

福嚴推廣教育班第 22 期 《華雨集》選讀(三)  
《方便之道》——《華雨集(二)》

上編 「佛法」 第三章 方便道之發展趨向(p.56-p.93)

釋貫藏 2011/9/30

目次<sup>1</sup>

上編 「佛法」 .....	46
第三章 方便道之發展趨向 .....	46
第一節 六念法門的演化 .....	46
一、總說 .....	46
(一)「自力」的修持 .....	46
(二)傾向「他力」的俗化神化 .....	46
二、別詳 .....	47
(一)念佛 .....	47
1.佛世時，佛與僧伽關係的演化：「佛在僧中」到「佛在僧外」 .....	47
2.佛滅後，對佛「事相的紀念」：對佛陀遺體、遺跡、遺物的崇敬 .....	48
3.佛滅後，在佛弟子的懷念中，「佛功德」的演化 .....	48
4.論師們對念佛功德，作不忘佛法本義的解說 .....	52
(二)念法 .....	53
1.聖典不斷傳出：說不出來歷、不為各派所公認，就仰推從天上傳來 .....	53
2.念法而重視念力：「陀羅尼」新出現於佛教 .....	53
(三)念僧 .....	54
1.佛滅後，「僧伽」受到特別的尊重 .....	54
2.佛滅後，佛弟子對「佛功德」的崇高，正不斷昂揚 .....	54
(四)念戒：有戒善就不墮落，是「通於世間(人天)與出世間」 .....	54
(五)念施 .....	55
1.社會公共福利的布施：適應印度古代最有意義的布施 .....	55
2.對個人的布施：從社會一般的布施，日漸重視「施佛與施僧」 .....	55
(六)念天 .....	56
1.隨俗容認天(善因善報)的存在，而作進一步的超越解脫 .....	56
2.念天是憶念「欲界六天」的福報：與忉利天、四王天最密切 .....	56
3.眩惑於傳說中的天威，而取崇拜的傾向，佛法不免要漸漸的變質 .....	57
三、結說：「念佛」、「念天」的發達與合流，成高深、神祕、庸俗的統一 .....	58
第二節 通俗化與神化 .....	58
一、通俗化 .....	58

<sup>1</sup> 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(一) 寺塔莊嚴富裕，藝術、音樂歌舞也與佛教相結合.....	58
(二) 部分的出家比丘，傾向於「福德」，而同情「大乘的共成佛道」.....	59
二、神化.....	60
(一) 釋尊對一般宗教、鬼神，採取寬和的態度、溫和的革新.....	60
(二) 容許神教的「天魔梵、咒術」而引發的問題，將使佛法迅速的變了.....	61
(三) 佛教流傳到那裏，就有「釋尊到過那裏、降伏夜叉龍等」傳說的意義.....	61

——本文<sup>2</sup>——

上編 「佛法」

第三章 方便道之發展趨向

第一節 六念法門的演化

一、總說

(一) 「自力」的修持

四不壞淨與六隨念，是適應隨信行，特別適應在家弟子的法門。這是重信、重福德的，在信與福德的修行中，導向菩提，與般若相應。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(7.001)。『法蘊足論』解說喜覺支，說到六隨念，內容也完全一樣(7.002)。因念得定，所以『清淨道論』，六念屬於定學中(7.003)。

(二) 傾向「他力」的俗化神化

這是聖者所修，也是通於凡夫的。<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>還有，佛法在通俗宏傳中，遇著新

<sup>2</sup> 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、註腳中的引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」表示。

3、梵巴字未引出。

4、文中「上標編號（如：<sup>(1)</sup>）」，為編者所加。

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,有著重要作用,所以分別的加以敘述。

## 二、別詳

### (一) 念佛

一、佛隨念,簡稱「念佛」:佛法本是正法中心的,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。<sup>[1]</sup>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(7.004)。<sup>[2]</sup>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」嗎?

