

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

中編 「大乘佛法」 第一章 泛論普及而又深入的大乘(p.95-p.113)

釋貫藏 2011/10/14

目次<sup>1</sup>

中編 「大乘佛法」 .....	63
第一章 泛論普及而又深入的大乘 .....	63
第一節 崇高的佛陀與菩薩僧 .....	63
一、「佛法」的涅槃觀 .....	65
二、「大乘佛法」崇高的佛陀 .....	68
三、「大乘佛法」崇高的菩薩僧 .....	69
四、結說 .....	71
第二節 佛・菩薩・天的融和 .....	71
一、「大乘佛法」初期，對印度群神的「菩薩化」 .....	71
二、「大乘佛法」後期，對印度群神的「佛化」 .....	74
第三節 造像與寫經 .....	76
一、「大乘佛法」興起前後的造像與寫經，對於佛法通俗化的廣泛影響 .....	76
(一) 與「法」有關的聖典書寫 .....	76
(二) 與「佛」有關的佛像流行 .....	76
二、「大乘佛法」的「念佛（進而念菩薩、念天）三昧」，更開拓出佛法的新境界 ..	77

——本文<sup>2</sup>——

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；修行到究竟圓滿的，名為佛。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。

<sup>1</sup> 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

<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。

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。<sup>3</sup>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。<sup>4</sup>這樣，

<sup>(1)</sup>「佛法」中以信為本的方便道，普及而又能引入甚深的，如六隨念的一部分，當然會有更多的開展。<sup>(2)</sup>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，也有不少方便成分，所以是甚深而又能普及的法門。

<sup>3</sup> 印順導師《學佛三要》p.71-p.74：

### 三 入門·登堂·入室

菩薩學行的三要，是不可顧此失彼的。然初學時，不妨從一門（或二門）而來。<sup>(1)</sup>有的好為哲學、心理學、論理學等學理的探討，接觸到佛法，認識了佛法的正確深奧，因而發心學佛，這是從智慧門入。<sup>(2)</sup>有的多為社會福利事業，樂於為善，與佛教的人事相接近，讚仰佛法的慈悲，因而發心學佛，這是從慈悲門入。<sup>(3)</sup>有的崇仰三寶功德的不可思議，或由於佛菩薩的感應，因而發心學佛，這是從信願門入。初學的從不同方便而來，是由於眾生的根性不同。大概的說：貪行人從慈悲門入，瞋行人從智慧門入，癡行人從信願門入。

然而，進入佛門，修學佛法，不能永遠滯留於這樣的階段。如久學佛法，十年，廿年，老是這樣，這會發生不良的後果。

如聲聞法中，有重信的信行人，重智的法行人，也不過由於根性的偏重不同，決非有信無智，或有智無信的。《大涅槃經》與《大毘婆沙論》，都一致說到：「有信無智，增長愚癡，有智無信，增長邪見」。<sup>(1)</sup>如但憑信仰而不求甚解，不修智慧，對於所信的三寶，所學的法門，莫名其妙，這不能得學佛的真實利益。這樣的修學，在他們的心目中，信佛與鬼神崇拜，並無多大差別，不過是愚癡的信仰——迷信。現代的中國佛教界，也儘多這一流。<sup>(2)</sup>如有智而無信，危險更大！龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。邪見說空，撥無因果，都由於自作聰明，於三寶清淨功德不能生淨信而來。迷信的過失還小，邪見會令人墮地獄。這可見信與智一定要雙修，不能偏失的。

又如大乘中有智增上菩薩，悲增上菩薩，也只是增上（著重）而已。如有智無悲，有悲無智，根本不成菩薩行。就是悲智雙修，<sup>(1)</sup>如悲願的功德力不足，而急急的求智證，求解脫，一定要墮落小乘。<sup>(2)</sup>如慈悲心切而智慧不足，在菩薩的修學過程中，要成為「敗壞菩薩」，退墮凡外。因為離了無所得為方便，菩薩行是不會成就的。

所以，初入佛門，雖可從一門而來；但想升階登堂，學菩薩正行，必須三事齊修。這三者，能互相助成，互相推進，逐漸的引導行人，進入更高的階段。

等到深入佛法的究竟奧室，三者是無二無別的一味圓滿，無所偏，也無所缺少。這或者名為大菩提，或者名為大涅槃，即是究竟成佛。

或者以為：佛法不妨一門深入，那裡一定要三事齊修？這是誤會了！如真能一門深入，必然了解一切功德的相關性，相助相成的完整性。一門深入，只是從一門出發，以此一門為中心而統攝一切，決不捨其他的功德而不修。

我們學菩薩行，求成佛果，難道佛與菩薩，是有信無智，有智無悲的嗎？佛是一切功德圓滿的尊稱，我們學佛，也應以佛德的崇高圓滿為理想而向前修學！

<sup>4</sup> (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.1：

「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「秘密大乘佛法」，主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」。懷念，是通過情感的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印度佛教史上的事實。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.7：

