



「梨俱韋陀」詩頌與大乘佛教

徐梵澄

(續上期)

阿底替耶即是修利耶，為阿底體之子。但在此是「諸」子一說有六，一說有八，一說十二個。六個可能是表六季的太陽，——印度古曆每年有六季之分，——八個則可能是表八方之太陽光，四方加四方間為八。十二個則當是表年十二月之太陽光。但阿底體不獨是「晨光」，又是天，是空，是父，是母，是子，是一切神，是一切人，是一切已生者與未生者，是宇宙眾生萬物之源。

修利耶字是從 *\svar* 衍出，義為「光明」，即 *Avesta* 中之 *Hvare*，「太陽」。該經亦說其有駿馬，又為大神 *Ahura Mazda* 之眼目。那麼，古印度與古依蘭民族同拜此一神。此神在『羅摩衍那』中編成了另外一故事，不具說。

在原始佛教及小乘、大乘中，似乎沒有太陽神的崇拜。可是總不能擺脫千多年傳統的束縛，總將佛陀的相好，牽涉到太陽的光明。佛典中寫佛之金色光明及所放之光明，屢見不一見，後世造像當然是從項背起一大圓光，那是如同太陽之佛光，但造像尤其是雕刻屬藝術範圍，這一圓光果是出自印度或自希臘或自更古

的文明區域，是藝術的考史問題，犍陀羅的造像當然是受希臘雕刻影響，其佛像無一不有圓光，但時代已是在公元一世紀了，大乘中由此起了「日藏佛」，「大光佛」，「光輝佛」，末期興起了「太始佛」(*Ādibuddha*)，或「毘盧遮那佛」*Vairocana*，義為「光明遍照」，更誇張了「光明」的這一方面，那麼已當與「金剛乘」合論了^①。

① 商羯羅 *Sanikara* 曾說其時有各種拜日教派 (*Sauryas* 或稱 *Sauras. Saurapatas*)，教徒胸前額上，皆有烙印痕，時當公元後十世紀，今已無聞。今僅有阿利薩省之 *Konarak* 廟，已傾圮。此外 *Gaya* 有一廟，無人過問。Benares 尚有一小者，敬者稍多，為燔燻以祀太陽神。

第五 當說天神，地神，風神，雨神

最古亞利安人所敬拜的，有「天神」(*Dyaus*)，起源或早於其入印度之時。此字即希臘文之 *Zeus*，通常音翻「宙斯」，稱「天父」，即 *Zeus Pater*，亦即拉丁文之 *Jupiter*。似乎古日耳曼人一支，亦敬 *Tiu* 或 *Ziu*，即是「天神」；古諾司曼人一支，

亦拜 *Ty*，是同此一神。——於此，我們知道佛乘中之「天」或「提婆」，與此多麼不同了。

「天神」與「地神」(*Dyavā Pṛthvi*)相偶，「梨俱」中有六頌雙舉之。「地神」獨出，唯見於三首。「天神」未嘗獨稱，綜說為兩界「*rodasi*」則不下百餘次。天為父而地為母，生出象神與人類，而且加以養育。——坩帶說，這與他教之說上帝創造了一對男女而後有人類等，是多麼不同了。——說其為某神所造，則為一牡牛，一母牛，皆富於生殖力而不老。「天神」「地神」皆廣大博厚，凡人生之糧食，財富，疆土，榮譽，皆其所施，有時稱頌他們皆聰明正直，救眾生之患難。有時說為所祀之主神，坐在犧牲前歌享之。說其為牛，為馬，牛則赤色，鳴吼，或取象於電光與雷聲。馬則如黑色駿馬，而有珍珠裝飾，則取象於黑夜之群星麗天。但此二神的特性皆不甚顯著。在古韋陀時代，此一敬拜似不盛大。凡說其他天神相偶，則其一的特性必然顯著，如上所舉的婆奴拿。每「天神」與「地神」并舉，則二者平等。其敬拜雖不盛大亦不甚衰謝。「地神」*Pṛthvi*一名原義是「廣大者」，義自明白。

