

福嚴推廣教育班第 22 期 《華雨集》選讀（三）
《方便之道》——《華雨集（二）》

上編 「佛法」 第一章 中道正法 (p.13-p.39)

釋貫藏 2011/9/9

目次¹

上編 「佛法」	14
第一章 中道正法.....	14
第一節 佛法甚深.....	14
一、「善根成熟」能直下悟入.....	16
二、「愛樂、欣、喜阿賴耶」則甚深難入.....	17
第二節 如實的解脫道	18
一、行的中道.....	18
二、理的中道.....	22
第三節 人間的正行.....	26
一、「戒」對於個人修持的重要.....	27
二、「僧團」對於正法久住的重要.....	27
三、大戒：迷妄的低級宗教行為.....	28

——本文²——

上編 「佛法」

第一章 中道正法

第一節 佛法甚深

釋尊修證而得究竟解脫的，名為法。³佛是正法的圓滿體證者，教法由佛而

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、註腳中的引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」表示。

3、梵巴字未引出。

4、文中「上標編號（如：^{〔1〕}）」，為編者所加。

³ (1) 印順導師《佛法概論》p.7-p.10：

歸依法 法，是學佛者所歸依的。約歸依法說，不離文義法，又不可著在文義法，因為文義只是佛法流傳中的遺痕。也不可落在意境法，因為這是一切的一切，善惡、邪正都是法，不能顯出佛法的真義何在。學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。…〔中略〕…中道——正道的德行，為什麼稱為法？法的定義是執持，執是執律、執範，持是不變、不失；不變的執律，即是常道。入正道，不但合乎道德的常道，而且就是「古仙人道」，有永久性、普遍性，是向上、向解脫的德行的常道。…〔中略〕…印度人心目中的達磨，除了真理以外，

本注重合理的行為。如傳說中輪王的正法化世，也就是德化的政治。釋尊所說的法，內容自然更精確、更深廣，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是達磨的第一義。

中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行。在向上的善行中，有正確的知見，有到達的目的。向上向解脫的正行，到達無上究竟解脫的實現；這實現的究竟目的——解脫，也稱為法。經中稱他為無上法，究竟法，也稱為勝義法。…〔中略〕…

這三類歸依法中，正知解脫、中道，與變動苦迫的世間，是真實；中道是善行；觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。^[1]八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。^[2]同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。^[3]也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》p.112-p.114：

從道的實踐，而達解脫的證知（五分法身），是從能證邊說。從聖道的如實知見，悟入緣起與涅槃，是從所證邊說。這是釋尊開示正法的兩大方便！其實，修聖道而能悟見緣起與寂滅，當下就是離繫解脫的證知了。法是以聖道的實踐為核心的，所以佛的開示，或稱為「示涅槃道的勝法」（經集二三三）。此外，如實知見的，還有四諦。…〔中略〕…

在這四諦的開示中，也有兩方面的敘述。一、經中一致說到，「如實知四諦」，四諦是應思惟，應如實知，應現證的：這是從所證邊說。二、如《雜阿含·轉法輪經》（卷一五）說：四諦是應了知，應現證的。但又說：「知苦」，「斷集」，「證滅」，「修道」。這是說，在修道的實踐中，知苦，斷集而證於寂滅，可見這是從能證邊說。…〔中略〕…在聖道的實踐中，不但悟見苦集滅，而也是知苦（緣起故無常、苦、無我我所），斷集（離愛），證入於寂滅。知斷證修的四諦說，是以聖道的修習，而敘述其斷證的。這二類不同的方便敘說，實為後代部派中，漸悟四諦，與頓悟滅諦的異義的根源。

…〔中略〕…「法」不是別的，是從聖道的修習中，現見緣起與寂滅而得自覺自證。方便的開示中，這就是法，就是我們的歸依處。這一切是本於佛的現正等覺而來。

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.233-p.237：

佛法，傳說八萬四千法門，在這無量法門中，到底佛法的心要是什麼？也就是佛法之所以為佛法的是什麼？依原始結集的聖典來說，佛法的心要就是「法」。釋尊自覺自證而解脫的，是法；以悲願方便而為眾生宣說開示的，也稱為「法」。「法」——達磨是眾生的歸依處，是佛引導人類趣向的理想與目標。自覺自證的內容，不是一般所能說明的、思辯的，而要從實行中去體現的。為了化導眾生，不能沒有名字，釋尊就用印度固有的術語——達磨來代表。

從釋尊的開示安立來看，「法」是以聖道為中心而顯示出來的。聖道是能證能得的道，主要是八正道，所以說：「正見是法，乃至……正定是法」（36.001）。八正道為什麼稱為法？法從字根 dhṛ 而來，有「持」——任持不失的意義。八正道是一切聖者所必由的，解脫的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。依聖道的修習成就，一定能體現甚深的解脫。…〔中略〕…

依古道而發見古王宮殿的譬喻，足以說明「法」是以聖道為中心而實現（發見）出來的。聖道的先導者，是正見，也就是慧（36.003），如經上說：「如是五根，慧為其首，以攝持故」（36.004）。「於如是諸覺分中，慧根最勝」（36.005）。慧——正見在聖道中，如堂閣的棟柱一樣，是一切道品的支柱。『故王都譬喻經』所說，正見所見的，是四諦與緣起的綜合說。一般說，緣起是先後的，聖諦是並列的，其實意義相通。…〔中略〕…

聖道所正見的緣起與聖諦，都稱為法。…〔中略〕…

^[1]緣起與聖諦，意義相通，都是聖道所體見的「法」。由於聖道的現見而證入於寂滅，這是眾生所歸依的（法），也是一切聖者所共同趣入的。這是約「所」——所見所證說；^[2]如約「能」——能見能證說，就是八正道等道品，或三增上學，五法蘊。經上說：佛真弟子，「法法成就，戒成就、三昧成就、智慧成就、解脫成就、解脫見慧成就」（36.011）。

傳出，所以名為佛法。佛法出現於印度，與印度的（及一切）神教，有根本的不同處，是一般人所不容易信受契入的，所以說佛法甚深。

說佛法甚深，並非說教典與著述繁多，「法海汪洋」，不容易充分了達；也不是說佛法是神祕莫測的，或法義圓融無礙而博大精深的，那為什麼說佛法甚深呢？

如實的說：佛法本來如是，是無所謂深不深、難不難的；如果說是深是難，那是難在眾生自己，深在眾生自己。如過去善根到了成熟階段，佛法可說是並不太深太難的。

一、「善根成熟」能直下悟入

如釋尊在王舍城，異學刪闍耶的上首弟子舍利弗，見五比丘之一的阿說示，威儀具足，諸根澄淨，就問他老師是誰，學什麼法？阿說示簡要的說：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說」。舍利弗聽了，當下就悟入，得法眼淨。舍利弗回去，他的好友大目犍連，見舍利弗的神色澄淨，問他得到了甘露嗎？舍利弗將經過告訴他，也說了「諸法從緣起」偈，目犍連也悟入了正法。於是二人率領了二百五十弟子來見佛，成為佛的弟子(2.001)。這不是言下直入嗎？

