原始佛法中的信與他力探源

溫金柯
輔仁大學宗教所博士生
10462台北市中山區北安路55號
Jinkr49@gmail.com

摘要

「信」與「他力」是宗教信仰的特色。然而，佛教「是否有」他力，或「是否應該有」信與他力，卻有被否認或貶抑的傾向。但是佛教中存在信與他力的因素，卻是不容否認的事實。本文根據以《雜阿含經》為主的原始佛教經典，探索信與他力在其中的存在狀態。佛教從成立僧團伊始，佛陀就具有獨尊的地位，是佛弟子的皈依處；在解脫道上，佛陀與聲聞弟子之間，具有如母親哺育幼兒的關係。佛陀能夠幫助弟子不必經過太多的努力，就迅速體證解脫。原始佛教就已經高推佛陀的無量功德，並且把念佛當做最主要的修行法門之一。在佛教多元的解脫取徑中，念佛與念法，即重信與重慧，都是佛法的正常道。

關鍵詞：信、他力、皈依

投稿日期：103.5.22；**接受刊登日期**：103.8.10；**最後修訂日期**：103.09.09.
責任校對：林鈞桓、何維綺

A Research on Faith and Other Power in Early Buddhism

Wen, Chin-Ko

PHD Student of Institute of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Jinkr49@gmail.com

Abstract

In general, “belief” and “other power of faith” are characteristics of religion. Although this situation is also true in Buddhism. However, whether Buddhism has other power of faith tends to be denied; many scholars claim that Buddhism is without, or must be without “other power of faith”. This paper aims to explore the state of “other power of faith” in the early Buddhism according to early sutras *Saṃyuktā Āgama* and so on. In the beginning, when the Sangha is established, Buddha as the refuge of all students has the status of domination. And in the way to liberation, the relation between Buddha and his students is just like a mother and her babies. Buddha can help his students to achieve enlightenment and liberation quickly and easily. In early Buddhism, Buddha is respected with his great merits and praying

to Him is a main religious practice. In the Buddhist paths to liberation, praying to Buddha and charting the Dharma, that is, faith and wisdom are essentials in practicing Buddhism.

Keywords: faith, other power, conversion

壹、「信」與「他力」

本文將探究佛教的「信」與「他力」，首須對此二名詞稍加解釋。

西方現代「宗教學」的出現，是在啟蒙運動的影響下，以人文主義的精神，重新對宗教進行「科學的」研究。[1]而啟蒙運動的興起，乃是對於中世紀知識為信仰服務的反動；尤其是教會根據聖經的教條，壓制如伽利略(Galileo Galilei，1564－1642)等人的科學研究，引起的反動。在此基礎上，當時西方的哲學家努力去分判科學知識與宗教知識的分野。如英國哲學家法蘭西斯．培根(Francis Bacon, 1st Viscount St Alban，1561－1626)提出了二重真理論，認為：「人的知識就如同水似的，有的是從上邊降落的，有的是從下邊湧起的。一種是由自然的光亮所顯示的，一種是由神聖的啟示所鼓舞的」。[2]這種分野，在近代西方哲學史上，仍不時被繼續沿用。如康德(Immanuel Kant，1724－1804)在「純粹理性批判」的領域，否定了包括上帝觀念在內的形上學的可能性。但是卻在「實踐理性」的領域，「停止認識，以便容納信仰」，而「上帝的存在」在此成為實踐理性的三個基準（postulate）之一。[3]

「信」(英語faith或belief)，在科學認識的領域中，因為包含太多主觀的認定，而缺乏足夠的客觀確切性，因此常常是「不可信的」。但是，在實踐理性的領域中，「信」卻是首要的善法。在基督宗教，「信」指的是「與上帝發生正當關係」，[4]「惟義人因信得生」(哈巴谷書2:4)。在佛教，「信」(巴利語saddha，梵語śraddhā)，據世親菩薩的《百法明門論》，在11種「善心所」中列在第一個，「不信」是20種煩惱中的第十三個[5]。《入阿毘達磨論》說，「信」是對於值得敬信的對象，澄淨其心以接納之：「信，謂令心於境澄淨。謂於三寶、因果、相屬、有性等中，現前忍許，故名為信。是能除遣心濁穢法，如清水珠置於池內，令濁穢水皆即澄清。如是，信珠在心池內，心諸濁穢皆即除遣。信佛證菩提，信法是善說，信僧具妙行，亦信一切外道所迷緣起法性，是信事業。」[6]《顯揚聖教論》則以信為長養諸多善法的基礎：「信者，謂於有體、有德、有能，心淨忍可為體；斷不信障為業、能得菩提資糧圓滿為業、利益自他為業、能趣善道為業、增長淨信為業。如經說：『於如來所，起

---

[1] 參考陳觀勝、李培茱譯，麥克斯．繆勒著(1989)，《宗教學導論》(上海：上海人民)，頁5。

[2] 培根(Francis Bacon)撰，關琪桐譯(1968) 《崇學論》(台北：商務)，頁121。

[3] 參考項退結編譯，布魯格編著(1976)，《西洋哲學辭典》(台北：先知)，頁158。

[4] 湯張瓊英、朱信譯，黎加生(Alan Richardson)編著(1966)，《聖經神學辭彙》(香港：基督教文藝)，頁159。

[5] 唐．玄奘譯，世親菩薩造《大乘百法明門論》，《大正藏》冊31，第1614號，p855b。

[6] 唐．玄奘譯，塞建陀羅阿羅漢造，《入阿毘達磨論》，《大正藏》冊28，第1554號，p982a。

堅固信』。」[7]

值得一提的是，無論是基督宗教或是佛教，都強調了「信」與「未知未見」的相關性。如《希伯來書》作者所說的信仰，「更加感覺到信仰與眼見之間的對立。照他看來，信仰是完全地信靠上帝現在的幫助，雖是不見的，卻是實在；信仰是那恆忍到底的人末後得著所應許的未見賞賜的憑證。」[8]而在佛經中也常常可見到佛所說的深法難信的感嘆。如《金剛般若經》，須菩提聞法後，深解義趣，涕淚悲泣，並感嘆說：「世尊！我今得聞如是經典，信解受持不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生得聞是經信解受持，是人則為第一希有。」[9]《華嚴經．賢首品》：「此法希有甚奇特，若人聞已能忍可，能信能受能讚說，如是所作甚為難。世間一切諸凡夫，信是法者甚難得，若有勤修清淨福，以昔因力乃能信。」[10]類似的經句不勝枚舉。

因此，可以說，無論是在基督宗教還是佛教，「信」都意謂著對於未能確知的神聖(或真理)，存著接納的開放心態。儘管它隱含著無知的成分，卻是道德實踐或宗教實踐的首要善法。

至於「他力」以及與此相對的「自力」，此處先引述北魏．曇鸞《往生論註》的定義。他說：「凡是生彼淨土，及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故。」這種憑藉「神聖、超越的存在者」阿彌陀佛的力量而得以獲致宗教上的善果的，即是「他力」。又解釋道：「當復引例，示『自力』、『他力』相。如人畏三塗故受持禁戒，受持禁戒故能修禪定，以禪定故修習神通，以神通故能遊四天下，如是等名為『自力』。又如劣夫跨驢不上，從轉輪王行，便乘虛空，遊四天下，無所障礙。如是等名為『他力』。」[11]事實上，在佛教經典的用例中，「他力」與「自力」是定義並不那麼嚴格的一組相對概念。如《大毘婆沙論》講到聞思修慧的生起：「他力起者，名聞所成慧。自力起者，名思所成慧。俱力起者，名修所成慧。」[12]《菩薩地持經》講到發無上菩提心有四種不同的憑藉，說：「云何四力？一者自力，二者他力，三者因力，四者方便力。菩薩自力發菩提心，是名自力。因他發心，是名他力。先習大乘相應善根，今少見佛及諸菩薩，或少聞歎說則便發心，是名因力。於現世中，近善知識，聞其說法，能修眾善，是名方便力。菩薩以四緣四因，自力、因力發菩提心者，堅固不動，決定究竟；他力、方便力而發心者，不堅固動轉不定。」[13]可以看到，在不同的情況下，都可以使用這一組相對概念。大抵說來，主要是受到他人促動、得到他人幫助而成就的，可以稱為「他力」；主要是自發性的、憑藉自己努力而成就的，稱為「自力」。而且還應當注意的是，在佛教緣起無我論的基本見地中，自他本是虛妄分別而生的概念，《大寶積經》說：「無分別則不見自他。」[14]

貳、一個宗教學界的常識：「佛教是自力的」？

關於「自力與他力」這一組概念，在許多西方宗教學經典著作中，都可以看到，對外在於人的「神聖、超越的存在者」之力量的感受，被當成是人類宗教經驗的本質。換言之，「他力」與宗教信仰有密切的關係。如從施萊爾馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher，1768－1834）提出的「對宇宙的直

---

[7] 唐．玄奘譯，無著菩薩造，《顯揚聖教論》《大正藏》冊31，第1602號，p481b。

[8] 湯張瓊英、朱信譯，黎加生(Alan Richardson)編著(1966)，《聖經神學辭彙》(香港：基督教文藝)，頁162。

[9] 姚秦．鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，p750a。

[10] 唐．實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經．賢首品》，《大正藏》冊10，第279號，p78a。