我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

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。<sup>5</sup>

### 一、「佛法」的涅槃觀

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。<sup>6</sup>

<sup>5</sup> 關於「(甚深)性空，末流多入(理想)真常、祕密」，印順導師《無諍之辯》p.112-p.114 說到：  
然有病淺而空病實深，故曰：「寧起有見如須彌山，不起空見如芥子許」。學空多病，且其病特深，而又終不可不學。則以解不至空，學不知宗；行不至空，不足以言解脫也。

吾謂佛法明空，類「不入虎穴，不得虎子」。然虎穴險地，入虎穴危事也。龍樹云：「不能正觀空，鈍根還自害。如不善咒術，不善捉毒蛇」。

以是學佛者，意向不端，戒行無基，知見不正，情滯空際而急求證入者，鮮不於此淪墜永苦。轉不如常人之執有，猶得家國之實益，人天之樂果。

本性空寂，唯絕無戲論者所入；唯此一道而歧途頗多。外道有絕言見。小乘、大乘行者之遊心空際者，類有相似悟境，其邪正得失，有賴勘印。且於禪思中，宿習熏發，或現緣所引，身心之幻境憧憧，覺苦覺樂，見神見鬼，佛來魔來，則又常依個人之思想性格，社會之習俗環境而異其所見。有助道者，有障道者，有應有之禪境，有乖常之亂現——此中實別有天地。

<sup>(1)</sup> 其意向不端，戒行無基者，姑不論。<sup>(2)</sup> 其知見不契於中道者，離生死向涅槃，沈空滯寂，病不可勝言。即生死為涅槃，則又極於欲樂為道。<sup>(3)</sup> 即知見正確者，經謂得無生忍菩薩，有欲入涅槃之心。龍樹謂悲願不足而空智生，必墮聲聞。應知安心禪觀而遊心空際者，大非易事！有正志、正見、正行，若離善友攝持，或急於求證，或不善調伏身心，猶將於此成病，而況無正志、正見、正行哉！此中事多，非散心分別者所知。

性空者詳於勝義內證，不先於性空之唯名得法住智，急求證入，好高騖遠，醍醐必成毒藥，此所以末流多入於真常祕密也。唯識者詳世俗安立，乃得與真常祕密者稍疏，唯識者不應於此自矜。隔岸觀火者，固未必勝於焦頭爛額者也。雖然，此特一往之談耳。印度佛教之末流，性空者多濫於真常，唯識者實墮於唯心。…〔中略〕…

性空末流之多入真常，在詳勝義與真常者之重行證為近。現證不易，而求證者則滿坑滿谷。夫意向、戒行、知見純正者，猶有危失之可能，而況其下者乎！「不入虎穴，不得虎子」，而虎穴險地，入虎穴危事。性空行者，應自勉而自警之！要「先得法住智，後得涅槃智」。入大乘者，應於「菩提願，悲濟事，性空見——三事不偏中求」。

<sup>6</sup> (1) 印順導師《華雨集第四冊》p.1-p.2：

我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！

其實我的思想，在民國三十一年所寫的『印度之佛教』「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。所以三十八年完成的『佛法概論』「自序」就這樣說：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來」！——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.41-p.42：

什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。

由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了二分共同性。

涅槃，「佛法」以為是：超脫了無休止的生死流轉，佛與聲聞弟子，是沒有差別的。<sup>[1]</sup>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。<sup>[2]</sup>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。<sup>7</sup>

---

一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脅侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。魔王，龍王，夜叉王，緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心，悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！

二、神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。但為了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。

三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，或是往生他方淨土，或是能得現生利益——消災，治病，延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。

「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！我不否認神教的信行，如去年有一位（曾參禪）來信說：「否則，……乃至奧義書、耆那教諸作者聖者就是騙子了」！我回信說：「不但奧義書、耆那教不是騙子，就是基督教……其至低級的巫術，也不完全是騙人的。宗教（高級或低級的）總有些修驗（神祕經驗），……如有了些修驗，大抵是信心十足，自以為是，如說給人聽，決不能說是騙子。……不過，不是騙人，並不等於正確，否則奧義書、耆那教也好，何必學佛」？

「初期大乘」的神化部分，<sup>[1]</sup>如看作『長阿含經』那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。<sup>[2]</sup>如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。

