

《佛在人間》

第十四章、發揚佛法以鼓鑄世界之新文化

(pp.333-350)

釋開仁編 2016/3/10

壹、佛法與世界性

(壹) 寫作動機

太虛大師圓寂以來，快要十五年，他創辦的《海潮音》，更是滿四十年了。教難國難，還是那樣嚴重；世局人心，還是那樣混亂！這對於以「革新僧制，淨化人生，鼓鑄¹世界性之文化為鵠²」³的大師，應該是不勝⁴其感慨的！

最近，應中華民國聯合國同志會約，作了一次「佛法與世界性」的座談。時間匆促，語不達意⁵，趁這《海潮音》四十周年紀念，特演繹⁶的再說一番。

(貳) 東西方世界性文化之差異

一、西方所謂的國際性與太空時代，只會帶來矛盾、衝突與災禍

我們這個時代，已從國家而漸漸走上國際聯合。由於科學進步，更進入太空時代；不同星球的往來頻繁，也許是不會太久的事了。

然而人類的思想，儘管高喊平等、自由、博愛，而實際卻背道而馳。不是不想、不要，而問題是：現居優（p.334）勢的西方人（蘇俄在內），缺乏世界性的文化，沒有世界

¹ 鼓鑄（ㄉㄨˇ ㄨˇ）：2.調陶冶、鍛煉。（《漢語大詞典》（十二），p.1397）

² 鵠（ㄍㄨˇ ㄨˇ）：2.目標；目的。指想要達到的境界或結果。（《漢語大詞典》（十二），p.1108）

³ 印順法師《太虛大師年譜》，pp.540-541：

五月二十日，印順、續明、楊星森等，開始於雪竇寺圓覺軒，編纂《太虛大師全書》。其緣起及編目云：「佛法為東方文化重鎮，影響我國文化特深，此固盡人皆知之；然能闡微抉秘，暢佛本懷以適應現代人生需求者，惟於太虛大師見之！大師本弘教淑世之悲願，以革新僧制，淨化人生，鼓鑄世界性之文化為鵠。故其論學也，佛法則大小乘性相顯密，融貫抉擇，導歸於即人成佛之行。世學則舉古今中外之說，或予或奪而指正以中道。其論事也，於教制則首重建僧；於世諦則主正義、道和平；憂時護國，論列尤多。大師之文，或汪洋恣肆，或體系精嚴；乃至詩詠題序，無不雋逸超脫，妙語天然！然此悉由大師之深得佛法，稱性而談，未嘗有意為文，有意講說，蓋不欲以學者自居也。文字般若，未可以世論視之！平日所有撰說，或單行流通，或見諸報章雜誌，時日不居，深恐散佚。為佛法計，為中國文化計，全書之編纂自不容緩。同人等擬編印全書，奉此以為大師壽。舉凡部別宏綱，編纂凡例，悉遵大師指示以為則。且將編印矣，不圖世相無常，大師竟忽遽示寂也！昔雙林息化，賴王舍結集，乃得色相雖邈而法身常在。則是本書之編纂流通，彌足顯大師永壽之徵矣！全書都七百萬言，勒為四藏二十編，次第印行。若此勝舉，吾文化先進，佛教耆德，當必將樂予指導以贊助其成矣！」

⁴ 不勝 3.非常；十分。（《漢語大詞典》（一），p.394）

⁵ 詞不達意：謂詞句不能充分、確切地表達思想感情。（《漢語大詞典》（十一），p.118）

⁶ 演繹：1.推演鋪陳。（《漢語大詞典》（六），p.104）

性的人生觀。殖民主義⁷的全球掠奪，雖快成過去，而共產主義⁸的世界奴役，還野心勃勃。大家在這太空時代前夕，不是部署太空戰略，以圖征服世界；就是控制太空地區，以便物資佔有。現在的人造衛星競爭，及美、日等國，早有人組織月球地產公司，不都是說明這些嗎？這樣的國際性與太空時代，只是帶來了矛盾、衝突、災禍。

二、平等自由的新時代，須視人類的智慧而定

國際與太空時代，是會來的。但這還是不平等、不自由，殘酷的不斷演出。真正的平等自由的新時代，那就要看人類的智慧，尤其是現居優勢的西方人的智慧了！看大家是否能建樹⁹真正世界性的文化，來適應這新的時代。

從前太虛大師，以為唯有發揚佛法，以佛法而鼓鑄世界新文化，人類才有希望。這點，我們是完全同意大師的見地。

（參）導師闡述的世界性文化

一、現世界的宗教與政治等，有世界性的並不少

無論是宗教，政治，或其他文化，其最初，大都帶有區域文化的色彩。這在印度佛教，也還是一樣的。每一宗教或政治等，都是人類自己的產物，都是適應人類某種欲求而出現的。人與人間，有共通性，所以不同區域，不同時代的宗教（p.335）或政治等，都有發展為世界人類普遍採用的可能。單是這樣，現世界的宗教與政治等，有世界性的是很不少了。

二、導師對世界性的闡述

（一）以自我中心的拓展，是反世界性的行動

然而我要說的世界性，意思不是這樣。因為，一般的宗教，政治與學術思想，是不能離開自我中心的。自我中心，便是我的——我的家，我的種族，我的社會階層，我的國家，甚至是我的天下（國際與太空等）。自我中心的活動，對內是爭取領導，對外是謀取擴張。從是自非他，到有自無他，這含著嚴重的對立、衝突。這樣的宗教、政治等，不是真正的世界性，而卻是反世界性的。

（二）以宗教來舉例說明

以宗教來舉例說：

1、印度的婆羅門教

印度的婆羅門教，原是民族的宗教。婆羅門、剎帝利、吠舍——雅利安族，有宗教

⁷ 殖民主義：在資本主義發展的各個階段，資本主義強國壓迫、奴役和剝削落後國家，把它變成為自己的殖民地、半殖民地的一種侵略政策。其表現形式隨資本主義發展階段不同而變化，一般表現為海盜式搶劫、販賣奴隸、傾銷商品、掠奪原料、向海外移民和輸出資本等，其中輸出資本是帝國主義時期殖民主義剝削的主要形式。（《漢語大詞典》（五），p.166）

⁸ 共產主義：1. 馬克思、恩格斯所創立的共產主義學說，亦即無產階級的整個思想體系。2. 人類最理想的社會制度。它在發展上分兩個階段，初級階段是社會主義，高級階段是共產主義。通常所說的共產主義，指共產主義的高級階段。在這個階段，生產力高度發展，社會產品極為豐富，人們具有高度的思想覺悟，勞動成為生活的第一需要，消滅了三大差別，實行共產主義公有制，分配原則是“各盡所能，按需分配”。（《漢語大詞典》（二），p.82）

