、道共戒之前的凡夫，犯戒是難免的，特別是威儀戒），也會生起慚愧之心，無法求得清淨僧中悔過，自在佛前懇切懺悔，小罪也可懺除的。

（一九六二年六月二十六日於朝元寺無住樓，《覺世》一九二期）

論安居

現時人們所說的安居，好像是單指出家人的結夏安居，其實，安居分有大乘與小乘的兩種，出家人的結夏安居，只是小乘的一種而已。

至於安居的由來，在比丘律的記載中，是這樣的：

釋迦佛住在舍衛城的時候，當時尚未制定比丘必須安居的戒律，比丘弟子們，一年到頭，都在人間遊行，尤其到了四月十六日之後，印度的雨季開始，路上處處都有蟲蟻，比丘外出，不免踩殺；同時，比丘們在雨中遊行，所帶的衣物，也常常淋得既濕且重，攜帶吃力，行走疲勞。但是印度當時的其他外道出家，每到夏

天的雨季來臨時，便過安居生活，不再到處遊行。因此佛教的比丘，便受到俗人的批評了，他們說：「諸外道沙門婆羅門，尚知三時，夏則安居；眾鳥猶做巢窟，住止其中，而諸比丘不知三時。」

這事被佛陀知道之後，便為比丘結戒，每年入夏，必須安居。

在佛教的規制中，好多是根據印度古宗教的原有習慣，改良而來，除此之外，比如非時食戒、六齋日、布薩日等等，都是運用原有而通行的宗教慣例，換上佛教的內容而成立的。但那都是對的，外道固然不及佛教，卻不必說凡是外道的，全是不好的。

當佛陀規定了安居的原則之後，安居中的問題，並未得到徹底的解決，比如住的問題、吃的問題、依止的問題、外出的問題、意外危險的問題，還有不肯安居及不能安居的問題等等，於是，佛陀又一一為之規定和釋示。

安居者的第一件事，便是住，住在何處，如何住法？佛說，除了不應露地安居，其餘的，若樹下，若小屋內，若山窟中，若樹洞裡，凡是能夠坐而容膝，且不碰頭，沒有風吹雨打，與毒蟲蛇蠍之擾者，打掃之後，便可用作安居的處所。但是安居中的比丘，不得遠行乞食，所以必得靠近村落而住。同時，為了施主的便利，施主可以請比丘到家裡及其附近安居；如果施主是船家，比丘可在船上安居（必須是不在航行中的）。如此，皆得成為安居。所以比丘安居，不一定是集體的，可以很多比丘在一處安居，也可以一個比丘單獨安居；不過到了布薩日，仍須集僧（眾）以布薩界的範圍（最大可至二由旬半——約為周圍七、八十里的區域），各到集會之處參加布薩。所以，比丘在白安居詞之中，要說：「我比丘某甲，依某甲僧伽藍，某甲房，前（後）三月夏安居。」比丘單獨安居而住，但他們仍在界內（結界法此處略），仍在僧中。如果是新學比丘，五夏之內，乃至九夏之內，不得無依止師而安居，最低限度不得離師太遠，應依一位知律的阿闍梨安居。

安居的方式，雖可自由尋找適當的處所，但於通常而論，仍以伽藍（眾園——寺院）中為普遍，在安居期中，大家一心修持，沒

有旁騖雜事，飲食是由施主送供，或在就近乞取，但絕不得行出界外。因此，今日的泰國比丘，他們在安居期中，除了不到遠方去旅行，日常仍到市內沿門乞食。

如果為了三寶的事及信徒的事，可以向出家的五眾，一人前一說，便得走出界外，最長可至七日，若在阿蘭若一人獨住者，可例外。如有重要事，要行遠路，七日之中不能往返者，可在僧中白二羯磨，出至界外可以多至一月（《根本說一切有部毘奈耶》中准許多至四十日）。若有如此的情形，乃能算是結夏，否則的話，或無故，或不說，或未做羯磨法，走出界外，便算破夏。

但是還有例外，在僧伽藍中安居，若有生命的危險，或有破戒的威脅，或有破僧的可能者，均可自行出界，不算破夏；若為施主請去安居，如果有生命的危險，或有破戒的威脅，也可自行離去，不算破夏。

安居的期限，共為九十天，但若由於種種的差別因緣，不能於四月十六日，實行安居者，可以逐日延遲，至五月十六日為止。因此，結夏安居，雖以四月十六日為準，但卻不必非在四月十六日開始。於是，安居的名稱，有分為兩種的，也有分為三種的。一種是以四月十六日安居者為前安居，四月十七至五月十六的二十九日中，任何一天安居者，皆稱後安居；另一種則以四月十六日開始為前安居，五月十六日開始為後安居；而中間開始的為中安居。但皆住滿了九十天之後，始得解夏。

在安居期中，若是集體生活，除了不去人間遊行之外，仍同平日一樣，或坐禪，或說法，每至黑月十五日與白月十五日（印度當時以半月計算，上下兩個半月，稱為黑白兩月），仍然照常集僧布薩說戒，不得受啞法——互相禁語不說話，犯者偷蘭遮罪，應該相互規勸，彼此策勵。這在今日的泰國比丘，確是如此作法的（見《海潮音》四三卷三月號淨海法師〈泰僧安居記〉），在我們中國的佛教，可說是變了樣的，真正懂得安居律制的人，實在太少了！

安居的起因，是在護生，安居的功用，則在修道。以九十天的時間，一心辦道，任修一種法門，只要精進以赴，當必有所成就，所以安居的功德很大。因此安居以後，佛陀允許比丘受功德衣，可得五種方便利益（另於〈迦絺那衣是什麼？〉文中詳明），破夏的比丘，便不得享受功德衣的方便利益。所以比丘於七月十五日安居圓滿之期，施主應該大施供養，所得的功德，也是最大，因為三月之中的修持，必有很多比丘證得聖果了。這一點，我國未能遵行佛制，出家人如此，在家弟子也是如此。

但是破夏的比丘，除了不能接受功德衣的五事利益之外，其餘一切照常，不會因了破夏而變小了，所以義淨三藏要說：「破夏非小。」而且破夏的比丘，雖不能於解夏之後接受功德衣，但其仍有一個月的時間，能夠享受功德衣的五事利益（安居者可以享受五個月）。五事利益最要緊的是蓄長衣，如果破夏者不許一月乞蓄長衣，勢將裸身一年了，所以佛陀慈悲。

我們再說大乘菩薩的安居。

大乘菩薩的安居，與小乘比丘的安居，在要求上是頗有不同的。菩薩安居不必一定要在夏季，並且不必全是出家人。凡是要修一種法門，限期取證，而能志同道合者，不論在家出家，男眾女眾，均可參與。例如：《圓覺經》的〈圓覺菩薩章〉中，就有安居的方便，茲抄其經文如下：若復無有他事因緣，即建道場，當立期限：若立長期有百二十日，中期百日，下期八十日，安置淨居。若佛現在，當正思惟。若佛滅後，施設形像，心存目想，生正憶念，還同如來常住之日。懸諸幡華，經三七日，稽首十方諸佛名字，求哀懺悔。遇善境界，得心輕安，過三七日，一向攝念。若經夏首，三月安居，當為清淨菩薩止住，心離聲聞，不假徒眾。至安居日，即於佛前作如是言：我比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——某甲，踞菩薩乘，修寂滅行，同入清淨實相住持，以大圓覺為我伽藍，身心安居，平等性智涅槃自性無繫屬故。今我敬請，不依聲聞，當與十方如來及大菩薩三月安居，為修菩薩無上妙覺大因緣故，不繫徒眾。

在此二百多字之中，說明了大乘安居的方式、儀則、目的，與比丘、比丘尼的小乘安居法，雖然不同，但也能通於小乘，並能即大乘而代替小乘的安居。也就是說，如修大乘法門的安居，即可根據大乘法門修行，若到小乘安居的時間，也可以大乘安居法，代替小乘安居，不算是違律。

大乘與小乘的最大不同處：第一，大乘菩薩，重在心性的清淨，但能發清淨心，即可修學；小乘聲聞，重在境界清淨，所以不得與比丘尼同住安居，更不得與白衣同住安居，白衣亦無安居之法。第二，小乘安居向僧中白，依聲聞住；大乘安居，則於佛前白，並依十方如來及大菩薩住。第三，小乘的安居制度，毘尼明定，比丘、比丘尼乃在必行必守，否則即得越毘尼罪；大乘菩薩則非必要，安居是為精進修持，不安居也不違背佛制。也許我們中國的出家人，都是受了大乘菩薩戒的緣故，所以大多不行聲聞律制——實際上未必如此，大乘安居法可以代替小乘安居法，如果到了夏季，不行大乘安居法，仍應遵照毘尼明定的制度，實行小乘安居，要是既不作大乘法安居，也不作小乘法安居，便算是行的大乘法門，那是自欺欺人了！

大乘菩薩的安居法門，在《圓覺經》中所要修的是止、觀、禪那三法。在安居期中，或任修一法，或選修兩法，或三法齊修。因為這是菩提心性清淨之安居，故許在家二眾參加，但也未必不能沒有在家二眾參加，在家二眾也未始不可自行修持。多人可以修，一個人也可以修。

其實，根據《圓覺經》的安居規定看，中國祖師們遵照各種經典，所編的各種懺儀行法，根本就是大乘菩薩安居法門的一種，另有蓮宗盛行的打念佛七以及禪宗的禪七，也可看成大乘安居法的一種。因為凡是限期修持某一種法門而靜處不動的，皆得稱為安居法門。

但是，各種懺儀，以及佛七儀規定的各種事項，今人是很少如法遵行的了，尤其是經懺門庭中的佛事，更不用說了。說來真痛心，祖師們為了便於行者的如法修持，所以編定各種懺法儀規，後

世的僧尼乃至所謂的齋公齋婆，竟拿來截手截腳以後，當作商品出賣！但願我們能將各種儀規，細細地看一遍，然後再來如法行持，否則是有罪過的啊！因為這是通於大乘安居法的，所以順便提及。

在小乘律中，犯了戒律，應當如法懺悔，未犯之前，則無懺悔之理；但在大乘菩薩，不論犯與未犯，懺悔——今生乃至往昔無始以來的罪障，是應該的。因為從無始以來，所造的惡業，無量無數，如不首先懺悔，修持期中便可能有魔障出現，所以大乘安居法，安居之後，要在三七日內，稽首十方諸佛名字，求哀懺悔——這就是需要各種懺儀的原因之一了。懺悔之後，才來修持自己所要修持的法門。這也是與小乘安居所不同的。

懺罪方法，共有三種：無生懺、取相懺、作法懺。又可歸為兩類：無生懺屬理懺，取相懺與作法懺屬事懺。本來，三種懺法不得偏廢。但就事懺而言，大乘重於取相，小乘重於作法。若就受了大乘戒的比丘而言，取相固然重要，作法亦不得忽略。同時，作法懺罪，較為容易，取相懺罪，頗為難得。故在菩薩戒中，輕戒犯了，作法懺，重戒犯了，取相懺。但在中國，作法久已不行，取相亦少見功者。唯在比丘律中，未曾犯戒，不必先懺，故比丘遵制結夏安居之後，亦沒有稽首十方諸佛名字，求哀懺悔的規定。

最後，希望中國的僧俗弟子們，如果環境許可的話，都能如法安居。如想真修持，最好是安居，一個限期不成，再來一個限期。因在今日的風氣，上焉者講求學問，中焉者盲修瞎煉，下焉者隨俗同流，至於如法修行的，實在太少。講求學問的，當是好的，最低限度，他不會帶人出軌，他還是勸人修行正道；盲修瞎煉的，雖已近似邪見的外道，但還能夠吸引一些愚眾；隨俗同流的，則無可論矣！

（一九六二年八月二十五日於美濃無住樓，《中國佛教》七卷二期）

僧尼應置產業嗎?

照律制來說，出家人（僧尼）是不得儲蓄任何財產的，出家人以樹下坐、行乞食、糞掃衣、陳棄藥，為四聖種。出家人既然出家而入非家，當然用不著財產，也不得有財產了。所以律中規定，比丘不得販賣貿易，不得執持金銀財物，乃至不得蓄衣超過三件。

但是，比丘可以不用財產，佛教卻不能沒有財產；比丘可以樹下坐，林中宿，巖間居，佛教卻需要有其中心的所在。故此即於佛陀時代，佛教也有很多不動產的，比如：祇洹精舍，共佔八十頃地的面積，有一百二十個院落，東西之間，相距十里，南北相去，七百餘步。像這樣大的寺院，今世已經無法再見了。

所以律制規定，比丘不得私有財產，也不得私自經營財產。如若為了整個的僧團，為了三寶，如有信施，供奉田地、園圃、舍宅、店鋪等財產之時，仍可接受的。唯於接受之後，必須交由僧伽藍民——住在寺院中的五戒淨人，或者付與其他的俗人，代為經營，僧人只是計核徵課，收取利潤，以供三寶。

在佛陀時代，不僅此也，即使比丘的僧坊寺院，也是由僧伽藍民管理，那叫作「守園人」，意即看守僧園的人。這在今天的臺灣來說，正合一般管理寺廟的俗人的口味，不過我要說明：佛時的守園人，只是看守打掃，承事比丘，服役三寶，他們絕對無權因看守寺院，而成了寺院的主體，他們只有發心的義務，沒有絲毫的權利。絕不像今日臺灣的寺廟管理人，簡直成了出家人乃至三寶的管理人，如果他們懂得佛理，他們對自己的行為與心理，會感到慚愧的，因為那太罪過了！

出家人能不能置產業，在今日的中國來說，已經很難要求到如律而行。根據佛教的宗旨而言，絕不希望出家的比丘，成為商人市儈，而去經營買賣；但以佛教的需要而言，我們實又不得不希望佛教能擁有足夠的財富，以便從事各項弘化與接引的事業。最低限度，由於我們的時代演進了，我們出家人不能再靠田產收租來維持

生活，至於經懺應赴，更是必須改革的生活方式，所以佛教應有其雄厚的經濟基礎，一則自給自足，再則弘揚法化，普濟人群。

依照太虛大師的〈整頓僧伽制度論〉來說，佛教的經濟，應該是全國統一的，但就目前而言，尚難於最近期間使之實現。是以我們應該盼望中國佛教會，首先開始籌備一個乃至數個事業機構，從事生產，然後其他各個大小寺院，均能相繼效行。除了屠宰、漁獵、沽酒、製革、販毒、賭博等的惡律儀外，工廠、農場、公司、行號，均無不可。

不過最應注意的一點是：出家人只負審核查察與督導之責，實際的經營者，仍應聘用可靠正信的俗人來擔任；出家人亦不得以其私人名義來籌設事業機構。否則的話，出家人也就不必出家，乾脆就去務農經商好了！

我們很清楚，佛教很窮，但是佛教的出家人，竟又經常都在經濟上打圈子：化緣、做法會、拉人情，無一不是為討幾個生活費，所以有人說：「和尚尼姑不要錢，多多益善。」聽來不但刺耳，簡直就是公開的侮辱。其實，那又能夠討到多少錢呢？真是可憐兮兮！

如果出家人能有眼光，就該從現在開始，籌辦各道場的生產事業，到了自給自足並有盈餘之後，我們無求於俗人，便能做我們的弘法利生事業；如果正信的在家居士能有熱心，也應該協助各自所願協助的佛教道場，成立事業生產機構，一旦生產事業有了基礎，佛教直接受益，在俗的居士們，也可得到間接的利益。

《百丈清規》合法嗎?

禪宗自六祖惠能數起，經南嶽懷讓，復經馬祖道一，傳至百丈懷海，算是第九代了，百丈以下，有希運與靈祐，而分張開出臨濟

（義玄）及溈仰（溈山仰山）兩派，後世則有「臨濟兒孫滿天下」的形勢，實際上今日的出家人，多半確是承接臨濟的法脈。所以我們多半也是百丈的兒孫。

百丈大師對於中國佛教的貢獻，在組織制度及叢林規式上的建樹，於中國佛教史上，堪稱空前，那就是因他參考律制，適應環境，編纂《百丈清規》。編纂的時代，是在唐朝，《宋高僧傳》卷一〇說百丈大師：「以元和九年甲午歲（西元八一四年），正月十七日歸寂，享年九十五矣。」那麼他是生於玄宗開元七年（西元七一九年）了。這正是唐代的中葉（唐代是自西元六一八至九〇七年）。但據弘一大師說：「其後屢經他人增刪。至元朝改變尤多，本來面目，殆不可見，故蓮池蕅益大師力詆斥之。」

蕅益大師說：「正法滅壞，全由律學不明……即《百丈清規》，久失懷海禪師本意，並是元朝流俗僧官住持，杜撰增飾，文理不通，今人有奉行者，皆因未諳律故也。」又說：「非佛所制，便名非法，如元朝附會《百丈清規》等。」又說：「《百丈清規》，元朝世諦住持穿鑿，尤為可恥！」

弘一大師又說：「案律宗諸書，浩如煙海，吾人盡形學之，尚苦力有未及，即百丈原本，今仍存在，亦可不須閱覽，況偽本乎？」

一般人不知佛門有戒律，卻無有不知佛門有清規者，《百丈清規》之對中國佛教的影響，可謂鉅而且深了。可是《百丈清規》的傳流改變而已面目全非者，知道的人就不多了。

中國的農村社會，今後必將改變而成新興的農工業社會，由農村社會的影響下，所產生的中國禪林規模，今後也將不復再起，禪林生活下《百丈清規》的作用，勢必跟著隱退。所以今後佛教的重整與復興，不用再提清規二字，但能恢復戒律的精神，佛教自然就會復興了。

破和合僧怎麼講?

破和合僧者，一劫墮大地獄。所以，和合僧是破不得的。但是幸運得很，今日的中國佛教徒中，很少有人能犯這條罪的！因為和合僧不是隨人、隨便、隨時、隨處可以破得了的；尤其是在家二眾，乃至出家的小眾，根本是不夠資格犯這條罪的。所以不可將破僧的帽子，隨便給人亂戴。破僧分為兩種：

（一）破羯磨僧。要在界內，有八個比丘以上，以一比丘起而號召四人以上，別行僧事，另做羯磨，使僧團破裂為兩分，這才叫作破僧。因為四人以上的比丘眾，方名僧伽，如果只有一個比丘乃至七個比丘，雖不和合，乃至鬥爭相罵，亦非破僧。在家居士，鬥訟兩頭，令僧不和合，乃是犯的兩舌謗僧或說出家人過的罪愆，但卻不成破僧罪。

（二）破轉法輪僧。輪是八聖道分，令人捨去八聖道而入八邪道中，便是破僧輪。但是破僧輪者，必須在九人以上的比丘僧團中，有一人起而自稱是佛，另有四人比丘眾為之附從，使僧團分裂為邪正兩部，才得名之為破轉法輪僧。因為女身不能成佛，成佛須轉男身，所以比丘尼也不能破轉法輪僧，只能破羯磨僧。

論僧衣

幾年前，有感於僧服的許多問題，就想寫一篇文章討論，但因資料不足而擱下了。現在我對這一方面的資料蒐集，雖稍加強，當然還是不夠。唯因好多師友，每當談起此一問題，都希望我能作一個概要的說明，或可拋磚引玉，引起大家的注意與討論，而期共同

解決。當然，這不是一個絕對重要的問題，所以過去，我們的祖師先哲，也少有道及。正因如此，也就很少為人重視，一般人也就不懂得它了，故此一談，似有必要。

一、衣是什麼?

衣之為物，一般人以為是指由布帛綢緞，縫製好了可以穿著到身上的東西之謂，其實不然。梵文的「衣」字，相當於我們所說的「布」字。故在佛陀時代的印度，共有十種不同質料的「布」，也就稱為十種「衣」，所以佛陀許可弟子們接受十種衣，但是十種衣者，絕非十種式樣的衣服。如果佛陀生在今天，布的種類多了，佛所許可的範圍，也許會隨之放寬。雖然佛陀為了制止弟子們的貪心，並且護惜施主們的信心，不許弟子們乞求貴重的布料，但是如有信施虔誠供養「貴價衣」，仍然是許可接受的。

二、檀越施衣

至於這些「衣」的來源，有兩種可能：一是「檀越施衣」，一是「糞掃衣」。所謂「檀越施衣」，又有兩種方式：一是「襯施」，一是「單施」。關於「襯施」，在我國已經有些變質，絕大多數，都是在做經懺的佛事壇上，除了應分而預訂的單子錢，另加一紅包，就叫作襯錢，並將「襯」字，改為「嚫」字，表示是錢幣，而不是衣帛。但在佛陀時代，只有齋僧，齋供完畢之時，請僧說法，那就是做的大佛事，並沒有今天這樣的所謂做佛事，請和尚或尼姑念幾卷經、拜幾支懺。佛時的齋主，有錢人家，除了以飲食供養齋僧，並在供齋的同時，一人供獻一塊布，這便是「襯」了。布的質料和布的大小多少，但看齋主財力及其發心的程度而定。所以出家人得到襯施之後，不一定就能夠做成一件衣服的。有時間積聚了好幾家齋主的襯施，才能湊成一件衣服。至於「單施」衣料的

機會，當然也有，但是並不常有。尤其很少有如齋僧一樣普施的機會，因為布料要比飲食貴得太多了。

三、糞掃衣

好多人以為，所謂「糞掃衣」便是壞色衣，因此以為今天中國僧人所穿的灰色衣服，便是糞掃衣。其實，佛陀雖然希望比丘依止糞掃衣而住（為出家四依止之一），並且常常鼓勵讚歎糞掃衣的功德；在佛的當時，固有很多苦行比丘是終身披著糞掃衣的，但也有很多弟子是不披糞掃衣的。尤其是比丘尼弟子，佛陀並不鼓勵她們披著糞掃衣。特別到了我們中國，根本不可能有糞掃衣讓出家人穿著，最多是老修行穿得破爛一些的衲衣罷了。

那麼，什麼是糞掃衣呢？依照大律中說，共有十種糞掃衣，即：1.牛嚼衣、2.鼠嚙衣、3.燒衣、4.月水衣（月經布）、5.產婦衣（血污布）、6.神廟中衣、7.鳥啣風吹離處者及塚間衣、8.求願衣、9.往還衣、10.受王職衣。以上十種糞掃衣中，我們可以看出，都是一些骯髒布料。如在中國，要是拿女人家的月經布來做出家人的「如來衣」，豈不視為最大的不敬。同時在中國，因為風俗不同，故也沒有那許多骯髒布來給出家人拾取去做衣服的。最重要的糞掃衣的來源，在佛陀時代的印度，是塚間衣，也就是死人的衣服。因在印度，人死之後，往往是不必埋葬的。死人的血肉腐爛掉了，衣服還可以撿起來給出家人派上用場。允許出家人從死人身上剝衣服，這在中國來說，剝奪死人的財物，簡直是豈有此理。不過所謂「塚間衣」者，往往也是葬屍之時，死人的家屬為死人留下或拋棄的生前衣物，及其家屬所穿的送葬衣——類似中國的孝服或喪服。故每見塚間有死人送到，就有一些依止糞掃衣的比丘，前去拾取死人及送葬者的衣服，其中有壞的髒的，也有很好很貴重的，這些衣服，比丘們拾回去洗染香薰之後，就可以改製使用了。

四、僧衣的來源與種類

一般人只曉得出家人的隨身物，小乘比丘是六樣：三衣鉢具濾水囊。所以有些標榜持律的人，即使對此六樣東西的本義，尚未徹底明白，也會將之攜帶得牢牢的。並且以為三衣是衣，鉢具和濾水囊，就不是衣。其實，凡是用布做的東西，無一不是衣。而且唯有在人間遊行時的比丘，僅此六物，但是阿蘭若處住的比丘，就不應該僅此六物了。

至於出家人究竟該有幾種衣？這就要推究衣制的來由了。佛在成道以後的最初五、六年中，根本沒有制出戒律的條文，只有原則性的規範。所以也談不上衣的制度與規定。除了披著的方法及其式樣，跟俗人和外道不同而外，並沒有限制比丘應該有多少件衣服。後來有一年的冬季裡，佛與弟子們同在人間遊行乞化，佛陀看到弟子們得到很多衣料，有的戴在頭上，有的掛在肩上，有的纏在腰際，看來既失威儀，大家也很累贅，於是計畫衣的限制了。那時正是印度的隆冬，當天晚上佛陀親自試驗：初夜披一件就夠了；中夜時覺得冷，於是加上一件；後夜時，還覺得冷，於是再加一件，也就足夠禦寒了。因此制定比丘不得超過三衣，這就是所謂三衣的來源。

但於制定三衣之後，關於衣的問題，並未就此解決。年紀老的比丘睡覺時需要墊的，於是佛聽許有臥褥；坐時要軟些，佛許有坐褥；睡時要枕頭，佛陀也允許了；而洗臉要面巾，洗澡要拭身布，洗腳要揩腳布，頭上怕冷的可以戴帽子，腳上不慣赤腳的可穿鞋；比丘雨天在露地脫光了身子洗澡，有礙觀瞻，於是准許有雨浴衣；比丘身上生了膿瘡，把衣服染污了，因此佛許有覆瘡衣。後來阿難出家了，因為阿難是佛弟子中的美男子，阿難穿起比丘的三衣，偏袒右肩，露出右邊的胸脯，使得婦女們看了，往往為阿難招致許多「愛」的煩惱，因此，佛陀聽許阿難著覆肩衣。再後來比丘之中，有的因為比丘沒有內衣，到人間遊行乞食時，被風吹起外衣，暴露了下體（當時的印度民族皆不穿褲子），佛又准許比丘們入聚落乞食穿著內衣（或叫下裙）。後來有女人出家了，最初的比丘尼們，

袒露胸臆，遭到譏嫌，佛陀便乾脆在三衣之外，規定為她們加上覆肩衣和內衣。在中國，尤其是古代的禮俗，衣冠楚楚者，才算禮貌周全與慎重；在印度的佛制，則完全相反，凡為禮佛請法承事師長，皆應脫鞋洗腳，偏袒右肩。但是女人出家，露臂猶可，袒胸自有不便。比丘暴露下體，既是有礙觀瞻，比丘尼自亦不能例外。但是女性的出家人，僅此五衣，還是不夠。她們不得於雨天在外間露浴，於河池之中，亦有不便，故許有浴衣；另外，為免月經來潮，將衣服弄污，佛又准許她們蓄有病（月水）衣。依照凡是布做的東西都是衣來說，現在我們算算看，僧衣已有多少了？除此尚有被褥、坐具、臥具、裹革履巾、攝熱巾、襯鉢氈、針氈、剃髮衣、剃刀囊、禪帶、腰帶等，這些都還沒有計算進去呢！如果環境不同，適應需要，尚可隨緣增加。在《根本說一切有部毘奈耶》中，規定有十三種衣：僧伽胝（僧伽黎），溫怛羅僧伽（鬱多羅僧），安怛婆娑（安陀會），尼師但那，裙（內衣），副裙，僧腳欹（覆肩衣），副僧腳欹，拭面巾，拭身巾，覆瘡衣，剃髮衣，藥直衣。其中最特出者是藥直衣，備為病時換取醫藥。《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷八中說：「其藥直衣，不應浣染，應持新[疊*毛]，並留其繢。」如果舊了，便不值錢了。這是因比丘不蓄金錢，為防急需之備。義淨三藏說：「西國畜白[疊*毛]一雙，此方當絹一匹也。」其實中國比丘殊少持銀錢戒者，故此亦無必要了。因此，衣之為物，可以分作三大類：

（一）制衣：安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎。

（二）非衣：亦名小小衣，梵語稱為波利伽羅衣，便是除去制衣之外的種種小衣。

（三）聽衣：由於地理環境及其氣候與風俗的關係，隨緣增加的衣服。

說來也真有趣，我們中國及日韓等國的出家人，竟把聽衣，當作了常服，三件制衣，卻當作了莊嚴用品，中國一般的比丘，若非住持當家，也不登壇放焰口的話，除了鬱多羅僧，就不再有僧伽黎

了，至於安陀會，更加用不著。再說日本，更為簡便，日本的已婚婦女，背後腰際，綑一個布包，作為和服的裝飾，日本的和尚，則在胸前掛一隻布包，作為制衣的標誌，這也真是太過象徵化了。於此可見，衣的問題，確有值得吾人研究和改進的必要了。

五、三衣是什麼?

比丘的三衣，都是披的，不是穿的。據說，佛陀初度五比丘出家，服飾仍舊隨俗，後來佛以天眼觀知，過去諸佛，教其弟子著衣，皆如色界五淨居天所著衣服（淨居天雖屬色界，卻為三果聖人所居，故小乘以之為淨土）。其所謂衣，只是一塊長方形的布。最初的三衣，並沒有規定條數與塊數，也不是割截以後再予拼湊而成的，故也沒有五條、七條、九條衣的名稱。佛陀僅僅規定可以有三種衣，三種衣的區別，並不在條數的多少，而是在其層數的厚薄。如果是做新衣，「安陀會」與「鬱多羅僧」，都是一重，「僧伽黎」則為二重；如用舊衣拼湊，「安陀會」與「鬱多羅僧」，都是二重，「僧伽黎」則為四重；若用糞掃衣做衣，重數多少，則可隨意。

這三種衣，在重數上說，安陀會與鬱多羅僧，並無分別，只有僧伽黎是不同的，但從長度與寬度上說，雖各部律中，並不一致，大體上說，安陀會的長度是佛的四肘（約為常人的三倍），寬度是佛的二肘，鬱多羅僧及僧伽黎，則同為長佛五肘，寬佛三肘。因為安陀會的意思是「作務衣」，也可以說是工作服或襯體衣，勞作時、行路時、平時，乃是隨身不離的，所以較為短小，而使行動靈活。今人受戒，製五衣稱為安陀會，並與七衣、大衣等寬等長，該是錯的！

但是，衣的大小應以各人的身體為準，故在《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷二中說：「佛言：稱肘量衣方合持者，若人身大肘短，……此人應取身量為衣。」

鬱多羅僧，譯為「入眾衣」，凡是聽戒聽法，隨眾之時，均於安陀會外，加披鬱多羅僧。僧伽黎譯為「重衣」或「雜碎衣」，唯有行化乞食，進入聚落王宮之際，說法教化之時用之。

僧伽黎，在中國佛教中，乃是最最嚴正而神聖的衣了，尤其將二十五條的鑲金大衣，稱之為「祖衣」，以為只有傳祖接法的人，才夠資格披它。其實，僧伽黎之本義，確有其神聖性，唯與中國的觀念，稍有出入。在佛陀時代，比丘行化人間，往往露宿野外，或在臨時的旅舍借宿，夜間氣候較涼，必須有其禦寒的東西，這就是僧伽黎的主要用途了，正因僧伽黎要當作被褥來用，故其製作的重數，要比其他兩種衣厚些。所以也規定比丘外出行化，不得無故離衣而宿。

特別值得一提的，僧伽黎叫作「雜碎衣」，它可以用舊衣拼湊上去，可以用糞掃衣重疊而成，有的以糞掃衣重重拼湊衲補，重得使患病及老年比丘負荷吃力。故其絕對不是今日經懺門中用來作為莊嚴的東西了。

至於割截而成的「福田衣」，是在阿難隨佛出家以後的事了。當時的印度社會，治安並不理想，土匪與小偷到處出現，比丘們披了新衣，在人間遊行，往往就會遇到那些翦徑的「好漢」，比丘身無長物，所有僅是三件披衣，那些整塊的布料，比丘固可製衣披著，俗人稍予修改，照樣可以披著。因此僧衣被剝劫一空，只剩下光條條的人放回僧團的事，屢有發生。即使住在僧團之中，或住阿蘭若處，衣服失竊的事，也屢有所聞。佛陀為此，頗為關心。

有一天佛往南方遊行，在路上看到道旁的耕地，一方方，一塊塊，溝畦分明，田畝齊整，心裡很高興，便指著田野，對阿難說：「你能教比丘們製作這樣形式的衣嗎？」阿難是很聰明的，他一口便答應了一個「能」字。「福田衣」遂如是做成。後來佛陀又告訴

大家，像這種割截而成的衣，過去一切如來，以及如來的弟子，都是這樣做、這樣著的。一則其形如田，比丘披著可由善信來供養種福；再則割截分裂，盜賊劫之無用，可以減少比丘們的損失。至於衣的條數，在《四分律》中，佛陀說：「應五條，不應六條；應七條，不應八條；應九條，不應十條，乃至應十九條，不應二十條。若過是條數，不應畜。」

今日的二十一條至二十五條，只有《根本說一切有部毘奈耶》中許可，其實，《梵網經》中只說五條、七條、九條；釋尊交付迦葉待傳彌勒之衣只有十三條；《摩訶僧祇律》中，只有十五條衣。

至於二十五條衣的尊卑高下，明末蕅益大師，曾有如此的評斷：「僧伽黎，宜九條，或十一條，貧窶無措，事不獲已，乃用二十五條，名後後品，非上上品也。」今時以九條為下下品者，可謂謬之甚矣。因為大家只以二十五條製作費時，條條鑲嵌，光輝奪目，所以認為上上品，事實上，佛時的比丘，根本不許鑲嵌，窮不得已，只好用舊衣碎布，塊塊拼補，條條衲湊。反正是以禦寒為目的，不以莊嚴為要務。再說，佛陀也不許比丘們披著超過二十五條以上的僧衣，其理由乃如《根本說一切有部毘奈耶》卷一七所說：「過此已上，便成破納」，今人以為衣不得沾地，衣亦不得壓在身下，坐於臀下，這種尊敬佛衣的態度是值得尊崇的，在中國的佛教中似也值得實行的。但是安陀會，隨身著，臥時總不能脫光露體；僧伽黎可以夜宿禦寒，也不能不將身體壓到上面；至於鬱多羅僧，律中有明文規定，如於客處宿時，未帶尼師壇，恐將客處臥具污損，則將鬱多羅僧，摺疊襯體而臥。另有衣破不得補的規定，出於《五百問經》，蕅益大師考證此經乃是偽出，衣可衲，何以破而不得補。事實上，在各部律中，都有明文規定，衣具破了，即應修補，實在破得不能補了，才予廢物利用，或泥牆，或做燈炷。

大家並也以為，凡是三衣，都是割截而成，最少不得少過五條。事實不然，比如安陀會的製作法，就有割截、攝葉、褋葉、縵作的四種；並在必要時，三衣可以互相代用，故在三衣之中，各各都有正、從二種的類別。

六、什麼是尼師壇?

「尼師壇」，也是衣的一種，它在中國佛教中的地位，很含糊。有的說是坐具，有的說是臥具，有的則說坐具臥具。在梵文之中都叫作「尼師壇」，因此乾脆含糊其辭，名之卅「具」。如以字面的解釋，具者供設或設備的意思，它的原音是尼師壇那（Niṣīdana），乃是敷具。也就是說，凡為敷設的東西，均可稱為尼師壇，那麼，床褥、床單、坐墊、坐褥，都可稱為尼師壇了。至於今日的中國出家人，所用的拜具，在律中是沒有根據的。拜的時候，最恭敬者，乃是五體投地，否則即為我慢禮。後世中國比丘，竟用一塊布，先將地上鋪好，美其名卅「展具」，並以展的面積越大，越能將禮拜者的全身承受於拜具之上，越是莊嚴隆重，其實嚴格的要求起來，這是屬於我慢禮的一類了。唯已無從查考，具而作為布地禮拜之用，係出中國那一位祖師的發明？唐代義淨三藏，已經評及此一陋習。義淨三藏在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷五中說：「應知文言坐具者，即是量長於身，元擬將為襯臥之具，不令敷地禮拜，敷地禮拜，深乖本儀。」又在《南海寄歸內法傳》中說：「禮拜敷其坐具五天所不見行。」南傳的泰國，有用禮布敷地禮拜的習慣，那也不合律制，故在《南海寄歸內法傳》中也說：「西國苾芻來見，咸皆莞爾而笑也。」

還有，因為文字的傳譯，有了隔閡，直到如今，我們尚未明確的認定「尼師壇」的本義，在律中也頗含混，此當屬於譯時的困難而成。唯於律中，我們可以發現一處記載，尼師壇不是坐具也不是臥具的本身，而是另外一樣東西。在佛的當時，證到四果的弟子，固然很多，但是也有一些年輕的初出家比丘並未斷欲的（初果斷邪淫，三果斷淫欲），故在睡眠之中，尚有遺精的現象，因此把臥具弄污了。佛陀發現此一事實之後，首先將比丘們訶責了一頓，隨即開示離欲之道，並且准許比丘們做尼師壇，用來「障身、障衣、障臥具」。以此可見，尼師壇既非坐具，亦非臥具，而是別有所指的另外一樣東西。大律中說尼師壇的長度約佛的兩磔手半，寬度約佛

的一磔手半（佛陀一磔手，約為兩尺長）。那麼，尼師壇是一塊四、五尺長，兩、三尺寬的襯身布了，相似今人床上鋪的襯單了。

《四分戒本如釋》云：「尼師壇者，坐具也，謂坐臥時，敷於臥具之上，隨臥隨坐，無令垢膩，污於臥具，今時將敷地上禮拜，深乖本儀，訛替之甚，其來久矣。」

《南海寄歸內法傳》卷三云：「禮拜敷其坐具，五天所不見行。……其所須者，但擬眠臥之時護他氈席，若用他物新故，並須安替，好其己物，故則不須，勿令污染，虧損信施，非為禮拜。」

可見尼師壇，或坐具，根本不是臥具與坐具的本身，至於用來禮拜，即在五印度的佛教之中，也是未曾見過的事了。比丘人間行化，客宿他處，恐污他處臥具，招嫌損福，所以佛制比丘，應該衣具隨身。

至於尼師壇的製作法，律中各有所出，茲舉兩例：

（一）《十誦律》云：「新者二重，故者四重。」

《根本說一切有部毘奈耶》云：「凡為坐具，應作兩重，染令壞色，疊為三分，在下一分，應斷作葉，與三衣葉同，四邊緣。」

（二）按照律制規定固然許做兩重新具，但須將舊具撕裂，貼於新具的四緣四角，一則廢物利用，再則使之堅牢，三則表示壞色。後世國人每做新具，亦於四緣四角貼四塊顏色不同的新布，竟然妄稱是四天王，如將四天王臥坐於身臀之下，該有多大的罪過了？

七、袈裟怎麼講？

一般俗人以為出家人的衣服，就叫作袈裟，把大袖寬擺的海青叫袈裟，也把漢裝的長褂叫袈裟。當然，這是俗人的外行話。但是佛門中的內行人，也未必見得全都知道袈裟是什麼東西。以為五衣、七衣、大衣，便是袈裟。實際上嚴格地說，大紅袒衣，就不是袈裟；今日南傳佛教的比丘們穿的那些黃色的披衣也不算是袈裟。因為袈裟（Kaṣāya）一詞，根本不是衣的意思。它可以譯成好多種意思：不正、壞、濁、染、雜等等。所以凡是不正的、染壞的，均可稱為袈裟。佛陀規定弟子們應該穿壞色衣，不得穿正色或顯色衣，故此名佛子的衣服為袈裟。佛衣以袈裟名之，遂以袈裟成了佛衣的別名。其實袈裟，不但可以名佛衣，也可以名其他的東西，比如：食物的五味之外的雜味或壞味，便可稱為袈裟味。可見袈裟一詞，不僅是佛衣所專用，也不一定即是衣。

所謂壞色，也有多種，糞掃衣可能是壞色衣，但不全是壞色衣。真正的壞色衣，佛陀教弟子們用樹皮煮汁，或用污泥漬污；且在新衣之上，必定另加舊衣的「貼淨」，即是用舊衣的舊布，在新衣上加貼一塊，以示壞「式」。但是中國佛教的比丘製衣，在新衣搭肩處，以一小塊同色同質的新布貼上，本意象徵貼淨與用作障污，後世釋子，不知所由，竟妄指為須彌山，並於同處兩畔，更加兩貼，謂之日月繞須彌，簡直是胡鬧！

還有一種壞色的方法，叫作「點淨」，即在新衣的任一已染的顏色之上，另以其他顏色將純一染色的新衣，點上一塊色漬。律中規定，比丘衣，允許有青、黑、木蘭（近似熟桑椹色或咖啡色）的三種顏色，仍非壞色，必須以本色之外的兩種顏色點淨之後，方始算是壞色，如是青色衣，須以黑與木蘭色點淨，如是木蘭色衣，須以青與黑色點淨。

關於點淨的方法，《摩訶僧祇律》中有如此的說明：「極大齊四指，極小如豌豆，或一、或三、或五、或七，不得如花形。」

所以袈裟一詞，含有「壞式」與「壞色」的兩重意思，它的目的，並不故示道行，乃在破除比丘們的愛好與貪著，如果為了衣飾

的莊嚴，時時整齊愛惜，比丘們便不能一心向道了。所以道人而穿著樸實者，確為應當的事。

我們只知道佛陀規定難陀尊者，披著黑色衣，因為他的形相有些像佛陀，弟子們遠處見到難陀，嘗誤認是佛，所以要他披著黑色衣以為區別。至於佛陀及僧團中比丘大眾的常服，究係何種顏色，則不得而知，如說青、黑、木蘭，三色隨意披著，則不應特令難陀尊者獨披黑色。但總不是今日南傳佛國比丘所披的黃色「袈裟」，依律佛陀不唯不聽許比丘披著大紅大黃，即使青黑二色，也非純青純黑，才合乎規定。至於南傳佛教的黃色衣，究竟有什麼來歷，應不應該作「貼淨」與「點淨」，亦不得而知。但就事實而言，黃色僧服上，好像沒有貼或點的跡象，也許跟中國一樣，由於傳訛而來，或者他們另有律本的依據，亦未可知。唯有在《舍利弗問經》中，佛陀曾預記：「摩訶僧祇部，應著黃色衣。」但在佛世的比丘，絕無著黃色衣的。

如要嚴格的說，我們今日的比丘，不分中外，並沒有真正的披著「袈裟」衣，試問：誰見那一個比丘的衣上貼一塊舊布，或漬一些其他的顏色了？所以「袈裟」之在今日，已是不可多見的東西了！

八、誰夠資格著佛衣?

佛陀制衣，當然是為佛及佛的弟子所受持，所以佛衣乃為佛子所著。但是佛子分為出家與在家的兩大類。出家弟子固然應該披著佛衣，在家的佛子，是否也該披著佛衣呢？若以小乘律來說，毫無疑問，三衣鉢具，比丘、比丘尼之所專有，在家人不必用也用不著。然而大乘《梵網經》的輕垢戒第四十條中，就有這麼幾句話：「一切國王王子，大臣百官，比丘、比丘尼，信男信女，婬男婬女，十八梵天，六欲天子，無根二根（根者性器官也），黃門（無性器人或閹人），奴婢，一切鬼神，盡得受戒。應教身所著袈裟皆

使壞色，與道相應。皆染使青黃赤黑紫色，一切染衣，乃至臥具，盡以壞色，身所著衣，一切染色。」

這一段話，看來頗為含混。不明白衣制的宗旨及其本義者，很易迷糊誤解。因此有些只知傳戒而不研究戒律的出家人，便把佛制的三衣乃至鉢具，一概送人情；凡去求戒，不論在家戒出家戒，一律奉准受持。此種陋風，不始於晚近的喪頹，即在明末之際的蕅益與蓮池諸大師，已在大聲疾呼，極力抨擊了。

其實，菩薩戒，六道眾生，除去地獄，但能理解法師語者，無不可受，佛制的三衣，卻不能夠通行於五道一切眾生。但如明白了袈裟即是壞或染的意思之後，問題就簡單了。因為「應教身所著袈裟，皆使壞色」，並不即是要求受了菩薩戒的人，都去披著出家的三衣，三衣固然是染壞色，受了菩薩戒的在家俗服，也可染成壞色，壞色是袈裟，袈裟則不即等於出家人的三衣。另外，前面已經講到，所謂壞色，應該包括貼淨和點淨在內。那麼，若在俗服之上貼一塊舊布或塗一團其他的顏色，豈不就是袈裟了嗎？

最重要的一點，我們尚未提出，即是佛時的印度人，除了出家的沙門，俗人皆稱白衣。所以要稱白衣者，乃因當時的印度俗人多著白色的衣服。正如今日的泰國，由於氣候炎熱，白色可以將陽光的熱度反射出去的緣故，所以多半的俗人，也愛穿著白色的服裝。準此而論，佛陀規定受了菩薩戒的一切弟子們，為了「皆應與其俗服有異」，所以要「皆染使青黃赤黑紫色」成為壞色。再說，青黃赤黑紫，也非即是壞色，而僅算是染色，在各該染色上加以貼淨或點淨，方算是壞色。如果明白這樣的道理之後，在家菩薩戒弟子，便不會披著三衣了，再說，正因為後世的出家三衣，並不曾變成規定的「壞相」，所以在家菩薩戒弟子，也想來披著高興一番。但在訶梨跋摩尊者所造的《成實論》中，聽許在家弟子，蓄一禮懺衣，染作壞色，縵條而披，但許佛事堂中披著。如要披著比丘的三衣，即使是五條衣，也有很大的罪過！

為什麼有罪過呢？因為現時的比丘三衣，稱為福田衣，所謂福田，是由比丘、比丘尼披著去接受在家信施的供養種福，那麼在家

居士披了福田衣，究竟讓誰來種福呢？

不要說是在家居士，就是出家的沙彌、沙彌尼，也是不夠資格披著三衣的，這有幾種理由：沙彌未入大僧數，沙彌的行坐住臥，皆應位於比丘僧之次。沙彌應承事和尚與同和尚（比丘戒滿十夏者為同），阿闍梨與同阿闍梨（比丘戒滿五夏者為同），沙彌應讓齋主知道是沙彌而非比丘，沙彌要使大家知道是沙彌而非比丘。

因此沙彌的服式，便不得與比丘相同。沙彌不得披著安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎。沙彌只能披著無縫縵條的染色衣，稱之為「縵衣」。其與在家弟子所不同者，沙彌一經出家，終年披著縵條衣，在家弟子則限於佛事堂中披著縵條衣。沙彌只有二衣，一是縵衣，一是下裙，故在僧中分衣時，也僅得分取比丘的三分之一。

至於俗人披衣，我以為是不必要的，果願遵照佛制，穿著袈裟的話，就請在他們的俗服上，加一番貼與點的手腳，那也是袈裟了。

九、結語

關於衣的傳授，現行的《傳戒正範》，確有修改的必要。我國的戒場，一向是在受了沙彌戒後，戒子便可受持五條和七條衣了。按律制說，此一受制衣的儀節，應該放在比丘戒時才始合理。也許在大陸時期，人之出家，殊少將沙彌、比丘、菩薩的三壇大戒分期傳授的，反正一到戒場，三壇大戒，便可連續受完，同時為了教學儀禮，及披衣著法，也須預先演習，所以三衣的授受階段，也就沒有嚴格的講求了。然為衛護佛制，寧可另想方法，也應改正此一錯誤，否則，新戒受戒以後，便以非法為法，法為非法了。

再說過去有人傳在家戒時，也將尼師壇授與在家居士。前面已經說過，具之為物，因為佛制規定，不備三衣鉢具，比丘不能登壇受戒，所以至今不得貿然廢除（事實上根據律文，所謂三衣鉢具，

是指三衣與鉢的具備，並不包括坐具），但對在家居士而言，佛制沒有這個規定，我們自也可以不必畫蛇添足了。

至於鉢之為名，華語「應法器」，專為比丘應供化齋而用，居士不應人天之供，何必也要人情一番！

現今臺灣的各戒場，對於在家菩薩戒子，已經不授三衣鉢具，該是可喜的現象。

最後抄錄幾句迦葉尊者於結集毘尼時所說的話：「若佛先所不制，今不應制；佛先所制，今不應卻。應隨佛所制而學。」那麼中國的比丘釋子，已制了多少，又卻了多少？應該還是不該？

（《覺世》一八五—一八六期）

迦絺那衣是什麼？

迦絺那衣這樣東西，實在不易懂得，尤其是由迦絺那衣而來的「迦絺那月」，更加使人摸不清楚（此非本題，姑從略）。我在受戒時，戒和尚講比丘戒，講到迦絺那衣，大家莫名其妙，很多戒兄問我，我也跟他們一樣的莫名其妙。受戒之後，披閱律典，每逢提及迦絺那衣，雖加特別注意，仍是不得要領。原因是我們中國佛教中，從來沒有這樣東西，誰也不曾見過。

事實上，迦絺那衣之在比丘、比丘尼，非常重要，它由安居而來，中國佛教不重安居，叢林之中，雖有安居之名，但也僅有其名而已。迦絺那衣本由安居功德而來，所以稱為功德衣，中國禪門的叢林，安居之後，卻沒有功德衣可受，即使受了，也沒有用處，所以也就省了。

依照佛制，比丘、比丘尼每夏必須安居，從四月十六日到七月十五日為安居期，若有為了三寶的事故，可延遲一月到八月十五

日；前者稱前安居，後者稱後安居。但是每一比丘、比丘尼必須安居，在安居期中，若有三寶的公事，須外出者，可受七日法，外出七日；最長的可以在僧中白二羯磨，外出半月乃至一月。皆不算破夏，仍可以享受結夏的功德利益。

安居期滿，有四事應做：1.自恣，2.解界，3.結界，4.受功德衣。

現在我們要談的，便是第四項受功德衣。

安居期滿，照例受功德衣，但是根據《十誦律》的規定，有五種人，不能接受功德衣的：一者無歲（在本夏安居期中受戒者，尚未滿足一夏，故稱無歲），二者破安居（不合規定安居，或者沒有安居），三者後安居，四者受擯（因為犯戒而被僧中擯除者，擯有滅擯、驅擯、默擯三種，非於此處能詳，姑從略），五者別住（因為犯戒而受別開眾人而住的處分者）。

為什麼要把功德衣看得如此神聖嚴重？因為受了功德衣的人，可有五種方便利益可受：一者蓄長衣（除了三衣之外另有衣者，便是長衣），二者離衣宿（佛制比丘、比丘尼，不得三衣離身他處宿），三者別眾食（四個比丘以上別聚一處乞食食，稱為別眾食，佛制不許），四者輾轉食（吃了一次正餐，移位再吃，便算輾轉食，佛制不許），五者食前食後不囑比丘可以入聚落（辰時為食時。從見明相至吃飯時稱為前，從吃飯時到日影正中稱為後。佛制比丘不許於日中之前不告知同住比丘便往聚落中去）。

以上五點在佛制的僧團中，算是特權的享受，所以看得很神聖很嚴重，如果比丘而失去了受功德衣的資格，那是很可恥的！今日的泰國，仍把解夏受功德衣的古制，看得很隆重。但在中國，根本不受任何約束，故對迦絺那衣，也就不關痛癢了。

至於功德衣究竟是一樣什麼東西？律中說：若得新衣、檀越施衣、糞掃衣的任何一種衣，四周安緣，五條，裁作十隔縫治。做好以後即日在大眾僧前白二羯磨，由一人代表大眾受持功德衣。功德

衣的本身，只是代表性也是象徵性的東西，受持之後，即予收藏，沒有披搭之理。由一人代為受持之後，安居的大眾同住比丘也就受了功德衣了，直到臘月十五日至。

但有十種因緣，可捨功德衣（詳見律中，文繁從略），功德衣的時限雖有五個月，從七月十六日到十二月十五日，可以享受五種利益，如若自己願意刻苦，或者所求的願望已經達到，便可隨時捨去，甚至在受功德衣的當時，即可捨去。如果貪得無厭，雖到時限，仍不願捨者，時限一過，不捨也等於捨了。捨功德衣的時限一到，仍然集眾，在僧中唱捨，這是團體公式捨法；個人單獨提前捨者，但心作念於某時捨，到時即成捨。

功德衣對比丘、比丘尼的最重要處，乃在「蓄長衣」的開禁。從每年的十二月十六日到第二年的七月十五日的七個月之中，稱為非衣時，比丘不得非衣時中乞衣，除非遇到難緣，失去了三衣，才可以乞衣，否則非時乞衣，便成犯戒。在受功德衣的期間，即使不缺少衣服，也可乞求，乞到之後，需用則用，不需用則經淨施，即可收藏備用（淨施是將所得之物，對人說淨，心捨與他，實則己用，也就是私有長物的公開化）。故在七月十六日至十二月十五日的五個月中，稱為衣時。

至於不夠資格受功德衣的人，也有乞衣的機會，不過只有一個月的時間。從七月十六日至八月十五日的一月之中，可以乞衣，過時便不許。也就是說他們在一年中有十一個月是非衣時，僅有一個月是衣時。

律文之中的「無迦絺那衣一月，有迦絺那衣五月」，很多人不會解釋，我在最初，也是不得其門而入，但在《摩訶僧祇律》卷一一中便可看到：「衣時者，若無迦絺那衣，得至八月十五日；有迦絺那衣，得至臘月十五日。」這就明白了，所謂無與有，實即無資格受與有資格受的分別而已。

僧裝的統一與改良

前此筆者寫一篇〈論僧衣〉，仍覺意猶未盡，故此再為略抒所感。

就僧團生活的形態上看，中國的佛教與印度的根本佛教相比，可以說是全部走了樣的。中國佛教，有中國佛教獨特的精神，中國的比丘，也有中國比丘的另一種生活方式。我們不必托鉢乞食，我們也不必「盡形壽」受持三衣，佛制三衣是為比丘們遮身和禦寒，所以不能一時或離。尤其是名之為安陀會的襯身衣，如果離開安陀會，便成了裸體外道。但在中國的比丘，沒有安陀會，並不妨礙風化，也無人笑你不穿衣服，因為我們除去佛制的三衣之外，尚有更多的衣服，一人最少有兩套換洗的小褂褲，有一件長褂子，有一件海青，到了秋天，有夾褂、夾褲，到了冬天還有棉襖、棉褲，以及大棉袍子。即使是個苦行比丘，也有一件百衲襖。這些衣服，歸納起來，均屬「聽衣」的一類；正因「聽衣」太多了，所以反將「制衣」視同門面的虛設。上殿過堂披七條衣，講經說法，主持壇場，則披二十五條大紅祖衣。三衣不離身，進入聚落、通都大邑，要披著僧伽黎，在中國佛教界中，可說絕無僅有，一則未能形成風氣，再則也是疊床架屋，不必多此一舉。

我們看佛陀的根本精神，凡舉一樣規制，無不要求實事求是，並且極富民主的色彩，凡為一項規定，一條戒律，若有充分的理由，建議改進的，佛陀無不從善如流。故在比丘戒中，多數的條文，都是經過修正的，其中有一條，修正的次數，達十次之多。這種開明的精神，即使擬之今世的各國憲法的立法議程，也只有過之而無不及的。

我說這段話的意思，無意要修改佛制的戒律，相反地，我是極力主張維護律制尊嚴。奈何，二千五百多年以來，未嘗有人修改過佛制的戒律，佛制的戒律精神，卻在每下愈況之中！請問：不論出家在家的七眾佛子，誰在確實遵守佛制的芳規了？我們的服裝，就是一個現實的例子。

本來，佛制的戒律，就是佛子的生活規約，但到後世的佛子，把戒律當作骨董來收藏，將生活向時風去看齊，戒律是漸漸古老了，生活是日異時新了。於是越走越脫節。其實，戒律的條文，可能有其時代性和地域性，但其戒律的根本精神是永遠沒有新舊之分的。

今日的我們，要賦予戒律新的生命，不必死啃條文，泥古不化。要不然，比丘的衣制，不得超過三件，否則即犯捨墮罪，那麼，自古以來，除了熱帶，多少比丘不犯捨墮？即使利用說淨的方法蓄衣，也是不合根本的要求，何況說淨之法，亦少有遵行。

若以用途來說，我們的小褂子相當於安陀會與覆肩衣，褲子相當於涅槃僧，大褂相當於鬱多羅僧，海青則相當於僧伽黎，準此而言，我們不用披衣，也就具足五衣了。

但是，比丘應披福田衣，在此中國僧裝的五衣之中，並無一衣，可表福田之相，所以還是要披制衣。再說，中國的僧裝，和尚穿了稱為僧裝，道士穿了，稱為道裝，舞臺上的戲子穿了，則又成了古裝。其實呀！根本就是中國漢時的俗裝。以此，我們可以想像得到，當佛教初入中國，中國人出家，除了把頭髮削光，根本不用改裝，僧俗的區別，端在頭髮之有無為準；若說衣著上的分別，則為緇色而已，比如法獻、玄暢稱為黑衣二傑，姚廣孝稱為黑衣宰相。故稱僧人為緇流。然到目前為止，中國比丘的服裝，未必皆用緇色的了，穿緇色服裝的，也不僅是中國的比丘了，可見「緇流」一詞，也不能為中國的和尚所獨佔了。

不管如何，中國的和尚，穿現前這種式樣的服裝，已有近二千年的歷史了，所謂習慣成自然，誰又說它不好呢？事實上，除了筆者之外，早有先進提到過這個問題。從出發點上分析，大致可分兩派：

（一）中國的僧裝，反正是中國古代的俗裝，不如乾脆也改成時下的俗裝。

（二）中國的僧裝，不合佛制的規定，應該予以糾正和改進。

但以年老的一輩而說，他們並無這種要求，並且反對第一派的要求，最大的理由是，原有的僧裝，已是既成而且公認的事實，穿了這套裝束，人家都知道你是和尚，你即使毫無慚愧之心，更無持戒之念，但在眾目睽睽之下，你總不敢太過放肆，如果一旦和尚穿上俗裝，僧俗無以辨別之際，有修有為的出家人，固然無所謂利害得失，對於一些不知慚愧的比丘來說，卻是一大「方便之門」了。這一理由，筆者也是同意的。

青年的比丘，多無根本理想及其具體的計畫，所謂改革僧裝，多半也是隨聲附和。當然，年輕人多喜時髦，能將長領寬擺的古代俗裝廢除，改穿緊身輕便的西裝，那該多好！

其實，如以觀瞻上著眼，時裝不若古裝的超然灑脫；從舒適上著眼，時裝不及古裝的寬暢大方。古裝之弊，弊在礙於劇烈或快速的行動，弊在所費布料太多。但是，身為一個比丘，最重要在威儀，如果比丘舉行宗教儀式，人人皆是西裝筆挺，勢將失去宗教的氣氛。

故我個人，贊成改革僧裝，但卻堅決反對盲無計畫的改革，如果說脫下漢裝，換上西裝，便算是僧裝的改革，那我寧可讓佛教永遠保守，也不希望提到改革二字。事實上，那是流俗，而不是改革。所謂改革，乃在有所改良和革舊陳新，所謂僧裝的改革，乃在將舊有的僧人裝束，改革成新興的僧人裝束。著古裝時人家看了，固然像比丘，著新裝時讓人見了，仍然要像比丘，並且更加莊嚴，更加威儀，更能使人肅然起敬。

說起來，也許我的思想是既開明又頑固。我絕對贊成僧裝的改革，但我見到一些逐步「解脫」漢裝僧服的人，又覺得難以苟同。比如有人以為海青既非制衣，廢棄它而光披制衣又未嘗不可！那麼我要反問你：「海青固非制衣，固可廢棄，你的內衣內褲，也非制衣，何以不也乾脆全部廢棄？」或者他要說：「內衣褲脫了不成體

統。」那我要說：「既然內衣褲脫去了不威儀，穿上海青，豈不更加威儀？」當然，一切的制度都是人為的，人皆可以成佛，為什麼不能不穿海青？但我要說：這是小家子氣，不是大人作略，我們怕的不是大作大為的統盤改革，怕的乃是小敲小打的零星變質。要不然你「解脫」一樣，他「解脫」一樣；你「革新」一樣，他「革新」一樣，不用幾多年代，中國的僧裝，豈不成了四不像，所謂「和合」相狀，又到何處去找！

我們看任何一個有組織有紀律的團體，多有他們的制服。一個團體的集合，如果大家穿的便衣，就覺得散亂沒有精神，如果一律穿上制服，便覺得莊嚴隆重了。我們佛教的比丘，本來就是生活在一個大僧團中，那麼，我們的服裝，豈非也有統一的必要呢？

有人說我們和尚的服裝，做起來既不經濟，出門時又礙手腳，上下公共汽車，也不便利，上車時自己踩髒了前面的下襬，下車時又被別人踏住了後面下襬，如果手上拿了東西，上車下車，簡直受罪！這些確是實情。中國的祖先穿這種裝束時，世界上還沒有公共汽車好乘，現在世界上有了公共汽車，絕對多數的中國人，已從長襬的衣服中得了「解脫」，只有我們出家人還拖著這身古老的裝束受罪。所以我們要談僧裝的改革。

但這不是改革僧裝的理由，我們應該知道，在今天的世界各宗教中，以僧侶的裝束來比較，佛教的比丘，並不算是最最「受罪」的一類。天主教的修士與修女，以及回教教民，他們的服裝，豈不比我們中國比丘的僧裝，穿得更加累贅嗎？然由此一累贅的裝束下，即能發人深省，使人嗅到一股濃厚的宗教氣息。所以我們立於世界宗教之林，尚不能得到「受罪」的頭彩。

當然，除了天主教在修道院中的修士與修女外，那些負責傳教的教士們，不在宗教儀節之時，均有他們的便服。這也正是我們可資參考研究的問題之一。不過我們是佛教的比丘，無論在什麼情形之下，都不能拋開佛制的原則。

因此，筆者以為，不談改革僧裝則已，要談改革僧裝，便得有一審慎和莊重的計畫，既要適合時代的要求，也要顧及佛制的原則是披著而不是穿著，是有縫福田衣，而不是領、袖俱全的俗裝衣。最主要的，既能適應世界性的氣候環境，又能恰當地做到三衣實用。這就要牽涉到筆者於上一篇文章中所談安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎的真實用途及其製作法的問題了。除此三衣之外，裡面可著「聽衣」，但絕不能因著「聽衣」而廢三衣。唯有如此，始能保全佛制，並可望其為全世界的比丘之所樂意採用。因為僧裝的統一，無法以法令來貫徹，唯賴風氣來互為影響。但到目前為止，筆者雖有此一熱望，尚無一個完整的計畫。教界道友，如果認為有此必要時，我們不妨再做進一步的研討。比如三衣的尺寸及其形式，還有因此而來的許多問題，我們也可以從長計議。本文所提，僅是一個原則性的概念而已。

（一九六二年五月於美濃朝元寺無住樓，《覺世》一八八期）

佛教的飲食規制

本文多就比丘戒的討論與介紹，稍加旁及菩薩戒。在家人未必不能知道比丘戒，但在知道之後，絕對不得以其戒律知識而來輕謗比丘或議論比丘，否則的話，在菩薩戒中，就可能犯了兩條重戒：說四眾過戒與輕謗三寶戒。輕謗或議論比丘犯戒，比丘未必真的犯戒，在家菩薩卻首先犯了兩條重戒，那是不划算的。即使未受菩薩戒，毀謗三寶，也是重戒。願在家讀者明鑑。

一、引言

佛教雖以出世為目的，但是離開世法亦無出世法可求，故其不唯正視現實問題，並能解決現實問題，一切的現實問題解決了，也

就超出於現實之外（出世）了。戒律的功能，便在解決衣食住行的現實問題。本文僅就食的一項，依律討論，並做介紹。在《四分律》的二百五十條戒中，關於或旁及食制者，竟達四十五條之多：

捨墮第二十六條，是七日藥的規定。

單墮第三十一至四十二條、四十七條、五十一條，都是直接關於飲食的。

單墮第二十三、二十九、四十六條，是附帶提及飲食的。

悔過法的全部共為四條，也都是由飲食問題而來的。

眾學法中，自第二十六至四十八條，都是關於飲食的威儀事項。

但是無可諱言，我們中國的佛教，對於這些佛制的芳規，未能遵行者頗多，甚至也根本不知道這些芳規的內容是什麼。

當然，在這些條文的規定之中，有些是不容易辦得到的，尤其是在中國的環境之下，即使希望如律而行，也是困難重重。我無意要求中國的佛弟子對於飲食的問題，全部走上佛世的制度（即使今日的南傳國家，也未必絕對如律），可是，我們應該瞭解這一制度的內容，因為我們終究還承認是佛的弟子呀！求其瞭解的作用，當有兩點：1.對於佛制弟子的僧伽生活，起一尊敬嚮往之心；2.對於本身的未能遵行佛制，起一慚愧策勉之心。

身為一個比丘，連比丘生活的本來面目，不唯不能保全，竟還不知不解，豈能不覺慚愧嗎？

現在就我個人所瞭解的，並以為是重要的，向讀者們分別研討與介紹如下。

二、飲食的名稱

在佛教的觀念中，人所感到的任何一種煩惱痛苦，無一不是病痛，大別可分兩大類：一是心病，二是身病。佛陀所說的四諦十二因緣等的佛法，乃為醫治眾生的心病；眾生色身的病痛，卻要依靠色法來醫治了。

色身雖然是虛妄的，不值得貪戀的，但是人要修道行道，必須利用色身來作為工具，所以色身有了病痛，還是要去醫治。

大家都知道頭痛、眼腫、背疼、腰痠等等是病痛，肚子餓了，就不算病痛。事實上肚子餓了最難忍受，乃是最大的一種病痛。這叫什麼病？叫作飢病。

因此，佛教對於飲食的另一名稱，叫作藥石。將飲食叫作藥石的最大用意，是在提示行道的比丘，時時警惕，自己經常都在病痛之中，若想驅除病痛，便當精進修持，以求了生脫死；另外一個理由是告訴行道的比丘，飲食的乞求，不是為了貪圖口腹之欲的享受，而是為了醫治飢病才去服用。同時，將飲食當作吃藥觀想，也就不會貪多貪好了。

藥石的名目共有四種：

（一）時藥。

（二）非時藥，亦名更藥，也叫非時漿。

（三）七日藥。

（四）盡形壽藥。

其中以時藥為主要的飲食，非時藥是次要的飲料，七日藥是滋補品，盡形壽藥則完全是為治療疾病的藥物，並且只此一種是在治療飢餓病之外的藥物。

三、時藥的種類

除了飲用的漿湯之外，都叫作食物。食物共分兩大類：

（一）正食，亦名噉食，它的梵文原名叫作蒲膳尼或稱蒲闍尼（Bhojanīya），共有五種。《四分律》的五種噉食是：麨、飯、乾飯、魚、肉；《根本說一切有部毘奈耶》中的五種是：餅、麥豆飯、麨、肉、飯。這兩個五種的說法稍有不同，有的解釋《四分律》所說的乾飯就是餅，但是《四分律》的魚和有部律的麥豆飯又是互不相同的。麥豆飯是什麼？總不是麥子與豆子合煮成的飯，麥豆可能是一種穀類的名字，我們不懂，因為不曾見過，正像康藏一帶有一種叫作青稞的穀類，我們也是陌生的。麨是什麼？據《本草綱目》中說：「麨以炒成，其臭香。」又說：「河東人以麥為之，北人以粟為之，東人以粳米，炒乾飯磨成之。粗者為乾糗糧。」可見麨是一種炒熟了的麥飯粉了。至於魚肉的問題，留待後面討論，不過我們可以確定，魚與肉在我們的社會中，是屬於副食品類的，在當時的印度，卻把魚肉列為主食品類之中，因為此處所說正食，若以現代的名詞解釋便是主食。但在游牧民族以及今日的歐美地區，仍有把肉類當作正餐主食的。

（二）非正食，亦名嚼食，它的梵文叫作佉闍尼，又叫佉陀尼，又叫珂但尼（Khādanīya），這都是由同名異譯而來，沒有什麼好區別的。《南海寄歸內法傳》中引律文說：「珂但尼應譯為五嚼食：『一根、二莖、三華、四葉、五果。』」《四分律》中說：「佉闍尼者，根食、莖食、葉食、菓食、油食、胡麻食、石蜜食、蒸食。」《四分律》較《南

海寄歸內法傳》所引（有部）律文多了後面四樣，而成了九種。總之，非正食即是今人所稱的副食品，無非是包括了蔬菜瓜菓之類的東西，甚至可說，除了主食以外的所有食品，都可列入佉闍尼中去。

四、時與非時

首先我們要明白什麼叫作時，時又怎麼算法?

在佛教的典籍中，共有兩種時:

（一）實時，梵文叫作迦羅（Kalā）時，這是律典中通用的時間法，也是比丘生活中所應用的時間觀。這是根據我們實際的生活環境而定出的時間觀，也就是說，迦羅時乃是隨著地區世界的實際狀況而定，比如說在同一時間中，西半球是日間，東半球卻是夜間，那麼比丘的生活規律，日行夜息，一切起居活動，都該根據各自所處的地理環境為準則。

（二）假時，梵文叫作三昧耶（Samaya）時，這是經藏與論藏中所通常用的時間觀，也就是《唯識論》中所說:「世無別體，依法而立」的一種假相時，因為世間法中，剎那生滅，根本沒有一定的時間讓我們去捉摸得住。即使要從生滅不已的現象上標定一個時間，那也是假的，所以經論中常用「一時」兩字來代表，這個「一時」，乃是無可名狀的時間觀，故也是假時。

時間觀弄清楚了，時與非時也容易講了。前面說律典中通用的是實時（迦羅），此處所講的時與

非時，即是從實時中分別出來，也就是說：人在何處，即以何處的時間為準。

所謂時與非時，有兩種：一是衣的時與非時，一是食的時與非時。應該接受衣或應該乞求衣的時間中得衣者，稱為時衣，否則便是非時衣，這點我們此處不講它。同樣的，應該進食的時間進食，稱為時食，否則便是非時食。

從每天的明相出現——拂曉時分，到每天的日影正中，這階段中，稱為食時，允許比丘進食，所進之食，就叫時食，這是合法的。再從每天的日影過中，直到第二天清晨明相出現——拂曉時分，這階段中，稱為非食時，不允許比丘進食，如果進食，便叫非時食。如果沒有必須進食的理由，而於非時之中進食，便不合要求。

所謂明相出，即是能夠見到光明相時，在屋外伸手能夠辨別手紋時，便叫見明相，解釋成拂曉時分，比較切近。

五、時食與非時食

在家人，不論何時，均可進食，通常人家，總是早中晚一日三餐，何以佛教的比丘，只許從每天的明相出到每天的日中之間才可進食？這有兩個原因：

（一）依照常情，早晨是天人進食，日中是佛陀進食，下午是傍生進食，夜晚是餓鬼進食。比丘為斷六道之因，應該效法佛陀，日中一食，所以十二頭陀行中，便是規定日中一食的，但此乃是精進法門，不是比丘戒律，不持日中一食法，不算犯戒。小乘三

果聖人，多住色界淨居天中，比丘效法天食，尚無不可，如果與傍生、餓鬼同時進食，就不對了。尤其是夜晚進食，餓鬼聽了飲食碗盞之聲，咽中火起，又不得飲食，倍增痛苦，為了慈憫餓鬼，也不應夜晚進食。

（二）印度的習慣，凡是出家僧侶，不論信仰什麼宗教，無一不是托鉢乞食的。乞食在其他的國家，尤其是近世的社會中，不但不受人的尊重——乞丐誰去尊重他？甚至還在取締之列。但在印度，所有的乞食者，都被尊為聖人。但是乞食總以上午為宜，如果竟日在外乞食，那就不能修道了。所以佛在《舍利弗問經》中說：「諸婆羅門，不非時食，外道梵志，亦不邪食。」在佛律中其他的好多制限，也是根據印度當時的風俗而制戒的，所以佛在《五分律》中曾說：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」佛陀是非常開明的，佛陀絕不希望有人對佛教生起反感，所以允許比丘們可以隨方見機而行。非時食戒，就是這樣產生的，但這也是對的。

比丘非時食戒的緣起，是由迦留陀夷尊者，夜晚到村中食，當時正在雷電交加，村婦持食出來，從閃電光中見他臉黑，驚疑是鬼，隨即暈倒地上。適巧這個村婦在懷孕中，經這一嚇，便小產了。於是她便咒罵著說：「這個佛教的出家人哪！即使把肚子餓破了，也不應該夜晚出來乞食呀！」佛陀知道之後，便規定比丘們不應再有中後乞食的事情發生。

在《根本說一切有部毘奈耶》中，另有一個緣起：有十七位少年比丘，進城乞食時，聽到婦女們

互相說著不堪入耳的討厭話，便覺得在家人太討厭了，不想再去乞食。但到日中以後，肚子餓得難忍，又向一處俗人的園遊會中，飽餐了一頓，長老鄔波難陀問他們為什麼中後乞食，他們還自以為理直氣壯地說：「中前不得食，中後又不許食，難道要我們白白地餓死不成？」佛陀知道了，便制定非時食戒。

這裡的第一段中有些問題：天人在天上，諸佛在常寂光中，天上的時間不同於人間，常寂光中更無時間可言，如何去學天學佛呢？這都是比照天人在人間，佛陀在人間時的法則而定，實際上無色界只有識食，法身佛根本不需食。

六、時食與非時食的分別

《百一羯磨》中說：「時藥者，五種珂但尼，五種蒲膳尼。」這兩種藥名，我們在前面已經介紹過。可見，凡是能噉能嚼的一切食物，都稱為時食。時食的意思是只許在時中食，不得在非時中食。但即使在時食之中，也有規定。從早至中，正食只許一餐，正食之前可以吃粥，粥的濃度，以剛出鍋時，草劃粥面，不見餘痕，立即合起為準。正食之前可吃非正食，或正食非正食同時吃（有菜有飯有水果），但在正食離座或移動位置之後，便不能再吃了。否則必須另作餘食法之後再吃，但仍須在中前。

日中的標準，《摩訶僧祇律》云：「日中影過一髮一瞬，即是非時。」如此說來，現代的時鐘，由於季節的更換，每日的正午十二點鐘，並非標準的日中。至於國人多以持非時食戒者，稱為持午，並以為過了午時（下午一點）以後，才算非時，那是更加不合要求了。

依照規定，日中之後，除了飲水，不得一物進口，否則便是口口波逸提（墮地獄罪）。如果進餐未了，一口飯在口中，日中時到，尚未下嚥者，必須吐出，若不吐出，便犯墮地獄罪。

但如有病，或有特殊的理由，可以方便開：

《刪補羯磨》中說：「有渴病因緣，許受非時漿，謂果漿等，澄如水色，以水漉淨，受之。」

《律攝》卷八中說：「言更藥者，謂八種漿……除此八已，若橘、柚、櫻、梅、甘蔗、糖蜜等，亦聽作漿，味若甜者，應知醋及醋漿、醋果，依夜分齊，故名更藥。」

出家人吃水果，中前可以隨意吃，日中之後，如果病渴，可以吃水果，但須搗碎，濾汁如水，並加漉水作飲，但是今日受得，必須今日今夜至明相未出前飲完，不許留到明日再飲，否則便是犯戒。

出家人如果常患口渴，可以中後吃砂糖。根據《百一羯磨》卷九中說：「西國造沙糖時，皆安米屑，如造石蜜安乳及油，佛許非時，開其噉食，……準斯道理，東夏飴糖，縱在非時，亦應得食。」如照這樣推論，今日的牛奶糖乃至煉乳，也可以非時開食了，因為「如造石蜜安乳及油」，今日的煉乳雖非石蜜（冰糖），卻也是用乳加糖汁煉成的。

今人頗有以為，日中以後可以吃麵，所以又有人批評：「不吃飯而吃麵，這算什麼稀奇？」當然，持非時食戒，只是持戒，不是製造稀奇。不過這也有其來源的。

《根本說一切有部尼陀那目得迦》卷三中說：有病苾芻，醫令以水和麨非時可食。佛言：有無齒牛食噉糠麥，後時便出，其粒仍全，用此為麨，非時應服。時病苾芻雖服不差，……應用生麥麨……，多將水攪，以物濾之，然後應服。服猶不差，……佛言：

醫人處方，令服麨飲，若稠若團，隨意應服。……凡所有事，我於病人非時開者，於病差後，咸不應作。」

麨是一種炒熟的米粉或麥粉，勉強解釋成麵粉，所以有人主張日中之後吃麵了。但是，必須為了治病，必須要有醫生的指示，必須是真正的有病，真正非吃不治者，才可以吃麵。別說吃麵，若為治病救命因緣，律中開示，除了四根本戒，均可開。唯有一點當要明白：如果不是非吃不治者不應吃，病好以後不應吃，只為肚飢不應吃，否則便成波逸提罪。

七、七日藥與盡形壽藥

從根本原則上說，佛教不主張多吃與貪吃，所以佛陀常常讚歎頭陀行的一食法，迦葉尊者便是終身受持日中一食的老比丘，故也常常受到佛陀的讚歎。

許多比丘們聽佛讚歎一食法，也就遵行一食法，一天之中只吃一點點的副食品，吃過離位之後，便不能再吃了。因此在弟子中由營養不良而引起的病象，漸漸地，普遍地發生了。佛陀發現之後，便允許比丘們若有病者，可以數數食，可以吃飽。

另有一年的秋天，比丘們得了風病，體質衰弱，並且生了惡瘡。佛陀見了，便許比丘們有病者，可以吃十種營養品，那十種便是：

（一）酥——從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐，而醍醐最為上藥。今日的奶油，可與酥相近。

（二）油——《律攝》中說：油謂苣、藤、蔓、菁及木蜜等，並五種脂，如法澄濾。這五種植物的根莖及葉

可以當菜吃，子則可以榨油。此土的豆油、菜油、花生油、芝麻油等，可與之相通。

（三）生酥——是從酪中提出，也是一種半流汁體，不是牛奶，不是奶油，也不是今日的奶粉。若要勉強比對，唯有與奶粉相近了，但總不是奶粉。

（四）蜜——蜂蜜。

（五）石蜜——是冰糖，也可說是一切糖的結晶體。白糖、黑糖（紅糖）等皆可屬之。

第六種以下便是五種脂——五種動物油。

但是這一方便開出之後，畢陵伽婆蹉尊者的比丘弟子們，法緣很好，居士們多以以上五種食物供養，使得比丘們受用不完，到處放置，弄得僧房之中，變成了堆棧倉庫一樣，因此受到俗人的批評。

佛陀知道這一實情之後，便制出以七日為限的規定。接受以上五種食物之後，應在七日之內吃完，若吃不完，應該分給大家吃，到第七日終夜的明相出現時，如果尚未吃完，便應將所有的食物全部捨出，並在捨出食物以後，還是要犯墮地獄罪，必須如法懺悔。

因為能夠蓄藏七天，故也稱為七日藥，其餘的食物，如果接受之後，時藥應在時中食，過時不應食，非時藥只能在一日一夜中食，第二天不應再食，不然，便成殘宿食，犯墮地獄罪。

上面說有病者，可受五種七日藥，但到後來又有開緣，許可五種人受持七日藥：行路人、斷食人、病人、守護人、營作人。也就是說除了病人之

外，凡是體力勞動的人，缺乏營養的人，都可以受用七日藥的。

再說盡形壽藥，亦稱盡壽藥。這有盡人之壽，盡病之壽，盡藥之壽的意思。有的人患慢性病，必須終身服藥者；有的病不知何時能好，但未必拖至終身者；有的病必須要服下一定限量的藥物之後才能根治者；也有施主只以限量限時供養藥物者。吃到最後，均稱盡壽。

但盡形壽藥，不是充飢的食物，它的規定，如《律攝》卷八中說：「言盡壽者，有其五種，謂根、莖、葉、華、果，……；又有五種黏藥……、五煎灰藥

……、五種鹽藥、五種澀物藥……；斯等咸是舉類而言，若更有餘，用皆無犯。」凡是能夠作藥，一切丸散湯膏，一切鹹苦酢辛，乃至灰土等，不是隨意能吃願吃的，凡是為治長時慢性病而處方的藥物，均得稱為盡形壽藥。

凡是接受七日藥與盡形壽藥，皆應作法受。現舉受持盡形壽藥的白詞如下：「大德一心念，我比丘某甲，有某病緣故，此某盡形壽藥，為共宿長服故，今於大德邊受。」（對一比丘說三遍）

八、魚與肉

魚與肉，在小乘律中，每部皆有，並皆列為正食之一。在小乘律中，不許傷害畜牲，若故殺畜牲，乃至蟲蟻，殺一命即是一波逸提，但是為了比丘不自炊煮，而是沿門托鉢乞食，對於肉食也就不能禁絕。在《四分律》中規定，除了象肉、馬肉、龍肉、人肉不得

吃，其餘的肉類，皆可吃，但有三個條件，稱為三淨肉：第一，若不見為我故殺者，可以吃；第二，若不聞為我故殺者，可以吃。第三，若不懷疑為我故殺者，可以吃。

若見、若聞、若疑，隨有一種，為我故殺，皆不應吃。也就是說，凡是我已知道，或者懷疑施主供養的肉食是特別為我而殺的，便不能食。

在《楞嚴會解》中，又有五種淨肉：不見、不聞、不疑、自死、鳥殘（鳥獸相食而殘餘者）。

《涅槃經》中又有九種淨肉：五種同上；第六，不為己殺；第七，生乾（自死而乾者）；第八，不期遇（不是預計而是偶然相遇者）；第九，前已殺（非今因我而殺者）。

正因如此，直到現在的南傳小乘比丘，仍舊不避魚肉的，西藏的喇嘛，也是一樣。甚至佛在入滅以前，接受金工純陀的最後一餐供養，也有人說那是吃的野豬肉。

但到涅槃會上，迦葉尊者向佛建議：「世尊！食肉之人，不應施肉，何以故？我見不食肉者，有大功德。」佛陀隨即讚歎著說：「善哉善哉！汝今乃能善知我意，護法菩薩，應當如是。善男子，從今日始，不聽聲聞弟子食肉。」又說：「善男子，夫食肉者，斷大慈種。」迦葉又問：「如來何故先聽比丘食三種淨肉？」佛說：「是三種淨肉，隨時漸制。」（見《涅槃經》卷四〈四相品〉上）

餘如《楞嚴經》、《楞伽經》、《梵網經》等，皆有明文，不許食肉。

大乘《梵網經菩薩戒本》中，輕垢戒第三條說：「一切肉不得食。斷大慈悲性種子，一切眾生見而捨去，是故一切菩薩，不得食一切眾生肉，食肉得無量罪！」輕垢戒第二十條又說：「若佛子，以慈心故，行放生業，一切男子是我父，一切女人是我母，我生生

無不從之受生。故六道眾生，皆是我父母，而殺而食者，即殺我父母，亦殺我故身。」

《楞伽經》卷四中說：「一切眾生從本已來，展轉因緣常為六親，以親想故，不應食肉。」

《楞嚴經》卷六中說：「汝等當知是食肉人縱得心開，似三摩地，皆大羅剎！報終必沈生死苦海，……云何是人得出三界？」

制斷肉食，皆出大乘經律，小乘國家未能見到大乘經律，故未斷除肉食，也是很難怪的，我們不必攻擊他們。即在我們中國的佛教，從東漢開始，直到梁武帝時，所有的僧侶弟子，均未斷除肉食，到了梁武帝捨道信佛，聽了《涅槃經》以後，便極力主張素食，從他本人開始，並勸一切僧俗佛子，皆斷肉食，他以朝廷的力量，來影響社會，所收的效果，自然很大。從此之後，中國佛教的素食主義，也就形成風尚了。

佛教講慈悲，講平等，以為一切眾生皆有佛性，素食自是應該的，這一美德，不唯應該保持，尤其值得發揚。即使非佛教徒，如印度的甘地是素食主義者，基督教中的美以美會派，也是主張素食的，大文學家如托爾斯泰與蕭伯納，也是素食主義者。佛陀時代受生活環境限制，故許肉食，我們如今可以素食，何不素食?

九、五辛

在小乘律中，只講到蒜，《四分律》比丘尼戒單墮第七十條中規定：「若比丘尼噉蒜者波逸提。」又說：「若比丘尼噉生蒜熟蒜若雜蒜者，咽咽波逸提。比丘突吉羅（惡作），式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅。是謂為犯。不犯者：或有如是病，以餅裹蒜食，若餘藥所不治，唯須服蒜差，聽服。」

但是有病吃蒜，還有規定，律中說：「若服蒜者，僧伽臥具，大小行處，咸不應受用，不入僧中，不禮佛繞塔，有俗人來，不為說法，請亦不往。應住邊房。服藥既了，更停七日，待臭氣消，洗浴身衣，並令淨潔，其所居處，洒掃淨塗。」

蒜之為物，雖臭而香，不吃蒜嗅到吃蒜者的氣味，簡直能夠沖腦薰鼻，使之頭暈作嘔，但在吃蒜的人，吃時固覺津津有味，吃了以後，也不覺有何惡味。所以中國的北方人，嗜好蔥蒜，是聞名的，即使其他各地，如曾嚐過蒜的「美味」，也是喜歡吃的。其實吃蒜之後，不唯口氣臭，混身都會散發臭氣，特別是大小便，比死屍還要臭！在團體生活中，不應吃，吃了便會觸惱大眾；誦經說法禮佛者，皆不應吃，吃了便失敬意，也失威儀。

吃蒜非淫、非盜、非殺、非妄語，只是有失威儀，所以除了比丘尼，餘皆只是突吉羅罪。但如不為治病，為貪口欲，便去吃蒜，不是出家人的應有態度。如果吃了蒜，仍不避嫌，照常隨眾，上殿過堂，更是不知慚愧。

《摩訶僧祇律》卷三一中說：「服已，七日行隨順法……不得臥僧床褥，不得上僧大小便處行，不得在僧洗腳處洗腳，不得入溫室、講堂、食屋，不得受僧次差會，不得入僧中食及禪坊，不得入說法布薩僧中，若比丘集處一切不得往；不應遶塔，若塔在露地者，得下風遙禮。……至八日，澡浴、浣衣、熏已得入僧中。」

吃一次蒜便應與眾人隔離七天，放棄一切的權利。比丘犯了僧殘罪覆藏，懺悔時，隨其覆藏日數多少，行波利婆沙（別住），如今僅吃一次蒜也要行別住，如果不為治病，那又何苦犯呢？

在大乘經律中，往往皆以五辛並列。

《梵網經》輕垢戒第四條中說：「若佛子，不得食五辛：大蒜、革蔥、慈蔥、蘭蔥、興蕖。是五種，一切食中不得食，若故食者犯輕垢罪。」

在這五辛之中，中國只有前四種，興蕖唯印度出產。至於革蔥、慈蔥、蘭蔥，各家註解，頗有出入，但其不外是小蒜、蔥、韮而已。

吃五辛的過失，在《楞嚴經》卷八中說得非常嚴重：「熟食發婬，生啖增恚；……縱能宣說十二部經，十方天仙嫌其臭穢，咸皆遠離；諸餓鬼等，因彼食次，舐其唇吻，常與鬼住；福德日銷，長無利益；……菩薩天仙，十方善神，不來守護，大力魔王，得其方便，現作佛身，來為說法，非毀禁戒，讚婬怒癡，命終自為魔王眷屬，受魔福盡，墮無間獄！」

這是多麼可怕呀！其中共有五點，後面四者，我們除了深信不疑，但也不得而知。至是第一點「熟食發婬，生啖增恚」，是可以得到實驗證明的，如果不相信，可以問問喜歡吃蒜的人，請他們說句老實話，究竟對不對？

一〇、酒與煙

酒在五戒中有，八戒中有，乃至比丘菩薩戒，無一不戒酒。但是酒的本身，並非罪惡，故飲酒皆屬遮戒；由於酒能使人犯戒，所以凡為佛子，均應戒酒。

據治安機關的統計，犯罪的媒介，不出女人、錢財與酒。飲酒雖不是犯罪，酒卻最能使人犯罪，三杯一下肚，酒精刺激神經，興奮、膽大、衝動、盲目、沒有了理智，可以強姦、殺人、放火、搶劫、毆鬥、相罵……。

所以酒在大小乘經律論中，無不列為禁戒之一。

《四分律》比丘戒單墮第五十一條中說：「若比丘，飲酒者波逸提。」又說：「比丘尼波逸提，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅。」又說：「不犯者，以酒為藥，以酒塗瘡。」

什麼叫作酒？《四分律》中說：「酒者，木酒（果汁酒）、粳米酒、餘米酒、大麥酒，餘有酒法作酒者是。」又說：「酒色、酒香、酒味，不應飲；或有酒，非酒色、酒香、酒味，不應飲。」

《十誦律》中說：「飲酢酒、甜酒、若麴、若糟，一切能醉人者，咽咽波逸提。若但作酒色，無酒香、酒味，不能醉人，飲者無犯。」

《律攝》卷一三中說：「若酒被煎煮，飲不醉人，若口有病，醫令含酒，若酒塗身，此皆不犯。……又無犯者，酒變成醋，飲不醉人，澄清見面，水解為淨，以羅濾之，同非時漿。」

大乘《梵網經》輕垢戒第二條的規定：「若佛子，故飲酒，而酒生過失無量，若自身手過酒器與人飲酒者，五百世無手。何況自飲？不得教一切人飲，及一切眾生飲酒。」

蓮池大師《戒疏發隱》中說：「過失無量者，非但三十五失、三十六失，律中又明十過，更餘經傳所明過失，不可勝舉。」

《四分律》中，所舉的飲酒十過是：「一者顏色惡；二者少力；三者眼視不明；四者現瞋恚相；五者壞田業資生法；六者增致疾病；七者益鬪訟；八者無名稱，惡名流布；九者智慧減少；十者身壞命終，墮三惡道。」

三十五失見於《大智度論》，三十六失見於《四分律》。

說到飲酒的異熟果報，那更可怕！據說共有五個五百世果報，也就是說，因為飲酒，即有二千五百世，受到罪報：第一五百世在鹹糟地獄，第二五百世在沸屎地獄，第三五百世生在曲蛆蟲中，第四五百世生在蠅蚋之中，第五五百世生在癡熱無知蟲中。所以佛在《四分律》中告訴阿難尊者：「自今以去，以我為師者，乃至不得以草木頭，內著酒中而入口。」在《大愛道比丘尼經》卷上中也說：「夫酒為毒藥，酒為毒水，酒為毒氣，眾失之源，眾惡之本。」正因酒的害處太大，自己飲酒，等於服毒自殺，販賣酒類，

也就等於普遍的謀殺他人了。菩薩以度生為本，更不能夠害人，所以《梵網經菩薩戒本》重戒第五條，便是酤（販賣）酒戒：「若佛子，自酤酒，教人酤酒，酤酒因、酤酒緣、酤酒法、酤酒業，一切酒不得酤。是酒起罪因緣，而菩薩應生一切眾生明達之慧，而反更生一切眾生顛倒之心者，是菩薩波羅夷罪。」

在家菩薩，亦不得販賣酒類，否則也是重罪，《優婆塞戒經》卷三中規定：「優婆塞戒，雖為身命，不得酤酒，若破是戒，是人即失優婆塞戒，是人尚不能得煖法，況須陀洹，至阿那含？是名破戒優婆塞。」

酒是飲不得的，也販賣不得的，當然更是釀造不得的。但在大乘菩薩，為了度眾生，可以方便開飲，比如末利夫人為救廚師一命，勸請波斯匿王飲酒，不但無罪，反生功德。不過除了治病（非酒不治的病），除了為度眾生，不得滴酒沾唇。如果只為貪飲杯中物，而來諉說是治病，那便招罪；如果只為放蕩求刺激，並無眾生可度者，自也不得飲酒。

至於「煙」之為物，不算大忌，故在南傳小乘比丘，不唯不戒，並且可以公開吸煙的。在《四分律》卷四三中也有如此的記載：「爾時有比丘患風，醫教用煙，佛言聽用煙。」

可見用煙，是佛許可的，不過需要「患風」，需要「醫教用煙」。唯其吸煙的禁戒性，不若吃蒜的嚴重，更沒有飲酒那樣列為墮罪了。

為了風俗的觀念，我們的社會每以煙酒同列，吸煙者雖不被視為罪惡，但總覺得不吸煙者更值得尊敬，所以佛弟子們，最好還是不要吸煙，尤其是出家弟子，看來總是不太雅觀。

根據醫學的證明，酒中有酒精，會使人中毒，煙中的尼古丁，也能使人的生理受到不良的影響，據英國皇家的九位名醫，經過兩年的研究，證明吸煙是得肺癌的共同病因。我們何必花錢去買毒品來害自己呢？

一一、應該注意的飲食事項

有關飲食事項，律文中很多，要求也很多，單是比丘戒中，便有四十五條。我們不必逐條介紹，除了上面所說的各項之外，筆者以為尚有值得注意和介紹的，再予略述數點如次：

（一）飲水要過濾

佛教主張慈悲，不應殺人，也不應故殺一切眾生。知道水中有蟲，不加過濾，便予煮沸飲用者，即犯殺戒。殺一蟲，便是一次波逸提。所以濾水囊為比丘六種必備的物品之一。

《四分律》卷五二中說：「不應無漉水囊行乃至半由旬（約二十里），若無，應以僧伽梨角漉水。」

《南海寄歸內法傳》卷一中說：「每於晨旦，必須觀水。」又說：「凡濾水者，西方用上白[疊*毛]，東夏宜將密絹。」又說：「又六月七月，其蟲更細，不同餘時。生絹十重，蟲亦直過。樂護生者，理應存念，方便令免。」

《摩訶僧祇律》卷一八中說：「蟲者非魚鼈失收摩羅等，謂小小倒孑諸蟲，乃至極細微形，眼所見者。……不應以天眼觀，亦不得使闇眼人看，下至能見掌中細文者，得使看水，……不得太速不得太久，當如大象一迴頃。」

飲水過濾，不唯護生，也合乎衛生的要求，雖然佛陀制戒，旨在護生。

這一問題在現代化的城市中，不必顧慮，因為城市中的自來水，都已過濾好了的。但在鄉村山野之間的佛弟子們，仍應加以重

視。

（二）淨食與不淨食

佛制規定，比丘不得自炊自煮，必須沿門托鉢，以免雜役之勞，並除貪求之念。如果自手炊煮，便成不淨食。但也有其例外，有病比丘要吃粥，可在寺內另結一個「淨廚」界，僧團許可之後，寺內的廚房，便成合法。唯仍不許比丘自炊，應由五戒淨人或沙彌代煮，實在無人可求，才可比丘自己動手。

今日的泰國比丘，皆行乞食制，但在寺院中，仍許有廚房，比如淨海法師就讀的瑪哈讀佛寺裡，允許吃素的人，組織素食團，在寺內由一位優婆夷代辦，大家按月津貼伙食費（見《海潮音》四二卷八月號二一頁）。寺中的淨廚，本為病人方便開設，但如齋主來寺內齋僧，亦可啟用。至於早上的小食（粥等），也可在淨廚中辦理，中國寺院中用香伙或稱道人的在家人，炊煮灑掃，實在是對的。

所有食物，時中受了時藥，必須時中食用，否則留到下午，便成不淨食或稱殘食；非時藥在時中受時中飲用，也可在非時受時中飲用，若留到第二天，便成不淨或稱殘食；如果受而過夜與食同宿，便成殘宿食，或未受食而卻與食同宿，便成宿食，均為不淨食，如食便成墮地獄罪。七日藥以七日為限，盡壽藥以盡壽為限，過限即成不淨食。但也有其方便，若施淨人或沙彌，次日反受施，即成淨食；若施僧團庫中，成大眾僧食，亦為淨食；若捨淨廚中，亦成淨食。不過無論施與何者何處，施出之時，不能存有復得受用之想，如存再受用想，仍為不淨食。

後人不知淨食不淨食，對於食物供佛的規矩，也是大謬不然的。大家都以食品（即使是水果）供佛，從早到晚，甚至有以罐頭食品供上幾十天的，但那只是點綴好看，全失供佛本義。佛陀僅是日中一食，上午供佛還說得過去，下午供佛便成失禮，至於讓食品

供在佛前過夜乃至供上數十天者，更不成體統了，佛子不能嚴持不淨食戒，難道也要使佛陀犯戒嗎？其實佛不犯戒，弟子卻是招罪了。

根據律制：

1.非時漿必須以水滴淨，才可飲用。

2.食果類有五種淨法：火淨（乃至火一觸）、刀淨（破割）、瘡淨（蟲咬腐爛）、鳥啄淨、不中種淨（種植而不發芽者）。

3.食根類有四種淨法：剝淨、截淨、破淨、洗淨。

4.食莖葉類有三種淨法：刀淨、洗淨、火淨。

5.各類食物在食用之前，必須作淨，各依類別，任作一種淨法，便可以吃，否則便是不淨食。

談到供佛，往往看到都以食物的原料，稍加油煎或湯煮之後，不配作料，也不調味，就是硬繃繃生挺挺地供在佛前。這是最不合乎要求的。

我們不是常念：「三德六味，供佛及僧」嗎？輕軟、潔淨、如法，稱為三德。苦、酸、甘、辛、鹹、淡，稱為六味。

我們供僧，都要調味，豈能供佛卻不要調味了？難道說僅用「淡」的一味供佛就夠了？這是非常失敬的事。佛像雖不真的受食，供養者則當至誠以赴。

（三）僧俗能夠同餐嗎？

演培法師去泰國弘法時，泰國的華僑信徒，每餐不敢與比丘同桌，即使勸請他們勉強同桌，也不敢與比丘共器而食，每一樣菜上

桌，總讓比丘先用小碗盛出先吃，居士們才敢動筷。演培法師說，這是他們「遵南傳教的律制」。（《南天遊化》一二五至一二七頁）

其實傳譯成漢文的律藏之中，也有如此的規定：

《五分律》中說：「不應與白衣共器食。若往親里家，彼言：『我等非他，亦非不淨，何不共食？』聽繫念在前共食，但莫令手相觸。」

這是說，比丘不應與俗人共器食，當時食鉢，可能是指不應與俗人共一鉢食。今時用碗盛菜，共碗吃菜，自也不應。如果俗人不解比丘律儀，勸請共食，為護他心，不得已時方可共食。這是為了比丘的尊嚴，所以如此。泰國既能實行，中國自也大可仿效。若有僧俗二眾，自可分桌而食。

（四）俗人可以吃僧食嗎?

這是一個極為嚴重的問題。現時各寺院做法會，信徒們多在寺院中吃飯；有些掛名的居士，也喜歡到寺院中「趕齋」（其實是素筵而非過中不食的齋戒），寺院中也多有兼辦素筵，以供所謂「齋主」（其實是顧客而非供僧的齋主）的需要。

以理而言，凡物一經施捨，即無主權可言。施主供養三寶，即屬三寶所有，如果再予取還，便是取用三寶物了。

但有如下數種人可以接受僧食：比丘的父母貧苦，應先受三皈、五戒、十善，然後聽食，若不貧苦，雖受皈戒，亦不應食僧食；若是病人；若是俗人求出家時；若是被繫縛者；若是懷孕的婦人；若是為寺院工作的俗人，可照工資與食；外道人可以比丘自分中的一摶，置於一處令其取食；畜牲只應與一口。否則的話，施者與食者，兩皆得罪。

當然，這在現環境中，乃是一件難事。為求兩全起見，應有方便之計：1.寺院承辦素筵，可請居士代為出納，由白衣烹調。2.寺院舉行法會，近處信徒回家吃飯，遠道信徒，則不妨比照託辦素筵方法，向寺院的出納居士接洽。飯食錢與供養金應分別支付，不得混同一起。

如此辦法，庶免招致大過，但對寺院住持而言，未免多增一番麻煩。然而，為了不使大家招罪，麻煩一點，誰說不該呢？至於喜歡小便宜而常到寺院中「趕齋」的居士們，能開示則開示，不能開示或不受開示者，當可視同強食，比丘無過，咎由彼取。正信的居士，也不要無故接受三寶的宴請。

若有關於三寶事務的推進，必須與社會各界聯絡而請俗人吃飯者，當可視同供養三寶而方便為之，但此不是律中規定，而是權宜方便。如果不為三寶，而為私人的名聞利養者，絕對不許。

（五）供養與出生

佛弟子，食時不要忘了供佛。佛教徒臨食念供養偈，不同基督徒臨食念感謝詞。我們是供養佛菩薩，他們是感謝上帝的賜食。兩者的意義，完全不同。佛子臨食不念供養偈，便是目無佛法，不知三寶。所以明末紫柏大師，每餐必先禮佛，然後再食，但有一天，有客人來訪，欣喜之餘，食前不曾禮佛，竟先吃飯，吃了一口，方始覺察犯了過，便在其飯後，自伏佛前地上，命知事人痛打三十棒！持戒如此，能不令人肅然起敬！

即使是在家佛子，也是一樣，如《優婆塞戒經》中規定：「若優婆塞，受持戒已，若得新穀、果、蔬、菜、茹，不先奉獻供養三寶，先自受者，是優婆塞，得失意罪。」

出家人供養佛菩薩，要念供養偈，要禮拜奉獻，在家人供養僧寶，也要如同供佛一樣，最低限度，也得禮請納供，否則即成輕

慢。演培法師在泰國時，有一次接受一位居士的：「跪在地上，手捧奉供。」便覺得：「受了這種供養的，如不做個清淨僧，那罪過實在太大了。」（《南天遊化》一二七頁）其實，唯有如此的供養法，功德才是最大，供養者的虔誠心能夠激發受供者的慚愧心，這是雙重的功德了。但願國內的居士們，也能如法供養三寶。

不過還得出家人的自我尊重，不能自我作賤！出家人應將敬佛敬僧的道理告訴在家信眾，切不可領導在家信眾辱僧，更不能勸請在家信眾犯過。事實上，在家信眾不敬僧，往往是由出家僧人自己造成的！

再說出生食，也就是施給眾生食，中國寺院的佛殿面前——應該是齋堂面前，均有孤魂臺，午供時出食於此，晚課蒙山時也施食於此。這大抵是對的，但也未必合乎要求。

先說出生食的由來：

1.過去有一種大鵬金翅鳥，身軀龐大，雙翅一展，即行萬里，但其食量也極驚人，故以海中的龍子龍孫，作為食糧。龍王恐慌而求之於佛，隨取袈裟衣片，纏各龍角，大鵬鳥便不敢吞吃龍族了。但是鵬鳥肚子餓得難受，也來求之於佛。

2.過去有一個婦人，因事發願，要吃王舍城中的兒子，後來轉生，果然生在夜叉群中，並生了五百個兒子，每餐皆以王舍城的男女為食。王舍城的人民，求救於佛，佛便以神力將她最小最愛的兒子藏了起來。她也來求佛陀，佛陀說：「妳有五百個兒子，尚且憐惜一個，何況人家只有一、兩個呢？」她說：「但是我和我的五百個兒子，今後再吃什麼呢？」

3.過去在曠野地方，有惡鬼，專門吃人，受了佛化之後，便不敢再吃人了，但他也求佛陀，究竟去吃什麼呢？

由於上面三個原因，佛陀宣布今後凡是我的弟子，食時皆當出食施捨，否則便不是我的弟子。

可見佛子吃飯皆應出食，普施以上三類眾生，但卻不是孤魂。餓鬼夜間食，午飯出食，也是吃不到的。所以午供出食時要念:「大鵬金翅鳥，曠野鬼神眾，羅剎（夜叉）鬼子母，甘露悉充滿。」

我們中國出生食，皆在供佛以後，僧食以前。但在《南海寄歸內法傳》中的記載:「未食前呈，律無成教。」出生食應在僧眾行食之後。這也有道理的，僧比佛小，所以供佛在先，異類眾生，不比僧高，應該出生食在後。

另有佛陀成道以後，最初受供，食畢便誦:「所謂布施者，必獲其利益；若為樂故施，後必得安樂。」這是為施主祝願，願施主得益得樂。出家人應該如此。

一二、談談「持午」的問題

持午這個名詞，尚有研討的必要，以十二時辰推算，午時是日中十一點到下午一點，如說過午不食，應到下午一點鐘以後才不能進食，其實持齋的是過日中不食，應當稱為到午不食。所以持午一詞，頗為含混不清，叫得並不恰當。照本義說，應稱持齋，因為過中不食是齋戒。但到今天，多半把吃素叫作吃齋，若說持齋，很多人是分不清的。事實上，吃素就叫吃素，絕對不可稱為吃齋。

過中不食，在比丘戒中，僅是波逸提戒，我們生活之中，比這更大更嚴重的問題，還有很多，同在波逸提戒中共有九十條，由於環境的限制，我們所能做到的，實在並不理想。再說佛將入滅之時也曾告知阿難:「自今以後，微細戒可捨。」只因阿難於當時悲痛萬狀，未能問明佛陀，那些是微細戒，弘一大師的推測，「或即指

此」三篇以下的威儀戒而言，亦未可知。波逸提，便是第三篇。所以有人主張：我們的時代與環境不同，過中不食是不必要的。

然而，我們又當明白：從八戒、十戒、式叉摩尼戒，而到比丘、比丘尼戒，無一沒有非時食戒。此戒雖然是輕戒，卻是輕戒中的重要戒，沙彌破了非時食，不得登壇受比丘戒，式叉摩尼破了此戒，應該從頭再受六法。它的嚴重性當可見其一斑了。所以弘一大師也主張此戒必持。

蕅益大師，勸人持齋，並且列舉十大益處，其綱目如下：1.斷生死緣，2.表中道義，3.調身少病，4.道業尊崇，5.堅固戒品，6.堪能修定，7.出生智慧，8.離鬼畜業，9.不惱檀信，10.不擾行人。（詳見《寒笳集》四三至四五頁）

在《根本說一切有部毘奈耶》中，佛制：「無事斷食，得越法罪。」比丘不得以斷食顯異，而來沽名釣譽。但是佛制比丘，除了不許非時食，還鼓勵實行頭陀行中的一坐食與節量食。《涅槃經》中並說，進食時應作如食子肉想。由於須借此色身修道，不得已飲食，絕非為了貪求自身的肥美好看而求飲食。

有人講到營養問題，恐怕營養不夠，身體支持不住；有人說晚上不吃東西，肚子餓得難受，甚至會成胃病。

這些都是事實。但如真的有病，七日藥、非時漿，乃至可以吃麵。如果晚上空胃睡不著，佛許吃石蜜，如果會成胃病，要是能有流汁的非時漿，正可減少胃的工作。如說中國不是印度，出家人能有一日三餐的粗茶淡飯，已不容易，那裡去找非時漿？如將晚餐的代價加入中餐，使中餐吃得豐富些，不就成了？同時也不妨訓練控制胃的活動，心理可以轉變生理。據心理學家研究：胃壁會有習慣性的工作時間，一到時間，它便收縮起來準備工作，如果吃一粒糖，乃至吞一口唾液，便可止住胃的收縮活動（普通說的飢腸轆轆）；另外，胃液的分泌，能使食物糜爛，幫助消化，如果胃中沒有食物，胃液的分泌，就可能腐蝕胃壁，而漸成為胃潰瘍或更嚴重的胃穿孔了。然而胃液的分泌，是聽大腦指揮的，大腦想吃東西

時，便會發生「口水直流」的現象，口水便是唾液腺的分泌，唾液腺分泌出來以後，胃液也就開始分泌了，所以有些人由於工作或特殊事故的緊張，便忘了吃飯，也忘了肚子餓，若將色香味俱全的食物擺到面前時，立刻便會感到肚子餓了。

同樣的，若能養成習慣，到了晚餐時，並不想到吃的問題，肚子也就不會餓了，這一點我是試驗過了，而且完全應驗。

營養的問題，是現代化的名詞，迦葉尊者終身持一食，也能活到很大的年歲。不過營養的補充，在凡夫而言，仍是一個實際問題，所以佛陀許可除了靜坐不勞體力的比丘之外，他如：行路人、斷食人、病人、守護人、營作人，均可受持七日藥。七日藥以今日而言，指熟酥、生酥、石蜜、油等，乃是奶類、糖類、油類的高級滋補品了，什麼脂肪、蛋白質、礦物質，以及碳水化合物等，都有了；如加上非時漿，現時可用果子露或用果子粉來沖調，什麼維他命的需要，也有了，要多少卡路里也夠了。何必一定要吃晚飯？再說，佛時凡有客比丘午後到達，均有非時漿招待，以減路途中的飢渴，不吃晚飯又何妨？不過最重要的一點，提倡持齋，並不即是提倡以七日藥及非時漿來代替晚餐，因為七日藥與非時漿的受持，也有限制，若無正當的理由，除了飲水，不得吃任何食物。

有人批評持齋的人說：「持午的人肚子特別大，他們中午一頓，就夠我們吃一天的了，他連晚上的一份也吃下去了，這有什麼稀奇？何必自找苦吃，把胃塞得老大老大的！」

這要請批評者瞭解的，持齋只是持戒，不是賣稀奇，也不是表演節食或絕食，他們為了營養的需要，中午多吃一點，難道就不應該嗎？只要他們的肚子裝得下，多吃又何妨！

最要不得的是持齋者，以持齋為招牌，以持齋來賣道，好像持齋以後就是道行高超似地。故也有人批評：「現在有人持了午，就可以稱為律師了。」這是最最可惡的觀念！持戒是本分中事，戒律很多，僅僅持了一條小戒，便可空腹心高，那成什麼持戒？同時在我國而言，持齋戒的人，未必皆比不持齋戒者所持的戒更多，甚至

有些持齋的人，遠不及不持齋戒者的更值得尊敬。持戒是本分事，憑何值得驕傲？再說，時下持齋者，多半只是不吃晚飯而已，根本不成持齋。時間過了不成齋，無緣而受非時食，不成齋，食後不漱口，不將牙中膩垢清除，不成齋。試問持齋者，真的如法嗎？餘如受食同宿，不受而取食物等等，所犯之罪與非時食相等，嚥嚥均犯波逸提！持了一條不吃晚飯戒，又有什麼了不起？

然而，持戒總比犯戒好，未持齋戒的人，不要反對持齋戒，應該自念慚愧，應該讚歎持齋功德，不要反加輕謗。不持齋不要緊，不要再犯一條惡見罪。破戒墮地獄，破見即成一闡提了！切記切記！

我很瞭解，在弘法奔走的人，不易持齋，在負責寺院職務的，也不易持齋：第一有應酬，第二應酬中的午餐也難準時於日中之前吃完。因為我們中國的佛教，向來不重律制，故一般而言，更無律制教育的常識，如果營事比丘真要持齋，不唯增加他人的麻煩，也將常常斷食！若不發大道心，那是持不成的。但是事在人為，如能普遍地灌輸與提倡，並能得到大家的合作，那是不難辦到的。

說到這裡，我想附帶指出兩個頗為嚴重的問題：

（一）出家人不持非時食戒，不得為在家人做八戒阿闍梨，凡是為人授八關齋戒法者，必須終身持非時食戒。否則俗人於每月的六齋日，尚且來向出家人求八戒法（其中有非時食一戒），出家人反而不持非時食，那就不合理了。好在我們中國，殊少有俗人持八戒的，即使持六齋日的八戒，也殊少向比丘按日分別求受的。

（二）出家人不斷殘宿食（曾經接觸過的食物，到次日即成殘食，將食物置於室內共宿至次日，即成宿食），便不能證阿羅漢果，在家人最多只證三果而不及四果，主要即因不能斷除殘宿食。不過佛陀曾

說，末法眾生，雖修道亦無證道者。如今既無證果的可能，這一戒也就不怎麼嚴重了。

一三、托鉢與吃鉢

前面說過，乞食之法，乃是印度一切出家人之所共同遵行。外道的出家人是如此，釋尊創教後的出家弟子，也是如此，其中實也含有「隨順風俗」的重大成分。

不過，乞食法門，對於出家人來說，實在是非常適合的。一則出家去貪，既然每食行乞，不必為飲食的儲蓄而操心，人皆有其儲蓄的習性，今天準備明天的，今年準備明年的，甚至有「人無千歲之壽，卻有萬年之計」的準備，一有儲積食糧的念頭，貪心也就隨即生起。如果實行乞食生活，這一助長貪欲的念頭，也就自然消失了。再則利用乞食的機會，沙門遊行人間，瞭解人間疾苦，為人間的大眾結緣，並可趁此機會接近人間大眾，教化人間大眾，沙門雖然出家，仍能與人間生活打成一片，同甘共苦，行頭陀行，依次乞食，不問貧富，不別美醜，供養什麼，就吃什麼。雖或有受了許多人家的供養，還不夠一餐之飽，這種生活是艱苦的，然而這樣一來，出家人不與人間隔閡，可使人間大眾多些親近的機會，並可得到人間大眾的信仰與尊敬。中國的佛教，出家人關在山門之內，自炊自食，不與人間接觸，吃好吃壞，人間大眾並不瞭解，甚至有人以為最懶的人才去出家，這樣的佛教，雖然高喊大乘精神，廣度眾生，實際上卻將佛教與人間隔絕起來了。另外還有一種由於乞食而來的好處，那就是身體的運動，佛制戒律不許比丘有跳躍、奔跑與手揮腳踢的行為，但是佛陀鼓勵比丘「經行」，故在每一寺內，均有經行道，即使老病比丘，扶著沿經行道而牽設的繩索，也要經行，這是一種修持法門，但也是一種最佳的運動。至於每天乞食，出外走上幾小時，不也相似於經行的運動嗎。

不唯比丘乞食，佛陀雖有經常的施主供養，或請去赴齋，或由施主送到精舍，或由侍者代取代乞，但是佛陀也時常雜在比丘群中或單獨出外乞食。可見乞食一法，在佛制的出家生活中，是很重要的。

乞食也稱為托鉢，因為乞食所用食具是鉢而不是碗，因為用鉢乞食，可以不使飲食外溢；同時古代的印度，根本沒有用碗的，無論僧俗貴賤，都是用鉢，這 是他們的風俗如此，唯有以鉢的質料來簡別僧俗內外。律中指出：如來用石鉢（據說如來成道以後，初次受供，由天神取石，合成一鉢，奉獻如來），在俗白衣用金銀琉璃等的寶鉢，外道沙門用木鉢，比丘應用鐵鉢與瓦鉢。

鉢有大的也有小的，有裝飯的也有裝菜的。鉢的種類有三等：一叫鍵[金*恣]，二 叫小鉢，三叫次鉢。大鉢可有兩個，小鉢放在大鉢內，依次放下，隨容幾何，均 可受用。這也好像我們用碗，碗有大小，作用各別。托鉢乞食，實較用碗乞食方 便得多。行乞時，鉢可托在手上，置於胸前，也可用布做鉢囊，繫布帶絡於肩上。至於比丘進食，是否必須用鉢，我尚未見律文，但以今日的南傳小乘比丘而言，則也未必盡然，他們托鉢時固然用鉢，如果赴施主之請而去應供時，盤碗盃碟，一概不拒。即如近世律祖弘一大師，他也用的是碗，不過他為清淨，所用之碗，不與大眾混雜。大陸叢林有的用鉢過堂，叢林生活卻多不遵律制。事實上即使為了持戒，必須用鉢過堂，那也是枝末之中的枝末事。當然，如以好心持戒，即使持的小戒，也應歌頌讚歎的，但如持了小戒卻鬆了大戒——四棄十三殘，那就不該了！

托鉢生活是出家人所值得提倡值得恢復的，但是佛教傳到中國，正像橘樹過淮變了質，傳來的是佛的大法，卻將佛的生活規則遺失了——其實是中國佛教未能接受佛的生活規制，一味講大乘行的權巧方便，小乘行的律制生活就始終沒有徹底遵行過，即使是以持律而名，並對中國律制有大貢獻的諸大律祖，也未遵行此一托鉢的遺規，大家都以為環境和風尚不同，所以行不通！

今日的臺灣，固然沒有托鉢比丘，但也有人希望能過托鉢生活的，我很贊成這種希望，尤其今日臺灣的比丘並不多，向信徒化齋，信徒的負擔也不會太重。不過於開始之時有幾樁困難：第一，比丘與信徒皆不知應供與奉供的規矩。第二，中國比丘持素食，又多不持過中不食，將使應供者與奉供者均有不便。第三，每天托鉢是很辛苦的，托鉢而得的飯菜，也是不能全合自己口味的。

不過事在人為，如能發大真心，踐履佛制，當可克服一切困難，而能完成理想制度的。

說到托鉢，因為距離佛世遙遠了，不唯中國比丘不能如理遵行，即在泰國的小乘比丘，也未能夠絕對遵行，佛制比丘不得不結淨廚界便在寺內炊煮，比丘也不得自己炊煮。但見《海潮音》四三卷四月號，淨海法師的報導：「因為泰僧有些日子托鉢不夠吃，或者有時不出去托鉢，所以每一個比丘和沙彌，都自備煤油爐和小鍋等。」又說：「出家人平常也自己加菜，派寺中的俗人去市場買已被屠死的魚肉及蔬菜回來煮。」這於嚴正的佛制而言，是不合要求的。但是他們更比我們合乎要求者，乃是事實。

這篇文字，到此可以結束了。我以「但願如此」的心情寫了出來，未是之處，容有難免，尚祈尊長之輩教正之。

（一九六二年四月九日稿於臺灣美濃朝元寺，《海潮音》四三卷六—八期）

論經懺佛事及其利弊得失

一種宗教之能激發其教徒的宗教情緒，往往是賴於宗教生活或宗教儀禮的推動；宗教徒之能夠由其一己之信心，而感通諸佛菩薩或上帝或鬼神的靈驗，往往也是導因於宗教儀式的實踐，例如：祈禱、禮拜、持誦、觀想等的媒介。所以誦經禮懺，並非屬於佛教的特色，佛教有誦經、有懺悔、有禮拜、有祝願，基督教（含新舊兩

教）也有，伊斯蘭教也有。因此，如想確認佛教具有宗教的功能，如果還希望佛教徒們保留若干宗教家的氣質，那麼對於經懺佛事的問題，談修正則可，若言廢除則斷斷以為不可。

一、經懺非佛制

經懺佛事，在時下聽來，總覺是個不太高尚的名詞，總覺得比不上講經說法，能夠令人肅然起敬。所以儘管有人要求繼續維持下去，但也有人不時透出幾句埋怨的呼聲。事實上，經懺佛事不是創自佛教的教主釋迦世尊，經懺佛事的出現卻是由於佛陀的應化人間而來，不過不在佛陀的當世，而是在佛陀去世或入滅之後。在佛的時代，佛陀不但不主張繁文縟節的誦經儀式，根本無經可誦。甚至佛陀的創教，目的正在反對婆羅門教那些繁瑣的宗教儀節，宗教師們為了應付這些繁瑣儀節，便專習儀節而不求儀節內容的宗教義理了。所以宗教的儀節，一變而成了迷信的排場，只知虛應，不求實際。於是那些宗教師們脫離了宗教的虔誠與宗教的聖潔，除了他們的職業是宗教門庭中的導具之外，漸漸地，他們的生活，便毫無一點宗教的氣質可言。尤其宗教的傳統觀念，使他們早已成了社會之中的特殊階級，因此，也更容易走上腐敗一途。一種宗教，如果到了這一地步，它的接受自然律則的淘汰，乃是意料中事，假使沒有原始的真理或價值，作為它們中興復活的動力，它們便將與人類的歷史做永久的告別。比如希臘、巴比侖以及各種原始民族的教派，到目前為止，多已成了歷史的陳跡。

我們從各種跡象去看，至少在佛陀的當世，並沒有也不主張弟子們專靠誦經禮懺，作為一種行持方法的。當時雖有誦經的人，但那是誦來教人如法修行。誦經最有名的，要算是阿難尊者了，他在佛滅之後，由摩訶迦葉所召集的大會中，向九百九十九位大阿羅漢（連他自己共為一千，亦有說是五百人的），宣誦佛在世時所說的一切法要，那就是佛教史上有名的「第一次結集」。在第一次佛經的結集之中，好像還沒有作成筆錄的文獻，此後佛教徒們，學佛聞

法，都靠口頭傳誦，就這樣，大概傳誦了一個並不太短的時間，然後才有成文經典的出現。最初為求佛法，必須請人背誦，為了使得學的人，深深記住，所以教的人，將其所知的某部或幾部經典，一遍又一遍地重複背誦，學的人也一遍又一遍地跟著重複朗誦，這大概就是反覆誦經的起因。演變至今，就覺得誦經的遍數越多，功德也就越大了。不過這一觀念也並不錯（後面將加討論）。其實像這種情形，豈獨佛教如此，基督教的四福音，伊斯蘭教的《可蘭經》，都不是耶穌及穆罕默德的當世就有的。傳說穆罕默德一手執《可蘭經》一手執寶劍，用武力傳教，其實那不是穆罕默德，而是他的後世信徒。穆罕默德，執劍傳教是有的，但其本人並未手執《可蘭經》。正如儒家的《論語》，並非孔子的手筆，只是其門人所記孔子的言行錄。當時孔門的弟子，並沒有《論語》可讀，後世的儒生，卻非讀《論語》不可。並且不怕多讀，讀一遍有一遍的受用，讀一遍有一遍的啟發。那麼佛教的經典以及佛教徒的誦經，自也屬於同樣的道理了。

二、實踐與簡單

不過，凡是一樁事物，有它新生的因素，有它成長的因素，也必有它衰敗的因素，日久成習，習久成弊，積弊成非，這是世間法則的必然現象。好像我們人類，從初出母胎的嬰兒，經過童年、少年、青年、壯年、老年而復歸於一死，如果根據物質不滅、靈魂常在的原則，一個人的死去，也正是他另一次新生的開始，如同我們穿舊穿破了一件衣服，必須再換一件新的穿上。佛陀的出現應化，革除了婆羅門教的腐敗，重在實踐，重在簡單。佛陀初期隨處說法，隨處即是道場，佛在隨處坐下，隨處便是獅子之座。他不選擇地點，只要機緣需要，隨處都可說法，總有千萬凡聖弟子圍繞，諸天菩薩種種寶物莊嚴供養，那種絢麗宏偉的場面，實在不能稱為簡單。再如王舍城的竹林精舍，舍衛國的祇園精舍，都是非常莊嚴宏偉的道場。但這不是佛的本意，我們知道，佛陀生在藍毘尼園的無憂樹下，修道在雪山的野外，成道在尼連禪河邊的菩提樹下，初轉

法輪於鹿野苑中，開宣華嚴法會於屍陀林中，涅槃示寂於拘尸那羅城外的峯羅雙樹間。可見，佛陀的一生，與林間，與樹下，特別有緣，中國唐代禪宗祖師創建大眾修持的道場，稱為叢林，這也可能是其原因之一。那麼佛陀當時的佛事，中國初期的禪門，可能表現得最為接近，所謂擔水砍柴，舂米洗碗，日常的生活，無不都是佛事。然而另一方面，由於經典的傳誦，由於虔敬的表達，漸又使簡單的切實的佛教，演成了儀節與義理並重的佛教，再演變而成只行儀節不重義理的佛教；到最後，僧徒們便將經懺佛事，當成了餬口的營業。到此地步，佛教的衰微，也就難免了，革新的呼聲，也就出現了。這在世相的變遷上，好像是必然的行程，也是意料中的結果。所以我們不必驚訝，不必哀嘆，但看我們能不能擔起中興奮發的任務，做一番改革，做一番澄清。

三、讀誦禮拜與益生薦亡

我們在大乘經典之中，差不多每一部都會看到，諸佛菩薩鼓勵並讚歎受持、讀誦、書寫、禮拜，以及為他人說的無量功德。每說凡為經典所在之處，即是如來法身所居之地，亦為如來舍利塔廟所現之境，所以讀經的人，等如佛陀的再次說法，也同阿難口誦「如是我聞」的當時，同樣的莊嚴，讀經者於讀誦之時，彷似親臨佛陀時代的各大勝會。佛陀時代的常隨弟子，因其根機深厚，所以每逢一次法會，每聽一次開演，就有很多弟子證得各種聖位聖果，所以佛陀也不必再將同樣的經典，重複宣說。事實上，佛陀說法四十餘年，演教三百多會，雖然沒有重複過一部經典，佛法的內容，往往總是三法印、三學、四諦、六度、八正道、十二因緣，加上依報正報、四聖六凡、生死涅槃等等，故也沒有重複開演某一部經典的必要。再說所謂經典，在佛的當世，根本沒有成文，佛陀只是隨緣相機而說，絕不會肯定那一部經是最好的，那一部是次好的，所以經中要說「深入經藏，智慧如海」，並非教人僅僅捧住某一部經來死讀死誦。當然，如果我們在經藏之中，涉獵一番之後，覺得某部經典或某幾部經典，最合自己的胃口，因為我們根機淺薄，那是不妨

專門反覆讀誦它們、禮拜它們的。那時，我們多讀一遍、多禮一拜，將會多一分的收穫，漸漸地由於讀誦禮拜，而能化經中之境於身心之內，化此身心而通感通達，乃至通透於諸佛的性體。至於一般人的盲目讀誦，不解經義，只求功德，如果不能由於讀經而放下散心入於定境，或藉懇切的虔誠而感應神靈，那他除了薰習作用的一點所謂功德之外，並無多大的意義。

佛教誦經禮懺，在原始的乃至小乘的，多不如中國大乘佛教之來得隆重，就尊法崇道的立場說，身為中國人的佛教徒，應該感到欣慰。因為佛教來中國，自成一個形態，而成為純中國的佛教，中國佛教的經懺佛事，也與其他國家的佛教不同。經懺佛事的起源已如上述，佛教來到中國的初期，所做的佛事，大多是譯經的工作，甚至把誦經講經的事，也合併在譯經之時舉行。比如鳩摩羅什法師及玄奘法師，他們的譯場，同時也就是講堂，主譯的人，往往手持梵本經卷，口宣漢譯經文，邊譯邊講，邊加研究，邊予指導，所以主譯者既是譯師也是導師，助譯者既是譯員也是弟子。至於專門讀經，那是經本譯出之後的事了。不過我們可以肯定，讀經或誦經的最初，目的是在自修，至於受雇於他人的所謂「得人錢財，與人消災」或「超薦亡靈」的讀經誦經，既不是原始佛教的色彩，也不是中國初期佛教的形態。因為中國的社會，先已有了道教的流行，佛教這種「消災」與「薦亡」的佛事，非常可能是受了道教所謂「作法」的刺激，所以應運而生，以資抗衡道教，免得道教在這方面優勢獨佔（此係個人的假設，究竟是不是如此，尚待做進一步的考證）。因此，直到目前，如《水陸儀軌》，雖經唐之法海、宋之四明、明之雲棲等數度刪增，它的文字之中，尚有一些道教的觀念。然而筆者又可肯定，凡以虔誠懇切，感念求法之心來讀誦經典，他必能有得於心，有了心得，他又必不甘心永滯於讀誦的一個境界，必定會油然生起弘法度生的利他精神；所以小乘人的不會永停於自利階段者，原因也在於此。否則的話，似乎也可反證，他雖讀誦經典，等於沒有讀誦，正如拳擊虛空，沒有反應，等於不擊；同時也可證明，讀誦的目的僅為利養，並不在乎求法。

上面說到中國佛教之有消災薦亡，可能是受了道教的影響，但是中國佛教之有薦亡法會的開始，有史可考的，則起於梁武帝蕭衍，最有名的梁皇寶懺及水陸儀軌，都是梁武帝時代的產物。發起於梁武帝，助成於同時的寶誌公大師。誌公大師，傳為大士菩薩化身，應化當時，頗能顯示神異，所以梁武帝迎供之後，每有疑異，必請誌公相議。相傳梁皇寶懺之由來，係因武帝懷念皇后郗氏之亡，郗氏轉墮巨蟒之身，求乞超度。詢以誌公大師，誌公則說：需要禮佛懺悔，為其滌除罪障業垢，方可拯拔郗氏皇后。於是梁武帝便禮請誌公從諸多佛經之中，採錄諸佛菩薩名號，其中懺文，全為佛說法語，削蕪取菁，共成十卷。以我們現在來看，《梁皇寶懺》的內容，的確可誦可讀，可禮可閱，除了聖號的插入，實即一部綜合性質的佛經，所以相傳至今，禮誦不衰，而且常有靈驗。再說《水陸儀軌》的緣起，據說是梁武帝在夢寢之間，有一高僧示夢，教他普度水陸儀軌有情，一切含靈，所以他在寶誌公的協助之下，遍覽大藏，以〈無量威德自在光明如來陀羅尼〉為其中心，製成《水陸儀軌》。故以《水陸儀軌》的內容來看，實即是瑜伽焰口的擴大。焰口之產生，是由阿難林間習定，觀音大士化餓鬼王身，告訴阿難，三日之後，當墮餓鬼道中，阿難急向佛陀請示解救之道。佛陀即以佛在過去無量劫中，曾做婆羅門時，於觀世音菩薩及世間無量威德自在光明如來之所，所受〈無量威德自在光明如來陀羅尼〉法，授予阿難，命其加持此一陀羅尼法七遍，能令一食變成種種甘露飲食，即能充塞法界，能使無量恆河沙數一切餓鬼，及婆羅門仙，異類鬼神，皆得飲食飽滿，並能解脫苦趣，超生天界，或得聖果。能以此一廣大布施的功德之力，便可使得行者，福德增加，壽命延長，此是消災植福延年益壽的最佳法門了。所以〈水陸綸貫文〉的開頭便說：「面然興權，真是所謂冥被阿難，我佛慈濟，開演妙法，此最初施食之大因緣也。」根據雲棲大師《竹窗隨筆》中則說：「昔白起以長平一坑，至四十萬，罪大惡極，久沈地獄，無由出離，致夢於武帝，武帝與誌公諸師，議拔救之策，知大藏有水陸儀文……而今藏並無其文。」可見面然興權，佛授阿難施食的法門，傳來中國很早，後來失佚了。因為我們知道，焰口施食，現在藏經中最早的漢譯，是出自唐代天寶年間的不空三藏之手，叫作《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》。但是水陸儀文的內容，又

像是焰口的擴大，《水陸儀軌》的製成，卻遠在焰口之前的梁武帝時代，相差約二百年的光景，那麼雲棲大師所說，梁武帝時，即知大藏有水陸儀文，也可能是真的。不過梁武帝以後的《水陸儀軌》，已是出自梁武帝及誌公等諸師的重製，而不同於先前的水陸儀文者，也是真的。否則《水陸儀軌》的來歷，便沒有基礎了。

四、祖師廣修經懺非為僧眾餬口

我們看梁皇寶懺、水陸儀軌、焰口，身為一個佛教徒，實在不敢主張廢棄，其中除了有些觀念已不適合今日的時代之外，它們的文字都很優美，情意都很深切，尤其我們如果還能不以為禮佛持咒是一種迷信或浪費的行為的話，我們不但不該反對，並要更加讚歎。在中國佛教史上，提倡經懺佛事最為積極的人，要推雲棲大師。甚至有人明知若干經咒如：《血盆經》、《胎骨經》、《高王觀世音經》等是出於中國民間的偽造，文字拙劣，義理不暢，但因這些頗受民間傳誦，並且時有靈驗，所以也加羅列；因其以為，文字雖出偽造，諸佛菩薩聖號，卻是出於佛經，所以仍有靈驗可觀，所以不敢妄自廢棄。唯因由於經懺佛事而流為僧眾的營生職業之後，僧眾天天應赴，精神不能集中，身心勞於疲憊，經懺佛事變成虛應塞責，住持以此作為生意般經營，僧眾則以此為餬口的生計。於是僧格尊嚴掃地，佛門精神蕩然。因此就有一些人們批評雲棲大師不該提倡經懺佛事，延留至今，竟是流毒沙門，成為佛教衰頹之禍因。不過我想，雲棲廣修經懺法要，目的是在弘揚聖教法門的自利利他，並希以此利及法界之內九種十類，一切有情，同得解脫，共證菩提，實出於菩薩救世的大慈悲心，至於經懺佛事的流弊，諒非雲棲大師所曾料及。

五、勿落原始宗教的泥沼

本來，佛教的經懺佛事，是用來自修的，不是用來超度亡靈的，雖在自修之中，迴向功德，普為四恩三有，不為自求福報。但是自修出於自動，有人布施，固要自修，無人布施，也要自修。所以受請於人而去誦經禮懺，並且掂斤看兩，講好人數，說好一人幾炷香，一炷香多少時間，一人多少錢，一堂佛事多少錢，這種現象在佛陀時代是看不到的，也是佛陀極端反對的。然而人類宗教的最初形態，是巫師或祭師，原始的人類，一切的禍福苦樂，都委命於他們，他們的職掌，便是禱福禳災。人類需要宗教的安慰，也在於此。人類總希望有一些能夠感通於神明的宗教師，來為他們祈求，將他們的願望通過宗教師的媒介，而達於神明，神明便可為他們消災降福，為他們解決問題，幫助他們表達對於生者的恩義，對於死者的懷念，對於神明的敬意。這種觀念，在人類的潛意識中，直到現在，仍未消滅，這也正是人類之中尚有宗教存在的主要因素。所以佛教傳來中國之時，並沒有度亡的佛事，到了梁武帝時，由懷郗氏皇后的去世，而創製《梁皇寶懺》懺本。即如水陸儀文，或者傳譯於梁武帝之先，但水陸之由，起於阿難施食，以理推之，阿難施食之時，除了他本人依法加持〈無量威德自在光明如來陀羅尼〉法之外，似乎沒有第二人乃至第三人參加的必要。至於水陸道場的內壇外壇，人數眾多，組織繁複，規模龐大的所謂無遮大會，實非佛陀時代的本來面目，而是梁武皇帝的虔心供養。以其君主之尊，一國之富，來莊嚴此一水陸道場，自屬應然。不過我們可以斷定，經懺佛事之應用於度亡法門的專課，乃是創自梁皇武帝，但那也是出自原始人類對於宗教要求的同一情緒。這對後世的中國佛教來說，其利實不足與其弊相抵相衡。

佛教本不是原始的宗教，也不負有原始宗教的使命，但是自有類似情形之後，也就降下一格，迎合了原始宗教的要求。更不幸的，一到後來，竟爾急轉直下，一瀉千里，佛教的僧眾，多從人天師範的寶座上，跌下了巫師或祭師的泥沼，甚至不如巫師、祭師地位的受其社會之尊重。事實上，佛教可以不必同流於原始的宗教，因為佛教的僧眾，絕不同於巫師；巫師皆以神明的代言人或化身自居，他們自處於超然的地位，只承認他們才有能力與神明接近。佛教的觀念，主張人人平等、眾生平等，只要工夫到家，僧眾固可感

應諸佛菩薩，並且可以自我昇拔於諸佛菩薩的地位，人人也可感應諸佛菩薩，並也可以自我昇拔於佛菩薩的地位。僧眾與一般人的不同之處，是在教導一般人去如何感應諸佛菩薩，如何自我昇拔於諸佛菩薩的地位，僧眾絕不可能大權獨攬，獨力經營經懺佛事；為求超凡入聖，僧眾固該誦經禮懺，一般人也該誦經禮懺。一般人之供養僧眾，絕不是為了將自己乃至親屬死後的前途，委諸僧眾，而是為了僧眾能夠教導自己如何才可於死亡之後，不致墮落三惡道中。這同樣是宗教的要求，但已不同於原始的宗教，而是原始宗教的升拔。

六、現行佛事的經與懺

我們看，現行而被僧眾們經常作為消災薦亡植福延壽的經懺，不出水陸（已少啟用）、焰口、梁皇寶懺、水懺、大悲懺、淨土懺、藥師懺、地藏懺，及《華嚴經》、《法華經》、《金剛經》、《心經》、《阿彌陀經》、《地藏菩薩本願經》等等，其中的懺文都是中國人編製的，水陸儀軌與焰口，雖有它們原始的依據，但也出自中國人的眾力糅合。水陸儀軌由阿難開始，經寶誌公、梁武帝、法海英公、長廬賾公、四明東湖志磐法師、雲棲蓮池大師、源洪法師，以及東坡蘇文忠公、東川節推楊公等的數度修輯，潤文闡揚，才存今日的面目。焰口與水陸同根，由阿難發源，經不空三藏於唐時天寶中譯出（其實是口述）《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》，阿闍梨節之為《瑜伽集要焰口施食儀軌》，海上增益科儀，天機節去繁蕪，雲棲重加修訂，目前國內所用《瑜伽焰口施食要集》，則為寶華山癸酉年修正本。可見焰口施食，變遷更改好多次了。今在《大正藏》中，有關焰口施食者，有如下數種：《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》、《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》、《施諸餓鬼飲食及水法》、《佛說甘露經．陀羅尼咒》、〈甘露陀羅尼咒〉、《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》、《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》、《瑜伽集要焰口施食儀》、《佛說施餓鬼甘露味大陀羅尼經》。

其中內容，長短不一，有的很長，包括咒品文相乃至手印觀想，有的僅僅一個短咒，然其本質，大致相同。我們由此可見，佛法的流傳，同一經本，同一出處，流之越廣，傳之越久，膺本或異本也就越多，弄到最後，甚至不知究竟那一版本最近原始的稿本。好在不出佛法的大體，全部都可算是佛法。佛口親宣的是佛法，諸大菩薩，古德先賢，所說所製者，也是佛法。所以除了經典之外，諸部懺儀，皆為我國歷代帝皇高僧所作，不過除了《水陸》、《焰口》、《皇懺》之外，皆為自修之用，如《三昧水懺》，是唐朝懿宗時代的悟達國師，以迦諾迦尊者化示三昧法水，洗除他的人面業瘡之後，便作懺法，朝夕禮誦，以消宿世怨業。宋代四明尊者知禮大師，根據伽梵達磨所譯的《千手經》，作成《千手千眼大悲心陀羅尼懺法》，簡稱大悲懺。宋代慈雲懺主，根據《無量壽經》、《大彌陀經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》等製成《往生淨土懺願儀》，也是備作學人自修之用，並且規定，共修此一懺法，多者十人，再多則不可。行此懺法，非常嚴格，唯恐行者失之流弊，特於懺儀之前，提出十項規定，果真如法而行，不難一心不亂，花開見佛。藥師懺是本著《藥師經》而來。地藏懺是明代八不道人靈峯蕅益大師智旭所述，因他本人，是在二十歲的那年冬天喪父，及聞《地藏菩薩本願經》，便發出世之心，故在出家之後，深敬地藏本願，切念地獄眾苦，便以《大乘大集地藏十輪經》、《占察善惡業報經》、《地藏菩薩本願經》，製成《地藏菩薩懺願儀》，以期大眾，共洗先業，克求聖果。在此我們可以明白，先賢古聖，製作懺法，不是為了後世僧眾造飯票，而是出自大慈悲憫的本誓願力。後世佛子自甘墮落者，實在無理遣過於先賢古聖的製作懺法。再說經典，嘗說不讀《華嚴經》，不知佛家的富貴，八十卷《華嚴經》，如能透底通達，便可事理無礙，理事無礙，事事無礙，不是正等正覺，也是登地菩薩了，所以讀誦《華嚴經》，往往可以開大智慧，得大靈異。《法華經》七卷二十八品，讀誦靈驗更為卓著，例如天臺智者大師，修習三昧，誦經至〈藥王菩薩本事品〉，豁然大悟，寂而入定，親見釋迦世尊的靈山一會，儼然未散，獲一旋陀羅尼，自是以後，照了《法華》，如曦和之臨萬象，達諸法相，似清風之遊太虛。《金剛經》、《心經》是佛教闡釋因緣生法，性本空如的要典，能夠全部受用，便可進入一真法界；不要說全部受

用，如果心誠意淨，即使聽聞一句一偈，也能一念頓悟。例如禪宗六祖惠能大師，他聽五祖講《金剛經》至「應無所住而生其心」句，豁然開悟。《阿彌陀經》是修習淨土法門的要典，《藥師經》是懺除罪障的要典；一攝彌陀願海，一歸藥師願海；一求西方淨土，一望東方淨土，都是極好的修行法門。至於《地藏菩薩本願經》，要在闡揚地藏菩薩本誓大願：「眾生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛。」所以地藏菩薩最易接近，所以《地藏菩薩本願經》上要說：「閻浮眾生，於此大士，有大因緣」，只要一讚禮，一聞名，一讀此經，便有無量福報，終至必出苦輪。

由上看來，經懺佛事，並非壞事，相反的，如果不是經懺佛事，我人的信佛學佛，也就無從生根著力。主要在乎經懺佛事，不得視為營生的工具，而是要將經懺佛事當作我人通向成佛之道的橋樑，我人應在經懺之中體認成佛之道的種種方法，以期學佛所學，行佛所行，達於證佛所證的無上佛境。

七、焰口內容及佛事要求

最覺得荒唐的是，我雖曾由經懺生活之中打滾過來，但對經懺佛事的內容及其意義和義理，卻完全不懂，我只曉得人家如何念得好聽、唱得好聽，我就學著念學著唱（如今時隔十多年，嗓子、中氣，以及那些本領，都已不行了），我曾問過一位在小廟上掛頭牌，並在寶華山當過維那的師父：「瑜伽焰口四字怎麼講，放焰口為啥要戴毘盧帽？」他的回答是：「阿彌陀佛！我能說法，老早就做法師了，還會在這裡做經懺鬼子嗎？」（也許是他的客氣）不過這次當我再度出家之時，年已三十，知見已較寬廣。初以客串身分在焰口臺上站空班時，內心非常痛苦，自己不解焰口，竟來超度亡靈，豈不反叫亡靈咒罵！但是跟著大眾一字字、一句句、一頁頁、一段段，唱念下去，邊唱邊念，邊去體會其中的義理所在。首先迎請諸佛菩薩，接著供奉諸佛菩薩，念著緣起文，又念到召請十方，盡虛空界，三塗地獄，乃至諸天鬼神，以淨甘露，滋潤身田，永離

邪行，皈敬三寶，身常清淨，證無上道；又念到各種咒印：變食、召鬼、破地獄、開咽喉、摧罪、破業、懺悔、為鬼說皈依、為鬼受戒、為鬼說法，而到一切孤魂洗腳上船、同登慈航、共向成佛之道揚帆為止。凡此，以密法為主，顯教為從，以三業相應（即瑜伽之意）為方便：結印、持誦、觀想。作法者果能心誠意切，登上三昧耶密壇（焰口臺）之後，三業清淨，一心專注，必有效應可觀。所以作法者的資質，各本之中，均有明文限制，試舉數例如下：

佛告阿難：若欲受持施食之法，須依瑜伽甚深三昧阿闍梨法。若樂修行者，應從瑜伽阿闍梨學，發無上大菩提心，受三昧耶戒，入大曼拏囉得灌頂者，然許受之。受大毘盧遮那如來五智灌頂，紹阿闍梨位，方可傳教也。若不爾者，遮不相許。設爾修行，自招殃咎，成盜法罪，終無功效。若受灌頂，依於師教，修習瑜伽威儀法式，善能分別了達法相，故名三藏阿闍梨，方得傳斯教也。（《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》）

瑜伽法門，皆從梵書字種起觀，出生一切廣大神變，普利有情。此本首刊二十字，行者切須觀想純熟，才可登壇作法，其字結構，均有天然軌則，不容毫髮差殊。（《瑜伽焰口施食要集》卷首）

然必三業相應，道行高隆，精研熟練，方能自利利他。不然，罹咎弗少。（《瑜伽焰口施食要集．序》）

若請法齋主，與作法諸師，各皆竭誠盡敬，則其利益，非言所宣，譬如春臨大地，草木悉荷生成；月麗中天，江河各現影象。故得當人業消智朗，障盡福崇；先亡咸生淨土，所求無不遂意。並今歷劫怨親，法界含識，同沐三寶恩光，共結菩提緣種。若齋主不誠，則出錢之功德有限，慢法之罪過無窮；僧眾不誠，則是鼓橐籥以為經，交杵碓以成禮。於三寶龍天降臨之際，作鹵莽滅裂塞責之行，其不至罪山聳峙，福海乾枯，生罹災禍，死受譴謫者，何可得也！（《甲子重刻水陸儀軌．印光大師序》）

我們如果看了以上的四段徵引，再替人家做佛事，恐怕就有戰戰兢兢的感受了，無怪乎在現行的焰口本中，召請條理，也有一條

是：「一心召請，出塵上士，飛錫高僧，精修五戒淨人，梵行比丘尼眾。黃花翠竹，空談祕密真詮，白牯黧奴，徒演苦空妙偈。嗚呼！經窗冷浸三更月，禪室虛明半夜燈。如是緇衣釋子之流，一類覺靈等眾。」

事實上，能夠是五戒梵行，空談祕密真詮，徒演苦空妙偈的出家人，已經是可以的了，一般的應赴僧眾，還不到這一境界哩！說來也真痛心。其實，我們若在經懺之時，果能身敬，口誦，思惟，三業清淨，三業相應，不愁不能感應諸賢聖眾，不愁不能懺悔業障，比如大悲、淨土、地藏各懺之中的懺悔發願文，誦來都能使人感激不已，甚至痛哭流淚。但是佛事而形同演戲之後，這些宗教的情緒與宗教的功能，也就蕩然無存了。

八、我的看法與建議

我們都知道，經懺佛事之被廣多僧眾，取為衣食之資，作為販賣之具，不以今日為始，乃是由來已久。懺法之興，多在唐宋以後，禪宗本無懺法，後亦相繼崇效，一則以維持門庭，次則以集體修持，再則以接引初機。佛陀時代，諸大弟子，分化各方，乃以言教身範，深入民間，恢弘佛道。我國唐宋以下，高僧賢德，固然代有人出，然而僧眾之間，中下根器者，究屬絕對的多數，他們無以為生，無以弘化，但知誦念禮拜，民間信之，則延之請之，邀至其家，超薦先亡，植福延生，遂而相沿成習，相習成風，所以民間中下階層，往往由此而知有佛教，漸而接近佛教者。所以應赴一門，雖為眾弊之流，亦有善端所在，不可一概抹煞。即到今天，請和尚尼姑超薦先亡的，多半不是皈依了三寶的正信佛子，但他們既能上廟做佛事，最低限度絕不是外道的信徒，在他們的情感上，總還承認信仰著佛教。如果佛門之中，一旦中止了經懺的應赴，勢將拒絕了許多人的入佛因緣。

但是，不能因了開刀會痛，便讓毒瘤永遠留在心腹之中，時至今日，有懷抱的諸山長老，該為著佛教的前途作想，該為經懺佛事重加改革一番。據我所知，今日臺灣的佛教界，無論是長老，或者是青年，對於經懺佛事的應赴，絕無絕對的好感，可是只要齋主上門，無不欣然歡迎，為的是希望替常住增加一些收入；雖不主張青年僧眾混跡埋葬於經懺佛事之間，但如能夠幫忙自家的佛事，又覺得非常高興，這實在是一種極端矛盾的心理。然為「現實」問題，或也無可厚非。同時，多數的青年僧眾，如果不是「經懺」的收入，往往即使是衣履郵資，日用必需，也將成為問題。不過，若非物質講求，似仍過得去。否則一旦落入「經懺」的職業圈中，勢必意志散漫，毫無奮發的信念了。

即使是在如此的情形之下，我仍希望提出自己的建議：

（一）各道場盡可能皆以弘法為要務，盡可能都以信施（不是賣買）來維持。不得已而非做「經懺」不可者，則佛事是齋主與僧眾雙方的修持，凡做佛事，僧眾固該如理如法，虔敬以赴，齋主合家，也該跟隨僧眾，參加禮誦，以其超薦先亡的機會，共浴佛教的甘露法味。最低限度也得於佛事之中，增加一個節目——向齋主說明佛及佛事的大意。唯有如此，庶幾不將僧眾，當作計時賞酬的工人同等看待，庶幾不失佛事之為佛事的莊嚴。

（二）青年僧眾，應該立志，精進努力，刻苦以赴，在艱難困苦之中，為個人開創前途。個人都有前途，佛教就有前途，既成就了個人，同時成就了佛教，尤其還是成就了我們的社會，乃至一切的眾生。只要自己能吃苦，不怕未來沒前途，不愁生活不下去。

九、結語

佛事總是要做的，不過，理想的佛事，絕不是買賣，應該是修持方法的實踐指導與請求指導，因為僧眾的責任，是在積極的化導，不是消極的以經懺謀生。但願我們的時代，是中國佛教史上的一個轉捩點，是一個新紀元的開始，不是舊時代的苟安，或是更糟的延續。如果擔心佛事的改良，影響到經濟的收入，我想，只要做得認真，行得合理，那是無關緊要的。再如擔心一家改良，別家不改，會在某種觀點的競爭上失利，我想，只要做得好，不怕不識貨，只怕貨比貨。或者也可就此問題，各地區分別召集諸山會議，採取同一步調。事關佛教的興廢盛衰，願我寫下一萬餘言，不是拳擊虛空，希望有點酵素的作用。

最後謝謝浩霖法師，浩師知我要寫本文之後，特將《水陸儀軌》會本，冒著暑熱，親由臺北市送到北投山上，借我參考，盛情高誼，至為感人。

（一九六〇年九月一日，《今日佛教》四一期）

佛教的男女觀

一、引言

我相信凡是看到這篇文章的人，都會對我標的這個題目感到興趣，因為除非已經證到聖果，階登聖位的人，否則對有關男女的問題，常會引生或多或少的興趣。這一心理的自然趨勢，也正說明了我們欲界眾生的煩惱無明，是以淫欲為其主因。但是我要指出，這個問題雖然嚴重，願意指出並分析它的嚴重性者，卻又很少，大家總以為男女問題是祕密事，也是鄙惡事，由我們出家人來公開討論，不無有傷大雅，故也諱莫如深。因此，我也能預料，當我這篇文字刊出以後，將會受到舊派思想反對，同時也不會受到新派思想

的歡迎。因為我既公開討論，已自打破了傳統的慣例；我既要正視這一嚴重的問題，目的是希望維護佛制的根本精神。

二、宗教生活與男女問題

在世界各大宗教之中，凡是高級的宗教，都承認男女之有性別，僅是人間的現象；進入天國之後，便無男女之分，也沒有婚嫁之事。這是說明了世間與出世間的差別，與男女的性別關係，實是一大關鍵。如若沈溺於男女愛欲中的人，要想出世，那是辦不到的。實際上，凡是貪著於男女愛欲的人，絕對不會想到出世的問題，即使口頭上說著出世，也僅止於口上說說而已！

在現行的各大宗教之中，比如：佛教、印度教、耆那教、錫克教、猶太教、基督教、回教、波斯教、道教等，絕對多數，都是主張禁欲與節欲的，教徒信教之後，對於男女淫欲，必須節制，必須有一制限；信仰宗教而達於嚮往出世之時，他就會自然地走上出世的道路。

在印度宗教的觀念，人的一生，可分四個時期：第一期為青年期的學習生活，第二期為家庭生活時期，第三期為林中苦修生活時期，第四期為羽士時期——拋棄世務，以其整個的生命，為弘揚宗教及救世事業而努力。這一觀念，直到現在，仍為印度教徒之所採用。這四個時期，標明了人生的過程，是由學世、處世、出世，而終達於救世的目的。換句話說：人皆應該有一出世生活的嚮往；若無出世的修為，便不能達到救世的目的。出世的生活，能夠放下物欲的纏縛，唯有徹底放下了物欲的纏縛，才能直下承擔起救世的重任——存天理而去人欲，一往直前，了無私欲的反顧，那時才是救世者的本來面目。

至於耆那教與錫克教，現在印度境內，仍有若干的信徒及其教化的範圍，他們都是禁欲與節欲的——出家人禁欲，在家信徒，則應節欲。

西方的猶太教，雖然沒有禁欲的主張，甚至好多猶太教的先知們，竟會犯了邪淫罪，有的是父女通姦，有的是兄妹通姦，有的是擄掠婦女為戰利品，但在他們所重視並期一律遵守的「摩西十誡」之中，有一條便是「不可姦淫」。不過若照宗教的層次來看猶太教，乃是一個民族宗教，他們所信仰的上帝耶和華，也只是一位猶太民族的保護神而已，他們對於出世的嚮往是談不上的，對於救世的悲心，更不用提了。

基督教就不同了，基督教的教主耶穌，終其一生，沒有結婚，為他施浸的約翰，也是一位苦行僧。他的十二位門徒之中，有的雖是結過婚的，但是跟隨了耶穌之後，就很少再回家去，享受他們的妻室之樂了。耶穌死後，基督教的教團，全是由其門徒建立起來的，其中最有名的是使徒約翰（不是施浸的約翰），他絕對主張禁欲，以為凡是為上帝「做工」的人，皆應保持身心的聖潔，所以他主張傳道者是出家人。當他發現有些人不適合於過出家的禁欲生活時，他便慨然地宣說：「如果他們不能自制，讓他們結婚罷！」正因如此，基督教的僧院生活，自西元三一五年後，漸次形成。直到馬丁路德與約翰喀爾文創導宗教革命，一部分的傳教士，雖從修道院中得到了「解放」，投進了婦女的懷抱，而過塵世的生活；但是仍有很多的僧侶們，依舊維持著禁欲的生活方式，迄今不墮，這就是被稱為天主教的修士與修女了。事實告訴我們，今日的基督教，雖由宗教革命而產生，但是宗教的革命，只是刺激了天主教的自清或自新，基督教卻並未因了革命的成功，而提高了宗教的價值；相反地，今日的基督教，除了派系林立，相互水火之外，其宗教精神，及宗教修養，卻又無一可以趕上天主教的。這就是出世與戀世（非入世）的差別所在了。

以目前來說，除了佛教與基督教（包括新舊兩派）的勢力之外，要推回教的勢力最大了。但在所有高級宗教之中，回教是一個最特殊的宗教，故其能否列於高級宗教之林，尚有審查議論的必要。因為回教從其創教祖師穆罕默德開始，不唯不禁欲，甚至還是主張縱欲的。當穆罕默德的原配妻子死了之後，他即心理變態而主張多妻制度，連娶了十多個妻妾，他縱情於女色之中，但又輕賤女

人。在回教的觀念中，女人是沒有地位的，也沒有尊嚴的。正因穆罕默德的主張多妻制度，故在回教的教規中，男人只要有力養活妻妾，數目是沒有限制的，甚至對於親族血統的倫理觀念也是不講究的，直到今天，仍然如此。在回教的《可蘭經》中，的確有好多值得弘揚的教義，但若嚴格地批判，回教只是一個以宗教為工具而進行政治目的的宗教，所以回教對於物欲生活的追求，遠超過了對於出世精神的嚮往，回教若無政治為其後盾，那就無法於宗教界中立足了。事實上，一個文明的社會，也不許一夫多妻，何況是一個宗教。所以我想，回教的本質，不能合乎宗教的要求，更不能列於高級宗教之林。

與回教比較相似的，還有一個波斯教，該教教主瑣羅亞斯德，雖生於西元前七世紀中葉，但到目前為止，僅有信徒十萬人左右，乃為世界最小的一個宗教了。原因是其教主曾娶兩個妻妾，奉行多妻制，毫無宗教情趣，且與政治勾結一起。

我們中國的古宗教，是道教，若以道教的根源是本於黃帝與老莊，那也是談不上禁欲的，不過老子與莊子的精神領域是很高的，故其最低限度，不似穆罕默德之流。而自漢末以降，道教與方士混合之後，凡為修道之士，也以出家者為主。修道是希望羽化成仙，希望超塵脫俗，貪著於男女欲愛的人，他就不能超塵脫俗了。我們看一般縱情於聲色貨利之中的人，必然是俗濁不耐的人；凡是清逸脫俗的人，必定也是清心寡欲的人。清高的世人，尚且需要淡泊於男女的愛欲，何況是一個希望羽化成仙的修道之人呢？但在道教的末流之中，竟有研究「房中術」來解釋性欲問題的，並造出許多採陰補陽與採陽補陰的話來，欺人欺世。實際上，修道不從息欲開始，反從縱欲著手，其結果不但不能成仙，不但不能長生不老，反要因此而短命早死了！

說到此處，我們可以肯定的說一句：宗教的精神應以出世為目的，若要達到出世的目的，應由禁欲開始。淫欲這樁事，乃是生物的本能，品類越下，越難約束欲念的衝動，品類越高，越可見出約制欲念的能力。欲念重者，向下落沈，欲念輕者，向上浮升。一個

器官，久久不用，便會退化，而至於無形——好像人類本有尾巴，因為久遠不用，所以沒有了。人之對於男女性欲，如能約束限制而至於究竟，性欲的念頭，也就會退化了。故以佛教而言，三界眾生，只有欲界有淫欲，並在生到欲界天之後，六層欲界天，層層向上，也層層退化，直到進入色界之時，淫欲之念便可一掃而光了。那麼，一個宗教徒，既想出世，豈有不先約制淫欲的道理?

