

2023年夏季「佛法度假」網路論壇

佛法概論(下)

第十四章、德行的心素與實施原則

第十五章、佛法的信徒

開仁法師

B

2023 年夏季「佛法度假」網路論壇

《佛法概論》（下） Part 2

釋開仁（2023/07）

【目錄】

第十四章、德行的心素與實施原則.....	B-2
第一節、德行的心理要素.....	B-2
一、總說中道的德行.....	B-2
二、道德的心理因素.....	B-2
第二節、德行的實施原則.....	B-6
一、從平常到深刻與廣大.....	B-6
二、德行深化的真義.....	B-7
第十五章、佛法的信徒.....	B-9
第一節、信徒必備的條件.....	B-9
一、歸依三寶.....	B-9
二、受持五戒.....	B-10
第二節、佛徒不同的類型.....	B-12
一、在家眾與出家眾.....	B-12
二、聲聞與辟支佛.....	B-13
三、菩薩.....	B-14

第十四章、德行的心素與實施原則

(印順導師,《佛法概論》, pp.181-191)

第一節、德行的心理要素

一、總說中道的德行 (pp.181-184)

(一) 總說認識德行的兩個面向——內心與事行 (p.181)

中道的德行,出發於善心,而表現為合理的、有益自他的行為;又以合理的善行淨化內心,使內心趨向於完善——無漏。

所以論到德行,應從內心與事行兩方面去分別。¹

(二) 從道德的根源、意向、努力、純潔說明道德的心理因素 (p.181)

有情內心的活動,本是非常複雜的,是相互依存、相互融入,又相互凌奪、互相起伏的。每一心理活動,複雜相應,而沒有絲毫自體性;分析內心的因素,不過從它的相對特性加以敘述而已。

二、道德的心理因素 (pp.181-184)

(一) 道德的根源 (p.181)

關於道德的心理因素,如道德的根源,是「無貪」、「無瞋」、「無癡」,已約略說過。²今再論道德的意向、道德的努力、道德的純潔。

(二) 道德的意向 (p.181)

1、慚愧是人類不同於禽獸的地方 (pp.181-182)

慚與愧,可說是道德意向。

一般人陷於重重的罪惡中,善根力非常微薄,惟有慚愧的重善輕惡,能使人戰勝罪惡,使善根顯發而日趨於增進。釋尊說:慚愧是人類不同於禽獸的地方。³這可見慚愧是人類的特點,是人的所以為人處。⁴

2、慚愧的定義 (p.182)

什麼是慚愧?在人類相依共存的生活,自己覺得要「崇重賢善,輕拒暴惡」⁵;覺

¹ 兩方面:即指第十四章的兩大主題:「德行的心理要素」和「德行的實施原則」。

² 參見印順導師,《佛法概論》第八章, pp.117-119。

³ 《雜阿含·1243經》卷47(大正2, 340c23-341a4)。

⁴ 參見印順導師,《佛法概論》第三章, p.54。

⁵ 護法等造,《成唯識論》卷6(大正31, 29c13-30a2):

云何為慚?依自、法力,崇重賢善為性,對治無慚,止息惡行為業。謂依自、法尊貴增上,崇重賢善,羞恥過惡,對治無慚,息諸惡行。

云何為愧?依世間力,輕拒暴惡為性,對治無愧,止息惡行為業。謂依世間訶厭增上,輕拒暴惡,羞恥過罪,對治無愧,息諸惡業。……

得應這樣而不應那樣。換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。這種向上的道德自覺，經常與「無慚」、「無愧」的惡行相起伏。但即使被壓倒，慚愧的道德自覺，也仍有現前的機會，這即是一般所說的「良心發現」，如說「內心負疚」、「問心自愧」。這道德意向的自覺，應使它充分擴展，成為德行的有力策發者。

3、慚愧須依自、法、世間三者的助緣來完成 (pp.182-183)

(1) 總說 (p.182)

但它不但每為無慚、無愧的惡行所掩沒，由於有情是迷情為本的，智力不充分、不正確，離惡向善的道德判斷、良心抉擇不一定是完善的，而且是常有錯誤的。這所以佛說慚愧心「自增上、法增上、世間增上」，⁶即是說：慚愧應依（增上是依義）於自、法、世間三者的助緣來完成。

(2) 別釋 (p.182)

A、自增上 (pp.182-183)