⁹ 建樹：1. 樹立；建立。（《漢語大詞典》（二），p.905）

的再生權；而被看作低賤的首陀羅族——其實是被征服的，死了完事，從此消滅。

2、以色列的猶太教

以色列的猶太教，他們信仰的耶和華「上帝」，是「亞伯拉罕¹⁰的上帝，以撒的上帝，以色列的上帝」，原為民族的保護神。所以以色列人是上帝的選民（屬於上帝的），而要把外邦¹¹人交¹²以色列人去統治（事實上並未成功）。

3、小結

雖然從婆羅門教而演化為印度教，從猶太教而革新為基督教等，已大有進步，而還是丟不下：「信我者永生，不信我者滅亡」¹³的包袱。（p.336）這在宗教界，還不過狂熱的排他性而已；如成為政治的指導精神，那被奴役的人類可夠苦了！

（三）結說

總之，這種局限¹⁴的、偏激的、排斥異己而向外擴張，即使是舉世風行，也無非真正世界精神的反動，招來人類更大的災禍。

（肆）佛教的世界性（法界性）

一、豎窮三際，橫遍十方

說到佛教的世界性，依佛法的術語來說，應該是「法界性」。姑以人類來說，佛法，從來就不是少數人，多數人，而是一切人（一切眾生）的。論空間，不是一地區，一星球（世界），而是一切世界的。論時間，不是某一時代，而是盡未來際。所以佛法常說：「豎窮三際，橫遍十方」。¹⁵這是從無限時空中的一切眾生，一切人類去觀察，超越了自我執著，而沒有任何局限性的立場。所以真正能信解佛教的，沒有不深刻感到：這是自己的事，也是人的事。

二、佛教的自由信仰與傳布，和平的與當地文化共存

信仰是純粹的自由信仰，雖希望別人信仰，而決不勉強別人信仰。所以佛教始終是自由地傳布，從不曾利用政治或經濟力量，打起替天行道¹⁶的旗幟，向世界傾銷¹⁷。也

¹⁰ 亞伯拉罕，原名亞伯蘭或亞巴郎（意為崇高之父），是猶太教、基督教、和伊斯蘭教的先知，是耶和華從地上眾生中所揀選並給予祝福的人。同時也是希伯來民族和阿拉伯民族、閃族的共同祖先。

¹¹ 外邦：3.指外國。（《漢語大詞典》（三），p.1151）

¹² 交：9.謂一方授與，另方受取。《禮記·禮器》：“室事交乎戶，堂事交乎階。”孔穎達疏：“堂下之人送饌至階，堂上之人於階受取，是交乎階。”後多用以指付與，交出。（《漢語大詞典》（二），p.327）

¹³ （1）《馬可福音》16：16：「信而受洗的必然得救。不信的必被定罪。」

（2）《約翰福音》3：18：「信他的人，不被定罪。不信的人，罪已經定了，因為他不信神獨生子的名。」

¹⁴ 局限：限制在一定範圍內。（《漢語大詞典》（四），p.15）

¹⁵ 唐 澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2（大正36，15b18）：「十方橫遍，三際豎窮。」

¹⁶ 替天行道：1.代行上天的意旨。謂按照天意，在人世間做正義的事業。（《漢語大詞典》（五），p.754）

¹⁷ 傾銷：2.指資本家或資本集團用低於市場價格的價格，大量拋售商品。目的在於擊敗競爭對手，獨占市場，獲取高額利潤。（《漢語大詞典》（一），p.1643）

就因此，不曾為了傳教，引起嚴重的宗教戰爭。以佛教的傳入中國來說，他始終是自由傳布，和平的與中國文化共存。然而，卻深深的啟發了中國文化，使中國文化得到更（p.337）高的發展。

貳、佛教的世界性原理

（壹）佛教的世界性（法界性）原理，來自釋尊的正覺

佛教的世界性（法界性）原理，從何得來？這是由於釋迦牟尼佛，在菩提樹下，大覺大悟的體證得來。體證到的，在不可說中，說為「法界」¹⁸；依此而宣揚出來的佛法，就名為「稱法界性」¹⁹的「法界等流」²⁰。²¹佛所親證的法界性，與庸常²²的見解，受著自我意識支配的，不能相提並論。

（貳）法界性可從兩點來說明

關於法界性，不妨從兩點來說明。

一、從事事差別，解了法從緣生，而深入空平等性

一、從事事差別解了法從緣生而深入空平等性：

（一）世俗與佛法對於事相與理性之認知不同

1、世俗一般的認識

（1）有個體相的認識

在一般的認識中，不但是外界的事物，就是內心的每一活動，都是一個個的。就是

¹⁸ 《大般若波羅蜜多經》卷 329〈50 巧方便品〉（大正 6，687c1-17）：

具壽善現復白佛言：「世尊！一切法空即是無盡，亦是無數、亦是無量、亦是無邊。世尊！諸法空中，盡不可得、數不可得、量不可得、邊不可得，由此因緣，無盡、無數、無量、無邊文義無別。」佛言：「善現！如是！如是！如汝所說。無盡、無數、無量、無邊文義無別，皆共顯了諸法空故。善現！一切法空皆不可說，如來方便說為無盡，或說無數，或說無量，或說無邊，或說為空，或說無相，或說無願，或說無作，或說無生，或說無滅，或說離染，或說寂滅，或說涅槃，或說真如，或說法界，或說法性，或說實際，如是等義皆是如來方便演說。」時，具壽善現白佛言：「世尊！如來甚奇方便善巧，諸法實相不可宣說，而為有情方便顯示。世尊！如我解佛所說義者，一切法性皆不可說。」佛言：「善現！如是！如是！一切法性皆不可說。所以者何？一切法性皆畢竟空，無能宣說畢竟空者。」

¹⁹ 明 德清述《法華經通義》卷 3（已續藏 31，545b8-11）：

以如來是諸法之王，得大自在，凡有所說，皆稱法界性，真實不虛。故於一切法，以方便權智，應機而說。即其所說，皆歸究竟真實智地，無有虛談。

²⁰ 印順法師《華雨集第一冊》，pp.278-279：

法界的意義很多，這裏是聖法之因。一切聖法、聖道，因此，依此而生起，所以名為法界，界就是因義。法界是真如異名，與真如相應，才有無漏聖法，所以又名為法界。佛說的一切經法，是法界等流。這是說，佛證悟了清淨真如——法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修，所證得的說出來。佛為眾生方便開示，演說，是從證悟法界而來的，稱法界性，平等流出，所以叫法界等流。我們從佛聞法，所以能夠發心，修行，解脫生死，成佛，轉虛妄而顯真如，都因為佛說是法界等流而有可能的。

