

第一章 法与法的创觉者及奉行者

第一节 法

从佛法流行人间说，佛陀与僧伽是比法更具体的、更切实的。但佛陀是法的创觉者，僧伽是奉行佛法的大众，这都是法的实证者，不能离法而存在，所以法是佛法的重心所在。那末，法是什么？在圣典中，法字使用的范围很广，如把不同的内容条理而归纳起来，可以分为三类：一、文义法，二、意境法，三、依归法。

文义法 释尊说法，重在声名句文的语言，书写的文字以后才发达使用起来。这语言与文字，可以合为一类。因为语文虽有音声与形色的差别，而同是表诠法义的符号，可以传达人类（一分众生也有）的思想与情感。如手指的指月，虽不能直接的表达法体，却能间接的表示他，使我们因指而得月。由于语言文字及所含的意义能表达佛法，所以也就称语文为法，但这惟限于表诠佛法的。如佛灭初夏，王舍城的五百结集就称为“集法藏”。然此能诠的语文法，有广狭二类：一、凡是表诠佛法的语文，都可称为法，这是一般的。二、因佛法有教授与教诫二类，在教化的传布中，佛法就自然地演化为法与毗奈耶二类。等到结集时，结集者就结集为法藏与毗奈耶藏。这与毗奈耶相对的法藏，就局限于经藏了。

意境法《成唯识论》说：“法谓轨持。”轨持的意义是：“轨生他

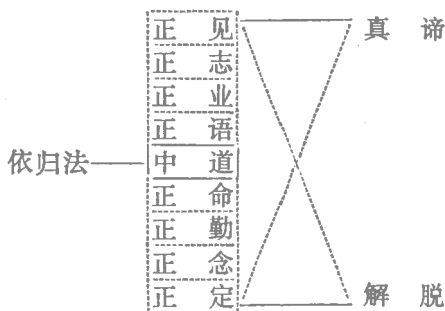
解，任持自性。”这是说：凡有他特有的性相，能引发一定的认识，就名为法，这是心识所知的境界。在这意境法中，也有两类：一、“别法处”。佛约六根引发六识而取境来说，所知境也分为六。其中，前五识所觉了分别的，是色、声、香、味、触。意识所了知的，是受、想、行三者，称为法。受是感情的，想是认识的，行是意志的。这三者是意识内省所知的心态，是内心活动的方式。这只有意识才能明了分别，是意识所不共了别的，所以名为别法。二、“一切法”。意识不但了知受、想、行——别法，眼等所知的一切，也都是意识所能了知的。这所知的一切——就是能知也可以成为所知的一切，都是意识所了知的，都是轨生他解，任持自性的。所以一切都是法，泛称为“一切法”。

依归法法，是学佛者所依归的。不离文义法，又不著在文义法，因为这是佛法的遗痕，古人的糟粕。也不可落在意境法，因为这是一切的一切，善恶、邪正都是法，不能显出佛法的真义何在。学者所依归的，可分为三类：一、真谛法；二、中道法；三、解脱法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。释尊说：“正见是法，乃至正定是法。”（《杂含》卷二八·七八二经）正见、正志、正语、正业、正命、正勤、正念、正定——八正道，为中道法的主要内容。当释尊初转法轮时，一开口就说：“一者，心著欲境不能离，是非解脱之因。二者，不正思惟，自苦其身而求出离，永无解脱。离此二边，乃为中道。”（《中含·释中禅室尊经》）这中道，就是八正道。到释尊入灭的时候，又对阿难说：“自依止，法依止，莫异依止。”（《长含·游行经》）意思说：弟子们应自己去依法而行。所依的法，经上接着说：“依四念处行。”四念处就是八正道中正念的内容，这可见法是中道的德行了。法既然是道德的善行，那不善的就称为非法。释尊常说的《枳喻经》说：“法尚应舍，何况非法。”正是这个意思。中道——正道的德行，为什么称为法？法的定义是轨持，轨是轨律、轨范，持是不变、不失；不变