也許有人要說：舍利弗與大目犍連，一向是從刪闍耶修行，早已成就戒，成就定，所以能直下悟入。那不妨再舉幾則事實來說明：

一、波羅奈的長者子耶舍，一向過著奢侈的欲樂生活。一晚，忽然感到了物欲的空虛，內心非常不安。一個人外出，走向山林，喃喃自語的說：「禍哉！禍哉！」那時釋尊在露地經行，見到了就對耶舍說：「這裏沒有災禍」。耶舍坐下來，佛為他說法，當下就悟入了正法(2.002)。這還可以說：耶舍雖長在欲樂生活中，內心已激發了厭患的情緒。

但二、毘舍離的郁伽長者可不同了。郁伽長者與婦女們，在大林中飲酒歡樂。在酩酊大醉中，見到釋尊，就忽地清醒了。佛為郁伽說法，也就當下悟入(2.003)。這二位，是從貪染欲樂中來的。

三、鴛掘魔羅是一位逢人就殺的惡賊，行旅非成群結隊，不敢通過。釋尊從那邊過，鴛掘魔羅執劍趕來，卻一直追不上，口呼「沙門住住」。佛答應說：「我住汝不住」。鴛掘魔羅覺得話說得離奇，問佛是什麼意思。佛為他說法，鴛掘魔羅也當下悟入；放下刀箭，從佛出家(2.004)。如果說：「放下屠刀，立地成佛（聖）」，這是最真實的事例。這一位是從殘暴瞋害中來的。

四、婆四吒婆羅門女，六個兒子一個個的死了。想兒子想得發了狂，裸體披髮，到處亂跑，跑到彌絺羅庵羅園來。見佛在為四眾說法，清淨嚴肅的氣氛，使他忽而清醒。覺得自己裸體可恥，就蹲了下來。釋尊要阿難拿衣給他披上，然後為他

阿羅漢有這樣的五眾——五分法身，佛也有此五法眾。在這無漏法中，慧是根本的，所以初入諦理的，稱為「知法入法」，「得淨法眼」；或廣說為「生眼、智、明、覺」(36.012)。這就是「得三菩提」（正覺）；在如來，就是「成阿耨多羅三藐三菩提」（無上正等覺）。

說法，也得到了信心清淨。不久，第七子又死了，他不再憂惱哭泣。勸他的丈夫出家；自己也出家，得阿羅漢果(2.005)。

五、周利槃陀迦生性愚笨，四個月讀不熟一偈。釋尊教他拂除塵垢，漸漸的理解到拂除心垢，終於也證得阿羅漢(2.006)。這二位，是狂亂愚癡的一類。

貪染欲樂的，殘暴瞋害的，狂亂愚癡的，周利槃陀迦以外，都是在家的，一向沒有持戒修定的，一旦聽到了開示，都能當下知法、入法，佛法似乎也不一定是甚深難入吧！

二、「愛樂、欣、喜阿賴耶」則甚深難入

這幾位特出的事例，到底是希有的，如不是過去生中的善根，到了成熟階段，是不可能這樣頓入的。佛法到底不是容易契入的，釋尊為了眾生——人類的難以教化，起初曾有不想說法的傳說。

眾生的難以教化，問題正在我們——人類自己，這是經、律一致說到的。如『相應部』(六)「梵天相應」(南傳一二·二三四——二三五)說：

「我所證法甚深，難見難解，寂靜微妙，超尋思境，深妙智者之所能知。然此眾生，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶；樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶故，眾生於此緣性⁴、緣起難見。一切諸行寂止，一切依棄捨，愛盡、離、滅、涅槃，亦甚難見。若我為眾生說法，不能解了，徒自疲勞、困惑」。

緣起是為緣能起的依緣性，涅槃是生死苦迫的徹底止息。緣起與涅槃，是一切眾生所難以通達的。眾生沒有不是愛樂、欣、喜阿賴耶的，是不能通達甚深法（也就不能解脫）的原因所在。佛說生死的原因——集諦的內容是：「後有愛，貪喜俱行，彼彼樂著」⁵，可見愛樂、欣、喜阿賴耶，正是生死的癥結所在了。阿賴耶譯為「藏」，或譯作「窟宅」，「巢穴」，如幽深的窟穴一樣。⁶眾生的向外

⁴ 印順導師《空之探究》p.226：

一切是緣起的：依緣起而世間集，依緣起而世間滅。『相應部』說：緣起「是法定、法確立(住)，即相依性」(35.024)。相依性，或譯「緣性」，「依緣性」。『雜阿含經』與之相當的，是「此法常住、法住、法界」(35.025)。界也是因義，與「依緣性」相當。所以如通泛的說，緣起是「依緣性」。一切是緣起的，即一切依緣而施設。

⁵ 印順導師《佛法概論》p.87：

此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

⁶ (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.25：

說到緣起，無明緣行……生緣老死、憂悲苦惱，是有代表性的十二支說。釋尊說緣起，不一定是十二支的；愛，取，有，生，老死、憂悲苦惱——五支說，應該是最簡要的。為了「愛」也依因緣而有，所以開展出九支說，十支說，十二支說等。五支說中，老死、憂悲苦惱是苦，愛是苦的原因，苦的集起。上面說到，釋尊感到佛法太深，不想說法，問題在「眾生樂著三界窟宅」。在『相應部』中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」（說一切有部加「愛阿賴耶」）。阿賴耶，譯義為窟、宅、依處、藏；在『阿含經』裏，也是

延申擴展，「我所」是無限的，但還可以收斂、放棄，放棄外在的一切（當然不會徹底的）；內在的自我愛著，深閉固拒，如潛藏在幽深的洞窟一樣，是難以放棄的。眾生是太難以解脫了！

傳說：梵天知道佛不想說法，特地從天上下來，請佛說法。眾生的確不容易受化，但到底也有煩惱薄而根性利的。如蓮華那樣，也有長在水面上的，如經日光照射，就會開敷；眾生極難化度，但到底也有可以度脫的。這樣，佛才決定為眾生說法。

這一傳說，表示了一切神教，神教中最高的創造神，所有的宗教行，都不能解決生死（世間）的苦迫，而惟有仰賴佛法。佛法是不共世間的，與印度婆羅門教，東方新起的沙門文化，有根本不同的特質。也表示了釋尊的悲心，明知眾生剛強難化，而終於展開了覺世度人的法門。