²¹ 明 釋廣伸撰《成唯識論訂正》卷 9：「問：何謂法界等流？曰：十二分教皆從法界平等而流。又法界性，善順惡違，具諸功德。此亦如是，故名等流。」（D23，840b1-3）

²² 庸常：尋常。（《漢語大詞典》（三），p.1245）

推論到的理性，也似乎是「一合相」²³的。這種庸常的認識，本來無礙於世俗的認識；世間也確是那樣的，大到星球，小到原子，都是表現為個體相的。

（2）「至小無內」與「其大無外」的宇宙觀

然而，如推論到：時間是剎那剎那（時間點）的累積，物質是一微一微（佔空間的點）的積集，內心是眾多心心所（p.338）的和集——那些小到不能再小的因素，是宇宙的基石，這就成為「至小無內」的宇宙觀。有的覺得不對，一一事物，有著內在的關聯性，這樣推論到極際²⁴，一體兩面，一本萬殊等思想，又引到了「其大無外」的宇宙觀。²⁵

2、一切從緣生的認識

（1）佛說一切法都是關係的存在

其實，以為是一也好，是多也好；小一也好，大一也好：都是受到常識中那個「一合相」的影響。常識直覺到的，是如此，而佛卻從此深入，悟解得一切法從因緣生。

簡言之，存在的一切，物質也好，精神也好，表現為一個個的，都是離不了關係條件而存在。隨舉一法，都是從因緣而有的，離了因緣不存在；而同時，這也就是其他法的因緣。所以表現為個體相的，在前後延續，彼此相關的活動中，與一切法息息相關。雖好像是實在的，個體的，而實不外乎物理的、生理的、心理的幻相（幻相，不是說沒有，而是否定了那孤立的，靜止的個體性的那個現象）而已。

（2）從緣起無性而透出空平等性

從這緣起而沒有自性（自性就是實在的個體性）的深觀中，深入一切法的底裡，即是「空平等性」。這如芭蕉，層層的披剝進去，原來是中無有實一樣。²⁶這就是一切

²³（1）印順法師《寶積經講記》，p.163：「要知身心、世界，都是因緣和合的幻相，沒有自性可得。而眾生無始妄執，卻取著『一合相』，想像為一個體的實在。由於實執的熏習，身心世界，一一固體化，羶重化，自成障礙，如因誤會而弄到情意不通一樣。這才自他不能相通，大小不能相容，遠近不能無礙。」

（2）印順法師《般若經講記》，p.134：「依佛法說：凡是依他而有，因緣合散的，即不是實有，是假有的，是無常、無我、性空與非有的。如來雖也說世界的一合相——全體，那只是約緣起假名的和合似一，稱為一合相，而不是有一合相的實體——離部分或先於部分的全體可得。如來聽了，同意須菩提的解說，所以說：一合相，本是緣起空，不可說有自性的。但凡夫為自性的妄見所蔽，妄生貪著，以為有和合相的實體！」

²⁴ 極際：邊際，盡頭。（《漢語大詞典》（四），p.1134）

²⁵ 印順法師《佛法是救世之光》，p.182：

無我，才能通達生命如幻的真相。依此定義而擴大觀察時，小到一微塵，或微塵與微塵之間，大到器世界（星球），世界與世界，以及全宇宙，都只是種種因緣的和合現象，而沒有「至小無內」，「至大無外」的獨立自體。無我，顯示了一切法空義。無我有人無我與法無我，空有人空與法空；空與無我，意義可說相同。

²⁶ 印順法師《空之探究》，p.90：

有為法是虛偽不實的，《雜阿含經》早已明確的說到了。如五陰譬喻：色如聚沫，受如水泡，想如野馬（陽燄的異譯），行如芭蕉，識如幻（事）。所譬喻的五陰，經上說：「諦觀思惟分別，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰，如刺、如殺，無常、苦、空、非我」。《相應部》也說：「無所有，無實，無堅固」。五譬喻中，聚沫喻，水泡喻，都表示無常，不堅固。芭蕉喻，是外實而中虛的。幻事喻，是見也見到，聽也聽到，卻沒有那樣的實事。野馬喻，

法的真性，是平等無差別的，超越時空質量的，是佛「平等大慧」所自覺自證的。

27

3、分析本體論與空平等論之差別

(1) 本體論

一 (p.339) 般本體論者，只是推論到類似的境地，但又總是把這看作實在的，所以或說是神，或說是物，或說是生，或說是心等；都想把這作為宇宙的本元²⁸來說明一切，以為一切從屬於這個。這是雖多少理解到事事物物的內在關聯，而不能擺脫常識中的個體（一）的，實體的執見。這才結果是：精製改造那常識中的生、心等現象，而稱之為本體²⁹。

(2) 空平等性

這是與一切法本性不相應的，因為真的到達空平等性，超越了時空質量，說做什麼都不會是的；就是稱之為「什麼都不是」，也是不相應的。所以說：「破二不著一」³⁰；「一切法空，空亦不可得」³¹。唯有通達空平等性，才不會落入是神、是物、是心等一元論，不會以常識的精製品為真性，引生一切由此而起，一切從屬於此的謬

如《大智度論》說：「炎，以日光風動塵故，曠野中見如野馬；無智人初見謂之為水」。野馬，是迅速流動的氣。這一譬喻的實際，是春天暖了，日光風動下的水汽上升，遠遠的望去，只見波浪掀騰。渴鹿會奔過去喝水的，所以或譯為「鹿愛」。遠望所見的波光盪漾，與日光有關，所以譯為炎，燄，陽燄。遠望所見的大水，過去卻什麼也沒有見到。陽燄所表示的無所有、無實，很可能會被解說為虛妄無實——空的。

²⁷ (1) 印順法師《勝鬘經講記》，pp.172-173：

由於一切法的本來平等，所以能證的「智慧」也就平「等」，稱為平等大慧。平等有普遍的意思，智慧達一切法平等，遍一切法而轉，所以有平等智。以此平等大慧，斷一切煩惱過失，得大解脫自在，所以「解脫」也是平「等」的。

(2) 印順法師《唯識學探源》，p.7：

緣起是法爾如是的，本然而必然的法則，不是釋尊創造，只是釋尊的平等大慧，窺見生命的奧秘而加以說明罷了。

²⁸ 本元：1.元氣。古代有的學者認為創造天地萬物的是一團混沌的元氣，為天地萬物之本，故曰「本元」。(《漢語大詞典》(四)，p.703)