佛法中對於天、地無甚敬拜，原始佛教本是一種啟明思想。農業社會當然與土地親切相依，但它的土地之神不能如游牧民族的戰神等之聲光輝赫。佛教上無論大小乘皆不重視農業，墾土掘地皆佛家所戒（見「四十一章經」）。但是誰也脫離不了土地，誰也要依土地的富藏而生活。於是不得不有「地藏菩薩」(*Kṣitigarbha*)，這其初原是指物理底土地，入乎大乘菩薩之林。這菩薩後起，但溯源仍可追溯到韋陀時代。在我國寺廟中往往有其造象，是獨佔一龕，但也表為「金剛」或護法神之一，是「地大」。唐代不空譯出的「地藏菩薩問法身贊」，仍可參考。至若「地藏菩薩本願經」，疑偽。然地神之受敬拜，於此可見。

韋陀中的「風神」是渦柔 (*Vāyu*)，「風」即是「氣」。在「梨俱」的「補魯灑頌」中，說其為原始巨人的氣息。——「補魯灑」(*Puruṣa*)字義為「人」，這似乎是表一創造的物質原則，所以有原始巨人之說。「梨俱」的這一部分在第十卷中，以體

制以內容言，似是晚出，而且作者已明三韋陀兼四族姓或階級，說「補魯灑」是世界萬物，一切過去者未來者。思想乃與古韋陀為遠，而與諸「奧義書」為近，亦可視為泛神論的初端。——雖然，古代則說渦柔是「工巧神」(*Tvasṛ*)的女婿，時常駕兩赤馬，或九十九馬或一千匹馬，坐車遊行。與因陀羅同車，在飲酒禮上可先於因陀羅，酒是指人間灌獻的「梭摩」。又說他是人類之父，兄，朋友，能護持生命，延長壽算。

此名從字根 *va* 而得，義為「吹」。雙舉則稱 (*Vatā - Parjanya*) 或 (*Indra - Vayū*)，為「風雨」或「風雷」。Parjanya 是雨雲之神，全部「梨俱」頌這位帕遮尼亞之詩不過三首，餘處提及大約三十次，有時意義不過是雨雲，不是神。又稱之曰「水皮囊」或「乳房」。有時稱為牡牛。這神坐在水車上下傾其囊，則人間降雨，這事與雷電同作，促生植物，亦且使母牛，牝馬，女人能生育。有時稱之為「天」之子，或眾生之父，亦植物如「梭摩」之父，「土地」是他的愛人。

此一神在韋陀中雖不甚重要，但起源頗古，似乎遠在亞利安人入印度及伊蘭以前。有說波羅底海岸之立陶尼亞人 (*Lithuania*) 所敬拜的「雷神」*Perkunas* 與此神同一。該民族是古亞利安人的一支。

末了，當說「琰摩」即「死神」(*Yama*) 與 祖靈 (*Pitras*)

佛法入中國後，民間似乎添了一位「閻羅」或「閻羅王」，是秦漢古籍中所沒有的。在古韋陀時代，則已有這麼一位「死神」，其實亦與其他諸神的性格不同，只是一死者的統領而已。說此神的家世，父親是「太陽神」，母親名「昧光」(*Saranyū*)。有一個妹妹，名「琰摩」(*Yami*)。全「梨俱」中，其頌詩不過三篇，但第十卷中尚有一篇，記他和妹妹的談話，妹妹稱他為唯一有生死者，要和他結婚，但他拒絕了。餘處亦說他願意捨身得死，至於別一世界，遂給人開闢了一條路，至其祖先逝處。常與琰摩並稱的是「火神」引導死者，所以稱為他的朋友，

又是他的祭司。——於此，似乎可推知火葬的起源甚古。——他常常和安吉羅薩同到人間，飲「梭摩」，且享受祭祀。安吉羅薩（Angirasa）是祭司的一大族姓。

琰摩所居在最高天——古韋陀時代只有地、空、天三界，——居處歌吹不絕於耳。凡人供奉他以酥油，以「梭摩」，求壽年，求他領導至天神所在之處。有兩種飛禽是他的使者，一是梟，一是鴿。他有兩頭巨鱗，皆是四隻眼，虎紋，巨鼻，替他守居處，也遊行人間，爲他傳信。人間也敬這大犬，爲了延長壽年，大致他的鳥使一到，那麼人便會去了。

