



刊定敬僧的錯綜問題

—木如—

一、發端

一進了佛門，便該知道要敬僧。委實呢，這倒是，佛教中不算很小而是攸關於復興的一個問題。並且，佛弟子有七衆或四衆之多，究竟誰該敬誰？在這四衆弟子中的彼此關係、聯繫、人情、道義又應該是一種怎樣的相互的態度，這都值得檢討的。今天我所以再來一叙敬僧的錯綜問題。

二、僧互敬

佛弟子雖然有七衆之多，最顯著的是在家二衆出家二衆。換句話說，便是僧俗的兩個集團。這兩個集團，誰該崇敬誰？用不着說，當然白衣崇敬三寶。這話在戒律的觀點上確是毫無還價的餘地，誰也不敢非議！戒是佛制的，佛是特重比丘僧，而又嚴跟比丘僧的，這無非是提高僧品以便光顯佛法。並且，戒律亦不肯乎人情，不過這不是私情而是正義感，合乎正義感的人情，也便是戒律的精神。人與人之間，要得安和、慈祥、康樂、美滿，互相協調融洽，以及同趨覺悟坦途的話，那就非要充分表現出正義感的人情來不可了。根據這正義感的人情來說，白衣固然要崇敬三寶，而比丘僧對於在家居士也需要有相當敬愛的表情的。在戒律上雖有時特別從相上來嚴責居士的慢僧，但佛性平等，比丘應該深知自處之

道，不可給人以口食，所以比丘對於居士不可傲慢自尊，而需體會理性平等的原則，實行互敬的精神，纔能符合性相不二的真理。天地間。不能說誰該崇敬誰，不過，那個人值得我們崇敬，我們就非敬重他不可，因而有所謂崇敬的意義。要怎樣纔算是值得崇敬的標準？這話就很難說了。而且這個問題也不是崇敬者對於被崇敬者應該設計或估量的，倘津津研究這問題，我恐天下無一可敬的人了。俗說：「我行我想」，僧俗間，各宜反觀自省，不必對他人吹毛求疵。又說：「豈能輕慢道者，務求不愧我心」。人本此箴言，自能僧俗互敬。

三、僧自敬

在僧俗彼此的關係上講，是應該互敬的；在僧俗各自的立場上講，是各宜自敬的了。為僧有為僧的道理，居家有居家的道理，各站自己的立場而各行其是，正好適合自己的本分，那便是僧的自敬了。話說從古以來，一個人沒有不自敬會能得到他人崇敬的，反之，一個人所以得到他人崇敬的，無非是由於自敬的關係。自敬和自尊自大不同，和自卑自賤不同，更和自高自慢不同；自敬是處於不高不下的水平線上，看得人和我是同樣的。我敬自己，也敬他人；他人敬我，亦敬自己的，這樣，他不妨我，我不妨

他，才是有以善處的自敬之道呢！唯一的良好的自敬方法，在乎識得自己的美德，要有堅忍不拔的精神把他長久的維持下去，萬不可大意輕忽的洩漏出自己的缺陷和不良的習性來，這才能使人敬而自敬。俗說：「蓋棺論定」。又說：「我的如此作風，留待於天下後世的史家去評判」。這些論調，也就是說一個人的自敬是不容易。要怎樣纔算是我這個人已經做到了好處，這也是沒有止境的問題；不過，無論怎樣，我們都需向做人的自敬途上邁進。

四、僧需敬

平等性上，僧俗是一體的，在戒相上看來，那七衆弟子便有嚴格的區別了。僧俗是不容混濫的，更不應似僧而帶俗，是俗而濫僧的；倘使倫類不齊成何體統？「僧需敬」的這個問題，究竟需敬什麼僧？而與「僧互敬」「僧自敬」有什麼主要的區別？僧的互敬自敬是偏於理性的，是原則上應該如此的：「僧需敬」是人為上事相上不可隨便的，所以這需敬的僧是大德高僧，是福田比丘僧，並不是一般普通的在家僧，如優婆塞等。這比丘僧為何需要崇敬呢？我們且置戒律於一邊

了，這些馬，不是要奔騰放縱損害禾稼而踐踏傷害人羣嗎？七衆同是佛子，而不知主體僧需敬，這就等於不知權衡上的輕重，尺度上的長短了。而且，七衆弟子同有衛教之職，教體的主腦就是比丘，如把主腦的比丘看得輕率，而要自居高位，這不是犯了白衣高座佛教不興的毛病麼？又者，身為居士，倘不知道護教的根本原則便是和敬僧是有吸吸相關的重要，那末，佛教前途不免要蒙上一層陰影了。中國古語云：「臣敬君」。以戒律說：俗敬僧，又何異於臣敬君呢？倘使在臣位的佛徒而不知道崇敬在君位的佛徒，那末，不免被人私下竊笑其無知了。這種無知的舉動如是擴充發展起來，就等於自己戕斫自己的性命是一樣的，佛說：「一師子身中蟲，自食師子肉」。一根木頭怎得爛毀和蛀腐？由於自身上生了蟲。一個教團的衰敗，何嘗不如此。

五、僧何敬

對於領導的比丘僧該如何敬？有人主張「相敬」，還有人說是「心敬」好。我以為身心的兩種敬都很需要。假使單是心敬而不從形容上表示出敬態來，這不免好高騖遠落於狂妄空虛之途而不切乎實際。佛教戒律上特重相敬的原因，就是要糾正此弊的！充分的相見怎樣能表現出來？這要利用儒家的溫、良、恭、儉、讓的五個字了。尤其是讓的一個條件格外重要。讓有什麼？讓名位，不必讓義務。有人要問：天下的權利和義務是相等的，為什麼佛教主張是不平等的？要知道佛教的精神就在這個能够犧牲自己而為教團的服務上，在家居士所以