第二節 如實的解脫道⁷

釋尊本著自證的解脫境地，為眾生說法，眾生也能像佛那樣的得大解脫，這就名為轉法輪。

一、 行的中道

佛說的解脫道，就是中道，如『銅鑠律』「大品」（南傳三·一八——一九）說：

「諸比丘！世有二邊，出家者不應親近。何等為二？於諸欲愛欲貪著事，是下劣、卑賤，凡夫所行而非聖賢，無義相應。自煩苦事，是苦非聖賢法，無義相應。如來捨此二邊，依中道而現等覺，眼生、智生，寂靜、證智、正覺、涅槃所資」。

「諸比丘！何謂如來現等覺，眼生、智生，寂靜、證智、正覺、涅槃所資之中道？即八聖道，謂正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定」（3.001）。

當時的印度，有的貪著欲樂，從事外向的物欲追求，這主要是一般在家的。

愛著的一類。聯想到四諦中集諦的內容，是：「（愛），後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂」。愛、樂、欣、喜、貪、阿賴耶，以不同名字（約義多少不同）而表示同一內容，這就是生死不已的癡結所在。

(2) 印順導師《攝大乘論講記》p.64：

【附論】一般人把阿賴耶識單看為依處，把它認作所執的，是真愛著的處所。其實，從它的本義上看，從小乘契經的使用上看，都不一定如此。它與愛、親、著等字義相近，故可解說為愛俱阿賴耶，欣俱阿賴耶等，它的本身就是能執的。因為能染著的賴耶是生死根本，所以要說法修行去斷除它。

⁷ 印順導師《中觀今論》p.8-p.9：

不一不異，不常不斷，與不有不無一樣，都是依於緣起而開顯的不落二邊的中道。正見緣起的中道，為釋迦本教的宗要。不苦不樂是行的中道；不有不無等是理的中道，這僅是相對的區分而已。實則行的中道裏，以正見為先導，即包含有悟理的正見中道；唯有如此，才能不落苦樂兩邊的情本論。同時，悟理即是正行的項目，正見緣起，貫徹自利利他的一切正行，兩者是相依相待而不可缺的。依於正見緣起，能離斷常、有無等二邊的戲論，發為人生的實踐，自然是不落苦樂二邊的中道。

有的過著苦行生活，是多數的出家人，如尼犍若提子。

從世間苦迫的徹底解脫來說，專於物欲追求，極端苦行——二邊，都不是聖賢法，是沒有義利，沒有價值的。釋尊捨棄二邊，依中道行而得現等覺。

中是正確的，沒有偏頗而恰到好處的；⁸中道是正行，依之進行而能到達——現等[正]覺及涅槃的。中道就是八（支）聖[正]道，八正道是一切聖者所共由的，所以經中稱為「古仙人道」。釋尊臨涅槃時，化度須跋陀羅，還是這樣說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果」（3.002）。聖者的果證，現等覺與涅槃，離了八正道是不可能的。

八正道的內容是：正見是正確的知見，正思惟是正確的思考，正語是正當的語言文字，正業是正當的身體行為，正命（是正當的經濟生活，正精進是止惡行善的正當努力，正念是純正的專心一意，正定是純正的禪定。這八者就是法，所以說：「正見是法，乃至……正定是法」（3.003）。

釋尊依八正道而現等正覺，為弟子們宣說，弟子依法修行，八正道也就出現於弟子心中。從佛心而轉入弟子心中，所以名為轉法輪；法輪是以八聖道為體的（3.004）。

中道——八支聖道，是修學的聖道內容，也表示了道的修學次第。歸納聖道為三學：戒、慧。依三學來說：正見、正思惟是慧；正語、正業、正命是戒；正念、正定是心，心是定的異名；正精進是通於三學的。

三學是道，修道所證的是解脫，道與解脫合說為四法，如『長阿含經』（二）『遊行經』（大正一·一三上）說：

「諸比丘！有四深法：一曰聖戒，二曰聖定，三曰聖慧，四曰聖解脫」（3.005）。

戒、定、慧、解脫——四法，與四清淨相當，如『雜阿含經』卷二一（大正二·一四八下——一四九上）說：

「如來應等正覺說四種清淨：戒清淨，心清淨，見清淨，解脫清淨」。

依『增支部』說，這是「四清淨精勤支」（3.006）。『雜阿含經』解說為「戒

⁸ 印順導師《中觀今論》p.9-p.10：

中道，當然是不落二邊。但不落二邊——中道所含的意義，還應該解說。中的本義，可約為二種：一、中實：中即如實，在正見的體悟實踐中，一切法的本相如何，應該如何，即還他如何。這是徹底的，究竟的，所以僧叡說：「以中為名者，照其實也」（中論序）。二、中正：中即圓正，不偏這邊，也不偏於那邊，恰得其中。如佛說中道，依緣起法而顯示。這緣起法，是事事物物內在的根本法則。在無量無邊極其複雜的現象中，把握這普遍而必然的法則，才能正確、恰當的開示人生的真理，及人生的正行。中即是正，所以肇公稱《中觀論》為《正觀論》，中道即是八正道。此中實與中正，是相依相成的：中實，所以是中正的；中正，所以是中實的，這可總以「恰到好處」去形容他。

淨斷」、「心淨斷」等，斷就是精勤的異譯，如「四正勤」即「四正斷」。見清淨的見，是如實知見，是慧的異名。

從如實知見到究竟解脫，在修學上還有層次，所以又立七清淨，如『中部』（二四）『傳車經』（南傳九·二七三）說：

「唯戒清淨至心清淨，唯心清淨至見清淨，唯見清淨至斷疑清淨，唯斷疑清淨至道非道知見清淨，唯道非道知見清淨至方途[行道]知見清淨，唯方途知見清淨至知見清淨，唯知見清淨至無取著般涅槃」。

七清淨在修道得果上，有依前起後的次第意義，終點是解脫涅槃。『中阿含』『七車經』，譯七清淨為：戒淨，心淨，見淨，疑蓋淨，道非道知見淨，道跡知見淨，道跡斷智淨(3.007)。見清淨以下，都是慧學。

依戒而定，依定而慧，依慧得解脫：這一修行次第，是完全正確的。如戒行不清淨，言行不如法，那即使修得定，也是邪定。

七清淨的修行次第，依『瑜伽論』說：依無我正見斷薩迦耶見，是見清淨。於三寶、四諦的疑惑，永遠超越，是度疑清淨。八正道是道，世間苦行等是非道計道，戒禁取永斷，所以是道非道智見清淨。斷薩迦耶見、疑、戒禁取——三結，就是依初果向得初果。依初果到四果的，佛說有四通行⁹，或譯四事行跡，就是行智見清淨。依阿羅漢道智，斷一切煩惱，名行斷智見清淨。斷盡一切煩惱，得阿羅漢果，就得究竟解脫的涅槃了(3.008)。這一道的進修次第的解說，與『中阿含經』意相合。