<sup>7</sup> 印順導師《學佛三要》p.228-p.240：

#### 四 涅槃之深究

一、蘊苦永息之涅槃 煩惱的根本是我見，是迷於無我的愚癡，這唯有無我的深慧，才能破除他。有了甚深的空（無我）慧，便能破我見，體驗到人生的真理，獲得大自在。這是現生所能修驗的，也是聖者所確實證明的。等到此生的報體結束後，不再受生死果，這就是入涅槃了。大阿羅漢都是這樣的，釋迦佛八十歲時，也這樣的入了涅槃。如進一層推求，就難於明白。一般人想：入了涅槃，到那裡去呢？證了涅槃，是什麼樣子呢？關於這，佛是很少講到的。總是講：生死怎樣延續，怎樣斷煩惱，怎樣就能證涅槃。入了涅槃的情形，原是不用說的，說了也是不明了的。…〔中略〕…

凡夫心境，距離聖境太遠了，無法推測，也不易說明。但世人愚癡，總是要作多餘的詰問。所以，佛曾因弟子所問而說過譬喻。佛拿著一個火，手一揮動，火就息滅了。佛問弟子：火到那裡去呢？這不能說火是什麼情形，也不能說火到那裡去了。生死滅了，證入涅槃，要問是什麼樣子，到什麼地方去，也與火滅了一樣的不可說明。

再說一個經中常說的譬喻吧！因冷氣而結水成冰，有大冰山，小冰塊，什麼情形都有，各各差別。這像眾生從無始以來，各有煩惱，各各業感，各各苦果，也是各各差別不一。冷氣消除了，冰便溶化為水而歸於大海。這如發心修行的，斷煩惱，解脫生死苦果而入涅槃一樣。這時候，如問：冰到那裡去了，現在那塊冰是什麼樣子，那是多餘的戲論。既已溶化，不能再想像過去的個體；水入大海，遍一切水中，所以是「無在無不在」。解脫生死而證入涅槃，也是這樣，不能再以舊有的個體去想像他。有些人，總覺得入涅槃以後，還是一個個的，還是會跑會說的，不過奇妙得很而已。這只是把小我的個體去推想涅槃，根本不對！如說某人入涅槃，是可以的；以為入涅槃後，仍是一個個的，便成大錯。如說黃河的水，長江的水，流到海裡，是可以這樣的。但在流入大海以後，如還想分別：那是黃河水，那是長江水，這豈非笑話。

眾生為什麼在生死海中，不能徹底解脫？就因為以我為中心，執著一個個的個體為自我，總是畏懼沒有我，總要有個我才好。因此，永遠成為個體的小我，一切苦痛就跟著來了。得了涅槃的，如大小冰塊的溶入於大海，豈可再分別是什麼樣子！到達涅槃，便是融然一味，平等平等。經上說：「滅者即

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，為人供養作福，是不能滿足人心需要的。但也就由於這

是不可量」。涅槃（滅）是無分量的，無數量的，無時量與空量的。平等法性海中，不可分別，不能想作世間事物：一個個的，有分量，有方所，有多少。

從前，印度有一位外道，見人死了，會說：某人生天，某人生人間，某人墮地獄。但一位阿羅漢入滅了，外道看來看去，再也看不出，不知道現在什麼地方。這是說明了：入了涅槃，是無所從來，也無所去的；無所在，也無所不在的。

我們沒有證得涅槃，總是把自我個體看為實在，處處從自我出發。聽到消除了自我的涅槃，反而恐怖起來。所以理解涅槃是最困難的，難在不能用我及有關我的事物去擬想，而人人都透過我見去擬想他，怎麼也不對。

入了涅槃，身心都泯寂了。泯，滅，寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個性，與一切平等平等，同一解脫味。到這裡，就有另一問題，大小乘便要分宗了！

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。這是小乘者的涅槃觀，大乘卻有更進一步的內容。這可分兩點來說：

(一)、約體證的現(相)實(性)一味說：<sup>[1]</sup>聲聞者證入法性平等時，離一切相。雖也知道法性是不離一切相的，但在證見時，不見一切相，唯是一味平等法性。所以說：「慧眼於一切法都無所見」。聲聞學者的生死涅槃差別論，性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。<sup>[2]</sup>但大乘修學者的深悟，在證入一切法性時，雖也是不見一切相（三乘同入一法性；真見道），但深知道性相的不相離。由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，而一切如幻的事相，宛然呈現。這種空有無礙的等觀，稱為中道；或稱之為真空即妙有，妙有即真空。由於體證到此，所以說：「慧眼無所見而無所不見」。依據這種體證的境地，安立教說，所以是性相不二論，生死涅槃無差別論。

在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中，更進一層，到達法性海的底裡。

(二)、約修持的悲願無盡說：<sup>[1]</sup>小乘者的證入涅槃，所以（暫時）不起作用，除了但證空性，不見中道而外，也因為他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。像游泳的人，如發生了危險，那不想救人的，只要自己爬到岸上休息，便覺得沒事，更不關心他人的死活。<sup>[2]</sup>有些想救人的，自己到了岸，見別人還在危險中，便奮不顧身，再跳進水裡去，把別人拉到岸上來。菩薩在修行的過程中，有大慈悲，有大願力，發心救度一切眾生，所以自己證悟了，還是不斷的救度眾生。在為人利他所受的苦難，菩薩覺得是：無上的安慰，最大的喜樂，沒有比這更幸福了。<sup>[3]</sup>由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成為不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度眾生，這就大大不同於小乘者的見地了。