一、依自己：人類應自尊自重，佛說：一切有情有解脫分，一切有情有佛性。誰也有止惡行善的可能，我為什麼不能？人人應努力於身正心正、自利利他的德行，圓成崇高的聖性，所以說：「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」⁷自我的卑劣感、自暴自棄、萎靡頹廢，無論他的原因怎樣，自甘墮落而缺乏自拔的向上心，在自覺的行為中，到底是不道德的。一切損他的惡行，大多從這自甘墮落而來；如能自覺人格的尊嚴，即能使向善離惡的慚愧心活躍起來。

B、法增上 (p.183)

二、依法：道德行為，雖因時代、環境而多少不同，但決非純主觀的，必有它的合法則性，德行是順於法——真理的行為。由於理解真理、順從真理（信受賢聖的教授，也屬於此），所以能趨向於應行的正道。佛法的依法修行而證入於法，也即此依法的最高意義。由於尊重真理、順從真理，向善的慚愧心即會生起來，對於應止應行的善惡抉擇，也必然的更為恰當。

C、世間增上 (p.183)

三、依世間：人類生而為依存於世間的，世間的共同意欲，雖不一定完全合於真理，但世間智者所認為應該如何的，在某一環境、時代中，多少有他的妥當性。所以離惡向善的慚愧心，不能忽略世間而應該隨順世間。釋尊說：「我不與世間（智者）諍。」⁸由於尊重社會意旨，避免世間譏嫌，即能引發慚愧而使它更正確。

D、小結 (p.183)

從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而它的引發、增長到完成，要依於重人格、重真理、重世間。道德的所以是道德，應該如此、非如此不可，即依這三

⁶ 參見《瑜伽師地論》卷 98（大正 30，863c12-28）。印順導師，《佛在人間》，p.315。

⁷ 參見無性造、玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 6（大正 31，414b5-18）。

⁸ 參見《雜阿含·37 經》卷 2（大正 2，8b16-c6）。《大毘婆沙論》卷 49（大正 27，255c6-26）。

者而決定。⁹

4、總結：德行的完成以「法增上」為最 (pp.183-184)

德行的增長完成，即對於自己人格、社會公意、宇宙真理，在向善離惡的抉擇中，作得恰到好處。這其中，真理——法是更主要的，惟有從真理的理解與隨順中，能離去自我的固蔽，促進世間的向上。同時也要從自我的解脫、世間的淨化中，才能達到法的完滿實現，即德行的完成。

(三) 道德的努力 (pp.184-185)

1、總說 (p.184)

德行的實踐，由於自我的私欲、環境的壓力、知識的不充分，想充分實現出來，並不容易，這需要最大努力的。這種推行德行的努力，經中稱為精進與不放逸。

精進是勤勇的策進，不放逸是惰性的克服。

精進是破除前進的阻礙，不放逸是擺脫後面的羈絆。

2、別釋 (pp.184-185)

(1) 精進

經中說：精進是「有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軌」。¹⁰這如勇士的披甲前進，臨敵不懼，小勝不驕，非達到完全勝利的目的不止。

然精進是中道的，如佛對億耳說：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受莫著、莫放逸、莫取相。」(《雜阿含經》卷九·二五四經)從容中努力前進，這是大踏步的向前走，不是暴虎憑河般的前進。

(2) 不放逸

至於不放逸，即近人所說的警覺，所以說：「常自警策不放逸。」(《雜阿含經》卷四七·一二五二經)警覺一切可能對於自己不利的心情及環境，特別是順利安適中養成的惰性。能時時的警策自己，不敢放逸，即能不斷向上增進。

3、總結 (p.185)

經中對於一切善行的進修，認為非精進與不放逸不可。這種心理因素，對於德行的進修，有非常重要的價值！

(四) 道德的純潔 (pp.185-186)

1、信的定義 (p.185)

對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是多少不同的。

⁹ 印順導師對於三增上的內容，與論典的解說有些差異，參見：《阿毘達磨集異門足論》卷 6〈4 三法品〉(大正 26, 390b6-c28)；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21 (大正 27, 107a14-24)；《雜阿毘曇心論》卷 2〈2 行品〉(大正 28, 883a28-b5)；《瑜伽師地論》卷 24 (大正 30, 411c8-413b24)、卷 86 (大正 30, 780b11-18)、卷 98 (大正 30, 863c9-28)。

