

慧日佛學班·第7期課程

《佛法概論》

第一章 法與法的創覺者與及奉行者

釋開仁編·2009/9/18

第一節、法

一、「法」是三寶的核心，約可分為三類

從佛法流行人間說，佛陀與僧伽是比法更具體的，更切實的。但佛陀是法的創覺者，僧伽是奉行佛法的大眾，這都是法的實證者，不能離法而存在，所以法是佛法的核心所在。

那麼，法是什麼？¹在聖典中，法字使用的範圍很廣，如把不同的內容，條理而歸納起來，可以分為三類：

- 一、文義法；
- 二、意境法；
- 三、(學佛者所) 歸依(的) 法。

二、別釋三類「法」

(一)文義法 (p.5- p.6)

¹ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》之〈「法」之研究〉(p.104)：「我在《佛法概論》，曾類別為文義法，意境法，歸依法。而歸依法中，又有真實法，中道法，解脫法(第一章第一節)。現在看來，依法的不同意義而作不同的分類，是可以的。但從含義的不同，發展的傾向，以探求法的根本意義，還嫌不夠。所以再以「法」為對象，而作進一步的探究。」其中有引述：

一、有部：《異部宗輪論》卷1：「一切法處，皆是所知，亦是所識，及所通達。」(大正49, 16a26-27)

大眾部等：《異部宗輪論》卷1：「一切法處，非所知，非所識量，非*所通達。」(大正49, 16a2-3) *量非=是【宋】【元】【明】，=量【宮】。

二、覺音對法立有四義：教法、因緣、德、現象。而以為應分為教法與理法；而理法有現實世界的理法，及理想界的理法。

(2) 從 *Pali English Dictionary* , (pp.335-336)可查出覺音提供兩組解釋，導師所舉的是其中的第二組。第一組： *Definitions by Commentators*: Bdgh gives a fourfold meaning of the word dhamma (at DA I.99= DhA I.22), viz. (1) guṇe (saddo), applied to good conduct; (2) desanāyaṃ, to preaching & moral instruction; (3) pariyaṭṭiyaṃ, to the 9 fold collection of the Buddh. Scriptures (see navanga); (4) nissatte (-nijjivāte), to cosmic (non-animistic) law. 第二組：Another and more adequate fourfold definition by Bdgh is given in DhsA 38 (《法集論注》38頁), viz. (1) pariyaṭṭi, or doctrine as formulated, 教法. (2) hetu, or condition, causal antecedent, 因緣. (3) guṇa, or moral quality or action, 德. (4) nissatta-nijjivātā, or "the phenomenal" as opposed to "the substantial," "the noumenal," "animistic entity." 現象.

另詳參：木村泰賢著·歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》(商務，1968.4.1)，p.69-70。

1、表詮法義的符號——名句文身

釋尊說法，重在聲名句文的語言，²書寫的文字，以後才發達使用起來。³語言與文字，可以合爲一類。因爲語、文雖有音聲與形色的差別，而同是表詮法義的符號，可以傳達人類（一分眾生也有）的思想與情感。⁴如手指的指月，雖不能直接的顯示月體，卻能間接的表示他，使我們因指而得月。⁵

由於語言、文字能表達佛法，所以也就稱語、文爲法；但這是限於「表詮」佛法的。如佛滅初夏，王舍城的五百結集，就稱爲「集法藏」。⁶

2、能詮的語文法有二類

然此「能詮」的語、文法，有廣狹二類：

(1)廣義

一、凡是表詮佛法的語、文，都可以稱爲法，這是廣義的。

(2)狹義

二、因佛法有教授與教誡二類，⁷在教化的傳布中，佛法就自然地演化爲「法」與

² 關於「名句文身」，後代的論書有特殊的定義，參考《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉：「名，謂作想，如說色、聲、香、味等想。句者，謂章，詮義究竟，如說『諸行無常』等章；或能辯了業用、德、時、相應、差別，此章稱句。文者，謂字，如說[褒-保+可]、阿、壹、伊等字。」(大正 29, 29a11-15)

³ 印順導師《原始佛教聖典之集成》(p.15)：「古代的結集，不可設想爲現代的編集。在當時，並沒有書寫記錄作依據。一切佛法的結集，全由聖弟子，就其記憶所及而誦（誦是闇誦、背誦，與讀不同）出來的。」

⁴ 有關「表詮的符號」，參考《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉：「語是音聲，非唯音聲即令了義。云何令了？謂語發名，名能顯義，乃能令了；非但音聲皆稱爲語。要由此故，義可了知。如是音聲方稱語故。何等音聲令義可了？謂能說者，於諸義中已共立爲能詮定量。」(大正 29, 29a24-29)

⁵ 《大智度論》卷 9〈1 序品〉：「依義」者，義中無諍好惡、罪福、虛實故，語以得義，義非語也。如人以指指月以示惑者，惑者視指而不視月，人語之言：「我以指指月令汝知之，汝何看指而不視月？」此亦如是，語爲義指，語非義也。是以故不應依語。」(大正 25, 125a29-b5)

⁶ 《摩訶僧祇律》卷 32：「阿難言：諸長老！若使我集者，如法者隨喜，不如法者應遮。若不相應，應遮，勿見尊重而不遮。是義非義，願見告示！眾皆言：長老阿難！汝但集法藏，如法者隨喜，非法者臨時當知。」(大正 22, 491b26-c1)

⁷ (1) 教授，anu+√vad (說)。教誡，anu+√was (懲罰、教訓、命令、指示)。(M.W. to rule, govern; to order; to teach, direct, advise, address; to punish, chastise, correct. p.39b)。

另參：《梵和大辭典》，p.145。惠敏法師、關則富著《大乘止觀導論》，p.16-19。

(2) 《漢語大詞典(五)》(p.449)：「教授：把知識技能傳授給學生。《史記·仲尼弟子列傳》：『子夏居西河教授，爲魏文侯師。』」

《漢語大詞典(五)》(p.446)：「教戒：教導和訓戒。《吳子·治兵》：『故用兵之法，教戒爲先。』」

《漢語大詞典(五)》(p.450)：「教誡：同『教戒』。漢應詔《風俗通義·怪神·亡者多有見神》：『孫兒婦女以次教誡。』」

(3) 印順導師《佛法概論》(p.27-p.28)：「佛教是綜貫整體的，但由於所詮事理的相對差別性，能詮（教法）也就形成不礙和合的二類。一、能詮以言教爲主，所詮以個人的身心修行爲重，開示事理的真實諦如；由弟子口口相傳的受持，稱爲教授，也稱爲（狹義的）達磨。在後代編集的聖典中，就稱爲法藏，也就是展轉傳來的「阿含」。二、能詮，經釋尊言教的指導，身教的示範；所詮以大眾的生活行爲爲主，開示道德的戒法，以及有關大