²⁹ 本體：1.事物的原樣或自身。(《漢語大詞典》(四)，p.703)

³⁰ (1) 《大智度論》卷 15〈1 序品〉(大正 25，169c16-19)：

復次，一切法中有相，故言一；一相故，名為一。一切物名為法；法相故名為一。如是等無量一門，破異相，不著一，是名法忍。

(2) 隋 吉藏《法華義疏》卷 3〈2 方便品〉(大正 34，483b16-25)：

問：何故用一乘為方便耶？答：如《百論》依空捨福，而《論》文云「用無相捨福」，釋言以是方便則能捨福，若捨有而滯空不名為方便，捨有不著空故名為方便。《智度論》云「破常而著無常名無方便無常，破常不著無常名有方便無常」，又云「破二不著一是名為法忍」。今亦爾，為破二乘故明於一，亦不令著一，故此一名方便。所以然者，生死以取相為源，入道用無著為本，故下文云「我以無數方便引導眾生令離諸著」。

³¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈82 淨土品〉(大正 8，407c7-15)：「須菩提！於是菩薩道，從初以來應如是思惟：『一切諸法中，定性不可得，但從和合因緣起法故，有名字諸法。我當思惟諸法實性無所著，若六波羅蜜性，若三十七助道法，若須陀洹果，乃至阿羅漢果、若辟支佛道、若阿耨多羅三藐三菩提。何以故？一切法一切法性空，空不著空，空亦不可得，何況空中有著？』須菩提！菩薩摩訶薩如是思惟，不著一切法而學一切法。」

見。

（二）佛由於正覺法界空平等性，而透出一切依於一切的智慧

1、人類以自我為中心的意識

人類的意識，直覺到那個體的，實在的一切，多少理解因果關聯而不能徹底，終於非要尋求一個實體不可。本此意識去看自己，也就把自己看作主體的。雖多少理解到人類相依互助等事實，而在待人接物的實際生活中，總是自我中心的。這在平常人還好一些，越是學問、事業有成就的，政治領袖、帝王等，每在不（p.340）斷的成功過程中，錯覺自己為不同於人的。自己的見地，就是真理；自己的行動，一定合法，走向極端的反世界性。

2、佛從法空緣起的幻網中，所通達的智慧

而在佛，由於正覺了法界空平等性，從此透出去觀察一切，一切是形成個性，而實一切依於一切。這才從法空緣起的幻網中，通達了：

（1）總別無礙

（一）、總別無礙：全體與部分，在關聯而依存中，總別都只是相對的存在。

（2）主伴無礙

（二）、主伴無礙：在某一點上，以一為主而活動時，一切即相伴而助成，並無絕對的主體。

（3）成奪無礙

（三）、成奪無礙：一切是相依相成的，相成中含有相對性，相對的相反活動，在關聯而共存中，也是相成的方便。

二、從念念分別，解了意言無實，而深入心光明性

二、從念念分別解了意言無實而深入心光明性：

（一）人類與佛對於名言與義相之差別

1、人類的能知心識，有種種的顛倒分別

人類的一切認識、主張、行動、文物制度，都是依能知的心識而成立的。假如是木石一樣，這一切都不會有了（也就無所謂人了）。可是人類的起心動念，是念念分別的：一個個的印象，一個個的概念，正與外界事物的各各差別一樣。所以不自覺地，大抵是一個個的認識，以為一個個的對象就是這樣。這是什麼，那是什麼。這是這，不是那個；那是那，不是這個，構成名言與義相的相應性。憑這樣的認識去理解事物，固然（p.341）是不能解了真相；在這樣的念念分別中，也無法覺到心的深處。

2、在佛的解悟中，通達了一切的認識，是根境識三和合的緣起存在

但在佛的解悟中，通達了：一切認識，都是依根（認識的官能）、境（認識的對象）、識——三和而成立；也就是說，認識是緣起的存在。在根境觸對時，心識就現起那個境相，這就熏成內心的熏習。同時，依根起識時，也就依熏習而表現那對象。所

以每一印象、概念、認識，都由於過去熏習所成的無邊「名言熏習」³²所引起，離不了過去心識所習成的「緣影」。念念分別，其實是過去曾習的名言熏習所現起，而又熏成新的成分。識的念念分別，是由「想」³³的「取像」而安立的名言，所以稱為「意言」，也叫「名言」³⁴，因為內心的認識，與能表詮的語言，大致相同。也叫「緣影」，因為這是心境交觸時留下的影子（熏習）。

（二）人類與佛於心識影像之剖析不同

1、人類的心識

人類的心識，受過去無邊的「名言熏習」所支配，現在又受一般人類的語文、思想、文物制度所影響，人心正像一座文化的儲藏庫。文化的久遠堆集，當然應有盡有，愈來愈豐富，愈來愈複雜，人類也就越來越聰明，越來越進步。可是，正像文化古老的國家，每為古老的文化所束縛，而一些文化的毒素，已不斷地（p.342）在發酵，而使文化古老的國家，日漸衰退一樣。

人類在積極的「名言」「緣影」中過生活，分別越多，意言的熏染越深，每為名言分別所拘蔽，而一些不良的心理因素，也不斷地擴展，使人類活埋在這名言分別的堆積層中，忘失了自己的本心。人類的知識愈進步，為什麼世故³⁵越深？越是好話說盡，壞事做盡？便是這個緣故。

2、佛的心識

由於佛的悟入緣起，徹了那念念分別，不能通達真相，不是自心固有的（所以叫做客塵）。所以在定慧的熏修中，通達「名義互為客」³⁶，「名言無實性」，脫落「名言

³² 印順法師《攝大乘論講記》，p.162：

「名言熏習差別」：名言有二：（一）、在心識上能覺種種的能解行相（表象及概念等），叫顯境名言。（二）、在覺了以後，以種種言語把它說出來，叫表義名言（表義名言，古代本是言說法，後代又以文字表達，也是表義名言的一類）。顯境表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。

