初期大乘佛教之起源與開展

印順法師

卷001

自序

大乘佛法的淵源，大乘初期的開展情形，大乘是否佛說，在佛教發展史、思想史上，是一個互相關聯的，根本而又重要的大問題！這一問題，近代佛教的研究者，還在初步探究的階段。近代佛教學者不少，但費在巴利文、藏文、梵文聖典的心力太多了！而這一問題，巴利三藏所能提貢的幫助，是微不足道的。梵文大乘經，保存下來的，雖說不少，然在數量眾多的大乘經中，也顯得殘闕不全。藏文佛典，重於「祕密大乘佛教」；屬於「大乘佛教」的聖典，在西元七世紀以後，才開始陸續翻譯出來。這與現存的梵文大乘經一樣，在長期流傳中，受到後代思想的影響，都或多或少的有了些變化，不足以代表大乘初期的實態。對於這一問題，華文的大乘聖典，從後漢支婁迦讖（Lokak□ema），到西晉竺法護（Dharmarak□a），在西元二、三世紀譯出的，數量不少的大乘經，是相當早的。再比對西元二、三世紀間，龍樹（Nāgārjuna）論所引述的大乘經，對「初期大乘」（約自西元前五〇年，到西元二〇〇年）的多方面發展，成為當時的思想主流，是可以解答這一問題的主要依據。而且，聲聞乘的經與律，漢譯所傳，不是屬於一派的；在印度大陸傳出大乘的機運中，這些部派的經律，也更多的露出大乘佛法的端倪。所以，惟有重視華文聖典，研究華文聖典，對於印度佛教史上，根本而又重要的大問題，才能漸漸的明白出來！

民國三十一年，我在《印度之佛教》中，對這些問題，曾有過論述。我的修學歷程，是從「三論」、「唯識」，進而研究到聲聞的「阿毘達磨」。那時，我是著重論典的，所以在《印度之佛教》中，以大乘三系來說明大乘佛教；以龍樹的「性空唯名論」，代表初期大乘。然不久就理解到，在佛法

中，不論是聲聞乘或大乘，都是先有經而後有論的。經是應機的，以修行為主的。對種種經典，經過整理、抉擇、會通、解說，發展而成有系統的論義，論是以理解為主的。我們依論義去讀經，可以得到通經的不少方便，然經典的傳出與發展，不是研究論義所能了解的。龍樹論義近於初期大乘經，然以龍樹論代表初期大乘經，卻是不妥當的。同時，從「佛法」而演進到「大乘佛法」的主要因素，在《印度之佛教》中，也沒有好好的說明。我發現了這些缺失，所以沒有再版流通，一直想重寫而有所修正。由於近十年來的衰病，寫作幾乎停頓，現在本書脫稿，雖不免疏略，總算完成了多年來未了的心願。

大乘——求成佛道的法門，從多方面傳出，而向共同的目標而展開。從《阿含經》以來，佛弟子有了利根慧深的「法行人」，鈍根慧淺的「信行人」——二類，所以大乘興起，也有「信增上」與「智增上」的不同。重信的，信十方佛（菩薩）及淨土，而有「懺罪法門」、「往生淨土法門」等。重智慧的，重於「一切法本不生」，也就是「一切法本空」，「一切法本淨」，「一切法本來寂靜」的深悟。大乘不是聲聞乘那樣，出發於無常（苦），經無我而入涅槃寂靜，而是直入無生、寂靜的，如「般若法門」、「文殊師利法門」等。直觀一切法本不生（空、清淨、寂靜），所以「法法如涅槃」，奠定了大乘即世間而出世間，出世間而不離世間的根本原理。重信與重慧的二大法門，在互相的影響中。大乘是行菩薩道而成佛的，釋尊菩薩時代的大行，願在穢土成佛，利濟多苦的眾生，悲心深重，受到淨土佛菩薩的無邊讚歎！重悲的行人，也在大乘佛教出現：願生人間的；願生穢土（及無佛法處）的；念念為眾生發心的；無量數劫在生死中，體悟無生而不願證實際的。悲增上行，是大乘特有的。不過初期大乘的一般傾向，重於理想的十方淨土，重於體悟；重悲的菩薩道，得不到充分的開展，而多表現於大菩薩的慈悲救濟。

從「佛法」而發展到「大乘佛法」，主要的動力，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恒懷念」。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；如舍利造塔等，種種莊嚴供養，使佛教界煥然

一新。在意識上，從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——「譬喻」與「本生」，出世成佛說法的「因緣」。希有的佛功德，慈悲的菩薩大行，是部派佛教所共傳共信的。這些傳說，與現實人間的佛——釋尊，有些不協調，因而引出了理想的佛陀觀，現在十方有佛與十方淨土說，菩薩願生惡趣說。這都出於大眾部（Mahāsā□ghika），及分別說部（Vibhajyavāda），到達了大乘的邊緣。從懷念佛而來的十方佛（菩薩），淨土，菩薩大行，充滿了信仰與理想的特性，成為大乘法門所不可缺的內容。

「大乘佛法」，是從「對佛的永恒懷念」而開顯出來的。於十方佛前懺悔，發願往生他方淨土的重信菩薩行，明顯的與此相關。悲願行菩薩，願在生死中悲濟眾生，及大菩薩的示現，也是由此而引發的。直體「一切法本不生」的重慧菩薩行，也有密切的關係。「空」、「無相」、「無願」、「無起」、「無生」、「無所有」、「遠離」、「清淨」、「寂靜」等，依《般若經》說，都是涅槃的增語。涅槃是超越於「有」、「無」，不落名相，不是世俗「名言」所可以表詮的。「空」與「寂靜」等，也只烘雲托月式的，從遮遣來暗示。釋尊入涅槃後，不再濟度眾生了，這在「對佛所有的永恒懷念」中，一般人是不能滿足的。重慧的菩薩行，與十方佛、淨土等思想相呼應，開展出「一切法本不生」的體悟。「一切法本不生」，也就是「一切法本來寂靜」，涅槃不離一切法，一切法如涅槃，然後超越有、無，不落名相的涅槃，無礙於生死世間的濟度。所以「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」，為通曉從「佛法」而「大乘佛法」的總線索。

由於「對佛的懷念」，所以「念佛」、「見佛」，為初期大乘經所重視的問題。重慧的菩薩行，「無所念名為念佛」，「觀佛如視虛空」，是勝義的真實觀。重信的菩薩行，觀佛的色身相好，見佛現前而理解為「唯心所現」，是世俗的勝解觀（或稱「假想觀」）。這二大流，初期大乘經中，有的已互相融攝了。西元一世紀起，佛像大大的流行起來；觀佛（或佛像）的色身相好，也日漸流行。「唯心所現」；（色身相好的）佛入自身，經「佛在我中，我在佛中」，而到達「我即是佛」。這對於後期大乘的「唯心」說，「如來藏」說；「祕密大乘佛教」的「天慢」，給以最重要的影響！佛法越來

越通俗，從「觀佛」、「觀菩薩」，再觀（稱為「佛教令輪身」的）夜叉等金剛；「天慢」——我即是夜叉等天，與「我即是佛」，在意義上，是沒有多大差別的。所以，「原始佛教」經「部派佛教」而開展為「大乘佛教」，「初期大乘」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，佛弟子對佛的永恒懷念」。在大乘興起聲中，佛像流行，念佛的著重於佛的色身相好，這才超情的念佛觀，漸漸的類似世俗的念天，終於修風、修脈、修明點，著重於天色身的修驗。這些，不在本書討論之內；衰老的我，不可能對這些再作論究，只能點到為止，為佛教思想發展史的研究者，提貢一主要的線索。

本書的寫作時間，由於時作時輟，長達五年，未免太久了！心如代為校閱書中所有的引證——文字與出處，是否誤失；藍吉富居士，邀集同學——洪啓嵩、溫金柯、黃俊威、黃啓霖，為本書作「索引」；性瑩、心如、依道、慧潤，代為負起洽商付印及校對的責任。本書能提早出版，應該向他們表示我的謝意！近三年來，有馬來亞繼淨法師，香港本幻法師；及臺灣黃陳宏德、許林環，菲律賓李賢志，香港梁果福、陳兆恩、胡時基、胡時昇諸居士的樂施刊印費。願以此功德，迴向於菩提！中華民國六十九年，七月二十七日，印順序於臺中華雨精舍。

凡例

一、本書所引經名，如名為「佛說某某經」的，「佛說」二字，一概省略。

二、古譯的經文，有的與後代譯語不同，如支婁迦讖的譯文中，「法身」是「法界」的異譯，為了免讀者的誤會，寫作「法身(界)」。凡本書旁加小字的，都是附注。不過，如小注在（）號中的，是原注。

三、南傳佛教，自稱上座部，或分別說部。其實是上座部分出的分別說部，從分別說部所分出的「赤銅鍱部」，今一律稱之為「銅鍱部」。南傳的《律藏》，為了與其他部派《律藏》的分別，稱之為《銅鍱（部）律》。

四、本書引用藏經，如日本《大正新脩大藏經》，今簡稱《大正》。《卍續藏經》，簡稱《續》，但所依據者，為中國佛教會之影印本。《縮刷大藏經》，簡稱《縮刷》。日本譯的《南傳大藏經》，簡稱《南傳》。

五、本書所引《南傳大藏經》，並譯為中文，以便讀者。

第一章 序說

第一節 大乘所引起的問題

第一項 大乘非佛說論

西元前後，「發菩提心，修菩薩行，求成無上菩提」的菩薩行者，在印度佛教界出現；宣說「佛果莊嚴，菩薩大行」的經典，也流行起來。這一事實，對於「發出離心，修己利行，求成阿羅漢」的傳統佛教界，是多少會引起反應的，有的不免採取了反對的態度。初期流行的《道行般若經》、《般舟三昧經》等，都透露了當時的情形，如說：

「是皆非佛所說，餘外事耳」。

「聞是三昧已，不樂不信。……相與語云：是語是何等說？是何從所得是語？是為自合會作是語耳，是經非佛所說」。

部分的傳統佛教者，指斥這些菩薩行的經典，是「非佛所說」的。這些經典，稱為「方廣」（vaipulya）或「大方廣」（或譯為「大方等」mahāvaipulya），菩薩行者也自稱「大乘」（Mahāyāna）。也許由於傳統佛教的「大乘非佛說」，菩薩行者也就相對的，指傳統佛教為小乘（Hīnayāna）。這種相互指斥的情勢，一直延續下來。傳統的部派佛教，擁有傳統的，及寺院組織的優勢，但在理論上，修持上，似乎缺少反對大乘佛法的真正力量，大乘終於在印度流行起來。

佛教的傳入中國，開始譯經，已是西元二世紀中，正是印度佛教「大小兼暢」的時代。大乘與小乘，同時傳入中國；印度（Indu）因大乘佛法流行而引起的論諍，也就傳到了中國。如《出三藏記集》卷五〈小乘迷學竺法度造異儀記〉(大正五五．四〇下——四一上)說：

「元嘉中，外國商人竺婆勒，久停廣州，每往來求利。於南康郡生兒，仍名南康，長易字金伽。後得入道，為曇摩耶舍弟子，改名法度。其人貌雖外國，實生漢土。天竺科軌，非其所諳。但性存矯異，欲以攝物，故執學小乘，云無十方佛，唯禮釋迦而已。大乘經典，不聽讀誦」。

竺法度不聽讀誦大乘經，沒有十方佛，僧祐說他「性存矯異」，「面行詭術」，是誤會的。竺法度的主張與行儀，其實是受到了錫蘭（Si□hala）佛教的影響。在羅什（Kumārajīva）來華以前，僧伽提婆（Sa□ghadeva）在江東弘傳「毘曇」，也曾經反對大乘，如《弘明集》卷一二〈范伯倫與生觀二法師書〉(大正五二．七八中)說：

「提婆始來，（慧）義、（慧）觀之徒，……謂無生方等之經，皆是魔書。提婆末後說經，乃不登高座」。

佛教的傳入中國，是大小同時的，所以傳統的部派佛教，在中國沒有能造成堅強的傳統。加上小乘與中國民情，也許不太適合，所以大乘一直在有利的情勢下發展。南北朝時，雖有專弘「毘曇」與「成實」的，但在佛教界，已聽不到反對大乘的聲音了。從中國再傳到越南、朝鮮、日本，更是專弘大乘佛法的時代，也就沒有「大乘非佛說」的論諍。日本德川時代的富永仲基（西元一七一五——四六），著《出定後語》，唱「大乘非佛說」。那是學問的研究，與古代傳統佛教的「大乘非佛說」論，意義並不相同。

第二項 大乘行者的見解

「大乘非佛說」的論諍，主要為大乘經典的從何而來。如大乘經的來歷不明，不能證明為是佛所說，那就要被看作非佛法了。傳統佛教的聖典，是三藏。經藏，是「五部」——四部《阿含》及《雜藏》；律藏，是〈經分別〉與〈犍度〉等。這些，雖各部派所傳的，組織與內容都有所出入，但一致認為：這是釋迦牟尼佛所說的；經王舍城（Rājag□ha）的五百結集，毘舍離（Vaiśālī）的七百結集而來的。結集（sa□gīti）是等誦、合誦，是多數聖者所誦出，經共同審定，編成次第，而後展轉傳誦下來。在早期結集的傳說中，沒有聽說過「大乘經」，現在忽然廣泛的流傳出來，這是不能無疑的。

這到底在那裡結集？由誰傳承而來？這一問題，可說是出發於史實的探求。佛法是永恒的，「佛佛道同」的，但流傳於世間的佛法，是由釋尊的成佛、說法、攝僧而流傳下來，這是歷史的事實。大乘的傳誦在人間，也不能不顧慮到這一歷史的事實！如說不出結集者，傳承者，那就不免要蒙上「大乘非佛說」的嫌疑。

大乘行者當然不能同意「大乘非佛說」。古人大抵從理論上，論證非有大乘——成佛的法門不可。或從超越常情——「佛不可思議」的信仰立場，說大乘法無量無數，多得難以想像，所以不在結集的「三藏」以內。不過也有注意到傳誦人間的歷史性，說到了結集與傳承，如龍樹（Nāgārjuna）《大智度論》卷一〇〇(大正二五．七五六中)說：

「有人言：……佛滅度後，文殊尸利、彌勒諸大菩薩，亦將阿難集是摩訶衍」。

「摩訶衍」——大乘，主要是契經。在傳統佛教中，「經」是阿難（Ānanda）所集出的，所以大乘者以為：大迦葉（Mahākāśyapa）與阿難所集出的，是「三藏」中的經；大乘經也是阿難所出，但是與文殊（Mañjuśrī）等共同集出的。這樣，大乘經不在「三藏」之內，而「大乘藏」與「三藏」的集成，可說是同時存在了。《大乘莊嚴經論》提出了成立大乘的八項理由，第二項是：「同行者，聲聞乘與大乘，非先非後，一時同行，汝云何知此大乘獨非佛說」？這是主張聲聞乘法與大乘法，是同時集出流行的。但在歷史的見地上，這是不能為人所接受的。說得更具體的，如元魏菩提流支（Bodhiruci）所出的《金剛仙論》卷一(大正二五．八〇〇下——八〇一上)說：

「三種阿難，大小中乘，傳持三乘法藏」。

「如來在鐵圍山外，不至餘世界，二界中間，無量諸佛共集於彼，說佛話經訖，欲結集大乘法藏，復召集徒眾，羅漢有八十億那由他，菩薩眾有無量無邊恒河沙不可思議，皆集於彼」。

《金剛仙論》所傳的結集說，與龍樹所傳的相近，卻更指定了結集的地點。阿難有三位，各別的傳持了三乘——大乘、中乘（緣覺乘）、小乘（聲聞乘）的法藏。從大乘的見地說，阿難為菩薩示現；三阿難說，當然是言之有理。但在傳統佛教者看來，傳持不同的三乘法藏，而傳持者恰好都名為阿難，未免過於巧合！而且，結集的地點，不在人間，而在二個世界的中間，也覺得難於信受。

三阿難分別集出傳持說，中國佛教界普遍的加以引用，如智顗的《法華經文句》說：「正法念經明三阿難：阿難陀，此云歡喜，持小乘藏。阿難跋陀，此云歡喜賢，受持雜藏。阿難娑伽，此云歡喜海，持佛藏。阿含經有典藏阿難，持菩薩藏」。賢首的《華嚴經探玄記》，澄觀的《華嚴玄談》，都有大致相近的引證。《法華經文句》所引證的，是《正法念經》；《探玄記》所引用的，是《阿闍世王懺悔經》；《華嚴玄談》引用《法集經》。這幾部經，在漢譯經典中，都沒有三阿難的明確文證。可能是根據《金剛仙論》，及《正法念處經》（並沒有全部譯出）譯者——般若流支（Prajñāruci）的傳說。但總之，從歷史的見地，問起大乘經在那裡結集，由誰傳持下來的問題，古人雖有所說明，卻不能說已有了滿意的答覆。

大乘經從部派佛教中流傳出來，這是古人的又一傳說。這一傳說，受到大乘學者的重視。隋吉藏的《三論玄義》(大正四五．八下——九下)說：

「至二百年中，從大眾部又出三部。于時大眾部因摩訶提婆移度住央崛多羅國，此國在王舍城北。此部將華嚴、般若等大乘經，雜三藏中說之。時人有信者，有不信者，故成二部」。

「至二百年中，從大眾部內又出一部，名多聞部。……其人具足誦淺深義，深義中有大乘義」。

「三百年中，從正地部又出一部，名法護部。……自撰為五藏：三藏，如常；四、呪藏；五、菩薩藏。有信其所說者，故別成一部」。

據《三論玄義檢幽集》，知道《三論玄義》所說，是依據真諦（Paramārtha）三藏所說。真諦譯出《部執異論》，並傳有《部執異論疏》

，說到部派的分裂與部派的宗義。《三論玄義》所說，就是依據《部執異論疏》的。據此說，大眾部（Mahāsā□ghika）分出的部派，及上座部（Sthavira）分出的法護——法藏部（Dharmaguptaka），都傳有部分的大乘經，這是真諦（西元五四六來華）帶來的傳說。

玄奘的《大唐西域記》，也有類似的傳說，如卷九(大正五一．九二三上)說：

「阿難證果西行二十餘里，有窣堵波，無憂王之所建也，大眾部結集之處。諸學無學數百千人，不預大迦葉結集之眾而來至此。……復集素呾纜藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏、雜集藏、禁呪藏：別為五藏。而此結集，凡聖同會，因而謂之大眾部」。

玄奘所傳的界外結集，當時就有五藏的結集。這一傳說，顯然與《增壹阿含經》有關。西元三八四——五年時，曇摩難提（Dharmanandi）譯出《增壹阿含經》的〈序品〉(大正二．五五〇上——下)說：

「菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極。……諸法甚深論空理，難明難了不可觀，將來後進懷狐疑，此菩薩德不應棄。……方等大乘義玄邃，及諸契經為雜藏」。

依經序，阿難的結集，是集為四藏的；方等大乘經，屬於第四《雜藏》。其後《增壹阿含經》的釋論——《分別功德論》，才別出而立第五「菩薩藏」。這是將大乘菩薩思想的根源，推論到最初的「界外結集」。不過這決非大眾部的本義，現存大眾部的《摩訶僧祇律》，沒有說到大乘經的結集。而從經「序」的「將來後進懷狐疑」而論，〈序品〉的成立，正是為了結集中說到大乘法，怕人懷疑而別撰經序的。所以，大眾部的大乘思想（六度等），起初含容在《雜藏》中，其後發展而別立「菩薩藏」，表示了淵源於大眾部而進展到大乘的歷程。有人以為：大眾部可信的文獻，只有《摩訶僧祇律》與《大事》，如〈增壹阿含經序〉的傳說，真諦《部執異論疏》的傳說，玄奘《西域記》的傳說，不能用為歷史的有力資料。然這些來自印度的古代的共同傳說，固然不能照著文字表面去了解，難道也沒有存在於傳說背後的事

實因素，值得我們去考慮嗎？

大乘佛法是否佛說的問題，在中國與日本等大乘教區，早已不成問題。到了近代，由於接觸到南傳佛教，「大乘非佛說」又一度興起，大乘學者當然是不能同意的。起初，繼承古代的傳說，著重大乘佛法與部派思想的共通性，而作史的論究，如日本村上專井的《佛教統一論》，前田慧雲的《大乘佛教史論》。這二位，都推想為大乘經是佛說。不過，大乘經在部派中，在部派前早已存在，如古人傳說那樣，到底不能為近代佛教史者所同意。大乘與部派，特別是大眾部思想的共通性，受到一般學者的重視，解說為大乘從部派思想，特別是從大眾部思想中發展而來。這樣，大乘可說是「非佛說」而又「是佛法」了。與部派思想的關係，經學者們的論究，漸漸的更廣更精。如宮本正尊博士，注意到說一切有部（Sarvāstivāda）的譬喻師（dār□□āntika）；水野弘元博士，論證大乘經與法藏部、化地部（Mahīśāsaka）間的關係等。在淵源於部派佛教思想而外，或注意到大乘與印度奧義書（Upani□ad），西方基督教的關係。無論是佛教內在的、外來的影響，都重於大乘佛教思想的淵源。平川彰博士的《初期大乘佛教之研究》，開闢一新的方向——「大乘教團的起源」，這是一個卓越的見解！他在佛與僧別體，佛塔非僧伽的所有物；及部派間不能共住交往，大乘當然也不能與部派佛教者共住；大乘經以十善為尸羅（戒）波羅蜜，十善為在家戒等理由，推想大乘與出家的部派佛教無關。大乘不出於出家的部派佛教，推想有非僧非俗的寺塔集團，以說明大乘教團的起源。果真這樣，初起的大乘教團，倒與現代日本式的佛教相近。這一說，大概會受到日本佛教界歡迎的，也許這就是構想者的意識來源！不過，佛塔與出家的僧伽別體，佛塔非僧伽所有，是否就等於佛塔與在家人，或不僧不俗者一體？佛塔屬於不僧不俗者的所有物？部派間真的不能交往嗎？十善戒但屬於在家嗎？這些問題，應該作更多的研究！

第三項 解答問題的途徑

「從佛法到大乘佛法」，或從教義淵源，或從教團起源，近代學者提貢了多方面的寶貴意見。然論究這一問題，實在不容易！一、文獻不足：由於

印度文化的特性，不重歷史，而大眾部（Mahāsā□ghika）系的聖典又大都佚失；在史料方面，不夠完整、明確，這是無法克服的。二、問題太廣：論究這一問題，對「佛法」——「原始佛教」與「部派佛教」，初期的「大乘佛法」，非有所了解不可。可是這兩方面，雖說史料不夠完整，而內容卻非常的豐富博雜，研究者不容易面面充實。三、研究者的意見：非佛弟子，本著神學、哲學的觀念來研究，不容易得出正確的結論。佛弟子中，或是重視律制的，或是重視法義的，或是重視信仰的，或是重視在家的，每為個人固有的信仰與見解所左右，不能完整的、正確的處理這一問題。不容易研究的大問題，作者也未必能有更好的成績！惟有盡自己所能的，勉力進行忠實的論究。本書的研究，將分為三部分：一、從傳統佛教，理解大乘佛教興起的共同傾向。二、初期大乘佛法，多方面的傳出與發展。三、論初期大乘經的傳宏，也就解答了大乘經是否佛說。

從「佛法」而演進到「大乘佛法」的過程中，有一項是可以看作根本原因的，那就是「佛般涅槃所引起的，佛弟子對於佛的永恒懷念」。釋尊的入般涅槃（parinirvā□a），依佛法來說，只是究竟，只是圓滿，決沒有絲毫悲哀與可悼念的成分。然而佛涅槃了，對佛教人間所引起的震動與哀思，卻是令人難以想像的。阿難（Ānanda）在佛涅槃時，就是極度悲哀的一人，如《長阿含經》卷四《遊行經》(大正一．二五中——下)說：

「阿難在佛後立，撫牀悲泣，不能自勝，歔欷而言：如來滅度，何其駛哉！世尊滅度，何其疾哉！大法淪曀，何其速哉！群生長衰，世間眼滅。所以者何？我蒙佛恩，得在學地，所業未成，而佛滅度」！

這種悲感哀慕，在佛弟子中，並不因時間的過去而淡忘，反而會因時間的過去而增長，如《高僧法顯傳》(大正五一．八六〇下、八六三上)說：

「念昔世尊住此（祇園）二十五年。自傷生在邊地，……今日乃見佛空處，愴然心悲」。

「法顯到耆闍崛山，華香供養，然燈續明。慨然悲傷，抆淚而言：佛昔於此說首楞嚴，法顯生不值佛，但見遺跡處所」。

佛為人類說法，多少人從佛而得到安寧，解脫自在，成為人類崇仰與嚮往的對象。雖然涅槃並不是消滅了，而在一般人來說，這是再也見不到了。於是感恩的心情，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，永恒的懷念。這是佛涅槃以來，佛教人間的一般情形。

人類對佛的永恒懷念，從多方面表達出來。一、佛涅槃後，佛的遺體——舍利（śarīra），建塔來供奉；佛鉢等遺物的供奉；佛所經歷過的，特別是佛的誕生地，成佛的道場，轉法輪與入涅槃的地方，凡與佛有特殊關係的，都建塔或紀念物，作為佛弟子巡禮的場所。這是事相的紀念，也有少數部派以為是沒有多大意義的，但從引發對佛的懷念，傳布佛法來說，是有很大影響力的。這是佛教界普遍崇奉的紀念方式，雖是事相的紀念，也能激發「求佛」、「見佛」，嚮往於佛陀的宗教信行。二、在寺塔莊嚴、敬念佛陀聲中，釋尊的一生事跡，傳說讚揚，被稱為佛出世間的「大事」、「因緣」；更從這一生而傳說到過去生中修行的事跡：這是「十二分教」中，「本生」、「譬喻」、「因緣」的主要內容。在這些廣泛的傳說中，菩薩的發心，無限的精進修行，誓願力與忘我利他的行為，充分而清晰的，描繪出一幅菩薩道的莊嚴歷程。菩薩大行的宣揚，不只是信仰的，而是佛弟子現前修學的好榜樣。佛的紀念，菩薩道的傳說，是一切部派所共有的。三、在佛一生事跡的傳說讚揚中，佛與比丘僧間的距離，漸漸的遠了！本來，佛也是稱為阿羅漢的，但「多聞聖弟子」（聲聞）而得阿羅漢的，沒有佛那樣的究竟，漸漸被揭示出來，就是著名的大天（Mahādeva）「五事」。上座部（Sthavira）各派，顧慮到釋尊與比丘僧共同生活的事實，雖見解多少不同，而「佛在僧數」，總還是僧伽的一員。「佛在僧數，不在僧數」，是部派間「異論」之一。佛「不在僧數」，只是大眾部系，佛超越於比丘僧以外的意思。無比偉大的佛陀，在懷念與仰信心中，出現了究竟圓滿常在的佛陀觀。「佛身常在」，彌補了佛般涅槃以來的心理上的空虛。到這，聲聞的阿羅漢們，與佛的距離，真是太遠了！佛陀常在，於是從聖道的實行中，求佛見佛，進入佛陀正覺的內容，也與阿羅漢們的證入，有了多少不同。這些信仰、傳說、理想、

（修行），匯合起來，大乘法也就明朗的呈現出來。這都是根源於「佛般涅槃所引起的，對佛的永恒懷念」，可說是從「佛法」而演進到「大乘佛法」的一個總線索。

「佛般涅槃所引起的，佛弟子對佛的永恒懷念」，是在佛滅以後，「原始佛教」與「部派佛教」中間進行著的。釋尊時代的教化，是因時、因地、因人的根性而說的，分化為法（dharma）與毘尼——律（vinaya）。結集所成的經「法」，有四大宗趣——「吉祥悅意」，「滿足希求」，「對治猶疑」，「顯揚真義」，成立為四部《阿含》。「毘尼」在發展過程中，有身清淨、語清淨、意清淨、命清淨——四種清淨；下戒、中戒、上戒——戒具足；波羅提木叉律儀等三大類。所以無論是法的修證，戒的受持（行為軌範），在部派佛教中，如有所偏重，都有引起差異的可能性。佛滅以後，佛教以出家的比丘眾為中心。比丘們在僧團中，如法修行，攝化信眾，隨著個人的性格與愛好，從事不同的法務，比丘們有不同的名稱，而且物以類聚，佛世已有了不同的集團傾向。比丘的類別很多，主要的有：「持法者」（dharmadhara 經師），「持律者」（vinayadhara 律師），「論法者」（dharmakathika 論師），「唄□者」（bhā□aka 讀誦、說法者），「瑜伽者」（yogācāra 禪師）。

為了憶持集成的經法，及共同審定傳來的是否佛法，成為「經師」（起初，從憶持而稱為「多聞者」）。為了憶持戒律，熟悉制戒的因緣；及有關僧團的種種規制；主持如法的羯磨（會議）；對違犯律制的，分別犯輕或犯重，及應該怎樣處分，成為「律師」。律師所持的律學，是極繁密的知識。遇到新問題，還要大法官那樣的，根據律的意義而給以解說。「論師」是將佛應機設教的經法，予以整理、分別、抉擇。推求「自相」、「共相」、「相攝」、「相應」、「因緣」等，將佛法安置在普遍的、條理的、系統的客觀基礎上，發展為阿毘達磨（Abhidharma）。阿毘達磨本來是真理的現觀，但在論阿毘達磨的發展中，成為思辯繁密的學問。律師與阿毘達磨論師，學風非常相近，只是處理的問題不同。論法者如傾向於通俗的教化，要使一般聽眾的容易信受，所以依據簡要的經法，與「譬喻」、「本生」、「因緣」

等相結合。通俗的說法，與論阿毘達磨者，同源而異流，在北方就有持經的「譬喻者」（dār□□āntika）。

「唄□者」是以音聲作佛事的，在大眾集會時，主持誦經、讚偈、唱導等法事，比譬喻者更為通俗，影響佛教的發展極大！「瑜伽者」多數是阿蘭若住的頭陀行者，獨住而專修禪慧的。在佛教分化中，上座部（Sthavira）是重律的，「輕重等持」的，每分出一部，就有一部不同的「律藏」。對於法，分別抉擇而成為「阿毘達磨藏」。律制與阿毘達磨論，都是謹嚴繁密，重於事相的分別。大眾部是重法的；重於法的持行，重會通而不重分別。對於律，重根本而生活比較的「隨宜」，「隨宜」並不等於放逸，反而傾向於阿蘭若行。佛弟子面對當時的部派佛教，卻不斷的回顧、眺望於佛陀：菩薩時代的修行，成佛，說法，早期攝化四眾弟子所垂示的戒法。佛陀的永恒懷念者，會直覺得「法毘尼」，與分別精嚴的律制、阿毘達磨不同（初期大乘經，很少說到阿毘達磨與毘尼的波羅提木叉）。初期大乘的興起，是重法的，簡易的，重於慧悟而不重分別的。上追釋尊的四清淨行，或初期的「正語、正業、正命」的戒法；

重視「四聖種」（四依），不重僧伽的規制。重慧的大乘，學風與大眾系相近。此外，佛教中有「阿蘭若比丘」、「（近）聚落比丘」。阿蘭若比丘，多數是「瑜伽者」，或苦行頭陀。近聚落比丘，寺塔與精舍毘連，大眾共住，過著集團的生活。「經師」、「律師」、「論師」、「譬喻者」、「唄□者」，都住在這裡。這裡的塔寺莊嚴，大眾共住。在家信眾受歸依的，受五戒或八關齋戒的，禮拜的，布施供養的，聞法的，誦經的，懺悔的，都依此而從事宗教的行為。經師、律師、論師，重於僧伽內部的教化；譬喻者與唄□者，重在對在家眾的攝化。如重慧的讀、誦、說法，重信的念佛、懺悔，就是在這裡開展起來的。「佛涅槃所引起的，對佛的永恒懷念」，成立些新的事實，新的傳說與理想，引出「大乘佛法」；但這是通過了佛教內部的不同傾向而開展，這要從不同部派，更要上探原始的經、律而理解出來。

「大乘佛法」，是新興的邊地佛法。釋尊遊化所到的地區，稱為「中國」；中國以外的，名為「邊地」。佛世的摩訶迦旃延（Mahākātyāyana）、

富樓那（Pūr□amaitrāya□īputra），已向阿槃提（Avanti）等邊地弘法。阿育王（Aśoka）時代，東方是大眾部，西方是上座部。西方的摩偷羅（Mathurā），在「中國」與「邊地」的邊沿。從這裡而向西南發展的，以阿槃提為中心，成為分別說部（Vibhajyavāda）；向西北而傳入罽賓（Kaśmīra）的，成為說一切有部（Sarvāstivāda）。阿育王以後，「中國」的政教衰落，而「邊地」卻興盛起來。從東方的毘舍離（Vaiśālī）、央伽（A□ga）、上央伽（A□guttarāpa），而傳向南方，到烏荼（O□ra）、安達羅（Andhra）而大盛起來的，是大眾部中大天所化導的一流。分別說部流行於阿槃提一帶的，又分出化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）、飲光部（Kāśyapīya）。阿槃提一帶，也是南方，與安達羅的大眾系，沿瞿陀婆利河（Godāvarī）、吉私那河（Krishnā）而東西相通，思想上也有相同的傾向。說一切有部在罽賓區盛行，大眾、化地、法藏、飲光部，也傳到這裡。部派複雜，而民族也是臾那（Yavana）、波羅婆（Pahlava）、賒迦（Śaka）雜處，民族與文化複雜而趨向於融和。「佛涅槃所引起的，對佛的永恒懷念」，在不同地區，不同民族文化中發展起來，大乘就是起源於南方，傳入罽賓而大盛的。受到異族文化、異族宗教的影響，是勢所難免的，但初期大乘，不是異文化、異信仰的移植，而是佛教自身的發展，所成新的適應，新的信仰。

「佛涅槃所引起的，對佛的永恒懷念」，為「佛法到大乘佛法」的原動力。對佛的永恒懷念，表現在塔寺等紀念，佛菩薩的傳說與理想。雖各方面的程度不等，而確是佛教界所共同的。通過部派，不同的宏法事業，適應不同的民族文化，孕育出新的機運——「大乘佛法」。本書第二——八章，就是以「對佛的永恒懷念」為總線索，試答大乘佛法的淵源問題。

「大乘佛法」，傳出了現在的十方佛，十方淨土，無數的菩薩，佛與菩薩現在，所以「佛涅槃所引起的，對佛的永恒懷念」，形式上多少變了。然學習成佛的菩薩行，以成佛為最高理想，念佛，見佛，為菩薩的要行，所以「對佛的永恒懷念」（雖對釋迦佛漸漸淡了），實質是沒有太多不同的（念色相佛，見色相佛，更是「秘密大乘佛法」所重的）。大乘的興起，為當時

佛教界（程度不等）的一大趨勢，複雜而傾向同一大理想——求成佛道。以根性而論，有重信的信行人，重智的法行人，更有以菩薩心為心而重悲的；性習不同，所以在大乘興起的機運中，經典從多方面傳出，部類是相當多的。大乘經的傳出，起初是不會太長的。如有獨到的中心論題，代表大乘思潮的重要內容，會受到尊重而特別發展起來，有的竟成為十萬頌（三百二十萬言）的大部。初期大乘經的傳出，部類非常多，又是長短、淺深不一，要說明初期大乘的開展過程，非歸納為大類而分別說明不可。本書九——十四章，就是從「佛法」發展而來的初期大乘經中，重要內容的分別解說。

一、「佛法之序曲」：從「部派佛教」而進入「大乘佛法」，一定有些屬於「部派佛教」，卻引向大乘，成為大乘教典，起著中介作用的聖典。日本學者所說的「先行大乘經」，有些是屬於這一類的。對「大乘佛法」來說，這是大乘的序曲，有先為論列的必要。

二、「般若法門」：繼承部派佛教的六波羅蜜——菩薩行，而著重於悟入深義的般若波羅蜜；大乘菩薩行的特性，在《般若波羅蜜經》中，充分表達出來，成為大乘佛法的核心，影響了一切大乘經。《般若經》的部類不少，屬於初期大乘的，如唐玄奘所譯的，《大般若經》前五分（及同本異譯的譯典），及〈金剛般若分〉。大部經是次第集成的，從次第集成去了解，可分為「原始般若」、「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」，這四類也就是「般若法門」發展的歷程。《般若經》的前五分，經過了長約二五〇（西元前五〇——西元二〇〇）年而完成。「般若法門」，從少數慧悟的甚深法門，演化為大眾也可以修學的法門；由開示而傾向於說明；由簡要而傾向於完備；由菩薩的上求菩提，而著重到下化眾生。特別是，以「緣起空」來表示般若的深義，發展為後代的「中觀法門」。

三、「淨土法門」：阿閦（Ak□obhya）淨土與彌陀（Amitābha）淨土——東方與西方二大淨土，為初期大乘最著名的，當時大乘行者所嚮往的淨土。阿閦佛土是重智的，與《般若經》等相關聯；重信的阿彌陀淨土，後來與《華嚴經》相結合。二大淨土聖典的集成，約在西元一世紀初。二大淨土，各有不同的特性，流行於大乘佛教界，大乘行者有不同的意見，反應於

大乘經中，這可以從大乘經而得到正確的答案。

四、「文殊師利法門」：有梵天特性的文殊師利（Mañjuśrī），是甚深法界的闡發者，大乘信心（菩提心）的啟發者，代表「信智一如」的要義，所以被稱為「大智文殊」。文殊所宣說的——全部或部分的經典，在初期大乘中，部類非常多，流露出共同的特色：多為諸天（神）說，為他方菩薩說；對代表傳統佛教的聖者，每給以責難或屈辱；重視「煩惱即菩提」，「欲為方便」的法門。「文殊法門」，依般若的空平等義，而有了獨到的發展。在家的，神秘的，欲樂的，梵佛同化的後期佛教，「文殊法門」給以最有力的啟發！

五、「華嚴法門」：《大方廣佛華嚴經》大部的集成，比「上品般若」遲一些，含有後期大乘的成分。如經名所表示的，這是菩薩萬行，莊嚴佛功德的聖典；「華藏」是「蓮華藏莊嚴」，流露出「如來藏」的色彩。初期集出的菩薩行，如菩薩的「本業」——〈淨行品〉，菩薩的行位——〈十住品〉，約與「下品般若」的集出相近。「華嚴法門」的佛，是繼承大眾部的，超越的、理想的佛，名為毘盧遮那（Vairocana）。依此而說菩薩行，所以多說法身菩薩行；多在天上，為天菩薩（及他方菩薩）說；「世主」多數是夜叉（yak□a）；〈入法界品〉的增譯部分，也都是天（神）菩薩；金剛手（Vajrapā□i）的地位極高；有帝釋（Indra）特性的普賢（Samantabhadra），比文殊還重要些。圓融無礙的法門，富於理想、神秘及藝術的氣息。著名的〈十地品〉，受有北方論義的影響，所以條理嚴密，樹立了「論經」的典型。

六、「其他法門」：初期大乘經，不屬於前四類的還很多。如龍宮與鬼國說法，《法華》與《寶積經》，在佛典中有特殊地位的，給以分別的敘述。有些性質相同，而遍在大乘經中，如大乘的戒學、定學、慧學，隨類歸納起來，可以了解初期大乘經，對這些問題所有的特色。

「佛涅槃所引起的，對佛的永恒懷念」，在傳統佛教中，多方面發展起來，促成「大乘佛法」的興起；大乘的興起，實為勢所必至的，佛教界的共

同趨向。初期大乘，約起於西元前五〇年，到西元二〇〇年後。多方面傳出，發展，又互為影響，主要為佛功德、菩薩行的傳布。那時，十方佛與菩薩現在，開拓了新境界，也滿足了因佛涅槃而引起的懷念。大乘經從何而來，是否佛說，應該可以得到了結論。本書從佛教（宗教）的立場，從初期大乘經自身去尋求證據。初期大乘經法，到底是誰傳出來的？是怎樣傳出來的？傳出了，又由那些人受持宏通？大乘法門出現於佛教界，漸漸流行起來，習慣於傳統佛教的制度、儀式、信仰者，是不免要驚疑的，或引起毀謗與排斥的行為。在（部分）傳統佛教的反對下，大乘行者採取什麼態度，什麼方法來應付，終於能一天天發揚廣大起來？初期大乘經是這樣的傳出，受持宏通，依佛法說，大乘是佛說的；也就解答了初期大乘經，是佛說與非佛說的大問題。

第二節 初期大乘經

第一項 初期大乘與後期大乘

從「佛法」——「原始佛教」、「部派佛教」，而演進到「大乘佛法」，要說明這一演進的過程，當然要依據初期的大乘經。「大乘佛法」有初期與後期的差別，是學界所公認的。然初期與後期，到底依據什麼標準而區別出來？佛教思想的演進，是多方面的，如《解深密經》卷二(大正一六．六九七上——中)說：

「初於一時，在婆羅疱斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。……在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪。……於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪」。

這是著名的三時教說。瑜伽學者依據這一三時教說，決定的說：第二時教說一切法無自性空，是不了義的。第三時教依三性、三無性，說明遍計所執性是空，依他起、圓成實自性是有，才是了義。初時說四諦，是聲聞法（代表原始與部派佛教）。大乘法中，初說一切無自性空，後來解說為「無其

所無，有其所有」：這是大乘法分前期與後期的確證。一切經是佛說的，所以表示為世尊說法的三階段。從佛經為不斷結集而先後傳出來說，這正是佛法次第演化過程的記錄。

《究竟一乘寶性論》卷一引（《大集經陀羅尼自在王》）經(大正三一.八二二上)說：

「諸佛如來……善知不淨諸眾生性，知已乃為說無常、苦、無我、不淨，為驚怖彼樂世眾生，令厭世間，入聲聞法中。而佛如來不以為足，勤未休息，次為說空、無相、無願，令彼眾生少解如來所說法輪。而佛如來不以為足，勤未休息，次復為說不退法輪，次說清淨波羅蜜行，謂不見三事，令眾生入如來境界」。

這是又一型的三時教說。前二時說，與《解深密經》相同；第三「轉不退法輪」，意義有些出入。第三時所說，曇無讖（Dharmarak□a）所譯《大方等大集經》作：「復為說法，令其不退菩提之心，知三世法，成菩提道」。竺法護（Dharmarak□a）異譯《大哀經》說：「斑宣經道，三場清淨，何（所？）謂佛界，而令眾生來入其境」。《解深密經》的第三時教，是對於第二時教——無自性空的不解、誤解，而再作顯了的說明。《陀羅尼自在王經》的第三時教，是對第二時教——空、無相、無願，進一層的使人悟入「如來境界」（「佛界」），也就是入「如來性」（「佛性」）。第三時教的內容，略有不同。不過，《解深密經》於一切法無自性空，顯示勝義無自性性——無自性所顯的圓成實性；《陀羅尼自在王經》，經法空而進入清淨的如來性：這都是不止於空而導入不空的。所以後期大乘，因部派的、區域的差別，有二大系不同，而在從「空」進入「不空」來說，卻是一致的。

第二項 初期大乘經部類

在現存的大乘經中，那些是初期的大乘經？近代學者，大抵依據中國早期譯出的來推定。早期來中國傳譯大乘經的譯師，主要有：後漢光和、中平年間（西元一七八——一八九）譯經的支婁迦讖（Lokak□ema）；吳黃武初（二二二——二二八）、建興中（二五二——二五三）譯經的支謙；晉泰

始二年到永嘉二年（二六六——三〇七）傳譯的竺法護（Dharmarak□a）。早期譯出的不多，但沒有譯出的，不一定還沒有成立。而且，譯出時代遲一些，可能內容還早些，如鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的，比起竺法護的譯典，反而少一些後期的經典。鳩摩羅什所譯的，代表他所宗所學的，與龍樹（Nāgārjuna）論相近。龍樹的《大智度論》，傳說可以譯成一千卷。《十住毘婆沙論》，只譯出十地中的前二地，就有十七卷。這樣的大部，可能多少有後人的補充，不過這兩部論所引的，也比竺法護所譯的，少一些後期的經典。這兩部論的成立，約在西元三世紀初；比竺法護譯經的時代，約早五十年，竺法護就已譯過龍樹論了。龍樹《大智度論》、《十住毘婆沙論》所引的大乘經，今略加推考，以說明代表初期大乘的，西元三世紀初存在的大乘經。

1.《大般若經》：《大智度論》說：「此中般若波羅蜜品，有二萬二千偈；大般若品，有十萬偈」。論文說到了兩部《般若經》：二萬二千偈的，是《大智度論》所依據的經本，一般稱之為《大品般若經》，與玄奘所譯的《大般若經》第二會相當。十萬偈的，與奘譯《大般若經》初會相當。論又說：「般若波羅蜜部黨經卷，有多有少，有上中下——光讚、放光、道行」。龍樹說到了上、中、下三部，並列舉經名。又說：「如小品、放光、光讚」，這也是三部說。羅什譯的《小品般若經》，與漢支婁迦讖譯的《道行般若經》同本；與奘譯《大般若經》第五會相當。《放光般若經》二十卷，是西晉無羅叉譯的。《光讚經》，現存殘本十卷，西晉竺法護譯。這二部是相同的，與奘譯《大般若經》第二會相當，也屬於《大品》類。《放光》與《光讚》，或作《光讚》與《放光》，加上《小品》——《道行》，就是上、中、下三部。所以《放光》與《光讚》，只是上來所說的十萬偈本與二萬二千偈本；指《放光》與《光讚》為上、中——二部，不過譯者借用中國現有的經名而已。在造論時，《般若經》已有三部；十萬頌本也已經成立。

2.《不可思議解脫經》：內容與《華嚴經．入法界品》相合，但漚舍那（Āśā）優婆夷為須達那（Sudhana 善財）所說數目，現行本別立為〈阿僧祇品〉。

3.《十地經》，《漸備經》：與《華嚴經》的〈十地品〉相當。《十住毘婆沙論》，就是〈十地品〉偈頌的廣釋。

4.《密迹經》，《密迹金剛經》：與晉竺法護所譯《密迹金剛力士經》同本，現編入《大寶積經》第三會。

5.《阿彌陀佛經》：與漢支婁迦讖所譯《無量清淨平等覺經》同本。唐菩提流志（Bodhiruci）所譯本，編入《大寶積經》第五會。

6.《寶頂經》：「寶頂」是「寶積」的異譯；龍樹引用這部經處不少，與失譯的《大寶積經》等同本。《寶頂經．迦葉品》，《迦葉經》，是這部經的四種沙門等部分。現編入《大寶積經》第四十三會的，題為〈普明菩薩會〉。

7.《無盡意經》，《阿差末經》，《無盡意菩薩問》：與竺法護譯的《阿差末菩薩經》同本。《論》上說：「寶頂經中和合佛法品中，無盡意菩薩於佛前，說六十五種尸羅波羅蜜分」，可見這部經在古代，是屬於《寶積經》的部類。宋智嚴共寶雲所譯《無盡意菩薩經》，現編入《大集經》第十二分。

8.《首楞嚴三昧經》：古代一再翻譯，現存鳩摩羅什所譯的《首楞嚴三昧經》。

9.《毘摩羅詰經》：吳支謙初譯，題作《維摩詰經》。

10.《般舟三昧經》，《般舟經》：內容與漢支婁迦讖所譯的《般舟經》相合。

11.《法華經》：與竺法護所譯的《正法華經》相同。

12.《持心經》，《明網菩薩經》，《網明菩薩經》，《明網經》：內容與竺法護譯的《持心梵天所問經》相同。

13.《諸佛要集經》：文殊（Mañjuśrī）不能起一女人的三昧，與竺法護所譯《諸佛要集經》相合。

14.《華手經》：「十方佛皆以華供養釋迦文佛」，與鳩摩羅什所譯《華手經》相合。

15.《三十三天品經》：佛為目連（Mahāmaudgalyāyana）說：在十方恒河沙等無量世界，現種種國土化眾生的，「彼諸佛等皆是我身」，與竺法護所譯的《佛昇忉利天為母說法經》相合。

16.《放鉢經》：彌勒（Maitreya）成佛時，文殊不知舉足下足事，與支婁迦讖所譯《阿闍世王經》相合。

17.《賢劫經》：「八萬四千諸波羅蜜」，與竺法護所譯《賢劫（三昧）經》相合。

18.《德女經》：佛為德女說緣起如幻，與竺法護所譯《梵志女首意經》相合。

19.《毘那婆那王經》：菩薩四無所畏，出於鳩摩羅什所譯《自在王菩薩經》。

20.．21.《龍王問經》，《龍王經》：論上說：「阿那婆達多龍王，沙竭龍王等得菩薩道」；「娑伽度龍王十住菩薩，阿那婆達多龍王七住菩薩」。應是竺法護所譯的《海龍王經》，《弘道廣顯三昧經》——二經。

22.《淨毘尼經》，《淨毘尼》：佛告迦葉（Mahākāśyapa），內容與竺法護所譯《文殊師利淨律經》相合。

23.《寶月童子所問經》：念十方佛，與趙宋施護所譯的《大乘寶月童子所問經》相合。

24.《三支經．除罪業品》，「佛自說懺悔法」，「佛自說勸請法」，「隨喜迴向，此二事佛亦自說」：所引文句，與梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）所譯《菩薩藏經》相合。

25.《如來智印經》：佛說發菩提心的，有罪應墮落的，受報輕微，與宋失譯的《智印經》相合。

26.《諸佛本起經》，《本起經》，《佛本起因緣經》，《菩薩本起經》：「菩薩生人中，厭老病死，出家得阿耨多羅三藐三菩提」，與漢竺大力共康孟詳所譯的《修行本起經》等為同類。

上來列舉的二十六部大乘經，是龍樹論所引用，而且明顯的標舉了經名。此外，還有引述經說，雖沒有標出經名，而內容確實可考的，如：

27.《法鏡經》：《十住毘婆沙論》，引「佛告郁伽羅」一大段；及頭陀、阿練若法，內容與漢安玄所譯《法鏡經》相合。異譯本，傳為曹魏康僧鎧（Sa□ghavarman）所譯的《郁伽長者所問經》，今編入《大寶積經》第十九會。

28.《諸法無行經》：「文殊師利本緣」——在過去生中，因為誹謗大乘深義，所以無量千萬億歲受地獄苦，但卻因此而「世世得利根智慧」。出於鳩摩羅什所譯的《諸法無行經》。

29.《不必定入定入印經》：《大智度論》說：「有三種菩薩，利根心堅。未發心前，久來集無量福德智慧；是人遇佛，聞是大乘法，發阿耨多羅三藐三菩提心，即時行六波羅蜜，入菩薩位，得阿鞞跋致」。又說：「如遠行，或有乘羊而去，或有乘馬而去，或有神通去者」。乘神通而去的，就是利根（三類人）。《不必定入定入印經》，與論說完全相合。《不必定入定入印經》，元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci），初次譯出。

30.《大樹緊那羅王所問經》：大迦葉聽了緊那羅王的琴聲，竟不能自主的起舞。這件事，論文一再說到，是出於《大樹緊那羅王所問經》的。支婁迦讖初譯的，名《佛真陀羅所問如來三昧經》。

31.《阿閦佛國經》：《般若經》說到阿閦佛（Ak□obhya），《大智度論》也說：「阿閦佛初發心時，行清淨行，不休不息，乃至阿耨多羅三藐三菩提」，是直引《阿閦佛國經》的。《阿閦佛國經》，漢支婁迦讖初譯。

32.《大方廣佛華嚴經．華藏世界品》：《大智度論》說：「三千大千世界名一世界，一時起，一時滅；如是等十方如恒河沙等世界，是一佛世界。如是一佛世界數如恒河沙等世界，是一佛世界海。如是佛世界海數如十方恒

河沙世界，是（一）佛世界種。如是世界種，十方無量」。分世界為一佛世界，世界海，世界種，與「華藏世界」說相合。

33.《離垢施女經》：《十住毘婆沙論》引「大智經，毘摩羅達多女問中，佛因目揵連說」一段，與竺法護所譯《離垢施女經》相合。晉聶道真所譯的，名《無垢施菩薩分別應辯經》，編入《大寶積經》第三十三會。

34.《持人菩薩經》：《大智度論》說「菩薩摩訶薩行四念處」一大段文，與竺法護所譯《持人菩薩經》「三十七品第九」相同。

龍樹論引用的大乘經，有的舉出了經名，也說到了內容，但還沒有查出，與漢譯的那部經相同，或是沒有傳譯過來，如：

35.《決定王大乘經》：「稱讚法師功德，及說法儀式」；為阿難說多種四法。又「決定王經中，佛為阿難說阿練若比丘，應住四四法」。

36.《淨德經》：為「淨德力士」說菩薩尸羅。

37.《富樓那彌帝隸耶尼子經》：「佛語富樓那：若使三千大千世界劫燒若更生，我常在此（耆闍崛）山中住。一切眾生以結使纏縛，不作見佛功德，以是故不見我」。

上三類三十七部，是龍樹論所引用，可以知道內容的大乘經。還有些內容不能明確知道的，如一、《雲經》，二、《大雲經》，三、《法雲經》，「各各十萬偈」。其中《大雲經》，可能就是北涼曇無讖（Dharmarak□a）所譯的《大方等大雲經》。《大雲經》現存六卷，或作《大方等無想經》，是《大雲經》的一部分。四、《六波羅蜜經》。與吳康僧會所譯的《六度集經》同類。五、《大悲經》，不知與高齊那連提耶舍（Narendrayaśas）所譯的《大悲經》，是否相同？六、《方便經》，七、《彌勒問經》，八、《阿修羅王問經》，《斷一切眾生疑經》：經題通泛，又沒有說明內容，所以不能確定。此外有《助道經》，是龍樹《菩提資糧論》的本頌，不是大乘經。

漢、魏、吳、西晉所譯的大乘經，對於譯者，有的不免傳聞失實。近代日本學者，有過不少的考正，但有些意見還不能一致。在本書中，不成重要問題，因為譯者可能有問題，而屬於古舊所譯，卻是不會錯的。現在依《出

三藏記集》所傳的古譯為主，來看龍樹所引用的大乘經。漢、魏、吳所譯的，相同的共十三部：《兜沙經》，《般若經》，《首楞嚴經》，《般舟三昧經》，《佗真陀羅經》，《阿闍世王經》，《寶積經》（《遺日摩尼寶經》），《阿閦佛國經》，《阿彌陀經》，《法鏡經》，《本起經》，《維摩詰經》，《如來慧印經》。西晉竺法護更譯出十五部：《賢劫經》，《正法華經》，《密迹經》，《持心經》，《十地經》（《漸備一切智德經》），《海龍王經》，《弘道廣顯三昧經》，《持人菩薩經》，《阿差末經》，《諸佛要集經》，《佛昇忉利天為母說法經》，《離垢施女經》，《文殊師利淨律經》，《梵志女首意經》，《舍利弗悔過經》（《菩薩藏經》初譯本）。再加三秦譯出的《華手經》，《自在王經》，《諸法無行經》，《羅摩伽經》（《不可思議經》的部分古譯）。總共三十二部。可以說，龍樹引用的大乘經三十七部，除三部不能考定的以外，幾乎都譯過來了！

研究初期大乘佛教，本書以龍樹所引用的為主要對象，然龍樹論所引用的，不可能是初期大乘經的全部。從我國現存的譯本看來，漢、魏、吳所譯的大乘經，除去重複的，還有十四部：

1.《明度五十校計經》 二卷 漢安世高譯

2.《文殊問菩薩署經》 一卷 漢支婁迦讖譯

3.《內藏百寶經》 一卷 漢支婁迦讖譯

4.《成具光明定意經》 一卷 漢支曜譯

5.《菩薩本業經》 一卷 以下均吳支謙譯

6.《須賴經》 一卷

7.《無量門微密持經》 一卷

8.《私呵昧經》 一卷

9.《差摩竭經》 一卷

10《七女經》 一卷

11《老女人經》 一卷

12《孛經抄》一卷

13《龍施女經》一卷

14《月明菩薩經》一卷

西晉竺法護所譯的，法義與初期大乘相近，而龍樹論沒有引用的，共有三十五部，如：

1.《阿惟越致遮經》四卷

2.《文殊師利嚴淨經》二卷

3.《文殊師利現寶藏經》二卷

4.《等集眾德三昧經》三卷

5.《大淨法門經》一卷

6.《須真天子經》二卷

7.《幻士仁賢經》一卷

8.《魔逆經》一卷

9.《濟諸方等學經》一卷

10《德光太子經》一卷

11《決定總持經》一卷

12《五十緣身行經》一卷

13《須摩提菩薩經》一卷

14《方等泥洹經》二卷

15《大善權經》二卷

16《無言童子經》一卷

17《大方等頂王經》一卷

18《文殊師利悔過經》一卷

19《滅十方冥經》一卷

20《無思議孩童經》 一卷

21《寶網童子經》 一卷

22《順權方便經》 二卷

23《普門品經》 一卷

24《如幻三昧經》 二卷

25《彌勒本願經》 一卷

26《乳光經》 一卷

27《心明經》 一卷

28《無所希望經》 一卷

29《獨證自誓三昧經》 一卷

30《無極寶三昧經》 一卷

31《阿術達經》 一卷

32《三品修行經》 一卷

33《舍頭諫太子二十八宿經》 一卷

34《光世音大勢至受決經》 一卷

35《超日明三昧經》 二卷

東晉譯出，而應歸入初期大乘的，有：

1.《菩薩藏經》（《富樓那問》）三卷 秦鳩摩羅什譯

2.《金剛般若波羅蜜經》 一卷 秦鳩摩羅什譯

3.《無量壽經》 一卷 秦鳩摩羅什譯

4.《演道俗業經》 一卷 失譯

5.《長者子辯意經》 一卷 失譯

6.《內外六波羅蜜經》 一卷 失譯

7.《菩薩道樹三昧經》 一卷 失譯

8.《黑氏梵志經》 一卷 失譯

9.《菩薩逝經》 一卷 失譯

上來總計，龍樹論引大乘經三十七部；漢、魏、吳譯的十四部；竺法護譯的三十五部；羅什及失譯的九部。在現存漢譯的大乘經中，除去重譯的，代表初期大乘經的，包括好多部短篇在內，也不過九十多部。附帶要說到的，一、竺法護所譯的，如《度世品經》，《等目菩薩所問經》，《如來興顯經》，都是大部《華嚴經》的一品。《大哀經》，《寶女所問經》，《寶髻經》，是《大集經》的一分。在《究竟一乘寶性論》中，引用了《大哀經》，《寶女經》，《如來興顯經》，以說明如來藏、佛性。與竺法護同時的法炬，譯出了《大方等如來藏經》，可見那個時代，後期大乘經已開始傳來了。二、支謙曾譯出《大般泥洹經》二卷，僧祐考訂為：「其支謙大般泥洹，與方等泥洹大同」；「方等泥洹經(竺法護釋法顯)：右一經，二人異出」。支謙的《大般泥洹》，是《方等泥洹經》的別譯，所以《歷代三寶紀》說：「此略大本序分、哀歎品為二卷，後三紙小異耳」，是不足信的！三、曇無讖譯出的《大雲經》，說到：「如來常樂我淨」，「一切眾生皆有佛性」；「我涅槃後千二百年，南天竺地有大國王，名娑多婆呵那」；「如是眾生樂見比丘」：與龍樹的時代相當。龍樹論說到了《大雲經》，似乎早了一點，可能是後人附入龍樹論的。從後期大乘經的傳來，可推見（南方）後期大乘經的興起，約在西元二三〇——二五〇年頃。

卷002

第二章 佛陀遺體、遺物、遺跡之崇敬

第一節 佛陀遺體的崇敬

第一項 佛涅槃與舍利建塔

釋尊的般涅槃，引起了佛弟子內心的無比懷念。在「佛法」演化為「大乘佛法」的過程中，這是一項主要的動力，有最深遠的影響。佛弟子對於佛

陀的懷念，是存在於內心的，將內心的思慕表現出來，也是多方面的，例如對佛陀遺體、遺物、遺跡的崇敬，就是懷念佛陀的具體表現。這是事相的崇敬，然崇敬佛陀所造成的現象，所引起的影響，的確是使佛教進入一嶄新的境界，也就是不自覺的邁向大乘的領域。

高壽八十的釋迦（Śākya）佛，在拘尸那（Kuśinagara）的娑羅雙樹下入涅槃，這是佛教的大事。記錄佛入涅槃的，如《大般涅槃經》、《長阿含遊行經》、《雜事》的「大涅槃譬喻」、《增壹阿含經》等。這些，雖不等於當時的事實，但卻是最古老的傳說。佛的般涅槃（parinirvā□a），是究竟的、圓滿的解脫；也許唯有無著無礙的虛空，勉強的可以形容。從眾苦的畢竟解脫來說，應該是了無遺憾的。然在一般佛弟子心目中，這是永別了！為自己，為眾生，為了佛法的延續，一種純潔的宗教情操，涌現於佛弟子的心中。佛法——人世間的光明，怎樣才能延續？佛的遺體，又應該怎樣處理？這是佛入涅槃所引起的急待解決的大事。關於佛法的延續，由摩訶迦葉（Mahākāśyapa）發起，在王舍城（Rājag□ha）舉行結集大會。佛所開示的修證法門，名為「法」（dharma）；佛所制定的僧伽軌範，名為「律」（vinaya）。（經）「法」與「律」的結集，使佛法能一直流傳下來。關於佛陀遺體的處理，如《長阿含經》卷三《遊行經》(大正一．二〇上)說：

「佛滅度後，葬法云何？佛告阿難：汝且默然，思汝所業！諸清信士自樂為之」。

出家有出家目的，應該努力於解脫的實現；唯有修證，才是出家人的事業。至於佛陀遺體的安葬，那是在家人自會辦理的。在當時，佛的法身（法與律），由出家眾主持結集；色身，荼毘（jhāpita）——火化以後，由在家眾建塔供養。葬禮，建塔，是需要物資與金錢的，這當然是在家信眾所應作的事。

佛陀的遺體，在娑羅雙樹下，受拘尸那末羅（Malla）族人的供養禮拜。到第七天，運到城東的天冠寺（Maku□a-bandhana）。當時的葬禮，非常隆重，稱為「輪王葬法」。先以布、氈重重裹身，安放到灌了油的金（鬠）

槨中，再以鐵槨蓋蔽，然後堆積香柴，用火來焚化（荼毘）。主持荼毘大典的，是摩訶迦葉。荼毘所遺留下來的舍利（śarīra），再建塔（stūpa）供養。佛陀遺體採用輪王葬法，不只是由於佛出於迦毘羅衛（Kapilavastu）的王族，從初期的聖典看來，一再以轉輪王（Cakravarti-rāja）來比喻佛陀。輪王有三十二大人相，佛也有三十二相。輪王以七寶平治天下，佛也以七寶化眾生，七寶是七菩提分寶。輪王的輪寶，在空中旋轉時，一切都歸順降伏；佛說法使眾生信伏，所以稱佛的說法為「轉法輪」。輪王的葬法，是隆重的荼毘建塔，佛也那樣的荼毘建塔。我們知道，輪王以正法治世，使人類過著和平、繁榮的道德生活，是古代的理想政治；佛法化世，也是輪王那樣的，又勝過輪王而得究竟解脫，稱為「法王」。理想的完滿實現，是輪王與法王並世，如彌勒（Maitreya）成佛時那樣，政教都達到最理想的時代。初期佛教，確有以佛法化世，實現佛（釋）化王國的崇高理念。這一傾向，也就近於大乘的精神。

拘尸那的末羅族人，對於佛的遺體，供養荼毘，所以對荼毘所留下的碎舍利，自覺有取得與供養的權利。傳說：拘尸那在內，一共有八國的國王，都要求得到舍利，幾乎引起了紛爭。一位「香姓」（或作「直性」、「煙」Dro□a）婆羅門，出來協調和平，決定由八國公平的分取舍利，回國去建塔供養。八國的名稱與種族，記錄較完全的，如Ⅰ《長阿含遊行經》；Ⅱ《長部大般涅槃經》；Ⅲ《根本說一切有部毘奈耶雜事》；Ⅳ《十誦律》，對列如下：

Ⅰ

波婆國

遮羅頗國

羅摩伽國

毘留提國

迦維羅衛國

毘舍離國

摩竭國

拘尸國

末羅

跋離

拘利

婆羅門

釋種

離車

阿闍世王

末羅

Ⅱ

Pāvā

Allak-apa

Rāma-gāma

Veth-adīpa

Kapila-vatthu

Vesālī

Māg-adha

Kusi-nārā

Malla

Buli

Koliya

Brāh-ma□a

Sakya

Licchavi

Ajāta-sattu

Malla

Ⅲ

波波邑

遮洛迦邑

阿羅摩處

吠率奴邑

劫比羅城

薜舍離

摩伽陀國

拘尸域

壯士

釋迦子

栗呫毘子

行雨大臣

壯士

Ⅳ

波婆國

遮勒國

羅摩聚落

毘瓮

迦維羅婆國

毘耶離國

摩伽陀國

拘尸城

力士

剎帝利

拘樓羅

婆羅門

釋子

梨昌

阿闍世

力士

八國平分舍利以外，香姓婆羅門取得了分配舍利的瓶，瓶裡沾有舍利，回家鄉去建立「瓶塔」。《西域記》說：瓶塔在戰主國，推定在恒河與 Son 河中間，首府在今 Ghāzīpur。畢鉢羅（Pipphalavana）聚落的 Moriyas 族人，取得荼毘留下來的灰炭。據法顯與玄奘所見，「炭塔」在羅摩（rāma）聚落到拘尸那中途的樹林中。這樣，就如《十誦律》卷六〇(大正二三．四四七上)所說：

「爾時，閻浮提中八舍利塔，第九瓶塔，第十炭塔。佛初般涅槃後起十塔，自是以後起無量塔」。

分得舍利的國家，雖遮勒頗與毘留提的所在地不明，但從其他國家，可以推想出來。當時舍利的分得者，連瓶與灰炭的取得者，都是在東方的，都是古代毘提訶（Videha）王朝治下的民族。恒河中流以上的，連佛久住的舍衛城（Śrāvastī），也沒有分得。對於佛陀，東方民族是有親族感的，東方聖者的舍利，由東方人來供奉。供奉舍利塔，供奉的主體是舍利，是釋迦佛的遺體。雖然當時分舍利與建塔的情形，不能充分明了，但建塔供奉的風氣，的確從此發達起來。佛陀在世時，如來為上首的僧伽佛教，由於佛的般涅槃，漸移轉為（如來）塔寺為中心的佛教。

第二項 舍利、馱都、塔、支提

「舍利」（śarīra），或作設利羅。《玄應音義》譯義為「身骨」；《慧苑音義》解為「身」；慧琳《音義》譯為「體」。舍利，實為人類死後遺體的通稱。值得尊敬而建塔供養的，經說有四種人——如來、辟支佛、聲聞、轉輪王。所以為了分別，應稱為「如來舍利」、「佛舍利」等。人的身體，到了沒有生機時，就稱為舍利，如《長阿含經》卷四《遊行經》(大正一．二七下)說：

「辦諸香花及眾伎樂，速詣雙樹，供養舍利。竟一日已，以佛舍利置於牀上。使末羅童子舉牀四角，擎持幡蓋，燒香散華，伎樂供養。……詣高顯處而闍維之」。

這裡的舍利，是沒有闍維（荼毘 jhāpita）以前的佛的遺體。經上又說：「積眾名香，厚衣其上而闍維之。收拾舍利，於四衢道起立塔廟」；「今我宜往求舍利分，自於本土起塔供養」；「遠來求請骨分，欲還本土起塔供養」。這裡的舍利，是荼毘以後的骨分。火化以前，火化以後的遺體，都是稱為舍利的。舍利有全身與碎身的不同：「全身舍利」是沒有經過火化，而保持不朽腐的遺形。傳說天王佛是全身舍利；中國禪宗列祖（其他的也有），也每有色身不散的記錄。釋迦佛荼毘以後的舍利，是「碎身舍利」，泛指一切骨分。中國古代傳說，佛舍利極其堅固，椎擊也不會破壞的。後代的佛弟子，在火化以後，也常在灰聚中發見堅固的碎粒，這些堅固的碎粒，中國人也就稱之為「舍利子」。佛舍利是佛的遺體，那麼佛的爪、髮、牙齒，如離開了身體，也就有遺體——身體遺餘的意義，也就被稱為舍利，受到信眾的尊敬、供養。

「馱都」（dhātu），一般譯為「界」，與舍利有類似的意義。「界」的含義很多，應用也相當的廣。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七一(大正二七．三六七下)說：

「界是何義？答：種族義是界義，段義、分義、片義、異相義、不相似義、分齊義是界義，種種因義是界義。聲論者說：馳流故名界，任持故名界

，長養故名界」。

在佛法中，如六界、十八界等，是有特性的不同質素，所以「界」有質素、因素、自性、類性的意義。如來舍利也稱為如來馱都——「如來界」，起初應該是如來遺體所有的分分質素。如來舍利與如來馱都，一般是看作同樣意義的。南傳的《長部》注——Sumaṅgalavilāsinī，以如來的遺體為舍利；荼毘而分散的，如珠、如金屑的是馱都。舍利與馱都，可以這樣分別，而不一定要分別的，如舍利與馱都，可以聯合為「舍利馱都」一詞；《律攝》也說到「盜設利羅世尊馱都」。又如八王分舍利，南傳的《大般涅槃經》，也是稱為舍利的。馱都有類性的意義，也應用到普遍的理性，如「法界」常住。這樣，如來馱都——「如來界」（tathāgata-dhātu），就與「如來性」（tathāgatatva）的意義相通；在「佛法」向「大乘佛法」的演化中，這個名詞引起了重要的作用。

「塔」，是塔婆、窣堵波（stūpa）的略譯。塔的意義，如道宣《關中創立戒壇圖經》(大正四五．八〇九中)說：

「若依梵本，瘞佛骨所，名曰塔婆。……依如唐言：方墳塚也。古者墓而不墳，墳謂加土於其上也。如律中，如來知地下有迦葉佛舍利，以土增之，斯即塔婆之相」。

《四分律》與《五分律》，都說到地下有迦葉（Kāśyapa）佛古塔，佛與弟子用土加堆在地上，就成為大塔。這樣的塔，與墳的意義一樣，可能是印度土葬的（墳）塔。但荼毘以後的舍利馱都，從八王分舍利起，經律都說「於四衢道中」造塔。塔是建築物，並不只是土的堆積，這應與印度火葬後遺骨的葬式有關。古代都將佛的舍利，放在瓶中或壺中，再供入建築物內，這是與埋入地下不同的。這樣的塔，也就與墳不同（可能形式上有點類似）。

說到塔的建造，就與「支提」有關。支提（caitya），或作制多、制底、枝提等。這是有關宗教的建築物，古代傳譯，每每與塔混雜不分，如《長阿含經》卷一一《阿㝹夷經》(大正一．六六下)說：

「毘舍離有四石塔：東名憂園塔，南名象塔，西名多子塔，北名七聚塔」。

四塔的原語，是支提。又如《大般涅槃經》卷上(大正一．一九一中)說：

「告阿難言：此毘耶離，優陀延支提，瞿曇支提，菴羅支提，多子支提，娑羅支提，遮波羅支提，此等支提，甚可愛樂」。

佛陀的時代，毘舍離（Vaiśālī）早就有了這麼多的支提，可以供出家人居住，所以支提是有關宗教的建築物，與塔的性質不一樣。等到佛的舍利建塔供養，塔也成為宗教性質的建築物，塔也就可以稱為支提了（根本說一切有部，都稱塔為支提）。不過塔是供奉舍利馱都的，所以《摩訶僧祇律》說：「有舍利者名塔，無舍利者名枝提」。這是大體的分別，不夠精確！應該這樣說：凡是建造的塔，也可以稱為支提；但支提卻不一定是塔，如一般神廟。

第三項 阿育王大興塔寺

阿育（Aśoka）王灌頂的時代，離佛滅已二世紀（或說百十六年；或說百六十年；或說二百十八年）了。佛法相當的發達，得到阿育王的信仰與護持，得到了更大的發展。北方傳說：阿育王在優波毱多（Upagupta）的啟導下，修造了八萬四千塔，如《阿育王經》卷一(大正五〇．一三五上)說：

「時王生心欲廣造佛塔，莊嚴四兵，往阿闍世王所起塔處，名頭樓那。至已，令人壞塔，取佛舍利。如是次第，乃至七塔，皆取舍利。復往一村，名曰羅摩，於此村中，復有一塔最初起者，復欲破之以取舍利。……時王思惟：此塔第一，是故龍王倍加守護，我於是塔，不得舍利。思惟既竟，還其本國。時阿育王作八萬四千寶函，分布舍利，遍此函中。復作八萬四千瓶，及諸幡蓋，付與夜叉，令於一切大地，乃至大海，處處起塔。……阿育王起八萬四千塔已，守護佛法」。

阿育王塔所藏的舍利，是從八王舍利塔中取出來的。但只取了七處，羅摩聚落（Rāmagrāma）塔的舍利，沒有取到。這是將過去集中在七處的舍

利，分散供養。舍利放在寶函（《傳》作「寶篋」）中，然後送到各處去造塔供養。這一傳說，南傳也是有的，如《善見律毘婆沙》卷一（大正二四．六八一上）說：

「王所統領八萬四千國王，勅諸國起八萬四千大寺，起塔八萬四千」。

塔，《一切善見律註序》作「制底」。《島史》與《大史》，但說「建立八萬四千園」——精舍。然南方傳說：王子摩哂陀（Mahinda）出家，派去 Tambapa□□i 島——錫蘭傳布佛法。摩哂陀等到了錫蘭，就派沙彌修摩那（Sumana），到印度及天上，取舍利到錫蘭建塔供養，如《善見律毘婆沙》卷三(大正二四．六九〇上)說：

「脩摩那……即取袈裟，執持鉢器，飛騰虛空，須臾往到閻浮利地。……王即受取沙彌鉢已，以塗香塗鉢，即開七寶函，自取舍利滿鉢，白光猶如真珠，以授與沙彌。沙彌取已，復往天帝釋宮。……沙彌問帝釋：帝釋有二舍利，一者右牙，留此；二者右缺盆骨，與我供養。帝釋答言：善哉！……即取舍利授與脩摩那」。

此事，《島史》與《大史》，都有同樣的記載。當時錫蘭的佛教，有分請舍利造塔的傳說，其他地區，當然也可以發生同樣的情形。阿育王時代的疆域，從發見的摩崖與石柱法敕，分布到全印度（除印度南端部分）；所派的傳教師，更北方到臾那（Yona）世界，南方到錫蘭來看，統治區相當廣大，佛法的宏傳區更大。在阿育王時，造精舍，建舍利塔，成為一時風尚，至少是阿育王起著示範作用，佛教界普遍而急劇的發展起來。

育王造塔的傳說，依《阿育王傳》等傳說，主要是分送舍利到各方去造塔。在阿育王的區域內，特別是與佛聖跡有關的地方，造塔，立石柱，是真實可信的。《大唐西域記》說到：室羅伐悉底（Śrāvastī）國，大城西北六十里，有迦葉波（Kāśyapa）佛窣堵波。劫比羅伐窣堵（Kapilavastu）國，城南五十里，有迦羅迦村馱（Krakucchanda）佛的窣堵波。舍利塔前，建石柱高三十餘尺，上刻師子像。東北三十里，有迦諾迦牟尼（Kanakamuni）佛的窣堵波（每佛都有三窣堵波）。舍利塔前，石柱高二十

餘尺，上刻師子像。這些，都是阿育王造的。法顯所見的過去三佛塔，大體相同。其中，為迦諾迦牟尼佛舍利塔所建的石柱，在西元一八九五年發見。石柱上刻：「天愛喜見王灌頂後十四年，再度增築迦諾迦牟尼佛塔。灌頂過（二十）年，親來供養（並建石柱）」。柱已經中斷，上下合起來，共二丈五尺，與玄奘所記的相合。這可見傳說阿育王為過去三佛建塔，確是事實。為過去佛建塔立柱，那為釋迦佛建塔，立石柱，更是當然的事。如鹿野苑（□□ipatana M□gadāva）、臘伐尼（嵐毘尼 Lumbinī）等處，《西域記》都說無憂王造窣堵波，立石柱。今鹿野苑轉法輪處，已於西元一九〇四年發見石柱。嵐毘尼——佛的誕生處，石柱也於西元一八九六年發見。塔雖都已毀了，而所存的石柱，都與玄奘所見的相合。所以阿育王為佛廣建舍利塔的傳說，應該是事實可信的，只是數量不見得是八萬四千，八萬四千原只形容眾多而已。

阿育王時，已有過去佛塔，可見為佛造舍利塔，事實早已存在，阿育王只是造塔運動的推動者。過去，造塔的理由是：「於四衢道，起立塔廟，表剎懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化，生獲福利，死得上天」。在四衢道立塔，很有近代在交通要道，立銅像紀念的意味。八王分得的舍利，或是王族，或是地方人士立塔，都是為公眾所瞻仰的。但到了阿育王時，「八萬四千大寺，起塔八萬四千」，塔不一定在寺內，但與寺院緊密的聯結在一起。我們知道，在造佛像風氣沒有普遍以前，舍利塔是等於寺院中（大雄寶殿內）佛像的地位，為信佛者瞻仰禮拜的中心。佛法發展中，形成了歸依佛、法、僧——三寶的佛教；三寶是信仰的對象。然在一般人的心中，多少有重於如來的傾向。如五根，以對如來及如來的教法不疑為信根，這是特重於如來（及如來的教法）了。《長阿含經》卷七《弊宿經》(大正一．四六下)說：

「我今信受歸依迦葉。迦葉報言：汝勿歸我，如我所歸無上尊者，汝當歸依。……今聞迦葉言：如來滅度，今即歸依滅度如來及法、眾僧」。

漢譯《長阿含經》，特點出：「世尊滅度未久」，「歸依滅度如來」，表示了歸依的與過去不同。如來涅槃了，在佛法的深入者，這是不成問題的。

但在一般人的宗教情感中，不免有空虛的感覺。佛法與神教不一樣，佛不是神，不是神那樣的威靈顯赫，神秘的存在於天上。佛入涅槃了，涅槃決不是沒有，但只是「寂然不動」，不可想像為神秘的存在，對人類還起什麼作用。這在類似一般宗教信仰的情感中，法與僧現在，佛卻是過去了。所以對佛的遺體——舍利，作為供養禮拜，啟發清淨信心的具體對象，可說是順應一般宗教情感的需要而自然發展起來的。阿育王時代，將舍利送到各處，讓每一地方的佛教，有佛的遺體——舍利，可以供養禮拜，如佛在世時那樣的成為信仰中心，三寶具足。《根本說一切有部毘奈耶》卷二三(大正二三．七五三上)說：

「令洗手已，悉與香花，教其右旋，供養制底，歌詠讚歎。既供養已，……皆致敬已，當前而坐，為聽法故。……隨其意樂而為說法」。

信眾到寺院裡來，教他敬佛——供養制底，禮僧，聽法，成為化導信眾，歸敬三寶的具體行儀。這是舍利塔普遍造立的實際意義。

第四項 塔的建築與供養

佛舍利塔的建築，在佛教界，是不分地區與部派的。經過長時期的演化，塔形成為多姿多采的。塔的形態，依律部所傳，已有部派的色彩，但還可以了解出原始的形態。《摩訶僧祇律》卷三三(大正二二．四九七下)說：

「下基四方，周匝欄楯。圓起二重，方牙四出（「塔身」）。上施槃蓋；長表輪相」。

《僧祇律》所傳的佛塔，是「塔基」、「塔身」、「槃蓋」、「輪相」——四部分組成的。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一八(大正二四．二九一下)說：

「佛言：應可用甎，兩重作基。次安塔身。上安覆鉢，隨意高下。上置平頭，高一二尺，方二三尺，準量大小。中豎輪竿，次著相輪；其相輪重數，或一二三四，乃至十三。次安寶瓶」。

說一切有部所傳的佛塔，是「塔基」、「塔身」、「覆鉢」、「平頭」、「輪竿與相輪」、「寶瓶」——六部分組成的，比大眾部的要複雜些。《善

見律毘婆沙》卷三(大正二四．六九一上)說：

「當先起基，與象頂等。……塔形云何？摩哂陀答言：猶如積稻聚。王答：善哉！於塔基上起一小塔」。

這是南方的古老傳說，當時僅分「塔基」與「塔」（身）二部分。所起的「小塔」，《一切善見律註序》與《大史》，都說與王的膝骨一樣高，並且是用磚造成的。塔（身）是塔的主體，如稻穀堆一般，那不可能是圓錐形，而是半圓的覆鉢形。依《雜事》說，在「塔身」與「平頭」間，加一「覆鉢」，那是塔身的形態雖已經變了（《僧祇律》是圓形的二層建築），還沒有忘記舊有的覆鉢形。「覆鉢」上有長方形的「平頭」，那是作為塔蓋用的（《僧祇律》名為「槃蓋」）。約「塔身」說，原與加土成墳的形態相同。現存 Sāñcī 大塔，犍陀羅（Gandhāra）的 Manikyala 塔，塔身都作覆鉢形，與錫蘭的古說相合。從「塔基」到「平頭」，是塔；「輪竿」以上，是標記，如基督徒在墓上加十字架一樣。「輪竿」直上（後來有一柱的，三柱的，多柱的不同），中有「相輪」。Sāñcī 大塔是三輪，Manikyala 塔是二輪。塔上的「相輪」，起初可能沒有一定，後來北方才依證果的高低而分別多少，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一八(大正二四．二九一下)說：

「若為如來造窣覩波者，應可如前具足而作。若為獨覺，勿安寶瓶。若阿羅漢，相輪四重；不還至三；一來應二；預流應一。凡夫善人，但可平頭，無有輪蓋」。

「相輪」的或多或少，是說一切有部的規制。上端安「寶瓶」，《僧祇律》等都沒有說到。大概最初用瓶分佛的舍利，所以用瓶來作佛舍利塔的標識。其實，塔在早期是沒有標識的，標識就是塔旁建立的崇高石柱。從《大唐西域記》所見，傳為阿育王所造的塔，塔旁大都是有石柱的。塔與柱合起來等於中國的「封」（墓）與（標）「識」了。

《五分律》說：塔有三類：「露塔、屋塔、無壁塔」。《四分律》也說「塔露地」與「屋覆」；《毘尼摩得勒伽》，說「偷婆」、「偷婆舍」二類。「無壁塔」可說是「屋塔」的一類，不過沒有牆壁而已。塔，不外乎「露塔」