但圓滿成佛以後，救度眾生，不再像眾生一樣，救此就不救彼，在彼就不在此。佛的涅槃，是無在無不在的，是隨眾生的善根力所感而起應化的——現身，說法等。佛涅槃是有感必應，自然起用，不用作意與功力的。佛般涅槃，像日光的遍照一切一樣。一個個的眾生，像一所所的房屋。有方窗，光射進來，就有方光；有圓孔，光射進來，就有圓光。光是無所謂方圓的。所以，現一切身，說一切法，都是隨眾生的機感而現的。如釋迦佛的在此土誕生，出家，成佛，說法，入涅槃，都是應化身；圓證涅槃的佛，是早已證法身了。

因此，如想像圓證涅槃的佛，是一個個的，在這裡在那裡的，是壽長壽短的，便不能了知大乘涅槃的真義，不知應化身的真義了。必須放棄小我個體的觀念，才有悟解證入涅槃的可能。

…〔中略〕…以凡夫心去設想涅槃，原是難以恰當的。所以佛的教說，多用烘雲托月的遮顯法，以否定的詞句去表示他，如說：不生不滅，空，離，寂，滅等。可是眾生是愚癡的，是執我的，多數是害怕涅槃的（因為無我了）；也有不滿意涅槃，以為是消極的。純正而真實的佛法，眾生顛倒，可能會疑謗的，真是沒法的事。好在佛有無量善巧方便，為了這種深深執我的眾生，又作另一說明。

二、身心轉依之涅槃：…〔中略〕…

(一)、約染淨依說轉：…〔中略〕…

(二)、約迷悟依說轉：…〔中略〕…

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。

## 二、「大乘佛法」崇高的佛陀

佛法甚深，這樣的涅槃，連闍陀都難以信受(9.001)，<sup>8</sup>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，<sup>[1]</sup>大眾部等以為：「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」(9.002)。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。<sup>[2]</sup>方廣部說：釋迦佛住兜率天成佛，現生人間的是化身(9.003)。<sup>[3]</sup>後來大乘經進一步的說：「住色究竟天，……於彼成正覺」(9.004)，那是與印度教的最高神——大自在天同一住處了。說到

<sup>8</sup> 印順導師《性空學探源》p.56-p.59：

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮流的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。

常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遠離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。

《訖陀迦旃延經》正是開示此義。《雜阿含》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闍陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癡結，在以為諸行是實有的（法有我無），涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以僅能承認有為法的無常無我，涅槃的寂滅；而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。他懷著這樣的一個問題，到處求教授。諸聖者的開示，把無常、無我、涅槃等照樣說一遍，他始終無法接受。後來，找到阿難尊者，阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

我親從佛聞教摩訶迦旃延言：世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅者，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂：此有故彼有，此生故彼生……此無故彼無，此滅故彼滅。

闍陀比丘的誤解，必須使他了解諸行非實、涅槃非斷滅才行；這中道的緣起法，是最正確而應機的教授了。試問：為什麼如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？正觀世間滅可離有見而不墮於斷見呢？

因為中道的緣起法，<sup>[1]</sup>說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。<sup>[2]</sup>緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是先有一個真實的我真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。

這是說：要遠離眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

…〔中略〕…

在一切生滅有為法上，觀察其當體悉皆虛偽、空寂，無有實法，一切只是假名安立；如是遠離有無二邊見，而證入解脫涅槃。說到涅槃，大家都知道有兩種：無餘依涅槃，固然無身心可說；但有餘依涅槃，阿羅漢們在生前就都證得了的。

所以涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。

釋尊的壽命，或說「七百阿僧祇劫」；或說：「我成佛以來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」(9.005)。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(9.006)。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。

### 三、「大乘佛法」崇高的菩薩僧

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，四攝，經歷十地而後成佛。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：<sup>[1]</sup>菩薩要廣集福德與智慧資糧，「五事具足」<sup>9</sup>，才能得無生法忍，與阿羅漢的涅槃相等。<sup>[2]</sup>但菩薩的廣大悲願，不入涅槃，「留惑潤生」<sup>10</sup>，願意在長期的生死中，度脫苦難的眾生。這種不急

<sup>9</sup> 印順導師《印度佛教思想史》p.369：

『解深密經』說：<sup>[1]</sup>「已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧」——五事具足的根性，聽了第二時教的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，能夠深生信解，如實通達，速疾能證最極究竟。對這樣根性，當然無所謂「隱密」，也就用不著再解釋深密了。<sup>[2]</sup>由於一般根性，五事不具足，引起不信，毀謗大乘，或顛倒解說等過失，這才說三自性、三無自性的第三時教，再來解釋一番(26.018)。

