

中華佛學學報第 14 期 (p1-42)：(民國 90 年)，臺北：中華佛學研究所，
<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 14, (2001)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1017-7132

大乘起源與開展之心理動力

——永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎？——

釋如石

前中華佛學研究所副研究員

p. 1

提要

印順長老的兩部大作——《初期大乘佛教之起源與開展》與《印度佛教思想史》，以「佛滅後，佛弟子對佛的永恆懷念」作為大乘起源與開展之原動力，搏得了臺灣學界一致的認同。然而，該書所提出的論證，似乎仍不足以成立此一命題。因此在本文中，筆者擬另闢蹊徑，嘗試從人類更深廣的集體潛意識中去探尋大乘興起的心理動力。

首先，筆者假設：初期大乘經典之思想型態與佛弟子的心理需求是相呼應的。如果某一思想型態之經典愈多且愈受重視，則表示與此主流經典相對應之心理需求度也愈高；而這種心理需求，很可能就是主導大乘起源與開展的原動力。其次，筆者從初期大乘經典中，找出了它們基本的思想型態——發菩提心、修菩薩行而成佛；而且又在後期大乘的《勝鬘經》、《究竟一乘寶性論》和《大乘起信論》中，發現有足以作為大乘發心形上基礎的「佛性清淨正因」和「真如熏習」的說法。從心理學、宗教學和神話學的觀點來看，這種大乘發心的思想原型，正反應了人類普遍「渴望無限」、「追求超越」、「嚮往圓滿」的深層心理需求。而這種由避苦求樂之生命

本能提升而成的最高心理需求，正是釋尊圓滿成佛的導因，也是世界各大宗教向上發展最主要的內在動力。因此，以佛弟子集體潛意識中欲倣效佛陀、追求超越、嚮往圓滿的心理需求作為大乘起源與開展之原動力，應該是非常恰當的。

當我們把這種深層心理需求作為主要的思考角度來探討大乘興起的問題時，「佛滅後，佛弟子對佛的永恆懷念，對舍利的建塔供奉，以及有關佛的本生、譬喻、因緣和十方淨土、十方現在諸佛菩薩等教典的流傳」，乃至於「大乘之天化」、「如來藏思想」和「念佛法門」等大乘起源與開展的種種現象，才會呈現出如本文所闡明的另一種更深刻、更正面的意義。

關鍵詞： 1.大乘起源 2.集體潛意識 3.發菩提心 4.十方佛 5.念佛法門 6.神話心理

p. 2

目次

一、前言

(一) 引言

(二) 問題之癥結

(三) 基本假設

二、立論依據——大乘經之思想原型及與此相應之深層心理需求

(一) 大乘經之思想原型——發心菩提，修菩薩行，圓成佛道

(二) 與發心思想原型相應之深層心理需求

1.心理學之觀點

2.宗教學之觀點

3.大乘佛學之觀點

三、大乘起源與開展之心理意義

(一) 「永恆懷念」與「崇奉舍利」之心理意義

(二)「十方佛」與「理想佛」之心理意義

1.「十方佛」之心理意義

2.「理想佛——神」之心理意義

(三)大乘「天化」之意義

1.人間勝過諸天嗎

2.大乘佛法「顛倒」了嗎

3.鬼、畜生菩薩和他方菩薩之象徵意義

(四)大乘「如來藏說」之心理意義

1.後期與秘密大乘非「老年佛教」

2.「如來藏說」是藥非毒，利多弊少

3.「如來藏說」之心理意義

(五)「念佛法門」之宗教心理功能

1.部派與大乘「念佛」之基本差異

2.「念佛法門」消解概念之心理功能

3.「念佛法門」強化發心之心理功能

四、結論

p. 3

一、前言

(一)引言

「初期大乘佛教之起源與開展」一直是近代佛教學者熱衷探討的重要課題之一。由於這個問題牽涉的範圍非常廣泛，而且相關的文獻資料又不夠充足，研究者很難全盤地加以探討，大部分的學者都只能選擇某幾個角度去作研究。早期的研究重點，比較傾向於大乘佛教思想之淵源。在這方面的

研究中，有關大乘與部派的關係，特別是與大眾部思想的共通性，普遍受到如山田龍城、神林隆淨、呂澂等一般學者所認同。其他如宮本正尊，注意到了說一切有部的譬喻師，而水野弘元則著眼於大乘經典與法藏部、化地部之間的關係。^[1]另有些學者，嘗試找尋大乘與印度《奧義書》、西方基督教和中東祆教之間的關聯。^[2]也有學者見解獨到，另闢蹊徑，從「大乘教團的起源」這個嶄新的角度切入探討，主張大乘教團起源於經營寺塔經濟而生活的在家集團，並且強調居士在初期大乘起源中的主導地位。^[3]

然而，這個觀點除了有下田正弘等日本學者反駁以外，^[4]顯然還受到 Paul Harrison, Richard Gombrich 和 G. Schopen 等西方學者強烈的質疑與批判。^[5]例如 R. A. Ray 在《印度的佛教聖者——佛教的價值觀與取向之研究》一書中，根據早期大乘經典的考證得出：打從一開始，大乘就是一個以森林禪修為主的傳統，後來才逐漸形成寺院。^[6] P. Harrison 在〈探尋大乘的起源——我們正在尋找的是什麼〉一文中主張：大乘初期發展的主流，並不是一種與崇奉舍利塔有關的虔誠的居士宗教運動，而是一種與出離、禁欲有關的禪修活動。^[7]此外，G. Schopen 也在一篇有關「大乘起源」的論文中強調：大乘經中勸勉行者林居禪修的事實，向來都被學者所忽視。一直到最近我們才發現，其實這在初期大乘經中是相當普遍的。有數量驚人的文獻可以證實這個觀點。^[8]

p. 4

在上述這類研究中，能夠全面透過「原始佛教」和「部派佛教」去理解大乘興起的共同傾向，以及初期大乘經典多方面的傳出、發展與宏傳情況，並對平川彰《初期大乘佛教之研究》與靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過程》二書之論點提出有力批判的，在臺灣大概就只有印順長老《初期大乘佛教之起源與開展》（以下簡稱印老《大乘起源》）這部厚達一千三百多頁的偉作了。^[9]像這樣一部博大精深的論著，若非博通三藏而又具備現代的學術素養，根本是不可能完成的。我想大多數讀過此書的人，都會不由自主地對該書作者生起衷心的敬佩與讚歎。

大乘佛教的興起，是一個龐大且多元化的宗教運動。宗教運動的現象既然複雜，形成的因素當然也不簡單。因此，有些學者對於大乘的起源，特別是對初期大乘之起源能否獲得一個明確的定論，根本抱著懷疑的態度。^[10]

然而，無論現象緣起的成因如何錯綜複雜，總不出內在的主因與外來的助緣兩大方面。[\[11\]](#)一般而言，內因是主要的；若無內因，則不管有多麼強大的外緣也無法引發出結果。倘若內因已然存在，則其潛能勢必將隨著不同的外緣而有不同形式的結果展現。因此，大乘興發的主要原動力，應該是來自於教團的內部；所謂「人能弘道，非道弘人」是也。既然道由人弘，那麼大乘佛法理當是佛涅槃後，佛弟子內依個人對佛法的理解與定慧經驗，外順當時的政經文化背景以及人心的需求，從佛法中逐漸推衍出來的。而佛弟子的一言一行又受到他們內在的思想和心理所主導，尤其是心理方面。因此，由佛弟子的心理因素去探討大乘佛教興發的原動力，應該是一個非常值得研究的方向。

印順長老慧眼獨具，看出了「大乘起源」這個問題大致的癥結所在，以「佛弟子的永恆懷念」心理為軸心，貫通了整個印度佛教史上長達一千多年的大乘運動。在《大乘起源》一書的「序文」中，他總結說：

佛弟子對佛的信敬與懷念，在事相上，發展為對佛的遺體、遺物、遺跡的崇敬；……所以，「原始佛教」經「部派佛教」而開展為「大乘佛教」，「初期大乘」

p. 5

經「後期大乘」而演化為「祕密大乘佛教」，推動的主力，正是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。[\[12\]](#)

所謂「永恆懷念」，根據印老自己的解釋，是指「感恩的心情，或為佛法著想，為眾生著想，為自己沒有解脫著想而引起的悲感，交織成對佛的懷念，永恆的懷念。」[\[13\]](#)這是一種相當複雜的解釋。其中，「感恩的心情」只是意識層面的感性心理，「為自己的解脫著想」也僅止於二乘作意，這兩種心態都不契合大乘；用它們來作為推動大乘起源與開展的原動力並不恰當。而「為佛法著想，為眾生著想」雖與大乘心態有關，但作者除了舉出阿難「撫床悲泣，不能自勝」和法顯「見佛空處，愴然悲傷」、「慨然悲傷……生不值佛」[\[14\]](#)等三個不太相干的「永恆懷念」的實例以外，並沒有進一步提出充分的理由來說明：為什麼由這樣的心理交織而成的「永恆懷念」可以作為大乘興起的主要動力。因此，「永恆懷念是大乘起源與開展的原動力」這個命題，只能當作該書作者非常具有創意的一個假設來看待。[\[15\]](#)至於這個命題能否成立，本文中將作進一步的探討。

其次，大乘佛教是印度佛教史上興起的一股波瀾壯闊的宗教運動，不但持續發展了一千三百多年，而且還成功的弘傳到中國、西藏、日本、韓國而綿延至今。這股龐大而歷久彌新的大乘運動，若無深刻、穩定、持久的內在心理動力，勢必難以維繫。而《大乘起源》所說的「永恆懷念」，似乎仍不足以成爲如此源源不絕的大乘心理動力。因此，「永恆懷念是大乘起源與開展的原動力」這個論點，雖然目前臺灣學界尙無異議，[16]仍然有必要進一步加以研究。如果我們能在人類深廣無涯的潛意識心靈中找出較「永恆懷念」更根本、更深刻的心理動力，相信大乘佛法的意義與價值將更容易受到學術界的肯定。

p. 6

(二) 問題之癥結

在宗教學界，有一句通俗的話說：「一切宗教皆導源於創教人之直接宗教體驗及認識。」[17]同樣的，佛法也是釋尊從現證真諦與解脫的甚深宗教經驗中開展出來的。「佛法」——原始佛教、部派佛教如此，主流的大乘佛法應該也不例外。而現觀真諦所依止的心靈狀態，必然要超乎人間、超乎欲天，最起碼也需到達未到定以上的定境。捨離了未到定以上的禪定心態，以及透過禪定所獲得的勝義空慧和解脫，根本沒有真正覺悟的佛法可談。不僅佛教如此，即使是世間上其他的各大宗教，也都同樣由類似定慧的「核心宗教的或超越的」(core-religious or transcendental) 冥契經驗(或譯神祕經驗)所引生。身兼生理學、心理學和哲學等數家之長的 W. James (1842~1910)，在他著名的《宗教經驗大觀》中，曾經提出一項頗具參考價值的假設。他說：

人類心理上的潛在深淵，正是聯絡意識自我與精神世界的匯聚之井。像藝術家那種的宗教心靈，引伸出了這個深井；但是在神祕經驗內，甚至能引伸出一個更廣更深的井，一種精神性的無涯深潭。[18]

著名的歷史學家湯恩比(A. Toynbee)同樣認爲，潛意識無疑是詩情和宗教洞察力的源泉。他還說：我相信，處於人類精神深淵最底層的潛意識，實際上與橫互整個宇宙底流的「終極之存在」正相吻合。[19] 鑽研「冥契主義」的名哲學家 W. T. Stace (1886~1967) 也主張：

這種力求超塵脫俗，瞻望無限與永恆，並試圖將心靈昇華至神聖莊嚴之境的「冥契意識」，人人皆備。但在大部分的人身上，「冥契意識」只能隱藏在表面意識之下。當它在上層意識泛現時，它會以倫理情感的面貌呈現出來；同樣的，它自然也會以宗教衝動形式呈現。此時，理智的建構出現了，各種教條接著興起。[20]

因此，在大乘佛教之興發這個問題的探討上，源自人類潛意識的「深層心理」極可能是一個相當重要的關鍵、一個足以貫通「佛法」到「大乘佛法」的總線索，不能不給予特別的留意。

p. 7

佛陀成道以後，行化人間，隨緣說法，廣度眾生，使許多人獲得了安寧、自在與解脫，自然成為佛弟子們景仰與學習的對象。佛陀的弟子很多，程度參差不齊，性向也因人而異。佛入涅槃以後，在不同體悟層次的佛弟子心中，自然會出現不同的心理反應。可想而知，有的人悲泣傷痛，有的人感恩懷念，有的人發奮圖強，有的人如如不動。同理，佛弟子對佛的遺體、遺物、遺跡的崇敬和造塔供養等行為內面的心理動機，也不可能只有一種。除了「永恆的懷念」之外，一定還有其他不同種類的心理反應出現。例如想要占卜吉凶的、希求靈異的、消災祈福的、[21]因憑弔懷念而悲泣傷痛的、[22]因見賢思齊而欲倣效佛陀的。[23]所有這一切的心理反應，其實都代表著佛弟子有關世間、出世間各種不同層次的心理需求，而這種種不同的心理需求也都構成了大乘興起的內在動力。現在的問題是，在這許多心理因素當中，究竟那一個才是最主要的原動力？

（三）基本假設

佛法是應機施教的。釋尊為了方便引導各類眾生，使他們順利離苦得樂，獲致解脫，所以順應各種不同的根性或心理需求，因時、因地而宣說了「吉祥悅意」、「滿足希求」、「對治猶豫」和「顯揚真義」等四種不同宗趣的教法——四部《阿含》。[24]儘管結集出來的四部《阿含》有此四大宗趣之別，其最主要的導向和最終的目標，仍不外「法隨法行」、「順得涅槃」、「究竟解脫」。這才是「原始佛教」和「部派佛教」真正的核心教法。當然，這種核心教法所要傳達的，主要是佛陀所體證的真理以及趨向心靈解脫的方法；然而從另一個角度來看，它們也正反應了當時佛弟子內心普遍厭離娑婆、嚮往解脫的深層心理需求。由此可見，代表「佛法」主流的經律及其中所呈現出來的思想型態，與佛弟子深層的心理需求是相對應的。人同此心，心同此理。「佛法」如此，大乘佛法亦然。前

述 G. Schopen, P. Harrison 和 R. A. Ray 等人的研究也都一致指出：初期大乘的主流，是與出離有關的森林禪修活動，而非一般居士虔誠的宗教信仰。[\[25\]](#)

p. 8

《大乘起源》中曾經提到：大乘經典的出現，雖然遭到部派佛教人士的反對，但是它們仍然不斷地醞釀，不斷地集成。傳出的部類很多，而且數量也相當龐大。這正是大乘佛法應時應機、反應佛教界普遍心理需求的最佳說明。所以大乘佛法的興起，的確代表了那個時代佛教界多數人的共同心聲。[\[26\]](#)因此我們不妨作個這樣的假設：初期大乘經典的思想型態，與佛弟子的心理需求是相呼應的。佛弟子某一層面的心理需求愈高、愈普遍，則與此心理相應之經典的傳出也就愈多，受到的重視也愈普遍。反之，如果呈現某一思想型態的經典愈多且愈受重視，則表示與此主流經典相對應的心理需求度也愈高；而此種心理需求就很可能是推動大乘佛法的主要原動力了。倘若這個假設可以成立，那麼我們只要從傳出的初期大乘經典去分析，找出其中部類最多、最具代表性的主流經典，以及這些經典所共同呈現出來的思想型態，就可由此反向推出，那一個層面的心理因素才是推動大乘佛法興起的主要原動力了。