¹⁰ 參見《集異門足論》卷 7〈5 四法品〉(大正 26, 395a1-9)，《瑜伽師地論》卷 85 (大正 30, 778a12-23)。

信是什麼？「心淨為性」¹¹，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。

2、信的修學過程 (pp.185-186)

(1) 總說

有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「信順」、「信忍」、「信求」到「證信」。

(2) 別釋

A、信順 (pp.185-186)

信順，是對於三寶純潔的同情、無私的清淨心，能領解事理，所以釋尊說：「我此甚深法，無信云何解？」（《大智度論》卷一引經）¹²世間的事理，如預存主見，缺乏同情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信為基礎，即是這樣的純潔的同情，並非盲目的信仰。

B、信忍（或信可） (p.186)

依此而進求深刻的理解，得到明確的正見，即名信忍，也名信可。

C、信求 (p.186)

由於見得真、信得切，發起實現這目標的追求，即名信求。

D、證信（或證淨） (p.186)

等到體證真理，證實了所信的不虛，達到自信不疑的境界，即名證信——也名證淨。證信是淨心與正智的合一：信如鏡的明淨，智如鏡的照物。

3、淨信為修學正法的根基，一切德行發展的所依 (p.186)

佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。¹³

這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母。」¹⁴以此為善的，可見佛法的德行對於真理是怎樣的尊重！

(五) 總結 (p.186)

德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法¹⁵為最要。

¹¹ 參見《成唯識論》卷 6（大正 31，29b22-c13）。

¹² 參見《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，63b7-23）。

¹³ 參見《大智度論》卷 59〈37 校量舍利品〉（大正 25，478c15-18）。

¹⁴ 參見《大方廣佛華嚴經》卷 6〈8 賢首菩薩品〉（大正 9，433a26-27）。

¹⁵ 若按《成佛之道》（增注本）（p.67-p.68）「心淨是善」的七法（無貪、無瞋、無癡，慚、愧，信心，精進）來說，《佛法概論》（p.186）所謂的「德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要」，應該就是指這七法，而多加「不放逸」一項，共為八法。結果為：「道德的根源：無貪、無瞋、無癡；道德的意向：慚、愧；道德的努力：精進、不放逸；道德的純潔：信。」

第二節、德行的實施原則

一、從平常到深刻與廣大 (pp.186-189)

(一) 契合於和諧、福樂、清淨的善行為一般人生德行的理想 (pp.186-187)

德行不但是內心的，是見於事實的。引發人類的德行本能，使他實現出來，才成為善的行為。

從全體佛法去理解，佛法的德行，以人生的和諧、福樂、清淨為理想、為標準。

生存是最基本的，如離開這一根本事實，一切皆無從說起。但人類不只需要生存，更需要和諧的、福樂的、清淨的生存。

如充滿私欲、倒見、欺凌、壓迫、侵奪——雜染而不清淨的生存，即無生的幸福，彼此也難於和諧，即違反人類互依共存的要求。

人世間無論怎樣的充滿矛盾、苦痛、罪惡，無論和諧、福樂、清淨的怎樣難於實現，但這到底是契於理而順於情的人生終極的理想，到底是人類生活中的部分事實。

人生德行的自覺，有意無意的以此和樂清淨的人生為理想，以身心行為而契合這一標準的為善行；從自他關係中，不斷努力而使它增進。

(二) 佛法不共人天德行之深廣度與時空觀 (pp.187-188)

1、總說 (p.187)

然而，自他的和樂清淨，應該從無限時空的觀點去眺望，這比一般所見的要擴大得多。

2、別釋 (pp.187-188)

(1) 空間

世間的有情，如人、如畜，更低級的，或更高級的，有情是無限的眾多。

有情依住的器世間，也不但是渺小的地球；像地球那樣的，更大更小，空間是無限的廣大。

(2) 時間

有情從無始以來，在死死生生的不斷相續中，時間是那樣的悠久。

有情與世間的一切有情，從過去到現在，都有過相依共存的關係；現在如此，將來也還要相依共存的。

(3) 小結

所以實現和樂清淨的人生理想——道德準繩，不僅是這一世間、這一時代的人類；不過佛出人間，為人類說人法，還是依這人類為本，再延續於無限的時間、擴展到無限的空間，織成自他間展轉相依、展轉差別的網絡。

(三) 由一般德行進入深化的德行 (pp.188-189)