的轨律，即是常道。八正道，不但合乎道德的常道，而且就是“古仙人之道”，有永久性、普遍性，是向上、向解脱的德行的常道。这不妨再看得远些 在印度古代文明的《吠陀》中“利陀”一词，泛指一切的轨律。到后来，轨律的思想分化了，凡是良善的俗习，道德的行为，具体或抽象的轨律，改称为达磨——法，而利陀却被专用在事相的仪式上。佛世前后，婆罗门教制成“法经”，又有许多综合的“法论”，都论到四姓的义务、社会的法规、日常生活的规定。印度人心目中的达磨，除了真理以外，本注重合理的行为。如传说中轮王的正法化世，也就是德化的政治。释尊所说的法，内容自然更精确、更深广，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是达磨的第一义。

中道行，是身心的躬行实践，是向上的正行。在向上的善行中。有正确的知见，有到达的目的。向上向解脱的正行，到达无上究竟的实现；这实现的究竟目的——解脱，也称为法。经中称他为无上法、究竟法，也称为胜义法。如《俱舍论》（卷一）说：“若胜义法，唯是涅槃。”这是触证的解脱法，如从火宅中出来，享受大自然的清凉，所以说如“露地而坐”。释尊初成佛时的受用法乐，就是现证解脱法的榜样。说到正确的知见，这不但正知现象的此间，所达到的彼岸，也知道从此到彼的中道。这不但认识而已，是知道他确实如此，知道这是不变的真理。简单说，这就是四真谛法：“苦真实是苦，集真实是集，灭真实是灭，道真实是道。”这四谛——三谛等——也称为法：如初见真谛，经上称为“知法入法”，“不见于我，但见于法”；“于法无畏”。能见真谛的智慧，称为“得净法眼”。释尊的“初转法轮”，就是开示四谛法。这三类依归法中，正知解脱、中道与变动苦迫的世间是真实；中道是善行；触证的解脱是净妙。真实、善行、净妙，贯彻在中道的德行中。八正道的最初是正见，正见能觉了真谛法。知是行的触角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而充实。·离了中道的正行，没有正知。所

以佛法的正见真谛，近于哲学而与世间的哲学不同。同时，八正道的最后是正定，是寂然不动而能体证解脱的。这正定的体证解脱，从中道的德行中来，所以近于宗教的神秘经验，而与神教者的定境、幻境不同。也就因此，中道行者有崇高的理智，有无上解脱的自由，虽说是道德的善，也与世间的道德不同。中道统一了真谛与解脱，显出释尊正觉的达磨的全貌。



第二节 佛法的创觉者——佛

觉苦觉乐觉中道 佛法的创说者释迦牟尼佛，是中印度迦毗罗国王子。少年时代，享受人间的五欲。二十九岁的春天，忽然不顾社稷与家庭，逾城出家去了。从此过着谨严淡泊的生活，一直到八十岁。释尊的所以出家，依《中阿含·柔软经》说 释尊到野外去游散，顺便看看田间的农人，看了农作的情形，不觉引起无限的感慨。不忍贫农的饥渴劳瘁，又不得不继续工作；不忍众生的自相残杀；不忍老死的逼迫。这种“世间大苦”的感觉，是深切的经验，是将自己的痛苦与众生的痛苦打成一片，见众生的痛苦而想到自己的痛苦。释尊经此感动，不满传统的宗教——婆罗门教与政治。自悯悯人，于是不忍再受王宫的福乐，为了探发解脱自我与众生苦迫的大道，决意摆脱一切去出家。出家，是勘破

家庭私欲占有制的染着，难舍能舍，难忍能忍，解放自我为世界的新人。众生这样的愚昧，五浊恶世的人间又这样的黑暗！浮沉世海的人类，为世间的尘欲所累，早已随波逐浪，自救不了。那不妨从黑漆缴绕的人间——传统的社会中解放出来，热肠而冷眼的去透视人间。锻炼自己，作得主，站得稳，养成为世为人的力量。所以释尊说：“为家忘一人，为村忘一家，为国忘一村，为身忘世间。”（《增舍·力品》）这“为身忘世”不是逃避现实，是忘却我所有的世间，勘破自我。不从自我的立场看世间，才能真正的理解世间、救护世间。看了释尊成佛以后的游化人间、苦口婆心去教化人类的事实，就明白释尊出家的真意。

