华雨集（二）

印顺法师

卷001

绪言

二千五百多年前，释迦牟尼佛（Śākyamuni，以下简称释迦佛或释尊）诞生于中印度。出家，修行，在菩提伽耶（Buddhagayā）成佛。成佛后，四十五（或作九）年间，游行于恒河（Ga□gā）两岸，为大众说法，佛（的）法才流行于人间。佛法是世界性的，本没有种族与国界的局限，但佛法是出现于印度，流传于印度，由印度而传到世界各地区的，所以虽有部分教典传说从天上来、从龙宫来、从他方世界来，而一切教典的原本，都是使用印度人的语文，经传诵、记录而流传下来的。因此，佛法可以说到鬼神，说到他方世界，说到超越人间的事理，却不可忘记了，一切佛法是出现于印度人间，因释尊在印度成佛说法而开始的。

佛法在印度的长期（约一千六百年）流传，分化、嬗变，先后间有显著的不同。从不同的特征，可以区别为三类：一、「佛法」，二、「大乘佛法」，三、「秘密大乘佛法」。一、「佛法」：释尊为弟子说法、制戒，以悟入正法而实现生死的解脱为宗。弟子们继承了释尊的（经）法（dharma）与（戒）律（vinaya），修习宏传。西元前三〇〇年前后，弟子们因戒律（与法）的见地不同，而开始分派；其后一再分化，有十八部及更多部派的传说。如现在流行于斯里兰卡（Śrila□kā 即锡兰）等地区的佛教，就是其中的赤铜鍱部（Tāmraśā□īya）。二、「大乘佛法」：西元前一世纪，有称为大方广（mahāvaipulya）或大乘（mahāyāna）者兴起，次第传出数量众多的教典；以发菩提心（因），修六度等菩萨行（道），圆成佛果为宗。这一时期，论义非常的发达；初期「佛法」的论义，也达到精严的阶段。从西元二世纪起，到八世纪中（延续到一一世纪初），译传于我国的华文教典，就是以

「大乘佛法」为主的。三、「秘密大乘佛法」：西元五、六世纪起，三密相应，修天瑜伽，迅速成佛的愿望流行起来，密典也就不断的次第传出。传入西藏的佛法，「大乘佛法」以外，主要是属于这一类的。佛法有此三大类型，也就是印度佛教史上的三大时期。这一切，从出现于印度来说，都是流传于印度人间的佛法。

佛法在印度的不断演化，原因是非常错综复杂的。我在《初期大乘佛教之起源与开展》(一一页)中，曾这样说：

「从『佛法』而演进到『大乘佛法』的过程中，有一项是可以看作根本原因的，那就是『佛般涅槃所引起的，佛弟子对佛的永恒怀念』。」

「大乘佛法」如此，从「大乘佛法」而演进到「秘密大乘佛法」，也不离这一原因，不过离释迦佛的时代远了，对佛的理念也多少远了些。佛的弟子，有在家的，有出家的，依法修行求解脱，没有什么不同；但佛法的住持与宏扬，从释尊以来，无疑的是以出家（主要是比丘）众为中心的。佛法的住持宏扬，是多方面的；比丘众的个性与特长，也不尽相同。佛弟子从事的法务，各有所重，比丘也就有了持法者（dharmadhara）、持律者（vinayadhara）、论法者（dharmakathika）、诵经者（sūtrāntika）、呗□者（bhā□aka）、瑜伽者（yogaka）等不同名目。持法者与持律者，是（阿含）经法与戒律的集成者、诵持者。「佛法」在僧团中的护持延续，持律者——律师是有重大贡献的！戒律，是道德的轨范、生活的准则、僧团的规制。这一切，「毘尼（律）……是世界中实」，释尊是适应当时当地的情形而制定的。初期的结集者，为了护持佛教的统一性，决定为：「若佛所不制，不应妄制；若已制，不得有违；如佛所教，应谨学之。」但也由于这一规定，律制受到了限制，不能随时代、地区不同而作正确的适应。失去「世界中实」的意义，窒碍难行，有的就精进修行，对律制是一切随宜了。这一僧伽制度，虽一直（其实还是多少变通）延续下去，但在「大乘佛法」兴起时，已不为大乘行者所重视，所以「大乘佛法」以后的开展，几乎都是「法」的开展。

经法的住持宏传，出现了诵经者与论法者，也就是经师与论师。大概的说，大众部（Mahāsā□ghika）系是重经的，上座部（Sthavira）系是重律而又重论的。经法的诵持者，多作对外的一般教化，依经而宣扬经的要义，又举事例来比喻说明。在佛法的宏扬中，传出了众多的譬喻（avadāna）、本生（jātaka）、因缘（nidāna），是佛与弟子们今生及过去生中的事迹；这是佛教界共传共信的，不过传说得多少差别些。在宣扬经法时，讲说这些事例，使听众容易信受。如阿育王（Aśoka）派到各地区的宏法者，大多是讲说有譬喻、本生、因缘的经法。说一切有部（Sarvāstivādin）中，有「持经譬喻者」一系，上座部系的其他部派，也应有持经而重一般教化的比丘。持经譬喻者的一般教化，从传记、故事而又艺术化，与重声音佛事的呗□者相结合。如《法华经》所说的法师——受持、读、诵、解说、书写，法师是 dharma-bhā□aka 的对译，也就是法的呗□者；呗□者也与建筑寺塔等有关。「大乘佛法」兴起，有更多的佛与菩萨的本生、譬喻、因缘流传出来。传说每与一般信众心理相呼应，与民间神话、古事等相结合。如过分重视这些传说，很可能偏向适应世俗的低级信行。

论法者，是僧众内部对法义的论究者。起初是摩呾理迦——本母（mā□rkā），对每一论题（一一法门，其后演化为一一经）的明确解说，如《法集》、《法蕴》等论，佛教就有了持母者（mā□rkādhara）。有的对一一法的「自相」、「共相」、「相摄」、「相应」、「因缘」等，作深入广泛的论究，名为阿毘达磨（abhidharma）——对法，也就有了持阿毘达磨者（abhidharmadhara）。阿毘达磨论非常发达，成为论书的代表，取得了与经、律的同等地位，总称为三藏。论义，从修行的项目，扩展到佛法全体。对于佛的应机说法，或广或略，或同或异，或浅或深，加以分别、抉择、条理，使佛法的义解与修行次第，有一完整而合理的体系，所以佛法是宗教而又富于学术性的。但论者的思想方式，各有所长；不同的传承发展，论义也就有部派的异义。等到「大乘佛法」兴起，又依大乘经造论。如龙树（Nāgārjuna）论，是南方经师及北方论学的综合者。无著（Asa□ga）、世亲（Vasubandhu）等论书，渊源于说一切有部的经师及论师，更接近阿

毘达磨论者。论是经过分别、抉择，不是依文解义的。如龙树依据「四阿含经」的不同宗趣，立「四悉檀」以解说一切经义；无著论立「四意趣」与「四秘密」，用来解释经义。这是说：对于经典，不能依文解义、望文生义，而要把握佛法的真实意趣，去解说一切、贯通一切。「大乘佛法」时代，论义特别发达，在论究抉择法义外，也有面对梵文学的兴盛、印度教教义发达，而负起评破外学、成立佛法自宗的任务。

瑜伽者，即一般所说的禅师。佛（buddha）是觉者，佛法是觉者的法。法是本来如此的，佛出世如此，佛不出世也如此。但佛的教法，是由于释尊的觉证正法，然后适应时机，开示宣说，教导弟子们修持也能证入正法而得大解脱。所以佛法是「从证出教」的，本著自身的修验来教人的。也就因此，佛弟子，尤其是出家的佛弟子，从原始的经、律看来，都是过著修行生活的。说到修行，主要是戒（śīla）、定（samādhi）、慧（prajñā）——三学。出家众依戒而住，过著洁身自好、守法、于大众中和乐共住的集团生活（在家众生活方式不同，但有关道德的戒行，还是大致相同的）。定与慧的修习，就是瑜伽行；专于修习定慧的，被称为瑜伽者。瑜伽者大抵住于适宜于专修的阿兰若（ara□ya）处，但为了法义与持行方法，还是要到大众住处来请益的。僧事（出家众的共同事务）多了，佛弟子有了偏重与特长，但并非经师们不修行，瑜伽者不知法义的。虽然传习久了，不免彼此间的风格不同，但在同一的佛教来说，这应该不是对立的。说到定慧熏修，传授者要识别来学者的根机，授以应机的修持法门，如《杂阿含经》说：「有比丘，修不净观断贪欲，修慈心断瞋恚，修无常想断我慢，修安那般那念断觉想。」修不净（aśubhā）观，可以对治贪欲，如「九想」等。修慈（maitrī）心，可以对治瞋恚。修无常想（anitya-samjñā）的，可以对治我慢。修安那般那念（ānâpāna-sm□ti），也就是修数息观的，可以对治觉想(寻思)——多种多样的杂想。这些烦恼，是人人都有的，但人的根性不同，某类烦恼特别重的，就应修不同的法门来对治。后代所传的「五停心」、「五种净行所缘」，就是由此而来的。对初学者，要「应病与药」，如修法与根性不适合，精进修行也是难得利益的。瑜伽者的根性不一，大抵以自己修持而有成就的教

人；这样的传习下去，瑜伽者也就各有所重了。同样的修习方法，流传久了也会多少差别，如数息观，虽大致相同，而四门或六门，数入或数出，就不一致——瑜伽者又随地区、部派、师承而分流了。不但如此，瑜伽者观行成就，呈现于自心的境界，瑜伽者是深切自信的。这可能引起义解上的歧异，如《阿毘达磨大毘婆沙论》卷九(大正二七．四五上)说：

「随有经证，或无经证，然决定有缘一切法非我行相，谓瑜伽师于修观地起此行相。」

依修持经验而成为教义的，如法救（Dharmatrāta）说「二声（语与名）无有差别，二事相行别」，是「入三昧乃知」。瑜伽者的修持经验，影响到论师的义学；论义也会影响瑜伽者，如《修行道地(瑜伽行地)经》的长行，是以论义解说瑜伽本颂，内容就多少变化了。经师教化者的传说，也会影响论师与瑜伽师。总之，佛法在「佛弟子对佛的永恒怀念」中，诵经者、呗□者、论义者、瑜伽者，彼此不断的相互影响，而从「佛法」到「大乘佛法」，又从「大乘佛法」演进到「秘密大乘佛法」。虽说彼此间相互影响，但发展到出现新的阶段，除适应时地而外，瑜伽者是有最重要的关系。修行者本著自身的修验，传授流通，渐渐的成为大流，进入新的阶段；佛法的宗派，大多是从证（修持经验）出教的。

修行，是佛法最重要的一环。不过，「佛法」是解脱道（vimok□amārga），「大乘佛法」是菩提道（bodhimārga）；解脱道是甚深的，菩提道是难行的。为了宏法利生，无论是摄引初学、种植出世善根，或是适应当时当地的一般根机，不能不善巧的施设方便（upāya）。佛法展开的修行方便，是重「信」的，浅近容易一些，也就能普及一些。「佛法如大海，渐入渐深」，所以由浅而深，由易入难，不能不说是善巧的方便。不过古代的方便，有些是适应神教的低级信行，有些是适应不务实际的信行，如过分的重视方便，以为是究竟无上的，那不免「买椟还珠」了！本书想从一般的方便道，来说明印度佛法的流变，表示印度佛教史的一面。

上编 「佛法」

第一章 中道正法

第一节 佛法甚深

释尊修证而得究竟解脱的，名为法（dharma）。佛是正法的圆满体证者，教法由佛而传出，所以名为佛法。佛法出现于印度，与印度（及一切）的神教，有根本的不同处，是一般人所不容易信受契入的，所以说「佛法甚深」。说佛法甚深，并非说教典与著述繁多，法海汪洋，不容易充分了达；也不是说佛法是神秘莫测的，或法义圆融无碍而博大精深的。那为什么说佛法甚深呢？如实的说，佛法本来如是，是无所谓深不深、难不难的；如果说是深是难，那是难在众生自己，深在众生自己。如过去善根到了成熟阶段，佛法可说是并不太深太难的。如释尊在王舍城（Rājag□ha），异学删阇耶（Sañjayī-vaira□īputra）的上首弟子舍利弗（Śāriputra），见五比丘之一的阿说示（Aśvajit）威仪具足、诸根澄净，就问他老师是谁？学什么法？阿说示简要的说：「诸法从缘起，如来说是因，彼法因缘尽，是大沙门说。」舍利弗听了，当下就悟入，得法眼净。舍利弗回去，他的好友大目犍连（Mahāmaudgalyāyana），见舍利弗的神色澄净，问他得到了甘露吗？舍利弗将经过告诉他，也说了「诸法从缘起」偈，目犍连也悟入了正法。于是二人率领了二百五十弟子来见佛，成为佛的弟子。这不是言下直入吗？也许有人要说：舍利弗与大目犍连，一向是从删阇耶修行，早已成就戒、成就定，所以能直下悟入。那不妨再举几则事实来说明：

一、波罗奈（Vārā□asī）的长者子耶舍（Yaśa），一向过著奢侈的欲乐生活。一晚，忽然感到了物欲的空虚，内心非常不安。一个人外出，走向山林，喃喃自语的说：「祸哉！祸哉！」那时释尊在露地经行，见到了就对耶舍说：「这里没有灾祸。」耶舍坐下来，佛为他说法，当下就悟入了正法。这还可以说：耶舍虽长在欲乐生活中，内心已激发了厌患的情绪。但毘舍离（Vaiśālī）的郁伽（Ugra）长者可不同了。二、郁伽长者与妇女们，在大林中饮酒欢乐。在酩酊大醉中，见到释尊，就忽地清醒了。佛为郁伽说法，也就当下悟入。这二位，是从贪染欲乐中来的。三、鸯掘魔罗（A□gulimāla）是一位逢人就杀的恶贼，行旅非成群结队，不敢通过。释尊

从那边过，鸯掘魔罗执剑赶来，却一直追不上，口呼：「沙门！住！住！」佛答应说：「我住汝不住。」鸯掘魔罗觉得话说得离奇，问佛是什么意思。佛为他说法，鸯掘魔罗也当下悟入，放下刀箭，从佛出家。如果说「放下屠刀，立地成佛（圣）」，这是最真实的事例。这一位是从残暴瞋害中来的。四、婆四咤（Vaśi□□ha）婆罗门女，六个儿子一个个的死了。想儿子想得发了狂，裸体披发，到处乱跑，跑到弥绮罗（Mithilā）庵罗园来。见佛在为四众说法，清净严肃的气氛，使他忽而清醒；觉得自己裸体可耻，就蹲了下来。释尊要阿难（Ānanda）拿衣给他披上，然后为他说法，他也得到了信心清净。不久，第七子又死了，他不再忧恼哭泣，劝他的丈夫出家，自己也出家，得阿罗汉果。五、周利槃陀迦（Cū□apanthaka）生性愚笨，四个月读不熟一偈。释尊教他拂除尘垢，渐渐的理解到拂除心垢，终于也证得阿罗汉。这二位，是狂乱愚痴的一类。贪染欲乐的，残暴瞋害的，狂乱愚痴的，周利槃陀迦以外，都是在家的，一向没有持戒修定的，一旦听到了开示，都能当下知法、入法，佛法似乎也不一定是甚深难入吧！

这几位特出的事例，到底是希有的，如不是过去生中的善根到了成熟阶段，是不可能这样顿入的。佛法到底不是容易契入的，释尊为了众生——人类的难以教化，起初曾有不想说法的传说。众生的难以教化，问题正在我们——人类自己，这是经、律一致说到的。如《相应部》（六）〈梵天相应〉(南传一二．二三四——二三五)说：

「我所证法甚深，难见难解，寂静微妙，超寻思境，深妙智者之所能知。然此众生，乐阿赖耶、欣阿赖耶、憙阿赖耶；乐阿赖耶、欣阿赖耶、憙阿赖耶故，众生于此缘性、缘起难见。一切诸行寂止，一切依弃舍，爱尽、离、灭、涅槃，亦甚难见。若我为众生说法，不能解了，徒自疲劳、困惑。」

缘起（pratītya-samutpāda）是为缘能起的依缘性，涅槃（nirvā□a）是生死苦迫的彻底止息。缘起与涅槃，是一切众生所难以通达的。众生没有不是爱乐、欣、憙阿赖耶（ālaya）的，是不能通达甚深法（也就不能解脱）的原因所在。佛说生死的原因——集谛（samudaya-satya）的内容是：「后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱」，可见爱乐、欣、憙阿赖耶，正是生死

的症结所在了。阿赖耶译为「藏」，或译作「窟宅」、「巢穴」，如幽深的窟穴一样。众生的向外延申扩展，「我所」是无限的，但还可以收敛、放弃（放弃外在的一切，当然不会彻底的）；内在的自我爱著，深闭固拒，如潜藏在幽深的洞窟一样，是难以放弃的。众生是太难以解脱了！传说：梵天（Brahmā）知道佛不想说法，特地从天上下来，请佛说法。众生的确不容易受化，但到底也有烦恼薄而根性利的。如莲华那样，也有长在水面上的，如经日光照射，就会开敷；众生极难化度，但到底也有可以度脱的。这样，佛才决定为众生说法。这一传说，表示了一切神教，神教中最高的创造神，所有的宗教行，都不能解决生死（世间）的苦迫，而惟有仰赖佛法。佛法是不共世间的，与印度婆罗门（brāhma□a）教、东方新起的沙门（śrama□a）文化，有根本不同的特质。也表示了释尊的悲心，明知众生刚强难化，而终于展开了觉世度人的法门。

第二节 如实的解脱道

释尊本著自证的解脱境地，为众生说法，众生也能像佛那样的得大解脱，这就名为转法轮（dharma-cakra-pravartana）。佛说的解脱道，就是中道（madhyamā-pratipad），如《铜鍱律．大品》(南传三．一八——一九)说：

「诸比丘！世有二边，出家者不应亲近。何等为二？于诸欲爱欲贪著事，是下劣、卑贱，凡夫所行而非圣贤，无义相应。自烦苦事，是苦非圣贤法，无义相应。如来舍此二边，依中道而现等觉，眼生、智生，寂静、证智、正觉、涅槃所资。」

「诸比丘！何谓如来现等觉，眼生、智生，寂静、证智、正觉、涅槃所资之中道？即八圣道，谓正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。」

当时的印度，有的贪著欲乐，从事外向的物欲追求，这主要是一般在家的。有的过著苦行生活，是多数的出家人，如尼犍若提子（Nirgrantha-jñātiputra）。从世间苦迫的彻底解脱来说，专于物欲追求、极

端苦行——二边，都不是圣贤法，是没有义利、没有价值的。释尊舍弃二边，依中道行而得现等觉（abhisa□buddha）。中，是正确的，没有偏颇而恰到好处的。中道，是正行，依之进行而能到达现等(正)觉及涅槃的。中道就是八（支）圣(正)道（āryâ□□â□gika-mārga），八正道是一切圣者所共由的，所以经中称为「古仙人道」。释尊临涅槃时，化度须跋陀罗（Subhadra），还是这样说：「若诸法中无八圣道者，则无第一沙门果，第二、第三、第四沙门果。」圣者的果证，现等觉与涅槃，离了八正道是不可能的。八正道的内容是：正见（samyag-d□□□i）是正确的知见，正思惟（samyak-sa□kalpa）是正确的思考，正语（samyag-vāc）是正当的语言文字，正业（samyak-karmānta）是正当的身体行为，正命（samyag-ājīva）是正当的经济生活，正精进（samyag-vyāyāma）是止恶行善的正当努力，正念（samyak-sm□ti）是纯正的专心一意，正定（samyak-samādhi）是纯正的禅定。这八者就是法，所以说：「正见是法，乃至……正定是法。」释尊依八正道而现等正觉，为弟子们宣说，弟子依法修行，八正道也就出现于弟子心中。从佛心而转入弟子心中，所以名为转法轮；法轮是以八圣道为体的。

中道——八支圣道，是修学的圣道内容，也表示了道的修学次第。归纳圣道为三学：戒（śīla）、心（citta）、慧（prajñā）。依三学来说：正见、正思惟是慧；正语、正业、正命是戒；正念、正定是心（心是定的异名）；正精进是通于三学的。三学是道，修道所证的是解脱（vimukti），道与解脱合说为四法，如《长阿含经》（二）《游行经》(大正一．一三上)说：

「有四深法：一曰圣戒，二曰圣定，三曰圣慧，四曰圣解脱。」

戒、定、慧、解脱——四法，与四清净相当，如《杂阿含经》卷二一(大正二．一四八下——一四九上)说：

「如来应等正觉说四种清净：戒清净、心清净、见清净、解脱清净。」

依《增支部》说，这是「四清净精勤支」（cattāro-pārisuddhi-padhāniya□ga）；《杂阿含经》解说为「戒净断」、「心净断」等。断就是精勤

的异译，如「四正勤」即「四正断」。见清净的见，是如实知见，是慧的异名。从如实知见到究竟解脱，在修学上还有层次，所以又立七清净，如《中部》（二四）《传车经》(南传九．二七三)说：

「唯戒清净至心清净，唯心清净至见清净，唯见清净至断疑清净，唯断疑清净至道非道知见清净，唯道非道知见清净至方途(行道)知见清净，唯方途知见清净至知见清净，唯知见清净至无取著般涅槃。」

七清净，在修道得果上，有依前起后的次第意义，终点是解脱涅槃。《中阿含．七车经》，译七清净为：戒净、心净、见净、疑盖净、道非道知见净、道迹知见净、道迹断智净。见清净以下，都是慧学。依戒而定，依定而慧，依慧得解脱；这一修行次第，是完全正确的。如戒行不清净，言行不如法，那即使修得定，也是邪定。七清净的修行次第，依《瑜伽论》说：依无我正见断萨迦耶见（satkāya-d□□□i），是见清净。于三宝、四谛的疑惑（vicikitsā）永远超越，是度疑清净。八正道是道，世间苦行等是非道计道，戒禁取（śīlavrataparāmarśa）永断，所以是道非道智见清净。断萨迦耶见、疑、戒禁取——三结（trī□i-sa□yojanāni），就是依初果向得初果。依初果到四果的，佛说有四通行（catas□-pratipad），或译四事行迹，就是行智见清净。依阿罗汉（arhat）道智，断一切烦恼，名行断智见清净。断尽一切烦恼，得阿罗汉果，就得究竟解脱的涅槃了。这一道的进修次第的解说，与《中阿含经》经意相合。

八支圣道，在圣者是具足的；如从修学来说，八圣道也有次第的意义。修学而求解脱的，一定要依善知识（后代也通于经论）听闻正法，经如理作意，才能引生出世的正见。所以说：「二因二缘，起于正见。」圣道如日轮，正见如日出前的明相，如《杂阿含经》卷二八(大正二．一九八中)说：

「如日出前相，谓明相初光。如是，比丘正尽苦边，究竟苦边前相者，所谓正见。彼正见者，能起正志、正语、正业、正命、正方便、正念、正定。」

正见能引起正志(正思惟)等，正见是先导的，也是正道所不能离的。如依修学次第说：闻正法而起(1)正见，是闻所成慧（śrutamayī-prajñā）。(2)正思惟不是单纯的义理思惟，而是正思惟要从实行以达成理想，古人译为正志或正欲，表示了行践的趣向。因此，依正思惟而起的，对外事就有(3)正语、(4)正业、(5)正命、(6)离恶行善的正精进，这就是戒清净。那时的正见，就是思所成慧（cintāmayī-prajñā）。进而在内心方面，依正精进而修(7)正念、(8)正定，就是心清净。那时的正见，是与定相应的修所成慧（bhāvanāmayī-prajñā）。如定慧相应，引发无漏圣慧，那就是见清净了。从见清净进修到行断智见清净，都是圣慧。《相应部》（四七）〈念处相应〉(南传一六上．三九一)说：

「何为善法之初？谓善清净戒，正直见。郁低迦！汝善清净戒，得正直见。郁低迦！汝依戒、住戒修四念处。」

依经说，应该先修清净戒与正直见，然后依（正见、正）戒而修四念处，这是符合八支正道的次第进修的。如以五根（pañcendriyā□i）与八正道对论，那么，(1)信（śraddhā）是依胜解而来的，所以正见能成就信根。(2)精进（vīrya）根是止恶行善的，与正语、正业、正命、正精进相当。(3)念（sm□ti）根与(4)定（samādhi）根，就是正念与正定。(5)慧（prajñā）根，约次第说，就是无漏慧了。八正道以正见为先，五根以慧根为后；其实，慧是在先的，也与一切正道不相离的。如《杂阿含经》卷二六(大正二．一八三中)说：

「此五根，一切皆为慧根所摄受。譬如堂阁众材，栋为其首，皆依于栋，以摄持故。」

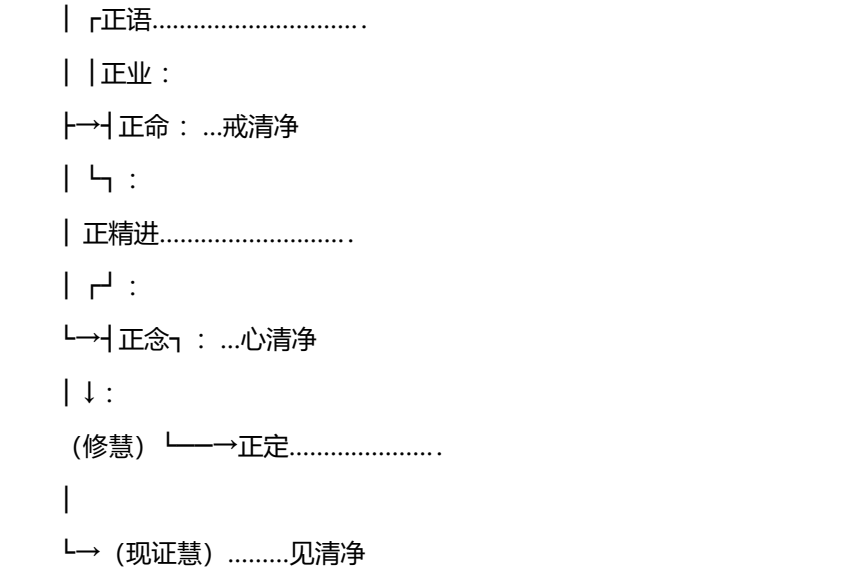
八正道为圣道的总纲，试列表如下：

（闻慧）正见─┐（成信）

　　│

（思慧）└→正思惟┐（起愿欲）

　　│



「佛法」以圣道的笃行为主，而行是理性的行，所以以正见为先（「大乘佛法」就是以般若为导）。正见所知见的，是世间生死苦迫的何以集起？世间生死苦迫的如何止息？这一问题，本是当时印度宗教界的思想主流，释尊是怎样的去理解、去解决？佛法是不共世间的，正见为先的特质到底是什么？扼要的说：佛是以因缘（nidāna 即缘起）来通达一切的。《相应部》与《杂阿含经》一致的说：释尊与过去六佛——七佛，都是观缘起的集（samudaya）与灭（nirodha）而成佛的。佛依此正觉成佛，也就以此教弟子，如经说「苦乐（是当前的感受，也是此生果报）从缘起生」；「我论因说因」。因缘——缘起观是佛法的胜义所在，是不容怀疑的。当时的印度，传统的婆罗门以外，还有东方新兴的沙门团——六师。行为上，有乐欲行与自苦行的二边，释尊离此二边说中道。在思想上，更是异说纷纭：执一、执异，执常、执断，执有、执无……，都是偏蔽而不符正理的。如论究世间，在时间上，是常住还是无常？在空间上，是有边还是无边？这些异说，说得玄妙高深，而对现实世间生死苦迫的解脱来说，都是毫无意义的戏论（prapañca）。释尊否定这些二边的见解，提出了正确的见解，就是因缘说。

因缘即缘起，被称为「处于中道而说法」，在佛法流传中，缘起说也就称为中道。正见的中道，如《杂阿含经》卷一二(大正二．八五下)说：

「云何世尊施设正见？佛告□陀迦旃延：世间有二种依（著），若有、若无。」

「世间集如实正知见，若世间无者不有；世间灭如实正知见，若世间有者无有；是名离于二边，说于中道。所谓此有故彼有，此起故彼起，谓缘无明行，乃至纯大苦聚集。（此无故彼无，此灭故彼灭，谓）无明灭故行灭，乃至纯大苦聚灭。」

正见是正见缘起的集与灭，也是离二边的中道。释尊的正见，不是神教那样的从神说起，也不是形而上学者那样说本体、说真我，而是从众生现实身心去观察，发见缘起法性（dharmatā）而大觉解脱的。人世间的苦迫——解决不了的无边问题，是由于众生触对自然界、社会界、自己身心而引起的，所以直从自己——每个人的自己身心去观察。释尊常说五蕴（pañca-skandha）、六处（□a□-āyatana）、六界（□a□-dhātu），都是依众生身心，或重于心理，或重于生理，或重于物理的不同观察。众生身心的一切，都是依因缘而存在，依因缘而消失，所以说「此有故彼有，此起故彼起，……乃至纯大苦聚集」；「此无故彼无，此灭故彼灭，……乃至纯大苦聚灭」。众生的现实身心，是苦聚。苦是依因缘而有的，构成苦聚的因缘名为集。由于构成苦聚的因缘不断，所以众生的生死，生而死、死而生，一直生生不已的延续下去。既由因缘而有苦，那么苦聚的因缘消失了，「此无故彼无，此灭故彼灭」，纯大苦聚——生死也就彻底的解脱。生死与涅槃，都依缘起而有可能。正见及正见所起的正思惟等道，圣者是从「修道」中，达到「知苦」、「断集」，而「证灭」的，这就是苦、集、灭、道——四(圣)谛（catvāry-ārya-satyāni）法门。

四谛是要一一了知的，而「苦」却是要遍知的。遍知（parijñā），是彻底的、普遍的知。众生的身心自体，称为苦聚(蕴)。「诸受皆苦」，不是与乐受相对的，而是深一层次的苦。佛法观五蕴、六处、六界，为无常（

anitya）、苦（du□kha）、空（śūnya）、无我（nirātman），或作无常、苦、无我、无我所（anātmīya），是深彻的遍观。众生身心自体的存在(有)与生起，是依于因缘的，主要为爱著（t□□□ā）——一切烦恼，及依烦恼而起的业（其实，烦恼与业也是身心自体所摄的）。凡是依因缘（因缘也是依于因缘）而有而起的，是非常（无常）法，不可能常恒不变的。现实身心世间的一切，在不息的流变中，生起了又灭，成了又坏，兴盛了又衰落，得到了又失去；这是没有安定的，不可信赖的。现实世间的一切，在永不安定的不息流变中；爱著这无可奈何的现实，不能不说是苦了。《杂阿含经》说：「我以一切行无常故，一切诸行变易法故，说诸所有受悉皆是苦。」苦是不得自在（自主，自由）的，不自在就是无我，如《杂阿含经》卷二(大正二．七下)说：

「世尊告余五比丘：色（等五蕴，下例）非有我。若色有我者，于色不应病苦生，亦不得于色欲令如是、不令如是。以色无我故，于色有病有苦生，亦得于色欲令如是、不令如是。」

我（ātman），是主宰的意思。印度的神教，都想像身心中有一常恒、妙乐（自在）的「自我」（与一般所说的灵性相近），或说与身心一，或说与身心异。有了我，为生死流转中的主体，也就是解脱者的主体。依佛法说，在现实身心世间中，那样的「我」是没有的。我是自主而宰（支配）他的，没有我，还有什么是属于我（我所）、受我支配的呢？无我、无我所，就是空的本义。在圣道的修行中，能这样的知苦（集也在苦聚中。不过空与无我，是通于圣道及涅槃的），就能断（以爱著为主的）集而证灭了。佛依无我的缘起，成立非常而又不断的生死流转观；也就依缘起的（无常、苦、）无我观，达成生死的解脱——这就是不共世间的，如实的中道。依无常、苦变易法，通达无我我所，断萨迦耶见，也就突破了爱著自我的生死根源——爱乐、欣、憙阿赖耶。断我我所见，能灭我我所爱，进而灭除我我所慢（māna），就能得究竟解脱。所以《杂阿含经》卷一〇(大正二．七一上)说：

「无常想者，能建立无我想。圣弟子住无我想，心离我慢，顺得涅槃。」

佛与圣弟子达到究竟解脱的，称为阿罗汉，有慧解脱（prajñā-vimukta）、俱解脱（ubhayatobhāga-vimukta）二类。依慧得解脱，名慧解脱；心离烦恼而得解脱，名心解脱（citta-vimukti）；这二者，本是一切阿罗汉所共通的。由于心是定的异名，所以分为慧解脱及（心与慧）俱解脱二类。佛为须深（Susīma）说：慧解脱阿罗汉，不得四禅，也没有（五）神通，是以法住智（dharma-sthititā-jñāna）通达缘起而得解脱的。俱解脱得四禅、无色定、灭尽定，依禅而引发神通，见法涅槃（d□□□adharma-nirvā□a）。如从离烦恼得漏尽智（āsrava-k□aya-jñāna）而解脱来说，慧解脱与俱解脱，是平等而没有差别的。然慧解脱者，没有根本定，眼见、耳闻都与常人一样，老病所起的身苦也一样（但不引起心苦）。俱解脱阿罗汉有深的禅定，引发神通，见、闻、觉、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大为轻微。在阿罗汉中，俱解脱者是少数，受到佛弟子的钦仰。但得深定，发五神通，依定力而身苦轻微，是共世间的，神教徒也有人能修得这样的，所以佛弟子应以般若自证得解脱为要务。而以般若得解脱，是要从如实知见缘起中，对众生——自己身心（五蕴、六处、六界）的行动，了解为什么会起爱著，为什么会引生苦痛，要怎样才能解脱，依正见缘起的无常、无我，才能达成解脱生死的目的。如不了解道要，一心专修禅定，或者求神通，那是要滑入歧途的。

第三节 人间的正行

中道以正见为先，修证以定慧为主，然对于个人修持、佛法的久住世间，戒（śīla）却是无比重要的。戒是人间的正行、善行，如在家弟子的五戒，杀（人）、盗、邪淫、妄语（作假见证等），也正是善良风俗所不容，国家法律所要制裁的。「佛出人间」，为众生说法，是依人间的正行——「诸恶莫作，众善奉行」，而引向「内净其意」的定慧熏修，正行是与解脱道相应的。所以，如说修说证，而不知身在人间，所行的却是放辟、淫乱，或者类似颠狂，那不是知见不正，就是修持上出了毛病。如狂妄的自以为是，那不是释迦弟子。佛为弟子制戒，而出家戒的内涵更为深广。出家，是离家而入僧伽（sa□gha）。构成僧伽的每一成员，人人是平等的；僧伽是法治的

；僧伽事务，由大众会议来决定的，所以是民主的。在僧团中，彼此互相勉励，互相警策，互相教导，也互相举发别人的过失，经忏悔而保持清净。这是「见（解）和同解」、「利（经济）和同均」、「戒（法制）和同遵」的僧团。律典说：这样和、乐、清净(健全)的僧团，才能达成「正法久住」、「梵行久住」的理想。当时印度宗教的风尚，远离、独处，受到世人的尊敬，但释尊却渐渐引导，使出家者纳入有轨律的僧团。所以佛曾劝优波离（Upāli）、大迦叶（Mahākāśyapa）住在僧团内，并给「常乐独住」以有实质意义的新解说。

当时印度的神职人员——依信施而生活的婆罗门及（六师）沙门，流行低级的迷妄行为。《梵网经》列为「中戒」、「大戒」，《四分律》总名为「大小持戒犍度」。现在依《长阿含经》（二一）《梵动经》，录「大戒」如下：

「瞻相男女、吉凶、好丑，及相畜生。」

「召唤鬼神，或复驱遣（鬼神）。种种厌祷，无数方道恐热于人。」

「能为人安胎、出（胎）衣，亦能呪人使作驴马，亦能使人聋盲瘖瘂。」

「现诸伎术，叉手向日、月（天），作诸苦行。」

「或为人呪病，或诵恶呪，或诵善呪；或为医方、针灸、药石、疗治众疾。」

「或呪水、火，或为鬼呪，或诵刹利呪，或诵鸟呪，或支节呪，或安宅符呪，或火烧、鼠嚙能为解呪。」

「或诵知死生书，或诵（解）梦书，或相手、面（书），或诵天文书，或诵一切（鸟兽）音书。」

「瞻相天时，言雨不雨，谷贵谷贱，多病少病，恐怖安隐。或说地动、彗星（现）、月蚀、日蚀，或言星蚀，或言不蚀。」

「或言此国当胜，彼国不如；或言彼国当胜，此国不如；瞻相吉凶，说其盛衰。」

在《长部》（一）《梵网经》中，更有：

「火、杓子、壳、粉、米、熟酥、油、口、血——护摩。」

「问镜，问童女，问天（神），拜太阳，供养大梵天，请吉祥天。净地，嗽口，沐浴，举行供牺牲的祭祀。」

这类迷妄的低级宗教行为，在印度盛行，但释尊「无如是事」，也从不称赞这类行为。《梵网经》所说的「小戒」，是十善、十戒，及某些物品不得接受等。「中戒」是种植，贮畜享受，歌舞等娱乐，赌博，卧室香油等奢侈，闲谈世事，诤论义理，为国王奔走等。「大戒」是占卜，豫言，推算，咒术，护摩，供神，治病。医药，古代与巫术相关联；纯正的医药，是世间正事，也无关于宗教的信行。这些低级的宗教行为，称为「大戒」，是佛教出家僧团所严重关切的。这些宗教行为，是否有效，为另一事，佛法是决不采用的。如印度盛行的咒术，是「佛法」所鄙弃的，如《中阿含经》（一八一）《多界经》(大正一．七二四上)说：

「若见谛人，生极苦甚重苦，不可爱、不可乐、不可思、不可念，乃至断命。舍离此内(佛法)，更从外求，或有沙门、梵志，或持一句呪，二句、三句、四句、多句、百千句呪，令脱我苦，……终无是处。」

见谛人，是证见四谛的（初果以上）圣者。佛教的圣者，如因病而引生极大苦痛，面临死亡威胁，也不可能去从那位沙门、婆罗门，求诵咒语以延续生命的。可见咒语是凡愚的事，是真正佛弟子所鄙弃的。又如出家戒中，不知四谛而说「我知」四谛的；没有见到天（deva）、龙（nāga）、夜叉（yak□a）等鬼神，而说「我见」，这不是为了「名闻」，就是为了「利养」，虚诳的说神说鬼，在僧伽中是「大妄语戒」，要逐出僧团，取消比丘资格的。因为采用咒语等行为，妄说见神见鬼，会增长社会的迷妄。有些人会夸谈灵异，惑乱人心，终将造成僧伽内部及社会文化的祸害。释尊一律严格的禁止，对印度宗教来说，树立了理性的觉者的形象，这才是正见、正行、正觉者的佛法！

第二章 方便道之施设

第一节 四不坏净（四证净）

中道——八支圣道的修行，是以正见（samyag-d□□□i）为先导的。从众生身心自体去观察，通达缘起（pratītya-samutpāda）：「此有故彼有，此生故彼生」而苦蕴集；「此无故彼无，此灭故彼灭」而苦蕴灭。苦蕴集是生死流转，苦蕴灭是解脱涅槃。如实知缘起的集、灭而修行，达到悟入真谛，就成为圣者。圣者的悟入，是「远离尘垢，法眼生，谓所有集法皆是灭法」；或说「于四谛如实知」，「知见四谛得漏尽」，「于四谛如实现等觉」。总之，于缘起、四谛（catvāry-ārya-satyāni）的体悟，是初果的预入圣流，到阿罗汉究竟解脱，如来现正等正觉的不二法门。

中道正行的修证，对一般根性来说，到底是难了一些。因为众生无始以来，一直系缚在「乐阿赖耶、欣阿赖耶、憙阿赖耶」中，成为众生——人的特性。核心是自我，表现为（情感的）「我我所爱」；在知识开展中，成为「我我所见」；而更根深柢固的，是（意志的）「我我所慢」。要彻悟缘起无我，离见（d□□□i）、爱（t□□□ā）、慢（māna）而究竟解脱，不能不说是「甚深」了。释尊大慈悲心，不舍众生，所以有方便道的施设。契入甚深法的初果，名为须陀洹（srotāpanna）——预流，意思是预入圣道之流，成为圣者。佛弟子中，确有「言下顿悟」的，但约一般根性来说，总是次第渐入的。入预流位，有必备的条件，名为四预流支（catvāro-srota-āpannâ□gāni）。经中有两类四预流支，有属于如实道的正见为先的预流支，如《相应部》（五五）〈预流相应〉(南传一六下．三一四)说：

「诸比丘！有四预流支，何等为四？亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行。」

预流支是证入预流果的支分。先要亲近善士：佛及圣弟子是善士；佛弟子而有正见、正行的，也是善士。从善士——佛及弟子听闻正法，不外乎四谛（一切法门可统摄于四谛中）。这是古代情形，等到有了书写（印刷）的圣典，也可以从经典中了知佛法，与听闻一样，所以龙树（Nāgārjuna）说

：「佛法从三处闻：从佛闻，从弟子闻，从经典闻。」无倒的听闻正法，能成就「闻慧」。如所闻的正法而审正思惟，如理作意能成就「思慧」。如法随顺法义而精勤修习，法随法行能成就「修慧」。闻、思、修——三慧的进修，能见谛而得预流果。这是般若（prajñā）——慧为先导的，为上一章「中道正法」的修行阶梯。

