

# 從「射師之妻」看古代佛教故事的創造性改編(上)

高明道

佛家修多羅的形成過程當中，經文的分合、增減屢見不鮮。非但較正式、嚴格被視為佛語的「阿舍」如此，流傳在教界的故事也一樣，在說法講經的現場與佛典編者的手裡，不知多少次經歷曲折的更改、重整、添補或重組。加上印度文化本來不排斥想象力的表達，使得佛教圈子裡可聽到的這些因緣、本生、譬喻之類的小話<sup>1</sup>非常豐富。在此暫選「射師之妻」的題材為例，用淺顯易懂的方式來介紹釋氏故事演變，一窺其幅度可以多大。

眾所周知，天竺早期主流佛教中提婆達多是最具代表性的壞蛋典範。據律典記載，他製造僧眾內部分裂時，有五百比丘受其誤導，違逆如來，跟隨調達。這群出家男眾後來好不容易由舍利弗和目犍連救回來，被帶到世尊面前，佛當時就告訴他們，舍利弗已經第二次破了提婆達多的伎倆。前一次的因緣，依「姚秦罽賓三藏佛陀耶舍共竺佛念等」翻譯的《四分律·破僧捷度》則是<sup>2</sup>：「乃往過去世時，有年少婆羅門，字散若<sup>3</sup>，往詣射師所，白師言<sup>4</sup>：『我欲學射術！』」射師聽了散若的意願後，馬上便收他為徒。經過七年的學習，散若起了個念頭，想自己練習拉弓那麼久，不知究竟何時才會獲准真正射箭。因此找師父，指出：「師父早早就答應我，但到底還要多久才開始實射練習？」結果，「師即教令牽弓著箭，語言：『我有因緣入村。須我還，乃可放箭！』」吩咐後，師父就到村子裡去。未料，散若因弄不清師父為什麼教他牽弓著箭，且要等到師父回來，方准射箭，便想：不如現在射——到時候，就會知道是怎麼一回事。於是真把箭射出，結果，那根箭直穿前面一棵大娑羅樹<sup>5</sup>，還鑽到後面的地底，完全不見。過一會兒，師父村子裡的事辦好了，回來找徒弟問：「你有沒有射箭？」散若承認有，師父便直說他錯了：「若汝不放箭者，於閻浮提最為大師。今我

為閻浮提第一大師。若我死<sup>6</sup>者，次當有汝！」<sup>7</sup>

散若畢業成績雖未達滿分，但師父畢竟知曉他很厲害，所以在他學成離開時，把自己女兒嫁給他，同時還送「五百枚箭并一馬車」。散若拿了箭，把太太安頓在車上，兩人開始穿越偏遠荒郊回家。走著走著，忽然於渺無人煙的曠野裡碰到五百個盜賊正在吃東西。當時散若就教他妻子過去跟那些賊要些吃的，太太自也聽從，走到土匪那兒，告訴他們：「散若從汝乞食！」賊的頭目還算有點眼光，說：「派她來的那位，不是普通人，應該給他們食物！」卻偏偏有個小賊頗感不爽，挑戰嚷著：「我們不是死人！難道要眼睜睜的看他將那女人開車載走？」散若一聽，立即放箭，打死該賊。其他小賊沒有警覺，遂也起哄：「我們不是死人！難道……」只見凡是開口者，立即應箭而死。最後箭僅剩下一發，群賊也唯有賊帥<sup>8</sup>尚在。他機靈過人，防護超強。散若不得其便，只好跟太太說：「你脫一下衣服！」妻子一脫，賊帥就敗，中箭斃命。故事講完了，佛陀總結著說：「汝欲知不？昔五百賊者，即今五百比丘是；賊帥者，提婆達多是。散若婆羅門者，豈異人乎？即舍利弗是！是為舍利弗昔日破，今第二破。」可惜並沒有交代當時關鍵人物之一——散若的妻子——究竟是後來的誰。

以上驚人的因緣，在其他漢譯律典裡同樣看得到。譬如「後秦北印度三藏弗若多羅譯」的《十誦律·雜誦中調達事》中記載<sup>9</sup>原來跟著提婆達多的比丘回到佛陀身邊後，其餘「諸比丘白佛言：『希有——世尊！——舍利弗、目連求調達便，疾得其便！』佛言：『不但今世得調達便，過去世時亦得其便。汝今善聽！』佛即廣說本生因緣<sup>10</sup>，語諸比丘：……」跟《四分律》一致，世尊未受請求，便主動揭示「過去世時有一射師，多諸弟子。師作是念：『諸弟子中

第一巧者，以女妻之，及<sup>11</sup>四馬車、附鞍<sup>12</sup>、千箭、千金錢。其後知一弟子最上巧射<sup>13</sup>，即嫁女與，及四馬車、附鞍、千箭及千金錢。」這次故事主人翁是射師，強調其徒弟眾多，並講述他如何物色女婿，然後才把許配女兒的最上巧射弟子帶出。送的嫁妝除了馬車外還有射手專門用的附鞍以及一大筆錢。這些情節，《四分律》沒提半句。那麼，女兒嫁給高徒之後，「弟子與女同<sup>14</sup>載一車，還所住處。道中有千賊。餘人見賊，語弟子言：『是中有千賊，莫從此道，為賊所惱！』是弟子發憍慢心，自恃技能，從是道去。」在心理描述的層次上，無論是當地人善意的提醒抑或青年射師的狂妄自大，都遠比《四分律》細膩，加上數量更加誇大——不僅五百箭增為一千箭，五百賊也擴充成一千賊——，使得場面緊張的氣氛不斷升高。