[11] 北魏．曇鸞著．《往生論註》，《大正藏》冊40，第1819號，p844a

[12] 唐．玄奘譯，五百大阿羅漢等造，《大毘婆沙論》，《大正藏》冊27，第1545號，p217a。

[13] 北涼．曇無讖譯，《菩薩地持經》《大正藏》冊30，第1581號，p890b。

[14] 唐．菩提流志譯，《大寶積經．大神變會》，《大正藏》冊11，第310號，p497b。

覺而來的絕對的依存感」，到奧托（Rudolf Otto，1869－1973）「神聖者即令人戰慄的神秘，全然的相異者」[15]，再到如伊利亞德（Mircea Eliade，1907—1986)的名著《聖與俗：宗教的本質》，用「聖顯hierophany」一詞，意即「神聖向我們顯示出他自己」來說明宗教的本質，[16]威廉．詹姆士（William James，1842－1910）則在《宗教經驗之種種》中，提出「在宗教經驗中，我們感受到與之有所連繫的『更高者』」，這除了是「心理事實」之外，「也可能指向實在界」的討論。[17] 這些論述都可以看到在宗教學傳統中「(神聖的)他者」之存在，以及在凝視或者震懾於「他者之力」下的人類，因之而有的「自我安頓」。[18]

把焦點放在「神聖的他者」如何影響人類的宗教性，這樣的觀點在西方宗教學的討論中，有著長久的傳統，或者有人認為其原因是西方具有一神教的背景，而佛教卻不是這樣的。因此，在許多「比較宗教學式」的論述中，也有一個常見的觀點，就是以「自力與他力」這一組概念，來分判佛教與一神教的差別。這裡的「他」，通常指的是「神聖、超越的存在者」；而「自」指的是信徒自己。如中國大陸陝西師範大學佛教研究所所長吳言生先生(1964-)，在2002年發表的論文〈佛耶對話三模式〉中說：「佛教與基督教，一為無神論，一為一神論；一為自力法門，一為他力信仰。佛法從根本上說，是強調自力的。」[19]清楚明白的加以劃分，仿佛沒有任何的疑義。

這樣的講法在知識界流傳已久，如果再回溯到更早之前，如已故新儒家哲學大師牟宗三先生(1909－1995）在《中國文化的省察》中的〈中國文化大動脈中的終極關心問題〉也說：「佛教肯定衆生皆有佛性，人人皆可依之而『自力』修行成佛。這與道家經由自力修行而成『真人』、『至人』，儒家根據自力『踐仁』便『人人皆可爲堯舜』的成聖成賢方式完全是不謀而合的。」「從基督教來說，耶穌是經由上帝差遣下來的，不是他那個『人』經由『修養』而成的。他是『神而人』 (God-Man)不是『人而神』 (Man-God)。所以，依基督教義，只能說人人皆可經由信仰而成爲一個基督『徒』，不能說人人皆可經由自己的修養而成爲基督。 就在這地方基督教與儒、釋、道三教便格格不入。」[20]可以說是同一個理解。

這樣的講法，也可以再回溯到現代中國佛教思想史的源頭。譬如民初佛學巨擘歐陽漸先生（1871－1943），在其發表於民國十年的著名演講〈佛法非宗教非哲學〉中，就提出「佛法非宗教」的原因，在於佛法對神聖超越的存在者的態度，不同於一般的宗教：「凡宗教皆崇仰一神或多數神及其開創彼教之教主，此之神與教主號為神聖不可侵犯，而有無上威權，能主宰賞罰一切人物，人但當依賴他。而佛法則否。昔者佛入涅槃時，以『四依』教弟子。…所謂『依法不依人』者，即是但當依持正法，苟於法不合，則雖是佛亦在所不從。禪宗祖師，於『天上天下，唯我獨尊』語，而云『我若見時，一棒打死，與狗子喫』。『心佛眾生，三無差別』，『即心即佛，非心非佛』。前之諸佛，但吾之導師善友，絕無所謂權威賞罰之可言。是故在宗教則不免屈抑人之個性，

---

[15] 張志剛(2003)，《宗教學是什麼》(香港：天地圖書)，頁201-216。

[16] 楊素娥譯，伊利亞德著(2001)，《聖與俗：宗教的本質》(台北：桂冠)，頁62。

[17] 蔡怡佳．劉宏信譯，威廉．詹姆士著(2001)，《宗教經驗之種種》(台北：立緒)，頁606-612。

[18] 這裡想到的是海德格所說的，終有一死的人，棲居在「大地、天空、諸神」的四重關係之中。見馬丁．海德格爾(Martin Heidegger)著，孫周調譯 (2005)，〈築．居、思〉，《演講與論文集》(北京：三聯)，頁158-159。

[19] 吳言生(2002)，〈佛耶對話三模式〉，《文化對話：可能性與界限國際學術研討會論文集》，(北京：中國社會科學院哲學所．德國阿登納基金會)。

[20] 牟宗三(1983)，《中國文化的省察》(台北，聯經出版公司)，頁119-120。

增長人之惰性，而在佛法中，絕無有此。」[21]

不只華人學者這樣看，美國著名的比較宗教學者尼尼安．斯馬特(Ninian Smart 1927 –2001)也把佛教和基督教的宗教經驗分為不同的兩種類型。也就是，西方宗教傳統所揭示的終極經驗，基於上帝是唯一的，且是有位格的，因此其終極經驗為「既敬畏又嚮往的經驗」(the numinous experience)，而佛教並不把佛陀視為崇拜的對象，其終極經驗為「神秘的經驗」(the mystical experience)。前者所產生的是一種「權能化的上帝觀」，而後者所形成的是一種「無意象的超脫觀」。[22]

由以上幾個例子，可以看出，前述幾位學者的這種論述方式，是把佛教和基督宗教的信仰內涵的性質，視為在客觀上為「不同」，甚至是「對立」的兩種類型。在他們的理解中，佛教對於「神聖、超越的存在者」是不依恃的。這樣的理解雖然幾乎被視為無須多做說明的「常識」，但是不能不說，它與佛教信仰的客觀實態有著一定程度的落差。

在佛教裡，一般的佛教徒，有沒有，或會不會，把佛乃至菩薩、聖僧，視為「神聖、超越、具有位格的存在者」？且不說，在教義上，「法身佛」的超越與遍在，「報身佛」的圓滿福樂，「化身佛」的十方應現，是否具有「神聖、超越、具有位格的存在者」的意味？還可以從在一般佛教徒的信仰生活中，對於佛菩薩的祈請、依靠，占一個怎樣的位置來觀察。關於後者，台灣的佛教徒只要稍稍反省，就能給予肯定的答案。因為無論是早晚課誦中的皈依、讚偈、誦經、誦咒、發願、迴向，都具有對佛菩薩禮讚、祈求、表白心願的意味，雖然並不全然等同於基督宗教的祈禱，但是也都具有對神聖、超越的存在者「祈求」的意涵。

「阿彌陀佛」及「觀世音菩薩」可以說是近世以來，華人佛教徒最為通俗普遍的信仰對象。觀世音菩薩信仰的核心，依《法華經．觀世音菩薩普門品》，是稱念觀世音菩薩名號，以離於各種危難災厄，祈求各種世俗願望，以及出世嚮往的滿足[23]。而阿彌陀佛信仰的核心，依《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》，則是一心繫念阿彌陀佛，生前可以有佛菩薩的影護，遠離一切災厄，臨終阿彌陀佛來迎，往生西方極樂淨土，得到永恆的解脫與福樂[24]。由此可見，觀音信仰與彌陀信仰的核心，是以稱念佛菩薩名號的方式，表現佛教徒的祈求。因此，從台灣一般佛教徒的通俗信仰活動中，以佛菩薩為「神聖、超越的存在者」並且有依恃信靠的傾向，無庸置疑，此即一種經常性的宗教行為。

有人可能會說，東亞大乘佛教地區的信仰形態，已經背離佛教的原始面貌，佛教的原始面貌當於南傳上座部佛教中求。斯里蘭卡的化普樂．羅侯羅法師 (Walpola Rahula,1910-1997)所寫的《佛陀的啟示》（*What The Buddha Taught*），在其第一章〈佛教的宗教態度〉中說：「『人應當自作皈依，還有誰可以作他的皈依呢？』佛曾經這樣說過。他訓誡他的弟子們，當自作皈依，

---

[21] 歐陽漸(1976)，〈佛法非宗教非哲學〉，《歐陽大師遺集》(台北：新文豐)，頁3458。

[22] 張志剛(2003)，《宗教學是甚麼》(香港：天地圖書有限公司)，頁274。

[23] 《妙法蓮華經．觀世音菩薩普門品》：「若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」（《大正藏》冊9，p56c）「若有眾生多於婬欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲。若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋。若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，便得離癡。」「若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男。設欲求女，便生端正有相之女，宿殖德本眾人愛敬。無盡意！觀世音菩薩，有如是力。若有眾生，恭敬禮拜觀世音菩薩，福不唐捐。是故眾生，皆應受持觀世音菩薩名號。」（《大正藏》冊9，p57a）

[24] 《佛說無量壽經》：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。」（《大正藏》冊12，p268a）；《佛說觀無量壽經》：「若善男子及善女人，但聞佛名、二菩薩名，除無量劫生死之罪，何況憶念。若念佛者，當知此人，則是人中芬陀利華。觀世音菩薩、大勢至菩薩為其勝友，當作道場，生諸佛家。」（《大正藏》冊12，p 346b）；《佛說阿彌陀經》：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，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，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」（《大正藏》冊12，p 347b）