與「屋塔」二類：「露塔」是塔上沒有覆蔽的，「屋塔」是舍利塔供在屋內的。從後代發展的塔型來看，也只此二類。一、從「露塔」而發展成的：古傳「塔基」與象一樣高，要上去，必須安上層級。這樣的露塔，在向高向大的發展中，如緬甸的 Soolay 塔，泰國的 Ayuthia 塔，在覆鉢形（也有多少變化）的塔身下，一層層的塔基，是「塔基」層次的增多。平頭以上，作圓錐形。南方錫蘭、緬、泰的塔式，是屬於這一類型的。二、從「屋塔」而發展成的：「塔身」作房屋形、樓閣形（北方烏仗那的瞢揭釐，就是稻穀樓閣的意義），於是三重、五重、七重、九重、十一重、十三重的塔，特別在北印度、中國、日本等地發達起來。這樣的塔，可說受到相輪（一至十三）的影響；當然上面還有相輪。而原有覆鉢形的塔身，作為覆鉢形而安在塔身與相輪的中間。這種屋（樓閣）塔，層次一多，又成為「露塔」了。

造塔的趨勢，是又高又大又多，到了使人驚異的程度。塔的向高大發展，是可以理解的。塔要建在「高顯處」、「四衢道中」、「四衢道側」，主要是為了使人見了，於如來「生戀慕心」，啟發信心。古代在塔旁建立高高的石柱，也就是為了引起人的注意。但與膝骨一樣高的塔身，如建在山上，遠望是看不到的。如建在平地，為房屋、樹木所障隔，也就不容易發見。在「四衢道側」，與出家眾的住處不相應，而且也難免煩雜與不能清淨。塔在僧眾住處的旁邊（或中間）建立，就不能不向高發展了。塔高了，塔身與塔基自然要比例的增大。總之，塔是向高向廣大發展了。現在留存的古塔，在北方，如犍陀羅地方的 Darmarajka，Manikyala，Takti-Bahi，Ali Masjid 塔，都是西元前後到二、三世紀的建築，規模都很大。在南方，西元前一世紀中，錫蘭毘多伽摩尼（Va□□agāma□ī）王所建的無畏山（Abhayagiri）塔，塔基直徑約三百六十尺，塔身直徑約二百七十尺。法顯說塔高四十丈。更高大的，西元二世紀中，迦膩色迦（Kani□ka）王所造大塔，晉法顯所見的是：「高四十餘丈，……閻浮提塔，唯此為上」。北魏惠生所見的，已是「凡十三級，……去地七百尺」了。當然最高大的，還要推西元六世紀初所建，洛陽的永寧寺大塔了，如《洛陽伽藍記》卷一(大正五一．一〇〇〇上)說：

「有九層浮圖一所，架木為之，舉高九十丈。有剎復高十丈，合去地一千尺。去京師百里，已遙見之」。

塔的越高越大，除新建大塔而外，多數是在舊塔上加蓋新塔，如阿育（Aśoka）王增建迦諾迦牟尼（Kanakamuni）佛塔那樣。現存的 Sāñcī 大塔，也是在古塔上增建所成的。錫蘭傳說：Mahiya□gana 塔，起初是小型的青玉塔。舍利弗（Śāriputra）的弟子沙羅浮（Sarabhū），取佛的頸骨，納入塔中，再建十二肘高的石塔，覆在上面。天愛帝須（Devāna□piyatissa）王子 Uddhacūlābhaya，更增建為三十肘高。到度他伽摩尼（Du□□hagāma□i）王，更作八十肘高的大塔，蓋在上面：這是不斷加建加高的實例。迦膩色迦王大塔，也是這樣的，如《大唐西域記》卷二(大正五一．八七九下——八八〇上)說：

王「見有牧牛小豎，於林樹間，作小窣堵波，其高三尺。……周小窣堵波處，建石窣堵波，欲以功力，彌覆其上。隨其數量，恒出三尺。若是增高，踰四百尺。基址所峙，周一里半。層基五級，高一百五十尺，方乃得覆小窣堵波。王因嘉慶，復於其上更起二十五層金銅相輪。……營建纔訖，見小窣堵波在大基東南隅下，傍出其半。王心不平，便即擲棄，遂住窣堵波第二級下石基中半現。復於本處更出小窣堵波」。

這一傳說，法顯、惠生等都有傳述，近於神話。然以事實推論，也只是在原有小塔上作大塔，為了使人見到舊有小塔，所以將小塔露出一些。這是越建越高，越建越大的趨勢。建塔是聲聞部派佛教的特色，大乘佛法也繼承了下來。說到塔的多少，北方還不如南方。在南方，不但塔很多，如緬甸 Mandalay 附近的四百五十塔，成為塔的世界。Pegu 的 Shwemawdaw 大金塔的基壇上，有數十小塔。Java 的 Borobudur 塔周圍，有七十二塔。或是塔群，或是多數小塔來莊嚴大塔。塔不但高大，而且眾多。建造舍利塔所形成的無數建築，代表了那時佛教的形式化與藝術化的傾向。

高大的舍利塔，建築材料主要為磚、石、木；形式為圓、方或八角。塔基、塔身、平頭、覆鉢、輪竿與相輪、金瓶——塔的結構，自身就是一項莊

嚴的供養。再加上精工的雕刻，形形式式的繪畫。《僧祇律》說「金薄覆上」，就是大金塔那樣的作法，金光閃閃，莊嚴中增加了尊貴的氣息。信眾們平日（或節日）對於塔的供養，有香與華鬘；珠鬘、瓔珞、幢幡、傘蓋、燈明、飲食。或以伎樂歌頌來供養，那是在誠敬中帶有歡樂的成分了。依《僧祇律》：中央是大塔，四面作龕，龕是供佛像的。在塔的四面，作種種的園林、水池，四面再建支提。大眾部（Mahāsā□ghika）的塔園，不僅是建築莊嚴，而又園林化。塔在一般人的心目中，是尊敬的，莊嚴的，又是藝術化的，越來越接近大乘的風格。不過，塔在印度，始終是宗教的信敬對象，還不會如中國那樣的佛塔，部分發展為點綴風景，「登臨眺望」；或者神秘化為鎮壓風水（或妖怪）的東西。

建塔供奉舍利，舍利也還是要放在容器內的，如《四分律》卷五二(大正二二．九五七上)說：

「云何安舍利？應安金塔中，若銀塔，若寶塔，若雜寶塔，若以繒綿裹，若以鉢肆酰嵐婆衣，若以頭頭羅衣裹」。

金塔、銀塔等，不是高大的塔，而是安放舍利的容器，所以說以衣（與布同）裹。古來有安放舍利的舍利瓶，其實也就是塔。小型的舍利瓶（塔），也可以供在屋內（發展為「屋塔」）。安放舍利的容器，近代都作大塔的模型，但古代的形態是不一的。如西元一八九八年，法人 W. C. Peppe 在尼泊爾（Nepāla）南境，發掘 Piprāvā 古墳，發見高六寸，徑四寸的蠟石壺。壺內藏著骨片（舍利），刻著「佛陀世尊的舍利龕，釋迦族人供奉」字樣。這可能為八王分舍利，釋迦（Śākya）族供奉（可能供在室內）的塔型。又如西元二六五年（或作二八二年），中國鄮縣所發見的，傳說為阿育王塔。高一尺四寸，徑七寸。從所刻的本生來說，應該是西元前後的舍利塔。小型的舍利塔，或藏在大塔裡，或供在室內。供在室內的舍利，如屬於頭骨或牙齒，更受到信眾的尊重，或舉行定期的大法會來供養。北印度那揭羅曷（Nagarahāra）的佛骨、佛齒，是受到非常尊敬供養的，如《高僧法顯傳》(大正五一．八五八下)說：

「那竭國界醯羅城城中，有佛頂骨精舍，盡以金薄七寶挍飾。國王敬重頂骨，慮人抄奪，乃取國中豪姓八人，人持一印，印封守護。清晨，……出佛頂骨，置精舍外高座，上以七寶圓磲，磲下瑠璃鍾覆，上皆珠璣挍飾。骨黃白色，方圓四寸，其上隆起。……以華香供養，供養已，次第頂戴而去。從東門入，西門出。……日日如是，初無懈倦。供養都訖，乃還頂骨於精舍中，有七寶解脫塔，或開或閉，高五尺許以盛之。……（那竭）城中亦有佛齒塔，供養如頂骨法」。

佛頂骨與佛齒，都藏在五尺許的塔內。受到全國上下的尊敬，日日都迎到城中去受供養，這是西元五世紀初的情形。到了六世紀初，惠生們所見的，又多了「佛髮」。到玄奘時代，佛齒雖不見了，僅剩供佛齒的臺，卻又多了佛髑髏與佛牙，如《大唐西域記》卷二(大正五一．八七九上——中)說：

「第二閣中，有七寶小窣堵波，置如來頂骨，骨周一尺二寸，髮孔分明，其色黃白。……又有七寶小窣堵波，以貯如來髑髏骨，狀如荷葉，色同頂骨。……又有七寶小窣堵波，有如來眼睛，睛大如棯，光明清澈，皦映中外。……觀禮之徒，相繼不絕」。

玄奘的時代，不是迎入城內供養，而是供在寺內。不但瞻禮要錢，又附加了一些占卜的俗習，這是北印度著名的佛頂骨。在南方，錫蘭的佛牙，也非常著名，如《高僧法顯傳》(大正五一．八六五上——中)說：

「城中又起佛齒精舍，皆七寶作。……佛齒常以三月中出之。……王便夾道兩邊，作菩薩五百身已來種種變現（本生）。……如是形像，皆采畫莊挍，狀若生人。然後佛齒乃出，中道而行。隨路供養，到無畏精舍佛堂上，道俗雲集，燒香然燈，種種法事，晝夜不息。滿九十日，乃還城內精舍」。

佛骨與佛牙，或是每天迎出，受人供養禮拜；或是每年舉行九十天的大法會。古人對佛舍利的尊敬，到了無以復加的程度！

造舍利塔，尊敬供養，是不分南北的，不分部派的。那種莊嚴供養，在印度本土，已經不只是在家信眾的事，而是出家眾在中主持推動的。《四分律》在受戒終了時，對新戒比丘這樣說：「汝當善受教法，應當勸化作福治

塔」！勸人修治舍利塔，竟成為出家眾的重要任務！其實供養三寶——作福，也不只是在家信眾的事，如《根本說一切有部毘奈耶》卷四(大正二三．六四二中)說：

「時諸苾芻，既聞斯說，多行乞匄，於佛法僧廣興供養，時佛教法漸更增廣」。

「於三寶中廣修供養」，包含了興造寺院，建立塔婆（塑造佛像）。這些是能啟發世人信心的，使佛法更興盛流行起來，也就以此為弘揚佛法的方便。舍利越來越多，舍利塔也越多越大，這該是一項重要理由吧！

第五項 佛塔與僧伽的關係

佛舍利（śarīra）的供奉，起初是八王分舍利，在「四衢道中」造塔（stūpa）。造塔是需要物資與經費的，所以是在家信眾的事。然佛（Buddha）為僧伽（sa□gha）的上首，法（dharma）的宣說者；三寶為佛教的全體，所以舍利造塔，並非與僧眾對立，脫離關係，必然要相互關聯的。在阿育（Aśoka）王時，達到「起八萬四千大寺，起塔八萬四千」，有僧眾住處就有舍利塔的傳說。塔是供奉舍利——佛的遺體，為佛涅槃後代表佛的存在。北方傳說，阿育王造塔，是優波毱多（Upagupta）所勸導的。南方傳說，錫蘭的舍利造塔，是摩哂陀（Mahinda）所教導的；由沙彌修摩那（Sumana）從印度請去的。在西元前三世紀，阿育王的舍利建塔運動中，舍利塔決不是與出家僧眾無關的。塔，少數是獨立的建築，專供佛弟子的瞻仰禮拜，是沒有人住的，旁邊也沒有僧院。但絕大多數，部派時代的佛塔，都是與僧眾有關的，有僧眾住處就有佛塔。所以，在部派佛教中，「三寶別體」，佛塔地與僧地，佛物與僧物，雖嚴格的區別，而佛塔與僧伽——出家比丘（比丘尼）眾，不但關係密切，佛塔反而是從屬於僧伽的。這是部派佛教時代的歷史事實，試從三點來說明。

一、塔地與僧地，是聯合在一起的：如《摩訶僧祇律》卷三三(大正二二．四九八上)說：

「起僧伽藍時，先規度好地作塔處。塔不得在南，不得在西，應在東，應在北。不得僧地侵佛地，佛地不得侵僧地。……應在西若南作僧坊。……塔應在高顯處」。

比丘們要建僧坊時，在準備建築的地上，先劃定一塊好地作塔，其餘的就是僧地。經過大眾的羯磨結界，塔地與僧地，就這樣的分別出來。其實塔地與僧地，原本是一整體（塔地，可說是經大眾同意，奉獻給佛的），所以塔與僧眾住處的基地，雖是各別的，卻是相連的。有僧坊就有塔，這是大眾部（Mahāsā□ghika）的制度。僧坊與塔相連接，可說是印度大陸各部派所同的，如化地部（Mahīśāsaka）的《彌沙塞部和醯五分律》卷二七(大正二二．一七九上)說：

「比丘欲至僧坊，……入已，應一處坐，小息。應問舊比丘：何者是上座房？知處已，應往禮拜問訊共語。若日早，應禮塔，禮塔已，次第禮諸上座」。

客比丘新來的，應該禮問上座。如時間還早，那應該先禮塔，然後禮上座。塔在僧坊旁邊，這是可以推想而知的。法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》，說得更明白些，如說：

「客比丘欲入寺內，應知有佛塔，若聲聞塔，若上座。……開門時，……應右遶塔而過。彼至寺內，……彼先應禮佛塔，復禮聲聞塔，四上座隨次禮」。

「若比丘尼，知有比丘僧伽藍，不白而入門，波逸提。……不犯者，若先不知，若無比丘而入，若禮拜佛塔、聲聞塔」。

這都說明了：進門後，先要經過塔，然後到寺內。僧伽藍（sa□ghārāma）似乎已成了寺院的通稱，不只是僧坊，而是門內有塔的。這大概塔在大院內；進到僧眾住處（vihāra）——僧坊，又是別院。這種情形，說一切有部（Sarvāstivāda）也完全相同，如《根本說一切有部毘奈耶》說：

「自執香爐，引諸僧眾，出遶制底，還歸住處。……整理衣服，緩步從容，口誦伽他，旋行制底，便入寺內」。

「汝等於此寺中，頗請苾芻為引導人，指授房舍及塔廟不？……若人以真金，日施百千兩，不如暫入寺，誠心一禮塔。……此是如來所居香殿。……次至餘房而告之曰：此是上座阿若憍陳如所住之房」。

「於此地中，與僧伽造寺：此處與佛世尊而作香殿；此處作門樓，此處作溫室，……此作看病堂」。

「香殿」是佛所住處，涅槃後，就是塔，佛殿。信眾到寺裡來，先教他遶佛塔（制底），然後進寺去。《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》說：「早起巡禮佛塔，便入寺中」。塔與僧眾住處相連，為印度大陸部派佛教所一致的。

二、塔在僧坊旁邊（或在中央），僧伽及僧中「知僧事」的，有供養與為塔服勞的義務：《大比丘三千威儀》，說到「掃塔上」與「掃塔下」的應知事項。在布薩日，比丘也應將塔打掃清潔，如《十誦律》卷二二(大正二三．一六〇上)說：

「有一住處，一比丘布薩時，是比丘應掃塔，掃布薩處」。

還有，知僧事的每日要到塔燒香，如《根本說一切有部毘奈耶》卷八(大正二三．六六五下)說：

「天明，屏燈樹，開寺門，掃灑房庭。……窣堵波處，燒香普熏」。

比丘們對於塔的供養，掃地，燒香，旋繞，禮拜而外，也可用華鬘供養。《毘尼母經》及飲光部（Kāśyapīya），許可比丘們自己作華鬘來供養，如卷五(大正二四．八二八中)說：

「花鬘瓔珞……比丘若為佛供養，若為佛塔，……不犯。……迦葉惟說曰：若為佛，不為餘眾生，得作，不犯」。

一般來說，比丘是不可以作伎樂的，但根本說一切有部律，也方便的許可，如《根本說一切有部目得迦》卷八(大正二四．四四六上)說：

「苾芻頗得鳴鼓樂不？佛言：不合，唯除設會供養」。

比丘們可以自己造塔，說一切有部說得最明確，如說：

「諸比丘作新佛圖，擔土、持泥墼塼草等」。

「又苾芻……或為設利羅造塔」。

「知空僧坊常住比丘，應巡行僧坊：先修治塔，次作四方僧事」。

為佛作塔，不只是說一切有部的主張，而是各部派所共的，那就是佛與比丘們，為迦葉佛作塔的故事。這與佛涅槃時，以造塔為在家信眾的事，似乎矛盾，但這是事實的發展趨向：在舍利造塔運動中，塔與僧坊相連，造塔也由僧眾負責——自己勞作，或勸化信眾來建造。《四分律》告訴受戒比丘：「應當勸化作福治塔」；說一切有部也說：「苾芻應可勸化助造」。出家眾對於佛塔修造與供養的熱心，為一存在的事實。在 Bhārhut 與 Sāñcī 佛塔，發見銘文中供養者的人名，比丘、比丘尼的人數，與在家信眾，約為二與三之比。《四分律》一再說：「或營僧事，或營塔事」；「或有僧事，或塔寺事」。《根有律》也每說：「為營僧務，或為窣覩波事」。塔事，是知事僧所經營的。

三、塔與塔物的守護，是出家僧眾的責任：《四分律》卷二一(大正二二．七一〇中——下)說：

「不得在佛塔中止宿，除為守護故。……不得藏財物置佛塔中，除為堅牢」。

佛舍利塔是信敬禮拜供養的支提，不是住人的地方。出家眾應住在僧坊裡，不許在佛塔中宿（這不可誤解為：塔是在家或非僧非俗者所住的）；不過為了守護，（一人或少數）是可以住的。這如中國的大雄寶殿那樣，大殿是供佛的，但為了守護，也有在佛殿的邊角，闢一香燈寮的。塔物與僧物，律中是嚴格區別的；特別是供養塔的金銀珍寶，是僧眾所不能用的。但舍利塔並不能自己管理與經營，在佛塔進入塔與僧坊相連時代，僧眾熱心於造塔供養，這責任就是僧眾的責任。如《摩訶僧祇律》卷三三(大正二二．四九八下——四九九上)說：

「若塔物、僧物難起者，當云何？佛言：若外賊弱者，應從王求無畏。……賊強者，應密遣信往賊主所求索無畏。……若賊是邪見，不信佛法者，不可歸趣者，不可便捨物去。應使可信人，藏佛物、僧物。……若賊來急不得藏者，佛物應莊嚴佛像；僧坐具應敷，安置種種飲食，令賊見相。當使年少比丘在屏處，伺看。賊至時見供養具，若起慈心作是問：有比丘不？莫畏，可來出。爾時，年少比丘應看。若賊卒至不得藏物者，應言一切行無常。作是語已，捨去」。

「難起」，是賊難，或是股匪，或是異民族的入侵。到了當地政權不能保障安全的程度，對塔物（佛物）與僧物，應採取應變的措施。責任屬於僧伽，可見塔物是由僧伽管理的。在北印度發見的 Kharo□□ī（驢唇）文字的碑文，有關奉獻佛塔而有明文可見的，或說「說一切有部領納」，或說「大眾部領納」。舍利塔由部派佛教接受，是西元前後北印度佛教界的事實。《十誦律》卷五六(大正二三．四一五下)說：

「毘舍離諸估客，用塔物翻轉得利供養塔。是人求利故欲到遠處，持此物與比丘言：長老！是塔物汝當出息，令得利供養塔。比丘言：佛未聽我等出塔物，得利供養塔。以是事白佛，佛言：聽僧坊淨人，若優婆塞，出息塔物得供養塔。是名塔物無盡」。

舍利塔，佛教初期是由在家信眾建造的。供養塔的財物，如有多餘的，就由在家人存放生息，作為修治供養塔的費用。上面所引的文字，說明了舍利塔由在家眾而移歸出家眾的過程。七百結集的主要問題，是毘舍離（Vaiśālī）比丘的受取金銀，在當時是認為非法的。在佛教的發達中，舍利塔越來越莊嚴，供養也越來越豐厚，無論是金銀珍寶，以及作為貨幣流通的金錢，僧眾都為塔為僧而接受了。受取金銀財物生息的，也由毘舍離比丘開始。這一制度，終於為佛教全體所接受；錫蘭也同樣是寺庫中珍寶多得不計其數。然僧眾可以為塔、為僧（甚至為自己）接受金銀，卻不准手捉，而要由淨人或優婆塞，代為分別（塔物與僧物，不能混雜）存取，代為經理生息。淨人是「寺家人」，古代是屬於僧伽的，如北魏的僧祇戶那樣。可信優婆塞，是僧眾所認可的，認為是尊敬三寶，深信因果，不會盜取，欺誑的。所以由淨

人與優婆塞經營，並非屬於淨人與優婆塞所有，只是代理，服從僧伽的意旨而辦事的。大乘佛法從部派佛教中發展出來，要從阿育王以後的部派佛教的發展去理解，不宜依據早期情況（塔物由在家人經營），及誤解比丘不得在塔中住宿，而想像為從僧伽以外，非僧非俗的佛塔集團中出來。這一段，應與平川彰博士《初期大乘佛教之研究》，作對比的觀察。

第六項 舍利塔引起的問題

佛弟子將佛陀的遺體——舍利、馱都（śarīra、dhātu），造塔供養，適應信眾的要求而普遍發達起來。舍利塔的普遍修造，引起的問題極多，這裡說到幾點：

一、供養舍利塔功德的大小：《長部》（一六）《大般涅槃經》說：供養佛舍利塔，「生善趣天界」。《遊行經》說：「生獲福利，死得上天」。部派佛教，大抵依據經說，確認造塔、供養塔是有功德的。有功德，所以出家、在家弟子，都熱心於造塔供養。然對於得果的大小，部派間卻有不同的意見，如《異部宗輪論》(大正四九．一六上——一七上)說：

「制多山部、西山住部、北山住部，如是三部本宗同義……於窣堵波興供養業，不得大果」。

「其化地部……末宗異義……於窣堵波興供養業，所獲果少」。

「其法藏部……於窣堵波興供養業，獲廣大果」。

「不得大果」，就是「所獲果少」。但大與小的差別，是什麼呢？說一切有部（Sarvāstivāda）以為：「為佛舍利起窣堵波，……能生梵福」；梵福是非常廣大的福業，一劫生於天上。然生在（人間）天上，對解脫生死來說，就不免小小了。法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》卷三一(大正二二．七八五下)說：

「學菩薩道，能供養爪髮者，必成無上道。以佛眼觀天下，無不入無餘涅槃界而般涅槃」。

供養佛的遺體，「必成無上道」，那真是「廣大果」了！然在法藏部的《佛本行集經》，只說「以佛眼觀彼等眾生，無一眾生各在佛邊而不皆得證

涅槃者」。法藏部的本義，應該是造塔供養，（未來）能得涅槃果，這比起生天說，當然是廣大了。在大乘佛法興起中，才演化為「必成無上道」。對於造塔、供養塔，法藏部是極力推動的一派。然一般部派（除大空派），大都熱心於造塔供養，不外乎為了生天。出家眾應勤求解脫，但現生不一定能解脫；在沒有解脫以前，往來人間天上，不正是出家者的希望嗎？

二、舍利的神奇與靈感：舍利的造塔供養，本為對佛誠敬與懷念的表示。然用香、華、瓔珞、幢幡、傘蓋、飲食、伎樂歌舞——這樣的廣大供養，形成一時風氣，難怪有人要說：「世尊貪欲、瞋恚、愚癡已除，用是塔（莊嚴……歌舞伎樂）為」？這種造塔而廣大供養，顯然與世俗的宗教相同，不免失去造塔供養的本意。這樣的宗教行為，會注意到舍利，引發神奇與靈感的信仰，如《善見律毘婆沙》卷三(大正二四．六九一上中)說：

「舍利即從象頂，上昇虛空，高七多羅樹。現種種神變，五色玄黃。或時出水，或時出火，或復俱出。……取舍利安置塔中，大地六種震動」。

舍利初到錫蘭建塔，舍利現起了種種的神力變化。直到玄奘時，還這樣說：「南去僧伽羅國，二萬餘里。靜夜遙望，見彼國佛牙窣堵波上寶珠光明，離然如明炬之懸燭也」。南方佛教國家，佛塔非常興盛，是不無理由的。在北方，同樣的傳有神變的現象。《大唐西域記》中，所見的佛窣堵波，有的是「時燭光明」；有的是「殊香異音」；有的是「殊光異色，朝變夕改」；有的是「疾病之人，求請多愈」，佛弟子都注意到這些上來了。《高僧傳》卷一(大正五〇．三二五中——下)說：

「遺骨舍利，神曜無方！……乃共潔齋靜室，以銅瓶加几，燒香禮請。……忽聞瓶中鏗然有聲，（康僧）會自往視，果獲舍利。……五色光炎，照耀瓶上。……（孫）權大嗟服，即為建塔，以始有佛寺，故號建初寺，因名其地為佛陀里」。

這是西元三世紀，康僧會誠感舍利的傳說。隋文帝時，曾建造了一百十一所舍利塔，同一天奉安舍利，都有放光等瑞應。可見舍利造塔供養，已完全世俗宗教化了。

三、法舍利窣堵波：造舍利塔，廣修供養的風氣，對大乘佛法來說，接近了一步；如約佛法說，也許是質的開始衰落。然舍利造塔，也還有引向高一層的作用。舍利是佛的遺體，是佛生身的遺餘。佛依生身而得大覺，並由此而廣化眾生。懷念佛的恩德，所以為生身舍利造塔，並修種種的供養。然佛的所以被稱為佛，不是色身，而是法身。由於佛的正覺，體悟正法，所以稱之為佛，這才是真正的佛陀。佛的生身，火化而留下的身分，稱為舍利。佛的法身，證入無餘般涅槃界，而遺留在世間的佛法，不正是法身的舍利嗎？一般人為「生身舍利」造塔，而為「法身舍利」造塔的，大概是在學問僧中發展出來的。這二類舍利，如《浴佛功德經》所說：「身骨舍利」，「法頌舍利」。法——經典的書寫，是西元前一世紀，但短篇或一四句偈的書寫，當然要早些。「諸法從緣起，如來說此因，彼法（因緣）盡，是大沙門說」：這是著名的緣起（pratītyasamutpāda）法頌。從前馬勝（Aśvajit）比丘，為舍利弗（Śāriputra）說這首偈，舍利弗聽了就證悟；這首「緣起法頌」，代表了佛法的根本內容。為法（身）舍利造塔的，是將經藏在塔內；而多數是寫一首「緣起法頌」，藏在塔內，所以稱為「法頌舍利」。從佛的靈骨崇拜，而到尊敬佛的教法，不能不說是高出一層。但受到造塔功德的鼓勵，及造塔不問大小，功德都是一樣，當然越多越好。法身舍利塔的供養，後來也成為純信仰的，如《大唐西域記》卷九(大正五一．九二〇上)說：

「印度之法，香末為泥，作小窣堵波，高五六寸，書寫經文以置其中，謂之法舍利也。……（勝軍）三十年間，凡作七拘胝(唐言億)法舍利窣堵波；每滿一拘胝，建大窣堵波而總置中，盛修供養」。

法舍利窣堵波的造作，越多功德越大。玄奘所親近的，唯識學權威勝軍（Jayasena）論師，就是廣造法舍利窣堵波的大師。這與經典崇敬有關，由於經典書寫而發達起來。

四、舍利塔與龍王：八王分舍利的古老傳說，是《長部》（一六）《大般涅槃經》。本來沒有說到龍王，但《大般涅槃經》末了附記(南傳七．一六二——一六三)說：

「具眼者舍利八斛，七斛由閻浮提（人）供養。最勝者其餘之一斛，由羅摩村龍王供養」。

此說，《長阿含經》等是沒有的，也與八王分舍利說矛盾。依據這一附錄，人間只分到了七分；羅摩村（Rāmagrāma）那一分，為龍王所得，這是傳說的演變了。關於羅摩村龍王供養舍利的話，北方也有傳說，如《阿育王傳》卷一(大正五〇．一〇二上)說：

「復到羅摩聚落海龍王所，欲取舍利。龍王即出，請王入宮，王便下船入於龍宮。龍白王言：唯願留此舍利，聽我供養，慎莫取去！王見龍王恭敬供養，倍加人間，遂即留置而不持去」。

《阿育王經》、《高僧法顯傳》、《大唐西域記》，所說都大致相同。阿育王只取到了七分舍利，藍莫村的舍利，卻沒有取到。同本異譯的《雜阿含經》說：「王從龍索舍利供養，龍即與之」，那是八分舍利，都被育王取去了。這該是南傳人間供養七分的來源吧！在這一傳說裡，舍利塔與龍王有了關係，但還是羅摩村的舍利塔，不過受到龍王的守護供養而已。取得龍王舍利，另有一類似的傳說，如失譯的《雜譬喻經》卷上(大正四．五〇三中)說：

「有一龍王……得佛一分舍利，晝夜供養，獨不降首於阿育王。……（王）於是修立塔寺，廣請眾僧，數數不息。欲自試功德，便作一金龍，作一王身，著秤兩頭，秤其輕重。始作功德，並秤二像，龍重王輕。後復秤之，輕重衡平。復作功德，後王秤日重，龍秤日輕。王知功德日多，興兵往討。未至道半，龍王大小奉迎首伏，所得佛一分舍利者，獻阿育王」。

這一傳說，與《阿育王譬喻經》（即《阿育龍調伏譬喻》Aśoka-nāga-vinīya-avadāna）大同。起初，龍王是不肯奉獻舍利（譬喻作「珍寶」）的，阿育王大作功德，從龍王與王像的輕重中，知道王的功德勝過了龍王，龍王這才被降伏了，獻出那一分舍利。這是終於取得了龍王舍利的新傳說。還有另一傳說，見《釋迦譜》所引的《（大）阿育王經》：阿闍世（Ajātaśatru）王當時分得了佛舍利與一口佛□（髭？），佛□為難頭和龍

王取去。龍王在須彌山下，起水精琉璃塔供養。阿育王要得到這一分，「欲縛取龍王」。龍王在阿育王睡眠時，將王宮移到龍宮來。育王見到了高大的水精塔，龍王告訴他：將來佛法滅盡，佛的經書與衣鉢，都要藏在這塔裡；阿育王也就不想取這分舍利了。這一傳說，龍王所供養的舍利塔，在龍宮，不在八王所分舍利之內，阿育王也沒有取得。阿育王、龍、舍利塔，結合在一起，極可能從阿育王造舍利塔而來。類似的傳說，南方的《島史》說到：阿育王得天龍的擁護，奉事四佛，壽長一劫的龍王 Mahākā□a，奉上黃金的鎖帶。《大史》與《一切善見律註序》，並且說：龍王承阿育王的意旨，自變為佛陀——三十二相、八十種好，無邊光輝的容貌。《善見律毘婆沙》卷一(大正二四．六八〇上)說：

「王作金鎖，遣鎖海龍王將來。此海龍王壽命一劫，曾見過去四佛。……海龍王受教，即現神力，自變己身為如來形像，種種功德莊嚴微妙，有三十二大人之相，八十種好」。

《善見律毘婆沙》，是《一切善見律註》的漢譯，西元五世紀末譯出。「金鎖鎖海龍王」，似乎與現存巴利文本不合，但如想到《雜譬喻經》的「欲縛取龍王」，及《龍調伏譬喻》的金龍像，這可能是傳說的歧異了。

龍王、舍利塔的結合，傳說是神話式的，變化很大。骨身舍利代表了佛的色身，法頌舍利代表了佛的法身（法）：塔內所藏的舍利，是法（經書）與佛。龍在佛教中，每有降龍的傳說。龍是暴戾的，佛法能降伏他，調柔他。經中每用來比喻大阿羅漢的功德：「心調柔軟，摩訶那伽」（義譯作「猶如大龍」）。人類的心，如暴戾剛強的龍一樣。依佛法修持，調伏清淨，也就與調伏了的大龍（大龍，也是大阿羅漢的讚歎詞）一樣。將這聯合起來，心如龍，龍宮有舍利塔，只是沒有被降伏，所以不肯呈上舍利。這就是：心本清淨，有法有佛，只是沒有調柔，所以不能見法見佛。如心調柔了，就能見佛見法，也與龍王調伏，願意獻上舍利一樣。《龍調伏譬喻》，是龍被降伏了而奉上舍利。「金鎖鎖龍王」，是龍王被降伏而變現佛身。這不是從淺顯的譬喻裡，表示深一層的意義嗎？龍王與舍利塔的傳說，一直留傳在大乘佛教中。龍樹（Nāgārjuna）入龍宮，從龍王那裡得經一箱；龍樹入龍宮，得

到了一個塔：不都是舍利塔與龍的譬喻嗎？

第二節 佛陀遺物與遺跡的崇敬

第一項 遺物的崇敬

佛涅槃後，不但佛的遺體——舍利（śarīra），受到佛弟子的尊敬供養，佛的遺物，與佛有特殊關係的地點——聖跡，也受到尊敬供養，表示對佛的無比懷念。遺物，是佛的日常用具，可說是佛的「手澤存焉」。佛的遺跡，如菩提場等聖地，也就成為巡禮供養的道場。「迦陵誐王菩提樹供養本生」，說到三種支提（cetiya）：sārīrika 是舍利；pāribhogika 是日常的用具；uddesika 是與聖跡相當的建築的紀念物。這三類，就是佛弟子為了敬念佛而有的三類支提。

佛涅槃了，佛的日常用具，就為人尊敬供養而流傳在各地。錫蘭佛教界的傳說，遺物的分散情形，附載在《佛種姓經》末：

Gandhāra（健陀羅）Kāli□ga（迦陵伽）

佛齒

Kusa（拘沙）

佛鉢、杖、衣服、內衣

Kapilavatthu（迦毘羅衛）

敷具

Pā□aliputta（華氏城）

水盌、帶

Campā（瞻波）

浴衣

Kosala（拘薩羅）

白毫

Brahma（梵天）

袈裟

Avanti（阿槃提）

座具、敷具

Mithilā（彌絺羅）

火燧石

Videha（毘提訶）

漉水布

Indara□□ha（印度羅吒）

刀、針箱

Aparanta（阿波蘭多）

餘物

這裡面的佛齒與白毫，是佛的遺體。所說的佛鉢、杖、衣，在 Kusa，即貴霜（Ku□ā□a）——大月氏王朝所轄地區。關於佛的遺物，《大唐西域記》也說到：

縛喝

佛澡罐、掃帚

健陀羅

佛鉢

那揭羅曷

佛錫杖、佛僧伽黎

佛的衣、鉢、錫杖，《法顯傳》也所說相合。健陀羅與那揭羅曷（Nagarahāra），都是貴霜王朝治地，所以與錫蘭的傳說一致。這可見佛遺物的所在地，多數是有事實根據的。錫蘭傳說而知道 Kusa，可見《佛種姓經》的成立，是很遲的了。《法顯傳》說：竭叉有佛的唾壺。與法顯同時的智猛，也在「奇沙國見佛文石唾壺」。竭叉即奇沙，約在 Wakhan 谷附近。

這是中國僧侶西行所見到的遺物。佛的遺物，散布在各地，受到尊敬，大致情形如此。

佛的遺物中，佛鉢受到了最隆重的敬奉。《法顯傳》說：「可容二斗許。雜色而黑多，四際分明。厚可二分，瑩澈光澤」。《高僧傳》智猛傳說：「見佛鉢光色紫紺，四際盡然」。佛鉢是青黑而帶有紫色的。所說的「四際分明」，「四際盡然」，是傳說佛成道而初受供養時，四天王各各奉上石鉢。佛將四鉢合成一鉢，在鉢的邊沿上，仍留下明顯的四層痕跡。四天王奉鉢，是佛教界共有的古老傳說。據《法顯傳》說：「佛鉢本在毘舍離，今在犍陀衛」。佛鉢從東方的毘舍離（Vaiśālī），傳到北方的犍陀衛（即健陀羅），是貴霜王迦膩色迦（Kani□ka）時代，西元二世紀的事。西元五世紀初，法顯去印度時，佛鉢就在北方。但古來傳說佛鉢的所在地，極不一致。或作「弗樓沙」，即犍陀羅王都布路沙布邏（Puru□apura）。或說在罽賓，罽賓是犍陀羅一帶的通稱。或說大月氏，就是貴霜王朝。所以雖所說不一，其實是同一地區。惟有鳩摩羅什（Kumārajīva）在沙勒頂戴佛鉢，與其他的傳說不合。這可能印度就有此歧說，如《德護長者經》卷下(大正一四．八四九中)說：

「我鉢當至沙勒國，從爾次第至大隋國」。

佛法由東南而到北印度，可能由此引出，預言佛鉢也要經西域來中國。這一佛鉢移動來中國的預言，也見於《法顯傳》(大正五一．八六五下)說：

「法顯在此（師子）國，聞天竺道人於高座上誦經云：佛鉢本在毘舍離，今在犍陀衛。竟若干百年，當復至西月氏國。若干百年，當至于闐國。住若干百年，當至屈茨國。若干百年，當復來到漢地」。

這是大同小異的傳說。其中，從毘舍離到犍陀羅，是事實。到沙勒，或說于闐，中國，是沒有成為事實的預言。在西元五世紀末，寐吱曷羅俱邏（Mihirakula）王侵入北印度，佛鉢被破碎了，碎鉢又傳入波剌斯，以後就失去了蹤跡。從佛鉢的預言，可見佛鉢在佛教界受到的尊重。

第二項 遺跡的崇敬與巡禮

佛在世時，每年安居終了，各方的比丘們都來見佛。佛涅槃了，就無佛可見，這是佛弟子所最感悵惘無依的。為了這，《長阿含經》卷四《遊行經》，說到巡禮佛的聖跡，如(大正一．二六上)說：

「佛告阿難：汝勿憂也！諸族姓子常有四念，何等四？一曰：念佛生處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。二曰：念佛初得道處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。三曰：念佛轉法輪處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。四曰：念佛般泥洹處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。阿難！我般泥洹後，族姓男女，念佛生時功德如是，佛得道時神力如是，轉法輪時度人如是，臨滅度時遺法如是。各詣其處，遊行禮敬諸塔寺已，死皆生天，除得道者」。

四處巡禮，出於念佛——繫念佛的功德、遺法。思慕見佛，而發生巡禮佛的四大聖地——生處、成佛處、轉法輪處、入涅槃處。親臨這些聖地，憶念佛當時的種種功德，就恍如見佛一樣。《長部》的《大般涅槃經》，也這樣說；並說「信心比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷」——四眾弟子都去巡禮。四大聖地有寺塔（應是支提 Caitya），《大唐西域記》也說此四地都有窣堵波（stūpa）。阿育王（Aśoka）曾親臨巡禮，可見巡禮聖地，早已成為風氣。不過阿育王廣建塔寺，又親身巡禮，促使巡禮聖地的風氣，格外興盛起來。

不知什麼時候開始，佛教界有了八大聖地說。綜合為八大聖地，可能並不太早，但各別的傳說，也是早已有之。趙宋譯《八大靈塔名號經》(大正三二．七七三上)說：

「第一、迦毘羅城龍彌儞園，是佛生處。第二、摩伽陀國泥連河邊菩提樹下，佛證道果處。第三、迦尸國波羅奈城，轉大法輪處。第四、舍衛國祇陀園，現大神通處。第五、（桑迦尸國）曲女城，從忉利天下降處。第六、王舍城，聲聞分別佛為化度處。第七、廣嚴城靈塔，思念壽量處。第八、拘尸那城娑羅林內大雙樹間，入涅槃處。如是八大靈塔」。

八大聖地中，一、二、三、八——四處，就是上面所說的四大聖地。第四，佛在舍衛城（Śrāvastī），七日中現大神通，降伏六師外道。第五，佛

在忉利天（Trayastri□śa），為母說法。三個月後，從忉利天下降「桑迦尸」（Sā□kāśya）。法顯與玄奘，都曾見到當地的遺跡；但玄奘作劫比他國（Kapittha）。第七，廣嚴城，即毘舍離（Vaiśālī），佛在遮波羅塔（Cāpāla Caitya）邊捨壽，宣告三月後入涅槃。第六，佛在「王舍城（Rājag□ha）聲聞分別佛為化度處」，極可能是佛成道以後，度三迦葉，與千比丘來王舍城，頻鞞娑邏王（Bimbisāra）迎佛處。當時，佛年輕而鬱毘羅迦葉（Uruvilvā-Kāśyapa）年長，所以一般人不知到底誰是師長，誰是弟子。佛命鬱毘羅迦葉現神通，並自說為什麼捨棄事火而歸信佛，於是大家知道他是弟子（聲聞即聽聞聲教的弟子）。說法化度的情形，見《頻鞞娑邏王迎佛經》。增出的四處，都有神通與預言的成分。這都是佛教界傳說的盛事，特別是大現神通與從天下降的故事。這八大聖地，都是佛弟子巡禮的主要地區。

四大聖地、八大聖地，只是佛陀遺跡中最重要的。佛遊化於恒河（Ga□gā）兩岸，到處留傳下佛的聖跡。從《法顯傳》、《大唐西域記》所見，特別是東南方的伽耶（Gayā）、王舍城、華氏城（Pā□aliputra）、毘舍離一帶；西北方的舍衛城、迦毘羅城（Kapilavastu）一帶，到處是聖跡充滿。巡禮的到達這裡，就彷彿與當年的佛陀相觸對，而滿足了內心的思慕，也更激發起崇敬的情感。對佛教的延續與發展，是有重要作用的！在佛教發展到北天竺，也就傳出了佛遊北方的事跡，《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷九(大正二四．四〇上——四一下)說到：

積集聚落調伏覺力藥叉

泥德勒迦聚落調伏法力藥叉

信度河邊調伏舡師及鹿疊藥叉

仙人住處調伏杖灌仙人

無稻芊龍王宮調伏無稻芊龍王

足爐聚落調伏仙人及不發作藥叉

犍陀聚落調伏女藥叉

稻穀樓閣城化勝軍王母

乃（及？）理逸多城調伏陶師

綠莎城調伏步多藥叉

護積城調伏牧牛人及蘇遮龍王

增喜城化天有王，調伏栴荼黎七子并護池藥叉

增喜城側降龍留影，調伏二女藥叉

軍底城調伏軍底女藥叉

佛教流行到南方，錫蘭也傳出了佛三次來遊的故事，如《大史》第一章說：

佛成道九月，佛抵今摩醯央伽那塔處化藥叉

成道後五年，到龍島教化大腹龍與小腹龍

成道後八年，往迦梨耶，昇須摩那峰，留下足跡

南方與北方的傳說，與恒河兩岸的聖跡，性質不同。如佛去北天竺，是與金剛手藥叉（Vajrapā□i）乘空而往的。去錫蘭，也是乘神通而往來的。這雖與事實不同，但在佛弟子的信仰中，沒有多大分別；如佛影洞等，同樣受到巡禮者的崇敬。

第三項 供養與法會

佛的遺物、遺跡、遺體一樣的受到佛教四眾的崇敬供養。供養遺體、遺物、遺跡的風氣，也適用於佛的大弟子，及後代的大師們。如毘舍離（Vaiśālī）有阿難（Ānanda）的半身窣堵波——塔（stūpa）；梵衍那（Bāmiyān）有商諾迦縛娑（Śā□aka-vāsa）的鐵鉢與袈裟。大弟子與後代大師，也留下不少遺跡，受到後人的敬禮。這些，都成為印度，印度以外的佛弟子，一心嚮往瞻禮的對象。在這三類中，遺體中的佛牙，遺物中的佛鉢，遺跡中菩提場的菩提樹，最受信眾的尊敬。佛鉢在犍陀羅（Gandhāra）時，「起浮圖高三十丈，七層，鉢處第二層，金絡絡鎖懸鉢」。《法顯傳》也說：「此處起塔。……日將中，眾僧則出鉢，與白衣等種種供養，然後中食。

至暮燒香時，復爾」。玄奘時已失去佛鉢，僅留有「故基」，不再見虔誠供養的盛況。成佛處的菩提樹，象徵佛的成道，所以受到非常的尊敬。《阿育王傳》說：阿育王「於菩提塔其心最重，所以者何？佛於此處成正覺故」。菩提樹象徵著佛道，所以傳說凡摧殘佛教的，要剪伐菩提樹，而誠信佛法的，就要盡力的加以保護，使菩提樹滋長不息。佛法傳入錫蘭，菩提樹也分了一枝到錫蘭。當時迎請分植的情形，傳說中達到了空前的盛況，其後又分枝遍植到錫蘭各地。晉法顯所見的，無畏山寺（Abhayagirivihāra）佛殿側的菩提樹，「高可二十丈」。菩提樹——畢鉢羅樹（pippala），是適宜熱帶的植物，所以傳入北方的佛教，沒有分植菩提樹的傳說。

遺體、遺物、遺跡的崇敬供養，建塔或支提（caitya）而外，就是香、華、幡、幢、燈明、伎樂的供養。對於佛的懷念追慕，一方面，從當地人的尊敬，發展為各方弟子的遠來巡禮；一方面，佛牙、佛鉢、菩提樹等，從日常的受人供養禮拜，發展為定期的集會供養。如《大唐西域記》卷八(大正五一．九一五下)說：

「每至如來涅槃之日，……諸國君王，異方法俗，數千萬眾，不召而集（於菩提樹處）。香水、香乳，以溉、以洗。於是奏音樂，列香花，燈炬繼日，競修供養」。

菩提場的菩提樹，每年一日，形成佛的涅槃大會。又如錫蘭的佛牙，每年曾舉行三月的大會。摩訶菩提僧伽藍（Mahābodhi-sa□ghārāma）的佛骨及肉舍利，「每歲至如來大神變月滿之日，出示眾人」。大神變月滿，是「印度十二月三十日，當此正月十五日」。定期的崇敬供養，形成佛教的節日——紀念大會。《摩訶僧祇律》一再說到大會，如卷三三(大正二二．四九四上)說：

「若佛生日大會，菩提大會，轉法輪大會，五年大會，作種種伎樂供養佛」。

大會供養，有一定的節日，也與佛的重要史實有關。逢到那一天，一般寺院當然也可以舉行，而在有關佛史的地區，如生日大會與嵐毘尼（

Lumbinī），菩提大會與菩提場，轉法輪與波羅奈（Vārā□asī），古代有過隆重的法會供養。《僧祇律》一再說到大會，說到「阿難大會，羅睺羅大會」，卻沒有涅槃會，這意義是值得思考的！《僧祇律》說「五年大會」，說一切有部（Sarvāstivāda）也有，更有六年大會與二月大會，如說：

1.「若有般闍婆瑟會(五歲會也)，若有沙婆婆瑟會(六歲會也)，若二月會，若入舍會」。

2.「佛聽我作般闍于瑟會者善！是事白佛，佛言：聽作般闍于瑟會。佛聽我作六年會者善！是事白佛，佛言：聽作。佛聽我正月十六日乃至二月十五日作會者善！是事白佛，佛言：聽作」。

3.「世尊為菩薩時，經於幾歲而除頂髻？佛言：五歲。我今欲作五歲大會！佛言：應作。世尊！菩薩於幾歲時重立頂髻？佛言：六歲。餘如前說。世尊！我欲為作贍部影像，作佛陀大會！佛言：應作」。

比對這三則，般闍婆（或作「于」）瑟吒（pañcavār□ikamaha）是五年大會。沙婆婆（或作「于」）瑟吒（□a□vār□ikamaha），是六年大會。正月十六日至二月十五日會，可推見為「二月會」；可能是神變月會，比《西域記》說遲一月，或是譯者換算印度曆為漢曆所引起的歧異。「入舍會」是民間始住房屋的節會。五年大會，本為世俗舊有的，五年舉行一次的無遮大會；佛教結合於釋尊當年的五歲而剃除頂髻，化為佛教的頂髻大會，這也是《僧祇律》所說到的。這與神變月大會一樣，都是佛教適應民俗而形成的法會。佛的生日大會，菩提大會，轉法輪大會，（涅槃大會），以及神變月會，五年大會，都是為了佛，對佛「憶念不忘，生戀慕心」而表現出來。

第三節 佛教的新境界

第一項 微妙莊嚴的佛地

佛法進入部派時代，傳誦的經法（dharma），戒律（vinaya），還是早期結集傳來的，而只是多少增減不同；論究的阿毘達磨（abhidharma），辨析精嚴，而論究的項目，也還是根據於固有的教法。法與律的延續，代表固有的佛法。然從佛教的一般情況來說，已演進到新的階段，也就是與釋

尊在世時（及涅槃不久）的佛教，有了重要的變化。佛法的教化，是實際活動於現實社會的，不只是修持者內心的證驗。如從這一觀點來說，那麼部派時代的佛教，無論是教界的實際活動，信佛奉佛者的宗教意識，不能不認為已進入新的境界。

釋尊最初說法，揭示了不苦不樂的中道，作為佛法的生活準則。然在事實上，佛與弟子們，出家的生活方式，衣、食、住等，都過著簡樸清苦，一心為道的生活。以釋尊自己來說，從出家、苦行、菩提樹下成佛、轉法輪，都生活在山林曠野。直到涅槃，也還是在娑羅林的雙樹間。佛所化度的出家眾，起初是住在樹下，露地的；穿的是糞掃衣（垃圾堆裡撿出來的），如《五分律》說：

「從今，諸比丘欲著家衣，聽受，然少欲知足著糞掃衣，我所讚歎」。

「告諸比丘：從今聽諸比丘受房舍施。……長者知佛聽已，……即以其日造六十房舍」。

比丘們的生活，從糞掃衣而接受信眾布施的衣（布料，布值）——「家衣」或作「居士衣」。從住在樹下、巖洞、塚間等，進而住入居士建立的僧房。這二則，各部律都大致相同。佛與比丘眾受精舍（vihāra）的布施，可能最初是祇樹給孤獨園（Jetavanānāthapi□□adasyārāma），所以給孤獨長者（Anāthapi□□ada）受到佛教的高度稱頌。到佛晚年，僧眾或住精舍，生活也豐富起來，這是提婆達多（Devadatta）反對這一趨勢，宣說「五法是道」的實際意義。雖然這樣，比丘們的衣、鉢、食、住，還是相當清苦的。惟有理解當時社會經濟的實況，波羅提木叉（Prātimok□a）對衣、鉢、住處的儉樸規定，才能正確理解出來。釋尊的中道行，樂於誘人為善，而不是標榜苦行的，所以佛世也就接受大富長者的樂施——祇園、東園（Pubbārāma）等高大的建築。

佛涅槃後，佛教的建築，迅速發達起來。一、佛教開展了，出家的多起來，促成了宏大壯麗的僧寺的建築。竹林精舍（Ve□uvana）、祇園而外，如華氏城（Pā□aliputra）的鷄園寺（Kurku□ārāma）、罽賓區的大林寺（

Mahāvana-sa□ghārāma）、密林寺（Tamasāvana），都是著名的大寺。《法顯傳》所記的祇洹(大正五一．八六〇中——八六一上)是：

「精舍東向開門，門戶兩邊有二石柱：左柱上作輪形，右柱上作牛形。精舍左右，池流清淨，樹林尚茂，眾華異色，蔚然可觀。……祇洹精舍本有七層，諸國王人民競興供養。……精舍當中央，佛住此處最久。說法度人、經行、坐處、亦盡起塔，皆有名字。……繞祇洹精舍，有十八僧伽藍」。

祇園大八十頃。《五分律》說：給孤獨長者當時的建築，有經行處、講堂、溫室、食堂、廚房、浴室、及諸房舍。再經後代擴建，及諸大弟子塔，成為佛教最負盛名的大寺。二、為了對佛的思慕戀念，尊敬佛的遺體、遺物及遺跡，多數是建塔供養。在佛教發展中，佛塔與僧院相結合。雖塔物與僧物，分別極嚴格，但佛塔與僧院的結合，三寶具足，成為一整體，受僧伽的管理。塔的高大，僧院的宏偉，附近又聖跡很多，所以知名的大道場，都與附近的塔院毘連；「寺塔相望」，形成了佛教的聖區。《大唐西域記》卷八(大正五一．九一五中)，敘述菩提場一帶說：

「前正覺山西南行，十四五里，至菩提樹。周垣壘磚，崇峻險固。……正門東闢，對尼連禪河。南門接大花（龍？）池。西阨險固。北門通大伽藍。壖垣內地，聖迹相鄰，或窣堵波，或復精舍，並贍部洲諸國君王、大臣、豪族，欽承遺教，建以記焉」。

據現存而可以考見的，西元前三世紀起，又有石窟的建設。如毘提舍（Vediśā）石窟，那私迦（Nāsik）石窟。舉世聞名的阿折達（Ajanta）石窟，也從西元前二世紀起，開始建築起來。壯麗宏偉的建築，與聖跡及園林綜合的佛教區，成為信眾崇敬供養的中心。這些聖地，比對一般民間，真有超出塵世的淨域的感覺！

佛與出家弟子，過著少欲知足的生活。所受的布施，是每日一次的乞食，及三衣、鉢、具等少數日常用品。出家，是捨棄所有的一切財物而來出家的。出家的沙彌（śrāma□eraka），也不得香、華鬘著身，不得歌舞及觀聽，不得手捉金銀珍寶。部派佛教時代，出家弟子大體還過著這樣的律生活。

但對於佛——遺體、遺物與遺跡，不但建高大的塔，更以香、華鬘、瓔珞、幡蓋、伎樂——音樂、舞蹈、戲劇，也以金、銀、珍寶供養。佛在世，不接受這些，而涅槃以後，怎麼反而拿這些來供養呢？《摩訶僧祇律》卷三三(大正二二．四九八下)說：

「若如來在世，若泥洹後，一切華、香、伎樂，種種衣服、飲食，盡得供養。為饒益世間，令一切眾生長夜得安樂故」。

依《僧祇律》，華、香、伎樂，如來在世也是受的，但這沒有可信的證據。讓一般信眾這樣的供養，為了利益眾生，啟發信心，增長布施功德，也可說是理由之一。然我以為，這是採用民間祭祖宗、祭天神的方式，用來供養佛塔的。部派佛教的佛陀觀，是有現實的、理想的二派。然這樣的供養佛塔（遺體、遺物、遺跡），卻是佛教界所共同的。至少，一般社會的佛陀觀，香、華、伎樂等供養，多少有點神（神佛不分）的意識了。又佛塔等供養，接受金、銀、珍寶的供養與莊飾，佛教（塔與僧院）也富裕起來。《法顯傳》說：「嶺東六國，諸王所有上價寶物，多作供養，人用者少」。師子國（Si□hala）的「佛齒精舍，皆七寶作。……眾僧庫藏，多有珍寶」。《大唐西域記》也說：迦畢試國（Kāpisī）「此伽藍多藏珍寶」。「其中多藏雜寶」。與佛世的佛教，是怎樣的不同！固有的林園生活，接近自然，有和諧寧謐的幽美。由於佛塔與僧院的發達，與建築、雕刻、圖畫、伎樂——音樂、歌舞等藝術相融合。在敬虔、嚴肅的環境中，露出富麗堂皇的尊貴氣息。「微妙莊嚴」的佛教地區，表現出新境界，佛教無疑已進入一新的階段。

第二項 新宗教意識的滋長

佛法是宗教。佛與聖弟子，在定慧修證中，引發超越一般的能力，就是「過人法」——神通。神通的究竟內容，我雖沒有自身的證驗，但相信是確有的。可是，佛以說法、教誡化眾生，一般說是不用神通的。「為白衣現神通」，是被嚴格限制的。如沒有「過人法」，虛誑惑眾，更是犯了僧團的重戒——大妄語，要被逐出僧團，失去出家資格的。確認有神通，而不以神通度眾（除特殊機緣）。在人生德行的基礎上，定慧修證，以達身心自在解脫

的境地；脫落神教的迷妄信行，是佛法的最卓越處！當然，在習慣於神教意識的一般信眾，對佛存有神奇的想法，應該是事實所難免的。

在現實的人間佛陀的立場，佛入涅槃，是不再存在這世間了。涅槃，不能說沒有，也不能說是有。不是語言思想所可知可議的涅槃，只能說世間虛妄的眾苦永滅，卻不許構想為怎樣的神秘的存在（存在就是「有」）。所以佛涅槃了，不再出現於生死的世間，也不會再現神通。佛陀觀雖有兩派，然實際活動於人間的部派佛教，對佛的遺體、遺物、遺跡的崇敬，沒有太多的差別。佛雖涅槃了，而對佛的遺體、遺物、遺跡，都傳出了神奇的事跡。佛的遺體——舍利（śarīra）建塔，有放光、動地等靈異現象，本章第一節已經說到了。遺物中的佛鉢（pātra），僅是佛所使用的食器，卻也神妙異常，如《法顯傳》(大正五一．八五八下)說：

「貧人以少華投中便滿；有大富者，欲以多華供養，正復百千萬斛，終不能滿」。

《高僧傳》也說到：

「什進到沙勒國，頂戴佛鉢。心自念言鉢形甚大，何其輕耶？即重不可勝。失聲下之」。

「（智）猛香華供養，頂戴發願：鉢若有應，能輕能重。既而轉重，力遂不堪。及下案時，復不覺重」。

佛鉢在當時，有輕重因人而異的傳說，所以供人頂戴。佛鉢的輕重不定，正與阿育王寺的舍利一樣，色彩是因人而所見不同的。遺跡中的菩提樹，更神奇了，如《大唐西域記》卷八(大正五一．九一五下)說：

「無憂王之初嗣位也，信受邪道，毀佛遺迹，興發兵徒，躬臨剪伐，根莖枝葉，分寸斬截。次西數十步而積聚焉，令事火婆羅門燒以祠天。煙焰未靜，忽生兩樹，猛火之中，茂葉含翠，因而謂之灰菩提樹。無憂王覩異悔過，以香乳溉餘根。洎乎將旦，樹生如本」。

「近設賞迦王者，信受外道，毀嫉佛法。壞僧伽藍，伐菩提樹。掘至泉水，不盡根柢。乃縱火焚燒，以甘蔗汁沃之，欲其燋爛，絕滅遺萌。數月後

，摩揭陀國補剌拏伐摩王……以數千牛擠乳而溉，經夜樹生，其高丈餘」。

菩提樹怎麼也不會死，竟然會從火中生長起來！又在阿育王（Aśoka）時，菩提樹分了一枝，移植到錫蘭。《島史》、《大史》都有詳細記載，今節引《善見律毘婆沙》卷三(大正二四．六九二中——六九三中)，略見菩提樹神奇的大概：

「是時樹枝，自然從本而斷，落金盆中。……時菩提樹上昇虛空，停住七日。……七日竟，樹復放光明。……菩提樹布葉結實，瓔珞樹身，從虛空而下入金盆。……於（師子國）王門屋地種，始放樹，樹即上昇虛空，高八十肘。即出六色光，照師子國皆悉周遍，上至梵天。……日沒後，從虛空，似婁彗星宿而下至地，地皆大動」。

移植菩提樹所發生的神變，據說是佛在世時的遺敕。佛鉢、菩提樹，有這樣的神奇，不問到底有多少事實成分，而確是佛教界普遍的信仰傳說。傳說的神奇現象，無論佛教學者怎樣的解說，而一般人的心中，必然會對鉢與菩提樹——物體，產生神奇的感覺與信仰。而且，這也不只是舍利、鉢、菩提樹，遺物與遺跡而有神奇傳說與信仰的，在古人的傳記中，還真是不少呢！

《大唐西域記》，是西元七世紀中，玄奘在印度所見所聞的報告。有關佛的遺體、遺物、遺跡的神奇，敘述了不少；民間對此具體的物體，引起的靈感信仰也不少。最多的，或是飲水，或是沐浴，或是繞塔，或是祈求，或是香油塗佛像，傳說疾病「多蒙除差」的，在十則以上。華氏城（Pā□aliputra）與伽耶城（Gayā），都有「聖水」，「若有飲濯，罪垢消滅」。聖水能消業障，與世俗的「福水」，有什麼不同？這些物體有不定現象，依此而引起占卜行為，也在佛教中流行起來，如《大唐西域記》說：

醯羅城（Hi□□a）佛頂骨：「欲知善惡相者，香末和塗，以印頂骨，隨其福感，其文煥然」。

烏仗那（Udyāna）龍泉大磐石：「如來足所履迹，隨人福力，量有短長」。

波羅疤斯（Vārā□asī）大石柱：「慇懃祈請，影見眾像，善惡之相，時有見者」。

菩提場佛經行處：「此聖迹基，表人命之脩短也。先發誠願，後乃度量，隨壽脩短，數有增減」。

上三則是占相，從相而知是善惡，也就是從占卜而知是福還是禍。後一則是占卜壽命的長短。治病，消罪業，知禍福與壽命長短，這不是解脫的宗教，也不是修福生天的宗教，而是祈求現世福樂的宗教。現世福樂，是人所希求的，但不依人生正行去得到，而想從靈奇的水、土、占卜去達成，顯然與低級的巫術相融合。這在佛法中，是一項新的，類似神教的新意識。這種類似神教的新意境，是從佛陀遺體、遺物、遺跡的崇敬而來的。在部派佛教時代，還不會那麼泛濫，但的確已在日漸滋長中了。

憶念思慕釋尊，表現為遺體、遺物、遺跡的崇敬供養。啟發信心，修集布施功德，是生天的法門。這一普及社會的佛教，促成佛教的非常發展，對佛教是有重大貢獻的！但莊嚴微妙的佛教區，靈感占卜的行為，也在佛教內滋長，形成了佛教的新境界。這一信仰的，福德的，通俗化的佛教，對於大乘佛法的興起，給予最深刻的影響。

卷003

第三章 本生、譬喻、因緣之流傳

第一節 與佛菩薩有關的聖典

第一項 九（十二）分教的次第成立

菩薩發心、修行、成佛，是大乘法的主要內容。「本生」（jātaka）、「譬喻」（avadāna）、「因緣」（nidāna），這三部聖典，就是大乘思想的主要來源。

佛法的早期聖典，不外乎法（dharma）與毘尼（vinaya）。法是義理的，定慧修證的；毘尼是戒律的，僧團的制度。原始結集的「法」的內容，

說一切有部（Sarvāstivāda）為四部《阿含》（āgama）；四《阿含》以外，別有《雜藏》。銅鍱部（Tāmraśā□īya）分五部，在與四《阿含》相當的《相應部》、《中部》、《長部》、《增支部》以外，還有《小部》。Khud-daka 是小、雜碎的意義，與說一切有部的《雜藏》相當。這一部分，或屬於「法」——經藏，或編集在經藏以外，固然是部派不同，也有重要的意義在內。如依四《阿含經》及《律藏》，對大乘思想的淵源，不能充分明了。如依佛法的另一分類，九分教或十二分教（或譯「十二部經」），十二分教中「本生」、「譬喻」、「因緣」等部，理解其意義與成立過程，對大乘思想的淵源，相信會容易明白得多！

九分教是：修多羅（sūtra）、祇夜（geya）、記說（vyākara□a）、伽陀（gāthā）、優陀那（udāna）、本事（itiv□ttaka, P. itivuttaka，或譯為如是語）、本生、方廣（vaipulya, P. vedalla，或譯為有明）、未曾有法（adbhuta-dharma）。再加上譬喻、因緣、論議（upadeśa），就成十二分教。九分教與十二分教，名目與先後次第，九分與十二分的關係，古今來有很多異說。這裡不加論述，只依我研究的結論，作簡略的說明。

釋尊入涅槃後，弟子們為了佛法的住持不失，發起結集，即王舍城（Rājag□ha）結集。當時是法與律分別的結集，而內容都分為二部：「修多羅」、「祇夜」。法義方面，有關蘊、處、緣起等法，隨類編集，名為「相應」。為了憶持便利，文體非常精簡，依文體——長行散說而名為「修多羅」（經）。這些集成的經，十事編為一偈，以便於誦持。這些結集偈，也依文體而名為「祇夜」。其後，又編集通俗化的偈頌（八眾誦），附入結集偈，通名為「祇夜」。這是原始集法的二大部。律制方面，也分為二部分：佛制的成文法——學處（śik□āpada），隨類編集，稱為波羅提木叉（Prātimok□a）的，是「修多羅」。有關僧伽規制，如受戒、布薩等項目，集為「隨順法偈」，是律部的「祇夜」，為後代摩得勒伽（māt□kā）及犍度（kha□□a）部的根源。這是原始結集的內容，為後代結集者論定是否佛法的準繩。

佛法在開展中。偈頌方面，不斷的傳出，有些是邊地佛教所傳來的。依性質，或名「優陀那」——自說，或名「伽陀」。起初，這些都曾總稱為「祇夜」，後來傳出的多了，才分別的成為不同的二部。長行方面，或是新的傳出；或是弟子們對固有教義的分別、問答；或是為了適應一般在家弟子所作的教化。這些「弟子所說」、「如來所說」，名為「記說」。記說，形式是分別與問答；內容著重在對於深隱的事相與義理，所作顯了的、明確的決定說。上來的「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三分，綜合起來，就與《雜阿含經》——《相應部》的內容相當。上來五種分教，是依文體而分別的，成立比較早。不久，又有不同的分教傳出。法義方面，或依增一法而編集佛說，沒有說明是為誰說的，在那裡說的，而只是佛為比丘說，名為「本事」（或作「如是語」）。或繼承「記說」的風格，作更廣的分別，更廣的問答，也重於深義的闡揚，名為「方廣」（或作「有明」）。此外，還有有關過去生中的事。或「自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」的，也名為「本事」。本事或譯作無本起，就是不知道在那裡說，為誰說，而只是傳說過去如此。又有為了說明現在，舉出過去生中，曾有過類似的事情。最後結論說：過去的某某，就是釋尊自己或弟子們。這樣的宣說過去生中事，名為「本生」。「本事」與「本生」，都是有關於過去生的事。又有佛與大弟子，所有特殊的、希有的功德，名為「甚希有事」。後四分，是依內容而分別的。「本事」、「本生」、「甚希有事」，都是些事實的傳說。

佛滅一世紀，聖典已綜合為「九分教」。九分教，不只是文體與性質的分別，在當時是確有不同部類的。應該是第二結集的事吧！原始的「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三分，已集為《相應部》。三分的後起部分，及「本事」、「方廣」等，分別的編為《中部》、《長部》、《增支部》。「祇夜」，被解說為重頌；「優陀那」與「伽陀」等偈頌，極大多數沒有被編集進去。律制方面，《波羅提木叉經》有了分別解說，與「記說」的地位相當。「摩得勒伽」成立了，但還沒有進一步的分類編集，成為犍度等別部。律典的集成，比經典要遲些。在當時，有九分教的部類，但還沒有「譬喻」、「因緣」、「論議」。這不是說沒有這樣性質的經典，而是還沒有集成不同

的部類。如《長部》的 Mahāpadānasuttanta——《大譬喻經》，就是「譬喻」。漢譯《長阿含經》作《大本經》，而經上說：「此是諸佛本末因緣。……佛說此大因緣經」，那是「譬喻」（本末）而又是「因緣」了。銅鍱部是但立九分教的，但《小部》中有《譬喻》集；在《本生》前有「因緣」；《義釋》就是「論議」。其實早期的「論議」，如 Mahāpadesa，已被編入《增支部》了。所以在九分教以上，加「譬喻」等三分，成為十二分教，並非新起的，而只是部派間分類的不同。後三分中，「譬喻」與「因緣」，都是傳說的事實。

第二項 本事、本生、譬喻、因緣

十二分教中敘事的部分——「本事」（itiv□ttaka）、「本生」（jātaka）、「譬喻」（avadāna）、「因緣」（nidāna），都與佛及菩薩道有關，「本生」與「譬喻」的關係更大。

「本事」：敘事而稱為「本事」的，是「自昔展轉傳來」的過去事。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)說：

「本事云何？謂諸經中宣說前際所見聞事。如說：過去有大王都，名有香茅，王名善見。過去有佛，名毘鉢尸，為諸弟子說如是法。過去有佛，名……迦葉波，為諸弟子說如是法。如是等」。

《大毘婆沙論》所說的過去事，有二類：一、印度國族的古代傳說：以香茅城（Kuśāvati）善見王（Sudarśana）為例，那麼黎努（Re□u）與大典尊（Mahāgovinda），堅固念王（D□□hanemi），摩訶毘祇多王（Mahāvijita），釋迦族（Śākya）與黑族（Ka□hāyana），大天王（Mahādeva）與尼彌王（Nimi）等，都應該是「本事」。二、過去佛事：所舉毘婆尸佛（Vipaśyin）等七佛為弟子說法，與《大般涅槃經》所說，七佛為弟子說戒經，名伊帝目多迦（即本事）相合。以此為例，那麼尸棄佛（Śikhi）弟子事，羯句忖那佛（Krakucchanda）弟子事，都應該是「本事」。「本事」，本為印度民族傳說的佛教化，擴展為更遠的過去佛事。

「本生」：音譯為闍多伽、闍陀等。《成實論》說：「闍陀伽者，因現在事說過去事」。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)說：

「本生云何？謂諸經中，宣說過去所經生事，如熊、鹿等諸本生經。如佛因提婆達多，說五百本生事等」。

「本生」與「本事」的差別，在「依現在事起諸言論，要由過去事言論究竟」。從現在事說到過去事，又歸結到過去的某某，就是現在釋尊自己或弟子。「律部」所傳的本生，通於佛及弟子，或善或惡。「經部」所傳的過去事——傳說的印度先賢或民間故事，一部分被指為釋尊的前生。如大典尊，「我其時為大典尊婆羅門」。大善見王（Mahāsudarśana），「我憶六度埋舍利於此。而（善見）王住轉輪王法，……第七埋舍利於此。如來（今者）第八埋舍利於此」。《中部．陶師經》說：「爾時青年 Jotipāla，即是我也」。《相應部》說：「我於前生，為剎帝利灌頂王」。這都是指傳說的過去事，為釋尊的「本生」。「本事」而化為「本生」的傾向，漢譯的《中阿含經》，極為普遍。如大天王，頂生王（Māndhāt□），隨藍長者（Velāma），阿蘭那長者（Araka），善眼大師（Sunetra）等，都說「即是我也」，成為釋尊的本生。「本事」而轉化為「本生」，起初是為了說明：先賢雖功德勝妙，而終於過去（不究竟）；現在成佛，才得究竟的解脫。融攝印度的先賢盛德，引歸到出世的究竟解脫。也就因此，先賢的盛德——世間的善業，成為佛過去生中的因行，菩薩道就由此而引發出來。此外，律師所傳的佛（釋尊）的本生，雖也有王、臣、長者、婆羅門，而平民、鬼神、旁生——鹿、象、鳥等，也成為釋尊的前生：這是印度民間傳說的佛化。釋尊的「本生」，越傳越多，南方錫蘭所傳的，《小部》有《本生》集，共五四七則。我國所傳的，如康僧會譯的《六度集經》；支謙譯的《菩薩本緣經》；竺法護譯的《生經》。但究竟有多少本生，沒有確定的傳說。

「譬喻」：是梵語阿波陀那的義譯。依《大毘婆沙論》所引——「長譬喻」、「大譬喻」、「大涅槃譬喻」，或解說「譬喻」的原始意義，是光輝的事跡，這是大致可信的。然而，「譬喻」在北方，通於佛及弟子，也通於

善惡。這些「譬喻」，又與業報因緣相結合；「譬喻」與「因緣」的部類，有些是不容易分別的。如《大譬喻經》，或作《大因緣經》，就是一例。與「因緣」結合的「譬喻」，在當時的通俗弘法，引用來作為事理的證明，所以或譯為「譬喻」、「證喻」。《大智度論》提到「菩薩譬喻」，這是與佛菩薩思想有關的。考銅鍱部所傳，《小部》有《譬喻》集，都是偈頌，分〈佛譬喻〉，〈辟支佛譬喻〉，〈長老譬喻〉，〈長老尼譬喻〉。〈佛譬喻〉為佛自說的，讚美諸佛國土的莊嚴；末後舉十波羅蜜多，也就是菩薩的大行。〈辟支佛譬喻〉，是阿難（Ānanda）說的。〈長老譬喻〉五四七人；〈長老尼譬喻〉四〇人。這是聲聞聖者，自己說在往昔生中，見佛或辟支佛等，怎樣的布施、修行。從此，多生中受人天的福報，最後於釋尊的佛法中出家，得究竟的解脫。據此來觀察說一切有部（Sarvāstivāda）的傳說，在《根有律藥事》中，雖次第略有紊亂，而確有內容相同的部分。《藥事》這一部分，可分二大章：一、佛說往昔生中，求無上正覺的廣大因行。又分二段：先是長行，從頂生王到陶輪師止。次是偈頌，與《小部》的〈佛譬喻〉相當。接著，有氈遮（Ciñcā）外道女帶盂謗佛一節，是長行，與上下文都不相連接。就文義而論，這是錯簡，應屬於末後一段。二、佛與五百弟子到無熱池（Anavatapta），自說本起因緣。先說舍利弗（Śāriputra）與目犍連（Mahāmaudgalyāyana）神通的勝劣。次由大迦葉（Mahākāśyapa）等自說本業，共三十五人，都是偈頌，與《小部．譬喻》的〈長老譬喻〉，為同一原型的不同傳承。末後，佛自說往昔的罪業，現受金鎗、馬麥等報。「菩薩阿波陀那」，就是佛說往昔的菩薩因行部分，這是菩薩思想的重要淵源。

「因緣」：一般的說，佛的說法與制戒，都是有因緣的——為誰說法，為誰制戒。然原始結集，但直述法義與戒條，說法與制戒的因緣，是在傳授時說明而流傳下來的。這樣的因緣，是沒有特殊部類的。有些偈頌（說法），不知道是怎樣說的，於是有因緣。如「義品因緣」，即漢譯《義足經》的長行。如《小部．波羅衍那品》（〈彼岸道品〉），在正說一六章以前，有「序偈」；《小部．那羅迦經》，也有「序偈」。這是說法——偈頌的「因緣」。律部中，分別說部系（Vibhajyavāda）中，迦葉維師（Kāśyapīya）

稱佛傳為《佛往因緣》；尼沙塞師（Mahīśāsaka）稱為「毘尼藏根本」。分別說部系的佛傳，是淵源於律藏而別組織的。《銅鍱律》從釋尊成佛說起，度五比丘，攝化出家眾，「善來受具」，「三歸受具」。度三迦葉、舍利弗、目犍連，在王舍城制立白四羯磨的「十眾受具」。《五分律》從釋迦族遷移到雪山下說起；《四分律》從劫初眾所舉王說起，都說到「十眾受具」止。這是建立僧伽的「因緣」。說一切有部律，著重於破僧的「因緣」。從（眾許王或）佛誕生說起，到迦毘羅（Kapilavastu）度釋種及提婆達多（Devadatta）止，為後來破僧的「因緣」。所以《根有律破僧事》，前九卷就是佛傳。大眾部（Mahāsā□ghika）的佛傳，名為《大事》，也從律藏中別出。這樣，佛的傳記，是出於律的（建僧或破僧）「因緣」，而發展編集所成的。南傳《小部》的《本生》，前有「因緣」（nidāna），分「遠因緣」、「次遠因緣」、「近因緣」。從然燈佛（Dīpa□kara）時受記說起，到成佛，轉法輪，回祖國化度，成立祇園（Jetavana）止。在祇園說《本生》，所以這是本生的「因緣」。律中的「因緣」，與「本生因緣」，都是佛的傳記。在佛傳中，發現佛陀超越世間的偉大。

第三項 傳說——印度民族德行的精華

十二分教中，與佛菩薩有關部分，現在可以考見的聖典，上面已約略說到。然古代部派眾多，不同部派的聖典，不曾保存下來的，當然很多。所以依此僅有的資料，不能充分理解大乘思想的形成過程，只能說發見其淵源而已。

「本事」（itiv□ttaka）、「本生」（jātaka）、「譬喻」（avadāna）、「因緣」（nidāna），有關釋尊過去生中的事跡，多少是可以相通的。過去生中事——「本事」，如解說為釋尊的過去事，那「本事」就成為「本生」了。「譬喻」是賢聖的光輝事跡；屬於釋尊的「譬喻」，從過去到現在，都是「譬喻」。釋尊過去生中的「譬喻」，就與「本生」、「本事」相通。「因緣」的含義極廣，約某人某事說，就與「譬喻」沒有多大的差別。如「因緣」而說到釋尊過去生中事，也就與「本事」、「本生」的內容相通。在後代，這些都是用來作為通俗教化的資料，或稱為「譬喻」，或稱為「因緣」

，都是一樣的。所以日本編集的《大正藏》，泛稱這些為「本緣部」，倒是個適當的名詞！

第二結集時，經部已集成四《阿含》（āgama）；當時的「本事」、「本生」、「譬喻」，已編集在內。律部已集成「經分別」（Suttavibha□ga）；「犍度」（kha□□a）的母體——「摩得勒伽」（māt□kā），也已部分集錄，裡面也有少數「譬喻」與「本生」。此後，有關釋尊的「本事」（又「本生」化了）、「本生」、「譬喻」，更多的流傳出來。後來傳出的，《根本說一切有部毘奈耶》，曾廣泛的編集進去。《大智度論》卷一〇〇(大正二五．七五六下)說：

「毘尼……有二分：一者，摩偷羅國毘尼，含阿波陀那、本生，有八十部。二者，罽賓國毘尼，除卻本生，阿波陀那，但取要用，作十部」。

說一切有部（Sarvāstivāda）有二部律，就是《十誦律》與《根本說一切有部毘奈耶》。《根有律》包含了很多的阿波陀那（「譬喻」）與「本生」，《十誦律》卻少得多。如《根有律》的「菩薩譬喻」，《十誦律》就沒有。《十誦律》近於早期的說一切有部律；早於《根有律》，而不是從《根有律》節略出來的。「本生」、「譬喻」，銅鍱部（Tāmraśā□īya）集在《小部》中。但覺音（Buddhagho□a）的 Suma□galavilāsinī（《長部》注《吉祥悅意》）說：長部師（Dīghabhā□aka）的《小部》，是沒有《譬喻》、《佛種姓》、《行藏》的。《佛種姓》（Buddhava□śa）是過去佛史。《行藏》（Cariyā-pi□aka）是敘述菩薩的大行，這都是佛與菩薩的事。《十誦律》沒有，長部師不集在《小部》內，可見成立要遲一些。早期的集在經、律以內，後起的或編在律中，或編在經——《小部》中，或散在經、律以外。散在經、律以外，不是沒有這些「本生」、「譬喻」、「因緣」，而是沒有取得與經、律的同等地位，因為這只是傳說如此。《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一(大正二三．五〇九中)說：

「凡是本生、因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以定義」。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一八三(大正二七．九一六中)也說：

「然燈佛本事，當云何通？答：此不必須通。所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說；諸傳所說，或然不然」。

釋尊前生，遇到然燈（Dīpa□kara）如來，蒙授記未來作佛，號釋迦牟尼（Śākyamuni），這是部派間公認的「本生」。但這是傳說，傳說是可能誤傳的，所以說「或然（或）不然」。說一切有部以為：這類「本生」、「譬喻」、「因緣」，是傳說，所以不在三藏以內（然燈佛「本生」，《四分律》攝在律內）。傳說是可能誤傳的，所以不能引用為佛法的定量（準繩）。從「本生」、「譬喻」等的傳說性來說，說一切有部的見地，是富有理性而不是輕率的信賴傳說。

在現有的聖典中，這些傳說——「本事」、「本生」、「譬喻」、「因緣」，都敘述得明白：在那裡說，為什麼人說。其實，這是假設的，並非實際如此。如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二五(大正二四．三二八下)說：

「當來之世，人多健忘，念力寡少，不知世尊於何方域城邑聚落，說何經典？……若說昔日因緣之事，當說何處？應云婆羅疱斯，王名梵授，長者名相續，鄔波斯迦名長淨：隨時稱說」。

「昔日因緣之事」，就是過去生中事。這些傳說，雖傳說中可能有誤，但當時都推為佛說的。在婆羅疱斯（Vārā□asī）說，為梵授王（Brahmadatta）等說，都是假設的。婆羅疱斯，在釋尊以前，早就是印度的宗教聖地；梵授王是傳說中的印度名王。所以說過去因緣事，不妨說在婆羅疱斯，為梵授王等說。這如不知制戒因緣，說是六群比丘，或其中一人，總是不會不合的一樣。所以這些人名、地名，都是假設的代表人物，不能就此以為是真實的。關於過去生中的傳說，說一切有部保留下這些意見，比起其他部派，的確是高明一著！有關釋尊過去生中的傳說，自佛涅槃後，特別是第二結集（佛滅一世紀）後，更多的傳說出來。這是過去事，在佛教徒的心目中，除了釋尊，還有誰能知道呢？雖然來歷不明，傳說也不一定正確，不

一定一致，但不能不承認是佛說：這是部派佛教的一般意見。釋尊在世時，弟子們只是承受佛的教誨而努力修學。釋尊的現生事——誕生、出家、修行、成佛、轉法輪、入涅槃，當然會傳說於人間。過去生中事，大概是不會去多考慮的。但是涅槃以後，由於誠摯的懷念戀慕，在佛陀遺體、遺物、遺跡的崇敬供養中，釋尊的崇高偉大，超越於一般聲聞弟子，漸深深的感覺出來。傳說阿育王（Aśoka）時，大天（Mahādeva）的唱道五事，一部分正是佛與聲聞平等說的批判。佛是無師自悟的，智慧與能力，一切都不是弟子們可及的。為什麼呢？在生死流轉相續的信念，因果的原理下，惟有釋尊在過去生中，累積功德，勝過弟子們，所以成佛而究竟解脫時，才會優鉢曇花那樣的偶然出現，超過弟子們所有的功德。佛的功德勝過聲聞弟子，佛在前生的修行也勝過聲聞弟子，這也是各部派所公認的。佛教界存有這樣的共同心理，於是不自覺的傳出了釋尊過去生中的修行事跡，可敬可頌，可歌可泣的偉大行為。這裡面，或是印度古代的名王、名臣、婆羅門、出家仙人等所有的「至德盛業」；或是印度民間傳說的平民、鬼神、鳥獸的故事，表示出難能可貴的德行（也許是從神話來的；可能還有波斯、希臘等成分）。這些而傳說為釋尊過去生中的大行，等於綜集了印度民族德行，民族精神的心髓，通過佛法的理念，而表現為崇高完美的德行。惟有這樣的完人，才能成為超越世間一切眾生的佛，成為圓滿究竟的佛。所以這些傳說，是佛教界共同意識的表現，表達出成佛應有的偉大因行。這樣的偉大因行，不只是個人的解脫，是遍及世間，世間的一切善行，都是佛法。

第二節 菩薩道的形成

第一項 菩薩的意義

菩薩道的成立，無疑為依據釋尊過去生中的修行，出於「本生」（jātaka）等傳說。但到底在什麼情況下，成立「菩薩」（bodhisattva）一名？菩薩的名稱，又成立於什麼時代？這都是值得論究的。