<sup>10</sup> (1) 印順導師《攝大乘論講記》p.517-p.518：

非染非離染，由欲得出離，了知欲無欲，悟入欲法性。

四、離欲甚深：如來是「非染」的，因一切貪欲皆已斷盡；但也「非離染」，因為一切法的當體就是真實性，在不增不減的真如中，法法本性清淨，既一切法全體即真，本來無染欲，那又有什麼可離呢？但大乘的非離染，主要在「由」染「欲」而「得出離」。

菩薩留隨眠不斷，才能久在生死中利生成佛，不然就陷於小乘的涅槃了。<sup>[1]</sup>小乘不能由欲而得出離，因他不能通達法法無自性，染欲的本性清淨，所以覺得有急須斷除染污的必要。<sup>[2]</sup>大乘聖者，了知法法自性本淨，平等法界中，無染無欲可離，才能留惑潤生，修利他行，得大菩提。諸佛法身的離欲甚深，就立足在這「了知欲無欲」，「悟入欲」即離欲的真如「法性」上。

(2) 印順導師《華雨集第五冊》p.154-p.156：

問：說到當代人所適合的佛教，就想起當代佛教徒常有的一個問題：在這工商業的繁忙社會中，一個佛教徒如何修行？請導師開示。

答：談到修行方法，雖然有很多，但是其中有許多都是從宗教儀式轉變過來的；例如禮佛、拜山等等，它們不過是一種外表的儀式而已。

我以為，真正的修行還是離不開戒、定、慧三增上學，沒有這三學，其他都只是外表的、形式的而已！不過修定、修慧是不容易的；在這裏讓我來介紹一個大乘初期的修行方法。<sup>[1]</sup>從各種經論看來，當時的大乘行者雖然也修禪定，不過他們都像阿含經的彌勒菩薩一樣，不修深定，因為修深定必會耽著於禪樂當中而成小乘。所以小乘行者說證得什麼「果」，而大乘則說得到什麼「忍」：柔順忍、無生法忍。到了無生法忍好像已經修行得很高深了，但還是沒有證入實際。這不是說大乘菩薩沒有能力證入，而是他們不願意證入，因為他們要「留惑潤生」，救度眾生！

<sup>[2]</sup>其次，談到修慧，也就是修般若空慧。這必須在現實的世俗事務當中觀空而求得勝解，然後把它表現在日常的生活當中，以做教化事業。空，容易被誤解成消極的，而實際上空是最積極的；得空慧的勝解之後，即能不怕生死輪迴的痛苦而努力地去度眾。

這並不是說，修空慧的菩薩沒有痛苦或不知痛苦，而是說，他們雖有痛苦、知道痛苦，卻能依照空慧所顯發出來的勝解，了知其如幻如化而已。

這些說法，不但早期的般若中觀這麼說，就是稍後的唯識經論也是這麼說，只是方式有點改變而已。所以，談到適應當代思潮人心的修行法門，我就想到了早期大乘的般若法門，也就是阿含經中彌勒菩薩所示現的榜樣——不修（深）禪定、不斷煩惱！

總之，我們應該了解，生命是無限延伸的，我們應該在長遠的生命之流當中，時時刻刻不斷的努力，不要急著想一下子就跳出這生命之流，因為跳出生命之流必定脫離眾生，而落入了急求解脫的小乘行！所以太虛大師說他自己「無即時成佛之貪心」。

真正的修行應該是無限的奉獻，一切功德迴向十方眾生；本著這樣的精神念佛、打坐，才能契入大乘的心髓！

(3) 印順導師《佛在人間》p.13-p.15：

### 五 佛從人間被升到天上

釋尊是一位慈和誠摯的教師，他稱呼那斷惑清淨的比丘與自己一樣是阿羅漢，何嘗有意把自己提高到一切之上。

但在釋尊大悲大智大精進的偉大活動中，事實上超過了一切。偉大高潔的德性，深邃的智慧，因定慧而獲得超越的能力，特別在溯述過去自利利他的本生談中，露出佛陀的本來面目。

這無限生命的偉大活動，不斷的投入弟子的心目中，使聲聞弟子不能不承認佛陀的崇高偉大，而意識到自己的渺小。釋尊之所以被稱「十力大師」，與聲聞弟子是有所不同的。仁者見仁，智者見智，弟子心目中的佛陀，是有著不同觀感的。

在佛教中，有不同的佛陀觀，但正確的佛陀觀，到底是佛在人間，即人成佛。「如來在世間，不言有與無；如來涅槃後，不言有與無」。凡真能獲得正見者，接觸到佛陀的生命者，必然有深刻正確的體認，而離卻俗見與擬想。