他的路便是「死」路。他足上有鏈子，與婆奴拿的罽索同。佛典中也說及罽索，投出去可將對象網住，不必須是傷害也可以是網救或挽救。他即是永生者中最初有死者，所以是人類的鼻祖。似乎也是死人的首長，天上樂園的主者。全部「梨俱」中，未嘗道及其爲懲罰罪人之王，其賞善罰惡之說，遠在後世方起；與中國的「閻羅」異。

這一雙生姐妹，即 Avesta 中的 Yima 與 Yimeh，說人類皆由之而生，該經中又說他是世間樂國之王，則起源應當在「印度伊蘭」時代了。

那麼，人死了到那裏去了呢？各原始民族的信仰，人死後必有其靈，其後嗣乃敬拜其父祖之靈，後世乃發展爲「祖靈乘」。「梨俱」中猶存頌詩二篇。古代亞利安人的信仰，也頗有其特異處。

「梨俱」中稱祖先，通常是指遠祖或初祖而言。這不但是一支一系的祖先，亦復是一大族或一民族的祖先。以遠近分，近者自會祖以下，三世而已；或者分上、中、下三等，中間者往往不甚紀念，下者即近親，上者即遠祖。詩頌中常常說起安吉羅薩，阿他婆，蒲歷古，婆喜史多，這皆是祭司之族上的祖先，或者是「韋陀」的編者。爲什麼要敬這班古人呢？因爲他們開闢了他方世界的路，使後人得繼續前往。祖宗既有其靈，那麼這在生人如果克服了某敵人，這必然是其部落的某世祖之靈保護了他們。若在本族本部落間起了爭訟，則終結是以某世祖的遺訓爲斷，爭

訟既息，家族繁榮起來了，則又是某世祖之靈保佑了他們。這麼，祖先崇拜中非僅如普遍之報本而表感謝之情，亦充份具有英雄崇拜心理。

人死了既是起程往遙遠的他方世界，或往東方之天，太陽所出即諸天神所出之方，或往西方，即太陽所入琰摩的居處，那麼，設奠，請他們飽食登程。後世這種思想稍變，使亡靈得食，是使他形成一個身體，由此而能跋涉到祖靈世界。這世界自然是天神所居了。「神」這名稱所以也用來稱祖先。但祖先究竟與「神」不同，所居在第三天，後世說爲維師魯三步而踏到的最高一步之處。那裏常是與琰摩在一起相宴飲，飲「梭摩汁」，聽音樂，相娛樂。也常是由阿祇尼領導，乘諸天神之車來到人間，成千而至，南面坐在祭草上受享祀，其子孫則並火神一道邀請，請他們賜後人以財富，榮祿，子孫，年壽等。這火神是火葬之火，與「祀火」不同，然終是一個「火神」。

「詩頌」凡說及宇宙大事，皆是天神所爲，但間嘗也說及是人靈的功勞。說其將繁星嵌飾在天上，或說其發現光明，開啓朝霞，將光明安置在白天，將黑暗安置在夜裏。有時也說琰摩爲人類初祖，因爲他最初替生人開闢道路到西方日落之處，所以是祖靈界之長。然本以其別爲一神。

在諸「奧義書」中，「祖靈乘」（Pitṛāna）與「天乘」Devayāna 相分別，這是後起之說。至今印度教中，祀祖也還是一要事。家主日常所行之祀禮分三種，「常禮」，近死者的「祭奠禮」，以及特別有所求願的祀禮。每年有可謂泛祀之禮，約畧同於我國古代之「禘祭」，即諸祖合食之祭，文野有分，原旨是一。（Śradha），在野外行之，將食物，大抵是飯團，香花等供奉，拋去了，是敬拜祖先。

到韋陀晚期，人死后輪迴之說乃起。到佛教時代則更盛了，「韋檀多」或「奧義書」時代，也說起人死後如何回轉還生，怎樣入乎風，入乎光明，再入乎雨，由雨落下爲水而入草木，由人之食草木即穀物等而入乎人體，由生殖再還而爲人身，但六道之說未立，到大乘發揚時代，除佛以外，衆生總在六道中流轉，天