「毘奈耶」二類。等到結集時，結集者就結集為「法藏」與「毘奈耶藏」。與毘奈耶藏相對的法藏，那就局限於經藏了。⁸

(二) 意境法 (p.6- p.7)

1、《成唯識論》對法的定義

《成唯識論》說：「法謂軌持」。⁹軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。¹⁰這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。

2、意境法有兩類：別法處及一切法

在這意境法中，也有兩類：

(1) 五識各別了別的境及意識不共了別的別法處

一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。

A、前五識

其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。

B、意識

意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。¹¹

(2) 意識能了知一切法——六識所各別了知的境

二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

(三) 歸依法 (p.7- p.11)

1、總標學佛者所歸依的法，不可著在文義法與意境法上

法，是學佛者所歸依的。

(1) 簡別文義法的侷限

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。

(2) 簡別意境法的侷限

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。

(3) 學佛者所歸依的法有三類

眾和合與適應社會的制度。這除了「波羅提木叉」的成文法以外，一切法制都推行在僧團中，稱為教誡，也稱為毘奈耶——律。」

⁸ 詳參：印順導師《佛法概論》「第二章、教法」(p.27-p.42)。

⁹ 《成唯識論》卷 1(大正 31, 1a24)。

¹⁰ 《百法明門論纂》卷 1：「言法者，軌生物解，任持自性之義。」(《卍新纂大日本續藏經》48, 327b22-23；《卍大日本續藏經》1:76, 445b16-17；《卍續藏經·新文豐影印本》76, 889b16-17)

¹¹ 印順導師《佛法概論》(p.61-p.62)：「意處是精神的源泉。依五處發前五識，能見五塵；依意處生意識，能知受、想、行——別法處，也能遍知過去未來，假實等一切法。」

學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。

2、詳述三類歸依的法

(1)中道法

A、中道是歸依法的根本中心，是善的德行

其中根本又中心的，是中道的德行，是善。

(A)總述「法」為八正道

釋尊說：「邪見非法，正見是法，乃至邪定非法，正定是法」（雜含卷二八·七八二經）。¹²正見、正志、正語、正業、正命、正勤、正念、正定——八正道，為中道法的主要內容。¹³

(B)舉佛說的中道行

a、初轉法輪時所說：離苦樂二邊的中道即是八正道

當釋尊初轉法輪時，一開口就說：「莫求欲樂，極下賤業為凡夫行，是說一邊；亦莫求自身苦行，至苦非聖行無義相應者，是說二邊，……離此二邊，則有中道」（中舍·拘樓瘦無諍經）。¹⁴這中道，就是八正道。

b、臨入涅槃時所說：所依止的四念處亦不離八正道

到釋尊入滅的時候，又對阿難說：「自歸依，歸依於法，勿他歸依」（長含·遊行經）。¹⁵意思說：弟子們應自己去依法而行。所依的法，經上接著說：「依四念處行」¹⁶；四念處就是八正道中正念的內容，這可見法是中道的德行了。

(C)小結：據善行爲「法」而了知不善爲「非法」，且二俱應捨

法既然是道德的善行，那不善的就稱爲非法。釋尊的《筏喻經》說：「法尚應捨，何況非法」，¹⁷正是這個意思。

B、中道稱爲法的理由

中道——正道的德行，爲什麼稱爲法？

(A)八正道是古仙人道

¹² 《雜阿含經》卷 28(782 經)(大正 2, 202c5-6)。

¹³ 《長阿含經》卷 4《遊行經》：「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。須跋！以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」(大正 1, 25a25-b2)

¹⁴ 《中阿含經》卷 43〈2 根本分別品〉《拘樓瘦無諍經》(大正 1, 701b28-c13)。

¹⁵ 《長阿含經》卷 2《遊行經》(大正 1, 15b7)。

¹⁶ 《長阿含經》卷 2《遊行經》：「云何自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃？當自歸依，歸依於法，勿他歸依。阿難！比丘觀內身精勤不懈，憶念不忘，除世貪憂。觀外身、觀內外身，精勤不懈，憶念不忘，除世貪憂。受、意、法觀，亦復如是。是謂阿難！自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃。當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」(大正 1, 15b7-13)

¹⁷ (1)《中阿含經》卷 54 (200 經)《阿梨吒經》(大正 1, 764c12-14)：「世尊告曰：如是！我爲汝等長夜說筏喻法，欲令棄捨，不欲令受。若汝等知我長夜說筏喻法者，當以捨是法，況非法耶。」

(2)《增壹阿含經》卷 38〈43 馬血天子問八政品〉(大正 2, 760a26)：「善法猶可捨，何況非法。」

(3)另參見 Majjhima (巴利《中部》) I, p.135。《大智度論》卷 1 (大正 25, 63c)，卷 31 (大正 25, 295b-c)，卷 85 (大正 25, 657a2-3)。

法的定義是軌持，軌是軌律、軌範，持是不變、不失；不變的軌律，即是常道。¹⁸八正道，不但合乎道德的常道，而且就是「古仙人道」¹⁹，有永久性、普遍性，是向上、向解脫的德行的常道。

(B)印度人心目中的達磨——法

a、吠陀的「陀利」與「法」之關係

這不妨再看得遠些：在印度古代文明的吠陀中，「陀利」一詞，泛指一切軌律。到後來，軌律的思想分化了，凡是良善的俗習，道德的行為，具體或抽象的軌律，改稱為達磨——法，而陀利卻被專用在事相的儀式上。

b、婆羅門教義中，「法」有真理與合理行為的意義

佛世前後，婆羅門教製成「法經」，又有許多綜合的「法論」，都論到四姓的義務，社會的法規，日常生活的規定。²⁰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。²¹

(C)小結：佛法的中道德行，是達磨的第一義

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。

(2)解脫法

中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行。在向上的善行中^{中道法}，有正確的知見^{真諦法}，有到達的目的^{解脫法}。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。²²如《俱舍論》(卷一)說：「若勝義法，唯是涅槃」。²³這是觸證的解脫法，如從火宅中出來，享受大自然的清涼，所以說如

¹⁸ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.233-p.234)：「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。」

¹⁹ 《雜阿含經》卷12(287經)：「今我如是，得古仙人道，古仙人逕，古仙人跡；古仙人去處，我得隨去，謂八聖道……。」(大正2，80c27-29)