<sup>[1]</sup>但庸俗者，忘卻了「佛身無漏」，以為佛陀的飢渴寒熱，與自己一樣。佛陀的偉大在功德，但又遺忘了舍利弗「五分法身不滅」的明訓，因此說「功德滿三界，無常風所壞」。以為佛陀的入滅，是灰身泯智的。這樣的佛陀觀，是照著苦行厭離者自己的想像而複寫的，正確的佛陀觀並不如此。從本生談的啟示中，佛陀的因地，修行菩薩道的菩薩，並不與俗見者所見一致。菩薩早已斷了煩惱，具有超越聲聞弟子的能力。

所以正確的佛陀觀，是證無生法忍菩薩，斷煩惱已盡；成佛斷習。這無生法忍菩薩，雖然隨機益物，但成佛還是在人間。「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」。《阿含經》如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的。

<sup>[2]</sup>但中與正是難得把握的，或者又開始擬想：證無生法忍的菩薩，就是成佛。有的以為不然，釋尊是成佛久矣，現在不過是示現。「如來壽量無邊際」的見解，小乘部派中早已存在。早已成佛的佛陀，在何處成佛？在人間，這似乎太平凡。那麼在天上，在天上身相圓滿廣大的最高處——摩醯首羅天上成佛。天上成佛是真實的，人間成佛是示現的。起初，天上佛與人間佛的關係，還看作如月與水中的月影。再進一步，在人間成佛的釋尊，修行六年，不得成佛，於是非向摩醯首羅天上的佛陀請教不可。在佛陀的本教中，釋尊是人天教師，現在是轉向天上請教了。這一思想的反流，我領略到異樣的滋味。

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。



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：<sup>[1]</sup>得無生法忍的不退轉——阿毘跋致菩薩，都是依人身進修而悟入的(9.007)。<sup>[2]</sup>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」。

#### 四、結說

大乘佛教界，<sup>[1]</sup>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。<sup>[2]</sup>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。<sup>[3]</sup>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，<sup>[1]</sup>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。<sup>[2]</sup>雖說天上也有聖者，但都不及人間的阿羅漢。<sup>[3]</sup>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。

### 一、「大乘佛法」初期，對印度群神的「菩薩化」

---

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」！

由於佛教界傳出的菩薩「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。<sup>11</sup>經律中說，釋尊的二位天上大弟子，大梵天得阿那含果，帝釋得須陀洹果。這二位天弟子，在『華嚴經』中，與人間的二大弟子——舍利弗、大目犍連合化，成為（與梵天相當的）文殊師利、（與帝釋相當的）普賢菩薩(10.001)。這與色究竟天圓滿究竟菩提的佛，綜合起來看，表示了佛法與印度天神的溝通。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> (1) 印順導師《佛教史地考論》p.233-p.245：

在初期的佛教中，並無文殊與普賢的傳說；這也不是印度教固有的大神。文殊與普賢菩薩的出現，真是值得注意的事。

一、文殊普賢與舍利弗目犍連：審細的研究起來，文殊與普賢，實為舍利弗與目犍連的理想化。…〔中略〕…

二、文殊普賢與梵王帝釋：釋尊為「人天教師」。人間的上首弟子，為舍利弗與目犍連；天上的上首弟子，即梵王與帝釋。佛教的早期傳說中，表示佛法為人類的迫切需要，印度的大神——梵王與帝釋，也祈求釋尊說法，作釋尊的弟子。傳說：帝釋得須陀洹果，梵王得阿那含果。論學位，並不崇高，但由於領導群神護持佛法，在佛教中逐漸取得重要的地位。

梵王與帝釋，在佛化的天國中，也成為佛的左右二大護法。如傳說的佛從忉利天下來，他們即侍立左右。法顯《歷遊天竺記》說：「佛從忉利天上來下時，化作三道寶階。佛在中道七寶階上行；梵天王亦化作白銀階，在右邊執白拂而侍；天帝釋化作紫金階，在左邊執七寶蓋而侍」。此事，《增一阿含經》（卷三六），《有部毘奈耶雜事》（卷二九）等，都有記載。又如釋尊去滿富城滿富長者家（增一阿含經·須陀品）等，也是梵王侍右，帝釋侍左的。梵王與帝釋的成為釋尊的脇侍，是佛教界眾所周知的事了。