切不可向任何人求皈依或援手。他教導、鼓勵、激勸每一個人要發展自己，努力自求解脫；因為人的努力與才智，足可以自解纏縛。佛說：『工作須你們去做，因為如來只能教你們該走的路。』我們把佛叫做『救主』，意思是說，他是發現以及指點我們解脫之道——涅槃——的人而已。這道還是需要我們自己去踐履的。」[25]

在馬來西亞弘法的斯里蘭卡籍法師K. Sri Dhammananda(1919-2006)，他所寫的《佛教徒信仰的是什麼》（*What Buddhists Believe*），也說：「佛教徒不是祈求佛陀，也不以為他是會獎罰，或詛咒人類的上帝。他們唸誦經文與讚頌，沒有祈禱的意思，而是喚起他那崇高的功德和美善素質，作為自我鼓舞和嚮導，跟隨他的教誡去發展自信。」[26]

然而，南傳上座部佛教的信仰實態，是否真的如他們所描述的那樣，也並非沒有異見。如美國宗教文化人類學者麥爾福．史拜羅（Melford E. Spiro, 1920年生）的《佛教與社會*(Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes)*》一書就指出，那些認為上座部佛教是現代人文主義，甚至是分析哲學之先驅的人們，對於上座部佛教事實上存在的豐富儀式系統，不是感到錯愕，就是視為後起的衰退現象。[27]但是史拜羅的研究與調查發現，上座部佛教的經典，不僅允許使用工具性的儀式，以達到與解脫無關的目的，也准許使用儀式，來實現與解脫相近的目標。上座部佛教同時也擁有豐富的表意性與工具性的儀式，也有尋求保護、免於危機的消災儀式。[28]換言之，即使是南傳佛教的信徒，也並不是如這些學者所描述的那樣缺乏對於佛陀等「神聖、超越的存在者」的信靠與祈求。

參、一個現代中國佛教思想家的呼籲：「佛教最好是自力的」？

誠如史拜羅所指出的，相對於一般學者的前述「常識」，在佛教內部關於「自力與他力」的討論，對於一些無法否認佛教中確實存在他力崇拜的學者來說，既然不能提出「佛教是自力的宗教」這種描述性語句，那麼他們往往提出的是「佛教必須是自力的」或「佛教最好是自力的」這類規範性語句。譬如印順法師（1906－2005）對於佛教史上出現的他力信仰的發展傾向，就頗不以為然。在《印度之佛教》自序中，印順法師認為，理想中的佛教精神應該是要「抑他力為卑怯，『自力不由他』，其精神為『盡其在我』。」並且感歎說：「中國佛教為『圓融』、『方便』、『真常』、『唯心』、『他力』、『頓證』之所困，已奄奄無生氣。」[29]「他力」的存在，被判為佛教的不良發展中的一項。這種批判的本身，反映的是在佛教的信仰型態中，事實上是存在著「他力」的。只是這一事實，是被一部分現代中國佛教思想家所貶斥的。

民國67年，印順法師在《佛光學報》發表論文〈「信」在初期佛法中的開展〉[30]。該文在兩年後(民國69年)出版的《初期大乘佛教之起源與開展》中，收錄為第五章第三節第二項，標題為〈信在佛法中的意義〉。該文的大意是：

---

[25]化普樂．羅侯羅法師著，顧法嚴譯(1972)，《佛陀的啟示》（*What the Buddha Taught*）(台北：慧炬出版社)，頁3-4。

[26] K. Sri Dhammananda著，釋印海．張大卿合譯 (1990)，《佛教徒信仰的是什麼》（*What Buddhists Believe*）(台北：慧炬出版社)，頁21。

[27] Melford E. Spiro(1971), *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*.(New York: Harper and Row)p.191. 可參考麥爾福．史拜羅（Melford E. Spiro），香光書鄉編譯組譯(2005)，〈佛教崇拜儀式的一般特性〉，《香光莊嚴》，第81、83期。

[28] Melford E. Spiro(1971), *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*.(New York: Harper and Row)pp. 191-208.

[29] 釋印順(1985)，《印度之佛教》(台北：正聞出版社)，頁6-7。

[30] 釋印順(1978)，〈信在初期佛法中的開展〉，《佛光學報》 (台北：佛教文化服務處)，第3期頁1-8。

「『信』在根本佛法中，是沒有重要性的。因為傳統的、神的教說，才要求人對他的信仰。釋尊從自覺而得解脫，應機說法，是誘發、引導，使聽者也能有所覺悟，得到解脫，這是證知而不是信仰。所以佛說修持的聖道，如八正道，七菩提分，四念住，四神足，四正斷，都沒有信的地位；一向是以『戒、定、慧』為道體的。佛法重自證而不重信仰，但在佛法廣大的傳揚起來，出家弟子多了，也得到了國王、長者們的護持。那時的宗教界、社會大眾，希求解脫，或希求現生與來生的福樂，饑渴似的仰望著釋尊，希望從釋尊而有所滿足。這種對佛的敬仰、愛樂心，與一般宗教的信心，是有共同性的。『信』終於成為道品的內容，在精進、念、定、慧之上，加『信』而名為『五根』、『五力』。『信』用於修行，意味著『自力不由他』的智證的佛法，一部分向他力的方向轉化。將『信』引入佛法，攝受信行人，終要導入智慧的觀察分別忍，才符合佛法的正義。」在這篇論文中，印順法師認為，重慧與重信的差別，乃是「正常道」與「方便道」的差別，是為「少數利根」與「多數鈍根」的差別，也是「叡智」與「少慧」的差別。該篇的最後結論是：「信，在釋尊涅槃後，將在一般人心中更重要起來。」[31] 印順法師的意思顯然是把重信的佛教，看成是為了適應大多數鈍根人的歷史趨勢下，不得不爾的偏離與變質。他的這一觀點，在收錄其晚期著作的《華雨集》第二冊，即《方便之道》一書，有更為詳細的論述，但是基本的觀點，並無根本的差別。[32]印順法師的思想，雖然並不代表台灣佛教的全部，但是畢竟他是台灣佛教界最為卓越的佛教思想家，是台灣佛教思想發展史的標竿，因此特別舉出做為討論的對象。

肆、從原始經典探索佛教他力法門的根源

印順法師有《性空學探源》、《唯識學探源》等著作，從《阿含經》的內容來探索大乘佛教中觀與瑜伽兩個主要宗派的思想根源。其理由是：「因為《四阿含》是大小乘共信的，公開流行的時期也比較的早（《雜阿含經》是更古典的）。[33]」筆者認為，這樣的爬梳工作，對於更深入地理解佛法與大乘佛法，是很有幫助的。事實上，印順法師《華雨集》中的《方便之道》也是嘗試用相同的構想，來說明念佛等法門的源流。[34]只是印順法師把念佛法門視為「方便道」而非「正常道」。筆者則希望能夠用同樣的取徑，透過原始佛教經典的考察，嘗試說明憑藉信心的他力法門，也是佛法的正常道。

以淨土宗為例，淨土宗的核心是「發願往生阿彌陀佛極樂世界」，伴隨這個核心的信仰，而有種種的教理與行持。

關於淨土宗的典據與源流，各種佛學概論書所說的，雖然略有出入，但是差距不大。如釋睿理（還俗後名林傳芳、林田芳雄1931-）《佛學概論》說：「極樂往生的思想，其起源遠在印度。如『諸經所讚，多在彌陀』一語所說，極樂淨土的信仰幾乎是大乘教的通說。印度的大乘諸論典中已曾論及彌陀信仰…。而古代中國念佛往生的思想，有慧遠、善導、慈愍三流。傳至日本後，又開展為融通念佛宗、淨土宗、時宗、真宗等各宗。雖然末流多歧，本源唯一，『稱念彌陀，求生極樂』這一觀念，是沒有差異的。」[35]又如黃懺華(1890—1977)的《佛教各宗大意》，對於淨土宗的說明則是：「此宗以願求往生阿彌陀佛極樂淨土為宗旨故，約其所期，名淨土宗。」述其略史，特別強調佛說《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》三經，與天親菩薩所造的《往生淨土論》為其主要的典據。[36]

據此三經一論，淨土信仰的大意是：極樂世界是「無有眾苦，但受諸

---

[31] 釋印順 (1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》(台北：正聞)，頁304-311。

[32] 釋印順(1993)，《方便之道》，《華雨集》第二冊(台北：正聞)。

[33] 釋印順(1972)，《唯識學探源》(台北：正聞)，頁5。

[34] 釋印順(1993)，《方便之道》，《華雨集》第二冊。

[35] 釋睿理(1982)，《佛學概論》(台北：普門文庫)，頁320-321。

[36] 黃懺華(1984)，《佛教各宗大意》(台北：文津)，頁555-556。

樂」[37]，阿彌陀佛是(空間)「光明無量，照十方世界無所障礙」，(時間)「壽命無量無邊阿僧祇劫」，世親詮釋為「真實智慧無為法身」，[38]而此法身「備諸珍寶性，具足妙莊嚴」，[39]則顯現了佛陀的自利功德成就，也具備利他功德，能夠使遇者無空過，能令速滿足各種功德大寶海。也就是，聞說阿彌陀佛名號的他方眾生，能夠迅速成就平等三摩地[40]；聞說阿彌陀佛極樂淨土而心生嚮往信樂之心的他方眾生，一念十念，臨命終時，佛必來迎。[41]甚至五逆十惡的眾生，臨終迴心稱念佛名，佛陀也來迎。[42]

