華雨集（二）

印順法師

卷001

緒言

二千五百多年前，釋迦牟尼佛（Śākyamuni，以下簡稱釋迦佛或釋尊）誕生於中印度。出家，修行，在菩提伽耶（Buddhagayā）成佛。成佛後，四十五（或作九）年間，遊行於恆河（Ga□gā）兩岸，為大眾說法，佛（的）法才流行於人間。佛法是世界性的，本沒有種族與國界的局限，但佛法是出現於印度，流傳於印度，由印度而傳到世界各地區的，所以雖有部分教典傳說從天上來、從龍宮來、從他方世界來，而一切教典的原本，都是使用印度人的語文，經傳誦、記錄而流傳下來的。因此，佛法可以說到鬼神，說到他方世界，說到超越人間的事理，卻不可忘記了，一切佛法是出現於印度人間，因釋尊在印度成佛說法而開始的。

佛法在印度的長期（約一千六百年）流傳，分化、嬗變，先後間有顯著的不同。從不同的特徵，可以區別為三類：一、「佛法」，二、「大乘佛法」，三、「祕密大乘佛法」。一、「佛法」：釋尊為弟子說法、制戒，以悟入正法而實現生死的解脫為宗。弟子們繼承了釋尊的（經）法（dharma）與（戒）律（vinaya），修習宏傳。西元前三〇〇年前後，弟子們因戒律（與法）的見地不同，而開始分派；其後一再分化，有十八部及更多部派的傳說。如現在流行於斯里蘭卡（Śrila□kā 即錫蘭）等地區的佛教，就是其中的赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）。二、「大乘佛法」：西元前一世紀，有稱為大方廣（mahāvaipulya）或大乘（mahāyāna）者興起，次第傳出數量眾多的教典；以發菩提心（因），修六度等菩薩行（道），圓成佛果為宗。這一時期，論義非常的發達；初期「佛法」的論義，也達到精嚴的階段。從西元二世紀起，到八世紀中（延續到一一世紀初），譯傳於我國的華文教典，就是以

「大乘佛法」為主的。三、「祕密大乘佛法」：西元五、六世紀起，三密相應，修天瑜伽，迅速成佛的願望流行起來，密典也就不斷的次第傳出。傳入西藏的佛法，「大乘佛法」以外，主要是屬於這一類的。佛法有此三大類型，也就是印度佛教史上的三大時期。這一切，從出現於印度來說，都是流傳於印度人間的佛法。

佛法在印度的不斷演化，原因是非常錯綜複雜的。我在《初期大乘佛教之起源與開展》(一一頁)中，曾這樣說：

「從『佛法』而演進到『大乘佛法』的過程中，有一項是可以看作根本原因的，那就是『佛般涅槃所引起的，佛弟子對佛的永恒懷念』。」

「大乘佛法」如此，從「大乘佛法」而演進到「祕密大乘佛法」，也不離這一原因，不過離釋迦佛的時代遠了，對佛的理念也多少遠了些。佛的弟子，有在家的，有出家的，依法修行求解脫，沒有什麼不同；但佛法的住持與宏揚，從釋尊以來，無疑的是以出家（主要是比丘）眾為中心的。佛法的住持宏揚，是多方面的；比丘眾的個性與特長，也不盡相同。佛弟子從事的法務，各有所重，比丘也就有了持法者（dharmadhara）、持律者（vinayadhara）、論法者（dharmakathika）、誦經者（sūtrāntika）、唄□者（bhā□aka）、瑜伽者（yogaka）等不同名目。持法者與持律者，是（阿含）經法與戒律的集成者、誦持者。「佛法」在僧團中的護持延續，持律者——律師是有重大貢獻的！戒律，是道德的軌範、生活的準則、僧團的規制。這一切，「毘尼（律）……是世界中實」，釋尊是適應當時當地的情形而制定的。初期的結集者，為了護持佛教的統一性，決定為：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違；如佛所教，應謹學之。」但也由於這一規定，律制受到了限制，不能隨時代、地區不同而作正確的適應。失去「世界中實」的意義，窒礙難行，有的就精進修行，對律制是一切隨宜了。這一僧伽制度，雖一直（其實還是多少變通）延續下去，但在「大乘佛法」興起時，已不為大乘行者所重視，所以「大乘佛法」以後的開展，幾乎都是「法」的開展。

經法的住持宏傳，出現了誦經者與論法者，也就是經師與論師。大概的說，大眾部（Mahāsā□ghika）系是重經的，上座部（Sthavira）系是重律而又重論的。經法的誦持者，多作對外的一般教化，依經而宣揚經的要義，又舉事例來比喻說明。在佛法的宏揚中，傳出了眾多的譬喻（avadāna）、本生（jātaka）、因緣（nidāna），是佛與弟子們今生及過去生中的事跡；這是佛教界共傳共信的，不過傳說得多少差別些。在宣揚經法時，講說這些事例，使聽眾容易信受。如阿育王（Aśoka）派到各地區的宏法者，大多是講說有譬喻、本生、因緣的經法。說一切有部（Sarvāstivādin）中，有「持經譬喻者」一系，上座部系的其他部派，也應有持經而重一般教化的比丘。持經譬喻者的一般教化，從傳記、故事而又藝術化，與重聲音佛事的唄□者相結合。如《法華經》所說的法師——受持、讀、誦、解說、書寫，法師是 dharma-bhā□aka 的對譯，也就是法的唄□者；唄□者也與建築寺塔等有關。「大乘佛法」興起，有更多的佛與菩薩的本生、譬喻、因緣流傳出來。傳說每與一般信眾心理相呼應，與民間神話、古事等相結合。如過分重視這些傳說，很可能偏向適應世俗的低級信行。

論法者，是僧眾內部對法義的論究者。起初是摩呾理迦——本母（mā□rkā），對每一論題（一一法門，其後演化為一一經）的明確解說，如《法集》、《法蘊》等論，佛教就有了持母者（mā□rkādhara）。有的對一一法的「自相」、「共相」、「相攝」、「相應」、「因緣」等，作深入廣泛的論究，名為阿毘達磨（abhidharma）——對法，也就有了持阿毘達磨者（abhidharmadhara）。阿毘達磨論非常發達，成為論書的代表，取得了與經、律的同等地位，總稱為三藏。論義，從修行的項目，擴展到佛法全體。對於佛的應機說法，或廣或略，或同或異，或淺或深，加以分別、抉擇、條理，使佛法的義解與修行次第，有一完整而合理的體系，所以佛法是宗教而又富於學術性的。但論者的思想方式，各有所長；不同的傳承發展，論義也就有部派的異義。等到「大乘佛法」興起，又依大乘經造論。如龍樹（Nāgārjuna）論，是南方經師及北方論學的綜合者。無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）等論書，淵源於說一切有部的經師及論師，更接近阿

毘達磨論者。論是經過分別、抉擇，不是依文解義的。如龍樹依據「四阿含經」的不同宗趣，立「四悉檀」以解說一切經義；無著論立「四意趣」與「四祕密」，用來解釋經義。這是說：對於經典，不能依文解義、望文生義，而要把握佛法的真實意趣，去解說一切、貫通一切。「大乘佛法」時代，論義特別發達，在論究抉擇法義外，也有面對梵文學的興盛、印度教教義發達，而負起評破外學、成立佛法自宗的任務。

瑜伽者，即一般所說的禪師。佛（buddha）是覺者，佛法是覺者的法。法是本來如此的，佛出世如此，佛不出世也如此。但佛的教法，是由於釋尊的覺證正法，然後適應時機，開示宣說，教導弟子們修持也能證入正法而得大解脫。所以佛法是「從證出教」的，本著自身的修驗來教人的。也就因此，佛弟子，尤其是出家的佛弟子，從原始的經、律看來，都是過著修行生活的。說到修行，主要是戒（śīla）、定（samādhi）、慧（prajñā）——三學。出家眾依戒而住，過著潔身自好、守法、於大眾中和樂共住的集團生活（在家眾生活方式不同，但有關道德的戒行，還是大致相同的）。定與慧的修習，就是瑜伽行；專於修習定慧的，被稱為瑜伽者。瑜伽者大抵住於適宜於專修的阿蘭若（ara□ya）處，但為了法義與持行方法，還是要到大眾住處來請益的。僧事（出家眾的共同事務）多了，佛弟子有了偏重與特長，但並非經師們不修行，瑜伽者不知法義的。雖然傳習久了，不免彼此間的風格不同，但在同一的佛教來說，這應該不是對立的。說到定慧熏修，傳授者要識別來學者的根機，授以應機的修持法門，如《雜阿含經》說：「有比丘，修不淨觀斷貪欲，修慈心斷瞋恚，修無常想斷我慢，修安那般那念斷覺想。」修不淨（aśubhā）觀，可以對治貪欲，如「九想」等。修慈（maitrī）心，可以對治瞋恚。修無常想（anitya-samjñā）的，可以對治我慢。修安那般那念（ānâpāna-sm□ti），也就是修數息觀的，可以對治覺想(尋思)——多種多樣的雜想。這些煩惱，是人人都有的，但人的根性不同，某類煩惱特別重的，就應修不同的法門來對治。後代所傳的「五停心」、「五種淨行所緣」，就是由此而來的。對初學者，要「應病與藥」，如修法與根性不適合，精進修行也是難得利益的。瑜伽者的根性不一，大抵以自己修持而有成就的教

人；這樣的傳習下去，瑜伽者也就各有所重了。同樣的修習方法，流傳久了也會多少差別，如數息觀，雖大致相同，而四門或六門，數入或數出，就不一致——瑜伽者又隨地區、部派、師承而分流了。不但如此，瑜伽者觀行成就，呈現於自心的境界，瑜伽者是深切自信的。這可能引起義解上的歧異，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九(大正二七．四五上)說：

「隨有經證，或無經證，然決定有緣一切法非我行相，謂瑜伽師於修觀地起此行相。」

依修持經驗而成為教義的，如法救（Dharmatrāta）說「二聲（語與名）無有差別，二事相行別」，是「入三昧乃知」。瑜伽者的修持經驗，影響到論師的義學；論義也會影響瑜伽者，如《修行道地(瑜伽行地)經》的長行，是以論義解說瑜伽本頌，內容就多少變化了。經師教化者的傳說，也會影響論師與瑜伽師。總之，佛法在「佛弟子對佛的永恒懷念」中，誦經者、唄□者、論義者、瑜伽者，彼此不斷的相互影響，而從「佛法」到「大乘佛法」，又從「大乘佛法」演進到「祕密大乘佛法」。雖說彼此間相互影響，但發展到出現新的階段，除適應時地而外，瑜伽者是有最重要的關係。修行者本著自身的修驗，傳授流通，漸漸的成為大流，進入新的階段；佛法的宗派，大多是從證（修持經驗）出教的。

修行，是佛法最重要的一環。不過，「佛法」是解脫道（vimok□amārga），「大乘佛法」是菩提道（bodhimārga）；解脫道是甚深的，菩提道是難行的。為了宏法利生，無論是攝引初學、種植出世善根，或是適應當時當地的一般根機，不能不善巧的施設方便（upāya）。佛法展開的修行方便，是重「信」的，淺近容易一些，也就能普及一些。「佛法如大海，漸入漸深」，所以由淺而深，由易入難，不能不說是善巧的方便。不過古代的方便，有些是適應神教的低級信行，有些是適應不務實際的信行，如過分的重視方便，以為是究竟無上的，那不免「買櫝還珠」了！本書想從一般的方便道，來說明印度佛法的流變，表示印度佛教史的一面。

上編 「佛法」

第一章 中道正法

第一節 佛法甚深

釋尊修證而得究竟解脫的，名為法（dharma）。佛是正法的圓滿體證者，教法由佛而傳出，所以名為佛法。佛法出現於印度，與印度（及一切）的神教，有根本的不同處，是一般人所不容易信受契入的，所以說「佛法甚深」。說佛法甚深，並非說教典與著述繁多，法海汪洋，不容易充分了達；也不是說佛法是神祕莫測的，或法義圓融無礙而博大精深的。那為什麼說佛法甚深呢？如實的說，佛法本來如是，是無所謂深不深、難不難的；如果說是深是難，那是難在眾生自己，深在眾生自己。如過去善根到了成熟階段，佛法可說是並不太深太難的。如釋尊在王舍城（Rājag□ha），異學刪闍耶（Sañjayī-vaira□īputra）的上首弟子舍利弗（Śāriputra），見五比丘之一的阿說示（Aśvajit）威儀具足、諸根澄淨，就問他老師是誰？學什麼法？阿說示簡要的說：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說。」舍利弗聽了，當下就悟入，得法眼淨。舍利弗回去，他的好友大目犍連（Mahāmaudgalyāyana），見舍利弗的神色澄淨，問他得到了甘露嗎？舍利弗將經過告訴他，也說了「諸法從緣起」偈，目犍連也悟入了正法。於是二人率領了二百五十弟子來見佛，成為佛的弟子。這不是言下直入嗎？也許有人要說：舍利弗與大目犍連，一向是從刪闍耶修行，早已成就戒、成就定，所以能直下悟入。那不妨再舉幾則事實來說明：

一、波羅奈（Vārā□asī）的長者子耶舍（Yaśa），一向過著奢侈的欲樂生活。一晚，忽然感到了物欲的空虛，內心非常不安。一個人外出，走向山林，喃喃自語的說：「禍哉！禍哉！」那時釋尊在露地經行，見到了就對耶舍說：「這裡沒有災禍。」耶舍坐下來，佛為他說法，當下就悟入了正法。這還可以說：耶舍雖長在欲樂生活中，內心已激發了厭患的情緒。但毘舍離（Vaiśālī）的郁伽（Ugra）長者可不同了。二、郁伽長者與婦女們，在大林中飲酒歡樂。在酩酊大醉中，見到釋尊，就忽地清醒了。佛為郁伽說法，也就當下悟入。這二位，是從貪染欲樂中來的。三、鴦掘魔羅（A□gulimāla）是一位逢人就殺的惡賊，行旅非成群結隊，不敢通過。釋尊

從那邊過，鴦掘魔羅執劍趕來，卻一直追不上，口呼：「沙門！住！住！」佛答應說：「我住汝不住。」鴦掘魔羅覺得話說得離奇，問佛是什麼意思。佛為他說法，鴦掘魔羅也當下悟入，放下刀箭，從佛出家。如果說「放下屠刀，立地成佛（聖）」，這是最真實的事例。這一位是從殘暴瞋害中來的。四、婆四吒（Vaśi□□ha）婆羅門女，六個兒子一個個的死了。想兒子想得發了狂，裸體披髮，到處亂跑，跑到彌絺羅（Mithilā）庵羅園來。見佛在為四眾說法，清淨嚴肅的氣氛，使他忽而清醒；覺得自己裸體可恥，就蹲了下來。釋尊要阿難（Ānanda）拿衣給他披上，然後為他說法，他也得到了信心清淨。不久，第七子又死了，他不再憂惱哭泣，勸他的丈夫出家，自己也出家，得阿羅漢果。五、周利槃陀迦（Cū□apanthaka）生性愚笨，四個月讀不熟一偈。釋尊教他拂除塵垢，漸漸的理解到拂除心垢，終於也證得阿羅漢。這二位，是狂亂愚癡的一類。貪染欲樂的，殘暴瞋害的，狂亂愚癡的，周利槃陀迦以外，都是在家的，一向沒有持戒修定的，一旦聽到了開示，都能當下知法、入法，佛法似乎也不一定是甚深難入吧！

這幾位特出的事例，到底是希有的，如不是過去生中的善根到了成熟階段，是不可能這樣頓入的。佛法到底不是容易契入的，釋尊為了眾生——人類的難以教化，起初曾有不想說法的傳說。眾生的難以教化，問題正在我們——人類自己，這是經、律一致說到的。如《相應部》（六）〈梵天相應〉(南傳一二．二三四——二三五)說：

「我所證法甚深，難見難解，寂靜微妙，超尋思境，深妙智者之所能知。然此眾生，樂阿賴耶、欣阿賴耶、憙阿賴耶；樂阿賴耶、欣阿賴耶、憙阿賴耶故，眾生於此緣性、緣起難見。一切諸行寂止，一切依棄捨，愛盡、離、滅、涅槃，亦甚難見。若我為眾生說法，不能解了，徒自疲勞、困惑。」

緣起（pratītya-samutpāda）是為緣能起的依緣性，涅槃（nirvā□a）是生死苦迫的徹底止息。緣起與涅槃，是一切眾生所難以通達的。眾生沒有不是愛樂、欣、憙阿賴耶（ālaya）的，是不能通達甚深法（也就不能解脫）的原因所在。佛說生死的原因——集諦（samudaya-satya）的內容是：「後有愛、喜貪俱行愛、彼彼喜樂愛」，可見愛樂、欣、憙阿賴耶，正是生死

的癥結所在了。阿賴耶譯為「藏」，或譯作「窟宅」、「巢穴」，如幽深的窟穴一樣。眾生的向外延申擴展，「我所」是無限的，但還可以收斂、放棄（放棄外在的一切，當然不會徹底的）；內在的自我愛著，深閉固拒，如潛藏在幽深的洞窟一樣，是難以放棄的。眾生是太難以解脫了！傳說：梵天（Brahmā）知道佛不想說法，特地從天上下來，請佛說法。眾生的確不容易受化，但到底也有煩惱薄而根性利的。如蓮華那樣，也有長在水面上的，如經日光照射，就會開敷；眾生極難化度，但到底也有可以度脫的。這樣，佛才決定為眾生說法。這一傳說，表示了一切神教，神教中最高的創造神，所有的宗教行，都不能解決生死（世間）的苦迫，而惟有仰賴佛法。佛法是不共世間的，與印度婆羅門（brāhma□a）教、東方新起的沙門（śrama□a）文化，有根本不同的特質。也表示了釋尊的悲心，明知眾生剛強難化，而終於展開了覺世度人的法門。

第二節 如實的解脫道

釋尊本著自證的解脫境地，為眾生說法，眾生也能像佛那樣的得大解脫，這就名為轉法輪（dharma-cakra-pravartana）。佛說的解脫道，就是中道（madhyamā-pratipad），如《銅鍱律．大品》(南傳三．一八——一九)說：

「諸比丘！世有二邊，出家者不應親近。何等為二？於諸欲愛欲貪著事，是下劣、卑賤，凡夫所行而非聖賢，無義相應。自煩苦事，是苦非聖賢法，無義相應。如來捨此二邊，依中道而現等覺，眼生、智生，寂靜、證智、正覺、涅槃所資。」

「諸比丘！何謂如來現等覺，眼生、智生，寂靜、證智、正覺、涅槃所資之中道？即八聖道，謂正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。」

當時的印度，有的貪著欲樂，從事外向的物欲追求，這主要是一般在家的。有的過著苦行生活，是多數的出家人，如尼犍若提子（Nirgrantha-jñātiputra）。從世間苦迫的徹底解脫來說，專於物欲追求、極

端苦行——二邊，都不是聖賢法，是沒有義利、沒有價值的。釋尊捨棄二邊，依中道行而得現等覺（abhisa□buddha）。中，是正確的，沒有偏頗而恰到好處的。中道，是正行，依之進行而能到達現等(正)覺及涅槃的。中道就是八（支）聖(正)道（āryâ□□â□gika-mārga），八正道是一切聖者所共由的，所以經中稱為「古仙人道」。釋尊臨涅槃時，化度須跋陀羅（Subhadra），還是這樣說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」聖者的果證，現等覺與涅槃，離了八正道是不可能的。八正道的內容是：正見（samyag-d□□□i）是正確的知見，正思惟（samyak-sa□kalpa）是正確的思考，正語（samyag-vāc）是正當的語言文字，正業（samyak-karmānta）是正當的身體行為，正命（samyag-ājīva）是正當的經濟生活，正精進（samyag-vyāyāma）是止惡行善的正當努力，正念（samyak-sm□ti）是純正的專心一意，正定（samyak-samādhi）是純正的禪定。這八者就是法，所以說：「正見是法，乃至……正定是法。」釋尊依八正道而現等正覺，為弟子們宣說，弟子依法修行，八正道也就出現於弟子心中。從佛心而轉入弟子心中，所以名為轉法輪；法輪是以八聖道為體的。

中道——八支聖道，是修學的聖道內容，也表示了道的修學次第。歸納聖道為三學：戒（śīla）、心（citta）、慧（prajñā）。依三學來說：正見、正思惟是慧；正語、正業、正命是戒；正念、正定是心（心是定的異名）；正精進是通於三學的。三學是道，修道所證的是解脫（vimukti），道與解脫合說為四法，如《長阿含經》（二）《遊行經》(大正一．一三上)說：

「有四深法：一曰聖戒，二曰聖定，三曰聖慧，四曰聖解脫。」

戒、定、慧、解脫——四法，與四清淨相當，如《雜阿含經》卷二一(大正二．一四八下——一四九上)說：

「如來應等正覺說四種清淨：戒清淨、心清淨、見清淨、解脫清淨。」

依《增支部》說，這是「四清淨精勤支」（cattāro-pārisuddhi-padhāniya□ga）；《雜阿含經》解說為「戒淨斷」、「心淨斷」等。斷就是精勤

的異譯，如「四正勤」即「四正斷」。見清淨的見，是如實知見，是慧的異名。從如實知見到究竟解脫，在修學上還有層次，所以又立七清淨，如《中部》（二四）《傳車經》(南傳九．二七三)說：

「唯戒清淨至心清淨，唯心清淨至見清淨，唯見清淨至斷疑清淨，唯斷疑清淨至道非道知見清淨，唯道非道知見清淨至方途(行道)知見清淨，唯方途知見清淨至知見清淨，唯知見清淨至無取著般涅槃。」

七清淨，在修道得果上，有依前起後的次第意義，終點是解脫涅槃。《中阿含．七車經》，譯七清淨為：戒淨、心淨、見淨、疑蓋淨、道非道知見淨、道跡知見淨、道跡斷智淨。見清淨以下，都是慧學。依戒而定，依定而慧，依慧得解脫；這一修行次第，是完全正確的。如戒行不清淨，言行不如法，那即使修得定，也是邪定。七清淨的修行次第，依《瑜伽論》說：依無我正見斷薩迦耶見（satkāya-d□□□i），是見清淨。於三寶、四諦的疑惑（vicikitsā）永遠超越，是度疑清淨。八正道是道，世間苦行等是非道計道，戒禁取（śīlavrataparāmarśa）永斷，所以是道非道智見清淨。斷薩迦耶見、疑、戒禁取——三結（trī□i-sa□yojanāni），就是依初果向得初果。依初果到四果的，佛說有四通行（catas□-pratipad），或譯四事行跡，就是行智見清淨。依阿羅漢（arhat）道智，斷一切煩惱，名行斷智見清淨。斷盡一切煩惱，得阿羅漢果，就得究竟解脫的涅槃了。這一道的進修次第的解說，與《中阿含經》經意相合。

八支聖道，在聖者是具足的；如從修學來說，八聖道也有次第的意義。修學而求解脫的，一定要依善知識（後代也通於經論）聽聞正法，經如理作意，才能引生出世的正見。所以說：「二因二緣，起於正見。」聖道如日輪，正見如日出前的明相，如《雜阿含經》卷二八(大正二．一九八中)說：

「如日出前相，謂明相初光。如是，比丘正盡苦邊，究竟苦邊前相者，所謂正見。彼正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」

正見能引起正志(正思惟)等，正見是先導的，也是正道所不能離的。如依修學次第說：聞正法而起(1)正見，是聞所成慧（śrutamayī-prajñā）。(2)正思惟不是單純的義理思惟，而是正思惟要從實行以達成理想，古人譯為正志或正欲，表示了行踐的趣向。因此，依正思惟而起的，對外事就有(3)正語、(4)正業、(5)正命、(6)離惡行善的正精進，這就是戒清淨。那時的正見，就是思所成慧（cintāmayī-prajñā）。進而在內心方面，依正精進而修(7)正念、(8)正定，就是心清淨。那時的正見，是與定相應的修所成慧（bhāvanāmayī-prajñā）。如定慧相應，引發無漏聖慧，那就是見清淨了。從見清淨進修到行斷智見清淨，都是聖慧。《相應部》（四七）〈念處相應〉(南傳一六上．三九一)說：

「何為善法之初？謂善清淨戒，正直見。鬱低迦！汝善清淨戒，得正直見。鬱低迦！汝依戒、住戒修四念處。」

依經說，應該先修清淨戒與正直見，然後依（正見、正）戒而修四念處，這是符合八支正道的次第進修的。如以五根（pañcendriyā□i）與八正道對論，那麼，(1)信（śraddhā）是依勝解而來的，所以正見能成就信根。(2)精進（vīrya）根是止惡行善的，與正語、正業、正命、正精進相當。(3)念（sm□ti）根與(4)定（samādhi）根，就是正念與正定。(5)慧（prajñā）根，約次第說，就是無漏慧了。八正道以正見為先，五根以慧根為後；其實，慧是在先的，也與一切正道不相離的。如《雜阿含經》卷二六(大正二．一八三中)說：

「此五根，一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故。」

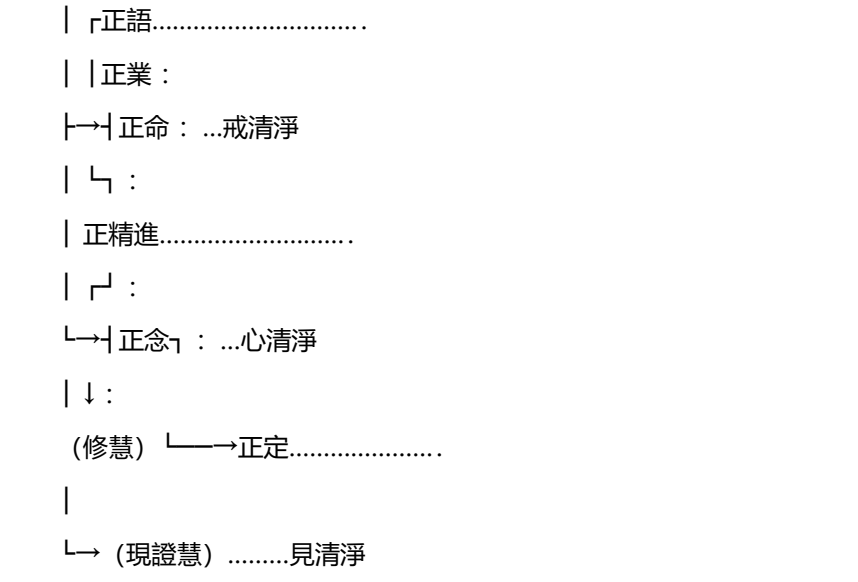
八正道為聖道的總綱，試列表如下：

（聞慧）正見─┐（成信）

│

（思慧）└→正思惟┐（起願欲）

│



「佛法」以聖道的篤行為主，而行是理性的行，所以以正見為先（「大乘佛法」就是以般若為導）。正見所知見的，是世間生死苦迫的何以集起？世間生死苦迫的如何止息？這一問題，本是當時印度宗教界的思想主流，釋尊是怎樣的去理解、去解決？佛法是不共世間的，正見為先的特質到底是什麼？扼要的說：佛是以因緣（nidāna 即緣起）來通達一切的。《相應部》與《雜阿含經》一致的說：釋尊與過去六佛——七佛，都是觀緣起的集（samudaya）與滅（nirodha）而成佛的。佛依此正覺成佛，也就以此教弟子，如經說「苦樂（是當前的感受，也是此生果報）從緣起生」；「我論因說因」。因緣——緣起觀是佛法的勝義所在，是不容懷疑的。當時的印度，傳統的婆羅門以外，還有東方新興的沙門團——六師。行為上，有樂欲行與自苦行的二邊，釋尊離此二邊說中道。在思想上，更是異說紛紜：執一、執異，執常、執斷，執有、執無……，都是偏蔽而不符正理的。如論究世間，在時間上，是常住還是無常？在空間上，是有邊還是無邊？這些異說，說得玄妙高深，而對現實世間生死苦迫的解脫來說，都是毫無意義的戲論（prapañca）。釋尊否定這些二邊的見解，提出了正確的見解，就是因緣說。

因緣即緣起，被稱為「處於中道而說法」，在佛法流傳中，緣起說也就稱為中道。正見的中道，如《雜阿含經》卷一二(大正二．八五下)說：

「云何世尊施設正見？佛告□陀迦旃延：世間有二種依（著），若有、若無。」

「世間集如實正知見，若世間無者不有；世間滅如實正知見，若世間有者無有；是名離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。（此無故彼無，此滅故彼滅，謂）無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」

正見是正見緣起的集與滅，也是離二邊的中道。釋尊的正見，不是神教那樣的從神說起，也不是形而上學者那樣說本體、說真我，而是從眾生現實身心去觀察，發見緣起法性（dharmatā）而大覺解脫的。人世間的苦迫——解決不了的無邊問題，是由於眾生觸對自然界、社會界、自己身心而引起的，所以直從自己——每個人的自己身心去觀察。釋尊常說五蘊（pañca-skandha）、六處（□a□-āyatana）、六界（□a□-dhātu），都是依眾生身心，或重於心理，或重於生理，或重於物理的不同觀察。眾生身心的一切，都是依因緣而存在，依因緣而消失，所以說「此有故彼有，此起故彼起，……乃至純大苦聚集」；「此無故彼無，此滅故彼滅，……乃至純大苦聚滅」。眾生的現實身心，是苦聚。苦是依因緣而有的，構成苦聚的因緣名為集。由於構成苦聚的因緣不斷，所以眾生的生死，生而死、死而生，一直生生不已的延續下去。既由因緣而有苦，那麼苦聚的因緣消失了，「此無故彼無，此滅故彼滅」，純大苦聚——生死也就徹底的解脫。生死與涅槃，都依緣起而有可能。正見及正見所起的正思惟等道，聖者是從「修道」中，達到「知苦」、「斷集」，而「證滅」的，這就是苦、集、滅、道——四(聖)諦（catvāry-ārya-satyāni）法門。

四諦是要一一了知的，而「苦」卻是要遍知的。遍知（parijñā），是徹底的、普遍的知。眾生的身心自體，稱為苦聚(蘊)。「諸受皆苦」，不是與樂受相對的，而是深一層次的苦。佛法觀五蘊、六處、六界，為無常（

anitya）、苦（du□kha）、空（śūnya）、無我（nirātman），或作無常、苦、無我、無我所（anātmīya），是深徹的遍觀。眾生身心自體的存在(有)與生起，是依於因緣的，主要為愛著（t□□□ā）——一切煩惱，及依煩惱而起的業（其實，煩惱與業也是身心自體所攝的）。凡是依因緣（因緣也是依於因緣）而有而起的，是非常（無常）法，不可能常恒不變的。現實身心世間的一切，在不息的流變中，生起了又滅，成了又壞，興盛了又衰落，得到了又失去；這是沒有安定的，不可信賴的。現實世間的一切，在永不安定的不息流變中；愛著這無可奈何的現實，不能不說是苦了。《雜阿含經》說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」苦是不得自在（自主，自由）的，不自在就是無我，如《雜阿含經》卷二(大正二．七下)說：

「世尊告餘五比丘：色（等五蘊，下例）非有我。若色有我者，於色不應病苦生，亦不得於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病有苦生，亦得於色欲令如是、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、妙樂（自在）的「自我」（與一般所說的靈性相近），或說與身心一，或說與身心異。有了我，為生死流轉中的主體，也就是解脫者的主體。依佛法說，在現實身心世間中，那樣的「我」是沒有的。我是自主而宰（支配）他的，沒有我，還有什麼是屬於我（我所）、受我支配的呢？無我、無我所，就是空的本義。在聖道的修行中，能這樣的知苦（集也在苦聚中。不過空與無我，是通於聖道及涅槃的），就能斷（以愛著為主的）集而證滅了。佛依無我的緣起，成立非常而又不斷的生死流轉觀；也就依緣起的（無常、苦、）無我觀，達成生死的解脫——這就是不共世間的，如實的中道。依無常、苦變易法，通達無我我所，斷薩迦耶見，也就突破了愛著自我的生死根源——愛樂、欣、憙阿賴耶。斷我我所見，能滅我我所愛，進而滅除我我所慢（māna），就能得究竟解脫。所以《雜阿含經》卷一〇(大正二．七一上)說：

「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」

佛與聖弟子達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫（prajñā-vimukta）、俱解脫（ubhayatobhāga-vimukta）二類。依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫（citta-vimukti）；這二者，本是一切阿羅漢所共通的。由於心是定的異名，所以分為慧解脫及（心與慧）俱解脫二類。佛為須深（Susīma）說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智（dharma-sthititā-jñāna）通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃（d□□□adharma-nirvā□a）。如從離煩惱得漏盡智（āsrava-k□aya-jñāna）而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。然慧解脫者，沒有根本定，眼見、耳聞都與常人一樣，老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。俱解脫阿羅漢有深的禪定，引發神通，見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大為輕微。在阿羅漢中，俱解脫者是少數，受到佛弟子的欽仰。但得深定，發五神通，依定力而身苦輕微，是共世間的，神教徒也有人能修得這樣的，所以佛弟子應以般若自證得解脫為要務。而以般若得解脫，是要從如實知見緣起中，對眾生——自己身心（五蘊、六處、六界）的行動，了解為什麼會起愛著，為什麼會引生苦痛，要怎樣才能解脫，依正見緣起的無常、無我，才能達成解脫生死的目的。如不了解道要，一心專修禪定，或者求神通，那是要滑入歧途的。

第三節 人間的正行

中道以正見為先，修證以定慧為主，然對於個人修持、佛法的久住世間，戒（śīla）卻是無比重要的。戒是人間的正行、善行，如在家弟子的五戒，殺（人）、盜、邪淫、妄語（作假見證等），也正是善良風俗所不容，國家法律所要制裁的。「佛出人間」，為眾生說法，是依人間的正行——「諸惡莫作，眾善奉行」，而引向「內淨其意」的定慧熏修，正行是與解脫道相應的。所以，如說修說證，而不知身在人間，所行的卻是放辟、淫亂，或者類似顛狂，那不是知見不正，就是修持上出了毛病。如狂妄的自以為是，那不是釋迦弟子。佛為弟子制戒，而出家戒的內涵更為深廣。出家，是離家而入僧伽（sa□gha）。構成僧伽的每一成員，人人是平等的；僧伽是法治的

；僧伽事務，由大眾會議來決定的，所以是民主的。在僧團中，彼此互相勉勵，互相警策，互相教導，也互相舉發別人的過失，經懺悔而保持清淨。這是「見（解）和同解」、「利（經濟）和同均」、「戒（法制）和同遵」的僧團。律典說：這樣和、樂、清淨(健全)的僧團，才能達成「正法久住」、「梵行久住」的理想。當時印度宗教的風尚，遠離、獨處，受到世人的尊敬，但釋尊卻漸漸引導，使出家者納入有軌律的僧團。所以佛曾勸優波離（Upāli）、大迦葉（Mahākāśyapa）住在僧團內，並給「常樂獨住」以有實質意義的新解說。

當時印度的神職人員——依信施而生活的婆羅門及（六師）沙門，流行低級的迷妄行為。《梵網經》列為「中戒」、「大戒」，《四分律》總名為「大小持戒犍度」。現在依《長阿含經》（二一）《梵動經》，錄「大戒」如下：

「瞻相男女、吉凶、好醜，及相畜生。」

「召喚鬼神，或復驅遣（鬼神）。種種厭禱，無數方道恐熱於人。」

「能為人安胎、出（胎）衣，亦能呪人使作驢馬，亦能使人聾盲瘖瘂。」

「現諸伎術，叉手向日、月（天），作諸苦行。」

「或為人呪病，或誦惡呪，或誦善呪；或為醫方、鍼灸、藥石、療治眾疾。」

「或呪水、火，或為鬼呪，或誦剎利呪，或誦鳥呪，或支節呪，或安宅符呪，或火燒、鼠嚙能為解呪。」

「或誦知死生書，或誦（解）夢書，或相手、面（書），或誦天文書，或誦一切（鳥獸）音書。」

「瞻相天時，言雨不雨，穀貴穀賤，多病少病，恐怖安隱。或說地動、彗星（現）、月蝕、日蝕，或言星蝕，或言不蝕。」

「或言此國當勝，彼國不如；或言彼國當勝，此國不如；瞻相吉凶，說其盛衰。」

在《長部》（一）《梵網經》中，更有：

「火、杓子、殼、粉、米、熟酥、油、口、血——護摩。」

「問鏡，問童女，問天（神），拜太陽，供養大梵天，請吉祥天。淨地，嗽口，沐浴，舉行供犧牲的祭祀。」

這類迷妄的低級宗教行為，在印度盛行，但釋尊「無如是事」，也從不稱讚這類行為。《梵網經》所說的「小戒」，是十善、十戒，及某些物品不得接受等。「中戒」是種植，貯畜享受，歌舞等娛樂，賭博，臥室香油等奢侈，閑談世事，諍論義理，為國王奔走等。「大戒」是占卜，豫言，推算，咒術，護摩，供神，治病。醫藥，古代與巫術相關聯；純正的醫藥，是世間正事，也無關於宗教的信行。這些低級的宗教行為，稱為「大戒」，是佛教出家僧團所嚴重關切的。這些宗教行為，是否有效，為另一事，佛法是決不採用的。如印度盛行的咒術，是「佛法」所鄙棄的，如《中阿含經》（一八一）《多界經》(大正一．七二四上)說：

「若見諦人，生極苦甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內(佛法)，更從外求，或有沙門、梵志，或持一句呪，二句、三句、四句、多句、百千句呪，令脫我苦，……終無是處。」

見諦人，是證見四諦的（初果以上）聖者。佛教的聖者，如因病而引生極大苦痛，面臨死亡威脅，也不可能去從那位沙門、婆羅門，求誦咒語以延續生命的。可見咒語是凡愚的事，是真正佛弟子所鄙棄的。又如出家戒中，不知四諦而說「我知」四諦的；沒有見到天（deva）、龍（nāga）、夜叉（yak□a）等鬼神，而說「我見」，這不是為了「名聞」，就是為了「利養」，虛誑的說神說鬼，在僧伽中是「大妄語戒」，要逐出僧團，取消比丘資格的。因為採用咒語等行為，妄說見神見鬼，會增長社會的迷妄。有些人會誇談靈異，惑亂人心，終將造成僧伽內部及社會文化的禍害。釋尊一律嚴格的禁止，對印度宗教來說，樹立了理性的覺者的形象，這才是正見、正行、正覺者的佛法！

第二章 方便道之施設

第一節 四不壞淨（四證淨）

中道——八支聖道的修行，是以正見（samyag-d□□□i）為先導的。從眾生身心自體去觀察，通達緣起（pratītya-samutpāda）：「此有故彼有，此生故彼生」而苦蘊集；「此無故彼無，此滅故彼滅」而苦蘊滅。苦蘊集是生死流轉，苦蘊滅是解脫涅槃。如實知緣起的集、滅而修行，達到悟入真諦，就成為聖者。聖者的悟入，是「遠離塵垢，法眼生，謂所有集法皆是滅法」；或說「於四諦如實知」，「知見四諦得漏盡」，「於四諦如實現等覺」。總之，於緣起、四諦（catvāry-ārya-satyāni）的體悟，是初果的預入聖流，到阿羅漢究竟解脫，如來現正等正覺的不二法門。

中道正行的修證，對一般根性來說，到底是難了一些。因為眾生無始以來，一直繫縛在「樂阿賴耶、欣阿賴耶、憙阿賴耶」中，成為眾生——人的特性。核心是自我，表現為（情感的）「我我所愛」；在知識開展中，成為「我我所見」；而更根深柢固的，是（意志的）「我我所慢」。要徹悟緣起無我，離見（d□□□i）、愛（t□□□ā）、慢（māna）而究竟解脫，不能不說是「甚深」了。釋尊大慈悲心，不捨眾生，所以有方便道的施設。契入甚深法的初果，名為須陀洹（srotāpanna）——預流，意思是預入聖道之流，成為聖者。佛弟子中，確有「言下頓悟」的，但約一般根性來說，總是次第漸入的。入預流位，有必備的條件，名為四預流支（catvāro-srota-āpannâ□gāni）。經中有兩類四預流支，有屬於如實道的正見為先的預流支，如《相應部》（五五）〈預流相應〉(南傳一六下．三一四)說：

「諸比丘！有四預流支，何等為四？親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行。」

預流支是證入預流果的支分。先要親近善士：佛及聖弟子是善士；佛弟子而有正見、正行的，也是善士。從善士——佛及弟子聽聞正法，不外乎四諦（一切法門可統攝於四諦中）。這是古代情形，等到有了書寫（印刷）的聖典，也可以從經典中了知佛法，與聽聞一樣，所以龍樹（Nāgārjuna）說

：「佛法從三處聞：從佛聞，從弟子聞，從經典聞。」無倒的聽聞正法，能成就「聞慧」。如所聞的正法而審正思惟，如理作意能成就「思慧」。如法隨順法義而精勤修習，法隨法行能成就「修慧」。聞、思、修——三慧的進修，能見諦而得預流果。這是般若（prajñā）——慧為先導的，為上一章「中道正法」的修行階梯。

經中說到另一預流支，就是四證淨（catvāro 'vetya-prasāda），如《相應部》（五五）〈預流相應〉(南傳一六下．二五三——二五四)說：

「諸比丘！汝等當勸彼等（親族、朋友）修習安住四預流支。何等為四？謂於佛證淨勸導修習安住……，於法（證淨）……，於僧（證淨）……，聖者所樂……能發三摩地之戒勸導修習安住。」

證淨（avetya-prasāda），在《雜阿含經》中，譯為不壞淨（abhedya-prasāda），這是脇（Pārśva）尊者所傳，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一〇三(大正二七．五三四下)說：