、人、阿修羅，據此還沒有什麼惡義，或者這位談摩便是「焰摩」或「夜摩」，還被安置在欲界之第五天。及至地獄、畜生、餓鬼三道，天之數已增至三十三，凡欲界六，色界二十三，無色界四。——三是一成數，古之三界既分，則神數爲三三三。印度教則說神大小凡三千三百萬，通常總喜歡用三的倍數，『奧義書』集成百零八種，『史詩』中日神百零八名，至今念珠還數百零八串①。北傳佛教普賢轉世三三三番，中土無著見文殊神話，北方佛徒前三三與後三三，地獄則增至十八層。——『奧義書』中，則算計火、地、風、空、日、天、月、星爲八「婆蘇」，加上一樓達羅（釋爲人身中有五個知根與五作業根及自我爲十一），加十二阿底替耶即年之十二月，加一因陀羅，與一般茶帕底，成了三十三天，其說似較佛教之說爲古。佛教中時常說八萬四千，如天壽八萬四千劫之類，散見『增一阿含』、『雜阿含』等經，隨處可見。——無論怎樣，天堂或天界與地獄，到大乘發展後方立下了精確詳盡之說，至少到佛出世以前，古代印度人的人生觀是以較光明的，沒有後世這些鬼怪與地獄之說。

① 周天分爲三百六十度，是古代巴比倫的發明。日從日中落下九十度稱地平，必再經十八度而餘光斜射方全盡。這倒是一點點科學。

韋陀神壇主要是這些神，如上述。但也還有次要的，如般茶帕底（*Prajapati*），是造物之主，衍變爲賜人以後嗣與牲畜之神。在『阿他婆韋陀』與『白夜珠韋陀』中，又稱之爲諸天之父，乃升爲三十三神之一。如「梭摩」，原是一種醉人之液汁，又稱之爲「月神」。還有普商 *Pusan*，保護和長育牛羊之神。還有 *Rbhu*，兄弟凡三，皆工巧的藝匠，制造馬車和祭器等，還有兩阿施文（*Asvin*），是「朝曦」與「晚霞」雙生兄弟，同娶普商之妹即「日光女郎」。皆年少貌美，捷如鷹隼，有金翅之飛馬負其車而行，能保護衰弱及年老未婚女子，能使仙人返老還童。——總之，當韋陀教盛時，那民族的生命力還沒有衰老，種種哲理思惟與詩歌創作，頗爲豐富，在文化史上不失爲南亞地區的一光明之源。

世變時移，人類社會改變了，雖生產方式未甚改變，然而物

質環境改變了。而且人類之追求真理，那種動機總是永不止息的，心思總是改變的，因此文明也有進步，不論時間延伸到多麼長，若干世，若干世紀，若干紀，人類的進化是一事實。宇宙間生息不息，大化流行，人事實無時不變。到韋檀多初期，古韋陀之神便少有人敬拜了。比方農業社會人民定居，便不怎樣喜歡戰神，轉而崇拜土地，崇拜生殖。祭司極權時代已過，到『薄伽梵歌』時代，已經嘲笑『韋陀』之贊頌爲無用，如遍處有水，一小池之水便沒有了重要性，而佛陀出世了，由小乘而大乘，又再變爲金剛乘與密乘，這是在佛教範圍以內的衍變，在佛教範圍以外，由繁而簡而分，婆羅門道一衍而爲三：大梵道，維師魯道，與濕婆道。在佛教衰微以前，也仍受佛教影響，如基本戒律及誦三皈依等，祇是所皈依的對象改變了，至今仍有迹可尋。