在過去，菩薩是聲聞三藏所有的名詞，所以想定是釋尊所說。然經近代的研究，「菩薩」這個名詞，顯然是後起的。銅鍱部（Tāmraśā□īya）的《

相應部》，在說到過去七佛，觀緣起而成佛時，都這麼說：「世尊應正等覺，未成正覺菩薩時」，說到了菩薩。與此相當的《雜阿含經》，但作「佛未成正覺時」，缺少「菩薩」字樣。又如《中阿含經》的《長壽王本起經》，《天經》，《念經》，《羅摩經》，都只說「我本未（得）覺無上正真（或作「盡」）道（或作「覺」）時」，而《中部》等卻都加入「菩薩」一詞。漢譯《長阿含經》的《大本經》，說到毘婆尸（Vipaśyin）成佛以前，稱為菩薩，與《長部》相合。漢譯《長阿含經》，是法藏部（Dharmaguptaka）的誦本，法藏部與銅鍱部，是同出於分別說部（Vibhajyavāda）的。漢譯的《雜阿含經》與《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāstivāda）誦本。可見《阿含》原文，本來是沒有「菩薩」的；說一切有部本還保存原型，而分別說部各派的誦本，（還有屬於大眾部末派的《增壹阿含經》），都以當時傳說的「菩薩」，加入《阿含經》了。未成佛以前，如釋尊的誕生、出家……，一般佛傳都稱之為「菩薩誕生」，「菩薩出家」。然今發見 Bhārhut 佛塔，欄楯上所有的雕刻中，有釋尊從兜率天（Tu□ita）下降，入母胎；及離家以後，自己割去髮髻，為三十三天（Trayastri□śa）所接去供養的圖像。銘文作「世尊入胎」、「世尊的髻祭」。Bhārhut 塔的這部分雕刻，為西元前二世紀作品；在西元前二世紀，對於成佛以前的釋尊，沒有稱之為菩薩，正與《雜阿含經》等所說相合。

在傳說中，有彌勒（Maitreya）及釋迦（Śākya）授記作佛的事，一般都稱之為菩薩。在經、律中，彌勒成佛的事，約與過去佛的思想同時。《中阿含經》的《說本經》，首先說到阿那律陀（Aniruddha）的本起。次說：未來人壽八萬歲時，這個世界，「極大富樂，多有人民，村邑相近」。那時，有名為螺（Śa□kha）的作轉輪王；彌勒佛出世，廣度眾生。當時，尊者阿夷哆（Ajita）發願作轉輪王，尊者彌勒發願成佛。南傳的《中部》，沒有與《說本經》相當的。但在《長部》的《轉輪聖王師子吼經》，說到未來人壽八萬歲時，有儞伽（螺）作轉輪王，彌勒成佛，主體部分，與《說本經》相同。《長阿含經》的《轉輪聖王修行經》，與《長部》說一致。彌勒成佛，是「譬喻」（本末），本只說明未來有佛出世，與一般的授記作佛，文體

不同。《說本經》增入了阿夷哆與彌勒發願，及佛的許可，使其近於授記作佛的體例，但也不完全相同。彌勒成佛，被編入《阿含經》，是相當古老的「譬喻」，但沒有說到菩薩一詞。釋尊授記作佛，傳說為然燈佛（Dīpa□kara）時。當時，釋尊是一位婆羅門青年，名字因傳說而不同：或名彌卻（雲、雲雷——Megha），或名善慧（Sumati），或名無垢光。青年以「五華獻佛」，「布髮掩泥」，求成佛道，得到然燈佛給予未來世中成佛的記別。這一傳說，有蒙佛授記，決定成佛的特殊意義，所以為多種大乘經所引用。這是各部派公認的傳說，但沒有編入《阿含經》；也只有法藏部的《四分律》，才編入律部。《四分律》說到彌卻菩薩，也說到定光（未成佛前）菩薩、彌勒菩薩。但這是後起的「本生」，不能證明「菩薩」因此事而得名。

上座部（Sthavira）系所傳的論典，都說到了菩薩，如說一切有部（論師系）的根本論——《阿毘達磨發智論》卷一八(大正二六．一〇一八上)說：

「齊何名菩薩？答：齊能造作增長相異熟業。得何名菩薩？答：得相異熟業」。

《舍利弗阿毘曇論》卷八(大正二八．五八五上——中)說：

「云何菩薩人？若人三十二相成就；不從他聞，不受他教，不請他說，不聽他法，自思、自覺、自觀，於一切法知見無礙；當得自力自在、豪尊勝貴自在，當得知見無上正覺，當成就如來十力、四無所畏，成就大慈，轉於法輪：是名菩薩人」。

《舍利弗阿毘曇論》，屬於印度本土的分別說部，「菩薩人」，出於該論的〈人品〉。南傳（錫蘭的分別說部）的《論事》，也說到菩薩。屬於上座部系的論書，都有菩薩，而對「菩薩」的地位，同樣的說到成就（三十二大人）相。依說一切有部，那是三大阿僧劫修行圓滿，百劫修相好的階段。上座部系的菩薩，地位是相當高的。依論典所見，菩薩名稱的成立，不可能遲於西元前二世紀的。

佛法進入部派時代，在發展中呈現的事象，有值得注意的：一、佛法，著重於初轉法輪的四諦說。四諦是佛法綱宗：苦與集，是生死苦迫的因果事實；滅是苦集的息滅；道是滅苦集的道。在四諦中，佛法只是解脫生死苦而歸於涅槃的寂滅。佛弟子在佛法中修行，以解脫生死，證入涅槃為最高理想。或說聲聞乘修四諦法，也只是這一普遍事實的敘述。二、在佛陀遺體、遺物、遺跡的崇奉中，佛的崇高偉大，被強力的宣揚起來。佛與弟子間的差別，也被深深的發覺出來。發見《阿含經》中，佛以求成「無上菩提」——阿耨多羅三藐三菩提（anuttarā samyak-sa□bodhi□）為目的；與聲聞弟子們以涅槃為理想，似乎有些不同。本來，聲聞弟子證果時，經上也說：「得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提」（「正覺」）。決定趣向三菩提，不正是聲聞弟子的目標嗎？如佛於波羅奈（Vārā□asī）轉法輪：法輪是佛心中的菩提，在弟子心中顯現出來，從此至彼，所以比喻為轉法輪。佛與聲聞弟子所證的正法，是沒有差別的。然在佛教界，一般以「前蘊滅，後蘊不復生」，證入涅槃為目的；菩提，似乎只是達成理想的工具一樣。在這普遍的情形下，形成了這樣的差別：佛以成無上菩提為目的，聲聞弟子以證入涅槃為目的。三、部派分化過程中，釋尊過去生中的事，或「本生」，或「譬喻」，更多更廣的傳布開來，為當時佛教界所公認。佛在過去生中的修行，與聲聞弟子不一樣。釋尊在過去生中，流轉於無量無數的生死中，稱之為聲聞（śrāvaka）、辟支佛（pratyeka-buddha），都不適當。這麼多的廣大修行，多生累劫，總不能沒有名稱。佛是以求成無上菩提為理想的，所以稱為菩薩（bodhisattva），就是勇於求成（無上）菩提的人。這一名稱，迅速為當時佛教界所公認。這一名稱，約成立於西元前二〇〇年前後。由於解說不一，引起上座部論師們的反應，作出以「成就相異熟業」為菩薩的論定。上座部各派的意見相同，所以其時間不會太遲。至於 Bhārhut 塔上的銘刻，仍作「世尊入胎」、「世尊髻之祭」，而不用菩薩名稱，只是沿用《阿含經》以來的語法，不足以證明當時佛教界，還沒有菩薩一詞。

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為

菩薩所下的定義，也有不同的解說。菩提（bodhi），譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。菩（提）薩（埵）的意義，《初期大乘佛教之研究》，引述 Har Dayal 所著書所說——菩薩的七種意義；及西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人。今依佛教所傳來說：薩埵（sattva）是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意的。依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。然求菩提的薩埵，薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於（無上）菩提的態度。初期大乘經的《小品般若經》，解說「摩訶（大）薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。《大品般若經》，更以「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」，「真利樂心」，「愛法、樂法、欣法、憙法」——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意義。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、憙的。釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，憙阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說。但這種情意，如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、憙法」心。菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！H氏七義中，第六，薩埵是「附著」義；第七，是「力義」；西藏傳說為「勇心」義，都與《般若經》所說相合。所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。如泛說菩提為覺，薩埵為有情（名詞），就失去菩薩所有的，無數生死中勤求菩提的特性。

第二項 菩薩修行的階位

成佛以前，為了求得無上菩提，久修大行的，名為菩薩。菩薩過去生中的久遠修行，功德展轉增上，這是當然的事。對無量本生所傳說的釋尊過去生中的修行，古人漸漸的分別前後，而菩薩的修行階位，也就逐漸的顯示出

來，這是大乘菩薩行位說的淵源。

屬於法藏部（Dharmaguptaka）的《佛本行集經》，說菩薩有「四種微妙性行」。屬於說出世部（Lokottaravāda）的《大事》，也說到「四行」。法藏部出於分別說部（Vibhajyavāda），說出世部出於大眾部（Mahāsā□ghika），部派的系統不同，而所說卻相近。可能是：說出世部的教區，在梵衍那（Bāmiyān），即今 Ghorband 河與 Indus 河上流，梵衍那谿谷山地；法藏部盛行於罽賓，化區相近，所以有共同的傳說。「四行」是：

《佛本行集經》

《大事》

自性行

自性行（prak□ti-caryā）

願性行

願行（pra□idhāna-caryā）

順性行

順行（anuloma-caryā）

轉性行

不退行（anivartana-caryā）

依《佛本行集經》，一、「自性行」：在沒有發願成佛以前，「本性已來，賢良質直，順父母教，信敬沙門及婆羅門，善知家內尊卑親疎，知已恭敬承事無失。具足十善，復更廣行其餘善業」，這是菩薩種姓。雖沒有發心，也不一定見佛，卻已成就了重道德，重宗教，又能多作慈善事業的性格。這是生成了的菩薩種姓，也可能是從積集善根，成就這樣的菩薩法器。二、「願性行」：是發願希求無上菩提。三、「順性行」：是隨順本願，修六波羅蜜多成就的階段。四、「轉性行」：依《大事》是「不退轉行」，就是供養然燈佛（Dīpa□kara），蒙佛授記階段。《佛本行集經》說：「如我供養

然燈世尊，依彼因緣，讀誦則知」。這是說，供養然燈佛，蒙佛授記的事，讀誦然燈佛授記「因緣」，就可以明白。然燈佛授記，正是不退轉位。所以《佛本行集經》與《大事》，所說的意義相同；《佛本行集經》的「轉性行」，應該是「不退轉性」的訛脫。四性行，明確的分別出菩薩的行位——種性位，發心位，隨順修行位，不退轉位。後三位，與《小品般若經》說相合。

釋尊過去生中的修行，或依修行的時劫，逢見的如來，分別菩薩道的進修階位。不過各部派的意見，是異說紛紜的。一、法藏部的《佛本行集經》，從「身值三十億佛，皆同一號，號釋迦如來」起，到「善思如來」止，應該是「自性行」位。從「示誨幢如來，……初發道心」，是「願性行」位。「我念往昔無量無邊阿僧祇劫」，有帝釋幢如來；這樣的佛佛相承，到勝上如來，「我身悉皆供養承事」，是「順性行」位。見然燈佛授記；再「過於阿僧祇劫，當得作佛」，是「不退轉性」位。然燈佛以來，從一切勝佛到迦葉佛，共十四佛。二、說一切有部（Sarvāstivāda）說，發心以來，是經三大阿僧祇劫，又百大劫成佛的，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七七——一七八(大正二七．八九一中——八九二下)說：

「過去久遠，人壽百歲時，有佛名釋迦牟尼，出現於世。……時有陶師，名曰廣熾，……願我未來當得作佛。……發是願後，乃至逢事寶髻如來，是名初劫阿僧企耶滿。從此以後，乃至逢事然燈如來，是名第二劫阿僧企耶滿。復從此後，乃至逢事勝觀（即毘婆尸）如來，是名第三劫阿僧企耶滿。此後復經九十一劫，修妙相業，至逢事迦葉波佛時，方得圓滿」。

「初劫阿僧企耶，逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名寶髻。第二劫阿僧企耶，逢事七萬六千佛，最初即寶髻，最後名然燈。第三劫阿僧企耶，逢事七萬七千佛，最初即然燈，最後名勝觀。於修相異熟業九十一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。當知此依釋迦菩薩說」。

《根本說一切有部毘奈耶藥事》，傳說的三阿僧企耶劫中逢事諸佛，與論師說有些不同。《藥事》的長行與偈頌，也小有出入，如長行的寶髻佛（與論師同），偈頌作帝釋幢佛。這可見對於菩薩行的傳說，意見是多麼紛紜

！說一切有部所傳，然燈佛以後，又過一阿僧祇劫，與《佛本行集經》說相合。三、銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳，如《佛種姓經》說：從然燈佛授記，到迦葉佛，經歷了「四阿僧祇又十萬劫」。授記以前，沒有留下傳說。從然燈佛起，逢事二十四佛，才圓滿成佛。四、說出世部的《大事》說：自性行時期，釋尊過去逢 Aparājitadhvaja 佛。願行時期，逢過去的釋迦牟尼（Śākyamuni）佛而發心，與說一切有部說相合。順行時期，逢 Samitāvin佛。不退行時期，見然燈佛而得授記。依上來四說，可見部派間對釋尊過去生中，所經時劫，所逢見的佛，傳說是不完全一致的。修行三大阿僧祇劫成佛，是說一切有部的傳說（可能與大眾部相同），為後代北方的論師所通用，其實並不一定。所以《大智度論》這樣說：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」。無量阿僧祇劫，《佛本行集經》也有此說，不一定是大乘者的創說。又梁譯《攝大乘論釋》說：「有五種人，於三阿僧祇劫修行圓滿；或七阿僧祇劫；或三十三阿僧祇劫」。後二說，是梁譯所獨有的。《論》說七阿僧祇劫，是「餘部別執」，「別部執」，也應該是部派的異說。

菩薩修行的階位，大乘立有種種行位。部派佛教中，也有「十地」說。如《修行本起經》說：「積德無限，累劫勤苦，通十地行，在一生補處」。《太子瑞應本起經》（可能屬化地部）說：「修道德，學佛意，通十地行，在一生補處」。《過去現在因果經》說：「功行滿足，位登十地，在一生補處」。這些不明部派的佛傳，都說到了十地。《佛本行集經》，在所說「一百八法明門」中，也說：「從一地至一地智」。十地說似乎為各部派所採用，雖然內容不一定相同。現存說出世部的《大事》，有明確的十地說，十地是：

初「難登地」（durārohā）

二「結慢地」（baddhamānā）

三「華莊嚴地」（pu□pama□□itā）

四「明輝地」（rucirā）

五「廣心地」（cittavistarā）

六「妙相具足地」（rūpavatī）

七「難勝地」（durjayā）

八「生誕因緣地」（janmanideśa）

九「王子位地」（yauvarājyata）

十「灌頂地」（abhi□eka）

《大事》的十地說：初地是凡夫而自覺發心的階位。第七地是不退轉地。第八生誕因緣，第九王子，第十灌頂，這是以世間正法化世的輪王，比擬以出世法化世的佛。輪王誕生，經王子，也就是太子位，然後灌頂。灌頂，是印度國王登位的儀式，灌了頂就成為（國）輪王。十地的生誕因緣，是成佛的因緣圓滿，決定要誕生了。王子位，是從兜率天下降，出胎，直到菩提樹下坐。灌頂位，就是成佛。這一十地說，與大乘「發心」等「十住（地）」說，及「歡喜」等「十地」說，都有類似的地方，特別是十住說。第七不退住，第八童真住，第九法王子住，第十灌頂住——這四住，與《大事》的（七——十）後四地，無論是名稱，意義，都非常相近。初發心住，也與初難登地相當。《大事》十地與大乘的十住說，有著非常親密的關係。歡喜等十地，雖名稱不同，然第五難勝地（sudurjayā），與《大事》的第七難勝地（durjayā）相近；第十法雲地，經說十方諸佛放光，為菩薩灌頂，也保存最後灌頂的古義。部派的十地說，彼此不一定相合，但依《大事》的十地說，也足以看出與大乘菩薩行位的關係。

第三項 菩薩行——波羅蜜多

釋尊過去生中的修行，雖各部派的分類不一致，而都是稱之為波羅蜜多（或簡譯為「波羅蜜」）的。波羅蜜多（pāramitā），譯義為「度」，「到彼岸」。《大智度論》說：「於事成辦，亦名到彼岸」。附注說：「天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸」。在一般習用語言中，波羅蜜多有「究竟」、「完成」的意義。如《中部．不斷經》，稱讚舍利弗（Śāriputra），於戒、定、慧、解脫，能得自在，得究竟；得究竟就是 pāramippatta 的義譯。所

以，波羅蜜多是可用於果位的。這是修行所成就的，從此到彼的實踐道，也就名為波羅蜜多，是「因得果名」。這是能到達究竟的，成為菩薩行的通稱。

菩薩的波羅蜜多行，在分類方面，也是各部的意見不一，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七八(大正二七．八九二上——中)說：

「如說菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿，謂施波羅蜜多，戒波羅蜜多，精進波羅蜜多，般若波羅蜜多。……外國師說：有六波羅蜜多，謂於前四，加忍、靜慮。迦溼彌羅國諸論師言：後二波羅蜜多，即前四所攝。……復有別說六波羅蜜多，謂於前四，加聞及忍」。

迦溼彌羅（Kaśmīra）論師，是說一切有部（Sarvāstivāda）的毘婆沙師（Vibhā□ā），立四波羅蜜多——施、戒、精進、般若。「外國師」，在名稱上看來，是迦溼彌羅以外的外國師。然依《大毘婆沙論》所見，在思想上，外國師與「西方師」，「犍陀羅（Gandhāra）師」，大致相近。所以外國師是泛稱古代罽賓區的佛教。外國師立六波羅蜜多——施、戒、忍、精進、靜慮、般若。在部派中，流行於罽賓的法藏部（Dharmaguptaka）的《佛本行集經》，梵衍那（Bāmiyān）說出世部（Lokottaravāda）《大事》的〈多佛品〉，不明部派的《修行本起經》，都說到六波羅蜜多。《根本說一切有部毘奈耶藥事》說：「修行滿六波羅蜜」，是根本說一切有部的律師說。《增壹阿含經．序品》說：「人尊說六度無極」，傳說為大眾部（Mahāsā□ghika）說。六波羅蜜多，是多數部派所通用的，所以大乘佛法興起，也立六波羅蜜多。另一派的六波羅蜜多說，是：施、戒、聞、忍、精進、般若。菩薩波羅蜜多行，不立禪（靜慮）波羅蜜多，與迦溼彌羅論師相同，這是值得注意的。

銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳：覺音（Buddhagho□a）引《佛種姓》頌，立十波羅蜜多：施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨。然《小部》的《譬喻》中，〈佛譬喻〉與之相當的，為六九——七二頌，似乎沒有說到智慧。文中的「無上之悟」，是波羅蜜多圓滿的果證，不屬於因行。頌中說：「行真諦加持，真諦波羅蜜滿足」。加持（adhi□□hāna），

即「真諦決定」——「決定」的異譯。依此文，加持（決定）是否可以離真諦而別立呢！《所行藏》分三段——施、戒、出離等，在出離段中，說到了出離、決定、真實、慈悲、捨——七波羅蜜。但在攝頌中，又說到忍波羅蜜，與十波羅蜜不相符合。銅鍱部古義，到底立幾波羅蜜多，似乎並沒有明確的定論。因此想到，〈佛譬喻〉初頌說：「三十波羅蜜多滿」。「三十」，不知是什麼意義！也許是初說三波羅蜜多，其後又成立十波羅蜜多。後人綜合的說「三十波羅蜜多」，安在〈佛譬喻〉的最初吧！銅鍱部所傳波羅蜜多，有「真諦加持」，這是與「諦語」有關的。或有智，或沒有智，同樣的都沒有禪定，與迦溼彌羅論師相合。

釋尊過去生中事——「本生」與「譬喻」的內容，加以選擇分類，被稱為波羅蜜多的，或四、或六、或八、或十。波羅蜜多的名數，雖有不同，而都是出於傳說中的「本生」或「譬喻」。依釋尊所行的而一般化，成為一切菩薩所共行的波羅蜜多。銅鍱部所傳（八波羅蜜），本沒有般若波羅蜜多，這是很有意義的。因為般若是證悟的，如菩薩而有智慧，那就要證入實際了。所以無上菩提是果證，而不是波羅蜜多行。但在罽賓區的佛教，一般都公認般若為波羅蜜多。在釋尊過去所行事，那些是般若波羅蜜多呢？《大毘婆沙論》說：「菩薩名瞿頻陀，精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰」。瞿頻陀（Govinda）是《長阿含經》的大典尊。而《根有律藥事》又別說：「皆由口業真實語，昔名藥物大臣時，牛出梵志共論義，當滿般若波羅蜜」。《根有律》所說，是大藥的故事。這二事，都只是世俗的聰敏，與體悟的般若不同。除六波羅蜜多一系外，佛教界多數不立禪波羅蜜多。康僧會所譯的《六度集經》，舉「禪度無極」九章。「得禪法」、「比丘得禪」、「菩薩得禪」——三章，都是說明的，沒有本生或譬喻。「太子得禪」三章、「佛得禪」，都是釋尊最後生事。「常悲菩薩本生」，是引用《般若經》的，解說為釋尊本生，也與經說不合。這樣，「禪度無極」九章，只有「那賴梵志本生」，可說是過去生中所行。在釋尊的「本生」與「譬喻」中，當然有修禪的，但禪定帶有獨善的隱遁風格，不能表現菩薩求無上道的精神。所以部派佛教所傳說的菩薩，是不重禪定的。在聲聞學者看來，菩薩是「不修禪定

，不斷煩惱」的。《小品般若經》也說：菩薩不入深定，因為入深定，有退轉聲聞果的可能。部派佛教所傳的（原始的）菩薩，或不重般若，或不重禪定。天台宗稱之為「事六度菩薩」，是很適當的名稱！那時代傳說的菩薩，的確是從事實的實踐中去修菩薩行的！

波羅蜜多，最通遍流傳的，是六波羅蜜多。在大乘佛法興起時，有《六波羅蜜經》，大約與《六度集經》為同性質的教典。從釋尊的「本生」與「譬喻」中，選擇多少事，約六波羅蜜而編為六類，作為大乘行者，實行六波羅蜜多——菩薩道的模範，為最早的大乘經之一。

第四項 菩薩的身分

過去生中，釋尊還在生死流轉中。經久遠的時間，一生又一生的修行，到底那時以什麼身分來修菩薩道呢？在北方，釋尊的「本生」與「譬喻」，沒有留下完整的編集。南傳的銅鍱部（Tāmraśā□īya），集成了釋尊的《本生》五四七則。依《本生》而分別每一本生的主人——釋尊前生的身分，就可以明白，修菩薩道者的不同身分。《大乘佛教成立論序說》，附有本生菩薩不同身分的調查表，今簡略的引錄如下：

「天神」：大梵天(四則)，帝釋(二〇)，樹神(二一)，傷枯樹住神(一)，Ni□ba 樹住神(一)，瘤樹住神(一)，管狀草住神(一)，海神(三)，空住神(一)，天王(三)，天子(六)，天神(六)，Kinnara (一)

「宗教師」：苦行者(六〇)，遊行者(四)，邪命者(一)，出家人(二)，教團師(一三)，教師(一八)，弟子(二)，婆羅門教師(二)，婆羅門(一七)，司祭(一五)，賢者(二六)

「王臣」：王(五七)，Narinda (一)，王子(一八)，王甥(一)，塞迦授王(一)，大臣(二七)，司法官(一)

「平民」：長者(二三)，資產者(二)，家產者(二)，地主(一)，商人(四)，隊商(七)，穀物商(二)，識馬者(一)，理髮師(一)，大工(一)，陶工(一)，鍛冶工(一)，農夫(二)，石工(一)，醫師(一)，象師(一)，役者之子(一)，歌手(一)，鼓手(一)，吹貝者(一)，番人(一)，估價者(一)，旃陀羅(五)，盜(二)，詐欺

師(一)，隊商女所生子(一)，婆羅門與夜叉所生子(一)，弟子(一)

「旁生」：猿王(八)，猿(二)，鹿(九)，獅子(一〇)，Kura□gam□ga (二)，象主(三)，象(一)，豺(二)，龍象(七)，象(一)，馬(二)，駿馬(二)，牛(四)，水牛(一)，犬(一)，兔(一)，豚(一)，Mūsika (二)，鳥(六)，白鵝(六)，Suka (六)，鳩(六)，Va□□akā (四)，Lāpa (一)，Gijjha (四)，孔雀(三)，赤鵝(二)，Tittira (二)，Kāka (二)，Suva (二)，金翅鳥(二)，金鵝(二)，白鳥(一)，角鳥(一)，水鳥(一)，Rukkhako□□hasaku□a (一)，Ku□āla (一)，Godha (三)，青蛙(一)，魚(三)

從上表所見的本生的主人翁，可了解當時印度文明的特性。宗教師占三分之一弱，苦行者共六〇人，這是印度宗教界的反映。婆羅門不多。人類以外，天神（樹神等是鬼趣）在民間信仰中，與人類有密切關係。旁生——鳥獸等故事，還生動的保有古代的傳說。如依文字形式的敘述而論，修菩薩道的，可以是人，可以是鬼神，也可以是禽獸。人們（出家眾在內）由於對釋尊的無限崇敬，探發釋尊過去生中的大行，而產生這些（人、天神、鳥獸）「本生」與「譬喻」，成為普及一般的通俗佛教。傳統的僧伽佛教，傳承了古型的經、律，及深究的阿毘達磨。如貫徹「諸傳所說，或然不然」的方針，從本生的寓意，去闡明菩薩大行，相信大乘佛法的開展，會更平實些。但在一般佛教的傳說下，通俗弘化的「譬喻師」們，也引用「本生」故事，來作為教化的題材。僧團失去指導解說的力量，受一般通俗化的影響，反而作為事實去接受這些傳說（鳥獸等）。對於未來興起的大乘菩薩，有著深切的影響。如《華嚴經．入法界品》所見的善知識，就有：

菩薩(六)

大天(一)，地神(一)，夜天(八)，圓滿天(一)

比丘(五)，比丘尼(一)，仙人(一)，外道(一)，婆羅門(二)，王(二)，醫師(一)，船師(一)，長者(一一)，優婆夷(四)，童子(四)，童女(三)，女(二)

天（神）菩薩占有重大成分。沒有旁生菩薩，到底是時代進步了。

「本生」、「譬喻」中的菩薩，每出在沒有佛法的時代，所以不一定有信佛的形式。外道、仙人，也可以是菩薩，這是本生所明白顯示的。菩薩是難得的，偉大的，經常是個人，所以菩薩的風格，多少帶有個人的、自由的傾向，沒有傳統佛教過著集體生活的特性。這些，對於大乘佛法，都會給以一定程度的影響。

第五項 平實的與理想的菩薩

崇仰釋尊的偉大，引發了釋尊過去生大行的思想，以「本生」、「譬喻」、「因緣」的形式，在佛教界流傳出來。這雖是一般（在家與出家）佛教的傳說，但很快的受到部派間的普遍承認。展轉傳說，雖不知在那裡說，為誰說，而都承認為佛說。這些釋尊過去生中的大行，為各部派所容認，就不能只是傳說了。論法者（dharmakathika）、阿毘達磨者（ābhidharmika），當然要加以論究，納入自宗的法義體系。於是確定菩薩的修行項目——波羅蜜多有幾種；從發願到成佛，經過多少時間，多少階位。而最重要的，菩薩是異生（p□thagjana）——凡夫，還是也有聖者。在部派中，有兩派的見解不同，如《異部宗輪論》(大正四九．一六上——下)說：

「說一切有部本宗同義：……應言菩薩猶是異生。諸結未斷，若未已入正性離生，於異生地未名超越」。

「其雪山部本宗同義：謂諸菩薩猶是異生」。

說一切有部（Sarvāstivāda）、雪山部（Haimavata），還有銅鍱部（Tāmraśā□īya），以為一直到菩提樹下坐的菩薩，還是異生。為什麼是異生？在菩薩的「本生」中，或是樹神等鬼趣，或是鳥獸等旁生趣，聖者是不會生在這惡趣中的。而且，現實的釋迦菩薩，曾娶妃、生子。出家後，去從外道修學，修了六年的長期苦行。在菩提樹下，還起貪、恚、癡——三不善尋，可見沒有斷煩惱，不是聖者模樣。所以菩薩一定是異生，直到一念頓證無上菩提，才成為大聖佛陀。這是上座部（Sthavira）系的菩薩觀。

大眾部（Mahāsā□ghika）方面，如《論事》所傳安達羅派（Andhaka）的見解說：

「菩薩於迦葉佛之教語入決定」。

「菩薩因自在欲行，行墮處，入母胎，從異師修他難行苦行」。

安達羅派，是王山（Rājagirika）、義成（Siddhatthika）、東山住（Pūrvaśaila）、西山住（Aparaśaila）——四部的總稱，是大眾部在南印度分出的部派。這四派，都以為：釋尊過去聽迦葉佛（Kāśyapa）的教說而入「決定」（nyāma）。《論事》評破菩薩聽迦葉佛說法而證入的見解；入決定就是證入「離生」，如那時入決定，釋尊那時就應該是聖者了！案達羅派以為菩薩是有聖者的，所以說：「菩薩因自在欲行……難行苦行」。行墮處，是在惡趣的鬼神、旁生中。從異師修難行苦行，就是釋迦菩薩所行的。菩薩的入惡趣，入母胎，從外道修行，不是煩惱或惡業所使，而是聖者的「自在欲行」——隨自己的願欲而行的。這與《異部宗輪論》的大眾部等說相合，如《論》(大正四九．一五下)說：

「一切菩薩入母胎中，皆不執受羯剌藍、頞部曇、閉尸、鍵南為自體。一切菩薩入母胎時，作白象形。一切菩薩出母胎時，皆從右脇生。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩為欲饒益有情，……隨意能往」。

前四事，是最後身菩薩。一切末後身菩薩，雖然入母胎，但不以父母精血等為自體。從右脇生，說明菩薩身的清淨。菩薩不會起三惡想。從外道去修學，修苦行，都不是無知邪見，而是自願這麼行。菩薩的生在鬼神或旁生趣，那是隨願力——「自在欲行」而生，不是為業力所牽引的。上來兩種不同的菩薩觀，上座部系是以現實的釋迦菩薩為本，而論及傳說中的本行菩薩。大眾部系，是以「本生」、「譬喻」中的鬼神（天）及旁生菩薩為主，推論為隨願力生，充滿了神秘的理想的特性。

大德法救（Bhadanta-Dharmatrāta），是說一切有部的「持經譬喻者」。《出曜經．序》，稱之為「法救菩薩」。繼承法救學風的，為《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者——婆須蜜（Vasumitra）菩薩。法救比《發智論》主要遲一些，約在西元前一、二世紀間。法救是持經譬喻者，為說一切有部四大師之一，對菩薩的觀念，卻與大眾部系的見解相近，如《尊婆須蜜菩薩所

集論》卷八(大正二八．七七九下)說：

「尊曇摩多羅（法救）作是說：（菩薩墮惡道者），此誹謗語。菩薩方便，不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，不生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧，不可沮壞。復次，菩薩發意，逮三不退轉法：勇猛、好施、智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法」。

法救的意見，菩薩從發心以來，就不會墮入三惡趣，所以如說菩薩墮三惡趣，那是對於菩薩的誹謗。為什麼能不墮惡趣？這是由於菩薩的「智慧（般若）不可沮壞」。正如《雜阿含經》所說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」。「本生」中，或說菩薩是鬼神，或說是鳥獸，這不是墮入，而是「菩薩方便」，菩薩入聖位以後的方便示現。這與安達羅派，舉「六牙白象本生」，說是菩薩「自在欲行」，是同一意義。《大智度論》也舉「六牙白象本生」（及「鳥、猴、象本生」）說：「當知此象非畜生行報，阿羅漢法中都無此心，當知此為法身菩薩」。法身菩薩的方便示現，生於惡趣，是淵源於大眾部系，及北方的「持經譬喻師」的。法救非常重視般若的力用，如說：菩薩「欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入。……此說菩薩未入聖位」。菩薩在凡夫位，重般若而不重深定（等到功德成就，定慧均等——第七地，就進入不退轉的聖位），為菩薩修行六波羅蜜多，而以般若為攝導者的明證。這才能三大阿僧祇劫，或無量無數劫，長在生死流轉中，修佛道，度眾生。如依上座部論師們的見地，重視業力而不重般若與願力的超勝，時常憂慮墮落，那誰能歷劫修習菩薩道呢！

第三節 佛陀觀的開展

第一項 三世佛與十方佛

在「傳說」中，菩薩思想的發達，以釋尊過去的「本生」為主。有關佛陀思想的開展，主要是「譬喻」與「因緣」。如七佛事是「大譬喻」——《大本經》。釋尊的涅槃故事，是「涅槃譬喻」。彌勒（Maitreya）未來成佛，是《中阿含經》的《說本經》。南傳也有〈佛譬喻〉。從「毘尼」中發展

出來的佛傳，如《修行本起經》、《太子瑞應本起經》，本起（或「本」或「本末」）正是因緣的義譯。所以與佛有關的問題，主要屬於十二分教的「譬喻」與「因緣」。

有關佛陀思想的開展與演化，還應從釋尊說起。釋尊是現實人間的，歷史上真實存在的佛。佛教不是神教，佛不是唯一的神，而是修行成就的，究竟圓滿大覺者的尊稱。所以佛不是唯一的，而必然是眾多的（達到人人可以成佛的結論）。在釋尊成佛以前，早已有過多佛出世了，這是佛法的共同信念。佛是究竟圓滿的，到了「無欠無餘」，不可能再增一些，或減少一些（可以減少些，就不圓滿）的境地，所以「佛佛道同」，「佛佛平等」；在解說上，也許說得多少不同，而到底是佛佛平等，沒有優劣的。在覺悟的意義上，也是一樣，釋尊觀緣起而成等正覺，釋尊以前的六佛——共七佛，都是觀緣起而成等正覺的。與釋尊同樣的七佛：毘婆尸（Vipaśyin）、尸棄（Śikhi）、毘舍浮（Viśvabhū）、拘樓孫（Krakucchanda）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦葉（Kāśyapa）及釋迦牟尼（Śākyamuni）譬喻，在第二結集，集成四《阿含經》時，早已成立，而被編集於《長阿含經》。七佛說的成立極早，西元一八九五年，在 Niglīva 村南方，發見阿育王 Aśoka 所建的石柱，銘文說：「天愛喜見王灌頂十四年後，拘那含牟尼塔再度增建。灌頂二十年後，親來供養」。這證實了過去佛說的成立，確乎是非常早的。七佛說，是早期的共有傳說。法藏部（Dharmaguptaka）的《佛本行集經》，傳說十四佛；銅鍱部（Tāmraśā□īya）的《佛種姓經》，傳說過去二十四佛，是七佛說的倍倍增加。過去佛，有更多的在佛教界傳說開來。

以前有過去佛，以後就有未來佛。未來彌勒成佛，也在第二結集前成立。說一切有部（Sarvāstivāda）編入《中阿含經》；分別說（Vibhajyavāda）系編入《長阿含經》。彌勒是釋尊時代，從南方來的青年，見於〈義品〉、〈波羅延品〉，這是相當早的偈頌集。第一結集時，雖沒有編入「修多羅」與「祇夜」，但在「記說」部分，已引述而加以解說，這是依《雜阿含經》而可以明白的。在〈波羅延品〉中，帝須彌勒（Tissa-metteyya）與阿耆多（Ajita），是二人；漢譯《雜阿含經》也相同。《中阿含經》的《說本經》

，敘述彌勒成佛時，同時說到阿耆多作輪王，也是不同的二人。但在大乘法中，彌勒是姓，阿逸多是名，只是一人，與上座部（Sthavira）的傳說不合，可能為大眾部（Mahāsā□ghika）的傳說。未來彌勒佛的出現，只是前佛與後佛——佛佛相續的說明。由於釋尊入涅槃，不再與世間相關，僅有佛的法與舍利，留在世間濟度眾生。對於懷念釋尊所引起的空虛感，在一般信者，是不容易克服的。所以釋尊時代的彌勒，未來在這個世界成佛，而現在上生在兜率天（Tu□ita），雖然遠了些，到底是現在的，在同一世界的，還可能與信眾們相關。部分修學佛法的，於法義不能決了，就有上昇兜率天問彌勒的傳說。在中國，釋道安發願上生兜率見彌勒，就是依當時上升兜率問彌勒的信念而來。這一信仰的傳來，是吳支謙（西元二二二——二五三）所譯的《惟曰雜難經》。憍須蜜（Vasumitra）菩薩與羅漢問答，羅漢不能答，就入定上升兜率問彌勒。這一信仰，相信是部派時代就存在的（大乘經每稱譽兜率天）。西元五世紀，還傳來上升兜率問彌勒的傳說，如：

「佛馱跋陀羅……暫至兜率，致敬彌勒」。

「羅漢……乃為（智）嚴入定，往兜率宮諮彌勒」。

「罽賓……達摩曾入定往兜率天，從彌勒受菩薩戒」。

西元四世紀，傳說無著（Asa□ga）上升兜率問彌勒，傳出《瑜伽師地論》，也是這一信仰。現在兜率天的彌勒菩薩，多少彌補了佛（彌勒是未來佛）與信眾間的關切。但見彌勒菩薩，主要是法義的問答。能適應一般信眾的，如沮渠京聲所譯的《佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》。以歸依、持戒、布施作福，稱名的行法，求生兜率天上，可以從彌勒佛聽法修行。將來彌勒下生，也隨佛來生人間，成為易行道的一門。

三世佛，不論傳出過去的佛有多少，對固有的佛法，不會引起什麼異議。但現在的十方世界有佛出世——多佛同時出世說，在佛教界所引起的影響，是出乎意想以外了。《中阿含經》卷四七《多界經》(大正一．七二三下——七二四上)說：

「若世中有二如來者，終無是處」。

二佛不能同時，是肯定的，不可能有例外的決定。《中部》與《增支部》，也有相同的說明。上座部系的論師們，繼承這一明確的教說，以為釋迦佛出世（其他的也一樣）時，是沒有第二佛的。然在大眾部中，卻有不同的意見。《論事》評斥「十方世界有佛」說，覺音（Buddhaghoṭa）解說為大眾部的執見。大眾部系的十方現在有佛說，今檢得：

說出世部：東方有 Meṭgapatiskandha、Siṭhahanu、Lokaguru、Jñānadhvaja、Sundara 佛。南方有 Anihata、Cārunetra、Mālādhārin 佛。西方有 Ambara 佛。北方有 Pūrṭacandra 佛。

大眾部：「青眼如來等，為化菩薩故，在光音天」。

大眾部（末派）：「東方七恒河沙佛土，有佛名奇光如來至真等正覺，出現彼土」。

他方佛現在，是大眾部系說。法藏部（Dharmaguptaka）的《佛本行集經》，還是先佛後佛相續，沒有說多佛同時，但後來可能已轉化為十方世界多佛並出的信仰者，如《入大乘論》卷下(大正三二．四三下——四四上)說：

「曇無毱多亦說是偈：……上下諸世尊，方面及四維，法身與舍利，敬禮諸佛塔。東方及北方，在世兩足尊，厥名曰難勝，彼佛所說偈」。

曇摩毱多（Dharmagupta）就是法藏。東北方有「難勝佛」，現在在世，不知難勝佛所說的偈頌，是什麼。銅鍱部所傳《譬喻》中的〈佛譬喻〉，也有十方界多佛並出的思想，如(南傳二六．九——一一)說：

「此世有十方界，方方無有邊際；任何方面佛土，不可得以數知」（六四）。

「多數佛與羅漢，遍集而來（此土）。我敬禮與歸命，彼佛及與羅漢。諸佛難可思議，佛法思議叵及。是淨信者之果，難思議中之最」（七六——七七）！

「本生」與「譬喻」的傳出，似乎釋尊過去生中，始終在這一世界修行；見到過去的多數佛，也始終在這一世界。於是「一切諸部論師皆說：一切

諸佛皆從閻浮提出」。或說：「一切諸牟尼，成道必伽耶；亦同迦尸國，而轉正法輪」；所以有「四處（成佛處、轉法輪處、降伏外道處、從天下降處）常定」的傳說。不但同時沒有二佛，先佛後佛都出於閻浮提（Jambudvīpa）——印度。這是注意此土而忽略了其他的世界。從《大智度論》及《入大乘論》，依聲聞法而批評「二佛不並」說的，主要為：一、十方世界無量無數，是《雜阿含經》所說的。十方世界中，都有眾生，眾生都有煩惱，都有生老病死，為什麼其他世界，沒有佛出世？二、《大智度論》卷九，引《長阿含經》(大正二五．一二六上)說：

「過去未來今諸佛，一切我皆稽首禮。如是我今歸命佛，亦如恭敬三世尊」。

這一經偈，暗示了釋迦佛以外，還有現在佛。有無量世界，無量眾生，應該有同時出現於無量世界的佛。至於《多界經》說同時沒有二佛，那是這一佛土，不可能有二佛同時，並非其他佛土也沒有。《多界經》也說：沒有二輪王同時，也只是約一世界說而已。同時多佛說興起，佛教界的思想，可說煥然一新！無量世界有無量佛現在，那些因釋尊入涅槃而感到無依的信者，可以生其他佛土去。菩薩修菩薩道，也可以往來其他世界，不再限定於這個世界了。多佛，就有多菩薩。一佛一世界，不是排外的，所以菩薩們如有神力，也就可以來往於十方世界。佛世界擴大到無限，引起佛菩薩們的相互交流。於是，十方世界的，無數的佛與菩薩的名字，迅速傳布出來，佛法就進入大乘佛法的時代。

第二項 現實佛與理想佛

「世尊滅度，何其疾哉！大法淪翳，何其速哉！群生長衰，世間眼滅」！這是佛滅度時，比丘們內心的感傷。比丘們覺得，從此「無所覆護，失所（依）恃」，如孤兒的失去父母一樣。為佛法，為眾生，為自己，都有說不出的感傷，因為佛入涅槃，不再與世間發生關涉了。佛教極大多數的個人，都有失去「覆護」、「依怙」的感傷。這一內心的感傷，是異常深刻的。為了這，「法身不滅」，「法身常在」，就被明顯的提示出來。「法身不滅」

與「法身常在」，有三類不同的意義，而都可說是符合佛法的。

一、佛涅槃後，火化佛的生身，收取舍利（śarīra），造塔（stūpa），這是在家弟子的事。出家弟子，由大迦葉（Mahākāśyapa）倡議，在王舍城（Rājag□ha）舉行結集大會，結集佛說的經法與戒律，使僧團和合，佛法能延續下來。結集的經法與戒律，就稱之為法身，如《增壹阿含經》卷一(大正二．五四九下)說：

「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。當令法本不斷絕，阿難勿辭時說法」。

「法本」，就是修多羅——經（或是「法波利耶夜」）。經法的結集宏傳，就是釋尊的法身長在。這一「法身長在」的思想，不是後起的，如《長部》（一六）《大般涅槃經》(南傳七．一四二)說：

「阿難！我所說法、律，我滅後，是汝等師」。

阿難感到了失去大師（佛）的悲哀，所以佛安慰他：我所教你們的法與律，就是你們的大師。只要依律行事，依法修行，不等於佛的在世教導嗎？以佛的舍利為生身，經與律為法身，等於面見大師，有所依止，有所稟承。但重律的律師，卻專在戒律方面說，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三八(大正二四．三九八下——三九九上)說：

「汝等苾芻！我涅槃後，作如是念：我於今日無有大師。汝等不應起如是見！我令汝等每於半月說波羅底木叉，當知此則是汝大師，是汝依處，若我住世，無有異也」。

《佛所行讚》，《佛垂般涅槃略說教誡經》，都說波羅提木叉（Prātimok□a）——戒經，是汝大師，與《雜事》相合。這是尊重佛的經法與戒律，看作佛的法身；如心與法、律相應，也可說與佛同在了。

二、佛的大弟子舍利弗（Śāriputra），在故鄉入涅槃了。舍利弗的弟子純陀（Cunda）沙彌（或譯作均提、均頭），處理好了後事，帶著舍利弗的舍利（遺骨）、衣鉢，來王舍城見佛。阿難（Ānanda）聽到了舍利弗入涅槃的消息，心裡非常苦惱。那時，佛安慰阿難說：「阿難！彼舍利弗持所受

戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也！世尊」！戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身，「身」是khandha——犍度，「聚」的意思。但在後來，khandha 都被寫作skandha——「蘊」，如八犍度被稱為八蘊。戒身等五身，就是「五蘊」。眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名「五分法身」。古代佛弟子的念佛，就是繫念這五分法身，這才是真正的佛。沒有成佛以前，有三十二相好的色身，但並沒有稱之為佛。所以不應該在色相上說佛，而要在究竟的無漏五蘊功德上說（不過，五分法身是通於阿羅漢的）。如歸依佛，佛雖已入涅槃，仍舊是眾生的歸依處，就是約究竟無漏功德說的。《發智論》的釋論，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷三四(大正二七．一七七上)說：

「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」。

有漏身與無漏所成菩提法，《雜心論》也稱之為生身與法身。這樣，佛的無漏功德法身，永遠的成為人類的歸依處。五蘊法身並不因涅槃而消失，這是「法身不滅」、「法身常在」的又一說。

三、傳說：佛上忉利天（Trayastri□śa），為生母說法，在天上住了三個月。等到決定日期，從天上下來，各地的佛弟子，都來見佛禮佛，這是一次盛大的集會。那時，須菩提（Subhūti）（譯為善業、善現）想：我要去見佛嗎？觀一切法無常、無我、空，是佛所希望弟子修證的，我為什麼不依佛所教而修證呢！於是須菩提深觀法相，證得了道果。另一位名叫蓮華色（Utpalavar□ā）的比丘尼，搶著擠到前面去見佛。佛以為須菩提先見佛禮佛，如《大智度論》卷一一(大正二五．一三七上)說：

「（須菩提）念言：佛常說：若人以智慧眼觀佛法身，則為見佛中最。……作是觀時，即得道證」。

「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」。

這一傳說，相當的早，〈義品〉的因緣已說到了。《大唐西域記》也記載此事說：「汝非初見。夫善現者觀諸法空，是見法身」。《增壹阿含經》卷二八(大正二．七〇七下——七〇八上)說：

「若欲禮佛者，過去及當來，現在及諸佛，當計於無我」（無常、空，例此）。

「善業以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義」。

證見法性空寂，稱為見佛、禮佛，意義是深刻的！佛之所以為佛，是由於證得了法性空寂，也就是佛的法身。這樣，如佛弟子經修行而達到同樣的境地，就是體見了佛所見的，佛之所以成佛的。這不但可以說見佛法身，也可說「得法身」。見佛法身，是經修行而達成的，所以《佛垂般涅槃略說教誡經》(大正一二．一一一二中)說：

「諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」。

法身是自覺的境地。「法身常在而不滅」，是由於弟子們的修行。有修行的，就會有證得的；有證得的，法身就呈現弟子的自覺中，也就是出現於人間。有多數人修證，那法身就常在人間而不滅了。這樣的見佛法身，雖限於少數的聖者，卻有策勵修行的作用。

體見法性空為佛法身，只限於少數聖者。經、戒（波羅提木叉）為佛法身，雖通於僧伽內部，卻與一般信眾缺乏密切的關係。無漏五蘊為佛法身，可以為眾生的歸依處，但佛已入涅槃，佛的五分法身，還是與世間沒有關涉。所以上來三說——生身外別立法身，對僧團內的青年初學，社會的一般信者，懷念佛陀，內心的依賴感，是不易滿足的。於是在佛陀遺體、遺物、遺跡的崇奉中，「本生」、「譬喻」、「因緣」的傳說中，引起另一類型的佛身常在說。這一思想，在佛法的論議中，表現為佛生身的有漏或無漏，如《異部宗輪論》(大正四九．一五中)說：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

這一論題，《大毘婆沙論》有較明確的敘述，如卷一七三(大正二七．八七一下——八七二中)說：

「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法。……如契經說：如來生世、住世、出現世間，不為世法所染。彼依此故，說佛生身是無漏法。又彼說言：佛一切煩惱并習氣皆永斷故，云何生身當是有漏」！

（說一切有部）：「云何知佛生身是有漏法？……不為世（間八）法之所染汙；非謂生身是無漏故，說為不染。……雖自身中諸漏永斷，而能增長他身漏故，又從先時諸漏生故，說為有漏」。

佛的無漏功德，是出世的，名為法身（說一切有部等說），這是沒有異議的。佛的生身——三十二相身，大眾部（Mahāsā□ghika）及分別說部（Vibhajyavāda），以為是無漏的；說一切有部（Sarvāstivāda）等以為是有漏的：這是諍論所在。佛是出世的，無漏的，這是經上說的。等到進入精密的論義，佛的法身與生身，被分別出來，以為生身是有漏的，這才與大眾部，不加分別的通俗說不合了。「無漏」原只是沒有煩惱的意義，並不過分的神奇。如法藏部（Dharmaguptaka）說：「阿羅漢身皆是無漏」；「今於雙樹間，滅我無漏身」。法藏部是從分別說部分出的，他以為不但佛身是無漏，阿羅漢身也是無漏的。其後經部譬喻師（Sūtravāda-Dār□□ntika）說：「非有情數，離過身中所有色等，名無漏法」；「依訓詞門，謂與漏俱，名為有漏」。譬喻師所引的教證，與《毘婆沙論》的大眾部說一樣。他們以為，無漏，只是沒有煩惱的意思。這可以推見，佛身出世，佛身無漏，起初只是通俗的一般解說。但在「本生」、「譬喻」、「因緣」，有關佛與菩薩的傳說興起，引起了種種問題，於是大眾部系，在佛身出世、無漏的原則下，發揮了新的佛身常在說。

要理解這一論題，應先了解說一切有部的「佛生身是有漏」說。說一切有部以為：佛的生身，是父母所生的。在沒有成佛以前，是這個身體，成佛

以後，也還是這個：這是有漏所感生的有漏身。佛的色身，與一般人一樣，要飲食，也有大小便，也要睡眠。佛曾有背痛、頭痛、腹瀉等病，也曾經服藥。佛的身體，也曾受傷出血。年老了，皮也皺了，最後也要為無常所壞。所以，佛之所以為佛，是無漏五蘊的法身。色身，不過依之而得無上菩提罷了。生前雖有神通，但神通力也不及無常力大。《增壹阿含經》說：「我今亦是人數」。佛是人，是出現於歷史的，現實人間的佛。這一人間的佛陀，在「本生」、「譬喻」、「因緣」的傳說中，有的就所見不同。這裡面，有的是感到理論不合，有的是不能滿足信仰的需要。理論不合是：因緣業報，是佛法的重要原理。佛在過去生中，無量無數生中修集功德，那應該有圓滿的報身才是。可是人間的佛，還有很多的不圓滿事。如佛久劫不殺生，應該壽命極長，怎麼只有八十歲？這點，似乎早就受到注意，所以有「捨命」說。不用拳足刀杖去傷害人，應得無病報，怎麼佛會有頭痛、背痛呢？布施可以得財富，佛在無量生中，布施一切，怎麼會沒有人布施，弄得「空鉢而回」？又如佛過去生中，與人無諍，一直是慈悲關護，與眾生結成無量善緣，怎麼成了佛，還有怨敵的毀謗破壞？過去無量生中修菩薩大行，是不應受報如此的！不圓滿的事，經與律所說極多，古人曾結合重要的為「九種報」。說一切有部解說為過去的業力所感，但一般信者是不能贊同的。這就不能不懷疑，如《大智度論》卷九(大正二五．一二一下)說：

「佛世世修諸苦行，無量無數，頭目髓腦常施眾生，豈唯國財妻子而已。一切種種戒、種種忍、種種精進、種種禪定，及無比清淨、不可壞、不可盡智慧，世世修行已具足滿，此果力故，得不可稱量殊特威神。以是故言：因緣大故，果報亦大。問曰：若佛神力無量，威德巍巍不可稱說，何以故受九罪報？一者，梵志女孫陀利謗（佛），五百阿羅漢亦被謗；二者，栴遮婆羅門女，繫木盂作腹謗佛；三者，提婆達推山壓佛，傷足大指；四者，迸木刺腳；五者，毘樓璃王興兵殺諸釋子，佛時頭痛；六者，受阿耆達多婆羅門請而食馬麥；七者，冷風動故脊痛；八者，六年苦行；九者，入婆羅門聚落，乞食不得，空鉢而還。復有冬至前後八夜，寒風破竹，索三衣禦寒；又復患熱，阿難在後扇佛。.....何以故受諸罪報」？

《大智度論》是大乘論。《論》中所說「受諸罪報」的疑問，是依據「本生」、「譬喻」而來的。過去生中的無量修行，大因緣應該得大果報，對於這一理論上的矛盾，《大智度論》提出了二身說——法性生身與父母生身。法性生身是真實，父母生身是方便，這樣的會通了這一矛盾。如佛的空鉢而回，及有病服藥，解說為「是為方便，非實受罪」。「方便」的意思是：為了未來的比丘著想，所以這樣的方便示現。《摩訶僧祇律》卷三一(大正二二．四八一上)說：

「耆舊童子往至佛所，頭面禮足，白佛言：世尊！聞世尊不和，可服下藥。世尊雖不須，為眾生故，願受此藥。使來世眾生開視法明，病者受藥，施者得福」。

大眾部是佛身出世無漏的。對於佛的生病服藥，解說為「為眾生故」，與《大智度論》所說相合。所以《大智度論》對於受罪疑問的解說，實際是淵源於大眾部的見解。方便，即暗示了真實的佛是並不如此的。

懷念佛陀，而不能滿足宗教上的情感，青年大眾們，在不自覺中，引出佛身常在的信仰，如《異部宗輪論》(大正四九．一五中——下)說：

「諸佛世尊皆是出世；一切如來無有漏法」。

「諸如來語皆轉法輪；佛以一音說一切法；世尊所說無不如義」。

「如來色身實無邊際；如來威力亦無邊際；諸佛壽量亦無邊際」。

「佛化有情，令生淨信，無厭足心；佛無睡夢；如來答問不待思惟；佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等，歡喜踊躍」。

「一剎那心了一切法；一剎那心相應般若知一切法」。

種種論義，這裡不加論列，只舉出幾點。「壽量無邊際」，是佛身常在的根本論題。「色身無邊際」，是佛的無所不在。「威力無邊際」，是佛的無所不能。「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，是佛的無所不知。「佛化有情無厭足心」，是佛一直在關懷眾生，無休止地能濟度有緣的眾生。無所不在，無所不能，無所不知，而又永恒常在的佛，這樣的關懷眾生，利益眾生，就足以滿足信眾宗教情感上的需求。我從佛法得來的理

解，神只是人類無限意欲的絕對化。人類的生命意欲，在任何情況下，是無限延擴而不得滿足的。對於自己，如相貌、健康（無病）、壽命、財富、眷屬——人與人的和諧滿意、知識、能力、權位，都有更好的要求，更圓滿的要求。「做了皇帝想成仙」，就是這一意欲的表現。但自我的無限欲求，在相對的現實界，是永不能滿足的。觸對外界，無限虛空與光明等，不能明了而感到神秘，於是自我的意欲，不斷的影射出去，想像為神。神是隨人類的進步而進步，發展到最高神，那神就是永恒的；無所不在，無所不知，無所不能。絕對的權力，主宰著一切，關懷著人類的命運。自我意欲的絕對化，想像為絕對的神。直覺得人——自己有神的一分神性，於是不能在自己身上得到滿足的，企圖從對神的信仰與神的救濟中實現出來。一般的宗教要求，似乎在這樣的情形下得到了滿足。所以，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。可說是一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，而表現為佛的德性。這真是「人同此心，心同此理」；也應該是，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。總之，這樣的佛陀，不但一般宗教意識充實了；「本生」、「譬喻」、「因緣」中的佛與菩薩，與現實人間佛的不調和，也可以解釋會通了。不過理想的佛陀，雖說是神的佛化，而到底經過了佛法淨化。一、佛是修行所成的（以後發展到本來是佛，就是進一步的神化）；二、佛不會懲罰人，唯有慈悲；三、修行成佛，佛佛平等，不是神教那樣，雖永生於神的世界，而始終是被治的，比神低一級。以理想的佛陀為理想，而誓願修學成就，就進入大乘的領域。

現實人間的佛陀，是重視早期的經、律。理想的佛陀，是重視晚起的「本生」、「譬喻」、「因緣」，主要是偈頌。在原始結集中，祇夜（geya）本為一切偈頌的通稱。第二結集時，「本生」、「譬喻」、「因緣」而被編入《阿含經》的，都是長行（或含有偈頌）。當時的偈頌，祇夜作為「八眾誦」的別名，而稱其他的為優陀那（udāna）、伽陀（gāthā）。除少數編入《阿含經》外，多數沒有被選取，而流傳在外。後起的「本生」、「譬喻」、「因緣」，依銅鍱部所傳來說，多數是偈頌。如《長老偈經》、《長老尼偈經》、《譬喻經》、《佛種姓經》，都是偈頌。《本生經》的核心，也是

偈頌（巴利文），以錫蘭文的長行來解說。「本生」、「譬喻」、「因緣」是「傳說」，大抵因通俗宣教而盛行起來。展轉傳說，傳說是容易變化的，愈傳愈多。不知是誰為誰說（推尊為佛說），代表了一般佛教的群眾傾向。偈頌是創作，是各部各派的文學家，取傳說或讚佛法僧而創作的。文學優美的，被傳誦而流傳下來。大眾部及分別論者所說，「諸佛世尊皆是出世」，「佛身無漏」，都是依偈頌而說的。佛在世間而不著世間，出於《雜阿含經》；銅鍱部編入《增支部》。佛身無漏，出於《中阿含經》的《世間經》；銅鍱部編入《增支部》。又如大眾部及分別論者說如來常在定，依《中阿含經》的《龍象經》，是優陀夷（Udāyin）讚佛的〈龍相應頌〉；銅鍱部也編入《增支部》。依說一切有部系，祇夜（偈頌的通稱）是不了義的，《雜阿含經》有明確的說明。因為偈頌是詩歌，為音韻及字數所限，不能條理分明的作嚴密的說理，總是簡要的，概括的；偈頌是不適宜於敘說法相的。而且，偈頌是文藝的，文藝是長於直覺，多少有點誇張，因為這才能引起人的同感。偈頌是不能依照文字表面來解說的，如《詩》說「靡有孑遺」，決不能解說為殷人都死完了。詩歌是不宜依文解義的，所以判為不了義。說一切有部對於當時的偈頌，採取了批判的立場，如《阿毘達磨大毘婆沙論》說：

「此不必須通，以非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是造制文頌。夫造文頌，或增或減，不必如義」。

「諸讚佛頌，言多過實，如分別論者讚說世尊心常在定。……又讚說佛恒不睡眠。……如彼讚佛，實不及言」。

「達羅達多是文頌者，言多過實，故不須通」。

文頌是「言多過實」，也就是「實不及言」，誇張的成分多，所說不一定與內容相合的，所以是不了義的。但大眾部及分別說者，意見不同。如在結集中，銅鍱部的經藏，立為五部；以偈頌為主的《小（雜）部》，與其他四部，有同等的地位。大眾部、化地部、法藏部，雖稱四部為《四阿含》，稱《小部》為《雜藏》，但同樣的屬於經藏，這都表示了對偈頌的尊重。說一切有部的經藏，只是《四阿含經》。這些偈頌，或稱為《雜藏》而流傳於

三藏以外，在理論上，與「諸傳所說，或然不然」的傳說一樣，是不能作為佛法之定量的。大眾部等說：「世尊所說，無不如義」，這是以一切佛說為了義；傳為佛說的偈頌，是可以依照文字表面來解說的。於是無所不在，無所不知，無所不能——這些超現實的佛陀觀，適應一般宗教意識的需要，在文頌者的歌頌下，漸漸的形成。

卷004

第四章 律制與教內對立之傾向

第一節 依法攝僧的律制

第一項 僧制的原則與理想

釋尊遺體、遺物、遺跡的崇敬，「本生」、「譬喻」、「因緣」的流傳，這些促成「大乘佛法」興起的因素，是活動於「佛法」——「原始佛教」及「部派佛教」中的。原始的、部派的佛教——「佛法」的固有內容，內部固有的問題，對於「大乘佛法」的興起，當然有其密切與重要的關係，應該給以審慎的注意！這裡，先從代表「原始佛教」的（一部分）「律」說起。

釋尊的成正覺，轉法輪，只是「法」的現證與開示，「法」是佛法的一切。釋尊是出家的，說法化導人類，就有「隨佛出家」的。隨佛出家的人多了，不能沒有組織，所以「依法攝僧」而有僧伽（sa□gha）的制度。「依法攝僧」，是說組合僧眾的一切制度，是依於法的；依於法而立的僧制，有助於法的修證，有助於佛法的增長廣大。這樣的僧伽，僧伽制度，不只是有關於身心的修證，而是有關大眾的，存在於人間的宗教組織。說到攝僧的制度，內容不一，而主要是團體的制度。一、有些出家修行者，有不道德的行為，或追求過分的經濟生活，這不但障礙個人的法的修證，也障礙了僧伽的和合清淨，所以制立學處（śik□āpada 舊譯為戒）。一條一條的學處，集成波羅提木叉（Prātimok□a），是出家者所應該守護不犯的。二、為了佛法的推行於人間，成立受「具足法」（upasa□panna-dharma），「布薩法」

（po□adha-dharma），「安居法」（vār□ika-dharma），「自恣法」（pravāra□a-dharma），「迦絺那衣法」（ka□hina-dharma）等，僧伽特有的制度。三、寺院成立了，出家的多了，就有種種僧事，僧伽諍事的處理法。四、同屬於佛法的出家者，要求行為（儀法）方面的合式與統一，如行、住、坐、臥，穿衣、行路、乞食，受用飲食等規制。這一切，由於出家僧伽的日漸廣大，越來越多，也越增加其重要性。這些法制，稱之為「律」，達到與「法」對舉並立的地位。梵語 vinaya，音譯為毘尼或毘奈耶，譯義為「律」或「調伏」。經中常見到法與律對舉，如「法律」；「法毘奈耶」；「是法是毘尼，非法非毘尼」等。法與律，起初是同一內容的兩面。「法」——聖道的修證，一定是離罪惡，離縛著而身心調伏的（「斷煩惱毘尼」是毘尼的本義），所以又稱為「毘尼」。所以我曾比喻為：法如光明的顯發，毘尼如陰暗的消除，二者本是不相離的。等到僧伽的日漸發展，無論是個人的身心活動，或僧伽的自他共住，如有不和樂，不清淨的，就與「法」不相應而有礙於修證。如以法制來軌範身心，消除不和樂不清淨的因素，自能「法隨法行」而向於正法。所以這些僧伽規制，有了與「法」同等的重要性。古人說毘尼有五：「毘尼者，凡有五義：一、懺悔；二、隨順；三、滅；四、斷；五、捨」。「懺悔」，是犯了或輕或重的過失，作如法的懺悔，是約波羅提木叉學處說的。「隨順」，是遵照僧伽的規制——受戒、安居等，依法而作。這二類，又名「犯毘尼」。「滅」，是對僧伽的諍事，依法處理滅除，就是「現前毘尼」等七毘尼。「斷」，是對煩惱的對治伏滅，又名為「斷煩惱毘尼」。「捨」，是對治僧殘的「不作捨」與「見捨」。從古說看來，毘尼是個人的思想或行為錯誤的調伏，不遵從僧伽規制或自他鬥諍的調伏。毘尼是依於法而流出的規制，終於形成與法相對的重要部分。

法與律的分化，起於釋尊在世的時代。分化而對舉的法與律，明顯的有著不同的特性：法是教說的，律是制立的；法重於個人的修證，律重於大眾的和樂清淨；法重於內心的德行，律重於身語的軌範；法是自律的、德化的，律是他律的、法治的。從修行解脫來說，律是不必要的；如釋尊的修證，只是法而已。然從佛法的久住人間來說，律是有其特殊的必要性。《僧祇律

》、《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》等，都有同樣的傳說：釋尊告訴舍利弗（Śāriputra）：過去的毘婆尸（Vipaśyin）、尸棄（Śikhi）、毘舍浮（Viśvabhū）——三佛的梵行不久住；拘樓孫（Krakucchanda）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦葉（Kāśyapa）——三佛的梵行久住。原因在：專心於厭離，專心於現證，沒有廣為弟子說法，不為弟子制立學處，不立說波羅提木叉；這樣，佛與大弟子涅槃了，不同族姓的弟子們，梵行就會迅速的散滅，不能久住。反之，如為弟子廣說經法，為弟子們制立學處，立說波羅提木叉；

那麼佛與大弟子去世了，不同族姓的弟子們，梵行還能長久存在，這是傳說制戒的因緣。「正法久住」或「梵行久住」，為釋尊說法度生的崇高理想。要實現這一偉大理想，就非制立學處，說波羅提木叉不可。律中說：「有十事利益，故諸佛如來為諸弟子制戒，立說波羅提木叉」。十利的內容，各律微有出入，而都以「正法久住」或「梵行久住」為最高理想，今略為敘述。十種義利，可歸納為六項：一、和合義：《僧祇律》與《十誦律》，立「攝僧」、「極攝僧」二句；《四分律》等合為一句。和合僧伽，成為僧伽和集凝合的主力，就是學處與說波羅提木叉。正如國家的集成，成為億萬民眾向心力的，是憲法與公布的法律一樣。二、安樂義：《僧祇律》立「僧安樂」句；《四分律》等別立「喜」與「樂」為二句；《五分律》缺。大眾依學處而住，就能大眾喜樂。《根本說一切有部毘奈耶雜事》說：「令他歡喜，愛念敬重，共相親附，和合攝受，無諸違諍，一心同事，如水乳合」。這充分說明了，和合才能安樂，安樂才能和合；

而這都是依學處及說波羅提木叉而後能達成的。三、清淨義：在和樂的僧伽中，如有不知慚愧而違犯的，以僧伽的威力，依學處所制的而予以處分，使其出罪而還復清淨。有慚愧而向道精進的，在大眾中，也能身心安樂的修行。僧伽如大冶洪爐，廢鐵也好，鐵砂也好，都冶鍊為純淨的精鋼。這如社團的分子健全，風紀整肅一樣。四、外化義：這樣的和樂清淨的僧團，自然能引人發生信心，增長信心，佛法能更普及到社會去。五、內證義：在這樣和樂清淨的僧伽中，比丘們更能精進修行，得到離煩惱而解脫的聖證。六、

究極理想義：如來「依法攝僧」，以「正法久住」或「梵行久住」為理想。唯有和樂清淨的僧團，才能外化而信仰普遍，內證而賢聖不絕。「正法久住」的大理想，才能實現在人間。釋尊救世的大悲願，依原始佛教說，佛法不能依賴佛與弟子們個人的修證，而唯有依於和樂清淨的僧伽。這是制律的意義所在，毘奈耶的價值所在，顯出了佛的大悲願與大智慧！

第二項 律典的集成與異議

釋尊在世時，法與毘奈耶已經分化了；在結集時，就結集為法（經）與毘奈耶（律）二部。結集（sa□gīti）是經和合大眾的共同審定，確定是佛說，是佛制的；將一定的文句，編成部類次第而便於傳誦。為什麼要結集？釋尊涅槃以後，不同地區、不同族姓的出家者，對於廣大的法義與律制，怎樣才能保持統一，是出家弟子們當前的唯一大事。這就需要結集，法與律才有一定的準繩。傳說王舍城（Rājag□ha）舉行第一次結集大會，應該是合理而可信的。當時，由耆年摩訶迦葉（Mahākāśyapa）領導；律由優波離（Upāli）主持集出，法由阿難（Ānanda）主持集出，成為佛教界公認的原始結集。

優波離結集的「律」，主要是稱為「戒經」的「波羅提木叉」。出家弟子有了什麼不合法，釋尊就制立「學處」（結戒），有一定的文句；弟子們傳誦憶持，再犯了就要接受處分。這是漸次制立的，在佛的晚年，有「百五十餘」戒的傳說，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷四六(大正二七．二三八上)說：

「佛栗氏子，如來在世，於佛法出家，是時已制過百五十學處，……說別解脫戒經」。

制戒百五十餘的經文，出於《增支部．三集》。《瑜伽師地論》也說：「依五犯聚及出五犯聚，說過一百五十學處」。一百五十餘學處，是依所犯的輕重次第而分為五部，就是波羅夷（pārājika）、僧伽婆尸沙（sa□ghāvaśe□a）、波逸提（pāyattika）、波羅提提舍尼（pratideśanīya）、眾學（sa□bahula-śaik□a）。波逸提中，含有尼薩耆波逸提（

nai□sargika-pāyattika）及波逸提——二類。這是戒經的原始組織。優波離結集時，應有所補充、考訂，可能為一百九十三戒，即四波羅夷，十三僧伽婆尸沙，三十尼薩耆波逸提，九十二波逸提，四波羅提提舍尼，五十眾學法。到佛滅百年（一世紀），在毘舍離（Vaiśālī）舉行第二次結集時，二不定法（aniyata）——前三部的補充條款；七滅諍法（adhikara□aśamatha）——僧伽處理諍事的辦法，應已附入戒經，而成為二百零二戒（或綜合而滅少二戒）。這是原始結集的重點所在！學處的文句簡短，被稱為經（修多羅sūtra）。此外，在原始結集的律典中，還有稱為「隨順法偈」，不違反於戒法的偈頌。當結集時，僧團內所有的規制，如「受戒」、「安居」、「布薩」等制度；衣、食、住等規定；犯罪者的處分辦法，都是不成文法，而日常實行於僧團之內。對於這些，古人隨事類而標立項目，將一項一項的事（包括僧事名稱的定義），編成偈頌（這是律的「祇夜」）。這些「隨順法偈」，為戒經以外，一切僧伽制度的綱目，稱為摩得勒伽（māt□kā），意義為「母」、「本母」。依此標目而略作解說，成為廣律中，稱為「犍度」（khandhaka）、「事」（vastu）、「法」（dharma）部分的根原。

第二結集（佛滅一世紀內）到部派分化時，《波羅提木叉經》已有了「分別」（稱為「經分別」，或「波羅提木叉分別」，或「毘尼分別」）：對一條條的戒，分別制戒的因緣，分別戒經的文句，分別犯與不犯。其主要部分，為各部廣律所公認。那時，「法隨順偈」，已有了部分的類集。後來重律的部派，更進一步的類集、整編，成為各種「犍度」（或稱為「法」，或稱為「事」）。

律的結集，是必要的，但在原始結集時，比丘們傳說有不同的意見。在大會上，阿難傳達釋尊的遺命：「小小戒可捨」，引起了摩訶迦葉、優波離等的呵斥。依《十誦律》等傳說，不是說捨就捨，而是「若僧一心和合籌量，放捨微細戒」。小小戒，主要是有關衣、食、住、藥等生活細節。這些規制，與當時的社會文化、經濟生活有關。如時地變了，文化與經濟生活不同了，那麼由僧眾來共同籌商、決議，捨去不適用的（也應該增些新的規制）；實在是釋尊最明智的抉擇。但在重視小小戒的長老，如優波離等，卻以為

這是破壞戒法，便於為非作惡。結果，大迦葉出來中止討論，決定為：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之」！從此，僧制被看作「放之四海而皆準，推之百世而可行」的，永恒不變的常法。但實際上不能不有所變動，大抵增加些可以通融的規定，不過非說是「佛說」不可。部派分化了，律制也多少不同了，都自以為佛制，使人無所適從。優波離所代表的重律系，發展為上座部（Sthavira），對戒律是「輕重等持」的。重視律制是對的，但一成不變而難以適應，對律制是未必有利的！此外，重法的發展為大眾部（Mahāsā□ghika），起初雖接受結集的律制，但態度大為通融，如《摩訶僧祇律》卷三二(大正二二．四九二上)說：

「五淨法，如法如律隨喜，不如法律者應遮。何等五？一、制限淨；二、方法淨；三、戒行淨；四、長老淨；五、風俗淨」。

「淨」，是沒有過失而可以受持的。大眾部所傳的「五淨」，意義不完全明瞭。但「戒行淨」與「長老淨」，是那一位戒行清淨的，那一位長老，他們曾這樣持，大家也就可以這樣持。這多少以佛弟子的行為為軌範，而不一定是出於佛制了。「方法淨」是國土淨，顯然是因地制宜。從大眾部分出的雞胤部（Kukku□ika）：「隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱」。將一切衣、食、住等制度，一切隨宜，不重小小戒而達到漠視「依法攝僧」的精神。初期大乘佛教者，不外乎繼承這一學風而達到頂點，所以初期大乘佛教的極端者，不免於呵毀戒法的嫌疑！

第二節 教內對立的傾向

第一項 出家與在家

釋尊是出家的。釋尊教化的弟子，隨佛出家的極多。「依法攝僧」而成出家的僧伽（sa□gha），出家的過著共同的集體生活，所以出家人所組成的僧伽，是有組織的生活共同體。在當時，在家弟子是沒有組織的，與出家人不同。在佛法的擴展與延續上，出家者是主要的推動者。出家者的佛教僧團，代表著佛教（然佛教是不限於出家的）。出家者過著乞求的生活，乞求的對象，是不限於信佛的，但在家佛弟子，有尊重供給出家佛弟子的義務。

這一事實，形成了出家僧眾是宗教師，重於法施；而在家者為信眾，重於財施的相對形態。世間緣起法是有相對性的，相對的可以互助相成，也可以對立而分化。釋尊以後，在僧制確立，在家弟子尊敬供養出家眾的情況下，在家與出家者的差別，明顯的表現出來。

依律制而成的出家僧，受在家弟子的尊敬、禮拜、供養，僧眾有了優越的地位。在家與出家，歸依三寶的理想是一致的，在修證上有什麼差別嗎？一般說，在家者不能得究竟的阿羅漢（arhat）。這是說，在修證上，出家者也是勝過在家者的，出家者有著優越性。然北道派（Uttarāpathaka）以為：在家者也可以成阿羅漢，與出家者平等平等。北道派的見解，是引證經律的。如族姓子耶舍（Yaśa），居士鬱低迦（Uttika），婆羅門青年斯特（Setu），都是以在家身而得阿羅漢，可見阿羅漢不限於出家，應有在家阿羅漢。《論事》（銅鍱部論）引述北道派的見解，而加以責難。《論事》以為：在家身是可以得阿羅漢的，但阿羅漢沒有在家生活的戀著，所以不可能再過在家的生活。《彌蘭王問》依此而有所解說，如「在家得阿羅漢果，不出二途：即日出家，或般涅槃」。這是說：得了阿羅漢果，不可能再過在家的生活，所以不是出家，就是涅槃（死）。這一解說，也是依據事實的。族姓子耶舍，在家身得到阿羅漢，不願再過在家的生活，當天就從佛出家，這是「即日出家」說，出於律部。外道須跋陀羅（Subhadra）是佛的最後弟子，聽法就得了阿羅漢，知道釋尊快要入涅槃，他就先涅槃了，這是般涅槃說，如《遊行經》等說。依原始佛教的經、律來說，《彌蘭王問》所說，是正確的。北道派與《彌蘭王問》，都是根據事實而說。吳支謙（西元二二二——二五三）所譯的《惟曰雜難經》，說到「人有居家得阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹者」。在家阿羅漢說，很早就傳來中國了，不知與北道派有沒有關係！北道派，或說出於上座部（Sthavira），或說屬於大眾部（Mahāsā□ghika）；或說在北方，或說在頻陀耶山（Vindhya）北。這一派的宗義，與案達羅派（Andhaka）相同的不少，也許是出於大眾部的。北道派的見解，可能是：某一地區的在家佛弟子，在精進修行中，自覺不下於出家者，不能同意出家者優越的舊說。這才發見在家者得阿羅漢果的事實，而

作出在家阿羅漢的結論。然在古代的佛教環境中，得阿羅漢而停留於在家生活——夫婦聚居，從事家業，聲色的享受，是沒有傳說的事實可證明的。北道派的「在家阿羅漢」說，引起近代學者的注意，特別是「在家佛教」的信仰者。〈在家阿羅漢論〉，引述原始佛教的聖典，企圖說明在家解脫，與出家的究竟解脫（阿羅漢）一致。但所引文證，未必能達成這一目的（除非以為正法的現證，一得即究竟無餘，沒有根性差別，沒有四果的次第深入）！

在家與出家者，在佛教中的地位，是怎樣的呢？釋尊是出家者；出家者成立僧伽，受到在家者的尊敬，是不容懷疑的。然「僧伽」這一名詞，在律制中，是出家者集團，有「現前僧」、「四方僧」等。然在經法中，僧伽的含義，就有些出入，如《雜阿含經》卷三三(大正二．二三八上)說：

「世尊弟子，善向、正向、直向、誠向，行隨順法，有向須陀洹、得須陀洹、向斯陀含、得斯陀含、向阿那含、得阿那含、向阿羅漢、得阿羅漢：此是四雙八輩賢聖，是名世尊弟子僧。淨戒具足、三昧具足、智慧具足、解脫具足、解脫知見具足；所應奉迎、承事、供養，為良福田」。

在律制中，僧伽是出家集團。只要出家受具足戒，就成為僧伽一分子，受在家弟子的尊敬供養。然在經法中，有「三念」、「六念」法門。其中「念僧」，僧是四雙八輩賢聖僧，是念成就戒、定、慧、解脫、解脫智見的無漏功德者。如出家而沒有達到「向須陀洹」，就不在所念以內。反而在家弟子，如達到「向須陀洹」，雖沒有到達究竟解脫，也是念僧所攝，所以古有「勝義僧」的解說。換言之，在世俗的律制中，出了家就有崇高的地位，而在實質上，在家賢聖勝過了凡庸的出家者。這是法義與律制間的異義。如歸依三寶，一般說是「歸比丘僧」。其實，比丘是歸依的證明者，依現前的比丘而歸依於一切賢聖僧。但在世俗律制的過分強化中，似乎就是歸依凡聖的出家者了。

（一分）在家的佛弟子，在原始佛教中，與僧伽的關係，相當密切。波羅提木叉（Prātimok□a）戒經中，有「二不定法」，是各部律所一致的。二不定的情形，非常特殊，與其他所制的學處（śik□āpada）不同，是戒律

的補充條款。「二不定」與淫事有關，如可以信賴的優婆夷（upāsikā），見比丘與女人在「屏處坐」，或單獨的顯露處坐。知道這是不合法的，但所犯的罪不定，可能是輕的，可能是重的。「可信優婆夷」可以向僧眾舉發，僧眾採信優婆夷的證辭，應對犯比丘詰問，處分。「可信優婆夷」，是「見四真諦，不為（自）身、不為（他）人、不為利而作妄語」的，是見諦的聖者。這是僧伽得到在家弟子的助力，以維護僧伽的清淨（健全）。「可信優婆夷」，是成立這一制度的當時情形，「可信優婆塞」（upāsaka），當然也是這樣的。而且，這是與淫事有關的，如殺、盜、大妄語，可信的在家弟子發見了，難道就不可以舉發嗎？這是原始僧團，得到在家者的助力，以維護僧伽清淨的實例。

上座部系是重律的學派，大眾部系是重法的。上座部強化出家眾的優越性，達到「僧事僧決」，與在家佛弟子無關的立場。如出家眾內部發生諍執，造成對立，破壞了僧伽的和合，或可能破壞僧伽的和合。上座部系統的律部，都由僧伽自行設法來和合滅諍，不讓在家佛弟子顧問。《十誦律》說到：「依恃官，恃白衣」（在家者），為諍事難滅的原因，當然不會讓在家佛弟子來協助。但大眾部的見解，恰好相反，如《摩訶僧祇律》卷一二(大正二二．三二八上)說：

「當求大德比丘共滅此事。若無大德比丘者，當求多聞比丘。若無多聞者，當求阿練若比丘」。

「若無阿練若比丘者，當求大勢力優婆塞。彼諍比丘見優婆塞已，心生慚愧，諍事易滅。若復無此優婆塞者，當求於王，若大臣有勢力者。彼諍比丘見此豪勢，心生敬畏，諍事易滅」。

諍事，最好是僧伽自己解決。否則，就求大勢力的優婆塞；或求助於國王與大臣。這與《十誦律》所說，恰好相反。制度是有利必有弊的，很難說那一種辦法更好。然《僧祇律》所說，應該是僧團的早期情形。傳說目犍連子帝須（Moggaliputta tissa），得阿育王（Aśoka）而息滅諍事，不正證明《僧祇律》所說嗎？僧團的清淨，要取得可信賴的在家弟子的助力。僧伽

發生諍事，也要得在家佛弟子的助力。早期的出家大眾，與在家弟子的關係，是非常親和的。又如比丘，如不合理的得罪在家佛弟子，律制應作「發喜羯磨」（或作「下意羯磨」，「遮不至白衣家羯磨」），就是僧伽的意旨，要比丘去向在家者懺謝。出家者是應該尊敬的，可信賴的優婆塞、優婆夷，也相當的受到尊重。自出家優越性的一再強化，原始佛教那種四眾融和的精神，漸漸的消失了！與此對應而起的「在家阿羅漢論」，相信是屬於大眾部系的。等到大乘興起，菩薩每以在家身分而出現，並表示勝過了（聲聞）出家者，可說就是這種思想進一步的發展。

第二項 男眾與女眾

出家眾組成的僧伽（sa□gha），男的名「比丘僧」（bhik□u-sa□gha），女的名「比丘尼僧」（bhik□u□ī-sa□gha）。比丘與比丘尼，是分別組合的，所以佛教有「二部僧」。信佛的在家男眾，名「優婆塞」（upāsaka），女的名「優婆夷」（upāsikā）。出家二眾，在家二眾，合為「四眾弟子」。佛法是平等的，然在律制中，女眾並不能得到平等的地位。女人出家，經律一致的說：釋尊的姨母摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī），與眾多的釋種女子，到處追隨如來，求佛准予出家，沒有得到釋尊的許可。阿難（Ānanda）代為向釋尊請求，准許女人出家；讓女眾能證得第四果，是一項重要理由。釋尊終於答允了，佛教才有了比丘尼。這一事情，在釋尊涅槃不久，王舍城（Rājag□ha）舉行結集大會，引起了問題。摩訶迦葉（Mahākāśyapa）指責阿難，求佛度女人出家，是阿難的過失。當時阿難是不認為有過失的，但為了僧伽的和合，不願引起糾紛，而向大眾表示懺悔。這件事是不尋常的！在古代男家長制的社會裡，女人多少會受到輕視。有了女眾出家，與比丘眾是不可能沒有接觸的，增加了比丘僧的困擾。也許釋尊為此而多加考慮吧！但頭陀與持律的長老們，將發生的問題，一切歸咎於女眾出家，為此而責備阿難。在結集法會中，提出這一問題，可理解上座們對比丘尼的態度，更可以理解比丘尼地位低落的重要原因。