「脇尊者曰：此應名不壞淨。言不壞者，不為不信及諸惡戒所破壞故。淨謂清淨，信是心之清淨相故，戒是大種清淨相故。」

佛（buddha）、法（dharma）、僧伽（sa□gha）——三寶，是佛法開展中形成的全體佛法。信（śraddhā）是以「心淨為性」的；對三寶的證淨，是對三寶堅定不變的信心。聖者所愛樂戒（śīla），是佛弟子必不可缺的如法的正常戒行。有信與戒為基礎，能深入佛法。本來這是對三寶的淨信，及「聖（所愛）戒成就」，以後才合名證淨。名為四證淨，那是證智相應的信與戒。不壞淨可通於深淺——聖者的證淨（即證預流果）；還沒有證入者的淨信。這是以信為主，能由淺易而深入的法門。

預入聖流，一定是有慧有信，缺一不可。經說以信為先或以慧為先，只是適應根性的方便不同，所以佛法所說的兩類預流支，都可以依之而成為聖者。經上說：佛弟子的根性，利鈍不同，有隨法行（dharmânusārin）與隨信行（śraddhânusārin）二類，如《雜阿含經》卷三三(大正二．二四〇上——中)說：

「聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，於五法增上智慧，審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨法行。」

「聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，乃至五法少慧，審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨信行。」

隨法行人，於信等五法中，智慧增上，是慧力特強，以慧為主而信等為助的。隨信行人，於五法中是「少慧」，慧力差一些，是以信為主而慧等為助的。信等五根，因根性而可能有所偏重，而其實五根都是具足的。甚深法是智慧所覺證的，以聞思修而入的預流支，是利根隨法行人。在佛法的開展中，方便適應，又成立證淨（重信）的預流支，那是鈍根隨信行人所修學了。

「法」，是「若佛出世，若不出世，法住法界」的。釋尊在菩提樹下，徹悟正法而被尊稱為「佛」。釋尊說法教化，出家與在家的，很多人從佛修行。佛為弟子們制立戒法；出家者依戒律而成立僧伽。在家與出家弟子中，有預流、一來、不還、阿羅漢——四果、四向的聖者，稱出家聖者為聖僧。佛法流布人間，佛、法、僧——三寶，就出現於世間。佛法與一般神教，有本質上的差異，但三寶住世，就有類似一般神教的情形。佛，如一般宗教的（最高神或）教主。法，如一般宗教的教義與教規。僧，如一般宗教的教會、教團。佛弟子歸依時說「歸依佛，兩足尊」，佛是人類（兩足的）中最偉大、最可尊的聖者；「歸依法，離欲尊」，在離煩惱、離罪惡的教義中，佛的法是最徹底、最可尊的；「歸依僧，眾中尊」，佛弟子的僧伽，在一切教團中，是最可尊敬的。「歸依三寶」，表示出對三寶的無限信敬。這種（不離智慧的）信，清淨的、純潔的信心，類似一般宗教的信仰，在佛教中開展起來，成為一般通俗易行的法門。對三寶的崇敬，是信；真正有信心的，一定有戒。戒，不是外道的種種邪戒，是人類的德行，構成人與人間和諧安樂的行為與生活，這是聖者所愛樂（離此是不能成為聖者的）戒。四不壞淨，就是依此（不離慧的）深信，及完善的戒行，而能契入聖法流的。這是「佛法」時期，適應隨信行人的方便，近於一般宗教，所以是通俗的易行道，為出家的鈍根初學說，更多的為一般在家的信眾說。如《雜阿含經》說：四不壞淨成就，「於此命終，生於天上」；「若墮地獄、畜生、餓鬼者，無有是處」

；如是「福德潤澤，（善潤澤），為安樂食」；「四種福德潤澤，善法潤澤，攝受稱量功德不可稱量」；是四種「諸天天道，未淨眾生令淨，已淨者重令淨」。修四不壞淨而深入的，能得預流果；但重視福德、善法，不墮惡趣而生於天上，表示了趣向解脫，而又通於沒有成聖的善道。

第二節 六念法門

釋尊安立的方便道，是四預流支（catvāro-srota-āpannâ□gāni）：佛不壞淨、法不壞淨、僧不壞淨、聖所愛戒成就。然經中還有二說：一、佛證淨、法證淨、僧證淨、施捨。二、佛證淨、法證淨、僧證淨、智慧。這二類都名為四預流支，可見（方便道的）四預流支，是以佛、法、僧——三寶的淨信為本的；在三寶的淨信外，加入施捨，或者戒，或者智慧，而後來以加入「聖所愛戒成就」為定論的。以信為基本的修行系列，是在佛法開展中次第形成的。或重在憶念不忘，有「六（隨）念」（□a□-anusm□ti）。六念是：念佛、念法、念僧、念戒、念（施）捨、念天。法門的次第增多是：初修與四不壞淨相關的四念——念佛、念法、念僧、念戒；其次念五事——念佛、念法、念僧、念戒、念施捨；末後再加入念天，就是六念了。如綜合佛不壞淨、法不壞淨、僧不壞淨為淨信而修行，那就有信、戒、施、慧——四法，信、戒、聞、施、慧——五法的施設。四法與五法，是為在家弟子說的，可說是三類（方便道）預流支的綜合。

六（隨）念法門，也是以信為先導的方便。說到念（sm□ti），是憶念、明記不忘，是修行（特別是修習定慧）所必要的。依「念」的專心憶念，能趣入定境，所以說「念為定依」（依定才能發慧）。六念的修習：繫念三寶而信心清淨，如昏夜的明燈，荒漠中發見甘泉一樣，內心清淨，充滿了幸福、平安的充實感。憶念（重自利的）所持的戒行清淨，憶念（重利他的）如法施捨的功德。有信心、有善行，無論是成為預流（聖者），或還是凡夫，都會上升天國，享受福樂。所以能「於諸世間，若怖若安，不起瞋恚，我當受持純一滿淨諸天天道」。在《增一阿含》中，六念以外，增列念身、念休息（寂止）、念安般、念死，共為十念。但後四念的性質，與六念是不同的。

六念的內容，如《雜阿含經》卷二〇(大正二．一四五中)說：

「當念佛功德：此如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」

「念法功德：於世尊正法律，現法離諸熱惱，非時通達，緣自覺悟。」

「念僧功德：善向、正向、直向、等向，修隨順行，謂向須陀洹、得須陀洹，向斯陀含、得斯陀含，向阿那含、得阿那含，向阿羅漢、得阿羅漢。如是四雙八士，是名世尊弟子僧，具足戒、定、慧、解脫、解脫知見，供養、恭敬、尊重之處，堪為世間無上福田。」

「念戒功德：自持正戒，不毀、不缺、不斷、不壞，非盜取戒，究竟戒，可讚歎戒，梵行戒，不憎惡戒。」

「念施功德：自念布施，心自欣慶，捨除慳貪，雖在居家，解脫心施、常施、樂施、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、化樂天、他化自在天。清淨信戒（聞施慧），於此命終，生彼天中。我亦如是清淨信、戒、施、聞、慧，生彼天中。」

六念的前三念，是三寶功德的憶念。如不了解三寶的內容——佛、法、僧所以值得尊敬的所在，那就徒有三寶的憶念，並不能增長正信的。依經上說：念佛是憶念佛的十號。這些名號，從多方面表示了佛的功德。如「如來」，是真理的體現者，如實的宣說者。「應」（阿羅訶），是離一切煩惱，值得尊敬供養者。「等正覺」，是正確而普遍的覺悟者。這樣的顧名思義，從佛的名號而憶念佛的功德。念法，是憶念八聖道（甚深法，依八聖道而如實知見與證得）。如「現法」，佛說的正法，依聖道而可以現見的。「離諸熱惱」，是離一切煩惱的。「非時」或作「不待時節」，是說依法修行，隨時都可以成就的。「通達」，是說依聖道而引導、而契入的。念僧，是憶念聖僧——從預流（須陀洹）向到阿羅漢果，四向、四果的功德。這些聖者，「善向、正向、直向、等向，修隨順行」，或譯為「妙行、質直行、如理行、法隨法行、和敬行、隨法行」。表示聖者的持行，有戒、定、慧等功德，所

以是應受恭敬供養的無上福田（施僧得大果）。念戒，是憶念自己的戒行清淨，沒有缺失（如有所違犯，依法懺悔，就回復清淨），是聖者所稱譽愛樂的。念施，是憶念自己的施捨。「雖在居家，解脫心施」，是在家弟子，不求世間福樂果報的清淨施（如出家，行不求名聞利養的法施）。念天，是念六欲天。有信，有施、戒功德的，能生天；得預流果的，死後也上生欲界天。

「六念」、「四不壞淨」、「念佛法僧」、「念佛」，這一類的行法，是適應隨信行人，特別是在家弟子的方便道。有一般宗教的共通性，有安定內心、除憂怖的作用：一、病而到死亡邊緣，身體大多數是「苦痛逼切」，而眷屬、物欲、自我的愛戀，會引起內心的焦急、憂傷、恐怖，比身苦更嚴重得多。對在家弟子，勸他不要戀念眷屬、戀念物欲，應該修六念、四不壞淨。如平常念佛、念法、念僧的，不論什麼情況下去世，決定上升而不會墮落，所以不用為此擔憂。二、離別，即使與釋迦佛別離，也不用憂悲；修六念，就等於與佛及聖弟子同在了。三、修六念的，「處兇嶮眾生中無諸罣礙」。四、賈客遠行，「於曠野中有諸恐怖，心驚毛豎」的，應念佛、念法、念僧。「比丘住於空閑、樹下、空舍，有時恐怖心驚毛豎」的，應當念佛，並舉一譬喻，如《雜阿含經》卷三五(大正二．二五五中)說：

「帝釋語諸三十三天言：諸仁者！諸天與阿修羅共鬪戰時，若生恐怖，心驚毛豎者，汝當念我伏敵之幢！念彼幢時，恐怖即除。」

「如是，比丘！若於空閑、樹下、空舍而生恐怖，心驚毛豎者，當念如來：如來、應、等正覺，乃至佛、世尊！彼當念時，恐怖即除。」

這一譬喻，似乎是神話，而其實是的確有此情形的。「伏敵之幢」，是軍旗。在古代，如帥旗屹立，軍隊望見了奮勇作戰；如帥旗倒下，那不是主帥被殺、被俘，就是逃走。部隊不見了帥旗，當下會士氣喪失而潰敗的。如戰鬥中的軍士，想到了主將的才能、武器精良，那部隊會士氣高昂，不會驚怖而奮戰的。依外在事物而增強自身的心力，是確實存在的（「怕鬼唱山歌」，也是這種作用，雖然聽到外來的聲音，其實是出於自己的）。「六念」、……「念佛」，不外乎應用這一意義（如能導入預流，那就性質不同）。原

則的說，這是一般神教所共有的；六念等有安定內心、除憂怖的作用。經文，大抵屬於（九分教中）「記說」部。

第三章 方便道之發展趨向

第一節 六念法門的演化

四不壞淨（catvāro 'vetya-prasāda）與六隨念（□a□-anusm□ti），是適應隨信行（śraddhânusārin），特別適應在家弟子的法門。這是重信（śraddhā）、重福德（pu□ya）的，在信與福德的修行中，導向菩提，與般若（prajñā）相應。以方便道而通甚深行，佛法還是一味的。與甚深法相通的六隨念，是「自力」的修持，如《雜阿含經》卷三三(大正二．二三七下)說：

「聖弟子念如來事，……如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚、愚癡心。其心正直，得如來義，得如來正法，（於如來正法——衍文。）於如來所得隨喜心，隨喜心已歡悅，歡悅已身猗息(輕安)，身猗息已覺受樂，覺受樂已其心定。心定已，彼聖弟子於兇嶮眾生中，無諸罣礙，入法流水，乃至涅槃。」

六隨念所念境——念佛、法、僧，是三寶的功德；念戒與捨，是自己所有的功德；念天是當來果報的殊勝莊嚴。念境各不相同，而修隨念所起的喜、悅、安、樂、定，得預法流，六念是一樣的。《雜阿含經》所說，與《增支部》說相同。《法蘊足論》解說喜覺支（prīti-sa□bodhya□ga），說到六隨念，內容也完全一樣。因念得定，所以《清淨道論》，六念屬於定學中。這是聖者所修，也是通於凡夫的。如病重時、別離時、恐怖時，念三寶的功德等，在一般信眾心目中，無疑的會引起「他力」的感覺。還有，佛法在通俗宏傳中，遇著新的情況（如佛入涅槃了），也就會引起新的問題、新的解說，影響到修行者，「隨念」的內容也會有多少不同了。適於信行人的法門，易於通俗普及，但也容易適應低級趣味而俗化、神化，這應該是關心佛教者所應該注意與反省的！由於「隨念」內容的所有演化，對佛教的發展，起著重要作用，所以分別的加以敘述。

一、佛隨念（buddhânusmṛti）：簡稱「念佛」。佛法本是正法（saddharma）中心的，法是聖道，依聖道而覺證。法是佛出世如此，佛不出世也如此，本來如是。釋尊的大覺成佛，只是體悟了而不是發明了正法，所以佛也是依法而住的。釋尊圓滿的覺證了，以世間的語文表達出來，使多數的在家、出家眾，也能實現正法的覺證，得到解脫自在。隨佛修行者，是依法而行的。這樣，佛法是「依法不依人」，佛與隨佛修學者，是先覺覺後覺，老師與弟子的關係。直到現在，我們還自稱為佛弟子（或三寶弟子）；大家的心目中，也還覺得釋迦佛是我們的「本師」。佛教的學眾，有「七眾弟子」，釋尊被稱為「大師」、「導師」、「天人師」。佛弟子的依法而行，如《長阿含經》（二）《遊行經》(大正一．一五上——中)說：

「如來不言我持於眾、我攝於眾，豈當於眾有教令乎？阿難！……當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」

對出家的比丘僧(眾)，佛是「依法攝僧」，並不以統攝者自居。所以佛要入涅槃，比丘們不應該有失去領導者而莫知所從的感覺，只要依自己的精進，依法而行就得了。在傳記中，釋尊起初是與比丘僧一起布薩的。佛姨母以新衣施佛，佛對他說：「持此衣施比丘眾，施比丘眾已，便供養我，亦供養大眾。」佛是在僧中的。頻婆沙羅王（Bimbisāra）以竹園布施，《五分律》說：「但以施僧，我在僧中。」《赤銅鍱律》說：「以竹園施佛為上首比丘僧。」《四分律》說：「汝今持此竹園，施佛及四方僧。」從施僧，施佛為上首的比丘僧，到施佛及比丘僧，表示了佛與僧伽關係的演化情形。佛在比丘僧中（當然是比丘眾的上首），是佛教的早期形態，所以後來有主張「佛在僧中」的學派。到了釋尊晚年，一、「依法攝僧」，制定戒律，成為有組織的僧伽(教團)。依律而行，半月布薩說「威德波羅提木叉」，釋尊不再參預了。二、在佛弟子，特別是有所證悟的聖弟子，崇仰佛功德的偉大；「法乳恩深」，深感佛的慈悲，越來越覺得佛是遠超於一般出家聖弟子的。這才佛本來也稱為「阿羅漢」，聖弟子（阿羅漢）也被稱為「如來」，而現在，佛不再只是（聖弟子）「正覺」，而更進稱為「無上等正覺」了。佛、法、僧鼎立——別體，應起於釋尊晚年；四不壞淨、六念等法門，也依此成

立。後起的部派佛教，大都是主張「佛在僧外」、「三寶別體」的。佛物（或「塔物」）與僧物的嚴格分別，就是受了「三寶別體」思想的影響。「佛在僧中」或「佛在僧外」，成為部派的諍論所在。其實是不用諍論的，這是佛法流布中的先後階段。

釋尊的涅槃，引起佛弟子內心無比的懷念。對佛的憶念，深深的存在於內心，而表現於事相方面的，是佛陀遺體、遺跡、遺物的崇敬。佛的遺體——舍利（śarīra），經火化而遺留下來的，起初是八王平分舍利，建塔（stūpa）供養。塔是高顯的意思，與中國的「墳」義相同。佛涅槃以後，人間的佛是見不到了，見佛的舍利，與見佛一樣。由於佛法的發展，教區不斷擴大，西元三世紀中，阿育王（Aśoka）將佛舍利分布到各方，建塔供養。舍利塔是代表佛的，與僧眾及傳誦、修持中的法，合為三寶，表彰人間佛教的具體形相。從此，因佛教發展而舍利塔的建築更多，塔也越建而越是高大。佛牙也是佛的遺體，所以也受到尊敬。佛舍利的崇敬供養，因信、施而有福德，並非「神」那樣的崇拜。《小品般若經》也還這樣說：「諸佛舍利亦如是，從般若波羅蜜生，薩婆若所依止，故得供養。」念佛、信敬佛，應信念佛的功德。佛所有的無邊功德，都是依此舍利（遺體）而成就的，所以恭敬供養舍利，無非藉此事相來表示佛，作為佛弟子信念的對象，啟發增進佛弟子內心的憶念而已。佛的遺跡，如誕生處、成佛處（菩提樹也受到尊敬）、轉法輪處、入涅槃處，四大聖跡（其後增多為八大聖地）都建塔紀念，受到佛弟子的巡禮供養。還有佛的遺物，最受人重視的，是佛（所用過的）鉢（pātra），也建築高臺恭敬供養。對舍利塔等的供養，「一切華、香、伎樂，種種衣服、飲食，盡得供養」，還有幡、幢、蓋等，也有供養金錢的。佛弟子對佛（遺體、遺跡、遺物）的信敬供養，可說採取當時民間祭祀天神的方式，在一般人的心目中，多少有點神的意識了。不過在部派佛教中，似乎還沒有向舍利等祈求保庇的意義，這因為佛入涅槃，不再對人世間有關係了。

念佛不能只是事相的紀念，應念佛的功德；在佛教的發展中，佛的功德，遠遠的超過了佛的聲聞弟子。如大天（Mahādeva）的五事論諍，前四事說明了聲聞弟子功德不圓滿，也就反證了佛德的究竟圓滿。佛德的所以究竟

圓滿，由於釋尊未成佛以前——菩薩長時間的廣修（自利）利他功德。未成佛以前的菩薩，多數是傳說中的古人，也可能是民間傳說中的天（神）、鬼、畜生。菩薩故事，紛紛在「譬喻」（avadāna，意思是「光輝的事跡」）、「本生」（jātaka）教典中流傳出來。這些菩薩故事，或從內容而類別為六波羅蜜，或類別為四波羅蜜、十波羅蜜，成為菩薩與聲聞弟子的不同方便。如《妙法蓮華經》卷一(大正九．八下)說：

「又諸大聖主，知一切世間，天人群生類，深心之所欲，更以異方便，助顯第一義。」

「異方便」，是特殊的方便，或殊勝的方便。這是適應「天人」（有神教信仰）的欲求，而是「佛法」本來沒有的方便。什麼是「異方便」？依經文所說，是：修（菩薩行的）六波羅蜜；佛滅後造佛舍利塔，造嚴飾的佛像，彩畫佛像；以華、香、幡、蓋、音樂，供養佛塔與佛像；歌讚佛的功德；向佛塔、佛像，禮拜、合掌、舉手、低頭；稱南無佛。這些就是成佛的「異方便」，是釋尊涅槃以後，佛弟子懷念佛，在神教化的氣運中發展起來的。懷念佛，佛是越來越偉大，是聲聞弟子所萬萬不及的了。佛的身相，在舊傳的「三十二相」外，又有「八十種好」說。佛的功德，在「十力」、「四無所畏」外，又有「十八佛不共法」說。對於佛的觀念，佛教界分化了。上座部（Sthavira）系，雖也有近於神話的傳說，而始終以人間的釋尊為對象而念佛的功德。佛出人間，與人一樣的身體，是業力所感的、是有漏的，終歸於無常滅壞；念佛應念佛的功德——佛之所以為佛的功德法身。如《遺教經》說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」大眾部（Mahāsā□ghika）系，對於佛傳中的事實，如釋尊有病、壽八十歲等，認為佛果不可能有這種事，所以說「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」，佛傳中有病等事，只是佛的方便。傾向大眾系的法藏部（Dharmaguptaka）也說：「今於雙樹間，滅我無漏身。」譬喻者矩摩羅多（Dār□□āntika-kumarālāta），也以為佛的色身及功德總為佛體。重視佛的色身，而傾向於理想佛陀觀，後來發展到佛「無所不在」、「無所不知」、「無所不能」。佛身不是一般所能見的，人間所見的釋尊，只是佛的方便示

現。「大乘佛法」的菩薩與法身如來，是繼承這一思想，光大發揚而來。「無所不在」、「無所不知」、「無所不能」，神祕不可思議的佛，失去人間的親切感，卻更適應於神的信仰者。理想的佛陀，雖說是（最高）神的佛化，而到底經過了佛法的淨化。一、佛是修行所成者；二、佛不會懲罰人，唯有慈悲；三、修行成佛，佛佛平等，不是神教那樣，雖永生於神的世界，而始終是被統治的，比神低一級。佛是這樣的超越，依此而修持的「念佛」，意境當然要不同了。

部派佛教時代，多數是主張三寶別體的。在三寶的信敬憶念中，對佛的信念，顯然的勝過了法與僧。如上所說，對佛的事相與理想，佛弟子有著無限的懷念。尤其是「佛為法本」，法是佛所說的；佛制戒律，依戒律而後有和樂清淨的僧伽。人間三寶的出現，佛是在先的。所以信念三寶，而漸重於信佛念佛。《雜阿含經》已有此情形，如五根中的信根，經上說「信根者，當知是四不壞淨」；而另一經又說「何等為信根？謂聖弟子於如來所起信心，根本堅固」，這是專於如來菩提而起信了。又如《雜阿含經》「祇夜」中，四位淨居天來，各說一偈讚歎，雖讚歎比丘僧，而末偈說：「歸依於佛者，終不墮惡趣。」《大會經》初，也有四天所說的同一偈頌，這顯然對佛有更好的信心。《那先比丘經》卷下(大正三二．七〇一下——七〇二上)說：

「（彌蘭）王又問那先：卿曹！沙門言：人在世間作惡至百歲，臨欲死時念佛，死後者皆生天上。我不信是語。復言：殺一生，死即入泥犁(地獄)中。我不信是也。那先問王：如人持小石置水上，石浮耶？沒耶？王言：其石沒。那先言：如令持百枚大石置船上，其船寧沒不？王言：不沒。那先言：船中百枚大石，因船故不得沒；人雖有本（？）惡，一時念佛，用是不入泥犁中，便生天上。其小石沒者，如人作惡，不知佛經(法)，死後便入泥犁。王言：善哉！善哉！」

彌蘭陀（Milinda）王與那先（Nāgasena）比丘的問答，問題是：一生中造作了無數殺生等惡業，臨終時歸依佛、憶念佛，死後就上生天上，不會墮落地獄；而只殺一眾生的，命終就墮地獄，似乎難以信受。那先以大石在船上不會沈下，小石著水就沈作比喻，表示惡業要墮落，歸依佛、念佛功德

的偉大。這是說：從來不知佛法的，造作無數惡業，臨終時怖畏墮落，聽人說起佛法，引發對佛純潔而專一的信念，才能不墮落而生天。這決非平時口頭信佛，儘作惡事，而想在臨命終時念幾聲佛就可以不墮落的。南傳《彌蘭王問經》說「善業如船」，可見是歸依、念佛的善力勝過了眾多的惡業。彌蘭陀王是西元前二世紀人，那時念佛功德的殊勝，已成為佛教界的論題了。《大智度論》說：五百位入海的商人，遭遇到摩伽羅魚王的厄難。有一位佛弟子，教大眾稱念「南無佛」，才脫離了魚王的厄難。這是因「佛」聲而引起魚王的悔心，免除厄難，並非依賴佛力的救濟。念佛脫魚王的厄難，念佛而不墮地獄，並非由於不思議佛力的護持——這是不忘佛法本義的論師們的見解；在通俗的一般人心中，怕已想像為佛力的護持了。

二、法隨念（dharmânusm□ti）——念法：念法，本是念法（八正道、緣起、四諦等）的功德。法是佛所說的，由弟子憶持在心，展轉傳誦，佛法是這樣流傳起來。佛涅槃後，弟子們將憶持傳誦的佛說，經大眾集會，共同審定，分類而編為次第，名為結集（sa□gīti）。以後，各方面都不斷的傳出佛說，所以又一再的共同結集。但各處傳來的，到底是否佛說，以什麼為取捨標準？起初是「依經、依律」，後來法藏部（等）說：「依經、依律、依法」。這就是「佛語具三相」：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法相(性)。前二是與原始集出的經、律相順而不相違的，第三是不違論究與體悟的法相。各派所傳的聖典，都有出入，這是部派分化的原因之一。聖典的不斷傳出，說不出來歷，不為各派所公認，就說是在天上說的，從天上來的。如南傳的七部阿毘達磨，除《論事》以外，傳說是佛在忉利天上說的。《順正理論》說：「尊者迦多衍尼子等，於諸法相無間思求，冥感天仙，現來授與，如天授與《筏第遮經》。」不斷傳出的佛典，仰推從天上傳來，部派佛教間就大抵如此了。佛的時代，印度早已有了文字，而聖典卻一直在憶持中（印度教的教典也如此）。專憑憶持傳誦，聖典就不免多變化了。古稱阿難（Ānanda）為「多聞第一」，就是稱讚阿難憶念受持的經法最多。聖典越來越多，所以比丘中有「持（經）法者」、「持律者」、「持（論）母者」，就是分類的專業憶持者。《分別功德論》說：「上者持（經、律、論）

三藏，其次（持）四阿含（經），或能受（持）律藏，即是如來寶！」這可見佛弟子重視聖典的憶持了。佛弟子念法（經、律、論）而重視記憶——念力，是必然的，但經典浩繁，記憶不易，怎樣能增強記憶的念力呢？增強「念力」，也就是增強記憶力的訓練，達到「過耳不忘」，這就是三藏所沒有而新出現於佛教中的陀羅尼（dhāra□ī）了。《大智度論》說「是陀羅尼多種：一名聞持陀羅尼，得是陀羅尼者，一切語言諸法耳所聞者，皆不忘失」；「有小陀羅尼，如轉輪聖王、仙人等所得聞持陀羅尼，分別（知）眾生陀羅尼，歸命救護不捨陀羅尼。如是等小陀羅尼，餘人亦有」。陀羅尼，是印度人所舊有的，譯義為能持或總持。依佛法說，陀羅尼是一種潛在的念力，得到了能歷久不忘，《大智度論》並傳有聞持陀羅尼的方便。一般的「咒陀羅尼」，也只是一種達成「念念不忘」、「歷歷分明」的訓練法而已。「佛法」中本沒有說到陀羅尼，採取印度舊有的而引入佛法，無疑的與憶持教法有關。

三、念僧（sa□ghânusm□ti）：憶念四向、四果的聖德，確信是值得恭敬、供養的聖者，是念僧的本義。然從住持佛法的僧伽來說，凡是出家受具足戒的，成為僧伽的一員。僧伽是比丘、比丘尼組成的僧團，僧團中，雖不一定是聖者，而四向、四果的聖者，在這僧伽以內。功德圓滿的佛，涅槃以後，存在於世間佛弟子的懷念中。佛所說的法（與律），依僧伽的憶持、宣說、身體力行，而存在於世間；所以三寶住世，重在僧伽。佛「依法攝僧」，為了十種義利而制戒律，目的在組成一「和合」、「喜樂」、「清淨」——健全的僧團。健全的僧團，對內能促成修證，賢聖輩出；對外能增進社會一般的信仰。這樣，能達成正法久住人間的目的，所以念僧是「世間無上福田」，施僧的功德最大！佛滅以後的佛法，依僧伽而住持宏傳，僧伽受到特別的尊重；但佛功德的崇高，在佛弟子的心目中，正不斷昂揚。主張「佛在僧中」的化地部（Mahīśāsaka）說：「僧中有佛，故施僧者便獲大果，非別施佛。」法藏部（Dharmaguptaka）說：「佛雖在僧中所攝，然別施佛，果大非僧。」「佛在僧外」的部派，當然施佛的功德大於施僧了。僧伽中有聖者，不只是事相的清淨；如事相僧漸漸的不如法，那信者更要敬念佛

的功德了。中國佛教有一句話說「不看僧面看佛面」，正意味著僧眾品質的沒落！

四、念戒（śīlânusm□ti）：前三者因信三寶而念——與信相應的念，而念戒是憶念自己持行的淨戒。依在家、出家，男、女，成年、未成年等不同，佛施設了五戒、八戒、十戒、學法女戒、具足戒等不同的戒。這是適應不同的性別、年齡、環境，而戒的實質是一樣的（力有大小、強弱），所以戒類雖然不同，而都可以依之修定。《大智度論》卷一三(大正二五．一五三中)說：

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

尸羅（śīla），譯為戒，是一種離惡行善的力量。戒與一般的善行是不同的，是「好行善道，不自放逸」，習性所成，不斷行善的內在力量。一般人，總不免想行善而缺乏力量；如經父母、師長的教導，宗教的啟發，或從自身處事中發覺，內心經一度的感動、激發，引發勇於為善、防護過失的潛力。這是通於一般人、異教徒（所以一般人也可得人天福報）的，但佛法卻基於這種淑世利群的戒善，而趣向於出世。佛弟子受戒，就是為了得到這一離惡行善的潛力，一般稱為「得戒」。如戒行偶有違失，應如法懺悔，回復清淨。沒有缺失、沒有污染的清淨戒，可以引發禪定，所以說是「聖者所樂戒」。有了戒善，就不會墮落了，這是通於世間與出世間的。

五、念施（tyāgânusm□ti）：施是施捨，念自己所作施捨的福報。施捨，要離慳吝心而施，常施、親手施、平等施、歡喜心施。眾生所有物質的享有，都是施捨的福報。在施、戒、修（慈悲心定）——三種福業中，施是重於利他的。如《雜阿含經》卷三六(大正二．二六一中)說：

「種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅：如此之功德(福德)，日夜常增長。」

這是適應印度古代最有意義的布施。印度氣候炎熱，所以廣植林樹的園苑，供人休憩，也提貢蔭涼爽適的場所。印度的出家眾，中食以後，大抵在

附近林園的樹蔭下禪坐。造橋與渡船，使河流兩岸的住眾，得到往來的便利。穿井取水，供應渴乏的旅行者。福德舍建在遠離村、邑，行人往來的大路旁，行人晚上可以在這裡住宿。佛教的僧眾遊行，如當地沒有僧寺，也就住在福德舍裡。這些都是社會的公共福利，地方有力人士所應該做的，被稱讚為「功德日夜常增長」。《摩訶僧祇律》與《四分律》，也提到這一偈頌。對布施個人來說，供養父母、師長，沙門、婆羅門（宗教師），貧、病，都是當時社會一般的布施。自佛法興起，施佛與施僧，日漸重視起來。在十四種個人施中，施佛的功德最為第一。重視施僧，所以列七種施僧的功德。《中阿含經》的《世間福經》說：「有七世間福，得大福祐，得大果報，得大名譽，得大功德。」七福的內容是：施僧房舍堂閣、床座臥具、新衣、朝食、中食、園民，風雨寒雪時增加供養。《須達哆經》論布施功德，以「作房舍施四方比丘眾」為最上。稱揚施僧的大功德，表示了寺院佛教、世界性佛教的發展。

六、念天（devatânusmṛti）：天（deva）在印度語中，是光明的意思。古人依空中光明而意感到神的存在，所以稱神為天。天比人間好得多——身體、壽命、享受、世界，都比人間好，所以求生天界（天堂、天國），是一般宗教大致相同的願望。念天法門，是念天界的安樂莊嚴，是布施、持戒（修定）者的生處。在佛法中，這是對三寶有信心，有施捨、持戒的德行，才能生天界；如具足信、戒、施、慧，那就能得預流果，生於天上。念天的莊嚴安樂，善因善果，而得到內心的安寧、喜樂與滿足。天（神）是一般宗教所共同的，佛否定神教中偏邪迷妄的信行，但隨順世俗，容認神——天（善因善報）的存在，而作進一步的超越解脫。經中常說「天、魔、梵」，是印度神教當時的看法。梵，是梵天（Brahmā），是永恆究竟的；人如解脫生死，即梵我不二，或說復歸於梵。魔（māra），也是天，是障礙人向上向善的惡者。不能達到梵我合一的，不論天報怎樣好，不能脫出魔的控制。天（deva），泛稱魔以下的種種神。這一「天、魔、梵」的次第，合於印度神教的層次，但依佛法，以最高創造神自居的梵天，還在生死流轉中；佛與佛的聖弟子，要超越於「天、魔、梵」的境界。佛普入八眾，天有四眾

：四大王眾天（caturmahārājakāyika-deva），忉利——三十三天眾（Trayastri□śa），魔眾，梵天眾。梵天，依佛法說，屬於色界；魔天（即他化自在天）以下，一向類別為欲界六天，次第如下：

天

魔

梵

四大王眾天 忉利天眾

魔眾

梵天眾

四王天 忉利天 兜率天 夜摩天 化樂天

他化自在天

梵天

在佛典中，與創造神相當的梵天，請轉法輪，恭敬讚歎，負起領導天人信佛法的作用。魔天極力障礙佛與弟子宏傳正法，而終於不能破壞。兜率天（Tu□ita）是釋尊前生的住處。與佛教（原是印度民間）關係最密切的，是忉利天與四大王眾天。忉利天在這世界中心須彌（Sumeru）山頂，四王天在須彌山四方的高山上，這都是「地居天」，與我們共住在這個世界上。忉利天主，名帝釋——釋提桓因（Śakradevānām indra），可說是多神王國的主。帝釋在享受天國的物欲外，是一位鼓吹和平忍辱、反對鬥爭、信敬三寶的大神。大梵天與帝釋，是佛天上弟子的上首。四大王眾天的天主，即著名的四大天王：東方的持國——提頭賴吒（Dh□tarā□□ra），南方的增長——毘樓勒叉（Virū□haka），西方的增廣——毘樓博叉（Virūpāk□a），北方的多聞——毘沙門（Vaiśrava□a）。這四位天主，提頭賴吒是犍闥婆（gandharva），毘樓勒叉是龍（nāga），毘樓博叉是鳩槃荼（kumbhā□□a），毘沙門是夜叉（yak□a）。龍是畜生，夜叉等是鬼。傳說的「天龍八部」，還有阿修羅（asura）、迦樓羅（garu□a）、緊那羅（

ki□nara）、摩睺羅伽（mahoraga）。迦樓羅是妙翅的鳥，與中國傳說的鳳鳥相近；摩羅伽是大蟒神；這二類與龍，都是畜生，夜叉等是鬼趣。四天王所統攝的，還有眾多的鬼神。這些高等畜生、上等鬼王（多財鬼），稱為天而其實是鬼、畜。帝釋也是夜叉；忉利天城的守護者，也是夜叉。所以這地居的二天，含攝了高等的畜生與鬼，等於中國所傳的（有功德的死後為）神，與狐、蛇等妖，是低級的多神教，品格良莠不齊。在這些鬼天、畜天中，夜叉與龍，對佛教有著較重要的地位。

念天是憶念欲界六天的福報，與一般民間信仰特別密切的，是忉利天與四大王眾天。這二天眾，有善良的，也有暴惡的。良善的，是佛法的信仰者、僧伽的護持者，如《長部》的《大會經》與《阿吒曩胝經》說。暴惡的，以佛法感化他，使轉化為良善的，如佛化鬼子母，不再食人的幼兒。這是佛法對良莠不一的天眾，所採取的根本原則。印度神教的某些宗教行為，如殺害犧牲的祭祀，火供養(護摩)，水中洗浴得清淨，向六方禮拜，祈求(禱告)生天，這些都加以否定。觀察星宿，占卜，瞻相，召喚鬼神或復驅遣，厭禱，咒術，這些與鬼畜天（神）相結合的迷妄行為，是出家弟子所絕對禁止的；對在家信眾，似乎沒有嚴格的禁止。所以在佛法普及過程中，這些迷妄行為，有通過在家弟子而滲入佛法的可能。還有，修慈悲喜捨無量（這可說是博愛）定的，能生於梵天。梵天沒有男女性別（稱為「梵行」），所以梵天的德性是相當高尚純潔的，佛弟子也有方便勸人修梵行而生梵天的。但梵天的生死未了，慢性根深，所以會有自稱常恒不變、為人類之父的邪見，這是佛法所明確予以破斥的。忉利天與四王天——鬼畜天，雖有善良的，而充滿忿怒暴惡的也不少，尤其是毒龍、羅剎（rāk□asa）與夜叉。欲界天是有男女性別的，忉利天與四大王眾天，與人類一樣的兩性交合而成淫事，所以傳有貪欲戀愛的故事。梵天慢與欲天的忿怒、貪欲，所以不能解脫生死，佛法是要斷除這些煩惱的。如眩惑於傳說中的天威，而取崇拜的傾向，那佛法怕不免要漸漸的變質了！

適應信強慧弱的中下根性，傳出了四不壞淨、六念等法門。六念中，念佛是對佛遺體、遺跡等事相的憶念，或是對佛因（菩薩）行與果德等理想的

憶念；佛弟子對佛的永恒懷念，使念佛法門特別發達，這不是念法、……念施等所可及的。惟有與形而上實體相結合的梵天及鬼畜天的信仰，在一般民間有悠久與廣泛的影響，所以念天法門，從佛教思想史看來，也是非常發達的。這本是通俗的方便，但發展到念佛與念天合流，那是佛的神化、神的佛化，形成高深、神祕、庸俗的大統一，也就演進到與「佛法」相反的方向。

第二節 通俗化與神化

佛法流行人間，成為佛教，一天天發展起來。佛教是以出家僧伽（saṃgha）為中心的。出家，是離眷屬，離財物、名位的愛著，而過著為求解脫而精進的生活。早期佛教的形象，是恬澹的、樸質的、安詳的，沒有一般神教的迷妄行為——祭神、咒術、占卜等，也不與神教徒諍論；重在實行，也不為佛法而自相諍論；不許眩惑神奇、貪求利養。釋尊涅槃後，特別是阿育王（Aśoka）以後，佛教與寺塔大大的發展——寺塔建築的莊嚴，寺塔經濟的富裕，藝術（圖畫、雕刻、音樂歌舞）也與佛教相結合；而佛教出現了新的境界，那是部派佛教時代就已如此了。佛塔（stūpa），是供奉佛舍利（śarīra）的。建塔，起初是在家弟子的事，後來漸移轉為僧伽所管理。進一步，塔與洞窟的修建工程，通俗宏化的唄匿者（bhāṇaka）也熱心的來參加。出家眾為修建寺塔等而發心服務，如《根本說一切有部毘奈耶》卷四(大正二三．六四二中)說：

「時諸苾芻既聞斯說（「若能作福者，今世後世樂」），多行乞匄，於佛、法、僧廣興供養，時佛教法漸更增廣。」

在這段文字中，看到了比丘們到處去乞求（中國名為「化緣」），用來供養佛（建塔、供養塔）、法、僧（建僧坊、供僧衣食），這樣佛教越來越興盛了。比丘們不但為修建作福而到處化緣，也發心為修建而工作，如《十誦律》說：「諸比丘作新佛圖(塔)，擔土，持泥、墼、塼、草等，麤泥、細泥、黑、白塗治。」《四分律》說：「為僧、為佛圖(塔)、講堂、草庵、葉庵、小容身屋，為多人作屋，不犯。」比丘為修建而作工，是各部派所共許的。如《十誦律》說：阿羅毘（Āṭavī）的「房舍比丘，在屋上作，手中失

墾，墮木師(木工)上」；《銅鍱律》也有此事，並分為好幾則。寺塔的增多興建，可以攝引部分人來信佛，可說佛法興盛了；但重於修福，求今生、來生的幸福，與佛法出世的主旨，反而遠了！修福也是好事，但出家眾總是讚揚供養三寶的功德，信眾的物力有限，用在社會福利事業，怕反要減少了！佛教以出家眾為中心，出家到底為了什麼？出家要受具足戒，取得僧伽成員的資格。受了戒，戒師要勉勵幾句，如《四分律》卷三五(大正二二．八一六上)說：

「汝當善受教法，應當勸化作福、治塔，供養佛法眾僧。……應學問、誦經，勤求方便，於佛法中得……阿羅漢果。」

比丘出家受戒，怎麼首先教他勸化作福、治塔呢？《十誦律》這樣說：「精勤行三業，佛法無量種，汝常憶念法，逮諸無礙智！如蓮華在水，漸漸日增長。汝亦如是信，戒聞定慧增。」《五分律》說：「汝當早得具足學戒！學三戒，滅三火，離三界，無復諸垢，成阿羅漢。」這是更適合於訓勉初出家比丘的。《四分律》在後，重視修福、治塔，因為《四分律》是法藏部（Dharmaguptaka）律。法藏部是主張「於窣堵波(塔)興供養業，獲廣大果（大果是究竟解脫，成就佛道）」，為極力讚揚舍利塔的部派，所以在《四分律》「戒經」中，增多了有關敬塔的戒條。這樣，佛弟子半月半月布薩（po□adha）終了，《五分戒本》說：「諸佛及弟子，恭敬是戒經。恭敬戒經已，各各相恭敬，慚愧得具足，能得無為道。」《僧祇戒本》也如此。《四分律比丘戒本》卻這樣說：「我今說戒經，所說諸功德，施一切眾生，皆共成佛道。」說一切有部（Sarvāstivādin）舊律——《十誦戒本》，與《五分戒本》等相同，而新律的《根本說一切有部戒經》，也追隨《四分律》，而說「皆共成佛道」了。寺塔的興建，高廣莊嚴，部分的出家比丘，傾向於福德，也就自然同情大乘的「共成佛道」了。

釋尊對傳統的婆羅門、東方新興的沙門——這類宗教的信仰、思想、行為，採取寬和的態度。對種種思想，如身與命是一、是異等，釋尊總是不予答覆——無記（sthāpanīya-vyākara□a），而提出自悟的緣起說。如《長部》（一）《梵網經》，類集異見為「六十二見」，以為異教所說的，有他