八支聖道，在聖者是具足的；如從修學來說，八聖道也有次第的意義。修學而求解脫的，一定要依善知識（後代也通於經論）聽聞正法，經如理作意，才能引生出世的正見。所以說：「二因二緣，起於正見」(3.009)。聖道如日輪，正見如日出前的明相，如『雜阿含經』卷二八（大正二·一九八中）說：

「如日出前相，謂明相初光。如是比丘正盡苦邊，究竟苦邊前相者，所謂正見。彼正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定」。

正見能引起正志[正思惟]等，正見是先導的，也是正道所不能離的。如依修學次第說：

聞正法而起（一）正見，是聞所成慧。

（二）正思惟不是單純的義理思惟，而是正思惟要從實行以達成理想，古人譯為

⁹ 印順導師《華雨集第三冊》p.214：

現法安住的禪樂，有的聖者是有的，有的可沒有，所以從初果到究竟的四果，有了「苦遲通行」，「苦速通行」，「樂遲通行」，「樂速通行」——四通行的差別。如根性利而速證究竟，又得現法樂住——「樂速通行」是最理想的。

正志或正欲，表示了行踐的趣向。因此，依正思惟而起的，對外事就有（三）正語，（四）正業，（五）正命，（六）離惡行善的正精進，這就是戒清淨。那時的正見，就是思所成慧。

進而在內心方面，依正精進而修（七）正念，（八）正定，就是心清淨。那時的正見，是與定相應的修所成慧。

如定慧相應，引發無漏聖慧，那就是見清淨了。從見清淨進修到斷智見清淨，都是聖慧。『相應部』（四七）「念處相應」（南傳一六上·三九一）說：

「何為善法之初？謂善清淨戒，正直見。鬱低迦！汝善清淨戒，得正直見。鬱低迦！汝依戒、住戒修四念處」（3.010）。

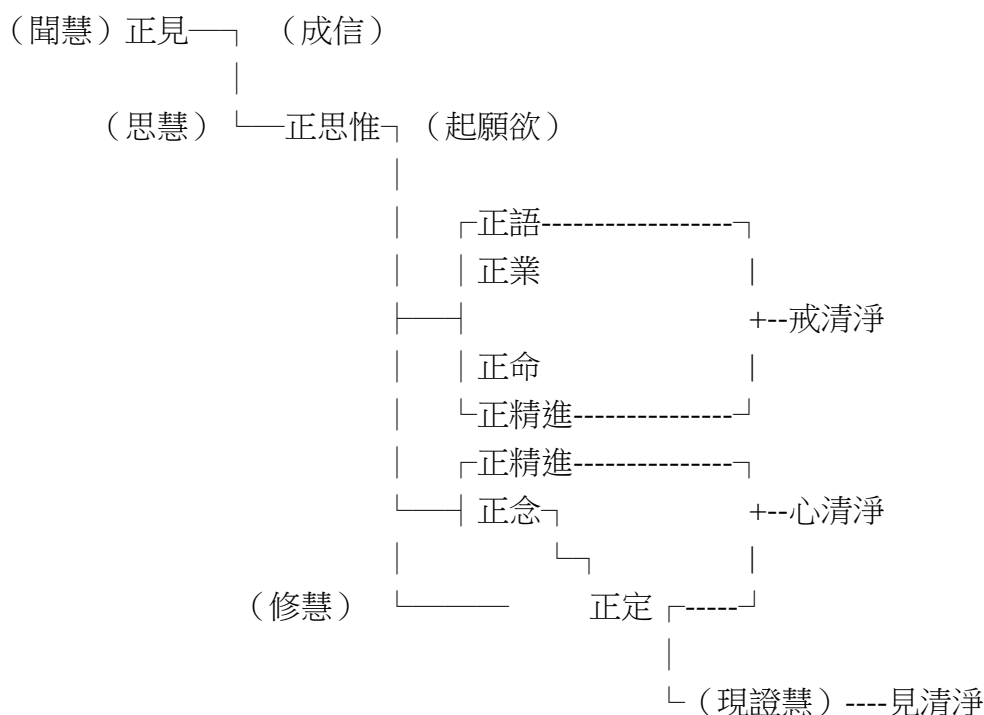
依經說，應該先修清淨戒與正直見，然後依（正見正）戒而修四念處，這是符合八支正道的次第進修的。

如以五根與八正道對論，那末，（一）信是依勝解而來的，所以正見能成就信根。（二）精進根是止惡行善的，與正語、正業、正命、正精進相當。（三）念根與（四）定根，就是正念與正定。（五）慧根，約次第說，就是無漏慧了。

八正道以正見為先，五根以慧根為後，其實，慧是在先的，也與一切正道不相離的，如『雜阿含經』卷二六（大正二·一八三中）說：

「此五根，一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故」（3.011）。

八正道為聖道的總綱，試列表如下：



二、理的中道

佛法以聖道的篤行為主，而行是理性的行，所以以正見為先（「大乘佛法」就是以般若為導）。正見所知見的，是世間生死苦迫的何以集起？世間生死苦迫的如何止息？

這一問題，本是當時印度宗教界的思想主流，釋尊是怎樣的去理解，去解決？佛法是不共世間的，正見為先的特質到底是什麼？**扼要的說：佛是以因緣即緣起來通達一切的。**『相應部』與『雜阿含經』一致的說：釋尊與過去六佛——七佛，都是觀緣起的集與滅而成佛的(3.012)。佛依此正覺成佛，也就以此教弟子，如經說：「苦樂（是當前的感受，也是此生果報）從緣起生」；「我論因說因」(3.013)。**因緣——緣起觀是佛法的勝義所在，是不容懷疑的。**

當時的印度，傳統的婆羅門以外，還有東方新興的沙門團——六師。行為上，有樂欲行與自苦行的二邊，釋尊離此二邊說中道。在思想上，更是異說紛紜：執一、執異，執常、執斷，執有、執無……，都是偏蔽而不符正理的。如論究世間，在時間上，是常住還是無常？在空間上，是有邊還是無邊？**這些異說，說得玄妙高深，而對現實世間生死苦迫的解脫來說，都是毫無意義的戲論。**釋尊否定這些二邊的見解，提出了正確的見解，就是因緣說。因緣即緣起，被稱為「處於中道而說法」(3.014)，在佛法流傳中，緣起說也就稱為中道。正見的中道，如『雜阿含經』卷一二（大正二·八五下）說：