在出家修学的过程中，释尊又有一番新的觉悟。原来当时印度流行的新宗教，主要的为定乐与苦行。禅定中，如无所有定与非想非非想定，释尊都曾修学过。但觉得这还是不彻底的，不能由此正觉人生的实相。因此又到苦行林中与苦行者为伍，经历六年的苦行，但未了觉得这也不是正道。约克制情欲说，苦行似乎有相当的意义，但过分的克己，对于人类与自己，有何利益？这样否定了定乐与苦行，以敏锐的智慧，从中道的缘起观，完成圆满的正觉。释尊的正觉，是从己及人而推及世间，彻悟自他、心物的中道。深彻的慧照中，贯彻有同情的慈悲。

即人成佛 释尊是人间的圣者，这本是历史的事实。但释尊又给予深刻的含义说：“诸佛世尊，皆出人间，非由天而得也。”（《增舍·等见品》）这是说：佛是人间的正觉者，不在天上。天上没有觉者，有的是神、梵天、上帝、天主们与他的使者。释尊是人，不是天上的上帝，也没有冒充上帝的儿子与使者，向人类说教。所以佛法是人间觉者的教化，也不像神教者假托经典——《吠陀》、《新旧约》、《可兰经》等为神的启示。这“佛出人间”的论题，含有无神论的情调。天上，依印度人与一般神教者的看法，是净洁的、光明的、喜乐的；而人间却充满了罪恶、黑暗与苦痛。

但释尊从“佛出人间”“人身难得”的见地否认他。理智的正觉，解脱的自由，在人间不在天上。所以说“人间于天则是善处”（《增含·等见品》），人间反成为天神仰望的乐土了。人生，不但是为了追求外物的五欲乐，也不在乎尝受内心神秘的定乐；应重视人间，为正觉的解脱，而励行理智的德行。人类的心眼，早被神教者引上渺茫的天国；到释尊，才把他们唤回人间。据传说：印度的梵天——世界的创造者，为了无力拯救人间，诚恳的请佛为人类说法。印度的群神，都向释尊请教，自称弟子。天帝们需要正觉与解脱，反证他们的愚昧不自由。所以“智者不属天”，要归依“两足尊”（人的佛陀）。

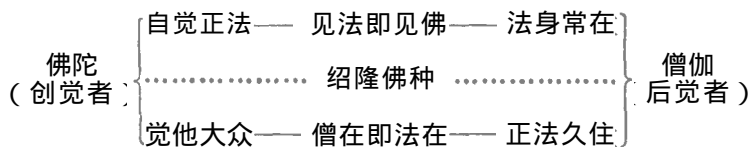
释尊出在人间，所以是即人成佛的，是净化人性而达到正觉解脱的。释尊是人，与人类一样的生、老、病、死、饮食、起居、眼见、耳闻；这父母所生身，是释尊的“生身”。同时，释尊有超一般人的佛性，是正觉缘起法而解脱的，这是释尊的“法身”。释尊是人而佛、佛而人的。人类在经验中，迫得不满现实而又着重现实，要求超脱而又无法超脱。重视现实者，每缺乏崇高的理想，甚至以为除了实利，一切是无谓的游戏。而倾向超脱者，又离开现实或者隐遁，或者寄托在未来、他方。崇高的超脱、平淡的现实不能和谐合一，确是人间的痛事。到释尊即人成佛，才把这两者合一。由于佛性是人性的净化究竟，所以人人可以即人成佛，到达“一切众生皆成佛道”的结论。

自觉与觉他 佛陀的正觉，不单是理智的解悟，是明月一般的在万里无云的空中遍照一切，充满了光明喜乐与清凉。现在，姑从自觉与觉他说。佛陀是自觉者，这不同声闻弟子的“悟不由他”，是“自觉谁奶师”的自觉。佛法由释尊的创见而流布人间，他是创觉者，所以称为佛陀。佛世的声闻弟子，虽也能正觉解脱，与佛同样的称为阿罗汉，却没有被称为佛的。所以我们说释尊是觉者，应重视他的创觉性。释尊本是人，而竟被推尊为佛陀了。