這些要義，在原始佛教經典中，都可以見到他們的雛形。亦即：佛陀具大威德力，能將自己體證的涅槃，分享給被佛陀所吸引的眾生，使他們依仗佛力而在現世迅速成就解脫．三昧，乃至來世生於善處，究竟苦邊。大乘經典的描述，或許相對於樸素的原始經典而言，比較具有神話色彩，但是其內在的宗教經驗是否同樣植根於原始佛教？答案應該是肯定的。

伍、佛教他力信仰的根源：佛陀是救世主

在探源之前，首先應當檢視對方的觀點。可以看到，無論是認為「佛教是自力的」，還是主張「佛教最好是自力的」，這些論斷或主張所引據的經文或法語，有些是確實存在的，有些則存有疑義。

確實存在的，如《佛陀的啟示》所引佛說「人應當自作皈依，還有誰可以作他的皈依呢？」這個意思，在漢譯《雜阿含經》卷二十四第638和639經，世尊以舍利弗、目揵連入滅為緣，對阿難說：「我今不久亦當過去。是故汝等當知，自洲以自依．法洲以法依．不異洲、不異依。謂：內身身觀念住，精勤方便，正智正念，調伏世間貪憂。如是，外身．內外身。受．心．法法觀念住，精勤方便，正智正念，調伏世間貪憂，是名自洲以自依，法洲以法依，不異洲、不異依。」[43]同樣的內容，在《大智度論》卷三所述的因緣則是佛陀自己在將般涅槃時，與阿難的對話，譯文作：「若我過去後，自依止、法依止，不餘依止。」[44]這段經文，在佛教中是廣為人知的。此外，歐陽漸前引的「依法不依人」確是佛教所說的[45]。「心佛眾生，三無差別」也是佛經的名句。[46]

仍有疑義的，如印順法師說：「佛說修持的聖道，如八正道，七菩提分，四念住，四神足，四正斷，都沒有信的地位」，然後說：「『信』終於成為道品的內容，在精進、念、定、慧之上，加『信』而名為『五根』、『五

---

[37] 姚秦．鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》《大正藏》冊12，第366號，p346c。

[38] 元魏．菩提流支譯，婆藪槃豆菩薩造，《無量壽經優波提舍》《大正藏》冊26，第1524號，p232b。

[39] 元魏．菩提流支譯，婆藪槃豆菩薩造，《無量壽經優波提舍》《大正藏》冊26，第1524號，p230c。

[40] 唐．菩提流志譯，《大寶積經．無量壽如來會》：「若我成佛，他方菩薩聞我名已，皆得平等三摩地門，住是定中常供無量無等諸佛，乃至菩提終不退轉。」《大正藏》冊11，第310號，p94c。

[41] 唐．菩提流志譯，《大寶積經．無量壽如來會》：「若我證得無上覺時，餘佛剎中諸有情類，聞我名已，所有善根心心迴向願生我國，乃至十念，若不生者，不取菩提。唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人。」《大正藏》冊11，第310號，p93c。

[42] 如《觀無量壽經》下品下生段所言。《大正藏》冊12，第365號，p346a。

[43] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷第二十四〈第五誦道品〉第一。《大正藏》冊2，第99號，p177a。

[44] 姚秦．鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造，《大智度論》，《大正藏》冊25，第1509號，p66b。

[45] 北涼．曇無讖譯，《大般涅槃經》《大正藏》冊12，第374號，p401b。

[46] 「心佛及眾生，是三無差別」，見東晉．佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊9，第278號，p446a。

力』。」「終於」二字似乎意謂在三十七道品中，五根、五力是後起的。這樣的講法應該是沒有根據的。因為在《雜阿含經》中，五根、五力已經成立，如第643-660經集的都是包含「信根」在內的五根之經，第661-702經則有多經提到「信力」在內的三力、四力、五力等法數。而這些經，在印順法師的《雜阿含經論會編》中，攝屬於「菩提分法攝擇」中的〈根相應〉和〈力相應〉，[47]換言之，是屬於「最初結集的、原始的相應修多羅」[48]。據此，如何能說「信」於道品中是後起的呢？因為「最初」結集的經典就已經包含了這個部分，那麼，又如何能於此中再分辨哪些部分是先是後呢？

在此，且置有疑義的部分，而把焦點放在經有明文的部分。佛教重視自力、重視智慧，這是明顯的事實。但是，與其就此而推論到：佛教不重視他力與信心，不如正視佛經中的其他部分，看見佛教在重視自力與智慧的同時，也重視他力與信心。因為自力與他力、智慧與信心本來就不是相互排斥的概念。

所有主張「佛教是自力的」或「佛教應該是自力的」，那些人的基本立論，都強調佛陀是一個人而不是一個神，或神的化身、使者之類的。如前文所引述的資料中，歐陽漸先生所說的「前之諸佛，但吾之導師善友，絕無所謂權威賞罰之可言。」化普樂．羅侯羅法師說的：「我們把佛叫做『救主』，意思是說，他是發現以及指點我們解脫之道——涅槃——的人而已。」其《佛陀的啟示》一書第一章第一句就是：「在所有的宗教創始人中，佛（假使我們也可以用世俗所謂的宗教創始人來稱呼他的話）是唯一不以非人自居的導師。他自承只是一個單純的人類，不若其他宗教的教主，或以神靈自居，或自詡為神的各種化身，或者自命受了聖靈的感動。佛不但只是人類的一員，而且他也從不自稱曾受任何神靈或外力的感應。他將他的覺悟、成就、及造詣，完全歸功於人的努力與才智。」[49]印順法師在自述學思歷程的小冊子《遊心法海六十年》之末，附錄了一篇〈佛法所以超乎世間法〉，在最後一頁也說：「佛老人家，生在我們人間，主要用教誡來引導，不是侈談神通，因為外道也有神通。用神通來建立佛教，佛教就和外道一樣了。」[50]

這些描述，看起來也似乎非常的通行，而且也似乎是宗教學的「常識」。但是這樣的敘述，卻忽略了另一個無法掩蓋，也無法解釋的現象，就是：這個單純的「人」，竟然能夠得到佛弟子對他如神靈一般的崇敬。由此可見，上引這些描述都存在著片面性。相對而言，伊利亞德（Mircea Eliade，1907—1986)在其《宗教思想史》所說的就比較完整：「佛教是唯一的一種宗教，其創始人聲稱自己既非某個神的先知，也非他的使者，甚至他還拒絕神－－至上存在的觀念。但是他主張自己是一個『覺者』(佛陀)，因而是引路人和精神導師。他說法的目的就是為了眾生得解脫。正是這一『救世主』身份把他的解脫學說變成了一種宗教，把悉達多這個歷史人物變成了一個神。」[51]

這一描述指出了真正的要點，在佛教徒的認知中，本師釋迦牟尼佛雖然是人，但他不是一個普通的導師善友，而是一個非凡的導師，是窮盡宇宙奧秘的覺悟者、救世主，應該受到一切眾生的禮敬。這是不容掩蓋的事實。

這樣的理解，是從佛教最根本的《雜阿含經》就開始的。如第53經所說，當時的釋迦牟尼佛就以「成無上等正覺」廣為人知，並以如來十號稱讚他。經云：「一時，佛在拘薩羅國人間遊行，於薩羅聚落村北申恕林中住。爾時，聚落主大姓婆羅門，聞沙門釋種子於釋迦大姓，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道，成無上等正覺，於此拘薩羅國人間遊行，到婆羅聚落村北申恕林中住。又彼沙門瞿曇，如是色貌名稱、真實功德，天人讚歎，聞於八方，為如來．應．等正覺．明行足．善逝．世間解．無上士．調御丈夫．天人師．

---

[47] 釋印順(1983)，《雜阿含經論會編》(台北：正聞)，頁291-327。

[48] 釋印順(1983)，《雜阿含經論會編》(台北：正聞)，頁11。

[49] 顧法嚴譯，化普樂．羅侯羅法師著(1972)，《佛陀的啟示》（*What the Buddha Taught*），(台北市：慧炬出版社)，頁3。

[50] 釋印順(1985)，《遊心法海六十年》(台北：正聞)，頁66。

[51] 伊利亞德著，晏可佳、吳曉群、姚蓓琴譯（2004），《宗教思想史》(上海：上海社會科學院)，頁509。

佛．世尊；於諸世間．諸天．魔．梵沙門．婆羅門中，大智能自證知我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有；為世說法，初．中．後善，善義．善味，純一滿淨，梵行清白，演說妙法。善哉應見，善哉應往，善應敬事！」[52]

據原始佛典的描述，「佛陀在菩提樹下成無上正等正覺，應受天人禮敬供養」這個命題，是佛陀自己在鹿野苑初轉法輪，度五比丘時，就如此宣稱的。出家後的悉達多王子在覺悟之前，因為先前捨棄苦行，接受上妙飲食的供養，而被五比丘看輕。因此當佛陀來到鹿野苑時，五比丘原先約定不予理會或作禮，卻被佛陀的極妙威德所感，自動施禮並為之敷座。《中阿含經．晡利多品．羅摩經》說：「時，五比丘呼我姓字，及卿於我。我語彼曰：『五比丘！我如來．無所著．正盡覺。汝等莫稱我本姓字，亦莫卿我。所以者何？我求無病無上安隱涅槃，得無病無上安隱涅槃。我求無老．無死．無愁憂慼．無穢污無上安隱涅槃，得無老．無死．無愁憂慼．無穢污無上安隱涅槃。生知生見，定道品法，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有。』」[53]佛陀要五比丘不要稱呼其姓字，也不要用「卿」字，即「你」相呼，亦即不能以平輩對待他[54]，因為自己是如來、正覺者。