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」(7.005)。

#### 1. 佛世時,佛與僧伽關係的演化:「佛在僧中」到「佛在僧外」

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,<sup>[1]</sup>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」(7.006),佛是在僧中的。頻婆沙羅王以竹園布施,『五分律』說:「但以施僧,我在僧中」。<sup>[2]</sup>『赤銅鑠律』說:「以竹園施佛為上首比丘僧」。<sup>[3]</sup>『四分律』說:「汝今持此竹園,施佛及四方僧」(7.007)。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。

<sup>[1]</sup>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。

<sup>[2]</sup>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,崇拜佛功德的偉大;「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。

## 2. 佛滅後，對佛「事相的紀念」：對佛陀遺體、遺跡、遺物的崇敬

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，表現於事相方面的，是佛陀遺體、遺跡、遺物的崇敬。

<sup>[1]</sup> 佛的遺體——舍利，經火化而遺留下來的，起初是八王平分舍利，建塔供養。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」(7.008)。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。

<sup>[2]</sup> 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。

<sup>[3]</sup> 還有佛的遺物，最受人重視的，是佛（所用過的）鉢，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」(7.009)。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(7.010)。

## 3. 佛滅後，在佛弟子的懷念中，「佛功德」的演化

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。<sup>3</sup>

<sup>3</sup> (1) 《異部宗輪論》卷 1(CBETA, T49, p. 15a20-25)：

大天五事…〔中略〕…如彼頌言：

「餘所誘、無知、猶豫、他令入、道因聲故起，是名真佛教。」

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」（意思是「光輝的事跡」）、「本生」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。<sup>4</sup>如『妙法蓮華經』卷一（大正九·八下）說：

(2) 印順導師《唯識學探源》p.137-p.139：

佛是煩惱、習氣都盡了的，聲聞、獨覺還剩有餘習。這煩惱氣分的餘習，就是無始以來一切煩惱的慣習性。煩惱雖已斷卻，但習氣還在身體、言語、意識上不自覺的流露出來。像舍利弗的「心堅」，畢陵伽婆蹉的喊人「小婢」。它雖是煩惱氣分，但並不是偏於心理的。習氣的體性，可以暫且勿論，重要的問題，是小乘有沒有斷習氣。大天的羅漢「為餘所誘」，「猶有無知」，「亦有猶豫」，都是習氣之一。大眾系等主張羅漢有無知、有猶疑，薩婆多部等主張「雖斷而猶現行」，這在部派分裂上，是一個著名的評論。

據有部（《大毘婆沙論》卷九九）的傳說：大天不正思惟，在夢裡遺了精，說是天魔的燒亂。他給弟子們授記，說他們是羅漢。弟子們自覺沒有自證智，還有疑惑，大天卻說這是「不染無知」、「處非處疑」。…〔中略〕…《婆沙》說他毀謗羅漢沒有自證智，還有疑惑。聖者證果而沒有自覺與證信，在後代佛教思想上，沒有這種痕跡。居於大眾系領導地位的大天，也不致那樣荒唐。事實上，這是「不染無知」、「處非處疑」，阿羅漢有沒有斷的評論。

羅漢有無知、有疑惑，這是指出了羅漢功德上的缺點。在以羅漢為究竟的上座面前，簡直等於誣辱，這才引起了嚴重的糾紛，促成部派的分裂；大天也被反對者描寫成惡魔。

大天的呼聲，震醒了全體佛教界，獲得了新的認識，從狹隘的羅漢中心論裡解放出來。羅漢的無知未斷，還有它要做的事，才回小向大。大乘不共境、行、果的新天地，都在羅漢不斷餘習的光明下發現。

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.372-p.373：

大天所說，依說一切有部來說，也應該是正確的。如『阿毘達磨藏顯宗論』卷一（大正二九·七七九上）說：

「聲聞獨覺雖滅諸冥，以染無知畢竟斷故；非一切種（冥滅），闕能永滅不染無知殊勝智故」。

「染汗無知」是聲聞羅漢所能滅的；但「不染汗無知」，阿羅漢不能斷，而是佛所斷的。這就是大乘法中，佛菩薩所斷的，見修所斷煩惱以外的「無明住地」，這不就是五事中的「無知」嗎？大抵佛滅以後，成為上座中心的佛教，阿羅漢是無學聖者，受到非常的尊敬。到那時，比對佛的究竟圓滿，發現解脫生死的阿羅漢，還有習氣「無知」，還有種種不圓滿。綜合為五事而舉揚出來，與傳統無保留的讚歎尊敬，不免引起了評論。