³³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，53a14-15）：

色是變礙相，受是領納相，想是取像相，行是造作相，識是了別相。

³⁴ （1）印順法師《攝大乘論講記》，p.257：

依他起是名言識，雖一切都是意言假立，但我們認識時，覺得它確乎如此，不知它因意言的假立而無實；甚至覺得它離名言識而別有意境，所以義境不能稱合依他的本相。

（2）印順法師《攝大乘論講記》，p.305：

這觀慧，是「如理作意所攝」的意言性。意言就是意識，它以名言分別為自性，以名言分別的作用，而成為認識，所以叫意言。

³⁵ 世故：5.謂處世圓通而富有經驗。（《漢語大詞典》（一），p.493）

³⁶ 印順法師《性空學探源》，pp.201-203：

先說假名義。我，根本聖典中說是「但有假名，但有作用，但有憶念」；這是說：「我」只是名言的，心想的，實體不可得。這是最初開展的假有論。在注重實有的學派——薩婆多部看來，實有法並不是非名言分別的，而是說名是表顯於義的，名言所詮的那確實相符的對象性（義），就是實在勝義有。這表詮得不顛倒的名言叫做世俗有。這兩者，本不是隔別的，都是

分別」——「緣影」，到達心光明性，也就是不曾受過名言熏染的純粹覺性。這是不能與動物的低級心識並論，因為一切眾生，都是不能離開熏習的。到達這，稱為「根本智」，超越了主觀與客觀的相對性，前後起滅的變異性，而只能稱之為本淨本明的覺性。

三、結說

（一）在佛理智統一的正覺中，不再有名言熏習的不良因素

到達這，與空平等性無二無別，不過從兩方面，來說明罷了！在佛的如實正覺中，原是不曾有智與理的隔別的。佛以心光明性的體現，透出名言而重起名言分別時（稱為後得智³⁷），不再如眾生那樣的以名言分別為表達事實真相，不再為語文、思想、制度等所束縛。名言熏習中的一切不良（p.343）因素，脫落無遺，如日出而黑暗消失一樣。也正像在固有文化中，咀嚼³⁸精英，而吐棄那糟粕³⁹一樣。

（二）佛的正覺與法界性相應，可從三方面來說明

佛的正覺，就與法界性相應，所以能不偏蔽⁴⁰，不固執，通達了：

1、心色（物）平等中的心為主導性

（一）、心色（物）平等中的心為主導性：佛說「三界唯心」，大中觀者的見地，這是針對世間的迷妄，說明非自然有，非神造，非物集的「由心論」。依眾生心識的傾向，而緣成世間；人欲的自由意識，也依此而發見了究極的根據。太虛大師對此，曾稱

有。另有一種沒有所詮的名，如說「無」，並沒有「無」的實在對象為所詮，只在心想現前立名的，這才是畢竟無。在實有家看來，名若能無倒顯義，名與義都是有的。不過，佛法常把名當作不真實的意義看待，如經中說的「世俗名相不應固求」。這在修行實踐上有著重要的意義。如《婆沙》說：我們被人罵詈，可以不必追究，因為把他所罵的話，一個字一個字的拆開，絕沒有罵辱的意義。同時，言音是隨區域國度而改變的，這裡罵人的一句話，在他處不一定是罵人，說不定還是稱讚人的。所以，名與義是沒有直接性一致性的，只是世俗習慣的安立。這種思想，有部同樣在那裡倡說。所以，名與義，從一面看，二者不相稱是無，二者相稱就可以有；從另一方面看，二者是無必然連繫的。

後代的大乘，都重視了名義沒有必然關係這一點，故有「名義互為客」等的思想。名與相（義）無必然關係，使我們很自然的可以生起名不必有實在對象的觀念。據此而發揮之，就可以達到只是假名都無實體。次說分別義。意念分別可分為兩類：一是真實的，如分別認識的確實對象。一是錯誤的，如執繩為蛇、執蘊為我等。經部師依第二義而發揮之，就達到一切所緣皆是假有的思想。如它主張十二處假中的外六處假，即等於說，凡是認識的對象，都是假名無體性。它雖沒有說只是心識的分別顯現，然沒有對象的實在性，可以引發「分別心所現」的思想。因探求實相，了解假名與分別，以名與分別來說明相，演進發揮到極點，就得到唯名唯分別的結論，而成為大乘性空唯名與虛妄（分別）唯識的兩大思想。不過，在聲聞佛教的階段上看，唯名而全無義相，唯分別而全無對境的思想，是還不會有的。他們只說：義相是名上所含有的，相不離名，立相於能詮名上；境相是分別所含有的，要待分別顯現，立相於能知分別上。如是以名與分別而否定於自相的「相」；「實相」一名，從前認為是實在的自相，現在反成為空性了。學派中的傾向於名言分別的發揮，與大乘思想的開展，是很有關係的。

³⁷ 《成唯識論》卷9（大正31，50b16-17）：「前真見道根本智攝，後相見道後得智攝。」

³⁸ 咀嚼：2.引申為併吞；侵吞。（《漢語大詞典》（三），p.259）

³⁹ 糟粕：酒滓。喻指粗惡食物或事物的粗劣無用者。（《漢語大詞典》（九），p.236）

⁴⁰ 偏蔽：偏執而有所蔽；偏執不明。（《漢語大詞典》（一），p.1561）

之為「無元心樞」。⁴¹

2、自他相依中的心識相通性

(二)、自他相依中的心識相通性：人類的意識，如發報收報機一樣，不斷的收入外來的，也不斷的放射出去。雖然自心為分別熏習，業熏習所障蔽，不一定能無礙的交流；但如能透過「名言無實」的關隘⁴²，便能隨分隨力，息息相通。這也就是人類——眾生慈愛的根據，佛法的「同體大悲」，「無緣大慈」，⁴³都依此而確立⁴⁴。

3、息息流變中的心體完整性

(三)、息息流變中的心體完整性：分別熏習的世俗活動中，意識是不斷的變化著。然由於通達「名言無實」，所以知道念念的本來無礙，無限錯綜變化中的統一性。到究極時，就是佛的心智圓滿性，與一切佛平等平等。

參、佛教的世界性事例 (p.344)

從佛自覺法界性而流出的佛教，顯示了世界性的文化。現在想舉幾項事例來證成：

(壹) 語文

一、語文：

一、人類與一般宗教對語文之看法

人類的思想與情感交流，語文是重要的工具。在人類習用的語文中，沒有不覺得自己的好，容易學。當然，在民族精神衰落時，有些人會咒詛自己的語文，而以能使用外國語文為光榮的。

有些宗教，神化他自己使用的語文，看作神的語言；有的嚴格採用某一語文，以圖宗教的擴展與統一。

二、釋尊對語文之看法

由於佛的深入語言無實性，所以使用一切語言。佛世，有人向佛建議，用印度的雅語（梵文）來統一佛說，但佛卻不同意說：「聽用國俗言音學習佛說」。⁴⁵每一語文，都

⁴¹ 印順法師《太虛大師年譜》，p.243：

大師為此而論現實，論徹底之現實。即當前具體之變現事實而析其因素（現變實事——無始恆轉），因素非事變外，故不得執色等質素為本以成事。據此變現事素而明實性（現事實性——無性緣成），實理非事素外，故不得執實理為本以起事。即此現事理性以如實覺（現覺實性——無相真如），則如理實證，不偏不謬。本此現覺以觀實變（現覺實變——無元心樞），則變非心外，乃顯「無元心樞」之不思議現實。此本現實如是，而唯佛能實證實說，唯佛法能盡現實之量：大師如此以成立「以心為本」之佛法。