在摩訶波闍波提出家的傳說中，摩訶波闍波提以奉行八尊法（a□□ha-garudhammā）為條件，所以有摩訶波闍波提以八尊法得戒的傳說

；但大眾部（Mahāsā□ghika）與正量部（Sa□mitīya）所傳的不同。八尊法，是比丘尼尊重比丘僧的八項規定。研究起來，八尊法之一的「犯尊法，於兩眾行半月摩那埵」，是違犯「尊法」的處分條款。「尊法」的原則，是尊重比丘僧。「八尊法」中有四項規定，是各部律所一致的，如：

1.於兩眾中受具足。

2.半月從比丘僧請教誡、問布薩。

3.不得無比丘住處住（安居）。

4.安居已，於兩眾行自恣。

比丘尼平日雖過著自治的修道生活，但某些重要事項，卻非依比丘僧不可。如一、女眾出家，在比丘尼僧中受具足戒，還要「即日」到比丘僧中去受戒，所以稱為「二部受戒」。這是說：女眾出家受戒，要經過比丘僧的重行審核，才能完成出家受戒手續。如發現不合法，就可以否決，受戒不成就。二、律制：半月半月布薩說戒，比丘尼不但在比丘尼僧中布薩，還要派人到比丘僧中去，「請教誡」，「問布薩」。請教誡，是請求比丘僧，推選比丘到比丘尼處，說法教誡。問布薩，是自己布薩清淨了，還要向比丘僧報告：比丘尼如法清淨。三、律制：每年要三月安居。比丘尼安居，一定要住在附近有比丘的地方，才能請求教誡。四、安居結束了，律制要舉行「自恣」。「自恣」是自己請求別人，盡量舉發自己的過失，這才能依法懺悔，得到清淨。比丘尼在比丘尼僧中「自恣」；第二天，一定要到比丘僧中，舉行「自恣」，請求比丘僧指示糾正。這四項，是「尊法」的具體措施。一般比丘尼，總不免知識低、感情重、組織力差（這是古代的一般情形）。要他們遵行律制，過著集團生活，如法清淨，是有點困難的。所以制定「尊法」，尊重比丘僧，接受比丘僧的教育與監護。在比丘僧來說，這是為了比丘尼僧的和樂清淨，而負起道義上的監護義務。如比丘尼獨行其是，故意不受比丘僧的攝導，就是「犯尊法」，處分是相當重的！「八尊法」的另三則，是：「受具百歲，應迎禮新受具比丘」。「不得呵罵比丘」。「不得（舉）說比丘罪」。這是禮貌上的尊敬。總之，「八尊法」源於比丘尼的「尊法」——尊重比

丘僧。是將尊重比丘僧的事例（前四則），禮貌上的尊敬，及舊有的「犯尊法」的處分法，合組為「八尊法」。但這麼一來，八項都是「尊法」，犯了都應該「半月於兩眾行摩那埵」，那就未免過分苛刻（事實上窒礙難行，後來都作為「波逸提」罪）！從釋尊涅槃後，摩訶迦葉等上座比丘，對比丘尼出家所持的厭惡情緒，可以想見從「尊法」而集成「八尊法」的目的。「尊法」已不是對比丘尼應有的監護（是否如法）與教育，而成為對比丘尼的嚴加管理，造成比丘對比丘尼的權威。

上座們對比丘尼的嚴加管制，從比丘尼的「戒經」——波羅提木叉（Prātimok□a）中，也可以體會出來。比丘的「戒經」，是原始結集所論定的。雖經長期的傳誦，部派的分化，而「眾學法」以外的戒條，還是大致相同。比丘尼的「戒經」，情形大為不同，如《摩訶僧祇律》，尼戒共二七七戒；尼眾的不共戒，僅一〇七戒。《五分律》共三七九戒，不共戒達一七五戒。依正量部所傳而論，比丘尼不共戒九九，那總數不過二五四戒。各部的出入，是那麼大！原來比丘尼律，是比丘持律者所集成的。因各部派對尼眾的態度不同，繁簡也大大不同。總之，釋尊涅槃後，上座比丘領導下的佛教，對比丘尼加嚴約束，是明顯的事。釋尊在世，出家的女眾，也是人才濟濟。如「持律第一」鉢吒左囉（Pa□acārā），「說法第一」達摩提那（Dharmadinnā，或譯作法樂）等。達摩提那的論究法義，編入《中阿含經》，成為原始佛教的聖典之一。自受到比丘僧的嚴格管制，逐漸消沈了。結果，以上座部自居的赤銅鍱部（Tāmraśā□īya），就是流傳於錫蘭、緬甸、泰國等佛教，比丘尼早已絕跡了！

經與律，都是比丘眾結集的。說到有關淫欲的過失，每極力的醜化女人。又經中說：女人有五礙（五種不可能）：佛、輪王、梵王、魔、帝釋，是女人所不能，而唯是男人所可能做的。這些，在一般女眾的心理中，會引起深刻的自卑感，自願處於低下的地位。女人在現實社會中的不平等，是釋尊所要考慮的。結果，制立「尊法」：比丘尼尊重比丘僧，而比丘負起監護與教育的義務。這是啟發而誘導向上，不是輕視與壓制的。女眾可以出家，只因在佛法的修證中，與比丘（男）眾是沒有什麼差別的。有一位美貌的青年，

對蘇摩（Soma）比丘尼說：聖人所安住的境界，不是女人的智慧所能得的。蘇摩尼對他說：「心入於正受，女形復何為！智或（疑「慧」）若生已，逮得無上法」。女性對於佛法的修證，有什麼障礙呢！這是佛世比丘尼的見地。在大乘法中，以女人身分，與上座比丘們，論究男女平等的勝義，可說是釋尊時代精神的復活！

第三項 耆年與少壯

佛教僧團中，不問種姓的尊卑，年齡的大小，也不依學問與修證的高低為次第，而以先出家受具足的為上座（Sthavira），受到後出家者的尊敬。如《摩訶僧祇律》卷二七(大正二二．四四六上)說：

「先出家（受具）者，應受禮、起迎、合掌、低頭、恭敬。先出家者，應作上座：應先受請、先坐、先取水、先受食」。

僧眾出外時，先出家（受具）的上座，總是走在前面，坐高位，先受供養。在平時，也受到後出家者的恭敬禮拜。所以出家受具時，一定要記住年月日時，以便分別彼此間的先後次第。從受具起，到了每年的自恣日，增加一歲，稱為「受歲」。一年一年的歲數，就是一般所說的「戒臘」。這是佛教敬老（依受具年齡）制度，於是產生上座制。起初，只是在種種集會中，先出家的為上座，所以有第一上座、第二上座等名稱。後來依年資來分別，或說「十夏」以上為上座；或說二十臘以上的稱為上座。上座，第一上座等，總是耆年大德，受到僧團內部的尊敬。

傳說七百結集時的代表們，都是年齡極高的。錫蘭所傳的「五師」，也都是老上座。可見佛滅以後，佛教由上座們領導；上座們的意見，也受到一般的尊重。但依律所制，不只是「尊上座」，也是「重僧伽」。所以如有了異議，而需要取決多數時，上座們到底是少數，不免要減色了！在部派分裂時，重上座的長老派，就名為上座部（Sthavira）；多數的就稱為大眾部（Mahāsā□ghika）。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九九(大正二七．五一一下)說：

「賢聖朋內，耆年雖多而僧數少；大天朋內，耆年雖少而眾數多。……遂分二部：一上座部，二大眾部」。

《舍利弗問經》(大正二四．九〇〇中)也說：

「學舊（律）者多，從以為名，為摩訶僧祇也。學新者少而是上座，從上座為名，為他俾羅也」。

《大毘婆沙論》是上座部系，《舍利弗問經》是大眾部系，雖所說的事由不同，而對二部立名，卻有共同性，那就是：上座部以上座為主，是少數；大眾部「耆年雖少而眾數多」，無疑是中座、下座們的多數。所以二部分立時，大眾部為多數的少壯，上座部為少數的耆年。這一差別，是近代學者所能同意的。佛教一向在上座們的指導下，而現在多數的少壯者起來，分庭抗禮，這確是佛教史上的大事。說起來，上座們是有長處的。老成持重，重傳承，多經驗，使佛教在安定中成長。不過過於保守，對新環境的適應力，不免差一些。少壯者的見解，可能是錯誤，或者不夠成熟，但純真而富於活力，容易適應新的境遇。上座們重事相，少壯者富於想像。從緣起的世間來說，應該是各有所長，也各有所短的。

中國舊傳律分五部說。五部是：摩訶僧祇、曇無屈多迦（Dharmaguptaka）、薩婆多（Sarvāstivāda）、迦葉惟（Kāśyapīya）、彌沙塞（Mahīśāsaka）。這是《舍利弗問經》與《大比丘三千威儀》所說的。《大唐西域記》也說烏仗那（Udyāna）有此五部，可見是曾經流行在北方的部派。五部，在三大系中，是大眾、說一切有，及分別說部（Vibhajyavāda）所分出的三部。《舍利弗問經》以為：「摩訶僧祇，其味純正；其餘部中，如被添（水的）甘露」，這是大眾部的立場。此外，有另一五部說，如《大方等大集經》卷二二〈虛空目分〉(大正一三．一五九上——中)說：

曇摩鞞多，薩婆帝婆，迦葉毘，彌沙塞，婆蹉富羅。「我涅槃後，我諸弟子，受持如來十二部經，讀誦書寫，廣博遍覽五部經書，是故名為摩訶僧祇。善男子！如是五部雖各別異，而皆不妨諸佛法界及大涅槃」。

婆蹉富羅（Vātsīputrīya），是犢子部。五部是各別異說的；摩訶僧祇「廣博遍覽五部經書」，在五部以外，能含容五部，正是大乘的特色。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《佛藏經》，也有類似的說明，如卷中(大正一五．七九〇上——中)說：

「一味僧寶，分為五部。……鬥事：五分事，念念滅事，一切有事，有我事，有所得事。……爾時，世間年少比丘，多有利根，……喜樂難問推求佛法第一實義」。

「爾時，增上慢者，魔所迷惑，但求活命；實是凡夫，自稱羅漢」。

五部，都是鬥諍事。其中，「五分」是化地部的五分律；「說一切有」是薩婆多部；「有我」是犢子部。經中所說五部（五事），大致與《大集經》說相合。而「年少利根」，「推求第一實義」的，是五部以外的，與摩訶僧祇部相當。不過在大乘興起時，年少利根的是「人眾既少，勢力亦弱」的少數。大乘，在傳統的部派佛教（多數）中，大眾部內的年少利根者宏傳出來。大乘佛教的興起，情形是複雜的，但少分推求實義的年少比丘，應該是重要的一流。大乘經中，菩薩以童子、童女身分而說法的，不在少數。如《華嚴經．入法界品》，文殊師利童子（Mañjuśrīkumārabhūta）教化善財（Sudhana）童子。舍利弗（Śāriputra）的弟子六千人，受文殊教化而入大乘的，「皆新出家」。這表示了，佛教在發展中，青年與大乘有關，而耆年代表了傳統的部派佛教。

第四項 阿蘭若比丘與（近）聚落比丘

在律制發展中，出家的比丘（以比丘為主來說），有「阿蘭若比丘」、「聚落比丘」二大類。阿蘭若（ara□ya），是沒有喧囂煩雜的閑靜處：是多人共住——村、邑、城市以外的曠野。印度宗教，自奧義書（Upani□ad）以來，婆羅門晚年修行的地方，就是「阿蘭若處」，所以被稱為阿蘭若者（āra□yaka）。佛教的出家者，起初也是以阿蘭若為住處的。後來，佛教界規定為：阿蘭若處，離村落五百弓。總之，是聽不到人畜囂音的地方。聚落（grāma），就是村落。印度古代的聚落，是四周圍繞著垣牆、籬柵、水溝

的（當然有例外）。《善見律毘婆沙》說：「有市故名聚落，……無市名為村」。這是分為二類：有市鎮的叫聚落，沒有市鎮的叫村。不過現在所要說的「聚落」，是廣義的，代表村落、市鎮、城邑，一切多人共住的地方。

試從「四聖種」（catvāra āryava□śa□）說起。四聖種是：隨所得衣服喜足；隨所得飲食喜足；隨所得房舍喜足；欲斷樂斷，欲修樂修。依著這四項去實行，就能成為聖者的種姓，所以稱為「聖種」。前三項，是衣、食、住——日常必需的物質生活。出家人應該隨所能得到的，心裡歡喜滿足，不失望，不貪求多量、精美與舒適。第四「欲斷樂斷，欲修樂修」，是為道的精誠。斷不善法，修善法；或斷五取蘊，修得涅槃，出家人為此而願欲、愛好，精進於聖道的實行。這四項，是出家人對維持生存的物資，及實現解脫的修斷，應有的根本觀念。惟有這樣，才能達成出家的崇高志願。

律制又有「四依」（cattāro nissayā），是受具足時所受的，內容為：

糞掃衣（pa□sukūlacīvara）

常乞食（pi□□iyālopabhojana）

樹下住（rukkhamūlasenāsana）

陳棄藥（pūtimuttabhesajja）

「四依」，其實就是「四聖種」，《僧祇律》說：「依此四聖種，當隨順學」！稱四依為四聖種，足以說明四依是依四聖種而轉化來的。《長部》的《等誦（結集）經》，立四聖種，而《長阿含》的《眾集經》，就稱第四為「病瘦醫藥」。所以，「四依」是除去第四聖種，而改為「陳棄藥」，作為出家者不能再簡樸的生活標準。其中「糞掃衣」，是別人不要而丟棄的舊布，可能是破爛的。在垃圾（即糞掃）中，路邊、塚間，撿些世人所遺棄了的舊布，洗乾淨了，再縫成整幅，著在身上（印度人的服式，就是這樣的）。糞掃衣，是從衣服的來源得名的。其後，釋尊制定「三衣」，那是為了保護體溫的必要，認為有了三件衣服就夠了，所以有「但三衣」的名目。三衣（各有名稱），一般稱之為「袈裟」（Ka□āya），是雜染色的意思。三衣制成田畦形，用長短不等形的布，縫合而成。雜染色與田塊形，保持了原始糞

掃衣的特徵。外道所穿的草葉衣、樹皮衣、馬尾衣，或一絲不掛的天衣，是釋尊所禁止的。「常乞食」，是每天的飲食，要從每天的乞化中得來（不准食隔宿食，有適應熱帶地區的衛生意義），不准自己營生。摩訶迦葉（Mahākāśyapa）或摩訶迦羅（Mahākā□a），曾撿拾遺棄的食品充饑，為釋尊所呵斥。「樹下坐」，是坐臥處，不住房舍而在野外的大樹下住。「陳棄藥」，各部律的解說不一。總之，能治病就可以，不求藥品的新鮮、高貴。這一生活準繩，大抵是釋尊早年所實行的。釋尊離了家，穿著沙門穿過的袈裟；飲食都從乞食而來。坐臥都在林野，如在菩提樹下成佛；成佛以後，七七日都在樹下住。釋尊是這樣，早期比丘們的住處，也大致是這樣。受了竹園（Kalandaka-ve□uvana）以後，還是住在園中的樹下。進一層說，這是當時沙門的一般生活情況，釋尊只是隨順習俗而已。不過，當時的極端苦行者，或穿樹皮衣、草葉衣，或者裸體。不乞食而只撿些根果，或被遺棄的祭品充饑。有的服氣、飲水，也有食穢的。夏天暴露在太陽下，冬天臥在冰上；或睡在荊棘上、砂礫上。病了不服藥。這些極端的苦行，為釋尊所不取；無論怎樣精苦，以能維持身心的正常為原則。

「四依」，在釋尊時代，是有悠久普遍性的，為一般沙門的生活方式。釋尊適應世俗，起初也大致相近，只是不採取那些極端的苦行。釋尊在世，釋尊涅槃以後，佛教的出家眾，羨慕這種生活方式的，著實不少，被稱為「頭陀行」（dhūta-gu□a）。「頭陀」，是修治身心，陶練煩惱的意思（或譯作「抖擻」）。在原始的經律中，本沒有「十二頭陀」說。如《雜阿含經》說到：波利耶（Pā□heyya）聚落比丘，修「阿練若行、糞掃衣、乞食」，也只是衣、食、住——三類。大迦葉所讚歎的，也只是這三類。但與此相當的《相應部》，就加上「但三衣」，成為四頭陀行了。後起的《增壹阿含經》，就說到十二支。總之，起初是三支，後來有四支、八支、九支、十二支、十三支、十六支等異說。這裡，且依「十二頭陀行」說。十二支，還只是三類：

「衣」：糞掃衣、但三衣

「食」：常乞食、次第乞食、受一食法、節量食、中後不飲漿

「住」：阿蘭若處住、塚間住、樹下住、露地坐、但坐不臥

衣服方面：「糞掃衣」而外，更受佛制的「但三衣」，不得有多餘的衣服。飲食方面：「常乞食」，還要「次第乞」，不能為了貧富，為了信不信佛法，不按次第而作選擇性的乞食，名為「平等乞食」。「受一食法」，每天只日中一餐（有的改作「一坐食」）。「節量食」，應該節省些，不能吃得過飽。如盡量大吃，那「一食」制就毫無意義了。「中後不飲漿」：漿，主要是果汁（要沒有酒色酒味的才是漿），石蜜（冰糖）也可以作漿。「日中」以後，不得飲用一切漿，只許可飲水（唐代禪者，許可飲茶）。坐臥處方面：「阿蘭若處住」，是住在沒有囂雜聲音的林野。「塚間」是墓地，尸骨狼藉，是適於修習不淨觀的地方。「樹下住」，是最一般的。「露地坐」，不在簷下、樹下。但塚間、樹下等住處，是平時的，在「安居」期中，也容許住在有覆蓋的地方，因為是雨季。「但坐不臥」，就是「脇不著席」。不是沒有睡（人是不能不睡的），而只是沒有躺下來睡，不會昏睡，容易警覺。這一支，在其他的傳說中是沒有的。

依古代沙門生活而來的，嚴格持行的，是「頭陀行」。釋尊「依法攝僧」，漸漸的制定「律儀行」。律中所制的，在衣、食、住的生活方式上，與頭陀行有相當大的差別。律制是適應多方面，而有較大伸縮性的。如「衣服」：在來源方面，撿拾得來的糞掃衣之外，釋尊許可受用 g□hapati-cīvara。這個字，《僧祇律》與日本譯的南傳《律藏》，譯為「居士衣」；《五分律》譯作「家（主）衣」；《十誦律》譯作「居士施衣」；《四分律》作「檀越施衣」——這是接受在家信者布施的衣。在家人所布施的，雖品質有高低，而總是新的，顏色也會好些。布施的是布（或是布值），製成三衣，雖加上染色，比起糞掃衣來，那要整潔多了！在數量方面，不只是「但三衣」（比丘尼五衣），也允許有「長衣」（atireka-cīvara），長衣是超過應有的（三衣）標準以上的，多餘的衣服。古代經濟是不寬裕的，比丘們的衣服，得來不易。如意外的破壞了，遺失了，水沒、火燒，急著要求得衣服，並不容易，所以容許有「長衣」。但三衣以外的「長衣」，是不能保有「十日」以上的。在「十日」以前，可以行「淨施」。就是將「長衣」布施給另一比

丘，那位比丘接受了，隨即交還他保管使用。「淨施」，是以布施的方式，許可持有。如超過了「十日」，沒有淨施，那就犯「捨墮」罪。衣服要捨給僧伽（歸公），還要在僧中懺悔；不過僧伽多數會將衣交還他保管使用。這種制度，「捨」而並沒有捨掉，「施」也沒有施出去，似乎有點虛偽。然依律制的意義，超過標準以上的衣服，在法理上，沒有所有權，只有保管使用權。在事實上，凡是「長衣」，必須公開的讓別人知道，不准許偷偷的私蓄。運用這一制度，在「少欲知足」的僧團裡，不得已而保有「長衣」，也不好意思太多的蓄積了！「飲食」，各部「戒經」的「波逸提」（pātayantikā）中，制有飲食戒十一條，可說夠嚴格的，但也有方便。平時，如沒有吃飽，可以作「殘食法」而再吃。在「日中一食」前，也可以受用「早食」。在迦絺那衣（ka□hina）沒有捨的期間，可以應信者的請求而吃了再吃（「處處食」），也可以受別眾請食。不過，過了中午不食，不吃隔宿的飯食，在印度是始終奉行的。

說到「住處」，由於律制有（姑且通俗的稱為）寺院的建立，漸演化為寺院中心的佛教，對初期佛教的生活方式來說，有了大幅度的變化。比丘們早期的「坐臥處」，如《五分律》說：「阿練若處、山巖、樹下、露地、塚間，是我住處」。依古代的習俗，也有住神祠——支提耶（caitya）的，也有住簡陋小屋的。如「盜戒」的因緣中，說到檀尼迦（Dhanikā）一再建築草舍，卻都被牧牛人拆走了。舍牢浮伽（Sarabha□ga）用碎葦來作葦屋。印度的氣候炎熱，古代修行者，都住在這些地方。等到雨季來了，才住到有覆蓋的地方。這種佛教比丘們的早期生活，在佛法的開展中，漸漸演進到寺院住的生活。寺院住、僧中住的生活漸漸盛行，「頭陀行」者就相對的減少了。後來，阿練若比丘都是住在小屋中的；樹下住者，住在房屋外的樹下；露地坐者，坐在屋外或屋內庭院的露地：與早期的「頭陀行」，也大大不同了。通俗所稱的寺院，原語為僧伽藍（sa□ghārāma）、毘訶羅（vihāra）。

阿藍摩（ārāma），譯為「園」，有遊樂處的意思。本來是私人的園林，在園林中建築房屋，作為僧眾的住處，所以稱為「僧伽藍」。「精舍」，音譯為毘訶羅，是遊履——住處。在後來，習慣上是大寺院的稱呼。僧伽藍

與精舍，實質上沒有多大差別，可能是建築在園林中，或不在園林中而已。比丘們住在樹下、露地，雖說專心修道，「置死生於度外」，但並不是理想的。如暴露在日光下，風雨中；受到蚊、蛇、惡獸的侵害。如住在房屋內，不是更好嗎？古代人類，正就是這樣進化而來的。比丘們所住的房屋，傳說最初接受房屋的布施，是王舍城的一位長者，建了六十僧坊（或精舍），這應該是小型的（一人一間）。依「戒經」所說，比丘為了個人居住而乞化的，或是有施主要建大房（精舍），都是許可的。但要經過僧伽的同意；如為自己乞求作房屋，那是不能太大的。依律制，四人以上，稱為「僧伽」。僧伽藍與大型精舍的建立，應該與社會的經濟繁榮，出家眾的增多有關。從經律中所見到的，如舍衛城（Śrāvastī）東的東園鹿子母堂（Pūrvārāma-m□gāramāt□-prāsāda），是富商毘舍佉鹿子母（Viśākhā-m□gāramāt□）所建的；

城內有波斯匿王（Prasenajit）的王園（Rājakārāma）；城南有須達多（Sudatta）長者布施的祇樹給孤獨園（Jetavanānāthapi□□adasyārāma）。拘睒彌（Kauśāmbī）有瞿史羅（Gho□ila）長者所施的瞿史羅園（Gho□ilārāma）。王舍城有頻婆娑羅王（Bimbisāra）所施的竹園。這些佛世的大寺院，都是得到國王、大富長者的支持。出家眾多了，有隨從釋尊修習的需要，於是出現了大寺院。這可能以祇園為最早，最有名，傳說舍利弗（Śāriputra）是當時建築的指導者。自從有了寺院，住在寺院的比丘，對樹下、塚間、露地，雖還是經常到那些地方去修行，但是住在寺院，不能說是樹下住、露地坐、塚間住的「頭陀行」了。有了多數人共住的寺院，住在裡面，不再是原來的獨住（ekavihāra），而是在大眾（僧伽）中住。有了多數人共住，就有種種事，於是「知僧事」的僧職，也由大眾推選而產生出來。

起初，還保持「安居」以後，到各處去遊行，不得長期定住一地的習俗。但有了僧寺、僧物（公物），要有人在寺管理，不能離去，漸漸的成為「常住比丘」。對於新來的，稱為「舊（住）比丘」。寺院成立了，逢到布薩（po□adha）的日子，及「安居」終了，信眾們都來聽法，受戒、布施，形成定期的法會。依律而住的比丘們，過著寺院的集體生活，使佛法更廣大的開

展起來。為了實現「正法久住」的理想，以寺院為佛教中心，是更契合於釋尊的精神，不過寺院制成立，多數人住在一起，制度越來越重要。如偏重制度，會有形式上發展而品質反而低落的可能。在大乘佛法興起中，對偏重形式的比丘們，很有一些批評。但印度大乘佛法的興盛，還是不能不依賴律制的寺院。

佛教初期，沿用當時的一般生活方式，並無嚴格標準。如「日中一食」，是後來才制定的，賢護（Bhadrapāla）比丘因此而好久沒有來見佛。如額鞞（Aśvajit）與分那婆藪（Punarvasu）在吉羅（Ki□āgiri）的作風，與一般的沙門行，嚴重的不合。釋尊是順應一般的需要而次第的成立制度，但不是絕對的，而有寬容的適應性。等到寺院成立了，大眾都過著共住的生活，於是漸形成「阿蘭若比丘」、「聚落比丘」——二類。這是發展所成，因地區與時代的先後而並不完全相同，這不過大體的分類而已。說到聚落與阿蘭若，律中有二類解說。一是世俗的分別：如「盜戒」所說的「聚落」與「空閑處」——「阿蘭若」，或以聚落的牆柵等為界，牆柵以內是「聚落」，牆柵以外，就是「空閑處」。或分為三：牆柵等以內，是「聚落」。從牆柵（沒有牆柵的是門口）投一塊石頭出去，從「聚落」到石頭所能到達的地方，是「聚落界」，或譯作「聚落勢分」、「聚落所行處」。投石（或說「一箭」）所能及的地方，多也不過十丈吧！也就是聚落四周約十丈以外，是「空閑處」。二是佛教制度的解說：「聚落」（城邑），離城邑聚落五百弓（這五百弓是沒有人住的）以外，名為「阿蘭若住處」；阿蘭若住處，是比丘們所住的地方。離聚落五百弓，一弓約六、七尺長，五百弓約二里（或二里多些）。這也是三分的：聚落，中間五百弓，阿蘭若住處。離聚落五百弓，聽不到聚落中的大鼓聲，或大牛的吼聲，才是阿蘭若處。依「戒經」，「非時入聚落」，是不許可的，可見比丘們不是住在聚落中，而是住在阿蘭若處的。依這個意義，無論是個人住，二、三人住，或四人（十人，數十人，數百人，數千人）以上共住的，都可說是住阿蘭若處；不過四人以上，在僧伽藍中住，稱為僧伽藍比丘。

比丘們的住處，漸漸的變好。從「阿蘭若住處」，移向「近聚落住處」，更向「聚落中」住。這一情形，《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《五分律》，表示得非常明白。說一切有部（Sarvāstivāda）的《十誦律．毘尼誦》，是律的摩得勒伽（mātkā），說到「阿蘭若法」，「阿蘭若上座法」；「近聚落住法」，「近聚落住上座法」。與「毘尼誦」相當的《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，作「阿練若比丘」，「阿練若上座」；「聚落」，「聚落中上座」。一作「近聚落住」，一作「聚落中」，可看作從「近聚落住」，發展到「聚落中」住的過程。《五分律》也說到：「阿練若處比丘」，「有諸比丘近聚落住」。「近聚落住」，就是住在「聚落」與「阿蘭若處」的中間地帶——五百弓地方。這裡沒有人住，隨俗也可說是「阿蘭若處」（空閑處），其實是聚落邊緣，也就是「聚落界」，「聚落勢分」。寺院在「聚落中」，如《十誦律》與《摩訶僧祇律》所說的，應該比「近聚落住」的遲一些。如《清淨道論》說：「阿蘭若」比丘，到「近聚落住處」（gāmantara）來聽法。與《清淨道論》相當的《解脫道論》，就作「聚落住」。律制的阿蘭若比丘，以專精修行為主，至少要遠離城邑聚落五百弓以外。等到寺院興起，多數比丘共住的僧伽藍與精舍（大寺），即使在阿蘭若處，或保持寧靜的傳統，但人多事多，到底與阿蘭若處住的原義不同。而且，佛教產生了「淨人」制，「淨人」是為寺院、僧伽、上座們服務的。如《十誦律》說：「去竹園不遠，立作淨人聚落」。竹園本在城外，但現在是在聚落邊緣了。隨著人口增加，城市擴大，本來在阿蘭若處的寺院，轉化為「近聚落住」與「聚落中」的，當然不少。這樣，就形成了少數的、個人修行的「阿蘭若比丘」，與多數的、大眾共住（近聚落住與聚落中寺院中住）的「聚落比丘」——二大類。

阿蘭若比丘，如果是初期那樣的「頭陀行」——糞掃衣、常乞食、樹下住，一無所有，那真是「無事處」了！但後代的阿蘭若比丘，也大都住在小屋中，穿著「居士施衣」——新而整潔的「三衣」，還留些食品，這就有受到盜賊恐怖的可能。《戒經》中，有「阿蘭若過六夜離衣學處」，「阿蘭若住處外受食學處」，都與賊寇有關。所以律制「阿蘭若比丘法」，要預備水、

火、食品，知道時間與方向，以免盜賊來需索而遭到傷害。阿蘭若比丘與聚落比丘，可說各有所長，也各有所短，如《摩訶僧祇律》卷三五(大正二二．五一〇上——中)說：

「阿練若比丘，不應輕聚落中比丘言：汝必利舌頭少味而在此住！應讚：汝聚落中住，說法教化，為法作護，覆蔭我等！聚落比丘不應輕阿練若比丘言：汝在阿練若處住，希望名利！麞鹿禽獸亦在阿練若處住；汝在阿練若處，從朝竟日，正可數歲數月耳！應讚言：汝遠聚落，在阿練若處，閑靜思惟，上業所崇！此是難行之處，能於此住而息心意」！

二類比丘的風格不同，可以從輕毀與讚歎中了解出來。阿蘭若比丘，從好處說，這是專精禪思，值得尊崇與讚歎的。但有些阿蘭若比丘，不能專心修行，有名無實，不過為了「希望名利」（一般人總是尊敬這類修行人的），禽獸不也是住在阿蘭若處！聚落比丘，從短處說，這裡人事多，只是吃得好些。從好處說，接近民眾，為民眾說法、授戒，護持正法。經師、律師、論師，都是在聚落（寺院）中住；阿蘭若比丘，也要仰仗聚落比丘呢！如《解脫道論》卷二(大正三二．四〇六中)說：

「云何無事處（阿蘭若處）方便？或為受戒、懺罪、問法、布薩、自恣、自病、看疾、問經疑處：如是等緣，方便住聚落，不失無事處」。

住在阿蘭若處的比丘，如要懺罪，聽法，布薩，養病，都不能不依賴聚落比丘的教導與照顧，佛教到底是以大寺院為中心了。阿蘭若比丘與聚落比丘，是各有長處的，如能相互同情而合作，那是很理想的。但由於作風不一致，不免引起誤會，或者互相毀謗。《摩訶僧祇律》曾說到：一、某處的阿蘭若比丘，與聚落比丘「同一利養」（「攝食界」）——信眾的飲食供養，大家共同受用。但在阿蘭若比丘沒有來以前，聚落比丘就先吃了。於是阿蘭若比丘一早來，把飲食都拿走了，這就引起了紛諍。二、弗絺虜是一位阿蘭若比丘，到聚落住處來布薩。弗絺虜十四日來，聚落比丘說：我們是十五日布薩。等到十五日再來，聚落比丘卻提前布薩了。這樣的情形，「二十年中，初不得布薩」，還要說弗絺虜「叛布薩」。從這些事例，可見阿蘭若比丘

與聚落比丘，因住處不同，風格不同，引起了相互的對立。在大乘佛法興起中，阿蘭若比丘與聚落比丘的對立，正是一項非常重要的事實。

第五項 出家布薩與在家布薩

佛教有布薩（po□adha）的制度，每半月一次，集合大眾來誦說波羅提木叉（Prātimok□a）戒經。這種制度，淵源是很古老的。依《吠陀》（Veda），在新月祭（darśamāsa）、滿月祭（paur□amāsa）的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名為 upavasatha（優波婆沙，就是布薩）。釋尊時代，印度的一般宗教，都有於「月八日、十四日、十五日」，舉行布薩的習慣，釋尊適應這一般的宗教活動，也就成立了布薩制。信眾定期來集會，比丘要為信眾們說法。律典沒有說到信眾們來參加布薩，還做些什麼，這因為律是出家眾的制度，所以將在家布薩的事略去了。

布薩制，在出家的僧眾方面，起初是「偈布薩」，後來才以說波羅提木叉為布薩，如《善見律毘婆沙》卷五(大正二四．七〇八上)說：

「釋迦牟尼佛，從菩提樹下二十年中，皆說教授波羅提木叉。復一時於……語諸比丘：我從今以後，我不作布薩，我不說教授波羅提木叉，汝輩自說。……從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉」。

「教授波羅提木叉」（Ovādapātimokkha），就是略說教誡偈。由於制立學處（śik□āpada），後來發展為「威德波羅提木叉」（ā□āpātimokkha）。「教授波羅提木叉」，如偈說：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨；能得如是行，是大仙人道」。「偈布薩」是道德的，策勵的；而「威德波羅提木叉」，如所制立的學處（戒條），是法律的，強制的，以僧團的法律來約束，引導比丘們趣向解脫。到後代，布薩著重於誦說《波羅提木叉戒經》，這不是布薩的主要意義；布薩的真意義，是實現比丘們的清淨。所以在誦波羅提木叉以前，如沒有來參加的，要「與清淨」，向僧伽表示自己是清淨的，沒有犯過失。來參加集會的，在誦波羅提木叉以前，如《四分戒本》(大正二二．一〇一五中)說：

「諸大德！我今欲說波羅提木叉戒，汝等諦聽！善思念之！若自知有犯者，即應自懺悔。不犯者默然，默然者，知諸大德清淨。若有他問者，亦如是答。如是比丘在眾中，乃至三問。憶念有罪而不懺悔者，得故妄語罪。故妄語者，佛說障道法。若彼比丘憶念有罪欲求清淨者，應懺悔，懺悔得安樂」。

在說波羅提木叉戒以前，要這樣的三次問清淨。在正說波羅提木叉的進行中，每誦完一類戒，就向大眾三次發問，「是中清淨否」？不斷的警策大眾，要大眾反省自己，發露自己的過失。在佛法中，唯有無私無隱的發露自己的過失，才能出離罪惡，還復清淨；不受罪過的障礙，而能修行聖道，趣入解脫。所以布薩說波羅提木叉，成為教育僧眾，淨化僧眾的好方法。對於個人的修行，僧伽的和合清淨，有著重大的意義！如忘了「清淨」的真義，而只是形式的熟誦一遍，那就難免僧團的變質了！

「布薩」的意義，玄奘作「長養」，義淨作「長養淨」。《根本薩婆多部律攝》，解說為：「長養善法，持自心故。……增長善法，淨除不善」。與《毘尼母經》的「斷名布薩，……清淨名布薩」，大意相同。遠離不善，使內心的淨法增長，就是布薩。所以說：「由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養」。律典說到在家信眾來布薩，我以為：如《四分戒本》所說的偈布薩，在家信眾不也是一樣的適合嗎？大眾集會，比丘們說法、說偈，策勵大眾，起初是可能通於在家、出家的。等到布薩制分化了，在一月二次的布薩日，在家眾來聽法、布施，但不能參加出家者的誦戒布薩。「月八日、十四日、十五日」——六齋日（還有「神足月」），信眾們來集會布薩，就以從古傳來的過中不食，參入部分的出家行，合為八支，作為在家弟子的布薩。所以說：「八戒齋者，是過去現在諸佛如來，為在家人制出家法」。八支齋，梵語 a□□ā□ga-samanvāgatopavāsa，義譯為「八支成就布薩」，古譯「八關齋」。「洗心曰齋」，以「齋」來譯長養淨心的「布薩」，可說是很合適的。「八支」，見於《小部》的《經集》，但沒有說受持的時間。在「四阿含」中，見於《雜阿含經》的〈八眾誦〉，《中阿含經》的《持齋經》，《增壹阿含經》。「八支」的次第與分合，傳說略有出入，但

內容都是：離殺生，離盜取，離淫，離妄語，離飲酒，離非時食，離高廣大床，離塗飾香鬘及歌舞觀聽。「八支」與「沙彌十戒」相比，只缺少「不捉持金銀」一戒。「八支布薩」，如《增支部．八集》(南傳二一．一五一)說：

「聖弟子如是思擇：諸阿羅漢，乃至命終，斷殺生，離殺生，棄杖棄刀；有恥，具悲，於一切眾生哀愍而住。今我亦今日今夜，斷殺生，離殺生，棄杖棄刀；有恥，具悲，於一切眾生哀愍而住」。

「八支布薩」，每一支都是這樣的，以阿羅漢（出家者）為模範，自己在一日一夜中，修學阿羅漢的戒法（所以說：「為在家人制出家戒」）。這是在家的佛弟子，不能出家而深深的敬慕出家法。所以在一般在家的「三歸」、「五戒」以外，制立「八支布薩」，使在家眾能過一日一夜的身心清淨生活。對在家戒來說，這是精進的加行！

「八關齋」，或稱「八戒」，「近住律儀」，是戒法之一，戒是需要授受的。《大毘婆沙論》說：「問：近住（優波婆沙的又一義譯）律儀，從誰應受？答：從七眾受皆得，非餘。所以者何？若無盡壽戒者，則不堪任為戒師故」。依論文，似乎七眾弟子——出家五眾、在家二眾，誰都可以傳授八關齋戒。這到底是什麼意義？《增壹阿含經》說到了授受的情形，如說：

「善男子、善女人，於八日、十四日、十五日，往詣沙門若長老比丘所，自稱名字，從朝至暮，如（阿）羅漢持心不移」。

「若有善男子、善女人，於月十四、十五日，說戒持齋時，到四部眾中，當作是語：我今齋日，欲持八關齋法，唯願尊者當與我說之！是時四部之眾，當教與說八關齋法」。

布薩日，到「沙門若長老比丘所」，或「到四部眾中」，事實是一樣的。在家弟子受八關齋戒，是在在家二眾、出家二眾——「四部眾」（即「七眾」）中舉行的；但教說戒的，是「比丘」、「尊者」。例如出家眾受戒，雖由戒師（三人）舉行傳授，而實「戒從大眾得」（應該是大眾部義），戒是在（戒）壇諸師授與的。在家人受八關齋戒，也是一樣。雖由「比丘」、「尊

者」教說，而在「四眾」（七眾）中舉行，也就是從四部眾得來的。在會的四部眾，一定是受過盡形壽戒的（五戒，也是盡形壽受持）。《大毘婆沙論》所說的「從七眾受皆得」，就是這個意義。假使不在布薩日，不在大眾中，可以從一位在家弟子受，那就不能說是布薩，也不能說以阿羅漢為模範了！（西元四世紀作）《成實論》說：「若無人時，但心念口言：我持八戒」。這與大乘戒所說的，「千里無師」，可以自誓受戒一樣。

受八關齋，以一日一夜受持為準。上午（也許可下午後開始）受戒，到第二天天明結束。現在南方佛教區，布薩日，在家弟子早上到寺院來，從比丘受八關齋，在寺院裡聽法、坐禪，稱為「精進日」。住在寺院中受持，所以八關齋也被解說為「近住戒」。形式上，近阿羅漢而住，也就是近寺院的出家人而住，修學部分的出家行。對於受持的時間，部派間有不同的意見，如《成實論》卷八（大正三二．三〇三下）說：

「有人言：此法但齋（齊？）一日一夜。是事不然！隨受多少戒，或可半日乃至一月，有何咎耶」？

《大毘婆沙論》曾否定日間或夜間（即「半日」）受，及一日一夜以上的受持，就是《成實論》一流的主張。然依律意或事實來說，一日一夜以上的受持，應該是可能的。在家人為家業所累，不可能長期受持，所以制定為六齋日的一日一夜戒。如年在四十以上，或兒女大了，家業的負累也輕了，為什麼不能作半月、一月以上的受持呢？而且，六齋日以外，還有「神足月」，或稱「年三齋」，一年的三個月內持齋，這應該不是一日一夜戒了。西元一九五七年，我出席泰國的佛元二千五百年慶典，住在泰國的寺院裡。在我所住的附近房屋，住有好幾位婦女，每天為我們預備早餐。我問陳明德居士：泰國寺院的規律謹嚴，為什麼也住有婦女？他說：是州府來受八關齋戒的。我沒有進一步的探問，如真的從遠處的各州府來，不可能只受一日一夜戒的（也許是每日受的）。而且大會期間（七天），他們都始終住在寺裡。所以依事實說，或是年三齋，或是長期受八關齋，都可能長住在寺院中，近僧而住。這是俗人而近於寺僧的，是敬慕出家行，而仍處於在家地位的。如果說佛教中有「不僧不俗」者，這倒是事實的存在。

受戒與懺悔，是不能分離的。「懺」是懺摩（k□ama）的略稱，是請求「容忍」、「容恕」的意思。「悔」是 deśanā（提舍那）的意譯，原義為「說」。佛法中，如犯了過失（除極輕的「自責心」就得），非陳說自己的過失，是不能回復清淨的。所以出家人犯了過失，要向僧眾，或一比丘，請求容忍（懺），並陳說（承認）自己的過失（悔），一般通稱為「懺悔」。在受八關齋時，依《增壹阿含經》：先教說「懺悔」，次教說「受（八）戒」，末後教說「發願」，與《大智度論》所說的相同。受戒以前的懺悔，是在四眾中進行的。如受持而犯了呢？出家人有一定的懺悔法，稱為「作法懺」。現存的經律，沒有明確的說到，在家戒犯了應怎樣懺悔。受八關齋的，或男或女，在四眾或比丘前說罪，怕也是不適宜的。《四輩經》說：「朝暮燒香然燈，稽首三尊，悔過十方，恭敬四輩」。個人向佛（塔、佛像）懺悔，可能是從在家受戒者的懺悔而發展起來的。

第六項 佛法專門化與唄□者

佛教中，早就有了「學有專長」的專才，而且是同類相聚的。如《相應部．界相應》，說到了「說法者」（dhammakathika）滿慈子（Pu□□o Mantāniputto），「多聞者」（bahussutta）阿難（Ānanda），「持律者」（vinayadhara）優波離（Upāli）等。《增壹阿含經》也說到各人的「第一」。阿難「侍佛二十五年」，聽聞而憶持不忘的教法極多，所以稱「多聞第一」。滿慈子長於教化（演說、闡揚），所以是「說法第一」。優波離是律的結集者，「持律第一」。在原始結集時，優波離結集律，阿難結集法。結集的法，要憶持誦習；對新傳來的教法，要依原始結集的「相應修多羅」為準繩，來共同審核編集，所以有了「持法者」（dharmadhara）。結集了的律，要憶持不忘；還要依「波羅提木叉」為準繩，而對僧團沿習而來的規制，加以決定編集，仍舊稱為「持律者」。「持法者」與「持律者」，是傳持佛教聖典者的二大流。其後，從「持法者」（也從「說法者」）分出「持母者」（mā□rkādhara），或「持阿毘達磨者」（abhidharmadhara），與前「持法者」、「持律者」，就是傳持三藏者的不同名稱。在重法的經典中，一直是沿用這樣的名稱。如《中部．牧牛者大經》，列舉「多聞」、

「傳阿含」（āgatāgama）、「持法」、「持律」、「持母」——五類。「多聞」是阿難以來的名稱。「傳阿含」是《阿含經》成立了，《阿含經》所有古說的傳承者。「持法」、「持律」、「持母」，就是三藏的傳持者。這五類，《增支部》曾一再的說到。在漢譯中，《雜阿含經》作「修多羅、毘尼、阿毘曇」。《中阿含經》也有「知經、持律、持母者」，都只說到持三藏者。

在律典中，也許律典的完成遲一些，所以出現了更多的專門人才。弘法人才，除多聞者、說法者以外，還有 suttantika、bhā□aka。現在列舉《銅鍱律》所見的如下：

〈經分別〉

〈自恣犍度〉

〈經分別〉

suttantika

suttantika

suttantika

vinayadhara

vinayadhara

vinayadhara

dhammakathika

dhammakathika

dhammakathika

jhāyin

bha□antehi

bhā□aka

bahussuta

suttantika，或譯「誦經者」，「精通經者」，應是「四阿含」或「五部」的誦持者。vinayadhara 是「持律者」。dhammakathika 是滿慈子以來，演說與宣揚法化者的名稱。jhāyin 是「坐禪者」。bahussuta 是阿難以來，多習經法（不一定屬於一部）的「多聞者」。bhā□aka，日譯作「善說法者」。在〈自恣犍度〉中，有 bhikkhūhi dhamma□ bha□antehi，譯作「比丘等說法」。bha□antehi 與 bhā□aka，顯然的屬於同一類。日譯為「善說法」與「說法」，似乎還不能表達這一名稱的含義！

這可以從一位比丘說起。羅婆那婆提（Laku□□aka-bhadriya），「婆提」或譯「跋提」，義譯為「賢」、「善和」。婆提是一位矮小而又醜陋的，所以稱為「侏儒婆提」。人雖然矮小醜陋，不受人尊重，但證得阿羅漢，又生成美妙的音聲。《增支部》稱之為「妙音者」；《增壹阿含經》作：「音響清徹，聲至梵天」。《十誦律》卷三七(大正二三．二六九下)說：

「有比丘名跋提，於唄中第一。是比丘聲好，白佛言：世尊！願聽我作聲唄！佛言：聽汝作聲唄。唄有五利益：身體不疲，不忘所憶，心不疲勞，聲音不壞，語言易解」。

《摩訶僧祇律》沒有說到跋提，卻另有一位比丘尼，如卷三六(大正二二．五一八下——五一九上)說：

「此比丘尼有好清聲，善能讚唄。有優婆塞請去，唄已，心大歡喜，即施與大張好氈。……（佛問：）汝實作世間歌頌耶？答言：我不知世間歌頌」。

跋提與某比丘尼，都是天賦的妙音，不需要學習，自然優美動聽。這就是「聲唄」、「唄讚」。從所說的「聲音不壞」、「語言易解」，可知初期的「聲唄」，是近於自然的吟詠，沒有過分的抑揚頓挫，可能近於詩的朗誦，只是音聲優美而已。「唄」在《五分律》、《四分律》中，譯為「唄□」；「唄□」不正是 bhā□aka 的對音嗎！「唄」與歌唱，是有分別的，佛法是不許歌唱的。《十誦律》容許「聲唄」，卻說「不應歌，……歌有五過失」。《五分律》不許「作歌詠聲說法」，但可以「說法經唄」。《四分律》容

許「歌詠聲說法」，但不許「過差歌詠聲說法」。《雜事》說：「不應作吟詠聲誦諸經法。……然有二事作吟詠聲：一謂讚大師德，二謂誦三啟經」。雖然是可以的，還是「不應歌詠引聲而誦經法」。如「引聲」誦經，就與婆羅門的闡陀（Chanda）聲誦經相同了。說一切有部（Sarvāstivāda）似乎比較寬容些，所以說：「若方國言音須引聲者，作時無犯」。如上來所引述，可見以美妙的音聲來誦經、讚頌、說法，跋提與某比丘尼，是生來的美音，自然合律動聽，近於吟詠而不過分的抑揚。部派所容許的「聲唄」，大抵相近，但經過了人為的練習。說一切有部，也許更接近音樂了。我在泰國，聽見多數比丘的集體誦經，音聲莊重和雅，有一定的（經過學習的）抑揚頓挫，但不會過分，這是符合古代聲唄誦經的原則。但「聲唄」無論是誦經、讚頌、說法，都是「聽請一人」，而不許「同聲合唄」，以免形成歌唱的氣氛。

bhā□aka——唄□者，為佛教的專才之一，而且「唄□唄□共」同，也成為一類。在漢譯的各部律中，都說到了「唄」；《銅鍱律》也有，不過被日譯為「善說法」而已。靜谷正雄著的《初期大乘佛教之成立過程》，說到：Bhārhut 佛塔，創建於西元前二世紀，發見創建者的碑銘不少。其中稱為 bhā□aka 的，當地的共四人，外地來的共二人；而當地的四人中，一人又是navakarmika——工程營造的督導者。同時代興建的 Sāñcī 塔，有 bhā□aka 二人。西元一世紀興建的，Kārlī 的支提耶（caitya）洞窟，也有 bhā□aka 一人，是屬於法上部（Dhammuttariya）的。唄□者對古代佛塔的興建，是相當熱心的。說出世部（Lokottaravāda）的《大事》，也提到 bhā□aka，明顯的與音樂有關。各部派都傳有「唄□」者，他們的特長，是近於吟詠的音聲。聲唄的應用極廣，誦經、讚頌、說法，都可以應用聲唄，所以解說為「讚偈」，或「說法」，都是不完全的解說。在佛法傾向於宗教儀式的發展中，唄□是有重要意義的。如在布薩日，安居開始或終了自恣日，及釋尊的紀念大會，寺院與佛塔的落成等，信眾們來集會、布施，唄□者都負有重要的任務，這可以從中國早期佛教而理解出來。《高僧傳》有「經師」、「唱導」二科。「經師」末論說：「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱

為唄。至於此土，詠經則稱為轉讀，歌讚則號為梵唄」；這就是誦經與讚頌二類。「唱導」末論說：「唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。……至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德，昇座說法。……夫唱導所貴，其事四焉，謂聲、辯、才、博。非聲則無以警眾。……至若響韻鍾鼓，則四眾驚心，聲之為用也」。「唱導」——說法（不是經論的解說）也還是著重聲音的，所以唐代所譯的《雜事》說：善和比丘「於弟子中，唱導（唄的意譯）之師，說為第一」。《律攝》也說：「若方言，若國法，隨時吟詠為唱導者，斯亦無犯」。唱導是聲唄的說法；轉讀是聲唄的誦經；梵唄是聲唄的讚頌，都是聲唄的不同應用而別立名稱。在中國古代，都是個人吟詠作唄的。近代中國的法事，多數是合誦合唱，只有懺儀中的「梵唄」、「表白」，由一個人宣白，雖引聲多了些，還保有聲唄的古意。

卷005

第五章 法之施設與發展趨勢

第一節 法與結集

第一項 法與方便施設

佛法，傳說八萬四千法門，在這無量法門中，到底佛法的心要是什麼？也就是佛法之所以為佛法的是什麼？依原始結集的聖典來說，佛法的心要就是「法」。釋尊自覺自證而解脫的，是法；以悲願方便而為眾生宣說開示的，也稱為「法」。「法」——達磨（dharma）是眾生的歸依處，是佛引導人類趣向的理想與目標。自覺自證的內容，不是一般所能說明的、思辯的，而要從實行中去體現的。為了化導眾生，不能沒有名字，釋尊就用印度固有的術語——達磨來代表。從釋尊的開示安立來看，「法」是以聖道為中心而顯示出來的。聖道是能證能得的道，主要是八正道，所以說：「正見是法，乃至……正定是法」。八正道為什麼稱為法？法從字根 dh□ 而來，有「持」——任持不失的意義。八正道是一切聖者所必由的，解脫的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。依聖道的修習成就，一定能體現甚深的解脫。表示這

一意義，如《雜阿含經》卷一二舉譬喻(大正二．八〇下——八一上)說：

「我時作是念：我得古仙人道，古仙人徑，古仙人道跡。古仙人從此跡去，我今隨去。譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道，古人行處，彼則隨行。漸漸前進，見故城邑，古王宮殿，園觀浴池，林木清淨。彼作是念：我今當往，白王令知。……王即往彼，止住其中，豐樂安隱，人民熾盛」。

「今我如是得古仙人道，古仙人徑，古仙人跡，古仙人去處，我得隨去，謂八聖道。……我從彼道，見老病死、老病死集、老病死滅、老病死滅道跡；……行、行集、行滅、行滅道跡。我於此法，自知自覺，成等正覺。為……在家出家，彼諸四眾，聞法正向信樂知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發」。

依古道而發見古王宮殿的譬喻，足以說明「法」是以聖道為中心而實現（發見）出來的。聖道的先導者，是正見，也就是慧，如經上說：「如是五根，慧為其首，以攝持故」。「於如是諸覺分中，慧根最勝」。慧——正見在聖道中，如堂閣的棟柱一樣，是一切道品的支柱。《故王都譬喻經》所說，正見所見的，是四諦與緣起的綜合說。一般說，緣起是先後的，聖諦是並列的，其實意義相通。緣起（pratītya-samutpāda），因（hetu），緣（pratyaya），因緣（nidāna），這些術語，無非顯示一項法則，就是有與無，生起與滅，雜染與清淨，都不是自然的、偶然的，而是有所依待的。如生死相續，是有因緣的，如發見其因緣而予以改變，那生死就可以不起了。無論是緣起說，四諦說，都從察果知因中得來。緣起是「中道」的緣起，經上一再說：「離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起；……此無故彼無，此滅故彼滅」。此有故彼有，此生（起）故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅，是緣起的定律。無明緣行，行緣識，……生緣老病死，是緣起相生的序列。無明滅則行滅，行滅則識滅，……生滅則老死滅，是緣起還滅的次第。在聖道的正見觀察下，發見緣起法；從因生果，又因滅而果滅。因果的起滅是無常的（無常的所以是苦。凡是無常、苦的，就非我、非我所），生起是必歸於滅的。這樣的聖道修習，從有因法必歸於滅，達到諸行不起——寂滅的覺證。緣起法的悟入，有必然的歷程，所以釋尊為須深（

Susīma）說：「且自先知法住，後知涅槃」。知緣起法，有無、生滅的依緣性，觀無常苦非我，是法住智；因滅果滅而證入寂滅，是涅槃智。這二智的悟入，都是甚深的。釋尊有不願說法的傳說，就因為緣起與寂滅的甚深。《雜阿含經》就這樣說：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為」。四諦說也應該是這樣的：正見苦果的由集因而來，集能感果；如苦的集因滅而不起了，就能滅一切苦：這是法住智。這是要以慧為根本的聖道修習而實證的；依道的修習，就能知苦，斷集而證入於寂滅，就是知涅槃。

聖道所正見的緣起與聖諦，都稱為法。緣起而被稱為法的，如《雜阿含經》卷一二(大正二．八四中)說：

「我今當說因緣（緣起）法及緣生法。……若佛出世，若未出世，此（緣起）法常住、法住、法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發。……此等（緣生）諸法，法住、法定（原文作「空」）、法如、法爾、法不離如、法不異如、審諦真實不顛倒」。

這一經文，非常著名，雖所傳與譯文略有不同，而主要為了說明：緣起法與緣生法，是本來如此的，與佛的出世不出世無關；釋尊也只是以聖道覺證，為眾生宣說而已。法住、法界等，是形容「法」的意義。《瑜伽師地論》譯作：「法性」、「法住」、「法定」、「法如性」、「如性非不如性」、「實性」、「諦性」、「真性」、「無倒性非顛倒性」。「法」是自然而然的，「性自爾故」，所以叫「法性」。法是安住的，確立而不可改的，所以叫「法住」。法是普遍如此的，所以叫「法界」。法是安定不變動的，所以叫「法定」。法是這樣這樣而沒有變異的，所以叫「法如」。「如」是tathātā 的義譯，或譯作「真如」。「法不離如、法不異如」，就是「非不如性」（avitathatā）、「不變異性」（anayatathatā）的異譯，是反復說明法的如如不變。「審諦真實不顛倒」，與《瑜伽論》的「實性」、「諦性」、「真性」、「無倒性非顛倒性」相近。法——緣起（與緣生）有這樣的含義，當然是「法」了。聖諦也有這樣的意義，如《雜阿含經》卷一六(大正二．一一〇下)說：

「世尊所說四聖諦，……如如，不離如，不異如，真實審諦不顛倒，是聖所諦」。

緣起與聖諦，意義相通，都是聖道所體見的「法」。由於聖道的現見而證入於寂滅，這是眾生所歸依的（法），也是一切聖者所共同趣入的。這是約「所」——所見所證說；如約「能」——能見能證說，就是八正道等道品，或三增上學，五法蘊。經上說：佛真弟子，「法法成就，戒成就、三昧成就、智慧成就、解脫成就、解脫見慧成就」。阿羅漢有這樣的五眾——五分法身，佛也有此五法眾。在這無漏法中，慧是根本的，所以初入諦理的，稱為「知法入法」，「得淨法眼」；或廣說為「生眼、智、明、覺」。這就是「得三菩提」（正覺）；在如來，就是「成阿耨多羅三藐三菩提」（無上正等覺）。

「聖諦」與「緣起」，都是從因果關係的觀察中，趣向於寂滅的。其他「蘊」、「處」、「界」等法門，都只是這一根本事實的說明。緣起說的序列是：

「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、苦、惱；如是如是，純大苦聚集」。

生了，就有老、病、死；在生老病死——一生中，不離憂悲苦惱，被稱為「純大苦聚」。苦聚，就是苦蘊（du□khaskandha）。眾生的一切，佛分別為「五取蘊」，就是不離於（憂悲苦惱）苦的當體；這是緣起說、四諦說觀察的起點。如「苦諦」的分別解說，雖分別為生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨瞋會苦、求不得苦，又總略的說：「五取蘊苦」。對此現實人生的不圓滿，如不能知道是苦的，戀著而不能離，是不能趣向於聖智自覺的，所以應該先「知苦」。為什麼會大苦蘊集？察果知因而推究起來，如《雜阿含經》卷一二(大正二．七九上)說：

「若於結所繫法，隨生味著，顧念心縛則愛生；愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、……純大苦聚集」。

這可稱為五支緣起說。因味著（與受相當）而有愛；有了愛，就次第引生，終於「純大苦聚集」。這就是四諦中，五取蘊為苦諦，愛為集諦的具體說明。對自我與環境，為什麼會味著、顧縛而起愛呢？緣起說有進一步的說明，可稱為十支緣起說，內容為：

識→名色→六處→觸→受→愛→取→有→生→老病死等

這一序列，經中有二類說明。一、推求愛的因緣，到達認識的主體——識，是認識論的闡明。識是六識；名色是所認識的，與六境相當；六處是六根；觸是六觸；受是六受；愛是六愛。經中的「六處」法門，是以六處為中心，而分別說明這些。「二因緣（根與境）生識」；「名色緣識生，識緣名色生」；「如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立」。可見識是不能自起自有的，所以不可想像有絕對的主觀。二、推求愛的因緣，到達一期生命最先的結生識，是生理學的闡明。識是結生的識，名色是胎中有精神活動的肉體。這二者，也同樣的是：「名色緣識，識緣名色」。十支緣起說，為了說明愛的因緣，推求到識；這或是認識的開始，或是一期生命自體的開始，都已充分說明了，所以《雜阿含經》卷一二(大正二．八〇中——下)說：

「何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟，生如實無間等生，……識有故名色有，識緣故有名色有。我作是思惟時，齊識而還，不能過彼」。

緣起的觀察，到達「識」，已不能再進一步，不妨到此為止。但緣起的說明，是多方面的，如《雜阿含經》卷一二(大正二．八三下——八四上)說：

「愚癡無聞凡夫，無明覆，愛緣繫，得此識身。內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。此六觸入所觸，愚癡無聞凡夫，苦樂受覺因起種種。云何為六？眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處」。

在識、名色、觸入處、受以前，提出了無明與愛。經上又說：「眾生無始生死，無明所（覆）蓋，愛繫其頸，長夜生死輪轉，不知苦之本際」。從無限生死來說，無明的覆蔽，愛的繫著，確是生死主因。解脫生死，也唯有

從離無明與離愛去達到。我以為，十二緣起支，是受此說影響的。在緣起支中，愛已序列在受與取的中間，所以以行——身口意行（與愛俱的身語意行）來代替愛，成為十二支說。說到「此識身」以前，是三世因果說。以三世因果說緣起，應該是合於當時解脫生死的時代思想的。緣起的說明，是多種多樣的，但主要是以「此有故彼有，此生故彼生」為原則，闡明生死苦蘊的因緣，也就是苦與集的說明。

緣起是「此有故彼有，此生故彼生」，為世間一切法現起的普遍法則。有與生起，都依於因緣，所以生死苦蘊是可以解脫的，因為緣起又必然歸於「此無故彼無，此滅故彼滅」的。能探求到生死苦蘊集的原因，「斷集」就可以解脫了。在這緣起觀中，有的必歸於無，生起的必歸於滅，沒有永恒的、究竟自在（由）的，所以說是苦。苦由無常而來，所以說：「以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。當時的印度宗教界，大都以為現實身心中，有「自我」存在。我是主宰；是常住的，喜樂的，自在的。釋尊指出：是無常，是苦，那當然不會是我；沒有我，也就沒有我所了。常、樂、我我所，是眾生的著（執著又愛著）處，因而生死無邊；如能通達無常（苦）、無我（我所），就能斷集（無明與愛）而得到解脫，如《雜阿含經》卷一(大正二．二上)說：

「色（受想行識）無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。……如是觀者，厭於色，厭受想行識；厭故不樂（而離欲），不樂故得解脫」。

觀無常（苦）、無我（我所），能得解脫，是不二的正觀。經上或簡要的說：「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。這就是「三法印」。觀無常、無我而能得解脫，原只是緣起法的本性如此，如說：

「眼（耳鼻等）空，常恒不變易法空，（我）我所空。所以者何？此性自爾」。

「空諸行，常恒住不變易法空，無我我所」。

一切法性是空的；因為是空的，所以無常——常恒不變易法空，無我——我我所空。法性自空，只因為一切法是緣起的，所以說：「賢聖出世空相應緣起」。依空相應緣起，觀無常、無我而趣入涅槃（觀無常入無願解脫門；觀無我入空解脫門；向涅槃入無相解脫門），是釋尊立教的心要。能正觀（正見、正思惟、如實觀等）的，是「慧」，是道的主體，更由其他的戒、定等助成。

上來對於「法」的要義的敘述，相信對於大乘空相應經的理解，是有幫助的。不過約釋尊的自證（法），實在是無可說明的。釋尊也只能依悟入的方便，適應眾生所能了解，所能修習的，方便宣說，以引導人的證入而已。

第二項 法的部類集成

法的結集部類，有九分教（或譯九部經）說，九分是：「修多羅」，「祇夜」，「記說」，「伽陀」，「優陀那」，「本事」，「本生」，「方廣」，「甚希有法」。又有集九分教成四《阿含》說，四《阿含》是：《雜》，《中》，《長》，《增壹》（或作《增支》）。傳說在五百結集時，就結集完成了，其實是多次結集所成的。原來釋尊在世時，隨機說法，並沒有記錄，僅由出家弟子們記憶在心裡。為了憶持的方便，將所聽到的法，精練為簡短的文句，展轉的互相傳授學習。直到釋尊入滅，還不曾有過次第部類的編集。另外有些偈頌，容易記憶，廣泛的流傳在佛教（出家與在家）界。所以佛世的法（經），是在弟子們憶持傳誦中的。原始五百結集時，法的結集，僅是最根本的，與現存《雜阿含經》的一部分相當。四《阿含》的結集，有一古老的傳說，如《瑜伽師地論》卷八五(大正三〇．七七二下——七七三上)說：

「事契經者，謂四阿笈摩。……即彼一切事相應教，閻廁鳩集，是故說名雜阿笈摩」。

「即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名長阿笈摩。即彼相應教，更以一二三等漸增分（支）數道理而說，是故說名增一阿笈摩」。

「如是四種，師弟展轉傳來于今，由此道理，是故說名四阿笈摩——是名事契經」。

阿含（āgama），或譯作阿笈摩，是「傳來」的意思。依《瑜伽論》，師弟間傳來的經法，是「事相應教」；將事相應教結集起來，就是《雜阿含經》（或譯「相應阿含」）。而《中》、《長》、《增一》或《增支》——三阿含，實質還是「事相應教」，不過文段的長短、編集的方式不同。這是確認「事相應教」為法（釋尊所說）的根本。什麼是「事相應教」？《瑜伽論》說：「諸佛語言，九事所攝」。九事是：「五取蘊」、「十二處」、「十二緣起緣生」、「四食」、「四聖諦」、「無量界」、「佛及弟子」、「菩提分法」、「八眾」。《瑜伽論．攝事分》與《根本說一切有部毘奈耶雜事》所說，也大致相合。依《瑜伽論》「事契經」的「摩呾理迦」（本母），知道九事中的「佛及弟子」、「八眾」，還不是「事相應教」的根本，根本只是「蘊」、「處」、「緣起」、「食」、「聖諦」、「界」、「菩提分」。在漢譯《雜阿含經》中，凡二十一卷（缺了二卷，應有二十三卷）。比對《銅鍱部》（Tāmraśā□īya）的《相應部》，就是〈蘊相應〉、〈六處相應〉、〈受相應〉、〈因緣相應〉、〈界相應〉、〈念住相應〉、〈正勤相應〉、〈神足相應〉、〈根相應〉、〈力相應〉、〈覺支相應〉、〈道支相應〉、〈入出息相應〉、〈預流相應〉、〈諦相應〉——十五相應。原始結集，是以事類相從（相應）而分類，所以名為「事相應教」。「事相應」的文體，精練簡短，當時稱為「修多羅」（sūtra）。一直到後代，「修多羅相應」，還是「佛語具三相」的第一相。修多羅相應教集成（審定、編次）後，為了便於憶誦，「錄十經為一偈」，就是世俗偈頌而不礙佛法的「祇夜」（geya）。「修多羅」與「祇夜」，就是王舍城原始結集的經法。

離原始結集不太久的時間，稱為「記說」或「記別」（vyākara□a）的經法，又被結集出來。「記說」的體裁，是「問答」與「分別」。《阿毘達磨大毘婆沙論》，著重於問答體，如(大正二七．六五九下——六六〇上)說：

「記說云何？謂諸經中，諸弟子問，如來記說；或如來問，弟子記說；或弟子問，弟子記說。化諸天等，問記亦然。若諸經中四種問記，若記所證所生處等」。

「記說」，是明顯決了的說明。依《大毘婆沙論》，凡有三類：如來記說，弟子記說，諸天記說。諸天記說，是偈頌（又編入部分偈頌），與《雜阿含經》的〈八眾誦〉，《相應部》的〈有偈品〉相當。因為是偈頌，所以也稱為「祇夜」。弟子記說與如來記說，就是「九事」中的「佛及弟子」（也稱為如來所說、弟子所說）。弟子所說，是弟子與弟子間的分別問答，或弟子為信眾說。如來所說，不專為出家解脫者說，重在普化人間。這二部分，都編入《雜阿含經》（或《相應部》）。「記說」的內容極廣，或自記說，或為他記說。甚深的證得；未來業報生處，未來佛的記說，都是「對於深秘的事理，所作明顯決了」的說明。「修多羅」、「祇夜」、「記說」，這三部分的綜合，與現存的《雜阿含經》（或名《相應部》）相當，為一切經法的根本。我在《原始佛教聖典之集成》中，對《雜阿含經》的內容，曾有過精密的分析考察。

與「記說」同時，已有偈頌的編集。以偈頌說法的，稱為「伽陀」（gāthā）。有感而發的感興偈，名為「優陀那」（udāna）。這二類，僅有少分被編入「事相應教」。從修多羅到優陀那，共五分教，成立比較早，主要是約文體的不同而分部的。到了七百結集前夕（佛滅百年內），佛教界已有更多的經法結集出來，主要的有四部：一、「本事」（ityuktaka, itiv□ttaka）：這是「自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」的。為什麼說？為什麼事說？在那裡說？三者都不明白，所以這是「無本起」的一類。佛教界傳述得不同，或是古代的事情，如《大毘婆沙論》說。或是以增一法編次，長行以後又有重頌（後代以為是「祇夜」），如《本事經》。內容雖不同，而都是「不顯說人、談所、說事」的。二、「本生」（jātaka）：主要為釋尊過去生中的事跡。釋尊在說到當前的人事時，說到了過去的某人某事，然後歸結的說：過去的某人，就是我。這樣的本生，也可通於佛弟子，但重在釋尊的前生。三、「未曾有法」（adbhuta-dharma）：這是讚述三

寶的希有功德。如如來的四未曾有法，諸未曾有法，僧伽如大海的八未曾有法。佛弟子中，如阿難的四未曾有法，諸未曾有法；薄拘羅（Bakkula）的未曾有法；郁伽（Ugra）長者的八未曾有法；手（Hastaka）長者的八未曾有法；難陀母（Nandamāt□）的七未曾有法。後來，被用作神通、奇事的意思。四、「方廣」（vaipulya）：本來，「記說」為「分別」與「問答」體，顯了而明確的，記說深秘的事理。「方廣」的體裁與性質，可說與「記說」大致相同。但到那個時候，「廣分別」與「廣問答」，文段廣長而義理深遠的經法，取得了「方廣」的新名目，成為又一分教。在佛法的開展中，這是最極重要的部分！

四阿含經，為一切部派所公認，極可能是七百結集時所完成的。那時，修多羅等九分教，都已有了，所以有集九分教為四阿含的傳說。「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三部，早已集成《雜阿含》。以此原始的相應修多羅為本，再編入其他的各分教，分別編成《中》、《長》、《增壹》——三部，成為四部阿含。以《雜阿含經》——「一切事相應契經」為本的意義，如「四大廣說」所說。當時，各方面提供的經法極多，有的說是「從佛」聽來的；有的說是從「眾僧」聽來的；有的說是從「多比丘」聽來的；有的說是從「一比丘」聽來的。從不同傳說而來的經法，要大眾共同來審核，不能輕率的採用或否認。審核的方法，是「依經、依律、依法」，就是「修多羅相應，不越毘尼，不違法相」的三大原則。依《長部》，只是「與修多羅相應，與毘尼相合」。這是以原始結集的經、律為準繩，來審核判決傳來的教法。「四大廣說」，在上座部（Sthavira）系的「摩得勒伽」（本母）中，是附於「七百結集」以後的，可論斷為七百結集時的結集方針。「四部阿含」，代表部派未分以前的原始佛教，但現存的「四部阿含」，都已染上了部派佛教的色彩。在部派分化形成時，或是風格相同，思想相近，或是同一地區，內部都有教法傳出，經一部分僧伽所共同審定，而編入「阿含經」中。如漢譯的《雜阿含經》、《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāstivāda）的誦本。說一切有部的特殊教義，都可以從這二部中發見。而赤銅鍱部所傳的，與之相當的《相應部》、《中部》，就缺少符合說一切有部義的契經（當然

，赤銅鍱部也有增多的）。這說明了部派的分立，也就是四阿含誦本內容的增損。雖然，說有了增損，但這是展轉傳來，代表多數人的意見，而不是憑個人臆造的。十八部派的分化完成，約在西元前一〇〇年前後。

部派分立了，經典還是不斷的流傳出來。如「本生」、「譬喻」（avadāna）、「因緣」（nidāna）、「論議」（upadeśa），雖在七百結集以前就有了，但以後還不斷的傳出，所以有的部派，將九分教擴大組合為十二分教——加上「譬喻」、「因緣」、「論議」。

「一切事相應教」，是四部阿含的根本。分別的編集為四部，這四部有什麼不同的意趣？覺音（Buddhaghoa）著有「四部」的注釋，從注釋的書名，可以發見「四部阿含」的特色。四部注釋是：

長部注：Sumagalavilāsinī（吉祥悅意）

中部注：Papañca-sūdanī（破斥猶豫）

增支部注：Manoratha-pūrai（滿足希求）

相應部注：Sāratthapakāsinī（顯揚真義）

龍樹（Nāgārjuna）有「四悉檀」說，如《大智度論》卷一(大正二五．五九中)說：

「有四種悉檀：一者，世界悉檀；二者，各各為人悉檀；三者，對治悉檀；四者，第一義悉檀。四悉檀中，總攝一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背」。

「悉檀」，梵語 siddhānta，譯義為成就，宗，理。四種悉檀，是四種宗旨，四種理趣。四悉檀可以「總攝一切十二部經（有的部派，作九分教），八萬四千法藏」。龍樹以四悉檀判攝一切佛法，到底根據什麼？說破了，這是依於「四阿含」的四大宗趣。以四悉檀與覺音的四論相對比，就可以明白出來。如一、「吉祥悅意」，是《長阿含》、「世界悉檀」。《長阿含》中的《闍尼沙經》、《典尊經》、《大會經》、《帝釋所問經》、《阿吒曩胝經》等，是通俗的適應天神（印度神教）信仰的佛法。思想上，《長阿含》破斥了新興的六師外道；而在信仰上，融攝了印度民間固有的神教。諸天

大集，降伏惡魔；如《阿吒曩胝經》，就被看作有「守護」的德用。二、「破斥猶豫」，是《中阿含》、「對治悉檀」。《中阿含》的分別抉擇法義，「淨除二十一種結」等，正是對治猶疑法門。又如「淫欲不障道」、「心識常住」等邪見，明確的予以破斥，才能斷邪疑而起正信。三、「滿足希求」，是《增壹（或作「增支」）阿含》、「各各為人悉檀」。適應不同的根性，使人生善植福，這是一般教化，滿足一般的希求。四、「顯揚真義」，是《雜阿含經》、「第一義悉檀」。龍樹的四悉檀，覺音的四論，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。還有，《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習。為利根眾生說諸深義，名中阿含，是學問者所習。說種種禪法，是雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含」。這一「四阿含」的分別，與覺音、龍樹所說，大體相合，這是說一切有部的傳說。說一切有部重視《中阿含經》的分別法義，所以說是學問者所習的深義。坐禪人深觀法相，更親切的體現深法（佛世，著重於此），所以說《雜阿含》是坐禪人所習；與顯了第一義的意趣，也並無不合。從此三說去觀察，「四部阿含」的宗趣，是明白可見的。「四部阿含」的根本，是《雜阿含經》，依此四大宗趣去觀察時，應該是：「相應修多羅」是「顯了真義」；「八眾」（諸天記說、祇夜）是「吉祥悅意」；「弟子所說」是「破斥猶豫」；「如來所說」是「滿足希求」。佛法的四大宗趣，成立非常早；四部阿含就是依此而分別集成的。對此四大宗趣，如能明確了解，權實分明，那麼「佛法皆是實，不相違背」。否則，以方便為真實，顛倒曲解，就難免要迷失佛法宗本了！

第二節 中、長、增壹的不同適應

第一項 中阿含經

佛法的原始結集，與《雜阿含經》——《相應部》的一部分內容相當。由於「如來記說」、「弟子記說」、「諸天記說」的應機不同，編入《雜阿含經》，《雜阿含經》已有了不同的適應性。依《雜阿含經》為本，順著三類「記說」的傾向，更廣的集成《中》、《長》、《增壹》——三部，雖主體相同，而更明確的表現出各部的獨到適應。這是約各部的著重點而說的。

《中阿含經》繼承「弟子所說」的特性，重視出家眾——僧伽，每說到有關毘奈耶的部分。如《瞿默目犍連經》說：佛涅槃後，佛沒有預先指定繼承人，比丘們也沒有公推誰繼承佛的地位。佛法是「依法不依人」，比丘們只是依法而住——受持學處，按時舉行布薩，互相教誡策勵，依法懺悔出罪，就能達成僧伽的清淨和合。如比丘有：多聞、善知識、樂住遠離、樂燕坐、知足、正念、精進、智慧、漏盡——佛說的十可尊敬法，「則共愛敬、尊重、供養、宗奉、禮事於彼比丘」，佛法就這樣的延續下來。如僧伽有了諍論，要合法的除滅，佛法才不致於衰落，如《周那經》所說的「六諍根」、（「四諍事」）、「七滅諍法」與「六慰勞（六和敬）法」。這兩部經，表達了當時僧伽佛教的特色。此外，如長老比丘應該教導初學的；應該教誡比丘尼；教誨阿練若比丘。在布施中，施僧的功德最大；三淨肉的意義。對於僧尼習近的；不受一坐食的；過中食的；非時乞食的；犯戾語（不受教誡）的；不捨惡見，如說淫欲不障道的，心識常住的；尤其是犯戒不悔，嬈亂僧眾的，要予以嚴厲的制裁。至於敘事而文段與律部相當的，如釋尊少年受欲的《柔軟經》；從二仙修學、成佛、度五比丘的《羅摩經》；初化王舍城（Rājag□ha）的《頻毘娑邏王迎佛經》；種種希有的《未曾有法經》；因拘舍彌（Kauśāmbī）比丘諍論而說的《長壽王本起經》；女眾最初出家的《瞿曇彌經》；因比丘不清淨，釋尊不再說戒的《瞻波經》等。《中阿含經》與律治的、僧伽的佛教精神相呼應，表示了「中」部的重要傾向。

「法義分別」，是「中含」的又一重點所在。現存漢譯的《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāstivāda）所傳的；南傳的《中部》，屬赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）。在《中阿含經》的二二二經，《中部》的一五二經中，相同的僅有九八經。主要是由於二部的編集不同，《中阿含經》的大部分——七五經，南傳卻編到《增支部》去了。現以二部共同的來說：《中部》有〈分別品〉（一二經），《中阿含經》也有〈根本分別品〉（一〇經），相同的有九經，僅缺《一夜賢者經》；其他的《施分別經》、《諦分別經》，也都在《中阿含經》中，這可說是二部最一致的部分。「分別」的內容是多方面的，有屬於偈頌的顯了解說，如（一三一）《一夜賢者經》，（一三二）

《阿難一夜賢者經》，（一三三）《大迦旃延一夜賢者經》，（一三四）《盧夷強耆一夜賢者經》。有屬於業的分別，如（一三五）《小業分別經》，（一三六）《大業分別經》。（一三八）《總說分別經》，是禪定的分別。如（一三七）《六處分別經》，（一三九）《無諍分別經》，（一四〇）《界分別經》，（一四一）《諦分別經》，（一四二）《施分別經》，都可以從經名而知道分別的內容。依此分別的不同內容去觀察時，如（一二二）《空大經》，有內空、外空、內外空、不動的次第修習。（一〇五）《善星經》，（一〇六）《不動利益經》，說到不動、無所有處、非想非非想處的進修次第。（五二）《八城人經》，（六四）《摩羅迦大經》，說到「十一甘露門」。（一一一）《不斷經》，說舍利弗（Śāriputra）修習九次第定。《中阿含經》的（一七六）《行禪經》，（一七七）《說經》，都廣敘四禪，四無色定的修習——退、住、昇進、得解脫的差別。這些，都有關於禪定的分別（還有其他經文，這裡只略舉其要）。無諍分別，也就是空的分別。須菩提（Subhūti）是無諍行者，如《中阿含經》卷四三《拘樓瘦無諍經》（與《無諍分別經》相當）(大正一．七〇三下)說：

「須菩提族姓子，以無諍道，於後知法如法。知法如真實，須菩提說偈，此行真實空，捨此住止息」。

無諍與空行有關，如（一二一）《空小經》，（一二二）《空大經》，（一五一）《乞食清淨經》（說一切有部編在《雜阿含經》），都闡明空行的實踐意義。如（五六）《優波離經》，（一〇一）《天臂經》，（一二九）《賢愚經》；《中部》所獨有的（五七）《狗行者經》；《中阿含經》的（一二）《恕破經》，（一八）《師子經》：都是有關業的分別，而又多數與尼犍（Nirgrantha）弟子有關。《中阿含經》立〈業相應品〉（一一——二〇經），南傳多數編入《增支部》。這些業的分別，為後代「業」論的重要依據。又如（二八）《象跡喻大經》，是諦的分別，而其實是（苦諦的）五取蘊的分別。《中阿含經》（九七）《大因經》，是緣起的分別，但南傳編在《長部》中。（一一五）《多界經》，是界、處、緣起、處非處的善巧分別。這些法的分別，一部分明顯是佛弟子的分別，無疑的是「中」部的重

心所在。

「法」與「毘奈耶」（發展為「阿毘達磨」與「阿毘毘奈耶」），為原始佛教的兩大部門。法與律分化了，所論究的對象，完全不同，但卻是彼此呼應的。當時佛教界所用的方法論，最重要的就是分別（vibhajya）。結集的教法，是有關身心定慧的修證，教制是有關自他身語的清淨，都需要從分別中，得到明確無疑的理解。分別，不只是分析的，也是明辨抉擇的。如舍利弗答大拘絺羅（Mahākau□□hila）問的（四三）《毘陀羅大經》，法授（Dharmadinnā）比丘尼答毘舍佉（Viśākhā）問的（四四）《毘陀羅小經》，非常接近阿毘達磨（Abhidharma）。舍利弗說：入滅定而不得究竟智的，死後生意生天，優陀夷（Udāyin）一再的反對這一意見。質多羅象首（Citra-Hastirohaputra）在大家論阿毘達磨中間，不斷的插入自己的問難，受到大拘絺羅的呵責。這二則《中阿含經》文，南傳編入《增支部》；但《中部》（一〇三）《如何經》，也明白說到「論阿毘達磨」。這表示了以「分別」為論宗的阿毘達磨，已在初步的開展中。分別不只是蘊、處、界、緣起、諦、業、禪、道品——「法」需要分別，與法相應的毘奈耶，也需要分別。如《戒經》的解說，《銅鍱律》稱為〈經分別〉；其中，比丘的名〈大分別〉，比丘尼的名〈比丘尼波羅提木叉分別〉。《摩訶僧祇律》作〈波羅提木叉分別〉。《根本說一切有部毘奈耶》，藏譯的名〈毘尼分別〉，〈比丘尼毘尼分別〉；這可見「分別」是治律的重要方法。《戒經》的「文句分別」，「犯相分別」，是戒經解說的主要內容，都採用不厭其繁的辨析法。阿毘達磨的發展，類集不同主題而稱之為犍度（kha□□a），如《八犍度論》；《尊婆須蜜菩薩所集論》，也是分為十四犍度的。在律典方面，戒經以外的制度，也類集為一聚一聚的，《銅鍱律》與《四分律》，是稱為犍度的。總之，分別法義，分類，纂集，是阿毘達磨與（阿毘）毘奈耶所共同的。這一傾向發展起來，佛法就成為明確的，條理嚴密的。從部派佛教看來，凡是重律的，就是重阿毘達磨的（也有程度的不同）。重法的大眾部（Mahāsā□ghika），雖傳說有論書，而竟沒有一部傳譯過來，至少可以說明大眾部是不重阿毘達磨的。律藏方面，也只有根本的《摩訶僧祇律》，分出

的支派，即使有些出入，而大體還是這一部律。大眾部是重法的，不會重視那種嚴密分析的學風。《中》、《長》、《增壹》的集成，在七百結集時代。那時，以「分別」來論法、治律的學風，在佛教中是主要的一流。《中部》的集成，顯著的表達了這一傾向。明確、決定，就是被稱為「對治猶豫」的特徵。對初期大乘經來說，與《中阿含經》的關係，是並不密切的。