其次，當於大乘之菩薩道更畧申言。因爲現代我國還是頗多明通佛法的人，然少知道婆羅門及印度教的人，所以稍詳於前，亦無妨稍畧於此。

佛說法，揭禳諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，涅槃寂靜。這說出了人生的真理，雖真理不止於此，入涅槃當然人生之苦皆息，但這祇是佛陀的理想。元魏菩提留支譯的『破楞伽經中外道小乘涅槃論』，凡二十種，亦皆不同於佛說的涅槃，皆各有其最高或最極的人生理想。『薄伽梵歌』也說起「梵涅槃」，仍與佛教相同，似乎不分辨有餘依或無餘依。平行視之，各個自佛教所斥爲外道者，無一不有其理想，亦多有其儀法、修爲、戒律等。因時代之進步，各教各派之蕩摩，內容之增益，理論之擴充，漸次從原始佛教衍出而爲大乘，尤其是北傳，完全改變了佛教的本來面目。謂大乘諸經皆是佛說，是自古已諍論的問題。謂其爲佛說可，謂其爲歷史上的瞿曇即迦牟尼或釋迦文佛（「文」是音翻）所說則不可。

由外轉內，由小趨大，教理方面姑且不論，僅從其跡象觀之，實已大大發展了。佛與菩薩發展到後世，幾於無有分別。即以佛之爲「覺者」，本身原指瞿曇一人，然而後來增至七佛，巴利『佛譜』則增至二十四，『方廣大莊嚴經』稱五十六佛，末七化

身佛同。『妙法蓮華經』稱佛以俱胝數，『金光明經』說佛以千計，『彌陀經』說八十一萬億，『大事經』詳佛數，三萬萬名釋迦牟尼，終之則數如恒河之沙，這皆是佛教初期所夢想不到的。進者，八十年左右度世說法之瞿曇，據南傳初義，涅槃後永寂，天、人皆無由得見，即過去二十四佛，亦永寂永滅，獨『大事經』記佛壽歷多劫。『法華』說佛土中佛壽雖長，然非不死。至大涅槃亦歸永寂，唯耶輸陀羅為未來佛則壽無盡。至『金光明經』則其說美滿，佛壽原不可量，大涅槃後終也無盡，佛本無死，於是而三身之說確立，法化之則為常為遍，神化之則諸相諸種隨好皆附加上去了。以至於十力（參雜藏『出曜經』、『撰集百緣經』），四無所畏（參『大般若』），十八不共法（參『大莊嚴經論』），附益不休。

佛本身如是，菩薩如何？——中土嘗加以滙分，有自行菩薩，外化菩薩，及隨機現身菩薩三滙。自行即是自化，如薩陀波侖（見『大品經』）淨藏，淨眼，題耆羅，那賴，羸提和（見『度無極集』）善信（見『菩薩決定要行』），檢光（見『慧上菩薩經』）樂法（見『濡首無上清淨分衛經』）。凡此皆存名經卷，無見於造像。第二滙則化他人謂之外化，如文殊，普賢，淨精進，樹提摩納，普施，重勝王皆是。其中以文殊，普賢最著。隨機現身，則曠野菩薩現為鬼身，散脂菩薩現為鹿身，盡漏菩薩現為鵝王身，慧炬菩薩現為獼猴身，離愛菩薩現為羊身之類，以及五百諸菩薩各現種種身。至金剛乘中菩薩乃名號增多，亦復有十地，十力、十自在，十八不共法，若干種功德，茲不具論，一般說來，近乎所謂多神教了。

於此不妨回溯韋陀之「火神」，「風神」等，古之宗教信仰衍出了哲學，猶之煉金或煉丹術也衍出了化學。於是地，水，火，風成了宇宙之四大原素，而加上一「空」，此空非無為之空，祇可說「以太」。四原素為四大神後又為金剛，則小乘中佛為之「次第說法」，除其惡見，示教利喜，施論，戒論，生天之論，欲為不淨，上漏為患，出要為上。敷演開示清淨梵行……說苦聖諦，苦集諦，苦出要諦，演布開示。（見『長阿含經』）則

一一受三皈五戒，於正法中為（優婆夷），（？）總之成了佛門人物了。其於日「天子」千光，月「天子」之說畧同。然一方面又頗轉向物理自然界之觀察，不從而神之。如說日光熱焰有十因緣，觸山而生，日光清冷有十三緣，觸水而生（見『起世經』）。雷、電、雲、雨，亦皆不從而神之，但電有四種，東西南北各有其名，雲亦有四種，以風大或水大或火大而異色。雨却是阿耨達龍王與雲致雨。雲有雷電，點亦謂雨，而雨師放誕淫亂，竟不降雨（參『長阿含經』，『樓炭經』，『起世經』）。這些還是初期小乘諸說，採納或可說未離民間信仰，如說下雨一由於龍，一由於雨師。