三、男女生活與生理問題

我們無可否認，世間凡為生物，不論動物與植物，都有兩種本能：第一是飲食欲，第二是生殖欲。如果離開第一種本能，便不能生存；如果離開第二種本能，便不能綿延。所以這兩種本能，不用訓練，不用教育，乃是自然而然的。飲食欲是由生至死，不斷不絕的，生殖欲則自發育而至老死期間的現象。但此兩種本能，同屬一種性質，那就是飢渴的感覺。此在動物，遠較植物來得顯著，飲食是求取吸收的飢渴，生殖是求取發洩的飢渴。在此兩種飢渴，飲食的飢渴遠較生殖的飢渴迫切，然而吸收飲食而至某一程度之後，生殖的飢渴，也必跟著產生，所以生殖的飢渴，須在滿足了飲食的本能之後，才會產生。兩者同為本能，飲食則尤為要緊。不進飲食，會有兩種可能：自己不能生存，也不能生殖子孫；不生殖，卻絕不會因此而喪生。

但是，世間眾生之繁榮綿延，生生不息，端賴於各各有其生殖的機能，是故「生命必由生殖而來」，已成了生物學上的定論。當其滿足了飲食的飢渴而至成長發育之後，兩性的相互求偶，乃是自然的現象。所以除了性機能殘缺或是人類之中的出家人之外，兩性的結合，是不容置評的。若說兩性的交會，是一種罪惡，我們這個世間，也就成了一個罪惡的總體。試問：生物之中，有多少東西是不藉性交而產生的？所以在我們的世間中，時時處處，都有性交行為的現象發生，因為除了人類，即以動物而言，下至何處沒有昆

蟲？牠們又是從何而來？說來也真可怕，我們竟是生活在充滿了淫欲氣氛的淫窟之中！

上面講到生殖欲，其實生殖只是其結果，生殖欲的衝動，卻又未必是為要達到生殖的目的，這就是生理的自然現象，促使其求有發洩的機會。這一生理現象，凡是健全的，不論男性女性，都是與生俱來。只要有飲食的能力，就會促成生殖機能的生長與完成，正像吸收了飲食之後，定有大小便溺的排泄，生殖欲的發洩，也正是排泄的一種，所以有好多下等動物，往往是藉腎管來排卵與輸精之用。不過此一排泄，不同大小便的非排不可，因為大小便溺是飲食經過消化之後的廢物殘渣；生殖腺的活動，乃是由胃腸吸收了飲食的營養之後所成就的一種生理機能，即使非要排泄不可，如女子成熟之後的定期排卵，那也未必非要求取生殖欲的滿足不可。

至於所謂「性欲」的衝動，那是由生殖腺的內分泌，刺激了神經的交感，而產生的一種生理現象。（「性欲」一辭的英文是sexuality或是sexual desire，日本人譯為性欲，中國人也跟著人云亦云。其實，「食色性也」，性欲一辭應該包括食色二欲，男女的淫欲，只能稱為色欲，而不得稱為性欲。此與佛典所翻的色欲，是可相通的。）不過，擒賊應擒王，色欲的衝動，如果沒有心為主宰，如對外境的異性，不加分別，不起遐思，不存邪念，生殖腺（睪丸腺與卵巢腺）是不會無故衝動的。

然而問題並不會就此解決。由於生理機能的自然發展，就會影響到心理活動的自然傾向，正像大雨下在高山上，雨水循著山谷山澗，順流而下，乃是必然的道理。除非以人工來為之築起大水壩，節制水流，疏通水流，甚至禁止水流。但是節制水流者，需要浩大的工程，若要禁止水流或阻絕水流者，工程更要浩大了。不過不要說阻絕水流是不可能的事，只要水壩築得夠大，雨水就會儲在其中，或予人工疏導，乃至自然枯竭。當然，這不是平凡的人所能擔負得起的工程啊！

故就一般而言，男女發育之後，要求生殖欲的滿足，乃是自然的趨勢，由於一般的男女，不是偉大的水利專家，他們不善治水，

如果盲目地治去，將會引起「黃河決口」的危險。所以一般男女的身心，結婚的比不結婚的要健康安穩一些，這也是事實。

因為一般人的心理活動，總是順流而下的，以通常的眼光來看，這也是天經地義的，世間既然有男有女，人類也正因有了男女的結合，才會代代相傳，遠祖是如此，近祖是如此，眼前的社會，也是如此，若要盼望於將來的人類，自亦非要如此繼續下去不可。因此，我們對於人類的男女共同生活的方式，是不必苛責的，也不必責之為罪惡的，如說這是罪惡，整個的人類乃至一切眾生的輪迴六道，根本就是罪惡而來，罪惡而去，盡在罪惡之中打滾兜圈子！

可是，人們站在自己的立足點上，很少能夠不以主觀的眼光去看人的，我們宗教徒的出家生活，在一般人的看法，不唯愚蠢，簡直是可憐！他們每說造物者既然造了男女，就應順乎天理，男婚女嫁，宜室宜家，如果硬要背乎天理而行，那就放棄了人之所以為人的責任。聽起來，這是冠冕堂皇的話，他們殊不知人的私欲多半是根基色欲而來，若不看輕乃至放下色欲的貪愛，私欲也就如影隨形，私欲不去，那能談得上順乎天理呢？所以有人批評禁欲主義，乃是人類自殺的魔坑！那些生理學家與生物學家，他們以為，人也只是生物之一，凡是生物，就不可能越出生物本能的範圍，他們否定人類之中，還有精神這樣東西，也不相信，人類會利用精神的靈性來克服原始的物性。因此他們看到禁欲的人，就以為是最不懂得人生，而且是絕對痛苦與虛偽的一群。我曾看過一本書，於其中，對禁欲者做著如此的抨擊：「宗教家中的弱者，倡寂滅論，揭起獨身主義運動之旗，謂禁慾為逃避現實苦痛的不二法門，但實際上，高腔的梆子儘管響徹雲霄，而演出的劇情沒有一場喜劇。……所以除了罪惡的政治之魔，與虛偽的人把它當作法寶運用外，就只好讓聰明自誤的學者去逍遙於那種牛角尖的極樂世界，只好讓愚癡的人去當作煙酒般來服用了。……在生理的變化方面考察起來，禁慾的人是痛苦的，性情變得非常孤獨而且暴躁，陰險而且殘忍！……有人說要考察寡婦對亡夫的貞操，或僧尼嚴守清規與否，最好由他們的健康和性情來推定，這是頗合科學的論調。」（正中書局《生活與生理》二一七及二一八頁）

我之所以不厭其煩地予以抄引，是鑑於今日的人群之中，抱有這種觀點的，可說比比皆是。他們這種見解的幼稚，正像自己不能肩起重擔，也就不相信世上還有千斤大力士的存在了；又像是自己沒有勇氣去攀登喜馬拉雅山的聖母峯，並也聽說有人試著攀登而告失敗，他們就以為不可能再有人能夠登上極峯之巔了，即使已有好多人已經攀登成功，他們也以為那是騙人的謊話。至於禁欲的勝義，以唯物觀念的生物學眼光來看，自是無法瞭解的。然而，就實際情況而言，凡是出家或獨身的人，未必均能瞭解禁欲的勝義，甚有鬧出醜聞來的，我們自亦不用否認，但總不能因為一家失火，即以為萬家點燈都是不對呀！失火固然不對，點燈能說不是好事嗎？

四、佛教對女人的看法

中國的儒家說，食色性也，人之大欲存也。飲食男女，不唯是人類的大欲，乃是一切眾生的大欲。老子說人之大患，在於有身。以佛教說，生從何來？端在飲食男女。佛經中說，一切眾生，皆因淫欲而正性命；又說三界眾生，皆依飲食而得存活（無色界唯有識食，色界有思、識二食，欲界六天有觸、思、識三食，人類則有段、觸、思、識的四種食）。沒有淫欲，不會有生死，生死皆由淫欲而來；沒有飲食，便不能生存，生存端賴於飲食。為了斷除生死之因，以期進入不生不死的涅槃之境，所以要從斷絕淫欲開始，斷絕淫欲，不會死人，故可勸人不淫；為了修道，須假色身為工具，故仍許可眾生有飲食，但此飲食之吸收，是為了生脫死，而非助長生死。經中有一譬喻：落在海中的人，可藉海上的浮屍而得渡，人之吸收飲食，也當可作同等的觀想。

正因佛教的目的，是在教人，乃至教一切眾生，皆能了脫生死，因為六道眾生之中，只有人類最能接受佛法的化導，佛陀說法的對象，也以人類為主，所以制止淫欲的教訓，也是偏重在人類的。

在佛教的大小乘經律論中，絕大部分都會或多或少的提到男女的問題。並且處處指出或暗示，女色對於修道者的可怕與可惡，簡直就是禍水。天魔外道之要破壞一個修道者的道心，往往是以女色來誘惑，女色雖未必皆由天魔外道的指示而來，但是女色之對道心的障礙力與破壞力，實在也是無可否認的事實；是以，責女色為道人的魔王，也未必過分。所以也有人說：別以為修行人的一本正經，如有一個年輕漂亮的女人，往他們懷裡一坐，看他們還能一本正經否？所以如柳下惠的能夠坐懷不亂，絕非輕而易舉的工夫。臨色不亂行者，堪稱君子，坐懷不亂心者，是賢聖了。

本來，男女兩性，應該是平等的，佛教主張，眾生平等，豈能說男女就不能平等，而要把破壞道心的責任，全部推到女人身上去？如說淫欲的罪惡，皆由女人而來，那是不公道的。所謂：「酒不醉人人自醉，色不迷人人自迷。」如果不去狂飲，絕不會爛醉，如果拒絕女人，女人豈能害人？但是，我們應將事理分開，從理上說，男女是平等的；從事上說，則不能一概而論，女性對於男性的誘惑力，乃是不容否認的事實。此正像一塊磁石，對於鐵器具有吸力一樣，磁石越大，吸力也越大，女人越美越妖，誘惑力越強越烈。一塊大磁石接近小鐵器，不待接近，小鐵器已經不由自主地靠了過去。同樣的，一個男人，若無相當的道力修養，對於前來親近的女人，也會不由自主的。這一點，女性值得驕傲，男性沒有出息，但也由於如此，女人便成了既可愛又可怕的對象了——可怕的成分遠較可愛的成分大得多。

另有一個例子：有人研究，男人聊天，往往會談女人；女人聊天，則殊少談到男人，她們所談的，多半也是女人的事以及女人和小孩的事。可見女人對男人的誘惑是與生俱來的。

女人不但誘惑男人，也能誘惑女人，女人見到絕色的美女，也會動心；女人不但誘惑人類，也能誘惑畜牲，孔雀見到美女，也會自然開屏。女人的皮下脂肪多，故其肌膚滑膩；女人的聲帶頻率高，所以聲音清脆悅耳；女人的性情溫柔，所以媚人。這些種種，都是女人誘惑力的主因。若能看透了，那也不過是一堆血肉之軀而

已，死了數天之後，看她還有誘惑力否？但是這一工夫是頗不容易的啊！因此，在佛經中，凡是說到男女的生活問題，總是希望男人提高警覺，不要落入了女人的魔網，尤其對修道者的開示，總是訶斥女色，女人本身沒有過失，女人的形體，卻會使人造成過失。實際上，女人的身心，比較脆弱，她們也無能防範男人的凌辱，只要男人不受女人的誘惑，女性的修道者，自也可以安心無事了。男女犯了過失，男女雙方都是不好的，但是犯過的主因雖由女色的誘惑，犯過的主動者，往往又是男人。是故佛陀偏於男人而訶斥女色，不是輕視女人，乃為保護男人的道心，也為保護女人的安全。但是，佛教對於女人的看法，粗看起來好像是不公平的。現在抄幾節佛經如下：

菩薩觀諸衰中，女衰最重，刀火雷電，霹靂怨家，毒蛇之屬，猶可暫近，女人慳妬，瞋諂妖穢，鬥爭貪嫉，不可親近。（《大智度論》）

莫與女交通，亦莫共言語，有能遠離者，則離於八難。（《增一阿含經》）

阿難白佛言：「佛滅度後，諸女人輩，來受誨者，當如之何？」佛言：「莫與相見。」阿難又白：「設相見時，當如之何？」佛言：「莫與共語。」阿難又白：「設與語者，當如之何？」佛言：「當自檢心。」（《長阿含經》）

女色者，世間之枷鎖，凡夫戀著，不能自拔；女色者，世間之重患，凡夫困之，至死不免；女色者，世間之衰禍，凡夫遭之，無厄不至。（《菩薩訶色欲法經》）

女人之相，其言如蜜，其心如毒，譬如停淵澄鏡而蛟龍居之，金山寶窟而獅子處之，當知此害不可近。室家不和，婦人之由，毀宗敗族，婦人之罪。（同上）

當知婦人，是眾苦本，是障礙本，是殺害本，是繫縛本，是怨對本，是生盲本；當知婦人，滅聖慧眼；當知婦人，是熱鐵華，散布於地，足蹈其上……何因緣故，名為

婦人，所言婦者，名加重擔，能令眾生，負於重擔，徧周行故。（《大寶積經》）

我觀一切千世界中，眾生大怨，無過妻妾女色諸欲。於女色等，所纏縛故，於諸善法，多生障礙。（同上）

女人之法，淫欲偏多。（《摩訶僧祇律》）

一切女人皆是眾惡之所住處。……其女人者，淫欲難滿。……譬如大地，一切作凡，令如芥子，如是等男，與一女人，共為欲事，猶不能足；假如男子，數如恆沙，與一女人，共為欲事，亦復不足。（《涅槃經》）

另在《四十二章經》中，竟有十九章是訶斥女色與情欲的，其他經中訶斥女色的記載，則不勝枚舉。我相信，當女性的讀者們，讀了這些經文的抄錄，一定會很生氣，但我前面說過，女人本身並無過失，過失只是因了女人而有。正如科學家發現原子核子的本身，並無罪惡可言，而運用原子核子的爆炸來殺人，此製造武器的罪惡，卻是因了科學的發明而來。我們只可說殺人是罪惡，發明家並無罪惡。唯於古往今來，「英雄難過美人關」者，不乏其例；由於女色的挑逗而為非作歹者，更是難數；社會兇殺案件，關於女人而產生者，數不勝數。沒有女人要追求，追到一個還不夠，有了兩個尚嫌醜，娶了美妾之後，又會引起他人的眼紅而起爭鬥。所以女人無罪，罪惡往往是由女人而來。所以佛陀要訶斥女色的可怕了。

至於《涅槃經》中，說明女人的多欲，說明女人竟是「人盡可夫」。但據一般的調查，女人的貞操觀念，通常要比男人更值得表揚，女人的羞恥心理，也比男人更值得稱歎，所以通常的姦情，多是由男人首先發動攻勢的。因此，我們更該進一層地瞭解，佛陀之在《涅槃經》中，說明女人多欲的用心，是在其下文的「訶責女人之相」，什麼叫作女人之相？佛說：「若有不能自知佛性者，我說是等名為女人，若能自知有佛性者，我說是人是大丈夫，若有女人能知自身定有佛性，當知是等，即是男子。」從這段文字中，我們可以明白：女人可以被人看成女人，但也未嘗不可能算作男子，男

子固可算作男子，但也可以等同於女人。（世上那些沒有骨氣的男子，那些毫無丈夫氣概的男子，豈不等同女人一樣？）女子之中聖賢豪傑，誰說不是大丈夫？是故，男女間的分限，不必在於形體的差別，但視能否自知有佛性而定。自知有佛性者，必然努力學佛而除貪欲，不知有佛性者，當然要沈溺於欲海之中了。如此說來，女性讀者們，也可不必生氣了，因為她們只要知有佛性，當下就是一位大丈夫呀！

因此，我們更該肯定地說，對於人類的歷史與文化，社會與家庭，女人的貢獻，絕對不可抹煞，古來的女中丈夫，巾幗英雄，都是值得歌頌的。即以佛教而言，佛教雖以男性為主，但是女性對於佛教的貢獻，我們不能抹煞。佛陀時代的婦女信徒很多，直到現在，佛弟子中也以女性佔多數，因為婦女對於宗教的信仰，有一先天性的傾向。故在佛陀時代，初雖不許女人出家，但是女人出家之後，對於佛教的幫助也不少，如婆闍波提與蓮華色等，都是尼眾的龍象；在家女人如韋提希夫人、末利夫人、勝鬘夫人及毘舍佉母等，皆是優婆夷中的龍象。信佛學佛之後的在家男女皆可以證得三果，出家男，可證四果，出家女，同樣可證四果。即在《華嚴經》中，善財童子五十三參，竟有十一處參的是女性；地藏菩薩在因地發心時，曾數度為女子；觀世音菩薩，應化人間，往往也是化的女身。地上菩薩，雖無女性，應現人間者，常化女身，僅此一點，我們雖應遠離女性並願永不生為女性，但也不得輕視現實中的女性。

五、何謂邪淫與正淫?

佛教的宗旨，是希望一切眾生皆斷淫欲，但此希望，也僅是希望而已，因為諸佛雖願度盡一切眾生，卻又無法度脫一個無緣的眾生。自從無始以來，已有無量無數的眾生成佛，未能成佛乃至未曾聽到過成佛二字的眾生，依舊還有無量無數。同時，眾生雖知成佛而願成佛者，成佛的過程，亦非一蹴可幾的，眾生從初發心學佛，需要經過三大無數劫，才能成佛。一大無數劫以後，始可登上初地

菩薩的聖階聖位，到了初地菩薩以上，才可不由於淫欲的牽引而投生，但此一無數劫的階段，是非常長久的。若要所有的眾生，一進佛門，就斷淫欲，自是不可能的。眾生的根器有千差萬別，有人雖未登上聖位，仍然有志斷除淫欲而發心出家，有的雖然登上了小乘的聖位（初、二兩果的在家人），還可享受夫妻的淫欲。佛陀為了適應眾生的根器，雖主張離欲，也不一概地要求離欲，但其為達終將離欲的目的，便倡導節欲的法門，於是規定出家的弟子，一律禁欲，在家的弟子，唯戒邪淫，而不禁正淫。

一般人誤解佛教，以為信佛之後，就要出家禁淫，並以為如果人人出家，數十年後，人類豈非將在地球上絕跡？其實這是杞人憂天，所謂「如果人人出家」，那只是莫須有的假設之詞，因為說這話的人，他就不會發心出家，佛教固盼人人出家，人人成佛，但那終究是盼望不到的事。出家看來容易，實則，若非真大丈夫，豈能真正出家？拿破崙將軍能征服半個世界，卻不能征服他自己的心。唯有能夠征服自心的人，才能真正走上出家之道，所以英雄好當，和尚難做。英雄在於氣，出家在於志；失意後的英雄，可能成為低能，艱困憂患中的僧人，卻會成為霜後的菊花、雪中的臘梅。所以出家之道，絕非人人走得上的。即或以千千萬萬個「如果」的假設，假設真的人人出了家，那也正是佛教之所希望的，難道說，大家對此充滿了痛苦的世界，還很留戀嗎？唯此絕對不是可能的事實，我們又何必去假設？

出家與否，主要是在能否放棄男女的情欲生活而定。男女同處同居的正常生活，雖可障礙出世的通路，但於人間而言，絕不算是罪惡，由女人或者由淫欲而產生的罪惡，往往是從不正常的男女關係而來。所以佛陀對於在家的弟子，但禁邪淫而不禁正淫。因為不正常的男女關係，會造成社會的不安與人心的墮落，一個男人或一個女人，與另外的一個女人或一個男人，發生了不正常的男女關係之後，最低限度會破壞了兩個家庭的和睦與安寧，甚至演出悲劇的結局。雖然不正常的男女關係，當其發生關係之際，要比正常的男女關係，有著更多的樂趣，此一樂趣，是由冒險而來的興奮之感，正像賭博時贏錢一樣，即使賭輸者必將輸得傾家蕩產，但在贏的時

候，總是分外地興奮。不正常的男女關係，誰都知道那是不該的，那是罪惡的，但於發生關係之時，又是興奮和昂揚的，這也是凡夫之所以為凡夫的缺陷所在，然此缺陷，我們是應該彌補的，否則的話，人人皆會成為悲劇的主角！

若照常情而論，人類若無文化教育，若無內在道德觀念的約束，也無外在法律軌範的制限，男女的關係，將會氾濫到不可收拾，原始人類的母系社會，可能就是如此的局面，甚至不如禽獸的社會。我們看貓、狗等的獸類起性，皆有時節，未到時節，絕不交配。起性之際，雖有許多的雄性追隨爭逐，經過打鬥之後，只有唯一的勝利者達到目的，參加爭逐的雄性與雄性之間，可能有其生死的搏鬥，對於雌性的一方，則絕無傷害之理；至於鳥類，則多半是實行的「一夫一妻制」。反觀我們這個自詡為萬物之靈的人類社會，男女互相追逐，了無時節觀念，只要情之所鍾，欲之所向，不管已婚未婚，若不能達到目的，上焉者自殺，中焉者毀容或殺人，下焉者屠殺人家的一族一門！這能比得上禽獸社會的男女秩序嗎？說來真夠使人痛心！

一夫一妻的正常生活，不會形成罪惡，但是甘於恪守一夫一妻的正常生活者，也非輕易之事。男人在外的「逢場作戲」，乃是普通事，女人要做到打內心起的不去「紅杏出牆」，也是不太容易。因為人類生來就有一種貪婪的心理，再加上好奇心理的求取嘗試乃至滿足，不正常的男女關係，便會相應而生。我曾看到一本書上做著如下的諷刺。男人的理想妻子，有三個條件：帶到社交場中是一位公主，對待自己的體貼是一位母親，一同上床之後是一個妓女；女人的理想丈夫，也有三個條件：談戀愛時是一位英俊的王子，用鈔票時是一位百萬的富翁，服勞役時是一隻愚笨的蠢牛。這一則諷刺，的確說明了男女相互求偶的心理傾向，正因有了這一心理傾向，邪淫的現象，才會層出不窮。

根據英、美兩國的調查報告，美國女人，百分之五十，婚前已非處女，英國與此相同。在美國女人中，一半以上只曾與一個男人發生關係，三分之一曾與兩個到五個男人發生關係，百分之十三與

六人以上發生關係。英國女人有二分之一，曾經祕密地希望與另外的男人發生關係。美國女人有百分之二十六，在婚後與丈夫以外的男人發生關係。

這是英、美兩國的調查報告，可能不適用於中國社會，但此邪淫事實的比例，已夠使我們怵目驚心了。準一般而言，女人除了妓女之外，犯邪淫罪，是比較困難而稀少的，男人則較方便得多，因為男人嫖妓，不算犯法。英、美的女人既然如此，其男人自也更不用說了！所以英、美的家庭無法得到相當的穩定，今日東方人的家庭，也在大大地動搖了，故於今日而談佛教所制的邪淫法門，頗為切要。

佛教徒中的在家弟子，只要一進佛門之後，最好能受五戒，如果不受五戒，也應學習五戒，五戒不能全持，最少要持邪淫一戒。據弘一大師說：「據我思之，五戒中最容易持的是：不邪淫，不飲酒。諸位可先受這兩條，最為穩當。」（《律學要略》）如連邪淫戒都不能受持，還學什麼佛呢？在《瑜伽菩薩戒本》中，雖說在家菩薩為了度脫眾生，可以開邪淫戒，但那是為度生，絕非為求欲樂，其原文是這樣的：「又如菩薩處在居家，見有母邑，現無繫屬，習婬欲法，繼心菩薩，求非梵行。菩薩見已，作意思惟：勿令心恚，多生非福。若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根，亦當令其捨不善業。住慈愍心，行非梵行。」這是說，在家菩薩，對於前來相就的女子，應以慈憫心，為之接納安處。但以理衡之，此須未婚或單身的在家菩薩，方可開此方便。接納成為自己的妻子之後，自當不得無限制地「廣開方便」了，同時還得衡量能否因了自己的方便接納，而來感化對方，使之改邪歸正，捨惡從善？如果自知無能為力，當亦不得貿然接納而行邪淫。

邪淫的限制，除了不得與夫婦之外的一切男女發生關係，尚有幾種限制：不得於自身行淫；不得利用一切器物行淫；不得於人類之外一切有情的三道（口道、大便道與小便道）中行淫。對於自己的夫妻，不得於非處（除了臥室臥床之外皆為非處）行淫；不得於非道（除了小便道，身體各部位皆為非道）行淫；不得於非時（白

天，產前——從懷孕開始，產後，月訊時，皆為非時）行淫。另外在每年的正、五、九三個月，每月的初八、十四、十五、二十三，及月之末後兩天（此稱六齋日），不得行淫；每逢諸佛菩薩的聖誕與成道之紀念日，也不得行淫，這叫作尊敬好時。還有，若能做到子女成年之時，即行節欲，子女婚嫁之後，即行戒欲，那是更好了。

以上的層次，是由建立一個在家人的基本人格做起，漸次走上節欲斷欲的境地，學佛要從做人學起，如果不戒邪淫，連一個人的資格都不夠，遑論學佛成佛？若能戒除邪淫，自然也可慢慢地做到節欲與斷欲了，一旦斷欲之後，雖不出家，距離出家之道，也就不太遠了。

犯邪淫，分三品；母女姊妹六親行淫為上品，其餘一切邪淫為中品，與自妻非時非處為下品；又以犯心的猛弱而分三品；又約悔與不悔分為三品，致分感三塗之報。若犯淨戒者墮無間地獄。八戒齋日之男女，未破淨戒之出家五眾，最初為之破犯者，即成破淨戒罪。

關於戒除邪淫之道，我願介紹一本好書：《周安士全書》中的《欲海回狂》，頗值得吾人一讀，該書雖有若干觀點，已經不適於時人的思想，但若讀通了古書之後，自亦可以兩不相妨。

六、佛教的禁欲法門

佛教的宗旨是出世的，佛教的一切法門，無非是希望一切眾生走上出世之道，佛教雖以入世的方法，救人救世，入世的究竟，則在達成出世的目的。然而眾生之所以無法出世者，乃在於五欲的束縛，五欲在於眾生而言，是快樂的享受，但以佛法的眼光來看，那等於是自投羅網，自陷泥沼。所謂五欲，有兩種說法，一種是：財、色、名、食、睡（亦名為粗五欲）；一種是：色、聲、香、味、觸（亦名為細五欲）。在此兩種五欲之中，均有色欲在其間，

如果就實而論，財、色、名、食、睡，雖較具體，而色、聲、香、味、觸，則更為廣泛，因為後者的五欲，統括了人生的眼、耳、鼻、舌、身，五根的一切享受。如今即就後者而論，後者的五欲之中，以色欲為首，其實，色欲一項，也可含攝了其他的四欲，因為五欲的享受，均屬色法的範圍。即以色欲解成淫欲而言，淫欲的享受，實亦具足了其餘的四欲：男女皆有形貌的互吸互引屬於色，男女互通心曲屬於聲，男女各有氣息屬於香，男女接吻屬於味，兩身交接屬於觸。故於五欲之中，乃以淫欲之樂最為殊勝，眾生對淫欲之難於斷根截源者，正在於此。即使以梵天的尺度來看淫欲，如腐屍，如糞便，但是，君不見腐屍之上與廁所之中的蛆蟲，何嘗知道腐屍、糞便之可厭哉？這是眾生的業力所致，乃是無可奈何的事！

佛陀為救眾生出離生死，所以要我們斷淫，因為淫欲之於凡夫眾生，乃是根深柢固的業報法，所以巧立種種方便，以期漸次脫離。對於根機成熟的利根眾生，佛陀只要三言兩語，戳破了他們的黑漆桶之後，呼一聲「善來比丘」，他們便會當下悟道，頓入聖位，鬚髮自落，袈裟著體，鉢捧在手，不必再講任何規矩，他們自然合乎規矩，那便稱作「道共戒」。由於無漏勝慧的道力加持，他們自然斷欲，自然超出於世間的俗情之外了，對於這一類的人，佛陀是用不著制定戒律的。所以佛陀對於比丘戒的制定，是在成道五年之後的事。

不過，眾生之中，適合於出家根性的人，終究是少數，因此，佛陀制戒，也是逐級上升的。佛陀成道不久，初度在家弟子，即授五戒，而制邪淫，以後為使在家弟子，也有種種出家善根的機會，便制八關齋戒，於每月的六個齋日，受持不淫戒。再進一步，如果願意出家，終身不淫，佛陀即制沙彌十戒，但是沙彌犯了大淫，雖亦照例驅遣還俗，所犯的過失，僅是惡作罪而已。如果決志出家，年滿二十之後，即受比丘大戒，成為比丘之時，對於淫戒的規定，就不是那麼簡單了。

淫戒於在家戒中，列在其次，而以殺戒為首，但在比丘、比丘尼的出家戒中，則以淫戒為先。這有兩重原因：一是佛為比丘制

戒，第一條就是制的淫戒，在佛時的僧團中，第一個犯過的比丘，便是犯的「不淨行」，所以淫戒在先；一是如中國人說的「萬惡淫為首」，由於淫欲的關聯，可以使人連帶去犯其他的過失，比如好色之徒需要花錢，於是而犯偷盜，由於淫與盜的受到阻礙，便會殺人洩憤，因而淫戒在先。

淫戒當以男女既成相交的事實之後，方始成立罪名，但在未曾達成行淫的目的之前，必藉種種的手段而為方便。所以佛制淫戒，是以男女相交為根本罪，由根本而來的尚有方便罪。又因為男女的頻頻接觸，很可能成為根本罪的前方便，即使不會成前方便，也會使人懷疑成為前方便，因「以小人之心度君子之腹」者，比比皆是。而世上的真實「君子」，確也不可多求，所以在根本罪與方便罪之外，尚有威儀罪——防微杜漸，避免譏嫌。

因此，在比丘比丘尼戒中，關於制淫的有很多條文，現在試舉《四分律》的要者如下:

（一）比丘戒者共有三十一條:

1.四棄法之第一條。

2.僧殘法之第一至五條。

3.不定法之兩條。

4.捨墮法之第四、第五，及第十七條。

5.單墮法共有十八條。

6.悔過之第一、第二條。

（二）比丘尼戒者共有五十條。

1.八棄法之第一、第五，及第六條（第一條與比丘戒相同）。

2.僧殘法之第一、第七、第八、第九條（第一條與比丘戒第五條相同）。

3.單墮法共有四十三條（其中有五條與比丘戒相同）。

比丘戒共為二百五十條，關於淫戒者，佔了三十一條，是為全數的八分之一強；比丘尼戒共為三百四十八條，關於淫戒者，佔了五十條，是為全數的七分之一弱。

佛說：「寧以男根著毒蛇口中，不持著女根中，何以故？不以此緣墮於惡道，若犯女人，身壞命終，墮三惡道。」佛制淫戒，不唯要人斷除生死之因，更要人斷除下墮三塗之因，如果受了比丘、比丘尼戒，乃至五戒，而不持守淫戒，命終必墮三惡道。受戒持戒，即使不能了生死，也必能得生於天上人間，所以佛陀要說「寧捨身命不犯戒」，毒蛇所咬，死後得樂是長遠的，男女行淫，死後受苦也是長遠的。試問：片刻的歡樂，遭致無窮的痛苦，合算得來嗎？此也不特推到來世，即於現在，由於淫的罪惡而「一失足成千古恨」者，也是罄竹難書。

因此，佛陀為了憐我們這些眾生，所制戒律，也就無微不至。

七、淫戒的重與輕

犯淫之最重者為根本罪，次重則為方便罪。以此兩節，乃為比丘比丘尼戒的核心戒，不宜也不必在雜誌上刊出討論，所以從略。所謂根本淫戒，是男女既成了交會的事實而言，比丘、比丘尼絕對禁止，如果犯了，便是他勝處罪，不通懺悔，不唯逐出僧團，死後當墮焰熱地獄九十二萬萬一千六百萬年。至於方便淫戒，乃是根本淫戒的前方便，由此可能進而破毀根本戒，所以禁止，如果犯了，須在二十人僧中如法懺悔出罪，否則當墮大叫地獄二十三萬零四百萬年。另由根本戒，與方便戒而來的未遂罪或次重罪——律中稱為

偷蘭遮的粗惡罪，犯了亦當如法懺悔，否則墮於嗥叫地獄五萬七千六百萬年。這些內容，出家眾可以自看出家律。其實，一個本分的出家人，根本淫戒是不會犯的，方便淫戒，只要稍加注意，也是很難犯的，最易犯的乃是威儀淫戒。

什麼叫作威儀？若照字面解釋，威是威德，儀是儀態；凡是能夠使人肅然起敬者是威，使人起而效法者是儀。人而能夠以其聲形容貌，使人尊敬而且期以效法者，便算是有威儀的人，反之便是沒有威儀。有威儀的人，可以風行草偃，影響大眾並導化大眾，否則便會受到大眾的批評，乃至被大眾之所唾棄。出家人是人天師表，所以出家人之對於威儀，必須講究。我們不求人皆譽之，但也不能成為眾矢之的。人間的毀譽是沒有標準的，然而我們能於行住坐臥之際，內不虧於心，外不損於人，中不污於身，遠離是非，防微杜漸，即使有人加毀，自心亦可泰然，自己本來不錯，即使一切眾生皆說我錯，我亦可以自慰於心。問題是在，毀謗人來，是否出於我的招引。通常所說：「李下不整冠，瓜田不納履。」整冠納履，未必是偷李採瓜，卻有偷李採瓜的嫌疑；整冠納履並無過失，若在李下與瓜田，整冠納履，即會引起過失。同時「攘羊」之癖，幾乎也是人類原始衝動的一種特性，所以經過瓜田李下之時，不得納履，不得整冠，甚至根本不要打從瓜田李下經過，即使多走幾步，也該繞道而行。否則，「物必先腐而後蟲生」的可能性是很難逆料的。

一般人以為威儀者，只是吃飯、穿衣、走路、睡覺，能夠像個樣子，就夠了。其實，儒家有禮儀三百威儀三千，佛教則有八萬四千威儀法門。廣義地說，凡是戒都是威儀；狹義地說，除了根本戒與僧殘法之外，才算威儀，自己並未破戒，但令他人看不順眼，或令他人引生煩惱者，便是有失威儀。

在威儀戒中，最能使人刺目，最易遭受譏嫌的，莫過於男女的關係。因為除了聖賢之外，人皆有一本源的貪淫之心，但也有一本源地妒嫉他人的貪淫之心；人皆有一懼災怕禍之心，但也有其隔岸觀火的幸災樂禍之心。所以一發現男女的可疑事，特別高興，每談起男女的苟且事，也特別起勁，並且輾轉相傳，越傳越不像話！

我們出家人禁欲，無知之輩，皆以為愚癡；出家人的行為，略涉男女的嫌疑，好事之徒，又像糞蛆見了大便，野狗嗅到腐屍，唯恐鑽之不透，唯恐挖之不出！報紙上的桃色新聞與風月案件，就是這樣來的。但這一點，對於我們出家人而言，亦善亦不善，善者，能使我們提高警覺——豈止「十手所指」與「十目所視」！不善者，徒使我們出家人受到無端的中傷，因而損及佛教的名譽。

因此，在許多的威儀戒中，最應該遵守的，當推有關男女之間譏嫌的防範。比如：男女共語、同室宿（非同床臥）、同道行、同處坐、同處立、同入屏覆處、同坐於屏覆處、同立於屏覆處、相互交換衣物、相互代為執勞，以及佩帶俗人飾物，使用香料（油、膏、粉、水，乃至香皂）塗身，進出俗人臥室、坐臥俗人床鋪等等，都在禁戒之例。

比丘對女人說法，一次之中，不得超過五蘊六識的範圍，比丘尼對男子說法，亦復如此。若有另一懂事解語同性的人在場，或者有數位聽眾，往復出入，或者自己每說一段，即行離場一次，然後繼續說法者不犯。至今，這一戒泰國比丘也未能嚴守了，中國比丘自不用說，但我們應當知所分寸的。

出家人不得單獨與一異性同一室宿，若有間隔關鎖，不能互相往來，或有父母夫主相伴者不犯。這一戒的危險性太大，乃是非守不可的。出家人除有險難，不得與異性同時同道而行。

出家人與異性共行、共立、共坐、共入障暗處，乃是最大的禁忌。若有如此的行為，比丘當以「二不定法」來處理，重則棄，次則殘，輕則墮；比丘尼，有染污心者，當以「八事成重戒」來處理——受捉手、受捉衣、入屏處、屏處共立、屏處共語、屏處共行、為樂身相倚、共期行淫。每犯一事，一偷蘭遮，八事具足，即成波羅夷罪。因此律中規定，比丘與女人共坐一處，相距二尋（每尋八尺）者無犯。這一戒，在今日的我們，是防不勝防的，當予切實警惕，庶幾不遭譏謗。

比丘不得役使比丘尼，洗染衣物等，不得與比丘尼交換衣物，不得代為做衣，除為親里比丘、比丘尼者，皆得罪；重者墮罪，輕者惡作。所謂親里者，在比丘而言，係指母、女、姊、妹出家者；在比丘尼而言，係指父、子、兄、弟出家者。嬸子、嫂子、妻子（俗時之妻）、媳婦，皆非親里；大伯、小叔、丈夫（俗時之夫）、姪兒，皆非親里。若比丘尼弟子以恭敬心為比丘阿闍梨洗染衣物者不犯，若病者亦不犯。否則即成墮獄罪。

比丘若無正當事故，不受請，不得往尼寺；若受請，須具十德，須為僧中差遷。十德之中，最要緊的是具戒、多聞、精僧尼二部大律、能決疑、善說法、戒滿二十夏，否則犯墮獄罪。比丘尼往比丘僧寺，不單獨往，到寺門，先申報。最低限度要做到《南海寄歸內法傳》中所說：「尼入僧寺，白乃方前；僧向尼坊，問而後進。」「婦人入寺，不進房中，廊下共語，暫時便去。」這在我們中國，已無法做到了。唯於譏嫌，應予謹防。

這些規定，自是用來防微杜漸與息譏止嫌的，但對出家人而言，實是必要的，因為凡夫出家，雖能立志禁欲，若無相當的修持工夫，定力是不夠的，是經不起誘惑的，頻頻接觸，很可能日久生情，到達情意纏綿之際，也就無法自主了。正如《四十二章經》中所說：「妻子情欲，雖有虎口之禍，己猶甘心投焉。」另有云：「投泥自溺，故卅凡夫；透得此門，出塵羅漢。」一般人既非出塵羅漢，腦際則應時時亮著警報的紅燈，為了自己，也為了佛教。出家雖仍許可還俗，既已好心出家，還俗豈不可惜？有人以為，美女惑人，自應避卻，醜女無有媚力，當可例外了。其實，「情人眼中出西施」，只要業緣成熟，中陰身見到老母豬，也會看成絕代的美女，何況是人？又有人以為，防止譏嫌，止於青年男女，若老若小，則可不必計較。例如孔子所說的君子三戒的第一戒是：「少之時，血氣未定，戒之在色。」可見若幼若壯若老，便不必擔心於色之為患了。又說：「四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲。」到四十歲時，便可不受外力的誘惑，五十能知天知命，七十則可「心無罣礙」，無拘無束，可見人到四十歲以上，既能無惑於外，當可不避譏嫌了。其實，那是孔子的自述，孔子能

做到如此，一般的凡夫，焉能做到如此？唯以常情而論，老年上座比丘，德行當在下座比丘以上，衡事度理，接引群機，當非下座比丘所可相比。所以佛教的聖人，根本不用戒律條文，正反反正，皆能與戒的精神相應，成文的戒律乃為凡夫而制的規定，故其不唯若小若老，非人乃至畜牲的若男若女，皆在謹防之例，如果自驗已證聖果，已登聖位，自可不受戒律條文的限制。比如釋尊以化人度淫女；菩薩以分身應魔女，令發菩提心；婆須密多以淫女身，令人證解脫門。又如《圓覺經》中所說：「心不住相，不著聲聞緣覺境界，雖現塵勞，心恆清淨，示有諸過，讚歎梵行。」假如自己未證聖果聖位，甚至尚未到達內凡的境地，那麼，在戒律的儀則之前，應該是一律平等的。故雖如唐代的清涼國師，歷九朝為七帝師，圓寂之後，相傳為華嚴菩薩，並有金神迎其兩牙歸養，但其直至百二十歲，仍誓：「足不涉尼寺之塵。」我們看來，能不慚愧萬分！

再說，根據美國的調查統計：美國女人的四分之一，在十五歲時，即已接受男性的愛撫；美國女人的生殖欲或色欲的高潮，是從將近三十歲起，直到五十或六十歲止。在印度，十來歲做母親，不算稀奇；在西洋，常有不滿十歲的女童做媽媽，七、八十歲的祖母做新娘；今（一九六二）年六月間報載，臺灣也有一個六十二歲的老婦人，要改嫁一個三十四歲的年輕人。大哲學家康德，雖持獨身主義，直至晚年，尚喜歡與少女共座親近。至於一般身體強壯或生活富裕的男人，「臨老入花叢」者，乃是太平常的事了。所以，出家人的男女嫌疑，應當避之終身，並且不別老少，否則，未到蓋棺，不能論定，犯了過失，罪報彌深！犯了波逸提，應向一位清淨比丘如法懺悔，懺悔即滅戒罪，否則便墮眾合地獄一萬四千四百萬年。犯了突吉羅，要墮等活等地獄九百萬年。

八、結論

佛教的禁欲法門，可謂無微不至，上面介紹的，僅是其中的大要，若想進一步的瞭解，當由各自去看律本，在家弟子可看《優婆

塞戒經》等的在家律本，出家弟子可看《四分律》，並參考弘一大師的《四分戒相表記》等。

上面所舉的戒淫法門，若以無知者的眼光來看，好像佛門之中充滿了淫氣，所以才會談到這許多問題，這也是出家戒不許在家人知道的一大原因（我來公開討論，已經違反了中國律宗相傳的規定，泰國則允許在家人研究比丘律，但不得批評比丘生活）。但是佛教戒律的性質，也與國家的法律相似，法律的制定，只是為國民立下一個生活的軌範，使得國民皆有一個生活方式的依準，賴此保護國家與社會的秩序，也賴此保護每一個國民的安全。但是絕不能說，國家有了刑法與民法的存在，就等於這個國家之內充滿了犯法的國民。如能明白了這一層道理，自不會因為佛教的淫戒精微，而說佛教徒們多犯淫行了。倘仍存有此見者，只能表示他的愚癡，而不會損及佛教的尊嚴。我也本於這一觀點，自信並無不合，故敢予以討論，知我罪我，則非我之所計。

有關淫戒的持守，特別是威儀方面的，在我們的環境中，實在難以全部遵行。在凡夫而言，每一條戒，有其制的事宜，也均有其犯的可能，尤其是威儀一門。所以犯了之後，均有懺除的方法，奈何我國的佛教，羯磨法幾全廢棄，犯戒之後，也無從如法懺悔。所以我的介紹，也僅希望如此，實際不能如此者，自也無可奈何。至於在家弟子，當也不得以此作為口實，評論現時的出家人。現時的出家人無福，在家弟子更無福；如果有福，不會生此末世，更不會以末世的出家人為師。所以在家弟子應該自己持戒，並為出家人護戒，協助出家人持戒，切不可抨擊出家人犯戒，乃至無中生有，譏嫌出家人犯戒，那是有罪的！所以佛時的須達長者供養比丘，恆持「法與非法，事在沙門」的態度，而主張白衣不得過問比丘的事。

（一九六二年九月稿於臺灣美濃鎮大雄山朝元寺，《香港佛教》三〇—三二期）

~ 全書完 ~

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第五輯 第五冊
- 《律制生活》
- 略論出家與投師
  - 一、當前佛教的問題
  - 二、童年出家的利弊
  - 三、中年以後的根器
  - 四、出家所為何事？
  - 五、真正的出「家」
  - 六、剃度師與剃度的意義
  - 七、出家與剃度的條件
- 師父一共有幾種？
- 做師授戒的資格
- 代刀剃度合法嗎？
- 求度出家的條件
- 師弟之道
  - 一、傳道
  - 二、師僧
  - 三、互為師弟
  - 四、師弟相待應如父子相契
  - 五、師當如師，弟子當如弟子
  - 六、師弟的類別
- 由我受了沙彌戒說到戒律問題
  - 一、出家與受戒
  - 二、戒和受戒
  - 三、我要受戒
  - 四、四終於受了沙彌戒
  - 五、中國佛教的戒律問題

受戒燃香是必要的嗎？
論捨戒與還俗
什麼叫作小小戒？
怎樣禮拜與問訊？
偷盜五錢有多少？
九眾弟子的等次
比丘尼與八敬法
關於女尼的稱呼
比丘可以度尼嗎？
俗人能看僧律嗎？
俗人能論僧事嗎？
論安居
僧尼應置產業嗎？
《百丈清規》合法嗎？
破和合僧怎麼講？
論僧衣
- 一、衣是什麼？
- 二、檀越施衣
- 三、糞掃衣
- 四、僧衣的來源與種類
- 五、三衣是什麼？
- 六、什麼是尼師壇？
- 七、袈裟怎麼講？
- 八、誰夠資格著佛衣？
- 九、結語

迦絺那衣是什麼？
僧裝的統一與改良
佛教的飲食規制
- 一、引言
- 二、飲食的名稱

三、時藥的種類
四、時與非時
五、時食與非時食
六、時食與非時食的分別
七、七日藥與盡形壽藥
八、魚與肉
九、五辛
一〇、酒與煙
一一、應該注意的飲食事項
（一）飲水要過濾
（二）淨食與不淨食
（三）僧俗能夠同餐嗎？
（四）俗人可以吃僧食嗎？
（五）供養與出生
一二、談談「持午」的問題
一三、托鉢與吃鉢
論經懺佛事及其利弊得失
一、經懺非佛制
二、實踐與簡單
三、讀誦禮拜與益生薦亡
四、祖師廣修經懺非為僧眾餬口
五、勿落原始宗教的泥沼
六、現行佛事的經與懺
七、焰口內容及佛事要求
八、我的看法與建議
九、結語
佛教的男女觀
一、引言
二、宗教生活與男女問題
三、男女生活與生理問題

四、佛教對女人的看法
五、何謂邪淫與正淫?
六、佛教的禁欲法門
七、淫戒的重與輕
八、結論

《法鼓全集光碟版》第五輯 第七冊

《聖者的故事》

自序

一九六三年，由於《慈航》季刊及《香港佛教》向我索稿，便從律藏及四 《阿含經》中找資料，結果，找出了二十多位聖徒的故事。

這些故事，都很感人。

但是，要把散見於好多種經律中不同的記載，集合起來，寫成一個個生動的故事，也很吃力。同時我的其他功課又多，所以，寫了十篇之後，就不再寫了。

我的態度，是以說故事的方式，介紹那些曾經活躍於佛陀時代的聖徒事蹟。當然，我的這枝拙筆，並不能將他們的偉大可敬處，完全表達出來。

雖然如此，我仍敝帚自珍地將之編輯成書。

因為我的願望，只要本書能為它的讀者，帶來一些人生的安慰，我就很滿意了。

最後，謝謝勵定法師，他為我熱心地出版了本書。

一九六七年九月序於朝元寺瓔珞關房

再版增訂序

這本書在出版之後，因其淺明樸質，人人可以看懂，很快就銷售完了，所以正在美國弘法的妙峯法師，又影印了不少冊，分贈他的華僑弟子以及幾個道場結緣。而在今日的國內，已很少有人知道我曾寫過這樣的一部書了。有幾位善知識勸我再版，我便抽空補寫了兩篇——〈佛母摩耶夫人〉及〈聖妃耶輸陀羅〉的故事。同時初版是在十三個年頭之前，以打字印刷的技術不夠水準，這次於增補訂正脫誤之後，改用鉛字排印，以報關心愛護它的讀者。

一九八〇年雙十節序於北投三學研修院

賴吒和羅

一

有一次，釋迦世尊帶著五百個比丘弟子，從拘留國遊化到薩羅歐吒國，由於佛陀的聖德和聲望的感召，當他尚未到達時，關於他的種種事蹟，已經傳遍了全國，也轟動了全國。當他開始為薩羅歐吒國的人民說法的那天，真是萬人空巷，把那說法的地方，擠得人山人海，水洩不通。這次的說法，當然攝化了許多的人，賴吒和羅卻是其中最最突出的一個。

二

賴吒和羅，是國中首富的富家公子，而且是他父母晚年向天神求來的獨生子，財富、妻妾、奴婢等的享受，除了國王，沒有誰能比得上他，但他對於這些，並不感到歡樂。現在，當他聽了佛陀的教法之後，使他憬悟到他的嚮往，乃是從佛出家。因為佛說：「居處家中的人是不能自求清淨而學佛道的。」所以當他隨著大眾走在回家的半路上時，越想越希望能夠剃光鬚髮，披起袈裟，做一個沙門，想到最後，終於下了決心，折回頭去，跪在佛陀的座前，請求佛陀哀憐慈悲，度他出家。

「你曾求得父母的許可嗎？」佛陀親切地問他。

「我還沒有稟報過父母。」賴吒和羅說。

「父母不許可的，不得做沙門，也不得授你的出家戒，這是諸佛的常規。」佛說。

「好的，世尊，那麼請讓我回家稟報父母，父母許可之後，再來求度出家。」

「非常好，就照你自己的意思去做吧！」

三

一個大富長者的獨生子，尤其是晚年得子的父母，當他們尚未抱到孫子之前，兒子就要求著去出家，這該是多麼意外而感到傷心的事啊！不用說，賴吒和羅要想取得父母的同意，那是很不可能的事。當他剛剛說出自己的要求，他的父母已老淚縱橫地向他勸說了：「我們老倆口子命苦，到了老年來時，好不容易，千求萬求，才求天神送來你這麼一個命根子；縱然你先死去，我們也將坐守你

的屍體至死，如今竟想活生生地拋下我們，天底下那有這樣的道理？」

但是，賴吒和羅的意志已定，所以他說：「請求雙親大人成全了我吧！否則，從此以後，我就不再飲食，也拒絕沐浴；我將臥於荒地，除非准我出家，否則，我就因此而死。」

賴吒和羅真的絕食了，真的不再沐浴了，真的離開豪華的住宅而獨自臥在空曠的荒野中了。然而，天下的父母，可受死別之苦，卻忍不下生離之痛，自己的兒子要去出家了，怎麼也捨不得的，若不到真正無法可想的地步，他們絕不放棄一切可能的努力，希望兒子回心轉意。

因此，請來了許多的親戚朋友，遠遠近近、上上下下、老老少少、男男女女的，乃至九族之內的宗親戚友，一批又一批地去看賴吒和羅，勸慰賴吒和羅；那些勸慰的辭意，卻又幾乎完全相同，那就是他的父母最初已經說過的那幾句話。

時間，一天一天地，蝸牛爬坡似地過去了，一連五天，親朋戚友，越來越多，賴吒和羅的身體則越過越衰，他的神態，卻越來越安靜；他的呼吸，越來越微弱，他的意志，卻是越來越堅強。

終於，那些為他父母做說客的親戚朋友，畢竟是受了他的感動，感動得熱淚滿面，不得不反過來幫著賴吒和羅去勸說他的父母了：

「看樣子，還是讓你們的公子去出家吧！如果他喜歡過出家的生活，你們尚可見面，如他過不慣出家的生活，必將返俗回家；否則，你們如此堅持下去，他是必死無疑，萬一真的不幸，豈非白白地逼死一條人命？死了之後，一堆腐屍臭肉，除了蟲蟻爭食，還有什麼用處？如今已到不能再拖的程度，還是勸你們二老看開一些，准了他吧！」

這一席話，說得合情合理，並且語語動人，最為激動的人，當然是賴吒和羅的父母，所以放聲痛哭，這樣一來，在場的人，也都陪著哭泣起來——生離與死別，乃是人間的大悲劇，兩者之間，似乎沒有太大的分別，奈何，既生為人，誰也無法逃避這樣的悲劇，天下那有不散的筵席？那有不謝的花朵?

終究，賴吒和羅的父母同意了賴吒和羅的請求，但是還要帶著親情深如海的情懷，探問賴吒和羅的意向：「如果真放你去做沙門之後，你是否一定回來再跟我們相見？」「如果不死，當然會來跟父母相見。」

就這樣，賴吒和羅已經是自由之身了，他欣喜，也感動，他很想立即就去見佛陀出家，可是經過了五天的絕食，身體已衰弱不堪，何況在這五天之中，佛陀已經去了舍衛國，從薜羅歐吒國到舍衛國之間，須經五百里路的長程跋涉，他必須先把身體調養復原之後，才能前去見佛陀。

幾天之後，賴吒和羅用印度最高的禮節——五體投地，並以頭面貼著父母之足，然後立起，右繞三匝，便告別了他的父母。

不久，賴吒和羅已是佛陀座下的出家弟子，佛陀親自度了他，給了他的袈裟，也授了他的沙門經戒，並使諸大羅漢弟子，按日代佛教授賴吒和羅，教他怎樣持戒、怎樣修定。

賴吒和羅本是宿根深厚的人，經過佛及諸大羅漢的教授指導之後，沒有多久，他便修得了四禪的禪定；接著又是初果、二果、三果，很快地就證到了小乘聲聞的最高境界——第四阿羅漢果，同時也得到了羅漢所能得到的神通，他能飛行自在，他能以天耳通聽到遠近大小的一切聲音，他能以天眼通看到無微不至、無遠弗屆的一切事物，他也能以宿命通觀察自己在過去世中的死死生生。就這樣，他在佛陀座下，一待便是十年。

四

十年的歲月，完全在充滿了禪悅、法喜，以及和樂的生活中度過；雖已過了漫長的十年，在於賴吒和羅，好像僅僅是轉眼之間的事。

但他不是忘恩的人，他想到了父母，他想到了他的父母是在怎樣地盼望他的早日歸去，他想到了作為一個出了家的兒子，也該回家化度自己的父母。於是，他把他的意念請示了佛陀，佛陀知道他已不再退入愛欲之中（他是已從愛欲之中得到解脫的人），所以也很贊成他返家去省親。

然而，賴吒和羅到達家門之時，並未受到俗家的歡迎，他以托鉢僧人的姿態，走到他家的門口，家中的人，誰也不理睬他。有幾個僕人見了他，竟還詛咒著說：「出家人沒有一個是好東西，十年前由於沙門的到來，引誘去了我家的少主人，所以直到現在，我家主人痛恨所有的出家人，我們也不敢不痛恨所有的出家人。」

在自己的俗家，既然不受歡迎，為了午前的飲食，賴吒和羅只好走向別處托化，可是，他在附近的路上，遇見一個從他俗家出來的婢女，提著一桶已經腐敗惡臭的豆羹渣滓，準備倒棄。對於一位乞食的聖者來說，這也正是乞化的對象，所以問那婢女：「請問這位大姊，你要把它倒掉，豈不可惜？」

「這已臭得不能吃了，有啥可惜？」婢女隨口應了一句話。

「既然如此，就請你布施給我罷！」

「你要，就給你好了。」

婢女一邊說著，一邊已將臭豆羹渣滓倒入了賴吒和羅的鉢裡，倒完之後，她好奇地偷看了這個沙門幾眼，想不到，她這一看，竟給她帶來了好運，她顧不得再說什麼，急忙奔回屋去，找到了她的女主人——賴吒和羅的母親，興奮地報告了這個驚人的好消息：

「我們的公子賴吒和羅已經回來了，我剛看到，就在門外的附近哩！」

「真的嗎？」賴吒和羅的母親，顯得非常的驚喜：「不是妳這丫頭在騙我？」

「真的呀！我認得公子的，除了已穿著沙門的裝束之外，跟十年以前一模一樣。」

「好的，如妳所說屬實，為了報酬妳的稟告，為了賴吒和羅的回來，從今日起，即免除妳的奴婢身分，放妳去做良民，並願以我現在身上所著的衣服珠環等物，全部賜給妳的母親。」

於是，賴吒和羅的父親也知道了，這時他正在為了想念兒子而垂頭喪氣。他連忙吩咐全家上下，一齊出動，分頭尋找，大街小巷地，轉彎抹角地到處尋找，最後，被他找到了，賴吒和羅坐在一個僻靜的所在，一邊吃著剛才化到的臭豆羹渣滓，一邊仰面望著日影，日正當中的時候，他就不再進食，這就是最有名的出家戒「過午不食」。賴吒和羅的父親見了這一情景，既高興又感到生氣，所以責問賴吒和羅說：「你既然回到家鄉，為何不回家裡去吃美好的飲食，反而像乞丐似地在這兒吃這惡臭腐敗了的豆羹渣滓？豈不糟蹋了你自己，也丟了咱們家的面子？」

賴吒和羅，聽了他父親的話，卻不以為然，他說：「請不要這樣說，我已棄家學道，做了沙門，出家無家，那兒還有我的家呢？」

「就算你已出家無家，也該回家吃飯啦！」

「謝謝了，今天的食時已過，我已不須再食。」

「那你就跟我回家去住吧！」

「沙門之法，日中一食，樹下一宿，不住俗家。」

「你總得跟你的母親見見面哪！」

「是的，這次回來，就是為了省視雙親，所以，明日午前，我當托鉢經過家門。」

「好了，我就回家準備飲食，明天算是受我請供。」

「很好，我當準時到達。」

於是，賴吒和羅的俗家，大家忙碌起來，為了賴吒和羅的回家應供，大家忙著布置、打掃、清理、裝飾、準備飲食，簡直像是往年賴吒和羅新婚前夕的情景重演。最最忙碌的人，是賴吒和羅的母親，在她的心裡，重新燃起了往日的希望，她要趁此機會，把兒子留在家裡，不再讓他跑掉。因此，她教婢女們，把她當年陪嫁而來的金、銀、珍珠、寶石，及一切的貴重飾物，全部搬了出來，置於庭院中的土地上，然後用布把它們蓋住，堆積起來，超過人頭，遠遠地看，像座小山，她希望以這些無價的珍寶，拴住她兒子的出世之心。

第二天的上午，賴吒和羅如期到達了他的俗家，他受到全家上下的熱烈歡迎，跟昨天的情形，已有天壤之別；但這對他來說，絲毫沒有不同的感受，他還是那樣的平靜、慈祥、穩重、端莊，正像一位出世的羅漢所應有的儀態一樣。

他，賴吒和羅尊者，本為應供而來，本為跟他的母親見面而來；他的母親，卻先以那堆珍寶相示，她一見賴吒和羅，就連忙揭去了珍寶堆上的覆蓋，連忙對她的兒子說：「孩子，你使我們等得好苦啊！我們為了這些珍寶的繼承而等你，這些珍寶，都是我和你的爸爸所有，除了你，誰也不配接受。像如此的珍寶，我們家裡還有許許多多，它們的價值，多得無法計算，你可以用它們來行善，給出家人布施飲食，你可以用它們來享樂，要什麼就有什麼，所以，像你這樣的人，做一個出家的沙門，那能比得上做一個在家的白衣，更自由更自在呢？」

事實上，財富的誘惑，只能打動愚癡凡夫的心，那能搖撼得了羅漢聖者的心呢？所以，賴吒和羅說話了：「大人的意思，我完全瞭解，如果大人能夠聽我的話，我想有一件事告誡大人。」

「好的，你就請說罷！」他的父母說。

「那就是做一隻大布袋，裝了這些珍寶，運到恆河的水深之處，把它們投入水底。否則的話，儲蓄財寶太多，乃是一樁令人憂惱的事：或怕縣官的搜括，或愁盜賊搶劫，或恐水火的天災，以及怨家的陷害。試問：財寶多了，豈是好事？」

人，愚癡的凡夫，總是衝不過財色的兩大重關，所以也被財色牽住了鼻子，終身做著財色的牛馬；自己被財色牽住了鼻子，往往也企圖用財色去牽住他人的鼻子，賴吒和羅的父母，就是這樣的人。他們發現，財寶一關，已被他們的兒子衝破，自然而然地便用上了美色的鎖鍊，吩咐家中所有年輕的美女，包括賴吒和羅往日的妻妾以及歌女舞女在內，全體盛裝，打扮得花枝招展，像是應召進宮競選王妃一樣的美麗，香湯沐浴，珠玉裝飾，羅衫蟬衣之下隱現著一個個惑人的胴體。讓她們魚貫出來，禮見賴吒和羅，並教他們以最大的努力，取得賴吒和羅的歡心，同時要說：「我們最敬愛的相公，你看我們這樣的綺年美貌，世間難道還有比我們更美的美人嗎？你怎忍心拋下了我們，難道沙門的生活之中，有著另一種更美的玉女嗎？」

事實上，賴吒和羅在十年之前，就已證得阿羅漢果，就已斷除了男女的愛欲，他看人間的一切，都是平等，沒有可憎的，也沒有可愛的；如果說有，那就只有可憐的感觸，所以他說：「諸位大姊，正因為我不需要玉女，所以才去出家。」

那些美女聽到賴吒和羅把他們稱作大姊，既感到羞愧，又覺得驚恐，所以一齊跪了下來，用雙手遮住了面孔，頭也抬不起來，並且低聲地訴說：「先是遺棄了我們，如今不喚我們愛妻，反而稱作大姊了，這叫我們如何是好呢？」

這對於賴吒和羅來說，無疑是一種無謂的困擾，所以，他終於向他父母提出了抗議：「請不要如此地折磨我，我是為了應供而來，如果不能供我飲食，我就從此告辭！」

看看，財色兩關，都叫賴吒和羅輕易地闖過了，他的父母已經沒有更好的方法可想了，只好搬出了飲食，供養賴吒和羅。

然而作為一個獨生子的富豪父母，總是希望留住自己的兒子；不能永遠留住，也要設法暫時留住。於是，正當賴吒和羅進食之際，便在暗底下命令僕人，把一切的門戶，全部關閉，並且上鎖。這些計謀，賴吒和羅自然是看得明明白白，但他已是聖者，為了化度他的父母，他不著急，吃過飯，漱完口，他便從從容容地向他的父母說法：

「不必如此的關門上鎖，荒野之人，以及山間的野獸，最好不要拘禁他們，否則他們就不自在；野獸且要因人的拘禁而遠離人群，進入山中，何況我是學道的沙門？要知道：世間紅顏美女，粉白黛綠，雖可以引誘愚癡的凡夫，那能迷惑出世的聖者？我視她們，僅是一堆堆的骷髏骸骨，裹上了剎那生滅的皮肉血液，裝飾了毫無用處的珠玉瓔珞而已，如果貪戀她們，就等於赴湯蹈火；沈醉在愛欲之中的人，便會失去理智，不能做他們當做的事，乃至父母兄弟也不能顧。所以，婦女之患，譬如眾水之流，水流的歸向是海洋，貪欲女色的歸向是三塗——地獄、傍生、餓鬼，因此，要想求得不生不死的泥洹之道者，應當遠離婦女。」

就這樣，賴吒和羅先是說明了財寶使人憂惱，現在又說明了婦女使人下墮，這是給他的父母用的對症下藥的方子。財寶萬能的觀念，美色拴人的功用，在賴吒和羅的言行之中，竟予徹底的打破了，也徹底的粉碎了。他的父母，對於世間俗情的執著，經過這一打破、粉碎，也該有所領悟了。到此為止，賴吒和羅尊者的省親任務，已經圓滿，所以說法之後，也不等開門，他就以神通離開，從天窗中騰空飛去，像一隻猛獸，從人間的牢籠，重新奔返了深山的叢林。他是去得如此的迅速而神奇，僅此神通的顯現，已足感化他俗家的人了。

五

賴吒和羅已經遠離了俗家，但他尚有一處的化緣未了，他必須再度一個人，才能離開他的祖國；那個待他化度的人，不是別人，正是他祖國薜羅歐吒國的國王拘獵，他也是賴吒和羅的老朋友，從小就已認識了的。

拘獵王正好驅車外出，就在道旁的樹下發現了賴吒和羅尊者。印度民族的人，特別尊敬出家的沙門，何況賴吒和羅又是他的老朋友，所以下了車，問了訊，行了禮，坐於一側，準備聽聽賴吒和羅在這闊別了十年以來的生活情形。

「大王來了，我真高興，我真為大王的到來而高興！」賴吒和羅首先表示欣慰之意。

「是的，能在這裡見到了你，我也有說不出的高興；但我沒有事先準備，不知應該贈送你一些什麼財物才好。我是必須贈送的，可不是嗎？我們是從小就很熟識了的老朋友啦！」

「這太好了，大王！不過請你不要送我任何財物，因為我已擺脫了財物的牢獄而出了家，如今大王豈能把這一牢獄重擔放回我肩上呢？」

「那麼，我該送你一些什麼來表達我對你的友善和敬意呢？」

「有的，大王！只要你能照我的話，祈願一遍，就是送了我的禮物。」

「請教，那該怎麼祈願呢？」

「大王，你當如此祈願：『令我國家富強，五穀豐熟，人民眾多而健康安樂，沙門住此而乞食易得；令我不使官吏侵擾人民。』」

「是的，聖者，我當受教，我當祈願，如聖者所教。」拘獵王接著又說：「我另有一個疑問，不知是不是可以請教？」

「當然可以。」

「那就是據我所知，凡是出家人，不外由於如下的四種原因所促成：一者，年老無依，精力衰退，無力自謀生活，所以才去出家。二者，疾病纏身，無錢治療，無力自謀生活，所以才去出家。三者，孤獨一身，無藉無靠，無力自謀生活，所以才去出家。四者，貧窮飢寒，自念貧窮，無力自謀生活，所以才去出家。然而，我很奇怪你是如此的盛年、健康，擁有眾多的妻妾僕役，擁有富甲全國的金銀財產，除了我國王之外，誰能比得上你呢？可是你竟出了家了，這真使我猜想不通。」

賴吒和羅尊者聽完了拘獵王的疑問，因為這是一般不解佛法者所有的通病，總以為只有因為年老、疾病、孤獨、貧窮的緣故，才去出家，寄佛偷生，所以他是不能不辯的：「大王！你的看法是不正確的，也許外道的出家人是因如此而來的，佛陀座下的沙門，則絕不如此。」

「哦！難道說，還有別的原因使你出家嗎？」王問。

「是的，不過也是四種因緣，只是所見的角度不同而已。」

「這是有趣的，請教你用的是什麼角度？」

「也不是我的角度，我只是從佛陀的教法中得來。」

「佛陀的教法怎麼說？」

「佛陀常常用四事教誡於人，我就是由於領悟了佛陀的教誡，才去出家的。佛說：一者，人生無有能夠避免老的，也無有能使自身不衰老的。二者，人生無有能夠避免於病的，也無有能使自身不害病的。三者，人生無有能夠不死的，無有能由他人代替死的，死了也無有能將財產帶了走的。四者，人生至死無有能夠厭離愛欲及

財產的，人皆為了愛欲及財產而做奴婢。試問大王，像這樣的人生，一旦看穿了之後，那有不生厭離之心而去出家的呢？」

對於拘獵王而言，這樣的佛法，也是聞所未聞的，所以聽得他心悅誠服，讚歎不已：「佛陀能夠如此解釋了四事，透視了四事，使我的茅塞頓開，真是偉大極了！崇高極了！稀有難得極了！難能可貴極了！這些真理，句句扣動了我的心弦，也句句沁入了我的肺腑。真想不到，佛陀的智慧，有如此的高超。」

「是的，佛陀的崇高偉大，佛陀的智慧，那是無可比擬的，也是無法揣測的。大王！還有一事，我希望告訴你：佛陀說『人若恣意行惡，必有凶變恐懼，身所作惡而自陷囹圄及殺身之禍，死後復當墮於三類惡道——地獄、傍生、餓鬼之中；又譬如樹木，有葉有華，然後結果。華有成時即落、開時而落、結果之後再落的不同；人亦如此，有的胎死腹中，有的墜地即亡，有的童年而夭，有的少壯而死，有的老邁而終，人命短長，不可預知。』所以，人當及時看破，及時行善，這也正是我要出家修道的最大原因。」

拘獵王聽法到此，已經信受奉持，並已證得了初果須陀洹道，接著請求賴吒和羅尊者，給他授了五戒——不殺生、不偷盜、不犯他人婦女、不妄語、不飲酒。受戒之後，他懷著初果聖者的清涼喜悅之心，禮別了賴吒和羅尊者。

(本文根據阿含部的《賴吒和羅經》改編而成)

愚路尊者

在佛陀時代，印度舍羅伐城的地方，有一位婆羅門種族的居士，他的太太雖然為他生了好多孩子，但是每次生下不久，就死亡了，這使他煩惱非常。

有一次，他的太太又懷孕了，並且快要臨盆了，這又使他焦急起來，他想他是命中註定絕子絕孫的了，這回生下的孩子，誰能擔保不跟以往所生的孩子一樣呢？

當他正在憂愁痛苦的時候，他家鄰居的一位太太來向他建議：「你太太臨盆的時候，可以來喚我一聲，我希望能夠幫助你，試試你的好運氣。」

不久，孩子生下了，是一個又白又胖的男孩子。那位鄰居的老太太，替孩子洗乾淨了，也包裹好了，又在孩子的嘴裡餵了最好的生酥，然後交給了一個婢女，教她抱著孩子，放在大路的十字街口，如果看到出家人經過之時，不管是佛教的出家人，或是外道的出家人，都要向他們恭敬虔誠地說：「聖者慈悲，接受這個小兒禮聖者之足。」直到日暮時分，如果小兒不死，你就把他抱回來。

那個婢女，照著所吩咐的話，一一做了。那天，街上來往的出家人特別多，有的是佛教的，也有好多是外道的，其中當然有著好多是得了道、證了果的出家人。那些出家人，聽說「小兒禮聖者之足」，他們便會停下腳來為小兒祝願：「願令你這個小孩子無病長壽，天神擁護，父母所願，悉令圓滿。」

最難得的，那天上午，佛陀也出來托鉢行化，經過該處。那個婢女見到佛陀的威儀和相好，不禁五體投地，頂禮佛陀，並且指著小兒說：「世尊慈悲，接受這個小兒禮世尊之足。」佛陀聽了，非常歡喜，所以也為這個小兒，作了同樣的祝願。

這樣一來，一直到晚上，孩子還是好好地活著。那位居士見婢女仍舊抱著活的孩子回家，真是高興得不得了。繼續過了好幾天，孩子漸漸地大起來，他家便大會親友、大請客、大慶祝，並且為這孩子取名字。大家都說：「這個孩子既然是放在大路邊上才能活的，就應該叫大路。」

大路是非常聰明的，漸漸長大了之後，也學會了各種各樣的技能和學問。當時印度外道最高的學問是四種《吠陀經》，也被大路

通通學會了。因為他有學問和大智慧，好多人家的孩子，都送到大路那裡去做學生，後來他的學生，竟有五百個之多了。

在大路出生後沒幾年，大路的父母，又為大路生了一個弟弟，也用同樣的方法教婢女抱著放在大路上的十字街口。但是婢女偷懶，只在小路邊上坐了一天，幸而佛陀在那天的上午，也在那條小路上經過了一次，並且也為小兒作了與過去同樣的祝願。因此，在慶祝會上為之取名的時候，大家又說：「這個孩子既然是放在小路邊上才能活的，就應該叫作小路。」

可是，小路的頭腦，恰恰與他的哥哥相反，愚笨的程度，簡直難以形容。他的父親也請了最有名的老師教他讀書，但他還是沒有辦法：老師教他兩個字，他記住了第二個字，便忘了第一個字；再學第一個字，又忘了第二個字；學這樣不成，換學那樣也不成。最後，逼得他的老師無法可想，只好向他的父親辭職，並說：「我是沒有辦法再教令郎了，你還是另請高明吧！」

因此，愚笨的小路，漸漸出名了，他已笨得不能再笨，大家就給他取了個外號，叫作愚路。這個愚路的外號，後來一直被人家喊了好久好久。漸漸地，他們的父母年老了。父母對於大路是能夠放心的，至於愚路的低能，卻使父母擔心。所以當其父親臨終之際，特別叮囑大路，要好好地照顧弟弟。

當他們的父親死了不久，舍羅伐城裡來了很多佛教的出家人，全城的人，聽說這些出家人是由佛陀的大弟子舍利弗和目犍連帶著來的，所以都到城門口去迎接，因此也引起了大路的好奇心，他也雜在人群裡去湊熱鬧，致使他聽了二位尊者以佛法的開示，他發了一些疑問，也求得了滿意的解答，這使他敬佩得無以復加。於是，大路發心出家了，出家之後，如法修持觀想，不久以後便證了阿羅漢果，這是小乘出家人修道最高的果位了。

大路出家之後，愚路無依無靠，既沒有治家理財的本領，也沒有自謀生活的能力，他只好去做乞丐了。

有一天大路出外行化，在路上遇見了愚路，大路問了弟弟一些生活的近況，心裡就想：我這個愚笨的弟弟，如果也能出家，那該多好？但是不知道他有沒有出家學佛的善根？阿羅漢多數是有神通的，他便入定，用神通觀察，知道愚路是可以出家的。於是，便收愚路出了家，也給他授了比丘戒，成為一個真正的僧寶之一。

出家人不是吃飽了飯坐著玩的。出家的目的，是在如法的修行；但要修行，首先要懂得修行的方法，這就是出家人為什麼要誦經和看經的理由了。

大路尊者，為了要使他的弟弟，現在又是他的弟子愚路，能夠如法修行，便教了他一個偈子：

「身語意業不造惡，不惱世間諸有情；
正念觀知欲境空，無有之苦當遠離。」

愚路是世界上最笨的笨人，小時候老師教他兩個字，他都沒有辦法記得住，現在教他這樣深奧的四句話，當然是更加沒有辦法了。但他並不灰心，他天天讀誦著這四句話，時時刻刻地讀誦著四句話，在寺內讀誦，到寺外也讀誦，一連讀誦了三個月，在附近放牛牧羊的人，都因聽了他的讀誦而能琅琅上口，默默地記住了，愚路還是不得要領，甚至反而去向放牛牧羊的人求教。

像這樣的情形，使得大路尊者，也覺得束手無策，所幸大路尊者是一位有了神通的聖者，他便入定觀察愚路的根機，看他究竟應用什麼方法才能化開他那愚笨的業障。大路尊者用神通觀察之後，始知應該採用訶責的方法來激勵愚路，他便把愚路叫到跟前，故意問他所學的功課如何了？見愚路無話可對時，便將他一把推出門外，並厲聲訶責他：「你是至愚極愚，至鈍極鈍的人，像你這樣的笨人，佛教裡要你做什麼？」

這使愚路太傷心了，他站在大路尊者的門外，思前想後，怨恨自己的愚笨，他想：我現在算是什麼呢？我已出家了，所以不再是俗人，但我已被佛教趕出來了，所以也不是出家人了！於是越想越

傷心，他傷心地哭泣起來，哭得像個迷失了路途，既哭得傷心，又不知該如何是好。

好在佛陀是無所不知、無時不覺的大慈悲父，此時正好經過大路尊者的門口，看到愚路在悲傷地哭泣，佛陀便走近去親切地問他：「你有什麼困難，要我幫助嗎？」

愚路見了世尊，先是吃了一驚，但當他發現佛陀的態度是那麼慈祥親切時，他才定下心來，訴說他的苦衷：「世尊啊！因為我太愚鈍了，三個月誦不會一個偈子，所以被我的親教師大路尊者趕出來，不要我出家了，現在我真不知應該如何是好！我又無處請求申告，所以我很傷心。」

「這是不要緊的，佛法不是你的親教師一個人的，佛法是由我經過三大無數劫的無量千百苦行而得來奉獻給一切眾生的。」佛陀又接著問愚路道：「既然如此，你願意讓我來教你嗎？」

佛陀的慈悲，使愚路感覺太意外了，他還不敢相信，佛陀真會親自教他，所以他以懷疑的口吻說：「世尊啊！我是世界上至愚極愚，至鈍極鈍的人啊！怎可接受世尊的親自教導呢？」

於是，佛陀向他和藹而懇切地說了一個偈子：

「愚人自說愚，此名為智者；
愚者妄稱智，此謂真愚癡。」

因此，愚路便隨著佛陀走了。佛陀教他兩句法語：「我拂塵，我除垢。」然而，笨人終究還是笨人，即使佛陀親自教他，他還是記憶不住。

佛陀知道愚路的業障太重了，要等業障消除之後，才會好轉起來，於是叫他為大眾比丘擦拭鞋履上的塵垢。大眾比丘們先還不肯讓他擦拭，唯恐他笨手笨腳，呆頭呆腦地把大眾的鞋履反而弄髒了、擦破了。為了這是佛陀的意思，大眾比丘們才沒有堅決反對。

佛陀的指示，當然是不會錯的，因擦拭鞋履的塵垢，與他所誦的「我拂塵，我除垢」，是能相應的，他天天誦著這兩句法語，天天擦拭鞋履的塵垢，一邊誦，一邊擦，經過一段時日之後，他的業障果然消除了，他能將這兩句法語牢牢地記住了，他的心境也開朗了，他的智慧也顯現了，他對塵垢的意思，也豁然開悟了。

有一天夜裡，他突然能向自己自問自答了，他想：「世尊教我讀誦的兩句法語『我拂塵，我除垢』，究竟是什麼意思呢？噢！我知道了，塵垢有內外兩種的分別，那麼世尊教我的塵垢，究竟是內心煩惱的塵垢呢？還是外在大地的塵垢呢？這是不可用言語表達的絕對真理呢？還是可用言語表達的相對真理呢？噢！我又知道了：

此塵是人的貪欲，而不是大地的塵土。

此塵是人的瞋恚，而不是大地的塵土。

此塵是人的邪見，而不是大地的塵土。

有大智慧的人，應離貪欲、瞋恚與邪見。

噢！我知道了，只有離了貪欲、瞋恚與邪見的人，才是真正能夠拂塵除垢的人。」

就在這自問自答的過程中，他便斷除了一切煩惱，達到了「所作已辦，不受後有」的境界，證得了阿羅漢的聖果聖位。

現在是愚路尊者了，他已是佛陀座下的聖弟子與大比丘了。但他證道之後，仍然坐著不動，直到第二天大路尊者經過他的面前，還以為他是坐在那兒瞎用工夫哩，所以走過去，拉起他的手臂，並且對他說：「你趕緊起來學習讀誦吧！學會了讀誦再去打坐思惟吧！」

大路尊者的好意關切，愚路尊者是能瞭解的，所以他任由大路尊者拉他的手臂。此刻的愚路尊者已經有神通了，大路尊者拉著他的手臂走了好長一段路，他只是把手臂無限地延伸出去，身體卻依

舊坐在原位不動，當大路尊者覺得不對，回頭看他時，才露出欣慰的微笑，知道他已證得聖果聖位了。

這簡直是不可思議的奇蹟，愚路尊者是眾所周知的大笨人，像這樣的大笨人，竟然也能在佛教中出家，也能證得阿羅漢果，這在一般的凡夫看來，實在很難相信。尤其是其他的外道，不唯不信真有此事，甚至利用這一機會來破壞佛教和毀謗佛陀，他們說：「大家看呀！佛教有什麼了不起崇高偉大的呢？佛教的聖果聖位，連一個笨得不能再笨的笨伯也能證得到，那有什麼稀奇？」

殊不知，佛教的崇高偉大也正在於此。佛法是平等的，只要有人肯學習，有信心，依教奉行，工夫到了，不論何人，都能證到聖果聖位的。佛陀為了用事實來證明表現給大家看，便教阿難陀尊者，差愚路尊者去教誡比丘尼。

這一個由愚路尊者教誡比丘尼的消息，在先一天傳出之後，比丘尼之中有十二個年輕而頑皮的人，便猜測著說：「這是瞧不起我們女性出家人的舉動嘛！長老比丘之中，有那麼多有智慧、能說能辯的大德比丘，為什麼不來教誡我們，偏要派愚路來，愚路在三個月中誦不會一偈，他能教誡我們什麼名堂？」

有的則說：「既然如此，我們也可以給他一點顏色看看，叫他能上臺而不能下臺。」

她們如此這般地計議了一番，便去分頭工作。一半人員布置講堂、講臺與講座，布置得特別莊嚴華麗，法座擺設得特別高大，好讓聽眾們，大家都能清楚地看到說法的人；另一半人員則分頭上城裡去大肆宣傳，不論大街小巷，都去一家一戶地宣傳著說：「明天我們寺裡有一位大法師來說法，來教誡我們，那位法師是最最有智慧、最最有辯才、最最會說法的上座比丘，凡是聽他說法之後的人，人人都能見道得道，不再輪迴生死，而得涅槃清淨。所以勸請大家不要錯過了這個大好的機會。」

因此，到了第二天，愚路尊者尚未到達，全城的善男信女，已在比丘尼寺內，擠得水洩不通了。大家都在等待著大法師的光臨，而那十二個年輕又頑皮的比丘尼，卻偷偷地躲在一旁，吃吃地發笑，她們以為這下子可叫愚路尊者難堪定了。

終於，愚路尊者，帶著一個伴從的比丘光臨了，大家見了，都很懷疑，這兩個比丘之中，究竟那一個才是大法師？如果說是愚路尊者嘛，那簡直是不能想像的事，如果說另外一個比丘嘛，顯然那個比丘的年紀太輕，不可能是上座大法師。

大家正在懷疑猜測之際，愚路尊者已經走進了講堂，踏上了講臺，他以神通觀察知道那個高大的法座，不是為了恭敬，而是為了取笑，所以伸手一按，那高大的法座竟像棉花堆似地，縮了下去。但是當他安詳地坐上法座之時，年老證果的比丘尼們，固然相信愚路尊者會有大法供養的，一般的凡夫們，卻覺得大大地失望了，甚至覺得他們是被愚弄了，因此，大家議論紛紛地吵鬧著。

愚路尊者，胸有成竹，他知道，在這種情形下，用嘴說法是不中用的。於是，坐下之後，隨即入定，表現神通，從座上忽隱身不見，飛在空中，由東邊出向西邊入，由西邊出向東邊入，由南邊出向北邊入，由北邊出向南邊入；空中坐，空中臥，身上出水身下出火，身上出火身下出水；履水如平地，入地如虛空。一共作了十八種神通變化以後，還復坐於原座。

凡夫見到了神通變化，無有不起恭敬心的，無有不作稀有想的，無有不去五體投地而如大樹倒的。這樣一來，大家恭恭敬敬地靜止下來了。當靜得鴉雀無聲的時候，愚路尊者開始為比丘尼們說法了：

「諸位姊妹，你們都知道我在三個月中，誦不會一個偈子；但是我要告訴你們，即使用七日七夜的時間，也無法說盡其中的任何一個字。所以我想，今天只能約略講說其中的一句。」

「你們聽著：佛說不令一切有情眾生，造作種種的惡業。所謂惡業，又不外乎身、口、意的三大類別：我們的身體，可以造作殺生、偷盜、邪淫的三種惡業；我們的口舌，可以造作妄語、離間語、罵人語、綺雜無意味語的四種惡業；我們的心意，可以造作貪欲、瞋恚、邪見的三種惡業，合起來說，就是身口意的十惡業。佛說這些惡業，都是由心為主宰，如果大家不去隨著惡心而作惡業，大家便能離苦得樂。……」

當愚路尊者說到此處，還想繼續向下說去，但是聽眾之中，已有一萬二千人，都因此而見道、得道了，從小乘的賢位乃至無上的菩提之心，都有人得到了。

這是一次最最成功的度化；這次的成功，使得愚路尊者的名號，永遠留在佛弟子們的心中，也永遠留在佛經之中。也給愚笨的人們帶來了學佛的勇氣，也為平等的佛法創造了無上的光榮。

愚路尊者是什麼人呢？他就是《彌陀經》中的周利槃陀伽，《根本律》中譯為朱荼半託迦，意思是小路。

（此篇取材於《根本說一切有部毘奈耶》卷三一改編而成）

附記：在《增一阿含經》卷一一〈善知識品〉第二0之一二，記朱利槃特的出家學法，愚笨而證無盡的事：佛初教他念掃帚字，記住掃忘了帚，記住帚又忘了掃；但他卻由去塵除垢的意思，思惟而證了阿羅漢果。

薄福善來

一

這個故事，發生在佛陀時代的印度境內。

那是大名鼎鼎的給孤獨長者的姻親，浮圖長者的兒子；他的姊姊，就是給孤獨長者的兒媳婦。給孤獨長者的財富，幾乎富甲憍薩羅國的全國，浮圖長者能有這樣一門親家，他的財富之多，當然也就可想而知了。

浮圖長者，自從生了一個女兒，一直盼望能有個兒子的時候，兒子真的來了；他的太太，為他生下了一個儀容可愛的男孩子，給他們全家乃至所有親戚朋友，帶來了歡欣和希望。因為這個孩子的誕生，來得恰到好處，所以給他命名為善來。

可是，善來的出生，雖在富貴的人家，他的命運，卻是一個標準的乞兒。由於他在往昔生中的不修福業，不肯布施，所以他是註定了要做乞兒的命。

於是，當他漸漸長大成人的時候，他家的財富，竟像水銀瀉地一樣的消失掉了。等他的父母一死，連他家僅有的房子也換成了新來的主人。終於，他是到了「上無片瓦覆頂，下無立錐之地」的境地了！

等著他去走的，只有一條路了，那就是向外流浪。

人間是現實的，過去恭維他的人，那些曾經叫他善來的人，這時已經對他另眼相看，大家以為他是浮圖長者的「敗家精」，由於他的到來，便抹去了浮圖長者的盛名與財富。因此，大家把他看作瘟神，視同疫癘！大家拒絕他、唾棄他，再也不歡迎他，並且給他取了一個意義相反的名字，管他叫作「惡來」。

然而，人間不是沒有同情的，也不是沒有溫暖的。他在偶然之間，遇到了一位浮圖長者生前的好友，給了他一枚金錢，要他買些衣食過活，但他把錢藏進了破衣的衣角，竟然忘記了金錢的用處。

乞討與貧困，使他流離失所，使他到處流浪，使他像一隻喪家之犬，使他像個飄忽的遊魂。有一天，他在漫無目的地流浪生活

中，流浪到了室羅伐城，那是憍薩羅國的名城，也正是他姊姊家的所在地。

善來沒有想到要向他的姊姊求助，但他卻被他姊姊的婢女在街頭撞見了。這個婢女，從小跟隨他的姊姊，從小就在浮圖長者的家裡長大，當然是認識善來的了。

這件事，就這樣給孤獨長者的兒媳婦知道了；同胞骨肉，手足情深，怎不感到心疼！

怎麼辦呢？接他的弟弟到自己的家裡住罷？不行，他的命太惡，他會連累上她的夫家的。善來的姊姊，顯得非常的躊躇。最後，她是決定了，決定派人送給善來一大筆金錢，要他自己改善自己的生活。

那曉得，善來的福報之薄，比紙還薄；轉手之間，那筆數目可觀的金錢，就被小偷偷走了！他的姊姊聽到這樣的消息之時，也覺得無可奈何了：「像這樣福薄的人，叫我又有什麼辦法繼續幫助他呢？」

因此，他的姊姊再也不管他了。

二

善來的惡報壞運，已在漸漸地消失，一步一步地正走向佛法大門。但是，尚有一些苦報，等著他去償清。

有一天，那是給孤獨長者定期供佛齋僧的好日子。佛世的居士，把供佛齋僧當作無上的佛事來做，也當作最大的喜事來辦。供佛齋僧的日子，張燈結彩，灑掃粉刷，香末塗地，那簡直是最最隆重而莊嚴的吉慶典禮。

趕齋場，吃喜筵，乃是乞兒們最感興趣的事了，何況須達長者是一位聞名於印度的大慈善家，所以大家稱譽他為給孤獨長者，所以他也是最受乞兒們敬仰與親近的人了，有這樣的好機會，乞兒們那有不去趕的？供佛齋僧下來，少不得總有許多的剩飯剩菜羹湯要布施乞丐的。

想不到，由於善來的緣故，給孤獨長者的情緒，竟然變了。

佛陀以及佛陀的比丘弟子們尚未光臨之先，就有一批的乞丐湧到了給孤獨長者的宅前，長者看那衣衫襤褸、蓬頭垢面，並且散發著一種垢穢惡臭的乞丐們，便覺得對於迎請佛陀應供的儀節來說，那是不太理想的情調，所以派人把他們驅散了、趕走了。

室羅伐城的乞丐們，遭受了這樣意外的驅逐之後，心裡非常惱怒，再看看，原來在他們之中多了一個新來的乞丐善來。

「噢！準是由於他的緣故，害了我們大家。」

「是的，他叫惡來，有了惡來，我們還會好嗎？」

「把他扔在糞裡，給大家出一口氣！」

大夥的乞丐們，七嘴八舌地揮動著拳頭，氣勢洶洶地包圍著善來。終於，他們把善來扔進了路旁的大糞堆裡！使他躺在糞堆裡面，動彈不得，只能哀痛地哭泣。

時間漸漸地快近日中了，佛陀以及數以千計的比丘，緩緩地、莊嚴地走向給孤獨長者的宅第。

不用說，這是善來的救星到了，他被拉出了糞堆。佛陀看看善來，就向大眾比丘們開示：「你們應當厭離生死流轉的無邊苦海，並且要厭離繫縛生死的資生之具，如不厭離貪著而及時施捨，那就要像這位居士一樣。你們知道嗎？他已是生死苦海之中最後一生的人，但他竟然落得如此的地步，受苦而不能自供生活的所需。」

佛陀接著又對站在身邊的阿難尊者說：「你今天要為這位善來居士留下一半飯食。」

「是的，世尊。」阿難尊者恭順地答應了。

無奈，由於善來的無福，縱然是多聞而記憶第一的阿難尊者，也把為他留下一半飯食的事給忘了。等到齋罷，阿難尊者才又想起，但已來不及了，這是他初次違背了佛陀的教命，同時也擾惱了一個有情，使他萬分的懊悔。

佛陀是不會不知道的，也是不會忘記的，所以自己留下了一半飯食。這時，佛陀已經懂得阿難的心裡正在懊悔，便安慰他說：「阿難，你是多聞第一，但是，假如南瞻部洲乃至四周的大海，其中充滿了諸佛，如此諸佛，各說甚深妙法，你都能夠受持不忘；但由於善來的福薄，你也不能記憶為他留下飯食的。」佛陀又說：「好了，阿難，你現在去把善來請過來吧！」

「善來！善來！善來！善來！」阿難尊者走到善來的面前，一連喊了好幾聲，善來卻是呆若木雞似地充耳不聞。最後他被阿難尊者喊得緊了，竟然六神無主地向他自己的左右及背後搜尋，他以為他的附近，一定另有個叫作善來的人，因為他自從離家以後，早已成了惡來，他也幾乎忘記了自己曾經有過這麼一個善來的名字。

「佛陀要我請你去裡面吃飯。」阿難尊者提高了嗓子，把如癡如聾的善來從茫茫然的狀態中喊醒：「我喊的是浮圖長者的兒子善來，你不就是他嗎？還找什麼人呢？」

這麼一來，善來是完全清醒了，但他覺得「善來」這個名字，再也不配讓他來用的了，像他那樣沒有福報的人，叫作惡來是相稱的，怎麼可以再叫善來呢？他想，大概是自己的苦報快要結束了，大師佛陀是大覺智的人，所以仍然叫他善來；或者是由於慈悲的佛陀，以平等的善心愛語待他，所以仍舊叫他善來。但他還是想不通，佛陀究竟是為了什麼，要叫他原來的名字？

善來走近佛陀，恭敬地行了一個接足禮，便從阿難尊者的手裡接過了佛陀留下的半鉢飲食。他是餓透了的人，縱然給他留下一鉢的全部，也不夠他吃一個半飽，何況僅有半鉢的飲食呢？他是既欣喜，也覺得失望。

佛陀知道他在想什麼，所以用慈祥的態度及柔和的語調安慰他說：「你覺得太少了一些，是嗎？你不用擔心，你吃吧！即使你的肚子寬廣如大海，你的一口能吞須彌山，隨你怎麼吃法，任你吃到幾時，你也不會吃完我給你的半鉢飲食。」

佛陀是真實語者，佛陀的神力，能以腳趾輕按大地而使大地立時變成清淨莊嚴的佛國淨土，如今要讓善來飽餐一頓，當然是輕而易為的事了。

現在的善來，已經走到了佛法寶藏的大門之外，現在的佛陀，也要給他一把鎖匙來開啟這一座寶藏的大門了。

「善來，你能買些香花來供養我們嗎？」

「但是我沒有買花的錢呀！大德世尊。」

「那麼你那衣角裡面裹的是什麼呢？」

「唔！我倒完全忘記了，那是我父親的一位朋友送給我的一枚金錢。」

「就用那一枚金錢去買青色的蓮花，你說好嗎？」

「當然好的，世尊。」

善來，高高興興地走進了一家花圃，嚷著要買上等的青蓮花。

「去去去！給我快點滾出去！」花圃的老闆看他那副窮酸的落魄相，打心窩裡起，就是一肚子不歡迎：「你也買得起上等的青蓮

花？別嚕囌，快給我滾！不要由於你的緣故，給我的花圃帶來了晦氣。」

「求你不要這樣嘛！」善來哀求地說：「我這裡有錢，那是大德世尊教我來買的呀！」花圃的老闆，一聽說起大德世尊，便不由自主地肅然起敬：「原來你是佛陀的使者，為什麼不早點說呢？對於偉大的佛陀，天上、人間，誰不爭著去供養呢？你是佛陀的使者，你要什麼花，你要多少花，請你任意地盡量挑選罷！至於錢，你且留著，這就算是我對佛陀聊表一點敬意罷！」

能讓善來買到了青蓮花，他已感到滿足，不要錢，怎麼行！不管花圃的老闆收不收，還是付出了他那唯一的一枚金錢。

善來取了青蓮花，回到佛陀的座前，恭敬地把花獻上，又依次給所有的比丘獻上。這時在他手上的青蓮花，越開越大了，也越分越多了，芬芳馥郁的花香，也瀰漫了整個的空間。正在這個時候，奇異的景象在善來的面前出現了：他見到了他的前身，見到他在前身的無數生中，曾經在許多的佛陀座下，修過「青處觀」，現在，由青色蓮花的開引，使他恢復了青處觀的禪定。

「善來，你見到了嗎？」佛陀問話了。

「是的，世尊，我見到了。」

就在問話之際，善來已經見道，已經證入了小乘初果的聖位。

他是多麼的高興，他是多麼的感激。現在，他毫不猶豫地跪倒在佛陀的座前，請求佛陀，度他出家。

當時機成熟的時候，一切都是那麼的順利：佛陀僅對他說了一句：「善來比丘，汝修梵行。」即在言下，善來的鬚髮自落，袈裟著身，已經具足圓成了比丘的身分。

不久之後，經過勇猛的修持，在一天的夜裡，突然一念頓斷，斷除了三界的煩惱，便證了阿羅漢果，這是聲聞聖者最高的果位。

從此超出三界，不再輪迴生死。

三

現在的善來，已是佛陀座下羅漢比丘，已是善來尊者。凡夫的習性，總喜歡用凡夫的眼光來衡量一切的事物；所以，善來的出家，竟為佛陀的教團，招致了許多的毀謗，善來的證阿羅果，也根本不受外界的認可。許多的在家人，都在批評佛教，他們的理由是佛陀不該收受善來那樣的人出家，否則，佛教豈不成了愚癡貧賤的收容所？善來也能出家，佛教還有什麼值得信仰的呢？在階級觀念根深柢固的印度社會裡，像佛陀這樣的平等普化，怎能不引起守舊者的疑慮與批評？但是偉大的佛陀，仍然有方法來開化他們。

終於，機會來了，在一處叫作失收摩羅山（此山因毒龍之名而得名「失收摩羅Sumsumāra者常欲入海」- 《雜阿含》四三．一一七一）的地方，出現了一條毒龍，風風雨雨地作威作福，危害著當地農作物的收成，也擾亂著附近居民的安寧，所以特別迎請佛陀去應供，希望能借佛陀的神力，鎮壓住那條毒龍的破壞。慈悲的佛陀答應了，但他竟把這任務，交給了善來尊者。

證了阿羅漢果的人，多數都有神通，善來尊者就是這樣一位理想的人選。

毒龍也有神通，但牠那能比得上羅漢的神通？風暴、雷雨、冰雹，一陣一陣地漫天下降，到了半空裡，竟然變成了和風、香水與香末；刀、劍、輪、戟，飛向善來尊者的時候，竟然變成了天上才有的百瓣蓮花；再用毒火攻擊善來尊者，火勢越燒越大，越炎越猛，不燒善來尊者，反而燒了毒龍自己，四方上下都是猛火，把毒龍緊緊地圍住，毒龍想逃，竟然走投無路，唯有善來尊者的附近，是一片清涼境界。不得已，毒龍只好化成了人形，伏倒在善來尊者腳下。

「你這不知罪惡的有情，前生造了惡業，今生墮在龍中，現在再造惡業，來生必墮地獄！」善來尊者訓斥牠了。

「大德慈悲，恕我愚昧，請賜開示，我當奉行。」這是毒龍的請求。

「當皈依佛、法、僧的三寶，盡形壽不違志；願當受持殺、盜、邪淫、妄語、飲酒的五戒，盡形壽不得違犯。」

「是的大德，我已受了三皈，我已秉持了五戒。」

這一場降龍的佛事，到此圓滿結束。

失收摩羅山的居民，大家都來感謝佛陀，所有聽到了這個消息的人，遠遠近近，老老少少，男男女女，也都趕來膜拜佛陀。這個時候，佛陀說了：「你們不要謝我，你們不要如此來供養我，應該供養浮圖長者的兒子善來比丘，因為，這次降伏毒龍，完全是靠他的神力。」

於是，「偉大的善來尊者」、「善來降龍第一」的呼聲，就這樣流傳開來，也流傳了下來。

從此，再也沒有人批評佛教是個愚癡、貧賤的收容所了。

（本文取材於《根本說一切有部毘奈耶》卷四二）

鴦掘摩羅

一

在佛陀時代，印度境內的憍薩羅國發生了一樁恐怖萬狀的事件，這一事件，震動了全國的人民，也幾乎嚇垮了英勇的波斯匿王，因在王都舍衛大城的城外，出現了一個殺人魔王鴦掘摩羅。所幸由於佛陀的及時感化，才使這場悲劇，很快地結束了。

二

鴦掘摩羅，生於舍衛大城的北邊，那是一個名叫薩那的村落，他原名不叫鴦掘摩羅，父母給他取的名字叫作伽瞿，意思是一切世間現。因為當他出生的時候，憍薩羅國的境內，曾有奇特的變相發生：所有剎帝利的武士階級，全部不由自主地拔出刀劍，並作準備迎敵戰鬥的姿勢，隨即利劍的鋒刃缺了口，斷了鞘，握在手中的把柄，也跟著墜落在地。這是非常奇特的現象，使得全國的武士們，都感到莫名其妙地驚惶起來。後來經過調查，原來是舍衛城北的一個村落中，生了一個嬰兒，因此，便以伽瞿來作為這個嬰兒的命名。

漸漸地，伽瞿長大了，這是一個英俊健壯而孔武有力的青年，徒手能捉飛鳥，行走快過奔馬；但他又是一個溫文儒雅而秀外慧中的好青年，從小死了父親，侍奉母親則極其孝順。只可惜，因他投師學藝，投錯了師門，才使他得到鴦掘摩羅這麼一個臭名！

當時，舍衛城內有一個很負盛名的外道學者，正在收徒講學，伽瞿也就成了他的學生。可是那個外道學者，有著一個年輕美貌而又妖媚淫亂的妻子，最糟糕地，她在她丈夫的學生之中，竟然偷偷地愛上了伽瞿。當然，像伽瞿這樣健美的青年，任何女人見了都會心跳的。無奈，伽瞿是她丈夫的學生，她是伽瞿的師母。她雖然是個妖媚淫亂的少婦，伽瞿卻是正直守禮的青年。於是，恐怖的悲劇就跟著發生了。

三

伽瞿的師母，好不容易等到了一個機會。有一天，確切知道那個外道學者已帶許多學生出去了，伽瞿卻被留在他老師的家裡。他的師母見到四下無人，便悄悄地走近了伽瞿的跟前，以風情萬種的姿態，接近伽瞿，用手摩觸伽瞿，並以毫不隱瞞的話語，表達她所希求的願望。這對於伽瞿是非常意外的，也是極其為難的，他感到驚訝，也感到痛苦，他從未想到，他會有這樣一位毫不顧倫理道德而又大膽無恥的師母，於是，他便義正辭嚴地拒絕了他的師母。他說：「老師等於父，老師之妻等於母，我怎麼可以做這樣逆倫的醜事呢？」

「你是當真不答應了？」他的師母，惱羞成怒了：「不識抬舉的蠢東西，但你應當考慮，你如不喜歡我這樣的女人，我將使天下的女人都得不到你。」

「請師母恕罪，學生怎麼也不敢答應的。」

「好吧，我恨你！我要毀滅你！要使你這個不解風情的蠢東西，永遠失去愛慕任何女人的機會。」

接著，她回到了自己的臥室，用她自己的手，狠命地撕碎了身上的衣衫，又用自己的手爪，忍痛地劃破了皮肉，弄成披頭散髮，在撕成了片片的衣衫下，半裸著鮮血淋漓的胴體；再以繩索懸頸，佯裝自殺！

不一會，那個外道學者回來了，入了家門，跨進臥室，一幅驚人動魄的醜態畫面，使他連奔帶跳地走近他的妻子，解開繩索，並且探問原由。

顯然地，學生強暴師母，以致師母羞憤自殺，那真是斯可忍孰不可忍的事了。他要結結實實地教訓伽瞿一番，然而，他很明白伽瞿的武功，即使集合全體五百個學生向伽瞿圍攻，也不是伽瞿的對手。

終於，他想到了一個借刀殺人的詭計，他要利用國王的武力來解決伽瞿的生命。

他把伽瞿叫到面前，裝著非常嚴肅而又懇切的樣子，對伽瞿說：「你是我最喜歡的學生，我現在要教你一個得道生天的祕密法門。」

「謝謝老師的恩典，弟子願意承教。」伽瞿是個聽話的好學生。

「那麼你聽著：你在中午之前，持劍站在進出城門的大路口上，見人就殺，殺一個人，便割取一隻手指，用線貫穿，戴在頭上，成為指鬘，殺滿一千個人，穿夠一千隻手指，你就得道了，被殺的人也可生天了。」

「稟告老師。」伽瞿聽了老師的教言，覺得疑問重重，殺了一千個人反能得道生天，他是從未聽過的事，也是大惑不解的，所以說：「不論那一種宗教，那一個學派，在我們印度，都是崇尚淨修梵行的，孝順父母的，修行眾善的，柔和仁惠的，慈悲平等的。如今反而教弟子殺一千個人作為得道的法門，不是有違古聖先賢的教訓了嗎？」

「唉！太使我失望了，你竟是個不從師教的壞學生，你竟是個懷疑得道法門的壞青年！」

於是，伽瞿便在矛盾與痛苦的心境之下，接受了他老師的教示。仗著寶劍，到了四通八達的大馬路口。

由於業力的驅使與成熟，竟有許多的兇神惡鬼，來給伽瞿助威，使得伽瞿的心智迷亂了，面目猙獰了，殺意增強了，氣力壯大了，逢人便殺，殺人之後便將人血塗身，人血塗身之後，再來加倍地殺人。從遠處看去，伽瞿已像一個夜叉羅剎，已像一隻瘋狂的野獸。

因此，鴦掘摩羅的兇名，便在舍衛城中傳布開來，也在整個的憍薩羅國散布開了，因他頭上戴著用人手穿成的花鬘，所以被稱為指鬘，以梵語來說，就叫作 鴦掘摩羅。

因此，大家都不敢經過那條大馬路口了。全城的商店，也都關上了門，全城的男女老幼，也都深深地躲藏起來。國王通令全國的勇士戒備，徵集最勇的武士討伐，竟然沒有一人膽敢應徵赴命的。

因此，鴦掘摩羅已為憍薩羅國的舍衛大城，造成了風聲鶴唳與草木皆兵的末日景象。

四

看看天上的日影，已經快近中午，廣闊通暢的大馬路上，業已人跡杳然，甚至連鳥獸也看不見一隻。鴦掘摩羅的殺人成績，已經非常可怕，但於一千人數，尚需一人來補足。這時，他的母親雖風聞他的兒子已經成了殺人的魔王，人們也一致地罵她是兇神的母親或老母夜叉。但她想到她的兒子應該是肚子飢餓的時候了，兒子再不好，終究是自己的骨肉，所以取了食物，為她的兒子去送午餐。

鴦掘摩羅發現來了一個人，那雖是他生身的母親，卻也很可用來湊足一千人數，使得自己得道，也使得他的母親因此生天。於是，他便毫不猶豫地提了劍，迎了上去！

正在千鈞一髮之際，釋迦世尊突然出現在鴦掘摩羅的面前。原來，佛是無事不知、無所不覺的一切智人，佛陀知道，那些由業力使然的九百九十九人，已被鴦掘摩羅全數殺盡，鴦掘摩羅不該再殺另外的人了。同時，這也是鴦掘摩羅接受感化的時機成熟了。

鴦掘摩羅見有一個出家人走向他的跟前，心裡真是歡喜，他想他的母親竟然有一個替死的沙門了。但他從未想到，佛陀也在逃避他的擊殺。使他最不甘心的是佛陀那種緩慢而行的走路方法，竟使

他那快過奔馬的腳程，老是不長不短地被拋在後頭。再看看，佛陀雖然站在原地不動，他也無法追趕得上，以致累得他汗流如湧，氣喘如牛，還是追一個不即不離。於是，鴦掘摩羅發怒了，他說：「你這個不知死活的出家人，知道我是誰嗎？還不乖乖地停止下來接受我一劍！」

「醒醒吧！可憐的青年。」佛陀說話了：「正因為你自己沒有停止殘殺的癡心，所以永遠追不上我，其實我從很久以來，早就停止了呀！」

鴦掘摩羅究竟是個善根深厚的青年，傾聽了佛陀這兩句含藏機鋒的話，又仔細地瞻仰了佛陀的威德身相之後，竟然真的醒了，真的將那殘殺的癡心停止下來了，歇了腳，扔了劍，慚愧地、惶恐地、懊喪地、懺悔地、虔敬地，像迷失路途的兒童見了母親似地，向佛陀伏地接足，熱淚灑地，請求恕罪、請求拔濟、請求剃度出家。

就在轉眼之間，佛陀已將鴦掘摩羅帶進了祇園精舍，佛陀說一聲：「歡迎你來出家為比丘。」他便鬚髮自落，袈裟著身，成了一個佛門的出家人了。

五

這時的波斯匿王，好不容易徵集了他的軍隊，親駕出征，討伐鴦掘摩羅，但他毫無戰勝的把握，所以先請求佛陀的開示。

「大王面露愁容，汗流不止，可有什麼困難的事嗎？」這是佛陀明知而故問。

「大德世尊諒已知道了，我要去征討鴦掘摩羅啊！」波斯匿王顯得非常驚恐。

「如果他已改邪歸正，在我座下出家了，大王將會如何呢？」

「我是三寶的弟子，我當向他禮足，給他恭敬供養。」波斯匿王又接著說：「但他絕對不會來出家的呀！」

佛陀卻把已是比丘的鴦掘摩羅，指引給了波斯匿王，這是鐵一般的事實了。

於是，國王感動了，全國的人民，也都感動了，因此而來敬佛聽法悟道的人，不計其數。鴦掘摩羅也在當下悟道，證了阿羅漢果。

所以，一場震驚了全國的恐怖劇，在佛陀慈光的普照之下，竟促成了一次大弘法化的佛事。

（此篇係根據《佛說鴦掘摩經》、《佛說鴦崛髻經》、《央掘魔羅經》改編而成）

附記：這個故事在大小乘經中，各說稍有差異。《雜阿含經》三八．一〇七七載有「央瞿利摩羅」，說他是賊，是在央瞿多羅國的陀婆闍梨迦林中。別譯《雜阿含經》一．一六也說「鴦掘摩羅」是林中的賊。《增一阿含經》卷三一〈力品〉第三八之六則說：「國界有賊，名鴦掘魔，極為兇暴，殺害生類，不可稱計，無慈悲於一切眾生，國界人民無不厭患。日取人殺，以指為鬘，故名為指鬘。」總之，這是一個兇暴的盜賊之流，後來受佛教化，改邪歸正，剃度出家，證得了聖果。這是「放下屠刀」之後，即能轉凡為聖的一個實例。在大乘經中說，這是大士菩薩為了度眾而作的化現，其實他沒有真的殺死當時的人。

室利笈多

在佛陀時代，摩揭陀國的王舍城中，住有一個名叫室利笈多的人，他在王舍城中，也有些名望，所以大家稱他為室利笈多長者，但他卻是露形裸體外道的忠實信徒。

佛陀是救人救世並救一切眾生的大慈悲父，只有勸化外道，改邪歸正，但卻絕不破壞外道的名譽，更不會存有傷害外道的心理。因為佛陀視一切眾生，都像自己所生的兒女，信了佛的，佛陀固然愛護，未信佛的，佛陀則更加關切，佛救一切眾生，不會放棄一個眾生。所以，佛的弟子們，也不會妨礙外道，相反的，並且時常給予外道的周濟。

可是，外道的心量狹窄，加上他們的邪知邪見，故對於佛陀的教化，不但感到嫉妒，尤其感到仇恨，他們時刻都想破壞佛教，加害佛陀。室利笈多長者，既是露形外道的忠實信徒，故也不能例外了。

然而，室利笈多是聚底色迦的妹夫，聚底色迦卻是一個虔誠的佛教徒，並且有著一個美滿的佛教家庭，所以室利笈多的太太，也是一個虔誠的佛教徒。這對於室利笈多而言，自然是太好了，但他自己，卻以為是娶了一個宗教上的敵人。可是，他在表面上，又不得不裝出一副君子的風度來，故與聚底色迦之間，仍然維持著姻親的情誼。

聚底色迦見他的妹夫，常常請了大批的露形外道到家裡去應供，便想設法也讓他能在三寶之中種種善根。所以找了一個適當的機會，向室利笈多建議道：「你既能向露形外道供養求福，是不是也能供養佛陀以及佛教的出家人呢？」

「你這是什麼意思？」室利笈多聽了，顯然是很不樂意。

「我是說：『佛陀才是無上的福田，當你供養之後，就會知道的。』」

「好了，你是想來說服我，也跟你去信仰佛教。」

「是的。能夠信佛，不是更好嗎？」

「這一點，你是很明白的，我是露形聖者的信徒，如要我來供養佛陀以及佛教的出家人，你是不是也能供養我所信仰的露形聖者

呢？並且你要先我而供養露形聖者。」

聚底色迦心想：「這是一個多麼狡猾的外道信徒呀！」只是沒有說出口來。但他又想：如果不答允他的條件，他就沒有親近佛陀的機緣，答允了他的要求，自己也不致因此而去改信露形外道的。所以他便慨然接受了室利笈多的條件。

聚底色迦為表誠意，也像恭請佛陀應供一樣地去禮請露形外道的教主晡[口*闌]拏道：「仁者及諸弟子，願至明日，光臨敝舍，受我微供。」

這對於外道晡[口*闌]拏，實在出乎意料之外的喜事，他想：聚底色迦是一個有名的老佛教徒，如今居然會來請我應供，想必是沙門喬答摩（是佛的俗姓名，因為外道不敬佛，所以不稱佛陀的德號）得罪他了，或者是佛教的道理根本不好，否則，他怎會對我如此慇懃起來了呢？哦！他的妹夫不就是室利笈多嗎？室利笈多不就是我的忠實信徒嗎？大概他是受了室利笈多的勸化了，哈哈！室利笈多真了不得，真不愧是我的忠實信徒。

就這樣，外道晡[口*闌]拏，便在心花怒放的情緒下，接受了聚底色迦的恭請。

聚底色迦為使室利笈多也能隆重地供佛齋僧，故於回家之後，便著手籌辦明天的飲食，並且連夜加工，精製烹調，幾乎像預備著供佛齋僧那樣豐盛和佳妙的食品，幾乎也像恭請佛陀光臨一樣地布置和灑掃。食堂裡擺滿了整齊的桌椅，桌椅上鋪上了莊嚴的席布，席布上擺設著名貴的餐具，室內瀰漫著香霧，門前陳列著各式各樣的盆景，地上清掃得一塵不染。

時間到了，露形外道晡[口*闌]拏，率領著一大群沒有威儀，不懂秩序，不知肅靜，不事清潔的外道徒眾，鬧哄哄地，亂糟糟地，爭先恐後地，蓬頭垢面地，七嘴八舌地，湧進了聚底色迦的大門。

但是，像這樣的擺設，這樣的排場，這樣的環境，反使他們驚喜得呆住了，他們從來也不曾受過如此的供養啊！可是，這使晡[口*闌]拏想起了佛陀，他想這原是佛陀的弟子，所以也用供佛的場面供養他，他又知道佛陀每有說法的因緣，必先微笑，必先從微笑中口放光明，必由侍者阿難尊者請示佛陀，佛陀然後說法開示。或為弟子授記，得何果報，何時解脫生死等。因此，他也東施效顰，遂將右腳踏住門檻，張口大笑，並示意他的弟子頂禮而問：「大德，有何殊勝因緣，而作如此大笑？」

他便信口亂說道：「是的，有大因緣，我以天眼看到他方世界的無醉池旁，有一大樹，樹上有一對獼猴，公的為了慾火所逼，追逐雌的，正在枝頭攀來擲去，公的不慎，墜地而死。我想如此的無知眾生，為貪鄙惡的淫欲之樂，竟然一命嗚呼了，所以我才大笑。」

聚底色迦在旁聽了，看他那副裝模作怪的表情，就猜中他是故弄玄虛，胡說八道，所以也在心中暗自笑道：「我看他是跑到針行裡來賣針了。」又為試探一下晡[口*闌]拏的真工夫，便將上妙飲食置滿鉢中，再以粗餅覆於鉢面，供奉晡[口*闌]拏，晡[口*闌]拏見此情形，心裡很不樂意，他想他是教主，為何他的食物反而不及他的弟子？繼而又想：可能聚底色迦尚有上妙飲食，會拿來的。但他等了好久，聚底色迦毫無繼續為他奉食的動靜，聚底色迦反問他：「為何不用呢？還等什麼嗎？」

「是的。」晡[口*闌]拏回答道：「現在只等你的上妙食品了，我相信你既請我應供，絕不會單以粗餅為供的，是嗎？」他還以為聚底色迦忙中有錯，竟把他的一份好供養弄忘了，所以立即提醒他。

可是，他所得到的反應，竟是如此的使他難堪！聚底色迦用偈語回答並諷刺他說：「應合見者不能見，不合見者詐言明！尚覩池側獼猴死，如何不見鉢中羹。」

接著便將鉢面的粗餅撥開，並向晡[口*闌]拏笑笑說：「請看，這些還不夠好嗎？如果嫌少的話，等你吃完了，再為你添滿。」

晡[口*闌]拏當著他許多弟子的面前，被聚底色迦拆穿了顏面，簡直是使他的尊嚴與神聖地位，毀於一旦了，所以草草地吃了飯之後，便以惡毒的心，為聚底色迦作了一個惡毒的咒願：「若人少行惠施時，及以供養設食時；此非言難詰責時，令其善福皆無報。」

聚底色迦是虔誠的佛教徒，他對晡[口*闌]拏除了相機試探他的真修實學之外，並無作弄外道的念頭，故其聽了晡拏的惡願之時，也只一笑置之。但是他家的下人聽了，卻是一肚子的氣，他們想：「我家主人好心請這些露形外道來家應供，讓他們吃飽了、喝足了，臨離去時竟願我家主人『善福皆無報』，這些真是豈有此理的外道，我們也應該給他們一點顏色看看。」遂在大門口倒滿了滑而且臭的骯髒水，並將門檻與門框弄成一半著實，一半懸空。當晡[口*闌]拏帶著他的弟子們跨出大門第一步，便因踩著骯髒水而仰面滑了下去，他連忙伸手向後扶住門檻，竟又被因此而倒下的門框，打破了腦袋，血流如注！他的弟子們，或因搶著扶起晡[口*闌]拏，或因驚恐地向外奔逃，所以也你擠我軋地，前仆後繼地，唰吧吧地，於滑溜溜的污水地上，跌成一團。

因此，聚底色迦的下人們，便笑開了，並仿照晡[口*闌]拏所作惡願的形式，以偈語諷刺他們說：「正是開關抽出時，及以穢缸傾水時，打破其頭流血時，此時善福還無報。」

再說，此時的室利笈多，正在猜想著他的教主晡[口*闌]拏，既然受了聚底色迦的請供，以他教主之能，一定能夠因此機會而將聚底色迦勸伏，使他也信了露形外道。如果當真如此，他就可以不必請喬答摩應供了，所以他也越想越發興奮，越想越覺得他是一個有智慧的人，因為他使他的內兄聚底色迦，首先請了晡[口*闌]拏，並且接受了晡[口*闌]拏的宗教信仰。

想不到，室利笈多正在興奮幻想之時，晡[口*闌]拏帶著弟子們，竟然頭破血流、渾身穢臭地闖進了他的家門，並以斥責的口吻怪他：「你做的好事，教你那個信佛的內兄，故意來侮辱躓頓了我一番。你看！我被他家的門檻打成這樣，又被他家故意傾倒的骯髒水，滑成這樣！」

室利笈多聽了晡[口*闌]拏的斥責，又見了露形外道一個個的都弄成了那副狼狽而又可憐的樣子，氣得渾身發抖，一時之間幾乎說不出話來。停了半晌，才氣呼呼地，發咒似地又像請求饒恕似地安慰晡[口*闌]拏說：「大師請且休怒，大師受侮辱，尚能夠活著離開聚底色迦的大門，明天輪到我請喬答摩應供，管叫他活著進來，死了出去。」

就這樣，室利笈多便懷著一肚子的鬼胎，去竹林精舍，禮請佛陀，第二天上午到他家裡應供。但他走在路上，腦海中又出現了許許多多的疑問號和驚歎號，他雖不信佛教，然他常聽說佛是無時不覺、無所不知的一切智人，佛的諸大弟子，都是大阿羅漢，比如大目犍連的神通，便是眾所周知的事實；佛的神通，自又超過他的弟子之上。如果佛是真正的一切智人，他便一定知道他去請他應供的用意，是要他的老命，而不是真的供佛齋僧。要是真的如此，不唯達不到害死他們的目的，相反地，自己的此一竹林精舍之行，便是走的有去無返的人生的最後一段路程了。不用佛來親自動手，佛的任何一位大弟子，稍施神通，便可將他拋往他方世界而致粉身碎骨。因此，室利笈多幾乎是在一步一個寒噤的情形下，走進了竹林精舍。

事實上，佛陀對於室利笈多這個人，早就知道了的，並且早已知道他是必將改邪歸正的人，這次他以害佛之心，而來請佛應供，而有親近佛陀的機會，也正是他得度的因緣成熟了。所以見到室利笈多，前來請佛應供，佛陀仍以平常的態度接見，他並且毫無考慮地，默然受請。

這對於室利笈多而言，無異是比中了頭彩還要得意，他想：「喬答摩此人，真是見面不如聞名，平常聽說他是如何地大智大慧

與大威神力，今天看來，實也不過爾爾！他連我要害他之心，都未覺察出來，還說什麼無時不覺、無所不知的一切智人呢！不過，這也正好，明天等著瞧吧！明天我要請晡[口*闌]拏大師坐在一旁，看著喬答摩跟他的弟子們，一個個如何地在我巧妙的安排下死去，以報今日他在聚底色迦之處受辱的仇恨。」

室利笈多回家之後，便連夜趕工，在他家的門房之間的進門必經之處，挖了一個大陷阱，陷阱之中燃燒起熊熊的炭火，當其燒得煙盡炭熟的時候，再用活動的槓架架在陷阱之上，架上覆草，草上蓋土，土上再種植青草，一眼看去，若非知其內情，根本無法辨識，在此一片綠茵茵的青草下，竟是一個熊熊烈火的火坑。

於是，室利笈多幾乎是在同時進行，連夜趕著烹調飲食，用上等的原料，烹製出上等的飲食與點心，是上等筵席的烹調法，是上等食譜中上等名目的飲食，自然也是上等的色調，上等的氣味，以及上等的香料。最後，則在每一樣飲食之中，放下了劇烈的毒藥。一眼看去，若非知其內情，誰也不會相信那些第一流的上等飲食，竟是不得一口沾唇的毒物。

於是，一切準備妥當之後，室利笈多對著他的傑作，不禁得意洋洋，心想：「喬答摩這一下是死定的了，單是那個火坑，就夠填光他們了；劇毒的飲食，簡直是多餘的。萬一火坑的活動槓架失靈，而讓他們安然經過，這些飲食，也可使他們一坐下來，不再有活著起身的機會。」他以為他的這一害佛的計畫，真是萬無一失的了。

於是，他便首先請了他的教主晡[口*闌]拏以及許多露形外道，坐在一旁觀看，讓他們欣賞這一齣即將演出的惡劇。

室利笈多看看日影，知道時間差不多了，便再派人去竹林精舍，偽稱：「食已辦訖，宜可知時。」

但是，室利笈多的太太，卻是一個虔誠的佛教徒，室利笈多雖然未將害佛的計畫告知他的太太，他的太太卻從各種的跡象中窺察

出來，知道他的丈夫將做一樁大罪大惡的殺人勾當了；唯其尚不知道她的丈夫，竟然是要殺害人天的大聖、世間的救主、眾生的慈父、大悲的佛陀，所以她便向她的丈夫探問：「你今天做 了這種可怕的準備工作，究竟是怎麼一回事呢？」

她這一問，把室利笈多問住了，同時也使室利笈多提高了警覺。所以，略微愣了一會，便坦然地告訴他的妻子說：「我要殺我們的敵人，我要殺我們大師的仇人。」

「那究竟是誰呢？」

「唔！妳既然要問，我就乾脆告訴妳，我要殺害的對象，便是妳所崇拜的沙門喬答摩！」

「啊！你簡直瘋狂了，怎麼可以殺害大德世尊大悲佛陀哪！」

「他是我的冤家對頭，妳不要多管閒事！」

「照你說，連我的大師，大仁大智大慈大悲的佛陀，都是你的冤家對頭，還有誰是你親善的師友呢？」

「嘿嘿，妳不知道嗎？」室利笈多陰冷冷地笑著，並且指著坐在一邊的晡[口*闌]拏說：「喏，我所信仰的就是這位大師。其實，這是妳老早知道了的事呀！本來，妳是我的妻子，現在，在此緊要的關頭，妳是一個危險人物了，為了不使我的計畫失敗，只好委屈妳一下，請妳到後面的密室中，暫時躲避一會兒。」

說著，室利笈多便將他的太太，連拖帶拉地，關進了密室，帶上門，上了鎖，再檢查一遍，認為確已「安全」了，他才走開。

時間，在剎那剎那地過去，一切的布置，早已準備好了。從外表看，室利笈多的住宅，處處都顯示著莊嚴清淨的景象，道路上、庭院中、廳堂內，灑掃乾乾淨淨，室內供著鮮花，燒著名香，擺著席位，門邊放著水缸，注滿了淨水，又於一旁安置漱口用的楊枝，

以及洗手用的澡豆。這些等等，無一不像預備著供佛齋僧的隆重場面。

此時的竹林精舍，佛陀正在吩咐阿難尊者，向大家宣布：要大家跟隨在佛陀背後，進入室利笈多的宅院，同時也不可不聞佛陀的教命，逕自食噉。

佛陀的弟子們，對於佛的教示，自是唯命是從的。不過，此時已有天人知道了室利笈多的詭計，並也知道了佛陀即將前去應供，故也頗為擔心地來勸告佛陀，說那裡的門內有火坑，那裡的飲食有毒藥，請佛陀不要去冒險。但是，佛陀的回答，卻很泰然，佛陀告訴天人說：「一切的欲火、瞋火、癡火，我已熄滅，我並以智慧之水，消滅世間的一切欲火、瞋火、癡火，還有什麼火能害我的呢？一切的欲毒、瞋毒、癡毒，我已解除，我並以智慧之藥，解除世間的一切欲毒、瞋毒、癡毒，還有什麼毒能夠殺我的呢？」

因此，佛陀與其諸大弟子，便自竹林精舍出發，走向王舍城中的室利笈多家去。唯於沿途之中，又遇到了許多的護法天神，勸告佛陀，請佛陀不要去冒險應供，佛陀則以同樣的話回答他們。

現在，佛陀已經走近了室利笈多的大門，一步一步，緩緩地，莊嚴地，穩重地，走近陷阱的邊緣。此時室利笈多的住宅中，靜得鴉雀無聲，室利笈多以及哺[口*闌]拏等的許多露形外道，都在緊張的氣氛之中等待，他們的心情，隨著佛陀的步伐一步步地向前，也就一剎那一剎那地更加緊張起來。尤其是室利笈多，見到了佛陀那種步行的儀態莊嚴，比起哺[口*闌]拏的舉止，真不知要高貴幾千萬倍，也不知要超脫幾千萬倍，故在心底，也泛起了敬仰佛陀的念頭；但他面對著即將發生的大罪惡，竟又不知如何是好，他很想立即高喊佛陀，請佛陀不要踏進了陷阱的火坑，但他已沒有這股勇氣了，所以，他著急得幾乎要窒息而暈倒下去。

終於，神蹟出現了。佛陀的足步，剛剛跨進陷阱的火坑，整個的陷阱，竟然變成了一方清淨的蓮池，池中的清水，澄澈見底，池面布滿了盛開的蓮花，開得又大又美，芳香撲鼻，花瓣底下，還有

五色的錦魚，在水面悠游往還。佛陀以及佛的弟子們，便以足踏蓮花，通過了那個由陷阱的火坑變現而成的蓮池，進入了室利笈多的內宅廳堂。

這樣一來，使得室利笈多高興極了，心想：大悲佛陀，究竟是名不虛傳，究竟是一切智人，究竟是值得一切世人所敬仰的大悲佛陀。於是，便向晡[口*闌]拏說：「你看，大德世尊的神力變現，真是稀有難能啊！」

「噯！長者室利笈多，難道你忘了你是我的信徒嗎？怎麼為喬答摩的這一點小小幻術迷惑住了呢？」晡[口*闌]拏顯得極不樂意的樣子。

「好了，縱然這是幻術，但我迄今從未見過，你也施一點幻術給我看看，請你現在就試，現在就把這個由佛陀變現的蓮池，再化成火坑，好嗎？」很顯然地，室利笈多已經不再信仰露形外道了，晡[口*闌]拏自知無能為力，自知在任何方面，都不是佛陀的對手，只好帶著滿肚的羞愧與恐懼，率領著他的弟子們，低著頭，曲著背，偷偷地從旁邊的小門溜了出去。

但是，這時的室利笈多，由於他所製造的罪行，也羞愧得無地自容，他不好意思來迎接佛陀了，因他自知他的居心，他的行為，實在太可恥太醜惡了，像他這樣一個醜得不能再醜的人，怎有面子去見佛陀呢？但他想到他的妻子是佛教徒，今天接待佛陀的任務，只好請他的妻子出面了。於是，便向後面那間禁閉著他妻子的密室走去。

此刻，他的太太，在密室之中，也正急得像隻熱鍋上的螞蟻，她計算著時刻，她知道佛陀已經光臨了，她想像著佛陀的威儀，如何走進她家的宅院，她又想像著佛陀的災難，如何走進了陷阱，如何落入了火坑，如何被火煙薰灼而咳嗽流淚，如何被猛焰纏身而衣隨火化，如何使此偉大的天人導師，血肉燒枯而只剩舍利……。因此，她在密室之中，搥胸哀哭，迷悶於地。萬想不到，她的丈夫竟

然打開了她的密室，並以哀求的口吻說：「好太太，現在請妳為我招待世尊吧！我實在太難為情了。」

「你說什麼？世間那裡還有世尊，大德世尊已經被你們這一班惡人謀殺死了。」她還以為她的丈夫要她去招待露形外道哺[口*闌]拏，而妄稱哺[口*闌]拏為世尊哩，所以她非常忿怒。

「好太太，請你寬恕我的愚癡。其實，世間沒有一個人能夠加害世尊的，世尊太偉大了，所以我才羞愧得不敢拜見他了。」

「既然如此，你只要知過能改，只要痛切悔過，世尊是世間最慈悲的聖人，世尊是會原諒你的，讓我帶你去禮見世尊吧！」

室利笈多跟在他的太太背後，見了佛陀便拜伏在地，拜下之後，竟又羞愧得不敢抬頭了。他的太太知道他的意思，所以連忙向佛陀低頭合掌，請求佛陀慈悲，寬恕他丈夫所作應受無間地獄之報的重大惡業。佛陀卻說：「我已寬恕了，起來吧！」

其實，出佛身血，才是無間惡業，如今的室利笈多，由於佛陀的慈悲，他只犯了殺害佛陀未遂的罪而已。所以室利笈多感到太高興了，佛陀既有這樣偉大的神力，又有這樣慈悲的心懷。

看看門外的日影，已近中午了，該是供佛齋僧的時候了。但是室利笈多面對著那些下了毒藥的飲食，心裡發慌，如若再煮罷，時間不夠；如果不煮罷，豈不是依舊謀害佛陀嗎？然而，重新煮過總比謀害佛陀好得多了，所以請求佛陀，暫時等一下，他將重新辦理齋供的飲食。

佛陀竟又明知故問：「長者，你不是派人到竹林精舍說：『食已辦訖，宜可知時』的嗎？」

「是的，世尊。」他又顯得惶愧起來：「不過，我太罪過了，我最初是對世尊做不利之事的，我是準備毒害世尊的，所以飲食之中早已下了劇毒的毒藥了。」

佛說：「我已斷盡了一切不利於我的事了，世上沒有人能對我做不利之事的；我已解除了一切的欲毒、瞋毒與癡毒的了，世上沒有毒藥能來毒害我的了。你放心吧！就把先前準備的飲食，拿來供養罷！」

佛陀為使室利笈多，生起更深更大的信心，唱了一個神咒，食中之毒，便化除了。

但這在室利笈多夫婦二人看來，簡直是一樁極其冒險的行為，故在行食之際，每將飲食放進佛陀及諸比丘的鉢中時，心裡頗感不忍。當大家在一口口地嚼嚥之時，他倆更加擔心，好像那些下了毒藥的飲食，不是吃在佛及僧眾的肚子裡，而是裝進了他倆自己的肚子裡了，故亦隨著時間的過去，他倆的肚子，也就感到越發難過起來，像是火燒，又像是刀戳，終於，渾身冒出了緊張與恐懼的冷汗。

可是，一餐齋供過去了，佛陀以及佛的弟子們，竟無一人中毒，大家飽餐一頓，依舊平安無恙，這使室利笈多夫婦二人，放下了憂心，又提高了信心。

食後，佛陀照慣例要為齋主說法，此次對於室利笈多，是最得時機的教化了，所以在聽法之後，開了智慧之門，破除了種種邪見，證得了聖位初果，虔誠 皈依三寶，受五淨戒，成為一個標準的在家佛子。

（本篇取材於《根本目得迦》改寫而成，《增一阿含經》卷四一〈馬王品〉第四五之七也有同此的故事，但不及《目得迦》所載的生動）

貧生童子

在佛陀時代的印度王舍城地方，有一位商人的兒子，因為父親出海經商，遇難死於海上，他們家裡，僅靠他的母親做苦工並向鄰

里親戚們借錢維持生活。因為他家太窮了，所以大家都叫他貧生童子。

貧生童子漸漸長大了，並且也學會了好多謀生的本領。有一天他偶爾跟著他的同學們到佛陀的竹林精舍去玩，竹林精舍的門前廊下，畫著很多各式不同的畫，同學們看了，除了覺得好玩，並沒有什麼反應。但在貧生童子看了之後，不 唯感到興趣，而且還向站在一旁的出家人問長問短。

那個出家人，非常和氣，非常詳細地，將那些畫的意思，向他講了一遍。這在貧生童子聽來，每一幅畫，都是一個生動的故事。

那些畫裡面，畫著天、人、地獄、鬼、畜生的種種形態。有的使人害怕，有的使人恐怖，有的使人喜歡，有的使人嚮往。同時，貧生童子在那個出家人的講述之中，知道了無論是誰，如果不能修道了生死的話，生生世世，永遠都在天上、人間、地獄、餓鬼、畜生之中，來來去去地投生和死亡。當然，貧生童子已經看到了畫中的地獄、餓鬼、畜生，都是受苦的，都是可怕的，只有天上的天人是快樂的，是逍遙自在的。

「我想生天，怎麼樣才能使我生天呢？」貧生童子問那個出家人。

「哦！很好，太好了，你想生天嗎？」那個出家人向他淺淺地一笑，並且懇切地告訴貧生童子說：「如果你能出家受戒和持戒的話，一定可以生天的；如果努力修行，還能夠了生脫死呢！」

貧生童子想了一陣，他覺得家中還有年老的母親，出家實在不忍心，於是接著再問：「我不能出家，除了出家，還有什麼方法可以使我生天呢？」

「那麼，你就受五戒，做一個在家佛弟子吧！」

「什麼是五戒呢？」

「第一不殺生，第二不偷盜，第三不邪淫，第四不妄語，第五不飲酒。」

「噢！那太多了，恐怕我還是無法做到。除了這些，還有另外的方法能使我生天嗎？」

那個出家人看看貧生童子，心裡想：世間上的眾生，根機的差別太多了，這個孩子，也許現在的機緣尚未到達最高的階段，還是用最簡單的方法來接引他吧！於是便對貧生童子說：

「如果你能供養佛陀及此間的出家僧眾，這一供養的功德，也可使你生天的。」

「供佛齋僧？那要多少錢呢？」貧生童子雖然很窮，但他以為這倒不妨可以試試的。

「我們竹林精舍的出家人很多，通常為我們辦一餐供養，要花費五百個金錢哩！」

「好的，我就這樣做吧！」五百個金錢，對貧生童子來說，幾乎是一樁夢想不到的事，他家裡窮得連一日三餐都不易維持，那裡去找五百金錢呢？可是他的信心很堅強，他一口答應了。

貧生童子回家之後，想到了一個辦法，並且也告訴了他的母親，他說他從明天開始，去幫有錢人家做苦工，一直做到足夠五百金錢的工資時，他就拿去供佛齋僧。他的母親非常慈祥，但卻也不以為然地說：

「供養佛陀及出家的僧眾，實在是一樁好事，然而像你這樣小小的年紀，誰會要你做苦工呢？」

貧生童子雖然自知年紀小，但他相信為了供佛齋僧，一定會使他達成目的 的。於是，一天、二天、三天……好幾天過去了，他天天到街上去找工作做，天天總是失望地走回家。最後看到一個大富人家為了起造房屋，要雇大批的工人，他便自動地走了過去。

「去去去！小孩子，你能做什麼！」那個富翁也是不要他。

「難道說你們是先付工錢後做工的嗎？」貧生童子也生氣了。

「那倒不是的。」富翁回答。

「既然不是，能不能先讓我做一天試試，如果滿意的話，就給我工錢，否則你就不要給我工錢，明天我也不來了。」

「你不要錢，我也不放心讓你做，你會糟蹋了我的材料。不過，看你小小年紀，可憐巴巴地，就讓你做一天試試罷！」

富翁終於對貧生童子開恩了，但是一天的工做完之後，竟然大大地出乎富翁的意料之外，不但貧生童子善於做工，並且比其他的工人做得又快又好；尤其他能講故事，邊做邊講故事，其他的工人為了要聽他講故事，就不得不跟他一同工作，一同進行。因此工作一天下來，同樣多的工人，要比以往的工作成績，多出一倍以上。

因此，那個富翁笑咧著嘴，對貧生童子和藹地說：「好孩子，你真會做，明天一定還要來唷！一直到工作全部做完，你才能夠不來，否則的話，我就不付你的工錢。」

「好的，工錢留到最後一齊算好了。」其實這也正是貧生童子求之不得的事啊！

做了許多時日之後，這一富翁家的工作做完了，結算工資，共計四百五十個金錢，距離五百個金錢，尚差五十個，對著這筆工資，他非常傷心，傷心得哭泣起來，因為他想：「除此之外，又從何處再賺五十個金錢的工資呢？」但他這一哭泣，引起了富翁的懷疑：「小孩子，我沒有因為你年紀小而欺侮你呀！你的工資是一分一釐照算的呀！難道你以為四百五十個金錢還不夠嗎？」

「不是的，我相信你是最最善良的大富長者，你不會欺侮我。但我為了供養佛陀及竹林精舍的出家僧眾，做了這麼久，還差五十個金錢，這叫我怎麼辦呢？」貧生童子說出了他的心願之後，竟然

大大地感動了那個大富翁，他想：「我這樣富有，也不曾想到供佛齋僧，這個窮苦的孩子竟會以做苦工的代價，用來供佛齋僧。」因此他就慨然地說：「孩子！你不用哭泣了，我給你補足五百個金錢就是了。」

這是一個好辦法，好消息，但這對於貧生童子，仍然不能釋然於懷，他不知 道加上了別人的五十個金錢，是否還能生天？他去問佛，佛說：「孩子，你會生天的，當你最初發心要供佛齋僧的時候，就已決定你將生天了。」

貧生童子，把這事情告訴了他的母親，他的母親很高興，但也很難過，因為他太窮了，如要供佛齋僧，竹林精舍那麼多的出家人，全部來應供，叫他們坐在那裡呢？沒有像樣的客廳，也沒有足夠的桌子椅子，還有煮飯的灶，煮菜的鍋，盛飯的桶，裝菜的盤，總之，一切的一切，都沒有辦法把這樁供佛齋僧的大事情做好。

貧生童子急中生智，他做苦工的東家，不是剛剛造了新的房屋嗎？這樁大事，如能借在富翁家裡做，那就太好了。

當然，能有佛陀光臨，為自家的新房子光照一次，實是難能可貴的事，那個富翁也就欣然接受了貧生童子的要求。

先一天，貧生童子便去竹林精舍，頂禮佛足，請求佛陀慈悲哀憫，第二天上午，到那富翁的家裡，接受他自己的供養，佛陀默默地答應了。

第二天一早，貧生童子，在那富翁家裡，上上下下，裡裡外外，進進出出地忙碌著，富翁的全家乃至每一個奴婢，也都忙碌著，汲水的汲水，劈柴的劈柴，洗菜的洗菜，煮飯的煮飯，配菜的配菜，烹調的烹調，有的掃地，有的灑水，有的擺席位，有的鋪席布，有的布置室內，有的整飾道路，大家都在準備著迎接佛 陀以及佛陀的諸大弟子的光臨。

一切準備妥當之後，貧生童子又去竹林精舍，再度請佛及僧，赴齋應供。

終於，佛陀帶著一大隊威儀整齊的出家僧眾，一個個披著袈裟，捧著鉢，端莊、安詳、肅穆、嚴整，緩緩地，飄飄然地，走進了屋子，坐定了座位，供養也就跟著開始了。但是，神蹟也出現了——貧生童子，親自端著上妙的飲食，一次又一次地給僧眾們來回地加添，桶裡的飲食，卻始終不見少去，一直等到所有的僧眾，全部吃飽了，他所預備的飲食，還是跟先前一樣多。

飯後，佛陀為貧生童子說法開示之後，便與諸大弟子們又回到竹林精舍去了。但是，留下來的剩飯剩菜，又為貧生童子帶來了煩惱，他不知應該如何處理，甚至懷疑自己的業障太重，致使佛及僧眾未能將他的供養全部接受，故也懷疑到，這樣一來，是否尚能達到生天的願望。

其實，佛陀顯示這個神蹟，是有原因的。

當天，正有一大隊五百個販寶的商客，從遠處來到王舍城，那天適逢城中的節日，所有的飲食店，全部停業休假，五百個商客，找遍了王舍城，也無法求得飲食，最後聽說貧生童子供佛齋僧之後，尚有大批的剩餘飲食，他們便來要求貧生童子，供給他們，並願給錢，照價收買。貧生童子為了供佛齋僧而辦飲食，自是不肯收錢。但當五百個商人吃飽之後，商人的首領為了感念貧生童子施養之恩，便問貧生童子是誰家的孩子。殊不知，詢問之下，貧生童子的父親，竟是這個商人首領的老朋友，貧生童子也正是這個商人首領所要尋訪的對象，因為貧生童子的父親，有一大筆遺產，託請這個商人首領交給貧生童子哩！

不但付給了遺產，並且還由商人首領帶頭，五百個商人，各各拿出一件珍寶，贈送貧生童子，表示敬意。頃刻之間，貧生童子的面前，便已經堆滿了一大堆的寶物。然而，這使貧生童子更加惶恐了，他說：「我是為求生天而辦飲食的，我又不是為了賺錢而辦飲食，我怎麼能夠接受這些寶物呢？」

商人首領無法可想，只好叫他去請示了佛陀之後再說。

佛陀的回答，也叫貧生童子安心收下這些寶物，並且還說：「這是你供佛齋僧的現在果報，以後生天的果報，尚待你死了以後去享受哩！」

因此，貧生童子，在半日之間，便成了王舍城中的第一大富翁。正好當時城裡的第一長者去世了，貧生童子便被全城的人民，選舉為王舍城的第一長者。

貧生童子的名氣漸漸大起來了，他的財富和有關他的事蹟，也被當時的國王知道了，國王非常欽佩他，所以要他去做大臣。先前雇他做苦工的那個富翁，也把女兒嫁給貧生童子做夫人了。

從此，貧生童子的福報，一天天地大起來，財富源源不絕而來；在他家裡，一切的珍珠寶物，亦會自然而生，他有多少財富，連他自己也數不清了。因他善於生福生財，所以大家不再叫他貧生童子，而改稱為善生長者了。

這就是佛經中有名的善生長者的少年的生活，後來皈依了三寶，受了五戒，並且證得了聖果，成為佛陀時代有名而且標準的護法居士。

（本篇取材於《根本說一切有部毘奈耶》卷三四改編而成，一九六二年十一月於臺灣美濃朝元寺）

佛母摩耶夫人

一

有福德的人，會與有福德的人相遇相處而共同建立他們的家庭、社會、國家和世界；有智慧的人，則與有智慧的人相遇相處而共同建立他們的文明、文化、道德、宗教等的幸福世界。有大福德的人，必定也有大智慧，能夠福慧雙運的人，方是人格完美的人。自從有歷史記載以來，我們所知道的唯一具有至高完美人格的人，便是佛陀釋迦牟尼。