「時千賊下道側食。是弟子停<sup>15</sup>車道中，遣婦語賊主：『與我食分！』婦即詣彼，語其賊主言：『某射師弟子故遣我來索食分！』」和《四分律》不同處在於妻子如何表明先生身分。《四分律》上直接稱其名散若，而《十誦律》以其師（也就是女方的父親）為主，說是某某射師的弟子。其實，用那一個方式都無所謂，因為盜賊看來並未聽過這些人名，所以賊主才會「作是念：『如是道中遣如是使，必是無畏。當與食分！』諸賊憂愁，咸作是念：『我等用是活為？何不殺是人，取是女作婦，取四馬車、千箭、千金錢？』」很特別，在此賊主和群賊都沒有把自己想法說出來，只是後來諸賊還是「用語女言：『還去！不與食分！』是女還言：『不肯與我等食分。』」又<sup>16</sup>更遣往語言：『若汝等不肯與我食分，各起莊嚴，來共鬪戰<sup>17</sup>！』即復往語。」這個遭拒絕、談條件挑戰的情節，不見於《四分律》，但接著屠殺群賊的情形又雷同，只不過描寫的手法更生動：「時彼賊中百人莊嚴來共鬪戰，弟子以百箭殺百人。如是二百、三百，乃至九百九十九人，唯留一箭以擬<sup>18</sup>賊主。」情勢在千鈞一髮之際，「賊主作是念：『我用是活為？一人殺滅千人！』即起著杖，捉弓擣<sup>19</sup>箭。是二人皆善知射，俱相求便。弟子作是念：『我云何當得其便？』即語婦云<sup>20</sup>：『汝小遠於彼歌舞動身，令莊嚴具作聲，舉衣現身！』

是婦即於一面歌舞動身，令莊嚴具作聲，舉衣現身。賊主見聞已，心動。弟子得便，放一箭殺之。」決鬥的描述，無論是雙方內心情急下的思索還是妻子賣力演出的絕招，筆法卻較《四分律》傳神甚多。同樣，末尾將過去和現在聯結起來，《十誦律》雖然未特地提五百賊，但其他訊息更詳細，即「佛言：『爾時射師者，豈異人乎？則我身是！弟子者，舍利弗是；女人者，目連是。爾時賊主，調達是。爾時二人求便得便，今亦求便得便』。爾時世尊廣說如是本生。」既然也給佛安排一個角色，說是本生就沒有問題，不過尤其可注意的倒是目連，因為把過去世跟最後一輩子目連和舍利弗救五百比丘一事略作對照，「歌舞動身，令莊嚴具作聲，舉衣現身」居然對等於「目連即入如是禪定。以是定力，於是處沒，出於東方虛空中，現四威儀——行、立、坐、臥。入火光三昧，現種種色光——青、黃、赤、白、紫、碧、縹、綠。身上出水，身下出火，或身上出火，身下出水。南、西、北方，亦復如是。現神變已，還坐本處。」<sup>21</sup>

射師靠太座才戰勝賊主，《四分律》、《十誦律》外，還見於兩部漢譯律典，傳本都不一樣。其中一部是南朝劉宋「罽賓三藏佛陀什共竺道生等譯」的《彌沙塞部和醯五分律》。它在《第五分·初、破僧法》記載<sup>22</sup>「目連白佛言：『希有——世尊！——舍利弗一說法，破調達眾！』佛言：『不但今世，昔亦曾說法以破其眾。』又問：『其事云何？』答言：……」可見，世尊在此不是自動自發講過去因緣，而是回應目連的相關問題。故事的開頭則跟《十誦律》一致，第一出場的人物是老射師：「過去世時有一射師，名拘和離。有人從學射法，六年教之，語言：『應作如是捉弓，如是批箭！』而未教放法。」如此陳述，比《四分律》具體多了，因為不但提供射師的名字，且更清楚說明他訓練學徒的獨特方式。當然，不是每個人適合那麼一種栽培，所以「弟子後時念言：『我六年中學捉弓批箭，而未一放！今試放之！』便放箭射一大樹，徹過入地。」大體仍類似《四分律》，不過細節上——諸如學習的年數、師父未用入村辦事的藉口來考驗徒弟等等——自有特色，包括「入地」的安排，順利帶動故事的發

展：「其師聞之，問言：『汝已放箭耶？』」  
答言：『已放！』又問：『汝射何處？』  
即示所射之樹。師言：『汝已成射。我  
為第一，汝為第二。』」相較之下，這  
邊的老射師看來較為消極、被動，但從  
故事下一情節可以瞭解未必如此，因為  
他表示對社會的一種關懷，並且採取有  
遠見措施，為門人能解決問題而鋪路。

《五分律》上，拘和離原來接著「又  
語言：『某處有五百賊斷路，一切無敢  
從中過者。汝可往破，以清其路，可有  
大功！』即與馬車一乘、美女一人，并  
以金鉢、箭五百發。於是弟子乘車載女，  
執如意弓，帶五百發箭，受敕而去。」  
照此描述，弟子攜帶的女子，既不是拘  
和離的女兒，也未成自己妻子，且路上  
遇賊，又並非意外偶然，而是刻意要完  
成師長交代的任務。這些無非是此傳本  
特別的地方。當然部分內容跟其他律還  
是有相似處，像《十誦律》裡師父給弟  
子的「千金錢」的寶物，在《五分律》  
就變成一只「金鉢」。不過還是回到故  
事，看看那徒弟在路上碰到什麼：「正  
遇彼賊共分諸物，使人邏於要道。邏人  
遙見，馳白賊帥<sup>23</sup>。賊帥語眾人言：『我  
等作賊，未曾有人獨將好婦於此路行。  
此必勇健，不畏強敵。宜共聽過，勿得  
擾<sup>24</sup>之！』」比起《四分律》，這邊的賊  
較有制度，賊帥的思索和語言表達也更  
為清晰。「彼人便住一處，令<sup>25</sup>婦持金鉢  
往賊所，稱己乞食。眾賊皆樂其婦，  
又貪金鉢，即便<sup>26</sup>議言：『女色如是，金  
鉢如此。我等云何而聽其去？』賊帥又  
言：『彼必自量，無所畏故，敢作此事。  
且當忍抑，慎莫招禍！』賊眾聞已，便  
與滿鉢美飯。婦持食還，復令往語：『汝  
等分物與我一分！』眾賊大忿：『此為  
何人，乃以一夫敢輕大眾？當共殺之，  
勿抱此恥！』賊帥如前語之，即復與分。  
婦得分還，復遣語賊言：『可共我戰，  
俱不相置。』眾賊復言：『此人轉見輕  
蔑，不可復忍！』賊帥曉喻，不能令止。」  
通篇佈局精彩，年青射師、美女、賊群、  
賊帥，彼此的互動一波又一波。其間的  
衝突，開始尚能勉強緩和，但真正要避  
免已越來越難，最後整個爆發：「勇忿  
忘難，便共齊力往擊彼人。彼人便射一  
發，殺一人——四百九十九發，殺四百  
九十九人。餘有一發，以俟賊帥，更相  
覓便，而不能得。彼人便令婦裸形賊帥