二、立論依據

——大乘經之思想原型及與此相應之深層心理需求

（一）大乘經之思想原型——發心菩提，修菩薩行，圓成佛道

大乘佛法的興起的確是多元化的，傳出的經典也是多方面的。然而，無論是「本生」、「譬喻」、「因緣」和《六度集經》等「先行大乘經」，或偏重信行的「淨土法門」、偏重智行的「般若法門」、偏重方便的「文殊法門」和偏重圓融無礙的「華嚴法門」，都以發菩提心而修菩薩行為主。換句話說，初期大乘佛法的主流，是以佛和佛土為究竟的理想，而以般若為最高指導原則的甚深廣大的菩薩行。[\[27\]](#)這就很明顯地表示出，大乘經典最根本的思想型態就是發菩提心；也就是基於大悲心，為了利益一切眾生，而發願並努力把自己的智慧、能力以及周邊的人事、環境因緣都提昇到最極圓滿的境界。因此，這種發心所要追求的，顯然是一種永無止盡的「自我超越」或「自我提昇」。

關於發心與「自我超越」，筆者在〈發心對身心之利益〉一文中，曾就「綜合心理學」創始人 Assagioli 所提出的五種超越向度，論述發心在「自我超越」方面之心理意義。茲將其中結論摘述如下：第一、大乘發心要賦予吾人生命一個圓成正覺的終極目標、價值和意義；這是要啓發行者從「追尋生命終極意義」的方面自我提升。第二、大乘發心要引生吾人自他一體的同體大悲；這是要啓發行者從「超個人之愛」的方面自我提升。第三、大乘發心要形成吾人成佛的自我期許，而進修六度萬行，普渡眾生；這是要啓發行者從「超個人之行爲」方面自我提升。第四、大乘發心要喚醒吾人圓成自他菩提的最高靈性需求，以朝向開悟成佛的聖域邁進；這是要啓發行者從「實現真我」、「圓成佛性」的方面自我提升。

p. 9

第五、大乘發心要鼓勵吾人修成三十二相、八十隨行好的佛身，以及無盡莊嚴的佛國淨土；這是要啓發行者從事相上的「美」方面自我提升。可見，發心的確涵蓋了「自我超越」的每一個層面。我們可以總括一句話說：發菩提心，就是立志追求自他生命全體圓成的一種不斷「自我超越」之心。

[28]而這正是大乘經典最基本、最重要的思想原型（archetypes）。

（二）與發心思想原型相應之深層心理需求

既然大乘經典的思想原型是發心，而發心又是一種立志追求自他生命全體圓成的不斷「自我超越」之心；那麼與此大乘發心思想原型相對應的心理，應該是人類最深層、最崇高的一種心理需求。這種人人內心深處本具、追求「自我超越」、「自他合一」、「圓成佛性」的最高心理需求，在近代心理學、宗教學等領域裡面已經受到了相當程度的重視。下面就讓我們一起來了解這兩類學者對此一深層心理的看法，並嘗試在大乘論典中找出它的教理依據。

1. 心理學之觀點

精神分析學的鼻祖弗洛伊德，在人類意識的底下發現了潛意識。不過，弗洛伊德所發現的潛意識純粹是個人的；在它底下，C. G. Jung (1875~1961) 發現還有一個屬於人類所共有的深廣無涯的「集體潛意識」。根據 Jung 的研究，人類的集體潛意識是由本能和原型共同組成的。在它的深處，沒有自他、時空、人種、文化的差異，沒有分裂，它是非二元的原始統一領域。

其中，每一個體都與他人連繫在一起。而在「原型」裡面，含藏著人類對於追求淨化、和諧、再生和完美等理想目標的渴望。一如 Jung 在它的《自傳》中所說：

從最初開始，在靈魂深處一直存在著尋求光明的願望和……擺脫精神的原始黑夜的不可遏止的衝動……，這種衝動，經過數萬年後，到今天依然如此。[29]

這種潛藏的心理原型，在適當外緣的引發下，會以某種象徵的形式表現出來。例如眾所周知的曼達拉或魔圈（magic circle），

p. 10

就是這種超越性自我的主要象徵。人的命運、人的精神在未來的進化和發展，都可以從這些象徵揭示出來。[30] 此外，創立「意義治療法」的存在主義心理學家 Frankl 也主張：人類的存在，本質上就是要「自我超越」的。[31]「綜合心理學」的創始人 Assagioli 也提出了五種向度的自我超越的說法。[32]「人本心理學」之父 Maslow，在他後來所倡導的「超個人心理學」中，把這種追求「自我超越」的心理列為「最高的心理需求」，較他早期所提出的「需求層次論」中最高層次的「自我實現需求」還高一級。[33]當代超個人心理學界的泰斗 Ken. Wilber，在他的「意識層次圖」中，也把自我超越的心理需求，列為人類心靈最深層的一種需求，它要求回歸宇宙「一體意識」。[34]

2. 宗教學之觀點

在宗教學方面，近代的一般宗教學者普遍認同：宗教發展的原動力，主要出自人類渴望無限、追求超越的心理需求。它對於促進人類朝向完美的理想發展具有關鍵性的作用。例如宗教現象學家 M. Eliade 主張，是人內在的心理需求引導人不斷往前邁進。[35] B. Lonergan 認為：在所有的文化中，人類都被內在同樣的無上命令所驅使，要變得聰明、負責、理性、有愛心等等。因此在本質上，人性中有要求「自我超越」的傾向，而這種傾向正顯示出：在人類嚴肅探討的生命本質中，有所謂的「神」性顯現。[36] 張澄基教授在《佛學今詮》中，綜合了神學家 P. Tillich、大

哲 Whithead 和 Niebuhr 等三位學者對宗教的看法而主張：宗教是人一面覺醒到人生一切之有限性，一面激發起對永恆和無限的理想之追求。由此

認識及嚮往而在孤獨寧靜的至誠心態中，產生一種心理上的最大關切，並由此最大關切而自然流露出真誠的信仰和奉獻。[37] 宗教史學權

威 H. Smith 在他的百萬暢銷名著中也提到：

人性一個很顯著的特徵，就是有能力想像那沒有限制的東西——無限。……人真正要的，……是「解脫」——要擺脫那拘束我們的有限性，達到我們心靈真正可以欲求的無限存在、

p. 11

意識和妙樂。[38]

後來，在他的另一部大作《超越後現代心靈》中，H. Smith 又再度企圖透過東西各大宗教之比較研究證明：人類本具的「神聖潛意識」是普遍的，這也是所有人類均擁有追求自我超越、航向宗教神聖境域潛能的最終依憑。[39]總之，就宗教學而言，「宗教態度的導向，總是以超越自我為目標。」[40]

上述三種不同學術領域學者一致認同的觀點，即使神話學家也是贊成的。當代神話學大師 J.Campbell 即主張：世界神話主題的共通性在於指出，人類心靈有一種永恆的渴求，它試圖將自己置身在一個最深刻的意義中。[41]

3. 大乘佛學之觀點

前文已經很明確地指出，人類心靈深處普遍具有「渴望無限」、「追求超越」、「嚮往圓滿」的心理需求。它是世界上一切高等宗教起源與發展的共同心理基礎，只因爲有不同的外在文化背景及內在的善根因緣，所以才有不同形式與層次的宗教展現。這種觀點，對於大乘佛教也同樣適用。日本禪學者鈴木大拙曾經在〈淨土真宗管見〉一文中表示：

人類意識的奧底存在著某種東西，翹望著超越存在於個體間相互限制的條件。潛伏在內的這個希求或意圖，實際上就是形成大乘佛教根底的最初的、最重要的要素。[42]

然而，這種人性共通的心理需求又從何而來呢？在大乘論典中是否也能找到有關它的形上依據呢？

簡單的說，人類追求自我超越、嚮往圓滿的最高心理需求，應該是由人類避苦求樂的本能——一種更原始、更基本的心理需求所引生的。人類有限的生命現象，本質上就是短暫的、不圓滿的，會引生種種的不如意和痛苦。

一旦這種痛苦被我們意識到了，想要逃避或超越痛苦的心理自然就會被引發出來，而隨個人的內因與外緣追求各種不同類型、不同層次的超越與解脫。倘若再進一步追問：避苦求樂的本能起因為何？這個關係到人性最基層的問題，似乎就不是人類一般的理智所能勝任愉快的。我們除了莫可奈何地使用「性具本然」

p. 12

或「法爾如是」等含糊籠統的理由以外，恐難作出其他令人滿意的回答。

若依大乘論典來說，《攝大乘論》主張：出世心，是「最清淨法界所流正聞熏習種子生所」。然而，「正聞熏習」完全是指後天的外緣熏習之力。《瑜伽師地論·本地分》雖然也談熏習得來的「習所成種姓」，但除此以外，還提出了另外的「本性住種姓」，[43]它是一種內在與生俱來的潛能。藏傳為彌勒五論之一的《究竟一乘寶性論》進一步主張：「若無佛性者，不得厭諸苦，不求涅槃樂，亦不欲不願。」而傳為無著所作的論釋，也引用《勝鬘經》作如下的解釋：

世尊！若無如來藏者，不得厭苦、樂求涅槃，亦無欲涅槃，亦不願求。如是等此明何義。略說佛性清淨正因，於不定聚眾生能作二種業。何等為二？一者，依見世間種種苦惱，厭諸苦故，生心欲離諸世間中一切苦惱。……二者，依見涅槃樂，怖寂樂故，生求心、欲心、願心。[44]

《寶性論釋》中所說的「佛性清淨正因」似乎有動態的一面，因為它具備了啟發眾生厭苦與求樂的自動心理功能——「二種業」。同樣的，《大乘起信論》也主張，追求自我超越的二乘「出離心」與大乘「菩提心」，是由於具足無量無漏功德以及不可思議自然業用的「真如」如來藏主動熏習無明而產生的：[45]

從無始世來，（真如）具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，恆常熏習。以有力故，能令眾生厭生死苦，樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。[46]

《起信論》所說的這種「真如熏習」，雖然有待於「諸佛菩薩等慈悲願護」為緣，但它仍然是一種心靈深處自動自發的心理功能。就像種子的發芽成長雖有待於陽光、水分、空氣等外緣，但它們成長的生理機能，卻是內在自動自發的生命本能。這種「真如內熏」

p. 13

的自動心理功能，我們可以在 Jung 的心理學說中找到相當近似的說法：早在太古時代，就已存在著人類人格整合的個性化過程。這種原型的、普遍的精神進程是由無意識（真如如來藏）所自發。它是自我實現、完善、尋求生命意義的自發性衝動。從集體方面講，它曾經表現為形形色色的神話和象徵。就個人而言，則為永無止境的心理進程。[\[47\]](#) 正因為有這種不可思議、法爾如是的無意識心理功能，所以大乘種姓成熟的行者，才會在適當善知識等外緣的引發下，生起追求超越、追求圓滿的出離心與菩提心而走上解脫與成佛之道。

綜上所說，我們可以大致肯定，「渴望無限」、「追求超越」、「嚮往圓滿」是人類極為普遍的一種深層心理需求，也是一切宗教發展最主要的內在動力。既然如此，那麼當我們在探討大乘佛教興起的原動力時，這個最重要的因素顯然是不能忽略的。只有當我們把這種深層的心理因素放進來作為主要的思考角度時，「佛滅後，佛弟子對佛的永恆懷念、對舍利的建塔供奉，以及有關佛的本生、譬喻、因緣和十方淨土、十方現在諸佛菩薩等教典之流傳」等等這些大乘佛教興起的宗教現象，才會呈現出另外一層更深刻、更根本、更正面的宗教心理意義。所以底下，筆者將嘗試從這個角度來探討：一）永恆懷念與崇奉舍利、二）十方佛與理想佛、三）大乘之天化、四）如來藏思想、五）念佛法門等這五個和「大乘起源與開展」有關的重要問題。[\[48\]](#)

三、大乘起源與開展之心理意義

（一）「永恆懷念」與「崇奉舍利」之心理意義

佛滅以後，佛弟子或出於景仰感恩的心情，或為了佛法長久住世而憂慮，或為了自己道業未成而傷感，交織成對佛陀的殷切懷念，再由懷念而供奉舍利，建塔膜拜。然而，由緬懷教主而崇奉教主的遺體與遺物，這只是宗教之常情，也是一般宗教界非常普遍的一種紀念方式；它們並不是佛教所特有的，與大乘佛教也不必有任何內在的關連。考古學家和人類學家在東南亞地區考察所做的記載，十分明白地顯示：即使在上座部的化區，做為宗教基礎之一的禮塔儀式仍然被保存了下來。事實上，在整個佛教界中，

p. 14

沒有一個地區的禮塔儀式，會較上座部根據地之一的古代緬甸首都巴甘（Pagan）的盛行程更令人驚異。[\[49\]](#) 如果「永恆懷念」和「崇奉塔

寺」是大乘興起的原動力，那麼今日緬甸地區的大乘佛教應該會變得十分興盛。可是時至今日，這些地區的上座部主力僧團，不但沒有任何大乘運動的跡象顯現，而且對北傳的大乘教法似乎還難以接受。由此可見，「懷念佛陀」和「供奉舍利」似乎並非大乘興起的主因。

其次，「永恆懷念」的心理雖可引生出建塔「供奉舍利」的宗教儀式，但宗教的儀式一旦形成而被重覆地舉行時，則其宗教功能就不僅僅是「永恆懷念」心理的滿足而已了。根據心理學者的研究，宗教儀式除了具有抑制個人和自然的本能衝動之功能以外，還能「引導我們去傾聽我們自身內部嚮往的聲音」，並「獲得那些具有更高意義的衝動」。^[50]一旦具有更高意義的衝動被引發以後，最初引發宗教儀式的心理因素，就很可能被這種具有「更高意義」宗教情操所取代，並且由它來主導後續的宗教發展。從這個角度來看，「永恆懷念」似乎只能作為引發大乘佛教興起的最初心理誘因而已。若用它獨力來支撐整個大乘佛教這座高樓廣廈，恐怕十分危險。

再者，這種供奉舍利塔物的紀念，對於某些只想追求個人解脫的佛弟子來說，或許是沒有多大意義的。因為佛陀雖已入滅，但即使在部派佛教時代，斷煩惱證涅槃的俱解脫阿羅漢仍然不乏其人，不必憂慮無人指導修習定慧解脫。所以這些佛弟子儘管隨眾膜拜和紀念，但是他們內在的宗教心理和行為模式，卻不會因此而有什麼重大的轉變；或許只是更加警惕、更加精進罷了。他們似乎不會因此而引生想要「求佛」、「見佛」的心理。然而，對於另一些不以個人解脫為滿足的大乘種姓來說，情形就大不相同了。釋尊生前偉大的道德人格所留下來的深刻印象和事相上供奉舍利的紀念，很可能使大乘種姓已經成熟的行者，引生出見賢思齊而欲「求佛」、「見佛」、「學佛」、「成佛」的大乘宗教情操。同樣的一種紀念方式，同樣的一種懷念心情，卻會產生出不同的心理和行為效應。可見，對佛的「永恆懷念」，只是引發「供奉舍利」等宗教行為的表層心理動機之一而已；它與大乘佛教的興起沒有內在的必然關係。引生並推動大乘興起與發展的原動力，應該還有其他更重要、更深層的心理機制才對。