第二項 長阿含經

《長阿含經》（《長部》）是破斥外道的，但重在適應印度的神教要求，而表彰佛的超越、崇高、偉大。佛弟子信佛敬佛尊崇佛，是當然的。在《中部》中，或說如來是等正覺者（法是善說，僧伽是正行者），是從知見清淨，離貪寂靜中理解出來。或見如來四眾弟子的梵行成滿，而表示對三寶的尊敬。波斯匿王（Prasenajit）見眾弟子的終身修行梵行；比丘們和合無諍，身心喜悅健康；肅靜的聽法，沒有弟子而敢駁難世尊的；即使還俗，也只有責怪自己；尊敬如來，勝過了對於國王的尊敬。從弟子們的言行中，理解到佛是真正的等正覺者：這是讚佛的最佳範例！或有見佛的相好具足，而對佛表示敬意。這一類的讚歎，是依佛法的特質而讚歎的。但在《長阿含經》中，讚佛的方式，是適應世俗的。如佛的弟子善宿（Sunak□atra），認為佛沒有現神通，沒有說明世界的起源，不能滿足他的宗教要求。在一向流行神教的印度，因此而不能信佛，應該是有這種人的。佛法的特色，就是不用神通神變，記心神變（知人心中的想念），而以「教誡神變」化眾生，這正是佛的偉大！但世俗的神教信仰者，不能接受，於是佛法有了新的方便來適應他們。一、以「記說」來表示神通：「記說」未來事，就是預言。如預記裸形者伽羅樓（Ka□ārama□□aka）的犯戒而死；裸形者究羅帝（Korakkhattiya），七天以後，會腹脹而死，生在起屍鬼中。婆羅門波梨子Pāthikaputta，自己說有神通，預言他不敢來見佛。釋尊預記華氏城（Pā□aliputra）未來的繁榮；預記彌勒（Maitreya）的當來成佛。如記說過去事，那就是《長部》（一九）《大典尊經》，（一七）《大善見王經》，（一四）《大本經》，（二七）《起世因本經》等。二、以神境通來表示神通：或在虛空中往來；或「右手接散陀那（Sandhāna）居士置掌中，乘虛

而歸」；或以神力渡過恒河（Ga□gā）；或使「因陀羅窟自然廣博，無所障礙」，能容納無數天人；或使脚俱多河（kakudhā）的濁水，變為清淨；佛涅槃後，伸出雙足，讓大迦葉（Mahākāśyapa）禮足。在《長部》中，神通的事很多，梵天（Mahābrahman）也現神通。「沙門婆羅門以無數方便現無量神足，皆由四神足起」，四神足是依定而發神通的修法。神通原是印度一般所信仰的，《長部》的重視神通，引發了兩項重要的信仰。一、「神通延壽」：如《長阿含經》卷二《遊行經》(大正一．一五中)說：

「諸有修四神足，多修習行，常念不忘，在意所欲，可得不死一劫有餘」。

修四神足的，能延長壽命到一劫，或一劫以上，所以阿羅漢入邊際定的，能延長壽命。後來的四大聲聞、十六阿羅漢，長住世間的傳說，由此而流傳起來（也可以與修定的長生不老說相結合）。修四神足是可以住壽一劫以上的，啟發了佛壽不止八十歲的信仰。二、「普入八眾」：如《長阿含經》卷三《遊行經》(大正一．一六中)說：

「佛告阿難：世有八眾。何謂八？一曰剎利眾，二曰婆羅門眾，三曰居士眾，四曰沙門眾，五曰四天王眾，六曰忉利天眾，七曰魔眾，八曰梵天眾」。

「我自憶念，昔者往來，與剎利眾坐起言語，不可稱數。以精進定力，在所能現。彼有好色，我色勝彼。彼有妙聲，我聲勝彼。彼辭我退，我不辭彼。彼所能說，我亦能說；彼所不能，我亦能說。阿難！我廣為說法，示教利喜已，即於彼沒，彼不知我是天是人。如是至梵天眾，往反無數，廣為說法，而莫知我誰」。

「八眾」——人四眾、天四眾，源出《雜阿含經》的〈八眾誦〉。人中，婆羅門教說四姓階級，佛法不承認首陀羅（śūdra）為賤民，以沒有私蓄的出家者——沙門（śrama□a）來替代。天四眾是：梵、魔（māra）、三十三天、四大王眾天，四王天統攝八部鬼神。八眾，統括了人與神的一切。依經說，佛不知多少次的到八眾中去，就是「現種種身」，而所現的身，都

比一般的要高明。與他們坐起言談，就是「說種種法」，當然比他們說得更高妙。這樣的往來談論，他們竟不知道是誰。佛的神通變現，不但可以變現為種種天身、人身，而也暗示了一項意見：在剎利、婆羅門、居士——在家人中，沙門——通於佛教及外道的出家人中，梵天、魔天、帝釋、四大天王、龍、夜叉等鬼神中，都可能有佛的化身在內，當然我們並不知道有沒有。化身，原是印度神教的一種信仰，在佛法中漸漸流行，將在大乘佛法中興盛起來。

世界的起源，是神教——婆羅門教及東方沙門團的重要論題，但這是佛所不加說明的——「無記」（avyāk□ta）。世界的來源，個體生命的來源，還有未來的歸宿，《雜阿含經》總合這些問題為「十四無記」。在著重身心修證的，於佛法有所悟入的，這些當然沒有戲論的必要。但在一般神教者，及重於仰信的佛教者，是不能滿足的，如善宿及鬘童子（Mālu□kyāputra），就是這類的人。關於世界起源，《波梨經》舉出了印度的古代傳說：梵（自在）天創造說；耽著戲樂（或譯「戲忘」）說，意亂（或譯「意憤」）說，無因緣說。過去起源，未來歸宿，印度的宗教家，唯物論的順世派（Lokāyata），提出各式各樣的見解。將這些異說條理而組織起來的，有《中部》（一〇二）《五三經》。關於未來的，是「死後有想」、「死後無想」、「死後非想非非想」、「死後斷滅」、「現法涅槃」等五大類。過去的，是「常無常」等四句，「邊無邊」等四句，「一想異想」四句，「有苦有樂」四句（這部經，說一切有部應該是屬於《長阿含經》的）。《長部》的（一）《梵網經》與（二九）《清淨經》，也條理而敘述了這些異見。其中，關於過去的「常無常」論，「邊無邊」論，「無因緣」論，都解說為出於禪定的經驗或推理。禪定中見到某一境界，而就此論斷為「常無常」等。這可說事出有因，只是論斷的錯誤。解說他而又破斥他，顯出了佛的崇高偉大！關於起源，還有《長部》（二七）《起世因本經》，《長阿含經》譯名《小緣經》。對於這一世界的初成，以及社會發展過程，有所說明。這主要是說明剎帝利種姓，是比婆羅門種姓更早的。常童子（Sanatkumāra）——梵天說：「人類種姓中，剎帝利殊勝；明行具足者，人天中最勝」。這一頌，本出

於〈八眾誦〉的〈梵天相應〉，代表東方的觀念，王族（政治）勝過了婆羅門（宗教）。佛法是種姓平等論的，但對婆羅門自以為高貴的妄執，就以社會發展說，剎帝利早於婆羅門的見解來否定他。《長部》（三）《阿摩晝經》，也採用同一論法，並說明釋迦族的來源。後來，綜合《起世因本經》、《阿摩晝經》的所說，而更擴大的結集出來，就是《長阿含經》末後的《世記經》。

《長部》是以婆羅門（沙門）——印度宗教為對象，佛法透過天神的信仰而表示出來。印度傳統的宗教，重行儀是祭祀的，重理智是解脫的宗教。婆羅門的犧牲祭，佛法從來就不表贊同。在《長部》中，從祭祀的神教，而引導到人生道德的宗教。如（三一）《教授尸伽羅越經》中，善生（Si□gālaka）奉行父祖傳來的禮拜六方。佛教他，離十四種罪惡，然後禮拜六方，六方是：東方父母，南方師長，西方妻子，北方朋友，下方傭僕，上方婆羅門、沙門（宗教師）。人與父母、師長等，各有相互應盡的義務（中國稱為「敦倫盡分」）；盡人倫應盡的義務（也可說責任），才能得生天的果報。又（五）《究羅檀頭經》，對重視祭祀的婆羅門，教他不要殺傷牛羊，也不可為了祭祀而加重僕役的勞作，只要用酥、油等來祭祀。這樣，「少煩雜，少傷害，比之犧牲祭，功德更多」。還有比這更好的祭祀，那是時常供養祖先，供養僧眾，三歸、五戒。不否定神教的名目，卻改變他的內容，佛是溫和的革新者。重智的宗教，引出世間起源，死後情形，涅槃等問題。條理而列舉異見，批評或加以融攝，引上佛法的真解脫道。著重於適應印度的神教，所以《長部》與天神的關係，非常密切。如（一六）《大般涅槃經》，佛將涅槃時，娑羅林四周十二由旬內，充滿了大力諸天。（一八）《闍尼沙經》，（一九）《大典尊經》，都說到三十三天，四天王集會，大梵天來，示現種種的變化，而這都是天神傳說出來的。（二一）《帝釋所問經》，帝釋與五髻（Pañcaśikha）來見佛。《雜阿含經．八眾誦》，有四位淨居天來讚佛的短篇，《長部》擴編而成鬼神大集會的（二〇）《大會經》。（三二）《阿吒曩胝經》，是毘沙門（Vaiśrava□a）天王，為了降伏惡神，說護持佛弟子的護咒。天神的禮佛、讚佛、護持佛弟子，〈八眾誦〉已經如此

了，但《長部》著重到這方面，無意中增加了過去所沒有的內容。

《長部》所有的獨到內容，可以略舉四點。一、佛法的出家眾，是禁欲的；在家人受了八關齋戒，也要離淫欲，不許歌舞與觀聽歌舞。佛對遮羅周羅那羅（Talapu□a Na□a）聚落主說：「歌舞戲笑作種種伎」，能引起人的貪瞋癡縛，不是生天的善業。原始佛教是「非樂」（與墨子的意境相近）的，推重樸質無華的生活。但《長部》（一六）《大般涅槃經》中，末羅（Malla）族人以「舞踊、歌謠、奏樂……」等，供養釋尊的遺體。《長部》（二一）《帝釋所問經》，帝釋的樂神五髻，彈琉璃琴，作歌來娛樂世尊。五髻所唱的歌，是綜合了男女的戀愛，三寶的敬愛；以男女間的戀愛，來比擬對三寶的敬愛。五髻曾見到犍闥婆（Gandhabba）王耽迷樓（Timbaru）的女兒——跋陀（Bhaddā），一見鍾情，念念不忘。五髻將自己對跋陀的愛念、對三寶的敬愛，結合而作出這首歌。這樣的歌曲，竟然得到了佛的讚美！嚴肅的，樸實無華的佛法，漸漸的引入了世俗的歡樂氣氛。

二、出家人住在阿蘭若處，如知見不正確，意念不清淨，修行沒有方便，都會引起妄想、幻覺；或犯下重大的過失；或見神見鬼，弄到失心發狂；或身心引發種種疾病，如《治禪病秘要法》所說那樣。《長部》（三二）《阿吒曩胝經》，毘沙門天王，因為比丘們修行時，受到邪惡鬼神的嬈亂，所以說阿吒曩胝（Ā□ānā□iya）的護經（rakkha）。護經是列舉護法的大力鬼神，如修行人誦習這部護經，就能鎮伏邪惡的鬼神，而得到了平安。這是印度舊有的，他力與咒術的引入佛法。《長阿含經》是法藏部（Dharmaguptaka）的誦本；法藏部立「禁呪藏」，是重咒術的部派。《長部》的《大會經》，只是列舉敬信三寶的鬼神名字，而《長阿含經》的《大會經》，就作「結呪曰」。因為誦念護法鬼神的名字，會得到善神的護持，與誦咒的作用一樣。三、婆羅門，或譯梵志，原語作 brāhma□a，是四種姓之一。婆羅門是印度的祭師族，有晚年住到森林中，或遊行各處的，又被稱為沙門。

但在釋尊時代，婆羅門是傳統宗教的婆羅門，沙門是東方新興的各沙門團。釋尊及出家的佛弟子，也是沙門，但與外道沙門不同；也不妨稱為婆羅

門，但不是以種姓為標準的婆羅門。可以說，釋尊（阿羅漢們）才是真正的沙門，真正的婆羅門。所以經上說「沙門」、「沙門義」，「婆羅門法」、「婆羅門義」，都是依佛而說的。《雜阿含經．八眾誦》，諸天每稱佛為婆羅門，如讚佛說：「久見婆羅門，逮得般涅槃，一切怖已過，永超世恩愛」。此外，在《梵書》、《奧義書》中，人格神 Brahmā，是世界的創造者，人類之父，一般譯為「梵天」。而作為萬有實體的 brahman，一般譯作「梵」。其實是同一名詞，只是作為宗教的神，宗教哲學的理體，有些不同而已。佛的出世說法，是否定婆羅門教的神學——《奧義書》的梵，而在適應一般信仰中，容忍梵天的存在，不過這是生死眾生，請佛說法者，護持佛法的神。但在《長部》中，流露了不同的意義，如（二七）《起世因本經》(南傳八．一〇三)說：

「法身與梵身，法體與梵體，此是如來名號」。

同本異譯的《長阿含經．小緣經》說：「大梵名者，即如來號」。《中阿含經．婆羅婆堂經》說：「彼梵天者，是說如來無所著等正覺。梵是如來，冷是如來，無煩無熱、不離如者是如來」。梵天就是如來，多少有點梵（神）佛的語意不明。就以《長部》的文句來說，法身與梵身，法體與梵體，都是如來的名號，這至少表示了，「法」與「梵」是同義詞。梵，是《奧義書》所說的萬有本體；解脫是小我的契合於梵。法，是釋尊用來表示佛所證覺的內容，證悟是「知法入法」。佛教所覺證的「法」，難道就是婆羅門教所證入的「梵」嗎？「梵」與「法」，作為同義詞用的，還有《長部》（一）《梵網經》末所說：此經名「梵網」、「法網」。《長阿含經》譯作「梵動」、「法動」。又如「轉法輪」，是佛法中特有的術語，而又可以稱為「轉梵輪」。「梵輪」的名稱，是與「十力」、「四無所畏」有關的，表彰佛的超越與偉大。推崇佛的崇高，為什麼要稱「法輪」為「梵輪」？那應該是為了適應婆羅門文化。「法」與「梵」作為同一意義來使用，當然是為了攝化婆羅門而施設的方便。但作為同一內容，佛法與婆羅門神學的實質差別性，將會迷糊起來！還有，《長部》（二六）《轉輪聖王師子吼經》(南傳八．七三、九四)說：

「自洲，自歸依，勿他歸依！法洲，法歸依，勿他歸依」！

《長部》的《大般涅槃經》也這樣說。自歸依的「自」，巴利語作attan，梵語作 ātman，就是「我」。雖然，「自依止」可以解說為，依自己的精進修行。但在《奧義書》中，ātman——我，是與梵同體，而被作為生命實體的。自依止與法依止，不正是「我」與「法」，也可作為同義詞嗎？如將法身與梵身，法體與梵體，法網與梵網，法輪與梵輪，我依止與法依止，梵是如來，綜合起來看，佛法與梵我合化的傾向，當時已經存在，而被集入《長阿含》中；這對佛法的理論體系，將有難以估計的不良影響！四、上面說過的普入八眾，說明了佛現人天種種身，暗示了種種人天中，都有佛化現的可能。在家與出家，佛與鬼神，佛與魔，都變得迷離莫辨了。總之，到了七百結集時代，部分傾向於適化婆羅門的經典，主要編入《長部》中。雖然是破斥外道的，但一般人會由於天神、護咒、歌樂，而感到「吉祥悅意」。如不能確認為「世間悉檀」——適應神教世間的方便說，那麼神化的陰影，不免要在佛法中擴大起來。

第三項 增壹阿含經

漢譯《增壹阿含經》，全部四百七十二經。譯者當時是全憑記憶，沒有梵本，所以前後雜亂，而且是有缺佚的。經文所引的「因緣」、「譬喻」極多，又有大乘思想，難以推想為古典的原形。銅鍱部（Tāmraśāīya）所傳的《增支部》，「增支部共九千五百五十七經」。近代學者省掉了（推演）一部分，還有二千經以上，與《增壹阿含經》不成比例。不同部派所傳的聖典，竟有這樣的差異！「增」、「中」、「長」——三部的集成，雖略有先後，而都代表了七百結集時代的佛教。那個時代，僧伽佛教已成為主流，所以《中部》與《增支部》，與律制有關的，都集入了一部分。〈增壹阿含經序〉說：「諸學士撰此（中與增壹）二阿含，其中往往有律語」。銅鍱部是重律的學派，所以律制被集入的也就更多。「阿毘達磨」的論風，已漸漸興起，「數法」更受到重視。分別為多少類，或統攝為多少類，是容易將問題弄明白的。本經或約法說，或從人說。如銅鍱部的《人施設論》；《舍利弗阿毘曇》的〈人品〉，內容都是取材於這部經的。「多聞」，也成為修學佛

法的重要項目。本經是依《如是語》（《本事經》）為依據，而遠源於《雜阿含經》的「如來記說」。「如來記說」特重於信——四證淨；念——三念、四念、五念、六念；布施；戒行——十善、十不善；慈心，導入出世的解脫。《增支部》多舉法數分別，對不善而說善，使人向善向解脫。古人說：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習」。教化是一般的教化，使人信解。這是「各各為人悉檀」，古人稱為「為人生善悉檀」，表示了本經的特性。

現在舉二則——「如來記說」的經文，以說明《增支部》所有的重要意義。一、《雜阿含經》有鍊金的比喻，《大正藏》編號一二四六、一二四七；在《增支部》中，合為一經。（一二四六）經上說：鍊金師，先除去小石、粗砂；次洗去細砂、黑土；再除去金色的砂；加以鎔鍊，還沒有輕軟、光澤、屈伸如意；最後鎔鍊成輕軟、光澤、屈伸如意的純金。這比喻「修增上心」的，先除三惡業；次除三惡尋；再去三細尋；再去善法尋；最後心極光淨，三摩地寂靜微妙，得六通自在。在這鍊金喻中，金礦的金質，本來是純淨的，只是參雜了些雜質。鍊金，就是除去附著於金的雜質，顯出金的本質，輕軟、光澤、屈伸如意。依譬喻來解說，修心而達到清淨微妙、六通自在，也只是心本性的顯現。雜染心由修治而清淨，《增支部．三集》（七〇經），與《中阿含經．持齋經》同本，說到修「如來隨念」、「法隨念」、「僧隨念」、「戒隨念」、「天隨念」，心斷雜染而得清淨，舉了「洗頭」、「洗身」、「洗衣」、「拂去鏡面灰塵」、「鍊金」——五喻。這一思想，《增支部》大大的發展。〈一集〉第三品、一經起，到第六品、二經止，都以「修心」為主題。心的修、修顯、修多所作；心的調、守、護、防；心的謬向與正向；心的雜染與清淨；以水來比喻心的濁與不濁；以栴檀來比喻修心的調柔堪用；心的容易迴轉；心的極光淨為客隨煩惱所雜染，離客隨煩惱而心得解脫。末了，如〈六品〉（一、二經）(南傳一七．一五)說：

「比丘！心極光淨，為客隨煩惱所雜染。無聞異生不能如實解故，無聞異生無有修心」。

「比丘！心極光淨，與客隨煩惱（離）脫。有聞聖弟子能如實解故，有聞聖弟子有修心」。

這一經文，大體與《舍利弗阿毘曇論．心品》所說相同。依此說，心雖為客塵煩惱所染汙，而心卻是與客塵煩惱相離的，也就是「心性本淨」的。《增支部》沒有說「本性」，但說「心極光淨」，而意義完全一樣。「三學」中，定學名「增上心學」（adhicitta-śik□ā），定與心有特殊意義。在定學中，除雜染而得內心清淨；依此才能發慧、發神通。現證解脫是要如實智慧的，然在當時形成的修道次第，都是依戒而修禪定，得四禪，然後說「具三明」，或說「具六通」，或說「漏盡解脫」。傳說釋尊的成正等覺，也是先得四禪，然後發三明的。至於怎樣的如實觀，引發現證（阿毘三昧耶），在這次第中，並沒有明顯的說到。似乎得了四禪，心清淨，就可以現證解脫似的。那個時代，重慧解的傾向於阿毘達磨的分別，重行的傾向於禪定的「修心」。離染心，得淨心，依衣、鏡、水、金等比喻，引出了「心本光淨」的思想，成為《增支部》的特色。不過這一經說，大眾部（Mahāsā□ghika）與分別說部（Vibhajyavāda）系經是有的，說一切有部（Sarvāstivāda）經卻沒有，所以引起義理的論諍。「心性本淨」，有一點是明確的，就是從「心」學的世間譬喻而來。另一點是：《增支部》對不善而說善，在誘人類向善的意義上，心淨說是有價值的！如《成實論》卷三(大正三二．二五八中)說：

「心性非是本淨，客塵故不淨。但佛為眾生謂心常在，故說客塵所染則心不淨。又佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨」。

《成實論》約「為人生善」說「本淨」，在修學的實踐上，是很有意義的。《增支部》心本光淨的思想，在部派中，大乘佛法中，有著最深遠的影響！

二、《雜阿含經》「如來記說」，佛化誚陀迦旃延（Sandha Kātyāyana）經，說「真實禪」與「強梁禪」，是以已調伏的良馬，沒有調

伏的劣馬，比喻深禪與世俗禪。誂陀，或譯刪陀、口陀、散他。與誂陀迦旃延氏有關的教授，傳下來的僅有二則。另一則是佛為誂陀說：離有離無的正見——觀世間緣起的集與滅，而不落有無的中道。車匿（Chanda）知道了無常、苦、無我、涅槃寂滅，而不能領受「一切行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃」。阿難（Ānanda）為他說「化迦旃延經」，離二邊而不落有無的緣起中道，這才證知了正法。這是非常著名的教授！龍樹（Nāgārjuna）《中論》，曾引此經以明離有無的中道。這一教授，《相應部》沒有集錄，編在《增支部．十一集》第十經。這部經，在當時流行極廣。如《增支部．十集》的六．七經；〈十一集〉的七——一〇經，一九——二二經：一共十經，都與誂陀經說的內容相關。在《中部》，是第一《根本法門經》，與《中阿含經》（一〇六）《想經》相同。這一教授而被稱為「根本波梨耶夜」（Mūlaparyāya），可見在法門中的重要性。同一內容而已演化為十餘經，然足以代表原形的，還是《誂陀迦旃延經》。《瑜伽師地論．菩薩地．真實義品》，引這部經來證明離言法性，文句也相同。現在摘錄《雜阿含經》卷三三(大正二．二三六上——中)所說：

「如是丈夫，不念貪欲纏，住於出離，如實知，不以貪欲纏而求正受。亦不（念）瞋恚、睡眠、掉悔、疑纏，……不以疑纏而求正受」。

「如是誂陀！比丘如是禪者，不依地修禪，不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪；不依此世，不依他世，非日（非）月，非見、聞、覺、識，非得、非求，非隨覺、非隨觀而修禪。誂陀！比丘如是修禪者，諸天主、伊溼波羅、波闍波提，恭敬合掌，稽首作禮而說偈言：南無大士夫，南無士之上！以我不能知，依何而禪定」！

「佛告跋迦利：比丘於地想能伏地想，於水、火、風……若覺、若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺、觀而修禪」。

經中先說明，要離貪欲等五蓋，不可以五蓋來求正受（三昧）。修禪要先離五蓋，是佛法中修禪的一般定律。次說修禪者應不依一切而修禪；如不

依一切而修，那就印度的大神，天主（Indra）是帝釋天，伊溼波羅（□śvara）是自在天（梵天異名），波闍波提（Prajāpati）是生主，都不能知道「依何而禪定」。原來一般的禪定，必有所依緣的禪境，所以有他心通的諸天，能知禪者的心境。現在一無所依，這就不是諸天世俗心境所能知道了。接著，佛為跋迦利（Bādari《增支部》作詵陀）說明：不依一切而修，是於一切想而伏（「除遣」）一切想。依一切法離一切想，就是無所依的深禪。經中所說不依的一切，也就是一般的禪法。地、水、火、風，依此四大而修的，如地、水、火、風——四種遍處；如觀身四大的不淨，如「持息念」的依風而修。空、識，也是遍處。空（無邊處）、識（無邊處）、無所有處、非想非非想處，是四無色定。此世、他世、日、月：一般世俗禪定，或依此世界，或依其他世界，或依日輪，或依月輪而修。這都是有依有想的世俗定，與《楞伽經》所說的「愚夫所行禪」：「譬如日月形，鉢頭摩深險（蓮華海），如虛空火燼，修行者觀察。如是種種相，外道道通禪」相合。見、聞、覺、識（知），是六根識。在禪法中，有依根識的直觀而修的。得與求，是有所求、有所得，甚深禪是無求無得而修的。隨覺、隨觀，覺觀即新譯的尋、伺。依世俗定說，二禪以上，沒有尋、伺。約三界虛妄說，三界都是尋、伺所行。這所說的一切，都不依止，離一切想的深禪，與大乘所說，般若現證時能所雙忘，沒有所緣緣影像相，是沒有什麼不同的。

無所依禪，在當時，在後代部派中，當然會有不同的解說與修法。現存的漢譯聖典中，就有附有解說的。如《別譯雜阿含經》，或推論為飲光部（Kāśyapīya）的誦本。關於佛為詵陀迦旃延所說，與《雜阿含經》相同；為薄迦梨所說一段，略有增附，如經卷八(大正二．四三一上)說：

「佛告薄迦梨：若有比丘深修禪定，觀彼大地悉皆虛偽，都不見有真實地相。水、火、風種，……亦復如是，皆悉虛偽，無有實法。但以假號因緣和合，有種種名。觀斯空寂，不見有法及以非法」。

所說不是經文不同，而是附入了解說。為什麼不依一切？為什麼除一切相（在心就是想）？因為這一切都是虛妄無實的，只是因緣和合的假名。「不見有法及以非法」，就是不取有相與無相。從因緣而有的，假名無實；深

觀一切空寂，所以離有離無。這是以佛為詵陀所說的——離有無的緣起中道觀，解說這不依一切，離一切相的深禪。拿詵陀法門來解說詵陀法門，這應該是最恰當的了！還有《阿毘達磨俱舍論》，引有該經的偈頌，如卷二九(大正二九．一五四中)說：

「世尊於雜阿笈摩中為婆羅門婆拕梨說：婆拕梨諦聽！能解諸結法，謂依心故染，亦依心故淨。我實無我性，顛倒故執有。無有情無我，唯有有因法，謂十二有支，所攝蘊處界；審思此一切，無補特伽羅。既觀內是空，觀外空亦爾，能修空觀者，亦（二？）都不可得」。

《俱舍論》所引的，跋迦利比丘，成為婆拕梨婆羅門。《別譯雜阿含經》也有偈頌，但內容大為不同。《俱舍論》所引的經頌，廣說無我，並依空觀，觀內空、外空（出《中部》《小空經》、《大空經》）。內外都不可得，是離一切想、無所依的一種解說。有因緣而沒有我，「法有我無」，符合說一切有部的見解。這雖也說到空觀，但與《別譯雜阿含經》的法空說，意義不同。《增支部》所集的十經，除（十一集第十經）「詵陀」經，與《雜阿含經》一致外，也都提出了解說，或是佛說，或是舍利弗（Śāriputra）說的。提出的解說是：不起一切想，是以「有想」為方便的。這是說：修得這一深定，並非不起想所能達成，而先要依「有想」為方便，才能獲得這樣的深定。「有想」是：

「阿難！此比丘如是想：此寂靜，此殊妙，謂一切行寂止，一切依定棄，愛盡，離貪，滅盡，涅槃。阿難！如是比丘，獲得如是三昧，謂於地無地想……無意所尋伺想，而有想」。

「我於有滅涅槃，有滅涅槃，或想生，或想滅。譬如火燃，或燄生，或燄滅。……時我想有滅涅槃，有滅涅槃」。

這可說是以涅槃為觀想的。第一則，與說一切有部，滅諦四行相：「滅」、「靜」、「妙」、「離」相近。涅槃是這樣的微妙甚深，沒有地水火風等一切想相。所以除遣一切想，獲得與涅槃相契應的深定。不依一切而修定，伏一切想，是要以涅槃無相觀為方便的。第二則是：修者要想「有滅涅槃，

有滅涅槃」。「有」是生死，生死的止息滅盡是涅槃。「有滅涅槃」的觀想，如火燄一樣，想生，想滅。想生想滅，生滅不住，如想滅而不生，就契入無相的深定。法藏部（Dharmaguptaka）等見滅諦得道，「無相三摩地能入正性離生」，依此經說而論，是相當正確的！

與《中部．根本法門經》相當的，是《中阿含經》的《想經》，與異譯《佛說樂想經》。《中阿含經》卷二六《想經》(大正一．五九六中——五九六下)說：

「若有沙門，梵志，於地有地想，地即是神，地是神所，神是地所。彼計地即是神已，便不知地。……彼於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切即是神已，便不知一切」。

「若有沙門，梵志，於地則知地，地非是神，地非神所，神非地所。……彼於一切則知一切，一切非是神，一切非神所，神非一切所。彼不計一切即是神已，彼便知一切」。

「我於地則知地，地非是神。……我不計一切即是神已，我便知一切」。

依《想經》所說，不論什麼法，如於法有法想，那就是神，不離神與神所。神，是「我」的古譯。想，表示是世俗的認識。依名言相，取總相、一合相的是「想」。如以為確實如此，那是不能真知一切法的。我與我所，隨世俗的一合相而起。如依「蘊」來說，那「地即是神」，是即蘊計我。「地是神所，神是地所」，是離蘊計我。無我無我所，就是於一切法無想的意思。於一切法無我我所的，能如實知一切法。這一解說，是順於說一切有部的。末了，佛又以自己（「我」）的無我我所，能知一切法為證明。《想經》分為三類，但在《中部．根本法門經》中，是分為四類的(南傳九．一——六)：

無聞凡夫——想，思惟

有學———知，思惟

阿羅漢——知，不思惟……貪瞋癡滅盡

如來———知，不思惟……知有緣生，生緣老死；一切渴愛滅，離染，滅，捨，棄

依這部經說，凡夫是於法起想，依想而起思惟。有學沒有取相想，所以能知，但還有思惟。阿羅漢與如來，如實知一切法，不但不起想，也不依思惟而知。阿羅漢與如來，是真能知一切法的。在認識上，分別了凡夫、有學、無學聖者的差別。《增壹阿含經》九法中，也有這「一切諸法之本」法門，與《根本法門經》同本，但也只分為三類：凡夫、聖者、如來。「根本法門」所說的一切法，與《詵陀經》大同。在四無色前，加大梵天、果實天等。沒有「此世、他世、日、月」，而有「一、多、一切」，那是一想、異想、種種想。求與得與「涅槃」相當。這是從不依一切，無一切想的分別而來。

第三節 信心與戒行的施設

第一項 戒學的三階段

《中》、《長》、《增壹》集成的時代，對於修學的歷程，主要是三學——「戒」、「定」（或作「心」）、「慧」的進修次第。經中對於戒學，有三類不同的說明。我在《原始佛教聖典之集成》中，曾加以列舉，現在更作進一層的說明。戒學的三類是：一、「戒成就」：如《中部》（五三）《有學經》；（一〇七）《算數家目犍連經》；（一二五）《調御地經》。所說「戒成就」的內容，是：「善護波羅提木叉律儀，軌則圓滿，所行圓滿，於微小罪見大怖畏，受學學處」。《中阿含經》沒有《有學經》；而《調御地經》與《算數目揵連經》，與「戒成就」相當的，是：「當護身及命清淨，當護口意及命清淨」。二、「四清淨」：如《中部》（三九）《馬邑大經》；《中阿含經》（一四四），《算數目揵連經》，（一九八）《調御地經》。四清淨是：身行清淨，語行清淨，意行清淨，命行清淨。清淨是「仰向（公開的）發露，善護無缺」的意思。三、「戒具足」：如《中部》（五一）《乾達羅迦經》，（七六）《刪陀迦經》，（三八）《愛盡大經》，（一一二）《六淨經》；《中阿含經》（一八七）《說智經》（與《六淨經》同本），（八〇）《迦絺那經》。《增支部》的《優波離經》，也相同。所說的「

戒具足」，依《六淨經》敘述如下：

1.離身三不善業、語四不善業

2.離植種、伐樹

3.離非時食，離歌舞觀聽，離香華鬘莊嚴，離高廣大床，離受金銀

4.離受生穀類，離受生肉

5.離受婦女、童女，離受奴婢，離受羊、雞、豚、象、牛、馬，離受田、地

6.離使命奔走

7.離買賣，離偽秤、偽斗、偽貨幣

8.離賄賂、虛偽、騙詐、欺瞞，離割截、毆打、繫縛、埋伏、掠奪、暴行

「戒具足」的內容，與《長部》（一）《梵網經》的「小戒」相合。《長部》自（一）《梵網經》，到（一三）《三明經》，經中都有「戒」的說明，而《梵網經》又分為「小戒」、「中戒」、「大戒」——三類。「中戒」是離植種伐樹，過多的貯蓄，歌舞戲樂，賭博，過分的貴重精美，閒談，諍論法律，奔走使命，占相禁厭。「大戒」是遠離對解脫無益的學問，特別是宗教巫術的種種迷信。《長阿含經》與《長部》的相同部分，共十經，只有《阿摩晝經》詳細敘述了戒法，其他的雖說到而都簡略了。屬於法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》，以迦旃延（Mahākātyāyana）不受慰禪國（Ujjayinī）憂陀延王（Udayana）的不如法的布施為因緣，「為諸比丘說大小持戒犍度」，大體與《長部》的《沙門果經》相同。拿「小戒」來說，《長阿含經》與《四分律》，比起《長部》，沒有（4）離生穀與生肉，也沒有（2）植種伐樹；但在離身語七不善業下，卻增列了「離飲酒」。屬於說一切有部（Sarvāstivāda）的《中阿含經》，與法藏部所傳相合，但又缺離詐欺、隱瞞等。在上面所見的經典中，「戒成就」、「四清淨」、「戒具足」——三類，是對「戒」的不同敘述，而又都是出家者的「戒」。但後來，這三類漸漸被結合起來。如《中阿含經》的《迦絺那經》，先說：「受

比丘學，修行禁戒，守護從解脫，又復善攝威儀禮節，見纖介罪常懷畏怖，受持學戒」；接著說離殺生等身語不善業等。這是「戒成就」與「戒具足」的結合。又如《長部》（二）《沙門果經》說：「出家，善護波羅提木叉律儀，住持戒，精勤正行，見小罪而怖畏，受學學處。清淨身業、語業具足，命（生活）行清淨具足」。什麼是「戒具足」？這才列舉身語七不善業等。這是「戒成就」、「四清淨」，「戒具足」的大聯合。然在《長阿含經》的《阿摩晝經》，《四分律》的「大小持戒犍度」，都只是「戒具足」。可見《長部》所說的，本來只是「戒具足」，而後來又加上「戒成就」與「四清淨」。大概認為「意清淨」不屬「戒」法，所以把「意清淨」省去了！

對於出家者的「戒」，經中用三類不同的文句來敘述，這三類有什麼不同呢？1.「戒成就」的內容，是「守護波羅提木叉，……受學學處」，是約比丘（比丘尼）律儀說的。學處（śik□āpada）、波羅提木叉（Prātimok□a），都是「律藏」所說比丘所應受學的戒法。這是「持律者」（vinayadhara）所集的戒律，是先「受戒」而後持行的。2.「戒具足」的意義不同，沒有說學處、波羅提木叉，而列舉遠離身語七不善業等。《中部》所說的「戒具足」，就是《長部》《梵網經》所說的「小戒」。《長部》以（沙門）婆羅門為化導對象，所以增列一些出家者所應離的——過多的貯蓄，過分的精美，賭博、嬉戲等；以及婆羅門教所說，無關於解脫的種種學問——明（vidyā）。依根本部分（「小戒」）來說：遠離殺、盜、淫、妄、酒，就是在家優婆塞（upāsaka）的「五戒」。五戒加離非時食，離香華鬘嚴身，離歌舞觀聽，離高廣大床，就是「八關齋戒」。再遠離受持金銀，就是沙彌「十戒」。這是沒有制立學處（「結戒」）以前，比丘們所奉行的「戒」。在當時一般沙門的行為軌範中，佛弟子自動實行的合理行為。所以都說「遠離」，而沒有說「不許」。受八關齋戒的優婆塞們，都是這樣想：阿羅漢這樣的離殺生，我也要這樣的一日一夜離殺生……。可見遠離身語的不善業，是當時比丘的行為準則；這就是「八正道」中的「戒」。佛初期開示的「中道行」，就是八正道。八正道中有「正語」、「正業」、「正命」，內容就與「戒具足」（小戒）相當，如《中部》（一一七）《大四十經》，

《中阿含經》（一八九）《聖道經》。《中阿含經》卷四九《聖道經》(大正一．七三六上——中)說：

「云何正語？離妄言、兩舌、麤言、綺語，是謂正語」。

「云何正業？離殺、不與取、邪淫，是謂正業」。

「云何正命？若不求無滿意，不以若干種畜生之呪，不邪命存活；彼如法求衣被，……如法求飲食、床榻、湯藥，諸生活具，則以法也，是謂正命」。

《大四十經》以「欺騙、饒說、占相、騙詐、求利」為邪命，更與「小戒」相合。「正語」、「正業」、「正命」，是佛弟子初期「戒具足」的主要內容。後來，佛制立「受具足」，制立「學處」，制立「波羅提木叉」，於是聖者們初期的「戒」行，漸演化為出家而沒有受具足的，沙彌們所奉行的戒法。扼要的說，在成立「受戒」制以前，聖者們所奉行的，是八正道中的戒行。「持律者」重視受戒、持戒——僧伽紀律的戒法；而「持法者」（dharmadhara）——重法的經師們，對初期聖者們的戒行，依舊傳誦結集下來，存著無限的尊重與景仰！3.四清淨，是身行清淨、語行清淨、意行清淨、命行清淨。身清淨、語清淨、意清淨——三清淨，也名三妙行。內容是：身清淨——離殺、不與取、婬；語清淨——離妄語、兩舌、惡口、綺語；意清淨——無貪、無瞋、正見。三清淨就是十善；四清淨是十善加正命，比「戒具足」增多了無貪、無瞋、正見——意清淨。雖然，身語七善被稱為「聖戒」，無貪、無瞋、正見，是七善的因緣，可說意三善（淨行）是身語善行的動力。但佛法所說的「戒」，不只是身語的行為，更是內在的清淨。在修道的歷程中，列舉四種清淨，意清淨不能不說是屬於「戒」的。

「戒」是什麼意義？依中國文字說：戒是「儆戒無虞」(書大禹謨)；「戒慎恐懼」(大學)；「必敬必戒」(孟子)；「戒之在色」、「戒之在鬥」、「戒之在得」(論語)；以兵備警戒叫「戒嚴」：都是戒慎、警戒的意思。以「戒」字來翻譯梵語，主要有二：一、學（śik□ā）、學處（śik□āpada），古來都譯為「戒」。如初戒的「戒羸」、「不捨戒」，原文為「學羸」、「

不捨學」。如「眾學法」，原語是種種的應當「學」；犯了也稱為「越學法」。這些學法，是二百五十戒（學處）的一部分。制立學處，古譯為「結戒」；學處是學而有條文可資遵循的。學而不許違犯的，古譯為「戒」，於是戒有「戒除」、「戒絕」的意義了。「學」被譯為戒，所以佛法的三增上學，也被譯為「三戒：無上戒戒、無上意戒、無上智戒」了。三增上學與「學處」（戒）的關係，如《雜阿含經》卷二九(大正二．二一二下)說：

「尊者跋耆子……白佛言：世尊！佛說過二（應作「一」）百五十戒，令族姓子隨次半月來，說波羅提木叉修多羅，……我不堪能隨學而學。佛告跋耆子：汝堪能隨時學三學不？跋耆子白佛言：堪能」。

當時，制立的學處（戒），已超過了一百五十戒。跋耆子（V□jiputra）覺得太煩瑣，自己學不了。佛說：那麼簡要些，能學三種學——戒嗎？在這一經文中，發見學處的過於法律化，形式化，為某些學者所不滿。如大迦葉（Mahākāśyapa）問：「何因何緣，世尊先為諸聲聞少制戒，時多有比丘心樂習學？今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學」？制戒（學處）少，比丘修學而證入的多；現在制戒多了，修習證入的反而少。這一事實，與跋耆子的意見是相通的。佛說的「戒」，應重視啟發人的樂於修習，而不能只依賴規制來約束。學與學處而被譯為「戒」的，流散而眾多，所以歸納為三學。

三學中的「戒」學，原語尸羅（śīla），尸羅是譯為「戒」的又一類。尸羅譯為「戒」，原義如《大智度論》卷一三(大正二五．一五三中)說：

「尸羅，（此言性善）。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」。

《大毘婆沙論》與《菩提資糧論》，各列舉了尸羅的十種意義。有些是依譬喻說的，重要而相同的，有：

《大毘婆沙論》

《菩提資糧論》

1.清涼義

3.清涼義

2.安眠義

4.安隱義，5.安靜義

3.數習義

1.習近義，2.本性義

《菩提資糧論》說：「尸羅者，謂習近也，此是體相。又本性義，如世間有樂戒、苦戒等」。「習近」，就是《大毘婆沙論》的「數習」。不斷的這樣行，就會「習以成性」，所以說「本性」。這是通於善惡，也通於苦樂的。現在約「善」說，不斷的行（習）善，成為善的習性，這就是尸羅。這種善的習性，「好行善法」，是樂於為善，有向善行善的推動作用。「不放逸」，是「於所斷修防修為性」。對於應斷除的不善，能防護不作；應修的善法，能夠去行。所以《增壹阿含經》說：「無放逸行，所謂護心也」（約防惡說）。尸羅是善的習性，所以說「此言性善」，是戒的體相。有力的防護過失，修習善法，成為為善的主動力。尸羅，可說是人類生而就有的（過去數習所成），又因不斷的為善而力量增強。所以不論有佛出世——「受戒」的，或沒有佛出世，或佛出世而不知道——「不受戒」的，都是有尸羅——戒善的。「十善道為舊戒。……十善，有佛無佛常有」，就是這個意義。尸羅是不必受的，是自覺的，出於同情，出於理性，覺得應該這樣去做。經中所說遠離身語的七支善法，就是這樣，例如：

「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益哀愍一切眾生」。

「若有欲殺我者，我不喜。我若所不喜，他亦如是，云何殺彼！作是覺已，受不殺生，不樂殺生」。

意淨行的無貪、無瞋、正見，也是這樣，如說：「無貪，不貪他財物；屬他物，不應屬我。無瞋，無怒心，於有情無怨、無害、無惱、安樂」。正見是對世間（出世間）法的正確了解。總之，尸羅——「戒」是善性，有防惡向善的力量。「戒」是通於沒有佛法時，或不知佛法的人，這是十善是戒的主要意義。

十善是尸羅——「戒」，通於有佛法及沒有佛法的時代。如十善化世的輪王，多數出於沒有佛法的時代。十善分為身、口、意三類，正是印度舊有的道德項目。釋尊肯認十善是「戒」，而以戒、定、慧三學的「八正道」為中道行。初期的「戒具足」，近於「禮」，依一般沙門行，而選擇更合理的為戒——「正語、正業、正命」。然佛法所說的尸羅，與一般泛泛的善行，應該是多少不同的。要習性所成的善性，有「好行善法，不自放逸」的力量，才顯出尸羅——戒的特性。生來就「性自仁賢」，是少數人；一般人卻生來為習所成的惡性所蒙蔽，所參雜，都不免要為善而缺乏力量。一般人的奉行十善，都是或經父母、師友的啟發，或是宗教，或從自身的處事中發覺出來。內心經一度的感動、激發，於是性善力大大增強，具有防護過失，勇於為善的力量，這才是佛法所說的尸羅。所以戒是內在的，更需要外緣的助力。釋尊重視自他展轉的增上力，知道集團的力用，所以「依法攝僧」，制立學處、律儀。一般說：律儀與學處，是外來的約束，而戒（尸羅）是自覺的，內發的，似乎矛盾，而其實也不盡然。尸羅，要依外緣助力，發生防惡、行善的作用；而制立的律儀，正是外緣的助力。如受具足戒的，依自己懇篤的誓願力，僧伽（十師）威力的加護，在一白三羯磨的作法下，誘發善性的增強，也就是一般所說的「得戒」。律儀（sa□vara）是「護」，正是尸羅作用的一面，所以律儀都稱為戒。後代律師們，多少忽視了戒的通於「有佛無佛」；忽視了性善的得緣力而熏發，偏重於戒的從「受」而得，於是問題發生了。如成立「受具足」制度以前，佛弟子出家而證果的不少，又怎能成就戒善呢？於是成立了「善來得」，「見諦得」等名詞。重於「受」，重於學處及制度的約束，終於形式化而忽視性善的尸羅。受戒，除了團體制度外，著重於激發與增強性善的力量，這非受戒者為法的真誠不可。等到佛教發展了，利養多了，出家者的出離心淡了，為道的真誠也少了；受戒的不一定能發戒，受了戒也不一定能持，也許根本沒有想到受持。憑一點外來的約束，維持僧團體制，比丘們的戒功德，從那裡去生起增長呢！

《中》、《長》、《增壹》所傳的三類戒法，可說是佛教戒法的三個階段。第三階段是：由於出家弟子的眾多，不能沒有僧伽和合（團體）的紀律

；部分行為不正不善的，不能不制定規律來禁約。「依法攝僧」而制立律儀戒，就是「戒成就」。定型的文句為：「善護波羅提木叉，……受學學處」。第二階段是：釋尊起初攝化弟子，還沒有制立學處、制說波羅提木叉、制受具足的時代。那時佛弟子奉行的戒法，就是「戒具足」——八正道中的正語、正業、正命。定型的文句，如《長部》（一）《梵網經》所說的「小戒」。第一階段是：釋尊從出家、修行、成佛、轉法輪以前的「四種清淨」——身清淨、語清淨、意清淨、命清淨。「四種清淨」可通於一般（在家）的十善行；「戒具足」可通於一般沙門的正行；「戒成就」是佛教有了自己的制度，禁約。佛教出家戒法的發展，有此三階段。初期的「四種清淨」（十善及命清淨），與第二期八正道中的正語、正業、正命，是一貫相通的（四清淨中的意清淨，在八正道中，就是正見、正思惟、正念、正定等）。由於十善是通於一般的，所以被看作人天善法。八正道是出離解脫的正道，所以說是出世的無漏功德。其實，十善與八正道是相通的。如《中部》（一一七）《大四十經》，對正見、正思惟、正語、正業、正命，都分為有漏福分、無漏聖道二類。而《雜阿含經》，以為八正道都有世俗有漏有取、出世無漏無取二類。世俗的、有漏的福分善，也就是人天善法。十善——戒，作為人天善法的，經說固然不少，然也有通於出世的。如《雜阿含經》說：十善是「出法」，（度）「彼岸法」，「真實法」。《增支部》說：十善是「聖法」，「無漏法」，「聖道」，「應現證」。在《雜阿含經》與《增支部》中，對十善與八正道（《增支部》加正智、正解脫為「十無學法」），是以同樣的意趣與語句來說明的。十善通於無漏聖法，是聖典所明確表示的，所以《雜阿含經》卷三七(大正二．二七三上)說：

「離殺生乃至正見，十善業跡因緣故，……欲求剎利大姓家，婆羅門大姓家，居士大姓家，悉得往生。……若復欲求生四王、三十三天，乃至他化自在天，悉得往生。所以者何？以法行、正行故，行淨戒者，其心所願，悉自然得。若復如是法行、正行者，欲求生梵天，……乃至阿伽尼吒，亦復如是。所以者何？以彼持戒清淨，心離欲故。若復欲求離欲惡不善法，有覺有觀，乃至第四禪具足住。……欲求慈悲喜捨，空入處……非想非非想入處。

……欲求斷三結，得須陀洹、斯陀含、阿那含，……漏盡智（阿羅漢），皆悉得。所以者何？以法行、正行故，持戒、離欲，所願必得」。

《中部》（四一）《薩羅村婆羅門經》，大致相同。十善是「正行」、「法行」，是「淨戒」，是生人中大家，諸天，得四禪以上的定（及果），得四果的因緣。十善淨戒，是戒——尸羅的正體，是戒的通相；其他一切戒善，不過依此而隨機施設。所以《大智度論》說：「十善為總相戒。……說十善道，則攝一切戒」。

從原始佛教的三類戒學，可以結論為：「四清淨」——十善與命清淨，是戒（尸羅）學的根本。釋尊出家修行的生活，就是這樣的戒。十善是固有的，而釋尊更重視「命清淨」。反對欲行與苦行，而表示中道的生活態度，也包括了（通於在家的）如法的經濟生活。「戒具足」——正語、正業、正命，是從教化五比丘起，開示八正道的戒學內容；這也是在家所共行的。上二類，律家稱之為「化教」。「戒成就」，由於一分出家者的行為不清淨，釋尊特地制立學處，制威德波羅提木叉，就是「制教」。到這，出家與在家戒，才嚴格的區別出來。佛教的戒學，曾經歷這三個階段。七百結集——集成四阿含時，雖是僧伽律制的時代，但比丘們的早期生活——阿蘭若處、八正道，與釋尊修行時代的出家軌範（十善加命清淨），還在流傳而沒有忘卻，所以「持法者」就各別的結集下來。平川彰博士《初期大乘佛教之研究》，見「初期大乘佛教的戒學」，十善為尸波羅蜜多，離邪淫而不說離淫，因而重視初期大乘佛教的在家意義。在家在大乘佛教中，是有重要地位的。然十善戒的「離邪淫」，約通於在家（並不只是在家）說；如《聖道經》說正業為「離殺、不與取、邪淫」，難道可說八正道的戒學，局限於在家戒嗎？十善為菩薩戒，應該注意十善的原始意義。戒律，自大迦葉（Mahākāśyapa）強制的決定：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」，流於形式的，繁瑣的制度。重法的大眾部系，是不能完全同意的。如雞胤部（Kukku□ika）一切「隨宜」，等於捨棄了律制。因為「隨宜住處」，不用「結界」，那佛教的一切軌則，都無法推行了。重法學派不滿「制教」，而嚮往「制教」以前的——正語、正業、正命為戒，或身清淨、語清淨、

意清淨、命清淨為戒，就與十善為戒的大乘戒學相通。不滿論師的繁瑣名相，不滿律師的繁瑣制度，上追釋尊的修證與早期的生活典範，為大乘佛教興起的重要一著。如忽略這一意義，而強調在家者在初期大乘的主導地位，是與初期大乘經不合的！

第二項 信在佛法中的意義

「信」（śraddhā），在「佛法」——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。如舍利弗（Śāriputra）見到了馬勝（Aśvajit）比丘，聽他所說的「因緣偈」，就有所悟入，這裡面是用不著信的。這一意義，表示得最明確的，如《雜阿含經》卷二一(大正二．一五二下)說：

「尼犍若提子語質多羅長者言：汝信沙門瞿曇得無覺無觀三昧耶？質多羅長者答言：我不以信故來也。……質多羅長者語尼犍若提子：我已……常住此三昧，有如是智，何用信世尊為」？

質多羅（Citra）長者不是信仰瞿曇（Gautama）沙門——釋尊有「無覺無觀三昧」（即「無尋無伺三摩提」），而是自己證知了無覺無觀三昧，能夠常住在這樣的三昧中。對長者來說，這不是信仰，信仰是沒有用的。這充分表示了佛法的特性。

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」。起先，這是對佛的信心，如說：

「聖弟子於如來所，起信心，根本堅固，諸天、魔、梵、沙門、婆羅門，及諸世間法所不能壞，是名信根」。

「若聖弟子於如來（發）菩提心所得淨信心，是名信根」。

信，是對如來生起的淨信心，確信是「應供、等正覺、……天人師、佛、世尊」。優婆塞的「信具足」，也是「於如來所正信為本」。信佛，進而信佛所說的法，如《相應部．根相應》(南傳一六下．五二)說：

「若聖弟子，於如來一向信是如來，於如來之教說無疑」。

由信佛、信佛所說法，進一步而尊重恭敬僧伽。信佛、法、僧的三歸依，應該是與僧制的成立相關的。經中有但說歸依佛的，如：

「我是尼俱陀梵志，今者自歸，禮世尊足」。

「梵志從座起，……向佛所住處，合掌讚歎：南無南無佛、世尊、如來、應供、等正覺」。

《五分律》說到：「諸比丘一語授戒言：汝歸依佛。又有比丘二語授戒言：汝歸依佛、歸依法。又有比丘三語授戒言：汝歸依佛、歸依法、歸依僧」。這些記錄，各部律雖並不一致，但從歸依佛，歸依佛、法，進而歸依佛、法、僧，初期佛教的進展過程，是應該可以採信的。

歸依三寶，是對佛、法、僧的信（願）心。佛教應用「信」為修持方法，憶念而不忘失，稱為「佛隨念」、「法隨念」、「僧隨念」，簡稱「念佛」、「念法」、「念僧」。信念三寶不忘，到達「信」的不壞不動，名為「佛證淨」、「法證淨」、「僧證淨」。念佛、法、僧，是這樣的：

「聖弟子以如是相，隨念諸佛，謂此世尊是：如來、阿羅漢、正等覺、明行圓滿、善逝、世間解、無上丈夫、調御士、天人師、佛、薄伽梵」。

「聖弟子以如是相，隨念正法，謂佛正法：善說、現見、無熱、應時、引導、近觀、智者內證」。

「聖弟子以如是相，隨念於僧，謂佛弟子：具足妙行、質直行、如理行、法隨法行、和敬行、隨法行。於此僧中，有……四雙八隻補特伽羅。佛弟子

眾，戒具足、定具足、慧具足、解脫具足、解脫智見具足。應請、應屈、應恭敬、無上福田，世所應供」。

佛、法、僧證淨，就是依此隨念而得不壞的淨信。起先，只是歸依三寶，三隨念，三證淨——「三種穌息處」。「隨念」與「證淨」，有相同的關係，如三隨念加戒，成四念，或作四證淨。三法（證淨）成就，還是四法（證淨）成就？佛弟子間曾有過異議，但決定為：「於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖（所愛）戒成就」。多數經文，只說「聖所愛戒成就」，沒有說「聖戒證淨」。如《法蘊論》與《集異門論》，解說四證淨，也只說「聖所愛戒成就」，而沒有解說「證淨」，如佛、法、僧證淨那樣。所以，三證淨是信心的不壞不動，而聖所愛戒是佛弟子所有的淨戒。但到後來，佛、法、僧、戒，都稱之為證淨，也就是從隨念戒而得證淨了。

「信」有一般宗教的信仰意味，也就有類似一般宗教的作用。在這方面，「隨念」與「證淨」，大致是相通的，現在也就總合來說。為什麼要修「三隨念」、「四證淨」？一、對於病者，主要是在家患病者的教導法，使病者依「隨念」、「證淨」而不致陷於憂苦，因為死了會生天的。二、在曠野，在樹下、空舍，「有諸恐怖心驚毛豎」，可依三隨念而除去恐怖。三、聽說佛要離去了，見不到佛了，心裡惆悵不安，也可以念佛、法、僧。依念佛，念佛、法、僧，四證淨，而不會憂苦恐怖不安，經中曾舉一比喻，如《雜阿含經》卷三五(大正二．二五四下——二五五上)說：

「天帝釋告諸天眾：汝等與阿須倫共鬥戰之時，生恐怖者，當念我幢，名摧伏幢。念彼幢時，恐怖得除。……如是諸商人：汝等於曠野中有恐怖者，當念如來事、法事、僧事」。

這是從印度宗教神話而來的比喻。世間上，確有這一類的作用，如軍隊望見了主將的軍旗，會勇敢作戰。如軍旗倒下（或拔去）而看不到了，就會驚慌而崩潰下來。念佛，念佛、法、僧，會感覺威德無比的力量，支持自己。一般宗教的神力加被，就是這樣。所以信的應用於修行，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。

說一切有部（Sarvāstivāda）的正義，「四證淨」是證智相應的。《集異門論》說：「諸預流者，成就此四」，所以是無漏的。然在《雜阿含經》、《相應部》中，稱此四為「四天道」；是「福德潤澤、善法潤澤、安樂食」；依文義來說，不一定是無漏的。由於一部分人傳說為無漏的，所以《瑜伽論》解說天道為「第一義清淨諸天」。如依經文，顯然是通於有漏的，如《雜阿含經》卷三〇(大正二．二一七下——二一八上)說：

「若聖弟子，於佛不壞淨成就，而不上求，……心不得定者，是聖弟子名為放逸。於法、僧不壞淨，聖戒成就，亦如是說。如是難提！若聖弟子，成就於佛不壞淨，其心不起知足想，……若聖弟子心定者，名不放逸。法、僧不壞淨，聖戒成就，亦如是說」。

經說分為二類：如成就這四者，不再進求，「心不得定，諸法不顯現」，那是放逸者。如能更精進的修行，「心得定；心得定故，諸法顯現」，就是不放逸者。這可見，成就這四者，還是沒有得定，沒有發慧的。不過進一層的修習，可以達到得定發慧，就是無漏的預流（或以上）果。放逸的一類，這四者是成就的，但決不是無漏的。又如《雜阿含經》卷四一(大正二．二九八下)說：

「有四須陀洹分。何等為四？謂於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就，是名須陀洹分」。

這四法是須陀洹——預流分，是趣入預流的支分、條件，並不等於預流果。與經說「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」，是須陀洹支分一樣。《相應部．預流相應》(南傳一六下．二八六——二八八)說：

「若聖弟子，於五怖畏怨讎止息；四預流支成就；以慧善觀善通達聖理，能自記說：我於地獄滅盡，畜生滅盡，餓鬼趣滅盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定趣向三菩提」。

成就這四者，可能會放逸停頓下來；要以慧通達聖理，能進而得定發慧，才能得預流果。不過成就了這四者，不但於三寶得堅固不壞的信心，又成就聖戒，所以不會再墮三惡道，一定能得預流果。原始佛教為一般人說法，

修四不壞淨，可免除墮落惡道的恐怖，一定往生天上，能成就聖果（與大乘佛法，以念佛法門，往生淨土，決定不退無上菩提，意趣相同）；並非說得了四預流支，就是預流果了。後代解說為與證智相應的淨信，稱為「證淨」（avetya-prasāda），應該不是原始佛教的本意。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一〇三(大正二七．五三四下)說：

「脇尊者曰：此應名不壞淨。言不壞者，不為不信及諸惡戒所破壞故。淨謂清淨，信是心之清淨相故，戒是大種清淨相故」。

脇（Pārśva）尊者是禪師、經師，好簡略而不作不必要的推求。依他說：這不是「證淨」而是「不壞淨」。「不壞淨」梵語為 abhedya-prasāda，與「證淨」的語音相近。依「不壞淨」說，只是信心的堅固不壞，與「信根」的定義相合，也與「信根」的地位（至少是內凡位）相當。在部派佛教中，信根的意義，也是有異說的。如「分別論者執信等五根唯是無漏」，而說一切有系是通於有漏的。約「信」心所而論，部派間也意見不一。如說一切有部、赤銅鍱部（Tāmraśā□īya），以為信是善心所。《成實論》以為：信是通於三性的；「是不善信，亦是淨相」。因迷信而引起內心的寧定、澄淨，在宗教界是普遍的事實；但由於從錯謬而引起，所以迷信是不善的。《舍利弗阿毘曇論》，立「順信」與「信」為二法：「順信」是善性的；「信」是通於三性的。在一般的「信」（śraddhā）以外，又別立純善的「順信」，不知原語是什麼。《法華經》的信，是 bhakti，不知是否與「順信」相同？總之，將「信」引入佛法中，由於與一般宗教的類似性，在說明上，不免引起佛教界意見的紛歧！

修學而趣入預流果的方便，經說有二類：一、「親近善友，多聞正法，如理思惟，法隨法行」為四預流支，約四諦說證入，是重於智證的方便。二、「於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，成就聖戒」為四預流支，是以信戒為基，引入定慧的方便；證入名得「四證淨」。這二者，一是重慧的，是隨法行人，是利根。一是重信的，是隨信行人，是鈍根。這是適應根機不同，方便不同，如證入聖果，都是有信與智慧，而且是以智慧而悟入的。如《雜阿含經》說：

「於此六（處）法，觀察忍，名為信行。……若此諸法，增上觀察忍，名為法行」。

「若於此（五蘊）法，以智慧思惟、觀察、分別忍，是名隨信行。……若於此法，增上智慧思惟、觀察、忍，是名隨法行」。

或依信佛、法、僧說，如《雜阿含經》卷三三(大正二．二四〇上——中)說：

「聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，於五法增上智慧、審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨法行」。

「聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，（乃至）五法少慧、審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨信行」。

原始佛教中，雖有此二流，而依「五根」來統一了信與慧；只是重信與重慧，少慧與增上慧的不同。將「信」引入佛法，攝受那些信行人，而終於要導入智慧的觀察分別忍，才符合佛法的正義。近代學者，發見「於佛證淨，於法證淨，於僧證淨，聖（所愛）戒成就：不墮惡趣，決定向三菩提」，似乎與觀四諦理而悟入不同，因而誇大的重視起來。有的解說為：四證淨是為在家人說的。其實，四不壞淨是適合為一般在家人說的，而不是專為在家人說的。這二類，不是出家的與在家的差別，而是正常道與方便道；為少數利根與多數鈍根；為叡智與少慧的不同。信，在釋尊涅槃後，將在一般人心中更重要起來。

卷006

第六章 部派分化與大乘

第一節 部派分化的過程

第一項 部派分化的前奏

佛入滅後，佛教漸漸地分化，終於成為部派的佛教。部派佛教流行到西元前後，大乘佛法又流行起來。大乘佛法的興起，到底出於部派的僧團內部

，或在家信眾，或兼而有之？這雖然要作進一步的研究，才能確定，但大乘從部派佛教的化區中出現，受到部派佛教的影響，是不容懷疑的事實。古代傳說，大眾部（Mahāsā□ghika）及大眾部分出的部派，上座部（Sthavira）分出的法藏部（Dharmagupta），都與大乘經有關。這雖不能依傳說而作為定論，但在傳說的背後，含有多少事實的可能性，應該是值得重視的！

佛教部派的顯著分立，約在西元前三〇〇年前後。然佛教部派的分化傾向，可說是由來已久。從佛陀晚年，到部派分化前夕，一直都有分化的傾向，有重大事件可記的，就有三次：

一、釋族比丘中心運動：我在〈論提婆達多之破僧〉中指出：佛陀晚年，提婆達多（Devadatta）要求比丘僧的領導權（「索眾」）；由於沒有達到目的，企圖創立新教（「破法輪僧」）事件，含有釋族比丘與諸方比丘間的對立意義。提婆達多是佛的堂弟，出於釋迦（Śākya）族。提婆達多的四位伴黨，都是「釋種出家」。《律藏》中有名的「六群比丘」，據律師們的傳說，釋尊制立學處（śik□āpada），幾乎都由於這幾位犯戒而引起的。《僧祇律》說：「六群比丘共破僧」。而這六位，不是釋種，就是與釋種有著密切的關係，如《薩婆多毘尼毘婆沙》卷四(大正二三．五二六上)說：

「五人是釋種子王種：難途、跋難途、馬宿、滿宿、闡那。一是婆羅門種，迦留陀夷」。

六人中，難陀（難途 Nanda）、跋難陀（Upananda），是弟兄，律中傳說為貪求無厭的比丘。阿溼鞞（馬宿 Aśvaka）、不那婆娑（滿宿 Punabbasu），在律中是「行惡行，汙他家」的（依中國佛教說，是富有人情味的），也是善於說法論議的比丘。闡那（或譯車匿 Chanda）是釋尊王子時代的侍從，在律中是一位「惡口」比丘。迦留陀夷（或作優陀夷 Kālodayin, Udāyin），是釋尊王子時代的侍友，在律中是被說為淫心深重的比丘。佛世的比丘尼，以釋迦族及釋迦近族的拘梨（Koliya）、摩羅（Malla）、梨車（Licchavi）族女為多。女眾更重視親族及鄉土的情誼，《十誦律》就稱之為「助調達比丘尼」。總之，釋種的比丘、比丘尼，在提婆

達多「索眾」時，多數是擁護提婆達多的。

在「六群比丘」中，舉二位來說明。「惡口」闡那，到底是怎樣的惡口？如《彌沙塞部和醯五分律》卷三(大正二二．二一中)說：

「大德！汝等不應教我，我應教汝。何以故？聖師法王是我之主，法出於我，無豫大德。譬如大風吹諸草穢，并聚一處。諸大德等，種種姓，種種家，種種國出家，亦復如是，云何而欲教誡於我」！

《善見律》譯為：「佛是我家佛，法亦是我家法，是故我應教諸長老，長老不應反教我」。闡那的意思是：佛出於釋迦族，法是釋迦佛說的，所以應由我們釋種比丘來攝導教化大家（僧眾）。這不正是釋種比丘、比丘尼，擁護提婆達多向佛「索眾」的意趣嗎？另一位是迦留陀夷（優陀夷），雖在律藏中極不如法，但確是一位傑出的比丘。他出家不久，就證得阿羅漢果；是波斯匿王（Prasenajit）妃末利（Mallikā）夫人的門師；曾教化舍衛城（Śrāvastī）近千家的夫婦證果；作讚歎佛陀的〈龍相應頌〉，說佛是「龍一切時定」；又是一位參與阿毘達磨論辯的大師。這樣的人物，竟然也被數為「六群比丘」之一！釋族比丘、比丘尼，的確擁護提婆達多，但提婆達多因為達不到目的，要破僧叛教，那就未必能得到釋族比丘的支持了。佛教是沒有教權的，如《遊行經》所說：「如來不言我持於眾，我攝於眾，豈當於眾有教令乎」？在一般看來，佛是僧眾的領導者，而不知佛對大眾的教化，是義務而不是權利。佛只是以「法」來感召大眾，策勵大眾，為真理與自由的現證而精進。提婆達多爭取領導權，違反了出家與為法教化的意義，難怪要受到佛的呵斥了。從爭取領導權來說，當然是不對的。如從佛出於釋種，佛法含有釋種文化的特性來說，那麼釋種比丘自覺更理會得佛法的真精神，釋族比丘中心的運動，也許有多少意義的。這次釋族比丘中心運動的失敗，使釋種的比丘、比丘尼們，在律師們的傳述中，絕大多數成為違法亂紀被呵責的對象。

二、王舍城結集的歧見：提婆達多破僧，是在佛陀晚年。不幾年，阿難（Ānanda）隨侍佛陀到拘尸那（Kuśinagara），佛就在這裡涅槃了。大迦

葉（Mahākāśyapa）得到了佛入涅槃的消息，與五百比丘，從王舍城（Rājag□ha）趕來，主持佛的荼毘（jhāpita）大典，並立即發起在王舍城舉行結集。這次結集，大迦葉為上座，優波離（Upāli）結集律，阿難結集法。但在結集過程中，顯露出僧伽內部的嚴重歧見，如大迦葉對阿難的一連串指責；大迦葉領導的結集，與富蘭那（Purā□a）長老間的異議。大迦葉與阿難間的問題，我在〈阿難過在何處〉文中，有詳細的論述。以律典為主的傳記，大同小異的說到：大迦葉選定五百比丘結集法藏，阿難幾乎被拒斥在外。在結集過程中，大迦葉對阿難舉發一連串的過失。阿難不承認自己有罪，但為了尊敬僧伽，顧全團體，願意向大眾懺悔。阿難受到大迦葉的指責，載於有關結集的傳記，各派所傳，略有出入。歸納起來，有三類：有關戒律問題，有關女眾問題，有關侍佛不周問題，主要是前二類。

阿難被責的起因，是阿難在結集大會上，傳達佛的遺命：「小小戒可捨」。什麼是小小戒？由於阿難沒有問佛，所以大眾的意見紛紜。大迦葉出來中止討論，決定為：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之」。為了這，大迦葉指責阿難，為什麼不問佛，犯突吉羅（惡作du□k□ta）。阿難的傳達佛說，比較各家廣律，有二類不同的句法。1.如《僧祇律》說：「我當為諸比丘捨細微戒」。《四分律》說：「自今已去，為諸比丘捨雜碎戒」。《根有律雜事》說：「所有小隨小戒，我於此中欲有放捨，令苾芻僧伽得安樂住」。這似乎為了比丘們得安樂住，而無條件的放棄了小小戒法。在現存的律典中，不受持小小戒，是被看作非法的。如大迦葉在來拘尸那的途中，聽到跋難陀說：「彼長老（指佛）常言：應行是，不應行是，應學是，不應學是。我等於今始脫此苦，任意所為，無復拘礙」。「無復拘礙」，不就是捨小小戒得安樂住嗎？大迦葉反對這種意見，才決定發起結集。又如輕呵毘尼戒（學處）說：「用是雜碎戒為？半月說戒時，令諸比丘疑悔熱惱，憂愁不樂」。這是說這些雜碎戒使人憂愁苦惱，這與捨小小戒令僧安樂，是同一意思。2.另一類是這樣說的，如《十誦律》說：「我般涅槃後，若僧一心和合籌量，放捨微細戒」。南傳《銅鍱律》及《長部．大般涅槃經》說：「我滅後，僧伽若欲捨小小戒者，可捨」。《毘尼母經》說

：「吾滅度後，應集眾僧捨微細戒」。這不是隨便放棄，說捨就捨，而是要僧伽的共同議決，對於某些戒，在適應時地情況下議決放捨。戒律中多數有關衣、食、行、住、醫、藥的制度，是因時、因地、因人，為了僧伽清淨和樂，社會信敬而制立的。如時代不同，環境不同，有些戒條就必需修改。佛住世時，對於親自制定的學處（戒），或是一制、再制，或是制了又開，開了又制；因為不這樣，就不免窒礙難行。佛是一切智者，深深理會這些意義，所以將「小小戒可捨」的重任，交給僧伽，以便在時地機宜的必要下，僧伽可集議處理，以免佛教的窒礙難行。阿難傳述佛的遺命，是屬於後一類的。但在頭陀（苦行）第一大迦葉，持律第一優波離他們，認為捨小小戒，就是破壞戒法，便於個人的為非作惡（第一類看法）。這才違反佛陀的遺命，而作出「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」的硬性決定。佛所制戒，本是適應通變而活潑潑的，但從此成為固定了的，僵化了的規制，成為佛教的最大困擾（如今日中國，形式上受戒，而對某些規制，明知是行不通的，不能受持的，但還是奉行古規，非受不可）！

阿難與女眾有關的過失，主要是阿難求佛度女眾出家。佛的姨母摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī）與眾多的釋種女，到處追隨如來，求佛出家而不蒙允許。阿難見了，起了同情心，於是代為請求。據「比丘尼犍度」及阿難自己的分辯，理由是：摩訶波闍波提撫養如來，恩深如生母一樣；女眾如出家，一樣的能證初果到四果。這兩點理由，是經律所一致的。阿難求佛准許女眾出家，到底有什麼過失呢？主要是由於女眾出家，會使佛法早衰。佛陀晚年，比丘們沒有早年的清淨，大有制戒越多，比丘們道念越低落的現象。大概佛法發展了，名聞利養易得，動機不純的出家多了，造成僧多品雜的現象。由於女眾出家，僧伽內部增加了不少問題，頭陀與持律的長老們，將這一切歸咎於女眾出家，推究責任而責備阿難。女眾出家，從乞求而來的經濟生活，比比丘眾要艱苦得多。往來，住宿，教化，由於免受強暴等理由，問題也比男眾多。尤其是女眾的愛念重，心胸狹隘，體力弱，古代社會積習所成的情形，無可避免的會增加僧伽的困難。在重男輕女的當時社會，佛是不能不鄭重考慮的。但問題應謀求解決，在佛陀慈悲平等普濟精神下，終於同

意阿難的請求，准予女眾出家，得到了修道解脫的平等機會。「女眾出家，正法減少五百年」，如作為頭陀苦行與持律者，見到僧伽品質漸雜，而歸咎於女眾出家，那是可以理解的。但女眾出家，雖是阿難請求，卻是佛所允可的。這是二十年（？）前的事了，大迦葉當時為什麼不說？現在佛入涅槃，不到幾個月，怎麼就清算陳年舊賬呢？問題是並不這麼簡單的。大迦葉出身於豪富的名族，生性為一女性的厭惡者。雖曾經結婚，而過著有名無實的夫婦關係，後來就出家了。他與佛教的尼眾，關係十分不良好。被尼眾們稱為「外道」，被輕視為「小小比丘」；說他的說法，「如販針兒於針師家賣」（等於說「聖人門前賣字」）。大迦葉與尼眾的關係，一向不良好，在這結集法會上，就因阿難傳佛遺命「小小戒可捨」，而不免將多年來的不平，一齊向阿難責怪一番。

還有幾項過失，是怪阿難「侍奉無狀」。阿難沒有請佛住世，佛要水喝而阿難沒有供給，阿難足踏佛衣。這包含了一個問題：佛入涅槃，聖者們不免惆悵，多少會嫌怪阿難的侍奉不周：佛就這樣早入涅槃了嗎？佛不應該這樣就涅槃了的！總是阿難侍奉不周。這如父母老死了，弟兄姊妹們，每每因延醫、服藥的見解不同，而引起家庭的不愉快一樣。

五百結集會上，大迦葉與阿難的問題，論戒律，阿難是「律重根本」的，小小戒是隨時機而可以商議修改的。大迦葉（與優波離）是「輕重等持」的；捨小小戒，被看作破壞戒法。這就是「多聞第一」的重法系，「頭陀第一」、「持律第一」的重律系的對立。論女眾，阿難代表修道解脫的男女平等觀；大迦葉等所代表的，是傳統的重男輕女的立場。在這些問題上，阿難始終站在佛的一邊。從大迦葉起初不要阿難參加結集來說，怕還是受到釋族比丘中心運動的影響！

五百結集終了，富蘭那長老率領五百比丘，從南山來，對大迦葉主持的結集，提出了異議，如《銅鍱律．小品》(南傳四．四三三)說：

「君等結集法律，甚善！然我親從佛聞，亦應受持」。

這是說：富蘭那長老所親聞的佛說，也要受持流通了。《五分律》舉出富蘭那自己的意見：「我親從佛聞：內宿，內熟，自熟，自持食從人受，自取果食，就池水受，無淨人淨果除核食之。……我忍餘事，於此七條，不能行之」。依《五分律》說：「內宿」是寺院內藏宿飲食；「內熟」是在寺院內煮飲食；「自熟」是比丘們自己煮；「自持食從人受」，是自己伸手受食，不必從人受（依優波離律，要從別人手授或口授才可以吃）；「自取果食」，「就池水受」（藕等），都是自己動手；「無淨人淨果除核食」，是得到果實，沒有淨人，自己除掉果實，就可以吃了。這都是有關飲食的規制，依優波離所集律，是禁止的，但富蘭那長老統率的比丘眾，卻認為是可以的。富蘭那長老的主張，不正是小小戒可捨嗎？對專在生活小節上著眼的優波離律，持有不同意見的，似乎並不少呢！

三、東西方的嚴重對立：在阿難弟子的時代——「佛滅百年」（佛滅一世紀內），佛教界發生東西雙方的爭論，有毘舍離（Vaiśālī）的七百結集。詳情可檢拙作〈論毘舍離七百結集〉。問題是為了「十事非法」。耶舍伽乾陀子（Yasa-kākā□□akaputta），見到毘舍離跋耆（Vraja）族比丘，以銅鉢向信眾乞取金錢（這是主要的諍端），耶舍指斥為非法，因此被跋耆比丘驅擯出去。耶舍到西方去，到處宣傳跋耆比丘的非法，邀集同志，準備來東方公論。跋耆比丘知道了，也多方去宣傳，爭取同情。後來西方來了七百位比丘，在毘舍離集會。採取代表制，由東西雙方，各推出代表四人，進行論決。結果，跋耆比丘乞取金錢（等十）事，被裁定為非法。

王舍城結集以來，大體上和合一味，尊重僧伽的意思。尊敬大迦葉；說到律，推重優波離；說到法，推重阿難，成為一般公認的佛教。從傳記看來，阿難與優波離弟子，向西方宏化，建樹了西方摩偷羅（Madhurā）為重心的佛教。在東方，摩竭陀（Magadha）的首都，已從王舍城移到華氏城（Pā□aliputra），與恒河北岸，相距五由旬的毘舍離，遙遙相對，為東方佛教的重心。阿難一向多隨佛住在舍衛城（Śrāvastī）晚年經常以王舍城、華氏城、毘舍離為遊化區。等到阿難入滅，他的遺體分為兩半，為華氏城與毘舍離所供養。阿難晚年的宏化，對東方佛教，無疑會給以深遠的影響。當時

支持耶舍的，有波利耶（Pā□heyya）比丘，摩偷羅、阿槃提（Avanti）、達嚫那（Dak□i□āpatha）比丘。有力量的支持者，是摩偷羅的三菩陀（Sambhūta，即商那和修 Sā□avāsi），薩寒若（Sahajāti）的離婆多（Revata）。這是摩偷羅為中心，恒河上流及西南（達嚫那即南方）的比丘。其中波利耶比丘六十人，都是頭陀行者，是這次諍論的中堅分子。或說波利耶在東方，論理應屬於西方，可能就是《西域記》所說的波理夜呾囉（Pāriyātra）。東方以毘舍離為重心，跋耆族比丘為東方系的主流。東方比丘向外宣說，爭取各地僧伽的同情支持，其理由是：

「諸佛皆出東方國土。波夷那比丘是如法說者，波利比丘是非法說者」。

「波夷那、波梨二國比丘共諍。世尊出在波夷那國，善哉大德！當助波夷那比丘」。

「諸佛皆出東方，長老上座莫與毘耶離中國比丘鬥諍」。

東方比丘所持的理由，著重於地域文化。波利耶、摩偷羅、阿槃提、達嚫那，一向是佛教的「邊地」（pratyantajanapada）。邊國比丘不能正確理解佛的意趣，所以論佛法，應依東方比丘的意見。佛在世時代的迦毘羅衛（Kapilavastu），屬於憍薩羅（Kośalā），不妨說佛出憍薩羅。佛是釋種，與東方的跋耆、波夷那，有什麼種族的關係，而說「世尊出在波夷那」呢？佛被稱為釋迦牟尼（Śākyamuni），意義為釋迦族的聖者。阿難被稱為「毘提訶牟尼」（Videhamu□i），即毘提訶的聖者，毘提訶（Videha）為東方的古王朝。毘提訶王朝解體，恒河南岸成立摩竭陀王國，傳說國王也是毘提訶族。恒河北岸的毘提訶族，分散為跋耆、摩羅等族。《長阿含》的《種德經》、《究羅檀頭經》，有六族奉佛的傳說，六族是：釋迦、俱利、冥寧、跋耆、末羅、酥摩。釋迦為佛的本族。俱利（Koliya）與釋迦族關係最密切：首府天臂城（Devadaha），《雜阿含經》就稱為「釋氏天現聚落」。

冥寧，《長阿含．阿㝹夷經》，說到「冥寧國阿㝹夷土」；《四分律》作「彌尼搜國阿奴夷界」；《五分律》作「彌那邑阿㝹林」。冥寧的原語，似為 Mina，但巴利語作 Malla（摩羅）。六族中別有摩羅，冥寧似為摩羅

的音轉，從摩羅分出的一支。冥寧的阿瓮夷（Anupriyā），是佛出家時，打發闡那回去的地方，在藍摩（Rāmagrāma）東南境。從此向東，就是拘尸那（Kuśinagara）、波波（Pāvā，或作波夷那 Pācīna）等摩羅族。跋耆為摩羅東南的大族，《西域記》說：由毘舍離「東北行五百餘里，至弗栗恃國」，弗栗恃為跋耆梵語 Vraja 的對譯。弗栗恃「周四千餘里」，西北去尼泊爾（Nepāla）千四五百里；「東西長，南北狹」，約從今 Purnes 北部迤西一帶，古稱央掘多羅（上央伽 A□guttarāpa）。酥摩為《大典尊經》的七國之一，巴利語作 Sovīra，即喜馬拉耶山區民族。這六族，從釋迦到酥摩，都在恒河以北，沿喜馬拉耶山麓而分布的民族。

這東方各族，實為廣義的釋迦同族。理解恒河北岸，沿希馬拉耶山麓分布的民族，與釋迦族為近族，那麼「世尊出在波夷那」，阿難稱「毘提訶牟尼」，都不覺得希奇了。東方比丘以佛法的正統自居，「世尊出在波夷那，善哉大德，當助波夷那比丘」，這不是與佛世闡那所說：「佛是我家佛，法是我家法」的意境相同嗎？這次爭論的「十事非法」，也都是有關經濟生活。除金銀戒外，盡是些飲食小節。跋耆比丘容許這些，正是「小小戒可捨」的立場。從史的發展來看，釋迦族，東方各族比丘為重心的佛教，雖一再被壓制——提婆達多失敗，阿難被責罰，跋耆比丘被判為非法，而始終在發展中。以阿難為代表來說，這是尊重大眾（僧伽）的（見阿難答雨勢大臣問）；重法的；律重根本的；尊重女性的；少欲知足而非頭陀苦行的；慈悲心重而廣為人間教化的。這一學風，東方系自覺得是吻合佛意的。毘舍離七百結集（西方系的結集），代表大迦葉、優波離重律傳統的西方系，獲得了又一次勝利，不斷的向西（南、北）發展。

但東方比丘們，不久將再度起來，表示其佛法的立場。

第二項 部派分裂的譜系

佛教的部派分裂，起初分為大眾部（Mahāsā□ghika）與上座部（Sthavira），以後又一再分化，成為十八部，這是一致的古老傳說。但所說的十八部，還是包括根本二部在內，還是在根本二部以外，就有不同的異說。

分為十八部的譜系，各部派所傳說的，名稱與次第先後，也有不少的出入，如《南海寄歸內法傳》卷一(大正五四．二〇五中)說：

「部執所傳，多有同異，且依現事，言其十八。……其間離分出沒，部別名字，事非一致，如餘所論」。

塚本啓祥所著《初期佛教教團史之研究》，廣引「分派的系譜」，共十八說；推論「部派分立的本末關係」，極為詳細。依眾多異說而加以研究，有關十八部的分立，主要的不過四說。一、上座部所傳；二、大眾部所傳；三、正量部（Sa□matīya）所傳。這三說，出於清辨（Bhavya）的《異部精釋》。四、銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳。此外，還有說一切有部（Sarvāstivāda）所傳，與上座部所傳的大致相同。

