

〈道在平常日用中〉*

(《華雨集第四冊》，p.269-280)

§ 序言

菩提樹創刊以來，已屆三十周年。在佛教的雜誌界，朱斐¹居士專心於這份月刊，為菩提樹服務了這麼久，實在是希有難得的。逢此三十周年，擬出「紀念特輯」，並以「如何使佛法普遍應用於日常生活中」²為主題。

這一主題，對於佛法，對於現代的中國佛教，是非常切要，應時應機，是值得向佛教界鄭重提出的。

1、佛教的特質與內容

我們知道，釋尊所開示的佛法，與重信的神教不同，是理智的、德行的、人本的宗教。

³所以佛法的內容，不外乎軌範身心，淨化身心，達到身心解脫自在。

*釋會常敬編，2010/09/16。

¹ 朱斐（1921～）江蘇吳縣人。日本長崎高等商職畢業。曾任國防部戰犯監獄少校教誨師、省立臺中圖書館總務主任、覺生月刊主編。現任菩提樹雜誌社發行人兼主編、中華佛教居士會常務理事、佛教密藏院慈善事業基金會常務董事、中華漢藏文化協會理事等職。（《佛光大辭典（三）》p.2463。）

²（1）《華雨集第五冊》，p.165：「修行，主要在能將佛法的理解應用到日常生活當中，行為不會像一般人那樣放縱；沒有『閒』下來的時候……；假使做事就是做事，修行就是修行，這就有困難了。」

（2）《華雨集第三冊》，p.156：「修學禪慧的，依佛法說，要從日常生活中去學。如穿衣時知道自己在穿衣，乞食時知道自己在乞食，行路時知道在行路，談話時知道在談話，起善念知道是善念，起不善念知道是不善念，受時知道是受，覺想時知道是覺想。平時心寧靜明了，那進修禪慧，也就會順利而容易達到了（這所以說「依戒得定」）。人類的知識是外向的，特別是現代，科學進步得非常高；生理組織，心理作用，都有深入的了解，但就是不能知道自己。在語默動靜中，做事，研究，歡笑或忿怒中，都不能知道自己。等到意識到自己，可能（說錯、做錯）已經遲了；有些連自己說過做過也都忘了。」

³（1）《佛法概論》，p.a2-a3：「佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的篤行為主，而達到深奧與究竟的。從來都稱為佛法，近代才有稱為佛學的。佛法流行於人間，可能作為有條理，有系統的說明，使他學術化；但佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。佛法的『正解』，也決非離開『信』『戒』而可以成就的。『法』為佛法的根本問題，信解行證，不外乎學佛者傾向於法，體現於法的實踐。」

（2）《佛法概論》，p.175：「佛法的中道行，為人類德行的深化又廣化。它所以超勝人間一般的德行，即因為中道是依於正法而契入正法的。中道行是德行的常道，與世間常遍的真理相隨順，相契合，所以經中常說：『法隨法行』。依中道行去實踐，能達到法的體見，稱為『知法入法』。體見正法的理智平等，稱為『法身』。所以佛法是依法見法的德行，真理與德行，並非互不相干。依真理而發起德行，依德行去體見真理，真理與德行的統一，達到理與智、智與行的圓滿，即為佛法崇高的目的。」

1-1 學佛從日常生活中——從自己身心的修治出發，實現自利與利他

信佛學佛，不是向外追求（物欲與神力救濟），而是從自己身心的修治出發，實現自利與利他的理想。⁴

如能依著佛法去信受奉行，當然會普遍應用於日常生活中。佛法的信修，一定會知見正確，動機純正，智慧與慈悲的不斷增進。⁵

1-2 佛法在長期流行中，與日常生活脫節

不過，佛法在長期流行中，從印度到中國，或是為了適應世俗，或是方便的曲⁶引鈍根，佛法傾向於神秘的、⁷形式的、知識的；學佛者的解行，漸漸有了與日常生活脫節的現象；這實在是值得大家重視的問題！

要知道「佛法普遍應用於日常生活中」，並不等於：天天忙著誦經、禮懺、放焰口；日日研究經典，講經、著作、念佛、持咒、素食、放生；到處參加法會，布施功德；或修建寺院，辦學院，辦文化慈善事業；住茅蓬修行……。這些，可能與佛法相應，也可能是徒具形式。

從現代中國佛教來說，上面這些活動，並不太多，而念佛、持咒，⁸建大寺、大佛，近二十年來特別風行。

1-3 佛法的信受奉行，應重視佛法的內容的真實意義

佛法的信受奉行，應生起軌範身心，淨化身心，或進而達到身心解脫自在的德用。

⁴《華雨香雲》，p.263：「佛法無他事，亦善生而已矣！和樂善生，吾人之共向焉。內以調柔自身，擴吾人善生之令德，淨化而底於大覺。外則和樂眾生，樹世間善生之正軌，慈化而達於大同。於自他身心間，克盡善生之能事，則佛法畢矣。」