由於阿羅漢不究竟，不圓滿的宣揚，使人更仰慕佛陀，歸向於佛陀。五事的宣揚者——大天，是引導佛教向大乘法演進的大師，所以『分別功德論』隱約的說：「唯大天一人是居士，其餘皆是小節」（48.007）。

<sup>4</sup>(1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.140-p.143：

菩薩的波羅蜜多行，在分類方面，也是各部的意見不一，如『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一七八（大正二七·八九二上——中）說：

「<sup>(1)</sup>如說菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿，謂施波羅蜜多，戒波羅蜜多，精進波羅蜜多，般若波羅蜜多。……<sup>(2)</sup>外國師說：有六波羅蜜多，謂於前四，加忍、靜慮。迦溼彌羅國諸論師言：後二波羅蜜多，即前四所攝。……<sup>(3)</sup>復有別說六波羅蜜多，謂於前四，加聞及忍」。

<sup>(1)</sup>迦溼彌羅論師，是說一切有部的毘婆沙師，立四波羅蜜多——施、戒、精進、般若。<sup>(2)</sup>「外國師」，在名稱上看來，是迦溼彌羅以外的外國師。然依『大毘婆沙論』所見，在思想上，外國師與「西方師」，「犍陀羅師」，大致相近(22.003)。所以外國師是泛稱古代屬賓區的佛教。外國師立六波羅蜜多——施、戒、忍、精進、靜慮、般若。…〔中略〕…六波羅蜜多，是多數部派所通用的，所以大乘佛法興起，也立六波羅蜜多。<sup>(3)</sup>另一派的六波羅蜜多說，是：施、戒、聞、忍、

精進、般若。菩薩波羅蜜多行，不立禪（靜慮）波羅蜜多，與迦溼彌羅論師相同，這是值得注意的。

銅鑠部所傳：<sup>[1]</sup>覺音引『佛種姓』頌，立十波羅蜜多：施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨(22.007)。然<sup>[2]</sup>『小部』的『譬喻』中，『佛譬喻』與之相當的，為六九——七二頌，似乎沒有說到智慧。文中的「無上之悟」，是波羅蜜多圓滿的果證，不屬於因行。頌中說：「行真諦加持，真諦波羅蜜滿足」(22.008)。加持，即「真諦決定」——「決定」的異譯。依此文，加持（決定）是否可以離真諦而別立呢！<sup>[3]</sup>『所行藏』分三段——施、戒、出離等，在出離段中，說到了出離、決定、真實、慈悲、捨——七波羅蜜。但在攝頌中，又說到忍波羅蜜，與十波羅蜜不相符合(22.009)。

銅鑠部古義，到底立幾波羅蜜多，似乎並沒有明確的定論。因此想到，『佛譬喻』初頌說：「三十波羅蜜多滿」(22.010)。「三十」，不知是什麼意義！也許是初說三波羅蜜多，其後又成立十波羅蜜多。後人綜合的說「三十波羅蜜多」，安在『佛譬喻』的最初吧！

銅鑠部所傳波羅蜜多，有「真諦加持」，這是與「諦語」有關的。或有智，或沒有智，同樣的都沒有禪定，與迦溼彌羅論師相合。

釋尊過去生中事——「本生」與「譬喻」的內容，加以選擇分類，被稱為波羅蜜多的，或四、或六、或八、或十。波羅蜜多的名數，雖有不同，而都是出於傳說中的「本生」或「譬喻」。依釋尊所行的而一般化，成為一切菩薩所共行的波羅蜜多。