前立，賊帥心亂，因此放發，即復殺之。」  
結局就跟《四分律》完全相同，不過《五  
分律》還增加兩段偈頌，描繪射師、美  
女兩人的內心世界：「於是其婦即說偈  
言：『雖有利弓箭 未曾落一發 殺  
傷既狼籍 如何不生悔』。彼人亦以偈  
答：『我有此妙技<sup>27</sup> 弓箭應心手 殺  
一輒生喜 以何應致悔 吾本行此路  
為人除怨害 不自顧身命 以成勇健  
名』。」女性流露出感傷的溫柔，剛強  
的男性卻自信十足。最後「佛言：『彼  
射師者，即我身是；射弟子者，舍利弗  
是；五百賊者，今五百比丘是；賊帥者，  
調達是。舍利弗昔以一一箭破彼群賊，  
今一說法破調達眾。』」把過去的角色  
跟這輩子的人物串聯起來。雖然同《五  
分律》多出佛陀的角色，但是無名美女  
的身分跟《四分律》一樣不受重視。

根據上文初步分析，曇無德部傳的  
《四分律》、薩婆多部傳的《十誦律》  
以及彌沙塞部傳的《五分律》在陳述「舍  
利弗」往昔戰勝了五百賊即今世挽救五  
百比丘的前身，內容的繁簡、文筆的精  
拙儘管有別，但明明是「同一」個故事。  
這組因緣還有一分年代較晚的資料可參  
考，即唐三藏義淨翻譯的《根本說一切  
有部毘奈耶破僧事》。其最後一卷的記  
載，出入更顯著，光是引起故事的因緣  
就已經不同，不是像《五分律》目連問  
相關舍利弗的問題，更異於《四分律》、  
《十誦律》世尊主動解釋，而是說<sup>28</sup>：「時  
諸苾芻，咸皆有疑問佛：『世尊是一切  
智。舍利子及目乾<sup>29</sup>連云何如是能作善巧  
方便勸化、導誘此五百苾芻捨邪歸正，  
來至佛所？』佛告諸苾芻：『其舍利子  
及目連等，非但今時誑得脫彼，於過去  
世亦曾誑誘。』」可見這次是比丘大眾  
感到不解與好奇，問的是有關舍利子、  
目乾連二人，而佛說話，竟然用「誑  
得脫彼」、「誑誘」這種字眼來修飾他  
大弟子的行為，感覺相當重。實際上，《  
破僧事》描述世尊二位高徒採取的方式  
跟其他部派的律沒多大差異：舍利子、  
目乾連來到提婆達多的地方後，倍受提  
婆達多禮遇。後來「提婆達多告<sup>31</sup>舍利  
子曰：『我今背痛。汝為大眾演說妙法！』」  
這話是模仿佛陀的作法。「爾時舍利弗<sup>32</sup>  
默然受請。提婆達多說此語已，便疊僧  
伽胝支<sup>33</sup>頭，右脇而臥。」這也是學習佛  
陀的樣子。「時舍利子以神通力，令遣

仰眠，不令覺知，告諸大眾：『汝等大師眠如孩兒！』時舍利子告目連曰：『汝為大眾可速現神通，迴心向佛！』是時大目健連即便身騰虛空，具四威儀——行、住、坐、臥——，入火光三昧，放種種光明——青、黃、赤、白。或身上出水，身下出火，或身上出火，身下出水。東、西、南、北，具見四種神通。現神通已，從空而下，卻坐本處。是時大眾見大目乾連具此神通，心懷悲惱：『我若侍佛，亦應具得神通道德！』舍利子告大眾曰：『諸苾芻！汝等若於佛·世尊所有赤心者，可隨我去！』既聞語已，即隨舍利子後，往詣佛所。」雖有舍利子的惡作劇，用神通讓原本師子臥的提婆達多翻身仰臥，失去僧侶的威嚴，然後還在他弟子面前取笑說他們的大師睡得像個小娃娃<sup>34</sup>，但從整體看不出有何「誑誘」——除非把神通的顯現當作是不當的手段。

依根本說一切有部的《破僧事》，如來講述該往事如下：「乃往過去時有一丈夫常在山居，善能弓射諸伎<sup>35</sup>藝。後生一女，長養漸大。其人心念：『今我此女不應輒<sup>36</sup>嫁。若有男子弓劍業藝與我相似，方嫁與之！』」故事跟《十誦律》有點像，一開頭談到射師及其女兒，不過更強調父親對孩子的關愛，表述特別，無疑又是不同的傳本。這個事實從情節的發展獲得進一步的證實：「於後不久有二男子來習伎藝。一者學成五種伎藝，一者唯學成一，餘四不得。」換句話說，射師在此有兩個能力懸殊的門人，形成新的佈局。「其人遂便將女嫁與業成之者。藝不成者，心便忿恨，捨離而去，便就劫道<sup>37</sup>賊邊，共為伴侶。以解用刀，於要路處待彼女夫，欲相屠害。」所以此處，情節發展的原動力是同學間的嫉妒心！「於後不久，其人、眷屬乘車將過。路逢商人，多眾將度，便問之曰：『汝等諸人何故不過？』」答言：『有賊當路！』其人報言：『我等但過，無勞<sup>38</sup>畏懼！』諸人告曰：『汝若不畏，請在先過！我等諸人隨後而往。』既聞此語，馳車便去。」這細節跟《十誦律》的有人警告年青射師相似，不過《破僧事》的文字較豐富、細膩，而下一個情節發展——盜賊派人監視路上動態，並向賊主報告，——雖然跟《五分律》有共同點，但具體的描繪並非如出一轍：