⁵印順導師，《大乘起信論講記》p.348：「修行的五門是：一者施門，二者戒門，三者忍門，四者進門，五者止觀門。止與觀，即是禪定與智慧，所以五門即六波羅密多。」

⁶曲：樂曲。（《漢語大詞典（五）》p.562）

⁷《印度佛教思想史》，p.116-117：「夜叉天身相的菩薩，在《華嚴經》中，地位非常高，與『秘密大乘佛法』是一脈相通的。大力鬼王與高等畜生天的菩薩化，與鬼神等結合的咒術等世俗信仰，也就不免要融入佛法。『大乘佛法』的天菩薩，勝過人間（聲聞）賢聖；在天上成佛，適合世俗迷情，而人間勝過天上，佛出人間的『佛法』，被顛倒過來了。佛、天的合流，已經開始。『初期大乘』特重文殊菩薩，稱為『諸佛之師』。與文殊有關的教典，多為天子說法。不過，『初期大乘』的天菩薩說，為天菩薩說的，還是菩薩道的深智大行，佛果的功德莊嚴，與後來以普賢菩薩（金剛手等）為主，適應低級天的法門，意境還是不相同的。『大乘佛法』深智大行的主流下，通俗普及，以信為先的方便道，也在發展中。高深與通俗的統一，似乎是入世而又神秘化，終於離『佛法』而顯出『大乘佛法』的特色。」

⁸《藥師經講記》，p.115-116：「持咒與念佛，都要持久，要一心專念。不過念經念佛與念咒，多少有些不同。念經要了解經義，念佛也要明了佛的名號及其本願功德；念咒則不然，咒的含義非常多，不必了解，行者祇須集中精神持念就行。雖然不能了解其中意義，但有一潛在的力量。這種力量，隱而不顯，看不見，想不透，而作用卻非常大。我們持念藥師咒，依此咒的力量，就可與藥師如來的願力相交感，而得消除病患。這如世間人，有時用說話，或用通訊，可以詳盡地表白意見，使對方明瞭；可是有時，彼此預先有了密約，或祇用一句話，或符號，或密碼，外人雖然不懂，但他們兩者間，卻能藉此互達情意。藥師咒，就是我們眾生有病痛時，向藥師如來懇求救濟的一種密碼；我們不一定了解其中意義，祇須至心持念，自然就會與藥師如來的慈悲願力發生交感作用，使我們達到消除病苦的目的。其他咒語，凡有不可解的地方，我們都應作這樣的理解。」

即使是弘法利生，從事文化、慈善、教育、國際佛教活動，如自身忘失了這一真實意義，也還不能說是「佛法普遍應用於日常生活中」的。此地此時，提出這「如何使佛法普遍應用於日常生活中」一題，我認為值得佛教同人重視的！

2、能知能行的佛法——應用於日常生活中的佛法

「使佛法應用於日常生活中」，也就是修學佛法，能起軌範身心，淨化身心，解脫身心的德用。

2-1 佛法不是虛玄莫測的理論，神奇怪僻的事行

佛法不是虛玄莫測的理論，神奇怪僻的事行；佛所開示的，是一般人所能知能行的。佛說：「我所說法如爪上塵，所未說法如大地土」。⁹這是說：佛只開示基於人生正行而通向究竟的正法；世間有更多的理論與事行，即使有益於世間，因無關於修治身心以趣向解脫的理想，佛是存而不論的（自有人去發揚。如經中說到，那是適應世間的世間善法）。

2-2 佛法直就人類身心的持行

佛直就人類（眾生）的身心，指出迷妄流轉與如實解脫的可能，激發誘導人去持行。佛說五蘊、六界、六處法門，都不外乎身心（通於器界），從不同立場而作不同的分別。

2-3 知是行的始導——心識為主導的身心活動

佛法可分知與行，而知是行的始導，也是行的完成（知與行不可分離）。

2-3-1 佛法的知——正見

說到「知」，即經說「正見」、「正思惟」、「正觀」、「如實知」等。

身心——以心識為主導的身心活動，無論為對自己、對他人（眾生）、對物質世間；或現在，或從現在到過去，從現在到未來，佛說：一切「從緣生」¹⁰，「我論因說因」

⁹ (1) 《雜阿含經·404 經》卷 15，：「爾時、世尊手把樹葉，告諸比丘：『此手中葉為多耶？大林樹葉為多？』比丘白佛：『世尊手中樹葉甚少，彼大林中樹葉，無量百千億萬倍，乃至算數譬類不可為比。』『如是諸比丘！我成正覺，自所見法，為人定說者，如手中樹葉。所以者何？彼法義饒益，法饒益，梵行饒益，明慧正覺，向於涅槃。如大林樹葉，如我成正覺，自知正法，所不說者，亦復如是。所以者何？彼法非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，明慧正覺，正向涅槃故。是故諸比丘！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。』」（大正 2，108a29-b11）；另參閱《相應部》S. 56. 31. Simṣapā。

(2) 《佛法概論》，p.2-3：「『世間一切微妙善語皆是佛法』，釋尊說：『我所說法，如爪上塵，所未說法，如大地土』（升攝波經）。這可見有益身心家國的善法，釋尊也多有不會說到的。釋尊所覺證而傳布的法，雖關涉極廣，但主要是究盡法相的德行的宗教。佛法是真實的，正確的，與一切真實而正確的事理，決不是矛盾而是相融貫的。其他真實與正確的事理，實等於根本佛法所含攝的，根本佛法所流出的。所以說：『一切世間微妙善語，皆是佛法』（增一阿含經）。這可見，『謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言』（大毘婆沙論），實在不夠了解佛法！在佛法的流行中，融攝與釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同的時空，這是佛法應有的精神。」