釋迦牟尼世尊，當其在兜率天未降生人間時，早已是一生補處位的最後身菩薩，名叫護明，為了救度人間眾生的疾苦，所以示同凡夫而入母胎，受人身，修行成佛。但是要成為佛的生身母親，絕非一般福薄無智的女人所能勝任。如要成為懷孕佛陀聖胎的女人，她必定具有三十二種功德相：例如正德而生，肢體具足，所生之處尊貴，德行無缺，種族清淨，端正無比，身體容貌上下相稱，從未生育，心常隨順一切善事，無有邪心，身、口、意三業自然調柔，要多聞，極工巧，心無所畏，無諂曲，無誑詐，無瞋恚，無嫉妒，無慳恪，能忍辱，有慚愧，薄淫、怒、癡，無有女人過失，孝順父母，心向丈夫，能生一切諸功德等。

像這樣一位幾乎是十全十美的女性，究竟是誰呢？為了釋迦世尊的降生人間，因緣已經有了安排。

在中印度的一個小城邦，迦毘羅衛國，是由釋迦族所建的小國家，離其國都不遠處，另有一城，名叫天臂，也屬釋迦族的一支，城中有一位豪貴的長者，名叫善覺，他的財富之多，無法估計，當時的人，把他看作財神。他一共生了八個女兒，相師們看了這八個女兒的相貌儀容，均說當生富貴福德之子。這消息被迦毘羅衛國的淨飯王知道之後，便遣使者前往求婚，結果，迎娶了摩耶及婆闍波提。

這兩位偉大的女性，是與釋迦世尊歷劫以來，有過大善因緣的人，她們來到人間，正是為著迎接釋迦世尊的降生和撫養成人。

因此，當釋迦世尊入胎之前的當天晚上，摩耶夫人即向淨飯王請示，能否讓她從那天夜裡開始，受持八戒，所謂八戒是指：不殺

生、不偷盜、不淫欲、不妄語、不兩舌、不惡口、不說無意義話、不貪瞋愚癡及不邪見。淨飯王不但不反對，並且也受了同樣的八戒。因此，經中有一首詩讚歎淨飯王的道心：

「大王見了菩薩的母親，從座起立而生恭敬的道心；
視同母親又像是姐妹，打心底起忘了欲想和欲行。」

護明菩薩從兜率天，下降人間之際，一切世間光明普照，大地震動，大海奔湧，諸水逆流，一切草木花卉，無不欣欣向榮，乃至人間地獄的苦惱眾生，一切也蒙受了快樂。摩耶夫人則於夢中清晰地見到菩薩，騎著六牙白象，從她的右脇，進入胎腹。當時她的身心，均感到有無比的清涼、爽快和愉悅。根據占夢師的判斷，這是將生貴子的吉兆。此子將來若不成佛，必能名聞遠揚。

摩耶夫人懷著菩薩的聖胎之時，與一般的孕婦完全不同，她自懷胎以後，從未覺到腹痛腰酸，而且沒有驚恐怖畏之心，百毒不侵，眾穢不染，身不疲倦，反而有大安樂，持戒清淨，不起欲想，不貪異味，沒有寒熱飢渴的感受，經常心地開朗，喜行布施，慈悲憫念一切眾生，以平等心作大利益。

菩薩住胎之時，摩耶夫人也能顯大神蹟，不論男女老幼、富貴貧賤，凡是被鬼神所祟者，一見摩耶夫人，立即恢復正常；或有黃腫病、瘋癲、癬癩、腫瘤、癰疽，以及一切疼痛，奇難雜症，只要來到摩耶夫人之前，夫人為其用手摩揉，或隨取草莖、草葉、樹葉相與，便可痊癒。

二

釋迦世尊降生人間的目的，是為救度人間的大眾，所以他要和其他的凡人一樣，住胎十個月，然後光臨我們這個世界，用以顯示，佛是由人而完成的，以說明人人均有完成佛的偉大人格和福德智慧的可能。

未成佛時，仍被稱為菩薩的釋迦世尊，將要出生之前，天臂城的善覺長者，依照當時印度的習俗，派遣使者去向迦毘羅衛的淨飯王要求，准許他將摩耶夫人迎回娘家生產。

於是淨飯王為摩耶夫人的回娘家產子，準備了隆重的儀仗，豪華的交通工具，莊嚴的寶飾，豐富的器具和衣服，派了穿戴盔甲的力士，優秀的侍女。善覺長者方面也備了幾乎相等的迎接設施，一方是歡送，一方是歡迎，為兩城之間帶來了一次從未見過的盛況。

善覺長者為他的女兒摩耶夫人預備的住宿遊息之處，是位於迦毘羅衛及天臂城之間的一座廣大優美的園林，這座園林，是天臂長者為了他的夫人藍毘尼而建造，故名為「藍毘尼園」，因此，摩耶夫人這次是名副其實地回到了「娘家」。這座園林，經過園藝專家的精心設計布置，除了建築物之外，有蓊鬱扶疏的各種樹木。更有來自各地而不同的草類，不同品種的花卉、果樹、草木、木本，遍植園中。又有許多的香池、溫泉和綠沼，彼此間連貫著悠然的清流，風光極其宜人。而這一切，正是為著釋迦世尊的降生，所作的自然安排。

摩耶夫人到達藍毘尼園的那天，以中國曆法的推算，是在四月初八日。夫人從寶飾莊嚴座車上走下之後，即由隨侍而來以及迎接她的綵女們，焚香薰衣，香水淨路，音樂圍繞。摩耶夫人，徐步安詳，處處觀看，欣賞美景，從此一林到那一樹，幾乎在她遊遍了藍毘尼園的全景之時，發現其中一樹，特別的醒目：此樹枝幹，上下均勻，枝條下垂，遍布四周，樹葉最奇，半綠半青，翠紫相輝，如孔雀的頸項，其枝葉柔軟，如天鵝絨，加上此樹所開的花，色澤柔和，芳香撲鼻，以致使得見者歡喜、聞者歡喜。此樹名為波羅叉，意譯為無憂樹。摩耶夫人緩步走到此樹的下面，很自然地舉起右手，攀在一枝垂曲的樹枝上。這個伸手攀樹的動作，在佛教史上極其重要，對於釋迦世尊降生人間的因緣，也極關重要，故有諸天玉女，來到摩耶夫人之前，合掌恭敬，同聲合唱：

「夫人今當生貴子，能斷生與死之根；
他是天上人間師，決定沒有倫比者；

他是諸天之聖胎，能拔一切眾生苦；

夫人呀，辛苦了，我們大家來扶持你吧！」

菩薩入胎，是從摩耶夫人的右脇而入，現在出胎，也是由摩耶夫人的右脇而降。所以初出胎時，即能安詳起立，身上不沾任何污穢之物。當時天樂鳴空，百花怒放，萬獸歡騰，眾鳥合唱。菩薩初生，即能自由自在地向東南西北四個方向，各行七步，步步舉足，出大蓮華，走過之後，目觀四方，高聲說偈：

「世間之中，我為最勝；我從今日，身分已盡。
我於世間，最為殊勝；我斷生死，是最後邊。」

從佛傳中的記載看，有許多是屬於宗教信仰及宗教經驗的事，比如右脇降生之說，違於常情常理；初生下來，即能自行四七二十八步，以及天女扶持，帝釋天為其接生，八大龍王為其吐出溫水沐浴等事蹟。以信仰的立場，無一不可接受；以普通讀者的立場，你也不妨將之視為傳說好了。因為照佛經的記載看，為了釋尊降世後所發生的種種異相異狀，動員了全國的神異相師、術士，來推算和辯論，可知這本來就不是發生於常人常識中的事。

摩耶夫人誕生了釋迦世尊之後，便從天臂城的藍毘尼園，與新生的王子，一 同被迎回了祖國迦毘羅衛城的王宮。

三

摩耶夫人，來到人間的任務，便是為了釋迦世尊的宿胎和誕生，她從天上來，任務完畢，又回到天上去了，那是釋尊誕生了七天以後的事。因為尚有一位偉大的女性，正在等待著，在釋尊的撫養過程中，擔負起重要任務，那是摩耶夫人的姊姊摩訶婆闍波提夫人。

但是，在佛陀的傳記資料中，此後的摩耶夫人，依舊出現了好多次，例如釋尊出家初期，修持極為精進艱苦，身心疲乏衰弱得無法支持而倒下之時，摩耶夫人從天上下降，探望慰問；釋尊成佛後第七年夏安居時，特別去忉利天上，為母摩耶夫人說法；最後當佛陀涅槃之時，摩耶夫人再度從天下降，涕淚悲泣。因為佛陀在入滅之前，派遣弟子優波離尊者，去忉利天告知摩耶夫人，願母早來禮敬三寶。摩耶夫人來到佛涅槃處，求佛再留半偈佛法，釋尊的色身雖已安置在金棺之中，仍然開棺顯現於佛母之前，為母留下五句法語：「世間苦空，諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。」

看來，這是佛陀的最後遺教，其實佛在一生教化期中，常常提示這幾句法語。

中國最流行的一部《地藏菩薩本願經》，即是釋迦世尊上昇忉利天宮為摩耶夫人宣說的大乘經典。

大小乘諸經典中，提到摩耶夫人之處很多，本文是依據《佛本行集經》而參考其他諸記載。《八十卷華嚴經．入法界品》，所述摩耶夫人，最為殊勝神妙，讀者不妨自己去檢閱，本篇不作介紹了。

（一九七九年十一月二十一日於紐約禪中心）

聖妃耶輸陀羅

一

釋迦世尊未出家時，既是一國的太子，他的生活和經歷，也就與一般的太子一樣。但是他的父親淨飯王，時時擔心他會應了阿私

陀仙人等的預言：「在家當為轉輪王，出家必將成佛道。」故到釋尊十九歲那年，淨飯王便為太子建造三時宮殿，讓太子分別於不同的季節住入不同的宮殿，一為冬宮，一為夏宮，另一為春秋宮。這也是為太子納妃而做的準備工作，用來防止太子走上出家的路。

太子成年之後，從經中的記錄看，他先後娶了三個妃子，並建三等宮舍，第一宮納耶輸陀羅妃，第二宮納摩奴陀羅妃，第三宮納瞿多彌妃。其中以瞿多彌的年齡最大，可能與釋尊相似，耶輸陀羅的年齡最小，可能幼於釋尊十來歲。但是釋迦族重視本族的婚姻，故將摩耶夫人之兄所生的耶輸陀羅，立為正妃，後來也僅耶輸陀羅為太子生了一子。

瞿多彌也是釋迦族的女性，她是一位名叫檀荼波尼的女兒，她很有男孩子的性格，她也不喜歡帶有脂粉氣的男人，比如在她選擇結婚對象的集會上，許多男孩子為了吸引瞿多彌的注意，將他們家裡能夠穿戴的掛起來，炫耀財富、增加姿容、助長體態的種種高貴衣服及瓔珞等珠寶飾物，都呈現了出來，但是，瞿多彌看了之後的評論是這樣的：

「這些男孩，打扮得花枝招展，倒像是待嫁的女孩了，這是婦女們媚惑式的裝飾，是膽怯懦弱的表示，缺少勇敢精進的大丈夫氣。男子漢不應假借外物莊嚴，自身的氣質和相貌，才是最好的莊嚴，正好像悉達多太子一樣，他雖貴為太子，富甲全國，也沒有打扮得珠光寶氣，所以我已決定要嫁悉達多太子了。」

悉達多是釋尊出家成佛之前的本名，從年齡的考察而言，瞿多彌應該比耶輸陀羅更早進入迦毘羅衛城的王宮，她在宮中，對於太子的協助很多，並且輔佐其他的妃子，管理和照料宮中的女子們。

另外一位妃子摩奴陀羅的事蹟，經中的記載不詳。

有緣的，必定相會，雖然是修行到了最後一生馬上就要成佛的階段，仍有三位女性，要嫁給他成為夫妻，經中當然也由釋尊自己

說明了這些女性之所以要嫁 給他的原因——往昔生中所發生過的事蹟因緣。

二

釋迦世尊時代的印度社會，對於男婚女嫁的風俗，相當開明，凡是待娶或待嫁的男女青年，均有自由選擇終身伴侶的權利和機會，通常的方式是父母為他們已成年的男孩或女孩，發布消息，舉行一次為期數天的集會，就在聞名而來的與會者之中，物色理想的對象作為適當的配偶。如果遇到應徵者或求婚者超過一人以上時，便以競技鬥藝、比試學問的方法，來確定最優勝者是誰。

近代的學者之中，雖有人以為釋迦世尊並未以競技求婚的方式娶得耶輸陀羅，但在佛傳的資料中，有著如此的記述，這也反映了佛陀時代的印度社會，曾經有過競技求婚的風俗。

耶輸陀羅是天臂城主善見王的公主，她的美麗聰慧，一經傳出擇偶待嫁的消息之後，便瘋狂了全印度的王子與貴公子們，紛紛前來求婚，她成了未婚青年們戀愛和追求的夢中美人，她像一朵高潔清雅而散發著幽香的大白蓮花，玉立在風光綺麗的池中，風靡著無數賞花觀景的人。

因此，發生了一場空前的競技求婚的大會。其實，在競技之前，耶輸陀羅的芳心，已經屬於悉達多太子。

那是淨飯王為悉達多太子舉辦的徵婚集會上，從全印各地各國來的少女們，不論美醜貴賤，都能從悉達多太子手裡，得到一份珍貴的禮物。當大會已將結束，太子已將所有準備好的禮物全部送光之時，耶輸陀羅才從天臂城趕來看熱鬧，她根本沒有準備來應徵，所以也沒有像其他少女們那樣盛裝赴會，她沒有要做太子妃的心理準備，所以也不像其他的少女們，在悉達多太子面前出現時，心慌意亂的渾身不自在，羞澀得連抬頭正視的勇氣都沒有了。

耶輸陀羅來到太子跟前時，好像天天生活在一塊兒的妹妹見了大她幾歲的哥哥那樣，毫不忸怩地說：「怎麼地？大家都有禮物，就是沒有我的份嗎？太子？」

「真對不起，美麗的公主，只因為妳來遲了一步，準備好的禮物，剛才已經全部贈送完了。」太子看到這麼一位氣質高潔而又美麗明朗的少女，在七天以來的徵婚會上，這還是第一次。

「難道我有什麼不對的地方嗎？否則就是你欺侮我了，太子。」

「請別生氣，我不敢欺侮你的，這是真的，因你來遲了，所有的禮品已經送完了。」太子說完話，便隨手脫下一隻價值連城的寶印指環，贈與耶輸陀羅。

「我對於你，就只值這麼一點東西嗎？」耶輸陀羅接下太子的指環，同時輕蔑地一撇嘴說：「哼！還是欺侮我。」

太子遇到這麼一個俏皮的、爽直的、敏慧的、美麗的少女，便情不自禁地非常喜歡她，於是便說：「好了，妳可以把我現在身上所佩戴的一切，全部拿去。」

「算了吧！我豈能剝光你的身體。」說著，她便現出很不高興的樣子走了。

其實，這一次的會面，在彼此的心田中，都種下了互相愛慕的根，所以經中的形容是：「其女後來，太子共語，數番往復，兼且微笑。停住少時，調戲言語。太子彼女，二顏俱悅。彼此對答，四目相當。」

三

可是，當悉達多太子派人去向善見王求婚之時，卻遇到了困難。善見王的答覆是：「照我們釋迦族的古規，如果誰能以技藝勝過所有的競爭者，他便有資格娶我的女兒。不過，我僅聽說太子從小生長於王宮深處，嬌生慣養，只知耽於遊戲玩樂，未曾聽說也學過任何文藝、武術、兵書、弓箭等事，總不能叫我女兒嫁給一個不學無術的低能兒吧！相反地，倒有幾位已來求過婚的青年之中，例如提婆達多的硬弓、阿闍那的馬術、難陀的烈劍，是我所知道的事。」

這等於是說，悉達多太子，根本沒有可能娶得耶輸陀羅為妃子了。然而，悉達多太子是充滿信心的，耶輸陀羅則在為太子的優勝而禱告。競技快到的前幾天，耶輸陀羅見到了悉達多太子，並且鼓勵著說：「太子！為了我，你也得勝過他們哪！」

「請放心吧！公主，我不會怯場的，請妳準備著做我的妃子好了。」太子微笑著說得非常地輕鬆而又那樣的真切。

競技的日期，即將來臨，釋迦族的王子們，以提婆達多及難陀為首，都在努力著練習騎術、弓箭與技擊等的武功，其中包括難陀在內，都覺得這次的優勝者，八成是提婆達多，他們只是趁此機會，多一次鍛鍊學習和比賽的經驗而已，因為他們一向覺得提婆達多是他們之中最強的一位。

他們幾乎把悉達多太子將成為這場競技中勁敵的事，沒有估計在內。因為這時的太子也沒有練武功，反而靜悄悄地在森林裡的石頭上，盤起腿子，打坐冥想哩！太子的心裡很寧靜，他想：「真是奇怪的事，為了爭娶一位女孩，轟動了這許多男人，來參加競技角鬥，究竟是何苦呢？」

然而，悉達多太子，還是加入了這場競技大會。當他進場的時候，善見王伴著耶輸陀羅早已在座，提婆達多等諸王子也各就各位。太子受到了群眾熱烈的歡迎，也受到了善見王禮貌的接待。接著，太子便退到競技者的席位。大家都在猜測議論：「這次的優勝

者，究竟會是誰呢？看樣子，大概是提婆達多，或者是難陀罷？至於太子，大概不會真的參加比賽的吧？」

首先，善見王騎著由侍從人員牽引著的高大威猛的白象，出現場的中央，高 聲宣布：「技藝超人者，即以吾女耶輸陀羅嫁與為妻。」

接著，在場地一頭的高牆上，出現一塊大布告，上面寫著斗大的字：競技項目

（一）書藝

（二）算術

（三）跳躑

（四）箭術

（五）劍術

（六）馬術

同時公布了各項技藝比賽時的評判官，那都是當時各項目中最傑出的代表性人物。

然在太子的感受，總覺得這是一樁無大意味的事，所以在競技開始前，太子突然向善見王請教，能否讓他退出比賽者的陣容。他說：「我們的祖先建立了國家以來，為了國族的安全有保障，我們必須勤練武藝。練武藝的目的，應該不是為了得到一個尚未相愛的女性，來與其他的競爭者角力鬥狠。」

這是太子對於釋迦族的傳統習俗，提出了修正式的建議。然在其他絕對多數的人而言，是無法理解的事。於是大眾又起了一陣子的議論，認為太子臨場怯弱，所以找了藉口作為下臺階。

舊風俗、古習慣，根深柢固，在無法避免的情形下，太子還是參加了競技比賽。

競技場上，高潮屢起，喧騰之聲，此起彼落，唯有耶輸陀羅，閉起了眼睛，虔誠地向帝釋天為太子的勝利而祈禱。悉達多太子雖是場中最受人矚目的一位，也是最被大家擔憂的一位，因為提婆達多和難陀等人，平常的成績均極優異，幾乎樣樣都是破了歷史記錄的。悉達多太子，則是靜靜地坐著不動聲色，不知他是有著十二分的把握呢？還是早就準備著作棄權的打算？

但是，競賽的項目，沒有一樣能夠難住太子，比賽書藝之時，太子雖是最後一個上臺，無論是書寫的速度、優美，以及文字的章法結構，連試幾種不同語言的古文及今文，都使得擔任評判官的大學者們，驚歎不已，也驚奇不已。再試算術的課目，普通的求婚者，能夠算到億字數位，已經是了不起的。太子的算術，卻是從億字數位算起，依次累進而為十億、千億、十萬億、千萬億；十兆、千兆、十萬兆、千萬兆；十京、千京、十萬京；千萬京；十[禾*市]、千[禾*市]、十萬[禾*市]、千萬[禾*市]；十垓、千垓、十萬垓、千萬垓；十壤、千壤、十萬壤、千萬壤；乃至十溝、千溝、十萬溝、千萬溝。這是天文學家也不常用的大數字，如是用這樣高深精微的數學計算法，就是須彌山的斤兩分釐毫末，也可算得出來；四大海水的每一個分子的總計，也可提供答案了；用來推算百千萬億的恆河沙數，也不是辦不到的事了。這使得當時擔任評判官的大算術家額瑞那，也覺得太子是一位不出世的天才算術家了。

不過，書藝及算術，是靜態的項目，對絕多數的觀眾，既然無法觀戰，也無從瞭解真相，大部分的群眾只是高興得情不自禁地說：「像太子這樣聰明的人，應該要得到冠軍的，這也是我們國家的幸福、全國人民的幸福。」

提婆達多卻在一邊，下著註解說：「慢著哩！誰勝誰敗，等著瞧吧！國家的強弱，要靠武藝的精粗來決定，我們剎帝利階級的民族，文藝高明，不算什麼，武功的優劣，才分高下。」

說著，提婆達多便登上了射術比賽的靶臺。射擊的武器，當然是用弓箭，力大的用強弓硬箭，弓強弦緊，才射得遠，箭硬簇剛，才能穿透堅韌的標靶。箭靶有用木製或皮製，有用銅、鐵等金屬所製。所射的距離，也有遠近，最近的是一千弓的長度，最遠為五千弓。每一個標靶座後，均以兩箭箭身的距離相間，一直線地安置兩隻到十隻同樣的標靶，用以測驗射手的勁道，看他們一箭能夠射穿幾隻標靶。

大家都知道提婆達多的硬弓，是有名的，所以他現出一派狂傲而睥睨一切的態度。他果然不同於眾，從一千弓的距離，增加到一千五百弓，再到二千弓、三千弓，靶靶中的，起初穿透數靶，最後僅僅射中標靶，差一點箭簇沒有掉下。但僅如此，他已成了場中的英雄人物。觀眾們給他的歡呼及掌聲，已如海嘯雷震。

等待大家稍後安靜下來之時，悉達多太子安詳地走上了靶臺，拿起提婆達多剛才所用的弓，挽了一下，便退下臺來，走向善見王。他這一舉動，使得提婆達多暗喜，也使敬愛他的人們吃驚，認為他將要說：「棄權不參加比賽了。」

但他沒有使耶輸陀羅失望，他是向善見王請求給他一把像樣一點的弓。

「那裡不是準備著各式不同的良弓嗎？」善見王說。

「不，大王，那些只是兒童們當玩具用的貨色。」太子說得很誠懇。

善見王本身就是一位射術的高手，他的最高射程記錄是四千弓的距離，所以把他自用的名弓借給太子。太子接過手，輕輕地挽牽一下，又還給了善見王，仍說：「這也好像是孩子們的玩具。」

「好了得！那麼派人把寶物殿上供在祖神之前的一把寶弓取來。那是你的高祖師子頰王，歷史上第一位射術大師所用，又硬、又重、又長，除他之外，尚無第二人敢於接觸它的傳國之寶，也是

釋迦族的全族之寶。」善見王做夢也未想到，會有一位年輕人的箭術超過他。如今快要使他對悉達多太子由好感而起欽服之心了。

當太子把獅子頰弓取到手裡之後，群眾的心裡都緊張得屏住了呼吸，因為太子真的把那面神弓，拉成了幾乎是滿月的形狀，然後「嗤」的一聲，一枝箭射向了遙遠遙遠的前方，何止五千弓或一萬弓，根本那枝箭就像越出地平線而進入了無際的太空一樣，誰也不知它的著落點是在何處。

像這樣的事，包括善見王在內，沒有人不覺得，這是夢中才會發生的事。

於是，以耶輸陀羅為首，甚至提婆達多等諸爭婚的對手們，也都來向太子報以敬慕佩服的辭句、表情、掌聲和歡呼。

接著是劍術和馬術，不用說，最後是悉達多太子獲得全勝。這一場空前熱烈的求婚競技大會，就在善見王向大眾宣布結果，並將一串瓔珞授與太子，以表示耶輸陀羅的終身所屬之時，又在一片薄海歡騰似的人聲中，結束了。

四

作為菩薩的眷屬，作為悉達多太子的妃子，太子的要求是，必須具備如下的 資格和條件：

（一）年紀要輕，身有威儀，不因姿色秀麗而起慢心，不生嫉妒，不諂媚，不誑語。

（二）經常質樸誠實而有慈心，憐憫苦難的眾生如愛自己的兒子而好行惠施；雖然夢寐亦無邪心，經常不因有智而師心自譽；執意謙卑而不貪美味及欲樂。知慚愧，不害物。

（三）不皈一切外道邪師，心常依於真理的道理，身、口、意三業，恆常清淨。遠離昏沈和睡眠。所作皆善，不從思惟。經常不捨善行。

（四）承事翁姑，要如父母；愛護左右的人如同自己；睡在夫後，起在夫前。能解諸種義理。

以上四條要求，耶輸陀羅是具足了的，像有這種資格的女性，在一般家庭中實在不容易求得。許多人僅注意到耶輸陀羅的美麗聰慧，悉達多太子則更重視她的內在賢德。因為太子畢竟不是追求物欲享樂的人，而是生來就有厭離五欲傾向的人。所以，當他贏得了這場求婚的競賽而完成了與耶輸陀羅的婚約後，唱出了這樣一首歌：

「欲過無限，
苦惱由此。
宮中樂事多，
常如住敵陣；
獨入林深處，
可住於禪定。」

由此可見，得到愛妃的同時，他已萌起了出家修道的意念。

五

太子十九歲結婚後，在王宮又住了十年，十年的歲月，使他從人間現實生活景像的深入觀察之中，發覺了人生的虛幻和痛苦，眾生界的弱肉強食，人與人之間的自私自利與紛爭摩擦，各人自身的生老病死等問題，使他覺得非要親身去出家修道，便無法幫助眾生以達成離苦得樂的目的了。

此時，耶輸陀羅已為太子懷著身孕，快要生產了。淨飯王給太子所設的欲樂享受越來越多，太子想要出家的意念則越來越強烈。終於在耶輸陀羅生了羅睺羅小王子以後不久，太子便趁著星夜，毅然越城出家去了。

這對迦毘羅衛城的宮中而言，是一樁比天塌下來還要嚴重的變故。當太子的馬童車匿，牽著太子的座騎，帶著太子平日穿著披掛的寶衣寶飾，回到王宮，報告國王說，太子已經削髮易裝出了家，一直向南方山林裡去了的消息，傳到耶輸陀羅的耳邊時，使她悲痛驚恐得幾乎大發癲狂，她毒罵馬童車匿，說他不該不報告她而送太子去山林出家；又責罵太子的馬，說牠不該不發一點聲息而偷偷地負著她的丈夫去出家。經車匿說明，不能責備他，也不該責怪馬的原委之後，耶輸陀羅躺在地上，號哭一陣，便訴說了她對於太子出家的感想和意見：

「我的聖主丈夫啊！我正努力著做一個妻子應該做的事哪，為何把我拋下了，一句話也不說就走了呢？我的丈夫啊！怎麼沒有聽說過去諸王欲入山林修道，也把妻兒隨身攜帶的事呢？那些國王，也沒有因此妨礙了修持而不得道呀！我的夫主啊！豈不知道——曾有些人與太太一同剃髮，出家修道，精勤苦行，並將所騎的好馬、寶飾、財物等，做大施捨，到未來世，兩人同得上妙果報的事嗎？你為什麼吝嗇，竟把我拋下，而獨自去修行了。難道你希望用修行功德來生到三十三天，享受天女與你共同生活的快樂嗎？」

耶輸陀羅乃是一位貞烈和堅強的女性，也是一位善解人意的女性。悉達多太子正因為她不是一位需要操心的女性，所以娶了她，又悄悄地離開了她。

當耶輸陀羅把胸中的氣悶發散之後，突如其來的衝擊感，漸漸地平息之後，她便理智地立下了這樣的誓願：

「從今日起，直到再見到太子那天為止，我不再睡原來的臥榻。不以香湯沐浴，不飾身，不磨身，不化妝，不穿著寶衣美服，不用寶石、香水，不以香油塗身，不戴花鬘瓔珞。舌不沾美味，不

進美食，也不飲酒。不修飾頭髮。雖然，此身仍在宮中居住，我也要過住於山林一樣的苦行生活了。」

嗣後，太子在山中苦行六年，耶輸陀羅在宮中，也苦行了六年。這種聖潔的心行，正好就是她所說的與太子「一同剃髮」、「精勤苦行」的信仰，是吻合相應的聖者行為。

六

佛陀成道後，到處遊化，普度有緣，他的名聲，早已傳到迦毘羅衛城的釋迦王族的耳裡，以淨飯王為首，大家希望成佛之後的悉達多太子，回國來讓親族們供養一段日子。到了第五年，釋迦世尊終於率領著他的大批出家弟子們，應淨飯王的召請，回到了闊別十來年的祖國。

這時的悉達多，已不再是迦毘羅衛國的太子，他是全印度人民心目中的大宗教家，是圓滿究竟的大覺悟者，是人間天上的大導師，是大雄、大力、大慈、大悲、大智慧的最高人格的完成者。但是，他的生活，非常簡樸，雖然淨飯王給他準備了上好的衣食及住處，釋尊依然度著沿門托鉢的乞士生活。淨飯王見了釋尊，頗不以為然地責問他說：「悉達多！你這樣做，不怕損壞了釋迦族的名譽嗎？至少大白天，不要去到處乞食才好。再說，你好像沒有想到，你的愛妃耶輸陀羅，及愛子羅睺羅，正在等你進宮去呢！悉達多，你的愛情，難道已變成石塊了嗎？」

「淨飯王！我早已不是悉達多了，我是佛陀，正像古印度所有偉大的聖者那樣，我已滅了私心，所想的是如何度脫眾生的苦惱。」釋尊微笑著回答。

在宮中等待著的耶輸陀羅，知道佛陀回國已有數日了，就是還沒有進宮看她們母子兩人。她有山那般多的話語，海那般深的委

屈，希望伏在太子的跟前，抱住太子的膝蓋，哭訴一個痛快。可是，佛陀還沒有想到來探望她。

其實，釋尊這次回國的目的，是為了化度釋迦族的男女老少。他的一舉一動，都充滿了自然的攝化力，他智慧的談話，慈悲的心量，尤其他雖披著普通苦行僧一樣破舊雜色的袈裟，他的面容卻如滿月那樣的明朗和藹。他雖不像國王大臣那樣地發號司令而一呼百諾，他的一言一語，乃至每一個微小的動作，都能使人敬服信仰、和全心的皈依。所以，佛陀回國一共七天，除了為父王說法外，使其證到初果，還度了阿那律、難陀、提婆達多、優波離、羅睺羅等人，加入僧團，出了家。

至於羅睺羅隨佛出家的因緣，與其母耶輸陀羅極有關係。因為最後，釋尊進了王宮，見到了耶輸陀羅與羅睺羅，本來準備著千言萬語，要向太子傾訴的耶輸陀羅，一見到佛陀的威儀和慈祥的光明，就像雪花遇到了和煦的陽光，一下子就全部消融了。

她只是教羅睺羅對佛陀做了幾樣事:

（一）佛陀入宮應供之際，她教羅睺羅手持她自製的一枚大歡喜丸，送交釋尊，表示羅睺羅是佛陀的親子。

（二）釋迦正在入宮省親探望妻兒之時，耶輸陀羅先在樓上，遙見釋迦及諸比丘，即跪下頂禮，然後悲喜交集地飲泣不已。羅睺羅見她哭泣，問她何故，她便指使羅睺羅下樓去迎接父親，鑽入佛陀的懷裡。

（三）釋迦入王宮，應供並說法事畢，宣告離去之時，耶輸陀羅又教羅睺羅向父親索取遺產。

在短短的數小時內，耶輸陀羅指使羅睺羅連續地親近了三次父親，使一個從來沒有見過父親面的少年，很快地認識了父親，並且信賴了父親。所以，當羅睺 羅跟著已走向宮外的釋迦，邊跟邊求

著說：「父親！我一定要你給我東西，你恐怕再也不會回來了，請把父親一生的遺產給我吧！無論如何請父親給我好嗎？」

釋迦知道，這是耶輸陀羅安排的傑作，所以一邊伸出手來，牽著這位少年，一邊微笑著告訴他說：「羅睺羅，你想從我求取世上必定消滅的東西嗎？那是不可以的。讓我給你永遠不會亡失的東西吧！那是我在菩提樹下聚集到的財寶，是我可以永遠留給你的遺產。」

就是這樣，釋迦已將這位少年，帶離了耶輸陀羅，帶出了王宮，結果，便把他交給了釋尊座下智慧第一的大弟子舍利弗尊者，教育他如何出家修道，變成了釋尊教團中的第一名沙彌。

佛陀回到迦毘羅衛一趟，他的攝化力，像一陣龍捲風，受他的化度而隨他出家的青年達數百人。接著佛的姨母，摩訶婆闍波提夫人，也帶領了一大批釋迦族的女性，追隨佛陀出家去了；耶輸陀羅即是其中的一位，另外一位妃子瞿多彌，也出了家。由於她們精苦修行的結果，都證入了聖位，耶輸陀羅也以神通知名，最後她在佛陀之前入滅。

（一九七九年十一月二十三日於紐約禪中心）

佛的姨母

一

大愛道的印度話，叫作摩訶婆闍波提，但是她又叫作憍答彌，以中國話說，又叫作幻化與大世主。這都是翻譯的不同而有差別。她是佛陀的姨母，也是佛陀的養母，更是比丘尼的創始之祖。

在二千五百多年以前的印度，有著很多的國家，由很多的國王分別統治著。當時的獅子頰王與善悟王，統治著兩個國家，他們一向很友好，並且早已有著姻親的關係。

獅子頰王生有四個王子，最大的一個叫作淨飯，故被立為王位的繼承人。在同一個年代之中，善悟王也生了兩個女兒，這兩個女兒，都是極其美麗的美女。因為生得太美了，當第一個女兒出世不久，便被宮裡所有的宮娥彩女，驚為天仙下凡，以為是神仙造作的，不是人間所生的，所以給她取名叫作幻化。但是，幻化雖已美得驚人，當她的妹妹出世的時候，卻比她更美，於是她的美名，被妹妹佔了上風，大家便給她妹妹取名叫作大幻化。年齡雖然姊姊大，名字卻是妹妹大了。

當時，有好多精於看相的婆羅門，多來為她姊妹兩人看相，大家都說，這兩位公主，不但豔麗絕世，尤其富貴殊勝，相師們都一致認定：幻化當生貴子，將來要做力輪王；大幻化所生貴子，則更貴於幻化所生，將來要做轉輪聖王。

善悟王聽了相師們的預言之後，心裡自是高興非常。漸漸地，幻化與大幻化，已經長大成人了，善悟王為他自己的兩個女兒的終身大事想來想去，最後還是想到了獅子頰王的淨飯太子，他想，自己的兩個女兒既然都有大富大貴的大好命運，並且可能生出力輪王與轉輪聖王來，如果把她們嫁給一向與自己友好的獅子頰王做太子妃，當然是最最理想的事了。因此，他把他的意思以及他兩個女兒的好命運，派遣使臣，告訴了獅子頰王。

這對獅子頰王而言，的確是一大喜訊。於是很快地，兩個國家的宮廷裡，著 手籌備喜事了。

因為大幻化的年齡雖然較小，容貌卻比幻化更美，命運也比幻化更好，所以首先迎娶了妹妹大幻化立為淨飯太子的第一妃子，再娶姊姊幻化，成為淨飯太子的第二妃子。

沒有幾年，獅子頰王的年紀老了，終於駕崩，所以，淨飯太子繼承了王位。

接著，最偉大的局面開始了，最神聖的時代來臨了。淨飯王的第一夫人大幻化——後來大家稱她摩耶夫人，在她娘家善悟王的王家花園——藍毘尼園中的無憂樹下，生下悉達多太子。這是一個普天同慶的日子。由於悉達多太子的誕生，鼓舞了整個的印度社會，也為宇宙之間帶來了無限的幸運與無上的光輝，整個大千世界的天上與人間，從此便邁入了光明燦爛的境界。

很多有名的相師，皆來為悉達多太子看相，在他們的一生之中，從未見過像悉達多太子這樣殊勝的身相。自頭頂至腳底，具足三十二種大人之相，普通人能夠有了其中的一種，便可大富大貴，何況具足了三十二種。據他們的相法中說，凡是具足了三十二種大人之相的人，必定能做轉輪聖王；如果出家，便可證得無上的佛果。

淨飯王在興奮歡欣之中，又請了當時最最有名的五通仙人阿私陀，來為悉達多太子看相。沒想到阿私陀仙看了之後，竟然老淚縱橫地哭了起來。他這一哭，驚動了淨飯王，隨即問他：「難道說我這個孩子有著什麼不祥之相嗎？」

「不，他沒有絲毫的不祥之處，只是因為他的身相太好了，所以我為我自己感到悲哀。」

「這是什麼意思，請問大仙？」淨飯王非常懷疑。

「我是說：這個孩子，長大之後，必定會出家，必定會成佛；而我自己，卻沒有這份福氣親近佛陀了，我已是老得不久人世的人了。」阿私陀還在傷感地流著眼淚。

「我們不會讓他出家的，很多相師已說過，這個孩子，將會成為轉輪聖王。」淨飯王興致勃勃地說。

「唉！那是他們的無知，要知道，在此末劫的時代之中，是不會有輪王出世的，所以我知道他將來必定出家成佛。」阿私陀仙看完相說完話，便離開王宮，走出王城，又回到他的山上去了。

這一來，既使淨飯王高興，又使淨飯王擔憂。當然，他是絕不希望悉達多太子真的出家的；即使出家以後會成佛，在世俗親情的觀念之下，他也絕不希望。他所希望的，是能繼承他的王業，擴大他的王業範圍，乃至真如相師們所說的，成為轉輪聖王，以和平善聖的政治，統理四天下的世界與人民。

但是，不幸的事件發生了，大幻化摩耶夫人，誕生了悉達多太子的七天之後，便去世了，這對於悉達多來說，襁褓喪母，固然不幸，即使對於整個的王族而言，也是一大損失。

幸好，淨飯王的第二夫人幻化，她是摩耶夫人的姊姊，同時也生了一個孩子，身相也很殊勝，他叫難陀，他有三十種大人之相，僅比悉達多太子少了兩種，如果不出家，也能做到銀輪王，能夠統治三天下的世界與人民。這樣一來，撫育悉達多太子的責任，便由幻化夫人承擔起來了。她愛護自己所生的難陀王子，卻更愛護她妹妹所生的悉達多太子。她對悉達多太子的情感和用心，不像是姨母，更不像是後母，完全像一位親生的母親。雖然太子從小就很乖巧，就很聽話，就有過人的智慧，就有超人的體力，但是身為王子的母親，尤其是身為太子的保護人，其中的苦心，當可推想而知。

二

悉達多太子終於在幻化夫人大愛道的悉心撫育之下，漸漸地長大了。使得大愛道高興的是：她所撫育的太子和王子，並沒有使她失望，在王族裡有很多同樣年齡的許多王子，從小在一起遊戲玩樂，不論是比智慧也好，比武功也好，每次總是悉達多太子第一，難陀王子第二，另外一個最頑皮最搗蛋的提婆達多王子，他是淨飯王的姪兒，雖然事事想佔先，但卻次次是第三。

但是，阿私陀仙的預言，終究應驗了。淨飯王唯恐太子真的出家，先後為太子娶了三個如花似玉的妃子；然而，終究阻止不了太子要出家的決心。到了二十九歲那一年，出遊了四個城門，發現了生老病死的恐怖，覺察了一切眾生的痛苦之後，便想要找出一個方法來為一切眾生解脫痛苦了。因此，就在一個深夜之中，騎著一匹馬，帶了一個馬夫，悄悄地離開了王宮，並得天神的擁護，越出城牆，渡過城池，去出家了。

對於太子的關懷，除了淨飯王外，大愛道夫人便是最最親切和體貼的人了，所以，太子踰城出家，雖在夜裡，大愛道夫人卻依然得了一個奇怪的夢，夢見四種奇怪的景象：一是月蝕；二是東方日出，隨即不見；三是見有許多人來頂禮；四是見到自己或笑或哭。當她知道太子已經悄然出家之後，才明白這個怪夢，是應在太子身上的，雖然還是不解夢的真意。

悉達多太子出家之後，一去就是六年多，在這時間之中，大愛道自然是常掛念著，尤其聽到太子在雪山苦行的消息之後，聽說太子已經瘦得像一把枯柴，憔悴得像一個八十歲的老人時，自淨飯王以下，宮裡所有的人，都傷心落淚，這對於大愛道，自也是極其心疼的事。

好在佛陀成道的消息，傳回到宮裡了。過了不久，又聽說佛陀要回來跟大家見見面了。於是王宮裡又掀起一陣興奮與歡欣的熱潮。

佛陀的回宮，雖然沒有因此常住下來，並且也沒有在宮裡住下一夜。但是，佛陀的一舉一動，卻都給大家留下了一個清新而莊嚴的印象，特別是佛陀的言談開示，更使大家產生了一種超脫的感覺。所以很多人，連淨飯王在內，都皈依了三寶，證得預流果；淨飯王並還勸令王族的許多子弟，跟隨佛陀出了家。這些情景，都看在大愛道的眼裡，聽在大愛道的耳裡，也記在大愛道的心裡。她想：太子出家了，也真的成佛了，許多王族的子弟們也都跟著出家了，她自己所生的難陀王子，也被度去出家了。佛法既然這樣好，出家既然這樣好，男人可以出家修道，女人是否也能出家修道呢？

這個念頭，在大愛道的心裡盤旋了很久，終於她也下定了決心，並向宮內的婦女們宣布了她的決心，她決心要隨佛出家去了。

事實上，宮裡的婦女們，也早有了這樣的希望，只是身為宮女，沒有自由，不敢說出口來，既經大愛道一宣布，大家也就隨著大愛道的行動而行動了。這一風聲傳出之後，許多的王族婦女們，也來跟隨大愛道了。這是釋迦族空前絕後的一次婦女出家運動，也是佛教史上空前絕後的一次婦女出家運動，跟隨大愛道集體出家的婦女，竟有五百人之多。

但是，佛陀自從回到祖國迦毘羅衛城的王宮，度走了大批的青年王子之後，為了不使已經出家的王族子弟，再受俗情的牽累，故很少再回到祖國來。

等了很多年，佛陀終於又回到祖國來了，這對於大愛道來說，實在是一個最好的機會。當她聽說佛陀又回國了，並且就住在城外的多根樹園，她以為她的願望可以實現了，便帶了五百個婦女，到多根樹園去禮見佛陀。首先請佛陀向她們宣說佛法的道理，然後便由大愛道領導著全體的婦女，向佛陀合掌懇求，她們使用很技巧的話說：「大德世尊啊！有沒有女人在佛教中出家的呢？有沒有女人在佛教中出家之後，也能堅修清淨梵行，證到四種沙門聖果的呢？」

佛陀是無所不知無所不覺的一切智人，對於大愛道的用意，是早就明白了的，所以也就直接了當的回答道：「妳們要問這些事嗎？不過我要告訴妳們，大愛道，妳們可以穿著在家的服裝，修學佛法的清淨梵行，若能做到純淨圓滿無垢無染的程度，同樣可以得到無上的利益安樂。」

「大德世尊啊！懇求慈悲吧！也讓我們婦女們出家吧！」大愛道再次三番地向佛陀懇求，佛陀的回答，卻是同樣地勸她們在家修行。這使她非常傷心，但是佛陀的威德，使她不敢繼續懇求，只好恭恭敬敬地禮辭了佛陀，怏怏然地重新回到宮中去。

可是，佛陀的不允所請，雖使她很傷心，但卻毫不灰心，也不退心，相反地，她竟號召跟隨她的婦女們，採取了進一步的行動，自動地剃除了各人的秀髮，自動地披著了壞色的袈裟，一切辦妥之後，再度去晉見佛陀。

然而，當她們趕到多根樹園時，佛陀以及諸大比丘弟子們，已在先一天離此他去了！大愛道在無可奈何之下，只好率領著五百個婦女，沿著佛陀所經過路線，隨後跟了前去，但她們與佛陀之間的距離，始終隔著一天的路程。

終於佛陀在一處名叫相思林的地方，暫停了一天，而讓她們趕上了。

王族的婦女們，一向居在深宮中，從未有過長程的跋涉，從未吃過這樣的辛苦，在路上，晝行夜宿，餐風沐雨，日曬夜露，沒有定時定量的飲食，也沒有足夠的休息和睡眠。好天時，漫天是飛揚的塵土；陰雨時，滿路是骯髒的泥濘。走了好幾天，她們的腳上都起了水泡，她們的身上也增了一層塵垢的殼，當她們趕上佛陀，禮見佛陀的時候，已是疲憊不堪，已像一尊尊泥塑的人了。

佛陀見她們這樣辛苦，這樣虔誠地趕到了，便給她們安慰了幾句，並且依照慣例，給她們說了一些佛法。這對於她們是非常欣喜的事，她們以為佛陀既然這樣慈悲地安慰了她們，一定已被她們的行動所感動了，這一下一定會准許她們出家了。故在聞法之後，大愛道又領導全體婦女，禮佛合掌，懇切哀求，如前次一般，請示佛陀道：「大德世尊啊！有沒有女人在佛教中出家的呢？有沒有女人在佛教中出家之後，也能堅修清淨梵行，證到四種沙門聖果的呢？」

想不到，佛陀雖已看到她們，都已剃了光頭，披了袈裟，但卻並未改變最初的原則，佛陀說：「妳們要問這些事嗎？不過我可告訴妳們，大愛道，妳們可以剃除頭髮，披著縵條無縫袈裟，在家乃至盡形壽，堅修清淨梵行，若能做到純淨圓滿無垢無染的程度，同樣可以得到無上的利益安樂。」

大愛道又作了如上同樣的再三懇求，佛陀還是不承認她們出家的要求。

現在，大愛道感到失望了，感到無以告求了，感到空虛、惆悵，無以自抑、無以訴說的悲哀，她離開了佛陀，茫茫然地站在門外，痛哭流淚！

此時，佛陀的侍者，阿難尊者，適巧從門外進來，見到佛的姨母，站在佛陀的門外，正在悲傷的哭泣。阿難尊者心腸最軟，但他尚未證到阿羅漢果，他對佛陀的心思，更是莫測高深，但是擺在眼前的事實，使他非常同情。他近前去問明了大愛道哭泣的原因，便對她說：「憍答彌，妳且不要傷心。妳等一會，讓我去為妳們再向佛陀請求一下試試看。」

阿難尊者非常尊敬佛陀，佛陀也特別愛護阿難尊者，他經常隨侍在佛陀的左右，所以說話比較方便，尤其他想到大愛道是佛陀的姨母，在撫育佛陀的恩情上說，也等於是佛陀的母親，所以他想，佛陀應該允許大愛道出家的要求。但他頂禮了佛陀之後，也是用技巧的方法向佛陀請示：「世尊，我想請示一個問題：有沒有女人在佛教中出家呢？有沒有女人在佛教中出家之後，也能堅修清淨梵行，證到四種沙門聖果呢？」

佛陀知道阿難尊者問話的用心，是為了替大愛道求情，但佛陀還是照實告知他說：「是的，有的，在過去諸佛的時代，都有四眾弟子，那就是男人出家為比丘，女人出家為比丘尼，男人女人，在佛法中出家，如法修行，都可以證到四種沙門聖果，從初果預流到四果離欲的阿羅漢，男女一律平等。至於在家學佛的男女，便是優婆塞與優婆夷，如法修行，除了不得阿羅漢果，都可以證到三種聖果，從初果預流到三果不還，男女也是平等。」

阿難尊者靜靜地聽完佛陀的開示之後，接著便說：「既然如此的話，世尊是不是也可以准許女人出家呢？」

佛陀聽了阿難尊者的請求，顯得非常嚴肅，佛陀說：「阿難！你不要多管閒事，你不要替女人請求在我的佛教中出家，你不要為佛教製造不幸的命運。你要知道，如果允許女人出家，我的佛法，便不能久住於世，正法住世的時間，便要減少五百年。許可女人出家之後，想出家的女人必然很多。譬如一個人家，男少女多，這個人家一定不會興旺，一定難防盜賊的偷劫與損害；所以女人出家，破壞正法，也是如此。阿難！又像種田人家，苗長穀熟之際，忽被狂風所吹，冰雹所打，損失必定慘重；女人出家，對於正法而言，也是如此的不利。阿難！再像甘蔗園田，即將成熟之時，突然遭受到病蟲的侵蝕，收成一定很差；女人出家，對於正法而言，也有同樣的不幸。所以，你不要為女人求情。」

「是的，世尊。」阿難尊者又接著奉勸佛陀道：「女人出家雖然對正法不利，但是，大愛道是世尊的大恩人，佛母命終之後，全由大愛道來撫養乳育世尊的，念在這份母子的恩情上，難道就不該度她出家嗎？」

「阿難！你的話不錯。」佛陀又繼續說下去：「大愛道對我，的確恩重如山；但是，我也並非不知報恩，為了整個佛法的命運，為使正法住世的時間更久，為使能有更長的過程接引更多的眾生來信佛學佛，而走上解脫之道，所以我不能循了個人的私情，而放棄更多的眾生。同時，以我佛法的角度來說，無有不報父母之恩的道理。若以凡夫而言，為人子女者，雖擔父母置於兩肩，經過百年，不生疲倦，亦未能報大恩。所以在佛法說，最要緊的，是使父母信仰佛教，得見四諦真道，走上解脫生死之途，此實非同單供養衣食者可比。但是，我已使得大愛道在聞法之中，得知三寶，皈依了三寶，受了五戒，明白了苦、集、滅、道的四聖諦理，已經證到了初果預流，她將必定解脫，所以我已報過大恩了。」

「是的，世尊。」阿難尊者雖然聽了佛陀一番開示之後，覺得佛陀拒絕女人出家是很有道理的；但他一想到大愛道尚在門外哭泣，尚在門外等待他的好消息時，他又不禁鼓足勇氣，向佛陀再三懇求了，他說：「根據佛陀的開示，過去諸佛，都有四眾弟子，故

願世尊也同過去諸佛一樣，准許女人出家；女人出家，受了比丘尼戒，既然也能同比丘一樣，最高可以證到阿羅漢果，故願世尊也給她們一個即身證得四果的機會。」

佛陀不是不許女人出家，更不是輕視女性，只是為了佛教的前途著想。現在，既經自己最愛護的侍者，為之再三懇求，也就只好答應了。但為挽救佛教的不致快速地衰微，不得已，便為出家的女性，特制了八條規定，稱為「八不可違法」，亦稱為「八敬法」。佛陀命阿難尊者轉告大愛道，如能遵守八條規定，她們便算比丘尼。佛陀不要女人親自到佛前剃度；佛陀為防外人的譏嫌，不使比丘度女人出家，佛陀也不親自度女人出家，而使大愛道等五百婦女，依八敬法而得度出家。比丘尼八敬法的內容是這樣的：

（一）百夏比丘尼，要禮初夏比丘足。

（二）不罵比丘。

（三）比丘尼不得舉比丘過，比丘得舉比丘尼過。

（四）比丘尼受具足，須在二部僧伽中受（先於十人尼僧伽中受戒，再求十人比丘僧伽為之作證）。

（五）比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧伽中懺除。

（六）每半月須求比丘教誡。

（七）不同比丘住一處安居，也不得遠離比丘住處太遠安居（為便於請求教誡故）。

（八）安居圓滿，應求比丘為比丘尼作「見、聞、疑」罪的三種自恣（根據所見所聞所疑的犯戒事實舉罪）。

阿難尊者很高興地，立即將此「八不可違法」轉知大愛道。大愛道聽完之後，在滿心歡喜，頂戴受持，依教奉行之下，仍提出了

一個要求，她說：「大悲世尊所制的八條規定之中，關於百夏比丘尼要禮初夏比丘足的要求，我有一些疑問：世尊不是常說平等平等的嗎？」

阿難尊者又將大愛道的意思去請示佛陀，佛陀說：「我這八條規定，是為維護佛法而制，也是為了愛護比丘尼而制，使比丘尼們依比丘為師而導，比丘尼才不致沒有保障，才不致沒有教育，才不致形成驕慢，而變成腐化，而腐蝕了佛的正法。」

從此，釋迦如來的佛教之中，有了比丘尼了，具足了四眾弟子了。

從此，凡是女人求佛剃度，佛陀便令大愛道為之接引；若有女人向佛的諸大比丘弟子求度出家，他們也介紹去給大愛道為之剃度。佛未允許男眾直接剃度女眾，佛陀以及佛陀時代的所有比丘，也沒有一個曾經剃度過女眾；比丘尼眾之中神通第一的蓮華色比丘尼，雖由目犍連尊者的教化而發心出家，但她出家的親教師，仍是大愛道。

不過，除了最初出家的五百位比丘尼外，以後的女性出家，均須在二部僧伽中以羯磨法受戒了。從此之後，大愛道比丘尼的責任更加重大了，她自己敬佛、奉法與禮僧，也要領導並教育著所有的女性出家人，都能敬佛、奉法與禮僧。佛陀以及比丘大德們，不會直接管理乃至過問尼眾的生活，比丘大德的教誡比丘尼，也僅每月兩次。所以比丘僧團的統理，是以佛陀為中心，比丘尼僧團的統理，原則上雖然也以佛陀為中心，實際上則以大愛道比丘尼為依準。她既為婦女們爭取了得以出家的機會，也為出家的尼眾樹立了最好的榜樣。她兢兢業業，唯恐由於婦女的出家，而損害了佛的正法，所以她出家之後，除了領導尼眾的僧團，也從不輕易放棄親近佛陀的機會，凡是近佛而住的時日，每天總要去禮敬一次佛陀的慈容。以往，她是淨飯王最最賢慧的王妃，她是太子最最慈祥的姨母；現在，她是佛陀座下最最受教的比丘尼弟子，她是尼眾僧團中最最理想的領袖。除了摩耶夫人，她是世間最最完美的女性，也是世間最最偉大的女性。

三

很快地，大愛道比丘尼，已經垂垂老矣，她自己已經達到了出家人的最高目的——證得了阿羅漢果，她已為尼眾的僧團，樹立了良好的基礎，她現在已是一百二十歲的老年人。她想她對自己的這一生，可以交代了。

有一天，佛陀又回祖國，住在迦毘羅衛城的多根樹園，大愛道比丘尼率領著跟她同時出家的五百位比丘尼——她們這時，個個都是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的阿羅漢了，她們的年齡，已跟大愛道差不多的老了，所以她們有著一個共同的念頭：她們對自己的這一人生，可以作一交代了。

她們進了多根樹園，禮了佛陀的雙足，聽了佛陀的一番開示之後，大愛道便向佛陀說明她的來意，並向佛陀請示：「世尊，我現在希望入涅槃了，不知是否可以？」一連說了三遍，佛陀都是默然聽受。說到第四遍時，佛陀才問：「妳是為了涅槃而來說這話的嗎？」

「是的，世尊！我是為了涅槃而來說這話的。」

「既是如此，我還有什麼話好說呢？諸行無常，悉皆如是。所謂：『積聚皆消散，崇高必墮落，合會終別離，有命咸歸死。』人命是有限的，要使此一血肉之軀的永生不死，那是不可能的，好在妳已在生死之中得到了解脫。妳要涅槃，我還有什麼話好說的呢？」

於是，與大愛道同時出家的五百位大比丘尼，也向佛陀請示，也得到了佛陀的印可。

這是她們此一充滿了光輝的人生的最後境界，所以對於佛陀的印可，對於即將入涅槃的一種喜悅是難以形容的。

因此，她們禮謝了佛陀，告別了佛陀，又到阿難尊者處，感恩謝禮，殷殷告辭，接著又到諸位上座長老比丘處所，一一禮謝，一一告辭。

但是，大愛道對於年輕一輩的女性出家人，總還有些放心不下，故於告辭了佛陀，及諸上座長老比丘之後，回到尼寺，又舉行七天的法會，為諸比丘尼、式叉摩尼、沙彌尼，演說妙法，再三囑咐。在這七天的法會之中，使得所有的聽眾，均霑無上的法益，證得殊勝的妙理。這是她與她的尼眾弟子們給的最後法緣，她的責任，也就到此為止了。

七天法會之後，大愛道還現了一次神通，她從來不現神通，即將涅槃之際，為使眾生生起信心，所以，大愛道現神通，其餘的五百位大比丘尼，也各各現其神通，各各以其殊勝的定力，隨念所至，當下隱身不見，即於東方，上昇虛空，現四威儀，空中行、空中坐、空中立、空中臥；又入火光定，即於身內，放種種光，青、黃、赤、白等等，一時出現；又於身上出火，身下出水；身下出火，身上出水。南西北方，亦皆如是，現其神通。

現了神通之後，遂入禪定，從初定至非想非非想處定，又從非想非非想處定，漸次向下而至初定，即於初定而入涅槃。

大愛道比丘尼的涅槃，乃是一件驚天動地的大事，當其涅槃之時，大地震動，光明朗照，虛空中諸天的感歎之聲，如鼓如雷。

因此，散居各處的諸大聖者、諸阿羅漢，都被震動了，都知道大愛道已經涅槃了。國王大臣，長者居士，也都知道了。

因此，大家都拿了上等的香木，前往大愛道的涅槃之處，恭敬焚燒，供養舍利。其中有阿若憍陳如、舍利弗、大目犍連、阿尼盧陀等的諸大長老比丘；又有波斯匿王、琉璃太子，及諸大臣並諸眷屬；還有給孤獨與仙授等的諸大長者，有毘舍佉母及其諸眷屬，以及近鄰諸國的國王大臣與國大夫人，全都來了。

最難得的，要算大愛道移靈送化的偉大行列了。

在前面，波斯匿王將種種寶衣嚴飾之具，盛裝五百乘輿，並持種種香花，以及寶幢、寶幡、寶蓋，及諸樂隊，羅列引導。

在左右，尊者阿難陀、尊者難陀、尊者阿尼盧陀、尊者羅睺羅，抬舉大愛道的靈輿，緩步而行。

大悲世尊，亦以右手扶持大愛道的靈輿，緩步而行。

其餘的諸大比丘，則各各分別抬著諸大比丘尼的靈輿，緩步隨從。

到達荼毘場所，那是一個非常平正，非常遼闊，非常空閒，非常清淨，而又非常莊嚴，非常寂靜的地方。世尊為使大眾，得睹大愛道與五百大比丘尼的最後遺容，並使大眾深生敬信，得大利益，便將蓋在大愛道及五百大比丘尼面上的寶衣，親手揭開，同時提醒在場的大眾：「你們看到了嗎？大愛道憍答彌以及這些五百大比丘尼，她們都是一百二十歲左右的人了，但她們的面相與體態，現時看來，豈不還像十六、七歲的少女那樣嗎？這是不可思議的事，但也不是沒有原因的事！我告訴你們，這是她們在過去世中所種的善根，她們曾在迦葉佛的時代，集體供養了佛的舍利塔，所以能在我法之中，集體出家、得道，並且有此不老的殊勝妙相。所以你們也該敬佛聞法，廣修供養。」

大愛道是釋迦如來教中的第一個比丘尼，她是為法最誠，吃苦最多的比丘尼；但她也是給佛教所作貢獻最多的一位比丘尼，更是接受了最大光榮的一位比丘尼。唯願今日的尼眾姊妹們好自為之。大愛道比丘尼，因為能夠絕對的敬佛奉法與禮敬大比丘僧，所以也能受到佛的加護，證到法的實益，得到比丘長老們的關切。今日的尼眾姊妹們，相信也會如此學習的，是嗎？

（此稿係根據律部編寫而成，內容絕不違背原部，文字則出於編製，故其雖係歷史故事，卻不必字字視為正史的考訂）

蓮華色尼

一

有一次，釋迦世尊在王舍城的竹林精舍，為大眾說了這樣的一則故事：

在過去，有一位很有地位，也很有財富的商人，娶了一位年輕貌美的妻子，過著美滿的生活，夫唱婦隨，恩愛非常。

但是，農夫不能不事耕作，做官的不能不辦公事，工人不能不去做工，身為一個貿易商的商人，自也不能永遠陪伴著他的妻子。

終於，商業的經營，迫使那個新婚的商人，離開了他的妻子。雖在臨行之時，再三地安慰妻子，說他此去，一定早去早歸，而且路程也不算太遠。然當出門之後，由於交通不便，竟像是隻斷了線的風箏，去了很久很久，連一絲消息也沒有帶回家來。

他的妻子，苦苦地守著、盼著、熬著深閨的寂寞，一日、兩日、一月、兩月、一年、兩年……都在枯燥煩悶的時日中度過了。

一個年輕的少婦，單獨地留在家裡，本是一件危險的事，何況這個少婦，乃是一個經不起寂寞的人，尤其當她回憶到新婚期間的夫婦生活，那種心靈及肉體的歡樂之時，她的生理機能，便會產生一種強烈的反應，好像是被推進了火坑，使得她往往血管暴脹，經脈收縮，難受得喘不過氣來！可是，她除了怨恨自己的命苦之外，並不曾做出不名譽的事來。

最糟糕的，就在她家的附近，便是個專以淫業為生的女人住著，在那裡來來往往，進進出出的，多半是些年少英俊的男人，那些嬉笑淫蕩的聲音，也不時由空氣中傳播過來，傳進了她的耳鼓，扣動著她那寂寞的芳心。

有一天，她正在家裡，待著納悶，卻來了一個年老的婦人，她們是早就認識了的。老婦人見她的表情，便知有著什麼心事，所以打開話匣子，希望安慰她幾句，她便問道：「妳有什麼事需要我幫助的嗎？」

「沒有什麼，謝謝妳！」那個少婦很想說出心中的感觸，但終礙於羞澀，沒有說出口來。

「我想妳一定有困難的，不必客氣，告訴我好了。」

「真的沒有什麼。」那少婦想了一想，終究想著了她所要說的話了：「不瞞妳說，我是一個苦命的女人，我真希望有一個什麼好方法，使我能夠有求必應，稱心滿意。」

「關於求願的事，我是聽說過很多了。」老婦人繼續說道：「因為我是佛教徒，現世無佛，但有一位獨覺聖者，經常行化人間，若能遇見了，給他飯食以及種種物品的恭敬供養，妳就可以求什麼得什麼了。」

很巧地，那位獨覺聖者，不多幾日，竟然讓那少婦見到了，並且如法地為那獨覺聖者修了種種供養。獨覺聖者是重於身教的，故在受供之後，並不說法，乃以種種神通的變化，使得施主發起敬心，深種善根。當他現了神通之後，又問那少婦道：「妳要求取什麼嗎？」

那個少婦立即五體投地，伏地哀求，她以為她是因為相貌不美而被丈夫遺棄了，所以她的願望是：「以此供養獨覺聖者的福力，願於來世，得一端正莊嚴之身，像青蓮華一樣地色香具足。嬌豔動人，隨念所求，男子不缺；乃至也像獨覺聖者一樣地得大神通，並

能遭遇大善知識，大師佛陀，親自承事供養。」當她求願完畢，抬頭看時，那位獨覺聖者，已經去得不見踪影了。

因她的所求，是在來世，所以由於她的業報所致，她的那位商人丈夫，始終沒有回來。於是，她雖堅守著貞操，沒有改嫁，她的心理卻趨於反常了。因她自己得不到美滿的夫婦生活，她就專門為他人做媒，乃至使得他人不分父女、母子、兄妹、姊弟等，亦能達成通姦的目的。

釋迦世尊說到這裡，便明白地告訴大眾說：「這就是過去生中的蓮華色比丘尼，她的所願所求，所作所為，都在今生感到了應得的果報。」

二

在釋迦世尊的時代，有個叫作得叉尸羅城的城內，有一個很有名望的長者（紳士），結婚不到一年，他的太太便為他生了一個女孩子。這個女孩，與眾不同，她的身相是一般女孩所沒有的：一生下來，就可看到她的皮膚細膩滑嫩得像新開的蓮花花瓣，她的膚色，透明澄澈得像一層薄膜蓋在她那粉嫩紅潤的身上，初看上去，真像是一朵剛從天池中出水盛開的優鉢羅華；她的身體，在冰清玉潔之中，還射出一種金黃色的光彩；她的眼睛是紺青色的；最難得的，從她生下之後，即能於身上自然散發出一種奇異的香氣，芬芳馥郁，如同蓮花。

這種奇蹟，雖在當時印度，也是很少見聞的。因此，在不多幾天之中，由傳聞而來訪見的，就有很多人了。特別是她家的親戚朋友，也都因為她的身相的奇蹟，而分享到一分殊勝的榮耀。

在印度的當時，凡是新生的孩子，過了三七二十一天，必須大邀親友鄰里，集會慶祝，那便是很隆重的命名典禮。很自然的，因這女孩的身相，金黃的光彩如蓮華蕊，紺青的眼睛如蓮華葉，白淨

透紅的皮膚如蓮華瓣，散發的香氣如蓮華味。於是她的芳名就被大家決定，叫作「蓮華色」了。

漸漸地，蓮華色慢慢長大了。印度的女人，發育得很早，十歲左右的女孩子，已是長得非常成熟了。蓮華色的美名，既已四播，前來求婚的，當然很多，終於她在各種因緣的安排下，嫁給了本城另外一位長者的兒子。這是一樁門當戶對的親事。

不久，蓮華色的父親，因病去世了，留下她的母親一人，在家裡寂寞地守寡。適巧，蓮華色出嫁以來，已經懷了孕，並且快要生產了；印度的風俗，女子生產，都要回到娘家去臨盆。於是她與她的丈夫，便回到了她的娘家，陪伴著新寡而尚年輕的母親，等待著嬰兒的出世。

不久，蓮華色生產了，那是一個女孩，相貌也有點像蓮華色，所以很高興。

然而，不幸的醜事，竟被蓮華色在偶然的機會中撞見了。她看見她的丈夫正與她的寡婦母親，親親熱熱地睡在一起。顯然地，那已不像是岳母女婿的關係了，她的母親已經分享了她的丈夫，她的丈夫也已佔有了她的母親。

此時，蓮華色的內心，是恨、是怒、是怨、是愁、是感恩、是痛苦，百感交集。她敬愛她的母親，也敬愛她的丈夫，但是，她所愛的人，竟背著她做了使她無法忍受的醜事。以她的心意，真想闖進母親的房去，將那無恥的男女，雙雙捉住；然而，她能瞭解她母親的寡居生活，對於年輕喪夫的母親，她是非常同情；也能瞭解她丈夫的需要，當她在產前產後的一段時日之中，使她未能履行妻子的義務。所以，她的母親與丈夫的相誘成姦，她既感到極度的厭惡，但也覺得那是值得同情的一對，因此，她作了自我犧牲的決定，為了成全她的母親，她只有棄家出走了。

不過她仍希望她的丈夫，能夠明白她要出走的動機。等她的丈夫走出她母親的房間之後，她便忿怒地抱起剛生不久的女嬰，扔給

她的丈夫，並且教訓他說：「你這個畜生不如的無賴漢，既然無長無少，如今，你的女兒在這裡，也拿去發洩你的獸慾吧！」

做了錯事的人，總是心慌意亂的，她的丈夫在慌張失措之際，並未接住那個女嬰，致使女嬰的後腦部，撞在一橛木塊上，破了皮，流了血。母愛的天性，雖使她將這情景深深地留在記憶中，當時那忿怒的情緒，卻不得不使她毅然不顧地奔出了家門。

現在的蓮華色，已是一個無家可歸的苦命女人了，離了母親的家，自也不願再去丈夫的家。她想：她既決心出走，就該走得遠些，離開她的家鄉得叉尸羅城，到遠方去另謀生路。

事實上，她終究是一個女人，一個從未單獨出過遠門的女人，當時的印度，交通很不便利，從一城到一城，往往要步行好幾天，乃至好幾十天，路上行人很少，可資歇腳宿夜的村落則更少，商人來往，都得結伴而行，否則遇上了翦徑的盜匪，那是不堪設想的；何況蓮華色又是一個單身的少婦。因此，當她向城外走了一程，便在水邊的一棵大樹下面坐了下來，不敢再向前行了。她坐下之後，回憶著剛才所見醜惡的一幕，再想著這未來茫茫的前途，不禁悲從中來，放聲哭泣起來。在哭泣之際，偶自見到她那投在水中的倒影，一個滿面淚痕，愁眉緊鎖的美婦人，很像一朵盛開的蓮華，卻又像是遭受了暴風雨摧殘的蓮華。紅顏薄命，活著無味，所以她在考慮是否應該跳下水去，來結束她的生命。

正在這時，她的救星到了，一隊商人剛好經過那裡，商隊的主人，連忙走近前去，很關心而又很同情地問她：「妳這位姊妹，有什麼困難的事嗎？」

「沒有，只是我不想活了。」

「為什麼呢？我能幫助妳嗎？」

「不為什麼，你不能幫助我的。」

「妳沒有家嗎？」

「有的，但我不要那個家了。」

「妳有父母及丈夫嗎？」

「有的，但是父親死了，母親卻把我的丈夫佔有了。」

「原來如此。」那位商隊的主人，見她相貌很美，愛憐之念，油然而生，所以他說：「我現在要回到波羅捺城去，我家就在那裡，當我太太去世以後，家裡人手很少，如果妳願意的話，先到我家住住再說。」

於是，蓮華色到了波羅捺城的這位商主長者家裡，並由客人而變成了正式的女主人，使她有了第二次的歸宿。

商人的生活，總是居家的時間少，外出的日子多，蓮華色的商人丈夫，在家過了幾年之後，又辦了很多的貨物，要去得叉尸羅城販賣了。蓮華色對她家鄉的風氣，非常熟悉，那裡什麼都好，就是女人的貞操觀念太差，故對她丈夫再去她的家鄉經商，感到很不放心，所以再三勸她丈夫，提高警覺，保證自已，不要上了那些邪惡女人的當。她的丈夫，自是滿口答應，並且向她發誓：除了她這樣的女人，再也不會愛上其他的女人了。

其實，男人的嘴，在女人面前多半是不可靠的，為了博取女人的歡心，希望女人奉獻出她們的愛情，男人可以把好話說盡，可以表示將自己的尊嚴，降到最低的限度，乃至願做女人的牛馬走狗。並且信誓重重，只愛當前的一個女人，這個女人便是天女下凡，其他的女人都是黃面糟糠。但他們到了另一個環境，遇到了另一個可愛的女人，他們又會以同樣的態度去博取那個女人的歡心與信心了。

蓮華色的丈夫，到了得叉尸羅城，由於商業的需要，一住就是好多年。商人們在冒險性的經營中賺了錢，往往又在刺激性的生活下求樂趣；刺激性的生活，往往又不外是醇酒美人與賭博。蓮華色的丈夫，為了真心表示深愛蓮華色的美貌與賢淑，為了守持他對蓮

華色的保證與信諾，故在最初的時日中，他確實是規矩的，但在許多朋友慫恿之下，終於半開玩笑似地說出了他的條件，他說：「我只愛蓮華色那樣的女人，我也曾向蓮華色表明過這樣的態度，如果能有女人像蓮華色那樣的，我才喜歡她。」

這也是非常巧的，那天正好是得叉尸羅城的少女節，全城所有的少女，個個打扮得花枝招展似地，在一處聚會遊戲，蓮華色的丈夫及一些商人朋友，也都前去看熱鬧、看女人，看少女們慶祝自己的節日。但被他們發現了一個少女，幾乎長得與蓮華色完全一樣，那些商人朋友，竟在短短的時間之內，探聽到那個少女的姓名、年齡、籍貫，並且求得了她父親的同意，付了所需的索價，辦妥了一切婚嫁的手續，蓮華色的丈夫便在半推半就的心境下，與那個少女共同生活在一起了。

不久，蓮華色的丈夫，帶著新婚的第二個太太，回到了波羅捺城，但他不敢把她帶回自己的家，恐怕蓮華色生氣，只好另闢新居，金屋藏嬌，並將他所有財物的一半，分置新居之內，另一半則拿回原來的老家。蓮華色問起他經商的情形，他卻推說：「這次倒楣，在回程中遇到了土匪，搶去了一半的貨物。」

「那沒有關係。」蓮華色還安慰他說：「只要你能平安地回來了就好。」

「不過我一定要報告官府，我要追尋那些土匪，我要追還那一半被劫的貨物。」聽她丈夫的語氣，好像真的遭遇了土匪。

從此以後，蓮華色的丈夫，往往一出門就是好幾天，即使回家，白天到家，夜晚又走了，蓮華色問他時，他總是說正忙著追尋土匪的行踪。蓮華色雖然心中懷疑，但她是個賢淑的妻子，從未向她丈夫提到她所懷疑的事。可是有一天，有一個客人來訪她的丈夫，她回說，她的丈夫去尋土匪了。那個客人深受她這一番愚誠的感動，便以同情的口吻告訴她說：「事到如今，妳仍被妳先生矇在鼓裡。我不想為你們的家庭帶來不和的氣氛，但我覺得妳的先生也太對不起妳了；再說，老是這樣騙妳，也不是終究的辦法。我現在

告訴妳吧！妳的先生並無土匪可以追尋的，他實在是去追尋他那新婚妻子的愛情了。」

過了幾天，她的丈夫回來了，並且捏造了一些追尋土匪的事故，向蓮華色訴說，似乎還要他的妻子安慰他幾句才好。但是，蓮華色卻以開門見山而又寬宏大量的態度向他說道：「你的辛苦我是知道的，但你既然有了新人，為什麼不帶回家來呢？一個人負責兩個家庭的開支，實在是很吃力的事。」

她的丈夫本還想推說沒有這樁事的，但他想起了蓮華色的賢淑，又看出她的態度是如此的懇切，所以只好承認了，並以悔罪的口吻，請蓮華色原諒，他說：「我唯恐大小兩個太太在一起，容易發生摩擦，所以始終欺騙著妳。」

「不會的，我相信我能容忍得下的。如果她的年紀與我不相上下，我就把她當作姊妹看待；要是比我小了十來歲，我就把她當作自己的女兒照顧。我們夫妻相處十來年了，難道你還以為我是一個小器的妒婦嗎？請放心，我不是那樣的女人。」

於是，這個家庭的一男兩女，共同住在一起，蓮華色真是以母親的情懷，照顧著丈夫的小太太，那個小女人，因為長得很像蓮華色，她們兩人在一起，的確像是一對母女，那個小女人，也把蓮華色當作自己的母親那樣敬愛著，並在閒談之中透露，她是一個從小失去母愛的女孩子。蓮華色聽了，非常想念她那從小離開了她的女兒。甚至懷疑到這個小女人，就是她那親生女兒，但又不便進一步的問她家鄉的情形及家庭的狀況。為免引起思鄉的愁苦，對於一個離鄉背井的人，是不該問到這些的。

但在有一天的早晨，蓮華色為那小女人梳理頭髮的時候，發現她的後腦部位，有著一塊顯明的疤痕，這使蓮華色幾乎驚叫起來，因為在她的記憶中，這塊疤痕便是她自己離開第一任丈夫時，將她出世不久的女兒扔在木塊上所留下的誌號呀！但她恐怕驚動了她的丈夫以及這個小女人，所以沒有驚叫。然而再也不能不問這個小女

人的身世了，她以關切的口氣問道：「妳頭上傷痕這麼大，在受傷的時候，想是很痛的。」

「是的，但在那時還幼小的很，所以也不知道痛與不痛。」那個小女人又接著說：「據父親告訴我，那是我的母親因事與父親吵架，在盛怒之下，將我扔在一塊木頭上撞破的。我的母親，從此一氣出走，再也沒有回家。我真命苦，從小就沒有見過母親。現在我卻常常這麼想：妳對我這麼愛護，如果妳是我的母親，該是多好！」

蓮華色聽到這裡，真想抱起這個小女人來痛哭一場了。很明顯地，這就是她自己的女兒呀！但她仍不放心，故又問了那個小女人許多問題，問她住在得叉尸羅城的那條街上，門牌多少，面向何方，她的父親叫什麼名字？這一問，完全明白了，也完全證實了，但也使她悲痛得更加難過了。

蓮華色的心情非常激動，但她不再發怒，她站在那裡想了很久，才使她想通了：「啊！我是一個苦命的女人，這是一個混亂的世間。十年前，母親分佔了我的丈夫；十年後，女兒嫁給了我的第二個丈夫，我與女兒做了同一個男人的妻子，我既已將第一個丈夫讓給了母親，何又不能再將第二個丈夫讓給女兒呢？為了女兒的幸福，我應犧牲到底。」

因此，她將滿腹的辛酸與痛苦，深深地埋藏在心中，裝著若無其事的樣子，下定決心，悄悄地離開，風塵僕僕地隨著一隊商人，從波羅捺城到了廣嚴城。

這時的蓮華色，已是二十多歲的女人了，經過了兩次的大變故，她對世事既感到心灰意冷，又覺得無可奈何。她是一個苦命的女人，但也同情所有的女人，她覺得這個世界的女人都是可憐的，男人卻是醜惡的，男人對於女人的佔有慾，多半是貪得無厭的。為了對付男人，為了向男人報復，到了廣嚴城之後，雖有好多男人向她求婚，卻都被她拒絕了。她要以玩世不恭的姿態來愚弄男人了。於是，在不久之後，她雖不曾成為掛牌的妓女，實際上卻已成了廣

嚴城中第一個眾所聞名的妓女。她的美姿、她的媚態、她的淫蕩、她的惑力，幾乎已使全城的男子顛倒發狂了，凡是有地位有財勢的男人，無不慕其豔名而來，致使那些掛牌而有組織的妓女們，生意大受影響。因此，引起了妓女們的公憤，大家聚集起來，鶯鶯燕燕地集合了一大群，一齊來到蓮華色的家裡，吱吱喳喳，七嘴八舌，有的主張搗她的家，有的主張毀她的容，有的主張要她的命、分她的肉。但都只是嘴上喧嚷，並未採取行動，最後還是一個領頭的妓女說了話：「妳究竟憑藉什麼妖術，能夠在此誘惑了那許多的男人？妳既吃著這一門飯，為何又不加入我們的組織？妳偷了我們的行業，搶了我們的生意，現在我們要妳表明一下態度，看妳有些什麼本領？」

蓮華色的回答很簡單，她說：「我沒有什麼妖術，只是能使被我見到的任何男人，都來向我追求而已；我無意靠做妓女謀生，我也從未做過妓女，所以不知道妓女這樣的賤業，也要加入什麼組織。」

大群的妓女議論了一番之後，仍由那個帶頭的發言道：「那麼我們要試妳一試：本城有一個賣香的少年男子，常修不淨觀，任何美女在他看來，都是一堆腐屍臭肉，任何女人去接近他，都不能打動他那堅定的心，甚至連看都不看一眼。如妳能將此人誘惑成功，我們就佩服妳，公認妳是我們的領袖，不但免除妳對我們組織中的一切義務，同時還可得到各位姊妹一致擁戴與服從。否則的話，就要照章處罰妳六十個金錢。」

蓮華色問道：「那是一個正常的男人嗎？」

「當然是的。」

「如果是正常的男人，我便有辦法使他喜歡女人。」

於是，蓮華色便運用她的頭腦，利用方法去接近那個賣香的少年。首先假裝出種種敬愛丈夫的行為，當時印度若為人以香料塗身，便表示敬愛之意，故命婢女天天去買塗身的香料，過幾天又天

天去買種種名貴的藥物；先說是她女主人教她買了為她男主人塗身，後又說是她女主人教她買了給男主人治病的。那個賣香的少年，聽得日子長了，心裡很受感動，認為那家的女主人，一定是個非常賢淑貞潔的婦人，否則那能有此好心，盡心盡意地看顧她的丈夫呢？他又想：女人都是可怕的毒蛇，但像娶了這樣的女人，豈不又是幸福的呢？

又過了幾天，蓮華色命她的婢女在買藥時，向那賣香少年說她男主人的病況，已在嚴重危險之際了。過了一天，蓮華色竟然穿起了一身喪服，由婢女扶著，痛哭哀號地打那賣香少年的店門前經過，並且一邊哭泣一邊哀訴著她對亡夫的懷念與恩情。那個賣香少年，因為早就對她有了好感，此時又見到這樣一幕生離死別的情景，使他非常同情，並想：這真是一對薄命的夫婦——如此年輕貞潔而美麗的女人，竟然死了丈夫；既有如此一位妻子，竟然不能享有長壽而離開了人間。其實，他是僅對蓮華色的戀慕與同情而已，但他尚未自覺自省。

再過兩天，蓮華色的婢女，又到賣香少年的店裡買藥了，說是她的女主人因為喪夫，哀痛過深而病倒了。

「曾請醫生看了嗎？」賣香少年顯然是很關心蓮華色的病了。

「女主人病了，我們又是新近搬來這裡住下，所以也不知道究竟去請那一位醫生才好！」那婢女又很巧妙地把話題一轉：「你們賣香的都兼帶賣藥，又聽說賣藥的人也必懂得醫術醫理，這話是真的嗎？」

「是的，不過對醫道方面雖曾研究，但怕不是一個最好的醫生。」

「那就太好了，現在就請你陪我走一趟，可以嗎？求求你。」

賣香少年雖還存有一分戒心，他是從來不為女人看病的；現在他想，為救一個愛夫而又貞潔的婦人，他是應該破例了。同時，他

雖知道自己的道力，尚未達到離欲的程度，此去為婦人治病，實在不宜，唯又自我解釋著說：「那是一個貞潔的婦人，她不會破壞到我的。」

於是，那賣香少年到了蓮華色的家裡，進了蓮華色的臥室，蓮華色懶洋洋慵倦倦地睡在床上，好像是病著，也像是沒有病。她見到賣香少年進去，只是微微張眼一看，又把眼簾合攏了。直至婢女稟告她醫生來了，她才伸出一隻手臂來，意思是讓醫生把脈，眼睛仍舊閉著。

賣香少年，從未進過女人的香閨，尤其像蓮華色這樣的香閨，一切擺設與氣氛，在在都充滿著女性的魔力。當他一見到蓮華色的一條玉臂，細膩圓潤，潔白粉嫩，他幾乎覺得他是置身於天堂，見到了天女，但他尚未忘記他是一個以修不淨觀聞名的人，不應有此遐思妄想。

但是，佛經中稱接觸女人謂之「觸毒」，當他一觸到蓮華色的皚腕之時，他的心就不由自主地跳動起來了，他的血液，也在起著急劇的變化了，甚至連病人脈息的正確位置也找不到了。這時，他又嗅到了一股奇異的香氣，像是蓮華香，但又不像真正的蓮華香，再用鼻息探尋香氣的來源，正是發自蓮華色的身上，因此，不自禁地將眼光集中在蓮華色的臉上，貪婪地看著、看著，正看之間，蓮華色卻收回了手臂，啟開了眼睛，現出了千嬌百媚的淫態。終於，那賣香少年的不淨觀，在蓮華色的引誘之下，完全破產了！

自此，賣香少年，成了蓮華色香閨中的常客，蓮華色的名氣，也就因此而更大了。

不久，蓮華色懷孕生產了一個男嬰，但她以一妓女之身，撫育兒女，殊為不便，也易遭受男人的嫌惡而致影響到她的聲名，所以命婢女在夜裡抱到街上丟棄，婢女將嬰兒放在東城城門的附近，被東城看守城門的人抱去了。

過些時日，蓮華色又生產了一個女兒，以同樣的方法，丟棄在西城城門的附近，被西城看守城門的人抱去了。

東西兩個城門的看守，感情一向很好，現在各有一個孩子，一個是男孩子，一個是女孩子，他們為表親密，所以主張兩家聯姻，等孩子們長成之後，決定將西城門的女孩子，嫁給東城門的男孩子為妻。

至於蓮華色，已是三、四十歲的人了，但她容貌依舊，故仍操著「神女」的生涯。時間很快，東城的男孩已經成人了。在印度，男人們狎妓而淫的風俗是很通常的。有一次，許多少年朋友，邀了東門那個少年，以六十個金錢，請蓮華色跟大家同聚歡樂一宵。那個東門的少年，從小就很拘謹害羞，怕見女人，所以他不願參加這樣的集會，但是大家決議通過，如果誰不參加，就罰誰來獨自付給蓮華色六十個金錢。那個東門的少年，不得已，只好勉強地參加了。想不到，他的那些少年朋友正因為他的拘謹害羞，藉機作弄他一番，那天夜裡，便將蓮華色送交他一人照顧了。蓮華色對此老實而又害羞的少年，很有好感，那個少年也覺得蓮華色的確是個可愛的女人，因而又把蓮華色帶到自己的家裡同住。可是，廣嚴城的輿論，也因此譁然，大家以為一個城門的守將之子，把妓女帶住家中，是一件傷風敗俗不能原諒的醜事。終於在輿論的壓力之下，那個少年只好將蓮華色娶為正式妻子；同時，蓮華色在風塵中混了十多年，也很希望有個歸宿了。但在西城門的那個女孩也長成了，東門少年為了實踐最初的婚約，又把她娶了回家，成為第二個妻子。

事實上，這是一樁亂倫到了極頂的婚姻關係，奈何當事的人，誰也不知道，所以蓮華色還為這個少年生了一個男孩。

三

終於，蓮華色的善根善緣快要成熟了。

有一天，西門的女人正抱著蓮華色與東門少年所生的男孩，在門口逗著玩。佛的大弟子——神通第一的目犍連尊者，來到了她們的家裡，這是一個難得的機會，那個西門的女人早就是個佛教徒，她想今天可以聽到目犍連尊者的妙法了。然而目犍連尊者並未說佛法，一開口便向她說：「妳可知道嗎？我今天要向妳說破一樁亂倫到了極頂的婚姻故事。」

「我很願意聽的，請聖者就說罷！」

「這個故事不在別處，就在廣嚴城中，你們的府上。」

「當真的嗎？」

「我豈還會妄語？告訴妳：妳丈夫的大夫人，是妳的生母；妳的丈夫，是妳同胞的兄長，因此，妳們之間絕不可相互嫉妒了。」目犍連尊者，接著又把其中的來龍去脈，原原本本地向她說一遍，便自走了。

過後，又有一個專以看相算命為業的婆羅門，經過這裡，他見西門的女人抱著一個白胖胖的男孩，便走近去找生意做，希望能給這個男孩看一看相。他首先以頌句問道：

「妳這花容月貌美人，
對於三寶深信虔敬。
所抱的男孩多端正，
請問是妳的什麼親？」

那個西門的女人聽到婆羅門如此一問，不禁感慨萬千，所以也用頌句回答道：

「好心的婆羅門請聽：
這是我的同胞之弟，
也是我的胞兄所生，
我的丈夫是他哥哥，
但我也是此兒母親，

他的生父是我繼父，
繼父做了我的丈夫，
聖者慈悲告訴了我。」

那個看相的婆羅門，聽了覺得很好笑，但他不再發問，也不打算看相了，卻是放聲大笑著走了。

這時，蓮華色在室內聽了這樣奇怪的頌句問答，便問剛從門口進來的一個婢女，那是怎麼一回事？那個婢女，也是不知所以，只得照她所見所聞的，向蓮華色重述了一遍。

蓮華色已是個飽經憂患滄桑的中年婦人了，她並不是真正的蕩婦，也只是出自一時的激情與忿怒，才走上了玩世不恭的道路。想不到她的命運是這樣的惡劣。當她正好有了最後的歸宿，這個歸宿的關係，竟又是如此的不幸。過去，她曾與自己的母親共侍一個丈夫，又曾以自己的丈夫讓給了自己的女兒。現在，更加複雜了：自己做了兒子的妻子，讓她的兒子娶了生身的母親，又娶了同胞的妹妹；她為她的兒子生了兒子，既是她自己的兒子，又是她自己的孫子；既是她兒子的弟弟，又是她丈夫的兒子。當她悲痛的想到這裡時，忽覺眼前一黑，身體一晃，昏倒在地上了！但她並不知道，這是她的宿世業力使她自作自受；她也沒有想到，為了報復男人而以妓女的身分來愚弄男人，最後竟是自食其果，愚弄了男人，也更愚弄了自己，使她在痛苦罪惡的人生大海中，越向前走，越發深陷，幾至於快要滅頂了！

蓮華色雖因受到重大的刺激，而以最最無恥的姿態出現為淫蕩的妓女，但她的本性，卻是一個最最知恥的女人。因此，她又偷偷地離開了廣嚴城，到了王舍城，這是佛陀經常教化的兩大城市之一。她到了王舍城，真不知道何去何從，嫁人吧！她嫁了三次，卻是失敗而且煩惱了三次，若不嫁吧！以她一個女人之身，又能做些什麼？終於，她在生活的壓迫下，再操了賤業。幸好她雖已是中年的婦人，她的容貌，並未隨著時光的消逝而褪色。所以她在王舍城住下不久，她的聲名之大，身價之高，竟然超過了在廣嚴城的時代，她被召喚伴樂的代價，每次已貴到五百金錢的程度了，除了公

子哥兒、達官貴人、富商巨賈，很少有人敢向她問津的。有一個貧窮的少年，想要親近她，卻被她拒絕了，並且告訴他，當他有了五百金錢時，再來找她。但她不論團體或個人，只要付足了五百金錢，她便伴樂一宵。因此，有一天，王舍城有五百個男人，共集了五百金錢，召來了蓮華色，聚集在一座大花園裡，遊戲作樂。

這時，目犍連尊者，知道蓮華色的業報已盡了，已是接受攝化的時機了，所以也到了這座大花園裡，距離五百男人及蓮華色不遠的一棵大樹下，來回地經行著。這被一個喜歡惡作劇的少年發現了，便以玩笑的口吻對蓮華色說道：「妳看到了嗎？在那邊樹下經行的一個佛教出家人，他是佛陀的大弟子，並以神通第一聞名，他便是目犍連尊者，他的戒行清淨，已是證得了四果聖位的離欲阿羅漢，在他來說，一切的貪欲污泥，都不能染污到他了。蓮華色，美麗的女人，妳的魔力，已經傾動了王舍城中所有的男人，妳是否也能使得聖者目犍連，對妳生起愛染之心呢？」

蓮華色向目犍連尊者的經行處看了一眼，便不假思索地回答道：「這有什麼困難呢？只要是男人，男人無不喜愛女人。我在廣嚴城中，曾使一個已經修成了不淨觀的賣香少年，在我的身上生起了染污的愛情，何況這個出家人，我就沒有辦法嗎？」

於是，蓮華色輕移身體，走近目犍連尊者，並以慣用的媚態，一步近一步地向尊者的身體逼近過去。她的經驗告訴她，凡是被她的嬌軀接觸到的男人，沒有不受她的誘力所動的，只要使得男人的心一動，怎麼堅固的道心道念，也必被她連根拔起。所以她想，她要誘惑男人，從來不會失敗。所以她對目犍連尊者的誘惑，也有著相當的自信。

但是，當她尚未逼著目犍連尊者的身體，尊者竟然飛騰而起，懸身半空，並以頌句對她說道：

「妳以可厭的骨鎖之身，全身纏繞血脈與神經，
本由父精母血所構成，依他活命想把我侮輕。
臭皮囊裝滿著不清淨，日夜間排出了又裝進，

九孔之瘡永流著污穢，污穢之氣縱橫於週身。
世人若悟此身之根本，如我識透妳身之不淨，
應當遠離貪著並拋棄，譬如夏日之廁不可近。
無智慧所以冥頑不靈，常愚癡所以覆蓋無明，
妳已被愛樂迷住了心，似老象陷泥越陷越深！」

蓮華色從未見過這樣偉大的聖者，能有如此偉大的神通；她也從未聽過這樣崇高的佛法，能有如此崇高的智慧。這對於她，都是新鮮的，也是稀有的，同時，凡夫見到神通，無有不起恭敬之心的；聽到聖者的開示，無有不生信仰之心的。因此，蓮華色對她自己觀察審視，已經知道此一血肉之軀，的確是由許多不清淨的東西，假合構成的。因此，蓮華色便仰望著空中的尊者，遙遙地向尊者投地禮拜，並且也以頌句說道：

「我知可厭的骨鎖之身，全身纏繞血脈與神經，
本由父精母血所構成，依他活命予聖者侮輕。
我的身裝滿著不清淨，日夜間排出了又裝進，
九孔之瘡永流著污穢，污穢之氣縱橫於週身。
世人若悟此身之根本，如大聖者識透之不淨，
應當遠離貪著並拋棄，譬如夏日之廁不可近。
無智慧所以冥頑不靈，常愚癡所以覆蓋無明，
我確被愛樂迷住了心，似老象陷泥越陷越深。
但願聖者身從空中下，為我演說甚深微妙法，
引我於此勝教求出家，發願常修離欲清淨行。」

這時，目犍連尊者，已知蓮華色的善根完全成熟了，為了悲憫她的懇切祈求，所以從空中忽然而下，並為蓮華色又說了一些佛法。人在信心成就之後，一聽佛法，便會見道，證得初果。蓮華色證了初果之後，立即頂禮目犍連尊者的雙足，並且哀切懇求，准許度她出家。同時，也將五百金錢，立即退還了買她享樂的五百個男子，說明她已信佛學佛，即將出家，請他們原諒，並向他們謝罪。

這是非常感人的場面，那五百個男子，不唯不予留難，反而因此而全部接受了目犍連尊者的感化，一邊恭喜蓮華色的捨邪歸正，

一邊也集體前來頂禮目犍連尊者的雙足。

佛制，比丘是不能為女人做剃度師的，目犍連尊者雖然答允蓮華色可在佛教中出家為比丘尼，但他只是答應為她介紹出家，並不就是自己為她剃度。

於是，目犍連尊者先將蓮華色引見了那時正在王舍城竹林精舍的釋迦世尊。

雖然佛陀早已知道了蓮華色的身世，以及她往昔生中的事蹟，但是，目犍連尊者為使佛陀座下的大眾都能知道，所以將蓮華色的種種經過，向佛陀報告了一遍。佛陀聽了很歡喜，當時就寫了一封信，交給蓮華色，教她拿著佛陀的信去見舍羅伐城的大愛道比丘尼，教她就在那裡出家。

這時候王舍城的頻婆娑羅王，正好也在佛陀座前聽法，他聽了有關蓮華色的經過，心中也很受感動。現在，要蓮華色單獨由南方的王舍城往北方的舍羅伐城向大愛道求度出家，以蓮華色的豔名，以及她的美貌，在路上是件危險的事，為了她的安全，頻婆娑羅王也立即派了武裝的軍隊，將蓮華色護送到了舍羅伐城去。這是蓮華色信佛之後的一大殊榮。

四

蓮華色，這歷盡滄桑的一個美人，也是宿根深厚的一個女人，當她出家之後，一切的生活行為，一切的修持方法，她好像是不用學習就已懂了的；但她卻是一個最勤奮最精進的比丘尼，她對僧團中、佛法內，一切的一切，都能以最認真、最虔敬、最懇切的態度，去學、去行。在俗之際，她是個浪漫風流的風塵女人，出家之後，卻是個持律謹嚴的頭陀行者。故在不久之後，她便證了小乘聖者的最高境界——阿羅漢果。並且由於她的宿願所致，當她證到阿羅漢果之後，她在聖比丘尼之中，佛陀許為神通第一。尼眾僧團中

如果有了外侮的事件，也往往就由蓮華色聖比丘尼以神通的力量來解決應付。比如有一位妙賢聖比丘尼，雖證四果，但無神通，致被阿闍世王的臣屬幽禁改裝而獻與阿闍世王，伴同睡了一夜，受了玷污，第二天一早，便由蓮華色聖比丘尼，以神通力飛臨王宮上空，教授妙賢聖比丘尼修發了神通，一同飛返尼寺僧團。

對她自身來說，神通也是有用的。當她身為王舍城的妓女之時，她曾告知一個貧窮的少年，等到有了五百金錢時，再來找她。後來，她雖出了家，那個少年為求一親她的芳澤，終以苦力賺到了五百金錢，念念不忘地要找蓮華色，從王舍城打聽，明知她已出了家，仍然追踪到了舍羅伐城。很巧的，蓮華色在野外用功，被他見到了，見她的容顏光華，比往日更加好看了。他拿出了金錢，要求蓮華色履行昔日的諾言，蓮華色此時已是四果的離欲羅漢，為了戒律，為了聖果，她是不受五欲也不能再受五欲了。但那少年，依舊死纏不放，蓮華色無可奈何，只好問他愛什麼？回說愛她的身體細滑而芳香。蓮華色便虛與委蛇，說要先解小便，便進了廁所，塗了一身的大便。這樣一來，總算暫時嚇退了那個少年。過些時又給那個少年遇到，她問他愛她什麼，回說愛她美麗的雙眼，她便以神通，隨手取出了鮮血淋漓的眼珠送他，那個少年卻以為她是以魔術欺騙他，所以打了她一頓。第三次，蓮華色乞食歸來，忘了將房門關好，一個婆羅門的少年，便偷偷地跟踪而至，進了她的房間，首先伏在床下，等到蓮華色睡熟了，他便上了她的床，污了她聖潔的身體！待她醒時，始知不對，即以神通，飛昇空中，嚇得那個少年，立即昏了過去，不久就死了，並以此罪而生墮地獄！佛制，尼眾不住阿蘭若處，不得不關上房門睡眠，與這是有關係的。

又有一次的夜裡，蓮華色聖比丘尼，單獨在林間入定，被一群盜賊發現了，盜賊們見到如此一位出家女人，在月光的照耀下，聖潔如霜雪，圓滿如皓月，寂定如須彌。一個女人，在深夜的林間，獨自入定，必然有其無畏的精神，所以覺得是件稀有難得的事。因此感動了那群盜賊的首領，將一匹貴重的衣料，裹了一塊美味的食物，掛在離她不遠的樹枝上，並且祝願道：「這位出家的女聖者，一定會知道我對她所表示的這一點敬意。」第二天清早，當她出定

之時，見到樹枝上的東西，果然以神通明白了那是布施給她的所有物。但她是個非常恭敬比丘的人，當她得到美味的食物之後，便親自送去耆闍崛山精舍，供養上座比丘。這次，她又發現一個比丘，披著一件補衲骯髒得無以復加的破舊伽梨，她的慈憫之心，不禁油然而興，隨即上前作禮問訊，並問：「大德比丘，為什麼要披著這樣一件破舊不堪的僧伽梨呢？」

「噢！大姊，為了盡此大衣的形壽披著，所以破舊如此，仍不捨得拋棄它呀！」這是一個惜物惜福的頭陀比丘。

蓮華色聖比丘尼，正好是披著那件由貴重衣料所做的僧伽梨，所以毫不顧惜地對那比丘說：「大德，我將我的僧伽梨與大德交換，大德願意接受嗎？」

「當然願意。」隨即便將那件破舊不堪的僧伽梨，脫下來與蓮華色聖比丘尼交換了。

過了一些時日，蓮華色聖比丘尼依舊披著那件交換而來的破舊不堪的僧伽梨，出外乞食是如此，禮見佛陀也是如此。世尊見了，不以為然，世尊知道其中的原委，但為使得大家知道，所以垂問蓮華色比丘尼：「妳為什麼會披著這樣破舊的僧伽梨呢？」當蓮華色回答之後，世尊便對大眾說：「婦女出家，雖著上好的僧衣，猶覺不夠莊嚴，何況披著如此破舊的僧衣呢？這事被外人知道了要譏嫌比丘的，以為比丘們以男子身分欺侮女人。所以今天為比丘們制戒：若比丘，取非親里（家親眷屬的出家）比丘尼衣，除貿易（大小長短可交換），（犯）尼薩耆波逸提（捨墮罪）。」

說到蓮華色比丘尼的恭敬比丘與捨己為人，還有一段動人的事蹟：當時，佛陀住在舍羅伐城的祇園精舍，那是一個大荒年，人民因為飢餓而死的很多很多，這對於靠乞食為生的比丘及比丘尼們的生活，影響自是很大，往往都是空鉢出去，仍舊空鉢還寺。除了少數富貴人家，多數的平民，為求自身及自家妻子兒女的溫飽，都已感到極度的困難，那裡還有力量來布施供僧呢？

然對信施的爭取方面，尼眾往往要比男眾更有辦法，尤其是蓮華色比丘尼，她的法緣很好，每天都可得到飲食的供養，但她沒有自己獨享她所乞得的飲食，她總要將部分乃至大部分轉手供養空鉢往返的比丘。

一些凡夫比丘，在此荒年之中，確是可憐的，但也是可厭的，他們知道在蓮華色比丘尼的鉢中，可以分得一分乃至足夠一飽的飲食之後，不唯自己向她求乞，並還轉告其他的比丘也向她求乞。他們不再沿門托鉢了，他們等候在蓮華色比丘尼經常乞食往返的路上，一見蓮華色比丘尼托著滿鉢而來，他們便捧著空鉢迎了上去。當然，他們是不會失望的。蓮華色比丘尼每每於上午在聚落中出入往返好多次，滿鉢出來，又空鉢進去，往往到了日中已過，她又不能吃東西了。後來，更嚴重了，竟有一連三天，都是絕食，她的身體已飢餓得不能支持了，但她毫無怨言，她反覺得能以她的力量，使得好多比丘不致挨餓，總是值得安慰的事。所以第三天上午，她仍照常出外乞食。然而，她是非常衰弱的了，這天卻在路上遇到了一位長者，驅車進城，去見國王，他的隨從，先在車前清道，喝嚷著行人避到路邊去，蓮華色比丘尼因為腳下無力，退避之時，竟然可憐地跌倒在路邊的深泥之中了，臥在泥中，臉也蓋滿了污泥。那位長者見是一位出家的女人跌倒了，感到很難過也很憐憫，便令車子停了下來，並命隨從人員扶她起來，問她怎會這樣的，她把實情說了，長者更加感動，所以仁慈地將她載上車子，送返長者的家，給她換洗，供養飲食之後，並對她說：「像尊者這樣的出家人，我願意供養妳至終身；以後不要出去乞食了。如為慈憫其他的比丘，別處所得，可以轉供他們，妳的一分，則可常來我的家裡應供。」

這一感人的事蹟被佛知道了，又為比丘們制了一戒：入村中自受比丘尼食，食者，彼比丘應向餘比丘說：「大德！我犯可呵法，所不應為，今向大德悔過。」是名悔過法。

再說蓮華色的神通，雖然得到佛陀的讚許，並說她是比丘尼中的神通第一，佛陀卻並不希望她時常表現神通，所以她在尼眾僧團

中，並不顯得如何的特殊；雖然她的言行影響著廣大的尼眾僧團，是意料中事。

有一次，佛陀去了忉利天宮，人間的四眾弟子，個個想念著佛陀。後來，佛陀從忉利天下來的消息，轟動了所有的弟子，也興奮了所有的弟子，大家都想在佛下來之時，能夠第一個見到佛陀。然在佛的四眾之中，是有次序的，出家眾在在家眾之前，比丘又在比丘尼之前，蓮華色既是比丘尼，自然不能第一個見到佛陀的了。事實上，佛陀下來之後，便被萬千的弟子們圍繞起來，圍得水洩不通，腳不旋踵。

蓮華色比丘尼要想擠進人叢中去，瞻仰佛陀的慈容，也是辦不到了。於是她便想到一個拜見佛陀的方法：她以神通把自己變化成為轉輪聖王，七寶前導，九十九億軍眾圍繞，天子具足，微妙莊嚴如半月形，頭上持著白蓋，從者多如雲奔，如白日之放千光，若朗月之輝星漢。她便利用這一壯大的威勢，使得大家生起稀有之心，為她讓出一條通路，讓她拜見了佛陀。這時的聖比丘弟子，迦留陀夷尊者，知道這是蓮華色比丘尼的神通變化，所以告訴大眾，這不是真的轉輪聖王，大眾也真的看到，當這化現的轉輪聖王，禮拜世尊的雙足之時，已是蓮華色比丘尼的本來面目了。佛陀的教化是著重在平實的人生，若非在絕對必要時，絕不輕易現神通的，蓮華色尼在此時此地現了神通，自然不合佛法的旨趣，所以被佛陀當場訶責了一頓，並且從此禁止，比丘尼在佛陀面前不得表現神通。

實際上，神通的功用雖大，卻不是絕對的工夫，神通不能敵過業力。目犍連尊者是聖比丘中的神通第一，但他終被外道打死；蓮華色是聖比丘尼中的神通第一，但她卻是死於提婆達多之手。

說到蓮華色比丘尼的遇害。那時的她，可能已是很老了，提婆達多已在僧團之中掀起了反佛破僧的風潮，那已是佛陀晚年的階段了。當時，佛陀住在王舍城的竹林精舍，竹林精舍各堂各室的地上，全部布滿了坐具，以備人多之用。為恐污損了坐具，所以佛陀制戒：規定大眾，不得不先洗腳，便入堂室之內。提婆達多，已經公開反佛，自然不守佛戒，並且故意搗亂毀戒，故意不先洗腳，就

走了進去，污損了坐具。當時蓮華色比丘尼，正好走近那裡，覺得提婆達多的行為，太豈有此理了，所以上前勸告他說：「世尊明明制了戒，不洗腳的不可走進去，大德為什麼要明知故犯呢？」

提婆達多因為要做新佛的目的，未能達到，並且屢試屢敗，正沒好氣，便遇到了業報使然而實可憐可敬的蓮華色比丘尼，所以惱羞成怒地回答道：「那裡來的妳這麼一個醜惡的比丘尼！也夠資格教訓我，難道妳知道的戒律，還勝過了我嗎？」

說罷，隨手就是一拳，打中了蓮華色比丘尼的腦袋。在釋迦族的王子之中，佛的力氣最大，其次是難陀，第三就是提婆達多，蓮華色比丘尼的腦袋，豈能禁得起他的全力一擊？於是，一代的聖比丘尼，神通第一的蓮華色比丘尼，竟被打死在當場了！故當提婆達多去世之時，實際上他已犯了五逆罪中的三大逆罪——破和合僧、出佛身血、殺阿羅漢。

五

這篇文章，到此已經結束，但我尚有幾點補充說明：

（一）本文的內容，係取材於《四分律》、《根本說一切有部律》、《僧祇律》，以及《鼻奈耶》等的諸部律典，而以《根本說一切有部律》為主。因為各部所述，均有出入，筆者不得不以自己的觀點，加以抉擇取捨，然後編寫成文。所以此文是不能根據某一部律的觀點來衡斷的。

（二）蓮華色比丘尼的中文譯名有好幾個，比如優鉢色（《鼻奈耶》）、青蓮花（《根本說一切有部毘奈耶》）、優鉢羅色（《根本說一切有部毘奈耶雜事》）、蓮華色（《四分律》），中國盛行《四分律》，所以本文採用了《四分律》的譯名。

（三）筆者雖不懂得寫作傳記文學，但如要將經律中的記載，寫成傳記，必須要在文字結構及心理物態的描寫上，重加潤色銜接，才能使得所寫的人物活現起來。為了這一要求，這篇文字的好多部分，都是出於筆者的推想，而非屬於經文的直譯。故請讀者不必以此看作歷史或經文的考訂。當然，既是一篇聖者的傳記，內容和事實，都是有根據有出處的，筆者絕對不敢妄加一事，這是可對讀者負責的。

（一九六三年九月十一日於臺灣美濃瓔珞關房）

迦葉之妻

一

由於迦葉尊者的出家，迦葉尊者的夫人妙賢女士也出家了；由於妙賢女士成了比丘尼，並且證得了阿羅漢果，釋迦世尊便向弟子們說了好多有關妙賢比丘尼在往昔生中的本生事蹟。現今取其要者，選譯如下：

（一）在過去，有一個農夫的妻子，去田裡為她正在耕作的丈夫送飯，經過一片樹林，發現林間樹下，有一位獨覺聖者靜靜地坐著，相貌端正，威容莊嚴，所以生了恭敬心，上前頂禮，瞻仰不捨。這時，農夫見他妻子遲遲不送飯去，便想回家查看，但他經過林間，發現他的妻子正在一個出家人的面前時，便惱怒地說道：「妳這賤人，原來妳在這裡跟他搞鬼做不要臉的事啊！」

他的妻子正想申辯，那位獨覺聖者卻已為了不使農夫再犯更大的惡業，而騰空飛了上去，並現出種種神通變化。農夫見了，不但慚愧自己的肉眼不識聖者，並也恭敬虔誠的五體投地，長跪合掌，哀求懺悔，致敬發願，願將妻子為他所送的飲食，恭敬供養獨覺聖者，並說：「我剛才所出的惡言，均由貪欲之心的佔有而起，故願我們兩人，以後的生生世世，常能滅除欲染情愛的貪著。」

（二）在過去九十一劫時，那是毘婆尸如來住世的時代。毘婆尸離開王宮，出家成佛之後，佛的妹妹便勸佛的父王，以南贍部洲最好的金子，比照佛的形相與身量，塑了一尊佛像，供在佛陀過去所坐的座位上。那是一尊金碧輝煌，光彩奪目的佛像；但當佛陀回到王宮之時，佛陀的相好光明，卻使金像變得黯然失色了。佛妹見了，便生稀有之想，引發清淨信願，跪在佛前，合掌祈願道：「如同世尊的威光神德，輝映之下，使得金像失色。從今以後，願我生生世世，所受身相光明，皆與佛陀相似。」

（三）過去，在一座叫作婆羅尼斯的城中，有一名妓女，有一天收下了五百金錢，答允與五百個男子在一所大花園裡共樂終宵。但當她在赴約的路上，遇到了一位王子，被王子截留了下來，她既不通知那五百男子，也不退還他們的金錢。那五百個男子等了她一夜，也沒有見到她的倩影光臨。天亮之後，正好有一位獨覺聖者，乞食經過那裡，他們從獨覺聖者的威儀中，就可知道這不是一個凡夫，所以大家拿了最好的飲食供養奉施。他們供養聖者以後，想到那個失信的妓女，便氣忿地咒願道：「願以這一修供養的福力，使那取錢而又背信的妓女，來世得大苦惱，無論她是在家出家，我們也要達成與她行淫的目的。」

（四）過去，有一長者娶一妻子，久久不能生育，長者便娶第二個妻子。自此，第一妻子即持淨戒，長者很喜歡，第二個妻子生了嫉妒心，故意使長者喝得酩酊大醉，然後，到第一妻子的房裡，破了她的淨戒，使她懊惱非常。此後，第一妻子供養了獨覺聖者，並且發願道：「我今以此福田所種福業，使我來世，縱然此一小婢證了聖果，也要強逼污她淨行。」

（五）過去，在迦葉佛的時代，有人隨佛出家，他的剃度師是迦葉佛時利智第一的大阿羅漢，所以他也發願到釋迦世尊的時代，隨佛出家，蒙佛授記，利智第一。

二

在釋尊時代的劫比羅城，有一位劫比羅姓的大婆羅門，他是劫比羅城的首富，財富之多，富甲全國；金銀珍寶，充塞倉庫；力勢之大，大如毘沙門王；他的封祿，有十八廣大聚落；他的僕使，有十六個大邑；他有六十億上妙的真金；國王有一千具犁，他也有一千具犁，恐怕國王嫉妒，所以象徵性的減少一具。

這個大婆羅門，娶了一位望族的閨秀為妻，生了一個女兒，這是一個容貌超絕的女孩子，也是一個人見人愛的女孩子，當時的劫比羅城，再也不會有這樣美貌的第二個女孩子了。不但容貌姣好，稟性也極溫馴善良。因此，她的父母就給她命名，叫作妙賢。

漸漸地，妙賢已經長大了，她已是一個秀外慧中，才貌雙全的少女了。她的美貌，她的品德，已是四遠聞名的事了。人們雖都沒有見過妙賢本人，妙賢的才貌與品德，已成了家喻戶曉、茶餘飯後交相讚美的談話資料。

這時，尼拘律城的尼拘律大婆羅門，為了給他的獨生子迦葉娶親，根據迦葉的意思，以紫金鑄造了一座美女像，囑咐家中的學徒，抬著這座紫金美女像，到處察訪，見有少女能如金像這樣的色相分明容儀可愛者，始能合乎迦葉的要求。

最後，這座紫金美女像，被抬到了劫比羅城，並且大聲遍告城裡的仕女們說：「這是一尊天神像，如能親自以香花等物供養這尊天神像的，可得五種利益：1.生於富貴家，2.嫁於貴族家，3.不被丈夫輕，4.生育有德子，5.丈夫常隨意。」經過這樣一番動聽的宣傳之後，劫比羅城的少女們，大家都以迎神賽會似的心情，捧著香花、水果、瓔珞、寶貝等的供品供具，前往供養這尊紫金的美女像了。

於是，妙賢的父母也勸他們的女兒前往供養天神，並且說了五種利益。

妙賢聽了，卻是不以為然，她對她的父親說：「爸爸！女兒的性格與一般的女孩子不同，女兒既不想嫁人，也不希望生子，更無意求得什麼如意郎君，所以不想去禮敬供養什麼天神。」

妙賢的父親，對於妙賢的個性，自然是早就瞭解了的，故也常為他女兒的終身大事焦心。但他也很知道，妙賢是個孝順聽話的孩子，所以又說：「那麼，妳雖沒有那些願望，禮敬天神而不求願，又有什麼不好呢？今天供養天神的少女很多，妳去看看，不也是一樁很好的事嗎？」

於是，妙賢便由她家的許多婦女陪伴著，禮敬供養了那尊紫金的美女像。

但也真想不到，當妙賢出現之時，許許多多的男女人群，都被她那天仙似的美貌及萬千的儀態吸引住了，大家不看天神像，反而都來擁著、擠著，瞻仰妙賢的儀態風姿了。妙賢本想去看供神的人們，如今倒被供神的人們所看了。說也奇怪，當她走近那座紫金的

女像，那座女像所有的金光燦爛，竟然黯然失色，而變成一堆黑鐵了；待妙賢離開之時，金像的光芒，才又恢復起來。

這時，尼拘律大婆羅門的學徒們，已經看得清清楚楚，妙賢的美，要比金像更美。經過探聽，始知這就是大名鼎鼎的劫比羅大婆羅門的掌上明珠。

學徒們探聽清楚之後，隨即拜訪了劫比羅，自我介紹，並且說明了來意。

其實，尼拘律大婆羅門的財富與名望，劫比羅是早就聽人說過了的，因為尼拘律在尼拘律城的財富與名望，也正像劫比羅在劫比羅城的財富與名望一樣。現在又聽來人介紹了尼拘律大婆羅門的獨生子——迦葉容貌稀奇，聽睿無匹；明四《吠陀》，並閑雜術；能建自宗，善摧他論；智識猛利，事同火炬。因此，他就一口答應了這樁婚事。

學徒們回到本城，將經過情形向尼拘律大婆羅門報告之後，尼拘律大婆羅門自是高興非常。但這對於迦葉而言，並不是一樁喜事，他從小就不喜歡女人，所以也更不希望結婚。他曾想了種種辦法，阻撓他父親為他進行婚事的努力，但他是個敬愛父母的孝子，他的父親卻是日夜希望他能早日完婚，了卻一項最大的心事。他的志願是想出家修道，但他是他父母的獨生子，父母在世之日，勢必不能也不忍太過違背了父母的期望，所以建議父親以紫金鑄造一座美女像。在他以為這是最好的辦法，因他相信，世間的女人再美，那有比得上紫金女像的呢？那有美女而能如金像一樣地光輝奪目的呢？現在，竟然出乎意外地，被他父親的學徒們找到了這樣的一位美女，又有什麼辦法再又推辭阻撓呢？但他總還不願信以為真，所以要求他的父親，准他親自前去劫比羅城，做了一次不公開的訪問。

迦葉到了劫比羅城，化裝成一個乞士，到了劫比羅大婆羅門的門口；這國家的風俗，凡有乞士臨門，均由少女送授飲食。這是一個最好的機會，迦葉看得明明白白，為他送授飲食的妙賢少女，是

他所見女人中最美的美人了，的確要比金像美得多。因此，他倒反為妙賢的許婚而感嘆起來，當著妙賢的面，他便自言自語地說道：「如此的美貌，舉世也無雙；虛度了光華，實在是可惜的事。」

「難道說，我的未婚夫已經去世了嗎？」很顯然的，妙賢已經聽懂了迦葉的話意。

「不，他並沒有去世。」

「那麼，你的話是什麼意思？」

「他雖沒有死，但他是個不貪愛欲的人。」

「當真的嗎？」妙賢感到非常的驚奇，所以嘆了一口氣，說道：「這實在是一件難得稀有的奇事，也是我所最感欣慰的善事，因為我也是個至誠不貪愛欲的人，只是不忍違背父母的心意，所以答應了這樁婚事。」

「哦！那麼我們是有著同一志趣的同一苦衷人了。」迦葉立即表明自己的身分道：「可敬的賢女，很抱歉，我就是那個妳所許婚的男人，我叫尼拘律迦葉。既然如此，我們現在共同立誓：父母的慈命，我們不要違背，但在除了結婚之際互相暫時握手之外，以後的我們，彼此的肉體，誓不相觸。」

三

劫比羅大婆羅門的千金出嫁，尼拘律大婆羅門的獨生子結婚，這是轟動了兩大城市的大喜事，也是百年難得一見的大場面。

妙賢下嫁迦葉以後，雖在一起生活，但他們的確遵行著先前的盟誓。他們新婚的洞房，是幢莊嚴華麗的臺榭，他們雖然同居一間臥室，同臥一張床鋪，卻是各睡一邊，互不相觸，各修清淨善業，

共求出世之道。然而，迦葉還要時常以勸告，並勉勵的口吻對妙賢說：

「看盡了生死的禍害，
都由那愛欲的媒介，
世人皆癡呀！不知其非，
沈淪三有啊！何時醒來？」

但是，有一天的深夜，妙賢睡熟了，一雙手臂沿著床邊伸了下去，迦葉尚在精進地用功，忽見一條毒蛇，由房外進來，爬近了妙賢的床沿，接近了妙賢的手臂，吐著舌信，流著毒涎，正向妙賢的手臂咬去。迦葉見這情況，已經來不及喚醒妙賢了，只得急急地跨上一步，用扇子的把柄，將妙賢的手臂舉上床去，並將毒蛇趕走。

這樣一來，卻把妙賢驚醒了，她不知道這是為了什麼，她還以為是迦葉用手接觸了她的手臂，所以驚訝地對迦葉說道：「請勿違背了我們的盟誓，請勿虧損了我們的盟誓。」

「不是的，妳不知道呀！有一條毒蛇正要傷害妳哪！」迦葉解釋著說：「我是為了救妳，為了趕蛇呀！」

「妙賢的見解，卻不以為然，所以用頌句答道：

寧可由我讓毒蛇咬死，
絕對不可來背誓相觸；
毒蛇毒死只是一身死，
愛欲之毒毒及無邊際。」

迦葉聽了，非常感佩妙賢的道心，但也覺得面對著女人修行，確是極其困難的事，所以也用頌句說道：

「行於刀鋒之上，
入於火坑之中，
雖是世間的難事；
面對溫柔的女人，

修行清淨的道業，
才是難中的難事。
共女人修行而能守誓，
實在是世間稀有的事。」

接著，迦葉才把實情告訴妙賢，他是用扇子的把柄，並未用手相觸，這才使妙賢安下心來，繼續睡眠。

就這樣，迦葉與妙賢，一共度過十二年冰清玉潔的夫婦生活，彼此督促，互相勉勵，一心都以清淨的道業為重。

十二年之後，迦葉的父母，都已先後相繼去世，迦葉便將所有的產業財富，全部布施了貧窮的人們，他便毅然出家去了。隨後在廣嚴城的多子塔邊，接受了佛陀的攝化，並在九日之中，便證了阿羅漢果。

迦葉尊者出家以後，妙賢也去出家了；但她投錯了出家的門路，她是跟著無衣的裸體外道出家了！這為她帶來了許多的折磨。所謂無衣裸體外道，那是一群不著衣服，不修威儀，而又可以男女雜處的外道。她們的教主叫作晡剌拏，共有五百個男性的徒眾，見了妙賢的容貌與體態，尤其是在光著身體的情狀之下，實在是一大難禁難忍的誘惑，大家都以貪婪的眼光看她，又以輕薄的姿勢接近她、接觸她。她雖感到這個外道集團的風氣太惡劣、太低下，但既加入以後，又無逃脫遠離的自由了。於是，可憐的妙賢，聖潔的妙賢，竟在裸體外道的蹂躪之下，失去了貞操，並且是遭受五百個裸體外道的集體輪姦，最悲慘最殘酷的，他們竟將對於妙賢的集體輪姦，當成了日常的享受！一天如此，天天如此。妙賢的肉體與精神都受了強烈的摧殘，她是不能忍受了，她是衰弱得快要倒下來了，她向其他的裸體女外道訴苦訴怨，那些女外道很同情她，並建議她向他們的教主晡剌拏申告。

這又是萬萬料不到的事，晡剌拏聽了妙賢的申告，竟然覺得左右為難：為了他教團的名譽，當然不希望他的男性徒眾輪姦女性的徒眾；但他的男性徒眾一共只有五百個，如要依法全部驅逐，他便

沒有一個擁護他的男性徒眾了。事實上，他卻完全因了五百個男性徒眾的擁護，他才有地位有供養，有名氣有立場。所以他是不能處罰他們的，也是不敢得罪他們的。然他為了對於徒眾的安撫，對於妙賢的安慰起見，只好下了一道手諭，並且加蓋印信，命令五百個人分成兩隊，逐日輪番，來享受妙賢的肉體，同時又命令妙賢，不得向外聲張。

這真是個荒唐至極的教主，下了一道荒唐至極的手諭！

所幸在不久之後，王舍城中舉行大會，所有佛法與外道的出家人，都可參加這一大會，並可得到豐富的供養。裸體外道，外表光著身子，表示看破一切放下了一切，實際上，他們是利用這一苦行的外表，貪求更多的名利，享受更多的五欲。這次王舍城的大會，他們豈能放棄機會？所以傾巢而出，全部都去了。

這卻是妙賢遇救的一個大好機會。以往，她被裸體外道當作洩慾器，軟禁起來，沒有行動的自由，這一次裸體外道也把她帶到王舍城去參加大會了。

四

當時，迦葉尊者隨佛住在王舍城的竹林精舍。那天上午到城中托鉢，沿門乞食竟在路上遇見了妙賢。妙賢隨著裸體外道，也成了裸體外道，迦葉尊者幾乎認不得她了。但還是用平靜的口吻對妙賢說道：「很好，原來妳也出家了。妳在裸體外道中出家，是否覺得很好呢？妳對淨業的修持，是否比過去更有進步了呢？」

妙賢聽到迦葉尊者如此一問，不禁悲從中來，掩面痛哭。監視她的裸體外道，一見情形不對，便偷偷地、急急地，拔起雙腳溜走了。妙賢至此，已經自由了，所以一邊哭泣一邊訴說著她那悲慘的遭遇：「當聖者出家之後，我像是大海中失去了船舵的一片孤舟，無人勉勵，也無人作伴，更無人指導，所以投身於裸體外道的教團

中出了家。萬想不到，我的一生淨行，一生貞節，竟在出家以後，全部失去了。我與聖者共室同床十二年，都能堅守盟誓，各修淨業，現在我出了家，竟像投身在畜牲群中，天天被那班餓鬼似的裸體外道，輪番蹂躪。聖者啊！你雖是我過去的丈夫，但我一向敬你如同慈父，現在我又遇到了你，你能救救我嗎？聖者，你能救救我嗎？」

迦葉尊者聽了妙賢的這一番訴述，很感同情，很覺憐憫，但他尚不能夠確知，妙賢能否在佛法中出家？因此，他便入定觀察。在定中看到，妙賢是有善根的，是能在佛法中出家的，是能在佛法中修行的，是能修行佛法而得解脫之道的；而且，妙賢的得度因緣，唯賴迦葉尊者的慈憫接引。迦葉尊者與妙賢之間，已在往昔無量生死之中，種了善因，結了善緣。

於是，迦葉尊者對她說道：「其實，我是不能救妳的，能為一切眾生做大救濟的，只有佛陀的聖教聖法，我已因了佛法而得解脫之道，妳何不也來皈投佛教，在此聖善的佛法中出家呢？」

「噢！聖者教我皈依佛教，在佛法中出家。但我這次已受了慘痛的教訓，我覺得出家的名目雖然好聽，雖然清高，出家人的實際生活，卻比俗人更糟！但願當我皈投佛教而出家之後，不會再有教主下達手諭，加蓋印信，讓我供他的徒眾，作輪番的蹂躪才好。」

「哦！可憐的妙賢，請妳不要這樣說，請妳趕快不要這樣說！」迦葉尊者接著向她解釋道：「妳所受的刺激太重大了。但也不能以偏概全，見到少數的出家人不好，就以為所有的出家人都不好；見到外道的出家人不好，就以為佛教的出家人也不好，這是不公平的、不正確的。我告訴妳：我所皈依的釋迦世尊，大師佛陀，是萬德具足的，福慧圓滿的；是世出世間的一切智人，是人間天上的導師，是三界眾生的慈父，是真正的無上福田，是真正的皈依處所；他的智慧微妙，他的相好莊嚴，他的威儀寂靜；他已證得圓滿的佛果，他已證得究竟的解脫。在這樣一位崇高偉大的大師領導攝化之下，豈能跟那裸體外道的烏合之眾相提並論呢？」

因此，妙賢放心了，安心了，欣喜地，慶幸地，隨著迦葉尊者，到了比丘尼的僧團中，禮請大愛道上座比丘尼，為她剃度出家了。

然而，妙賢成了比丘尼之後，她在教團內是安全快樂的，當她一出尼寺，進城乞食之際，外來的煩惱，又使她感到痛苦非常。因為她的美貌，她的體態，每次進城，都會吸引了很多人的注意，並且議論紛紛：

「可惜啦！這樣美麗的女人，為什麼要出家呢？」

「可不是，像她這樣年齡和美姿，要是不出家，那該是最幸福的女人了。」

「也許她是受了愛的刺激，所以斬斷了情絲呢！」

「無論怎麼說，她在這樣年輕的時候，就不該出家。韶光易逝，青春不再，年華虛度，太不該了。等到老了再出家，不也是一樣嗎？」

「人各有志，人各有願，如不及時修善，人命朝不保夕，我們何必管這些閒事！」

總之，對妙賢比丘尼的議論是天天都有的，而且天天都是這麼幾句，到處所聽的，也是這麼幾句。

妙賢比丘尼是大家閨秀出身，她還沒有證得聖果，她對外來的譏毀稱譽，還不能無動於心。所以，一連幾天之後，她便膽怯羞澀得不敢外出乞食了，寧願絕食挨餓，她也沒有勇氣進城托鉢了。

這事被迦葉尊者知道了，迦葉尊者既曾是她名義上的丈夫，又復是她出家學佛時的接引，他是不能不管的，所以這樣想道：「如果佛陀慈悲，允許我將所乞食得飲食的一半，分給妙賢比丘尼，我就分她一半，免得她絕食挨餓。」隨即，迦葉尊者把他自己的想

法，告訴了同住的比丘們，很快地，佛陀也知道了，並且得到了佛陀的允許。

可是，僧團中的分子，賢愚不等，凡聖不類，總有一些以小人之心度君子之腹的人物，喜歡說長道短，議論別人。他們見到迦葉尊者每日每餐，都將所乞的飯食，分給妙賢比丘尼一半，便有一個叫偷羅難陀的比丘尼，從中輕笑與毀謗了，她說：「聖者大迦葉，非常奇怪，未出家時，十二年中與妙賢共室同床，而能堅持清淨的梵行，如今夫婦兩人都出了家，倒反而私情相愛，以乞食相濟了。」

迦葉尊者的瞋心習氣很重，他一聽有人輕謗，便決心不再分食給妙賢比丘尼了。所以他到妙賢比丘尼那裡，對她說道：「我不能再來接濟妳的飲食了。但妳應該如法用功，精進努力，剋期取證，應作的趕快作，不應作的趕快斷。」說了，他便走了。

真想不到，偷羅難陀比丘尼的輕謗，竟是妙賢比丘尼求證離欲聖果的逆增上緣。妙賢比丘尼聽了迦葉尊者的開示之後，她以最大的慚愧心，發起最上的勇猛心，初夜、中夜、後夜，剋責自心，不休不息，竟在最後一念，斷卻之時，她已證得阿羅漢果。

現在，她是妙賢聖比丘尼了，在一夜之間，她已由雜染煩惱之身，轉成清淨無生之女了。她已不受煩惱的動搖了，她已是所作已辦，梵行已立的人了，她已不怕人家的議論了，她已能夠大大方方，自自在在地進城托鉢了。

然而，業緣果報，絲毫不爽，即使證了阿羅漢果，也要清償宿世的業債。

那時，阿闍世（未生怨）王，聽了提婆達多的話，害死了他的父親頻婆娑羅王；但他懊悔莫及，憂惱非常，既不處理國政，也不接見群臣，獨自靜居在宮室之中，為了悲慼，也為了悔過。他的大臣，想盡了方法，使他忘卻憂愁，以便治理國政，但他對於任何娛樂，任何歌舞，任何美女，都已沒有了興趣。正好，倒楣的妙賢比

丘尼，也是業報使然的妙賢比丘尼，進城乞食，遇見了阿闍世王的大臣，那是一個不信佛教的大臣，他見到妙賢比丘尼，竟然驚為天神下凡，這是他從來沒有見過的美女，為了博取阿闍世王的歡心，便將妙賢比丘尼帶進了王宮，強迫她脫下袈裟，換上宮裝，配上假髮，掛上瓔珞，塗上了香油香膏，送進了阿闍世王的寢宮。這對於阿闍世王的憂慼的心境，的確是一劑有效的解藥。因為這也是阿闍世王有生以來所見最美的一個美女了。

妙賢比丘尼，已是阿羅漢，已不受五欲，她很想把她的身分告訴阿闍世王，但是她的惡業報應，竟使她失去了反抗的能力，也使她說不出話來。終於，妙賢比丘尼接受了阿闍世王的凌辱！

直到第二天早晨，比丘尼寺中發現妙賢失踪了，才由蓮華色比丘尼乘著神足通，飛往王宮的高樓上空，呼喚妙賢比丘尼道：「姊妹呀！妳已破除了生死煩惱的惡魔，已經證了無生的阿羅漢果，怎麼不發起妳的神通逃脫，而要在此受這惡王的凌辱呢？」

阿羅漢不修神通，便不一定有神通，蓮華色是聖比丘尼之中的神通第一，立即把發起神通的方法告訴了妙賢比丘尼，在片刻之間，妙賢比丘尼，果然也能騰空而起，隨同蓮華色比丘尼，飛還了比丘尼寺。

為了這件羅漢比丘尼被惡王施暴姦污的事，比丘尼的僧團之中，還鬧了一次風波。因為比丘尼行淫，便是犯了根本大戒，應該逐出僧團，勸令還俗。此事一直鬧到世尊的面前，始得到了圓滿的解決。

世尊先問妙賢比丘尼：「被辱之時受樂不受樂？受樂者，犯了根本淫戒，不受樂者，不犯不破，也沒有罪過。」

其實，這是佛陀明知故問。佛陀早已知道妙賢比丘尼已證阿羅漢果，羅漢受欲樂，絕無其事。為使大家知道，為使後世明白，所以仍然要問。

「世尊慈悲，弟子已經離欲，豈有受樂之理？」這是妙賢比丘尼的回答。

「好，妳既離欲，妳不犯戒，妳沒有罪。」佛陀不但宣布妙賢聖比丘尼無罪，同時趁此機會，向大眾說了許多有關妙賢聖比丘尼的本事因緣，並且當眾讚許她是聖比丘尼弟子中的利智第一。像這樣的當眾授記，是最大的光榮，也是最高的法喜，但此得來，卻非容易！

（本篇取材於《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》編集改寫而成，一九六三年九月十四日於臺灣美濃朝元寺瓔珞關房）

附記：《增一阿含經》卷五〇〈大愛道般涅槃品〉第五二之二將妙賢比丘尼以音譯為「婆陀」，她的父親是劫毘羅婆羅門，所以又叫作劫毘羅比丘尼。當她有一次在閒靜之處思惟之時，回憶到了她的無數宿命之事，一直推溯到過去九十一劫毘婆尸佛出世的時代，那時他是一個美少年，但是有一次他在街巷中行走，見有一位居士婦，也是美極，大家只注視那位美婦人而不注視他這個美少年，於是他就往毘婆尸佛處，手執寶華供養了七日七夜，願以這一切功德使他「將來之世作女人身，人民見之，莫不喜踊。」他的目的固然達到了，後來一連經過了式詰佛、毘舍羅婆佛、一位辟支佛、拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛，佛佛供養，生生在人間天上作女人，直到釋迦佛世，嫁給了比鉢羅摩納做婦，那就是大迦葉尊者，後來她也出了家，所以她笑自己太愚癡了：「我以無智自敝，供養六如來，求作女人身。」她將此事告訴了世尊，世尊便對比丘尼們說：「我聲聞中第一弟子自憶宿命無數世事，劫毘羅比丘尼是。」雖為女人身，得證阿羅漢果，且被釋尊許為聲聞弟子中的宿命通第一，豈不足夠鼓勵所有的婦女們了！

法與姑娘

一

「縱然經過了一百大劫 所作的業力永不銷亡;
等到那因緣際會之時 應得的果報仍自承當。」

這四句話，說明了一切的命運，都有前因後果，也由各人去自作與自受。只因為眾生愚癡，不知道過去，也不見未來，總以為世間上有著許多偶然的事。其實，今年的遭遇，不論幸與不幸，都是種因於往世，今生的行為，不論善與不善，都將受報於未來。

二

這個故事，發生在佛陀時代印度境內的王舍城中。

那是由於兩個大富長者的財富而起。王舍城裡，住有一位天與長者，以及另一位鹿子長者，他們兩家的財富之多，可能僅僅次於城主；但是，彼此都在自我誇耀，說是自己的財富要比對方的更多，究竟誰多誰少，可能是八兩與半斤。然而，為了面子，誰也不肯讓步，由私下的誇耀，進展到公開的爭吵，因而成了互不相容的冤家對頭。

可是，真所謂「不是冤家不聚頭」，當他們爭吵到最後，竟在第三者的說和之下，他們兩人，又成了最要好的朋友，並且被他們發覺了一個「真理」——只有門當戶對，才最適合交往。

他們兩位富翁的友誼，越來越深了，他們還希望他們的子女，也都能夠保持住像他們之間這樣深厚的友誼。

「只有一個辦法，可使兩家的兒女確保親善。」其中一個說。

「什麼樣的辦法？」

「那就是將你我結成兒女親家。」

「這太好了，可惜我們都還沒有兒女。」

「那不簡單嗎？我們都有妻子，將來生了孩子，一男一女，就是夫妻。我們兩人，不論誰做公公或誰做丈人，都是一樣。」

「好極了！我們就此一言為定。」

不久，天與長者生了一個女兒，是一個容貌端正而姿色絕倫的娃娃，可惜，自從出世以後，天性愛哭；只有一個例外，那就是遇到出家人來為天與長者說法的時候，她就不哭，並且豎起兩隻小耳朵，靜靜地聽法，這樣小的女孩，能不能聽懂佛法？誰也不過問，但她喜歡聽法，卻是事實。正因為她愛聽法的緣故，當要為她取名的時候，就考慮到要用一個法字，又因她的父親叫天與，所以給她取名叫作法與。

這時候，另外的那位鹿子長者，聽說天與長者生了一個容貌絕倫的女兒，雖然他還沒有兒子，但如生了兒子，豈不就是自己未來的兒媳？於是，既送衣料又送瓔珞，備了一份重重的賀禮，去為天與長者慶賀，似乎這也就是送的聘禮。所以天與長者非常高興地說：「托你老兄的福，使我有了一個女兒，將來老兄生了兒子，那麼，我們兩家的兒女親家，就做定了。」

「是的，謝謝老兄。」鹿子長者也以同樣興奮的語調說：「我有信心，我一定會生兒子。」

當真不錯，隔了不多時，鹿子長者的太太為鹿子長者生下了一個男孩，因為生的那天，根據印度的曆法來說，那天屬於毘舍佉（沸星或黑鹿）月——二月，所以取名叫作毘舍佉。

天與長者得到這個消息之後，自然也是喜在心頭，由於這個男孩的適時來到，他與鹿子長者的兒女親家，也就成了定局，為了慶祝他的女婿的出生，少不得也是備了一份重重的賀禮，親自送了過去。

三

然而，萬萬想不到的事，竟然發生了。當法與姑娘漸漸長大之時，她對她的終身大事，卻有與眾不同的想法。有一天，她向她的父親跪了下來，這是很不尋常的舉止，所以她的父親就問：「法與，妳有了什麼困難的事嗎？」

「是的爸爸。」法與說：「但是先請爸爸應允了我。」

「我已應允妳了，妳就說罷！」

「那就是女兒已經想說了很久，而又始終不敢說出口來的話。」

「不要怕，有妳爸爸在這裡呢！」

「那就是——我想出家學道，我也樂於出家修道。」

「什麼？妳想出家？」天與長者這才著急起來；但他是個慈祥的父親，從來沒有大聲對待過他的女兒，所以又勉強地抑住了激動的情緒，輕聲地說：「孩子，妳不要這樣淘氣，這是胡鬧不得的事呀！我跟鹿子長者，有約在先，怎可叫妳爸爸為難呀！別的要求，樣樣可以，要求出家，萬萬做不得。」

天與長者的拒絕，對於法與姑娘來說，乃是意料中的事，所以她也不再多說什麼；但是她的意志，絕不因此動搖，相反地，她倒設法更加積極地去接近出家之道。

她先皈依了三寶，並且禮拜蓮華色羅漢尼為門師（相近中國的皈依師）。蓮華色尼經常出入在她的家裡，那也是受她全家敬仰的一位聖比丘尼，由於這樣的因緣，她也祕密地向蓮華色聖比丘尼提出了請求：「聖者，弟子有一項要求，不知能不能得到聖者的成就。」

「佛教誓願成就一切的眾生，當然也能成就妳的。」蓮華色尼是如此的慈悲。

「那麼，弟子首先謝謝聖者的成就。」法與姑娘接著便說：「弟子想在善說佛法及清淨戒律的佛教之中，求度出家，受具足戒，做比丘尼。」

「那很好，不過先要取得妳父母的同意。」

「不行哪！就是因為父親不同意，弟子才想祈求聖者，給我祕密出家的呀！」

「出家的事，必須公開，祕密是不成的。但是，我當為妳請示世尊，助妳達成出家的目的，因為發真心出家，是最上功德的事啦！」蓮華色尼是阿羅漢，她知道法與姑娘的宿根，知道她必定要出家，所以便把話題一轉，她問：「法與姑娘，妳既發心出家，妳可知道出家的理由嗎？」

「請聖者開示。」法與姑娘當然不會懂得太多，所以她說：「弟子很想知道。」

「那麼，妳就用心聽著。」蓮華色尼開始了她的教化，她說：「出家的生活，主要是在擺脫男女的淫欲，如世尊所說：『凡是有智慧的人，必然知道淫欲的行為有五種過失，所以不應行淫：第一，觀察淫欲的味少、過多，而常有眾苦。第二，行於淫欲的人，常受淫欲的纏縛。第三，行淫欲的人，永無厭足之期。第四，溺於淫欲的人，他將無惡不造。第五，於諸愛欲之境，諸佛聖眾，以及有勝德具正見的人，以無量的話也說不盡它的過惡。所以有智慧的人，不應習於淫欲。』」

「那麼，出家又有那些功德呢？」法與姑娘的求法欲很高，所以繼續請求開示。

蓮華色聖比丘尼，略微沈思，便接著說：「出家乃是大智大勇的行為，世尊曾說：『出家有五種殊榮利益：第一，出家功德是各

人自身獨佔的利益，他人無從搶奪分毫。第二，出家人的身分，超然於一切種姓——社會階級的地位之上，接受他人的供養、禮拜、稱讚。第三，出家之人，從此世界命終，若不解脫，即可生於天上。第四，由此出家離俗，必當離於生死而入不生不死的無上涅槃。第五，出家之人，常受佛陀及聲聞聖眾，乃至諸上勝善之人的讚歎。』法與，妳要出家，妳當悉心體味如上的五種殊勝利益，我今度妳出家。」

當然，蓮華色尼並不能將法與姑娘立即帶出她的俗家。她去請示了佛陀，得到了佛陀的授意，她才再度去為法與姑娘，次第授與三皈、五戒、沙彌尼十戒，乃至授完了式叉摩尼的六法。這些儀式，都是在佛陀特別方便的加持之下，通過了比丘尼的僧團，由蓮華色比丘尼轉授法與姑娘的，也就是說，法與的出家儀式，雖在她的俗家祕密進行，但在佛教的僧團之中，仍是一樁公開的合法的佛事，因為已經得到了世尊的特別授意。法與是善根深厚的女孩，當她受了式叉摩尼戒，並且得到蓮華色尼的開示之後，她便悟道了，她證到了初果的預流聖階。不用說，這一聖果的證得，對於她的前途，更增加了信心。

四

兩年式叉摩尼的期限，轉眼即成過去，這時的法與姑娘，長得已是亭亭玉立，她的美，美得使人無法形容，乃至美得使人不敢正面看她。到了她這樣的年齡，所謂男大當婚，女大當嫁，天與長者及鹿子長者的兩家人家，毫無疑問地，已在為著法與及毘舍佉的喜事而準備著一切，其中最最高興的，當然是鹿子長者的兒子毘舍佉，他將有一位如此美貌的千金小姐，成為他的終身伴侶，他所感到的幸福——單用幸福兩字，已不能形容他的幸福程度。

一批一批的人把喜訊傳了出去，又一批一批的人把禮物送了進來。這兩家王舍城的首富，選定了吉日良辰，兩家的府上，都在為

著吉日良辰的即將來到而忙碌歡欣。

可是，這對於法與姑娘來說，又是怎樣的滋味呢？

原來，法與的父親早已成竹在胸，為了不致發生意外，他雖為著女兒的婚事在忙，他卻根本沒有把這樁即將來臨的喜事，告訴他的女兒，他的女兒還以為要開什麼「百花會」哩，所以她問正在忙著的僕人們說：「我們家裡要開百花會嗎？使你們忙得這般起勁？」

「不是啦！姑娘！」僕人們咧著嘴，還故弄玄虛地說：「現在又不是百花盛放的季節。」

「那就怪了，這到底要做什麼大喜事呢？」

「托姑娘的福啦，我們將因姑娘賜福，而有喜酒喝啦！」

聽僕人們這麼一說，法與姑娘幾乎急得哭叫起來，她奔向了她的父親，又一次地跪了下來：「爸爸呀！我早已說過，我不要嫁人，我已發願出家，我已決心出家，請求爸爸應允了女兒吧！女兒要去王園的僧伽藍中，去做比丘尼哪！」

不用說，她所得到的反應，又是一個不准，試想：一個醉心於財產及名望的父親，怎會放他的女兒去出家？所以他說：「我的好女兒，妳怎可這般無理取鬧呢？當妳媽媽尚在懷孕之時，我就把妳許給了鹿子長者的兒子做媳婦，現在，又有誰不知道，我與鹿子長者是兩親家，妳是毘舍佉的未婚妻，毘舍佉是我的準女婿。在我們王舍城中，除妳之外，下從所有的賤民，上至百官大臣及王子，直到我們的國王，都已知道，明天就是妳行嫁過門的大好喜期，妳不好好地準備妝扮做新娘，反來要求去出家。妳當知道我國的王法，妳是在使妳的爸爸犯罪，叫我去犯騙賴婚姻及欺蒙王臣的兩條大罪囉！」

天與長者的這一番話，說得頭頭是道，但也無法打動他女兒的心，法與姑娘依舊堅持著出家的要求，她說：「爸爸的話，女兒完

全瞭解，但我早已祕密出家了。」

「妳已出了家？」

「是的，在兩年以前，女兒就已出家，並且剃了光頭，也受了出家的沙彌尼十戒以及式叉摩尼六法。」

「什麼？妳已剃了光頭？」

「是的，女兒的頭髮早已剃了，現在頭上戴的是一隻假髮帽。」

「妳這淘氣的孩子，妳要把我這個做父親的人害慘囉！但是，不論怎麼，妳得如期去做新娘。」

「女兒寧死也不嫁人，女兒決志要出家，決志拒絕那愛欲的侵擾。」

「孩子！人生的旅途，妳才剛剛開始起步，不要瞎來，以後過不慣出家的生活怎麼辦？聽說四果的阿羅漢，才能離欲，如妳已是離欲的阿羅漢，我就准妳出家。」

「女兒嚮往阿羅漢的境界，但尚沒有成為阿羅漢。」

「既不是離欲的阿羅漢，妳當去做鹿子長者的媳婦。女孩嫁丈夫，乃是天經地義的事，何況人家的家產不比咱們家少，人家的公子毘舍佉，又有那點配不上妳。」

「女兒不是為了那些，女兒是要出家，僅是要求出家。」

正當這對父女吵吵鬧鬧的時候，他們的周圍，已湧到了許多的親戚朋友，那些親戚朋友，那些愛管閒事的男男女女，竟然一致站在天與長者的一邊，大家來勸法與姑娘，要她放棄出家的念頭，他們說：「年紀輕輕的女孩家，不要想得那樣天真，出家，不是鬧著玩的。出家人，要修終身的梵行，像妳這樣美麗年輕的女孩，正在

情竇初開的年齡，豈能出家？如果不能修到離欲斷欲的程度，勉強去過出家的生活，那種孤獨與寂寞的生活，實在不是妳這年輕的女孩，所能堅持得下的事。」

就這樣，法與姑娘已陷在孤立無援的重重包圍之中，陷在俗情的包圍之中，陷在七嘴八舌的包圍之中。但她並沒有絕望，正由於她的父親及諸親友的一再提示，提示到離欲斷欲的問題，她便不便再理睬重重包圍在她四周的人們，她便專心一意地策勵自己，精進修習，期求早些證得離欲的聖道。事實上，由於她的精勤修習，已經感通了佛陀。

五

正在同一個時間，佛陀在竹林精舍的經行道上，面露微笑而口放五色的微妙之光。佛陀絕不會無故微笑，絕不會無故放光，因此而引起了阿難尊者的恭請開示：「世尊！如來非無因緣而熙怡微笑。」

「是的，阿難！」佛陀說：「兩年以前我教比丘尼眾給法與童女授了三皈、五戒、十戒、六法，然而，明日卻將是她嫁人的日子。」

「是的世尊！這事我也知道了。」

「但你有所不知。」佛陀說：「不久之後，法與童女將證得三不還果以及第四阿羅漢果，我們不能讓她老住在俗人家內，應該助她受比丘尼戒，住於尼眾之中。」

於是，阿難尊者將佛陀的意思，傳達給比丘尼眾，再由比丘尼眾推蓮華色尼去為法與做和尚，授與具足比丘尼戒。

真所謂「瓜熟蒂落」，法與授了具足戒後，遵循著修持的方法修持，當她最後一念煩惱斷除之後，她已證了阿羅漢果，並且有了羅漢的神通。她已是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的阿羅漢，她的心中，已無一切的障礙，她的心境，已融化在整個宇宙的虛空之中，她的心情，已平靜得了無痕跡可捉摸，即使用刀割或者以香塗，她已不再生起憎或愛的分別之心，金玉及糞土，在她看來，已是平等無異，一切的名譽財物及利益，在她已是無一不可捨棄。

這是事實了，法與已經證得了離欲的阿羅漢果了，她的父親不肯也得肯了；但是，作為一個準丈人的天與長者，還有他的責任，總得讓他能有一個交代，所以他想了一個兩全其美的計畫，他對他的女兒說：「這樣吧！為了不使我犯國法，不使我失信於鹿子長者及諸親友，明日的婚禮照常舉行；唯在婚禮的迎娶之前，我們安排一個供佛齋僧的節目，佛陀食畢離去，妳就隨佛離去，仰仗佛的神力，以及妳羅漢的神力，這該是輕而易舉的事了。」

第二天，大德世尊，率領著比丘弟子們，果然準時而至。

漸漸地，鹿子長者的兒子——新郎毘舍佉，率領著大隊的人馬與車輛來到，遠近的親友，也絡繹地到了，除了國王之外，王舍城中所有的王子大臣都來了，那些凡是有點名氣的人，也全都來了，這真是個冠蓋雲集與高朋滿座的盛大場面。

首先，供佛齋僧的節目開始，這對於所有的來賓而言，並沒有多少興趣，甚至有人希望這個節目進行得越快越好。

照例，佛陀在應供之後，要為齋供的施主說法，這場說法的佛事，竟又感動了許多人的心靈。然而，真正感人的場面，卻在佛陀離座而去的時候發生。

佛陀剛出大門，法與也出了大門，佇在一旁準備迎娶新娘的新郎毘舍佉，還以為這就是迎娶典禮的開始，他便走上前去，用手扶捉法與的玉臂；萬萬想不到，當他明明捉住了對方的玉臂之時，竟

像捉著了一把空氣，明明已被他捉住了手臂的法與，竟能毫不費力地繼續向門外走去。接著，驚人的鏡頭出現了：明明是一個姑娘，卻變成了一隻大鳥，明明不是鳥的形態，卻能騰空飛行，她在空中飛行自在而又坐臥自如，她在空中現出了種種的神變。她這一突如其來的神通變化，使得所有在場的人，不由自主地五體投地，那些人，像是突然遭到了大風吹襲的樹木，不約而同地全部仰望空中而拜倒下去。

像這樣的聖女，誰不敬仰？像這樣的奇女，誰還希望她去做自己的妻子呢？因為她已是有了神通的聖比丘尼，已不再是一個世俗的姑娘。

趁著這個機會，法與聖者便從空中下來，為與會的大眾，宣說佛法——一場嫁女的俗事，終於成了化度眾生的佛事，她使許多的聽眾，信奉了三寶，也使許多的聽眾，因此而證了聖果。因此，也得到了世尊的讚許，說她是比丘尼中的說法第一。

這在佛教史上，乃是唯一的例子：身居俗家，便已受了出家戒，便已證了阿羅漢果。

六

但是，這是一個問題，因為佛制比丘及比丘尼的出家受戒，必須先求得父母的同意，受戒也得親自在僧團之中請求舉行，如今為了法與聖者，竟然例外方便，所以當比丘們隨佛回到精舍之後，就有些人請示佛陀：「世尊慈悲，我等有疑，未知能否請佛開示？」

「世尊已經應允你們了。」佛陀說。

「那就是我們不知道這位法與比丘尼，以何因緣而蒙世尊開許遣使得戒？曾作何業而能於其本宅出家，並於俗家宅中而得到阿羅漢果？又以何緣而蒙世尊許為尼眾之中說法第一？」

「當然。」佛陀說：「你們知道，假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。你們知道嗎？法與早在迦攝波佛的時代，就是一個比丘尼了，她那時曾經度了一個少女出家，那個少女的情形，就跟現前的法與一樣，所以她曾發願，願在我釋迦如來的時候，也能像她所度的那個少女一樣，不離自宅而得出家受戒，而得阿羅漢果，而得成為尼眾之中說法第一。所以我要開這個唯一的方便。」

很明顯的，這是由於往昔生中的業力和願力所感，不是一樁偶然的事啊！聽完了佛陀的開示，這個故事，也就到此為止。

（本文取材於《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三二改編而成）

附錄一 摩訶迦葉

四四卷四月號的《海潮音》，載有仁俊法師與印順法師關於迦葉尊者的讚述及附言，這兩篇文字，對於我們都有很大的啟發，故也都是值得再讀三讀的作品。

不過，我雖是晚輩，但卻希望說出我對這一個問題的意見，以資就正。我以為仁俊法師的出發點是從聖教的實踐上著眼的，而且以為迦葉尊者的行誼，頗足今世比丘作為榜樣，因為今人多半流於浮俗、不著實了，這一點，乃是極為可取的。至於印公法師，乃是「從歷史的檢討上」著眼的。「認為」迦葉尊者所領導的「五百結集是部分的；初期小乘佛教的隆盛，只是畸形的發達。」並且敢說：「摩訶迦葉的結集法藏，除時間匆促與少數人的意見外，還有把持的嫌疑。」印公法師的這一指評，也是非常精闢的。正如孟子所說：「盡信書不如無書。」我讀小乘經律，也有這樣的感觸，但我不敢說出口來，即使古來的許多大德們，也不敢說出口來，因為這樣一來，如果沒有足夠的氣魄，那簡直會使整個經教發生動搖的！

迦葉尊者家庭背景的富裕是沒有問題的，他對於女人的厭惡也是與生俱來的。他的父親是摩羯陀國尼拘律城的首富，因為老而無子，所以求神送子，神即稟告帝釋天主，天主即命一個即將命終的天子去受生。天子卻說：「我有宿願，於世尊處，專修淨行，恐生於彼，為我障礙。」天主便安慰他說：「汝勿憂慮，我當助汝，於一切時，令無放逸。」正因得到天主之助，所以雖然與妙賢女結婚十二年，仍能「不互相觸」，一等到他的父母亡故之後，「遂捨所有產業，告知其妻，自行出家。」（以上見《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷一）

迦葉尊者，既是富豪子弟，又有副聰明絕頂的頭腦，他在童年，即從明師學習各種技藝典籍，一經耳目，即能永誌不忘，從小就能「威儀進止，無不明察」，「及四《吠陀》，悉皆明了。」

正因他有這樣好的資質與背景，出家之後，便受到了當時社會的重視，尤其印度的宗教風氣，主張苦行者很盛，以他一個出身於富豪之家的子弟，而能過他苦行的生活，對一般群眾的號召力，也就不言可知了。不唯當時的印度，即使任何一個時代的任何一個地區，苦行者的號召力，總是相當大的，因為他能過一般人不能忍受的生活，所以會引起一般人的好奇而漸至恭敬。何況迦葉尊者又是一位具有大威德與大智慧的人呢！

由於迦葉尊者的號召力大，群眾多，維護佛法之心也很懇切，所以佛陀對他極為器重。即使他倔強的個性，有時連佛陀的話，他都不肯接受，佛陀也只好原諒他，因為迦葉尊者雖還帶有少許外道（苦行）的氣質，但他對於佛法的實踐，是非常沈穩的，不但對於當時的群眾們，有著強大的號召力，即使對於未來的佛教，也會產生很大的影響力。最要緊的是他雖然主張苦行，但他是有大智慧的，他是深明佛陀教義的，他不是一個盲修瞎煉的人，所以佛陀對他也特別優遇，「未曾為佛所呵責，以其德行深厚，無有過咎；又欲令於佛滅後，維持大法，縱使若有小缺，不以致責，欲令後世眾生，深心尊重故。」（《薩婆多毘尼毘婆沙》卷四）以這段文字看來，可知迦葉尊者，雖無過咎，但也不無小缺之處。他的個性——

習氣，使他很獨斷，很固執，瞋心很大，凡是他所喜歡的事，即使佛陀也勸他不轉（比如苦行），凡是他所不高興的事物，及至最後，仍然堅持到底（比如討厭女人，反對女人出家- 為這樁事，阿難尊者受的氣最多，凡有比丘尼諷刺他，他就怪阿難不該為女人請求出家，到佛滅之後，還為女人出家而宣說了十項不利於佛教的事- 見《毘尼母經》卷三）。

但從生活上說，迦葉尊者是無瑕可指的，所以佛也常常讚歎他：「頭陀、嚴整、少欲、知足、樂出離。」每遇到無有慚愧的比丘們，佛陀也常示以迦葉尊者的生活行為作榜樣。如以末法時代的比丘而言，完全學習迦葉尊者的苦行，而不學習迦葉尊者的嚴整、少欲、知足、樂出離者固然不對，但是，嚴整、少欲、知足、樂出離者，正是今日的比丘們所缺少的，倘若做到嚴整、少欲、知足、樂出離者，即使不標榜苦行，他的生活也不會奢侈的了。

正由於迦葉尊者的行誼可風，佛滅之後，空中諸天，也有如此的相告讚歎迦葉尊者：「大仙當知，天眾增盛，阿蘇羅減，世尊正法，必當久住，此大聲聞，道隣於佛。」（《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三九）

迦葉尊者的性格，固執倔強，是事實，一個有個性的人不能與所有人的意見一致，也是意料中事。佛陀晚年時代的佛教僧團的意見爭執，也是事實，倘若邀請了所有佛的大弟子來參加第一次的結集，在結集會中必有很多的爭執，所以迦葉尊者之不請迦旃延、富樓那、須菩提等參加第一次結集的原因之一，或即在此。同時，迦葉尊者對於繼佛而護正法的主張，也有一套腹案的，何況佛陀對於迦葉尊者的倚重，也是事實。

附錄二 六群比丘

在比丘戒中，大部分是因六群比丘的威儀失檢，佛陀才為比丘們制定戒律。若以俗眼來看，他們是罪魁；若以教制的建立來說，他們又是功臣。

初學佛的人，初初打開律本，見到六群比丘的犯戒罪行，都會覺得佛世的比丘，也不過如此，致對六群比丘生起輕慢之心。其實，佛陀雖因六群比丘的行為而制戒，六群比丘卻是從不犯戒的。戒律未制之先，他們漫不經心地亂來，戒律一旦制定之後，制一條他們便遵守一條。所以六群比丘只是促使佛陀為僧團乃至為後世的僧團制戒，他們本身絕不犯戒。

我們知道，一個在舞台上成功的小丑，他雖作賤了自己，而使大家取笑，實際上小丑的人格是很完美的，小丑所表演的那些動作，之所以能夠博得廣大觀眾的歡笑者，因為他所表演的動作，正是觀眾們自己所有的動作，只是受了虛偽的心理控制，雖然如此，也不承認。一旦有人把各自的祕密，巧妙地揭穿了，所以發出了會心的笑聲。事實上，小丑本人的生活，則又未必像他當眾表演時那樣的可笑。所以我們又知道，小丑人格之美，即是美在能把人類的弱點，歸諸於一己，而來使人取笑。試問，那些發笑的觀眾們是什麼呢？豈不太傻，豈不太沒有同情心了？當然，看戲的目的，端在娛樂——乃是愚弄他們自己的娛樂而已。佛教的六群比丘，也就是這樣的人物，他們寧願將不好的名譽，拉在自己身上，並使永世的佛弟子們，知道他們是壞比丘；但他們卻不忍心佛教沒有戒律，因為沒有戒律作為僧團生活的依準，佛教便不能永久住世。有了戒律，即使佛陀入滅了，佛的弟子們，乃至永世的弟子們，也不會感到群龍無首。如能事事均依戒規而行，豈不等同佛陀在世時一樣了嗎？

因此，我們後世的佛弟子們，不唯應當敬仰大迦葉與舍利弗、目犍連等的大阿羅漢，我們也應敬仰六群比丘，因為他們在佛陀座下，所擔任的角色，雖有正反不同，他們的救世悲心，卻是一樣的。同時，我們在律中還可看出一個最足吾人歌頌的事實，那就是，往往由於六群比丘的顛三倒四，觸惱了他人，他人見佛訴理之

後，總是得到一番寶貴的安慰與開示，而每能夠因此得法眼淨。由此看來，六群比丘之觸惱他人，豈不即是以逆行來接引眾生嗎?