「諸賊徒等上樹遙望，見彼車來，報賊主曰：『今有車來！』其賊逆使一人：『汝今宜迴，不須來過！我於此處大有健兒！』其人報云：『汝雖極健，我亦甚健！』于時賊主差五人來，令與共戰，咸皆致死。又差三七人來，亦都殺盡。後時總來眾戰，並俱被害，唯舊同學一人得存。最後二人交戰……」何等曲折的因緣！「然女夫放<sup>39</sup>箭，皆被賊人以刀揮斷，竟不能害，且五百箭，皆悉放盡，唯殘一箭。遷延<sup>40</sup>而住，其婦問曰：『何以不射？』」彼便報曰：『今我與君，二人之命併在此箭。所以然者，我留此箭有所防護。今若放訖，他來害我，并君亦死！』婦人見此，即便起舞。運轉之間，彼賊樂觀，遂忘禁禦。其夫伺之，即便放箭，應箭便死。」所以照根本說一切有部的《破僧事》，射師最終能贏，原來靠他妻子的機智。女方這種超強的沈著、理性與果斷，在其他部派的律典裡找不到，且同樣，被最後一箭射中、即將烏呼的盜賊在此也表現出高度的反思力，「臨命終時而說頌曰：『此非彼車主 而能殺於我 由<sup>41</sup>我起染心觀他便失命』！」最後的總結，「佛告苾芻：『汝等當知：彼車主者，豈異人乎？今舍利子是！時彼婦者，今日乾連是。其賊主者，今提婆達多是。如彼過去車主及婦俱得賊便，今舍利子及目乾連善能得彼提婆達多之便，亦復如是。』」

這是《根本說一切有部毘奈耶破僧事》裡的故事。綜覽上述四部律典在同一因緣下提出的解說，乍看之下即使覺得大同小異，仔細閱讀，角色的多寡、人物的個性、情節的繁簡、描繪的技巧，都不一樣。例如其中唯一女性，在《五分律》只是背景不明的「美女一人」，其他則全說為射師的千金。不過儘管共同認定是誰家的孩子，《四分律》跟《十誦律》勾勒出來的輪廓，皆是聽命丈夫使喚、被動服從的婦女，而《破僧事》編者筆下，她一轉身，就變成機靈設法使先生脫困的能幹英雄。或如過去故事中的人物今世是誰，一致出現的只有舍利弗跟提婆達多，其他都分散在兩部典籍：《四分》、《五分》二律都談到五百比丘，《十誦律》和《破僧事》共同指出誰是目乾連，而《十誦律》跟《五分律》則進一步幫佛陀安排一個角色，不過其中也只有《十誦律》說整個是「本

生」。當然，單純信仰佛教的人現在可能十分納悶陷入疑惑：五百位迷失了方向而跟隨提婆達多的比丘歸回世尊僧團時，佛陀到底講了那一個「版本」？也許連一個都沒有說，因為並非所有部派的律典此處都記錄了那麼一段因緣——像巴利律裡就少了它。然而此事實也不等於說巴利傳統裡完全沒有類似的故事，不過相關細節容待下回探討。

1. 「小話」指故事，參宋參學道先錄《大慧普覺禪師普說·方敷文請普說》：「有箇小話正可喻這箇道理：有一懶龍不樂行雨，為龍王所怒，遂走入井底藏身……」。見 M 59.1540.854 b 20-855 a 1。
2. 參見 T 22.1428.910 a 13-b 17。
3. 依同樣為「佛陀耶舍共竺佛念譯」的《長阿含經》「有散若夷毘羅梨沸，於大眾中而為導首」（見 T 1.1.107 c 3-4）來推理，「散若」可能是 Sañja[ya] 的音譯。另參明廣州沙門釋弘贊在慘輯、新安沙門釋弘麗羅峰校《〈四分律〉名義標釋·破僧健度法》：「散若：亦作『訛若』，又作『刪若』。或云『刪闍』，具云『刪若夜』，此言『正勝』。」（見 X 44.744.634 c 17-18。）前二項分別以《四分律》「訛若毘羅吒子」、「時城中有刪若梵志」（T 22.1428.791 b 14-15、798 c 3-4）為根據，後三者出自趙宋姑蘇景德寺普潤大師法雲編《翻譯名義集·六師篇第二十》「刪闍夜毘羅吒〔竹尼切〕：刪闍夜，此云『正勝』」（見 T 54.2131.1085 a 19）。「散若夷毘羅梨沸」與「訛若毘羅吒子」是同一外道領袖名，巴利語作 Sañjaya-Belaṭṭhiputta；「正勝」等於把第一音節 sañ- 解讀成 samyak/sammā（巴利注已經有這樣的解法，參 T. W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary* (London: Pali Text Society, 1921) 第 655b 頁），所以譯成「正」，並將含「勝利」義的名詞 jaya 翻為「勝」。
4. 茲從舊宋、宋、元、明諸藏。「白師言」，《高麗藏》作「白言師」。
5. 據《大正藏》勘勘注，所有其他木刻藏經和日本天平寫卷都說「婆羅樹」。問題是：佛典裡有「菴婆羅樹」跟「憂曇婆羅樹」，但似乎沒有單獨的「婆羅樹」。「婆」、「娑」二字極易混淆，甚至《〈四分律〉名義標釋》「婆羅樹：此云『牢實』，其葉光淨，此方無也」（見 X 44.744.634 c 22-23），寫的是「婆羅」，理解卻是「娑羅」，參《一切經音義》卷四十八引翻玄應撰《瑜伽師地論》第九十五卷音義：「娑羅葉光淨也。『娑羅』，此云謂『牢實』也。」（見 T 54.2128.632 c 19。）當然，這樣釋義還是有待商榷的地方，因為把樹名 sāla/sāla 跟形容詞 sāra 分不清。
6. 據《大正藏》勘勘注，「我死」，天平寫卷作「無我」。
7. 這段故事裡部分細節有點晦澀，難怪梁沙門僧旻、寶唱等集《經律異相》，將此因緣編入《婆羅門部》，題為《散若學射得妻》時，多少加以改寫：「……求學射術。師曰：『可學！』散若於七年中常學此業，後問師曰：『何時可罷？』答曰：『即索弓著箭！我暫入村，待還後放！』師即入村。散若待師良久，而由不反，射前大樹，箭經傷蛇。」（見 T 53.2121.216 c 11-27。）依《大正藏》勘勘注，「經」，他本作「徑」；「蛇」，舊宋本作「地」。
8. 參《〈四分律〉名義標釋》：「賊帥：帥所類切，『衰』去聲。主也。又率也，統領也。凡稱主兵者名為『將帥』。今稱主賊者名『賊帥』也。」見 X 44.744.635 a 1-2。
9. 見 T 23.1435.266 a 12-b14。
10. 據《大正藏》勘勘注，天平寫卷無「因緣」二字。
11. 這個「及」字表達「給予」的意思，參《世說新語·德行》：「王恭從會稽還，王大看之。見其坐六尺簟，因語恭：『卿東來，故應有此物，可以一領及我。』」許紹早、王萬莊《世說新語譯注》（長春，吉林文史出版社，1996）第 28 頁把王大的話翻成：「你從東邊回來，自然會有這種東西，可以拿一張給我。」
12. 「鞞」從元、明二藏及唐人音義，據《大正藏》勘勘注，其他版本皆作「釵」。由語義判斷，「鞞」才對，不過元藏前多作「釵」，似也意味著這兩個同音字之前可以通用。（當今詞書上並沒有相關資料。）五代漢中沙門可洪依河府方山《延祚藏》編纂的《新集藏經音義隨函錄》針對《十誦律》此處「附釵」說：「上宜作『鞞』，蒲故反。下楚街反。盛箭室也。正作『鞞』也。二並非鞞也。」（見 K 35.1257.109 b 14-c 1。CBETA 『鞞』誤作『鞞』，形雖近，而音、義迥別。）依可洪的看法，兩個字都寫得不對，應作「鞞鞞」方妥。「鞞」、「步」同音（見林尹校訂《新校正切宋本廣韻》（臺北，黎明文化事業股份有限公司，1976）第 370 頁），所以唐代寫本的《十誦律》上該詞也有「步鞞」的寫法。這個事實從宋代以後的藏經版本已看不出來，但在《眾經音義》留下了記錄。玄應《一切經音義》卷第十五《十誦律》第三十七卷下列出「步鞞」，並解釋說：「楚佳反。《釋名》云：『步叉，人所帶，以箭鞞其中也。』」（見 C 56.1163.1043 a 12-13。）另參慧琳《一切經音義》（T 54.2128.695 c 4。）佛典的「步鞞」到了木刻藏經年代，並未悉數改換。參元魏婆羅門瞿曇般若流支譯《正法念處經·地獄品》「譬如步鞞，滿中插箭」（見 T 17.721.52 b 22-23）。玄應注明：「楚佳反。謂盛箭者也。《通俗文》：『箭箠曰步鞞。』《釋名》曰：『步人所帶，以箭叉其中也。』『鞞』音扶福反。」（見 C 56.1163.976 a 18-20），另參 T 54.2128.676 b 14。）