¹⁰ (1) 《雜阿含經·343 經》卷 14：「阿難！若諸沙門、婆羅門苦樂自作，我即往彼問言：『汝實

11。

佛從因緣相生、相依存的理法，去理解世間，處理世間。依緣起說法：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」¹²，所以不落兩邊（極端），而開示不有不無，不常不斷，不一不異，不來不去，及不生不滅的中道。凡從緣而生起的，必歸於滅，所以是「無常」的；無常的不得究竟安穩，所以是「苦」的；無常苦的，所以是「無我」（我是真實、常、樂的）。

2-3-2 眾生無知

2-3-2-1 無明——不能正知無常、苦、無我無我所

眾生不能悟解世間是緣起的，也就不能正知無常、苦、無我無我所，不得解脫涅槃，名為「無明」（無明，簡要分別為「不知苦集，不知苦滅」），一切煩惱由此而來。

2-3-2-2 我見、我愛、我慢

煩惱依我我所為本：

計執我我所的，是「見」；

染著我我所的，是「愛」；

存我恃我的，是「慢」。¹³

作是說苦樂自作耶？」彼答我言：『如是。』我即問言：『汝能堅執持此義，言是真實，餘則愚者，我所不許。所以者何？我說苦樂所起異於此。』彼若問我：『云何瞿曇所說，苦樂所起異者？』我當答言：『從其緣起而生苦樂。如是說苦他作、自他作、非自非他、無因作者，我亦往彼所說如上。』」（大正 2，94a17-24）

- (2) 《雜阿含經·321 經》卷 13：「時，有生聞婆羅門往詣佛所，共相問訊已，退坐一面，白佛言：『沙門瞿曇！所謂一切法，云何為一切法？』佛告婆羅門：『眼及色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂。耳、鼻、舌、身、意法、意識、意觸、意觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，是名為一切法。』」（大正 2，91b16-21）
- (3) 《空之探究》，p.15：「佛對苦、樂、非苦非樂，而實『諸受皆苦』的生死現實，總是依因緣來說明的。」

¹¹ 《雜阿含經·53 經》卷 2，大正 2，12c5-13a12：「爾時，聚落主大姓婆羅門…，白世尊曰：『沙門瞿曇！何論、何說？』佛告婆羅門：『我論因、說因』。又白佛言：『云何論因？云何說因？』佛告婆羅門：『有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅』。

婆羅門白佛言：『世尊！云何為有因有緣集世間，有因有緣世間集？』

佛告婆羅門：『愚癡無聞凡夫，色集、色滅、色味、色患、色離不如實知，不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住。彼於色愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老死、憂悲惱苦，是則大苦聚集。受、想、行、識，亦復如是。婆羅門！是名有因有緣集世間，有因有緣世間集。』

婆羅門白佛言：『云何為有因有緣滅世間，有因有緣世間滅？』

佛告婆羅門：『多聞聖弟子，於色集、色滅、色味、色患、色離如實知，如實知已，於彼色不愛樂，不讚歎，不染著，不留住。不愛樂、不留住故，色愛則滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死、憂悲惱苦滅。受、想、行、識，亦復如是。婆羅門！是名有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。婆羅門！是名論因，是名說因。』

¹² 《雜阿含經·262 經》卷 10：「迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」（大正 2，67a2-8）

¹³ (1) 《佛法概論》，p.118：「四無記根的無明，為隱微的蒙昧心，從不同的性能來分別：我見即

2-3-2-3 依煩惱自我中心的思想與行為——生生不已的生死法

依煩惱——自我中心的思想與行為，如違反緣起的相互依存，損人（他人、他族、他國）利己，是非法，惡行（業）；如順緣起而互助利人，是法，善行。善行與惡行，能得安樂與苦報。由於不能正知緣起，所以都是不徹底的，是有漏的，生生不已的生死法。¹⁴

2-4 徹悟緣起——厭離、離欲、證滅

如正見緣起，依法而行，那就無常苦而起「厭離」，無我無我所而能「離欲」（離煩惱），解脫而證「滅」（身心憂苦的止息）。¹⁵佛法，只是依心識為主導的身心緣起，開示苦

癡分，我愛即貪分，我慢——自恃凌他即瞋分。於隱微蒙昧的覺了中，有此我見，我愛，我慢，成爲有情識的——極深細的本質。這實爲三不善根的內容，不過解說不同。」

- (2)《成佛之道》，p.155-156：「**煩惱的三大分類**，可說是專約欲界，尤其是約人類而說。如在色界與無色界，瞋恚就不會生起了。所以，『佛』在統『攝』一切眾生所有的『諸煩惱』中，又另有『見、愛、慢、無明』——**四煩惱的分類**。這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。

一、古德稱此爲『四無記根』。並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的，名爲有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。在沒有證真理，斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成爲眾生煩惱的內在特性。在這一解說中，稱爲我癡，我見，我慢，我愛。本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名我癡。由於自我的錯覺，因而執爲確有的，名我見。由於執有自我，而對自我有妄自尊大感，名我慢。不但妄自尊大，而且愛戀此自我，名我愛。一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。