由此可見，雖然佛陀在世時的僧團，確實有如印順法師以「佛在僧數」而強調的平等之一面[55]，但是也不能否認自始以來，佛陀就具有特別尊崇的地位的這一面。印順法師推測，佛在僧團中具有特殊的尊崇地位「應起於釋尊晚年」[56]，這種推測如果考慮到度化五比丘時就如此，則應該是不能成立的。

佛陀之所以有此尊崇的地位，其中一個關鍵的原因在於，他是一個在解脫道上的完全成熟者，能夠撫育和幫助未成熟的弟子成熟。換言之，就是「佛力」或「他力」的存在。而聲聞弟子之所以成為聖者，關鍵就在當他們還沒有親證正法之前，就樂於隨順佛陀的教導，換言之，就是「信」的存在。《雜阿含經》684經，佛陀說明自己與聲聞弟子的不同：「如來．應．等正覺者，先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提，於未來世能說正法，覺諸聲聞。所謂四念處．四正斷．四如意足．五根．五力．七覺分．八聖道分，是名如來．應．等正覺，所未得法能得，未制梵行能制，能善知道．善說道，為眾將導。然後聲聞成就隨法隨道，樂奉大師教誡．教授，善於正法。是名如來應等正覺．阿羅漢慧解脫種種別異。」[57]

同經接著說，佛陀之力，就是能夠使佛「得先佛最勝處智，轉於梵輪，於

---

[52] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正藏》冊2，第99號，p12c。

[53] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》《大正藏》冊1，第26號，p777c。

[54] 《佛陀的啟示》一書也引用巴利藏《中部．140經》所述，在僧團出家卻未曾見過佛陀的弗加沙(pukkusāti)，有緣與佛陀同宿在一位陶工家。佛陀為他說法後，弗加沙才意識到這位同宿者就是世尊，「於是他站起來，走到佛陀跟前，匐伏在世尊足下，向世尊謝罪，因為他不明就裡，竟把世尊叫做同修。」註解說：同修的巴利文是āvuso，意即朋友。在平輩中這也是一種尊稱。但是弟子們從不用此號稱呼佛，而用Bhante一詞，意思略近於長者、師尊。化普樂．羅侯羅法師著，顧法嚴譯 (1972)，《佛陀的啟示》（*What the Buddha Taught*），(台北市：慧炬出版社)，頁11-14。

[55] 見釋印順 (1973)，《佛法概論》(台北：正聞)，頁18。更詳細的說法，又見釋印順(1993)，《方便之道》，《華雨集》第二冊，頁58-9。

[56] 釋印順(1993)，《方便之道》，《華雨集》第二冊，頁60。

[57] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊2，第99號，p186c。

大眾中能師子吼而吼」的「如來十力」[58]；相對的，聲聞弟子之力則叫做「學力」：「復次，五學力．如來十力。何等為學力。謂信力．精進力．念力．定力．慧力。」[59]接下來的685經，佛陀進一步以乳母哺育嬰兒的過程，來譬喻說明「聲聞五種學力」與「如來十力」之間的關係。

> 如是我聞。一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。
>
> 爾時，世尊告諸比丘：『譬如嬰兒，父母生已。付其乳母，隨時摩拭，隨時沐浴，隨時乳哺，隨時消息。若乳母不謹慎者，兒或以草、以土諸不淨物著其口中。乳母當即教令除去，能時除却者善。兒不能自却者，乳母當以左手持其頭，右手探其哽。嬰兒當時雖苦，乳母要當苦探其哽，為欲令其子長夜安樂故。』
>
> 佛告諸比丘：『若嬰兒長大，有所識別，復持草．土諸不淨物著口中不？』
>
> 比丘白佛：『不也。世尊！嬰兒長大，有所別知，尚不以脚觸諸不淨物，況著口中。』
>
> 佛告比丘：『嬰兒小時，乳母隨時料理消息。及其長大，智慧成就，乳母放捨，不勤消息，以其長大不自放逸故。如是，比丘！若諸聲聞始學，智慧未足，如來以法隨時教授而消息之。若久學智慧深固，如來放捨，不復隨時慇懃教授，以其智慧成就不放逸故。是故，聲聞五種學力，如來成就十種智力。』如上廣說。
>
> 佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。[60]

由此譬喻可以看出，包含「信力」乃至「慧力」在內的聲聞五種學力，就是聲聞幫助自己逐漸成熟的「自力」，而如來十力則是幫助聲聞逐漸成熟的「他力」。當聲聞弟子越是幼稚時，越需要如來他力的協助。等到聲聞久學，智慧深固，如來就能夠放捨，不再隨時慇懃教授。從這個脈絡來看，絕不能說佛教是只有「自力」而無「他力」、只重「慧」而不重視「信」的。

正是因為佛陀與弟子，在解脫一事上，具有如母子般的關係。因此，即使是佛陀諸聲聞弟子中的上首，如舍利弗、目揵連、摩訶迦葉，都充分的覺知自己是蒙受佛力(他力)的幫助而得解脫的。《雜阿含經》第501．502經，尊者大目揵連自述佛陀如何以神通力三度教導的過程，然後說：「諸大德！若正說佛子者，則我身是。從佛口生，從法化生，得佛法分。所以者何？我是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分，以少方便，得禪．解脫．三昧．正受。譬如轉輪聖王太子，雖未灌頂，已得王法，不勤方便，能得五欲功德。我亦如是，為佛之子，不勤方便，得禪．解脫．三昧．正受。於一日中，世尊以神通力三至我所，三教授我，以大人處建立於我。」[61]

就弟子而言，「我是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分」，就佛陀而

---

[58] 如來十力，據此《雜阿含經》第684經，其名目為：「如來處非處如實知，是名如來初力。如來於過去．未來．現在業法，受因事報如實知，是名第二如來力。如來．應．等正覺禪、解脫、三昧、正受，染惡清淨處淨如實知，是名如來第三力。如來知眾生種種諸根差別如實知，是名如來第四力。如來悉知眾生種種意解如實知，是名第五如來力。如來悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力。如來於一切至處道如實知，是名第七如來力。如來於過去宿命種種事憶念，從一生至百千生，從一劫至百千劫，我爾時於彼生如是族．如是姓．如是名．如是食．如是苦樂覺．如是長壽．如是久住．如是壽分齊，我於彼處死．此處生，彼處生．此處死，如是行．如是因．如是方，宿命所更悉如實知，是名第八如來力。如來以天眼淨過於人眼，見眾生死時．生時，妙色．惡色．下色．上色，向於惡趣．向於善趣．隨業法受悉如實知，此眾生身惡業成就，口．意惡業成就，謗毀賢聖，受邪見業，以是因緣，身壞命終墮惡趣，生地獄中；此眾生身善行、口．意善行，不謗賢聖，正見業法受，彼因彼緣，身壞命終，生善趣天上悉如實知，是名第九如來力。如來諸漏已盡，無漏心解脫．慧解脫，現法自知身作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，是名第十如來力。」劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊2，第99號，p186c-187a。

[59] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正藏》冊2，第99號，p186c。

[60] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正藏》冊2，第99號，p187b。

[61] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正藏》冊2，第99號，p132b-c。

言，則是「汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財」。在這中間呈現的就是授受之間具有「他力」的成分。這樣的字句，還出現在《雜阿含經》第1144經尊者摩訶迦葉對阿難自述隨佛陀出家後，接受佛陀「如是漸漸教授。我八日之中。以學法受於乞食。至第九日。起於無學」的過程。接著迦葉說：「阿難！若有正問，誰是世尊法子，從佛口生．從法化生，付以法財，諸禪．解脫．三昧．正受？應答我是，是則正說。」[62]在《雜阿含經》1212經，佛則對包括舍利弗在內的五百阿羅漢說：「我為婆羅門，得般涅槃，持後邊身，為大醫師，拔諸劍刺。我為婆羅門，得般涅槃，持此後邊身，無上醫師，能拔劍刺。汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財。」[63]

這些經文的表述方式，在在呈現了佛弟子承受「他力」的意思。尤其是目揵連尊者所說的：「我亦如是，為佛之子，不勤方便，得禪．解脫．三昧．正受。於一日中，世尊以神通力三至我所，三教授我，以大人處建立於我」，當中的「不勤方便」，就是依靠佛力而自己較為省事之意。換言之，雖然誠如《佛陀的啟示》所說的，「佛陀是發現以及指點我們解脫之道的人而已。這道還是需要我們自己去踐履的」。但是，更重要的事實還應當包括：如來十力幫助了聲聞弟子不勤方便的快速成就禪定、解脫、三昧、正受。因此，我們可以說，佛法的修證具有他力性質，在原始佛教時代就已經明顯的存在了。