13. 據《大正藏》翻勘注，天平寫卷「射」作「者」。
14. 據《大正藏》翻勘注，天平寫卷無「同」字。
15. 「停」，《高麗》、《大正》二藏作「亭」。茲從天平寫卷及其餘木刻藏經。
16. 「更」前「又」字從天平寫卷及舊宋藏，其他版本均無。
17. 據《大正藏》翻勘注，「來共鬪戰」四字，天平寫卷作「來共汝等鬪」，而其他木刻藏經作「共汝等鬪」。
18. 「擬」在此含「朝著」、「對准」義，如《北史·賀拔允傳》「天平元年，因與神武獵，或告允引弓擬神武」。姚秦涼州沙門竺佛念譯《出曜經·忿怒品》：「我向安眠，夢見長壽王兒長生，右手執劍，左掙吾髻，以刀擬我項……」（見 T 4.212.694 b 24-25）。據《大正藏》翻勘注，「掙」，宋、元、明三藏作「撮」；「擬」，《高麗藏》作「俟」。）玄應《音義》此處引「《字書》：『擬，向也。』」（見 C 57.1163.24 c 7。）《摩訶僧祇律大比丘戒本》「若比丘瞋恨不喜，掌刀擬比丘，波夜提。」（見 T 22.1426.553 b 11。）《音義》同，見 C 57.1163.11 b 21。
19. 「擣」，依《大正藏》翻勘注，他本均作「注」。玄應《音義》依唐代寫卷作「擣箭」，注明：「而注反。亦言『捻箭』也。今言『擣莖』、『擣物』，皆作此字也。」（見 C 56.1163.1043 a 14-15。「今」，《高麗藏》作「念」，大概受前「捻」字偏旁的影響。茲從《磧砂藏》本。）「擣」顯然較代表民間口語語彙，所以被後來的編者改為「注」，因為指「把箭搭在弓上」的「注」在《左傳》已用過（參《漢語大詞典》第五冊第 1094a 頁第 15 義項）。可洪看到的本子已經改了，不過他注裡說：「《經音義》作『擣箭』。上而注反。」（見 K 35.1257.109 c 1。）
20. 「云」，據《大正藏》翻勘注，他本皆作「言」。
21. 見 T 23.1435.265 c 5-10。
22. 見 T 22.1421.165 b 3-c 17。
23. 「帥」，據《大正藏》翻勘注，舊宋、明、元諸藏作「師」。
24. 「擾」，據《大正藏》翻勘注，天平寫卷及舊宋藏作「干」。
25. 「令」，據《大正藏》翻勘注，天平寫卷作「命」。
26. 「便」，據《大正藏》翻勘注，其餘木刻藏經作「復」。
27. 「伎」，據《大正藏》翻勘注，舊宋、宋二藏作「伎」，元、明二藏作「快」。
28. 見 T 24.1450.204 b 28-205 a 8。
29. 據《大正藏》翻勘注，此處「乾」字，明藏均作「捷」。
30. 見 T 24.1450.203 a 21-b6。
31. 「告」，據《大正藏》翻勘注，明藏作「若」，形近而誤。
32. 「弗」，據《大正藏》翻勘注，明藏把音譯改為意譯，作「子」。
33. 「支」在此當動詞用，含「支撐」義。參《根本說一切有部毘奈耶雜事》：「佛言：『作枕之法，用物長四肘，闊二肘。其四肘疊作兩重，縫以為帛，內貯綿絮，可用支頭。』（見 T 24.1451.275 b 3-5。）另有《根本說一切有部毘奈耶雜事》「于時世尊自疊僧伽胝枕頭，右脇而臥」（見 T 24.1451.391 a 4-5）可對照。
34. 此插曲，律典記載不同。據《四分》跟《五分》二律，是提婆達多自己不小心——「……以右脇著地猶如師子，不覺左脇著地猶如野干，偃臥鼾眠」、「……右脇著地，累脚而臥。不繫念在前，須臾眠熟，轉左脇著地呼聲駭人」（分別見 T 22.1428.909 c 24-25、T 22.1421.164 c 4-5。據《大正藏》翻勘注，這邊的「呼」，天平寫卷作「吁」，其他木刻藏經作「鼾」。）而《十誦律》說是被另一眾生擺佈：「時有天神，深愛佛法故，令調達睡，轉左脇臥，鼾睡寢語，嚙呻振擺，齧齒作聲。」（見 T 23.1435.265 c 1-3。「齧」，《高麗藏》作「斷」，形近而誤。茲從天平寫卷及其餘木刻藏經。）至於「仰眠」跟「孩兒」概念上的聯結，參《中阿含·哺利多品·五下分結經》「嬰孩幼小，柔軟仰眠」（T 1.26.778 c 25-26）。
35. 「伎」，據《大正藏》翻勘注，明藏作「技」。
36. 這個「輒」字指「隨便」、「輕易」、「草率」，似是隋唐後的用法。參玄奘譯《大般若波羅蜜多經·第三分·陀羅尼品》「如是般若波羅蜜多既最甚深，難測無量，則難信解，不應輒在新學大乘菩薩前說」與《大寶積經·菩薩藏會·毘利耶波羅蜜多品》「若諸惡友·非善友來，當為汝說世間決定無我等法，汝等不應輒相親昵，交頤往還，承事供養」（分別見 T 7.220.590 b 26-28、T 11.310.268 c 24-26），或如唐善無畏、一行譯《大毘盧遮那成佛神變加持經·祕密八印品》「是名『如來祕密印』，最勝祕密，不應輒授與人」（T 18.848.37 b 14-15）。
37. 「道」，據《大正藏》翻勘注，明藏誤改作「盜」。
38. 「無勞」在此表示「不需要」、「不用」，如玄奘《阿毘達磨大毘婆沙論》「此頌義顯，無勞分別」（T 27.1545.176 b 7）、義淨《南海寄歸內法傳·九受齋軌則》「此乃常事，無勞見憂」（T 54.2125.209 c 2-3）、《根本說一切有部毘奈耶雜事》「明知定是可惡、堅鞭、罪苦眾生，目驗共觀，更無勞說」（T 24.1451.213 a 2-3）。
39. 「放」，據《大正藏》翻勘注，明藏作「被其」。
40. 「遷延」指「遲遲沒有動靜」，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》「時掌庫者苟事遷延，不即持惠」、「惡黨漸增，宜速來赴；佛法大事不可遷延」（分別見 T 24.1451.339 a 19-20、413 c 28-29）。
41. 「由」，據《大正藏》翻勘注，明藏作「因」。