<sup>[1]</sup>銅鑠部所傳（八波羅蜜），本沒有般若波羅蜜多，這是很有意義的。因為般若是證悟的，如菩薩而有智慧，那就要證入實際了。所以無上菩提是果證，而不是波羅蜜多行。但在屬賓區的佛教，一般都公認般若為波羅蜜多。在釋尊過去所行事，那些是般若波羅蜜多呢？『大毘婆沙論』說：「菩薩名瞿頻陀，精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰」(22.011)。瞿頻陀是『長阿含經』的大典尊(22.012)。而『根有律藥事』又別說：「皆由口業真實語，昔名藥物大臣時，牛出梵志共論義，當滿般若波羅蜜」(22.013)。『根有律』所說，是大藥的故事(22.014)。這二事，都只是世俗的聰敏，與體悟的般若不同。

<sup>[2]</sup>除六波羅蜜多一系外，佛教界多數不立禪波羅蜜多。康僧會所譯的『六度集經』，舉「禪度無極」九章。「得禪法」、「比丘得禪」、「菩薩得禪」——三章，都是說明的，沒有本生或譬喻。「太子得禪」三章，佛得禪，都是釋尊最後生事。「常悲菩薩本生」，是引用『般若經』的，解說為釋尊本生，也與經說不合。這樣，「禪度無極」九章，只有「那賴梵志本生」，可說是過去生中所行。在釋尊的「本生」與「譬喻」中，當然有修禪的，但禪定帶有獨善的隱遁風格，不能表現菩薩求無上道的精神。所以部派佛教所傳說的菩薩，是不重禪定的。在聲聞學者看來，菩薩是「不修禪定，不斷煩惱」的(22.015)。『小品般若經』也說：菩薩不入深定(22.016)，因為入深定，有退轉聲聞果的可能。

部派佛教所傳的（原始的）菩薩，或不重般若，或不重禪定。天台宗稱之為「事六度菩薩」，是很適當的名稱！那時代傳說的菩薩，的確是從事實的實踐中去修菩薩行的！

波羅蜜多，最普遍流傳的，是六波羅蜜多。在大乘佛法興起時，有『六波羅蜜經』(22.017)，大約與『六度集經』為同性質的教典。從釋尊的「本生」與「譬喻」中，選擇多少事，約六波羅蜜而編為六類，作為大乘行者，實行六波羅蜜多——菩薩道的模範，為最早的大乘經之一。

(2) 印順導師《佛在人間》p.62-p.63：

本生談所說的菩薩道，將菩薩為眾生為佛法的精神，和盤托出，天台家稱之為「藏教菩薩」。…〔中略〕…菩薩與一般的差別，是從他的精神和行為而表現出來。他未成佛以前，過去生中這樣，現在和未來也還是這樣，難行能行，難忍能忍，佛就是修這樣的功德圓滿而成的。…〔中略〕…<sup>[1]</sup>菩薩是傑出的賢者，是極難得的，沒有多數的結合成團體，像聲聞僧那樣組成六和僧團。因為本生談中的菩薩，都是個人的，所以興起的大乘佛教，也始終沒有菩薩的集團。<sup>[2]</sup>菩薩既現身鹿王、龍王、象王等，所以推論到菩薩無處不在，加深了混俗和光，隨類拔苦的信仰，而現實人間的菩薩大行，反而被輕視為事六度菩薩。這二點，對印度大乘佛教的影響，極為深刻。

適應印度眾生的根機，佛教極力發揚人間菩薩行。由於個人的，通於異類的，在大乘思想的發展中，拘泥形跡的大乘者，逐漸向唯心的神秘的天乘菩薩行而前進！

(3) 印順導師《成佛之道》p.399：

「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。<sup>5</sup>

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。

---

約十波羅蜜多說，第六般若波羅蜜多，重在實智。以後還有方便，願，力，智——四波羅蜜多，都是般若的方便妙用。所以，如說六波羅蜜多，那後四波羅蜜多，就攝在般若中了。

<sup>5</sup> (1) 印順導師《華雨集第五冊》p.291-p.292：

二、佛法的本質是甚深的，所以釋尊成佛，有「不欲說法」的傳說。為時眾說法，如根性不相當，即使引起信心，也未必能證入。所以釋尊說法，大抵先說「端正法」——布施，持戒，修慈悲等定。如有信解深法可能的，再說緣起，八正道(綜合就是四諦)等。能信解而不能證的，使他漸漸的養成法器，然後能修能入。所以，釋尊說法是有方便的。南傳說：佛法宗趣，有「吉祥悅意」(世界悉檀)，「破斥猶疑」(對治悉檀)，「滿足希求」(為人悉檀)，「顯揚真義」(第一義悉檀)，這就是編集為四部阿含的理由。