陸、歸依：佛法僧即庇護所

正因為佛法的修證具有他力性質，所以「信」才會在道品中佔有一席之地。而且應該說，「信」在道品中不但不是可有可無的，而是一個先決條件。因為只要是佛弟子，都是「認信」於如來的，也就是「歸依佛」的。因為「信」在經典中表達的，就是對於如來的認信(confession)。如《雜阿含經》666經所說：「何等為信力？謂聖弟子於如來所入於淨信，根本堅固；諸天．魔．梵．沙門．婆羅門及諸同法所不能壞，是名信力。」[64]對於佛弟子來說，這樣的信力能夠不受重視的嗎？它能夠不列入道品之中嗎？

「歸依」一詞在經典中的用例，最常見的就是「三歸依」，如《雜阿含經》卷一作：「我從今日歸依佛．歸依法．歸依僧。」[65]「三歸依」的巴利語作：「Buddham saranam gacchāmi. Dhammam saranam gacchāmi. Sangham saranam gacchāmi.」[66]從第一句「Buddham saranam gacchāmi（我現在歸依佛）」三個字的逐字分析來看，動詞「gacchāmi」是「去（英語go）」的第一人稱單數現在式，即「我現在去I go」；「buddham（佛）」與「saranam（庇護所，英語refuge）」都是名詞受格，顯示它們都是動詞「gacchāmi我現在去I go」的受詞。因此，這句話，英語通常直譯為「I go to the Buddha for refuge.」。由此，我們也可以看出，漢語譯為「我從今日歸依佛」也有其一一的對應：「我從今日」顯示動詞的第一人稱單數現在式，「歸」對應的是動詞「去go」，而「依」則對應於「saranam庇護所refuge」（漢語的「庇護所」=「依止處」）。

我們從這種對應，可以看到英語比較能夠精確地翻譯出巴利語中兩個名詞受格之間的同位關係，所以原文的詞性關係並沒有什麼更動。但是古代漢語可

---

[62] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正藏》冊2，第99號，p303c。

[63] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正藏》冊2，第99號，p330a。

[64] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正藏》冊2，第99號，p184c。

[65] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正藏》冊2，第99號，p6b。

[66] 水野弘元編著，釋達和譯(2004)，《巴利語佛典精選》(台北：法鼓文化)，頁2。

能較不容易顯示兩個受格同位語的關係，因此譯者用變通的方式，把saranam（庇護所、依止處）的意思動詞化為「依」，並結合原有的動詞「歸(去)go」，形成了新的複合動詞「歸依」。[67]

在佛教的漢譯用語中，「歸依」除了是動詞之外，也作為名詞。「歸依」一詞若作為名詞，指的是「sarana」即「庇護所」；若為動詞，指的是「去庇護所」，是由動詞gacchāmi（我前往）與名詞saranam（庇護所）組成。從這個分析可以看到，在巴利語中，名詞是更基本的意義，動詞則是由此衍生的。而在漢語中，由於翻譯造成的變動，導致動詞「歸依」是基本的，而名詞反而變成衍生的，有時候為了表達它的詞性，漢語會寫成「歸依處」[68]。

因此，我們在漢譯佛教經典的名詞解釋中，可以看到印度經典主要是把「歸依」作名詞解，而不作動詞解。如《瑜伽師地論》卷64：「歸依有幾種？…歸依有三種，謂佛、法、僧。」[69]據此，在佛教的脈絡中，「歸依」的原始意義是「歸依處」，也就是「庇護所」。把三寶視為所有佛弟子的「庇護所」，顯然具有「他力」的意味。

佛教怎樣理解「歸依處」的概念呢？《大毘婆沙論》卷34，在解釋「歸依處」的意義時，引佛經的話說：

> 如契經說：「眾人怖所逼，多歸依諸山、園苑及叢林、孤樹、制多等。此歸依非勝、此歸依非尊，不因此歸依，能解脫眾苦。諸有歸依佛，及歸依法、僧；於四聖諦中，恒以慧觀察：知苦、知苦集、知永超眾苦、知八支聖道，趣安隱涅槃。必因此歸依，能解脫眾苦。」[70]

依此，佛經中把「佛、法、僧」等「歸依處」和各種不同的自然居所（如諸山、叢林、孤樹）和人造的建築物（園苑及「制多(caitya)」，即「塔」或「廟」）引喻為同一類，也就是眾人可以逃避恐怖的迫害，遠離眾苦，而得到安穩棲居的地方。這顯然是「場所」的概念。「歸依處」是讓眾生能夠解脫一切苦，得大安穩的「場所」。

除此之外，「歸依處」也有「庇護者」，或者稱為「依怙主」的意思。這是「人」的概念，也就是能庇護眾生，使他遠離諸苦、大安穩的「依怙主」。如《大乘理趣六波羅蜜多經．歸依三寶品》說：

> 如有智人能善思惟，觀察生死險道之中，莫能過於無所依怙。譬如大海舟船而無商主，其中有情多所漂溺，涌浪洄澓破壞沈沒，種種諸難常有憂患，求於吉祥無上船師以為依怙。又諸有情於生死中常多恐懼，所以求於力勢之人而為恃怙，不被怨賊之所侵害。縱彼怨賊有大狂力，為此之人依附王者，而彼怨賊必無更能作損害者；又彼怨賊既見力勢，永捨怨心順從正化。一切有情亦復如是，各作是念：『誰能與我作歸依處，除其衰患令得安樂？』於此三界五道之中，天龍、藥叉、阿蘇羅、迦嚕囉、健達婆、緊捺羅、摩怙洛迦、人、非人等諸眾之中，而求覓之，無有能為作歸依者。所以者何？彼諸天等，自未能免生死羈鎖，煩惱繫縛，流轉三界，無量無邊眾苦吞噉諸怖畏事，以貪欲網之所纏縛，

---

[67] 如果要把原文的詞性也照樣翻譯過來，漢語可以譯為：「我從今日以佛為依處而歸往之。」或「我從今日歸往佛，以之為依處。」其表達方式都過於複雜，難臻「雅、達」之境。

[68] 如《方廣大莊嚴經》卷十，《大正藏》冊3，第187號，p604b：「苦惱眾生，世間人天，為煩惱病，之所逼迫。請佛慈悲，而救濟之，惟有如來，為歸依處。」

[69] 唐．玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊30，第1579號，p652c。

[70] 唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊27，第1545號，p177a。

況能為我作歸依處？又諸天等常被甲冑鬪戰之具，心懷怖畏彼阿蘇羅，而況於人及餘諸趣？以是觀察三界六道，無有堪能拔濟我者。以是應當歸依佛法僧，除佛法僧更無有能救護我者。一切有情若欲求於阿耨多羅三藐三菩提涅槃樂者，應當歸依佛法僧寶，以是因緣令諸有情歸佛法僧。[71]

把「歸依處」理解為「場所」或「人」的概念，從語言的習慣用法來說固然是通行的。然則，在佛教經典中又曾經對於「真正的歸依處」作過辨析。譬如屬於「說一切有部」的《大毘婆沙論》認為：歸依「佛」，並不是歸依佛的「父母生身」，而是歸依佛的「法身」；歸依「法」，並不是歸依佛所說的「苦、集、道」等三諦，也不是佛所制定的戒條等等世俗性的規條，而是「滅諦」，也就是「涅槃」；歸依「僧」，並不是歸依那些人，而是他們所修證的佛法。[72]而佛所證的法身與僧所修證的佛法，究極而言，都是「滅諦」，也就是「涅槃」。換言之，「涅槃」才是真正的歸依處。

根據以上的分析，我們不難發現，佛教對於「歸依處」的解釋存在著不言而喻的張力。也就是說，一方面「歸依處」從字面上被理解為眾生的庇難所與依怙主，具有慈悲、庇護的力量。另一方面，又指出真正的「歸依處」是涅槃，為超越一切渴求、貪愛，為寂靜、止息的。這樣的張力，如果從作為動詞的「歸依（去歸依處）」也可以看見。至少，從表面上看，「去庇護所、到依怙主那裡」，都蘊含著盼望「得到解救」、「得到依靠」、「受到保護」，具有虔敬的動力；而「走向涅槃」、「趣向止息」則顯現為「由波動、動亂到寂靜、止息」。從佛教的信仰實態來看，對於「歸依」的理解應該是結合著這兩個向度（dimensions）的，但是在具體說明時，可能有時會偏重於這一面或那一面。但無論如何偏重，卻不應出現偏廢的情況。也就是說，偏重智慧之修習的人，不應忘記是在三寶護佑的前提下修習智慧的；而偏重信仰的人，也不應忘記佛教的核心是涅槃寂靜。

總而言之，佛教的整個修道次第，是以憑藉信心的歸依三寶為始，而歸依即是進入三寶的庇護所。這說明，佛教的修行自始至終都是在一個「他力庇護」的場所中進行的。

柒、念佛是在多元法門中「徹底」的一法

佛弟子與佛陀的會遇，如何同時存在充滿激情的虔敬與苦惱止息的寂靜？這在諸多具有史實色彩的原始經典的故事裡，都可見到其例。如長者子耶舍，身為富家子，卻厭倦五欲滿足的生活，在焦慮的探尋中遇見「姿容殊特，猶若金山」的佛陀心生嚮往，而在聽聞說法後悟道證果並出家[73]；婆羅門婦女婆私吒，因為所生的六個兒子相續死亡，因思念孩子而發狂，裸身四處行走，無意

---

[71] 唐．般若譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》，《大正藏》冊8，第261號，p866a。