定境的經驗，「事出有因」而論斷錯誤，可說是寬容的批評。對一般信仰的天、龍、鬼、神，也採取同樣的態度：鬼、神是有的，但是生死流轉的可憐憫者，值不得歸信。所以出家眾不得祀祠鬼神（不得供天），不得作鬼神塔。高級的梵天（Brahmā），是請佛說法者；忉利天的帝釋——釋提桓因（Śakro devānām indra□），來人間聽佛說法：成為佛的兩大（天）弟子。善良的鬼、神、龍（nāga），都讚歎佛，成為佛教的護持者。佛法中早就有了通俗化導鬼、神的法門，如四部「阿含」有不同的宗趣，覺音（Buddhagho□a）的《長部》注，名「吉祥悅意」（Suma□galavilāsinī），也就是龍樹（Nāgārjuna）所說的「世界悉檀」。

如《長部》的《闍尼沙經》、《大典尊經》、《大會經》、《帝釋所問經》、《阿吒曩胝經》等，是通俗的適應天神信仰的佛法。特別是《阿吒曩胝經》，是毘沙門（Vessava□a）天王與信心夜叉（yakkha）所奉獻，有守護佛弟子得安樂的作用。其實，與《雜阿含經》相當的《相應部》，〈有偈品〉中的〈天相應〉、〈天子相應〉、〈夜叉相應〉、〈林神相應〉、〈魔相應〉、〈帝釋相應〉、〈梵天相應〉，都是以佛陀超越天、魔、梵的立場，而又融攝印度的民間信仰。釋尊對印度鬼、神的態度，是溫和的革新者。在出家僧團內部，隔離這些神教的信行以純正的、理性的信心，而對固有神教，起著「潛移默化」的作用。這一態度，對當時的佛法來說，可以減少異教徒抗拒的困擾，而順利的流行於當時。神教的天、魔、梵，不足歸信，但容許是有的；有，就會引發一些想不到的問題。如《赤銅鍱部律》說：「一比丘與龍女行不淨(淫)行。……夜叉……餓鬼……與黃門行不淨行。」《四分律》說到「若天子，若龍子、阿須羅子、犍闥婆子、夜叉、餓鬼」的殺罪。

僧眾與天、龍、鬼等有實際的關涉，是一致肯定的。如受比丘戒，先要審查資格(問遮難)，有一項問題：「是人不？」或作：「汝非是非人(鬼神)？非是畜生耶？」這是說：如是鬼、神或畜生（如龍）變化作人形，那是不准受戒的。這表示了僧伽內部的出家眾，有鬼神與畜生來受比丘戒的傳說。又如咒術（vidyā, mantra），是僧眾所不准信學的，但同樣的承認它的某種作用。《銅鍱律》說到咒斷鬼命；以咒術殺人，也是《五分律》、《僧祇律

》、《十誦律》等所記載的。世間咒術是不准學的，但漸漸有限度的解禁了。「為守護而學咒文」，不犯；「若誦治腹內虫病呪，若誦治宿食不消呪，若學書、若誦世俗降伏外道呪，若誦治毒呪，以護身故無犯」。總之，為了護（自己）身，世俗咒術是可以學習了。本來是對外的方便，容忍異教的民間信仰，而重事相的律師們不能堅持原則，反而讓它滲透到僧伽內部中來；漸漸的擴大，佛法將迅速的變了。

佛教流傳到那裡，就有釋尊到過那裡，在那裡降伏夜叉與龍等傳說，如《島史》(南傳六〇．六三)說：

「（佛陀）成正覺第九月，破夜叉軍；勝者成正覺第五年，調伏諸龍；成正覺第八年，入三摩地：如來三次來（楞伽島）。」

據《島史》說：釋尊初次來楞伽島（La□kādīpa）時，島上有夜叉、部多（bhūta）、羅剎（rakkha）排斥佛的教法，所以佛將他們驅逐到 Giri 島去住。第二次，島上有大腹（mahodara）龍與小腹（cūlodara）龍互鬥不已，釋尊偕三彌提（Samiddhi）比丘去楞伽，降伏二龍。第三次，釋尊與五百比丘到楞伽島的 Kalyā□ī 河口，在那裡入定，教化群龍。西元前三世紀阿育王時，佛法傳入錫蘭，而釋尊當時竟已來過三次了；這是南傳赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）的傳說。同樣的傳說，出現於北方，如《根本說一切有部毘奈耶藥事》(大正二四．四〇上——四一中)說：

「世尊告金剛手藥叉曰：汝可共我往北天竺，調伏阿鉢羅龍王！」

「世尊遊行至積集聚落，時彼聚落有住藥叉，名曰覺力，心懷暴惡。……藥叉答曰：我今捨惡，更不為害。」

「世尊復至泥德勒迦聚落，復有藥叉，名曰法力，世尊便即調伏。」

「世尊復至信度河邊，……調伏鹿疊藥叉。」

「世尊復至仙人住處，於此調伏杖灌仙人。」

「如來與金剛手藥叉，到（無稻芊）龍王（即阿鉢羅龍王）宮中。……（金剛手威伏龍王）……無稻芊龍王及諸眷屬，皆悉調伏。」

「世尊又到足爐聚落已，調伏仙人及不發作藥叉。」

「於犍陀聚落，調伏女藥叉。」

「世尊復到乃（及？）理逸多城，……攝化陶師。」

「世尊次至綠莎城，於其城中，為步多藥叉及其眷屬說微妙法。」

「於護積城中，調伏牧牛人及蘇遮龍王。」

「世尊次至增喜城，……調伏栴荼梨七子并護池藥叉。」

「城側有一大池，阿濕縛迦及布捺婆素，於此池中俱受龍身。……世尊於其池所，便留其影。」

「世尊至軍底城，於其城中有女藥叉，名曰軍底，常住此城，心懷暴惡而無畏難。一切人民所生男女，常被食噉。……調伏此女藥叉并眷屬已，便捨而去。」

佛法傳入北天竺，比傳入錫蘭要早些。據說釋尊與金剛手（Vajrapā□i）藥叉，早已乘空而來調伏藥叉(夜叉)與暴龍了。這些傳說，可能有兩種意義：一、釋尊遊化的地區，名為「中國」；沒有去遊化的，就是「邊地」。佛教的「中國」，本指恒河（Ga□gā）兩岸。佛法傳入錫蘭，傳到北印度，佛法相當的興盛，比之恒河兩岸，並不遜色；這應該是佛曾來過，可說是廣義的「中國」了。佛法傳到了西域的（今新疆省）于闐，為「大乘佛法」重鎮，《日藏經》也說：「以閻浮提內，于闐國中水河岸上，……近河岸側，瞿摩娑羅香大聖人支提住處，付囑吃(祇)利呵婆達多龍王，守護供養。……佛告龍王：我今不久往瞿摩沙羅牟尼住處，結跏七日，受解脫樂。」這樣，釋尊也曾到過于闐了。二、古代任何地區，人民都有鬼神的信仰，也就有種種神話。有些神，與當地民族有親緣關係。佛法的傳布，要在當地人民心中，建立起佛陀超越於舊有神靈以上，轉移低級信仰為佛法的正信，這就是調伏各處暴惡龍與夜叉的意義。錫蘭、北天竺、于闐等地，民間信仰的鬼神，不一定稱為夜叉、那伽（龍）、畢舍遮等。等到佛法傳來，固有低級的鬼神，也就佛化——其實是印度化了。又如阿育王時，去各地宏法的傳教師中，末闡提（Majjhantika）到犍陀羅（Gandhāra）與罽賓（Kaśmīra），降伏阿羅

婆樓（Aravāla），也就是北方所傳的無稻芊龍王。末示摩（Majjhima）等在雪山邊（Himavantapadeśa）降伏夜叉。須那迦（Sonaka）與鬱多羅（Uttara）到金地國（Suva□□abhūmi）降伏食人小兒的女夜叉。佛法傳到那裡，就有降伏該地區固有鬼神的傳說，只是表示了佛法的信行取代了舊有低級的信行。這是「世界悉檀」——「吉祥悅意」而已，但這些低級的鬼、龍轉化為佛法的護持者，增多了佛教神化的內容。

卷002

中編 「大乘佛法」

第一章 泛論普及而又深入的大乘

第一節 崇高的佛陀與菩薩僧

西元前一世紀中，「大乘佛法」以新的姿態，出現於印度。「大乘佛法」是以發菩提心、修菩提行、成就佛果為宗的。發心、修行的，名為菩提薩埵，簡稱菩薩（bodhisattva）；修行到究竟圓滿的，名為佛（buddha）。菩薩與佛，有不即不離的因果關係，佛果的無邊功德莊嚴，是依菩薩行而圓滿成就的。由於眾生的根性不同，「大乘佛法」從多方傳出來，也就有適應智增上的、信增上的、悲增上的不同。但從「佛法」而演進到「大乘佛法」，主要還是「佛般涅槃所引起的，佛弟子對佛的永恒懷念」。也就因此，「大乘佛法」比起「佛法」來，有更多的仰信與情感成分。這樣，「佛法」中以信為本的方便道，普及而又能引入甚深的，如六隨念（□a□-anusm□ti）的一部分，當然會有更多的開展。就是繼承甚深行而來的，廣明菩薩發心、修行、證入，（甚深）也就是難行道的眾多教典，也有不少的方便成分，所以是甚深而又能普及的法門。充滿理想而能普及的「大乘佛法」，在舊有的「佛法」傳統中，脫穎而出，佛法進入了一新的階段。

釋尊涅槃了，引起佛弟子無限的懷念。部分佛弟子的懷念，傾向於形而上的、理想化的，引出了「大乘佛法」的新境界。涅槃（nirvā□a），「佛

法」以為是超脫了無休止的生死流轉，佛與聲聞（śrāvaka）弟子，是沒有差別的。涅槃是生死苦的止息，不生不滅，無量無數，不能再以「有」、「無」來表示。徹底的說，世間的思想與語文，什麼都是無法表示的。在世俗說明上，涅槃也可以說是有的、實有的，但不能想像為人、天那樣的個體。對一般人的世間心識來說，涅槃了的佛（與阿羅漢）不再與世間相關，除傳誦中的法與律外，僅留佛的遺體——舍利（śarīra）為人供養作福，是不能滿足人心需要的。但也就由於這樣，涅槃了的佛（與阿羅漢），不是佛弟子祈求的對象，不會附上迷妄的神教行為，「佛法」仍然保持了理性的宗教新形象。

佛法甚深，這樣的涅槃，連闡陀（Chanda）都難以信受，何況佛涅槃後的一般信眾呢！不能滿足人心，在對佛的懷念中，大眾部（Mahāsā□ghika）等以為：「一切如來無有漏法，……如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。」佛的涅槃，不只是寂滅，可說「超脫一切而不離一切」，永遠的（大慈大悲）利益眾生。方廣部（Vetulyaka）說：釋迦佛住兜率天成佛，現生人間的是化身。後來大乘經進一步的說「住色究竟天，……於彼成正覺」，那是與印度教的最高神——大自在天（Maheśvara）同一住處了。說到釋尊的壽命，或說「七百阿僧祇劫」，或說「我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。起初，大乘經還以阿羅漢的涅槃比喻菩薩的自證，也有「同入無餘涅槃而滅度之」的經說；其實阿羅漢的涅槃不是真涅槃，只是佛的方便化導而已。總之，佛智不可思議，佛涅槃不可思議，只能以信心來領受；能生信心，也是難得的了！

經中說七佛，原只是隨順世間（七世），其實過去已成的佛，是無量數的。「佛法」沒有說到現在還有其他的佛名，大眾部卻說十方世界有佛。佛說世界無量、眾生無數；與釋尊同時，十方世界有多佛出世，應該是合理的。他方世界不一定是清淨莊嚴的，但大乘經所說的他方世界，似乎總是比我們這個世界好些。這個世界的佛——釋尊已涅槃了，而世界又這麼不理想，以信為先的大乘佛子，漸從現實人間而傾向理想的他方。菩薩與菩薩道，是從

「譬喻」、「本生」等來的。釋尊在過去生中，曾經歷長期的修行，被稱為菩薩，意思是求「覺」的「眾生」。從「本生」等所傳說的菩薩行，一般歸納為：修六波羅蜜（□a□-pāramitā）、四攝（catvārisa□graha-vastūni），經歷十地（daśabhūmi）而後成佛。菩薩自己還沒有解脫，修種種的難行苦行，主要為了利人，不惜犧牲一切，甚至獻出自己的生命。依大乘法說：菩薩要廣集福德與智慧資糧，「五事具足」，才能得無生法忍（anutpattika-dharma-k□ānti），與阿羅漢的涅槃相等。

但菩薩的廣大悲願，不入涅槃，「留惑潤生」，願意在長期的生死中度脫苦難的眾生。這種不急於自求解脫，偉大的利他精神，在世間人心中，當然是無限的尊重讚歎。「見賢思齊」，學菩薩而求成佛的「大乘佛法」，為佛弟子所樂意信受奉行，這是一項最有意義的重要因素（當然還有其他原因）。菩薩的大行——波羅蜜行，主要是以慧——般若（prajñā）為先導的；大乘經所說甚深智與廣大行，是繼承「佛法」的甚深行。如《般若經》所說：得無生法忍的不退轉——阿毘跋致（avinivartanīya）菩薩，都是依人身進修而悟入的。得無生忍以上的，是大菩薩（俗稱「法身大士」），以方便力，現種種身，利濟眾生，那就不是常人的境界，成為大乘佛弟子的信仰對象。從初發心到法身大士，沒有僧伽組織，卻成為菩薩僧，比起四向、四果的聖僧，及一般出家眾，似乎要偉大得多。「大乘佛法」興起，佛與菩薩的偉大莊嚴，存在於現實人間，更多的存在於信念、理想之中。從此，代表「佛法」的現實僧伽——出家眾，雖依舊的遊化人間，還是「歸依僧」，而不再重視四向、四果的聖僧，更不要說人間凡僧了。

如《大寶積經》（一九）〈郁伽長者會〉(大正一一．四七三上)說：

「菩薩見須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢及與凡夫。若見聲聞乘，皆悉敬順，速起承迎，好語善音，右遶彼人。應當如是思念：我等得無上正真道時，為成聲聞功德利故而演說法，雖生恭敬，心不住中。長者！是名在家菩薩歸依於僧。」

「若有未定入聲聞乘，勸令發於一切智心；若以財攝，若以法攝；依於不退菩薩之僧，不依聲聞僧；求聲聞德，心不住中。長者！是名在家菩薩成就四法，歸依於僧。」

「以此布施，迴向無上道，是名歸依僧。」

大乘佛教界，儘管照樣的說聲聞法（原始的「佛法」），照樣的供養一般出家眾，而心不在焉。釋尊為出家者和樂共處而制立的僧律，也不受大乘行者的尊重。可以念佛——過去佛、他方佛，念菩薩——可能是人、是天、是魔，也可能是鬼、畜，而不再念傳統的僧伽功德。佛法將順著這一方向而發展下去。

第二節 佛、菩薩、天的融和

「佛法」中，高級天與低級的鬼天、畜生天，對釋尊與出家弟子，只是讚仰、歸敬、聽法而求安樂與解脫，又自動的表示護法的虔誠。雖說天上也有聖者，但都不及人間的阿羅漢（arhat）。在佛弟子的歸依信仰中，沒有「天」的地位，天反而是仰望佛、法、（出家）僧——三寶救度的。容忍印度民間信仰的群神，憐愍愚癡而超脫群神，是「佛法」的根本立場。由於佛教界傳出的菩薩（bodhisattva）「本生談」，菩薩多數是人，但也有是天、神、鬼與畜生，所以經律中所見的天，有些在大乘經中成為大菩薩了。經律中說，釋尊的二位天上大弟子，大梵天（Mahābrahman）得阿那含果，帝釋（Śakro devānām indra□）得須陀洹果。這二位天弟子，在《華嚴經》中，與人間的二大弟子——舍利弗（Śāriputra）、大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）合化，成為（與梵天相當的）文殊師利（Mañjuśrī）、（與帝釋相當的）普賢（Samantabhadra）菩薩。

這與色究竟天（Akani□□ha）圓滿究竟菩提的佛綜合起來看，表示了佛法與印度天神的溝通。「娑伽度龍王十住(地)菩薩，阿那婆達多龍王七住菩薩」，與這兩位龍菩薩有關的，有《海龍王經》與《弘道廣顯三昧經》。《法華經》說：八歲龍女立刻轉男子身，於南方無垢世界成佛。《大樹緊那羅王所問經》的當機者，是一位現緊那羅（ki□nara）身的大菩薩。《維摩詰

所說經》說：「十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩。」屬於四大王眾天（caturmahārājakāyika-deva）的鬼、畜天，是菩薩而蒙佛授記的，著實不少。最重要的，要算夜叉（yak□a）了。經中有金剛手（Vajra-pā□i），也名執金剛（Vajradhara），或譯密迹金剛力士，是從手執金剛杵得名的；本是一切夜叉的通稱，如帝釋手執金剛杵，也是夜叉之一。經律中說，有一位經常護持釋尊的金剛力士，這位經常護持佛的金剛手，在《密迹金剛力士經》中，是發願護持千兄——賢劫千佛的大菩薩。

經常隨侍釋尊，所以被解說為：一般人所不知的佛事，一般人沒有聽說過的佛法，這位護法金剛知道得很多，於是「菩薩三密」、「如來三密」，都由這位金剛手而傳說出來。後來的「祕密大乘佛法」，都由此傳出，理由就在這裡。印度人信仰的夜叉極多，帝釋在中間（約忉利天也可說有五方），四王天在四方，都有夜叉群，所以傳有五（部）族金剛神，《大品般若經》就已說到了。夜叉身的大菩薩，受到《華嚴經》的尊重；法會開始，十方菩薩以外，從大自在天（Maheśvara）到執金剛，一切天眾（菩薩）來參加。善財（Sudhana）童子所參訪的，也有眾多的女性天神，都是夜叉。圍繞師子頻申（Si□havij□mbhitā）比丘尼的，在十地菩薩以上，有「執金剛神」，與「坐菩提道場（也就是「普賢地」）菩薩」相當。夜叉身相的菩薩，地位非常崇高，與「祕密大乘佛法」是一脈相通的，只是程度不同而已。天神——鬼天、畜天的地位，隨「大乘佛法」而重要起來，一向與鬼神信仰相結合的咒術等，也當然要漸漸地滲合進來。

不過在「大乘佛法」中，菩薩化的鬼、畜天菩薩，所說的還是菩薩道的深智大行、佛果的功德莊嚴，與後起的適應鬼、畜天的法門，精神還是不大同的。在一般人心目中，天——鬼天（神）、畜天（俗稱「妖精」），比人要厲害得多，所以在信仰中，漸漸地勝過了人間的賢聖僧。

「大乘佛法」，重在印度群神的菩薩化。西元四、五世紀間傳出的《楞伽經》，進一步的佛化群神。如《入楞伽經》卷六(大正一六．五五一上——中)說：

「大慧！我亦如是，於娑婆世界中，三阿僧祇百千名號，凡夫雖說，而不知是如來異名。大慧！或有眾生知如來者，有知自在者，……有知仙人者，有知梵者，有知那羅延者，有知勝者，有知迦毘羅者，有知究竟者，有知阿利吒尼彌者，有知月者，有知日者，有知婆羅那者，有知毘耶娑者，有知帝釋者，……有知意生身者。大慧！如是等種種名號，如來、應、正遍知於娑婆世界及餘世界中，三阿僧祇百千名號，……而諸凡夫不覺不知，以墮二邊相續法中，然悉恭敬供養於我。」

《楞伽經》的意思是：如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。梵天、帝釋以外，如自在（□śvara）是溼婆天；那羅延（Nārāya□a）異譯作毘紐（Vi□□u），毘紐是那羅延天的異名；日是日天；月是月天；婆樓那（Varu□a）異譯作明星，即太白星：這都是印度神教所崇拜的。迦毘羅（Kapilā）是數論（Sā□khya）派傳說中的開創者；毘耶娑（Vyāsa）——廣博仙人，傳說為吠陀（Veda）的編集者：這都是印度神教傳說的古仙人。印度的群神與古仙，其實是如來異名；一般人雖不知道就是如來，但還是恭敬供養梵天等。這種思想，比《楞伽經》集出還早些的《大集經》，已明白的表示了，如《大方等大集經》（九）〈寶幢分〉(大正一三．一三八中)說：

「世尊入王舍城。爾時，心遊首楞嚴定，示現微妙八十種好。若事（奉）象者，即見象像。事師子者，見師子像。有事牛者，即見牛像。事命命鳥，見命命（鳥）像。有事兔者，即見兔像。有事魚、龍、龜、鱉、梵天、自在（天）、建陀（天）、八臂（天）、帝釋、阿脩羅、迦樓羅、虎、狼、猪、鹿、水（神）、火（神）、風神、日、月、星、宿、國王、大臣、男、女、大（人）、小（人）、沙門、婆羅門、四（天）王、夜叉、菩薩、如來，各隨所事而得見之。見已，皆稱南無，南無無上世尊，合掌、恭敬、禮拜、供養。爾時，雪山光味仙人，……覩見佛身是仙人像。」

《楞伽經》說：世間不同宗教的不同信仰，其實所信仰的就是「如來」，只是他們不知道而已。這是說：隨地區、生活、人類不同意識而形成不同的信仰，其實神的本質是一，就是如來。這是泛神的，也就是一切神即一神

的。〈寶幢分〉從佛出發，不同信仰的人，他們所見的佛，就是他們平時所信奉的神。這是大乘行者從「法性平等」的立場，消解了神與佛之間的對立（免受印度傳統宗教的歧視與排斥），而達到「天佛不二」的境地。這一思想的開展，可能與如來普入八眾有關，如《長阿含經》（二）《遊行經》(大正一．一六中)說：

「佛告阿難：世有八眾，何謂八？一曰剎利眾，二曰婆羅門眾，三曰居士眾，四曰沙門眾，五曰四天王眾，六曰忉利天眾，七曰魔眾，八曰梵天眾。我自憶念：昔者往來與剎利眾坐起、言語，不可稱數；以精進定力，在所能現。彼有好色，我色勝彼；彼有妙聲，我聲勝彼。彼辭我退，我不辭彼。彼所能說，我亦能說；彼所不能，我亦能說。阿難！我廣為說法，示教利喜已，即於彼沒，彼不知我是天、是人。如是（乃）至梵天眾，往反無數，廣為說法，而莫知我（是）誰。」

「八眾」，有人四眾與天四眾。天四眾是：梵天眾；魔眾；忉利天（Trayastri□śa）眾，帝釋是忉利天主；四天王天（caturmahārājakāyika-deva，應譯為四大王眾天）眾。忉利天眾與四大王眾天眾，都是低級天——高等的鬼天、畜天。佛分別的到八眾中去，是神通示現的。無論到那一眾去，就與他們一樣，但音聲、容色、論說，什麼都比他們要高超得多。這還是容忍印度神教的信仰，而表示勝過一切人與天神的偉大。不過，到底是佛還是天（神），在一般人心中，多少會模糊起來。《長阿含經》是「世界悉檀」，隨順眾生的樂欲而說。如經師們不能把握經說的意趣所在，依文解義，進而從無二無別的意境去解說，表示為「佛天不二」；這在現實的一般人心中，不免要神佛不分了！「大乘佛法」後期，這一趨勢是越來越嚴重了！

第三節 造像與寫經

「大乘佛法」興起前後，佛教界有兩大事情，對於佛法的通俗化，給以廣泛的影響。一、與法有關的聖典的書寫：經、律、論——三藏，雖經過結集，但一向依誦習而流傳下來。錫蘭傳說：在毘多伽摩尼王（

Va□□agāma□i）時，因多年戰亂而造成大饑荒。比丘們到處流離，憂慮憶持口誦的三藏會因動亂而有所遺忘，所以西元前四二——二九年間，集合在中部摩多利（Mātale）的阿盧精舍（Aluvihāra），誦出三藏及注釋，書寫在貝葉上，以便保存。這雖是局部地區的書寫記錄，但佛教界聲氣相通，印度本土的書寫經典，距離是不會太遠的。錫蘭的書寫三藏，可能是最早的。《慈恩傳》說：迦溼彌羅（Kaśmīra）結集《大毘婆沙論》，「王以赤銅為鍱，鏤寫論文」。赤銅鍱（Tambapa□□i）是錫蘭島的古名，所以赤銅鍱鏤寫論文，可能由於錫蘭書寫三藏的傳聞而來。那時，大乘初興，在成立較早的《小品般若經》中，已重視經典的書寫了。二、與佛有關的佛像流行：將佛的遺體——舍利建塔供養，表示了對釋尊的崇敬；至於佛像，起初是不許的。「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我。」釋尊之所以稱為佛，是不能在色聲等相好中見到的；也許這正是供養（佛的）舍利而沒有造像的原因。所以《阿含經》說「念佛」，也是不念色相的。當時沒有佛像，僅有菩提樹、法輪、足跡，以象徵佛的成佛、說法與遊行。現存西元前的佛教建築，有浮雕的本生談——菩薩相，也沒有佛像。《十誦律》也說「如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像」，足以證明「佛法」本是不許造佛像的。大眾部（Mahāsā□ghika）系以為佛的色身也是無漏的，色身也是所歸敬處，這可能是可以造佛像的理論依據。西元前後，犍陀羅（Gandhāra）式、摩偷羅（Mathurā）式的佛像——畫像、雕刻像，漸漸流行起來。早期流行佛像的地方，當時都在西方來的異族統治下，受到了異族文化的影響。東漢支婁迦讖（Lokarak□a）於桓帝光和二年（西元一七九）譯出的《道行般若經》卷一〇(大正八．四七六中)說：

「佛般泥洹(涅槃)後，有人作佛形像。人見佛形像，無不跪拜供養者。其像端正姝好，如佛無有異，人見莫不稱歎，莫不持華香繒綵供養者。賢者！呼(謂)佛神在像中耶？薩陀波倫菩薩報言：不在像中。所以作佛像者，但欲使人得其福耳。……佛般泥洹後，念佛故作像，欲使世間人供養得其福。」

這段文字，除支謙（依支讖本而再譯）的《大明度經》外，其他的《般若經》本，都是沒有的，所以這可能是支讖本所增附的。支讖的另一譯本

——《般舟三昧經》也說到：「一者，作佛形像，用成是（般舟）三昧故。」那個時代，在月氏（貴霜）王朝統治下的西北印度，顯然佛像已相當盛行了。「佛法」中，舍利塔是表示「佛」的，建在僧寺旁，形成三寶的具體形象。但佛法傳布到各方，教區越來越廣，僧寺越來越多，要以佛舍利建塔，應該有事實的困難。佛像的興起，漸取代佛舍利塔的地位（起初，佛像是供在塔中的）。寺中供奉佛像處，印度稱為「香室」，與我國的「大雄寶殿」相當。佛像以外，又有菩薩像、天神像的造作，對於佛教通俗化的普及發達，是有重要影響力的。不過，佛像的出現發達，在一般信眾心目中，似乎更類似神像的崇信了。另一方面，「大乘佛法」的瑜伽行者，念佛見佛，念佛（進而念菩薩、念天）三昧更開拓出佛法的新境界。

第二章 大乘「念法」法門

第一節 十法行

方便道的六隨念（□a□-anusm□ti）法門，大乘經中分別論述的，有《摩訶般若經》、《大般涅槃經》、《虛空藏經》等，可說並不太多；然分別闡揚的，如「念佛」法門，就是「大乘佛法」中非常重要的修行了。念（sm□ti），是憶念、明記不忘，是修習定慧所必不可缺的。其實，任何修行，即使是初學，也要憶念不忘。如憶念而稱佛的，名為（持名）「念佛」。同樣的意義，持誦經典，名為「念經」；持誦咒語，名為「念咒」。有念誦（jāpa）一詞，就是口誦心念的意思。現在先說念法（dharmânusm□ti）：在「佛法」中，重於聖道的憶念；「大乘佛法」是「依於勝義」、「依於法界」、「依法性為定量」，也就是重在契證的正法——一切法本不生，一切法本清淨，一切法本性空。所以以甚深廣大行為主的《般若經》，這樣的說「念法」：「菩薩摩訶薩應修念法：於是（善法、不善法，……有為法、無為）法中，乃至無少許念，何況念法？」這是以一切法無所念為「念法」了。然修學甚深法，從「佛法」以來，就有四預流支：「親近善士，聽聞正法，如理思惟，法隨法行」——如實道的方便。在聽聞、思惟、修行時，都是不能沒有「念」的。「大乘佛法」興起，當然也是這樣。起初，智證的法，是脫落名相、本來如此的。流傳世間的教法，是佛所說，多聞聖弟子所傳

的，依佛及僧而傳布。所以法比佛與僧是要抽象些，一般信眾多數是念佛、念僧，供養佛及僧。由於佛教界出現了書寫的聖典，「念法」法門得到了重大的開展，這是初期大乘——《般若經》等所明白昭示了的。如《摩訶般若波羅蜜經》這樣說：

1.「是般若波羅蜜，若聞、受持、親近、讀、誦、為他說、正憶念。」

2.「應聞般若波羅蜜，應受持、親近、讀、誦、（為他）說、正憶念。受持、親近、讀、誦、說、正憶念已，應書經卷，恭敬、供養、尊重、讚歎：花、香、瓔珞、乃至伎樂。」

3.「書般若波羅蜜經卷，供養、恭敬，華、香乃至幡、蓋。……書般若波羅蜜經卷，與他人令學。」

4.「受持般若波羅蜜，親近、讀、誦、說、正憶念；亦為他人，種種因緣演說般若波羅蜜義，開示、分別，令易解。」

般若波羅蜜（prajñāpāramitā），是智證的甚深法門。菩薩修學般若（prajñā），攝導施、戒等（六度、四攝）大行，自利利他而到達佛地。般若是甚深的，修學的方便，當然是「親近善士」等，以聞、思、修而契入正法。所引第一則中：聽「聞」般若法門；「受持」是信受憶持在心；「親近」是「常來（善士處），承奉諮受」；「讀」是口受（後來是依經文），一句句的學習；「誦」是熟習了的背誦。以上，是「親近善士，多聞正法」的詳細說明。「為他說」，是「宣傳未聞」，使別人也能信受奉行（為他說，也能增進自己的熟習與理解）。「正憶念」，是「如理思惟」的異譯。依《大智度論》，此下有「修」，那就是「法隨法行」了。第一則的修學次第，與「佛法」中「親近善士」等「預流支」一樣，只是說得更詳細些。第二則，多了書寫經卷與供養。大乘興起時期，恰好書寫經卷流行；般若法門甚深而又通俗化，寫經是重要因素。寫成一部一部的經典，「法」有了具體的形象，於是受到恭敬供養。用華、香（香有燒香、末香、塗香等多類）、瓔珞、幡、蓋來供養，還有「伎樂」，那是歌舞（進一步就是戲劇）了。對經典的供養，與供養佛的舍利，是完全相同的。第三則，不但自己如此，還書寫經典，

布施給別人，使別人也能受持、讀、誦、供養。第四則，以經卷布施，雖是功德無量，但般若到底是重於智證的，智證要先得如理的正見，所以為他演說、開示、分別，是更重要的。「正憶念」以前的「為他說」，只是照本宣揚，而「演說般若波羅蜜義、開示、分別」，是深一層的開示、抉擇，重於勝解深義。以法為中心的般若法門，自修與利他，採取了這樣的方便；甚深而又通俗化，通俗而又方便的引入深義的修證。在法的學習、法的流通上，有著不同於初期「佛法」的內容。

聽聞、受持、親近、讀、誦、為他說、正憶念，書寫、供養、施與他人，在「親近善士」等固有方便外，增多了書寫等通俗易行的方便，這是大乘興起時，因教界書寫聖典而展開的。《大品經》中，自（三〇）〈三歎品〉到（三八）〈法施品〉，共九品，二卷多，廣說這一系列方便的功德。其他初期大乘經，也有這種情形，如《大寶積經》的〈不動如來會〉，末品說到「應當受持、讀誦通利、為他廣說」，並說「或於他人有是經卷，應可詣彼而書寫之。……若於彼村求不能得，應詣隣境，書寫、受持、讀誦通利，復為他人開示演說」。舊譯的《阿閦佛國經》，也說到供養經卷。《法華經》的〈法師品〉，極力讚揚聽聞、受持、書寫、供養的功德，與《般若經》相同，如說「若有人聞《妙法華經》，乃至一偈一句」；「有人受持、讀、誦、解說、書寫《妙法華經》，乃至一偈。於此經卷，敬視如佛，種種供養：華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬」。〈法師功德品〉說到「受持是《法華經》，若讀，若誦，若解說，若書寫」，能得六根的種種功德。天台智者大師依此〈法師功德品〉，立五品法師。等到書寫經典盛行了，對於書寫、供養（經卷）等功德，經中也就淡了下來。讀、誦等方便，經中所說的，或多或少；後起的《無上依經》，總合為持經的十種法（行），如說：「一者、書寫，二者、供養，三者、傳流(施他)，四者、諦聽，五者、自讀，六者、憶持，七者、廣說，八者、自誦，九者、思惟，十者、修行。」十法以「書寫」為第一，可見那時的受持、讀、誦，可依書寫的經典，不一定非從人口受不可了。所以《大智度論》說：「若從佛聞，若從弟子聞，若於經中聞。」依經文而了解義趣，也就等於從人受學

了。

大乘的智行是「念法」為主的，以受持、讀、誦等為方便，因經法的「書寫」而流行；信行是「念佛」為主的，以稱名、禮拜、懺悔等為方便，因「佛像」的興起而盛行。尤其是經典的「書寫」，信行念佛者也讚歎讀、誦的功德，如《般舟三昧經》說：「聞是三昧已，書、學、誦、持、為他人說，須臾間，是菩薩功德不可復計。」〈念佛三昧分〉說：「但能耳聞此三昧名，假令不讀、不誦，……皆當次第成就阿耨多羅三藐三菩提。……能聽受斯念佛三昧，若讀、誦……所得功德，望前布施，不可喻比；……何況有能具足聽受修行，演說是功德聚而可校量耶？」「十法行」已成為一切法門的共通方便了。

第二節 書寫、供養與讀、誦功德

「佛法」重智證而又出重信的方便；般若是甚深法，重智證的，也傳出了重信的方便，那就是書寫、供養等了。《大智度論》卷五八(大正二五．四七二下)說：

「是般若有種種門入：若聞、持乃至正憶念者，智慧精進門入；書寫、供養者，信及精進門入。若一心深信，則供養經卷勝（於聞、持等）；若不一心，雖受持而不如（聞、持等）。」

從智慧入門，從信入門，都可以深入般若，智與信到底是不容許別行的。初入般若，適應不同根性，可以有此二門，而最重要的，還是真誠一心；如不能一心，都是不能得真實功德的。在正法中心的般若法門中，重信的書寫、供養、施他，是「大乘佛法」時代的特色。由於般若法門的容受通俗的方便，讀、誦也就有了不同的意義，這不妨一一的說明。

一、書寫（lekhana）：起初，佛說法雖然結集了，還是口口傳誦下來。傳誦容易誤失，也可能遺忘、失傳。書寫經典興起，這是保存、弘布佛法的好辦法，所以在「法」的修學中，書寫與讀、誦、解說等，受到了同樣的尊重。以《般若經》來說，為了不致中途停頓，鼓勵限期的精進完成。如說：「若能一月書成，應當勤書；若二月、三月、四月、五月、六月、七月，若

一歲書成，亦當勤書。讀、誦、思惟、說、正憶念、修行，若一月得成就，乃至一歲得成就，應當勤成就。」書寫等應當精勤的完成，書寫的功德是很大的，所以〈不動如來會〉勸人精勤設法去求法寫經。寫經，一向受到尊重，我國燉煌石室的藏書，有些是唐、宋間的寫經，不過寫經是為了功德，忽略了傳布佛法的原始意義。自我國印刷發達後，書寫經典來傳布佛法，已沒有必要了；僅有極少數出發於虔敬的寫經，或刺舌出血來寫經。對宏傳佛法來說，寫經的時代是過去了！

二、供養（pūjana）：寫成的經典，尊重供養，表示了對「法」的尊敬，也能引發佛弟子書寫、讀、誦經文的熱心。供養經典，《般若經》有一傳說的事實：在眾香城——犍陀羅（Gandhāra）城中，「有七寶臺，赤牛頭栴檀以為莊嚴，真珠羅網以覆臺上，四角皆懸摩尼珠寶以為燈明，及四寶香爐常燒名香，為供養般若波羅蜜故。其臺中有七寶大床，四寶小床重敷其上，以黃金牒書《般若波羅蜜（經）》，置小床上，種種幡蓋莊嚴垂覆其上」。在高臺上供養經典，與供養佛牙、佛鉢的方式相同。這是西元二世紀的傳說；供養經典，在印度北方應該是有事實的。《歷代三寶紀》說：「崛多三藏口每說云：于闐東南二千餘里，有遮拘迦國。……王宮自有《摩訶般若》、《大集》、《華嚴》——三部大經，並十萬偈。王躬受持，親執鍵鑰，轉讀則開，香花供養。又道場內種種莊嚴，眾寶備具，兼懸諸雜花，時非時果。」傳來中國，如南嶽慧思「以道俗福施，造金字《般若》二十七卷、金字《法華》，琉璃寶函，莊嚴炫曜，功德傑異，大發眾心」，也是供養經卷的實例。一直到近代，供奉在藏經樓中的「大藏經」，也還是重於供養的。書寫經典，「法」才有了具體的實體，受到佛弟子的恭敬供養。佛入涅槃，佛弟子懷念佛而恭敬佛的遺體——舍利（śarīra），建塔供養。供養佛舍利塔，只能生信作福，而書寫的經典，更可以讀、誦、解說、依法修行，比佛舍利更有意義些。所以《摩訶般若波羅蜜經》卷一〇(大正八．二九〇中)說：

「憍尸迦！若滿閻浮提（乃至如恒河沙等世界）佛舍利作一分，復有人書般若波羅蜜經卷作一分，二分之中，汝取何所？釋提桓因白佛言：……我寧取般若波羅蜜經卷。何以故？世尊！我於佛舍利，非不恭敬，非不尊重。

世尊！以舍利從般若波羅蜜中生，般若波羅蜜（所）修熏故，是舍利得供養、恭敬、尊重、讚歎。」

舍利是佛的遺體，舍利的所以受人尊敬供養，因為依此色身而成佛、說法。成佛、說法，都是依般若波羅蜜甚深法的修證而來。這可見《般若經》勝於佛的遺體，所以在二分中，寧可選取《般若經》這一分了。在佛弟子的心目中，大乘（成佛法門）經卷，可說是與佛一樣的（可以依經而知法），至少也與舍利塔一樣。如《金剛般若波羅蜜經》說：「若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子」；「若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養，當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處」。《法華經》也說：「有人受持、讀、誦、解說、書寫《妙法華經》，乃至一偈，於此經卷，敬視如佛。」在佛像還沒有盛行時，重於智證的大乘，以經卷代替了舍利，達成聖典的廣泛流布。

三、施他（dāna）：書寫經典，將經典布施——贈送給他人，使他人也能供養、受持、讀、誦等。施他的本是書寫的經典，自印刷術發明，經典也都是印刷的，於是改為印經贈送了。為什麼要「施他」？施者深深信解法門的希有；受者因此而能受持、讀、誦、思惟、修行；佛法因此而流布，這所以要「施他」。如施者不知經義，受者擱放一邊，如現前佛教界的一般情形，那是失去「施他功德」的意義了！書寫、供養、施他，是虔信尊敬而修法的布施，使法門廣大流行；在行者自身，是信施福德。菩薩道以般若為主，而更要有利他（為法為人）的德行，所以對修學大乘法來說，重智而又讚揚信、施福德，確是相助相成的。這所以「般若」等重智證的大乘，兼有信、施等通俗的法門。

四、讀、誦（vācana, svādhyāyana）：般若法門的修學、書寫、供養、施他以外，是聽聞、受持、親近、讀、誦、為他說、正憶念、如說而行。這樣的修學，《般若經》為初學者——善男子、善女人，廣讚聽聞、受持等功德——今世、後世的功德。今世功德，是現生所能得的，正是一般人希望得到的現世福樂。從（三〇）〈三歎品〉起，經文所說的極多，比較起來，與初期「佛法」所說得慈心定者的功德，大致相同。慈心功德，《雜阿含經》

（祇夜）說「不為諸惡鬼神所欺」；《大智度論》與《大毘婆沙論》說慈心五功德；《增壹阿含經》說十一功德；《增支部》說八功德與十一功德。內容是：

睡眠安樂、醒覺時安樂。

不見惡夢。

為人神所愛樂、天神擁護、盜賊不侵。

刀兵、水、火、毒所不能害；不橫死；不蒙昧命終。

速入定。

顏色光潤。

得慈心定（maitrī-citta-samādhi）的，有上說的種種功德，那是由於自力修持所得的。《般若經》說：於般若波羅蜜，能修聽聞、受持等「十種法行」的，也有這些功德。還說到「若在空舍，若在曠野，若人住處，終不怖畏」，那是從「念佛」離恐怖來的。沒有惡夢，反而能得見佛等善夢。如因事而「往至官所，官不譴責」，也就是不會受官非之累；依《大毘婆沙論》，也是慈心功德的一項傳說。不但不會橫死，也是「四百四病所不能中」；這當然要「除其宿命業報」所感的疾病，那是不能不受的。在《般若經》中，這都是聽聞般若波羅蜜，受持、讀、誦等功德。經中說聽聞、受持、……正憶念時，到處說「不離薩婆若心」。薩婆若（sarvajñā），是一切智的音譯；不離薩婆若心，就是不離菩提心（bodhi-citta）。依菩提心而修學般若波羅蜜，能得種種今世的福樂，那與慈心功德一樣，是自力修持所得的現世福德。然在廣說受持等現世福樂時，適應民間的神祕信仰，表示出般若波羅蜜的威神力，如經上讚歎「般若波羅蜜是大明呪、無上明呪、無等等明呪」。唐譯《大般若經》作：「是大神呪，是大明呪，是無上呪，是無等等呪，是一切呪王。」咒——明咒，似為梵語 vidyā 的語譯，與「祕密大乘」的漫怛擺（mantra），意義是相通的。《大智度論》卷五七(大正二五．四六四中)說：