所謂六群比丘，乃是六個比丘所結成的一個小集團，他們本來都是豪門貴族出家的，他們的生活，經常在一起，群出群入，互相影響，他們個個都是通達三藏，精諳五明，世出世法，百藝巧術，無所不曉。所以他們在當時的僧團中，乃是極為活躍的人物，內為法門的棟樑，外做佛教的大護。他們之中沒有一個是「啞羊僧」（愚癡無知的比丘），他們每到一處說法，聽者無不皈信，每對一人說法，聽者無不喜悅。所以他們在家的信徒很多，他們的出家弟子，傳說每人也各有九個。

六群比丘的善巧方便，在當時的僧團之中是很少有的，他們六人的團結心很強，只要六人之中的一人有事，其餘五人則無不全力協助，所以他們凡要做事，那是無事不舉的，而且也幾乎是無事不能的。他們的身材都很魁偉，氣力之大，也勝於常人。他們在路上拾到了大批羊毛，每人一擔，解開之後，竟然堆積如山；正因如此，佛才制戒，比丘非不得已時不得擔物，擔物亦不可超過三由旬（約一日的路程）。又有一次，有六十個裸形外道，圍打他們六個比丘，首先任由外道痛打一頓，然後以六人之力而反擊六十個外道，並將外道打得落花流水；因此，佛又制定比丘不得打外道。他們都是出身於貴族世家，故對武藝，也有超常的功夫。有一次，波斯匿王帶兵出征邊界的叛亂，正在閱兵整隊出發之際，六群比丘走去看熱鬧，因見軍隊不理想，見到不理想的戰象、戰馬、戰車與步兵，即用手挽象、舉馬、搗車、扼兵，一一擲之一邊，並且一一予以批評，弄得軍隊七零八落；於是，佛制比丘不得觀看軍陣，也不得觀看遊軍象馬勢力。又有一次，迦留陀夷經過一所教學射箭的學校，那個教師是有名的箭手，迦留陀夷竟在其學生的面前，使他難堪。迦留陀夷拿起弓箭，天空正好飛過一隻鳥，他便射箭封住鳥的去路，而又不傷鳥的身體，逼得那鳥向上直飛，他便一箭射中，箭從肛門入，又從口中出，這種射技，看得那所射箭學校的全體師生，目瞪口呆；於是，佛又制定比丘不得故斷畜牲之命。他們對於歌唱舞蹈與樂器的演奏本領，也是第一流的。有一次，六群比丘在

一個園中的池內洗浴，他們偶以揩擦身體的磚塊，邊擦身，邊敲擊，竟然發出美妙的音樂來了，園外的人聽了以為是天樂，所以很多的人群聚擁入園中，才知不過是六群比丘在洗澡；因此，佛制定比丘不得於浴時以任何東西揩擦。又有一次，有個戲班子演唱佛陀的事蹟，信佛的人都去欣賞，並讓他們賺了很多錢，又演唱六群比丘的事蹟，外道以及不信佛的都去欣賞，也讓他們賺了很多錢。因為這是出六群比丘的洋相，六群比丘很不高興，他們六人，便化妝起來，拿著樂器以及做戲的各種道具，到那個戲班的對面，也作精采的節目演出，正因六群比丘的音樂及演唱技藝高人一等，故其鑼鼓初響，便已萬人空巷地前來欣賞了，因此，使那戲班的觀眾，跑得精光，使他們坐吃山空；於是，佛又制定比丘不得歌舞倡伎。

因此，在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一中說：「此六眾苾芻（即比丘），並多奇巧，所有技藝，無不善知。」又在卷四中說：「聖者六眾，善閑音樂，至於歌舞，尤勝餘人。」

六群比丘對於教化的本領，也是令人敬佩的。他們若要教化誰，那便沒有不受化的道理。有一次，他們為了爭一口氣，不讓大眾批評他們不為佛教出力，他們便公推闡陀去勸化一個從未信佛也根本不可能信佛的長者，那個長者根本不願見到佛教的出家人，佛教的出家人也根本進不了他的門；但卻接受了闡陀的感化，並為闡陀獨資建了一座很大的寺院。至於跋難陀，如若對人說到布施法時，能使聽者自割身肉相施。

再說，六眾比丘的福力和威力也是很大的，在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一六中說：「六眾法爾，若懷忿怒，至王門時，王殿遂動。」

但是，六群比丘無不尊崇佛的教法，並也無不遵守佛的教誡。比如有一次，跋難陀以舊衣和外道換了一件貴價衣，外道回去被外道的同道識出，而要求跋難陀重行換回，跋難陀不允，外道求佛幫助，佛遣阿難尊者令跋難陀將外道之衣還歸外道，跋難陀便說：「敬奉佛教，豈敢有違。」（《根本說一切有部毘奈耶》卷二二）

六群比丘的名字是：難陀、跋難陀、迦留陀夷、闡陀、馬師、滿宿。現在介紹他們的事略如下：

（一）難陀，又叫三文達多，性情多貪多瞋，但其善解算數、陰陽、變運、說法及論議等。據說死後生天。

（二）跋難陀，又叫優波難陀，性喜貪求，當他捨報時，他的遺產總值，達四十萬兩金，《根本百一羯磨》卷一〇說：「所有資具，價值三億金錢。」其才能雖也與難陀相等，但在六群之中，除了迦留陀夷，他是最活躍的一個，他也是一個外道的剋星，他教化外道而又苦迫外道。佛卻教他不得如此。據說死後也是生天的。

（三）迦留陀夷，本是國王的大臣，又《毘奈耶》卷三註云：「迦留陀夷黑光也，阿難徒弟也。」當世尊出家以後，淨飯王派他去勸說，並希望他能將世尊迎還王宮；可是當他見了世尊，聽佛說法之後，他竟也發心出家了。他的智慧很高，尤其對於在家婦女的勸化，特別有辦法。但他的生性貪欲，除了根本淫戒之外，僧殘以下的淫戒，差不多都是因他而制的。正因他好色多欲，故亦因了女人而證果，並也因了女人而橫死。有一次，他到人間行化，走到一個婆羅門的家裡，為婆羅門的女兒看上了。他雖多欲，但他絕不破戒，所以沒有答應婆羅門女的要求，於是他的大禍臨頭了，婆羅門女，反向她的父親誣告他對她非禮之後，他便遭受了一頓毒打。並且押送到國王面前，被國王訶責了一番。他在受到這一擊之後，便到舍利弗尊者之前，痛述遭遇，終於在舍利弗尊者的教誡之下，發勇猛心，而證阿羅漢果。證果之後，他又發心要度千家證入聖果；終於度到第一千家時，他便被人打死了，並且將他的屍體，埋在糞坑裡。那是因為那家的一個女人與外

人私通，而被迦留陀夷撞見了，唯恐他會張揚出去，所以把他活活打死了。他雖證到了四果，但此乃係往昔的業報，正像目犍連尊者一樣，雖稱神通第一，仍不免死於外道之手。

（四）闡陀，他又叫車匿，他就是隨從釋迦太子夜間偷出城外的那個人，據《薩婆多論》所說，他是世尊異母所生的弟弟。他的性情多癡多瞋，直到佛入滅之時，還有人請示如何與他相處的問題，佛的指示是在必要時以默擯來對付他。但於佛陀滅度之後，他在阿難尊者處，證得了阿羅漢果。

（五）馬師。

（六）滿宿。馬師與滿宿兩人，一是舍利弗的弟子，一是目犍連的弟子。《毘奈耶》卷二註云：「此二人佛從弟也」。卷三註則謂「六人皆從弟。」喜歡音樂、舞蹈、遊戲，以及種植花草等事，生性多瞋多癡。均為執杖外道所殺，死後生於龍中。但是佛陀為他兩人授記，他們已種獨覺菩提，當來之世，必定能成獨覺。

六群比丘到了晚年，自從迦留陀夷尊者證了阿羅漢果以後，他們不再有六個人了，馬師與滿宿死了，闡陀也「往憍閃毘國靜緣而住」了，所剩下的，只有難陀與跋難陀，二人相依而住，並且也很老邁了。

最後，我們看六群比丘的後果：兩人生天，兩人證四果，兩人將成獨覺，他們之中，沒有一個是下墮的，可知他們的生活形態，只是大權示現，而非惡性比丘了。

~ 全書完 ~

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第五輯 第七冊
- 《聖者的故事》
- 自序
- 再版增訂序
- 賴吒和羅
  - 一
  - 二
  - 三
  - 四
  - 五
- 愚路尊者
- 薄福善來
  - 一
  - 二
  - 三
- 鴦掘摩羅
  - 一
  - 二
  - 三
  - 四
  - 五
- 室利笈多
- 貧生童子
- 佛母摩耶夫人
  - 一
  - 二
  - 三

聖妃耶輸陀羅
一
二
三
四
五
六
佛的姨母
一
二
三
蓮華色尼
一
二
三
四
五
迦葉之妻
一
二
三
四
法與姑娘
一
二
三
四
五
六
附錄一 摩訶迦葉

附錄二 六群比丘



《法鼓全集光碟版》第五輯 第八冊

《念佛生淨土》

自序

我常念佛，也常教人念佛，勸人念佛。

早在三十多年前，我便應邀於臺灣南部屏東市的東山寺主持了彌陀佛七。一九八〇年代以來，我在臺北北投農禪寺，每年主持一次清明報恩的佛七，並於農禪寺成立每週集會共修一次的福慧念佛會。所以我曾為大眾做過不少次跟念佛法門有關的開示。我也在我們的中華佛學研究所，擔任了好多年淨土學的課程，但我僅為《華岡佛學學報》寫過一篇〈淨土思想之考察〉（編案：現收錄在《學術論考》一書中），卻從未出版過類似這一本介紹念佛法門的作品。

這是由於我在東西兩個半球，不論是演講或撰稿，我被人家要求的，多是以禪的範圍為主題，竟然從未遇到過被人要求開示念佛法門的機會。

直到今（一九九三）年三月二十七日至四月四日，我在農禪寺的清明報恩佛七期間，每天開示念佛生淨土的法門，說明佛法重視知恩報恩，人們當以感恩的心情接受現實的人生，再以報恩的情懷奉獻廣大的眾生。如何才能正確地表達感恩與報恩，應當修學念佛法門，因此法門，真俗全收，事理雙圓，世出世法，不論現世福利或身後美景，無不包容。

至於如何修學念佛法門，我便逐日介紹了七個項目：1.孝親報恩應當念佛。2.念佛應當具備四個心：信心、至誠心、深心，迴向發願心。3.淨土有四種：人間的、天國的、佛國的、自心的。4.超度有兩類：對亡靈的、對生者的。5.要將懺悔業障的修行當作每日的恆課。6.帶業、消業都生淨土。7.往生西方淨土當以建設人間淨土為基礎。

當時的錄音帶被流傳之後，很多人聽了非常喜歡，有幾位熱心的弟子，又從錄音帶整理成了文稿，交給我審閱，我便將之帶到美國。至本年十一月二十二日，我始抽空取出檢閱，發現內容空泛，不知好在何處，行文的語氣，也不像是我的。因此花了十天時間，將之刪削補充，重寫了一遍。也讓我借此因緣再次熟讀淨土三經，重溫淨土諸大師的著述達三十多種七十多卷。

寫完之後，覺得意猶未盡，所以增加了「佛七的根源」及「念佛的方法」兩篇。使得這本五萬餘言的文章，在實用的價值之外，也富有參考的價值。

一九九三年十二月二日釋聖嚴自序於紐約東初禪寺

孝親報恩當念佛

我們的清明佛七，又名報恩佛七，所以來談談報恩的意義。從佛教傳統的觀念來說，恩有四種：即三寶恩、父母恩、國家恩、眾生恩。中國特別重視父母的養育之恩，對其餘三種就好像不是那麼重要。因為從先秦時代開始，就倡導孝道，儒家的《孝經》就是從倫理的孝親觀點而講立身行道德教治化等的道理，非僅孝親，亦兼論君天下的準則。因在五倫之中，以親子的關係為基點和起點，所以孝親最重要。漢代曾提倡以孝立國，並舉孝廉；孝子必定清廉，想找廉節的官員，就從孝子中選拔，所謂拔忠臣於孝子之門，若是孝子，則一定會對社會大眾也能關懷。相反地，如果對自己的父母都不關懷的人，

或者是逆倫的人，要他們大公無私地去關懷人民的疾苦，必是很難的事。

可是到了近代的社會，自從西方所謂「工業革命」之後，家庭與社會的結構轉型，倫理的觀念破產，各自為政的小家庭制度，唯利是圖的價值觀念，便為人類社會帶來了災難。東方的中國社會，也受到重大的衝擊，漸漸對孝道的倫理觀念視為迂腐保守，親子關係漸漸淡薄。也就是親子間的關係，只是維繫在兒女未成年之前的短短十多年時間，當兒女長大成人之後，各奔前程，對父母就不怎麼關懷了。並且認為父母養育子女是責任，兒女關心父母是施恩。因為人是自私的，往往為了自己的前途，而不顧父母的死活及父母的需要了。

今天在臺灣的社會，也不得不走小家庭制的這條路了。雖然尚有政府官員，正在鼓勵大家族制度，若有三代同堂、四代同堂者，可受到獎勵優待，這種作法相當可取，但僅少數人能夠做到，也只有少數的政府官員做如此想。因為整個世界的大環境，已演變到如此地步，我們希望普遍且永久恢復到從前農村社會時代的大家族制度，就相當不容易了。

不過，中國人尚保存著對祖先懷念的風俗習慣，慎終追遠，在清明節掃墓，對祖墳祭拜一番，表示對於祖先或已故親友的追思。我們對此風俗，應當讚歎，紀念祖先，便是飲水思源，便是孝道，便是念恩感恩。不過，此種風俗，除了形式而外，並無實質上的報恩意義，祖先們又能得到些什麼功德?

今天有三位居士從很遠的南部來臺北的農禪寺看我，我勸他們參加一天隨喜念佛，用念佛的功德迴向給他們祖先更好，但他們並未留下，原因是老、中、少三代，各有自家和外家的祖墓，利用星期假日，趕到好幾個地方掃墓祭祖，他們要奔走在不同的墓地與納骨塔之間。我便勸告他們：「僅去掃一掃墓，意義不夠大，最好能從農禪寺出發開始就念佛，到了墓前也念佛；在墓地上念佛，掃完墓回家的路上也要念佛；清明前後念佛，平常日子也念佛。一方面將功德迴向給

祖先，另一方面希望他們在幽冥界中，聽到佛號聲也能信佛、學佛、念佛。」那三位居士聽後很歡喜，我希望他們真的照著我的勸告去做就太好了。

諸位來參加清明報恩佛七，一方面是修行，一方面是為了報恩。多半的人會為了祖先及已故親友立往生牌位、點往生燈，做何用呢？是希望他們能接受到念佛的功德，若未轉生，以他們自己的靈體來到本寺，聽我們念佛，也跟隨我們一起共修，則更有意義。信不信呢？現在就有好多好多你們的先亡眷屬在聽我講開示。一定要信！否則大家來做這些念佛的佛事，不是欺騙自己又是欺騙誰呢？

為什麼我們念佛就算是報恩？就對祖先及先亡眷屬有用呢？很簡單，當我們為新亡的人助念之後，往往就會發現那些已斷氣的死者面部表情，現出微笑的感覺來，本來死者面部是暗青的、灰白的，但當我們為他助念虔誠懇切之時，死者的臉上、嘴唇便會泛起紅暈，這表示人雖過世，他們的神識仍會聽到我們的念佛聲。只要聽到念佛聲，便會生起信仰心、歡喜心和清淨心，就能離苦得樂，必定往生淨土，所以唯有這樣才算是真正的報恩。

我們已故的先亡親友見我們念佛、供佛、拜佛，他們一定非常歡喜，因為念佛時不會說壞話、做壞事。因此使得先亡親友，對你安心放心，且又覺得非常安慰，故以念佛來紀念和超度他們，乃是最好的方法。其實每年清明掃墓時，僅燒幾炷香、燃一對燭、焚化一些冥紙冥庫，獻上一束鮮花等，倒不如也來參加一次念佛的共修。我們並不反對掃墓，但我更鼓勵念佛。當在清明掃墓之外，也到寺院裡來參加七天報恩念佛的修行，則對先亡更有意義、更有功德。就算是來隨喜念佛一炷香或參加念佛一天也很好。

我很佩服我的先師東初老和尚，他在遺囑上寫明要我們別給他土葬，火葬後也不許留取骨灰或舍利來供養，而是將之和麵撒在海中與水族結緣，他在世時，曾對我說：「做人不要那麼愚蠢，既知活著時要這樣、要那樣，都是幻相，死了後還要一座墳墓，豈非可笑。」我

就照他的遺囑辦了。可是，當先師火化後發現有很多舍利，我不敢要，很多信徒正在搶。當時有人便對我說：「聖嚴法師，有人在搶撿老和尚舍利，我們中華佛教文化館要不要留下一些呢？」我說：「有人搶去供養不是很好嗎？」不過，我還是不能免俗，留了一些先師老和尚的舍利，供養在祖堂裡。可是，我能體會我們老和尚的意思，是不要我們以掃墓的風俗來紀念他，而是遵照他的遺志來弘揚佛法，修行佛法就是紀念他，就是報他老人家的恩，這比供養他的舍利或比用掃墓來紀念他更有意義。

我現在繼承他老人家的遺志，用他留下的道場，除了自己修行，也在弘揚佛法，指導修行，以此種方式來代替掃墓，作為紀念，功德更大。這項功德，也不是出於我的，是他老人家的高瞻遠矚。

諸位知道我今（一九九三）年已幾歲了？（大眾默默搖頭）因為我從來不做生日，所以也忘記自己到底幾歲了，從我傳記資料的記載看，今年已是六十四歲，我還能有另一個六十四年可活嗎？不能！你們認為有，可是我不相信，因此，我也在此宣布：我死之後，不准埋在土坑中，也不許為我起納骨塔或舍利塔，不准撿舍利回去供養，我也要學我的先師老和尚一樣，弟子們見我死了，將我火化，研細後的骨灰撒在法鼓山上。先師老和尚要我將他的骨灰撒在海裡，也曾大費周章，尤其在海上私自去撒遺骨，是被禁止的。我也要節省我的弟子們的麻煩，撒在法鼓山的林間空地上，經過雨水沖洗，便進入溪澗，流往大海去了，我不要留下任何東西，僅希望留下二句話，是法鼓山的理念：「提昇人的品質，建設人間淨土。」若能實踐這兩句話，便等於給我掃墓紀念。你們現在已在替我掃活墓了，不是嗎？釋尊涅槃已二千五百數十年，我們做弟子的人，很難能到他的火化場去掃墓，都能用修行佛法、弘揚佛法來紀念佛陀，供養三寶。這才更具意義，也才是真正的佛子。

「報恩的最佳方法，是用父母給我們的身體，來做對自己、對眾生有利益的事；來說對自己、對眾生有利益的話；想對自己、對眾生

有利益的念頭，這才是真正的報恩。」諸位是否聽過「上報四重恩，下濟三塗苦」的兩句話？實際上，一方面，我們要奉獻自己來利益眾生；另一方面，我們也要飲水思源，知恩報恩。出家的大德高僧以及在家的大善知識們，往往會說：「為了報答三寶恩，誓願盡未來際獻生命，上求佛道，下化眾生，弘揚佛法，護持三寶。」這意思也就是說：三寶的恩我們無法報答，只好以自己所能、所有及所知，來做學法、弘法、護法的工作，以為報恩。

諸位來參加清明佛七，就是修學佛法，護持三寶，也就是報恩。諸位一定聽說過「承先啟後」這句話，我們繼承了祖先的遺蔭和福澤，包括我們的身體和生存的環境，我們的歷史和文化的遺產，就有責任用來發揮自利利他的最大功能，使得祖先的遺澤不斷地延續下去，才是最好的報恩方式。過去的許多中國人，只知傳宗接代，為祖先留「香火」，卻不知發揚光大祖先的遺德芳範，為祖先增光，為後代增福，才是最佳的薪傳。絕對不是僅以燒香焚紙來紀念祖先，就算是承先啟後的。我們佛教徒當以修學佛法、淨化人心、淨化社會，來報答祖先的遺恩。

我在三年前回大陸探親，見到我的三嫂，她一次又一次的說：「小阿叔，你看，我替你們張家生了五個孩子。」她的意思是說：我出了家沒有生孩子，非常不孝順，她幫我們張家生孩子，盡了孝道。我只好說：「妳辛苦了！」在此我要請問諸位，像我這樣出了家的法師，終身修學佛法，關懷大眾，服務人群，對我的父母來說，算不算是孝順和報恩呢？

（一九九三年三月二十八日農禪寺清明報恩佛七第一晚開示）



▲清　長生佛會圖（國立故宮博物院藏品）

念佛法門四個心

今天為諸位講修行念佛法門的四個心，那就是信心、至誠心、深心、迴向發願心。信心的要求，遍於諸經，而尤見重於《阿彌陀經》，其餘三心，出於《觀無量壽經》。

一、信心

在佛法中，不管修任何法門，都得先要有信心，經說「信為能入」，學佛以信心為第一個重要條件。信心的對象是相信釋迦牟尼佛在各經中所說之法，都是真語實語，句句有用，字字如金。站在凡夫的立場，不管是否能夠做到，都應相信。這就是所謂「聖言量」，對

於大聖佛陀之言，語語真實，不得懷疑、不須推敲。特別是修行的方法很多，所謂「法門無量」，每一法門，皆是針對不同的根性需要而說。不同種類的人有相同的根性和不同的根性，不同時代環境的人亦有相同的根性和不同的根性，需要以無量的法門來接引無邊的眾生。故當我們認定並跟隨某一位善知識修行時，除了不得懷疑他這個人，也不要懷疑他所教的法門與其他法門是否相同？是否有矛盾？否則便無法產生堅固的信心，也得不到真正的受用。

我們在打佛七期中，念的是阿彌陀佛，修的是淨土法門。此在佛經之中共有六十多種，提到阿彌陀佛的西方淨土，最重要的是《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》，合稱為淨土三經。在中國的魏晉時代（約西元第五世紀前後）開始，阿彌陀佛的造像，已經盛行。北魏的曇鸞、東晉的慧遠、隋唐的道綽、唐初的善導，然後有慈愍、法照、少康等諸師，大事弘揚彌陀淨土，儼然蔚為中國佛教的一大主流。這次來本寺參加念佛打七的菩薩們，共有三百八十多位是精進組，另有四、五百位是隨喜的，其中有好多位曾經修行過其他法門，也來參加念佛修行，即表示對彌陀法門也有信心。所謂條條馬路通長安，殊途而同歸，法門雖有無量，但同樣是令我們離苦得樂，成菩提道。我們一定要相信目前正在修持的法門是最好的，所用的方法是最可靠的。

我們相信什麼呢？信經典中所說有西方極樂世界，信阿彌陀佛的本誓願力要救濟所有的眾生，同登西方淨土的九品蓮位。先要對彌陀的本願有信心，有求生西方的願心，便可決定得到彌陀接引，往生西方極樂世界。

不過淨土三經所介紹的修行方法，也略有差異：《觀無量壽經》主張以十六種觀想法門，用觀想三昧及念佛三昧等的修持，達成三階九品的往生目的；《無量壽經》主張信仰彌陀四十八願，依願修行，縱然是惑業凡夫，也必定往生彼國；《阿彌陀經》主張以信願行，執持彌陀名號，求願往生彼國。《觀無量壽經》也要求持戒修福發菩提

心，《阿彌陀經》則要求持名至一心不亂，《無量壽經》主張乃至但能信樂，不生疑心，十念乃至一念，求願往生者，亦得如願。因為中國佛教重視《阿彌陀經》，為了念佛念到一心不亂，才能往生西方，因此而使許多念佛的人變成自私，不管世間事，但求專心念佛，就怕臨命終時不得一心不亂而不能往生西方。日本的淨土信仰則不然，他們重視《無量壽經》，所以法然派的淨土宗、親鸞派的淨土真宗，特別強調彌陀的「他力本願」，只要信仰彌陀本願，就可藉著佛力得救，此似與基督教的信上帝即得救的思想相同，實際上不同，因為基督徒信神，自己不能成為神，佛教徒念佛，終究畢將成佛。我覺得這比近世中國佛教徒為了強調「一心不亂」的專門念佛而不管世事者較為可取。我現在也主張必須相信佛經佛語，若依《阿彌陀經》持佛名號，一至七日，一心不亂，臨終見佛來迎，當然好，此可用打佛七等剋期修證的方式。若依《無量壽經》除了五逆之人，欲生彼國眾生，至心信樂，乃至十念念佛，也都決定得生。這就不必擔心不得一心不亂便無往生佛國淨土的希望了。若依《觀無量壽經》則較繁複，要分三點進行彌陀淨土的修持：1.修三福（含世間倫理、皈戒十善、發菩提心、誦大乘經），2.修十六種觀想法，3.修九品往生法，故此經在中國及日本均少人修。古代中國及日本，重視《無量壽經》，近代中國重視《阿彌陀經》，畢竟淨土法門，要在「信」字，能信彌陀的本願，便可念佛往生，正如龍樹菩薩所說，淨土屬於他力救濟的易行道，若修禪觀等如《觀無量壽經》所說的那樣，倒有點像是自力解脫的難行道了。

彌陀淨土的修行法門，之所以能夠受到中國及日本許多人的崇信，便在於彌陀的他力本願，能予人以安慰的絕對信心，不必考慮自身所做功德的多寡，也不必擔心自身修證的功力大小，只要信仰彌陀本願，立誓往生就好，然後便可放心大膽地來做各種自利利人的事了。縱然持戒不嚴，煩惱不斷，也總會有阿彌陀佛依其本誓願力來接引。淨土行者們可以放心安心。

諸位菩薩來參加清明報恩的彌陀佛七，執持彌陀聖號，就要相信阿彌陀佛的本誓願力，相信念佛的人，臨命終時，絕對可見阿彌陀佛的慈悲接引，在七期中，能得一心念佛，當然很好，所以要念念用心念。倘若老在散心念而不得一心的效果，也不用著急，《觀無量壽經》說到，縱係五逆十惡之人，若能於命終之時，遇善知識，教其稱念阿彌陀佛，且足十念，至少亦得往生彼國的下品下生。不過既來參加佛七念佛，不得心存懈怠僥倖，如你不能及時念佛，念成習慣，等到命欲終時，誰能保證你有善友的勸導，誰又能保證屆時你還神智清明地知道以十念具足來念阿彌陀佛的名號呢？因此，要在佛七中精進念佛，如能持之以恆，便能隨時隨地皆可做好往生西方極樂國土的準備。

二、至誠心

是誠懇心、虔誠心，不是三心二意、心浮氣躁，馬馬虎虎的敷衍了事。念佛時應當口念心惟，如在阿彌陀佛面前，聲由口出，又從耳入，聲聲印向心田，句句都從心出。念念都是佛號，處處總是佛國。如果無法專心念佛，便當觀想：你是在海上的破船乘客，遇到海難，已經掉入波濤洶湧的海水中，很幸運的抓到一塊破船的木板時，必須捉牢抱緊，一點也不能大意，否則就會被驚濤駭浪沖走，只要一不小心放手，木板便不知去向，想要再抓到手，可能已經越沖越遠了，那時，你自己在海中，便只有死路一條了。我們念一句佛號時，如在茫茫大海中快被淹死的情形下抱住木板，其實是抱住佛號念佛，此時要將佛號當作海中救命的浮木，不可以心不在焉地念佛，不可胡思亂想地念佛，不可愛念不念地念佛。相信諸位已看到我們農禪寺佛殿牆上的標語：「口與心聲聲相應」，「念與佛步步不離」。在坐著念佛時當用第一句，用力大聲念、用心高聲念。在繞場念佛時，當用第二句，每一個念頭均與佛號相應，每走一步都配合念佛的節奏，念念不間斷，步步不相離。將全部的身口意三業，投注於每一句佛號的當下。

三、深心

《維摩經．佛國品》也說「深心即是淨土」，又在其〈菩薩品〉云「深心即是道場，增長功德故」。堅固不拔，根深柢固的信心，是從修證的經驗及念佛的應驗所養成的。打心底起，念念繫心念佛，在習慣上時時自然念佛，便是深心念佛。如果悠悠忽忽、隨隨便便地念佛，有一天沒一天、一曝十寒地念佛，便是淺心念佛。如果一邊念佛一邊打妄想，一邊念佛一邊昏昏沈沈，便是淺心念佛。

唐末宋初的永明延壽，提倡禪淨雙修，卻以淨土為其歸趣，每天持念阿彌陀佛聖號十萬聲，便是深心念佛的榜樣，那是要連吃飯、工作、上廁所時，都不離佛號，方能一日念足十萬聲。若能深心念佛，根本不可能再有煩惱妄想生起的空隙了。

可知，深心即是綿密的細心、即是踏實的定心、即是明徹的慧心。若能以深心念佛，已是一心念佛，不僅通達事一心，也能相應理一心。不僅必定往生西方淨土，也可親自體驗到自性淨土及自心淨土。無怪乎永明延壽主張禪淨雙修，殊途同歸。若能深心念佛而得法得力，其實已通於禪修的悟門了。

四、迴向發願心

迴向的初意，是將念佛目的期求往生西方；是以修行一切功德迴向往生西方的極樂世界。迴向的深意，是發菩提心廣度眾生，就是願將自己的念佛功德迴向一切眾生，都能離苦得樂，都能信佛學法敬僧，都能念佛成佛；也以念佛的功德迴向改變具有剛強心的眾生，促使眾生願意信仰佛教、修學佛法，早日往生極樂世界，早日成就無上菩提。可見念佛迴向的目的有二：1.祈願自己往生，2.祈福一切眾生都能往生。

不可僅是自求往生淨土念佛，當為了祖先往生西方念佛，也願一切眾生因我們念佛而都能往生西方。所以迴向發願心，跟發大菩提心的意思相應相通。

一般人來參加佛七的共修念佛，僅是希望自己消災免難、逢凶化吉。聽了以上的開示，當知為自己消災免難祈福之外，我們念佛、拜佛、繞佛、做課誦的功德，更應該是為了發菩提心廣度眾生。本來是我們的冤親債主，因為把功德迴向給他們，他們就會變成我們的增上緣、護持者，也就等於給我們消災免難。但卻不可說，因你念了幾句佛號就能消災，而是冤親債主見你發了菩提大願心，將來你會成為冤親平等的佛菩薩，所以就不麻煩你了，他們也因你的念佛修行而得利益，可見念佛多好。好處從何來？是從迴向發願中來，是從發菩提願廣結善緣中來。

（一九九三年三月二十九日農禪寺清明報恩佛七第二晚開示）



▲以信心、至誠心、深心及迴向發願心來念佛。

四種淨土任君遊

今天為諸位講淨土的種類，從經論中所見者，綜合來說，大略可分四類，那就是：人間淨土、天國淨土、佛國淨土、自心淨土。我曾於一九八三年出版的《華岡佛學學報》第六期，發表過一篇〈淨土思想之考察〉，對這四類淨土，做過比較詳細的介紹，後來又將之編錄在《牧牛與尋劍》，諸位如有興趣，不妨找來參考。

今天我從現實生活的角度，來談這四類淨土。

一、人間淨土

人間淨土的意思，是指我們現實的生活環境，就是淨土。凡夫所處的大環境，佛經中稱為苦難重重的「娑婆世界」，《阿彌陀經》等形容為：劫、見、煩惱、眾生、命，都是不淨的「五濁惡世」。不過，當我們聽聞佛法，修行戒定慧，只要乃至僅有一人修行，那人即見淨土，能有二人修行，那二人便見淨土，許多人修行，則許多人都能見到人間淨土；若因修行而體驗身心的清淨，淨土就在你的眼前展現。

能持淨戒，就不造惡業，所處的環境便不會因為自我困擾而變成苦趣的娑婆世界與五濁惡世。由於持戒，身口意三業漸漸清淨，雖在人間，心裡也不會害怕感受苦報，既然不怕，沒有憂愁，不想逃避，此世豈非即是淨土。

能修禪定，內心自然平安。所謂平安，便是不受環境困擾而起煩惱，不因環境的動亂而內心也跟著波動不安，心定能如止水，能如明

鏡，能如萬里無雲的一片晴空，則身體雖住五濁惡世，也不會使我們感覺到煩擾不安，就能將此混濁的世界，看成人間的淨土。

例如有一次我們的汽車，正在高速公路行駛，突然發現後邊有一輛車，飛快超過我坐的車，另外，後面又來了一輛汽車，加速緊跟，也想超入我們前面的車道，結果，使我們的這輛車，變成進退維谷，開快會撞上前車，開慢會被後車撞上。我的駕駛弟子，則一邊大叫，一邊嚇得面色發青，心跳個不停，我坐駕駛座旁，始終保持沈默。當危機閃過之後，他問我說：「師父！你為何不怕，差一點就被撞死了！」

我說：「既然有師父在車上，還會撞車出事嗎？」實際上那僅是安慰他的話。

我又說：「要死，如非死不可，怕也沒有用；不死，反正不會死，也就不用怕。以後你要學著用這樣的心態，心平氣和地謹慎開車。」

他回說：「師父，我尚無如此的工夫。」

我勉勵他說：「你要學著每天打坐，保持心緒平靜，再遇到如此的情況，就能夠不慌不忙，該如何應對就如何處理了。光是臨危大叫，不濟事的。」

臨急應變，切忌慌張，若有定力，便知天下本來無事，好好處理就是。

若能修智慧，便不起煩惱。無我的智慧，可從聽聞佛法、體驗佛理、反觀自我、洞察人生中獲得，也可從修行布施、廣結善緣、常知慚愧、並修禪定中獲得。有了智慧的人，便不會以煩惱心來處理自己的事，又能用平常心來面對當前的環境，心平氣和，愉快自在。既會

將人間視為修行菩薩道的環境，又能把善惡、得失、是非、利害，看成因緣所生幻起幻滅的現象，不需要欣喜欲狂，也不必痛不欲生。

有智慧的人，知道世間一切現象的發生，都有其原因，若能以事前的努力及事後的補救來加以改善，當然極好，萬一已經成了定局，那就放開胸懷來承擔接受。怨天尤人於事無補，於人無益，何必愚癡，煩惱不已。

所以，有智慧的人，雖然生活於此娑婆世界的五濁惡世，卻能享受到佛國淨土的無礙自在。

二、天國淨土

修行十善，便生天國。天國尚在三界的範圍，還是有漏有限的，由於積福，享受欲界天的欲樂，或修禪定，享受諸禪天的定樂，但在欲天的福報享盡之時，禪天的定力退失之際，又會從天國下降到人間或更向下而墮落到三塗惡道。所以縱然天國可愛，有朝一日，又成過眼的雲煙。不過，能生於天國總有一段時間享受天福，比起人間之有種種災難、種種困擾的現象而言，天國已是一片淨土。欲界天中，沒有髒亂，沒有罪犯，沒有災變，沒有疾病，思食得食，思衣得衣，飛行自在，來去自如，身輕如虛空，所求無所缺，伎樂隨身，永無黑暗。因此就有許多宗教都鼓勵信徒們求生天國。只是他們並不知道進入天國後的天福也會有享盡的一天，那時候便有五種衰相現前，縱然貴如忉利天主，亦會如《涅槃經》卷一九所說：「釋提桓因，命將欲終，有五相現：一者衣裳垢膩，二者頭上花萎，三者身體臭穢，四者腋下汗出，五者不樂本座。」故對一般人來說，天國就是淨土，而對佛教徒來說，則寧願生在人間修學佛法，卻不想生到天國去享天福。

依據佛經，天國有兩類：一是有漏凡夫所生處，一是補處菩薩所居處。例如釋迦牟尼佛未成佛前的最後身菩薩，便居天上，同時也介紹有一尊當來人間成佛的彌勒菩薩，如今便在欲界第四高的兜率天，

準備到人間成佛，該天分作內外兩院，外院是欲樂凡夫所居，內院是彌勒的化區，真正是清淨的天國淨土，那兒跟凡夫的欲天所不同者，乃是見到彌勒法相，親聞彌勒說法，不為享受天福，而是修行佛法。所以要勸大眾，如果急著想生天國者，必須選擇彌勒菩薩的兜率內院。等到彌勒下生人間成佛之時，兜率內院的眾生，都會追隨彌勒降生人間，都成為佛的弟子，圍繞彌勒尊佛，共同修行，淨化人間，龍華三會，凡是會眾，人人可得解脫。只要生到彌勒的兜率內院，便已得到畢竟解脫的保障。因在《彌勒下生經》中說到彌勒將在龍華樹下：「初會說法，九十六億人得阿羅漢，第二大會說法，九十四億人得阿羅漢，第三大會說法，九十二億人得阿羅漢。」三會之中度脫一切有緣眾生。所以在中國佛教史上，從東晉的道安法師開始，經唐初的玄奘大師、窺基大師，近代的太虛大師，到在臺灣圓寂的慈航法師，都是發願往生兜率內院的天國淨土。

三、佛國淨土

佛國在何處？是指以諸佛的福德智慧及本誓願力所成就的國土，此有兩種作用：一是示現佛的功德果報；二是接引化度一切有緣的眾生，修學佛法，同成佛道，便稱為佛國淨土。

釋迦世尊在此穢土世界成佛，但在《大般涅槃經》卷二四說：「莫說諸佛出現不淨世界。」《法華經》卷五也說：「印度的靈鷲山即在淨土中。」可見凡有佛處，便是佛國淨土。但在諸經論中，綜合而言，佛國淨土分有自性的法身佛所居，自他受用的報身佛所居，應化身佛所居。故有三身四土之論。例如唐代的法常、智儼、道宣、道世等諸師，有法性、實報、事、化的四種淨土說；法身佛居法性土，自受用身佛居實報土，他受用身佛居事淨土，應化身佛居化淨土。天臺智顗則主張：1.凡聖同居土，如西方極樂世界；2.方便有餘土，為地前菩薩及二乘聖人所居；3.實報無障礙土，是初地以上的法身菩薩所

居；4.常寂光土，是諸佛如來所遊處。四土配三身，則為以應化身佛居於同居及方便二土，報身佛居於實報土，法身佛永住寂光土。

從《阿彌陀經》可看到的六方諸佛淨土，以及阿彌陀佛的極樂國土，若以智顗所見，都是應化身佛所居土，實際上有無量無數的十方諸佛淨土，跟我們最最有緣的應該是西方極樂世界的阿彌陀佛淨土。仗佛本願，凡夫即能往生佛國，其餘三等淨土，均當自修福智，始得現前。

非常奇妙的是我們這個世界的眾生，往往在活著時求藥師佛，希望長壽不死，消災免難，卻未想到要去東方的琉璃光淨土，準備死亡來臨時，求阿彌陀佛希望往生西方極樂世界，好像這二尊佛，一尊是壽星，一尊是死神。此種觀念是把淨土信仰弄偏差了。其實如印順法師的《東方淨土發微》中說：「東方淨土的攝化此土眾生，不但死後得安穩，現生也能免除種種災難危厄。」又說：「求往生西方而不能成就的，也能承琉璃光佛的威光，於臨命終時，為八大菩薩所攝引而到達西方。」印順法師又說：「佛與淨土，是我們的師範，理想世界；但同時，並非向外馳求，而是內在德行的體現。」又說：「如覺了法性清淨，究竟圓滿，是琉璃光佛。」可見修藥師法門，也可與西方的阿彌陀淨土相通。功淺障深的凡夫，修東方淨土及西方淨土，均得往生佛國；若係功深障少的眾生，不論專修那一種淨土法門，都會親見自性的彌陀如來、法身的琉璃光佛。

但是藥師佛淨土的目的，在於激勵人間、淨化人間，當係事實，故在《藥師經》中，也讚歎西方淨土。由於阿彌陀佛的淨土是上中下三根普被；不論上智下愚，只要相信阿彌陀佛的願力，願生西方淨土，即蒙慈悲攝受，接引往生。因此釋迦世尊，在各處經中，力讚阿彌陀佛的願力宏深。尤其使得許多自信不足、毅力不濟的眾生，都能因此而獲得了往生佛國的保障。此對於人心的安定、信心的增長，有大功德。不管自己修行的程度如何，只要具足信仰彌陀的本願力，乃

至十念佛號即可往生極樂國土。足證阿彌陀佛的淨土法門，有其獨到的殊勝之處。

四、自心淨土

所謂自心淨土：即是說在每一個人的心中，不論凡聖，本具佛性，也就從來未曾離開過佛國淨土。昨天談到深心，眾生的心既與佛心相同，眾生所處世界便與佛國無異。不過眾生的心尚有煩惱覆障，無法見到清淨不動的本心，也就無法體會到生活於佛國的淨土。若能穿透煩惱塵網，往心的深處看去，就會發現佛心即是自心，此界即同佛國。因為心若清淨，所見世界就是淨土；心若不清淨，生活的環境就是無邊的苦海。

《華嚴經》的「華藏世界」；《梵網經》的「菩薩心地法門」；《法華經》的「靈山淨土」；《維摩經》的「真心」「深心」是「菩薩淨土」，又說「隨其心淨則國土淨」等，都是指的自心淨土。到了中國宋代的天臺家大學者知禮及元照，元代的惟則等諸師，都主張唯心淨土的思想，倡導「唯心淨土，本性彌陀」之說，而謂：「十方微塵國土者，唯吾心中之土也。」又云：「極樂獨非唯心淨土乎？」明末的蕅益大師也主張「是心是佛，自心作佛」以念佛三昧而豎出三界者，便見唯心淨土，以他力方便而橫出三界者，則生西方淨土。此則與禪宗《六祖壇經》所云「迷人念生彼國，悟者自淨其心」相近。

如何自淨其心？一般人不易體會到，當然也做不到。若修念佛法門者，正在念佛時，將心中所有一切雜念放下，只管專心念佛號，此心即與佛相應，那時的心中，便沒有恐懼、懷疑、貪、瞋、驕傲等的雜念起伏。若能更進一步，一時之間，全部雜念離你而去，此時便與佛的淨土相應。一念相應一念見淨土，二念相應二念是淨土，念念相應念念住淨土。

雖在凡夫階段，不可能念念與佛相應，不可能念念住於淨土；但你如果念念念佛，念念基於信心、深心、至誠心、迴向發願心，就會漸入佳境。天下本無事，妄想從何起，念念都把念頭貼在佛號上，持之以恆，時間稍久，就可修成念佛三昧，自心淨土，歷歷展現。功淺者可見感應的西方淨土，功深者則見方便土及實報土，至於常寂光淨土，唯佛與佛能遊能見。

我有一位弟子在深山中修行，白天都很好，晚上打坐時就聽到很多眾生在附近搬家、開會、吵架，打開門察看究竟，卻什麼也沒有發現，當他再度坐下，則又聽到了。他心想：「現在我是心隨境轉，應該是境隨心轉才對。」於是他觀想這些騷擾他的聲音，都是極樂世界的依正莊嚴，都在念佛、念法、念僧，聽到眾多的聲音，就像自己身處西方的極樂世界。如此觀想，過不多久，什麼聲音都聽不到了。

另一個例子是出於這陣子的議會文化，有一位現任的政府高級官員，才剛學佛不久，但卻學會了〈準提咒〉，當他每次到議會備詢時，議員們都會用種種言詞來激怒他、侮辱他、批評他。本來他很容易生氣，甚至考慮辭官不幹了，如今他已能神定氣閒地列席議會了，他的降魔術，便是默念〈準提咒〉、默寫〈準提咒〉，一邊聽議員指責，一邊心念一邊手抄，議員們責罵他時，還以為他正在很認真的做記錄，挨罵時既不反駁，又有涵養的微笑。議員們罵完他後，他只須站起身來說聲：「謝謝某議員，我都聽到了。」如此一來他自己少了煩惱不說，議員們也對他客氣起來了，真的達成了境隨心轉的目的。

以此可見，若能不受環境所動，自心之中便是淨土；自心淨土雖不在心外，外在的環境也會隨你的心轉。這是很有用的，不妨試做做看。

念佛便見佛，心淨國土淨。

（一九九三年三月三十日農禪寺清明報恩佛七第三晚開示）



▲宋　如來說法圖（國立故宮博物院藏品）

兩類超度亡與存

一、引言

因為清明報恩，許多人為先亡親友立牌位超度。所以今晚的開示是「超度共有兩大類」： 1.對亡靈的超度，2.對生者的超度。

超度的意義是用佛法的理解和實踐、信仰和經驗，使人從苦難中獲得安樂，從危險中獲得安全，從束縛中獲得解脫。

有位從高雄來的居士，今天下午超度了我，因他見我既瘦且弱，有氣無力，工作又是那般繁重，相信我一定活得很痛苦，所以選送我

一桶健康、衛生、很營養的精製清香油，讓我吃得健康起來。可知我是被他超度了，我也應該來超度你們。

二、超度亡靈

在一般中國人的印象裡，所謂超度做佛事，準是指的為亡者做念佛、誦經、拜懺、蒙山施食、焰口施食等的儀式，乃是以佛力超薦，使亡者往生佛國或轉生善道。

因此，對中國人而言，超度有兩種意義：1.是為了隨俗，家中若有親人過世，習慣上應該延請僧尼或道士來念幾卷經，舉行幾次宗教儀式，方能覺得心安，否則不僅會遭親友議論，也似內心欠缺了什麼。請問這是為了超度活人，抑或是真為超度亡者？實在相當曖昧。為自求安心才延請僧道念經超度，此人不一定相信對亡者有用，只是不敢違背習俗。2.是真為超度亡靈，相信佛法能使先亡超生離苦，在臨命終時為他助念。頭七期間，天天念經，七七之內，常做佛事，遍修供養，佛經中所說的道理及所稱的佛菩薩聖號，皆可使亡靈聽到、聽懂，將心中的怨恨、情結、放不下、捨不得及種種的執著，使之心開意解，不墮惡道而得上生善道，善根深的就能往生極樂世界阿彌陀佛的淨土，或依佛菩薩等的慈悲願力，薦拔亡者出離苦趣，此可以《地藏菩薩本願經》（以下略稱《地藏經》）所說為代表。

佛經中所見超度亡靈的方法，可以例舉二則如下：

- （一）《盂蘭盆經》，此經是釋尊為目犍連尊者超度其已墮餓鬼道中的亡母而說。超度的方法，是於七月十五日僧自恣時，「具飯百味五果，汲灌盆器、香油、錠燭、床敷臥具，盡世甘美以著盆中，供養十方大德僧眾。」「其有供養此等自恣僧者，現在父母、七世父母、六種親屬，得出三塗之苦，應時解脫，衣食自然。

若復有人，父母現在者，福樂百年；若已亡，七世父母生天，自在化生，入天華光，受無量快樂。」這是以七月十五日供僧功德為超度先亡的佛事，並未在供僧時要求僧眾為亡者誦經念佛。

- （二）《地藏經》在中國佛教圈中，流傳得相當深廣，因其提倡孝親思想，又提倡慎終追遠、超度亡親的法門，故也特別受到以儒家文化為背景的中華民族所推崇。在《地藏經》卷上〈忉利天宮神通品〉有云：「閻浮提造惡眾生，新死之者，經四十九日後，無人繼嗣，為作功德，救拔苦難，生時又無善因，當據本業，所感地獄。」《地藏經》卷下〈利益存亡品〉又云：「若能更為身死之後，七七日內，廣造眾善，能使是諸眾生，永離惡趣，得生人天受勝妙樂。」又云：「冥冥遊神，未知罪福，七七日內，如癡如聾……是命終人，未得受生，在七七日內，念念之間，望諸骨肉眷屬，與造福力救拔，過是日後，隨業受報。」這都是說明，人在死亡後的四十九天之內，希望能有親友眷屬，為之祈福超度，過了這段時日，則已轉生，隨業受報去了，超度雖仍有些用處，但已不立即有用。

  特別是在頭七期內，更為重要，《地藏經》卷上〈如來讚歎品〉云：「假令諸識分散，至氣盡者，乃至一日二日三日四日，至七日以來，但高聲白（宣布為亡者修福行善），高聲讀經，是人命終之後，宿殃重罪，至于五無間罪，永得解脫。」此乃說明人死之後在頭七期間超度最好。

  不過，最有效的超度是在生前自己修行，所以《地藏經》卷下〈利益存亡品〉

云：「命終之後，眷屬大小，為造福利，一切聖事，七分之中而乃獲一，六分功德，生者自利。以是之故，未來現在，善男女等，聞健自修，分分己獲。」若於生前尚未信佛，未修善法，死後七七之內的中陰身階段，才需要親屬代為修福超度。如在生前，早已信仰佛法，念佛迴向求願往生西方淨土，臨命終時，便有西方三聖－彌陀、觀音、勢至－一佛二菩薩來迎接引，親人善友為他助念，等於給他送行，使他信心增長，蓮位高升。故在諸經論中，無不諄諄教誨，人們當於在生之際，及時修行。

三、超度活人

超度活人，第一重要。釋迦牟尼佛成道之後，所說經法，諸部大小乘經的主要對象，乃是人間的七眾弟子，其次是天神，故稱佛為「天人之師」及「人天教主」。

大乘經中如《華嚴經》、《法華經》的會眾，除了諸佛菩薩及二乘聖者，便是人間的七眾及八部天眾。三塗惡道的鬼、畜生、地獄的眾生，便無福報參與盛會。雖有《地藏經》卷上〈如來讚歎品〉曾說：「世尊……普告諸佛世界一切諸菩薩摩訶薩，及天龍、鬼神、人、非人等，聽吾今日，稱揚讚歎地藏菩薩摩訶薩。」可是此中的鬼神，是指多福鬼不是罪惡鬼或餓鬼，應被視為地居天及空居天。因此《地藏經》卷上〈如來讚歎品〉又說：「宣說地藏菩薩利益人天因果等事……為汝略說地藏菩薩利益人天福德之事。」《無量壽經》也是為了「開化一切諸天人民」而說。特別強調「利益人天」，這都表示佛法的超度主要是人；次要是天。

此在《增一阿含經》卷三六，明言佛出世時，為人天廣演教法，得至涅槃，然而，眾生在地獄中、在畜生中、在餓鬼中、生在邊地、在長壽天者，都是「不聞、不睹」。《增一阿含經》卷二六云：「諸佛世尊，皆出人間。」以人類的身體成佛，也以人類為其攝化的主要對象，所以佛的第一位在家弟子耶輸伽的父親是人，佛在鹿野苑初轉法輪所度的五位比丘弟子是人，佛的常隨眾一千二百五十位大阿羅漢全是人，乃至臨入涅槃之際所度的最後一位老弟子一百二十歲的須跋陀羅也是人。可見歷史上的釋迦牟尼佛，以及與佛相關的僧俗七眾，無一不是人類。即使是將來彌勒佛下生人間之際，他在兜率內院的那群弟子，也都要下生人間，以人類的身分，聽聞佛法，證解脫道。

對生者的超度，意思是運用佛法信解修證，超越三界的火宅，度過生死的苦海。

「火宅」的譬喻，出自《法華經．譬喻品》云：「三界無安，猶如火宅。眾苦充滿，甚可怖畏，常有生老病死憂患，如是等火，熾燃不息。」故以羊車、鹿車、大白牛車，比喻佛說二乘、三乘、唯一佛乘的方便法及究竟法，來將眾生度離三界生死火宅。「苦海」的譬喻，出典有多處：1.《法華經．壽量品》云：「我見諸眾生，沒在於苦海。」2.《楞嚴經》卷四云：「引諸沉冥，出於苦海。」3.《大乘本生心地觀經》云：「常於生死苦海中，作大船師濟群生。」若從其前後因果來看，「火宅」是貪瞋等的煩惱，「苦海」是生死等的果報。眾生若不及時修學佛法，超脫三界的生死苦海，便只有永遠由於煩惱而造業，由於造業而受苦報，在受苦報之時又因有煩惱而造業，然後再受苦報，如此周而復始，生死流轉，就像是浮沈在無邊的大海中一樣。

在此茫茫的生死苦海中，如何抽身上岸，便不得不靠佛法慈航的救濟，那便是依靠佛說的三皈、五戒、十善、具足戒、菩薩戒，乃至戒定慧三學，以及六度四攝，自利利他。

佛陀最初在鹿野苑說法，便是轉的苦集滅道四諦法輪。知道有苦，便不再造作受苦的因，要想根本上把苦滅絕，就該修證八正道、三十七菩提道品，以及三學六度等一切法門，不僅自求滅苦，也要助人滅苦，自利者必會利人。以上所舉的專有名詞，請查佛學詞典，或看佛法概論及佛教入門等書。我們就是要學懂它們，運用它們，來自度度人。

四、念佛超度

最容易的超度法門是念佛，不論時地，不揀根基，只要念佛，便得利益，若以目的而論，西方彌陀淨土的念佛法門，不用諱言，確是以死後往生極樂世界為主。但是《阿彌陀經》也說，那是一部「一切諸佛所護念經」，「若有善男子善女人，聞是經受持者，及聞諸佛名者，是諸善男子善女人，皆為一切諸佛之所念，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。」《法華經》云：「念佛一聲，罪滅河沙。」念任何一佛，皆能罪滅除愆，消災免難，得現在利益，也得後世利益。《觀無量壽經》也說：「合掌叉手，稱南無阿彌陀佛，稱佛名故，除五十億劫生死之罪。」該經又說：「至心稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。」又說：「若念佛者，當知是人，則是人中芬陀利華（清淨蓮華），觀世音菩薩、大勢至菩薩，為其勝友，當坐道場，生諸佛家。」念佛的人，他的人格高尚淨潔，猶如人中的蓮花，當然便是自利利人的表徵了。《無量壽經》卷下有云：「其有得聞彼（阿彌陀）佛名號，歡喜踴躍，乃至一念，當知此人，為得大利，是則具足無上功德。」聞佛名號心生歡喜，乃至僅僅一念，也得無上功德，何況常常念佛，隨處念佛。

永明延壽禪師的《宗鏡錄》中，常常說到：「一念相應一念佛，念念相應念念佛。」只要念佛，不論散心、專心，都有功德，專精一心當然好，散心念佛也不錯，只要想念就念，念念都好。一念念佛，一念即從惡業妄想獲得超度，念念念佛，念念都從惡業妄想獲得超

度，有人是一分鐘的超度，有些人是一小時、一天的超度，諸位在此念七天佛，便是七天的超度。隨喜組的菩薩們隨喜一炷、兩炷香的時段中，口清淨、耳清淨、眼清淨，便是從閒言雜語、吵吵鬧鬧、眼花撩亂的塵勞世界，得到片段時刻的超度了。

至於求得永久超度，是指大悟徹底的大解脫人，那是要付出持久的長遠心，常行菩薩道，日日增長智慧，時時心懷慈悲，自度度人。

五、自度度人

迷人須仗佛度，悟人乃是自度，起步時可靠他度，既上了路，有了方向，就要學著佛菩薩的悲願，發願自度度人。我曾見有位老人，尚沒有努力念佛修行，我去勸他，他卻說準備讓他兒孫在他過世後來超度。我也認識他的兒孫，都很孝順，我問他們的意見，他們幾乎異口同聲地回答：「當然是應該的，到時候要拜託師父您來誦經念佛，替他老人家超度。」他們都指望出家師父給予超度。

此次是打的清明報恩佛七。報什麼恩？報所有一切恩，主要是親恩。以何相報？以超度來報恩，超度誰呢？超度亡靈，也超度自己。實則是由於超度自己的念佛功德，使得已故的親友先亡，也獲得超度。不僅超度了自己，超度了亡靈，其實由於諸位的修行，改善了你的身口意三業的行為，回家之後，或在工作場所，也會以智慧及慈悲影響與你們相關的每一個人，所以也連帶著超度了日常生活中的親友及同事們，真是功德無量。

打完佛七，回到原來的生活中。你們自己的觀念、人格、言語、舉止、待人接物，都要帶點念佛人的味道，那是智慧、慈悲的精神，那便是表現了自己被超度也能超度人的化世功能。

（一九九三年三月三十一日農禪寺清明報恩佛七第四晚開示）





▲最容易的超度法門是念佛，不論時地，不論根基，只要念佛，便得利益。

懺悔業障是恆課

一、懺悔的種類與方法

在佛七期間的每天晚上，我們都要唱誦懺悔偈，邊拜邊唱：「往昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身語意之所生，今對佛前求懺悔。」同時也勉勵大家，能在共修的功課之外，每天最少自動禮佛三百拜以上。目的是在懺除無始以來的種種惡業，消除無盡的障礙，得以順利地修行。

因此，今天晚上為諸位開示「懺悔業障」。

「懺悔」一詞，在大小乘經律中，常常見到，也極受重視。因為懺悔的作用，就像我們每天都要洗臉及漱口一樣。由於大乘不到初地，不能六根清淨，小乘不到初果位，不能持戒清淨。原則上修到六根清淨位，才不致有心作惡造罪，故在凡夫位中的學佛大眾，必須每天懺悔，方能日新又新，日進又進。

「懺悔」本屬於戒律範圍的必修課目，三寶弟子是因受三皈五戒，乃至具足戒及菩薩戒而完成其身分。受戒而不犯戒，幾乎是不可能的事，但是《菩薩瓔珞本業經》說：「有而犯者，勝無不犯；有犯名菩薩，無犯名外道。」至於犯了戒怎麼辦，就用懺悔的方法來糾正。

懺悔的功能有兩種：1.是經過一次懺悔，便做一次自我檢討及自我的更生；2.是經過一次懺悔，便對自己的行為表示全部負責及全部承當。因為罪分兩類：未受戒者做了惡業，僅得「性罪」，不論是否受過佛戒，犯罪當受果報；已受戒者，做了惡業，除了性罪，尚增一類「戒罪」。戒罪之重者不通懺悔，輕者經過懺悔，即還得清淨。

懺悔的方式也有兩類：1.事懺，又名作法懺。犯了戒罪，大者於僧團集會做「羯磨」時懺悔，中者對一人懺，小者自我責心懺。戒罪便用事懺。2.理懺，又名實相懺或無相懺。是以實證無我的空性，親證一切諸法的本性皆空，罪性本空，由心所造，不論戒罪或性罪，一旦悟入實相無相，真性無性，便頓時消滅。此種理懺，似乎違背世間因果，其實不然，滅罪之意是指心中不再恐懼惡報，因其已將善惡苦

樂，平等看待，不是逃債躲債賴債，然其仍對所造惡業負起全責。未悟實相者，被動受苦報，故有畏懼心；已證無相者，乘著願力，主動深入眾生群中，廣結善緣，普施救濟，雖亦受苦受難，確已是自由之心，故亦不以苦難為苦難了。此名為消滅罪業。

懺悔又有兩類：1.違背戒律之罪，用「制教懺」，唯局現世現前所犯戒律，乃由出家的五眾僧團使用。2.違背道業之罪，用「化教懺」，通用於道俗七眾，也通用於大小乘，並通用於三世十惡業道。

在我們中國的佛教界，已很少使用「事懺」或「制教懺」來分別以「眾法懺」、「對首懺」、「心念懺」，舉罪、出罪、除罪了。倒是常用「理懺」及「化教懺」，來懺除種種罪業。不過禪宗大德及大成就者用「理懺」時，必須明心見性，親證本性無性，才達懺悔的目的。所以可有懺法儀軌，也可沒有一定的作法儀式。天臺宗智者大師的《法華三昧懺儀》是圓頓止觀的四種三昧之一，是用事懺為方法，以達成理懺的目的。禪宗的無相懺，便無儀軌了。至於「化教懺」，則為中國佛教僧俗七眾常用及通用的方法，例如「梁皇寶懺」、「慈悲三昧水懺」、「大悲懺」等均屬「化教懺」的一型。

「懺悔」這個佛教的專有名詞，是印度梵文的懺摩（Ksama）及漢語的悔過，音義合譯而組成的新詞。它有悔罪滅罪、還得清淨之意，例如《大般涅槃經》卷一九云：「大王且聽，臣聞佛說，智者有二：一者不造諸惡，二者作已懺悔.....悔已慚愧，更不能作……王若懺悔，懷慚愧者，罪即除滅，清淨如本。」

懺悔有無量功德，例如《大乘本生心地觀經》卷三所說：「若能如法懺悔者，所有煩惱悉皆除。」又云：「懺悔能燒煩惱薪，懺悔能往生天路，懺悔能得四禪樂，懺悔雨寶摩尼珠，懺悔能延金剛壽，懺悔能入常樂宮，懺悔能出三界獄，懺悔能開菩提華，懺悔見佛大圓鏡，懺悔能至於寶所。」由此可知，懺悔法門也是佛法的總持，若能修持得力，便是最上法門。

大乘各種修行懺法的儀軌，猶如密宗的壇城，要求莊嚴、供養、清淨、威儀整齊。如《占察善惡業報經》卷上、華嚴五祖宗密禪師的《圓覺經修證儀》，天臺宗智者大師的《法華三昧懺儀》、四明知禮的《金光明最勝懺儀》，以及當今流行的各種如前所舉的懺儀，均有設壇、請聖、供養、禮誦等的儀軌。

如何測知懺悔之後的功德成效，可舉兩例如下：

- （一）《占察善惡業報經》卷上云，如法懺悔之後，若得清淨，可能發生各種善相：「或有眾生得（身口意）三業善相時，於一日一夜中，復見光明遍滿其室；或聞殊特異好香氣，身意快然；或作善夢，夢中見佛色身，來為作證，手摩其頭，歎言善哉，汝今清淨我來證汝；或夢見菩薩身來為作證；或夢見佛形像放光而為作證。」

- （二）《梵網菩薩戒本經》說，若有人受了菩薩戒而犯十條重戒中的任何一條，應教懺悔：「在佛菩薩形像前，日夜六時，誦十重四十八輕戒（即是《梵網經》的菩薩戒本），苦到（極誠懇地）禮三世千佛，得見好相者，若一七日二三七日，乃至一年，要見好相，好相者，佛來摩頂，見光見華，種種異相，便得滅罪。」

這兩種懺悔法，都比較困難，若沒有適當的環境，及充裕的時間，不容易獲得成就。倒不如用念佛法門，輕易得多，不必一定要見異相，才算滅罪，例如《觀無量壽經》云：「至心稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。」這也就是我們為何要提倡阿彌陀佛淨土念佛法門的原因了，這也正是我要在此清明節的彌陀佛七期中，向諸位介紹懺悔法門的用意了。

二、轉變業障為福報

業障有兩層涵義：1.由於從事某種行業，無暇修學佛法也不想修學佛法。2.由於造了種種不善惡業，以致招來種種先天性及後天性的障礙，無法修學正信正行正知正見的佛法。因此若加以細分，便有業障、報障、煩惱障，更細分之則稱為八萬四千障門，包括身心環境以及來自鬼神妖靈的魔障。業障多非從外來，乃是唯心所造，自心所現，自作自受；也有外魔的因素，懺悔也能消除。

業障、報障及煩惱障，三類可歸結成一個項目，那就是「因果」。造因一定得受果報，任何一種障礙都起因於「種如是因、得如是果」。

業障的果報有時會讓人誤以為是「福報」。例如見人養尊處優，站在佛法的角度看不是福報，因為享福不是有福，惜福、培福，才真有福。

有些人一生都很辛苦，苦得像我一般，請問這是那一種果報？就我而言，我心甘情願地每天過這種辛苦忙碌的生活，我是在還債，還得越多，債主就越少，我越是歡喜。這種作法端視個人的感受如何？是否能以佛法的觀念來衡量，如果能應用佛法的觀念，世間的福報，不就是苦報的開始嗎？福報享盡了，緊接著就是苦報的降臨。如果我們現在能把握機會，無視於辛苦，不計較侮辱，且又能幫助別人解決苦難，更不為自己的名聞利養，不斷地努力求進步，盡自己所能奉獻給需要幫助的人，實際上這就是在求福、培福。

平時能在自己的食衣住行各方面節約不浪費，又能將多餘的財物用來助人，這種行為看起來似乎是自討苦吃，乃至會被譏為「有福不知享福」。如果我們抱持這種怕人譏毀，因之而不願修福的想法，就是一個愚蠢的窮人；反之，能如是行，又持之以恆，才稱得上是個有智慧的富人。

記得有一位居士時常送菜給我們的道場，結果，廚房的執事者認為菜量反正夠多，就專門挑選細嫩的葉子，而將老葉及根去掉，那位居士看到之後，一聲不響地將老葉、菜梗通通撿起來準備包回家，於是我們的住眾就問：「某某居士，你不是已將這些菜都布施給我們了嗎？為什麼要將那些東西又帶回去呢？」他說：「你們不吃的，我能吃，只要將葉子醃一醃就變成鹹菜，或者用來煮湯也是一道很好而營養的菜湯；菜梗或根的部分，將老皮削掉，用鹽巴漬一漬比什麼都好吃，如果你們想吃，等我做好了再拿來供養你們。」這真是一堂非常精彩的教育課。從此以後，我們的出家眾，再也不敢任意亂丟東西了。

修行不得力，是因為善根不深厚，那就是障礙；心中有煩惱是業障，想修行偏偏又找不出時間來，老是有人有事阻撓你，也是障礙。這都是由於過去世造的業因，此生才產生種種的障礙，無論是生活上、心理上、身體上、環境上、人事上，都可能有阻礙。或許有些人會認為自己本身是沒什麼問題，都是環境的問題，例如想參加精進佛七，結果老闆不准假，長官不簽字，或家人突然發生情況等。

這回有一位居士來參加佛七，結果到第三天便堅持要離開，我問他：「是什麼原因？」他說：「我本想打完這次佛七的，但是他不讓我繼續下去。」「他是誰？」「是我的身體，實在無法支持下去了，所以，要提前離開。」他的身體叫他不打完佛七，他的身體究竟是誰呢？是過去世帶來的業障！如果他能堅定打完佛七，他的身體便不是業障，而是福報。

也有人在念佛時，心裡很煩，無法安心，越是無法安心，就越討厭念佛。問他：「為什麼？」推說「念頭多」，他自己也弄不清楚，他雖是不想什麼，念頭就是會自動跑出來。這種念頭是什麼？也是從過去世帶來的業障，如果他能專心念佛，每一個念頭都在念佛，他的念頭，便不是業障而是福報。萬一你在念佛時，只見業障重重而不見福報現前，又如何來消除業障呢？當然是至心懺悔。

三、願消三障諸煩惱

三障是指如下的三類

- （一）業障：狹義的業障是指職業，有些職業會使得人們沒有辦法照自己的意思來修行佛法，例如世代養豬、養牛、打魚、賭博等行業，一時間無法改行。也有些人一年三百六十五天，天天都要工作，又有些人，都在夜間工作，白天需要睡覺，對於修行佛法而言，都會構成職業上的障礙。

- （二）報障：是指身體與環境，我們的身體是不可能盡如我們的願望，想做什麼就做什麼。例如你很想去聽經聞法修法，結果身體或環境會促使你無法如願修行佛法，這就是報障。如果生而為牛馬豬狗等動物的身體，就不知要來學佛，即使善根深厚，想打佛七，也不會被佛七的道場接受。縱然是寺院中放生的動物，亦無法參加共修念佛與拜佛，這就是報障。又如，盲人見不到莊嚴的佛像，聾子聽不見微妙的法音，啞巴不能用口弘揚佛法，這些人可能是菩薩示現，多半則是由於報障。

- （三）煩惱障：就是指的「心不由己」，時時在心裡產生各種各樣莫名其妙的煩惱，例如貪、瞋、嫉妒、驕慢、懷疑、恐懼、駭怕等等。追求這樣又討厭那樣，希望又失望……這些問題常在心中翻騰不已，使自己困擾不已，不但念佛不易專心，連在吃飯也是胡思亂想。由於煩惱重，而不能修學佛法，便是障礙。

以上的解釋，應該是合理的，但在經論中，對於三障的通釋是指「障正道害善心」者有三種障：1.煩惱障，即是貪欲、

瞋恚、愚癡等惑；2.業障，即是五逆十惡之業；3.報障，即是地獄、餓鬼、畜生等報。

依據《阿毘達磨發智論》卷一一所載：「如說三障？謂煩惱障、業障、異熟障（即是報障）。云何煩惱障？謂如有一本性，具足熾然，貪瞋癡煩惱，由如此故，難生厭離，難可教誨，難可開悟，難得免離，難得解脫。云何業障？謂五間業。云何異熟障？謂諸有情處，那落迦（地獄）、傍生（畜生）、鬼界（餓鬼）、北拘盧洲（福報太好不易學佛）、無想天（純係外道的天界）處。」

我常說：佛法如此好，為什麼知道的人這麼少，誤解的人又如此多？是由於我們弘法的人才太少了，也由於有此三障的眾生太多了。所以佛教界應該多培養弘法人才，知道佛法好而無緣修學的人，以及有緣接觸佛法卻有種種障礙的人，應該奉勸他們用懺悔法門，消除三障。

奉勸正在學佛念佛修行佛法的諸位善知識：若能時時處處都懷有一顆懺悔的心，障礙自然漸減，相反地，若不知慚愧與懺悔，則障礙重重。懺悔的意思是承認自己有病，知道自己通身是病障，必定要尋醫、求治、吃藥，如此則所有諸種病障，自然漸漸消除；若不知道慚愧與懺悔，則是「諱疾忌醫」，病必加重，進而

演變成不可救藥的絕症了。所以，懺悔業障，是佛教徒們天天要修的恆課。

（一九九三年四月一日農禪寺清明報恩佛七第五晚開示）





▲每月定期參加大悲懺法會，來懺悔消除往昔的業障。

帶業消業生淨土

一、修淨業和消罪業

諸位善知識：我們在佛七期間的每晚進行「大迴向」之後，都有發願「求生淨土」的禮拜。是不是能生淨土？當然不容懷疑，但是修行西方淨土法門的人，善根有深淺之別，修行的時間有遲早之異，修持的工夫有勤惰之差，業障也有多少不等。所以凡夫往生佛國之時，《觀無量壽經》說，蓮花分有九品。《無量壽經》說，諸有眾生，往生佛國，分作蓮花化生及邊地胎生的兩類：蓮花化生者分作三輩；邊地胎生乃收不信佛智，但信罪福而願生彼國之人。往生佛國既有高下、中邊的不同，往生的條件，自然也有消業往生與帶業往生的不同了。

根據《觀無量壽經》的要求，是說：「一切凡夫，欲修淨業者，得生西方極樂國土，欲生彼國者，當修三福。」三福即是往生淨土的「淨業正因」。所謂三福淨業，便是：

- （一）孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。
- （二）受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。
- （三）發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。

此中第三項內的「發菩提心」，依唐初迦才的《淨土論》說，當含攝：止一切惡、修一切善、化一切眾生的三聚淨戒全部內容。

《阿彌陀經》也說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」雖有古大德認為只

要一心念佛，便是多善根福德因緣。然若對照《觀無量壽經》所舉三福淨業，應該就是《阿彌陀經》的善根福德。可知往生彼國的先決條件，是自修三福淨業，並勸他人共修三福淨業。

《觀無量壽經》「上品上生」條下說：「若有眾生，願生彼國者，發三種心，即便往生。」即是發：1.至誠心，2.深心，3.迴向發願心。又說：「復有三種眾生，當得往生。」即是：1.慈心不殺，具諸戒行；2.讀誦大乘方等經典；3.修行（佛、法、僧、戒、施、天）六念，迴向發願，願生彼國。一日乃至七日即得往生。此項往生的條件，除了用心及修六念，也要持戒，以助長善根福德。

當然，往生的條件，尚有淨土三經共同提揚的稱名念佛，以及《觀無量壽經》的觀像、觀想。此三經中所說的法門，不論觀像、觀想、實相或稱名的念佛法門，都有消除罪業的功能。若修觀成就，便可消若干劫生死重罪；乃至聞經題稱佛名亦能消業，如《觀無量壽經》「下品上生」條說：「如此愚人，多造惡法，無有慚愧，命欲終時，遇善知識，為說大乘十二部經首題名字，以聞如是諸經名故，除卻千劫極重惡業。智者復教合掌叉手，稱南無阿彌陀佛，稱佛名故，除五十億劫生死之罪。」又云：「以汝稱佛名故，諸罪消滅，我來迎汝。」由此經文看來，似乎是

說，凡是往生淨土的眾生，在臨往生佛國的前一念頃，一切罪業，皆已消滅了的。然在同經「下品下生」條的末尾數句經文又說，往生佛國之後，於蓮花中住滿十二大劫，花開得見觀音、勢至二大菩薩，「為其廣說諸法實相，除滅罪法」。於此可見，至少下品下生的眾生，往生極樂國土之時，罪業並未全消。不過《觀無量壽經》自稱，這部經亦名《淨除業障生諸佛前經》，而且尚有一卷劉宋時代天竺三藏求那拔陀羅譯出的《拔一切業障根本得生淨土陀羅尼神咒》，教受持阿彌陀佛法門的人，受持此咒法，當「漱口然香，於佛像前胡跪合掌，日夜六時，各誦三七遍，即滅四重（比丘戒）、五逆、十惡、謗方等（大乘）罪，悉皆滅除，現世所求皆生得」，「臨命終時任運往生」。誦滿二十萬遍，感得菩提芽生，若誦滿三十萬遍，即面見阿彌陀佛。這是強調用心持誦此咒，即能現在拔除一切業障，並且可得現世利益，更得往生佛國利益。無怪乎，晚近有位藏密學者陳健民，主張消業往生是可以辦得到的。

大小乘聖者消滅罪業後往生淨土是不爭之論；三昧成就，理懺成就親證實相無相者，消業往生，也當可以理解；至於具縛的煩惱凡夫，僅憑念佛名號，信願往生彼國者，也可消業往生，便不易為人接受。那唯有強調依靠彌陀本誓願力的救拔，以及密乘神咒的加持了。

二、多消少帶最可靠

根據我在第二天晚上所講淨土既有四種，那麼我們信佛學佛的人就沒有一人不生淨土。可是西方極樂世界的淨土是阿彌陀佛的願力所成，須仰仗阿彌陀佛的願力方能往生。是不是每個人都可以去呢？ 根據《無量壽經》所載四十八願中的第十八願所說，只要求生阿彌陀佛的淨土，乃至僅僅十念稱名，也一定可得往生，這是由於阿彌陀佛願力加持的緣故。可是，如果根據《阿彌陀經》則要念佛念到一心不亂，又說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」意思是說，如果有人，念佛未得一心不亂，加上善根淺，福德薄者，就不能生彌陀的淨土。《無量壽經》的十九願說，除了犯五逆罪及誹謗正法的人，一切眾生凡是欲生彼國者，都得如願往生。然在《觀無量壽經》卻說，五逆十惡之人亦為阿彌陀佛的念佛法門，收為極樂國土的下品下生。因此，在淨土法門中就產生兩派觀念：一派是至少人人可以帶業往生佛國的下品下生，另一派認為往生之時業障必已消除。

曾經有一位老先生向我預約說：「師父啊！當我死後，我希望往生到極樂世界。」「如何去？」「師父要幫助我。」「誰先去？」他想了又想說：「師父，當然是你先去。」他是盼望我趕快往生，然後帶他同生西方淨土。其實只有阿彌陀佛才有這種力量。《無量壽經》說，那是因為久遠劫前，世自在王佛的時代，有一位法藏比丘，他是阿彌陀佛的因地菩薩，早已發了這種誓願，願在成佛之後成就清淨國土，接引一切眾生。

所謂「願生西方九品蓮」，意思是說，九品蓮花都是依靠阿彌陀佛的本願將凡夫眾生接引而去；蓮花化身的世界，既是凡夫生存的世界，當然還有煩惱，這就是帶業往生，而不是消業往生，須仰賴阿彌陀佛的願力救拔，雖然自己修行不夠，不能解脫，但還可以往生西方佛國淨土。其實能有九品蓮花，縱然是下下品蓮，也比沒有的好。

如果我們的信心不足，時常存著：假如真有西方極樂世界，嗯！也可以去看看。於是半信半疑、半推半就之下，跟著別人行善、念佛、修供養布施。請問這種人是否能生西方淨土呢？當然可以，不過只能往生在淨土的「邊地」，什麼叫作「邊地」？是胎宮、也是蓮胎，這是指蓮花尚未開，以相當長遠的時間，坐在蓮花胎中，既無罪報，福如天國，就是缺少聞法修行的機緣。

雖然說，臨命終時，十念彌陀名號即可往生淨土。如果我們平時不信佛、不念佛、不修供養、不種善根，僅靠臨命終時求願往生是太冒險了。生前不念佛，臨命終請助念團來助念求往生，當然也有用，畢竟不如自己及時念佛更可靠。我們必須在一聽到佛法時，不論年齡老少，均應馬上念佛、持戒、修供養、種善根、修福德，才有往生較高蓮位的希望。

修行淨土法門的人，不可自私自利僅求自己能往生淨土就好，而不管這世間還有許多的眾生在苦難之中受折磨，我們要以慈悲和智慧來幫助救濟眾生。這就是發菩提心，實踐菩薩道的三聚淨戒。

古代祖師們解釋彌陀經中的「善根、福德」，是要眾生多念佛、常念佛、勤念佛。所謂「念佛」也有兩種方法：1.用口出聲念，是有相念佛；2.用心思惟念，時時刻刻與佛的慈悲和智慧相應。不論出聲不出聲念佛，念念與佛相應，方謂之真念佛；工夫深了即成實相念佛、無相念佛。有相念佛尚是帶業念，無相念佛，即成消業往生。

其實準備帶業往生的人也須學著消業，一點一滴地慢慢消除，此生雖沒有辦法全部斷盡所有的罪業，罪業消得越多，則蓮品的位子也升得越高。否則，連想得到下品下生也會有問題了。

記得在一星期前，有位女居士前來請問我說：「師父，有人說定業不可轉，如果是真的如此，則我們懺悔、念佛、修善都沒有用了，反正該受的果報就是要受，修行根本沒有用，是不是？」我問她：「這話是什麼意思呢？」「我父親已病一年多了，我什麼都做了，譬

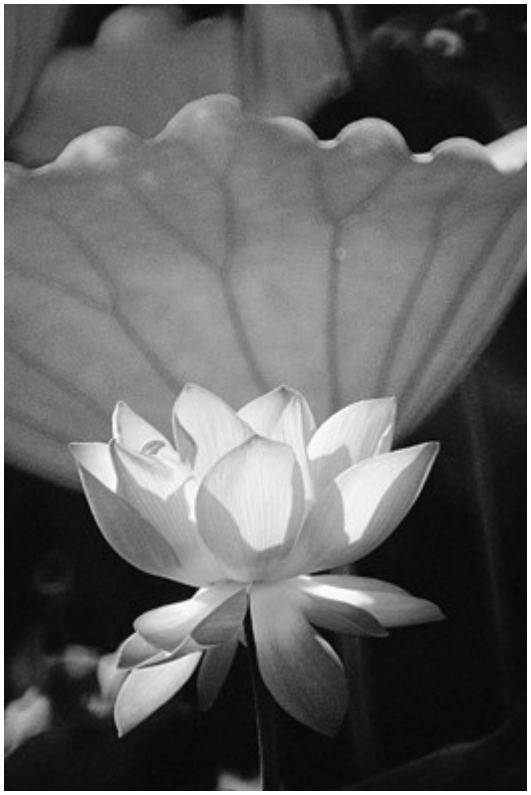
如到廟裡燒香許願，替菩薩裝金身，也供養了僧眾，請他們誦了《地藏經》，拜了水懺，也積極地參加了梁皇寶懺的法會，可是我的父親並沒有好轉起來。」「你父親現在多大年紀？」「八十三歲。」

接著我告訴她：「業」雖然有定與不定的問題。可是「罪性本空」，罪業的本性是空的，只因為你的心不空，所以會受報。如果你的心已實證諸法無我，則無罪、無業，當下即是解脫。

於是她要我教她父親心空的方法，如果心空業消，病就應該好了。問題是她的父親能夠觀色即空嗎？能夠觀法無我嗎？若不能則心不空，業也未消。如影隨形走，不能說只要身體而不要影子。除非心無執著，既無分別，也沒有心，無心就無我，無我當然亦無罪業的果報體了，一旦心病醫好，身體的病也會轉好，這是消災延壽的最高法門。這位女居士聽後非常地高興，希望趕快回家告訴她的父親，心空就可消業除病的好方法。不過，我也告訴她，若依念佛法門，縱然未得心空，也能業消病除。

對凡夫而言，希望求生西方極樂世界，就必須在生時勤於念佛，勤修供養，廣種福田，以報恩的觀念來消自己的業障。這也是我們法鼓山提倡「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念，用此來協助凡夫多消一點罪業，生前多消一分罪業，西方的蓮花品位，也就跟著升高一點、長大一些。

（一九九三年四月二日農禪寺清明報恩佛七第六晚開示）



▲罪業消得越多，西方的蓮花品位也升得越高。

西方淨土與人間淨土

一、清明報恩佛七開示一

（一）環保餐巾

在齋堂裡，為了提倡環保，以耐久的棉質小手帕，代替餐巾紙，使用過後，清洗曬乾，繼續使用。不僅在佛七期間使用，佛七圓滿，帶回家去，再到農禪寺時，仍請隨身帶來，並且希望諸位，到其他任何地方用餐，也都養成用環保餐巾手帕與環保餐具隨身攜帶的習慣。佛七期間，手帕免費結緣。平時來寺須請提供成本用錢買，用到不能

再用為止，如果即用即丟，那又違反惜福有福的道理原則了，物盡其用，不可浪費糟蹋了自然資源。

（二）時時處處一聲佛號

今天是星期假日，可能有很多隨喜菩薩或你們的親友來寺參加念佛，可以見面，但不可談話。昨晚我已開示過了，你們在任何時間的任何地方，心中口中只有一聲佛號。在佛殿上繞著經行是出聲緩慢念，坐下之後，先以出聲快念，越念越快，然後止靜，則用默念。出聲念時不論快慢，均應把心置於佛號，隨眾念佛；默念之時，也以同樣的速度用心默念。若你獨自在工作、經行、喝水、吃飯、上洗手間，也無一處不是念佛的時間。

（三）社會福利

下午四點，臺北市的黃大洲市長等，特來看我們，我們代表農禪寺信徒的全體大眾，將一年來零星捐入的社會福利善款，分作三筆捐出：1.臺北市政府的社會局，2.農禪寺直屬地北投區的社會科，3.法鼓山所在地金山鄉的消防隊。這三個單位大約有十數人來寺參加受捐儀式，由黃市長代表受款。這是我們佛教徒為社會提供的奉獻，包括你們諸位在內的本寺全體信眾，因此也獲得無量功德。

（四）難修易修

念佛是易行的方法，也是難修行的方法。所謂易是指的只要念「南無阿彌陀佛」的六字洪名，就能修行得力。所謂難是指的要念至心無雜念，日夜二十四小時不離佛號，那是念佛三昧的完成，就很困難了。

（五）午餐後休息片刻

我們早上四點起床，晚上十點休息，只有六小時不到的睡眠，若是體力很弱感到很睏的人，在飯後，工作結束時可到寮房躺下來休息二十分鐘。與其下午打瞌睡，不如先去睡一會。如果不想餐後去休息，在佛殿上可以拜佛、經行，不可遊蕩、談話。有好多隨喜念佛的菩薩們，請利用這段時間好好念佛，不要交談，以免影響他人用功修行。若想說話，回家再說。

（六）只念佛不說話

精進組的菩薩們，佛七期間要做到視而不見，聽而不聞，絕對禁語不講話。

禁語的原因有二：1.內心的話不須向外說，養成不脫口而出的習慣。所謂病從口入，禍從口出，禁語是教我們不僅謹言惜語，而要話到嘴邊也不說，有了煩惱向內消，就不會影響他人，也不會苦惱自己了。2.我們是來念佛修行的，平時話說得太多了，心中胡思亂想的事也很多，好不容易有此七日專心念佛的機會，實是難得的因緣，應好好把握，那有那麼多時間來說閒話。

第一晚我已說過，在任何時地都應該念佛，無論出聲或默念，心中只有一句佛號。聽到別人說話，或其他噪音，心中要一邊念佛一邊觀想那是極樂世界的依正莊嚴，在用不同的聲音念佛，看到的一切形相，都是極樂世界的依正莊嚴，聽到的一切聲音，都是在念佛、念法、念僧。

如果你不小心地說了一句話，或者心中也忘了念佛，馬上要起慚愧心，告訴自己：我是來念佛修行的，不是來聽人說話、自己雜語、胡思亂想的。就這樣一次又一次地起慚愧心，糾正自己，漸漸地自然就能專心念佛了。

（七）以慚愧心念佛

時時刻刻用口念、用心念。用自己的心，照顧自己念佛的聲音和念佛的心。照顧就是觀照自己是否正在念佛。一旦發現自己離開了佛號，馬上要提起慚愧心，再把佛號提起來。所謂慚愧心，並不是要我們非常地難過悔恨，而是知道之後立即改過就好。當然，起了慚愧心以後，就是懺悔，如果知過不能改進，就要用懺悔心來拜佛了。

（八）如何迴向

另一觀念告訴諸位：發現許多人，成天念佛，也常常迴向。有的人念佛，希望為自己消災、滿足一種心願，有的人念佛，是希望家人或自己的事業成就、業障消除、家庭平安、身體健康，希望以念佛功德迴向。

迴向現世利益也是正確的；不過在此七天之中，不要時時做迴向，因你們來參加佛七，已有迴向的心，而且每天念佛功課告一段落會唱迴向偈，每天晚上又有大迴向，所以應該不斷地念佛，不可老是做迴向而誤了念佛的時間，擾亂了專心念佛的工夫。

（九）清涼世界

今天的天氣很涼，涼是代表清心寡欲，代表清涼境界，也是代表智慧。煩惱越少，感覺到的世界越清涼，煩惱越多，看到的世界便像是大火正在燃燒。即使在炎熱的天氣，若能念佛念到心無牽掛，就會感覺到這個世界是無憂無慮、自由自在的，也能體會到距離佛國淨土越來越近。

因為信佛信得越懇切，稱念佛號念得越深沈，煩惱也就越少。只要願生西方淨土，臨命終時阿彌陀佛一定會來接引，蓮花化生的品位也就越高越大，那便是清涼世界。

（一〇）專修持名念佛

念佛法門，本有觀像、觀想、實相、持名等四種，天臺智者大師主張從禪觀而入實相。到了明末的蓮池大師，主張體究念佛，勸修念佛三昧。清代尚有幾位禪淨雙修的大師修般舟三昧。

然到民國初年的印光大師，特重《阿彌陀經》的執持名號，認為實相念佛難中之難，非今日下根之人所能企及，主張持名念佛，下手易而成功高，乃是全事即理，全妄即真，能使念佛之人，現世預入聖流，臨終隨佛往生，開佛知見，同佛受用。他一掃禪淨混淆、將理作事的取巧風氣。他以為此際末法時代，欲出五濁惡世，除了專修西方淨土的持名念佛，別無其他法門可依。這也正是近世以來數十年間，中國佛教界的念佛風氣大行的主要原因。

（一一）老實持名念佛

我也鼓勵大家，虔誠修行持名的念佛法門，這是既能使我們於臨命終時，決定往生佛國，現世之中也能提昇人品、消業除障、自利利人。若能念佛懇切，工夫綿密，也有豁然心開的境界出現。

因為持名念佛的本身，即是禪觀的修行方法之一，故在禪宗第四祖道信的〈入道安心要方便門〉中，特別引用《文殊般若經》所示一行三昧的修法：「繫心一佛，專稱名字。」不過淨土經典中的《觀無量壽經》，所說「是心作佛，是心是佛」也被道信大師引用。可見禪淨二門本來一家，方法可以互通，只是不得以偷心取巧。

持名念佛，業消障輕，心中自然安靜，所見世界，也會自然清淨，所見諸人，不論順逆因緣，也可視作助成菩提大道的諸上善人，無論他們以何種態度對待我們，都能增長我們的淨土資糧。

如果能以蓮池大師所說「老實念佛」的心態來持名念佛，雖不求自己的利益與安樂，事實上會使你左右逢源、得道者多助；縱然遭遇橫逆，也能逢凶化吉。那就是念佛的現世獲得安全保障，未來確定往生淨土。

以清淨心老實念佛，把自己所有的執著心和自私心，漸漸放下而專心一意念佛，感受和觀念自然會改變；轉三界火宅成清涼世界，變無明煩惱為智慧之海，化貪欲瞋恚為慈悲之懷。此時見此世界所有的眾生都是菩薩，現世即已約略體會到了西方極樂世界的依正莊嚴。所以念佛的功德實在太好了、太大了，請諸位要老實念佛。

（一二）阿彌陀佛有十四個稱號

諸位蓮友，我們每天念阿彌陀佛，而其意義，可能有些人尚不知道。依據《無量壽經》的介紹，阿彌陀佛又名無量壽佛、無量光佛、無邊光佛、無礙光佛、無對光佛、炎王光佛、清淨光佛、歡喜光佛、智慧光佛、不斷光佛、難思光佛、無稱光佛、超日月光佛等共十四個尊號，都代表著阿彌陀佛的智慧廣大與慈悲廣大。

也可以說，若能修持阿彌陀佛的念佛法門而蒙佛眷顧，便能在一切時、一切處，永遠而普遍地用智慧和慈悲之光，給我們平安、勇氣、毅力、健康、幸福、歡喜、快樂、清淨，而且是無比的、最好的、不可思議的。雖有愚昧的眾生拒絕他，他則永遠不會對任何眾生失望。眾生如果有了煩惱障礙，有了業障現前，只要持名稱念阿彌陀佛聖號，便會心開意解，心胸豁達。

（一三）阿彌陀佛便是智慧及慈悲

世間一切事物狀況，皆是由先後的因果關係所造成，也是由不同的因緣關係所形成，所謂因果不可思議，因緣不可思議。凡事凡物，

一切狀況，我們只得盡力而為，卻不可能隨心所欲，想到什麼就能得到什麼。愚癡的凡夫不瞭解這層道理，所以希望事事稱心如意，一遇到阻礙，不是怨天尤人，便是失去自信，生起煩惱。這就需要念佛，祈求阿彌陀佛帶來智慧之光。

放不下自己是沒有智慧，放不下他人是沒有慈悲。能做如此想，對一切人都會生起同情心與尊敬心，同情人家也是具縛的凡夫，尊敬人家也有獨立的人格。如對人家的苦難和麻煩，沒有條件的伸出援手，便是慈悲心了。如果不為任何目的，時時以幫助和諒解的心對待他人，即是菩薩心腸了，也是菩薩的慈悲。菩薩是成佛的預備階段，修行人稱為菩薩，就是學習佛的慈悲和智慧。念佛的人，等到慈悲與智慧圓滿之時，也即是佛了。

在我寫的〈四眾佛子共勉語〉中有兩句話：「慈悲沒有敵人，智慧不起煩惱。」實際上，若能將之發揚光大，便是阿彌陀佛的無量壽、無量光、清淨光、歡喜光、智慧光。以無量的壽命永遠救度眾生，以無量的智慧普遍光照眾生，以無量的慈悲平等關懷眾生。

修行念佛法門，應當知道阿彌陀佛的意義，若要親自體驗其意義，用智慧和慈悲來發願迴向自己求生佛國淨土，也發願希望一切眾生因我們的念佛功德而能全部往生佛國淨土，這就是迴向發願心。

（一四）淨念相繼入流亡所

若以「深心」念佛，當下就離煩惱的痛苦；若以「專心」念佛，便會發現煩惱本不住在心內；若以「一心」念佛，念念都是阿彌陀佛，便是《楞嚴經》中所說的「淨念相繼」；若以「無心」念佛，立即會失去能念的自己和所念的佛號，便是《楞嚴經》所說的「入流亡所」。念佛而得一心，蓮池大師說，有事一心與理一心，心無妄想是事一心，心中無我即是親證實相般若的理一心。天臺智者大師創「一

念三千」之說，依據他的《法華三昧懺儀》所示，智者大師的「一念」是通於凡聖十法界的，凡夫的一念妄心，亦即具足三千功德。可知天臺雖立四種淨土，然在任一土中，全攝其他三土；任何一念之中，也常事理具足。不必管他事一心或理一心，也不必管他是凡是聖，只要把握當下的一念心，就是十方三世一切諸佛的全體大用。以此來看念佛功德，不論散心念佛或一心念佛，都有無量功德，都能如印光大師所說的「現生預入聖流」，此亦即是天臺宗的圓教所攝。

至於如何把握住現前當下的一念心，還是要修觀行，天臺四種三昧中的常行三昧，即是以九十日為期，恆持阿彌陀佛名號，日夜無有休息，步步聲聲念念，唯念阿彌陀佛。

（一五）三等念佛人

念佛的目的有三等：1.有一等人，念佛是求消災延壽、癒病、健康、超度先亡。2.有一等人，念佛為求命終之時往生西方極樂淨土。3.有一等人，念佛之時，念念佛號念念淨土，念念佛號念念之中體現佛的無量功德。此三等人，前不及後，後全攝前。我們若用賺錢為喻，第一等人是賺的鐵錢，第二等人是賺的銅錢及銀錢，第三等人是賺的金錢與鑽石。若僅取得鐵錢，一定換不到銀錢與金錢；若已取得金錢與鑽石，必定可以購得鐵錢、銅錢、銀錢了。所以我要奉勸大家：既來參加佛七，聽到了念佛法門，當然要有目標，不過不要老是把目的停滯在第一等層次。

要如何拿到金錢呢？許下弘願，痛下決心，來以深心念佛、專心念佛、一心念佛，乃至進步到達無心念佛的程度。

（一六）一念念佛時一念見淨土

當然，不可性急，一心念佛與無心念佛是比較不容易做到的事，至於第三等念佛人的心態及觀念，則是可以信心來試著體會。至少可以瞭解，口中出聲念佛，心中知道是在念佛，一念接著一念，一聲連著一聲，相信自己在念阿彌陀佛，阿彌陀佛的本願功德，全在每一聲的佛號之中，也全在自己當下念佛的一念之中。這應該是可以做得到的。我們若能如此，則一念念佛時，一念見淨土，念念念佛之時，念念得見淨土。見的是什麼淨土？當然是阿彌陀佛的淨土，那是自心中的淨土，也未離開西方的淨土，這就是與四種淨土相接相連，不一不異的人間淨土。

（一七）珍惜自然資源

諸位菩薩，下午請諸位忍耐些，因為斷水，故不要洗澡、洗衣服，連上廁所洗手也要盡量節約用水，否則明天可能就沒水喝了。現在我們使用的是水塔的水，存量已不多，必須用於飲食方面。這個世界的自然資源都是有限的，在豐衣足食時要想到饑荒貧窮的日子，浪費了則整個地球的資源就減少了。水也是我們的福報，有水用時，總覺得水不值錢，缺水之時，水比黃金更貴，沒有黃金不會死人，沒有水喝則活不成了。當大旱災來臨時，滴水難求，求天天不應，呼地地不應，那都是由於福報不夠，才會有災難降臨。今天倒是很好的教材，打七期間竟然斷水，是教我們大家今後節約用水，也要珍惜所有的自然資源。

（一八）感恩與報恩

這回我們打的是報恩佛七。我們如果能以報恩心來生活、做事、修行，定會充滿著感激，而不會有怨恨、失望、不服氣、不平衡、不公平的想法。不論做任何事都是為了報恩，報答父母、師長、三寶、國家、社會、一切眾生的恩惠。所有的付出，不論是責任或義務，乃

至種種不合情理的敲詐勒索，都不是受損，也不是還債，而要視作是報恩還願。當我們吃喝的時候，用到身體的時刻，用到社會資源及自然資源的時候，都要心存感恩。見到任何人的場合要珍惜此份因緣，遇到任何事發生，有利的不必太高興，有損的也不必怨恨。若能念佛，必然會對順逆諸境，一律以平常心看待，以感恩心處理。如果能以感恩心面對生活，就會有護法神王保佑，會有種種善法、善境界出現，就會有法喜充滿的感受。至少對於惡境現前時，不至於失去智慧的抉擇及慈悲的襟懷。

（一九）如何報恩

佛七圓滿後，每人都當立志要做一個報恩的人。首先給家人更多點照顧，更少一點麻煩。以布施及供養三寶來幫助更多的人接受佛法、修學佛法；提供休閒的部分時間，參與義工的工作。自己修持佛法而得利益，也幫助更多人來修學佛法獲得利益。

當我在做小沙彌的時候，無人供養，冬天沒有棉衣，還得由貧窮的父母將維持一家人口糧的麥子賣掉，換取棉衣送到寺院。當時曾想：待我長大後一定要好好報答父母之恩。可是如何報恩呢？至今父母早已與世長辭，只有以父母生我的身體，好好的修學佛法、弘揚佛法，使得更多的人修學佛法、弘揚佛法，離苦得樂，來報父母之恩了。我也欠了剃度師的很多恩，包括先後兩度出家，他們將我帶出塵世，走上學佛修行的路，恩深逾海，德厚逾天；尚有傳法的和尚、授課的老師、授戒的戒師等，都是我的大德恩人，無以為報，只有每天於課誦之時，為他們禮拜，並將受自他們的恩德，普施一切有緣的眾生，作為報恩。

（二〇）萬行菩薩結萬人善緣

在這次佛七中，有許多來做外護的菩薩，知客處的接引照顧，環境的整理打掃，每晚在大門外為來隨喜念佛的菩薩們冒著風雨指揮交通，還有在廚房發心的菩薩們最辛苦，每天起早帶晚，為我們數百人乃至上千人料理飲食。他們只希望以成就我們大家修行，來報三寶恩、父母恩、師長恩、眾生恩、國家恩。因為我們的修行，改變了我們自己，對於各自相關的親友和廣大的社會，會產生正面積極的影響，會為許多人帶來利益。所以那些護持道場護持佛七的義工菩薩們，也是在修行佛法、弘揚佛法。我們萬不可只想到在佛殿上念佛的人才是報恩、才是修行。其實，那些護持我們修行的菩薩們，也是在修行，而且是大修行。故願你們這次打七念佛的人，下次也來發心護七當義工。此在我們法鼓山的團體中，被尊稱為「萬行菩薩」，大家都用各自的所知所能及所有所長，來結萬人的善緣，也讓萬人結各自的善緣。我們的人間淨土，就是要靠這樣的信念和行動來建設的。

（一九九三年三月二十八日至四月二日於農禪寺清明報恩佛七開示）

二、清明報恩佛七開示二

（一）懇切．歡喜．佛號不離

諸位蓮友，阿彌陀佛！我們現在開始進入清明佛七的修行階段，請大家用懇切心、歡喜心，來修行七天的念佛法門，最好把念佛七看作是又一次新生命的開始。我們平常是用散心念佛，在佛七期間要用專心念佛，然後一心念佛。為什麼要歡喜呢？能夠來念佛，而且能夠參加七天的念佛，是因為你自己有大福報、善根深厚，許多人不能而你能，所以值得歡喜。同時，在念佛的時候，要把你的心念跟佛號貼在一起，黏在一塊。佛號就是你自己，你自己就是佛號。不管是不是用口念佛，不論有沒有出聲念佛，也不管其他的人是不是在念佛，你的心要不斷的與阿彌陀佛的佛號相應。在佛殿上念，在齋堂裡面念，

睡覺的時候念，出坡工作的時候念，乃至於上洗手間的時候也念，出聲念是在念，不出聲時，心中也都要有佛號。

（二）無量的悲智

阿彌陀佛的意思是無量壽、無量光，是無量的壽命和無量的光明。阿彌陀佛能在無盡的時間長河中，普遍接引無量的眾生，故名無量壽；能以無邊的智慧和無比的慈悲，照顧無窮的苦海眾生，故名無量光。

我們念佛的時候，心中就和慈悲與智慧相應，也就是跟阿彌陀佛的無量光相應；我們的心永遠不離開智慧和慈悲，我們的心也永遠不離開阿彌陀佛的佛號，這也是無量壽。

（三）不一不二．生命無常

念佛的時候，阿彌陀佛就跟我們合而為一，不一不二，不是一個也不是兩個。因為我們還在念佛，阿彌陀佛是我們要念的佛號，所以不是一個；可是念阿彌陀佛的時候，我們的心就跟阿彌陀佛合而為一，所以既不是一也不是二。

我們共同在一起念佛的人，也是不一不二。因為大家一同在念阿彌陀佛，你念你的阿彌陀佛，我念我的阿彌陀佛，並不是一個人在念；可是大家在一起共同念相同的阿彌陀佛，心中只有一個共同的阿彌陀佛，所以也是分不開的。

如果能體驗到這個道理，我們就可以相信，當自己參加佛七念佛的時候，我們的冤親債主、我們在生的父母和親友、我們的先亡眷屬，也都跟我們不一不二，也跟我們一起在念佛。

我們得到念佛的利益，他們也同樣得到念佛的利益，所以清明報恩佛七，一方面自己得到修行功德，同時也能把我們這種修行的功德，分享給我們的親友債主。不管是生活著的人或者是已過世了的人，他們都會因為我們的念佛而獲得很大的利益。

在這一個星期的佛七修行過程中，第一要請諸位不可以講話，乃至於自己跟自己也不要對話，唯一的念頭是專心念佛；同時要利用空餘的時間，一邊念佛一邊拜佛，至少每天三百拜。希望諸位不要空過了時間，生命無常，時間有限。

（四）打佛七真報恩

參加清明佛七的修行，是為了報恩，報誰的恩呢？佛說有四恩，清明主要是報父母的恩以及眾生的恩。中國人在一年中，通常有三次祭祖的時間：清明、中元、過年。這都是慎終追遠，為了表達對祖先的懷念。特別是清明，會以掃墓和祭祖的方式，表示追思與懷念。

這是中華民族由歷史造成的風俗習慣。中國人重視祭祖，並且訂出一年三個時節。至於印度和歐美，就不一樣了。譬如說這回在農禪寺打佛七的有一位美國籍的居士，清明祭祖對他而言就無所謂了；但以中國人的風俗來說，清明報恩，就顯得非常重要。佛教從印度傳到中國，並沒有把中國的風俗習慣廢止，倒是為了適應中國的本土文化，佛教徒們也跟中國人一樣祭祀祖先。

一般中國人只知道逢年過節祭祀一番，到底有沒有用呢？有，就是對先亡眷屬的一種慰問，以及對無祀孤魂表示關懷，所以有用，但不是非常有用。如果能運用佛法來超度先亡，那才真正的有大作用。因為，用佛法來化解他們心中的煩惱、怨結，他們就能離開鬼道而早生善道，或生天國，或者往生佛國淨土。並以我們念佛的功德和念佛的力量迴向給他們；同時也帶著他們一起念佛，讓先亡眷屬及無祀孤

魂，超生離苦。這就是用佛法來做超度的佛事，比較起僅僅以掃墓祭典及焚燒紙箔等形式的慰問和關懷，有用多了。

所以我們在過清明節的時候，用打佛七的修行功德來報恩，既能有利亡者，也能有益生者，才是真有用。包括有形及無形的眾生，也都得到利益，他們從無始以來都曾對我們有恩，所以也用念佛的功德來迴向給他們；同時也用三寶的力量，帶他們一起修行。

我要請問諸位：現在有多少眾生在這兒參加佛七？人是沒有多少，正在聽我講開示的不到一千位。可是諸位看到嗎？我們的牆上貼了數千個牌位，還點了數百盞燈。每個牌位上、每一盞燈上，有的是寫著一個名字，有的是幾個名字，有許多寫的是歷代冤親債主，有的更寫著歷劫冤親債主及無祀孤魂，那就更多了。所以我們要知道：今天在這裡念佛的，不只有我們這些人，尚有更多更多用肉眼看不到的無數眾生，在這兒念佛聽佛法。若是已經轉生而無法前來的冤親債主，也會由於我們的念佛功德而獲得利益。

（五）超度的意思及功能

現在，我要根據佛法，把超度眾生的意思、超度眾生的功能以及眾生的類別，向諸位介紹。

超度的意思就是用清淨的佛法，化解眾生的苦難，使眾生出離煩惱的苦海，生到佛國的淨土。我們修學佛法的目的，就是為了要從苦難的此岸超度到解脫的彼岸。許多人誤認為佛法僅是超度死人、超度亡靈。其實佛法雖有度亡的功能，但其最大的作用是超度修行佛法的活人。修行佛法就能從愚癡、無明、煩惱中得到解脫。用修行戒定慧的力量，就能使我們由生死凡夫達到不生不死的菩薩及佛的境界，那才是真正的超度。

超度的功德有淺有深。在修行佛法的路上，走一步就是超度一步，走兩步就能超度兩步。我們每念一句佛號，就是在苦海裡往岸邊回游了一步。所以凡夫位中的佛教徒是正在超度，聖者位中的佛菩薩是已經超度。我們每念一句佛號，都在超度我們自己。我們自己的祖先或冤親債主，以及跟我們有緣的無祀孤魂，由於我們念佛而得利益，便是得到超度，這就是我們在報恩、在結緣、在還願、在做慰問關懷，也就是在行著自利利他的菩薩道。用佛法來幫助亡靈，使他們聽到佛法，念誦佛號，也能心開意解，啟發智慧，求生佛國淨土。這樣的話，叫作超度眾生。

從佛法的觀點來理解，眾生都會在五趣六道從生到死，死了又生，叫作生死流轉，不會永遠做鬼，不會永遠做人，也不會永遠做畜生和做天神。因為人會死，五趣眾生都會死，他們死了以後做什麼呢？就去轉生了。轉生到那兒去？是依他們自己在無始以來的業因，而生到應該生的地方去。善因緣就生到善道，惡因緣就生到惡道。如果已經修了無漏的菩提因緣，仗佛願力，那就生到佛國淨土。照這樣講來，我們的祖先、歷劫的冤親債主，那就不一定都在鬼趣中了。因為無始以來，我們和多少的眾生發生了恩恩怨怨的關係。所以我們還是不知道有多少跟我們有關係的眾生是在鬼道、神道或是天道；而我們也不知道有多少的冤親債主是在地獄道和畜生道裡。因此我們為了報他們的恩，一定要用佛法，以修學佛法、弘揚佛法、護持佛法的功德，來迴向他們，使他們得到利益，能離苦得樂。

（六）鬼與神

鬼道眾生分成無財、少財、多財的三等。無財無福是不自由的餓鬼；少財少力的是依附草木的鬼神；多財大福的是自由大力的鬼神。不自由的鬼是地獄眾生。但是也有一些鬼神，雖然沒有福報，但也沒有那麼大的罪報；或者有一類靈體，他們有罪報和福報還沒有開始受報，正在等待著因緣去受報，還是在鬼道裡邊，這裡的鬼魂會飄蕩在

空中、浮遊在人間，而人的肉眼是看不到的。這些鬼神很容易跟人結緣，有些也會找人的麻煩。因此我們若用佛法結他們的緣，對他們有極大的利益，讓他們在心開意解之後，能超度。

鬼神自由或不自由的意思是，福報大的鬼神，其自由的範圍相當大，中國鬼可以去美國，美國鬼也可以來臺灣；他們有若干神通力，要到那兒就到那兒。但是有一些福德比較差的鬼神，只能夠在一個地方，譬如他在北投，就只能在北投地段活動，這叫作「當方土地當方靈」。譬如說臺北市有個地方二十年前是槍斃犯人的刑場，現在已經建成一個機關的大樓，辦公人員剛搬進去時，發現的名堂很多：沒有啟動電梯，它會自動地上下，還有人會聽到空屋中有搬東西的聲音，此外還會突然停電，也有聽到口令聲、槍聲，各種繪聲繪影的傳言很多，因此有人要我去一趟。我去了一趟，相信對那些靈體會有一點幫助，因為我在那邊念阿彌陀佛，也把他們請來農禪寺，參加清明念佛七，讓我們用念佛功德來超度他們，跟他們結善緣。

他們是很可憐的，由於沒有肉體，所以很難停留在此七天而不離開。你們念佛時，雖然會打妄想，心也會飄到外邊去，就像鬼魂一樣東飄西蕩，身體總還是在這裡念佛。可是那些鬼神就可憐了，念了幾句佛，聽到幾句佛法，卻一下子就飄走了。由於他們的福報不似我們的大，他們自己也沒有辦法，還是要靠我們用念佛的功德迴向給他們。以此可知，我們若在生前念佛，自修自度最可靠，若待死了以後讓人家來超度的時候，就會像他們一樣了。佛說「人身難得」，唯有人身，真能修道。

我在西方，對西方人不會這樣講，因為西方的鬼不過清明節，也不指望人家來祭祀，原因是他們已經習慣了，所以不會有問題。但是中國的鬼神不一樣，中國人有中國人的習慣，到了時間，你沒有給他們祭祀慰問，他們也會鬧情緒。中國的風俗習慣和民間信仰，使得那些已經過世而尚未轉生的靈體，或是在鬼道裡的眾生，殷殷期待著活

人給他們慰問！所以我們中國有清明，特別還有農曆七月的鬼門關開放之說。

今天我講的，不僅要慰問亡靈，也是要勉勵大家用修行佛法來報祖先的恩、報眾生的恩，並用說法、聞法、念佛的功德來超度他們。

（本文講於一九九四年清明報恩佛七期間，〔一〕～〔三〕講於三月二十八日，〔四〕～〔六〕講於二十九日）



▲清　極樂世界圖（國立故宮博物院藏品）。

佛七的根源

打佛七、打禪七，為何以七天為期，出典為何?

這跟宇宙體中的七大行星有密切關係。在唐宋時代，從梵文譯出的密部經典中，就有好幾種，是以七曜、七星或北斗為名的。這種信仰在印度為時甚早。相傳釋迦世尊，在菩提樹下的金剛座上，禪修七七四十九日，即便開悟成道。成道之後的初七日中，一邊享受解脫之樂，同時思惟，應該以何種方式的善巧方便，向眾生宣說佛法。

當釋尊成立教團之後，我們從律藏中見到，比丘若於結夏安居的三個月內，遇有僧團的公事，可以向眾告假最多七日，稱為「受七日法」。又因比丘不得儲積食物過夜再吃，但為有病比丘，作為療病藥物，可以儲蓄酥油、生酥、蜜、石蜜（結晶的蜜糖），但不得超過七日，稱為「七日藥」。以此可知，七日為期的時段設施，至少在釋迦世尊以前，便已流行在印度了。基督教的《舊約．創世記》說上帝以七天完成了宇宙及人類等萬物的創造，應當也是發源於相同的理由。

因此，在佛經中，便有提倡以七日為期的修行方法，例如北涼沙門法眾譯出的《大方等陀羅尼經》卷一記載：如何修持方等陀羅尼章句？而云：「若欲行時，七日長齋，日三時洗浴，著淨潔衣，座佛形像，作五色蓋，誦此章句（咒語）百二十遍，繞百二十匝。」又於該經卷三，佛告文殊師利：「若有善男子善女人，來詣汝所，欲求陀羅尼經者，汝當教求十二夢王，若得見一王者，汝當教授七日行法。」此法於出家二眾，共行三個月的八十七日，而以首七日為重要的基礎。

天臺智者大師，根據這部一共四卷的《大方等陀羅尼經》編說的《方等三昧行法》中，也說：「（僧俗）七眾通行，七日要心行法。」又說：「上首七日要心，通於七眾，十惡五逆，並得消除。」首七日的修行法，適用於僧俗七眾。

然在《法華經．普賢菩薩勸發品》云：「欲修是《法華經》，於三七日中，應一心精進。滿三七日已，我當乘六牙白象……現其人前

而為說法。」故在智者大師的《法華三昧懺儀》中，也規定：「於三七日，一心精進。」那是以二十一天為修行期限。

在屬於阿彌陀佛淨土法門的《般舟三昧經》的〈行品〉中有云：「其有比丘比丘尼，優婆塞優婆夷，如法行，持戒完具，獨一處止，念西方阿彌陀佛，今現在……一心念之，一日一夜，若七日七夜，過七日已後見之。」接著繼續修行，共計三個月，以九十日為期，而云：「不得睡眠三月，如彈指頃。」又云：「經行不得休息不得坐三月，除其飯食左右。」這幾乎與《方等三昧行法》的修法相近，以首七日為預備階段。

另有如《地藏經》，除了主張最好於亡者初七日內超度之外，並以為至遲當在七七四十九天之內超度亡靈，是最妥當的。此一原因可從《瑜伽師地論》卷一見到：人在死亡之後即成中有身（亦名中陰身），若未立即往生天趣及人趣者，或尚未得轉世投生因緣者，此一中有身「極七日住，有得生緣，即不決定。若極七日未得生緣，死而復生，極七日住，如是輾轉，未得生緣，乃至七七日住，自此已後，決得生緣。又此中有，七日死已，或即於此類生，若由餘業可轉，中有種子轉者，便於餘類中生」。可知中有身又名中陰身，每七天死亡一次，僅有七次，然後便隨業受生去了。因此也就有了為期四十九天的超度修行活動。這當然也跟釋迦成道的四十九日有關。

不過在淨土法門的「打佛七」，應該是依據《阿彌陀經》的「聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛，與諸聖眾，現在其前」的經文而設。《觀無量壽經》中也有「一日乃至七日，即得往生」的經文。

禪宗的叢林，本來只有禪期，如夏期、冬期，此本與比丘律中的安居修行有關。如今在宋明時代傳去日本的禪宗各派，並無「打禪七」的名目，乃是稱為「接心」或「攝心」的定期修行，多半也是七

天的精進禪修活動。足徵「打禪七」的名稱在中國的歷史，最早也不會早於明末清初。我在明末的資料中，尚未見到這個名詞。

能有七天來精進念佛，稱為「打佛七」，其歷史也不會太早，不過這種以七天為剋期取證的修行活動，甚有意義，而且為時極早，所以值得推行。

（一九九三年十一月二十八日寫於紐約東初禪寺）





▲透過七天的精進念佛來剋期取證，極具意義。

念佛的方法

一、念佛是中國佛教共同特色

大乘佛教，不論顯密，幾乎都在闡揚阿彌陀佛的淨土法門。密教自有其修持的儀軌之外，顯教依據的主要經典，則為淨土三部經：1.《阿彌陀經》。2.《觀無量壽經》，亦名《十六觀經》。3.《無量壽經》，又名《大阿彌陀經》，此經自漢迄宋，共有先後十二種譯本，宋元以後，僅存五本，宋朝的王日休居士，依據其中四種譯本，揉合成為《佛說大阿彌陀經》，民國三十五年（西元一九四六年）又有夏蓮居居士，集合漢、魏、吳、唐、宋的五種譯本，重彙成共計四十八章的《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》；此經對於阿彌陀佛淨土法門的事理因果，依正莊嚴，介紹得最為詳盡。

另有淨土學者如印光大師以為《楞嚴經》的〈大勢至菩薩念佛圓通章〉以及《華嚴經》的〈普賢菩薩行願品〉，也屬於弘揚阿彌陀佛淨土法門的重要經典。因此連同以上三經，合稱為「淨土五經」。

在中國佛教的大乘各宗派，除了三論（中觀）派以及部分臨濟宗的禪士們，不用淨土的念佛法門之外，其餘諸家，幾乎無一不學求生西方極樂淨土的念佛法門。以此可知，念佛乃是中國佛教的共同特色。

二、《阿含經》的念佛方法

念佛法門，源出於梵語「佛陀那息勒帝」（buddhanusireti），意為憶念佛陀，輾轉而成觀佛相好，唱佛名號等的修持方法。在《雜

阿含經》第三十三，念佛屬於六念法門之一，《增一阿含經》卷二屬於十念法門之一，其念佛的方法是：

「正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念佛，觀如來形，未曾離目。已不離目，便念如來功德：如來體者，金剛所成，十力具足，四無所畏，在眾勇健。如來顏貌，端正無雙，視之無厭；戒德成就，猶如金剛而不可毀。清淨無瑕，亦如琉璃。如來三昧，未始有減，已息永寂而無他念，憍慢強梁，諸情懻怕，欲意恚想，愚惑之心，猶豫網結，皆悉除盡。如來慧身，智無涯底，無所罣礙。如來身者，解脫成就，諸趣已盡，無復生分，言我當更墮於生死。如來身者，度知見城，知他人根，應度不度，此死生彼，周旋往來，生死之際，有解脫者，無解脫者，皆具知之。是謂修行念佛，便有名譽，成大果報，諸善普至，得甘露昧，至無為處，便成神通，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃。」

此一念佛方法，是繫心憶念，專心觀想佛的形相，一意觀想佛的無量功德，包括觀想佛的身體、顏貌；佛的戒德、三昧、智慧、解脫、解脫知見等的五分法身。

若能如此修行念佛法門，便得成就大果報，乃至自致涅槃，自得解脫。這是小乘的念佛法門。

三、《般舟三昧經》的念佛方法

若依《般舟三昧經》的〈行品〉所示：「持何法，得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生。佛言：專念故，得往生。常念佛身有三十二相八十種好，巨億光明徹照，端正無比，在菩薩僧中說法。……欲得見十方諸現在佛者，當一心念其方，莫得異想，如是即可得見。」

在此《般舟三昧經》所見，則有念佛名號、念佛身相好光明、念佛國方向的修行方法。若得三昧成就，即會體驗到：「我所念即見心作佛，心自見心是佛心，佛心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心，心有想是癡心，無想是涅槃。」這是從念佛而實證真如實相的大乘法門。

四、《無量壽經》的念佛方法

根據《無量壽經》卷下云：「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心迴向，願生彼國，即得往生，住不退轉，唯除五逆誹謗正法。」此經所示，往生極樂國土的條件，非常簡單，已不像《般舟三昧經》要求念佛名號，不可休息，方得往彼國那般的困難了。只要願生彼國，除了犯五逆罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧）以及毀謗了大乘正法的人之外，乃至僅僅一念信願，均可往生彼國。

不過此經所示，往生彼國有上中下的三輩人，上中二輩，往生的念佛條件是「一向專念，無量壽佛」，下輩往生的念佛條件是「一向專意，乃至十念，念無量壽佛……乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國，此人臨終，夢見彼佛，亦得往生」。由「一向專念」，到「乃至一念」，都可往生彼國，如何念佛？此處應是念的無量壽佛（即是阿彌陀佛的意譯）的名號，是用心憶念、用心繫念。

此經卷上的四十八願之中的第十八願亦云：「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。」阿彌陀佛發此願時，尚在行菩薩道的階段，如今早已成佛，他的願力，當然兌現，所以鼓勵眾生，乃至僅以十念繫念阿彌陀佛名號，必定往生彼國。當然，此經也曾兩度提起「乃至一念」也得往生彼國。

五、《觀無量壽經》等的念佛方法

根據《觀無量壽經》的要求，首先是「繫念諦觀彼國淨業」，次教「繫念一處，想於西方」。而做日想、水想、地想、七重行樹想、八池水想、總觀彼國寶樹寶地寶池、觀無量壽佛及二菩薩的依正莊嚴、觀諸佛如來法界身入一切眾生心想中（作是觀成，於現生中，得念佛三昧，即是親證實相）、觀無量壽佛身光明、觀觀世音菩薩、觀大勢至菩薩、觀於蓮花中坐及蓮花合開想、觀無量壽佛丈六身像在池水上。

以上乃是標準的觀想念佛、觀像念佛、實相念佛，其次，此經又說九品往生的念佛法門，其中提及念佛之處，則有：

- （一）上品上生：修行六念（念佛、念法、念僧、念天、念戒、念施）迴向發願一日乃至七日，即得往生。
- （二）下品上生者：以聞大乘十二部經首題名字故，除卻千劫極重惡業，復教以「合掌叉手，稱南無阿彌陀佛，稱佛名故」，阿彌陀佛即遣化佛、化觀世音、化大勢至，前來迎接往生彼國。
- （三）下品下生者：「或有眾生，作不善業，五逆十惡，具諸不善」，臨命終時，遇善知識，為說妙法，教令念佛。若此眾生為苦所逼，已「不能念彼佛者，應稱無量壽佛，如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛，稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪……於一念頃，即得往生極樂世界，於蓮華中，滿十二大劫，蓮華方開」。見觀世音及大勢至二大菩薩，為其說法。

從以上所舉經文看來，除了觀想、觀像、實相三種念佛之外，對於一般的凡夫眾生，尚可用六念法門、稱名念佛，特別

是下品往生的眾生，當以稱名念佛，最可適用。

稱名念佛的方法，也在《法華經．方便品》見到：「一稱南無佛，皆已成佛道。」又說：「深淨微妙音，稱南無諸佛。」

在《阿彌陀經》則有：「若善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號」，一日至七日，達成「一心不亂」的程度，臨命終時，即得阿彌陀佛與諸聖眾前來接引，往生極樂國土。

於是有人將心憶念佛、稱名念佛、持名念佛，在日本尚有配合曲調的引聲念佛，都叫作念佛法門。

六、一念乃至十念的念佛方法

在中國的歷代大師中，宣揚念佛法門的人相當多，並且各自提出了念佛生淨土的具體方法。

北魏的曇鸞大師，著世親的《往生論》註，對於十念往生的解釋是：「心無他想，一心相續，念阿彌陀，滿十數名為十念云。」又說：「此十念之念，以憶念為義，緣佛相好，稱佛名號，以心十念相續，專心阿彌陀佛，最為重要。」

唐朝道綽大師的《安樂集》卷上亦云：「但憶念阿彌陀佛，若總相若別相，隨所緣觀，逕於十念，無他念間雜，是名十念。」

唐朝的善導大師所著〈往生禮讚釋本願文〉云：「十方眾生，稱我名號，下至十聲，若不生者，不取正覺。」是以口念十聲佛號，解釋十念修法。

新羅元曉大師的《無量壽經宗要》，解釋十念，即是稱念名號，緣相好，不雜餘念，無間斷地，念滿十數。此與曇鸞所說相同。

近代日本學者望月信亨，考察梵文所用「念佛」的「念」字，應該是「心念」質多（梵文citta）之意，在《無量壽經》所說三輩念佛往生之處，所說「念無量壽佛」的「念」字，是「隨念」（梵文anusmrti）之意，或有「思惟」（梵文mansikr）之意。

可見「十念」乃至「一念」的「念」字，原是心憶、思惟，加上稱名念或持名念，便是口中宣稱阿彌陀佛名號，同時在心中也切實地知道是在宣稱阿彌陀佛名號。心中清清楚楚沒有妄想雜念，只知道自己口中正在宣稱佛號，便是一聲佛號，也是一念念佛；繼續不斷地口中念畢十聲，心中沒有出現其他雜念，便是「十念相續」，也是十念念佛。

七、五念門

被尊為中國淨土修法的始祖北魏曇鸞大師註世親菩薩的《往生論》，解釋世親菩薩主張的「五念門」說：

- （一）禮拜門：心中願生安樂國土，禮拜阿彌陀佛。
- （二）讚歎門：稱念盡十方無礙光如來（阿彌陀佛的異名）名號。
- （三）作願門：如實修行奢摩他（止）。

- （四）觀察門：如實修行毘婆舍那（觀）。
- （五）迴向門：以所有一切功德善根，為欲拔除一切眾生之苦，而作願攝取彼等，同生安樂國土。

這五念門的念佛方法，其實就是：禮拜彌陀信願往生、稱名念佛、觀想念佛、發菩提心廣度眾生。

八、五方便念佛門

隋朝天臺智顗大師的〈五方便念佛門〉介紹了念佛門的修法：

- （一）稱名往生念佛三昧門：行人口稱南無阿彌陀佛時，心必願生彼國淨土，是為樂稱諸佛名號的眾生說。
- （二）觀相滅罪念佛三昧門：行者想像佛身，專注不已，遂得見佛，所有罪障悉皆消滅。是為樂睹佛身，畏懼罪障者說。
- （三）諸境唯心念佛門：行者觀想佛身，是從自心生起，無別境界。此為迷心執境者說。
- （四）心境俱離念佛三昧門：行者觀想此心，亦無自相可得。是為計量自心實有者說。
- （五）性起圓通念佛三昧門：行者此時入深寂定，將入涅槃，緣十方諸佛加被護念，興起智慧功能，於一念頃淨佛國土，成就眾生。此為樂深寂定入涅槃境者說。

以上所舉五方便念佛門，第一稱名念佛，第二觀相念佛，第三、第四實相念佛的因行與果境，第五則為發大菩提心。

智者大師在此文中，特別強調：「若以一言而具眾門，無過念佛。」又說：「若念佛時，當知是人，即與文殊師利，等無有異。」

九、念佛三昧的修持法

在《大藏經》中，介紹念佛三昧的經論以及歷代祖師的著述，相當的多，例如《般舟三昧經》的般舟三昧、《大阿彌陀經》卷下、晉譯《華嚴經．入法界品》、《文殊般若經》的一行三昧、《大智度論》卷二一、《十住毘婆沙論》卷一二、《思惟略要法》、《攝大乘論》卷下、天臺智顗的〈五方便念佛門〉、華嚴宗五祖宗密的《華嚴經行願品別行疏鈔》卷四、道綽的《安樂集》卷下、懷感的《釋淨土群疑論》卷七。

依據以上諸種資料所見，念佛三昧的修法應該具備：

- （一）要有定處、定期。
- （二）要有信願往生彼國。
- （三）要以至誠心常念佛不斷。
- （四）念佛要有次第漸進，可以分作四個層級：

- 1.稱名念佛：捨諸亂意，聲聲句句，念念相續，口宣佛號，心繫佛號聲。
- 2.觀像念佛：捨諸亂意，念念觀察佛的生身三十二相八十種好，放巨億光明，在眾中說法。
- 3.觀想念佛：捨諸亂意，念念心向佛國方所，觀想佛國淨土的依正莊嚴，佛及菩薩、羅漢的悲智解脫，一切功德法身。
- 4.實相念佛：捨諸亂意，不取內外相貌，念念相續，觀想體驗，心佛眾生，一切諸法，實相無相，真心無心，非空非有，即空即有，真俗不二，萬法平等。

以上四個層次，一般凡夫，最好先從稱名念佛起修，若得身心安穩，進修第二、第三層次，至於實相念佛，則相等於禪宗的明心見性了。必須消業除障，身心安適，不生人我煩惱之時，方可修持，否則用不上力，若非徒勞無功，便是東施效顰，自欺欺人。如何消業除障？稱名念佛，及禮拜、懺悔、發菩提心，是最好方法。

雖然近世的印光大師以為此際末法時代的下根之人，於此四種念佛之中的實相念佛，是難中之難的法門。但在明清之世，仍有不少僧俗大德，專修念佛三昧，例如明末的蓮池大師雲棲袾宏，清朝的省菴實賢，均曾剋期修持念佛三昧，以百日為限。蓮池大師曾說：「一句阿彌陀佛，該羅八教，圓攝五宗，故知念佛三昧即是一代聖教之根元。」並將持名念佛分作：1.出聲念的明持，2.無聲念的默持，3.微動口唇念的半明半默持（如密宗的金剛持）。或記數念，或不記數念皆可。

蓮池大師又主張《阿彌陀經》的「執持名號」，「執」是聞名號，「持」是受而守之，常時不忘，而此執持也可分為：1.憶念無間

的事持，2.體究無間的理持。執持之極，便得「一心」，亦可分作：1.事一心者，即是聞佛名號，常憶常念，字字分明，相續不斷，唯此一念。2.理一心者，聞佛名號，不唯憶念，亦能反觀，體察究審，極其根源，於自本心，忽然契合。

比蓮池大師略晚的蕅益大師，解釋「執持名號」，乃在執持阿彌陀佛名號，以達一心不亂。若能念念憶佛名號，暫不忘捨，名為執持。亦可分作二階：1.事持者，未達如《觀無量壽經》所示的「是心是佛，是心作佛」之理。2.理持者，信西方之阿彌陀佛，即我心本具，為我心造，以自心所具之名號為繫心之境，暫不忘捨。若從伏除煩惱至見思惑盡，皆名事一心，若至心開，見本性佛，皆名理一心。他不同意蓮池大師的體究之理，為理一心，並以為體究念佛或參究念佛的方法，不過是攝禪宗歸淨土的一種方便。

事實上蓮池大師是基於禪修經驗而將理一心及理持，解釋為禪宗的見性明心，蕅益大師則是從理論思辨上說明禪是禪，淨土是淨土，不應相混。蓮池大師的說法，是從修證體驗及禪淨論點的會合，而指出如何來修念佛法門，也跟禪修不相違背。

又由於天臺智者大師曾說：「四種三昧（常行、常坐、半行半坐、非行非坐），同名念佛三昧，念佛三昧是三昧中王也。」所以明末的蕅益大師也說：「念佛三昧，名寶王三昧，三昧中王也。」並以為廬山一派之淨土念佛為念他佛，達摩所傳為念自佛，永明延壽一派為理事雙修，禪淨兼顧的念自他佛。不過蕅益大師本人，並未條理出念佛三昧的實踐方法，他是從綜合禪淨諸家的觀點而做的整合融會說。

總之，念佛三昧既是寶王三昧的三昧中王，我們應該鼓勵淨業行者們，用來修行。般舟三昧的九十日行法，必須常行，不臥、不坐、不得休息，對於一般人而言，的確很難支持。但在蓮池大師時代，曾鼓勵不少居士，修行念佛三昧，獲得成就，也是九十日為期。

因此，宜將上列的念佛三昧修法的四個層級，配合九十日的期限，做一適當的分配。

一〇、高聲念佛

稱名念佛，又名持名念佛，稱名須用口出聲唱出，持名則或可出聲，或可默念，或可口唇微動。但在中國的稱名念佛，行之已久，唐代的飛錫大師，撰《念佛三昧寶王論》卷中，特別提倡「高聲念佛」。念佛聲音之洪亮，被形容為「聲喧里巷，響震山林」。其理有五點：「夫辟散之要，要存於聲。聲之不厲，心竊竊然，飄飄然無定。聲之厲也，拔茅、連茹、乘策，其後畢命一對，長謝百憂，其義一也。近而取之，聲光所及，萬禍冰消，功德叢林，千山茂松，其義二也。遠而說之，金容熒煌以散彩，寶華淅瀝而雨空，若指諸掌，皆聲致焉，其義三也。如牽木石，重而不前，洪音發號，飄然輕舉，其義四也。與魔軍相戰，旗鼓相望，用聲律於戎軒，以定破於強敵，甚義五也。具斯眾義，復何厭哉？未若喧靜兩全，止觀雙運，叶夫佛意，不亦可乎？定慧若均，則兼忘心佛。」

飛錫強調高聲念佛，說明五義，證明聲的功能奇大，能定心、除憂、消禍、舉重、降魔，乃至達到止觀雙運、定慧均等、心佛兩忘等實相念佛的程度。

一一、五會念佛

唐朝的法照大師，撰作《淨土五會念佛略法事儀讚》一卷。提倡五會念佛。他的依據是《無量壽經》卷上有云：「或有寶樹，硨磲為本，紫金為莖，白銀為枝，琉璃為條，水精為葉，珊瑚為華，碼碯為實。行行相植，莖莖相望，枝枝相準，葉葉相向，華華相順，實實相當，榮色光曜，不可勝視，清風時發，出五音聲，微妙宮商，自然相和。」

又在《阿彌陀經》於類似的描述極樂國中種種動植等諸物環境設施之後，而說：「微風吹動諸寶行樹，及寶羅網，出微妙音，譬如百千種樂，同時俱作，聞是音者，皆生念佛念法念僧之心。」法照大師因此而倡導發明了「五會念佛」的方法。

其實經中只說「出五音聲」是指古音樂譜曲用的「宮、商、角、徵、羽」，並無五會的意思。

法照所用五會的意思，他自己說：「五者是數，會者集會，彼五種音聲，從緩至急，唯念佛法僧，更無雜念，念則無念，佛不二門也，聲則無常，第一義也。」他又說：「其聞音者，得深法忍，住不退轉，至成佛道。」

可知五會念佛，實即以五音譜曲念佛，抑揚頓挫緩急有致，能使念佛的人，不致墮於昏沈散亂，而且隨著音樂節奏，產生安定心神及愉快喜悅的趣味感。若能專精持續念佛，也可完成念佛三昧。所謂五會，乃是念佛時段的次第數，其進行方法如下：

第一會，平聲緩念「南無阿彌陀佛」。

第二會，平上聲緩念「南無阿彌陀佛」。

第三會，非緩非急念「南無阿彌陀佛」。

第四會，漸急念「南無阿彌陀佛」。

第五會，四字轉急念「阿彌陀佛」。

其實，近世中國各寺院的念佛方法，大致上都是採取類似這樣的五會念佛，不過大同小異。有些相當的好，能使參與念佛共修的人，感受到安詳平和而又清涼的氣氛。但在臺灣的時下，也有被譜成樂曲，由樂器伴奏的「五會念佛」，使人聽來，另有一種輕鬆活潑而且

略帶興奮的味道，似已失去了梵唱的風格，很難使人成就念佛三昧了。

一二、十念記數念佛

民國初年的印光大師，他該是迄今中國弘揚彌陀淨土的最後一位偉大的祖師，在其《印光大師文鈔》中，收有一章〈示修持方法〉，對修淨業的人非常實用，他也特別開示念佛方法。讀者不妨找來熟讀應用。現謹錄其兩種念佛方法，對時下念佛的人，都會有用：

- （一）十念法門：若因事務多端，無法如寺院生活那般地做朝暮功課的人，當於晨起盥漱畢，禮佛三拜，正身合掌，念「南無阿彌陀佛」，盡一口氣為一念，念至十口氣，念「小淨土文」，或但念「願生西方淨土中，九品蓮華為父母，華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶」的四句偈。念畢禮佛三拜，即完成晨朝十念法門的功課。若無像，即面向西方三問訊。此法乃為宋朝慈雲懺遵式所創，是為了當時王臣的政務繁忙而設定的。此法能令心歸一處，一心念佛，決定往生。

- （二）十念記數念佛法門：許多念佛的人，喜用長串或短串的念珠記數，但在印光大師卻教淨業行者，十念記數則「不可掐珠，唯憑心記」。

  印光大師說：「十念記數，則全心力量，施於一聲佛號……此攝心念佛的究竟妙法，在昔宏淨土者，尚未談及。」他又說：「利根則不須論，若吾輩之鈍根，捨此十念記數之法，欲都攝六根，淨念相

繼，大難大難。」又說：「此法之妙，蓋屢試屢驗。」如何是十念記數?