梵王與帝釋的為釋尊脇侍，與文殊普賢為毘盧遮那脇侍，也有極其一致處。先論梵王與文殊：…〔中略〕…

再說普賢與帝釋：…〔中略〕…

在佛教中，普賢菩薩，被奉為密教的住持者，這與帝釋的為群神領袖，有著重要關係。帝釋住於須彌山頂，為地居的天、龍、夜叉們的統攝者。他的多神特質，與密教極易結合。…〔中略〕…我們知道：顯教的普賢，即密教的「金剛手」、「執金剛」、「金剛薩埵」、「祕密主」等；這是夜叉群（菩薩示現）的主。密法的說處，也主要在須彌山。密宗的雙身法，也與欲天——帝釋天也還是兩性和合有關。《華嚴經》（卷六二）有說：「住法須彌頂，定女常侍；滅惑阿修羅，帝釋願觀我」。這雖是善財以帝釋（還有梵天等）擬讚文殊，然帝釋的定女侍，也極易演變為密宗的明妃。

…〔中略〕…

更應該特別指出的，密咒也與夜叉語有關。…〔中略〕…夜叉的語句隱密，而秘密教的「語密」，也由夜叉群來住持。這個空行夜叉王國的帝釋，與密教世界的普賢菩薩，是怎樣的類似？我們應該記著：梵王與帝釋，文殊與普賢，都是佛的左右脇侍。

三、佛與左右脇侍的演化：釋尊為中心的人間教化，「雙賢弟子」是舍利弗與目犍連。在傳說中，梵王與帝釋，也逐漸取得了天國弟子中「第一雙」的地位。等到大乘佛教起來，開始一大變化。

大乘佛教的特質，是一般的人性淨化。他解放了出家本位的古老形式，揭開了在家本位的新面目——佛的真身，現在家相。然而，他丟下出家的舊方便，卻換上了天國的新方便。他是人的一般化，也是神的超越化。這就決定了大乘的特質，重於積極救世，而又傾向於祕密的神化。

大乘的神化過程，當然是孕育於多神的印度文明中，然起初是依照自己組織的天界而發展，決非一味的竊取印度的群神。佛教的世界組織，是三界二十八天。其中最主要的，是帝釋天、大梵天、色究竟天。大乘以為：真實的成佛，是在色究竟天最高處；這才與摩醯首羅——大自在天相結合。以此為本尊，梵王與帝釋，也綜合了舍利弗與目犍連的德性，融鑄成文殊與普賢二大士。毘盧遮那與文殊普賢的佛國，這樣的建設起來。

<sup>[2]</sup> 「娑伽度龍王十住 [地]菩薩，阿那婆達多龍王七住菩薩」(10.002)，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(10.003)。『大樹緊那羅王所問經』的當機者，是一位現緊

大乘佛教的佛陀，可說是虛本位的。真實發揚佛教的，是菩薩，尤其是文殊與普賢。<sup>[1]</sup> 初期的大乘教，文殊是一中心的聖者。他重於勸發菩提心，重於如實空性的發揚，表象著佛陀的面目。法身佛，雖與「從本垂跡」的大自在天，有著同等的神性，但佛格還是慈悲、智慧、精進等德行的總和。

<sup>[2]</sup> 等到大乘的普及民間，通俗的宗教要求，有意無意的強化起來，這才具有帝釋——多神王國之主特性的普賢，充分的金剛化，成為佛教中心，開創神秘的密教。金剛化的普賢，代表當時的佛陀觀——大日如來。而帝釋在中心，四大天王四方坐的集會形式，也演化為五方五佛。

大乘佛教中，釋迦被升到天國的色究竟天，抽象的唯心的德性擴展，缺乏了人間佛教的親切性，也就缺乏了道德的感化力。這不能成為一般的歸信對象。因此，佛的德性，不得不表現於文殊、普賢——梵天與帝釋的神性中。

末了，大乘佛教的人類德行，逐漸被遺忘，僅剩了神鬼群像的遺骸，與飲食男女的物欲。佛教是這樣的從進展而到達衰落了。

(2) 印順導師《華雨香雲》p.161-p.164：

### 五 文殊·普賢·釋迦

文殊、普賢二大士，在本經裡，是助佛揚化的上首，所以古人稱之為「脇侍」。大乘佛教的真面目，也就寄託在二大士的言行中表現出來。大智文殊，大行普賢，這在中國，連小沙彌都熟背了的。二位是否歷史人物，或者實有其人而成為箭垛式的人物，或是道德的人格化，這都不在討論之內。

依古人的解說，佛菩薩都是依德立名的，那麼我們應該考察二大士的德性。但菩薩的德性，不單是某一項的，說如此如彼，不過從他的特點來說。大智文殊，大行普賢，是對的，但還需要說明。