²⁰ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》(p.72)：「繼承三吠陀的梵書系統，以祭司主持的祭典為對象的，是《天啓經》。根據民族的宗教習俗，以家庭祭儀為中心而規定說明的，是《家庭經》。以社會法制為中心而說明規定的，是《法經》(法論又從此產生)。這三者，包括個人、家族、社會、國家的一切生活，把他安放在宗教的基礎上，完成堅強傳統的禮教。」

(2) 高楠順次郎、木村泰賢合著(高觀廬譯)《印度哲學宗教史》，p.316：「在修多羅三典中，此方而實為「法經」之任務。印度學者對於法經，以日常生活之規定(sāmayācārika)為其定義。蓋法(dharma)者規律之意，凡習慣、法規、道德，皆當以此為正當規律而遵守也。」(商務出版，民國77.1)

²¹ 《長阿含經》卷18〈3 轉輪聖王品〉(大正1，119c22-25)：「以正法治化，勿使偏枉，無令國內有非法行，身不殺生，教人不殺生、偷盜、邪淫、兩舌、惡口、妄言、綺語、貪取、嫉妬、邪見之人，此即名為我之所治。」《長阿含經》卷6〈2 轉輪聖王修行經〉(大正1，39a21-42b19)。

²² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷181：「契經說：一切法中涅槃最勝，有為法中聖道最勝。」(大正27，910c19-20)

²³ 《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1 分別界品〉：「若勝義法，唯是涅槃。若法相法，通四聖諦。此能對向，或能對觀，故稱對法。」(大正29，1b9-11)

「露地而坐」²⁴。

釋尊初成佛時的受用法樂，就是現證解脫法的榜樣。

(3)真諦法：緣起和四諦

說到正確的知見，這不但正知現象的此間，所達到的彼岸，也知道從此到彼的中道。這不但認識而已，是知道他確實如此，知道這是不變的真理。

這是說「緣起」：知道生死眾苦是依因而集起的；惟有苦集（起）的滅，才能得到眾苦的寂滅，這非八正道不可。

這樣的如實知，也就是知四真諦法：「苦真實是苦，集真實是集，滅真實是滅，道真實是道」。²⁵

這四諦也稱為法：如初見真諦，經上稱為「知法入法」；「不復見我，唯見正法」；「於法得無所畏」。能見真諦的智慧，稱為「得法眼淨」。²⁶

釋尊的「初轉法輪」，就是開示四諦法。²⁷

²⁴ (1)《妙法蓮華經》卷2〈3 譬喻品〉：「爾時諸子聞父所說珍玩之物，適其願故，心各勇銳，互相推排，競共馳走，爭出火宅。是時長者見諸子等安隱得出，皆於四衢道中露地而坐，無復障礙，其心泰然，歡喜踊躍。」(大正9, 12c11-15)

(2)南嶽沙門憨山釋德清述《法華經通義》卷2：「長者見諸子得出，其心歡喜等者，喻諸小乘，因聞佛教，而出三界，證四諦果，無復生死煩惱之障礙，故如露地而坐。」(《卍新纂大日本續藏經》31, 538b5-7；《卍大日本續藏經》1:49, 414b6-8；《卍續藏經·新文豐影印本》49, 827b6-8)

²⁵ 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷1：「爾時阿[少/兔]樓駄觀察眾心而白佛言：「世尊！月可令熱，日可令冷，佛說四諦不可令異。佛說苦諦真實是苦，不可令樂；集真是因，更無異因；苦若滅者即是因滅，因滅故果滅；滅苦之道實是真道，更無餘道。世尊！是諸比丘於四諦中決定無疑。於此眾中所作未辦者，見佛滅度，當有悲感。若有初入法者，聞佛所說，即皆得度，譬如夜見電光即得見道。若所作已辦、已度苦海者，但作是念：『世尊滅度，一何疾哉！』」(大正12, 1112a24-b4)

²⁶ (1)《雜阿含經》卷10(262 經)：「尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。爾時、闍陀比丘見法，得法，知法，起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法得無所畏。恭敬合掌白尊者阿難言：「正應如是，如是智慧梵行，善知識教授教誡說法。我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空，皆悉寂，不可得，愛盡，離欲，滅盡，涅槃，心樂正住解脫，不復轉還；不復見我，唯見正法」。時阿難語闍陀言：「汝今得大善利，於甚深佛法中得聖慧眼」。時二正士展轉隨喜，從座而起，各還本處。」(大正2, 67a8-19)

(2)《雜阿含經》卷11(281 經)：「…繫髮目捷連白佛言：「…云何六觸入處律儀，修習、多修習，令三妙行滿足？…云何修三妙行，滿足四念處？…云何修四念處得七覺分滿足？…云何修習七覺分，明、解脫滿足？…如是目捷連！法法相依，從此岸而到彼岸」。說是法時，繫髮目捷連遠塵、離垢，得法眼淨。時繫髮目捷連，見法，得法，知法，入法，度諸疑惑，不由於他，於諸法律得無所畏。…」(大正2, 77b29-78a16)

²⁷ 《雜阿含經》卷15(379 經)：「爾時、世尊告五比丘：「此苦聖諦，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。此苦集，此苦滅，此苦滅道跡聖諦，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、苦聖諦，知當復知，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。苦集聖諦，已知當斷，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、此苦滅聖諦，已知當作證，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、此苦滅道跡聖諦，已知當修，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、比丘！此苦聖諦，已知已出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、此苦集聖諦，已知已斷出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、苦滅聖諦，已知已作證出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。」

3、中道統一了真諦與解脫

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)真諦法

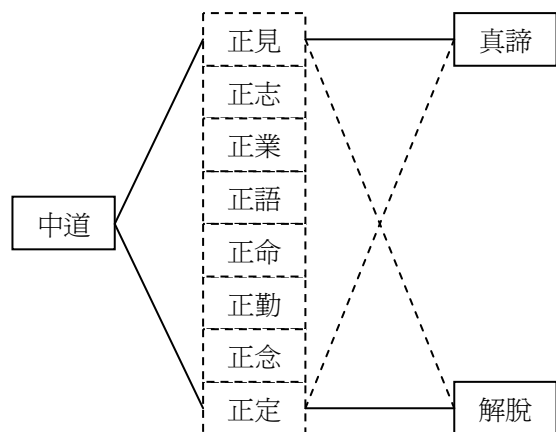
八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

(2)解脫法

同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。²⁸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)中道法