便是當念佛時，從稱念第一句「南無阿彌陀佛」至第十句「南無阿彌陀佛」，每稱念一句，須念得分明，記得分明，至第十句稱念完畢，再從第一句稱念的佛號記數，數至第十，周而復始，反復稱念佛號，反復記數至十。

若十句直記困難，或分為兩氣，則從一至五，從六至十；若又費力，則分作三氣，當從一至三，從四至六，從七至十。如此稱念佛號，念得清楚，記得清楚，聽得清楚，妄念便無立腳之處，久久當會自然而得一心不亂了。

此一十念記數方法，我在指導禪修及念佛方法時，也常介紹給新學者，禪修者如果數息法困難，用此十念記數法，便很順利。所以我也極其感恩印光大師發明了此一十念記數的念佛妙法。

（一九九四年五月撰於紐約）



▲宋　無量壽佛（國立故宮博物院藏品）。

～全書完～

Table of Contents

1. 《法鼓全集光碟版》第五輯 第八冊
2. 《念佛生淨土》
3. 自序
4. 孝親報恩當念佛
5. 念佛法門四個心
    1. 一、信心
    2. 二、至誠心
    3. 三、深心
    4. 四、迴向發願心
6. 四種淨土任君遊
    1. 一、人間淨土
    2. 二、天國淨土
    3. 三、佛國淨土
    4. 四、自心淨土
7. 兩類超度亡與存
    1. 一、引言
    2. 二、超度亡靈
    3. 三、超度活人
    4. 四、念佛超度
    5. 五、自度度人
8. 懺悔業障是恆課
    1. 一、懺悔的種類與方法
    2. 二、轉變業障為福報
    3. 三、願消三障諸煩惱
9. 帶業消業生淨土
    1. 一、修淨業和消罪業
    2. 二、多消少帶最可靠

10. 西方淨土與人間淨土
    1. 一、清明報恩佛七開示一
        1. （一）環保餐巾
        2. （二）時時處處一聲佛號
        3. （三）社會福利
        4. （四）難修易修
        5. （五）午餐後休息片刻
        6. （六）只念佛不說話
        7. （七）以慚愧心念佛
        8. （八）如何迴向
        9. （九）清涼世界
        10. （一〇）專修持名念佛
        11. （一一）老實持名念佛
        12. （一二）阿彌陀佛有十四個稱號
        13. （一三）阿彌陀佛便是智慧及慈悲
        14. （一四）淨念相繼入流亡所
        15. （一五）三等念佛人
        16. （一六）一念念佛時一念見淨土
        17. （一七）珍惜自然資源
        18. （一八）感恩與報恩
        19. （一九）如何報恩
        20. （二〇）萬行菩薩結萬人善緣
    2. 二、清明報恩佛七開示二
        1. （一）懇切．歡喜．佛號不離
        2. （二）無量的悲智
        3. （三）不一不二．生命無常
        4. （四）打佛七真報恩
        5. （五）超度的意思及功能
        6. （六）鬼與神
11. 佛七的根源

12. 念佛的方法
    1. 一、念佛是中國佛教共同特色
    2. 二、《阿含經》的念佛方法
    3. 三、《般舟三昧經》的念佛方法
    4. 四、《無量壽經》的念佛方法
    5. 五、《觀無量壽經》等的念佛方法
    6. 六、一念乃至十念的念佛方法
    7. 七、五念門
    8. 八、五方便念佛門
    9. 九、念佛三昧的修持法
    10. 一〇、高聲念佛
    11. 一一、五會念佛
    12. 一二、十念記數念佛

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第五輯 第八冊
《念佛生淨土》
自序
孝親報恩當念佛
念佛法門四個心
    一、信心
    二、至誠心
    三、深心
    四、迴向發願心
四種淨土任君遊
    一、人間淨土
    二、天國淨土
    三、佛國淨土
    四、自心淨土
兩類超度亡與存
    一、引言
    二、超度亡靈
    三、超度活人
    四、念佛超度
    五、自度度人
懺悔業障是恆課
    一、懺悔的種類與方法
    二、轉變業障為福報
    三、願消三障諸煩惱
帶業消業生淨土
    一、修淨業和消罪業
    二、多消少帶最可靠
西方淨土與人間淨土

一、清明報恩佛七開示一
（一）環保餐巾
（二）時時處處一聲佛號
（三）社會福利
（四）難修易修
（五）午餐後休息片刻
（六）只念佛不說話
（七）以慚愧心念佛
（八）如何迴向
（九）清涼世界
（一〇）專修持名念佛
（一一）老實持名念佛
（一二）阿彌陀佛有十四個稱號
（一三）阿彌陀佛便是智慧及慈悲
（一四）淨念相繼入流亡所
（一五）三等念佛人
（一六）一念念佛時一念見淨土
（一七）珍惜自然資源
（一八）感恩與報恩
（一九）如何報恩
（二〇）萬行菩薩結萬人善緣
二、清明報恩佛七開示二
（一）懇切．歡喜．佛號不離
（二）無量的悲智
（三）不一不二．生命無常
（四）打佛七真報恩
（五）超度的意思及功能
（六）鬼與神
佛七的根源
念佛的方法

一、念佛是中國佛教共同特色
二、《阿含經》的念佛方法
三、《般舟三昧經》的念佛方法
四、《無量壽經》的念佛方法
五、《觀無量壽經》等的念佛方法
六、一念乃至十念的念佛方法
七、五念門
八、五方便念佛門
九、念佛三昧的修持法
一〇、高聲念佛
一一、五會念佛
一二、十念記數念佛

自序

這冊小書，原是我為中華電視台錄製的《大法鼓》節目，由資深主播陳月卿女士提問，我口述了七種觀世音菩薩的修行法門。雖然在這之前，我已寫過一冊贈送結緣的小書《觀世音菩薩》，已約略介紹了這七種法門，但未深入，故在《大法鼓》中，就這七種法門，一連講了十多集，特別是對於《心經》內容的修持法，以及《楞嚴經》耳根圓通法門的修持法，著力較多。

因此本書是由日常生活中的持名、持咒、讀誦，進而對於人生身心的觀照、對於由淺入深的禪定修行，乃至如何悟入自性，成就無上佛道，都做了簡明扼要的說明。

作家梁寒衣居士對於這十多集電視影帶的內容，很感興趣，願意將之寫成文字出書，問我如何拿捏整理成文稿的尺度，我允許她，只要內容是我說的，至於文字，她想怎麼整理就怎麼整理，她可以放手去做。

到了今年八月上旬，寒衣便將成稿交到我的手中，大部分是依照錄影帶播出時的原樣整理，其中第十、第十二、第十三等三篇調整的幅度較大，但都沒有與我的原意相違，甚至更加明朗。第八篇是談《楞嚴經》的耳根圓通法門，於口述時，僅做大意的介紹，未能將經文分析解釋，所以寒衣要我親筆做了較多的修訂與增補。

現在，這冊小書，準備交由法鼓文化出版了，略綴數語，用來說明其成書的因緣。

二〇〇一年八月二十四日聖嚴序於法鼓山農禪寺

聞聲救難，度一切苦厄

觀世音菩薩宛然是與娑婆有情，別具深刻因緣的菩薩。人們在感到恐懼、駭怕的時候，總喜歡持誦經典、經偈或佛號；但是，更多的人，只要一遭逢危難危急，即自然持誦起觀世音菩薩的聖號，恍如溺水的人，下意識地抓住救命的舟筏一般——不管是一般民間信仰，或正信佛教徒，皆如此。所謂「家家彌陀，戶戶觀音」，正描述了觀音信仰在中國的蓊蔚與興盛。

為什麼呢？為什麼在無數悲智雙融的菩薩中，觀世音菩薩獨獨具有如許獨特獨樹、不可磨滅的地位？

第一、《法華經》本身在中國本是一部非常重要的大乘經典，閱讀、持誦者極為廣衮。《法華經》中內含一品，名為〈觀世音菩薩普門品〉，稱揚讚歎觀音智慧福德，後人將之單獨結集流傳，即成了《觀音經》。

第二、另一部經典名為《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》（略稱《大悲心陀羅尼經》），鼓勵大眾持誦〈大悲咒〉。自然地，也依此持念「千手千眼」慈心無量、普濟無量的觀世音菩薩聖號。

一誦名號，即聞聲救苦，消災解厄，有求必應……，因為簡單，也就人人歡喜，人人能行。觀音信仰也就如同大河一樣深廣流布在每一

個心靈的種子中。

此外，《楞嚴經》中的〈觀世音菩薩耳根圓通章〉，也強調了菩薩的「耳根圓湛，聞聲救苦」，能夠「一者上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；二者下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰」的妙覺普度，聞聲化現。

至於觀世音菩薩的「女性形象」、「女性化身」，也僅是〈普門品〉的三十三種化身1之一罷了。唐以前，中國史上的觀音畫像，先是男性的，並蓄有鬍鬚，然後則是中性的，而且是超越男女性別的。一切菩薩俱如此，僅是中性。輾轉到了宋以後，觀音的女性形象宛如更易感動，也更受歡迎。圖像上的觀音也就更衍為「女性化」，更常以「女相」呈現。

人們將觀世音菩薩稱為「觀音老母」，代表著女性的慈悲、母親的慈愛，也代表著生命初始，最親暱、永恆的呼喚。

所有的人類，在遭遇苦難，於叫天不應、喚地不靈的時刻，他所第一個想到的，必是母親；所喊出的，也必是「媽媽！」；因為，母親永遠是這樣傾注著，全心全意保護、守衛著孩子的。正如一遇見危險，母雞「咯咯」一啼，小雞便俯衝、躲避在母雞的羽翼下一般。

但是，世俗的母親是普通的凡人，究竟有她的極限。

菩薩則不同！這樣的觀音，足具母親的慈悲愛念，涵攝了母親的功能，又神通廣大、普救無邊——只要念他，即能感應他，即受救拔！因此，一遇困苦，大家便自然稱誦觀世音菩薩的聖號了。

以致，即使不了解什麼是「菩薩」，人們也很容易將觀世音視為一己的「隨身菩薩」，一尊如母親一般慈悲親切、隨時隨地皆能護翼、庇蔭著自身的菩薩。

認識觀世音菩薩

觀世音菩薩是誰？是否具有真人、真事？

我們知道釋迦牟尼佛是由印度迦毘羅衛國的王子悉達多，悟覺宇宙真理修行而成。他大約出生於周元王八年（西元前四六八年），寂滅於周安王十四年（西元前三八八年），遊行弘化四十九載，具有歷史上足以考據、驗證的背景、足跡與行化。但是，觀世音菩薩呢？他是歷史時空下真正存在的人物嗎？

觀世音菩薩的形象一向是透過不同的經卷，由釋迦牟尼佛稱說、引介的。依著不同的經典，而有著不同的界說、身分、特質與形象。

〈普門品〉中描述觀世音菩薩具有三十三種化身——但是，觀世音菩薩當真只有三十三種化身嗎？一部分的經典以為他具有千百億化身，而另一部分的經典則認為觀世音菩薩本身即是佛；是過去早已成就的佛，佛名即號「觀音佛」，或號「正法明如來」。

因是「過去佛」，自然不是我們這一世界的人。也無從考證他的出生朝代、背景、本紀。

《觀無量壽經》則提到阿彌陀佛的極樂世界中，脇侍著兩尊菩薩，一名大勢至菩薩，另一則是觀世音菩薩，兩者皆是「一生補處菩薩」2——「一生」，即是在這一生過後，即會立即成佛；「補處」，即是

遞補阿彌陀佛的位置。意思是，當阿彌陀佛弘化願滿，即會在某一時間涅槃、入滅；此時，觀世音菩薩即接替阿彌陀佛的位置，於西方極樂世界成佛，即是「遍出一切光明功德山如來」。

既然缺乏現世時空的佐證，觀音信仰者何以認為南海的補怛洛迦山是觀世音菩薩的道場，而紛紛前往「南海」朝聖？

它出自《華嚴經》中著名的「善財童子五十三參」——發願起修的善財童子，一站一站向諸善知識、大菩薩們參學諸法，於印度南海的島嶼「補怛洛迦」上，謁見了觀世音菩薩，聆聞法要。3因之，後人即以南海的「補怛洛迦」做為觀世音菩薩道場。

宋以後，中國人將浙江定海縣的島嶼，視為「補怛洛迦」，也就是觀世音菩薩所在的「普陀山」。但是，「南海」究竟在何處？我想，中國、印度、日本、韓國.....，不同的民族、區域，各自有心目中理想的「南海」，也有各自不同的認知和地理。

此外，民間流傳的《觀音得道》一書，最早是彈詞，稍後演變為小說。內容敘述觀世音菩薩原本是一位國王的女兒——妙莊王有三位公主，大公主好文、二公主好武、三公主則悅好修行，慈悲善美的三公主妙善歷經劫難，於大香山修行成道，即是後世的觀世音菩薩。

正如《西遊記》一般，《西遊記》中的「唐三藏」的確真有其人、其事——唐朝的「三藏」法師玄奘，的確西行求法，履涉顛沛，齎回

經藏。但是，《西遊記》中的故事卻是小說家構想、偽編出的傳奇，並不是歷史的紀實。《觀音得道》一書的狀況，也是一樣。

由於觀世音菩薩的妙感很多，靈驗、感應事蹟極眾，通過藝術家的技藝，根據不同的流傳，即塑造出不同的繪畫、雕刻——不同的觀音形象即就此廣為流布、流傳；例如擁有四臂的「四臂觀音」、具現十一個面相的「十一面觀音」、具足千手千眼的「千手千眼觀音」。乃至於即使是天主教中懷抱著聖嬰的聖母瑪莉亞，中國的佛教徒也願意將之視為「送子觀音」來朝拜。

觀音信仰如是則在真實與虛構、風俗與流行中蓊沛茁壯，混融了經典、小說、傳奇、美感與民俗。

正信修學觀音精神

一位居士曾經問到：「一些父母生下孩子後，為了使孩子平安幸福，一輩子無災無厄，即『過繼』給觀世音菩薩，讓孩子成為觀音菩薩的『契子』——這樣做，究竟有沒有用？是不是一種依賴的心理？」

又提到，自己懷兒子、女兒的時候，恆常持誦〈普門品〉，結果，朋友們見到自己的一雙小兒女，都覺得乖巧非常，超越一般孩童——那麼，是不是真與〈普門品〉、與觀世音菩薩有關呢？

將孩子過繼給神明做為「契子」，以祈消災祈福，在中國本是由風俗習慣所形成的一種民間信仰——過繼的神祇很多，濟公、媽祖、土地公、關帝君等，並不限於觀世音菩薩，這份根植的民間信仰，與佛教本身並沒有太大的關聯。

〈普門品〉中的確提到，欲生智慧福德之男，則常誦觀世音菩薩，即可獲得圓滿智慧之男。而且，是求男子得男子，求女子得女子，一樣相好圓滿.....，4因而，歷來便有「觀音送子」的傳說。

至於，持誦〈普門品〉是不是能夠影響孩子的心性、品性？是不是具有真實的關聯？我想，答案是肯定的。這自信仰所產生的深厚力量，一部分來自於自我個人，也即是「母教」、「胎教」的部分。因

為恆常持誦〈普門品〉，繫念著菩薩聖號.....，所以念念心心，都常與菩薩的柔美、慈悲相應；這樣的心情，也自然影響了腹中的胎兒。

我個人並沒有看到經典這麼說：「生了孩子，只要過繼給佛、給菩薩，孩子就可順利長大，擁有智慧、聰明、健康與長壽。」

佛經中所真實說的是，為了孩子的健康、聰明、智慧，一個人應多念觀世音菩薩，恆常熏習、修持觀世音菩薩的慈悲慈懷，常行種種福澤、布施、救苦救難的行為；那麼，自己的心便能與菩薩恆常相應，孩子也自然能夠健康、平安、智慧。它來自於兩方面的影響與結果：一種是自己的「心」，自己的「行為」、「意識」的力量確實影響、改變了孩子；另一則是善行感天，菩薩以及護法的善神，威德庇佑，來保護孩子，守衛孩子。

如果過繼僅僅只是一個「名分」——將孩子過繼給觀音，而自己殺盜淫妄，無所不為；孩子天天看著父母的「範例」，行為、心態也和父母如出一轍，一樣殺盜淫妄，那麼，能夠真的健康、長壽、福慧嗎？這是有問題的——有問題的信仰，以及有問題的心態。

一類有問題的心態是：沒關係！不管我做什麼，菩薩都會保佑我！另一類有問題的心態則是，反正菩薩都會救我，我自己便不用做什麼了！

兩類心態都無涉於觀世音菩薩，而源自於一種非常基層的宗教。這樣基層的宗教又根源於更原始的依賴心態——人們在這種狀態下，將依賴所有「有作用」的神明，而不止於觀世音菩薩。

有用嗎？

就宗教信仰的層面講，還是有用！之於父母，他們以為，孩子已經過繼給神了，神將照顧他，心裡便恍然沒有牽掛；之於孩子自身，因為知道自己是神的「契子」，自然生起信心，之於自己的安全更不恐懼。

幼年時，鄉下的神廟中經常準備許多的鎖片、鍊子或牌子，有人來「過繼」，則繫上一枚，掛在胸前。鄉人們很是受用，以為一己的安全，全交給神明了；但是，就一個人整體的人格而言，卻是不健康、不自主的。同時，就真正的民間道德而言，失去自主的判斷、自主的能力，之於自我人格的發展，將是負面的。

觀音信仰，其根柢，不在於成為觀音的「契子」，甚至不止於持誦觀音的聖號，更重要的是學習觀世音菩薩悲濟的精神。

正信佛教與民間信仰的差別

同樣信仰觀世音菩薩，正信的佛教與民間的一般信仰，究竟有何差別？

〈普門品〉出自於《法華經》，又與《法華經》的思想內涵，有何關聯呢？

《法華經》是於王舍城的耆闍崛山（即靈鷲山）由釋迦牟尼佛所親口宣說的，於一切經典中別具崇高的地位。它指涉三乘歸一，更指涉一切有情皆能成佛。也期許一切眾生皆能回歸佛的地位，到佛境界。

一部分的經典認為，有情修行的至高境界僅能是阿羅漢，而另一部分的經典則認為，有些眾生永遠沒有機會接觸佛法，永遠無法成佛，也無法悟入佛法真髓。而由世尊所金口宣說的《法華經》，卻清晰指出，一切眾生皆有機會成佛，即使是出佛身血，陷害佛陀的提婆達多也不例外。這是個極高的層次與境界。

〈普門品〉強調，人只要有信心，一心持誦觀世音菩薩，即使是五逆十惡，至大至重的罪業，也能夠迴轉，仍能於未來成佛。僅要淨念觀世音聖號，一切困難災厄，應有的業報苦受，即應時消散、應時解除——這樣看來，觀世音菩薩宛如變成了一個全能的神祇，將眾生的所有問題皆包攬、解除了；相對地，則可能使人產生某種依賴心，而失去自我努力修持的「自願」與「本願」。

事實上，〈普門品〉與《法華經》的中心思想並不衝突。

以「起信」而言，〈普門品〉正是為了接引一些信心不足，生命、行為、心靈偏差，而處於非常困擾、煩惱和痛苦中的人。置身於這樣泥濘般的狀態下的人，直接告訴他們：「你可以成佛！」——由於一己已是「泥菩薩過江自身難保」，因之，無論如何，也決計不肯相信自己能夠成佛。但是，一旦「起信」，相信菩薩的救拔力量，之於菩薩具足足夠的信心信念，自然，自己也會轉變，向內凝聚起自我的信心，也能學習菩薩、模仿菩薩，放射出慈悲光芒，變成觀世音菩薩的化身一般廣濟有情；如此，也就與《法華經》所揭示的「一切眾生皆能成佛」的觀念銜接、相應了。

表面上，觀音信仰宛如與民間信仰十分接近，也很能結合——因為，民間信仰的特質即是，不管自己是好人或壞人，能不能修行，只要信神、求神，便能獲得幫助、救濟，也便能逢凶化吉。觀音信仰恰恰在這點上與之交疊——意思是，只要持念觀音，即可得到觀世音菩薩的慈悲救拔，解決諸般問題。以致，即若是一般的民間信仰者，也願意接受觀世音菩薩。只要信，即能得救，這與西方的基督教，以及其他的宗教皆是相通的。因為容易，也因而廣泛信仰，人人皆能接受，也皆能進入。

由於，這個層次的人於我們的世界中占絕對多數，為「起信」故，也開啟了觀世音菩薩普度眾生，廣攝眾生的特殊方便法門。唯願有情

於蒙受接引後，當真正解厄、平安、獲益了，便能一點一點，慢慢接觸正信的佛法，深入佛法的精義，而能更進一步自民間信仰的層次提昇，開發一己的智慧，發揮一己的慈悲精神，圓成一己的菩提種性。終極點，所指涉的仍是《法華經》的精神——一切眾生皆將成佛。

觀世音菩薩，看起來人人皆能接受；慈悲，也是。它並不是超過人，而是根植於人性人心中，之於所有人類皆彌足重要的生命準則與品質。所謂「大慈大悲，廣大靈感，救苦救難」——人類永遠於苦難中渴望著一種無限的慈悲、涵容與撫慰。理解觀音，學習觀音的本懷，人人也自然可以具足如斯的心性品質，成為觀音的諸多化身一樣，協助、慈憫於所有同體的有情。

觀音法門的真實義涵

觀世音菩薩與中土因緣甚深，許多人也特別喜歡信仰觀世音菩薩，自稱自己所修、所持的是「觀音法門」。但是，「觀音法門」的真實義究竟是什麼呢？它的內涵與觀修要點又是怎麼樣的？

「觀音法門」包含兩重意義、兩重法要——其一、涉及觀世音菩薩修行成佛的獨特法門。過去遠劫以前，即有一名「觀音古佛」，以修行「耳根圓通法門」，而究竟證成佛果。以是，一代一代，教他的弟子也修習「耳根圓通法門」，入佛深智。由觀音古佛所教導出的弟子也便依他獨持的修行法門，名為「觀世音菩薩」。

《楞嚴經》中提到「觀音法門」的特性，即是「聞」——用耳朵、耳根聞聲。聞什麼聲？這個聲音不是外在的聲音，也不是音響的聲音，而是收攝心意，「反聞」聲音的自性，以及一切萬法的自性。萬法的自性即是「空性」，也就是說，現下所有的一切萬法、萬緣，皆是因緣生，因緣滅。自性本空，沒有一樣是真正永恆、不斷、不滅、不壞的自性，因此，稱之為「空性」——反聞，聞空性。聞見空性，了悟空性，實證空性，即與諸佛的智慧圓滿相應，而能證入諸法實相。這即是「耳根圓通法門」，這項法門是觀世音菩薩於觀音佛座下所聽聞的修行方法，觀世音菩薩依此修習而成就，因而，於楞嚴會上向大眾揭示，為佛所特別讚歎嘉許的法門，因了其中特殊的善巧利捷。

「觀音法門」的另一重意義即出自《法華經》——觀音，意思是，能以耳朵聽聞聲音。三千大千世界，一切有情眾生的種種聲音，苦聲音、樂聲音、悲聲音、喜聲音……，種種類類，各式各樣的眾生聲音，他都能於同一頃刻、同一時間內，剎那聽聞，而普遍施以救拔。即使苦難的眾生根本不知向誰求救、請誰悲憐，觀世音菩薩亦能以他獨特的「心聞」，了了遍知；以一尊變現為千百萬億化身，抵達個別眾生的每一處方所、每一個地方，加以濟拔。「普門」意即，普遍大開慈悲之門——於時間上、空間上，永遠普遍開出這樣一所救贖的大門。由於他「聞聲救苦」的特質，即稱為「觀音法門」。

由是「觀音法門」依據兩部經卷，囊括了兩重法要——一是自我修行的法門，另一是悲濟眾生的法門；前者是自利，後者是利他。

自利，即修持一己的耳根圓通，圓滿覺慧；利他，即普門示現，救苦救難，廣修悲濟。

自利利他的七種法門

觀音法門涵蓋兩則心要——自利與利他。往內，圓修智慧、淨覺解脫，即自利；向外，普門示現，悲濟救拔，即利他。

之於一般初機，又該如何入門？如何起修？如何契入呢？

法門一共有七種：

第一、《楞嚴經》的耳根圓通法門。

第二、《心經》的照見五蘊皆空法門。

第三、《法華經．普門品》的持名法門。

第四、〈六字大明咒〉，也就是誦「唵嘛呢叭　吽」的修持法門。

第五、〈白衣大士神咒〉。

第六、《延命十句觀音經》。

第七、《大悲心陀羅尼經》的〈大悲咒〉修持法。

倘若再加上〈準提咒〉，即是八種法門。準提菩薩，也即是觀世音菩薩。由於它是另一體系的修持系統，此處將不併入討論。

七種法門中，《楞嚴經》的「耳根圓通法門」，和《心經》的「照見五蘊皆空法門」，是直契佛智，究竟、解脫、自在的法門；也是兩個更深細、微密的法門。

《楞嚴經》的「耳根圓通法門」已於上章做過概略論述。由於本書將採取「由淺入深」的介紹法，我們將把《心經》的「照見五蘊皆空」保留至最後，而從〈普門品〉的「持名法」開始。

一、〈普門品〉

〈普門品〉的「持名法門」，顧名思義，即是持誦觀世音菩薩聖號，一心皈命，心心念念，相續不絕。無論何時何地，總與聖號常相左右，常誦、常念，恆相不離。

二、〈六字大明咒〉

〈六字大明咒〉亦然。常誦「唵嘛呢叭 吽」六字。此六字表徵了觀世音菩薩利益六道的智慧慈悲，是蒙藏喇嘛的化區，一般信眾恆持、恆誦的神咒。

三、〈白衣大士神咒〉

〈白衣大士神咒〉與《延命十句觀音經》源起相近，皆源於一個人於生命「當死」、「必死」的隘口，於焦煎荼苦、危迫萬分之際，夜夢僧侶、異人或神靈，告以經文、句偈，囑咐持誦千遍、萬遍，即可消災解厄、逢凶化吉。由於生死交關，那人醒後，也便立即謄寫下經文，依著指示，一遍遍念著；念至最後，果然災厄消解。為感大士恩德，又依此謄抄下來，流布世間。咒語便這樣，因靈感靈驗，而廣為流傳，普遍持誦了。

〈白衣大士神咒〉，於夢中所示顯的，即是白衣大士像，依此命名、流傳，它的咒語是：

南無大慈大悲救苦救難廣大靈感觀世音菩薩（三稱三拜）

南無佛、南無法、南無僧、南無救苦救難觀世音菩薩。怛垤哆，唵，伽囉伐哆，伽囉伐哆，伽訶伐哆，囉伽伐哆，囉伽伐哆，娑婆訶。天羅神，地羅神，人離難，難離身，一切災殃化為塵，南無摩訶般若波羅蜜。

寺院、佛堂，以及善書結緣的處所，目前皆有〈白衣大士神咒〉。於一張張的紙上，印著白衣大士像，底下有一個個圓圈圈。意思是，每念完一定的遍數後，圈點一點。通常，須在家裡設一座佛壇，供一尊佛像，於佛前誦念。

首先，先稱念「南無大慈大悲救苦救難廣大靈感觀世音菩薩」之後，一邊念一邊拜。三念三拜之後，採起跪姿，向著觀世音菩薩聖像

跪念；自然也可以坐著持誦，或立著持誦。每誦二十遍即點一個圈圈，六百個圈圈點滿，即是一萬二千遍，也即是一個願。一願念完了之後，如果沒有感應，則再兩個願——再加一萬二千遍，兩願感應仍未顯現，則再增三個願、四個願、五個願.....，一直持續念下去，最終，感應一定會呈顯。業障重的，約略一個願，大概難以感應。業障輕的，一個願即容易感應了，有時甚且毋須念滿一個願，感應即生。所謂「業障重」指的是過去累世所積澱的惡業重罪，如山一般，障礙著修持。因此，要不斷、不斷地念，不斷、不斷地淨化。因而，也有人如是發心，數十個願，數百個願，數千個願.....，恆持不輟地念下去。其一，則漸漸滋長一己修行的信心、信念；另一則於清淨心中感應漸次呈顯。

念畢了，滿了願，災厄消除了，即又發心再印一千兩百張，與大眾廣結善緣。因此，於民間廣為流行和普及。但是，更積極的作法，應是有了感應「起信」之後，則應開始修持佛法、理解經典、入佛智慧。應多印觀音菩薩的教典，以及諸佛教典，進一步啟開教門。

從最末的「天羅神，地羅神，人離難，難離身，一切災殃化為塵」諸句，不難看出〈白衣大士神咒〉，蘊涵了民間信仰的層次、成分和色彩，近於佛道的相融與摻合。

四、《延命十句觀音經》

《延命十句觀音經》出自於《高王觀世音經》，是《高王觀世音經》的精簡本。《高王觀世音經》則緣起於五代高歡國王時，有一看守庫藏的「寶藏官」孫敬德，犯了重法，囚禁待斬。和〈白衣大士神咒〉傳承相似，在夢境中，夢見一名僧侶，告之以《高王觀世音經》。輾轉傳至劉宋，則精簡為《延命十句觀音經》，將原來繁複的經文，精簡為僅有十句，即：

觀世音，南無佛，與佛有因，與佛有緣，佛法相緣，常樂我淨，朝念觀世音，暮念觀世音，念念從心起，念念不離心。

《延命十句觀音經》於我國已經失傳。這是我於日本禪宗的寺院重新請回的。過去，我只曉得，禪宗重視《楞嚴經》和《心經》。〈楞嚴咒〉和《心經》皆是禪門每日必誦的功課。但是《延命十句觀音經》呢？倒從未曾聽說過，怎麼會是禪門念的？

細思下也不難了解，於禪宗寺院裡，它成為一種補助的修行法門。如前所述的，當修行者業障深重時，他無法採取「禪」的方法修持。一修，即產生種種障礙——不是病，即是痛，或發生種種人事、工作、環境、情境上的障礙與困擾。《延命十句觀音經》則應時成為一個補救法門。「延命」的意思，第一、延續一己肉身肉體的生命。第二、延續佛法的慧命。

禪修的人，於第一個階段，自己無法依禪修的方法修行，則誦這十句偈，不斷、不斷，持續地念，直到病苦、業障一一消解。「身安」

之後，更進一步「道隆」，更進一步「續佛慧命」。

何以這短短的十句可以「續佛慧命」呢？

因為這十句中，包括了佛法僧，遵從佛法僧，也就皈依了三寶，成為虔誠的佛教徒，學僧、學法、學佛，終抵於「常樂我淨」的清涼淨土。這和僅念觀世音菩薩聖號的，畢竟大大跨進了一步。因之，可視為正統、正信佛教的一種方便法門。修行此法門的人，畢竟皈依三寶，成為正信佛教徒。由此可以開展、延續一己以及佛法的慧命。

由是，相當於中國清初的日本江戶時期的白隱禪師，為了弘揚此經，編寫了一部《延命十句觀音經靈驗記》。近代日本著名的禪匠原田祖岳，也寫了一部《延命十句觀音經講話》。依此，也不難解釋，日本禪門何以將此十句偈做為禪門日誦的原因。

五、〈大悲咒〉

〈大悲咒〉非常非常地普遍，屬於《大悲心陀羅尼經》。此咒為過去九十九億恆河沙諸佛所說，觀世音菩薩於千光王靜住如來處聽聞傳授。彼時，觀世音僅是初地菩薩，一聽聞此咒，立即頓超八地，心中寂悅，發誓弘布此咒，利益、安樂有情。虔誠所感，立時應願，具現千手千眼。5

那麼，〈大悲咒〉的內涵是什麼呢？

它涵蓋了觀世音菩薩的聖號，也涵蓋了觀世音菩薩以及諸佛菩薩不同的面相、智慧、威德與功德。由於它的力量非常強大，靈驗不可思議，因而，被稱為〈大悲神咒〉，歷來持誦得極廣極眾。據說，持此神咒，即使十惡五逆，極惡極重的罪障、業障亦能冰消瓦解，一概滌淨。而且，「必然滿願」——無論持咒者祈求什麼，願心俱能成滿，從最基底的遠離病難，長壽豐饒，乃至於圓成佛道，圓成佛果。

「不懂它的意思，這樣念有用嗎？」持咒者可能會生起這樣的疑惑。

當然，咒語本身即包含了菩薩的功德、願力與加持。所依據的即是「一種聲音的感應」，因此，特別保留了它梵文的原音。依梵文而誦持，不加以翻譯。

可以說「釋迦牟尼佛」，就是一個咒語；「阿彌陀佛」也是。它們都保留了梵文原來的音色、音韻。

咒語，在梵文中，並不止於聲音，而有它自身的意思。〈大悲咒〉亦然。只是意思並不如是單純，不可以一句直譯成另一句，通常涵蓋多重的意喻。因此，能了解極好；不能，也毋須罣礙！它本身即是一種「聲音感應的法門」，修持者僅要循著它梵文的發音，精勤持誦即

可。不妨為自己設個定限，日日持誦，滿限為止，做為一己修持的準則。

如吸音板的耳根訓練

觀世音菩薩由於修習《楞嚴經》的「耳根圓通法門」，證入諸佛智慧、妙覺本體。我們又該如何修習、契入這個法門呢？

「耳根圓通」是個高深的修行法門，在進入這個層次之前，首先，我們應學習做基礎的耳根訓練，使我們能於修行的時候，透過聲音，使心靈安靜、穩定下來。

一、基礎的耳根訓練

初步的，該聽什麼聲音呢？

鳥的聲音罷。清晨醒來，於森林、公園中，一面呼吸新鮮空氣，一面聆聽各種鳥類鳴唱婉囀，心神便能感到愉快、安悅，宛如身與心都沐浴了、都滌淨了、都透亮了一般。那麼，煩躁的心便能沉澱、平靜下來。這樣的鳥音，如果在都會中，無法透過自然獲得，也可以使用現成灌製的CD或錄音帶。

但是，鳥音由於總是吱吱喳喳、鳴囀起伏個不停，僅能帶來安靜、開朗、明亮的感覺，卻不能入定。

那麼，便聽雨聲吧！不是狂風暴雨，也不是傾盆大雨，而是帶著一點點風，絲絲微微，彷彿打在芭蕉葉、樹葉上的聲音，沙沙沙沙，靜

靜凝凝，很規律、持續、統合的節奏，自然較之於色色的鳥鳴聲，更容易靜定下來。

然而，倘若風雨夾雜，一陣一陣，時強時弱，時快時慢，時大時小，由於聲音變化急速，初學者即可能追隨著它倏起倏跌，使心變得浮動。

於是，即聽水罷！尋找一條河流——不是大河，而是小河或小溪。坐在河畔，或坐於跨越在小溪的橋上，閉上眼睛，以耳朵聆聽。水的聲音，嘩嘩嘩嘩，川流搖擺，永遠持續同樣的節奏與旋律。你坐一天，一天的聲音完全相同；一夜，也是一樣，持續川流。這能帶著你忘掉自己，也忘掉環境，甚至於忘掉水的聲音，心便會漸漸融入水音中，進入統一的狀態，內外靜寂，可能因此入定。明朝末年的憨山大師，一日無意中坐在橋墩上，聆聽水聲，他坐著，便這樣，忘去時間，忘去周遭，忘去一切身心世界，一坐好幾個時辰。出定醒來，心想：奇怪，恍如剛剛才坐下來，怎麼便過了那麼悠長的時間？

不妨學學憨山大師，也聽聽水。但是，必須注意安全。坐在橋上，太專致了，一不小心，便可能翻落水中，造成危險，而在入定之後，萬一天候改變，造成倏來的風雨，由於缺乏照顧，也將顯得危險——除非你是在一座面向河流的屋宇內。

這是初步透過聲音使得心靈獲得安靜的簡易方法。每一個人皆可憑著自身獨特的經驗，發覺、開展適合自我的形式。

前三者的耳根訓練，是靜態的，可以依自己選擇環境；但是，在現實生活中，在無法選擇的嘈雜情境中，又如何利用聲音抵達心靈的平靜呢？

二、將耳朵變成吸音板

其實，於心煩意亂或愁惱悲苦的時刻，無論我們是躺著、坐著或站著，就是將眼睛閉上休息，僅僅用耳朵來「享受」。我們的環境與情境中，一向充斥著各式各樣、層出不窮、琳瑯滿目的聲音，此時，不要用耳朵刻意聽什麼，所謂「享受」，就是讓它自然而然送過來，有什麼聲音就是什麼聲音。送過來便接受它，並不主動地尋找聲音，只是被動的，如同一只吸音板一般——聲音到了板上，音就不見了，並不積澱、儲存於板上，也沒有反彈的作用。倘使有反彈的作用，那便不名為吸音板，而是「回音板」了。

練習將我們的耳朵變成一只吸音板，便這麼聽著、聽著……，大的聲音不要抗拒，小的聲音也不用拚命去追。只是這樣聽著，聽到多少算多少。最重要的，不要給它任何「定名」，比如說這是女孩的叫聲，男孩以粗話罵人，狗在這邊吠，貓在那邊吵……，也可能鳥啊、

雞啊、牛啊，乃至於汽車聲、喇叭聲、電視、收音機、摩托車、冷氣機等各種各類的聲音都一齊充斥湧動，但是，不要給與任何名字，也不要分辨它。維持自己僅是一只「吸音板」的角色，不尋找、追隨聲音，也不得與聲音做回應。

吸音板自身是安靜、沒有聲音的。聲音到了這裡，自然不見了。為什麼不見了？因為我不產生第二個念頭，在想：「那是什麼聲音？該用什麼方式回應？」人家用粗話罵你，不要回應，因為我是個吸音板；人家以甜言蜜語阿諛你，也無庸反應，因為，我是個吸音板！

只是了了分明，知道這是甜言蜜語，這是粗言惡語，這是欺騙的謊話.....，曉得這個聲音是什麼，卻在心裡不給它回應，那麼，便是一個真正會用功、會修行的人！

如此，外境種種喧囂、嘈雜，種種有毒素、不衛生的聲音皆不能汙染、刺激、挑逗、誘惑你。隨時隨刻，你將是非常自在的，因之，我稱之為「享受」。

人們總是希望能享受優雅、優美的聲音，那令他們感到快樂。而我要說，練習這個法門的要點，只是以耳朵傾聽，心中不生起任何情緒，無論是痛苦、憂愁或興奮、激動，甚至連快樂都不要有。不反應，其實即是一種很寧靜的愉悅。

那麼，記住罷！成為一只吸音板，於眾聲喧嘩的現實中，你將是一個善於安頓、自在，而沒有壓力的人。

以上是初步修行音聲法門，可以入淺定，可以避煩惱，但尚不能開智慧，不能得圓通。

《楞嚴經》的耳根圓通法門

現在要介紹《楞嚴經》的耳根圓通。在《楞嚴經》卷六，有如下的一段經文：

於時有佛出現於世，名觀世音。我於彼佛，發菩提心，彼佛教我，從聞、思、修入三摩地。初於聞中，入流亡所；所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡；盡聞不住，覺所覺空；空覺極圓，空所空滅；生滅既滅，寂滅現前。忽然超越，世出世間，十方圓明，獲二殊勝：一者上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；二者下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。

還有兩句經文也極重要：「反聞聞自性，性成無上道。」

一、耳根圓通法門的兩個層次

《楞嚴經》中的觀世音菩薩耳根圓通法門，是透過耳根成佛的境界，也是耳根修持的至高法門。它包含了兩個層次：

第一個層次，觀無聲之聲。禪定之中，有一種境界，名為「光音無限」，出現於禪定初期，未入真正的禪定前，此時，會見到柔和清淨的光明，會聽見一種平穩悅耳的聲音，可以稱之為「元光」或是「天籟」，它是由內視及內聽的功能與宇宙頻率的交感所得的反應。

通常，它發生於打坐漸深，漸入定中的狀態。初初聆聽水聲，水，水，水，水……，逐漸水聲消逝，聽不見了，自己與宇宙合而為一。周遭聲音一概不復聽聞，那時，宇宙之光及宇宙之音即會顯現。

這個光和音非人間可以形容、製作的，唯有在禪修中始能目視聽聞。它與平常所稱的日月星燈之光及天籟是不同的。

經文的「初於聞中，入流亡所」。是由能聞的我耳，聞所聞的聲音，深入之後，便不再感覺有所聞之境，也無能聞之我，超越一切，便合於諸佛的本妙覺心，也合於一切六道的眾生，便進入了第二個層次。

第二個層次，即是「聞所聞盡，盡聞不住」。那便是「反聞聞自性」。一般人用耳朵、耳根傾聽，因此，總是往外的，聽著外面的聲音。「反聞自性」，卻是完全放下耳根，向內聽聞「自性的聲音」。

一般人一聽到「向內聽」，便誤以為是聽「五臟六腑」的聲音。

不是。打坐時，於閒寂中，我們的確可以聽見脈搏、心跳、腸胃，以及內臟蠕動、血液流動或氣脈浮沉的聲音；它是我們身體的運作、活動中自然的機能，不要老是注意它。因為心念注意時，全身的力量便集中過去，那個地方就會發生問題，因此，務必謹慎！至於天台智者大師說，若為治某一部位的某一種病，可以專心專注該一部位，必須觀想該一部位的病症，逐漸消除於無形，不是專注該部位的觸覺。

由於「自性」無形無體，所以也無聲可聞。

自性無聲。意思是，這一階段，甚至連宇宙之聲都不要去聽它了。因為，連宇宙之聲皆是外在的。「反聞」，即是徹底放下耳根，放下一切一切有形、無形，可以讓我們依靠、參與、捉摸、把持，定名為「我」的東西。自性，即眾生本具的空性，也是每一個人本有的佛性。

所以「反聞聞自性，性成無上道」。親聞那個自性，便能成就無上的佛道。當進入了「聞自性」的層次，行者在時間與空間中，卻又超越了時間與空間的執著，也超越了另一種「將時間與空間當成自我」的微細執取——佛法就是要否定自我的。所謂「否定自我」，並不等於「沒有自我」，而是「不要執著自我」。因此，是超越自我，而不離自我。行者經此「入流亡所」、「反聞聞自性」的修證過程，徹底破除了深細我執，認證了本體佛性。所以經文要說：「覺所覺空；空覺極圓，空所空滅；生滅既滅，寂滅現前。忽然超越，世出世間，十方圓明。」

特別要提醒的即是「自性」一詞。我們總是說「水有水性，火有火性」，但是，這不是「自性」，任何一樣東西，它的組織成分皆必須與因緣配合。因緣一變，它的成分與形狀，也就隨之改變了。因此，稱為「無自性」。「無自性」並不是否定了一切物性，僅是了解其中的幻化、不真，而無終極執取之物。

如此，耳根圓通的重點，也僅是「破執」——契入空性，破除生命萬相的執著，而自在解脫於一切情境中。

二、從生活中聽聞自性之音

自然，欲認證空性、契入空性，並非唯有「耳根圓通法門」。中國禪宗修行者所謂的「開悟」，所「悟」、所「認證」的，假名為佛性，其實就是「空性」。其中的「明心見性」，所明的心是無漏的智慧，所見的性，也即是空性——在有情眾生稱為佛性，在非情的諸法稱為法性，也可總名為真如實相。能夠見到空性的，即是大智慧心，即是《楞嚴》的「本妙覺心」，即是《心經》的「般若」。能夠「行深般若」，便常在大智慧中，便證本具的佛性，便能夠「度一切苦厄」，使自我與他人皆能拔除因執著所引起的種種煩惱無明。

雖然，並不一定必須使用觀世音耳根圓通法門始能契悟自性。但是，由於我們日常便生活在聲音與耳根的世界中，倘能善巧使用耳根，於靜態的環境中，聆聽鳥聲、雨聲、水聲；而於動態、嘈雜的情境中，練習使一己成為一只吸音板，工夫漸用漸深，進而會通觀世音菩薩的耳根圓通法門所揭示的「入流亡所」、「反聞聞自性」，那麼，聲塵，將不止於干擾，而是協助修行、開展修行，使我們冥入自性，證入本性實相的途徑。

「但是，《法華經》中不是說，觀世音菩薩不是聽海潮而悟道的嗎？」曾有居士好奇地問到。

的確，〈普門品〉曾經提到「妙音觀世音，梵音海潮音，勝彼世間音」，意思是，梵音海潮音，是超勝一切世間所有聲音的。自然，也不是世間的音聲。「梵音」即是來自清淨、無為、無我、不執著的佛性。它可以聽得見嗎？不能。不是以耳朵聽的。「海潮音」即是說，梵音的力量巨大，如同海潮一般，綿綿不絕流灌世間，只是我們聽不到。倘若聽到，那麼便真正聽到無聲亦無生的佛法、聞見真如佛性的消息了。佛弟子們所謂的「梵音宣流」所指的即是如海潮一般豐沛流灌、澤潤有情，使悟自性，使證空寂的佛法。

因此，梵音、海潮音所指的，仍是「自性之音」；它所修行的，仍是觀世音菩薩證悟佛性的「耳根圓通法門」。

三、一門通，一切門通

《楞嚴經》中世尊為了使眾生悟入自性，便請二十五位菩薩各自敘說他們「發明心地，悟覺本體」的方法。其中，每一位菩薩依據自我根性的不同，都各自發展、經驗出不同的「圓通法門」。也就是說，二十五種法門，任何一門修持成功，都叫作「圓通法門」。一門通，門門通。我們經常如此比喻，譬如房間一共有五個門、或四個門，進

來時，你只能走一個門進來，而不可能同時一個人從五個門進來。當然，如果我們希望通過或了解這五個門各自不同的狀況、特質，自然可以一次又一次地、重複五次，分別從五個門進來，五個門經驗，但是，這是一件迂迴而又疲憊的事，我們可能消耗了大量的心力、時光，而未曾掌握啟開任何一扇門的關鍵與訣竅；也因而，從未曾進入其中的一扇。因此，修行，必須一門深入。從一扇門裡直接進入，這是至為善巧、速捷的途徑。一扇門進來以後，每扇門都是相通的，這名為圓通。

一門通，一切門通。自性裡面並沒有門，只有悟入自性時有修行的法門。修行時有方便門，悟入了即沒有門，所以《楞伽經》說無門為法門；6有門可入是方便，無門為門是頓悟。《楞嚴經》的二十五種圓通，修行時是方便，一旦修成，「空所空滅」與「寂滅現前」，就是親證圓通，也是頓悟自性。7所謂圓通，這即是「圓滿」、「共通」。因為修耳根圓通的觀世音菩薩所悟的本體自性，跟其餘二十四位菩薩並無不同；都是完全相同的真如，並沒有第二個。

四、以耳根掌握觀音智慧

世尊特別讚許觀世音菩薩的「耳根圓通法門」，以為至為「當機」，最適合大眾修習，唯因耳根最為善巧聰利，無論遠近、方所，有沒有阻隔，對不對境（聲音來時，固然可以聽見，沒有聲音時，也

可了知無聲）都可以聞聽，即使在睡眠時，仍未完全喪失它的功能（夢中聽見打鑼，醒來時，仍可依稀記得，昨夜恍然有人在打鑼），因此，特別期勉行者善用耳根，掌握觀世音菩薩的智慧。

觀世音菩薩從初發心開始，即追隨「觀音古佛」修行。觀音古佛所傳授的，即是耳根圓通法門，因為是一門「觀察聲音」的法門，因此，圓成了，也名為「觀音菩薩」。觀音菩薩的傳承如此，因此，你、我，以及每一位有情，倘若也依持耳根法門修行，成就了，將來，也是一尊觀音菩薩。

人人都可能成為觀世音菩薩。即使僅只是單獨持念「南無觀世音菩薩」、或〈白衣大士神咒〉、或〈大悲咒〉、或〈大明咒〉、或《心經》、或《延命十句觀音經》、或《楞嚴經》的耳根圓通法門，都是修行觀音法門，只要成功，也都是觀世音菩薩，都可以一邊修行，一邊自利、利他，以智慧、慈悲心協助自己，也協助他人。

我自己，是修觀音法門的；方式很簡單，僅只是念觀音、拜觀音，心中恆常有觀音。也依此，勸大家一起念觀音、拜觀音，常於心中見觀音。我如此一個普通的凡夫，只能以自己修行的法門，勸導大眾共同發心修持觀世音菩薩的法門，自利利他。經由自己，觀世音菩薩悲智的力量——他的梵音、海潮音也從此傳播、弘揚出去；那麼，就某一方面說，自己也代表了觀世音菩薩；肯以此發心修持，實踐觀世音菩薩精神的每一個人，也都是觀世音菩薩的化身了。

而觀世音菩薩的精神，即是利他。從初發心開始，一直到成為聖位的菩薩摩訶薩，乃至「性成無上道」的觀音佛，皆以利他為著眼，布施種種方便的法門，利益群生，所以觀世音菩薩是大施主，稱為施無畏者。

在這冊書中，一共介紹了七種觀音法門。但是，卻涵納了無量無數的法門，如同七株根部相連的大樹般，各自鋪展出無數的花果枝葉，而不同的人也就依此得到不同的感應和利益。大乘佛教傳播的區域中，無論漢傳佛教或藏傳佛教，都傳播著以觀世音菩薩為核心的修持法門。漢傳系的大乘佛教，傳遍東北亞乃至東南亞，也都廣泛地流傳著觀世音菩薩的修持法門。

七種法門，唯有《心經》與《楞嚴經》至為透徹、深入，能入佛心髓，抵達真正的圓滿。其餘的，自然也不能說不圓滿——倘若持〈大悲咒〉及觀世音聖號等，不以自我中心的自私心修持，而能以尋聲救苦的大悲心來持誦，念念熏習，也都是悟入自性成就無上菩提的法門。

七種法門，即使僅是持念一句「南無觀世音菩薩」，也是無上法門，重點在於持之以恆，深心相續，以覺證自我、自利利他為究竟圓滿。如此，門門道道，皆是無上法門，皆是觀音手眼。

〈大悲咒〉與《大悲懺》

之於經懺，自己一向抱持著一種既複雜、又矛盾的情感。從小，自一落髮剃度，成為一名小沙彌，我便也就是一名念經拜懺的「經懺僧」了。於狼山，每日醒來，固然要念佛拜懺；到了上海的「大聖寺」，那更是一個純粹的經懺道場，每天夜以繼日地，只是忙著為施主家增福延壽，為超薦亡靈而誦經、拜懺、放焰口，再也沒有任何讀書的時間與空間。

在上海趕經懺的那段時間，有了深深的感慨，即佛教界人才奇缺，為死人超度的經懺僧每每皆是，能講經說法、契入佛理、化導迷俗的，卻如鳳毛麟角。我於是要求師公上人，讓我出去讀幾年書。就這樣，成為上海靜安佛學院的一名插班學生。

然而，即若是在靜安佛學院，在物質非常艱難的窘迫中，學僧們也必須兼做經懺佛事，來維持學院的生活費與教育費。

我一方面痛恨經懺，恨它使得佛法窄化、墮落，淪為某種虛有其表、浮濫不實的商品模式——僅為超度死人、亡靈、鬼神而用。

將佛法簡化為「經懺」，而汲汲營營。徒然代表了「法」的衰微，及僧才、僧格的墮落。

然而，另一方面，我因為不斷拜懺、持咒，經由佛菩薩的慈悲加被，而不住地跨過困厄與障礙，我更深刻地體驗了懺法中所具有的不可思議的「洗滌」與「淨化」、「悔罪」與「拔贖」的力量——透過懺法，行者的確可以滌淨累世累劫，由於人性的無知無明、惡質雜質，以及瞋癡愛恨所積澱的業力障礙。

一、〈大悲咒〉與《大悲懺》

經懺，包括的種類繁多，以觀音為主的《大悲懺》僅是其中之一。

但是，〈大悲咒〉與《大悲懺》是不是一樣呢？兩者究竟有何關聯？又有何差別？不少初入門的佛子都會湧生這樣的困惑。

〈大悲咒〉與《大悲懺》，兩者系出同源，皆出自《大悲心陀羅尼經》。「陀羅尼」，即「咒」的意思。〈大悲咒〉即是千手千眼觀音於這部經典中所宣說的無上咒語，也就是千手千眼觀音的根本咒。它一共包含了八十四句，四百一十五字。

《大悲懺》則是相傳為世尊幼子「羅睺羅」化身的宋代知禮和尚，根據這部《大悲心陀羅尼經》為主體，所發展、編寫、制定出的儀軌。它包含了〈大悲咒〉，以及經典的核心思想，同時，也涵蓋了安置道場、結界、供養、入懺、啟懺，以及懺悔、觀行的種種程序和儀

式。誦一個〈大悲咒〉僅需幾分鐘的時間，拜一部《大悲懺》則往往需要兩個鐘頭左右。

《大悲懺》是一類「懺門」，也是佛法中的「事門」，是透過「事相」、「儀軌」的形式，透過聲音、梵唄、莊嚴的道場、虔穆的信眾，所集體共同震盪、共同表彰的宗教情感和宗教情操。依此，它也是一項「共修的法門」。

二、共修與獨修

為什麼一定要「共修」呢？只要夠虔誠，難道不能一人隨時隨地獨修、獨懺嗎？也許，會有人也生起如是的疑惑。

這是由於人的念頭總是一個接一個，如野馬一般地飄忽、閃動，因此，獨修、獨懺，則須具足一定的專注以及攝心的能力，行者必須對自身有十足的信心與把握，能夠察覺到一己意念、意識的散動、浮想，立即將它收攝回來，回歸於當下的懺文、懺儀中。早期，於高雄山寺中的禁足、閉關中，我個人即是採取獨修的方式進行《大悲懺》。由於它要求了高度的專注與禪定，因此，並非初修者以初始的散心、浮心可以做到的。依此，格外需要練就一番修行的工夫與素養。

採取「共修」於初學者格外得力，唯因「木頭總是跟著木排跑」。一根木頭，可能在洶湧的河面東奔西竄，不知漂向何處；一排又一排的木筏，牢牢綁緊，則可能井然有序，片毫不失地安全抵達彼岸。這便是「依眾，合眾」的善巧方便。首先，它舉行的地點，是一座清淨、莊嚴，而寧靜、安詳的道場。人們一進入道場，也便自然地攝心莊穆起來。同時，在拜懺的過程中，由於梵唄、唱誦、儀軌不斷持續舉行著，即使心念偶爾流轉、飄忽、岔開了，也不可能完全中斷、停止下來。且由於「木頭總是跟著木排走」的巨大凝聚力，一個飄閃的妄念，根本敵不過百個、數百個，甚或上千個虔心專注的力量。因此，妄念瞬即打散，又融入強而有力的「共懺」主流中。

由是，你懺悔，他懺悔，我懺悔.....，集體的氛圍，帶來相互的震撼與交響；那懺悔，即如一股氣勢龐大的洪流般，能夠發自心底的，滌淨一己內外的垢惡與罪障。

懺悔，唯有在真正的虔誠懇切中，才能發生作用，也才能具體轉變身心。散心浮動，則不易獲得拜懺的效果。「共修」則相對地，以集體的力量，轉化了個體所可能有的散亂、疲怠，而能傾全副心意地，達到「拜懺除障」的目的。

這是為什麼世界各大宗教都採行類似的集體祈禱、禮拜和誦讚。唯因他人的虔誠，總是能喚醒自我的虔誠；他人的慚愧，也總能提醒一己的慚愧；而他人的善好，也總能激發自體的善好。以致，感應道

交，在相互的輝映與激盪中，不僅在情緒上，也在具體的感受、經驗上，真真誠誠地檢省，也真真實實地懺悔、淨化了。

三、觀音證覺的慈悲般若

自從宋代知禮和尚制定《大悲懺》懺儀，《大悲懺》法會即成為漢地通常流行，且普受歡迎的觀音法會。然而，雖屬於懺門，它的內容，並不僅僅於消極的懺悔，也不僅止於個人的消災祈福以及現世利益。做為一部「觀音法門」，它指涉了觀音證覺的般若與涅槃，也指涉了觀音的慈悲與方便。行者入懺的十大願文，分別是：

南無大悲觀世音——願我速知一切法;

南無大悲觀世音——願我早得智慧眼;

南無大悲觀世音——願我速度一切眾;

南無大悲觀世音——願我早得善方便;

南無大悲觀世音——願我速乘般若船;

南無大悲觀世音——願我早得越苦海;

南無大悲觀世音——願我速得戒定道;

南無大悲觀世音——願我早登涅槃山;

南無大悲觀世音——願我速會無為舍;

南無大悲觀世音——願我早同法性身。8

終極地，此懺的意義，仍在自我的悟覺與拔贖。通過個我的證覺解脫，而發起與觀音的慈悲相契相應的廣大菩提心，以種種善巧方便、利益，也協助有情證覺法性。

四、逆行菩薩

除了拜《大悲懺》祈求消災淨業，在現實現世中，碰見坷坎煩惱、挫折障礙時，又該以如何的方法面對、滌淨呢？

將所有妨礙、干擾、苦惱、嫉妒、厭憎自己的，都當作是「逆行菩薩」罷。

首先，最重要的，是不起瞋恨心。一旦有恨，則如同燎原之火般，對自己，難以處理；對他人，更難原宥。恨，僅會衍生更多、更難以控制、駕馭的問題。

其次，了解自己是一個凡夫、一個猶未抵達解脫道的平常人；他人也是，仍有許多人性的闇暗無明、貪瞋煩惱在燒燃、作祟。彼此，都需要更高的學習與調整。

這樣看來，所謂的挫折、逆境，也無非只是修行「忍辱行」的時光，一段「鍊心」與「調御」的過程，同時，一旦深明因果、深信因

果，行者即能以更大的寬厚與慈忍，承擔個人的業力與果報。針對逆境，汲取智慧與慈悲。

其三，該怎麼處理的事，就怎麼處理、怎麼做。盡可能地「不以自我為中心」，而客觀清明地審查狀況，於「使社會成本減至最低、耗損最小」的前提下，協助自我以及他人，共同解決困境，降低傷害。

其四，倘若發現錯誤的肇始，不在對方而在自身，更該以迅捷的速度，立即訂正，立即成長。同時，以感謝、感恩的心情面對一己的問題——畢竟由於那人的存在，使得自身才有機會看清自我心靈的「黑暗倉庫」。

如此，「以情恕人，以理律己」——對他人用慈悲，對自己用智慧。一切的坎坷、逆境，自然化為智慧的泉源，也自行蛻變為慈悲的路徑。

究竟《大悲懺》的意義，不僅在於拜懺那兩個小時的滌淨而已；更在於日常生活情境中，時時念想起觀音的慈悲與柔忍，以之做為「淨化」的楷模與行則。如此，「懺」才能在我們的生命內容中發生根本的意義。

五、佛菩薩修證的心髓密碼

至於，不了解〈大悲咒〉會不會影響持咒的功德？乃至發音標不標準，會不會干擾了修持的力量？

陀羅尼，即「咒」，又稱為「總持」，意思是「持善不失，持惡不起」——持了它，即可不失善念，不起惡行。它是諸佛菩薩修持得果的心要，也是他們獨特的精神密碼，日日持誦，長久熏修，自然能與諸佛菩薩「感應道交」。

它也是唐玄奘於譯場中所提出的「五不翻」9之一。「不翻」，就是不採取意譯，直接使用音譯。陀羅尼，正屬於此五大項「不翻」的狀況之一。

為什麼「不翻」呢？

第一，它是祕密語，一種獨樹的密碼，含藏了每一尊佛菩薩修證的心髓。同時，也是一類「音聲法門」，直接透過音聲的共振與佛菩薩相應、共感。是拍給諸佛的電報系統。

第二，陀羅尼的每一個字、每一個音，皆含藏了無量義。無論翻出哪一個，皆只是它的一個斷片，也皆無法涵蓋它的全貌，以及深廣的指涉。因此，翻譯永遠是掛一漏萬，殘缺不全的。因而，不翻，始能周全涵攝所有。

正如我，聖嚴，這個字詞該怎麼翻呢？無論如何翻譯，皆很難表達我個人的生命全貌。但若直接喚「聖嚴」，便很清楚了，就是指涉我這個人，而非其他。

所以，歷來咒都保留梵文原音，採取直譯。由於直接譯音，自然隨著各地區的口音、習慣與表達的不同，會有些微的誤差。

然而，持咒貴在於行者的虔誠。只要一心專注，虔心持誦，誦至一念不生，便自然能感受到內在的定靜安和，也自有心蓮啟綻。

要點，也僅是持之以恆，念念相續，不忘不失。將每一次的持誦，皆當作一次虔心的呼喚與祈請。

體解生命的元素——五蘊

一、認識五蘊

欲了解《心經》的「照見五蘊皆空」法門，首先，須先認識「五蘊」——「五蘊」是什麼？

一部分人將「五蘊」誤以為「五行」——「五行」，即是中國的金木水火土，它出自《尚書》，是中國儒家哲學的基本觀念，後世道家哲學也廣泛採納其「陰陽五行」的思想。因此，也有人說「跳出三界外，不在五行中」，意即，離開金木水火土，離開了三界。

但是，「五行」是否即等於「五蘊」？兩者之間的關係、界別究竟為何？

「五蘊」出自佛家的概念，代表構成「人」之生命的五個要素，即是色、受、想、行、識。

色，指的是有形的、具體存在的物質體。我們的肉體、鳥獸、山河、林木、屋宇、餐具等都是。五行的「金木水火土」皆可以涵蓋在色蘊之內。因為，都是物質體，物質的元素。

色，有粗有細，有具象與隱微的。粗的物質體，眼睛可以看見，耳朵可以聽見，可以用手觸摸，也可以以身體感知。但是，微細的物質

體，則較難以肉眼察覺，卻仍具體而微地存在著，例如，微生物、病毒、細菌、原子等。

受、想、行三者指的是心理的功能——「受」即感受、覺受的「受」。受苦受樂，感覺憂傷、恐怖或失望。「想」即思考、思想、想像、念想、猜想。「行」指的是心理的作用，心理的變遷、變化、與流動。「行」的特質，即是「相續流轉」——就是不斷不斷地變動、流轉著，如後一水滴推動前一水滴一般，流轉、變動個不停。

自然，我們的「念頭」，也是「行」的一部分——因為通常是前念持續到後念，後念又被緊逐而來的另一念所蓋過。念念相續，念念不已，一波又一波，不住流轉，不住變動，如此一念一念串聯下去，組成一種既連貫，又變動的心理行為。

精確地說，「受」與「想」都屬於「行」的一部分——是流動的心理狀態中，更明顯，更容易被觀照、覺察的部分。

微細的「行」，自己無法察覺，唯有在禪定中，可以感知。那剎那、剎那，極深、極細的流轉、變動，了知這即是「行」的現象。

識，包含了三個層面——其一、是認識、認知；其二、是分析、辨別；其三、則指從前一生至這一生，從這一生到下一生，能夠收藏、貯存生命種種行為、印記的一個記憶的「藏庫」或「主體」。

二、如何「照見五蘊皆空」？

《心經》一起首即說「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」——那麼，如何「照見五蘊皆空」呢？

意思是，要以觀自在菩薩一般清明、深湛、具有同樣高度與深度的智慧來逐一地觀察、分析、檢視，以及體驗構成我們生命，構成我們的宇宙、世界的這五個要素——一樣一樣地檢驗、體察身心結構中的物質狀態與精神、心理狀態。

第一個層次，首先觀察我們的生命，由「五蘊」組合、結構而成。只要「五蘊」少一項，生命即不存在。然而，五蘊本身不離於「緣起法則」，皆依著時空的因緣不住變化、組合，並沒有自性。因此，生命現象是虛而不實的，是暫時，而非永恆的。

第二個層次，進一步逐一仔細檢視「五蘊」本身——

（一）色蘊

五蘊的第一項「色蘊」，指構成肉身的物質：肌肉、骨骼、頭髮、皮膚、血液、神經、指甲.....，一切五臟六腑，凡是構成我們身體的物質，皆不離於「色蘊」；也即是佛家所稱為的「四大和合」。

「四大」即指地、水、火、風四個元素。身體中固體的部分，通稱為「地大」，即皮膚、骨骼、四肢、五官、五臟、神經等。流體的，稱為「水大」，即血液、眼淚、唾沫、汗水等。消化食物，而產生身體的熱量、熱能，維持生命的供需，即是「火大」，體溫即是。「風大」，即指身體內運行流動的氣體，例如呼吸、放屁、廢氣的排除，以及氣脈的循轉。

身體本身恆常於新陳代謝中，變化不已；四大也是。我們飲食，而後排尿、排汗、排便.....，一切緩緩變移消失。皮膚上的角質隨著歲月，緩緩蛻落——無論清洗或不清洗，終將如是流失，如是變化。頭髮乾萎、禿少了，牙齒蛀蝕、缺漏了——即使不提「五蘊」，光是「色蘊」便在日日地變化、流轉中，更何況心理、精神的狀態！

（二）受蘊

「受蘊」，通常我們將「受」，分為苦、樂、憂、喜、捨，五種狀態。但，即使是非常深刻的「苦」，苦的程度也將在時光中有所變化，有所消長——譬如癌症的末期，是非常深劇的苦受，但是，打了一劑止痛針，痛的感覺消失了，苦的覺受變淺了.....，於「苦」的自身，仍然有著細微的覺受的變化與挪移——即使是所謂「到底」的苦也是一樣。「到底了！」那麼意謂著下一波的苦將有所更生，有所轉變。

苦如此，其餘四種樂、憂、喜、捨，也是如此。皆不是恆定的，而是不住消長挪移，有深有重，有輕有淺，有上升，也有下降……。

即便是「苦」，也不可能置身於永遠的高潮中，恆續不變。這，即是「受蘊」的本質——短暫、變動、游移。

（三）想蘊

「想蘊」，是一種觀念、一種思考、一種想法，以及推敲。倘若把時間拉長，便不難發現自己思考的模式、思考的立場和角度，都在蛻變中。

這個早上，一名弟子整理了我數年來之於僧團的開示，依照日期一日一日，一年一年累疊排開。

「怎麼不分類，還用編年體啊？」玩笑問道。

「這樣做，是為了讓大家閱讀之後，了解師父思想的變化，從早期到中期到晚期，脈絡清清楚楚……。」弟子回答。

經他一說，自己倒不好意思了，宛如過去自己講話經常改變著，不算數似地。便笑著問他：「這，是變得好，或變得不好了呢？」

「很難說變得好，或變得不好。就是說，在不同的時段，師父之於僧團弟子的談話重點不一樣……，可能體會不一樣、感受不一樣，強調重點也不同。同時，僧團的狀況也改變了，人數增多，部門增加，環境不同，面目也不同。針對變化的情境，自然也有了改變、調整。」弟子說道。

的確，人的想法，思考的角度、方向、深度，皆會隨著年歲、歷練，有所更迭——可能成長，也可能衰退。兩者，都是「想」的變化。

不變，就好嗎？

最近，至榮總身體檢驗時，遇見一位老榮民。他一認出是我，便絮叨個不停，說的都是四、五十年前他當兵的環境、時代、情境。彷彿時代往前轉動了半個世紀，他的想法仍停滯在五十年前一般。

但是，他的想法果真沒有改變嗎？有變，只是他自己認為沒有改變罷了——當他在述說的時刻，其實，他已由目前的自己來選擇，強化自己的記憶角度和觀點了；和五十年前在軍中的那名小伙子畢竟不同。

笛卡兒說：「我思，故我在。」意思是，當你在思考、思想的時候，這個就是你。問題是，我們的思考恆常是在變的，年輕的想法與現在差距很多，昨日的想法與今天又有所差異，甚至每一分鐘，每一

秒鐘，思考、思想的方向和重點皆在變化、推移。例如，心間很恨一個人，忽然想起佛法，又生起一個念頭：「不要恨下去，該慈悲他！原諒他！」這樣，念頭於剎那間即「轉」過來，「變」過來。

所謂「心猿意馬」，指的是「心」變化、奔馳、變改的速度。這個我們以為的「心」，所代表的即是「思」，即是「想」——既然「想」不住地改變，則「我思，故我在」——由一連串變化、不實的想法，所築構的「我」，如是，也如泡沫一般，生生滅滅，變化不實。一樣是空寂、了無自性的。

（四）行蘊

「行蘊」包含深與淺兩個層次。淺地說，凡是心理作用，例如「受」和「想」皆含有「行」的成分和功能——因為「行蘊」的特質，即是「持續不住地轉變」，是運行不已，又轉變不止的。而什麼是既流動又轉變的呢？是心，是念。受也罷，想也罷，都屬於心念的活動。因之，粗淺地講「行」，則心理上的行蘊則必和「受」與「想」同時出現。「受」的功能中含有「行」的質素，「想」也是。

深一層凝觀，「行蘊」可以是單獨運作的，不一定須與「受蘊」中的苦、樂、憂、喜、捨，或「想蘊」中的思考、思想、推理聯結運作。例如於睡眠中，當深睡至無夢的狀態，不與諸「心」，不與

「受」、「想」並行，但「行」——心理的持續變化仍然流動著，只是無法察覺、無法記憶罷了。「無夢心」並不等於沒有，它意謂著「行」——心理的流動以更隱微、更難以覺察的方式進行。

而在禪定的狀態中，所謂「定的喜樂」——禪悅、定樂中，那也有「受」，而此「受」則與「行」並現。在更深、更純粹的禪定中，倘若未出三界，未了生死，則「行」必定還在。直到最高的定中，「受」、「想」已經不存，但「行」仍然存在，並未離開「行」。

「行蘊」既然有深有淺，於時間上又包含「轉變」與「持續」兩重意義，自然，其本身即是無常、不恆持，而缺乏自性的。

那麼，在「定」中呢？「行」可不可能僅持續，而不轉變？

不可能。即若在「定」中，行蘊也在轉變中——出定、入定、深定和淺定，即代表著不同階段的變遷與流動。

此世不可能含藏永遠不變的東西，這個「心」，尤其不可能！能夠恆持下去，永遠不變的，就不是「心」了——不是我們的凡夫心、虛妄心，而是「真心」、「涅槃心」。

如是，受、想、行三者都是變化、無常的。「無常」故「無我」；「無我」，即是「空」——既是「空」的，就不是「真正的我」。

我們執持現象界的身體為「我」，感覺、思想為「我」，究其根柢只是「色、受、想、行」所投影出的心理作用。心理作用將「色蘊」中四大和合的假相肉身視為「我」，也將遷流不止的感受、想法、念頭.....，種種心理活動皆視為「我」，而迷頭認影，以為它具體實存，而牢執不捨。

道理易解，但是，倘不以智慧深深參照、印證的話，下一刻，一旦我們遭遇不順意的人事，聽見逆耳的話語，立即又生氣、忘記了——因為它並未形成經驗，僅是一個知識、理論、概念，並不是真實的體驗與經驗。不來自於切身的驗證，則不是真工夫。

（五）識蘊

「識蘊」，是個深奧的學問。原始佛法，只談六識，即眼耳鼻舌身意共六識；重點集中於第六識的「分別識」。六識不難從日常生活中感知、察覺。但是，人自出生而至死亡，於流轉過程中，所一世一世攜帶、埋藏，更進而影響此世與未來世的微細意識，倘若仍將之命名為「第六意識」，則很難更進一步地剖析、微觀；因此，到了唯識的大乘佛法，則更深細地區分出了第七意識，以及第八藏識。

首先，從第六意識談起，第六意識的「識」含有兩種功能：第一是和五識同時並現，稱為「五俱意識」。例如眼睛觀看、耳朵聆聽、鼻

子嗅聞、皮膚觸接、舌頭辨味的時候——眼睛為什麼能夠知曉這是紅的、白的、藍的呢？——這即是第六意識所賦予的「分別」；或者是從記憶中，給它一個標示、記號或名詞。第六意識已在現有儲存的知識、資料中，與現有的五識配合，予它一個「定位」，例如，這朵花是紅的、那朵是白的.....，但是，為什麼叫作「紅」而不叫「藍」呢？因為於向來一貫的知識儲存裡，這個顏色即被「定名」為「紅」。知識、認識、記憶皆屬於腦的作用；因之，腦的作用，可以說，也即是「識」。

眼耳鼻舌身，五識必定是與外緣、外境接觸而後產生的。此五識自身單獨並不能產生任何功能，必須與第六意識相合，才能產生作用。因之，我們將它與第六意識合併，共同稱為「前六識」。

第二是「第六意識」自身，並不一定需要通過五官始能運作。它具有單獨運作的能力，稱為「獨頭意識」，諸如下列的三種狀況：

1.夢中。做夢時，與當前的外界、外境並沒有任何關係，它屬於「意」識的單獨運作，名為夢中獨頭意識。

2.精神疾病，精神錯亂的時候。一名精神錯亂者，自以為會聽見什麼、看見什麼，但與實際上的五官沒有任何關係，僅只是意識混亂之後，所產生的虛妄幻象、幻聽。

記得曾有一名弟子，自己並不知道已經陷入精神恍惚中。某個深夜，他忽然向我的侍者索取我房門的鑰匙。

「師父安板眠息了。」侍者說。

而他惶急回答：「你趕快去！趕快去！師父有病，病得極重，現在快要死了！快要死了！」因為，於恍惚中，他的耳朵分明聽到，有人告訴他，師父重病了，就快要往生……，他於是惶急地趕來奔喪。他的確聽到，但事實上，與他的耳根、耳朵了無關係，而是腦的作用，是狂亂獨頭意識的幻覺。

3.禪定中。於深的禪定，眼耳鼻舌身等五官全放下了，五根也不用了，唯餘意識存在——就是定中獨頭意識。定中的意識是否等於「行」呢？是，是微細行蘊的狀態、作用。第六意識於定中時，它的功能，即是「行」，它與意識同時存在，同時地流動與變化。但十分地隱微、深細，而難以察覺。

因之，第六意識，可以稱之為「意識流」，因為它的特質即是既流動、又變化的——一種是受環境、情境的影響，通過五官、五根而產生功能；有時使用眼睛，有時使用耳朵、嘴唇……，恆常依情境而變化不已、流動不羈。即若是夢中，精神狂亂，乃至於定中，它仍可以泯除五官，而獨立運作；仍如湍流一般地流動不已、遞變不止。

第六意識雖然不住變動，但仍然有一種持續的功能，能將過去的種子，一直帶到未來；從前一生到此一生，再從此一生至下一世——這個種子，佛法稱為業、業力或業識。此生，以及過去無量生所尚未消失的業的力量，即潛伏於第六意識中。

雖然，箇中並沒有所謂「持續不變的我」——因業因、業果的運作，來生的面目，可能與此生大異其趣，但是，的確有某種影響，某種力量，某種印記，持續於下一生。

唯識系的大乘佛法為了進一步地剖析，於是，將第六意識更精密地區分成第七識和第八識。

第七識是什麼？

第七識即是把「第八識」當成「我」，將「八識所藏的種子」視為「自己」而牢執不捨。由於誤將業力視為「自我的本體」，因而業力即一生、一生牢固地執持，延續下去，而受其果報。因之，第七識即「自我的執著」，又名「第七意識」。

第八識，即「阿賴耶識」，亦即「藏識」，能藏、所藏、執藏，收藏著一切業的種子。我們的降生，固然帶著我們的業的種子，由「業因」而決定。一旦出生了，也自然會造各種業，又將業的種子藏到第八識去。第八識到了下一生，種子成熟了，現為「果報」。一生一生把種子藏進第八識，一生一生的果報，也從第八識的種子顯現出來。

那麼，第八識是不是就是「真我」呢？

不是。因為第八識的種子永遠是川流不息的，隨著業因、業力而改變。宛如瀑布一樣，從上游急湧下來，我們老是望見一條瀑布掛在懸崖峭壁上，彷彿永遠不變。但瀑布的水，卻是既持續又流變的，永遠不是先前的那一滴、那一串水。八識的狀況也是一樣，表面上，一世一世流轉著，宛如持續的「有」，卻是流轉、變遷的，並非永遠不變的是同一個「我」。

因此，無論從任何一個角度來看，八識雖然攜帶業的種子，卻非一個永恆不變的「真我」，雖然具有「持續」的性質，卻是遷流、變化、不實的。僅是虛幻的「有」，隨因緣、業力而變化、組合。

那麼，第八識是不是就是「靈魂」呢？——也許會有人這樣以為。

一般人的印象中，所謂「生」，即是肉體與靈魂結合、接觸在一起，即是活人。所謂「死」，便是靈魂脫離肉體獨立存在，肉體化為失去靈魂的屍體。傳統中，我們賦予這樣的「靈魂」種種不同的名稱，或叫鬼魂、神魂、魂魄……，一部分人甚至稱之為「三魂七魄」，以為人死之後，靈魂是可以化分為無數「分身」的，有的看著一己的死屍，有的接受兒孫、親友的祭祀，有的便自由自在於屋內或其他地方飄移、遊蕩著。也有人認為靈魂僅有一個，去世時，即靈魂離開肉體，化為單獨的存在。此時，肉體化為屍體、遺骨，靈魂則升

上天堂或墜落地獄，這樣的靈魂也可以轉世，或逗留陰間，成為鬼魂。

這些觀念似是而非——為什麼呢？

這些觀念下的「靈魂」，類似於一個人今天住在新店，明天搬家至新竹。房子雖然不一樣了，裡面住的卻總是同一個人。也有點像一個人可以自己選擇，好一點的身體或好一點的環境一般。靈魂變成一種自由自在、任隨心意的存在。

這是絕對錯誤的。

識不是這樣的。識並沒有一定的、固定的、不變的東西，而是恆常變化、流動的。像是一個「倉庫」一般——不是一棟房子一樣的倉庫，而是「一股凝聚的力量」。上面提過，第七識將第八識所藏的種子，視為「自我」，而執著「我」的存在。因此，第八識便依附在那裡，將「凝聚的力量」也藏了進去。這個力量，既可以藏進去，也可以拿出來——當拿出來時，就成為「從因變果」——過去造的業，這個「因」或「種子」的某一部分正好遇見恰切的因緣，因而成熟、顯現出來——並不是所有的種子全部都成熟，只有一部分種子遇見「恰到好處」的緣而成熟。成熟之後則形成結果，而在結果的同時又製造業；而新的業又吸納、儲存進去了。因此，第八識那宛如倉庫一樣的倉儲，永遠是在變動中——內容在變，質與量皆在變。

而這個業的種子，具有主動的力量，能自行和外面的因緣配合起來，變成產生結果的一個原因。這樣的識，與靈魂絕對不同——靈魂的概念中，它的量和體是永遠不變的，如同搬家一樣；人搬家了，家是搬了，地方也搬了，但是，這個人還是同一個人。

第八識不是。它不斷地在變化、更動、形成中，類似於說，這個人是從過去來的，但已不是過去那個人，有了新的質與量的遞轉、流變。

既然諸識只是「相續流轉」，因而相對的，也是了無實相，僅是因緣業果的幻化變現。如是，識蘊也是空無自性的。不過《心經》中的識蘊，只講到第六識，唯識學的經論，才有七、八二識。

《心經》的五蘊皆空，初以分析法，了知色法、心法，無自性故空，終以空慧觀照，當體即空，毋須分析，觀自在菩薩即以甚深的般若空慧，隨時照見，自身的五蘊所成我是空，眾生的五蘊所成我亦無一不空，亦助眾生照見五蘊皆空，能度一切苦厄。

照見五蘊皆空的法門

觀念的認知，不等於經驗。如何將我們所具有的「色受想行識——五蘊皆空」的觀念，具體轉化為生命的經驗？如何地起修與行證呢？

首先，須修「觀想」的「觀」。通常，不經過一段訓練，於自己日常生活中，突然要修觀、起觀，是很難真正「觀」起來。

倘若參加禪修，透過系統的訓練，則可以依著步驟開始觀照五蘊。

怎麼觀呢？

一、身體是禪修的工具

先從身體觀起——觀「身」和「受」。觀「身體」於「受」中的狀況，也觀「心」於「受」中的感覺——受，一定是身體在受，形成了感覺；而感覺是心。之後，再觀感覺的時候，心的反應是什麼？例如我們在喝一杯很濃的咖啡，第一個在未喝之前即可能已聞到咖啡的味道，「嗯，好香！」讓你很想喝它，這是一種感受，一種很自然的反應。自然的反應實際上也是通過我們身體的嗅覺的「受」，而在心理上產生「很想喝它」的欲望。此刻，進一步觀察一己心理的反應是什麼？是一種愛渴、貪欲、執著、喜歡、占有、眷戀……，種種心態俱會呈現。換句話說，整個喝咖啡的過程，乍看之下，好像是非常實在

的我在那個地方，其實不是。只是心理的反應，一下、一下，不同的反應，以極快的速度，連繫性地串聯起來——於喝一杯咖啡的過程，身與受的反應便已相當複雜了。這是我們日常生活裡，可以隨時經驗，也可以提醒覺觀的對象。

但是，如果心很粗，沒有辦法覺觀，只知道咖啡很好喝，喝完之後很滿足，只想下一次再喝，一次一次地喝.....，這樣的話，是沒辦法觀空的。

那麼，只有打坐。於打坐中，先觀身。從身體的「受」觀起。觀察身體的受，漸漸地，由強烈而淡化.....，淡至再沒有感覺身體的存在，只餘心理的活動。如此，便進一步觀察心理的活動與反應，就能覺察到，心理的反應不是在想像過去、回憶過去，便就是推想未來、期待未來、憂慮未來。又或者，只是鈍鈍地，遲滯而茫然，宛如在做白日夢一般。這些「心」的狀態，其實即是「五蘊」中的「受、想、行」，當我們能這樣觀察時，即已經是在「觀五蘊」了——觀身體的時候，是觀「色蘊」；觀心態的時候，即是觀「受、想、行」蘊。

漸次地，我們將發現，對於肉體的執著，僅是一種心理作用。當身體的執著逐漸淡化，淡化到最後，身體對自身而言，便可能只是一種負擔——當沒有感覺身體的存在時，身體就不會困擾你，也不再干擾你，也不再覺得是負擔了；什麼癢啊、痠啊、麻啊、痛啊、累啊、快感啊、沉重啊、美呀、醜啊.....，這些問題全都沒有了！

打坐坐到深的時候，坐到身體沒有，身體的覺受也沒有了——意即，身體的粗受（粗的受）消失的時候，便會覺得，身體對自己而言，已不是自我中心的代表物。此時，即是觀「色」——「色即是空」——觀色身「即有而空」。即有，有啊！還在，卻又是空的。身體在此，在打坐，卻對一己不是負擔。一般人並不了解身體是一種負擔，反執取著以為是幸福。但是，於上坐後的觀修中，當對身體的感覺和執著逐漸淡化，我們將發現，有身體，是負擔；沒有身體，才是解脫。雖然，身體的解脫，並不等於心理的解脫，但是觀到這個層次，已逐漸剝離之於色身的執著，也漸次突破「色蘊」的羅網。不過也請記住：禪修必從身體入手，身體是禪修的工具，不是自我的中心。

二、無住於心

更進一步即屬於「觀心」的層次。何謂「心」？「心」是什麼？人們通常難以察覺一己的心理活動的現象，除非在深刻的痛苦中，否則無法察知。於禪坐中，當行者安靜下來，不受身體或環境的各種負擔、困擾或誘惑時，便僅存心理的活動，包括「受、想、行」等。意即，心理的「受」若與身接觸的話，可能產生樂、痛、苦、癢、麻、脹等。但身體的觸受淡去以後，便僅餘觀念上的感受——感覺生命的存在、或內心湧現的思想活動——這類思想活動已屬微細，不再那麼

粗了（粗的指與身體結合的諸受），於此微細的層次中，始能覺察「受」、「想」這兩樣東西在動，那便是「行」。自己了了分明，這是在動……。

於中，苦、樂漸漸析離，變成「不苦不樂受」，也叫「捨受」。捨，還是受；不苦不樂受，還是受。尋常人僅滯留於苦受、樂受中。苦、樂俱捨，沒有苦樂憂喜，即名為「捨」。這種不苦不樂中，仍存有的「受」，即名為「捨受」。在不斷捨苦捨樂之後，我們將感到一種輕鬆，一種非常地安靜、柔軟和輕巧；於中，更覺知到生命存在之美——那非常地美，伴以安定、寧靜、安全與晰明。

這樣的感覺，仍在受、想、行之中，尚未超越。仍要將之逐漸置放下來——即是要「觀空」。也就是說，舉凡清淨、寧靜、安定、安全……，種種感覺也須認知它是空的，也是一種心理的反應，不要在乎，不要執取。否則，即容易沉溺其中，一上坐墊即希望享有此類輕安的覺受。而這樣的覺受，事實上也是自我中心的一種狀態。

此時，便須「觀空」——如何觀呢？即告訴自己，我只是在修行，在打坐，不要太在乎它、貪戀它、執著它。漸漸、漸漸地，此受也將離開，行者的思想將日趨澹泊。

三、以真智慧積極看待世間

思想漸呈澹泊，「行」的問題仍存在著，並未解脫。則須以「智慧」來觀——在自己尚未獲得真智以前，則「依佛智慧，用佛智慧」：依持、使用佛菩薩的深慧來觀察我們的身心世界，了解它們都是幻構，都不是真的，也都是空的。箇中，但於自己身內、身外的一切諸事、諸相中，若還存有一絲自我存在的感覺，則尚未契入空慧中。

如此深刻觀照，漸止於空。但是，停止於空，並不等於解脫。「空」也是一種受，必須連「空」的感受也放下，如此，則漸契於解脫境界。

為什麼觀空到達空的境界，其實還是未契空性，還是「不空」的呢？

因為，感受到空，感覺到空，體驗到空的，仍是自己——仍有「我」在感受空，而將那個空視為「我」，是另一更深細難除的「自我中心」。

沒有修行的普通人，將虛幻的身體和心理現象視為「我」，視為「我的」價值或「有我」在主宰，在存在、作為。

修行之後將發現，身體也罷，環境或心理的種種現狀、現象、情境，全皆是虛的、假的、幻的、空的——那麼便可能進一步什麼都不要，什麼都放下，呈現「滯止於空」的狀態。這樣的空，佛法名之為

「頑空」。這顯然不是太好的字眼，因為，一旦「住」入頑空，行者將對世間採取消極、否定的態度，除了不想參與，也想放下責任，逃避一切。因此，我們稱之為「頑空」——本質上還有一個「非常堅固的自我」、一個「在注意空的自我」在那個地方。明明說「沒有」，其實是「有」；有一個「我」，在「注意空」。「以空為我」——「以空為我」的這個「我」是不是「有」呢？有，還在！

因此，進一步空也好，有也好，超越空和有——不住於「空」、不住於「有」，不執著空，不執著有的時刻，即是智慧。

它必須於禪定中，修到「滅受想定」時。此時，「受、想」滅掉，「行」仍存在。要超出「行」的有與無，則須「離空離有」。離開「有」的什麼？離開「色、受、想、行」，也離「空」，離自我中心中的「以空為我」。

離有離空，則真智現前，也即是《心經》所說的「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，接下去的經文便是「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」——不只色蘊如此，受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，也是一樣；都是一個「不即」，一個「不離」——而不是「空就是空」，一無所有、抹滅一切的「頑空」。這才是真正能以積極態度看待世間的真智慧：首先，自我中心消除了，就要回到一己的生活中，與人相處，與物相接，與世間保持密切的關係與互動。而於互動交流中，並沒有我。為什麼？五蘊建構的「我」是虛幻不實的；但現

象的假合存有，是誰的現象呢？是眾生的現象有、業力的現象有。如是，雖然了知五蘊皆空，不再受五蘊現象的變化，而生起喜怒哀樂煩惱的情緒。煩惱空淨，但環境中自己的身體還在，還要吃喝，還要工作、生活，還存在人與人的責任與互動。這個存在，其一是我們原有業力的持續；其次，即是眾生還在，並未解脫離苦。所以，自己即或已經解脫，已是「五蘊皆空，度一切苦厄」，但是，廣大有情並未離苦，須加以善巧救拔。也或者，行者雖已離苦，但業仍在——離苦，僅是離卻心靈的負擔，但昔日所造的業仍殘存著，並不因悟覺，從此便可不認帳了。

帳仍在，但認帳，並不意味著受苦。倘能「照見五蘊皆空」，那麼，認帳，僅是化被動的業力為主動的布施，從自我拔度的苦厄中，進一步協助有情，拔度累世積集的苦厄。

如此，不即不離，即空即有，則可以起大智而離苦，起大悲而濟厄。入於五濁而恆保清涼，現於煩惱而恆觀自在。

《心經》中的時空觀

《心經》雖則僅有二百六十字，卻涵蓋了從基礎至深湛的修持。「五蘊皆空」僅是它的總綱。從這個綱領——「五蘊」再可細析為四個要目：1.從空間來分析，2.從時間來分析，3.從凡夫立場來分析，4.從已成佛、已解脫的聖者狀態來分析。由是，從凡夫位至聖人位，《心經》涵蓋了各種次第的修行要訣，是一部非常精簡、實用的經典。但是，由於許多的講經者不斷談著「般若」、「涅槃」、「空相」之類的名相，以致使得人們莫測其高深。

然而，《心經》是日常生活中皆可應用的，根本所談的也僅是生命存在至為現實，而息息相關的命題——解釋「人」是怎麼產生的？究竟是怎樣一種東西？為什麼受苦？又如何可以不受苦？從受苦至不受苦的過程如何？

一、從空間上分析

從空間上分析《心經》，它論及六根、六塵、六識。六根（眼耳鼻舌身意）即我們生理的現象；六塵（色聲香味觸法）即環境、情境的現象；六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）即生理與情境連結後產生的心理現象。生命、生活的持續，於空間上必然是六根、六塵、六識的配合運作，也必然是身心與環境，生理、心理與情境交

疊互動的狀態。每一個人類的日常生活、生命活動皆如此，皆不離於此三組十八界。

六根，眼耳鼻舌身意，即指我們的生理現象和條件。何謂「意根」，前面已談過意識，再把意識的前一念連下來連至後一念，便是將前一念的「念頭」當作後一念的「念頭」的根，叫作「意根」。前一念從哪裡來？前一念因身體五官與環境接觸而產生五識。環境是什麼？即色聲香味觸法等「六塵」。色聲香味觸不難理解，但「法」是什麼？法，即「意根」所對的境，即符號、觀念。比如「紅」，紅顏色是「色」；但是，如果語言上說「紅」，視覺上並沒有紅色，我們的腦海卻能清晰了知是紅顏色，這即是符號、觀念——也即是「法」。

眼根對色。「色」即指任何一樣眼睛可以看見的物質體，顏色形狀、線條形式等，又叫「色塵」或「色境」。「塵」即物質。「五塵」即五根所對應的五種物質：即眼睛所看見的「色」；耳朵所聽聞的「聲」；鼻子嗅覺的「香」（「香」總攝所有氣息）；舌頭所辨識的「味」；身體所接觸的「觸」，包括冷、暖、粗、細、澀、滑。

眼睛的視覺、耳朵的聽覺、鼻子的嗅覺、舌頭的味覺、身體的觸覺——這個覺，即名為「識」。倘若缺乏六識，五根與五塵接觸，便等於沒有接觸，便不能生起任何的認識與知覺，也不能生起心理的經驗

與作用——此中，「意根」和「法塵」兩者屬於精神與物質體的交接點，也是由物質進入心理的層面。

三組十八界，六根、六塵、六識，必定聯合互動，始能產生一個人的生命和生活現象。

「盲人無法看見，聾子無法聽覺，不也照樣活著嗎？」也許有人會這樣反駁。

的確，人類之中確有五根齊備或殘缺的，殘障人士也於不完整中仍努力活著，比如夜盲、色盲或生而失明。看不見東西，即以耳朵、聽覺來代替，或用身體、四肢的觸碰來替代——我們將之稱為六根、六識的互相替補作用——本質上，根、識僅是以更內化、轉化的方式進行，並未完全消失。

「五蘊皆空」——從「五蘊」的角度，生命是空的；從空間的現象分析「我」，也是空的。六根、六識、六塵，一共包含十八個項目，組成生命的事實。從菩薩智慧的角度來觀照，名為「十八界」，此十八個項目組合的生命究竟是什麼？是「空間中『我』的存在」，是依不斷的因緣組合而缺乏自性的存在，因此，是空的。

十八個依因緣構成的項目，形成了「我」，但是，究其本質，這十八個項目，哪一個項目是「我」呢？它僅是組合起來，於運作中的一種幻覺、幻象。當我們少了一隻眼後，是不是「我」呢？少了兩隻

眼，又是不是我呢？一旦全部十八個項目都沒有了，我在哪裡呢？這都是一個一個項目，一一組合而成的，十八個零件一樣一樣拆開來，你說，「我」在何處？

由是，從空間上解析，十八界依因緣變動組合，那依之形成的「我」，因而，也是空的，是虛幻、不實，而非永恆地存在。

二、從時間上分析

從時間上來分析。空間上構成的「我」，名為「十八界」；時間上構成的「我」，名為「十二因緣」。五蘊事實上便是涵納著時間與空間的整體。

十二因緣具有兩種解釋：一種從此生當下，這一生就是十二因緣的過渡，就是十二因緣一個階段接續一個階段的起承轉合。一種就是從無始的過去，乃至於無終的未來，只要生命未能解脫，十二因緣便恆續流轉，推動生死輪迴之輪。倘若證得解脫，過去是無始，未來卻是可終的。無始而有終，這是苦難的有情於修行的過程中所追尋的目標、層次與進階——因個人的修行而不同，但將持續著直至解脫為止；無論是小乘的解脫或大乘的解脫。

從時間上看我們的生命，最為大家所熟悉的，莫過於「三世」的說法。三世含括三類定義，即過去三世、現生三世、未來三世。過去三

世，指累劫累世以來，一次次的過去生與過去世。現生三世，指現在這一階段，今天、昨天、明天是三世。現下一念、前一念、後一念，也是三世。現在此生、過去一生、未來一生，也形成三世。未來三世，即指未來到死，死而又生，於未來際的無量生死與無量輪迴。

無論是哪一種，輾轉三世，都不離於十二個因緣的流變與輪迴。我們便從最切身的現生三世談起。

十二個因緣，即「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，生緣老死憂悲苦惱」。也就是「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死」十二個項目。

我們是從生命的「入胎」開始，為什麼而入胎呢？是由無始的無明煩惱，形成第八識，第七識便將之視為「自我的本體」而引發妄想的變動與連續，這即是「無明緣行」。牢執八識的「無明」，而於微細識中產生「我」、「我在」的執取。此微細識相續流動、愈積愈強，則衍為更粗、更鮮明、具體的六識，便是「行緣識」。

如何具體投射，實踐一個今世的「我」呢？則是「投胎」，具現具體的「名色」，具體的「身與心」。「名」指精神、心理的部分；「色」即是肉體、物質的部分。「識至名色」指的是父母的精卵結合，正於渾沌朦朧中，緩緩孕育，架構一團血肉，更進而漸漸呈現出

一個更晰明的身心的過程。胎兒於此中略略具備了「人」的模樣、形狀與質素。

更進一步，則發展出眼耳鼻舌身意等「六入」，更完整齊備地呈顯一個具體人類的小宇宙——具有完整的五官、肢體，以及頭腦、意識、思維的運作。

「六入」是人類身心通向外界的窗口。缺乏六入，即無法實踐「成為人」或「生為人」的生命意志。

「觸」，傳統的解釋，認為自胎兒誕生開始，經由「六入」，眼耳鼻舌身意的相對、相接，而產生「觸」，產生接觸、觸知、觸覺。經由「觸」產生「受」，有了各種苦受、樂受、好受、壞受，種種滋味，種種況味……，於中，又產生了「愛」。這裡，「愛」一字涵蓋了兩面的意思：一面是喜歡，可意、可愛的；相對的一面則是不喜歡、不可意，想排斥、拒絕、丟棄的。「愛」下面則是「取」，兩者其實是前後的關係。一旦有了「愛」，有了悅愛與憎惡，便有了「取捨」與「執取」——執念著想「取」得自己所愛、所悅、所以為好的；相對地，對於不愛、不喜悅、不適意地，即想排斥、打壓和捨棄。

「愛」與「取」兩者的階段非常流長，縱貫生命的所有階段、每一面相。從出生懂得肚子餓，要吃要喝，以及希望追求，希望獲得開

始，一直到死亡為止，我們皆處於這樣的境界裡：愛的，就去取；不愛的，趕快丟！經常不斷在這種狀況下。「愛」就變成「貪」，貪得無厭、求索不止。不愛的呢？就想丟掉，丟不掉就恨；取不到、愛不到就恨。種種煩惱於是蔓衍、燒灼。

前述提到，傳統的說法認為「觸」在嬰兒出生以後才發生。但是，現代科學卻進一步指出，在結胎時期，胎兒五、六個月大時，便有了聽覺、觸覺，也能吞嚥——將羊水吞進去又排出來。因此，「六入緣觸」這一部分，在胎兒逐漸具足眼耳鼻舌身意的過程，「觸」已經隨著官能的具顯逐步發生。但是，更清楚的「觸」以及後面的「受」、「愛」、「取」，則在出生以後才完整呈現。我們不難看到其中強烈的作用：例如嬰兒出生不久，即希望拿東西往嘴裡塞。我們總是這樣重複著，即便長大以後，也不斷地愛取，不斷地希望將所愛、所欲的，統統放入一己嘴裡。然而，由於禮貌、道德、社會、文化、法律.....，種種因素的制約，我們無能如斯猖狂，見什麼都要愛、要取，也因而不能完全順意而為。但人們的內心深處卻總還是這個樣子，總希望多得一點、多得一點——尤其之於一己所愛悅、戀執的事物。

因為有愛、有取，人類的生命過程中便造了種種行為、種種的業。而不住地愛取、不住造業的原因，都緣於「有」——緣於我們將自我的身心、乃至於器世間的一切都視為「具體的存在」、視為實存的

「有」。由於誤認為真實，以致牢牢執取，不肯放下，便任由愛取，埋首造業。業力的種子又埋藏於第八識「阿賴耶識」中，七識於微細的流轉識中依然將「業識的種子」視為「真實有」，以為「有我」、「我在」；於是，又將具胎成形，投入下一生了。

下一生的一旦出生，則又難免於老死憂悲苦惱。十二因緣如是運轉不歇，鋪蓋了一世一世的無明愛取，以及一世一世的死生輪迴。

因之，佛家要說，三界最難突破的「見惑」（見解的迷惑）及「思惑」（貪、瞋等煩惱），即是在十二因緣的時間長流中，不斷地因惑而造業，因造生死業而感生死果報，便是「有」——因為視業報體的自我及身心、世界為實有，便構成見、思二惑，便造生死之業，便感生死果報。這就是十二因緣的三世循環生死流轉。

《心經》的解脫觀

《心經》雖極簡短，卻涵蓋了從基礎至深湛的修持，由凡夫至成佛的果位。

五蘊是時空整合的我的生命，十八界是空間的我的組合，十二因緣是時間的我的持續。這些都是欲界眾生的生死法，若能以無漏的般若，無我的空慧，觀照此三類因緣的組合及因果循環，當體即空，便得解脫，便得轉凡夫為聖人。唯聖人也有二類，一是小乘，二是大乘。小乘聖者的解脫，是出離三界生死；大乘聖者的解脫，是不戀生死亦不畏生死，斷除煩惱是解脫，利益眾生入生死，那就是《心經》說：「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。」

從凡夫的立場來分析，「無明」為首，推動十二因緣，鋪構出我們凡夫的入胎、出胎、身心世界、愛渴執取、老死憂悲，乃至於歷劫的輪迴。尋常人莫不如此，皆在無盡的「無明——老死」中，永遠生而老，老而死，死而生.....，沉淪於無止的無明煩惱、生死流轉以及愛渴悲欣中。這即是人類的實相，凡夫生存的狀態，是「有無明，有老死」。

如是，從無明生，無明滅，以至「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」，所指陳的，即是解脫聖者的兩種狀態，也就是小乘佛法與大乘佛法兩種解脫的層次。「無明盡」乃至「老死盡」，是

小乘聖者的解脫；「無無明，亦無無明盡」乃至「無老死，亦無老死盡」，是大乘菩薩摩訶薩的解脫。

一、小乘，解脫輪迴

小乘的佛法是「從有到無」，認為五蘊及十二因緣具體的存在、運作，「有無明、有觸受、有愛取、有老死」，生死之輪依此持續下去，欲使苦海眾生離苦得樂，欲證解脫，則須「斷無明」，無明一斷，則老死永斷，輪迴永斷。五蘊一離，便得解脫。十八界一出，便出生死。

小乘聖人依此而觀「五蘊」，觀「十二因緣」，觀六根、六識、六塵等「十八界」，一一破除，了知一切非我、無我，都是無常、變易、不真實的，由是而拔除根本無明、泯滅煩惱、解脫三界，永不再往返於三界，墜於次次的輪迴死生中。

於小乘的觀點是認為我是空的、無的，五蘊、十八界、十二因緣的法是有的，所以凡夫是「有無明，有老死」，相對的解脫的聖者也「有無明盡，有老死盡」。由是，摧破無明，出離三界，不復再入輪迴，再入生老病死，是具體的「無明盡，老死盡」。

二、大乘，覺醒有情

大乘聖者卻認為，生死中的我，如化如幻，當體即是空的，五蘊、十八界、十二因緣法，也是如化如幻，當體即空的，當體便不執取，能不執取如化如幻的自我，也不執取如化如幻的五蘊、十八界、十二因緣為實有，便能清涼安住，不必厭離，也無所迷惑。

同時，認知輾轉三世，無非僅是一個華麗的虛幻之柱罷了。凡夫以為「有」，所以牢牢執取、愛渴憂悲、生死往來，無論如何總不肯放棄這幻愛的虛幻之柱。小乘聖者也一樣認為「有」，了解其中的生死憂悲、煩惱過患，而急於脫離虛幻之柱，永不再來。大乘菩薩卻了知，此柱本是幻構的，本來即是空的。無論如何地華麗、誘惑，如何地狂亂、顛倒、恐怖……，都沒有實相，也沒有實體，以致，當下即「看破」生死，不執著生死。因為，連生死也只是虛幻色心的起滅來去，本然空性，本來沒有起滅來去。所以《心經》要說：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」

不惑於生死，自然也無懼於生死。生死的可怕，在於我們有煩惱、有戀執、有恐懼，有著本能的之於五蘊色心所成「我」的執取。大乘菩薩穿透其間的幻象，於是，於生死的當下，便能不受生死困擾，也不受此虛幻之柱的各種幻象所吸引、所愚弄。

由於累世所發的悲願，菩薩們於是乘著悲願，屢屢回歸此虛幻之柱，於生死中去去來來、來來去去，協助一切炎惱有情。於風雨旱潦，人世間種種自然與非自然的苦難中，一樣歷劫生死、備嘗荼苦，

卻能安住空寂，不受其中的煩惱所摧折——於煩惱中離煩惱，於老死中離老死，於無明中離無明。

他人的生死輪，卻是菩薩的悲願輪。

因此，小乘的聖者是「有無明，無明盡」，乃至於「有老死，老死盡」。修行，以期從無明乃至於老死得解脫輪迴為究極。

大乘菩薩卻是「無無明，亦無無明盡」，乃至於「無老死，亦無老死盡」。修行，在於生死煩惱中，恆保安定，恆住清涼，一世世地投入輪轉中，一世世地燃燈，一世世覺醒有情。

持誦聖號的法門

觀音法門一共涵納七個法門，至深的是《楞嚴經》的「耳根圓通法門」，以及《心經》的「照見五蘊皆空法門」，那麼，初入門時，行者是否應該由淺入深地漸次修行呢？

一、根性決定法門

不一定。須看根性，依個人不同的善根因緣。

有人一開始即是「頓起」的，一入門，即直接參修耳根圓通法門；也有人則從《心經》的照見五蘊皆空法門入手。

一般從「信心」開始的，〈普門品〉則最為親切、容易，因為只需念「南無觀世音菩薩」或「觀音菩薩」四個字。方法非常簡單：任何時間，不用頭腦、毋須思考的時候，都可以念觀世音菩薩；默念可以，出聲念也可以；七個字可以，四個字也可以。

二、持誦的方法

若默念，最好用數珠。可以隨身都帶著數珠，短的十顆、十二顆、十八顆，長的則是一百零八顆。念一圈，即是圓滿一個數字。當然，不一定要記數。觸著念珠，即是提醒自己要念，一念觀世音菩薩，心

便安靜下來，變得比較平和、穩定、安全……，焦慮與煩躁便漸漸淡化了。

因此，念觀音，當下便有用，當下便能寧靜、能安心。不一定需要有所求、有所感應——有所求念觀音，很好；無所求念觀音，那是平常修行、念自家珍寶，那更好！它是鍊心之道，練習「無著」、「無執」與「無求」。

日常工作時可念，睡覺前仍可念。吃飯、工作、如廁都可以——只是於廁所裡，默念即可，不要大聲念。不是怕菩薩生氣，而是怕他人起了煩惱，以為是對菩薩的不敬。行住坐臥，將觀音聖號持得綿綿密密、一心不亂，自然能與菩薩悲願相通、智慧相通。

記不記數，並非絕對。初學時，為令自己發心堅定、發心長遠，設立一個數字、一個目標，是極好的；或萬遍、數萬遍，乃至數百萬遍的菩薩聖號……，令自己每日警策著，長遠恆持地誦念。此時，不妨手邊一邊拿著一串一百零八顆的長數珠，一邊則拈著十顆的小數珠。每轉念完一遍長數珠，則撥一顆小數珠。小數珠十顆數完轉過一圈，便知已誦了一千零八十遍。小數珠數過十圈，即知到了一萬零八百遍了。

忘了記數？也沒關係。若已養成習慣，日常已不斷、不住地念著，就毋須刻意再數。重點只是在於，恆常安住於觀世音菩薩聖號中，讓

菩薩聖號流灌一己的身口意，洗滌一己的身口意。

三、佛法無住相

「唵嘛呢叭　吽」〈六字大明咒〉，與觀世音菩薩聖號完全相同，它是西藏系統，以藏文發音的「觀音咒」，大概是元朝時傳入中土，於漢地廣為流傳，也是藏傳系統至為風行的咒語。只是，有別於中土的是，西藏更常以法輪，取代數珠。高山蒼遠、草原遼闊，西藏的在家居士，手上便持著小小的法輪，不住轉著、轉著.....「唵嘛呢叭吽，唵嘛呢叭　吽，唵嘛呢叭　吽！」.....，從黎明到黃昏，轉於朝山朝聖的時刻，也轉於顛沛流亡的時候。

無情說法，之於西藏人而言，怕是極自然地罷——他們不僅以自身有情的身、口而念；也將神咒與聖號書寫於繽紛的風幡上。風來時，幡旗飄盪著.....「沙沙沙」.....，每一絲顫動，都是一句聖號；每一次拂擺，也都是一句「唵嘛呢叭　吽」。

那風與旗便永永遠遠、日日夜夜誦念著聖號。觀音的慈悲便福佑著大地，如慈母般，撫慰著每一個苦難的生靈。

在家居士的修持之道

常人將虛幻的身體與心理現象視為自我。而在深觀五蘊的過程，相對地，則可能將空視為有，以空為我，呈現另一更深細地執取。直至離空、離有，沒有自我中心，智慧始能現前。這樣高的境界，是否唯有出家僧眾始能抵達？在家的居士又該如何修持呢？一名居士曾經問到。

一、具足信念

首先，須從觀念上，從理念的分析中，接受它。其二，願意接受，且具足信心與信念。譬如說，人們告訴你，臺北好好喔！一到臺北，一切問題都解決了，痛苦也消失了！然而你卻在高雄，從未曾來過臺北。但是，現在有人——一名來自臺北的人，告訴高雄人，臺北的諸多好處，許多高雄人便會願意接受，願意想像。了解這是一名老臺北的道地經驗，自己在北上以前，北上的過程中，乃至到了臺北以後，該有怎樣的心理準備，以及認知、理解。

除非具足這樣的認知與信念，一個人很難當真「發心」前往臺北，甚至抵達臺北。同樣地，也可以向臺北人介紹高雄如何地好法，也得使臺北人相信了，才會前往高雄。

因此，在我們剛開始觀修色身，實際地觀想尚未開始，尚未著力的時候，得從心底先接受它的概念思維，信念不疑！當遇見得失、利害、瞋愛、毀譽等巨大煩惱的衝擊時，能於深刻的痛苦中，持念《心經》這句：「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。」倘記不得那麼長，即記「照見五蘊皆空，度一切苦厄」；倘仍太長，則縮短為「五蘊皆空，離一切苦」。五蘊皆空，離一切苦，一共僅有八個字，就把它當成咒語來念罷。於痛苦、煩惱，無法解決，也不知何去何從之時，即念這八個字。多念！多念！以信心而念、而持，苦即會少些，煩惱也將輕些。這是初步的狀況，非常有用！是我自身經驗過的。

二、不執著夢幻泡影

其次，於煩惱、災難，或困難、危險時，觀「災難是什麼？」、「困頓危險是什麼？」——無論它們是什麼，都只是一個暫時的現象，終將消失。它依因緣出現，也將依因緣而離去。我們所要做的，也只是當下現前的面對。倘能趨吉避凶，則避；不能，則面對它、接受它，以智慧的方式處理、對待。心間毋須再難過，因為，難過也沒有用！須一再告訴自己：煩惱也沒有用。愈煩惱，則愈焦慮、愈多障礙，愈缺乏智慧；愈缺乏智慧，則愈痛苦，問題愈嚴重！

自己缺乏智慧，則須「用佛智慧」；用菩薩、經典的智慧。狀況該怎麼處理，就怎麼處理。實在沒有辦法，則念觀自在菩薩，或觀世音菩薩。念了菩薩名號，則須以安定心面對事件，了知種種現象皆有如夢幻泡影。夢幻泡影不能說沒有——做夢時有；幻象、幻覺是有，水泡是有，投影也宛然存在。類似的種種生命現象、社會現象、自然現象……，我們須當下便能覺知、提醒自身：這些是臨時的有、暫時的有、因緣的有，本質皆空！沒有不變的存在。現在出現了，只要面對它，很快便將過去。此際是壞現象，然而壞現象過去了，好現象即會出現。僅要依著智慧尋找因緣、促成因緣，好因緣自然會於時空中翩然綻開。

後記江心上的月影

千江有水千江月——之於我，觀世音菩薩如同一輪皎潔的明月一般，從孩提童蒙，至剃度成長，乃至為僧、為師，始終映照著一己的生命，以及修行的途軌。

塑個又大又美的觀音

我孩提的家鄉，坐落於長江北岸南通縣狼山廣教寺山腳下不遠的地方。那裡，歷煎中國長期的動亂與解體，生命總處在一種「共相」的貧窮與慘迫中——地主窮，而無片土片牆的佃農更窮。在貧陋寒傖的鄉下，村人泰半目不識丁，所接觸的宗教，大抵也是佛、神、仙、鬼混融、混合的一種民俗信仰。

也許，正因為貧迫窮傖，以致，之於一種遙遠的「淨土」，一種超越現世現實的「撫慰」與「拔濟」，更有著一類本能的渴望與期待。我那小小的、文盲充滿的偏野小村，竟流行起一項「觀音會」來——究竟是由誰起頭？誰來組織、結構的呢？早已無從追溯。然而，那裡似乎「福至心靈」一般，幾十戶人家，共組了一個「觀音會」，也共用了同一幅民間木刻版印、看來十分粗潦的「觀音畫像」。每屆一定的時光，便將觀音畫像請出，放在負責主事的「東道主」廳堂上，左近鄰居的婦女們，便攜兒帶女，一起持誦《觀音經》。這樣年年輪序

著，又像家庭集合，又像婦女聚會似地，每輪到誰，便將觀音像掛在那家堂壁上。

許是觀音的女性形象畢竟最能打動同體女性的情感罷。小小的村子，竟然人人都修，婦女都會，便連不識字的祖母、母親也都琅琅上口，能背誦起《心經》與《觀音經》。

也怕是同樣的緣故罷。那裡，還流行著一樣獨特的風俗，就是「豆腐會」——一旦有人謝世，村人並不直接露骨地稱「人死」，而改喚為「吃豆腐」。因為凡是殯喪的人家，一律都是準備「豆腐齋」的。即是以豆腐為主，加上海帶、蘿蔔、野蔬等，略略四、五樣清簡的齋菜；不分哪家，都是如此。

以致，聽到大人口耳相傳著：「到某某家『吃豆腐』！」便知道，那家有人去世了。

「吃豆腐」一詞，即成為一種樸厚的轉折——根生大地一般，有一點悲傷、觸動，卻有著另樣的親厚、明亮與溫煦。生與死、樂與憂，童年的記憶便交織於「觀音會」與「豆腐會」中。

塑像的觀音珍貴而耗資，貧苦的鄉下根本不容許有一尊。兒時，跟隨母親去「觀音會」，每每望著堂上所掛的粗糙、粗潦的觀音畫像，便發獃著想：「這觀音像好難看喔！等我長大，一定要塑一個又大又美的觀音。」

當然想做和尚

回回這樣獃想著，也未究竟深意。時光悠悠過去，十三歲那年，一場大雨卻改變了自己的生命與生涯。那個夏日，一位戴姓鄰居剛自江北狼山遊歷歸來，踅經我家門口，卻遇見一場急雨。他進入我家避雨，一眼望見我，就想起狼山「廣教寺」方丈託他在江南找一個小和尚的事，便探問母親心意。

「你想做和尚嗎？」母親轉頭，以玩笑的口吻問我。

「好啊！當然想做。」我不假思索，也不知道什麼叫作「和尚」，即答道。

母親楞了半晌，最後，仍將我的生辰八字，交給戴姓鄰居，以便方丈於佛前徵詢請示。

我於是到了狼山，出家，做了沙彌。

狼山，是自己與觀世音的另一緣起罷！

狼山，原本即是觀世音的道場，它肇基於唐高宗時代，龍朔和總章（西元六六一──六六九年）間。彼時，有位來自西域的梵僧僧伽大師，抵達狼山，他曾於此地掘出南北朝時期齊國香積寺的古碑，又曾

掘獲古佛「普照王佛」的金像衣葉；而他自己，更曾具現為十一面觀音。其光嚴璀璨、威德赫赫，使得觀者歎為神異，而捨宅為寺。

唐中宗仰慕他，召他入宮問法，相對契和。直到僧伽大師坐化而亡，中宗仍思念不止，召來當代馳名的聖僧萬迴問道：「僧伽究竟是何許人？」

「觀音菩薩的化身。〈普門品〉不是說過嗎？觀音無量化身，應以比丘身得度者，則現比丘身。依此，僧伽大師以現沙門身廣攝有情。」萬迴回答。

除卻「變現」為十一面觀音，僧伽的度世濟世宛然也印現了〈普門品〉中之於觀音的稱歎。他的玄異極多，不僅能以楊枝、水瓶、懺悔治病禳災，且上至宮廷內府，下至官衙皂吏、庶民盜匪，乃至水生漁族，無不蒙其以各種善巧方便，慈悲普濟。及至坐化而亡，仍然經常影現真容，庇佑著江淮兩岸黎民百姓，免去一場場兵災屠燹。

由於曾為國師，且為唐朝盛極一時的崇仰，因此，他身後的尊號是「大聖國師王菩薩」。狼山由之奠基，經由知幻禪師及當地官紳士庶的相續經營、鑿啟，建立了大雄寶殿，名為「廣教禪林」。直到現在，山上正殿所供的即是創山的僧伽大師——這位傳說中的「十一面觀音」化身像；半山中仍矗立著知幻禪師塔。（關於僧伽大師的詳細經緯，可查閱宋贊寧所著的《宋高僧傳》）10

那麼，於狼山剃度，也不能不算是與觀音菩薩的甚深因緣罷。

持誦觀世音，智慧大開

幼時的我，體弱而又智弱。入了狼山，做為一名沙彌，除了早晚課誦、撞鐘擊鼓，還要清潔環境、打掃庭院、整理廚廁，為老僧們洗衣裳、倒夜壺。以致，雖請了兩位老師授課，仍感到學習的困頓與遲騃。更艱難的是，每日得拜《八十八佛洪名寶懺》，且八十八尊，得按著次序前後，一尊都不許錯漏，也不許失誤。之於一個乍入佛門的孩子，那不啻是一個駭人的挑戰！師父對我說：「拜觀世音菩薩罷。拜了，便要好了……。」

我於是開始持誦觀音。每日，黎時醒覺，必先拜完了觀音，小和尚才開始撞鐘。這樣持續誦持，闇鈍的智力恍然透入了光照，三個月內，八十八佛便如清泉般流通胸臆，再也毋須憂掛。

十七歲時，離開狼山，進入上海靜安佛學院插班就讀；在佛學院，無論有沒有齋主、時節因緣如何，也總是日日拜《大悲懺》，風雨無阻。《大悲懺》是宋代天台宗的知禮和尚依據《大悲心陀羅尼經》為根本，所製作、發展出的懺法。自然與觀音息息相關，是含聚千手千眼、無量慈悲的「觀音法門」。

日日拜誦著《大悲懺》，一面努力咀嚼難解的佛學義理，時間進入民國三十七年（西元一九四八年）下半，整個大陸風聲鶴唳、戰火屠煎。

於兵火蕪亂中，政府規定，凡年輕的壯丁，無論僧俗皆須投入保衛上海的戰爭，由「團管區」負責學子們的軍事訓練、戰備演習。

兵火刀傷，顯然違背了佛陀「不殺」的戒律，也違反了佛家慈悲和平的精神。眼看著「投入戰線」的時光日益迫近，佛學院的學生個個憂心如焚，於無可奈何中也僅能一日日更努力地拜懺禱祝，祈求能夠轉危為安。這樣拜著懺，正臨到我們，計畫卻突然戛然而止。佛學院的學子因而免了一場戰爭的「兵劫」。

心中，更深刻地感念著觀世音菩薩的慈悲拔濟，也更真實地體會了懺法不可思議的功德；「拜懺」的確可以消除有情眾生身心，以及種種境界、心理、肉體、精神的障礙與坎坷。

不忘江心上明月

爾後，從追隨軍旅來臺，至重新剃度出家，不忘的仍是江心上那輪明月。我終究仍是做了和尚，更且，一九六一年冬季，禁足、閉關於高雄美濃的山寺中，展開長達六年的披經、閱藏、參惟、著述、修行中，足足有半年的時光，每一日，我必在自身避靜的禪室中，進行著

一人獨自的《大悲懺》法，祈求觀世音的大悲加持，使我畢竟能夠克服重重的艱難窒礙，突破牢鎖，成就向所來時的行願。

直到今日，成為一名禪師，領導著僧團，於東西方往來奔走，主持過無數的禪七修行，也指導過無數禪修團體，觀音的慈悲與智慧，仍如一輪皎月，時時垂照著生命的行路，永永奉為修持的圭臬。

由是，說法鼓山是個觀音道場，並不為過。這是我所予以自身，和所有法鼓人，以及所有有情人間、有情器世的期許，與叮嚀。

千江有水千江月。一輪明月既可映照、投影於千江、萬江，乃至千億萬條江水之中；同時，千億條不同的江水也能同時映現、顯像出此一輪皎月來。換句話說，觀世音菩薩既可普門悲濟於一切有情眾生，每一位有情也可於自身中諦顯出觀音的形象，投映出他如月輪一般皎澈圓滿的智慧與慈悲。

〈普門品〉中描述的觀音的三十三化身，涉及了世間、出世間、天上、地下，乃至於各種性別、身分、年齡、地位、行業的人類與非人類——它意味著，無論你身處於何種狀態、何種身分、地位、年齡、職場，人人都可以試圖學習觀世音，也皆可以諦顯觀世音，轉化成為觀世音菩薩千百億化身的一部分。

以智慧修行、戒慎覺醒

觀世音的特質在於「大悲」，而真正的慈悲，則建立於「無我的智慧」中。唯其能夠放棄種種以「自我中心」為考量的愛憎喜怒、利害得失，以「生命同體」的立場與關懷出發，才能建立平等的慈悲。

這樣的慈悲，必須透過智慧，透過知識、教育、修行的覺醒和調整，始能抵達。

一般在學習的過程中，大抵可劃分為四類階梯：

一、並不特別了解，也不特別認識觀世音。只是懵懵懂懂，將觀音菩薩與民間的仙、道、神、鬼、關公、媽祖、城隍、太歲等一起並供，將之錯認為「福善禍淫」的神鬼之流，且以為「只要誰能有利於我，保佑於我，我便拜」。依此，拈香祈福，所祈求的無非個人世俗的幸福、成功、快樂、長壽等事。

二、略略認識觀世音，也了解、學習了一點佛法佛理，卻無法放下「自我中心」。在這個狀況中，居士、行者們可能一面持誦觀音，拜懺、祈願，一面發心終身吃素、布施、奉獻，做種種善業功德。但是，卻無法放下「自我中心」，仍充滿了人性中的各種欲望、雜質，各種恐懼、憎愛、貪婪、得失、比較……，善善惡惡、好好壞壞、苦惱憂悲仍常在內心拉鋸、鼓譟著。

三、進入《心經》的「照見五蘊皆空」，以及《楞嚴經》的「反聞聞自性」的階段。行者漸漸由淺入深，而能進入真實的「解脫道」

中，契入觀音修證的心髓，而能「入流亡所」——入「法界流與法性流」，放下主觀的自我和客觀的對象，而能證覺「空性的智慧」。

四、融入眾生和娑婆苦難中，和光同塵。行者體達「空性、無我的智慧」，則須返歸娑婆濁世，教育、協助、悟覺、拔贖所有沉淪、受苦的有情。於經驗人間各式各樣坎坷磨難，受苦受難的同時，也「救苦救難」，慈悲撫濟。他的外表宛然與眾生的面貌一模一樣，同樣歷煎著生老病死、坎坷折磨，卻能以無量的心、行，無量的行動與實踐，諦現了生命的尊嚴與光華，安慰了普世受苦的心靈。

依此四個階段，依次提昇，依次學習，人人皆可以成為觀世音，也皆可以代表觀世音。達賴是；我，聖嚴是；諸位也是。並非有此無彼，有彼無此；僅要能具足、體現觀音的智慧與慈悲，在意義上，則代表了觀世音。

但是，必須提醒的是：要避免傲慢心！

「變化現身」的信仰與「眾難」、「救濟」的信仰，雖給中國大乘佛教帶來極為豐富的慈悲精神，並且使人能夠視一切眾生的種種型態，都是菩薩的現身說法。相對地，這類信仰也為大乘佛教帶來「神佛不分」和「以凡濫聖」的流毒，使得欺世盜名之徒，便以佛菩薩的化身、分身自居；諂媚悖理之流，將權勢重大的俗人，視為佛菩薩的「權現」。

因此，以觀音為楷模，學習菩薩的悲智慈撫的同時，也必須泯除自我的傲慢心：不以觀音的「化身」而自以為是，自命不凡；更不以是「本尊」而欺世盜名、顯異惑眾。

千江觀音，具現光華

那麼，什麼是「塑一個又大又美的觀音」呢？修行的目的，是為了如圖像上的觀音般，長出一千隻手臂與眼目嗎？

人們若是見到有一個「千手千眼」的怪物，突然現身於眼前，怕要嚇得立刻掉頭便跑罷。

由於凡夫眾生總是著取於「相」，因此，圖譜上，常將觀音畫成「千手千眼」的形象——千眼，象徵著智慧廣大的覺觀、凝照與理解；千手，則象徵著慈悲的行動、普濟與救贖。

它所彰顯的是實際的理解與行動，不是成為另一個超現實的其他的什麼。

又大又美的觀音，存在於所有生命的內裡，依每一個心靈而塑造、完成。想望地獄，則是地獄化身；心，與觀音的悲智相應，則「變現」為觀音化身。一念相應，則是一個化身。

如是，每一條江流，無論大小深淺，皆可以投映明月、懷納明月；於自性自心中，形塑出一尊皎皎清華、又大又美的觀音。

如是，千江有水，千江之中皆顯現觀音，具足光華。

附錄一《心經》唐．三藏法師玄奘譯

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。舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色；受、想、行、識，亦復如是。舍利子！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。無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界。無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。無苦、集、滅、道。無智亦無得。以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒；能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰，揭諦！揭諦！波羅揭諦！波羅僧揭諦！菩提薩婆訶。

（《大正藏》第八冊八四八頁下）

附錄二〈觀世音菩薩普門品〉姚秦．三藏法師鳩摩羅什譯

爾時無盡意菩薩，即從座起，偏袒右肩，合掌向佛，而作是言：世尊！觀世音菩薩，以何因緣，名觀世音？佛告無盡意菩薩：善男子！若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫。若有持是觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒，由是菩薩威神力故。若為大水所漂，稱其名號，即得淺處。若有百千萬億眾生，為求金、銀、琉璃、車　馬瑙、珊瑚、虎珀、真珠等寶，入於大海。假使黑風吹其船舫，飄墮羅剎鬼國。其中若有乃至一人，稱觀世音菩薩名者，是諸人等，皆得解脫羅剎之難。以是因緣，名觀世音。若復有人，臨當被害，稱觀世音菩薩名者，彼所執刀杖，尋段段壞，而得解脫。若三千大千國土，滿中夜叉、羅剎，欲來惱人，聞其稱觀世音菩薩名者，是諸惡鬼，尚不能以惡眼視之，況復加害？設復有人，若有罪，若無罪，杻械枷鎖，檢繫其身，稱觀世音菩薩名者，皆悉斷壞，即得解脫。若三千大千國土，滿中怨賊，有一商主，將諸商人，齎持重寶，經過險路，其中一人，作是唱言：諸善男子，勿得恐怖！汝等應當一心稱觀世音菩薩名號，是菩薩能以無畏，施於眾生。汝等若稱名者，於此怨賊，當得解脫。眾商人聞，俱發聲言：南無觀世音菩薩。稱其名故，即得解脫。無盡意！觀世音菩薩摩訶薩，威神之力，巍巍如是。若有眾生，多於婬欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲。若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋。若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，便得離癡。無盡意！觀世音菩薩，有如是等大威神力，多所饒益，是故眾生，常應心念。若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男，設欲求女，便生端正有相之女，宿植德本，眾人愛敬。無盡意！觀世音菩薩有如是力。若有眾生，恭敬禮拜觀世音菩薩，福不唐捐。是故眾生，皆應受持觀世音菩薩名號。無盡意！若有人受持六十二億恆河沙菩薩名字，復盡形供養飲食、衣服、臥具、醫藥。於汝意云何？是善男子、善女人，功德多不？無盡意言：甚多！世尊。佛言：

若復有人，受持觀世音菩薩名號，乃至一時禮拜供養，是二人福正等無異，於百千萬億劫不可窮盡。無盡意！受持觀世音菩薩名號，得如是無量無邊福德之利。無盡意菩薩白佛言：世尊！觀世音菩薩云何遊此娑婆世界？云何而為眾生說法？方便之力其事云何？佛告無盡意菩薩：善男子！若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法。應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法。應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法。應以梵王身得度者，即現梵王身而為說法。應以帝釋身得度者，即現帝釋身而為說法。應以自在天身得度者，即現自在天身而為說法。應以大自在天身得度者，即現大自在天身而為說法。應以天大將軍身得度者，即現天大將軍身而為說法。應以毘沙門身得度者，即現毘沙門身而為說法。應以小王身得度者，即現小王身而為說法。應以長者身得度者，即現長者身而為說法。應以居士身得度者，即現居士身而為說法。應以宰官身得度者，即現宰官身而為說法。應以婆羅門身得度者，即現婆羅門身而為說法。應以比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身得度者，即現比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身而為說法。應以長者、居士、宰官、婆羅門婦女身得度者，即現婦女身而為說法。應以童男、童女身得度者，即現童男、童女身而為說法。應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽人非人等身得度者，即皆現之而為說法。應以執金剛神得度者，即現執金剛神而為說法。無盡意！是觀世音菩薩，成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。是故汝等應當一心供養觀世音菩薩。是觀世音菩薩摩訶薩，於怖畏急難之中，能施無畏，是故此娑婆世界，皆號之為施無畏者。無盡意菩薩白佛言：世尊！我今當供養觀世音菩薩。即解頸眾寶珠瓔珞，價值百千兩金，而以與之，作是言：仁者！受此法施珍寶瓔珞。時觀世音菩薩不肯受之。無盡意復白觀世音菩薩言：仁者！愍我等故，受此瓔珞。爾時佛告觀世音菩薩：當愍此無盡意菩薩及四眾、天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽人非人等故，受是瓔珞。即時觀世音菩薩愍諸四眾及於天、龍、人非人等，受其瓔珞，分作二分，一分奉釋迦牟尼

佛，一分奉多寶佛塔。無盡意！觀世音菩薩有如是自在神力，遊於娑婆世界。爾時無盡意菩薩以偈問曰：

世尊妙相具，我今重問彼，佛子何因緣，名為觀世音，

具足妙相尊？偈答無盡意：汝聽觀音行，善應諸方所，

弘誓深如海，歷劫不思議，侍多千億佛，發大清淨願。

我為汝略說：聞名及見身，心念不空過，能滅諸有苦。

假使興害意，推落大火坑，念彼觀音力，火坑變成池。

或漂流巨海，龍魚諸鬼難，念彼觀音力，波浪不能沒。

或在須彌峰，為人所推墮，念彼觀音力，如日虛空住。

或被惡人逐，墮落金剛山，念彼觀音力，不能損一毛。

或值怨賊繞，各執刀加害，念彼觀音力，咸即起慈心。

或遭王難苦，臨刑欲壽終，念彼觀音力，刀尋段段壞。

或囚禁枷鎖，手足被杻械，念彼觀音力，釋然得解脫。

咒詛諸毒藥，所欲害身者，念彼觀音力，還著於本人。

或遇惡羅剎，毒龍諸鬼等，念彼觀音力，時悉不敢害。

若惡獸圍遶，利牙爪可怖，念彼觀音力，疾走無邊方。

蚖蛇及蝮蠍，氣毒煙火燃，念彼觀音力，尋聲自迴去。

雲雷鼓掣電，降雹澍大雨，念彼觀音力，應時得消散。

眾生被困厄，無量苦逼身，觀音妙智力，能救世間苦。

具足神通力，廣修智方便，十方諸國土，無剎不現身。

種種諸惡趣，地獄鬼畜生；生老病死苦，以漸悉令滅。

真觀清淨觀，廣大智慧觀，悲觀及慈觀，常願常瞻仰。

無垢清淨光，慧日破諸闇，能伏災風火，普明照世間。

悲體戒雷震，慈意妙大雲，澍甘露法雨，滅除煩惱焰。

諍訟經官處，怖畏軍陣中，念彼觀音力，眾怨悉退散。

妙音觀世音，梵音海潮音，勝彼世間音，是故須常念。

念念勿生疑，觀世音淨聖，於苦惱死厄，能為作依怙。

具一切功德，慈眼視眾生，福聚海無量，是故應頂禮。

爾時持地菩薩即從座起，前白佛言：世尊！若有眾生聞是〈觀世音菩薩品〉自在之業，普門示現神通力者，當知是人功德不少！佛說是〈普門品〉時，眾中八萬四千眾生，皆發無等等阿耨多羅三藐三菩提心。

（《大正藏》第九冊五十六頁下至五十八頁中）

附錄三《大悲懺》（含〈大悲咒〉）

南無大悲觀世音菩薩（三稱）

爐香讚

爐香乍爇　法界蒙熏　諸佛海會悉遙聞

隨處結祥雲　誠意方殷　諸佛現全身

南無香雲蓋菩薩摩訶薩（三稱）

一切恭謹

一心頂禮十方常住三寶

是諸眾等　各各胡跪　嚴持香華　如法供養

願此香華雲　徧滿十方界　一一諸佛土

無量香莊嚴　具足菩薩道　成就如來香

我此香華徧十方……（中略）　同入無生　證佛智

供養已

一切恭謹

南無過去正法明如來。現前觀世音菩薩。成妙功德。具大慈悲。於一身心。現千手眼。照見法界。護持眾生。令發廣大道心。教持圓滿神咒。永離惡道。得生佛前。無間重愆。纏身惡疾。莫能救濟。悉使消除。三昧辯才。現生求願。皆令果遂。決定無疑。能使速獲三乘。早登佛地。威神之力。歎莫能窮。故我一心。歸命頂禮。

一心頂禮本師釋迦牟尼世尊

一心頂禮西方極樂世界阿彌陀世尊

一心頂禮過去無量億劫千光王靜住世尊

一心頂禮過去九十九億殑伽沙諸佛世尊

一心頂禮過去無量劫正法明世尊

一心頂禮十方一切諸佛世尊

一心頂禮賢劫千佛三世一切諸佛世尊

一心頂禮廣大圓滿無礙大悲心大陀羅尼神妙章句

一心頂禮觀音所說諸陀羅尼及十方三世一切尊法

一心頂禮千手千眼大慈大悲觀世音自在菩薩摩訶薩

一心頂禮大勢至菩薩摩訶薩

一心頂禮總持王菩薩摩訶薩

一心頂禮日光菩薩。月光菩薩摩訶薩

一心頂禮寶王菩薩。藥王菩薩。藥上菩薩摩訶薩

一心頂禮華嚴菩薩。大莊嚴菩薩。寶藏菩薩摩訶薩

一心頂禮德藏菩薩。金剛藏菩薩。虛空藏菩薩摩訶薩

一心頂禮彌勒菩薩。普賢菩薩。文殊師利菩薩摩訶薩

一心頂禮十方三世一切菩薩摩訶薩

一心頂禮摩訶迦葉無量無數大聲聞僧

一心頂禮闡天台教觀四明尊者法智大師

一心代為善吒梵摩瞿婆伽天子。護世四王。天龍八部。童目天女。虛空神。江海神。泉源神。河沼神。藥草樹林神。舍宅神。水神。火神。風神。土神。山神。地神。宮殿神等。及守護持咒。一切天龍鬼神。各及眷屬。頂禮三寶。

經云。若有比丘。比丘尼。優婆塞。優婆夷。童男童女。欲誦持者。於諸眾生。起慈悲心。先當從我發如是願。

南無大悲觀世音　願我速知一切法

南無大悲觀世音　願我早得智慧眼

南無大悲觀世音　願我速度一切眾

南無大悲觀世音　願我早得善方便

南無大悲觀世音　願我速乘般若船

南無大悲觀世音　願我早得越苦海

南無大悲觀世音　願我速得戒定道

南無大悲觀世音　願我早登涅槃山

南無大悲觀世音　願我速會無為舍

南無大悲觀世音　願我早同法性身

我若向刀山　刀山自摧折

我若向火湯　火湯自枯竭

我若向地獄　地獄自消滅

我若向餓鬼　餓鬼自飽滿

我若向修羅　惡心自調伏

我若向畜生　自得大智慧

南無觀世音菩薩（十聲）

南無阿彌陀佛（十聲）

觀世音菩薩白佛言。世尊。若諸眾生。誦持大悲神咒。墮三惡道者。我誓不成正覺。誦持大悲神咒。若不生諸佛國者。我誓不成正覺。誦持大悲神咒。若不得無量三昧辯才者。我誓不成正覺。誦持大悲神咒。於現在生中。一切所求。若不果遂者。不得為大悲心陀羅尼也。乃至說是語已。於眾會前。合掌正住。於諸眾生。起大悲心。開顏含笑。即說如是廣大圓滿無礙大悲心大陀羅尼。神妙章句。陀羅尼曰

南無喝囉怛那哆囉夜耶。南無阿唎耶。婆盧羯帝爍缽囉耶。菩提薩埵婆耶。摩訶薩埵婆耶。摩訶迦盧尼迦耶。唵。薩皤囉罰曳。數怛那怛寫。南無悉吉唎埵伊蒙阿唎耶。婆盧吉帝室佛囉楞馱婆。南無那囉謹墀。醯唎摩訶皤哆沙咩。薩婆阿他豆輸朋。阿逝孕。薩婆薩哆那摩婆薩哆。那摩婆伽。摩罰特豆。怛姪他。唵。阿婆盧醯。盧迦帝。迦羅帝。夷醯唎。摩訶菩提薩埵。薩婆薩婆。摩囉摩囉。摩醯摩醯唎馱孕。俱盧俱盧羯蒙。度盧度盧罰闍耶帝。摩訶罰闍耶帝。陀囉陀囉。地唎尼。室佛囉耶。遮囉遮囉。麼麼罰摩囉。穆帝隸。伊醯伊醯。室那室那。阿囉嚂佛囉舍利。罰娑罰嚂佛囉舍耶。呼嚧呼嚧摩囉。呼嚧呼嚧醯利。娑囉娑囉。悉唎悉唎。蘇嚧蘇嚧。菩提夜菩提夜。菩馱夜菩馱夜。彌帝利夜。那囉謹墀。地利瑟尼那。婆夜摩那。娑婆訶。悉陀夜。娑婆訶。摩訶悉陀夜。娑婆訶。悉陀喻藝。室皤囉耶。娑婆訶。那囉謹墀。娑婆訶。摩囉那囉。娑婆訶。悉囉僧阿穆佉耶。娑婆

訶。娑婆摩訶阿悉陀夜。娑婆訶。者吉囉阿悉陀夜。娑婆訶。波陀摩羯悉陀夜。娑婆訶。那囉謹墀皤伽囉耶。娑婆訶。摩婆利勝羯囉夜。娑婆訶。南無喝囉怛那哆囉夜耶。南無阿利耶。婆嚧吉帝。爍皤囉耶。娑婆訶。唵。悉殿都。漫多囉。跋陀耶。娑婆訶。

觀世音菩薩說此咒已。大地六變震動。天雨寶華。繽紛而下。十方諸佛。悉皆歡喜。天魔外道。恐怖毛豎。一切眾會。皆獲果證。或得須陀洹果。或得斯陀含果。或得阿那含果。或得阿羅漢果。或得一地二地三四五地。乃至十地者。無量眾生發菩提心。

我及眾生……（中略），惟願加護，令障消滅。

普為四恩三有。法界眾生。悉願斷除三障。歸命懺悔。

我與眾生……（中略），惟願觀音，慈悲攝受。

至心懺悔。弟子某甲等。今與法界一切眾生。現前一心。本具千法。皆有神力。及以智明。上等佛心。下同含識。無始闇動。障此靜明。觸事昏迷。舉心縛著。平等法中。起自他想。愛見為本。身口為緣。於諸有中。無罪不造。十惡五逆。謗法謗人。破戒破齋。毀塔壞寺。偷僧祇物。污淨梵行。侵損常住。飲食財物。千佛出世。不通懺悔。如是等罪。無量無邊。捨茲形命。合墮三塗。備嬰萬苦。復於現世。眾惱交煎。或惡疾縈纏。他緣逼迫。障於道法。不得熏修。今遇大悲圓滿神咒。速能滅除。如是罪障。故於今日。至心誦持。歸向觀世音菩薩及十方大師。發菩提心。修真言行。與諸眾生。發露重罪。求乞懺悔。畢竟消除。惟願大悲觀世音菩薩摩訶薩。千手護持。千眼照見。令我等內外障緣寂滅。自他行願圓成。開本見知制諸魔外。三業精進。修淨土因。至捨此身。更無他趣。決定得生。阿彌陀佛。極樂世界。親承供養。大悲觀音。具諸總持。廣度群品。皆出苦輪。同到智地。

懺悔發願已

歸命禮三寶

南無十方佛　南無十方法　南無十方僧

南無本師釋迦牟尼佛

南無阿彌陀佛

南無千光王靜住佛

南無廣大圓滿無礙大悲心大陀羅尼

南無千手千眼觀世音菩薩

南無大勢至菩薩

南無總持王菩薩

南無大乘常住三寶（三稱）

宣疏

三皈依

自皈依佛　當願眾生　體解大道　發無上心

自皈依法　當願眾生　深入經藏　智慧如海

自皈依僧　當願眾生　統理大眾　一切無礙

和南聖眾

南無大悲觀世音菩薩（三稱）

大悲懺法卷終

校註

1

參見《法華經》卷七（T9, no. 262, p. 57a22-b19）。

2

參見《觀無量壽經》（T12, no. 365, p. 342c16-18）。

3

參見《華嚴經》卷六十八（T10, no. 279, p. 366c3-p. 367b9）。

4

參見《法華經》卷七（T9, no. 262, p. 57a7-9）。

5

參見《大悲心陀羅尼經》（T20, no. 1060, p. 106b27-p. 109a1）。

6

三種《楞伽經》譯本，皆無「無門為法門」之語。可參見《景德傳燈錄》卷六：「楞伽經云。佛語心為宗。無門為法門。」（T51, no. 2076, p. 246a8-9）等。

7

參見《楞嚴經》卷六（T19, no. 945, p. 128b21）。

8

參見《大悲心陀羅尼經》（T20, no. 1060, p. 106c17-26）。

9

參見《翻譯名義集》卷一（T54, no. 2131, p. 1055a13-18）等。

10

參見《宋高僧傳》卷十八〈唐泗州普光王寺僧伽傳〉（T50, no. 2061, p. 822a3-p. 823b11）。

Table of Contents

自序
聞聲救難，度一切苦厄
認識觀世音菩薩
正信修學觀音精神
正信佛教與民間信仰的差別
觀音法門的真實義涵
自利利他的七種法門
如吸音板的耳根訓練
《楞嚴經》的耳根圓通法門
〈大悲咒〉與《大悲懺》
體解生命的元素——五蘊
照見五蘊皆空的法門
《心經》中的時空觀
《心經》的解脫觀
持誦聖號的法門
在家居士的修持之道
後記 江心上的月影
附錄一 《心經》 唐．三藏法師玄奘譯
附錄二 〈觀世音菩薩普門品〉 姚秦．三藏法師鳩摩羅什譯
附錄三 《大悲懺》（含〈大悲咒〉）
校註

聖嚴法師教淨土法門 3

編者序

聖嚴法師在一般人的印象中，經常是以「禪師」的形象出現，其實早在一九六〇年期間，法師即曾應邀於屏東市的東山寺主持過彌陀佛七，而後從一九八二年開始，每年在農禪寺固定舉行兩次佛七——彌陀佛七、清明報恩佛七，近三十年來未曾間斷。二〇〇〇年，更首度舉辦念佛禪七，展現了念佛法門的另一面向。

此書即整理自二〇〇〇、二〇〇三年清明佛七及二〇〇〇、二〇〇四年念佛禪七的開示講稿。因內容、架構龐大，兼具有相、無相，故自二〇〇五年開始整編修潤起，於二〇〇七年才完成初稿。聖嚴法師閱讀初稿之後，除肯定編者的努力，也允諾作一短序，但就在進行編輯工作時，因病圓寂，使此書成為少數沒有法師自序的著作。

整編後的內容分為四篇：修學佛法的基本知見、有相念佛、無相念佛及《阿彌陀經》講記，架構安排層層遞進，由淺入深。本書最大的特色是，聖嚴法師回歸佛法鍊心的本質，以禪為全體佛法，而念佛實為佛法修行法門之一，

並以四種淨土來概括念佛的功能。修行最終目的是完成自心淨土而建設人間淨土，是菩薩道的實踐，佛國淨土乃是之間的中繼站。在此寬闊的背景中，顯示了淨土法門的意義與價值，也正是法師淨土思想的整體展現。不僅為有相與無相念佛搭起橋梁，也打破了禪、淨宗派的界線。

聖嚴法師之前雖曾出版過《念佛生淨土》、《無量壽經講記》、《慈雲懺主淨土文講記》等淨土法門著作，但本書是首次將法師念佛禪的相關開示做系統地整理，其中〈大勢至菩薩念佛圓通章〉、《般舟三昧經》、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》等講解內容，更是首次整理出版，定能為有志修行淨土法門者開啟新的視野。

《聖嚴法師教淨土法門》繼《聖嚴法師教觀音法門》、《聖嚴法師教默照禪》、《聖嚴法師教話頭禪》後出版，將聖嚴法師修行方法的教示做了最完整的呈現。猶記二〇〇九年初，我們以報恩念佛的方法送恩師最後一程，並於荼毘典禮到追思暨植存期間轉為念佛禪，而今於圓寂週年之際出版此書，使其教法形諸文字得以流傳，相信也是回報師恩最好的方式。

法鼓文化編輯部

聖嚴法師教淨土法門 11

第一篇　修學佛法的基本知見

聖嚴法師教淨土法門 13

第一章　修學佛法的基本原則：教、理、行、果

佛法有很清楚的次第、組織，首先一定會講教、理、行、果，這是學習佛法的基本原則。

所謂「教」，是釋迦牟尼佛說法四十九年之中所說的種種教義，目的是要讓我們明白如何修行，了解修行有一定的規則可循。

「教」是可以用文字表達、語言宣說、頭腦思考的，是屬於可思議的部分，可以說明、可以解釋，也可以表達，是合乎邏輯的。邏輯是論理學的意思，也就是合乎道理的，所以佛法一定合乎道理。所有的經典都是教，所有的論典也都是教，不管是佛說的哪一部經、祖師們造的哪一種論都是屬於教。

除了教以外，如果沒有「理」，那就沒有根本、沒有目標。理又叫作理體、真如、佛性、法性，又可以叫作如來藏、實相、實性；禪宗所說「明心見性」的「性」，天台宗講的「實相」，也都是理。「理」是一切眾生的根本、一切諸法的本性，一切世間法、

聖嚴法師教淨土法門 14

出世間法，所有一切道理的本身都離不開它。那麼是不是每一法、每一物、每一事都是「理」呢？那麼凡夫，乃至於一草一木，或是磚頭、石頭、泥巴，是不是也都是佛呢？如果這麼說，就是外道。

佛所說的「理」是理體，就是實相；相有事相、實相，實相才是「理」。理是不可思議的，不可以用語言說明，也不可以用頭腦去思考；如果真要用語言文字說明，就姑且名之為空性，即諸法皆空、五蘊皆空的「空」。

空的意思是一切法都是無常的，如果能夠表現，都是因緣所生的，所以一切法都是暫時的現象。因為是暫時，所以不是實相，也不是理；但是，理又不會離開一切虛幻的現象。所謂虛幻的現象就是無常，隨時在變，從無變成有、再從有變成無，這變變不已的原因，就是因為它的本質是空。沒有實質的、普遍的一樣東西，所以稱為空性。

「理」無法用語言表達清楚，一定要自己去體驗。如何體驗？必須透過「行」，而「行」又必須根據「教」——佛所說的教法修行，所以「理」還是需要「教」來說明，等證悟或實證了，修行就有了結「果」。

懂得教義，並不代表知道什麼是真正的理體，一定要通過修行才能夠體驗到。可是很多人學佛，只是用頭腦去思考、記憶，用口去說。如果不照著經教去「行」，講得再多、

聖嚴法師教淨土法門 15

聽了再多，也沒有用，與「理」還是不相應。

對修念佛法門的人來說，即如《阿彌陀經》上說：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」要有善根才有機會聽聞佛法、聽聞教理，之後才能進一步修行。修行福德因緣，一個是利益眾生，修人天善法之中的一切善法，但這是福德的一部分，還不是必定生淨土的因。真正生淨土的因是要發菩提心，要持清淨戒、修布施行，要孝順父母、師長，還要精進念佛。精進念佛是與禪定相應，我們布施、持戒、修定，有定才能得智慧，因此，念佛的目的是要一心不亂。

一心不亂有二種：事一心不亂及理一心不亂。能夠做到專心、清淨心念佛，沒有任何雜念妄想，是事一心不亂。但若修成理一心，即使未與諸佛在一起，至少也能與一生補處的菩薩在一起，而這就是「果」了，也就是果位。

未聽聞教理，知見不正時，是外道；知見正確了，可是煩惱不斷，是凡夫；若進而修行佛法，使煩惱不起，就變成聖人；煩惱斷除了，就是大菩薩；一直到無明全部斷盡，最後一分無明也斷時，就是圓滿的佛。所以，教、理、行、果四個項目，就是我們修行佛法的基本程序。

第二章　修行的真義：慈悲心與智慧心

一、修行的重點在心

「修行」是一個非常模糊的詞，不管是過去或現在，很多人都認為修橋鋪路、施衣施食，靜坐、修禪定，或是初一、十五吃素，就是修行；還有人以為不吃人間煙火食，在山中吃草、啃樹皮，或是穿得破爛、住得簡陋，就是修行。在印度，甚至有持某種戒而能生天、得解脫的說法，譬如牛戒、狗戒、魚戒、猴戒、蝙蝠戒，以為只要學牛吃草、學野狗吃糞、學魚泡在水中、學猴子坐在樹上，或是學蝙蝠倒吊著，就是修行。

還有一些不法分子標榜替天行道，在法律之外執行自以為公平合理的任務，也說是在修行。他們自稱劫富濟貧，聽起來好像有理，其實不然。雖然我們常說「為富者不仁」，但是為富者一定不仁嗎？像佛經裡的須達長者，就經常行大布施，所以，不能說有錢人就是罪惡。

會成為有錢人，有的是因為剝削、侵占、壓榨他人，譬如貪官污吏搜括民脂民膏，

或是奸商放高利貸、囤積居奇然後待價而沽，這種人當然不慈悲。可是也有許多或者更多有財富的人，是因為自己過去世修得的福報，然後以現在的智慧、技巧、因緣而致富的。他們以正當的方式和技巧來賺錢、發明及創新，為社會大眾謀福利，這種有錢人不但不壞，而且是菩薩。大眾需要這樣的人出來發財，發了財以後能夠利益天下人。所以，劫富濟貧的說法不一定對。

還有人說：「貧窮布施難，富貴學道難。」意思是富貴的人能夠布施而不易學道，貧窮的人能夠學道而不易布施。但是釋迦牟尼佛時代，很多國王、大臣、大富長者都跟著釋迦牟尼佛學佛，而在中國，甚至日本、韓國，佛法最初盛行的原因，也是因為帝王或大臣、大富長者的推動，所以「富貴學道難」這句話是有問題的。

再說也不是所有富貴的人都會布施，有些很吝嗇，一毛不拔，對自己刻薄，對人也刻薄。不要說布施，連自己要用的都捨不得，留著、藏著，最後死了，錢財就成為五家所共有。五家即水、火、盜賊、不肖子孫、惡王（惡政、壞的政策），其中最可能的就是屬於不肖子孫。所謂「富貴不過三代」，兒孫如果沒有努力賺錢，祖上辛辛苦苦賺的財產，往往很快就散盡。而「貧窮布施難」也不一定對，布施不一定要用錢，能用自己的時間、勞力，甚至於將自己的身心全部拿出來供養三寶就是布施，如此即使是乞丐也做得到。

佛陀時代有一個故事，一個老乞婦用她討飯的破碗辛辛苦苦地乞求了半碗油，結果到了晚上全部拿來點燈供佛。佛因此讚歎她，說她的功德很大。可見貧賤或富貴與修行並沒有絕對的關係，這是因人而異，問題是在於「心」。

二、修行的目的在培養慈悲心和智慧心

修行的目的是要改善自己的心和行為，讓自己有慈悲與智慧；所謂慈悲就是菩提心，而智慧就是出離心。

菩提心是利益眾生的心，是學習諸佛自利利他的精神，學習菩薩不為自己求安樂、但願眾生得離苦的願心，如此就是修行菩薩道，而能永遠地修行下去，就成佛了。出離心是出離煩惱的心，不讓自己再因貪欲、瞋恨、懷疑、憂慮、怨恨或嫉妒而經常煩惱、痛苦、掙扎，否則不會有安全感、安定感，也不會慈悲，更不會有真正的智慧。只要時時想到利益眾生，就一定會有慈悲心、出離心，不然，無論修什麼、怎麼修都沒有用。

因此，念佛的目的也在於鍊心。修念佛法門的人如果不會調理自己的心，只知道形式上的念佛、誦經、拜佛，即使敲破了好多個木魚、數斷了好多串念珠，或是額頭拜出了好幾個疙瘩，甚至於把地面拜出了一個大窟窿，也不一定有用。雖然修行不是只動口念佛，

可是因為心鍊不起來，所以還是需要精進念佛讓心安定、清淨，當念佛念得心中沒有煩惱、雜亂，不受內外狀況影響時，慈悲心、智慧心就會出現了。

聖嚴法師教淨土法門 20

第三章　修行必備的條件：發菩提心

一、菩提心即是幫助眾生解脫煩惱

學佛不論修哪一宗、哪一派，都必須發無上菩提心，那是修行的方向。無上菩提心就是《心經》、《金剛經》及大乘經典所說的「阿耨多羅三藐三菩提心」，簡單地說，就是「我要成佛」。

學佛成佛，就是要學得像佛一樣有智慧、有慈悲。每個人要經歷的時間不同，這要看因緣，還要看自己精進的程度，有沒有勤修善根和福德？所以，成佛沒有一定的時間，端看自己怎麼修行。

要成就善根福德因緣，第一就要發菩提心。菩提心是只為眾生不為自己，不發菩提心就沒有目標，即使有目標也是一個自私鬼。一般講菩提心，就是〈四弘誓願〉：「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。」修學佛法是為了自己斷煩惱，同時也幫助眾生斷煩惱，所謂「上求佛道，下化眾生」，自利利他、福慧雙修，

就是菩薩行、菩薩道。當完成菩薩行時，就能成佛了。

成佛一定要經過菩薩道的階段，而行菩薩道必須在凡夫群中，所以不管來生想到娑婆世界或者西方極樂世界，都一定要發願度眾生。即使是到西方極樂世界，也只是在那裡寄居一段時間，就好比將小孩送到外國留學，等學成後還要再回來服務鄉里。

度眾生有兩種方式，一種是救濟貧難和困苦，使眾生有飯吃、有衣服穿、有房子住，生病了也有醫藥可以治療。但像釋迦牟尼佛出家之後，沒有錢、也沒有物資，沒有辦法給人衣服、食物、房子或醫藥，但是他用「佛法」，反而度的眾生更多、更徹底。這種度眾生的方法，有一點像已開發國家到貧窮國家或落後地區支援，雖然也會帶一些醫藥、食物、衣服，但主要還是協助當地的人民站起來，學會耕種、治病、製造、生產，自給自足，這就是技術援助，才是最根本的辦法。譬如台灣過去的農耕隊，做的就是這類的工作。

佛法的救濟是提供觀念、方法，幫助眾生調整自己、改善自己，來祛除煩惱、離苦得樂。只要我們的心或觀念能夠轉變、我們的行為能夠改善，就會少煩、少惱、少痛苦，也能夠幫助他人少煩、少惱、少痛苦，這就是佛度眾生的方法。