这因为释尊在菩提树下，创觉缘起法相，离一切戏论，得到无上的解脱。佛陀的所以为佛陀，在乎正觉缘起法性，这是佛陀的法身。释尊证觉缘起法身而成佛，如弟子而正觉缘起法的，也能证得法身；不过约闻佛的教声而觉悟说，所以称为声闻。“须陀洹名初得法身 阿罗汉名后得法身。”（罗什《答慧远书》）能得法身的佛弟子，是真能窥见佛陀之所以为佛陀的，所以释尊说：“见缘起即见法，见法即见佛。”须菩提尊者的深观法空，释尊也推许他“先见我身”。因释尊觉法而成佛，引出见法即见佛的精义。再进，那就是“法身常在”。释尊说：“我诸弟子展转行之 即是法身常在而不灭也。”（《遗教经》）法身的是否常在，依佛弟子的行践而定。有精勤的实行者，就有现觉法性者，有能见佛陀的所以为佛陀者，法身也就因此而实现在人间。佛法的不断流行，有不断的勤行者，法身这才常在人间而不灭。“法身常在”的论题，是何等深刻、正确而有力！

释尊不忍世间的长此黑暗，不忘出家的初心，开始宏法工作。但释尊完满的自觉，为时代所限，不能彻底而详尽的发扬，只能建立适应时机的“方便教”。方便教，糅合了一分时代精神——厌世的精神，使释尊的究竟道受到限制，但不是毫无真实。这方便教中蕴蓄的真实道，在佛法的流行中，已大大的阐发了。释尊是创觉者，弟子是后觉者，先觉觉后觉，觉觉不已的住持这觉世的大法，要如何才有可能？这唯有组织觉者集团的僧伽。毗奈耶中说：释尊的所以依法摄僧，使佛弟子有如法的集团，是为了佛法久住，不致于如古圣那样的人去法灭。事实上，住持佛法，普及佛法，也确乎要和乐清净的大众负起责任来。这和乐僧团的创立，是佛陀慧命所寄。佛陀在自觉正法上，存在于法的体现中；在觉他世间上，存在于觉者的群众中。释尊说：“施比丘僧已，便供养我，亦供养众。”（《中含·瞿昙弥经》）这“佛在僧数”的论题，表示僧团是佛陀慧命的扩展与延续。毗奈耶中说：有如法的和合僧，

这世间就有佛法。这可见，不但“僧在即佛在”，而且是“僧在即法在”。这一点，不但证实释尊的重视大众，更了解佛法的解脱，不是个人的遁隐，反而在集团中。连自称“辟支佛”式的头陀行者——隐遁而苦行的，也不许他独住，非半月集合一次不可。人间佛陀的真精神，那里是厌世者所见的样子！



第三节 佛法的奉行者——僧

建僧的目的 释尊的教化，风行恒河两岸，得到不少的信受奉行，其中也有从佛出家的。起初，释尊为出家弟子提示了“法味同受”、“财利共享”的原则。等到出家众一多，佛陀开始制戒，使他们成为和合的，称之为僧伽——众。释尊的所以“以法摄僧”，不但为了现在的出家众，目的更远在未来的正法久住。释尊创觉的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能转的。惟其难得，爱护的心也特别关切。所以发现了出家众的过失，就从事僧众的组织；成立僧团的第一义，即为了住持佛法。佛法虽是探本的、简要的，却是完成的。在传布中，可以引申、阐发，可以作方便的适应，却没有修正或补充可说。所以佛弟子的宏扬佛法，是“住持”，应特别注意佛法本质的保持。关于住持佛法，虽然在许多经中，嘱付王公、宰官，嘱付牛鬼、蛇神，其实除嘱付阿难不要忘记而外，这正法久住的责任，释尊是郑重的托付在僧团中。和合僧的存在，即是正法的存在。