经中说到另一预流支，就是四证净（catvāro 'vetya-prasāda），如《相应部》（五五）〈预流相应〉(南传一六下．二五三——二五四)说：

「诸比丘！汝等当劝彼等（亲族、朋友）修习安住四预流支。何等为四？谓于佛证净劝导修习安住……，于法（证净）……，于僧（证净）……，圣者所乐……能发三摩地之戒劝导修习安住。」

证净（avetya-prasāda），在《杂阿含经》中，译为不坏净（abhedya-prasāda），这是脇（Pārśva）尊者所传，如《阿毘达磨大毘婆沙论》卷一〇三(大正二七．五三四下)说：

「脇尊者曰：此应名不坏净。言不坏者，不为不信及诸恶戒所破坏故。净谓清净，信是心之清净相故，戒是大种清净相故。」

佛（buddha）、法（dharma）、僧伽（sa□gha）——三宝，是佛法开展中形成的全体佛法。信（śraddhā）是以「心净为性」的；对三宝的证净，是对三宝坚定不变的信心。圣者所爱乐戒（śīla），是佛弟子必不可缺的如法的正常戒行。有信与戒为基础，能深入佛法。本来这是对三宝的净信，及「圣（所爱）戒成就」，以后才合名证净。名为四证净，那是证智相应的信与戒。不坏净可通于深浅——圣者的证净（即证预流果）；还没有证入者的净信。这是以信为主，能由浅易而深入的法门。

预入圣流，一定是有慧有信，缺一不可。经说以信为先或以慧为先，只是适应根性的方便不同，所以佛法所说的两类预流支，都可以依之而成为圣者。经上说：佛弟子的根性，利钝不同，有随法行（dharmânusārin）与随信行（śraddhânusārin）二类，如《杂阿含经》卷三三(大正二．二四〇上——中)说：

「圣弟子信于佛言说清净，信法、信僧言说清净，于五法增上智慧，审谛堪忍，谓信、精进、念、定、慧，是名圣弟子不堕恶趣，乃至随法行。」

「圣弟子信于佛言说清净，信法、信僧言说清净，乃至五法少慧，审谛堪忍，谓信、精进、念、定、慧，是名圣弟子不堕恶趣，乃至随信行。」

随法行人，于信等五法中，智慧增上，是慧力特强，以慧为主而信等为助的。随信行人，于五法中是「少慧」，慧力差一些，是以信为主而慧等为助的。信等五根，因根性而可能有所偏重，而其实五根都是具足的。甚深法是智慧所觉证的，以闻思修而入的预流支，是利根随法行人。在佛法的开展中，方便适应，又成立证净（重信）的预流支，那是钝根随信行人所修学了。

「法」，是「若佛出世，若不出世，法住法界」的。释尊在菩提树下，彻悟正法而被尊称为「佛」。释尊说法教化，出家与在家的，很多人从佛修行。佛为弟子们制立戒法；出家者依戒律而成立僧伽。在家与出家弟子中，有预流、一来、不还、阿罗汉——四果、四向的圣者，称出家圣者为圣僧。佛法流布人间，佛、法、僧——三宝，就出现于世间。佛法与一般神教，有本质上的差异，但三宝住世，就有类似一般神教的情形。佛，如一般宗教的（最高神或）教主。法，如一般宗教的教义与教规。僧，如一般宗教的教会、教团。佛弟子归依时说「归依佛，两足尊」，佛是人类（两足的）中最伟大、最可尊的圣者；「归依法，离欲尊」，在离烦恼、离罪恶的教义中，佛的法是最彻底、最可尊的；「归依僧，众中尊」，佛弟子的僧伽，在一切教团中，是最可尊敬的。「归依三宝」，表示出对三宝的无限信敬。这种（不离智慧的）信，清净的、纯洁的信心，类似一般宗教的信仰，在佛教中开展起来，成为一般通俗易行的法门。对三宝的崇敬，是信；真正有信心的，一定有戒。戒，不是外道的种种邪戒，是人类的德行，构成人与人间和谐安乐的行为与生活，这是圣者所爱乐（离此是不能成为圣者的）戒。四不坏净，就是依此（不离慧的）深信，及完善的戒行，而能契入圣法流的。这是「佛法」时期，适应随信行人的方便，近于一般宗教，所以是通俗的易行道，为出家的钝根初学说，更多的为一般在家的信众说。如《杂阿含经》说：四不坏净成就，「于此命终，生于天上」；「若堕地狱、畜生、饿鬼者，无有是处」

；如是「福德润泽，（善润泽），为安乐食」；「四种福德润泽，善法润泽，摄受称量功德不可称量」；是四种「诸天天道，未净众生令净，已净者重令净」。修四不坏净而深入的，能得预流果；但重视福德、善法，不堕恶趣而生于天上，表示了趣向解脱，而又通于没有成圣的善道。

第二节 六念法门

释尊安立的方便道，是四预流支（catvāro-srota-āpannâ□gāni）：佛不坏净、法不坏净、僧不坏净、圣所爱戒成就。然经中还有二说：一、佛证净、法证净、僧证净、施舍。二、佛证净、法证净、僧证净、智慧。这二类都名为四预流支，可见（方便道的）四预流支，是以佛、法、僧——三宝的净信为本的；在三宝的净信外，加入施舍，或者戒，或者智慧，而后来以加入「圣所爱戒成就」为定论的。以信为基本的修行系列，是在佛法开展中次第形成的。或重在忆念不忘，有「六（随）念」（□a□-anusm□ti）。六念是：念佛、念法、念僧、念戒、念（施）舍、念天。法门的次第增多是：初修与四不坏净相关的四念——念佛、念法、念僧、念戒；其次念五事——念佛、念法、念僧、念戒、念施舍；末后再加入念天，就是六念了。如综合佛不坏净、法不坏净、僧不坏净为净信而修行，那就有信、戒、施、慧——四法，信、戒、闻、施、慧——五法的施设。四法与五法，是为在家弟子说的，可说是三类（方便道）预流支的综合。

六（随）念法门，也是以信为先导的方便。说到念（sm□ti），是忆念、明记不忘，是修行（特别是修习定慧）所必要的。依「念」的专心忆念，能趣入定境，所以说「念为定依」（依定才能发慧）。六念的修习：系念三宝而信心清净，如昏夜的明灯，荒漠中发见甘泉一样，内心清净，充满了幸福、平安的充实感。忆念（重自利的）所持的戒行清净，忆念（重利他的）如法施舍的功德。有信心、有善行，无论是成为预流（圣者），或还是凡夫，都会上升天国，享受福乐。所以能「于诸世间，若怖若安，不起瞋恚，我当受持纯一满净诸天天道」。在《增一阿含》中，六念以外，增列念身、念休息（寂止）、念安般、念死，共为十念。但后四念的性质，与六念是不同的。

六念的内容，如《杂阿含经》卷二〇(大正二．一四五中)说：

「当念佛功德：此如来、应、等正觉、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊。」

「念法功德：于世尊正法律，现法离诸热恼，非时通达，缘自觉悟。」

「念僧功德：善向、正向、直向、等向，修随顺行，谓向须陀洹、得须陀洹，向斯陀含、得斯陀含，向阿那含、得阿那含，向阿罗汉、得阿罗汉。如是四双八士，是名世尊弟子僧，具足戒、定、慧、解脱、解脱知见，供养、恭敬、尊重之处，堪为世间无上福田。」

「念戒功德：自持正戒，不毁、不缺、不断、不坏，非盗取戒，究竟戒，可赞叹戒，梵行戒，不憎恶戒。」

「念施功德：自念布施，心自欣庆，舍除悭贪，虽在居家，解脱心施、常施、乐施、具足施、平等施。」

「念天功德：念四王天、三十三天、炎摩天、兜率陀天、化乐天、他化自在天。清净信戒（闻施慧），于此命终，生彼天中。我亦如是清净信、戒、施、闻、慧，生彼天中。」

六念的前三念，是三宝功德的忆念。如不了解三宝的内容——佛、法、僧所以值得尊敬的所在，那就徒有三宝的忆念，并不能增长正信的。依经上说：念佛是忆念佛的十号。这些名号，从多方面表示了佛的功德。如「如来」，是真理的体现者，如实的宣说者。「应」（阿罗诃），是离一切烦恼，值得尊敬供养者。「等正觉」，是正确而普遍的觉悟者。这样的顾名思义，从佛的名号而忆念佛的功德。念法，是忆念八圣道（甚深法，依八圣道而如实知见与证得）。如「现法」，佛说的正法，依圣道而可以现见的。「离诸热恼」，是离一切烦恼的。「非时」或作「不待时节」，是说依法修行，随时都可以成就的。「通达」，是说依圣道而引导、而契入的。念僧，是忆念圣僧——从预流（须陀洹）向到阿罗汉果，四向、四果的功德。这些圣者，「善向、正向、直向、等向，修随顺行」，或译为「妙行、质直行、如理行、法随法行、和敬行、随法行」。表示圣者的持行，有戒、定、慧等功德，所

以是应受恭敬供养的无上福田（施僧得大果）。念戒，是忆念自己的戒行清净，没有缺失（如有所违犯，依法忏悔，就回复清净），是圣者所称誉爱乐的。念施，是忆念自己的施舍。「虽在居家，解脱心施」，是在家弟子，不求世间福乐果报的清净施（如出家，行不求名闻利养的法施）。念天，是念六欲天。有信，有施、戒功德的，能生天；得预流果的，死后也上生欲界天。

「六念」、「四不坏净」、「念佛法僧」、「念佛」，这一类的行法，是适应随信行人，特别是在家弟子的方便道。有一般宗教的共通性，有安定内心、除忧怖的作用：一、病而到死亡边缘，身体大多数是「苦痛逼切」，而眷属、物欲、自我的爱恋，会引起内心的焦急、忧伤、恐怖，比身苦更严重得多。对在家弟子，劝他不要恋念眷属、恋念物欲，应该修六念、四不坏净。如平常念佛、念法、念僧的，不论什么情况下去世，决定上升而不会堕落，所以不用为此担忧。二、离别，即使与释迦佛别离，也不用忧悲；修六念，就等于与佛及圣弟子同在了。三、修六念的，「处凶峻众生中无诸罣碍」。四、贾客远行，「于旷野中有诸恐怖，心惊毛竖」的，应念佛、念法、念僧。「比丘住于空闲、树下、空舍，有时恐怖心惊毛竖」的，应当念佛，并举一譬喻，如《杂阿含经》卷三五(大正二．二五五中)说：

「帝释语诸三十三天言：诸仁者！诸天与阿修罗共鬪战时，若生恐怖，心惊毛竖者，汝当念我伏敌之幢！念彼幢时，恐怖即除。」

「如是，比丘！若于空闲、树下、空舍而生恐怖，心惊毛竖者，当念如来：如来、应、等正觉，乃至佛、世尊！彼当念时，恐怖即除。」

这一譬喻，似乎是神话，而其实是的确有此情形的。「伏敌之幢」，是军旗。在古代，如帅旗屹立，军队望见了奋勇作战；如帅旗倒下，那不是主帅被杀、被俘，就是逃走。部队不见了帅旗，当下会士气丧失而溃败的。如战斗中的军士，想到了主将的才能、武器精良，那部队会士气高昂，不会惊怖而奋战的。依外在事物而增强自身的心力，是确实存在的（「怕鬼唱山歌」，也是这种作用，虽然听到外来的声音，其实是出于自己的）。「六念」、……「念佛」，不外乎应用这一意义（如能导入预流，那就性质不同）。原

则的说，这是一般神教所共有的；六念等有安定内心、除忧怖的作用。经文，大抵属于（九分教中）「记说」部。

第三章 方便道之发展趋向

第一节 六念法门的演化

四不坏净（catvāro 'vetya-prasāda）与六随念（□a□-anusm□ti），是适应随信行（śraddhânusārin），特别适应在家弟子的法门。这是重信（śraddhā）、重福德（pu□ya）的，在信与福德的修行中，导向菩提，与般若（prajñā）相应。以方便道而通甚深行，佛法还是一味的。与甚深法相通的六随念，是「自力」的修持，如《杂阿含经》卷三三(大正二．二三七下)说：

「圣弟子念如来事，……如是念时，不起贪欲缠，不起瞋恚、愚痴心。其心正直，得如来义，得如来正法，（于如来正法——衍文。）于如来所得随喜心，随喜心已欢悦，欢悦已身猗息(轻安)，身猗息已觉受乐，觉受乐已其心定。心定已，彼圣弟子于凶嶮众生中，无诸罣碍，入法流水，乃至涅槃。」

六随念所念境——念佛、法、僧，是三宝的功德；念戒与舍，是自己所有的功德；念天是当来果报的殊胜庄严。念境各不相同，而修随念所起的喜、悦、安、乐、定，得预法流，六念是一样的。《杂阿含经》所说，与《增支部》说相同。《法蕴足论》解说喜觉支（prīti-sa□bodhya□ga），说到六随念，内容也完全一样。因念得定，所以《清净道论》，六念属于定学中。这是圣者所修，也是通于凡夫的。如病重时、别离时、恐怖时，念三宝的功德等，在一般信众心目中，无疑的会引起「他力」的感觉。还有，佛法在通俗宏传中，遇著新的情况（如佛入涅槃了），也就会引起新的问题、新的解说，影响到修行者，「随念」的内容也会有多少不同了。适于信行人的法门，易于通俗普及，但也容易适应低级趣味而俗化、神化，这应该是关心佛教者所应该注意与反省的！由于「随念」内容的所有演化，对佛教的发展，起著重要作用，所以分别的加以叙述。

一、佛随念（buddhânusmṛti）：简称「念佛」。佛法本是正法（saddharma）中心的，法是圣道，依圣道而觉证。法是佛出世如此，佛不出世也如此，本来如是。释尊的大觉成佛，只是体悟了而不是发明了正法，所以佛也是依法而住的。释尊圆满的觉证了，以世间的语文表达出来，使多数的在家、出家众，也能实现正法的觉证，得到解脱自在。随佛修行者，是依法而行的。这样，佛法是「依法不依人」，佛与随佛修学者，是先觉觉后觉，老师与弟子的关系。直到现在，我们还自称为佛弟子（或三宝弟子）；大家的心目中，也还觉得释迦佛是我们的「本师」。佛教的学众，有「七众弟子」，释尊被称为「大师」、「导师」、「天人师」。佛弟子的依法而行，如《长阿含经》（二）《游行经》(大正一．一五上——中)说：

「如来不言我持于众、我摄于众，岂当于众有教令乎？阿难！……当自归依，归依于法，勿他归依。」

对出家的比丘僧(众)，佛是「依法摄僧」，并不以统摄者自居。所以佛要入涅槃，比丘们不应该有失去领导者而莫知所从的感觉，只要依自己的精进，依法而行就得了。在传记中，释尊起初是与比丘僧一起布萨的。佛姨母以新衣施佛，佛对他说：「持此衣施比丘众，施比丘众已，便供养我，亦供养大众。」佛是在僧中的。频婆沙罗王（Bimbisāra）以竹园布施，《五分律》说：「但以施僧，我在僧中。」《赤铜鍱律》说：「以竹园施佛为上首比丘僧。」《四分律》说：「汝今持此竹园，施佛及四方僧。」从施僧，施佛为上首的比丘僧，到施佛及比丘僧，表示了佛与僧伽关系的演化情形。佛在比丘僧中（当然是比丘众的上首），是佛教的早期形态，所以后来有主张「佛在僧中」的学派。到了释尊晚年，一、「依法摄僧」，制定戒律，成为有组织的僧伽(教团)。依律而行，半月布萨说「威德波罗提木叉」，释尊不再参预了。二、在佛弟子，特别是有所证悟的圣弟子，崇仰佛功德的伟大；「法乳恩深」，深感佛的慈悲，越来越觉得佛是远超于一般出家圣弟子的。这才佛本来也称为「阿罗汉」，圣弟子（阿罗汉）也被称为「如来」，而现在，佛不再只是（圣弟子）「正觉」，而更进称为「无上等正觉」了。佛、法、僧鼎立——别体，应起于释尊晚年；四不坏净、六念等法门，也依此成

立。后起的部派佛教，大都是主张「佛在僧外」、「三宝别体」的。佛物（或「塔物」）与僧物的严格分别，就是受了「三宝别体」思想的影响。「佛在僧中」或「佛在僧外」，成为部派的诤论所在。其实是不用诤论的，这是佛法流布中的先后阶段。

释尊的涅槃，引起佛弟子内心无比的怀念。对佛的忆念，深深的存在于内心，而表现于事相方面的，是佛陀遗体、遗迹、遗物的崇敬。佛的遗体——舍利（śarīra），经火化而遗留下来的，起初是八王平分舍利，建塔（stūpa）供养。塔是高显的意思，与中国的「坟」义相同。佛涅槃以后，人间的佛是见不到了，见佛的舍利，与见佛一样。由于佛法的发展，教区不断扩大，西元三世纪中，阿育王（Aśoka）将佛舍利分布到各方，建塔供养。舍利塔是代表佛的，与僧众及传诵、修持中的法，合为三宝，表彰人间佛教的具体形相。从此，因佛教发展而舍利塔的建筑更多，塔也越建而越是高大。佛牙也是佛的遗体，所以也受到尊敬。佛舍利的崇敬供养，因信、施而有福德，并非「神」那样的崇拜。《小品般若经》也还这样说：「诸佛舍利亦如是，从般若波罗蜜生，萨婆若所依止，故得供养。」念佛、信敬佛，应信念佛的功德。佛所有的无边功德，都是依此舍利（遗体）而成就的，所以恭敬供养舍利，无非借此事相来表示佛，作为佛弟子信念的对象，启发增进佛弟子内心的忆念而已。佛的遗迹，如诞生处、成佛处（菩提树也受到尊敬）、转法轮处、入涅槃处，四大圣迹（其后增多为八大圣地）都建塔纪念，受到佛弟子的巡礼供养。还有佛的遗物，最受人重视的，是佛（所用过的）钵（pātra），也建筑高台恭敬供养。对舍利塔等的供养，「一切华、香、伎乐，种种衣服、饮食，尽得供养」，还有幡、幢、盖等，也有供养金钱的。佛弟子对佛（遗体、遗迹、遗物）的信敬供养，可说采取当时民间祭祀天神的方式，在一般人的心目中，多少有点神的意识了。不过在部派佛教中，似乎还没有向舍利等祈求保庇的意义，这因为佛入涅槃，不再对人世间有关系了。

念佛不能只是事相的纪念，应念佛的功德；在佛教的发展中，佛的功德，远远的超过了佛的声闻弟子。如大天（Mahādeva）的五事论诤，前四事说明了声闻弟子功德不圆满，也就反证了佛德的究竟圆满。佛德的所以究竟

圆满，由于释尊未成佛以前——菩萨长时间的广修（自利）利他功德。未成佛以前的菩萨，多数是传说中的古人，也可能是民间传说中的天（神）、鬼、畜生。菩萨故事，纷纷在「譬喻」（avadāna，意思是「光辉的事迹」）、「本生」（jātaka）教典中流传出来。这些菩萨故事，或从内容而类别为六波罗蜜，或类别为四波罗蜜、十波罗蜜，成为菩萨与声闻弟子的不同方便。如《妙法莲华经》卷一(大正九．八下)说：

「又诸大圣主，知一切世间，天人群生类，深心之所欲，更以异方便，助显第一义。」

「异方便」，是特殊的方便，或殊胜的方便。这是适应「天人」（有神教信仰）的欲求，而是「佛法」本来没有的方便。什么是「异方便」？依经文所说，是：修（菩萨行的）六波罗蜜；佛灭后造佛舍利塔，造严饰的佛像，彩画佛像；以华、香、幡、盖、音乐，供养佛塔与佛像；歌赞佛的功德；向佛塔、佛像，礼拜、合掌、举手、低头；称南无佛。这些就是成佛的「异方便」，是释尊涅槃以后，佛弟子怀念佛，在神教化的气运中发展起来的。怀念佛，佛是越来越伟大，是声闻弟子所万万不及的了。佛的身相，在旧传的「三十二相」外，又有「八十种好」说。佛的功德，在「十力」、「四无所畏」外，又有「十八佛不共法」说。对于佛的观念，佛教界分化了。上座部（Sthavira）系，虽也有近于神话的传说，而始终以人间的释尊为对象而念佛的功德。佛出人间，与人一样的身体，是业力所感的、是有漏的，终归于无常灭坏；念佛应念佛的功德——佛之所以为佛的功德法身。如《遗教经》说：「我诸弟子展转行之，则是如来法身常在而不灭也。」大众部（Mahāsā□ghika）系，对于佛传中的事实，如释尊有病、寿八十岁等，认为佛果不可能有这种事，所以说「诸佛世尊皆是出世，一切如来无有漏法」，佛传中有病等事，只是佛的方便。倾向大众系的法藏部（Dharmaguptaka）也说：「今于双树间，灭我无漏身。」譬喻者矩摩罗多（Dār□□āntika-kumarālāta），也以为佛的色身及功德总为佛体。重视佛的色身，而倾向于理想佛陀观，后来发展到佛「无所不在」、「无所不知」、「无所不能」。佛身不是一般所能见的，人间所见的释尊，只是佛的方便示

现。「大乘佛法」的菩萨与法身如来，是继承这一思想，光大发扬而来。「无所不在」、「无所不知」、「无所不能」，神秘不可思议的佛，失去人间的亲切感，却更适应于神的信仰者。理想的佛陀，虽说是（最高）神的佛化，而到底经过了佛法的净化。一、佛是修行所成者；二、佛不会惩罚人，唯有慈悲；三、修行成佛，佛佛平等，不是神教那样，虽永生于神的世界，而始终是被统治的，比神低一级。佛是这样的超越，依此而修持的「念佛」，意境当然要不同了。

部派佛教时代，多数是主张三宝别体的。在三宝的信敬忆念中，对佛的信念，显然的胜过了法与僧。如上所说，对佛的事相与理想，佛弟子有著无限的怀念。尤其是「佛为法本」，法是佛所说的；佛制戒律，依戒律而后有和乐清净的僧伽。人间三宝的出现，佛是在先的。所以信念三宝，而渐重于信佛念佛。《杂阿含经》已有此情形，如五根中的信根，经上说「信根者，当知是四不坏净」；而另一经又说「何等为信根？谓圣弟子于如来所起信心，根本坚固」，这是专于如来菩提而起信了。又如《杂阿含经》「祇夜」中，四位净居天来，各说一偈赞叹，虽赞叹比丘僧，而末偈说：「归依于佛者，终不堕恶趣。」《大会经》初，也有四天所说的同一偈颂，这显然对佛有更好的信心。《那先比丘经》卷下(大正三二．七〇一下——七〇二上)说：

「（弥兰）王又问那先：卿曹！沙门言：人在世间作恶至百岁，临欲死时念佛，死后者皆生天上。我不信是语。复言：杀一生，死即入泥犁(地狱)中。我不信是也。那先问王：如人持小石置水上，石浮耶？没耶？王言：其石没。那先言：如令持百枚大石置船上，其船宁没不？王言：不没。那先言：船中百枚大石，因船故不得没；人虽有本（？）恶，一时念佛，用是不入泥犁中，便生天上。其小石没者，如人作恶，不知佛经(法)，死后便入泥犁。王言：善哉！善哉！」

弥兰陀（Milinda）王与那先（Nāgasena）比丘的问答，问题是：一生中造作了无数杀生等恶业，临终时归依佛、忆念佛，死后就上生天上，不会堕落地狱；而只杀一众生的，命终就堕地狱，似乎难以信受。那先以大石在船上不会沉下，小石著水就沈作比喻，表示恶业要堕落，归依佛、念佛功德

的伟大。这是说：从来不知佛法的，造作无数恶业，临终时怖畏堕落，听人说起佛法，引发对佛纯洁而专一的信念，才能不堕落而生天。这决非平时口头信佛，尽作恶事，而想在临命终时念几声佛就可以不堕落的。南传《弥兰王问经》说「善业如船」，可见是归依、念佛的善力胜过了众多的恶业。弥兰陀王是西元前二世纪人，那时念佛功德的殊胜，已成为佛教界的论题了。《大智度论》说：五百位入海的商人，遭遇到摩伽罗鱼王的厄难。有一位佛弟子，教大众称念「南无佛」，才脱离了鱼王的厄难。这是因「佛」声而引起鱼王的悔心，免除厄难，并非依赖佛力的救济。念佛脱鱼王的厄难，念佛而不堕地狱，并非由于不思议佛力的护持——这是不忘佛法本义的论师们的见解；在通俗的一般人心中，怕已想像为佛力的护持了。

二、法随念（dharmânusm□ti）——念法：念法，本是念法（八正道、缘起、四谛等）的功德。法是佛所说的，由弟子忆持在心，展转传诵，佛法是这样流传起来。佛涅槃后，弟子们将忆持传诵的佛说，经大众集会，共同审定，分类而编为次第，名为结集（sa□gīti）。以后，各方面都不断的传出佛说，所以又一再的共同结集。但各处传来的，到底是否佛说，以什么为取舍标准？起初是「依经、依律」，后来法藏部（等）说：「依经、依律、依法」。这就是「佛语具三相」：一、修多罗相应，二、不越毘尼，三、不违法相(性)。前二是与原始集出的经、律相顺而不相违的，第三是不违论究与体悟的法相。各派所传的圣典，都有出入，这是部派分化的原因之一。圣典的不断传出，说不出来历，不为各派所公认，就说是在天上说的，从天上来的。如南传的七部阿毘达磨，除《论事》以外，传说是佛在忉利天上说的。《顺正理论》说：「尊者迦多衍尼子等，于诸法相无间思求，冥感天仙，现来授与，如天授与《筏第遮经》。」不断传出的佛典，仰推从天上传来，部派佛教间就大抵如此了。佛的时代，印度早已有了文字，而圣典却一直在忆持中（印度教的教典也如此）。专凭忆持传诵，圣典就不免多变化了。古称阿难（Ānanda）为「多闻第一」，就是称赞阿难忆念受持的经法最多。圣典越来越多，所以比丘中有「持（经）法者」、「持律者」、「持（论）母者」，就是分类的专业忆持者。《分别功德论》说：「上者持（经、律、论）

三藏，其次（持）四阿含（经），或能受（持）律藏，即是如来宝！」这可见佛弟子重视圣典的忆持了。佛弟子念法（经、律、论）而重视记忆——念力，是必然的，但经典浩繁，记忆不易，怎样能增强记忆的念力呢？增强「念力」，也就是增强记忆力的训练，达到「过耳不忘」，这就是三藏所没有而新出现于佛教中的陀罗尼（dhāra□ī）了。《大智度论》说「是陀罗尼多种：一名闻持陀罗尼，得是陀罗尼者，一切语言诸法耳所闻者，皆不忘失」；「有小陀罗尼，如转轮圣王、仙人等所得闻持陀罗尼，分别（知）众生陀罗尼，归命救护不舍陀罗尼。如是等小陀罗尼，余人亦有」。陀罗尼，是印度人所旧有的，译义为能持或总持。依佛法说，陀罗尼是一种潜在的念力，得到了能历久不忘，《大智度论》并传有闻持陀罗尼的方便。一般的「咒陀罗尼」，也只是一种达成「念念不忘」、「历历分明」的训练法而已。「佛法」中本没有说到陀罗尼，采取印度旧有的而引入佛法，无疑的与忆持教法有关。

三、念僧（sa□ghânusm□ti）：忆念四向、四果的圣德，确信是值得恭敬、供养的圣者，是念僧的本义。然从住持佛法的僧伽来说，凡是出家受具足戒的，成为僧伽的一员。僧伽是比丘、比丘尼组成的僧团，僧团中，虽不一定是圣者，而四向、四果的圣者，在这僧伽以内。功德圆满的佛，涅槃以后，存在于世间佛弟子的怀念中。佛所说的法（与律），依僧伽的忆持、宣说、身体力行，而存在于世间；所以三宝住世，重在僧伽。佛「依法摄僧」，为了十种义利而制戒律，目的在组成一「和合」、「喜乐」、「清净」——健全的僧团。健全的僧团，对内能促成修证，贤圣辈出；对外能增进社会一般的信仰。这样，能达成正法久住人间的目的，所以念僧是「世间无上福田」，施僧的功德最大！佛灭以后的佛法，依僧伽而住持宏传，僧伽受到特别的尊重；但佛功德的崇高，在佛弟子的心目中，正不断昂扬。主张「佛在僧中」的化地部（Mahīśāsaka）说：「僧中有佛，故施僧者便获大果，非别施佛。」法藏部（Dharmaguptaka）说：「佛虽在僧中所摄，然别施佛，果大非僧。」「佛在僧外」的部派，当然施佛的功德大于施僧了。僧伽中有圣者，不只是事相的清净；如事相僧渐渐的不如法，那信者更要敬念佛

的功德了。中国佛教有一句话说「不看僧面看佛面」，正意味著僧众品质的没落！

四、念戒（śīlânusm□ti）：前三者因信三宝而念——与信相应的念，而念戒是忆念自己持行的净戒。依在家、出家，男、女，成年、未成年等不同，佛施设了五戒、八戒、十戒、学法女戒、具足戒等不同的戒。这是适应不同的性别、年龄、环境，而戒的实质是一样的（力有大小、强弱），所以戒类虽然不同，而都可以依之修定。《大智度论》卷一三(大正二五．一五三中)说：

「尸罗（此言性善），好行善道，不自放逸，是名尸罗。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸罗。」

尸罗（śīla），译为戒，是一种离恶行善的力量。戒与一般的善行是不同的，是「好行善道，不自放逸」，习性所成，不断行善的内在力量。一般人，总不免想行善而缺乏力量；如经父母、师长的教导，宗教的启发，或从自身处事中发觉，内心经一度的感动、激发，引发勇于为善、防护过失的潜力。这是通于一般人、异教徒（所以一般人也可得人天福报）的，但佛法却基于这种淑世利群的戒善，而趣向于出世。佛弟子受戒，就是为了得到这一离恶行善的潜力，一般称为「得戒」。如戒行偶有违失，应如法忏悔，回复清净。没有缺失、没有污染的清净戒，可以引发禅定，所以说是「圣者所乐戒」。有了戒善，就不会堕落了，这是通于世间与出世间的。

五、念施（tyāgânusm□ti）：施是施舍，念自己所作施舍的福报。施舍，要离悭吝心而施，常施、亲手施、平等施、欢喜心施。众生所有物质的享有，都是施舍的福报。在施、戒、修（慈悲心定）——三种福业中，施是重于利他的。如《杂阿含经》卷三六(大正二．二六一中)说：

「种植园果故，林树荫清凉，桥船以济度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍给行旅：如此之功德(福德)，日夜常增长。」

这是适应印度古代最有意义的布施。印度气候炎热，所以广植林树的园苑，供人休憩，也提贡荫凉爽适的场所。印度的出家众，中食以后，大抵在

附近林园的树荫下禅坐。造桥与渡船，使河流两岸的住众，得到往来的便利。穿井取水，供应渴乏的旅行者。福德舍建在远离村、邑，行人往来的大路旁，行人晚上可以在这里住宿。佛教的僧众游行，如当地没有僧寺，也就住在福德舍里。这些都是社会的公共福利，地方有力人士所应该做的，被称赞为「功德日夜常增长」。《摩诃僧祇律》与《四分律》，也提到这一偈颂。对布施个人来说，供养父母、师长，沙门、婆罗门（宗教师），贫、病，都是当时社会一般的布施。自佛法兴起，施佛与施僧，日渐重视起来。在十四种个人施中，施佛的功德最为第一。重视施僧，所以列七种施僧的功德。《中阿含经》的《世间福经》说：「有七世间福，得大福祐，得大果报，得大名誉，得大功德。」七福的内容是：施僧房舍堂阁、床座卧具、新衣、朝食、中食、园民，风雨寒雪时增加供养。《须达哆经》论布施功德，以「作房舍施四方比丘众」为最上。称扬施僧的大功德，表示了寺院佛教、世界性佛教的发展。

六、念天（devatânusm□ti）：天（deva）在印度语中，是光明的意思。古人依空中光明而意感到神的存在，所以称神为天。天比人间好得多——身体、寿命、享受、世界，都比人间好，所以求生天界（天堂、天国），是一般宗教大致相同的愿望。念天法门，是念天界的安乐庄严，是布施、持戒（修定）者的生处。在佛法中，这是对三宝有信心，有施舍、持戒的德行，才能生天界；如具足信、戒、施、慧，那就能得预流果，生于天上。念天的庄严安乐，善因善果，而得到内心的安宁、喜乐与满足。天（神）是一般宗教所共同的，佛否定神教中偏邪迷妄的信行，但随顺世俗，容认神——天（善因善报）的存在，而作进一步的超越解脱。经中常说「天、魔、梵」，是印度神教当时的看法。梵，是梵天（Brahmā），是永恒究竟的；人如解脱生死，即梵我不二，或说复归于梵。魔（māra），也是天，是障碍人向上向善的恶者。不能达到梵我合一的，不论天报怎样好，不能脱出魔的控制。天（deva），泛称魔以下的种种神。这一「天、魔、梵」的次第，合于印度神教的层次，但依佛法，以最高创造神自居的梵天，还在生死流转中；佛与佛的圣弟子，要超越于「天、魔、梵」的境界。佛普入八众，天有四众

：四大王众天（caturmahārājakāyika-deva），忉利——三十三天众（Trayastri□śa），魔众，梵天众。梵天，依佛法说，属于色界；魔天（即他化自在天）以下，一向类别为欲界六天，次第如下：

天

魔

梵

四大王众天 忉利天众

魔众

梵天众

四王天 忉利天 兜率天 夜摩天 化乐天

他化自在天

梵天

在佛典中，与创造神相当的梵天，请转法轮，恭敬赞叹，负起领导天人信佛法的作用。魔天极力障碍佛与弟子宏传正法，而终于不能破坏。兜率天（Tu□ita）是释尊前生的住处。与佛教（原是印度民间）关系最密切的，是忉利天与四大王众天。忉利天在这世界中心须弥（Sumeru）山顶，四王天在须弥山四方的高山上，这都是「地居天」，与我们共住在这个世界上。忉利天主，名帝释——释提桓因（Śakradevānām indra），可说是多神王国的主。帝释在享受天国的物欲外，是一位鼓吹和平忍辱、反对斗争、信敬三宝的大神。大梵天与帝释，是佛天上弟子的上首。四大王众天的天主，即著名的四大天王：东方的持国——提头赖咤（Dh□tarā□□ra），南方的增长——毘楼勒叉（Virū□haka），西方的增广——毘楼博叉（Virūpāk□a），北方的多闻——毘沙门（Vaiśrava□a）。这四位天主，提头赖咤是犍闼婆（gandharva），毘楼勒叉是龙（nāga），毘楼博叉是鸠槃荼（kumbhā□□a），毘沙门是夜叉（yak□a）。龙是畜生，夜叉等是鬼。传说的「天龙八部」，还有阿修罗（asura）、迦楼罗（garu□a）、紧那罗（

ki□nara）、摩睺罗伽（mahoraga）。迦楼罗是妙翅的鸟，与中国传说的凤鸟相近；摩罗伽是大蟒神；这二类与龙，都是畜生，夜叉等是鬼趣。四天王所统摄的，还有众多的鬼神。这些高等畜生、上等鬼王（多财鬼），称为天而其实是鬼、畜。帝释也是夜叉；忉利天城的守护者，也是夜叉。所以这地居的二天，含摄了高等的畜生与鬼，等于中国所传的（有功德的死后为）神，与狐、蛇等妖，是低级的多神教，品格良莠不齐。在这些鬼天、畜天中，夜叉与龙，对佛教有著较重要的地位。

念天是忆念欲界六天的福报，与一般民间信仰特别密切的，是忉利天与四大王众天。这二天众，有善良的，也有暴恶的。良善的，是佛法的信仰者、僧伽的护持者，如《长部》的《大会经》与《阿咤曩胝经》说。暴恶的，以佛法感化他，使转化为良善的，如佛化鬼子母，不再食人的幼儿。这是佛法对良莠不一的天众，所采取的根本原则。印度神教的某些宗教行为，如杀害牺牲的祭祀，火供养(护摩)，水中洗浴得清净，向六方礼拜，祈求(祷告)生天，这些都加以否定。观察星宿，占卜，瞻相，召唤鬼神或复驱遣，厌祷，咒术，这些与鬼畜天（神）相结合的迷妄行为，是出家弟子所绝对禁止的；对在家信众，似乎没有严格的禁止。所以在佛法普及过程中，这些迷妄行为，有通过在家弟子而渗入佛法的可能。还有，修慈悲喜舍无量（这可说是博爱）定的，能生于梵天。梵天没有男女性别（称为「梵行」），所以梵天的德性是相当高尚纯洁的，佛弟子也有方便劝人修梵行而生梵天的。但梵天的生死未了，慢性根深，所以会有自称常恒不变、为人类之父的邪见，这是佛法所明确予以破斥的。忉利天与四王天——鬼畜天，虽有善良的，而充满忿怒暴恶的也不少，尤其是毒龙、罗刹（rāk□asa）与夜叉。欲界天是有男女性别的，忉利天与四大王众天，与人类一样的两性交合而成淫事，所以传有贪欲恋爱的故事。梵天慢与欲天的忿怒、贪欲，所以不能解脱生死，佛法是要断除这些烦恼的。如眩惑于传说中的天威，而取崇拜的倾向，那佛法怕不免要渐渐的变质了！

适应信强慧弱的中下根性，传出了四不坏净、六念等法门。六念中，念佛是对佛遗体、遗迹等事相的忆念，或是对佛因（菩萨）行与果德等理想的

忆念；佛弟子对佛的永恒怀念，使念佛法门特别发达，这不是念法、……念施等所可及的。惟有与形而上实体相结合的梵天及鬼畜天的信仰，在一般民间有悠久与广泛的影响，所以念天法门，从佛教思想史看来，也是非常发达的。这本是通俗的方便，但发展到念佛与念天合流，那是佛的神化、神的佛化，形成高深、神秘、庸俗的大统一，也就演进到与「佛法」相反的方向。

第二节 通俗化与神化

佛法流行人间，成为佛教，一天天发展起来。佛教是以出家僧伽（sa□gha）为中心的。出家，是离眷属，离财物、名位的爱著，而过著为求解脱而精进的生活。早期佛教的形象，是恬澹的、朴质的、安详的，没有一般神教的迷妄行为——祭神、咒术、占卜等，也不与神教徒诤论；重在实行，也不为佛法而自相诤论；不许眩惑神奇、贪求利养。释尊涅槃后，特别是阿育王（Aśoka）以后，佛教与寺塔大大的发展——寺塔建筑的庄严，寺塔经济的富裕，艺术（图画、雕刻、音乐歌舞）也与佛教相结合；而佛教出现了新的境界，那是部派佛教时代就已如此了。佛塔（stūpa），是供奉佛舍利（śarīra）的。建塔，起初是在家弟子的事，后来渐移转为僧伽所管理。进一步，塔与洞窟的修建工程，通俗宏化的呗□者（bhā□aka）也热心的来参加。出家众为修建寺塔等而发心服务，如《根本说一切有部毘奈耶》卷四(大正二三．六四二中)说：

「时诸苾刍既闻斯说（「若能作福者，今世后世乐」），多行乞匄，于佛、法、僧广兴供养，时佛教法渐更增广。」

在这段文字中，看到了比丘们到处去乞求（中国名为「化缘」），用来供养佛（建塔、供养塔）、法、僧（建僧坊、供僧衣食），这样佛教越来越兴盛了。比丘们不但为修建作福而到处化缘，也发心为修建而工作，如《十诵律》说：「诸比丘作新佛图(塔)，担土，持泥、墼、塼、草等，麤泥、细泥、黑、白涂治。」《四分律》说：「为僧、为佛图(塔)、讲堂、草庵、叶庵、小容身屋，为多人作屋，不犯。」比丘为修建而作工，是各部派所共许的。如《十诵律》说：阿罗毘（Ā□avī）的「房舍比丘，在屋上作，手中失

墼，堕木师(木工)上」；《铜鍱律》也有此事，并分为好几则。寺塔的增多兴建，可以摄引部分人来信佛，可说佛法兴盛了；但重于修福，求今生、来生的幸福，与佛法出世的主旨，反而远了！修福也是好事，但出家众总是赞扬供养三宝的功德，信众的物力有限，用在社会福利事业，怕反要减少了！佛教以出家众为中心，出家到底为了什么？出家要受具足戒，取得僧伽成员的资格。受了戒，戒师要勉励几句，如《四分律》卷三五(大正二二．八一六上)说：

「汝当善受教法，应当劝化作福、治塔，供养佛法众僧。……应学问、诵经，勤求方便，于佛法中得……阿罗汉果。」

比丘出家受戒，怎么首先教他劝化作福、治塔呢？《十诵律》这样说：「精勤行三业，佛法无量种，汝常忆念法，逮诸无碍智！如莲华在水，渐渐日增长。汝亦如是信，戒闻定慧增。」《五分律》说：「汝当早得具足学戒！学三戒，灭三火，离三界，无复诸垢，成阿罗汉。」这是更适合于训勉初出家比丘的。《四分律》在后，重视修福、治塔，因为《四分律》是法藏部（Dharmaguptaka）律。法藏部是主张「于窣堵波(塔)兴供养业，获广大果（大果是究竟解脱，成就佛道）」，为极力赞扬舍利塔的部派，所以在《四分律》「戒经」中，增多了有关敬塔的戒条。这样，佛弟子半月半月布萨（po□adha）终了，《五分戒本》说：「诸佛及弟子，恭敬是戒经。恭敬戒经已，各各相恭敬，惭愧得具足，能得无为道。」《僧祇戒本》也如此。《四分律比丘戒本》却这样说：「我今说戒经，所说诸功德，施一切众生，皆共成佛道。」说一切有部（Sarvāstivādin）旧律——《十诵戒本》，与《五分戒本》等相同，而新律的《根本说一切有部戒经》，也追随《四分律》，而说「皆共成佛道」了。寺塔的兴建，高广庄严，部分的出家比丘，倾向于福德，也就自然同情大乘的「共成佛道」了。