一、銅鍱部所傳：如《島史》（Dīpava□sa）、《大史》（Mahāva□sa）等所說，即塚書的 A.說。分派的系統，為：

┌多聞（Bahussutaka）

┌牛家（Gokulika）——┗說假（Paññatti）

大眾部————┤一說（Ekabyohāra）

（Mahāsā□ghika）└————————制多（Cetiya）

┌說一切有（Sabbatthavāda）—飲光（Kassapika）—說轉（Sa□krāntika）—說經（Suttavāda）

┌化地————┤

｜（Mahi□sāsaka）└法護（Dhammaguttika）

上座部————┤

（Theravāda）｜┌法上（Dhammuttarika）

└犢子————┤賢胄（Bhaddayānika）

（Vajjiputtaka）｜六城（Chandagārika）

└正量（Sa□miti）

依《大史》說，分成十八部以後，印度方面，又分出雪山部（Hemavata）、王山部（Rājagiriya）、義成部（Siddhattha）、東山部（Pubbaseliya）、西山部（Aparaseliya）、金剛部（Vājiriya 即西王山 Apararājagirika）——六部；錫蘭方面，從大寺（Mahāvihāra）又出法喜部（Dhammaruci 即無畏山部 Abhayagirivāsin）及海部（Sāgaliya 即祇園寺部 Jetavanavihāra）——二部，但這些是不在十八部以內的。塚書的 B.C.二說，也是這一系所傳的，依 Kathāvatthu-a□□hakathā 及 Nikāyasa□graha 二書，敘述十八部以外的學派。

二、《異部宗輪論》所說，是說一切有部的傳說。這部書，在我國有鳩摩羅什（Kumārajīva）譯的《十八部論》，真諦（Paramārtha）譯的《部執異論》，玄奘譯的《異部宗輪論》，及西藏的譯本——四本，即塚書的 E.F.G.H.——四說。雖有小異，但大致相合，其分化譜系，依《異部宗輪論》說，是：

┌一說部（Ekavyāvahārika）

┌┤說出世部（Lokottaravādin）

│└雞胤部（Kukku□ika）

大眾部————┼多聞部（Bahuśrutīya）

（Mahāsā□ghika）├──說假部（Prajñaptivādin）

│ ┌制多山部（Caityaśaila）

└──┤西山住部（Aparaśaila）

└北山住部（Uttaraśaila）

┌雪山部（Haimavata）

│ ┌法上部（Dharmottarīya）

上座部————┤ ┌犢子部————┤賢胄部（Bhadrayānīya）

（Sthavira） │ │（Vātsīputrīya）┤正量部（Sa□matīya）

│ │ └密林山部（Channagirika）

└說一切有部————┼─化地部（Mahīśāsaka）──法藏部（Dharmaguptaka）

（Sarvāstivādin）├──飲光部（Kāśyapīya，即善歲部 Suvar□aka）

└———經量部（Sautrāntika，即說轉部 Sa□krāntivādin）

四本不同的是：從犢子部分出的，《十八部論》的六城部（□a□□agarika），其他三本作密林山部。大眾部分化到制多山部，以下四本出入不一，如：

《十八部論》：支提加

佛婆羅

鬱多羅施羅

《部執異論》：支提山

北山

《異部宗輪論》：制多山

西山住

北山住

西藏譯本：制多山

西山住

北山住

《十八部論》的佛婆羅部（Pūrvaśaila），即東山住部。《部執異論》僅二部，其他的三本為三部。還有，傳為東晉（或作西晉）失譯的《舍利弗問經》，及《文殊師利問經》所介紹的部派說，即塚書的I.J.——二說。《舍利弗問經》是大眾部經，《文殊師利問經》是大乘經，但所用的部派系列，都是說一切有部所傳的。有部（論師）在北印度的大發展，他的部派傳說，為北方佛教界所普遍採用。《文殊師利問經》所說：多聞部下有只底舸、東山、北山，與《十八部論》相合。《舍利弗問經》作：摩訶提婆部、質多羅

部、末多利部，大抵與真諦譯本相同而略有誤解。羅什於西元三八〇年代離龜茲，四〇一年來長安；加上《舍利弗問經》的傳述，可見這屬於說一切有部的傳說，在西元四世紀後半，已傳遍西域。所以多羅那他（Tāranātha）《印度佛教史》，說本書的作者世友（Vasumitra），是世親（Vasubandhu）以後的，為世親《俱舍論》作注釋的世友所造，是不可能的。應認定為西方系的阿毘達磨論師，《品類足論》等的作者世友所造。

另有上座部所傳（與說一切有部說相近）：大眾部次第分裂為八部，上座部次第分裂為十部。敘述了從二部而分十八部，但先後次第的經過不詳。其系譜為：

┌大眾部（Mahāsā□ghika）

│一說部（Ekavyāvahārika）

│說出世部（Lokottaravādin）

大眾部————┤多聞部（Bahuśrutīya）

（Mahāsā□ghika）│說假部（Prajñaptivādin）

│制多山部（Caityaśaila）

│東山部（Pūrvaśaila）

└西山部（Aparaśaila）

┌上座部（Sthavira）又名雪山部（Haimavata）

│說一切有部（Sarvāstivādin）又名分別說部（Vibhajyavādin）又名說因部（Hetuvādin）又名 Muru□□aka

│犢子部（Vātsīputrīya）

│法上部（Dharmottarīya）

上座部————┤賢道部（Bhadrayānīya）

（Sthavira）│一切所貴部（Sa□matīya）又名不可棄部（Avantaka）又名 Kurukula

├化地部（Mahīśāsaka）

├法藏部（Dharmaguptaka）

├善歲部（Suvar□aka）又名飲光部（Kāśyapīya）

└（無）上部（Uttarīya）又名說轉部（Sa□krāntivādin）

上座部所傳，審細的考察起來，與說一切有部——《異部宗輪論》的傳說相近。不同的是：大眾部系中省去雞胤部，上座部系中缺少密林山部，本末恰合十八部。這一傳說，與《十八部論》特別相近：如制多、東山、西山——三部；無上部又名說轉部，與《十八部論》的「因大師鬱多羅，名僧伽蘭多」，都可說完全相合。此外，如上座部又名雪山部；說一切有部又名說因部；飲光部又名善歲部：都與說一切有部所傳相合。所以這一傳說，並沒有獨異的傳說。只是省去兩部，符合古代傳說的十八部。將傳說中的其他部名，如分別說部及 Muru□□aka 部，作為說一切有的別名；不可棄部及 Kurukula，作為正量部（一切所貴部）的別名，都是不對的。不可棄部，依《文殊師利問經》，應是化地部的異名。而 Kurukula 一名，與雞胤部的原語 Kukkulika 相近，而雞胤部正是這一傳說所沒有的。這一說，為塚書的L.說。

三、大眾部所傳：這是塚書的M.說。大眾部所傳的是：大眾分為三部：上座部、大眾部、分別說部——三部，然後再分裂，其系譜是：

┌說一切有部————┬根本說一切有部（Mūlasarvāstivādin）

│（Sarvāstivādin）└說經部（Sautrāntika）

上座部————┤┌正量部（Sa□matīya）

（Sthavira）│├法上部（Dharmottarīya）

└犢子部————┤賢胄部（Bhadrayānīya）

（Vātsīputrīya）└六城部（□a□□agarika）

┌根本大眾部（Mūlamahāsā□ghika）

├東山部（Pūrvaśaila）

┃西山部（Aparaśaila）

大眾部————┫王山部（Rājagirika）

（Mahāsā□ghika）┃雪山部（Haimavata）

┃制多部（Caitika）

┃義成部（Siddhārthika）

┗牛住部（Gokulika）

┌化地部（Mahīśāsaka）

分別說部————┫飲光部（Kāśyapīya）

（Vibhajyavādin）┃法藏部（Dharmaguptaka）

┗赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）

四、一切所貴——正量部所傳：為塚書的 D.說。其分派的系譜，是：

┌一說部（Ekavyāvahārika）

大眾部————┫ ┌┬多聞部（Bahuśrutīya）

（Mahāsā□ghika）┗牛住部（Gokulika）┳┫┗說假部（Prajñaptivādin）

┗制多部（Caitika）

┌化地部（Mahīśāsaka）

┌說一切有部————┬分別說部————┫法藏部（Dharmaguptaka）

┃（Sarvāstivādin）┃（Vibhajyavādin）┃銅鍱部（Tāmraśa□īya）

┌先上座部————┫ ┗說轉部 ┗飲光部（Kāśyapīya）

┃（Pūrvasthavira）┃ （Sa□krāntivādin）

┃┃ ┌大山部————┬┬法上部（Dharmottarīya）

上座部————┫ ┗犢子部————┫（Mahāgirika）：┗賢胄部（Bhadrayānīya）

（Sthavira）｜（Vātsīputrīya）┗正量部————┻六城部（□a□□agarika）

｜（Sa□matīya）

┗雪山部（Haimavata）

正量部的傳說，與一般不同的，是大山部。六城部從大山部生，又說從正量部生六城部。大山與正量，也許是一部的別名吧！

上面四派的傳說，就是佛教中最重要的，自稱「根本」的上座（其實是銅鍱部）、大眾、說一切有、正量部的傳說。雖所說的不相同，但都代表了自己一派的傳說。塚書還有六說，那是後起的。在中國，有「律分五部」說，所以《出三藏記集》有從五部而派生為十八部說。在印度，西元六、七世紀，四大部派盛行，如《南海寄歸內法傳》卷一(大正五四．二〇五上——中)說：

「諸部流派，生起不同，西國相承，大綱唯四」。

「一阿離耶莫訶僧祇尼迦耶，唐云聖大眾部，分出七部。……二阿離耶悉他陛擺尼迦耶，唐云聖上座部，分出三部。……三阿離耶慕擺薩婆悉底婆拖尼迦耶，唐云聖根本說一切有部，分出四部。……四阿離耶三蜜栗底尼迦耶，唐云聖正量部，分出四部。……部執所傳，多有同異，且依現事，言其十八」。

《南海寄歸傳》作者義淨，在印度所得的，是根本說一切有部所傳的四大派說。「且依現事，言其十八」，是約當時現有的部派而說，並非十八部的早期意義。塚書的N.說，即《南海寄歸傳》說；還有O.P.Q.，共四說，都是晚期的，從四大派分出十八部的傳說。研考起來，如一、從上座部出三部——大寺、無畏山、祇園寺派，是錫蘭佛教的分化；依錫蘭早期傳說，這是不在十八部以內的。二、正量部從犢子部分出，即使說犢子本部衰落，正量部取得這一系的正統地位，也不能說從正量部生犢子部。這些晚起的四大派說，都以正量部為根本，未免本末顛倒！三、O.說以銅鍱、分別說，屬說一切有部，而不知這就是四根本派中上座部的別名。以多聞部為從說一切有部

生，是與古說不合的。Q.說以多聞部從正量部生，以分別說為大眾部所分出，都不合古說。這些後期的四大派說，都是後代學者，依當時現存的及傳說中的部派，任意分配，沒有可信據的價值！至於「律分五部」，是當時北方盛行的律部，並非為了說明十八部。所以《出三藏記集》所傳——塚書的K.說，也只是中國學者的想像編定。還有塚書的R.說，即多羅那他所傳三說（原出《異部精釋》）的第三說，多少變化了些，減去大山部，而另出雪山部為大派。這也是受了四大派說的影響，參考說一切有部所傳，以雪山部代上座部，合成四大派：說一切有部、大眾部、正量部、雪山部。從上來的簡略研究，可見依四大部派為根本的部派傳說，都出於後代的推論編排，與早期的傳說不合，可以不加論究。有關部派分立的系譜，應依四大派所傳的，來進行研究。

第三項 部派本末分立的推定

部派分化的次第與先後，傳說中雖有很大的出入，然比較四大派的不同傳說，仍有相當的共同性。對於不同的部分，如推究其不同的原因，為什麼會所說不同，相信對部派分化的研究，是有幫助的。部派分化的經過，可以因而得到更近於事實的論定。要論究部派的次第分化，首先要確定二部、三部、四部——部派的大綱，如下：

大眾部——大眾部————————大眾部

┌（上座）分別說部——分別說部（上座部）

上座部——┤ ┌說一切有部

└上座（說一切有）部—┴犢子部（正量）

佛法先分為大眾部（Mahāsā□ghika）與上座部（Sthavira），是佛教界一致的傳說。大眾部傳說：諸大眾分為三部：上座部、分別說部（Vibhajyavāda）、大眾部。這一傳說，是上座部中又分二部：一、被稱為上座的分別說部；二、分別說部分離了以後的（先）上座部，就是說一切有部（Sarvāstivāda）的前身。等到先上座部（Pūrvasthavira）分為說一切有部與犢子部（Vātsīputrīya），就成為四部，合於後代的四大部說。不過

起先是犢子部，後由正量部（Sa□matīya）取得正統的地位；而分別說部，由赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）代表，以上座部正宗自居。這一次第分化的部派大綱，就是古傳二部、三部、四部的大系。

四大部派的傳說——「大眾說」（「大眾部傳說」的簡稱，以下同例）、「銅鍱說」、「有部說」、「正量說」，所傳的部派生起次第，不是沒有共同性，而只是有些出入。為什麼傳說不同？研究起來，主要是傳說者高抬自己的部派，使成為最早的，或非常早的。這種「自尊己宗」的心理因素，是傳說不同的主要原因。先論上座部系的分派：1.法上部（Dharmottarīya），賢胄部（Bhadrayānīya），正量部（Sa□matīya），密林山部（Channagirika）或六城部（□a□□agarika）——四部，是從犢子部生起的；這是「銅鍱說」、「大眾說」、「有部說」——三傳所同的。「正量說」也是從犢子部生，只是將正量部（己宗）的地位，提高到法上、賢胄、密林山部以上，無非表示在犢子部系中，正量部是主流而已。這是正量部自己的傳說，如將「自尊己宗」心理祛除，那麼從犢子部生起正量等四部，成為教界一致的定論。2.化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）、飲光部（Kāśyapīya）、銅鍱部（Tāmraśā□īya）——四部，從分別說部生起，是「大眾說」、「正量說」所同的，而「銅鍱說」與「有部說」，卻所說不同，但進一步觀察，仍可發見他的共同性。銅鍱部的傳說，是以上座部、分別說部正統自居的。在他，上座、分別說、銅鍱——三名，是看作一體的。所以，銅鍱部所說是：

上座部（銅鍱）┅化地部……┅飲光部

┗━法藏部

四部同屬一系，只是在生起先後上，自以為就是上座部，最根本的。這一理由，也可以解說「有部說」：

說一切有部┯┅化地部┅法藏部

┗━━━━飲光部

化地、飲光、法藏，都從說一切有部生；有部自以為上座部的正統，所以等於說從上座部生。「有部說」沒有銅鍱部，大抵是說一切有部發展在北方，對於遠在錫蘭的銅鍱部，關係不多，沒有看作十八部之一。化地、法藏、飲光等三部，「銅鍱說」從上座部生，「有部說」從說一切有部生，其實不同的，只是那一點「自尊己宗」而已。3.銅鍱部自以為就是上座部，所以說上座部系的派別，都是從上座部——從自己根本部生起的。說一切有部恰好相反，認為根本上座部，已衰變成雪山部，說一切有部取得上座正統的地位，於是乎一切都從說一切有部生了。「正量說」大體與「有部說」相同，只是使犢子部的地位，提高到與說一切有部平等。4.「分別說」（Vibhajyavāda），為解通上座部系統的關鍵所在。阿育王（Aśoka）時代，「分別說」已經存在，如目犍連子帝須（Moggaliputta Tissa）以為佛法是「分別說者」。傳說由摩哂陀（Mahinda）傳入錫蘭的，屬於這一系。但在印度，「分別說者」還是同樣存在的。《大毘婆沙論》有「分別論者」——毘婆闍婆提，就是「分別說者」。在說一切有部，分別論者被引申為一切不正分別的意義。然《大毘婆沙論》的分別論者，主要為化地部、飲光部等，如拙作《說一切有部為主的論書與論師之研究》所說。如法藏部，《部執異論》說：「此部自說勿伽羅是我大師」。《舍利弗問經》說：「目揵羅優波提舍，起曇無屈多迦部」。這可見法藏部與銅鍱部一樣，是推目犍連（子帝須）為祖的。所以「分別說」為古代三大部之一；傳入錫蘭的是銅鍱部，印度以化地部為主流，又生起法藏部與飲光部。這都是「分別說者」，不能說從說一切有部生，也不會從銅鍱部生。四部從分別說部生，分別說從上座部分出，這就是大眾部的傳說。對上座部的分派，大眾部身在局外，所以反能敘述得客觀些。5.說轉部（Sa□krāntivāda）與經量部（Sautrāntika，或說經部 Sūtravāda），「有部說」是看作同一的。「銅鍱說」與《舍利弗問經》，看作不同的二部。依《異部宗輪論》所敘的宗義：「謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名」，是說轉而並不是經量。經量部成立比較遲，要在十八部內得一地位，於是或解說為說轉就是經量部，或以為從說轉部生起經量部。論上座部的早期部派，應該只是說轉部。

說到大眾部的分裂，上座部三派——「銅鍱說」、「有部說」、「正量說」，都大致相近。不同的是：大眾部初分，「有部說」是一說部（Ekavyāvahārika）、說出世部（Lokottaravāda）、雞胤部（Kukku□ika）——三部。「銅鍱說」與「正量說」，缺說出世部，都只二部。其次，又分出多聞部（Bahuśrutīya）、說假部（Prajñaptivāda），「有部說」從大眾部生起，「銅鍱說」與「正量說」，從雞胤部分出。末了，「有部說」從大眾部又出三部（或二部）：制多山（Caityaśaila）、東山（Pūrvaśaila）、西山（Aparaśaila）。而「銅鍱說」與「正量說」，但說分出制多。這只是西山住、北山住等，是否在十八部以內，而屬於大眾部末派，傳說還是一致的。所以上座部各系所傳的大眾部分派，大體相同，只是多一部或少兩部而已。對大眾部的分派，上座部各派，身在局外，敘述要客觀些，所以大致相同。大眾部自己的傳說，大眾部分成八部：根本大眾部（Mūlamahāsā□ghika）、東山部、西山部、王山（Rājagirika）、雪山（Haimavata）、制多山、義成（Siddhārthika）、雞胤。根本大眾部，是後起的名稱。沒有一說部、說出世部、多聞部、說假部，反而列舉銅鍱部所傳的後起的部派。可見有關大眾部的分派，「大眾說」是依後期存在於南方的部派而說。這樣，上座部的分派，以大眾說最妥當。大眾部的分派，反而以上座部三派的傳說為好。這就是身居局外，沒有「自尊己宗」的心理因素，所以說得更近於實際。這樣，佛法分為二部、三部、四部，而分出更多的部派；十八部只是早期的某一階段。確定十八部是誰，是不容易的，這裡只就大綱分派，加以推定而已。

┌：一說部：　：

│：————————————：————————：說大空（方廣）部

大眾部─┤：（說出世部）：　：

│：雞胤部──┬多聞部：　：

│：　└說假部：　┌（東山部）：

└：————————————：制多部┴（西山部）：

：　：　┌法上部：

：　┌────：犢子部┤賢胄部：

：　│：　│正量部：

：　│：　└六城部：

┌：上座（說一切有）部┴說一切有部：──────：說轉部

│：　：　：

上座部─┤：　┌：化地部：

│：　│：法藏部：

└：　（上座）分別說部──────┤：飲光部：

：　└：銅鍱部：

從部派分裂的系譜中，理會出部派分裂的四階段，每一階段的意義不同。第一階段，分為大眾與上座二部，主要是僧伽（sa□gha）內部有關戒律的問題。佛教僧團的原則是：僧伽事，由僧伽共同決定；上座（Sthavira）受到尊敬，但對僧事沒有決定權。尊上座，重僧伽，是佛教僧團的特色。然在佛教的流傳中，耆年上座建立起上座的權威，上座的影響力，勝過了僧伽多數的意志，引起僧伽與上座們的對立，就是二部分離的真正意義。例如受具足戒，依《摩訶僧祇律》，和上（upādhyāya）——受戒者的師長，對要求受戒的弟子，只負推介於僧伽及將來教導的責任。是否准予受戒，由僧伽（十師）共同審定通過，承認為僧伽的一員。這是重僧伽的實例。上座系的律部，和上為十師中的一人，地位重要，這才強化師資關係，漸形成上座的特殊地位。拙作《原始佛教聖典之集成》，對此曾有所論列。又如公決行籌（等於舉手或投票），如主持會議的上座，覺得對自己（合法的一方）形勢不利，就可以不公布結論，使共同的表決無效等：這是上座權力改變大眾意志的實例。從歷史發展的觀點來說，從佛陀晚年到五百結集，再到七百結集，只是有關戒律，耆年上座與僧伽多數的諍論。依《島史》、《舍利弗問經》、《西域記》等說：大眾部是多數派，青年多；上座部是耆年多，少數派。

大眾部是東方系，重僧伽的；上座部是西方系，重上座的：這是決定無疑的事實。

第二階段的部派分化，是思想的，以教義為部派的名稱。在上座部中，分為自稱上座的分別說部，與說一切有系的上座部。說一切有部主張：「三世實有，法性恒住」。過去有法，現在有法，未來有法，法的體性是沒有任何差別的。說一切有，就是這一系的理論特色。分別說部，依《大毘婆沙論》所說，是現在有者。認為佛說過去有與未來有，是說過去已發生過的，未來可能生起的。過去「曾有」，未來「當有」，是假有，與現在有的實有，性質不同。這就是「二世無」派。說一切有與分別說，理論上尖銳的對立；部派都是依教理得名的。大眾部方面，也是這樣。初分出一說部、說出世部、雞胤部。一說與說出世，依教義的特色立名，是明顯可知的。雞胤部，或依 Gokulika 而譯為牛住（或牛家）部，或依 Kukku□ika 或 Kaukku□ika 而譯為雞胤部。《十八部論》作窟居部，《部執異論》作灰山住部。這都是原語因傳說（區域方言）而多少變化，所以引起不同的解說。這些不同名稱，似乎因地點或人而得名。《望月佛教大辭典》(八三五中)說：

「巴利語 kukku□a，乃藁或草等火灰之義」。

《望月佛教大辭典》，在說明譯作灰山住部的「灰」，也不無意義。然這一部的名稱，確就是依此教義得名的，如《論事》二、八(南傳五七．二七四)說：

「執一切行煻煨，餘燼之熱灰，如雞胤部」。

「煻煨」，就是藁草等燒成的熱灰。原語 kukku□a，顯然與部名一致，而只是些微的音變。依這一部的見解：經上說六根、六塵、六識、六觸、六受熾然，為貪瞋癡火，生老病死所燒然，所以一切行（生滅有為法）都是火燒一樣的使人熱惱苦迫。如熱灰（煻煨）一樣，雖沒有火，但接觸不得，觸到了是會被灼傷的。依一切行是煻煨——熱灰的理論而成部，所以名 kukku□a。傳說為牛住、雞胤、灰山，都是語音變化而引起的異說。其次，大眾部又分出多聞部與說假部。說假部是說施設的意思，當然依教義得名。

多聞部的古代解說，以為他「所聞過先所聞」，比從前要廣博得多。我以為，這不是本來的意義，如《異部宗輪論》(大正四九．一六上)說：

「其多聞部本宗同義，謂佛五音是出世教：一、無常，二、苦，三、空，四、無我，五、涅槃寂靜：此五能引出離道故」。

佛法說「多聞」，決不是一般廣博的學問，如《雜阿含經》卷一(大正二．五下)說：

「若聞色，是生厭、離欲、滅盡、寂靜法，是名多聞。如是聞受想行識，是生厭、離欲、滅盡、寂靜法，是名多聞」。

多聞，是能於色等生厭離等，引向解脫的。五音是出世法，與《雜阿含經》義有關，多聞部是依此而名為多聞的。在這第二階段，上座與大眾部的再分派，都標揭一家獨到的教義，作為自部的名稱。

第三階段分出部派的名稱，如大眾部分出的制多山、東山、西山等部，都依地區、寺院為名。這是佛教進入一新階段，以某山某寺而形成部派中心。在上座部中，分別說部傳入錫蘭的，名赤銅鍱部，赤銅鍱是錫蘭的地名。後分為大寺、無畏山、祇園寺部，也都是依某山某寺為根本道場而得名。分別說部在印度的，分出化地部、飲光部、法藏部，傳說依開創這一部派的人而得名。在說一切有部中，分出犢子部，犢子部又分出法上部、賢胄部、正量部、密林山部（即六城部）。犢子、法上、賢胄、正量，都依創立部派者得名；密林山依地得名。佛教中主要的思想對立，在第二階段，多數已明白表露出來。到第三階段，獨到的見解，不是沒有，而大多是枝末問題。依《異部宗輪論》，從犢子部分出四部，只為了一偈的解說不同。分宗立派而沒有特出的教義，那只有區域的、寺院的，師資授受的，依地名、山名、人名為部名了。

第四階段的部派分化，是說轉部。依《異部宗輪論》，說轉部從說一切有部中分出：「說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名」。立勝義我，聖道現在，這也是依教義立名的。分出的時代，《異部宗輪論》作（佛滅）「四百年初」。依阿育王於佛滅百十六年即位說來推算，約為西元前九〇年。從西

元前二〇〇年以來，成立的部派，大抵依地名、人名為部名；到說轉部興起，表示其獨到的見解，成為十八部的殿軍。西元前一世紀初，說轉部興起於北方，展開了說「有」的新機運。興起於南方的方廣部（Vetullaka）——大空說部（Mahāsuññatāvāda），展開了「一切空」說，也是成立於西元前一世紀的。大乘佛法也在這氣運中興起，部派佛教漸移入大乘佛教的時代。

部派分裂的年代，雖有種種傳說，由於佛滅年代的傳說不同，難以作精確的考定。銅鍱部傳說：佛滅百年後，在第二百年中，從上座部分出十七部，總為十八部。依銅鍱部說，阿育王登位於佛滅二百十八年，那麼十八部的分裂，在阿育王以前。阿育王時，大天（Mahādeva）去摩醯沙慢陀羅（Mahisama□□ala）布教，為制多山部等的來源，所以阿育王以前，十八部分裂完成的傳說，是難以使人信受的。說一切有部的傳說：佛滅百十六年，阿育王登位，引起二部的分裂。大眾部的一再分裂，在佛滅二百年內。上座部到佛滅三百年，才一再分裂；佛滅四百年初，才分裂完成。以根本二部的分裂，為由於「五事」——思想的爭執，是不合事實的。阿育王時，目犍連子帝須、大天、末闡提（Madhyāntika）同時。大天是大眾東方系，目犍連子帝須（由摩偷羅向西南）與末闡提（由摩偷羅向西北），是上座西方系。所以阿育王時代，實是大眾、分別說、說一切有——三系分立的時代。王都在華氏城（Pā□aliputra），是東方的化區。目犍連子帝須系，因阿育王母家的關係，受到尊敬，但多少要與東方系合作。末闡提與優波毬多（Upagupta），雖傳說受到尊敬，但一定不及東方系及目犍連子帝須系。傳說那時的聖賢僧，被迫而去迦溼彌羅（Kaśmīra），及對大天的誹毀，都可以看出那時的說一切有系，在東方並不得意。《十八部論》與藏譯本，說到那時的僧伽破散為三，也許是暗示了這一消息。當時，「分別說者」，「說一切有者」的對立已經存在。大眾部中以思想為標幟而分立的一說、說出世部等，也一定早已成立。因為那時大天的向南方傳道，是後來大眾部末派分立的根源。傳說摩哂陀（Mahinda）那時到錫蘭，在西元前二三二年，結集三藏（稱為第四結集），這就是銅鍱部形成的時代；與印度制多山部等的成立，時間大致相近。所以，依阿育王灌頂為西元前二七一年（姑取此說）來

推算，佛教的根本分裂（第一階段），必在西元前三〇〇年前。西元前二七〇年左右，進入部派分裂的第二階段。上座部已有分別說及說一切有的分化；大眾部已有一說、說出世部等的分立。西元前二三〇年左右，進入部派分裂的第三階段。西元前一〇〇年前後，十八部全部成立。當然，這一推算，只是約計而已。

第二節 部派佛教與大乘

第一項 部派異義集

在原始「佛法」與「大乘佛法」之間，部派佛教有發展中的中介地位，意義相當重大！說到部派佛教，一般每以上座部（Sthavira）系的各種阿毘達磨（Abhidharma）論為代表，但這只是片面的。部派佛教依寺院而活動，出家眾依戒律而住。對於戒律，部派間在態度上是有根本不同的。從《摩訶僧祇律》，多少看出大眾部（Mahāsā□ghika）方面的特色。對於法，上座部各派，傳下多少阿毘達磨論，而大眾部起初是以九部經為阿毘達磨的。雖後代的傳說，大眾部也有阿毘達磨論，卻一部也沒有傳譯過來，這是值得注意的問題。沒有大眾部的論書可研究，使我們對於部派佛教知識的片面性，不容易突破，可說是最大的遺憾！龍樹（Nāgārjuna）《大智度論》，在毘曇以外，說到蜫勒（kara□□a），如說：

「摩訶迦旃延，佛在時解佛語，作蜫勒，乃至今行於南天竺。……蜫勒廣比諸事，以類相從，非阿毘曇」。

「蜫勒……三十八萬四千言。若人入蜫勒門，論議則無窮。其中有隨相門，對治門等種種諸門。……若入蜫勒門，則墮有無中」。

蜫勒的體裁，與阿毘達磨不同。真諦所傳的分別說部，即說假部（Prajñaptivāda），傳說是大迦旃延（Mahākātyāyana）所創立的宗派，所以蜫勒有屬於說假部論書的可能。

對於部派的異義，現有三部論書，提貢了較多的資料。一、《論事》：是銅鍱部（Tāmraśā□īya）七部阿毘達磨之一，傳說是目犍連子帝須（Moggaliputta Tissa）所作。全書二十三品，二百一十七章，每章都引述別

部的宗義，然後依自宗而加以破斥。破斥的部派，有犢子部（Vajjiputtaka），正量部（Sammitiya），說一切有部（Sabbatthivāda），飲光部（Kassapika），化地部（Mahi□sāsaka），賢胄部（Bhadrayānika）。大眾部（Mahāsa□ghika），雞胤部（Kukkutika）。東山部（Pubbaseliya），西山部（Aparaseliya），王山部（Rājagirika），義成部（Siddhatthika），這四部又合稱安達羅派（Andhaka）。此外，還有說大空部（Mahāsuññatavāda），說因部（Hetuvāda），北道部（Uttarāpathaka）。北道部，可能就是說一切有部所傳的北山部（Uttaraśaila）。《論事》對大眾部，特別是大眾部末派——安達羅派四部，被破斥的異義最多，大概是《論事》成立於南方的關係。目犍連子帝須時，不可能有這麼多的大眾末派。傳說摩哂陀（Mahinda）在錫蘭結集三藏——西元前二三二年，可能創作此論。自宗的見解，從目犍連子帝須傳來，也就說是目犍連子帝須所作。不過那時不可能那麼完備，南傳第五結集時（西元前四三——一七），以巴利文記錄聖典，又有所補充吧！這部書，對大眾部及安達羅派的見解，提貢了很多的資料。

二、說一切有部所傳的《異部宗輪論》，有異譯《十八部論》、《部執異論》及藏譯本。這部論，首先說到部派分裂經過，然後列舉各部的宗義。這是說一切有部的，但只是敘列而沒有破斥。所舉的說一切有部宗義，極為精要，與有部的阿毘達磨論義，完全相合。所說的說轉部（Sa□krāntivāda）宗義，是說轉而不是經部（Sautrāntika），所以這是阿毘達磨論義大體完成，經部沒有興起時代的作品。傳說為世友（Vasumitra）所造，應與阿毘達磨大論師，《品類論》的作者為同一人。

三、《阿毘達磨大毘婆沙論》，唐玄奘譯，二百卷。別有異譯本：《阿毘曇毘婆沙論》六十卷；《鞞婆沙論》十四卷。傳說是迦膩色迦王（Kani□ka）時，五百羅漢所撰。這是《發智論》的釋論，是那時的迦溼彌羅（Kaśmīra）論師，廣集各家的解說而加以論定；迦溼彌羅論師的論義，這才取得說一切有部正統的地位。這部論，批評大眾部系的不多，而對上座部的別部，特別是印度的「分別說部」，以「分別論者」為名，而給以廣泛的

破斥。在說一切有部中，以大德法救（Dharmatrāta）、覺天（Buddhadeva）為主的「持經譬喻者」，也加以破斥。持經譬喻者的思想，實代表說一切有系的早期思想（經師系）。犢子部與說一切有部相近，「所立義宗，雖多分同而有少異。……彼如是等若六若七，與此不同，餘多相似」。犢子部與說一切有部，是從（三世一切有）同一系中分化出來的。所以《大毘婆沙論》，使我們了解銅鍱部以外，上座部各系思想，在西元一世紀的實況。

第二項 部派發展中的大乘傾向

部派佛教，要從次第發展形成中去了解。早期分出的大眾部（Mahāsā□ghika），上座部（Sthavira），分別說部（Vibhajyavāda），說一切有部（Sarvāstivāda），決不能以後來發展完成的部派思想，誤解為最初就是那樣的。如從大眾部分出的多聞部（Bahuśrutīya），「餘所執多同說一切有部」。從上座分別說部分出的法藏部（Dharmaguptaka），「餘義多同大眾部執」。《論事》所敘述的宗義，也有這種情形，如大眾部分出的安達羅派（Andhaka），說「一切法有，三世各住自位」；「過去未來有成就」，恰與說一切有部的宗義相合。這類情形，豈不希奇！所以部派思想要從發展中去了解。如最初分為大眾與上座二部，主要是戒律問題，重僧伽與尊上座的對立。思想方面，當然也各有特色，但容有眾多的不同，而還沒有在見解上對立。以極重要的思想——「三世有」與「現在有」來說，大眾部系中，有三世有說；上座部系（如分別說系）也有現在有說。可見在二部初分時，決還沒有以三世有或現在有，作為自部的宗義。我從說一切有部的研究中，知道犢子部（Vātsīputrīya）與說一切有部，同從「說一切有」系中分出。說一切有部的經師，與論師系的差別很大，但都不妨是說一切有部。等到論師系成為正宗，經師系轉而採取現在有說，漸發展成為經部（Sautrāntika）。經部從說一切有部分出，但決不從論師陣營中分出。這樣，說一切有部的古義，決不能以《婆沙》正義來解說。這種從發展中完成，也因發展而分裂的情形，在大眾部、上座分別說部中，也一定存在的。所以，如以銅鍱部（Tāmraśā□īya）完成了的宗義，作為（上座）分別說部的本

義，那不但錯誤，也無法理解與印度分別說系的關係。部派思想，不能違反思想發展的規律。思想總是「由微而著」，「由渾而劃」，逐漸分化而又互相影響的。由於部派思想的發展與演化，時間久了，有些部派竟不知他出於某部。如雪山部（Haimavata），說一切有部以為，這是衰落了的先上座部，所以「餘所執多同說一切有部」，卻承認「五事」為如法。銅鍱部傳說，這是大眾部末派，他也確與東山部（Pūrvaśaila）的宗義相近。總之，對部派佛教的理解，應有從發展中形成的認識。

部派成立，就有不同的見解，所以成為部派間思想的對立與諍論。無論什麼論諍，都是根據聖典，或進一步的辨析而來。在部派佛教中，可說異義無邊，據《成實論》，有「十論」是佛教界主要的諍論所在，如卷二(大正三二．二五三下)說：

「於三藏中多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂二世有，二世無；一切有，一切無；中陰有，中陰無；四諦次第得，一時得；有退，無退；使與心相應，心不相應；心性本淨，性本不淨；已受報業或有，或無；佛在僧數，不在僧數；有人，無人」。

部派的異義無邊，從引起（初期）大乘佛法的意義來說，有幾項重要的見解，是值得一提的。1.與「佛身有漏」相對的「佛身無漏」說，如說：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部……同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

「有執佛生身是無漏，如大眾部。彼作是說：經言：如來生在世間，長在世間，若行、若住，不為世法之所染汙，由此故知如來生身亦是無漏」。

在部派佛教中，對佛生身有不同的見解：大眾部是超越常情的佛身觀，佛的生身是出世的，無漏的；上座部是現實人間的佛身觀，佛是老比丘身，生身是有漏的。如承認佛法的宗教性，那麼在弟子們的心目中，佛陀的超越性，相信佛世就已存在了的。《摩訶僧祇律》卷三一(大正二二．四八一上)說：

「耆舊童子，往至佛所，頭面禮足，白佛言：世尊！聞世尊不和，可服下藥。世尊雖不須，為眾生故願受此藥！使來世眾生開視法明，病者受藥，施者得福」。

耆舊即耆婆（Jīvaka），為佛治病，是各部廣律所共有的。大眾部律卻說：「世尊雖不須，為眾生故願受此藥」。這是說：佛並不需要服藥，只是為未來比丘們有病服藥，立個榜樣。這表示了佛不用服藥，當然也沒有病，只是「方便示現」而已，這是佛身無漏的具體事例。《論事》一五．六(南傳五八．二七四)說：

「有執出世間法老死非世間法，如大眾部」。

佛的老死，不屬世間法，正是佛身無漏的見解。這一根本見地，如闡明起來，那就是：「佛以一音說一切法，世尊所說無不如義。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，……」。只是這些，並不等於大乘法，但大乘的佛陀觀，正就是這樣。這是大眾部特出的見解，與上座部對立起來。《大毘婆沙論》卷四四、七六，只說「大眾部執」，而卷一七三，卻作「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法」。分別說部中，也有與大眾部取同一見解的，如法藏部（Dharmaguptaka）本《長阿含經》卷三《遊行經》(大正一．二〇下)說：

「今於雙樹間，滅我無漏身」。

法藏部的《四分律》，說到耆婆童子為佛治病；《四分律》與法藏部的佛傳——《佛本行集經》，說到佛初成道，腹內患風，都沒有「方便」的表示。法藏部的佛身無漏說，是後起的，可能遲到大乘興起的時代。

2.對「一切有」的「一切無」說：三藏聖典中，說有，說空，都是有所據的。但宣說一切無（空），不能不說是非常的見解。《成實論．一切有無品》，對一切有與一切無，所說都不分明。這是三藏中的「十論」之一，應該是部派佛教的一項見解。《大智度論》卷一(大正二五．六一上)說：

「更有佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無」。

佛法中的方廣道人（道人是比丘的舊譯），說一切法無，為龍樹（Nāgārjuna）所破斥的，應是銅鍱部所傳的方廣部（Vetullaka），也稱說大空部（Mahāsuññatavāda）。《論事》一七．六——一〇；一八．一——二，說到大空部執。《順正理論》說：「都無論者，說一切法都無自性，皆似空花」，可能也是這一學派。稱為方廣部，與九分教中的「方廣」（vaipulya, P. vetulla）有關。大乘佛法興起，經典都名為「方廣」（或譯方等 vaipulya）。「一切無」者在說一切法不生不滅的深義上，無疑已到達大乘法的邊緣。

3.對「心性不淨」的「心性本淨」說：心性本淨，《大毘婆沙論》說是「分別論者」。《異部宗輪論》說：大眾等四部，同說「心性本淨，客塵煩惱之所雜染，說為不淨」。在銅鍱部的《增支部》一集中，說到心極光淨性。印度分別說者所傳的《舍利弗阿毘曇論》卷二七(大正二八．六九七中)說：

「心性清淨，為客塵染。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，能如實知見，亦有修心」。

論文與《增支部》經說相同。在部派中，大眾部，上座部中的分別說部各派，是說心性本淨的。上座部中的說一切有部（犢子部應與說一切有相同），反對心性本淨說，如《阿毘達磨順正理論》卷七二(大正二九．七三三中)說：

「所引（心性本淨）至教，與理相違，故應此文定非真說。……若抱愚信，不敢非撥言此非經，應知此經違正理故，非了義說」。

依此論文，可見說一切有部，不承認「心性本淨」是佛說的。如不敢說他不是佛說，那就要說這是不了義教，不能依文解義的。《成實論》主也以為是不了義說，但覺得對於懈怠眾生，倒不無鼓勵的作用。心性本淨說，在後期大乘法中，是無比重要的教義。其實早見於《增支部》，在大眾部、分別說部中，不斷發揚起來。

4.對「次第見諦」的「一念見諦」說：苦、集、滅、道——四聖諦，是聖者如實知見的真理。經上或說「見苦、集、滅、道」，或說「見苦，斷集，證滅，修道」，這是引起不同修法的根源。說一切有系是次第見（四）諦的，如說一切有部十六心見諦，犢子部（Vātsīputrīya）系十二心見諦，經部室利邏多（Śrīlāta）八心見諦，都屬於漸見系統。見諦要從見苦諦開始，所以是「見苦得道」的。一心見諦說，傳有明確說明的，如真諦（Paramārtha）譯《四諦論》卷一(大正三二．三七八上、三七九上)說：

「若見無為法寂離生滅，四義一時成。異此無為寂靜，是名苦諦。由除此故，無為法寂靜，是名集諦。無為法即是滅諦。能觀此寂靜，及見無為，即是道諦。以是義故，四相雖別，得一時觀」。

「我說一時見四諦：一時離（苦），一時除（集），一時得（滅），一時修（道）。故說餘諦，非為無用。……復次，四中隨知一已，即通餘諦，如知一粒，則通餘粒」。

《四諦論》所說，是引「分別部說」。分別部，依真諦譯《部執異論》，與玄奘所譯說假部（Prajñaptivāda）相當。說假部說一時見四諦，其實是見滅諦無為寂靜離生滅。見滅就是離苦、斷集、修道，所以說一時見四諦。法藏部所說相近，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一八五(大正二七．九二七下)說：

「有說：唯無相三摩地，能入正性離生，如達摩鞠多部說。彼說以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」。

法藏部與說假部，見無為寂靜入道，也就是「見滅得道」。分別說部系的化地部（Mahīśāsaka），如《異部宗輪論》(大正四九．一六下)說：

「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦，要已見者能如是見」。

這是於四諦一時現觀（abhisamaya），一念頓入的。不過要先見苦諦，見苦諦才能頓見諸諦。這是一心見道，而又是見苦得道的折衷派。大眾部等四部同說：「以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別」。「若地有現觀邊諸世俗智，此地即有世第一法」。大眾部是在現觀見諦以前的世第一法（

laukikāgra-dharma）位，能一心觀四諦，但這還是現觀以前的世俗智。由此引入現觀。以意推測，也應是見滅諦無為。銅鍱部的修證次第，在「行道智見清淨」時，以無常、苦、無我，起三解脫門。而轉入「智見清淨」，也就是聖道現前，是無相、不起、離、滅，以「涅槃所緣」而入的，也是見滅得道。在這二系中，大眾部及上座部系分別說部各派，都一心見道。滅——涅槃空寂的契入，雖修道次第方便不同，而「見滅得道」，與大乘佛法的「無生忍」，實是血脈相通的。

5.與「五識無離染」相對的「五識有離染」說：這一問題，有關修行的方法，意義非常重要！依《異部宗輪論》，有三說不同，如：

「眼等五識身，有染有離染」——大眾部等四部，又化地部說。

「眼等五識身，有染無離染」——說一切有部說。

「五識無染，亦非離染」——犢子部說。

染是染汙，這裡指煩惱說。有染，是與染汙（可能）相應的。離染，不是沒有染汙，而是有對治煩惱的能力，能使煩惱遠離（伏或斷）的。佛法以離惡行善為本，但要遠離煩惱，非修道——定慧不可。在六識中，意識是有染汙的，也是能離染汙的；意識修習定慧（道），是古代佛教所公認，所以沒有說到。但論到眼、耳、鼻、舌、身等五識，就有三派不同。犢子部以為：五識能直接了知色等五塵，沒有瞋、愛等煩惱。引起煩惱，是第六意識的事。修道離染，當然也是意識。依犢子部「五識無染無離染」說，人的起煩惱造業而受生死，離煩惱而得解脫，與五識無關。說一切有部以為：五識是能與染汙相應的，但五識沒有離染的作用。並舉出「但取自相，唯無分別」的理由，以說明不能離染。離煩惱要修共相作意，如無常、無我等，五識卻只能取自相。離煩惱要由分別抉擇，而五識僅有自性分別，沒有隨念與計度分別。所以離染只是第六意識中事，修道要從意識中用功。大眾部與化地部以為：五識有染，也有離染的能力。《論事》第十品三、四——二章，說大眾部「修道者有五識」，「五識有善惡」（即染與離染），就是這一問題。如說一切有部，修道——定慧始終是意識的功用。所以定中意識，沒有見色、

聞聲等作用。精勤修道，純屬靜的修行。定力、慧力深了，在行、住、坐、臥中，受定力的餘勢影響，寧靜自在，但還是散心。所以五識不能離染，決定了靜的修道生活。可是大眾部、化地部等不同了，五識有離染作用，在見色、聞聲時，眼識等能不取著相，不起煩惱，進而遠離煩惱。這樣，修道不但在五識的見聞時進行，「在等引位有發語言」，定中也能說話，這不是語默、動靜都可以修道嗎？《異部宗輪論》(大正四九．一五下)說：

「四部同說……道因聲起；苦能引道，苦言能助」。

這是傳說大天（Mahādeva）「五事」中的「道因聲故起」。傳說：大天夜晚一再說「苦哉！苦哉」！弟子問起，大天說：「謂諸聖道，若不至誠稱苦召命，終不現起，故我昨夜數唱苦哉」。內心精誠的口唱「苦哉」，因耳聽「苦哉」的聲音，能夠引起聖道。這是音聲佛事，與口到、耳到、心到的念佛一樣。大天的「道因聲故起」，只是應用這一原則。五識有離染，也就可在見色、聞聲、嗅香、嘗味、覺觸時修道。所以五識有離染，是修行方法上的理論原則。「苦言引道」，是五識修道的實施方法。這一方法，在大乘佛法中，多方面予以應用。連中國禪宗的修行特色，也可從這一原則而理會出來。

部派佛教的異義極多，只就上舉的五項來說，「佛身無漏」，「一切無」，「心性本淨」，「一心見道」，「五識有離染」，在信仰上，理論上，修證的方法上，都看出與大乘佛法間的類同性。這是大眾部及上座分別說部系的，所以這些部派的分化發展，等於佛教傾向於大乘的發展。上面說到，佛陀晚年，佛教內部就有分化傾向。佛涅槃後，五百結集與七百結集時，都有重僧伽，不重小小戒的傾向，終於發展而成立大眾部。大眾部受到阿難（Ānanda）在東方化導的影響，阿難是重僧伽，小小戒可捨，多聞，重福德（願供養佛而不證阿羅漢），不輕視女性的（西方系受到舍利弗（Śāriputra）阿毘達磨學風的影響）。大眾部在東方盛行，又移到南方。印度的分別說系，起初的化區在西南，與大眾部系有較深的關係。這一東方系的佛教，在發展中，成為大乘佛法興起的主流，這是不可忽視的事實！

第三項 聲聞身而菩薩心的大德

從部派佛教而演進到大乘佛教，在過渡期間，一定有些「內秘菩薩行，外現聲聞身」的人物，但史料非常的缺乏。釋尊時代，佛教有豐富的史料傳說下來；阿育王（Aśoka）時代，也還留下多少，以後就不同了。重經法的大眾部（Mahāsā□ghika）系，也許是重於理想的關係，可說沒有留下什麼人與事的記錄，可以供我們探索，這真是最大的遺憾！流傳於北方的說一切有部（Sarvāstivāda）等，偶然留下些聲聞行者而有大乘傾向的傳說；從部派演進到大乘佛教的中介人物，由此而可以想像到多少。

說一切有部說到「五事惡見」，如《十八部論》(大正四九．一八上)說：

「時有比丘，一名能，二名因緣，三名多聞，說有五處以教眾生。所謂：從他饒益、無知、疑、由觀察、言說得道，此是佛（教），從（此）始生二部」。

《十八部論》的異譯《部執異論》說：「四大眾，共說外道所立五種因緣」。《異部宗輪論》說：「四眾共議」，由於大天（Mahādeva）的「五事」，與《大毘婆沙論》說相合。《部執異論》與《異部宗輪論》，又說到「二百年滿」，因外道大天宣說大眾部的「五種異執」，又分出支提山部（Caityaśaila）等。《十八部論》也說到「摩訶提婆外道」。依錫蘭傳說，大天是阿育王時，分化到摩醯沙慢陀羅（Mahisama□□ala）的大德，支提山（或譯制多山）部等，就是這一系所成立。大天分化到南方，引起五事的論諍，是極有可能的。南方所傳《論事》說：東山住部（Pūrvaśaila）執：「阿羅漢有無知」，「阿羅漢有疑」，「阿羅漢有他令入」，「道由苦言引得」。東山住部與西山住部（Aparaśaila）同執：「阿羅漢他所與令不淨」。銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳，與《異部宗輪論》等，「二百年滿」，外道大天的論諍五事，可說是相合的。

關於五事論諍，與說一切有部有親密關係的（犢子部所出的）正量部（Sa□matīya），也有類似的傳說，如清辨（Bhavya）的《異部精釋》(《タ一

ラナータ印度佛教史》日譯本八七——八八、三七六——三七七)說：

「世尊無餘涅槃後，百三十七年，難陀王與摩訶鉢土摩王，於波吒梨城集諸聖眾。……天魔化為跋陀羅比丘，持惡見，……宣揚根本五事，僧伽起大諍論。上座龍與堅意等多聞，宣揚根本五事，分裂為二部」。

正量部與說一切有部相同，以為根本二部的分立，與「五事」有關。正量部所說，「上座龍（Nāga）、堅意（Sthitamati）等多聞」，不就是龍（「能」是龍字草書的誤寫）、因緣、多聞——三比丘眾的不同傳說嗎？當時的波吒梨城（Pā□aliputra）王，正量部作難陀王（Nanda）、摩訶鉢土摩王（Mahāpadma），與說一切有部所傳的阿育王不同。然《大毘婆沙論》，確也只泛說「波吒梨城」，沒有定說國王是誰。這一傳說，可能是與阿育王有關的。五事諍論，大天是宣揚者，而不是創說者。大天是阿育王時代的東方大師，與上座說一切有系（說一切有與犢子部的母體），可能曾有過什麼不愉快，所以說一切有部，說他犯三逆罪；將根本二部的分裂，歸咎於大天的五事，這才與支提山部的大天不合，分化為舶主兒大天、外道大天的二人說。

大天綜合五事為一組，前四事主要是說明聲聞阿羅漢的不完善。《三論玄義檢幽集》卷五，引真諦（Paramārtha）《部執異論疏》(大正七〇．四五六中——下)說：

「大天所說五事，亦有虛實，故共思擇。一者、魔王天女實能以不淨染羅漢衣。二者、羅漢不斷習氣，不具一切智，即為無明所覆。三者、須陀洹人於三解脫門無不自證，乃無復疑，於餘事中猶有疑惑。四者、鈍根初果不定自知得與不得，問善知識，得須陀洹有若為事相。知識為說有不壞淨，……因更自觀察，自審知得」。

真諦所傳，大天五事是有虛有實的。確實有這種情形，是實；「若不如此，說者即名為虛」。如魔女能汙阿羅漢的衣服，是真實說；但大天是顛倒失念而夢中失精，那就是虛假說。真諦所傳，承認大天五事是正確的，但又維持毀謗大天的傳說。大天所說，依說一切有部來說，也應該是正確的。如

《阿毘達磨藏顯宗論》卷一(大正二九．七七九上)說：

「聲聞獨覺雖滅諸冥，以染無知畢竟斷故；非一切種（冥滅），闕能永滅不染無知殊勝智故」。

「染汙無知」是聲聞羅漢所能滅的；但「不染汙無知」，阿羅漢不能斷，而是佛所斷的。這就是大乘法中，佛菩薩所斷的，見修所斷煩惱以外的「無明住地」，這不就是五事中的「無知」嗎？大抵佛滅以後，成為上座中心的佛教，阿羅漢是無學聖者，受到非常的尊敬。到那時，比對佛的究竟圓滿，發現解脫生死的阿羅漢，還有習氣「無知」，還有種種不圓滿。綜合為五事而舉揚出來，與傳統無保留的讚歎尊敬，不免引起了諍論。由於阿羅漢不究竟，不圓滿的宣揚，使人更仰慕佛陀，歸向於佛陀。五事的宣揚者——大天，是引導佛教向大乘法演進的大師，所以《分別功德論》隱約的說：「唯大天一人是大士，其餘皆是小節」。

大眾部系的雞胤部（Kukku□ika），是非常精進的部派，如《三論玄義》(大正四五．九上)說：

「其執毘曇是實教，經律為權說，故彼引經偈云：隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱。隨宜覆身者，有三衣佛亦許，無三衣佛亦許。隨宜飲食者，時食佛亦許，非時食亦許。隨宜住處者，結界住亦許，不結界亦許。疾斷煩惱者，佛意但令疾斷煩惱。此部甚精進，過餘人也」。

衣、食、住，雞胤部是隨機所宜的，這是在僧伽制度外，注意到佛世比丘的早期生活——沒有三衣，沒有結界等制度。大眾部是重法的，也就是重定慧修證的；不重律制而專精修行的雞胤部，正是這一學風。《三論玄義》是依據《部執異論疏》的；《三論玄義檢幽集》又引述了一偈：「出家為說法，聰敏必憍慢，須捨為說法，正理正修行」。雞胤部不重律制，又不重為人說法，而專心於修證。依律制的意趣，不立說戒等制度，不廣為人說法，專心修證，是不能使佛法久住的。雞胤部的見解，違反了重僧伽的聲聞法。不重僧團與教化，精苦修行，初期大乘經傳述的出家菩薩，多數就是這樣的。

《部執異論疏》所傳的雞胤部，也有誤會處，如說「執毘曇是實教，經律是權說」。毘曇——阿毘達磨，一般是解說為經、律以外的論藏。「毘曇是實說」，也就聯想到「經律是權說」。不知大眾部但立「經」與「律」二部；「九部修多羅，是名阿毘曇」。阿毘曇是「無比法」；「大法」、「上法」，是對佛說九分教的讚歎。所以雞胤部重毘曇，正就是重視九部修多羅（經），不過重於修證，不重視宣化而已。

說一切有部，不只是論師，也有「持經譬喻者」一流。我在《說一切有部為主的論書與論師之研究》，曾廣為論究。在中國古代的傳說中，聲聞而又被稱為菩薩的，如法救（Dharmatrāta）、婆須蜜（Vasumitra）、馬鳴（Aśvaghoṣa）、僧伽羅叉（Saṃgharakṣa）等，審細的研考起來，都是說一切有部中，持經譬喻師一流。持經譬喻者，是勤修禪觀的，重於通俗教化的——廣引譬喻，多用偈頌來宏法。其中，一、慈世子，應就是《大毘婆沙論》的慈授子（Maitreya-datta-putra）；世是受字草書的誤脫。《論》上說：慈授子初生時，就說「結有二部」。墮在地獄中，也會說法度眾。不可思議的傳說，完全是菩薩的風範。慈授子是優波掘多（Upagupta）與迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）間的大師，約為西元前二世紀人。二、法救，在《大毘婆沙論》中，被稱為「大德」，為說一切有部四大師之一，健陀羅（Gandhāra）人，有關於菩薩的理論，約出於西元前二世紀末。三、婆須蜜（譯為世友）是《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者，繼承法救的學統，就是《問論》的作者。傳說婆須蜜是法救的外甥，為繼彌勒（Maitreya）而作佛的師子月如來，約出於西元前一世紀。上面三位，都是西元前的大師。四、馬鳴，被稱為菩薩，是東晉以來的定論。馬鳴是一位文藝大師，通俗而富有感化力，也是著名的禪師。五、僧伽羅叉是大禪師，《修行道地經》頌的作者。傳說僧伽羅叉是賢劫第八佛——柔仁佛。馬鳴與僧伽羅叉，約為西元一、二世紀間人。此外，六、在婆須蜜與僧伽羅叉間，有彌多羅尸利（或誤作「刀利」、「力利」），譯義為慈吉祥，是賢劫第七佛——光燄佛。依傳說，是龍樹（Nāgārjuna）以前的，約為西元一世紀人。七、祁婆迦（Jīvaka）比丘，是商那和修（Śāṇakavāsin）的弟子（或譯作時縛迦、耆婆迦）。《

大悲經》說：「於未來世北天竺國，當有比丘，名祁婆迦。……深信具足，安住大乘。……是比丘見我舍利、形像、塔廟有破壞者，莊校修治。……命終生於西方，過億百千諸佛世界無量壽國」。這雖是後代大乘者所集出，但至少在傳說中，是有大乘傾向的。

被稱為菩薩的，大多數是禪師。鳩摩羅什（Kumārajīva）譯出禪法，如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉(大正五五．六五上——中)說：

「蒙抄撰眾家禪要，得此三卷。……其中五門，是婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀，禪要之中抄集之所出也。……初觀淫恚癡相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也」。

序中的漚波崛，就是優波掘多。勒比丘是脇（Pārśva）尊者，傳說是馬鳴的師長。「脇尊者言：此中般若，說名方廣，事用大故」。脇尊者的時代，《般若經》已流行北方，以般若為十二分教的方廣，顯然是容認大乘的。脇尊者尊重佛說，不作不必要的分別，學風愛好簡略，與初期大乘的精神相近。僧伽斯那（Sa□ghasena），是《三法度論》的注釋者，屬於犢子部（Vātsīputrīya）系。他著有《癡華鬘》、《百句譬喻經》、《撰集百緣經》。有禪集，有讚美菩薩大行，通俗的譬喻文學，與馬鳴等風格相同，時代也約與馬鳴同時。羅陀是鳩摩羅陀（Kumāralāta），傳說中也稱之為菩薩，就是說一切有部持經譬喻師，獨立而成為經部（Sūtravāda）的本師。出世年代，要遲一些。以上雖有稍遲的，但從西元前二世紀到西元一世紀，說一切有部的持經譬喻師，內重禪觀，外重教化，以聲聞比丘的身分，與大乘興起的機運相關聯，被稱為菩薩。作為北方部派佛教，演進到大乘佛教的中介者，應該是沒有問題的。如說一切有部與法藏部（Dharmaguptaka），以說戒的功德迴向，「施一切眾生，皆共成佛道」了。可惜北方的大眾部及分別說部（Vibhajyavāda），沒有留下資料。如有的話，相信比說一切有部譬喻師，會有更多的大乘菩薩的氣息。

這裡值得特別說到的，是西元以前的大德法救，關於菩薩的論議。關於菩薩入滅盡定，阿毘達磨論者以為：菩薩是異生，沒有無漏慧，所以不能入

；有以為菩薩遍學一切法，所以能入。法救的見地，如《大毘婆沙論》卷一五三(大正二七．七八〇上)說：

「菩薩不能入滅盡定：以諸菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙，故雖有能而不現入。此說菩薩未入聖位」。

法救以為：對於止息自利的滅盡定，菩薩不是不能入，而是為了廣修般若而不願意入。這是為了佛道而廣修般若，不求自利的止息（滅盡定）；重視般若的修學，深合於大乘菩薩道的精神。又關於菩薩的不入惡趣，阿毘達磨論者以為：三阿僧祇劫修行中，有墮入惡趣的可能，要到修相好業，才決定不墮。大眾部等以為：菩薩乘願往生惡趣。大德法救的意見，如《尊婆須蜜菩薩所集論》卷八(大正二八．七七九下)說：

「尊曇摩多羅作是說：（菩薩入惡道），此誹謗語，菩薩方便不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，不生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧，不可沮壞。復次，菩薩發意，逮三不退轉法——勇猛，好施，智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法」。

依法救（曇摩多羅是法救的音譯）說：菩薩從初發心以來，就不墮三惡趣，不墮貧窮與裸跣處（落後的野人）。這由於得三種不退，主要是智慧的不可沮壞。法救對菩薩道的般若，那樣的尊重，應有一番深切的體會。三不退，是人類所以為人的，勝過天上的三種特勝的不退。智慧、好施、勇猛，與智、仁、勇相合；好施正是利他德行的實踐。在泛論不墮惡趣時，「大德（法救）說曰：要無漏慧覺知緣起，方於惡趣得非擇滅，離聖道不能越諸惡趣故」。毘婆沙師責難他：「菩薩九十一劫不墮惡趣，豈由以無漏慧覺知緣起」！不知在法救的見地，菩薩不是九十一劫不墮惡趣，而是從發心以來就不入惡趣。菩薩的智慧（好施與勇猛）不退，對於滅盡定，能入而不願意入；對於惡趣，菩薩沒有得非擇滅，可能墮入而不會入。這都是與聲聞不同的，是凡夫而有超越聲聞聖者的力量，真是希有難得！菩薩是凡夫，一直到菩提樹下，還起三種惡尋，但如滴水的落在熱鐵上一樣，立刻就被伏除，菩薩

真是不放逸者！大德法救所闡明的菩薩道，屬於上座部（Sthavira）系。菩薩是凡夫，特重般若，充分表達了人間菩薩的真面目。這是早在西元前二世紀末，已弘傳在印度西北了。

第三節 部派間的交往

第一項 律藏所說的別部與異住

《初期大乘佛教之研究》，在「律藏所見大乘教團與部派佛教之關係」(六七五——六九八)，論到部派與部派間，是不能共住的，以「異住」（nānāsa□vāsika）為別部的意思。如部派與部派不能交往共住，那菩薩也當然不能與部派教團共住了；大乘就不可能從部派佛教中發展出來。該書主張：依寺塔（stūpa）而住，依經營寺塔經濟而生活的在家人——「第三佛教的存在」(六四八——六四九)，大乘教團有由此而發展出來的可能性。作者的構想，大乘是從「不僧不俗」的第三者而來的。以作者的廣博知識，對漢譯經律的熟悉，而作出這樣的結論，是令人深感意外的！在家人在大乘佛教中的地位，是毫無可疑的。然為了證明菩薩教團的屬於在家，而引用部派間的不可能共住，是不能成立的，因為部派與部派間不能共住的一切文證，都是脆弱而不能成立的。律藏所說的「異住」、「不共住」，這類名詞的意義，有作一解說的必要。

《摩訶僧祇律》說到二類不同的「異住」。一、提婆達多（Devadatta）破僧，名為「異住」。這不但是僧團的破壞，而且是叛教，與佛教相對抗，這與部派的分立是不同的。二、瞻波（Campā）比丘的分為二部。上座部（Sthavira）系律，也說到瞻波比丘的非法羯磨等；但分為二部，信眾應平等供養，是拘睒彌（Kauśāmbī）比丘的事。因犯與不犯的論諍而分部，《銅鍱律》等說犯者認罪而回復僧伽的和合。「異住」就是破僧，定義及處分，如《摩訶僧祇律》卷二六(大正二二．四四一上)說：

「一住處，共一界，別眾布薩，別自恣，別作僧事，是名破僧。……是破僧伴黨，盡壽不應共語、共住、共食；不共佛法僧；不共布薩、安居、自恣；不共羯磨」。

律制的原則，在同一界內，同一住處，是不得別眾——分為二眾而各別布薩的；別眾布薩，別眾自恣，就是破僧。這是「異住」的一類，為佛制所嚴禁的。但破僧比丘（異住比丘），還是受具足戒的，不犯根本，不失比丘的資格，所以信眾們還應該一樣的布施他們。假如有諍論，意見不合，到界外去，另外「結界」而舉行布薩，就不犯破僧。破僧罪很重，所以這樣的破僧「異住」，佛教界是很少有的，與部派佛教的自成部派，性質也並不相同。

《銅鍱律．大品》，在說明布薩日可否到別處去，有「同住比丘」（samānasa□vāsaka），「異住比丘」（nānāsa□vāsaka）。《十誦律》與之相當的，作：「彼間比丘不共住」，「彼比丘清淨共住」。同住與異住，不共住與清淨共住，是什麼意義？律藏的意義，可以從比較而明白出來。「異住」與「不共住」，《五分律》意義相當的，作：「往鬥諍比丘住處布薩，往破僧比丘住處布薩」。這可見布薩日不可往的，並非別的部派。布薩日應在界內布薩說戒，如到界外的清淨比丘處，也是可以的。如那邊比丘，是破僧比丘或正在鬥諍中，那是不可以去的。不過，「除僧事、急事」。鬥諍的與破僧的異住比丘，並沒有失去比丘身分，所以遇到「僧事、急事」，還不妨到那邊去。這怎麼可以解說為不同的部派，部派與部派間不可往來呢！

「共住」、「同住」、「異住」、「不共住」，在律藏中是各有定義的。佛在制波羅夷（pārājika）時說：「波羅夷，不應共住」，或簡作「不共住」。不共住的意義，是：

《銅鍱律》：「不應共住者，同一羯磨，同一說戒，共修學，名為共住。彼不得與共，故說不應共住」。

《五分律》：「不共住者，如先白衣時，不得與比丘共一學……不與比丘共一羯磨……不與比丘共一說戒……是名不共住」。

《四分律》：「云何名不共住？有二共住：同一羯磨，同一說戒。不得於是二事中住，故名不共住」。

《十誦律》：「不共住者，不得共作比丘法，所謂白羯磨、白二羯磨、白四羯磨、布薩、自恣，不得入十四人數」。

《根有律》：「不共住者，謂此犯人，不得與諸苾芻而作共住，若褒灑陀；若隨意事；若單白、白二、白四羯磨；若眾有事，應差十二種人，此非差限；若法、若食，不共受用。是應擯棄，由此名為不應共住」。

「共住」（sa□vasana）的意義極明白，比丘受了具足戒，成為僧伽的一員，過著共同的生活。有同一布薩，同一說戒，同一羯磨的權利。犯了波羅夷，失去比丘身分，不再能過共同的僧伽生活，所以名為不應共住——不共住。如上面所說破僧比丘等「異住比丘」，《十誦律》也譯為「不共住」。這也是「盡壽不應共語、共住、共食；不共佛、法、僧（即不共修學）；不共布薩、安居、自恣；不共羯磨」。但這類「異住比丘」，沒有失去比丘身分，而只是褫奪終身的共住生活權。還有一類，《十誦律》也譯為「不共住」；《銅鍱律》也稱為異住，相反的稱為同（共）住。這有三類：一、不見罪舉罪（或譯「不見擯」），二、不懺罪舉罪（或譯「不作擯」），三、惡邪見不捨舉罪（或譯「惡邪不除擯」）。《銅鍱律．小品》說到不見罪舉罪（餘二例）時(南傳四．三一)說：

「僧伽為闡陀比丘作不見罪舉罪羯磨，僧伽不共住」。

這一類的不共住，也是「異住比丘」，所受的處分，如《十誦律》卷三一，不作擯的行法(大正二三．二二五下)說：

「諸比丘不共汝作羯磨，不共汝住於僧事中，若白羯磨、白二羯磨、白四羯磨、布薩、自恣，不得入十四人數」。

「得不見擯比丘行法者：不應與他受大戒，不應受他依止，不應畜沙彌，不應受教誡比丘尼羯磨，若先受不應教誡。不應重犯罪，不應作相似罪，不應作過是罪。不應呵羯磨，不應呵羯磨人。不應受清淨比丘起禮迎送，供養衣鉢、臥具、洗脚、拭脚、脚机，若無病不應受他按摩。心悔折伏柔軟。佛言：若不如是法行者，盡形不得離是羯磨」。

第一類犯波羅夷的，是失去比丘身分，終身不得共住。第二類犯破僧的，不失比丘身分，終身不得共住。這第三類——不見罪等三種人，被僧伽羯磨後，當然還是比丘，但無定期的褫奪共住權。如能「心悔折伏柔軟」，得

到僧伽的同意，為他解除羯磨，就恢復清淨共住比丘的身分。所以，依後二類「異住比丘」，而解說為不同部派不能共住，是完全的誤解了！「異住比丘」是不失比丘資格的，所以如能夠如法而說，年歲又長（依受戒時間計算），雖是「異住」，為了重法，清淨比丘也還是可以向他禮拜的。《銅鍱律．小品》，三種人應禮中的「異住」，就是這後二類的異住，不是別的部派。

形式上，律都是佛所制的。佛世並沒有部派；拘睒彌分為二部，多少有點分部的意義，但又和合了。等到部派佛教時代，部派間的關係，律藏中沒有明顯的論列。如以「異住」為別部，那是不會正確的。在漢譯律藏中，可解說為別部派的，僅有一二，如《十誦律》卷五六(大正二三．四一六中)說：

「有五因緣捨依止：……四、捨此部到異部中」。

「異部」，可能是別的部派。依此而論：受具足戒比丘，五年內是要受依止的，如沒有長成而需要監護人一樣。從某部派出家，應受某部派的依止監護。如到別部派去，那當然就失去了依止。比對他律，沒有這樣的規定，可能是說一切有部（Sarvāstivāda），為了加強部派性而作的新規定。又如《四分律》卷三六(大正二二．八二二上)說：

「到病比丘所受清淨已，……若入外道眾，若入別部眾，……不成與清淨」。

「若入別部眾」，也可能是別的部派。比丘受了病比丘的清淨，應該向界內的僧伽報告。如沒有這樣做，不問為了什麼，到別的部派中去（當然在界外），那就沒有完成取得「與清淨」的責任，當然就不成與清淨。上面二則，該書都解說為：「布薩日，比丘入別部眾，即失比丘資格」。律文非常明白，這是「捨依止」，「不成與清淨」，不能解說為失去比丘資格的。還有一則，如《彌沙塞部和醯五分律》卷二四(大正二二．一六一下)說：

「時諸比丘，以餘法餘律作羯磨。……佛言：不成羯磨」。

《銅鍱律．大品》與此相當的，作：「違法作羯磨，不成羯磨。違律作羯磨，不成羯磨。違師教作羯磨，不成羯磨」。可見「餘法餘律」，只是違

法違律，非法非律作羯磨的意思。不過，《五分律》譯作「餘法餘律」，可能意味著不同部派的羯磨法。各部派各有成規傳統，中間變亂，應該是各派所不許的。這帶有部派意味的律文，並不能證明部派間的不能交往，不能共住。

第二項 部派間共住的原理與事實

大乘佛教興起以前，部派間的關係，缺乏足夠的資料來說明。但律藏中拘睒彌（Kauśāmbī）比丘的諍論分部，與瞻波（Campā）比丘的非法羯磨，可作為分部的處理原則。依律本說：拘睒彌比丘的論諍分部，起因是小事，代表了律師與法師間的諍論。律師方面，為了小事，對被認為有犯者，作了「不見罪舉罪」羯磨。那人自認為無罪，於是向各方控訴，得到不少比丘的支持，因此諍論而分成二部；一在界內，一在界外，分別的舉行布薩。後來，法師自己見罪，而解除了舉羯磨，這是律師所傳的。瞻波比丘，是多數的客比丘，嫌舊住比丘的招待不好。舊住比丘不承認有罪，客比丘也為他作了舉羯磨。這也會引起諍論；後來客比丘自知非法，舉羯磨也就宣布無效。鬥諍而引起僧眾破散，總不免摻雜些感情成分，所以原則來說，是法與非法，應該分明，而在事實上，決不能強行。對諍論中的雙方，佛對被舉比丘說：有罪呢，應該承認。無論如何，不可因自己的關係而引起破僧，應當容忍。（阿難在五百結集中所表現的：「我於是中不見罪相，敬信大德，今當悔過」，是一好榜樣）！小小事，向大德僧懺悔，也沒有什麼；大眾和合，才是首要的大事。佛對舉他的比丘說：要別人自己承認，不可勉強。如覺得這樣做了，會引起諍論，引起破僧，那就要容忍，不宜作舉罪羯磨。佛只是勸告的，因為佛與僧伽，不是權力機構。僧事要取決於多數，如多數人有異議，即使是非法的，也不能強制執行。佛向雙方勸告，可是諍論中的拘睒彌比丘，誰也不聽佛的教導，不肯反省，佛就離開了他們。依佛的意見，既然合不來，在一起要鬥諍，那麼分為兩部，也是好事。當時的拘睒彌比丘，一在界內布薩，一在界外布薩，佛都讚許為合法。絕對不可以的，是在同一界內而分別布薩，因為這將一直的諍論下去。拘睒彌比丘，雙方都自以為是，時常諍論，引起當地人士的不滿，雙方這才分別的到舍衛城（Śrāvastī）見佛。對

這些鬥諍破僧比丘，佛指示舍衛城的比丘：對鬥諍分破的比丘，應該分別的給他們座臥處（住處），不讓他們住在一起（免諍論）。對於衣食，要平等的分給他們。佛指示舍衛城的信眾，對鬥諍分破的雙方，要平等的布施。也要去聽他們說法，凡是說得如法的，要歡喜信受，這是《銅鍱律．大品．拘睒彌犍度》所說的。鬥諍破僧比丘，都自以為是對的，誰是誰非，在家眾怎麼知道！就是其他（如舍衛城）比丘，也不能先入為主的判斷誰是誰非，也還要平等對待。《彌沙塞部和醯五分律》卷二四(大正二二．一六〇下)說：

「汝（信眾）當聽彼二眾語，若如法如律如佛所教者，受其教誡。至於敬待供養，悉應平等。所以者何？譬如真金，斷為二段，不得有異」。

「鬥諍比丘已入，我當云何為敷臥具？佛言：應與邊房；若不足者，與中房。不得令彼上座無有住處」。

與《銅鍱律》少少不同的，是鬥諍比丘的住處，是邊房或中房（《四分律》同）。《十誦律》說到：「應與一切二部僧飲食」。不問鬥諍的誰是誰非，但對於不能如法說的，「不應尊重供養讚歎；不應教誦經法，答所問疑，不應從受讀誦經法，從問所疑；不應與衣、鉢、戶鉤、時藥、時分藥、盡形藥」。不過一般信眾，未必能分別如法說、非法說，大概還是同樣的布施。鬥諍比丘如法和合，那當然不用說了。如分破了不和合，但住處不同，即使是「異部眾」，久了也會各自發展而延續下去。《摩訶僧祇律》卷二六(大正二二．四四一上)這樣說：

「若於中布施，故名良福田。於中受具足，故名善受具足」。

在比丘，可能分為異部，但信眾平等布施，不是屬於那一部派的。別部眾可以作如法羯磨，也可以為人受具足戒，佛教一樣的可以延續下去。所以僧伽破散，是不理想的，但不在同一界內作布薩，對別部異眾，不是不可容忍的。古代的部派佛教，起初應有過諍論。但分裂為十八部，主要還是地區的，語言的各別發展，不一定都有互相鬥諍的事實。在這點上，印度大陸的部派佛教，繼承原始的容忍精神，稱十八部為「異部」，異部只是不同的部派。法與律，都可能有批判，自以為最好的，但誰也承認別部派的合法性，

是佛法。錫蘭的銅鍱部（Tāmraśā□īya），律藏所說的，雖還是一樣，而在教團的傳統上，自以為就是原始結集傳來的上座部（Sthavira）正宗，而稱其餘的十七部為「異師」。這種精神，可能與島國的民情有關。

佛教在發展中，寺院為佛教的活動中心，與分裂的部派相關聯，而成為寺院中心的部派佛教。依律制說：僧伽（sa□gha）有四人成僧，五人成僧，十人成僧，二十人及二十人以上成僧，似乎僧伽是小單位。其實，這是「現前僧伽」（sammukhībhūta-sa□gha）。為空間所局限，不可能使全體比丘和合在一處，而產生一定區域內的和合共住，同一布薩，同一說戒，而過著共同生活。然僧伽不只是這樣的，依律制，如受具足戒的，成為僧伽一員，不只是加入當前界內的僧伽（現前僧），而是成為全體僧伽的一員。全體的僧伽，稱為「四方僧伽」（cātuddisa sa□gha），所以受具足戒的，無論到那裡，在半月半月布薩的日子，都要與所在地的比丘們和合，同一布薩說戒。由於寺院財產，規定屬於全體——從現在到未來，都屬於僧伽全體，不許分配，稱為「四方僧物」。僧——四方僧，不為當前的時空所限，而有永久性與普遍性，成為佛法住世，佛教延續的實體。因此律制的共住（sa□vasana），不限於當前界內的少數比丘，而是到處可與比丘（到處都是現前僧）們共住。依此律制的原則，僧伽分破，分破而不失比丘資格的，「譬如真金，斷為二段，不得有異」。彼此分部而住，各別布薩，只是為了減去無謂的諍論，而不是失去共住的資格。在部派佛教時代，鬥爭而分裂的事實，早已隨時間而過去。不同部派的比丘，如說不能在別部的寺院中共住，這是難以理解的。有了部派分別，當然以住在自部寺院為主，但因事外出，沒有不能與別部共住的理由。在「布薩不可往」中，為了「僧事、急事」，雖然是「異住比丘」，也一樣的可以去那裡布薩，這是最明白的文證。或以為各部派的波羅提木叉經（Prātimok□a sūtra），戒條有多少，處罰也有輕重出入，所以在別部中，不能和合共住。這理由也不能成立，如說一切有部（Sarvāstivāda），有《十誦律》，《根本說一切有部毘奈耶》，戒經的條文有多少，處分也有出入，然並不因此而成為二部，因此而不能互相往來，這是事實證明。布薩與自恣犍度，說到舊比丘與客比丘的關係，可引用為別

部派往來的原則。客比丘少數，或人數相等，都要順從舊比丘。如布薩日，十四或者十五，舊比丘總有自己的成規，客比丘應順從舊住比丘。如客比丘人數很多，可與舊比丘洽商，或出界外去布薩。可見少數的客比丘，是應該尊重、隨順舊比丘的。何況受具足戒，不是受某部派的具足戒。波羅提木叉經原本只是一種，不同也只是傳誦演化而來，並非兩種不同的戒法。為了參學，為了宏化，為了瞻禮聖跡，為了遊方觀化，二三人出去，到別部寺院，當然「入境問俗」，「客隨主便」。如自以為是，把別部看成異端，那只有安住自部的寺院，免得出去生閑氣了。

舊比丘與客比丘，本是寺院中舊住的與新來的，但在寺院（與部派）佛教的發展中，形成主與客的不同地位。原始的律制，每年三月安居，九月遊行。但安居制逐漸演變，留住寺院的時間，延長為四個月，更演進到八個月，安住寺院的時間就長了。寺院大了，布施多了，有田園，有淨人，有房屋、床臥具，以及種種物品。這需要人管理、經營、支配，僧伽中的「知僧事」——職僧也多了。職僧是經住眾共同羯磨而選出來的，在職的期限內，不可能離去，要常住寺內。定居期的延長，寺院經濟的發達，舊比丘會形成寺院的常住比丘。寺院屬於部派，這些知僧事的，自然會由自部的舊住者來擔任。四方僧物是不許分配的（可以使用），所有權屬於僧伽。但經營、管理、分配等權，屬於舊住比丘，久了就形成寺院的主體人。印度出土的銘文中，記載布施物的，有「某某部四方僧伽領受」字樣。四方僧伽，又屬於特定的部派，可說是矛盾的！四方僧那裡有部派的差別？然在部派時代，屬於部派的四方僧物，是事實上的存在，僧制是因時因事而有的。如四方僧與現前僧外，律中又有安居僧。三月內，多少比丘定住在一處。到安居終了，信眾為安居僧而布施，平等分給安居者。臨時來的比丘，雖是現前僧，卻無權享受為安居者的施物。所以在部派初分，嚴重對立時期，少數比丘到別部寺院去，除現前僧物外，待遇是不可能與舊住比丘完全相同的。西元七世紀後期，義淨到西方去，那是大乘佛教時代。部派是存在的，但論諍對立的時代，早已過去，舊住比丘（主人）與客比丘的差別，也多少不同了。如《大唐西域求法高僧傳》卷下(大正五一．九中)說：

「西國，主人稍難得也。若其得（成為）主，則眾事皆同如也。為客，但食而已」。

主人與客人的待遇是不平等的。要怎樣才能成為主人？如《南海寄歸內法傳》卷二(大正五四．二一三下)說：

「多聞大德，或可一藏精研，眾（僧）給上房，亦與淨人，供使講說。尋常放免僧事，出多乘輿，鞍畜不騎。又見客僧創來入寺，於五日內，和眾與其好食，冀令解息，後乃常僧（原作僧常）。若是好人，和僧請住，准其夏歲（長住），臥具是資。無學識，則一體常僧。具多聞，乃准前安置，名掛僧籍，同舊住人矣」。

這裡有二類不同（大善知識例外）：一、和僧：就是舊住人。如有多聞的好人來，雖是客比丘，也可與舊住比丘一樣。二、常僧：如客僧來而無學識的，受五天與舊僧一樣的待遇，以後就過常僧的生活。這就是主人與客人。舊住比丘的良好待遇，應該是四方僧物中可分的部分，如《南海寄歸內法傳》卷四(大正五四．二三〇下)說：

「現今西方所有諸寺，苾芻衣服，多出常住僧（物）。或是田園之餘，或是樹果之利，年年分與，以充衣直」。

田園與果樹，都是四方僧物，不許分配。但田園果木的產物，提出多少來分給常住的舊僧；這是客比丘所沒有分的。寺院內住眾的分為二類，中國禪寺也有同樣情形。常住的職僧，以及在禪堂參學的，每年分二期，期頭都記載入冊；非特殊事故，不能中途進退。另有掛單的，住在「上客堂」，時間可久可暫，來去自由。這不是常住上的人，一期終了，也沒有單銀（及贐錢）。名為「上客」，其實待遇差多了。分為舊僧與客僧二類，在法顯時代（西元三九九——），也大致相同，如《高僧法顯傳》(大正五一．八五七上——八五九中)說：

「□夷（即焉耆）國僧亦有四千餘人，皆小乘學，法則齊整。秦土沙門至彼，都不預其僧例。……□夷國人，不修禮儀，遇客甚薄」。

「烏萇國……皆小乘學。若有客比丘到，悉供養三日。三日過已，乃令自求所安」。

「毘荼，佛法興盛，兼大小乘學。見秦道人往，乃大憐愍，作是言：如何邊地人能知出家為道，遠求佛法！悉供給所須，待之如法」。

「摩頭羅……眾僧住止房舍、床蓐、飲食、衣服，都無缺乏，處處皆爾。眾僧常以作功德為業，及誦經坐禪。客僧往到，舊僧迎逆，……房舍臥具，種種如法」。

烏萇（Udyāna）與摩頭羅（Madhurā）的待遇客僧，是一般的正常現象。□夷國（Agni）根本不接待中國去的比丘，而毘荼國（疑是鉢伐多國Parvata）特別厚待中國的客比丘。可見各地的情形，並不一致。早一些而可考見的，訶黎跋摩（Harivarman）是西元三、四世紀間的大德，本是說一切有部出家的，但意見不合，就與「僧祇部（Mahāsā□ghika）僧」共住。然訶黎跋摩所作的《成實論》，並不是大眾部的論義。在西元一世紀中期，印度犢子部（Vajjiputtaka）法喜（Dhammaruci）上座的弟子們，到錫蘭的無畏山寺（Abhayagirivihāra），到上座部（Sthavira）道場，而能受到寺眾的歡迎，這是部派不同而共住的又一事實。