释尊的所以制律，以法摄僧，有十种因缘：“摄僧；极摄僧；令僧安乐；折伏无羞人；有惭愧者得安隐住持；不信者能信；正

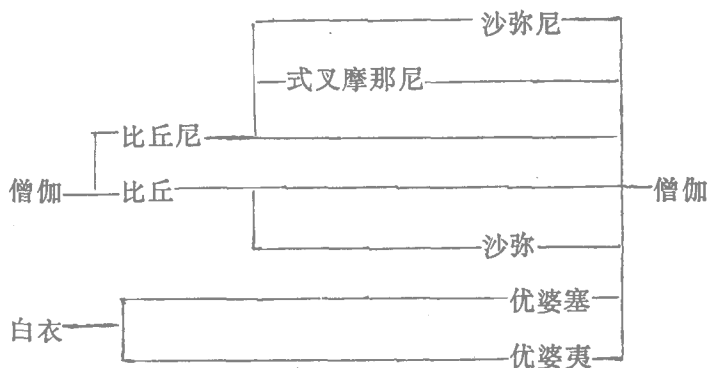
信者得增益；于现法中得漏尽；未生诸漏令不生；正法久住。”（《摩诃僧祇律》卷一）这十者，是释尊制戒律的动机与目的；而正法久住，可说是最后的目的。从正法久住的观点说：佛弟子要有组织的集团，才能使佛法久住世间。这僧团的组合，释尊是把他建筑在律制的基础上；严格的纪律，成为摄受僧众的向心力。“摄僧”与“极摄僧”，是集团的和合。和合的僧众们，有了法律可守，这才能各安其分，不致有意无意的毁法乱纪，引起僧团的动乱纠纷。彼此融洽的为道，自然能做到“令僧安乐”。有了这律治的和乐僧团，可以使僧众的本身更健全。广大的僧众，虽然贤愚不齐，但有了律治的僧团，那无惭无愧的犯戒者，在大众的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有惭愧而真心为道的，在集团法律的保障下，也能安心的为法护法，不会因人事的纠纷而退心。这样的“折伏无羞人”，“有惭愧者得安隐住持”，做到分子健全与风纪严肃，便是清净。和合、安乐、清净，为律治僧团的三大美德。佛法的久住世间，不能离社会而独立。社会的认识佛法，作学理的研究者少，依佛弟子的行为而决定者多，所以如没有和乐清净的僧团，便难以引起世人的同情。世人误会或不满意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成为问题。因此，要佛教本身有和乐清净的僧团，才能实现佛法，做到“不信者令信”，“正信者得增益”。僧团的集合，不是为了逢迎社会，苟存人间，在实现大众的身心净化而得解脱、自由的。在完善的僧团中，人人都容易成为健全的、如法的，达到内心的净化。不但现在不起烦恼，未来也使他不生。到最后，“于现法得漏尽”，是尽智；“未生诸漏令不生”，是无生智；净化身心完成而得到解脱。和乐清净的僧团，能适应环境而获得社会的信仰，能净化身心而得个人的解脱；不忽略社会，不忽略自己，在集团中实现自由，而佛法也就达到了“久住”的目的。释尊以律法摄受僧众，把住持佛法的责任交托他。僧团为佛法久住的唯一要素，所以与佛

陀、达磨鼎立而称为三宝。

六和敬 正法的久住，要有解脱的实证者、广大的信仰者，这都要依和乐清净的僧团而实现。僧团的融洽健全，又以和合为基础。依律制而住的和合僧，释尊曾提到他的纲领，就是六和敬（《长含·游行经》）。六和中：“见和同解”、“戒和同行”、“利和同均”是和合的本质；“意和同悦”、“身和同住”、“语和无诤”是和合的表现。从广义的戒律说，佛教中的一切，团体的、个人的，都依戒律的规定而生活。律治内容的广泛，与中国古代的礼治有着同样的精神。律，包含实际生活的一切；但释尊特别重视思想与经济，使它与戒律并立。这就指出大众和合的根本问题，除了律制以外，还要注重思想的共同、经济待遇的均衡。思想、律制、经济三者建立在共同的原则上，才有和乐、清净的僧团。在僧团中，有关大众与个人的法制，固然有要求参加僧团者严格服从遵守的义务，但如有特权阶级，特别是执法者与守法者不能共同的遵守律制，必然要影响大众的团结。戒和同行，为律治的精神所在；就是释尊也不能违反律制，何况其他！我们在社团中，要有物质上与精神上的适当营养。但一般人，在物质的享受上，总是希求超过别人的优越待遇；在思想上，又总是满意自己的意见。这物欲的爱着——“爱”，思想的固执——“见”，如不为适当的调剂、节制，使他适中，就会造成经济上的不平衡、思想上的分歧。在同一集团中，如让经济的不平、思想的庞杂发展起来，僧团会演成分崩离析的局面。在释尊当时，能注意思想的同一、经济的均衡，不能不说是非凡的卓见！释尊说：“贪欲系着因缘故，王、王共诤，婆罗门居士、婆罗门居士共诤。……以见欲系着故，出家、出家而复共诤。”（《杂含》卷二〇·五四六经）这还不过从偏重而说，从佛教的僧团看，经济与思想并重。释尊的不偏于物质，也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风。僧团确立在见和、戒和、利和的原则，才会有平等、和谐、民主、自由的团结，才能