「方便」是不能沒有的，雖說「正直捨方便，但說無上道」，而又說「更以異方便，助顯第一義」。大乘的異方便(六度，建(佛)塔，造佛像，供養，禮佛，念佛)，也就是「易行道」，是重信的。『雜阿含經』也有念佛等方便，如念佛；念佛、法、僧；念佛、法、僧、戒、施、天——六念。心性怯劣的，如獨處時，荒涼的旅途中，疾病而瀕臨死亡邊緣，可依念佛等而心有所安，不失善念，近於一般的宗教作用。這是為信強慧弱人說的，如於佛、法、僧、戒，能修到信慧相應，也有證果的可能，就是四證淨。

大乘法中，由於菩薩道難行，也就有易行方便——禮佛，稱念佛名，供養佛，佛前懺悔，請佛說法，請佛住世，隨喜佛及聖者等功德(阿含經也有「隨喜」)，迴向佛道：這是以佛為中心的易行方便。依龍樹『十住毘婆沙論』，易行方便，可以培養佛弟子的堅定信心，引發悲願，而趨向菩薩廣大難行的。後來偏頗發展，以容易修行為容易成佛，這才越來越偏失了！

方便是應時應機而不能沒有的，偏向的可以糾正，不合時宜的可以不用；要有更適合時代的方便(不違背佛法)，佛法才能長在世間。

(2) 印順導師《佛法概論》p.a2：

初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨到的長處！佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行，厭世的沙門根性；菩薩法，主要是適應於樂行，事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。

(3) 印順導師《華雨集第四冊》p.65：

我不反對方便，方便是不可能沒有的，但方便有時空的適應性，也應有初期大乘「正直捨方便」的精神。

對於佛的觀念，佛教界分化了。<sup>[1]</sup> **上座部系**，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」(7.011)。<sup>[2]</sup> **大眾部系**，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也說：「今於雙樹間，滅我無漏身」(7.012)。譬喻者矩摩羅多，也以為佛的色身及功德，總為佛體(7.013)。

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(7.014)。

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，<sup>[1]</sup> 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(7.015)。<sup>[2]</sup> 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，終不墮地獄」(7.016)。『大會經』初，也有四天所說的同一偈頌(7.017)，這顯然對佛有更好的信心。

#### 4. 論師們對念佛功德，作不忘佛法本義的解說

<sup>[3]</sup> 『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！」

彌蘭陀王與那先比丘的問答，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」(7.018)，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(7.019)。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。這是不忘佛法的本義，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) 念法

法隨念——念法：念法，**本是念法（八正道·緣起·四諦等）的功德。**

### 1. 聖典不斷傳出：說不出來歷、不為各派所公認，就仰推從天上傳來

<sup>(1)</sup> 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。

<sup>(2)</sup> **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。

<sup>(3)</sup> **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 (7.020)。『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」(7.021)。**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。**

### 2. 念法而重視念力：「陀羅尼」新出現於佛教

佛的時代，印度早已有文字，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」(7.022)！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」（7.023）。

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，『智度論』並傳有聞持陀羅尼的方便(7.024)。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

三、念僧：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。

#### 1. 佛滅後，「僧伽」受到特別的尊重

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(7.025)，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。

#### 2. 佛滅後，佛弟子對「佛功德」的崇高，正不斷昂揚

但佛功德的崇高，在佛弟子的心目中，正不斷昂揚。<sup>[1]</sup>主張「佛在僧中」的化地部說：「僧中有佛，故施僧者便獲大果，非別施佛」。<sup>[2]</sup>法藏部說：「佛雖在僧中所攝，然別施佛，果大非僧」(7.026)。<sup>[3]</sup>「佛在僧外」的部派，當然施佛的功德大於施僧了。<sup>[4]</sup>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：有戒善就不墮落，是「通於世間（人天）與出世間」