佛弟子因懷念佛陀而供奉舍利，這種現象出於人之常情，無可爭議。但是懷念佛陀與供奉舍利，卻不一定非見佛不可。隨法行的佛弟子想見佛陀唯一的理由，無非是為了想聞佛所言，學佛所行，乃至於證佛所證，成佛所成。而想要成佛所成，和佛一樣圓滿覺悟而廣度眾生，

p. 15

不就是一種想要「自我超越」與「追求圓滿」的心理嗎？因此歸根究底，

某些具足大乘種姓的佛弟子，因為不能滿足於個人解脫的涅槃境界，基於已經甦醒的「追求超越」、「追求圓滿」的心理需求，嚮往著無上菩提，想要做效佛陀圓成正覺，廣度眾生，於是生起欲求見佛聞法的心理；又因為欲求見佛聞法而思慕佛陀、想念佛陀。由此可知，對於具足大乘種姓的佛弟子而言，在意識表面上所呈現的「永恆懷念」，其實是由潛意識裏見賢思齊而想要「做效佛陀」的心理——一種以佛為未來的自我意象角色而自我期許的心理——暗中推動出來的。[\[51\]](#)

總之，屬於意識表層的感性「永恆懷念」，絕非大乘起源與開展主要的原動力。倘若我們必須使用「永恆懷念」這個名詞，那也只有與「追求超越」、「追求圓滿」的大乘發心——「為利眾生願成佛」這一深層心理需求相應的「永恆懷念」，才是推動大乘佛教興起的主要原動力。

（二）「十方佛」與「理想佛」之心理意義

1. 「十方佛」之心理意義

釋尊在世之時，整個印度宗教界，如耆那、數論等各派沙門最關切的，是生命痛苦之消除與解脫之證得。在這種追求解脫的集體意識的影響下，釋尊的教法勢必也會以導向解脫的三無漏學為主。其他有關「世界有邊無邊」，或「十方佛」、「十方淨土」等形而上的問題，相形之下都顯得不切實際，也不符合當時宗教界修行者的最高心理需求。對佛的弟子來說，既然眼前就有一位活生生的覺者可以幫助他們解決生命的問題，那麼未來或他方世界到底有無佛陀、有無淨土自然就無關緊要了。或許從來就不會有人向釋尊提出過這一類不相干的問題。可是佛陀入滅以後，情形就大不相同了。現實的釋尊已經從娑婆世界的地平線上消失，「未來是否還會有另一位佛陀出世？」「他方世界是否也像娑婆一樣有佛陀住世教化？」這類問題對某些佛弟子來說，就開始顯得切身而重要了。一旦這些問題在佛弟子的意識中浮現，而又沒有人可以作出權威性的回答，他們就不得不自行設法解決這些疑惑，以滿足他們理性和內心的需求。

p. 16

除此以外，他們似乎也沒有其他的辦法可以走出這種無法避免的精神困境。

倘若在這浩瀚無際的宇宙中，釋尊的出生是獨一無二、空前絕後的，過去不會有人成佛，未來也不可能有人成佛，也沒有人能在他方世界成佛，那麼釋尊的成佛將只是宇宙中一個偶發的生命事件、一個特殊的生命個案而已；而且佛所體證的佛法和他所指示的「成佛之道」，也將不是人人皆可

現證的永恆真理和人人皆可依循的普遍法則。果真如此，那麼眾生成佛的究竟理想即不可能達成，而一切的法義與修道的努力也都將失去它們最究竟的意義。這樣一來，問題就嚴重了。

可見，「十方佛」與「十方淨土」所關涉的，並非如《大乘起源》所說，只是「懷念釋尊所引起的空虛感，在一般信者，是不容易克服」[52] 的感性心理問題而已；而是「佛弟子自身的生命是否也能像釋尊一樣圓滿的成佛而度化眾生？是否可以無限制的自我超越以至於究竟圓滿」的終極關懷問題。

當然，前面的假設是不合理的。釋尊成佛化導眾生，是佛弟子有目共睹的歷史事實。根據緣起的法則，有果必然有因；有佛果，就一定有形成佛果的因緣。只要如法修行而具足成佛的條件，無論任何人，在任何時空，都可能圓成莊嚴的佛身與佛土而教化眾生。「釋尊在娑婆成佛」這個事實最重要的意義，就在於顯示：人是可以成佛的！人具足了成佛的必要條件。所以佛不是唯一的，而且必然是眾多的。這就是為何我們可以看到：《雜阿含經》中有釋尊前六佛之說，《中阿含經》有彌勒當來下生之說，《大智度論》所引《長阿含經》中有釋尊以外他佛的暗示，《增壹阿含經》中有他方現在佛的明文。[53] 而且部派佛教中的「大眾部」、「法藏部」和「銅鑠部」也都有關於他方佛的文獻記載。[54]

因此，只要佛弟子心目中事先存有一個遠較阿羅漢超越圓滿的「佛」的事實與概念，然後順著佛法原有的義理去思考，就可以推導出「十方佛」和「十方淨土」的存在，根本不需藉助對佛「永恆懷念」的心理來引發。就像天文學家根據地球上有人類存在的事實，而推測其他無量無數恆星系的行星上也應該有生命、甚至有高於人類的生命形態一樣。[55] 倘若我們硬要為「十方佛」與「十方淨土」找出它們背後隱含的心理因素，那麼人類與生俱來「追求超越」、「追求圓滿」的深層心理需求，或許才是最主要、最根本的。

p. 17

2. 「理想佛—神」之心理意義

《大乘起源》在論及「理想佛身觀」的地方說：

我從佛法得來的理解，神只是人類無限意欲的絕對化。……神是隨人類的進步而進步，發展到最高神，那神就是永恆的；無所不在，無所不知，無

所不能。……大眾部系的理想佛，是將人類固有的宗教意識，表現於佛法中。……應該，是無始以來，人類為無明（愚昧）所蔽，所表現出的生命意欲的愚癡相。[56]

在上述這一段引文中，印順長老對於佛弟子引發「理想佛」的心理動機似乎含有貶斥的意味。然而，理想的佛身觀果真如此愚痴嗎？下面是我們的分析。

(1) 「神」之概念具有正面的宗教心理功能

曾經當過修女的 K. Armstrong，對回教、猶太教、基督教等三大一神宗教作過完整的歷史性回顧後，在《神的歷史》一書中說道：「『神』一詞並未包含任何不變的概念在內。……客觀的神的觀點並不存在；每一代的人，必須創造屬於他們自己的神的意象。同樣的情況也適用於（如佛教等的）無神論。」[57] 依 K. Armstrong 的看法，「神」確如印順長老所說，是人創造出來的，是「隨人類的進步而進步」，是「人類無限意欲的絕對化」。然而這樣的看法，並不意謂對「神」的貶斥。相反的，近代的一些著名學者，對「神」一詞的詮釋倒是相當正面的。

弗洛伊德之高足——首創「個體心理學」的 A. Adler（1870~1937），也認同神是心理投射的觀點，但卻相信它對人類有益，因為它是代表「超越」的一個非常善巧的象徵。[58] 人本心理學家 E. Fromm 說：「神所指的是最高的價值，是人心最渴望的善。……在這個概念中，人類表現出在某個特定的時期，他對於自己的更高的能力、自己對於真理以及統一的渴望之體驗。」[59] 神話學大師 J. Campbell 則認為：「神」是一個引導人類通向超越的象徵。在本質上，這種象徵是一種神話性的隱喻，它一隻腳涉足於現實，另一隻腳卻踏入無限之中；因此它們總是指向於「超越」。[60] 此外，神也代表著一套價值系統，而且具有引發心理動機的功能，它不僅隱喻著人類心靈層面的潛力，

p. 18

同時也賦予人類生命活力與追求超越的力量。[61] 上述這些論點都是正面的看法，它們肯定了「神」這個象徵性概念的意義，以及宗教方面的心理功能。

(2) 「理想佛身觀」是智慧相而非「愚癡相」

接下來，再讓我們來看看有關《大乘起源》中所說，「理想佛身觀是生命意欲的愚癡相」這個問題。

人類徹頭徹尾是慾望和需求的化身，是無數欲求的凝聚。在宇宙萬物中，人類大概是需求最多的生物；他的需求永遠無法滿足。因此，人類在本質上，幾乎是與痛苦分不開的。難怪叔本華會認為，《舊約全書》中人類墮落的神話，雖然只不過是個隱喻，卻也透露了形而上的真理。^[62] 儘管世俗生命的本質是痛苦的，世俗生命的意欲是盲目衝動的；然而，一旦人們開始自覺到輪迴生命的痛苦本質，認識到個體生命的短暫與有限，而欲追求自我超越，追求永恆與無限時，這種意欲就不再適合用生命意欲的「愚癡相」來形容了。相反的，我們應該以叔本華所謂的「否定生活意志」^[63]的自覺來描述。由這種自覺而生的意欲，相當於二乘的「出離心」與大乘的「菩提心」。我們與其用「愚癡相」來形容它，不如用看穿生命假相、認清生命最高價值的「智慧相」來表述。因為這種意欲是一切宗教生命的原動力，它終將引導人類不斷自我超越而獲得生命解脫的智慧。這種正向的意欲，佛陀應該不會否定；因為一切大小乘的修行，也都是在這種欲求解脫、欲求圓滿的心理基礎上開展出來的。

《現觀莊嚴論》說：「發心為利他，欲正等菩提。」^[64] 大乘道的起點是發菩提心，而發心就是為了要利益一切眾生而欲求成佛。就阿含道而言，厭離世間和欲求解脫，也是修行不ⁱ或缺的原動力。泰國近代高僧阿姜查說：「我們帶著欲望修行；如果沒有欲望，我們便不會去修行。……一開始，我們以心中的某種欲求修行，……直到我們達到一個境地——修行不再是為了得到什麼，而是為了放下。」^[65] 由此可知，意欲本身是單純的、是中性的，它的倫理價值應由與它俱起的心理動機來衡量。倘若意欲的取向是指向自我超越的、無我的、自他合一的、無限的、永恆的，這表示與意欲相應的是「慧」心所，這種意欲便是正向的，應該給予肯定、給予培養。反之，

p. 19

若意欲的取向是自我中心的、世間的，即表示與「癡」相應，這種的意欲即是負面的，應該予以否定、予以消解。大眾部「理想佛身觀」的指向，顯然是自我超越的、無限的、永恆的，有它正面積極的意義。即使不夠究竟，不甚了義，也不應該以「愚癡相」來加以貶斥。

(3)「理想佛身觀」與「長青哲學」

綜上所說，初期大乘佛法中有關佛菩薩的概念，主要是佛滅後，佛弟子內依自身對佛法的理念與修證經驗，外順印度固有的文化而自然開展出來的結果。這幾乎是任何有神論宗教共通的演化現象。例如猶太教的「上帝」，先由最早期的「酋長」，轉變為慈愛的「父親」，然後又由慈父的形象，轉化為「公正、慈愛、真理」的象徵。到了這個階段，上帝便不再具有人格神的性質了。他已轉化為繁複萬象背後的統一原則之象徵。再進一步發展，上帝成了無以名狀的「一」，是萬象背後的統一體，是一切存在的基石。這時，所謂敬愛上帝、憶念上帝的意義，乃是渴望獲得愛的能力，是實現上帝所象徵的、具備在人心之內的愛與真理。[66]

E. Fromm 所提出的這種「神」的演化觀，不僅適於猶太教，同時也適用於解釋基督教和回教等其他有神論宗教的心理發展。此外，世界的各大宗教，特別是其中的冥契主義有關於「神」的意涵，發展到了最後，也都會呈現出一些相似的超越思想。例如德國冥契主義神學家 Eckhart（1260～1329）在他的佈教語錄中，即對「神」作了如下超越性的表述：

一旦我們心中有絲毫牽掛，便會遮住我們看神的眼睛。在無限大的空間中，最小的單位是「這裡」，最短的時間是「現在」。我們不能有「這裡」，也不能有「現在」；否則，絕對看不到神。我看神的眼睛，就是神看我的眼睛。我的眼睛與神的眼睛，是同一隻眼、同一種見地、同一種認識、同一種愛。……上帝是在寂靜之中照亮它自己的光。……天父之道無他，祇是祂明瞭祂自己而已。[67]

「不能有現在」，豈不是禪宗破初關時的「前後際斷」？「不能有這裡」，豈不像明心見性時的「虛空粉碎」？「照亮它自己的光」和「明瞭祂自己」不是也有幾分「明自本心，見自本性」的意味嗎？

p. 20

此外，回教冥契主義蘇菲派（Sufism）所崇敬的《聖訓》的「神」也說：

當我愛他時，我變成他聽聞的耳朵、看的眼睛、執捉的手和奔走的腳。[68]

由此可見，世界各大宗教在冥契經驗的基礎上所呈現出來有關「神」的終極思想，都有類似的共通性。雖然彼此的深淺層次容或有異，表達的方式也不盡相同，但是它們一致朝向消除對立、回歸神性、超越生死和博愛無私的方向看齊。這種堪為一切宗教共同基礎的宗教經驗與哲學，超歷史、

超文化，甚至超越一切宗教之傳統及教條，大文豪赫胥黎（A. Huxley）稱之為「長青哲學」（Perennial Philosophy）。[69] 它們不可能全由各大宗教的門徒對其教主「永恆懷念」的心理所推動而產生；它們必然奠基於人類深層集體無意識追求超越、追求完美的靈性需求的磐石上。

釋尊住世時，在佛弟子眼中，他和其他的人一樣，也是有血有肉的。佛陀入滅以後，他具體的色身和行爲表現消失不見了，剩餘的只有舍利和「佛陀」這個名相，以及佛在弟子心中所留下的深刻印象。名相是不會改變的，但是名相所被賦予的意義和內容，則必然會隨著歷史文化的條件而改變。依應成派的中觀宗義而言，即使在世俗的層面，一切諸法也都只是假名、概念地存在而已；除了人們所賦予的意義以外，這個生命世界本身根本沒有任何意義。[70] 「佛陀」一詞當然也不例外。當佛弟子將他們心中最渴求、最極嚮往的圓滿境界賦予「佛陀」時，「佛陀」便以這樣的意象活在佛弟子心中了。在這一層意義上，佛弟子對佛的永恆懷念與崇敬，其實就是對他們心中究竟圓滿的理想自我表示崇敬與慕念，也是佛弟子對來自心靈深處追求圓滿的最高心理需求的一種回應。倘若「佛滅後，佛弟子對佛的永恆懷念」具有像這樣更根本、

p. 21

更深刻的意涵，那麼把它當成大乘起源與開展之原動力，相信會贏得更多人的認同。

（三）大乘「天化」之意義

在初期大乘經中，有不少經典談到了天道、鬼道和畜生道的菩薩。例如《海龍王經》與《弘道廣顯三昧經》中，有身為龍的七住和十住的畜生菩薩。在《大樹緊那羅王所問經》中出現的是緊那羅樂神菩薩。《維摩詰經》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。」這是指魔天菩薩。《大寶積經·密跡金剛力士會》談到，發願護持賢劫千佛的夜叉天大菩薩。在《華嚴經》的法會中，有無數的執金剛神、主城神、主地神，乃至大自在天等大菩薩都來參與法會。而善財童子參訪的善知識，也有不少是女夜叉的主夜神。[71] 根據這些資料，印順長老在他承襲《大乘起源》思想脈絡的另一部力作《印度佛教思想史》中得出了如下的結論：