超過常人的，也就在這一點上，這是世間人望塵莫及的。你看，大殿上的佛，坐在中央，羅漢坐在兩旁，護法的韋馱和伽藍神都是雄威猛勇站在佛的對面或傍側。佛和羅漢是僧的表相，韋馱天神是俗的代表；我們做白衣佛徒的人應該遵佛制「不得在比丘前行」，也應效法韋馱天神和伽藍神。如此，佛教纔能興盛呢！在天界最高地位是梵王帝釋，他們聽到佛和羅漢說法都來



說到種子的條件，一共有六

種子的

滅，就是生滅的滅；剎那，就是最短的時間。在佛學上說：一彈指間，分析開來，還有九十個剎那，可見小到再不可小了！比平常說的一秒鐘還要更小。因為佛經上說滅有三種：一、長時滅；那是從無始時來，一直到未證涅槃以前，都是在三界裏面流浪生死，這叫做長時生滅。二、一期滅：這就是受生起，一直到臨命終時為止，這叫做一期生滅。三、剎那滅：就是念念之間，不得停住，也就是即生即滅的意思。現在說：做種子的第一個條件，就是要剎那滅的東西，方可以有做種子的資格。這就是簡別「恒常不變」和「斷滅」的東西，不能夠做種子。這可見虛空，真如，無為法，以及龜毛，兔角，都不能做種子。

頂禮聞法，並不自尊為天帝，還能虛心受教為佛僧的侍從。又如：中國的佛史上，也有不少明君聖王來信佛的，他們見到比丘高僧也會起敬心，請到宮中說法。也有自屈君位而做佛僧的，也有禮拜比丘為師的，因此，佛教所以能風行全國。身為白衣者，果真信佛，果真衛教，就要以這些天皇人君來做榜樣，只有熱忱擁護，並無其他貪求，那末，佛教前途光明無量！

的條件

二、果俱有

做種子第二個條件：還要種子的因和現行的果法要同時而有。這首先要明白唯識家所說的有四種：①現熏種：就是現行的因熏成種子。②種生現：就是種子的因生起現行的果。以上這兩種，叫做「異類同時」的因果。因為種子和現行，類雖然是不同，然而因果都是同時的。③種引種：就是前念種子的因，引生後念種子的果。因為種子和種子雖是同類，然而一個是屬於前念，一個是屬於後念，所以是異時，這叫做「同類異時」的因果。④現引現：就是前念的現行，牽引後念的現行，這沒有因果的關係，因為前後兩個現行，各有種子在底下做因，所以叫做「真等流」。現在說：「果俱有」的條件，正是說的第二種「種生現」的意義。因為種子是因，生起現行果的時候，是因果同時，所以叫做「果俱有」。這是簡別不但「現引現」，「種引種

六、結語
做僧是近來佛教的「種呼聲」。這呼聲，是佛教的好現象。前在大陸上往往不知僧的可敬，以致演成佛教衰弱的緣由。近年大心居士在臺灣學佛，漸知僧實的重要，都像能展開衛教的風氣來；斯時而提倡敬僧，實一針對現狀的明智之舉。不過敬僧的一詞，義多錯綜，每令人不易識辨，今特為一判定之。
初秋、臺北十普寺。

慈氏

「不能做種子的條件，就是「現熏種」，資格還是不夠，因為它還是有間斷啊！

三、恒隨轉

做種子第三個條件，就是要恒隨轉。恒是恒常，隨是隨順，轉是流轉。意思就是說：做種子的條件，要恒常一類的相續流下去，這是簡別前六識是不可能的。因為它是有間斷不是恒常，善惡無記三性是常常的互換，所以它不是一類，因此不能做種子的資格。

四、性決定

做種子第四個條件。就是要性決定。性是性質，決定，是不亂變動的意思。例如善種，決定生善的現行果法；惡種，決定生惡的現行果法，決不會善種生惡果，惡種生善果的道理，這就叫做性決定。這是簡別有一類小乘人說：善生惡，惡生善的不對。

五、待束緣

佛經上有的時候說因緣，有的時候，是因是緣，緣是緣。現在所說的因，就是種子；緣，就是除了種子以外，其他一切的助緣。拿個淺顯的比例來說：譬如種豆，豆種是因，除了豆種以外，其餘的，水，土，陽光，空氣，人工，肥料等等，這不是助緣嗎？佛經上說：但有因沒有緣，固然是不能結果；就是有緣而沒有因，也是不能結果，這是很明顯易知的事實，必須要因和緣都具足方能結果。所以做種子第五個條件，就是要「待」眾緣。說到待，可見緣不是時時刻刻有的。如果不用待的話，那甚麼時候都應當生果，然而事實上不是這樣，必須等待到緣合的時候，這因才能生果。這就是簡別外道的自然生，和小乘所說的緣是恒有，不必待緣的不同。

六、引自果

種子第六個條件，就是要引自果。自果，例如：色法的因，生色法的果；心法的因，生心法的果。善種生善果，惡種生惡果。佛經上的六根、六塵、六識，這十八界各各不同的因，而生各各不同的果，一點都不能錯亂，這就叫做引自果。小乘有一部分人說：色種可以生心，心種可以生色，那是不合理的。

綜上六個條件統統具足，才可以算做真正的種子，這個道理，不但阿賴耶識裏面含藏所有的內種，是應當具足六個條件，其實，就是外面的穀麥等種，也不能例外，不過我們沒有去留心罷了。

寫於法華閣