「如外道神仙呪術力故，入水不溺，入火不熱，毒蟲不螫，何況般若波羅蜜？」

以「咒」來比喻般若波羅蜜——法，般若是咒中至高無上的咒王，比一切咒術的神用更偉大。這顯然是適應民間的咒術信仰，使般若俗化（書寫、供養等）而又神化，容易為一般人所信受。經中舉「有藥名摩祇」的比喻，「藥氣力故，蛇不能前，即自還去」，也是稱歎「般若波羅蜜威力」。經中又舉譬喻說「如負債人，親近國王，供給左右，債主反更供養恭敬是人，是人不復畏怖。何以故？世尊！此人依近於王，憑恃有力故」，這是依仗「他力」的功德了。依此來觀察，經中說有魔王與外道想到般若法會上來嬈亂，釋提桓因（Śakro devānām indra□）「即誦般若波羅蜜；是時諸外道、梵志遙繞佛，復道還去」；「即時誦念般若波羅蜜，惡魔聞其所誦，漸漸復道還去」。就是「往至官所，官不譴責」，也是「讀誦是般若波羅蜜故」。般若波羅蜜這樣的神效，真可說是一切咒中的咒王了！

般若是甚深的智證法門，直示一切法不生、一切法空、一切法本淨的深義，而卻說讀誦《般若經》有種種的現生利益，並能降伏魔王、外道的嬈亂，這在讀者也許會感到意外的。般若法門興起於南方，大成於北印度，可能與當地的部派佛教有關。誦經而有護持佛弟子的作用，《長部》（三二）《阿吒曩胝經》已經說到了；南傳的赤銅鍱部（Tāmraśā□īya），也已誦持「護經」以求平安幸福了。《十誦律》所說的「多識多知諸大經」中，有「阿吒那劍(晉言《鬼神成經》)」，就是《阿吒曩胝經》。盛行於北印度的說一切有部（Sarvāstivādin），不但有這部經，還有誦經而降伏敵人的傳說，如《根本說一切有部毘奈耶》說：邊地的兵勢很盛，王師一再敗落。法與（Dharmadinnā）比丘尼教他們：「每於宿處，誦《三啟經》，……稱天等名而為呪願。願以此福，資及梵天此世界主，帝釋天王并四護世(四大天王)，及十八種大藥叉王、般支迦藥叉大將、執杖神王所有眷屬，難陀、鄔波難陀大龍王等。」般支迦藥叉（Pañcika-yak□a）「即便去斯不遠，化作軍眾：象如大山，馬形如象，車如樓閣，人等藥叉」。這樣，敵人望見就恐懼降伏了。此外，有「誦《三啟經》」以遣除樹神的記錄。《三啟經》是經分三分

：前是讚誦佛德，後是發願迴向，中間是誦經。如人死亡了，讀誦《三啟經》，中間所誦的是《無常經》。如降伏敵人，遣除樹神，中間誦經部分，應該是誦《阿吒那劍》等經了。北方的部派佛教，流行這種「誦經」以求平安、降伏敵人等行為；《般若經》在北方集成，也就以讀誦《般若經》，代替世俗的一切法術、咒語。然從作用來說，讀與誦念《般若波羅蜜經》，與世俗信仰的作法、持咒，到底有多少差別！智證的般若法門，融攝了「佛法」通俗的信、施，更咒術化而讚揚讀誦功德。甚深而又通俗化，「大乘佛法」得到了廣大的流行。然而神祕化的融攝，比之「佛法」，「大乘佛法」是深一層的神祕化了，以後將更深刻的神化下去。

第三章 大乘「念佛」法門

第一節 信方便的易行道

「佛法」，有適應慧強信弱的，有適應信強慧弱的，根性不同，適應的修行方便，也就多少不同。「大乘佛法」，理想與信仰的成分增多，以信為先的方便，也就越來越重要。然「大乘佛法」主流，仍是重慧的甚深廣大的菩薩道。修菩薩行，是「大乘佛法」所共的，而慧（prajñā）與信（śraddhā）的適應，不同而又相通。如重慧而以「法」為主的，聞、思、修、證，而又有書寫、供養、讀誦功德的方便，如上一章所說。重信而以「佛」（菩薩、天）為主的，以稱名、懺悔等為方便，然也有念佛實相的深行。說到「大乘佛法」的念佛（buddhânusm□ti），內容異常的廣大，先從「易行道」說起。

「大乘佛法」以無上圓滿的佛為究極理想，而從菩薩（bodhisattva）的廣大修行中去完成。菩薩的發心，「自未得度先度他，是故我禮初發心」，先人後己的精神，是希有難得的！發心修行，從釋尊過去生中的修行事跡來說，特別是布施，為了慈濟眾生，不惜犧牲一切，甚至奉獻自己的生命。菩薩要修行三大阿僧祇劫，這是隨順說一切有部（Sarvāstivādin）說的，其實，「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」。在無量時劫中修行，「任重道遠」，沒有比菩薩更偉大了

！菩薩的廣大修行，惟有勝解（adhimok□a）一切法空（sarvadharma-śūnyatā），才有可能，如《瑜伽師地論》卷三六(大正三〇．四八七中)說：

「若能如實了知生死，即無染心流轉生死；若於生死不以無常等行深心厭離，即不速疾入般涅槃。若於涅槃不深怖畏，即能圓滿涅槃資糧；雖於涅槃見有微妙勝利功德，而不深願速證涅槃。是諸菩薩於證無上正等菩提有大方便，是大方便依止最勝空性勝解，是故菩薩修習學道所攝最勝空性勝解，名為能證如來妙智廣大方便。」

《瑜伽師地論》所說空義，與《中論》有所不同，然上求佛道、下化眾生的菩薩道非有「空性勝解」不可，是一致的見解。佛果究竟圓滿，菩薩的廣大修行，當然不是「急功近利」者所能成辦的。在修行過程中，有的中途退失，名為「敗壞菩薩」；有的久劫修行，到不退轉——阿惟越致（avinivartanīya）地，再進修到圓成佛果。修菩薩行到不轉地，「是法甚深，久乃可得」，對一般人來說，這樣的甚深難行道，可能會中途退失的，正如《般若經》所說：「無量阿僧祇眾生發阿耨多羅三藐三菩提心，行菩薩道，……若一、若二住阿惟越致地。」行菩薩道成佛的法門，廣大甚深，不是簡易的事；說老實話，這不是人人所能修學的。所以釋尊成佛，一般弟子都是求證阿羅漢而入涅槃的，傳說僅彌勒（Maitreya）一人未來成佛。菩薩道難行苦行，「大乘佛法」也是這樣而出現於印度的。不過，究竟圓滿的佛果，廣大甚深的菩薩行，應該是見聞者所有心嚮往的；如此的深妙大法，也總希望能長住世間，利益眾生，所以適應一般根性，（繼承「佛法」的「念佛」），有易行道的安立，易行而又能成為難行道的方便。這與智證的正法甚深，而又安立書寫、供養、施他、讀誦功德等方便，意趣可說是同一的。

現在來說「大乘佛法」中，以「念佛」為主的易行道，如龍樹（Nāgārjuna）《十住毘婆沙論》卷五(大正二六．四一上——中)說：

「諸佛所說，有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之！」

「汝言阿惟越致地，是法甚難，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，非是大人志幹之說！汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道，有難有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進；或有以信方便易行，疾至阿惟越致。」

《十住毘婆沙論》是《華嚴經．十地品》偈頌的廣分別。《十住毘婆沙論》所說的易行道，先說稱念佛（及菩薩）名、憶念、禮拜，進一步如論卷五(大正二六．四五上)說：

「求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所懺悔、勸請、隨喜、迴向。」

原則的說，易行道是廣義的念佛法門。對於佛，稱（佛）名是語業，禮拜是身業，憶念是意業：這是對佛敬信而起的清淨三業。在佛前，修懺悔行、勸請行、隨喜行，以回向佛道作結。這一念佛法門，在龍樹時代（西元二、三世紀間），大乘行者，主要是在家的善男子、善女人，很多是這樣修行的，如《大智度論》卷六一(大正二五．四九五中)說：

「菩薩禮佛有三品：一者、悔過品，二者、隨喜回向品，三者、勸請諸佛品。」

三品修行的內容，《大智度論》作了簡要的介紹：「菩薩法，晝三時、夜三時，常行三事：一者、清旦偏袒右肩，合掌禮十方佛言：我某甲，若今世，若過（去）世，無量劫身、口、意惡業罪，於十方現在佛前懺悔，願令滅除，不復更作。中、暮，夜三亦如是。二者、念十方三世諸佛所行功德，及弟子眾所有功德，隨喜勸助。三者、勸請現在十方諸佛初轉法輪；及請諸佛久住世間無量劫，度脫一切。菩薩行此三事，功德無量，轉近得佛。」日夜六時，菩薩於佛前行此三事，與中國佛教的早、晚課誦相近。易行道的功德無量，主要能保持大乘信心，不致於退失。《十住毘婆沙論》說：「佛法有無量門，……或有勤行精進；或有以信方便易行，疾至阿惟越致。」這是二類根性，也就是重智與重信的不同。《大智度論》也說「若聞、持乃至正憶念者，智慧、精進門入；書寫、供養者，信及精進門入」；「菩薩有二種

：一者、有慈悲心，多為眾生；二者、多集諸佛功德」。所說略有差別，總不外乎在甚深難行的正常道外，別說菩薩初學的通俗法門。然重智（及慈悲）與重信，只是初入門者的偏重，不是截然不同的法門，所以《十住毘婆沙論》卷六(大正二六．四九中——下)說：

「是菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟，於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行，希有難事，亦能信受。」

「信諸佛菩薩無量甚深清淨第一功德已，愍傷諸眾生無此功德，但以諸邪見，受種種苦惱，故深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。……隨所能作，利益眾生，發堅固施心。」

依論所說，修易行道而能成就信心的，就能引生慈悲心，能進修施等六波羅蜜。這可見菩薩道是一貫的，重信的易行道，重悲智的難行道，並不是對立，而只是入門有些偏重而已。

《大智度論》所說的「禮佛三品」，是出於漢安世高所譯的《舍利弗悔過經》。舍利弗（Śāriputra）啟問：「前世為惡，當何用悔之乎？」佛答分三段：悔過，助其歡喜(隨喜)，勸請。舍利弗再問：「欲求佛道者，當何以願為得之？」佛答說：「取諸學道以來所得福德，皆集聚合會，以持好心施與(回向)天下十方人民、父母、蜎飛蠕動之類。」末後說：種種福德，「不如持《悔過經》，晝夜各三過讀一日」。《舍利弗悔過經》的內容，是在十方如來前懺悔、隨喜、勸請、回向，與《十住毘婆沙論》所引的經說相合。這部經，有梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）異譯的《菩薩藏經》，隋闍那崛多（Jñānagupta）共笈多（Dharmagupta）等譯的《大乘三聚懺悔經》（西藏譯名《聖大乘滅業障經》）。異譯的組織小異，分為懺悔及三聚——隨喜功德聚、勸請功德聚、回向功德聚；懺悔中，說到罪業隨心，空不可得的深義。這部經，古代每稱之為《三品經》，如漢安玄所譯的《法鏡經》說「晝三夜亦三，以誦《三品經》事」；晉竺法護（Dharmarak□a）的《離垢施女經》說「三品諸佛經典」，「晝夜奉行三品法」。說到這三品內容的經

典很多，可見這是初期大乘盛行的易行道。「三品」，或作「修行三分，誦三分法」；或作「三支經」。這可能「品」是 pāk□ikā 的義譯，如「三十七菩提分」，或譯「三十七覺品」、「三十七覺支」。但晚期的異譯，轉化為「三聚」或「三蘊」（「三陰」）；蘊，那是 skandha 了。經名「三品」，而實際有四分：「懺悔」、「隨喜」、「勸請」、「回向」，這是值得注意的！依個人的意見，三分、四分是次第集成的，原始是「懺悔」部分，所以經末稱此為《悔過經》；異譯名為「三聚懺悔」、「滅業障」。異譯《菩薩藏經》說：「此經名滅業障礙，……亦名菩薩藏，……亦名斷一切疑。」「菩薩藏」與「斷一切疑」，是一部分大乘經的通稱，「滅業障礙」才是主題，所以推定這是該經的原始部分。《摩訶般若波羅蜜經》，自三〇到三八品，為善男子、善女人，廣說聽聞、受持、……書寫、供養、施他的功德，三九品名〈隨喜品〉，明無相的隨喜回向。《大智度論》說「禮佛三品」，以「隨喜回向」為一品，是隨順《般若經》而說的。回向，不只是隨喜回向，修一切行，末後都是要回向的。懺悔回向，與《般若經》的隨喜回向相結合，成為二品行。如《彌勒菩薩所問本願經》說：「我悔一切過，勸助(隨喜)眾道德，歸命禮諸佛，令得無上慧。」彌勒（Maitreya）菩薩「不持耳、鼻、頭、目、手、足、身命、珍寶、城邑、妻子及以國土布施與人以成佛道，但以善權方便安樂之行，得致無上正真之道」。這是懺悔、隨喜的易行道、淨土行。在這二品上，加勸請行，成為三品法門。至於回向，無論是一行、二行、三行，都是以回向作結。如以回向為一行，那就成為四分行了。

在佛前修懺悔、隨喜、勸請、回向，在「初期大乘」時代，非常的流行。如《賢劫經》說：「念佛法，勤悔過，樂助(隨喜)功德，施眾生因(回向)，勸諸佛。」《思益梵天所問經》說：「有四法善知方便，何等四？一者、順眾生意；二者、於他功德起隨喜心；三者、悔過除罪；四者、勸請諸佛。」這一通俗易行的方便，與文殊師利（Mañjuśrī）及普賢（Samantabhadra）有關；文殊與普賢二大士，是《華嚴經》中佛的二大輔弼，所以也與「華嚴」有關。先提到兩部經：一、晉聶道真所譯的《三曼陀跋陀羅菩薩經》。三曼陀跋陀羅，是「普賢」梵語的音譯。這部經是「佛在摩竭提國，清淨法處，

自然金剛座，光影甚明」，也就是《華嚴經》「初會」的說處；經是普賢為文殊說的。經的內容是：悔過，禮，願樂助其歡喜(隨喜)，勸請諸佛——轉法輪與住世，施與(回向)。末後總結說：「是善男子、善女人，晝夜各三勸樂法行：所當悔者悔之，所當忍者忍之，所當禮者禮之，所當願樂(隨喜)者願樂之，所當請勸者請勸之，所當施與者施與之。」「悔」是自說罪過；「忍」是容忍，是懺摩的義譯：合起來就是懺悔。經文正宗分，分〈悔過品〉、〈願樂品〉、〈請勸品〉，與「三品法行」相同。但在〈願樂品〉中，多了禮敬「一切諸佛、一切諸菩薩、諸迦羅蜜(善知識)、父母，及阿羅漢、辟支佛」，凡是有功德而可敬的，都作禮，這是從隨喜一切功德而來的。「三品」本是「禮佛三品」，是在佛前禮敬而修行的。這部經說到：「《般若波羅蜜》、《兜沙陀比羅經》」；「兜沙陀比羅經」，義譯為「如來藏(篋)經」，為華嚴法門最初集成的經名。這部經的成立，《般若》與《華嚴》經已開始流傳了。二、竺法護譯的《佛說文殊悔過經》，是文殊為如來齊光照燿菩薩說的。經文不分品，內容是：禮佛，悔過，勸助(隨喜)眾德，勸轉法輪，諸佛住世，供養諸佛，（回向）我及眾生成佛道。對於禮佛——五體投地，作了「表法」的解說。經上說「或問上界悔過之處，十地、十忍、十分別事、十瑞、十持、十印、十三昧」，顯然的與「華嚴」內容相通。這兩部重於懺悔的經，文殊說，或普賢為文殊說，與華嚴法門有關，比起《三品經》來，雖同樣的是通俗的易行道，而又通於深義了。

「六十華嚴」的傳譯者——佛陀跋陀羅（Buddhabhadra），於晉元熙二年（西元四二〇），譯出《文殊師利發願經》，共四十四頌，與《三曼陀跋陀羅菩薩經》、《文殊悔過經》，非常接近。唐不空（Amoghavajra）所譯的《普賢行願讚》，六十二頌，與「四十華嚴」末卷偈頌相同，都是《文殊師利發願經》的增廣本。依《文殊師利發願經記》說：「晉元熙二年，歲在庚申，於楊州闘場寺，（佛陀跋陀羅）禪師新出。云：外國四部眾禮佛時，多誦此經以發願求佛道。」大抵《舍利弗悔過經》、《文殊悔過經》等，文字長了些，要晝夜三時——一日誦念六次，不太方便，所以編為簡要的偈頌。如龍樹的《寶行王正論》說：「為此因及果，現前佛支提（即佛舍利

塔），日夜各三遍，願誦二十偈。」二十偈的內容，也就是禮敬；離惡（懺罪）；隨喜；請轉法輪；「窮生死後際」，是常住世間；回向發願。《文殊師利發願經》，是日常持誦的誦本，與《普賢行願讚》等，內容都是七分：禮佛（讚佛）、供養佛、懺悔、隨喜、請轉法輪、請佛住世、回向。這是「六十華嚴」、「八十華嚴」經所沒有的，「四十華嚴」把偈頌編入《華嚴經．普賢行願品》的末了，長行為了滿足「十」數，加上「恒順眾生」與「常隨佛學」，這是偈頌所沒有的。《三曼陀跋陀羅菩薩經》說：「持是功德，令一切（眾生）與某(自己名字)，……生有佛處、有菩薩處，皆令生須呵摩提阿彌陀佛剎。」這一法門，是易行道、淨土方便道；發願往生，是不限於某一淨土的，但經文卻提到了須呵摩提（Sukhāvatī）阿彌陀（Amitābha）佛剎。須呵摩提，是極樂或安樂的音譯。《文殊師利發願經》說：「願我命終時，滅除諸障礙，面見阿彌陀，往生安樂剎。」易行方便與往生極樂，有了更密切的關係。

在佛前懺悔、隨喜、勸請，本是為初學者開示的通俗易行法門。文殊與勸發菩提心有關，「為一切師」，如《濡首菩薩清淨分衛經》等說。文殊又與懺罪有關，如《阿闍世王經》、《如幻三昧經》說。悔過等三品法門，終於與文殊，因文殊而與普賢有關了，也就與華嚴法門有關。如《十住毘婆沙論》，將《十地經》所沒有說的稱名、憶念、禮拜、懺悔、隨喜、勸請，附入初地中。西元三、四世紀間，竺法護與聶道真，譯出與文殊（更與普賢）有關的《文殊悔過經》、《三曼陀跋陀羅菩薩經》；西元五世紀初，譯出的《文殊師利發願經》，已是當時印度日常持誦的法門了。通俗易行而又與深義相通，到「四十華嚴」而充分明了出來。這是重信的、易行的廣義念佛法門。

三支法門，名為三支而其實有六支，三支是：禮敬現在十方佛（「禮敬諸佛」而後修的），懺悔，勸請（中有「請佛說法」、「請佛住世」），隨喜；末後又有迴向。或加入「供養」（供養也本是對佛的禮敬），如《文殊師利發願頌》所說。宗喀巴（Tso□-kha-pa）所造《菩提道次第廣論》，也依《華嚴經》頌而說七支，作為積集順道資糧、淨治業障逆緣的加行。遲一

些譯出的，還有唐那提（Nadi）譯《離垢慧菩薩所問禮佛法經》，內容為七支：禮敬，歸依，懺悔，勸請（轉正法輪、不般涅槃），隨喜，迴向，發願。唐義淨譯《金光明最勝王經》（五）〈滅業障品〉，以「四種對治業障」：於十方世界一切如來前，「說一切罪」（懺悔），勸請（說法及久住世間），隨喜，迴向；與《三品經》相合。趙宋施護（Dānapāla）譯《佛說法集名數經》，說「七種最上供養」，內容為：禮拜、供養、懺悔、隨喜、勸請、發願、迴向。先後的開合、增減，總列而比對如下：

A

B

C

D

E

F

G

H

I

禮敬諸佛

1

1

1

1

1

1

1

稱讚如來

2

2

廣修供養

2

6

3

3

2

懺悔業障

1

3

3

3

2

2

4

4

3

隨喜功德

2

2

5

4

3

3

5

5

4

請轉法輪

3

4

4

5

4

4

6

6

5

請佛住世

5

5

7

7

6

常隨佛學

8

恒順眾生

1

9

普皆迴向

4

6

7

6

7

8

10

7

發廣大願

7

6

歸依三寶

2

第二節 易行道支略說

「念佛」為主的易行道，是以信（śraddhā）為方便的，作用是多方面的，名稱也就不一。如《思益梵天所問經》，名善知「方便」。《離垢慧菩薩所問禮佛法經》，以「禮佛」為名，也就是禮佛與佛前的修行。《金光明最勝王經》集為〈滅業障品〉，這正如智者大師的集為「五悔法」了。《佛說法集名數經》，稱為最上「供養」。《華嚴經．普賢行願品》，名為十大願；《文殊師利發願經》，也是名為「發願」的。《大寶積經》的〈善臂菩薩會〉：菩薩於三時中，掃塔（禮佛）、勸請、懺悔、念善根(隨喜)、願得無上菩提(迴向)，都是「戒波羅蜜」所攝。易行道的內容，或多或少，到〈普賢行願品〉的十大願，雖多少超越了這一原則，但不失為集易行道的大成。

以下，一一的略加解說：

一、「禮敬諸佛」，二、「稱讚如來」：佛在世時，弟子們見了佛，一定是虔誠敬禮。印度古代，見了國王，每讚頌以表示敬意（如我國古時的相見賦詩，不過賦詩是相對的）。在《雜阿含經》（「祇夜」）中，鵬耆舍（Va□gīsa）就已作偈讚佛了。大乘佛教盛行讚歎如來，如《佛一百八名讚》、《一百五十讚佛頌》等。西元七世紀，印度佛教的讚佛情形，如《南海寄歸內法傳》所說。對於佛，因崇敬信念而有所表示，那是當然的。在大乘法中，禮佛是禮十方佛，通於身語意三業，如〈普賢行願品〉說：「我以清淨身語意，一切遍禮盡無餘。」這就是《十住毘婆沙論》的「稱名、憶念、禮拜」。稱名，是語業的禮敬，如說「南無佛」、「南無釋迦牟尼佛」、「南無阿彌陀佛」。憶念，是意業的禮敬。禮拜，是身業的禮敬，如合掌、稽首佛足、五體投地。傳說釋尊在因地，見燃燈佛（Dīpa□kara）時，五體投地，可說是最敬的身禮。三業的禮敬，以內心的憶念為主，依內心敬念而表現於身業、語業。如內心沒有誠信憶念，那稱名如鸚鵡學語，禮拜要被禪者譏笑為如碓上下了；所以三業禮敬，主要是虔誠的「念佛」。稱佛名號，其實就是讚歎，如《佛一百八名讚》；世親（Vasubandhu）所造的《無量壽佛優波提舍》（一般稱為《往生淨土論》），立「五念門」，說：「云何讚歎？口業讚歎，稱彼如來名。」這樣，禮佛就是念佛；本來「稱名、憶念、禮拜」就可以了，為了適應佛教界的讚佛偈，〈普賢行願品〉別立「稱讚如來」一門。禮佛、念佛，「大乘佛法」中法門眾多，當別為敘說。

三、「廣修供養」：這是對於佛的供養。佛在世時，衣、食、住、藥等，一切是信眾恭敬供養的。佛涅槃以後，佛舍利（遺體）建塔，漸漸莊嚴起來。對於佛塔，也就以「華、香、瓔珞、伎樂、幢、幡、燈油」；「花鬘、燈明、幢、幡、傘、蓋供養」。一般重視的，是財物的供養；出家眾又怎樣供養呢？佛在世時，如阿難（Ānanda）為佛侍者，為佛服務，就是供養。最上的供養，是弟子依佛所說的，精進修行，得到究竟解脫的阿羅漢，能滿足佛為弟子說法的最大願望，就是對佛最上的供養。重法的大乘經，也說到法供養，如《維摩詰所說經》說「若善男子、善女人，受持、讀、誦、供養

是經者，即為供養去來今佛」；「若聞如是等經，信解、受持、讀、誦，以方便力，為諸眾生分別、解說、顯示、分明，守護法故，是名法之供養」；「又於諸法如說修行，隨順十二因緣，離諸邪見，得無生忍，……是名最上法之供養」。從信解、受持，到得無生忍，如法供養，是通於淺深的。重信的易行道，《文殊悔過經》才提到財物的供養諸佛：「十方世界無所係屬」的無主物，「持以貢上諸世光耀佛天中天」。〈普賢行願品〉說：「以諸最勝妙華鬘，妓樂、塗香及傘、蓋，如是最勝莊嚴具，我以供養諸如來。最勝衣服、最勝香，末香、燒香與燈、燭。……我以廣大勝解心，……普遍供養諸如來。」這些都是財供養，一切是「最勝」的，「一一皆如妙高（須彌山）聚」的。這樣的廣大供養，是由於廣大的勝解心。勝解（adhimok□a），是假想觀，依定所起的假想觀（或以假想觀而得定），觀成廣大供品來供佛，這不是一般人所能的。〈普賢行願品〉所說，本是「大願」，發願能這樣供佛；如修行深了，能以勝解所成作廣大供養，那已不是易行道了。《大智度論》說：「供養者，若見若聞諸佛功德，心敬尊重，迎逆侍送，旋繞禮拜，曲躬合手（掌）而住。避坐安處，勸進飲食、華、香、珍寶等，種種稱讚持戒、禪定、智慧諸功德。有所說法，信受教誨。如是善身口意業，是為供養。」依此可見，供養實只是禮敬的一部分，所以初期的《三品經》，是沒有說供養的。

四、「懺悔業障」：懺悔能達成佛弟子三業的清淨，在出家僧團中，是時常舉行的。人非大聖，不可能沒有過失，有過失就要知過能改，如有罪過而隱藏在內心，會影響內心，障礙聖道的進修，不得解脫。「大乘佛法」的懺悔，是在十方一切佛前，懺悔無始以來的一切罪業。〈普賢行願品〉所說，還只是懺悔業障，但有的卻擴大為懺悔三障——煩惱障、業障、報障等。在「大乘佛法」中，懺悔有了不尋常的意義，而懺悔的方法更多，這留在下面作專章來敘說。

五、「隨喜功德」：隨喜（anumodana），是對於他人的所作所為，內心隨順歡喜，認可為行得好，合於自己的意思，所以「隨喜」是通於善惡的。簡略的說，佛法是淺深不等的離惡行善，這是要自己身體力行的，但不

只是自己行就夠了。任何一種離惡行善的善行，可分四類：一、「自行」，自己去做；二、「勸他行」，還要勸別人去做；三、「隨喜行」，知道別人做了，起認可歡喜心；四、「讚歎行」，讚歎這一善行，讚揚行此善行的人，以激勵大眾。大家都向於離惡行善，才是佛教的理想。善行如此，惡行也有「自行」、「勸他行」、「隨喜行」、「讚歎行」；如惡行而具足四行，那可是惡性深重了。這裡，約隨喜功德說。一切善行，不外乎一般人的人、天福德；聲聞與緣覺乘——有學、無學功德；菩薩發大心、廣修福慧，自利利他的功德；如來圓滿大菩提，現成佛、說法、入涅槃等最勝功德。對於這一切功德，都「心生歡喜」，如〈普賢行願品〉說：「十方一切諸眾生，二乘有學及無學，一切如來與菩薩，所有功德皆隨喜。」《般若經．隨喜品》也是這樣，不過與般若相應、無相無著（是難行道）而已。《法華經．隨喜功德品》，聽聞隨喜而轉化他人。「隨喜功德」，是一切大乘法門所重視的。《大智度論》說：「隨喜福德者，不勞身口業作諸功德，但以心方便，見他修福，隨而歡喜。」這不是說不需要身、語的實際善行，是說見他修福而心生隨喜，是有很大功德的。依《大智度論》說，隨喜功德之所以有大福德：一、確信福德因果，「得正見故，隨而歡喜」。二、「我應與一切眾生樂，而眾生能自行福德」，作福的一定能得安樂，那就與自己行善一樣。三、「眾生行善，與我相似，是我同伴，是故隨喜」。眾生是自我中心的，雖明知行善是應該的，但從自我而起顛倒，每對他人的善行善事、福德慧德，會引起嫉妒、障礙或破壞，這是修菩薩行的大障。如能修隨喜行，時時隨喜一切功德，那一定能慈心普利，趣入菩提的大道。隨喜是「禮佛三品」之一，是在佛前修的，佛菩薩的功德，當然是隨喜的主要內容，但如來化導眾生，不棄人、天、聲聞、緣覺功德，所以一切功德，都是發菩提心者所隨喜的。

六、「請轉法輪」，七、「請佛住世」：在「三品法門」中，這二者是合為「勸請品」的。這二者，出於各部派的共同傳說。一、釋尊成佛以後，感到了佛法甚深，眾生不容易教化，曾有「我寧不說法，疾入於涅槃」的意境。梵天（Brahmā）知道了，特來請佛說法，這才受請而大轉法輪。佛法是不共世間的！世間的神教、哲學等學行，不是一無足取，而是對於徹悟人

生的真義、實現人生的究竟歸宿，是無能為力的，惟有佛法才能達成這一目的。梵天是印度的最高神，自稱是宇宙、人類、萬物的創造者。梵天來懇請說法，表示了神教的無能為力，有待佛法的救濟。佛轉法輪，是世間出現了新的希望，如昏暗中的明燈一樣，那是多難得呀！二、佛曾三次對阿難說：「佛四神足已多修習行，專念不忘，在意所欲，如來可止一劫有餘，為世除冥，多所饒益，天人獲安。」阿難聽了，當時沒有說什麼，釋尊這才答應了魔（māra）的請求，三月後入涅槃。這表示了：雖然說佛涅槃後，「自依止，法依止」，如法修行，與佛在世一樣。實際上，佛涅槃後，雖然佛法在開展，教區在擴大，而佛法的真意義——究竟解脫的，卻大大的低落了。這所以有「正法」與「像法」（後來又有「末法」）的分別，不免想到了佛法從世間滅失的悲哀。這二項傳說，在部派佛教中，沒有引起什麼問題。「初期大乘」興起，「勸請」成為「禮佛三品」之一。晝夜六時對十方佛，初成佛道的，「請轉法輪」；佛要入涅槃的，「請佛住世」。這是願望佛法的出現世間，佛法永遠存在於世間，為苦難眾生作依怙，這是真誠的護法心。西元前後，印度的政局非常混亂；佛法在傳布中，不免要受到破壞、障礙。聖弟子面對當前的佛教，從內心激發護法的熱心；而將「請轉法輪」、「請佛住世」，作為禮佛要行，時時憶念，以激發佛弟子為法的熱忱！

一〇、「普皆回向」：回向（pari□āma），是迴轉趣向；迴向功德，是將所有功德，轉向於某一目的。〈普賢行願品〉的迴向，是「所有禮讚、供養福，請佛住世、轉法輪，隨喜、懺悔諸善根，迴向眾生及佛道」。依偈說，回向是將上來所說的「禮敬功德」、「讚歎功德」、「供養功德」、「懺悔功德」、「隨喜功德」、「勸請功德」——一切回向於眾生，與眾生同成佛道。依偈文，可見重佛、重信的易行道（《三品經》也如此），本沒有「恒順眾生」與「常隨佛學」的。回向眾生及佛道，如《舍利弗悔過經》說：「學道以來所得（一切）福德，皆集聚合會，以持好心施與(回向)天下十方人民、父母、蜎飛蠕動之類，皆令得其福；有餘少所，令某得之，令某等作佛道。」異譯《菩薩藏經》說得更明白：「一切和合迴施與一切眾生，……一切和合迴向阿耨多羅三藐三菩提。以此善根，願令一切眾生亦得阿耨

多羅三藐三菩提。」菩薩修易行道所得的功德，回向眾生，就是將自己的功德轉而布施給眾生，使眾生離苦得樂，發心修行成佛。菩薩的功德，真能施與眾生、使眾生受福樂嗎？這裡面含有重大問題，也就是「自力」與「他力」。一般神教都是重「他力」的，佛法說善惡因果、修因證果，一向是「自力」的；「大乘佛法」的「回向功德」，不違反佛法的特質嗎？《大智度論》卷六一(大正二五．四八七下——四八八上)說：

「共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德清淨，（所有）身口，人所信受；為眾生說法，令得十善，……末後成佛。……是果報可與一切眾生，以果中說因，故言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人！」

經上說福德回向施與眾生，這是果中說因，是不了義說。菩薩的福德，是不能轉施與別人的。但菩薩發願化度眾生，所以依此福德善根，未來福慧具足，就能以財物、佛法施與眾生；使眾生得財物，能依法修行，成就佛道。如自己的福德而可以迴施眾生，那是違反「自力」原則的。佛菩薩的功德無量，如可以迴施眾生，那世間應該沒有苦惱眾生，都是佛菩薩那樣，也不用佛菩薩來化度了！《十住毘婆沙論》這樣說：「我所有福德，一切皆和合，為諸眾生故，正迴向佛道。」菩薩發菩提心，求成佛道，主要是為了救度一切眾生。所以「迴向眾生及佛道」，是說「為諸眾生故」，以一切功德迴向阿耨多羅三藐三菩提，並非以福德善根施與眾生。《普賢菩薩行願讚》但說「悉皆迴向於菩提」，沒有說迴向眾生，也許是為了避免讀者的誤解吧！

「大乘佛法」的易行道，主要是懺悔、隨喜、勸請——三品。這是在十方佛前進行的，所以從「禮佛」而分出：禮敬、讚歎、供養——三事。修行終了，這一切功德，為一切眾生而回向於佛道。所以易行道的主體，到此為止。《華嚴經．十迴向品》，二處說到：一、懺悔、禮敬、勸請、隨喜——「悉以迴向」；二、懺悔、隨喜、禮敬、勸請——迴向。〈離世間品〉說：「四行是菩薩道：懺除罪障，隨喜福德，恭敬尊重，勸請如來。」易行道的本義，就是這些。大乘行者，對佛禮敬、供養，堅定了清淨的大乘信心；懺

悔，使內心沒有疑悔，不礙修行；隨喜佛菩薩等的功德，養成樂人為善的無私心；勸請能激發護持佛法的熱忱；並以一切功德，為眾生而迴向佛道（不為一切眾生，就會趣入涅槃）。易行道是以佛為中心的進修，能成就這樣的菩薩心行，也就能不退阿耨多羅三藐三菩提了！

八、「常隨佛學」，九、「恒順眾生」：為了符合《華嚴經》的體裁，滿足「十」數，〈普賢行願品〉長行，才加入此二願。約意義說，這二者是菩薩道所應有的。在修學過程中，生生世世見佛聞法，是向上不退的最佳保證！到底應該怎樣修學？也只有學習諸佛那樣的（因中）修學，才能圓成佛道。「恒順眾生」，是於眾生「隨順而轉」：尊重眾生，救助眾生，利益眾生。《思益梵天所問經》說：「菩薩有四法善知方便」，在隨喜、懺悔、勸請外，「順眾生意」，也確是方便之一。

上來的解說，是依易行道的十支，作一般的解說，並非專依〈普賢行願品〉說的。

第四章 懺悔業障

第一節 「佛法」的懺悔說

在「佛法」中，「懺悔」是進修的方便，與「戒學」有關。到了「大乘佛法」，「懺悔罪業」為日常修持的方便。從大乘經去看，幾乎重「信」的經典，說到「念佛」（不一定念阿彌陀佛），都會說到消除生死重罪的。中國佛教流行的種種懺法，就由此而來。懺，是梵語 k□ama ——懺摩的音略，意義為容忍。如有了過失，請求對方（個人或團體）容忍、寬恕，是懺的本義。悔，是 deśanā 的意譯，直譯為「說」。犯了過失，應該向對方承認過失；不只是認錯，要明白說出自己所犯的罪過，這才是「悔」了。《三曼陀跋陀羅菩薩經》說：「所當悔者悔之，所當忍者忍之。」悔與忍合說，就是懺悔，成為中國佛教的習慣用語。此外，kauk□tya 也譯為悔，或譯惡作。對自己的所作所為，覺得不對而起反悔心，就是 kauk□tya。這種悔——惡作，或是善的，或是惡的，但無論是善悔、惡悔，有了悔意，心緒就不得安定，成為修定的障礙。悔——惡作，與懺悔的悔——「說」，意義完全不同

，這是應該知道分別的。

古人稱「佛法」戒律中的懺悔為「作法懺」，中國佛教是以「大乘佛法」為主的，對「作法懺」似乎不太重視。釋尊「依法攝僧」，將出家人組合起來，名為僧伽（sa□gha）使出家眾過著和、樂、清淨的僧團生活。維持僧伽大眾的清淨，就是佛所制的戒律，內容包含了道德的（如殺、盜等）軌範，生活的（衣、食、住等）準則，團體的（如受具、布薩、安居等）規制。僧伽的和、樂、清淨，能使社會大眾增長信心，內部僧眾精進而易於解脫。達成「正法久住」世間的目的，就依賴這如法清淨的僧伽。僧伽的戒律，如國家的法律，人人有尊重與遵守的義務。如違犯了，如極其嚴重，是不容許懺悔的，逐出僧團（如世間的「死刑」），不再是僧伽的一員。如不太嚴重的，准予依律懺悔。如不承認過失，不肯懺悔的，那就擯出去，大家不再與他往來、談論（如世間的「流刑」），但還是出家弟子。什麼時候真心悔悟，請求懺悔，就為他依法懺悔出罪。犯過失而可以懺悔的，也輕重不等：犯重的，是僧殘（sa□ghāvaśe□a）。如犯重而沒有覆藏，自己知道過錯，當日請求懺悔的，要接受六（日）夜摩那埵（mānatva）的處分。處分的內容，主要是褫奪部分的權利（如世間的「褫奪公權」）；坐臥到旁邊、下位去；尊敬比丘眾，並為大眾服務。如六夜中誠意的接受處分，就可以舉行出罪（阿婆呵那 āvarha□a）。如犯重而怕人知道，覆藏起來，或經同住者的舉發，或後來省悟到非法，請求准予懺悔，那就要加重處分了。覆藏多少天，先要受別住（波利婆沙 parivāsika）多少天的處分。別住以後，再經六夜的摩那埵，然後可以出罪。別住的處分，與摩那埵相同。犯僧殘罪的，要在二十比丘僧前，舉行出罪手續，然後回復了固有的清淨比丘（沒有罪了）身分。犯過失而比較輕的，或在（四人以上）僧中，向一比丘說罪（悔）；或但向一比丘說。也有所犯極輕的，自心呵責、悔悟就可以了。釋尊為比丘眾制定的懺悔法，是在道德感化中所作的法律處分。如經過合法的出罪手續，就回復清淨比丘身分，正如受了世間的法律處分——徒刑、罰鍰等，就不再有罪一樣。在僧伽制度中，舉發別人的過失，是出於慈悲心，因為唯有這樣，才能使他清淨，如法修行。除極輕的「心悔」外，犯者都要在大眾或一人之前

，陳說自己所犯的過失（以誠意知罪為要）。懺悔以後，人人有平等自新的機會，旁人不得再提起別人從前的過失，諷刺或歧視。如諷刺、歧視已懺悔的人，那就是犯了過失。僧伽中沒有特權，實行真正的平等、民主與法治，依此而維護個人的清淨、僧伽的清淨。「佛法」中懺悔的原始意義，如佛教而是在人間的，相信這是最理想的懺法！

出家的應依律制而行，有所違犯的（犯 āpatti，或譯為罪），是應該懺悔的。如一般的十不善業，那是罪惡的，不論你受戒與不受戒，在家或者是出家，這是損他的，就是不善業。但釋尊所制的戒律，不只是這類不道德的不善業，還有違犯生活準則、團體規律的；有些是為了避免引起當時社會的誤會——「息世譏嫌」而制定的。為了維護和、樂、清淨的僧伽（對外增進一般人的信仰，對內能安心的修證，達成「正法久住」世間的目標），制定了種種戒律，凡出家「受具」而入僧的，有遵守律制的當然義務，如人民對國家頒布的法律，有遵守的義務一樣。在佛法中出家修行，是難保沒有違犯的。如犯了而覆藏過失，沒有懺悔，那無慚無愧的，可以不用說他。有慚愧心而真心出家修行的，會引起內心的憂悔、不安，如古人所說的「內心負疚」、「良心不安」那樣。這不但是罪，更是障礙修行的。所以僧制的懺悔，向大眾或一人，陳說自己的過失，請求懺悔（就是請求給予自新的機會）。如法懺悔出罪，就消除了內心的障礙，安定喜樂，能順利的修行，所以說「有罪當懺悔，懺悔則安樂」。律制的懺悔，不是一般想像的懺悔宿業，而是比丘對現行違犯的懺悔。為解脫而真心出家修行的，有了過失，就如法懺悔——向人陳說自己的違犯。在僧伽內，做到心地質直、清淨，真可說「事無不可對人言」。如法精進修行，即使出家以前罪惡累累，也不妨道業增進，達到悟入正法，得究竟解脫。這是「佛法」中「作法懺」的真意義。

「懺悔業障」的業，梵語羯磨（karma），是造作（也是作用）的意思。依「佛法」說，身體與語言（文字）的行為，是思（cetanā）心所所引發的。對於當前接觸的事物，怎樣去適應、應付？由意識相應的思（心所）審慮、決定，然後發動身體與語言的動作去應付，這就是身業與語業；內在思心所的動作，名為意業。身業、語業與意業，總名為「三業」。這種內心與表現