释尊对传统的婆罗门、东方新兴的沙门——这类宗教的信仰、思想、行为，采取宽和的态度。对种种思想，如身与命是一、是异等，释尊总是不予答复——无记（sthāpanīya-vyākara□a），而提出自悟的缘起说。如《长部》（一）《梵网经》，类集异见为「六十二见」，以为异教所说的，有他

定境的经验，「事出有因」而论断错误，可说是宽容的批评。对一般信仰的天、龙、鬼、神，也采取同样的态度：鬼、神是有的，但是生死流转的可怜悯者，值不得归信。所以出家众不得祀祠鬼神（不得供天），不得作鬼神塔。高级的梵天（Brahmā），是请佛说法者；忉利天的帝释——释提桓因（Śakro devānām indra□），来人间听佛说法：成为佛的两大（天）弟子。善良的鬼、神、龙（nāga），都赞叹佛，成为佛教的护持者。佛法中早就有了通俗化导鬼、神的法门，如四部「阿含」有不同的宗趣，觉音（Buddhagho□a）的《长部》注，名「吉祥悦意」（Suma□galavilāsinī），也就是龙树（Nāgārjuna）所说的「世界悉檀」。

如《长部》的《阇尼沙经》、《大典尊经》、《大会经》、《帝释所问经》、《阿咤曩胝经》等，是通俗的适应天神信仰的佛法。特别是《阿咤曩胝经》，是毘沙门（Vessava□a）天王与信心夜叉（yakkha）所奉献，有守护佛弟子得安乐的作用。其实，与《杂阿含经》相当的《相应部》，〈有偈品〉中的〈天相应〉、〈天子相应〉、〈夜叉相应〉、〈林神相应〉、〈魔相应〉、〈帝释相应〉、〈梵天相应〉，都是以佛陀超越天、魔、梵的立场，而又融摄印度的民间信仰。释尊对印度鬼、神的态度，是温和的革新者。在出家僧团内部，隔离这些神教的信行以纯正的、理性的信心，而对固有神教，起著「潜移默化」的作用。这一态度，对当时的佛法来说，可以减少异教徒抗拒的困扰，而顺利的流行于当时。神教的天、魔、梵，不足归信，但容许是有的；有，就会引发一些想不到的问题。如《赤铜鍱部律》说：「一比丘与龙女行不净(淫)行。……夜叉……饿鬼……与黄门行不净行。」《四分律》说到「若天子，若龙子、阿须罗子、犍闼婆子、夜叉、饿鬼」的杀罪。

僧众与天、龙、鬼等有实际的关涉，是一致肯定的。如受比丘戒，先要审查资格(问遮难)，有一项问题：「是人不？」或作：「汝非是非人(鬼神)？非是畜生耶？」这是说：如是鬼、神或畜生（如龙）变化作人形，那是不准受戒的。这表示了僧伽内部的出家众，有鬼神与畜生来受比丘戒的传说。又如咒术（vidyā, mantra），是僧众所不准信学的，但同样的承认它的某种作用。《铜鍱律》说到咒断鬼命；以咒术杀人，也是《五分律》、《僧祇律

》、《十诵律》等所记载的。世间咒术是不准学的，但渐渐有限度的解禁了。「为守护而学咒文」，不犯；「若诵治腹内虫病呪，若诵治宿食不消呪，若学书、若诵世俗降伏外道呪，若诵治毒呪，以护身故无犯」。总之，为了护（自己）身，世俗咒术是可以学习了。本来是对外的方便，容忍异教的民间信仰，而重事相的律师们不能坚持原则，反而让它渗透到僧伽内部中来；渐渐的扩大，佛法将迅速的变了。

佛教流传到那里，就有释尊到过那里，在那里降伏夜叉与龙等传说，如《岛史》(南传六〇．六三)说：

「（佛陀）成正觉第九月，破夜叉军；胜者成正觉第五年，调伏诸龙；成正觉第八年，入三摩地：如来三次来（楞伽岛）。」

据《岛史》说：释尊初次来楞伽岛（La□kādīpa）时，岛上有夜叉、部多（bhūta）、罗刹（rakkha）排斥佛的教法，所以佛将他们驱逐到 Giri 岛去住。第二次，岛上有大腹（mahodara）龙与小腹（cūlodara）龙互斗不已，释尊偕三弥提（Samiddhi）比丘去楞伽，降伏二龙。第三次，释尊与五百比丘到楞伽岛的 Kalyā□ī 河口，在那里入定，教化群龙。西元前三世纪阿育王时，佛法传入锡兰，而释尊当时竟已来过三次了；这是南传赤铜鍱部（Tāmraśā□īya）的传说。同样的传说，出现于北方，如《根本说一切有部毘奈耶药事》(大正二四．四〇上——四一中)说：

「世尊告金刚手药叉曰：汝可共我往北天竺，调伏阿钵罗龙王！」

「世尊游行至积集聚落，时彼聚落有住药叉，名曰觉力，心怀暴恶。……药叉答曰：我今舍恶，更不为害。」

「世尊复至泥德勒迦聚落，复有药叉，名曰法力，世尊便即调伏。」

「世尊复至信度河边，……调伏鹿叠药叉。」

「世尊复至仙人住处，于此调伏杖灌仙人。」

「如来与金刚手药叉，到（无稻芊）龙王（即阿钵罗龙王）宫中。……（金刚手威伏龙王）……无稻芊龙王及诸眷属，皆悉调伏。」

「世尊又到足炉聚落已，调伏仙人及不发作药叉。」

「于犍陀聚落，调伏女药叉。」

「世尊复到乃（及？）理逸多城，……摄化陶师。」

「世尊次至绿莎城，于其城中，为步多药叉及其眷属说微妙法。」

「于护积城中，调伏牧牛人及苏遮龙王。」

「世尊次至增喜城，……调伏栴荼梨七子并护池药叉。」

「城侧有一大池，阿湿缚迦及布捺婆素，于此池中俱受龙身。……世尊于其池所，便留其影。」

「世尊至军底城，于其城中有女药叉，名曰军底，常住此城，心怀暴恶而无畏难。一切人民所生男女，常被食噉。……调伏此女药叉并眷属已，便舍而去。」

佛法传入北天竺，比传入锡兰要早些。据说释尊与金刚手（Vajrapā□i）药叉，早已乘空而来调伏药叉(夜叉)与暴龙了。这些传说，可能有两种意义：一、释尊游化的地区，名为「中国」；没有去游化的，就是「边地」。佛教的「中国」，本指恒河（Ga□gā）两岸。佛法传入锡兰，传到北印度，佛法相当的兴盛，比之恒河两岸，并不逊色；这应该是佛曾来过，可说是广义的「中国」了。佛法传到了西域的（今新疆省）于阗，为「大乘佛法」重镇，《日藏经》也说：「以阎浮提内，于阗国中水河岸上，……近河岸侧，瞿摩娑罗香大圣人支提住处，付嘱吃(祇)利呵婆达多龙王，守护供养。……佛告龙王：我今不久往瞿摩沙罗牟尼住处，结跏七日，受解脱乐。」这样，释尊也曾到过于阗了。二、古代任何地区，人民都有鬼神的信仰，也就有种种神话。有些神，与当地民族有亲缘关系。佛法的传布，要在当地人民心中，建立起佛陀超越于旧有神灵以上，转移低级信仰为佛法的正信，这就是调伏各处暴恶龙与夜叉的意义。锡兰、北天竺、于阗等地，民间信仰的鬼神，不一定称为夜叉、那伽（龙）、毕舍遮等。等到佛法传来，固有低级的鬼神，也就佛化——其实是印度化了。又如阿育王时，去各地宏法的传教师中，末阐提（Majjhantika）到犍陀罗（Gandhāra）与罽宾（Kaśmīra），降伏阿罗

婆楼（Aravāla），也就是北方所传的无稻芊龙王。末示摩（Majjhima）等在雪山边（Himavantapadeśa）降伏夜叉。须那迦（Sonaka）与郁多罗（Uttara）到金地国（Suva□□abhūmi）降伏食人小儿的女夜叉。佛法传到那里，就有降伏该地区固有鬼神的传说，只是表示了佛法的信行取代了旧有低级的信行。这是「世界悉檀」——「吉祥悦意」而已，但这些低级的鬼、龙转化为佛法的护持者，增多了佛教神化的内容。

卷002

中编 「大乘佛法」

第一章 泛论普及而又深入的大乘

第一节 崇高的佛陀与菩萨僧

西元前一世纪中，「大乘佛法」以新的姿态，出现于印度。「大乘佛法」是以发菩提心、修菩提行、成就佛果为宗的。发心、修行的，名为菩提萨埵，简称菩萨（bodhisattva）；修行到究竟圆满的，名为佛（buddha）。菩萨与佛，有不即不离的因果关系，佛果的无边功德庄严，是依菩萨行而圆满成就的。由于众生的根性不同，「大乘佛法」从多方传出来，也就有适应智增上的、信增上的、悲增上的不同。但从「佛法」而演进到「大乘佛法」，主要还是「佛般涅槃所引起的，佛弟子对佛的永恒怀念」。也就因此，「大乘佛法」比起「佛法」来，有更多的仰信与情感成分。这样，「佛法」中以信为本的方便道，普及而又能引入甚深的，如六随念（□a□-anusm□ti）的一部分，当然会有更多的开展。就是继承甚深行而来的，广明菩萨发心、修行、证入，（甚深）也就是难行道的众多教典，也有不少的方便成分，所以是甚深而又能普及的法门。充满理想而能普及的「大乘佛法」，在旧有的「佛法」传统中，脱颖而出，佛法进入了一新的阶段。

释尊涅槃了，引起佛弟子无限的怀念。部分佛弟子的怀念，倾向于形而上的、理想化的，引出了「大乘佛法」的新境界。涅槃（nirvā□a），「佛

法」以为是超脱了无休止的生死流转，佛与声闻（śrāvaka）弟子，是没有差别的。涅槃是生死苦的止息，不生不灭，无量无数，不能再以「有」、「无」来表示。彻底的说，世间的思想与语文，什么都是无法表示的。在世俗说明上，涅槃也可以说是有的、实有的，但不能想像为人、天那样的个体。对一般人的世间心识来说，涅槃了的佛（与阿罗汉）不再与世间相关，除传诵中的法与律外，仅留佛的遗体——舍利（śarīra）为人供养作福，是不能满足人心需要的。但也就由于这样，涅槃了的佛（与阿罗汉），不是佛弟子祈求的对象，不会附上迷妄的神教行为，「佛法」仍然保持了理性的宗教新形象。

佛法甚深，这样的涅槃，连阐陀（Chanda）都难以信受，何况佛涅槃后的一般信众呢！不能满足人心，在对佛的怀念中，大众部（Mahāsā□ghika）等以为：「一切如来无有漏法，……如来色身实无边际，如来威力亦无边际，诸佛寿量亦无边际。」佛的涅槃，不只是寂灭，可说「超脱一切而不离一切」，永远的（大慈大悲）利益众生。方广部（Vetulyaka）说：释迦佛住兜率天成佛，现生人间的是化身。后来大乘经进一步的说「住色究竟天，……于彼成正觉」，那是与印度教的最高神——大自在天（Maheśvara）同一住处了。说到释尊的寿命，或说「七百阿僧祇劫」，或说「我成佛已来，甚大久远，寿命无量阿僧祇劫，常住不灭」。起初，大乘经还以阿罗汉的涅槃比喻菩萨的自证，也有「同入无余涅槃而灭度之」的经说；其实阿罗汉的涅槃不是真涅槃，只是佛的方便化导而已。总之，佛智不可思议，佛涅槃不可思议，只能以信心来领受；能生信心，也是难得的了！

经中说七佛，原只是随顺世间（七世），其实过去已成的佛，是无量数的。「佛法」没有说到现在还有其他的佛名，大众部却说十方世界有佛。佛说世界无量、众生无数；与释尊同时，十方世界有多佛出世，应该是合理的。他方世界不一定是清净庄严的，但大乘经所说的他方世界，似乎总是比我们这个世界好些。这个世界的佛——释尊已涅槃了，而世界又这么不理想，以信为先的大乘佛子，渐从现实人间而倾向理想的他方。菩萨与菩萨道，是从

「譬喻」、「本生」等来的。释尊在过去生中，曾经历长期的修行，被称为菩萨，意思是求「觉」的「众生」。从「本生」等所传说的菩萨行，一般归纳为：修六波罗蜜（□a□-pāramitā）、四摄（catvārisa□graha-vastūni），经历十地（daśabhūmi）而后成佛。菩萨自己还没有解脱，修种种的难行苦行，主要为了利人，不惜牺牲一切，甚至献出自己的生命。依大乘法说：菩萨要广集福德与智慧资粮，「五事具足」，才能得无生法忍（anutpattika-dharma-k□ānti），与阿罗汉的涅槃相等。

但菩萨的广大悲愿，不入涅槃，「留惑润生」，愿意在长期的生死中度脱苦难的众生。这种不急于自求解脱，伟大的利他精神，在世间人心中，当然是无限的尊重赞叹。「见贤思齐」，学菩萨而求成佛的「大乘佛法」，为佛弟子所乐意信受奉行，这是一项最有意义的重要因素（当然还有其他原因）。菩萨的大行——波罗蜜行，主要是以慧——般若（prajñā）为先导的；大乘经所说甚深智与广大行，是继承「佛法」的甚深行。如《般若经》所说：得无生法忍的不退转——阿毘跋致（avinivartanīya）菩萨，都是依人身进修而悟入的。得无生忍以上的，是大菩萨（俗称「法身大士」），以方便力，现种种身，利济众生，那就不是常人的境界，成为大乘佛弟子的信仰对象。从初发心到法身大士，没有僧伽组织，却成为菩萨僧，比起四向、四果的圣僧，及一般出家众，似乎要伟大得多。「大乘佛法」兴起，佛与菩萨的伟大庄严，存在于现实人间，更多的存在于信念、理想之中。从此，代表「佛法」的现实僧伽——出家众，虽依旧的游化人间，还是「归依僧」，而不再重视四向、四果的圣僧，更不要说人间凡僧了。

如《大宝积经》（一九）〈郁伽长者会〉(大正一一．四七三上)说：

「菩萨见须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉及与凡夫。若见声闻乘，皆悉敬顺，速起承迎，好语善音，右绕彼人。应当如是思念：我等得无上正真道时，为成声闻功德利故而演说法，虽生恭敬，心不住中。长者！是名在家菩萨归依于僧。」

「若有未定入声闻乘，劝令发于一切智心；若以财摄，若以法摄；依于不退菩萨之僧，不依声闻僧；求声闻德，心不住中。长者！是名在家菩萨成就四法，归依于僧。」

「以此布施，回向无上道，是名归依僧。」

大乘佛教界，尽管照样的说声闻法（原始的「佛法」），照样的供养一般出家众，而心不在焉。释尊为出家者和乐共处而制立的僧律，也不受大乘行者的尊重。可以念佛——过去佛、他方佛，念菩萨——可能是人、是天、是魔，也可能是鬼、畜，而不再念传统的僧伽功德。佛法将顺著这一方向而发展下去。

第二节 佛、菩萨、天的融和

「佛法」中，高级天与低级的鬼天、畜生天，对释尊与出家弟子，只是赞仰、归敬、听法而求安乐与解脱，又自动的表示护法的虔诚。虽说天上也有圣者，但都不及人间的阿罗汉（arhat）。在佛弟子的归依信仰中，没有「天」的地位，天反而是仰望佛、法、（出家）僧——三宝救度的。容忍印度民间信仰的群神，怜愍愚痴而超脱群神，是「佛法」的根本立场。由于佛教界传出的菩萨（bodhisattva）「本生谈」，菩萨多数是人，但也有是天、神、鬼与畜生，所以经律中所见的天，有些在大乘经中成为大菩萨了。经律中说，释尊的二位天上大弟子，大梵天（Mahābrahman）得阿那含果，帝释（Śakro devānām indra□）得须陀洹果。这二位天弟子，在《华严经》中，与人间的二大弟子——舍利弗（Śāriputra）、大目犍连（Mahāmaudgalyāyana）合化，成为（与梵天相当的）文殊师利（Mañjuśrī）、（与帝释相当的）普贤（Samantabhadra）菩萨。

这与色究竟天（Akani□□ha）圆满究竟菩提的佛综合起来看，表示了佛法与印度天神的沟通。「娑伽度龙王十住(地)菩萨，阿那婆达多龙王七住菩萨」，与这两位龙菩萨有关的，有《海龙王经》与《弘道广显三昧经》。《法华经》说：八岁龙女立刻转男子身，于南方无垢世界成佛。《大树紧那罗王所问经》的当机者，是一位现紧那罗（ki□nara）身的大菩萨。《维摩诘

所说经》说：「十方无量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思议解脱菩萨。」属于四大王众天（caturmahārājakāyika-deva）的鬼、畜天，是菩萨而蒙佛授记的，著实不少。最重要的，要算夜叉（yak□a）了。经中有金刚手（Vajra-pā□i），也名执金刚（Vajradhara），或译密迹金刚力士，是从手执金刚杵得名的；本是一切夜叉的通称，如帝释手执金刚杵，也是夜叉之一。经律中说，有一位经常护持释尊的金刚力士，这位经常护持佛的金刚手，在《密迹金刚力士经》中，是发愿护持千兄——贤劫千佛的大菩萨。

经常随侍释尊，所以被解说为：一般人所不知的佛事，一般人没有听说过的佛法，这位护法金刚知道得很多，于是「菩萨三密」、「如来三密」，都由这位金刚手而传说出来。后来的「秘密大乘佛法」，都由此传出，理由就在这里。印度人信仰的夜叉极多，帝释在中间（约忉利天也可说有五方），四王天在四方，都有夜叉群，所以传有五（部）族金刚神，《大品般若经》就已说到了。夜叉身的大菩萨，受到《华严经》的尊重；法会开始，十方菩萨以外，从大自在天（Maheśvara）到执金刚，一切天众（菩萨）来参加。善财（Sudhana）童子所参访的，也有众多的女性天神，都是夜叉。围绕师子频申（Si□havij□mbhitā）比丘尼的，在十地菩萨以上，有「执金刚神」，与「坐菩提道场（也就是「普贤地」）菩萨」相当。夜叉身相的菩萨，地位非常崇高，与「秘密大乘佛法」是一脉相通的，只是程度不同而已。天神——鬼天、畜天的地位，随「大乘佛法」而重要起来，一向与鬼神信仰相结合的咒术等，也当然要渐渐地渗合进来。

不过在「大乘佛法」中，菩萨化的鬼、畜天菩萨，所说的还是菩萨道的深智大行、佛果的功德庄严，与后起的适应鬼、畜天的法门，精神还是不大同的。在一般人心目中，天——鬼天（神）、畜天（俗称「妖精」），比人要厉害得多，所以在信仰中，渐渐地胜过了人间的贤圣僧。

「大乘佛法」，重在印度群神的菩萨化。西元四、五世纪间传出的《楞伽经》，进一步的佛化群神。如《入楞伽经》卷六(大正一六．五五一上——中)说：

「大慧！我亦如是，于娑婆世界中，三阿僧祇百千名号，凡夫虽说，而不知是如来异名。大慧！或有众生知如来者，有知自在者，……有知仙人者，有知梵者，有知那罗延者，有知胜者，有知迦毘罗者，有知究竟者，有知阿利咤尼弥者，有知月者，有知日者，有知婆罗那者，有知毘耶娑者，有知帝释者，……有知意生身者。大慧！如是等种种名号，如来、应、正遍知于娑婆世界及余世界中，三阿僧祇百千名号，……而诸凡夫不觉不知，以堕二边相续法中，然悉恭敬供养于我。」

《楞伽经》的意思是：如来（佛，不一定是释尊）的名号，是非常多的。梵天、帝释以外，如自在（□śvara）是湿婆天；那罗延（Nārāya□a）异译作毘纽（Vi□□u），毘纽是那罗延天的异名；日是日天；月是月天；婆楼那（Varu□a）异译作明星，即太白星：这都是印度神教所崇拜的。迦毘罗（Kapilā）是数论（Sā□khya）派传说中的开创者；毘耶娑（Vyāsa）——广博仙人，传说为吠陀（Veda）的编集者：这都是印度神教传说的古仙人。印度的群神与古仙，其实是如来异名；一般人虽不知道就是如来，但还是恭敬供养梵天等。这种思想，比《楞伽经》集出还早些的《大集经》，已明白的表示了，如《大方等大集经》（九）〈宝幢分〉(大正一三．一三八中)说：

「世尊入王舍城。尔时，心游首楞严定，示现微妙八十种好。若事（奉）象者，即见象像。事师子者，见师子像。有事牛者，即见牛像。事命命鸟，见命命（鸟）像。有事兔者，即见兔像。有事鱼、龙、龟、鳖、梵天、自在（天）、建陀（天）、八臂（天）、帝释、阿修罗、迦楼罗、虎、狼、猪、鹿、水（神）、火（神）、风神、日、月、星、宿、国王、大臣、男、女、大（人）、小（人）、沙门、婆罗门、四（天）王、夜叉、菩萨、如来，各随所事而得见之。见已，皆称南无，南无无上世尊，合掌、恭敬、礼拜、供养。尔时，雪山光味仙人，……覩见佛身是仙人像。」

《楞伽经》说：世间不同宗教的不同信仰，其实所信仰的就是「如来」，只是他们不知道而已。这是说：随地区、生活、人类不同意识而形成不同的信仰，其实神的本质是一，就是如来。这是泛神的，也就是一切神即一神

的。〈宝幢分〉从佛出发，不同信仰的人，他们所见的佛，就是他们平时所信奉的神。这是大乘行者从「法性平等」的立场，消解了神与佛之间的对立（免受印度传统宗教的歧视与排斥），而达到「天佛不二」的境地。这一思想的开展，可能与如来普入八众有关，如《长阿含经》（二）《游行经》(大正一．一六中)说：

「佛告阿难：世有八众，何谓八？一曰刹利众，二曰婆罗门众，三曰居士众，四曰沙门众，五曰四天王众，六曰忉利天众，七曰魔众，八曰梵天众。我自忆念：昔者往来与刹利众坐起、言语，不可称数；以精进定力，在所能现。彼有好色，我色胜彼；彼有妙声，我声胜彼。彼辞我退，我不辞彼。彼所能说，我亦能说；彼所不能，我亦能说。阿难！我广为说法，示教利喜已，即于彼没，彼不知我是天、是人。如是（乃）至梵天众，往反无数，广为说法，而莫知我（是）谁。」

「八众」，有人四众与天四众。天四众是：梵天众；魔众；忉利天（Trayastri□śa）众，帝释是忉利天主；四天王天（caturmahārājakāyika-deva，应译为四大王众天）众。忉利天众与四大王众天众，都是低级天——高等的鬼天、畜天。佛分别的到八众中去，是神通示现的。无论到那一众去，就与他们一样，但音声、容色、论说，什么都比他们要高超得多。这还是容忍印度神教的信仰，而表示胜过一切人与天神的伟大。不过，到底是佛还是天（神），在一般人心中，多少会模糊起来。《长阿含经》是「世界悉檀」，随顺众生的乐欲而说。如经师们不能把握经说的意趣所在，依文解义，进而从无二无别的意境去解说，表示为「佛天不二」；这在现实的一般人心中，不免要神佛不分了！「大乘佛法」后期，这一趋势是越来越严重了！

第三节 造像与写经

「大乘佛法」兴起前后，佛教界有两大事情，对于佛法的通俗化，给以广泛的影响。一、与法有关的圣典的书写：经、律、论——三藏，虽经过结集，但一向依诵习而流传下来。锡兰传说：在毘多伽摩尼王（

Va□□agāma□i）时，因多年战乱而造成大饥荒。比丘们到处流离，忧虑忆持口诵的三藏会因动乱而有所遗忘，所以西元前四二——二九年间，集合在中部摩多利（Mātale）的阿卢精舍（Aluvihāra），诵出三藏及注释，书写在贝叶上，以便保存。这虽是局部地区的书写记录，但佛教界声气相通，印度本土的书写经典，距离是不会太远的。锡兰的书写三藏，可能是最早的。《慈恩传》说：迦湿弥罗（Kaśmīra）结集《大毘婆沙论》，「王以赤铜为鍱，镂写论文」。赤铜鍱（Tambapa□□i）是锡兰岛的古名，所以赤铜鍱镂写论文，可能由于锡兰书写三藏的传闻而来。那时，大乘初兴，在成立较早的《小品般若经》中，已重视经典的书写了。二、与佛有关的佛像流行：将佛的遗体——舍利建塔供养，表示了对释尊的崇敬；至于佛像，起初是不许的。「若以色量我，以音声寻我，欲贪所执持，彼不能知我。」释尊之所以称为佛，是不能在色声等相好中见到的；也许这正是供养（佛的）舍利而没有造像的原因。所以《阿含经》说「念佛」，也是不念色相的。当时没有佛像，仅有菩提树、法轮、足迹，以象征佛的成佛、说法与游行。现存西元前的佛教建筑，有浮雕的本生谈——菩萨相，也没有佛像。《十诵律》也说「如佛身像不应作，愿佛听我作菩萨侍像」，足以证明「佛法」本是不许造佛像的。大众部（Mahāsā□ghika）系以为佛的色身也是无漏的，色身也是所归敬处，这可能是可以造佛像的理论依据。西元前后，犍陀罗（Gandhāra）式、摩偷罗（Mathurā）式的佛像——画像、雕刻像，渐渐流行起来。早期流行佛像的地方，当时都在西方来的异族统治下，受到了异族文化的影响。东汉支娄迦谶（Lokarak□a）于桓帝光和二年（西元一七九）译出的《道行般若经》卷一〇(大正八．四七六中)说：

「佛般泥洹(涅槃)后，有人作佛形像。人见佛形像，无不跪拜供养者。其像端正姝好，如佛无有异，人见莫不称叹，莫不持华香缯彩供养者。贤者！呼(谓)佛神在像中耶？萨陀波伦菩萨报言：不在像中。所以作佛像者，但欲使人得其福耳。……佛般泥洹后，念佛故作像，欲使世间人供养得其福。」

这段文字，除支谦（依支谶本而再译）的《大明度经》外，其他的《般若经》本，都是没有的，所以这可能是支谶本所增附的。支谶的另一译本

——《般舟三昧经》也说到：「一者，作佛形像，用成是（般舟）三昧故。」那个时代，在月氏（贵霜）王朝统治下的西北印度，显然佛像已相当盛行了。「佛法」中，舍利塔是表示「佛」的，建在僧寺旁，形成三宝的具体形象。但佛法传布到各方，教区越来越广，僧寺越来越多，要以佛舍利建塔，应该有事实的困难。佛像的兴起，渐取代佛舍利塔的地位（起初，佛像是供在塔中的）。寺中供奉佛像处，印度称为「香室」，与我国的「大雄宝殿」相当。佛像以外，又有菩萨像、天神像的造作，对于佛教通俗化的普及发达，是有重要影响力的。不过，佛像的出现发达，在一般信众心目中，似乎更类似神像的崇信了。另一方面，「大乘佛法」的瑜伽行者，念佛见佛，念佛（进而念菩萨、念天）三昧更开拓出佛法的新境界。

第二章 大乘「念法」法门

第一节 十法行

方便道的六随念（□a□-anusm□ti）法门，大乘经中分别论述的，有《摩诃般若经》、《大般涅槃经》、《虚空藏经》等，可说并不太多；然分别阐扬的，如「念佛」法门，就是「大乘佛法」中非常重要的修行了。念（sm□ti），是忆念、明记不忘，是修习定慧所必不可缺的。其实，任何修行，即使是初学，也要忆念不忘。如忆念而称佛的，名为（持名）「念佛」。同样的意义，持诵经典，名为「念经」；持诵咒语，名为「念咒」。有念诵（jāpa）一词，就是口诵心念的意思。现在先说念法（dharmânusm□ti）：在「佛法」中，重于圣道的忆念；「大乘佛法」是「依于胜义」、「依于法界」、「依法性为定量」，也就是重在契证的正法——一切法本不生，一切法本清净，一切法本性空。所以以甚深广大行为主的《般若经》，这样的说「念法」：「菩萨摩诃萨应修念法：于是（善法、不善法，……有为法、无为）法中，乃至无少许念，何况念法？」这是以一切法无所念为「念法」了。然修学甚深法，从「佛法」以来，就有四预流支：「亲近善士，听闻正法，如理思惟，法随法行」——如实道的方便。在听闻、思惟、修行时，都是不能没有「念」的。「大乘佛法」兴起，当然也是这样。起初，智证的法，是脱落名相、本来如此的。流传世间的教法，是佛所说，多闻圣弟子所传

的，依佛及僧而传布。所以法比佛与僧是要抽象些，一般信众多数是念佛、念僧，供养佛及僧。由于佛教界出现了书写的圣典，「念法」法门得到了重大的开展，这是初期大乘——《般若经》等所明白昭示了的。如《摩诃般若波罗蜜经》这样说：

1.「是般若波罗蜜，若闻、受持、亲近、读、诵、为他说、正忆念。」

2.「应闻般若波罗蜜，应受持、亲近、读、诵、（为他）说、正忆念。受持、亲近、读、诵、说、正忆念已，应书经卷，恭敬、供养、尊重、赞叹：花、香、璎珞、乃至伎乐。」

3.「书般若波罗蜜经卷，供养、恭敬，华、香乃至幡、盖。……书般若波罗蜜经卷，与他人令学。」

4.「受持般若波罗蜜，亲近、读、诵、说、正忆念；亦为他人，种种因缘演说般若波罗蜜义，开示、分别，令易解。」

般若波罗蜜（prajñāpāramitā），是智证的甚深法门。菩萨修学般若（prajñā），摄导施、戒等（六度、四摄）大行，自利利他而到达佛地。般若是甚深的，修学的方便，当然是「亲近善士」等，以闻、思、修而契入正法。所引第一则中：听「闻」般若法门；「受持」是信受忆持在心；「亲近」是「常来（善士处），承奉咨受」；「读」是口受（后来是依经文），一句句的学习；「诵」是熟习了的背诵。以上，是「亲近善士，多闻正法」的详细说明。「为他说」，是「宣传未闻」，使别人也能信受奉行（为他说，也能增进自己的熟习与理解）。「正忆念」，是「如理思惟」的异译。依《大智度论》，此下有「修」，那就是「法随法行」了。第一则的修学次第，与「佛法」中「亲近善士」等「预流支」一样，只是说得更详细些。第二则，多了书写经卷与供养。大乘兴起时期，恰好书写经卷流行；般若法门甚深而又通俗化，写经是重要因素。写成一部一部的经典，「法」有了具体的形象，于是受到恭敬供养。用华、香（香有烧香、末香、涂香等多类）、璎珞、幡、盖来供养，还有「伎乐」，那是歌舞（进一步就是戏剧）了。对经典的供养，与供养佛的舍利，是完全相同的。第三则，不但自己如此，还书写经典，

布施给别人，使别人也能受持、读、诵、供养。第四则，以经卷布施，虽是功德无量，但般若到底是重于智证的，智证要先得如理的正见，所以为他演说、开示、分别，是更重要的。「正忆念」以前的「为他说」，只是照本宣扬，而「演说般若波罗蜜义、开示、分别」，是深一层的开示、抉择，重于胜解深义。以法为中心的般若法门，自修与利他，采取了这样的方便；甚深而又通俗化，通俗而又方便的引入深义的修证。在法的学习、法的流通上，有著不同于初期「佛法」的内容。

听闻、受持、亲近、读、诵、为他说、正忆念，书写、供养、施与他人，在「亲近善士」等固有方便外，增多了书写等通俗易行的方便，这是大乘兴起时，因教界书写圣典而展开的。《大品经》中，自（三〇）〈三叹品〉到（三八）〈法施品〉，共九品，二卷多，广说这一系列方便的功德。其他初期大乘经，也有这种情形，如《大宝积经》的〈不动如来会〉，末品说到「应当受持、读诵通利、为他广说」，并说「或于他人有是经卷，应可诣彼而书写之。……若于彼村求不能得，应诣隣境，书写、受持、读诵通利，复为他人开示演说」。旧译的《阿閦佛国经》，也说到供养经卷。《法华经》的〈法师品〉，极力赞扬听闻、受持、书写、供养的功德，与《般若经》相同，如说「若有人闻《妙法华经》，乃至一偈一句」；「有人受持、读、诵、解说、书写《妙法华经》，乃至一偈。于此经卷，敬视如佛，种种供养：华、香、璎珞、末香、涂香、烧香、缯盖、幢幡、衣服、伎乐，乃至合掌恭敬」。〈法师功德品〉说到「受持是《法华经》，若读，若诵，若解说，若书写」，能得六根的种种功德。天台智者大师依此〈法师功德品〉，立五品法师。等到书写经典盛行了，对于书写、供养（经卷）等功德，经中也就淡了下来。读、诵等方便，经中所说的，或多或少；后起的《无上依经》，总合为持经的十种法（行），如说：「一者、书写，二者、供养，三者、传流(施他)，四者、谛听，五者、自读，六者、忆持，七者、广说，八者、自诵，九者、思惟，十者、修行。」十法以「书写」为第一，可见那时的受持、读、诵，可依书写的经典，不一定非从人口受不可了。所以《大智度论》说：「若从佛闻，若从弟子闻，若于经中闻。」依经文而了解义趣，也就等于从人受学

了。

大乘的智行是「念法」为主的，以受持、读、诵等为方便，因经法的「书写」而流行；信行是「念佛」为主的，以称名、礼拜、忏悔等为方便，因「佛像」的兴起而盛行。尤其是经典的「书写」，信行念佛者也赞叹读、诵的功德，如《般舟三昧经》说：「闻是三昧已，书、学、诵、持、为他人说，须臾间，是菩萨功德不可复计。」〈念佛三昧分〉说：「但能耳闻此三昧名，假令不读、不诵，……皆当次第成就阿耨多罗三藐三菩提。……能听受斯念佛三昧，若读、诵……所得功德，望前布施，不可喻比；……何况有能具足听受修行，演说是功德聚而可校量耶？」「十法行」已成为一切法门的共通方便了。

第二节 书写、供养与读、诵功德

「佛法」重智证而又出重信的方便；般若是甚深法，重智证的，也传出了重信的方便，那就是书写、供养等了。《大智度论》卷五八(大正二五．四七二下)说：

「是般若有种种门入：若闻、持乃至正忆念者，智慧精进门入；书写、供养者，信及精进门入。若一心深信，则供养经卷胜（于闻、持等）；若不一心，虽受持而不如（闻、持等）。」

从智慧入门，从信入门，都可以深入般若，智与信到底是不容许别行的。初入般若，适应不同根性，可以有此二门，而最重要的，还是真诚一心；如不能一心，都是不能得真实功德的。在正法中心的般若法门中，重信的书写、供养、施他，是「大乘佛法」时代的特色。由于般若法门的容受通俗的方便，读、诵也就有了不同的意义，这不妨一一的说明。

一、书写（lekhana）：起初，佛说法虽然结集了，还是口口传诵下来。传诵容易误失，也可能遗忘、失传。书写经典兴起，这是保存、弘布佛法的好办法，所以在「法」的修学中，书写与读、诵、解说等，受到了同样的尊重。以《般若经》来说，为了不致中途停顿，鼓励限期的精进完成。如说：「若能一月书成，应当勤书；若二月、三月、四月、五月、六月、七月，若

一岁书成，亦当勤书。读、诵、思惟、说、正忆念、修行，若一月得成就，乃至一岁得成就，应当勤成就。」书写等应当精勤的完成，书写的功德是很大的，所以〈不动如来会〉劝人精勤设法去求法写经。写经，一向受到尊重，我国炖煌石室的藏书，有些是唐、宋间的写经，不过写经是为了功德，忽略了传布佛法的原始意义。自我国印刷发达后，书写经典来传布佛法，已没有必要了；仅有极少数出发于虔敬的写经，或刺舌出血来写经。对宏传佛法来说，写经的时代是过去了！

二、供养（pūjana）：写成的经典，尊重供养，表示了对「法」的尊敬，也能引发佛弟子书写、读、诵经文的热心。供养经典，《般若经》有一传说的事实：在众香城——犍陀罗（Gandhāra）城中，「有七宝台，赤牛头栴檀以为庄严，真珠罗网以覆台上，四角皆悬摩尼珠宝以为灯明，及四宝香炉常烧名香，为供养般若波罗蜜故。其台中有七宝大床，四宝小床重敷其上，以黄金牒书《般若波罗蜜（经）》，置小床上，种种幡盖庄严垂覆其上」。在高台上供养经典，与供养佛牙、佛钵的方式相同。这是西元二世纪的传说；供养经典，在印度北方应该是有事实的。《历代三宝纪》说：「崛多三藏口每说云：于阗东南二千余里，有遮拘迦国。……王宫自有《摩诃般若》、《大集》、《华严》——三部大经，并十万偈。王躬受持，亲执键钥，转读则开，香花供养。又道场内种种庄严，众宝备具，兼悬诸杂花，时非时果。」传来中国，如南岳慧思「以道俗福施，造金字《般若》二十七卷、金字《法华》，琉璃宝函，庄严炫曜，功德杰异，大发众心」，也是供养经卷的实例。一直到近代，供奉在藏经楼中的「大藏经」，也还是重于供养的。书写经典，「法」才有了具体的实体，受到佛弟子的恭敬供养。佛入涅槃，佛弟子怀念佛而恭敬佛的遗体——舍利（śarīra），建塔供养。供养佛舍利塔，只能生信作福，而书写的经典，更可以读、诵、解说、依法修行，比佛舍利更有意义些。所以《摩诃般若波罗蜜经》卷一〇(大正八．二九〇中)说：

「憍尸迦！若满阎浮提（乃至如恒河沙等世界）佛舍利作一分，复有人书般若波罗蜜经卷作一分，二分之中，汝取何所？释提桓因白佛言：……我宁取般若波罗蜜经卷。何以故？世尊！我于佛舍利，非不恭敬，非不尊重。

世尊！以舍利从般若波罗蜜中生，般若波罗蜜（所）修熏故，是舍利得供养、恭敬、尊重、赞叹。」

舍利是佛的遗体，舍利的所以受人尊敬供养，因为依此色身而成佛、说法。成佛、说法，都是依般若波罗蜜甚深法的修证而来。这可见《般若经》胜于佛的遗体，所以在二分中，宁可选取《般若经》这一分了。在佛弟子的心目中，大乘（成佛法门）经卷，可说是与佛一样的（可以依经而知法），至少也与舍利塔一样。如《金刚般若波罗蜜经》说：「若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子」；「若有此经，一切世间天、人、阿修罗所应供养，当知此处则为是塔，皆应恭敬作礼围绕，以诸华香而散其处」。《法华经》也说：「有人受持、读、诵、解说、书写《妙法华经》，乃至一偈，于此经卷，敬视如佛。」在佛像还没有盛行时，重于智证的大乘，以经卷代替了舍利，达成圣典的广泛流布。

三、施他（dāna）：书写经典，将经典布施——赠送给他人，使他人也能供养、受持、读、诵等。施他的本是书写的经典，自印刷术发明，经典也都是印刷的，于是改为印经赠送了。为什么要「施他」？施者深深信解法门的希有；受者因此而能受持、读、诵、思惟、修行；佛法因此而流布，这所以要「施他」。如施者不知经义，受者搁放一边，如现前佛教界的一般情形，那是失去「施他功德」的意义了！书写、供养、施他，是虔信尊敬而修法的布施，使法门广大流行；在行者自身，是信施福德。菩萨道以般若为主，而更要有利他（为法为人）的德行，所以对修学大乘法来说，重智而又赞扬信、施福德，确是相助相成的。这所以「般若」等重智证的大乘，兼有信、施等通俗的法门。

四、读、诵（vācana, svādhyāyana）：般若法门的修学、书写、供养、施他以外，是听闻、受持、亲近、读、诵、为他说、正忆念、如说而行。这样的修学，《般若经》为初学者——善男子、善女人，广赞听闻、受持等功德——今世、后世的功德。今世功德，是现生所能得的，正是一般人希望得到的现世福乐。从（三〇）〈三叹品〉起，经文所说的极多，比较起来，与初期「佛法」所说得慈心定者的功德，大致相同。慈心功德，《杂阿含经》

（祇夜）说「不为诸恶鬼神所欺」；《大智度论》与《大毘婆沙论》说慈心五功德；《增壹阿含经》说十一功德；《增支部》说八功德与十一功德。内容是：

睡眠安乐、醒觉时安乐。

不见恶梦。

为人神所爱乐、天神拥护、盗贼不侵。

刀兵、水、火、毒所不能害；不横死；不蒙昧命终。

速入定。

颜色光润。

得慈心定（maitrī-citta-samādhi）的，有上说的种种功德，那是由于自力修持所得的。《般若经》说：于般若波罗蜜，能修听闻、受持等「十种法行」的，也有这些功德。还说到「若在空舍，若在旷野，若人住处，终不怖畏」，那是从「念佛」离恐怖来的。没有恶梦，反而能得见佛等善梦。如因事而「往至官所，官不谴责」，也就是不会受官非之累；依《大毘婆沙论》，也是慈心功德的一项传说。不但不会横死，也是「四百四病所不能中」；这当然要「除其宿命业报」所感的疾病，那是不能不受的。在《般若经》中，这都是听闻般若波罗蜜，受持、读、诵等功德。经中说听闻、受持、……正忆念时，到处说「不离萨婆若心」。萨婆若（sarvajñā），是一切智的音译；不离萨婆若心，就是不离菩提心（bodhi-citta）。依菩提心而修学般若波罗蜜，能得种种今世的福乐，那与慈心功德一样，是自力修持所得的现世福德。然在广说受持等现世福乐时，适应民间的神秘信仰，表示出般若波罗蜜的威神力，如经上赞叹「般若波罗蜜是大明呪、无上明呪、无等等明呪」。唐译《大般若经》作：「是大神呪，是大明呪，是无上呪，是无等等呪，是一切呪王。」咒——明咒，似为梵语 vidyā 的语译，与「秘密大乘」的漫怛擺（mantra），意义是相通的。《大智度论》卷五七(大正二五．四六四中)说：