1、道德之深化由淨化內心做起

自他生存的和樂清淨，不能單著眼於外表的事行。

內心會策導我們趨向於合理的行為，或誤趨於不合理的行為，所以內心的是否清淨、

是否出於善意，對於自他的和樂清淨，有著深切的關係。

那麼，人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進、擴展而完成。淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間，所以說「心淨則眾生（有情）淨」。¹⁶

佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧，所以說「心淨則國土淨」。¹⁷

2、道德之深化須擴大於一切，才名為完善的德行

佛法的德行，是以自他為本而內淨自心、外淨器界，即是從一般的德行，深化、廣化而進展到完善的層次。

大體的說，人天的德行是一般的；聲聞的德行，進展到深刻的淨化自心；菩薩的德行，更擴大到國土的嚴淨。

二、德行深化的真義 (pp.189-191)

(一) 否定世間而傾向於出世的超脫 (p.189)

1、確認世間是無常苦迫性

佛法的德行，不但是深化的，但否定世間而傾向於超脫的深化，確是佛法德行的核心。考釋尊的教法，世間是「危脆敗壞」的別名（《雜阿含經》卷九·二三一經）；有情是迷情為本的蘊聚，生死死生的流轉者；世間是無常、苦、無我、不淨的；學者應該「依遠離，依無欲，依滅，向於捨」（《雜阿含經》卷二七·七二六經）。確認世間的無常苦迫，勤修戒定慧，即對於現實的要求超脫。

2、現實的超脫是確定行為的價值，而決非否定人生

現實的超脫，決不是常人所誤解的悲觀、厭世、否定人生。

依一般說，

人生是無常的，也是相續的；

是苦，而色等也有樂（《雜阿含經》含卷三·八一經）；

是不淨，也是有淨相的；

是無我，也有相對的假我。

依人事論人事，佛法決不否定人生，反而肯定人生，以人生的和樂為道德標準，確定行為的價值，使人類努力於止惡行善。

(二) 德行深化的意義 (pp.189-190)

1、為徹底解放不徹底、不究竟、不自由的生死大苦 (pp.189-190)

至於深化的德行，從無常苦迫的世間觀，修戒定慧，傾向於無生解脫，這是另有它的深意。如《雜阿含經》（卷一七·四七三經）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。」

又（四七四經）說：「以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故說，一切諸受悉皆是

¹⁶ 參見《雜阿含·267經》卷10（大正2，69c3-70a10）。

¹⁷ 參見《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉（大正14，538a21-c15）。

苦。」這是比對於寂滅，而觀察無限生死的流轉，即不能不如此說。生而又死，死而又生，一切苦痛的領受，不消說是苦的；即使是福樂、定樂，也霎眼過去，在不知不覺的無常中幻滅。有情即生死流轉的存在，終久在忽苦忽樂的、忽進忽退的生死圈中。這樣的生死，包含從生到死、從死到生——無限生死中的一切活動、一切遭遇。這不徹底、不究竟、不自由的生死，實在是「生老病死，憂悲苦惱」的總和。如不給予徹底解放，什麼總是歸於徒勞。

2、解脫生死的實踐即在生死與世間中去實現 (pp.190-191)

(1) 總說

深化的德行，即解脫生死的實踐，並非專重「臨終一著」，專門講鬼、講死了事。解脫生死的德行，即徹底解脫這迷情為本、自我中心的生活，使成為正覺的生活。因為現實一般的是生死，所以稱超脫了的正覺為無生；現實一般的是世間，所以稱超脫了的為出世。無生與出世等，即是淨化這現實一般的正覺；無生與出世，即在這生死與世間中去實現。

(2) 舉例

這例如革命，認定了舊政權的自私——家天下¹⁸的本質，非徹底推翻不能實現共和的新國家，這才起來革命，推翻統治層。但革命不就是破壞，同時要建立新的政權，改造社會，促進社會的自由與繁榮。

(3) 法合

佛法深化的德行，似乎重於否定，也恰好如此。這是徹底的自我革命，洗盡私欲倒見，才能從自我（我、我家、我族、我國等）本位中解放出來，轉移為人類（有情、法界）本位的。

(三) 結論 (p.191)

從有漏到無漏，從世間到出世，從凡情到聖覺，這深化的德行，從一般的人生德行而進修到深入無生，又從無生出世的立場而廣行自他共利的大行。深化的德行，好像否定現實一般的人生，實即是充實了、完成了人生。