於身、語的行為，佛也還是一樣，如「十八佛不共法」中，有「身業隨智慧行」、「語業隨智慧行」、「意業隨智慧行」——三業與智慧相應，一切是如法的善行。在這三業的造作中，如內心與貪、瞋、邪見等相應，損他或有損於自他的，表現於外的身業、語業，是不善業——惡業。如與無貪、無瞋、慚、愧等相應，利他或自他都有利的，表現於外的身業、語業，就是善業。這樣的善業與不善業的身語動作，為內心所表現的，所以名為表業（vijñapti-karman）。這種善惡業的行為，影響於他人——家庭、社會、國家（所以惡行要受國法的制裁），更深深的影響自己，在自己的身心活動中，留下潛在的力量。這種善惡的潛力，在「緣起」法中，名為「有」——存在的，也名為「行」——動作的。潛存於內在的善惡業，名為無表業（avijñapti-karman）。無表業在生死相續中，可以暫時不受「報」（新譯異熟 vipāka），但是在受報以前，永遠是存在的，所以說「業力不失」。眾生沒有真實智慧，一切受自我染著的影響而動作，善業與不善業，都是要感果報——異熟果的。善業感得人、天的樂報，不善業感地獄、畜生、餓鬼——三惡趣的苦報。眾生無始以來，不斷的造業，或輕或重，或善或不善。過去的無邊業力，感報而消失的是少數，現在又在不斷的造業。眾生無始以來所造的業，實在是多得無數無量。好在善惡業力在彼此消長中，強有力者感得未來的果報（「強者先牽」），所以大可不用擔心過去的多少惡業，重要的是現在的多作善業；善業增長了，那就惡消善長，自會感到未來的樂報。不過，過去的業力無量無邊，現在又不斷的造作，即使是來生生在人間、天上，報盡了還有退墮惡趣的可能。要怎樣才能徹底的解脫生死流轉呢？這是說到佛法的主題了。招感生死果報的業力，為什麼會造作？如來與阿羅漢等，也有身語意業，為什麼不會感報？原來業力是從因緣生的，如沒有薩迦耶見（satkāya-d□□□i）為本的煩惱（kleśa），就不會造成感生死報的業；已有的業，如沒有煩惱的助成，也不會招感生死的果報。煩惱對於善惡業，有「發業」、「潤生」的作用，所以如煩惱斷了，就不會再造新業；過去舊有的無邊業力，也就失去了感報的可能性。在「佛法」中，當然教弟子不可造惡業，但對過去無量無邊的善不善業，是從來不用擔心的；值得佛弟子注

意的，是怎樣修行以斷除煩惱，體見真諦。見真諦，斷煩惱，生死苦也就解脫了，如《雜阿含經》卷三一(大正二．二二四中)說：

「正見具足世尊弟子，見真諦果，正無間等(現觀)，彼於爾時，已斷已知，斷其根本，如截多羅樹頭，更不復生。所斷諸苦（報），甚多無量，如大湖水；所餘之苦，如毛端滴水。」

過去所造能感生死苦報的業，多得是難以數量的。具足正見的佛弟子，如能現觀真諦（如四真諦），就斷薩迦耶見（或譯「身見」）等而截斷了生死的根本。過去無量無邊的業，因煩惱斷而失去了感果的可能性，僅剩七番人天往來（生死）；如大湖水乾了，僅剩一毛端的水滴。依經說，最多七番生死（如繼續進修，現生就可得究竟阿羅漢果），一定要究竟解脫的。如經說：「如實觀察已，於三結斷知。何等為三？謂身見、戒（禁）取、疑。是名須陀洹（果），不墮惡趣，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」

比丘眾犯了戒，如覆藏而沒有懺悔（說罪），內心會憂悔不安，罪過更深，如臭穢物而密藏在甕中，得不到太陽、空氣，那會越來越臭的。所以犯戒的發露懺悔，出罪清淨，就不致障礙聖道的進修，但不是說罪業已消失了。出家弟子在修學過程中，對於惡業，除了謹慎不犯外，犯了就要懺悔，努力於聖道的進修就是。如頌說：「若人造重罪，修善以滅除，彼能照世間，如月出雲翳。」這是初期「佛法」對於惡業的態度。在惡業中，有極重的惡業，被稱為業障。《大毘婆沙論》引經說：「若諸有情成就六法，雖聞如來所證所說法毘奈耶，而不堪任遠塵離垢，於諸法中生淨法眼。何等為六？一、煩惱障，二、業障，三、異熟（報）障，四、不信，五、不樂（欲），六、惡慧。」所引經文，與《增支部．六集》相同。依據這一經文，後來有煩惱障（kleśâvara□a）、業障（karmâvara□a）、異熟障（vipākâvara□a）——三障的名目。有了這三障中那一障，雖然聽聞正法、修行，不可能悟入正法，離塵垢（煩惱）而得解脫。

業障的內容，是五種無間（ānantarya）罪業，通俗的稱為「五逆罪」：一、害母，二、害父，三、害阿羅漢，四、破僧，五、惡心出佛身血。殺

害父、母，是世間法中最重罪。殺害阿羅漢，阿羅漢是究竟解脫的聖者。破僧，如提婆達多（Devadatta）那樣，不但使僧伽分裂破壞，還是叛教。惡心出佛身血，如提婆達多的推石壓佛，傷到了佛的足趾而流血。害阿羅漢，破僧，出佛身血，是出世法中的最重罪。有了業障的任何一種，等到此生終了，沒有可以避免的，決定墮入地獄，所以名為無間業。業力在善惡消長中，來生不一定受報的（不是消失了），但無間罪是決定的。這裡有一實例，是在家弟子的無間業，如《沙門果經》說：阿闍世王（Ajātaśatru）曾犯殺父奪位的逆罪，內心憂悔不安。晚上來見佛，佛為王說法，王悔過歸依。佛對阿闍世王說：「汝迷於五欲，乃害父王，今於賢聖法中能悔過者，即自饒益。吾愍汝故，受汝悔過。」阿闍世王回去後，佛對比丘們說：「若阿闍世王不殺父者，即當於此坐上得法眼淨；

而阿闍世王今自悔過，罪咎損減，已拔重咎。」阿闍世王沒有能悟入正法，就是受到殺父重業的障礙。業障，「障」的本義如此。然有業障而能悔過，到底是好事，阿闍世王聽佛說法，還是有所得的。大眾部（Mahāsā□ghika）的《摩訶僧祇律》說：「世尊記王舍城韋提希子阿闍世王，於聲聞優婆塞無根信中，最為第一。」與大眾部有關的《增壹阿含經》，說一切有部（Sarvāstivādin）的《毘奈耶》，都說到阿闍世王聞法得無根信（amūlakayā-śraddhā）。無根信，可能是有信心而還不怎麼堅固的。犯極重惡業，聽法、懺悔，還是有利益的。無間業的力量削弱了，來生是否還要墮地獄？《阿闍世王問五逆經》說：「摩竭國王雖殺父王，彼作惡命終已，當生地獄，如拍毬(球)；從彼命終，當生四天王宮。」這是說：雖已悔過，地獄還是要墮的；不過墮到地獄，很快就脫離地獄，如拍球一樣，著地就跳了起來。大乘的《阿闍世王經》說「阿闍世所作罪而得微輕」；

「阿闍世雖入泥犁(地獄)，還上生天」。這可見（無間）業障的墮地獄，是決定的，不過懺悔以後，業力輕微了，很快會從地獄中出來。業障的懺悔，「佛法」中起初是這樣說的。

第二節 「大乘佛法」的懺悔說

在重信的大乘教典中，「懺悔業障」已成為修行的方便。「大乘佛法」所說的懺悔，有了不少的特色，如：

一、向現在十方佛懺悔：上節，已說明了僧伽內部所遵行的懺悔；在家眾又應怎樣的懺悔呢？一般在家人，如所作所為而屬於罪過的，有國家法律的制裁、（社會及）宗族慣例的處分，佛教是無權過問的。如歸依三寶，成為佛的弟子，就應受佛教的約束。歸依三寶是信，有正信就應有良好的行為，這就是近事（upāsaka）的五戒。這是說：在歸依三寶的當下，就是受了五戒（起初可能還沒有制立五戒，但受三歸的，自然會有合理的行為）。五戒是：「不殺生」，以不殺人為主。「不偷盜」。「不邪淫」，凡國法及民俗所不容許的男女性行為，一律禁止。「不妄語」，主要是不作假見證。違犯這四戒的，也必然違反國法與民俗的習慣。佛弟子正信三寶，當然不可違犯，不過更嚴格些。佛法是以智慧為本的，所以「不得飲酒」，養成清明的理性，以免情意昏亂而喪失理智。但在佛法的流傳中，可能為了佛教的推廣，受戒的尺度顯然的放寬了（也可說佛弟子的品質降低了），這就是：歸依三寶的，可以不受戒；受戒的，可以受一戒、二戒，到具足五戒。這是大眾部（Mahāsā□ghika）所傳的，如《摩訶僧祇律》、《增壹阿含經》說。佛教也就分為：歸依了就受五戒、歸依可隨意受戒的兩大流。

五戒是「盡形壽」——終身受持的，如違犯了，又怎樣懺悔呢？在家弟子中，又有近住（upavāsa）的八支齋戒，一日一夜中近僧伽而住，過著近於出家的清淨生活。近住戒雖是短期的，也不能說決定不會違犯，如犯了又怎樣的懺悔？釋尊的在家弟子，雖名為優婆塞眾、優婆夷眾，是自由的信奉佛法，沒有出家眾那樣的獨立組織，也不像西方神教那樣的將信眾納入組織。在家弟子犯戒的，懺悔是自動自發的懺悔；所犯雖有輕有重，但沒有僧伽內部那樣的不同懺悔法。《雜阿含經》說：有尼犍（Nirgrantha）弟子，想難破釋尊的佛法，經釋尊解答，尼犍弟子就向佛悔過：「世尊！我今悔過！如愚如癡，不善不辯，於瞿曇所不實欺誑，虛說妄語。」如上所說，阿闍世王（Ajātaśatru）向佛懺悔殺父的罪惡。這都是如來在世時，向佛懺悔的實例。向佛懺悔，沒有佛就向出家眾懺悔，應該是沒有問題的。

依經論所說，三歸當下就是受戒，所以說三歸、五戒時，懺悔的意義不明顯，但受近住——八支齋戒的，與懺悔有密切關係。佛教有布薩（po□adha）制度，半月、半月，僧眾舉行集會，布薩、說波羅提木叉（deśanā-prātimok□a）。其實，半月、半月，斷食而住於清淨行，名為優波沙他（upāvasatha 即布薩），源於印度吠陀（Veda）的祭法。釋尊時，印度一般神教，都有於「月八日、十四日、十五日」（半月、半月，即六齋日），舉行布薩集會的宗教活動；佛教適應世俗，也採取了布薩制。起初，釋尊成佛十二年內，只說「善護於身口」偈，名為布薩。後來漸漸分別了，大抵在六齋日，信眾們來會，為信眾們說法，信眾們受八支齋戒（就是布薩）；半月半月晚上，僧眾自行集會布薩，說波羅提木叉（俗名「誦戒」）。布薩，玄奘義譯為「長養」，義淨義譯為「長養淨」。《根本薩婆多部律攝》解釋為「長養善法，持自心故」，「增長善法，淨除不善」，與《毘尼母經》的「斷名布薩」、「清淨名布薩」，大意相同。古人意譯為「齋」，最為適當；「洗心曰齋」，布薩本為淨化自心的宗教生活。八支齋戒的授受，《增壹阿含經》這樣說：

1.「善男子、善女人，於八日、十四日、十五日，往詣沙門若長老比丘所，自稱名字，從朝至暮，如阿羅漢持心不移。」

2.「若有善男子、善女人，於月（八日、）十四日、十五日，說戒持齋時，到四部眾中，當作是語：我今齋日，欲持八關齋法，唯願尊者當與我說之！是時四部之眾，當教與說八關齋法。」

布薩（齋）日，到「沙門，若長老比丘所」，或說「到四部眾中」，事實是一樣的。在家弟子受八關齋法，是在在家二眾、出家二眾——「四部眾」（即「七眾」）中舉行的；但教說戒的，是「比丘」、「尊者」。這如出家受具足戒，雖由戒師（三人）傳授，而實「戒從大眾得」（是大眾部義），戒是在壇諸師授與的。同樣的，在家受八支齋戒，雖由「比丘」、「尊者」教說，而在四眾中舉行，也就是從四部眾得來的。在會的四部眾，一定是受盡形壽戒的（五戒也是盡形壽持）。《大毘婆沙論》說「從七眾受皆得」，就是這個意義。《增壹阿含經》說：受八關齋戒的，教授者（「尊者」）先

教他懺悔，然後為他說八關齋戒。依《大智度論》，先受三歸依，其次懺悔，然後說八戒及「不過中食」。論上說：「我某甲，若身業不善，若口業不善，若意業不善，……若今世，若過（去）世，有如是罪，今日誠心懺悔。身清淨，口清淨，心清淨，受行八戒，是則布薩。」失譯的《受十善戒經》所說的受八戒法，也是先歸依，次懺悔，後受戒。戒是在「大德」、「和上」前受的，而懺悔是「今於三世諸佛、阿羅漢前，和上僧前，至誠發露，五體投地，懺悔諸罪，是名行布薩法」，已有大乘懺悔的意義。在家弟子的懺悔與受（八）戒，通常是六齋日在四部眾中，由出家大德來教說的。但近住（八）戒的流布，顯然演變到可以從受盡形壽戒的在家弟子受，所以《大毘婆沙論》說「從七眾受皆得」。西元三、四世紀間造的《成實論》，竟說「若無人（可作師）時，但心念、口言：我持八戒」，就是受戒了。這一攝化在家弟子的八戒，在佛教傳宏中，某些部派是相當寬的，達到可以離出家眾而懺悔受戒的地步（可說是「在家佛教」的先聲）。這一演變，應該是由於事實上的困難。例如年紀老了，想受近住戒，卻不能到寺院中去。那就變通為從受盡形壽（五）戒的在家弟子，或「心念、口言」的受持八戒，也就不必向僧眾懺悔了；在十方佛現在的信仰流行中，大乘就向十方佛懺悔——這是一項最可能的原因。出家眾方面，一向是在僧團中依法懺悔，但也有困難的情形發生。如犯僧殘（sa□ghāvaśe□a）罪的，不敢覆藏，意願發露懺悔。但犯僧殘的，要有二十位清淨比丘，如法舉行出罪羯磨，才能回復清淨。可是，有些地方，出家眾不多，無法舉行出罪。尤其是教團在流行中，有些是品質越來越有問題，要集合二十位清淨比丘，也真是不太容易。在「律」中，也說到可以暫時擱置，等因緣和合時，再舉行出罪。但僧團可以暫時擱置，而犯戒者內心的罪惡感，是無法消除的，這不是有心懺悔而懺悔無門嗎？出家眾捨僧團而向佛——十方佛懺悔，這是最可能的原因了！《法鏡經》(大正一二．一八下)說：

「時世無佛，無見經者，不與聖眾相遭遇，是以當稽首十方諸佛。」

《法鏡經》在說「三品法」——懺悔、隨喜、勸請時，說到禮十方佛。為什麼禮敬十方佛？因為「時世無佛」，佛已涅槃了；雖有佛（遺體）舍利

塔，但只能使人供養作福。「無見經者」，沒有通達經義而為人宣說的。「不與聖眾相遭遇」，沒有遇到四雙八輩的聖僧。在這佛滅以後，正法衰微，出家眾徒有形儀的情形下，恰好十方佛現在說流行，也就自然向十方佛禮敬而修懺悔等行了。

二、懺悔今生與過去生中的惡業：懺悔的本義，是對自己這一生所作惡業，知道錯了，請求懺悔。出家與在家的懺法，雖略有不同，但無論是「制教」——律，「化教」——（阿含）經，都是懺悔這一生——現生所作的惡業。「大乘佛法」的懺悔，不只是今生，懺悔到無始以來所作的惡業。一般熟悉的《普賢菩薩行願讚》(大正一〇．八八〇上、中)說：

「我曾所作眾罪業，皆由貪欲、瞋恚、癡，由身、口、意亦如是，我皆陳說於一切。」

「禮拜、供養及陳罪，隨喜功德及勸請，我所積集諸功德，悉皆迴向於菩提。」

《普賢行願讚》是唐不空（Amoghavajra）所譯的。在「四十華嚴」中，「我曾所作」譯為「我昔所造」，長行作「我於過去無始劫中」；「陳說」與「陳罪」，都譯作「懺悔」或「懺除」。可見《華嚴經》十大願中的懺悔，是懺悔到無始以來的惡業；「陳罪」與「陳說」，還是「說」罪——發露不敢覆藏的古義。無始以來，每一生中都曾造作惡業（也造有善業），在佛法中是公認的。但過去到底造了些什麼罪？一般人是誰也不會知道的。不知道造些什麼罪，那又怎樣懺悔呢？《普賢行願讚》總括的說：一切惡業，不外乎貪、瞋、癡（總攝一切）煩惱所引發，依身、語、意而造作，所以在十方佛前，就這樣的發露陳說——懺悔了。初期的大乘懺悔法，如《佛說舍利弗悔過經》，懺悔法，是在十方佛前陳說的。先說犯罪的原因是為貪、瞋、癡煩惱所逼，就是煩惱所發動；不知道佛、法、僧；不知道是善是不善。其次，發露陳說自己無始以來的惡業，內容為：

1.惡心出佛身血、謗正法、破僧、殺阿羅漢、殺父、殺母。

2.十不善業道——自作、教他作、見作隨喜。

3.罵詈誹謗、斗秤欺誑、惱亂眾生、不孝父母。

4.盜塔物、盜僧物、毀佛經戒、違逆和尚與阿闍黎。

5.毀辱三乘人、惡口毀佛、法說非法、非法說法。

1.是最重的五無間罪，「大乘佛法」多一毀謗經法的重罪。如《大智度論》說「聲聞道中，作五逆罪人，佛說受地獄一劫。菩薩道中，破佛法人，（佛）說此間劫盡，復至他方（地獄）受無量罪」，如《大品般若經》（四一）〈信毀品〉所說。2.十不善業道，是世間最一般的惡行。3.是世間的惡行。4.是出家人在佛教內所犯的惡業。5.一般人對佛、法、僧的毀謗破壞。這些無始以來所作的惡業，其實就是當時大乘佛教所面對的（教內教外的）種種罪惡。現在十方世界有佛，所以向十方佛發露懺悔。自己雖見不到十方佛，十方佛是知者、見者，知道自己的罪惡，自己的發露，也能受自己的懺悔。懺悔是希望「淨除業障」（經名《滅業障礙》），「願以此罪，今生輕受」；以後不墮三惡道，不生八難（應譯為「八無暇」），能在人間（天上）修學佛道。

大乘懺法，是日三時、夜三時——每天六次的在十方佛前懺悔。「佛法」的本義，只懺悔現生所作的惡業，隨犯隨懺，勿使障礙聖道的修行（僧伽內部，更有維護僧伽清淨的意義），過去生中所作的惡業，可說是不加理會的。重要的是現生的離惡行善，降伏、斷除煩惱。如煩惱不起、降伏、斷除，身、語、意三業一定清淨，能修善以趣入聖道；趣入聖道，那過去的無邊業力，一時失卻了感報的可能性。「大乘佛法」的易行道，特重懺悔無始以來的惡業（主張離煩惱根本的我法二執的，是智證的大乘），與「佛法」有著非常不同的意義。雖然能真誠懺悔的，時時懺悔的，改往修來，也有離惡行善的作用，然從佛法思想發展來說，這是值得重視的，可能是佛教界業報說的發達。本來，「四諦」說中，集諦是生死（流轉）苦的因緣，內容是「愛」，或說是「無明」與「愛」，這都是以煩惱為生死苦的因素。「緣起」說也是這樣，被解說為業的，是「行」（福行、非福行、不動行）與「有」。《雜阿含經》（「修多羅」）只說到「十善業」與「十不善業」。《中阿含經》

與《增壹阿含經》，已大大的分別解說了。如《中阿含經》的《鸚鵡經》、《分別大業經》，不但說業感總異熟（報）——生人、生天等，還論到同樣的人間，有貧富、壽夭等，都是由於業報的不同。《雜阿含經》（「祇夜」）說到：摩訶男（Mahānāma）前生，慳吝無比，布施了又後悔；殺異母弟而奪他的財產。所以今生富有而不能受用；沒有兒子，死後產業歸公；還要墮落地獄。又如《雜阿含經》（「記說」）中，勒叉那（Lak□a□a）見到種種不同的鬼，說到他們前生所作的惡業。這種業報故事，非常流行；通俗傳布的「本生」與「譬喻」，也多說到前生與今生的業報關係。業報說，可說是印度文化主流的婆羅門（brāhma□a）教、東方的耆那（Jaina）教所公認的（與佛法的解說不同）。在業報說通俗流布中，一般信眾，可能帶一些宿命論的傾向。如西元二世紀來中國的安世高，自己說：前生晚年，「當往廣州畢宿世之對」；到了廣州，路逢一少年，就不明不白的被殺了。這一生中，「吾猶有餘報，今當往會稽畢對」。到了會稽，市上有亂，世高又被誤殺了。像這類業報故事，多少有點宿命論傾向。面對世間的人際關係、經濟生活、身心病變等，如認為一切由過去業力來決定（忽略了現生因緣的影響），那就會感到自己的無能為力，但又想要去改善他。在「佛法」固有的懺悔制，及或說「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」的啟發下，就會意想到過去惡業的怎樣消解淨除——這應該是懺悔宿生惡業的思想來源。

「大乘佛法」的六時懺悔，是世俗迷妄行為的淨化。業，淨除惡業，是印度神教所共信的。有被稱為「水淨婆羅門」的，以為在（特定的）水中洗浴，可以使自己的眾惡清淨。如《瑜伽師地論》說：「妄計清淨論者……起如是見，立如是論：若有眾生，於孫陀利迦河沐浴支體，所有諸惡皆悉除滅。如於孫陀利迦河，如是於婆湖陀河、伽耶河、薩伐底（沙）河、殑伽河等中，沐浴支體，應知亦爾，第一清淨。」論義是依據《雜阿含經》、《中阿含經》的。水淨婆羅門以為：「孫陀利河是濟度（得解脫）之數，是吉祥（得福德）之數，是清淨之數。若有於中洗浴者，悉能除人一切諸惡。」佛告訴他：「若人心真淨，具戒常布薩。……不殺及不盜，不婬、不妄語，能信罪福者，終不嫉於他。法水澡塵垢，宜於是處洗。……若入淨戒河，洗除眾塵

勞，雖不除外穢，能祛於內垢。」「佛法」是以信三寶、持戒（布薩）、布施、修定等來清淨自心，洗淨穢心（二十一心穢）與惡業的。從水中洗淨罪惡，得生天、解脫，是印度神教的一流。後代，似乎特重殑伽——恒河（Ga□gā），如《大唐西域記》說：「殑伽河……彼俗書記，謂之福水。罪咎雖積，沐浴便除。輕命自沈，生天受福。死而投骸，不墮惡趣。揚波激流，亡魂獲濟。」「水淨」的末流，真是迷信得到家了！淨除罪惡，不只淨除今生所作的，也是淨除與生俱來的罪惡。如猶太教以為：人的老祖宗犯了罪，從此子子孫孫，生下來就有罪惡。耶穌（Jesus）以前，就有呼籲人「悔改」，而從水得清淨的。耶穌從施浸者約翰（John）在約旦河（Jordan river）浸浴，而得到宗教的經驗。所以後來的基督教，信徒的悔改信神，要受「浸禮」（多數改用象徵的「洗禮」），以表示原罪的淨除。「浸禮」只一次（平時從祈禱中悔改），而印度的「水淨」者，卻是時常洗浴求淨的。如《方廣大莊嚴經》說：「或一日一浴，一日二浴，乃至七浴。」每天多次洗浴，是為了淨除諸惡而達到解脫。《別譯雜阿含經》說：「具戒常布薩……法水澡塵垢。」以善法來淨除內心垢穢，不是沐浴那樣嗎？受戒、布薩，是不離懺悔的。那麼六時懺悔，淨除無始以來的惡業，不是與一日多次沐浴求清淨有同樣的意義嗎？當然，大乘的六時懺悔，沒有那種從沐浴求淨的古老迷信了。向十方佛六時懺悔——淨除業障，可以解決業報說通俗發展所引起的問題，也適應、淨化了世俗「水淨」的迷妄行為——在「大乘佛法」興起中發展起來。

三、懺悔罪過涵義的擴大：業障（karmâvara□a），本是指五無間罪說的。犯了五無間罪，即使懺悔，現生也不可能悟入正法，所以名為業障。沒有歸信三寶以前，犯殺、盜等重罪；歸依或出家的，如違犯佛所制的戒律，對修行也是有障礙的。所以〈普賢行願品〉所說的「懺悔業障」，不限於五無間罪，而是廣義的，通於一切不善業。懺悔是犯罪——造作不善業者的發露懺悔，所以懺悔是對不善業而說的。但在六時懺悔的流行中，懺悔有了進一步的擴張，不再限於業障了，如隋闍那崛多（Jñānagupta）共笈多（Dharmagupta）譯的《大乘三聚懺悔經》(大正二四．一〇九一下)說：

「是眾生等有諸業障，云何懺悔？云何發露？謂煩惱障、諸眾生障、法障、轉後世障，云何懺悔？云何發露？」

這是懺悔五種障——業障、煩惱障、眾生障、法障、轉後世障。同本異譯的，安世高所譯《舍利弗悔過經》，沒有說到；梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）譯的《菩薩藏經》，也沒有說到，只說「從無始生死以來所造惡業，為一切眾生障礙」；「欲得於一切諸法清淨無有障礙，應當如是懺悔諸惡業障」。但五種障說，古來就已有了。如西晉竺法護（Dharmarak□a）譯的《文殊悔過經》說：「以此功德，自然棄除五蓋之蔽。」同時的聶道真所譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》，立〈五蓋品第一〉，經文說：「一切諸罪蓋、諸垢蓋、諸法蓋悉除也。」蓋，顯然是障的異譯。罪蓋是業障，垢蓋是煩惱障，法蓋是法障，雖只說三種，而法蓋與五障中的法障，無疑是相同的。與闍那崛多同時的那連提耶舍（Narendrayaśas），譯出《日藏經》與《月藏經》，有四障說：

1.「彼人所有無量生死恒沙業障、眾生障、法障、煩惱障，能障一切善根，未受、未盡、未吐者，如是等業皆悉滅盡。」

2.「一切業障、煩惱障、法障，罪業皆盡，惟除五逆、破毀正法、誹謗聖人。」

3.「彼諸天、龍乃至迦吒富單那，向彼菩薩摩訶薩邊，懺悔業障、眾生障、法障、煩惱障。」

在以上三文中，除第二外，都說懺悔四種障。四障就是五種障中的四障，五障與四障的意義，可能眾生障是異熟（報）障，法障指修學大乘法的障礙，雖意義不明顯，但有煩惱障（kleśâvara□a）在內，是確然無疑的。煩惱，怎麼也可以懺悔呢？我以為：這是西域變了質的佛法。竺法護與聶道真，是西元三世紀後半世紀的譯師。法護世居燉煌，「隨師至西域，遊歷諸國。……大齎胡經，還歸中夏。」護公所譯的經本，是從西域來的。闍那崛多與那連提黎耶舍，是西元六世紀中後的譯師。所譯的經本，是「齊僧寶暹、道邃、僧曇等十人，以武平六年，相結同行，採經西域。往返七載，將事東歸

，凡獲梵本二百六十部」，也是從西域來的。從西元三世紀到六世紀，從西域來的經本，都有懺悔四障、五障說，所以四障、五障說，決非偶然的誤譯。佛經從北印度而傳入西域，西域的文化低，對佛法的法義，缺少精確的認識，如佛法初傳我國，漢、魏、晉初期，對佛法的誤解很多。西域流行的佛法，強調通俗的懺悔，因誤傳誤，演化出懺悔三障、四障、五障的異說。印度所傳的正統論義，是沒有這種見解的。經本從西域來，推定為西域佛教的異說，應該是可以採信的。後魏北印度三藏菩提流支（Bodhiruci），譯出《佛名經》十二卷。有人擴編為三十卷，也就是敘列一段佛名（加上經名、菩薩名），插入一段文字；每卷末，附入偽經《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》一段。插入的懺悔文，文章寫得相當好，如說：「然其罪相，雖復無量，大而為語，不出有三。何等為三？一者煩惱障，二者是業障，三者是果報障。此三種法，能障聖道及以人天勝妙好事，是故經中目為三障。所以諸佛菩薩教作方便懺悔，除滅此三障。」「如此懺悔，亦何罪而不滅，亦何障而不消！……經中導言：凡夫之人，舉足動步，無非是罪。……此三種（障）法，更相由籍，因煩惱故所以起惡業，惡業因緣故得苦果，……第一先應懺悔煩惱障。」這不是譯出的經，是中國人纂集編寫的懺法。《麗藏本》附記說：「心知偽妄，力不能正，末法之弊，一至於此，傷哉！」懺悔三障，是這部《佛名經》所明說的。西域流行的妄說，影響中國佛教，極其深遠！

以上是所懺悔法的擴大，還有能懺悔法的擴大，如智者大師《摩訶止觀》的「五悔」。五悔是：懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願。前四事，如《舍利弗悔過經》，也就是《十住毘婆沙論》所引的經說，易行道的四事，加發願，而稱之為五悔。懺悔只是一事，智者以為「懺名陳露先惡，悔名改往修來」（中國自己的解說，與原義不合），所以總名為五悔——「行此懺悔，破大惡業罪；勸請破謗法罪；隨喜破嫉妒罪；迴向破為諸有罪」（沒有說發願破什麼罪）。「悔」的本義是「說」，是陳說己罪；智者解說為「改往修來」，意義通泛不切。修行善法的，一定會對治（破）不善，如稱為「悔」，那一切善行都是悔了。在習慣用語中，悔就是懺悔，於是易行道的方便，除念佛往生淨土外，幾乎都統一於懺悔了。近代中國的通俗佛教，難怪以經

懺佛事為代表了。

罪業——不善業，真的可依懺悔而除滅嗎？龍樹（Nāgārjuna）有明確的說明，如《十住毘婆沙論》卷六(大正二六．四八下——四九上)說：

「我不言懺悔則罪業滅盡，無有報（異熟）果；我言懺悔罪則輕薄，於少時受。是故懺悔偈中說：若應墮三惡道，願人身中受。……又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受。」

依《十住毘婆沙論》意，懺悔業障，並不能使罪消滅了，只是使罪業力減輕，「重罪輕受」。本來是要在來生或後後生中受重報的，由於懺悔善，現在人中輕受，重罪業就過去了。《金剛般若經》說：「善男子、善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅。」讀誦經典而能消（重）罪業，與《大毘婆沙論》意義相同。不過，後起的經典極多，取意不同，有些是不能這樣解說的。

第三節 稱名念佛除業障

「念佛三品」，是晝夜六時，在十方佛前進修的。對佛的稱名、憶念、禮拜，就是念佛（buddhânusm□ti）。信佛、念佛，以佛為理想，淨除一切業障，隨喜，勸請，迴向於佛道，是廣義的念佛法門，容易往生淨土，不退菩提心而決定成佛。在流傳中，念佛是通俗化（及深化）的，除業障（karmâvara□a）是重要的一項，這裡略為敘述。

「念佛三品」，泛說十方現在一切佛。在一般信眾心目中，雖確信十方有佛，偶而說到某方某某佛，對十方佛現在來說，不免抽象而缺乏親切感。所以大乘經中，舉出十方十佛的名字，作為稱名、憶念、禮拜的對象，可以除業障而得不退等功德，如《十住毘婆沙論》卷五(大正二六．四一中)說：

「或有以信方便易行疾至阿惟越致(不退轉)者，如偈說：東方善德佛，……上方廣眾德（佛），如是諸世尊，今現在十方。若人疾欲至，不退轉地者，應以恭敬心，執持稱名號。」

這是現在十方一切佛中，每一方舉出一佛的名號。善德等十方十佛，雖然後來不太受佛教界的注意，但在「大乘佛法」開展中，這可能是最早出現

的十方十佛，受到重信行的大乘所尊重。如龍樹（Nāgārjuna）《十住毘婆沙論》，論到稱名憶念，首先說到了善德等十方佛。東晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）所譯的《觀佛三昧海經》，說到東方善德佛等的本行——一師九弟子，以「往詣佛塔，禮拜佛像，……說偈讚歎」因緣，現在十方成佛；又說觀十方佛——東方善德佛等。劉宋曇摩蜜多（Dharmamitra）所譯《觀普賢菩薩行法經》，也說到「東方善德佛，……南方有佛名栴檀德」。梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）所譯的《菩薩藏經》（《三品經》的異譯），也列有善德等十方十佛的名字（譯名略異）。這可見善德等十方十佛，在初期的信行大乘中的重要了。這是出於《寶月童子所問經》的，如趙宋施護（Dānapāla）所譯《大乘寶月童子問法經》說「若有眾生，經剎那間至須臾之間，聞我十佛名號，聞已恭敬受持、書寫、讀、誦、廣為人說，所有五逆等一切罪業悉皆消除；亦不墮地獄、傍生、焰魔羅界(鬼趣)；於無上正等正覺，速得不退」；「聞此十佛名號，恭敬受持、書寫、讀、誦，信樂修行，所有無量無邊福德悉得具足，三業之罪亦不能生」。聞十方佛而「執持稱名號」，受持、讀、誦、為人說，五逆在內的一切罪業都可以消滅，一切福報都可以具足，速得不退。這樣的「念佛滅罪」，與佛前的懺悔罪業，多少不同。依經說，這是十方佛於過去為菩薩時「發願」如此。

聞佛名號而滅罪的經典不少，如元魏吉迦夜（Ki□kara）所譯《佛說稱揚諸佛功德經》，廣說六方諸佛的名號與功德，例如說：

1.「其有得聞寶海如來名號者，執持、諷誦，歡喜信樂，其人當得七覺意寶，皆當得立不退轉地，疾成無上正真之道，却六十劫生死之罪。」

2.「其有得聞寶成如來名號者，執持、諷誦，以清淨心歡喜信樂，却五百劫生死之罪。」

3.「其有得聞寶光明如來名者，（執）持、諷誦、讀，歡喜信樂，五體投地而為作禮，却二十萬劫生死之罪。」

這一類文句，經中著實不少，都是聞佛名號，以信心清淨，去執持、讀、誦的功德。原則的說，都「住不退轉，必得無上正真之道」的。所說「却××

劫生死之罪」，意思是說：在修行成佛的過程中，可以少經多少劫生死。這如釋尊在過去生中，七日七夜以一偈讚底沙佛（Ti□ya），超越了九劫。所以「生死之罪」，不一定是惡業，而是泛稱能感生死果報的有漏業。這部經特別稱讚阿閦佛（Ak□obhya），魔波旬（Pāpīyas）說：「寧使捉持餘千佛名，亦勸他人令使學之，不使捉持阿閦佛名。其有捉持阿閦如來名號者，我終不能毀壞其人無上道心。」其實，一切佛功德是一致的。姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《千佛因緣經》與《稱揚諸佛功德經》，有同樣的意趣，如說「時，千聖王聞千佛名，歡喜敬禮，以是因緣，超越九億那由他恒河沙劫生死之罪」；「若有善男子、善女人，聞是佛名，恒得值佛，於菩提心得不退轉，即得超越十二億劫極重惡業」。晉竺法護（Dharmarak□a）譯《佛說寶網經》，說六方諸佛的功德，也說：「聞彼佛名，信樂不疑，……越若干百千億姟生死之難，立在初學，疾逮無上正真之道。」唐義淨譯《受持七佛名號所生功德經》也這樣說：「若有得聞彼佛名者，便超百千俱胝大劫生死長夜流轉劇苦。」唐菩提流志（Bodhiruci）編譯的《大寶積經》（三四）〈功德寶花敷菩薩會〉，說十方十佛，東方名「無量功德寶莊嚴威德王如來，……受持彼佛名者，即能滅除六十千劫生死之罪」。趙宋施護（Dānapāla）所譯《佛說大乘大方廣佛冠經》，說六方佛及六方佛的上首菩薩，也處處說到：「能稱念受持者，……當得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提，三十千劫中背於生死。」宋曇無竭譯《觀世音菩薩授記經》說：「得聞過去金光師子遊戲如來，善住功德寶王如來名者，皆轉女身，却四十億劫生死之罪。」上來所引經文，所說的「却」、「背」、「超」、「越」、「超越」，或者說「滅」生死罪業，意義是一樣的，都是由於聽聞佛的名號，信心清淨，受（執）持名號、讀、誦，因而發菩提心，「恒得值佛」，聞法修行，所以能不為生死業力所障礙，能決定不退轉於無上菩提的。「却生死業」與「不退菩提」，與念佛法門有著重要的關係。

「大乘佛法」時代，甚深的、難行的法門以外，重信的易行法門相當的流行，所以專說佛名的經典，不斷的傳出，所出的佛名非常多。竺法護譯出的《賢劫經》，就說了賢劫千佛的名字與因緣，因緣都是從見佛、供養、發

心而來的，並說到：「若有聞（佛）名百一，斯等不久成佛正覺。」不知是誰譯（或集）出的《過去莊嚴劫千佛名經》、《現在賢劫千佛名經》、《未來星宿劫千佛名經》，現在有兩種本子，一本以說佛名為主，一本於佛名中夾入懺悔詞，這顯然是經過中國佛弟子的增補。元魏菩提流支（Bodhiruci）譯出的《佛說佛名經》十二卷，可說集佛名的大成。這是從各種經中集出來的，所以也偶而（依經）這樣說：「若人受持、讀、誦是佛名，超越世間不可數劫。」「若善男子、善女人，十日禮拜、讀、誦是諸佛名，遠離一切業障，永滅諸罪。」三十卷本的《佛名經》，是依據這部經，中國人編成的懺儀。隋闍那崛多（Jñānagupta）譯的《五千五百佛名神呪除障滅罪經》，八卷，說「四千七百二十五如來」，約在千五百五十佛到千七百五十佛間，說佛名與咒語。這應該本是《佛名經》，只是傳來的時代遲了些，在流傳中，為祕密行者附入了咒語，所以體例不能一致。諸佛名號的廣泛傳出，雖未必為甚深智證行者所重視，但重信的、易行的方便，在普及一般的信眾中，顯然是受到尊重信受的。從翻譯者來看，這主要是北印度與西域傳來的。

眾多如來名號的傳出，可以滿足十方三世諸佛的信念。但懺悔也好，除業障也好，得不退轉菩提也好，佛太多了，會使一般信眾無所適從的，於是有舉出特定的部分佛名，作為受持、懺悔對象的必要。如《大寶積經》（二四）〈優波離會〉(大正一一．五一五下——五一六中)說：

「舍利弗！若有菩薩犯波羅夷者，應對清淨十比丘前，以質直心殷重懺悔。犯僧殘者，對五淨僧殷重懺悔。若為女人染心所觸，及因相顧而生愛著，應對一、二清淨僧前殷重懺悔。」

「舍利弗！若諸菩薩成就五無間罪，犯波羅夷，或犯僧殘戒，犯塔，犯僧及犯餘罪，菩薩應當於三十五佛前，晝夜獨處，殷重懺悔。……眾罪皆懺悔，諸福盡隨喜，及請佛功德，願成無上智。」

「舍利弗！菩薩應當一心觀此三十五佛而為上首，復應頂禮一切如來，應作如是清淨懺悔。菩薩若能滅除此罪，爾時諸佛即現其身，為度一切諸眾生故，示現如是種種之相。」

〈優波離會〉是闡明大乘律（毘尼 vinaya）的，竺法護初譯，名《佛說決定毘尼經》。唐不空（Amoghavajra）也譯出《佛說三十五佛名禮懺文》部分。戒律是與懺悔有關的，所以說到菩薩的懺悔。菩薩在僧中的懺悔，與「佛法」的律制不同。如犯波羅夷（pārājikā）的，律制是逐出僧團，不可懺悔的；而現在在十清淨比丘前，就可以懺悔出罪了。犯僧殘（sa□ghāvaśe□a）的，律制從二十清淨比丘出罪，現在有五清淨比丘就可以了。這是大乘的寬容精神，其實也是犯重戒的（菩薩）比丘越來越多，清淨比丘越來越少，不得不降低標準。如說一切有部（Sarvāstivādin）的律師們，也說犯波羅夷的一部分，不失僧格了。對於菩薩（出家或在家的）所犯一切罪，別制大乘懺悔法：稱念三十五佛名字，「南無釋迦牟尼佛，……南無寶蓮花善住娑羅樹王佛」；於佛前懺悔、隨喜、勸請、（迴向），與《三品經》相近，而且也是為舍利弗（Śāriputra）說的。三十五佛中，以釋尊為首，初期的大乘行者，還沒有忽視這一世界的佛法根源。經說「菩薩若能滅除此罪」的，諸佛現身，現種種相，這所以被稱為「取相懺」。這不是稱佛名號、照本誦一遍就可以，這是要「一心觀此三十五佛」，「晝夜獨處，殷重懺悔」，以諸佛現種種相，證明罪業的清淨。這是從「稱名」而引入「觀相」，也不太容易（但不能說是甚深法門）了。但世間總是引向通俗的，如《佛說三十五佛名禮懺文》末說：「五天竺國修行大乘人，常於六時禮懺不闕，功德廣多，文煩不能盡錄，但依天竺所行者略記之。」這與《文殊發願經》等，為大乘行者所日常持誦，情形是一樣的。

宋曇良耶舍（Kālayaśas）所譯《觀藥王藥上二菩薩經》，主要是說藥王（Bhai□ajyarāja）、藥上（Bhai□ajyasamudgata）二位菩薩的功德與觀法。說到過去世的五十三佛——普光佛、……一切法常滿王佛。聽聞五十三佛名的，百千萬億劫不墮惡道；稱五十三佛名的，生生世世見佛；至心禮敬五十三佛的，能「除滅四重、五逆及謗方等（經），皆悉清淨；以是諸佛本誓願故，於念念中即得除滅如上諸罪」。經上(大正二〇．六六四上——中)說：

「若有眾生欲得除滅四重禁罪，欲得懺悔五逆、十惡，欲得除滅無根謗法極重之罪，當勤誦上（文所說）藥王、藥上二菩薩呪；亦當敬禮上（文所說須彌燈光明等）十方佛；復當敬禮過去七佛；後當敬禮五十三佛；亦當敬禮賢劫千佛；復當敬禮三十五佛；然後遍禮十方無量一切諸佛。晝夜六時，心想(觀想)明利，猶如流水（念念相續），行懺悔法，然後繫念念藥王、藥上二菩薩清淨色身。」