「如外道神仙呪术力故，入水不溺，入火不热，毒虫不螫，何况般若波罗蜜？」

以「咒」来比喻般若波罗蜜——法，般若是咒中至高无上的咒王，比一切咒术的神用更伟大。这显然是适应民间的咒术信仰，使般若俗化（书写、供养等）而又神化，容易为一般人所信受。经中举「有药名摩祇」的比喻，「药气力故，蛇不能前，即自还去」，也是称叹「般若波罗蜜威力」。经中又举譬喻说「如负债人，亲近国王，供给左右，债主反更供养恭敬是人，是人不复畏怖。何以故？世尊！此人依近于王，凭恃有力故」，这是依仗「他力」的功德了。依此来观察，经中说有魔王与外道想到般若法会上来娆乱，释提桓因（Śakro devānām indra□）「即诵般若波罗蜜；是时诸外道、梵志遥绕佛，复道还去」；「即时诵念般若波罗蜜，恶魔闻其所诵，渐渐复道还去」。就是「往至官所，官不谴责」，也是「读诵是般若波罗蜜故」。般若波罗蜜这样的神效，真可说是一切咒中的咒王了！

般若是甚深的智证法门，直示一切法不生、一切法空、一切法本净的深义，而却说读诵《般若经》有种种的现生利益，并能降伏魔王、外道的娆乱，这在读者也许会感到意外的。般若法门兴起于南方，大成于北印度，可能与当地的部派佛教有关。诵经而有护持佛弟子的作用，《长部》（三二）《阿咤曩胝经》已经说到了；南传的赤铜鍱部（Tāmraśā□īya），也已诵持「护经」以求平安幸福了。《十诵律》所说的「多识多知诸大经」中，有「阿咤那剑(晋言《鬼神成经》)」，就是《阿咤曩胝经》。盛行于北印度的说一切有部（Sarvāstivādin），不但有这部经，还有诵经而降伏敌人的传说，如《根本说一切有部毘奈耶》说：边地的兵势很盛，王师一再败落。法与（Dharmadinnā）比丘尼教他们：「每于宿处，诵《三启经》，……称天等名而为呪愿。愿以此福，资及梵天此世界主，帝释天王并四护世(四大天王)，及十八种大药叉王、般支迦药叉大将、执杖神王所有眷属，难陀、邬波难陀大龙王等。」般支迦药叉（Pañcika-yak□a）「即便去斯不远，化作军众：象如大山，马形如象，车如楼阁，人等药叉」。这样，敌人望见就恐惧降伏了。此外，有「诵《三启经》」以遣除树神的记录。《三启经》是经分三分

：前是赞诵佛德，后是发愿回向，中间是诵经。如人死亡了，读诵《三启经》，中间所诵的是《无常经》。如降伏敌人，遣除树神，中间诵经部分，应该是诵《阿咤那剑》等经了。北方的部派佛教，流行这种「诵经」以求平安、降伏敌人等行为；《般若经》在北方集成，也就以读诵《般若经》，代替世俗的一切法术、咒语。然从作用来说，读与诵念《般若波罗蜜经》，与世俗信仰的作法、持咒，到底有多少差别！智证的般若法门，融摄了「佛法」通俗的信、施，更咒术化而赞扬读诵功德。甚深而又通俗化，「大乘佛法」得到了广大的流行。然而神秘化的融摄，比之「佛法」，「大乘佛法」是深一层的神秘化了，以后将更深刻的神化下去。

第三章 大乘「念佛」法门

第一节 信方便的易行道

「佛法」，有适应慧强信弱的，有适应信强慧弱的，根性不同，适应的修行方便，也就多少不同。「大乘佛法」，理想与信仰的成分增多，以信为先的方便，也就越来越重要。然「大乘佛法」主流，仍是重慧的甚深广大的菩萨道。修菩萨行，是「大乘佛法」所共的，而慧（prajñā）与信（śraddhā）的适应，不同而又相通。如重慧而以「法」为主的，闻、思、修、证，而又有书写、供养、读诵功德的方便，如上一章所说。重信而以「佛」（菩萨、天）为主的，以称名、忏悔等为方便，然也有念佛实相的深行。说到「大乘佛法」的念佛（buddhânusm□ti），内容异常的广大，先从「易行道」说起。

「大乘佛法」以无上圆满的佛为究极理想，而从菩萨（bodhisattva）的广大修行中去完成。菩萨的发心，「自未得度先度他，是故我礼初发心」，先人后己的精神，是希有难得的！发心修行，从释尊过去生中的修行事迹来说，特别是布施，为了慈济众生，不惜牺牲一切，甚至奉献自己的生命。菩萨要修行三大阿僧祇劫，这是随顺说一切有部（Sarvāstivādin）说的，其实，「佛言无量阿僧祇劫作功德，欲度众生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」。在无量时劫中修行，「任重道远」，没有比菩萨更伟大了

！菩萨的广大修行，惟有胜解（adhimok□a）一切法空（sarvadharma-śūnyatā），才有可能，如《瑜伽师地论》卷三六(大正三〇．四八七中)说：

「若能如实了知生死，即无染心流转生死；若于生死不以无常等行深心厌离，即不速疾入般涅槃。若于涅槃不深怖畏，即能圆满涅槃资粮；虽于涅槃见有微妙胜利功德，而不深愿速证涅槃。是诸菩萨于证无上正等菩提有大方便，是大方便依止最胜空性胜解，是故菩萨修习学道所摄最胜空性胜解，名为能证如来妙智广大方便。」

《瑜伽师地论》所说空义，与《中论》有所不同，然上求佛道、下化众生的菩萨道非有「空性胜解」不可，是一致的见解。佛果究竟圆满，菩萨的广大修行，当然不是「急功近利」者所能成办的。在修行过程中，有的中途退失，名为「败坏菩萨」；有的久劫修行，到不退转——阿惟越致（avinivartanīya）地，再进修到圆成佛果。修菩萨行到不转地，「是法甚深，久乃可得」，对一般人来说，这样的甚深难行道，可能会中途退失的，正如《般若经》所说：「无量阿僧祇众生发阿耨多罗三藐三菩提心，行菩萨道，……若一、若二住阿惟越致地。」行菩萨道成佛的法门，广大甚深，不是简易的事；说老实话，这不是人人所能修学的。所以释尊成佛，一般弟子都是求证阿罗汉而入涅槃的，传说仅弥勒（Maitreya）一人未来成佛。菩萨道难行苦行，「大乘佛法」也是这样而出现于印度的。不过，究竟圆满的佛果，广大甚深的菩萨行，应该是见闻者所有心向往的；如此的深妙大法，也总希望能长住世间，利益众生，所以适应一般根性，（继承「佛法」的「念佛」），有易行道的安立，易行而又能成为难行道的方便。这与智证的正法甚深，而又安立书写、供养、施他、读诵功德等方便，意趣可说是同一的。

现在来说「大乘佛法」中，以「念佛」为主的易行道，如龙树（Nāgārjuna）《十住毘婆沙论》卷五(大正二六．四一上——中)说：

「诸佛所说，有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，愿为说之！」

「汝言阿惟越致地，是法甚难，久乃可得，若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志干之说！汝若必欲闻此方便，今当说之。佛法有无量门，如世间道，有难有易；陆道步行则苦，水道乘船则乐。菩萨道亦如是，或有勤行精进；或有以信方便易行，疾至阿惟越致。」

《十住毘婆沙论》是《华严经．十地品》偈颂的广分别。《十住毘婆沙论》所说的易行道，先说称念佛（及菩萨）名、忆念、礼拜，进一步如论卷五(大正二六．四五上)说：

「求阿惟越致地者，非但忆念、称名、礼敬而已，复应于诸佛所忏悔、劝请、随喜、回向。」

原则的说，易行道是广义的念佛法门。对于佛，称（佛）名是语业，礼拜是身业，忆念是意业：这是对佛敬信而起的清净三业。在佛前，修忏悔行、劝请行、随喜行，以回向佛道作结。这一念佛法门，在龙树时代（西元二、三世纪间），大乘行者，主要是在家的善男子、善女人，很多是这样修行的，如《大智度论》卷六一(大正二五．四九五中)说：

「菩萨礼佛有三品：一者、悔过品，二者、随喜回向品，三者、劝请诸佛品。」

三品修行的内容，《大智度论》作了简要的介绍：「菩萨法，昼三时、夜三时，常行三事：一者、清旦偏袒右肩，合掌礼十方佛言：我某甲，若今世，若过（去）世，无量劫身、口、意恶业罪，于十方现在佛前忏悔，愿令灭除，不复更作。中、暮，夜三亦如是。二者、念十方三世诸佛所行功德，及弟子众所有功德，随喜劝助。三者、劝请现在十方诸佛初转法轮；及请诸佛久住世间无量劫，度脱一切。菩萨行此三事，功德无量，转近得佛。」日夜六时，菩萨于佛前行此三事，与中国佛教的早、晚课诵相近。易行道的功德无量，主要能保持大乘信心，不致于退失。《十住毘婆沙论》说：「佛法有无量门，……或有勤行精进；或有以信方便易行，疾至阿惟越致。」这是二类根性，也就是重智与重信的不同。《大智度论》也说「若闻、持乃至正忆念者，智慧、精进门入；书写、供养者，信及精进门入」；「菩萨有二种

：一者、有慈悲心，多为众生；二者、多集诸佛功德」。所说略有差别，总不外乎在甚深难行的正常道外，别说菩萨初学的通俗法门。然重智（及慈悲）与重信，只是初入门者的偏重，不是截然不同的法门，所以《十住毘婆沙论》卷六(大正二六．四九中——下)说：

「是菩萨以忏悔、劝请、随喜、回向故，福力转增，心调柔软，于诸佛无量功德清净第一，凡夫所不信而能信受；及诸大菩萨清净大行，希有难事，亦能信受。」

「信诸佛菩萨无量甚深清净第一功德已，愍伤诸众生无此功德，但以诸邪见，受种种苦恼，故深生悲心。……以悲心故，为求随意使得安乐，则名慈心。……随所能作，利益众生，发坚固施心。」

依论所说，修易行道而能成就信心的，就能引生慈悲心，能进修施等六波罗蜜。这可见菩萨道是一贯的，重信的易行道，重悲智的难行道，并不是对立，而只是入门有些偏重而已。

《大智度论》所说的「礼佛三品」，是出于汉安世高所译的《舍利弗悔过经》。舍利弗（Śāriputra）启问：「前世为恶，当何用悔之乎？」佛答分三段：悔过，助其欢喜(随喜)，劝请。舍利弗再问：「欲求佛道者，当何以愿为得之？」佛答说：「取诸学道以来所得福德，皆集聚合会，以持好心施与(回向)天下十方人民、父母、蜎飞蠕动之类。」末后说：种种福德，「不如持《悔过经》，昼夜各三过读一日」。《舍利弗悔过经》的内容，是在十方如来前忏悔、随喜、劝请、回向，与《十住毘婆沙论》所引的经说相合。这部经，有梁僧伽婆罗（Sa□ghavarman）异译的《菩萨藏经》，隋阇那崛多（Jñānagupta）共笈多（Dharmagupta）等译的《大乘三聚忏悔经》（西藏译名《圣大乘灭业障经》）。异译的组织小异，分为忏悔及三聚——随喜功德聚、劝请功德聚、回向功德聚；忏悔中，说到罪业随心，空不可得的深义。这部经，古代每称之为《三品经》，如汉安玄所译的《法镜经》说「昼三夜亦三，以诵《三品经》事」；晋竺法护（Dharmarak□a）的《离垢施女经》说「三品诸佛经典」，「昼夜奉行三品法」。说到这三品内容的经

典很多，可见这是初期大乘盛行的易行道。「三品」，或作「修行三分，诵三分法」；或作「三支经」。这可能「品」是 pākṭikā 的义译，如「三十七菩提分」，或译「三十七觉品」、「三十七觉支」。但晚期的异译，转化为「三聚」或「三蕴」（「三阴」）；蕴，那是 skandha 了。经名「三品」，而实际有四分：「忏悔」、「随喜」、「劝请」、「回向」，这是值得注意的！依个人的意见，三分、四分是次第集成的，原始是「忏悔」部分，所以经末称此为《悔过经》；异译名为「三聚忏悔」、「灭业障」。异译《菩萨藏经》说：「此经名灭业障碍，……亦名菩萨藏，……亦名断一切疑。」「菩萨藏」与「断一切疑」，是一部分大乘经的通称，「灭业障碍」才是主题，所以推定这是该经的原始部分。《摩诃般若波罗蜜经》，自三〇到三八品，为善男子、善女人，广说听闻、受持、……书写、供养、施他的功德，三九品名〈随喜品〉，明无相的随喜回向。《大智度论》说「礼佛三品」，以「随喜回向」为一品，是随顺《般若经》而说的。回向，不只是随喜回向，修一切行，末后都是要回向的。忏悔回向，与《般若经》的随喜回向相结合，成为二品行。如《弥勒菩萨所问本愿经》说：「我悔一切过，劝助(随喜)众道德，归命礼诸佛，令得无上慧。」弥勒（Maitreya）菩萨「不持耳、鼻、头、目、手、足、身命、珍宝、城邑、妻子及以国土布施与人以成佛道，但以善权方便安乐之行，得致无上正真之道」。这是忏悔、随喜的易行道、净土行。在这二品上，加劝请行，成为三品法门。至于回向，无论是一行、二行、三行，都是以回向作结。如以回向为一行，那就成为四分行了。

在佛前修忏悔、随喜、劝请、回向，在「初期大乘」时代，非常的流行。如《贤劫经》说：「念佛法，勤悔过，乐助(随喜)功德，施众生因(回向)，劝诸佛。」《思益梵天所问经》说：「有四法善知方便，何等四？一者、顺众生意；二者、于他功德起随喜心；三者、悔过除罪；四者、劝请诸佛。」这一通俗易行的方便，与文殊师利（Mañjuśrī）及普贤（Samantabhadra）有关；文殊与普贤二大士，是《华严经》中佛的二大辅弼，所以也与「华严」有关。先提到两部经：一、晋聂道真所译的《三曼陀跋陀罗菩萨经》。三曼陀跋陀罗，是「普贤」梵语的音译。这部经是「佛在摩竭提国，清净法处，

自然金刚座，光影甚明」，也就是《华严经》「初会」的说处；经是普贤为文殊说的。经的内容是：悔过，礼，愿乐助其欢喜(随喜)，劝请诸佛——转法轮与住世，施与(回向)。末后总结说：「是善男子、善女人，昼夜各三劝乐法行：所当悔者悔之，所当忍者忍之，所当礼者礼之，所当愿乐(随喜)者愿乐之，所当请劝者请劝之，所当施与者施与之。」「悔」是自说罪过；「忍」是容忍，是忏摩的义译：合起来就是忏悔。经文正宗分，分〈悔过品〉、〈愿乐品〉、〈请劝品〉，与「三品法行」相同。但在〈愿乐品〉中，多了礼敬「一切诸佛、一切诸菩萨、诸迦罗蜜(善知识)、父母，及阿罗汉、辟支佛」，凡是有功德而可敬的，都作礼，这是从随喜一切功德而来的。「三品」本是「礼佛三品」，是在佛前礼敬而修行的。这部经说到：「《般若波罗蜜》、《兜沙陀比罗经》」；「兜沙陀比罗经」，义译为「如来藏(箧)经」，为华严法门最初集成的经名。这部经的成立，《般若》与《华严》经已开始流传了。二、竺法护译的《佛说文殊悔过经》，是文殊为如来齐光照耀菩萨说的。经文不分品，内容是：礼佛，悔过，劝助(随喜)众德，劝转法轮，诸佛住世，供养诸佛，（回向）我及众生成佛道。对于礼佛——五体投地，作了「表法」的解说。经上说「或问上界悔过之处，十地、十忍、十分别事、十瑞、十持、十印、十三昧」，显然的与「华严」内容相通。这两部重于忏悔的经，文殊说，或普贤为文殊说，与华严法门有关，比起《三品经》来，虽同样的是通俗的易行道，而又通于深义了。

「六十华严」的传译者——佛陀跋陀罗（Buddhabhadra），于晋元熙二年（西元四二〇），译出《文殊师利发愿经》，共四十四颂，与《三曼陀跋陀罗菩萨经》、《文殊悔过经》，非常接近。唐不空（Amoghavajra）所译的《普贤行愿赞》，六十二颂，与「四十华严」末卷偈颂相同，都是《文殊师利发愿经》的增广本。依《文殊师利发愿经记》说：「晋元熙二年，岁在庚申，于杨州闘场寺，（佛陀跋陀罗）禅师新出。云：外国四部众礼佛时，多诵此经以发愿求佛道。」大抵《舍利弗悔过经》、《文殊悔过经》等，文字长了些，要昼夜三时——一日诵念六次，不太方便，所以编为简要的偈颂。如龙树的《宝行王正论》说：「为此因及果，现前佛支提（即佛舍利

塔），日夜各三遍，愿诵二十偈。」二十偈的内容，也就是礼敬；离恶（忏罪）；随喜；请转法轮；「穷生死后际」，是常住世间；回向发愿。《文殊师利发愿经》，是日常持诵的诵本，与《普贤行愿赞》等，内容都是七分：礼佛（赞佛）、供养佛、忏悔、随喜、请转法轮、请佛住世、回向。这是「六十华严」、「八十华严」经所没有的，「四十华严」把偈颂编入《华严经．普贤行愿品》的末了，长行为了满足「十」数，加上「恒顺众生」与「常随佛学」，这是偈颂所没有的。《三曼陀跋陀罗菩萨经》说：「持是功德，令一切（众生）与某(自己名字)，……生有佛处、有菩萨处，皆令生须呵摩提阿弥陀佛刹。」这一法门，是易行道、净土方便道；发愿往生，是不限于某一净土的，但经文却提到了须呵摩提（Sukhāvatī）阿弥陀（Amitābha）佛刹。须呵摩提，是极乐或安乐的音译。《文殊师利发愿经》说：「愿我命终时，灭除诸障碍，面见阿弥陀，往生安乐刹。」易行方便与往生极乐，有了更密切的关系。

在佛前忏悔、随喜、劝请，本是为初学者开示的通俗易行法门。文殊与劝发菩提心有关，「为一切师」，如《濡首菩萨清净分卫经》等说。文殊又与忏罪有关，如《阿阇世王经》、《如幻三昧经》说。悔过等三品法门，终于与文殊，因文殊而与普贤有关了，也就与华严法门有关。如《十住毘婆沙论》，将《十地经》所没有说的称名、忆念、礼拜、忏悔、随喜、劝请，附入初地中。西元三、四世纪间，竺法护与聂道真，译出与文殊（更与普贤）有关的《文殊悔过经》、《三曼陀跋陀罗菩萨经》；西元五世纪初，译出的《文殊师利发愿经》，已是当时印度日常持诵的法门了。通俗易行而又与深义相通，到「四十华严」而充分明了出来。这是重信的、易行的广义念佛法门。

三支法门，名为三支而其实有六支，三支是：礼敬现在十方佛（「礼敬诸佛」而后修的），忏悔，劝请（中有「请佛说法」、「请佛住世」），随喜；末后又有回向。或加入「供养」（供养也本是对佛的礼敬），如《文殊师利发愿颂》所说。宗喀巴（Tso□-kha-pa）所造《菩提道次第广论》，也依《华严经》颂而说七支，作为积集顺道资粮、净治业障逆缘的加行。迟一

些译出的，还有唐那提（Nadi）译《离垢慧菩萨所问礼佛法经》，内容为七支：礼敬，归依，忏悔，劝请（转正法轮、不般涅槃），随喜，回向，发愿。唐义净译《金光明最胜王经》（五）〈灭业障品〉，以「四种对治业障」：于十方世界一切如来前，「说一切罪」（忏悔），劝请（说法及久住世间），随喜，回向；与《三品经》相合。赵宋施护（Dānapāla）译《佛说法集名数经》，说「七种最上供养」，内容为：礼拜、供养、忏悔、随喜、劝请、发愿、回向。先后的开合、增减，总列而比对如下：

A

B

C

D

E

F

G

H

I

礼敬诸佛

1

1

1

1

1

1

1

称赞如来

2

2

广修供养

2

6

3

3

2

忏悔业障

1

3

3

3

2

2

4

4

3

随喜功德

2

2

5

4

3

3

5

5

4

请转法轮

3

4

4

5

4

4

6

6

5

请佛住世

5

5

7

7

6

常随佛学

8

恒顺众生

1

9

普皆回向

4

6

7

6

7

8

10

7

发广大愿

7

6

归依三宝

2

第二节 易行道支略说

「念佛」为主的易行道，是以信（śraddhā）为方便的，作用是多方面的，名称也就不一。如《思益梵天所问经》，名善知「方便」。《离垢慧菩萨所问礼佛法经》，以「礼佛」为名，也就是礼佛与佛前的修行。《金光明最胜王经》集为〈灭业障品〉，这正如智者大师的集为「五悔法」了。《佛说法集名数经》，称为最上「供养」。《华严经．普贤行愿品》，名为十大愿；《文殊师利发愿经》，也是名为「发愿」的。《大宝积经》的〈善臂菩萨会〉：菩萨于三时中，扫塔（礼佛）、劝请、忏悔、念善根(随喜)、愿得无上菩提(回向)，都是「戒波罗蜜」所摄。易行道的内容，或多或少，到〈普贤行愿品〉的十大愿，虽多少超越了这一原则，但不失为集易行道的大成。

以下，一一的略加解说：

一、「礼敬诸佛」，二、「称赞如来」：佛在世时，弟子们见了佛，一定是虔诚敬礼。印度古代，见了国王，每赞颂以表示敬意（如我国古时的相见赋诗，不过赋诗是相对的）。在《杂阿含经》（「祇夜」）中，鹏耆舍（Va□gīsa）就已作偈赞佛了。大乘佛教盛行赞叹如来，如《佛一百八名赞》、《一百五十赞佛颂》等。西元七世纪，印度佛教的赞佛情形，如《南海寄归内法传》所说。对于佛，因崇敬信念而有所表示，那是当然的。在大乘法中，礼佛是礼十方佛，通于身语意三业，如〈普贤行愿品〉说：「我以清净身语意，一切遍礼尽无余。」这就是《十住毘婆沙论》的「称名、忆念、礼拜」。称名，是语业的礼敬，如说「南无佛」、「南无释迦牟尼佛」、「南无阿弥陀佛」。忆念，是意业的礼敬。礼拜，是身业的礼敬，如合掌、稽首佛足、五体投地。传说释尊在因地，见燃灯佛（Dīpa□kara）时，五体投地，可说是最敬的身礼。三业的礼敬，以内心的忆念为主，依内心敬念而表现于身业、语业。如内心没有诚信忆念，那称名如鹦鹉学语，礼拜要被禅者讥笑为如碓上下了；所以三业礼敬，主要是虔诚的「念佛」。称佛名号，其实就是赞叹，如《佛一百八名赞》；世亲（Vasubandhu）所造的《无量寿佛优波提舍》（一般称为《往生净土论》），立「五念门」，说：「云何赞叹？口业赞叹，称彼如来名。」这样，礼佛就是念佛；本来「称名、忆念、礼拜」就可以了，为了适应佛教界的赞佛偈，〈普贤行愿品〉别立「称赞如来」一门。礼佛、念佛，「大乘佛法」中法门众多，当别为叙说。

三、「广修供养」：这是对于佛的供养。佛在世时，衣、食、住、药等，一切是信众恭敬供养的。佛涅槃以后，佛舍利（遗体）建塔，渐渐庄严起来。对于佛塔，也就以「华、香、璎珞、伎乐、幢、幡、灯油」；「花鬘、灯明、幢、幡、伞、盖供养」。一般重视的，是财物的供养；出家众又怎样供养呢？佛在世时，如阿难（Ānanda）为佛侍者，为佛服务，就是供养。最上的供养，是弟子依佛所说的，精进修行，得到究竟解脱的阿罗汉，能满足佛为弟子说法的最大愿望，就是对佛最上的供养。重法的大乘经，也说到法供养，如《维摩诘所说经》说「若善男子、善女人，受持、读、诵、供养

是经者，即为供养去来今佛」；「若闻如是等经，信解、受持、读、诵，以方便力，为诸众生分别、解说、显示、分明，守护法故，是名法之供养」；「又于诸法如说修行，随顺十二因缘，离诸邪见，得无生忍，……是名最上法之供养」。从信解、受持，到得无生忍，如法供养，是通于浅深的。重信的易行道，《文殊悔过经》才提到财物的供养诸佛：「十方世界无所系属」的无主物，「持以贡上诸世光耀佛天中天」。〈普贤行愿品〉说：「以诸最胜妙华鬘，妓乐、涂香及伞、盖，如是最胜庄严具，我以供养诸如来。最胜衣服、最胜香，末香、烧香与灯、烛。……我以广大胜解心，……普遍供养诸如来。」这些都是财供养，一切是「最胜」的，「一一皆如妙高（须弥山）聚」的。这样的广大供养，是由于广大的胜解心。胜解（adhimok□a），是假想观，依定所起的假想观（或以假想观而得定），观成广大供品来供佛，这不是一般人所能的。〈普贤行愿品〉所说，本是「大愿」，发愿能这样供佛；如修行深了，能以胜解所成作广大供养，那已不是易行道了。《大智度论》说：「供养者，若见若闻诸佛功德，心敬尊重，迎逆侍送，旋绕礼拜，曲躬合手（掌）而住。避坐安处，劝进饮食、华、香、珍宝等，种种称赞持戒、禅定、智慧诸功德。有所说法，信受教诲。如是善身口意业，是为供养。」依此可见，供养实只是礼敬的一部分，所以初期的《三品经》，是没有说供养的。

四、「忏悔业障」：忏悔能达成佛弟子三业的清净，在出家僧团中，是时常举行的。人非大圣，不可能没有过失，有过失就要知过能改，如有罪过而隐藏在内心，会影响内心，障碍圣道的进修，不得解脱。「大乘佛法」的忏悔，是在十方一切佛前，忏悔无始以来的一切罪业。〈普贤行愿品〉所说，还只是忏悔业障，但有的却扩大为忏悔三障——烦恼障、业障、报障等。在「大乘佛法」中，忏悔有了不寻常的意义，而忏悔的方法更多，这留在下面作专章来叙说。

五、「随喜功德」：随喜（anumodana），是对于他人的所作所为，内心随顺欢喜，认可为行得好，合于自己的意思，所以「随喜」是通于善恶的。简略的说，佛法是浅深不等的离恶行善，这是要自己身体力行的，但不

只是自己行就够了。任何一种离恶行善的善行，可分四类：一、「自行」，自己去做；二、「劝他行」，还要劝别人去做；三、「随喜行」，知道别人做了，起认可欢喜心；四、「赞叹行」，赞叹这一善行，赞扬行此善行的人，以激励大众。大家都向于离恶行善，才是佛教的理想。善行如此，恶行也有「自行」、「劝他行」、「随喜行」、「赞叹行」；如恶行而具足四行，那可是恶性深重了。这里，约随喜功德说。一切善行，不外乎一般人的人、天福德；声闻与缘觉乘——有学、无学功德；菩萨发大心、广修福慧，自利利他的功德；如来圆满大菩提，现成佛、说法、入涅槃等最胜功德。对于这一切功德，都「心生欢喜」，如〈普贤行愿品〉说：「十方一切诸众生，二乘有学及无学，一切如来与菩萨，所有功德皆随喜。」《般若经．随喜品》也是这样，不过与般若相应、无相无著（是难行道）而已。《法华经．随喜功德品》，听闻随喜而转化他人。「随喜功德」，是一切大乘法门所重视的。《大智度论》说：「随喜福德者，不劳身口业作诸功德，但以心方便，见他修福，随而欢喜。」这不是说不需要身、语的实际善行，是说见他修福而心生随喜，是有很大功德的。依《大智度论》说，随喜功德之所以有大福德：一、确信福德因果，「得正见故，随而欢喜」。二、「我应与一切众生乐，而众生能自行福德」，作福的一定能得安乐，那就与自己行善一样。三、「众生行善，与我相似，是我同伴，是故随喜」。众生是自我中心的，虽明知行善是应该的，但从自我而起颠倒，每对他人的善行善事、福德慧德，会引起嫉妒、障碍或破坏，这是修菩萨行的大障。如能修随喜行，时时随喜一切功德，那一定能慈心普利，趣入菩提的大道。随喜是「礼佛三品」之一，是在佛前修的，佛菩萨的功德，当然是随喜的主要内容，但如来化导众生，不弃人、天、声闻、缘觉功德，所以一切功德，都是发菩提心者所随喜的。

六、「请转法轮」，七、「请佛住世」：在「三品法门」中，这二者是合为「劝请品」的。这二者，出于各部派的共同传说。一、释尊成佛以后，感到了佛法甚深，众生不容易教化，曾有「我宁不说法，疾入于涅槃」的意境。梵天（Brahmā）知道了，特来请佛说法，这才受请而大转法轮。佛法是不共世间的！世间的神教、哲学等学行，不是一无足取，而是对于彻悟人

生的真义、实现人生的究竟归宿，是无能为力的，惟有佛法才能达成这一目的。梵天是印度的最高神，自称是宇宙、人类、万物的创造者。梵天来恳请说法，表示了神教的无能为力，有待佛法的救济。佛转法轮，是世间出现了新的希望，如昏暗中的明灯一样，那是多难得呀！二、佛曾三次对阿难说：「佛四神足已多修习行，专念不忘，在意所欲，如来可止一劫有余，为世除冥，多所饶益，天人获安。」阿难听了，当时没有说什么，释尊这才答应了魔（māra）的请求，三月后入涅槃。这表示了：虽然说佛涅槃后，「自依止，法依止」，如法修行，与佛在世一样。实际上，佛涅槃后，虽然佛法在开展，教区在扩大，而佛法的真意义——究竟解脱的，却大大的低落了。这所以有「正法」与「像法」（后来又有「末法」）的分别，不免想到了佛法从世间灭失的悲哀。这二项传说，在部派佛教中，没有引起什么问题。「初期大乘」兴起，「劝请」成为「礼佛三品」之一。昼夜六时对十方佛，初成佛道的，「请转法轮」；佛要入涅槃的，「请佛住世」。这是愿望佛法的出现世间，佛法永远存在于世间，为苦难众生作依怙，这是真诚的护法心。西元前后，印度的政局非常混乱；佛法在传布中，不免要受到破坏、障碍。圣弟子面对当前的佛教，从内心激发护法的热心；而将「请转法轮」、「请佛住世」，作为礼佛要行，时时忆念，以激发佛弟子为法的热忱！

一〇、「普皆回向」：回向（pari□āma），是回转趣向；回向功德，是将所有功德，转向于某一目的。〈普贤行愿品〉的回向，是「所有礼赞、供养福，请佛住世、转法轮，随喜、忏悔诸善根，回向众生及佛道」。依偈说，回向是将上来所说的「礼敬功德」、「赞叹功德」、「供养功德」、「忏悔功德」、「随喜功德」、「劝请功德」——一切回向于众生，与众生同成佛道。依偈文，可见重佛、重信的易行道（《三品经》也如此），本没有「恒顺众生」与「常随佛学」的。回向众生及佛道，如《舍利弗悔过经》说：「学道以来所得（一切）福德，皆集聚合会，以持好心施与(回向)天下十方人民、父母、蜎飞蠕动之类，皆令得其福；有余少所，令某得之，令某等作佛道。」异译《菩萨藏经》说得更明白：「一切和合回施与一切众生，……一切和合回向阿耨多罗三藐三菩提。以此善根，愿令一切众生亦得阿耨

多罗三藐三菩提。」菩萨修易行道所得的功德，回向众生，就是将自己的功德转而布施给众生，使众生离苦得乐，发心修行成佛。菩萨的功德，真能施与众生、使众生受福乐吗？这里面含有重大问题，也就是「自力」与「他力」。一般神教都是重「他力」的，佛法说善恶因果、修因证果，一向是「自力」的；「大乘佛法」的「回向功德」，不违反佛法的特质吗？《大智度论》卷六一(大正二五．四八七下——四八八上)说：

「共一切众生者，是福德不可得与一切众生，而果报可与。菩萨既得福德果报，衣服、饮食等世间乐具，以利益众生。菩萨以福德清净，（所有）身口，人所信受；为众生说法，令得十善，……末后成佛。……是果报可与一切众生，以果中说因，故言福德与众生共。若福德可以与人者，诸佛从初发心所集福德，尽可与人！」

经上说福德回向施与众生，这是果中说因，是不了义说。菩萨的福德，是不能转施与别人的。但菩萨发愿化度众生，所以依此福德善根，未来福慧具足，就能以财物、佛法施与众生；使众生得财物，能依法修行，成就佛道。如自己的福德而可以回施众生，那是违反「自力」原则的。佛菩萨的功德无量，如可以回施众生，那世间应该没有苦恼众生，都是佛菩萨那样，也不用佛菩萨来化度了！《十住毘婆沙论》这样说：「我所有福德，一切皆和合，为诸众生故，正回向佛道。」菩萨发菩提心，求成佛道，主要是为了救度一切众生。所以「回向众生及佛道」，是说「为诸众生故」，以一切功德回向阿耨多罗三藐三菩提，并非以福德善根施与众生。《普贤菩萨行愿赞》但说「悉皆回向于菩提」，没有说回向众生，也许是为了避免读者的误解吧！

「大乘佛法」的易行道，主要是忏悔、随喜、劝请——三品。这是在十方佛前进行的，所以从「礼佛」而分出：礼敬、赞叹、供养——三事。修行终了，这一切功德，为一切众生而回向于佛道。所以易行道的主体，到此为止。《华严经．十回向品》，二处说到：一、忏悔、礼敬、劝请、随喜——「悉以回向」；二、忏悔、随喜、礼敬、劝请——回向。〈离世间品〉说：「四行是菩萨道：忏除罪障，随喜福德，恭敬尊重，劝请如来。」易行道的本义，就是这些。大乘行者，对佛礼敬、供养，坚定了清净的大乘信心；忏

悔，使内心没有疑悔，不碍修行；随喜佛菩萨等的功德，养成乐人为善的无私心；劝请能激发护持佛法的热忱；并以一切功德，为众生而回向佛道（不为一切众生，就会趣入涅槃）。易行道是以佛为中心的进修，能成就这样的菩萨心行，也就能不退阿耨多罗三藐三菩提了！

八、「常随佛学」，九、「恒顺众生」：为了符合《华严经》的体裁，满足「十」数，〈普贤行愿品〉长行，才加入此二愿。约意义说，这二者是菩萨道所应有的。在修学过程中，生生世世见佛闻法，是向上不退的最佳保证！到底应该怎样修学？也只有学习诸佛那样的（因中）修学，才能圆成佛道。「恒顺众生」，是于众生「随顺而转」：尊重众生，救助众生，利益众生。《思益梵天所问经》说：「菩萨有四法善知方便」，在随喜、忏悔、劝请外，「顺众生意」，也确是方便之一。

上来的解说，是依易行道的十支，作一般的解说，并非专依〈普贤行愿品〉说的。

第四章 忏悔业障

第一节 「佛法」的忏悔说

在「佛法」中，「忏悔」是进修的方便，与「戒学」有关。到了「大乘佛法」，「忏悔罪业」为日常修持的方便。从大乘经去看，几乎重「信」的经典，说到「念佛」（不一定念阿弥陀佛），都会说到消除生死重罪的。中国佛教流行的种种忏法，就由此而来。忏，是梵语 k□ama ——忏摩的音略，意义为容忍。如有了过失，请求对方（个人或团体）容忍、宽恕，是忏的本义。悔，是 deśanā 的意译，直译为「说」。犯了过失，应该向对方承认过失；不只是认错，要明白说出自己所犯的罪过，这才是「悔」了。《三曼陀跋陀罗菩萨经》说：「所当悔者悔之，所当忍者忍之。」悔与忍合说，就是忏悔，成为中国佛教的习惯用语。此外，kauk□tya 也译为悔，或译恶作。对自己的所作所为，觉得不对而起反悔心，就是 kauk□tya。这种悔——恶作，或是善的，或是恶的，但无论是善悔、恶悔，有了悔意，心绪就不得安定，成为修定的障碍。悔——恶作，与忏悔的悔——「说」，意义完全不同

，这是应该知道分别的。

古人称「佛法」戒律中的忏悔为「作法忏」，中国佛教是以「大乘佛法」为主的，对「作法忏」似乎不太重视。释尊「依法摄僧」，将出家人组合起来，名为僧伽（sa□gha）使出家众过著和、乐、清净的僧团生活。维持僧伽大众的清净，就是佛所制的戒律，内容包含了道德的（如杀、盗等）轨范，生活的（衣、食、住等）准则，团体的（如受具、布萨、安居等）规制。僧伽的和、乐、清净，能使社会大众增长信心，内部僧众精进而易于解脱。达成「正法久住」世间的目的，就依赖这如法清净的僧伽。僧伽的戒律，如国家的法律，人人有尊重与遵守的义务。如违犯了，如极其严重，是不容许忏悔的，逐出僧团（如世间的「死刑」），不再是僧伽的一员。如不太严重的，准予依律忏悔。如不承认过失，不肯忏悔的，那就摈出去，大家不再与他往来、谈论（如世间的「流刑」），但还是出家弟子。什么时候真心悔悟，请求忏悔，就为他依法忏悔出罪。犯过失而可以忏悔的，也轻重不等：犯重的，是僧残（sa□ghāvaśe□a）。如犯重而没有覆藏，自己知道过错，当日请求忏悔的，要接受六（日）夜摩那埵（mānatva）的处分。处分的内容，主要是褫夺部分的权利（如世间的「褫夺公权」）；坐卧到旁边、下位去；尊敬比丘众，并为大众服务。如六夜中诚意的接受处分，就可以举行出罪（阿婆呵那 āvarha□a）。如犯重而怕人知道，覆藏起来，或经同住者的举发，或后来省悟到非法，请求准予忏悔，那就要加重处分了。覆藏多少天，先要受别住（波利婆沙 parivāsika）多少天的处分。别住以后，再经六夜的摩那埵，然后可以出罪。别住的处分，与摩那埵相同。犯僧残罪的，要在二十比丘僧前，举行出罪手续，然后回复了固有的清净比丘（没有罪了）身分。犯过失而比较轻的，或在（四人以上）僧中，向一比丘说罪（悔）；或但向一比丘说。也有所犯极轻的，自心呵责、悔悟就可以了。释尊为比丘众制定的忏悔法，是在道德感化中所作的法律处分。如经过合法的出罪手续，就回复清净比丘身分，正如受了世间的法律处分——徒刑、罚锾等，就不再有罪一样。在僧伽制度中，举发别人的过失，是出于慈悲心，因为唯有这样，才能使他清净，如法修行。除极轻的「心悔」外，犯者都要在大众或一人之前

，陈说自己所犯的过失（以诚意知罪为要）。忏悔以后，人人有平等自新的机会，旁人不得再提起别人从前的过失，讽刺或歧视。如讽刺、歧视已忏悔的人，那就是犯了过失。僧伽中没有特权，实行真正的平等、民主与法治，依此而维护个人的清净、僧伽的清净。「佛法」中忏悔的原始意义，如佛教而是在人间的，相信这是最理想的忏法！

出家的应依律制而行，有所违犯的（犯 āpatti，或译为罪），是应该忏悔的。如一般的十不善业，那是罪恶的，不论你受戒与不受戒，在家或者是出家，这是损他的，就是不善业。但释尊所制的戒律，不只是这类不道德的不善业，还有违犯生活准则、团体规律的；有些是为了避免引起当时社会的误会——「息世讥嫌」而制定的。为了维护和、乐、清净的僧伽（对外增进一般人的信仰，对内能安心的修证，达成「正法久住」世间的目标），制定了种种戒律，凡出家「受具」而入僧的，有遵守律制的当然义务，如人民对国家颁布的法律，有遵守的义务一样。在佛法中出家修行，是难保没有违犯的。如犯了而覆藏过失，没有忏悔，那无惭无愧的，可以不用说他。有惭愧心而真心出家修行的，会引起内心的忧悔、不安，如古人所说的「内心负疚」、「良心不安」那样。这不但是罪，更是障碍修行的。所以僧制的忏悔，向大众或一人，陈说自己的过失，请求忏悔（就是请求给予自新的机会）。如法忏悔出罪，就消除了内心的障碍，安定喜乐，能顺利的修行，所以说「有罪当忏悔，忏悔则安乐」。律制的忏悔，不是一般想像的忏悔宿业，而是比丘对现行违犯的忏悔。为解脱而真心出家修行的，有了过失，就如法忏悔——向人陈说自己的违犯。在僧伽内，做到心地质直、清净，真可说「事无不可对人言」。如法精进修行，即使出家以前罪恶累累，也不妨道业增进，达到悟入正法，得究竟解脱。这是「佛法」中「作法忏」的真意义。

「忏悔业障」的业，梵语羯磨（karma），是造作（也是作用）的意思。依「佛法」说，身体与语言（文字）的行为，是思（cetanā）心所所引发的。对于当前接触的事物，怎样去适应、应付？由意识相应的思（心所）审虑、决定，然后发动身体与语言的动作去应付，这就是身业与语业；内在思心所的动作，名为意业。身业、语业与意业，总名为「三业」。这种内心与表现