二、在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。拿人類來說：從煩惱而來的錯謬，可以分爲二類：（一）、**認識上的錯誤，名爲見**；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。（二）、**行動上的錯誤，稱爲愛**；這要把握正確的見地，在生活行爲中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。所以有的說：『知之匪艱，行之維艱』。在從凡入聖時，斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱爲『餘慢未盡』。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。如徹底斷盡了，就得到解脫。不過，羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的無明——不染污無知。如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。

三、**癡——無明**，爲一切煩惱的總相。如由此而分別起來，屬於知的謬誤，是**見**；屬於情的謬誤，是**愛**；屬於意志的謬誤，是**慢**。一切煩惱，總不外乎這些。」

¹⁴《成佛之道》，p.158：「由於『我我所』見的執取，才生起自我（常恒自在的）的錯覺。由於我我所見『攝』取的緣『故』，就會造成向心力，而凝聚成一個個的自體。但這是從業力招感的，而業力是有局限性的，所以經過多少時間（一期的壽命）就業盡而死亡了（也有因爲福盡及橫死的）。但我我所見爲本的煩惱，還在發揮他的統攝凝聚力，這才又引發另一業系，展開一新的生命。眾生就是這樣的死生，生死，永遠的相續下去，成爲流轉生死，茫無了期的現象。」

¹⁵《成佛之道》，p.220- p.221：「正見以後，是**正思惟**，是對正見所見的，作更深入的正確思惟。正見可說是從聞（或從佛及佛弟子聞，或從經典聞）而來的慧學，正思惟是從慎思明辨而來的慧學。…**從無常的正見中，引發正思，就向於厭**。眾生對於自我及世界是熱戀著的；正思的向於厭，就是看到一切是無常是苦，而對於名利，權勢，恩怨等放得下。這是從深信因果中來的，所以厭於世間，卻勇於爲善，勇於求真，而不像一般頹廢的灰色人生觀，什麼也懶得做。**從無我的正思中，向於離欲**。於五欲及性欲，能不致染著。如聽到美妙的歌聲，聽來未始不好聽，可是秋風過耳，不會動情，歌聲終了，也不再憶戀。如手足在空中運動一樣，毫無礙著。**從涅槃寂靜的正思中，向於滅**。心向涅槃而行道，一切以此爲目標。這三者，表示了內心的從世間而向解脫，也就是真正的出離心。出離心，貫徹了解脫道——八正道的始

集與苦滅的中道。

2-5 正見生正信

學佛要有此切要的正見，正見不是知識，而是化正確知識為自己的見地，有正見就有正信。¹⁶「信」，「心淨為信」；「如水清珠能清濁水」¹⁷。一念淨信現前，一定沒有煩惱，沒有憂苦，內心充滿了清淨、安定與喜樂；這樣才是真正的歸信三寶的弟子。佛法所說的「淨信」，與世俗所說的信，不完全相同。

2-5-1、世俗的信

2-5-1-1 相信

別人（或書中）所說的，承認他是確實的，一般也說是「相信」，這只是確認，如相信「一加一等於二」那樣。

2-5-1-2 順信

還有，對人及所說的話，有好感，有同感，肯接受他所說的，一般也稱之為信仰，如信仰主義，信仰領袖之類，這只是世俗的「順信」¹⁸。

世俗所說的信靈感，信命運，信風水等，都不出於上二類。

2-5-2 佛法的「淨信」——理性，寧靜

2-5-2-1 正信三寶

佛法所說的「淨信」¹⁹，是依三寶而起，內心所引發，有清淨、喜樂等感受的。因正知正見而引發，通過理性，所以是寧靜的，雖近於一神教的信心，而不會陷於狂熱的迷妄。

2-5-2-2 中國佛教徒信佛及僧多，而信法不多

2-5-2-2-1 祈求加被

說起來，中國佛教徒是相當多的。多數是信佛及僧——羅漢與菩薩，而信法的似乎不多。不知法，不信法，所以神佛不分（近來竟有人主張信佛也要信神），

終。不過正見著重於知厭，知離欲，知滅而已。」

¹⁶ 《成佛之道》，p.220- p.221：「有正見的，一定成就正信；有信的一定有要求實現的意向。所以從正見而來的正思，是引發了向解脫的真實欲求。也就因此，古譯正思惟作『正志』或『正欲』。」

¹⁷ 《大般若波羅蜜多經》卷 572 〈11 顯德品〉：「如是菩薩方便智慧，獨覺、聲聞及諸外道一切煩惱所不能壞。如水清珠能清濁水，如是菩薩甚深般若波羅蜜多，能使有情一切煩惱悉得清淨。」（大正 7，953c20-23）

¹⁸ (1) 《舍利弗阿毘曇論》卷 23 〈攝相應分〉：「何謂順信？若信，善順不逆，是名順信。」（大正 28，673a10-11）

(2) 《舍利弗阿毘曇論》卷 21 〈攝相應分〉：「何謂順信法？善信，信根順信，是名順信法。何謂非順信法？除順信若餘法，是名非順信法。」（大正 28，662b20-22）

¹⁹ (1) 《阿毘達磨集異門足論》卷 13 〈6 五法品〉：「淨信云何？答：若依出離遠離——所生善法諸信，信性隨順性印可性，已愛樂、當愛樂、現愛樂性，心清淨性，故名淨信。」（大正 26，422c2-5）

(2) 《瑜伽師地論》卷 83：「於一切事現正隨從，故名信順。若即於彼補特伽羅處所，而起故名為信，開彼功德及與威力殊勝慧已，即於彼法處所，而起隨順理門，故名淨信。」（大正 30，760b10-13）