二、如何發菩提心：菩提心的次第

發菩提心應該有階段性，只是一般很少強調，因此造成許多弊端。譬如某些禪師只說「頓悟」，但什麼是頓悟？頓悟以後究竟是什麼程度，也說不清楚，致使有人誤會頓悟就是成佛，引起許多無謂的爭論。甚至有些人沒有用功修行，也沒有真正的悟境，就自認為明心見性、頓悟成佛，然後目空一切，耍嘴皮子，形同外道一般，因此，從明朝到近代，有許多善知識都批評禪宗是口頭禪、野狐禪，其實都是因為不明白菩提心次第的關係。

淨土宗也有相同的情形，淨土經典也教人發菩提心，但是發什麼、如何發？都沒有詳細地說明，許多人都誤以為念阿彌陀佛求生西方極樂世界就是發菩提心。而會有這樣的誤解，並非沒有根據，譬如《法華經·方便品》：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」《華嚴經·梵行品》：「初發心時，便成正覺。」好像一發要成佛的心，然後念一句阿彌陀佛，就已經成佛了。

念佛的確是最重要、最主要的修持法，可是一定要配合三種淨業、福業（詳見第二篇第四章），才能累積淨土資糧。只曉得念阿彌陀佛是淨業、是淨土資糧，那是含糊籠統，因此我們要知道菩提心的層次。

聖嚴法師教淨土法門 23

三、菩提心的五個層次

根據龍樹菩薩的《大智度論》，菩提心一共有五個層次：發心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提、究竟菩提。菩提心雖分五種，但五種都要發。

學佛一開始就要發菩提心、成佛的願心，此即發心菩提。「發心菩提」非常重要，要天天發、時時發。因為發心後很容易忘記，所以每天早晚課都要誦〈四弘誓願〉。但不是誦了就表示發菩提心，有時雖然口在誦，但是心中並沒有發菩提心的念頭和心態，所以也產生不了力量。不過念熟了，至少別人提醒的時候，會立刻提起「眾生無邊誓願度」的念頭。

眾生無邊要怎麼度呢？重要的是你遇到眾生時內心的想法。譬如我雖然修行不好，只是個普通人，但是每見到一個人或每到一個地方，都會先思考自己可以為他們帶來什麼好處？如果不是我去或者不是和我談話，是否都能達成相同的目的？如果答案是肯定的，就不必畫蛇添足，浪費彼此的時間。

另外，發菩提心不是投資、買賣股票，所以只管自己能給別人多少利益，而不問別人能給自己什麼好處。因此演講也好、談話也好，我不會先考慮對方是否會供養我大紅包？以後會不會繼續護持我們？我只希望這些菩薩能從佛法中找到解決問題的方法，

並且從此繼續來學習佛法，這樣，我的目的就達成了。

發菩提心，首先就要布施，六波羅蜜的第一項就是布施波羅蜜。我沒有錢，只能用佛法來引導他人、幫助他人處理沒有辦法解決的問題，因此是用「法」布施，而一般人不知道有佛法，就用財物、時間布施。

我們法鼓山有一個勸募的護法體系，我經常告訴勸募會員們，勸募的目的是要勸人來學佛、募人來修行，出錢還是其次。不論是捐一元或一億，都能讓對方與我們產生關係，並且開始關心我們，我們才有機會讓他們得到佛法的利益，這就是互動。而且這些款項並不是為我募的，是為他們做功德、種福田，讓他們福慧雙修。

募款不是做吸血蟲，專門吸人家的血，把別人的錢一塊一塊都變成自己的，這樣罪過很重。我們要讓人得利益，而且不是專門讓有錢的人得利益，同樣也要讓沒錢的人得到利益。出家人有一句「一缽千家飯」的口頭禪，出家人不可以而且應該避免被同一個人供養，讓所有的人都有機會供養、布施。

釋迦牟尼佛的弟子須菩提，他托缽專門找有錢的人家，佛陀問他為什麼？他說沒錢的人連自己都吃不飽了，實在不忍心再向他們托缽了。佛陀就告訴他，他們窮就是因為沒有種福，而你現在連種福的機會也不給他們，不是更不慈悲嗎？所以，

聖嚴法師教淨土法門 25

托缽應該是沿門托缽，不分貧富。我們勸募組織的運作就是在學習佛陀募化的精神。

對眾生救濟幫助是利益眾生，希望眾生布施、種福田，也是利益眾生。很多人只曉得給錢、給物品是度眾生，其實能讓眾生知道如何種福田、布施，也是利益他們，也是度眾生。因此，我們自己發菩提心，也要勸眾生發菩提心。所以，我們勸募就是募人學佛、勸人發菩提心。如果只是自己發菩提心，不勸眾生發菩提心，不管眾生能不能成就，都是小乘，應該同時自利利他，才是發菩提心。

第二是伏心菩提，「伏」是降伏的意思，就是降伏煩惱魔。自己知道心產生煩惱的起伏，就要用佛法的觀念、方法來調伏，譬如苦、空、無常、無我等觀念。

曾經有一位菩薩罹患癌症非常痛苦，醫生判斷大概只能再活三個月，每個來看他的人，不是安慰他不會死，要他好好調養，就是直接告訴他趕快念阿彌陀佛，等佛來接引。他感覺自己好像一腳已經踏入棺材，沒有前途和希望了，十分痛苦。突然他想起我說的「面對它、接受它、處理它、放下它」，念頭一轉，自信心又生起來了。從此不再恐懼死亡，也沒有準備一定要死，只是面對它；對於別人的態度，也是面對它、接受它、處理它、放下它；於是豁然開朗，結果到現在都還活著。這就是用佛法來伏煩惱的例子。

有的人說，我知道要面對它、接受它、處理它、放下它，但再怎麼念，煩惱都還在，

該怎麼辦？那就念佛。當你煩惱起，知道情緒在動，就趕快念阿彌陀佛，什麼都不要想。當你念到只有佛號，其他什麼都不管時，你的煩惱也沒有了。如果再進一步念到一心不亂的理一心不亂，就是見性，也進入下一階段——明心菩提。

第三是明心菩提，明心是明智慧心，見清淨的佛性，也就是一般所講的見性或見佛性。明心菩提已斷煩惱一分，得無生法忍，所以到明心菩提階段，就是初地以上的菩薩了。

第四是出到菩提，「出」是出去、出離，也就是解脫；「到」是到達彼岸，也就是波羅蜜，度的意思。從生死苦海的此岸出離到達不生不滅的彼岸，這是第八地菩薩，從此不再受三界任何煩惱所困擾、影響。依小乘的佛法來講就是阿羅漢，不過，阿羅漢沒有修慈悲行、沒有修福、沒有度無量的眾生，因此從菩薩道來講，尚未解脫。如果阿羅漢要成佛，一定要迴小向大，廣度眾生，等圓滿了菩提，才能成佛，也就進入最後一階段——究竟菩提。

「究竟」是最圓滿的，是證到妙覺的果位，也就是佛。佛還是有菩提心，叫作究竟菩提心。

第四章　修行的原則：解行並重

一、解行如鳥之雙翼不可偏廢

修行一定要解行並重，「解」是修行的觀念、修行的方向、修行的步驟和過程；「行」則是用身、口、意三業，來實踐佛陀的教法。

「解」就像指北針、航海圖一樣，能指引船隻行駛到想去的地方，不致於在茫茫大海中迷失了方向。但若只是「解」而沒有「行」，就好像徒有航海圖、指北針，而不揚帆、不划槳一樣，缺乏行駛的動力，當然也不能到達目的地了。所以，行、解一定要並行。

我也經常以鳥的雙翅來比喻行和解。鳥飛在空中，一定要有兩個翅膀才能平衡、才能自在飛翔，海闊天空；如果只有一個翅膀，或者一邊羽毛多、一邊羽毛少，一定會失去平衡，也飛不起來，所以必須平衡發展。

許多學佛的人只求「解」，懂得好幾部經，會講也會寫，可是他的心與經典、論典不相應，沒有辦法用佛法來幫助自己解除煩惱，也不能夠用佛法來幫助他人祛除煩惱。

雖然知道有佛法可以用，自己卻沒有好好用，十分可惜。然而也有些人很用功，但是不知道修行的方向、步驟，也不知道佛法基本的立場，只是盲修瞎練。雖然也能有一些體驗，或是練出什麼古怪的功法，但是究竟有什麼功用，十分難說。

有一位菩薩，早期跟我打過禪七，後來自己修行去了。過了很多年，他來見我，神祕地說：「師父你看我的眼睛，我已經修成了。」我看他的眼睛的確跟普通人不同，就問他到底是練什麼功。他說：「我練的是太陽功，每天早上起來都要對著太陽看，從太陽還沒出來的時候開始練，看著太陽慢慢上升，每天要看二到三個小時。最初只能看早上的太陽，後來漸漸連中午都能看上三個小時。」我問他：「太陽功有什麼用？」他說：「到現在為止，我也不知道有什麼用。只是能夠直視太陽，不怕太陽光。」

學佛是鍊心，不是鍊什麼眼睛、耳朵，或是什麼古怪的法術，而是要根據佛所說的法、道理來修行，修行就是實踐佛法。

二、知戒定慧，以身口意行六度

解與行是建立正信——正確的信仰的兩個管道。「解」是正知正見，正確的知見。「行」是正行，正確的修行；明白方法並且照著實踐就是正行。

聖嚴法師教淨土法門 29

因明白道理而產生的信心，是「解信」；在正行的過程中，漸漸體驗到佛法修行對自己的好處，而產生更深一層的信心，就是「證信」。「證信」的程度有深有淺：深的，禪宗稱為開悟，即見性；淺的，是除煩惱，讓我們在平常生活之中不會再有這麼多的煩惱。僅有正知正見要完成證信很難，多半的人都要通過正行才能證明，而覺得佛法真的很有用！

佛法的實踐，必須以戒、定、慧三無漏學為基礎。戒的意思是，應該做的必須做，不應該做的不能做。什麼是不應該做的？增加生死、煩惱種種業的事；什麼是應該做的？有助於出離三界生死的功德，也就是戒、定、慧。

定的意思是心不隨處、隨時攀緣造業。我們的心不安定，很容易被環境中的人、事、物影響而造惡業，若能不隨之起舞，這就是修定。此時你對自己會知道得更清楚，煩惱也會減少一些，就能與慧相應；雖然還沒有發生真正的智慧，但是是相應的。

若從戒、定、慧延伸來講，就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定和智慧六波羅蜜。「波羅蜜」是「度」的意思，是從煩惱的苦海到達解脫的涅槃。「六度」不僅是度眾生，還要度自己，是自度度人、自利利他，不但讓自己的煩惱不再生起，也讓他人沒有煩惱。

佛法要透過身、口、意來實踐：不僅身體不做壞事，還要積極行善；

不僅口不出惡言，還要積極讚歎功德；不僅心不動壞念頭，還要生起智慧心和慈悲心。也就是以身、口、意修戒、定、慧，除貪、瞋、癡。

修行並沒有特定時間，而是在生活之中的每一個時刻。時時刻刻留心自己的身體、自己的話語是否與佛法相應，還要時時刻刻留心自己的心念是否與佛法的戒、定、慧，以及布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等相應，若三業與佛法相應就是修行。

所以修行不一定要到廟裡，整天敲木魚念阿彌陀佛，那只是一種修行法，不是修行的全部，而應該是在平常生活之中隨時照顧自己的身、口、意三業，使之與戒、定、慧三學及六波羅蜜相應。

三、在精進修行中學方法，在生活中用方法

但是要完全做到三業與戒、定、慧相應並不容易。在平常生活裡，我們經常不知不覺就隨順自己的習氣，讓自己陷入煩惱、痛苦中，像生活在地獄裡。有時不管環境如何，看什麼都不滿意，不是對人不滿，就是對事不滿，每天埋怨、發牢騷，盡說一些刺激、傷害人的話，如果對方不服氣，兩個人就鬥了起來，成了仇人、怨家，結果每天碰面都互給臉色，面孔拉得像馬臉一樣長，就更加不舒服。這種情形不僅發生在家裡或是工作場合上，

就是在等公車、排隊買電影入場券時，都可以與人產生摩擦；即使嘴上不講，心裡也在嘀嘀咕咕，這些都與修行不相應。

參加長期精進共修，讓我們有機會在一個清淨的環境、空間，很安心地來實踐戒、定、慧三學。因為不可能有機會去殺人、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、飲酒，所以能持戒，雖然有時不免會動些壞念頭，譬如打坐時，並沒有刻意去想，但是殺、盜、邪淫、妄語、兩舌等念頭卻自然就跑出來，這只是心裡不清淨，身體和語言並沒有真地去做，所以還沒有形成真正的惡業。

也由於專注在方法上，譬如念佛，口裡時時處處都在念阿彌陀佛，心裡也知道在念阿彌陀佛、在想阿彌陀佛，而且看到每一個人、每樣東西都是阿彌陀佛的化現，所以內心不會起起伏伏，如此便是與「定」相應。而每天聽師父講開示、接受法師們指導，再加上親身實踐，反省缺點，就能產生智慧，與「慧」相應了。

此外，在精進共修時，也是在實踐六波羅蜜，戒、定、慧就是六波羅蜜中的持戒、禪定、智慧，那布施呢？一般人以為布施是布施財物，其實布施最難的不是身外之物，而是我們的生命、我們的身體；如果連身心都可以布施了，更何況是財物呢？那麼在精進共修期間，你沒有財物可以布施，我們也不要你布施財物，而是要你把身心布施出來。

聖嚴法師教淨土法門 32

身體如何布施？就是放下對於身體的執著。因為執著所以會累、會熱，還有背痛、腳麻和腿疼，很多麻煩。在禪堂裡，雖然沒有那麼吵雜，可是被禪修的規則限制住，只能坐在一個蒲團上，不能夠自由地跑來跑去，想出去就出去，想進來就進來，這時就不要管身體，把身體布施給方法，把身體布施給佛法。將心布施出來，就是凡事不要牽牽掛掛，不要一直想打七之前種種的人事物。你說：「這些東西我暫時都布施掉了，已經不是我的！」這樣內心就不會再去牽掛它。把過去的布施出去，把未來的也布施出去，不管念頭裡的過去，也不管念頭的未來。身心布施之後，就能輕輕鬆鬆、快快樂樂，一點負擔也沒有地專注在方法上。

修行時會感覺不耐煩，有時是因為身體的反應，有時是因為心裡的煩惱，覺得一天到晚只能坐在那裡念著「阿彌陀佛、阿彌陀佛……」好無聊、好煩躁。有時是因為環境，譬如前後左右的人小動作很多，冒出難聞的氣味、發出古怪的聲音，或是睡覺時有蚊子在耳邊飛來飛去，過堂時有蒼蠅在面前轉來轉去。這種種讓人不舒服的情況，都要用忍辱心來忍耐，能繼續不斷忍受自己感覺到的不舒服、不自在、不快樂，就是忍辱波羅蜜。你可以想：「忍辱波羅蜜是沒有一樣事情不能忍，何況這些都是小事情；而且如果連小事情都不能忍，大事情怎麼辦呢？」所以不管身、心、環境如何讓你不舒服、不自在，

就接受它吧！接受它，當下就放下了，這就是忍辱波羅蜜。

最後是精進。以念佛來說，通常剛開始時都很攝心，但是過了一會兒，就一邊念佛一邊打瞌睡或打妄想。如果想睡，把眼睛瞪大一點、聲音念大一些、身體坐直一點、下巴收緊一些，阿彌陀佛、阿彌陀佛……一直念下去；如果真的很累，不小心睡著了，那也沒辦法，但是一醒過來，聽到大家的念佛聲，就要趕快打起精神念佛。而打妄想是正常的，可是要不斷地回到佛號上，然後使字字分明、聲聲清楚，不漏掉一個字，這就是精進波羅蜜。

這樣在精進修行期間，不但修了戒、定、慧，也放下了貪、瞋、癡。凡是心中有貪、瞋、癡等煩惱出現時，就用方法或佛號不斷地提醒自己，並生慚愧心說：「我在念佛、我在用方法，要趕快修行。」修戒、定、慧熄滅貪、瞋、癡，就是修解脫道，繼而生起慈悲心對待一切眾生，就是菩薩行。

所以，我們要多參加精進修行，不但沒有機會犯錯、說錯話，還能學會如何用方法。修行剛開始時，我們發現自己不太能約束自己的身心，漸漸地，我們練會了約束身心的方法，讓身心不起煩惱。等回到平常生活之中，就能時時提高警覺，並以學到的方法和態度來面對所有的人、事、物，養成平常生活用方法的習慣。

第五章　佛法的觀念：苦、無常

人會痛苦是因為觀念錯誤，所以碰面就互相爭奪，自己和自己往往也前後矛盾、天人交戰，因此，佛陀要告訴我們什麼才是正確的觀念。

一、佛法的基本觀念：苦的事實

佛所說最基本的觀念就是苦的事實，也是他成道之後初轉法輪，度阿若憍陳如等五位比丘時，所說之四聖諦的第一諦。

什麼是「苦」？沒有飯吃、沒有衣服穿、沒有房子住、生病是苦，但佛法所講的苦不只這些，主要是生、老、病、死，還有求不得、怨憎會、愛別離、五蘊熾盛等八種。

生、老、病、死，原則上是屬於身體上的苦；五蘊熾盛是身、心的煎熬，身、心不斷生了又死、死了又生，然後在心理、身體上產生種種衝突、矛盾、不安全和不滿足；而愛別離苦、求不得苦、怨憎會苦，則是屬於心理的。

聖嚴法師教淨土法門 35

求不得苦，是因為欲望太多，老是覺得不滿足；愛別離苦，是捨不得、不願意自己喜愛的人事物離開，所以痛苦，尤其是有密切關係的人，譬如夫妻、子女、父母、兄弟、朋友等；怨憎會苦，是怨家路窄，每遇一次就彼此傷害一次，即使沒有真的傷害，也會產生恐懼、害怕、討厭的情緒。奇怪的是，在現實人生中，我們愈不喜歡的人，愈是怨家路窄；愈是喜歡的人，卻愈是見不著面。

這些捨不得、放不下、看不開、求不得，都是心理上的問題，而這些心理的種種困擾都是與外境，也就是外在的人、事、物有關，因此若不能透視苦的本質，人只要置身於外境，就是在痛苦之中。

眾生的種種痛苦是來自於根本的痛苦——貪、瞋、癡，苦不是因為物質的缺乏，而是因為不滿足，因此即使是到了物質非常富裕的地區、國家，還是會感覺痛苦。因為欲壑難填，只要貪心不除，永遠不會滿足，永遠是在苦中。

不滿足是痛苦的最大原因，由於不滿足而貪得無厭，在貪得無厭的過程之中，貪的本身就是一種煩惱，貪的同時就是在痛苦之中。俗話說：「人為財死，鳥為食亡。」鳥為食亡還好，牠是為了求生而覓食，上了當就死了。人為財死才是冤枉，財富與生命不一定有關係，但是因為不斷希望得到更多的財富，結果就在煩惱痛苦之中，甚至於身敗名裂。

因為其他眾生沒有思想的能力、記憶的能力、計畫的能力，也不會對未來感到憂慮，所以雖然愚癡，但還沒有人那麼痛苦。所以佛說的苦，主要是指人感受到的。

貪心對自己一點好處都沒有，只有增加憂慮而已。貪得了，一方面怕失去，一方面還想要更多，就算這些東西自己不一定需要和適用，還是會希望得到再得到，甚至希望世界所有一切東西都是自己的。貪不到呢？就瞋，失去了就恨，恨、怨、怒、瞋，還有猜疑、嫉妒種種心全部出現了。所以貪欲跟瞋恨是連帶的，是一體的兩面，而這兩樣東西又連著一切煩惱，就是愚癡、沒有智慧，因此苦不堪言。

二、無常觀

苦的主因是貪，然而我們要知道，生命本身是無常的，環境中任何有形、無形的事物都是無常的，因此失去是必然，又何必不捨或貪求？

所謂有形是指物質，環境裡我們看到的所有現象，譬如山河大地、地水火風，不管值不值錢，每一樣東西都是無常的，都只是暫時性的存在。無形的則是指觀念、想法、思想和信仰。你相信的特定對象，它本身是無常的，而信仰的成分和力量也是無常的，連能信仰的自我也是無常的；也就是說，能信仰的或被信仰的對象都是無常的。

那世界上的珍寶，譬如金子，不是有人說真金不怕火煉？或是金剛鑽是最堅硬、最鋒利的物質，永遠不會消失嗎？其實世界上任何東西都是無常的，只有變得快一些或慢一些的差別。我們的生命、我們的身體、我們的心念，都是無常的。知道一切無常，苦就會少一些，因為少了一些貪欲、少了一些瞋恚。

但是有時觀念上清楚，還是會煩惱：「我知道是無常，但這個『是無常的』是苦的！」此時最好要用方法，而最簡單、最好的方法就是念阿彌陀佛；當你煩惱起，就念阿彌陀佛，一句阿彌陀佛可以解決一切問題。

三、五蘊無常

人的煩惱主要是來自身心的種種矛盾、衝突，這主要是因為愚癡：不知道生命是無常的，不知道所有一切都是暫時的，包括身體和心，還有身體和心所處的環境，也就是五蘊和三界。

三界是欲界、色界、無色界，三界之中的眾生不管是在人間、天上，或是在畜生、餓鬼、地獄，都是苦，只是有比較苦或比較樂的差別。人間有苦有樂，地獄、餓鬼、畜生有苦沒有樂，天上則有樂而沒有苦；可是天上的眾生天福享盡或是禪定退失後，

還是會墮落到人間，甚至墮落到地獄之中。因此，在三界之內沒有真正的解脫樂，都是在無常、苦之中。

（一）色

五蘊就是色、受、想、行、識。色是身體，我們稱為色身，此外，還包括色身所接觸到環境裡的種種人、事、物，這就叫作色法，也叫作色蘊；而受、想、行、識，則都是心理的活動。

（二）受

受有苦、樂、憂、喜、捨；受蘊當然是無常，如果是常，樂就一直樂下去了。三界之內，沒有一直樂下去，也沒有一直苦下去的事，只有無間地獄才是一直苦，但業報盡時仍會轉生，所以，不管是哪一種受都是無常的。

受雖然有樂也有喜，但都是比較而來的。樂以後是苦，苦中作樂，而苦有輕有重，當重的苦消失的時候，就以為自己得到快樂了，其實那也是苦，只是比較輕微，但我們以為那是快樂。

其實世間沒有真的快樂，我們的身體、心理都有負擔，有憂慮、有恐懼、有嫉妒、有懷疑、有不安全，那都是苦；雖然快樂，這是自己騙自己、麻醉自己，認為是快樂。

「喜」是一種心理作用，也是一種假相。我好喜歡、我很喜歡，心裡頭滿高興的！喜歡什麼？明天要陞官了、我生了一個孩子、我有孫子了、我的股票突然間漲了！請問這些能保得住嗎？你所喜歡的沒有一樣是真的，這是在一種幻境之中。暫時出現，你就喜氣洋洋，其實它很短暫，消失得很快，馬上就變成憂。

譬如結婚應該是喜，可是蜜月之後，彼此之間就開始有矛盾的事情出現，結果你纏著我、我纏著你，你不放心我、我不放心你，你愛我愛得要死、我愛你愛得要活，要活、要死，這既不快樂，也不歡喜。因此，受雖然有苦、樂、憂、喜、捨，但樂、喜都是暫時的，事實上它是苦。所以，真正的受是苦，以苦開始、以苦結束。

（三）想

「想」是思考，思考該怎麼辦。「受」了以後，你開始想怎麼辦？希望怎麼辦？有，你也在思考怎麼辦，沒有，你也在想怎麼辦，老是挖空心思思考怎麼辦。我們常說心猿意馬，心意就像野猴、野馬，不斷在動。想的這個念頭是不斷在動，是無常的，思前想後真是一樁痛苦的事。

（四）行

「行」是思考以後，決定要用什麼方式來處理問題。有的人想要逃避，

聖嚴法師教淨土法門 40

有的人想要追求，有的人逃也逃不掉、追又追不到，這叫怨憎會苦、求不得苦。躲也躲不掉、求也求不得，所以心裡面採取行動的一種心理行為還是苦。

「行」有兩種層次，一種是心理的行為，就是凡夫思考以後，心要採取什麼行動；另外一種是禪定的心念變動。我們心的念頭，前念、後念念念相續不斷，前念消失後念繼續地產生，前念與後念之間有一樣持久、持續的東西就叫作「行」。心念的連貫持續，就變成了識，變成了業力的識。所以這個行也是無常的。

行有變動、持續兩種功能，我們的心念是不斷在變的，但是變化之中又有連接的關係，這叫作行的功能。行的功能要禪修入定時才能體驗得到，普通人不容易體驗到。普通人的行就是心裡採取行動，那種叫作心理的行蘊。

其實念佛也可以體驗到念頭的相續，念佛時心中沒有任何雜念，只有一句佛號持續著，你知道自己在念佛，但是任何雜念都沒有，自己身體的負擔不存在，心裡也沒有其他的念頭、負擔，這時已經念到一心不亂，叫作事一心。此時只有一句佛號，可以體驗到一點點行，那就是說，前念與後念之間是不同的念頭。前面念一句佛號、後面又是一句佛號，或是兩句佛號，可是這兩句佛號是同一個人在念，你持續著同一個人在念，而念的時候沒有其他念頭插進去，只是連貫的，這叫作行蘊，能體會到這個已經很不容易。

聖嚴法師教淨土法門 41

（五）識

最後是「識」，識有兩種層次的功能，一種是分別認識，是認識心，也就是分別心。譬如念佛時，你知道自己清清楚楚在念佛，這叫作認識心。你曉得自己在念佛，也聽其他人念佛，你跟著念，這個是你知道的，這個也是識，認識的識、分別的識。

另外一種叫持續識，也就是行蘊深的一種力量，很深很細，很微細的一種力量，我們叫它作「業」。前一念跟後一念，念念相續，念念產生一種力量，我們叫心的力量，這種力量可以叫作業力。所以，第二種功能是造業的功能。

業的功能有善有不善，善業裡有淨與不淨，這都是五蘊裡的最後一蘊——識蘊。譬如念佛時就是念佛，這叫作清淨的善業或淨業；這清淨的善業只有回歸於往生淨土，其他的什麼都不求。不為自己求富貴，也不為自己求安樂，但為眾生得離苦，這是菩薩行的淨業；不為現生得利益，但願往生極樂國，這雖也是淨業，但還是識，不是智，因這時還是有執著的——執著往生西方。因為沒有得解脫，雖然修的是淨業，但還是識。

業力是不斷變化的，譬如我們在還沒有聽開示之前，認識、想法和心的力量，跟聽完開示之後是不一樣的。開示產生作用，把我們的心、意、識轉變，就是將心裡的業力轉變，心的成分轉變，識也就變了。可見識也是無常的。

第六章　業報

一、世間無常，國土危脆

釋迦牟尼佛說：「世間無常，國土危脆。」意思是說，我們的生命以及所處的環境都非常脆弱，隨時都可能遇到災難、遇到死亡的威脅。

自有歷史記載以來，世界環境除了有自然界的風災、火災、水災外，還有人與人之間殘殺、鬥爭的刀兵災，以及饑饉災、疾疫災，也就是佛經所謂的三大災、三小災。其中自然災害最難防禦，每當發生時，總會為人們帶來恐慌。

地球世界平常看起來好可愛，鳥語花香、山青水綠，十分賞心悅目，但是不知道什麼時候就會發生事故。有一次我在中國大陸陝西，一夜之間，所有的農作物都被黃土覆蓋起來了；人只要在外面一小時，身上就積了一層厚厚的黃土，車頂、車窗也都是。人出門的時候一定要把嘴巴摀起來，不然吸進的都是黃土。還有一次我走在北京市市區，突然間覺得呼吸困難，連忙問身旁的人，才知道空氣中都是沙。漸漸地那個沙子就像下雪一樣，

鋪滿了整個馬路，然後愈來愈重、愈來愈強。我用傘擋，可是因為風很強勁，沒多久傘就被吹壞了，最後只好躲進了旅館。台灣雖然沒有大風沙，但是有地震，還有颱風。每次颱風一來就淹水，可是沒有颱風，又會乾旱，到時不僅土地會龜裂，連水也沒得喝了。

所以，世界上沒有一個地方是真正安全的，但是人很愚癡，總認為災難不會降臨到自己身上，死亡離自己很遠。只要今天沒有災難，今天就放逸、就覺得很快樂，所以平常都很貪戀、執著，貪得無厭，放不下、捨不得，不是跟這個人鬥氣，就是跟那個人爭長論短，因此增加更多的危險、增加更多的苦難。等災難來的時候，就叫苦連天、怨天尤人：「老天爺！你沒有長眼睛嗎？我也沒有做壞事，為什麼要遭受這災難？」這都是愚癡。

二、涓滴惡業積累成重報：災難發生的原因

災難感覺上是突然發生的，但事實上，任何災難都有它發生的原因。有的是在過去世造的共業，到了這一生，這一個時代，在這個環境裡，一起受果報。

所謂共業，有兩種情形，一種是在過去個別造的業，你造你的、他造他的、我造我的，可是因為性質相同、相似，所以在這一生一起受報；另一種則是在同一個時間、同一個地方造的共同的業，但是這種情形比較少。

聖嚴法師教淨土法門 44

譬如今生，我們居住在同一個環境裡，有相同的風氣、相同的觀念、相同的行為，雖然有些行為在我們這個社會被視為合理，或是站在法律的立場、人的立場並沒有犯罪或犯法，但事實上，只要對眾生造成了傷害，就是惡業，也是我們的共業，只是大家不知道而已。但惡業就是惡業，不會因為不知道而不存在或改變。

因此，在地球上，有的是地球上共同的業報，凡是地球上的人都會有同樣的果報，也有的是亞洲人或中國人共同的果報，再縮小範圍，各地區有各地區共同的果報，小到同一個家庭也有共同的果報。譬如家人遇到什麼困難、災難的時候，就是這個家庭的共業。

《地藏菩薩本願經》說：「我觀是閻浮眾生，舉心動念，無非是罪。」也有古德說「業不重不生娑婆」。假如沒有造那麼重的業，我們就不會生在這個娑婆世界；而到了娑婆世界以後，我們又造了種種的業。造了業後，又都不承認，甚至於根本不曉得自己造了惡業。為什麼？因為愚癡、顛倒。觀念不正確就是愚癡，因愚癡而犯罪、造業，自己不知道，還怪罪別人，這就是顛倒。因此，應該要來的災難就會來。

只有學佛的人聽了佛法的開示才會承認、才會相信，也只有修行以後的人才願意接受這種觀念，因此，普通人一邊造業、一邊受報，一邊還在罵；罵老天不長眼睛，這就是顛倒。

有人認為不殺人、放火和搶劫，就算是好人，其實我們時常不經意做點小壞事、說點小壞話、存點小壞心，要知道許多小小的罪集合在一起受報，就變成大的果報。就好像我今天借一毛錢，明天借一毛錢，天天都借一毛錢，聽起來只借了一毛錢，但仔細算起來，十天就借了一塊，一百天就借了十塊，一千天就借了一百塊，一萬天就是一千塊錢了。如果累積起來是一千塊錢，你就要還一千塊，不能說：「我只是拿了一毛錢，怎麼要我還一千塊？」有時還不只還一千塊，因為要連本帶利地還。

三、別業：懺悔功德減輕業報

雖然說是共業，但是災難發生時，有人受的果報輕，有人受的果報重，這是共業之中的別業。別業就是有一點差別；有懺悔心的人，受報輕一點，沒有懺悔心的人，有多少罪就受多少報。

學佛要常常起慚愧心、懺悔心，每天反省自己，是不是動了什麼壞念頭？或說了什麼壞話？傷害了什麼人？或是做了什麼讓人不舒服的動作？如果你說：「是他自己活該倒楣，是他先碰我的，我並有惹他，我才倒楣呢！」這就是不知慚愧、懺悔，也是前面說的借小錢，等到最後連本帶利一起還的時候，又開始怨天尤人了。如果知道慚愧、懺悔，

聖嚴法師教淨土法門 46

受苦受難時，你會說：「這是應該的。」不但能面對這個災難、接受這個災難，還能進一步處理它，並放下因為災難的痛苦所產生的不平，這就是有智慧的人。

諸位來參加修行的菩薩，都是好人中的好人，但是平時還是會說一些小壞話、做一些小壞事、存一些小壞心，即使打七時也一樣，譬如一隻蚊子咬你，你啪的一聲就打下去，打完以後才說：「唉！我在念佛，剛好送牠往生，阿彌陀佛。」你應該說：「阿彌陀佛！我念佛，你吃我的血，我結你的緣，下一生你要成為人，要來念佛，現在是我布施你。」然後想到牠可能還會咬其他的人，於是想辦法帶牠出去，至少不會被人打死。

還有，心裡一邊念佛，一邊有一些雜念、妄念，妄念裡可能還有一些惡念、邪念，這時要懺悔。你說：「念佛都還有這種念頭出現，平常不念佛的時候，不是更多嗎？我應該要好好懺悔。」經常懺悔，這種念頭就會愈來愈少，雖然還是會出現，但是懺悔就表示要改過。

懺悔並不是等於悔恨，修行的人是沒有悔恨的。我起了壞念頭，應該承認自己修行不夠，就要加緊努力精進，好好修行。

這樣我們受報時，第一會重罪輕報，懺悔之後，雖然還是要受果報，但重的罪可能輕報，輕罪也可能不報。因為你承認錯誤了、懺悔了，

聖嚴法師教淨土法門 47

受你傷害的眾生會因你懺悔的功德而原諒你，所受的果報就不會那麼重了。

過去無量生以來，我們有許多怨親債主，都會向我們討債，懺悔之後，有一部分會原諒我們，果報就會少一點。因此，我們平常一定要用工夫，使得平常能少做一點壞事、少說一些壞話、少動一點壞念頭。如果動了，沒關係，隨時懺悔，受報就會比較輕一點，而且你的惡業會愈造愈少。所以，懺悔非常重要。

第七章　人生最後一件大事

人的死亡有兩種情形，一種是壽終正寢，一種是意外死亡。一般認為壽終正寢是年紀老了，躺在床上自然死亡，或是生病住進醫院，然後色身慢慢衰退，一直到生命力衰竭。其實年輕人若能預知死亡時間，譬如罹患癌症者，已經做好面對死亡的準備，開始念佛，這也是壽終正寢。

意外死亡就是一般人說的橫死，譬如車禍、天災，發生的時間通常很短，可能來不及念佛，或根本不知道要念佛，這就有賴平時做好死亡的準備。

如果平常沒有準備，突然間死亡了，親戚、眷屬應該要為他做佛事，為他超度，為他做布施。假如家屬也沒有修行，可以請助念團幫忙。

如果是你的親友家裡有人過世，而你身旁剛好又沒有助念團的蓮友居士可以幫忙，在他的家人能夠接受的前提下，你可以先去安撫他們，協助處理後事。家裡有人突然往生，一定會手忙腳亂，你可以問他們要不要念佛，告訴他們：「我是信仰佛教的，

此時念佛對亡者很有用，他心裡會平安。如果你們跟著我一起念，你們的心會平安，也能影響到亡者，而能平平安安地往生。」

一、往生的過程

無論是壽終正寢或是橫死，都不是立刻死亡，而是還有一點神識，然後再慢慢地消失，直到沒有感覺。

消失的過程是四大與五蘊配合起來漸漸地離散；四大是身體裡的地、水、火、風，離散的次序分別是地大、水大、火大，最後是風大。

當地大離散時，最後一口氣將要斷，身體開始不聽使喚，漸漸僵硬，然後痛到了極點，痛到最後連痛的感覺也沒有，就像「生龜脫殼」一般。試想將一隻龜的殼活生生地給剝下來，這比剝皮還要痛苦幾百倍。一下子痛完以後，身體開始覺得沉重，就好像是千千萬萬的石頭或是一座山壓在身上一樣。這是因為地大要離散了，也就是色蘊的功能逐漸地消失。

接著是水大。水大離散時，受蘊的感覺非常強，身體重的感覺還在，口會覺得非常地渴，一般叫作脫水，也就是身體裡的水分開始凝固，血液已經不流通了，即使很渴，

也無法喝水。這時嘴唇發黑，臉色轉青，因為血液慢慢凝固了。

然後是火大。當火大離散時，身體就像進入火山口那樣，首先是熱，一下子又變成冷。因為身體的熱量、熱能最後都集中在我們的頭部，身上已經沒有火，覺得非常冷。此時想蘊也跟著慢慢地消失，頭腦的思想、記憶漸漸模糊，什麼都不知道，這是火大離散。

最後是風大。風大離散，微細地一點點呼吸漸漸沒有了，我們平常的呼吸應該是出息入息均等，但當風大即將離開時，漸漸地只剩出息，而沒有力量吸氣了，愈吸愈吸不進去，就像在被戳了一個洞的輪胎上面壓了千斤的石頭，氣只能出而無法進。雖然這時很渴望吸氣，但沒有氣，最後連一點點的氣都沒有時，就斷氣死亡了，就是風大離散。

風大離散時，「身體是我的」的執著還在，但是已經無法控制身體了，在這段時間，你只能夠執著，頭腦裡已經沒有任何東西，是一片渾沌，因為想蘊，頭腦的記憶已經沒有了，只剩下最後的識蘊。識蘊就是一個糊塗的存在。

二、決定往生的力量：隨重、隨習、隨念、隨願

佛教認為人過世之後，是依四種原則決定他的去處。一是隨重往生，隨他生前所做善惡諸業中最重大的，先去受報；二是隨習往生，隨他平日最難革除的習氣，

聖嚴法師教淨土法門 51

而到同類相引的環境中去投生；三是隨念往生，隨亡者命終時的心願所歸，善念則轉生人間、天上，惡念則轉生三惡道中；第四隨願往生，發願學佛則往生佛國淨土，或轉生人間繼續修行。

學佛修行的人，知道要發願，可以隨願往生，一般沒有學佛的人，不知道發願，就會隨重業往生。業有重業、輕業，隨重是以重業為往生的第一優先，如果是天上的業重，就會生天，如果地獄業特別重，就會墮入地獄。佛經裡說，下地獄如射箭，一斷氣馬上進入地獄，連中陰身階段都沒有，那是十惡五逆的重業。

其實往生西方極樂世界也是重業，臨命終時能見到一片金色的光芒，那就是無量光。光中有佛、菩薩，手執金台前來接引，你自然而然登上蓮花，很快就到了極樂世界。有的人在斷氣前就能看到光和佛菩薩等瑞相，有些甚至連家屬也可以看到。

三十年前，台北有一位吳姓醫師，他的父親是前清的宮廷醫師，一生念佛。他父親往生時，全家圍繞床邊念佛，往生時十分安詳。當時他就看到父親房間的牆上放光，整個房間很亮，然後在上面出現佛菩薩像，而且是活生生的，並不是畫的，當場大家都跪了下來。

臨命終時，如果願力很強，心念就與願力相應；如果業力很強，心念就與業力相應；這就是隨願和隨重。

聖嚴法師教淨土法門 52

如果沒有重業也沒有發願，就會隨念往生。我們學佛的人雖然知道要發願，而且在往生以前就已經發願，可是如果平常發願不懇切，沒有形成習慣，只有在打佛七或參加共修時跟著大家念，根本不了解什麼叫作發願，那只是種種善根。臨命終時，很容易就忘掉了，與願力不相應，可能連念佛的時間、機會都沒有，到時就是隨臨終的念頭而往生了。

臨終時，如果是非常強烈的貪念，首先可能會生到畜生道，再來是餓鬼道；如果是瞋心很強的人，首先則可能是畜生道，再來是地獄道。因此，死亡時的念頭非常重要。

臨終時的念頭可能與你的習慣有關，此時就是隨習往生。習就是平常的習慣，臨死時，會產生很大的力量，十分可怕。

所以我們平時要養成念阿彌陀佛的習慣，煩惱一出現就念阿彌陀佛，常常保持自己的正念。妄念、邪念、惡念出來，要慚愧、懺悔、念阿彌陀佛，不斷改善自己，這樣與人相處時，自然就會生起慈悲心，並且把所有的人都當成菩薩看，以感恩、感謝的心來對待。此外，還要常常想到四福：知福、惜福、培福、種福；還有四要：需要的不多、想要的太多、能要該要才可以要、不能要不該要的絕對不要。不然臨終時，還在想這個、那個，不應該要的、不能要的還在要，根本想不起來要念佛。

有人看兒子、媳婦不孝順，不捨得把錢給他們，就把錢鎖在保險箱裡，

聖嚴法師教淨土法門 53

臨終時還把保險箱的鑰匙緊緊握在手上。這時連身體都已經不能要，還要那個東西做什麼？這就是生前養成守財奴的習慣，所以放不下。

活著時養成各種各樣的習慣，臨終時很麻煩，所以，我們要隨時反省檢討自己的習氣，盡量將它轉變成念佛的心、慈悲的心、布施的心、多結人緣的心、不生煩惱的心，並且常常懺悔、慚愧。一旦養成這種習慣，臨命終時自然而然也會生起慈悲心、慚愧心、懺悔心，即使有瞋恨或貪欲的念頭出現，也會念一句阿彌陀佛。這時就算是已經快到地獄邊緣了，或者是已經進入地獄裡，若還能提起一句佛號，馬上就能離開地獄。念佛就是懺悔，只要有慚愧、懺悔，一定出三塗，也就是不會在三惡道裡，因此我們平常的工夫非常重要。

過去有一個老菩薩，住在農禪寺裡做義工，後來因為身體不好，堅持搬了出去。雖然搬了出去，但還是經常回來做義工。這個菩薩心裡只有佛，當時有人勸他：「你是大陸人，應該去大陸玩一玩、看一看。」他說：「阿彌陀佛！我想去的是西方極樂世界，去大陸又不能幫我到西方，有什麼用？我已經把所有的錢都拿去做功德了。」

有一天，有人通知我們，說他倒在路旁往生了，目前在殯儀館裡。雖然他往生時，沒有機會給他說法，但是像他這樣的一個人，保證往生西方。

因為他在生前就是這麼懇切地相信能到西方、願意到西方，隨願、隨習，當然到西方去了。而且他身後有我們替他念佛、替他做功德，一定能到西方去，不用擔心他會墮落。

三、往生時保持正念最重要

在明白死亡的過程及往生的引力後，可知死亡時，最重要的就是要正念分明。雖然有那麼多的痛苦，而且因為沒有辦法呼吸，腦中缺氧，腦神經、腦細胞也要宣告死亡，頭腦裡什麼都沒有了，這時唯一可以依靠的就是念力或願力。

不要緊張、不要恐慌，也不要捨不得子女孫兒、鈔票股票、房子財產，如果都放不下的話，也會捨不得身體。死的時候還在說：「我不甘心！我不甘願這麼早就死，雖然已活到九十歲，但有人活到一百歲，我為什麼不能活到一百歲？」就是這我不甘願、我不想死和我想多活一點的念頭，讓你往生西方的願心發不出來，正念也提不起，就會隨重或隨念、隨習往生。

如果在死亡的過程之中，能保持「照見五蘊皆空」，覺得五蘊和合的身體是空的，無論出現什麼感覺都不管它，反正死亡就是如此，要像我常常講的：面對它、接受它、處理它、放下它。若能用這種態度，就是般若的智慧。

四、往生後的世界

往生以後的世界到底是怎麼樣?

有一對夫妻非常恩愛，每天都在山盟海誓。有一天，太太突然害病死了，先生心裡很難過，日夜思念卻又夢不著她，於是到處去問，最後遇到一位有神通的高僧，那位高僧勸他：「唉！人已經死了，她有她的世界、你有你的世界，就不要再想她了，還是好好念佛修行吧！」先生不肯，執意要高僧幫忙找，高僧沒有辦法，只好對他說：「既然如此，我就帶你去一個地方。」

高僧帶先生來到郊外，指著路邊的牛糞說：「你看到牛糞裡的兩隻蟲嗎？其中一個就是你的太太。」只見那兩隻蟲一前一後，一個跟一個，好像很有趣味地在那邊鑽。他高興地說：「那我也要變成蟲。」於是高僧就暫時把他變成一條蟲了。

先生變成蟲後，也進了那一堆牛糞，但是太太不但不認識他，還找了另外一隻蟲合力打他，要把他趕走。先生連忙講：「我是你丈夫，你說過要永遠愛我的，所以我來了。」太太說：「我才不認識你，我和我先生恩愛得很，不要胡說。」兩隻蟲又連合起來打他。高僧趕緊把他救回來，等他還魂變回人後，問他：「你還要去嗎？」他說：「再也不去了，她才死沒多久就不認識我了，真是薄情寡義。」

聖嚴法師教淨土法門 56

世界上有很多人就是那麼愚癡，這一生在一起，就希望下一生、生生世世永遠在一起，那是受民間信仰的影響。民間信仰認為人死了以後可以團聚，譬如宗祠，同一家族的人，死後都葬在同一個區域，一代一代下來，整個家族就會團聚了。但是佛法認為，各有各的因緣、各有各的果報，人死之後，如果有大福德、大善根，很快就生天或轉生為人道；如果有極重罪業的人，譬如十惡五逆，死了以後很快就進入餓鬼道、地獄道去。如果有惡業也有善業，就要看因緣是什麼，哪一類先成熟就轉生到哪一類。

死亡以後，在還沒有轉生之前，也就是在等待因緣的時候，稱為中陰身。中陰身的階段，據說是四十九天，如果不投生，就是在鬼道。鬼道裡有福報的近乎於神，比較自由，甚至成為地方上、地區性的神祇，譬如土地公、城隍爺。沒有福報的則以氣為身體，只能依草附木，在這裡待一待、那裡躲一躲，沒有一定的型態。人間唯有因緣成熟的人才能見得著他們，即使是自己的親人也是一樣；而鬼道眾生要再轉生，必須等待因緣成熟。

善根深厚者可以轉生為人，善根不深則可能變成畜生；轉生時並不知道要進入畜生道，但當變成畜生時，又已經忘掉自己原來是什麼，所以在中陰身階段需要超度。超度的確有功能，他們來聽聞佛號，可能隨著念也可能只是聽，光只是聽，對他們就很有用。譬如我現在講開示，你們用心聽，由於你們的心在聽，跟你們有緣的，像祖先、

過世的親友或怨親債主，會因為你們的關係而得到力量。至於講的內容，善根深厚的可以聽得懂，善根不深的雖然聽不懂，但是由於你們和他們的關係，還是能得到力量。即使有的人只是寫牌位，沒有來念佛，但是由於誠心、布施心、供養心，同樣能產生作用。

即使已經轉生，超度還是有用。已經轉生為人的，可以增加他們的福德、健康和善緣；已經往生西方極樂世界的，蓮花的力量可以強一點，也可以早一些見佛；已經生天的，天福也會比較長一些、大一些。至於已經在地獄裡的人，要超度很難，連目連尊者這樣神通第一的阿羅漢，要救他母親都很困難了，何況是我們一般人。但根據《盂蘭盆經》，若做大供養、大布施，特別是供僧、供養三寶，再加上自己大修行，還是會有一點用處。

五、往生前的準備

但最好還是活著時自己修行，死後等人超度，機會非常渺茫，也非常不可靠。一來生死畢竟兩隔，親人為你做的功德與你的心不容易結合，力量很有限。二來你的兒孫、親友也未必會超度你；因為親友往生，人們慌亂之際，很容易就隨習俗供幾碗菜、燒燒紙錢來表示心意。

聖嚴法師教淨土法門 58

我們不僅要自己念佛，還要勸其他人一起修行，特別是父母，這樣往生的時候，內心與佛是相應的，若再加上親友一起念，一定能與佛相應，往生西方極樂世界。勸父母念佛，是最孝順，也是最好、最恭敬的禮物，這要比一天到晚噓寒問暖，或每餐給他們吃山珍海味更好，因為念佛是長遠的。

所以，諸位參加念佛共修，不管是整天念，或是只念一炷香，即使一炷香之中只跟著大家念了幾句佛號，都有無量的功德。不過還是要盡量想辦法多念，不要浪費一秒鐘，專心一意地念佛，養成習慣之後，自然而然在任何時間都在念佛。臨命終時，不論是在什麼樣的狀況下死亡，你的心都會提起佛號，與佛還是會相應，保證可以到西方佛國淨土。

印度有一位聖雄甘地，他是被暗殺死亡的，被刺殺的當下，念了兩聲他所信仰之最高神祇的名字，這就是信仰心的表現。他是那麼誠懇虔誠，平常早已經與他的信仰合而為一，時時刻刻相應著，所以任何時間死亡對他來講都相同。

佛七是養成念佛習慣最好的時間，但是不要一解七就不念了，果真如此，更遑論臨終了。所以，諸位要隨時提醒自己念佛，念念不斷地念；不管嘴上念不念，心裡不要忘掉了佛號。不管是任何時間，發生任何的狀況，一出口就是一句佛號，這是最保險的；如果不應該死，就能逢凶化吉，如果壽命已盡，也會往生西方極樂世界。

聖嚴法師教淨土法門 59

有一些人很奇怪，聽說念阿彌陀佛很好，就跑來念阿彌陀佛，明天聽說念地藏菩薩有用，就念地藏菩薩去了，後天聽說念藥師佛才能夠治病，馬上又念藥師佛去了，後來聽說來了個喇嘛、活佛，有什麼法、什麼咒，念了以後就會如何如何，結果又跑去修那個法了。這樣會把自己弄得很複雜，任何一個法門都不熟悉，臨終時不知道要念什麼。一下想念藥師佛求壽，一下想念阿彌陀佛求佛接引，一下擔心死了以後到地獄去，又想念地藏菩薩，最後可能一句也念不出來了。要養成隨時隨地都能脫口而出，就是一句「阿彌陀佛」。

第八章　慚愧、懺悔、迴向

一、未盡力利益他人、成長自己就該慚愧

慚愧是修行的基礎，否則不會懺悔，也不會感恩，更不會發願迴向。對不起自己是「慚」，對不起他人是「愧」；有慚於己，有愧於人，就是慚愧。我們見到任何人、到任何地方、參與任何團體，都要思考自己對他們有什麼好處？對他們有什麼傷害？所謂好處不一定是給錢，壞處也不一定是詐欺，而是對方有沒有得到利益。如果沒有讓對方得到利益，或沒有讓對方得到應得的利益，就是對不起他人，要生慚愧心；跟人相處，沒有讓自己成長更多、成長更快，也要慚愧，覺得對不起自己。

記得我在美國時，因為沒有錢，為了買兩張椅子跑了一天。當時有一位外國弟子跟著我，跑了半天就開始發牢騷，我告訴他：「不跑，也不會有人給我工資；跑，第一可以獲得經驗，第二我希望能買到最便宜又最好的。」

我不僅一家一家地跑，有些家我還跑第二次，回頭問他們願不願意降價。

因為他的東西很好，只是價錢貴了一點。我說：「我跑了好幾家，那一家比你便宜，能不能賣便宜一點？」他叫我回那一家買，我就說：「我喜歡跟你買，因為你的店好，人也很好，能不能依照那個價錢賣給我？」結果我就買回來了。

但是那個弟子很生氣，回到道場，把那兩張椅子一丟，說：「師父真是愚癡，為了兩張椅子花了一天的時間，我們兩個人的工錢已經超過三、四張椅子，即使便宜也只便宜一點點。」我說：「雖然只便宜一點，但是我得到了經驗，而且修行就是要有耐心，我是訓練你，磨你的耐心。」我又說：「以後你買任何東西，都要選擇品質最好的，價錢最便宜的，否則看了東西就買，很可能花了大錢卻買到普通的東西。」他說：「我們美國人是算時間的，和你們中國人不同。」我說：「我不是中國人，我是出家人。要曉得這個錢是十方大眾布施給我們的，我們沒有好好地精打細算，把小錢當大錢用，這是有罪過的。」

因此，凡事我們要問自己有沒有盡力？有沒有將自己貢獻的能力發揮到最大？如果沒有，就要慚愧，常常生慚愧心、生感恩心，自然而然就會盡力，不但直接利益自己，也能利益眾生。

二、懺悔錯誤，轉變習氣

人有慚愧心才會真誠懺悔，而修行就是要靠不斷地懺悔。因為我們還是凡夫，我執很重，經常身不由己地犯錯。每天就像脫韁的野馬，工作時不想工作，只想吃草，貪心、占便宜，懶散、走捷徑，還有嫉妒、懷疑等種種煩惱，全都是圍繞著自私心而產生的。

學佛與沒有學佛最大的不同，就是犯錯之後有慚愧心。如果不知道犯錯，其他人提醒我們之後，就要懺悔。即使自己不以為錯，或者可能是對的，但是只要讓人感覺受傷害，讓人起煩惱，就是犯錯，就應該懺悔。這麼說佛教徒不是動輒得咎，什麼事情都不能做、什麼話也不能講了嗎？同樣一句話，有的講法讓人傷心，有的講法讓人歡喜且願意接受，何不選擇讓人歡喜、願意接受的方式呢？目的相同，產生的反應、結果不一樣，所以應該懺悔。

如果與人起了爭執，一定是你用的語言、表情、動作不太對勁，這時要懺悔，當面和對方說：「對不起！讓你煩惱了。」不管是對長輩或晚輩，對所有的人都應該要謹言慎行，經常以尊敬的態度來對待。尊敬並不是不溝通，而是選擇一種比較能讓對方接受的講法和肢體動作，譬如用請求的：「對不起！請你幫幫我的忙。」「對不起！請原諒我，我們一起來商討處理吧！」這總比用苛責、謾罵的態度好。所以，做為一個修行的人，

應該隨時準備為自己的惡習氣懺悔，慢慢改正這些惡習氣。

通常我們爭執的對象是朝夕生活在一起的人，因為太熟悉所以不注重禮貌、態度，被指責了也死不認錯。小錯不認錯、大錯不認帳，就會起爭執。所以，先要尊重周遭的人，把他們都當成西方極樂世界的諸上善人、菩薩伴侶。西方極樂世界的諸上善人俱會一處，就是同修淨業的菩薩伴侶，這樣西方淨土還沒有到，人間淨土就出現了，這也就是《楞嚴經．大勢至菩薩念佛圓通章》講的「現前當來，必定見佛」。若在平常生活裡，見到的都是一尊一尊的菩薩，這樣修行就成功了。

如果發生問題，馬上要慚愧、懺悔，念阿彌陀佛。即使有人挑釁，也是一句佛號，不用理會他。而且因為念佛，沒有機會開口罵人，對方認為目的已經達成，猜想你已經認錯，就不會再罵你。其實你念佛，不僅為他消災，也為自己消業！所以，平常在生活裡，如果做錯了就應該懺悔，如果沒有錯，也可以說對不起。

三、最有力量的迴向是讓他人同獲修行利益

懺悔之後要迴向，就是發願用此修行功德來達成某種目的，所以它也是一種發願。迴向的意思有很多，迴自己而向他人、迴個人而向眾生、迴此土而向彼岸、

聖嚴法師教淨土法門 64

迴小乘而向大乘等，都叫作迴向。

迴小乘而向大乘，就是要發菩提心，譬如我們念佛本來是求個人往生西方極樂世界，但如果進一步希望所有的眾生都能念佛，希望自己念佛的功德能影響其他人也能發菩提心、修菩薩道，這叫作發廣大心。

對念佛人來說，功德的迴向有兩層，第一層是還未到西方極樂世界之前，先在人間以身、口、意三業使周遭的人都分享到你修行的好處。一般我們最難影響的就是家人，其實若能運用我所提出的「心五四」中的「四感」，應該不難做到。四感是「感恩」所有給我幫助的人，「感謝」所有給我機會服務的人，用佛法「感化」自己，使自己能化煩惱為智慧、慈悲，然後才能用自己的行為來「感動」人。

用嘴巴說不如親身去實踐，很多人念佛一輩子，可是家人、甚至連家裡的狗都討厭他。因為他念佛時是念佛，但是平常嘴巴很惡毒、表情很兇惡、動作很粗野，又死不認錯，這樣要如何感動人？一定要從自己轉變起，你的語言、行動、表情一轉變，家人立刻就能感覺到，會慢慢相信學佛、念佛有它的道理，也會想了解你是怎麼修行的，這就是感動他人。而能度得家人也來修行、念佛，那就表示一定是最好的。

將自己修行的功德迴向家人或死去的親友也有用，

因為這是以我們的願力幫助他們得到利益，讓在生的人能夠健康、長壽、消災、延壽、平安、吉祥，過世的人能超生、離苦，往生西方極樂世界。但若功德迴向之後，馬上又顯露之前的「本來面目」，那功德就很有限了。譬如有人發願為家人每天念一百零八句佛號，結果念完以後，一看到家人的樣子馬上又罵：「剛替你念的一百零八句佛號都白費了，看看你，那是什麼樣子，真糟糕。」這就不是迴向了。

本來是好心好意，可是因為修行沒有轉變自己的身心行為，當然沒有辦法把利益分享給你的親朋好友。如果下定決心洗心革面、重新來過，表現出來的都是感恩、慚愧、懺悔，而且又那麼慈悲、溫和，讓家人覺得你真是脫胎換骨了，這才是真正的迴向，而產生的力量、功德真的很大。

所以，迴向一定要從我們生活中做起，如果只是希望念佛求感應，希望佛來度家裡的人，那阿彌陀佛也無可奈何。

第二層的功德迴向是發願往生西方淨土。西方淨土有有形和無形之分，有形的是有相淨土，為凡夫所生，而無相淨土是聖人所見。我們既然還是凡夫，就發願往生西方淨土，如果不想去，就發菩提心，代表阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩在世間廣度眾生。發度眾生的願需要更精進、更努力，不能只是嘴上說說，沒有實際度眾生，

也沒有修行淨土資糧，而你又不想去佛國淨土，就有可能到三惡道去了。

因此，對來生是否還能修行沒有把握，或對來生是否還能堅持願心沒有信心的人，就發願往生西方極樂世界。發願往生西方極樂世界是最安全的。

第九章　感恩是度眾生的基本立場

一、心懷感恩能減少煩惱

佛教是一個報恩、感恩和懷恩的宗教，特別是淨土法門的修行者，一定要想到如何感恩。希望眾生得到利益就是感恩，這種觀念也就是度眾生的基本立場。

〈四弘誓願〉說「眾生無邊誓願度」，為了慈悲所以要度眾生。如果想要成佛，一定要行菩薩道，行菩薩道的著力點就是利益眾生。在利益眾生的過程之中，自我中心，也就是自我的執著、自私的行為會淡化、減少；自我的執著愈輕，智慧出現的機會愈大，智慧就會增長。因此，度眾生不僅是為了慈悲，也為了開發我們的智慧；慈悲與智慧是一體的兩面。

可是每當遇到挫折的時候，煩惱心就會增強，會想：「我度眾生，誰來度我？」這種抗拒心一出現，智慧心就生不起來。所以，理論上我們因為發菩提心而度眾生，但實際上因為煩惱重，心中會產生抗拒的力量，讓你想不到為什麼要度眾生，這就是業力，

也叫作業障。因此，我們要講感恩、報恩。用感恩、報恩的心面對眾生、面對所有的人；每當煩惱心生起時，就說我面對的是恩人、是幫助我的人，不是仇人、不是壓迫你的人，煩惱心就會漸漸減少。

另一方面，我們在度眾生時，通常會有一種高高在上的感覺，好像有能力幫助他人很了不起，有點得意、有點傲慢。這不是報恩的心，而是施惠心；施惠是給人家恩惠，不是因為得到恩惠而回饋，是一種傲慢心、沒有謙卑的心，也是煩惱。

二、感恩的對象：三寶、父母、國家、眾生

我們說感恩、報恩，但報的究竟是誰的恩？所謂「上報四重恩，下濟三塗苦」，四重恩是三寶恩、父母恩、眾生恩及國家恩；三塗苦是地獄、餓鬼、畜生，其實也就是眾生。

為什麼要報四重恩？我們的身體是父母所生，生了以後，還要照顧、栽培我們，所以應該感恩；即使根本沒有養育，甚至出生後就被賣掉了，同樣也要感恩。因為我們的身體是他們賜予的，遺傳的基因是來自於他們，如果沒有他們就沒有我們這個肉身；不管是男是女，是高矮胖瘦，或是健康不健康，都應該感恩。

我曾遇到兩位身障人士，一位是罹患肌肉萎縮症，雖然不能走路，坐在輪椅上，

但他能寫作、演講，分享自己的生命故事。另外一位是罹患成骨發育不全症，號稱是台灣最矮的男人，雖然只有六十五點七公分，但他積極從事公益活動。他們對人間充滿了感恩，充滿了對人間的愛，願意把自己奉獻給他人。對自己的父母也是一樣，並沒有責怪他們把自己生成這個模樣，因為沒有一個父母會希望自己的孩子有缺陷。

三寶是佛、法、僧，因為有三寶，所以我們才能學佛，有佛法可聽聞，並有僧做為我們的依歸，引導我們修學佛法。沒有聽聞佛法、接受佛法，不知道佛法有用，只要照著佛法修行，馬上就能在日常生活中發揮作用，所以，我們要感恩三寶。

佛說的法，因為一代一代善知識們的流傳弘揚，才一直延續到現在，沒有他們，我們沒有辦法聽聞佛法，因此，應該感恩這些歷代的善知識。歷代善知識並不僅是一個一個的名字，他們之所以成為善知識，除了自己的修行外，還有很多相關的護持者及隨從者。以我來講，我聖嚴能有今天這一點小成就，不是一天完成的，也不是我一個人能完成的。而是經過幾十年的時間，許多的因緣幫助、促成，才使我成為今天的聖嚴。所有與我相關的人都是我的恩人，今天我把成就分享大家，那麼與我相關的人也是你們的恩人了。

這些相關的人，有些是直接的、有些是間接的，就拿我這一生來講，從小到現在，所走過的地方、接觸過的人相當多，範圍也相當廣大，

聖嚴法師教淨土法門 70

而那些與我直接有關的人也有自己的關係，於是就變成我的間接關係，就這樣環環相扣，多得沒辦法數得清。因此，如果你們從我聖嚴一個人得到一點點法益，只感恩我是不夠的，感恩三寶也不夠，應該感恩所有與我相關的人。

這些人不一定都是高僧、善知識，譬如我每天吃的飯、菜，沒有這些東西我不能活到現在，而它們是經過許多人的製造、發明、改善，然後才到了我的嘴裡。我嘴裡的一口飯，包含了不知從何開始一直到現在許許多多人的智慧和奉獻，所以我們吃飯的時候，要供養佛、供養法、供養僧，還要供養一切眾生，這是因為不知該如何回饋，因此才這樣表達。

還有，我們的身體雖是遺傳自父母，但是若沒有父母的父母，父母的父母的父母，一直推上去，也就是老祖宗，也不可能有我。據佛經說，人類的老祖宗最初是從光音天來的天人，之後就世世代代住在地球上，一代一代傳下來。我們的生命就是與無限長的過去連在一起，也與無限大空間裡的所有人連結在一起，因此當我們有感恩心時，就與過去無量無數時間以前的人結合在一起了。

不僅是人，就是一草一木對我們都有恩。地球上的生命都是息息相關的，各自扮演著自己的角色，就是氣候的變化、地球的運行、食物的生長等，都是彼此影響消長的結果。

聖嚴法師教淨土法門 71

有一些生物看起來好像對我們沒有什麼用處，譬如螞蟻、蟑螂、蒼蠅，其實生物中有的對我們是正面的幫助，有的則是負面的刺激，讓我們思考，幫助我們愈來愈進步，生活得愈來愈好。不僅正面的是恩人，就是反面的，因為能讓我們智慧成長、技術成長，所以也是恩人，稱為逆增上緣。這樣一想，我們的生命其實與環境所有一切都相關，與地球上從來沒有見過面的眾生和人都有關係。

而我們彼此之間，表面上好像沒有關係，其實呼吸是息息相通的。我們在同一個屋簷下呼吸，我的呼吸變成你的呼吸，你的呼吸變成我的呼吸，在同一個房間是這樣，在整個地球環境也是這樣。大氣層保護著地球，地球與大氣層是互動的、息息相關的，聽說現在南極、北極上空的臭氧層破了，這都是我們大家共同造成的，然後大家都受到相同的影響；但如果我們改善這個問題，我們也會共同得到利益。

我們若從這個方向思考，就會覺得自我很渺小，就會感恩過去、現在的人和眾生。為了感恩圖報，就要好好修行淨土資糧，除了精進念佛，對家人、朋友，認識和不認識的人，乃至一般高級和低級的眾生，都要存著感恩、報恩的心。

三、報恩的方法

感恩不是嘴上說得甜甜的就可以了，否則是口惠而實不至，因此感恩之後要接著報恩。報恩是用你的體能、智能和財力；體能不好就要增長體力，智能不夠就要增長智能，財力不夠則要增長財源，總之就是要精進，精進於你的生活，用你自己所有的資源來報恩，奉獻給眾生。

報恩的方法很多，有直接的也有間接的，還有一種是廣度眾生、廣結善緣，然後把功德迴向給三寶、國家、父母、師長和一切眾生。所以，我們早晚迴向所念的〈迴向偈〉中就有迴向眾生一項，對一切的人、一切的對象都要用感恩的心。

眾生對你好，你說感恩；眾生對你不好，你也說感謝。如果是詐取你的財物或破壞你的婚姻怎麼辦？當然我們不需要當面感恩別人詐騙、感恩別人破壞自己的婚姻，可是事實往往相反相成，雖然他騙你，但上一次當學一次乖，好比付學費，下一次就不會被詐騙了。而婚姻被破壞，心裡已經很不舒服，還要感謝對方，的確不合理。但是內心不能有恨，要反省自己的另一半為什麼會被搶走？明白離婚的原因，未來懂得避免，就是成長，也是感恩。但是如果老是被詐騙，或老是離婚，那就是愚癡。學佛的人就是要學取經驗，用佛法來調心，經常保持法喜充滿。

聖嚴法師教淨土法門 73

我常說：「慈悲沒有敵人，智慧不起煩惱。」慈悲一定要與智慧配合，沒有智慧的慈悲是濫慈悲，會常常上當，自害又害人。譬如遇到金光黨，還以為對方需要幫助，幫了之後，結果害了對方也害了自己。幫助人不僅要讓對方得到利益，自己也不能受傷害。但損失一些沒有關係，只要你自己不覺得是受害者就可以了。

第二篇　有相念佛——往生西方淨土的修行

聖嚴法師教淨土法門 77

第一章　阿彌陀佛與淨土法門

一、阿彌陀佛的意思

中國本來沒有「佛」這個字，是佛法傳到中國之後才造的新字，翻成中文就是「覺」的意思。人的智慧圓滿、福德圓滿就是「佛」，也稱為兩足尊。兩足不是指兩隻腳，而是福慧兩足，兩種圓滿的意思。

有「覺」就有「不覺」，「不覺」是凡夫，是指沒有聽過佛法或剛剛開始修行佛法的人；「覺」是聽了佛法，如法修行而且已經實證理體的人，例如菩薩。菩薩是覺悟的有情眾生，所以叫作「覺有情」；因為是正在行菩薩道的眾生，所以又叫作「大道心眾生」。另外還有菩薩摩訶薩，那是初地以上的大菩薩。

覺的層次有自覺、覺他、覺行圓滿。自覺是自己已經覺悟，知道「我」是五蘊所構成，是無常、無我、空的，因此斷煩惱，證得涅槃。覺他，是自己覺悟了，同時也幫助眾生覺悟。自覺的人，就小乘來講，是阿羅漢，菩薩是自覺覺他，而佛不僅自覺覺他，

聖嚴法師教淨土法門 78

還要覺行圓滿，所以又稱為大覺、圓覺、滿覺。

「阿彌陀」的意思有很多，大致可以翻成三種，第一是無量的光明，第二是無量的壽命，第三是無量的清淨平等覺。無量光明是慈悲的光，以慈悲的光普照一切眾生，這是指空間的無限；無量壽是指時間的無限，是說阿彌陀永遠為眾生做慈航、做依怙，任何時間地方，只要有眾生需要他，就會前去照顧。因此，他有無量的慈悲，而且是永恆的，不會在短時間內消失。而且阿彌陀佛對任何一個眾生都是平等，沒有期待心、差別心，沒有自私心、偏頗心、選擇心，所以是無量的、平等的清淨。

佛的光明是慈悲和智慧，因為平等度眾生，所以他的慈悲光是無一眾生不照、無一處不照，只是多數眾生因為沒有善根，不知道也或許不相信，所以看不見，也感受不到。就好像一生出就看不見的盲人，因為從來沒有見過光，即使有陽光、燈光，也不知道那是光。

不要把佛的無量光想成像太陽或電燈發出的光那樣，我們從佛像上看到的頭光、背光、身光都只是一種象徵，但是如果我們有信心，真正接觸到佛的時候，就會明白他與凡夫的不同。

光的意思是影響力，好的影響力是白色白光、黃色黃光、赤色赤光、青色青光，

壞的影響力則是黑色黑光。黑色不但不能放光，而且專門吸光。每一個人只要存好心就是一個放光的人，用好心待人就是讓別人沾光，所以我們常常以「沾光」來形容從他人那裡得到了光彩或利益。其實有時我也沾你們各位的光，譬如我有一個弟子在機場服務，我要通關時，這個弟子就跟海關人員說：「這是我師父，請不要為難他。」結果他們就給我禮遇通關。這就是他放光，讓我沾了他的光。而阿彌陀佛放慈悲光、智慧光，都是為了利益眾生。

二、「成熟眾生，莊嚴國土」的彌陀本願

根據《無量壽經》，阿彌陀佛在修行階段，當時叫作法藏比丘，曾經發了四十八個大願，雖然有部分經典說是二十四願，譬如《平等覺經》，但二十四願其實是四十八願的濃縮，而且不論二十四願或四十八願都只是一個名稱或數字，凡是有益於眾生往生淨土，能夠幫助眾生在淨土之中成就道業、成就果位的都是阿彌陀佛的願，所以應該是「無量願」。

阿彌陀佛願願都是為了成熟眾生、莊嚴國土，所謂成熟眾生就是讓發願往生彌陀佛國者都得以往生，而為了讓發願往生者有地方安住，所以成就了一個極樂世界，

這就是莊嚴國土。一般佛國淨土都是由佛與眾生共同的願力所成就，因為眾生希望有這樣的地方可以去，所以那個世界就完成了；但是極樂世界是由阿彌陀佛的本願所完成，是為了成熟眾生而莊嚴的國土。

西方淨土的依正莊嚴，所謂「依」是指依報，也就是我們身體所處的環境；而「正」是指正報，說的是我們的身心。在極樂世界裡，無論環境或往生的眾生都是清淨莊嚴的。

極樂世界裡的環境，有七重行樹、七寶蓮池，蓮池裡是金沙鋪地，還有許多美麗的宮殿。微風吹過七重行樹時，會奏出裊繞的音樂，與飛鳥念佛、法、僧三寶的聲音相和，使人忘卻種種煩惱。因此，即使凡夫到了西方淨土之後還是凡夫——上品上生也一樣，不過還是比在娑婆世界好。在娑婆世界，身、口、意三業無法清淨，而西方極樂世界裡所有的一切都能漸漸使你從凡夫成為聖人。不僅能夠親近諸佛菩薩，而且聽到的都是在念佛、念法、念僧，與貪、瞋、癡等煩惱完全不相應。當中也沒有鈔票、財產，或是權位名勢、男女關係等問題，比人間清淨萬分，身、口、意三業沒有機會不清淨，所以不會有煩惱。

地球上雖然有些地方也很美，但是再美都需要有人照顧，像花園、公園都是人工種植，如果乏人照顧整理，很快就會枯萎，變成荒煙蔓草、荊棘叢生，接著就會有垃圾、蚊蟲，產生不好的物質。西方極樂世界完全是由福德所感應，不會有蟲或垃圾這類東西，

也沒有人間種種的災難，譬如地震、水災、火災、風災等。

而在西方極樂世界的眾生，身體是由蓮花化生的功德福報身，不像我們是由父母所生。父母所生的身體並沒有不好，但是會害病、會肚子餓、會怕熱怕冷，只要幾天不洗澡就會癢、不舒服。另一方面，因為身體的生理反應，人們會保護個人生存的條件，譬如安全、健康、地位、名望或財富，於是與人相處時，總免不了你爭我奪，你嫉妒我、我猜忌你，彼此矛盾衝突。此外，還有心理的關係，心理問題往往與自己的成長過程有關，我們帶著過去世的種種福報和罪報來到世上，然後在成長過程中，互相的感染、影響，所謂「近朱者赤，近墨者黑」，這就是我們環境的實況，所以稱為五濁惡世。

西方極樂世界的眾生因為是蓮花化生，所以不會有上述種種反應，也沒有什麼需要跟人鬥爭的，大家都是同心同願往生的。而且每個人到了那裡，都有自己的蓮花座，心裡想要到哪裡，它就托著你去，完全隨心所欲、飛翔自在，就像《天方夜譚》裡的魔毯。也不需要空中塔台指揮，完全不會互相衝突。吃穿用度也都是現成的，不需要耕種、勞動、經商、生產，思衣得衣、思食得食，一切如意。有的只是蓮花等級的差別，即所謂九品。品位愈小的蓮花愈小、身體愈小，品位愈高的蓮花愈大、身體也愈高大。下品下生的蓮花雖然還沒有開，但過了一段時間也能花開見佛，而且花開了之後，也是自由自在。

三、淨土法門的殊勝

（一）橫出三界的易行道

龍樹菩薩在《十住毘婆沙論》中指出，修行有難行道、易行道兩種。所謂難行道是以自己的力量如法修行，從最基礎的人天道修起，依序完成解脫道、菩薩道。所謂人天道就是修五戒十善來積功累德，得人天福報；解脫道主要是以人天的五戒十善為基礎，繼續修四聖諦、三十七道品，以證得阿羅漢果和辟支佛果，出離三界、得解脫；而菩薩道則需以人天道及解脫道為基礎，然後再進一步修六度萬行和四攝，最後才能成佛。修行時，證阿羅漢果需要三生六十劫，最快三生，最慢六十劫；證緣覺，也就是辟支佛果，最快四生，最慢一百劫。至於要成佛，就是修菩薩道，需要三祇百劫；三大阿僧祇劫修福修慧，最後一百劫修相好莊嚴。前後計算起來，要花相當長的時間，所以是難行道。

為此佛特別開出一個方便門，即稱名念佛求生西方淨土的法門。因為阿彌陀佛在無量劫前，發了四十八願，要以本誓願力來度脫一切有信有願要生到極樂世界的眾生，所以只要有人發願往生，就能仗阿彌陀佛的本誓願力往生極樂世界，從此不會再受業的牽制而到三界來出生入死。這種以他力獲得解脫的，就叫作易行道。

這無上的方便法門，又叫作橫出三界。原本要出三界並不容易，

聖嚴法師教淨土法門 83

小乘必須證阿羅漢果或辟支佛果，大乘的話也要到初地。可是如果修行淨土法門，一切眾生，不論善根多少，只要已經聽聞念佛法門，而願意念阿彌陀佛的名號，乃至於臨命終時只念十聲，也決定往生西方極樂世界。因為這就像一根竹竿，本來要一節一節往上破到頂的，現在只需要直接從旁邊打一個洞就出去了，所以稱為橫出三界。

為什麼能橫出三界？據《觀無量壽經》所述，因為念佛能夠消業。又常聽人說：業不重不生娑婆，障不重不生三界。因為業障重，所以才生在娑婆世界，才在三界中輪迴。「業」，是我們往昔生中及這一生中所造的種種惡業，所以生在娑婆世界受苦受難。世界上只要有一個地方有苦難，我們就受它的影響，就是在苦難之中，差別只是在漩渦中心或是邊緣而已，無論在哪裡，都是在苦海的漩渦之中。如果能夠一念迴心，把心轉過來，願意自己念佛求生阿彌陀佛極樂世界，如此無論做了多少功德或是多少壞事，乃至於十惡五逆的人都能夠往生。

其實不僅念阿彌陀佛，念釋迦牟尼佛、地藏菩薩、觀世音菩薩、文殊菩薩、藥師佛、彌勒佛，都可以消業除障，只是大家習慣了，而且釋迦牟尼佛也處處介紹阿彌陀佛，所以我們相信念阿彌陀佛是易行道，能以阿彌陀佛的願力接引我們到西方去。

（二）三根普被

阿彌陀佛的法門三根普被，不僅適合上、中、下每一種根器，而且所有的人都接引。就是造了十惡五逆，定業不可轉，再也沒有希望可以轉變的人，只要相信阿彌陀佛、願意照著阿彌陀佛的法門去修，仍然可以往生西方極樂世界。所以阿彌陀佛的願力最適合娑婆世界的眾生，也因此，大乘一切宗派，沒有一宗一派反對念佛。

問題是既然念佛絕對有用，為什麼還要其他各宗？難道其他各宗沒有用嗎？這是因為每個人的根性不同。進門修行時，是由於自己的性向，即根器、根性，適合從哪個地方入手就從哪個地方入手。譬如有人修行禪定時很容易體驗，很快就能把雜念妄想祛除，知道什麼是虛妄、不虛妄，什麼是無常、非無常，什麼是苦、不苦，那為什麼不用禪的方法來接引他？也有的人非常喜歡觀念、理論的探討，那就適合從經教方面來接引，可以讓他研究教典、讀誦經論，漸漸也能解除自己的煩惱。古代大師中就有因專門讀誦《華嚴經》、《法華經》或《金剛經》而開悟的，這有什麼不好呢？眾生有種種根器就有種種法門，八萬四千法門即適應八萬四千種不同根性的眾生，接引大眾進入佛法之門，因此一切法門都是涅槃門，一切法門都是趨向解脫涅槃的成佛之道。

不過，念佛法門是三根普被，只要願意用就能夠得力。而且它隨時隨地都可以用，

不管是精進念佛或平常散心，都可以用。如果念了覺得沒有什麼用處，這表示未得要領。念佛一定要兼具信、願、行，並且要明白淨土經典中所說的往生條件，如果不明瞭，就不算修淨土法門了。

第二章　修行念佛法門的三資糧：信、願、行

修念佛法門要具備三個條件：第一是信心，第二是願心，第三則是精進念佛行。

一、信

修行佛教任何一種法門首先都要強調「信」，因為有信心才有願心。佛教和一般宗教不同，認為相信神就可以了，佛教說的信，是要相信佛、法、僧三寶，而且還要相信自己，不僅相信自己心外的諸佛是已成的佛，還要相信自己是未成的佛。

首先要相信釋迦牟尼佛以及他說的「法」，佛陀說的法相當多，每一種都絕對可靠，只要運用就會產生功能，目前我們在修念佛法門，當然要相信「念佛法門」。

《阿含經》裡有六念、八念、十念各種讓我們繫念的法門，但是以念佛為第一首要。念佛可以念過去的佛、現在的佛、未來的佛，僅現在佛就有十方諸佛，但是為什麼只念阿彌陀佛呢？釋迦牟尼佛並沒有這麼說，只是因為他讚歎最多的是阿彌陀佛，

聖嚴法師教淨土法門 87

譬如在翻譯成中文的六百多部大乘經典中，就有二百七十幾部是介紹阿彌陀佛，可見在諸佛法門中，最受釋迦牟尼佛讚歎，也最鼓勵大眾修行的，就是阿彌陀佛的念佛法門，所以我們念阿彌陀佛。

阿彌陀佛念佛法門也是各大宗派共同的修行法門，釋迦牟尼佛涅槃之後，印度佛教有「空」、「有」兩派的大乘學派，「空」是講性空的龍樹菩薩，「有」則是講唯識的世親、無著菩薩，而這兩派大師都有關於阿彌陀佛法門的論著，龍樹菩薩的《十住毘婆沙論》及世親菩薩的《往生淨土論》即是修行淨土法門非常重要的依據。此外，密教也鼓勵大家修淨土法門，在密教法門裡最著名的「破瓦法」就相當於念佛法門。而在中國，念佛法門也受到各宗各派的讚歎，像禪宗，即主張禪淨雙修，律宗、天台宗、華嚴宗也不例外，而且所鼓勵的就是阿彌陀佛的法門。而明末的時候，蕅益大師還稱「念佛三昧」為「寶王三昧」，所謂「寶王」就是「寶中之王」，意即是法寶之中最好的。所以，我們要相信念佛法門，特別是念阿彌陀佛的法門是一切法門之中最好的。

接著要相信自己最適合修行念佛法門，否則也不會有這樣的福德因緣來參加念佛共修，所以，不管過去用什麼法門，現在就要死心塌地、沒有一點懷疑，相信念佛法門就是你最好的法門。

此外，要相信因果，念佛的工夫是因，得生淨土是果；如果不相信因果，也就不需要念佛，因為念了沒有什麼用處。還要相信事和理；事是一心一意持名念佛，到達身心合一、身心一致，身、心、口三業相應，最後再念到念念是佛號，就可以斷煩惱，而見到理。理是眾生或十方一切諸佛所共有，可以稱作佛性，也可以稱為清淨心、智慧心；持名念佛的目的就是希望能達成與諸佛相同的目的，而這就是理。如果不相信有「事」，就沒有方法，也根本沒有念佛這樁事；如果不相信有「理」，即使念佛也不能成佛，也不相信自己跟諸佛相同，要成就更不容易了。

最後是相信師父的指導，師父告訴你如何念佛，就專心一意地相信這樣的念佛方法對你最有用、最能著力，不能夠說試試看，絕對要百分之百的相信，那一定會念得很好。然而信心更深的意義，還是必須回歸自己；相信自己有這樣的需要、這樣的能力，只是現在還沒有得到，還沒有表現出來。

我們也要相信，有一個比我們現在愚癡凡夫所處的環境更好的地方，那就是佛國淨土；相信我們普通人只要照著佛法的知見和修行的方法去做，一定會比現在更好。在人間先修生淨土的因，才能夠得到佛國淨土的果，所以在還沒有生淨土之前，在人間就應該努力。因此，我們法鼓山提倡的人間淨土與西方淨土並沒有衝突，而且根本是一致的。

建設人間淨土的過程，事實上就是在為生極樂世界而準備，是生彌陀淨土的一個前方便，也就是修淨土資糧。我們除了先在人間使自己清淨，還要幫助他人清淨，這是淨化人心、淨化社會的工作。如果不相信我們人間會更好一些，那還要佛法做什麼？也不需要修行了。

在人間，不管是哪一個時代，都有許多人為或自然的狀況使得我們不快樂，使得環境不安定、不安全，而這一些其實用修行的方法都可以改變。因為大家不修行，內心很痛苦、很煩惱，所以才造成社會和世界的不安寧。如果修行，讓心清淨了，我們的環境也跟著清淨，這就是心淨國土淨。且內心清淨，會覺得世界並沒有那麼可怕、那麼討厭，那就是在人間淨土之中，然後再求生西方淨土就非常容易，也非常可靠。

所以，「信」對淨土的念佛法門來說特別重要，信心如果不深切，願心就發不出來；如果不相信諸佛，也不相信自己念佛將來會成佛，這樣還要念什麼佛呢?

二、願

（一）通願與別願

「願」有兩種，一種是「通願」，亦稱「共願」，一種是「別願」。一切諸佛都必須發的願，是通願，即我們每天早晚課誦念的〈四弘誓願〉，也就是發菩提心；

別願則是諸佛個別成就的願力，對阿彌陀佛來說，就是四十八願。唯有我們也發了諸佛的通願，才有進入諸佛國土的希望，也唯有能與某佛的別願相應了，才有生到某佛國土的可能。

菩提心就是發成佛的願心，成佛一定要先救濟眾生、利益有情，也就是行菩薩道。阿彌陀佛是因為發了成熟眾生、莊嚴國土的大願，所以成佛。他的功能和目的，就是要接引一切發願往生極樂世界的眾生。他成就西方極樂世界不是為了自己，而是為了救濟眾生、為了接引眾生到極樂世界修行，完成菩薩道，這就是成熟眾生。因此，念佛的人在未往生之前就要發成佛的願心，並且願臨命終時，能以阿彌陀佛慈悲本願的力量到極樂世界去，然後見佛聞法而悟道。但不是到了西方極樂世界就什麼都不管了，同時還要學習阿彌陀佛，願未來也能夠莊嚴國土、成熟眾生，倒駕慈航來普度眾生，這就與阿彌陀佛的願力完全相應。

西方彌陀淨土比所有的諸佛淨土都慈悲、方便、容易，因為求生西方淨土沒有任何的條件，唯一的條件就是願意生淨土。只要你願意，希望自己能夠生到西方淨土去就能去，這個願意就是發願。

（二）依願而行

發了願就要照著去做，就好像當你發願要來參加佛七，首先就要把身心調整一下，

聖嚴法師教淨土法門 91

準備好簡單的用具、衣服，還要計畫交通方式，看是走路或是坐車子，但重要的是方向不要弄錯了，不要坐了飛機卻去了香港、美國，那就背道而馳了。因此，照著方向走，一定能到達，這就是願，有願一定成功。

但是也有些菩薩本來想要參加，結果臨時發生狀況取消了。其實，如果信心和願心非常堅定，一定能來；如果有信心，但不是那麼堅固，有願心，但不是那麼懇切，抱著假如沒有事能去也很好的態度，那麼只要稍微有一點事，就會變成理由，心想，反正下次還有機會，這很可能就來不了了。如果願心很懇切的人，覺得任何事都不如念佛重要，那還有什麼能阻礙他呢？許多人認為家庭、事業很重要，就沒想到念佛是重要之中最重要的事情。念佛是與三世諸佛相應的事，與我們永遠的未來息息相關，其他的事佛七之後再處理，佛七一旦過去了，就沒有機會。

所以，願心不夠堅定懇切的人，容易中途退卻，因此要時時發願，才能堅定信心，如願而行。願是內心所希望的，只要不斷地發願、不斷地朝心願的方向努力，就能夠成就。

以我來說，我出生的時候，時代環境非常混亂，因為家裡沒有錢，因緣際會之下便出家了。出家之後，發現佛法很好，但是知道的人很少，誤解的人又很多，於是發願要把知道的佛法告訴他人。但我並沒有發狂似地立刻要去弘法，

聖嚴法師教淨土法門 92

只是想有機會一定要把佛法讀懂，然後讓別人也懂，結果一路走來，就變成法師了。

然而這一路我都是從種種波折阻礙中走過來的，支持我的就是那個最初發的願。只要有機會，我就會用筆來寫、用口來傳，即使機會並不是很多，我還是不斷地發願，沒有因此失去信心。只要有一個人聽到我講的、看到我寫的，就沒有白費。人多，我不嫌多；人少，我也不嫌少，有多少影響力就做多少事。

不斷努力下來，跟我出家的人多了，跟我學佛的人也多了，原來農禪寺只有五十坪大，現在已漸漸擴充，皈依典禮時，還可以容納兩千人，有一次辦園遊會，甚至有幾萬人參加。這麼一個小小的地方竟然發展成這樣大的規模，完全不在我的想像之中。這不是打妄想來的，而是發願，願把佛法給人。現在我們有了法鼓山，山上有幾萬坪的建築，雖然在佛教界還是很小，但是對我個人來講，已經很大很大了，而現在還持續有好多分院慢慢出現，這一些全都是從信心、願心而來的。

所以發願就能成功，願有個人的願和共同的願，個人的願如果與佛的願相應，與許多人的願相應，就比較容易成就；而我發的願與佛的願相應，也與許多菩薩們的願相應，所以比較容易實現。因此，我們現在還在發願，願人間淨土能在我們這個世界出現，願我們往生時能到西方極樂世界，願我們能夠修行菩薩道，最後能成佛。

三、行

行的意思是方法，包括正行和助行；正行就是念阿彌陀佛，助行則是修一切善法。在精進念佛時，主要是持名；平常的時候，我們一方面要念佛，還要修各種慈悲福德的善業，這就是《阿彌陀經》所說的「不可以少善根福德因緣，得生彼國」。

我們在過去往昔生中已經修行過的叫作善根，現在我們廣結善緣、廣度眾生以及精進持名念佛，這叫作福德。德是自己心中有所得，福就是利益眾生了。修各種善業是為了幫助我們能早日成就眾生，因為這樣我們的福德可以更深一些，福德多蓮花品位也高，在西方極樂國土的蓮花也會大一些，也早一點回到娑婆世界廣度眾生。

諸位一定要相信自己是有善根的人，沒有善根不會來學佛、不會來念佛，已經學佛、已經來念佛了，現在就要修福德。

第三章　如何修行念佛法門

一、念佛的基本原則：繫念一心

念佛要得念佛三昧，是在行住坐臥之中，隨時隨地，所謂「晝夜六時」，即二十四小時都不離佛號。但若沒有方法，則不得要領，會念得很吃力，整個心也是散亂的。

念佛的「念」，有人把它寫成「唸」，這並不正確。如果僅僅是用口唸，與放錄音帶、唱片有什麼不同？念佛的念是念頭的念，但這個念頭不是妄念，而是正念。正念是不與貪、瞋、癡、慢、疑等煩惱心相應的念頭，是清淨的，所以又叫作淨念。

念的寫法是上「今」下「心」，今是現在的意思，今心就是現在心，每一個現在的念頭都不離現在的心就叫作「念」。現在的心可能是雜念、邪念、惡念、妄念，但我們用的是淨念或正念，就是佛號。念也是繫念；繫是繫緊，用帶子綁起來的意思。念佛就像用繩子把心和佛號綁在一起，或是用佛號把心和阿彌陀佛綁在一起。所以，應該是用心念，而且心要貼著佛號，念念不離口，也要不離心，甚至用你的全身來念佛。

如何以全身來念佛呢？耳朵聽著念佛的聲音，嘴巴跟著大家一起念，心則專注在佛號上。念佛雖然沒有用到眼睛，但最好將眼睛睜開。閉著念也沒什麼不好，但比較容易產生幻境或妄念。雖說眼睛睜開，但也不要去看任何人事物，時時保持清醒，那麼眼睛也在念佛了。

止靜時，雖然口中沒有念，可是心還是在念。西方極樂世界所有的聲音都是在念佛、法、僧，所以當心在念佛時，好像在環境中也聽到念佛的聲音。不論是鳥叫、風吹、雨滴的聲音，或者是任何人、器物、機械的聲音，都要把它觀想成念佛的聲音。任何聲音都與佛號相應，那麼晚上睡覺聽到的蛙叫蟲鳴，也是念佛的聲音。當然仔細地聽可能不像，但要認為那是念佛的聲音，這樣我們的心心念念就時時刻刻、分分秒秒，每一剎那都與佛號在一起，這叫作念佛。

我們要把佛號當成是大海中的一片浮木，一定要緊緊抱住，否則浪頭一打，就沉入海底，很快就會淹死了。

二、念佛的基本方法

（一）出聲念時用高聲念

聖嚴法師教淨土法門 96

修行念佛法門，有的是用口念，有的是用心念。本來念佛法門是大乘、小乘共通的，是六念法門中的一種。所謂六念是念佛、念法、念僧、念戒、念天、念施，那是用心念。用心念，念念念佛名號、念念念佛相好、念念念佛的功德，可是這要先有禪定的基礎，才能夠一心不亂、念念不斷、念念分明。如果一開始就只用心念，不容易著力，所以要用口念。但是不論口念或心念，心口一定要相應；心中念，口可以不念，但是口念的時候，心中一定要念。

淨土法門之中的出聲念是最方便、也最容易的，尤其有雜念妄想的時候，就大聲地念，這就是高聲念佛。出聲念佛時，耳朵一定是聽著念佛的聲音，心則是很用心地專注在佛號上面。不要胡思亂想，把所有的雜念妄想全部用一句佛號來代替，此時心是專一的。眼睛可以睜開，但不管呼吸。呼吸是自然的，不要配合呼吸，也不要管呼吸長短，念佛就是念佛。如果配合呼吸，會使呼吸急促，胸部會脹、會悶，頭也會痛。高聲念佛不是喊破喉嚨念，只是聲音提高一些，提起小腹的力量用力念。如果用喉嚨的話，不需要多久，喉嚨就會沙啞。

高聲念佛有很多好處，念佛的聲音愈高，丹田的氣愈實在，呼吸愈順暢，氣力也愈大，因為肚子裡的廢氣都念出來了，頭腦裡所有複雜的雜念、妄想、怨氣、

愚笨氣也都念掉了，所以愈念愈覺得身心安定舒暢。如果經常高聲念，身體一定會很好，像嬰兒出生時，如果哭的聲音愈大就表示身體愈健康。

所以，出聲念時最好要用高聲念，一方面自己念，一方面聽自己在念佛，自己聽著自己在念佛，雜念、妄想自然而然就會減少。但是共修念佛時，我們不是聽自己念，而是聽大眾念佛的聲音，跟著大眾一起念。這樣自己在換氣的時候，或是自己的聲音沒有那麼大的時候，耳朵裡還是可以聽到佛號的聲音，避免因為換氣或是打妄想而忘記念佛，這也是共修的好處。

（二）默念時用數數念

默念時不用念珠，用印光大師主張的「數數念佛」，它和一般人拿著一百零八顆念珠，一顆一顆計數念的方式不同。數念珠念佛有用，但它的目的只是在提醒自己「我在念佛」，而口中的佛號其實經常不能與手的動作相應，即使佛號與動作相應了，又與心不相應。也就是說，手已習慣在掐珠子，嘴也習慣在念阿彌陀佛，但心裡、頭腦裡老是打妄想，這樣沒有辦法達成念佛三昧。因此，印光大師教我們用數數念佛，因為這個方法與禪修的數呼吸相同。

數呼吸時，呼吸一進一出數一個數目，或者只數出息，不數入息，從一數到十之後，

再從頭數起。這種方法能讓散亂心逐漸安定下來，十分有用，所以我們在教打坐時，這是基礎的方法之一。

數數念佛要怎麼數呢？念一句佛號數一個數目，就是南無阿彌陀佛一、南無阿彌陀佛二……，一直數到南無阿彌陀佛十，再重新從南無阿彌陀佛一開始，不斷數下去。不要以為很容易，一個妄念起，就忘記剛才念的是幾。忘記了沒有關係，再從第一個數起，不要緊張，不要以為數丟掉了，就前功盡棄。

如果念得太熟，變成機械性的，頭腦裡還是在打妄想，可以倒過來從阿彌陀佛十開始念。如果倒過來又念得太熟了，又開始打妄想，就一個隔一個念，就是阿彌陀佛十、阿彌陀佛八、阿彌陀佛六、阿彌陀佛四、阿彌陀佛二、阿彌陀佛九、阿彌陀佛七、阿彌陀佛五、阿彌陀佛三、阿彌陀佛一。如果沒有妄想、沒有雜念，就不需要記數了。這是在練習著從散心念變成一心念，使內心雜念愈來愈少。

此外也可以用掐手指的方式，一邊念阿彌陀佛，一邊動手數，動的時候要知道手動的感覺，如果太習慣了，就反過來從小手指開始數。掐手指是連貫性的，雜念妄想是散亂的，這樣做是將它們連貫起來，心漸漸就會安定下來。掐手指也可以得念佛三昧，如果你是專注地、一心一意地念，沒有雜念妄想，就是正念不斷、淨念相繼。

這兩個方法多半是在靜坐或只有你個人時用，如果是與大眾一起念，尤其是念快板時，根本來不及數，變成只是在數數目，而沒有辦法念佛了。

三、精進修行期間的念佛

（一）經行念佛

所謂經行念佛，就是繞佛念，我們每一炷香都是從繞佛開始。繞佛時不要東張西望，它的速度是慢慢的，念佛的節奏要配合著腳步，而不是配合呼吸，所以一千個人念佛，一千個人的腳步相同，念的速度、念的音律也相同，這是同聲同步念佛，否則心裡很容易打妄想。

你一邊聽著木魚的聲音，也聽著大眾念佛的聲音，一邊用口跟著念，同時留心腳步是否配合著佛號，一個音節一個音節、一個字一個字地移動，如果忘掉了，表示在打妄想。此時身、口、意三業應該是相應的。

你可以觀想：我一步踩出去是一朵蓮花，我每一步就是一朵蓮花，我走出去，南…無…阿…彌…陀…佛…，一共移動了四次腳步，木魚敲了四聲，腳動了四次，有四朵蓮花，步步蓮花。再加上前面的人走過的是蓮花，佛堂裡遍地都是蓮花，

那我們不就是正在蓮池裡嗎？你愈走愈覺得：「真好！又是一朵蓮花，又是一朵蓮花。」心裡不斷地念南無阿彌陀佛，阿彌陀佛就在我們的蓮池之中，我們與阿彌陀佛在一起。這就是觀想念佛。

這時不要想：「我念快一點，多念幾句，蓮花就可以多一些。」我們是整整齊齊的，你一個人搶著多念的話，你的步伐亂了、心也亂了，是在打妄想。重點不在於念多或念少，而在於自己的心很清淨、很安定。也不要想：「我不念了，我專門看蓮花，看別人踩著蓮花。」專門看人家的蓮花，結果你開始比較：「你看，他的蓮花跟這個蓮花不一樣。」這又在打妄想了。所以，一定要身、口、意三業統一：嘴巴念佛、腳在走佛和蓮花、耳朵聽著木魚，聽著大眾一齊念佛，要齊聲念。

因為經行時的重心在腳，所以要留心腳，要觀想腳踩在蓮花上，感覺自己是踩在蓮花上，一步一個蓮花，如果只是跟著大家走或跑，很可能一邊念一邊打妄想。因為人的身體在動，很容易因大眾的動及自己身體的動而產生妄念。因此，要把重心點，也就心放在兩個地方，一個是自己念佛的聲音，另一個是自己的腳，這時你全身上下都連貫起來，都在念佛，你的身體、你的口、你的意，身、口、意三業都在念佛，實際上就是在修「念佛三昧」。

（二）坐念、止靜

聖嚴法師教淨土法門 101

坐念時，可以告訴自己：「我是坐在蓮花上，我的身體是蓮花化生。」所以不要管坐在蓮花上的身體是痛、是癢、是痠，因為在蓮花上，身體一定是很輕鬆、很舒暢的，然後自己就像是在蓮花池裡念佛一樣，也聽到大家都在念佛，不斷地念、不斷地念。這時可能會打妄想，也可能會打瞌睡，那就高聲念佛，用全身念佛，把全部的生命都投進去，這是坐念。

坐念以後，接著是止靜。由於止靜前的快板四字佛號速度非常快，讓人的心沒有機會產生妄念，完全專注在佛號上，與佛號連在一起。突然間佛號停止，很多人會覺得剛才好累，心想正好可以休息，於是眼睛閉起來就打瞌睡了。

止靜不是休息，雖不用出聲念，但是必須持續以繫心念佛，「繫」是繫念的繫，把佛號繫在你的念頭上。這個佛號已經綁在你的念頭上、牽在你的念頭上，走不開了！因為剛才念得很快，心裡已經沒有雜念。雖然佛號的聲音沒有了，但心中的佛號聲是持續的。此時耳朵還是聽得到佛號，空氣裡還是有念阿彌陀佛的聲音，心中也還是阿彌陀佛、阿彌陀佛……，不斷在念，且與快板地鐘的速度相同。

修行念佛法門的人，沒有所謂的休息時間，心中佛號是不休息的；嘴巴可以休息、身體可以休息，但心裡的佛號不能休息，心中的佛號就要像泉水般不斷地湧出來。

（三）拜佛

拜佛念與念佛的原則完全相同，嘴巴在念，聽著大眾念，自己跟著念，心中也在念，唯一不同的是，身體在拜。此時身體、耳朵、嘴和心是合而為一的，要做到六根——眼、耳、鼻、舌、身、意同時在念，六根無二用。

拜的時候，不需要想像有一個阿彌陀佛在面前，只要知道阿彌陀佛是禮拜的對象就好。然後身體的每一個動作，從合掌、彎腰、出手、跪下，手肘著地、膝蓋著地、頭著地，到站起來為止，都做得清清楚楚，並且與佛相應。譬如手要下去時，全神貫注念阿彌陀佛，但是配合著手的動作，要拜下去時，你說：「我的身體正在拜阿彌陀佛，我知道我的感覺，每一個動作、每一個關節的動作都是在拜阿彌陀佛。」

禮佛是對佛的禮敬，是以禮貌的動作來表示對佛的尊敬，因此在拜的過程之中，每一個動作都不能馬虎、敷衍，否則就好像是雞在吃米，或是磕頭如搗蒜，一點禮敬的意思都沒有。但是也不要緊張，要非常安詳、輕鬆、安定地拜。

一邊念佛、一邊拜佛，一邊留心拜佛的每一個動作。每一個動作的感覺都要清清楚楚，然後心中是佛號，每一個動作、每一個感覺全部都是佛號。這樣雜念就會減少，也不容易有產生雜念的機會，這時修的就是「念佛三昧」。

另外，禮拜的時候不能貪，想要拜多少拜。如果煩惱重時，要快拜；如果煩惱不是那麼重時，要慢慢拜，就能把心安定下來。

（四）其他時間

在其他時間，也就是離開大殿、佛堂後，要去上廁所、喝茶、吃飯，或是換洗衣服、洗臉、漱口、出坡，不管是什麼動作、什麼姿態，都應該讓全部身心與佛號相應。

譬如去喝茶，心裡可以想：「我現在要去喝水。」在前往喝水的地方時，可以觀想步步蓮花、念念彌陀，到了喝水的地方，倒水、喝水，則觀想喝的是蓮池中的八功德水，而且是阿彌陀佛所賜的水，一邊喝一邊念佛，心裡還是阿彌陀佛。

上廁所時，有人覺得廁所好臭，怎麼能念阿彌陀佛？我們身上沒有一個地方不是臭的、髒的，有口臭、汗臭，然後鼻孔裡有鼻屎、耳朵裡有耳垢、眼睛有眼屎，我們根本就是一個臭人。如果臭就不能念佛，那我們這個身體就不能念佛了。身體是道器，我們就是要用這個臭皮囊做修行念佛法門的工具。

廁所裡臭是正常，本來小便、大便就是臭的，而且臭有什麼關係？有人想，佛會跑掉。我們自己在念佛，佛在心中，心中有佛，念念把心與佛號相應、與佛的願力相應，佛就是自己。所以，在廁所裡可以念佛。

聖嚴法師教淨土法門 104

但是進入廁所，要脫海青。穿著海青是為了莊嚴佛殿，目的是將臭皮囊蓋起來，使我們看起來整齊、順眼，不會眼花撩亂，也不會分心、散心，這是為人助道、為自己修道。到廁所，是一個人，不需要莊嚴，最好脫下來，況且穿海青上廁所也不方便。

脫海青時，念佛；如廁時，念佛；離開廁所洗手時，念佛；拿海青時，念佛；穿海青時，也念佛；隨時隨地不要忘掉念佛。如果不小心跌了一跤，一聲阿彌陀佛；看到人跌倒了，也是一聲阿彌陀佛，然後趕快把他攙起來。這就是為什麼佛教徒逢人就稱阿彌陀佛，發生狀況時也稱阿彌陀佛的原因。不是因為禮貌，也不是為了祈求阿彌陀佛來幫你的忙，而是因為隨時都不離佛號。

出坡，不是讓你轉換氣氛，因為在佛七期間，安排的出坡工作都非常單純，不需要太花頭腦，所以還是可以一邊默念，一邊做工作，這樣手也在念佛。

個人的事情做完了，請進入佛堂拜佛，一邊拜佛一邊念佛，清清楚楚知道自己的動作。不要找人講話，也不要看到別人在外面轉，就跑去看花草樹木，要隨時隨地與佛號在一起。看到任何人都把他觀想成阿彌陀佛，平常走路也像在佛堂裡一樣有蓮花，那就處處蓮花。睡覺時是在蓮花上，坐著時也是在蓮花上，甚至馬桶也是蓮花。你不斷地念阿彌陀佛，在平常生活之中，會清淨、精進、少欲、無諍，會真正有慈悲心、有智慧。

我們要把環境裡所有的人、事、物通通都融入佛號裡，通通都融入佛國淨土的依正莊嚴中，因此你說：「我在念阿彌陀佛，在做阿彌陀佛的事。」吃飯時，雖然沒有感覺到這是阿彌陀佛，但是因為還在默念，飯與阿彌陀佛就是分不開的，做的事與阿彌陀佛也是分不開的。這樣你二十四個小時，一整天都與阿彌陀佛相應、相繫，眼睛閉起來，自然而然會出現瑞相。但是不要追求、想像瑞相，期待太深，變成妄想，佛也念不好了。所以，只管念佛，不管是不是有瑞相。有瑞相是好事，但不是我們修行的目的。

（五）課誦

在早晚課中，課誦內容表面上與佛號沒有關係，但事實上，我們所念的每一個字都是阿彌陀佛。這時要一心一意聽著大家唱誦，自己也跟著唱誦。但是有一些同修菩薩們的聲音有點古怪，不是念得太快就是太慢，人家還沒念他已經先念了，人家念完了他還在跟，總是差一個字。旁邊的人聽了很難過、很煩惱，心很容易就跟著浮躁，那就將注意力專注於聽維那法師的聲音，就不會受影響了。

有的人認為，課誦時不知道內容意義，很煩惱。其實，既然知道念的每一個字都是阿彌陀佛，就不一定要懂得課誦的內容，有時不懂反而能直接聽聲音，隨著聲音念下去，而不會起分別心。這是一種修行，能夠做到一心不亂地聽、一心不亂地誦，

修行的目的也達成了。

譬如〈大悲咒〉，雖然從梵文可以解釋它的意義，但它的目的不是要我們理解，而只是要我們虔誠地誦念、聆聽。這叫作陀羅尼，又叫作總持，也就是說，一切功德都在持誦時產生，持誦本身就含有一切功德。因此不需要追問它的意思，不然我們念南無阿彌陀佛時，老是在想無量壽、無量光，很容易會產生分別心，接著變成散亂心，就不會念佛了。

（六）睡眠

夜裡睡覺時也能練習心裡念佛，在經典及論典裡，有一種睡眠瑜伽，就是睡眠時還在禪定中的意思；這裡的瑜伽並不是指運動，而是說身、口、意三業相應。

首先右脇而臥，放鬆身體和頭腦，但是要保持頭腦清醒，然後一聲一聲地默念佛號。這時眼睛可以閉起來，很清楚地、清醒地念，但是頭腦、身體一定要放鬆。這樣，雖然整夜念佛，第二天還是清醒的，不會打瞌睡，體力、心力都不會受影響。

睡覺時念佛，很可能念一念就忘掉，沒有關係，也不要急，一醒過來再馬上練習。如果很累，又睡著了，沒有關係，讓它睡，睡眠的品質會很好，而且因為側臥很容易清醒，不會一睡就忘記時間。

四、如何保持正念、淨念

（一）疑難雜症的排除

念佛要一心專注於佛號上，使正念不斷、淨念相繼，而且要觀想所有的環境、所有的人、所有的物都是阿彌陀佛，覺得處處都是阿彌陀佛。

雖然知道要正念不斷、淨念相繼，但我們只要一出汗、一腿痛，身體一累，雜念、妄念就馬上出現在腦海裡。就像蒼蠅在頭上轉，把牠趕走了，一下子又來了，趕掉一隻，跑來兩隻。念一念，感覺肚子餓了；念一念，想到忘了家裡還有事；念一念，感覺空氣不大好，很熱；念一念，發現腿有點痛……；頭腦裡總是不斷有各種各樣古怪的東西出現。如果就這樣下去，一星期後，你還是你，一定會說：「聖嚴師父講的方法有問題。」

這時你要用方法幫助自己，首先，不要在乎妄念，你愈是討厭雜念、妄念，念佛就愈念不下去。你老是在趕雜念、趕妄念，念佛的功效就會打折扣。所以，不管雜念、妄念，就是念佛。

接著要用方法，譬如坐著出聲念佛時，要聽著大家念佛的聲音而高聲念佛；如果是默念時，就數數、掐手指念佛。如果是經行或跑香時，因為是出聲念，所以也要高聲念，然後感覺腳是踩在蓮花上。你不要說：「這明明是水泥地，怎麼是蓮花?

」或是說：「這是蓮花，踩在上面太可惜了。」這樣妄念又出現了。按照上面的方法去做就可以讓自己振作起來，振作起來就能專注。

如果是打瞌睡怎麼辦呢？張開眼睛，並且高聲念。但是在止靜的時候，聽不到他人的佛號，那就眼睛睜開、背挺直，然後數數念佛。以兩隻手來數，用一隻手數個位數，另外一隻手數十位數，當個位數數到十，十位數就數一個，然後再數；再數十個，十位數就數第二個。最後十位數數到十時，就念了一百次，以此繼續數下去。這個時候一定不會想睡覺，因為好有趣味。你不斷地數，當數到五百時，引磬可能就響了；如果還沒有打引磬，再繼續數。

此外，還要多懺悔，因煩惱業障不能消，念佛時的雜念就很多，障礙也很多，可能一會兒頭痛、一會兒背痛，一會兒腳又痛了、眼睛又痛了、喉嚨又痛了，那麼這就是障礙現前。

障礙有的是自己身體、心理的障礙，有的則是環境上的障礙。環境出現障礙，有的是你的逆增上緣，有的是你的障緣出現。有障緣出現就要心生慚愧心、懺悔心，以慚愧心、懺悔心來除障礙，然後一心一意地念佛。這樣即使不能得到念佛三昧，心也是清淨的，善業也是清淨的，當你回家時已脫胎換骨。反之，如果在精進修行期間，老是在胡思亂想、

哀哀怨怨、苦苦惱惱，那你是怎樣來就怎樣回去，根本沒有在修行。

（二）精進的修行態度

修行不管多麼累，一定還是要努力精進不懈。

有一次我遇到超級馬拉松的世界冠軍林義傑，我問他累不累？他說：「當然，不僅腳和身體，連頭都很累，尤其抵達終點時，氣都差點喘不過來。」我就問他：「你是怎麼跑完全程的？」他說：「就是什麼都不管，只曉得往前衝。」

從新聞畫面上，我看他一路跟著領先的美國選手跑，美國選手跑得慢，他就跑得慢一點，美國選手跑得快，他就跑得快一點，快要到終點之前二十分鐘，開始衝刺，最後就得到了冠軍。美國選手雖然一路領先，但因為後面有人追趕，所以感覺壓力很大，而他只是跟著美國選手跑，即使累，但是沒有壓力，最後一直往前衝，就得到冠軍了。

修行也是一樣，要精進、不能鬆懈，雖然累，還是要不顧一切地衝到終點為止。我們雖然不跑馬拉松，但我們有「從此西方過十萬億佛土」的距離，不衝怎麼跑得過去。所以，勉勵諸位，全力以赴，用方法就會有力量。

我的醫生幾十年來都這麼告訴我：「法師！你要好好休息，休息是為了走更遠的路。」我說：「我幾十年來都沒有休息，身體雖然累，但心不累。我的心是愉快的、

不急躁的，如同我常說的『要趕不要急，要忙不要累』，那我還不是活過來了，而且還活到這麼大把年紀。」因此，我們要「忙得快樂，累得歡喜」，而念佛就是要念得快樂、念得歡喜。

第四章　往生西方的條件：「淨土三經」的融攝

淨土三經即《無量壽經》、《觀無量壽經》和《阿彌陀經》，雖然大乘經典中有兩百七十多種都提到阿彌陀佛，但是有系統、有層次、有組織地介紹極樂世界阿彌陀佛的還是這三部經典。

中國的淨土宗，從唐朝開始本來很重視《觀無量壽經》和《無量壽經》，但是到了明朝，因為《阿彌陀經》直截了當，說念佛就能往生，沒有太多的大道理，所以特別重視《阿彌陀經》，而這種傾向一直延續到近代中國。

原則上有信、有願，再加上行——念佛，即使不知道那麼多大道理，也可以往生。但是這卻造成了一個不好的現象：凡是佛教徒都念佛，但凡念佛的佛教徒都只關心自己能不能一心不亂、能不能往生西方極樂世界，而對佛法的正知正見、正修正行，所謂戒定慧三學、三十七道品、六波羅蜜都不是很重視，對人間的苦難、社會的狀況也都漠不關心。所以在明、清兩、三百年的時間裡，佛教徒普遍是消極、逃避現實的，愚癡、

沒有學問知識的，因為無知、因為消極，使中國佛教漸漸衰微。當然這只是衰微的原因之一，不能說就是《阿彌陀經》讓佛教衰微，而是運用的人出了問題。

問題是出在解釋《阿彌陀經》時，忽略了「淨土三經」是一體的，不能僅僅講一部經而不管其他兩部經。必須要整合一體來看，才能夠知道淨土法門要怎麼修。如果我們不管《觀無量壽經》和《無量壽經》，只講《阿彌陀經》，雖然可以，但是會有偏差，會讓我們忽略往生淨土之前該有的因行，也就是淨業正因。正因是正確往生淨土的因，如此才能得往生淨土的正果。持名念佛只是正因之一，還需要有其他的助修法門，做為我們的淨土資糧。

一、《阿彌陀經》的往生條件

《阿彌陀經》的往生條件很簡單，經上說「不可以少善根福德因緣，得生彼國」，也說到，如果用一天乃至七天的時間持名念佛，而能念到一心不亂即能往生極樂世界。所謂一心不亂實際上就是《無量壽經》所講的「一向專念」。但是《阿彌陀經》只講念佛可往生，並沒有解釋什麼是少善根？什麼是少福德因緣？這一點就必須從《無量壽經》和《觀無量壽經》來補充。

二、《無量壽經》的往生條件

《無量壽經》說往生極樂世界有四個基本條件：第一，發心出家為沙門；第二，發無上菩提心；第三，修一切功德；第四，一向專念念阿彌陀佛。要上輩往生的人必須具足四個條件，中輩往生的人可以不出家，但須具足其他條件。而下輩往生者則至少要有第三和第四個條件，否則生不了西方極樂世界。以下依序說明:

（一）發心出家為沙門

發心出家有兩種，一種是真正的現出家相，另一種雖然不現出家相、沒有受出家戒，但是修出家行、離欲行，就是沒有私人的產業，也沒有牽牽掛掛的感情問題，這樣也可以稱為出家。

（二）發無上菩提心

無上菩提心就是發成佛的願心，但不是嘴上說說就可以了，一定是要從菩薩道做起，當圓滿了菩薩行，就能成佛。行菩薩道要悲智雙運，慈悲是對待人的，智慧則是處理事的。凡遇到金錢、愛情、事業等種種問題時，如果能放下情緒，用智慧來面對它、接受它、處理它、放下它，就不會起煩惱。與人相處時，如果能用慈悲來對待，就不會與人起衝突、磨擦，也不會排斥、嫉妒、怨恨或看不起他人。

兼具慈悲和智慧，才能對自己有利，也對他人有益。譬如驕傲的人，不但有稜有角，還帶著一身的毛，每一根毛都像針一般尖銳，別人碰到你的時候，你會痛，你一碰到別人，別人也會受傷，這就是沒有慈悲，也沒有智慧。凡是沒有慈悲心的人一定是愚癡，沒有智慧的人要讓他慈悲也不容易，所以悲智一定要雙運，悲智雙運才能自利利他。而菩薩是以慈悲為第一，如同〈四弘誓願〉的第一願是「眾生無邊誓願度」，再來才是斷我們自己的煩惱，也就是第二願「煩惱無盡誓願斷」，能斷煩惱就是智慧。

用佛法來增長慈悲心、智慧心，這就是行菩薩道、修菩薩行，也就是發無上菩提心的內容。但如果僅是嘴上說說，然後就希望立即成佛，坐在蓮花上讓人家禮拜，那是愚癡心、煩惱心，是虛妄的傲慢心，並不是無上的菩提心。

（三）修一切功德

功德分成有漏和無漏。有漏功德是屬於人天善行，就是以希求心、有我的心、有所得心來修功德。譬如點光明燈，一般人希望長壽，生病的人希望健康，有種種障礙的人則希望消災免難，這些都是條件交換的功德。這就像一邊存款、一邊提款；又好像一邊在容器中灌水，另一邊又開一個洞放水。灌水就是做功德，放水就是在享用自己的功德，所以稱為有漏。

因此，如果做了功德以後，希望自己獨享，而說「這一生不能享受，我到下一生享受」、「我不在人間享受，我到天上享受」，或是說「即使不是我享受，也要讓我的兒孫去享受」，這都叫作有漏功德。但不是說有漏功德就不用做了，因為要凡夫不自私、不為自己打算，很不容易。

在三界之內，我們修什麼福德，就能夠得到什麼果報。這是有漏的因果。所以，想生天就要修天人的福德，若修人的福德就往生人道了。五戒十善就是人天福報；普通的在人間，好一點的生天上，再好一點的生更高層次的天。欲界天一共有六層，包括四王天、忉利天、兜率天、夜摩天、化樂天和他化自在天，這六天全部都是人天果報。能生第幾層的天，就看你修五戒十善的程度，至少能在人間子孫滿堂，而且健健康康、白白胖胖，盡享榮華富貴。

但是一切功德都要以發心來看是大或小，譬如捐款，如果是盡心盡力地捐，無論是小錢、大錢都是平等的功德；如果有大力而捐小錢，功德比較小，小力而捐大錢，功德比較大。但是有的人雖然有錢，沒有辦法拿出來，已經盡全力也只能夠捐小錢，這樣功德也算大。

無漏的功德是修三十七道品、六度萬行。所謂六度，是布施、持戒、忍辱、精進、

禪定、智慧；三十七道品則包含四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八聖道分。七菩提分就是七覺支，八聖道也稱為八正道。其實在西方極樂世界裡所有一切的聲音都是在念佛、念法、念僧，都是在宣揚三十七道品。

我們在人間就要修三十七道品、行六度，六度實際上包括一切功德，都叫作無漏功德。法鼓山在提倡建設人間淨土，就要提昇人的品質。要提昇人的品質，可以用〈四眾佛子共勉語〉以及「心五四運動」，它能讓我們完成慈悲和智慧，就是悲、智二行。如果我們不斷修行，也勸勉其他人修，我們就生活在人間淨土，也能讓大家體驗到人間淨土。這就是修一切功德。

修一切功德是完成我們的人格，即太虛大師說的「人成即佛成」，最高、最完美的人格就是悲智雙運。悲智雙運，福慧兩足，圓滿了福德和智慧，那就是佛。

（四）一向專念念阿彌陀佛

發無上菩提心是願，而修一切功德是行；但除了修一切功德外，還要持名念佛，就是一向專念念阿彌陀佛。一向專念就是一心一意、心無雜念，也就是一心不亂地念阿彌陀佛，還要時時念、處處念，念念不離佛號。

有的人在健康時，從來沒有想過要學佛，也沒有想過要念佛，那還能往生嗎？

假如臨命終時，遇人開導，教他發無上菩提心，教他念佛發願往生西方極樂世界，而他也能回心轉意發願往生，那還來得及。但如果已彌留，時間所剩不多，至少要以十念念阿彌陀佛才能往生，就如《無量壽經》四十八願的第十八願所說：「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，唯除五逆，誹謗正法。」這表示除了五逆和誹謗正法的人之外，十念就可以往生，這是最方便的條件。

十念就是第一個念頭想到念阿彌陀佛，第二個念頭還是想到念阿彌陀佛，連續十個念頭都想到念阿彌陀佛，這也是一向專念念阿彌陀佛，也確定得生西方極樂世界。

如果臨終連十念也不能，又該怎麼辦？第十九願說：「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，假令不與大眾圍遶現其人前者，不取正覺。」可見若有眾生在生前已經發了菩提心，已經修了很多的功德，也至心發願要去極樂世界，即使臨終沒有念佛，還是可以往生。所以，如果你擔心自己臨命終時連十念都不能，就要早一點準備。

還有第二十願：「設我得佛，十方眾生，聞我名號，係念我國，殖諸德本，至心迴向，欲生我國，不果遂者，不取正覺。」這裡也沒有提到念佛，只說若聽到阿彌陀佛的名號，且一直嚮往能去極樂世界，平時則布施、持戒，積功累德，

並把所有功德迴向往生西方，這樣臨命終時沒有念佛也能去。

如果生前並未發菩提心、修諸功德，也未發願，沒有關係，因為第三十四願說：「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界眾生之類，聞我名字，不得菩薩無生法忍、諸深總持者，不取正覺。」這意思是說，十方無量不可思議諸佛世界的每一個眾生，只要聽到我阿彌陀佛的名字，如果不得菩薩的無生法忍而總持一切功德的話，我不會成佛。現在阿彌陀佛既然已經成佛，表示十方無量不可思議諸佛世界的任何一個眾生，只要聽到阿彌陀佛的名字，將來一定可以得菩薩的無生法忍。總持是陀羅尼，也就是功德全部能夠成就的意思。

阿彌陀佛真慈悲，他開的方便比任何一個法門都廣大，可深可淺、可高可低，是三根普被。而且這是阿彌陀佛親口所說，所以請大家安心，一定都能去。

三、《觀無量壽經》的往生條件

《觀無量壽經》說，求生西方淨土要修十六種觀行，所以《觀無量壽經》又叫作《十六觀經》。但是十六種觀裡，其實只有前十三觀是觀想，後三觀則分別講述九品蓮花的條件。九品即上品上生、上品中生、上品下生，中品上生、中品中生、中品下生，

下品上生、下品中生、下品下生，雖然有九個品位，但也是分為上、中、下三個等級，與《無量壽經》的上輩、中輩、下輩相同。

觀想雖然很有用，但是不容易觀成，需要具備禪定的基礎工夫，所以念佛還是最方便的法門。但除念佛，首先還要修三種福業，這叫作「淨業正因」。

（一）三種福業

三種福業：第一是孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。第二是受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。這主要是持戒。第三是發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。以下依序解說。

1.孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業

（1）孝養父母，奉事師長

倫理對人類很重要，人類的文明、人類之所以成為人類的原因，就在於有倫理的思想。而中國人特別重視孝道，尤其是儒家，將父子列於五倫之首，視「孝養父母」最為重要。

印度雖然沒有五倫的觀念，可是《觀無量壽經》的說法因緣，就與「孝道」有關。當時摩揭陀國新上任的國王阿闍世王，想把老王——父親頻婆娑羅王給活活餓死在監牢裡，

母親韋提希夫人只好將加上食物的蜜塗在身上，趁探監的時候，再把身上的蜜和食物刮下來給老王吃。後來事跡敗露，韋提希夫人也被關了起來，她在牢裡日日向佛祈求，希望佛能前來慰問說法。釋迦牟尼佛便以神通力在韋提希夫人面前出現，並帶領她到耆闍崛山，為她說了一部《觀無量壽經》。

由於不孝的國王，佛說了這部經，鼓勵所有的人應該要孝養父母，這就是倫理。這部經典雖然是從梵文翻過來的，但是與中國孝道的精神是相應的。

過去社會認為「一日為師，終生為父」，將老師視同父親般重要，因此也要孝順、供養。父母給我們身體、養活我們的生命，而老師傳授我們知識、技能和智慧，給我們精神的生命，與父母同等重要，所以要「奉事師長」。

不孝養父母、不奉事師長等於是犯了五逆重罪。五逆包括殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血及破和合僧。修行淨土法門的人如果犯了五逆重罪，照《無量壽經》的說法是不能往生西方極樂世界的，即使是依《觀無量壽經》的說法，若能懺悔，並願意求生西方，還是可以去，但也只能到下下品。所以，如果一個修行佛法的人連父母都不孝養、連師長都不奉事，與求生淨土是背道而馳的事。可知佛法是非常重視人間的倫理關係。

我的父母已經往生，我沒有辦法再孝養他們，所以我常常勉勵自己，

要好好運用父母給我的身體，然後把一切功德迴向給他們，以此來懷念他們。但我相信，如果他們還活著，我可以用佛法幫助他們過得更快樂。

出家人都是用佛法來幫助人，但是如果父母沒有辦法生活，當然還是有責任養活父母，對於老師也是一樣。我這一生有很多老師，上學時有上課的老師，皈依時有皈依師，受戒時有戒師，剃度時有剃度師，凡是做過我老師的人，我心中總是念念不忘，常常會想到他們。有一些老師雖然只教過我幾天書，但我還是深深懷念他們，這就是人類倫理的觀念，佛法也告訴我們應該如此。

但是這裡所講的「師長」，主要是指傳授佛法、接引我們修學佛法的人，這不是說傳授世間學問的老師不重要，而是因為佛法使我們獲得法身慧命，使我們懂得如何離苦得樂、如何自利利他，功德、恩德無量，所以顯得更重要。

老師在佛教裡稱為「阿闍梨」，譬如教授讀經的是教讀阿闍梨，教授禮節的是教授阿闍梨，所有教我們修學佛法的人的都是阿闍梨，即使只教過一句經或勸勉過一句話。

有的人很奇怪，只承認皈依師父是他的老師，即使後來跟隨另外一位法師學佛，也不認為他是老師。有一次，我們授菩薩戒後，有一位菩薩說，他已經皈依某一位法師了，必須從一而終，不能再拜其他的師父。我問他：「跟那位法師學佛多久了?

」他說：「從來沒有，因為他已經往生很久了，現在是跟您學。」從來沒有跟他學過，卻說從一而終，其實這只是結個緣而已。皈依師是阿闍梨，菩薩戒的戒師當然也是阿闍梨，而在受戒的過程中，我也說了很多佛法，當然是他的老師。一生之中，皈依師只需一位沒有錯，但是學法的過程中，可以有許多師父、老師。

世俗學問的老師對我們的幫助也很多，否則我們可能連字也不識，是非也不明，許多技巧、技術都不會。此外，也不是在學校裡的才是老師，所有教你的，譬如做人處事、烹飪、縫紉、工作上的專業等，都是老師。

所謂「三人行必有我師」，凡是在生命過程中曾經給我們利益的，都是我們的老師。利益有順向的、逆向的，一般我們都很願意承認順向的是我們的老師，但是對逆向的，也就是給我們阻擾、打擊的人，就把他當成仇人。其實他們也是老師，因為他們給我們阻撓、壓力，給我們種種的衝擊，使我們困而知之，使我們奮發圖強，使我們衝破種種的難關，更豐富了我們的人生經驗。如此看待，則無一人不是我的老師，全部都是我的菩薩，因此，我們對所有的人都應該恭敬供養。

（2）慈心不殺

「慈心不殺」，不殺生是慈悲心，大乘菩薩最重要的就是慈悲，

而素食就是慈心不殺的表現。漢傳佛教從很早就開始素食，但確切時間已不可考，最早有文獻記載的是梁武帝，據說他供僧時即用素食。但是在他之前也從未有佛教葷食的記載，譬如某某大師說法時宰殺了多少牛，供養了多少隻豬、多少隻羊等，可知早在梁武帝前中國的大乘佛法就已經素食。另外在《涅槃經》及《梵網菩薩戒經》，也都明確告訴我們不可吃眾生肉，在中國最流行的《楞嚴經》也主張素食。

在印度因為出家人要托缽乞食，無法專門到素食的人家托缽，所以供養什麼就吃什麼。可是在戒律和經典裡，也都沒有釋迦牟尼佛吃肉的記載，所以近代有人以此證明釋迦牟尼佛是素食的。

按照部派佛教時代的戒律和經典，出家人可以吃三淨肉——三種清淨的肉，包括眼不見殺、耳不聞殺和不疑殺；就是沒有看到、聽到，或沒有為我而殺的嫌疑，意即不是為了給我吃而故意殺的。就好像沿門托缽時，施主們並不是因為出家人要來托缽，所以特別宰殺雞、羊來供養，供養的是現成的。此外，自然死亡、互相殘殺，或者是被獵人獵殺而未食用完的，也是三淨肉。

在中國，因為出家人就住在寺院裡，不需要沿門托缽，可以自己烹調素食，所以中國的佛教可以素食，成為中國佛教的一種美德。

（3）修十善業

「修十善業」，是人天的善法，得人天福報。十善可分為身業的三條、口業的四條和意業的三條，它的內容實際上就是五戒，即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。十善沒有不飲酒，而五戒的前三戒即身業的三條；口業的四個項目——不妄言、不綺語、不惡口、不兩舌，合起來即五戒的不妄語；另外因為強調犯戒的內在動機，再加上意業的不貪、不瞋、不癡；一共十善業。

我們心裡要隨時隨地警戒，注意貪念、瞋心和愚癡心的生起。愚癡心就是忘掉了因果、忘掉了因緣；不相信因果是斷見，不相信因緣是常見，凡是常見、斷見都是邪見，這就是癡。

我們修學淨土法門的人，如果身業不防護，口業沒遮攔，意業沒有約束，雖然還是可以往生西方淨土，不過是帶業往生。如果我們活著時沒有先消業，業太重，就算到了西方極樂世界也見不到佛，就是下品下生。所以，為了不要再造更多的惡業，要修十善業。

修十善業並非僅是消極地防非止惡，還要積極發揮它的作用，譬如不殺生，還要進一步地護生、放生；不偷盜，還要進一步地布施、供養；不邪淫，還要進一步地修梵行，即離欲行；不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語，更要用愛語、慈悲語、

讚歎語來勸人家念佛、念法、念僧；這樣就是真正的善業了。

2.受持三皈，具足眾戒，不犯威儀

（1）受持三皈

「受持三皈」，三皈是皈依佛、法、僧三寶，即願意相信釋迦牟尼佛，願意相信釋迦牟尼佛講的法，願意相信比丘、比丘尼的僧團，或者是僧寶所傳持的佛法。佛法需要僧寶來主持、來傳授，沒有僧寶就沒有佛教的教團，就不能弘法利生。淨土法門是佛陀所說，所以要修行淨土法門一定要受持三皈依。向僧寶學佛法，用佛法來修行，就是皈依三寶。

皈依又稱為皈敬，除了相信、認同、願意接受，還要對三寶起恭敬心；沒有恭敬心的接受，不算是真正的皈依。三寶是讓我們離煩惱生死之苦，得涅槃解脫之樂的寶筏慈航，所以要把三寶當作我們的皈依處。

（2）具足眾戒

「具足眾戒」，就是具足各種戒，基礎的是五戒，再來是八戒，更進一步是沙彌、沙彌尼戒，最高的則是具足戒。

戒的功能在於防範造惡業，我們在生死之中不得解脫，就是因為造了生死業，即犯了殺、盜、邪淫、妄語四種根本戒。所以要受持五戒，從此不再造生死的惡業，

才有解脫的可能。

已經造的惡業怎麼辦？要懺悔。懺悔能夠得清淨，能夠斷煩惱，斷煩惱就能夠消業。業由心起，罪由心造，如果凡夫心、煩惱心斷了，見、思二惑斷了，業就能消。要斷煩惱，消極地是持戒，積極地是行布施、修禪定。然後在持戒、布施及修禪定的過程之中，還要以精進心來修忍辱行，這是斷煩惱的基礎，斷了煩惱就有智慧，這就是六度。

所以持戒是六度的根本，是消極地不造生死業，而最基礎、最基本的戒就是五戒。五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。酒本身不是罪惡，但是飲酒很容易亂性，而導致犯了前面四條戒，所以最好不飲酒。

在家眾受的戒，除了五戒外，還有八關戒齋；受持八關戒齋的目的是練習修離欲行，學習過出家人的生活。八關戒齋以五戒為基礎，但是將不邪淫改為不淫欲，再加上不以華鬘裝飾自身、不歌舞觀聽，不坐臥高廣華麗床座及不非時食，即為八關戒齋。

受八關戒齋，原則上最好是到寺院裡住一天，在印度有「六齋日」，一個月有六天可以到廟裡受八關戒齋。目前我們法鼓山只能在假日舉辦，而泰國及東南亞幾個國家，近來也是配合現代人的生活方式，以星期天為佛日。如果不住寺院也可以，但是在前一天晚上要夫妻分床，因為八關戒齋是不淫欲，不是不邪淫。此外，

睡的床鋪不能是高廣大床，第二天白天也不能用香油塗身、不能用香花鬘，過的都是出家生活。在家人平常要工作維持家庭，過家庭生活，一個月能有幾天發願練習過出家生活的離欲行、解脫行，是非常好的。

一日一夜過出家生活都已是功德無量，何況是終身出家？終身出家首先要受沙彌十戒，也就是八關戒齋再加一項「不捉持生像金銀寶物」，也就是不擁有金錢。

人如果擁有財物，容易起貪心、執著心，所以出家人不應有私人的金錢或物品；寺院裡的都是公用的常住物，並非個人所有。現在有一些人出家，會先暫時把錢存在銀行，或是把產業託人管理，以免還俗沒有退路。如果不還俗，也可以買房子，自己修行。這是沙彌十戒不具足，少受了一項，沙彌戒就是要我們終身出家。

「具足眾戒」的意思是說，凡是出家人應該遵守的戒律都要具備；比丘有二百五十條，比丘尼則有三百四十八條。《無量壽經》說上輩往生需要出家，《觀無量壽經》也這樣鼓勵。經中鼓勵我們把戒守好，至少要受五戒，甚至八關戒齋，更好是出家受沙彌、沙彌尼戒及比丘、比丘尼戒，若再加上其他福業，一定可以往生西方淨土。

（3）不犯威儀

受了戒以後，要「不犯威儀」，所謂坐有坐樣，站有站樣，睡覺也有睡覺的樣子。

威儀不好會妨礙人，讓人反感、看不起。試想如果有人三天不漱口，頭髮亂得像蓬草，身上很臭，衣服也不洗，你看了會舒服嗎?

凡是讓人家討厭、不舒服的事都是不威儀，譬如穿著海青，翹著二郎腿在那邊念阿彌陀佛，或是穿著短褲、汗衫，甚至打著赤膊來寺院聽經。大眾的威儀整齊，只有你一個人奇形怪狀，讓人不舒服，就是有失威儀。

戒律裡雖然沒有禁止抽菸，但是中國的出家人是不抽菸的，因為菸妨礙公眾衛生。抽菸的人自己覺得抽得滿過癮的，可是那個二手菸讓其他人聞了很不舒服，所以也不威儀。

3.發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者

（1）發菩提心

「發菩提心」，在《無量壽經》裡也說過。不發菩提心不是大乘，就不能往生西方淨土；因為西方淨土是大乘諸佛菩薩所在之處，雖然也有阿羅漢，但他們本來就是大菩薩，只是顯現聲聞相。

（2）深信因果

「深信因果」，因果分有漏和無漏。有漏因果就是修人天善法，譬如修橋鋪路、布施貧窮，求來生生天或再到人間來享受榮華富貴；五戒十善是人天的因，

將來是得人天的果報。如果修四聖諦、八正道、三十七道品、六度四攝，則能得解脫果、無上菩提果，是無漏因果。我們修淨土的資糧行，得生西方極樂世界，蓮花化生之後能夠見佛聞法、斷除煩惱，然後度無量眾生、供養無量諸佛，這也是無漏的因果。

惡業也有因果，造了三惡道的業，將來就會受三惡道的果報。你造畜生業，將來就進入畜生道；造餓鬼道的業，將來就進入餓鬼道；造地獄的業，將來進入地獄道。而造人間的五逆十惡，就是造了三惡道的因。

一定要相信因果，如果不相信，造的任何功德、修的任何法門，全部都沒有用了。而且因為不相信因果，不怕有惡果，所以就造種種惡業，非常可能墮三惡道。

（3）讀誦大乘

「讀誦大乘」，就是「誦經」，我們每天早晚念的《阿彌陀經》、《心經》，還有《法華經》、《金剛經》等，都是大乘經典。讀經對自己來說，有兩種好處：一種是藉此了解經中的內容，做為實踐的標準；佛經就如同鏡子一樣，每天讀誦即是照一照自己的心行，看看有沒有違背經典。

第二是能幫助我們入定、開悟。經典每讀一遍，可以加深我們對經文的體會；每讀一遍，可以讓我們的心更專注、更寧靜。古來有許多大德即因讀誦經典而開悟，

譬如天台宗的智者大師，即因讀誦《法華經》而開悟，稱為法華三昧。同樣的，如果我們專門念《阿彌陀經》，也可以修成彌陀三昧，如果每天都念《金剛經》、時時都念《金剛經》，也可能修成金剛三昧。

另外，還有一種好處，不是對自己，而是布施給靈界無形的眾生。誦經時，除了護法龍天，有緣的一些靈界無形眾生也會來聽。他們不會誦，但是可以聽，這等於是在代佛說法。把佛法一遍一遍地複誦，護法的龍天，諸天、神、鬼通通都能得到法益，這也是布施。

（4）勸進行者

「勸進行者」，自己在修淨土的正因——三種福業，也勸勉其他人一起來修。還沒有開始的人，勸他們來修；已經開始的人，請他們精進地修。這是自利利他。

（二）九品蓮花

《觀無量壽經》說，往生淨土的人要修三種福業，這是淨業正行，可以往生西方極樂世界的九品蓮花。但是每一品除了三種福業外，還有另外的條件，這在十六觀中的第十四、十五、十六三觀，說得非常清楚。

1.上品

聖嚴法師教淨土法門 131

（1）上品上生

上品上生，主要有六個條件，前三項是至誠心、深心、迴向發願心。

「至誠心」就是非常懇切的心，所謂「精誠所至，金石為開」，如果誠心念佛、學佛、求生西方淨土，一定可以往生。至誠心是以信心為基礎，譬如我們常形容人說：「他信得好虔誠。」這就是至誠心。「深心」，深是深徹、徹底，不是馬馬虎虎、迷迷糊糊、可以去也可以不去，而是「我非去不可」、「我一定要去」，是在堅決的信心以外，還要再加上願心。

如果信心不至誠，不可能會相信。阿彌陀佛極樂世界是釋迦牟尼佛講的，而釋迦牟尼佛是不誑語者、不異語者、不妄語者、真實語者，所以一定要相信，這就是至誠心。相信以後，覺得非得去不可，就變成深心了。

「迴向發願心」，迴向的意思有兩種：第一、做一切功德的目的，不論是持戒、布施、忍辱、精進、禪定，或是聽經、誦經，都是為了往生西方極樂世界。第二、是迴己向他，就是把自己的一切功德分享給所有的眾生，願一切眾生得利益，譬如打佛七時，為歷代祖先、歷劫怨親寫的牌位。不過即使與自己沒關係，還是要幫助他們，所謂願度一切眾生，願修行的功德與一切眾生分享。因此，我們在人間就要多布施，多做慈善功德，

多用自己的時間、體力、心力來幫助他人。像每次佛七，都有許多信眾菩薩來做義工，他們將自己的時間奉獻給我們，這是他們的功德，也在修福德。

另外三個條件是：慈心不殺，具諸戒行；讀誦大乘、方等經典；修行六念，迴向發願生彼佛國，這三個條件幾乎就是三福業的內容。六念是念佛、念法、念僧、念戒、念天、念施，發願迴向阿耨多羅三藐三菩提即是發無上菩提心。

一生之中隨時隨地都要念佛，不要等到臨終。平時不燒香，臨「死」抱佛腳，可能就失去機會了。通常我們不知道自己什麼時候會死，但是如果平常念佛工夫下得深、用得久，就可以預先知道死亡的時機。有的大約在命終前一個月，有的則是半個月、一星期或三天。如果能預知時至，就能安詳地準備後事。先把身體洗乾淨、衣服穿好，時間到了，一坐，就開始念阿彌陀佛。念一天乃至七天，甚至十聲，就心不貪戀、意不顛倒，歡歡喜喜地、很有信心地到西方極樂世界去。不會恐懼、害怕，也不會手足無措。

當要斷氣時，阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩西方三聖親自來迎接，還有西方極樂世界的諸大菩薩、大阿羅漢也都來了。觀世音菩薩托著一個由金剛鑽做的蓮台，請你上座，然後在像武林高手的手臂一伸一屈那麼短的時間內就到了蓮池，到了之後，阿彌陀佛立刻為你說法，馬上斷除見、思二惑，並除一分無明而證無生法忍。

證無生法忍就相當於初地的菩薩，立刻就轉凡成聖，馬上從凡聖同居土到實報莊嚴土了，就不在蓮池之中。這就是上品上生，如果希望自己也有那麼一天，就要精進念佛。

（2）上品中生

上品中生的人，要深信佛法的第一義諦。什麼是第一義諦？佛法有真諦、俗諦、第一義諦，俗諦就是世俗的知見，真諦是出世的道理，譬如苦、集、滅、道四聖諦，及苦、空、無常、無我等。而一般人追求的幸福快樂、榮華富貴、平安健康、吉祥如意，這都是俗諦。凡是有所祈求、企圖，想在三界之中得到報酬、得到回饋的，都叫作俗諦。也就是說，三界之中一切的因果法則都叫作世俗諦；出三界的、解脫道的一切因果法則，是真諦。

第一義諦則是即真即俗，非真非俗，亦真亦俗，也就是「佛法在世間，不離世間覺」。菩薩已經從世間的煩惱解脫，但是他不厭離世間人煩惱的環境，為了度眾生而到世間來。第一義諦又叫作中諦，就是天台宗所說空、假、中三諦的中諦。

相信第一義諦即是大乘，而往生淨土者都是大乘，所以上品中生者對第一義諦要有信心。不要害怕，覺得好不容易才到了西方極樂世界，還要再到娑婆世界度眾生，實在太恐怖了！真的就有人這麼認為，既然去了以後還要來，等於不去，為什麼還要去？

就是因為怕苦，才到極樂世界，為什麼還要來度眾生？其實在極樂世界已經得解脫，即使再到娑婆世界來，也是自在的、自由的。

凡夫是以業力、業報而生娑婆世界，是為了受報；菩薩則是以願力來到娑婆世界，是為了度眾生。凡夫因業報而生娑婆世界，雖然有可能是享受福報，但是福報終有到頭的一天，畢竟還是不自由的；不像菩薩是為了度眾生到娑婆世界來，需要他，馬上就來，任務一了，立刻就走，不害怕也不貪戀，這就叫作中諦，也叫作第一義諦。

上品中生的人命終時，也是西方三聖來迎接，還有無量聖眾圍繞，托的是紫金蓮台，還有千佛授手；即一千尊化身佛，每一尊都伸出手來，歡迎你去西方極樂世界。然後在一念之間，就到了西方極樂世界，再於蓮花裡坐上一夜，即花開見佛，聽佛說法，七天以後得不退轉。

不退轉有三個層次，第一是位不退，即從此不再退入凡夫界來。第二是行不退，即大乘菩薩從此不再退為二乘。第三是念不退，即念念與佛的法身相應，念念都是佛心；佛的心就是自己的心，自己的心就是佛的心。而上品中生者是得位不退。

（3）上品下生

上品下生，要「亦信因果，不謗大乘，但發無上道心」，就是要相信因果，

不誹謗大乘經典、大乘佛法，尤其是對彌陀淨土這種殊勝的法門，同時還要發無上菩提心。

往生時，西方極樂世界的三聖，以及其他大菩薩、阿羅漢們都一起來迎接。上品中生是千佛授手，上品下生則是五百佛授手；授手就好像是要攙小孩子過馬路一樣。這五百尊化身佛，一時間都來到往生者面前迎接，這時往生者看到自己坐到金色的蓮花之中，一坐上去之後，蓮花就合攏了。到了西方極樂世界之後，經過一日一夜，蓮花漸漸開放，七天之中就能夠見到佛，但心中還不是很明瞭，一直要到三七二十一天之後，才非常清楚地見到了佛，同時聽到一切聲音都在演唱佛、法、僧，因此開悟。開悟之後就能遊歷十方世界，供養十方諸佛，經過三小劫就能登菩薩的初地，也就是歡喜地。

不論是上品上生、上品中生或上品下生，也要具足《無量壽經》講的上輩往生的四個條件，它雖然簡單，但是很明確。很重要的一個條件，就是要出家，因為出家要有菩提心及出離心。菩提心，就是發願將來要成佛、要修菩薩道；出離心，是離世間一切福報的快樂。世間一切福報的快樂，一種是欲樂，是五欲之樂，是屬於欲界；一種是定樂，定是禪定，是屬於色界、無色界。這種三界的樂都不能持久，是無常法，因此需要離開。出離三界的欲樂和定樂，才能真正得解脫的大樂，得解脫的大樂之後，還要能不捨一切眾生、救濟一切眾生，這就是出離心和菩提心的配合。

2.中品

中品蓮花一共有三等，往生的條件，從《無量壽經》來看，雖然不用出家，但是要發菩提心、修一切善法、一向專念念阿彌陀佛。在家學佛的信男、信女，如果修行解脫道最高只能證到三果，如果要證四果，一定要現出家相。而中品生的眾生，他們在世的時候，雖然修了解脫道的三十七道品，可是尚未證到聖果，還是凡夫，雖然有修行解脫道的基礎、有出離心的基礎，但是並沒有真正出離，所以還是要發菩提心，修一切善法、一切功德，然後念佛發願往生西方極樂世界。往生西方極樂世界後，原則上都要先繼續完成在人間尚未證得的聲聞果位，然後再迴小向大，成菩薩果位。

（1）中品上生

中品上生，要「受持五戒，持八戒齋，修行諸戒，不造五逆，無眾過惡」。首先要持五戒、八關戒齋，修行一切的戒；這裡所謂的一切戒其實就是五戒和八關戒齋。如果有人出了家，雖然受過比丘戒或比丘尼戒，但是他們並沒有發大乘心，基礎還是小乘，那也是生中品。除持戒外，還要不造五逆罪，而且沒有其他的過失和惡業，如此往生西方極樂世界，就是中品上生。

臨命終時，阿彌陀佛及大比丘眾都來到這個人的面前，也是化身佛，

來接引這位菩薩到西方極樂世界。到了之後，坐在蓮花上面，佛為他說苦、空、無常、無我等佛法，聽四聖諦法，立即證得阿羅漢果。

（2）中品中生

中品中生不同於中品上生必須終生受持五戒、八關戒齋，它的條件更寬鬆一點。只要一日一夜持八關戒齋，或是一日一夜持沙彌戒，或是一日一夜持比丘、比丘尼的具足戒，同時在這一日一夜之中威儀齊整，沒有一點缺少，是清淨的，再加上《無量壽經》的條件，以這樣的功德求生西方極樂世界，即得中品中生。可見得出離心的重要性。

往生的時候，即能見到阿彌陀佛及西方極樂世界的一切菩薩、阿羅漢、大眾，持七寶蓮花來到面前歡迎他。往生者看到自己坐上蓮花，蓮花立即合攏，變成花苞，片刻便到了西方極樂世界。經過七天，花就開了，開花後聽聞佛法而得初果，再經半個小劫，就得阿羅漢果。

（3）中品下生

中品下生的人，生時要孝養父母，修一切善法，積功累德，臨命終時，遇善知識為他們說阿彌陀佛及極樂世界種種莊嚴的事蹟，也告訴他們阿彌陀佛在因地，也就是法藏比丘時，所發的四十八大願。命終後，就在像武林高手的手臂一伸一屈之間，

那麼短的時間內，到了西方極樂世界。經過七天，就看到觀世音菩薩、大勢至菩薩說法而得初果，然後再經過一小劫，即得阿羅漢果。

3.下品

（1）下品上生

《無量壽經》說，下品往生者只需要兩個條件，即發無上菩提心、一向專念念阿彌陀佛。而根據《觀無量壽經》，下品上生是造了很多惡業，而且沒有慚愧心的人，如果命終之時，剛好有善知識為他讚歎大乘十二部經的名字：長行、應頌、記別、諷頌、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議，這即是經的十二種體裁，就像我們寫文章，有散文、韻文、頌文、論文、小說等。由於聽聞這十二部經名的善根而合掌叉手，稱念南無阿彌陀佛，於是派遣阿彌陀佛和觀世音、大勢至菩薩的化身來接引他。往生者坐在寶蓮花中到了西方極樂世界，經過了七七四十九天，觀世音、大勢至菩薩即來為他說法，此時還見不到阿彌陀佛，然後要再經過十個小劫，才進入初地菩薩的位次，登初地果位。

（2）下品中生

下品中生的人，也是做了很多壞事的人，受五戒犯五戒，受八關戒齋犯八關戒齋，受具足戒破具足戒，而且「偷僧祇物，盜現前僧物」，也就是偷僧團、道場的財物。

道場的財物有兩種，一種是十方僧物，是十方一切僧眾所共有的；另外一種是現前僧物，是屬於現在共住一寺的僧眾共同所有，一旦離開就不再擁有。

還有「不淨說法，無有慚愧」，就是以染心說法還不知道要慚愧。所謂染心說法就是以貪心、企圖心說法，譬如說法時，心裡一直在想信眾會供養多少紅包。但若是鼓勵大眾布施三寶、布施貧窮，則不是染心，而是功德心。

雖然什麼壞事都做了，但是至少受過五戒、八關戒齋，甚至比丘、比丘尼的具足戒。而要偷僧祇物或染心說法，至少已經出家，曾做法布施，因此也算是種了善因，結了善緣。所以，本來應該要墮地獄的，可是在臨命終時，由於往昔生中的善根，臨命終時聽到善知識為他讚歎阿彌陀佛的功德，也讚歎戒、定、慧、解脫、解脫知見五分法身；修戒定慧而得解脫，真正知道解脫是什麼，就是「解脫知見」。因為讚歎這些法的種種功德，地獄之火馬上化為涼風，涼風又將天上的花送到往生者的面前，而花上坐的是化身的佛、化身的菩薩，前來迎接往生者到西方極樂世界去。

到了西方極樂世界後要經過六劫，才能看到花開，然後是觀世音菩薩、大勢至菩薩來為他說大乘經典，要他發起無上菩提心，至於什麼時候才能登到初地，經裡沒有說到，但若能發無上菩提心，將來總是有希望成為初地的菩薩。

有很多出家人，覺得自己雖然受了戒，但是常常犯戒，戒行不清淨。不要失望！犯了戒要懺悔，懺悔以後念阿彌陀佛，至少能生下品中生。

（3）下品下生

下品下生的人，則是造了五逆十惡的重罪。五逆是殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血。五逆之中，一般會犯的只有殺父和殺母，因為現在要見到阿羅漢、佛不容易，而要挑撥離間，使一個僧團分裂成兩個，也不簡單。

有一對夫妻，太太是虔誠的佛教徒，貼了一張佛像在牆上，有一次，先生撿到一根針就順手插在佛像上，太太罵他：「你出佛身血，會墮地獄！」這個先生就問：「血在哪裡？佛在哪裡？我是插在紙上。」這說的也有道理，但是不恭敬，只是還沒有到達五逆罪的程度。

造種種的惡業，應該要墮入三惡道，先墮地獄，再到餓鬼，再到畜生，然後才會轉生為人。成為人後，依然是貧窮下賤、身心不全，這種障礙非常痛苦，經歷的時間也很久。

如果還有一點善根，臨命終時會遇到善知識為他說大乘佛法、教他念佛。能夠出聲的出聲念，如果病得非常重，或在彌留之際，根本連聲音都發不出來，那就默念。在心裡不斷地默默告訴自己：「雖然我現在不能出聲念佛，但還是要皈依阿彌陀佛，

我要誠懇地、一心一意地求生西方極樂世界。」如此至少十聲，而這十念中的每一念，念念都能除八十億劫的生死罪。所以一生之中雖然造了許多的惡業，但由於念佛的功德，能滅除許多的生死之罪。所以經常有人說：「念佛一聲，罪滅河沙。」如果每一念能消除八十億劫生死之罪，而每一劫中又有許多的罪，然後十念就是八百億劫，八百億劫的生死之罪，就是恆河沙數的罪了。

此時往生者能見到像太陽那麼大的金色蓮花在面前出現，而且在一念之間即生到西方極樂世界。但到了西方極樂世界之後，還只是在花苞裡面，要經過十二大劫花才能開，才能見到觀世音菩薩、大勢至菩薩說大乘實相無相的佛法，因此滅所有的罪，發無上菩提心，最後也能成為聖人的菩薩，乃至於成佛。

以上講的即九品蓮花的往生情況，每一品都有它往生的條件，每一品都能使眾生有往生西方極樂世界的希望。到了極樂世界後，能成就不退轉的果，以至無上菩提的果。所以，彌陀淨土是所有一切法門之中最殊勝的，也因此《阿彌陀經》是釋迦牟尼佛無問自說，因為沒有人知道要問，出於釋迦牟尼佛的慈悲，告訴我們西方極樂世界的諸多好處。

四、帶業往生與消業往生

（一）消業往生

往生有帶業往生、消業往生，根據《觀無量壽經》，可知上品、中品往生者與難行道的菩薩相同，都是在沒有往生西方極樂世界之前就已經修一切功德，戒、定、慧、解脫、解脫知見五分法身都已經具足，所以是消業往生。

譬如說上品或是上輩的往生，需要現出家相、修沙門行，還要具足眾戒，包括五戒、八關戒齋、沙彌或沙彌尼戒、比丘或比丘尼戒，這就是離欲行，就能夠生上品，未出家者則生中品。

修上品的人到了極樂世界之後，立刻見佛聞法，得不退轉；中品的人見佛聞法的時間稍微晚一點，但是一聽聞佛法之後，中品上生可以得阿羅漢果，中品中生和中品下生得初果。但中品中生和中品下生得初果以後，要得阿羅漢果的時間不同；中品中生快一些，中品下生則需要長一點的時間。不論快慢，他們都是先修三十七道品裡的法門，等消業以後，才證得聲聞果，然後還要迴小向大，發無上菩提心，再修大乘法。

（二） 帶業往生

1.下品往生者

下品往生者則為帶業往生，他們多是造惡業的人，雖說帶業往生，但也必須在命終前念佛消部分業障後才能往生。譬如下品上生的人，雖造種種的惡業，但是因為有善根，臨命終時能聽到善知識的開導，告訴他們大乘經典的名字，還有勸他們合掌念南無阿彌陀佛，先消了五十億劫的生死之罪，命終後就能往生西方極樂世界。就好像我們要坐船過河，那是一艘很小的船，可是你有二百公斤、三百公斤重，一上船，船很可能會沉掉。於是臨上船前先動外科手術，把身上的脂肪去掉五十公斤、八十公斤，然後就可以坐船過河了。

你身上還有重量，但是因為有船的關係，所以過河了。我們雖然還有罪，但是由於阿彌陀佛的願力幫我們除掉那麼多的罪，就可以到極樂世界了，這就是帶業往生。

但到了西方極樂世界，也沒有辦法見到佛，也沒有辦法見到大勢至菩薩、觀世音菩薩等諸大菩薩，也沒有辦法聽到佛法，要在蓮花花苞裡待上一段時間，下品上生者要七七日、下品中生者要六劫、下品下生甚至要十二大劫蓮花才會開。

十二大劫究竟有多長？娑婆世界經過成、住、壞、空四個時期是一個大劫，每一時期為一個中劫，一個中劫為二十小劫。一個小劫有多久呢？人從十歲開始，每一百年增加一歲，一直增加到八萬四千歲，這叫作增劫；然後從八萬四千歲，每一百年減一歲，

減至人壽只有十歲時，就是減劫；這一增一減的過程，總稱為一小劫。

這個時間相當長，但是在生時沒有修行，臨命終時才念了十句佛號就可以往生，還是很合算。所以要勸人，就是到了臨命終時也應該求生西方極樂世界。

2.托質蓮胎

根據《無量壽經》，三輩往生都是蓮花化生，但為攝受一切眾生，淨土法門開了一個更大的方便門，那就是托質蓮胎，是胎生，也是帶業往生。

有一些愚癡的眾生，人云亦云，人家要往生，他也要往生，但人家問他什麼是阿彌陀佛極樂世界，問他什麼是正見、因果，他都不知道，大乘經典也從來沒有看過，完全不知道什麼是佛法，或是即使聽了佛法也不懂，就是糊里糊塗的，但是他願意去，阿彌陀佛還是讓他們去。

但是到極樂世界之後，因為沒有智慧，業也沒有消，所以是在邊地的宮殿裡；也就是在蓮花池的邊緣地帶，這個宮殿就叫作「蓮胎」或「蓮宮」。他們在蓮胎中等於是閉關，五百歲不得見佛聞法。因為是在蓮胎裡，其他人看到的只是一朵一朵的蓮花苞；而且因為在花苞裡，別人也聞不到他們的味道，也不會傳染給人。

這裡所說的「五百歲」，是極樂世界的時間，與我們的時間相差很多，究竟有多久?