吻合释尊的本意，负担起住持佛法的责任。有了上面所说的三和——和合的本质，那表现在僧团中的，就必有后三者。彼此间，在精神上是志同道合的；行动上是有纪律而合作的；语言文字上是诚实、正确，充满和谐友谊的。这样的僧团，才是释尊理想中的僧团。

事和与理和 和合僧，是缘起的和合。缘起的和合中，是有相对的差别的，所以在一切佛弟子中，分为在家与出家二众。在家众中，男的称为优婆塞——近事男，女的称为优婆夷——近事女，这是亲近三宝的。佛教的在家信众，接近佛教，在思想与行动上，接受佛法的指导，照着去行，所以叫近事。出家众中也有男女不同。男众又分两级：沙弥——勤策，是青年而没有履行完全律制的，可说是预科；比丘——乞士，是以佛为模范，而学佛所学、行佛所行的。女众却分为三级：在预修的沙弥尼——勤策女、正式的比丘尼——乞女之间，有式叉摩那尼——正学女，这是为了特种情形而制定的两年特训。其中，沙弥是隶属于比丘的，沙弥尼与式叉摩那尼是属于比丘尼的。这男众女众的“二部僧”，虽然男女各别组织，但在思想上与精神上，比丘僧是住持佛法的中心。综合这七众弟子，成为整个的佛教信众。



释尊适应当时的环境，在出家弟子中，有事相上的僧团。在

家弟子仅是信仰佛法，奉行佛法，没有成立团体。所以在形迹上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。但从行中道行，现觉正法而解脱来说，“理和同证”，在家与出家是平等的。白衣能理和同证，也可称之为僧伽；而且这还是真实僧，比形式上的僧伽更值得赞叹。反之，出家者如没有现证的自觉，反不过形式而已。这事和与理和，本来是相待而又不相离的。但在佛法的流行中，一分青年大众——出家者，与白衣弟子们，重视理和同证的僧伽；忽略六和僧团的作用，忽略发挥集团的力量，完成正法久住的重任，因此而轻视严密的僧制。白衣者既没有集团，而青年大众僧中，“龙蛇混杂”，不能和乐清净。结果，理想中的真实僧，渐渐的比虚伪更虚伪。号称入世的佛教，反而离开大众，成为个人的佛教。另一分耆年的老上座，重视事相的僧伽，但忽略释尊制律的原则不变，根本不变，而条制、枝末的适应性，不能随时随地的适应，反而推衍、增饰（还是为了适应），律制成为繁琐、枝末的教条。僧俗的隔碍，也终于存在。从僧伽中心的立场说，这是各走极端，没有把握事和与理和，原则与条规的综合一贯性，不能圆满承受释尊律制的真精神。

第二章 教法

第一节 能诠的教法

能诠与所诠 三宝的综合融贯，成一完整健全的佛教。从佛法的流行于人间说，法是释尊所说的，僧是秉承释尊的意旨而和合，由释尊加以统摄的。三宝综贯的佛教，实等于释尊三业大用的流行。释尊本着自觉的达磨，适应当时、当地、当机者的性格、智能与兴趣，加以正确的教导，佛法才成为人间的。释尊的教导，不仅是言教，还有身教。释尊的个人生活，与处人处事的一切来去出入，扬眉瞬目，无不与实相相应，无不以智慧为前导。这以身作则的身教，训诲的言教，是释尊所用以表诠达磨的。所以身教与语教，实有综合理解的必要。释尊教化的流行，构成缘起和合的人间佛教。缘起的佛教，是相应相成的，综合融贯的，是整体的。但为了所诠事相的种种性，能诠佛法也就流为不碍和合的种种。这可以略分为二类：一、能诠以言教为主；所诠以个人的身心修养为重心，开示事理的真实谛如。这种种言教，由弟子口口相传的受持，称为教授，也称为（狭义的）达磨。在后代编集的圣典中，就称为展转传来的阿含。二、能诠，经释尊言教的指导，身教的示范；所诠以群众的生活行为为重心，开示道德的戒条，以及有关和合大众与适应社会的法制。这除了《波罗提木叉》的成