¹⁸ 家天下：謂帝王把國家作為自己一家的私產，世代相傳。（《漢語大詞典（三）》，p.1457）

第十五章、佛法的信徒

（印順導師，《佛法概論》，pp.193-201）

（釋開仁·2023.7）

第一節、信徒必備的條件

一、歸依三寶（pp.193-195）

（一）總說歸戒是身為信徒的根基（p.193）

佛法的中道行，不論淺深，必以歸戒為根基。歸依、受戒，這才成為佛法的信徒——佛弟子，從此投身於佛法，直接、間接的開始一種迴邪向正、迴迷向悟的，革新向上的行程。

（二）別釋歸依三寶的涵義（pp.193-194）

1、歸依的心情（p.193）

釋尊開始教化時，即教人歸依三寶。

歸依，有依託救濟的意思。如人落在水中，發見救生艇，即投託該船而得到救濟。歸依三寶，即在生死大海中的有情信受佛法僧三寶，依止三寶而得到度脫。

2、歸依的形式（p.193）

歸依的心情是內在的，但要有形式的歸依，所以學者必自誓說：「我從今日，歸依佛、歸依法、歸依僧。」（《雜阿含經》卷一·三〇經）

3、所歸依的對象（pp.193-194）

佛是佛法的創覺者，即創立佛教的領導者；法是所行證的常道；僧是如實奉行佛法的大眾。如通俗的說，佛即是領袖，法即是主義，僧即是集團。歸依於三寶，即立願參加這覺濟人類的宗教運動，或作一般的在家眾，或作特殊的出家眾，以堅定的信仰來接受、來服從、來擁護，從事佛法的實行與教化。

經上說：佛如醫師，法如方藥，僧伽如看病者——看護。¹⁹為了解脫世間的老病、死病、貪瞋癡病，非歸依三寶不可。

4、三寶為究竟歸依處（p.194）

歸依三寶，即確定我們的信仰對象，從世間的一般宗教中，特別專宗佛法，否定一切神教，認為唯有佛法才能解脫自己，才能救拔有情。所以歸依文說「歸依佛，永不歸依天魔、外道」等。²⁰歸依是純一的，不能與一般混雜的。迴邪向正、迴迷向

¹⁹ 參見《大智度論》卷22〈1序品〉（大正25，224a22-25）。

²⁰ 參見智旭彙釋，《在家律要廣集》卷1（《卍新續藏》60，449b17-c2）。

悟的歸依，決非無可無不可的、像天佛同化或三教同源論者²¹所說的那樣。

(三) 歸依三寶須理事兼顧 (pp.194-195)

1、總說 (p.194)

歸依三寶，不能離卻住持三寶，但從歸依的心情說，應把握歸依三寶的深義。歸依本是一般宗教所共同的，佛法卻自有獨到處。

2、別釋 (pp.194-195)

(1) 約歸依的對象說

三寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者與奉行著，對於佛弟子是模範、是師友，是佛弟子景仰的對象。修學佛法，即為了要實現這樣的正覺解脫。所以歸依佛與僧，是希賢希聖的憧憬，與歸依上帝、梵天不同，也與歸依神的使者不同。因為歸依佛與僧，不是想「因信得救」，只是想從善知識的教導中，增進自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上、向解脫。

論到法，法是宇宙人生的真理、道德的規律，是佛弟子的理想界，也是能切實體現的境地，為佛弟子究竟的歸宿。

(2) 約歸依的心情說

初學者歸依三寶，雖依賴外在的三寶引導自己、安慰自己，但如到達真——法的體悟，做到了佛與僧那樣的正覺，就會明白：

法是遍一切而徹內徹外的緣起性，本無內外差別而無所不在的。歸依法，即是傾向於自己當下的本來如此。佛與僧，雖說是外在的，實在是自己理想的模範，所以歸依佛與僧，也即是傾向於自己理想的客觀化。

3、總結 (p.195)

從歸依的對象說，法是真理，佛與僧是真理的體現者；

但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現真理的自在者。所以學者能自覺自證，三寶即從自己身心中實現，自己又成為後學者的歸依處了。

二、受持五戒 (pp.195-197)

(一) 因歸依的信願進而受戒、持戒 (pp.195-196)

1、歸依的佛弟子要受戒、持戒 (p.196)

歸依三寶，不但是參加佛教的儀式，還是趨向佛法的信願。做一佛弟子，無論在家、出家，如確有歸依三寶的信願，必依佛及僧的開示而依法修行。

歸依是迴邪向正、迴迷向悟的趨向，必有合法的行為，表現自己為佛化的新人。所以經歸依而為佛弟子的，要受戒、持戒。

2、戒是德行的總名，內含自作及教他、隨喜等 (p.196)