並不清楚，但人間的五百年就已經相當長了，何況是極樂世界的五百年？它的意義類似《觀無量壽經》所說的下品下生十二大劫不見佛，但如果問這五百年是否相當於十二大劫，則不能確認。

不管如何，雖然在這段期間看不到佛，也看不到菩薩、聖眾和諸上善人，但是那個宮殿裡的環境就像天宮一樣，所以還是值得去。這樣聽起來，阿彌陀佛的淨土法門好像是專門幫助壞人，專門做惡人的避風港？其實這只是暫時不受果報，但還是要發無上菩提心來成就佛果，以後倒駕慈航，廣度眾生，做大布施。

所以，消業往生是先修福德先還報，帶業往生是後修福德後還報。報一定要還，即使是釋迦牟尼佛，到了最後生時還是要還報。因此，並不表示我們到了西方淨土就可以賴帳，欠了帳不還，一走了之。如果在生時不先修福業，把業消掉，成佛解脫以後，還是一樣要還，不過那時不會痛苦、不會有煩惱，因為已經得解脫了。而已經從生死煩惱得解脫，再來人世間廣度眾生，一邊度眾生一邊來還報的，就是乘願再來的人。

五、修行淨土法門的正確心態

很多人修行淨土法門，往往只知道要念佛，希望臨命終時能夠心不貪戀、意不顛倒，

然後一心稱名求生西方極樂世界，願阿彌陀佛與觀世音菩薩、大勢至菩薩，還有諸大聖眾手執金台來接引。

這雖然不能說全錯，但是並不足夠。因為念佛只是往生條件之一，而且淨土法門是大乘佛法，如果只是一味要求別人成就自己念佛，一味求生淨土，沒有想要度眾生，沒有想要廣結善緣，那與小乘有什麼差別，甚至連小乘也不如。小乘人在證到阿羅漢果之後，至少還會在人間行化，一直到色身死亡為止，從此才不再到人間來，即「不受後有」。

因此修行淨土法門應該要有正確的心態，否則即使念到一心不亂，最後往生西方極樂世界，對人間究竟有什麼好處？最多說這是一位大修行人，並沒有為人間帶來什麼希望。

（一）正行助行兩種往生資糧皆要修

修淨土法門應該要有兩種行，一種是正行，一種是助行；正行即是稱念阿彌陀佛名號，助行則是修一切善法；正、助二行加起來，就可以往生。

但是為什麼《無量壽經》說，只要臨終十念就可以往生呢？這不是要我們等到最後再來念十句彌陀名號，或是等人家來幫我們念十念阿彌陀佛，而是因為聽聞佛法比較晚，已經沒有時間再做功德，沒有機會再修其他的福德行，是不得已的辦法。要不然淨土行者就成了懶人，而淨土法門就成了不知慚愧的法門，與佛法的精神相違背。

應該是一聽聞佛法，不管還剩多少時間，立刻要修一切善行、修一切功德，立刻要發無上菩提心，然後時時念彌陀的名號，這才是大乘的菩薩行。

有的人說：「我實在沒福報，這一生除念佛外，什麼也不想了，而我現在自己都已經是泥菩薩過河，自顧不暇了，也別說發菩提心，還是等到了西方極樂世界，再由阿彌陀佛幫我發起大菩提心吧！阿彌陀佛，請您趕快來救我。」如果是抱持這種心態，絕對去不了，因為西方極樂世界是大乘佛國的淨土，一定要發菩提心，修一切的功德。

再說臨終要十念也不容易，念佛要兼具信、願、行，信心不夠、願心不足，臨終不一定念得出，更別說去西方。我曾問很多人為什麼來學佛？有人說因為父母來，所以跟著來。我問他自己信不信呢？他說因為父母信，所以也跟著信。這個信好像有，但並不是很踏實。

「信」絕對不是盲目的信仰，因為別人信而跟著信，那是姑且相信，不是真正發自內心。堅固的信心一定是要從實際的修行中建立，有了體驗之後，才能真正把信心建立起來，才能把願心堅固起來。《無量壽經》上也說得很清楚，假如有信，但是信得有些勉強或是不清楚，茫茫然地，人家問他信什麼？他說不清楚；再問他為什麼要信？則說因為大家都說好。如果是這樣的人，即使是乘佛願力到了西方極樂世界，也不能見到阿彌陀佛。

聖嚴法師教淨土法門 148

助行做為輔助的修行，必須要持戒清淨；對眾生要有慈悲心，對於父母、師長、親屬，要有感恩心、報恩心、尊敬心，這樣才能順利往生極樂世界。

平日我們雖然沒有造五逆，但是多多少少都造了一些十惡罪。十惡是從五戒來的，五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，十惡沒有飲酒，但將妄語分成妄言、綺語、兩舌、惡口，再加上意業的貪、瞋、癡，合起來就是十惡業。十惡雖然沒有飲酒，但酒能使人亂性而犯了十惡，最好不喝。

十惡業有輕也有重，一般人大概不會犯重的，但輕的幾乎每一樣都犯過。我們雖然不可能殺人，但是卻常常殺蒼蠅、螞蟻、蟑螂、蚊子；雖然不可能做強盜、土匪和小偷，但是偶爾還是會占一點小便宜，譬如隨手用辦公室裡的紙、筆、信封、郵票、電話來處理私事，或是看到路旁的花很漂亮，就跑去聞一聞；不過若是花香自己隨風飄過來的，那就不算竊盜。邪淫是指不正當的男女關係，譬如婚外情、做第三者，但是若有勾引人的念頭，讓人不舒服，也是犯了邪淫。妄語的話，我們犯的機會就更多了，偶爾不高興就大聲吼別人，背後說人壞話、道人家長短，或是唱靡靡之音；總之，只要因言語讓人家受傷害、受損失，就是犯了妄語，是不慈悲的行為。會造惡業都不離意業的貪、瞋、癡，此三毒需要用戒、定、慧來熄滅。其實若能時時刻刻覺察，不讓貪、瞋、癡表現出來，

並常常以慚愧心念佛，這樣就是正行和助行兩種往生資糧皆修了。

（二） 生時先修難行道

此外，如果我們在人間先修難行道，再將一切功德迴向往生西方極樂世界，兼修易行道，這樣就等於是在阿彌陀佛極樂世界掛了號、投了保，絕對萬無一失。而且往生的時候，不管是否已經得解脫，至少可以生中品，絕不會下品下生。

有的人沒有信心，依賴心很強，自己不想修行，只希望死後，阿彌陀佛來接引，或是臨終時，請人家來助念，這種只求下品下生的想法實在很可憐。而且也不知道自己因緣成不成熟、善根福德夠不夠？能不能去得成？因此，我們應該在健康時，不管年齡大或小，要趕快修難行道，不要依賴易行道，否則臨終往生西方的可能性實在就很小了。

（三） 把握人間修行機會

《無量壽經》勸我們在娑婆世界時就要趕快修行，因為在人間修行一天要比在西方極樂世界修行百年功德還大。人間困難、障礙很多，在此惡世之中修行，功力、功德才會增強得快，就像順水游泳，很容易游得好，但若是逆水游泳，則必須不斷鍛鍊，技術才會愈來愈好，所以說逆水行舟才是真工夫。

在人間才能發菩提心、持戒、修十善，還有孝順父母、敬順師長。在西方極樂世界，

沒有父母可以孝順，因為都是蓮花化生，即使看到蓮花說要孝順，也使不上力。此外，在西方極樂世界，思衣得衣、思食得食，隨時隨地都是法音宣流，沒有什麼善好修，也沒有什麼戒好破，唯有在人間，才需要約束自己不犯戒、訓練自己修十善，這就是在積功累德。

有人聽我這樣說，就認為我不鼓勵生淨土。其實我是鼓勵大家要及時努力修行，及時努力成辦淨土資糧。不要覺得無所謂，反正到了西方樣樣都是現成的，這樣會存著僥倖的心理，就會懈怠。既然佛已經告訴我們，人間修行一日一夜要超過在西方極樂世界修行百年，這樣為什麼不珍惜在人間的時間，在人間趕快修行呢？娑婆世界雖然有許多的苦難、障礙，我們要把它當成修行的資糧，鍛鍊我們、訓練我們，讓我們一方面能消舊業，一方面能修淨業、培福慧。如果再配合念佛發願往生西方淨土，就算臨終不能以自力得解脫，也能往生極樂世界，這是念佛法門的好處。

第五章　淨土釋疑

淨土法門是佛教修行的方便道，很多部分看似與佛教教義衝突，或與其他宗教混淆，其本身也因各部經典的介紹有些許出入、矛盾，而產生很多疑問，為此天台智者大師還曾寫過一本《淨土十疑論》，其實若能釐清三身四土的觀念，很多問題就能迎刃而解了。

一、何謂三身四土

（一）佛的三身

佛有三種身，化身、報身、法身。「化身」是凡夫所見的佛，是由凡夫的人間身所生，跟人類的身體完全一樣，不過比一般人健康、高大莊嚴，讓人自然生起恭敬心；那也是福德相，是為了度凡夫眾生的脫胎化身。

例如歷史上的釋迦牟尼佛就是化身，而經典上說他有一丈六尺高，比正常人高了一倍，很多人覺得不可思議，其實有時我們看到偉大的人時，即使他長得和我們一樣高，

也會覺得他比我們高大。記得我的師公，他的個子很矮小，但是我每次看到他坐在那裡，心裡總覺得他比我高很多。所以我想釋迦牟尼佛大概沒有那麼高，只是一般人看到他，心中自然就生起高大莊嚴的感受。

「報身」是佛修行的功德所成的身體，是福德智慧莊嚴身；它不是人間父母所生的身體，而是一種功能所產生的現象身。佛在他願力所成就的佛國淨土說法度眾時，用的就是報身，超凡入聖的菩薩們所見、所接觸的也是報身，但是不同福報的菩薩所見並不相同，因此可以是千丈身，也可以是萬丈身。

唯識宗說報身佛有自受用和他受用之分。所謂自受用，是只有他自己知道自己有，自受用報身其實就是「法身」；而他受用報身即前述的報身，法身顯現的報身。每一尊佛都有自己的國土，這個國土是由他的願力、福德智慧所成，在此佛國淨土裡，對他自己來講就是自受用報身，而對初地以上的菩薩，即法身大士，所顯現的就是他受用報身。

我們常聽人誦：清淨法身毘盧遮那佛、圓滿報身盧舍那佛，聽起來好像是兩尊佛，其實盧舍那佛、毘盧遮那佛在梵文裡是同一個字（Vairocana），都是指他受用報身。自受用報身沒有名字，因為遍於一切，為了區隔，才稱佛的法身為毘盧遮那佛。

凡夫所見的一定是化身，所以我們在這個世間所見到的釋迦牟尼佛是千百億化身，

但是同樣是釋迦牟尼佛在世間說法，譬如在法華會、華嚴會上，大菩薩、阿羅漢及聖人們所見的是報身佛。

法身無身、法身無相，它是實相，遍於一切而不等於一切處、一切時。什麼人才能見得到呢？法身即法性身，法性是一切法的自性，一切法的自性就是空性，見到法身其實就是見到空性，原則上要初地以上的菩薩，已經破一分無明，才能見到一分法身。

（二） 四種淨土

淨土的分類法有很多種，除淨土宗本身以外，天台宗、唯識宗也有自己的分類法。佛法是整體的，而不僅是某一個宗派的，對照來看，還是以天台宗的分類法最適宜。

根據天台宗的介紹，也就是智者大師的分類，西方極樂世界一共有四種淨土，第一種是凡聖同居土，第二種是方便有餘土，第三種實報莊嚴土，第四種是常寂光淨土。這四種中，我們凡夫所見、所生的是第一種。

1.凡聖同居土

凡聖同居土有兩類，一類是穢土，即我們這個五濁惡世、娑婆世界；一類為淨土，即兜率內院及西方極樂世界。既然是五濁惡世，為什麼還是淨土？因為諸佛菩薩會化現種種身分到濁世中度眾生，此外，娑婆世界也有人能超凡入聖，譬如佛陀就是在人間成佛的。

聖嚴法師教淨土法門 154

從凡夫到聖人，有它的次第階位。凡夫分成兩類，沒有學佛的是外道凡夫，學了佛的是初發心菩薩，即凡夫菩薩。凡夫菩薩又分成幾個階段，起先是十信位，稱為外凡，然後是三賢位，即十住、十行、十迴向，稱為內凡。內凡的菩薩能伏煩惱，不過煩惱還未斷，只是不會再傷害人，不會再把煩惱顯露出來。等破一分無明，證「無生法忍」，成為初地菩薩後，才是聖人，稱為菩薩摩訶薩，即大菩薩。

煩惱一共有三類，見思惑、塵沙惑、無明惑。見、思二惑要阿羅漢、辟支佛、地前菩薩才能斷，塵沙惑則要菩薩才能斷，而無明必須成佛才能斷。

見思惑，「見」是知見，是觀念的，「思」才是真正心的煩惱。見惑，是指佛法的知見不純或曲解佛法，包括身見、邊見、見取見、戒禁取見、邪見五種。身見是對身體的執著；邊見是執空或執有；見取見是執取某一觀念，並將它視為最重要的一種思想；戒禁取見是認為持某一種外道的戒即能夠得解脫；邪見則是包括一切不正見，凡是與佛法正知見相左的就是邪見。何謂佛法的正知見？主要是三法印，即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。因此若執著我、執著常，就不會想要得解脫，也沒有辦法涅槃。總之，對於世間有所執著，不管是執著什麼，都叫作邪見、不正見，就是見惑未斷。

思惑就是貪、瞋、癡、慢、疑；凡是與煩惱心相應的情緒、執著、衝動或掙扎，

都稱為思惑。和見惑相比，思惑比較難斷。相信大家都有一種經驗，明明知道那是不對的，是無常、無我的，但是就沒有辦法不貪、不恨、不討厭、不懷疑，也不能不嫉妒。思惑必須要經過修行才能漸漸淡薄，首先要從持戒、修定開始，否則不容易斷。

見思惑雖然不容易斷，但只要依照《無量壽經》說的條件來修行，凡夫還是能夠往生凡聖同居土的淨土。到西方極樂世界時，感受到的環境是清淨的，雖然當中有凡夫、有聖人，可是諸上善人俱會一處，看起來好像都是聖人。因為衣、食、住、行都是現成的，用不著去貪著或占有，所以不會犯戒。其實我們打佛七也像在淨土一樣，沒有犯戒的機會，即使心裡偶爾出現一些怪念頭想要罵人或打人，也不會真的行動。所以只要修行，淨土就會出現；即使還在娑婆世界，我們的心也還沒有成為聖人，但是是清淨的。

2.方便有餘土

第二層是方便有餘土。菩薩雖然可以斷煩惱，但是為了度眾生，為了方便與眾生、凡夫接觸，讓眾生、凡夫願意接近，所以他們也現凡夫相，現凡夫的習氣，看起來好像也有煩惱的樣子，這就是「有餘」；餘習氣、餘煩惱，也就是為了留惑潤生。

譬如我，就像個凡夫的樣子，人家看到我也是個凡夫，所以都不害怕，樂於和我接觸。但是如果我裝得像一個聖人，就沒有人敢親近了，一方面覺得神聖不可侵犯，

一方面覺得自慚形穢，只敢遠遠地看一眼，深怕得罪我。如果是這樣，只能夠嚇唬眾生，只能讓人迷信、禮拜、供養，而沒有辦法用愛語、布施、同事、利行之四攝法來度眾生。要度眾生，一定要與眾生密切地互動，這叫作「方便」。

方便有餘土是聖人為了利益凡夫眾生，根據他們意願所現的環境。主要是給斷了見思惑的阿羅漢、辟支佛二乘人所居，大乘的三賢位菩薩，見、思二惑亦斷，快要進入初地，這時也可以進入方便有餘土。但是因為無明沒有破，還有執著，執著空、執著涅槃、執著清淨，淨和不淨還畫分得很清楚。《維摩經》裡有一個故事，有一位大菩薩化身為天女在天上散花，當花散到大菩薩身上時，花很自然就掉下來，可是撒到阿羅漢身上時，卻緊緊黏在身上。阿羅漢覺得很難看，想把花拿掉，但是怎麼拿都拿不掉，這是因為沒有全部放下，還執著清淨、不清淨的緣故，從這個角度也可以說「有餘」。

方便有餘土的眾生，雖然分段生死已了，但是還有變易生死未了。只要變易生死一分一分地除，無明就會一分一分減少。一開始破無明，就能夠生實報莊嚴土，而破了一分無明以後的菩薩即登地菩薩，已是菩薩摩訶薩。

3.實報莊嚴土

實報莊嚴土，可以說在西方，也可以說一切處都有佛的實報土。

為了願力度眾生而呈現的國土，有方便有餘土、實報莊嚴土；實報莊嚴土住的是成就的聖人，聖人沒有成佛之前，還是要有一個地方繼續修行。

實報莊嚴土裡的大菩薩已經斷了煩惱，不再留下什麼習氣，對他自己來講，已經沒有任何牽掛、沒有任何與煩惱相應的東西。他們在實報莊嚴土所見到的阿彌陀佛是報身，但是已經可以見到一分的法身，或是多分的法身。他們不是為了度眾生，而是因自己的功德所享有的果報身，這是凡夫見不到的，唯有聖人能見到。

從初地菩薩一直到一生補處位，譬如觀世音菩薩，還有最後一品無明尚未斷盡，他們雖然住在實報莊嚴土，但是已經體驗到、見到法性土，一直到斷盡最後一品無明，成佛時，才能夠進入常寂光淨土。

4.常寂光淨土

常寂光淨土，也是在西方極樂世界，但是這個西方極樂世界並不一定有它的範圍、方向。在實報莊嚴土已經有見法身的，在常寂光淨土所見的已是法身佛。

法身是無身，遍於一切。法身的常寂光就是無量壽、無量光，因為光明無量、無限，所以不局限在任何一個地方。他的光是慈悲光和智慧光；對眾生來講是慈光，對他們自己來講是智光。只要有眾生與他們的願力相應，就能被他們的慈悲光和智慧光所遍照。

聖嚴法師教淨土法門 158

我們現在修行念佛法門，雖然只能看到電燈光、太陽光、月亮光，看不到、也感受不到阿彌陀佛的光，但我們還是沐浴在阿彌陀佛的常寂光中。他是不動的，不動他的本位而遍照於一切處、遍照於一切時，這就是真正的無量壽、無量光。如果這樣來看阿彌陀佛，無論哪一宗、哪一派，修行到最後所見到的佛都是相同的。

常寂光淨土，又叫作法性土。法性是什麼？是一切諸法的本性，含有一切功德；十方三世一切諸佛的功德，十方三世一切眾生的功德。法性又叫作稱性，意思是有多少工夫、多少智慧就能體驗多少的法性。也叫佛性、真如，或是本地風光、本來面目，我們的老家、一切眾生的源頭。

一切諸法都是從法性流出來的，而一切諸法也不離法性，但那究竟是什麼？就是《中觀論》說的「因緣所生法，我說即是空」，即空性。但它不是虛空的空，也不是無、沒有的空，而是在一切因緣法裡。一切因緣法因為空的關係，所以可以因緣聚、因緣散，因緣生、因緣滅，宇宙大地會成、住、壞、空，我們的心會生、住、異、滅，身體則會生、老、病、死。

任何一切法一遇到緣就會改變，只要一項就會改變，而成就了其他的法。所以一切都是由空而有的，當有的時候並沒有離開空，否則它不會消滅。所以，

任何一樣東西在成長了以後，就會慢慢地衰老、慢慢地死亡，然後再消失。但消失以後是不是就沒有了呢？等另外一個因緣聚合時，又會出現了。

譬如我們這一生，因為有各種各樣的因緣，所以生在某一個家庭裡，在某一個環境裡慢慢地成長，然後衰敗死亡，接著另外一次生死開始，又到了另一個家庭，甚至另一道去。如果我們造了不好的業，結果就變成三惡道，但是等果報全部受完了，又可以出來了。因此任何一道、任何一類，任何一樁事、一個人、一件物，無一不是由於因緣而有生、有滅。所以說因緣所生法，一定是從空性而產生的。

既然常寂光淨土就是法性土，法性土就是空性土，它是遍於一切，它是稱性而住、而在，並沒有一定的形相，那麼西方極樂世界就不會離開法性或常寂光，而且如果能夠實證常寂光淨土，是不是在西方極樂世界也沒有關係了，因為不僅在西方，東方、北方、南方也有法性土，處處都有法性土，法性是遍於一切，那是空性。那麼西方和他方世界法性土的佛會距離很遠嗎？它是法性土，是沒有空間距離的。

什麼人能進入常寂光淨土呢？只有佛。常寂光淨土也是佛的果報土，果報土分成兩個部分，一是他受用報土，一是自受用報土。自己受用的報土，實際上就是法性聖土，就是常寂光土。以他自己來講，是不動的，從此以後，不增、不減、不生、不滅、不來、

不去、不一、不異、不垢、不淨，永遠常住於常寂光淨土。雖然法身常住於常寂光淨土，但是他可以顯現無量身、無量相來度眾生，變成了顯現報土的佛身，包括實報莊嚴土、方便有餘土、凡聖同居土的佛身，這樣就可以利益所有一切眾生。

以上即四種淨土的概況，而任何一尊佛的國土都有此四種淨土，以釋迦牟尼佛來說，他的常寂光淨土遍於一切，實報莊嚴土在色究竟天，方便有餘土在五淨居天，凡聖同居土即在我們這個人間。人間有聖人嗎？釋迦牟尼佛及阿羅漢都是在人間成就的，此外還有許多菩薩化現到我們這個世界上來，否則我們就拜不到觀音了。

（三） 修行層次不同，所見不同

雖然西方極樂世界只有一個，只有一尊阿彌陀佛，但是由於修行的人是眾生，根器不同、程度不同，斷煩惱的多寡不同，所以到了西方極樂世界所見的佛、所見的淨土也有不同。

1.凡聖不同

凡夫眾生生到極樂世界時，因為尚未實證方便有餘土，只能見凡聖同居土。雖然見得到佛、聽得到法，也是蓮花化生，但所見的是化身佛而不是報身佛，坐的蓮花和聖人的蓮花座也不相同。

聖嚴法師教淨土法門 161

九品蓮花是為凡夫所說，給凡夫所見、凡夫所坐的，它有形象，而報身佛坐的蓮花，則是一種功德身，功德莊嚴，並非我們所能想像得出。凡夫眾生所見到的一切聖人，佛及菩薩，都不是他們本身的形相、本來的面目，而是為了度眾生顯現的身相，是他們的方便。因此如果我們到了西方極樂世界，見到的阿彌陀佛有四十萬里高，這並不是他本身的高度，而是為了到西方極樂世界的凡夫眾生所現的身，這還是化身。

而且是什麼程度的眾生，就顯現出有多大的身相。他是自在的、自由的，眾生是因個人的福德智慧不同而看到大小不同。所以，他們的身體可以大到無限大，也可以小到無限小，沒有一定大小；如果還有一定大小，那表示功德不夠大。

實報莊嚴土是大菩薩的功德果報所現的莊嚴土，它也有等級差別，從初地到十地，每一個層次都不一樣。證初地的菩薩是斷一分無明，證一分法身，因此只能見一分佛的實報土和佛的報身，和十地菩薩所見的就不相同，而等覺菩薩所見的又與十地菩薩所見的不同。

只有佛的實報土是圓滿的，而其他所有一切層次的聖人所見的實報土都有差別，見到的佛的報身也有大小，所以實報土也好，方便土也好，凡聖同居土也好，極樂世界的各種設施、各種依正莊嚴，都因每一個眾生自己福德智慧的程度而體現出不同的大小、好壞。

所以不要認為進入淨土以後，大家見到的都相同，只有相同層次的人見到的相同。

就拿我們這個世界來講，大菩薩雖然是與我們生活在一起，但他們以福德智慧的功德所感受到的並不是五濁惡世，而是淨土，其實對他來講，任何一個地方都是淨土。只有我們眾生，因為煩惱重、業障重，所以才感覺在五濁惡世之中。這就是唯識所造，唯心所現，我們所有見到、體驗到的環境，完全不出於自己的心，只要心轉變，環境也會隨著轉變。

2.九品不同

凡夫往生凡聖同居土，不論是《無量壽經》的三輩，還是《觀無量壽經》的九品，每一輩、每一品所見的佛及淨土，在感受上、體驗上都不一樣。其實不只三輩九品，詳細地分，可以有無量品，各有各的業、各有各的福德智慧。

到了極樂世界以後，如果是相同層次的人見到的是相同層次的莊嚴，有多大的福德，所見到的環境就有多好、多美。只有上一層的人看下面各層人的蓮花、七寶池、宮殿有大小，而下一層的人看上一層的則完全相同；因為福報就這麼大，所以看到的就是這麼大。若心中知道佛、菩薩的福德比你大，所以他的宮殿也大、蓮花也大、身相也大；如果你心中沒有認知哪一些菩薩是大菩薩，你看到那些大菩薩也跟你一樣。這狗眼看人，

人也變成狗，鬼看人，人變成鬼，就看自己的誠心、福德是什麼，你看到的莊嚴就不一樣。

此外，我們的福德是跟隨著自己的，因此在極樂世界，無論到哪裡，自己的宮殿、蓮花就到哪裡，即使人家要搶你的蓮花也搶不到，而人家的蓮花你也搶不到。個人有個人的蓮花，個人有個人的宮殿，個人有個人的七寶池，它的依正莊嚴是跟隨著你。所以，我們在人間的時候，要好好修行淨土資糧，愈努力修行，修行得愈多、愈好，我們到了西方極樂世界，你的蓮池就會大一些，你的身相也會大一些，你的宮殿也會莊嚴一些。

就像我們人間的小學，每一個都好像是一般的小學生，沒什麼不同，其實每一個人的品質不同，在學校裡所感受的也不同，得到的結果也不一樣。那就是由於個人的資質不同，所以雖然同時在一個小學、同一個教室上課，但是有的收穫多、有的收穫少，有的很乖、有的很皮，有的很用功、有的很懈怠，有的非常樂於助人、有的專門欺負人。一個班三十個學生，就是三十個不一樣的人。

從這個比喻我們就可以推想，同樣是上品上生，每一朵蓮花也許是差不多大，每一座宮殿也許是差不多莊嚴，但還是有千差萬別，各有各的因緣果報，各有各的福德莊嚴。上品上生可以再把它分成九品，九品裡面，上品上生的上品上生又可以分成九品，這就是因福德不同所見的佛身、所見的淨土也不同。

到了極樂世界，雖然同時見到阿彌陀佛，同時見到大勢至、觀世音菩薩，雖然同時生在七寶蓮池，同時坐在大如車輪的蓮花之上，雖然同時看到七重欄楯、七重羅網、七重行樹，但是你看到的與他看到的不一樣，你聽到的與他聽到的也不一樣。所謂「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，不同的眾生所聽到的、見到的並不相同。

但不管相不相同，到了極樂世界就是極樂世界了。譬如我得到博士學位的那一年，已經是四十六歲，但是不論什麼年紀得到學位，都是博士，都是相同的，沒有因為你老了就不如年紀小的。可是我的年齡、體力畢竟沒有辦法跟年輕人比，能服務的時間就比較短，這個就是不一樣。

還有，同樣得到博士學位的人，福報並不相同。有的雖然完成了博士學位，可是沒有機會發展所長，那就是福德、因緣不具足。以我為例，雖然完成了博士學位，但還是要到美國流浪街頭。學問也有差別，譬如我和印順長老，雖然同樣是博士，但他的學問比我好，智慧比我高，我沒有辦法和他相比。但我比上不足，比下有餘，有一些博士，我就覺得他們的智慧、學問不如我。

二、釋疑

（一）淨土法門與天國思想的差異：淨土為凡夫而說

一神宗教鼓勵信徒們生天國，到天國的天園或樂園，又稱伊甸園，那是一個理想的世界。天國、天園裡集合了人間所有最美好的景象，擁有人間當時，也就是編寫宗教經典的那個時代環境中，最好的設施和享受，以誘導人相信天國、嚮往天國。而為了求生天國，於是接受天的啟示，不做壞事、多做好事，以期與天相應，生天國去。

這是因為對人間無可奈何而產生的希望，這希望不在人間，而是在天國。因為人間有生老病死，有災難、戰爭，還有種種苦惱，已經沒有大希望，只能將希望寄託在天國，才能把心安住下來，而不再徬徨無依。

所以，一神教講信、望、愛。信，是因人間的苦難而要對神、上帝生起信心；望，是希望有個天國可以去；愛，是指上帝、神有愛，因神愛世人，所以把天國賜給人。只要你信他，他就愛你，把天國賜給人，人可以上天國而得救。

這與淨土法門說的信、願、行，還有教、理、行、果，有什麼差別呢？阿彌陀佛發願成就眾生，以其慈悲願力完成了極樂世界。我們要信佛所說，信佛所說的彌陀淨土法門，然後要相信，修行淨土法門是因，能得往生西方極樂世界的果。但是如果是這樣，我們信基督教就可以了，何必還是要信佛教的淨土法門呢？

聖嚴法師教淨土法門 166

從三身四土的觀念我們可知，阿彌陀佛的極樂世界依不同的修行層次而有不同的等級，雖然都能夠到達極樂世界，可是有的是已斷除煩惱的人，有的是已經修到登地菩薩的人，有的甚至於已是一生補處位的菩薩，有的則還是凡夫。

我們看到「淨土三經」所講的種種極樂世界的依報和正報，都是為凡夫說的，所以介紹的都是有形的、有相的。

在極樂世界有樹、鳥、水、風、音樂，種種的建築，譬如宮殿、水池、羅網、欄楯等，都是有形有相、有聲有色，這是為了誘導凡夫的眾生，特別是欲界的眾生。

眾生都有一種共通性，厭苦而欣樂。欣就是喜歡，喜歡求得快樂，而厭離痛苦和災難。因此就說西方極樂世界是遠離眾苦，沒有任何災難的地方，有的只是快樂，因此叫作極樂。也就是說，這是為了配合、迎合凡夫的習性而說的，因為如果不這麼說，凡夫不會願意去，而這一點與其他宗教共通。

淨土的經典雖是為凡夫說，是為凡夫開的方便門，但是裡面有大道理在。以《阿彌陀經》來看，經中說到了西方極樂世界時，阿彌陀佛變化的種種鳥都在說法，除了說四聖諦、三十七道品，還說六度、四攝，這意思就是要我們在往生之前勤修四聖諦、三十七道品，以及六度、四攝。

另外，在《無量壽經》也提到，雖然上品上生還是凡夫，但要求上品上生，必須要有四個條件：一是要出家、現沙門身，二要修一切功德，三要發無上菩提心，四要一向專念念阿彌陀佛。這裡就已經要求我們，雖然以信、願、行而生淨土，可是這個行是萬行，包括人天善法，譬如《觀無量壽經》裡講要孝養父母、奉事師長、慈心不殺，還要具足眾戒，修十善法，威儀不犯，還有要發無上菩提心。這些都是在其他神教裡沒有的，這就是要我們踏實地修行，以人天法為基礎，解脫法為過程，菩薩道為根本，然後求生淨土，這是最可靠的。

這樣修有一個好處，我們在人間修人天善法，修解脫道的三十七道品，修菩薩道的四攝、六度萬行，持一切淨戒，本來應該要三生六十劫、四生一百劫，才能夠出三界、得解脫。而要成佛道的話，還須修三大阿僧祇劫。但是如果修淨土法門就不需要這麼長的時間，在還沒有修到能出三界時，也就是說還沒有證阿羅漢果，大乘的話，就是還沒有證到初地，或天台宗所講的圓教初住及別教初地的菩薩，還沒有見到法性、沒有見到法身，你就可以往生西方了。

其他宗教的天國是永遠跟神在一起，而神永遠是神。與神在一起的叫作天使，或者稱為神的子民、神的僕人，永遠不能成為主。神是主、上帝是主，

而信他的人到了天國以後，是僕、是子。父永遠是父，子永遠是子，主人永遠是主人，僕人永遠是僕人。到了天國了，他們說：「上帝已經這麼有愛心，把我們救上了天國，你還要搶上帝的位子！上帝只有一個，不可能有兩個。」這種思想在人間叫作君權，在天上叫作神權。而佛法是講眾生佛平等的，西方極樂世界如同訓練所，我們去那裡是為了成長。那裡的校長是阿彌陀佛，學務長、教務長是觀世音菩薩、大勢至菩薩，其他的老師都是一生補處的菩薩，同學們都是阿羅漢，以及初地以上的大菩薩。

在那裡持續修學，成了一生補處位的菩薩，以後就能成佛了。所以在西方極樂世界，一生補處的菩薩相當多。一生補處的「生」是變易生死，因為聖人無明還沒有完全斷，要斷最後一品無明時才能成佛。像觀世音菩薩，就是還有最後一品無明沒斷，所以是一生補處。所以這個生並不是說還要轉生，而是說斷最後一分無明就成佛了。

我們在好多地方都可以看到，觀世音菩薩是西方極樂世界的一生補處菩薩，譬如《觀世音菩薩授記經》裡就明確地講到，他不僅是阿彌陀佛極樂世界的一生補處，而且還是補阿彌陀佛的位置。而觀世音菩薩也不是極樂世界完成以後才開始修行的，他在無量劫前就已經發心，已經修行，普門示現，後來才到西方極樂世界輔助阿彌陀佛。大勢至菩薩也是一樣，那裡所有的大菩薩們都不是阿彌陀佛接引的，

而是這些菩薩們與阿彌陀佛的願力相應，所以就輔助阿彌陀佛，到極樂世界來度眾生。

而到了極樂世界以後的所有眾生，是眾生心、佛心，心與心都是同樣的平等。佛心就是眾生心，眾生心就是佛心，所不同的是眾生的心沒有斷煩惱，有煩惱的障礙覆蓋了智慧，而佛所有的煩惱全部都斷了。可是我們的本性與佛無二無別，只要能把所有一切粗的、細的煩惱全部斷盡，我們就跟佛一樣，也能成阿耨多羅三藐三菩提，也就是無上正等正覺。這一點就與天國很不一樣了。

天國，我們相信它有，也是一種方便。我們從人間根據淨土的經典來修行，所生的西方極樂世界是有形有相、有聲有色的，它的莊嚴比我們大得多。那裡的樹有四十八萬里高，這還是普通的，菩提樹就有十二萬由旬，也就是四百萬里高。佛在四百萬里高的樹下成佛，佛身的廣大實在難以想像。我們凡夫到了極樂世界以後，因為我們自己坐的蓮花就有四十里大，那我們的身體至少也有八十里高。以八十里高的身體來對比四十萬里高的佛，這個阿彌陀佛就很大很大了。

我們凡夫到達極樂世界看到的是佛的化身，還沒有看到佛的報身，因此現在經典描述的西方極樂世界都是凡夫所見的景象，是有相的。凡夫沒有辦法無相，所以一定要講出極樂世界有種種的設施。

（二） 佛的壽命是有常還是無常

有人問，一切法是無常的，為什麼佛永遠是無量壽呢?

阿彌陀佛的壽命有多長? 要看問的是法身慧命還是色身——肉體的生命。如前所述，佛有三身，從化身來講，就像我們這樣的色身，是為了適應凡夫眾生的需求而顯現，當任務結束，就進入涅槃，所以是有量的。譬如生在印度的釋迦牟尼佛的肉身，到八十歲就涅槃了，這個生命就是有生有滅、有始有終的。

佛的報身，也就是他受用報身，是功德身，他是有始無終的；有始就是報身完成，無終就是與法身結合。他是因某一類眾生的需求而顯現，這些眾生特別在這個時段、這個範圍之內，因共同的願力、共同的功德、共同的福德智慧，而受某一尊佛來度化，當這一類的眾生度盡，他受用報身就不存在了，從這個角度來說，他也是有限的。所以，他受用報身其實跟化身很類似，只是化身是度凡夫，而他受用報身是度聖人，當跟他有緣的一類聖人，菩薩也好、阿羅漢也好，緣盡緣了，這個他受用報身也就不存在了。

法身，也就是自受用報身；他是自性身，是自性的清淨功德莊嚴身，是無窮無盡、無始無終的。我們也有法身，但是因為愚癡、煩惱重，所以被障覆而看不到。而我們說佛是無量的，即是指自受用報身。

聖嚴法師教淨土法門 171

那麼，既然阿彌陀佛是無量壽，為什麼還需要觀世音菩薩做阿彌陀佛的一生補處呢？不要用人間制度來想像極樂世界，在人間，一個國家只能有一個國王，否則國家會分裂，但是在西方極樂世界，觀世音菩薩成佛並不妨礙阿彌陀佛還是佛；不能說觀世音菩薩成佛了，就要阿彌陀佛涅槃，從來沒有阿彌陀佛會涅槃的說法。同樣的，阿彌陀佛不涅槃，也不妨礙觀世音菩薩成佛，何況觀音菩薩本來就是佛，他是過去古佛，名為正法明如來，只是顯現觀世音菩薩身來度眾生。

而觀世音菩薩補阿彌陀佛的佛位，代替阿彌陀佛接管極樂世界、廣度眾生的說法，指的應該是阿彌陀佛的他受用報身。他的因緣圓滿了，觀世音菩薩以佛身繼續在極樂世界度眾生，但是阿彌陀佛的自受用報身還在，還可以以他的本願力用種種方式廣度眾生，就好像觀世音菩薩一樣，可以用佛身度眾生，可以用菩薩身、阿羅漢身、魔王身、女人身，以至於用任何一種身分來度眾生。

然而又有人開始煩惱，到時候要念阿彌陀佛還是觀世音菩薩呢？如果我們現在念阿彌陀佛到了極樂世界，每一個人都能得到不退轉，保證可以成佛，那念不念觀音菩薩、阿彌陀佛都不是問題了。阿彌陀佛發了四十八願，願度一切眾生，只有當四十八個願「沒有用」的時候，才不能度眾生。

聖嚴法師教淨土法門 172

所謂「沒有用」是說眾生福薄、智慧淺，聽不到阿彌陀佛的法門，極樂世界才沒辦法接引眾生。可是在《無量壽經》裡也說到：當這個世界都沒有佛法時，唯有彌陀法門還可以持續一百年，度末法障重的眾生。這一百年究竟是人間的還是極樂世界的？如果是人間的就很短，如果是極樂世界的那就很長了。

如果娑婆世界的眾生都不知道有佛法、淨土法門時，極樂世界還有人要去嗎？請大家不要擔心，娑婆世界與極樂世界最有緣，所以釋迦牟尼佛介紹了阿彌陀佛的法門。而且娑婆世界的教主是三千大千世界的教主，地球這一個小小星球毀滅了，其他的星球、其他的世界還在；雖然在我們人間的釋迦牟尼佛已經涅槃了將近兩千六百年，可是他還在三千大千世界之內的其他的世界說法，還在介紹阿彌陀佛。因此不要擔心，地球的人不見了、地球的人不學佛了，極樂世界沒有人去。

阿彌陀佛的願力宏深，極樂世界是無量壽、放無量光，觀音菩薩成佛，阿彌陀佛不需要退休，也不需要請阿彌陀佛涅槃。觀世音菩薩、大勢至菩薩是先協助阿彌陀佛完成他的本誓願力，但是觀世音菩薩、大勢至菩薩自己也有自己的願力，也有自己要莊嚴的國土，將來不一定是在極樂世界，也許可以成就另外一個國土來度無量眾生，這也叫作一生補處。也就是說，在極樂世界的所有菩薩之中，是以觀世音菩薩補阿彌陀佛的位，

也可以說觀世音菩薩本來也是佛，但是他的慈悲願力僅次於阿彌陀佛，也就是沒有像阿彌陀佛那樣，所以還是叫作一生補處。我們不要擔心菩薩與佛哪個先涅槃，或哪個成佛了，哪個佛就涅槃了。

此外，苦、空、無常、無我是對凡夫講的，凡夫的心是煩惱心，煩惱心就是執著的心、有我為中心的心、有所住的心，是無常的、經常在變的。無處住心是一切智，一切智就是佛的法性身，證一切智就見佛的法性身。他是不變的、不動的，是永遠有的。

但是如果你執著他一定有一樣具體的什麼東西，那就變成了一神論，變成了常見外道；如果說他是普遍的、永恆的存在，又變成了泛神論，也是常見外道。不住一切、不即一切而不離一切法，這就是空性，就是無量壽。

不要一聽到「常」，就執著於常；一聽到「無常」，就覺得沒有希望了！這都是凡夫見，不懂佛法。懂佛法的人，一聽到「無常」，很歡喜，因為黑暗過去了總會亮，所以煩惱可以斷，苦難可以消，業報可以了。聽到「常」，也很歡喜，不用擔心自己不存在，因為存在一切處、一切時，而不受一切處、一切時的困擾、束縛，是真正的大自在。阿彌陀佛是如此，極樂世界的眾生也是如此。因為那裡的人民都是往生極樂世界以後的諸上善人以及蓮花化生的人；蓮花化生的身體實際上就是報身，所以不會消失。

生死有兩種，一種是分段生死，另一種是變易生死。分段生死是凡夫，是指我們肉體的生死；而出離三界的聖人，則是變易生死。從分段生死來講，他是永遠不會再死亡，沒有死亡這回事，所以是永遠的、永恆的；而從變易生死來講，他們還會成長，一直成長到像觀世音菩薩這樣「一生補處」的菩薩，再一生，就能斷最後一品無明，而成佛。

我們說極樂世界人民也這麼長壽，是指他們已經出離分段生死，所以我們一到了西方極樂世界，就不會再有身體的死亡，也是無量壽了。不會說，因為念佛念得很好，蓮花長了，所以到了極樂世界；可是到那裡以後不念佛了，蓮花枯萎，自己也不見了。因為到了西方極樂世界不可能不念佛，因為無論正報、依報隨時隨地都是在念佛、念法、念僧，不可能不精進。所以到那裡，蓮花品位只有品品高升，不可能有機會往下沉淪。所以，如果大家要求長壽，這是最好的一個辦法。

阿彌陀佛已經成佛十大劫了，但從無量無數恆河沙劫開始算的話，這十劫的時間很短，因此阿彌陀佛的極樂世界在十方所有一切諸佛國土之中，算是一個新形成的佛國淨土，所以極樂世界的壽命還有很長很長。

（三） 極樂世界的距離

有的人懷疑，《阿彌陀經》說極樂世界的位置在「從是西方過十萬億佛土」，

聖嚴法師教淨土法門 175

一個佛土就相當於一個三千大千世界了，何況是十萬億佛土，距離我們這麼遠，去得成嗎?

常寂光淨土、阿彌陀佛的法身遍於一切處，所以，雖然有十萬億佛土的距離，或是如《般舟三昧經》說的千億萬佛土，往生時也是屈伸臂頃，或是一彈指頃、一眨眼間就到了。其實屈伸臂頃的描述還算慢，手臂一伸一屈，再快總還有幾分之一秒，其實只要心念一動立刻就到了，它的速度是無法形容的。所以，西方極樂世界距離我們其實很近很近。

去極樂世界的不是身體，我們的身體叫作軀殼、臭皮囊，臭皮囊裡面有一樣東西叫作心，這個心叫作理，也就是佛性，也就是佛的清淨心，那就是我們能夠成佛的本性。這個本性不需要坐火箭、不需要坐飛機、不需要坐任何的交通工具，它不占空間，無所謂時間的長短、空間的大小，當我們用心念佛的時候，佛就在我們心中，我們的心就與佛在一起。

阿彌陀佛是不離本座而到我們這裡接引眾生，因此想去的人只要修行、只要發願，具備淨土資糧，距離一點也不遠。因為沒有修行、沒有要去，才會覺得好遠。

那麼佛在西方極樂世界，我們念佛他聽到嗎？如果我們無心念，不用心念阿彌陀佛，就與阿彌陀佛不相應；如果我們用心念，就與阿彌陀佛相應，與阿彌陀佛的願力相應了，自然是聽到了。

第六章　念佛法門的難行道：禪觀法門

一般人提到淨土法門，想到的不外是念佛、靠阿彌陀佛的願力往生淨土，而能「九品蓮花為父母，不退菩薩為伴侶」，也就是修易行道。但是淨土法門的內容不僅如此，譬如《觀無量壽經》的十六觀中，除後三觀在講九品蓮花外，前十三觀均是觀想法門，可謂難行道的禪觀法門。那麼修禪觀法門與修易行道的精進念佛有什麼不同的好處呢？我們可從《觀無量壽經》第八觀來看。

一、法身遍入一切眾生心想中

佛告阿難及韋提希：見此事已，次當想佛。所以者何？諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海從心想生，是故應當一心繫念，

諦觀彼佛多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀。

想彼佛者，先當想像，閉目開目，見一寶像如閻浮檀金色坐彼花上。見像坐已，心眼得開，了了分明。見極樂國七寶莊嚴，寶地寶池寶樹行列，諸天寶幔彌覆其上，眾寶羅網滿虛空中。見如此事，極令明了，如觀掌中。

見此事已，復當更作一大蓮花在佛左邊，如前蓮花等無有異。復作一大蓮花在佛右邊。想一觀世音菩薩像坐左花座，亦作金色如前無異，想一大勢至菩薩像坐右花座。此想成時，佛菩薩像皆放光明，其光金色照諸寶樹。一一樹下亦有三蓮花，諸蓮花上各有一佛二菩薩像，遍滿彼國。

此想成時，行者當聞水流光明及諸寶樹鳧鴈鴛鴦皆說妙法。出定入定恆聞妙法，行者所聞，出定之時憶持不捨，令與修多羅合。若不合者名為妄想；若與合者，名為粗想。見極樂世界。是為像想，名第八觀。作是觀者，除無量億劫生死之罪，於現身中，得念佛三昧。

《觀無量壽經》第八觀，是觀「諸佛如來是法界身」，意思與《法華經》中稱述阿彌陀佛的「法界藏身阿彌陀佛」相同，而「法界藏身」即一切如來以十法界為身的意思。

聖嚴法師教淨土法門 178

十法界是四聖六凡，十法界任何一界、任何一處，不管是凡夫界或聖人界，不管是世間或出世間，都是他的法身所在。

諸佛如來的法身是遍在、無處不在的，因此《觀無量壽經》接著又說：「遍入一切眾生心想中。」這一點蕅益大師也強調，是說眾生現前的一念妄想心，並沒有離開諸佛的法身，也可以說眾生的煩惱心與佛的心、佛的法身相同。但是諸佛怎麼會和眾生一樣有煩惱呢？其實心都是相同的，只是眾生因為心與煩惱相應，所以稱為煩惱心，而諸佛的心是智慧，稱為無上菩提心。那麼諸佛的法身究竟在哪裡？是在我們一切眾生的心想中。

念佛的時候，佛就在念佛的這一念之中，因此當我們念阿彌陀佛時，心就與阿彌陀佛相應，阿彌陀佛一切功德都變成我們的功德，現前一念心就能接通阿彌陀佛的無上菩提心，這就是所謂佛的不可思議功德。於是《觀無量壽經》鼓勵大眾：「是故汝等心想佛時，是心即是三十二相八十隨形好。是心作佛，是心是佛。」所以，當我們的心想著佛時，就具足了三十二相八十隨形好。這三十二相八十隨形好，是佛具備的莊嚴身，轉輪聖王雖然也有三十二相，但是他缺少八十隨形好。

「是心作佛，是心是佛」，這二句話常常被禪宗的古大德引用，意思是說，如果我們的心在觀想佛，此時不僅我們心裡有佛，我們的心就是佛，佛就是我們；也就是說，

在想佛時，當下這一念心就是佛。「一念相應一念佛」就是從這二句話延伸出來的：觀想佛時，當下這一念就與佛心相應，這時你就是佛，因此念念相應、念念是佛，此即「是心作佛，是心是佛」。如果前念想佛，第二念不再想佛，那前念的心是佛心，第二念的心則是凡夫眾生心。這也是為什麼我們要念念念佛，或者念念觀想佛的原因。

經中接著又說：「諸佛正遍知海從心想生。」「正遍知海」是無上正等正覺的無上菩提心、大菩提心，也就是正等正覺的智慧，是一切智。這知海不是佛賜給我們的，而是「從心想生」。「想」是想念的意思；眾生想念佛時，佛的智慧就從我們的「念」裡生起來，所以這與一神教所說的「神賜我們生命」、「神賜我們天國」不同。而我們因為想著佛，是自己的心在想佛，自己的心當下就是佛，因此，我們應當「一心繫念，諦觀彼佛多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀」，也就是念念一心一意繫念著佛、好好觀想著佛，觀想佛的無上正等正覺，也就是「多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀」，就是無上正遍知覺，也就是觀佛的功德。

此外，也可以想佛的依報，即佛坐的蓮花、住的世界，譬如極樂世界的七寶蓮池、七重行樹等，不過更重要的還是要觀佛的功德；從佛的相好、佛的身相來觀佛的功德。

佛像還有個形貌可以觀，可是佛的阿耨多羅三藐三菩提無形無貌要怎麼觀呢？

聖嚴法師教淨土法門 180

佛的阿耨多羅三藐三菩提是大智慧、大慈悲，大慈悲就是度一切眾生的功德，由於他願意廣度無量無邊一切眾生，所以我們稱他為大慈悲父。他沒有先選好哪一些眾生要早一點度，哪一些晚一點度；也沒有說哪一些眾生要擺到下品下生，哪一些要擺到上品上生。佛看一切眾生都是平等的，重點不在佛度不度眾生，而是眾生要不要被度。佛已經沒有自我中心，所以也沒有一定要選擇什麼，只是眾生求度，他就去度。

我們常常聽人說眾生的「根性」、「根器」，眾生的根性有利、有鈍，有的則是在中間，一般人以為利根的人可以先得度、先成佛，鈍根的人則後得度、慢慢成佛，其實不一定，往往鈍根眾生比利根眾生還容易度。根性之說是指眾生有不同性格，因此有不同入門的方便，而不是佛事先看準了哪些人應該先度，哪些人慢慢度；哪些人放在蓮池中間，哪些人放到蓮池旁邊；哪些人蓮花給他大一些，哪些人蓮花給他小一點。蓮花的大小或在蓮池的位置，全看眾生自己心量的大小。

如果眾生的心豁然開朗，馬上就能見到極樂世界，見到的極樂世界就是大的、高的、莊嚴的。所以，我們觀阿彌陀佛是要觀無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。雖然阿彌陀佛是無量壽，但不是長壽的意思，他根本是無始無終，所以也無所謂長壽不長壽。我們自己的法身也是無量壽，因為也是無始無終。所以，如果能不被任何一個境界所限制，

就已經在觀阿耨多羅三藐三菩提了。

慈悲，是對一切眾生完全平等。眾生是有的，但是因為平等看待，就不會執著哪一個眾生。譬如現在有幾百位菩薩在這裡聽我開示，究竟我在度哪一個人？對哪一位說法？其實我沒有一定要度哪一個人，我對每一位菩薩都是相同地說。但是說了以後，有的菩薩在打瞌睡，我講十句，他半句也沒聽到，不是我不講開示給他聽，是他自己打瞌睡。有的人聽得非常認真，而且能照著去做，他得到的利益就大了。我不需要那麼麻煩，事先看一看，這個人我要多灌他一點，那個人可以少灌一些。「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，我是平等地說法，諸位得到的益處不一樣，不是我說法的人有大小眼，而是聽法的人各有各的狀況。如果聽不懂或不想聽，表示因緣不成熟，可能是我講得不好，也可能是講的法正好不對機。

觀一切諸佛的阿耨多羅三藐三菩提，是觀他的同體大悲、無緣大慈。同體大悲，是眾生的身體和我的身體是一個身體，最好是觀自己的身體是空、是沒有的，而眾生的身體也沒有，那就是同體。無緣大慈，就是不一定要與我有什麼關係或有什麼理由，才給予幫助。同體大悲、無緣大慈，這就是觀佛的功德。

觀佛功德時，我們一定是觀「空」，空是實相，實相是無相，如果是這樣觀，

就是佛性，就是佛的相，佛的根本相。

此時你「閉目開目，見一寶像如閻浮檀金色坐彼花上」，無論睜眼、閉眼，心中所見的所有眾生都具備一切眾生本地風光，都具足三十二相八十隨形好。這時還有眾生嗎？沒有一個眾生，因為眾生都是佛，而你自己也是佛。此時，我們心中一點煩惱都沒有，心開意解、了了分明，雖然還沒有到極樂世界，但極樂世界的依正莊嚴就已經出現在面前，隨時隨地就是在極樂世界的上品上生了。

二、現生即得念佛三昧而除無量億劫生死之罪

如果能修成《觀無量壽經》的第八觀，即如經上所說：「作是觀者，除無量億劫生死之罪，於現身中，得念佛三昧。」便能現身即得念佛三昧，而除無量億劫生死之罪；也就是說，得念佛三昧就已經出生死了，不一定要到極樂世界後，才慢慢地修行出生死。

什麼是念佛三昧？念念與佛相應，時時與佛相應，處處與佛相應，所聽、所看、所想、所觸，心裡都覺得與阿彌陀佛的功德相應。阿彌陀佛的功德是阿耨多羅三藐三菩提，無上正等正覺，時時與他相應，雖然還沒有成佛，可是已經不在生死中了。

這是用阿彌陀佛的功德及阿彌陀佛的依正莊嚴來做觀想，仍然屬於阿彌陀佛的法門，

可見得淨土法門不完全要靠阿彌陀佛的願力。而這個方法與禪宗禪修或是參話頭、默照的方法雖然不相同，但結果相同。一般禪修是參話頭或是觀自己的身心，默照的照就是清清楚楚，表示它有功能，默則是心不動、不受環境影響，默照同時就是智慧、就是三昧，就是定慧均等；而《觀無量壽經》第八觀所得的念佛三昧，也是定慧均等、定慧不二。

所謂念佛三昧，念念與佛相應，並不是一個人關起門來，老是在念阿彌陀佛、阿彌陀佛，一天到晚念、時時刻刻念，不見人、不做事，飯別人煮了給他吃，衣服別人洗了給他穿。如果是為了精進用功，一段時間是可以的，譬如佛七期間有護七的人，護持大家一心專念念阿彌陀佛。可是大家都要生活、都要工作，要求大家來護你的七、成就你，難道那些人都是傻瓜，專門來成就你的嗎？另一方面，我們也不能想：「反正我是成不了，你們去成吧。」淨土法門應是人人可用，人人都要用，在家居士也一樣。

念佛三昧如果修成的話，他是吃飯、做事、待人、接物，無一處、無一時不在三昧中，這與《金剛經》所講的「應無所住而生其心」相同。心是住於無住，念一句阿彌陀佛不是為了追求什麼，也不是為了期待什麼，只是已經念得很習慣了。阿彌陀佛如果已經念得非常純熟，念佛三昧已經非常深入，他所見到的每一個人、每一個眾生都是阿彌陀佛，無論是蒼蠅還是螞蟻都是阿彌陀佛，而且任何東西都是七寶所成；

但並不是說看到杯子說這是七寶，而是把杯子看作與西方七寶蓮池等同樣的珍貴。

如果滿地是金、滿地是寶，心中很歡喜，但是沒有貪念：看到每一個人都是三十二相八十種好，心中不會有討厭或喜歡的心，譬如看到某個人很好，不會有娶她或嫁給他的念頭。因為已經是佛了，心中不會再有對立的念頭，不會有排斥或追求的念頭。但是生活還是生活、工作還是工作，一切照常，這就是修成念佛三昧了。

所以最好能修成念佛三昧，因為這樣你隨時隨地都在極樂世界之中，不要等到臨命終時阿彌陀佛來接引，也不要等死了以後人家給你超度，或者是臨命終時請助念團去助念。但是如果修成了，助念團來助念時，一來就看到一尊佛，這是送一尊佛、大菩薩到極樂世界去，功德無量。

總之，彌陀淨土並不僅是給無知的人修的，也並不僅是給下根器的人、造業重的人修的。因為彌陀淨土法門不捨任何一個眾生，所以不論是什麼根器的眾生都能夠接引；念佛法門的可以，修禪觀法門的也可以。禪觀法門是念佛的相好、念佛的功德、念佛的國土，這也是念佛。通常我們只知道念佛名號，因為它是生淨土最容易的方法。到了淨土之後，有的要慢慢地才能得不退轉，有的則很快，慢和快全看自己在生前用功多少了。

第三篇　無相念佛——念佛禪

第一章　何謂念佛禪

一、念佛即禪的法門

（一）從禪出教，藉教悟宗

念佛通常被認為是淨土法門，為什麼變成禪了呢？其實沒有一樣特定的東西或法門叫作禪，因為中國禪宗是「以無門為法門」，而念佛根本就是禪法中的一個項目，所以不需要特別把淨土法門獨立出來。

禪宗包羅涵容，是正確的大乘佛法，並沒有說自己一定是什麼宗，只是中國人自認為這是禪宗、那是淨土宗，或是什麼宗。

就整體佛法來講，有兩句話非常重要，就是「從禪出教」、「藉教悟宗」。「從禪出教」就是以禪修而明心見性，也就是開悟，然後由開悟而說法。我們現在之所以有佛經可讀、可誦、可看，就是因為佛陀在菩提樹下打坐，修行禪法，因此明心見性、大悟徹底而成道。成道之後說法度眾生，說法的內容被記載下來，漸漸流傳，變成經典，

這就是「從禪出教」。所以明心見性這句話，可說是從佛陀開始的；而禪宗講的明心見性，使用的也就是佛陀成道的語言。因此禪其實是從釋迦牟尼佛開始，不是中國才有的。

「藉教悟宗」則是說，若依照釋迦牟尼佛所說的佛法修行，最後也能明心見性。這個「宗」就是「心」，佛心眾生心，是同一個心；那是智慧、清淨、慈悲的心。

從禪出教、藉教悟宗是佛法基本的原則，不管哪一個宗派都是如此，即行解並重，也就是觀念和方法，這叫作「法」。我們經由觀念和方法來達成解脫的目的，因此，在我來說，一切法門都是走向同一個目標，就是離苦得樂，消業除煩惱。一切佛法的原則就是如此，也就是禪。因此，不要誤解淨土與禪是對立的。

禪的意思是要我們除煩惱得智慧，從娑婆世界這個不清淨的環境轉變為清淨的樂土，念佛不也是如此嗎？它就像話頭禪用話頭、默照禪用默照一樣，念佛禪只是是用念佛的方法而已。如此不僅淨土宗能生西方淨土，禪修也可以生西方淨土；而念佛禪依然要修淨土，任何一個法門都要進入淨土。

（二） 念佛非專屬淨土宗：從念佛的起源和發展來看

再從念佛的起源來看，念佛的起源相當早，據《阿含經》記載，最初釋迦牟尼佛因欲界眾生貪欲心很強，因此教導弟子們修不淨觀。所謂不淨觀，就是觀身體不清淨，

一個部門一個部門的觀，最後觀到自己死亡，開始腐爛、發臭，有許多蟲在裡面蠕動。一段時間之後，有些比丘覺得自己好髒，心中非常恐懼，因為厭離身體而自殺了。佛陀就改教弟子們六念法門，即念佛、念法、念僧、念施、念戒和念天。

「佛」、「法」、「僧」是三寶，包含一切佛、一切法、一切僧，「施」是布施，「戒」是持戒，「天」則是指修十善，因修十種善法可以生天。當人在恐懼或臨命終時，不知道誰可以來救濟或是會到哪裡去，就可以念佛、念法、念僧，念自己曾經持戒、修布施、修十善的功德。所以皈依三寶的人應該常修六念法門，經常想到自己是三寶弟子，應該要持戒、修善、布施，以這些功德至少會生天。

天有欲界天、色界天、無色界天。欲界天是因為修了人天的福報，也就是布施、修善、積德的功德而生。但是欲界天的第四天兜率天，它分為內、外二院，其中內院是給發願親近彌勒菩薩的人去的，將來彌勒菩薩到人間成佛時，他們也會到人間來成為菩薩、阿羅漢，所以很多人願意往生。

色界天、無色界天則是因修禪定而生，分成兩種，一種是凡夫所生，即外道修四禪八定所生的禪定天；另一種是學佛者修行禪定、梵行證得三果（阿那含果）後所生的天，即淨居天，因為共有五個地方，所以稱為五淨居天。

生到五淨居天的人可以直接從這裡得解脫，不會再回到凡夫界證阿羅漢果，所以又稱五不還天。

念天並不是為了到欲界天享福，兜率內院及五淨居天都是方便大、小乘聖者，進一步完成最後歷程的轉換歇腳之處。

除六念外，還有八念、十念。八念就是六念再加上念呼吸和念死亡，若再加上念休息和念身體，即為十念。念呼吸是清清楚楚呼吸的出入，也就是數息觀；念死亡即不淨觀，也就是觀死；念休息是休息萬事，讓心不要太忙了；而念身體，其實就是四念住裡的身念住。

諸種法門中以念佛最容易入手，此即「念佛禪」的來源。原先可以念佛的功德、佛的相好，也可以念佛的名號，最後則發展出現在的持名念佛。最初是念釋迦牟尼佛，後來則是十方一切現在諸佛中選一尊來念，慢慢地發展出專念幾種佛，譬如阿彌陀佛、藥師佛、彌勒佛；彌勒佛就是未來佛。念菩薩也可以，譬如觀音菩薩、地藏菩薩，這也算是念僧。當中還是以念阿彌陀佛最容易得力，因為阿彌陀佛曾發凡是持「阿彌陀佛」名號者均得救濟的本願。

念佛不僅是「六念」的一種，也是「五停心」裡的一種。五停心是禪觀修行法門，是小乘最基礎的修行方法。「停」是停止，停止散亂心、分別心，

讓心安住在非常穩定的狀態。五種幫助我們的心從妄念紛飛中停下來，再進一步統一的方法，就是五停心。包括數息觀、不淨觀、因緣觀、慈悲觀、界分別觀。界分別觀就是觀十八界，十八界包括六根、六塵、六識，因為不容易著力，很難觀成，所以在漢文典籍中也有以「念佛觀」來取代界分別觀的，而這六種方法都是修行基礎禪法時使用的。

用五停心中的任何一種方法不斷修持，心漸漸就不會散亂，妄想減少，為集中心。然後再進一步，身心和環境統一，失去了身心與環境的分別和障礙，這時就是統一心出現。心停在方法上，叫作止於一境，就是三昧，就是定。統一心雖然可以入定，但是我們大乘中國禪法的目的不是入定，而是要正念分明，心裡非常明朗、清楚、安定、寧靜，就是定慧不二。因此當統一心出現之後，如果是念佛，就可以參話頭，如果是用數息法，則可以進入默照的層次。

所以，六念實際上與五停心是相應的，修的都是「觀」。「觀」是用心來覺照，這不是覺悟的覺，而是「很清楚的」，心很清楚地在方法上。運用在念佛，就是隨時隨地將心繫在念佛的方法上，這就是覺照，是基礎的修行方法。所以，念佛法門根本就是基礎的修行方法，也是禪宗的基本修行方法。

念佛達到統一時，身心環境全部融化在佛號之中，只有佛號，

沒有感覺到自己有身體，沒有什麼雜念妄想，也不會覺得有什麼人在干擾自己。前後左右的人依然看得到，但是不會再起分別心，不會說這個人妨礙我、誘惑我、讓我覺得不舒服，或是這個人我滿喜歡的，種種念頭都沒有。

此時還是持續念佛，念到最後佛號沒有了，就可以問「念佛的是誰」、「誰在念佛」，這就是參話頭。不過，念到佛號沒有了，並不表示已達統一心了，有時是因為念得很累、很無聊，不想念了。此時頭惱裡雖然也沒什麼雜念妄想，但其實是在休息，是偷懶、懈怠。這時參話頭也沒有用，應該要馬上精進，再提起心力繼續念佛。

此外，念佛也是《觀無量壽經》十六觀中的一種，所以大乘的淨土也修觀，只是到了《阿彌陀經》時，只講念佛，沒有講其他的觀，而《無量壽經》與《阿彌陀經》的性質相同，也是專門講持名念佛，但其內容又比《阿彌陀經》更詳細。

其實持名念佛也不是淨土宗專有的法門，譬如唯識宗念彌勒佛，是念未來要成佛的當來下生彌勒佛，此外還有念藥師佛、觀世音菩薩、文殊師利菩薩、地藏王菩薩、普賢菩薩的。不過有好多經典都勸大家往生西方極樂世界，譬如《藥師經》，所以念阿彌陀佛成為一種普遍的修行法門，無論漢傳、藏傳，或哪一宗派都非常重視。

（三） 佛法只有一味：一切法門均為求解脫

最後，再從修行的基本原則來看。修行的基本原則是修心，也就是鍊心，把雜亂的妄想心鍊成清淨的三昧心。凡是修行，不論是大乘、小乘都叫作「觀行」，觀是用心思惟，不是思想。思惟的意思就是覺照，非常清楚地觀照自己的心，用方法使得自己知道自己的心在做什麼，使得自己雜亂的妄想心變成了清淨的三昧心，就是修行。

有人認為禪修與念佛是不同的法門，這絕對是錯誤的觀念。佛法是整體的，不要把它切割成禪和淨土，即使主張「禪淨雙修」，那也好像是把地瓜、米飯和在一起吃，結果地瓜是地瓜、米飯是米飯，還是不同。其實兩者都是食物，都能填飽肚子，就如同佛法只有一味——解脫味，沒有必要再分什麼淨土和禪。

佛法是一味的，就是解脫味，修任何法門都能得解脫。我曾以「百川歸海」來比喻，河流不論是往西或往東流，最終都會流到大海。就像台灣，它是海中島嶼，不管是向東、西、南、北哪一個方向流，最後都歸於大海。譬如《華嚴經》有二十一個念佛三昧門，《楞嚴經》有二十五圓通，《圓覺經》有十二圓覺，門門都是通向解脫；《法華經》「會三乘歸一乘」，三乘就是二乘聲聞、緣覺，即一般說的小乘，再加上大乘的菩薩，即不管大乘或小乘終究會歸於一佛乘。所以不能說有幾個法門就建立幾個宗派，說這是什麼宗、那是什麼宗。

聖嚴法師教淨土法門 194

念佛法門是所有法門之中的一種，而又涵蓋著一切法門；菩提達摩的禪宗其實就是念佛法門裡的無相（或稱實相）念佛，譬如禪宗經典中的《六祖壇經》，就曾引用《觀無量壽經》、《法華經》，以及《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》的一行三昧，可見得它們並非背道而馳的。

念佛法門就是修行佛法，沒有必要說它是淨土；其實古代很多禪師也修念佛法門，譬如五代的永明延壽禪師即是如此。明朝末年，專弘淨土的蓮池大師——雲棲袾宏，在其《阿彌陀經疏鈔》中，則將持名念佛分為事持、理持兩類。事持是念心外的阿彌陀佛，理持則是念我們本具的清淨佛性。念佛若能從「事持」進入「理持」，當清淨的佛性與阿彌陀佛的法身完全相應時，即一心不亂、明心見性，就與禪宗的開悟完全相同。

蓮池大師一生都強調修念佛三昧，從持名念佛自然而然完成了明心見性的目的。所以，蓮池大師雖是淨土宗的第八祖，但是又被稱為禪師。此外，還有一位較蓮池大師年輕的藕益智旭大師，他是蓮池大師戒子，也主張修念佛三昧，並且稱之為寶王三昧，認為是一切三昧中最好的，是三昧之中的王。

三昧是「即慧即定」，又是定又是慧；當念佛念到非常純熟，心中沒有煩惱、沒有雜亂，只有一句佛號時，自然會開出智慧，此時即修成念佛三昧。

可見念佛三昧的修持方法即禪修的法門之一，因此我們法鼓山的佛七實際上也可以稱為念佛禪，能夠達成自心淨土的目的。

我們法鼓山提倡人間淨土，又經常指導禪修、推廣禪修，好像沒有要生西方彌陀淨土。其實我們是一致的，不會把它分得那麼清楚，只是因應人的根性而有不同的修行方法。有人喜歡念佛，有人則願意用禪修法門，雖然走的路不一樣，但是殊途同歸，條條馬路都是到羅馬。就像佛殿有六個門，雖然每一個都有點不一樣，方向也不一樣，每一個人進來時的路線也不一樣，但全部都能進入佛殿，而且見到同樣的西方三聖，見到同樣的我在這裡向諸位說法。因此說「歸元性無二，方便有多門」。

禪修是鍊心，就是用方法從散亂心到集中心，再從集中心到統一心，最後到達無心的過程。念佛也相同。念佛是一向專念念阿彌陀佛，一直念到一心不亂。一心不亂有事一心和理一心之分；事一心就是統一心，此時定境現前，已經入定；理一心則是禪修最後所到達的無心，心無執著，不顛倒、不貪戀、不攀緣，是清淨的，這就是《金剛經》所說的「應無所住而生其心」的無住心。

達到理一心（無心），已經離煩惱了，如果死亡時能持續保持，往生西方淨土就已超過上品上生。如果是事一心（統一心），好像煩惱不起伏，可是一離開定境，

在平常生活中還是會波動起伏，往生西方極樂世界，則是九品蓮花裡的上品和中品。如果是散亂心，則是生下品，但也必須十念不斷才能進入下品。

因此，禪修也可以往生西方極樂世界，而禪、淨這兩個法門只是型態不一樣，但是功能類似、目標也是一致的，因此，我也勸禪修的人能夠發願往生西方淨土。

二、念佛禪與佛七的差異

念佛禪與佛七最大的不同，在於無相或是有相。佛七，要求感應、要迴向願生西方淨土，可以觀像念佛，也可以觀想念佛，所以絕對是有相。念佛禪則是無相，它不求感應，甚至連這種念頭都不要有，即使真的看到佛、蓮花、菩薩或是聽到聲音，也不要執著它、在乎它、留心它，就裝作沒有看到、沒有聽到。

某次佛七，有一位菩薩，她說自己每念一句佛號，身上就長出一朵蓮花，結果念著念著，渾身都是蓮花了。我問她：「你看得到嗎？」她說：「我看得清清楚楚。」我又問她：「眼睛是睜著還是閉著？」她說：「睜著！」我就說：「那你再念念看，讓我看看蓮花。如果其他人也看得見，那是感應、神通，是瑞相，但與解脫不一定有關係；但如果只有自己看得到，那就是心相，是從心裡、頭腦裡出來的。」

念佛時，身體有什麼感受或聞到什麼味道，是正常的，有時甚至會聞到死屍臭，因為有很多靈界眾生都會來這裡聽聞佛法。此時念佛就好，不要在乎它。假如是瑞相，很好，但是不要執著它，念佛的目的不是為了得瑞相。

過去我們每次打佛七，油燈上都會結出許多舍利花，至今都還供奉著。後來因為好多人在休息或過堂時間都會跑去看有沒有結舍利花，是大是小？是什麼顏色？而我們不希望用燈花舍利來誘惑人、干擾人，所以就不再點油燈了。其實這沒有什麼，只要一心念佛，就會有燈花舍利，那只是一種感應。

總之，「念佛禪」是用念佛的方法達成禪修的效果，它的方法其實與佛七相同，就是念阿彌陀佛一句佛號，沒有其他複雜的方法，這就是一門深入。

時時刻刻想到，現在念的是一句佛號，不要想剛才有沒有打妄想，也不要想等一下會如何，這些念頭通通不要有，不斷地「現在念佛」、「現在念佛」。之前我已經說過，念佛的念上面是「今」，下面是「心」，就是用現在心，現在這個時間的心，不要跑到剛才，也不要跑到未來。既然是來參加念佛禪七，從進入禪修道場開始，就應該把過去及道場之外的一切，還有剛才發生的事，未來可能會發生的事，全部割捨放下，只有專心念阿彌陀佛。

此外，還有一點要特別注意，念佛禪不是要念到「入定」。「入定」就是自己沒有在念佛了，心很安定、很安靜，沒有雜念妄想，甚至於身體不見了，環境也看不到了。而是要清清楚楚地知道自己在念佛，聽著大家念佛，漸漸地身體和環境都是一句佛號，沒有妄念，只有佛號；即使是與佛號合而為一，還是繼續念佛。若興起「自己究竟是誰」的疑情時，就可以開始參話頭，參「念佛的是誰？」。當話頭參得沒有力量時，回到身體又是身體、環境又是環境時，這時就老老實實地再念佛號。所以，念佛禪以念佛為根本，如果在念佛禪七中，一次話頭都沒有用上，也沒有什麼關係。

第二章　念佛禪的基本觀念

一、念佛修成念佛三昧

（一）什麼是三昧?

「三昧」，梵文「Samādhi」，它有很多種意思。小乘經典裡講的三昧是「禪定」，所以我們常稱入定為得「三昧」。若譯成漢文就是「等持」，又叫作「等止」，即心平等地保持同樣的狀況，止於一境、止於一念、止於一點，不再動搖，持續保持著，而且是均等地保持著，力量沒有大、沒有小，在一個非常穩定的狀態。

我們修「任何法門」都可以入定，包括之前介紹過的五停心觀，這是最基礎、最基本的法門。但修定只是安定，不一定能產生智慧，所以在小乘的次第禪觀裡，修「五停心」之後還要接著修「四念住」。

其實「五停心」也是「觀」，只是它的重點是得「定」、得「三昧」；而修「四念住」雖是「觀」，但它其實同時也在修「定」，只是重點在「觀」。

修「四念住」時，若沒有「止」的基本工夫，是觀不成的，很容易打妄想，一定是「止」的工夫修得很好，「觀」的時候才能很穩定、很清楚，沒有妄念，這叫作「禪觀」。而這個從禪定產生智慧的整個過程，我們也稱為「三昧」。

持「戒」能夠幫助修「定」，「定」能夠幫助修觀，觀能夠產生「智慧」，叫作觀慧，因此佛教以戒、定、慧為修學綱領，稱為「三無漏學」，次第修行即能得解脫。

總之，在基礎的佛法中，三昧主要是指禪定，由禪定發生的無漏智慧則稱為「般若」。但是對大乘佛法來說，三昧的意思是定慧均等，也叫作「等持」，又叫作「等止」，「止」就是到達的意思。能夠從修行的方法使得心念不雜亂，是平衡的、平穩的，你的心念是清楚的，這時是即定即慧，就是《六祖壇經》講的「即慧之時定在慧，即定之時慧在定」，那就是定慧均等，也就是止觀不二，這就是大乘的三昧。所以在《楞嚴經》裡講的「由戒定慧入三摩地」，三摩地就是大乘的三昧，也就是從戒定慧得解脫、解脫知見，都叫作三昧。

（二） 什麼是念佛三昧?

1.淨土宗一般的說法

念佛三昧這個名詞，不同的人有不同的解釋法，一般淨土宗的大善知識，如曇鸞、

道綽、善導等大師，都是根據《觀無量壽經》、《無量壽經》和《阿彌陀經》來解釋，主張不論用哪一種念佛的方法，只要能不斷地修持，最後就能證得念佛三昧。

念佛的方法有觀想、觀像、持名三種，而這三種都是有相的。觀像是觀佛的化身，有三十二相八十種好，譬如白毫相，是指阿彌陀佛眉間的白毫相光；因為白毫太長，所以向右旋成一個螺旋形的點。它有五個須彌山那麼大，如〈讚佛偈〉所說的「白毫宛轉五須彌」。把自己融入白毫的光芒之中，這也是念佛三昧。但這個念的意思是觀，是用心念，而不是用嘴巴念。因為三十二相八十種好相當複雜，所以很不容易觀成，也很少人觀。

觀想念佛是觀佛的功德。以阿彌陀佛來講，佛的功德就是由四十八願所成就之西方極樂世界的依正莊嚴。若觀成功了，則處處見佛、處處見菩薩，時時見佛、時時見菩薩。不僅能見阿彌陀佛，也能夠見一切諸佛。因為一佛的功德與無量佛的功德是相通的，佛佛相通、道道相同。所以，把阿彌陀佛的功德觀成，就見到諸佛現前，這也是念佛三昧。因此，念佛三昧的「念」，不一定是用嘴巴念，而是用心去觀。

至於持名念佛，《無量壽經》和《阿彌陀經》都提倡，中國的淨土宗大概也都是如此主張，因為持名念佛最容易。古代有很多不同的念佛方法，譬如高聲念佛，就是大聲地念佛，還有五會念佛。明朝時，曾有人提倡小豆念佛，有點像現在的人持念珠念佛，

但一串念珠念完，只有一百零八聲，它是一斗一斗的小豆，可能是豌豆或綠豆，念一句佛號拿一個豆子，不斷地念。這種念佛法很好，口念、心念，手也在念，能讓人專心，因為身、口、意三業相應。當時有人念到手還沒有拿，豆子就已經跳過去了。手不斷地動，豆子就不斷地跳過去；嘴巴不念了，豆子還在跳。因為嘴巴雖然沒有在念，但心在念，所以豆子還在跳。念佛念到這樣，也是念佛三昧。

因此，不論你用哪一種方法，修到妄念不起，念念都是佛，不論是佛號也好、佛的相好也好、佛的功德也好，只要念成功都是念佛三昧。

2.蓮池大師的說法

（1）念佛三昧即見法身佛

蓮池大師非常強調《阿彌陀經》的持名念佛，也鼓勵念佛行者修持，他的弟子、特別是在家弟子，修成念佛三昧的相當多，在明末一些《居士傳》、《淨土聖賢錄》中都有許多紀錄。影響所及，中國近代也十分盛行持名念佛，並尊他為淨土宗第八祖。但是他主張的念佛三昧的修法其實和歷代祖師不太一樣，他依據的不是「淨土三經」，而是《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》。

《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》有兩部，一部是兩卷本、一部是一卷本，

這兩部都提到修行「一行三昧」、「不思議三昧」（不可思議三昧）的方法。「一行三昧」與「念佛三昧」相同，都是稱念佛的名號；「不思議三昧」雖然不一定要念佛名號，但同樣需要專注於某一個「所緣境」。

「所緣境」就是「方法」，譬如念佛的人，佛號就是所緣境；參話頭的人，話頭就是所緣境；數息的人，數數就是所緣境；修不淨觀的人，不淨的境，即不淨的身體，就是所緣境。緣一境，然後繼續不斷地修，這與《佛遺教經》的「制之一處，無事不辦」完全相同；也就是心繫於一境，就能夠入定，入定而能夠產生三昧，從三昧而得智慧。

雖然修「一行三昧」與「念佛三昧」相同，要稱念佛的名號，但是經中並沒有指定哪一尊。阿彌陀佛是最重要的一尊佛，能念當然最好。不論念哪一尊，就心繫於那一尊佛的名號，如果能夠不斷稱誦，念念不斷，前念後念念念相續，就能見到過去佛、未來佛、現在佛，乃至一切諸佛。

那麼顯現的是佛的化身、報身還是法身？《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》並未明說。之前我曾經解釋過何謂三身，簡單來說，化身即類似於人間的色身；報身是圓滿的功德身，是對初地以上菩薩顯現的；而法身則是法性身，所謂法性即一切法的自性，也就是空性。眾生所謂「見性成佛」、「明心見性」，見的是佛性；對眾生來講叫作「佛性」，

對一切諸法來講叫作「法性」，因此佛的法身是遍於一切處、處處都在的。而經中說一行三昧修成功即能見到過去、未來、現在一切諸佛，又說：「念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思議佛法等無分別。」一尊佛的功德有無量無邊，而這一尊佛與一切佛的功德不一不二，真是不可思議，可知見的是法身佛，也就是禪宗說的明心見性，見的是佛性。

蓮池大師講「一心稱名」，即《阿彌陀經》的一心不亂，並進一步將一心分為事一心和理一心。事一心即我們說的統一心，理一心則是我們說的見性、開悟，就與《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所說相同。

見佛性叫作「理」，入定叫作「事」，有定可入不是真正見到佛性、法身。《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》也說：「思議定者，是可得相，不可思議定者，不可得相。」定如果有定相，就是可思議，不可思議的三昧是沒有定相的。既不入定也不是散亂，既沒有雜念妄想也不是進入不動；身心照樣活動，但不受煩惱所困擾；心中沒有與煩惱相應的念頭，但還是有心理的功能，這就是《金剛經》所說的「應無所住而生其心」。

「無所住」就是沒有執著、與煩惱不相應的意思，而生其心的「心」則是智慧心。心是有動作、有功能的，但它不與煩惱相應，是以無我的智慧來應對、來生活，

這就叫作「應無所住而生其心」，這就是「不思議三昧」。念佛三昧修到這種程度就叫「不思議三昧」、「不可思議三昧」，與禪宗完全相同。因此，當時也有人稱蓮池大師為禪師。

曇鸞等大師雖然也說到念佛能夠見佛，甚至讓他人見佛，但都是以有相念佛來修念佛三昧。蓮池大師的想法為什麼不同於他們？或許與當時主張禪淨雙修、禪淨合流的潮流有關。

（2）修行念佛三昧的態度：不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念

要如何修成念佛三昧呢？蓮池大師說：「不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念。」不以有心念就是念佛即念佛，不要執著自己在念佛，或為了什麼目的在念佛，譬如我現在跟你們說法，如果心裡一直期待有人能夠開悟，那就是有心。又譬如我們常說某人是「有心」人，這「有心」可能是好的，也可能是不好的；可以是計畫讓人一步一步完成某一個目標，也可以是計謀要人一步一步跳入他的陷阱，這都是「有心」人。

世間的法都是有心的，可是佛法卻不能有心。如果有心念佛，目的就是要開悟，即使念破了嘴也開不了悟。如果說無心念佛，這也不對，那是不專心念佛、心不用在念佛上，

聖嚴法師教淨土法門 206

我們念佛就是要專心一意地在佛號上。前面的有心是一種企圖心，用心念佛的心則是要把身心和環境融入於佛號，一切只有佛號。心在佛號裡，這是用心，否則就打妄想去了，所以也不能夠說無心。

「亦有亦無心」就是有時候有、有時候又沒有心，「非有非無心」就是好像有、又好像沒有心，這二者也是錯的。就是專心念、一心念，但是不要有企圖心、等待心、渴望心，這就是無相（或稱實相）念佛了。而蓮池大師就是要我們從有相進入無相念佛。

非有心念，非無心念，非亦有亦無心念，非非有非無心念，念到「念而無念」，念念不斷在佛號上，不念而自念，不論是睡著或醒著都在念佛，就已經修成念佛三昧。蓮池大師說：「念而無念，是名一心。」又說：「一心不亂，不異一念不生，焉得非頓。」這個一念是妄念、分別、執著，能夠一念不生實際上就是無相念佛。永明延壽禪師，每天要念八萬聲佛，之所以會有這麼多時間念佛，是因為他已經修成念佛三昧，念念都是在念佛，不論待人接物、處理事情、寫文章、看書，都在念佛，可見蓮池大師與永明延壽禪師的念佛是相應的。

無相念佛有兩個層次，第一，有佛號，但不執著、不期求、不等待，就是念念念佛；此時不生妄想心，即一念不生。第二，不一定還有佛號，不需要出聲念，

心中也不需有什麼六字洪名或四字佛號，可是心與佛的心是相應的，念念跟佛相應。佛的心是智慧心、慈悲心；無緣大慈、同體大悲，還有無我的智慧，能念念與這三種相應，就是無相念佛。這也正是我們提倡的人間淨土。

我們的人間淨土就是「一念相應，一念是佛，一念見淨土；念念相應，念念是佛，念念見淨土。一人相應，一人是佛，一人見淨土；人人相應，人人見佛，人人見淨土」。念念都與佛號相應，念念都與佛的慈悲、智慧相應，你就是佛。與佛相應，佛就在你面前出現，即見到佛的法身。這就是無相念佛。

（3）念佛三昧的層次：事一心與理一心

古代許多善知識們對於念佛三昧的說明都不太一樣，經典間也是，看起來都很有道理，但是又彼此矛盾、出入，其實如果把念佛三昧層次化之後，會發現各家所講的內容是統一的。

蓮池大師將一心念佛，也就是念佛三昧，依程度的深淺分成兩個階段或兩種層次，一種是「事一心」，另一種是「理一心」。如果念到忘掉了自己的身心和環境，只有佛號，此時即「事一心」。「事一心」即一心不亂，心很安靜、很安定，沒有雜念、沒有妄想，念念是佛號，但還有一「心」不亂。這是最淺的念佛三昧。

聖嚴法師教淨土法門 208

一心不亂並不難，只要照著師父指導的方法、原則來念，一定會有「事一心」的經驗出現，或許只出現三秒鐘、兩分鐘，或一炷香。但是如果一天到晚胡思亂想，絕對得不到「事一心」。

深的念佛三昧就是「理一心」，是念到無佛可念，親見佛的法身，即見空性，也就是見佛性。此時煩惱、我執沒有了，身、心負擔也沒有了，雖然已經沒有什麼事情可做，但是因為還有眾生需要度，慈悲心、願心出現，就與阿彌陀佛的願力、慈悲相應。這時是開佛知見、頓開佛慧，佛的智慧在你心中現前，這是深的念佛三昧。

從禪的立場來講，這是明心見性，雖然已經知道什麼是沒有煩惱，什麼是空性、佛性，什麼是「理一心」，但未必已得無生忍，也不一定等於解脫。可是淨土宗說的「頓開佛慧，得無生忍」，則是決定解脫、即將解脫；雖然還未解脫，但已從凡夫進入聖人的位次，即進入初地（據《華嚴經》）菩薩位，只餘若干煩惱沒有斷。而真正解脫生死，必須是第八地菩薩，小乘則是阿羅漢果，所以沒有那麼容易。

一般人認為解脫生死是不再輪迴生死，其實只對了一半，應該是煩惱從此以後不生不滅；因為沒有煩惱生，所以也沒有煩惱可滅。生死有兩種，一種是分段生死，一種是變易生死。分段生死是一生一生的投胎出生，然後死亡，一段一段的生與死，

這是普通的凡夫。證無生法忍、得不退轉的初地菩薩、法身大士，雖不再輪迴生死、解脫了分段生死，但還有變易生死。然而隨著不斷地除煩惱、不斷地長智慧，變易生死就能一分分了，一直到第八地菩薩為止。而這才是真正了生死的意思，也是真正念佛三昧的完成。

求生西方極樂世界還是有相的，我們到了西方極樂世界，雖然三界之內輪迴六道的生死暫時沒有，但是變易生死還在，並沒有真正解脫生死。因此到了西方極樂世界之後，還要不斷地成長，才能真正了生死。每個人在極樂世界的蓮花大小，或開花見佛的時間，都是依個人的蓮品來決定的。因此我們在人間應該要好好修行念佛三昧，到西方極樂世界以後，蓮品才會快速高升，否則等到了西方極樂世界再說，那要很久的時間，所以《無量壽經》也說，在我們娑婆世界一日一夜精進修行要超過在西方極樂世界一百年。

二、修行從有相開始

（一）念佛要從有相達到無相

念佛法門有「有相」和「無相」兩種。在念佛目的方面，有人念佛是希望求福報，有人是希望求富貴、求長壽、求平安、求智慧，也有人是希望累積淨土資糧，這些目的都是有相，而淨土經典裡描寫西方極樂世界的依正莊嚴也都是有相的。

通常人講淨土時，大概只講到念佛求生西方淨土。這是我們共同的願望，並不能說錯。但是因為佛法的本質一定與空、般若的智慧相應，唯有發般若的慧才能徹底除煩惱。就是到了西方極樂世界以後，還是要聽聞佛法，發起無漏的智慧，證無生法忍。

無生就是不生不滅，是說佛性的不生不滅。雖稱之為涅槃，實際上是空，但是並不妨礙智慧和慈悲的功能。也就是有慈悲和智慧的功能，但是沒有自我的執著；沒有小我，也沒有大我。如《心經》說「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」，以及「無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故，……得阿耨多羅三藐三菩提」。得阿耨多羅三藐三菩提就是成佛，但是既然無智亦無得，為何又要得阿耨多羅三藐三菩提？這是說連智慧都不執著了。不執著煩惱，就是沒有煩惱，沒有煩惱，也就沒有智慧了，這是空，叫作畢竟空。

多半的人以為往生西方極樂淨土，上品上生就已經足夠，其實即使上品上生也還是凡夫，並沒有進入初地，還要修行，才能花開見佛，得無生忍。而上品上生還是有相，不是無相，這一點一定要知道。

（二） 自認是下根之人，老實念佛

無相還是必須從有相的方法著手，否則沒有著力點。有相念佛是有阿彌陀佛的聖號，

聖嚴法師教淨土法門 211

以西方極樂世界為方向，有阿彌陀佛的依正莊嚴為目標。我們修念佛禪，則是從念阿彌陀佛名號開始，但是念的時候不要觀想佛的模樣，只是不斷地持名，慢慢就能進步到達無相念佛，修成念佛三昧。

念佛非常簡單，只要會念「阿彌陀佛」四個字就行了，三歲的小孩、甚至剛學會說話的一歲小孩都會念，所以是三根普被，所謂三根，是指不論上、中、下何種根機，都能從念佛法門得到利益，只是深淺有所差別而已。譬如上根人念佛很快可從有相進入無相念佛，中根人則要多花一些時間，而下根人恐怕沒有辦法體會到無相念佛。

下根人善根不夠，知見又不正確，如果立刻無相念佛，會以為自己與佛無二無別，因此不相信有阿彌陀佛，也認為不需要念阿彌陀佛、不需要求生西方極樂世界，這是大傲慢心、大愚癡心，是邪見、外道，很容易入魔，十分危險。更何況如果你的「我」還很大，或者根本連「我」是什麼也不知道，那還說什麼「無我」呢？因此，不要好高騖遠、不切實際，寧可相信自己是下根人，業力很重、障礙很多，老老實實地從基礎的有相念佛、取相念佛著力；如果你是上根人，照著師父教的方法去做，很快也能從有相進入無相。

不過，在今天末法時代，上根人很少，即使釋迦牟尼佛時代也是如此。

聖嚴法師教淨土法門 212

佛經中曾有一個比喻：「菩薩發大心，魚子菴樹華，三事因時多，成果時甚少。」意思是說，世間有三樣東西，因的時候很多，但真正結果的卻很少。第一樣是魚子，因為魚一次可以產很多的魚卵，但是從魚子變成小魚然後再變成大魚的數量很少；可能還未長成小魚就被吃掉了，即使長成小魚也有可能被大魚吃掉。第二樣是菴樹華，就是芒果花；芒果花很小又很多，一串花蕊上就有上百朵，但最多只能結二個芒果，否則無法承載重量。最後一樣則是初發心菩薩，就是剛剛發心要修菩薩行、修菩薩道的人；發心修行菩薩道的人很多，但是能持續培養菩提心，增長道心、道業的人卻很少，一遇到惡因緣、逆境、障礙，很容易就退縮，放棄修行，這是業障、報障。

所以我們修行，就好像一艘在海裡航行的帆船，遇到了逆風，老是在原地繞圈子，沒有辦法前行，也因此《大乘起信論》說，要堅固信心需要十大劫之久，而且在這段時間內，必須非常努力，否則很可能只修行幾次，就打退堂鼓了。我有好多在家弟子就是如此，像打擺子、患了瘧疾一樣，一下子好熱心，一下子消失了，過了一陣子，又突然出現了。問他原因，多半是因為事情繁忙，不然就是因為懶散，像這樣一暴十寒，修行要成功、要成為上根人，很不容易。

若你自認為根機不夠，要有慚愧心，並且要多花時間修行，除了參加精進共修，

平常也應該隨時不忘念佛，才不會連下根也斷掉，而能繼續成長，變為中根，然後變成上根。

下根雖然是有相念佛，但是要知道還有無相念佛的目標。佛法不論是哪一宗、哪一派，不論是哪一部經典、論典，雖然講的法門不同，可是目標都是要我們破我執。破我執就是無我，就是無我相，就是無相。我相沒有，佛的相也沒有；不取自己的我相，有誰去取佛的相呢？所以實證無相，阿彌陀佛與自己就是不一不二，一切諸佛與自己是一個鼻孔出氣。

我在呼吸就與一切諸佛同時在呼吸，我在吃飯就與一切諸佛同時在吃飯，如同禪宗所說的「夜夜抱佛眠，朝朝還共起」。這不是真的說我每天早上都與佛一同起床，每晚都抱著一尊佛入眠，其實抱的是無相、是實相，是與佛的法身不一不二。

三、有相到無相念佛的過程與方法

（一）散心念佛

有相念佛到無相念佛有一定的過程，禪修、念佛都是相同的，就是從散心念佛、專心念佛，到一心念佛。散心念佛就是一邊念佛，一邊想其他的事、做其他的事，可以嘴上念或心中念，但是因為繁忙、懈怠、昏沉的時候，很容易中斷，所以是斷斷續續的。

我們平常生活大概只能散心念佛，因為待人接物、處理公務，或者讀書、研究，都需要用頭腦思考，或是用語言、肢體去應對，很難專心。

平常生活之中能想到念佛已經很不容易，通常要遇到困擾，心裡覺得煩惱時，才想到要念。其實如果被讚歎，心中覺得有些得意、傲慢，這也是心的煩惱，同樣要念佛。

所以我們要養成心情起落不定就念佛的習慣；只要內心一波動，都可以念佛。譬如別人罵你，先不考慮對錯，就是一句阿彌陀佛。如果自己真的不對，念阿彌陀佛是感謝他人指正；如果不是事實，念阿彌陀佛可以讓對方少造口業，否則你回嘴，他可能會更生氣、罵得更凶，所以這是做好事，也是慈悲，自己也不會那麼傷心、痛苦。如果是讚美，也是一句阿彌陀佛，表示慚愧、感謝。你想：「真慚愧，我並沒有他說的這麼好，這只是他的看法，十分感謝他。」這種種狀態都是散心念佛。

（二）專心念佛

專心念佛，通常是在道場共修，首先是要把身體放鬆、心情放鬆，然後念念不離一句阿彌陀佛。念佛有種種姿勢，包括坐姿、立姿、繞佛、拜佛，不管採取什麼姿勢，都要記住上述兩個原則，不要因為換了姿勢，心情改變，原本放鬆的身體又變成緊張的，或是又忘記念佛。總之，在任何時間，都要保持身體輕鬆、頭腦不緊張，但是非常專心。

聖嚴法師教淨土法門 215

念佛時，主要是聽著大眾的聲音，然後跟著大眾的聲音念。你可以很大聲地念，但是速度一定是與大眾一致，這個原則一定要掌握住，否則會干擾其他人，而你也會覺得被干擾，因為其他人的聲音與你不同。當念到不知道自己在哪裡、不知道自己究竟是誰時，請不要擔心，也不要問「我是誰」，念佛的那個就是你，否則一轉念，又變成散心。所以是不注意、不管它，盯著一句佛號一直念下去，這是從散心變成專心念的過程。

不過，剛進入道場共修，通常還是散心念佛，腦海裡還會有其他念頭出現。我相信來參加共修的人，沒有人願意散心念佛，所以如果發現自己有妄念，不要懊惱、不要後悔、不要難過，也不要去思考剛才為什麼會散心？或擔心等一會兒會不會散心？否則還是在散心狀態。

變成專心念最好的方法，就是不管身體、不管環境，把身心和環境融入於一句佛號；也就是只管念佛，而不管自己累不累、身上有沒有出汗，或者時間到了沒？也不要管天氣好不好、冷不冷、熱不熱，或者其他人的怪模怪樣、怪聲怪調，只管念一句阿彌陀佛，清清楚楚地高聲念。知道有妄想，不要去在乎它，趕快用方法，提起佛號來。我們不僅要聽到殿內每一個人都在念佛，也要感受到世界上每一樣東西都在念佛，就是把一切聲音、一切狀況通通融會在一句佛號裡；我們就是在一句佛號裡、投入一句佛號裡，

聖嚴法師教淨土法門 216

一句佛號融合著我們，不僅是人，還包括柱子、桌子、坐墊和地板。

默念時，雖然不出聲音，但是念佛的聲音應該還是迴繞在環境裡。雖然耳朵沒有聽到，但是腦海裡還是有念佛的聲音。這聲音是一種印象，不是真正有聲音；就像歌聲很好聽，雖然已經唱完了，可是還能繞梁三日。不要認為反正現在沒有在念佛，而且剛才已經念得很累了，應該可以休息一下，如此很可能又開始打妄想或打瞌睡。此時也可以用印光大師的念佛方法：從南無阿彌陀佛一、南無阿彌陀佛二，一直數到南無阿彌陀佛十，然後再從頭開始，南無阿彌陀佛一、南無阿彌陀佛二……南無阿彌陀佛十。如果數到一半忘掉了，請從頭再開始。凡是忘掉，就從頭開始，不可以隨便接下去胡亂數，才是真正的專心念佛，否則又變成散心念佛。不要認為數數目浪費了念佛的時間，這是幫助你攝心，讓你沒有機會打妄想。

拜佛時，通常有三種方法，第一種是跟著梵唄聲，一邊念佛一邊拜佛。剛開始時，知道有動作，一邊念佛一邊知道自己在拜，然後漸漸變成自然地拜。聽到引磬聲拜下去，聽到引磬聲站起來，雖然在拜，但是不注意拜的動作，而心是在佛號上。拜下以後，如果中間有一段時間沒有梵唄聲，還是要把剛才念的一句佛號貼在心上，聽到第二句佛號出來，再跟著念，口口聲聲都是佛號，心心念念都是佛號。

第二種是沒有聲音的拜，這是個人運用時間來拜的；這時雖然沒有梵唄，但自己心中還是要念阿彌陀佛。念的速度可快可慢，可以比照梵唄的速度，也可以禮佛一拜、念一句佛，或是不管拜的動作，依照自己的速度持續念佛，不一定要配合拜的次數，這個要領在於不讓心有起妄念的機會，就是一直拜、一直念。

第三種是懺悔禮拜。唱誦〈懺悔偈〉時，一句一拜，在句與句的空隙，也就是沒有唱誦的時候，就念南無阿彌陀佛。這是練習在任何狀況下，只要有空隙的時間，都在念阿彌陀佛的佛號，這樣就沒有雜念、妄念了。

我們要隨時隨地融化在一句佛號裡，不管是喝水、上洗手間或睡覺。有一位居士告訴我，他醒的時候知道要念佛，可是一睡覺就忘記，醒來後，也要過好久好久，才想起要念佛。這是因為工夫不夠。只要按照我所說的方式來念，三天、四天以後，漸漸就會養成習慣，夜裡一醒來會趕緊念佛，睡著時也不會不念佛。但我不希望諸位在做夢時念佛，這雖然好，但很可能是因為神經衰弱。白天很緊張，晚上睡覺又老是提醒自己念佛，結果睡得迷迷糊糊、緊緊張張，變成了神經衰弱，影響第二天的精神。當然，如果第二天精神不受影響，表示真的是佛號不斷。

要使念佛不斷，共修是很好的方法。大家同在佛殿上，大家看到你，

你也看到其他人；大家聽到你念，你也聽到其他人念。當你有雜念時，聽到人家念，趕快回到佛號上，這比用數息、話頭或默照還好。因為用數息、話頭或默照，沒有聽到人家在念，坐在那個地方，很容易打瞌睡或打妄想去了。可是念佛，你不念時，人家還在念，特別是有人突然間大聲一念，馬上又被叫醒了。所以，我們要高聲念佛，不但可以振奮自己，也可以幫助他人，讓他人清醒和驚醒，這就是共修念佛的好處。

（三）一心念佛

當念到沒有環境裡的人、事、物，也就是沒有想到有其他人與自己一起念佛，就變成統一的心，我們稱為一心念。此時聽到的聲音就是一個聲音，不要思考這是自己的聲音還是他人的聲音。譬如現在我們念得很整齊；如果不整齊，你不要管，也不要考慮少數幾個怪腔怪調或者快慢不一的人，就是跟著全體的速度、聲腔來念。這時你的心是非常穩定的，在一個穩定的狀況下一直念佛，只有佛號，沒有其他的東西出現，這就做到了一心念佛的第一步。

第二步，我們稱為「不念而自念」，就好像汽車發動了以後，它會持續上路；這是動者恆動，靜者恆靜的原理。身體是靜態的，心也是靜態的，沒有動，嘴巴繼續在念佛。在繼續念佛的狀況下，沒有用心說：「我念了一句，再念一句；念了一句，再念一句。

」就好像開車不用老是踩油門、也不要注意煞車一樣，一直非常平穩、平順地念下去。

此時念佛的聲音還是很大，但是不覺得費力，沒有「我要念佛」的念頭，就是跟著念。人家聽到你在念，而你已經沒有注意到自己在念，也沒有注意到自己要念，可是還是念得很好，不斷地念佛。如果能念到這種程度，晚上睡覺、夜裡做夢也會念佛，因為已經不需要用心來指揮嘴巴念佛，也不要老是提醒修正自己：這個妄念我不要，我要念佛；我不要有妄念，我要念佛。沒有這種心，就叫作不念而自念。

不念而自念，就是沒有專注要自己念，但是自己在念，而且念的時候絕對沒有妄想。如果嘴巴在念佛，但是心裡在念孩子、念丈夫或念太太，就不是不念而自念，而是散心念。

第三章　念佛禪的修行方法：念佛禪的三種文獻

關於念佛禪有三種文獻，分別為《楞嚴經》之〈大勢至菩薩念佛圓通章〉、《般舟三昧經》及《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，從這三部經典我們可以了解念佛禪的修行方法。

一、〈大勢至菩薩念佛圓通章〉：念佛三昧

〈大勢至菩薩念佛圓通章〉是淨土五經之一，淨土五經就是淨土三經再加上〈大勢至菩薩念佛圓通章〉及《華嚴經》的〈普賢行願品〉。

大勢至菩薩是西方極樂世界阿彌陀佛的兩大脅侍菩薩之一，另一位是觀世音菩薩，因為觀世音菩薩將來要繼承阿彌陀佛成佛，因此阿彌陀佛以觀世音菩薩為第一位大弟子，

而大勢至菩薩是繼觀世音菩薩之後成佛，所以是阿彌陀佛的第二個佛子，也就是第二位大菩薩。我們修淨土法門，臨命終時，如果是上品的蓮花，是由阿彌陀佛親自來接引，如果是中品、下品就是由觀世音菩薩、大勢至菩薩來接引。

因為大勢至菩薩是阿彌陀佛極樂世界的一尊大菩薩，所以〈大勢至菩薩念佛圓通章〉被視為淨土經典。但〈大勢至菩薩念佛圓通章〉的性質其實與淨土三經不同，淨土三經主要是講阿彌陀佛的法門，而〈大勢至菩薩念佛圓通章〉主要是講修禪定，我們常說的「都攝六根，淨念相繼」就是出自這部經。

〈大勢至菩薩念佛圓通章〉是《楞嚴經》二十五圓通法門之一，所謂圓通，就是修行時可以從不同法門進入，無論用什麼法門，只要修行成功，體證到的內容完全相同。所以說門門相通，無論從哪一個門進去，進去以後都是同一間房子。所以修行時一定要一門深入，不要看到這一門也想進去，那一門也想進去，結果一門也進不了，一事無成，變成門外漢。

大勢至菩薩就是因念佛而證圓通的，此段經文就是大勢至菩薩在向釋迦牟尼佛及所有的聽眾說明自己的修行方法。

聖嚴法師教淨土法門 222

（一）大勢至菩薩修學念佛三昧的因緣

大勢至法王子，與其同倫五十二菩薩，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我憶往昔恆河沙劫，有佛出世名無量光，十二如來相繼一劫，其最後佛名超日月光，彼佛教我念佛三昧。

「大勢至法王子」就是大勢至菩薩，「大勢至」是什麼意思？據《觀無量壽經》，因為這位菩薩能夠以他的大智慧來救濟眾生，使得眾生離生死煩惱之苦，得到涅槃解脫的安樂，這股力量很強、很大，所以叫作「大勢至」。《思益梵天所問經》則說，大勢至菩薩只要一腳踩地，就能使大千世界全部震動，連摩醯首羅天天魔的宮殿都為之震動，因此稱為「大勢至」。

那什麼又是「法王子」呢？法王是指佛，因為佛是智慧圓滿的人，說無量的法，法就是佛的心，一切法不出佛的心；能夠於一切諸法得自在，能夠用一切法通達一切法，運用一切法來廣度一切眾生，所以是法中之王，稱為「法王」。但現在這個稱呼不一定專指佛，在西藏，有一些大喇嘛就被稱為法王。這可以說對，也可以說錯。

聖嚴法師教淨土法門 223

「對」是因為他們是大成就者，「錯」則是因為他們畢竟都不是佛。這樣的用法是緣自明朝，後來漸漸成為習慣，所以一直沿用至今。今天如果我見了他們，也會如此稱呼，否則會覺得不夠禮貌，但是要知道，真正的法王是佛。

一般我們比較常聽人稱文殊師利菩薩為法王子，其實凡是「一生補處位」的菩薩都是。所謂「一生補處位」是說，這是最後一生，下一生就準備要成佛了。因此除了我們熟悉的文殊師利菩薩外，地藏菩薩、普賢菩薩、觀世音菩薩、大勢至菩薩、彌勒菩薩也都是法王子。根據經典，我們知道觀世音菩薩將補阿彌陀佛的位於西方極樂世界成佛，至於大勢至菩薩則沒有進一步說明。

「與其同倫五十二菩薩」，所謂同倫即同修的道侶，一起修行、一起在同一個師父座下修行，或修同樣的法門，不管是出家、在家，都叫作「同倫」。這五十二位菩薩與大勢至菩薩都是修念佛三昧，同時也用念佛三昧來教化一切眾生，所以是同倫的菩薩。

在楞嚴大會上，大勢至菩薩與這五十二位同倫菩薩們，也從個人的座位站起來，走到佛的跟前「頂禮佛足」。這是頭面接足禮，拜佛的時候，應該要很誠懇、虔誠，心裡要觀想自己是拜在佛的腳面上，用自己最尊貴的頭面接觸到佛的腳面。

頂禮釋迦牟尼佛之後，大勢至菩薩開始敘述自己修習念佛三昧的經過。他回憶過去，

像恆河沙數量那麼多的劫數之前……。這個劫是指「大劫」，劫有大劫、中劫和小劫，通常經中沒有直接說明時，大部分是指大劫。

一個大劫等於四個中劫，也就是一個三千大千世界成、住、壞、空的四個階段。大千世界經過成劫慢慢地形成，進入住劫才開始有眾生，到了壞劫，漸漸不適宜眾生居住，一直到最後被毀滅，整個消失，就進入空劫。空了以後，又會再漸漸形成，又進入另一個成、住、壞、空的循環。這四個階段的每一階段都需要二十個小劫，一個小劫的計算是：人壽從八萬四千歲開始，每一百年減一歲，減到人壽只有八歲；再從人壽八歲開始，每一百年增長一歲，增長到八萬四千歲；這樣一增一減就是一個小劫。

一個小劫就這麼長，然後要經過二十個小劫才是一個中劫，四個中劫才是一大劫，這時間真是難以想像，何況這裡講的是像恆河沙數那麼多的大劫，更是無法想像。

總之，在很久很久以前，久到沒辦法計算，那時有一尊佛，叫作無量光佛，出現世間度眾生。無量光即梵語阿彌陀的意譯，所以就是阿彌陀佛。無量光出世之後，在接下來一劫中，陸續又有十二尊佛出現，第十二尊佛叫作超日月光佛，就是這一尊佛教大勢至菩薩修行念佛三昧法門。

（二）念佛如憶母

聖嚴法師教淨土法門 225

譬如有人，一專為憶、一人專忘，如是二人，若逢不逢，或見非見。

「憶」是憶念、回憶的意思，就是不斷地念著。這一段是說：有兩個人，當中一個一心一意地念著另外一個人，另一個人則專門把對方忘掉。這兩個人有時可以遇到，有時遇不到；遇到時彼此相見，遇不到時彼此就不相見。

這個譬喻是在說什麼？古來有很多人解釋，通常是將專念的那一個人比喻為「佛」；我們只要念佛的名號，佛就會專門念著你。《楞嚴經》並沒有說這是哪一尊佛，其實千佛萬佛都是相同，只不過我們對阿彌陀佛最熟悉。

阿彌陀佛在初發心時發了本誓弘願，據《無量壽經》講是四十八願，也有經典說是二十四願、三十六願，無論幾願，願願都是在成就眾生、成就國土。成就眾生就是度眾生、接引眾生；成就國土就是要完成一個西方極樂世界，讓接引來的眾生可以安樂地修行。阿彌陀佛是如此念念念著眾生，希望一切眾生都能到極樂世界去，可是眾生之中又有多少是念著要去西方極樂世界的呢?

沒有學佛的人，在我們這個世界上多如牛毛，沒有聽過佛經、聽過阿彌陀佛的人，比聽過的人還多得多。現在世界的人口大約有五十多億，佛教徒只占當中的一小部分；

而佛教徒中，也不是全部人都想去。有的是要到彌勒內院，有的是發願下一生再來人間行菩薩道，還有南傳國家，他們沒有《阿彌陀經》、沒有淨土法門，所以也沒有人要去西方極樂世界。此外，通常念佛的人都是散心念，還不是專心念，所以念一念就忘掉了。因此，這一個專門忘的人，指的就是念佛的凡夫。

另外還有一種解釋，也是我的說法：專忘與專憶的人分別是指你與佛號。你是能念的人，佛號是所念的對象。佛號對你來講，應該沒有什麼去和來，也沒有什麼離開或不離開；因為它就在你嘴邊，但不念就沒有辦法。

如果參加精進修行，我們會不斷地、專門地念佛，但是一回到家以後，就變成專門在忘。其實佛號並沒有離開你，只是你經常把它忘掉，尤其是在得意忘形、遇到仇人時，根本就不記得要念佛。因此，想到時就念，想不到時就不念；念佛時就能遇到佛，不念時就遇不到佛了。其實佛沒有離開你，只是自己心中沒有佛而已。

一般人只有在發生麻煩時，才會想到念阿彌陀佛求感應，這是臨「時」抱佛腳。但有事時還能想到阿彌陀佛，已很不錯了。還有一種更差的，就是臨「死」抱佛腳，在生時不想念佛，快要死了才說：「阿彌陀佛！救我，我不想到地獄去，我要到極樂世界。」這雖然也有用，但是平常不念佛，臨死能想到念佛嗎？如果福德因緣夠，

聖嚴法師教淨土法門 227

臨命終時可能會有人在身旁念佛或開導，但這是多生結的善緣，才有這個福報。

雖然現在有助念團幫人助念，但凡被助念的人，都是在往昔生中種了善根的，否則他的家人也不會准許蓮友為往生家屬助念的。所以，想等臨命終時有人來幫你念佛，或是來開導你，十分渺茫。所以，最好是活著時趕快念佛、時時念佛。

二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。

活著時要趕快念佛、時時念佛，如何念呢？就像這段經文所譬喻：兩個人你念著我、我念著你，念念念著對方，而且愈念愈深、愈念愈接近。本來只念著他的名字，念著念著，慢慢地，兩個人變成一個人，就像形影般不離。凡是身體所到的地方，只要有光線，影子就會跟著一起跑。

這個譬喻有兩種意思，第一種，這兩個人是指念佛的人和佛，譬如你在念阿彌陀佛，而阿彌陀佛是永遠念著眾生的，因為阿彌陀佛的願力就是：只要有眾生發願往生西方，不管是怎樣一個人，臨命終時一定會來接引，不會說沒有聽見或是不曉得在哪裡。不像在人間，即使發了求救訊號，有時是沒人接收，或接收了，但是不知道要怎麼救援的狀況。

即使無量恆河沙數世界的一切眾生同時念阿彌陀佛、同時發願往生，阿彌陀佛也能同時接引。所以阿彌陀佛從來沒有離開任何一個人，只有我們離開了他。所以，我們隨時死亡，隨時發願往生，隨時就能見到阿彌陀佛。

第二種意思是說，兩個人互相憶念，就是佛念我們、我們念佛，這叫感應道交。當念得愈來愈深時，就得念佛三昧。念佛三昧有淺、有深，淺的是「事一心」，深的是「理一心」，愈來愈深指的是「理一心」。而要達到「理一心」的念佛三昧，必須念念不離彌陀、念念不離佛號、念念不離佛的功德。若不能達成，至少可以做到「事一心」。

這裡的「從生至生」也有兩種意思，一種是只要念佛，不需要求生西方極樂世界，佛就經常和我們在一起。當我們念到「事一心」不亂時，就已經不會離開佛；如果念到「理一心」不亂，看到的世界就是佛國淨土的景象，當下就已在西方極樂世界中。也就是說，我們不需要離開人間，就能見到西方極樂世界。所以這裡的「從生至生」，就是說我們一生一生都要在人間修念佛法門，廣度無量眾生，弘揚念佛法門。而修念佛三昧，我們一生又一生，都不會離開阿彌陀佛，阿彌陀佛也不離開我們，這已經有了安全的保障，就不必擔心會去地獄，連餓鬼、畜生都不會去。

另外一種是指「變易生死」，到了西方極樂世界之後，雖然「分段生死」已了，

但還有「變易生死」，就是功德身。因為去的時候還是凡夫，但在極樂世界，煩惱會愈來愈少。當煩惱身減少，功德身、智慧身就會增長，即慧命增長，這也就是「從生至生」的意思，而佛號與你當然也永遠不會分開。

十方如來憐念眾生，如母憶子，若子逃逝，雖憶何為。子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。

這段經文一開始就講「十方如來」，表示每一尊佛都是相同的。十方佛選一尊念，無論哪一尊，選定之後就認定一尊，那一尊佛就會像母親思念自己親生、年幼的孩子一樣思念著你。

母親的愛是無私的，但對待子女還是有階段性。我記得我母親曾告訴我們：「手心是肉、手背是肉，無論碰破哪一塊皮，我都會痛；因此我對每一個孩子是一樣地疼愛，沒有特別喜歡或不喜歡哪一個。」但對我來講，我感覺母親特別疼愛我，因為我年紀最小，有時候我的哥哥、姊姊要跟我爭搶東西時，她一定會責備他們：「他是弟弟，你們應該要讓他。」當時我很高興，覺得母親對我最好，最喜歡我了。稍微長大一點才明白，

聖嚴法師教淨土法門 230

其實母親對待孩子，總是對小的多照顧一些。我相信我哥哥、姊姊小時候，母親也是這般地疼愛。

但是佛不一樣，他對任何一位眾生都是平等對待，每一個都像他年幼、不懂事的孩子，永遠不會捨離、永遠不會失望。即使不理睬他、不相信他，也只會覺得這個孩子好可憐，不曉得有家、不曉得有父母，不會因此不認孩子、不管孩子。《法華經》中有一個故事，就是敘述一個孩子離家出走，為了謀生四處打工行乞，十分潦倒。父親為了找尋他，跑遍了好多城市、好多國家，五十年過去了，才在某一個城市安頓下來，並且成為大富翁。後來那個小孩也來到了這個城市，父親看到他，本來想帶他回家，他卻害怕得逃走了，因為不曉得這麼一個大富翁找自己一個乞丐做什麼？結果他父親只好想盡辦法，運用種種善巧方便，讓他慢慢成長，等他能獨立有自信之後，才與他相認。

念佛的人就好像是離家出走的小孩子，經常因為忙於事業、財產、戀愛、兒女和家務，而將佛號拋到九霄雲外。有時想到了，又開始念佛，此時就是浪子回頭，但是很可能轉一圈又跑掉了。我們的心不念，與阿彌陀佛就不相應，但阿彌陀佛慈悲，還是會念著我們，希望救助我們。

所以經中接著說：「子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。」如果孩子想念母親就像母親想念他一樣，母子就能相遇，永不分離。

因此修行念佛三昧的人就要像孝順的孩子，不斷憶念著佛，這樣就能經常在一起，就像形影般不離了。

形與影，並不是說真的像身體與影子般亦步亦趨，即使是夫妻倆天天在一起，也不可能如此，總是有時走得遠一點，有時走得近一點。這意思是彼此關心，譬如有親人遠在國外，雖然不住在一起，可是隨時隨地都會想起對方。記得我在閉關或到日本留學，甚至到美國弘法時，都會按月寫信向師父報告近況，表示做弟子的對師父的關心和思念。雖然我人在天邊，但心還是跟師父在一起，相信他也會關心我。

如果在平常生活之中，你也能常常想到阿彌陀佛，念佛三昧一定會成就。所以，念佛三昧不一定要在精進修行期間才能成就，只要時時刻刻「如母憶子」地念佛，你就在念佛三昧之中，一定可以成就念佛三昧。

（三）念佛見佛

若眾生心，憶佛念佛，現前當來必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開。

如果眾生憶念佛能夠像母親思念子女一樣，「現前當來必定見佛，去佛不遠」。「現前」就是馬上，馬上或未來一定見佛，那離佛就不會遠了。如果徹悟，見的是法身佛；

聖嚴法師教淨土法門 232

如果沒有徹悟，是有相的，見的是報身佛。所以，有很多人念佛見佛，不一定是佛來了，而是觀想成就，佛相現前，也就是善根成熟的意思。

但要注意，若以念佛為禪修方法，當見到佛時，請不要執著，否則會被佛的形象分了心神。很可能一坐下去，就期望再看到佛，念一念，就想：「佛怎麼還沒出現？」念一念，又想：「大概快出現了！」這樣要如何專心呢？本來見到佛的相好是好事，可是如果因此而散心念佛，那就變成干擾了。因此，念佛時見到佛出現或放光，不要在乎它，還是繼續念佛。如果阿彌陀佛說：「不要念了！我已在你面前了。」那一定不是真的阿彌陀佛，而是魔障出現。

念佛的人與所念的佛彼此憶念，就是繫念；「繫」是用繩子或線把東西串連起來。如果到這個程度，你不離佛、佛不離你，便能「不假方便，自得心開」，自然而然從有相念佛到無相念佛。「心開」是開智慧的心，「方便」是要用種種技巧使得自己開悟。這不是求佛替我們開智慧，而是自己念佛，念念與佛的智慧和慈悲相應，與佛的功德形影不離。

智慧和佛性不是因為修行而有的，無論你修行不修行，智慧和佛性都在那裡。只是不修行，見不到智慧或佛性，因為佛性被煩惱所纏繞、掩蓋，只見煩惱而不見佛性。因為心中都是執著、分別，是染污心，智慧的功能就產生不起來；但是只要放下分別、執著，

智慧的功能就會出現了。這是禪宗的觀點。

所以，心開出智慧，不是因為修行，而是眾生本身就有智慧。如《華嚴經·如來出現品》說：「無一眾生，而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著，而不證得。」當釋迦牟尼佛成佛時，看到一切眾生都具備如來的智慧、福德，只是眾生愚癡，只看到煩惱、只顯現煩惱，沒有看到智慧，也沒有看到如來的福德。因此只要我們好好念佛，心裡不再有分別、執著、染污，就能明心見性，心就會豁然開朗。

譬如下大雨時，天空被烏雲遮住了，我們知道雨過會天晴，或是雪下完以後，又可以看到萬里無雲的晴空，但晴空是因為雲走了才有的呢？還是本來就有？如果此時坐飛機穿越雲層，就會發現天空從來沒有被什麼東西遮住。雲不是從天上來的，而是從地面上，它升不高，所以只有我們在地球表面的人常常會遇到，風、雨、雪也是一樣。

煩惱心就好像雲，它是從自己的心裡出現，這個心是分別、執著、混亂的心。它也像水面，水面如果被風吹皺了，反映出來的天空、太陽或月亮都是破碎的，就像一條條晃動的金蛇。如果此時我們也在水面上照一照的話，人的樣子也會變成片段的。可是我們本身並不是片段的，那是因為水面被風吹皺的緣故。心也是一樣，本身並沒有問題，完全是因境界的風，也就是被種種境界所困擾的原因。我們從無始以來，總是喜歡攀著境界，

結果你扯我、我扯你，把心弄得七上八下，十分混亂，智慧就顯現不出來，看到的都是煩惱，這就是所謂「心隨境轉」。所以並不是說我們沒有智慧，智慧還在那裡，只要不隨境轉、不受境影響，心的水面就會變成像鏡子一樣平靜，這時看到的太陽、月亮、星星，以及你自己，都是明明朗朗、清清楚楚，這叫作明心見性。

所以，煩惱沒有什麼好除的？愈討厭煩惱，煩惱愈多，只要好好地不被環境所動，煩惱就沒有了。可是現在做不到，該怎麼辦呢？要用方法，譬如念佛、持戒、布施、懺悔、拜佛，這就好像是在做防風的工作，風吹不進來，水面就不會被吹皺了。

這也像是一個武功高強的人舞劍，如果你向他潑水，水完全無法潑到他的身上，都被他的劍擋住了。我小時候就曾看過一位法師表演過，當時他還向身旁的人誇下海口：「假如真的能潑到我的話，就直接拿這把刀砍我吧！」結果真的一點也潑不進去。速度之快，真不簡單。如果我們念佛能念到如此，妄念不入，讓妄念、外境沒有機會來干擾你，就已得一心不亂。

如果念到事一心，就能有這種工夫，但只能暫時免除煩惱；如果念到理一心的話，已由伏心菩提進入明心菩提，從此以後不會再受外境干擾，已經免疫，無論給你什麼誘惑、刺激，都不會被利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等八風所吹動。

聖嚴法師教淨土法門 235

如染香人，身有香氣，此則名曰，「香光莊嚴」。

當念佛念到智慧心開，進入理一心的時候，因為離佛很近，時間久了，自然而然身上也會有香味，就好像熏香一樣。而這個香就是佛性，就是佛的法性身。法性身以空為性，它的功德是戒、定、慧、解脫、解脫知見，我們叫作五分法身。五種功德結合起來叫作法身功德，那就是報身。佛的報身有香：五分功德法身香，這就是功德香。我們人所見的佛是化身，就是人間身的佛，以三十二相八十種隨行好做為佛身莊嚴，就是相好莊嚴。可是如果能夠親見法身，親證法身一分，就有五分功德法身香，以這五分功德法身香做為莊嚴。而這個香是有功能的，對自己有益，對眾生也有利。對自己來說是智慧，對眾生來講則是慈悲；以智慧來度無量的眾生，眾生便能感受到慈悲，這就是有光。

一般在佛的塑像或圖像上，都有頭光、背光和身光，這是用藝術方式呈現出來的。佛放的光，第一是佛的威德、慈悲和智慧，一看就讓人覺得和我們不一樣，因此接觸到他的時候，就覺得他很偉大，忍不住想要多看幾眼，想要向他頂禮膜拜。這個光也可以說是光彩、風光，譬如有人說：「你這麼棒，我要一直跟著你，因為只要大家看到你，我也被看到了，這是我沾了你的光。」此外有些人，有偉大的心胸、智慧、慈悲，

讓人感覺非常光明磊落，非常值得信賴，跟他在一起感覺很平安，而這也是光。所以，不要將光想像成佛像上的光。

有人問我放不放光？其實我現在就在放光，當我在說佛法，說的是慈悲、智慧，就是在放慈悲和智慧的光。我是仗佛光明而放佛光，放的並不是我的光。我本身沒有光，但因仗佛光明而有了光，是沾了佛的光。

當我們念佛念到心開，這時也能放光，也能有香，因為已經得到一分佛的智慧、佛的慈悲。這就是香光莊嚴的意思，這也是我根據佛經的內涵來解釋的。

佛的智慧是無我的智慧，佛的慈悲則是平等的慈悲。什麼是平等的慈悲？就是平等地對待一切眾生；誰需要就給誰，不會只給自己喜歡的人、對自己好的人。也就是說，一切眾生只要善根成熟、因緣成熟，能得多少、接受多少，就給多少。過去中國人說：「傳子不傳婿，傳子不傳女。」這就不算平等。

什麼是無我的智慧？「有我」是煩惱的分別心、染污心，「無我」則是不把自我考慮進去，完全以眾生為立場。但因為每一個眾生都不一樣，即使同一眾生，在不同時間也有不同的狀況，所以眾生自身也沒有一定的立場。因此《金剛經》說：「無我相，無人相，無眾生相，無壽者相。」此即無相，也就是無我。但是無相並非沒有眾生，

而是沒有定相的眾生，這是沒有眾生相。人沒有定相，都是因為因緣而變化，所以雖然度盡一切眾生，實在沒有一個眾生是我度的，這就變成了無我相。所以《金剛經》又說：「我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。」無我是真正的智慧，以無我的智慧、平等的慈悲來幫助眾生，就莊嚴了你自己，此即香光莊嚴。

我本因地，以念佛心入無生忍，今於此界，攝念佛人歸於淨土。

大勢至菩薩現在是一生補處位的菩薩，但在還沒有成為聖者菩薩以前，就是像我們一樣在凡夫階段，尚在修行過程之中，此即「因地」；當時他發菩提心修菩薩道，就是以念佛三昧心而得無生法忍。

得無生法忍，就從凡夫進入聖位，也就是初地菩薩（此為《般若經》的說法，據《華嚴經》為八地）。初地以前是凡夫，凡夫有兩類，一類為外凡，即外道凡夫，是指十信位，意即信心還沒有完全建立的普通凡夫。已經發了心，進入伏心菩提階段，能夠降伏、調伏煩惱，即為內凡，是指十住、十行、十迴向，叫作三賢位。這個階段不會有大煩惱，但小的煩惱仍然會起，但是很快能用佛法的觀念和方法來調伏。等證了無生法忍，

從此以後就不會再有新的煩惱生起，而得一分無漏的智慧。所以「無生」是指煩惱不會再生，「忍」則是智慧的另外一種稱呼，而無生法忍實際上就是無生法的智慧出現。為什麼叫作忍呢？因為他能忍受、忍耐，使得煩惱不會再起，就是耐得住，不會引起煩惱，也是我們現在講的明心見性。

「今於此界」：現在這個地方，就是娑婆世界，也就是在釋迦牟尼佛的楞嚴法會上。大勢至菩薩說，他要在這個娑婆世界誘導念佛的人回歸淨土。雖然他沒有指出這個淨土是哪一個，但因為他是阿彌陀佛的脅侍，所以指的應該是彌陀淨土。

（四）以「都攝六根，淨念相繼」為宗旨

佛問圓通，我無選擇，都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯為第一。

這一段則是說明念佛的方法。大勢至菩薩說：釋迦牟尼佛問我證得圓通的法門，我沒有其他選擇，因為超日月光佛教我念佛法門，我就一直使用，因此得念佛三昧，證無生法忍，進入圓通法門。至於這個念佛法門要怎麼修，很簡單，就是「都攝六根，淨念相繼」。

聖嚴法師教淨土法門 239

二十五種圓通中，大家最熟悉的不外是觀世音菩薩的耳根圓通，而大勢至菩薩則是整合的六根圓通。照道理，念佛應該是用心念，六根要怎麼念呢？其實就是把六根收攝在阿彌陀佛的佛號上，使眼、耳、鼻、舌、身、意六根不要到處攀緣。

六根是「能念」，而佛號是「所念」；被念的是佛號，能念的我、你、他，是用六根。口出聲念，是用舌根；耳朵聽自己在念，是用耳根；眼前所見的，都是佛國淨土的依正莊嚴，是用眼根；身上的每一個細胞都在念佛，全身融入佛號中，是用身根；鼻子聞到的任何味道，都是佛的法身香，則是用鼻根。

意根是什麼？我的前一念與後一念，以前一念做為後一念的根，這叫作意根。譬如前一念念的是阿彌陀佛，下一念又是阿彌陀佛，就是把前一念做為意根。如果前一念念的是阿彌陀佛，後一念念的卻是鈔票，那就不算意根；因為前後不相應，所以不是意根。一定是這一念與前一念是相應的、連貫起來的，才叫作意根。很多人解釋意根的意思不同，這是我根據論典、經典特別講述出來的。

如此眼睛看的、耳朵聽的、口裡念的、身體接觸的、鼻子聞的、念念想的，全部都是阿彌陀佛，這就是都攝六根。如果一切的一切都是阿彌陀佛，其他的雜念就沒有了，你的念頭就是清淨的。如果繼續不斷地持續下去，就是淨念相繼，就能得三摩地。

三摩地與三昧有些不同，三昧是定，三摩地則是定慧等持、定慧不二，因此《楞嚴經》說：「從聞思修入三摩地。」定慧不二就是在定當中，智慧、慈悲的功能照樣產生。雖然在動，但心不會混亂，是清淨的、是正念的，這時叫作三摩地。而大勢至菩薩就是修念佛三昧而得三摩地的，所以這是第一法門，是最好的法門。

然而通常的人念佛，耳朵沒有聽自己在念，沒有把身體放進去與佛號完全融合為一，也沒有想到環境裡看到的、接觸到的也是佛號之一，然後心在胡思亂想，沒有念念相繼，所以只是舌根在念。〈大勢至菩薩念佛圓通章〉的念佛法門，就是要我們用全部的身心，還有環境，全部融合在佛號裡，一定要「都攝六根，淨念相繼」，這是〈大勢至菩薩念佛圓通章〉的主要內容。

二、《般舟三昧經》：般舟三昧

天台宗智者大師的《摩訶止觀》將一切三昧分為四類：常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧。平常我們修的大概都是半行半坐三昧或隨自意三昧，所謂半行半坐就是有時候坐，有時候經行，在禪堂裡是這樣，在佛堂裡也是這樣。此外，我們在吃飯時、出坡時、上洗手間時、盥洗時、睡覺時，若能隨時隨地都攝六根、淨念相繼，

這就是隨自意三昧。至於常坐三昧主要是南傳禪法的修行方法，就是修次第禪觀，從五停心開始，然後修四念住。我們常聽人說去「坐」禪、學打「坐」，實際上就是常坐三昧。

常行三昧是什麼？就是般舟三昧。般舟是梵文「pratyutpanna」的音譯，意思是常行或者佛立，所以般舟三昧又叫作佛立三昧：十方諸佛悉在前立三昧，意即十方一切諸佛都站在我們面前接引。因為佛是立相，於是修行時就是採用行走的方式，慢慢地經行，不能坐。這相當不容易，過去在中國大陸曾有人修，而在日本，有一個專門提供人修般舟三昧的道場，叫作般舟三昧院。聽說中國大陸現在也有一個提供人修般舟三昧的道場，但是不是有人指導，就不清楚了。

般舟三昧是根據《般舟三昧經》來的，共有一卷、三卷兩種譯本，都是後漢支婁迦讖所譯。版本雖有兩種，但是內容大致相同，只是一卷本為簡譯，三卷本為廣譯，將全文翻譯出來，所以內容比較充實一點。我們閱讀時，可以兩種互相參考。而般舟三昧的修行法有七天和三個月兩種，這兩種在《般舟三昧經》中也都有介紹。

（一）般舟三昧是所有三昧中最好的

佛告颰陀和：有三昧名十方諸佛悉在前立。……有三昧名定意，菩薩常當守習持，

不得復隨餘法，功德中最第一。
〈問事品〉（一卷本第一品）
釋迦牟尼佛告訴颰陀和菩薩，有一種三昧叫作「十方諸佛悉在前立」。意思是十方諸佛都在行者面前站立，也就是說，修行這個法門，十方諸佛都會現前，但這裡並沒有提到念什麼佛。

接著佛又說，這個三昧也叫作「定意三昧」，所有的菩薩都應當經常持守、學習、受持，不可以再隨其餘的方法修行，因為它是所有三昧中最好的，只要修了般舟三昧，其他的三昧就不需要再修了。

所有的經典都是這樣，佛在介紹每一個法門時，一定會說這個法門是最好的、最高的、最究竟的、第一的。因為佛說法是針對不同場合、不同對象而說的，所以對當時在場的眾生來說，目前所說的就是恰恰好的，所以一定會讚歎這個法門是最好的。但如果是在另外一個場合，對另外的大眾，因根機不同，所以又會講另外一個法門是最好的。也就是說，佛有八萬四千法門，門門都是最好的。只要你一門深入，對你就是最好的。因此，他鼓勵菩薩們應該要持守、學習這個三昧，而且學習以後，就要永遠地受持，不要放棄，

也不要三心兩意。

但是眾生非常可憐，許多眾生因為善根不夠、信心不足，修任何法門只要稍感不得力，一聽說另外有什麼法門是最好的，馬上就跟著跑，結果什麼法門都碰一下，但都不能持久。

我認識的幾位居士就是如此，經常換師父，只要聽說某某大德、善知識很慈悲、很有道心、很有方便善巧，只要向他學，甚至只要在他跟前一拜，馬上就能得到利益，他們便會跑去。去的時候，往往還影響其他人一起去。學了一段時間，又覺得好像沒有想像中那麼好，似乎沒有得到什麼真正的力量。結果又聽說哪裡有某某法師或上師很好，又跑到另外一個地方去了。換了十七、八個之後，就覺得所有的師父好像都幫不了自己的忙。有的在外面轉了一圈，又回到我這裡，有的轉一轉就不見了，也不學佛了。因為怎麼學也學不好，所以乾脆就不學了。

推究其因，就是對自己沒有信心、對法沒有信心，只是在碰運氣。我戲稱他們信的是「摸門教」，到處摸門，不願進去，也進不去，又摸另外一個門，摸了十七、八個以後，覺得沒有門可以進，就放棄了。

同樣的意思在《般舟三昧經》三卷本第一品〈問事品〉裡也提到：
「佛言，

今現在佛悉在前立三昧……，一法行常當習持、常當守，不復隨餘法，諸功德中最第一。」

今現在佛，也就是現在十方世界國土中的一切諸佛。若修行這個三昧，現在十方世界國土中的一切諸佛通通都能在你面前出現，因此要專精修行這個法門，應當要經常學習、受持、守護，不可再隨其他法門修行，如此，這個法門是所有一切功德之中最最第一的法門。

什麼是「第一」法門？曾有弟子問我：「師父！您是不是世界上最好的老師？」我說：「我從來不以為自己是世界上最好的老師。」這個弟子又問：「既然您不是世界上最好的老師，我應該向誰學？」我說：「如果你是這樣的態度，恐怕就沒有福報找到好老師了。因為你不是世界上最好的學生，所以也沒有辦法找到世界上最好的老師。如果你不是好學生，我不會是好老師；如果我是你的好老師，你一定是我的好學生。」

所以，當我們接觸到一種法門時，一定要有信心，認真地用它；如果對它沒有信心，你就不會用它了。

（二）修成般舟三昧的條件：大信、如法行、持戒完具、獨一處止念西方阿彌陀佛

佛告颰陀和：菩薩欲疾得是定者，常立大信，如法行之則可得也。

勿有疑想如毛髮許，是定意法，名為菩薩超眾行。……其有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，如法行，持戒完具，獨一處止念西方阿彌陀佛。今現在隨所聞當念，去此千億萬佛剎，其國名須摩提，一心念之，一日一夜若七日七夜，過七日已後見之。譬如人夢中所見，不知晝夜亦不知內外，不用在冥中，有所蔽礙故不見。

〈行品〉（一卷本第二品）

這一段是介紹修成般舟三昧的條件。如果想要很快速地得到般舟三昧，也就是定意三昧，首先要對佛、還有對佛所說的這個法門建立起大信心。好比我現在正在介紹這個法門，你們必須相信，而且要生大信心。

什麼是大信心？就是要如法修行，照著經典所講的方法、原則去修行，不能有一點點懷疑，即使是像髮尖、汗毛尖這樣一點點的懷疑心都不能有。如果你說：「真的嗎？這個法門真的能讓我見到佛嗎？這個法門真的是最好的嗎？好吧！反正經典裡是這樣說，師父也這麼介紹，就姑且修吧！」這就不是大信心。能夠沒有絲毫懷疑地如說修行，即「菩薩超眾行」，超越於所有修行的法門。

信心有三種，第一是仰信，仰是瞻仰，就是聽法之後，我絕對相信它是最好的、

最偉大的、最究竟的，一點懷疑都沒有。第二是解信，解是理解，就是聽懂了；因為我聽了覺得有道理，所以相信這是對自己最好的。第三是證信，照著佛說修行，真正實證、兌現佛所說時，此時建立的信心就是證信。譬如修般舟三昧，真的見到佛在前立，所建立的信心就是證信。但這個證不一定就是證悟、開悟，感應也能生證信。因此證信是有層次之分的，一個即如上述，是因感應而起信。通常的宗教是這個層次，譬如見到瑪利亞、耶穌、十字架放光，或是媽祖顯聖、關公顯靈，還有佛菩薩幫你治病，這都是自己見到的、體驗到的。另一個層次即證悟，證悟是見空性、見佛性，體驗到佛的法身是無相，這就比較難了。

除建立大信心、如法修行外，還要持戒清淨。若具足了持戒的條件之後，就單獨一人在一個地方一心一意地念阿彌陀佛，這個念是心繫念、口稱念，這是修成般舟三昧的最後一個條件。

阿彌陀佛的極樂世界有兩種稱呼，一種是蘇訶嚩帝（Sukhāvatī），一個是須摩提（Sukhāmatī）。蘇訶嚩帝的意思是極樂，須摩提則是安養的意思，因此極樂世界可稱為安養土或極樂土。

極樂世界距離我們娑婆世界多遠呢？娑婆世界是釋迦牟尼佛的化土，

是一個三千大千世界，而地球只是娑婆世界中的一個小單位而已。極樂世界在娑婆世界的西方，之間的距離，據此經說是「去此千億萬佛剎」，《阿彌陀經》則是說「過十萬億佛土」，無論十萬億、百萬億、千萬億、萬萬億，在印度都是無數的意思。

因此，這段的意思是說，在娑婆世界西方無數國土以外，有一個極樂世界，也叫作安養世界。你要一心一意地念它，一天一夜，乃至七天七夜，過了七天之後，就能見到阿彌陀佛，以及十方諸佛在你面前出現。見到時，就像在夢中，但不是在夢中，是當前就已見到，只是像在夢中一樣。既不像在白天，也不像在晚上，既不像在室內，也不像在室外，更不是在黑暗中，沒有任何障礙，看得清清楚楚。

因此，我們講佛的光明是心光，是我們心裡的光，無法用燈光，或是太陽光、月光來比較、形容。不是真正地從光線看到，但是能清清楚楚地意識到，所以像是在夢中。這只是形容，當你見到十方諸佛出現在面前時，你會看得清清楚楚。但不要想像是在白天，因為有光亮，所以才看得清清楚楚。這是用你的心光看到的，佛以他的佛光在你面前顯現。

（三）般舟三昧的功德：見阿彌陀佛、具諸神通

過七日以後，見阿彌陀佛，於覺不見，於夢中見之。譬如人夢中所見，不知晝、

不知夜，亦不知內、不知外，不用在冥中故不見，不用有所弊礙故不見。如是颰陀和，菩薩心當作是念，時諸佛國界名大山須彌山，其有幽冥之處悉為開闢，目亦不弊，心亦不礙。是菩薩摩訶薩，不持天眼徹視，不持天耳徹聽，不持神足到其佛剎，不於是間終，生彼間佛剎乃見，便於是間坐，見阿彌陀佛。聞所說經悉受得，從三昧中悉能具足，為人說之。

〈行品〉（三卷本第二品）

這一段經文是說，專念阿彌陀佛，若一日、若二日，最多是七天，就能在夢中見到阿彌陀佛。這裡與一卷本的內容有些不同，一卷本是說，見阿彌陀佛時，感覺好像是在夢中，而這裡是說在夢中見。

人在夢中見到種種景象時，感覺不知道是白天或者夜晚，也不知道是在室內或者室外；也不是在黑暗中，也沒有什麼障礙，否則就不能見。此時，你的心應該這樣憶念或繫念：這時一切諸佛的國土之中，每一個佛土的中央有一座大山，叫作須彌山……。

我們娑婆世界的中心也是須彌山，地球是在須彌山的南方，叫作南贍部洲，又叫作南閻浮提。再加上須彌山北方的北俱盧洲、西方的西牛賀洲、東方的東勝身洲，

就是四大部洲，圍繞在須彌山的四周。

一切諸佛的國土都有一個大山，叫作須彌山，山的下方或山的裡面是地獄。地獄眾生藏在地底或陰暗處，沒有太陽、沒有光，叫作幽冥，地藏王菩薩就是幽冥教主。

幽冥的意思就是沒有光明處，本來是看不到的，可是如果得到了般舟三昧，佛土之中的任何地方，包括幽冥界，都可以看得清清楚楚，好像被打開了一樣。

視線清楚，好像無所遮蔽，心也不會受到任何妨礙；四方上下無量諸佛國土，你的心想要看什麼地方，就能看到什麼地方。

不需要用天眼、天耳，無論想看哪一個國土，或聽哪一個國土的佛說法或眾生講話，都能看到、聽到。也不需要神足通，想去哪一個佛國淨土就能立刻去，而且不是心去，是身體就能去。這樣不需要坐飛機，就可以到世界各地旅遊了。

神足通是變化自在，可以變多成少、變少成多，變大成小、變小成大，可以從近到遠毫無障礙，要到哪裡就到哪裡，就是飛行自在。

修成般舟三昧，就能具足以上所說的許多功德，不需要等死了以後，才由佛接引到佛國淨土去。活著時就能到十方一切諸佛的國土中，當然也能到西方極樂世界，見到阿彌陀佛、聽到阿彌陀佛說法，然後信受奉行。所以說般舟三昧是「功德中最第一」。

這裡只講七天，沒有講到三個月的修行方法，這部分後面會細講。如果七天能夠修成，很好，若修不成，則三個月，再修不成，再來三個月。

（四）修成般舟三昧能見佛的原因

1.佛力所成

菩薩如是持佛威神力，於三昧中立，在所欲見何方佛，欲見即見。……是三昧佛力所成，持佛威神。於三昧中立者，有三事，持佛威神力，持佛三昧力，持本功德力。用是三事故，得見佛。〈行品〉（三卷本第二品）

這一段經文是說，修成般舟三昧的菩薩是由於受到佛威神之力的加被，所以才能建立般舟三昧的工夫或功德，無論想見哪一方向的哪一尊佛，都能見到。

般舟三昧有這麼大的功能，就是因為佛力所成。前面我們曾講過，念佛必須要有深切的信心、願心，以及精進的修行，才能感應到阿彌陀佛的佛力加持，完成般舟三昧。

佛力一共有三種，除前述之佛的威神力外，還有三昧力、本功德力。

佛的威神力就是他的福德智慧力，包括佛的十力、十八不共法力；佛的三昧力，就是他的定慧力；而佛的本願功德力，則是指佛在因地所發之本願的力用。每一尊佛都曾經發過本願，這是別願，譬如阿彌陀佛的四十八願，藥師佛的十二願，以此願力來成熟眾生、成就國土。此外，每一尊佛也有通願，就是「四弘誓願」，是每一尊佛都必須發的願。

只要你信、你願、你行，就能依此三種佛力的加持、加被而得般舟三昧，而能見到一切諸佛，想見哪一尊佛就見哪一尊佛。

2.心清淨，佛由心生

年少之人，端正姝好莊嚴，已如持淨器盛好麻油，如持好器盛淨水，如新磨鏡，如無瑕水精，欲自見影，於是自照悉自見影。云何颰陀和，其所麻油、水鏡、水精，其人自照，寧有影從外入中不？颰陀和言：不也，天中天，用麻油、水精、水鏡淨潔故，自見其影耳，其影亦不從中出，亦不從外入。
〈行品〉（三卷本第二品）
這段經文是一個比喻，說明能見到佛的原因，還有這個佛是從哪兒來的?