「大乘佛法」的天菩薩，勝過人間（聲聞）賢聖；在天上成佛，適合世俗迷情，而人間勝過天上，佛出人間的「佛法」，被顛倒過來了。佛、天的合流，已經開始。[72]

印順長老以爲，釋尊容忍印度民間信仰的群神，而佛與人間賢聖弟子卻勝過一切天神；不歸依天神，是「佛法」的根本立場。[\[73\]](#) 所以大乘佛法的「天菩薩勝過人間賢聖」與「在天上成佛」，等於是把「佛法」顛倒過來了。表面上看起來，這些說法似乎是頗有道理的；不過仔細分析起來，就會發現有不少漏洞。

1. 人間勝過諸天嗎

「佛與人間賢聖弟子勝過一切（平凡的）天神」，這當然是不成問題的。但是人間的賢聖弟子是否也勝過一切「賢聖的天神」呢？難道他們也勝過現在兜率天而當來下生的彌勒菩薩嗎？好樂佛法的凡庸天眾，固然會向人間有德學的比丘請法，但是他們不也同樣會苛責人間的懈怠比丘嗎？「不歸依平凡的天神」的確是佛法的根本立場；但是「賢聖的天神」是否也不值得人間凡夫的禮拜與歸依呢？難道連人間賢聖弟子頻頻升天請法的彌勒菩薩也不值得人間凡夫的禮拜與歸依嗎？[\[74\]](#) 這就是問題的癥結所在了。

p. 22

我們應該知道，無論從「佛法」或「大乘佛法」的角度來看，聖賢都是不限於人類的；不但限於人，而且大部分的聖賢可能都是天。何以見得呢？

一般而言，佛弟子中持戒清淨而勤於布施或禪誦的行者，除非有特殊的願力，命終以後多數會感得生欲天的果報。若是已得禪定而且尚未退失的行者，命終之後，也大多轉生於色界天或無色界天。至於聖者，更是如此。

在《阿含經》中，除了在人間現法涅槃的阿羅漢以外，其餘三種果位的聖僧，多數是在天界繼續修行而涅槃的。雖然初果須陀洹須在人、天七返生死，二果斯陀含須再來欲界一次，他們重返人間或欲天的機率各半，但是這兩類聖者的福慧強而惑業輕，就常理而論，往生欲天的比例還是比較高的。其餘的「中般」、「生般」、「有行般」、「無行般」、「上流」等不還果，也都在色界與無色天修行而般涅槃。[\[75\]](#) 另外就大乘佛法而言，在《摩訶般若波羅蜜多經·往生品》中，明文談到死此生彼的菩薩，以往生他方佛國者最多，其次是往生天界的菩薩，生於人間的菩薩只有天界的一半。而且人間死後重生人間的菩薩，比起他方佛國和兜率天來生於人間的菩薩根器爲鈍。[\[76\]](#)

既然欲、色、無色界三天都有大小乘的聖賢，而且其數量遠較人間爲多，根氣也較人間爲利，那麼諸天對佛與佛弟子恭敬、讚歎、歸依，顯然不能

代表「人間勝過諸天」。只因爲無與倫比的釋尊在人間弘法，基於對法的尊重與好樂，所以天神才下來人間請法和護法。釋尊入滅以後，天界的凡庸天眾，當然還是會前來向人間有德學的比丘或居士請法，就像他們向近代泰國高僧阿迦曼尊者，或西藏的瑜伽行者密勒日巴請法的情形一樣。[\[77\]](#)但是天界的得道高士就沒有必要再屈「天」下「人」了，因爲他們自己就足以成爲人天師範。總之，在道業的成就上，佛與佛應該是平等的，而人間與天上的四向四果與十地也是彼此平等的。認爲天上的聖賢優於人間，或許還有可能；若主張人間的聖賢一定勝過諸天，那就明顯違背聖理量和聖教量了。

在佛法中，生命界分爲五道或六道。其中，天道的層次比人道高。能生天道的眾生，他們的道德操守、福德善根通常要比人類來得高尚而深厚。雖然諸天的色身莊嚴、物質豐美，容易陷溺於欲樂之中；然而在另一方面，諸天的心理比較健康，精神狀態比較平靜敏銳，而且修學善法的領悟力、意願和等流習氣亦較常人強而有力。《尊者阿迦曼傳》中曾經提到天神優於人類的某些特點：

p. 23

他們準時、守信、恭敬並服從領導者。……不論他們到達時、聽法時或離去時，全程都很安靜、鎮定和寧靜而溫和。……從不東張西望，從未以自己的虛榮或驕傲來阻撓開示者的心意。……天使顯得比人類更易於瞭解教導。[\[78\]](#)

這些都是修學佛法的重要基礎。在如此良好的基礎上，如果遇到善知識開示正法而依教奉行，那麼很快就能趨入禪定並引生現量的空慧。倘若欲界諸天過去生曾經修息止觀而成就了「緣攝受智」乃至「行捨智」，則今生將可能如上座部《耳隨順經》所說：或因自力思維，或因神通比丘到天界弘法，或因得道天神說法，或因天界前生之道友提醒而趨入禪觀，速證涅槃。[\[79\]](#) 同樣的，宗喀巴在《廣論》中也主張，欲界天可以作爲初次現見真諦之身。[\[80\]](#)

如前所說，既然天界不乏大小乘的聖賢，而且諸天的善根深厚，又有能力到人間來求法，天上的學佛因緣應該比人間殊勝才對。倘若諸天的學佛因緣真的不如人間，那麼經藏和律典何以總是再三強調「持戒可以生天」、「布施得生天」、「供奉舍利當得生天」？又何以「六隨念」只念「天」而不念「人」呢？可見在「佛法」中，人間並未勝過諸天。只是站在人本主義的立場，爲了鼓勵人們：「只要努力修行，現生即可成辦定慧解脫，不必捨近求遠，等到了天界才修行」，所以不得不強調人間的殊勝。要強

調人間的殊勝，就不能不舉出一些如「人有三事——憶念、梵行、勇猛勝過諸天」和「佛世尊皆出人間，非由天而得也」的理由。[\[81\]](#) 然而，這些適應人間根機的權巧之說，如果諸天有機會表示意見，他們很可能是不會同意的。

這好比根據經論，人間四大部洲中的南瞻部洲——印度是最適合修學佛法的。[\[82\]](#) 可是從印度佛教史來看，佛教早在十三世紀初就已絕跡於印度，[\[83\]](#) 而盛行於其他如中國、西藏、泰國、緬甸等東南亞地區，一直到二十一世紀的今天。已經沒有佛法的地方，還能說是適合修學佛法嗎？可見經論中有些世俗諦的說法，純粹是站在本位主義的立場而立論的。它們可能適合某一時空的某些人，但並不見得適用於所有的人類，特別是如天界的另類眾生。

p. 24

2. 大乘佛法「顛倒」了嗎

從「佛法」開展出來的大乘佛法，有佛證三身之說。佛陀經歷三大阿僧祇劫修行，圓滿福慧資糧而證得了無上正覺，其所感得的受用報身，當然是最清淨莊嚴與究竟圓滿的。這樣清淨莊嚴、究竟圓滿的色身，除了安立在色界最高、最究竟的一層天——色究竟天以外，其他的地方都不合適。因此在大乘佛法中，「色究竟天成佛」乃理論上發展的必然結果；並非如《印度佛教思想史》所說，是大乘佛教自甘墮落，把佛法「顛倒」過來，而將「佛與天合流」。

至於天菩薩，情形也是一樣的。菩薩透過修行，罪業煩惱漸漸減輕，福慧資糧不斷增長，生命的層次便得以逐漸提升。除了某些堅持非得在人間行菩薩道的菩薩以外，這些力行菩薩善行的菩薩，很容易感得諸天的異熟果報，而在不同的天界隨緣自利利他。所以在大乘經中，當佛陀宣說理事圓融、事事無礙等無上甚深微妙法時，這些天界的大菩薩前來參與盛會，豈不是極其自然的一件事麼？為什麼非得把這些大乘佛法內在發展的自然現象，看成是「適合世俗迷情」、看成是與「印度天神溝通」呢？尤其在《維摩詰經》和《華嚴經》中，透過甚深空義所開顯出來一多無礙和重重無盡的法界觀，正是要引導人類自我超越，將自我局限、自我封閉的心靈打開，而融入那無限超越的圓融境界。如此超越殊勝的大乘經典，我們怎好用「適合世俗迷情」和「顛倒」的字眼來形容呢？

「佛法」中有三界六道之說。生命的層次，由地獄、餓鬼、畜生、人、天層層上達。這是「佛法」所認同的印度文化的宇宙生命價值觀。顯而易見的，在「佛法」中，天的價值原來就比人高。我們不能因為釋尊在人間出世，就本位地以為「人間勝過天上」。事實上，正因為「人間不如天上」，人沒有能力上天聞法，而諸天卻可以自由到人間來親近三寶，所以釋尊出於悲愍，不得已才屈尊就卑到人間來。佛豈「貴人賤天」哉？佛不得已也！

由此可見，人間學佛未必勝過諸天；大乘佛法也未曾「顛倒」。大乘佛法之所以會被印老視為「顛倒」，主要是因為他把「佛法割離餘有情界，孤取人間為本」。[\[84\]](#) 倘若印老也擁有虛老那樣的禪修體驗與胸襟氣度，能整體宏觀地看待大乘佛法的宗教功能與價值，確認：以人間為本位的佛教仍須妥善建立在「十方世界一切眾生業果相續的世間」基層上；[\[85\]](#) 而不強削大乘方廣之足，硬適人間佛教狹隘之履，大概就不至於推導出「大乘佛法顛倒」的偏頗結論了。

p. 25

3. 鬼、畜生菩薩和他方菩薩之象徵意義

除了天菩薩以外，大乘經中還出現有鬼菩薩和畜生菩薩。現在就讓我們來看看，大乘經中的畜生等菩薩究竟有何象徵意義。

Jung 的得意門生席愛娜太太，在〈視覺藝術中的象徵主義〉一文中指出：在世界上的每個種族的宗教和宗教藝術中，動物的屬性歸於諸神，而諸神也相當於動物。古代巴比倫人把天上的諸神變成牡羊、獅子等十二生肖。埃及人描述女神漢瑟為牛頭人身。印度的幸運神加利是人身象頭。希臘神話中的眾神之父宙斯，經常以天鵝、公牛和老鷹的形象出現。即使在基督教裡，動物象徵也扮演了一個令人想像不到的角色。三個福音的傳道者都有動物的表記：路德是公牛，馬克是獅子，約翰是老鷹；就連基督本人，也以上帝的羔羊或魚的象徵形式出現。[\[86\]](#)

然而，這些神話的象徵意義究竟是什麼呢？J. Campbell 認為，最早的神話都是人與動物的關係，後來才漸漸向外發展成人與大自然、天體、宇宙的關係。所以神話的主要目的，是要把人與他周邊的環境關聯起來，使我們俯仰於天地之間，同時對於周邊的宇宙萬物也產生如母子間那種自然而契合的和諧心境。[\[87\]](#)

同樣的，大乘經中出現諸天菩薩、鬼神菩薩、畜生菩薩以及他方菩薩的現象，以神話學的觀點來看，那正象徵著佛弟子嘗試把「佛法」從人類的格局超越出去，而逐漸向六道眾生乃至於十方世界開展，並力求與整個宇宙生命界合一。換句話說，大乘佛弟子由衷希望「佛法」遍佈人間、天上，遍佈三界六道，遍佈十方世界，把整個宇宙生命界都統合在「佛法」的理念中。所以大乘佛法的發展到了後期，連印度的群神與古代仙人都成了如來的異名，成了「天如來」。例如《入楞伽經》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，……而諸凡夫不覺不知，以墮二邊相續法中，然悉恭敬供養於我。[88]

包括以上三節的論述，我們不難明白：大乘佛法「天化」的開展，不是要「與印度天神溝通」，也不是爲了「適合世俗迷情」，而是爲了回應來自心靈深處嚮往無限、追求自他生命全體圓成的靈性需求，以及對大乘行者的宗教生命境界層層向上提升、面面向外開展的象徵性描述。

p. 26

(四) 大乘「如來藏說」之心理意義

1. 後期與秘密大乘非「老年佛教」

印度的佛教發展到了第六世紀以後，無論在思想和實踐上都還有相當大的發展。在唯識因明方面，法稱（約 650）改進了陳那的《量論》，而作《釋量論》、《量決定論》、《正理一滴論》等「七支論」；其後繼者又持續形成了「釋文」、「闡義」和「明教」等三支分派，對於自續中觀派在方法論的使用上起了一定程度的影響。其次在應成中觀派方面，有月稱（約 600~650）起來駁斥經部行中觀派的清辨，而維護佛護（約 470~540）的「應成」觀點，寫出《入中論》、《中論明句釋》及多部龍樹其他論典的注釋。在瑜伽行中觀派方面，則有著作《中觀莊嚴論》和《攝真實論》的寂護（約 680~740）與著作《中觀光明論》和《修習次第》的蓮花戒（700~750）。另外還有以弘揚《現觀莊嚴論》而聞名的師子賢（730~790），著有《現觀莊嚴論明義釋》等四部相關的論釋。此外，被西藏佛教判屬應成中觀而以強調實踐聞名的學者，尚有第八世紀的寂天和十一世紀的阿底峽（982~1054）。寂天的代表作是《學處集要》和《入菩薩行》。其中的

《入菩薩行》，以應成中觀的思想來推衍「菩提心」義，對大乘菩提心的學說有進一步的發展。而阿底峽整合瑜伽與中觀而寫的《菩提道燈》，則為西藏佛教解行並重與顯密次第修學的學風打下了穩固的基礎。至於密教方面，第七世紀以後亦逐漸發展出以《大日經》、《金剛頂經》為代表的「瑜伽續」和《密集》、《勝樂》、《時輪》等「無上瑜伽續」及其相關的注疏。根據西藏史料所傳，這一時期總共出現了不少得道的大成就者。[\[89\]](#)

從以上的敘述我們可以明顯看出，七世紀以後的大乘佛教依然是生氣蓬勃的，即使不如初期那麼興盛，也絲毫沒有衰老的跡象。只可惜好景不常，共業叵測。土耳其系的回教徒，早在第八世紀時就已入侵西北印。到了十一世紀，更進一步侵入中印。尤其 **Sulta Mahmaud** 前後十六次的大舉遠征印度，對於佛教的破壞更是不遺餘力。西元 1203 年，**Iktiyar Uddin** 率領回軍猛擊孟加拉地區。在這次的攻擊中，著名的佛教大學超岩寺

（**Vikrama'sila**）終於被焚毀，龐大的經典文獻付之一炬。與此同時，歐旦特普利（**Otamtapuri**）和那爛陀寺也慘遭相同的厄運，被虐殺的僧侶數以萬計。在如此不可抗拒的外力侵害之下，

p. 27

佛教終於在印度銷聲匿跡了。[\[90\]](#)

近代研究印度佛教史的學者如呂澂等人，將印度的大乘佛教，依其不同的性質與內容大致區分為初、中、後三個時期。[\[91\]](#) 然而所謂「後期」，其實也只是單純的表示大乘在印度的佛教被毀滅前的一個發展階段而已。它的思想型態或許和前一階段有明顯的差異，但是那與「衰老」、「老年」心態並沒有任何關係。這好比一個正常人的一生，從出生到壽終正寢為止，大致可分為童、青、壯、老四個時期。但若遇到特殊的狀況，就不能如此硬性劃分了。例如青春頂盛之年而橫死者，即無所謂的壯年或老年。同樣的，佛教在印度發展到了第十一、二世紀時，並不是因為本身缺乏生命力而自然老化衰亡；佛教是在方興未艾之際，被不可抗拒的外力所摧毀的，它根本沒有所謂的老年期。所以當印順長老在《契理契機之人間佛教》中說：