「云何世尊施設正見？佛告跏陀迦旃延：世間有二種依（著），若有、若無」。

「世間集如實正知見，若世間無者不有。世間滅如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。（此無故彼無，此滅故彼滅，謂）無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」(3.015)。¹⁰

¹⁰ 印順導師《性空學探源》p.56-p.59：

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遠離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。《訖陀迦旃延經》正是開示此義。《雜阿含》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闍陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癡結，在以為諸行是實有的（法有我無），涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以僅能承認有為法的無常無我，涅槃的寂滅；而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。他懷著這樣的一個問題，到處求教授。諸聖者的開示，把無常、無我、涅槃等照樣說一遍，他始終無法接受。後來，找到阿難尊者，阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

正見是正見緣起的集與滅，也是離二邊的中道。釋尊的正見，不是神教那樣的從神說起，也不是形而上學者那樣，說本體，說真我，而是從眾生現實身心去觀察，發見緣起法性而大覺解脫的。¹¹

我親從佛聞教摩訶迦旃延言：世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅者，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……此無故彼無，此滅故彼滅。

闍陀比丘的誤解，必須使他了解諸行非實、涅槃非斷滅才行；這中道的緣起法，是最正確而應機的教授了。試問：為什麼如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？正觀世間滅可離有見而不墮於斷見呢？因為中道的緣起法，說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是先有一個真實的我真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。這是說：要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

…〔中略〕…

在一切生滅有為法上，觀察其當體悉皆虛偽、空寂，無有實法，一切只是假名安立；如是遠離有無二邊見，而證入解脫涅槃。說到涅槃，大家都知道有兩種：無餘依涅槃，固然無身心可說；但有餘依涅槃，阿羅漢們在生前就都證得了的。所以涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。

¹¹ (1) 印順導師《佛法概論》p.43：

凡宗教和哲學，都有其根本的立場；認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

(2) 印順導師《佛法概論》p.44-p.50：

有情為問題的根本 世間的一切學術——教育、經濟、政治、法律，及科學的聲光電化，無一不與有情相關，無一不為有情而出現人間，無一不是對有情的存在。如離開有情，一切就無從說起。所以世間問題雖多，根本為有情自身。也就因此，釋尊單刀直入的從有情自體去觀察，從此揭開人生的奧秘。

…〔中略〕…

進一步說：有情為了解痛苦，所以不斷的運用思想，思想本是為人類解決問題的。在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。但世間的哲學，^[1]或從客觀存在的立場出發，客觀的存在，對於他們是毫無疑問的。如印度的順世論者，以世界甚至精神，都是地水火風四大所組成；又如中國的五行說等。他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。^[2]另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論。^[3]依佛法，離此二邊說中道，直從有情的體認出發，到達對於有情的存在。有情自體，是物質與精神的緣成體。外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。

…〔中略〕…

有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，而應以現實經驗的有情為本。佛法以為一切是為有情而存在，應首先對於有情為徹底的體認，觀察他來自何處，去向何方？有情到底是什麼？他的特性與活動的形態又如何？不但體認有情是什麼，還要從體認中知道應該如何建立正確的人生觀。

探究人生意義而到達深處，即是宗教。…〔中略〕…所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作為自己的歸依處，想依賴他而得超脫現實的苦迫。這樣的宗教，是

人世間的苦迫——解決不了的無邊問題，是由於眾生觸對自然界、社會界、自己身心而引起的，所以直從自己——每個人的自己身心去觀察。釋尊常說五蘊，六處，六界，都是依眾生身心，或重於心理，或重於生理，或重於物理的不同觀察。

眾生身心的一切，都是依因緣而存在，依因緣而消失，所以說：「此有故彼有，此起故彼起，……如是純大苦聚集」。「此無故彼無，此滅故彼滅，……如是純大苦聚滅」。

眾生的現實身心，是苦聚，苦是依因緣而有的。構成苦聚的因緣名為集；由於構成苦聚的因緣不斷，所以眾生的生死，生而死、死而生，一直生生不已的延續下去。

既由因緣而有苦，那末苦聚的因緣消失了，「此無故彼無，此滅故彼滅」，純大苦聚——生死也就徹底的解脫。

生死與涅槃，都依緣起而有可能(3.016)。正見及正見所起的正思惟等道，聖者是從「修道」中，達到「知苦」、「斷集」、而「證滅」的，這就是苦、集、滅、道——四（[聖]）諦法門。

四諦是要一一了知的，而「苦」卻是要遍知的。遍知是徹底的、普遍的知。眾生的身心自體，稱為苦聚[蘊]。

「諸受皆苦」，不是與樂受相對的，而是深一層次的苦。佛法觀五蘊、六處、六界為：無常，苦，空，無我；或作無常，苦，無我，無我所，是深徹的遍觀。

眾生身心自體的存在[有]與生起，是依於因緣的，主要為愛著，一切煩惱及依煩惱而起的業（其實，煩惱與業也是身心自體所攝的）。凡是依因緣（因緣也是依於因緣）而有而起的，是非常（無常）法，不可能常恆不變的。現實身心世間的一切，在不息的流變中：生起了又滅，成了又壞，興盛了又衰落，得到了又失去；這是沒有安定的，不可信賴的。

現實世間的一切，在永不安定的不息流變中；愛著這無可奈何的現實，不能不說是苦了。『雜阿含經』說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」(3.017)。

苦是不得自在（自主，自由）的，不自在就是無我，如『雜阿含經』卷二（大正二·七下）說：

幻想的、他力的。佛教就不然，是宗教，又是無神論。佛說：有情的一切，由有情的思想行為而決定。佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己，圓成自己。所以歸依法，即以因果事理的真相為依歸。歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合真理——法而完成自己的覺者；歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

「世尊告餘五比丘：色（等五蘊，下例）非有我。若色有我者，於色不應病苦生；亦不得於色欲令如是，不令如是。以色無我故，於色有病有苦生；亦得於色欲令如是，不令如是」（3.018）。¹²

我是主宰的意思。印度的神教，都想像身心中有一常恒、妙樂（自在）的「自我」（與一般所說的靈性相近），或說與身心一，或說與身心異。有了我，為生死流轉中的主體，也就是解脫者的主體。

依佛法說，在現實身心世間中，那樣的「我」是沒有的。**我是自主而宰（支配）他的，沒有我，還有什麼是屬於我——（我所），受我支配的呢？無我無我所，就是空的本義。**在聖道的修行中，能這樣的知苦（集也在苦聚中。不過空與無我，是通於聖道及涅槃的），就能斷（以愛著為主的）集而證滅了。¹³