對佛、阿羅漢、菩薩，大多數是神秘仰信，以信神那樣的心情去崇信。一方面，信佛及（賢）僧的神力，祈求加被。²⁰

2-5-2-2 求世俗利益

一方面，多數信眾，爲了現生與來世的世俗利益——健康、長壽、富貴、家庭和樂、事業發達、不墮惡道……，而表現爲消災免難，植福延壽的宗教行爲。雖可說方便適化，但專重於向外祈求，不向身心檢點，淨信不生，又如何能使佛法普遍應用於日常生活之中？

2-5-3 深信因果

徹悟緣起而能「厭、離欲、滅」的，在這重物欲而向外馳求的時代，當然不大容易；解了相互依存的緣起法，深信善行樂果，惡行苦果，通於三世的因果必然律，應該是學佛者所能有的信心。

2-5-3-1 善惡業果說特點

善惡業果說，特點是：「自力創造非他力」²¹，「機會均等非特殊」²²，「前途光明非絕望」²³，「善惡有報非不定」²⁴。

²⁰ 《華雨集第二冊》，p.295-296：「『大乘佛法』興起，極力讚揚稱念佛（菩薩）名號，進而觀想佛菩薩的莊嚴，可以懺悔過去的業障，也能改善現生的缺陷。能得無病等利益，『佛法』說是入慈定（maitrī-samāpatti）者的功德。『大乘佛法』中，重智證的《般若經》說：『是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，是一切咒王』。讀、誦《般若經》，能得現世的種種利益，這是通俗化，『念法』而有一般咒術（mantra）的作用。重信的『念佛』（及菩薩）法門，更能適應低級民間信仰，有類似咒術的神秘意義。佛法是更普及了，而『佛出人間』，學佛的意義，不免漸漸的迷糊了！」

²¹ 《佛法概論》，p.94-95：「一、自力創造非他力：人類在環境——自然、社會、身心中，常覺到受有某種力量的限制或支配，不是自己所能轉移與克服的；於是想像有大力者操縱其間，是神力，是天命等。但人類不能忍受這樣的無情虐待，發出打開現實，改造未來的確信。覺得這是可能轉變的，可以從自己身心——合於因果事理的努力中完成。這確信自己身心行爲的價值，即達到否定神權等他力，爲「人定勝天」的具體解說。人類在環境中，雖從來就在自己努力的情況下，獲得自己的一切。但對於不易改轉的自然現象，社會局勢，身心積習，最初看作神力、魔力（魔是神的相對性）的支配，覺得可以從自己對於神、魔等的信虔、服從等中得到改善。這或者以物品去祭祀，禱告即祭祀的願詞、讚詞；或者以咒術去遣召。進一步，覺得這是祭祀與咒術的力量，是自己身心虔敬動作的力量，使神與魔不能不如此。自我的業力說，即從此興起。佛陀使業力從神秘的祭祀與咒術中解放出來，使人類合理的行爲，成爲改善過去、開拓未來的力量。」

²² 《佛法概論》，p.95：「二、機會均等非特殊：神教者根原於神的階級性，造爲人爲的社會階級。什麼上帝選民，什麼婆羅門、刹帝利、吠舍爲再生族，強調現前社會的階級性。佛法從業力的立場，徹底反對他，認爲人類的種種差別，一切爲業所決定。業是在不斷變遷中的，由於現生行爲的善惡，種族的優勝者可能沒落，劣敗者可以上昇。所以不否定現前的事實，但並不使現前的情況神化，看作無可挽回。」

²³ 《佛法概論》，p.95-96：「三、前途光明非絕望：從未來的要求說，人類是於未來存有光明希望的。但神教者爲了配合政治優勢——統治的永久起見，編別爲神的子孫與不屬於神的子孫。神的子孫得再生；不屬於神的子孫，如印度四姓中的首陀族，沒有信受神教而得再生的權利。他們是一切都完了，永久沒落、幻滅！即使是基督教，能消泯此一限制，但由於神的殘酷性，對於人類一期的死亡，竟宣告他永生天國與永受火獄的判決。不知人類的陷入歧途，或由於社會的惡力，或由於自己的錯誤，本是極爲普遍的。陷入歧途甚至造成重大罪惡者，即使無

2-5-3-2 深信善惡業果

善惡業果的深信者，確信基於正見而有的，「合理的行爲，成爲改善過去，開拓未來的力量」²⁵。不怨天，不尤人，「盡自己的努力以向上，不因現在的遭遇（不如意）而動搖離惡行善的決心」²⁶。深信因果而應用於日常生活中，就能表顯出佛法的精神。

2-5-3-3 汰除不純潔的迷信

佛法的三世因果說，傳來中國，一般是似信還疑，存有徼幸²⁷、取巧的心理。多數不肯依法而行，從離惡行善的人生正行中去實踐，而中國固有的求籤、看風水（地理）等，嚴重的滲入佛教中，爲多數長老、大德所容許。佛教界的向外祈求，以及類似巫術化的低級行爲，是迷妄而不純正的。²⁸正信三寶，深信因果，是學佛的基礎，所以惟有正信而汰除不純潔的迷信，佛法才能普遍應用於日常生活中。