四、念戒：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，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，沒有汙染的清淨戒，可以引發禪定，所以說是「聖者所樂戒」。<sup>6</sup>有了戒善，就不會墮落了，這是通於世間與出世間的(7.027)。

#### （五） 念施

五、念施：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。

#### 1. 社會公共福利的布施：適應印度古代最有意義的布施

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」(7.028)。

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(7.029)。

#### 2. 對個人的布施：從社會一般的布施，日漸重視「施佛與施僧」

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

<sup>6</sup> 印順導師《成佛之道》p.170：

出離生死的一乘法——不二法，從證悟真理來說，是無二無別的（『同入一法性』）；從修行的方法來說，是同樣的。適應眾生的不同根性，佛是說有種種方法的。但除了方便引導的以外，論到出離生死的道體，並無差別，總不出於「三學」（學是學習，不是學問）。三學，應稱為『三增上學』，就是增上戒學，增上心（定）學，增上慧學。增上，是有力的，能為他所因依的意思。因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。決沒有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。

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(7.030)。『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(7.031)。『須達哆經』論布施功德，以「作房舍施四方比丘眾」為最上(7.032)。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

### 1. 隨俗容認天（善因善報）的存在，而作進一步的超越解脫

六、念天：天在印度語中，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。<sup>7</sup>

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，<sup>[1]</sup>這是對三寶有信心，有施捨、持戒的德行，才能生天界；<sup>[2]</sup>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。

### 2. 念天是憶念「欲界六天」的福報：與忉利天、四王天最密切

經中常說「天魔梵」，是印度神教當時的看法。<sup>[1]</sup>梵是梵天：是永恆究竟的；人如解脫生死，即梵我不二，或說復歸於梵。<sup>[2]</sup>魔也是天，是障礙人向上向善的惡者。不能達到

<sup>7</sup> (1) 印順導師《成佛之道》p.94：

一、人乘與天乘，都是善報。<sup>[1]</sup>依福報來說，天報比人報要勝妙得多。所以應該修人乘法，最好能修天乘法。<sup>[2]</sup>可是，如上面所說，人有三事，比諸天還強；佛出人間；諸天命終，也以人間為樂土；在這適宜於修學佛法的立場，人間比天上好，人乘法也就比天乘法更可貴！我們以人身來學佛，切不可羨慕天國的福樂，應該修學人乘法。為了「求」得「人」身，「而」修行人乘法，當然依業受報，「得」到了可貴的「人」身。至於天乘法，不是完全不可修，但要不是為了生天，並且不願生天，這樣的「修」行「天」法，由於願力，「不」致隨業力而報「生天」上。願力是不可思議的！不過，高深的天法（禪定），還是不修為妙。恐怕願力不敵業力，為業力所牽而上生天國，這就落於八難之中，成為學佛的大障礙了。

(2) 印順導師《佛在人間》p.15-p.16：

佛陀「在天而天，在人而人」，何必執著？是的，不過我們現在人間，我們得認識人間的佛陀。<sup>[1]</sup>佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，確立起人間正見的佛陀觀。<sup>[2]</sup>佛是即人而成佛的，所以要遠離俗見，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是把握出世（不是天上）正見的佛陀觀。這兩者的融然無礙，是佛陀觀的真相。

在大乘佛教的發展中，如果說有依人乘而發趣的大乘，有依天乘而發趣的大乘，那麼人間成佛與天上成佛，就是明顯的分界線。佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地。請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀：「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」！

梵我合一的，不論天報怎樣好，不能脫出魔的控制。<sup>[3]</sup> 天，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，忉利——三十三天眾，魔眾，梵天眾(7.033)。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，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，南方的增長——毘樓勒叉，西方的增廣——毘樓博叉，北方的多聞——毘沙門。這四位天主，提頭賴吒是**犍闥婆**，毘樓勒叉是**龍**，毘樓博叉是**鳩槃荼**，毘沙門是**夜叉**。龍是畜生，夜叉等是鬼。傳說的「天龍八部」，還有阿修羅，迦樓羅，緊那羅，摩侯羅伽。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（死後有功德的為）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。