于身、语的行为，佛也还是一样，如「十八佛不共法」中，有「身业随智慧行」、「语业随智慧行」、「意业随智慧行」——三业与智慧相应，一切是如法的善行。在这三业的造作中，如内心与贪、瞋、邪见等相应，损他或有损于自他的，表现于外的身业、语业，是不善业——恶业。如与无贪、无瞋、惭、愧等相应，利他或自他都有利的，表现于外的身业、语业，就是善业。这样的善业与不善业的身语动作，为内心所表现的，所以名为表业（vijñapti-karman）。这种善恶业的行为，影响于他人——家庭、社会、国家（所以恶行要受国法的制裁），更深深的影响自己，在自己的身心活动中，留下潜在的力量。这种善恶的潜力，在「缘起」法中，名为「有」——存在的，也名为「行」——动作的。潜存于内在的善恶业，名为无表业（avijñapti-karman）。无表业在生死相续中，可以暂时不受「报」（新译异熟 vipāka），但是在受报以前，永远是存在的，所以说「业力不失」。众生没有真实智慧，一切受自我染著的影响而动作，善业与不善业，都是要感果报——异熟果的。善业感得人、天的乐报，不善业感地狱、畜生、饿鬼——三恶趣的苦报。众生无始以来，不断的造业，或轻或重，或善或不善。过去的无边业力，感报而消失的是少数，现在又在不断的造业。众生无始以来所造的业，实在是多得无数无量。好在善恶业力在彼此消长中，强有力者感得未来的果报（「强者先牵」），所以大可不用担心过去的多少恶业，重要的是现在的多作善业；善业增长了，那就恶消善长，自会感到未来的乐报。不过，过去的业力无量无边，现在又不断的造作，即使是来生生在人间、天上，报尽了还有退堕恶趣的可能。要怎样才能彻底的解脱生死流转呢？这是说到佛法的主题了。招感生死果报的业力，为什么会造作？如来与阿罗汉等，也有身语意业，为什么不会感报？原来业力是从因缘生的，如没有萨迦耶见（satkāya-d□□□i）为本的烦恼（kleśa），就不会造成感生死报的业；已有的业，如没有烦恼的助成，也不会招感生死的果报。烦恼对于善恶业，有「发业」、「润生」的作用，所以如烦恼断了，就不会再造新业；过去旧有的无边业力，也就失去了感报的可能性。在「佛法」中，当然教弟子不可造恶业，但对过去无量无边的善不善业，是从来不用担心的；值得佛弟子注

意的，是怎样修行以断除烦恼，体见真谛。见真谛，断烦恼，生死苦也就解脱了，如《杂阿含经》卷三一(大正二．二二四中)说：

「正见具足世尊弟子，见真谛果，正无间等(现观)，彼于尔时，已断已知，断其根本，如截多罗树头，更不复生。所断诸苦（报），甚多无量，如大湖水；所余之苦，如毛端滴水。」

过去所造能感生死苦报的业，多得是难以数量的。具足正见的佛弟子，如能现观真谛（如四真谛），就断萨迦耶见（或译「身见」）等而截断了生死的根本。过去无量无边的业，因烦恼断而失去了感果的可能性，仅剩七番人天往来（生死）；如大湖水干了，仅剩一毛端的水滴。依经说，最多七番生死（如继续进修，现生就可得究竟阿罗汉果），一定要究竟解脱的。如经说：「如实观察已，于三结断知。何等为三？谓身见、戒（禁）取、疑。是名须陀洹（果），不堕恶趣，决定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦边。」

比丘众犯了戒，如覆藏而没有忏悔（说罪），内心会忧悔不安，罪过更深，如臭秽物而密藏在瓮中，得不到太阳、空气，那会越来越臭的。所以犯戒的发露忏悔，出罪清净，就不致障碍圣道的进修，但不是说罪业已消失了。出家弟子在修学过程中，对于恶业，除了谨慎不犯外，犯了就要忏悔，努力于圣道的进修就是。如颂说：「若人造重罪，修善以灭除，彼能照世间，如月出云翳。」这是初期「佛法」对于恶业的态度。在恶业中，有极重的恶业，被称为业障。《大毘婆沙论》引经说：「若诸有情成就六法，虽闻如来所证所说法毘奈耶，而不堪任远尘离垢，于诸法中生净法眼。何等为六？一、烦恼障，二、业障，三、异熟（报）障，四、不信，五、不乐（欲），六、恶慧。」所引经文，与《增支部．六集》相同。依据这一经文，后来有烦恼障（kleśâvara□a）、业障（karmâvara□a）、异熟障（vipākâvara□a）——三障的名目。有了这三障中那一障，虽然听闻正法、修行，不可能悟入正法，离尘垢（烦恼）而得解脱。

业障的内容，是五种无间（ānantarya）罪业，通俗的称为「五逆罪」：一、害母，二、害父，三、害阿罗汉，四、破僧，五、恶心出佛身血。杀

害父、母，是世间法中最重罪。杀害阿罗汉，阿罗汉是究竟解脱的圣者。破僧，如提婆达多（Devadatta）那样，不但使僧伽分裂破坏，还是叛教。恶心出佛身血，如提婆达多的推石压佛，伤到了佛的足趾而流血。害阿罗汉，破僧，出佛身血，是出世法中的最重罪。有了业障的任何一种，等到此生终了，没有可以避免的，决定堕入地狱，所以名为无间业。业力在善恶消长中，来生不一定受报的（不是消失了），但无间罪是决定的。这里有一实例，是在家弟子的无间业，如《沙门果经》说：阿阇世王（Ajātaśatru）曾犯杀父夺位的逆罪，内心忧悔不安。晚上来见佛，佛为王说法，王悔过归依。佛对阿阇世王说：「汝迷于五欲，乃害父王，今于贤圣法中能悔过者，即自饶益。吾愍汝故，受汝悔过。」阿阇世王回去后，佛对比丘们说：「若阿阇世王不杀父者，即当于此坐上得法眼净；

而阿阇世王今自悔过，罪咎损减，已拔重咎。」阿阇世王没有能悟入正法，就是受到杀父重业的障碍。业障，「障」的本义如此。然有业障而能悔过，到底是好事，阿阇世王听佛说法，还是有所得的。大众部（Mahāsā□ghika）的《摩诃僧祇律》说：「世尊记王舍城韦提希子阿阇世王，于声闻优婆塞无根信中，最为第一。」与大众部有关的《增壹阿含经》，说一切有部（Sarvāstivādin）的《毘奈耶》，都说到阿阇世王闻法得无根信（amūlakayā-śraddhā）。无根信，可能是有信心而还不怎么坚固的。犯极重恶业，听法、忏悔，还是有利益的。无间业的力量削弱了，来生是否还要堕地狱？《阿阇世王问五逆经》说：「摩竭国王虽杀父王，彼作恶命终已，当生地狱，如拍毬(球)；从彼命终，当生四天王宫。」这是说：虽已悔过，地狱还是要堕的；不过堕到地狱，很快就脱离地狱，如拍球一样，著地就跳了起来。大乘的《阿阇世王经》说「阿阇世所作罪而得微轻」；

「阿阇世虽入泥犁(地狱)，还上生天」。这可见（无间）业障的堕地狱，是决定的，不过忏悔以后，业力轻微了，很快会从地狱中出来。业障的忏悔，「佛法」中起初是这样说的。

第二节 「大乘佛法」的忏悔说

在重信的大乘教典中，「忏悔业障」已成为修行的方便。「大乘佛法」所说的忏悔，有了不少的特色，如：

一、向现在十方佛忏悔：上节，已说明了僧伽内部所遵行的忏悔；在家众又应怎样的忏悔呢？一般在家人，如所作所为而属于罪过的，有国家法律的制裁、（社会及）宗族惯例的处分，佛教是无权过问的。如归依三宝，成为佛的弟子，就应受佛教的约束。归依三宝是信，有正信就应有良好的行为，这就是近事（upāsaka）的五戒。这是说：在归依三宝的当下，就是受了五戒（起初可能还没有制立五戒，但受三归的，自然会有合理的行为）。五戒是：「不杀生」，以不杀人为主。「不偷盗」。「不邪淫」，凡国法及民俗所不容许的男女性行为，一律禁止。「不妄语」，主要是不作假见证。违犯这四戒的，也必然违反国法与民俗的习惯。佛弟子正信三宝，当然不可违犯，不过更严格些。佛法是以智慧为本的，所以「不得饮酒」，养成清明的理性，以免情意昏乱而丧失理智。但在佛法的流传中，可能为了佛教的推广，受戒的尺度显然的放宽了（也可说佛弟子的品质降低了），这就是：归依三宝的，可以不受戒；受戒的，可以受一戒、二戒，到具足五戒。这是大众部（Mahāsā□ghika）所传的，如《摩诃僧祇律》、《增壹阿含经》说。佛教也就分为：归依了就受五戒、归依可随意受戒的两大流。

五戒是「尽形寿」——终身受持的，如违犯了，又怎样忏悔呢？在家弟子中，又有近住（upavāsa）的八支斋戒，一日一夜中近僧伽而住，过著近于出家的清净生活。近住戒虽是短期的，也不能说决定不会违犯，如犯了又怎样的忏悔？释尊的在家弟子，虽名为优婆塞众、优婆夷众，是自由的信奉佛法，没有出家众那样的独立组织，也不像西方神教那样的将信众纳入组织。在家弟子犯戒的，忏悔是自动自发的忏悔；所犯虽有轻有重，但没有僧伽内部那样的不同忏悔法。《杂阿含经》说：有尼犍（Nirgrantha）弟子，想难破释尊的佛法，经释尊解答，尼犍弟子就向佛悔过：「世尊！我今悔过！如愚如痴，不善不辩，于瞿昙所不实欺诳，虚说妄语。」如上所说，阿阇世王（Ajātaśatru）向佛忏悔杀父的罪恶。这都是如来在世时，向佛忏悔的实例。向佛忏悔，没有佛就向出家众忏悔，应该是没有问题的。

依经论所说，三归当下就是受戒，所以说三归、五戒时，忏悔的意义不明显，但受近住——八支斋戒的，与忏悔有密切关系。佛教有布萨（po□adha）制度，半月、半月，僧众举行集会，布萨、说波罗提木叉（deśanā-prātimok□a）。其实，半月、半月，断食而住于清净行，名为优波沙他（upāvasatha 即布萨），源于印度吠陀（Veda）的祭法。释尊时，印度一般神教，都有于「月八日、十四日、十五日」（半月、半月，即六斋日），举行布萨集会的宗教活动；佛教适应世俗，也采取了布萨制。起初，释尊成佛十二年内，只说「善护于身口」偈，名为布萨。后来渐渐分别了，大抵在六斋日，信众们来会，为信众们说法，信众们受八支斋戒（就是布萨）；半月半月晚上，僧众自行集会布萨，说波罗提木叉（俗名「诵戒」）。布萨，玄奘义译为「长养」，义净义译为「长养净」。《根本萨婆多部律摄》解释为「长养善法，持自心故」，「增长善法，净除不善」，与《毘尼母经》的「断名布萨」、「清净名布萨」，大意相同。古人意译为「斋」，最为适当；「洗心曰斋」，布萨本为净化自心的宗教生活。八支斋戒的授受，《增壹阿含经》这样说：

1.「善男子、善女人，于八日、十四日、十五日，往诣沙门若长老比丘所，自称名字，从朝至暮，如阿罗汉持心不移。」

2.「若有善男子、善女人，于月（八日、）十四日、十五日，说戒持斋时，到四部众中，当作是语：我今斋日，欲持八关斋法，唯愿尊者当与我说之！是时四部之众，当教与说八关斋法。」

布萨（斋）日，到「沙门，若长老比丘所」，或说「到四部众中」，事实是一样的。在家弟子受八关斋法，是在在家二众、出家二众——「四部众」（即「七众」）中举行的；但教说戒的，是「比丘」、「尊者」。这如出家受具足戒，虽由戒师（三人）传授，而实「戒从大众得」（是大众部义），戒是在坛诸师授与的。同样的，在家受八支斋戒，虽由「比丘」、「尊者」教说，而在四众中举行，也就是从四部众得来的。在会的四部众，一定是受尽形寿戒的（五戒也是尽形寿持）。《大毘婆沙论》说「从七众受皆得」，就是这个意义。《增壹阿含经》说：受八关斋戒的，教授者（「尊者」）先

教他忏悔，然后为他说八关斋戒。依《大智度论》，先受三归依，其次忏悔，然后说八戒及「不过中食」。论上说：「我某甲，若身业不善，若口业不善，若意业不善，……若今世，若过（去）世，有如是罪，今日诚心忏悔。身清净，口清净，心清净，受行八戒，是则布萨。」失译的《受十善戒经》所说的受八戒法，也是先归依，次忏悔，后受戒。戒是在「大德」、「和上」前受的，而忏悔是「今于三世诸佛、阿罗汉前，和上僧前，至诚发露，五体投地，忏悔诸罪，是名行布萨法」，已有大乘忏悔的意义。在家弟子的忏悔与受（八）戒，通常是六斋日在四部众中，由出家大德来教说的。但近住（八）戒的流布，显然演变到可以从受尽形寿戒的在家弟子受，所以《大毘婆沙论》说「从七众受皆得」。西元三、四世纪间造的《成实论》，竟说「若无人（可作师）时，但心念、口言：我持八戒」，就是受戒了。这一摄化在家弟子的八戒，在佛教传宏中，某些部派是相当宽的，达到可以离出家众而忏悔受戒的地步（可说是「在家佛教」的先声）。这一演变，应该是由于事实上的困难。例如年纪老了，想受近住戒，却不能到寺院中去。那就变通为从受尽形寿（五）戒的在家弟子，或「心念、口言」的受持八戒，也就不必向僧众忏悔了；在十方佛现在的信仰流行中，大乘就向十方佛忏悔——这是一项最可能的原因。出家众方面，一向是在僧团中依法忏悔，但也有困难的情形发生。如犯僧残（sa□ghāvaśe□a）罪的，不敢覆藏，意愿发露忏悔。但犯僧残的，要有二十位清净比丘，如法举行出罪羯磨，才能回复清净。可是，有些地方，出家众不多，无法举行出罪。尤其是教团在流行中，有些是品质越来越有问题，要集合二十位清净比丘，也真是不太容易。在「律」中，也说到可以暂时搁置，等因缘和合时，再举行出罪。但僧团可以暂时搁置，而犯戒者内心的罪恶感，是无法消除的，这不是有心忏悔而忏悔无门吗？出家众舍僧团而向佛——十方佛忏悔，这是最可能的原因了！《法镜经》(大正一二．一八下)说：

「时世无佛，无见经者，不与圣众相遭遇，是以当稽首十方诸佛。」

《法镜经》在说「三品法」——忏悔、随喜、劝请时，说到礼十方佛。为什么礼敬十方佛？因为「时世无佛」，佛已涅槃了；虽有佛（遗体）舍利

塔，但只能使人供养作福。「无见经者」，没有通达经义而为人宣说的。「不与圣众相遭遇」，没有遇到四双八辈的圣僧。在这佛灭以后，正法衰微，出家众徒有形仪的情形下，恰好十方佛现在说流行，也就自然向十方佛礼敬而修忏悔等行了。

二、忏悔今生与过去生中的恶业：忏悔的本义，是对自己这一生所作恶业，知道错了，请求忏悔。出家与在家的忏法，虽略有不同，但无论是「制教」——律，「化教」——（阿含）经，都是忏悔这一生——现生所作的恶业。「大乘佛法」的忏悔，不只是今生，忏悔到无始以来所作的恶业。一般熟悉的《普贤菩萨行愿赞》(大正一〇．八八〇上、中)说：

「我曾所作众罪业，皆由贪欲、瞋恚、痴，由身、口、意亦如是，我皆陈说于一切。」

「礼拜、供养及陈罪，随喜功德及劝请，我所积集诸功德，悉皆回向于菩提。」

《普贤行愿赞》是唐不空（Amoghavajra）所译的。在「四十华严」中，「我曾所作」译为「我昔所造」，长行作「我于过去无始劫中」；「陈说」与「陈罪」，都译作「忏悔」或「忏除」。可见《华严经》十大愿中的忏悔，是忏悔到无始以来的恶业；「陈罪」与「陈说」，还是「说」罪——发露不敢覆藏的古义。无始以来，每一生中都曾造作恶业（也造有善业），在佛法中是公认的。但过去到底造了些什么罪？一般人是谁也不会知道的。不知道造些什么罪，那又怎样忏悔呢？《普贤行愿赞》总括的说：一切恶业，不外乎贪、瞋、痴（总摄一切）烦恼所引发，依身、语、意而造作，所以在十方佛前，就这样的发露陈说——忏悔了。初期的大乘忏悔法，如《佛说舍利弗悔过经》，忏悔法，是在十方佛前陈说的。先说犯罪的原因是为贪、瞋、痴烦恼所逼，就是烦恼所发动；不知道佛、法、僧；不知道是善是不善。其次，发露陈说自己无始以来的恶业，内容为：

1.恶心出佛身血、谤正法、破僧、杀阿罗汉、杀父、杀母。

2.十不善业道——自作、教他作、见作随喜。

3.骂詈诽谤、斗秤欺诳、恼乱众生、不孝父母。

4.盗塔物、盗僧物、毁佛经戒、违逆和尚与阿阇黎。

5.毁辱三乘人、恶口毁佛、法说非法、非法说法。

1.是最重的五无间罪，「大乘佛法」多一毁谤经法的重罪。如《大智度论》说「声闻道中，作五逆罪人，佛说受地狱一劫。菩萨道中，破佛法人，（佛）说此间劫尽，复至他方（地狱）受无量罪」，如《大品般若经》（四一）〈信毁品〉所说。2.十不善业道，是世间最一般的恶行。3.是世间的恶行。4.是出家人在佛教内所犯的恶业。5.一般人对佛、法、僧的毁谤破坏。这些无始以来所作的恶业，其实就是当时大乘佛教所面对的（教内教外的）种种罪恶。现在十方世界有佛，所以向十方佛发露忏悔。自己虽见不到十方佛，十方佛是知者、见者，知道自己的罪恶，自己的发露，也能受自己的忏悔。忏悔是希望「净除业障」（经名《灭业障碍》），「愿以此罪，今生轻受」；以后不堕三恶道，不生八难（应译为「八无暇」），能在人间（天上）修学佛道。

大乘忏法，是日三时、夜三时——每天六次的在十方佛前忏悔。「佛法」的本义，只忏悔现生所作的恶业，随犯随忏，勿使障碍圣道的修行（僧伽内部，更有维护僧伽清净的意义），过去生中所作的恶业，可说是不加理会的。重要的是现生的离恶行善，降伏、断除烦恼。如烦恼不起、降伏、断除，身、语、意三业一定清净，能修善以趣入圣道；趣入圣道，那过去的无边业力，一时失却了感报的可能性。「大乘佛法」的易行道，特重忏悔无始以来的恶业（主张离烦恼根本的我法二执的，是智证的大乘），与「佛法」有著非常不同的意义。虽然能真诚忏悔的，时时忏悔的，改往修来，也有离恶行善的作用，然从佛法思想发展来说，这是值得重视的，可能是佛教界业报说的发达。本来，「四谛」说中，集谛是生死（流转）苦的因缘，内容是「爱」，或说是「无明」与「爱」，这都是以烦恼为生死苦的因素。「缘起」说也是这样，被解说为业的，是「行」（福行、非福行、不动行）与「有」。《杂阿含经》（「修多罗」）只说到「十善业」与「十不善业」。《中阿含经》

与《增壹阿含经》，已大大的分别解说了。如《中阿含经》的《鹦鹉经》、《分别大业经》，不但说业感总异熟（报）——生人、生天等，还论到同样的人间，有贫富、寿夭等，都是由于业报的不同。《杂阿含经》（「祇夜」）说到：摩诃男（Mahānāma）前生，悭吝无比，布施了又后悔；杀异母弟而夺他的财产。所以今生富有而不能受用；没有儿子，死后产业归公；还要堕落地狱。又如《杂阿含经》（「记说」）中，勒叉那（Lak□a□a）见到种种不同的鬼，说到他们前生所作的恶业。这种业报故事，非常流行；通俗传布的「本生」与「譬喻」，也多说到前生与今生的业报关系。业报说，可说是印度文化主流的婆罗门（brāhma□a）教、东方的耆那（Jaina）教所公认的（与佛法的解说不同）。在业报说通俗流布中，一般信众，可能带一些宿命论的倾向。如西元二世纪来中国的安世高，自己说：前生晚年，「当往广州毕宿世之对」；到了广州，路逢一少年，就不明不白的被杀了。这一生中，「吾犹有余报，今当往会稽毕对」。到了会稽，市上有乱，世高又被误杀了。像这类业报故事，多少有点宿命论倾向。面对世间的人际关系、经济生活、身心病变等，如认为一切由过去业力来决定（忽略了现生因缘的影响），那就会感到自己的无能为力，但又想要去改善他。在「佛法」固有的忏悔制，及或说「一切业皆可转故，乃至无间业亦可令转」的启发下，就会意想到过去恶业的怎样消解净除——这应该是忏悔宿生恶业的思想来源。

「大乘佛法」的六时忏悔，是世俗迷妄行为的净化。业，净除恶业，是印度神教所共信的。有被称为「水净婆罗门」的，以为在（特定的）水中洗浴，可以使自己的众恶清净。如《瑜伽师地论》说：「妄计清净论者……起如是见，立如是论：若有众生，于孙陀利迦河沐浴支体，所有诸恶皆悉除灭。如于孙陀利迦河，如是于婆湖陀河、伽耶河、萨伐底（沙）河、殑伽河等中，沐浴支体，应知亦尔，第一清净。」论义是依据《杂阿含经》、《中阿含经》的。水净婆罗门以为：「孙陀利河是济度（得解脱）之数，是吉祥（得福德）之数，是清净之数。若有于中洗浴者，悉能除人一切诸恶。」佛告诉他：「若人心真净，具戒常布萨。……不杀及不盗，不婬、不妄语，能信罪福者，终不嫉于他。法水澡尘垢，宜于是处洗。……若入净戒河，洗除众尘

劳，虽不除外秽，能祛于内垢。」「佛法」是以信三宝、持戒（布萨）、布施、修定等来清净自心，洗净秽心（二十一心秽）与恶业的。从水中洗净罪恶，得生天、解脱，是印度神教的一流。后代，似乎特重殑伽——恒河（Ga□gā），如《大唐西域记》说：「殑伽河……彼俗书记，谓之福水。罪咎虽积，沐浴便除。轻命自沈，生天受福。死而投骸，不堕恶趣。扬波激流，亡魂获济。」「水净」的末流，真是迷信得到家了！净除罪恶，不只净除今生所作的，也是净除与生俱来的罪恶。如犹太教以为：人的老祖宗犯了罪，从此子子孙孙，生下来就有罪恶。耶稣（Jesus）以前，就有呼吁人「悔改」，而从水得清净的。耶稣从施浸者约翰（John）在约旦河（Jordan river）浸浴，而得到宗教的经验。所以后来的基督教，信徒的悔改信神，要受「浸礼」（多数改用象征的「洗礼」），以表示原罪的净除。「浸礼」只一次（平时从祈祷中悔改），而印度的「水净」者，却是时常洗浴求净的。如《方广大庄严经》说：「或一日一浴，一日二浴，乃至七浴。」每天多次洗浴，是为了净除诸恶而达到解脱。《别译杂阿含经》说：「具戒常布萨……法水澡尘垢。」以善法来净除内心垢秽，不是沐浴那样吗？受戒、布萨，是不离忏悔的。那么六时忏悔，净除无始以来的恶业，不是与一日多次沐浴求清净有同样的意义吗？当然，大乘的六时忏悔，没有那种从沐浴求净的古老迷信了。向十方佛六时忏悔——净除业障，可以解决业报说通俗发展所引起的问题，也适应、净化了世俗「水净」的迷妄行为——在「大乘佛法」兴起中发展起来。

三、忏悔罪过涵义的扩大：业障（karmâvara□a），本是指五无间罪说的。犯了五无间罪，即使忏悔，现生也不可能悟入正法，所以名为业障。没有归信三宝以前，犯杀、盗等重罪；归依或出家的，如违犯佛所制的戒律，对修行也是有障碍的。所以〈普贤行愿品〉所说的「忏悔业障」，不限于五无间罪，而是广义的，通于一切不善业。忏悔是犯罪——造作不善业者的发露忏悔，所以忏悔是对不善业而说的。但在六时忏悔的流行中，忏悔有了进一步的扩张，不再限于业障了，如隋阇那崛多（Jñānagupta）共笈多（Dharmagupta）译的《大乘三聚忏悔经》(大正二四．一〇九一下)说：

「是众生等有诸业障，云何忏悔？云何发露？谓烦恼障、诸众生障、法障、转后世障，云何忏悔？云何发露？」

这是忏悔五种障——业障、烦恼障、众生障、法障、转后世障。同本异译的，安世高所译《舍利弗悔过经》，没有说到；梁僧伽婆罗（Sa□ghavarman）译的《菩萨藏经》，也没有说到，只说「从无始生死以来所造恶业，为一切众生障碍」；「欲得于一切诸法清净无有障碍，应当如是忏悔诸恶业障」。但五种障说，古来就已有了。如西晋竺法护（Dharmarak□a）译的《文殊悔过经》说：「以此功德，自然弃除五盖之蔽。」同时的聂道真所译《三曼陀跋陀罗菩萨经》，立〈五盖品第一〉，经文说：「一切诸罪盖、诸垢盖、诸法盖悉除也。」盖，显然是障的异译。罪盖是业障，垢盖是烦恼障，法盖是法障，虽只说三种，而法盖与五障中的法障，无疑是相同的。与阇那崛多同时的那连提耶舍（Narendrayaśas），译出《日藏经》与《月藏经》，有四障说：

1.「彼人所有无量生死恒沙业障、众生障、法障、烦恼障，能障一切善根，未受、未尽、未吐者，如是等业皆悉灭尽。」

2.「一切业障、烦恼障、法障，罪业皆尽，惟除五逆、破毁正法、诽谤圣人。」

3.「彼诸天、龙乃至迦咤富单那，向彼菩萨摩诃萨边，忏悔业障、众生障、法障、烦恼障。」

在以上三文中，除第二外，都说忏悔四种障。四障就是五种障中的四障，五障与四障的意义，可能众生障是异熟（报）障，法障指修学大乘法的障碍，虽意义不明显，但有烦恼障（kleśâvara□a）在内，是确然无疑的。烦恼，怎么也可以忏悔呢？我以为：这是西域变了质的佛法。竺法护与聂道真，是西元三世纪后半世纪的译师。法护世居炖煌，「随师至西域，游历诸国。……大赍胡经，还归中夏。」护公所译的经本，是从西域来的。阇那崛多与那连提黎耶舍，是西元六世纪中后的译师。所译的经本，是「齐僧宝暹、道邃、僧昙等十人，以武平六年，相结同行，采经西域。往返七载，将事东归

，凡获梵本二百六十部」，也是从西域来的。从西元三世纪到六世纪，从西域来的经本，都有忏悔四障、五障说，所以四障、五障说，决非偶然的误译。佛经从北印度而传入西域，西域的文化低，对佛法的法义，缺少精确的认识，如佛法初传我国，汉、魏、晋初期，对佛法的误解很多。西域流行的佛法，强调通俗的忏悔，因误传误，演化出忏悔三障、四障、五障的异说。印度所传的正统论义，是没有这种见解的。经本从西域来，推定为西域佛教的异说，应该是可以采信的。后魏北印度三藏菩提流支（Bodhiruci），译出《佛名经》十二卷。有人扩编为三十卷，也就是敍列一段佛名（加上经名、菩萨名），插入一段文字；每卷末，附入伪经《大乘莲华宝达问答报应沙门经》一段。插入的忏悔文，文章写得相当好，如说：「然其罪相，虽复无量，大而为语，不出有三。何等为三？一者烦恼障，二者是业障，三者是果报障。此三种法，能障圣道及以人天胜妙好事，是故经中目为三障。所以诸佛菩萨教作方便忏悔，除灭此三障。」「如此忏悔，亦何罪而不灭，亦何障而不消！……经中导言：凡夫之人，举足动步，无非是罪。……此三种（障）法，更相由籍，因烦恼故所以起恶业，恶业因缘故得苦果，……第一先应忏悔烦恼障。」这不是译出的经，是中国人纂集编写的忏法。《丽藏本》附记说：「心知伪妄，力不能正，末法之弊，一至于此，伤哉！」忏悔三障，是这部《佛名经》所明说的。西域流行的妄说，影响中国佛教，极其深远！

以上是所忏悔法的扩大，还有能忏悔法的扩大，如智者大师《摩诃止观》的「五悔」。五悔是：忏悔、劝请、随喜、回向、发愿。前四事，如《舍利弗悔过经》，也就是《十住毘婆沙论》所引的经说，易行道的四事，加发愿，而称之为五悔。忏悔只是一事，智者以为「忏名陈露先恶，悔名改往修来」（中国自己的解说，与原义不合），所以总名为五悔——「行此忏悔，破大恶业罪；劝请破谤法罪；随喜破嫉妒罪；回向破为诸有罪」（没有说发愿破什么罪）。「悔」的本义是「说」，是陈说己罪；智者解说为「改往修来」，意义通泛不切。修行善法的，一定会对治（破）不善，如称为「悔」，那一切善行都是悔了。在习惯用语中，悔就是忏悔，于是易行道的方便，除念佛往生净土外，几乎都统一于忏悔了。近代中国的通俗佛教，难怪以经

忏佛事为代表了。

罪业——不善业，真的可依忏悔而除灭吗？龙树（Nāgārjuna）有明确的说明，如《十住毘婆沙论》卷六(大正二六．四八下——四九上)说：

「我不言忏悔则罪业灭尽，无有报（异熟）果；我言忏悔罪则轻薄，于少时受。是故忏悔偈中说：若应堕三恶道，愿人身中受。……又如阿阇世害得道父王，以佛及文殊师利因缘故，重罪轻受。」

依《十住毘婆沙论》意，忏悔业障，并不能使罪消灭了，只是使罪业力减轻，「重罪轻受」。本来是要在来生或后后生中受重报的，由于忏悔善，现在人中轻受，重罪业就过去了。《金刚般若经》说：「善男子、善女人受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭。」读诵经典而能消（重）罪业，与《大毘婆沙论》意义相同。不过，后起的经典极多，取意不同，有些是不能这样解说的。

第三节 称名念佛除业障

「念佛三品」，是昼夜六时，在十方佛前进修的。对佛的称名、忆念、礼拜，就是念佛（buddhânusm□ti）。信佛、念佛，以佛为理想，净除一切业障，随喜，劝请，回向于佛道，是广义的念佛法门，容易往生净土，不退菩提心而决定成佛。在流传中，念佛是通俗化（及深化）的，除业障（karmâvara□a）是重要的一项，这里略为敍述。

「念佛三品」，泛说十方现在一切佛。在一般信众心目中，虽确信十方有佛，偶而说到某方某某佛，对十方佛现在来说，不免抽象而缺乏亲切感。所以大乘经中，举出十方十佛的名字，作为称名、忆念、礼拜的对象，可以除业障而得不退等功德，如《十住毘婆沙论》卷五(大正二六．四一中)说：

「或有以信方便易行疾至阿惟越致(不退转)者，如偈说：东方善德佛，……上方广众德（佛），如是诸世尊，今现在十方。若人疾欲至，不退转地者，应以恭敬心，执持称名号。」

这是现在十方一切佛中，每一方举出一佛的名号。善德等十方十佛，虽然后来不太受佛教界的注意，但在「大乘佛法」开展中，这可能是最早出现

的十方十佛，受到重信行的大乘所尊重。如龙树（Nāgārjuna）《十住毘婆沙论》，论到称名忆念，首先说到了善德等十方佛。东晋佛陀跋陀罗（Buddhabhadra）所译的《观佛三昧海经》，说到东方善德佛等的本行——一师九弟子，以「往诣佛塔，礼拜佛像，……说偈赞叹」因缘，现在十方成佛；又说观十方佛——东方善德佛等。刘宋昙摩蜜多（Dharmamitra）所译《观普贤菩萨行法经》，也说到「东方善德佛，……南方有佛名栴檀德」。梁僧伽婆罗（Sa□ghavarman）所译的《菩萨藏经》（《三品经》的异译），也列有善德等十方十佛的名字（译名略异）。这可见善德等十方十佛，在初期的信行大乘中的重要了。这是出于《宝月童子所问经》的，如赵宋施护（Dānapāla）所译《大乘宝月童子问法经》说「若有众生，经刹那间至须臾之间，闻我十佛名号，闻已恭敬受持、书写、读、诵、广为人说，所有五逆等一切罪业悉皆消除；亦不堕地狱、傍生、焰魔罗界(鬼趣)；于无上正等正觉，速得不退」；「闻此十佛名号，恭敬受持、书写、读、诵，信乐修行，所有无量无边福德悉得具足，三业之罪亦不能生」。闻十方佛而「执持称名号」，受持、读、诵、为人说，五逆在内的一切罪业都可以消灭，一切福报都可以具足，速得不退。这样的「念佛灭罪」，与佛前的忏悔罪业，多少不同。依经说，这是十方佛于过去为菩萨时「发愿」如此。

闻佛名号而灭罪的经典不少，如元魏吉迦夜（Ki□kara）所译《佛说称扬诸佛功德经》，广说六方诸佛的名号与功德，例如说：

1.「其有得闻宝海如来名号者，执持、讽诵，欢喜信乐，其人当得七觉意宝，皆当得立不退转地，疾成无上正真之道，却六十劫生死之罪。」

2.「其有得闻宝成如来名号者，执持、讽诵，以清净心欢喜信乐，却五百劫生死之罪。」

3.「其有得闻宝光明如来名者，（执）持、讽诵、读，欢喜信乐，五体投地而为作礼，却二十万劫生死之罪。」

这一类文句，经中著实不少，都是闻佛名号，以信心清净，去执持、读、诵的功德。原则的说，都「住不退转，必得无上正真之道」的。所说「却××

劫生死之罪」，意思是说：在修行成佛的过程中，可以少经多少劫生死。这如释尊在过去生中，七日七夜以一偈赞底沙佛（Ti□ya），超越了九劫。所以「生死之罪」，不一定是恶业，而是泛称能感生死果报的有漏业。这部经特别称赞阿閦佛（Ak□obhya），魔波旬（Pāpīyas）说：「宁使捉持余千佛名，亦劝他人令使学之，不使捉持阿閦佛名。其有捉持阿閦如来名号者，我终不能毁坏其人无上道心。」其实，一切佛功德是一致的。姚秦鸠摩罗什（Kumārajīva）所译《千佛因缘经》与《称扬诸佛功德经》，有同样的意趣，如说「时，千圣王闻千佛名，欢喜敬礼，以是因缘，超越九亿那由他恒河沙劫生死之罪」；「若有善男子、善女人，闻是佛名，恒得值佛，于菩提心得不退转，即得超越十二亿劫极重恶业」。晋竺法护（Dharmarak□a）译《佛说宝网经》，说六方诸佛的功德，也说：「闻彼佛名，信乐不疑，……越若干百千亿姟生死之难，立在初学，疾逮无上正真之道。」唐义净译《受持七佛名号所生功德经》也这样说：「若有得闻彼佛名者，便超百千俱胝大劫生死长夜流转剧苦。」唐菩提流志（Bodhiruci）编译的《大宝积经》（三四）〈功德宝花敷菩萨会〉，说十方十佛，东方名「无量功德宝庄严威德王如来，……受持彼佛名者，即能灭除六十千劫生死之罪」。赵宋施护（Dānapāla）所译《佛说大乘大方广佛冠经》，说六方佛及六方佛的上首菩萨，也处处说到：「能称念受持者，……当得不退转于阿耨多罗三藐三菩提，三十千劫中背于生死。」宋昙无竭译《观世音菩萨授记经》说：「得闻过去金光师子游戏如来，善住功德宝王如来名者，皆转女身，却四十亿劫生死之罪。」上来所引经文，所说的「却」、「背」、「超」、「越」、「超越」，或者说「灭」生死罪业，意义是一样的，都是由于听闻佛的名号，信心清净，受（执）持名号、读、诵，因而发菩提心，「恒得值佛」，闻法修行，所以能不为生死业力所障碍，能决定不退转于无上菩提的。「却生死业」与「不退菩提」，与念佛法门有著重要的关系。

「大乘佛法」时代，甚深的、难行的法门以外，重信的易行法门相当的流行，所以专说佛名的经典，不断的传出，所出的佛名非常多。竺法护译出的《贤劫经》，就说了贤劫千佛的名字与因缘，因缘都是从见佛、供养、发

心而来的，并说到：「若有闻（佛）名百一，斯等不久成佛正觉。」不知是谁译（或集）出的《过去庄严劫千佛名经》、《现在贤劫千佛名经》、《未来星宿劫千佛名经》，现在有两种本子，一本以说佛名为主，一本于佛名中夹入忏悔词，这显然是经过中国佛弟子的增补。元魏菩提流支（Bodhiruci）译出的《佛说佛名经》十二卷，可说集佛名的大成。这是从各种经中集出来的，所以也偶而（依经）这样说：「若人受持、读、诵是佛名，超越世间不可数劫。」「若善男子、善女人，十日礼拜、读、诵是诸佛名，远离一切业障，永灭诸罪。」三十卷本的《佛名经》，是依据这部经，中国人编成的忏仪。隋阇那崛多（Jñānagupta）译的《五千五百佛名神呪除障灭罪经》，八卷，说「四千七百二十五如来」，约在千五百五十佛到千七百五十佛间，说佛名与咒语。这应该本是《佛名经》，只是传来的时代迟了些，在流传中，为秘密行者附入了咒语，所以体例不能一致。诸佛名号的广泛传出，虽未必为甚深智证行者所重视，但重信的、易行的方便，在普及一般的信众中，显然是受到尊重信受的。从翻译者来看，这主要是北印度与西域传来的。

众多如来名号的传出，可以满足十方三世诸佛的信念。但忏悔也好，除业障也好，得不退转菩提也好，佛太多了，会使一般信众无所适从的，于是有举出特定的部分佛名，作为受持、忏悔对象的必要。如《大宝积经》（二四）〈优波离会〉(大正一一．五一五下——五一六中)说：

「舍利弗！若有菩萨犯波罗夷者，应对清净十比丘前，以质直心殷重忏悔。犯僧残者，对五净僧殷重忏悔。若为女人染心所触，及因相顾而生爱著，应对一、二清净僧前殷重忏悔。」

「舍利弗！若诸菩萨成就五无间罪，犯波罗夷，或犯僧残戒，犯塔，犯僧及犯余罪，菩萨应当于三十五佛前，昼夜独处，殷重忏悔。……众罪皆忏悔，诸福尽随喜，及请佛功德，愿成无上智。」

「舍利弗！菩萨应当一心观此三十五佛而为上首，复应顶礼一切如来，应作如是清净忏悔。菩萨若能灭除此罪，尔时诸佛即现其身，为度一切诸众生故，示现如是种种之相。」

〈优波离会〉是阐明大乘律（毘尼 vinaya）的，竺法护初译，名《佛说决定毘尼经》。唐不空（Amoghavajra）也译出《佛说三十五佛名礼忏文》部分。戒律是与忏悔有关的，所以说到菩萨的忏悔。菩萨在僧中的忏悔，与「佛法」的律制不同。如犯波罗夷（pārājikā）的，律制是逐出僧团，不可忏悔的；而现在在十清净比丘前，就可以忏悔出罪了。犯僧残（sa□ghāvaśe□a）的，律制从二十清净比丘出罪，现在有五清净比丘就可以了。这是大乘的宽容精神，其实也是犯重戒的（菩萨）比丘越来越多，清净比丘越来越少，不得不降低标准。如说一切有部（Sarvāstivādin）的律师们，也说犯波罗夷的一部分，不失僧格了。对于菩萨（出家或在家的）所犯一切罪，别制大乘忏悔法：称念三十五佛名字，「南无释迦牟尼佛，……南无宝莲花善住娑罗树王佛」；于佛前忏悔、随喜、劝请、（回向），与《三品经》相近，而且也是为舍利弗（Śāriputra）说的。三十五佛中，以释尊为首，初期的大乘行者，还没有忽视这一世界的佛法根源。经说「菩萨若能灭除此罪」的，诸佛现身，现种种相，这所以被称为「取相忏」。这不是称佛名号、照本诵一遍就可以，这是要「一心观此三十五佛」，「昼夜独处，殷重忏悔」，以诸佛现种种相，证明罪业的清净。这是从「称名」而引入「观相」，也不太容易（但不能说是甚深法门）了。但世间总是引向通俗的，如《佛说三十五佛名礼忏文》末说：「五天竺国修行大乘人，常于六时礼忏不阙，功德广多，文烦不能尽录，但依天竺所行者略记之。」这与《文殊发愿经》等，为大乘行者所日常持诵，情形是一样的。

宋曇良耶舍（Kālayaśas）所译《观药王药上二菩萨经》，主要是说药王（Bhai□ajyarāja）、药上（Bhai□ajyasamudgata）二位菩萨的功德与观法。说到过去世的五十三佛——普光佛、……一切法常满王佛。听闻五十三佛名的，百千万亿劫不堕恶道；称五十三佛名的，生生世世见佛；至心礼敬五十三佛的，能「除灭四重、五逆及谤方等（经），皆悉清净；以是诸佛本誓愿故，于念念中即得除灭如上诸罪」。经上(大正二〇．六六四上——中)说：