從印度佛教的興起、發展、衰落而滅亡，我譬喻為：「正如人的一生，自童真、少壯而衰老。……壯年而入老年，內心越來越空虛（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）論。是唯心論者，而更多為自

己著想，為自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。老年更貪著財物，自覺年紀漸老了，多為未來的生活著想。……印度「後期佛教」與「秘密大乘」，非常契合於老年心態。……[92]

筆者認為，這樣的比喻是非常不恰當的。而且一般而言，「內心越來越空虛」、「為自己身體的健在著想」和「貪著財物」，應該是唯物論者的特徵，怎能說成「是唯心論者」呢？所以，引文中所說的「是唯心論者，而……為自己身體的健在著想，……更貪著財物……」這段話，顯然是自相矛盾的。

再者，瑜伽行中觀派的始祖寂護及其高足蓮花戒，爲了幫助藏人創建佛教，正式成立第一個比丘僧團，不畏艱難困苦，冒險入藏弘法而客死雪域。這那像是「更多為自己著想，為自己身體的健在著想」的老年佛教所教育出來的僧侶呢？阿底峽尊者爲了復興西藏佛教，捨棄超岩寺座主的名聞利養，自願減壽二十年，並以六十高齡，千里跋涉崇山峻嶺，遠赴蠻荒之地的西藏弘法十三年。[93] 難道這位名留千古的密行高僧也宜列入「更貪著財物……多為未來的生活著想」

p. 28

之流嗎？如果「秘密大乘」真如《印度佛教思想史》所說，是「不用修利濟眾生的菩薩大行，等成了佛再來利濟眾生。難行不用修，佛果可以速成」的易行乘，[94] 那麼對於上述寂護、蓮花戒、阿底峽等教證雙全的密教大師，爲了幫助藏人建立與復興佛教而捐軀的事實，我們又該作何解釋呢？印老不僅給予印度的後期大乘如此負面的評價，對於傳統的中國佛教也同樣不以為然。他在《契理契機之人間佛教》和《佛在人間》中都說：

台、賢、禪、淨的思想，依印度佛教史來看，是屬於『後期大乘』的。……中國佛教，是一向重玄理、重證悟、重往生，與老年的心境特別契合。尤其是唐宋以後，山林氣息格外濃厚……。[95]

就常情而論，老年人是非常畏懼山林生活的，是不敢奢求證悟的，是極端討厭玄理思辯的。「重玄理」、「重證悟」與「山林氣息」都是少壯健康心態的特徵。而且「山林氣息濃厚」是「重證悟」者必然的修行取向，而「重證悟」又是佛教的根本，怎能說是契合老年心態呢？其次，佛教強調解行並重，所以教理的發展是必然的趨勢，倘若「重玄理」就算是契合老年的心境，那麼初期大乘的龍樹、提婆、彌勒、無著等人豈不都要被判入「老年佛教」之流？

再者，倘若中國佛教是屬於後期大乘的「老年佛教」，是「為圓融、方便、真常、唯心、他力、頓證之所困，已奄奄無生氣」之病弱佛教，是「說大乘教，修小乘行」、「急求自證自了」的佛教，[96] 那麼它如何有足夠的潛力在中國持續發展了將近二千年之久，普遍受到王臣庶民等各階層的人士所恭敬與拜服；不但陶冶出許許多多的賢聖高僧，而且還對中華文化產生了非常深遠的影響。又如何可能在二十世紀初由日本傳入美國不久，即因鈴木大拙出版《禪學論文集》，而被名史學家 Lynn White 稱為人類文化史上的一件大事；其意義之大，一如歐洲文藝復興時期對古希臘柏拉圖等作品之譯介。德國存在主義大哲 M.Heidegger (1889~1976) 晚年，曾因偶讀鈴木之作而感嘆道：「如果我對鈴木的瞭解不差，他在書中所說的，也正是我這一輩子在自己的論著中所想表達（而表達不出來）

p. 29

的東西。」此外，在心理學方面，精神分析學大師 Jung 曾為鈴木《禪佛教入門》的德譯本寫序，人本心理學大師 E. Fromm 也與鈴木合著過《禪與心理分析》。[97] 中國的禪宗透過日本禪者鈴木，對近代西方學術思潮產生如此巨大的衝擊，這股巨大的精神能量又豈是一千多年前印度老年的「唯心大乘佛教」所能引生的？

至於被印老評為是「為了自己求法成佛，不妨建立在眾生苦難之上」的「泛神化——低級宗教『萬物有靈論』的改裝——的佛法」[98] 的西藏佛教，倘若也是由「非常契合老年心態」的「神化、俗化」的後期大乘所產生，它如何能有足夠旺盛的生命力在西藏形成四大宗派，傳承一千多年，培育無數像宗喀巴等的賢聖高僧與密勒日巴等有大成就的瑜伽行者，撰著出數量龐大的中觀、瑜伽、因明、般若、俱舍、道次第與密續方面的精嚴論著與論疏，[99] 甚至造就出榮獲 1989 年諾貝爾和平獎、又堪與世界一流的科學家六度對談的第十四世達賴喇嘛！

總而言之，中、後期的印度大乘佛教和漢藏佛教，都是堪能陶鑄聖賢的「壯年佛教」，而非奄奄無生氣的「老年佛教」。唯獨那些缺乏深刻禪悟體驗的俗化新興佛教，才是名副其實的「老年佛教」。

2. 「如來藏說」是藥非毒，利多弊少

Melford E. Spiro (1972) 透過社會人類學的角度，對上座部教區佛教教義與信眾間的互動關係作了一番研究之後，在《佛教與社會》一書中表示：

宗教……是根植於全人類本性的需求……人類似乎有些共通性的需要不能受到長時間的壓抑。壓抑或違反這些需求者的理念或教義（如佛教經典中某些理念和教義），最後終會被加以更正或取代掉。[100]

Spiro 所提出的這個理念，確實有心理學上的根據。因為 **Freud** 曾說：被壓抑下去的潛意識心理不會因此而消逝，它一定會另謀出路的。[101] 所以，心理需求的取向，極可能是人類宗教演化相當重要的一個動力因素。保守的上座部佛教如此，思想開放自由的大乘佛教當然就更不用說了。不過，人類的心理需求有深有淺，若依人本心理學與超個人心理學之倡導者 **Maslow** 所提出的「心理需求層次論」

p. 30

來看，除了一般世俗層面的生理、安全、受尊重和自我實現等心理需求之外，還有最高層次的靈性需求。[102] **Spiro** 社會人類學的研究角度顯然是世俗層面的，而本文以下所要探討的大乘「如來藏說」，卻站在人類最深層的靈性需求而立論，所以 **Spiro** 研究角度。

大乘佛法發展到了後期，在內容上確實與初期經典有了明顯的差別。後期的大乘經，雖然部類也不少，但大都具有一種共同的傾向，即闡揚如來藏、佛性，以及與如來藏思想相近的佛菩提、涅槃之教義和功德。這種學說在發展的過程中，逐漸與心性本淨、真如思想相結合，並且與中觀和唯識宗的思想相融攝而儼然自成一個體系。[103] 這一系列的大乘聖典，經常用「如來藏」、「自性清淨心」、「佛性」等概念和思想來表達他們的宗教體驗或教義。對於講究邏輯思辯的中觀學者來說，這當然是不了義的；[104] 但就實踐的立這倒沒有什麼不對。因為：

第一、宗教，原是為了解決生命的終極關懷問題而產生的。因此，宗教必須是實際的；它不能不向著「生活即是道」的方面落實。所以，佛教的般若雖然免不了會有朝向「文字般若」發展的一面，但更重要的，應該在較為實際的「觀照般若」上面著力。然而偏重實踐的行者，對於宗派教義的細微末節總是不太留意的，即使像阿底峽這樣的大學者，也一再強調：應當修習從龍樹傳承下來的要訣，切莫死守宗派的教義。[105]

第二、中觀與唯識學者所論證的緣生空性，理論非常艱深繁瑣，一般人是難以理解的。使用「佛性」、「如來藏」、「自性清淨心」等平白淺顯的概念和思想來表詮自心之無生空性，比較容易使人了解人性至真至善至美的本質而直接反求諸己，深觀自心。後期大乘的「如來藏說」之所以普遍受到印、藏、漢各大宗派的歡迎，它那「深入淺出」的特色，應該也是一個重要的因素。當然，除此以外，「如來藏說」

還有方便導正「有怯弱心」、「輕慢諸眾生」、「執著虛妄法」、「謗真如佛性」、「計身有神我」等《究竟一乘寶性論》中所說的五種偏失的作用。[106]

第三、「心」是修習佛法的主要依據和對象，所以偏重實踐的行者，比較傾向於從主觀內心經驗的角度來詮釋佛法，同時也會很自然地選用「自性清淨心」或「唯心」等最能貼切表達禪修體驗的概念。被印老判屬「唯心大乘」的禪、淨、密固不待言，

p. 31

即使是上座部的泰國禪師阿姜查、阿迦帖也會說：

我們最初的心意狀態是純潔的：平靜、光明和清淨的。但是（當）它被煩惱所汙染，它撤入了心意的硬殼中。

心意的本質，從其初始，就一直是光明和清淨的。但是因為主觀的偏見……。[107]

在西藏佛教中，如來藏大都被看成是佛性、心性和空性的同義詞。[108] 在「無上瑜伽」中，如來藏更被具體地看成身心中最精細的「根本淨光心」。達賴喇嘛說：最細心「以淨光的形式出現，它很類似直接證入空性的經驗和狀態。」[109] 而中國禪宗祖師悟道時所說的「靈光獨耀，迴脫根塵」和「心月孤圓，光吞萬象」，不也同樣是淨光心——如來藏的另一種更富詩意、更為宏偉的展現形式嗎？

第四、實相是超越一切語言和文字的。不同文化背景的宗教行者，對於同一種宗教體驗往往會有不同的表達方式。印度教早期的《吠陀經》就曾經說：「真理只有一個，只是聖人以不同的名字來稱呼它而已。」[110] 此外，W.T.Stace 在《冥契主義與哲學》中也說：

任何文化中的冥契者詮釋他們自己的冥契經驗時，通常使用塑造他的宗教思想以詮釋之。但假如他夠精細、哲學思辯夠強的話。他也可以拋掉宗教教條，但仍保留他自己的冥契意識。[111]

梶山雄一在《空之哲學》中也表示：作為直觀當體的最高真實，是超越有無的表證之上的。它只有在事後省思的立場下，才被稱為「空」，或稱為「光明心」而已。這實在是語言的差異，而不是事實的不同。所以，《般若經》中所說的「清淨光明心」，倘若不把它視為空性的同義詞，而強調它是真實存在的話，那麼就會導向唯識宗「三界唯心」的觀念論。如果再換個角度，把它看成具有清淨光明的本性而為人人本具之佛性，那麼自然就會朝向如來藏的思想發展。[112] 因此，如果我們可以理解不同的文字所指涉的原是同一實相，

p. 32

都足以導向證悟與解脫，那麼對於「空性」、「自性」、「佛性」、「如來藏」、

「清淨心」等這些用詞的差異，應該是可以在不必太過吹毛求疵的。

南傳的佛教學者 **Rahula** 在《佛陀的啓示》一書中說得非常中肯：「名字有什麼相干？我們叫做玫瑰的，叫任何別的名字，不是一樣芬芳嗎？……。同樣的，真理不需要標籤。……宗派的標籤，只是獨立了解真理的障礙。它們能在人心中產生有害的偏見。……對於尋求真理的人來說，某一思想的來源是無足輕重的。研究某種思想的源流及演變是學術界的事。事實上，單為明瞭真理，甚至不需要知道這教義是否為佛說，或是餘人所說。要緊的是了知與澈見真理。」[113] 既然如此，那又何必像《中國禪宗史》那樣，只因為不博通經論的惠能恰巧使用了數論派的「自性」一詞，就認為「南方宗旨」與數論雖「不完全相同」，但有「間接關係」、「非常類似」！又何必因為《壇經》主張「人人有佛性，見性成佛」，就把曹溪禪的宗旨嚴重曲解成「就是人人有我，見我得解脫。這對一般人來說，實在是簡易、直捷不過，容易為人所接受、所體驗的。這樣的簡易、直捷，難怪『凡言禪皆本曹溪』」！[114]

《壇經》所說的「自性」與「佛性」，雖是一般人容易泛泛理解的名詞，但要真正的了解和體驗，卻和體驗「唯心」、「空性」一樣的困難。日本臨濟宗大師拔隊得勝（1327～1387），在他致井口禪師的信上就明言：

六祖說：「不是幡動，不是風動，而是仁者心動。」要想清楚的了知這一點，就須能見到萬化與你本是同根所生，你和世間一切物中的任一物皆是同一個整體。溪流的潺潺之聲和微風的太息，都是那主人公在說話……能不假思惟推理而直接掌握住這一點的，可許他有少分的內證。但這尚不是徹底的覺悟。[115]

可見，「見性成佛」的曹溪禪並不那麼外道，也不那麼簡易為人所接受。石霜（986～1040）的首座定力深厚，有能力在一柱香的時間內坐脫而逝，但是仍然未被認可為開悟見性。[116] 而長慶二十年坐破七個蒲團，大安三十年牧一頭水牯牛，趙州八十猶行腳，

p. 33

這些都是極端困苦修學的實例。這樣的禪法怎能說是「簡易……容易為人所體驗」呢？在這麼重要的基本宗旨上，《中國禪宗史》對禪宗竟然如此嚴重的誤解，到底是因為作者本身毫無禪悟體驗所使然，還是因為他對禪宗心存成見、別有意圖呢？這的確是一個值得深入研究的問題。

總之，法門如應病予藥，對機者良。沒有那一種醫藥，是無需加減就可以適用於一切疾病的。同理，也沒有那一類法門，是不必觀待眾生根機而適度調整就可以契機契理的。如果說法對機，能適當消除聽者的妄見和偏執，那麼就如《思益梵天所問經》所說，即使妄語也是真實語。反之，如果法不對機，徒增聽者的妄見與偏執，那麼真實語反而成了虛妄語。^[117] 就大乘佛法而言，屬於遮詮方面的無自性「空理」，猶如佛法中的瀉劑；而屬於表詮方面的「唯心」、「如來藏」、「自性清淨心」，則如法門中不同強度的補劑。有些人的體質是可以一瀉到底的，但另有些人只能補不能瀉；有些人須要先補後瀉，然而須補瀉同時者亦大有人在。大乘的「如來藏」思想，是透過蕩相遣執的「般若法門」才開展出來的。因此，儘管它在宗教思想和心理方面具有「大補」的作用，但它本質上就兼帶著「般若」排毒或瀉下的功能。何況在實際的修持儀軌或修習次第中，總還是會有另一些「無常觀」、「苦觀」、「空觀」等瀉下的配套措施，可以避免執實等「上火」的不良反應。因此，對於像法和末法的眾生來說，這種補中帶瀉的溫和法門，或許才是三根普被、利多弊少的最佳心靈良藥哩！