五十三佛，是過去佛，由於佛的「本願」，所以至心敬禮五十三佛的，有除滅罪業的功德。經上說到了出於〈優波離會〉的三十五佛，又有咒語，比〈優波離會〉的傳出，顯然要遲一些。雖說「懺悔」，實與三十五佛的懺悔法不同。「聞汝等二菩薩名，及聞我等十方佛名，即得除滅百千萬劫生死之罪」；「敬禮諸佛因緣功德力故，即得超越無數億劫生死之罪」；這是聞名、禮拜而能除滅生死罪，與懺悔的意義不切。五十三佛是過去佛，與《三品經》在現在十方佛前懺悔不同。經中廣明觀二位菩薩的清淨身相，一再說臨命終時隨意往生諸淨土，與畺良耶舍（禪師）的另一譯籍——《觀無量壽經》，性質相同。但中國古德，將三十五佛與五十三佛，綜合為同一「懺悔文」，一直流傳到現在。此外，還有二十五佛說，如《佛名經》中，佛為舍利弗說的，東方二十五佛名號：「誦念此二十五佛名，日夜六時，懺悔滿二十五日，滅四重、八禁等罪。」不知這是依什麼經集出的，意義與上二部大同。說到「念佛滅罪」的教典極多，這裡略舉重要的而已。

在十方佛前，稱名、憶念、禮拜，修懺悔、隨喜等，是「信方便易行道」，從對僧伽的懺悔演化而來，是「自力」的廣義「念佛」法門。在過去或現在的十方佛前，禮拜、稱名、觀想等，能却多少劫的生死罪業，都由於佛的「本願」力，雖須要自己的禮拜、稱名、觀想，而實含有「他力」——佛力加持的意義。稱佛名號，如人的「呼天」、「叫娘」一樣，在一般人心中，極容易存有請求援助的意味。念佛的從「自力」而向「他力」發展，舉一例就可明白。上面曾引《大智度論》，由於大家稱念佛名，免除摩竭魚王的險難，理由是：魚王前生是佛弟子，所以聽見了「南無佛」的聲音就閉口，而免了一船人的被吞沒。這一傳說，沒有「佛力救護」的意義，然對免難的故

事來說，理由是不太圓滿的，如魚王前生而不是佛弟子，那稱念「南無佛」，不是就無效了嗎？這一佛教界的傳說，應有「他力」的意義，如高齊那連提耶舍（Narendrayaśas）所譯《大悲經》卷三(大正一二．九五七中——下)說：

「過去有大商主，將諸商人入於大海。到彼海已，其船卒為摩竭大魚欲來吞噬。……商主偏袒右肩，右膝著地住於船上，一心念佛，合掌禮拜，高聲唱言：南無諸佛，得大無畏者，大慈悲者，憐愍一切眾生者！如是三稱。時諸商人，亦復同時合掌禮拜，……如是三稱。爾時，彼摩竭魚聞佛名號、禮拜音聲，生大愛敬（心），得不殺心，時摩竭魚聞即閉口。阿難！爾時商主及諸商人，皆悉安隱，得免魚難。」

魚王聞佛名號，起不殺心，商人們免於死亡，這是佛力。《思惟要略法》說得更明確：「念佛者，令無量劫重罪微薄，得至禪定。至心念佛，佛亦念之。如人為王所念，怨家、債主不敢侵近。」人念佛，佛也念人，就憑佛力的庇護而得到平安。這是明確的「他力」說，如以此義來解說念佛而免魚王之難的故事，不是更合理嗎？在「大乘佛法」的開展中，易行方便幾乎都「他力」化了。不只是念佛，也念菩薩，如《十住毘婆沙論》，敘述念十方十佛後，接著說：「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉。」大菩薩是得無生法忍以上的，大乘經所說大菩薩，多數是他方世界來的；如是這一世界的，也是不可思議、信仰中的菩薩。菩薩未必有僧伽組織，但念菩薩就是念菩薩僧，也可說念未來佛。吳支謙譯《八吉祥神呪經》，與竺法護異譯的《八陽神呪經》，都附有八大菩薩。失譯附「後漢錄」的《六菩薩名亦當誦持經》，趙宋法賢譯的《八大菩薩經》，都是念菩薩的短篇。

第五章 往生極樂淨土

第一節 彌陀淨土與三輩往生

菩薩在發心修行的過程中，不退菩提心（bodhi-citta）是最重要的。於菩提心得不退轉（avivartika），才能不斷進修，成就佛道。如退失了菩提心，那就是退轉——退入二乘，或退在五趣生死，那就不能成佛了。可是菩

薩道廣大難行，容易退失，非怯劣眾生所能成辦，所以經說「往生淨土」的易行道。中國佛教界，說到「淨土」，似乎就是西方極樂世界；說到「往生」，就是往生西方——這表示了中國佛教界，對往生西方極樂淨土信仰的普遍、深遠。如依「大乘佛法」來說，十方的清淨國土，是無量無數的。「往生」，是死此往彼的一般用語，如往生天上、往生地獄。以「往生淨土」來說，「十方淨土，隨願往生」，所以也並不等於往生西方極樂國土。然往生西方極樂，在大乘經中，有它獨到的意義，這才會形成中國淨土宗那樣的盛況。

十方的淨土雖多，然專說淨土的經典，並不太多。主要是東方不動——阿閦（Ak□obhya）佛的妙喜（Abhirati）淨土，西方阿彌陀（Amitābha）佛的極樂（Sukhāmatī, Sukhāvatī）淨土。大乘經中，說到這東、西二佛與二淨土的非常多，可說二淨土是旗鼓相當。但說東方阿閦佛土的，僅有《阿閦佛國經》一部（二種譯本），而說西方阿彌陀佛淨土的，有三部經，更多的譯本。差別的理由何在？阿閦佛淨土是重智證的甚深行，阿彌陀佛淨土是重信的易行道；在通俗普及的情況下，念阿彌陀佛往生極樂淨土的法門，當然要比阿閦佛淨土法門盛行得多了。其實，在中國佛教界，阿閦淨土法門，可說已經忘失了。

專明阿彌陀佛淨土的經典，漢譯的有三部。一、大本《阿彌陀經》，共存五種譯本，經考定為：1.《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，二卷，（傳為吳支謙譯，）後漢支婁迦讖（Lokarak□a）譯。2.《無量清淨平等覺經》，四卷，（傳為支婁迦讖譯，或作曹魏白延譯，）吳支謙譯。這二部，是二十四願的古本。3.《無量壽經》，二卷，（傳為曹魏康僧鎧譯，）晉竺法護（Dharmarak□a）譯。4.編入《大寶積經》的〈無量壽如來會〉，二卷，唐菩提流志（Bodhiruci）譯。這二部，是四十八願本。《無量壽經》保存了「五大善」（五戒）及乞丐與國王的譬喻，可說是從二十四願到四十八願間的經本。5.《大乘無量壽莊嚴經》，三卷，趙宋法賢譯，是三十六願本。二、小本《阿彌陀經》，有兩種譯本：1.《佛說阿彌陀經》，一卷，姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）譯。2.《稱讚淨土佛攝受經》，一卷，唐玄奘譯。小本雖不說阿彌陀佛的本願，也沒有說到三輩（九品）往生，然敘述極

樂國土的依正莊嚴，而勸人念佛往生，簡要而容易持誦，所以最為流通。三、《佛說觀無量壽經》，一卷，宋畺良耶舍（Kālayaśas）譯。立十六觀，九品往生，是屬於觀相念佛的。

在十方佛淨土中，阿彌陀佛與極樂淨土的特勝，是在彌陀淨土法門集出時，表示了一項信念：一切佛中的阿彌陀佛，一切佛土中的極樂國土，是最殊勝的。阿彌陀佛初發心時，是世自在王（Lokêśvararāja）門下的出家弟子——法藏（Dharmākara）。法藏菩薩願求佛道，希望成佛時的國土，在一切佛國土中是最理想的。世自在王如來為他顯示了二百一十億佛國土（唐譯作「二十一億」；宋譯作「八十四百千俱胝」）。在這麼多的佛國土中，選取最理想的，綜合為一，從菩薩大行中，成就圓滿莊嚴的淨土。換言之，這不是某一淨土所可及的，這是集一切淨土莊嚴的大成，所以「令我為世雄，國土最第一」了。依菩薩大行而莊嚴佛土，成佛也就勝過一切佛，如初發大心時說：「於八方上下諸無央數佛中最尊。」如來智慧光的殊勝，表示身光明第一，如說「阿彌陀佛光明最尊，第一無比，諸佛光明皆所不及也」；「阿彌陀佛光明姝好，勝於日月之明百千億萬倍。諸佛光明中之極明也！

光明中之極好也！光明中之極雄傑也！光明中之快善也！諸佛中之王也」！經中廣說諸佛的光明差別，極力讚揚阿彌陀佛為「諸佛中之王」，表示了阿彌陀佛第一的意境。依「佛法」說，諸佛的法身是平等的，而年壽、身光、國土等，是有差別的。依「大乘佛法」說，佛與佛是平等的，但適應眾生的示現方便，是可能不同的。這樣，阿彌陀佛與極樂淨土的最勝第一，雖不是究竟了義說，而適應世間（印度）多神中最高神的世俗心境，在「為人生善」意趣中，引發眾生的信向佛道，易行方便是有其特殊作用的！這可以說到佛的名號：阿彌陀（Amitābha），其中 Amita 是「無量」的意思。無數無量，「佛法」是形容涅槃（nirvā□a）的。與阿彌陀音聲相近的阿彌利哆（am□ta），譯義為甘露，也是表示涅槃的。涅槃——現實生死的「彼岸」：「佛法」是究竟寂滅；「大乘佛法」是畢竟寂滅中，起不思議的妙用。據大本的古譯本，阿彌陀，（在一切無量中，）特重於光明的無量，所以也名阿彌陀婆（Amitābha），也就是無量光佛。

如〈往生咒〉作「南無阿彌多婆耶，哆他伽多夜」（南無無量光如來）；〈楞嚴咒〉作「南無阿彌多婆耶，跢他伽多耶，阿囉訶帝，三藐三菩陀耶」（南無無量光如來、應、正遍知）；〈普賢行願品〉也說「速見如來無量光」。光明（ābhā）與清淨（śubha）的音相近，所以古譯經名為《無量清淨平等覺經》。這都可以看出，無量光是阿彌陀——無量佛的主要意義。這使我們想起了東、西二大淨土：東方阿閦佛土，如旭日東升，象徵了菩薩的初發大心，廣修六度萬行，長劫在生死世間度眾生，而歸於成佛、入涅槃；是重智的。西方阿彌陀佛土，如落日潛暉，不是消失了，而是佛光輝耀於那邊——彼土（彼岸，也就是涅槃異名）；重於佛德的攝受，重於信行。這所以極樂世界在西方；佛告阿難（Ānanda）：「西向拜，當日所沒處，為阿彌陀佛作禮。」十六觀中，初觀落日，「見日欲沒，狀如懸鼓」。阿彌陀佛起初是重於無量光的，應有適應崇拜光明善神的世俗意義，但晉竺法護譯本以下，都作無量壽（Amitāyus）佛了。

生命的永恒，是世間眾生所仰望的，所以有「長生成仙」、「永生天國」的宗教。無量光明——慧光普照與慈光的攝受，對一般信眾來說，不如無量壽，所以後代都改為「無量壽」了。小本《佛說阿彌陀經》(大正一二．三四七上)說：

「彼佛何故號阿彌陀？舍利弗！彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故號為阿彌陀。又，舍利弗！彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」

鳩摩羅什的譯本，以阿彌陀——無量佛為本，綜合了無量光明與無量壽命，還是無量光在先。玄奘譯本及現存梵本，以無量壽在先而無量光在後，這是適應世俗所起的轉化。

阿彌陀佛因地，發二十四大願（或三十六願，或四十八願），建立清淨莊嚴的佛土。生在這佛國中的，有種種功德，特別是十方世界眾生發願往生阿彌陀佛國的，一定能往生極樂，當然是有條件的，也是有高低的。經有三輩往生說，各本略有出入，如下：

A

B

C

D

(上)去家作沙門，作菩薩道，奉行六度，慈心精進，不瞋不貪，常念至心不斷絕。

(上)捨家作沙門，發菩提心，修諸功德，一向專念無量壽佛。

發菩提心，專念無量壽佛，恒殖眾多善根，發心迴向願生彼國。

聞此經典受持、讀、誦、書寫、供養，晝夜相續求生彼剎。

(中)在家布施，深信佛語，飯沙門，起寺塔供養，慈心精進，齋戒清淨，不瞋斷愛，一日一夜不斷絕。

(中)發無上菩提心，一向專念，多少修善，飯沙門，起塔像供養，奉持齋戒。

發菩提心，不能專念，不種眾多善根，隨己修行諸善功德，迴向願欲往生。

發菩提心，持戒不犯，饒益有情，所作善根迴向，憶念無量壽佛及彼國土。

(下)斷愛欲，不瞋怒，慈心精進，齋戒清淨，念欲往生，晝夜十日不斷絕。

(下)發無上菩提心，一向專意乃至十念，聞深法信樂不疑，乃至一念念於彼佛。

住大乘，清淨心向無量壽佛乃至十念，聞深法信樂不疑，乃至一念淨心念無量壽佛。

發十種心——十善，晝夜思惟極樂國依正莊嚴，志心歸依，頂禮供養。

上表所列的，Ａ是漢、吳的古譯——二十四願本；Ｂ是晉譯，Ｃ是唐譯，都是四十八願本；Ｄ是趙宋譯的三十六願本。念阿彌陀佛而往生極樂世界的，Ａ、Ｂ分上、中、下——三輩人；Ｃ、Ｄ沒有說「三輩」，但顯然也有高下的三類差別。依Ａ本說：上輩是出家的，修菩薩道的；中輩是在家的，廣修供僧、建寺、起（佛）塔等供養功德，齋戒（五戒及八關齋戒）清淨的；下輩也是（在家）齋戒清淨的。三輩往生的，都是不貪不瞋、慈心精進的。所以分上、中、下三輩，在乎生前的智慧、福德不同，而戒行清淨，卻是一致的。Ｂ本大致與Ａ本相同，但三輩都是發菩提心的。Ｃ本沒有說到出家與在家。三類人中，初是發菩提心而廣殖眾多善根的；中是多少修善根的；後是心住大乘，聞深法而信樂不疑的。依初後來說，中類也應是心住大乘，與Ｂ本相同。三類的差別，是廣殖善根、不廣殖善根、少少殖善根的不同。Ｄ本：初是對《阿彌陀經》的受持、讀、誦、書寫、供養，與「念法」的易行方便相同；中是發菩提心、持戒、饒益有情的；後是行十善的。晚出的經本，出入很大！但總之，三輩的高下，雖與念佛有關，而主要是由於生前的施、戒、慈、慧等德行的不同。小本《阿彌陀經》說「不可以少善根福德因緣得生彼國」，可說是簡化大本所說的金句！對於「念佛」（及極樂國土），Ａ本上輩是「常念至心不斷絕」，中輩是「一日一夜不斷絕」，下輩是「一心清淨晝夜常念……十日十夜不斷絕」。中輩一日一夜不斷絕，下輩卻是十日十夜不斷絕，可能是譯文的不善巧！Ｂ本都是一向專念，而下輩說：「一向專意，乃至十念。」Ｃ本三類是：專念；不專念；「以清淨心向無量壽如來，乃至十念」，與Ｂ本相同。從三輩的次第來說，下輩的「十念乃至一念」，比Ａ本十晝夜說要合理些。Ｄ本通泛的說：「晝夜相續」、「憶念」、「晝夜思惟」。事實上，往生淨土品位的高下，由於生前的施、戒、慈、慧等功德的不同；而念佛多少能往生阿彌陀佛土，論理是不能限定時間的。如《佛說阿彌陀經》(大正一二．三四七中)說：

「善男子、善女人，聞說阿彌陀佛（淨土的依正莊嚴），執持名號，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂，其人臨命終時，……即得往生阿彌陀佛極樂國土。」

念佛而能往生極樂淨土，是要「專念」、「繫念」的，而時間不一定。「若」是不定詞，也許一日（夜），或者二日、三日，能念到「一心不亂」（avik□iptacitta——心不散亂的意思），就能臨終往生。事實上，有的一日、半日就可以，有的一年、十年了，還是不能「心不散亂」。總之，以念得「心不散亂」，為往生西方極樂國土的主要條件；而往生品位的高下，以生前的德行而差別。念（sm□ti），是憶念、繫念。念為定（samādhi）所依；「心不散亂」，雖還不是達到禪定，但念到心無二用，淨念相續，心中唯有阿彌陀佛極樂國土的一念了。念是內心的憶念、繫念（可通於稱名、觀相），並不等於我國佛弟子所想像的口念（因而造了個「唸」字）。然口稱佛名，內心同時憶念，依稱名而導入「心不散亂」，那就是「稱名念佛」而可以往生極樂了。大本《阿彌陀經》的專念、憶念，是不限於稱名念佛的。小本《阿彌陀經》說「執持名號」，名號的梵語為 nāmadheya，所以是重於「稱名念佛」的。不知為什麼，玄奘譯 nāmadheya 為「思惟」，也許是不滿當時提倡的口頭散心念佛，而故意改為「思惟」吧！依上來所說，可見「一心念乃至十念」，是內心不散亂的念。王日休編寫的《大阿彌陀經》，說下輩「每日十聲念佛」，專在稱名的數目上著想，那是中國佛教的習俗，與印度的「大乘佛法」不合！

第二節 往生淨土的抉擇

這裡要論究幾個問題。一、往生極樂國土的，有沒有聲聞（śrāvaka）與緣覺（pratyaka-buddha）——二乘？世親（Vasubandhu）的《無量壽優波提舍願生偈》說：「女人及根缺，二乘種不生。」這是依三十六願本說的，如說：「我得菩提成正覺已，所有眾生令生我剎，雖住聲聞、緣覺之位，往百千俱胝那由他寶剎之內，遍作佛事，悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。」這是說：極樂國土中，現住聲聞、緣覺位的，到處去作佛事，是一定要成佛的。然四十八願本中，雖說到沒有女人與六根殘缺不全的，卻明白說：極樂世界的聲聞與緣覺，數量是多得難以了知的。在古譯二本中，處處說到「諸菩薩阿羅漢」。經說出入不同，是淨土思想的先後不同。早期的大乘經，說大乘法而含容二乘，如《般若經》「為諸菩薩摩訶薩眾宣示般若波羅蜜多」

，又說「或聲聞地，或獨覺地，或菩薩地，皆於般若波羅蜜多，應常聽聞，……如說修行」。《佛說舍利弗悔過經》，是大乘的易行道，而經上說「欲求阿羅漢道者，欲求辟支佛道者，欲求佛道者」，都應日夜六時，向十方佛懺悔、隨喜、勸請，而迴向眾生成佛道。發願往生極樂淨土，是大乘法，卻又說極樂國有無量無數阿羅漢。從佛法發展史來說，這是「大乘佛法」初興，傳統的聲聞教團強固，所以採取含容二乘的立場——阿羅漢是究竟的，但也應學習大乘，淨土中也有阿羅漢。等到大乘佛法興盛，信眾增多，那就要說二乘不究竟，二乘不生淨土，再就二乘也要迴心成佛了；對於淨土中的阿羅漢，要解說為佛、菩薩的示現了。這樣，遲出些的四十八願本，說三輩往生，都是發菩提心的；《阿彌陀經》說「欲生阿彌陀佛國者，是諸人等皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」，是合於大乘淨土法門發展傾向的。

第二問題是：有罪業的，能不能往生淨土？約現生說，從少到老，人那裡會沒有過失呢！善業與不善業，一直是不善業強就墮落，善業強就上升，在此消彼長、此長彼消的狀況中。古譯二本，似乎沒有提到這一問題，只是通泛的說五戒、十善，說要有怎樣淨善功德，依功德而分三輩往生的高下。「佛法」一向說有業障，是障礙佛法進修的，所以四十八願的晉譯本說：「至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺；唯除五逆、誹謗正法。」唐譯本作：「唯除造無間惡業，誹謗正法及諸聖人。」五逆即五無間罪，是「佛法」所稱為業障的。「大乘佛法」興起，說誹謗大乘正法的罪業，極重極重；隋、唐所譯經本，每增列誹謗聖者。依四十八願本說，造五無間罪及誹毀大乘的，即使發心念佛，也為惡業所礙而不能往生。但《觀無量壽經》說三品、九生，下品三生都是造有惡業的。下品上生是「作眾惡業」而不謗大乘的；下品中生是「毀犯五戒、八戒及具足戒。如此愚人，偷僧祇物，盜現前僧物，不淨說法，無有慚愧，以諸惡業而自莊嚴」；下品下生是「作不善業，五逆、十惡，具諸不善」。這樣的惡業重大，也有往生淨土的可能。從所犯的罪業來說，是聲聞佛教所說的罪業，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惡業。所以「命欲終時，遇善知識」，在最迫切的重要關頭，知道大乘淨土法門，就能至心歸向，不墮落而

往生極樂。「佛法」不是也說濫殺行人的惡賊鴦掘魔羅（A□gulimāla），一聞佛法，就證入聖果嗎？如平時知道阿彌陀佛（Amitābho Buddha□），知道往生極樂，以為只要信仰，不分持戒犯戒、作善作惡，依阿彌陀佛的悲願，都可以往生極樂，那是顛倒解義，自誤誤人了！

三、念佛能否即生往生？如《稱揚諸佛功德經》說：「其有執持斯佛名者，復勸他人令使誦持，增益功德，必當得往生此佛國，求最正覺，立不退轉，疾成不久。」執持佛名號的易行法門，主要能懺除罪業，得陀羅尼（dhāra□ī），往生清淨佛土，不退轉於無上菩提。念佛名號而求生淨土，在「大乘佛法」中，可說是十方一切佛所共的。重信心的大乘易行道，經典不少，流通極廣，到底為了什麼？「大乘佛法」主流，是甚深廣大的菩薩道。菩薩發大菩提心，凡是有利於眾生的，沒有不能施捨的，沒有不能忍受的。菩薩行難行大行，而能歷劫在生死中利益眾生，菩薩實在太偉大了！但由於法門是「甚深難行」，眾生的根性又是怯劣的多，所以嚮往有心，而苦於修行不易。深感自己的業障深重，即使發心修行，也容易退失，這所以有念佛方便的易行道。如《十住毘婆沙論》所說《寶月童子所問經》的十方佛名；還有「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉」。這樣的「稱（十方佛及菩薩）名一心念」，就能得不退轉嗎？

「求阿惟越致(不退轉)地者，非但憶念、稱名、禮敬而已。復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向」；「能行如是懺悔、勸請、隨喜、迴向，福德力轉增，心亦益柔軟，即信佛功德，及菩薩大行」。由此能引發悲心、慈心，進而能修行施、戒等波羅蜜——菩薩的大行難行。龍樹（Nāgārjuna）的《十住毘婆沙論》，立難行與易行二道，然所說的易行道，是通於諸佛菩薩的；有二行差別，而終歸於菩薩道的正方便，六度等難行大行。無著（Asa□ga）的《攝大乘論》，立四種意趣，解說經說的意趣所在。第「二、別時意趣。謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界」。世親（Vasubandhu）解說別時意趣為：「謂此意趣，令嬾惰者，由彼彼因，於彼彼法精勤修習，彼彼善根皆得增長。此中意趣，顯誦多寶如來名因是昇進因，非唯誦名便於無上正等

菩提已得決定。如有說言：由一金錢，得千金錢。豈於一日？意在別時。

由一金錢是得千因，故作此說；此亦如是。由唯發願，便得往生極樂世界，當知亦爾。」這是說：由稱名、發願，能得不退轉，能往生極樂國，是說由此為因，展轉增長，才能達到，而不是說稱名、發願就已得決定、已能往生。這一解說，與龍樹《十住毘婆沙論》所說易行道展轉引入六度大行的菩薩道，意趣相合。不過，《十住毘婆沙論》說「佛法有無量門，如世間道，有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進（的難行），或有以信方便易行，疾至阿惟越致」，分明的說有二道差別。《大智度論》也說：「菩薩有二種：一者、有慈悲心，多為眾生；二者、多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界；好多為眾生者，至無佛法眾處，讚歎三寶之音。」這也分明說菩薩有二類：一是慈悲心多為眾生的，多去沒有佛法處化導（成佛也就願意在穢土）；一是樂集佛功德的，就如往生極樂見阿彌陀佛的一類。所以，易行道應有通別二類，在通泛的稱十方佛（阿彌陀等）名外，更有特殊的易行道，就是念佛發願往生極樂的法門。

《大乘起信論》(大正三二．五八二上、五八三上)也這樣說：

「若人雖修行信心，以從先世來多有重罪惡業障故，……有如是等眾多障礙，是故應當勇猛精勤，晝夜六時，禮拜諸佛，誠信懺悔、勸請、隨喜、迴向菩提。」

「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱，以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便攝護信心，謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退。」

所引《大乘起信論》文的前一段，為了消除修行過程中的障礙，修禮佛、懺悔、隨喜、勸請、迴向，合於念佛等能消多少劫罪業的經說。依此而能信心成就、進修六度等，與《十住毘婆沙論》的易行道，完全同一意趣。但在

佛前懺悔等，也可為往生極樂國的方便，如〈普賢行願品〉的十大願，導歸極樂。這是一般大乘經義，通於念一切佛（也通於念阿彌陀佛）。依大乘通義，《大品般若經》說：「十方如恒河沙等世界中眾生，聞我(佛)名者，必得阿耨多羅三藐三菩提，欲得如是等功德者，當學般若波羅蜜。」《廣博嚴淨不退轉輪經》說：「若有眾生，已聞、今聞、當聞釋迦牟尼佛名者，是諸眾生，皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉。」所說的不退轉，是「彼諸眾生，種菩提種子，漸次增長，當成阿耨多羅三藐三菩提，而不腐敗，不可毀壞。」與《攝大乘論》的別時意趣相合，也就是念佛不退轉的一般意義。《大乘起信論》文的後一段，念阿彌陀佛，往生極樂世界，與從易行而引入難行菩薩道不同，是特殊的易行道。

阿彌陀佛因地發願：「令我為世雄，國土最第一，其眾殊妙好，道場踰諸剎。」極樂的國土，可以適應「其心怯弱，……懼謂信心難可成就」的眾生，因為生到極樂，一定不退阿耨多羅三藐三菩提心。依此，世親造《無量壽優波提舍願生偈》，立五念門，往生極樂而淺深不同。第三「作願門」，是「一心專念，作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行」，那是與定相應的念佛。第二「讚歎門」（是「稱如來名，依如來光明想修行」），與第一「禮拜門」，雖沒有得定，也一定「心不散亂」（如「讚歎門」已修如來光明想——勝解觀了）。第四「觀察門」是智慧相應的，從事相觀到「第一義諦妙境界」。由於修行不同，往生極樂也淺深不同，《無量壽優波提舍願生偈》比喻為：「近門」、「大會眾門」、「宅門」、「屋門」、「園林遊戲地門」。試為比喻如從前帝都的北京，到北京是一樣的，而境地大大不同。進了「外城」，就是到了北京，但比城外好不了多少。進了「內城」，只見街市繁盛，到處是官署、官員的住宅。

再進入「紫禁城」，才見到皇帝、大臣們在這裡朝儀。帝皇的住處，還在內宮。往生極樂也這樣，生極樂國是一樣的，而境界不同，所以有三輩等差別。二十四願古本，在中輩與下輩，有念佛而信心不大堅定的，如臨終悔過，那麼在「阿彌陀佛國界邊，自然七寶城中」，「於七寶水池蓮華中化生」；要經五百歲（不知極樂的一歲，等於人間的多少時劫？），才到極樂國見

佛。四十八願本，說信心不大堅定而悔過的，是胎生的；三十六願本，否定淨土有胎生的存在。這是經典在流傳中的演變，是不必要會通的。《菩薩處胎經》，稱之為「懈慢國」，「欲生阿彌陀佛國者，皆染著懈慢國土，不能前進生阿彌陀佛國；億千萬眾（中），時有一人能生阿彌陀佛國」，往生極樂竟是那樣的難！這是為一般厭惡穢土、想在淨土中享樂的懈慢眾生，作當頭棒喝。往生極樂國，是殊勝的易行道，不是為了享受安樂，而是修習佛道。在那邊修行，不會退落，一定能得不退。如阿彌陀佛，為大眾「廣說《道智大經》」；

「諸菩薩皆悉卻坐聽經，聽經竟，即悉諷誦通（利），重知經道，益明智慧」，不斷的上進。《阿彌陀佛經》說：「晝夜六時，出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分，如是等法。其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。」往生極樂國土，是為了精進修菩薩道；淨土中沒有障礙而容易修行，所以是易行道。如以為往生極樂就永遠享福；或以為一生極樂，生死已了；或者想像為往生即是成佛——以往生極樂為目的，而不知從此正好修行；這些誤解往生極樂的，還能說是大乘的巧方便嗎？

第六章 念佛（及菩薩）三昧

第一節 通三乘的念佛觀

「六隨念」之一的念佛（buddhânusm□ti），是「佛法」中重信的方便道，在「佛弟子對佛的永恒懷念」中，適應信眾崇敬的心理，特別發達起來。如念佛滅罪，念佛往生淨土，念佛不退菩提心；經典紛紛傳出，念佛功德不斷的強化。然念佛法門，不限於信，也不限於持名，本可以引向甚深智證的，這就是修念佛三昧（buddhânusm□ti-samādhi）。所以《觀佛三昧海經》說「欲繫念者，欲思惟者，欲行禪者，欲得三昧正受者」，都要觀佛；念佛是繫念佛而得三昧(定)的修行。為了說明念佛三昧，先要說到：學佛法而解脫生死，或修菩薩道而成佛，都不離般若——慧（prajñā）的證悟法性；沒有勝義觀慧的修證，是決不能成就的。修學位名般若，證果時名菩提（bodhi），這是佛法的心要，但慧是不離禪定的。釋尊所開示的正定，主

要是四禪。禪定與生理有關，是世間所共的，這是修行者所應該知道的!

初學者修定（依此而進觀勝義）的方便，釋尊初說不淨念（aśubhâ-sm□ti）——不淨觀。出家眾首制淫欲，從對治制伏貪欲煩惱來說，不淨觀是最有力的方便。但世間是緣所起法，有相對性，如不能適當的應用，會引起副作用的，不淨觀也不例外。經、律一致的說到：釋尊讚歎不淨觀，比丘們依著修行，引起了嚴重的厭惡自身；結果，有六十位比丘，都自願的被殺而死。這樣，釋尊才為比丘們別說安那般那念（ānâpāna-sm□ti）——數息觀。從一切依緣起來說，修息而不能恰如其分，當然不會厭身自殺，但也會有副作用的。不淨觀與數息觀，古稱入道的「二甘露門」；或加（四或六）界差別念（dhātu-prabheda-sm□ti）——界分別觀，名為「三度門」。其實，由於眾生的根機不一，煩惱各有偏重，《雜阿含經》已說到四類：「有比丘，修不淨觀斷貪欲，修慈心斷瞋恚，修（身）無常想斷我慢，修安那般那念斷覺想(尋思)。」《修行道地經》綜合為五種對治，如說：「行者情欲熾盛，為說人身不淨。……瞋怒而熾多者，為說慈心。……設多愚癡，當觀十二因緣。……設多想念(尋思)，則為解說出入數息。……設多憍慢，為說此義。」為憍慢者所說的，就是界差別。《達摩多羅禪經》說「安（那）般（那）、不淨、界，又附說（慈等）四無量心三昧等」。《修行道地經》所說的五種對治，也就是《瑜伽師地論》的五種淨行所緣。鳩摩羅什（Kumārajīva）於西元五世紀初來華，傳出的《坐禪三昧經》卷上(大正一五．二七一下)說：

「若多婬欲人，不淨法門治。若多瞋恚人，慈心法門治。若多愚癡人，思惟觀因緣法門治。若多思覺(尋思)人，念息法門治。若多等分人，念佛法門治。」

曇摩蜜多（Dharmamitra 西元四四二卒），劉宋元嘉年（西元四二四）來華，傳出的《五門禪經要用法》，也列舉《坐禪三昧經》的五門，但說「若心沒者，教以念佛」。五門禪與《修行道地經》的差別，是以念佛代界分別，這已進入「大乘佛法」，而還沒有忘失「佛法」固有的方便。

不淨觀引起了副作用，釋尊別說數息觀，但不淨觀有對治貪欲的作用，仍為佛弟子所修習，只是別出方便，就是從不淨觀而轉入淨觀，如八解脫（a□□au-vimok□ā□）、八勝處（a□□āv-abhibhv-āyatanāni）、十遍處（daśa-k□tsnâyatanāni）：

八解脫｜八勝處｜十遍處

————————┼————————┼————————

┌┤內有色想觀外色少｜

內有色想觀外色─┤｜｜

└┤內有色想觀外色多｜

｜｜

┌┤內無色想觀外色少｜

內無色想觀外色─┤｜｜

└┤內無色想觀外色多｜

┌┤……｜地遍處

｜｜｜水遍處

｜｜｜火遍處

｜｜｜風遍處

淨解脫身作證──┤｜內無色想觀外色青──｜青遍處

｜｜內無色想觀外色黃──｜黃遍處

｜｜內無色想觀外色赤──｜赤遍處

└┤內無色想觀外色白──｜白遍處

空無邊處————┼————————｜空遍處

識無邊處————┼————————｜識遍處

無所有處｜｜

非想非非想處｜｜

想受滅身作證｜｜

不淨觀與淨觀，都是以色法為所緣境的。八解脫的前二解脫，是不淨觀；第三淨解脫，是淨觀。八勝處的前四勝處，與八解脫的前二解脫相當，是不淨觀；後四勝處——觀青、黃、赤、白，是淨觀。後二是無色處，是《阿含經》所說的。不淨觀，主要是青瘀、膿爛等九想（或作十想），末後是骨鏁。從骸骨不淨而轉起淨觀，是從「白骨流光」而轉淨的，如《達摩多羅禪經》卷下(大正一五．三一六中——下)說：

「於身起淨想，不淨觀對治。不求止貪欲，思惟習厭患，更有淨對治，不作厭患想。方便淨解脫，智者開慧眼，謂於不淨緣，白骨流光出。從是次第起：青色妙寶樹，黃、赤若鮮白，枝葉花亦然；上服珠瓔珞，種種微妙色；是則名修行，淨解方便相。於彼不淨身，種種莊嚴現，……此則淨解脫，方便不淨觀。」

有的修不淨觀，不著意於離貪欲，只是厭患自身，這就是觀不淨而自殺的問題所在，所以修淨觀來對治。從白骨流光，觀器世間（青、黃、赤、白）與自身清淨莊嚴，就是淨解脫。從不淨而轉起淨觀，名為（改）「易觀」，如《禪祕要法經》說「不淨想成時，慎莫棄身(自殺)，當教易觀。易觀法者，想諸（骨）節間白光流出，其明熾盛，猶如雪山。見此事已，前不淨聚，夜叉吸去」；「見此事時，心大驚怖，求易觀法。易觀法者，先觀佛像」。《思惟要略法》也說：「若極厭惡其身，當進（修）白骨觀，亦可入初禪。」從不淨觀而起淨觀的方便，是白骨流光，依正莊嚴，或觀佛像。這是「佛法」禪觀而漸向「大乘佛法」禪觀的重要關鍵。

禪定的五方便，本是「佛法」而流行於西北印度的禪法，「念佛」取代「界差別」而為五門的一門，可見「念佛」在這一地區的盛行，也可見「佛法」與「大乘佛法」的關涉。傳於中國的禪法，起初是大瑜伽師僧伽羅叉（Sa□gharak□a）的禪集——《修行道地（瑜伽行地的古譯）經》。西元四〇三——四五五年間，譯師們傳譯了好多部，如：

《坐禪三昧經》 二卷 姚秦鳩摩羅什譯

《禪法要解》 二卷 姚秦鳩摩羅什譯

《思惟略要法》 一卷 姚秦鳩摩羅什譯

《禪祕要法經》 三卷 姚秦鳩摩羅什譯?