⁴² 關隘：2.比喻起決定作用的轉折點。（《漢語大詞典》（十二），p.153）

⁴³ 明 智旭《楞伽經玄義》卷1（卅新續藏17，481c19-482a1）：

二慈悲無上者，觀於第一義心境界，生佛本同，凡夫迷之，枉受生死。二乘昧之，妄取涅槃。遂發四弘，拔苦與樂，神通自在，方便具足。經云：如隨眾色摩尼，隨入眾生微細之心，而以化身隨心量度。此是無緣大慈，同體大悲，不同三乘生緣法緣慈悲，故云慈悲無上也。

⁴⁴ 確立：牢固地建立或樹立。（《漢語大詞典》（七），p.1093）

⁴⁵ 印順法師《佛法概論》，pp.37-38：

佛世前後，婆羅門教學者，根據吠陀以來的語法，整理出一種雅利安人的標準語文，稱為雅

有他的傳統與長處，也許都有缺點，加上民族感情，更為難說，這是不能取一而廢其餘的。有些人在語文上固執，是此非彼；有些專在推求原始意義，以為這才是某字的本義，而不知語文是「習俗共許」，不斷變化，從來就不能免於歧義⁴⁶的。所（p.345）以佛說：「方域言辭，不應固執；世俗名想，不應深求」。⁴⁷不為語文所蔽，不偏不執，自由採用而自然交流。過去大陸的中國大寺院裡，僧眾來自各方，無形中產生一種混合語，什麼人都說得不完全相同，可是大家都聽得懂。這也許是世界性的語文無礙最好的事例。

（貳）解行

二、解行：佛法的世界性，表現在理解與實行方面，特點是：

一、隨機適應

（一）、隨機適應：

（一）佛的教化雖適化無方，但內在有著關聯性與一貫性，能達同一的究竟

以佛的慧眼來看，人類的個性、知能、興趣、習慣，都是種種不同的。所以最好的教化，是「適化無方」，以不同的方法，來適應化導不同的眾生。但內在有著關聯性、一貫性，能不斷的引導向上，而到達同一的究竟。這點，佛法表現為：「八萬四千法門」，「五乘」，「三乘」，而又同歸於「不二法門」，「一乘」，「一切眾生皆成佛道」。⁴⁸

（二）佛法的多樣性，真是佛法世界性的特徵

佛從不以機械的，劃一⁴⁹的解行來教導人；從不像神教那樣的，劃一簡單的目標，使大家歸於同一信行。

人類界，無論是個人、種族、國家，都有個別的不同存在，所以弘傳佛法，不但要「知

語，這是經過人工精製成的。這正在整理完成中的雅語，難於相信是釋尊常用說法的語言。屬於雅利安族的比丘們，確乎想把佛法一律雅語化，然而被釋尊拒絕了。巴利律《小品》（五）說：「有婆羅門兄弟二人出家，本習善語（雅語）。白世尊曰：今此比丘眾，異名，異姓，異生，異族而來出家，各以俗語污損佛說。願聽我等以闍陀（合於韻律的雅言）達佛說。佛呵曰：不應以闍陀達佛說，聽隨國俗言音誦習佛說」。《五分律》（卷二六），《四分律》（卷五二），也有此記載。一律雅語化，顯然是釋尊所反對的。但隨國俗言音誦經，雅利安族的信眾，也不妨使用他們自己的語言。總之，釋尊時代的佛教界，使用的語言，並不一律。如南方阿槃提國的億耳來見佛，他用阿槃提語誦《義品》，釋尊稱讚他「不增不減，不壞經法，音聲清好，章句次第了了可解」（四分律卷三九）。阿槃提是摩訶迦旃延的教化區，他用阿槃提語「細聲誦法」，釋尊的時代已如此了。

⁴⁶ 歧義：謂語言文字的意義不明確，有兩種或幾種可能的解釋。（《漢語大詞典》（五），p.350）

⁴⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷2〈1 分別界品〉（大正29，11b1-6）：

經部諸師有作是說：如何共聚植擊虛空？*眼色等緣生於眼識。此等於見孰為能所，唯法因果，實無作用，為順世情，假興言說眼名能見，識名能了，智者於中不應封著。如世尊說：「方域言詞不應堅執，世俗名想不應固求。」

※kim idam ākāśam〔虛空〕 khādyate〔破壞〕？

※陳·真諦譯《俱舍釋論》卷2〈1 分別界品〉：「何故共聚破空？」（大正29，171a20-21）

⁴⁸ 參考印順法師《佛法是救世之光》〈一二、從學者心行中論三乘與一乘〉，pp.141-144。

⁴⁹ 劃一：1.一致；統一。（《漢語大詞典》（二），p.741）

法」，而且要「知時」、「知眾」。⁵⁰萬不能製定大小劃一的帽子，不問人的頭大頭小，勉人以一致頂（p.346）戴。所以佛法中說：小藥師的藥籠裡，只有一樣藥，能治一種病。大藥師有種種藥，能治一切病。⁵¹

雖然在一般人看來，今日世界的佛教，每有出入；或者嫌他沒有嚴密的世界性組織，如天主教一樣。其實，佛法的多樣性，真是佛法世界性的特徵。真能在佛法中進修的，自會有同一的傾向，進入同一的至善境地。