佛依無我的緣起，成立非常而又不斷的生死流轉觀；也就依緣起的（無常、苦）無我觀，達成生死的解脫：這就是不共世間的，如實的中道。

依無常、苦變易法，通達無我我所，斷薩迦耶見，也就突破了愛著自我的生死根源——愛樂、欣、喜阿賴耶。斷我我所見，能滅我我所愛，進而滅除我我所慢，就能得究竟解脫，所以『雜阿含經』卷一〇（大正二·七一上）說：

「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」

佛與聖弟子達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫，俱解脫二類。**依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫：這二者，本是一切阿羅漢所共通的。**

由於心是定的異名，所以分為慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。佛為須深說：

¹² 印順導師《性空學探源》p.48-p.49：

現在將五蘊與六處作個比較：蘊與處，表面似乎不同，實在內容是無所差異的。…〔中略〕…假使要說二者有所不同，那麼，是這樣的：^{〔1〕}六處以有情身心自體為中心，凡夫自覺為我，而向外緣取六境；這我是主動的，建立在能邊。如說：「我眼能見色，我耳能聞聲，乃至我意能知法」。^{〔2〕}五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰」。凡夫在這五蘊上執我，這我都建立在所邊，它與六處我之建立在能邊略有不同。總之，說建立點，六處是建立在身心和合的生命總體上，五蘊則建立在內外相知的認識關係上。說無我，蘊法門是五蘊別別而說，處法門則在六處和合上說。

¹³ 印順導師《中觀今論》p.245-p.247：

我與法，即等於我與我所。（一）、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。（二）、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。（三）、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有所我才會有我，無我也就不成其為我所了。…〔中略〕…

上面說過，於一切法上執有自性是法我見，於有情上執有自性是補特伽羅我見，於自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見。三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。

慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智通達緣起而得解脫的（3.019）。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃。¹⁴

如從離煩惱，得漏盡智而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。然慧解脫者，沒有根本定；眼見、耳聞都與常人一樣；老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。

俱解脫阿羅漢有深的禪定；引發神通——見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大為輕微。在阿羅漢中，俱解脫者是少數，受到佛弟子的欽仰。

但得深定，發五神通，依定力而身苦輕微，是共世間的，神教徒也有人能修得這樣的。所以，佛弟子應以般若自證得解脫為要務，而以般若得解脫，是要從如實知見緣起中，對眾生——自己身心（五蘊、六處、六界）的行動，了解為什麼會起愛著，為什麼會引生苦痛，要怎樣才能解脫，依正見緣起的無常、無我，才能達成解脫生死的目的。如不了解道要，一心專修禪定，或者求神通，那是要滑入歧途的。

第三節 人間的正行

中道以正見為先，修證以定慧為主，然對於個人修持，佛法的久住世間，戒卻是無比重要的。¹⁵

¹⁴ (1) 印順導師《空之探究》p.150：

『雜阿含經』中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（『相應部』說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」（25.006）。這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。一、法住智知：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。二、涅槃智知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃；在古代，被稱為得滅盡定的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.71-p.73：

二、一念見諦與次第見諦，是有關修證的重要問題。…〔中略〕…

…〔中略〕…怎樣的修行，才能見諦理，不是從論理中得來，而是修行者以自身的修驗教人，漸形成不同的修行次第。對於這二派，我以為都是可行的。佛法中的阿羅漢，有慧解脫與俱解脫。慧解脫者是以法住智，知緣起的因果生滅而得證的。俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃，也就是以涅槃智得證的。阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。修學者的根性不同，修證見諦，也因師資授受而形成不同的修學次第。部派的修慧次第，說一切有部與赤銅鍱部的論書，還明確可見。在基本的修證次第中，都加以組織條理，似乎嚴密周詳，而對真正的修行者，怕反而多所糾纏，不可能有釋尊時代那種簡要直入的修證了！

¹⁵ (1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.a3：

VI 佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」；正表示了理論與修證上的偏差。

(2) 印順導師《大乘起信論講記》p.312：

一、「戒」對於個人修持的重要

戒是人間的正行、善行，如在家弟子的五戒：殺（人），盜，邪淫，妄語（作假見證等），也正是善良風俗所不容，國家法律所要制裁的。

「佛出人間」，為眾生說法，是依人間的正行——「諸惡莫作，眾善奉行」，而引向「內淨其意」的定慧熏修，正行是與解脫道相應的。

所以，如說修說證，而不知身在人間，所行的卻是放辟、淫亂，或者類似顛狂，那不是知見不正，就是修持上出了毛病。如狂妄的自以為是，那不是釋迦弟子。

二、「僧團」對於正法久住的重要

佛為弟子制戒，而出家戒的內涵更為深廣。出家，是離家而入僧伽。構成僧伽的每一成員

，人人是平等的；僧伽是法治的；僧伽事務，由大眾會議來決定的，所以是民主的。在僧團中，彼此互相勉勵，互相警策，互相教導，也互相舉發別人的過失，經懺悔而保持清淨。這是「見（解）和同解」，「利（經濟）和同均」，「戒（法制）和同遵」的僧團。律典說：這樣和、樂、清淨[健全]的僧團，才能達成「正法久住」，「梵行久住」的理想(4.001)。¹⁶

當時印度宗教的風尚，遠離、獨處，受到世人的尊敬，但釋尊卻漸漸引導，使出家者納入有軌律的僧團。所以佛曾勸優波離、大迦葉住在僧團內，並給「常樂獨

『若人修行一切善法，自然歸順真如法故』，這是極有價值的論義。真如是無所不在的，惡法也不離真如。然而，惡法與真如是相違的，不順於真如性，所以或稱為非法。反之，善法是合法的，是順向於真如法性的。不要以為善行，僅是事上用功；要知事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的。依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即由善行的漸次而來。不然，直下的修慧，豈不省事！然而佛法並不如此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。《大智度論》說：修布施可以薄一切煩惱。薄一切煩惱，即在一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如。一分學佛者，執理廢事，勸學者直入證如法門，直從無分別著手，從無可下手處下手，實是愚人惡見！無量煩惱惡業熏心，即使修證，也不過是邪定、狂慧而已。

¹⁶ 印順導師《佛法概論》p.21-p.23：

六和敬 正法的久住，要有解脫的實證者，廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。依律制而住的和合僧，釋尊曾提到他的綱領，就是六和敬。六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的、個人的，都依戒律的規定而生活。律治內容的廣泛，與中國古代的禮治，有著同樣的精神。律，包含實際生活的一切；但釋尊特別重視思想與經濟，使它與戒律並立。這就指出大眾和合的根本問題，除了律制以外，還要注重思想的共同，經濟待遇的均衡。思想、律制、經濟三者，建立在共同的原則上，才有和樂、清淨的僧團。…〔中略〕…這物欲的愛著——「愛」，思想的固執——「見」，如不為適當的調劑，節制，使他適中，就會造成經濟上的不平衡，思想上的紛歧。…〔中略〕…從佛教的僧團看，經濟與思想並重，釋尊的不偏於物質，也不偏於精神，確是到處流露的一貫家風。僧團確立在見和、戒和、利和的原則上，才有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住持佛法的責任。有了上面所說的三和——和合的本質，那表現在僧團中的，就必有後三者。彼此間，在精神上是志同道合的；行動上是有紀律而合作的；語言文字上是誠實、正確，充滿和諧友誼的。這樣的僧團，才是釋尊理想中的僧團。