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。



眼、智、明、覺。復次、苦滅道跡聖諦，已知已修出，所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。諸比丘！我於此四聖諦，三轉、十二行，不生眼、智、明、覺者，我終不得於諸天、魔、梵，沙門、婆羅門，聞法眾中，為解脫，為出，為離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。我已於四聖諦、三轉、十二行，生眼、智、明、覺故，於諸天、魔、梵，沙門、婆羅門，聞法眾中，得出，得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提」。爾時、世尊說是法時，尊者憍陳如，及八萬諸天，遠塵、離垢，得法眼淨。…世尊於波羅奈國仙人住處鹿野苑中轉法輪，是故此經名轉法輪經。」(大正 2, 103c14-104a28) (參見：SN.56.11~12 Tathāgatena vuttā)

²⁸ 《中阿含經》卷 49〈189 聖道經〉：「世尊告諸比丘：有一道令眾生得清淨，離愁感啼哭，滅憂苦懊惱，便得如法。謂聖正定，有習、有助，亦復有具，而有七支，於聖正定說習、說助，亦復說具。云何為七？正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念。若有以此七支習、助、具，善趣向心得一者，是謂聖正定，有習、有助，亦復有具。所以者何？正見生正志，正志生正語，正語生正業，正業生正命，正命生正方便，正方便生正念，正念生正定。賢聖弟子如是心正定，頓盡淫、怒、癡。賢聖弟子如是正心解脫，頓知生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。彼中正見最在其前。」(大正 1, 735c1-13)

第二節 佛法的創覺者——佛

一、覺苦覺樂覺中道(p.11-p.13)

(一)佛陀的一生

佛法的創說者釋迦牟尼佛，是中印度迦毘羅國王子。少年時代，享受人間的五欲。二十九歲的春天，忽然不顧社稷與家庭，踰城出家去了。從此過著謹嚴淡泊的生活，一直到八十歲。

(二)佛陀出家的真義

1、因世間大苦的自覺而尋求解脫之道

釋尊的所以出家，依《中舍·柔軟經》說：釋尊到野外去遊散，順便看看田間的農人，看了農作的情形，不覺引起無限的感慨。不忍貧農的饑渴勞瘁，又不得不繼續工作；不忍眾生的自相殘殺；不忍老死的逼迫。²⁹

這種「世間大苦」的感覺，是深切的經驗，是將自己的痛苦與眾生的痛苦打成一片，見眾生的痛苦而想到自己的痛苦。釋尊經此感動，不滿傳統的婆羅門教與政治。自憫憫人，於是不忍再受王宮的福樂，爲了探發解脫自我與眾生苦迫的大道，決意擺脫一切去出家。

2、勘破自我與我所有的世間來救護世間

出家，是勘破家庭私欲佔有制的染著，難捨能捨，難忍能忍，解放自我爲世界的新人。眾生這樣的愚昧，五濁惡世³⁰的人間又這樣的黑暗！浮沈世海的人類，爲世間的塵欲所累，早已隨波逐浪，自救不了。那不妨從黑漆繚繞³¹的人間——傳統的社會中解放出來，熱腸而冷眼的去透視人間。鍛鍊自己，作得主，站得穩，養成爲世爲人的力量。所以釋尊說：「爲家忘一人，爲村忘一家，爲國忘一村，爲身忘世間」(增舍·力品)。³²這「爲身忘世」，不是逃避現實，是忘卻我所有的世間，勘破自我。不從自我的立場看世間，才能真正的理解世間，救護世間。

3、小結

看了釋尊成佛以後的遊化人間，苦口婆心去教化人類的事實，就明白釋尊出家的真

²⁹ 《中阿含經》卷 29〈1 小品〉《111·柔軟經》(大正 1, 607c4-608a29)。

³⁰ 五濁惡世：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁。

³¹ 繚繞：纏擾不休。圍繞；纏繞。(《漢語大詞典(九)》，p.1034)

³² (1)《增壹阿含經》卷 31〈38 力品〉(第 6 經)(大正 2, 722c2-3)。筆者按：雖然經文的內容是世尊所說，可是說此偈頌的主角實非世尊，乃大果王所說，命其子受百姓枉殺。而此王子即鴛掘魔比丘的過去世因緣，王爲鴛掘魔的老師。

(2)《十住毘婆沙論》卷 7〈五戒品〉第 15(大正 26, 56a)外人亦引來詰難論主，如說：「捨一人以成一家；捨一家成一聚落；捨一聚落成一國土；捨一國土以成己身；捨己身以爲正法。」

(3)印順導師著《佛在人間》，p.12：「『爲家忘一人，爲村忘一家，爲國忘一村，爲身忘世間』。爲身不是爲一人，忘世也不是隱遁山林。爲身忘世間，是比爲國家民族的生存而不惜破壞更爲高級的。爲自我的解脫與真理的掘發，有割斷自我與世間愛索的必要。這樣的爲身才能爲大眾，忘世才真正的走入人間。」

意。

(三) 佛陀覺悟中道而成佛

在出家修學的過程中，釋尊又有一番新的覺悟。原來當時印度流行的新宗教，主要的為定樂與苦行。

1、定樂不徹底

禪定中，如無所有定與非想非非想定，釋尊都曾修學過。³³但覺得這還是不徹底的，不能由此正覺人生的實相。

2、苦行於人於己皆無益

因此又到苦行林中與苦行者為伍，經歷六年的苦行，但未了覺得這也不是正道。約克制情欲說，苦行似乎有相當的意義，但過分的克己，對於人類與自己，有何利益？

3、小結

這樣否定了定樂與苦行，以敏銳的智慧，從中道的緣起觀，完成圓滿的正覺。釋尊的正覺，是從己及人而推及世間，徹悟自他、心物的中道。深徹的慧照中，充滿了同情的慈悲。

二、即人成佛 (p.13-p.15)

(一) 佛出人間

釋尊是人間的聖者，這本是歷史的事實。但釋尊又給予深刻的含義說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」(增含·等見品)。³⁴這是說：佛是人間的正覺者，不在天上。天上沒有覺者，有的是神、梵天、上帝、天主們與他的使者。釋尊是人，不是天上的上帝，也沒有冒充上帝的兒子與使者，向人類說教。所以佛法是人間覺者的教化，也不像神教者，說經典——吠陀、新舊約、可蘭經等為神的啓示。這「佛出人間」的論題，含有無神論的情調。天上，依印度人與一般神教者的看法，是淨潔的，光明的，喜樂的；而人間卻充滿了罪惡、黑暗與苦痛。但釋尊從「佛出人間」，「人身難得」的見地否認他。理智的正覺，解脫的自由，在人間不在天上。所以說：「人間於天則是善處」(增含·等