二、自由抉擇

(二)、自由抉擇：

（一）對於不同的教說，佛弟子是尊重自由思考的

佛法是適應不同的根性，或淺或深，或予（為人悉檀）或奪（對治悉檀）。對於不同的教說，佛弟子是尊重自由思考的。

特別是「應理論者⁵²」，進展到但立現、比二量，不立聖教量以自拘蔽（聖教的真理，一定是合於現量比量的）。⁵³

依義不依語——不受語文所困蔽，重視內含的意義，尤其是注意到為什麼這樣說。「依了義不依不了義」——在不同義理中，有批判抉擇的自由，所以是「理長為宗⁵⁴」。

（二）無論是佛說的隨機性，或教義的自由抉擇，都必然是反教條的

自由思考與自由抉擇，展開了小大，空有的深義。無論是佛說的隨機性，或教義的自

⁵⁰ 《中阿含經》卷1〈1 七法品〉〈1 善法經〉（大正1，421a14-17）：

爾時，世尊告諸比丘：「若有比丘成就七法者，便於賢聖得歡喜樂，正趣漏盡。云何為七？謂比丘知法、知義、知時、知節、知己、知眾、知人勝如。」

⁵¹ 《大智度論》卷24〈1 序品〉（大正25，235c10-21）：

復次，聲聞法總相：但知苦，知苦因，知苦盡，知盡苦道。譬如二種醫：一者、但知病、知病因、知差病、知差病藥，而不知一切病、不知一切病因、不知一切病差、不知一切差病藥。若復但知治人病，不知治畜生病；或能治一國土，不能治餘國土；有能治數十種病，不悉知四百四種病。病因、病差、差病藥，亦如是。二者、於四種中悉皆遍知，遍知藥，遍知病。聲聞人如小醫，不能遍知；菩薩摩訶薩如大醫，無病不知，無藥不識。以是故，聲聞法應具足，菩薩法應當學。

⁵² （1）印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.563：

阿毘達磨論者，一向以為：論（多分）是了義說，而經多分是隨機的方便說，有餘說；所以「正理為量」，稱應理論者。經部譬喻師，是「以經為量」的。尊重經說，以為佛說是了義的，盡量保持經說，而不加修正與補充。

（2）印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.658：

本來，上座系的阿毘達磨，是重思考，重理性的，所以自稱為「正理論者」，「如理論者」，「應理論者」。以理為準則，解說一切契經；契經的是否了義，盡理不盡理，以正理為最高的判斷，而不是依賴傳統的信仰。

⁵³ 《瑜伽師地論》卷30（大正30，451c25-26）：

三量：一、至教量，二、比度量，三、現證量。

⁵⁴ 印順法師《印度之佛教》，p.117：

分別說者，學無常師，理長為宗，分別取捨而求其當也。

由抉擇，都必然的是反教條⁵⁵的。

反教條的宗教，也許有人覺得希奇，其實只是相應於世界性的特徵。反教條的自由學風，在中國的天台、賢首宗，特別是禪宗裡，到得最確實的證明。一般教學，不免受到翻譯語文（p.347）的拘蔽，或印度教派的局限。重於實踐的禪者，從中透出而演為禪宗。不用固有的術語，固有的教說，號稱「不立文字⁵⁶」，而照樣學習佛法，傳布佛法，成為千年來的中國佛教主流。

三、兼容並蓄

（三）、兼容並蓄：

（一）佛對於教外，一向以「道並行而不相悖」的精神來處理

不但佛教內部的無限眾多而一致，對於教外，也一向以「道並行而不相悖⁵⁷」的精神來處理。佛世，一位異教徒，信仰佛法以後，想斷絕一向敬奉的外道們的供養，但佛勸他照常的供給他們。⁵⁸佛法沒有一筆抹煞異教，覺得在人性淨化的進修過程中，這只是程度低一些而已。

（二）佛不拒異教於善法之外，反而認為有些是菩薩的教化

佛不拒異教於善法之外，決不如異教那樣的狹隘，對於不同的宗教，一律看作惡魔，認為非墮地獄不可。狹隘的排他性，也許真是惡魔的特質。相反的，以佛法看來，不同的宗教、學術，雖不是佛教，但儘有些是菩薩的教化。

（三）佛教的特質在於寬容，能與世界一切良善的文化共存，引向完善的境地

⁵⁵ 教條：2.宗教中要求信徒信從遵守的信條。現指僵死的、凝固不變的某種抽象的定義或公式。亦指使人盲目接受或引用的清規、教義等。（《漢語大詞典》（五），p.448）

⁵⁶ 印順法師《永光集》，pp.233-234：

從達摩到慧能，還是不離經教的。由於大唐開始衰亂，五代的衰亂更甚，北方的義學衰落，禪者也日漸中國化。一則由於「以心傳心」、「不立文字」的傳說，引發離經教而自成一套的禪語，如「祖師西來意」、「本分事」、「本來人」、「本來面目」、「無位真人」、「這個」、「那個」、「白牯牛」等。

⁵⁷ 相悖（ㄅㄞˋ）：相違背。（《漢語大詞典》（七），p.1135）

⁵⁸ 《增壹阿含·7經》卷41〈45 馬王品〉（大正2，775a19-b18）：

爾時，長者手自斟酌，行種種飲食，供養佛及比丘僧。爾時，尸利掘長者見如來食訖，除去鉢器，更取小座，在如來前坐。爾時，世尊與長者及八萬四千眾說微妙之論，所謂論者：施論、戒論、生天之論，欲不淨想，淫泆大患，出要為樂。如來觀彼長者心意及八萬四千眾心開意解，無復塵垢，諸佛世尊常所說法，苦、習、盡、道，盡與八萬四千眾說，廣分別其行。爾時，眾人即於座上，諸塵垢盡，得法眼淨，猶如新衣易染為色。爾時，庶人亦復如是，各於坐上，以見道跡，以見法得法，分別諸法，度諸狐疑，得無所畏，更不事餘師，自歸佛、法、僧而受五戒。爾時，尸利掘長者自知得道跡，前白佛言：「寧施如來毒，獲大果報，不與餘外道異學甘露，更受其罪。所以然者，我今以毒食請佛及比丘僧，於現法中得此證驗。長夜為此外道所惑，乃興斯心於如來所，其有事外道異學者，皆墮邊際。」佛告長者：「如汝所言而無有異，皆為他所誑。」爾時，尸利掘白佛言：「自今已後，不復信此外道異學，不聽諸四部之眾在家供養。」佛告長者：「勿作是說。所以然者，汝今恒供養斯諸外士，施諸畜生，其福難量，況復人乎？若有外道異學問曰：『尸利掘是誰弟子？』汝等云何報之？」爾時，尸利掘即從坐起，長跪叉手，白世尊言：「勇猛而解脫，今受此人身，是第七仙人，是釋迦文弟子。」世尊告曰：「善哉！長者！乃能說此微妙之歎。」

一切文化的發展，受到地區及時代的局限，不能不有偏蔽，甚至包含毒素，但在教化當時當地的人類來說，不能不說有著良善而積極的成分。這種寬容的立場（事實也確實如此），表達了佛教文化觀世界性。能與世界一切良善的文化共存，陶練⁵⁹一切偏蔽，而引向崇高完善的境地（p.348）。

佛法在中國，影響了中國的儒（理學）⁶⁰，道（全真派）⁶¹；在印度，影響了後起的印度教學。傳到希臘與埃及，也促成了西方神教的革新。雖然他們在固有傳統文化的根柢上，融攝了佛法，或者反而誹毀佛法，然在佛法泛應的精神上，依然是滿意的部分成功。