其次，諸「天」的地位也不同了。如說光明，「諸比丘，螢火之明，不如燈燭，燈燭之明，不如炬火，炬火之明，不如薪火薪火之明，不如四天王宮殿、城郭、瓔珞、衣服身色光明……」乃至「善見天光明，不如大善見天光明；大善見天光明，不如色究竟天光明；色究竟天光明，不如地自在天光明；地自在天光明，不如佛光明。從螢火光至佛光明，合集爾所光明，不如苦諦光明，集諦，滅諦，道諦光明。是故，諸比丘，欲求光明者，當求苦諦，集諦，滅諦，道諦光明。」（『長阿含』，卷二十）。這四天王與佛光明說皆居於真理光明之下。亦復是近於啓明思想，輪回之說是『奧義書』時代已稍成熟的。即是說人的心靈之還生人間而再為人，至佛教則「天」是一道，為六道之首。如四天王，考之『大樓炭經』，『起世經』，皆鋪陳宮殿華美，飲食精妙，極聲色之娛，敘述亦頗自然。『長阿含』中有四天王聞善則喜、聞惡則憂之說，亦頗超妙。及至中土偽造之『佛說四天王經』，則說四天王何人善惡，而賞善罰惡之說興，這是所謂「不可同年而語」了。然佛說凡天皆有二大災，一命終，二劫盡。劫盡三因緣，大風、大火、大水。命盡則項中光滅，頭上華萎，顏色為變，衣上塵生，腋下汗出，身體損瘦，蠅着自離於本座（參『五苦章句經』，這當然皆是人事之返映。劫盡之說諸教皆有，或者是自然界變異留在人類下意識中的餘痕，往古實有洪水，地震，火山爆發諸事，以至今世還有，或者程度不同，要之諸天之

信仰不如菩薩，從另一角度看，則在智識範圍以內，亦頗已脫去迷信而近乎開明，仍屬於「思心」之組織，菩薩道則重在敬信，出自「情心」了。

菩薩道重敬拜，主要發展是在北傳一系統。凡佛，菩薩，天王，金剛，陀羅之類，皆有造像，即所謂像法，據清乾隆間寶相樓藏像，原數可七百八十餘尊，造像如此，其說之複雜可想。以釋迦之爲教主，其尊當然有過於菩薩，然必推崇其過去亦爲菩薩，而菩薩道乃更尊大（參『大智度論』，『僧伽羅刹集經』，『生經』，『殺身濟賈人經』等），在中土則文殊、普賢、觀音而外，如淨精進（見『大集經』，『調伏王子道心經』，『菩薩行經』），樹提摩納（見『樹提摩納發誓願經』），普施（見『賢愚經』，『度無極集』），重勝王（見『慧上菩薩經』），皆所謂外化一滙，不甚普遍於民間，文殊有在中土五台山見示之說，姑稍作考證。

考 *Mañjuśrī* 一名，音翻義譯不一，如說妙德，妙首，普首，濡首，敬首，妙吉祥，滿殊尸利，曼殊室利，文殊師利，皆是同一菩薩。『華嚴經』謂：「東方有處，名清涼山，從昔以來諸菩薩衆於中止住，現有菩薩文殊師利與其眷屬諸菩薩衆一萬人俱，常在其中而演說法」。此所可據者爲「東方有處」一語，即出自東方。『放鉢經』說之爲佛道中之父母，僅暗示其重要性。