³³ 釋尊於二十九歲偷逃出城，出家當遊方修行僧。依次拜訪阿羅邏迦藍 (Arāḍa Kālāma) 和優陀羅羅摩子 (Udraka Rāmaputra) 兩位修定仙人。據說跟阿羅邏迦藍學習無所有處定；而跟隨優陀羅羅摩子學習非想非非想處定。但學習他們所體驗的禪定後，對他們的修行法卻無法感到滿足。(詳參：印順導師著《印度佛教思想史》，p.11-p.12)

³⁴ 《增壹阿含經》卷 26 (34 等見品) (大正 2, 693c19-694a5)：「爾時，有一比丘白世尊言：『三十三天云何得生善處？云何快得善利？云何安處善業？』世尊告曰：『人間於天則是善處。得善處、得善利者，生正見家，與善知識從事，於如來法中得信根，是謂名為快得善利。彼云何名為安處善業？於如來法中而得信根，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道；彼以學道，戒性具足，諸根不缺，飯食知足，恒念經行，得三達明，是謂名為安處善業。』爾時，世尊便說此偈：『人為天善處，良友為善利；出家為善業，有漏盡無漏。』比丘當知：三十三天著於五欲，彼以人間為善趣；於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，佛世尊皆出人間，非由天而得也。是故，比丘！於此命終當生天上。』」

※按：《佛光阿含藏·增一阿含經(三)》，p.1009，注 9：「於此命終當生天上」，按此句意，佛出人間，人間為天之善處，如巴利文「如是語經」(It. vol. 1, p.77)作 *Manussattam kho bhikkhave devānaṃ sugatigamanasaṅkhātam*(比丘們！人的狀態才可稱為諸天之善趣。)故佛陀應當誡比丘「於此(人間)命終勿生天上。」才順乎義理。

見品)³⁵，人間反成爲天神仰望的樂土了。

人生，不但是爲了追求外物的五欲樂，也不在乎嘗受內心神秘的定樂；應重視人間，爲正覺的解脫，而勵行理智的德行。人類的心眼，早被神教者引上渺茫的天國；到釋尊，才把他們喚回人間。據傳說：印度的梵天——世界的創造者，爲了無力拯救人間，誠懇的請佛爲人類說法。³⁶印度的群神，都向釋尊請教，自稱弟子。天帝們需要正覺與解脫，反證他們的愚昧不自由。所以「智者不屬天」³⁷，要歸依「兩足尊」³⁸（人）的佛陀。

（二）即人成佛——現實與超脫的合一

釋尊出在人間，所以是即人成佛的，是淨化人性而達到正覺解脫的。

1、現實——生身

釋尊是人，與人類一樣的生、老、病、死、飲食、起居、眼見、耳聞；這父母所生身，是釋尊的「生身」。

2、超脫——法身

同時，釋尊有超一般人的佛性，是正覺緣起法而解脫的，這是釋尊的「法身」。

3、小結

釋尊是人而佛，佛而人的。人類在經驗中，迫得不滿現實而又著重現實，要求超脫而又無法超脫。重視現實者，每缺乏崇高的理想，甚至以爲除了實利，一切是無謂的遊戲。而傾向超脫者，又離開現實或者隱遁，或者寄託在未來，他方。崇高的超脫，平淡的現實，不能和諧合一，確是人間的痛事。到釋尊即人成佛，才把這二者合一。由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。

三、自覺與覺他 (p.15-p.18)

佛陀的正覺，不單是理智的解悟，是明月一般的在萬里無雲的空中，遍照一切，充滿了光明喜樂與清涼。現在，姑從自覺與覺他說。

（一）自覺

1、佛陀因創覺而被稱爲佛陀

佛陀是自覺者，不同聲聞弟子的「悟不由他」³⁹，是「自覺誰孀師」⁴⁰的自覺。佛

³⁵ 《增壹阿含經》卷 26〈34 等見品〉（大正 2，693c19-694a5）。

³⁶ 《中阿含經》卷 19〈78·梵天請佛經〉（大正 1，547a-549b）；《長阿含經》卷 1〈1·大本經〉（大正 1，8b-c）；《增壹阿含經》卷 10〈勸請品第十九(1)〉（大正 2，593a-b）。印順導師著《印度佛教思想史》，p.13；《華雨集》（二），p.17。

³⁷ 《大智度論》卷 2〈1 序品〉：「如偈說：若彩畫像及泥像，聞經中天及讚天，如是四種諸天等，各各手執諸兵杖。若力不如畏怖他，若心不善恐怖他，此天定必若怖他，若少力故畏怖他。是天一切常怖畏，不能除却諸衰苦。有人奉事恭敬者，現世不免沒憂海。有人不敬不供養，現世不妨受富樂。當知虛誑無實事，是故智人不屬天。若世間中諸眾生，業因緣故如循環，福德緣故生天上，雜業因緣故人中，世間行業屬因緣，是故智者不依天！」（大正 25，73a13-24）

³⁸ 《雜阿含經》卷 36(1007 經)：「時，彼天子而說偈言：「刹利兩足尊，[絳-糸+牛]牛四足勝，童英爲上妻，貴生爲上子。」爾時，世尊說偈答言：「正覺兩足尊，生馬四足勝，順夫爲賢妻，漏盡子之上」（大正 2，263b29-c6）

³⁹ 《雜阿含經》卷 12(301 經)：「佛告跏陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，爲取所觸；

法由釋尊的創見而流布人間，他是創覺者，所以稱為佛陀。佛世的多聞聖弟子——聲聞，雖也能正覺解脫，與佛同樣的稱為阿羅漢，卻沒有被稱為佛的。所以我們說釋尊是覺者，應重視他的創覺性。釋尊本是人，而竟被推尊為佛陀了。這因為釋尊在菩提樹下，創覺緣起法性，離一切戲論，得到無上的解脫。

2、佛陀的法身——緣起法性

佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛名後得法身」(羅什答慧遠書)。⁴¹能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛」。⁴²須菩提尊者的深觀法空，釋尊也推許他「先見我身」。⁴³因釋尊覺法成佛，引出見法即見佛的精義。

3、法身常在

再進，那就是「法身常在」。釋尊說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」(遺教經)。⁴⁴法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。「法身常在」的論題，是何等深刻、正確而有力！

(二)覺他

1、佛陀的真實道為時機所限

釋尊不忍世間的長此黑暗，不忘出家的初心，開始弘法工作。但釋尊完滿的自覺，

取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？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。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。(大正 2，85c20-86a2)

⁴⁰ 《中阿含經》卷 56〈3 晡利多品〉《羅摩經》：「我最上最勝，不著一切法，諸愛盡解脫，自覺誰稱師。無等無有勝，自覺無上覺，如來天人師，普知成就力。」(大正 1，777b16-19)

※「自覺誰稱師」：Bhikkhu Bāṇamoli and Bhikkhu Bodhi tr. *The Middle Length Discourses of the Buddha* (P.T.S. 2001) p.263: "Having known this all for myself, to whom should I point as teacher?"