2-6 正見從正知中來

淨信依於正見，正見從正確而深切的認識中得來。

力自拔，也沒有不希望未來的新生。即是死了，兒孫也不安於父祖的沈淪。所以神教者的未來裁判，實充滿了無情的殘酷，違反人類的共同希求。佛法的業力說，以一切爲有情行爲價值所成。既成環境的惡劣，由於過去的錯誤，應從現在身心合理努力中去變革。即使是此生無力自拔，但未來的慘運，並非結局而是過程。一切有情在同趨於究竟圓滿的旅程中，無論是落於地獄、餓鬼、畜生，輪迴而不知出路，但終究要在自己身心的改善中，完成解脫。所以三世業感說，予人類以永不失望的光明。」

²⁴ 《佛法概論》，p.96-97：「**四、善惡有報非懷疑**：現生行爲與境遇的不必一致，引起一些人對於道德律——爲善得福，爲惡得禍的懷疑。然而人類向上的善行，到底需要遵行，這不能不對於人生努力向上的行爲價值，求得一肯定的著落。或者寄託於子孫的禍福，或者社會的治亂，或者內心的安慰與苦痛。不過，瞽瞍生舜，堯生丹朱，父子間顯然沒有必然的關係。而沒有子女的，豈非毫無著落！社會的墮落與進步，確與我們的行爲有關。但以此爲行爲價值的唯一歸著，即不能恰當。而且，地球會毀壞，此地球的人類社會也要一切過去，我們的善行到底能有多大意義！如善行、惡行僅招致內心的安慰與苦痛，這過於虛玄！如作惡者以惡行爲快心的，豈非即大可以作惡！所以人類必須行善，不可作惡的價值肯定，都不是這些所能說明的。特別是行善而遭遇不幸時，想以子孫、社會、內心來安慰，決難以滿足一般的要求。這樣，惟有三世業感說，能說明現在行爲與遭遇的不一致。「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲」。儘可盡自己的努力以向上，不必因現在遭遇而動搖爲善的決心。肯定行爲價值的業感說，是怎樣的入情入理?!」

²⁵ 《佛法概論》，p.95。

²⁶ 《佛法概論》，p.97。

²⁷ 徼幸：1.徼，通“僥”。作非分企求。2.徼，通“僥”。希望獲得意外成功；由於偶然的原因而得到成功或免去災害。（《漢語大詞典（三）》p.1097）

²⁸ 《無諍之辯》，p.167：「我們的教主——釋迦牟尼的創樹佛教，也就是從它自證的特見中，融冶印度文明而成的。佛教的根本論題——生死輪迴與涅槃解脫，不都是印度教的遺產嗎？佛教在世間，融攝是應該的，方便是不可缺的。問題在無論如何融攝：一、佛教的根本特質，不容許因融攝而轉變，轉變即將成爲反佛教者。二、融攝不是盲目的適應，必須是擴展人性，淨化人生的。適應低級趣味的的神化，巫術化，應該要指責他。」

2-6-1 聞法的途徑的變遷

2-6-1-1 依釋尊開示，弟子們展轉傳授

佛法的正知，依於聽聞——起初是釋尊開示，弟子們展轉傳授；

2-6-1-2 經典集成，依經（論）而聞法

等到經典集成，書寫記錄，才有依經（論）而聞法的。

2-6-1-3 精嚴的論書，深明法義

爲了法義的明確，經弟子間的長期論辨，形成了體例精嚴的論書，爲了應付異教徒的責難，也有深明法義以護持佛法的必要。不過論義的發展，不厭其詳而多少有點煩瑣；部派分化，法義的解說，有了種種的解說不同。

2-6-1-4 佛法長時期的流通，適應時機，方便無邊，內容廣大

更由於佛法長時期的流通，適應時機，方便無邊，無論是印度傳來的，中國古德所宏闡的，都是內容廣大，有義學說理的傾向。²⁹

2-6-2 依正知而起正信的困難

2-6-2-1 不易直握佛法的心要

佛法在世間的發展演化，可說是必然而不可免的！但部類繁多，內容複雜，對初學者來說，從什麼經書去直握佛法的心要，依正知而起正信，確是一件爲難的事！

2-6-2-2 偏向——賢者過之，愚者不及

這樣，也難怪上也者深究而傾向於虛玄，義學成爲少數人的佛法；下也者信佛而不知信法（有些信法的，只是信某部經的偉大，持誦以求功德），不免惑於方便，專求現實世俗的利益了！

2-6-3 末世善知識難得，不能不依於經論

我覺得，佛世的周梨槃陀伽，愚笨而現證阿羅漢，唐代的慧能，不識字而能深有所悟；依佛法正見而達信智一如的「證淨」³⁰，不一定從無邊法義的研究講習中來，只是末世善知識難得，不能不依於經論。爲正法的宏揚，引生正信著想，佛法正義的精要提示（佛法共通的基本法義），應該是非常切要的！

²⁹ 《教制教典與教學》，p.161-162：「三藏的深究，如純理論科學，也如儒家的漢學；禪師的傳授定慧，如應用科學及技工，也如儒家的理學。理論與實踐的互成，才是完滿的佛學。否則，脫離了理論的持行，與缺乏實行的空論，都容易走上偏失的歧途。……」