『悲華經』說其名曰王衆云云，無關宏旨，獨『自生佛古事記』（*Svayambhu - Purāna*）說文殊師利離五台山，謁自生佛精舍，精舍在迦理阿羅陀湖中，其時湖中水怪充滿，一揮劍決開南岸，水流竭乃成平陸，便是今之尼泊爾云云，另說謂古有其人，最初建立尼泊爾文化。有說謂其爲遊方僧，傳佛法入該地，又嘗入藏爲松贊干布之臣。有謂其人原出中國北方，後世神化者。西藏亦有此信仰，謂蓮花生祖師及宗喀巴爲文殊轉世。又有說其爲工巧之神，另說爲農事之神。要之，種種傳說，皆表其與尼泊爾及西藏文化有關係，未必出於印度。五台山或在喜瑪拉雅山麓，中土山名五台，後起，猶如鷄足山在雲南，亦是後起之名。

晋代翻譯『華嚴經』，五百菩薩摩訶薩，以普賢菩薩，文殊

師利而爲上首。Samantabhadra 音翻三曼跋陀，『觀經』，『大論』皆稱曰遍吉，如實「室利」譯爲「吉祥」是正確的，*bhadra* 則以「賢」或「善」義爲正。『悲華經』載「阿彌陀佛爲轉輪王時，第八王子泯圖於寶藏佛前，願於是不淨世界修菩薩行，復當修治莊嚴十千不淨世界，令其嚴淨，如青香光明無垢世界；亦當教化無量菩薩，令心清淨，皆趣大乘，悉充滿我之世界，佛即改泯圖字，號爲普賢。」由此說而普賢行願，爲人所稱，眞所謂衆生無盡願亦無盡。有說其爲至高智慧之代表，有說其居處在四川的峨嵋山，皆後起傳會之說，無據。

在中土及東、南亞，最著稱的「菩薩，是觀音。Avalokiteśvara，以『西域記』音翻「阿縛盧枳多伊濕伐羅」最爲正確。義是「觀」與「自在」。「自在」即「自在之主」，不知何以得「音」字一義，必然誤刊落「伊濕」一音，而誤作 *svara*，則其義爲「音」，或者最初此名乃從其他西域方言之譯梵文者，間接譯入華語，所以未能正確。此神之敬拜盛於中土，則在出『金光明經』以後，在公元後二世紀，在北印度則拜觀音盛於三世紀，至七世紀臻極，八世時大乘漸衰，至十二世紀時在喜瑪拉雅山以南，聲名寂然。亦在七世紀中葉入西藏，藏民信其代表佛陀，守護佛法，直至彌勒將來下生，亦信其爲第四世界即如今這世界的創造者，入日本則在七世紀初云。

以象徵論，文殊表智慧，普賢表喜樂，而觀音表慈悲，以次居於空上，火上，水上，還有象徵力量的金剛手，居兩間，象徵富饒的地藏，居地上。依然是遠古四大的傳說。觀音的敬拜甚盛，在邊疆流行的金剛乘中造像特多，此後有喜事的學人，毋妨專修一「觀音」或「觀自在譜」；舉出其造形之變相若干種。手，臂多象徵力量或權能，則有二、四、六、八、十、十二、廿四、千、二萬二千手等不同。由身手吐現或五佛，或二十佛，或三頭、或五頭、或十一頭。其吸收印度教諸神之迹像可考，其手印，姿態等，以至於法物，多採自他道，如印度最初的觀音像，合掌作婆羅門禮，與大梵神造像同。其後造像有時而五首，與濕婆化身同，有造像爲手持三尖叉，蛇繞其上，亦與濕婆同。而此三尖

或三股尖叉，原希臘海神之武器，則其受他國文化上的影響，亦有可說。——此皆所謂蜜迹觀音，當入金剛乘或密乘研究範圍。至若本爲一男性菩薩至中國而變成了女神，這或者是源於印度之「力」(shakti)的崇拜，「力」常是陰性，慈悲便是一柔愛之力，或者，因流俗稱「南無」(Namo)即「皈依」，音與「老母」二字相近，所以成爲一慈愛的老母便是女神了。崇拜「力」的信仰，至今印度還盛，如杜迦母(Durga)便是。