²¹ 《太虛大師全書·第十三編·真現實論宗用論》(太虛大師全書，第21冊，p.472-473)：宋明來之佛、儒、道三教，已潛藏此不可說之禪宗為共通之根底，故國民之普遍心理上，每易有三教同源之思想。而讀書士夫，多於三教同源之思想上，守儒家之態度；無識男女，多於三教同源思想上，持道家之態度；徹裏徹表為禪宗之宗、佛教之教者，卒唯極少數之人也。

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」²² 止惡、行善、淨心，這一切，除了自作而外，還要教他作、讚歎作、隨喜作（《雜阿含經》卷三七·一〇五九經）。

3、由於所受禁戒的不同而有七眾的分類 (p.196)

戒律本不拘於禁惡的條文，不過為了便於學者的受持，佛也特訂幾種法規。這所以由於所受禁戒的不同——五戒、十戒、二百五十戒等，佛弟子也就分為優婆二眾、沙彌二眾、式叉摩那尼眾、比丘二眾——七眾。歸依與持戒，為佛弟子必不可少的德行。

(二) 在家眾受持五戒的根本原則 (pp.196-197)

1、總說五戒的原則——實現人類的和樂生存 (p.196)

凡在家弟子，應受持五戒，五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。這是最一般的，近於世間的德行，而卻是極根本的。這五戒的原則，即為了實現人類的和樂生存。

2、別說五戒各別的涵義 (pp.196-197)

(1) 不殺生

和樂善生的德行，首先應維護人類——推及有情的生存。要尊重個體的生存，所以「不得殺生」。

(2) 不偷盜

生存，要有衣、食、住等資生物，這是被稱為「外命」的。資生物的被掠奪，被侵佔、巧取豪奪，都直接、間接的威脅生存，所以「不得偷盜」。

(3) 不邪淫

人類的生命，由於夫婦的結合而產生。夫婦和樂共處，才能保障種族生存的繁衍。為了保持夫婦的和睦，所以除了合法的夫婦以外，「不得邪淫」。

(4) 不妄語

人類共處於部族及國家、世界中，由語文來傳達彼此情感、交換意見。為維護家族、國家、世界的和樂共存，所以「不得妄語」。

妄語中，如欺誑不實的「誑語」、

諂媚以及誨盜誨淫²³的「綺語」、

挑撥是非的「兩舌」、

刻薄謾罵的「惡口」、

這總稱為妄語而應加禁止，使彼此能互信互諒而得到和諧。

(5) 不飲酒

酒能荒廢事業、戕害身體，更能迷心亂性、引發煩惱，造成殺、盜、淫、妄的罪惡。

²² 參見《增壹阿含·2經》卷44〈48十不善品〉(大正2, 787a25-b4)。

²³ 誨淫誨盜：原有禍由自招的意思。後常用“誨淫誨盜”指引誘人去幹盜竊奸淫等壞事。(《漢語大詞典(十一)》，p.235)

佛法重智慧，所以酒雖似乎沒有嚴重威脅和樂的生存，也徹底加以禁止。

3、出世的德行亦依五戒而得成 (p.197)

這五者，雖還是家庭本位的，重於外表的行為，沒有淨化到自心，而實為人生和樂淨的根本德行；出世的德行，只是依此而進為深刻的，並非與此原則不同。

第二節、佛徒不同的類型

一、在家眾與出家眾 (pp.197-199)

(一) 在家與出家的共同處 (pp.197-198)

1、總說

由於根性習尚的差別，佛弟子種種不同，如在家的、出家的。

2、別釋 (p.198)

(1) 從歸信與修證的立場說差異不大

從歸信佛法說，在家、出家是一樣的；
從修證佛法說，也沒有多大差別。

(2) 從所證果位說，在家能證三果，出家證四果

傳說：在家弟子能證得阿那含——第三果，出家能證得阿羅漢——第四果。
如在家的得四果，那一定要現出家相。²⁴在家人不離世務，忙於生計，不容易達到究竟的境界，所以比喻說：「孔雀雖有色嚴身，不如鴻雁能遠飛。」²⁵但也不是絕對不能的，不過得了四果，會出家而已，所以北道派主張在家眾也有阿羅漢。²⁶

(二) 在家與出家的不同處 (pp.198-199)