# 法會功德知多少

釋如石

臺灣教界舉辦的水陸、拜懺等法會，十分隆盛，歷久不衰，信眾也相應趨之若鶩，樂此不疲，因為法會投合了世人趨吉避凶的心理需求。儘管如此，還是難免有人對法會的某些面向心生疑慮，不少居士曾請教我這樣的問題：「參加法會的功德大小與獻金多寡有關嗎？」「站前排念誦禮懺的功德是否大於後排？」下面是我對這些議題的管蠡之見。

首先，就大乘佛法來說，「以無所住心，行一切善法」，功德最為廣大，因為無所住心與般若相應，離相、清淨、平等，此即《金剛經》所說：「不住相布施，其福德不可思量」。傳說中的龍禪國師，就是以「一念無生」的無漏功德，修法將皇太后超生天界的。然而心境如此脫俗的聖僧，要麼悠閒地在水邊林下長養聖胎，要麼僕僕風塵地以三學饒益眾生，除非因緣特殊，應該沒有閒暇參與這類法會。反之，有此需求的信眾，大多是無緣修習定慧、無意深入經教的，他們只期望獲得佛菩薩的慈悲加持，讓家庭事業等世法順遂如意；而另有些人，則緣於揮之不去的罪惡感。大凡這類以現世為重的信行人，只要信仰真誠，虔敬參與法會的念誦或禮拜，不論排前排後、站中站邊，絕對功不唐捐，冥冥之中罪滅福增，絲毫不爽，誠如《入菩薩行·智慧品》所說：「於有幻心者，則生幻罪福。」如幻的眾生，造作如幻的三業，感生如幻的罪福，理所當然。倘若不能正心誠意、「祭神如神在」，反而輕慢昏散地從事，那麼即便列位至尊至上，功德依然十分有限。所以《入菩薩行·護正知品》說：「雖久習念誦及餘眾苦行，然心散他處，佛說彼無益。」根據寂天的看法，菩薩六度之行能否圓滿，其關鍵首在行者主觀的內心是否徹底淨化與提昇，而非仰賴外境；六度尚且如此，何況世福。

至於獻金多寡所生功德大小的問題，則需視情況而定。如果主法的僧眾定慧具足，而且壇場清淨，儀式莊嚴，那麼獻金的多寡應與功德之大小有關，因為獻金愈多，捐獻或施捨的難度愈高；既然難捨而能捨，功德理當較大。不過，此處所謂的獻金多寡，係與供養者一己之所有相較，而非與他人的獻金數目相比。其實，有關這方面的教義，當今世界各大宗教可謂聖賢所見略同，也都有類似的典故可資會通，茲舉二例如次：

在電燈尚未發明的年代，印度鄉下廟宇舉辦夜間法會時，信徒們必須攜帶昂貴的蠟燭參加。有位虔誠的貧婦，帶了一支很細的蠟燭前來參與法會。當所有的人都點燃蠟燭並開始唱誦時，惡魔忽然化成一陣陰風吹過。結果，殿裡的燭光相繼熄滅，只剩下最細的那支蠟燭，在一片漆黑之中閃閃發光。

另一典故出自《新約》：有一天，耶穌帶著門徒站在一座教堂門口觀看。他目睹許多富人當眾慷慨解囊，也看見一個虔誠的寡婦悄悄捐款，深怕被人發現她只捐了兩毛錢。隨後，耶穌告訴門徒說，在天父眼裡，寡婦的捐獻要比富人多得多；因為富人僅僅捐出餘財，而寡婦卻奉獻了一己所有。

以上東西方兩則宗教典故顯示，參與法會者功德的大小，除虔誠度以外，似與奉獻一一施捨的心量成正比，與財物等世間價值反而無關。當然，這個觀點仍是站在世俗層面而立論的。如果把立場轉移到超越的層次，那麼教界舉行種種儀式、法會，無非是為了引導四眾弟子逐漸脫離自我情見的束縛，轉而融入重重無盡的光明法界，一如《摩訶止觀》