佛學的修學傳習，到了大乘佛教時，義學的分科修學，與初五百年略有出入。我們時常憧憬印度那爛陀寺的佛學，那寺成爲印度佛教中心的時代，佛學的修學次第與類別，在唐義淨三藏的著作中，有著明白的敘述。如《南海寄歸傳》說：『學法次第先事聲明。……必先通文字，而後方能了義。』然後，『致想因明，虔誠俱舍。然後函丈傳經（指大乘法），多在那寺，或伐臘毘。』……這可見，當時的修學佛法，首先是通文字。其次是佛教的論理學——因明，代表三藏——法毘奈耶的俱舍與律儀。然後修學大乘，即是中觀與瑜伽（唯識）。大乘佛教時代，不重經而重論，因爲契經都是適應一類眾生，闡明某部分的法義，而論才是究盡性相的實義。」

³⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 25 〈6 分別賢聖品〉：「經說證淨總有四種：一、於佛證淨，二、於法證淨，三、於僧證淨，四、聖戒證淨。且見道位見三諦時，一一唯得法戒證淨。見道諦位兼得佛、僧。……爲依何義立證淨名。如實覺知四聖諦理故名爲證。所信三寶及妙尸羅皆名爲淨，離不信垢、破戒垢故，由證得淨，立證淨名。」（大正 29，133b15-c1）

2-6-4 注重能應用於現實的佛法義理

同時，經論的講習，以及近代興起的學術化的研究，當然有其存在的價值，但不一定能使人從正解而引生正信，使佛法深入人心，能普遍應用於日常生活之中。尤其是講說者與研究者，為講說而講說，為研究而研究，自身不能因講說研究而引起正信，在學佛的立場，是沒有太多價值的！至於佛法的義理，那些更能應用於現實，也是值得注意的！

2-7 行是以〔從正見而來的〕淨信為出發的

說到「行」，聲聞道是八正道，菩薩道是六波羅蜜與四攝³¹。大概的說，自利行以戒、定、慧為主，利他行以施、戒、忍為主。

在佛法中，行是以（從正見而來的）淨信為出發的。「信為欲依，欲為（精）勤依」：有了清淨信心，會引起願欲，誓願依法而勤行。三乘道的「歸依」，菩薩道的「菩提心」，都是以信願為體性的。有了願欲（求），³²立定志向（名為「發心」），就能策發精進，努力實行以求理想的實現。

所以，從正知以引生淨信，是一切佛弟子的「入佛之門」。

2-7-1 行道的基礎——戒

在修行中，戒是聖道的基礎。一般以為，戒就是（法律那樣的）這樣不可犯，那樣不可以，不知這只是戒的施行項目，不是戒的實質。

2-7-1-1 戒的實質——性善

什麼是戒呢？

2-7-1-1-1 好行善道，不自放逸

梵語尸羅，譯為戒。「尸羅（此言性善），好行善道，不自放逸（作惡），是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」。³³

2-7-1-1-2 有勇於為善，抗拒罪惡的力量

戒是「性善」，「數習」所引發的性善。戒不是一般的善行，是經父母師友的啟發，或從自身處世中引發出來。內心一度的感動、激發，性善力（潛在的）生起，有勇於為善，抗拒罪惡的力量。如遇到犯罪的因緣，內心會（不自覺的）發出抗拒的力量。

2-7-1-2 戒羸——性善的力量減退

「性善」是潛在而日夜常增長的，小小違犯，性善的戒德還是存在，不過犯多了，戒力會減退（名為「戒羸」）。

³¹ 《中阿含經》卷33〈1 大品〉：「有四攝事，云何為四？一者惠施。二者愛言。三者行利。四者等利。」（大正01，641c14-15）

³² 《以佛法研究佛法》，p.371-372：「佛法中，本有『善法欲』，為信修趣證的重要因素。然『善法欲』一詞，非常生疏，而大家只是著重於染欲的厭離。這也許受有中國文化的影響吧！在中國古典中，欲是偏重於穢染的。如說：『欲不可縱』；『懲忿窒慾』；『不見可欲，使心不亂』等。」

³³ 《大智度論》卷13，大正25，153b9-10：「尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」

2-7-1-3 破戒——性善的力量消失

如犯了重大的惡行，性善的力量消失，這就是「破戒」了。

2-7-2 正見的攝導，表現於止惡行善，更為正確有力而不致偏失

「性善」的戒德，名為「律儀」（也譯為「護」）³⁴，就是佛法所說的「戒體」。這樣的戒善，沒有佛法的時代，或有法而不知的人，都可以生起的，不過佛法有正見的攝導，表現於止惡行善，更為正確有力而不致偏失吧了！基於性善的戒德，在日常生活中，身語意行如法。

2-7-3 性善戒，是佛弟子受戒、持戒的要點

由於生活方式，社會關係，團體軌則不一致，佛法應機而有在家出家等種種戒法，而依此性善力，成就自利利他的功德，實質上是沒有差別的。有了「性善」，雖沒有受戒，或僅受五戒，都可以成為向解脫的奠基。如沒有，雖清淨受持比丘戒、菩薩戒，也不一定能種解脫善根。所以出現於內心深處的性善戒，是佛弟子受戒、持戒的要點。三十年來，我國傳戒的法會是年年有的，雖依法授受，而受戒者能在事相上著力的，就不可多得，這就難怪不能普遍應用於日常生活之中了！