住」以有實質意義的新解說(4.002)。¹⁷

三、 大戒：迷妄的低級宗教行為

當時印度的神職人員，依信施而生活的婆羅門及（六師）沙門，流行低級的迷妄行為。『梵網經』列為「中戒」、「大戒」，『四分律』總名為「大小持戒韃度」。現在依『長阿含經』（二一）『梵動品』，錄「大戒」如下(4.003)：

- 「瞻相男女、吉凶、好醜，及相畜生」。
- 「召喚鬼神，或復驅遣（鬼神）。種種厭禱，無數方道恐熱於人」。
- 「能為人安胎、出（胎）衣，亦能咒人使作驢馬，亦能使人聾盲瘖啞」。
- 「現諸伎術，叉手向日、月（天），作諸苦行」。
- 「為人咒病，或誦惡咒，或誦善咒；或為醫方、鍼灸、藥石、療治眾疾」。
- 。
- 「或咒水、火，或為鬼咒，或誦剎利咒，或誦鳥咒，或支節咒，或安宅符咒，或火燒、鼠嚙能為解咒」。
- 「或誦知死生書，或誦（解）夢書，或相手、面（書），或誦天文書，或誦一切（鳥獸）音書」。
- 「瞻相天時：言雨不雨，穀貴穀賤，多病少病，恐怖安穩。或說地動，彗星（現），月蝕、日蝕，或言星蝕，或言不蝕」。
- 「或言此國當勝，彼國不如；或言彼國當勝，此國不如：瞻相吉凶，說其盛衰」。

在『長部』（一）『梵網經』中，更有：

¹⁷ (1) 《雜阿含經·235 經》卷 9(CBETA, T02, p. 57a16-b1)：

若彼比丘無師、無近住弟子者，我說彼得梵行福。所以者何？無師，無近住弟子隸 C，於我建立梵行，能正盡苦，究竟苦集(107.002)」。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有師、有近住弟子，則苦獨住；無師、無近住弟子，則樂獨住。

云何有師、有近住弟子，則苦獨住？緣眼、色，生惡不善覺，貪、恚、癡俱，若彼比丘行此法者，是名有師；若於此邊住者，是名近住弟子。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。如有師、有近住弟子，常苦獨住。

云何無師、無近住弟子，常樂獨住？緣眼、色，生惡不善覺，貪、恚、癡俱，彼比丘不行，是名無師；不依彼住，是名無近住弟子。是名無師、無近住弟子，常樂獨住。若彼比丘無師、無近住弟子者，我說彼得梵行福。所以者何？無師、無近住弟子比丘，於我建立梵行，能正盡苦，究竟苦集。」

(2) 《雜阿含經·1071 經》卷 38(CBETA, T02, p. 278a26-b8)：

佛告上坐比丘：「汝云何獨一處，讚歎獨住者，獨行乞食，獨還住處，獨坐禪思？」

上坐比丘白佛：「我唯獨一靜處，讚歎獨住者，獨行乞食，獨出聚落，獨坐禪思。」

佛告上坐比丘：「汝是一住者，我不言非一住，然更有勝妙一住。何等為勝妙一住？謂比丘前者枯乾，後者滅盡，中無貪喜；是婆羅門心不猶豫，已捨憂悔，離諸有愛，群聚使斷，是名一住，無有勝住過於此者。」爾時，世尊即說偈言：

「悉映於一切，悉知諸世間，不著一切法，悉離一切愛，如是樂住者，我說為一住。」

火、杓子、穀、粉、米、熟酥、油、口、血——護摩。

問鏡，問童女，問天（神），拜太陽，供養大梵天，請吉祥天。淨地，嗽口，沐浴，舉行供犧牲的祭祀。

這類迷妄的低級宗教行為，在印度盛行，但釋尊「無如是事」，也從不稱讚這類行為。

『梵網經』所說的「小戒」，是十善、十戒，及某些物品不得接受等。「中戒」是種植，貯畜享受，歌舞等娛樂，賭博，臥室香油等奢侈，閑談世事，諍論義理，為國王奔走等。「大戒」是占卜，豫言，推算，咒術，護摩，供神，治病。醫藥古代與巫術相關聯(4.004)；純正的醫藥，是世間正事，也無關於宗教的信行。

這些低級的宗教行為，稱為「大戒」，是佛教出家僧團所嚴重關切的。這些宗教行為，是否有效，為另一事，佛法是決不採用的。¹⁸如印度盛行的咒術，是「佛

¹⁸ (1) 印順導師《永光集》p.188-p.189：

所以，根據我剛才講的，真正釋迦牟尼佛的佛法比較樸素、純正、純真。像中國看風水、看相，這種神道不分的方式，會引起副作用，出家人絕對是不能做。這種事情有沒有效，對不對，是另外一個問題。釋迦牟尼佛的弟子，絕對不隨便顯神通，為什麼不能顯？你顯神通，那就慢慢影響社會，興妖作怪！這是有嚴重副作用的。佛教不是站在個人的立場，我自己要怎麼做，而是從團體的活動當中去了解，應該怎麼樣較適宜，這才是真正的戒律。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》p.302-p.303：

五、抽籤問卜扶乩：有些佛寺中，有抽籤，打筮，甚至有扶乩等舉動，引起社會的譏嫌，指為迷信。其實，純正的佛教，不容許此種行為（有沒有效驗，是另外一件事）。真正學佛的，只相信因果。如果過去及現生作有惡業，決不能用趨吉避凶的方法可以避免。修善得善果，作惡將來避不了惡報，要得到好果報，就得多做有功德的事情。佛弟子只知道多做善事；一切事情，如法合理的作去，決不使用投機取巧的下劣作風。這幾樣都與佛教無關，佛弟子真的信仰佛教，應絕對的避免這些低級的宗教行為。

(3) 印順導師《華雨集第四冊》p.64-p.66：

人菩薩行——人間佛教的開展，是適合現代的，但也可能引起副作用。我以為，佛法有不共一般神教的特性，是應該確認肯定的。記得二十年前，有人問我：為什麼泰、錫等（小乘）佛教區，異教徒不容易發展，而大乘佛教徒卻容易改信異教？我當時只歎息而無辭以對。這應該與佛法的寬容特性有關，但釋尊的原始佛法，寬容是有原則的。如不否認印度的群神，而人間勝過天上，出家眾是不會禮拜群神的，反而為天神所禮敬；「佛法」是徹底否棄了占卜，咒術，護摩，祈求——印度神教（也是一般低級）的宗教行儀。