所說：「障道罪滅，尸羅清淨，三昧現前，止觀開發。」可惜時至今日，漢傳佛教法會原本具足的「謀道」功能，似已蕩然無存，放眼望去，只見以「謀食」見長的各類法會欣欣向榮。

《道德經》說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」那麼佛教界「謀食」法會之勃興會是失道失德的末法亂象之首嗎？





# 《華嚴經·入法界品》之神變研究

釋道元

國立高雄師範大學中國文學系碩士

神變普遍存在於宗教的領域中，綜觀世界各宗教基於發展與傳播的必要，莫不藉神變達到廣泛流傳與佈教的目的。佛教在其經、律、論三藏中，亦有為數不少的神變故事與敘述，神變是佛教宗教人透過禪定與智證而獲得的內自證境界，呈現出超世間、超經驗，無法以語言文字表述的特色，神變因此蒙上了神秘的色彩。

《大方廣佛華嚴經》為佛教的經中之王，經中的神變內容豐富而多元，讓人目不暇給，其所呈現的龐大思想體系與多次元的宇宙時空，遠遠超越人類的認知，而它所採用的敘事語言與敘事視角則具有強烈的《華嚴》風格。《華嚴經》是釋迦牟尼佛證道之後在定中為法身大士所說，談及的內容廣泛，談說的形式，大量的採取放光、變化、震動等神變手法，使得本經具有濃郁而動人的戲劇場景。

《華嚴經》卷帙龐大，思想脈絡清晰，內容分成三大部分：第一部分〈世主妙嚴品〉到〈毘盧遮那品〉說明佛的境界；第二部分〈如來名號品〉到〈離世間品〉說明菩薩道到成佛的方法與途徑；第三部分〈入法界品〉則為成佛之道的具體實踐，本品佔全經四分之一的篇幅，藉善財童子五十三參過程中的體悟與修行，落實菩薩道，為人間菩薩行的實踐範本。

本經以開顯最高的精神主毘盧遮那佛的證境為主，但毘盧遮那佛却始終以無言為言，而在不同地點，身體不同部位放光的方式，為諸菩薩製造說法的因緣，使說法的主角變成是大菩薩們而非自己，毘盧遮那佛只是直接示現不可思議的果海。這種特別的說法形式，使得本經充滿了戲劇性的結構，菩薩們不像在其他經典中只是佛說法時的護法與聽眾了，他們活躍無比，代替佛暢宣《華嚴》成佛要旨。

在前三十八品中，不可思議的宇宙系統，與龐大複雜的菩薩五十二階次，一一被辨明後，第三十九品〈入法界品〉脫離了天界，回到現實人間，由一位熱血青年和五十四位善知識把諸大菩薩們所說的教

理，透過現實生命的踐履，再次加以逐一的落實和驗證。其中的說法者並非善財，而是遍佈各個階層，身份、職業互異的善知識；說法的內容雖然與前三十八品中諸大菩薩所說相同，但說法的形式卻與大菩薩們截然不同。菩薩們用的是文字語言，善知識用的卻是絕言絕慮的神變。

值得注意的是毘盧遮那佛在本經所有的精神意志與思想，全都以放光這個特殊的神變為媒介，將無法以文字語言說明的不可思議果海，透過神變直接顯現。而善財從逝多林出發之後，所遇到的善知識，為了讓善財對菩薩道有更深的體悟，有的敘述自己經歷過的神變，有的則直接示現神變。神變無疑是毘盧遮那佛與善知識們的共同語言與方法。此一共同語言與方法的大量運用，使得《華嚴經》洋溢著神話式的神秘色彩。

《華嚴經》的思想與內容博大，被視為佛教最偉大的經典，因此相關的研究很多，但對於經中毘盧遮那佛只放光不說法與〈入法界品〉中善知識們種類繁多的神變，進行專題分析的卻十分有限。有鑑於此，本研究希望透過對神變的析辨，透視包覆于《華嚴經》之外的耀眼光彩，發掘隱藏於中的宗教意涵，期使後來者能以平常心入道。

佛經中「神變」與「神通」二詞並用。「神通」梵語 abhijñā，是透過禪定的修學而得的自在無礙的不可思議之作用。共有神足、天眼、天耳、他心、宿命等五神力。至於「神變」，梵語 vikurvaṇa，意指神奇的變化。為佛、菩薩等以不可思議力，變現於外在之各種形狀與動作。「神」屬於內在的精神，「變」則是將精神形諸於外的一種作用，內在的精神有無窮的妙用，透過「變」的作用，習以為常的事物，或轉變或變現，而脫離人類的思考範圍，神變屬於智慧的表現。

神變與神通同指自在變化的不可思議能力，但神變一辭的運用，側重在「變」的作用與變的結果，「變」屬於力用，能夠

對主體與客體進行改造、變動、重塑，是一種超越尋常，變化無方的特殊能力，具有超越人類的生活經驗並帶有神異色彩的特徵。

「神通」一詞雖然比「神變」更為一般人所熟悉，但因〈入法界品〉中的神通變化，富麗莊嚴，涵容的時間與空間廣闊無邊，突破人類的認知範圍外，更有多次元時空同時呈現的神奇變化，而其所變的客體也無特定性與侷限性，可謂集變化之能事，「變」的特徵極為突出。本研究採「神變」之名為題，目的在彰顯《華嚴經》因佛、菩薩等以不可思議的神變，而形成的獨特風格。而本品善財童子所參訪的善知識，假變化無窮的三昧力，所示現之各種不可思議境界，正具有這種特質。

有關神變的各種描寫在經典中普遍地存在著，它是佛、菩薩、羅漢呈現修行成果的一種表徵，也是建立對方信心的方法之一。出現在佛教經典中的神變，完全是在一個人類經驗所不及的時空中進行，而啟動神變的主體人物與能置身神變之中，對神變有感有應的客體，都是確實實踐並獲得不定程度工夫的人。因此在了解神變時必須聚焦在宗教的驗證與超經驗超世俗的視角上，否則只能看到神變的外衣，無法掌握其真正的精神。