文殊表示智慧（側重在現空無礙的正觀），但也表示信。經上說文殊是三世一切佛的老師，像善財的發菩提心學佛，也是文殊勸發的。清淨的誠摯的向上心，是信的本質。信心內在的活躍，達到確立信念，是勸發信心的真義。依佛教的解說，信與智有一共同點：信是向上的，智是求真的；信是清淨的，智是明了的。所以信智常是合說的，像信解、信可，特別是信佛、法、僧、戒的四證信，就是見道的證智。佛教的信智不離，信離不了智慧，離了就是迷信；智也離不了信，離了就會走上邪見，落在懷疑、詭辨、頹廢、殘酷的深淵。信智雖是合一的，卻不妨說先信後智。最初發菩提心，是信解的信，善財初見的文殊代表他。發了信根以後，進一步求解，像善財的參訪善知識；到後來，得到證實的智慧（這智慧，就是悟不由他的證信）。善財在普門城再見文殊，就是這信念與理智合一的大智。

再說普賢，他表示行（側重在自他兼濟的大行），但也表示願。普賢行願一句，就很可明白了。不問是上成佛道，下化眾生，願總是一種崇高的理想意欲，行是偉大的實踐。這兩者也有一致性，願是內發的動力，行是意志的實現。合一也不妨先願後行：從意志的決定，到見於實際；從漸漸的實行，到完全實行的大願滿足。這像善財的願學普賢行，到面見普賢，普賢就代表這理想與實行合一的大行。

文殊的大智，普賢的大行，各得佛陀的一體，而實不相離而相成的。甚深智為方便，廣行自他兼濟行，叫攝導萬行。因了萬行的修集，使智慧更明淨，叫莊嚴般若。知所以能行；行所以能知；愈知愈行，達到知行的合一，而且究竟，釋迦的大雄表示他。

佛陀，從知一方面說，可以叫正遍知（正等覺）；從行一方面說，可以叫大慈悲；或者綜合的叫明行足，兩足尊。但這只是究竟的智行，離了文殊、普賢的德性，就難於說明。所以只要依因位的大智大行，顯出他的究竟性就得了。

佛陀的究竟、無上、無限、無礙性，如果要表現它，那就是力、無畏、不共；是人師子、象王；是世尊，無上士、法王；他的智是金剛的，行是堅固（首楞嚴的意思）的。超勝一切的大雄，不單是讚歎，是大乘的真義，佛陀的精髓。

另參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.465-p.472。

那羅身的大菩薩。『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」(10.004)。

屬於四大王眾天的鬼、畜天，是菩薩而蒙佛授記的，著實不少。最重要的，要算夜叉了。經中有金剛手，也名執金剛，或譯密跡金剛力士，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。<sup>〔1〕</sup>經律中說，有一位經常護持釋尊的金剛力士。<sup>〔2〕</sup>這位經常護持佛的金剛手，在『密跡金剛力士經』中，是發願護持千兄——賢劫千佛的大菩薩(10.005)。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「秘密大乘佛法」，都由此傳出，理由就在這裏。

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(10.006)。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，從大自在天到執金剛，一切天眾（菩薩）來參加。善財童子所參訪的，也有眾多的女性天神，都是夜叉。圍繞師子嚩呻比丘尼的，在十地菩薩以上，有「執金剛神」，與「坐菩提道場菩薩」（也就是「普賢地」）相當(10.007)。夜叉身相的菩薩，地位非常崇高，與「秘密大乘佛法」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。

## 二、「大乘佛法」後期，對印度群神的「佛化」

「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」(10.008)。

『楞伽經』的意思是：如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。<sup>〔1〕</sup>梵天、帝釋以外，如自在是溼婆天；那羅延異譯作毘紐，毘紐是那羅延天的異名；日是日天；

月是月天；婆樓那異譯作明星，即太白星：這都是**印度神教所崇拜的**。<sup>[2]</sup> 迦毘羅是數論派傳說中的開創者；毘耶娑廣博仙人，傳說為吠陀的編集者：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、豬、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，……睹見佛身是仙人像」(10.009)。

『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」(10.010)。

「八眾」，有人四眾與天四眾。天四眾是：梵天眾；魔眾；忉利天眾，帝釋是忉利天主；四天王天，(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

#### 一、「大乘佛法」興起前後的造像與寫經，對於佛法通俗化的廣泛影響

「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」有關的聖典書寫

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，集合在中部摩多利的阿盧精舍，誦出三藏及注釋，書寫在貝葉上，以便保存(11.001)。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：迦溼彌羅結集『大毘婆沙論』，「王以赤銅為鑠，鏤寫論文」(11.002)。赤銅鑠是錫蘭島的古名，所以赤銅鑠鏤寫論文，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

二、與佛有關的佛像流行：<sup>[1]</sup>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」(11.003)。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」(11.004)，足以證明「佛法」本是不許造佛像的。

<sup>[2]</sup>大眾部系以為：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，犍陀羅式、摩偷羅式的佛像——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『大度明經』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」（11.005）。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。

<sup>〔1〕</sup>「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。<sup>〔2〕</sup>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。

二、「大乘佛法」的「念佛（進而念菩薩、念天）三昧」，更開拓出佛法的新境界

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。