佛法必須保存佛法的完整性與原則，不斷的影響一切，而使世界文化，充滿了佛教世界性的精神，共向於究竟的極則⁶²。

（參）制度

三、制度：

在佛教的制度中，可以說到兩點：

一、佛教是有僧團組織的，但佛是典型的民主導師

（一）、佛教是有僧團組織的，佛是實際的領導人，也是弟子們心目中的教主。但佛卻說：「我不攝受眾」⁶³；又說：「我亦是僧數」⁶⁴。出家僧眾的組織，佛並不以領導者自居，而說：「以法攝僧」。法是真理與德行，大眾是受了真理與德行的感召而集合起來的。人人可以解脫，人人可以成佛，平等平等，所以佛也是眾僧的成員之一。僧團以會議而辦事，佛真是典型的民主導師！

二、佛教的僧制，可適應時地人的需要而調整

⁵⁹ 陶練：陶冶習練。（《漢語大詞典》（十一），p.1039）

⁶⁰ 《中國大百科全書》〈中國歷史·理學〉，p.570：

Lixue 理學：中國封建社會中、後期最重要的儒家學派，學者以“理”或“道”為哲學基本範疇，探討“性命義理”，故稱“理學”，又稱“道學”。理學起於北宋，盛於南宋，宋理宗趙昀時，曾成為佔據主導地位的官方哲學，後經金、元、至明末清初逐漸衰落。

唐中葉以後，社會階級關係的變化，經濟和政治的發展，思想領域中儒、佛、道三家長期又鬥爭又融合的結果，為新儒學的產生準備了經濟、政治和思想的條件。唐代孔穎達修《五經正義》，對漢、魏以來的經學作了總結，舊儒學走上了末路。從宋代開始，學者突破舊註疏的束縛，憑己意自由說經，形成了懷疑古代儒家經典的風氣。此後，不少學者依據儒經，進而探討有關宇宙包括自然界和人類社會的起源與構成的原理，各自建立起理論體系，形成了宋代新儒學的流派。理學即是其中的一個學派。

⁶¹ 《中國大百科全書》〈宗教·道士〉，pp.76-77：

道士之稱始於漢，當時義同方士。北魏寇謙之改革天師道，規定道徒可在家立壇，朝夕禮拜，不必出家修行。金元之際，全真道等興起，仿照佛教規定，道士不蓄妻、不茹葷，須出家住叢林。遂形成出家的全真道道士和在家的正一道道士兩類。

⁶² 極則：猶言最高準則。（《漢語大詞典》（四），p.1134）

⁶³ 《長阿含經》卷2〈2 遊行經〉（大正1，15a26-b1）：

佛告阿難：「眾僧於我有所須耶？若有自言：『我持眾僧，我攝眾僧。』斯人於眾應有教命，如來不言：『我持於眾，我攝於眾。』豈當於眾有教令乎？」

⁶⁴ 如《中阿含經》卷47〈3 心品〉〈180 瞿曇彌經〉（大正1，721c28-29）。

(二)、適應時地需要，關於集體生活，佛是制有大眾共遵的規律。但佛又說「隨方毘尼」⁶⁵，這是說：衣食等事，凡佛所制，而餘處覺得杆格⁶⁶難行的，可以不行。佛沒有制訂，而在他處卻認為必要的，佛也認為是對的 (p.349)。這所以，佛教的僧制，不拘於印度的舊俗，而在中國、日本等，都演化為不盡相同的制度。

〔肆〕結說

總之，佛教是適應一切，遍入一切，而引令向上，並非打倒一切，而標榜死定的法制，向全世界去強力推行。

肆、結論

〔壹〕佛法以化除實體的世界觀，銷融自我的人生觀；闡揚世界性原理，培養人類的新意識

佛教的世界性，是根源於法界現證的。從此而流出的「法界等流」——語文、思想、制度，無不表現了世界性，而充滿平等、自由、民主、寬容、慈悲的內容。所以說「發揚佛法以鼓鑄世界性的新文化」，不是以一套新的來取代舊的，也不是打倒其他宗教而推行佛教，而是從發揚佛法中，化除實體的世界觀，銷融自我中心的人生觀；闡揚世界性原理，培養人類世界性的新意識；從世界性的思想中心，調整、改進，陶鍊現有一切的文化，而使其融合、進步，適應新的時代，成為新文化的內容。使每一國家、民族、個人，都能和樂善生於新的文化，新的時代裡。

〔貳〕佛教革新的有力工具，便是佛法的「空觀」與「無我觀」

說到這裡，再扼要的指出：法界性的文化——佛教，可說是從文化核 (p.350) 心——人類意識內容去革新，主要是從實體的事物，實體的自我執見上去革新。所以革新的有力工具，便是佛法的「空」、「無我」觀了。唯有這樣，才能有真正的平等，自由與慈悲。

相反的，從實體而來的事事差別，自他敵對，就是反世界性的文化基礎。從一切敵對去考察，這才會以矛盾為真理；才會覺得自己與一切人為敵，人人是惡人。這是人類的敵對性，殘酷、仇恨的意識來源。雖有人能意識到事物自他的融和性，然由於實體性、自我感的固執，表現在宗教或哲學中，終於不能是平等的、民主的，而被看為一切從屬於此實體的。如見於政治意識，那不外乎希特勒式的公民表決，史達林式的民主領袖。⁶⁷在這種精神意識中，也沒有真正的博愛，相反的是仇恨的懲罰。上帝愛世人，而結果是以洪水來淹沒了一切人類。

⁶⁵ 唐 澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 85〈39 入法界品〉(大正 36, 664b15-17):

小乘教說，雖非我所制，例於餘方所不應行者，亦不應行，名曰隨方毘尼。

⁶⁶ 杆格不入：杆：絕；格：堅硬；杆格：相互抵觸，格格不入。過於堅硬而難於深入。形容彼此意見完全不合。《禮記·學記》：“發然後禁，則杆格而不勝。”鄭玄注：“杆：堅不可入之貌。”

⁶⁷ 印順法師《佛法是救世之光》，pp.17-18：

魔是很多的，自己內心中的惡念、煩惱，是魔；擾亂家庭、社會的安寧與和平，使大家陷於苦痛的深淵的人，也是魔。如希特勒，史達林，他們都是障礙世界和平自由的，使世界人類不能實現和諧共存的生活，而掀起仇恨、鬥爭，使世界人類陷於戰爭的苦痛中，所以人們就稱他們為「希魔」「史魔」等。