《華嚴經》屬於初期的大乘經典，它的義理境界和組織系統，凸顯了大乘佛教博大與高超的精神和境界。經中的神變內容豐富多元，其中〈入法界品〉的神變人物又居全經之冠，神變的形式、場景、內容極為豐富，跨越的時間，涉入的空間亦十分廣泛，無論是站在歷史的角度或宗教哲學的思想，都是了解佛教神變的重要資料來源。

本品的神變描寫，著力點與文學透過誇飾達到吸引讀者的目標完全不同，就說法者的立場而言，神變是透過學習所取得的一種不可思議的能力，並非文學的誇飾或虛擬之屬，與其他佛典中廣泛使用的譬喻亦有所區別。佛所說之法依敘述形式與內容分成十二個種類，名為十二分教或十二分經，譬喻即其中之一。譬喻的運用，目的在使所要表達的思想正確清楚地為對方所理解，故所採的譬喻以經驗範圍內的人事物為主，如《譬喻經》、《百喻經》中天文地理、日常瑣事皆是取譬的素材至於神變則是戒定慧修煉的結果，屬於內化後的作用力，具有超越凡俗經驗的特徵與變化無窮神秘難言，超時空的奇幻色彩。作為大乘經系的本品，其神變具有獨特的大乘色彩。至於為何《華嚴經》要在最後一

品以充滿神變的五十三參來證成五十二階位之說呢？善知識們的神變的又有那些類型？這些皆是本研究所要探討剖析的問題。

本研究主要依據的文本為唐朝實叉難陀譯出的八十卷《大方廣佛華嚴經》，佐以東晉佛陀跋陀羅所譯的六十卷《大方廣佛華嚴經》和唐朝般若所譯的四十卷《大方廣佛華嚴經》。論文中將採《八十華嚴》、《六十華嚴》、《四十華嚴》的簡稱，說明參考的文本依據。透過以上文本的參酌，將〈入法界品〉的神變做一完整的分析與歸類。同時參考《華嚴》諸祖，智儼、法藏、澄觀等人的著作，耙梳其間有關神變的論述，期使本論文能正確的掌握《華嚴》神變的真精神。

論文共分七章：

第一章緒論，說明以〈入法界品〉之神變為研究主題的動機、目的與研究的方法和範圍。

第二章首先探討《華嚴經》成立的年代、地點以及其在中國的傳譯過程與歷史，接著透過〈入法界品〉的結構、流傳與集成的研究，掌握其主題思想在〈入法界品〉的地位。

第三章探討〈入法界品〉的主題象徵意義：1、文殊指定善財童子南行而非他方的原因；2、善財以何種特質而成為文殊選定的主角；3、貫穿本品的五十三參究竟蘊藏了那些秘密，使〈入法界品〉能總收《華嚴經》的思想。上述問題的釐清有助於了解《華嚴經》的要旨，從而為第四章到第六章的神變研究找到思想的根源。

第四章針對〈入法界品〉的神變特色，做歷史性的溯源和分析，並著眼宗教之實踐，確實還原神變的精神。

第五章為本研究最重要的部分，所佔的篇幅最多。〈入法界品〉的神變人物非常的多，神變的內容和型態更是令人目不暇給，因此本章先將所有的神變區分成「主體神變」和「客體神變」二大類，然後再逐一的分析歸納出主體人物「身」的神變和客體神變中的「物質」和「大自然」兩大神變。清楚的分類後，再就善知識們直接展現神變的部分進行研究。礙於篇幅，除了海雲比丘的大海神變、妙德圓滿神的園林神變、摩耶夫人身的神變，因具有重要意涵與場景壯觀，雖然是以說神變的方式替代直接而具體的現神變，列入研究的範圍外，其他為善財說神變並未示現神變的部分，則不在本文的探討之列。「主體神變」與「客體神變」的類型如下表：

第六章主要在了解神變的主體人物既

然是宗教人，呈現出來的神變各種狀態，必然有其宗教上的意涵，而此宗教意涵為何？神變的主體人物捨語言文字取神變的目的又為何？

第七章結論，由歷史與宗教的特質切入，總結〈入法界品〉神變的精神與價值，以說明研究的成果。

透過以上的分析與研究，發現〈入法界品〉的神變，具有以下幾個特點：

### 一、神變是宗教人的內自證境界非宗教神話

神變與三昧力成正比，是內在的呈現，非外在現象的建構，與想像、傳說或虛構的神話不同。神變是一種符號，一個載體，裝載了神變主體人物的思想和生命境界，透過神變可見覺證者的宇宙世界。

### 二、神變是宗教人的度眾方法

〈入法界品〉藉神變呈顯不可思議的世界，強化善財的意志與生命視野，使其預見圓滿菩薩道後的生活實境。神變的運用，是菩薩善巧方便的智慧與悲心，透過神變詮釋佛法的奧義，令眾生信而心嚮往之，完成救度眾生的最終目標。

### 三、菩薩道自力思想的展現

以神變呈顯無量的諸佛與佛土時，以諸佛行菩薩道說明微塵數的佛土之緣起，並未見依他力加持而成就的記載，神變展現善知識們依自力所證入的境界。

## 四、超越差別世界

神變的複雜性、豐富性與多元性，與所要彰顯的義理、神變主體人物的修行力成正比，神變的複雜性與絢爛程度，明顯地和神變主體人物的偉大與神聖成對應式的發展。客體的神變中世間所有的缺憾、不足、對立、矛盾消失，宇宙的種種差別相悉數化為主伴圓融與平等無二。

## 五、多佛多土與時空的超越

神變中多佛多土的場景，為小乘經典所無。神變的時間屬非常的时间直指超越而永恆的境界，異於現實世界的普通時間。神變的空間非一般性空間，而是一個被淨化與昇華的聖域，和諧而圓融。

〈入法界品〉由精彩的神變貫穿，人物多樣化的身份和背景，凸顯了大乘佛教恢宏而強韌的適應力與包容力。神變是宗教經驗之一，具超思惟超現實的宗教特質。這些特質在佛教屬於「信、解、行、證」的結果，是歷經發心→修行→入道→見道→證道，次第性實踐而取得的智慧與力用，就思想與教化而言，神變具有無法輕忽的地位，它是一種行動的語言，佛法的真義是它真正的靈魂。透過善知識們的神變特色與目的分析，本品藉由眾多的神變人物與絢爛豐富的神變內容，將善財童子凡俗的遊歷，逐步地推向成熟的菩薩道的精神與意義更加清晰。