⁴¹ 《鳩摩羅什法師大義》卷 1(大正 45，126b28-c4)：「法性者，有佛無佛，常住不壞，如虛空無作無盡。以是法，八聖道分、六波羅蜜等得名為法。乃至經文章句，亦名為法。如須陀洹得是法分，名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛，名後得法身。所以者何？羅漢、辟支佛得法身已，即不復生二界。」

⁴² 《中阿含經》卷 7〈舍梨子相應品〉《3·象跡喻經》(大正 1，467a)。《中部》(28)《象跡喻經》(日譯南傳 9，p.339)、(漢譯南傳 9，p.261)。另參《相應部》〈蘊相應〉(第 87 經)(漢譯南傳 15，p.173)。

⁴³ 參見《增壹阿含經》卷 28〈聽法品·第 5 經〉(大正 2，707c15-708a20)；《義足經》卷 2〈蓮花色比丘尼經第 14〉(大正 4，185c)；《大乘造像功德經》(大正 16，792c-793a)；《分別功德論》卷 3(大正 25，37c-38a)；《西域記》卷 4(大正 51，893b)。《大智度論》卷 11(大正 25，137a)：「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」。

⁴⁴ 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1(大正 12，1112b11-12)。

為時代所限，不能徹底而詳盡的發揚，只能建立適應時機的「方便教」。方便教，糅合了一分時代精神——厭世的精神，使釋尊的究竟道受到限制，但不是毫無真實。這方便教中蘊蓄的真實道，在佛法的流行中，已大大的闡發了。

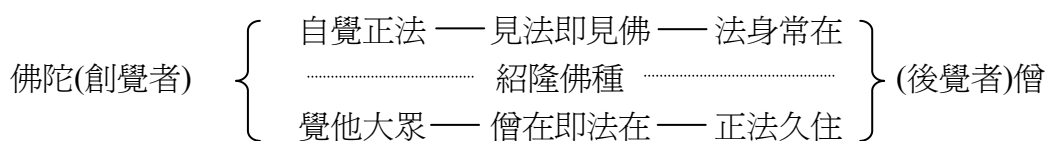
2、佛陀的慧命寄託予僧團

釋尊是創覺者，弟子是後覺，先覺覺後覺，覺覺不已的住持這覺世的大法，要如何才能有可能？這唯有組織覺者集團的僧伽。毘奈耶中說：釋尊的所以依法攝僧，使佛弟子有如法的集團，是爲了佛法久住，不致於如古聖那樣的人去法滅。⁴⁵

事實上，住持佛法，普及佛法，也確乎要和樂清淨大眾的負起責任來。這和樂僧團的創立，是佛陀慧命所寄。佛陀在自覺正法上，存在於法的體現中；在覺他世間上，存在於覺者的群眾中。

3、僧在即佛在、法在

釋尊說：「施比丘眾已，便供養我，亦供養眾」（中含·瞿曇彌經）。⁴⁶這「佛在僧數」的論題，表示僧團是佛陀慧命的擴展與延續。毘奈耶中說：有如法的和合僧，這世間就有佛法。⁴⁷這可見，不但「僧在即佛在」，而且是「僧在即法在」。這一點，不但證實釋尊的重視大眾，更了解佛法的解脫，不是個人的隱遁，反而在集團中。連自稱「辟支佛」式的頭陀行者——隱遁而苦行的，也不許他獨住，非半月集合一次不可。人間佛陀的真精神，那裡是厭世者所見的樣子！



⁴⁵ (1)《薩婆多部律攝》卷 1 (大正 24, 532a):「我之淨行 (梵行) 當得久住者，謂如法宣說，廣利人天，展轉相教，令我正法久住世故。」

(2)《四分律》卷 32 (大正 22, 787c):「世間唯一佛，澹然常安隱。我是世無著，我爲世間最；諸天及世人，無有與我等。欲於波羅捺，轉無上法輪。世間皆盲冥，當擊甘露鼓。」另外，《銅鑠律》〈小品·大犍度〉(日譯南傳三, p.15)。《彌沙塞部和醯五分律》卷 15 (大正 22, 104a) 等，都有此說。

(3) 印順導師著《原始佛教聖典之集成》(p.195-p.196):「舍利弗這樣的思念：過去的諸佛世尊，誰的「梵行久住」，誰的「梵行不久住」？佛告訴他：毘婆尸(Vipaśyin)、尸棄(Śikhi)、毘舍浮(Viśvabhū)——三佛的梵行不久住。拘樓孫(Krakucchanda)、拘那含牟尼(Kanakamuni)、迦葉(Kāśyapa)——三佛的梵行久住。原因在：專心於厭離，專心於現證，沒有廣爲弟子說法(九部經或十二部經)；不爲弟子制立學處，不立說波羅提木叉。這樣，佛與大弟子涅槃了，不同族類、不同種姓的弟子們，梵行就會速滅，不能久住。反之，如能廣爲弟子說法，爲弟子制立學處，立說波羅提木叉，那末佛與大弟子雖然涅槃了，不同族類、不同種姓的弟子們，梵行不會速滅，能長久存在。」

⁴⁶ 《中阿含經》卷 47 〈3 心品〉《180·瞿曇彌經》(大正 1, 721c28-29)。

⁴⁷ 出處待考。

第三節 佛法的奉行者——僧

一、建僧的目的 (p.18-p.21)

(一)建僧為住持佛法

釋尊的教化，風行恒河兩岸，得到不少的信受奉行者，其中也有從佛出家的。起初，釋尊為出家弟子，提示了「法味同受」，「財利共享」的原則。⁴⁸

等到出家眾一多，佛陀開始制戒，使他們成為和合的，稱之為僧伽——眾。⁴⁹釋尊的所以「以法攝僧」，不但為了現在的出家眾，目的更遠在未來的正法久住。釋尊創覺的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能轉的。惟其難得，愛護的心也特別關切。所以發現了出家眾的過失，就從事僧眾的組織；成立僧團的第一義，即為了住持佛法。