「若有众生欲得除灭四重禁罪，欲得忏悔五逆、十恶，欲得除灭无根谤法极重之罪，当勤诵上（文所说）药王、药上二菩萨呪；亦当敬礼上（文所说须弥灯光明等）十方佛；复当敬礼过去七佛；后当敬礼五十三佛；亦当敬礼贤劫千佛；复当敬礼三十五佛；然后遍礼十方无量一切诸佛。昼夜六时，心想(观想)明利，犹如流水（念念相续），行忏悔法，然后系念念药王、药上二菩萨清净色身。」

五十三佛，是过去佛，由于佛的「本愿」，所以至心敬礼五十三佛的，有除灭罪业的功德。经上说到了出于〈优波离会〉的三十五佛，又有咒语，比〈优波离会〉的传出，显然要迟一些。虽说「忏悔」，实与三十五佛的忏悔法不同。「闻汝等二菩萨名，及闻我等十方佛名，即得除灭百千万劫生死之罪」；「敬礼诸佛因缘功德力故，即得超越无数亿劫生死之罪」；这是闻名、礼拜而能除灭生死罪，与忏悔的意义不切。五十三佛是过去佛，与《三品经》在现在十方佛前忏悔不同。经中广明观二位菩萨的清净身相，一再说临命终时随意往生诸净土，与畺良耶舍（禅师）的另一译籍——《观无量寿经》，性质相同。但中国古德，将三十五佛与五十三佛，综合为同一「忏悔文」，一直流传到现在。此外，还有二十五佛说，如《佛名经》中，佛为舍利弗说的，东方二十五佛名号：「诵念此二十五佛名，日夜六时，忏悔满二十五日，灭四重、八禁等罪。」不知这是依什么经集出的，意义与上二部大同。说到「念佛灭罪」的教典极多，这里略举重要的而已。

在十方佛前，称名、忆念、礼拜，修忏悔、随喜等，是「信方便易行道」，从对僧伽的忏悔演化而来，是「自力」的广义「念佛」法门。在过去或现在的十方佛前，礼拜、称名、观想等，能却多少劫的生死罪业，都由于佛的「本愿」力，虽须要自己的礼拜、称名、观想，而实含有「他力」——佛力加持的意义。称佛名号，如人的「呼天」、「叫娘」一样，在一般人心中，极容易存有请求援助的意味。念佛的从「自力」而向「他力」发展，举一例就可明白。上面曾引《大智度论》，由于大家称念佛名，免除摩竭鱼王的险难，理由是：鱼王前生是佛弟子，所以听见了「南无佛」的声音就闭口，而免了一船人的被吞没。这一传说，没有「佛力救护」的意义，然对免难的故

事来说，理由是不太圆满的，如鱼王前生而不是佛弟子，那称念「南无佛」，不是就无效了吗？这一佛教界的传说，应有「他力」的意义，如高齐那连提耶舍（Narendrayaśas）所译《大悲经》卷三(大正一二．九五七中——下)说：

「过去有大商主，将诸商人入于大海。到彼海已，其船卒为摩竭大鱼欲来吞噬。……商主偏袒右肩，右膝著地住于船上，一心念佛，合掌礼拜，高声唱言：南无诸佛，得大无畏者，大慈悲者，怜愍一切众生者！如是三称。时诸商人，亦复同时合掌礼拜，……如是三称。尔时，彼摩竭鱼闻佛名号、礼拜音声，生大爱敬（心），得不杀心，时摩竭鱼闻即闭口。阿难！尔时商主及诸商人，皆悉安隐，得免鱼难。」

鱼王闻佛名号，起不杀心，商人们免于死亡，这是佛力。《思惟要略法》说得更明确：「念佛者，令无量劫重罪微薄，得至禅定。至心念佛，佛亦念之。如人为王所念，怨家、债主不敢侵近。」人念佛，佛也念人，就凭佛力的庇护而得到平安。这是明确的「他力」说，如以此义来解说念佛而免鱼王之难的故事，不是更合理吗？在「大乘佛法」的开展中，易行方便几乎都「他力」化了。不只是念佛，也念菩萨，如《十住毘婆沙论》，敍述念十方十佛后，接著说：「阿弥陀等佛，及诸大菩萨，称名一心念，亦得不退转。」大菩萨是得无生法忍以上的，大乘经所说大菩萨，多数是他方世界来的；如是这一世界的，也是不可思议、信仰中的菩萨。菩萨未必有僧伽组织，但念菩萨就是念菩萨僧，也可说念未来佛。吴支谦译《八吉祥神呪经》，与竺法护异译的《八阳神呪经》，都附有八大菩萨。失译附「后汉录」的《六菩萨名亦当诵持经》，赵宋法贤译的《八大菩萨经》，都是念菩萨的短篇。

第五章 往生极乐净土

第一节 弥陀净土与三辈往生

菩萨在发心修行的过程中，不退菩提心（bodhi-citta）是最重要的。于菩提心得不退转（avivartika），才能不断进修，成就佛道。如退失了菩提心，那就是退转——退入二乘，或退在五趣生死，那就不能成佛了。可是菩

萨道广大难行，容易退失，非怯劣众生所能成办，所以经说「往生净土」的易行道。中国佛教界，说到「净土」，似乎就是西方极乐世界；说到「往生」，就是往生西方——这表示了中国佛教界，对往生西方极乐净土信仰的普遍、深远。如依「大乘佛法」来说，十方的清净国土，是无量无数的。「往生」，是死此往彼的一般用语，如往生天上、往生地狱。以「往生净土」来说，「十方净土，随愿往生」，所以也并不等于往生西方极乐国土。然往生西方极乐，在大乘经中，有它独到的意义，这才会形成中国净土宗那样的盛况。

十方的净土虽多，然专说净土的经典，并不太多。主要是东方不动——阿閦（Ak□obhya）佛的妙喜（Abhirati）净土，西方阿弥陀（Amitābha）佛的极乐（Sukhāmatī, Sukhāvatī）净土。大乘经中，说到这东、西二佛与二净土的非常多，可说二净土是旗鼓相当。但说东方阿閦佛土的，仅有《阿閦佛国经》一部（二种译本），而说西方阿弥陀佛净土的，有三部经，更多的译本。差别的理由何在？阿閦佛净土是重智证的甚深行，阿弥陀佛净土是重信的易行道；在通俗普及的情况下，念阿弥陀佛往生极乐净土的法门，当然要比阿閦佛净土法门盛行得多了。其实，在中国佛教界，阿閦净土法门，可说已经忘失了。

专明阿弥陀佛净土的经典，汉译的有三部。一、大本《阿弥陀经》，共存五种译本，经考定为：1.《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》，二卷，（传为吴支谦译，）后汉支娄迦谶（Lokarak□a）译。2.《无量清净平等觉经》，四卷，（传为支娄迦谶译，或作曹魏白延译，）吴支谦译。这二部，是二十四愿的古本。3.《无量寿经》，二卷，（传为曹魏康僧铠译，）晋竺法护（Dharmarak□a）译。4.编入《大宝积经》的〈无量寿如来会〉，二卷，唐菩提流志（Bodhiruci）译。这二部，是四十八愿本。《无量寿经》保存了「五大善」（五戒）及乞丐与国王的譬喻，可说是从二十四愿到四十八愿间的经本。5.《大乘无量寿庄严经》，三卷，赵宋法贤译，是三十六愿本。二、小本《阿弥陀经》，有两种译本：1.《佛说阿弥陀经》，一卷，姚秦鸠摩罗什（Kumārajīva）译。2.《称赞净土佛摄受经》，一卷，唐玄奘译。小本虽不说阿弥陀佛的本愿，也没有说到三辈（九品）往生，然叙述极

乐国土的依正庄严，而劝人念佛往生，简要而容易持诵，所以最为流通。三、《佛说观无量寿经》，一卷，宋畺良耶舍（Kālayaśas）译。立十六观，九品往生，是属于观相念佛的。

在十方佛净土中，阿弥陀佛与极乐净土的特胜，是在弥陀净土法门集出时，表示了一项信念：一切佛中的阿弥陀佛，一切佛土中的极乐国土，是最殊胜的。阿弥陀佛初发心时，是世自在王（Lokêśvararāja）门下的出家弟子——法藏（Dharmākara）。法藏菩萨愿求佛道，希望成佛时的国土，在一切佛国土中是最理想的。世自在王如来为他显示了二百一十亿佛国土（唐译作「二十一亿」；宋译作「八十四百千俱胝」）。在这么多的佛国土中，选取最理想的，综合为一，从菩萨大行中，成就圆满庄严的净土。换言之，这不是某一净土所可及的，这是集一切净土庄严的大成，所以「令我为世雄，国土最第一」了。依菩萨大行而庄严佛土，成佛也就胜过一切佛，如初发大心时说：「于八方上下诸无央数佛中最尊。」如来智慧光的殊胜，表示身光明第一，如说「阿弥陀佛光明最尊，第一无比，诸佛光明皆所不及也」；「阿弥陀佛光明姝好，胜于日月之明百千亿万倍。诸佛光明中之极明也！

光明中之极好也！光明中之极雄杰也！光明中之快善也！诸佛中之王也」！经中广说诸佛的光明差别，极力赞扬阿弥陀佛为「诸佛中之王」，表示了阿弥陀佛第一的意境。依「佛法」说，诸佛的法身是平等的，而年寿、身光、国土等，是有差别的。依「大乘佛法」说，佛与佛是平等的，但适应众生的示现方便，是可能不同的。这样，阿弥陀佛与极乐净土的最胜第一，虽不是究竟了义说，而适应世间（印度）多神中最高神的世俗心境，在「为人生善」意趣中，引发众生的信向佛道，易行方便是有其特殊作用的！这可以说到佛的名号：阿弥陀（Amitābha），其中 Amita 是「无量」的意思。无数无量，「佛法」是形容涅槃（nirvā□a）的。与阿弥陀音声相近的阿弥利哆（am□ta），译义为甘露，也是表示涅槃的。涅槃——现实生死的「彼岸」：「佛法」是究竟寂灭；「大乘佛法」是毕竟寂灭中，起不思议的妙用。据大本的古译本，阿弥陀，（在一切无量中，）特重于光明的无量，所以也名阿弥陀婆（Amitābha），也就是无量光佛。

如〈往生咒〉作「南无阿弥多婆耶，哆他伽多夜」（南无无量光如来）；〈楞严咒〉作「南无阿弥多婆耶，跢他伽多耶，阿啰诃帝，三藐三菩陀耶」（南无无量光如来、应、正遍知）；〈普贤行愿品〉也说「速见如来无量光」。光明（ābhā）与清净（śubha）的音相近，所以古译经名为《无量清净平等觉经》。这都可以看出，无量光是阿弥陀——无量佛的主要意义。这使我们想起了东、西二大净土：东方阿閦佛土，如旭日东升，象征了菩萨的初发大心，广修六度万行，长劫在生死世间度众生，而归于成佛、入涅槃；是重智的。西方阿弥陀佛土，如落日潜晖，不是消失了，而是佛光辉耀于那边——彼土（彼岸，也就是涅槃异名）；重于佛德的摄受，重于信行。这所以极乐世界在西方；佛告阿难（Ānanda）：「西向拜，当日所没处，为阿弥陀佛作礼。」十六观中，初观落日，「见日欲没，状如悬鼓」。阿弥陀佛起初是重于无量光的，应有适应崇拜光明善神的世俗意义，但晋竺法护译本以下，都作无量寿（Amitāyus）佛了。

生命的永恒，是世间众生所仰望的，所以有「长生成仙」、「永生天国」的宗教。无量光明——慧光普照与慈光的摄受，对一般信众来说，不如无量寿，所以后代都改为「无量寿」了。小本《佛说阿弥陀经》(大正一二．三四七上)说：

「彼佛何故号阿弥陀？舍利弗！彼佛光明无量，照十方国，无所障碍，是故号为阿弥陀。又，舍利弗！彼佛寿命，及其人民，无量无边阿僧祇劫，故名阿弥陀。」

鸠摩罗什的译本，以阿弥陀——无量佛为本，综合了无量光明与无量寿命，还是无量光在先。玄奘译本及现存梵本，以无量寿在先而无量光在后，这是适应世俗所起的转化。

阿弥陀佛因地，发二十四大愿（或三十六愿，或四十八愿），建立清净庄严的佛土。生在这佛国中的，有种种功德，特别是十方世界众生发愿往生阿弥陀佛国的，一定能往生极乐，当然是有条件的，也是有高低的。经有三辈往生说，各本略有出入，如下：

A

B

C

D

(上)去家作沙门，作菩萨道，奉行六度，慈心精进，不瞋不贪，常念至心不断绝。

(上)舍家作沙门，发菩提心，修诸功德，一向专念无量寿佛。

发菩提心，专念无量寿佛，恒殖众多善根，发心回向愿生彼国。

闻此经典受持、读、诵、书写、供养，昼夜相续求生彼刹。

(中)在家布施，深信佛语，饭沙门，起寺塔供养，慈心精进，斋戒清净，不瞋断爱，一日一夜不断绝。

(中)发无上菩提心，一向专念，多少修善，饭沙门，起塔像供养，奉持斋戒。

发菩提心，不能专念，不种众多善根，随己修行诸善功德，回向愿欲往生。

发菩提心，持戒不犯，饶益有情，所作善根回向，忆念无量寿佛及彼国土。

(下)断爱欲，不瞋怒，慈心精进，斋戒清净，念欲往生，昼夜十日不断绝。

(下)发无上菩提心，一向专意乃至十念，闻深法信乐不疑，乃至一念念于彼佛。

住大乘，清净心向无量寿佛乃至十念，闻深法信乐不疑，乃至一念净心念无量寿佛。

发十种心——十善，昼夜思惟极乐国依正庄严，志心归依，顶礼供养。

上表所列的，Ａ是汉、吴的古译——二十四愿本；Ｂ是晋译，Ｃ是唐译，都是四十八愿本；Ｄ是赵宋译的三十六愿本。念阿弥陀佛而往生极乐世界的，Ａ、Ｂ分上、中、下——三辈人；Ｃ、Ｄ没有说「三辈」，但显然也有高下的三类差别。依Ａ本说：上辈是出家的，修菩萨道的；中辈是在家的，广修供僧、建寺、起（佛）塔等供养功德，斋戒（五戒及八关斋戒）清净的；下辈也是（在家）斋戒清净的。三辈往生的，都是不贪不瞋、慈心精进的。所以分上、中、下三辈，在乎生前的智慧、福德不同，而戒行清净，却是一致的。Ｂ本大致与Ａ本相同，但三辈都是发菩提心的。Ｃ本没有说到出家与在家。三类人中，初是发菩提心而广殖众多善根的；中是多少修善根的；后是心住大乘，闻深法而信乐不疑的。依初后来说，中类也应是心住大乘，与Ｂ本相同。三类的差别，是广殖善根、不广殖善根、少少殖善根的不同。Ｄ本：初是对《阿弥陀经》的受持、读、诵、书写、供养，与「念法」的易行方便相同；中是发菩提心、持戒、饶益有情的；后是行十善的。晚出的经本，出入很大！但总之，三辈的高下，虽与念佛有关，而主要是由于生前的施、戒、慈、慧等德行的不同。小本《阿弥陀经》说「不可以少善根福德因缘得生彼国」，可说是简化大本所说的金句！对于「念佛」（及极乐国土），Ａ本上辈是「常念至心不断绝」，中辈是「一日一夜不断绝」，下辈是「一心清净昼夜常念……十日十夜不断绝」。中辈一日一夜不断绝，下辈却是十日十夜不断绝，可能是译文的不善巧！Ｂ本都是一向专念，而下辈说：「一向专意，乃至十念。」Ｃ本三类是：专念；不专念；「以清净心向无量寿如来，乃至十念」，与Ｂ本相同。从三辈的次第来说，下辈的「十念乃至一念」，比Ａ本十昼夜说要合理些。Ｄ本通泛的说：「昼夜相续」、「忆念」、「昼夜思惟」。事实上，往生净土品位的高下，由于生前的施、戒、慈、慧等功德的不同；而念佛多少能往生阿弥陀佛土，论理是不能限定时间的。如《佛说阿弥陀经》(大正一二．三四七中)说：

「善男子、善女人，闻说阿弥陀佛（净土的依正庄严），执持名号，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱，其人临命终时，……即得往生阿弥陀佛极乐国土。」

念佛而能往生极乐净土，是要「专念」、「系念」的，而时间不一定。「若」是不定词，也许一日（夜），或者二日、三日，能念到「一心不乱」（avik□iptacitta——心不散乱的意思），就能临终往生。事实上，有的一日、半日就可以，有的一年、十年了，还是不能「心不散乱」。总之，以念得「心不散乱」，为往生西方极乐国土的主要条件；而往生品位的高下，以生前的德行而差别。念（sm□ti），是忆念、系念。念为定（samādhi）所依；「心不散乱」，虽还不是达到禅定，但念到心无二用，净念相续，心中唯有阿弥陀佛极乐国土的一念了。念是内心的忆念、系念（可通于称名、观相），并不等于我国佛弟子所想像的口念（因而造了个「念」字）。然口称佛名，内心同时忆念，依称名而导入「心不散乱」，那就是「称名念佛」而可以往生极乐了。大本《阿弥陀经》的专念、忆念，是不限于称名念佛的。小本《阿弥陀经》说「执持名号」，名号的梵语为 nāmadheya，所以是重于「称名念佛」的。不知为什么，玄奘译 nāmadheya 为「思惟」，也许是不满当时提倡的口头散心念佛，而故意改为「思惟」吧！依上来所说，可见「一心念乃至十念」，是内心不散乱的念。王日休编写的《大阿弥陀经》，说下辈「每日十声念佛」，专在称名的数目上著想，那是中国佛教的习俗，与印度的「大乘佛法」不合！

第二节 往生净土的抉择

这里要论究几个问题。一、往生极乐国土的，有没有声闻（śrāvaka）与缘觉（pratyaka-buddha）——二乘？世亲（Vasubandhu）的《无量寿优波提舍愿生偈》说：「女人及根缺，二乘种不生。」这是依三十六愿本说的，如说：「我得菩提成正觉已，所有众生令生我刹，虽住声闻、缘觉之位，往百千俱胝那由他宝刹之内，遍作佛事，悉皆令得阿耨多罗三藐三菩提。」这是说：极乐国土中，现住声闻、缘觉位的，到处去作佛事，是一定要成佛的。然四十八愿本中，虽说到没有女人与六根残缺不全的，却明白说：极乐世界的声闻与缘觉，数量是多得难以了知的。在古译二本中，处处说到「诸菩萨阿罗汉」。经说出入不同，是净土思想的先后不同。早期的大乘经，说大乘法而含容二乘，如《般若经》「为诸菩萨摩诃萨众宣示般若波罗蜜多」

，又说「或声闻地，或独觉地，或菩萨地，皆于般若波罗蜜多，应常听闻，……如说修行」。《佛说舍利弗悔过经》，是大乘的易行道，而经上说「欲求阿罗汉道者，欲求辟支佛道者，欲求佛道者」，都应日夜六时，向十方佛忏悔、随喜、劝请，而回向众生成佛道。发愿往生极乐净土，是大乘法，却又说极乐国有无量无数阿罗汉。从佛法发展史来说，这是「大乘佛法」初兴，传统的声闻教团强固，所以采取含容二乘的立场——阿罗汉是究竟的，但也应学习大乘，净土中也有阿罗汉。等到大乘佛法兴盛，信众增多，那就要说二乘不究竟，二乘不生净土，再就二乘也要回心成佛了；对于净土中的阿罗汉，要解说为佛、菩萨的示现了。这样，迟出些的四十八愿本，说三辈往生，都是发菩提心的；《阿弥陀经》说「欲生阿弥陀佛国者，是诸人等皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提」，是合于大乘净土法门发展倾向的。

第二问题是：有罪业的，能不能往生净土？约现生说，从少到老，人那里会没有过失呢！善业与不善业，一直是不善业强就堕落，善业强就上升，在此消彼长、此长彼消的状况中。古译二本，似乎没有提到这一问题，只是通泛的说五戒、十善，说要有怎样净善功德，依功德而分三辈往生的高下。「佛法」一向说有业障，是障碍佛法进修的，所以四十八愿的晋译本说：「至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉；唯除五逆、诽谤正法。」唐译本作：「唯除造无间恶业，诽谤正法及诸圣人。」五逆即五无间罪，是「佛法」所称为业障的。「大乘佛法」兴起，说诽谤大乘正法的罪业，极重极重；隋、唐所译经本，每增列诽谤圣者。依四十八愿本说，造五无间罪及诽毁大乘的，即使发心念佛，也为恶业所碍而不能往生。但《观无量寿经》说三品、九生，下品三生都是造有恶业的。下品上生是「作众恶业」而不谤大乘的；下品中生是「毁犯五戒、八戒及具足戒。如此愚人，偷僧祇物，盗现前僧物，不净说法，无有惭愧，以诸恶业而自庄严」；下品下生是「作不善业，五逆、十恶，具诸不善」。这样的恶业重大，也有往生净土的可能。从所犯的罪业来说，是声闻佛教所说的罪业，就是一向不知或不信佛法，或知有佛法而不知有大乘佛法者所作的恶业。所以「命欲终时，遇善知识」，在最迫切的重要关头，知道大乘净土法门，就能至心归向，不堕落而

往生极乐。「佛法」不是也说滥杀行人的恶贼鸯掘魔罗（A□gulimāla），一闻佛法，就证入圣果吗？如平时知道阿弥陀佛（Amitābho Buddha□），知道往生极乐，以为只要信仰，不分持戒犯戒、作善作恶，依阿弥陀佛的悲愿，都可以往生极乐，那是颠倒解义，自误误人了！

三、念佛能否即生往生？如《称扬诸佛功德经》说：「其有执持斯佛名者，复劝他人令使诵持，增益功德，必当得往生此佛国，求最正觉，立不退转，疾成不久。」执持佛名号的易行法门，主要能忏除罪业，得陀罗尼（dhāra□ī），往生清净佛土，不退转于无上菩提。念佛名号而求生净土，在「大乘佛法」中，可说是十方一切佛所共的。重信心的大乘易行道，经典不少，流通极广，到底为了什么？「大乘佛法」主流，是甚深广大的菩萨道。菩萨发大菩提心，凡是有利于众生的，没有不能施舍的，没有不能忍受的。菩萨行难行大行，而能历劫在生死中利益众生，菩萨实在太伟大了！但由于法门是「甚深难行」，众生的根性又是怯劣的多，所以向往有心，而苦于修行不易。深感自己的业障深重，即使发心修行，也容易退失，这所以有念佛方便的易行道。如《十住毘婆沙论》所说《宝月童子所问经》的十方佛名；还有「阿弥陀等佛，及诸大菩萨，称名一心念，亦得不退转」。这样的「称（十方佛及菩萨）名一心念」，就能得不退转吗？

「求阿惟越致(不退转)地者，非但忆念、称名、礼敬而已。复应于诸佛所，忏悔、劝请、随喜、回向」；「能行如是忏悔、劝请、随喜、回向，福德力转增，心亦益柔软，即信佛功德，及菩萨大行」。由此能引发悲心、慈心，进而能修行施、戒等波罗蜜——菩萨的大行难行。龙树（Nāgārjuna）的《十住毘婆沙论》，立难行与易行二道，然所说的易行道，是通于诸佛菩萨的；有二行差别，而终归于菩萨道的正方便，六度等难行大行。无著（Asa□ga）的《摄大乘论》，立四种意趣，解说经说的意趣所在。第「二、别时意趣。谓如说言：若诵多宝如来名者，便于无上正等菩提已得决定。又如说言：由唯发愿，便得往生极乐世界」。世亲（Vasubandhu）解说别时意趣为：「谓此意趣，令懒惰者，由彼彼因，于彼彼法精勤修习，彼彼善根皆得增长。此中意趣，显诵多宝如来名因是升进因，非唯诵名便于无上正等

菩提已得决定。如有说言：由一金钱，得千金钱。岂于一日？意在别时。

由一金钱是得千因，故作此说；此亦如是。由唯发愿，便得往生极乐世界，当知亦尔。」这是说：由称名、发愿，能得不退转，能往生极乐国，是说由此为因，展转增长，才能达到，而不是说称名、发愿就已得决定、已能往生。这一解说，与龙树《十住毘婆沙论》所说易行道展转引入六度大行的菩萨道，意趣相合。不过，《十住毘婆沙论》说「佛法有无量门，如世间道，有难有易，陆道步行则苦，水道乘船则乐。菩萨道亦如是，或有勤行精进（的难行），或有以信方便易行，疾至阿惟越致」，分明的说有二道差别。《大智度论》也说：「菩萨有二种：一者、有慈悲心，多为众生；二者、多集诸佛功德。乐多集诸佛功德者，至一乘清净无量寿世界；好多为众生者，至无佛法众处，赞叹三宝之音。」这也分明说菩萨有二类：一是慈悲心多为众生的，多去没有佛法处化导（成佛也就愿意在秽土）；一是乐集佛功德的，就如往生极乐见阿弥陀佛的一类。所以，易行道应有通别二类，在通泛的称十方佛（阿弥陀等）名外，更有特殊的易行道，就是念佛发愿往生极乐的法门。

《大乘起信论》(大正三二．五八二上、五八三上)也这样说：

「若人虽修行信心，以从先世来多有重罪恶业障故，……有如是等众多障碍，是故应当勇猛精勤，昼夜六时，礼拜诸佛，诚信忏悔、劝请、随喜、回向菩提。」

「众生初学是法，欲求正信，其心怯弱，以住于此娑婆世界，自畏不能常值诸佛，亲承供养，惧谓信心难可成就，意欲退者，当知如来有胜方便摄护信心，谓以专意念佛因缘，随愿得生他方佛土，常见于佛，永离恶道。如修多罗说：若人专念西方极乐世界阿弥陀佛，所修善根，回向愿求生彼世界，即得往生，常见佛故，终无有退。」

所引《大乘起信论》文的前一段，为了消除修行过程中的障碍，修礼佛、忏悔、随喜、劝请、回向，合于念佛等能消多少劫罪业的经说。依此而能信心成就、进修六度等，与《十住毘婆沙论》的易行道，完全同一意趣。但在

佛前忏悔等，也可为往生极乐国的方便，如〈普贤行愿品〉的十大愿，导归极乐。这是一般大乘经义，通于念一切佛（也通于念阿弥陀佛）。依大乘通义，《大品般若经》说：「十方如恒河沙等世界中众生，闻我(佛)名者，必得阿耨多罗三藐三菩提，欲得如是等功德者，当学般若波罗蜜。」《广博严净不退转轮经》说：「若有众生，已闻、今闻、当闻释迦牟尼佛名者，是诸众生，皆于阿耨多罗三藐三菩提不退转。」所说的不退转，是「彼诸众生，种菩提种子，渐次增长，当成阿耨多罗三藐三菩提，而不腐败，不可毁坏。」与《摄大乘论》的别时意趣相合，也就是念佛不退转的一般意义。《大乘起信论》文的后一段，念阿弥陀佛，往生极乐世界，与从易行而引入难行菩萨道不同，是特殊的易行道。

阿弥陀佛因地发愿：「令我为世雄，国土最第一，其众殊妙好，道场逾诸刹。」极乐的国土，可以适应「其心怯弱，……惧谓信心难可成就」的众生，因为生到极乐，一定不退阿耨多罗三藐三菩提心。依此，世亲造《无量寿优波提舍愿生偈》，立五念门，往生极乐而浅深不同。第三「作愿门」，是「一心专念，作愿生彼，修奢摩他寂静三昧行」，那是与定相应的念佛。第二「赞叹门」（是「称如来名，依如来光明想修行」），与第一「礼拜门」，虽没有得定，也一定「心不散乱」（如「赞叹门」已修如来光明想——胜解观了）。第四「观察门」是智慧相应的，从事相观到「第一义谛妙境界」。由于修行不同，往生极乐也浅深不同，《无量寿优波提舍愿生偈》比喻为：「近门」、「大会众门」、「宅门」、「屋门」、「园林游戏地门」。试为比喻如从前帝都的北京，到北京是一样的，而境地大大不同。进了「外城」，就是到了北京，但比城外好不了多少。进了「内城」，只见街市繁盛，到处是官署、官员的住宅。

再进入「紫禁城」，才见到皇帝、大臣们在这里朝仪。帝皇的住处，还在内宫。往生极乐也这样，生极乐国是一样的，而境界不同，所以有三辈等差别。二十四愿古本，在中辈与下辈，有念佛而信心不大坚定的，如临终悔过，那么在「阿弥陀佛国界边，自然七宝城中」，「于七宝水池莲华中化生」；要经五百岁（不知极乐的一岁，等于人间的多少时劫？），才到极乐国见

佛。四十八愿本，说信心不大坚定而悔过的，是胎生的；三十六愿本，否定净土有胎生的存在。这是经典在流传中的演变，是不必要会通的。《菩萨处胎经》，称之为「懈慢国」，「欲生阿弥陀佛国者，皆染著懈慢国土，不能前进生阿弥陀佛国；亿千万众（中），时有一人能生阿弥陀佛国」，往生极乐竟是那样的难！这是为一般厌恶秽土、想在净土中享乐的懈慢众生，作当头棒喝。往生极乐国，是殊胜的易行道，不是为了享受安乐，而是修习佛道。在那边修行，不会退落，一定能得不退。如阿弥陀佛，为大众「广说《道智大经》」；

「诸菩萨皆悉却坐听经，听经竟，即悉讽诵通（利），重知经道，益明智慧」，不断的上进。《阿弥陀佛经》说：「昼夜六时，出和雅音，其音演畅五根、五力、七菩提分、八圣道分，如是等法。其土众生闻是音已，皆悉念佛、念法、念僧。」往生极乐国土，是为了精进修菩萨道；净土中没有障碍而容易修行，所以是易行道。如以为往生极乐就永远享福；或以为一生极乐，生死已了；或者想像为往生即是成佛——以往生极乐为目的，而不知从此正好修行；这些误解往生极乐的，还能说是大乘的巧方便吗？

第六章 念佛（及菩萨）三昧

第一节 通三乘的念佛观

「六随念」之一的念佛（buddhânusmṛti），是「佛法」中重信的方便道，在「佛弟子对佛的永恒怀念」中，适应信众崇敬的心理，特别发达起来。如念佛灭罪，念佛往生净土，念佛不退菩提心；经典纷纷传出，念佛功德不断的强化。然念佛法门，不限于信，也不限于持名，本可以引向甚深智证的，这就是修念佛三昧（buddhânusmṛti-samādhi）。所以《观佛三昧海经》说「欲系念者，欲思惟者，欲行禅者，欲得三昧正受者」，都要观佛；念佛是系念佛而得三昧(定)的修行。为了说明念佛三昧，先要说到：学佛法而解脱生死，或修菩萨道而成佛，都不离般若——慧（prajñā）的证悟法性；没有胜义观慧的修证，是决不能成就的。修学位名般若，证果时名菩提（bodhi），这是佛法的心要，但慧是不离禅定的。释尊所开示的正定，主

要是四禅。禅定与生理有关，是世间所共的，这是修行者所应该知道的！

初学者修定（依此而进观胜义）的方便，释尊初说不净念（aśubhâ-sm□ti）——不净观。出家众首制淫欲，从对治制伏贪欲烦恼来说，不净观是最有力的方便。但世间是缘所起法，有相对性，如不能适当的应用，会引起副作用的，不净观也不例外。经、律一致的说到：释尊赞叹不净观，比丘们依著修行，引起了严重的厌恶自身；结果，有六十位比丘，都自愿的被杀而死。这样，释尊才为比丘们别说安那般那念（ānâpāna-sm□ti）——数息观。从一切依缘起来说，修息而不能恰如其分，当然不会厌身自杀，但也会有副作用的。不净观与数息观，古称入道的「二甘露门」；或加（四或六）界差别念（dhātu-prabheda-sm□ti）——界分别观，名为「三度门」。其实，由于众生的根机不一，烦恼各有偏重，《杂阿含经》已说到四类：「有比丘，修不净观断贪欲，修慈心断瞋恚，修（身）无常想断我慢，修安那般那念断觉想(寻思)。」《修行道地经》综合为五种对治，如说：「行者情欲炽盛，为说人身不净。……瞋怒而炽多者，为说慈心。……设多愚痴，当观十二因缘。……设多想念(寻思)，则为解说出入数息。……设多憍慢，为说此义。」为憍慢者所说的，就是界差别。《达摩多罗禅经》说「安（那）般（那）、不净、界，又附说（慈等）四无量心三昧等」。《修行道地经》所说的五种对治，也就是《瑜伽师地论》的五种净行所缘。鸠摩罗什（Kumārajīva）于西元五世纪初来华，传出的《坐禅三昧经》卷上(大正一五．二七一下)说：

「若多婬欲人，不净法门治。若多瞋恚人，慈心法门治。若多愚痴人，思惟观因缘法门治。若多思觉(寻思)人，念息法门治。若多等分人，念佛法门治。」

昙摩蜜多（Dharmamitra 西元四四二卒），刘宋元嘉年（西元四二四）来华，传出的《五门禅经要用法》，也列举《坐禅三昧经》的五门，但说「若心没者，教以念佛」。五门禅与《修行道地经》的差别，是以念佛代界分别，这已进入「大乘佛法」，而还没有忘失「佛法」固有的方便。

不净观引起了副作用，释尊别说数息观，但不净观有对治贪欲的作用，仍为佛弟子所修习，只是别出方便，就是从不净观而转入净观，如八解脱（a□□au-vimok□ā□）、八胜处（a□□āv-abhibhv-āyatanāni）、十遍处（daśa-k□tsnâyatanāni）：

八解脱 | 八胜处 | 十遍处

————————┼————————┼————————

┌┤内有色想观外色少 |

内有色想观外色─┤| |

└┤内有色想观外色多 |

| |

┌┤内无色想观外色少 |

内无色想观外色─┤| |

└┤内无色想观外色多 |

┌┤.....|地遍处

|| |水遍处

|| |火遍处

|| |风遍处

净解脱身作证──┤|内无色想观外色青──|青遍处

||内无色想观外色黄──|黄遍处

||内无色想观外色赤──|赤遍处

└┤内无色想观外色白──|白遍处

空无边处————┼————————|空遍处

识无边处————┼————————|识遍处

无所有处 | |

非想非非想处｜｜

想受灭身作证｜｜

不净观与净观，都是以色法为所缘境的。八解脱的前二解脱，是不净观；第三净解脱，是净观。八胜处的前四胜处，与八解脱的前二解脱相当，是不净观；后四胜处——观青、黄、赤、白，是净观。后二是无色处，是《阿含经》所说的。不净观，主要是青瘀、脓烂等九想（或作十想），末后是骨鎖。从骸骨不净而转起净观，是从「白骨流光」而转净的，如《达摩多罗禅经》卷下(大正一五．三一六中——下)说：

「于身起净想，不净观对治。不求止贪欲，思惟习厌患，更有净对治，不作厌患想。方便净解脱，智者开慧眼，谓于不净缘，白骨流光出。从是次第起：青色妙宝树，黄、赤若鲜白，枝叶花亦然；上服珠璎珞，种种微妙色；是则名修行，净解方便相。于彼不净身，种种庄严现，……此则净解脱，方便不净观。」

有的修不净观，不著意于离贪欲，只是厌患自身，这就是观不净而自杀的问题所在，所以修净观来对治。从白骨流光，观器世间（青、黄、赤、白）与自身清净庄严，就是净解脱。从不净而转起净观，名为（改）「易观」，如《禅秘要法经》说「不净想成时，慎莫弃身(自杀)，当教易观。易观法者，想诸（骨）节间白光流出，其明炽盛，犹如雪山。见此事已，前不净聚，夜叉吸去」；「见此事时，心大惊怖，求易观法。易观法者，先观佛像」。《思惟要略法》也说：「若极厌恶其身，当进（修）白骨观，亦可入初禅。」从不净观而起净观的方便，是白骨流光，依正庄严，或观佛像。这是「佛法」禅观而渐向「大乘佛法」禅观的重要关键。

禅定的五方便，本是「佛法」而流行于西北印度的禅法，「念佛」取代「界差别」而为五门的一门，可见「念佛」在这一地区的盛行，也可见「佛法」与「大乘佛法」的关涉。传于中国的禅法，起初是大瑜伽师僧伽罗叉（Sa□gharak□a）的禅集——《修行道地（瑜伽行地的古译）经》。西元四〇三——四五五年间，译师们传译了好多部，如：

《坐禅三昧经》 二卷 姚秦鸠摩罗什译

《禅法要解》 二卷 姚秦鸠摩罗什译

《思惟略要法》 一卷 姚秦鸠摩罗什译

《禅秘要法经》 三卷 姚秦鸠摩罗什译?