《達摩多羅禪經》 二卷 東晉佛陀跋陀羅譯

《佛說觀佛三昧海經》 一〇卷 東晉佛陀跋陀羅譯

《五門禪經要用法》 一卷 劉宋曇摩蜜多譯

《治禪病祕要經》 二卷 劉宋沮渠京聲譯

這幾部，是部派「佛法」禪觀而含有「大乘佛法」禪觀的成分，或是大乘禪觀而通於「佛法」，代表了西元二、三世紀來的西北印度的禪法。鳩摩羅什所譯的：一、《坐禪三昧經》：如僧叡〈關中出禪經序〉說：「初四十三偈，是鳩摩羅羅陀(童受)法師所造；後二十偈，是馬鳴菩薩之所造也；其中五門，是婆須蜜(世友)、僧伽羅叉(眾護)、漚波崛(近護)、僧伽斯那(眾軍)、勒(脇)比丘、馬鳴、（鳩摩羅）羅陀禪要之中，抄集之所出也。……菩薩習禪法中，後更依《持世經》，益十二因緣一卷、要解二卷，別時撰出。」僧叡序的內容，正是《坐禪三昧經》，這是集各家的禪要，而附入「菩薩習禪法」。二、《禪法要解》：是說一切有部（Sarvāstivādin）的禪法；末後的「五神通」，依大乘法說。三、《思惟要略法》：先舉五門，特明菩薩求佛道的大乘觀法。四、《禪祕要法經》：內容為「如來初為迦絺羅難陀說不淨門，為禪難提比丘說數息法，為阿祇達說四大觀」。這還是不淨、數息、界——三度門，但內容繁重（風格與《觀佛三昧海經》相近），數息觀前有「念佛三昧」，四大觀有點雜亂。所說的數息——「一數二隨，三數四隨」等，與羅什所傳的數息不合，這可能是曇摩蜜多失傳的《禪祕要》。佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）是著名的禪師，所譯的：一、《達摩多羅禪經》：題名不妥當，應作《修行方便禪經》，為說一切有部的禪法。本是（安般、不淨、界）偈頌集，在後附的長行中，觀緣起見佛，已通於大乘了。二、《觀佛三昧海經》：觀佛的相好，取《華嚴經》意。〈觀像品第九〉、〈觀七佛品第

十〉，通於聲聞的念佛觀。曇摩蜜多所譯《五門禪經要用法》，傳為「大禪師佛陀蜜多撰」，佛陀蜜多（Buddhamitra）傳說是世親（Vasubandhu）的師長。然這部禪經，性質是纂集所成的；佛陀蜜多撰的，可能指「觀佛」三十事、「慈心觀」二十事說的。沮渠京聲譯的《治禪病祕要經》，是對治禪病的方便。

在這幾部禪法中，念佛是以念佛色身為主的，如《觀佛三昧海經》說：「得此觀者，名佛現前三昧，亦名念佛三昧，亦名觀佛色身三昧。」觀佛色身相好，可說是「大乘佛法」的特色。但在部派佛教中，大眾部（Mahāsā□ghika）說「佛身無漏」，有念佛色身的可能。《增壹阿含經》卷二(大正二．五五四上——中)說：

1.「比丘正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念佛：觀如來形，未曾離目；已不離目，便念如來功德。」

2.「如來體者，金剛所成；十力具足，四無所畏，在眾勇健。」

3.「如來顏貌，端正無雙，視之無厭。戒德成就，猶如金剛，而不可毀，清淨無瑕，亦如琉璃；如來三昧……如來慧身……如來身者，解脫成就……如來身者，度知見城，……有解脫者、無解脫者，皆具知之。」

《增壹阿含經》，屬於大眾部的末派所傳。經中所說的念佛：1.是總說佛身與功德；2.是金剛身與十力、四無所畏；3.是佛相端嚴與戒、定、慧、解脫、解脫知見——功德法身。這樣的念佛，比起「大乘佛法」的念佛色身，還相當的古樸。也就因此，禪法中的念佛，也還有通於聲聞的意義。如《達摩多羅禪經》，觀緣而入正受(等至)，見佛光明普照的境界，有聲聞境界、辟支佛境界、菩薩境界、諸佛境界的淺深不同。《五門禪經要用法》：一心念佛，從額上出現佛像，去而復還的遠與近；見諸佛從心而出，出而還入的不同；分別是聲聞人、是辟支佛人或大乘人。當然，禪法中的念佛色身三昧，是「大乘佛法」的。

各部禪經所說的念佛三昧，多少有些不同，這是廣略不一，修行（瑜伽）者的修驗與傳承不一，然從修行的次第來說，仍有一致性。鳩摩羅什的《思

惟要略法》，分為「觀佛三昧法」（這實是總名）、「生身觀法」、「法身觀法」、「十方諸佛觀法」。《坐禪三昧經》中，「治等分」的念佛法門，雖廣略不同，而內容與次第是一致的。《五門禪經要用法》，將《思惟要略法》的這一部分，全部纂集進去。依此來觀察，《禪祕要法經》的「念佛三昧」，《觀佛三昧海經》所說，也不外乎這一次第。念佛三昧的修習次第，依《思惟要略法》，先觀佛像。佛涅槃以後，不見佛的色身，經上雖說佛有三十二相，但不容易憶念到明明了了的見佛形相。自繪畫的、木石等造的佛像流行，有佛的具體形相，可以憶念思惟，念佛觀就盛行起來。所以修念佛法門，要先觀（佛）像好：「先從肉髻、眉間白毫，下至於足；從足復至肉髻」——三十二相（及八十種好）。如印象明了，然後一心觀佛，「閉目思惟，繫心在像」。

觀像而心得安住，能開目閉目、「坐臥行步，常得見佛」。進一步觀「生身」：「當因於像，以念生身」。念佛在菩提樹下成佛，鹿野苑（M□gadāva）轉法輪等，「隨用一處，繫念在緣」。這與觀像不同，生身觀是觀釋尊在世的具體活動，所以《坐禪三昧經》作：「初生……出家；勤苦行；菩提樹下，……成等正覺……觀視道樹；初轉法輪。」再進而念「法身」：「已於空中見佛生身，當因生身觀內法身：十力、四無所畏、大慈大悲、無量善業。如人先念金瓶，後觀瓶內摩尼寶珠」。功德法身是不離色身的，與說一切有部等生身以外說佛無漏功德法身，是不同的（沒有說法性為法身）。佛像觀、生身觀、法身觀，都是依釋尊而起的憶念思惟。再進觀「十方諸佛」：這要從東方的一佛、二佛，漸漸增多到無量佛；然後觀東南方、南方，一直到現見十方諸佛。從觀像到觀十方佛，是念佛三昧的次第進修。依《坐禪三昧經》，生身觀時，就進念十方佛生身；念佛功德法身後，再念諸佛功德法身。

《禪祕要法經》，分為觀像佛與真佛。觀像佛，從一佛像，增多到鐵圍山內充滿佛像；從坐像到行像、臥像，到釋尊入大涅槃。這可見《禪祕要法經》的觀像，是通於像佛及生身的，真佛是不離色身而內有金剛（功德法身）。《觀佛三昧海經》，篇幅很長。〈觀相品第三〉起，〈觀四無量心品第五

〉止，是觀佛相的觀像。〈觀四威儀品第六〉中，舍衛城（Śrāvastī）度老母；上忉利天（Trayastri□śa）為母說法；下忉利天見金（佛）像；至曠野（Ā□avī）澤降伏散脂（Sa□jñeya）鬼大將；到那乾訶羅（Nagarahāra）化毒龍，留影；到拘尸那（Kuśinagara）降力士，如來臥（入涅槃）——與「生身觀」的性質相同。〈觀馬五藏相品第七〉，那是因為佛像沒有馬陰藏相，所以特立這一品。〈本行品第八〉，明一切佛的身相功德，都是依觀佛相好而來的。《觀佛三昧經》（多採取傳說）主題，到此可說已告結束。此下的〈觀像品第九〉、〈念七佛品第十〉、〈念十方佛品第十一〉，及〈觀佛密行品第十四〉，可說是扼要的重說，便於一般人的實際修持。

像觀，先要用眼去審細的觀佛形相，如《思惟要略法》(大正一五．一九九上)說：

「人之自信，無過於眼。當觀好像，便如真佛（無異）。先從肉髻、眉間白毫，下至於足；從足復至肉髻。如是相相諦取，還於靜處。」

《坐禪三昧經》也這樣說：「至佛像所，……諦觀佛像相好，相相明了。一心取持，還至靜處。」諦觀佛像相好明了，是用眼來審細觀察，留下極深刻的印象。其他禪經雖沒有說到，但這是必要的。如《觀佛三昧海經》說「觀白毫光，闇黑不現，應當入塔，觀像眉間，一日至三日」；「若坐不見（佛）眼，當入塔觀」；「若不見（佛耳）者，如前入塔，諦觀像耳，一日至十四日」；「若不能見胸相分明者，入塔觀之」。這樣的一再說到入塔觀像，那時的佛像，多數是供奉在佛塔中的。先以眼取佛像相好，然後到靜處去閉目憶念觀像；如不見，也就是不能明見像相，那麼再到塔裡去觀佛像相。《大寶積經》的〈摩訶迦葉會〉說「若於疊上、牆壁之下，造如來像」；大精進菩薩「持畫疊像入於深山。……在畫像前，結跏趺坐，正身、正念觀於如來」。這都是用眼來諦觀佛像的明證；特別在「牆壁之下」造像，是為了適合靜坐平視觀佛的。諦觀像相明了以後，要觀佛像了，如《坐禪三昧經》說：「還至靜處，心眼觀佛像，令意不轉，繫念在像，不令他念。」「心眼觀」，是心如眼那樣的觀像，是閉目的觀念。依《佛說觀佛三昧海經》卷九(大正一五．六九〇下)說：

「結加趺坐，繫念一處。隨前眾生繫心鼻端，（或）繫心額上，（或）繫心足指。如是種種隨意繫念，專置一處，勿令馳散使心動搖。心若動搖，舉舌拄顎，閉口閉目，叉手端坐，一日至七日，令身安隱。身安隱已，然後想像。」

依此，在觀像前，先要靜坐，使身心安隱。如平常靜坐而身心安定的，當然不必用這一準備了。說到正觀佛像，有逆觀與順觀：「逆觀者，從足逆觀乃至頂髻；順觀者，從頂至足。」《觀佛三昧海經》也這樣說：「如是（逆觀順觀）往返，凡十四遍，諦觀一樣，極令了了。觀一（像）成已，出定、入定，恒見立佛在（修）行者前。」然後觀二像、三像等。一直要觀到「心眼見佛像（三十二）相光明，如眼所見，無有異也，如是心住」；「是為得觀像定」。觀（念）佛三昧，要先修像觀；像觀成就，再進修「生身」、「法身」、「十方佛」。古代的進修次第如此。

念佛三昧的修習，與不淨觀、地遍處等相同，都是先以眼取相分明，然後閉目(垂簾)憶念觀想。起初是先觀一相，然後擴大，如從一骨到骨骸處處、從一佛到佛像遍滿等。這是勝解作意（adhimok□a-manasikāra），也就是平常說的假想觀。勝解作意的念佛，達到「能見一佛作十方佛，能見十方佛作一佛」；「見一切諸佛來入一佛身中」；「正遍知諸佛心智無有限礙，我今禮一佛即禮一切佛，若思惟一佛即見一切佛」；從臍出一一佛，還入人臍。這是從觀念中，達到一切佛即一佛、一佛即一切佛，從自身出佛、佛入自身的境界。這不只是理論化的玄談，在印度是修勝解觀而呈現於自心的。

念佛三昧的修習，是與「易行道」——懺悔等相結合的，如《佛說觀佛三昧海經》卷九(大正一五．六九一上)說：

「至心求大乘者，當行懺悔。行懺悔已，次行請佛（說法、住世）。行請佛已，次行隨喜。行隨喜已，次行迴向。行迴向已，次行發願。行發願已，正身端坐，繫念在前，觀佛境界令漸廣大。」

在觀佛像達到「一室內滿中佛像」時，就要行懺悔、請佛、隨喜、迴向、發願，也就是天台家所說的「五悔法」。其實，以懺悔為中心的「念佛三品」

的行法，與念佛觀深切相關，在開始，「欲觀像者，先入佛塔。以好香泥及諸瓦（？）土，塗地令淨。隨其力能，燒香、散華，供養佛像。說己過惡，禮佛懺悔。如是伏心經一七日，復至眾中，塗掃僧地，除諸糞穢，向僧懺悔，禮眾僧足，復經七日」，然後靜坐。如觀佛不明了，或光色不顯，不說是自己的煩惱、散亂、修持不善巧，而認為自己的過去罪業，就誠懇的禮佛、懺悔。《思惟要略法》也說：「若宿罪因緣不見諸佛者，當一日一夜，六時懺悔、隨喜、勸請，漸自得見。」《禪祕要法經》說：「晝夜六時，懺悔諸罪。」念佛三昧與「易行道」的「念佛三品」相結合，與重信的「六念」法門，也見到了關係，如《佛說觀佛三昧海經》卷六(大正一五．六七四中、六七五上)說：

「諸佛心者，是大慈也。」

「一一化佛讚說不殺；讚歎念佛，讚歎念法，讚歎念僧，讚歎念戒，讚歎念施，讚歎念天；讚六和敬，讚慈三昧。如此六念，能生善法；此六念者，是諸佛因。佛心者是六念心，因六和敬而得此法：欲成佛道，當學佛心。」

從觀佛身相而觀佛心，佛心是以大慈為本的，而慈心又是從「六念」為因而生起的。這樣，成佛應學佛心，學佛心應學「六念」，六念是以念佛為先的。所以，「菩薩法者，唯有四法。何等為四？一者、晝夜六時，說罪懺悔；二者、常修念佛，不誑眾生；三者、修六和敬，心不恚慢；四者、修行六念，如救頭然。」這些，就是重信菩薩所修行的。

上文說過，念佛能滅罪，「稱名」以外，主要是觀佛相好的念佛三昧。如《禪秘要法經》說「未來眾生罪業多者，為除罪故，教使念佛」；「此名觀像三昧，亦名念佛定，復名除罪業」；「貪婬多者，先教觀佛，令離諸罪，然後方當更教……數息」。鳩摩羅什所傳的五門，念佛是治（貪、瞋、癡、尋思）等分的，但末了也說：「是名念佛三昧，除滅等分及餘重罪。」在觀佛的種種相中，觀「白毫」相的功德最大，如《觀佛三昧海經》說「能須臾間念佛白毫，令心了了，……除却九十六億那由他恒河沙微塵數劫生死之罪」；「設復有人但聞白毫，心不驚疑，歡喜信受，此人亦除却八十億劫生死之

罪」。眾生的罪業真重，觀佛見佛的功德真大!

觀佛色身的念佛三昧，成為「大乘佛法」的一大方便。這本從大眾部系而來，傳入西北印度（及各地），顯然的受到部派佛教者所採用，成為五門禪法之一。五門禪是初學禪法者的對治方便，所以《坐禪三昧經》說：「行者（修五門）雖得一心，定力未成，猶為欲界煩惱所亂，當作方便，進學初禪。」「念佛者，令無量劫重罪微薄，得至禪定。」念佛三昧是可通於聲聞乘的，如《禪秘要法經》說：「聞佛說此觀佛三昧，……成阿羅漢。」《觀佛三昧海經》，也有成阿羅漢的記錄——「悉於毛端了了得見，見已歡喜，有發無上菩提心者，有發聲聞、緣覺心者」。

第二節 大乘的念佛三昧

上文所說的念佛三昧（buddhânusm□ti-samādhi），從佛像觀、生身觀、功德法身觀，到十方佛觀，是從釋尊的（像與）生身觀開始的。部分的聲聞瑜伽者（yogin），作為「五門禪」的一門，那只是修禪的方便。所以上文所說的，是在「大乘佛法」流行中，部派佛教採用大乘念佛的意義。如專依「大乘佛法」來說念佛三昧，那就應重於念（過去）現在十方佛，及大菩薩的三昧。

「大乘佛法」中，經典眾多，內容真可說廣大無邊。但扼要的來說，「甚深極甚深，難通達極難通達」的，是智證的「甚深行」；菩薩的悲願無限，無數億劫在生死中利益眾生，是「難行苦行」；適應一般信增上的，施設的易行道，是方便行。適應不同的菩薩根性，法門的風格也就不同，但佛是「無所不在」、「無所不知」、「無所不能」，究竟寂滅而德相無邊，大用無方，卻是「大乘佛法」所共通的。重於現在十方佛；多數經典仍說釋迦佛，但佛的德相，也多勝過人間的釋迦。如《般若經》說：「世尊在師子座上坐，於三千大千國土中其德特尊，光明色像威德巍巍，遍至十方如恒河沙等諸佛國土；譬如須彌山王，光色殊特，眾山無能及者。」理想的佛陀觀，成為「大乘佛法」的通義，所以甚深、廣大的菩薩道，也要說到超越的佛陀觀，而不只是信願增上的大乘行。如大本《阿彌陀經》說：「阿難……西向拜

，當日所沒處，為阿彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀！阿難未起，阿彌陀佛便大放光明威神，則遍八方上下諸無央數佛國。……即時，阿難、諸菩薩、阿羅漢等，諸天、帝王人民，悉皆見阿彌陀佛及諸菩薩、阿羅漢，國土七寶（莊嚴）。」《道行般若經》說：「持釋迦文佛威神，一切（大眾）悉見阿閦佛，及見諸比丘不可計，皆阿羅漢，諸菩薩亦無央數。」重信的《阿彌陀經》，大眾現見西方的阿彌陀（Amitābha）佛、菩薩等及國土的莊嚴。重智證的《般若經》，大眾見到東方的阿閦（Ak□obhya）佛與菩薩等。這二部是西元一世紀傳出的聖典，雖用意不同，而都現見了他方世界的現在佛與菩薩。《法華經》中，過去的多寶（Prabhūtaratna）佛塔，涌現在空中。多寶佛的「全身不散」，並出聲讚歎：「釋迦牟尼佛快說是《法華經》！我為聽是經故而來至此。」《華嚴經．入法界品》中，安住——毘瑟底羅（Ve□□hila）居士，常供養栴檀佛塔。開塔時，得佛性三昧，見過去以來的一切佛。《法華經》與《華嚴經》，都說到開塔見過去佛，意味著佛壽無量，不是二乘那樣畢竟涅槃的。無論是重信的、重智的，見現在佛或開塔見過去以來的佛，初期大乘經的現見佛陀，是一致的。

「大乘佛法」的念佛見佛，主要是般舟三昧。般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sa□mukhâvasthita-samādhi）的意義是「現在佛悉立在前（的）三昧」，是專念現在佛而佛現前的三昧。專明般舟三昧的《般舟三昧經》，漢譯的現存四部：一、《般舟三昧經》的三卷本，一六品；二、一卷本，八品：這二部，都題為「後漢支婁迦讖（Lokarak□a）譯」（應與竺佛朔有關）。三、古代失譯的《拔陂菩薩經》，一卷。四、隋闍那崛多（Jñānagupta）譯的《大方等大集經賢護分》，五卷，一七品。漢光和二年（西元一七九）譯出的《般舟三昧經》，受到初期大乘的非常重視，如龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》，再三的提到般舟三昧；《十住毘婆沙論》，自〈念佛品第二十〉，到〈助念佛三昧品第二十五〉，就是依《般舟三昧經》而說的。這部經，也有（先後）不同本的糅合情形，如「一心念若一晝夜，若七日七夜，過七日以後，見阿彌陀佛」，與《阿彌陀經》說相近。又說「不得臥出三月，如指相彈頃；三者、經行不得休息，不得坐三月，除

其飯食左右」，能疾得般舟三昧：為後世三月修般舟三昧的依據。般舟三昧的修習，如《十住毘婆沙論》卷一二(大正二六．八六上——中)說：

「新發意菩薩，應以三十二相、八十種好念（生身）佛，如先說。轉深入，得中勢力，應以（功德）法身念佛。心轉深入，得上勢力，應以實相念佛而不貪著。」

「未得天眼故，念他方世界佛，則有諸山障礙，是故新發意菩薩，應以十號妙相念佛。……以緣名號，增長禪法，……當知得成般舟三昧。……菩薩成此三昧已，如淨明鏡，自見面像；如清澄水中，見其身相。初時，隨先所念佛，見其色像；見是像已後，若欲見他方諸佛，隨所念方，得見諸佛無所障礙。」

論文所說的念佛生身、法身，與五門禪中的念佛相同。修習大乘的念佛三昧，主要是「念諸佛三十二相、八十種好莊嚴其身，比丘親近，諸天供養，為諸大眾恭敬圍繞；專心憶念，取諸佛相」。但初學者沒有天眼，是不能見他方佛的，也就不容易取相修習，所以初學者念「如來、應、正等覺」等十號，也就與「佛法」六念中的念佛相同。這樣，念佛三昧的修習，有念佛（十種）德號、念佛生身、念佛法身、念佛實相——四類，也可說是次第的增進。《大智度論》說到（六念中的）念佛有二：一、念如來等十號；念佛三十二相、八十隨形好；念佛戒具足、……解脫知見具足；念佛一切知……十八不共法等功德。這與念佛的十號、生身、法身相同。二、般若的實相念佛，「無憶(思惟)故，是為念佛」。而無憶無念的念佛，是色等五陰，三十二相及隨形好，戒眾、……解脫知見眾，十力，四無所畏，四無礙智，十八不共法，大慈大悲，十二因緣法——這一切都無自性，自性無所有，所以「無所念，是為念佛」。佛的生身，以五陰和合為體，所以觀五陰無所有。經說「見緣起即見法」，「見法即見我（佛）」，所以觀緣起(因緣)。惟有般若的離相無所有，才真能見佛之所以佛的。但實相念佛，是於生身、法身等而無念無思惟的，所以般若的「無所念是為念佛」，與念色身、法身等是不相礙的，如「中本般若」（《大品》）的菩薩般若，已說到「念無量國土諸佛三昧常現在前」了。

修般舟三昧的歷程，如《大方等大集經賢護分》卷二(大正一三．八七六上——中)說：

「善男子、善女人等，若欲成就菩薩摩訶薩思惟一切諸佛現前(般舟)三昧，亦復如是。其身常住此世界中暫得聞彼阿彌陀如來、應供、等正覺名號，而能繫心相續思惟，次第不亂，分明覩彼阿彌陀佛，是為菩薩思惟具足成就諸佛現前三昧。因此三昧得見佛故，遂請問彼阿彌陀佛言：世尊！諸菩薩等成就何法，而得生此佛剎中耶？爾時，阿彌陀佛語是菩薩言：若人發心求生此者，常當繫心正念相續阿彌陀佛，便得生也。」

「時彼菩薩復白阿彌陀佛言：世尊！是中云何念佛世尊，精懃修習，發廣大心得生此剎耶？賢護！時彼阿彌陀佛復告彼言：諸善男子！若汝今欲正念佛者，當如是念！今者阿彌陀，如來、應（供）、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊(以上德號)。具有如是三十二相、八十隨形好(以上色身)。身色光明，如融金聚，具足成就眾寶輦輦(以上法身)。放大光明，坐師子座，沙門眾中說如斯法；其所說者，謂一切法本來不壞，亦無壞者，……乃至不念彼如來，亦不得彼如來。彼作如是念如來已，如是次第得空三昧(以上實相)。善男子！是名正念諸佛現前三昧也。」

無論在家的、出家的，聽說西方阿彌陀佛，就一心念，念到現見阿彌陀佛。見到了阿彌陀佛，就問：怎樣才能往生阿彌陀佛國土？應怎樣的念佛？經文含有四種念佛，與《十住毘婆沙論》說相合。念十號，是稱名憶德的念佛。三十二相等，是念色身佛。「色身光明如融金聚，具足成就眾寶輦輦」，是念佛法身。鳩摩羅什（Kumārajīva）的《思惟要略法》說：「當因生身觀內法身，十力、四無所畏、大慈大悲、無量善業，如人先念金瓶，後觀瓶內摩尼寶珠。所以（法身）尊妙神智無比，無遠無近，無難無易，無限世界悉如目前，無有一人在於外者，一切諸法無所不了。」《拔陂菩薩經》也這樣說：「紫磨金色身，如淨明月水精珠身，譬如眾寶所瓔珞。」念功德法身，大乘是不離色身的，只是無量功德所莊嚴，色相光明、清淨、廣大、無礙，顯出佛身的無所不在，佛智的無所不了，不是聲聞行者那樣離色身而念佛功德法的。所說「一切法本來不壞」等，是念佛實相。在念佛三昧中，能見

佛，與佛問答，這種瑜伽行者的修驗，是「佛法」到「祕密大乘佛法」所一致的。修行者從三昧起(出定)，對於定中境界，進一步觀察，如《大智度論》卷二九(大正二五．二七六中——下)，依經文說：

「從三昧起，作是念言：佛從何所來？我身亦不去。即時便知諸佛無所從來，我亦無所去。復作是念：三界所有，皆心所作。何以故？隨心所念，悉皆得見。以心見佛，以心作佛；心即是佛，心即我身。心不自知，亦不自見。若取心相，悉皆無智；心亦虛誑，皆從無明出。因是心相，即入諸法實相，所謂常空。」

這段經文，為瑜伽行者的「三界唯心」、「萬法唯識」說所本。定中見到了佛，聽到佛的說法，但修行者並沒有到佛國去，佛也沒有到這裡來。見佛與聽佛說法，都只是自己定心所現的。對於定中見佛、與佛問答，《般舟三昧經》列舉了夢喻、不淨想喻，正與從水、油、明鏡、水精（四喻）所見自身的影子那樣。後來，《解深密經》說「我說識所緣，唯識所現故」，也是依三摩地(定)影像說的；並以明鏡為喻。無著（Asa□ga）造《攝大乘論》，成立唯識，也以夢等、不淨想為喻來說明；並引頌說：「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識。」這可見，念佛德號、色身、法身，於定心中所見的、聽到的，都是勝解（adhimok□a）觀想所成就的。《華嚴經．入法界品》，善財（Sudhana）所參訪的解脫（Mukta）長者也說：「一切諸佛，隨意即見。彼諸如來不來至此，我不往彼，知一切佛無所從來，我無所至。知一切佛及與我心，皆悉如夢。」從念佛見佛所引發的唯心觀，成為「大乘佛法」的重要內容。在了解「以心見佛……心即是佛」後，《般舟三昧經》卷上(大正一三．九〇六上)進一步說：

「心有想為癡，心無想是泥洹(涅槃)。是法無可樂者，皆念所為，設使念為空耳，設有念者亦了無所有。」

這是從「唯心所現」，趣入空三昧；從有想念，而向離想念的涅槃（以涅槃為趣向，顯見為大乘初期的聖典）。定心所現見的，只是觀想所成，沒有真實性，所以有念是空無所有的。《大智度論》立三種空：一、分破空（

天台家稱為析法空），二、觀空，三、十八空——緣起的無自性空。前二者是方便說，不了義的。《般舟三昧經》自心所見為空，是觀空；「一切法不壞」的空，是境空心也空的，與無性空相同。當時還沒有中觀（Mādhyamika）與瑜伽（Yogācāra）學派，而學派是依行者所重而分化出來的。

般舟三昧是現在（十方）諸佛現前的三昧，不是限定於某一佛的，如《大方等大集經賢護分》說：「獨處空閑，如是思惟，於一切處，隨何方所，即若西方阿彌陀如來、應供、等正覺，是人爾時如所聞已。」《般舟三昧經》也說：「菩薩（隨）其所向方，聞現在佛，常念所向方（佛），欲見佛。」般舟三昧所念的，是隨所聽聞的他方現在佛而發心念佛見佛的。經上特舉西方阿彌陀佛名，應該是般舟三昧是在北天竺傳出的，而這裡恰好流行念阿彌陀佛、往生西方的法門，所以就以阿彌陀佛為例。初修一定要專念一佛，等三昧成就，佛身現前，再漸見東方、……十方一切佛，展轉增多。遍虛空中見無數佛，如「明眼人，夜半視星宿，見星其（甚？）眾多」一樣。般舟三昧是念十方現在一切佛的法門；念佛法門的廣大流行，念他方佛經典的不斷傳出，表示了「大乘佛法」界的一項重要意義，根本原因是：「佛弟子對佛的永恆懷念」。釋尊在世，佛弟子見佛、聞法、如說修行。佛涅槃後，雖還是聞法、修行，在一般佛弟子的心目中，到底沒有佛那樣的應機開示、鞭辟入裡。從釋尊入滅到彌勒（Maitreya）成佛，要經一段漫長（而沒有佛法）的時期。修學佛法的，如還沒有見諦得須陀洹果，雖憑善業而往來人間、天上，但長期不逢佛法，是有誤失墮落可能的，這該是佛弟子永恆懷念的重要因素。現在十方有佛，勝解念佛而三昧成就的，能見佛、聽聞佛法，還能與佛問答，那真是太理想了！念佛的能往生佛國，可以不離見佛聞法；能滿足佛弟子的願望，是一切念佛法門盛行的原因。如《大方等大集經賢護分》卷一(大正一三．八七四中)說：

「世尊！譬如今時聖者阿難，於世尊前親聞法已，皆悉受持，如說奉行。彼諸菩薩身居此土，不至彼（佛世）界，而能遍睹諸佛世尊，聽聞法已，悉能受持，如說修行，亦復如是。從是已後，一切生處，常不遠離諸佛世尊，

聽聞正法。」

「彼諸菩薩」，是修般舟三昧的菩薩。能見佛、聞法，更能「一切生處常不遠離諸佛」。《般舟三昧經》也說：「行是（三昧）比丘已見我，常為隨佛不遠離。」論中也說「菩薩念佛故，得入佛道中。……念佛三昧，能除種種煩惱及先世罪」；「菩薩常愛樂念佛故，捨身受身，恒得值佛」；「於無上道得不退轉報」。念佛能消罪業，生生世世見佛、聞法，得不退轉，是一切念佛法門所共同的。往生西方淨土，也不外乎這一意義。有些淨土行者，厭娑婆而求生淨土，不免消極了一點！日本部分淨土行者，以為「生淨土即成佛」，那真是無稽之談了！

般舟三昧所見的佛（及菩薩等），是由觀想所成的，如《大智度論》說：「般舟三昧，憶想分別，常修常習故見（佛）。」經文以夢中所見、不淨想等為譬喻，這是唯心所現，虛妄不實的。那麼，所見的佛，與佛問答，聽佛說法，都虛妄而不足信嗎？那又不然，定心所現的，與錯覺、幻想不同，名「定自在所生色」，在世俗諦中是實有的。修般舟三昧成就，「幽冥之處，悉為開闢，無所蔽礙。是菩薩不持天眼徹視，不持天耳徹聽，不持神足到其佛剎，不於此間終（往）生彼間，便於此坐（三昧）見之」。般舟三昧能見、能聞他方世界事，卻不是天眼等神通力，與《法華經》六根清淨說相近。「常修習是三昧故，得見十方真實諸佛。」三昧力有淺深，所見聞的也就有優劣，但約佛與法來說，那是真實的。般舟三昧是自力念佛，現生就能見佛、聞法，其中也有他力的因素，如《大方等大集經賢護分》卷二(大正一三．八七七上)說：

「得見彼（世界）佛，有三因緣。何者為三？一者、緣此（般舟）三昧；二者、彼佛加持；三者、自善根熟。具足如是三因緣故，即得明見彼諸如來。」

於三昧中見佛聞法，不只是般舟三昧力，也有佛的加持力；「自善根熟」，異譯作「本功德力」，指過去生中積集的功德、今生「持戒完具」。含有他力因素，「他力」不斷的強化起來，那是以後的事了！

梁天監年間，曼陀羅仙（Mandra）譯的《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，傳出念佛的一行三昧，如卷下(大正八．七三一上——中)說：

「佛言：法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。」

「善男子、善女人欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續；即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。……入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相。」

僧伽婆羅（Sa□ghavarman），是曼陀羅仙同時人，依據曼陀羅仙傳來的原本再譯的《文殊所說般若波羅蜜經》，卻沒有這一段。但唐玄奘所譯的《大般若經》（第七）〈曼殊室利分〉，也有這段經文。玄奘所譯，譯一行三昧為一相莊嚴三摩地；譯「不取相貌」為「善想容儀」。一行三昧（ekâkāra-samādhi）與一（相）莊嚴三昧（ekavyūha-samādhi），都是《般若經》中百八三昧之一。一行三昧是「不見諸三昧此岸彼岸」，龍樹解說為：不見禪定的入相、出相，得相、（失）滅相。一相莊嚴三昧，是「觀諸法皆一（相）」。《文殊說般若經》，釋一行三昧為繫緣法界（dharma-dhātu）一相，是法界無差別的甚深三昧，而從專心繫念一佛入手，見三世諸佛法界無差別相。與般舟三昧同樣的，是念佛三昧，而這是與通達甚深法相結合的。所以，般舟三昧的念佛，是由淺而深的；一行三昧是直下見三世（般舟作「十方」）佛，通達諸佛無差別。曼陀羅仙譯為「不取相貌」，所以禪宗（四祖）道信以下的禪門，都說憶念佛名入手，而不取佛身相好的。然依玄奘所譯，念佛是「善想容儀」，那是觀佛相好而通達法界了。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《千佛因緣經》說「念佛三昧莊嚴心故，漸漸於空法中心得開解」；「思空義功德力故，即於空中得見百千佛，於諸佛所得念佛三昧」。念佛三昧與空（śūnyatā）慧，是這樣的相助相成了。羅什所譯《華手經》，立一相三昧與眾相三昧。緣念一佛而成就的，是一相三昧；緣念多佛而成就的，是眾相三昧。經上又說：一相三昧見一切法等相，眾相三昧了達一切法一相無相。等相，是法法平等；無相，也是法法平等；似乎方便不同，而其實都是歸於實相的。在「大乘佛法」中，念佛執持名號，

固然是適應信行人的易行道，但念佛而修三昧，能從「觀相」、「唯心」而深入實相的；易行道本是甚深難行道的方便，誘導行者深入的。法界無差別中，畢竟寂滅而化用無盡，正是「大乘佛法」共同的佛陀觀。以上所說的，都是通於現在一切佛的。或以阿彌陀佛為例，那不過是經典流通處恰好流行阿彌陀佛的信仰，也就舉例說明，使人容易信受罷了。

第三節 念佛菩薩的觀法

經，是勸人（或淺或深）依法修行的。大乘經中，說十方十佛、六方六佛，廣說佛名的著實不少，也有專明某佛某菩薩的（全經或其中一品）。這顯示了某佛某菩薩的特殊功德，也就有專修某佛某菩薩的法門。在「祕密大乘佛法」中，如毘盧遮那（Vairocana）、阿閦（Ak□obhya）、阿彌陀（Amitābha）等佛，文殊師利（Mañjuśrī）、普賢（Samantabhadra）、觀世音（Avalokitêśvara）、地藏（K□itigarbha）等菩薩的修持法，大量集出流傳。這一風氣，「大乘佛法」已經開始了。在西元五世紀上半，就已譯出了：

《觀無量壽佛經》 一卷 宋畺良耶舍譯

《觀藥王藥上二菩薩經》 一卷 宋畺良耶舍譯

《觀普賢菩薩行法經》 一卷 宋曇摩蜜多譯

《觀虛空藏菩薩經》 一卷 宋曇摩蜜多譯

《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》 一卷 宋沮渠京聲譯

《觀世音觀經》 一卷 宋沮渠京聲譯

《佛說文殊師利般涅槃經》 一卷 西晉聶道真譯

畺良耶舍（Kālayaśas）、曇摩蜜多（Dharmamitra）、沮渠京聲，都是有名的罽賓（Kaśmīra）與西域的禪師（瑜伽者）；與鳩摩羅什（Kumārajīva）及佛陀跋陀羅（Buddhabhadra），時代與地區相近，這可以想見當時的罽賓及西域，念佛及菩薩的禪觀，是相當興盛的。沮渠京聲所譯的《觀世音觀經》，已經佚失。聶道真所譯《佛說文殊師利般涅槃經》，

也是「觀經」的一類，是西元四世紀初譯出的。

這幾部「觀經」，概略的說明它的內容：一、《觀無量壽佛經》，是依《無量壽佛經》所出的觀法，十六觀。從觀想西方落日起，次第觀淨土莊嚴，無量壽（Amitāyus）佛、觀世音、大勢至（Mahāsthāmaprāpta）菩薩的相好莊嚴，觀想淨土的依正莊嚴，死後能往生西方極樂（Sukhāvatī）國土，共十三觀。後三觀，明九品往生，是《無量壽佛經》「三輩往生」的分別，配合「十六」這一成數而已。《觀無量壽佛經》的緣起，是阿闍世王（Ajātaśatru）逼害生母韋提希（Vaidehī），韋提希對佛說：「我宿何罪生此惡子？……唯願世尊為我廣說無憂惱處，我當往生，不樂閻浮提濁惡世也。」這是充滿了不滿現實的厭離情緒，不是為了容易修菩薩行而求生淨土。從此，厭娑婆（Sahā）苦，求生極樂，成為中國一般淨土行者的心聲。還有，《觀無量壽佛經》傳出的時代，流行念佛滅除罪業的思想，所以經中一再說到「此（座）想成者，滅除五百億劫生死之罪」；

「作是（菩薩像）觀者，除無量億劫生死之罪」；「下品下生」的，是「五逆十惡」人，由於「稱佛名故，於念念中除八十億劫生死之罪」。「消業往生」，因時代不同，與古本大《阿彌陀經》多少差別了。二、《觀普賢菩薩行法經》：《法華經》中，有〈普賢菩薩勸發品〉，說到五濁惡世有受持、讀、誦、思惟、修習《法華經》的，普賢菩薩會乘六牙白象而來，「而自現身，供養守護，安慰其心。……現其人前而為說法，示教利喜」。依此而成的「觀普賢菩薩行法」，先觀普賢菩薩，再進而見十方佛、十方淨土，見釋迦牟尼佛（Śākyamuni）十方分身佛，見多寶（Prabhūtaratna）佛塔。十方佛說六根懺悔；於佛菩薩前，受菩薩戒法。這是以普賢菩薩為出發的「法華觀法」。在鳩摩羅什的《思惟要略法》中，已有「觀無量壽佛法」、「法華三昧觀法」。無量壽佛的觀法，鈍根先作白骨觀，再觀從白骨放白光明，於光明中見無量壽佛；利根直從光明觀起修。羅什的修學，也在罽賓與西域，比曇良耶舍等要早半世紀，而以不同的佛菩薩（及淨土）為主，修不同的觀法，已經開始流行了。

但羅什所傳的大乘佛菩薩觀法，還相當的簡略，曇良耶舍等所傳，完善得多了。三、《觀藥王藥上二菩薩經》：藥王（Bhai□ajyarāja）與藥上（Bhai□ajyasamudgata）二位菩薩，也見於《法華經．藥王菩薩本事品》。依此而成立的觀法，分別說觀二菩薩的身相，所應修及得的功德；藥上菩薩開示了過去五十三佛的懺悔法。四、《觀虛空藏菩薩經》：姚秦佛陀耶舍（Buddhayaśas）譯出的《虛空藏菩薩經》，先後共有四種譯本。經中說懺除罪業——國王五根本罪、大臣五根本罪、聲聞五根本罪、初學菩薩的八根本罪，並說稱名、禮拜、供養虛空藏（Ākāśagarbha）菩薩所得的現世利益。依此而成立的「觀虛空藏菩薩法」，就是罪業的懺悔法，如說：「先於功德經中，說虛空藏菩薩摩訶薩名，能除一切惡不善業。」又依《大寶積經》（二四）〈優波離會〉（竺法護所譯，名《佛說決定毘尼經》）說：「於深功德經說治罪法，名決定毘尼，有三十五佛。

」這樣，禮敬稱三十五佛名，觀虛空藏菩薩，見菩薩的身相而滅除罪業。五、《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》：彌勒（Maitreya）是繼釋迦佛，未來成佛的菩薩。說「彌勒菩薩下生成佛」的，有好幾部經，都依《阿含經》說，增入釋尊付囑大迦葉（Mahākāśyapa），迦葉待彌勒成佛相見而後入滅的傳說。彌勒是釋尊唯一的菩薩弟子，入滅後上生兜率陀天（Tu□ita），佛教界有「上昇兜率見彌勒」的多種傳說。這部經說彌勒菩薩的上生兜率陀天，天宮與菩薩身心的功德莊嚴。經文所開示的，主要為「不厭生死樂生天者、愛敬無上菩提心者、欲為彌勒作弟子者」，應該「一一思惟兜率陀天上上妙快樂」；「應當繫念念佛形像，稱彌勒名」。這就能除罪業而往生天上，未來遇見彌勒成佛，聞法得益。這部經的意趣，近於大乘初興時期，與前四部經有所不同。六、《文殊師利般涅槃經》：說文殊的身世、涅槃時的相好，勸眾生「當懃繫念，念文殊像，念文殊像法」，見文殊身相的功德。

經上也說「作此觀者，名為正觀，若他觀者，名為邪觀」，顯然是「觀經」的一類。以上六部，是釋迦牟尼（即毘盧遮那佛）、阿彌陀佛——二佛，彌勒、文殊、普賢、觀世音、大勢至、藥王、藥上、虛空藏——八大菩薩的觀法。不同佛菩薩的不同修法，正不斷的發展起來。

念佛、念菩薩，能淨除罪業，得生淨土，得陀羅尼，不退阿耨多羅三藐三菩提心，為「大乘佛法」的重要行門。這一修行，與「易行道」的佛前懺悔，關係極深。易行的「三品法門」，是一般的，晝夜六時的經常修持；而在念佛與菩薩的觀想中，是不斷的為修行而懺悔。修持中的不斷懺悔，是與罪業觀有關的，如《觀普賢菩薩行法經》說：「諸佛世尊……常在世間，色中上色，我有何罪而不得見？」《寶積經》的〈發勝志樂會〉說：「今為業障之所纏覆，於諸善法不能修行。」〈善住意天子會〉說：禪定中，「自見往昔所行惡業，……深生憂悔，常不離心，於甚深法不能證入」。《謗佛經》說：「求陀羅尼而不能得，何以故？以彼往世惡業障故。」這樣，眾生之所以不能見佛，不能得陀羅尼，不能修行，不能證入，一切都是過去生中的罪業在障礙了。也就因為這樣，在念佛、念菩薩的觀行過程中，不斷的懺悔，才能不斷的向上進修，如《觀佛三昧海經》、《觀普賢菩薩行法經》，敘說得最為明白。《觀藥王藥上二菩薩經》，也就扼要的說：「淨諸業障、報障、煩惱障，速得除滅，於現在身修諸三昧，念念之中見佛色身，終不忘失阿耨多羅三藐三菩提心，……隨意往生他方淨國。」《觀虛空藏菩薩經》，就是以念佛懺悔為主的觀行。早期傳出的大乘經，如《小品般若》、二十四願本的《阿彌陀經》、《阿閦佛國經》等，還沒有重視過去生罪業的懺悔。《金剛般若經》已說持經而「先世罪業則為消滅」；《觀無量壽佛經》就一再說到：消除多少劫生死之罪，必定當生極樂世界。念佛、念法（持經）、念僧（菩薩），與「三品法門」的懺悔相關聯而發展起來。念佛主要是觀想念佛，懺悔也就是古德所說的「取相懺」。《法華經．法師功德品》，說六根清淨功德是由於「受持是《法華經》，若讀，若誦，若解說，若書寫」，沒有說懺悔。依《法華經》而有的《觀普賢菩薩行法經》，說六根懺悔法，得六根清淨。所說的懺悔，是念法的懺悔，如說「晝夜六時，禮十方佛，行懺悔法：誦大乘經，讀大乘經，思大乘義，念大乘事，恭敬供養持大乘者，視一切人猶如佛想」；「若有懺悔惡不善業，但當讀誦大乘經典」。所以懺悔六根，是「一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相」，也就是古德所說的「實相懺」。

念佛（菩薩）見佛，稱為念佛三昧。依《鳩摩羅什法師大義》卷中(大正四五．一三四中)說：

「見佛三昧有三種：一者，菩薩或得天眼、天耳，或飛到十方佛所，見佛、難問，斷諸疑網。二者，雖無神通，常修念阿彌陀等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑。三者，學習念佛，或以(已)離欲，或未離欲，或見佛像，或見生身，或見過去、未來、現在諸佛。是三種定，皆名念佛三昧。」

三類見佛人中，一是依禪得五通（pañcābhijñā）的；二是常修念佛，沒有神通而能見佛，這應該是離欲得定的；三，初學念佛，或已離欲，或沒有離欲，也能見佛。三類都名為「念佛三昧」，而淺深大有差別。依此說，《觀普賢菩薩行法經》所說「云何不失無上菩提之心？云何復當不斷煩惱、不離五欲（即「離欲」），得淨諸根，滅除諸罪；父母所生清淨常眼，不斷五欲而能得見諸障外事？……此觀功德，除諸障礙，見上妙色，不入三昧，但誦持故，專心修習，心心相次，不離大乘，一日至三七日，得見普賢……」；不入三昧，專心修習，心心相次，這是定前的「一心不亂」的境界；這就能見佛、菩薩，當然這是低層次的。一心誦持到心不散亂，如隋智顗的「誦至〈藥王品〉，心緣苦行，至是真精進句，……見共（慧）思師，處靈鷲山七寶淨土，聽佛說法」。《法華經》所說的六根清淨，是受持、讀、誦等「法師」的功德。父母所生的眼耳，能見聞障（如鐵圍山等障）外的佛與淨土，與智顗所得的境地相當。《般舟三昧經》說：「聞西方阿彌陀佛剎，當念彼方佛，不得缺戒。一心念，若一晝夜，若七日七夜，過七日以後，見阿彌陀佛。於覺（醒時）不見，於夢中見之。」這也是「不持天眼徹視，不持天耳徹聽」的。《觀普賢菩薩行法經》所說「普賢菩薩復更現前，行住坐臥不離其側，乃至夢中常為說法」，那是深一層次了。

第七章 護持佛法與利樂眾生

第一節 人間的現世利益

佛法在世間，信修者能得現生利樂，來生生人間、天上的利樂，佛法不只是「了生死」而已。現實的人世間，無論是自然界、社會、家庭，以及自己的身心，都有眾多不如意的苦患。「佛法」的信念，要得現生利樂，惟有「依法而行」，使自己的身心健全，與人和樂共處，安分守法，向上向善。如有疾病的，釋尊自己也是延醫服藥；醫藥不一定能治療全愈，但醫藥到底是治病的正途。關於經濟生活，佛說要「方便具足」——從事合法的職業，獲得經濟來源；「守護具足」——能合理保存所得，不致損失；「善知識具足」——結交善友，不交懶惰、凶險、虛偽等惡友；「正命具足」——經濟的多少出入，作合理的支配。這樣，「俗人在家，得現法安現法樂」。一切依法而行，即使遇到不幸或傷亡，那是宿業所限，寄望於未來的善報。如是解脫者，那更無動於心了。大體說，與儒家「盡人事而聽天命」的精神相近，不過業由自己所造，不是天命——神意所決定的。現生的安樂，釋尊從不教人向神秘的力量去求解決；適應當時社會情況所作的教化，「佛法」是那麼理性而沒有迷妄的成分！「佛法」真是超越神教的宗教。

「大乘佛法」興起，極力讚揚稱念佛（菩薩）名號，進而觀想佛菩薩的莊嚴，可以懺悔過去的業障，也能改善現生的缺陷。能得無病等利益，「佛法」說是入慈定（maitrī-samāpatti）者的功德。「大乘佛法」中，重智證的《般若經》說：「是大神呪，是大明呪，是無上呪，是無等等呪，是一切呪王。」讀、誦《般若經》，能得現世的種種利益，這是通俗化，「念法」而有一般咒術（mantra）的作用。重信的「念佛」（及菩薩）法門，更能適應低級民間信仰，有類似咒術的神秘意義。佛法是更普及了，而「佛出人間」、學佛的意義，不免漸漸的迷糊了！