文法而外，一切法制、礼仪，都推行在僧团中，称为教诫，也称为毗奈耶——律。这所诠的——法与毗奈耶两大教流，要从综合融贯的立场，考察团体个人、环境与内心、事行与理行、法制与义理，理解彼此相应相成的综贯性。唯有这样，才能完善的了解全体佛教。

佛教是人间的，能诠的身教、语教，所诠的法、毗奈耶，不仅是释尊的三业大用，而又是实际存在于个人、僧伽、社会的。所以在人间佛法的开展中，不应忽略佛弟子的活动。在家出家的信众们，见佛闻法，受到佛法的陶冶，在语言与身行中，表现为佛化的新人。其中，出家众在僧团的和乐清净中表达佛法。僧伽的威力，推动佛教前进。在家众也在社会上表现佛法，起着显化或默化的作用。尤其是大弟子的分化一方，或彼此论道，或向社会宣传，“如灯传照，光光无尽”。这样的开展，虽受时、地、人的限制与变化，但释尊的及门弟子，“从佛口生，从法化生”，有高度的直接性。从达磨而有释尊的自证化他；因佛的化他而有僧伽的内行外宏。释尊时代的三宝住世，即是佛教的本源；后代佛教的扩展与延续，都从此流出。

诠表 能诠表的教法，即佛与弟子的身教、语教，也即是表达佛法的“身表”与“语表”。身表是身形动作，语表是音韵屈曲。这不仅形色的扬眉瞬目、举手低头，不离根身而存在；即语言音韵屈曲，也依咽喉、唇、舌、齿、颊、辅等而引发。所以身表与语表，是依有情的根身而起，但又不仅是根身的活动，是在根身、境界、意识的因缘和合时，为了意境的要求表现，发动根身而引起形色与音声的流变。这样的身表、语表，是意境的符号，是意境的表诠者，有指向对象的缘起用。从身表的依根身而现起，经眼识而了解说，说他是色法，也即是物质的。这是缘起的色法，并不能离心识与境界而存在。有人执着“身表色”，忽略了他与意识、境界的相依不离。有人重视他的诠表意境，于是乎说这是识

所变现的色相，不是真实的色法。有人见语表能表达具体的“自相”普遍的“共相”又误会语言为实在。不了解缘起依存的诠表，难怪有偏于有情的色法，或偏于意识与境界了。

身语二者，虽同样的诠表佛法，但身表多表示内心的情意，在知识的事理方面，语言的开示解说比身表要明确精密得多。而且，记忆对方的教说，照样的说出来，每能不失原意，甚至不变原来的语法。所以语言的传授，成为教化的主要工具。语言的传诵，久之不免要多少失真。但印度人养成特别强的记忆力，每有熟诵数百万言的。佛教的古典，到记录出来，与原始结集还大体相近。音声的表诠，除了语言，还有音乐、歌颂。根本佛法，淳朴而质实 是相对的“非乐”论者。不许以诗颂表达佛说（巴利《小品》）；于大众中歌舞戏笑的伎儿，释尊也不以为正常的职业（《杂含》卷三二·九〇七经）；出家的佛弟子，也不许过往观听。但佛弟子中，“能造偈颂叹如来德，鹏耆舍比丘是。（《增含·弟子品》）“有比丘名跋提，于梵呗中第一。”（《十诵律》卷三七）赞叹三宝功德的诗诵梵呗，释尊也是许可的，只是不许为音韵节奏所沉醉罢了。身表与语表，好在表义的亲切，可惜缺乏固定性。人类的心力，利用身外的东西，使他适合自己的意思，间接的表达出情意与思想，如建筑、雕刻、图画、文字等。其中，文字是语言思想的符号，有思想语言的精密，又有安定性的特长（缺点也在此）。人类文化的扩展，文字是有极大贡献的。释尊的时代，虽已有书写的文字，也传有抄录经文的故事，但至少当时并没有用他为表诠佛法、弘播佛法的主要工具。佛法中所说的文字，还是语言的文字，不是书写的文字。这些间接的表诠物，仍以色、声为主。他的可以表达情意与思想，必须经过人类意识的陶铸，否则就无所谓表诠，也不成其为教了。