《达摩多罗禅经》 二卷 东晋佛陀跋陀罗译

《佛说观佛三昧海经》 一〇卷 东晋佛陀跋陀罗译

《五门禅经要用法》 一卷 刘宋昙摩蜜多译

《治禅病秘要经》 二卷 刘宋沮渠京声译

这几部，是部派「佛法」禅观而含有「大乘佛法」禅观的成分，或是大乘禅观而通于「佛法」，代表了西元二、三世纪来的西北印度的禅法。鸠摩罗什所译的：一、《坐禅三昧经》：如僧叡〈关中出禅经序〉说：「初四十三偈，是鸠摩罗罗陀(童受)法师所造；后二十偈，是马鸣菩萨之所造也；其中五门，是婆须蜜(世友)、僧伽罗叉(众护)、沤波崛(近护)、僧伽斯那(众军)、勒(脇)比丘、马鸣、（鸠摩罗）罗陀禅要之中，抄集之所出也。……菩萨习禅法中，后更依《持世经》，益十二因缘一卷、要解二卷，别时撰出。」僧叡序的内容，正是《坐禅三昧经》，这是集各家的禅要，而附入「菩萨习禅法」。二、《禅法要解》：是说一切有部（Sarvāstivādin）的禅法；末后的「五神通」，依大乘法说。三、《思惟要略法》：先举五门，特明菩萨求佛道的大乘观法。四、《禅秘要法经》：内容为「如来初为迦绻罗难陀说不净门，为禅难提比丘说数息法，为阿祇达说四大观」。这还是不净、数息、界——三度门，但内容繁重（风格与《观佛三昧海经》相近），数息观前有「念佛三昧」，四大观有点杂乱。所说的数息——「一数二随，三数四随」等，与罗什所传的数息不合，这可能是昙摩蜜多失传的《禅秘要》。佛陀跋陀罗（Buddhabhadra）是著名的禅师，所译的：一、《达摩多罗禅经》：题名不妥当，应作《修行方便禅经》，为说一切有部的禅法。本是（安般、不净、界）偈颂集，在后附的长行中，观缘起见佛，已通于大乘了。二、《观佛三昧海经》：观佛的相好，取《华严经》意。〈观像品第九〉、〈观七佛品第

十〉，通于声闻的念佛观。昙摩蜜多所译《五门禅经要用法》，传为「大禅师佛陀蜜多撰」，佛陀蜜多（Buddhamitra）传说是世亲（Vasubandhu）的师长。然这部禅经，性质是纂集所成的；佛陀蜜多撰的，可能指「观佛」三十事、「慈心观」二十事说的。沮渠京声译的《治禅病秘要经》，是对治禅病的方便。

在这几部禅法中，念佛是以念佛色身为主的，如《观佛三昧海经》说：「得此观者，名佛现前三昧，亦名念佛三昧，亦名观佛色身三昧。」观佛色身相好，可说是「大乘佛法」的特色。但在部派佛教中，大众部（Mahāsā□ghika）说「佛身无漏」，有念佛色身的可能。《增壹阿含经》卷二(大正二．五五四上——中)说：

1.「比丘正身正意，结跏趺坐，系念在前，无有他想，专精念佛：观如来形，未曾离目；已不离目，便念如来功德。」

2.「如来体者，金刚所成；十力具足，四无所畏，在众勇健。」

3.「如来颜貌，端正无双，视之无厌。戒德成就，犹如金刚，而不可毁，清净无瑕，亦如琉璃；如来三昧……如来慧身……如来身者，解脱成就……如来身者，度知见城，……有解脱者、无解脱者，皆具知之。」

《增壹阿含经》，属于大众部的末派所传。经中所说的念佛：1.是总说佛身与功德；2.是金刚身与十力、四无所畏；3.是佛相端严与戒、定、慧、解脱、解脱知见——功德法身。这样的念佛，比起「大乘佛法」的念佛色身，还相当的古朴。也就因此，禅法中的念佛，也还有通于声闻的意义。如《达摩多罗禅经》，观缘而入正受(等至)，见佛光明普照的境界，有声闻境界、辟支佛境界、菩萨境界、诸佛境界的浅深不同。《五门禅经要用法》：一心念佛，从额上出现佛像，去而复还的远与近；见诸佛从心而出，出而还入的不同；分别是声闻人、是辟支佛人或大乘人。当然，禅法中的念佛色身三昧，是「大乘佛法」的。

各部禅经所说的念佛三昧，多少有些不同，这是广略不一，修行（瑜伽）者的修验与传承不一，然从修行的次第来说，仍有一致性。鸠摩罗什的《思

惟要略法》，分为「观佛三昧法」（这实是总名）、「生身观法」、「法身观法」、「十方诸佛观法」。《坐禅三昧经》中，「治等分」的念佛法门，虽广略不同，而内容与次第是一致的。《五门禅经要用法》，将《思惟要略法》的这一部分，全部纂集进去。依此来观察，《禅秘要法经》的「念佛三昧」，《观佛三昧海经》所说，也不外乎这一次第。念佛三昧的修习次第，依《思惟要略法》，先观佛像。佛涅槃以后，不见佛的色身，经上虽说佛有三十二相，但不容易忆念到明明了了的见佛形相。自绘画的、木石等造的佛像流行，有佛的具体形相，可以忆念思惟，念佛观就盛行起来。所以修念佛法门，要先观（佛）像好：「先从肉髻、眉间白毫，下至于足；从足复至肉髻」——三十二相（及八十种好）。如印象明了，然后一心观佛，「闭目思惟，系心在像」。

观像而心得安住，能开目闭目、「坐卧行步，常得见佛」。进一步观「生身」：「当因于像，以念生身」。念佛在菩提树下成佛，鹿野苑（M□gadāva）转法轮等，「随用一处，系念在缘」。这与观像不同，生身观是观释尊在世的具体活动，所以《坐禅三昧经》作：「初生……出家；勤苦行；菩提树下，……成等正觉……观视道树；初转法轮。」再进而念「法身」：「已于空中见佛生身，当因生身观内法身：十力、四无所畏、大慈大悲、无量善业。如人先念金瓶，后观瓶内摩尼宝珠」。功德法身是不离色身的，与说一切有部等生身以外说佛无漏功德法身，是不同的（没有说法性为法身）。佛像观、生身观、法身观，都是依释尊而起的忆念思惟。再进观「十方诸佛」：这要从东方的一佛、二佛，渐渐增多到无量佛；然后观东南方、南方，一直到现见十方诸佛。从观像到观十方佛，是念佛三昧的次第进修。依《坐禅三昧经》，生身观时，就进念十方佛生身；念佛功德法身后，再念诸佛功德法身。

《禅秘要法经》，分为观像佛与真佛。观像佛，从一佛像，增多到铁围山内充满佛像；从坐像到行像、卧像，到释尊入大涅槃。这可见《禅秘要法经》的观像，是通于像佛及生身的，真佛是不离色身而内有金刚（功德法身）。《观佛三昧海经》，篇幅很长。〈观相品第三〉起，〈观四无量心品第五

〉止，是观佛相的观像。〈观四威仪品第六〉中，舍卫城（Śrāvastī）度老母；上忉利天（Trayastriṃśa）为母说法；下忉利天见金（佛）像；至旷野（Āṭavī）泽降伏散脂（Saṃjñeya）鬼大将；到那干诃罗（Nagarahāra）化毒龙，留影；到拘尸那（Kuśinagara）降力士，如来卧（入涅槃）——与「生身观」的性质相同。〈观马五藏相品第七〉，那是因为佛像没有马阴藏相，所以特立这一品。〈本行品第八〉，明一切佛的身相功德，都是依观佛相好而来的。《观佛三昧经》（多采取传说）主题，到此可说已告结束。此下的〈观像品第九〉、〈念七佛品第十〉、〈念十方佛品第十一〉，及〈观佛密行品第十四〉，可说是扼要的重说，便于一般人的实际修持。

像观，先要用眼去审细的观佛形相，如《思惟要略法》(大正一五．一九九上)说：

「人之自信，无过于眼。当观好像，便如真佛（无异）。先从肉髻、眉间白毫，下至于足；从足复至肉髻。如是相相谛取，还于静处。」

《坐禅三昧经》也这样说：「至佛像所，……谛观佛像相好，相相明了。一心取持，还至静处。」谛观佛像相好明了，是用眼来审细观察，留下极深刻的印象。其他禅经虽没有说到，但这是必要的。如《观佛三昧海经》说「观白毫光，暗黑不现，应当入塔，观像眉间，一日至三日」；「若坐不见（佛）眼，当入塔观」；「若不见（佛耳）者，如前入塔，谛观像耳，一日至十四日」；「若不能见胸相分明者，入塔观之」。这样的一再说到入塔观像，那时的佛像，多数是供奉在佛塔中的。先以眼取佛像相好，然后到静处去闭目忆念观像；如不见，也就是不能明见像相，那么再到塔里去观佛像相。《大宝积经》的〈摩诃迦叶会〉说「若于叠上、墙壁之下，造如来像」；大精进菩萨「持画叠像入于深山。……在画像前，结跏趺坐，正身、正念观于如来」。这都是用眼来谛观佛像的明证；特别在「墙壁之下」造像，是为了适合静坐平视观佛的。谛观像相明了以后，要观佛像了，如《坐禅三昧经》说：「还至静处，心眼观佛像，令意不转，系念在像，不令他念。」「心眼观」，是心如眼那样的观像，是闭目的观念。依《佛说观佛三昧海经》卷九(大正一五．六九〇下)说：

「结加趺坐，系念一处。随前众生系心鼻端，（或）系心额上，（或）系心足指。如是种种随意系念，专置一处，勿令驰散使心动摇。心若动摇，举舌拄颚，闭口闭目，叉手端坐，一日至七日，令身安隐。身安隐已，然后想像。」

依此，在观像前，先要静坐，使身心安隐。如平常静坐而身心安定的，当然不必用这一准备了。说到正观佛像，有逆观与顺观：「逆观者，从足逆观乃至顶髻；顺观者，从顶至足。」《观佛三昧海经》也这样说：「如是（逆观顺观）往返，凡十四遍，谛观一样，极令了了。观一（像）成已，出定、入定，恒见立佛在（修）行者前。」然后观二像、三像等。一直要观到「心眼见佛像（三十二）相光明，如眼所见，无有异也，如是心住」；「是为得观像定」。观（念）佛三昧，要先修像观；像观成就，再进修「生身」、「法身」、「十方佛」。古代的进修次第如此。

念佛三昧的修习，与不净观、地遍处等相同，都是先以眼取相分明，然后闭目(垂帘)忆念观想。起初是先观一相，然后扩大，如从一骨到骨骸处处、从一佛到佛像遍满等。这是胜解作意（adhimok□a-manasikāra），也就是平常说的假想观。胜解作意的念佛，达到「能见一佛作十方佛，能见十方佛作一佛」；「见一切诸佛来入一佛身中」；「正遍知诸佛心智无有限碍，我今礼一佛即礼一切佛，若思惟一佛即见一切佛」；从脐出一一佛，还入人脐。这是从观念中，达到一切佛即一佛、一佛即一切佛，从自身出佛、佛入自身的境界。这不只是理论化的玄谈，在印度是修胜解观而呈现于自心的。

念佛三昧的修习，是与「易行道」——忏悔等相结合的，如《佛说观佛三昧海经》卷九(大正一五．六九一上)说：

「至心求大乘者，当行忏悔。行忏悔已，次行请佛（说法、住世）。行请佛已，次行随喜。行随喜已，次行回向。行回向已，次行发愿。行发愿已，正身端坐，系念在前，观佛境界令渐广大。」

在观佛像达到「一室内满中佛像」时，就要行忏悔、请佛、随喜、回向、发愿，也就是天台家所说的「五悔法」。其实，以忏悔为中心的「念佛三品」

的行法，与念佛观深切相关，在开始，「欲观像者，先入佛塔。以好香泥及诸瓦（？）土，涂地令净。随其力能，烧香、散华，供养佛像。说己过恶，礼佛忏悔。如是伏心经一七日，复至众中，涂扫僧地，除诸粪秽，向僧忏悔，礼众僧足，复经七日」，然后静坐。如观佛不明了，或光色不显，不说是自己的烦恼、散乱、修持不善巧，而认为自己的过去罪业，就诚恳的礼佛、忏悔。《思惟要略法》也说：「若宿罪因缘不见诸佛者，当一日一夜，六时忏悔、随喜、劝请，渐自得见。」《禅秘要法经》说：「昼夜六时，忏悔诸罪。」念佛三昧与「易行道」的「念佛三品」相结合，与重信的「六念」法门，也见到了关系，如《佛说观佛三昧海经》卷六(大正一五．六七四中、六七五上)说：

「诸佛心者，是大慈也。」

「一一化佛赞说不杀；赞叹念佛，赞叹念法，赞叹念僧，赞叹念戒，赞叹念施，赞叹念天；赞六和敬，赞慈三昧。如此六念，能生善法；此六念者，是诸佛因。佛心者是六念心，因六和敬而得此法：欲成佛道，当学佛心。」

从观佛身相而观佛心，佛心是以大慈为本的，而慈心又是从「六念」为因而生起的。这样，成佛应学佛心，学佛心应学「六念」，六念是以念佛为先的。所以，「菩萨法者，唯有四法。何等为四？一者、昼夜六时，说罪忏悔；二者、常修念佛，不诳众生；三者、修六和敬，心不恚慢；四者、修行六念，如救头然。」这些，就是重信菩萨所修行的。

上文说过，念佛能灭罪，「称名」以外，主要是观佛相好的念佛三昧。如《禅秘要法经》说「未来众生罪业多者，为除罪故，教使念佛」；「此名观像三昧，亦名念佛定，复名除罪业」；「贪婬多者，先教观佛，令离诸罪，然后方当更教……数息」。鸠摩罗什所传的五门，念佛是治（贪、瞋、痴、寻思）等分的，但末了也说：「是名念佛三昧，除灭等分及余重罪。」在观佛的种种相中，观「白毫」相的功德最大，如《观佛三昧海经》说「能须臾间念佛白毫，令心了了，……除却九十六亿那由他恒河沙微尘数劫生死之罪」；「设复有人但闻白毫，心不惊疑，欢喜信受，此人亦除却八十亿劫生死之

罪」。众生的罪业真重，观佛见佛的功德真大！

观佛色身的念佛三昧，成为「大乘佛法」的一大方便。这本从大众部系而来，传入西北印度（及各地），显然的受到部派佛教者所采用，成为五门禅法之一。五门禅是初学禅法者的对治方便，所以《坐禅三昧经》说：「行者（修五门）虽得一心，定力未成，犹为欲界烦恼所乱，当作方便，进学初禅。」「念佛者，令无量劫重罪微薄，得至禅定。」念佛三昧是可通于声闻乘的，如《禅秘要法经》说：「闻佛说此观佛三昧，……成阿罗汉。」《观佛三昧海经》，也有成阿罗汉的记录——「悉于毛端了了得见，见已欢喜，有发无上菩提心者，有发声闻、缘觉心者」。

第二节 大乘的念佛三昧

上文所说的念佛三昧（buddhânusm□ti-samādhi），从佛像观、生身观、功德法身观，到十方佛观，是从释尊的（像与）生身观开始的。部分的声闻瑜伽者（yogin），作为「五门禅」的一门，那只是修禅的方便。所以上文所说的，是在「大乘佛法」流行中，部派佛教采用大乘念佛的意义。如专依「大乘佛法」来说念佛三昧，那就应重于念（过去）现在十方佛，及大菩萨的三昧。

「大乘佛法」中，经典众多，内容真可说广大无边。但扼要的来说，「甚深极甚深，难通达极难通达」的，是智证的「甚深行」；菩萨的悲愿无限，无数亿劫在生死中利益众生，是「难行苦行」；适应一般信增上的，施设的易行道，是方便行。适应不同的菩萨根性，法门的风格也就不同，但佛是「无所不在」、「无所不知」、「无所不能」，究竟寂灭而德相无边，大用无方，却是「大乘佛法」所共通的。重于现在十方佛；多数经典仍说释迦佛，但佛的德相，也多胜过人间的释迦。如《般若经》说：「世尊在师子座上坐，于三千大千国土中其德特尊，光明色像威德巍巍，遍至十方如恒河沙等诸佛国土；譬如须弥山王，光色殊特，众山无能及者。」理想的佛陀观，成为「大乘佛法」的通义，所以甚深、广大的菩萨道，也要说到超越的佛陀观，而不只是信愿增上的大乘行。如大本《阿弥陀经》说：「阿难……西向拜

，当日所没处，为阿弥陀佛作礼，以头脑著地言：南无阿弥陀三耶三佛檀！阿难未起，阿弥陀佛便大放光明威神，则遍八方上下诸无央数佛国。……即时，阿难、诸菩萨、阿罗汉等，诸天、帝王人民，悉皆见阿弥陀佛及诸菩萨、阿罗汉，国土七宝（庄严）。」《道行般若经》说：「持释迦文佛威神，一切（大众）悉见阿閦佛，及见诸比丘不可计，皆阿罗汉，诸菩萨亦无央数。」重信的《阿弥陀经》，大众现见西方的阿弥陀（Amitābha）佛、菩萨等及国土的庄严。重智证的《般若经》，大众见到东方的阿閦（Ak□obhya）佛与菩萨等。这二部是西元一世纪传出的圣典，虽用意不同，而都现见了他方世界的现在佛与菩萨。《法华经》中，过去的多宝（Prabhūtaratna）佛塔，涌现在空中。多宝佛的「全身不散」，并出声赞叹：「释迦牟尼佛快说是《法华经》！我为听是经故而来至此。」《华严经．入法界品》中，安住——毘瑟底罗（Ve□□hila）居士，常供养栴檀佛塔。开塔时，得佛性三昧，见过去以来的一切佛。《法华经》与《华严经》，都说到开塔见过去佛，意味著佛寿无量，不是二乘那样毕竟涅槃的。无论是重信的、重智的，见现在佛或开塔见过去以来的佛，初期大乘经的现见佛陀，是一致的。

「大乘佛法」的念佛见佛，主要是般舟三昧。般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sa□mukhâvasthita-samādhi）的意义是「现在佛悉立在前（的）三昧」，是专念现在佛而佛现前的三昧。专明般舟三昧的《般舟三昧经》，汉译的现存四部：一、《般舟三昧经》的三卷本，一六品；二、一卷本，八品：这二部，都题为「后汉支娄迦谶（Lokarak□a）译」（应与竺佛朔有关）。三、古代失译的《拔陂菩萨经》，一卷。四、隋阇那崛多（Jñānagupta）译的《大方等大集经贤护分》，五卷，一七品。汉光和二年（西元一七九）译出的《般舟三昧经》，受到初期大乘的非常重视，如龙树（Nāgārjuna）的《大智度论》，再三的提到般舟三昧；《十住毘婆沙论》，自〈念佛品第二十〉，到〈助念佛三昧品第二十五〉，就是依《般舟三昧经》而说的。这部经，也有（先后）不同本的糅合情形，如「一心念若一昼夜，若七日七夜，过七日以后，见阿弥陀佛」，与《阿弥陀经》说相近。又说「不得卧出三月，如指相弹顷；三者、经行不得休息，不得坐三月，除

其饭食左右」，能疾得般舟三昧：为后世三月修般舟三昧的依据。般舟三昧的修习，如《十住毘婆沙论》卷一二(大正二六．八六上——中)说：

「新发意菩萨，应以三十二相、八十种好念（生身）佛，如先说。转深入，得中势力，应以（功德）法身念佛。心转深入，得上势力，应以实相念佛而不贪著。」

「未得天眼故，念他方世界佛，则有诸山障碍，是故新发意菩萨，应以十号妙相念佛。……以缘名号，增长禅法，……当知得成般舟三昧。……菩萨成此三昧已，如净明镜，自见面像；如清澄水中，见其身相。初时，随先所念佛，见其色像；见是像已后，若欲见他方诸佛，随所念方，得见诸佛无所障碍。」

论文所说的念佛生身、法身，与五门禅中的念佛相同。修习大乘的念佛三昧，主要是「念诸佛三十二相、八十种好庄严其身，比丘亲近，诸天供养，为诸大众恭敬围绕；专心忆念，取诸佛相」。但初学者没有天眼，是不能见他方佛的，也就不容易取相修习，所以初学者念「如来、应、正等觉」等十号，也就与「佛法」六念中的念佛相同。这样，念佛三昧的修习，有念佛（十种）德号、念佛生身、念佛法身、念佛实相——四类，也可说是次第的增进。《大智度论》说到（六念中的）念佛有二：一、念如来等十号；念佛三十二相、八十随形好；念佛戒具足、……解脱知见具足；念佛一切知……十八不共法等功德。这与念佛的十号、生身、法身相同。二、般若的实相念佛，「无忆(思惟)故，是为念佛」。而无忆无念的念佛，是色等五阴，三十二相及随形好，戒众、……解脱知见众，十力，四无所畏，四无碍智，十八不共法，大慈大悲，十二因缘法——这一切都无自性，自性无所有，所以「无所念，是为念佛」。佛的生身，以五阴和合为体，所以观五阴无所有。经说「见缘起即见法」，「见法即见我（佛）」，所以观缘起(因缘)。惟有般若的离相无所有，才真能见佛之所以佛的。但实相念佛，是于生身、法身等而无念无思惟的，所以般若的「无所念是为念佛」，与念色身、法身等是不相碍的，如「中本般若」（《大品》）的菩萨般若，已说到「念无量国土诸佛三昧常现在前」了。

修般舟三昧的历程，如《大方等大集经贤护分》卷二(大正一三．八七六上——中)说：

「善男子、善女人等，若欲成就菩萨摩诃萨思惟一切诸佛现前(般舟)三昧，亦复如是。其身常住此世界中暂得闻彼阿弥陀如来、应供、等正觉名号，而能系心相续思惟，次第不乱，分明覩彼阿弥陀佛，是为菩萨思惟具足成就诸佛现前三昧。因此三昧得见佛故，遂请问彼阿弥陀佛言：世尊！诸菩萨等成就何法，而得生此佛刹中耶？尔时，阿弥陀佛语是菩萨言：若人发心求生此者，常当系心正念相续阿弥陀佛，便得生也。」

「时彼菩萨复白阿弥陀佛言：世尊！是中云何念佛世尊，精懃修习，发广大心得生此刹耶？贤护！时彼阿弥陀佛复告彼言：诸善男子！若汝今欲正念佛者，当如是念！今者阿弥陀，如来、应（供）、等正觉、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊(以上德号)。具有如是三十二相、八十随形好(以上色身)。身色光明，如融金聚，具足成就众宝辇輦(以上法身)。放大光明，坐师子座，沙门众中说如斯法；其所说者，谓一切法本来不坏，亦无坏者，……乃至不念彼如来，亦不得彼如来。彼作如是念如来已，如是次第得空三昧(以上实相)。善男子！是名正念诸佛现前三昧也。」

无论在家的、出家的，听说西方阿弥陀佛，就一心念，念到现见阿弥陀佛。见到了阿弥陀佛，就问：怎样才能往生阿弥陀佛国土？应怎样的念佛？经文含有四种念佛，与《十住毘婆沙论》说相合。念十号，是称名忆德的念佛。三十二相等，是念色身佛。「色身光明如融金聚，具足成就众宝辇輦」，是念佛法身。鸠摩罗什（Kumārajīva）的《思惟要略法》说：「当因生身观内法身，十力、四无所畏、大慈大悲、无量善业，如人先念金瓶，后观瓶内摩尼宝珠。所以（法身）尊妙神智无比，无远无近，无难无易，无限世界悉如目前，无有一人在于外者，一切诸法无所不了。」《拔陂菩萨经》也这样说：「紫磨金色身，如净明月水精珠身，譬如众宝所璎珞。」念功德法身，大乘是不离色身的，只是无量功德所庄严，色相光明、清净、广大、无碍，显出佛身的无所不在，佛智的无所不了，不是声闻行者那样离色身而念佛功德法的。所说「一切法本来不坏」等，是念佛实相。在念佛三昧中，能见

佛，与佛问答，这种瑜伽行者的修验，是「佛法」到「秘密大乘佛法」所一致的。修行者从三昧起(出定)，对于定中境界，进一步观察，如《大智度论》卷二九(大正二五．二七六中——下)，依经文说：

「从三昧起，作是念言：佛从何所来？我身亦不去。即时便知诸佛无所从来，我亦无所去。复作是念：三界所有，皆心所作。何以故？随心所念，悉皆得见。以心见佛，以心作佛；心即是佛，心即我身。心不自知，亦不自见。若取心相，悉皆无智；心亦虚诳，皆从无明出。因是心相，即入诸法实相，所谓常空。」

这段经文，为瑜伽行者的「三界唯心」、「万法唯识」说所本。定中见到了佛，听到佛的说法，但修行者并没有到佛国去，佛也没有到这里来。见佛与听佛说法，都只是自己定心所现的。对于定中见佛、与佛问答，《般舟三昧经》列举了梦喻、不净想喻，正与从水、油、明镜、水精（四喻）所见自身的影子那样。后来，《解深密经》说「我说识所缘，唯识所现故」，也是依三摩地(定)影像说的；并以明镜为喻。无著（Asa□ga）造《摄大乘论》，成立唯识，也以梦等、不净想为喻来说明；并引颂说：「诸瑜伽师于一物，种种胜解各不同，种种所见皆得成，故知所取唯有识。」这可见，念佛德号、色身、法身，于定心中所见的、听到的，都是胜解（adhimok□a）观想所成就的。《华严经．入法界品》，善财（Sudhana）所参访的解脱（Mukta）长者也说：「一切诸佛，随意即见。彼诸如来不来至此，我不往彼，知一切佛无所从来，我无所至。知一切佛及与我心，皆悉如梦。」从念佛见佛所引发的唯心观，成为「大乘佛法」的重要内容。在了解「以心见佛……心即是佛」后，《般舟三昧经》卷上(大正一三．九〇六上)进一步说：

「心有想为痴，心无想是泥洹(涅槃)。是法无可乐者，皆念所为，设使念为空耳，设有念者亦了无所有。」

这是从「唯心所现」，趣入空三昧；从有想念，而向离想念的涅槃（以涅槃为趣向，显见为大乘初期的圣典）。定心所现见的，只是观想所成，没有真实性，所以有念是空无所有的。《大智度论》立三种空：一、分破空（

天台家称为析法空），二、观空，三、十八空——缘起的无自性空。前二者是方便说，不了义的。《般舟三昧经》自心所见为空，是观空；「一切法不坏」的空，是境空心也空的，与无性空相同。当时还没有中观（Mādhyamika）与瑜伽（Yogācāra）学派，而学派是依行者所重而分化出来的。

般舟三昧是现在（十方）诸佛现前的三昧，不是限定于某一佛的，如《大方等大集经贤护分》说：「独处空闲，如是思惟，于一切处，随何方所，即若西方阿弥陀如来、应供、等正觉，是人尔时如所闻已。」《般舟三昧经》也说：「菩萨（随）其所向方，闻现在佛，常念所向方（佛），欲见佛。」般舟三昧所念的，是随所听闻的他方现在佛而发心念佛见佛的。经上特举西方阿弥陀佛名，应该是般舟三昧是在北天竺传出的，而这里恰好流行念阿弥陀佛、往生西方的法门，所以就以阿弥陀佛为例。初修一定要专念一佛，等三昧成就，佛身现前，再渐见东方、……十方一切佛，展转增多。遍虚空中见无数佛，如「明眼人，夜半视星宿，见星其（甚？）众多」一样。般舟三昧是念十方现在一切佛的法门；念佛法门的广大流行，念他方佛经典的不断传出，表示了「大乘佛法」界的一项重要意义，根本原因是：「佛弟子对佛的永恒怀念」。释尊在世，佛弟子见佛、闻法、如说修行。佛涅槃后，虽还是闻法、修行，在一般佛弟子的心目中，到底没有佛那样的应机开示、鞭辟入里。从释尊入灭到弥勒（Maitreya）成佛，要经一段漫长（而没有佛法）的时期。修学佛法的，如还没有见谛得须陀洹果，虽凭善业而往来人间、天上，但长期不逢佛法，是有误失堕落可能的，这该是佛弟子永恒怀念的重要因素。现在十方有佛，胜解念佛而三昧成就的，能见佛、听闻佛法，还能与佛问答，那真是太理想了！念佛的能往生佛国，可以不离见佛闻法；能满足佛弟子的愿望，是一切念佛法门盛行的原因。如《大方等大集经贤护分》卷一(大正一三．八七四中)说：

「世尊！譬如今时圣者阿难，于世尊前亲闻法已，皆悉受持，如说奉行。彼诸菩萨身居此土，不至彼（佛世）界，而能遍睹诸佛世尊，听闻法已，悉能受持，如说修行，亦复如是。从是已后，一切生处，常不远离诸佛世尊，

听闻正法。」

「彼诸菩萨」，是修般舟三昧的菩萨。能见佛、闻法，更能「一切生处常不远离诸佛」。《般舟三昧经》也说：「行是（三昧）比丘已见我，常为随佛不远离。」论中也说「菩萨念佛故，得入佛道中。……念佛三昧，能除种种烦恼及先世罪」；「菩萨常爱乐念佛故，舍身受身，恒得值佛」；「于无上道得不退转报」。念佛能消罪业，生生世世见佛、闻法，得不退转，是一切念佛法门所共同的。往生西方净土，也不外乎这一意义。有些净土行者，厌娑婆而求生净土，不免消极了一点！日本部分净土行者，以为「生净土即成佛」，那真是无稽之谈了！

般舟三昧所见的佛（及菩萨等），是由观想所成的，如《大智度论》说：「般舟三昧，忆想分别，常修常习故见（佛）。」经文以梦中所见、不净想等为譬喻，这是唯心所现，虚妄不实的。那么，所见的佛，与佛问答，听佛说法，都虚妄而不足信吗？那又不然，定心所现的，与错觉、幻想不同，名「定自在所生色」，在世俗谛中是实有的。修般舟三昧成就，「幽冥之处，悉为开辟，无所蔽碍。是菩萨不持天眼彻视，不持天耳彻听，不持神足到其佛刹，不于此间终（往）生彼间，便于此坐（三昧）见之」。般舟三昧能见、能闻他方世界事，却不是天眼等神通力，与《法华经》六根清净说相近。「常修习是三昧故，得见十方真实诸佛。」三昧力有浅深，所见闻的也就有优劣，但约佛与法来说，那是真实的。般舟三昧是自力念佛，现生就能见佛、闻法，其中也有他力的因素，如《大方等大集经贤护分》卷二(大正一三．八七七上)说：

「得见彼（世界）佛，有三因缘。何者为三？一者、缘此（般舟）三昧；二者、彼佛加持；三者、自善根熟。具足如是三因缘故，即得明见彼诸如来。」

于三昧中见佛闻法，不只是般舟三昧力，也有佛的加持力；「自善根熟」，异译作「本功德力」，指过去生中积集的功德、今生「持戒完具」。含有他力因素，「他力」不断的强化起来，那是以后的事了！

梁天监年间，曼陀罗仙（Mandra）译的《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》，传出念佛的一行三昧，如卷下(大正八．七三一上——中)说：

「佛言：法界一相，系缘法界，是名一行三昧。」

「善男子、善女人欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向，能于一佛念念相续；即是念中，能见过去、未来、现在诸佛。……入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。」

僧伽婆罗（Sa□ghavarman），是曼陀罗仙同时人，依据曼陀罗仙传来的原本再译的《文殊所说般若波罗蜜经》，却没有这一段。但唐玄奘所译的《大般若经》（第七）〈曼殊室利分〉，也有这段经文。玄奘所译，译一行三昧为一相庄严三摩地；译「不取相貌」为「善想容仪」。一行三昧（ekâkāra-samādhi）与一（相）庄严三昧（ekavyūha-samādhi），都是《般若经》中百八三昧之一。一行三昧是「不见诸三昧此岸彼岸」，龙树解说为：不见禅定的入相、出相，得相、（失）灭相。一相庄严三昧，是「观诸法皆一（相）」。《文殊说般若经》，释一行三昧为系缘法界（dharma-dhātu）一相，是法界无差别的甚深三昧，而从专心系念一佛入手，见三世诸佛法界无差别相。与般舟三昧同样的，是念佛三昧，而这是与通达甚深法相结合的。所以，般舟三昧的念佛，是由浅而深的；一行三昧是直下见三世（般舟作「十方」）佛，通达诸佛无差别。曼陀罗仙译为「不取相貌」，所以禅宗（四祖）道信以下的禅门，都说忆念佛名入手，而不取佛身相好的。然依玄奘所译，念佛是「善想容仪」，那是观佛相好而通达法界了。鸠摩罗什（Kumārajīva）所译《千佛因缘经》说「念佛三昧庄严心故，渐渐于空法中心得开解」；「思空义功德力故，即于空中得见百千佛，于诸佛所得念佛三昧」。念佛三昧与空（śūnyatā）慧，是这样的相助相成了。罗什所译《华手经》，立一相三昧与众相三昧。缘念一佛而成就的，是一相三昧；缘念多佛而成就的，是众相三昧。经上又说：一相三昧见一切法等相，众相三昧了达一切法一相无相。等相，是法法平等；无相，也是法法平等；似乎方便不同，而其实都是归于实相的。在「大乘佛法」中，念佛执持名号，

固然是适应信行人的易行道，但念佛而修三昧，能从「观相」、「唯心」而深入实相的；易行道本是甚深难行道的方便，诱导行者深入的。法界无差别中，毕竟寂灭而化用无尽，正是「大乘佛法」共同的佛陀观。以上所说的，都是通于现在一切佛的。或以阿弥陀佛为例，那不过是经典流通处恰好流行阿弥陀佛的信仰，也就举例说明，使人容易信受罢了。

第三节 念佛菩萨的观法

经，是劝人（或浅或深）依法修行的。大乘经中，说十方十佛、六方六佛，广说佛名的著实不少，也有专明某佛某菩萨的（全经或其中一品）。这显示了某佛某菩萨的特殊功德，也就有专修某佛某菩萨的法门。在「秘密大乘佛法」中，如毘卢遮那（Vairocana）、阿閦（Ak□obhya）、阿弥陀（Amitābha）等佛，文殊师利（Mañjuśrī）、普贤（Samantabhadra）、观世音（Avalokitêśvara）、地藏（K□itigarbha）等菩萨的修持法，大量集出流传。这一风气，「大乘佛法」已经开始了。在西元五世纪上半，就已译出了：

《观无量寿佛经》 一卷 宋畺良耶舍译

《观药王药上二菩萨经》 一卷 宋畺良耶舍译

《观普贤菩萨行法经》 一卷 宋昙摩蜜多译

《观虚空藏菩萨经》 一卷 宋昙摩蜜多译

《观弥勒菩萨上生兜率陀天经》 一卷 宋沮渠京声译

《观世音观经》 一卷 宋沮渠京声译

《佛说文殊师利般涅槃经》 一卷 西晋聂道真译

畺良耶舍（Kālayaśas）、昙摩蜜多（Dharmamitra）、沮渠京声，都是有名的罽宾（Kaśmīra）与西域的禅师（瑜伽者）；与鸠摩罗什（Kumārajīva）及佛陀跋陀罗（Buddhabhadra），时代与地区相近，这可以想见当时的罽宾及西域，念佛及菩萨的禅观，是相当兴盛的。沮渠京声所译的《观世音观经》，已经佚失。聂道真所译《佛说文殊师利般涅槃经》，

也是「观经」的一类，是西元四世纪初译出的。

这几部「观经」，概略的说明它的内容：一、《观无量寿佛经》，是依《无量寿佛经》所出的观法，十六观。从观想西方落日起，次第观净土庄严，无量寿（Amitāyus）佛、观世音、大势至（Mahāsthāmaprāpta）菩萨的相好庄严，观想净土的依正庄严，死后能往生西方极乐（Sukhāvatī）国土，共十三观。后三观，明九品往生，是《无量寿佛经》「三辈往生」的分别，配合「十六」这一成数而已。《观无量寿佛经》的缘起，是阿阇世王（Ajātaśatru）逼害生母韦提希（Vaidehī），韦提希对佛说：「我宿何罪生此恶子？……唯愿世尊为我广说无忧恼处，我当往生，不乐阎浮提浊恶世也。」这是充满了不满现实的厌离情绪，不是为了容易修菩萨行而求生净土。从此，厌娑婆（Sahā）苦，求生极乐，成为中国一般净土行者的心声。还有，《观无量寿佛经》传出的时代，流行念佛灭除罪业的思想，所以经中一再说到「此（座）想成者，灭除五百亿劫生死之罪」；

「作是（菩萨像）观者，除无量亿劫生死之罪」；「下品下生」的，是「五逆十恶」人，由于「称佛名故，于念念中除八十亿劫生死之罪」。「消业往生」，因时代不同，与古本大《阿弥陀经》多少差别了。二、《观普贤菩萨行法经》：《法华经》中，有〈普贤菩萨劝发品〉，说到五浊恶世有受持、读、诵、思惟、修习《法华经》的，普贤菩萨会乘六牙白象而来，「而自现身，供养守护，安慰其心。……现其人前而为说法，示教利喜」。依此而成的「观普贤菩萨行法」，先观普贤菩萨，再进而见十方佛、十方净土，见释迦牟尼佛（Śākyamuni）十方分身佛，见多宝（Prabhūtaratna）佛塔。十方佛说六根忏悔；于佛菩萨前，受菩萨戒法。这是以普贤菩萨为出发的「法华观法」。在鸠摩罗什的《思惟要略法》中，已有「观无量寿佛法」、「法华三昧观法」。无量寿佛的观法，钝根先作白骨观，再观从白骨放白光明，于光明中见无量寿佛；利根直从光明观起修。罗什的修学，也在罽宾与西域，比曇良耶舍等要早半世纪，而以不同的佛菩萨（及净土）为主，修不同的观法，已经开始流行了。

但罗什所传的大乘佛菩萨观法，还相当的简略，曇良耶舍等所传，完善得多了。三、《观药王药上二菩萨经》：药王（Bhai□ajyarāja）与药上（Bhai□ajyasamudgata）二位菩萨，也见于《法华经．药王菩萨本事品》。依此而成立的观法，分别说观二菩萨的身相，所应修及得的功德；药上菩萨开示了过去五十三佛的忏悔法。四、《观虚空藏菩萨经》：姚秦佛陀耶舍（Buddhayaśas）译出的《虚空藏菩萨经》，先后共有四种译本。经中说忏除罪业——国王五根本罪、大臣五根本罪、声闻五根本罪、初学菩萨的八根本罪，并说称名、礼拜、供养虚空藏（Ākāśagarbha）菩萨所得的现世利益。依此而成立的「观虚空藏菩萨法」，就是罪业的忏悔法，如说：「先于功德经中，说虚空藏菩萨摩诃萨名，能除一切恶不善业。」又依《大宝积经》（二四）〈优波离会〉（竺法护所译，名《佛说决定毘尼经》）说：「于深功德经说治罪法，名决定毘尼，有三十五佛。

」这样，礼敬称三十五佛名，观虚空藏菩萨，见菩萨的身相而灭除罪业。五、《观弥勒菩萨上生兜率陀天经》：弥勒（Maitreya）是继释迦佛，未来成佛的菩萨。说「弥勒菩萨下生成佛」的，有好几部经，都依《阿含经》说，增入释尊付嘱大迦叶（Mahākāśyapa），迦叶待弥勒成佛相见而后入灭的传说。弥勒是释尊唯一的菩萨弟子，入灭后上生兜率陀天（Tu□ita），佛教界有「上升兜率见弥勒」的多种传说。这部经说弥勒菩萨的上生兜率陀天，天宫与菩萨身心的功德庄严。经文所开示的，主要为「不厌生死乐生天者、爱敬无上菩提心者、欲为弥勒作弟子者」，应该「一一思惟兜率陀天上上妙快乐」；「应当系念念佛形像，称弥勒名」。这就能除罪业而往生天上，未来遇见弥勒成佛，闻法得益。这部经的意趣，近于大乘初兴时期，与前四部经有所不同。六、《文殊师利般涅槃经》：说文殊的身世、涅槃时的相好，劝众生「当懃系念，念文殊像，念文殊像法」，见文殊身相的功德。

经上也说「作此观者，名为正观，若他观者，名为邪观」，显然是「观经」的一类。以上六部，是释迦牟尼（即毘卢遮那佛）、阿弥陀佛——二佛，弥勒、文殊、普贤、观世音、大势至、药王、药上、虚空藏——八大菩萨的观法。不同佛菩萨的不同修法，正不断的发展起来。

念佛、念菩萨，能净除罪业，得生净土，得陀罗尼，不退阿耨多罗三藐三菩提心，为「大乘佛法」的重要行门。这一修行，与「易行道」的佛前忏悔，关系极深。易行的「三品法门」，是一般的，昼夜六时的经常修持；而在念佛与菩萨的观想中，是不断的为修行而忏悔。修持中的不断忏悔，是与罪业观有关的，如《观普贤菩萨行法经》说：「诸佛世尊……常在世间，色中上色，我有何罪而不得见？」《宝积经》的〈发胜志乐会〉说：「今为业障之所缠覆，于诸善法不能修行。」〈善住意天子会〉说：禅定中，「自见往昔所行恶业，……深生忧悔，常不离心，于甚深法不能证入」。《谤佛经》说：「求陀罗尼而不能得，何以故？以彼往世恶业障故。」这样，众生之所以不能见佛，不能得陀罗尼，不能修行，不能证入，一切都是过去生中的罪业在障碍了。也就因为这样，在念佛、念菩萨的观行过程中，不断的忏悔，才能不断的向上进修，如《观佛三昧海经》、《观普贤菩萨行法经》，叙说得最为明白。《观药王药上二菩萨经》，也就扼要的说：「净诸业障、报障、烦恼障，速得除灭，于现在身修诸三昧，念念之中见佛色身，终不忘失阿耨多罗三藐三菩提心，……随意往生他方净国。」《观虚空藏菩萨经》，就是以念佛忏悔为主的观行。早期传出的大乘经，如《小品般若》、二十四愿本的《阿弥陀经》、《阿閦佛国经》等，还没有重视过去生罪业的忏悔。《金刚般若经》已说持经而「先世罪业则为消灭」；《观无量寿佛经》就一再说到：消除多少劫生死之罪，必定当生极乐世界。念佛、念法（持经）、念僧（菩萨），与「三品法门」的忏悔相关联而发展起来。念佛主要是观想念佛，忏悔也就是古德所说的「取相忏」。《法华经．法师功德品》，说六根清净功德是由于「受持是《法华经》，若读，若诵，若解说，若书写」，没有说忏悔。依《法华经》而有的《观普贤菩萨行法经》，说六根忏悔法，得六根清净。所说的忏悔，是念法的忏悔，如说「昼夜六时，礼十方佛，行忏悔法：诵大乘经，读大乘经，思大乘义，念大乘事，恭敬供养持大乘者，视一切人犹如佛想」；「若有忏悔恶不善业，但当读诵大乘经典」。所以忏悔六根，是「一切业障海，皆从妄想生，若欲忏悔者，端坐念实相」，也就是古德所说的「实相忏」。

念佛（菩萨）见佛，称为念佛三昧。依《鸠摩罗什法师大义》卷中(大正四五．一三四中)说：

「见佛三昧有三种：一者，菩萨或得天眼、天耳，或飞到十方佛所，见佛、难问，断诸疑网。二者，虽无神通，常修念阿弥陀等现在诸佛，心住一处，即得见佛，请问所疑。三者，学习念佛，或以(已)离欲，或未离欲，或见佛像，或见生身，或见过去、未来、现在诸佛。是三种定，皆名念佛三昧。」

三类见佛人中，一是依禅得五通（pañcābhijñā）的；二是常修念佛，没有神通而能见佛，这应该是离欲得定的；三，初学念佛，或已离欲，或没有离欲，也能见佛。三类都名为「念佛三昧」，而浅深大有差别。依此说，《观普贤菩萨行法经》所说「云何不失无上菩提之心？云何复当不断烦恼、不离五欲（即「离欲」），得净诸根，灭除诸罪；父母所生清净常眼，不断五欲而能得见诸障外事？……此观功德，除诸障碍，见上妙色，不入三昧，但诵持故，专心修习，心心相次，不离大乘，一日至三七日，得见普贤……」；不入三昧，专心修习，心心相次，这是定前的「一心不乱」的境界；这就能见佛、菩萨，当然这是低层次的。一心诵持到心不散乱，如隋智顗的「诵至〈药王品〉，心缘苦行，至是真精进句，……见共（慧）思师，处灵鹫山七宝净土，听佛说法」。《法华经》所说的六根清净，是受持、读、诵等「法师」的功德。父母所生的眼耳，能见闻障（如铁围山等障）外的佛与净土，与智顗所得的境地相当。《般舟三昧经》说：「闻西方阿弥陀佛刹，当念彼方佛，不得缺戒。一心念，若一昼夜，若七日七夜，过七日以后，见阿弥陀佛。于觉（醒时）不见，于梦中见之。」这也是「不持天眼彻视，不持天耳彻听」的。《观普贤菩萨行法经》所说「普贤菩萨复更现前，行住坐卧不离其侧，乃至梦中常为说法」，那是深一层次了。

第七章 护持佛法与利乐众生

第一节 人间的现世利益

佛法在世间，信修者能得现生利乐，来生生人间、天上的利乐，佛法不只是「了生死」而已。现实的人世间，无论是自然界、社会、家庭，以及自己的身心，都有众多不如意的苦患。「佛法」的信念，要得现生利乐，惟有「依法而行」，使自己的身心健全，与人和乐共处，安分守法，向上向善。如有疾病的，释尊自己也是延医服药；医药不一定能治疗全愈，但医药到底是治病的正途。关于经济生活，佛说要「方便具足」——从事合法的职业，获得经济来源；「守护具足」——能合理保存所得，不致损失；「善知识具足」——结交善友，不交懒惰、凶险、虚伪等恶友；「正命具足」——经济的多少出入，作合理的支配。这样，「俗人在家，得现法安现法乐」。一切依法而行，即使遇到不幸或伤亡，那是宿业所限，寄望于未来的善报。如是解脱者，那更无动于心了。大体说，与儒家「尽人事而听天命」的精神相近，不过业由自己所造，不是天命——神意所决定的。现生的安乐，释尊从不教人向神秘的力量去求解决；适应当时社会情况所作的教化，「佛法」是那么理性而没有迷妄的成分！「佛法」真是超越神教的宗教。

「大乘佛法」兴起，极力赞扬称念佛（菩萨）名号，进而观想佛菩萨的庄严，可以忏悔过去的业障，也能改善现生的缺陷。能得无病等利益，「佛法」说是入慈定（maitrī-samāpatti）者的功德。「大乘佛法」中，重智证的《般若经》说：「是大神呪，是大明呪，是无上呪，是无等等呪，是一切呪王。」读、诵《般若经》，能得现世的种种利益，这是通俗化，「念法」而有一般咒术（mantra）的作用。重信的「念佛」（及菩萨）法门，更能适应低级民间信仰，有类似咒术的神秘意义。佛法是更普及了，而「佛出人间」、学佛的意义，不免渐渐的迷糊了！