佛法雖是探本的，簡要的，卻是完成的。在傳布中，可以引申、闡發，可以作方便的適應，卻沒有修正或補充可說。所以佛弟子的弘揚佛法，是「住持」，應特別注意佛法本質的保持。關於住持佛法，雖然在許多經中，囑付王公、宰官，囑付牛鬼、蛇神，其實除囑付阿難不要忘記而外，這正法久住的責任，釋尊是鄭重的託付在僧團中。和合僧的存在，即是正法的存在。

(二)建僧的十種因緣

釋尊的所以制律，以法攝僧，有十種因緣：「一者攝僧故；二者極攝僧故；三者令僧安樂故；四者折伏無羞人故；五者有慚愧人得安隱住故；六者不信者令得信故；七者已信者增益信故；八者於現法中得漏盡故；九者未生諸漏令不生故；十者正法得久住」（摩訶僧祇律卷一）。⁵⁰這十者，是釋尊制戒律的動機與目的；而正法久住，可說是最後的目的。從正法久住的觀點說：佛弟子要有組織的集團，才能使佛法久住世間。這僧團的組合，釋尊是把他建築在律制的基礎上；嚴格的紀律，成為攝受僧眾的向心力。

1、前五因緣的意義

(1)第一及第二因緣的和合義

「攝僧」與「極攝僧」，是集團的和合。和合的僧眾們，有了法律可守，這才能各

⁴⁸ (1)《四分戒本》(大正 22, 1030b):「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨；能得如是行，是大仙人道」。「此是釋迦牟尼如來無所著等正覺，於十二年中，為無事僧說是戒經（波羅提木叉）。從是已後，廣分別說」。

(2)《善見律毘婆沙》卷 5 (大正 24, 708a):「釋迦牟尼佛，從菩提樹下，二十年中，皆說教授波羅提木叉。後一時，……佛語諸比丘：我從今以後，我不作布薩，我不說波羅提木叉，汝輩自說。何以故？如來不得於不清淨眾，布薩說波羅提木叉。從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉」。另參《五分律》卷 28 (大正 22, 180c-181a)。

⁴⁹ (1)《彌沙塞部和醯五分律》卷 20:「佛說四人已上名僧。」(大正 22, 139b16)

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 116:「四人已上，方名為僧，三人不爾。」(大正 27, 602c4)

(3)唐·窺基撰《法蓮華經玄贊》卷 1:「眾者，僧也。理、事二和，得眾名也。人已上，得僧名故。」(大正 34, 667b10)

⁵⁰ 《摩訶僧祇律》卷 1(大正 22, 228c)。《四分律》卷 1(大正 22, 570c3-7)。另詳參閱：印順導師著《原始佛教聖典之集成》(p.196-p.202)、《初期大乘佛教之起源與開展》(p.175-p.179)。

安其分，不致有意無意的毀法亂紀，引起僧團的動亂糾紛。

(2)第三因緣的安樂義

彼此融洽的爲道，自然能做到「令僧安樂」。

(3)第四及第五因緣的清淨義

有了這律治的和樂僧團，可以使僧眾的本身更健全。廣大的僧眾，雖然賢愚不齊，但有了律治的僧團，那無慚無愧的犯戒者，在大眾的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有慚愧而真心爲道的，在集團法律的保障下，也能安心的爲法護法，不會因人事的糾紛而退心。這樣的「折伏無羞人」，「有慚愧人得安隱住」，做到了分子健全與風紀嚴肅，便是清淨。

※和合、安樂、清淨，爲律治僧團的三大美德。

2、第六及第七因緣的外化義

佛法的久住世間，不能離社會而獨立。社會的信解佛法，作學理的研究者少，依佛弟子的行爲而決定者多，所以如沒有和樂清淨的僧團，便難以引起世人的同情。如世人誤會或不滿意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成問題。因此，要佛教本身有和樂清淨的僧團，才能實現佛法，做到「不信者令得信」，「已信者增益信」。

3、第八及第九因緣的內證義

僧團的集合，不是爲了逢迎社會，苟存人間，是爲了實現大眾的身心淨化而得解脫、自由的。在完善的僧團中，人人都容易成爲健全的、如法的，達到內心的淨化。不但現在不起煩惱，未來也使他不生。到最後，「於現法得漏盡」，是盡智；「未生諸漏令不生」，是無生智：淨化身心完成而得到解脫。⁵¹

4、第十因緣的究竟理想義

和樂清淨的僧團，能適應環境而獲得社會大眾的信仰，能淨化身心而得自身的解脫；不忽略社會，不忽略自己，在集團中實現自由，而佛法也就達到了「久住」的目的。

5、小結

釋尊以律、法攝受僧眾，把住持佛法的責任交託他。僧團爲佛法久住的唯一要素，所以與佛陀、達磨，鼎立而稱爲三寶。

三、六和敬 (p.21-p.23)

(一)總述六和是僧團健全的綱領

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，又以和合爲基礎。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，⁵²

⁵¹ 印順導師《中觀今論》(p.250)：「涅槃的寂滅義，生死的後有不起，得盡智、無生智，也即得涅槃。」

⁵² 《長阿含經》卷 2《遊行經》：「佛告比丘：有六不退法，令法增長，無有損耗。何謂爲六？一者、身常行慈，不害眾生。二者、口宣仁慈，不演惡言。三者、意念慈心，不懷壞損。四者、得淨利養，與眾共之，平等無二。五者、持賢聖戒，無有闕漏，亦無垢穢，必定不動。六者、見賢聖道，以盡苦際。如是六法，則法增長；無有損耗。」(大正 1，12a6-12)

◎「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。

(二)別說「見和」、「戒和」及「利和」三和

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。⁵³

律治內容的廣泛，與中國古代的禮治⁵⁴，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。

1、戒（律制）和

在僧團中，有關大眾與個人的法制，固然有要求參加僧團者嚴格服從遵行的義務，但如有特權階級，特別是執法者不能與守法者同樣的遵守律制，必然要影響大眾的團結。戒和同行，為律治的精神所在；就是釋尊也不能違反律制，何況其他！

2、利（經濟）和；見（思想）和

我們在社團中，要有物質上與精神上的適當營養。但一般人，

◎在物質的享受上，總是希求超過別人的優越待遇；

◎在思想上，又總是滿意自己的意見。

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。在同一集團中，如讓經濟的不平，思想的龐雜發展起來，僧團會演成分崩離析的局面。

在釋尊當時，能注意思想的同一，經濟的均衡，不能不說是非凡的卓見！

釋尊說：「貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。……以見欲繫著故，出家、出家而復共諍」（雜含卷二〇·五四六經）。⁵⁵這還不過從偏重而說，