### 3. 眩惑於傳說中的天威，而取崇拜的傾向，佛法不免要漸漸的變質

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。<sup>[1]</sup> 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(7.034)。<sup>[2]</sup> 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(7.035)。這是佛法對良莠不一的天眾，所採

取的根本原則。

<sup>[1]</sup> 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。<sup>[2]</sup> 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，<sup>[1]</sup> 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(7.036)。但梵天的生死未了，慢性根深，所以會有自稱常恆不變，為人類之父的邪見，這是佛法所明確予以破斥的。

<sup>[2]</sup> 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！

### 三、結說：「念佛」、「念天」的發達與合流，成高深、神祕、庸俗的統一

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，<sup>[1]</sup> 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；佛弟子對佛的永恆懷念，使念佛法門特別發達，這不是念法……念施等所可及的。<sup>[2]</sup> 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

### 一、通俗化

#### (一) 寺塔莊嚴富裕，藝術、音樂歌舞也與佛教相結合

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。

<sup>[1]</sup> 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。

<sup>[2]</sup> 釋尊涅槃後，特別是阿育王以後，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(8.001)。

佛塔，是供奉佛舍利的。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，通俗宏化的唄嚩者，也熱心的來參加(8.002)。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」），多行乞丐，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、塹、塼、草等，羸泥、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」（8.003）。比丘為修建而作工，是各部派所共許的。如『十誦律』說：阿羅毘的「房舍比丘，在屋上作，手中失塹，墮木師[木工]上」；『銅鑠律』也有此事，並分為好幾則(8.004)。

寺塔的增多興建，<sup>[1]</sup>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！<sup>[2]</sup>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！

## （二）部分的出家比丘，傾向於「福德」，而同情「大乘的共成佛道」

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？<sup>[1]</sup>『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」(8.005)。<sup>8</sup>這是更適合於訓練初出家比丘的（『四分律』在後）。

<sup>8</sup> 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.138-p.139：

「學」與前四部「學處」不同，這裏應略為論列：「學」，是於佛法中的學習。在佛的教導開示中，學是應當學的事。內容不外乎三學：增上戒學、增上心學、增上慧學。如於應學的事而有所得的，名為有學。如學而圓滿成就，名為無學。佛的開示，充滿勸發策勵的意味。如說四諦，就是「應知」、「應斷」、「應證」、「應修」。「學」的一部分，日常生活的一部分，特別被稱為式叉闍賴尼——「應當學」。

上面曾說到，釋迦佛起初以「法」為教，重於真理與道德的實踐。只是教人學，應這樣，不應那樣。廣律中說：拘那含牟尼等佛，正法不能久住，就是這樣教導的。如『四分律』卷一（大正二二·五六九中）說：

「彼世尊知弟子疲厭心故，但作如是教：是事應念，是事不應念！是應思惟，是不應思惟！是應斷，是應具足住」。

<sup>[2]</sup>『四分律』重視修福、治塔，因為『四分律』是法藏部律，法藏部是主張：「於窣堵波[塔]興供養業，獲廣大果」(8.006)。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(8.007)。『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」(8.008)。說一切有部舊律——『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(8.009)。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。

## 二、神化

### (一) 釋尊對一般宗教、鬼神，採取寬和的態度、溫和的革新

釋尊<sup>[1]</sup>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，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。

<sup>[2]</sup>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(8.010)。高級的梵天，是請佛說法者；忉利天的帝釋——釋提桓因，來人間聽佛說法：成為佛的兩大(天)弟子。善良的鬼神、龍，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，<sup>[1]</sup>如四部「阿含」有不同的宗趣，覺音的『長部』注，名吉祥悅意，也就是龍樹所說的「世界悉檀」(8.011)。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』，是毘沙門天王與信心夜叉所奉獻，有守護佛弟子得安樂的作用(8.012)。