從上面的論述，無論是共同布薩說戒，或物資的分配，部派時代的寺院，是不會拒絕客比丘的。布薩與安居等，客比丘要順從舊住比丘，不能說是違犯戒律。物資的待遇，客比丘要差一些，那是短期往來，不能與常住的舊僧相比，是事實所必然的。如臨時來會，不能均分安居施一樣。部派時代的情形，雖不能充分明了，然依據早期的律制，後期的僧制，及部派佛教的少數事實，也可以推論出大概的情形。所以對部派時代的佛教界，設想為彼此間的交往不可能，無疑是一項嚴重的誤解！

卷007

第七章 邊地佛教之發展

第一節 佛教的向外發展

第一項 佛教中國與邊地

佛教廣大流行起來，在佛化的區域內，首先出現了佛教中國（Madhyadeśa janapada）與邊國（Pratyanta-janapada）的分別。大迦旃延（Mahākātyāyana）遊化到阿槃提（Avanti），教化億耳（Śro□a-ko□ikar□a）出家，因為當地的出家人少，得不到十師而延遲了受具足戒的時間。受戒後，億耳到舍衛城（Śrāvastī）來見佛，佛才方便的制定：邊地可依五師受具足戒。從此，佛教有了中國與邊地的分別。依佛教的定義，佛陀在世遊化到的區域，是「中國」。佛不曾到達，沒有佛法或佛法經弟子們傳來的區域，是「邊地」。婆羅門教舊有中國的名稱，是婆羅門教的教化中心區；佛教也就以佛的遊化區為中國——佛教的文化中心區，並由此而向外延伸出去。佛教中國的界限，出於律典而略有不同：

《銅鍱律．大品》

《十誦律》

《根有律皮革事》

《四分律》

東

Kaja□gala mahāsālā 以外

伽郎婆（娑？）羅聚落

奔荼林奔荼水

白木調國

東南

Salalavatī nadī

南

Setaka□□ika nigama

白木聚落

攝伐羅佛底水

靜善塔

西

Thū□a Brāhma□agāma

住婆羅門聚落

鄔波窣吐奴婆羅門村

一師梨仙人種山

北

Usīraddhaja pabbata

優尸羅山不遠蒲泉薩羅樹

嗢尸羅山

柱

東北

竹河

比較不同的傳說，《十誦律》與《銅鍱律》最相近，只是《銅鍱律》多一東南方，《十誦律》多一東北方。東方的 Kaja□gala，即《大唐西域記》的羯朱嗢祇羅國，在瞻波（Campā）以東四百餘里，推定為現在的 Rājmahāl，地在恒河右岸。《根有律皮革事》作「奔荼水奔荼林」，那顯然是越過恒河，到達《西域記》所說的「奔那伐彈那」（Pu□□ravardhana），或譯分那婆陀那（見《阿育王經》）了。西方的「住婆羅門聚落」，推定為現在的 Sthāneśvara，即《西域記》所說的薩他泥溼伐羅國，地在摩偷羅（Madhurā）附近。傳說佛沒有入摩偷羅城，因為摩偷羅城有五種過失：地不平正，多塵，狗兇猛，夜叉暴惡，乞食難得，所以摩偷羅在中國邊緣以外。北方的優尸羅山，推定為現在 Haridwar 以北的 Usīra-giri 山。南方的地點

不明。這是近代研究所得的一般結論，大致可信。但佛教中國的南方，經中佛與舍利弗（Śāriputra）、阿難（Ānanda）、富蘭那（Purā□a）等，都有從南山（Dak□i□āgiri）到王舍城（Rājag□ha）的記錄。南山不會遠在阿槃提，應在王舍城以南，遠也不會越過北迴歸線。《原始佛教聖典之成立史研究》，對「佛陀教化及其地區」，從經律中所說的遊歷路線，聖典所載的說法處所，成道後安居的地點，歸納出佛陀遊化的地區，大致與佛教中國相合。赤沼智善《原始佛教之研究》，所說佛陀遊化往來路線：如從舍衛城出發，經沙祇（Sāketa）、阿荼脾（Ā□avī）而到拘睒彌（Kauśāmbī）。從此向東，經波羅奈（Bārā□asī）到王舍城。王舍城北上，經巴連聚落（Pā□aligāma）——後來的華氏城，渡河到毘舍離（Vaiśālī）。向北經波婆（Pāvā）、拘尸那（Kuśinagara），轉西到迦毘羅城（Kapilavastu），再進又回到了舍衛城。這一主要的遊行圈，從王舍城到舍衛城，東西兩大重鎮，包括當時的主要化區。從王舍城向東，到瞻波，更東到羯朱嗢祇羅。從王舍城向南，到南山。從拘睒彌（或舍衛城）向西，到摩偷羅附近，或向西北到拘留（Kuru），那是現在的 Dehli 一帶。佛陀遊化的地區，是恒河流域，主要是中下流域。佛教以這一地區為中心，而向外擴展開來。

在佛陀的遊化區域中，東方摩竭陀（Magadha）的王舍城，西方拘薩羅（Kośalā）的舍衛城，是佛化的兩大重鎮。佛法不一定在都市；依後代的佛教史所見，佛教的力量源泉，並不在都市。但文化高，經濟繁榮地區，尤其是政治重心的都市，對教化的開展來說，到底是非常重要的。佛教中國的向外開展，北是希馬拉耶山區（Himālaya），南是南山，在當時是文化經濟的落後地區，離政治中心又遠，所以向南北發展是不容易的。向東，渡過恒河是奔那伐彈那；再向東又是大河，那是遠從西藏方面流來的布拉馬普特拉河（Brahmaputra）。大河障隔，那邊的文化經濟都落後，所以佛教向東發展的，是沿恒河而下到海口；再沿海岸向南，或乘船到海外。東、南、北，受到環境的限制，所以佛教的向外發展，重心放在向西——恒河上流而推進。釋尊時代，就有大迦旃延的開化阿槃提，富樓那（Pūr□a）的教化西方輸盧那（輸那西方 Sunāparanta），積極的向西方邊地推進了。

在佛教向西開展中，出現了中國與邊國，邊地佛教與中國佛教對抗的事實。據釋尊四十五年安居的傳說，在成佛二十年以後，一直都在舍衛城安居（末年在毘舍離）。傳說阿難侍佛二十五年。這可以理解出：在釋尊教化的後半期，定居舍衛城的時間多，而早期宏化東方的王舍城，反而少去了。恒河南岸（東方）的「摩竭、鴦伽二國人，皆信樂苦行」，這也許是提婆達多（Devadatta）的「五法是道」，摩訶迦葉（Mahākāśyapa）的「頭陀行」，受到相當推重的原因！佛多住舍衛城，舍利弗與大目犍連（Mahāmaudgalyāyana），成為協助教化的「雙賢弟子」，被稱為眾比丘的生母與養母。舍利弗與大目犍連的學風，是與阿毘達磨（Abhidharma）密切相關的。到了佛入涅槃，王舍城舉行結集：大迦葉是上座，阿難集出「經」，優波離（Upāli）集出「律」，成為佛教界公認的大德。後來，阿難留在華氏城（Pā□aliputra）與毘舍離宏法；而重律的，卻與西方（論法）系融合而向西發展。東方是重法（經）的，西方是重律而又重阿毘達磨的，兩大系逐漸形成。佛滅百年（一世紀中），為了毘舍離跋耆（V□ji）比丘的受取金銀，引起西方與東方的大諍論。當時舍衛國佛教，已失去領導地位；西方系的中心，已移到摩偷羅。三菩陀——商那和修（Sā□avāsi）在摩偷羅教化；西方的支持者，波利耶（Pā□heyya）比丘，阿槃提、達嚫那（Dak□i□a）比丘。當時的論諍，跋耆比丘宣說：「一切諸佛皆出東方，長老上座莫與毘耶離中國比丘鬥諍」！這是東方與西方，也是中國與邊地佛教的抗爭，而勝利屬於邊地的西方。勝負的關鍵，在拘舍彌的離婆多（Revata）。商那和修他們，想獲得他的支持，遠遠的來訪問他，他聽見就先走了。一直追蹤到薩寒若（Sahajāti），離婆多為他們的熱誠所感動，加入了西方陣營。從他起初一直走避來說，顯然並不想參預雙方的爭執。在地理上，拘睒彌是佛教中國的西部，可說在東西之間。國名跋蹉（Vatsa, P. Va□sa），即「犢（子）」。佛教發展到七百結集時代，由於佛教的分頭發展，區域遼遠，師承不同，分化的情勢已逐漸表露出來。如華氏城、毘舍離一帶的東方系，是大眾部（Mahāsā□ghika）的前身。跋蹉的拘睒彌一帶，後來的犢子部（Vātsīputrīya），就依此而發展出來。摩偷羅是西方：由摩偷羅而南下的，

阿槃提、達嚫那比丘，是分別說部（Vibhajyavāda）的前身。摩偷羅與拘睒彌，有過長時期的融合；其後由摩偷羅而向西北發展，成為說一切有部（Sarvāstivāda），犢子部也就分離了。這一形勢，就是佛教破散為三眾或四眾的實際意義。邊地佛教的發展，為重法與重律——部派分化的重要原因。

第二項 阿育王與佛教的隆盛

阿育王（Aśoka）時代，佛教在相當發展的基礎上，因阿育王的誠信佛法，印度佛教進入了世界佛教的時代。在佛教史上，這是最珍貴的一頁！阿育王灌頂於西元前二七一年（姑依此說）。灌頂第九年，征服羯鋖伽（Kali□ga）。由於深感戰爭的殘酷，加深了佛法的信仰。阿育王曾巡禮佛的聖跡；修建佛舍利塔；派正法大臣去鄰邦；推派佛教大德去各方宏布佛法：這都是可信賴的事跡。在佛教史中，這是重要的環節，對當時及未來分化的意義，應該多加注意！不幸的是佛教自身，南方錫蘭所傳的《島史》、《大史》、《善見律》等；與北方罽賓（Kaśmīra）所傳的《阿育王傳》（《阿育王譬喻》），《大唐西域記》等，所說幾乎完全不同。二十多年前，我為此曾寫過〈佛滅紀年抉擇談〉，作比較的研究。以現在看來，寫得並不理想，但重要的觀念，還自覺得不錯。如說：

「育王及優波毱多的並世護法，為本傳（《阿育王傳》）中心。阿育王——王統部分：一、如來授育王記；二、育王以前的王統；三、育王的光大佛教事業；四、育王卒；五、育王以後的王統，與弗沙蜜多羅的毀法。關於優波毱多——法統部分：一、如來授優波毱多記；二、毱多以前的法系；三、毱多的弘法事業；四、毱多付法入滅；五、未來三惡王毀法，與拘舍彌法滅的預言」。

「罽賓所傳的阿育王傳，是譬喻集。罽賓學者……纂集的主要事情，是阿育王的護法史，西方上座系傳法的情況，並非為了（宣揚）罽賓的佛教而編集。錫蘭所傳……的目的：一、將王舍城第一結集，毘舍離第二結集，華氏城第三結集（這是主要目的），以為結集的重要人物，都是自宗的師承，以表示銅鍱部——錫蘭佛教的正統性。二、育王因兄子泥瞿陀出家而信佛；

王弟帝須以分別說者的曇無德為師；王子摩哂陀以分別說者的帝須為師；錫蘭佛教由阿育王兒女傳去；錫蘭的菩提樹，是阿育王命女兒送去。分別說系，阿育王家，錫蘭佛教——三者的密切結合，是《善見律》等編輯的主要目的。……所以從作者的心境說，罽賓所傳比錫蘭所傳，要客觀得多」！

北方傳說的中心人物，是優波毱多（Upagupta），住摩偷羅（Madhurā）優樓漫荼山（Uruma□□a）的那羅跋利寺（Na□abha□ikā）。因東方上座雞頭摩寺（Kukku□ārāma）耶舍（Yaśa）的推薦，受阿育王的迎請到華氏城（Pā□aliputra）；毱多教王修塔，並巡禮聖跡。南傳的中心人物，是目犍連子帝須（Moggaliputta Tissa），華氏城人。育王的兒子摩哂陀（Mahinda），從目犍連子帝須出家。帝須知道華氏城佛教要發生諍論，避到（摩偷羅的）阿烝恒伽山（Ahoga□ga）去。後受阿育王的迎請（迎請方式，與優波毱多一樣），到華氏城息滅諍論，舉行了第三結集，並推派大德到各方去傳教。這裡面，特別是迎請一事，完全相同，所以或推想為目犍連子帝須，與優波毱多為同一人，只是南北的傳說不同。這是未必如此的！阿育王禮敬的大德，那裡只是一人？不過佛教各系，以自宗傳承的大德，傳說為育王迎請的唯一人而已！如南傳所表示的，分別說者（Vibhajyavāda）、阿育王家、錫蘭佛教緊緊的聯結在一起，以表示其正統性；如超越宗派的立場，是難以信受的。傳說的目犍連子帝須，日本學者舉出《舍利弗問經》的話，而推定為就是優波毱多。經上這樣(大正二四．九〇〇下)說：

「目揵羅優波提舍，起曇無屈多迦部」。

曇無屈多迦（Dharmaguptaka），就是法藏（或譯法護）部。在《部執異論》中，作「此部自說勿伽羅是我大師」。目犍連子帝須，自稱「分別說者」，法藏部正是分別說所分出的。勿伽羅——目犍連是我大師，實指佛陀時代的大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）。《舍利弗問經》的「目揵羅優波提舍」，優波提舍（Upati□ya）是舍利弗（Śāriputra）的名字，所以目犍羅優波提舍，就是大目犍連與舍利弗——阿毘達磨論師。法藏部遠推這二位為宗祖；法藏部所傳的論，與《舍利弗阿毘曇論》相近。這麼說來，分

別說者所宗的「目揵羅優波提舍」，被傳說為目犍連弗（子）帝須，是很有可能的。不過，我以為當時的確有一位叫帝須的大德，如《大悲經》卷二(大正一二．九五四上)說：

「摩偷羅城優樓蔓荼山，有僧伽藍，名那馳迦。於彼當有比丘，名毘提奢，有大神通，具大威力，正智得道，多聞無畏。持修多羅，持毘尼，持摩多羅迦。於諸梵行，示教利喜，說法不倦」。

「毘提奢」比丘，在《大悲經》中，與優波毬多等並列，是一位了不起的大德。南傳作帝須的，如阿育王弟帝須，北傳作「毘多輸柯」，或義譯為「盡憂」。所以這位「毘提奢」（毘提輸），可能就是南傳的帝須。這位毘提奢，與傳說的「目揵羅優波提舍」相混合，而演化為目犍連子帝須。傳說目犍連子帝須，是梵天帝須的轉生，也許暗示這一意義吧！

傳為阿育王的兒子，傳法到錫蘭的摩哂陀，在北傳典籍，特別是《阿育王傳》，竟沒有說到。唯有《分別功德論》，說到摩呻提到師子國興隆佛法，但以摩呻提為阿難（Ānanda）的弟子。唐玄奘在南印度，訪問從錫蘭來的大德，說摩醯因陀羅（Mahendra）是阿育王弟。印度大陸佛教界，對傳法去錫蘭的摩哂陀，是這樣的生疏！法顯從師子國回來，也沒有傳來摩哂陀的故事。玄奘說到的摩醯因陀羅，實在是錫蘭神山的名字，如烈維（Sylvain Lévi）《正法念處經閻浮提洲地誌勘校錄》(馮承鈞譯商務本二一、六五)說：

經：「過羅剎渚，有一大山，名摩醯陀。……於閻浮提六齋之日，四天王天住此山上，觀閻浮提……。如是四天王於摩醯陀羅山，觀閻浮提」。

考校：「摩醯因陀羅山，必為錫蘭島中央之高峰，今名亞當峰者是。據史頌(乙丙本)：猴使賀奴末（Hanumat），置跳板于摩醯因陀羅山上，由大陸一躍而至楞迦。此山在古事集中，原為 Bhāratavar□a 七山系之一，即今自 Orissa 達 Gondvana 諸山也」。

摩醯陀、摩醯陀羅、摩醯因陀羅，顯然從因陀羅（Indra）得名。因陀羅是印度的大神，即佛教的帝釋（Śakro devānām indra□）。山名大因陀

羅，是四王天在此觀察人間善惡，而報告帝釋的大山。在羅摩（rāma）故事中，猴使從大陸此山一躍而到楞伽（La□kā）。後來，錫蘭傳說的佛遊錫蘭而留足跡說，摩哂陀飛騰虛空而入錫蘭說，都受到這一神話的影響。摩醯因陀羅——摩哂陀，應為從印度傳入錫蘭的因陀羅的人化。摩醯因陀羅——從印度傳來的神與山，受到錫蘭人的尊敬。佛教從印度傳入錫蘭，也就傳說為摩醯因陀羅傳來的了。將佛教傳入錫蘭的「摩醯因陀羅」，與摩醯因陀羅山（及神），是那樣的巧合！這可能與目犍連子帝須一樣，當時確有一位叫帝須的分別說者，但名字是經過傳說演變的。摩哂陀這一名字，是神話化的；但將佛法傳入錫蘭的，是帝須弟子的比丘，應該是有的，也許名字與摩醯因陀羅有點類似。

依古代傳記，近代發現的阿育王石刻銘，經學者的研究，對阿育王時代疆域的廣大，為佛教——正法的熱誠，已有充分的、明確的知識。在當時的佛教界，有諍論與破僧的事實，如 Sārnāth 法敕、Kosambī 法敕、Sāñcī 法敕，都有所說到，這近於南傳華氏城沙汰賊住比丘的傳說。大抵是佛教隆盛了，供養豐裕了，就有外道混入佛教僧團中來。然在佛教自身，阿育王所希望的，當然是僧伽的和合與健全；但在不同區域，不同布薩，而對佛法有些不同的意見，也是不可避免的。南方傳說：摩哂陀以目犍連子帝須為和尚，摩訶提婆（大天 Mahādeva）為阿闍黎，出家而受十戒；以末闡提（Majjhantika, Madhyāntika）為阿闍黎而受具足戒。目犍連子帝須是分別說部，大天為大眾部（Mahāsā□ghika），末闡提為說一切有部（Sarvāstivāda），摩哂陀都從之出家受戒，所以或懷疑當時有否部派的存在。部派的分化，多數是區域性的，師承不同的，經一時期的發展而形成，決非弟兄分居或國家分裂那樣。以中國佛教為例：慧可、慧思、慧布，是同時人。慧布與慧可、慧思相見，談得非常投機。但在宗派上，慧可是禪宗二祖，慧思是天臺宗，慧布是三論宗。在宗派形成時，都會向上追溯，將與自己有關的祖德，列入自宗。在當時，雖有多少不同，卻不一定對立得難以和合。不同部系的三位，都是摩哂陀的師長，應從大一統的時代，佛教大體和合的意義去理解。

七百結集時代，有東方毘舍離（Vaiśālī）系，西方摩偷羅（Madhurā）系，而西南的阿槃提（Avanti）、達嚫那（Dak□i□āpatha）地方，佛教已相當隆盛。到阿育王時，大天、末闡提、目犍連子帝須，正是這三方面的代表。東方華氏城，是孔雀（Maurya）王朝的政治中心；這裡的佛教（東方系），力量是不容忽視的。阿育王時代的大天，就是這一系的大師。阿育王早年，曾出鎮優禪尼（Ujjayinī），這是阿槃提古國的首府。阿育王在這裡，娶了卑提寫 Vidiśā 的女郎提毘（Devī），生了摩哂陀與女兒僧伽蜜多（名字都不像在家本名）（Sa□ghamittā）。阿育王以優禪尼的力量而得到王位；妻兒都生長在這裡（阿育王登位，住華氏城，但提毘一直住在故鄉，似乎是王妃而不受寵幸的）；兒女都從這裡的佛教——分別說系出家。這裡的佛教，與王家多少沾有關係，所以是當時佛教有力的一系。不過到華氏城來，對於東方的佛教，是不能不容忍而合作的。末闡提是說一切有部，以傳教到罽賓（Kaśmīra）而受到重視。在《阿育王傳》優波毬多的法統中，原是沒有末闡提的；大概由於傳教罽賓的關係，傳說為阿難弟子而附在傳內。優波毬多出於摩偷羅（西方）系統，雖有受阿育王尊敬的傳述，但不是唯一的受尊敬者。從當時的情形來說，分別說系（西南系）與東方系的大天，合作得很好，而摩偷羅系的處境，卻並不理想。可舉二點來說：一、分別說——「毘婆闍婆提」，本是阿毘達磨論「法歸分別」的特徵。但在說一切有部的論書，如《大毘婆沙論》等，對「分別論者」而自稱「應理論者」，以「分別論者」為一切不正惡邪分別的別名。那樣的敵視「分別論者」，應有使說一切有者感到痛心的事實。二、大天：《大毘婆沙論》說他犯三逆罪，說五事是佛教。《阿育王傳》晉譯也說：南天竺有一男子，犯三逆罪而出家，讀誦三藏，徒眾很多。他來訪問優波毬多，優波毬多竟不與他說話。《異部宗輪論》說：阿育王時，因諍大天五事而分為二部。分化到南方的制多山部（Caitika），因賊住大天，重諍五事而分派。說一切有部對大天的深惡痛絕，可以想像出來。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九九(大正二七．五一〇下——五一二上)說：

「大天……造第三無間業已，……遂往鷄園僧伽藍所，……出家」。

「大天聰慧，出家未久，便能誦持三藏文義，言詞清巧，善能化導，波吒梨城無不歸仰。王聞，召請數入內宮，恭敬供養而請說法」。

「大天昇座說戒，彼便自誦所造伽他（五事）。……於是竟夜鬥諍紛然，乃至終朝朋黨轉盛。……王遂令僧兩朋別住，賢聖朋內，耆年雖多而僧數少；大天朋內，耆年雖少而眾數多。王遂從多，依大天眾，訶伏餘眾」。

「時諸賢聖，知眾乖違，便捨鷄園，欲往他處。……王聞既瞋，便勅臣曰：宜皆引至殑伽河邊，載以破船，中流墜溺，即驗斯輩是聖是凡。臣奉王言，便將驗試。時諸賢聖，各起神通，猶如雁王，陵虛而往。……乘空西北而去……迦溼彌羅」。

《大毘婆沙論》與《異部宗輪論》相同，「波吒梨（華氏）王」，顯然的就是阿育王。《大毘婆沙論》是說一切有部中的阿毘達磨論者，與《阿育王傳》——持經譬喻者所說，略有不同。依《大毘婆沙論》說，阿育王時的摩偷羅學系，有受到貶抑的跡象。《大毘婆沙論》說：鷄園寺諍論不息，王派大臣用破船去沉沒他們（說一切有者）。南方傳說：阿育王寺（即鷄園寺）大眾諍論，王命大臣去勸令息諍，因諍論不息而殺死了好多比丘。將這兩點結合起來，當時的諍論中，國王偏袒某一方，極可能是存在的事實。從說一切有部的敵視分別論者，醜化大天，可以想見分別說系與大眾系的聯合，而摩偷羅（說一切有系）系被貶抑的事實。說一切有部（犢子部從此分出，所以傳說相近）將二部的根本分裂，歸於犯三逆罪的大天五事，只是將大天到制多山而再分派的事實，提前（因而分化為兩大天）以強調大天的罪惡而已。南傳將阿育王寺的諍論，歸咎於賊住比丘，也只是部分的事實。《初期佛教教團史之研究》，推定阿育王時代，分別說與說一切有者相對抗，是非常正確的，但更應注意分別說系與大眾系的聯合。惟有這樣，大陸分別說系——化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）等的思想，與大眾部系相接近，也可以得到更好的理解。當時的分別說者，還不能以傳入錫蘭的，深閉固拒的大寺派（Mahāvihāravāsa）為代表。因此，南傳的華氏城第三結集，與上二次的結集不同，不過是分別說部形成中的自部結集（與現在錫蘭所傳的三藏，也還有相當的距離）。

阿育王時傳道師的派遣，可以理解當時及以後的佛教情形。去各方傳教的，是：

末闡提（Majjhantika）

罽賓（Kaśmīra）犍陀羅（Gandhāra）

摩訶提婆（Mahādeva）

摩醯沙慢陀羅（Mahisama□□ala）

勒棄多（Rakkhita）

婆那婆私（Vanavāsī）

臾那人曇無德（Yonaka Dhammarakkhita）

阿波蘭多迦（Aparantaka）

摩訶曇無德（Mahādhammarakkhita）

摩訶勒咤（Mahāra□□ha）

摩訶勒棄多（Mahārakkhita）

臾那世界（Yonaloka）

末示摩（Majjhima）等四人

雪山邊（Himavantapadesa）

須那（So□a）與鬱多羅（Uttara）

金地（Suva□□abhūmi）

摩哂陀（Mahinda）等五人

師子國（Tambapa□□i）（楞伽島）

傳教所到的地方，有些雖經近代學者的研考，也還不能決定在那裡，今擇取一說。末闡提所到的，北傳只是罽賓。古代的罽賓，不是迦溼彌羅（如下第三節說）。南傳作迦溼彌羅與犍陀羅，那是符合後代的稱呼。摩醯沙慢陀羅，應為安達羅（Andhra）地方。大天為大眾部，傳說大天住制多山而更分部派，可依此而推定。婆那婆私，大概在今南印度的 North Kanara 地

方。《華嚴經》善財南參，有住林國（Vanavāsin），可能就是此地。阿波蘭多迦，可能與佛世富樓那（Pūr□a）傳教的輸屢那（Sunāparanta）相同，推定為今孟買（Bombay）以北的 Sopārā，與北面的 Ko□ka□ 地方。摩訶勒咤，在今瞿陀婆利河（Godavari）上流，孟買東北的 Marā□ha 地方。雪山邊應是尼泊爾（Nepal）一帶。臾那世界，指印度西北，敘利亞（Syria）人所住的阿富汗（Afghanistan）地方。金地，很難確定在那裡，或說就是緬甸（Brahma-deśa）。

楞伽島，是現在的錫蘭。從這傳教的區域，看出區域的遼遠，已超出阿育王統治的領域。在這些地名與人名中，發現幾點可注意的事：一、當時的印度佛教，與臾那人已有相當深的關係。不但阿育王時的傳教者，要傳到臾那世界，而臾那人達磨勒棄多、摩訶達摩勒棄多，已經在佛法中出家，並取得領導一方的地位。摩訶達磨勒棄多，還是阿育王弟帝須（Tissa）的和尚。可見在印度的臾那人，信佛的一定不在少數。二、在傳教的九人中，竟有四位名勒棄多的：勒棄多（護），摩訶勒棄多（大護），達磨勒棄多（法護），摩訶達磨勒棄多（大法護）。四位中，二位是臾那人。傳教的地點，都在西部（阿波蘭多迦、摩訶勒咤），西北（臾那世界），西南（婆那婆私）。西南佛教中心的優禪尼，是西方——南北交通的要道。這裡近西海岸，與西方臾那人間，文化、經濟有較多接觸的地方。三、西海岸的餓鬼說，有特殊的意義。如（大眾部說）從富樓那，或（上座部說）從大迦旃延（Mahākātyāyana）出家的億耳（Śro□a-ko□ikar□a），在海岸見種種餓鬼。

舍利弗（Śāriputra）弟子僧護（Sa□gharak□ita），入海經餓鬼界，知道餓鬼的種種業報。這些餓鬼，都是比丘、比丘尼等犯戒所得的業報。餓鬼說，與僧制有關，有警策出家人，守護戒律的意義。僧護，就是僧伽勒棄多。在《相應部》、《雜阿含經》（弟子所說部分）中，說到大目犍連見到種種餓鬼，因勒叉那（Lak□a□a）的發問而傳述出來，也都是出家者犯禁戒的業報。勒叉那與勒棄多，雖語音小異，而解說為「護」，卻是一樣的。所以，西方沿海地區傳說的餓鬼，起初與重律的勒棄多有關，是非常明白的。中國傳說，目連救母，是餓鬼的濟度；而在南傳，卻是濟度舍利弗的母親。舍利

弗與目犍連，是佛的「雙賢弟子」，是阿毘達磨者的根源；而沿海有關僧制的餓鬼傳說，也與這二位的學系有關。法藏部（Dharmaguptaka）自稱「目犍連是我大師」，而《舍利弗問經》作：「目揵羅優波提舍，起曇無屈多迦部」。南方所傳的達磨勒棄多、摩訶達磨勒棄多，《善見律毘婆沙》，竟譯為曇無德、摩訶曇無德。

曇無德是達磨鞠多，就是法藏或法護，鞠多也是「護」的意思。《善見律毘婆沙》的譯者僧伽跋陀羅（Sa□ghabhadra），是「眾聖點記」的傳來者，為分別說部的律師。在他，是肯認阿育王時的達磨勒棄多，就是曇無德——法藏部部主；法藏部也確是分別說部的一派。阿育王時的西南系，是有力的分別說部。與臾那人，有關戒律的餓鬼說有關，這是值得留意的事！

第二節 政局動亂中的佛教

第一項 政局的動亂

阿育王（Aśoka）時代（約為西元前二七一——二三二），是孔雀（Maurya）王朝的盛世，也是佛教從印度佛教而進入世界佛教的時代。阿育王去世，南、北、東、西——各地方的政局（可能阿育王晚年）開始變動，終於政治中心華氏城（Pā□aliputra），也被破滅。佛教在政局變亂，民族與文化的複雜環境中，也就部派的分化加速，漸漸的邁向大乘佛法的時代。

阿育王的後人，平庸而又都在位不久，經四代而到毘黎訶陀羅多（B□hadratha）王，在西元前一八五年前後，為當時的軍事統帥弗沙蜜多羅（Pu□yamitra）所殺，創立熏伽（Śu□ga Dynasty）王朝。那時的印度，早已四分五裂，熏伽王朝的統治區，主要為恒河（Ga□gā）流域。當時從北而來的希臘（Yavana）軍隊，曾侵入恒河流域的摩偷羅（Madhurā）、沙祇多（Sāketa）、阿瑜陀（Ayodhyā），連華氏城也受到威脅。幸虧弗沙蜜多羅王的抗戰，終於擊退了希臘的入侵者，保持了恒河流域的安全。西元前一八〇年，弗沙蜜多羅舉行馬祭，弗王孫婆蘇蜜多羅（Vasumitra），率領護衛祭馬的軍隊，遠達印度河兩岸，擊敗希臘的軍隊。佛教傳說，弗王的破壞佛教，到達北印的奢伽羅（Śākala 今 Sialkot）。熏伽王朝與地方政權

，在動亂不安定的狀態中，中央政權無疑是衰落了。政權延續了十代，一百餘年，到西元前七三年，在內憂外患中，為大臣婆須提婆（Vasudeva）所篡立，新成立甘婆（Kā□va）王朝。但摩竭陀（Magadha）華氏城中心的政權，越來越衰弱，終於在西元前二八年，為南方案達羅（Andhra）部隊所滅亡。中印度摩竭陀中心的王朝滅亡了，釋尊遊化的區域，不是受到外族所統治，就是陷於地方政權的據地分立狀態。一直到西元四世紀初，旃陀羅笈多第一（Candragupta Ⅰ）時代，中印度才再度統一。

孔雀王朝衰落，地方的政權開始異動。東南有質多（Cheta）王朝與娑多婆訶（Sātavāhana）王朝的興起。一、質多王朝，在今奧里薩（Orissa）到瞿陀婆利河（Godavari）一帶。據哈提貢發（Hāthi Gumphā）銘文，質多王朝的佉羅毘羅（Khāravela），與熏伽王朝的弗沙蜜多羅王同時。佉王為一代的雄主，在即位第八年，擊潰了王舍城（Rājag□ha）的軍隊。十二年，兵抵恒河，戰勝摩竭陀的 Pu□yamitra（即弗沙蜜多羅）王；並侵入案達羅。佉王為質多王朝的第三代，可見質多朝的興起，早在阿育王死後不久。以後的情形不詳，大概是為案達羅所滅的。二、案達羅（Andhra）的崛起：阿育王死後，案達羅族即宣告獨立。該族的發祥地，在瞿陀婆利（Godāvarī）及訖利史那（Krish□a）的兩河之間。《大唐西域記》所記的馱那羯磔迦（Dhānyaka□aka），也叫「大案達羅」，曾為案達羅的舊都所在地。早在西元前三、四世紀間，敘利亞（Syria）的使臣梅伽替尼（Megasthenes），駐節華氏城，就知道南方案達羅族的強盛——市府三十，步兵十萬，騎兵二千，象（軍）千頭；但那時的案達羅，是服屬於孔雀王朝的。阿育王死後，案達羅族的悉摩迦王（Simuka，即娑多迦 Sindhuka），宣告獨立，在第三代娑多迦尼（Śrī Śātakar□ī）王時，Vidiśā 及 Ujjayinī（鄔闍衍那），都屬於案達羅，領土橫跨全印。王朝的勢力，向北申展，在西元前二八年，滅亡了摩竭陀的甘婆王朝。案達羅族一直在興盛中，但西方的土地，落入了塞迦族（Śaka）的叉訶羅多（Kshaharāta）王朝手中。西元二世紀初，娑多婆訶王朝二十三代，名瞿曇彌子娑多迦尼（Gautamīputra Śātakar□i）王，從叉訶羅多王朝手中，奪回蘇剌咤（

Surā□□ra）、那私迦（Nāsik）、浦那（Poona）等地方。據那私迦銘文，瞿曇彌子自稱剗除叉訶羅多人，恢復了娑多婆訶人的光榮。但其子婆悉須題子（Vāsish□hīputra Pu□umāvi）時，又一再為叉訶羅多族所敗。到了西元三世紀初，國勢衰落下來，約亡於西元二三〇年前後。

在印度西北方面，有稱為臾那（Yona, Yavana）的希臘人，稱為波羅婆（Pahlava）的波斯人，塞迦（Śaka）人，稱為貴霰（Ku□ā□a）的月氏人，一波又一波的，從西北方侵入印度，形成長期的動亂局面。試分別的略述於下：

一、臾那人，是印度稱呼住於印度西北的希臘人。希臘名王亞歷山大（Alexandros），征服了波斯，又進而佔領了阿富汗斯坦（Afghanistan）、大夏（Bactria）、喀布爾（高附 Kabul）河流域。在西元前三二七年，侵入印度。西元前三二五年凱旋，不久就死了。偉大的希臘帝國，也就瓦解了。東方波斯、阿富汗、大夏、高附一帶地方，由塞琉卡斯（Seleucus）統治。西元前三〇五年前後，塞琉卡斯王與孔雀王朝的旃陀羅笈多作戰，以和平結束，將今俾路芝斯坦（Baluchistan）、阿富汗斯坦，讓於孔雀王朝，而退居興都庫斯山脈（Hindu Kush）以西，雙方維持了長期的友好關係。到西元前三世紀中葉，大夏的總督提奧多圖二世（Diodotus Ⅱ），脫離了本國而獨立。但在西元前二三〇年前後，大夏又為猶賽德摩（Euthydemus）所篡奪。猶賽德摩的勢力，似曾達到阿拉科西亞（Arachosia）、阿富汗地方。西元前一七五年前後，大夏又為猶克拉提底（Eucratides）所篡奪。這樣，猶克拉提底王家，佔有大夏、高附、健陀羅（Gandhāra）與呾叉始羅（Tak□aśilā），而猶賽德摩王家，深入印度以奢伽羅（Śākala）為首府，而統治旁遮普（Punjab）。這二家，都侵入印度。其中，猶賽德摩王家的提彌特羅（Demetrius），即位於西元前一九〇年前後，占領了喀布爾，達到旁遮普。其後有彌難陀王（Menander），就是熏迦王朝弗沙蜜多羅時，希臘人侵入中印度，直到華氏城的名王。從亞歷山大以來，希臘人與希臘文化，不斷的侵入印度，而以猶賽德摩王家（約成立於西元前二二〇，延續到前一世紀中），引起的影響最大！

二、安息人與塞迦人：波斯人，印度稱之為波羅婆（Pahlava）。西元前六世紀，波斯的阿肯彌尼（Achaemenid）王朝，居魯斯（Cyrus）、大流斯（Darius）王，曾佔有大夏（Bactria）、窣利（Sogdiana）（Suguda），並侵入印度，征服了犍陀羅（Gandhāra）。等到亞歷山大東征，波斯王朝崩潰，成為被統治者。西元前二四八年前後，波斯的民族英雄安爾薩息（Arsaces），反抗希臘（及其文化）的統治，重建波斯人的王國，這就是中國史書中的安息。塞迦（Śaka）人，在波斯的居魯斯王時，已出現於歷史上。凡波斯人稱之為塞迦的，敘利亞（Syria）——希臘人稱之為Skythen。內容的部族不一，從興都庫斯山區、溆水（Oxus）——阿姆河，到藥殺水（Yaxartes）——錫爾河那邊，泛稱遊牧的邊夷民族。原始的塞迦人住地，我以為在興都庫斯山區；以後被作為東北邊夷民族的通稱。這如中國史書的「胡」，本指北方的匈奴，其後「東胡」、「西域胡人」，被用來泛稱邊夷民族一樣。這留在下一節去研究。波斯（安息）人與塞迦人，是不同的，但時常混雜在一起。塞迦人是強悍而勇於戰鬥的民族，每參加波斯與希臘人的部隊。塞迦人曾編入居魯斯王的第十五營區；而敘利亞王安都卡斯三世（Antiochus Ⅲ），於西元前二〇九年，討伐大夏時，也曾得到塞迦人的援助。當安息王朝成立不久，彌提黎達斯（Mithradates）王，得塞迦人的援助，戰勝了敘利亞的塞琉卡斯二世（Seleucus Ⅱ）。但在西元前一二八、一二三年，塞迦人又一再與安息人作戰，而殺死安息的國王。不過大致來說，塞迦是服屬於安息，與安息人有更多的關係。西元前一〇〇年前後，在擁戴安息王的名義下，安息人與塞迦人，紛紛侵入印度。安息人與塞迦人，都有牧伯（Kahatrapa）制，聯合（混合）侵入，似乎並沒有統一的組合。從發展方向，大略分為二系：1.向西北印度發展的，有安息人，也有塞迦人。有名的茂斯王（Maues），即牟伽王（Moga）、阿吉斯（Azes）、烏頭發爾（Undopherros），或作貢頭發爾（Godophares），都是。佔領的地區，介於高附河流域與旁遮普東部；犍陀羅、呾叉始羅，也都在其中。西方或稱之為印度安息人，而在中國，就是「塞種王罽賓」的事實。《漢書》(西域傳)說：

「武帝始通罽賓。（罽賓）自以絕遠，漢兵不能至，其王烏頭勞，數剽殺漢使。烏頭勞死，子代立。……漢使關都尉文忠，與容屈王子陰末赴，共合謀攻罽賓，殺其王，立陰末赴為罽賓王」。

《漢書》的烏頭勞，顯然即西方所傳 Undopherros 的對音。近代人研究貨幣，以為 Undopherros，約為西元二〇——四〇年時在位。然《漢書》所記的烏頭勞，為漢元帝時代（西元前四八——三三）。《漢書》的當時記錄，是值得信賴的。印度西北的安息（塞迦）政權，後來為月氏所滅。2. 沿印度河下流（印度河口留有塞迦島的遺跡）而南下的，以塞迦人為主。摩偷羅（Mathurā）著名的「師子柱頭」，雕成波斯式兩獅相背的柱頭。石柱上刻著摩偷羅牧伯的世系，有大牧伯羅宙拉（Rājula）的名字，這是西元前一世紀中的塞迦族。更向南發展的，有屬於塞迦的叉訶羅多族，以那私迦為首府，佔有沿海地區——馬爾瓦（Malwa）、蘇剌陀等。為案達羅王瞿曇彌子所擊破的，就是這一族。另有以鄔闍衍那為首府的牧伯，有名的盧頭陀摩（Rudradāman），約在位於西元一二〇——一五五年，《大莊嚴論經》稱之為「釋伽（羅）王」。這些向南方發展的，以塞迦族為主，而含有安息人、希臘人在內。所以瞿曇彌子擊敗叉訶羅多人，而說滅塞迦人、臾那人與波羅婆人。此南方的塞迦族的政權，一直延續到西元四世紀中。希臘人、安息人、塞迦人的侵入印度，也見於《阿育王傳》，如說：

「未來之世，當有三惡王。……南方有王名釋拘，……西方有王名曰鉢羅，……北方有王名閻無那」。

南方的釋拘，即向南發展的塞迦。西方的鉢羅，即在高附河流域，犍陀羅一帶的波羅婆（安息，其中也有塞迦）。閻無那即臾那。這一三方的動亂局勢，約遲到西元前一世紀末（五〇——一）。最遲些，月氏人接著東來，希臘人的統治，就完全消失了。

三、月氏人：在漢初，月氏人住在中國西部的「燉煌祁連間」。後來，為匈奴的冒頓單于、老上單于所攻破，月氏才向西遷移到伊犁地方。約在西元前一四〇頃，又被烏孫所擊破，月氏又向南避到溈水——阿姆河上流，定

居下來，伸張勢力到河南，滅亡了大夏。西元前一二九年前後，張騫到月氏，那時的月氏王庭，還在溈水以北，大夏還保有國家規模。月氏有五部翕侯，其中貴霜（Ku□ā□a）翕侯，在西元前後，統一了五部翕侯，大大的強盛起來。貴霜的丘就卻（Kujula，即 Kadphises Ⅰ），向南發展而占領了興都庫斯山以南，阿富汗南部，高附與坎達哈爾（Kandahār），並向西攻擊安息。繼任者叫閻膏珍（Vīma Kadphises, or Vima Kadphises），攻入印度，佔有旁遮普、犍陀羅一帶。這二位的時代，在西元一世紀。繼之而起的，是著名的迦膩色迦王（Kani□ka），約在西元二世紀上半，囊括了北印度，以富樓沙富羅（Puru□apura）為首都，勢力遠達中印度與西印度。佛教傳說，迦王曾征服了華氏城。迦王的時代，大乘佛教已非常興盛了。

西北印度及阿富汗斯坦、大夏、窣利一帶，在原住民的基礎上，經希臘人、安息人、塞迦人、月氏人的一再侵入，居留與發展，為多民族複雜與合作的區域。長期的動亂，對於這一區域的佛教，留下深遠的影響！自阿育王去世以來，東、南、西、北——各民族的動亂，主要是依據《劍橋印度史》、《古代印度》（Ancient India）的第二章到五章。並參考《中央亞細亞的文化》、《東南印度諸國之研究》、《印度通史》，而作上來簡略的敘述。

第二項 邊地佛教在政局動亂中成長

阿育王（Aśoka）以後，印度開始了全面的動亂。佛教在政局動亂中，不免會遭遇困境，有中印度與西北印度的法難傳說。中印度的法難，是熏伽（Śu□ga）王朝弗沙蜜多羅（Pu□yamitra）的破法。《阿育王傳》說到弗沙蜜多羅，「殺害眾僧，毀壞僧房」，並侵害到北印度的舍伽羅（Śākala）。《舍利弗問經》，也有此傳說。法顯的〈摩訶僧祇律私記〉，也說到中天竺惡王的破法，「諸沙門避之四奔，三藏比丘星離」。這一傳說，或不免言過其實，但弗沙蜜多羅，舉行婆羅門教的馬祭，在當時流行的宗教中，從孔雀（Maurya）王朝的特重佛教，而轉移為重視固有的婆羅門教，應該是可信的事實。失去了王權的支持，佛教從類似國教的地位而下降，會有被壓抑與歧視的感覺，並多少有被壓迫的事實。依《舍利弗問經》所說：「壞諸寺塔八百餘所」，恒河中流——中國佛教的衰落，也許就是邊地佛教越來越興盛

的原因之一。

西北印度的法難，就是臾那人（Yona）、安息人（Pahlava）、塞迦人（Śaka）的先後侵入。《阿育王傳》卷六(大正五〇．一二六下)說：

「未來之世，當有三惡王出。……擾害百姓，破壞佛法。……南方有王名釋拘，……西方有王名曰鉢羅，……北方有王名閻無那，亦將十萬眷屬，破壞僧坊塔寺，殺諸道人」。

「道人」，這裡指比丘說。從西北方來的異民族，對於印度的佛教——塔寺及比丘，起初是不會受到尊重保護的。在戰爭過程中，寺塔僧眾的受到損害，可說是勢所難免。直到西元二世紀初，案達羅（Andhra）王朝的瞿曇彌子（Gautamīputra Śātakar□i），擊破塞迦族的叉訶羅多人（Kshaharāta），自稱為印度宗教的保護者；特別尊重婆羅門教，對佛教也相當尊崇。這可以推見塞迦族在西印度，對婆羅門教及佛教，都曾有過某種程度的傷害。中印度衰落，西北印度異族的不斷侵入，在佛教受到損害時，不免泛起了佛法末日將臨的感覺。這所以《阿育王傳》中，敘述了三惡王的破壞佛法，接著說到拘舍彌（Kauśāmbī）法滅的預言。在律典中，拘舍彌是僧伽首先諍論分部的地方，看作佛法衰危的主要原因。面對三惡王的侵擾，佛教內部派別的紛歧，於是結合了「滿千年已，佛法欲滅」的「正法千年」說，拘舍彌諍論說，三惡王入侵說，作出拘舍彌法滅的預言，以勉勵佛弟子的護持佛法。

阿育王以後，佛教在政局的動亂中，與邊遠地區的異民族相接觸，漸漸的受到他們的信仰與尊敬，這與大乘佛教的興起，是有深切意義的，這可以從部派的分化發展去說明。阿育王時代，根本二部是已經存在了。上座部（Sthavira）以摩偷羅（Madhurā）為重心，分出了分別說（Vibhajyavāda）、說一切有（Sarvāstivāda）二系。大眾部（Mahāsā□ghika）是以東方的毘舍離（Vaiśālī）為中心，雖當時也許還沒有明顯的再分化的部派對立，然與分別說、說一切有同樣的，以教義的特色為名的，如一說部（Ekavyāvahārika）、說出世部（Lokottaravāda）、說一切行如灰聚的雞胤

部（Kukku□ika），相信在思想上已經分化了。這三部，據真諦的《部執論疏》說：「大眾部併度（疑是「廣」字）行央掘多羅國。此國在王舍城北。此部引華嚴、涅槃、勝鬘、維摩、金光明、般若等諸大乘經」。央掘多羅（A□guttarāpa），即上央伽，在央伽（A□ga）的北方，恒河的那邊，與《大唐西域記》所傳的弗栗恃國相當。弗栗恃（V□ji）即跋耆，跋耆族從毘舍離而向東分布。在這一區域的佛教，傳說含有大乘經，或信或者不信，因而引起三部的分化。在阿育王時代，這是不可能的。如解說為大乘學者，意會到大乘思想的興起，是由此流衍出來的，所以作出這樣的傳說，那就是不無理由了。此後，大眾部分出的多聞部（Bahuśrutīya），真諦（Paramārtha）傳說為還在央掘多羅。有關多聞部的銘文，在案達羅的 Nāgārjuniko□□a及西北印度的 Pālā□ū □herī 發見，流行在這裡，是西元後二、三世紀的事。又分出說假部（Paññattivāda），與大迦旃延（Mahākātyāyana）有關；大迦旃延與阿槃提（Avanti）有關。大眾部分出的學派，流行在南方而有重要意義的，是阿育王時的大天（Mahādeva），傳教到摩醯沙慢陀羅（Mahisama□□ala）而分出的部派。依《異部宗輪論》說：大天住制多山（Caityaśaila），成為制多山部。從制多山部分出東山住部（Pūrvaśaila）、西山住部（Aparaśaila）。《大唐西域記》卷一〇(大正五一．九三〇下)說：

「馱那羯磔迦國，……（王）城東據山，有弗婆勢羅(唐言東山)僧伽藍。城西據山，有阿伐羅勢羅(唐言西山)僧伽藍」。

馱那羯磔迦（Dhānyaka□aka）的東山與西山僧伽藍，無疑為古代東山住與西山住二部的根本道場。據《東南印度諸國之研究》推定：馱那羯磔迦王城，為 Amaravati。今 Amaravati Tope，為古代的東山寺；而西面（實際是西西北）的 Dhārani kōta 古城，為西山寺的遺址。《論事》所傳的案達羅學派，即王山（Rājagiriya）、義成（Siddhatthika）、西山、東山——四部。這四部，被稱為案達羅學派。有關四部的銘文，及制多山部的，都在案達羅 Amarāvatī 一帶發見。可以推見這四部，是隨案達羅王國的興起而盛行的。根本大眾部，在案達羅王朝下，也非常興盛，從案達羅東方，

到西方那私迦，都有銘文可以證實。大眾部也還向西北流行，西元前一世紀起，有關大眾部的銘文，在摩偷羅發見。《摩訶僧祇律》，特地說到摩偷羅的眾多精舍，也可以知道大眾部在這裡的流行。其後，傳向北印度，有犍陀羅地方的銘刻。玄奘也說到：迦溼彌羅（Kaśmīra）、烏仗那（Udyāna）有大眾部。而大眾部分出的說出世部，流行於西北的梵衍那（Bāmiyān）。大眾部傳到西北，是西元以後，特別是貴霜（Ku□ā□a）王朝的時代。大眾部雖也分化到西北，而主要是從東方（沿海岸）而傳入南方——案達羅。從東方而向南方的中途，烏荼（U□ra）（古代屬羯□迦）是值得重視的地方。在玄奘的時代——西元七世紀初，烏荼是「僧徒萬餘人，並皆習學大乘法教」。烏荼的補澀波祇（Pu□pagiri）僧伽藍，推定為今 Puri 州的 Khandagiri 或 Udayagiri。這裡的峒窟很多，有早在西元前二世紀開鑿的。這裡發見的 Hāthi Gumphā 銘刻，就記載著羯□迦國（Kali□ga）質多（Cheta）王朝佉羅毘羅（Khāravela）的勳業。

上座分別說系，以阿槃提（Avanti）為重鎮，發展分化而成四部。其中，銅鍱部（Tāmraśā□īya）是南傳於錫蘭的，就是現代所稱的南傳佛教。在印度本土，分成三部：一、化地部——彌沙塞（Mahīśāsaka），從來解說為「正地」、「教地」、「化地」，是創立部派者的名字。然近人研究，認為這是流行於西印度莫醯（或作莫訶 Mahī）河地方的學派，所以名為 Mahīśāsaka。二、法藏部（Dharmaguptaka），也可譯為法護部。阿育王時的臾那人達摩勒棄多（Yonaka Dhammarakkhita），也是「法護」的意義。《善見律毘婆沙》，將達摩勒棄多譯作曇無德，那是認為這就是「法藏」了。達摩勒棄多傳教於阿波蘭多迦（Aparantaka），可能與佛世富樓那（Pūr□a）傳教所到的西方相近，推定為今孟買（Bombay）以北的 Sopārā，與北面的 Ko□ka□ 地方。這二部的早期教區，從分別說系由阿槃提而向南來說，分化在這裡，倒是相當合適的。三、飲光部（迦葉遺 Kāśyapīya）：阿育王派遣的傳教師中，有迦葉族的末示摩（Majjhima）等，到雪山邊（Himavantapadeśa）。在 Sāñcī 的塔裡，發見有傳教於雪山的，迦葉族末示摩等的舍利銘刻。傳教到雪山，而舍利卻在鄔闍衍那（Ujjayinī）附近

的 Sāñcī 發見，可說（生前或死後）回到了分別說的故鄉。這可能就是分別說所分出的飲光部的來源！銅鍱部自稱上座部，而《異部宗輪論》說：先上座部（Pūrvasthavira）又轉名為雪山部（Haimavata），也許與傳教到雪山邊有關。總之，這都是屬於上座分別說系的。依《異部宗輪論》，知道化地部與法藏部的教義，大都與大眾部相同。然依《論事》所說，那應該是與大眾部所分出的案達羅學派相近（也可能與大眾部的晚期說相同）。大眾部與分別說部，阿育王時代，分化而都還簡樸。到案達羅王朝興起，從東到西，橫跨全印度。分別說向南分化的化地與法藏，都在案達羅的政權下。化地、法藏部與案達羅學派相近，應該是與此有關的。《大唐西域記》說到西印度的阿折羅（Ācāra）羅漢，所造的寺塔，也橫跨東西，如說：

「案達羅國……瓶耆羅城側不遠，有大伽藍，重閣層臺。……伽藍前有石窣堵波，高數百尺，並阿折羅(唐言所行)阿羅漢之所建也」。

「摩訶剌侘國……東境有大山，……爰有伽藍，基于幽谷。高堂邃宇，疏崖枕峯。重閣層臺，背巖面壑，阿折羅(唐言所行)阿羅漢所建。羅漢，西印度人也。……精舍四周，彫鏤石壁」。

「伐臘毘國，……去城不遠，有大伽藍，阿折羅阿羅漢之所建立」。

案達羅的瓶耆羅城（Ve□gīpura），推定為今 Krishnā 州 Ellore 市北八英里的 Pedda Vegi。摩訶剌侘（Mahārā□□ra）的阿折羅伽藍，就是現存著名的 Ajanta（與阿折羅音相近）窟，在今 Nizam 州。伐臘毘（Valabhī）在今 Kathiawar 半島的東岸。三處的距離那麼遠，而都有阿折羅阿羅漢建造寺窟的記錄。雖阿折羅羅漢的事跡不明，但至少說明了這一廣大地區佛教的共同性。Ajanta 石窟的建造，最早的在西元前二世紀。大眾部分化南方，深深影響了大陸的分別說系。在大乘興起的意義上，是應該特別重視的！化地部等離開了本土，流入北方，應是以後的事。

上座說一切有系，是七百結集中的西方系，從拘舍彌（Kauśāmbī）、摩偷羅（Mathurā），而向西北發展的。後分二大系，留在拘舍彌一帶的，是犢子部（Vātsīputrīya）。從犢子部又分出四部：法上部（

Dharmottarīya）、賢胄部（Bhadrayānīya）、正量部（Sa□matīya）、密林山部（Channagirika，或作六城部 □a□□agarika）。在流行中，正量部盛行，取代了犢子部的地位，自稱根本正量部（Mūlasa□matīya）。銅鍱部的傳說，由於東方跋耆子（Vajjiputtaka）的非法，分出了大眾部；而屬於上座系的犢子部，也寫作 Vajjiputtaka。跋耆子與犢子部的語音一致，使我們感到非常的困惑！玄奘的時代，代犢子部而盛行的正量部，化區非常廣大。如鞞索迦（Viśoka）、室羅伐悉帝（Śrāvastī）、劫比羅伐窣堵（Kapilavastu）、婆羅痆斯（Vārā□asī）、阿耶穆佉（Ayamukha）、劫比他（Kapittha）、堊醯掣呾羅（Ahicchattra）。這都是以犢子國（Vatsa）拘舍彌為中心，而流行於恒河（Ga□gā）、閻浮那河（Yamunā）中上流域。摩偷羅出土的銘文，也有屬於正量部的。正量部更西南進入分別說系的故鄉——摩臘婆（Mālava）、伐臘毘（Valabhī）。在西印度那私迦等，發見與法上部、賢胄部有關的銘文，這是與案達羅王朝勢力下，大眾部與大陸的分別說系有關涉的。正量部並深入西北沿海區，如信度（Sindh）、阿點婻翅羅（Audumbatira）、臂多勢羅（Pitāśilā）、阿夤荼（Ava□□a）。犢子系分化的事跡，極不分明。犢子部是屬於上座說一切有系，而保持簡樸學風的一流。犢子部學習《舍利弗阿毘曇》，被稱為《犢子毘曇》，與分別說系的法藏部等相近，不像南方銅鍱部，北方說一切有部那樣的論義繁廣。犢子系的戒律，是比丘具足戒二百戒，為現在所知的戒律中最古樸的。犢子部立不可說（anabhilāpya）的我，傾向於形而上的實體，與大眾部的重於理性相近。犢子系簡易而傾向形而上的學風，也許是銅鍱者所厭惡的（我國也有稱之為附佛法外道的），所以因語音的近似，而呼之為跋耆子吧！正量部發展的廣大形勢，不知是什麼時候形成的。大抵是阿育王以後，大眾系向南，分別說系向西南，說一切有系向西北；在中印度王權衰落，南北地方政權動亂中，犢子系保持原有教區，擴展而幾乎取得恒河、閻浮那河中流以上的大部分地區，並伸向東、西南與西北——印度河下流地區。在西方，大抵是塞迦族向南發展的地區。這樣的解說，與事實該不會有太大的出入吧！

上座說一切有系，從摩偷羅而向西北發展的，是說一切有部（Sarvāstivāda），又從說一切有部分出說轉部（Sa□krāntivāda）。說一切有部立假名我，說轉部立勝義我，犢子系立不可說我，都有類似的地方。佛法向西北印傳布，應該是很早的。自亞歷山大（Alexandros）王侵入印度，臾那人（Yona, Yavana）與希臘文化，與印度的關係密切起來。阿育王派遣的傳教師中，有臾那人達摩勒棄多，那時的臾那人，不但信佛，而且有出家的，並為僧伽的大德了。阿育王派遣正法大臣，去希臘五國，佛法開始深入西方。革新猶太教的耶穌，有禁欲色彩，或者說是受到印度佛法的影響。多馬福音說耶穌聽說阿字的妙義，那是更不用說了，但這是以後的事。依佛教傳說：七百結集時代的商那和修（Śā□akavāsin），阿育王時的優波笈多（Upagupta），都遊化到西北印；提多迦（Dhītika）到了吐火羅（大夏 Tókharoi）。

阿育王時，摩田提（Madhyāntika）的遊化罽賓（Kaśmīra），更是當時的一件大事。從此，印度西北成為說一切有部的化區。西元前二世紀中，猶賽德摩（Euthydemus）王家的彌難陀王（Menander, Milinda），與龍軍（Nāgasena）比丘問答佛法，表示信受。撰集當時的問答，如南傳的《彌蘭王問》，北傳的《那先比丘經》，這是臾那王家信佛的大事。摩偷羅獅頭石柱銘文，說到塞迦（Śaka）王家，建塔奉佛舍利，施與說一切有部，這是西元前一世紀的事。佛法——說一切有部，受到從西北而來的異民族的信仰，到西元二世紀，大月氏的迦膩色迦王（Kani□ka）而達到極盛。說一切有部的論師中，如世友（Vasumitra）、妙音（Gho□a），在阿毘達磨論師中，屬於犍陀羅及以西的「西方師」。如世友是摩盧（Maru），今屬蘇聯的 Merv 人；妙音是吐火羅人。說一切有部正統的迦溼彌羅（Kaśmīra）師，是東方系。

以犍陀羅、（及以後發展到）迦溼彌羅為中心，向西北發展，到達吐火羅、安息（波斯）、康居等地。特別是吐火羅的縛喝（Balkh），古稱「小王舍城」。玄奘所見，「僧徒三千餘人，普皆習學小乘法教」。聖賢的塔基，共一千多所，可想見過去佛教興盛的情形。這是深受希臘文化，又受月氏

人所治化的地區，實在是從犍陀羅而傳向西方的小乘——說一切有部的重鎮。西域（《漢書》所謂北道）的阿耆尼、龜茲、跋祿迦、佉沙——疏勒、烏鎩、揭盤陀，崇信說一切有部教法的，都由吐火羅（縛喝）一線而來。說一切有部的西方師，還不能說是與大乘相近的。說一切有部中，原有持經者（sūtradhara）、譬喻師（dār□□āntika），如法救（Dharmatrāta）是覩貨羅人；覺天（Buddhadeva）可能為摩偷羅人；世友——《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者，都是。古代的持經譬喻師，如法救、世友、彌多路尸利（Mitraśrī）、僧伽羅剎（Sa□gharak□a），在中國都是被尊稱為菩薩的；

思想簡易而近於大乘。在民族複雜的西北印度，持經譬喻者近於大乘，而與北方大乘有更多關係的，應該是塞迦族地區的佛教。

上面所說，阿育王以來，適應邊區民族而展開的佛教，除極少數的，如銅鍱部的大寺派，說一切有部的迦溼彌羅師，都有大乘的傾向。其中，佛教從東而向南的，有烏荼、案達羅民族；從西而向北的，有臾那、塞迦民族：大乘在這裡興盛起來。

第三節 塞迦族與佛教

第一項 北印度的塞迦族

北印度的塞迦（Śaka）人，除政治而外，與佛教結成深切的關係，而有塞種與釋迦（Śākya）族同種的傳說，如唐顏師古《注漢書》說：

塞種：「即所謂釋種者也，亦語有輕重耳」（〈西域傳〉）。

「西域國名，即佛經所謂釋種者。塞、釋聲相近，本一姓耳」（〈張騫傳〉）。

顏師古的解說，並非臆說，而是根據佛教的傳說。《大唐西域記》卷六(大正五一．九〇〇下——九〇一下)說：

「劫比羅伐窣堵國……誅釋西南，有四小窣堵波，四釋種拒軍處。……毘盧釋迦嗣位之後，追復先辱，便興甲兵，至此屯軍。釋種四人，躬耕畎畝，便即抗拒，兵寇退散。……四人被逐，北趣雪山：一為烏仗那國王，一為梵衍那國王，一為呬摩呾羅國王，一為商彌國王。奕世傳業，苗裔不絕」。

玄奘從印度得來的傳說：釋迦佛在世時，毘盧釋迦王（Virū□haka），或譯為毘流（琉）璃王（Vai□ūrya），誅滅釋種時，有釋種四人，抗拒敵兵，後來流散到北方，成為北印度四國的先人。四國是：烏仗那（Udyāna）、梵衍那（Bāmiyān）、呬摩呾羅（Hematāla）、商彌（Śāmbhī）。《西域記》雖沒有說到「塞種」，但這四國的地域，正與古代「塞種王罽賓」，及西方史書所記的 Śaka 相當。這一塞迦即釋迦的傳說，佛教中也有二說：

一、釋種四人四國說，這是《大唐西域記》所傳的。《西域記》說到：「呬摩呾羅國……王釋種也」；「商彌國……其王釋種也」，而特別重視烏仗那與釋迦族的關係，如卷三(大正五一．八八二中——八八四上)說：

「烏仗那……有窣堵波，高六十餘尺，上軍王之所建也。昔如來之將寂滅，告諸大眾：我涅槃後，烏仗那國上軍王，宜與舍利之分」。

「昔毘盧釋迦王前伐諸釋，四人拒軍者，宗親擯逐，各事分飛。其一釋種……（與龍女結婚）……受龍指誨，便往行獻烏仗那王，躬舉其氈，釋種執其袂而刺之。……咸懼神武，推尊大位。……釋種既沒，其子嗣位，是為嗢呾羅犀那王(唐言上軍)」。

「上軍王嗣位之後，其母喪明。如來伏阿波邏羅龍還也，從空下其宮中。上軍王適從遊獵，如來因為其母略說法要，遇聖聞法，遂得復明。如來問曰：汝子，我之族也」。

嗢呾羅犀那（Uttarasena），即上軍王。佛化上軍王母，《說一切有部毘奈耶藥事》，也有說到。四國中特別重視烏仗那，是很有意義的，這正是「塞種王罽賓」的地方。

二、釋種一人一國說：如《說一切有部毘奈耶雜事》卷八(大正二四．二四〇上——下)說：

「有一釋種，名曰閃婆，住于外邑，撿挍農作。聞彼惡生（即毘盧釋迦）親領四兵，至劫比羅，欲誅釋種。……乃嚴兵眾，來襲惡生，倉卒橫擊，即便大敗。……閃婆釋子，心欲入城，……既不容入，請還家口，眾出與之。……佛以慈悲，持自髮爪，授與閃婆。……往婆具荼國，……共立為主，號為

閃婆國。閃婆立後，遂乃敬造大窣堵波，安置如來髮爪以申供養，即號其塔為閃婆窣堵波」。

《增壹阿含經》卷二六(大正二．六九一下)說：

「有釋童子，年向十五，名曰奢（或作「舍」）摩。聞流離王今在門外，……獨與流離王共鬥。是時，奢摩童子多殺害兵眾。……奢摩童子即出國去，更不入迦毘羅越」。

奢摩（Śama）或閃婆（Śambha），就是《西域記》釋種四國中的商彌。在西方史書中，塞迦人中 Śam，是卓越的勇士。這一人一國說，也有獨特的意義。烏仗那與商彌相鄰，據《八十四成就者傳》說：烏仗那分為二國，其中一國名 Sambhala，也就是商彌——閃婆。所以這一傳說，早期也許只是奢摩一人，後依實際的情形，作成釋種四人四國說吧！這一傳說，是不能早於塞迦人進入印度以前的。我們知道，佛法是主張民族平等的。但在佛法的開展中，佛陀晚年，就有以釋族比丘為領導中心的運動。七百結集時代，有東方的釋迦同族，聯結成東方中國，與西方邊地比丘抗衡的事實。漢譯《長阿含經》，也有「釋種（Śākya）、俱利（Koliya）、冥寧（Mina）、跋耆（V□ji）、末羅（Malla）、酥摩（Himā）」——六族奉佛的傳說。以釋迦佛的宗教文化為中心，企圖造成一文化族，所以「四姓為沙門，皆稱釋種」；在家佛弟子而見諦的，也稱為釋。「釋迦」，被作為佛教（通於在家）集團的標幟。這一運動，當時並沒有太大的成功。在佛法進入印度西北，發見 Śaka 人與釋迦的音聲相近，有意無意的看作釋迦族的後裔。釋迦與塞迦的特殊關係，在西元前一世紀起，漸漸形成。不只是佛教的傳說，塞迦人也應有同感，引以為榮。釋迦與塞迦是否同族，為另一問題，而以塞迦為釋迦族，在北印度佛教的發展上，實有不可忽視的意義！

被稱為釋種四國的所在地，近代學者研究的結論，細微處雖有異說，大體都所說相近。烏仗那國，或作烏萇、烏長，在蘇婆伐窣堵河（Śubhavastu），今蘇婆河（Swat）兩岸。首府為瞢揭釐（Ma□gala），即今蘇婆河左岸的 Manglawar。從瞢揭釐向東北行，到達麗羅川（Darada）

，今達拉特地方（Dardistan），是烏仗那的古都（《高僧法顯傳》作「陀歷」）。《高僧法顯傳》的宿呵多（Svāta），在蘇婆伐窣堵與印度河的兩河間——Bunir 谿谷間。在《西域記》中，也是屬於烏仗那的。商彌國，如慧超《往五天竺國傳》(大正五一．九七七下)說：

「從烏長國東北入山，十五日程，至拘衛國，彼自呼云奢摩褐羅闍國。……衣著言音，與烏長國相似」。

商彌即奢摩（褐羅闍，譯為「王」）。拘衛，《唐書》作俱位，〈悟空入竺記〉作拘緯，這是與烏萇國「衣著言音」都相同的國家。商彌的地位，《西域記》說：在波謎羅川（Pamirs），即 Wakhan 山谷的西南七百餘里。《洛陽伽藍記》卷五(大正五一．一〇一九下)說：

「十一月中旬，入賒彌國。此國漸出葱嶺，……峻路危道，人馬僅通，一直一道。從鉢盧勒國，向烏場國：銕鎖為橋，懸虛為渡，下不見底，旁無挽捉，倏忽之間，投軀萬仞」。

葱嶺包括帕米爾全部（八帕及 Wakhan），賒彌——商彌是 Wakhan 西南的山國。文中的鉢盧勒（Palolo），為當時的小勃律，在今 Gilgit 一帶。從此地到烏仗那，就要經過懸度。《唐書》也說：俱位國在大雪山勃律河北。古代從烏仗那到商彌，是先經陀歷而後西向的，所以《往五天竺國傳》說：「從烏場國東北入山」。商彌國的所在地，為喀布爾（Kabul）河支流 Kunar 河的上流，Chitral 地方。這裡近 Wakhan 谷，所以《雜事》說閃婆童子，到婆具荼成立閃婆國，婆具荼應即 Wakhan 的對譯。《根本說一切有部毘奈耶》，也說到這一地區：大迦多演那（Mahākātyāyana）與紺顏童子（Śyāmāka），到濫波（Lampāka）；又到一小國，紺顏童子留此為王；大迦多演那「從此復往步迦拏國」；然後路過雪嶺，回到中國。步迦拏也就是 Wakhan。紺顏童子所住的小國——沙摩，就是商彌，這是佛教的又一傳說，商彌是在 Wakhan 附近的。梵衍那國（Bāmiyān），在大雪山中，依《唐書．西域列傳》，考定為今 Ghorband 河上流的 Bāmiyān 山谷間。呬摩呾羅國，在舊覩貨羅（Tukhāra）境內，鉢鐸創那（Badakshān，

即佛敵沙、蒲持山）西二百里地方，已在大雪山邊下。總之，傳說的釋種四國，都在興都庫斯（大雪山）山區。

《漢書》說到「塞王南君罽賓」，在論究「南君罽賓」的塞王，是否從北方來以前，先應確定罽賓的所在地。在中國史書中，罽賓的名義是紛歧的。白鳥庫吉的〈罽賓國考〉，考定漢代的罽賓，是以犍陀羅（Gandhāra）為中心，喀布爾河（Kabul）流域，並 Gilgit 河流域。今從佛教的古說來加以證實。編於西元前的晉譯《阿育王傳》卷二(大正五〇．一〇五上)說：

「居住罽賓：晝夜無畏、摩訶婆那、離越諸聖」。

罽賓，梁譯《阿育王經》作：「於罽賓處」，可見罽賓為總名，離越等都在罽賓區內。「晝夜無畏」，梵語為 Tamasāvana，意思為闇林。闇林本為森林地的通名，但這裡所說的，是北印度有名的聖地。《大莊嚴經論》說：弗羯羅衛（Pu□karāvatī）畫師，從石室國回家，路見晝闍山作大會，就將所得的三十兩金供僧。《大智度論》與《雜寶藏經》，也有這一故事。弗羯羅衛，《智度論》作弗迦羅，即《西域記》的布色羯羅伐底，在犍陀羅。石室，即怛叉始羅（Tak□aśila）。從石室回弗羯羅衛，中途經過晝闇林，這必在犍陀羅東部。「摩訶婆那」（Mahāvana），即大林，這是非常著名的聖地。《西域記》說：瞢揭釐城南二百里，有大林僧伽藍。《大莊嚴經論探源》，考為在今印度河西岸，阿多克城（Attock）北。「離越」（Revata），或作離越多、隸跋陀、頡離伐多，及理逸多。《藥事》所說的及理逸多，在稻穀樓閣城（即瞢揭釐）與佛影洞——那揭羅曷（Nagarahāra）的中途，還在蘇婆河（Swat）流域。被稱為罽賓的三大聖地，就是蘇婆河流域，犍陀羅地方。還有，降伏阿波羅（Apalāla）——無稻芊龍王，也可以證明。南傳《島史》說：末闡提（Majjhantika）傳教於犍陀羅，降伏龍王。《善見律註序》與《大史》說：降伏犍陀羅、迦溼彌羅（Kaśmīra）的 Aravāla（阿邏婆羅）龍王，這是西元四、五世紀編集的。然在北方的傳說，降伏阿波邏龍王的，在烏仗那，如《大唐西域記》卷三(大正五一．八八二中——下)說：

「瞢揭釐城東北行，二百五六十里，入大山，至阿波邏羅龍泉，即蘇婆伐窣堵河之源也。……釋迦如來……降神至此，欲化暴龍。執金剛神杵擊山崖，龍王震懼，乃出歸依」。

降伏阿波羅龍王，《阿育王傳》說在烏萇；《大智度論》說在月氏國；《藥事》泛說「往北天竺，調伏阿鉢羅龍王」，都沒有說是迦溼彌羅。而迦溼彌羅所降伏的龍王，如《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷九(大正二四．四〇下)說：

「此迦溼彌羅國境，我滅度後百年中，當有苾芻弟子，彼苾芻當調伏虎嚕荼毒龍」。

迦溼彌羅的虎嚕荼龍，《雜事》作忽弄龍。可見原始傳說的降伏阿鉢羅龍，無論是佛或末闡提，都在包括烏仗那的犍陀羅地區，就是罽賓。等到迦溼彌羅佛法漸興，也推為末闡提所開化的，也傳有降伏惡龍的傳說。於是北方才別說迦溼彌羅的忽弄龍，南傳也在犍陀羅以外，補入迦溼彌羅。不知末闡提的開化罽賓，是烏仗那在內的犍陀羅地區。又如南方傳說，當時罽賓（迦濕彌羅）的夜叉槃度（Pāñcika），與女夜叉訶黎帝耶（Hārītī）及五百子，也歸依了佛。然北方《根有律雜事》，正說訶黎底藥叉女，是犍陀羅藥叉半支迦（即「槃度」）的妻子。佛教古傳的罽賓，是烏仗那在內的犍陀羅地區，沒有懷疑的餘地。

烏仗那、商彌等釋種，佛教傳說是釋種被破滅時流散出來的。然在西元前六世紀，強悍勇武的塞迦人，對波斯的抗爭，服屬，而出現於歷史的記錄。西元前四世紀的希臘史家太史阿斯（Ctesias）傳說了塞迦；而大流士（Darius）王的碑文，都一再說到塞迦，這裡節錄《西域研究》的解說：

「據波斯古史，Śam 王家，起源悠久。……經時稍久，遂成 Zal 之父，而成路司登（Roustem）祖先特有之名。……此一族之人，在波斯史上最有名者，當為路司登，波斯人以此王為理想的英雄。……在路司登之子中，有費拉莫斯（Fer-Amorz Feramor）一名者。相傳有名之居魯士（Cyrus），攻伐 Zawoul 地方時，此地 Śam 王族，毅然抗之，費拉莫斯被生擒，後遭

赦，乃與其父路司登等，共從居魯士經略諸國，建立大功。按此事不僅見於費多塞之 Shah-Naméh，且西元前約四百年頃之希臘史家太史阿斯亦傳之，而將 Fer-Amorz 寫作 Amorges，顯係 Sacae 之王子也」。

「在 Behistun 之大流士碑文中，Sacia 記於 Bactria、Sogdiana、Gandaria 之次，Sattagydia 之前；而 Persepolis 碑文則記此地於 Sattagydia、Arachosia、India 之次，Mecia 之前；Nakhsh-i-Rustam 碑文，則記此地於 Zarangia、Arachosia、Sattagydia、India 之次。其中 Bactria、Sogdiana、Gandaria、Zarangia、Arachosia、India 等，毋須說明，而 Sattagydia 應在 Cabul 河上流地方，而 Mecia（Mycia）者，殆即今 Mckran 之遺名。……西元前第五六世紀時，Sacae 之所在。……要之，謂西元前五六世紀時，印度西北地方，居有 Sacae 之民族者，不得一概斥其說也」。

塞迦族中的奢摩王家，大體在今 Kunar 河流域。白鳥庫吉以為：大流士王時代的塞迦（奢摩），在 Wakhan，鉢鐸創那（今 Faizabad）為中心，南達 Chitral 河上流，北抵 Surkh-āb 河流域，為居住於 Oxus 河上流的騎馬民族。這大概是從塞迦為良好的騎兵，而北方也還有塞迦，所以這樣推定的！上面曾說到：烏仗那與商彌，有本為一國（同族別支）的傳說；而烏仗那的故都，又在陀歷地方。所以（奢摩王家）塞迦族的住地，應在 Wakhan 以南，興都庫斯山北部，今 Chitarat、Gitrit 地區。民族是向南移動的，發展到蘇婆河流域；而佛教文化，卻經 Wakhan 而傳向東方。斯特雷朋（Strabo）說：西元前一六〇年頃，Bactria（大夏）為從北方來的 Asii、Pasiani、Tochari、Sakarauli 部隊所滅亡。其中 Tochari，就是吐火羅——月氏人；Sakarauli 就是塞迦人。這與《漢書》所說：月氏侵奪塞種故地，塞種向南流竄；月氏為烏孫所攻，於是南下到溈水（Oxus）流域，再佔領大夏的傳說，大致相合。塞迦人，不但是奢摩王家，在溈水以北，藥殺水（Jaxartes）以北的塞迦人，在西元前五、四世紀，都與波斯王朝有過長期的從屬關係，受到波斯文化的影響。所以在塞種受到月氏的攻擊時，向南經 Bactria 而到阿拉科西亞（《漢書》稱為烏弋山離），與波斯人合作或

衝突。一部分向印度侵入；那時北印度奢摩王家的住地，成為大月氏雙靡翕侯的治區，在被迫下，與達麗羅川一帶的同族——烏仗那，一起南下，進入 Swat 河流域，會合從西而來的塞族，取代希臘人而成為高附河流域、旁遮普（Panjāb）一帶的塞迦王朝。對於從北而來的塞迦人，與《漢書》所說的「塞王南君罽賓」，學者間的意見紛紜。我想，忽略北印度的（烏仗那與）奢摩王家，或忽略從北而來的塞迦人，都是不會適合的。

第二項 罽賓（塞族）與北方大乘佛教

西元前二世紀中，臾那（Yavana）人彌難陀（Menander）王信仰佛法，北印度的佛法，在異民族中，能逐漸的適應起來。接著，塞迦（Śaka）人取代了臾那人的政權。西元前一二〇年後，塞迦的茂斯（Maues，或寫作 Moga）王，也有信佛的傳說。高附（Kabul）河下流、蘇婆（Swat）河流域的佛法，在佛法傾向大乘的機運中，北印度罽賓中心的佛教，有了卓越的貢獻。特別是對大乘佛法的傳入東方，有著特殊的關係。

本生談（闍多迦 jātaka），是釋迦佛過去生中的事跡。本生與大乘思想間的關聯，是近代學者所公認的。起源於「佛教中國」——恒河（Ga□gā）流域，所以多數傳說在迦尸（Kāśi）；也有說雪山（Haimavata），但或指希馬拉耶（Himālaya）山說，起源是很早的，現存中印度 Bhārhut 古塔的玉垣，有西元前二世紀的浮雕本生；西南 Sāñcī 大塔門浮雕的本生，有屬於西元前一世紀的。佛法傳入北印度，本生談，有些是大乘特有的本生，在罽賓區流行起來。為了滿足信者的希望，都一一的指定為在這裡，在那裡，成為聖跡，為後代佛弟子巡禮瞻仰的聖跡。西元前後的情形，雖然不能明瞭，但從流傳下來，為中國遊方僧所親身經歷的，都集中於古代的罽賓地區。今依《大唐西域記》(卷二、卷三)，摘列如下：

那揭羅曷

買花獻佛布髮掩泥見佛受記

健陀羅

千生捨眼

商莫迦孝親

蘇達拏太子施象施男女

烏仗那

聞半偈捨身

忍辱仙人被割身體

析骨寫經

尸毘王代鴿

化蟒療疾

孔雀王啄石出泉

慈力王刺血飼五藥叉

呾叉始羅

月光王千生施頭

僧訶補羅

薩埵王子投身飼虎

本生的聖跡，都在罽賓（不是迦溼彌羅）區，而烏仗那的最多。如捨眼、捨頭、聞法輕身，都表現了大乘的特性。在這些聖跡中，這裡想提到二則：一、儒童——遊學的青年，布髮掩泥，見燃燈（Dīpa□kara）佛授記，為各派共有的本生。在菩薩修行歷程中，這是重要關鍵。在北方，被指定為那揭羅曷（Nagarahāra），在高附河下流，今 Jalālābad 地方（南傳沒有買花獻佛，地名為 Rammaka），表示了這裡菩薩法的重要。二、商莫迦（Śyāmaka, Śyāma, P. Sāma）披著鹿皮，在山中採鹿乳來供養盲目的父母，被遊獵的國王誤射了一箭。感動了天帝，不但箭瘡平復，父母的雙目也重見光明。這是大孝感天的故事。商莫迦的原語，與「奢摩」可說相同。而且，在（釋種四人四國的）《大唐西域記》中，佛去烏仗那（Udyāna）時，上軍（Uttarasena）王遊獵去了。佛為上軍王的盲目老母說法，盲母也重見了光明。在這個故事中，釋種或 Śyāma，童子，遊獵，（父）母的盲目重明

：故事的主要因素，大體一致。所以商莫迦本生影射的事實，是塞迦族的Sāma。塞族在北印度——罽賓區，對佛法的影響，是非常明顯的！

北印度佛教的隆盛，一般都重視犍陀羅。當然，在希臘人，波斯（Pahlava）與塞迦人，月氏人，先後進入北印度，尤其是月氏的貴霜（Ku□ā□a）王朝，以布路沙布邏（Puru□apura）為首都，促成北方大乘的非常隆盛，犍陀羅是有其重要性的。然在北方大乘勃興的機運中，我以為烏仗那占有更重要的地位。從流傳下來的事實，可以推想而知。如《北魏僧惠生使西域記》(大正五一．八六七上)說：

「烏場國……國王菜食長齋，晨夜禮佛」。

惠生是神龜元年出發，正光二年（西元五一八——五二一）回來的。所見的烏長國王，分明是大乘行者。玄奘去印度（西元六二七——六四五），所見烏仗那佛教的情形，如《大唐西域記》卷三(大正五一．八八二中)說：

「崇重佛法，敬信大乘。夾蘇婆伐窣堵河，舊有一千四百伽藍，多已荒蕪；昔僧徒一萬八千，今漸減少。並學大乘，寂定為業。善誦其文，未究深義。戒行清潔，特閑禁呪。律儀傳訓，有五部焉」。

從西元五世紀末起，因嚈噠的侵入印度，寐吱曷羅俱邏（Mihirakula）王破壞北印的佛法，北印度佛教，普遍的衰落下來。如玄奘所見的情形，真是蕭條已極。但那時的烏仗那佛教，還勉強的在維持。再遲一些，慧超所見的烏長，還是「足寺足僧，僧稍多於俗人也。專行大乘法也」。這是純粹的大乘教區。烏仗那的戒律謹嚴，而所奉行的，是五部通行（義淨所見也如此），這正是兼容並蓄的大乘精神。《大集經》說：「如是五部雖各別異，而皆不妨諸佛法界及大涅槃」，不正是這一事實的說明嗎？但《高僧法顯傳》(大正五一．八五八上)說：

「烏萇國，是正北天竺也。……凡有五百僧伽藍，皆小乘學」。

法顯去印度，在隆安三年到義熙十年，比惠生西行，只早一百年，怎麼「皆小乘學」，與「專學大乘」完全不同呢？然《法顯傳》沒有說到迦溼彌羅（Kaśmīra），所說的五百僧伽藍，實是迦溼彌羅佛教的傳說。如《西域