那麼，在家眾與出家眾有什麼分別呢？

1、不同的生活方式 (p.198)

²⁴ 參見《五分律》卷 15 (大正 22, 105b19-c8)，《增壹阿含·4 經》卷 46 (49 放牛品) (大正 2, 797a7-18)。

²⁵ 參見《別譯雜阿含·2 經》卷 1 (大正 2, 374b2-5)，《大智度論》卷 3 (1 序品) (大正 25, 84b7-9)。

²⁶ (1) 北道派 (UttarApathakas)，參見：印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.186：在家阿羅漢說，很早就傳來中國了，不知與北道派有沒有關係！北道派，或說出於上座部 (Sthavira)，或說屬於大眾部 (Mahāsāṃghika)；或說在北方，或說在頻陀耶山 (Vindhaya) 北。這一派的宗義，與案達羅派 (Andhraka) 相同的不少，也許是出於大眾部的。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 46 (大正 27, 241a26-b4)：

問：若滿七有，無佛出世，彼在家得阿羅漢耶？有說：不得，彼要出家受餘法服，得阿羅漢。有說：彼在家得阿羅漢已，後必出家受餘法服。如是說者，彼法爾成佛弟子相，乃得極果。如五百仙人在伊師迦山中修道，本是聲聞出無佛世，獼猴為現佛弟子相，彼皆學之證獨覺果無學不受外道相故。

一、生活的方式不同：

(1) 早期的二眾，由生活方式的不同來分別

印度宗教，舊有在家與出家的二類，在家的是婆羅門，出家的是沙門。出家的遠離家庭、財產等世務，乞食為生，專心修行，與在家眾不同。

釋尊最初弘法時，聽眾每當下覺悟，

這或者自願盡形壽歸依三寶，為在家優婆塞、優婆夷；

或者自願出家，佛說「善來比丘」，即名出家。

純由信眾的志願，雖沒有受戒儀式，即分為二眾，所以在家與出家，僅能從生活方式的不同來分別；

(2) 至有受戒儀式後，即從受戒差別去分別

後來，當然應從受戒差別去分別。

2、不同的任務負擔 (pp.198-199)

二、負擔任務的不同：

(1) 有組織與無組織

比丘等從佛出家，開始僧團的組合。佛世的在家眾，是沒有組織的。

(2) 重法施與重財施

釋尊曾命比丘們分頭去教化，將佛法普及到各方（《五分律》卷一六）。²⁷考釋尊的出家，即為了不忍有情的苦迫；以法攝僧，即為了「正法久住」。出家人沒有妻兒家業等紛擾，度著淡泊的生活，在當時確能弘法利生。

出家眾重法施，在家眾重於財施。²⁸這雖不一定是一般出家者的本意，但釋尊確是將弘法利生的任務，託付出家僧。

(三) 總結 (p.199)

惟有在這生活方式、負擔任務的不同上，能分在家眾與出家眾。如約「信、解、行、證」說，實難於分別。

二、聲聞與辟支佛 (pp.199-201)

(一) 二乘名稱之由來 (pp.199-200)

聲聞，是聽聞佛法聲而修行的，為佛弟子的通名，通於在家、出家。

此外又有辟支佛，即無師自通的「獨覺」，如摩訶迦葉，即是辟支佛根性。

(二) 出家弟子有二類 (pp.199-200)

考釋尊教化的出家弟子，本有二類：一、人間比丘，二、阿蘭若比丘。

1、人間比丘 (p.199)

人間比丘，生活不過分的刻苦，遊化人間，過著和樂共住的大眾集團生活。

2、阿蘭若比丘 (pp.199-200)

²⁷ 參見《彌沙塞部和醯五分律》卷 16（大正 22，108a7-10）。

²⁸ 參見《十住毘婆沙論》卷 7（大正 26，54b6-c8）。

(1) 厭惡女性、修苦行、好靜而獨住、不願為大眾說法

阿蘭若比丘，如迦葉那樣，是絕對厭惡女性的——阿難勸釋尊度女眾出家，曾受到迦葉的責難；專修頭陀苦行的；好靜而獨住阿蘭若的；甚至不願為大眾說法的（《雜阿含經》卷四一·一一三八經；又一一三九經）。