《八吉祥神呪經》，現存五種譯本：一、《佛說八吉祥神呪經》，吳支謙譯。二、《佛說八陽神呪經》，晉竺法護（Dharmarak□a）譯；「八陽」可能是「八祥」的訛寫。三、《佛說八部佛名經》，元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）譯。這是流傳中的錯誤，因為經初說「聞如是」，呼佛為「天中天」，這是西晉以前，不知是誰譯出的古譯。依《大唐內典錄》，般若流支的確譯有《八佛名經》；宋求那跋陀羅（Gu□abhadra）也譯有《八吉祥

經》，但都已佚失了。四、《八吉祥經》，梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）譯。五、《八佛名號經》，隋闍那崛多（Jñānagupta）譯。這部經，說東方世界的八佛名號，稱念持誦的功德，除不墮三惡趣、不退菩提等外，重在現生的種種利益。如《佛說八吉祥神呪經》(大正一四．七二下)說：

「若有善男子、善女人，聞此八佛及國土名，受持奉行、諷誦、廣為他人解說其義者，……四天王常擁護之：不為縣官所拘錄，不為盜賊所中傷，不為天、龍、鬼神所觸嬈；閱叉(夜叉)、鬼神、蠱道（鬼神）、若人、若非人，皆不能害殺得其便也，除其宿命不請（？）之罪。若有疾病、水、火，（惡）鳥鳴、惡夢，諸魔所嬈，恐怖衣毛豎時，常當讀是《八吉祥神呪經》呪之，即得除愈。」

經文中並沒有咒語，而稱經為《八吉祥神呪經》，說「讀是《八吉祥神呪經》呪之」，「持是八佛名，呪之即除愈」，可見古代的傳譯者，對於持八佛名號，讀誦八佛名經，看作持咒那樣的。為什麼持誦八佛名號、讀誦八佛名經，能現生逢凶化吉，不為災禍所侵害呢？這當然是「佛力」。前二部譯文，說到「四天王常擁護之」。《八吉祥經》說「八部諸善神，日夜常守護」，這是在「佛力」加被下，受到四天王（統率天龍八部）等善神的擁護。「佛力」與（善）「天力」，取著同一的立場。

同樣是東方世界的，一佛或說七佛的功德，是《藥師經》。共有四種譯本：一、《拔除過罪(業障)生死得度經》，東晉帛尸梨蜜多羅（Śrīmitra）譯，編入《佛說灌頂經》卷一二。二、《佛說藥師如來本願經》，隋達摩笈多（Dharmagupta）譯。三、《藥師琉璃光如來本願功德經》，唐玄奘譯。四、《藥師琉璃光七佛本願功德經》，唐義淨譯。這四譯中，二、三——兩種譯本是沒有咒語的；初譯有（短）咒，在全經的末後；義淨譯有咒而插入中間。經與咒，應該是別行的，在流傳中結合在一起，所以在後或在中間不同。經說東方世界的藥師琉璃光如來（Bhai□ajya-guru-vai□ūrya-prabha），因中發十二大願，成就淨琉璃國土。「大乘佛法」中淨土極多，而藥師淨土的本願，不只是出世聖善，更注意到殘廢、疾病與醫藥，官非與飲食問題，氣候的冷熱。有人間淨土現實感的，彌勒（Maitreya）淨土以外，就是藥

師淨土與阿閦佛（Ak□obhya）淨土了。但在「佛力」加持思想下，重於佛力救護。「念彼如來本願功德」，「稱名禮讚恭敬供養彼如來者」，能得到：

長壽、富饒、官位、男女——所求皆得。

惡夢、惡相、怪鳥來集、百怪出現——不能為患。

水、火、刀、毒、懸險、惡獸、毒蛇、毒蟲——離諸怖畏。

女人臨產無有眾苦。

延壽——離諸橫死。

人眾疾疫難、他國侵逼難、自界（國內）叛逆難、星宿變怪難、日月薄蝕難、非時風雨難、過時不雨難——眾難解脫。

求長壽等，都是個人的現生福樂。末後「人眾疾疫難」等，是有關國家治亂，影響全民的大問題。經上說：這些苦難，都可從對藥師佛的稱念、禮拜、供養、讀、誦中，得到「佛力」的救護。這一類佛力救護說，此外也還有不少經典說到。晉竺法護譯的《佛說滅十方冥經》，與《八吉祥神呪經》的性質相同，只要歸依、禮敬十方佛，「則無恐懼，不遇患難」。元魏菩提流支（Bodhiruci）的《佛名經》說「現世安隱，遠離諸難」；「一切諸惡病不及其身」。唐菩提流志（Bodhiruci）所譯《大寶積經．功德寶花敷菩薩會》說十方佛，西方佛名一切法殊勝辯才莊嚴如來，「受持彼佛名者，毒不能害，刀不能傷，火不能燒，水不能溺」。梁失譯的《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》也說：「受持、讀、誦彼佛名號，乃至無有水、火、毒藥、刀杖之怖，亦復無有夜叉等怖。」北涼曇無讖（Dharmarak□a）譯《無想經》說「頂戴受持諸佛名號，若中兵、毒、水、火、盜賊，無有是處，除其宿業」；「若有眾生聞彼佛名，敬信不疑，無諸怖畏，所謂王怖、人怖、鬼怖，無諸疾病，常為……諸佛所念」。以上略舉「佛力」救護的部分經說，這樣的救護，與一般祈求神助的宗教，意義是完全相同的。

大菩薩的慈悲救護，如《法華經》的〈觀世音菩薩普門品〉。本經有三譯：晉竺法護譯的，名《正法華經》，一〇卷。姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）

譯的，名《妙法蓮華經》，七卷。隋闍那崛多與（達摩）笈多，依據羅什譯本，有所增補，次第也有所修改，成為《添品妙法蓮華經》，七卷。觀世音，或譯觀自在（Avalokiteśvara），是被稱為「大慈大悲救苦救難」的大菩薩。慈悲救護的內容，經說是：

「稱觀世音菩薩名者」：大火不能燒，大水不能沒，航海不墮羅剎鬼國，刀杖所不能害，夜叉、羅剎不能害，有罪無罪不受繫，過嶮道不為怨賊所害。

「常念恭敬觀世音菩薩」：離貪欲，離瞋恚，離愚癡。

「禮拜、供養觀世音菩薩」：求男得男，求女得女。偈頌說：高處墮落不傷，咒詛、毒藥不能害，惡獸、毒蛇、毒蟲不能傷，雷電雨雹消散。

在這種種的慈悲救護中，離貪、瞋、癡是內心的清淨，求男求女是世間的安樂事外，其他都有關生死存亡的險難的救護，也就是重於「救苦救難」的。其中，「若有百千萬億眾生，為求金、銀、琉璃、車渠、馬瑙、珊瑚、琥珀、真珠等寶，入於大海，假使黑風吹其船舫，飄墮羅剎鬼國，其中若有乃至一人稱觀世音菩薩名者，是諸人等皆得解脫羅剎之難」一項，在佛教界是有悠久傳說的。傳說是：商人們航海去採寶，因風而漂流到僧伽羅（Si□hala），也就是錫蘭，現在的斯里蘭卡（Śrīla□kā）。那時，島上所住的，是美麗的女羅剎（rāk□asasī）。商人們就分別與羅剎斯成婚，生育兒女。如有新的人漂來，就會將舊的商人吃了。一位商主知道了內幕，知道惟有婆羅（Bālāha）天馬從空中經過時，那怕捉住馬王的一毛，就能渡海而脫離被殺的命運。於是暗中通知商人們，有人相信的，就依馬王的神力而逃出羅剎鬼國。這一傳說，極為普遍。如巴利藏中《本生》的「雲馬本生」，康僧會譯的《六度集經》，《說一切有部毘奈耶》，《佛本行集經》，《大唐西域記》，也說馬王是釋尊的本生。這一傳說，是部派佛教所公認的。到「大乘佛法」時代，轉化為觀自在菩薩神力救難之一，所以在「祕密大乘佛法」中，觀自在菩薩示現，有馬頭（Hayagrīva）觀音，為六觀音、八大明王之一。傳說與錫蘭——古代的羅剎鬼國有關，所以觀自在菩薩離錫蘭不遠。如

《大唐西域記》說：「秣剌耶山東，有布呾洛迦山，……觀自在菩薩往來遊舍。……山東北海畔有城，是往南海僧伽羅國路。」不過，觀自在菩薩的聖德，有複雜的內容。如善財（Sudhana）童子參訪善知識，觀自在菩薩也在南方，也說「若稱我名，若見我身，皆得免離一切怖畏」，與《法華經》說相同。但南方的觀自在菩薩，與從空而來的正趣（Ananyagāmin）菩薩，又出現於西方極樂世界，就是觀自在與大勢至（Mahāsthāmaprāpta）兩大菩薩了。這是釋尊本生而轉化為觀世音菩薩的，與我曾說過的——觀世音與釋尊有關，恰好相合。觀世音所住的布(補)呾洛迦（Potalaka），與釋族過去所住的東方阿溼婆（Aśvaka, Assaka）——馬國首邑的布多羅相合。傳說與印度東南沿海地區有關，所以觀世音菩薩的救苦救難，特別受到航海者、沿海漁民的崇信。那位類似觀音救護海難的媽祖，可說是觀世音菩薩的中國化了。

關於地藏（K□itigarbha）菩薩，一般人重視傳說不一的《地藏菩薩本願功德經》，所以著重地獄、鬼魂與度亡。然依《地藏十輪經》說：「有能至心稱名、念誦、歸敬、供養地藏菩薩摩訶薩者，一切皆得。」一切皆得，就是「解脫種種憂苦，及令一切如法所求意願滿足」。解脫種種的苦迫，是：「種種希求，憂苦逼切」；「飢渴所逼」；「乏少種種衣服、寶飾、醫藥、床敷及諸資具」；「愛樂別離，怨憎合會」；「身心憂苦，眾病所惱」；「互相乖違，興諸鬪諍」；「閉在牢獄，具受眾苦」；「鞭撻拷楚，臨當被害」；「身心疲倦，氣力羸憊」；「諸根不具」；「顛狂心亂，鬼魅所著」；「煩惱熾盛，惱亂身心」；「為火所焚，為水所溺，為風所飄，或於山巖（等）……墮落」；「毒蛇毒蟲所螫，或被種種毒藥所中」；「惡鬼所持，成諸瘧病，……或令狂亂」；「為諸藥叉、羅剎、……吸精氣鬼，及諸虎、狼、師子、惡獸、蠱毒、厭禱諸惡呪術、怨賊、軍陣，……懼失身命」。稱念地藏菩薩名號，能解免這種種苦惱；救苦救難，不是與稱念觀音菩薩的功德相等嗎？

依佛、經法、菩薩（大乘僧）的慈悲威力，使一般人能得現生的種種利益，為佛教普及人間的方便。現生利益是一般信者所最關切的，但專從信仰中去求得，會引起副作用，這是現代佛弟子所不能不知道的！人類從蒙昧而

日漸開化，宗教就應運而生，這是一切民族所共同的。初民在生活中，一切都充滿了神祕感，一切都是自己那樣的（有生命的），進步到有神在主持支配這一切。「人類在環境中，感覺外在的力量異常強大。……如自然界的颱風、豪雨、地震、海嘯，以及大旱、久雨等；還有寒來暑往，日起月落，也非人力所能改變，深刻的影響人類。此外，社會的關係——社會法制、人事牽纏，以及貧富壽夭，都是不能輕易改變的。還有自己的身心，也使自己作不得主。……這種約制我們、影響我們的力量，是宗教的主要來源，引起人類的信順。……順從，可以得神的庇祐而安樂，否則會招來禍殃。……順從雖是宗教的一大特性，而宗教的真實（意趣），卻是趣向解脫：是將那拘縛自己、不得不順從的力量，設法去超脫它，實現自由。」「神教……，對於自然界、社會界，或者自己身心的障礙困難，或祈求神的寬宥，祈求神的庇護、援助；或祈求另一大力者（神），折伏造成障礙苦難的神力。或者以種種物件、種種咒術、種種儀式、種種祭祀，求得一大力者的干涉、保護，或增加自己的力量。或者索性控制那搗亂的力量，或者利用那力量。這一切，無非為了達成解除苦難、打開束縛，而得超脫自由的目的。」在人類知識的發達中，這類低級的宗教行為被超越，而進入高等的宗教，重於社會的和樂、人心的革新淨化，但低級宗教會多少留存下來；如耶穌（jesus）也曾趕鬼、治病。到現代，還有生了病，祈禱而不服藥的極端分子。在中國，如《荀子》的〈天論〉說：「君子以為文，而百姓以為神。」〈禮論〉說：「其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也。」儒者利用它而並不否棄它，這才一直演化而流傳在民間。在「佛法」，是出家人所不取用的。印度神教雖有「梵我一如」等崇高理念，而低級的迷妄行為，還是流行著。「大乘佛法」的信行者，適應神教而發展起來；求佛、菩薩的護佑，成為一般信者的佛教。自作自受的、自力解脫的佛法真諦，不免被蒙蔽而減失了光輝！

第二節 從人護法到龍天護法

「佛法」是不共世間的，依法修行，能得究竟解脫。佛法的流行人間，如暗夜的明燈一樣，佛與佛弟子們，當然是願望「正法久住」世間的。但人世間充滿了矛盾、苦迫、動亂，流行世間的佛法，也不免遭遇困擾，於是佛

教界出現了「護法」。說到護法，可分為人的護法、天（鬼神）的護法。佛法久住世間，主要是依賴於人的護持。佛教界，不論南傳與北傳，都有「五師相承」的傳說。如《阿育王傳》中，摩訶迦葉（Mahākāśyapa）對阿難（Ānanda）說：「長老阿難！佛以法藏付囑於我，我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守護！」古代的付法護法，是一代大師，護持集成的經律（論）——「法藏」，流傳世間，不遺忘也不謬誤，保持佛法的正確知見——「法眼」，維護（即「住持」）佛法的純正性，所以《阿育王傳》等付囑護持的，是「正法」、「法眼」、「法藏」。傳說中的華氏城（Pā□aliputra）第三結集，在目犍連子帝須（Moggaliputta tissa）的領導下，息滅諍執，驅斥濫入僧團的邪見異說，也是護法的實例。不過，佛法中部派分化，都自以為根本、正統，護法也就變得複雜了！切實的說，護持正法，主要是佛弟子自己；佛弟子的誠信三寶，依法修行，才是護持佛法的最佳保證。如魏菩提流支（Bodhiruci）所譯《佛說法集經》卷五(大正一七．六三九下)說：

「諸菩薩護持妙(正)法，於諸業中最為殊勝。世尊！菩薩若能修行護持妙法，隨順菩提及諸佛如來。何以故？諸佛如來尊重法故。世尊！云何是護持妙法？所謂菩薩能說諸佛一切甚深修多羅，能讀、能誦、思惟、修習，是名菩薩護持妙法。復次，世尊！若菩薩攝受、修行，名為護持妙法。」

《法集經》是大乘經，對於護持正法，可說正確的把握著正確的方針，與「佛法」的見地是吻合的。

印度的婆羅門（brāhma□a）文化，是民族的傳統的文化（後來稱為印度教），與政治關係極深，受到政治（王族）上的尊敬。後起的各種出家沙門（śrama□a），也受到政界的尊重，政治不顧問沙門團內部的事務，可說是政教分離而又相互尊重的。佛教——釋沙門團，稱為僧伽（sa□gha），也是「僧事僧決」，不容外人顧問的；這是傳教、信教完全自由的地區。但「佛法」在印度文化中，有反傳統（否認創造神及真我）的特性，所以多少要受到政教結合的傳統的婆羅門教的反對，或嚴重到破壞摧殘。如西元前二世紀中，弗沙密多羅（Pu□yamitra）的破壞佛教。《阿育王傳》說：「未來之世，當有三惡王出：一名釋拘，二名閻無那，三名鉢羅。擾害百姓，破

壞佛法。」三惡王，就是賒迦人（Saka）、臾那人（Yavana）、波斯人（Pārasya）從西元前三世紀末起，到西元一世紀，先後侵入西北印度，進而侵入中印度的史實。外來民族的侵擾，當地佛教是不免要受到干擾的。

佛弟子想起了阿育王（Aśoka）時代，阿育王信佛而佛法傳布四方的事實，而感覺到人王（及大臣）護法的重要，《阿育王傳》就是在這一意境下編集出來的。「佛法」與「大乘佛法」，在西北印度相當的發達，賒迦人等多數接受了佛法；佛法又從西北印而傳到西域等地區。這些地區，民族複雜，政局多變，佛教深受影響。如姚秦佛陀耶舍（Buddhayaśas）所譯的《虛空藏菩薩經》，舉國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」；「毀謗正法，……又制他人不令修學」；對出家人，「脫其袈裟，逼令還俗，或加杖捶，或復繫縛，或截手足乃至斷命，自作、使他，造如此惡」。犯這類重罪的，「失人天樂，墮於惡趣」。又如《地藏十輪經》說：「剎帝利旃荼羅、宰官旃荼羅、居士旃荼羅、長者旃荼羅、（外道）沙門旃荼羅、婆羅門旃荼羅。」旃荼羅（Ca□□āla），是印度的賤族，這裡是暴惡者。他們所作的「十種惡輪」，都是傷害到僧伽住持的佛法，所以是「定生無間地獄」的。

《日藏經》的〈護持正法品〉，也說到剎帝利、婆羅門、毘舍、首陀等，「以不信故，奪他所受」。這幾部經，與北印度有關。這一地區，顯然沒有中印度那樣的尊重宗教，而有掠奪僧寺財物、傷害比丘、逼令還俗、妨害自由信仰的情形。「大乘佛法」，推重在家菩薩，而實際上，大乘佛教還是以出家比丘為主流的。如西元三世紀的龍樹（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva），四世紀的無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu），「大乘佛法」的宏傳者，都是「菩薩比丘」身分。這幾部經所敘述的，該是西元三——五世紀間的情形吧！出家中犯戒的「非法比丘」，顯然相當的多。「護持正法」，當然是尊敬、供養、護持「如法比丘」，而不是護持「非法比丘」的；然沒有遺忘「僧事僧決」的立場，僧伽內部事務，不受外力的干涉。所以北涼（西元三九七——四三九）失譯的《大方廣十輪經》卷四(大正一三．六九七下)說：

「如是惡行諸比丘等，我亦不聽刑罰、鞭杖、繫閉乃至斷命。……若有比丘，於性重罪中若犯一罪者，雖犯重罪，……所受之戒猶有餘勢。譬如妙香，雖無香質，餘分芬馨，不可輕蔑。破戒比丘亦復如是，無戒白衣不應輕慢。」

破戒比丘，應由僧伽自行處理，與在家人無關，這是佛法的原則（政教分離）。但說犯一重戒的比丘，「所受之戒，猶有餘勢」，近於說一切有部（Sarvāstivādin）的見解：在四根本罪中，犯一罪到三罪，還是比丘。出家比丘的資格，竟降低到只要沒有全部（四重罪）違犯，還承認他是比丘。這也許是當地出家眾的品質低落，不得已而降低標準吧！這等於「姑息養奸」，會引起副作用的；護法——護持清淨比丘，將越來越艱難了！西元四、五世紀，嘌噠侵入西北印度，這一地區的佛教，急劇的衰落了。

人的護法而類似天神護法的，有佛命賓頭羅頗羅墮（Pi□□ola-bhāradvāja）阿羅漢——「若(汝)當留住（世），後須彌勒佛出，迺般泥洹去耳」的傳說。《阿育王傳》也說：見佛而沒有涅槃的賓頭盧來應供。《舍利弗問經》說：佛囑摩訶迦葉、賓頭盧、君徒鉢歎（Ku□□adhāna）、羅睺羅（Rāhula）——「四大比丘，住（世）不泥洹，流通我（佛）法」。其後，更發展為十六大阿羅漢住世護法說，如玄奘所譯《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》。難提蜜多羅（Nandimitra），是佛滅八百年，錫蘭——執師子國（Si□hala）的阿羅漢。這是由於部派分化，付囑護持正法眼藏說不能獲得佛教界的公認，所以轉化為付囑佛世比丘（大阿羅漢）常住在世間，護持佛法。但這與佛世阿羅漢的遊化人間不同，這是隨機應現的；「為現佛像、僧像，若空中言（聲），若作光明，乃至（於）夢想」中所見的，從神祕現象，使佛弟子堅固信心的。這是部派佛教時代的情形，與「大乘佛法」的菩薩示現、天神護法，性質是非常的接近了。

大乘經早期傳出的，如篇幅較長，末後大抵有〈囑累品〉。佛將所說的經法，付囑阿難及出現於經中的（修學大乘、宏揚大乘的）菩薩們，要大家好好的受持、護持，使佛法流通久遠。如《般若經》、《法華經》、《賢劫經》、《持世經》、《華手經》、《佛藏經》、《維摩詰經》等。不過以天

神為當機者的經典，如《思益梵天所問經》、《密迹金剛力士經》、《海龍王經》等，都有了天神護持的咒語。本來，「佛法」容忍印度固有的天與鬼神，但被尊為最高的創造神，在佛法中，也還是流轉生死的苦難眾生，需要佛法的化度，何況低級的鬼神！《阿含經》中所見到的，是向善的天神們，來禮佛、讚佛，尊敬三寶，請問佛法。佛、法、僧是可尊敬的三寶，向善的天神們，會自動的來護持。如《長部》（三二）《阿吒曩胝經》：毘沙門（Vessava□a）等四大天王，及統屬的鬼神，願意護持佛弟子（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）不為惡鬼所妨害，而能安樂的修行。這是被稱為護經（Paritta）的；佛接受了，囑比丘們學習，保護平安。天神們願意護法，為什麼要誦習「護經」？如《阿育王傳》說：「若付囑天，法亦不得久住。何以故？諸天放逸故。」諸天雖自願護法，但長在天處享受福樂，可能會放逸而遺忘的，所以誦「護經」，喚起天神的憶念護持。《大集經．海慧菩薩品》也說：「汝等四王當深護助，無為欲樂而作放逸！吾今出世，為壞放逸、護正法故而說呪。」

護法的大神，是大梵天（Mahābrahman）、帝釋（Śakro devānām indra□）、四大王眾天（caturmahārājakāyika-deva）。四王天的天主，東方持國——提頭賴吒（Dh□tarā□□ra）天王，是犍達婆（gandharva）；南方增長——毘樓勒叉（Virū□haka）天王，是龍（nāga）；西方廣目——毘樓博叉（Virūpāk□a）天王，是鳩槃荼（kumbhā□□a）；北方多聞——毘沙門（Vaiśrava□a）天王，是夜叉（yak□a）。四王的眷屬，當然也就是犍達婆與夜叉等，更統率著其他的神，如阿修羅（asura）、迦樓羅（garu□a）、緊那羅（ki□nara）、摩睺羅迦（mahoraga）、毘舍闍（piśāca）、薜荔多（preta）、富單那（pūtana）等。一切地居的鬼神，都是在帝釋（如王）、四大天王（如輔臣）的統率下，成為佛法的護法神群。大乘經中，大梵、帝釋、四天王的說咒護持，是一般的，更擴大到菩薩與其他，大抵與印度民間信仰的神及天上的星宿（也是被想像為神的）有關。一、《大集經．虛空目分》，說有菩薩現畜生身，住在四方的山窟中修慈心。南方是蛇、馬、羊，西方是猴、雞、犬，北方是豬、鼠、牛，東方是師子、兔、

龍。這十二位獸菩薩，依十二日、十二月、十二年，分別次第的遊行，教化眾生。如能修法誦咒，「見十二獸，見已，所願（求的）隨意即得」。這與中國所傳的十二獸或十二肖說相同，只是以師子代虎而已。後漢支曜譯的《成具光明定意經》，有護法十二神：「有神名大護，……神名普濟。」東晉帛尸梨蜜多羅（Śrīmitra）初譯的《藥師經》，名《拔除過罪生死得度經》，末有十二神王——十二藥叉大將：「金毘羅，……毘伽羅。」《月藏經》所說的十二辰：「一名彌沙，……十二名彌那。」這些以十二為數的護法神，都可能是印度天文學上，黃道帶內十二宮的各式神化。二、光味（殊致阿羅沙）仙人，廣說「二十八宿，日、月隨行，一切眾生日、月、年歲皆悉繫屬」。佛於《大方等大集經》（九）〈寶幢分〉(大正一三．一四〇上)呵責說：

「眾生闇(愚癡)行，著於顛倒，煩惱繫縛，隨逐如是星宿書籍……同屬一星生者，而有貧賤富貴參差，是故我知是不定法。」

論星宿善惡，窮通壽夭，實是愚癡眾生的顛倒妄說，是值不得信賴的。經中雖加以呵責，大概為了適應世俗，卻又編在經中。〈日藏分〉中，光味仙人說日、月、星宿，推為過去驢脣——佉盧蝨吒（Kharo□□ī）仙人說二十八宿。星宿命運占卜，就這樣的成為「大乘佛法」！星宿推算吉凶，本是古代的天文學與民間神秘信仰結合的產物，有些佛弟子認為也是佛弟子所應該知道的。如吳竺律炎共支謙譯的《摩登伽經》，二卷；西晉竺法護（Dharmarak□a）譯的《舍頭諫太子二十八宿經》，一卷，廣說宿曜吉凶，與《日藏》、《月藏》的意義相同。天竺三藏若羅嚴在于闐譯出的《時非時經》，一卷，說明十二月中，那些時日是「時」、是「非時」。這些，顯然的還是世俗信仰而附入佛法。唐不空（Amoghavajra）所譯的《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》，二卷，性質相同，卻與文殊師利（Mañjuśrī）菩薩拉上了關係。最希奇的，趙宋施護（Dānapāla）譯的《十二緣生祥瑞經》，二卷，竟然以「無明、……老死」等十二支，配日月，論吉凶！部分佛弟子，不自覺的沈迷於神秘的低級信仰，牽強附會，「佛法」時代的理性精神，似乎存在的非常有限了！

護法神群，從四大天王、四大比丘以來，都是分別護持四大部洲的一洲。當然，佛法流行的現實人間，從印度、（廣義的）西域到震旦——中國，經中是特別重視的。《日藏經》中，佛以四洲的二十大支提(塔)聖人住處（有在于闐的，也有在震旦的），付囑諸大龍王。由於龍王貪睡，又好淫欲，為了免得誤事，所以又付囑二十八夜叉大將，協助護持。《月藏經》的付囑更多：一、欲界的空居四天、四大天王、（天仙）二十八宿、七曜、十二童女，分別的以一天、一天王、七宿、三曜、三天童女護持一洲。二、四大天王又分別護持南閻浮提洲的十六大國。又以閻浮提洲的東、南、西、北，分別付囑四大天王與他的眷屬，這是不局限於印度的十六國，而擴大到閻浮提洲全部了。三、波羅奈國：付囑善髮乾闥婆、阿尼羅夜叉、須質多羅阿修羅、德叉迦龍王、大黑天女，及他們的眷屬。……。震旦國：付囑毘首羯磨天子、迦毘羅夜叉、法護夜叉、堅目夜叉、大目夜叉、勇健軍夜叉、摩尼跋陀夜叉、賢滿夜叉、持威德夜叉、阿荼薄拘夜叉、般支迦夜叉、婆修吉龍王、須摩那果龍王、弗沙毘摩龍王、呵梨帝鬼子母、伊羅婆雌大天女、雙瞳目大天女，及他們的眷屬。震旦，就是中國，比起其他國家，護法神特別多，這是值得注意的！還有沒有被分配的，如娑伽羅等一百八十萬大龍王，箭毛等八頻婆羅夜叉大將，羅睺羅等六萬那由他阿修羅王，歇等六十二百千大天女，凡是「不得分（配）者，應當容忍」，也要在所住處護持佛法。二十八宿，也分別的付囑各國；七曜與十二辰，也應該「攝護國土、城邑、聚落，養育眾生」。《日藏經》與《月藏經》，這樣的廣列龍王、夜叉等名字，付囑護法，與梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）初譯的《孔雀王呪經》，有同樣的情形。如說「鉤留孫陀夜叉，住弗（衍文）波多利弗國；……常在阿多盤多城」的大力夜叉；「二十八夜叉大軍主名，守護十方國土」。還有十二大女鬼，……五大女鬼；八大羅剎女，……七十一大羅剎女；佛世尊龍王，……兩小白龍王。辛頭河王，……毘摩羅河王(河神)；……須彌山王，……摩醯斗山王(山神)；……藹沙多哿摩訶里史大仙人，……阿已里米虜大仙人。這都是羅列夜叉等鬼神，分布各方，能護持佛法的。雖然《孔雀王呪經》屬於密典，而羅列鬼神群，從鬼神得到護持，與《日藏經》、《月藏經》的精神相符。這都應該是

西元四世紀集成的；論師們正從事於深細嚴密的論究，而一分通俗的教化者，正加速進行佛法依賴鬼神護持的方向。

佛法要依賴鬼神護持的理由，如《大方等大集經》（一〇）〈虛空目分〉(大正一三．一七二上——中)說：

「我今以此正法，付囑四大天王、功德天女、四大龍王、誠實語天、四阿脩羅王、具天、大自在天、八臂天地神女等。何以故？善男子！或有眾生，其性弊惡，有大勢力，多造重業，不受是經。是人死已，受惡鬼身、惡龍之身，是惡鬼、龍欲壞佛法，降注惡雨、惡風、……如是惡鬼（龍），復令如來所有弟子：剎利、婆羅門、毘舍、首陀、大臣、長者，悉生惡心。惡心既生，互相殘賊，……誰當流布如是經典？是故我今不以是經付囑菩薩、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷及諸國主，以付四王乃至地神，如是天神至心護持。」

「大乘佛法」要依天（鬼）神護法，才能久住世間，這可說是離奇的，然從苦難的現實人間來說，也是可以理解的。這一傾向，表示了政治與宗教的相關性，也表示了「衣食足而後知禮義」的意義。佛法雖進入大乘時代，而傳統「佛法」——聲聞乘與大乘，主要還是依出家眾來住持宏通的。出家眾的經濟生活，以及塔寺的興建，都依賴於在家信眾的布施。將來彌勒（Maitreya）出世成佛，當時有輪王的仁慈治世，社會和平繁榮與佛法昌明同時，是佛弟子理想的現實人間。反之，如政治衰亂，佛法也要蒙受損害。佛法在西北印度，擴展到現在的巴基斯坦（Pakistan），及阿富汗（Afghanistan）、俄屬中亞細亞的一部分，並通過 Wakhan 山谷，到達西域的于闐等地方。從西元前三世紀後期起，臾那人、波斯（即安息）人、賒迦人，先後進入西北印度。西元一世紀，大月氏——貴霜（Ku□ā□a）王朝，又統治西北印度，並侵入中印度。到西元四世紀中，嚈噠（Hephtalites）人又侵入北印度。雖說這些民族，漸受佛法的教化，特別是被指為釋迦族後裔的賒迦人，都信奉「大乘佛法」，但西北印度及以外的西北地區，在異民族的不斷興起（也就是在不斷的動亂苦難）中，佛法也受到了傷害，所以說：「將有三惡王，……由於是之故，正法有棄亡。」在民族複雜、政局動亂

過程中，佛教為了適應生存，僧品不免漸漸低落，所以有「乃至（佛滅）千歲，正法衰滅」的預言，也就是「末法」思想的來源。依此去理解上面所引的經文，「惡鬼、龍欲壞佛法，降注惡雨、惡風、塵坌，為諸修行三業比丘而作重病。……吹吐惡氣置飲食中，故令食者得大重病」：這是風雨不調，疫病流行。又說惡鬼令一切人「悉生惡心。惡心既生，互相殘賊」；弄到「國土城邑空荒無人」：這是不斷戰爭所造成的現象。在這種情形下，人的力量太小了！雖不是沒有少數傑出的修行者，但對和合僧伽（代表佛教）的流布佛法，不免有「誰當流布如是經典」的感慨。恰好西元四世紀初，笈多（Gupta）王朝在中印度興起，梵文學復興，傳統的宗教——印度教也興盛起來；印度群神的信仰，在民間也增強起來（唯識等論師，也是興於中印度的）。面對這一情勢，佛法要在社會安定繁榮下發展，北方的佛教人士，也就只有付囑鬼神來護持佛法了。

《日藏經》說「有於惡心諸餓鬼等，常仰食噉一切眾生精氣血肉以為生活」；「欲奪於菩薩精氣，又以惡氣而欲噓之」。惡鬼神會奪人的精氣，也會以惡氣吹入人體，人是會失心、疾病而死的。反之，如《禪秘要法經》說：「釋提桓因在左，護世諸天在右，持天藥灌頂，舉身盈滿。……恒坐安隱，快樂倍常。」《觀佛三昧海經》說：「作諸天手持寶瓶想，持藥灌想；藥入頂時，遍入四體及諸脈中。」這是善天以天精氣來滋益人，或作這樣的觀想了。這種增、損精氣的思想，是印度及一般民間宗教所固有的，如中國古人說「天奪其魄」，也是這類神祕信仰的一種表示。「精氣」，不知原文是什麼，意義是相當廣的。如《大方等大集經》（一五）〈月藏分〉(大正一三．三二二下)說：

「不令（鬼神）數數惱亂眾生，以此方便，令四天下，大地餘味而不速滅，精氣安住不復損減。以地精氣不損減故，眾生精氣不損減；眾生精氣不損減故，正法甘露精氣不損減；正法甘露精氣不損減故，眾生心法作善平等增長。以是因緣，令三寶種得不斷絕，如是如是法眼久住，閉三惡道，開於善趣及涅槃門。」

經上說到三種精氣：地精氣、眾生精氣、正法甘露精氣。地精氣，從經文的「大地餘味」，想到了劫初時大地的地味（pṭhivī-rasa）充滿，因眾生的貪著而漸漸隱沒的傳說。地精氣是自然物，使五穀花果中，富有營養資益的成分。眾生精氣，是眾生的，特別是人類，使人身心健康、和平安樂的內在因素。正法甘露精氣，是佛法的，清淨而向善、向涅槃的力量。這三者有相互關係：地精氣增減，眾生精氣增減，正法甘露精氣也就增減——佛法的興盛或衰落。這與上文所引付囑天神護法的意義，是相通的，如《大方等大集經》（一五）〈月藏分〉(大正一三．三二一下)說：

「若彼（惡）天、龍乃至毘舍遮，於閻浮提作於一切鬪諍、觸惱、非時風雨、疫病、飢饉、（嚴）寒（酷）熱等事，（善天、龍等）各各隨分而遮護之，……寒熱等事皆悉休息，令閻浮提所有華果、藥草、劫貝、財帛、五穀、甘蔗、蒲萄，及酪蜜等皆得成熟，所有苗稼不令衰壞。」(地精氣不減)

「於閻浮提諸處人中，及麞鹿鳥獸，隨其所欲，皆無乏少。」(眾生精氣不減)

「以無乏故，令彼眾生修諸善行，修正法行，修真實行，勤修而住，……世尊正法則得久住。」(正法甘露精氣不減)

經文上面，是從苦惱衰亂說起的。由於惡神的惱亂，「眾生多有種種飢饉、疫病，愛別離苦。眾惱逼切，各各迭相怖懼鬪戰，心常恐畏。諸王剎利，……於諸眾生種種因緣而逼惱之，晝夜殺害、燒煮、割截，五穀、財帛，所欲供具，身心樂事，及諸善行皆悉損減」。這敘述那三種精氣的依存關係：如沒有善良天神的護持，惡鬼神就會搗亂，引起風雨不調，年歲荒歉，疫病流行。這樣，眾生就會互相畏懼，不斷鬥爭。特別是國土（武士們）的逼惱一切眾生，殺害不已。這樣，資生的樂具缺乏，衣食不足，眾生也就難於向善修人間善行及向出世涅槃的佛法了。所以惟有付囑天神等護持世間，遮止惡鬼神的惱亂，才能物資豐盈、人情和樂、佛法昌盛。面對無休止的動亂，民生疾苦，佛法衰落，那些「寂定(禪)為業；善誦其文，未究深義；戒行清潔，特閑禁呪」，傾向於適應民俗的大乘行者，也就熱望於天、龍等護持

佛法了。這也許能使佛法延續一些時間，但論佛法，不從佛弟子的解行著手；論動亂，不從政治的和平建設去努力：佛法終究是天神所護持不了的。西北印度的佛教，實質上衰落已久，再經過嚈噠的侵入、破壞，也就急劇的衰落下來。當然，依賴於神祕的「念天」法門，還要創開一新的局面，不過對「佛法」來說，距離是越來越遠了！

天神等護法，以上是以《大集經》的部類來說明的。《大集經》被稱為「五大部」之一，部類不少。初由北涼曇無讖（Dharmarak□a）譯出，名《大方等大集經》，二九卷。「麗藏本」與「宋藏本」，都是六〇卷，這是隋僧就的纂集本。六〇卷本，最不妥當的，如〈日密分〉與〈日藏分〉，是同本異譯，竟編成二分。又以古譯的《明度校計經》，說是高齊那連提耶舍（Narendrayaśas）所譯，編為最後的〈十方菩薩品〉。曇無讖所譯的二九卷，應該是：一、〈瓔珞品〉，二、〈陀羅尼自在王菩薩品〉，三、〈寶女品〉，四、〈不眴菩薩品〉，五、〈海慧菩薩品〉，六、〈無言菩薩品〉，七、〈不可說菩薩品〉，八、〈虛空藏品〉——以上都稱為「品」；九、〈寶幢分〉，一〇、〈虛空目分〉，一一、〈寶髻菩薩品〉，一二、〈日密分〉。從名稱與內容來說，〈寶髻菩薩品〉稱為品，應編在〈虛空藏品〉的前後。〈日密分〉沒有譯全，可能是多少遺失了。從〈瓔珞品〉以下，佛都是在佛功德威神力所現的大寶坊（宮殿）中說法。〈寶幢分〉以下，住處漸變了，也有次第可尋。如一、〈寶幢分〉：說如來初成正覺，住王舍城（Rājag□ha）。優波提舍（Upati□ya）——舍利弗（Śāriputra）、拘律多（Kolita）——大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）二人，見馬星（Aśraka）比丘而出家。二、〈虛空目分〉，說舍利弗與目犍連出家不久。三、〈日密分〉——《日藏經》：在王舍城，「為諸大眾說虛空目、安那波那甘露法門、四無量已」；又為了降伏惡龍，昇須彌（Sumeru）頂，又「下佉羅坻（Khadiraka）聖人住處」。四、《月藏經》：「佛在佉羅帝山牟尼諸仙所依住處」，時佛「說《日藏經》已」。五、《大乘大集地藏十輪經》：佛住「佉羅帝耶山諸牟尼所依住處」，「說《月藏》已」。六、《大集須彌藏經》：佛「在佉羅帝山，依牟尼仙住處」。佛說如來與功德天（吉祥天女

Śrī-mahādevī）過去共同發願，功德天願於釋尊在穢土成佛時，自己作功德天，「得受阿耨多羅三藐三菩提記」。七、《虛空孕菩薩經》：佛「住佉羅坻迦山」；「世尊授功德天記剋訖已」。八、《觀虛空藏菩薩經》：「佛住佉陀羅山」；「先於功德經中，說虛空藏(孕)菩薩摩訶薩名」。〈寶幢分〉以下的幾部經，有次第先後，著重於降魔、降伏惡龍等；天龍等護法，明國王、大臣、初學菩薩的罪業，懺悔，說種種咒語。而《日藏經》以下，都是在佉羅帝山牟尼住處，列舉現存漢譯經典如下：

一、《大乘大方等日藏經》 一〇卷 隋那連提耶舍再譯

（曇無讖初譯〈日密分〉，三卷，不全）

二、《大方等大集月藏經》 一〇卷 高齊那提連耶舍譯

三、《大乘大集地藏十輪經》 一〇卷 唐玄奘再譯

（初譯《大方廣十輪經》，八卷，失譯）

四、《大乘大集須彌藏經》 二卷 高齊那連提耶舍譯

五、《虛空藏菩薩經》 一卷 後秦佛陀耶舍譯

（異譯本有：《虛空藏菩薩神呪經》 一卷 失譯

《虛空藏菩薩神呪經》 一卷 劉宋曇摩蜜多譯

《虛空孕菩薩經》 二卷 隋闍那崛多譯）

六、《觀虛空藏菩薩經》 一卷 劉宋曇摩蜜多譯

這次第六部經（後一部是修行法），以五位大菩薩為名：日藏（Sūrya-garbha）菩薩、月藏（Candra-garbha）菩薩、地藏（K□itigarbha）菩薩、須彌藏（Sumeru-garbha）菩薩、虛空藏（Ākāśagarbha）菩薩。菩薩，大都是依事、依德立名的，這五位菩薩所依的是：須彌山；運行於須彌山腰的，是日與月；日月所照臨的，是四大洲的大地；上面是虛空。這五位菩薩的類為一聚，不正是依須彌山、日、月、地、虛空而立名的嗎？而且都稱為藏，是 garbha ——胎藏(孕)。五位中的虛空藏菩薩，是從西方世界來的。曇無讖所譯的《大集經》（八）〈虛空藏品〉，異譯有唐不空所譯的

《大集大虛空藏菩薩所問經》。這位虛空藏菩薩，原語為 Gaganagañja；「安此無盡之藏在虛空中」，「是故名為虛空庫藏」，與胎藏不同。而且，Gaganagañja 菩薩是從東方世界來的。來處不同，法門不同，名字不同，這兩位虛空藏，是不一樣的。日、月、地、須彌、虛空——五位「藏」菩薩，是參照欲界地居天神住處而立名的，是地居天神的佛化。我在〈東方淨土發微〉中指出：藥師琉璃光佛，是蔚藍色的天空——「穹蒼」；日光遍照與月光遍照二大菩薩，是日、月的光輝；「八大菩薩乘空而來」，是八大行星；十二藥叉大將，是黃道帶內的十二辰；每一位有七千眷屬，總共八萬四千，如無數的小星星。「大乘佛法」的佛與菩薩，有取法天界，並有類集與有組織的傾向。（以下沒有寫出）