---

『銅鑠律』與『五分律』(20.018)，都有類似的說明。這正是釋迦佛沒有制立學處，沒有制說波羅提木叉以前，略說教誡時代的教化肖影。等到出家眾多了，問題也多了，不得不在德化(以法教化)的基礎上，融入律治的精神，這就是隨犯而制立「學處」。<sup>[1]</sup>「學」，是應該這樣，不應該那樣的開導。如違反了，雖受到呵責、訓勉，但沒有強制糾正的力量。如古代的禮治，與禮制不合，雖為社會所呵責與不齒，但沒有強制力。<sup>[2]</sup>「學處」，是於學有特定軌範，而非依著這樣學不可。「學處」如法律，不只是應該不應該，而是容許不容許。「學處」是以僧伽的和合清淨為理想而制立的；運用僧伽的集體力量，執行僧伽的意志，違犯者非接受處分不可。

所以在佛法的開展中，先有學而後有學處。學的意義廣，學處的內容有限。學處也還是應學的，所以可攝在學的當中。如跋耆子比丘，以學處的制立過於眾多，而感覺到不能繼續修學。佛問他：能學三學嗎？他說：能！其實三學中的戒增上學，能攝一切學處(20.019)。

學與學處，不同而又可通，所以漢譯每籠統地譯為「戒」。如三增上學，『鼻奈耶』譯為無上戒戒、無上意戒、無上智戒(20.020)。「不應式叉闍賴尼」，意思為「不合應當學」，卻又譯為「不應戒行」(20.021)。『佛說苾芻五法經』，譯學法為「戒法」(20.022)。如不淨行學處，有「戒贏不捨」句。「不捨戒」，實為「不捨學」的異譯。學與學處，漢譯每泛譯為戒，所以意義的區別不明。而實學為應學的一切；學處為屬於尸羅學的一分戒條。



<sup>[2]</sup> 其實，與『雜阿含經』相當的『相應部』，「有傷品」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。

### (二) 容許神教的「天魔梵、咒術」而引發的問題，將使佛法迅速的變了

<sup>[1]</sup> 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。『赤銅鑠部律』說：「一比丘與龍女行不淨[淫]行。……夜叉……餓鬼……與黃門行不淨行」(8.013)。『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(8.014)。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。

<sup>[2]</sup> 又如咒術，是僧眾所不准信學的，但同樣的承認他的某種作用。『銅鑠律』說到咒斷鬼命(8.015)；以咒術殺人，也是『五分律』，『僧祇律』，『十誦律』等所記載的(8.016)。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；「若誦治腹內虫病咒，若誦治宿食不消咒，若學書，若誦世俗降伏外道咒，若誦治毒咒，以護身故無犯」(8.017)。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，反而讓他滲透到僧伽內部中來；漸漸的擴大，佛法將迅速的變了。

### (三) 佛教流傳到那裏，就有「釋尊到過那裏、降伏夜叉龍等」傳說的意義

佛教流傳到那裏，就有釋尊到過那裏，在那裏降伏夜叉與龍等傳說，<sup>[1]</sup>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）」(8.018)。

據『島史』說：釋尊初次來楞伽島時，島上有夜叉，部多，羅刹，排斥佛的教法，所以佛將他們驅逐到島去住。第二次，島上有大腹龍與小腹龍互鬥不已，釋尊偕三彌提比丘去楞伽，降伏二龍。第三次，釋尊與五百比丘到楞伽島的河口，在那裏入定，教化群龍(8.019)。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：這是南傳赤銅鑠部的傳說。

<sup>[2]</sup> 同樣的傳說，出現於北方，如『根本說一切有部毘奈耶藥事』（大正二四·四〇上一—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（無稻稈）龍王（即阿鉢羅龍王）宮中。……（金剛手威伏龍王）……無稻稈龍王及諸眷屬，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，……調伏旃荼梨七子，并護池藥叉」。

「城側有一大池，阿溼縛迦及布捺婆素，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」(8.020)。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，末闍提到犍陀羅與罽賓，降伏阿羅婆樓，也就是北方所傳的無稻稈龍王。末示摩等在雪山邊降伏夜叉。須那迦與鬱多羅到金地國降伏食人小兒的女夜叉(8.021)。佛法傳到那裏，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。