[72] 唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊27，第1545號，p177a：：「或有謂：歸依佛者，歸依如來頭、項、腹、背，及手足等所合成身。今顯此身父母生長，是有漏法，非所歸依。所歸依者，謂佛無學成菩提法，即是法身。或復有謂：歸依法者，歸依三諦，或善、不善、無記等法，或為苾芻所制學處，謂此應作、不應作等。今顯此法有為、有漏，非所歸依。所歸依者，謂唯滅諦愛盡涅槃。或復有謂：歸依僧者，歸依四姓出家之僧。今顯此僧威儀形相，皆是有漏，非所歸依。所歸依者，謂成僧伽學、無學法。」

[73] 劉宋．佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》冊22，第1421號，p105b。

間走到僧團的住處，遇見佛陀之後，瘋女自然收斂身心，聽佛陀為其說法而解脫，其後，所生的第七個孩子也死了，卻能坦然面對[74]；鴦崛魔羅被邪見所惑，成為連續殺人凶犯，佛陀特地前往降伏並使其悔改出家成道[75]；耽於飲酒作樂的郁伽長者，在酒醉後遇見佛陀，被佛陀的光明寂靜所吸引，聽聞說法而皈信[76]，都是典型的例子。也有的佛弟子是一向就以追求宗教真理為終身的志願，已經身為宗教團體領袖，在聽聞佛陀說法後，不但自己歸信，也介紹朋友或帶著弟子歸依佛陀的，如舍利弗、目犍連、三迦葉、大迦葉等都是。這一類的故事，散在佛教的經律中，形成了佛教徒的「皈依敘事」。這些敘事多半會強調他們遇見佛陀時，被佛的光明、寂靜、慈悲、智慧所攝受，而成為他們生命中的依怙主。而佛陀的在這種會遇中，有時主動，有時被動，有時刻意前往，有時偶然逢遇，但無論如何，在佛教的皈依故事中，佛陀可說是焦點中的焦點，永遠吸引著佛弟子的眼光。

這些多元的皈依故事，《大般涅槃經》有如下的整理：「如來不但獨為豪貴之人跋提迦王而演說法，亦為下賤優波離等；不獨偏受須達多阿那邠坻所奉飯食，亦受貧人須達多食。不但獨為舍利弗等利根說法，亦為鈍根周梨槃特；不但獨聽大迦葉等無貪之性出家求道，亦聽大貪難陀出家。不但獨聽煩惱薄者優樓頻螺迦葉等出家求道，亦聽煩惱深厚造重罪者波斯匿王弟優陀耶出家求道。不以莎草恭敬供養拔其瞋根，鴦崛魔羅惡心欲害捨而不救。不但獨為有智男子而演說法，亦為極愚牂合智者女人說法。不但獨令出家之人得四道果，亦令在家得三道果。不但獨為富多羅等捨諸怱務閑寂思惟而說法要，亦為頻婆娑羅王等統領國事理王務者而說法要。不但獨為斷酒之人，亦為耽酒郁伽長者荒醉者說。不但獨為入禪定者離婆多等，亦為喪子亂心婆羅門女婆私吒說。不但獨為己之弟子，亦為外道尼乾子說。不但獨為盛壯之年二十五者，亦為衰老八十者說。不但獨為根熟之人，亦為善根未熟者說。不但獨為末利夫人，亦為婬女蓮花女說。不但獨受波斯匿王上饌甘味，亦受長者尸利毱多雜毒之食。」[77]在這段敘述中，列舉了一系列相對的概念：豪貴/下賤，富人/貧人，利根/鈍根……呈現了佛陀的教化不檢根器，平等一如的面貌。佛陀說法對象的多樣性，自然使得佛弟子所傳持的佛法呈現多元的面貌。

除了多元以外，佛法也是簡要的。因此佛經常有「修持某一法門，即可達到究竟解脫」之說。《增一阿含經》卷一〈十念品〉就此也結集了一系列這樣的講法，其中第一個這樣的法門即是「念佛」。

> 聞如是，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘，當修行一法，當廣布一法，便成神通，去眾亂想，逮沙門果，自致涅槃。云何為一法？所謂念佛。當善修行，當廣演布，便成神通，去眾亂想，逮沙門果，自致涅槃。是故，諸比丘！當修行一法，當廣布一法。如是，諸比丘！當作是學。爾時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。[78]

據《十念品》，在「念佛」之外，能夠成為此種「一法」的，接下來還有：念法、念眾、念戒、念施、念天、念休息、念安般、念身非常、念死。[79]在接下來《增一阿含經》卷二的〈廣演品〉中，則對此十念做了更為詳盡的說明。關於念佛，經云：

> 世尊告曰：若有比丘，正身正意，結跏趺坐，繫念在前。無有他想，

---

[74] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊2，第99號，p317b。

[75] 失譯，《別譯雜阿含經》《大正藏》冊2，第100號，p378b。

[76] 東晉，瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊1，第26號，p479c。

[77] 北涼．曇無讖譯，《大般涅槃經》卷第十九〈梵行品〉第八之五，《大正藏》冊12，p479c。

[78] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》《大正藏》冊2，第125號，p552c。

[79] 同上註，552c-553b。

專精念佛，觀如來形，未曾離目。已不離目，便念如來功德。如來體者，金剛所成，十力具足，四無所畏，在眾勇健。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，未始有滅，已息永寂，而無他念，憍慢強梁，諸情憺怕，欲意・恚想・愚惑之心・猶豫網結，皆悉除盡。如來慧身，智無崖底，無所罣礙。如來身者，解脫成就，諸趣已盡，無復生分，言我當更墮於生死。如來身者，度知見城，知他人根，應度不度、此死生彼、周旋往來生死之際，有解脫者、無解脫者，皆具知之。是謂修行念佛，便有名譽，成大果報，諸善普至，得甘露味，至無為處，便成神通，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃。是故，諸比丘！常當思惟，不離佛念，便當獲此諸善功德。如是，諸比丘！當作是學。[80]

這是以如來的身相、功德等為所緣的禪觀。認為修習此一法，即能諸善普至，乃至自致涅槃。

其次所謂「念法」，即是：「若有比丘正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念法。除諸欲愛，無有塵勞，渴愛之心永不復興。夫正法者，於欲至無欲，離諸結縛・諸蓋之病。此法猶如眾香之氣，無有瑕疵亂想之念。」[81]我們可以這樣說，印順法師所謂佛法「重智慧」的「正常道」，不外即是此「念法」。從《增一阿含經》對於十念的排列來看，這些都是契入佛法不同的取徑，同樣都是「當修行一法，當廣布一法，便成神通，去眾亂想，逮沙門果，自致涅槃。云何為一法？」的十種答案之一，都是極為殊勝的法門。

為什麼念佛一法，和憶念正法，同樣都可以使人諸善普至，自致涅槃？《雜阿含經》第550經記述了佛陀在世時，尊者摩訶迦旃延對諸比丘介紹念佛、念法等六念，指出六念都是「出苦處，昇於勝處，說一乘道，淨諸眾生，離諸惱苦，憂悲悉滅，得真如法」的方法，並說明其原理。念佛能使人達致解脫的原理是：「聖弟子念如來、應、等正覺所行法淨，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。聖弟子念如來、應所行法故，離貪欲覺、離瞋恚覺、離害覺。如是，聖弟子出染著心。何等為染著心？謂五欲功德，於此五欲功德離貪、恚、癡，安住正念正智，乘於直道，修習念佛，正向涅槃。」而念法能使人達致解脫的原理則是：「復次，聖弟子念於正法，念於世尊現法、律，離諸熱惱，非時，通達，即於現法，緣自覺悟。爾時，聖弟子念此正法時，不起欲覺、瞋恚、害覺。如是，聖弟子出染著心。何等為染著心？謂五欲功德。於此五欲功德離貪、恚、癡，安住正念正知，乘於直道，修習念法，正向涅槃。」[82]

《雜阿含經》中經常有這類描述修習某一法門時，行者心理的轉折與發展而正向涅槃的過程。從第550經來看，可以注意的是，首先，念佛與念法的心理過程是全然一樣的，都能使得者遠離三覺、出染著心，而安住正念正智，正向涅槃。這是否顯示：無論是信心的仰望，還是智性的觀察，在行者心中達到的果效其實並無二致。其次可以注意到的是，在表達上，可以明顯的看到：念佛其實也是「念如來、應所行法」，而念法也是念「世尊所說」的正法。[83]就此而言，念佛與念法可以說是相互關涉、互為主從的，因此也不應將二者割裂或對立起來。

如果說，佛教可以根據《金剛般若經》的「若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施。若人以此般若波羅蜜經乃至四句偈等，受持讀誦，為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能

---

[80] 同上註，554a。

[81] 同上註，554b。

[82] 劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正藏》冊2，第99號，p143b-c。

[83] 按，此經相對應的巴利語三藏是《增支部6集26經/摩訶迦旃延經》AN.6.26/ 6. Mahākaccānasuttaṃ。在巴利語的經文中顯示，所念的「法dhammo」是「被世尊所善說的svākkhāto bhagavatā」。參考《莊春江工作站》中的《漢譯增支部經文》該經的漢巴對照以及相關解說。網址：http://agama.buddhason.org/AN/AN1157.htm與 http://agama.buddhason.org/SA/SA0215.htm