2-8 定慧修證，不離信戒

2-8-1 淨信善戒——四不壞信

淨信，是於佛不壞信，於法不壞信，於僧不壞信；性善戒，是聖所愛戒成就。成就這信戒為內容的「四不壞信」，決不退墮，決定向三菩提（正覺）。如進修定慧，那現生就能得解脫。

在佛法中，淨信是入佛之門，戒善是學佛之基，更深一步的定慧修證，是不能離信戒而有所成就的。

2-8-2 依戒修定

經上說：「持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定」。³⁵依戒修定，是合理的向上進修，如順水行舟，容易到達。

³⁴ 《華雨集第一冊》，p.83：「在佛法中，護就是『律儀』的意思。在此可說一個譬喻：若一個地方，時常受到匪類騷擾，為了防止騷擾起見，就修築了一座城牆或碉堡，匪類也就沒有那麼容易侵入了，這個地方也就可保持某種程度的安寧。同樣地，我們受戒，不論是在家的五戒、十戒，或是出家的比丘、比丘尼戒，在受戒時能得到戒的律儀，也就是戒體。得戒，是在受戒時，從內心產生一種特殊的力量，在遇到犯戒因緣時，便可與之對抗。有的在染念初起時，便覺察得到；甚至在險惡的環境中，還能有相當大的力量來抗拒罪惡，保持戒行。這種力量，就稱它為『律儀』，也就是『護』。」

³⁵ (1) 《中阿含經》(42經)卷10，大正1，485b8-15：「阿難！因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。阿難！多聞聖弟子因定便得見如實·知如真，因見如實·知如真，便得厭，因厭便得無欲，因無欲便得解脫，因解脫便知解脫：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。阿難！是為法法相益，法法相因。如是此戒趣至第一，謂度此岸，得至彼岸。」

(2) 《大智度論》卷13，大正25，160c11-14：「復次，持戒之人，其心不悔，心不悔故得喜樂，得喜樂故得一心，得一心故得實智，得實智故得厭心，得厭心故得離欲，得離欲故得解脫，得解脫故得涅槃。」

(3) 《大智度論》卷22，大正25，221b29-c5：「復次，此佛法中因緣展轉生果，所謂持戒清淨

修定的先要「離（五）欲及惡不善法」，也就是這個意義。

有些修習禪定的，爲了身體健康，爲了神秘感受……，不離欲染，不斷惡法，多在氣息、身體上專注觀想，即使一心相續，能夠不流於邪定，落入魔王眷屬，已經難得了，這不是佛法所要修的（有漏或無漏的）淨定。³⁶

2-8-3 依信戒通達慧悟

說到慧悟，龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是爲邪空」³⁷。平等空性的體悟，豈是無信、無戒者所能成就的！信與戒，人人都在說，而其實並不如一般所想像的，這所以佛法不能普遍應用於日常生活了！

3、佛法本來平實可行

我出家以來，整日在三藏文字中摸索，雖說爲眾生而學，想求得精要來供養世人，但說來慚愧，法海汪洋，終於一鱗片爪，所得有限！

我總覺得，佛法本來平實可行，而「賢者過之，愚者不及」，所以佛法一天天在興隆中墮落。現在藉此「紀念特輯」，略申所見，與真正要學佛的共勉！

故心不悔，心不悔故生法歡喜，法歡喜故身心快樂，身心快樂故能攝心，攝心故如實知，如實知故得厭，得厭故離欲，離欲故得解脫，得解脫果報得涅槃，是名得今世界。」

³⁶ 《華雨集第三冊》，p.155：「修得第四禪的，依方便能引發五通，這是超越常情的知見。如天眼通，能見近處的，也能見非常遼遠地區的事物（因定力的淺深，所見也有近遠不同）；能見一般所見的，也能見一般不能見的微細物質；能見物體的外表，更能透視而見到物體內部的情况；能見前面的，也能見後方的；能在光明中見，也能在黑闇中見，這由於一般是依光明想爲方便而引發天眼的。天耳通能聞遠處及微弱的聲音；他心通能知他人內心的意念；宿命通能知自己與他人的宿世事（知未來事，是天眼通，但未來是不定法，所以一般是不能絕對正確的）。神境通有『能到』（往來無礙，一念就到）與『轉變』——大能作小，小能作大，一能作多，多能作一等諸物的轉變。以上所說的光明想，淨觀，五通，都是依禪定而起的「勝知見」，在宗教界，一般人聽來，真是不可思議。但在佛法中，這不是能得解脫道的主體，沒有這些，也一樣的可以得到究竟的解脫。所以，如偏重於求得『勝知見』，那就意味著純正佛法的低落！」

³⁷ (1) 《大智度論》卷 18，大正 25，194a15-18：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。」
(2) 《佛法概論》，p.176：「如專談法法平等，不知行爲有法與非法——順於法與不順於法的差別，也是不對的。所以說：『信戒無基，憶想取一空，是爲邪空。』釋尊的教導修行，不外乎依法而行，行到法的體證。」
(3) 《學佛三要》，p.192：「慧學的成就，是離不開其他功德的；其他功德，也要依慧學才能究竟完成。若離信、戒、悲、定，而專談高深現證無漏慧，即是妄想。龍樹說：『信戒無基，憶想取一空，是爲邪空。』空而不能與信戒相應，即落邪惡坑，永遠不得現證解脫。」