3. 「如來藏說」之心理意義

前文曾經提及，初期大乘之主流經典，無論是「淨土法門」、「般若法門」、「文殊法門」與「華嚴法門」，一概以發菩提心為大乘的根本心態，以成就佛及佛土為究竟的理想。這種發心不只是大乘道的起點而已；整個成佛之道，發心是一以貫之的。《華嚴經·十地品》中的菩薩十地，地地都發起與各地無漏智相應的菩提心。既然發心對於大乘道之修學如此重要，那麼大乘經典無論是在義理或行門上，顯然都有不斷給予強化的必要。初期大乘中的「念佛法門」以緣念佛的名號和身相來強化菩提心，就是在行門上強化發心的一個典型例子。

大乘發心所欲求的最高理想，是無上正等菩提。然而，無上菩提本身無相、離言、無可表詮、不可思議；它必須透過世俗的語言才容易被理解，也必須借助具體的人格形象才容易被把握。而佛的名號和佛身的相好，正是無上菩提最具體而完美的象徵。既然念佛法門以象徵無上菩提的佛號和佛身作為習定所緣，那麼除了攝心入定的正面效果之外，

p. 34

必然還會使人聯想到與佛有關的種種殊勝德能，而增強行者對無上菩提的嚮往與欲求的心理。增強對無上菩提的欲求心，就是菩提心的強化。《觀無量壽佛經》說：「汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好；是

心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生。」[118] 很顯然的，這句經文就是要以相好莊嚴的佛陀身像，來引生行者對自己未來的意象角色——佛的自我期許心理，並由此強化行者成佛的意願。此外，《三摩地王經》中也說到：因為憶念佛身而生起對佛智的欣樂，因為欣樂佛智而欲求成佛。[119] 由此觀之，初期大乘經中確實有重視發心並設法在行門中給予強化的傾向。

不過，在初期大乘的念佛法門中，雖然稱名與觀像同樣具有強化菩提心的心理功能，但是二者強化的程度還是有差別的。由於佛的莊嚴身像較之名號更具體、更能象徵佛的果德，所以在強化的效果上理當更勝一籌。但是比起信解自身「原本具足如來智慧光明德相」的「如來藏法門」，觀像的念佛法門畢竟還是相形見拙的。因為所觀的對生佛像無論如何相好莊嚴，它與觀想者之間仍然有隔閡存在。這種生佛對立的二元關係，雖然也可以相當程度地激發行者嚮往無上菩提的上進心理，但對行者無始以來自認平庸的自卑情結，卻絲毫沒有化解的作用。

一般人在下意識裡，總是自認平凡庸俗的。根據近代心理學者的研究，這種微細而又深沉的自卑情結，很容易形成自我設限或自我防衛的心理。「人本心理學」之父 Maslow，把這種心理稱為「Jonah 情結」，並給它作了如下的詮釋：

我們大部分的人，確實可能比實際表現出來的自己更偉大。我們都有尚未或尚未完全發展出來的潛能。許多人確實企圖迴避內在結構所引發的使命感……就好比（舊約先知）Jonah 想躲避他的命運卻不成。[120]

就大乘佛法而言，眾生無始以來的這種自卑心理以及與之相對應的凡庸相執是相當堅固的，極難破除。這好比一個三角形如果會作夢，它一定不會夢見自己是正方形；一隻癩蛤蟆，也不會夢到自己成為美天鵝。同樣的，如果一個人不刻意自我訓練，絕不敢想像自己會成為相好莊嚴、大智大悲的佛陀。對於成就佛果來說，這種老是堅持自己只能是庸俗模樣的凡常相執和只能作凡夫俗子的自卑情結，都是很深細、很難破除的心理障礙。這種障礙倘若不設法消除，大乘行者追求超越、嚮往圓滿的發心與菩薩行持，勢必會受到潛意識頑強的抵制，而生出 Desolle 所謂「崇高境界之壓抑」的退轉心理。

p. 35

[121] 爲了消除潛意識中這種根深柢固的自卑情結，進一步強化成佛的自

尊心理，以便順利克服菩提道上的種種障礙，初期大乘的《華嚴經》中早就開示了「如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中」的思想。[\[122\]](#) 到了後期大乘如來藏系的經典，如《大方等如來藏經》、《央掘魔羅經》和《大法鼓經》，又方便假借印度傳統神學中「如來藏我」的名相與概念而強調：

一切眾生貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染污，德相備足，如我無異。

佛性於一切眾生所，無量相好，清淨莊嚴。

一切眾生悉有佛性，無量相好，莊嚴照明。[\[123\]](#)

倘若行者能夠透過讀誦思惟這類經典，而深信解「一切眾生悉有佛性，無量相好，莊嚴照明」，那麼行者自認卑劣的「凡常慢」必然會逐漸減輕，自信自尊的「佛慢」必然會相對的增強。如此，則大乘發心將得到進一步鞏固與強化，而菩薩的種種難行也將能更順利地開展。

因此，初期大乘發展到了後期所傳出的如來藏系的經典，顯然不像《印度佛教思想史》所說，是爲了使「大乘佛法通俗化」，並「與印度傳統神學相呼應」，[\[124\]](#) 而是爲了進一步鞏固大乘行者追求超越、嚮往圓滿的最高心理需求，以及進一步強化大乘發心的基本心態而自然發展出來的結果。同樣的，禪宗六祖所揭示「人人有佛性，見性成佛」的主張，也不像《中國禪宗史》所說的那樣與「數論」、「勝論」相呼應，那麼通俗化而「容易爲人所接受、體驗」。當然，筆者並不排除「佛性——如來藏說」確實也有順應世俗和印度傳統宗教的傾向；但對於大乘佛教自身的開展來說，那只是順勢外延的一個次要的旁枝，而不是核心的主幹。

（五）「念佛法門」之宗教心理功能

1. 部派與大乘「念佛」之基本差異

「佛法」以修習定慧而得解脫爲目標；除此以外的一切行法，都隸屬於輔助性質的助道法門而已。部派佛教的「六隨念」法門，就是爲了適應某些慧弱信強的根性而形成的。未得定慧成就的佛弟子遇到重病、瀕死以及恐怖的境況，可依「六念」修行而消除心中的怖畏，

p. 36

並獲得命終生天的憑藉。[\[125\]](#) 然而，慧弱信強的行者可依六念修行，並不意味修習「六念」的行者全屬慧弱信強的根性。這好比並非所有的出家

僧眾都是只追求自了的二乘行者，「外現比丘儀，內懷菩提心」的大乘行者仍然大有人在。有些人選擇六念法門，純粹是爲了便於攝心入定而已。阿迦索、阿迦曼和阿姜查、摩訶布瓦等泰國禪師，是泰國佛教界知名的定慧成就者；而他們前二者之習定所緣以及他們四位所提倡的禪修所緣之一，就是念誦 **Buddho**——「佛陀」。[\[126\]](#)

「大乘佛法」，以佛和淨土爲究竟的理想，以佛的因行——菩薩行爲大乘行持的典範。整個大乘佛法的理論體系與實踐架構，都是以與佛有關的一切爲中心而開展出來的。在這個大前提下，大乘佛法與念佛法門的關係簡直密不可分。我們幾乎可以說，「大乘是不離念佛與往生淨土的」。[\[127\]](#)

從這些基本立場來看，部派與大乘的「念佛」表面上雖然相似，但其性質、目的與功用卻大不相同。部派的「念佛」，以消除恐懼爲主；而大乘念佛的主要目的，卻是爲了要自我超越、追求圓滿而想見佛聞法而成佛。我們不否認，爲了攝護初心，給予能力不足的初學者信心、鼓勵與希望，大乘的念佛法門的確有它權宜方便的一面。但那只是一個次要的考量，並不是首要的目的。倘若只看到次要消極的一面，而忽略了它主要積極的另一面，要想對此法門作出客觀的評價，想必是很困難的。筆者以爲，「念佛法門」能受到龍樹、世親等大德的肯定，並且隨著大乘佛法在印度持續開展出事、行、瑜伽和無上瑜伽續之「密乘法門」，甚至遍傳於西藏、中國及日本佛教中，一定有它宗教行持上的殊勝功能；絕對不像《大乘起源》所說，是爲了「適應信行人，及佛涅槃後，佛弟子心中的永恆懷念而特別發展」出來的。[\[128\]](#) 因此下面，筆者將試從宗教心理功能的角度來闡明大乘念佛法門的方便善巧。

2. 「念佛法門」消解概念之心理功能

因參禪而有過見性經驗的日本學者鈴木大拙，曾經就深度心理的角度探討「念佛法門」的深義。他認爲：念佛法門起初原非機械式的念法；先是繫念於佛之功德、形像，而後才有稱名的方式出現。行者稱念佛號，雖然不一定會想到佛的本身、勝德和本願，但是當他反覆不斷地念誦時，名號所代表的一切便在行者心中喚起了。不僅如此，到了最後，連他自己心靈至深的源頭也因此揭開了，呈現出名號本體的最內真理——阿彌陀佛自身。

p. 37

從另一方面來說，稱名念佛的目的，在於消除吾人意識上二元對立的無明。當行者專心至誠的念佛時，他以名號爲其精神的嚮導，與名號一同深入生

命的根源。有一天，當他既不再是他自己，又不與名號同行時，他成了名號，而名號也成爲他。突然間，甚至連這種感覺也消失了；但這並不是一種心靈空白或完全不醒人事的狀態。當他從絕對合一的狀態中脫穎而出時，他會帶著「一念」覺悟過來；而這一念覺悟便是阿彌陀佛的名號、本願與往生淨土的絕對信心。關於念佛法門的止觀次第，筆者在〈才市念佛詩的止觀解析——念佛法門之止觀次第擬構〉這篇論文中，曾經作了詳細的探討，有興趣的讀者不妨找來看看。[\[129\]](#)

念佛法門首先由憶念佛德、觀想佛像開始。在逐漸發展的過程中，慢慢讓位於一個不甚可解的名號。這個名號似乎變得不可形容、不可測度、完全超於一切知解，故而成爲一種超越一切意義之意義的象徵符號。這就與禪宗杜絕一切戲論的公案可以說是同一鼻孔出氣了。[\[130\]](#)

因此，「念佛法門」不僅僅只是消除恐懼，並接引願樂見佛聞法者往生淨土而已。它「厭離娑婆」的訓誨，有助於消弱行者對世間的貪著，引生強烈的「出離」意願；它「欣求極樂」的勸勉，可以增強行者對「菩提心」——「花開見佛悟無生，不違安養入娑婆」的嚮往。而它那機械式或參究式的念佛甚至還可以像禪宗參究公案一樣，幫助善根深厚的行者消解概念和二元對立的障礙，從無意識的源頭，喚起一種遠比經驗上的自我更強大的潛能，「不假方便」而達成「自得心開」的悟境。總之，「念佛法門」既平實簡易，又能顧全「出離心」、「菩提心」和「空性慧」的菩提道三要，的確方便善巧。

3. 「念佛法門」強化發心之心理功能

除了上面鈴木大拙的論述以外，關於「念佛法門」的宗教心理功能，筆者在〈發心的意義及其在宗教實踐上的心理功能〉一文中，亦曾就另一個「未來心理學」的角度探討過；其後在另一篇論文〈發心對身心之利益〉中，又作了一些補充。這兩篇論文的主要觀點是這樣的：大乘的發心，賦予行者一個「成佛利眾生」的光明遠景和終極目標。在這個理想中，利益眾生的主角是「佛」。因此，「佛」相當於行者想在未來扮演的一個超越的「自我意象」的角色。而這個未來自我意象角色的確立，可以引生出「自我期許」

p. 38

的心理，暗中推動行者積極實現「成佛利眾生」的發心初衷。這種發心在宗教實踐上的心理功能，在大乘的「念佛法門」中被充分地加以運用。無論是初期的稱名、觀相念佛法門，或後期的無上瑜伽念佛法門，都是以大

乘行者所共同自我期許的意象角色——究竟圓滿的「佛」的名號、形像或心咒作為習定的所緣。藉此殊勝的所緣，一面趨入禪定，一面強化大乘的發心。

秘密大乘在這方面更是善巧。它將「一切眾生本自具足如來智慧光明德相」、「一切眾生……有如來智、如來眼、如來身結加趺坐，儼然不動」等有助於強化發心的如來藏思想，進一步具體化為實際修習定慧、積集福慧資糧的觀修法門。在生起次第「自成本尊」的修法中，它直接以「佛」清淨莊嚴的天色身，取代行者自認庸俗卑劣的自我意象。藉此自我意象轉換的修習，在潛意識的心靈上抹除一向自我認同的「凡夫相」，重新繪上一幅清淨莊嚴的天身「佛相」。一面化解行者畫地自限的自卑情結，一面強化「我就是佛」的自尊心理，以便充分回應行者追求超越的深層心理需求，徹底激發生命的巨大能量，藉此促成行者以最快速、最有效的方式自我提昇，乃至於究竟成佛。[\[131\]](#) 無上瑜伽密中的「圓滿次第」等高級修法暫且不談，單就「生起次第」的心理功能而論，秘密大乘被阿底峽尊稱為「大乘中之上上乘」，又受宗喀巴讚歎為「最勝念佛」，[\[132\]](#) 的確是當之無愧的。

以上所說，純就宗教之心理功能而論。除此以外，從大乘經論中，我們仍然可以發現，無論是初期的念佛法門或後期的無上密，緣佛號或佛身而修定的念佛方法對行者尚有許多其他方面的利益。[\[133\]](#) 正因為念佛法門的所緣最能強化大乘的基本心態——發心，回應行者追求自我的超越、嚮往圓滿的最高心理需求，激發潛意識追求自我提升的心理潛能，又能廣大饒益行人，所以才廣受印度的龍樹、世親、阿底峽等祖師的重視與弘揚。由初期的稱名、觀像，一直發展到後期秘密大乘的生、圓二次第。不但歷久不衰，甚至還逐漸遍佈亞洲各地。因此，大乘念佛法門之緣起與弘傳，的確有它正面而深刻的宗教心理意義。它絕不可能是意識表層對佛「永恆懷念」的感性心理所能推展得出來的。

四、結 論

大乘佛教之起源與開展，是一個龐大且多元化的宗教運動，形成的因素相當複雜。然而其中最主要的動力因素，應該來自於教團的內部，特別是佛弟子的宗教心理

p. 39

取向。印順長老以「佛滅後，佛弟子對佛永恆懷念」的心理，作為大乘起

源與開展的原動力，博得了臺灣學界一致的認同。然而，該書所提出的論證似乎仍不足以成立此一命題。因此，在本文中筆者擬另闢蹊徑，嘗試從人類更深廣的集體潛意識中去探尋大乘興起的心理動力。

首先，筆者假設：初期大乘經典的思想型態，是與佛弟子的心理需求相呼應的。如果某一思想型態之經典愈多且愈受重視，則表示與此主 A 經典相對應之心理需求度也愈高；而這種心理需求就很可能是主導大乘起源與開展的原動力。其次，筆者從「先行大乘經」與初期大乘經典中，找出了它們基本的思想型態——發菩提心修菩薩行而成佛；而且又在後期大乘的《勝鬘經》、《究竟一乘寶性論》和《大乘起信論》中，發現有足以作為大乘發心形上基礎的「佛性清淨正因」和「真如熏習」說。從心理學、宗教學和神話學的觀點來看，這種大乘發心的思想原型，正反應了人類普遍「渴望無限」、「追求超越」、「嚮往圓滿」的深層心理需求。而這種由避苦求樂之生命本能昇華而成的最高心理需求，正是釋尊圓滿成佛的導因，也是世界各大宗教向上發展最主要的內在動力。因此，以佛弟子潛意識中欲倣效佛陀、追求圓滿的心理需求作為大乘興發的原動力，應該是非常恰當的。