大乘佛教的無限寬容性（印度佛教老化的主因），發展到一切都是方便，終於天佛不二。中國佛教的理論，真是圓融深妙極了，但如應用到現實，那會出現怎樣情形？近代太虛大師，是特長於融會貫通的！三十年發起組織「太虛大師學生會」，會員的資格是：返俗的也好，加入異教的也好，「去陝北」的也好。在大師的意境中，「夜叉、羅剎亦有其用處」（『太虛大師年譜』）。後來，學生會沒有進行。會員這樣的雜濫不純，如真的進行組織活動，夜叉、羅剎（如黑社會一樣）會對佛教引起怎樣的負面作用？大乘佛教的寬容性，在有利於大乘流通的要求下，種種「方便」漸漸融攝進來，終於到達「天佛一如」的境界。

我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直捨方便」的精神。如虛大師在『我怎樣判攝一切佛法』中說：「到了這時候，……依天乘行果（天國土的淨土，天色身的密宗），是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便，而反成為障礙了！」虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累！

法」所鄙棄的，如『中阿含經』(一八一)『多界經』(大正一·七二四上)說：

「若見諦人，生極苦甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內[佛法]，更從外求，或有沙門、梵志，或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦，……終無是處」。

見諦人，是證見四諦的(初果以上)聖者。佛教的聖者，如因病而引生極大苦痛，面臨死亡威脅，也不可能去從那位沙門、婆羅門，求誦咒語以延續生命的。可見咒語是凡愚的事，是真正佛弟子所鄙棄的。

又如出家戒中，不知四諦而說「我知」四諦的；沒有見到天、龍、夜叉等鬼神，而說「我見」。這不是為了「名聞」，就是為了「利養」，虛誑的說神說鬼，在僧伽中是「大妄語戒」，要逐出僧團，取消比丘資格的(4.005)。

因為採用咒語等行為，妄說見神見鬼，會增長社會的迷妄；有些人會誇談靈異，惑亂人心，終將造成僧伽內部及社會文化的禍害。釋尊一律嚴格的禁止，對印度

現在的臺灣，「人生佛教」，「人間佛教」，「人乘佛教」，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」。「人間」、「人生」，「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裏不必多說。重要的，^[1]有的以為「佛法」是解脫道，道德意識等於還在萌芽；道德意識是菩薩道，又覺得與解脫心不能合一，這是漠視般若與大悲相應的經說。^[2]有不用佛教術語來宏揚佛法的構想，這一發展的傾向，似乎有一定思想，而表現出來，卻又是一切神道教都是無礙的共存，還是無所不可的圓融者。^[3]有的提倡「人間佛教」，而對佛法與異教(佛與神)，表現出寬容而可以相通的態度。一般的發展傾向，近於印度晚期佛教的「天佛一如」，中國晚期佛教「三教同源」的現代化。為達成個己的意願，或許是可能成功的，但對佛法的純正化、現代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末後一著(為神教侵蝕而消滅)的隱憂。

真正的人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要」，如虛大師的『從巴利語系佛教說到今菩薩行』(以錫蘭等佛教為小乘，虛大師還是承習傳統，現在應作進一步的探求)所說。

(4) 印順導師《成佛之道》p.8-p.9：

一、「鬼神」：照中國的說法，天神，地祇，人(死為)鬼，人死而有功德的也成為神。這是各式各樣的，風神，雨神，山神，水神，土地神，五穀神……，山精木怪，魑魅魍魎；《易經》所說的『精氣為物(即魅)，遊魂(指無人祭祀的孤魂)為變』，都是。據佛經說：鬼是餓鬼；神是四大王眾天所統攝的，主要是夜叉，羅剎，那伽(龍)，摩[目侯]羅伽(蟒神)，迦樓羅(金翅鳥)等，或是大力鬼王，或是高等畜生。還有基督教所傳的魔鬼(大龍，蛇)，鬼靈，生著翅膀的天使等。

這些鬼神，確有一些功德，有一些神力，也有向善而為高級天服役的。在某種情形下，確能給人以多少助力，所以常為人所崇拜：懇求賜福，求他驅逐邪惡，或者請求不要傷害。然鬼神都充滿煩惱，他們的德性，有時還不及人類；特別是瞋恚成性，嗜「好凶殺」傷害。他們所要人類供給的，是犧牲——血肉，甚至要求以人為犧牲。如人而不恭敬供養，或者冒犯了他，就會用殘酷的殺害來報復——狂風，大雨，冰雹，瘟疫等。這等於人間的黑社會，惡勢力，在你不幸時，也許會拔刀相助，慷慨解囊。可是你可不能得罪他，或者使你就此落入罪惡淵藪。從前，大勇法師在北平，想去西藏學密宗，依照密宗規例，請得一護法神，據說是廣濟寺的狐仙。狐仙來護法了，卻反對大勇法師去西藏；要去，他就非搗亂不可。真的是來時容易去時難，費了好大力量，才把他趕走。俗語說：『引狼入室』，『引鬼入門』。鬼神的崇拜者，每每為了得罪鬼神，弄得家敗人亡，這真是何苦呢！孔子到底是人類的偉人，他的『敬鬼神而遠之』，不失為聰明的辦法！

宗教來說，樹立了理性的覺者的形象，這才是正見、正行、正覺者的「佛法」！

19

¹⁹ 印順導師《華雨集第四冊》p.33-p.37：

什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？…〔中略〕…

律是「法」的一分。法的第一義，是八正道——正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫。如約次第說，八正道是聞、思、修（正定相應）慧的實踐歷程。這是解脫者所必修的，所以稱為「古仙人道」，離此是沒有解脫的。

修行者在正見（而起信願）中，要有正常的語言文字，正常的（身）行為，更要有正命——正常的經濟生活。初學者要這樣的學，修行得解脫的更是這樣。佛法在中國，說圓說妙，說心說性，學佛者必備的正常經濟生活，是很難得聽到的了！

依正見而起正語、正業、正命，然後「自淨其心」，定慧相應而引發無漏慧，所以在五根（信、精進、念、定、慧）中，佛說慧——般若如房屋的棟樑一樣，是在先的，也是最後的。佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。

依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。有正見的，不占卜，不持咒，不護摩（火供），佛法是這樣的純正！…〔中略〕…

佛法是理性的德行的宗教，以解脫生（老病）死為目標的。這是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。這是佛法的本源，正確、正常而又是究竟的正覺。修學佛法的，是不應迷失這一不共世間的特質！