依正觉者的眼光看来，事事物物的实相，一切明白的呈露于我们之前，只是我们不能认识。语言文字的教法，是先觉者用来

表达觉境、引导人去体认宇宙人生实相的工具。佛法要在一切中体会，不能老在空虚的名句文身中过活！

第二节 教典略说

圣典的编集 释尊时代的佛法，有法与毗奈耶二者。法是展转传诵的，律是半月半月诵说的，即《波罗提木叉戒经》。这为了诵习的便利，专用当时流行名为“修多罗”（契经）的短文体。如从他的内容说，即法与律。“修多罗相应，不越毗奈耶，不违法相”的佛法，起初是如此。释尊灭后的第一年夏天，尊者摩诃迦叶发起在王舍城的七叶岩召开结集圣典的会议。结集的方式，是推出精通法律的圣者，诵出经律，经大众的审定，加以编集。这原始的圣典，依佛法的内容，分为经与律，即义理的与戒行的；近于现存的《杂阿含》及《戒经》与《杂跋渠》。佛灭百年，佛教的东方系与西方系，为了戒行的见地不同，又在毗舍离召开第二次结集会议。结果，分为东方的大众系与西方的上座系两部。第二结集前后，教典已有过重编了。经典，以《杂阿含经》——相应修多罗为本，加入佛及弟子的遗言景行，更为通俗的编集。依文体的长短，分为《中部》、《长部》又依增一法编集为《增一部》。这三部加上原有的相应教，总名为《四阿含经》。这如《瑜伽师地论》（卷八五）说：“即此相应教，更以余相说为《中》、《长》、《增一》。”戒律中的《杂跋渠》，上座部的律师们依他的内容分类，又编集为《七法》、《八法》或《小品》、《小品》剩余的杂碎部分称为《杂事》。戒律的改组更张，大体上与契经采取同一的方式。当时所有的分别解说，也编入新编定的圣典中。这样的经律，为佛教共同信任的圣典。专为哲理思考而成立的论典，或许还没有；但在师资传授中，可以有舍利弗的《阿毗昙》、摩诃迦旃延的《毘婆沙》。但这已是彼此不能完全同意的了。阿恕迦王时代，经与律渐勒成定典，开

始用文字纪录，这是佛教的初期教典。

佛教的广大发展，引起学派的分裂。东方系是大众部，西方系是上座部。上座系中，阿恕迦王时取得佛教领导权的分别说系，向东南印发展，与大众系的关涉很深。还有拘睺弥地方的犍子族比丘，成立犍子系。从摩偷罗而向北发展的，成立说一切有系。这四大派，为佛教学派的大纲。犍子系与说一切有系，推重舍利弗的《阿毗昙》，尤其是说一切有系。一切有系从佛灭三百年起，作《发智论》、《甘露味论》等大量的论典 迦腻色迦王时代及略后，造《大毗婆沙论》、《杂心论》等 完成这一系的严密理论。东方的大众系与分别说系，虽也有论典，但他们继承编集《四阿含》的作风，又依据旧说而加上新成分。最初在《四阿含经》以外，别立第五部，叫《杂藏》。这杂藏“文义非一，多于三藏，故曰《杂藏》”（《分别功德论》）菩萨本生谈、佛与弟子的传记、奇迹，都收集在内。本来大众系所特重的《增一阿含》、分别说系所重的《长阿含》，已透露大乘的思想。所以从他们所编集的《杂藏》中，孕育大乘思想，终于有了空相应的大乘经编集出来。初期大乘的代表作，如《华严经》的《入法界品》，《般若经》的《小品》，《大集经》的《陀罗尼自在王品》，《宝积经》的《普明菩萨会》还有《诸法无行》、《持世》、《思益经》等。大乘经与小乘论，即是学派分化中产生的教典，同样是侧重理智的。此第二期教典的成立，即大乘与小乘的分宗。大乘佛教注重融贯、直觉，重在赞叹佛陀的行果；小乘佛教注重精密、思辩，重在生死的事理。小乘论多渊源于释尊的言教；大乘经却从释尊的本生、本行进窥佛陀的精神。大乘经是艺术化的，小乘论是科学化的。大乘经保有佛教传统的实践精神，富有感化力；小乘论却不免流于枯燥而繁琐。但他保存作者的名字，体裁与经律不同，这比大乘经的融摄世俗，题为佛说，使经本与义说不分，也自有他的长处。这两者，一是佛道中心的，一是声闻道中心的；一重缘起的寂灭，一重缘起的生灭。从释尊的本教看，