當我們把這種深層心理需求作為主要的思考角度來探討大乘興起的問題時，「佛滅後，佛弟子對佛的永恆懷念，對舍利的建塔供奉，以及有關佛的本生、譬喻、因緣和十方淨土、十方現在諸佛菩薩等教典的流傳」乃至於如來藏思想和念佛法門等大乘興起與開展的種種現象，才會呈現出如本文所闡明的另一種更深刻、更正面的意義：

1. 對於具足大乘種姓的佛弟子而言，在意識上所呈現的「懷念佛陀」，極可能是由潛意識裡想要「倣效佛陀」的心理暗中推動出來的。「永恆懷念」的心理雖可引生出建塔「供奉舍利」的宗教儀式，但其中若無想要倣效佛陀與追求圓滿的心理成分，就不可能對以「佛」為核心之大乘的興起產生任何作用。
2. 「十方佛」所關涉的，不只是「懷念釋尊所引起的空虛感，在一般信者，不容易克服」的表層心理問題而已，而是「佛弟子自身是否也能像釋尊一樣圓滿成佛而度化眾生？是否可以無限自我超越以致於究竟圓滿」的終極關懷問題。再者，「理想佛身觀」所象徵的，並非「生命意欲的愚癡相」，而是超越生命意欲的智慧相。它與世界各大宗教在冥契經驗的基礎上所呈現出來有關「神」的終極思想——「長青哲學」，都有類似的共通性。它們不可能全由「永恆懷念」的感性心理所推動而產生；它們必然奠基於人類集體潛意識追求超越、追求完美的靈性需求的磐石上。
3. 初期大乘經中，有許多經典談到了天、鬼、畜生乃至於他方世界的菩薩。以神話學的觀點來看，這正象徵著佛弟子嘗試把「佛法」從人本的格局超越出去，而逐漸

向六道眾生乃至於十方世界開展，並力求與整個生命界合一。換句話說，大乘種姓的佛弟子，

p. 40

由衷希望把整個生命界都統合在「佛法」的理念中。所以大乘佛教的開展不是要「與印度的天神溝通」，不是為了「適合世俗迷情」，也未曾把佛法「顛倒」過來，而是回應來自心靈深處嚮往無限、追求自他一體圓成的靈性呼喚的一種印度文化的自然表現。

4. 大乘佛教在方興未艾之際，遭受不可抗拒之外力破壞而絕跡於印度。它根本尚未步入宗教發展的老年期。因此，後期、秘密大乘以及由它們所產生的漢、藏傳統佛教，都不宜用「老年佛教」來形容；反而應該用宗教生命力旺盛、堪能陶鑄無數聖賢的「壯年佛教」來稱呼。其次，後期大乘所傳出的「如來藏」系經典，並非為了使「大乘通俗化」並「與印度傳統神學相呼應」，而是為了進一步鞏固大乘行者追求超越的最高心理需求，以及強化大乘發心的基本心態而自然發展出來的結果。它們順應世俗和印度傳統宗教的傾向，只不過是大乘佛教自身開展順勢外延的一個次要旁枝，而不是核心的主幹。

5. 部派佛教六隨念中的「念佛」，以消除行人的恐懼為主。大乘念佛法門的主要目的，是為了強化菩提心，並引導行人見佛聞法而修行成佛。這兩種念佛法門的基本理念極不相同。由於初期大乘的念佛法門和後期密乘法門中的「生起次第」以發心的目標——「佛」的名號、形像或心咒為所緣，所以除了得定的共同效果之外，還具有回應最高心理需求、激發生命巨大潛能和強化大乘發心的宗教心理功能，非常殊勝善巧。它們絕對不是為了「適應信行人和佛滅後，佛弟子心中的永恆懷念而特別發展」出來的。

總之，以「人間佛教」的層面來說，印老對於「大乘起源與開展」的詮釋，的確有他相當獨到的見解。在這方面，他無疑獲得了教界廣泛的認同，並且也為他推行「人間佛教」的理念確立了穩固的學術地位。但是若就大乘佛法的全體而言，我們卻不得不承認，印老對大乘佛教某些方面的見解，的確相當程度地淺化、窄化，甚至曲解了印、藏、漢大乘佛教的深廣意涵。這是十分令人遺憾的。

（因受篇幅限制，本篇論文已刪除了一部分。欲覽全文者，請參閱即將出版的《現代大乘起信論》「第一篇」）

p. 41

The Psychological Force behind the Origin and Development of the Mahāyāna: Is “Remembering Forever” the Original Force through which the Great Vehicle Came into Being and Grew?

Ven. Ju-shih

Formerly Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

In two of his major works, *The Origin and Development of Early Mahāyāna Buddhism* and *An Intellectual History of Indian Buddhist Thought*, the elder master Yin-shun regarded “the fact that the Buddha’s disciples remembered him forever after his death” as the original force through which the Great Vehicle arose and developed. Though the proofs he adduced do not seem sufficient to establish his theory, it became widely accepted by the scholarly community in Taiwan. Thus the present writer tries to introduce a new approach by looking into the deep levels of the human collective subconsciousness to find the psychological factor behind the rise of the Mahāyāna.

The present writer first formulates the hypothesis that the ideological format of the early Mahāyāna scriptures corresponded to the psychological needs of the Buddhist practitioners, i.e. it was a reflection of spiritual requirements when the texts of a certain ideological persuasion increased in number and gained in importance until they constituted the mainstream. It is well possible that these psychological needs were the driving force behind the origin and development of the Great Vehicle. Next, the present writer identifies the comm

on thought patterns in early Mahā yāna texts: the development of bodhicitta, the practice of the bodhisattva path, and the accomplishment of buddhahood. In later Mahā yāna scriptures—the Śrīmā lā sū tra, the Ratnagotravibhāga, and the Ta-shengch'i-hsin lun—ideas like “the

p. 42

buddha nature which is the pure cause” or “transforming influence of suchness” are found which served as the metaphysical basis for the development of a Mahā yāna

frame of mind. Looked at from the angles of psychology, religious studies, and mythology, this archetypal Mahā yāna

motivation reflects the deep human spiritual need of “boundless hope”

“striving for transcendence” and “yearning for perfection.” These most exalted psychological needs, the sublimation of the life instinct which strives to avoid suffering and attain happiness, were the causes that lead Sakya muni to the realization of perfect awakening. They are also the main inner force behind the development of the major world religions. Thus it seems to be most appropriate to regard the collective subconscious desires of Buddhist practitioners, i.e. the wish to emulate the buddha, to strive for transcendence and to yearn for perfection, as the main factor originally leading to the arising and development of the Greater Vehicle.

As soon as we begin to analyze the question from this point of view, many phenomena related to the beginnings and the subsequent development of the Mahā yāna

na, like “the fact that the Buddha’s disciples remembered him forever aft

er his death, the construction and veneration of stupas as well as the spread of scriptures which deal with life stories of the Buddha and of disciples or introduce the pure realms or the buddhas and bodhisattvas in the ten directions,” even “the theistic trend within the Mahā yā na,” “the idea of a tathagatagarbha” and “the practice of being mindful of the Buddha”, acquire a new, more basic, more profound, more positive meaning.

關鍵詞： 1. origin of the Mahā yā na 2. collective unconsciousness 3. the development of bodhicitta 4. the buddhas of the ten directions 5. the practice of being mindful of the Buddha 6. mythological psychology

[1] 平川彰《初期大乘佛教之研究》所引，頁 12~16、31~32（東京：春秋社，1977）。

[2] 前引書，頁 17~18。關於大乘與祇教之關係，參見許地山〈大乘佛教之發展〉，收入《現代佛教學術叢刊》冊 98，頁 113（臺北：大乘文化，1979）。

[3] 《初期大乘佛教之研究》，頁 624、648、661~674。

[4] 下田正弘《涅槃經的研究——大乘經典的研究方法試論》（1997），詳見許明銀〈日本佛教學術界的大乘起源說〉（《弘誓》期 46，頁 22~23）。

[5] Paul Harrison, “Searching for the Origins of the Mahā yā na: What Are We Looking For?” *The Eastern Buddhist*, XXVIII, I, 1995, pp. 57~63.

[6] R. A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, New York: Oxford, 1999, pp. 251~280、407~421.

[7] 同注 5 引書，Paul Harrison, pp. 57~63.

[8] G. Schopen, “The Mahā yāna and The Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-Glass”, *The Eastern Buddhist*, XXXII, 2, 2000, p. 22~23.

[9] 關於《大乘起源》對《初期大乘佛教之研究》主要論點之評破，在楊惠南撰〈我讀《大乘起源》〉一文中有簡要的說明（《法海微波》，頁 167~169、181。正聞，1993）。至於對《初期大乘佛教之成立過程》之批判，詳見該書頁 553~555、566~568。

[10] 注 4 引書，Paul Harrison, p.55。另外，宇井伯壽在〈初期的大乘思想〉一文中表示：大乘佛教之興起一事不甚明白，可說是理所當然的（收入《現代佛教學術叢刊》冊 98，頁 17）。山田龍城在〈大乘佛教的興起〉一文中也認為：由於歷史證據不足，此問題還不能做全面性的解決（收入水野弘元等著《印度的佛教》，頁 123。許洋主譯，臺北：法爾，1988）。

[11] 許地山也將大乘佛教之發展，分為教內的僧伽思想、派別，與教外的政治制度、宗教背景兩部分來討論（〈大乘佛教之發展〉，同注 2 引書，頁 113）。

[12] 《大乘起源》「自序」，頁 3~5。

[13] 《大乘起源》，頁 12。

[14] 《大乘起源》，頁 11~12。

[15] 江燦騰在〈讀印順法師《法海微波》「序」的一些感想〉一文中也曾表示：由於史料缺陷的問題無法克服，所以印老佛學研究的一些推論，只能是假定的；而非定論（收入《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》，頁 280，臺北：稻鄉，1989）。

[16] 據筆者所知，評論《大乘起源》一書的中文論著有四：一、楊惠南〈我讀《大乘起源》〉；二、邱敏捷《印順佛教思想研究》（中山中文系博士論文，1998，頁 34~35）；三、郭朋《印順佛學思想研究》，頁 17~66（正聞，1992）；四、萬榮勳〈《大乘起源》讀後〉（《法海微波》，頁 193~210）。這四位學者對該書所提「永恆懷念」的主要論點，皆無異議；唯萬榮勳略作保留而說：「不必全部當做標準答案」（頁 209）。

[17] 張澄基《佛學今詮》上冊，頁 6（臺北：慧炬，1988）。R. A. Ray 在《印度的佛教聖者》一書中也說：早期的大乘傳統，其主要教法只侷限於

某些小圈子，主要是那些森林禪修者；一直至大乘的寺院形成以後，才廣泛流傳開來。（同注 6 引書，p. 407）

[18] M. Rader 編《宗教哲學初探》所引述，頁 128（傅佩榮譯，臺北：黎明文化，1984）。

[19] 池田大作、湯恩比《展望二十一世紀》，頁 17、20（臺北：駱駝，1987）。

[20] W. T. Stace《冥契主義與哲學》，頁 470（楊儒賓譯，臺北：中正書局，1998）。

[21] 分別參見《大乘起源》所引《大唐西域記》、《法顯傳》、《高僧傳》（頁 77~78、94、103~106、249~250）。

[22] 《長阿含》：「阿難在佛後立，撫床悲泣，不能自勝」（《大正藏》冊 1，頁 25 中）。

[23] 《四分律》說：「學菩薩道，能供養爪髮者，必成無上道」（《大正藏》冊 22，頁 785 下）。這反應了「見賢思齊」而欲成佛的心理。

[24] 錫蘭的覺音（Buddhaghosa）著有四部《阿含》的注釋，而「吉祥悅意」、「對治猶豫」、「滿足希求」和「顯揚真義」，分別為《長》、《中》、《增支》、《相應》四部注釋之書名。由此亦可看出四部《阿含》各別之宗趣與特色。（《大乘起源》，頁 249~250）。

[25] 參見注 6、7、8。

[26] 《大乘起源》，頁 544、551。

[27] 印順《印度佛教思想史》，頁 86（臺北：正聞，1988）。

[28] 如石《入菩薩行衍義》，頁 229（高雄：諦聽，1997）。其中關於「美的自我超越」那一段文字，論述未盡理想，在本文中已稍作修正。

[29] R. Moacanin《榮格心理學與西藏佛教》所引，頁 112~117（臺北：新思潮，1992）。

[30] C. S. Hall & V. J. Nordby《榮格心理學入門》，頁 143（臺北：五洲，1988）。

[31] Viktor E. Frankl《活出意義來》，頁 126(趙可式譯，臺北：光啓，1987)。

[32] 李安德《超個人心理學》，頁 325(若水譯，臺北：桂冠，1992年)。

[33] 前引書，頁 173。

[34] Ken. Wilber《事事本無礙》，頁 26(若水譯，臺北：光啓，1996)。

[35] 蔡彥仁「全方位的宗教研究」(《香光莊嚴》冊 48，頁 10，1996)。

[36] K. Armstrong《神的歷史》所引，頁 63(蔡昌雄譯，臺北：立緒，1996)。

[37] 張澄基《佛學今詮》上冊，頁 49。

[38] H. Smith《人的宗教》，頁 30(劉安雲譯，臺北：立緒，1998)。

[39] H. Smith《超越後現代心靈》「序」，頁 11(梁永安譯，臺北：立緒，2000)。

[40] L. Dupre《人的宗教向度》，頁 11(傅佩榮譯，臺北：幼獅文化，1986)。

[41] J. Campbell, B. Moyers《神話》，頁 24(朱侃如譯，臺北：立緒，1995)。

[42] 鈴木大拙《娑婆與極樂》，頁 9(江支地譯，臺北：法爾，1989)。

[43] 所引《攝大乘論》，參見《大正藏》冊 31，頁 117 上、頁 136 下。關於《本地分》，參見《大正藏》冊 30，頁 478 下。

[44] 《大正藏》冊 31，頁 831 上。論釋中所引《勝鬘經》，見《大正藏》冊 12，頁 222 中。

[45] 牟宗三於《佛性與般若》中，談論到《大乘起信論》之「一心開二門」那一節，曾經說明「真如」之主動內熏與「本性住種」之有待外熏的不同(上冊，頁 463。臺北：學生書局，1979)。不過筆者以為，這只是重點強調上的差別而已。在本質上，「真心」和「本性住種」應該是同一回事。因為《起信論》還說：雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等外緣，仍然是起不了作用的。既然有待於外緣，那麼和「本性住種」又有何差別呢？

[46] 《大正藏》冊 32，頁 578 中、下。

[47] 《榮格心理學與西藏佛教》，頁 51。又，《起信論》中所說的這種自動自發的「真如熏習」的心理功能，我們可以在 Govinda 的「朝聖」心靈中看到蛛絲馬跡：朝聖「不只是外在，也同樣是內在的動向。這種動向的自發性，是所有生命的本性，……這種較崇高的生命，是從他自己內在深處湧現上來，並導引他超越最遠的地平線。」（周勳男譯《白雲行》，頁 44、45，臺北：白法螺，1999）。