(2) 厭世極深、自信極強，無師自覺

釋尊的時代，厭世苦行的風氣非常濃，所以從佛出家的弟子，阿蘭若比丘也不少，他們以為修行是應該如此的（提婆達多的五法有道，即頭陀行的極端者）。如迦葉那樣的獨覺根性，是典型的頭陀行者——「頭陀第一」，厭世極深，而自尊心又極強。他自信為「若如來（釋尊）不成無上正真道者，我則成辟支佛」（《增一阿含經·壹入道品》）。²⁹自以為沒有佛的教化，也會自覺的，所以傳說辟支佛勝於聲聞。

(3) 釋尊對頭陀行的態度

頭陀行是印度一般所風行的，迦葉早就修學這些，他以為這是辟支佛所必行的，如《增一阿含經·壹入道品》說：「辟支佛盡行阿練若……行頭陀。」³⁰但釋尊並沒有修頭陀行，聲聞弟子也不一定行頭陀行，而且還勸迦葉不要修頭陀行（《雜阿含經》卷四一·一一四一經；《增一阿含經·莫畏品》³¹；又〈壹入道品〉³²）。

但迦葉不肯，說：「我今不從如來教。……彼辟支佛盡行阿練若……行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行」（《增一阿含經·壹入道品》），³³釋尊也只得方便的安慰他，讚歎頭陀功德。

(三) 聲聞弟子受時機的限制有苦行、隱遁、獨善的傾向 (p.200)

總之，釋尊教化的聲聞弟子，已受到時機的限制，不能大暢本懷；而頭陀苦行的阿蘭若比丘，辟支根性，更與釋尊的人間佛教，精神上大大的不同。

釋尊涅槃後，摩訶迦葉頭陀系壓倒阿難而取得僧團的領導地位，聲聞佛法這才加深了苦行、隱遁、獨善的傾向，被菩薩行者呵責為小乘。

三、菩薩 (p.201)

(一) 菩薩是契合釋尊正覺的真精神

聲聞是釋尊教化的當機，但有極少數更能契合釋尊正覺真精神的，稱為菩薩，如彌勒、善財等。釋尊未成佛前，也稱為菩薩。菩薩，義譯為「覺有情」，是勇於正覺的欲求者。

(二) 在家菩薩：側重於利益有情

菩薩的修行，如《本生談》所說，或作王公、宰官，或作商人、農工，或作學者、航海家等。側重於利益有情的事業，不惜犧牲自己，充滿了慈悲、智慧的精進，這不是

²⁹ 參見《增壹阿含·6經》卷5〈12 壹入道品〉（大正2，570b5-7）。

³⁰ 參見《增壹阿含·6經》卷5〈12 壹入道品〉（大正2，570b3-18）。

³¹ 參見《增壹阿含·5經》卷35〈41 莫畏品〉（大正2，746a22-c20）。

³² 參見《增壹阿含·6經》卷5〈12 壹入道品〉（大正2，570b3-18）。

³³ 參見《增壹阿含·6經》卷5〈12 壹入道品〉（大正2，570b5-12）。

一般聲聞弟子所及的。

（三）出家菩薩：為眾不為己，福慧並重

菩薩如出家，即像《彌勒上生經》說：「不修禪定，不斷煩惱。」³⁴這是急於為眾而不是急於為己的；是福慧並重而不是偏於理智的；是重慧而不重定的；是不離世間利濟事業而淨自心，不是厭世隱遁而求解脫的。

（四）由有近似菩薩特性的弟子，開拓出釋尊正覺的真義

佛世的阿難，為了多聞正法，侍奉佛陀，不願意急證阿羅漢；³⁵

沓婆得阿羅漢後，為了廣集福德而知僧事；³⁶

富樓那冒險去化導獷悍的邊民，³⁷

——都近似菩薩的作風。這類重於為他的根性，在佛法的流行中，逐漸開拓出大乘，顯示釋尊正覺的真義。

³⁴ 參見《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷 1（大正 14，418c4-15）。

³⁵ 從《侍者經》來看，阿難在佛般涅槃後不久，因遇到尊者金剛子的勸勉，而稍作加行即證四果，並自言不隨任何威儀而證漏盡，以結加趺坐而般涅槃。由此看來，阿難確實為了侍奉佛陀，不願意急證阿羅漢。詳見《中阿含·33 侍者經》卷 8〈4 未曾有法品〉（大正 1，474c12-475a8）。

³⁶ 參見《善見律毘婆沙》卷 13〈舍利弗品〉（大正 24，765b23-766a11）。

³⁷ 參見《雜阿含·311 經》卷 13（大正 2，89b17-c23）。