其次，如前所說三十三天，在佛法中爲「忉利天」，仍其名而異其實。日落之處，是西方之極樂世界，幾乎是一直線衍爲淨土一宗。自三經一論流行，阿彌陀佛至今爲人所念誦不衰。這名稱原始乘經典中沒有，法顯、玄奘皆未嘗筆錄，古之錫蘭、緬甸、暹羅諸國人亦未嘗尊信。其名初見於『千佛名經』，則與『維師魯千名經』一同性質，而遠與『蘇魯支千名』同調。字義爲：「光明遍照」或「無量光」，實遠自韋陀時代「太陽神」的觀念源出。在中國則「無量光佛」與「無量壽佛」爲一，在梵文則一爲「阿彌陀婆」，一爲「阿彌陀攸斯」，去其末音，皆成了「阿彌陀佛」。然在西藏，則二者絕不相混。人死而往生淨土，或無論往那一天或樂園，仍是直承「韋陀」教的「天乘」信仰。

其他菩薩之多，不必說了。但在中國流傳，還有十六或十八「應真」即「羅漢」或「阿羅漢」。這字 *Arahan* 義是「值得供養者」，一說出自字根 *√ar*，有「殺戮」義，是「殺戮」或「銷除」煩惱者，是得了解脫的人，人天似無往返了。說菩薩乘其救苦之願力，還要回生世間，羅漢却不回來了，有此一分別。正如諸菩薩能賜福，能救人，諸天却不能，諸天若要救度衆生或成佛，也還是得回生世間。羅漢數原祇有十六，至五代貫休畫像仍爲十六，還有李龍眠畫的像，皆存石刻。可惜在印度考不出什麼了。至其數至十八，有說爲宋之蘇軾所增，不知蘇氏所據。至乾隆則據藏文判定爲十八，各說其居處，他亦無聞，不說有何平生事跡。近代法人 *Levi* 又考訂了一番，次序改訂了一下而已。這有如禪宗在中國的初祖，推菩提達摩，其前在印度還有師承世系，亦無可考。印度的師承是着重的，但不重歷史，如前已說：如「大梵

明」的傳承世系，在『婆羅門書』及『奧義書』中猶有可尋，但若干代人皆祇有一名字，題名而已。

這裏附帶解釋一事，達摩「一葦渡江」，這故事在中國民間流傳了千多年，說達摩立在一根蘆葦上渡過了長江，明代人還作了這麼一幅畫，猶存於西安碑林石刻。「一葦渡江」是不錯的，但這「葦」疑不是蘆葦而是一葦蓬船。船是蘆葦爲蓬，遮陽蔽雨，似乎很古就有。如『詩經』中「誰謂河廣，一葦杭之」，注家多祇以爲「一葦」爲「狹窄」的意思，「杭」即是船，但應當作爲動詞解，如「方之舟之」，人的體重必不是在水上可憑一根或甚至一束葦而可支持的，大概坐的是船。

於此，這文字似可結束了，至理往往是不可以文字語言表述的。禪宗竟根本不立文字語言，無有於佛，更無有於菩薩。佛法究竟是出世的，菩薩道不得不從俗而入世，但根本上仍是出世的。然非菩薩道則佛法未必會可能發揚，從歷史上看，此一佛法，深入民間凡六百多年方打穩了根基，從此算是中國的了。印度本土韋陀教無所謂出世道，到韋檀多時代方有出家人，出家以解脫爲極歸，或樹涅槃爲究竟，中間興起的大乘道，竟可說是一歷史的必然與邏輯上的需要，順其發展軌軌而必至，而變至金剛乘或密乘其變乃窮，密乘參入了多少密義，非通相，屬秘傳，非可一概而論，陀羅數量甚多，總歸是一次等神祇，如今在印度那爛陀故址，猶可見到一些或完好或破碎的陀羅雕像，亦無可稱名。

如是，約畧作了這麼一番概觀，此中疵謬必然不少，有一點似乎是應稍加着重的，是從印度整個文化史或宗教史中看佛學，如是方能看清楚佛教的真姿，若局限於某一「乘」之內，所見必不能完全。「佛學」*Buddhology* 原與「佛教」*Buddhism* 不同，在研究方面開拓新天地，而從其前，其後，其旁的諸教致力，這一小嘗試即從韋陀教起。無從否認，凡此所說皆爲「外學」，即於此「外學」亦是些外行話。