[48] 本文原有「本生」一節，但因篇幅過長，只好刪略，改以〈本生譚的現代註釋〉為題，投稿《普門學報》第 5 期，已被接受。

[49] 注 5 引書，Paul Harrison, pp. 61~62。《印度的佛教》中也提到，「盛行造塔」是緬甸佛教的特色（頁 241）。

[50] 引文出自馬歇爾《本能與推理》，引錄於宗教學者 E. D. Starbuck 的名著《宗教心理學》，頁 329（臺北：桂冠，1997）。

[51] 關於這個結論，有兩個實際的例子可資佐證。一、丹津·葩默是一位修學藏密的英籍比丘尼，她曾經獨自一人在 13200 呎的喜瑪拉雅山上閉關 12 年。在《雪洞》一書中，她自述早年學佛的心情說：「我愛佛陀，每當我想到祂，我流下奉獻的眼淚。我希望像佛陀，但我不希望像阿羅漢」（維琪·麥肯基，《雪洞》，頁 47。葉文可譯，臺北：躍昇文化，2001）。「希望像佛陀」不就是見賢思齊而想要倣效佛陀的心理嗎？二、有一位受三壇大戒的比丘尼，在她自述托鉢的感想中說：「佛陀！我是您的弟子，我依著您的教法要到城市裡托鉢。……佛陀！兩千多年前，您就是這樣做的。……今天我也學習這麼去做了。」（自淳〈托鉢記〉，《香光莊嚴》期 54，頁 136，1988）這是當今「佛弟子對佛陀永恆懷念」的另一例。顯然，她的懷念也是出自想要「倣效佛陀」的心理。

[52] 《大乘起源》，頁 154。

[53] 以上所引《雜阿含》，參見《大正藏》冊 2，頁 101 下《中阿含》，參見《大正藏》冊 1，頁 509 下~511 中；《大智度論》參見《大正藏》冊 25，頁 126 上；《增一阿含》，參見《大正藏》冊 2，頁 710 上。

[54] 《大乘起源》所引，頁 156。

[55] 目前，經天文學家確認的外太陽系行星已經超過了 20 顆。當今的科學家已經明白：「行星普遍存在於銀河系，而且其中當然也有許多第二個地球存在。」（《牛頓》第 213 期，頁 102，2001）。

- [56] 《大乘起源》，頁 169。
- [57] K. Armstrong 《神的歷史》，頁 7。
- [58] 《神的歷史》所引述，頁 584。
- [59] E. Fromm 《愛的藝術》，頁 78、88（孟祥森譯，臺北：志文，1984）。
- [60] J. Campbell 《神話的智慧》下冊，頁 200。
- [61] J. Campbell 《神話》，頁 42。
- [62] 叔本華著，《愛與生的苦惱》，頁 129（陳曉南譯，臺北：志文，1998）。
- [63] 叔本華認為，盲目衝動的意志是生命的本質，也是一切痛苦的根源。唯有「否定意志」，澈底禁欲，才能從生命的痛苦中解脫而達成涅槃（劉大悲譯《意志與表象的世界》，頁 329~362。臺北：志文，1987）。
- [64] 拙著《現觀莊嚴論初探》，頁 207~212（臺北：東初，1991）。
- [65] 阿姜查《心靈的資糧》，頁 62（1995）；《以法為贈禮》，頁 3（圓光，1993）。
- [66] 《愛的藝術》，頁 88。
- [67] 鈴木大拙《念佛人》所引，頁 20（余萬居譯，臺北：天華，1998）；《耶教與佛教的神秘主義》所引，頁 53、62（徐進夫譯，臺北：志文，1992）。
- [68] K. Armstrong 《神的歷史》所引，頁 382。
- [69] 這種哲學主張似乎頗受某些宗教學界人士的認同。H. Smith 在《超越後現代心靈》（頁 65~107）、J. Campbell 在《神話的智慧》（頁 143~169）中，都設有專章討論。K. Wilber 在《事事本無礙》中也討論到它（頁 77）。其他不用「長青哲學」之名而以專章或專書討論「冥契主義」之著作，多不勝舉。Stace 將冥契主義區分為內向和外向二型（《冥契主義與哲學》，頁 69~133）。而 K. Willer 則將它分為：自然、神性、無定形和非二元等四種層次的冥契主義（《靈性復興——科學與宗教的整合道路》，頁 281。臺北：張老師，2000）。

[70] 西藏宗義書說：中觀宗不認同，諸法於勝義中有自相。而應成中觀師則進一步主張，即使在名言中，諸法也不以自相而存在（拙譯《宗義寶鬘》，頁 95~101。臺北：法爾，1988。另見敬之〈中觀宗不許諸法有自相的問題〉。《佛教學術叢刊》冊 46，頁 343~350）。既然諸法不以自相而存在，則為假名的存在、概念的存在而已。這種應成派的中觀見，從近代心理學和科學的哲學的角度也能推演出類似的見解。詳見《愛的藝術》（頁 87）、Jung《東洋冥想的心理學——從易經到禪》，頁 101、102）、萊興巴哈《科學哲學之興起》（頁 334。臺北：水牛，1977）、金觀濤《人的哲學》（頁 188~191。臺北：問學，1988）。

[71] 分別參見《大正藏》冊 25，頁 92 中；冊 15，頁 370 下~371 上；冊 14，頁 547 上；冊 11，頁 52 下~頁 53 上。另見《印度佛教思想史》，頁 115~116。

[72] 《印度佛教思想史》，頁 116。

[73] 《印度佛教思想史》，頁 115。

[74] 西元第四、五世紀，在北印罽賓地區，有不少羅漢上升兜率天向彌勒問法的例子。參見《高僧傳》（《大正藏》冊 50，頁 334 下、339 下、339 上）。

[75] 分別參見《雜阿含經》（《大正藏》冊 2，頁 210 中~下）、《中阿含經》（《大正藏》冊 1，頁 427 上）。另見《俱舍論》「分別賢聖品」（《大正藏》冊 29，頁 124 上~下）。

[76] 拙著《現觀莊嚴論初探》，頁 298~308（臺北：東初，1991）。

[77] 曾銀湖譯《尊者阿迦曼傳》，頁 75、101、103、124、218（臺中：原始佛教協會，1992）。張澄基譯《密勒日巴歌集》上冊，頁 104、338、388（臺北：慧炬，1987）。

[78] 《尊者阿迦曼傳》，頁 76、77、103。引文中的第一句，是筆者的摘要敘述。

[79] 帕奧《如實知見》，頁 136~138（高雄：淨心，1999）。

[80] 《菩提道次第廣論》卷 2，頁 61。

[81] 參見《增壹阿含經》〈等見品〉（《大正藏》冊 2，頁 694 上）。

[82] 《菩提道次第廣論》卷 2，頁 61。

[83] 佛教在印度沉寂了六百年後，又由斯里蘭卡傳入，並在十九世紀末掀起了復興運動。當前印度已有三十個佛教組織。1961 年，印度人口普查登記的佛教徒人數竟達 325 萬人。參見鄭金德《現代佛學原理》，頁 55、56（臺北：東大，1991）。另見 A. L. 巴沙姆編《印度文化史》，頁 145~146（閔光諦等譯，北京：商務，1999）。

[84] 這句話是太虛在〈再議《印度之佛教》〉一文中，對印順「落人本狹隘」之批判（《海潮音》卷 26，期 10）。

[85] 前引書。

[86] 收入《人類及其象徵》，頁 296、297。此段引文雖由席愛娜所撰，然其中之基本理念大都來自 Jung（詳見〈潛意識之研究〉，收入同書，頁 19）。

[87] J. Campbell《神話的智慧》上冊，頁 2、154。

[88] 《大正藏》冊 16，頁 551 上~中。

[89] 以上一段，參見呂澂《印度佛學思想概論》，頁 251~282；梶山雄一《空之哲學》，頁 126~129、147~149（吳汝鈞譯，臺北：文殊，1988）。關於師子賢的部分，參見拙著《現觀莊嚴論初探》，頁 328。關於寂天的部分，參見如石《入菩薩行導論》，頁 23~69。關於密教與阿底峽的部分，參見如石《菩提道燈抉微》，頁 5~6、49~54。達喇那他的《印度佛教史》記載：印度八十四位大成就者中，有半數以上出世於法稱（約 650）之後（王沂暖譯，臺北：佛教，1978，頁 120）。

[90] 《印度的佛教》，頁 209~210。

[91] 印順長老將大乘分為初、後與秘密大乘佛教，不同於一般學者的區分方式（《契理契機之人間佛教》，頁 7，臺北：正聞，1990）。

[92] 印順《說一切有部論書與論師之研究》「自序」，頁 30，另見《契理契機之人間佛教》，頁 46。引文中印老的話「自相矛盾」的這個看法，是王福楨先生提供的。

[93] 關於寂護，參見王輔仁《西藏密宗史略》，頁 23~26（臺北：佛教，1974）。關於阿底峽，參見如石《菩提道燈抉微》，頁 10~13。

[94] 印順《印度佛教思想史》〈自序〉，頁 4。

[95] 前引書，頁 44；《佛在人間》，頁 113。被印順長老判為「老年佛教」的中國「禪宗」、「淨土宗」與日本「真宗」，擁有「世界禪者」美譽的鈴木大拙倒是相當肯定的。他在《禪學論叢 I：歷史發展》的「前言」中說：「我們只要接觸佛教的這兩個宗派，對於至今已有兩千餘年歷史的佛教何以仍有如此的活力和生命力，即可獲得適當的認識。禪宗訴諸人類潛在的宗教意識，而真宗則觸及東方心靈的智慧……。所謂東方心靈，又是直觀勝於推理，神秘勝於邏輯的」（頁 5，臺北：志文，1986）。有過深刻宗教體驗的學者，其看法畢竟有別於一個純粹的學者。

[96] 這是印老對中國傳統佛教極端負面的評價。詳見《遊心法海六十年》，頁 15（1984）。

[97] 以上一段有關鈴木大拙的禪學對西方學術思潮影響之敘述，參見阿部正雄《禪與西方思想》〈譯序〉，頁 7（王雷泉等譯，臺北：桂冠，1992）。Jung 的〈鈴木大拙《禪佛教入門》導言〉，見楊儒賓譯《東洋冥想的心理學》。

[98] 《遊心法海六十年》，頁 54。

[99] Catalogue of Tibetan Works. Otani University Library, Kyoto, 1973.

[100] Melford E. Spiro〈上座部佛教——人類學上的一個問題〉（一），《香光莊嚴》，期 54，頁 112、113（1998）。

[101] 李安德《超個人心理學》所引，頁 307。

[102] 《超個人心理學》，頁 173。

[103] 以上一段，參見《印度佛教思想史》，頁 153~176。

[104] 偏重邏輯論證的中觀哲學，其批判性較強，不過卻有沉迷於思辯而忽略宗教目標與宗教生活的弊病。這是冉雲華英文論著“Dimensions of Indian Buddhism”中的論點（冉雲華〈論中國佛教核心思想的建立〉，《中華佛學學報》第 13 期，頁 425，2000）。

[105] 《菩提道燈抉微》，頁 200~202，頌 17、18、24、30。

[106] 《大正藏》冊 31，頁 816 上、840 下。詳見《印度佛教思想史》，頁 317。

[107] 分別參見阿迦索〈禪思技術〉、阿迦帖〈正道足跡〉（《四念處》，頁 156、261）。不過，阿迦索所說的「最初心意狀態」，是在談論初禪時所說的。

[108] 在西藏佛教中，布敦（Bu ston, 1290~1304）以後的各派學者，如宗喀巴、達瑪仁親（1364~1423）和米勝（Mi pham, 1846~1912）都以自性空義詮釋如來藏（高崎直道等著《如來藏思想》，頁 299、289（李世傑譯，《譯叢》冊 68。臺北：華宇，1984））。

[109] 第十四世達賴《藏傳佛教世界》，頁 91、123（陳琴富譯，臺北：立緒，2000）。

[110] H. Smith《人的宗教》（頁 97）。鈴木大拙在他與佛洛姆合著的《禪與心理分析》中也提到：「佛家的用詞在表面與基督教相距甚遠，但當我們潛入夠深，我們將發現這兩個潮流是相交的，或者說，是從同一淵源中流出」（孟祥森譯，頁 66。志文，1981）。

[111] W. T. Stace《冥契主義與哲學》，頁 468。

[112] 《空之哲學》，頁 176、19、20。文中的「清淨光明心」一詞，在原譯本為「清潔光輝的心靈」。印順長老在《成佛之道》中也曾表示，大乘三系的根本思想是一致的。如該書說：「真常唯心系，雖立近似神我的如來藏說，但在修學過程中，佛早開示了『無我如來之藏』。修持次第，也還是先觀外境非實有性，名觀察義禪。進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪，這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。所以三系是適應眾生的方便不同，而歸宗於法空性的現證，毫無差別」（增注本，頁 393）。

[113] Walpola Rahula《佛陀的啓示》，頁 10~11（顧法嚴譯，臺北：慧炬，1972）。「不是一樣芬芳嗎」一句，在原譯本為「仍然一樣的芬芳」。

[114] 印順《中國禪宗史》，頁 384、385、388（臺北：正聞，1994，8 版）。

[115] 菲力浦·凱普樓《禪門三柱》，頁 312、313（顧法嚴譯，臺北：慧炬，1990）。

[116] 《五燈會元》：道虔評曰：「坐脫立亡則不無，先師意未夢見在！」（《卍續藏》冊 138，頁 193 下）

[117] 「實語是虛妄，生語見故。虛妄是實語，為增上慢人故」《大正藏》冊 15，頁 41 上。

[118] 《大正藏》冊 12，頁 343 上。

[119] 《廣論》所引，卷 4，頁 103。

[120] 李安德《超個人心理學》，頁 306。E. Fromm 認為：Jonah 情結源自缺乏愛的主動關懷（《愛的藝術》，頁 38）。這確實是另一個重要的詮釋角度。

[121] 《超個人心理學》，頁 306。Desolle 為知名的法國心理學家。

[122] 參見《大方廣佛華嚴經·寶王如來性起品》，《大正藏》冊 9，頁 624 上。

[123] 首段引文，見《大方等如來藏經》；次段引文，見《央掘魔羅經》；末段引文，見《大法鼓經》（《大正藏》冊 16，頁 457 中；冊 2，頁 526 中；冊 9，頁 297 中）。

[124] 《印度佛教思想史》，頁 157、162。

[125] 《大乘起源》，頁 855~856。

[126] 《四念處》，頁 151~153。《尊者阿迦曼傳》，頁 2、3、301。阿姜查《我們真正的歸宿》，頁 7（1992）。歸零編譯《正確的修行》，頁 55（中壢：內觀，1999）。

[127] 《大乘起源》，頁 759。

[128] 前引書，頁 854。

[129] 詳見《普門學報》第 4 期（2001）。

[130] 鈴木大拙《開悟第一》，頁 140、151、180~181（臺北：志文，1988）。念佛而達到「心佛不二」的境界，在日人才市的「念佛詩」裡，有不少露骨的表白。詳見鈴木大拙《念佛人》；《耶教與佛教的神秘主義》，頁 227~306。

[131] 如石《入菩薩行導論》，頁 115～117；《入菩薩行衍義》，頁 218～221。

[132] 如石《菩提道燈抉微》，頁 223。關於「最勝念佛」，參見宗喀巴《密宗道次第廣論》卷 17，頁 10（法尊譯，臺北：佛教書局，1977）。

[133] 《廣論》卷 15，頁 356、357。