《八吉祥神呪经》，现存五种译本：一、《佛说八吉祥神呪经》，吴支谦译。二、《佛说八阳神呪经》，晋竺法护（Dharmarak□a）译；「八阳」可能是「八祥」的讹写。三、《佛说八部佛名经》，元魏瞿昙般若流支（Prajñāruci）译。这是流传中的错误，因为经初说「闻如是」，呼佛为「天中天」，这是西晋以前，不知是谁译出的古译。依《大唐内典录》，般若流支的确译有《八佛名经》；宋求那跋陀罗（Gu□abhadra）也译有《八吉祥

经》，但都已佚失了。四、《八吉祥经》，梁僧伽婆罗（Sa□ghavarman）译。五、《八佛名号经》，隋阇那崛多（Jñānagupta）译。这部经，说东方世界的八佛名号，称念持诵的功德，除不堕三恶趣、不退菩提等外，重在现生的种种利益。如《佛说八吉祥神呪经》(大正一四．七二下)说：

「若有善男子、善女人，闻此八佛及国土名，受持奉行、讽诵、广为他人解说其义者，……四天王常拥护之：不为县官所拘录，不为盗贼所中伤，不为天、龙、鬼神所触娆；阅叉(夜叉)、鬼神、蛊道（鬼神）、若人、若非人，皆不能害杀得其便也，除其宿命不请（？）之罪。若有疾病、水、火，（恶）鸟鸣、恶梦，诸魔所娆，恐怖衣毛竖时，常当读是《八吉祥神呪经》呪之，即得除愈。」

经文中并没有咒语，而称经为《八吉祥神呪经》，说「读是《八吉祥神呪经》呪之」，「持是八佛名，呪之即除愈」，可见古代的传译者，对于持八佛名号，读诵八佛名经，看作持咒那样的。为什么持诵八佛名号、读诵八佛名经，能现生逢凶化吉，不为灾祸所侵害呢？这当然是「佛力」。前二部译文，说到「四天王常拥护之」。《八吉祥经》说「八部诸善神，日夜常守护」，这是在「佛力」加被下，受到四天王（统率天龙八部）等善神的拥护。「佛力」与（善）「天力」，取著同一的立场。

同样是东方世界的，一佛或说七佛的功德，是《药师经》。共有四种译本：一、《拔除过罪(业障)生死得度经》，东晋帛尸梨蜜多罗（Śrīmitra）译，编入《佛说灌顶经》卷一二。二、《佛说药师如来本愿经》，隋达摩笈多（Dharmagupta）译。三、《药师琉璃光如来本愿功德经》，唐玄奘译。四、《药师琉璃光七佛本愿功德经》，唐义净译。这四译中，二、三——两种译本是没有咒语的；初译有（短）咒，在全经的末后；义净译有咒而插入中间。经与咒，应该是别行的，在流传中结合在一起，所以在后或在中间不同。经说东方世界的药师琉璃光如来（Bhai□ajya-guru-vai□ūrya-prabha），因中发十二大愿，成就净琉璃国土。「大乘佛法」中净土极多，而药师净土的本愿，不只是出世圣善，更注意到残废、疾病与医药，官非与饮食问题，气候的冷热。有人间净土现实感的，弥勒（Maitreya）净土以外，就是药

师净土与阿閦佛（Ak□obhya）净土了。但在「佛力」加持思想下，重于佛力救护。「念彼如来本愿功德」，「称名礼赞恭敬供养彼如来者」，能得到：

长寿、富饶、官位、男女——所求皆得。

恶梦、恶相、怪鸟来集、百怪出现——不能为患。

水、火、刀、毒、悬险、恶兽、毒蛇、毒虫——离诸怖畏。

女人临产无有众苦。

延寿——离诸横死。

人众疾疫难、他国侵逼难、自界（国内）叛逆难、星宿变怪难、日月薄蚀难、非时风雨难、过时不雨难——众难解脱。

求长寿等，都是个人的现生福乐。末后「人众疾疫难」等，是有关国家治乱，影响全民的大问题。经上说：这些苦难，都可从对药师佛的称念、礼拜、供养、读、诵中，得到「佛力」的救护。这一类佛力救护说，此外也还有不少经典说到。晋竺法护译的《佛说灭十方冥经》，与《八吉祥神呪经》的性质相同，只要归依、礼敬十方佛，「则无恐惧，不遇患难」。元魏菩提流支（Bodhiruci）的《佛名经》说「现世安隐，远离诸难」；「一切诸恶病不及其身」。唐菩提流志（Bodhiruci）所译《大宝积经．功德宝花敷菩萨会》说十方佛，西方佛名一切法殊胜辩才庄严如来，「受持彼佛名者，毒不能害，刀不能伤，火不能烧，水不能溺」。梁失译的《阿弥陀鼓音声王陀罗尼经》也说：「受持、读、诵彼佛名号，乃至无有水、火、毒药、刀杖之怖，亦复无有夜叉等怖。」北凉昙无谶（Dharmarak□a）译《无想经》说「顶戴受持诸佛名号，若中兵、毒、水、火、盗贼，无有是处，除其宿业」；「若有众生闻彼佛名，敬信不疑，无诸怖畏，所谓王怖、人怖、鬼怖，无诸疾病，常为……诸佛所念」。以上略举「佛力」救护的部分经说，这样的救护，与一般祈求神助的宗教，意义是完全相同的。

大菩萨的慈悲救护，如《法华经》的〈观世音菩萨普门品〉。本经有三译：晋竺法护译的，名《正法华经》，一〇卷。姚秦鸠摩罗什（Kumārajīva）

译的，名《妙法莲华经》，七卷。隋阇那崛多与（达摩）笈多，依据罗什译本，有所增补，次第也有所修改，成为《添品妙法莲华经》，七卷。观世音，或译观自在（Avalokiteśvara），是被称为「大慈大悲救苦救难」的大菩萨。慈悲救护的内容，经说是：

「称观世音菩萨名者」：大火不能烧，大水不能没，航海不堕罗刹鬼国，刀杖所不能害，夜叉、罗刹不能害，有罪无罪不受系，过峄道不为怨贼所害。

「常念恭敬观世音菩萨」：离贪欲，离瞋恚，离愚痴。

「礼拜、供养观世音菩萨」：求男得男，求女得女。偈颂说：高处堕落不伤，咒诅、毒药不能害，恶兽、毒蛇、毒虫不能伤，雷电雨雹消散。

在这种种的慈悲救护中，离贪、瞋、痴是内心的清净，求男求女是世间的安乐事外，其他都有关生死存亡的险难的救护，也就是重于「救苦救难」的。其中，「若有百千万亿众生，为求金、银、琉璃、车渠、马瑙、珊瑚、琥珀、真珠等宝，入于大海，假使黑风吹其船舫，飘堕罗刹鬼国，其中若有乃至一人称观世音菩萨名者，是诸人等皆得解脱罗刹之难」一项，在佛教界是有悠久传说的。传说是：商人们航海去采宝，因风而漂流到僧伽罗（Si□hala），也就是锡兰，现在的斯里兰卡（Śrīla□kā）。那时，岛上所住的，是美丽的女罗刹（rāk□asasī）。商人们就分别与罗刹斯成婚，生育儿女。如有新的人漂来，就会将旧的商人吃了。一位商主知道了内幕，知道惟有婆罗（Bālāha）天马从空中经过时，那怕捉住马王的一毛，就能渡海而脱离被杀的命运。于是暗中通知商人们，有人相信的，就依马王的神力而逃出罗刹鬼国。这一传说，极为普遍。如巴利藏中《本生》的「云马本生」，康僧会译的《六度集经》，《说一切有部毘奈耶》，《佛本行集经》，《大唐西域记》，也说马王是释尊的本生。这一传说，是部派佛教所公认的。到「大乘佛法」时代，转化为观自在菩萨神力救难之一，所以在「秘密大乘佛法」中，观自在菩萨示现，有马头（Hayagrīva）观音，为六观音、八大明王之一。传说与锡兰——古代的罗刹鬼国有关，所以观自在菩萨离锡兰不远。如

《大唐西域记》说：「秣剌耶山东，有布呾洛迦山，……观自在菩萨往来游舍。……山东北海畔有城，是往南海僧伽罗国路。」不过，观自在菩萨的圣德，有复杂的内容。如善财（Sudhana）童子参访善知识，观自在菩萨也在南方，也说「若称我名，若见我身，皆得免离一切怖畏」，与《法华经》说相同。但南方的观自在菩萨，与从空而来的正趣（Ananyagāmin）菩萨，又出现于西方极乐世界，就是观自在与大势至（Mahāsthāmaprāpta）两大菩萨了。这是释尊本生而转化为观世音菩萨的，与我曾说过的——观世音与释尊有关，恰好相合。观世音所住的布(补)呾洛迦（Potalaka），与释族过去所住的东方阿湿婆（Aśvaka, Assaka）——马国首邑的布多罗相合。传说与印度东南沿海地区有关，所以观世音菩萨的救苦救难，特别受到航海者、沿海渔民的崇信。那位类似观音救护海难的妈祖，可说是观世音菩萨的中国化了。

关于地藏（K□itigarbha）菩萨，一般人重视传说不一的《地藏菩萨本愿功德经》，所以著重地狱、鬼魂与度亡。然依《地藏十轮经》说：「有能至心称名、念诵、归敬、供养地藏菩萨摩诃萨者，一切皆得。」一切皆得，就是「解脱种种忧苦，及令一切如法所求意愿满足」。解脱种种的苦迫，是：「种种希求，忧苦逼切」；「饥渴所逼」；「乏少种种衣服、宝饰、医药、床敷及诸资具」；「爱乐别离，怨憎合会」；「身心忧苦，众病所恼」；「互相乖违，兴诸鬪诤」；「闭在牢狱，具受众苦」；「鞭挞拷楚，临当被害」；「身心疲倦，气力羸惙」；「诸根不具」；「颠狂心乱，鬼魅所著」；「烦恼炽盛，恼乱身心」；「为火所焚，为水所溺，为风所飘，或于山岩（等）……堕落」；「毒蛇毒虫所螫，或被种种毒药所中」；「恶鬼所持，成诸疟病，……或令狂乱」；「为诸药叉、罗剎、……吸精气鬼，及诸虎、狼、师子、恶兽、蛊毒、厌祷诸恶呪术、怨贼、军阵，……惧失身命」。称念地藏菩萨名号，能解免这种种苦恼；救苦救难，不是与称念观音菩萨的功德相等吗？

依佛、经法、菩萨（大乘僧）的慈悲威力，使一般人能得现生的种种利益，为佛教普及人间的方便。现生利益是一般信者所最关切的，但专从信仰中去求得，会引起副作用，这是现代佛弟子所不能不知道的！人类从蒙昧而

日渐开化，宗教就应运而生，这是一切民族所共同的。初民在生活中，一切都充满了神秘感，一切都是自己那样的（有生命的），进步到有神在主持支配这一切。「人类在环境中，感觉外在的力量异常强大。……如自然界的台风、豪雨、地震、海啸，以及大旱、久雨等；还有寒来暑往，日起月落，也非人力所能改变，深刻的影响人类。此外，社会的关系——社会法制、人事牵缠，以及贫富寿夭，都是不能轻易改变的。还有自己的身心，也使自己作不得主。……这种约制我们、影响我们的力量，是宗教的主要来源，引起人类的信顺。……顺从，可以得神的庇祐而安乐，否则会招来祸殃。……顺从虽是宗教的一大特性，而宗教的真实（意趣），却是趣向解脱：是将那拘缚自己、不得不顺从的力量，设法去超脱它，实现自由。」「神教……，对于自然界、社会界，或者自己身心的障碍困难，或祈求神的宽宥，祈求神的庇护、援助；或祈求另一大力者（神），折伏造成障碍苦难的神力。或者以种种物件、种种咒术、种种仪式、种种祭祀，求得一大力者的干涉、保护，或增加自己的力量。或者索性控制那捣乱的力量，或者利用那力量。这一切，无非为了达成解除苦难、打开束缚，而得超脱自由的目的。」在人类知识的发达中，这类低级的宗教行为被超越，而进入高等的宗教，重于社会的和乐、人心的革新净化，但低级宗教会多少留存下来；如耶稣（jesus）也曾赶鬼、治病。到现代，还有生了病，祈祷而不服药的极端分子。在中国，如《荀子》的〈天论〉说：「君子以为文，而百姓以为神。」〈礼论〉说：「其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。」儒者利用它而并不否弃它，这才一直演化而流传在民间。在「佛法」，是出家人所不取用的。印度神教虽有「梵我一如」等崇高理念，而低级的迷妄行为，还是流行著。「大乘佛法」的信行者，适应神教而发展起来；求佛、菩萨的护佑，成为一般信者的佛教。自作自受的、自力解脱的佛法真谛，不免被蒙蔽而减失了光辉！

第二节 从人护法到龙天护法

「佛法」是不共世间的，依法修行，能得究竟解脱。佛法的流行人间，如暗夜的明灯一样，佛与佛弟子们，当然是愿望「正法久住」世间的。但人世间充满了矛盾、苦迫、动乱，流行世间的佛法，也不免遭遇困扰，于是佛

教界出现了「护法」。说到护法，可分为人的护法、天（鬼神）的护法。佛法久住世间，主要是依赖于人的护持。佛教界，不论南传与北传，都有「五师相承」的传说。如《阿育王传》中，摩诃迦叶（Mahākāśyapa）对阿难（Ānanda）说：「长老阿难！佛以法藏付嘱于我，我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守护！」古代的付法护法，是一代大师，护持集成的经律（论）——「法藏」，流传世间，不遗忘也不谬误，保持佛法的正确知见——「法眼」，维护（即「住持」）佛法的纯正性，所以《阿育王传》等付嘱护持的，是「正法」、「法眼」、「法藏」。传说中的华氏城（Pā□aliputra）第三结集，在目犍连子帝须（Moggaliputta tissa）的领导下，息灭诤执，驱斥滥入僧团的邪见异说，也是护法的实例。不过，佛法中部派分化，都自以为根本、正统，护法也就变得复杂了！切实的说，护持正法，主要是佛弟子自己；佛弟子的诚信三宝，依法修行，才是护持佛法的最佳保证。如魏菩提流支（Bodhiruci）所译《佛说法集经》卷五(大正一七．六三九下)说：

「诸菩萨护持妙(正)法，于诸业中最为殊胜。世尊！菩萨若能修行护持妙法，随顺菩提及诸佛如来。何以故？诸佛如来尊重法故。世尊！云何是护持妙法？所谓菩萨能说诸佛一切甚深修多罗，能读、能诵、思惟、修习，是名菩萨护持妙法。复次，世尊！若菩萨摄受、修行，名为护持妙法。」

《法集经》是大乘经，对于护持正法，可说正确的把握著正确的方针，与「佛法」的见地是吻合的。

印度的婆罗门（brāhma□a）文化，是民族的传统的文化（后来称为印度教），与政治关系极深，受到政治（王族）上的尊敬。后起的各种出家沙门（śrama□a），也受到政界的尊重，政治不顾问沙门团内部的事务，可说是政教分离而又相互尊重的。佛教——释沙门团，称为僧伽（sa□gha），也是「僧事僧决」，不容外人顾问的；这是传教、信教完全自由的地区。但「佛法」在印度文化中，有反传统（否认创造神及真我）的特性，所以多少要受到政教结合的传统的婆罗门教的反对，或严重到破坏摧残。如西元前二世纪中，弗沙密多罗（Pu□yamitra）的破坏佛教。《阿育王传》说：「未来之世，当有三恶王出：一名释拘，二名阎无那，三名钵罗。扰害百姓，破

坏佛法。」三恶王，就是赊迦人（Saka）、臾那人（Yavana）、波斯人（Pārasya）从西元前三世纪末起，到西元一世纪，先后侵入西北印度，进而侵入中印度的史实。外来民族的侵扰，当地佛教是不免要受到干扰的。

佛弟子想起了阿育王（Aśoka）时代，阿育王信佛而佛法传布四方的事实，而感觉到人王（及大臣）护法的重要，《阿育王传》就是在这一意境下编集出来的。「佛法」与「大乘佛法」，在西北印度相当的发达，赊迦人等多数接受了佛法；佛法又从西北印而传到西域等地区。这些地区，民族复杂，政局多变，佛教深受影响。如姚秦佛陀耶舍（Buddhayaśas）所译的《虚空藏菩萨经》，举国王及大臣所犯的五根本罪，前三罪是：「取兜婆(塔)物及四方僧物，或教人取」；「毁谤正法，……又制他人不令修学」；对出家人，「脱其袈裟，逼令还俗，或加杖捶，或复系缚，或截手足乃至断命，自作、使他，造如此恶」。犯这类重罪的，「失人天乐，堕于恶趣」。又如《地藏十轮经》说：「刹帝利旃荼罗、宰官旃荼罗、居士旃荼罗、长者旃荼罗、（外道）沙门旃荼罗、婆罗门旃荼罗。」旃荼罗（Ca□□āla），是印度的贱族，这里是暴恶者。他们所作的「十种恶轮」，都是伤害到僧伽住持的佛法，所以是「定生无间地狱」的。

《日藏经》的〈护持正法品〉，也说到刹帝利、婆罗门、毘舍、首陀等，「以不信故，夺他所受」。这几部经，与北印度有关。这一地区，显然没有中印度那样的尊重宗教，而有掠夺僧寺财物、伤害比丘、逼令还俗、妨害自由信仰的情形。「大乘佛法」，推重在家菩萨，而实际上，大乘佛教还是以出家比丘为主流的。如西元三世纪的龙树（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva），四世纪的无著（Asa□ga）、世亲（Vasubandhu），「大乘佛法」的宏传者，都是「菩萨比丘」身分。这几部经所叙述的，该是西元三——五世纪间的情形吧！出家中犯戒的「非法比丘」，显然相当的多。「护持正法」，当然是尊敬、供养、护持「如法比丘」，而不是护持「非法比丘」的；然没有遗忘「僧事僧决」的立场，僧伽内部事务，不受外力的干涉。所以北凉（西元三九七——四三九）失译的《大方广十轮经》卷四(大正一三．六九七下)说：

「如是恶行诸比丘等，我亦不听刑罚、鞭杖、系闭乃至断命。……若有比丘，于性重罪中若犯一罪者，虽犯重罪，……所受之戒犹有余势。譬如妙香，虽无香质，余分芬馨，不可轻蔑。破戒比丘亦复如是，无戒白衣不应轻慢。」

破戒比丘，应由僧伽自行处理，与在家人无关，这是佛法的原则（政教分离）。但说犯一重戒的比丘，「所受之戒，犹有余势」，近于说一切有部（Sarvāstivādin）的见解：在四根本罪中，犯一罪到三罪，还是比丘。出家比丘的资格，竟降低到只要没有全部（四重罪）违犯，还承认他是比丘。这也许是当地出家众的品质低落，不得已而降低标准吧！这等于「姑息养奸」，会引起副作用的；护法——护持清净比丘，将越来越艰难了！西元四、五世纪，嚈哒侵入西北印度，这一地区的佛教，急剧的衰落了。

人的护法而类似天神护法的，有佛命宾头罗颇罗堕（Pi□□ola-bhāradvāja）阿罗汉——「若(汝)当留住（世），后须弥勒佛出，迺般泥洹去耳」的传说。《阿育王传》也说：见佛而没有涅槃的宾头卢来应供。《舍利弗问经》说：佛嘱摩诃迦叶、宾头卢、君徒钵叹（Ku□□adhāna）、罗睺罗（Rāhula）——「四大比丘，住（世）不泥洹，流通我（佛）法」。其后，更发展为十六大阿罗汉住世护法说，如玄奘所译《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》。难提蜜多罗（Nandimitra），是佛灭八百年，锡兰——执师子国（Si□hala）的阿罗汉。这是由于部派分化，付嘱护持正法眼藏说不能获得佛教界的公认，所以转化为付嘱佛世比丘（大阿罗汉）常住在世间，护持佛法。但这与佛世阿罗汉的游化人间不同，这是随机应现的；「为现佛像、僧像，若空中言（声），若作光明，乃至（于）梦想」中所见的，从神秘现象，使佛弟子坚固信心的。这是部派佛教时代的情形，与「大乘佛法」的菩萨示现、天神护法，性质是非常的接近了。

大乘经早期传出的，如篇幅较长，末后大抵有〈嘱累品〉。佛将所说的经法，付嘱阿难及出现于经中的（修学大乘、宏扬大乘的）菩萨们，要大家好好的受持、护持，使佛法流通久远。如《般若经》、《法华经》、《贤劫经》、《持世经》、《华手经》、《佛藏经》、《维摩诘经》等。不过以天

神为当机者的经典，如《思益梵天所问经》、《密迹金刚力士经》、《海龙王经》等，都有了天神护持的咒语。本来，「佛法」容忍印度固有的天与鬼神，但被尊为最高的创造神，在佛法中，也还是流转生死的苦难众生，需要佛法的化度，何况低级的鬼神！《阿含经》中所见到的，是向善的天神们，来礼佛、赞佛，尊敬三宝，请问佛法。佛、法、僧是可尊敬的三宝，向善的天神们，会自动的来护持。如《长部》（三二）《阿咤曩胝经》：毘沙门（Vessava□a）等四大天王，及统属的鬼神，愿意护持佛弟子（比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷）不为恶鬼所妨害，而能安乐的修行。这是被称为护经（Paritta）的；佛接受了，嘱比丘们学习，保护平安。天神们愿意护法，为什么要诵习「护经」？如《阿育王传》说：「若付嘱天，法亦不得久住。何以故？诸天放逸故。」诸天虽自愿护法，但长在天处享受福乐，可能会放逸而遗忘的，所以诵「护经」，唤起天神的忆念护持。《大集经．海慧菩萨品》也说：「汝等四王当深护助，无为欲乐而作放逸！吾今出世，为坏放逸、护正法故而说呪。」

护法的大神，是大梵天（Mahābrahman）、帝释（Śakro devānām indra□）、四大王众天（caturmahārājakāyika-deva）。四王天的天主，东方持国——提头赖咤（Dh□tarā□□ra）天王，是犍达婆（gandharva）；南方增长——毘楼勒叉（Virū□haka）天王，是龙（nāga）；西方广目——毘楼博叉（Virūpāk□a）天王，是鸠槃荼（kumbhā□□a）；北方多闻——毘沙门（Vaiśrava□a）天王，是夜叉（yak□a）。四王的眷属，当然也就是犍达婆与夜叉等，更统率著其他的神，如阿修罗（asura）、迦楼罗（garu□a）、紧那罗（ki□nara）、摩睺罗迦（mahoraga）、毘舍阇（piśāca）、薜荔多（preta）、富单那（pūtana）等。一切地居的鬼神，都是在帝释（如王）、四大天王（如辅臣）的统率下，成为佛法的护法神群。大乘经中，大梵、帝释、四天王的说咒护持，是一般的，更扩大到菩萨与其他，大抵与印度民间信仰的神及天上的星宿（也是被想像为神的）有关。一、《大集经．虚空目分》，说有菩萨现畜生身，住在四方的山窟中修慈心。南方是蛇、马、羊，西方是猴、鸡、犬，北方是猪、鼠、牛，东方是师子、兔、

龙。这十二位兽菩萨，依十二日、十二月、十二年，分别次第的游行，教化众生。如能修法诵咒，「见十二兽，见已，所愿（求的）随意即得」。这与中国所传的十二兽或十二肖说相同，只是以师子代虎而已。后汉支曜译的《成具光明定意经》，有护法十二神：「有神名大护，……神名普济。」东晋帛尸梨蜜多罗（Śrīmitra）初译的《药师经》，名《拔除过罪生死得度经》，末有十二神王——十二药叉大将：「金毘罗，……毘伽罗。」《月藏经》所说的十二辰：「一名弥沙，……十二名弥那。」这些以十二为数的护法神，都可能是印度天文学上，黄道带内十二宫的各式神化。二、光味（殊致阿罗沙）仙人，广说「二十八宿，日、月随行，一切众生日、月、年岁皆悉系属」。佛于《大方等大集经》（九）〈宝幢分〉(大正一三．一四〇上)呵责说：

「众生暗(愚痴)行，著于颠倒，烦恼系缚，随逐如是星宿书籍……同属一星生者，而有贫贱富贵参差，是故我知是不定法。」

论星宿善恶，穷通寿夭，实是愚痴众生的颠倒妄说，是值不得信赖的。经中虽加以呵责，大概为了适应世俗，却又编在经中。〈日藏分〉中，光味仙人说日、月、星宿，推为过去驴唇——佉卢虱咤（Kharo□□ī）仙人说二十八宿。星宿命运占卜，就这样的成为「大乘佛法」！星宿推算吉凶，本是古代的天文学与民间神秘信仰结合的产物，有些佛弟子认为也是佛弟子所应该知道的。如吴竺律炎共支谦译的《摩登伽经》，二卷；西晋竺法护（Dharmarak□a）译的《舍头谏太子二十八宿经》，一卷，广说宿曜吉凶，与《日藏》、《月藏》的意义相同。天竺三藏若罗严在于阗译出的《时非时经》，一卷，说明十二月中，那些时日是「时」、是「非时」。这些，显然的还是世俗信仰而附入佛法。唐不空（Amoghavajra）所译的《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》，二卷，性质相同，却与文殊师利（Mañjuśrī）菩萨拉上了关系。最希奇的，赵宋施护（Dānapāla）译的《十二缘生祥瑞经》，二卷，竟然以「无明、……老死」等十二支，配日月，论吉凶！部分佛弟子，不自觉的沉迷于神秘的低级信仰，牵强附会，「佛法」时代的理性精神，似乎存在的非常有限了！

护法神群，从四大天王、四大比丘以来，都是分别护持四大部洲的一洲。当然，佛法流行的现实人间，从印度、（广义的）西域到震旦——中国，经中是特别重视的。《日藏经》中，佛以四洲的二十大支提(塔)圣人住处（有在于阗的，也有在震旦的），付嘱诸大龙王。由于龙王贪睡，又好淫欲，为了免得误事，所以又付嘱二十八夜叉大将，协助护持。《月藏经》的付嘱更多：一、欲界的空居四天、四大天王、（天仙）二十八宿、七曜、十二童女，分别的以一天、一天王、七宿、三曜、三天童女护持一洲。二、四大天王又分别护持南阎浮提洲的十六大国。又以阎浮提洲的东、南、西、北，分别付嘱四大天王与他的眷属，这是不局限于印度的十六国，而扩大到阎浮提洲全部了。三、波罗奈国：付嘱善发乾闼婆、阿尼罗夜叉、须质多罗阿修罗、德叉迦龙王、大黑天女，及他们的眷属。……。震旦国：付嘱毘首羯磨天子、迦毘罗夜叉、法护夜叉、坚目夜叉、大目夜叉、勇健军夜叉、摩尼跋陀夜叉、贤满夜叉、持威德夜叉、阿荼薄拘夜叉、般支迦夜叉、婆修吉龙王、须摩那果龙王、弗沙毘摩龙王、呵梨帝鬼子母、伊罗婆雌大天女、双瞳目大天女，及他们的眷属。震旦，就是中国，比起其他国家，护法神特别多，这是值得注意的！还有没有被分配的，如娑伽罗等一百八十万大龙王，箭毛等八频婆罗夜叉大将，罗睺罗等六万那由他阿修罗王，歇等六十二百千大天女，凡是「不得分（配）者，应当容忍」，也要在所住处护持佛法。二十八宿，也分别的付嘱各国；七曜与十二辰，也应该「摄护国土、城邑、聚落，养育众生」。《日藏经》与《月藏经》，这样的广列龙王、夜叉等名字，付嘱护法，与梁僧伽婆罗（Sa□ghavarman）初译的《孔雀王呪经》，有同样的情形。如说「钩留孙陀夜叉，住弗（衍文）波多利弗国；……常在阿多盘多城」的大力夜叉；「二十八夜叉大军主名，守护十方国土」。还有十二大女鬼，……五大女鬼；八大罗刹女，……七十一大罗刹女；佛世尊龙王，……两小白龙王。辛头河王，……毘摩罗河王(河神)；……须弥山王，……摩醯斗山王(山神)；……謏沙多哿摩诃里史大仙人，……阿已里米虏大仙人。这都是罗列夜叉等鬼神，分布各方，能护持佛法的。虽然《孔雀王呪经》属于密典，而罗列鬼神群，从鬼神得到护持，与《日藏经》、《月藏经》的精神相符。这都应该是

西元四世纪集成的；论师们正从事于深细严密的论究，而一分通俗的教化者，正加速进行佛法依赖鬼神护持的方向。

佛法要依赖鬼神护持的理由，如《大方等大集经》（一〇）〈虚空目分〉(大正一三．一七二上——中)说：

「我今以此正法，付嘱四大天王、功德天女、四大龙王、诚实语天、四阿修罗王、具天、大自在天、八臂天地神女等。何以故？善男子！或有众生，其性弊恶，有大势力，多造重业，不受是经。是人死已，受恶鬼身、恶龙之身，是恶鬼、龙欲坏佛法，降注恶雨、恶风、……如是恶鬼（龙），复令如来所有弟子：刹利、婆罗门、毘舍、首陀、大臣、长者，悉生恶心。恶心既生，互相残贼，……谁当流布如是经典？是故我今不以是经付嘱菩萨、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷及诸国主，以付四王乃至地神，如是天神至心护持。」

「大乘佛法」要依天（鬼）神护法，才能久住世间，这可说是离奇的，然从苦难的现实人间来说，也是可以理解的。这一倾向，表示了政治与宗教的相关性，也表示了「衣食足而后知礼义」的意义。佛法虽进入大乘时代，而传统「佛法」——声闻乘与大乘，主要还是依出家众来住持宏通的。出家众的经济生活，以及塔寺的兴建，都依赖于在家信众的布施。将来弥勒（Maitreya）出世成佛，当时有轮王的仁慈治世，社会和平繁荣与佛法昌明同时，是佛弟子理想的现实人间。反之，如政治衰乱，佛法也要蒙受损害。佛法在西北印度，扩展到现在的巴基斯坦（Pakistan），及阿富汗（Afghanistan）、俄属中亚细亚的一部分，并通过 Wakhan 山谷，到达西域的于阗等地方。从西元前三世纪后期起，臾那人、波斯（即安息）人、赊迦人，先后进入西北印度。西元一世纪，大月氏——贵霜（Ku□ā□a）王朝，又统治西北印度，并侵入中印度。到西元四世纪中，嚈哒（Hephtalites）人又侵入北印度。虽说这些民族，渐受佛法的教化，特别是被指为释迦族后裔的赊迦人，都信奉「大乘佛法」，但西北印度及以外的西北地区，在异民族的不断兴起（也就是在不断的动乱苦难）中，佛法也受到了伤害，所以说：「将有三恶王，……由于是之故，正法有弃亡。」在民族复杂、政局动乱

过程中，佛教为了适应生存，僧品不免渐渐低落，所以有「乃至（佛灭）千岁，正法衰灭」的预言，也就是「末法」思想的来源。依此去理解上面所引的经文，「恶鬼、龙欲坏佛法，降注恶雨、恶风、尘坌，为诸修行三业比丘而作重病。……吹吐恶气置饮食中，故令食者得大重病」：这是风雨不调，疫病流行。又说恶鬼令一切人「悉生恶心。恶心既生，互相残贼」；弄到「国土城邑空荒无人」：这是不断战争所造成的现象。在这种情形下，人的力量太小了！虽不是没有少数杰出的修行者，但对和合僧伽（代表佛教）的流布佛法，不免有「谁当流布如是经典」的感慨。恰好西元四世纪初，笈多（Gupta）王朝在中印度兴起，梵文学复兴，传统的宗教——印度教也兴盛起来；印度群神的信仰，在民间也增强起来（唯识等论师，也是兴于中印度的）。面对这一情势，佛法要在社会安定繁荣下发展，北方的佛教人士，也就只有付嘱鬼神来护持佛法了。

《日藏经》说「有于恶心诸饿鬼等，常仰食噉一切众生精气血肉以为生活」；「欲夺于菩萨精气，又以恶气而欲嘘之」。恶鬼神会夺人的精气，也会以恶气吹入人体，人是会失心、疾病而死的。反之，如《禅秘要法经》说：「释提桓因在左，护世诸天在右，持天药灌顶，举身盈满。……恒坐安隐，快乐倍常。」《观佛三昧海经》说：「作诸天手持宝瓶想，持药灌想；药入顶时，遍入四体及诸脉中。」这是善天以天精气来滋益人，或作这样的观想了。这种增、损精气的思想，是印度及一般民间宗教所固有的，如中国古人说「天夺其魄」，也是这类神秘信仰的一种表示。「精气」，不知原文是什么，意义是相当广的。如《大方等大集经》（一五）〈月藏分〉(大正一三．三二二下)说：

「不令（鬼神）数数恼乱众生，以此方便，令四天下，大地余味而不速灭，精气安住不复损减。以地精气不损减故，众生精气不损减；众生精气不损减故，正法甘露精气不损减；正法甘露精气不损减故，众生心法作善平等增长。以是因缘，令三宝种得不断绝，如是如是法眼久住，闭三恶道，开于善趣及涅槃门。」

经上说到三种精气：地精气、众生精气、正法甘露精气。地精气，从经文的「大地余味」，想到了劫初时大地的地味（pṭhivī-rasa）充满，因众生的贪著而渐渐隐没的传说。地精气是自然物，使五穀花果中，富有营养资益的成分。众生精气，是众生的，特别是人类，使人身心健康、和平安乐的内在因素。正法甘露精气，是佛法的，清净而向善、向涅槃的力量。这三者有相互关系：地精气增减，众生精气增减，正法甘露精气也就增减——佛法的兴盛或衰落。这与上文所引付嘱天神护法的意义，是相通的，如《大方等大集经》（一五）〈月藏分〉(大正一三．三二一下)说：

「若彼（恶）天、龙乃至毘舍遮，于阎浮提作于一切鬪诤、触恼、非时风雨、疫病、饥馑、（严）寒（酷）热等事，（善天、龙等）各各随分而遮护之，……寒热等事皆悉休息，令阎浮提所有华果、药草、劫贝、财帛、五穀、甘蔗、蒲萄，及酪蜜等皆得成熟，所有苗稼不令衰坏。」(地精气不减)

「于阎浮提诸处人中，及麞鹿鸟兽，随其所欲，皆无乏少。」(众生精气不减)

「以无乏故，令彼众生修诸善行，修正法行，修真实行，勤修而住，……世尊正法则得久住。」(正法甘露精气不减)

经文上面，是从苦恼衰乱说起的。由于恶神的恼乱，「众生多有种种饥馑、疫病，爱别离苦。众恼逼切，各各迭相怖惧鬪战，心常恐畏。诸王刹利，……于诸众生种种因缘而逼恼之，昼夜杀害、烧煮、割截，五穀、财帛，所欲供具，身心乐事，及诸善行皆悉损减」。这叙述那三种精气的依存关系：如没有善良天神的护持，恶鬼神就会捣乱，引起风雨不调，年岁荒歉，疫病流行。这样，众生就会互相畏惧，不断斗争。特别是国土（武士们）的逼恼一切众生，杀害不已。这样，资生的乐具缺乏，衣食不足，众生也就难于向善修人间善行及向出世涅槃的佛法了。所以惟有付嘱天神等护持世间，遮止恶鬼神的恼乱，才能物资丰盈、人情和乐、佛法昌盛。面对无休止的动乱，民生疾苦，佛法衰落，那些「寂定(禅)为业；善诵其文，未究深义；戒行清洁，特闲禁呪」，倾向于适应民俗的大乘行者，也就热望于天、龙等护持

佛法了。这也许能使佛法延续一些时间，但论佛法，不从佛弟子的解行著手；论动乱，不从政治的和平建设去努力：佛法终究是天神所护持不了的。西北印度的佛教，实质上衰落已久，再经过嘌哒的侵入、破坏，也就急剧的衰落下来。当然，依赖于神秘的「念天」法门，还要创开一新的局面，不过对「佛法」来说，距离是越来越远了！

天神等护法，以上是以《大集经》的部类来说明的。《大集经》被称为「五大部」之一，部类不少。初由北凉昙无谶（Dharmarak□a）译出，名《大方等大集经》，二九卷。「丽藏本」与「宋藏本」，都是六〇卷，这是隋僧就的纂集本。六〇卷本，最不妥当的，如〈日密分〉与〈日藏分〉，是同本异译，竟编成二分。又以古译的《明度校计经》，说是高齐那连提耶舍（Narendrayaśas）所译，编为最后的〈十方菩萨品〉。昙无谶所译的二九卷，应该是：一、〈璎珞品〉，二、〈陀罗尼自在王菩萨品〉，三、〈宝女品〉，四、〈不眴菩萨品〉，五、〈海慧菩萨品〉，六、〈无言菩萨品〉，七、〈不可说菩萨品〉，八、〈虚空藏品〉——以上都称为「品」；九、〈宝幢分〉，一〇、〈虚空目分〉，一一、〈宝髻菩萨品〉，一二、〈日密分〉。从名称与内容来说，〈宝髻菩萨品〉称为品，应编在〈虚空藏品〉的前后。〈日密分〉没有译全，可能是多少遗失了。从〈璎珞品〉以下，佛都是在佛功德威神力所现的大宝坊（宫殿）中说法。〈宝幢分〉以下，住处渐变了，也有次第可寻。如一、〈宝幢分〉：说如来初成正觉，住王舍城（Rājag□ha）。优波提舍（Upati□ya）——舍利弗（Śāriputra）、拘律多（Kolita）——大目犍连（Mahāmaudgalyāyana）二人，见马星（Aśraka）比丘而出家。二、〈虚空目分〉，说舍利弗与目犍连出家不久。三、〈日密分〉——《日藏经》：在王舍城，「为诸大众说虚空目、安那波那甘露法门、四无量已」；又为了降伏恶龙，升须弥（Sumeru）顶，又「下佉罗坻（Khadiraka）圣人住处」。四、《月藏经》：「佛在佉罗帝山牟尼诸仙所依住处」，时佛「说《日藏经》已」。五、《大乘大集地藏十轮经》：佛住「佉罗帝耶山诸牟尼所依住处」，「说《月藏》已」。六、《大集须弥藏经》：佛「在佉罗帝山，依牟尼仙住处」。佛说如来与功德天（吉祥天女

Śrī-mahādevī）过去共同发愿，功德天愿于释尊在秽土成佛时，自己作功德天，「得受阿耨多罗三藐三菩提记」。七、《虚空孕菩萨经》：佛「住佉罗坻迦山」；「世尊授功德天记剋讫已」。八、《观虚空藏菩萨经》：「佛住佉陀罗山」；「先于功德经中，说虚空藏(孕)菩萨摩诃萨名」。〈宝幢分〉以下的几部经，有次第先后，著重于降魔、降伏恶龙等；天龙等护法，明国王、大臣、初学菩萨的罪业，忏悔，说种种咒语。而《日藏经》以下，都是在佉罗帝山牟尼住处，列举现存汉译经典如下：

一、《大乘大方等日藏经》 一〇卷 隋那连提耶舍再译

（昙无谶初译〈日密分〉，三卷，不全）

二、《大方等大集月藏经》 一〇卷 高齐那提连耶舍译

三、《大乘大集地藏十轮经》 一〇卷 唐玄奘再译

（初译《大方广十轮经》，八卷，失译）

四、《大乘大集须弥藏经》 二卷 高齐那连提耶舍译

五、《虚空藏菩萨经》 一卷 后秦佛陀耶舍译

（异译本有：《虚空藏菩萨神呪经》 一卷 失译

《虚空藏菩萨神呪经》 一卷 刘宋昙摩蜜多译

《虚空孕菩萨经》 二卷 隋阇那崛多译）

六、《观虚空藏菩萨经》 一卷 刘宋昙摩蜜多译

这次第六部经（后一部是修行法），以五位大菩萨为名：日藏（Sūrya-garbha）菩萨、月藏（Candra-garbha）菩萨、地藏（K□itigarbha）菩萨、须弥藏（Sumeru-garbha）菩萨、虚空藏（Ākāśagarbha）菩萨。菩萨，大都是依事、依德立名的，这五位菩萨所依的是：须弥山；运行于须弥山腰的，是日与月；日月所照临的，是四大洲的大地；上面是虚空。这五位菩萨的类为一聚，不正是依须弥山、日、月、地、虚空而立名的吗？而且都称为藏，是 garbha ——胎藏(孕)。五位中的虚空藏菩萨，是从西方世界来的。昙无谶所译的《大集经》（八）〈虚空藏品〉，异译有唐不空所译的

《大集大虚空藏菩萨所问经》。这位虚空藏菩萨，原语为 Gaganagañja；「安此无尽之藏在虚空中」，「是故名为虚空库藏」，与胎藏不同。而且，Gaganagañja 菩萨是从东方世界来的。来处不同，法门不同，名字不同，这两位虚空藏，是不一样的。日、月、地、须弥、虚空——五位「藏」菩萨，是参照欲界地居天神住处而立名的，是地居天神的佛化。我在〈东方净土发微〉中指出：药师琉璃光佛，是蔚蓝色的天空——「穹苍」；日光遍照与月光遍照二大菩萨，是日、月的光辉；「八大菩萨乘空而来」，是八大行星；十二药叉大将，是黄道带内的十二辰；每一位有七千眷属，总共八万四千，如无数的小星星。「大乘佛法」的佛与菩萨，有取法天界，并有类集与有组织的倾向。（以下没有写出）