⁵³ 參見印順導師《成佛之道》(p.23-p.24)。

⁵⁴ 禮治：儒家所提倡的一種統治方式。禮，指維護貴族等級秩序的一整套社會規範和道德規範，包括政治制度、社會、家庭倫理道德規範、儀式等。儒家自孔子起即提倡禮治，要求統治階級和人民都要各安名位，遵守禮制，以便於鞏固統治階級內部秩序和更有效地統治人民。（《漢語大詞典(五)》，p.449）

⁵⁵ (1)《雜阿含經》卷20(546經)(大正2, 141b24-c2):「時有執澡灌杖梵志，詣摩訶迦旃延所，共相問訊，慰勞已，於一面坐。問摩訶迦旃延言：「何因何緣，王、王共諍？婆羅門、居士，婆羅門、居士共諍？」摩訶迦旃延答梵志言：「貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門、居士，婆羅門、居士共諍」。梵志復問：「何因何緣，出家、出家而復共諍？」摩訶迦旃延答言：「以見欲繫著故，出家、出家而復共諍」。」

(2) 印順導師《佛在人間》(p.146):「不和，佛典稱之為諍。諍，見於語言文字，見於行動，而實深刻的存於內心。扼要來說：內心的諍有二：一、見諍；二、愛諍。」

(3) 印順導師《佛在人間》(p.180):「經上說：「以見欲繫著故，出家出家而復共諍」。這裡所說的「出家」，是釋迦牟尼佛住世時，種種的出家沙門團——六師外道之類。佛以為，一般人為了「愛欲」，追求物欲的滿足，而引起諍執。出家者——宗教界，卻為了「見欲」，各執自己的見解為最上，誹謗別人，而引起信仰與思想上的鬥諍。佛在《義品》中說：「各各自依見，戲論起諍競：知此為知實，不知為謗法」。佛評論說：「若依自見法，而生諸戲論，若是為淨智，無非淨智者」。這是說：如真的那樣，那世人都是智者了！因為人人都以自己的見解為是呀！到現代，一般人不只是為了物欲而諍，也為了思想而鬥爭，「見諍」已不限於宗教界了！」

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。

3、小結

僧團確立在見和、戒和、利和的原則上，才会有平等、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。

(三)先有「見戒利」前三和（和合的本質），才有「身口意」後三和（和合的表現）

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。

三、事和與理和 (p.23-p.27)

(一)佛弟子有在家與出家兩類

和合僧，是緣起的和合。緣起的和合中，是有相對的差別性，所以在一切佛弟子中，分爲在家與出家二眾。

1、在家：男女二眾

在家眾中，男的稱爲優婆塞——近事男，女的稱爲優婆夷——近事女，這是親近三寶的。佛教的在家信眾，接近佛教，在思想與行動上，接受佛法的指導，照著去行，所以叫近事。

2、出家：五眾——男眾分二級；女眾分三級

出家眾中也有男女不同。

(1)男眾又分兩級：沙彌——勤策，是青年而沒有履行完全律制的，可說是預科；比丘——乞士，是以佛爲模範，而學佛所學，行佛所行的。

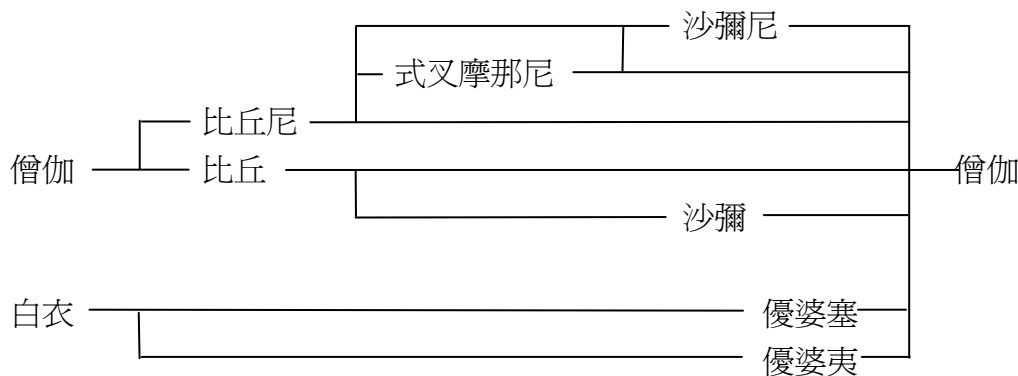
(2)女眾卻分爲三級：在預修的沙彌尼——勤策女，正式的比丘尼——乞女之間，有式叉摩那尼——正學女，這是爲了特殊情形而制定的兩年特訓。

其中，沙彌是隸屬於比丘的，沙彌尼與式叉摩那尼是屬於比丘尼的。

※這男眾女眾的「二部僧」，雖然男女各別組織，但在思想上與精神上，比丘僧是住持佛法的中心。

3、小結

綜合這七眾弟子，成爲整個的佛教信眾。



(二)事和與理和的調和

1、事和——事相上的團體

釋尊適應當時的環境，在出家弟子中，有事相上的僧團。在家弟子僅是信仰佛法，奉行佛法，沒有成立團體。所以在形跡上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。

2、理和——現覺正法而解脫

但從行中道行，現覺正法而解脫來說，「理和同證」，在家與出家是平等的。白衣能理和同證，也可稱之為僧伽；而且這還是真實僧，比形式上的僧伽更值得讚嘆。反之，出家者如沒有現證的自覺，反不過形式而已。

3、發展中的佛教，各取一邊

這事和與理和，本來是相待而又不相離的。

(1)一分青年大眾，偏視理和

但在佛法的流行中，一分青年大眾——出家者，與白衣弟子們，重視理和同證的僧伽；忽略六和僧團的作用，忽略發揮集團的力量，完成正法久住的重任，因此而輕視嚴密的僧制。白衣者既沒有集團，而青年大眾僧中，「龍蛇混雜」，不能和樂清淨。結果，理想中的真實僧，漸漸的比虛偽更虛偽。號稱入世的佛教，反而離開大眾，成為個人的佛教。

(2)一分老上座，偏重事和

另一分耆年的老上座，重視事相的僧伽。但忽略釋尊制律的原則不變，根本不變，而條制、枝末的適應性，不能隨時隨地的適應，反而推衍、增飾（還是為了適應），律制成為繁瑣、枝末的教條。僧俗的隔礙，也終於存在。

(3)小結

從僧伽中心的立場說，這是各走極端，沒有把握事和與理和，原則與條規的綜合一貫性，不能圓滿承受釋尊律制的真精神。