它意思是說，有一個很愛美的少年人，把自己打扮得非常莊嚴、美麗，因為想要看一看自己的樣子，於是拿了一個很乾淨的器皿來盛裝麻油，或者用一個質料相當好的器皿來盛裝乾淨的水，使它們就像是剛磨好的鏡子或是毫無瑕疵的水精一般，然後用它來照自己的身影。

請問在麻油面或水面上呈現出來的身影，是麻油還是水的影子？當然不會是麻油或水的，而是自己的身影。

為什麼能看得那麼清楚？因為清淨。因此，如果自己的心清淨，就能見到十方諸佛。所以佛說，一切眾生是諸佛心中的眾生，一切諸佛是一切眾生心中的諸佛，因為心中有佛，修成了般舟三昧，你心中的佛就能顯現出來。但顯現出來的，並不是我是聖嚴就叫聖嚴佛，而某某人就叫某某佛，是心中就能出現一切佛，一切佛跟我的心是沒有分開的，因此修成般舟三昧，真的能見到一切諸佛。

佛言：善哉善哉，颰陀和。如是颰陀和，色清淨，所有者清淨。欲見佛即見，見即問，問即報，聞經大歡喜，作是念：佛從何所來？我為到何所？自念佛無所從來，我亦無所至。

聖嚴法師教淨土法門 253

〈行品〉（三卷本第二品）
這一段是講的「無相」。我們的心何以能顯現一切諸佛？佛讚歎颰陀和菩薩後，接著說，如果說色清淨，所有者也清淨。什麼是色？一切法分成兩類，一種是色法，另一種是心法；色法即心外的一切現象。如果對於色法沒有障礙，也就是色法不能讓你產生煩惱、執著、污染，一切色法、一切現象就是清淨的。

那麼綁票的人也是清淨的嗎？強盜、土匪殺人放火也是清淨的嗎？認為不清淨，是因為你的心不清淨，有分別心；真正得般舟三昧的人，沒有分別心，不會執著善、也不會執著惡，不執著是佛、也不執著是眾生，心、佛、眾生三無差別。因為心清淨，看到的國土就是清淨的。

所以色清淨，一切都是清淨的。國土是色法，你見到國土清淨，實際上你的心清淨。你看到一切環境都是清淨的，就是無差別心，已經沒有煩惱，因此見到的都是清淨的。

殺人放火的人是他自己不清淨，對我們來說是清淨的；一切眾生都能成佛，殺人放火的人當然也能成佛，也有佛性。雖然現在做了壞事，一旦轉變過來，就能成佛。

如果清淨的話，要想見佛就能見到佛。見佛以後，再向佛請法。聽佛說法之後，生大歡喜心，這時會有一種無執著的念頭出現。這不執著的念頭是什麼？譬如：佛從何處來？我又到什麼地方去？然後自己回答說：「佛沒有從哪個地方來，

我也沒有什麼地方可以去。」這是什麼意思呢？就是如來。

如來是如來如去、不來不去。對沒有善根的煩惱眾生來說，佛是如去，因為心中沒有佛、也不信佛，所以佛是離開的。對有善根的眾生、正在修行的人來說，佛則是如來，當修行時，有佛來在我們面前立著，一切諸佛都來了。修成功以後，佛則是如來如去，不來不去，無來無去，這就叫如來。

3.自心是空，佛亦是空

自念三處，欲處、色處、無想處，是三處意所為耳。我所念即見，心作佛，心自見；心是佛，心是怛薩阿竭，心是我身，心見佛。心不自知心，心不自見心；心有想為癡，心無想是泥洹，是法無可樂者，皆念所為。設使念為空耳，設有念者亦了無所有。如是颰陀和，菩薩在三昧中立者所見如是。
〈行品〉（三卷本第二品）
三界：欲界、色界、無色界，都是由我們的意念產生的。所謂「三界唯心，萬法唯識」，還有「心生種種法生，心滅種種法滅」，因為我們心中有三界的業或三界的念頭，

所以有三界。如果心中沒有三界，是不是就沒有三界呢？那要看心中有沒有造三界的業。如果有，不管相信不相信、有沒有想到，心中還是有三界，這就是一切唯心造。如果心中已經造了欲界的業，就不能不承認，同樣的，如果已經修色界或無色界的定業，心中一定有色界或無色界。所以，要往生西方極樂世界一樣也需要造淨土業，那就是念佛、修一切善法，還有發願往生，這叫作淨業。

業有惡業、善業，淨業、不淨業，都是由心所造，由心所感，只要你念什麼，就能見什麼，因此念佛見佛，也就不稀奇了。

心中有佛就見佛，心中沒有佛就不見佛。所以，念佛的人可以見佛、可以生淨土，不念佛的人，心中沒有佛，與佛不相應，所以見不到佛，也不能生淨土。因此，這是由心產生的佛，佛是在心中。

心中有佛，所以念佛見到的佛，實際上是見到自己的心。如果自己的心是清淨的，心與佛相應，心就是佛。因此，《觀無量壽經》說:「是心作佛，是心是佛。」意即當下的心只要念佛，你的心就是佛。佛是你心中製造起來的，十方諸佛實際上就是我們心裡的反應。

如前面所舉麻油面、水面的例子，它裡面並沒有什麼影像，顯現的就是自己的影像。

也就是說，佛是清淨的，我們的心清淨就反映著佛的清淨，我們心中的佛自然顯現。

這裡有個名詞叫作「怛薩阿竭」，梵文叫作「Tathāgata」，也可以翻譯成為「多陀阿伽陀」，意思是如來，那就是心。心是如來，你就是如來。心是我的身體，我的身體是屬於色法，我的心怎麼也是色法？我們心造業，造業以後受報，這是我們唯心所造，唯識所現，是我們的心造了人間的業，受人身果報的還是心。心實際上與我的身體是同樣的東西。

心見到佛，見到的是自己心中的佛。可是說「看見」，那好像有一個對象，既然有對象，怎麼可能是自己？人可以看到自己的手、自己的腳，就是不能夠看到自己的面孔，一定要透過鏡子才能看到。照鏡子時，反映出來的是一個對象，而這個對象是誰？是自己。因此如果單單這個心，而沒有對象做為它的反映的話，心不能見到自己，根本不知道有心。

當我們知道有念頭在動的時候，是因為你這個念頭在攀緣的關係，不管想的是什麼人、事、物，或者什麼觀念、符號，都是有對象的。因為有對象，所以知道自己在想，如果沒有任何對象，你的心是沒有著力點的。沒有著力點，你就不知道自己的心是什麼。譬如，我在想你們、我在感謝你們、我在對你們說法，

這全部都是因為有對象（你們）才知道有我，否則這個我是不存在的。所以，心不能知道自己，不能見到自己，一定要有對象。

念有清淨的念、不清淨的念，還有在定中，叫作等持，即定慧等持，又叫作心一境，此時不是在思想，思想一定是有幾個不同的念頭連貫起來。譬如「我想成佛」，這裡至少有三個念頭：我、想要、成佛。「我想成佛」是一種執著心，但在凡夫階段是好的，是清淨的念頭，可是在修行三昧時，則不能有，否則會打岔，就變成妄念了。

因此，下面就講，「心有想為癡」：心有想就是愚癡。這個地方的想就是思想，一切分別的念頭就叫作思想，又叫作戲論。愚癡與智慧相反，智慧是清淨的，沒有自我執著心。思想既然是分別心、執著心，所以是愚癡心。因此，在修念佛三昧時，如果一邊念佛，一邊在想這樣、想那樣，就是愚癡心。

「心無想是泥洹」，泥洹是涅槃的意思。無想有兩種，一種是有為的，就是外道修無色界無想天而入的無想定。入了無想定的人已經沒有任何念頭，但他們以定做為執著點，一旦定力退失或出定了，還是凡夫，還是愚癡。第二種是指聖人的無想定，已出三界了，就是滅受想定。因為與佛法的空慧相應，既不會執著定境，也不為出定以後的環境所困擾；不管出定或入定，都是在定中。因為既不執著定，也不執著不定，所以叫無想。

這裡的無想是聖人的滅受想定，生滅心滅了以後就能得到寂滅心，寂滅心就是涅槃，如同〈雪山偈〉所說：「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。」涅槃樂是真的樂、究竟的樂，可是這只是形容，不要執著真有一個樂，否則又是執著。所謂解脫樂，並沒有樂這樣東西；沒有被我們覺得很貪戀、很執著的樂，才是涅槃。

一切都是由一念產生的，念空就能夠入涅槃；想不空、念不空，就不能得解脫。念本身不存在，假如還有念，表示沒有真正解脫。我再舉一個例子，譬如我們念佛，是因為有對象可念，但當我們知道自己與佛無二無別，自己就是佛時，還有佛可念嗎？就像你會念孩子、太太或丈夫，是因為有對象，但現在如果孩子、太太或先生就是你自己，根本沒有另外的人，我想孩子、太太或丈夫這種念頭就完全沒有了。所以，念就是空，般舟三昧的心就是念，因此要曉得菩薩在三昧中所見到的佛是自心中的佛。自心既然空，佛也是空。

因此要多念佛，若入般舟三昧，不僅能見十方一切諸佛在你前面立，還可以到十方一切諸佛國土。可是當你真正有這種經驗時，不要以為真有十方諸佛，也不要以為真有十方一切諸佛的國土，因為就是你自己，你已經與佛合而為一。一切諸佛，一切諸佛的國土都是自己心中顯現的，而顯現的心也是沒有的，那就沒有佛、沒有國土了。

如此我們還要修什麼行？其實意思是要我們祛除執著。無執著，

才能證阿耨多羅三藐三菩提，證了阿耨多羅三藐三菩提，你就是佛。有佛可成嗎？有，但當你真正成佛以後，就沒有佛了。

佛與眾生是相對的，我們是眾生所以有佛，當自己是佛以後，看到每一個眾生都是佛，佛跟眾生無二無別，完全一樣，就不需要說心中、心外還有什麼佛，這樣才是真正的空無所有，才是實證如來的佛果。

（五） 快速成就般舟三昧的四類四事

1.第一類四事

菩薩有四事法，疾逮得三昧，何等為四？一者所信無有能壞者，二者精進無有能逮者，三者所入智慧無有能及者，四者常與善師從事。是為四。
〈四事品〉（三卷本第三品）
般舟三昧的修法，一共有四項，第一項有四個條件，第一是信心，要信佛、信法、信老師，修行必須要堅定信心，才能修行得力。

第二是精進，即正念不斷、淨念相繼，隨時隨地念佛，精進到沒有人能比得上你。

但精進不是拚命，要細水長流、持續不斷，如果像洪水氾濫，沖過以後就沒有水了。所以，修行的人一定要有耐心、耐力。

第三是智慧，是指般若波羅蜜，也就是能讓我們脫離一切執著的空慧，是甚深的智慧，即如《心經》所說的「行深般若波羅蜜多時」。

第四是常與善師從事，善師就是善知識，即好的老師。善知識也有朋友的意思，所以朋友間，若能有助於佛道的精進，也是善知識。善知識有同行善知識、依止善知識、教導善知識。同行善知識就如師兄弟，如果父母、兒女、夫妻在一起學佛，彼此也是同行善知識。此外，比丘依止出家者即為依止善知識，引導學佛的即教導善知識，譬如我在這裡講開示，就是你們的教導善知識。

2.第二類四事

菩薩復有四事，疾得是三昧，何等為四？一者不得有世間思想，如指相彈頃三月；二者不得臥出三月，如指相彈頃；三者經行不得休息，不得坐三月，除其飯食左右；四者為人說經，不得望人衣服飲食。是為四。

聖嚴法師教淨土法門 261

〈四事品〉（三卷本第三品）
第二個四事的內容，其實就是現在一般所知的般舟三昧，也就是三個月的修法。

第一，三個月之間，片刻都不可以有世間的思想，包括男女、名利、權位、是非等，種種世俗人喜歡談論的事情。從頭到尾就是精進念佛，使正念不斷、淨念相繼；一想到世俗的事，馬上提起佛號。

第二，三個月之間，不能有片刻的時間躺下來，也不能睡，全程就是經行或是站立念佛。我曾經看過有人修般舟三昧，因為很想睡，為了防止自己倒下來，就綁一根繩子在梁上，只要想睡覺時，就拉住那根繩子。這不算真正地精進，因為根本不能睡覺，就是抓住繩子，不倒下來，也是在休息。

第三和第四可以一起說，就是三個月之間，除了吃飯、飲食、上廁所，還有為人說《般舟三昧經》外，都不行坐下休息。但為人說經時，還不能有這種念頭：我為某某居士說《般舟三昧經》，他應該要給我衣服、飲食，為我護法。或是因為某某居士給我飲食、衣服，所以我要為他說法。

這四樁事相當難做到，所以大部分的人修般舟三昧都修不成，只能夠吃苦。如果見到佛菩薩在面前出現，往往是在做夢，因為白天已經很累了，有一點神經衰弱，於是有幻境、幻相出現，這與般舟三昧裡見到的十方諸佛在前面立是不同的。

3.第三類四事

一者合會人至佛所，二者合會人使聽經，三者不嫉妒，四者教人學佛道，是為四。
〈四事品〉（三卷本第三品）
這是第三項四事：第一，邀請大眾一起到佛前或寺院；第二，邀請大眾一起到佛前或寺院聽經；第三，沒有嫉妒心，不要嫉妒他人修行得比自己好，或是高興他人修得比自己不好；第四，引導、教導他人學佛道、修菩薩道。

4.第四類四事

菩薩復有四事，疾得是三昧，何等為四？一者作佛形像若作畫，用是三昧故；二者用是三昧故，持好疋素令人寫是三昧；三者教自貢高人內佛道中；四者常護佛法。是為四。

聖嚴法師教淨土法門 263

〈四事品〉（三卷本第三品）
第四項四事：第一，用各種各樣的技術、材料來塑造佛像，無論泥塑、木雕、銅鑄，乃至於繪畫，都可以。而造好的佛像可以讓我們供起來，然後修般舟三昧。其實佛像本來就是我們禮拜的工具，讓我們生起恭敬心。

第二，用上好的白絹，請人手書《般舟三昧經》。

第三，要引導貢高我慢的人進入佛道中。這一點比較難，因為貢高我慢的人自以為了不起，不容易聽取別人的意見。而且他們覺得自己很行，已經很聰明、很能幹、很慈悲、很有智慧，根本不需要學佛，要他們來聽法，猶如登天。

譬如經常聽人說：「心好就好了，吃什麼素，好心的人就是佛。」這種人就是貢高我慢，根本不知道什麼是佛法。他們非常自滿，一定要受到打擊、挫折，走投無路時，才會想到是不是還有什麼地方可以去，此時才會來學佛。因此，如果能讓那一些人來學佛，實在是一樁功德。

第四，是常常護持三寶，這也能得到般舟三昧。

一共有這四類修行方法可以得般舟三昧，其中第二類最難修，而一般人也認為第二類就是般舟三昧，其他的都不管。事實上，四類全部都修最好，般舟三昧就能更深入，更有大成就。

5.精勤修行趨向空慧

時佛說偈而歎曰：常當樂信於佛法，誦經念空莫中止。精進除睡臥，三月莫得懈。
〈四事品〉（三卷本第三品）
釋迦牟尼佛講完四項四事後，便以此四句偈來作結。這四句話的意思是說，修以上四類中的三個月精進修行，應該要經常對佛說的法生起好樂、堅固的信心。而這裡說的佛法是指般舟三昧，以及所有念佛的方法及觀念。此外，還要誦經。如果是修法華三昧就誦《法華經》，修念佛三昧誦《阿彌陀經》或《無量壽經》，現在是修般舟三昧則誦《般舟三昧經》。而且念念要念著空，這個空是指空慧，實際上就是般若，就是般若波羅蜜的意思。

空慧，知道一切法都是空的。世間法是空的，出世間的佛法也是空的；連「佛」都是方便說有的，實際上是空。對我們凡夫，是方便講有佛，可是成佛之後，已經不執著佛，因為佛看眾生都和他一樣。所以，沒有佛的意思，是教我們不執著有佛；佛的福德智慧當然有，要空去的是執著。

譬如修成般舟三昧，能夠見十方諸佛、能夠去十方諸佛國土，如果你執著真的見到了十方諸佛，覺得能到極樂世界或十方淨土去，好有成就感，這就不是空，而有自我中心在裡面。有自我的執著，要修成般舟三昧很不容易，所以要祛除自我執著，要常常念著空。不能說，昨天空過了，今天要休息一下，明天再來空吧！

最後兩句：「精進除睡臥，三月莫得懈」，意思是我們修般舟三昧，真正的精進是三個月不睡不臥，期間不可以有任何懈怠。所以，般舟三昧不容易修。

（六） 修行般舟三昧的態度

1.親近善師，尊重如佛

佛告颰陀和：如是等菩薩，當慈心常樂於善師，所視師當如佛，悉具足承事。……菩薩於善師有瞋恚，有持善師、短視善師不如佛者，得三昧難。
〈四事品〉（三卷本第三品）
這一段是告誡修行佛法的人，不論修哪一種三昧，都應該經常很歡喜地親近善知識，也就是經中說的善師。而這善知識是教導善知識，是教你修行、教你佛法、

聖嚴法師教淨土法門 266

教你修般舟三昧、教你修念佛法門的善知識。如果你不親近善知識而盲修瞎練，是修不成的。一定要有善知識的指導，才不會走岔路，才不會沒有練出佛，結果練出魔來了。很多人修行修成魔，就是因為他們不樂於親近善知識。

對於自己的善知識，因為他教你佛法，所以一定要把他當成佛一樣地尊敬。在西藏就是這樣，藏傳佛教對自己的根本上師是絕對地恭敬，因為法是由上師所傳。有人因此覺得顯教好像比較不重視老師，其實般舟三昧同樣也是要我們尊敬老師像尊敬佛那樣。尊敬並不是嘴上講講就算了，而要事實表現。譬如親近他，做他的侍者，或是奉獻時間、心力，還有供養物質、財物給他，這才是真正的承事。所謂承事，就是老師需要的，我們做弟子的就應該要盡力協助，或奉獻、提供給他。譬如老師要準備弘法，或老師生病，要看醫生，弟子都要幫助他；老師沒有衣服穿、老師的道場要倒了，這些弟子們都要護持。

下面又說，菩薩對於善知識不能有瞋恚心。有時也許因為弟子習氣重，老師為了調伏他，往往故意讓他難堪，覺得沒有面子、沒有自尊心，很不舒服。因此，弟子就生起瞋恚心。

還有，不能看老師的短處。老師可能有短處，但我們跟老師學的是法；老師有短處是他自己的事，我們學法得到利益則是自己的事。譬如我是你們的老師，

因為聽說我做了什麼壞事，結果就不承認我是你們的老師，把關係切得乾乾淨淨。既然我曾經教過你們佛法，不管如何，還是你們的老師。我下地獄是我的事，但是你們從我這裡得到佛法，這是你們得到的利益。又譬如這尊佛像，我們每天禮拜他，有一天被人弄髒了，結果你說：「我從來沒有拜過這尊佛像。」這不是實情，明明是你曾拜過的，怎麼能因佛像髒了就否認呢?

能如此對待老師，才能得三昧，這就是「信」。信是信佛、信法、信老師，如果對老師起懷疑心，批評他、瞋恨他，之前從老師那裡聽到的佛法，就對你失去作用了，因為你不可能再使用它了。你會想:「這真糟糕，他學佛，卻是這樣，我還要學他嗎？」這樣對你來講是大損失。假如你已得到佛法的利益，他就是你的老師，不必在乎他是否做了什麼壞事。

2.日常生活信受奉行

佛言：是三昧經者，是佛所囑，佛所稱譽，聞是深三昧經者，不書、不學、不誦，不守、不持如法者，反復愚癡自用以為高耶。

〈譬喻品〉（三卷本第四品）
這意思是說，聽到了《般舟三昧經》，也在修學般舟三昧，除了一日到七日念佛，或者是三個月為期行佛，平常應該也要做功課，這就是精進的剋期取證。

平常要如何修般舟三昧呢？一是要念佛，另外就是要鈔經。現在的人多半都不願意鈔經了，請印刷廠印一印，或是拿去影印一下就好了，不需要那麼辛苦。其實鈔經有鈔經的功能，自己鈔過一遍，頭腦裡的印象會比較深刻，如果用印刷機，即使印了幾十萬本，對自己也毫無用處。但是如果你用鈔的，不僅頭腦裡會有印象，一方面也可以給人家看。

此外，還要誦《般舟三昧經》，而且要守持《般舟三昧經》，就是信受奉行。奉行以外要持，持的意思是守持，就是要牢牢地把握住，並照著去做，然後不間斷、不放棄、不忘掉，繼續保持下去，就是守持。

這部經是佛所叮嚀的、讚歎的，這麼好的法，卻不照著去做，真是太愚癡了。

3.見佛而不執著

復更作念，佛亦不用心得，亦不用身得，亦不用心得佛，亦不用色得佛。何以故？心者佛無心，色者佛無色，不用是心色，得阿耨多羅三藐三菩提。

聖嚴法師教淨土法門 269

〈無著品〉（三卷本第五品）
這一段經文出自〈無著品〉，著是執著的著，無著就是不要執著、沒有執著的意思，這點出般舟三昧是無相三昧。

佛引導颰陀和菩薩進一步思惟：你認為在面前站著的十方一切諸佛，究竟是你的心看到的呢？還是你的身體看到的？其實是既不用心得，也不用身得；不是你的心見到了佛，也不是用身體見到了佛。

通常因為有身體才覺得有心，所以佛在你前面出現時，請問你的立場在哪裡？是你的心還是你的身？如果沒有身體，你的心在哪裡？如果沒有心，你這個身體能夠見得到佛嗎？所以分析下來，佛在你前面立，既不是心也不是身看到的。

有的人疑惑：「我明明看到了，為什麼不是我看到的呢？」很簡單，你的心看到，但是離開身體，你的心看得到嗎？離開身體，你的心在哪裡？那是幽靈。你說：「是身體看到的。」可是沒有心，你的身體是死人，能看到嗎？你說：「是身心合起來看到的。」也可以這樣講，心和身兩樣東西合起來，這是因緣法。因緣法是空的、不實在的，只是臨時組合，是暫時的現象，並沒有真的一樣東西在那裡。所以不用身得、不用心得，實際上是空，指的是空。所以，既不是用心得見佛，也不是用色身得見佛，因為佛是沒有心、佛是沒有色的。意思是說，佛非心，佛非色；佛既不是心法，也不是色法。

聖嚴法師教淨土法門 270

心法、色法都是我們凡夫的我執，所以凡夫在欲界、在色界。到了無色界時，連色法都沒有。出了三界以後，色法、心法都不存在。出了三界以後叫作不生不滅，這是寂滅。無生法忍是沒有生沒有滅，凡是有心有身一定有生有滅。你的心是不斷地在起伏，有生滅，身體不斷地在新陳代謝，死亡、出生，這是有生滅。所以有身有心這是凡夫，出三界就是寂滅。而寂滅並不是什麼東西都沒有了，佛的功德還有。如果說出三界以後什麼都沒有了，那就變成斷滅見。

佛不是色，佛也不是心，對心和色沒有執著，也就是不把色和心當成是佛，自己也不把自己的色和心，也就是不把自己的身體和心當成自身的佛、自心的佛，就能證佛果——阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提的意思是無上正遍知覺，又叫作正等正覺。

菩薩見佛，以菩薩心念無所著。
〈無著品〉（三卷本第五品）
菩薩見到的佛是無相的佛，真正的佛是無形、無相，但是任何形相、任何一法都是佛的法身；他遍於一切時、遍於一切處，超越於一切時、超越於一切處，無一非佛，

聖嚴法師教淨土法門 271

無一是佛，這叫作一法界，就是一真法界。這是有相還是無相？有心還是無心？這樣在般舟三昧之中看到了十方諸佛，如果你歡喜得不得了，說：「這就是佛，我已經看到了！」這很好，但是不究竟。

是菩薩守是三昧，當作是見佛，不當著佛，……不著者疾得是三昧。〈無著品〉（三卷本第五品）
修行般舟三昧的菩薩們應該要守著這般舟三昧，把它當成是見到了佛，因為真正地見佛是不執著佛相。如果你要執著見佛相，只是見到你心中的幻相，是你心裡的反應，並不是真正地說心外有佛。

這有兩種解釋，一是我們自心中的佛現前，這是自己內心的佛；另外則是幻想之中的佛，是心不清淨、心有所執著而出現的佛。後者佛雖有出現，但這是因執著心而出現的佛，不是真佛。真的佛是從我們自己內心顯現的，是沒有執著的。沒有執著而見佛，那是見的真佛，這樣很快就能得到般舟三昧。

我們從有相、有心念佛開始著力，最後實證無心、無念、無相，這就是真正的佛法。

開始一定要有心地念、有相地念。我要你們念佛時，要出聲念、要聽著大家的聲音在念，這是有心、有相。我要你們看到、聽到、聞到、嘗到、接觸到所有一切現象時，都是阿彌陀佛，這是有相，有心。我要你們正念不斷，淨念相繼，念念念阿彌陀佛，這是有相、有心。這是著力點，不要忘掉。但是你在修行的時候，就只管用功，只管全心投入念佛、全心投入觀想，其他的都不要管。最後念到不念而自念，念而無念，心中了無牽掛，既不追求什麼、也不討厭什麼，這時就進入無相、進入無念。

這要有工夫的，如果一開始就要念而無念，不念就是念，那你一天到晚不是打瞌睡就是打妄想，就不是修行了。念而無念，一定要從基本的修行開始。

三、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》：一行三昧

無相念佛的第三種文獻是《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，講的是一行三昧，通常淨土宗只介紹念佛三昧，不會介紹一行三昧，甚至連般舟三昧也很少人講。但念佛三昧是三昧中王，也就是寶王三昧，是涵蓋一切三昧的，所以，我認為念佛三昧和一行三昧的內容是相通的、類似的，與我們修行念佛禪息息相關。

下面以二卷本來說明。

聖嚴法師教淨土法門 273

（一） 般若波羅蜜多為成佛基礎

文殊師利菩薩是智慧第一，人稱大智文殊師利菩薩，而文殊師利是梵語「Mañjuśrī」的音譯，它的意思是妙吉祥，所以又稱妙吉祥菩薩。

文殊師利白佛言：世尊！當云何行能速得阿耨多羅三藐三菩提？佛言：文殊師利！如般若波羅蜜所說行，能速得阿耨多羅三藐三菩提。……

文殊菩薩問釋迦牟尼佛，應該如何修行才能很快成佛？很快成就無上正遍知覺？佛告訴文殊師利菩薩，只要照著般若波羅蜜多所說的去修行，很快就能證得無上正遍知覺。

「般若」在印度不是佛教的專屬名詞，印度所有的宗教、哲學都有用這個字。它的梵文是「prajñā」，通常我們把它翻譯成智慧，在西方哲學裡也有這個字，英文是「Wisdom」。中國古時候，只有「智」這個字，智慧兩個字合用，只有佛經裡才有。

智慧通於世間慧和出世間慧，如果是世間慧就是般若，如果是出世間慧就是般若波羅蜜多。世間慧指的是聰明、靈感，反應快、頭腦好，舉一反三、聞一知十，這雖能解決一部分的問題，但是並不能出生死，不能解決根本煩惱的問題。因此，要加上波羅蜜多，

就是到彼岸、超度的意思。

如何才能超度呢？一定要有無常、空、無相、無我的觀念，才能超越煩惱，出離生死的三界，這叫作般若波羅蜜多。因此，要成佛，必須以般若波羅蜜多為基礎。

譬如六度之中，如果沒有般若波羅蜜多，只是修布施、持戒、忍辱、精進、禪定五個項目，那不過是修得人天善法、人天福報，還是沒有辦法出離三界。所以必須加上波羅蜜多，也就是以無相、空、無我做為基礎，才是布施波羅蜜多、持戒波羅蜜多、忍辱波羅蜜多、精進波羅蜜多、禪定波羅蜜多，否則通通都不是「度」。如果僅僅是我空還不夠，應該還要加上法空。法空就是無相，連空相也沒有。有相沒有，空相也沒有，這才是般若波羅蜜多的究竟空、畢竟空，這樣才能真正成佛。

因此，般若波羅蜜多是成佛的基礎，不僅是修菩薩道要用，修聲聞道、緣覺道也都應該用。沒有般若波羅蜜多，是不能出三界、不能得解脫的。

（二） 修行一行三昧能快速成就

……復有一行三昧，若善男子、善女人，修是三昧者，亦速得阿耨多羅三藐三菩提。文殊師利言：世尊！云何名一行三昧？佛言：法界一相，繫緣法界，

是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧。如法界緣，不退不壞，不思議，無礙無相。

除般若波羅蜜多外，修「一行三昧」也可以很快成佛。於是文殊師利問世尊，什麼叫作一行三昧？佛回答說，法界只有一相，若緣法界一相就是一行三昧。

法界，有十法界，有一法界。十法界是四聖六凡：四聖是出三界以後的聖人，包括聲聞、緣覺、菩薩、佛；六凡則是六道，是三界的眾生，包括天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生。每一法界各有各的位置，各有各的定義、立場、根性和住的範圍，法法都有它的定位，這是世間相。

法界是一切世間的現象，在每一法界裡，每一法又有它的定義、定位，因此人是人、動物是動物、植物是植物，男是男、女是女，每一樣東西都是清清楚楚，這也是法界，所以就變成無量法界。

這是從眾生的立場來看，因為眾生有煩惱，所以有我、有差別相。可是從佛的立場來講，佛沒有煩惱、沒有我，所以沒有差別相，三世一切諸佛是平等相。不僅一切諸佛是平等的，一切諸佛與一切眾生，不論依報、正報都是平等相，所謂「心、佛、眾生，

三無差別」，眾生的心就是佛的心，佛心與眾生心的本質完全相同，這就是法界一相。就是凡聖十法界都是平等相。

十法界實際上只有一法界，但如果只有一法界，其實就沒有法界了。因為講一法界，一定是對多法界講的，因此，如果只有一法界時，一法界是不存在的。所以，法界一相實際上就是無相。

經上說「繫緣法界」，緣的意思是著力，譬如現在我們是以佛號為緣，但是真正的一行三昧是以法界為緣。法界是一相無相，也就是直接緣無相，這才真的能進入一行三昧。因此，如果有善男子、善女人，包括出家、在家的男女二眾，如果欲修一行三昧，應該先聽聞般若波羅蜜多，才能以無相、無我的心來修行，也就是不要執著有相可取、有相可得，不要有差別相。

如果目前我們還沒有這種工夫，就必須先認知，現在的一切相都不是我們可取的對象，如果取相的話，也只是把它當成暫時的一個工具，而不是我們的目標。就好像過河時，船只是我們的工具，一旦過了河，就必須離開船，才能上岸。

以法界一相無相為緣，必須不退信心、不退精進心，還有不壞信心、不壞精進心。不要再去思考法界一相無相究竟是什麼？就是不執著，心中不要有罣礙，一罣礙就是有相，

唯有不罣礙才是無相。

罣礙就是心中老是牽掛什麼、想追求什麼或丟掉什麼。有的人來學佛是為了逃避，因為家庭、社會問題很多，或是身體不好，因此來學佛求解脫。這只是學佛的因緣，而佛教我們的就是不牽掛，有什麼問題就是面對它、接受它、處理它、放下它，那就無礙了，就是無相。

（三） 如何修行一行三昧

善男子、善女人，欲入一行三昧，應處空閒，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思議佛法等無分別。

凡是學佛的僧俗男女，如果想要進入一行三昧，只知道般若波羅蜜多，只知道繫緣法界一相是無相，不容易著力，只能說有這種認知、觀念做為我們修行的基礎或是指導原則。

無相沒有地方好抓，使不上力，要凡夫初發心菩薩一開始就繫緣法界一相無相，

實在很困難。因此，這裡補充說明，剛開始修行時，要用什麼方法才比較容易著力。

首先應該找一個空閒處，也叫作阿蘭若處，即安靜、沒有任何人事干擾，可以好好修行的地方。但最初學佛的人一定要有老師指導，以及正確的修行方法和觀念，還要有護持的人，否則是盲修瞎練。另外，參與共修，譬如現在的念佛禪七。共修時，雖然不是空處，但卻是個閒處。因為在念佛禪七裡，沒有電話打擾你、沒有公事擾亂你、沒有家人麻煩你，也沒有朋友親戚要你去應酬。在這七天之中，你的身體雖然是在念佛，有動作，但是你的心是閒的，沒有雜事來干擾你，這樣就是精進修行。

「捨諸亂意」：不僅你的身體是在一個這麼好的環境，你的心也要把一切的雜念妄想、閒是閒非全部放下。所以，我們打禪七時，我經常勉勵參加的菩薩們：一踏入道場，就先把禪堂以外的所有事情，通通都綑成一個包袱，掛在大門外，不要把它帶進來。等你回家時，再把它解下來帶回去。否則，你在這裡一邊念佛、一邊打妄想，一邊在計畫、一邊在回想，那是修不成了，這就是「亂意」。

「不取相貌」：在《觀無量壽經》裡有取各種相，《阿彌陀經》、《無量壽經》裡描寫的西方極樂世界種種依正莊嚴，還有念阿彌陀佛、六方諸佛都在讚歎阿彌陀佛等，都是有相的。但是在修一行三昧時，必須不取相貌，不要想佛的三十二相八十種好，

因為這樣一分心，反而沒有辦法專注，所以這裡說不取相貌。

「繫心一佛」：是指把你的心牢牢地貼著、綁著、牽著一尊佛的名號，就是專稱名字。在一行三昧裡，並沒有講到要念哪一尊佛，十方諸佛選一尊就可以，但是我們通常都是勉勵大家念阿彌陀佛。〈大勢至菩薩念佛圓通章〉也是說阿彌陀佛，在般舟三昧雖然講十方一切諸佛選一尊，但是它特別提出了阿彌陀佛。

「隨佛方所，端身正向」：一行三昧實際上是常坐三昧，坐念時，方向是對著你念的那一尊佛的方向，然後身體坐得好好的，一心念佛。

雖說阿彌陀佛在娑婆世界的西方，但是可能有人會問：地球在轉、太陽也在轉，整個宇宙都在動，我們站在地球上，要如何界定方向呢？不需要考慮這個問題，就是面對著地球的西方。但是又有人會問：我們現在是面對著地球的西方，如果到了印度，那地球的西方是在哪裡？地球的西方是在歐洲、美洲，可是我們現在如果一直向東方走，穿越太平洋後，其實是到美國。向東方走，到了西方，向西方走，也到了東方。不要再問這個問題，再問心就亂了，只要知道是向西方就可以了。

然後對著這一尊佛「念念相續」，就是「都攝六根，淨念相繼」，念念相續，不要斷。就在這念念相續不斷之中，就能見到過去、未來、現在諸佛。這在《般舟三昧經》

裡也有說到，但《般舟三昧經》是見到現在十方一切諸佛，而不是三世一切諸佛。

所見的佛是無相的，因為前面教我們要繫緣法界，一法界就是無相法界，而般若波羅蜜多就是無相法印，那就是無相。既然是無相，所以過去、現在、未來佛都能看到，因為所有一切眾生和佛，十法界平等無差別，因此看到佛是佛，看到眾生也是佛。實際上是證法身、見法性，就是證無生法忍。

念一佛的功德是無量無邊的，因為一尊佛的功德並不僅在某一方位上，而其他的地方沒有，因此與無量無數的諸佛功德無二無別。因此我們念一佛就等於念一切諸佛，這就如《楞嚴經》所說，二十五個圓通法門只要一門入等於門門都入，只要入一門就門門相通。還有《圓覺經》，有十二位圓覺菩薩，只要進入一尊菩薩的圓覺門，那十二尊菩薩都是共同的、相同的。

就好像我們要進入這個道場，可以走小門、大門，旁門、左門，前門、後門，側門、邊門，可是無論走哪一個門，都可以進入，都可以來到佛前。只要能進來，就能到佛前。

佛言：菩薩摩訶薩當念一行三昧，常勤精進而不懈怠。如是次第漸漸修學，則能得入一行三昧，不可思議功德作證，除謗正法不信，惡業重罪障者，所不能入。

聖嚴法師教淨土法門 281

得到一行三昧後，不是就不用修行了，還要念念繫念一行三昧，而且經常精進而不懈怠。如此工夫會愈來愈深，功德會愈來愈大，成就也會愈來愈高，就能成佛，才能真正得到一行三昧究竟的功德，這是不可思議的功德。

可是有一些人沒有辦法進入一行三昧，就是誹謗正法的人。正法是正確的佛法，現在《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》就是正法，你不相信，還在誹謗它，就沒有辦法得到利益。

佛說的一切法都是正法，正法的原則就是諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜三法印，符合這三法印的精神，都叫作正法。現在這部經典又加了一法印——無相法印，無相才能得涅槃，這無相法印就是般若波羅蜜多經典的一個重點。《心經》、《金剛經》是般若經典，這部經也是般若法門，般若法門要加上一個無相法印，那就變成四法印了。離開四法印就不是正法，大乘的正法一定要加上無相法印。

如果不信，而且還誹謗，當然修不成。如果惡業很重、罪障非常深，也沒有辦法，因為惡業很重的人根本不想修行。

但惡業重的人還是有救，首先要懺悔，懺悔能夠除業障。懺悔，一個是個人懺悔，一個是共修的懺悔。個人懺悔可以一個人拜，共修則是我們一起拜，

譬如念佛禪七裡的懺悔，另外還有水懺、大悲懺、淨土懺、梁皇寶懺等共修法會，都是在懺悔業障。懺悔業障以後，內心清淨，業障會消，消了以後仍然能得一行三昧。因此，並不是說所有造重惡業的人就沒有希望了，但如果不懺悔，業不消就沒有辦法。所以，當我們修行有障礙、困擾時，要懺悔，懺悔以後修行就能順利了。

（四） 佛法只有一味：一行三昧

文殊師利，我所說法皆是一味，離味、解脫味、寂滅味，若善男子、善女人得是一行三昧者，其所演說亦是一味，離味、解脫味、寂滅味。

佛法只有一味，這個地方講的是一行三昧。這一味有三個名字，一個是離味，離煩惱、離我執、離相。一個是解脫味，從煩惱得解脫、從生死得解脫；要有智慧才能解脫，而要除我相、我執才有智慧，也才能解脫。最後是寂滅味，寂滅就是不生亦不滅。實際上證無生法忍，就能證不生不滅相；證到無生法忍時，就能以般若的智慧看到一切相，沒有一法是有生有滅的，都是不生不滅。這是看它的法性，而不是看它的法相。

我介紹一行三昧就是告訴諸位，我們念佛禪是從有相而到無相，有相是著力點。

不論是《楞嚴經》的〈大勢至菩薩念佛圓通章〉，或是《般舟三昧經》的般舟三昧以及《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所說的一行三昧，都是以有相為著力點，但是方向、目標是無相。

所以，這是淨土法門還是禪法呢？佛法只有一味，就是佛法。老是說禪，實際上是執著，老是說淨土，也是一種執著。佛法只有一味，是解脫味，佛法是包含一切法。念佛法門包含小乘、大乘，各宗各派所有一切法門都是在念佛法門之中，你不能說念佛法門就是淨土宗，所謂念佛法門就是佛法門，就是解脫門。

第四章　念佛的功能：同時完成三種淨土

一、建立寬廣的淨土觀

一般人一講到淨土，就只想到西方極樂世界，一講到念佛，就只想到念阿彌陀佛，特別是人死了以後，都要到西方極樂世界去，有人往生了，我們也要做佛事超度他們到西方極樂世界。所以，活著的時候要念救苦救難觀世音菩薩，等年紀大一點，就念藥師佛消災延壽，死了以後呢？就要念阿彌陀佛往生西方極樂世界。如果擔心自己造了很多惡業，會下地獄，就念地藏菩薩，因為地藏菩薩在地獄裡救苦。

這種觀念在中國非常普遍，雖然不能說它不正確，但是是偏頗的。佛法應該是共通的，其實念佛不一定是念阿彌陀佛，在許多大乘經典裡都有提到，十方佛中選一尊佛專門來念就是念佛。而且也不是只有念阿彌陀佛才能往生西方，譬如藥師佛，他也勉勵我們往生西方，這在《藥師經》裡可以看到；更不用說觀世音菩薩是西方極樂世界阿彌陀佛身旁的兩大菩薩之一，他還會代替阿彌陀佛接引下品眾生往生西方；文殊菩薩呢？

其實文殊菩薩幾乎都會在各種法會中列席，《法華經》、《華嚴經》，還有《阿彌陀經》；所以誰說只有念阿彌陀佛可以往生西方?

說地藏菩薩只在地獄也是錯的，地藏菩薩到地獄救苦，並不等於只在地獄裡。在《地藏十輪經》裡提到，他與觀世音菩薩一樣可以現種種身來度眾生，既然可以到地獄度眾生，當然也可以到所有眾生群中度眾生。因為大家只念《地藏經》，或受他「地獄未空，誓不成佛」的本願影響，所以覺得地藏菩薩只有在地獄裡度眾生。

而誓不成佛的，也不只地藏菩薩。觀世音菩薩也沒有準備要成佛。他雖是極樂世界一生補處之菩薩，繼阿彌陀佛的位，但阿彌陀佛叫作無量壽，是不涅槃的；其實觀世音菩薩本來就是佛，只是後來發願以菩薩身永遠度眾生。還有文殊菩薩，他是三世諸佛之母，雖然他的弟子全部都成了佛，但是他自己不成佛。因此，諸大菩薩沒有一個不是度所有眾生，既然度一切眾生，地獄眾生也一定會度。

會有這種觀念，是因為我們中國對阿彌陀佛知道最多，而且經典中最明確教我們怎麼修行淨土法門的也是阿彌陀佛的經典，所以才會有這樣的直覺。

念佛當然是求生淨土，但根據經論歸納，淨土大略可分為四類：人間淨土、天國淨土、佛國淨土、自心淨土。彌陀淨土是屬於四種淨土中的佛國淨土，

而且只是佛國淨土中的一種。所以，不要老是被中國人一向的觀念所困擾、限制著。

那麼，四種淨土分別是什麼意思呢？簡單來說，人間淨土是指我們現實的生活環境，凡夫所處的大環境，雖然佛經稱為苦難重重的「娑婆世界」，不過，當我們聽聞佛法，修行戒、定、慧，而體驗身心的清淨，淨土就在你的眼前展現。

天國，是指人間以上的眾生所居之處，修行十善，便生天國。天國尚在三界的範圍，還是有漏、有限的，由於積福，享受欲界天的欲樂，或修禪定，享受諸禪天的定樂，但在欲天的福報享盡之時，禪天的定力退失之際，那時候便有五種衰相現前，從天國下降到人間或更向下而墮落到三塗惡道。所以縱然天國可愛，有朝一日，又成過眼的雲煙。故對一般人來說，天國就是淨土，而對佛教徒來說，則寧願生在人間修學佛法，卻不想生到天國去享天福。

佛國是指以諸佛的福德智慧及本誓願力所成就的國土，此有兩種作用：一是示現佛的功德果報；二是接引化度一切有緣的眾生，修學佛法，同成佛道，便稱為佛國淨土。

所謂自心淨土即是說在每一個人的心中，不論凡聖，本具佛性，也就從來未曾離開過佛國淨土。眾生的心既與佛心相同，眾生所處世界便與佛國無異。不過眾生的心尚有煩惱覆障，無法見到清淨不動的本心，也就無法體會到生活於佛國的淨土。

若能穿透煩惱塵網，往心的深處看去，就會發現佛心即是自心，此界即同佛國。因為心若清淨，所見世界就是淨土；心若不清淨，生活的環境就是無邊的苦海 。

二、念佛的功能

（一） 念佛完成三種淨土：佛國、自心、人間淨土

念佛究竟是為了什麼？當然是為了往生淨土。我們人一出生，隨時都可能出現死亡的因緣，因此，我們要隨時做好面對死亡的心理建設，對一個佛教徒來說，就是要隨時做好往生佛國淨土的準備。千萬不要想依賴他人助念，要不然臨命終時很可能來不及念佛，而等到親戚朋友來助念時也已經太遲了。所以，參加精進念佛禪修就是在做往生西方淨土的準備工夫。

其實只要我們做好死亡的心理建設，以及準備好死亡的方向、目標，那麼不管什麼時間死亡都不會恐懼、害怕，也不會手忙腳亂，否則愈是生不了淨土，墮落成為惡道眾生。所以，不管我們是用什麼修持法門，都要發願往生淨土佛國。要如何才能往生佛國淨土呢？就必須常常念佛、多多念佛，心與佛相應，我們在臨命終時就不怕自己不會往生佛國淨土了。

聖嚴法師教淨土法門 288

可是我們念阿彌陀佛就只能生西方淨土嗎？或許我們並沒有想到要生天國淨土，沒有想到要生欲界天或禪定天，也沒有想到要生彌勒內院，或做聲聞聖者生五種淨居天，但是我們可以用念阿彌陀佛的法門來完成自心的淨土。

證得自心淨土與禪修相同，就是能明心見性，也就是開悟。自心清淨，自心就是佛；自心清淨，自心就見彌陀法身，即阿彌陀佛的法身，這是念佛的最高境界。

另外，實現人間淨土。就是要從修行，也就是實踐戒定慧三無漏學、實踐六波羅蜜等佛法，用持戒、修定、修慧，用布施、精進、忍辱等法門，讓自己從一個煩惱很多的狀況慢慢消融，使自己煩惱愈來愈少，同時也幫助周遭的人痛苦愈來愈少，那就是提昇人的品質、建設人間淨土。

念佛能使我們生起慈悲心、慚愧心、懺悔心、大悲願心、感恩迴向心，而這些都是成佛、修菩薩行的基礎，也是求生西方淨土不可缺少的資糧。所以，我們一定要不斷發願、練習生起慈悲心、慚愧心、懺悔心、感恩迴向心，如果練習純熟，在平常生活時，就能以慈悲心、感恩心、慚愧心來對待周遭所有認識或不認識的人。這樣我們所提倡的人間淨土就會在我們這個環境出現，完成了建設人間淨土的目的與任務。

因此，念佛可以完成三種淨土。

（二） 三種淨土的關係是一貫的

然而這三種淨土實際上是相連貫的、一致的。體驗到自心的淨土，就能夠少一些煩惱，心與佛的距離就不遠了，甚至是相應的。我們平常因為煩惱重、妄想多，心都是向外看、向外追求，內心經常被貪、瞋、癡等煩惱占據，就像是風中的蠟燭、海上的水波，又像山中的野猴、草原上的野馬，因此沒辦法體驗到自己內心的真相。但是修行之後，我們的心開始向內，煩惱就漸漸減少，妄想少了以後，就知道內心、五蘊其實是空的。五蘊所構成的自私的、煩惱的我，只是一個因緣和合而成的臨時現象，不是真的我。真的我是無我的智慧和慈悲，能體驗到這樣的程度，你的心就是清淨，就是自心淨土的出現。

自心淨土出現之後，也會體會到人間淨土在自己面前展現。所謂人間淨土不是另外有一個什麼淨土，而是因心中沒有瞋恨心、怨懟心、嫉妒心、懷疑心，也沒有要與人爭長論短的計較心，此時所看到的人全部都是菩薩、都是佛的化身，所看到的任何東西都是佛國淨土的依正莊嚴，所聽到的聲音都是在念佛、念法、念僧，都是佛法的法音，也就是《阿彌陀經》上所說的「出和雅音」——和，就是和樂的、喜悅的；雅，是優雅、高雅、莊嚴的意思。那聲音能讓人忘卻煩惱，種種感覺讓自己就像是生活在淨土裡，這就是人間淨土。

聖嚴法師教淨土法門 290

而且此時智慧的菩薩與佛就在你身上顯現，你所表現出來的都是慈悲心，不會去傷害人，也不會受人傷害。別人看到你，就像是看到了菩薩，和你相處時，自然會有一種安全感、親切感，不會恐懼害怕。這樣，有多少人跟你在一起，這一些人都是生在淨土裡面，都是有福報的人。這也叫作人間淨土。

人間淨土是從自己內心的自心淨土發展出來的，所以是「誠於內而形於外」，你內心怎麼樣的境界，就能夠體驗到、也能夠分享其他人內心的境界。

內心清淨了，周遭的環境也是清淨的，這就是我們法鼓山提倡的人間淨土。那「自心淨土」與阿彌陀佛的極樂世界有沒有關係呢？自心淨土如果修成的話，彌陀淨土隨時就在我們面前，你不用擔心死後不能往生西方。到西方極樂世界只需「屈伸臂頃」的時間。為什麼能這麼快？因為心的力量。是因為阿彌陀佛的本誓願力，再加上我們自己願意往生的心力，所以才那麼快。

若我們完成了自心淨土，就能親見阿彌陀佛的法身。阿彌陀佛就在我們心中，隨時隨地就在你的心中，還需要擔心往生以後去不了西方嗎？還認為一定要等到往生以後，阿彌陀佛才會來接引嗎？所以，照樣安心地念阿彌陀佛，念阿彌陀佛一定能往生西方淨土，只是如果能念到一心不亂，就一定保證我們臨命終時往生西方，並且在還沒有死以前，

就能體驗到人間淨土，也能親見自心淨土。

可見自心清淨，你周遭的環境就能清淨，死亡後也定能往生佛國淨土。而法鼓山的淨土法門就是禪修法門，我們的淨土法門並不僅是往生西方極樂世界的那個淨土。

三、修行從自心淨土開始

修念佛法門，若能修成念佛三昧，就能親證自心淨土。所以，如果不能完成念佛三昧的工夫，淨土是在西方極樂世界，是在他方佛國淨土；但是如果念佛三昧修成功的話，西方就在自心中，你的心就與西方極樂世界在一起。不要說西方極樂世界，就是十方一切佛國淨土，都在你的心中，與你的心是相應的。

所謂千佛萬佛，佛佛同道，你只要與一佛相應，與所有的佛都相應，因此當你修成念佛三昧的時候，你的心是與佛的悲智相應、與佛的法身相應，那等於在還沒有到西方極樂世界以前，就已經在佛國淨土之中。所以自心淨土能夠修成的話，是最好的、最有用的。因此，我們修行的第一個選擇，就是希望能夠修成自心淨土。

人間淨土的推廣、實現，要從自心淨土著力，在《維摩經》裡說:「隨其心淨，則佛土淨。」只要是心清淨，國土就清淨；心不清淨，這個世界就是不清淨了。因此用念佛、

打坐、懺悔、誦經等方法，可以使我們的內心從平安、寧靜到清淨。平常一般人只是到神廟或佛寺裡求籤、問卜、燒香、拜佛，心是沒有辦法寧靜，也沒有辦法清淨的，因為對於自己的心是不清楚的。

（一） 人心的真相

心像什麼？曾有人形容，凡夫的心就像風口裡的蠟燭，燭火隨著風不斷地晃動，忽暗忽明；又像是海裡的波浪，所謂「無風三尺浪」，表面上風平浪靜，海裡卻是波濤洶湧。而西藏的寂天菩薩，在其《入菩薩行論》中，則形容我們的心像一隻喝醉酒的狂象，比喻我們的心力大無窮，沒有人能調伏它。

曾有人放狂象準備要害釋迦牟尼佛，可是醉酒狂象到了釋迦牟尼佛面前，就醒了。我們凡夫現在也遇不到佛，該如何降伏像狂象的心呢？就用禪修的方法，包括念佛、打坐、誦經、拜佛，都算是。只有用禪修的方法，才能把那一個力大無窮、像狂象的心綁起來，等漸漸馴服了之後，就能幫我們做工，要它做什麼就做什麼。而且調伏之後，這個心就變成了善心、好心，也就是與佛相應的心。

狂心不與佛相應，狂心稍微遇到一點刺激就會暴跳如雷，不管那個刺激是否合理，都會生氣。有修養的人是生悶氣，不過這樣很容易害病，因為氣發不出來，悶著、悶著，

結果積了一肚子的怨氣。可是如果發洩出來，不僅自害，也害人。那個氣就像是地獄裡的火，不斷在燒你的心，身體的細胞會因此死很多，老得就會更快一些，距離死亡又更進一步了。

其實普通人如果出生之後，都是平平靜靜、和和樂樂、歡歡喜喜、輕輕鬆鬆地過日子，活到八百歲也沒問題；如果動不動就生悶氣、動不動就暴跳如雷、動不動就痛苦掙扎，自心淨土沒有了，你看到的世界就是地獄，環境裡都是牛頭馬面、夜叉、羅剎。其實生氣的時候，最好照一照鏡子，看看自己的面孔是像天人呢？菩薩呢？還是魔鬼？人的壽命就是在這種狀況下耗損了。因此，我們要隨時隨地反觀自己內心的狀況，隨時隨地念阿彌陀佛。生氣了，念阿彌陀佛；人家生氣了，也念阿彌陀佛；覺得很難過、不舒服，都念阿彌陀佛。

若平常沒有養成念佛的習慣，臨時要念佛，很難。你會辯解：「為什麼不叫他念佛，要叫我念佛？是他有問題，是他煩惱重，他應該要念佛。」這樣究竟是誰對誰錯呢？

所以，人間淨土的建立是從自心淨土著力，我們為建設人間淨土，推動了許多心靈環保的方法，以下列舉「四感」和「四福」來說明。

（二） 以「四感」調柔內心

法鼓山心五四運動裡有一個「四感」，即感恩、感謝、感化、感動。感恩，我們要隨時感恩，感恩所有讓我們成長的順逆因緣，凡使我們成長的都要感恩。譬如來參加禪七、佛七，除了感恩師父的教導、義工菩薩的護持，還要感恩家人的成就，以及讓你們來參加修行的種種因緣。譬如有的人是為了超度過世的親人，或是替親人消災、延壽，這都是要感恩的對象。

感謝，感謝給我成長機會的人，即使那是打擊、是批評，甚至那個批評也不正確，但對你依然有幫助。任何逆緣或者任何要你去服務、奉獻的機會都應該感謝，它能讓你修行菩薩道，修行布施、忍辱、精進，所以無論別人給你怎樣的機會，都應該感謝。

譬如蚊子要咬你，你捨不得讓牠吃，念阿彌陀佛趕走牠，那你要感謝牠讓你多念了幾句阿彌陀佛；或是你讓牠吃，那也應該感謝牠給你機會和牠結緣。

過去有一位法師，講經說法沒人聽，後來遇到一位高僧指點，說他因為過去世沒有結眾生緣，所以度不到弟子，要他現在多與眾生結緣。他是個出家人，一無所有，想來想去不知道該拿什麼東西結緣，突然想到山上草叢裡蚊子很多，因此晚上都坐在草叢裡打坐，每天身上都被蛟子咬得一塊紅一塊紫。後來年紀大了以後，他說法時聽眾特別多，

而且都是年輕人。原來這些年輕人就是當時咬他的蚊子。

因為他發願要度眾生、結眾生緣，生起慈悲心讓蚊子吃他的血，他的慈悲心感化了這些蚊子，蚊子死了以後轉生成人，就變成他的弟子了。

講這個故事的用意是，如果你以慈悲心布施眾生，那個眾生就能得度。得度之後，下一生就成了你的弟子，跟你學佛。這是你度人、度眾生的機會，所以應該感謝。

再來是感化，即用佛法來感化自己，讓自己心裡面的煩惱化解，讓自己的種種習氣減少、消除，這就是感化自己。感化自己之後，你的心就與慈悲心相應，不會動不動就懷疑、動不動就嫉妒，或動不動就與人爭長論短、忿忿不平。

最後是感動，主要是用我們的行為感動他人。要用語言感動人並不容易，一方面很容易流於說教，另一方面是效用很慢，即便對方接受了你的說法，但並不一定會照著去做。像我現在講了那麼多，你們不一定會照著做。但是如果我直接在做，你們會隨著我一起做。

不過，也有的人冥頑不靈，不管你怎麼做，他都覺得是你自己活該，是你自己吃飽了沒事做，要做你自己去做，他是絕對不會做的。像這種人，就沒有辦法完全感動他。但是沒有關係，不要失望，只要一百個人之中感動了兩個人，就算是成功的，

因為這兩個人還會去感動一百個人，如果各自再感動兩個人，就增加四位了。

因此，不要妄想一出手，大家就會跟著走。這只是你自己在想，怎樣做可以感動人，不可能每一個人都受你感動。你也不要今天感動了一個，覺得很有成就感，就很努力做，結果明天做了一天，沒有感動半個人，就放棄不做了。一定要持續地做。

所以，感動可說是「四感」當中最難的。不過感化也不太容易，我們可以捫心自問，自己被佛法感化了嗎？每次打七之後，自己有改變嗎？對家人、鄰居、朋友、同事、同學，所有有關係的人，你的態度、想法有改變嗎？如果你的態度改變了，別人會很驚訝：這個人過去明明是那樣，怎麼現在完全變了一個人呢？對方一好奇，就可以順勢接引他學佛了。這才是真的感動人。

其實修行的確有這種好處，譬如我們傳菩薩戒，很多人受菩薩戒之後，他的想法、態度改變，家人對他的看法多半也會改變，相處的關係也會跟著改變。所以我建議，當你們覺得心裡頭毛毛的，常常有一些煩惱，常常覺得這個世界很糟糕、很混亂，這時最好回來參加修行，你會找到改變的力量。

（三） 以「四福」轉化心念

四福也是心五四運動之一，包含知福、惜福、培福、種福。

聖嚴法師教淨土法門 297

知福，是知道自己還有一口氣，就有無限的希望，這就是有福報的。還有，人們常說「人生不如意事十常八九」，那麼如果真地遇到了不如意的事時，到底是如意還是不如意呢？所謂如意是意料中的事發生了，既然人生正常狀況是，十件事之中有八件或九件不如意，那麼發生不如意的事時，不就是如了你的意嗎？能這樣想，就叫作知福。這不是自討苦吃，而是當遇到困擾的時候，你還是要歡喜，不要痛苦、不要難過、不要忿忿不平，那你真是有福的人。

怎樣才是有福的人？煩惱少就是有福的人。有的人認為有錢有勢就有福，有兒有女就有福，其實不一定。有財有勢、有兒有女本來是福，但是你明擺著福不享，卻要自尋煩惱，就變成一個沒有福的可憐鬼。為誰煩惱呢？為兒女煩惱、為鈔票煩惱，還有為地位高低煩惱。一心想要往上爬，爬不上去的很煩惱，已經爬上去的，又怕別人把你拉下來；其實能夠爬上去很好，爬不上去也沒什麼。此外，兒孫自有兒孫福，我們只要好好照顧他們、關心他們，不用為他們擔心。關心，是慈悲、是愛，這是有福的。所以，對孩子應該要關心，但是不要擔心，否則你的頭髮會白得快一點，就沒有福了。

惜福，就是珍惜自己的福報，將它儲蓄起來，然後分享給其他的人。有的人是在財務方法盡量節省，然後布施給其他更需要的人，有的則是將自己知道的佛法分享給其他人，

這都是惜福的做法。而一個懂得惜福的人，就能培福。

有的人花錢一擲千金，因為是自己賺的，所以就用得理所當然，但是要他布施則是一毛不拔。這種人是有多少福就享多少福，既不惜福，也不能培福，就好像過路財神，鈔票在他的手上過一過就走掉了，像這種有福盡量享的人，其實是沒有福的人。而且任意享福的人也會招惹很多麻煩：第一，其他人會眼紅、會嫉妒；第二，是糟蹋自己，因福享多了，身心會腐化，到這種地步時，根本已不叫享福，而是損福。

惜福以後要能培福，如果自己知道沒有福，應該要種福。如何種福呢？要多積福德。有錢可以做功德，沒有錢，我們還有身體，身體也可以做功德，譬如布施時間來做義工。即使你什麼都沒有，你還有嘴巴，可以用口來隨喜讚歎人家、鼓勵人家，這也是積德、也是種福。如果你口不會講、身體不能動，那還有一顆心——感同身受的隨喜心，譬如看到或聽到有人念佛的時候，心生歡喜；看到有人布施的時候，心生歡喜；看到有人做善事的時候，生歡喜心；這也算是種福，這叫作隨喜功德。隨喜功德，有的是自己參與一份，有的雖然沒有辦法參與，但是心裡充滿歡喜，說：「能做這個真好，如果我有能力，我也要做。」

這就是能從我們內心清淨、精進、慈悲做起，然後影響我們周遭的人，包括親人、朋友、所有我們關心的人，還有整個的社會，這就是建設人間淨土。

第四篇　《阿彌陀經》講記

聖嚴法師教淨土法門 301

第一章　簡介

釋迦牟尼佛生於西元兩千六百年前的印度，據說他活到八十歲，三十一歲開始就在印度說法度眾生，一共說了四十九年。他一生說了許多經典，被譯成漢文的有六百幾十部，其中《阿彌陀經》是很特殊的一部。它是屬契經、應頌、記別、諷頌、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議等十二部經中的「自說」類，即無問自說，就是沒人請法，釋迦牟尼佛主動說的。而一般經典都有請法的人、說法的因緣，像這樣無問自說的經典並不多。

經典分成大乘和小乘兩類，《阿彌陀經》屬於大乘經典，在印度早期並沒有流通，要到釋迦牟尼佛涅槃之後幾百年，大乘經典才漸漸地流通，並傳到我們漢地，也就是中國。

這部經典是在魏晉時代從西北印度傳來中國的，當時有一位龜茲國的王子，名叫鳩摩羅什三藏，他來到中國，然後翻譯出這部經。

鳩摩羅什三藏是中國佛經翻譯史上三位偉大的翻譯家之一，

其他兩位是唐朝的玄奘大師及義淨三藏大師。雖然在鳩摩羅什之前已經有許多翻譯家，但是翻譯得最好、最多，而且文字最優美的，還是非他莫屬。而現在我們最喜歡讀的經典多半也是他翻譯的，譬如《法華經》、《維摩詰經》。

這部經之所以稱為《阿彌陀經》，是因為它是在介紹我們這個世界的西方、十萬億個佛國以外，一個叫作極樂世界的淨土，而那個淨土的佛就叫作阿彌陀佛。在印度並沒有「經」這個字，用的是「Sūtra」。Sūtra 是梵文，意思是智慧的花串，就是將最寶貴的智慧語言串在一起。這裡的智慧語言是佛陀的，把它們結集在一起，就叫作 Sūtra。漢文因為不知道要怎麼翻，就直接音譯為「修多羅」。但中國人講天經地義，將聖人之言稱為經，譬如四書五經、六經、十三經，中國古聖人留下來的語錄、文獻都叫作經，因此也將佛陀之言的結集稱為「經」。

第二章　經文內容

經文通常分成三大部分，第一是序分，就是序論；第二是正宗分，即一般人所謂的本論；最後是流通分，就是結論。

一、序分

序分相當於序論，主要是介紹講經因緣，包括講經的地點與聽眾，又分為通序和別序。

（一）通序

1.說法時間及地點

如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

聖嚴法師教淨土法門 304

通序是每一部經典都有的，而且都相同，一般的形式就是：如是我聞，一時佛在……。

「如是」是「現在將說的這部經典」，「我聞」是「我親耳聽到的」。這四個字是阿難尊者說的，當時結集經典時，阿難尊者對著大眾複誦佛陀所說的教法，為了要讓大家相信所說是真的，因此說：這一部經典，是我在那個時間親耳聽佛說的。

這個「一時」，究竟是指哪一年、哪一月、哪一日呢？時間在佛經裡一共有兩類，一個是「迦羅時」，一個則是「三摩耶時」。迦羅時會因所在方位不同而改變，譬如我們與美國的時間就不同，連日期也不一樣。現在我們用的是西方的陽曆，叫作西洋曆，傳統中國用的是農曆，其他如印度、西藏、泰國等，每一個地方都有自己的曆法。不同的地方就有不同的年、月、日、時，此即迦羅時。三摩耶時則是指共同的時間，不管在什麼地方都完全相同。這個時間無法記錄，不能說這是哪一年、哪一月、哪一日、幾點幾分，這個時間就是共通用的時間。現在我們地球有一個共同時間，即格林威治時間。

這裡的「一時」是指共同時間，意思是在這樣的一段時間。

「佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，這個佛是釋迦牟尼佛，舍衛國是印度當初十六大國之一，在佛經裡經常出現，又叫作舍衛城。它是一個城邦，城中有一個祇樹給孤獨園，

當時佛就在那裡說了《阿彌陀經》。

園是「伽藍」的意思，又叫道場，就是僧眾們共住修行的地方。佛陀在世時，在印度有十來個類似的園林，其中最有名的就是舍衛國的祇樹給孤獨園。除《阿彌陀經》外，《金剛經》也是在這裡宣說的。其實它並非一開始就叫這個名字，此園原來是屬於祇陀王子的，因為發生了一段故事，所以才有現在的稱呼。

當時有一位須達長者，很有錢，因為他喜歡濟孤救貧，是一位樂善好施的長者，所以大家就叫他給孤獨長者。他是佛陀的在家弟子，非常敬仰釋迦牟尼佛，很想把祇陀王子的園林買下來供養釋迦牟尼佛。但是祇陀王子捨不得，於是刁難他說：「如果你能把我園裡的地面全部用金子鋪滿，我就賣給你。」沒想到須達長者真的將園裡的地鋪滿了金子，祇陀王子深受感動，就說：「地讓你買走了供佛，地上的樹木就由我來供養罷。」因為是由祇陀王子和給孤獨長者一起供養，所以叫作祇樹給孤獨園。

2.法會參與者

與大比丘僧千二百五十人俱，皆是大阿羅漢，眾所知識。長老舍利弗、摩訶目犍連、摩訶迦葉、摩訶迦旃延、摩訶俱絺羅、離婆多、周利槃陀伽、難陀、阿難陀、

羅睺羅、憍梵波提、賓頭盧頗羅墮、迦留陀夷、摩訶劫賓那、薄拘羅、阿㝹樓馱，如是等諸大弟子。並諸菩薩摩訶薩，文殊師利法王子、阿逸多菩薩、乾陀訶提菩薩、常精進菩薩，與如是等諸大菩薩，及釋提桓因等，無量諸天大眾俱。

從經文可知，當時出席聽法的人一共有三類，一類是大比丘僧，一類是菩薩摩訶薩，就是大菩薩；最後一類是釋提桓因，也就是天人。

通常佛陀講經，七眾弟子都有，為什麼這裡只有比丘，而沒有比丘尼、優婆塞、優婆夷呢？可能是用大比丘、阿羅漢代表所有出家眾，用天人代表所有凡夫眾，所以經中雖然沒有提到，但我們推測應該有，只是省略了。

（1）大比丘僧：人眾代表

經中說，大比丘僧一共有一千二百五十個人，通常我們就是把它念過去，所以有很多意思都不太清楚：為什麼只有一千二百五十個人？這數字是從哪裡來的？而大比丘僧與一般比丘又有什麼不同呢？

a. 何以有千二百五十人

一千二百五十人之中，有一千人是三個迦葉的弟子，

再加上舍利弗和目犍連各自帶來的一百個弟子，以及耶舍等五十人，一共是一千二百五十人。但這在釋迦牟尼佛成佛第六年就已經形成了，之後陸陸續續隨佛出家的人很多，實際上的數字絕不只如此，所以一千二百五十只是代表。而經中所列舉的十六位阿羅漢，都是最早隨佛出家，並且最先在釋迦牟尼佛座下成就阿羅漢果的人，所以以他們為代表。

b. 何謂僧

在講大比丘僧之前，我們必須先了解什麼是「僧」。「僧」是僧伽的略稱，在梵文原來是多數人在一起的意思，意指一個一個的團體，也就是「眾」。其運用範圍相當廣泛，譬如男的叫男眾、女的是女眾，出家的叫出家眾、在家的是在家眾，少的叫小眾、多的是大眾，聖人叫聖眾、菩薩是菩薩眾。但是在這裡是專指住持佛法的僧，也就是比丘僧。但不是烏合之眾，只有依六和敬法為共住規約的才叫作出家僧眾。

比丘僧的規範，有理和與事和，理和要同證，事和則有六和敬，唯有做到理和與事和，才是和合僧，也才是僧的意思。

（a）理和同證

這個理就是教理行果的理，與教是相對的。教是能詮的法，理是所詮的法。也就是說，能解釋的是教，被解釋的是理；可是理並不能只用解釋的，而是要我們去實證。

通常稱為開悟，就是證悟，西藏人則叫作證量。

因此，和合眾就是要理和同證、同證解脫法。解脫法究竟是什麼？是見理、實證理，體驗到理是什麼。理就是佛性，就是真如、空性，所謂畢竟空、究竟空，也就是實相無相，無相的實相就是理。其實講來講去都還是教，而不是理，因為理是要去實證的。

（b）六和敬

身和同住：大家同住在一個道場裡，不會你妨礙我、我妨礙你，你放不下我、我放不下你。如果你覺得我是多餘的，我覺得你是個累贅，就不是身和同住了。其實「一個羅漢一份齋」、「一個蘿蔔一個坑」，各人有各人的福報，各人有各人的因緣，所以與人共住，他人不會把我們的福報享受掉，而他人也有自己的福報。如果能抱持這種態度，就不會你排斥我、我排斥你，而能安住在同一個道場裡，這才是身和同住。

口和無諍：講話要柔軟、要溫和，不要老是跟人吵架。如果有人要跟你吵，千萬不要說：「是他自己要跟我吵的，如果他不同我吵，我也不會怎樣，現在他硬要跟我吵，那對不起，沒有辦法，我只有保護自己了。」

黑的就是黑的，白的就是白的，為了自己的安全、自己的名譽、自己的立場，一定要爭到底，這就是一般人的觀念。結果「公說公有理，婆說婆有理」，就開始鬥爭了。

而且吵架還不只是兩個人的事，因為僧團是好幾個人共住，如果找其他人評理，就演變成僧團的戰爭了。譬如你先找某甲，某甲覺得你對，你們兩個人就合起來對付他一個人。結果他又找某乙評理，某乙認同他，他們兩個人也連合起來對付你們兩個。本來是你和他的問題，結果變成兩個人和兩個人的戰爭，之後再擴大成三個人對三個人、四個人對四個人，整個僧團很可能就分裂了。

所以「無諍」，就是無論有理無理都不跟人爭。當然能夠講理就講，但是如果對方不講理，那還有什麼好講的呢？你說：「不講理，那我就用拳頭。」結果你用拳頭他用腳，你再還他一腳，他就拿刀，那還得了。因此，如果有人硬要跟你吵，你就念阿彌陀佛。這樣算不算承認錯呢？可以說是認同，也可以說是尊重，這樣就吵不起來了。

總之，我們出家人一定不能與他人爭論長短，不管有理沒理，只要吵架都是錯的。對在家人來說，如果不分對錯，就覺得無法無天！所以有句俗諺：「有理行遍天下，無理寸步難行。」但如果單憑一個理闖天下，很可能就頭破血流了。我們學佛的人最好是不爭理，爭理是沒有智慧的行為。你有智慧，你不起煩惱，你有慈悲，你也不起煩惱，慈悲與智慧才是我們要遵守的道理。

意和同悅：悅就是法喜，是指內心經常以禪悅為食，充滿法喜，

即如〈四眾佛子共勉語〉說的「時時心有法喜，念念不離禪悅」。如果能夠意和，大家都很快樂，隨時隨地都很喜悅。

法喜是指聽聞到佛法、並修學佛法，因實證佛法而感受到的喜悅；而禪悅則是我的心很安定。古德說：「寧動千江水，莫擾道人心。」其實如果你是真正的修道人，你的心是安定的，怎麼會被擾動呢？如果心會動，表示道還沒有修成，要學著不動心。

見和同解：「見」是知見、看法的意思。通常大家要共同完成一樣工作時，大部分是幾個人有幾個人的看法。但修行人不是，修行人是我跟人和，而不是要人來跟我和；我尊重你的看法，你要我如何就如何，不會為表達自己的想法而跟人爭論。因為大家的目的都只是為了把事情做好，而不是為了爭面子。所以不會覺得他人不聽自己的想法，或聽他人的想法成為別人的附庸，是沒有面子的事。譬如我今天到廚房，看到義工們正在切菜，他們就完全按照主廚的指導來做，不會堅持要用自己的切法，這就叫作見和同解。

戒和同修：戒是戒律。出家人，譬如沙彌、沙彌尼、比丘、比丘尼，都要受不同的戒；在家居士也一樣，有五戒、菩薩戒，還有八關戒齋。受了戒以後就要持戒，戒是相同的，不會說你持的戒和我持的戒不一樣。我們是因戒而有比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼的身分，所以我們要共同遵守。

利合同均：利就是財物。僧團所用的各種各樣的東西，都是信徒布施給我們的。有的人很熱心、人緣好，居士們只認得他們，所以要供養時就只供養這一些人；有的人不善於跟居士們應對，或是很木訥、不好意思，居士不認識他，往往也不會想到供養他。現在供養我的人最多，因為大家看到師父就願意供養，還有的人不放心，一定要親手交到師父手上。

其實要供養師父，交給知客處或是我任何一個弟子就可以了，但他們就不放心，擔心知客處會忘記，或認為直接交給師父的功德比較大。還有人送東西給我時，一再強調：「師父！我買了一箱，你一定要吃。」一箱要我怎麼吃呢?

因為利合同均，供養我的就是供佛及僧，專門供養哪一位弟子的也是一樣，大家一起吃、大家一起用。所以，居士們如果一定要供養，那就供養三寶，這叫作利合同均。

c. 何謂比丘

比丘有三個意思，第一是乞士，就是托缽化緣的人，專門向人討飯吃，中國人稱為乞丐。第二是破惡，即破煩惱的惡念和惡見。第三是怖魔，一現比丘相，魔宮就會震動，因為出家是要出三界，所以連天魔都會恐懼。在家人修行，因為沒有離俗，原則上聲聞最多只能證到三果，不能證到四果阿羅漢。如果是菩薩，菩薩要出三界，也必須是離俗、

離欲、離三界。還有要求生淨土的上品上生，在家人也沒有辦法，一定要現比丘相，發出家願而出家。這就是出家的好處。

d. 何謂大比丘僧

什麼又是大比丘僧呢？剛剛受戒的叫作下座比丘，受戒滿十年的是中座比丘，二十年以上的則為上座比丘。大比丘都是受戒二十年以上的長老比丘，《阿彌陀經》中大比丘原則上都已證了阿羅漢果，所以經文後面稱大阿羅漢。

阿羅漢怎麼還有大、小的分別呢？得解脫的聲聞叫作阿羅漢，但解脫有三種，即慧解脫、俱解脫、無礙解脫。

所謂慧解脫，就是根器非常利，聽佛說一聲法或一個偈子馬上就得解脫，就證阿羅漢果，但是福德定慧還不夠。譬如佛經裡有好多善來比丘，他們本來是在家人，結果聽佛說一聲：「善來！比丘。」馬上就證了阿羅漢果。這種人的根性就非常利，而慧解脫不須經過修定。

俱解脫即定慧俱解脫，一定要聽聞佛法，修行禪定。而修禪定的人一定要持戒，如果不持戒，或持戒不清淨，會變成外道、變成魔，因此定慧俱解脫的人一定也是位持戒清淨的人。

因此要定慧俱解脫，必須要持戒、修定、修慧，譬如你們現在來參加念佛禪七，聽佛法開示是增長聞慧，念佛修念佛三昧是修禪定，而在佛七期間，不說壞話、不做壞事，這就是持戒。戒、定、慧三種並重，因此而證阿羅漢果，就是俱解脫。

最高的是無礙解脫，無礙解脫的阿羅漢即是大阿羅漢。這些大阿羅漢，他們的本生可說就是大菩薩，可是為了度眾生、為了建立僧團的模式，所以現出家聲聞相。普通的阿羅漢是前兩種，大阿羅漢就是第三種。

「眾所知識」，這一些大阿羅漢都是為大家所共同認知的大善知識。善知識是善友，也就是幫助我們修行佛法的老師和可敬的道友，譬如現在我們彼此互稱師兄、師姊，我們大家一起同修，就是互為善知識。而我現在指導你們修行，也算是善知識。

這裡一共舉出十六位阿羅漢為代表，他們都是長老，有的地方則稱長老為「賢首」，都是受比丘、比丘尼戒二十年以上的人。但不是所有受戒二十年以上的都叫作長老，如果不知法、不知律、不知慚愧，就不算長老。所以，長老還必須是具德比丘，必須又懂得戒，又懂得法，又懂得修行，而且有慈悲心。

這十六位大阿羅漢分別是，智慧第一的舍利弗，神通第一的摩訶目犍連，頭陀第一的摩訶迦葉，議論第一的摩訶迦旃延，答問第一的摩訶俱絺羅，無倒亂第一的離婆多，

義持第一的周利槃陀伽，儀表第一的難陀，多聞第一的阿難陀，密行第一的羅睺羅，受天人供養第一的憍梵波提，被種福田第一的賓頭盧頗羅墮，教化第一的迦留陀夷，知天文第一的摩訶劫賓那，壽命第一的薄拘羅，以及天眼第一的阿㝹樓馱。

「如是等諸大弟子」，就是這麼多大弟子，一共有一千二百五十個人。

（2）菩薩眾代表

「並諸菩薩摩訶薩」，包括四大菩薩，分別是文殊師利法王子、阿逸多菩薩、乾陀訶提菩薩、常精進菩薩。

或許有人會覺得奇怪，觀世音菩薩、大勢至菩薩是阿彌陀佛極樂世界的兩大菩薩，可是為什麼在蓮池海會，這兩位菩薩都沒有出現呢？因為這部經是釋迦牟尼佛介紹阿彌陀佛，並不是阿彌陀佛自己在介紹極樂世界，所以大勢至菩薩和觀世音菩薩沒有出現是正常的。淨土三經中，《阿彌陀經》及《無量壽經》都沒有提到大勢至菩薩和觀世音菩薩，只有在《觀無量壽經》才出現，九品蓮花往生幾乎每一品都有觀世音菩薩和大勢至菩薩。此外，觀世音菩薩是阿彌陀佛一生補處的說法也不是出自《阿彌陀經》，而是出自《觀世音菩薩授記經》。

而四位菩薩中為什麼只有文殊師利菩薩被稱為法王子？

其實凡是一生補處的菩薩都是法王子，獨獨稱文殊師利為法王子，是因為他現童子身；而文殊師利菩薩僅次於佛，佛是法王，所以就稱文殊菩薩為法王子，這相當於說他是一個授了記的王子，將來一定會成為國王；另外，文殊師利菩薩是大智慧的代表，一切諸佛都是因智慧而成佛，有大智慧就是佛的根本象徵，所以叫作法王子。

阿逸多菩薩其實就是彌勒菩薩，彌勒菩薩在釋迦牟尼佛時代是一位比丘，在《阿含經》裡曾出現過。重要的是，阿逸多菩薩，也就是彌勒菩薩，是繼釋迦牟尼佛之後於人間成佛的第二位，所以叫「當來下生彌勒尊佛」。但到現在為止，他還在兜率內院，必須五十七億六千萬年之後，才會到我們人間成佛。這時間對我們來講很長，可是對佛來講，很短。

因為他是即將要到人間成佛的一尊大菩薩，所以距離我們娑婆世界最近，而且他不僅距離我們娑婆世界最近，也距離我們人間這個地球世界最近。

乾陀訶提菩薩，他名字的意思是「不休息」，也就是要我們精進不休息地修行淨土法門，持續不斷地念佛，所以是一心專念念阿彌陀佛。因此，這一位菩薩就是代表修行淨土法門必須具備的精神。 第四位常精進菩薩，他名字的意思也是要我們常常精進，也代表著精進不懈的修行態度。

所以，這四位大菩薩各代表四種修行必須的條件：文殊師利代表智慧，阿逸多菩薩是代表希望成佛的大願，也就是無上菩提心。要如何成佛呢？就是要不休息、要常精進。

但是不是只有這四位大菩薩呢？經文接著說「如是等諸大菩薩」，表示除了四位大菩薩外，還有許多大菩薩也出現在蓮池海會上，只是沒有將名字列舉出來而已，所以說是「菩薩眾」。

（3）天眾代表

「釋提桓因等」，這指的是天人眾。釋提桓因是護持佛法非常精進的一位天帝，又叫作天帝釋或帝釋天，他在欲界的第二天，即忉利天。忉利天在須彌山頂，共有三十三個宮殿，中央就是帝釋天的宮殿，因一共有三十三個宮殿， 所以又稱為三十三天。忉利天我們雖然看不到，但須彌山是一座大山王 ，是屬於物質體，忉利天既然是在山王頂上，應該是有地方可住的，所以是地居天，不是空居天，不是住在空中。

「釋提桓因等」的「等」有等下、等上兩個意思。欲界一共有六個天，忉利天位居第二天，它下面還有一個天，就是四天王天。四天王天在須彌山半腰，在四周各有一大宮殿，各有一大天王，所以叫作四天王天，這是等下。等上是從忉利天往上，還有四個天，此外還有色界的十八個天及無色界的四個天。全部加起來一共有二十八天，

因此「釋提桓因等」就是說二十八天的天王天眾等，全部都來了。

（二）別序

爾時佛告長老舍利弗，從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛號阿彌陀，今現在說法。

這一段是別序，別序的主要功能是在點出經文主題，而本經主要是在介紹西方極樂世界。

西方極樂世界在哪裡呢？從娑婆世界往西、通過十萬億個佛國土的地方，有一個世界叫作極樂，這世界有一尊佛，他的名號就是阿彌陀，現在正在說法度眾生。

說法現場有許多阿羅漢、菩薩和天人，為什麼佛陀只對舍利弗說呢？這是佛經的體例，不管有多少人在現場聽法，佛一定會找某一個聽法的阿羅漢或菩薩為說法對象，或是這一段是跟某一位阿羅漢講，而另一段則是跟另外一位菩薩講。但在本經中，釋迦牟尼佛卻以一個具有人間身分、且有大智慧的舍利弗為說法對象的代表，可見此經與娑婆世界的因緣及其甚深難信，非大智慧不能信。

娑婆世界有多大？娑婆世界是一個三千大千世界，一個三千大千世界就是一個佛國土，我們這個三千大千世界的教主，也就是教化我們這個三千大千世界的佛，即釋迦牟尼佛，又叫作娑婆教主。他並不僅是地球上的一個人，在三千大千世界裡都有他的化身，所以說是千百億化身釋迦牟尼佛。

極樂世界在我們這個三千大千世界以西，十萬億個佛土以外，等於有十萬億個三千大千世界的距離。一個三千大千世界相當於一個銀河系，而我們現在只知道一個銀河系。其實銀河系以外還有很多所謂的星雲，還有很多像銀河這樣的宇宙體。這麼多的宇宙體在無限大的十方之中，而往西就有這麼多，可能過了西方極樂世界還有無量無數、恆河沙數的佛國淨土。

極樂世界是阿彌陀佛的願力所成就，所以阿彌陀佛也在那裡說法。對我們來講，釋迦牟尼佛已經涅槃了，而阿彌陀佛是無量壽，是永遠不涅槃的。那釋迦牟尼佛為什麼涅槃呢？涅槃的是他的化身，他的報身、法身是不會涅槃的。

二、正宗分

正宗分可分成幾個段落，主要是介紹極樂世界裡的種種莊嚴，包括依報和正報。

依報是指它的環境、它的設施，包括植物、動物、建築物等，而環境裡所有的眾生和佛就是正報。本經先總論極樂世界被稱為極樂的原因，再談到極樂世界的依報莊嚴、正報莊嚴。

（一） 無有眾苦，故名極樂

舍利弗，彼土何故名為極樂？其國眾生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。

娑婆世界有八種苦：生、老、病、死、求不得、怨憎會、愛別離、五陰熾盛等，雖名為八苦，其實是無量苦。自己身心的煎熬、社會環境的衝擊、自然環境的不順利，都讓我們受苦。特別是心中有煩惱時，經常跟自己過不去，也跟他人過不去，讓自己苦，也讓他人苦。甚至見不得他人快樂，一定要讓他人也變成苦才甘願，所以我們這個世界又叫作苦趣。

到了極樂世界，我們沒有機會生煩惱心，因為那裡都是諸上善人，不是大菩薩、就是大阿羅漢，所以即使是凡夫到了那裡，也沒有機會生起煩惱心來。如果還有煩惱心，蓮花也不能開，所以他人也看不到，也不會污染那裡的環境和空氣。等蓮花開了，就能見佛聞法，此時煩惱也就斷了。因此能看到的，通通都是諸上善人。

還有在極樂世界，不可能有任何苦難。會生老病死，是因為我們的身體是父母所生的肉身，是臭皮囊，而到了西方極樂世界的眾生是蓮花化生，所以不會有生老病死。蓮花只是一種形容詞，形容無漏業的清淨。蓮花化生的身體不同凡夫的物質身，而是精神的慧命，所以不會有苦。

（二） 極樂世界的依報莊嚴

1.整體修行環境

又舍利弗，極樂國土，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名為極樂。又舍利弗，極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地，四邊階道，金、銀、琉璃、玻瓈合成，上有樓閣，亦以金、銀、琉璃、玻瓈、硨磲、赤珠、瑪瑙而嚴飾之，池中蓮花大如車輪，青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光，微妙香潔。舍利弗，極樂國土成就如是功德莊嚴。

極樂世界有七重欄楯、七重羅網、七重行樹。「欄楯」就是交錯的柵欄；豎的叫作欄，橫的叫作楯。西方極樂世界的四周圍繞著一重重的欄楯，這樣聽起來好像在養豬、

養牛、養羊一樣，被圍起來了。其實這就像我們屋子有牆壁、有門、有窗，窗上窗櫺一樣 ，是一種莊嚴。

往極樂世界上面看，可以看見空中瀰漫著重重的瓔珞莊嚴，覆蓋著七重行樹，這就是七重羅網。「行樹」就是一棵一棵的樹，一行一行地排列得很整齊。而欄楯也好、羅網也好、行樹也好，全部都是四寶周匝圍繞，全部都是四寶所成。這裡與《觀無量壽經》說是「七寶所成」不同。

這樹有多高呢？根據《觀無量壽經》，每一棵樹都有八千由旬高。一由旬是四十里，但也有人講六十里，不論是四十或六十里，有八千個四十里或六十里，這高度已難以計數，即使是現在的噴射機也飛不了這麼高。如果每一棵樹都有這麼高，那阿彌陀佛一定高大得不得了。

極樂世界除了無數的七重欄楯、七重羅網、七重行樹外，還有無數的七寶池。蓮花池的階梯道路，也都是四寶所構成的。而池裡的蓮花大如車輪，這個車輪是金龍王的車輪，一個輪子就有四十里大，而這還是最小的蓮花。我們現在的身體雖然很小，但一到了那裡，坐上蓮花，身體就會與蓮花成正比放大。現在是因為我們這個身體是臭皮囊、是小身體，等到了極樂世界，就真的是「大」人了。

聖嚴法師教淨土法門 322

到了那裡，你的世界就是在七重欄楯、七重羅網、七重行樹裡，七寶池中有蓮花，池裡是八功德水。而你坐在自己的蓮花上，蓮花上還有樓閣，你想到樓閣隨時可以去。你一個人在那裡，沒有人會跟你搶地盤，所以不用擔心地盤會被別人占去。而且雖然各有各的世界，但是彼此互相往來，一點也沒有阻礙。你看到我、我也看到你，我不會妨礙你，你也不會妨礙我，你勉勵我，我也勉勵你，互相勉勵念佛、念法、念僧。

至於八功德水的「功德」，是指水的功能，一共有八種：第一澄清，無絲毫混濁，非常透明、乾淨；第二清涼，這是代表智慧；第三甘美，水喝起來十分甜美芳香；第四輕軟、第五潤澤，水質柔軟，有滋潤的功能，對我們的皮膚、身體很好，不像有的水礦物質太重，會傷皮膚；第六安和，是指身體一碰到這個水，心裡就會覺得很平安、很祥和；第七除飢渴，只要飲用一點，就不會肚子餓，也不會口渴；第八長養諸根，也就是能使身體有營養。有了這樣的水，不論在哪裡，都不需要再為食衣住行發愁了，能讓我們自由自在，非常快樂。

其實七寶羅網、七重行樹、八功德水都是一種形容，七寶、七重指的是三十七道品的七科，而八功德水則是指八正道，這意思是說，我們到了極樂世界隨時隨地都是在修行之中。

聖嚴法師教淨土法門 323

又舍利弗，彼佛國土常作天樂，黃金為地，晝夜六時雨天曼陀羅花，其土眾生常以清旦，各以衣裓盛眾妙花，供養他方十萬億佛，即以食時還到本國，飯食經行。

生活在極樂世界的眾生，常常可以聽到天樂，而且遍處都是寶藏，晝夜六時，天上還不時會掉下曼陀羅花。

天樂就是梵音，梵天的音樂，也就是清淨的音樂。那音聲絕非我們人間的音樂能比得上的。而曼陀羅花又名適意花，也叫作白花，是屬於天上的花。敦煌壁畫和《維摩詰經》裡的天女散花，散的就是曼陀羅花。

因為有許多花，所以在極樂世界的眾生每天早上一起來，就用一種布做的花器捧著花或提著花，到他方去供養十萬億尊佛。雖然供養這麼多的佛，但花費的時間只有一下子，回來以後再吃早餐。這就好像我們現在早上起來做早課，早課後再供養，供養以後，我們再用早餐、再經行的程序一樣。

或許有人會覺得奇怪，西方極樂世界既然都是蓮花化生，為什麼還要吃早餐呢？這是一種比喻、一種形容，是以我們人間的習慣來表達。實際上這是以禪悅為食，所吃的是法食。聽佛說法是法食，用佛法修行是禪悅，到十方供養的時候，是在修供養，

然後回到極樂世界仍然繼續聽聞佛法、修行禪定，然後經行。

舍利弗，極樂國土成就如是功德莊嚴。

最後總結說，西方極樂世界就是用樹、用羅網，還有樓閣、蓮池、蓮花等，來成就它的功德莊嚴。

2.動物與植物：皆悉念佛、念法、念僧

復次舍利弗，彼國常有種種奇妙雜色之鳥，白鶴、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命之鳥，是諸眾鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法，其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。

前面是環境的莊嚴，這一段則是講動物的莊嚴。「雜色」是華麗、優美、好看的意思。極樂世界裡有許多非常好看、非常優美華麗的鳥，其中白鶴、孔雀、鸚鵡，我們可能比較熟悉。如果沒有真的看過白鶴，至少在畫裡看過，長得非常秀麗高大；而孔雀，

牠身上、尾巴的毛是翡翠色的，也是非常的華麗；鸚鵡則有各種各樣的種類，這裡講的是彩色的，有金黃、有紅、有綠、有黑、有白，各種各樣的顏色摻雜在一起。

「舍利」這種鳥，在中國或台灣都沒有，翻譯成中文即秋鶖。這種鳥的眼睛非常的明亮優美，又叫白鶖。可能是因為是白色，而且又像黃鶖那麼會唱歌的關係。「迦陵頻伽」是一種妙音鳥，不僅美麗，聲音也非常好聽。「共命之鳥」在中國也沒有，傳說可以在印度的雪山裡看到。這種鳥是一個身體兩個頭，兩個頭有兩個意識，就像我們現在講的連體嬰。這種鳥有時會一起叫，當一起叫的時候，合音很好聽，就像二部合唱、二重奏一樣。

「晝夜六時」是指白天三個時、晚上三個時，也就是整天、無時無刻的意思。「出和雅音」就是指聲音非常祥和、優雅，而且唱的內容都是三十七道品。三十七道品包括四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八聖道分，均是修持解脫道的道品。

人天法是修五戒十善，而修解脫道除持清淨的具足戒外，還要修三十七道品，這是必修的道品次第，大乘菩薩道也不例外。有人認為修淨土法門這些全部不要管，因為到了極樂世界，連鳥都還在講三十七道品。但是就因為如此，所以在人間就要先熟悉怎麼修，到了西方極樂世界保證能上品上生。

三十七道品基礎的修行法是五停心，這是助道法，也就是前方便。

聖嚴法師教淨土法門 326

五停心是讓我們的心安定下來的方法，包括數息觀、不淨觀、慈悲觀、因緣觀、念佛觀，念佛是其中之一，但也有人把念佛改為界分別觀，但界分別觀很不容易懂，不如念佛觀容易、清楚。

修五停心之後，就可以進入四念住。四念住是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，身、受、心、法是基本的修行法。為什麼要修四念住呢？這可以從四聖諦來了解。

四聖諦是苦、集、滅、道，苦是果，集是因，知苦、斷集、修道、滅苦，均是圍繞著我們的身心而來的。因為苦的果就是我們的身心，觀我們的身體不淨，就不會對自己的身體那麼執著、那樣在乎了。對身體太執著，會變成一種溺愛，甚至於愛戀，也就是自戀，這樣會產生種種的罪業，所以要觀身不淨。身體看起來是清淨的，實際上並不清淨。

觀受是苦，受是通過我們身體的觸覺而有的感受，有苦、樂、不苦不樂三種。但是是以苦為開始，也以苦為終了，樂的時間、不苦不樂的時間並不多。事實上，所有的受都是苦，苦是苦苦，不苦不樂是行苦，樂則是壞苦，因為樂會壞、會失去，是無常的，所以應該觀受是苦。

觀心無常，我們經常太在乎自己心裡的想法、反應，我們的執著主要是在心。很多人認為身體是我，但身體的哪一部分是我？活著時，因為還有一顆心，所以身體是我；死了以後心沒有了，也不知道身體是我，所以身體不是我。死了以後，心到哪裡去了？

聖嚴法師教淨土法門 327

心是一個念頭、一個念頭連貫起來的，是無常的，每一個心的念頭都是無常的。

有的人，無論如何都不肯改變自己的想法，認為有人欺負他，到死都認定這個人欺負他；認為自己受委屈，到死都覺得自己受委屈；認為自己的想法最對，到死都認為自己是最對的。這都是執著。

實際上念頭是不斷變化的，只因自己的習慣性而不想改變。我們的念頭是念念不斷改變的，否則念佛的時候，就能一直念下去而不會斷。為什麼念一念就忘掉了？這表示心是無常的。但是我們執著，認為自己的心是永恆不變的，這是苦的原因，也是苦的結果。

苦的結果是說，由於過去造業，自己不知道懺悔，所以「堅持」讓自己受苦。其實只要我們的心念一轉變，乾坤就倒轉，天地就開闊；但如果我們的心不轉變，牢牢綁住自己的想法，那就是窮途末路，只有死路一條，接著撞牆、跳河、上梁。沒有路走，是因為自己的念頭不轉，其實念頭一轉，天大地大，就能從苦得解脫了。心的無常是好事，不要以為無常就不得了了。

觀法無我，法是各種各樣的現象，也包括觀念。法分有為法、無為法，有漏法、無漏法。有為法就是有執著的，我見、我思、我想，這是有漏法。無為法是不執著，不執著我相、人相、眾生相、壽者相，應無所住而生其心，沒有我住於一定的什麼法，

這就是觀法無我。

四念住如果修成了，四聖諦的苦、集、滅、道也修完了。所以修四念住的目的，就是要把苦、集、滅、道這四聖諦修成。原則上三十七道品修四聖諦是足夠的，但還是要有四正勤來輔助。四正勤就是：「已生惡法為除斷，未生惡法不令生，未生善法為生，已生善法為增長。」

當我們修四念住時，要時時刻刻警覺自己在修行過程中是不是在懈怠？是不是有雜念？是不是有妄念？懈怠、雜念、妄念都是不善。另外，是不是正在用方法，觀四種念住是不是很得力？能住於方法且修行得力就是善。因此，常常叮嚀自己要不斷修四念住，就叫作四正勤。

四正勤是幫助四念住的，主要是叫作觀慧，修觀、修慧，但是如果定力不足，慧是有點浮動、不夠踏實的，因此還要修四如意足，也就是四神足。四如意足是欲、精進、心、思惟，是指在精進修行四念住時，心要希望進入禪定而安住下來，不斷地維繫在同一種狀況下，一直繼續地維持下去，這叫作四如意足。實際上這是修定的方法，是依據四念住而使得定的工夫成長，叫作修四神足。

五根和五力是同樣的名詞：信、精進、念、定、慧。信心堅固，

一定要從定慧等持而來，定慧等持、有定有慧，信心才能牢固，信根才能增長。信根增長後，精進根、念根、定根、慧根自然也會增長。五根紮穩了，增長以後，它的力用就產生了，也就是五力，即信的力用、精進的力用、念的力用、定的力用、慧的力用。詳細的內容可以參看我的一本小書《五根五力講記》。

七菩提分，又叫作七覺支，包括擇法、精進、喜、除、捨、定、念。為什麼叫它「菩提分」？菩提是「覺」，這七項都與無漏慧相應，也就是斷煩惱的意思。

擇法本身就是一種無漏的智慧，必須以四聖諦、四念住為智慧的原則。四聖諦是法，四念住是修行的法，以它為基準來判斷什麼是清淨的、什麼是不清淨的。這是指自己在修行時的心行清淨不清淨、正確不正確，這叫擇法。

有了正確的方法，然後要精進努力，就會得到法喜，也就是「喜覺支」。真正有法喜是智慧現前，但還沒有得到解脫慧之前，就已經有定慧均等的一種功能出現，心裡就會覺得很喜悅。「除」是除去心中的煩惱，當我們還沒有好好修行的時候，自己不知道有煩惱，但當我們真正地修行以後，自己會知道什麼時候有煩惱，微細的煩惱都可以發現，這個時候就要除掉它。然後「捨」，是捨你的境界，捨你已經除煩惱的境界，捨你好像已經沒有煩惱，好像已經得到一些定的工夫的境界，這種種境界要捨，才能安住於定，

這個定是定慧均等的定。

最後是「念」，念是常常覺察到自己的心是在昏沉中或浮散中。如果是昏沉，就修擇法、精進、喜；如果是浮散，也就是浮動的話，那就修除、捨、定三項。因此，七覺支其實還是在修四念住，四念住是根本修行方法。

八聖道分，又叫作八正道，包括正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念和正定。

「正見」就是以無漏心來觀四聖諦，即如前面所說，三十七道品的基礎就是為了修四聖諦，而「正思惟」則是以無漏心來思惟四聖諦。

「正語」即真實的語言，是以四種妙行——不妄言、不兩舌、不粗惡語、不綺語，來遠離四種口過——妄言、兩舌、惡口、綺語。

「正業」即清淨的身、口、意三業，以身三妙行——利益眾生、廣作布施、淨修梵行，來遠離三類身惡行——殺生、不與取（偷盜）、邪淫（出家眾為不淫欲），使行為清淨合乎正道。

「正命」是什麼呢？命，就是活命、生活，正命是佛弟子的生活方式。正命是對五種邪命而說的，五種邪命是第一顯異惑眾，第二自說功德，第三算命卜卦，

第四是大聲顯威儀而讓人家敬畏，第五是說自己有多少人供養，讓人覺得自己很值得供養。

此外，還有四種邪命食，即下口食、仰口食、方口食、維口食。所謂下口食，是以種植田園、和合湯藥來謀生。仰口食是靠觀察天象的數術之學來謀生，以現在來講，就是天文學家。方口食，是靠奉承阿諛、巧言令色來謀利維持自己的生活。維口食，是用算命、咒術，或看風水、卜卦等來維持生活。這四種邪命食，以現在社會來講，前面兩種不能算是邪命，那為什麼當時的印度要把這農夫、藥師及觀天文天象的人稱為邪命呢？這不是說有什麼罪過，而是因為當時的出家人應該以托缽維生，不應以其他方式來謀生，因此八正道，特別是正命這一部分，是對出家人說的。希望修成解脫道，所以必須要出家，出家人就不應該有邪命食。

總之，邪命主要是在於希望求得名聞利養，名聞利養是生死業，必須要修正。我們一般在家居士，所從事的行業不能與解脫道相違背，譬如屠宰、釀酒，或經營特種行業等，凡違背了殺、盜、淫、妄、酒五戒的都是邪命。

「正精進」就是精進地修寂滅道，要精進地努力修行四聖諦之中的滅道。「正念」是以無漏的慧，念念念於三十七道品，這叫作正道，此外還要修六度，這是助道。念念念於正、助兩種道，正道可以得解脫，助道能夠成佛。

聖嚴法師教淨土法門 332

最後是「正定」，定有四禪八定，可是這裡的正定，是以無漏慧而修的無漏定，是指滅受想定。也就是四禪八定的上面，還有一種定，叫作滅受想定，也就是解脫定，也就是阿羅漢的定。

除了三十七道品以外，還有「如是等法」，譬如四攝六度，這是大乘菩薩道，十力、四無畏，這是佛道，是佛所行的，而這些都是由那些鳥兒宣說的。

生到極樂世界的眾生聽到這些法音，自然而然都會念佛、念法、念僧，念的都是三寶了。

舍利弗，汝勿謂此鳥實是罪報所生，所以者何？彼佛國土無三惡道。舍利弗，其佛國土尚無惡道之名，何況有實。是諸眾鳥，皆是阿彌陀佛欲令法音宣流，變化所作。

以上那些說法的鳥和我們人間看到的畜生是不一樣的，人間的畜生是三惡道之一，可是在佛國淨土，連三惡道的名稱都沒有，當然這些鳥也不可能是三惡道的眾生。他們都是阿彌陀佛的願力變化、神通變化而來。其實阿彌陀佛整個極樂世界都是他的願力所成，也都是阿彌陀佛變化所現，所以在那裡看到的一切動物都是佛的化身說法。

聖嚴法師教淨土法門 333

舍利弗，彼佛國土，微風吹動諸寶行樹及寶羅網，出微妙音，譬如百千種樂同時俱作，聞是音者，自然皆生念佛、念法、念僧之心。舍利弗，其佛國土成就如是功德莊嚴。

極樂世界不僅動物會說法，植物也會。極樂世界有七重行樹，都是金、銀、琉璃、玻璃等四寶所成。這些樹木，有枝、有葉、有果、有花，那些鳥就是在這樹上說法。除了樹上的鳥在說法外，樹木本身也會說法。如何說法呢？風一吹，四寶或七寶所成的枝葉、葉片，彼此就會接觸磨擦，撞擊出的聲音就好像音樂一樣美妙，不像我們現在只能聽到呼呼的風聲。

另外，那些寶網，實際上就是網狀的瓔珞，鋪天蓋地地瀰漫在空中，全部都是瓔珞。樹與樹之間是瓔珞，樹枝與樹枝之間又有瓔珞，再加上空中的瓔珞，這些網彼此互相交錯，而中間又有各種各樣的寶。那些七寶被風吹動以後，也會發出聲音，這有一點像打擊樂器，但那是風吹動以後，自然而然奏出的音樂。處處都是音樂，我們聽了這些音樂以後，自然而然會生起念佛、念法、念僧之心。

念佛，是念佛的相好、佛的功德、佛的名號；通常我們持佛名號時，是用口念，

但是心裡要想到佛的功德、佛的相好。念法，心裡想著佛所說的法，包括三十七道品、四聖諦、六波羅蜜、四攝、六度萬行。僧，有聖僧、賢僧，還有凡夫僧，在那裡念的都是聖僧，也就是西方極樂世界的諸上善人，包括聲聞眾、菩薩眾；念僧就是心中念著他們的功德、他們的相好、他們的名號。

（三） 極樂世界的正報莊嚴

舍利弗，於汝意云何？彼佛何故號阿彌陀。舍利弗，彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故號為阿彌陀。又舍利弗，彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。舍利弗，阿彌陀佛成佛已來，於今十劫。

接下來開始講極樂世界的正報莊嚴，正報是指極樂世界裡的眾生與佛。在娑婆世界裡，我們這個身體是正報，我們住的地球是依報，我們莊嚴嗎？這要看是由誰來看，或是怎樣看了。以菩提心看這個世界，世界就是我們的道場。在娑婆世界，我們能夠受苦受難，就是修忍辱行；這個世界有很多人希望我們幫助，就是修布施行；這個世界有很多的罪惡，所以我們要持戒；這都是修波羅蜜。如果沒有娑婆世界，就沒有機會修行了，

能這樣看，這個世界就是我們的道場，叫作凡聖同居土。我們住在這個世界就在度眾生，眾生也在度我們。

1.佛

極樂世界是由阿彌陀佛，也就是極樂世界教主的願力所成的。阿彌陀是無量壽、無量光的意思，因為這尊佛的光明無量，能夠遍照十方國土，沒有一點障礙，而且他的壽命是無量的，生在極樂世界的人民也是壽命無量的，所以叫作阿彌陀。其實阿彌陀有很多意思，但這裡我們只舉出無量光和無量壽兩種。

（1）無量光

佛的光明是慈悲、智慧，他放慈悲光、智慧光，都是為了利益眾生。因為平等度眾生，所以他的慈悲光是無一處的眾生不照，只要眾生有眼睛，就可以看到、感受到。但多數眾生的眼睛是瞎的，就是沒有善根，也沒有人告訴他們。或許他們也從來不相信有阿彌陀佛的光，所以即使阿彌陀佛的慈光照了他們，也不知道。就好像一出生就看不見的人，因為從來沒有見過光，即使有陽光、燈光，也不知道那是光。

佛的慈悲、智慧無限，所以是無量光。不要將它想像成太陽光或燈光，佛像上的頭光、背光或身光，也都只是一種象徵。如果我們有信心，當真正接觸到佛時，

就能體會佛與我們凡人之間的差別，以及佛光是什麼。

簡單來說，光的意思是「影響力」。好的影響力是白色白光、黃色黃光、赤色赤光、青色青光，壞影響力則是黑色黑光。黑色不僅不能放光，還會專門吸光。每一個人只要存好心，就是一個放光的人；只要用好心待人，就能讓他人沾光。我們不是就經常以「沾光」來形容從他人那裡得到光彩或利益嗎?

（2）無量壽

無量壽指的是阿彌陀佛的報身。佛有三身：化身、報身及法身。化身，就像我們的色身，生在印度的釋迦牟尼佛的肉身就是化身，這個生命是有生有滅的，是為了應化某個地方而出現，等任務結束後就離開了，所以是有始有終。佛的報身是功德的身，是有始而無終的，因為成佛以後，永遠不會消失。佛的法身則是無始無終的，我們自己也有法身，但是因為愚癡、煩惱重，所以看不到。

阿彌陀佛的壽命無盡期，極樂世界人民的壽命也是無盡期，那裡的人民都是往生極樂世界以後的諸上善人及蓮花化生的人。蓮花化生的身體實際上就是報身，所以有始無終，不會消失。他們已經出離分段生死，所以一到了西方極樂世界，就不會再有身體的死亡，不會說到了極樂世界以後，因為沒有念佛，蓮花就會枯萎，然後就不見了。

其實在西方極樂世界，也不可能不念佛，極樂世界的正報、依報隨時隨地都在念佛、念法、念僧，不可能不精進。所以只有蓮品高升，不可能有機會向下沉淪，因此人民也是無量壽。所以，如果大家要求長壽，這是最好的一個辦法。

阿彌陀佛成佛已經十大劫了，但以無量無數恆河沙劫來看，十劫的時間很短，因此阿彌陀佛的極樂世界在十方一切諸佛國土之中，算是一個新形成的佛國淨土，它的壽命還有很長很長。

2.阿羅漢、菩薩

又舍利弗，彼佛有無量無邊聲聞弟子，皆阿羅漢，非是算數之所能知，諸菩薩眾亦復如是。舍利弗，彼佛國土成就如是功德莊嚴。

那裡的聲聞弟子都是阿羅漢。

聲聞是指用耳朵聽佛說四聖諦、三十七道品等，而見性開悟的人。一共有四個等級：初果、二果、三果、四果，四果是阿羅漢。

通常中品上生的人到了極樂世界，很快就能證阿羅漢，中品中生必須經過一段時間，

才能從初果開始證到四果阿羅漢果，中品下生則需要更長的時間。為什麼中品眾生都是聲聞？因為他們在世時，聽的就是聲聞法、修的就是聲聞道，雖然還沒有發無上菩提心，可是已經修四聖諦、三十七道品等解脫道，只是還沒有證初果。這種人念阿彌陀佛求生西方以後，即可以生中品，然後變成聲聞，變成阿羅漢。

也有一類的聲聞弟子，他們在人間雖也修聲聞法，可是最後迴小向大、往生極樂世界，這時是生方便有餘土。他們內心雖然已經發了無上菩提心，可是為了眾生，還是現阿羅漢相、聲聞相，這也是在極樂世界大乘佛法的環境之下還有小乘的原因。其實這些小乘人在人間時都不是定性的二乘，定性二乘入了無餘依涅槃，就永遠與世間的眾生絕緣，不會生極樂世界。非定性的二乘最後才可以生極樂世界，而在極樂世界現聲聞相，但是他們已經發了無上菩提心的願，終究會成為大菩薩。

既然三輩九品極樂世界的人都還沒有變成阿羅漢，也沒有變成大菩薩，為什麼這裡卻講阿彌陀佛的世界都是大阿羅漢、大菩薩呢？這是指方便有餘土及實報莊嚴土。凡聖同居土裡既然有凡夫，那他的弟子就不完全是阿羅漢了。

最後佛說「舍利弗，彼佛國土成就如是功德莊嚴」，這莊嚴就是剛才講的佛、聲聞弟子、菩薩眾，這是正報莊嚴。

3.眾生

又舍利弗，極樂國土眾生生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處。其數甚多，非是算數所能知之，但可以無量無邊阿僧祇說。舍利弗，眾生聞者，應當發願，願生彼國。所以者何？得與如是諸上善人俱會一處。

說完佛、阿羅漢、菩薩之後，再說往生到極樂世界的眾生。那裡的眾生都已經得到「阿鞞跋致」。阿鞞跋致（avinivartanīya）是梵文，中文翻譯為「不退轉」，從經文後面來看，應該是指不退轉阿耨多羅三藐三菩提心，就是無上菩提心不會退轉了。

不退轉有三種，第一位不退、第二行不退、第三念不退。所謂「位不退」是已由凡夫進入聖人的階位，雖然我們去的時候，還是凡夫，即使是上品上生也是凡夫，可是到了那裡見佛聞法之後，就能夠心開意解，有的很快就能夠超凡入聖，得位不退。「行不退」是指發無上菩提心，經常度一切眾生，永遠不會再退回去做小乘人了。「念不退」是指每一個念頭都跟一切智相應。一切智就是佛智（佛的智慧），斷除一切煩惱的智慧，又叫作薩婆若（sarvajña），或薩云然。當所有的煩惱都斷盡時，一切智就出現了，

從此以後，念念和一切智相應。

到了那裡的眾生，至少一定是位不退，然後行不退、念不退。所以不會再從聖人變成凡夫，以後要倒駕慈航，現凡夫相度眾生。我們只知道極樂世界有觀世音菩薩、大勢至菩薩，其實還有很多眾生就像觀世音菩薩一樣是一生補處的菩薩，有無量無數，非是算數所能知之，只能夠用無量無邊的阿僧祇來形容。因此，所有的眾生，聽到了這一部《阿彌陀經》，都應該要發願往生西方極樂世界，因為能夠與這麼多的「上善人」俱會一處。

什麼是上善人？上善人是一生補處位的菩薩，已經得解脫的阿羅漢本只是善人，但因他們實際上也是菩薩，是菩薩顯現，所以說「諸上善人」。

在極樂世界是與上善人在一起，在人間我們卻經常與阿修羅在一起。譬如夫妻，愛時愛得要死，恨時又恨得要命，愛恨糾纏不清。我們信了佛、念了佛之後，就要把家人當做菩薩、當做同修伴侶來看，這樣在家不也是與諸上善人相處了嗎？有人說：「他像牛頭馬面，哪裡像諸上善人？」你應該要這樣想：「雖然他長得像牛頭馬面，但他是諸上善人化身牛頭馬面來度我的，讓我修忍辱行、讓我發菩提心，我要感恩他。」這樣就沒有問題了。所以，我們要謙虛，要把他人當成諸上善人般恭敬。

（四） 往生的條件

舍利弗，不可以少善根福德因緣，得生彼國。

什麼是善根？什麼是福德？根據蓮池大師的說法，凡是念佛念得少的人就是少善根、少福德。因為不念佛，所以善根不夠；不念佛，所以福德也不夠。

可是根據蕅益大師的說法，善根是修三十七道品，福德是布施、持戒、忍辱等；三十七道品是正道，福德就是助道的因緣。正、助二道加起來就是淨土資糧，如果所有一切善行我們都做了的話，就能因此因緣而往生極樂世界。

（五）修行方法

舍利弗，若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。舍利弗，我見是利，故說此言，若有眾生聞是說者，應當發願生彼國土。

這一段很重要，指出一個非常簡單的修行方法，就是持名念佛。

聖嚴法師教淨土法門 342

我們既然接觸了《阿彌陀經》，就一定要相信自己已經有善根、有福德；如果善根、福德不是那麼深厚，就要繼續努力增長，同時要一向專念念阿彌陀佛。

為什麼有的人念佛只要一天，有的人則要兩天、三天，甚至有的要七天才能成就？這與他的善根福德有關。善根福德深厚的人念一天就能一心不亂，善根差一點的念二天到六天，最差的七天也一定要完成了。蓮池大師曾經講過，如果能真正精進念佛，七天之中應該可以得一心不亂，即使不能得理一心不亂，也一定能得事一心不亂。

我們就是因為信心不足、願心不強、毅力不夠，所以念一念就打妄想，念一念就打瞌睡，念一念就說：「好累呀！等一下再念好了，我先休息一下，反正他們還在念，我用聽的好了，而且念佛就是要用心念，我用心念就可以了。」結果妄念紛飛，實際上就是善根福德不夠的關係。

一定要相信念佛是最好的方法，也一定要有信心，相信自己能夠修成功。一生能修成一次一心不亂，以後再修就很容易。能夠事一心不亂，就決定往生西方極樂世界，何況是得理一心不亂？理一心不亂是生方便有餘土或實報莊嚴土，事一心不亂則是上品上生，生凡聖同居土。因為事一心不亂還是凡夫，沒有斷煩惱。

如果在世時，功德做得少、念佛念得不夠，還有機會到下品。要到中品並不容易，

因為中品必須要修三十七道品，還必須有善根福德因緣。

除了一至七日念佛，可以往生極樂世界，《無量壽經》和《觀無量壽經》還說到另外的方便法門，就是臨終十念。《無量壽經》四十八願願文甚至說，只要有眾生聽到阿彌陀佛的名號，就可以往生極樂世界，而《法華經》也說：「一稱南無佛，皆已成佛道。」而且不管是稱哪一尊佛，都必定成佛。所以，臨命終時能夠自己念佛當然很好，如果不能，只要有人告訴他阿彌陀佛極樂世界的依正莊嚴，只要他聽到了阿彌陀佛的佛號，也一定可以往生。

此外，雖然根據《無量壽經》四十八願的第十八願：「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。唯除五逆，誹謗正法。」可是在《觀無量壽經》裡又說，就是十惡、五逆，只要稱名念佛，只要願意在生前學佛、念佛，就可以往生西方極樂世界。所以，西方極樂世界的門開得好大，各種根器的人都能去，只是開悟或是見佛的遲早而已。

只要能到極樂世界，將來一定可以得到不退轉，但是最好在臨命終時能心沒有顛倒。所謂顛倒是四顛倒，即常、樂、我、淨；以無常為常、以苦為樂、以無我為我、以不淨為淨。具體來說，就是對於財產、兒女、眷屬、名利、事業等，

聖嚴法師教淨土法門 344

種種所擁有的東西會捨不得、放不下。尤其是臨終時，更是難捨，所以有人會死不瞑目。死不瞑目是因為不甘願，這些東西都是自己一生的心血，但人一死，什麼都沒有了。所以有人覺得「好死不如歹活」，活著，至少東西還是自己的。

人們捨不得的事情太多了，捨不得三妻四妾，捨不得兒孫滿堂，捨不得金錢財富，這就是顛倒。有的人臨死時，還把支票簿或圖章抓得緊緊的，捨不得給兒孫，捨不得給親戚、朋友，又非給不可，十分痛苦。所以，臨命終時一定要專心一意地求生西方極樂世界，要以至誠心、深心、迴向發願心念佛，要一向專念念阿彌陀佛，願阿彌陀佛來接引，否則會捨不得走。

有些人，生前沒有做布施、沒有修功德，也沒有持戒、供養，也沒有替他人或自己做好事，即使做了，也沒有盡心盡力，只是敷衍了事，這種人臨命終時，可能不會想念佛，也想不到要念佛，因為念佛等於要死了，他捨不得把擁有的東西放下。所以，我們看到很多人病得非常重，勸他念阿彌陀佛，但是他們不願意念，說：「我不要念阿彌陀佛，我要念藥師佛，我要消災延壽，我不要到西方去。我不想死，我想活！」這真是顛倒。

壽命有一定的限度，輪到要死的時候就是要死，不是死的時候，你想死也死不了。念阿彌陀佛比藥師佛還好，阿彌陀佛是無量壽，到了西方極樂世界，壽命是無量的，

為什麼捨不得？這是顛倒。

三、流通分

接下來進入流通分，流通分又分成勸歎與勸願。

（一） 勸歎

勸歎是告訴大家，除了釋迦牟尼佛外，還有十方世界所有諸佛都在讚歎阿彌陀佛，經中分別舉出了東西南北上下六方的佛。

1.阿彌陀佛之不可思議功德

舍利弗，如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德之利。

阿彌陀佛的不可思議功德，根據蕅益大師的說法，有兩層意思：一個是指它的功能，一個是說，只要我們念阿彌陀佛，就等於與阿彌陀佛在一起。

第一層，阿彌陀佛的功能有五項，第一橫超三界。通常修難行道一定要從四聖諦、四念處、三十七道品慢慢地斷煩惱，才能出三界，也就是說，要一界一界地出離，

就像一根竹竿，是一節一節地破到頂，這叫作豎出三界。但是淨土法門不需要一節一節地往上破，而是直接從旁邊打一個洞就出去了，因此叫作橫超三界。

第二橫具四土，意思是西方極樂世界含有四種淨土，不是說到了一個淨土以後再換一個淨土。譬如修難行道的聲聞法，如果修到了第三果還沒有出三界，往生時要先到色界的五淨居天。但是過了三果而到四果時，就要進入另外一個土，即方便有餘土或實報莊嚴土，因為淨居天還是在凡聖同居土。

第三持名念佛，不需要再從不淨觀、數息觀等五停心觀開始，也不需要觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，不需要再這麼辛辛苦苦地觀。很多人要觀都觀不成，但念佛一下子就能得念佛三昧，實在太不可思議了。

第四是只要七天就一定可以往生，不需要再修三大阿僧祇劫，三生六十劫或四生一百劫。修二乘的聖人七天一心不亂，如果是理一心不亂，就已經出三界了。得理一心不亂，就是見法性、見法性身，已經可以見實報莊嚴土。

第五是只要念一尊阿彌陀佛的名號，就可以得到無量無數十方諸佛加持、護念；念一佛等於念到了無量佛，這功德有多大。

第二層，持名念佛時，只要心與佛的願相應，如《觀無量壽經》裡說的「是心是佛，

是心作佛」，你的心就具足阿彌陀佛的一切福德莊嚴。

在密教有所謂的本尊法，即修某一種本尊的法而得成就，譬如有人修文殊法得成就，有的人則是修彌勒法、觀音法或彌陀法得成就。所謂得成就就是與本尊相應，能與本尊相應，自己的功德就與本尊相同。本尊的功德就是自己的功德，自己雖然還是普通的凡夫，可是這條橋梁已經接通，你的功德跟他的功德是相通的，這就是所謂不可思議。

你們念一句阿彌陀佛，阿彌陀佛所有一切功德你都具足。這不稀奇，據《華嚴經·如來出現品》，釋迦牟尼佛成佛時即說：「無一眾生，而不具有如來智慧。」所有一切眾生都具備如來的智慧德相，接著他又講：「但以妄想顛倒執著，而不證得。」可惜這些眾生因為妄想執著，而不知道自己具備了如來的智慧德相。

2.六方諸佛同聲讚歎

下面舉出六方諸佛來讚歎阿彌陀佛的不可思議功德：

東方亦有阿閦鞞佛、須彌相佛、大須彌佛、須彌光佛、妙音佛，如是等恆河沙數諸佛，各於其國出廣長舌相，遍覆三千大千世界，說誠實言。汝等眾生，當信是稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經。

首先是東方，這裡只舉出五尊佛的名字為代表，其中阿閦鞞佛，實際上就是阿閦佛，他的梵文是「Akshobhya」，是不動、無動的意思。雖然只舉五尊，實際上有恆河沙數那麼多。

恆河沙好細好細，細得像麵粉一樣，一把就數不清了，何況一條恆河有好幾千公里長。每一粒沙就等於一尊佛，所以是無量無數的佛。一想到有這麼多的佛，就很高興，因為隨便亂闖，都是闖到佛的懷抱裡。

這麼多、無法數得清的佛，各自在自己的佛國淨土裡出廣長舌相，很誠懇地勸歎每一位眾生，都應當相信而且稱讚這《阿彌陀經》的不可思議功德，因為一切諸佛都在讚歎它、護念它，所以又叫作「一切諸佛所護念經」。

廣長舌相是佛三十二相中的一相，但是不一定要成佛以後才有。其實三十二相即轉輪王相，轉輪王是凡夫，因為福德修得很大，所以他的身體、相貌也具備了三十二種大人相，這就是福德相。我們普通人能夠有三十二相中的一種，就會大富大貴。

佛是真語者、實語者、不誑語者、不綺語者，如果你能三世不說妄語，也能像佛一樣有廣長舌相。什麼是廣長舌相？所謂「自覆其面」，是指舌頭能將整個臉蓋起來。但這只是形容。一尊佛的教化範圍是一個三千大千世界，

這遍覆三千大千世界說法的佛是圓滿報身佛，所以他只要一講話，三千大千世界全部都能聽到，說法的力量就能普及到三千大千世界，並不是說他的舌頭一伸起來，就真的把三千大千世界覆蓋起來了。

舍利弗，南方世界有日月燈佛、名聞光佛、大燄肩佛、須彌燈佛、無量精進佛，如是等恆河沙數諸佛，各於其國出廣長舌相，遍覆三千大千世界，說誠實言。汝等眾生，當信是稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經。

接著是講南方，同樣也是以五尊佛為代表，其他還有恆河沙數的諸佛，也在自己的國土向一切眾生讚歎這部《阿彌陀經》。

舍利弗，西方世界有無量壽佛、無量相佛、無量幢佛、大光佛、大明佛、寶相佛、淨光佛，如是等恆河沙數諸佛，各於其國出廣長舌相，遍覆三千大千世界說誠實言。汝等眾生，當信是稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經。

西方則舉了七尊佛，因為阿彌陀佛就在西方，知道的佛號比較多一些。

這裡提到三個無量：無量壽、無量相和無量幢，從《無量壽經》可知，無量壽佛其實就是阿彌陀佛。其實每一尊佛都是無量壽、無量相和無量幢，只是這些佛特別用這些名稱當作名字。而大光佛、大明佛實際也是無量光佛的意思。

西方究竟有多少佛？我們只知道西方極樂世界有阿彌陀佛，除了阿彌陀佛以外，其他世界還有很多與阿彌陀佛類似名稱的佛，這些佛也像恆河沙那麼多，都在他們的世界裡讚歎這部《阿彌陀經》，希望他們世界裡的眾生也都來讚歎這不可思議功德。

這些佛向他們的眾生讚歎《阿彌陀經》的目的是什麼？在《藥師經》裡，藥師佛也讚歎、勸勉眾生往生西方極樂世界，可見得一切諸佛都在勸勉大家往生西方極樂世界去。

有的人擔心，如果十方世界的眾生全部都到了西方極樂世界，極樂世界不是人口膨脹了嗎？而其他佛國淨土不是沒有人了嗎？其實到西方極樂世界根本不需要占空間位置，你有你的福德，他有他的福德，不會彼此侵占。有句話說：「於一毫端現寶王剎，坐微塵裡轉大法輪。」毫端或微塵是那麼細小，十方諸佛怎能在那麼一點點大的地方轉大法輪？因為諸佛是不占空間的，只有凡夫才老是用時間與空間來衡量。到了西方極樂世界，如果已經得大解脫，就不占空間，是無相、是實相。

舍利弗，北方世界有燄肩佛、最勝音佛、難沮佛、日生佛、網明佛，如是等恆河沙數諸佛，各於其國出廣長舌相，遍覆三千大千世界，說誠實言。汝等眾生，當信是稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經。

接下來是北方世界，同樣也有無量無數的佛在稱讚這部《阿彌陀經》。

舍利弗，下方世界有師子佛、名聞佛、名光佛、達摩佛、法幢佛、持法佛，如是等恆河沙數諸佛，各於其國出廣長舌相，遍覆三千大千世界，說誠實言。汝等眾生，當信是稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經。

下方世界也是一樣；但當中有一個達摩佛，達摩在漢文就是佛法的「法」。

舍利弗，上方世界有梵音佛、宿王佛、香上佛、香光佛、大燄肩佛、雜色寶華嚴身佛、娑羅樹王佛、寶華德佛、見一切義佛、如須彌山佛，如是等恆河沙數諸佛，各於其國出廣長舌相，遍覆三千大千世界，說誠實言。汝等眾生，

當信是稱讚不可思議功德，一切諸佛所護念經。

這裡用了十尊佛來代表，為什麼用這些佛？並不清楚。釋迦牟尼佛在許多經典也介紹了很多佛的名稱，譬如《三千佛名經》，還有〈懺悔文〉裡的八十八佛。八十八佛其實是結合了《觀藥王藥上二菩薩經》的五十三佛及《大寶積經》卷九十八優婆夷會的三十五佛。這些佛名比較常見，大家比較熟悉，所以把它提出來，其他很少有人知道的名稱，就不列舉了。

總之，釋迦牟尼佛說法的時候，六方諸佛都在讚歎，其實現在六方諸佛也還在讚歎。

3.諸佛所護念

舍利弗，於汝意云何，何故名為一切諸佛所護念經？舍利弗，若有善男子、善女人，聞是經受持者，及聞諸佛名者，是諸善男子、善女人，皆為一切諸佛之所護念，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。

在這一段，即說明了本經為什麼又稱「一切諸佛所護念經」的原因。

聖嚴法師教淨土法門 353

因為諸位善男子、善女人，也就是修行佛法的男眾和女眾，不論出家、在家，只要聽到了這一部經，並且受持它，甚至於只是聽到了這部經提出來的諸佛名字，都會受到一切諸佛的護念。

所謂「聽」，是聽到他人念、聽到他人講；「受持」，則是一方面持續讀誦，一方面照著去實踐。如此，一切諸佛都會護念我們。而一切諸佛是指上面所說的六方諸佛，雖說六方，其實是十方諸佛。

「護」是護持、愛護，「念」是繫念、念念不忘。護念就像是母親對自己孩子的一種情懷，所謂「如母憶子」，就好像母親心上常常念著不在身邊的孩子一樣。所以，保護、愛護、護持，而隨時隨地都在憶念著、繫念著，就是護念。

我們多幸福、多幸運啊！只要聽到《阿彌陀經》、一句阿彌陀佛，或誦念《阿彌陀經》，就受到一切諸佛的照顧。常有人怨嘆：「我好可憐，都沒有人關心我。」一切諸佛都在護念我們，有什麼好可憐的呢？當所有人都不管你的時候，你說：「我還有一切諸佛在護念。」你看多安全、多幸運，不僅僅是護念，而且一定能到西方極樂世界，然後得無上菩提心，不再退轉。

是故舍利弗，汝等皆當信受我語，及諸佛所說。

這兩句是把上面做了一個結語：這部經這麼好，你們一定要相信我釋迦牟尼佛所說的話，也要相信六方諸佛所說的話。

（二）勸願

正宗分所講的，目的都是要我們起信，相信有阿彌陀佛極樂國土的依正莊嚴。所謂「依」就是國土的環境，「正」是國土中的佛菩薩及聖眾。進入流通分之後，首先「勸歎」，是在讚歎阿彌陀佛願力所成的西方極樂世界，是多麼的殊勝，因為希望大家都能夠往生，所以接下來就要勸大家發願，發願往生西方極樂世界，此即流通分的第二部分——「勸願」。

1.應當發願往生

修行淨土法門最重要的就是信願行，聽完上面所說的以後，一定要生起信心，有了信心就要發願，發願往生極樂世界。現在我們也在修行了，但修行也還要持續地發願。發願不是發一次，而是時時在發願、念念在發願，念念念彌陀、念念願生彌陀的極樂世界。

舍利弗，若有人已發願、今發願、當發願，欲生阿彌陀佛國者，是諸人等，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。於彼國土，若已生、若今生、若當生，是故舍利弗，

聖嚴法師教淨土法門 355

諸善男子、善女人，若有信者，應當發願生彼國土。

這裡是強調信和願。他說，如果諸位已經發願，或正在發願、準備發願，發願欲生阿彌陀佛的極樂國土，不管是誰，只要一發願，都能夠得到阿耨多羅三藐三菩提心而不退轉。

菩提，一個是菩提心，一個是菩提果。菩提心就是要發成佛的願、發廣大的慈悲心願，願度一切眾生，也就是〈四弘誓願〉裡的第一願——眾生無邊誓願度，這就是發菩提心、發無上菩提的願心。但此時還沒有得到不退，要得不退，一定要到行不退。

三不退中的位不退，是再也不退到凡夫的六道，特別是不退入三惡道；行不退是不退無生法忍，也就是從此再不退入於小乘法；念不退則是不退轉無上菩提的果位。位不退、行不退是因位的不退，到念不退時已經是果位的不退，就是果不退。

這裡說，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提，實際上含有三種不退，第一種不退之後，還要繼續發願，到第二不退後，還要繼續發願，一直到最後念不退，就是阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅是無上的意思，三藐三菩提是正遍知覺、正等正覺，或者就叫作正覺。

聖嚴法師教淨土法門 356

如果無上菩提的位和無上菩提果能夠不退轉，這不簡單，但是也並非達不到。對我們凡夫來講好像不容易，可是修彌陀法門，只要發願，不管是已發了願、正在發願，或等一下發願、以後發願，都能往生西方極樂國土，而得不退轉。

四十八願裡也提到，只要發願就能往生，這比要念到一心不亂才能往生，又更寬了一點。但也不要想占便宜，能夠念的時候、能夠修功德的時候，還是要先做。

「於彼國土，若已生、若今生、若當生」，已生西方極樂世界、現在正在生西方極樂世界，或未來會生西方極樂世界的人，都是因為發願的關係。而「是故舍利佛，諸善男子、善女人，若有信者，應當發願生彼國土」這幾句話，主要是要我們發願，願生西方極樂世界。

《無量壽經》說，要往生極樂世界，上品要出家、發無上菩提心、要修一切功德、要一向專念念阿彌陀佛；中品除了不需出家外，其餘條件都要做到；而下品至少要念阿彌陀佛念到一心不亂，還有修一切功德。無論哪一品都要念佛，發願求生淨土，這與《觀無量壽經》相同，九品都需要念佛。但在《無量壽經》四十八願的十九願又說：「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，假令不與大眾圍遶現其人前者，不取正覺。」只要發願就能往生西方極樂世界，這又與《阿彌陀經》呼應。

2.希有難信之法門

舍利弗，如我今者稱讚諸佛不可思議功德，彼諸佛等，亦稱讚我不可思議功德，而作是言：釋迦牟尼佛能為甚難希有之事，能於娑婆國土、五濁惡世，劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，為諸眾生，說是一切世間難信之法。

這一段是說，不僅是諸佛讚歎西方極樂世界的阿彌陀佛，而像我釋迦牟尼佛，在娑婆世界為娑婆世界眾生介紹阿彌陀佛的淨土法門，也同樣受到諸佛的讚歎。

因為淨土法門是這麼簡單，反而很不容易讓人相信，但是釋迦牟尼佛還是苦口婆心，不斷地介紹阿彌陀佛。在大乘經典中，除淨土三經外，提到阿彌陀佛的就有兩百七十多部。沒有任何一種法門、一尊佛、一尊菩薩，像阿彌陀佛一樣占有那麼大的分量和篇幅。可見釋迦牟尼佛是多麼不厭其煩，一次又一次地讚歎、介紹阿彌陀佛。

《阿彌陀經》看起來很容易懂，也很容易修，但是對於傲慢的眾生，尤其是自認為有修行的眾生，特別難以相信，這種人在《法華經》裡叫增上慢。他們認為這可能違背因果，自己沒有修行，怎麼能仗佛的願力而到西方極樂世界去呢？但它是有道理的，

並沒有違背因果。多數眾生是先受報，然後得解脫，淨土法門則是先解脫，然後再度眾生、受報。雖然也會受報，但受報時已經得解脫，不會感到痛苦。所以那已經不叫報了，而是度眾生的慈悲心。

佛法不論是哪一宗、哪一派，都相信罪由心造、苦由心受。如果心得解脫，首先就不再造業，而且也不再受苦了。所以，人說苦海無邊、苦海無邊，指的其實是心苦。譬如我已經很老了，的確，老本身就是苦，所以叫作老苦。老得不甘願，老得很無奈，當然很苦。人老了，漸漸覺得力不從心、不能自在，年輕人能做的，自己已經做不到了，還嫌我們嘮叨、糊塗，自己好像變成一個廢物、累贅、障礙，如果覺得不甘願，那就很苦。可是我說：廢物利用，資源回收，化腐朽為神奇。把廢物、垃圾好好地改變一下，重新再好好利用，它就是寶物，就是七寶。所以，我這老和尚也變成寶。這樣就不苦了。

此外，還有病苦，其實病是「病痛」而不是病苦。因病得不甘願、病得很無奈，所以是病苦。如果生病時，你說：「既然要病，我有什麼辦法？反正是它在病，又不是我在病，病就交給醫生，命就交給諸佛菩薩吧！」自己根本沒有事，還有什麼可苦的呢？心的觀念一轉變，感受就轉變了。

雖然淨土法門是這樣不容易被接受，但釋迦牟尼佛還是在這娑婆世界、五濁惡世裡，

不厭其煩地解說，這也是諸佛菩薩讚歎的原因。什麼是娑婆國土？娑婆是堪忍苦，意指在娑婆世界的眾生以苦為樂，老是追求快樂，所得到的結果好像是快樂，但終究還是苦。苦有生、老、病、死、求不得、怨憎會、愛別離、五蘊熾盛等八苦，還有苦苦、壞苦、行苦，這是從本質上來看。從現象看，有苦有樂，但是從本質來看，全部都是苦，這叫作娑婆世界。

全部都是苦，但大家還是想再來。做了一生夫妻還不夠，吵架吵了一輩子，還希望七世做夫妻、生生世世結連理、生同羅帳死同穴。明明已經很苦了，但還是想要，這叫作堪忍苦，叫娑婆世界。

五濁惡世，這個惡是下劣、低劣，是指這世間是很不好的世界。為什麼？因為有五濁：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁。

成、住、壞、空四劫中，空劫沒有眾生，壞劫已經壞了，成劫才剛剛開始，所以也沒有眾生，只有住劫才有眾生。眾生在這個世界都是以污染心行煩惱事，造種種的惡業，就是十惡五逆。要十善清淨不簡單，每個人多多少少都違犯過。因為這是造業的一個劫、一個時段，所以叫作劫濁。

見濁是知見、觀念邪惡、不正確，是指十使之中的五利使。五利使是身見、邊見、

見取見、戒禁取見、邪見。這五種見包括起來，實際上就是兩種極端，一種是常見，一種是斷見。常見是不信因緣，斷見是不信因果。「因果」有的人信，但是是邪因邪果。「因緣」有的人信，但信的是惡因緣。住在我們這個世界的人，除了真正如法修行的學佛人外，大部分都是用這五種見來面對所有的人、事、物。雖然我們聽聞佛法後，明白身見、邊見等都是見濁，但輪到自己的時候，還是經常用世間的觀點來看。

所謂世間人的觀點是顛倒見，而我們習慣的就是顛倒見。有一次，我的早期出家弟子們彼此爭執不下，我說：「出家人怎麼會這樣說話呢？」他們回我說：「師父！出家人也是人。」但是他們沒有想到，出家人是出家人，本來就不同於一般人。所謂「白馬非馬」，所有的馬都是馬沒有錯，但白馬是馬之中的白馬，和其他馬還是有差別。但是我的弟子們還是弄不清楚，常常爭得臉紅脖子粗，非要弄出一個水落石出、誰是誰非。

在家人雖然學了佛，但真正遇到狀況時，可能跟我的出家弟子差不多，甚至更糟糕。因為出家弟子聽完我的話後，至少還會反省一下，畢竟已經出家了。在家人可能會說：「反正我是在家人。」

煩惱濁是十使之中的五鈍使，就是貪、瞋、癡、慢、疑，「使」實際上就是煩惱的意思。它使得你造業，使得你沉淪，使得你身陷苦海裡，因為眾生都有煩惱，

所以叫作煩惱濁。五利使是只要知見一改變，馬上就能斷。可是要斷五鈍使很不容易，必須要修戒、定、慧，或者念佛往生西方極樂世界。

眾生濁，這個世界上的眾生一共有六道，不管哪一道，都是以業報生到這個世界上來的，因此本性都是污染的，有自我中心、有煩惱心，即使是天道，都沒有真正的清淨，所以是眾生濁。真正的清淨是六根清淨，表示快出三界了。既然還在這個世界中，就是帶著罪、業和苦的果報。除非是佛菩薩化現到這個世界來，否則都不是清淨的。

命濁，「命」是我們的生命，是由五蘊構成的，即色、受、想、行、識。這五種元素都是三界之內的成分，本身就是不清淨，由此構成的生命當然也不清淨，所以叫作命濁。

對於生命，一般人都覺得：什麼都可以不要，就是老命不能不要，可是卻又常跟人說：「我要跟你拚老命！」實際上是為了保命才拚老命的，心裡其實很在乎自己的老命。其實老命很好，可以修菩提、修念佛，只是構成的成分不好。如果我們學了佛法，也開始用佛法，這個命就會改變。能夠照見五蘊皆空，這樣就能轉命濁為命淨，就是清淨的生命。

釋迦牟尼佛就是在我們這個娑婆世界、五濁惡世成佛的，成佛後，還為這個世間說此難行之法，實在是太不容易了，這也是十方諸佛讚歎釋迦牟尼佛的原因。

（三）結論

舍利弗，當知我於五濁惡世行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間說此難信之法，是為甚難。

這時釋迦牟尼佛做了一個結論：舍利弗，你要知道，我釋迦牟尼佛就是在這個五濁惡世，宣說這種很難讓人相信的法門，因此得到了阿耨多羅三藐三菩提。也就是說，因為在五濁惡世經常讚歎阿彌陀佛，所以成佛，因此為一切世界的眾生說此難信之法。既然難信，又還是要說，所以是更難了。

現在在中國，只要是佛教徒都曉得念阿彌陀佛，甚至不是佛教徒，也習慣在遇到佛教徒時念一句阿彌陀佛。有一次，我到鄉下去，小孩子根本不認識我，一看到我就說：「阿彌陀佛來了！」這表示阿彌陀佛在我們這個世界，至少在華人之中，已經是根深柢固的，所謂「家家彌陀，戶戶觀音」，這種風氣已經形成。阿彌陀佛雖然是難信之法，結果在我們中國卻變成易信之法，很不容易，這是我們大家的福報。

佛說此經已，舍利弗及諸比丘，一切世間天、人、阿修羅等，聞佛所說，歡喜信受，作禮而去。

這一段是總結，苦與前面的序分對照來看：序分上說參與法會的會眾是一千二百五十位大阿羅漢，還有大菩薩、釋提桓因等，而這裡是諸比丘，及一切世間天、人、阿修羅，為什麼沒有大阿羅漢和大菩薩呢？因為菩薩是來護法的，而那些阿羅漢，我們曾經說過，他們都已經是菩薩，只是現聲聞僧在法會上出現，所以也是來護法的。而「經」主要是講給世間的比丘，還有天、人、阿修羅聽的。

天有欲界的六天、色界的十八天，還有無色界的四天，這是諸天；人之中有男眾、女眾，有在家眾、出家眾，經裡只講出比丘，所以「人」就包括了比丘以外的所有人。除了天、人外，還有阿修羅，阿修羅在這裡是護法的善神。這些都來聽法了，聽佛說完了以後，大家「歡喜信受，作禮而去」。

像你們諸位菩薩一樣，我已經講完了，你們歡歡喜喜地聽，聽了以後要照著去做。聽聞佛法、受持佛法、修行佛法，然後擁護佛法、弘揚佛法，這就是歡喜信受。

淨土法門是遇高則高、遇低則低，遇深則深、遇淺則淺，遇小則小、遇大則大，它是

非常有彈性的，這條路不能走，也可以走那條路，這就是大乘佛法的優美處。但小乘佛法是有規定的，只能夠這樣，否則不得解脫。但其做為基礎，還是可以修。只要修一定有幫助，也很有用。

最後我還是要告訴大家，修行淨土法門的人絕對不會反對禪修的功能，也絕對不會否定佛法的理論。因為我們講的教、理、行、果，「理」是要去證、要去悟的，以彌陀經典的法門來說，多半是說到了西方極樂世界以後才能證，因為不到西方極樂世界不容易證。而禪宗法門雖說也不容易證，可是用念佛法門可以證。所以，禪與淨土法門是相通的，並不是分河飲水，非得說你是淨土、我是禪，把它分得清清楚楚。

對釋迦牟尼佛來講，八萬四千法門是由於適應八萬四千種不同眾生根器的需要而說的，它的目標完全相同，所以不要站在某一個宗派的立場來批評另外一個宗派。我們可以讚歎自己修的法門是最好的、最究竟的、最高的，但是不要批評說：「他修那個法門，不墮地獄就已經是阿彌陀佛了！」這是謗法。每一門都是釋迦牟尼佛說的法，怎麼能說這個法是最好的，其他的法會墮地獄呢？講這樣的話，可能墮地獄的反而是你。

■本書終

Table of Contents

聖嚴法師教淨土法門 11
聖嚴法師教淨土法門
編者序
第一篇　修學佛法的基本知見
第一章　修學佛法的基本原則：教、理、行、果
第二章　修行的真義：慈悲心與智慧心
一、修行的重點在心
二、修行的目的在培養慈悲心和智慧心
第三章　修行必備的條件：發菩提心
一、菩提心即是幫助眾生解脫煩惱
二、如何發菩提心：菩提心的次第
三、菩提心的五個層次
第四章　修行的原則：解行並重
一、解行如鳥之雙翼不可偏廢
二、知戒定慧，以身口意行六度
三、在精進修行中學方法，在生活中用方法
第五章　佛法的觀念：苦、無常
一、佛法的基本觀念：苦的事實
二、無常觀
三、五蘊無常
（一）色
（二）受
（三）想
（四）行
（五）識
第六章　業報
一、世間無常，國土危脆

二、涓滴惡業積累成重報：災難發生的原因
三、別業：懺悔功德減輕業報
第七章　人生最後一件大事
一、往生的過程
二、決定往生的力量：隨重、隨習、隨念、隨願
三、往生時保持正念最重要
四、往生後的世界
五、往生前的準備
第八章　慚愧、懺悔、迴向
一、未盡力利益他人、成長自己就該慚愧
二、懺悔錯誤，轉變習氣
三、最有力量的迴向是讓他人同獲修行利益
第九章　感恩是度眾生的基本立場
一、心懷感恩能減少煩惱
二、感恩的對象：三寶、父母、國家、眾生
三、報恩的方法
第二篇　有相念佛——往生西方淨土的修行
第一章　阿彌陀佛與淨土法門
一、阿彌陀佛的意思
二、「成熟眾生，莊嚴國土」的彌陀本願
三、淨土法門的殊勝
（一）橫出三界的易行道
（二）三根普被
第二章　修行念佛法門的三資糧：信、願、行
一、信
二、願
（一）通願與別願
（二）依願而行
三、行

第三章　如何修行念佛法門
一、念佛的基本原則：繫念一心
二、念佛的基本方法
（一）出聲念時用高聲念
（二）默念時用數數念
三、精進修行期間的念佛
（一）經行念佛
（二）坐念、止靜
（三）拜佛
（四）其他時間
（五）課誦
（六）睡眠
四、如何保持正念、淨念
（一）疑難雜症的排除
（二）精進的修行態度
第四章　往生西方的條件：「淨土三經」的融攝
一、《阿彌陀經》的往生條件
二、《無量壽經》的往生條件
（一）發心出家為沙門
（二）發無上菩提心
（三）修一切功德
（四）一向專念念阿彌陀佛
三、《觀無量壽經》的往生條件
（一）三種福業
1.孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業
（1）孝養父母，奉事師長
（2）慈心不殺
（3）修十善業
2.受持三皈，具足眾戒，不犯威儀

（1）受持三皈
（2）具足眾戒
（3）不犯威儀
3.發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者
（1）發菩提心
（2）深信因果
（3）讀誦大乘
（4）勸進行者
（二）九品蓮花
1.上品
（1）上品上生
（2）上品中生
（3）上品下生
2.中品
（1）中品上生
（2）中品中生
（3）中品下生
3.下品
（1）下品上生
（2）下品中生
（3）下品下生
四、帶業往生與消業往生
（一）消業往生
（二）帶業往生
1.下品往生者
2.托質蓮胎
五、修行淨土法門的正確心態
（一）正行助行兩種往生資糧皆要修
（二）生時先修難行道

（三） 把握人間修行機會
第五章　淨土釋疑
一、何謂三身四土
（一）佛的三身
（二） 四種淨土
1.凡聖同居土
2.方便有餘土
3.實報莊嚴土
4.常寂光淨土
（三） 修行層次不同，所見不同
1.凡聖不同
2.九品不同
二、釋疑
（一）淨土法門與天國思想的差異：淨土為凡夫而說
（二） 佛的壽命是有常還是無常
（三） 極樂世界的距離
第六章　念佛法門的難行道：禪觀法門
一、法身遍入一切眾生心想中
二、現生即得念佛三昧而除無量億劫生死之罪
第三篇　無相念佛——念佛禪
第一章　何謂念佛禪
一、念佛即禪的法門
（一）從禪出教，藉教悟宗
（二） 念佛非專屬淨土宗：從念佛的起源和發展來看
（三） 佛法只有一味：一切法門均為求解脫
二、念佛禪與佛七的差異
第二章　念佛禪的基本觀念

第三章　念佛禪的修行方法：念佛禪的三種文獻
一、〈大勢至菩薩念佛圓通章〉：念佛三昧
（一）大勢至菩薩修學念佛三昧的因緣
（二）念佛如憶母
（三）念佛見佛
（四）以「都攝六根，淨念相繼」為宗旨
二、《般舟三昧經》：般舟三昧
（一）般舟三昧是所有三昧中最好的
（二）修成般舟三昧的條件：大信、如法行、持戒完具、獨一處止念西方阿彌陀佛
（三）般舟三昧的功德：見阿彌陀佛、具諸神通
（四）修成般舟三昧能見佛的原因
1.佛力所成
2.心清淨，佛由心生
3.自心是空，佛亦是空
（五）快速成就般舟三昧的四類四事
1.第一類四事
2.第二類四事
3.第三類四事
4.第四類四事
5.精勤修行趨向空慧
（六）修行般舟三昧的態度
1.親近善師，尊重如佛
2.日常生活信受奉行
3.見佛而不執著
三、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》：一行三昧
（一）般若波羅蜜多為成佛基礎
（二）修行一行三昧能快速成就

（三） 如何修行一行三昧
（四） 佛法只有一味：一行三昧
第四章　念佛的功能：同時完成三種淨土
一、建立寬廣的淨土觀
二、念佛的功能
（一） 念佛完成三種淨土：佛國、自心、人間淨土
（二） 三種淨土的關係是一貫的
三、修行從自心淨土開始
（一） 人心的真相
（二） 以「四感」調柔內心
（三） 以「四福」轉化心念
第四篇　《阿彌陀經》講記
第一章　簡介
第二章　經文內容
一、序分
（一）通序
1.說法時間及地點
2.法會參與者
（1）大比丘僧：人眾代表
（2）菩薩眾代表
（3）天眾代表
（二）別序
二、正宗分
（一） 無有眾苦，故名極樂
（二） 極樂世界的依報莊嚴
1.整體修行環境
2.動物與植物：皆悉念佛、念法、念僧
（三） 極樂世界的正報莊嚴

1.佛
（1）無量光
（2）無量壽
2.阿羅漢、菩薩
3.眾生
（四） 往生的條件
（五）修行方法
三、流通分
（一） 勸歎
1.阿彌陀佛之不可思議功德
2.六方諸佛同聲讚歎
3.諸佛所護念
（二）勸願
1.應當發願往生
2.希有難信之法門
（三）結論