及」[84]來形容「念法」或「智慧」無可比擬的殊勝。那麼《大般涅槃經》的這一段話，則是形容「念佛」或「信」也有無可比擬的殊勝：「大王！假使一月常以衣食供養恭敬一切眾生，不如有人一念念佛，所得功德十六分一。大王！假使鍛金為人車馬載寶，其數各百以用布施，不如有人發心向佛舉足一步。大王！假使復以象車百乘載大秦國種種珍寶，及其女人身佩瓔珞，數亦滿百持用布施，猶故不如發心向佛舉足一步。復置是事，若以四事供養三千大千世界所有眾生，猶亦不如發心向佛舉足一步。復置是事，若使大王供養恭敬恒河沙等無量眾生，不如一往娑羅雙樹到如來所誠心聽法。」[85]而且值得一提的是《大般涅槃經》並非專門宣說淨土念佛法門的經典。這裡的引述，要說明的只是「讚歎歸依佛陀的功德」，本是佛教的基本信仰，而念佛是憑藉「信心」，依靠「他力」而成就一切善法，達到「徹底」的一法。

《金剛般若經》把「念法」歸結到持誦四句偈的功德，勝過有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施；《大寶積經．無量壽如來會》把「念佛」歸結到「無量國中所有眾生，聞說我名，以己善根，迴向極樂」則必定蒙佛來迎；佛經中像這樣的表述法，都是舖陳「徹底」之一法的常見模式。

捌、結語：在他力的基礎上發展自力

佛陀在世時的佛法，即所謂原始佛教，是後來佛教發展的根源。佛陀在菩提樹下的證悟，是憑藉智慧，自力獲致涅槃的典範。佛陀自己的宗教經驗，是他發現了「古仙人道」，[86]「是法常住」，無論佛出世不出世，都是如此的。[87]這是強調佛教是「重視智慧、是自力的」立論基礎。但是等到佛陀一開始說法，度化有緣眾生時，佛弟子的宗教經驗是，佛陀的出世帶來了真正的光明，在佛陀的庇護所裡，以佛陀為依怙主，接受佛陀的教化，苦惱得以止息，得以分享佛陀內證的無上法喜。如果佛不出世，這一切都不可能。《雜阿含經》中，佛陀自己也這樣說：「若如來．應供．等正覺不出世間時，不說苦聖諦．苦集聖諦．苦滅聖諦．苦滅道跡聖諦，現於世間，世間盲冥，無有明照，如是長夜，純大闇冥現於世間。」[88]這是佛教之所以會「重視信心，憑藉他力」的基礎。前者是佛自己的經驗，後者則是佛子的宗教經驗。而且從原始經典來看，佛陀既開示前者，也教授後者。也就是說，念佛法門是佛陀自己傳授予聲聞弟子的。而從佛弟子自己的經驗來看，正是在信、勤、念、定、慧的學力中，漸漸也能親切的體會佛陀在菩提樹下證悟的內容是什麼，從而頂天立地，自成主人。因此，剋實的說，純粹的自力法門，是佛之所行，而只要是佛弟子，或多或少都是仰仗佛力的。在這個意義上，說佛教是純粹的自力法門，顯然是不全面的。

甚至我們可以這樣看，那些強調佛教「依法不依人」的人，其持論的基礎乃是：「這是佛說的」。也就是說，是在「依於佛這個人」的前提下，說「不要依於人」。而「心佛眾生，三無差別」這段佛經的名句，在經中乃是「爾時，如來林菩薩承佛神力，普觀十方，以偈頌曰」[89]而說出來的。菩薩承佛神力而說，不正是強調他力嗎？

所以，佛教的自力與他力、智慧與信心，乃是相互關涉的。《大智度論》卷一說：「有菩薩修念佛三昧，佛為彼等欲令於此三昧得增益，故說《般若波羅蜜經》。如《般若波羅蜜．初品》中說：『佛現神足，放金色光明，遍照十

---

[84] 姚秦．鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第235號，p751c。

[85] 北涼．曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊12，第374號，p479c-480a。

[86] 語出劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊2，第99號，p80c。

[87] 宋．惟淨譯，《佛說除蓋障菩薩所問經》，《大正藏》冊14，第489號，p731a：「此法唯內所證，是即無垢無染，潔白清淨，最上最勝，第一無比，常住堅固，究竟無壞之法。如來出世若不出世，是法常住。」

[88] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊2，第99號，p106c。

[89] 「心佛及眾生，是三無差別」，見〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊9，第278號，p446a。

方恒河沙等世界，示現大身，清淨光明，種種妙色滿虛空中。佛在眾中，端正殊妙，無能及者。譬如須彌山王，處於大海。諸菩薩見佛神變，於念佛三昧，倍復增益』，以是事故，說《摩訶般若波羅蜜經》。」[90]佛為了增益菩薩的念佛三昧，故說般若經。這一命題正顯示了在他力庇護的基礎上發展自力、以信心為基礎成就智慧的情況。這種發展性可以說是佛教宗教經驗的真實描述。

《大智度論》還有一段文字，敘述初期大乘佛教徒的信仰內容，即由無量無邊個三千大千世界所組成的「佛土」中，有佛於此中遍觀眾生的修行狀況，並隨時施予適當的引導。換言之，在大乘佛教的信仰中，佛土中的無量無邊眾生都在佛陀的庇護下，邁向解脫。在這樣的描述中，佛陀已經成為佛土中無量無邊眾生的守護者，所有眾生的解脫無不是在其庇護之下完成的。他力的色彩已經到了全宇宙的層次，所有眾生看似自力的修證，其實無不是佛陀神通力的安排：「『佛土』者，百億日月、百億須彌山、百億四天王等諸天，是名『三千大千世界』，如是等無量無邊三千大千世界名為一『佛土』，佛於此中施作佛事。佛常晝三時、夜三時，以佛眼遍觀眾生：誰可種善根、誰善根成就應增長、誰善根成就應得度。見是已，以神通力，隨所見，教化眾生。心隨逐外緣，得隨意事，則不生瞋惱；得不淨、無常等因緣，則不生貪欲等煩惱。若得無所有、空因緣，則不生癡等諸煩惱。」[91]

參考書目

一、大正大藏經資料
《入阿毘達磨論》
《大方廣佛華嚴經》
《大般涅槃經》
《大乘百法明門論》
《大乘理趣六波羅蜜多經》
《大智度論》
《大寶積經．無量壽如來會》
《中阿含經》
《安樂行道轉經願生淨土法事讚》
《別譯雜阿含經》
《妙法蓮華經．觀世音菩薩普門品》
《往生論註》
《阿毘達磨大毘婆沙論》
《阿毘達磨順正理論》
《阿毘達磨顯宗論》
《金剛般若波羅蜜經》
《佛說阿彌陀經》
《佛說除蓋障菩薩所問經》
《佛說無量壽經》
《佛說觀無量壽經》
《無量壽經優波提舍》
《瑜伽師地論》
《雜阿含經》
《增一阿含經》
《彌沙塞部和醯五分律》
《顯揚聖教論》

二、專書
水野弘元編著，釋達和譯(2004)，《巴利語佛典精選》，台北市：法鼓文化。
伊利亞德著，楊素娥譯 (2001)，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠。
伊利亞德著，晏可佳、吳曉群、姚蓓琴譯(2004)，《宗教思想史》，上海：上

[90] 姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊25，第1509號，p58a。

[91] 同上註，p. 706a。

海社會科學院。
牟宗三(1983)，《中國文化的省察》，台北，聯經出版公司。
布魯格編著，項退結編譯(1976)，《西洋哲學辭典》，台北：先知。
威廉．詹姆士著，蔡怡佳．劉宏信譯 (2001)，《宗教經驗之種種》，台北：立緒。
培根(Bacon, Francis)撰，關琪桐譯(1968) 《崇學論》(台北：商務)，121頁。
黎加生(Alan Richardson)編著，張瓊英、朱信譯(1966)，《聖經神學辭彙》，香港：基督教文藝。
馬丁．海德格爾(Martin Heidegger)著，孫周調譯(2005)，《演講與論文集》北京：三聯。
張志剛(2003)，《宗教學是什麼》，香港：天地圖書。
麥克斯．繆勒著，陳觀勝、李培茱譯 (1989)，《宗教學導論》，上海：上海人民。
黃懺華(1984)，《佛教各宗大意》，台北：文津。
歐陽漸(1976)，《歐陽大師遺集》，台北：新文豐。
K. Sri Dhammananda著，釋印海．張大卿合譯 (1990)，《佛教徒信仰的是什麼》，台北：慧炬出版社。
釋印順(1972)，《唯識學探源》，台北：正聞。
釋印順(1980)，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。
釋印順(1983)，《雜阿含經論會編》，台北：正聞。
釋印順(1985)，《遊心法海六十年》，台北：正聞。
釋印順(1993)，《方便之道》，《華雨集》第二冊，台北：正聞。
釋睿理(1982)，《佛學概論》，台北：普門文庫。
化普樂．羅侯羅法師著，顧法嚴譯(1972)，《佛陀的啟示》，台北市，慧炬出版社。

三、期刊論文

吳言生(2002)，〈佛耶對話三模式〉，《文化對話：可能性與界限國際學術研討會論文集》，北京：中國社會科學院哲學所．德國阿登納基金會。
麥爾福．史拜羅（Melford E. Spiro）著，香光書鄉編譯組譯(2005)，〈佛教崇拜儀式的一般特性〉，《香光莊嚴》第81、83期。
釋印順(1978)，〈信在初期佛法中的開展〉，《佛光學報》第3期，台北：佛教文化服務處。