記》說：「迦溼彌羅國，……立五百僧伽藍」。烏仗那為純大乘區，雖然小乘與大乘的流行，有複雜的原因，但與區域性、民族性，也應該是多少有關的。

從地區來說：犍陀羅（Gandhāra）是平地。怛叉始羅（Tak□aśilā）在內的犍陀羅，一向是北印度的文化學術中心。這裡的文化發達，經濟繁榮，有都市文明的特徵。從《西域記》看來，小乘與大乘論師，幾乎都集中在這裡，這是論義發達的佛教區。烏仗那在犍陀羅北面，進入山陵地區。《西域記》說是：「並學大乘，寂定為業。善誦其文，未究深義」，與犍陀羅的學風，截然不同。重信仰，重修證，烏仗那是著重持誦與禪定地區。原來這裡是特別適宜於修習禪觀的地方，如《阿育王傳》卷五(大正五〇．一二〇中)說：

「佛記罽賓國，坐禪無諸妨難，床敷臥具最為第一，涼冷少病」。

《大智度論》對這北方雪山區的適宜修行，也有所解說。《洛陽伽藍記》卷二(大正五一．一〇〇五中——下)說：

「講經者，心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一麁行。今唯試坐禪、誦經，不問講經。……自此以後，京邑比丘，悉皆禪誦，不復以講經為意」。

以坐禪、誦經為修行，輕視講說經義，正與烏仗那的學風一樣。玄奘說他「未究深義」，那因為玄奘是論師型；玄奘的觀點，是論師的觀點。我們知道，佛法是「從證出教」的，「先經後論」的。釋迦佛是這樣的，阿毘達磨（Abhidharma）、中觀（Mādhyamaka）、瑜伽（Yogācāra），都是從修證而發展出來的；中國的臺、賢、禪宗，也都是如此。印度佛法，在大乘機運成熟時，推動而勃興的力量，在北印度，就是烏仗那。從此而發展出來，引起犍陀羅佛教的隆盛，但犍陀羅又傾向於大乘理論化。烏仗那東南的烏剌尸（Uraśā 今 Hazara）；怛叉始羅，今 Taxila（在山陵邊沿）；僧訶補羅（Si□hapura 今 Jhelum 地方的 Ketās），山區的佛教，都「並學大乘」。烏仗那以西，山區的濫波（Lampura 今 Lamgan）；迦畢試（Kāpisī 今 Kabul 地方），都是大乘教區。可見北印度的大乘教區，是以烏仗那山陵地

帶為中心，而向東西山地延伸的。向南而進入平地，就是重於教義的犍陀羅佛教。如從民族來說，烏仗那、梵衍那（Bāmiyān），是釋種（塞迦）。梵衍那信奉小乘的說出世部（Lokottaravāda），此部有菩薩十地說，境內也有觀音（Avalokiteśvara）菩薩像，這是近於大乘，曾經流行大乘的地方。西南 Helmand 流域的漕矩吒（Jāgu□a），就是塞迦人所住而被稱 Śakasthāna 的地方，也是「僧徒萬餘人，並皆習學大乘法教」。塞迦人曾經住過的，或當時還是塞種人的地區，都是大乘盛行，所以「塞王南君嶭賓」，對北方大乘的隆盛，是有著深切的關係。

現在要從一類似神話的傳說說起：《穆天子傳》(顧惕生校本)卷二說：

「天子北升于春山之上，以望四野，曰：春山，是唯天下之高山也！……春山之澤，清水出泉，溫和無風，飛鳥百獸之所飲食，先王所謂縣圃」。

周穆王十四年（西元前九八八），登春山，對春山作了這樣的稱歎！春山，後代又寫作鍾山、葱嶺。《西域記》解說為：「多出葱，故謂葱嶺」。又以「山崖葱翠，遂以名焉」。其實，春、鍾、葱，都是同一語音的不同寫出。在我國文字中，崇、嵩、崧，古代是音義相通的；還有「高聳入雲」的聳，都與春音相通。《詩．大雅》說：「崧高維嶽，駿極于天」。春、崧，只是高入雲際的形容詞。葱嶺，西人稱為帕米爾（Pamirs）高原，有「世界屋脊」的稱譽，這所以名為春山——「天下之高山」。春山現分八帕，在山與山間，有湖，有平地，雖沒有高大樹木，但青草、湖水、鳥獸是有的，可說是天然的幽靜的園地。從平地來說，「實半天矣」。高在雲天以上，似乎懸在半空，所以稱為「縣圃」。「先王」，當然是周人的先王——軒轅氏族的黃帝了。這一傳說，在西亞巴比倫，曾模擬縣圃而造出著名的懸空花園（Hanging Gardens）。上面說到，烏仗那與商彌（Śāmbhī），是同族，起初都在大雪山北部。只要越過婆羅犀羅（Baroghil）大嶺，就到了被稱為「縣圃」的帕米爾。所以這一傳說，也因烏仗那的向南移動而移動。烏仗那是什麼意義，《大唐西域記》附注說：「唐言苑，昔輪王之苑囿也」。烏仗那是「昔輪王之苑囿」，春山是「先王之所謂縣圃」，是多麼類似！在烏仗那的西鄰，有一佛教化了的傳說，如《根本說一切有部毘奈耶》卷四六(大正二

三．八八一上)說：

「紺顏童子執法（師？）衣角，騰空而去。……紺顏童子執師衣角，懸身而去。時人遙見，皆悉唱言：濫波底，濫波底(是懸挂義)！其所經過方國之處，因號濫波」。

紺顏童子，就是 Śyāmāka——奢摩童子。奢摩執著師長——迦多演那（Mahākātyāyana）的衣角，懸空而飛過這裡，這裡就名為濫波。濫波在烏仗那西邊，如聯合起來，濫波烏仗那，不正是先王之所謂「縣圃」嗎？縣圃與濫波、烏仗那有關，與塞迦的奢摩王家有關。這是傳說，但暗示了葱嶺高原與商彌、烏仗那、濫波間的關係。

從葱嶺的「縣圃」，見到與南方塞迦、商彌、烏仗那、濫波的關係；從葱嶺向東，也見到與于闐的關係。如《翻梵語》說「于闐國(應云優填耶那……)」，優填耶那即烏仗那的對音。縣（懸）是懸空；梵語烏仗那，也有「飛去」的意義，而這是于闐特有的傳說，如《大唐西域記》卷一二(大正五一．九四三上——九四五中)說：

「瞿薩旦那國……王城南十餘里，有大伽藍。……忽見空中佛像下降」。

「王城西南十餘里，有地迦婆縛那伽藍，中有夾紵立佛像，本從屈支國而來至此。……夜分之後，像忽自至」。

「媲摩城，有彫檀立佛像，高二丈餘。……聞之土俗曰：……佛去世後，自彼凌空，至此國北曷勞落迦城中。……東趣此國，止媲摩城；其人纔至，其像亦來」。

瞿薩旦那（Kustana）即于闐的梵語。在于闐境內，竟有佛像凌空飛來的傳說三處，這是與懸空飛行的傳說有關的。還有，于闐古稱迦邏沙摩，曇無竭《外國傳》作迦羅奢末（Kara syama）。沙摩或奢末，都就是奢摩的異譯。塞迦的奢摩王家，是 Kho 族。而于闐或寫作 khostan 或 Khotan，意思應為 Kho 族住地（kho 地）。于闐有飛來的傳說，與奢摩及 Kho 族的名稱相關。這使我們想起另一傳說：〈于闐國懸記〉說：阿育（Aśoka）王子，來到于闐，阿育王的大臣也來到。雙方交戰，後和解而成立于闐國。《

大唐西域記》的早期傳說是：育王謫遷部分豪族，來到于闐，恰遇從東方遷移來的。戰爭的結果，東方勝利而併合了西來的，成立國家。于闐人的相貌，「不甚胡」，可能為東方（氐）與西來的混合民族。部分人是從西方來的，從上來傳說來研判，這可能是塞族。據考古者所發見，于闐語屬於波斯語系，受有印度語的影響。H. Lüders 稱之為 Śaka Language。塞迦人與波斯王朝有長期的關係；于闐語屬於波斯語系，足以證明于闐人中有部分塞迦族的推定。而且，于闐人的相貌「不甚胡」，也可以說明是東方（氐）與西來的混合民族。

西域的佛法，是從北印度傳來的。犍陀羅也有大乘，但小乘的論風極盛。犍陀羅與迦溼彌羅的小乘，向西傳布到 Bactria——「小王舍城」（更西到波斯），再東經 Wakhan。傳向西域的路線，是西北向的，經塔什庫爾干（Tush-kurghan）而到佉沙（Kash）。然後向東發展，成為小乘為主的教區。在這一交通線上，與 Kash 氏族有關。唐代有揭師，在今 Chitral 河上流，地位在商彌西南。Chitral 河也名 Kashkar 河。從此到 Wakhan，有 Kala Panja；到塔什庫爾干，有羯囉槃陀（即 Kala Panja 的音變），國王為「葛沙氏」。再向東北，就是佉沙。佉沙，慧超《傳》作迦師祇離；慧琳《一切經音義》作迦師結黎，也就是 Kashgar。從北印度到佉沙，都留下同一氏族居留的地名。佉沙國人「文身綠睛」；在 Wakhan 中的達摩悉鐵帝國（Dharmasthiti），「眼多碧綠」。這一民族是由西方而東來的。大乘佛法的東來，主要是從烏仗那、商彌而到 Wakhan。一直向東行（不一定經過塔什庫爾干），經崑崙山區（Karakoram）東行，或經葉城（Karghalik）到葉爾羌（Yarkand），即法顯所到的子合，玄奘所說的斫句迦。或經皮山（Guma），或從于闐南山，才抵達于闐，成為以大乘為主的教區。大乘的向東傳布，與烏仗那、商彌地區，也與這地區的民族——塞族有關，也就留下優地耶那、奢摩等名稱。這裡，不想作古代交通要道的考證，但要指出的，漢代的子合，「治呼犍谷」，顯然還在 Wakhan 谷東端。可能由於大月氏的迫逐，與同族（依耐、無雷）東移到平地，所以晉代以後所見的子合，都在舊莎車（葉爾羌）境內了。法顯從當時的子合，「南行四日，至葱嶺山，

到於麾國安居」。於麾，《魏書》作「權於摩」。「權於」而讀為「於」，等於 Khostan 而讀為于闐。我以為，這是於麾而不是（權）於摩。《山海經．海內東經》說：

「國在流沙中者，埻端，璽唤，在崑崙墟東南」。

埻端，是于闐；璽唤，是權於摩（麾）。法顯從子合南行，經四日而入葱嶺（這裡指崑崙山），一定是經葉城南來，由青坪 Kok Yor 進山。英人揚哈斯班、俄人庫才甫斯基遊歷所見，從此入山，在葉爾羌河上流，現在 Raskam 地方，有水流與平地，草原與生著灌木的平地。法顯所到的於麾，可能在此，然後「山行二十五日到竭叉」。奢摩王家（烏仗那出於此族）的國名，是拘衛，或作俱位、拘緯；原語為 Khowar，不正是權於摩（麾）、璽唤的對音嗎？大乘佛教（及古代的塞族）是由此山地而來的。西夜族的子合，在 Wakhan 谷，是純大乘區。子合的大乘傳說，多少類似神奇，甚至方位不明。這是大乘法經子合而來，形成傳說；等到子合東移到平地，傳說就有點想像了。總之，大乘佛法與塞族——烏仗那、商彌有緣；由烏仗那、商彌而傳入西域，也傳到與塞族有關的地區——于闐。

大乘在南方興起，是與案達羅（Andhra）族有關。佛法向邊區發展，邊區民族的佛化，對大乘佛法的勃興，是一項不容忽視的因素。

卷008

第八章 宗教意識之新適應

第一節 佛菩薩的仰信

第一項 十方佛菩薩的出現

大乘佛法的興起，與十方現在的多佛多菩薩，是不可分的。起初，由於釋尊的入滅，佛弟子出於崇信懷念的心情，傳出有關釋尊的「本生」、「譬喻」、「因緣」。到後來，十方現在佛的信仰流行起來，因而又傳出了有關十方現在佛的「本生」、「譬喻」與「因緣」。十方現在的佛與菩薩（大都

是大菩薩），成為佛弟子的信仰，引起修學菩薩道的熱誠，大乘法就開始流行。十方現在佛與菩薩的名字，從來都知道，這是「表德」的。雖然佛佛平等（菩薩還在修學階段，所以有差別），但在適應眾生的機宜上，可以表現為不同的特性。所以佛菩薩有不同的「本生」、「譬喻」與「因緣」，也有不同的名字。這是表示佛與菩薩特有的勝德，菩薩修行的獨到法門，也表示了利益眾生所特有的方便。以初期的大乘經而論，現在（或過去）佛與菩薩的名字；過去發心、修行、授記的傳說，是非常多的。但有的只偶然一見，有的卻有許多經說到他的往昔因緣與現在的化度眾生。如阿彌陀佛（Amitābhabuddha）、文殊師利（Mañjuśrī）、觀世音（Avalokiteśvara）菩薩，為家喻戶曉的佛菩薩，大乘信者的信仰對象，與偶然一見的，到底不同，這應有傳說上的淵源，或特殊的適應性。如文殊菩薩，在大眾部（Mahāsā□ghika），早就有了文殊的信仰。雖現有的資料不充分，對初期大乘的重要佛菩薩，不一定能有確定的結論，但基於深遠的傳說，適合一般宗教的需要，才能成為眾所共知的佛菩薩，是可以確信無疑的。

起初，大乘經說到了十方現在的佛與菩薩，而這一世界的說（大乘）法主，還是釋迦牟尼（Śākyamuni）；參與說法及問答者，還是原始佛教的聖者們。如《般若經》是須菩提（Subhūti）等聲聞聖者，及彌勒（Maitreya）、帝釋（Śakro devānām indra□）；《大阿彌陀經》是阿難（Ānanda）、阿逸多（Ajita 即彌勒）；《舍利弗悔過經》是舍利弗（Śāriputra）等。其後，文殊（傳說在南方或東方來）、維摩詰（Vimalakīrti）等，成為此土的，助佛揚化的菩薩；此土也有賢護（Bhadrapāla）等菩薩出現，那是大乘佛法相當隆盛，大乘行者已卓然有成了！

著名的佛與菩薩，應有深遠的傳說淵源。到底淵源於什麼？或推論為受到西方神話的影響；或從印度固有的宗教文化去探求；或從佛教自身去摸索，每每能言之成理。我的理解與信念：大乘佛法到底是佛法的；大乘初期的佛菩薩，主要是依佛法自身的理念或傳說而開展，適應印度神教的文化而與印度文化相關涉。佛法流行於印度西北方的，也可能與西方的傳說相融合。初期大乘的佛與菩薩，主要是依佛教自身的發展而表現出來，所以大乘法中

著名的佛菩薩，即使受到印度神教或西方的影響，到底與神教的並不相同。這裡，試論幾位著名的佛菩薩，作研究大乘佛教者的參考。

第二項 文殊師利、普賢、毘盧遮那

文殊師利（Mañjuśrī），或譯為曼殊室利，濡首，妙吉祥。三曼陀跋陀羅（Samantabhadra），或譯為普賢，遍吉。文殊、普賢——二大菩薩，與毘盧遮那佛（Vairocana），被稱為「華嚴三聖」。一佛與二大菩薩，是怎樣的出現於佛教界，而被傳說、稱頌與信奉呢？首先，大智文殊、大行普賢——二菩薩，是毘盧遮那佛（舊譯作「盧舍那佛」）的二大脇侍，與原始佛教中，智慧第一舍利弗（Śāriputra），神通第一大目犍連（Mahāmaudgalyāyana），是釋迦佛的「挾侍」，似乎有共同處。我曾依據這一線索，加以研究，並以〈文殊與普賢〉為題，發表於《海潮音》。研究的結論是：釋尊的人間弟子，有左右二大弟子——舍利弗與大目犍連，這是眾所共知的。而在佛教的傳說中，還有天上弟子，梵王（Brahman）與帝釋（Śakro devānām indra□），也成為左右的二大弟子。天上的二大弟子，如《增壹阿含經》卷二八(大正二．七〇七下)說：

「世尊……詣中道。是時梵天在如來右，處銀道側；釋提桓因在（左）水精道側」。

世尊在中間，梵王與帝釋在左右，從忉利天下來的傳說，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《高僧法顯傳》，《大唐西域記》等，都有同樣的記載。又如釋尊到滿富（Pūr□avardhana）長者家去，也是梵王侍右，帝釋侍左的。人間二大弟子，融合於天上的二大弟子，表現為毘盧遮那佛的二大弟子——文殊與普賢。

人間二大弟子，與文殊、普賢的類似性，除二大弟子與大智、大行外，有師、象的傳說。文殊乘青師，普賢乘白象，為中國佛教的普遍傳說。這一傳說，與人間二大弟子是有關的。舍利弗與師子的傳說，如《雜阿含經》說：舍利弗自稱：「正使世尊一日一夜，乃至七夜，異句異味問斯義者，我亦悉能乃至七夜，異句異味而解說」。這一自記，引起比丘們的譏嫌，說他「

於大眾中一向師子吼言」。又有比丘說舍利弗輕慢，舍利弗就「在佛前而師子吼」，自己毫無輕慢的意思。目犍連與白象的傳說，出於《毘奈耶》，《發智論》曾引述而加以解說：「尊者大目乾連言：具壽！我自憶住無所有處定，聞曼陀枳尼池側，有眾多龍象哮吼等聲」。這一傳說，曾引起了部派間的論諍：聽見了聲音才出定，還是出了定才聽見聲音？目乾連不但曾因聽見龍象哮吼，引起佛弟子間的疑難，隨佛去滿富城時，目乾連也是化一隻六牙白象，坐著從空中飛去。二大弟子與師、象的關係，還有《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一六二(大正二七．八二一中)所說：

「舍利子般涅槃時，入師子奮迅等至。大目揵連般涅槃時，入香象頻申等至」。

等至——三摩鉢底，為聖者聖慧所依止的深定。舍利弗與大目犍連二位，依止這師子奮迅、香象頻申定而入涅槃，文殊與普賢二大士，也就坐著師、象而出現人間了。

文殊與舍利弗的關係，還有三點：一、文殊被稱為「法王子」，這雖是大菩薩共有的尊稱，但在文殊，可說是私名化的。原來法王子，也是舍利弗特有的光榮，如《雜阿含經》說：「佛告舍利弗：……汝今如是為我長子，鄰受灌頂而未灌頂，住於儀法（學佛威儀位），我所應轉法輪，汝亦隨轉」。舍利弗為法王長子，與大乘的「文殊師利法王子」，明顯的有著共同性。二、舍利弗是摩竭陀（Magadha）的那羅（Nāla.Nālandā）聚落人，文殊也有同一傳說：「此文殊師利，有大慈悲，生於此國多羅聚落，……於我所出家學道」。三、《中阿含經》卷七《分別四諦經》(大正一．四六七中)說：

「舍梨子比丘，能以正見為導御也。目乾連比丘，能令立於最上真際，謂究竟漏盡。舍梨子比丘生諸梵行，猶如生母；目連比丘長養諸梵行，猶如養母」。

舍利弗在教化方面，能使比丘們得正見——得佛法的慧命，如生母一樣。正見，是正確的見，不是知識，是深刻的體認，成為自己決定不壞的證信。文殊師利宣揚大乘法，與舍利弗的「以正見為導御」，性質相同，如《放鉢

經》(大正一五．四五一上)說：

「今我得（成）佛，……皆文殊師利之恩，本是我師。前過去無央數諸佛，皆是文殊師利弟子；當來者亦是其威神恩力所致。譬如世間小兒有父母，文殊者佛道中父母也」。

諸佛為文殊的弟子，文殊如父母一樣，這不是與舍利弗能生比丘梵行，如生母一樣嗎？而且，舍利弗教人得正見，入佛法；目犍連護育長養，使比丘們究竟解脫：這是聲聞道的始終次第，二大弟子各有其獨到的教化。在〈入法界品〉中，善財童子（Sudhana-śre□□hi-dāraka）從文殊發菩提心，此後參學修行，末了見普賢菩薩，入普賢行願而圓滿。二大士所引導的，菩薩道的始終歷程，不也是有其同樣意義嗎！

釋尊天上的二大弟子——梵王與帝釋，與文殊、普賢二大菩薩的關係，更為明顯。梵王或梵天王，經中所說的，地位不完全一致。或說「娑婆世界主梵天王」，那是與色究竟天（Akani□□ha）相等。或泛說梵天王，是初禪大梵天王。梵天王的示現色相，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一二九(大正二七．六七〇下)說：

「尊者馬勝遂發誠心，願大梵王於此眾現！應時大梵即放光明，便自化身為童子像，首分五頂，形貌端嚴，在梵眾中，隨光而現」。

《毘婆沙論》所引述的，是《長阿含經》的《堅固經》；分別說部所傳的《長部》，只說「梵王忽然出現」。《典尊經》與《闍尼沙經》，都說到梵王出現的形相：「有大光現……時梵天王即化為童子，五角髻」；南傳略說「常童形梵天」。說偈讚歎釋尊的常童子（Sanatkumāra），就是這位梵天的化相（《大智度論》稱之為「鳩摩羅天」）。這使我們想到，文殊是被稱為童子的。在文殊像中，雖有一髻的，沒有髻的，但五髻是最一般的。五髻文殊相，豈非就是梵王示現的色相？據說：印度的文字，由梵王誦出，所以稱為梵語。在大乘法中，有阿字為初的四十二字門；字母最初的五字——阿、囉、跛、者、曩，就是文殊師利的根本咒。《文殊師利問經》，也有關於字母的解說。大乘經中，平等法性的闡揚者，主要的是文殊師利。這與吠

檀多（Vedânta）哲學，也有類似處。總之，文殊師利與常童子，是大有關係的。

關於普賢與帝釋，首先注意到的，是普賢坐的六牙白象，與帝釋坐的六牙白象，恰好一致。普賢坐的六牙白象，如《法華經》的〈普賢菩薩勸發品〉，及《觀普賢菩薩經》，有詳備的敘述，這當然經過了大乘的表現。帝釋坐的六牙白象，如《長阿含經》卷二〇《世記經》(大正一．一三二上)說：

「帝釋復念伊羅鉢龍王。……龍王即自變身，出三十三頭，一一頭有六牙，一一牙有七浴池，一一浴池有七大蓮華，（一一蓮華）有百一葉，一一花葉有七玉女，鼓樂絃歌，抃舞其上。時彼龍王作此化已，詣帝釋前，於一面立。時釋提桓因著眾寶飾，瓔珞其身，坐伊羅鉢龍王第一頂上」。

Nāga——那伽，印度人是指龍說的，或是指象說的，所以古人或泛譯為「龍象」。伊羅鉢（Airāva□a）龍王的化身，就是六牙象王。帝釋所坐與普賢所坐的，是怎樣的恰合！

帝釋，佛教說是住在須彌山（Sumeru）上，為地居的天、龍、夜叉們的統攝者，有多神的特性。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一三三(大正二七．六九一下——六九二上)說：

「蘇迷盧頂，是三十三天住處。……山頂四角，各有一峯。……有藥叉神，名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有城名善見，……是天帝釋所都大城。城有千門，嚴飾壯麗。門有五百青衣藥叉，……防守城門」。

依《大毘婆沙論》等說：金剛手（Vajrapā□i）並非帝釋，而是住在須彌山頂的一位藥叉（夜叉）。夜叉很多，都是可以稱為金剛手或執金剛（Vajradhara）的。初期經律中，那位特別護持釋尊的夜叉，或稱金剛力士（Vajramalla），也是執金剛神之一。帝釋自身，其實也是夜叉，所以《論》引《帝釋問經》說：「此藥叉天，於長夜中其心質直」。帝釋的夫人舍脂（Śacī），也被稱為夜叉，如《毘婆沙論》說：「天帝釋亦愛設支青衣藥叉」。帝釋本為《吠陀》（Veda）中的因陀羅天（Indra），手執金剛杵，而被稱為金剛手。從佛教傳說來看，帝釋是天龍八部，特別是夜叉群的王。帝釋這

一特色，被菩薩化而成為後期密法的住持者。普賢菩薩，在密典中，就是金剛手、執金剛與金剛薩埵（Vajrasattva）。密法的說處，也主要在須彌山。其實，推重普賢菩薩的《華嚴經》，如〈世主妙嚴品〉、〈入法界品〉，天神而是菩薩的，已非常的多。普賢菩薩的特性，是深受帝釋影響的！

梵王為主，融攝舍利弗的德性，形成文殊師利。帝釋為主，融攝大目犍連的德性，成為普賢。人間、天上的二大脇侍，成為二大菩薩；二大脇侍間的釋迦佛，就成為毘盧遮那。毘盧遮那，或譯作盧舍那。《華嚴經》說：「或稱悉達，……或稱釋迦牟尼，……或稱盧舍那，或稱瞿曇，或稱大沙門」。可見人間的釋迦，與功德圓滿的毘盧遮那，只是一佛，與他方同時的多佛不同。在印度教中，毘盧遮那是光輝、光照的意思，所以或譯為「遍照」。如《雜阿含經》說：「破壞諸闇冥，光明照虛空，今毘盧遮那，清淨光明顯」。這是日輪的特性，所以或譯 Mahāvairocana 為「大日」。毘盧遮那是象徵太陽的，也是淵源於太陽神話的名稱。然在佛教自身的發展上，功德究竟圓滿所顯的毘盧遮那佛，與色究竟天相當。《大乘入楞伽經》說：「色界究竟天，離欲得菩提」。《華嚴經》說：第十地——受灌頂成佛的菩薩，「住是地，多作摩醯首羅天王」。《十地經論》卷一(大正二六．一二五下)說：

「現報利益，受佛位故。後報利益，摩醯首羅智處生故」。

摩醯首羅（Maheśvara），是「大自在」的意義。雖然《入大乘論》說：「是淨居自在，非世間自在」，但十地菩薩生於色究竟天上，摩醯首羅智處（如兜率天上別有兜率淨土），然後究竟成佛，「最後生處」到底與摩醯首羅天相當，這是色相最究竟圓滿的地方。在這裡究竟成佛，人間成佛的意義消失了！總之，華嚴三聖，彷彿世間的帝釋、梵天、大自在天，而又超越帝釋、梵天、大自在天。一佛二菩薩，仍依固有經律中的帝釋、梵王而形成，與印度神教的三天——大自在天、毘溼笯天（Vi□□u）、梵天的體系不同。

第三項 阿閦、阿彌陀、大目

再來說初期大乘經中，占有重要地位的三位佛陀。

一、阿閦佛（Ak□obhya）是他方佛之一，在初期大乘佛法中，有極重要的地位。從阿閦佛的因位發願，及實現淨土的特徵，可以明白的看到了，釋尊時代一位聖者的形像。阿閦佛的本願與淨土，有什麼特色？據《阿閦佛國經》說：從前，東方有阿毘羅提（Abhirati，甚可愛樂的意思）國土，大目（或譯廣目）如來出世，說菩薩六波羅蜜。那時有一位比丘，願意修學菩薩行。大目如來對他說：「學諸菩薩道者甚亦難。所以者何？菩薩於一切人民、及蜎飛蠕動之類，不得有瞋恚」。這位比丘聽了，當下就發真實誓言說：

「我從今以往，發無上正真道意。……當令無諛諂，所語至誠，所言無異。唯！天中天！我發是薩芸若意，審如是願為無上正真道者，若於一切人民、蜎飛蠕動之類，起是瞋恚，……乃至成最正覺，我為欺是諸佛世尊」！

這位比丘立下不起瞋恚的誓願，所以大家就「名之為阿閦」，阿閦是無瞋恚、無忿怒的意思。也可解說為：不為瞋恚所動，所以或譯為「不動」。阿閦菩薩所發的大願，當然還多，而不起瞋恚——於一切眾生起慈悲心，是菩薩道的根本願，所以立名為阿閦。在阿閦菩薩的誓願中，有一項非常突出的誓願，是：「世間母人有諸惡露。我成最正覺時，我佛剎中母人有諸惡露者，我為欺是諸佛世尊」。等到成佛時，「阿閦佛剎女人，妊身產時，身不疲極，意不念疲極，但念安隱。亦無有苦，其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露。舍利弗！是為阿閦如來昔時願所致」。阿閦菩薩發願修行，以無瞋恚為本，而注意到女人痛苦的解除。大乘佛法興起時，顯然不滿於女人所受的不幸、不平等。所以初期的大乘經，每發願來生脫離女身，或現生轉女成男。這似乎不滿女人的遭受，而引起了厭惡自卑感，然而阿閦菩薩的意願，卻大不相同。何必轉為男人？只要解免女人身體及生產所有的苦痛，女人還是女人，在世間，論修證，有什麼不如男子呢！

阿閦菩薩的願行，與釋尊時代的鴦掘摩（A□gulimāla），非常類似。鴦掘摩本是一位好殺害人的惡賊，受到釋尊的感化，放下刀杖而出家，修證得阿羅漢果。因為他曾經是惡賊，傷害很多人，所以出去乞食，每每被人咒罵，或加以傷害，可是他一點也不起瞋心。一次，鴦掘摩出去乞食，見到婦

人難產的痛苦，生起了「有情實苦」的同情。回來告訴釋尊，釋尊要他去以真實誓言，解除產婦的苦痛。如《中部》（八六）《鴦掘摩經》(南傳一一上．一三九)說：

「婦人！我得聖生以來，不故意奪生類命。若是真實語者，汝平安，得平安生產」！

鴦掘摩的真實誓言——從佛法新生以來，不曾故意傷害眾生的生命。就這樣，妊婦得到了平安。這與阿閦菩薩的真實誓願，「妊身產時，……無有諸苦」，可說完全一致。鴦掘摩曾作偈(南傳一一上．一四一)說：

「我先殺害者，今稱不害者。我今名真實，我不害於人」。

阿閦菩薩發願，從此名為「阿閦」；鴦掘摩出家成聖，從此名為「不害」。阿閦與不害（Ahi□sā），梵語雖不同，而意義是相近的。捨去從前的名字，得一新名字，鴦掘摩與阿閦也是同樣的。阿閦的願行與淨土，是從不起一念瞋恚傷害心而來。釋尊的感化鴦掘摩，真可說「放下屠刀，立地成佛」，這是佛教最著名的故事。佛使他不再起殘殺傷害心，又結合了用真實誓言，救濟產難的故事，更加動人，傳布也更普遍。這是人間的普遍願望，而表現在鴦掘摩身上。這種人類的共同願望，深化而具體表現出來，就成為大乘經中，阿閦菩薩與阿閦淨土的特徵。

二、初期大乘的著名佛土，東方阿閦佛土外，要推西方的阿彌陀（Amitābha）佛土。阿彌陀佛出現的時代，要比阿閦佛遲些。在大乘佛教中，阿彌陀有重要的地位，研究的人非常多。阿彌陀佛的出現，有人從外來的影響去探索。我以為，先應從阿彌陀佛的發願去理解，正如從阿閦佛發願的故事去了解一樣。阿彌陀佛發願，成就淨土以及往生的經典，以大本《阿彌陀經》為主。這又有多種譯本，大要可分二十四願本、四十八願本，以二十四願本為古本。今依古本《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（異譯名《無量清淨平等覺經》）說：過去有樓夷亘羅（Lokeśvararāja）——世自在王佛出世說法，那時的大國王（輪王），發心出家，名曇無迦（Dharmākara）——法藏（或譯「法積」）比丘。法藏比丘發成佛的願，他

的根本意願，如《經》卷上(大正一二．三〇〇下——三〇一上)說：

「令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊。……都勝諸佛國」。

法藏比丘的願望，是在十方佛土中，自己的淨土，最勝最妙；在十方無央數佛中，阿彌陀佛第一。願力的特徵，是勝過一切佛，勝過一切淨土。《大阿彌陀經》以為：「前世宿命求道，為菩薩時所願功德，各自有大小。至其然後作佛時，各自得之，是故令光明轉不同等。諸佛威神同等耳，自在意所欲作為，不豫計」。這是主張佛的威神（應包括定、慧、神通）是平等的，都不用尋思分別，自然無功用的成辦一切佛事。但光明等是隨因中的願力而大小不同的，這一見解，近於安達羅派（Andhaka），如《論事》(南傳五八．四一一)說：

「諸佛身、壽量、光明不同，有勝有劣」。

佛的身量、壽量、光明，隨因中的願力而不同。法藏比丘就在這一思想下，要成為最第一的。阿彌陀佛的光明，經中用一千多字來說明他的超勝一切，如《經》卷上(大正一二．三〇二中——三〇三上)說：

「阿彌陀佛光明，最尊、第一、無比，諸佛光明皆所不及也。……諸佛光明中之極明也！……諸佛中之王也」！

阿彌陀佛，是無量佛中的最上佛——「諸佛中之王」。他的發願成就淨土，也是這樣。法藏比丘「選擇二百一十億佛國」，採取這麼多的佛國為參考，選擇這些佛土的優勝處，綜集為自己淨土的藍圖。這是以無量佛土的勝妙，集成阿彌陀佛的須摩提（Sukhāvatī）國土，無量佛土中最清淨的佛土。「勝過一切，唯我第一」的雄心大願，是阿彌陀佛的根本特性。

法藏比丘發願，成立一最妙的國土，以淨土來化度眾生。這一理念，要以他方無量佛、無量佛土為前提，所以法藏比丘——阿彌陀佛本生，不可能太早，約出現於大乘興起以後。起初，在菩薩歷劫修行的思想下，傳出無量「本生」與「譬喻」，都是釋尊過去生中的事跡。菩薩所親近的佛，從七佛而向前推，成立十四佛、二十四佛——佛佛的次第相續；佛的身量、光明與壽量，是各各不同的。自從大眾部（Mahāsā□ghika）傳出十方佛說，同時

有多佛出世，於是又有他方佛、他方佛土的傳出。傳說是從多方面傳出的，在不同的傳出者，都覺得這一佛土與佛，比起現實人間的佛土，是極其勝妙的。但在多數佛與多數佛土的彼此對比下，發現了他方諸佛的身量、壽量、光明，是彼此差別不同的。佛土的清淨莊嚴，傳說的也並不相同。傳說中的差別情況，就是安達羅派佛身有優劣的思想根源。進入大乘時代，他方佛土的清淨莊嚴，繼承傳說，也就差別不同。對於這一差別現象，或者基於「佛佛平等」的一貫理念，認為究竟的佛與佛土，是不可能差別的。佛身與佛土的差別，不過為了適應眾生的根機（應化）而已。如來最不可思議，如《密迹金剛力士經》所說。或者覺得，現有（傳說中）的佛與佛土，有勝劣差別，都還不夠理想、圓滿，於是要發願成就，勝過一切佛，勝過一切佛土，出現了阿彌陀佛本生——法藏比丘故事。依現在看來，法藏比丘所成的佛土，並不太高妙。如淨土中有聲聞與辟支；雖說佛壽命無量，而終於入般涅槃，由觀世音（Avalokiteśvara）繼位作佛。但在當時，應該是最高妙的了。這是基於現在十方佛的差別（所以不可能是最早的），而引發出成為「諸佛中之王也」——最究竟、最圓滿的大願望。如從適應印度宗教文化的觀點來說，阿彌陀佛本生——法藏比丘發願，成就淨土，化度一切眾生，是深受拜一神教的影響；在精神上，與「佛佛平等」說不同。

阿彌陀佛與太陽神話，是不無關係的（受到了波斯文化的影響）。以印度而論，印度是有太陽神話的。象徵太陽光明遍照的毘盧遮那（Vairocana），是印度宗教固有的名詞，大乘佛教引用為究竟圓滿佛的德名。佛是覺者，聖者的正覺現前，稱為「眼生、智生、慧生、明生、光明生」；漢譯作「生眼、智、明、覺」。明與光明，象徵聖者的證智，是「原始佛教」所說的。象徵佛的慧光普照，而有身光遍照的傳說。原來印度的神——天（Deva），也是從天上的光明而來的，所以光明的天，光明的佛，在佛法適應神教的意義上，有了融合的傾向。在光明中，應推太陽為第一，如《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下(大正一二．三一六中——下)說：

「西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀」！

阿彌陀在西方，所以向落日處禮拜。到傍晚，西方的晚霞，是多麼美麗！等到日落，此地是一片黑暗，想像中的彼土，卻是無限光明。比對現實世間的苦難，激發出崇仰彼土，極樂世界的福樂，而求生彼土。在這種宗教思想中，從神話而來的太陽，被融攝於無量光明的阿彌陀佛。阿彌陀的意義是「無量」；古本說「阿彌陀三耶三佛」，是「無量等正覺者」；別譯本作「無量清淨平等覺」，可見阿彌陀是略稱。本經提到落日，以一千多字來敘讚阿彌陀佛的光明，古本是著重無量光的。無量光（Amitābhāmitāyus），是阿彌陀佛的全名。在讚歎阿彌陀佛的光明中，《大乘無量壽莊嚴經》，有「無垢清淨光」；《無量壽經》立阿彌陀佛十二名，有「清淨光佛」。光的原語為 ābhā，清淨的原語，或作 śubha，可能由於音聲的相近，所以古人譯「無量光」為「無量清淨」。起初是「無量光」，後來多數寫作 Amitāyus——無量壽，是適應人類生命意欲的無限性，如「長生」、「永生」一樣。總之，阿彌陀佛及其淨土，是面對他方佛與佛土的種種差別，與拜一神教的思想相呼應，而出現諸佛之雄，最完善國土的願望。以日光的照明彼土，反顯此土的苦難，而引發往生的救濟思想：這是阿彌陀佛本生——法藏比丘發願的真實意義。阿彌陀佛國土的傳布，引起佛教界的不同反應，於是有更多的阿彌陀佛本生的傳出，表示對阿彌陀佛淨土的見解。

三、阿閦佛土與阿彌陀佛土，為初期大乘的東西二大淨土。一經傳布出來，必然要引起教界的反應，於是有更多的本生傳說出來。《賢劫經》說：過去，使眾無憂悅音王，護持無限量法音法師。無限量法音法師，是阿彌陀佛前身；使眾無憂悅音王，是阿閦佛的前身。這是阿彌陀為師，而阿閦為弟子了。《決定總持經》說：過去的月施國王，從辯積法師聽法。辯積是阿閦佛前身，月施是阿彌陀佛前身。這是阿閦為師，阿彌陀為弟子了。東西淨土的二佛，有相互為師弟的關係。上面說到：《阿閦佛國經》說：當時阿閦菩薩，是從大目如來聽法而發願的。《阿彌陀經》說法藏比丘從世自在王佛發心，而《賢劫經》說：淨福報眾音王子，從無量德辯幢英變音法師聽法。淨福報眾音王子是阿彌陀佛前身，無量德辯幢英變音法師，是大目如來前身。阿彌陀佛也以大目如來為師，與阿閦佛一樣。這一本生，是從互相為師弟的

關係，進一步而達到了共同的根源。「大目」，唐譯〈不動如來會〉作「廣目」。大目或廣目的原語，雖沒有確定，但可推定為盧遮那。毘（vi）是「最高顯」的，盧遮（舍）那（Rocana）是「廣眼藏」的意思，廣眼就是廣目或大目。阿閦與阿彌陀，都出於大目，可說都是毘盧遮那所流出的。毘盧遮那如日輪的遍照，那麼東方淨土的阿閦佛，象徵日出東方。阿閦住於無瞋恚心而不動，是菩提心。菩提心為本，起一切菩薩行，如日輪從東方升起，光照大地，能成辦一切事業。阿彌陀佛土如日落西方，彼土——那邊的光明無量。從日出到日沒，又從日沒到日出，所以阿閦佛與阿彌陀佛，有互為師弟的意義。二佛都出於大目如來，那是以釋尊究竟的佛德為本，方便設化，出現東西淨土。古代的本生話，是直覺到這些意義，而表示於本生話中的。

第四項 觀世音

觀世音（Avalokiteśvara），或譯為觀自在，是以大悲救濟苦難著名的菩薩。觀世音的來源，或以為基於波斯的女性水神 Anāhitā；或以為是希臘的阿波羅（Apollōn）神，與印度溼婆（自在 □śvara）神的混合。然從佛教的立場來說，這不外乎釋尊大悲救世的世俗適應。試從觀世音所住的聖地說起。觀世音所住的聖地，梵語為 Potala，或 Potalaka，漢譯作補陀洛、補陀洛迦等。傳說在南印度，如《大方廣佛華嚴經》卷六八(大正一〇．三六六下)說：

「於此南方，有山名補怛洛迦，彼有菩薩，名觀自在。……見其西面巖谷之中，……觀自在菩薩於金剛寶石上，結跏趺坐」。

晉譯《華嚴經》所說相同，但作「光明山」。《大唐西域記》卷一〇(大正五一．九三二上)也說：

「秣剌耶山東，有布呾洛迦山。山徑危險，巖谷攲傾。山頂有池，其水澄鏡。……池側有石天宮，觀自在菩薩往來遊舍。其有願見菩薩者，不顧生命，厲水登山，忘其艱險；能達之者，蓋亦寡矣」！

觀世音菩薩的聖地，深山險谷，是那樣不容易到達。聖地到底在那裡？考論者也沒有確定的結論。然在佛教所傳，古代確有名為補多洛或補多羅迦

的，這應該就是觀世音菩薩聖地的來源。傳說古代的王統，開始於摩訶三摩多（Mahāsammata），年壽是無量的（不可以年代計的）。其後，先後有王統成立，並說到所住的城名。大天王（Mahādeva）王統以後，有姓瞿曇（Gautama）的善生王（Sujāta），以後有甘蔗種（Ik□vāku），都住在補多羅城，就是釋迦族（Śākya）的來源。這一傳說的譜系，雖不完全統一，但在傳說的王統住地中，有補多羅，卻是一致的，今列舉不同的傳說如下：

Ⅰ富多羅.....(又)布多羅.....(善生)補多羅.....(甘蔗)補多勒迦

Ⅱ布多羅迦.....(又)補多羅迦.....(瞿曇)補多落迦.....(甘蔗)補多落迦

Ⅲ逋多羅.....(又)逋多羅.....(瞿曇)逋多羅.....(甘蔗)逋多羅

Ⅳ逋多羅.....(又)逋多羅.....(瞿曇)逋多羅.....(甘蔗)逋多羅

Ⅴ褒多那.....毘褒多那.....(大茅草王)褒多那.....(甘蔗)

Ⅵ Pakula

傳說的名稱不統一，主要為方言的變化。如Ⅵ說是銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳，作 Pakula。Ⅴ說是法藏部（Dharmaguptaka）所傳，「褒怛那」的原語，應與銅鍱部所傳《大典尊經》的七國七城中 Assaka 國的 Potana 相合。ⅠⅡ說（ⅢⅣ可能也是）是說一切有部（Sarvāstivāda）所傳。譯名不統一，但可斷定是：Potala 或 Potalaka。傳說的十大王統中，有阿波——阿溼波（Aśvaka），或作阿葉摩（Aśmaka），也就是七國中的 Assaka；首府與傳說中的褒怛那、補多羅相當。阿溼波的補多落迦，與觀世音的聖地，完全相合。

《長阿含經》的《典尊經》，傳說以瞻波（Campā）為中心的七國七城，其中有阿婆（阿溼波國）的布和（褒怛那），是東方的古老傳說。在釋尊時代，僅有央伽（A□ga）的瞻波城、迦尸（Kāśi）的波羅奈（Bārā□asī），是佛所經常遊化的地區，其他的古代城市，不是已經毀廢，就是湮沒而地點不明。如迦陵伽（Kāli□ga）的檀特補羅（Dantapura），已因仙人的「意憤」而毀滅。毘提訶（Videha）的彌絺羅（Mithilā），已經衰落。阿槃提（Avanti）的首城——摩醯沙底（Māhissatī），已移轉到優禪尼（

Ujjayinī）。蘇尾囉（Sovīra）的勞鹿迦（Roruka），傳說紛歧。《雜事》譯為「勝音城」，此地與大迦旃延（Mahākātyāyana）有關，應在阿槃提，但《雜事》卻傳說在西北。勝音城人，用土來撒大迦旃延，因而城為沙土所掩沒。後來，勞鹿迦又傳說在于闐，也是為沙土所掩沒的。年代太久遠了，古城不知所在，就成為神話的地區。阿溼波，銅鍱部傳寫為 Assaka，首都名 Potali（即 Potala），解說為在瞿陀婆利（Godhāvarī）河岸。《望月佛教大辭典》也許覺得太在南方，所以推定在摩偷羅（Mathurā）與優禪尼之間。其實，阿溼波是在東方的。《正法念處經》說到東方地區，有毘提醯河與安輸摩河。又說：憍薩羅（Kośalā）屬有六國：憍薩羅、鴦伽、毘提醯、安輸、迦尸、金蒲羅。金蒲羅所在不明，其餘的都在恒曲以東的東方。安輸摩與安輸，就是阿溼波（或譯阿葉摩）。又釋尊的時代，確有名為阿溼波的，如《中阿含經》卷四八《馬邑經》(大正一．七二四下、七二五下)說：

「佛遊鴦騎國，與大比丘眾俱，往至馬邑，住馬林寺」。

Aśvapura——馬邑，為 aśva 與 pura 的結合語，就是阿溼波邑。佛世是屬於央伽的；與《正法念處經》的東方相合。阿溼波的 Potala，雖不能確指，而屬於東方，是可以確定的。央伽的東方，現有阿薩密（Assam），與阿葉摩、安輸摩的語音相近。古代的地名，年代久了，不免傳說紛歧，或與神話相結合。如迦陵伽的檀特補羅，蘇尾囉的勞鹿迦。所以古代阿溼波的補多羅、補多落迦，傳說為觀世音菩薩的聖地——補怛洛迦，傳說到南方或他方，是非常可能的。

《法華經》說：觀世音菩薩，「應以何身而得度者，即現何身而為說法」。現種種身，說種種法，傳為觀世音救世的方便。或以為是受了印度教毘溼笯（Vi□□u）的影響，這是可能的，但受影響最早的，是《長阿含經》（世間悉檀）所說的釋尊。如《長阿含經》卷三《遊行經》（大正一．一六中——下）說：

「阿難！世有八眾。何謂八？一曰剎利眾，二曰婆羅門眾，三曰居士眾，四曰沙門眾；五曰四天王眾，六曰忉利天眾，七曰魔眾，八曰梵天眾。我

自憶念，昔者往來，與剎利眾坐起言語，不可稱數。以精進定力，在所能現。彼有好色，我色勝彼。彼有妙聲，我聲勝彼。……阿難！我廣為說法，示教利喜已，即於彼沒，彼不知我是天是人。如是至梵天眾，往反無數，廣為說法，而莫知我誰。……如是微妙希有之法，阿難！甚奇甚特，未曾有也」！

八眾，是人四眾，天四眾，該括了佛所教化的一切。佛以神力，到他們那裡去。「在所能現」，就是在什麼眾中，能現什麼身。可是色相與聲音，比他們還勝一著。等到離去，他們並不知道是佛，不知道是誰。這不是「應以何身而得度者，即現何身而為說法」嗎？不過觀世音三十二現身，比八眾要分類詳細些，但總不出人天八眾以外。所以觀世音菩薩救世的方便——「應以何身而得度者，即現何身而為說法」，是繼承通俗教化中，釋尊的「普入八眾」而來的。

「大悲」，是觀世音菩薩的特德，被稱為「大悲觀世音」。在早期佛教中，大悲是佛所有的不共功德。十力，四無所畏，大悲，三不護，總為佛十八不共法。在凡夫與聲聞聖者，只能說「悲」，不能說是「大悲」。佛的大悲是怎樣的呢？如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二(大正二四．二一一中)說：

「世尊法爾於一切時觀察眾生，無不聞見，無不知者。恒起大悲，饒益一切。……晝夜六時，常以佛眼觀諸世間，於善根處，誰增誰減？誰遭苦厄？誰向惡趣？誰陷欲泥？誰能受化？作何方便拔濟令出」！

《大乘莊嚴經論》卷一三(大正三一．六六一上)說：

「晝夜六時觀，一切眾生界；大悲具足故，利益我頂禮」。

佛的大悲，是六時——一切時中觀察世間眾生的：誰的善根成熟？誰遭到了苦難？於是用方便來救濟。「大悲觀世（間眾生）」的，是佛的不共功德。普入八眾，現身說法的，也是佛的甚希有法。所以大乘的觀世音菩薩，現身說法，大悲救苦，與佛完全相同。觀世音菩薩，是在佛教通俗化中，繼承釋尊大悲觀世的精神而成的。以釋迦族的故鄉——補怛洛迦為聖地，也許與淵源於釋尊救世說有關。

觀世音（Avalokiteśvara），或譯觀自在（Avalokiteśvara），梵音有些微不同。玄應（西元七世紀）《一切經音義》卷五（《望月大辭典》八〇一上）說：

「舊譯觀世音，或言光世音，並訛。又尋天竺多羅葉本，皆云舍婆羅，則譯為自在。雪山以來經本，皆云娑婆羅，則譯為音。當以舍、娑兩聲相近，遂致訛失」。

玄應以為：譯為觀自在，是正確的；譯為觀世音，是訛傳的。然從所說的天竺本，雪山以來——北方本的不同而論，顯然是方言的不同。《華嚴經》的〈入法界品〉，是從南方來的，譯為觀自在。早期大乘——盛行於北方的，如《阿彌陀經》、《法華經》等，作觀世音。觀世音菩薩的信仰，到底先起於南方，還是北方？起初是舍婆羅，還是娑婆羅呢？這是不能以後代的梵本來決定的。《法華經》說：「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」。「觀其音聲」，正是觀世音的確切訓釋。《雜事》說如來大悲，「於一切時觀察眾生，無不聞見」；「聞見」，也含有觀其音聲的意思。所以，觀世音菩薩的大悲救苦，如確定為從釋尊大悲，於一切時觀察世間眾生而來，那麼觀世音才是原始的本意呢！

第二節 淨土的仰信

第一項 未來彌勒淨土

十方現在的他方淨土，是大乘的重要部分。釋尊當時的印度，摩竭陀（Magadha）與跋耆（V□ji），摩竭陀與憍薩羅（Kośalā），都曾發生戰爭。釋迦族（Śākya）就在釋尊晚年，被憍薩羅所滅。律中每說到當時的饑荒與疫病。這個世界，多苦多難，是並不理想的。面對這個多苦多難的世界，而引發嚮往美好世界的理想，是應該的，也是一切人類所共有的。佛法的根本意趣，是「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」：重視自己理智與道德的完成。到了大乘法，進一步的說：「隨其心淨，則佛土淨」。在佛法普及聲中，佛弟子不只要求眾生自身的清淨，更注意到環境的清淨。淨土思想的原始意義

，是充滿人間現實性的。未來彌勒佛——慈氏（Maitreya）時代的國土，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七八(大正二七．八九三下——八九四上)說：

「於未來世人壽八萬歲時，此贍部洲，其地寬廣，人民熾盛，安隱豐樂。村邑城廓，鷄鳴相接。女人年五百歲，爾乃行嫁。彼時諸人，身雖勝妙，然有三患：一者，大小便利；二者，寒熱饑渴；三者，貪婬老病。有轉輪王，名曰餉佉，威伏四方，如法化世。……極大海際，地平如掌，無有比（坎？）坑砂礫毒刺。人皆和睦，慈心相向。兵戈不用，以正自守。……時有佛出世，名曰慈氏，……如我今者十號具足。……為有情宣說正法，開示初善中善後善，文義巧妙，純一圓滿，清白梵行。為諸人天正開梵行，令廣修學」。

《論》文是引《中阿含經．說本經》的。輪王是以正法——五戒、十善的德化來化導人民，使世間過著長壽、繁榮、歡樂、和平的生活。佛教一向推重輪王政治，在這樣的時代，又有佛出世，用出世的正法來化導人間。理想的政治，與完善的宗教並行，這是現實人間最理想不過的了！釋尊與彌勒佛，同樣是佛而世間的苦樂不同，這是什麼原因呢？《佛本行集經》卷一(大正三．六五六中——下)說：

「時彌勒菩薩，身作轉輪聖王。……見彼（善思）如來，具足三十二大人相，八十種好，及聲聞眾，佛剎莊嚴，壽命歲數（八萬歲），即發道心，自口稱言：希有世尊！願我當來得作於佛，十號具足，還如今日善思如來！……願我當來為多眾生作諸利益，施與安樂，憐愍一切天人世間」。

「我（釋尊自稱）於彼（示誨幢）佛國土之中，作轉輪聖王，名曰牢弓，初發道心。……發廣大誓願：於當來得作佛時，有諸眾生。……無一法行，唯行貪欲瞋恚愚癡，具足十惡。唯造雜業，無一善事。願我於彼世界之中，當得阿耨多羅三藐三菩提！憐愍彼等諸眾生故，說法教化，作多利益，救護眾生，慈悲拔濟，令離諸苦，安置樂中。……諸佛如來有是苦行希有之事，為諸眾生」！

釋尊的生在穢惡時代，是出於悲憫眾生的願力，願意在穢土成佛，救護眾生脫離一切苦：這是重在「悲能拔苦」的精神。彌勒是立願生在「佛剎莊嚴、壽命無數」的世界，重在慈（彌勒，譯為「慈」）的「施與安樂」。至於成佛（智證）度眾生，是沒有不同的，這是法藏部（Dharmagupta）的見解。說一切有部（Sarvāstivāda）以為：「慈氏菩薩多自饒益，少饒益他；釋迦菩薩多饒益他，少自饒益」。釋尊與彌勒因行的對比，釋尊是更富於大悲為眾生的精神。所以彌勒的最初發心，比釋迦早了四十餘劫，而成佛卻落在釋尊以後。這顯得大悲苦行的菩薩道，勝過了為「莊嚴佛剎、壽命無數」而發心修行。這一分別，就是後代集出的《彌勒菩薩所問（會）經》所說：「彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國，莊嚴佛國。我（釋尊）於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生，莊嚴眾生」：開示了信願的淨土菩薩行，悲濟的穢土菩薩行——二大流。彌勒的淨土成佛，本為政治與宗教，世間正法與出世間正法的同時進行，為佛弟子所有的未來願望。中國佛教徒，於每年元旦（傳說為彌勒誕），舉行祝彌勒誕生的法會，雖已忘了原義，但還保有古老的傳統。由於推究為什麼一在穢土成佛，一在淨土成佛，而充分表達了（原始的）釋尊大悲救世的精神。反而淨土成佛，是為了「莊嚴佛剎、壽命無數」，與一般宗教意識合流。所以，現實世間輪王政治的理想被忽視，才發展為大乘的淨土法門。

第二項 地上與天國的樂土

佛教原始的淨土思想，是政治和平，佛法昌明的綜合，是佛化的人間淨土的實現。結集於《中阿含》及《長阿含經》（《長部》），可見實現人間淨土的崇高理想，從流傳到結集，是相當古老的。但發展而形成的大乘淨土，傾向於他方淨土，這是受到了一般的，神教意識的影響。不論中外，都有樂土的傳說。古代樂土的傳說，可分為地上的與天上的，如基督教所傳的樂園與天國，佛教所傳的，也有這兩方面。

佛教所傳的地上樂土，名為鬱多羅拘盧（Uttarakuru）。拘盧是阿利安（Ārya）人的一族，所住地也就名為拘盧，在現今德里（Delhi）以北一帶。這裡曾發生過大戰，古戰場被稱為「福地」。鬱多羅是上，也就是北方，所

以鬱多羅拘盧，是北拘盧，也是上拘盧。拘盧是婆羅門教發揚成長的中心，印度人以此為中心，而嚮往北方的最上的拘盧，最福樂的地區。傳說中，鬱多羅拘盧是四大部洲之一，已成為神話地區。但傳說是有事實背景的，依地理去考察，應該是印度北方的山地。阿利安族所住過的故鄉，原始的古樸平靜的山地生活，在懷念中成為理想的樂土。北拘盧的傳說與嚮往，相當的古老，早在佛教以前就有了。《梵書》（Brāhma□a）已經說到；到佛教，《長阿含經》、《樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》、《立世阿毘曇論》、《正法念處經》，都有詳細的說明。《長阿含經》卷一八《世記經》(大正一．一一七下)說：

「欝單曰天下，多有諸山。其彼山側，有諸園觀浴池，生眾雜花。樹木清涼，花果豐茂。無數眾鳥，相和而鳴。又其山中，多眾流水，其水洋順，無有卒暴，眾花覆上，汎汎徐流。夾岸兩邊，多眾樹木，枝條柔弱，花果繁熾。地生濡草，槃縈右旋，色如孔翠，香如婆師，濡若天衣。其地柔濡，以足踏地，地凹四寸，舉足還復。地平如掌，無有高下」。

北拘盧是多山地區，《正法念處經》說：北洲有十大山，人都住在山中。山嶺重疊，多山而又說「地平如掌」，可能是崇山中的高原。北洲人的膚色是同一的，表示平等而沒有階級。印度的階級制——種姓（var□a），就是「色」，種姓起初是從膚色的差別而來的。北洲沒有國王，也就沒有政治組織。沒有家庭夫婦關係，男女間自由好合，兒女也不屬於父母。人吃的是樹果，自然粳米——野生的穀類。沒有房屋，所以住在「密葉重布，水滴不下」的大樹下。衣服是從樹上生的，大概是樹皮、草葉，掩蔽前後而已。人都活一千歲，沒有夭折。死了也不會哭泣，也不用埋葬，自然有大鳥來啣去。這是美化了的，為鷹類啄食而消失的原始葬式（印度人稱為天葬）。沒有階級，沒有政治，沒有家庭；衣、食、住、死，都是極原始的生活方式。這應該面對自然的災變，要與獸類鬥爭，為生活而艱苦的時代。但這些都忘了，值得回憶而嚮往的，是那種自由平等的生活，沒有人禍——為人所逼害、欺凌、壓迫與屈辱的生活。多少美化了的原始生活，應該有事實因素在內的。佛教的傳說，自然的自由生活，加上氣候溫和，風雨適時，沒有獸類的侵擾。而

且，北洲中有園、觀、門、船、浴池。「七重塼壘，七重板砌，七重欄楯，七重鈴網，七重多羅行樹」，又都是七（或說「四」）寶所成的。到處是音樂、鳥鳴、香氣。自然與莊嚴園林相結合，是佛教的傳說。北洲是樂土，沒有我我所，沒有繫屬，死了生天。但這裡不可能有佛法，所以被稱為八難（沒有聽法的機會）之一。北拘盧洲的傳說，一般學者以為是阿利安人移住印度，對祖先鄉土的追慕。不過這也是一般人所有的觀念，如《舊約》的樂園生活，起初連遮蔽前後都還不會。中國也會想起「葛天氏之民，無懷氏之民」。這都是人類進入文明，人與人爭的人禍，越來越嚴重，而喚起原始生活的追慕。

淨土思想的又一來源，是天——天國、天堂，天是一般的共有的宗教信仰。佛教所說的天，是繼承印度神教，而作進一步的發展。「天、魔、梵」，是舊有的神世界的層次。天（Deva），佛教是六欲天；最高處是魔（Māra）；超過魔的境界，就是梵（Brahman）。在《奧義書》（Upani□ad）中，梵是究竟的、神秘的大實在，為一切的根元。梵的神格化，就是梵天。佛教以為：梵天還在生死中，並依四禪次第，安立四禪十八天（或十七，或十六，或二十二）。以上，依唯心觀次第，成立四無色天。天是高低不等的，欲界天的第一四大王天（Cāturmahārājika），第二忉利天（Trayastri□śa），是多神的；忉利天王釋提桓因（帝釋 Śakro devānām indra□），是這個多神王國的大王。六欲天都是有男有女的；到了梵天，就沒有女人。天、魔、梵，都有政治組織形態，所以有天王、天子、天女等。初禪分為大梵天（Mahābrahmā）、梵輔天（Brahmapurohita）、梵眾天（Brahmapāri□adya），也就是王、臣、人民——三類。大梵天是「獨梵」，是唯一的，自稱宇宙人類的創造者，與基督教的一神相近。二禪以上，天是獨往獨來的，帶有遺世的獨善意味，反應了印度專修瑜伽的遁世的宗教。在這些天中，佛教形容其清淨莊嚴的，主要是忉利天。天國的微妙莊嚴，與北拘盧洲不同。北洲的傳說來源，是人類追慕原始的自然生活，而天國是反應了人間的政治組合。天神，對人類有賜福或降禍的主管意義，所以這些天神，也稱為「世主」。人類明裡受到王、臣，以及下層吏役的治理，暗中又

受到高低不等的天神治理。人間的政治形態，與天國的形態，有一定的對應性。多神王國的大王——帝釋與四天王天，正如中國古代的王與四岳一樣。大一統的專制帝王，「天無二日」，正與天上的大統治者唯一神相合。佛教推重北拘盧洲式的自然、平等與自由，對有政治組織意義的天國，並不欣賞。如《正法念處經》卷六九(大正一七．四〇八上)說：

「欝單越人，無有宮宅，無我所心，是故無畏。……命終之時，一切上生，是故無畏。四天王天則不如是」。

以忉利天為例，天國是不平等的。衣服、飲食等非常精美，但彼此間有差別；壽長，可能會夭折；這裡有戰爭的恐怖；有從屬關係，所以也就有佔有的意識。對死亡，有怖畏，也有墮落的可能。在物質享受方面，天國勝過了北洲，而在天與天——人事關係上，卻遠不及北洲那種「無我我所，無有守護」的幸福。不過天國也有他的好處，如七寶莊嚴，衣食自然，只是更精美，更能隨心所欲。天國是化生的；所以死了沒有屍骸，也就比北洲更清淨了。然天國的特勝，是光明無比，如《起世因本經》卷七(大正一．四〇〇上——中)說：

「人間螢火之明，則不如彼燈火之明。……月宮殿明，又不及日宮殿光明。其日宮殿照耀光明，又不及彼四天王天牆壁宮殿身瓔珞明。四天王天諸有光明，則又不及三十三天所有光明。……其魔身天比梵身天，則又不及。……若天世界，及諸魔、梵，沙門、婆羅門人等，世間所有光明，欲比如來阿羅訶三藐三佛陀光明，百千萬億恒河沙數不可為比」。

天國受到人間的影響，所以忉利天有高大的善見城（Sudarśana-nagara），善法堂（Sudharma-sabhā）。雖說這是毘首羯磨天（Viśvakarman）變化所造，到底表示了自然與工藝的綜合，這是後代淨土美的原則。特別是善法堂，是帝釋與諸天集會，講道論理的地方。這裡有文明——智慧與道德的氣息，所以傳說的忉利天上，有歸依三寶的，帝釋還是得了初果的聖者，這是北拘盧洲所萬萬不及的！所以大乘經說到他方淨土，每說如忉利天上。不過這裡的物質享受太好了，所以即使聽到正法，也會

迅速遺忘，絕大多數沈溺於五欲追求之中。在這莊嚴光明的天國中，如沒有五欲的貪著，沒有戰爭，沒有不平等與怖畏，如加上佛菩薩經常說法，那就是佛教理想的淨土了。

天國有政治意味，如六欲天還有戰爭，所以天國的清淨莊嚴，不如北拘盧洲的自然與幸福。但天國仍為淨土思想的重要淵源，這不只是天國的清淨微妙，而是發現了天國的特殊清淨區，那是彌勒（Maitreya）的兜率天（Tu□ita）。兜率是欲界的第四天。釋尊成佛以前，在兜率天，從天降生人間成佛。未來成佛的彌勒，也住在兜率天，將來也從兜率天下降成佛。彌勒成佛的人間淨土，是希望的，還在未來，而彌勒所住的兜率天，卻是現在的，又同屬於欲界，論地區也不算太遠。一生所繫的菩薩，生在兜率天，當然與一般的凡夫天不同。兜率天的彌勒菩薩住處，有清淨莊嚴的福樂，又有菩薩說法，真是兩全其美，成為佛弟子心目中仰望的地方。西元前一〇一——七七年在位的錫蘭王——度他伽摩尼（Du□□hagāma□ī），在臨終時，發願生兜率天，見彌勒菩薩。西元前二世紀，已有上生兜率見彌勒的信仰，這是可以確定的。《小品般若波羅蜜經》說：不離般若的菩薩，是從那裡生到人間來的？有的「人中命終，還生人中」；有從他方世界生到此間來的；也有「於兜率天上，聞彌勒菩薩說般若波羅蜜，問其中事，於彼命終，來生此間」。特別說到兜率天，正因為兜率天有彌勒菩薩說法。彌勒在兜率天說法，是發願往生兜率天的主要原因。兜率天在一切天中，受到了特別的重視。大乘經說到成佛時的國土清淨，有的就說與兜率天一樣，這可見兜率天信仰的普遍。推重兜率天，不是兜率天的一般，而是有彌勒菩薩說法的地區。《佛本行集經》說：一生所繫的菩薩，在兜率天的高幢宮，為諸天說「一百八法明門」；《普曜經》也有此說。後代所稱的彌勒內院，也就是兜率天上，一生所繫菩薩所住的清淨區。兜率天上彌勒淨土的信仰，是部派佛教時代就有了的。在大乘的他方淨土興起後，仍留下上升兜率見彌勒的信仰，所以玄奘說：「西方道俗，並作彌勒業，為同欲界，其行易成」。等到十方佛說興起，於是他方佛土，有北拘盧洲式的自然，天國式的清淨莊嚴，兜率天宮式的，（佛）菩薩說法，成為一般大乘行者所仰望的淨土。

《長阿含經》（二）《遊行經》，說到大善見王（Mahāsudarśana）的王都，非常莊嚴，與淨土相似。所以有的以為：大善見王都的莊嚴形相，是淨土思想的淵源。大善見王都，又由三十三天來的妙匠天——毘首羯磨，造一座非常莊嚴的善法殿。大善見王的故事，南傳把他分離出來，成為獨立的《大善見王經》，編為《長部》的一七經。我以為，這是天國莊嚴的人間化。在《吠陀》（Veda）中，因陀羅（Indra）住在善見城（Sudarśana）；因陀羅就是佛教的帝釋。依佛教傳說，帝釋為三十三天主，中央大城，名為善見城，也有善法堂。善法堂，《雜阿含經．八眾誦》，已經說到了。三十三天、善見城、善法堂的莊嚴，如《長阿含經》（三〇）《世記經》等說。這可見善見城與善法堂的莊嚴，是印度神教的固有傳說，而為佛弟子化作人間故都的傳說。大善見與善法殿，不正是天國舊有的名稱嗎？所以，這只是天國莊嚴的變形。

第三節 神秘力護持的仰信

第一項 音聲的神秘力

人類的語聲，能說明事理，更有感動人心的力量，古人對之是有神秘感的；特別是巫師、先知們的語言。中國文的「言」字，甲骨文作【圖：Y37p0503_01.svg】

、「【圖：Y37p0503_02.svg】

」也是有神聖意義的。語言的神秘感，使人歡喜聽吉祥話，而忌諱某些語言，這是古人共有的感覺與信仰。佛法流傳久了，或本沒有神秘感而也神秘化了；印度一般的——語言的神秘性，也融合到佛法中。自從大天（Mahādeva）立「道因聲故起」，以為語言的音聲，有引發聖道的力量，語聲才發展為修道的方法。這些語言的神秘性、語聲的修道法，都在大乘佛法中充分發揮出來。

佛法中有「呪願」：呪，在中國文字中，與「祝」字相通，所以呪願是語言的祝願。《五分律》說：「佛言：應作齊限說法。說法竟，應呪願」。《十誦律》說：「僧飽滿食已，攝鉢，洗手，呪願。呪願已，從上座次第（

卻地敷）而出」。佛教的僧制，是漸次形成的。布薩日，信眾們都來了，所以制定要為信眾說法。其後又制定，說法終了，要為信眾們呪願。如應請到施主家去應供，飲食終了，也要為施主呪願。在呪願以前，又多少為施主作簡要的說法。《僧祇律》說：「僧上座應知前人為何等施，當為應時呪願」。信眾們請僧應供，大都是有所為的，所以應隨施主的意願，而作「應時」——適合時宜的祝願。《僧祇律》列舉喪亡、生子、新舍落成、商人遠行、結婚、出家人布施——六事，並不同的祝願詞。生子的呪願文，如《摩訶僧祇律》卷三四(大正二二．五〇〇中——下)說：

「僮子歸依佛，……七世大聖尊。譬如人父母，慈念於其子，舉世之樂具，皆悉欲令得，令子受諸福，復倍勝於彼。室家諸眷屬，受樂亦無極」！

咒願，只是隨事而說吉祥的願詞，滿足布施者的情感，本沒有神秘的意義，與中國佛教法事終了所作的迴向頌相近。

呪願而外，在受請應供時，還有說「特欹拏伽陀」，及唱「三鉢囉佉多」的制度。特欹拏（伽陀），或作鐸欹拏、達賾、大嚫、檀嚫、達嚫等，都是Dak□i□ā 的音譯，義淨義譯為「清淨」（伽他）。《四分律》卷四九(大正二二．九三五下)說：

「應為檀越說達嚫，乃至為說一偈：若為利故施，此利必當得。若為樂故施，後必得快樂」！

《根本說一切有部尼陀那》卷一(大正二四．四一六上)說：

「諸苾芻聞是語已，即皆各說清淨伽他曰：所為布施者，必獲其義利。若為樂故施，後必得安樂。菩薩之福報，無盡若虛空，施獲如是果，增長無休息」。

《尼陀那》的第一頌，與《四分律》說相合。這是受施主供養以後的讚頌，所以依發音類似的 dāna（施），而解說達嚫為布施。然義淨卻譯為「清淨」，清淨是如法而沒有過失的意思，所以這是讚歎如法布施的功德。說達嚫，也就是受供後說法。說法不一定是歌頌，但傳說佛也聽許歌詠聲說法。如《四分律》的達嚫，不只是讚歎布施，而是「若檀越欲聞說布施……應為

檀越讚歎布施；讚歎檀越；讚歎佛法僧」。可見達嚫是受供後的讚歎偈，從布施而讚歎三寶，後代用來代替說法的。

呪願與特欹拏頌，沒有神秘意味，而唱「三鉢囉佉多」（sa□prāgata），卻有點神秘化。如《根本說一切有部目得迦》卷八(大正二四．四四五中)說：

「一人於上座前，唱三鉢羅佉多。由是力故，於飲食內諸毒皆除」。注：「三鉢羅佉多，譯為正至；或為時至；或是密語神呪，能除毒故。昔云僧跋者，訛也」。

三鉢囉佉多，古譯作僧跋。唱三鉢囉佉多，而飲食中的毒性都消除了，這是傳說尸利仇多（Śrīgupta）的故事。尸利仇多（或譯申日，德護）在飲食中放了毒藥，然後請佛與僧眾去應供。《目得迦》以為唱了「三鉢囉佉多」，毒就沒有了，所以義淨注為：「或是密語神呪，能除毒故」。然同屬說一切有部（Sarvāstivāda）的《十誦律》卷六一，卻這樣(大正二三．四六四下)說：

「佛如是呪願：婬欲、瞋恚、愚癡，是世界中毒。佛有實法，除一切毒；解除捨已，一切諸佛無毒。以是實語故，毒皆得除。……未唱等供，不得食」。

依《十誦律》，消除飯食中毒質，是由於實語，與唱三鉢囉佉多無關。《十誦律》的意見，與《增壹阿含經》、《月光童子經》、《申日兒本經》、《德護長者經》所說相合。《十誦律》所說的「等供」，是三鉢囉佉多的義譯。《佛說梵摩難國王經》(大正一四．七九四中)說：

「夫欲施者，皆當平心，不問大小。佛於是令阿難，臨飯說僧跋。僧跋者，眾僧飯皆悉平等」。

「僧跋」是眾僧飯皆悉平等，正與「等供」的意義相合。佛教的制度，多數比丘在一處受供，是不問年老年少，有沒有學德，相識或不相識，應該平等心布施供養，比丘們也應該平等心受供養。所以在開始飯食時，唱「三鉢囉佉多」，喚起大家的平等用心。這句話，同時也就成了一種號令。多數

比丘在一處受供，坐定了以後，鉢中放好了飯食。為了保持秩序，不致參差雜亂，所以要有一指令，才一致的開始取食。於是「三鉢囉佉多」，在喚起供養者與受供者的等心而外，又附有開始取食的意義。一聽到唱「三鉢囉佉多」，就開始取食；時間流傳得久了，似乎這就是開始取食的指令。於是乎或解說為「時至」、「正至」、「善至」。為什麼要唱「三鉢囉佉多」的原意，一般是模糊了，而只是習慣了的流傳下來。有的與消毒的故事相結合，而解說為「由是力故，諸毒皆除」，「三鉢囉佉多」也就被誤解為秘密神咒了。呪願，說達嚫，唱僧跋，主要為受供前後的頌讚。

諦語（satyavacana, P. saccakiriyā），或譯為實語。這是真誠不虛妄的誓言，與一般的發誓相近。諦語，是印度一般人所深信的。從種種諦語的傳說來看，諦語是：說諦語的人，必要備有良好的功德，才能從真誠不虛妄的誓言中，發出神奇的力量，實現誓言的目的。不只是內心的想念，還要口裡說出來，語言也就有了一分神秘的意味，所以諦語也稱為真實加持（satyādhi□□hāna, saccādhi□□hāna）。起初，佛法是沒有諦語的，但在世俗信仰的適應下，漸漸的參雜進來。如《中部》的《鴦掘摩經》，佛命鴦掘摩羅（A□gulimāla），以「從聖法中新生以來，不曾憶念殺生」的諦語，使產婦脫離了難產的災厄，得到了平安。漢譯《雜阿含經》的同一事實，就沒有諦語救產難部分。如《十誦律》等所傳，佛以「佛（或作三寶）沒有貪、瞋、癡三毒」的諦語，消除了飲食中的毒素。《法句義釋》（Dhammapada-A□□hakathā）有同一故事，卻沒有除毒的諦語。這可見諦語的出現於佛教聖典，是後起的。到了部派時代，諦語的信仰，非常普遍。所以在當時傳出的「本生」中，釋尊前生的諦語故事，相當的多。依本生而歸納出來的菩薩德行——波羅蜜多，銅鍱部（Tāmraśā□īya）也就有了諦語加持。諦語所引起的作用，以治病或恢復身體健全為最多。如尸毘王（Śivi）割肉救鴿本生，「時菩薩作實誓願：我割肉血流，不瞋不惱，一心不悶以求佛道者，我身當即平復如故！即出語時，身復如本」。如睒（Śyāma）為毒箭所射，也由於諦語而康復。《小品般若經》說：「以此實語力故，此城郭火，今當滅盡」，那諦語更有改變自然的力量。凡稱為諦語或實語的，主要

是由於諦語者的功德力，但也可能是得到鬼神的協助。如《小品經》所說的諦語滅火，或是本身沒有滅火的力量，而由「非人」來助成。睒本生中，也是得到帝釋（Śakro devānām indra□）神力的加持。在所說的諦語中，可能有神力在護助，就近於呪語，所以《十誦律》稱諦語為「呪願」。大乘佛法初興，諦語還相當流行。但不久，就為佛與菩薩的神力，密呪的神力所取而代之了！

語言音聲的神秘性，從古以來，就有人信仰的。在印度，或稱為 mantra，或稱為 vidyā,vijjā，或稱為 dhāra□ī，說起來淺深不一，而與神秘的語言有關，卻是一致的。在中國，都可以譯為呪。嚴格的說，佛法是徹底否定了的，出家人是禁止的。如《長阿含經》卷一四《梵動經》(大正一．八九下)說：

「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或為人呪病，或誦惡呪，或誦善呪，……沙門瞿曇無如此事」。

「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或呪水火，或為鬼呪，或誦剎利呪，或誦象呪，或支節呪，或安宅符呪，或火燒、鼠嚙能為解呪，……沙門瞿曇無如此事」。

神秘的迷信行為，佛教出家眾是不許學習的。南傳的《沙門果經》、《梵網經》，都有同樣的敘述。似乎這是禁止邪命自活，如沒有因此而得到經濟的報酬，或者就不妨的。然《梵網經》等稱之為「無益而徒勞的明呪」，是否定明呪之神效的。《中阿含經》卷四七《多界經》(大正一．七二四上)說：

「若見諦人，生極苦、甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內，更從外求，或有沙門、梵志，或持一句呪，二句、三句、四句、多句、百千句呪，令脫我苦……者，終無是處。若凡夫人，捨離此內，更從外求，……必有是處」。

依說一切有部（Sarvāstivāda）所傳的《多界經》，即使痛苦到極點，可能有死亡的危險，真正通達真諦的聖者，是不會為了生命，到外教那裡去

學習神呪。可見這些「徒勞無益的明呪」，只是愚癡凡夫所有的信仰——迷信。

呪語的引入佛法中，治蛇毒呪該是最早的了。《雜阿含經》說：優波先那（Upasena）為毒蛇所傷而死，臨死而面色如常，沒有什麼變異。因此，佛為比丘們說防治毒蛇的咒語，如卷九(大正二．六一上——中)說：

「即為舍利弗而說偈言：

常慈念於彼 堅固賴吒羅 慈伊羅槃那 尸婆弗多羅 欽婆羅上馬 亦慈迦拘吒

及彼黑瞿曇 難陀跋難陀 慈悲於無足 及以二足者 四足與多足 亦悉起慈悲

慈悲於諸龍 依於水陸者 慈一切眾生 有畏及無畏 安樂於一切 亦離煩惱生

欲令一切賢 一切莫生惡 常住蛇頭巖 眾惡不來集 凶害惡毒蛇 能害眾生命

如此真諦言 無上大師說 我今誦習此 大師真實語 一切諸惡毒 不能害我身」

「貪欲瞋恚癡 世間之三毒 如此三惡毒 永除名佛寶 法寶滅眾毒 僧寶亦無餘

破壞凶惡毒 攝受護善人 佛破一切毒 汝蛇毒今破」

「故說是呪術章句，所謂：塢，毗婆隸，毗婆隸，毗陸，波婆毗陸，榛涕肅，榛涕，枳跋涕，文那移，三摩移，檀諦尼羅枳施，婆羅拘閇，塢隸，塢娛隸，悉波訶」。

《根有律》與《雜阿含經》所說相同。所說的偈頌——伽陀，是諦語、實語。又分為二：初七頌半，是佛的慈心護念八大龍王，及一切眾生的諦語。慈心，是不受毒害的，所以慈心諦語，能使蛇等不能傷害。次二頌半，是佛、法、僧沒有煩惱毒的諦語，與除滅尸利仇多飯食中毒素的諦語相同，所以伽

陀是防治蛇傷的諦語。次說「呪術章句」，《根有律》作「禁呪」，原文可能為 mantra，這才是呪語。《相應部》與《雜阿含經》相當的部分，但說優波先那受蛇傷而死，沒有伽陀，也沒有呪語。《銅鍱律》中，有比丘為毒蛇所傷，所以佛說「自護呪」（attaparitta）。初說四頌，與《雜阿含經》的前五頌相同，僅四大龍王。次說「佛無量，法無量，僧無量，匍行的蛇蠍等有量」，近於除毒的諦語。自護呪，只是諦語而已。《四分律》說：「自護慈念呪：毘樓勒叉慈……慈念諸龍王，乾闥婆，羅剎娑，今我作慈心，除滅諸毒惡，從是得平復。斷毒，滅毒，除毒，南無婆伽婆」。也是慈心的諦語。從這裡可以看出：優波先那為毒蛇所傷而死，面色如常，編入《相應部．六處相應》（《雜阿含經》同），原是沒有伽陀與呪語的。律師們開始以諦語防治毒蛇；根本說一切有部的律師們，才在防護諦語下，附入世俗治毒蛇的呪語。以後，又附入《雜阿含經》中。

世俗呪術的引入佛法，不外乎受到印度習俗的影響。印度自「阿闥婆吠陀」（Atharva Veda）以來，稱為 mantra 的呪語，非常流行。呪語的神效，被一般傳說為事實。對於修道，佛法以為呪術是無益的；也不許僧眾利用呪術來獲取生活（邪命），但呪術的效力，在一般是公認的，所以在部派佛教中，容受呪術的程度，雖淺深不等，而承認呪術的效力，卻是一致的。世俗有以呪術殺生的信仰，現在的各部廣律，也要考慮到呪術殺害生命，所犯罪過的輕重。如《銅鍱律》說：以呪術除鬼害而殺鬼。《五分律》說：「隨心遣諸鬼神殺」。《四分律》說：「呪藥與，令胎墮」。《僧祇律》說：「毘陀羅呪」殺。《十誦律》說：「作毘陀羅殺，半毘陀羅殺，斷命」。毘陀羅是「召鬼呪尸令起」，即起尸呪法。半毘陀羅是「召鬼呪鐵人令起」。斷命是「心念口說讀呪術」的種種法。《根本說一切有部毘奈耶》的「起屍殺」，「起半屍」殺，「呪殺」，與《十誦律》相同，但起半屍的方法不同。總之，各部派都承認呪術有殺害生命的力量。印度在熱帶，毒蛇特別多；每年為毒蛇所傷害的人，數目很大。一直到現在，還有一批以呪蛇為職業的。出家人多住於山林，正是毒蛇出沒地區，既承認呪術的力量，那麼為了保護自己，引用世俗防治毒蛇的呪術，也就不覺得離奇了！僧團內，准許學習治

蛇毒呪，那其他治病的呪法，當然也是許可了。如《四分律》卷三〇(大正二二．七七五上)說：

「若學呪腹中虫病，若治宿食不消；若學書、學誦，若學世論為伏外道故；若學呪（除）毒：為自護，不以為活命，無犯」。

《根本說一切有部尼陀那》，有治痔病的呪。女人總容易信仰這些呪術，所以對比丘尼有禁止學呪的規定。原則的說，凡與自護——自己治病無關的，一切呪都不許學，不許教，但說一切有部的晚期律——《根本說一切有部律》，呪術是相當嚴重的侵入了佛教。鄔陀夷（Kā□udāyī）化作醫師，呪誦，稱三寶名號，「眾病皆除」。還有偷盜伏藏的呪法：作曼陀羅，釘揭地羅木，繫上五色的絲線，然後爐內燒火，「口誦禁呪」。這雖是犯戒的，被禁止的，但可見有人這麼做。法與（Dharmadinnā）比丘尼教軍人圍城取勝的法術，如《根本說一切有部毘奈耶》卷二三(大正二三．七五三下)說：

「圍彼城郭，即於其夜，通宵誦（三啟）經，稱天等名而為呪願。願以此福，資及梵天此世界主，帝釋天王，并四護世，及十八種大藥叉王，般支迦藥叉大將，執杖神王所有眷屬，難陀、鄔波難陀大龍王等。……并設祭食，供養天神」。

誦經，供養天神，求神力的護助，與大乘的誦《金光明經》、《仁王護國般若經》，原則是沒有差別的。《藥事》說：廣嚴城（Vaiśālī）的疫病嚴重，請佛去驅除疫鬼。佛到了那雉迦（Nādikā），命阿難陀（Ānanda）到廣嚴城去說呪，驅逐邪鬼。佛到了廣嚴城，為了憐憫眾生又說呪。根本說一切有部，對於治病，驅鬼，求戰爭的勝利，顯然是常用呪術的。

呪語，語音自身的神秘作用，或因呪力而得到鬼神的護助，或憑呪力來遣使鬼神；呪的神秘力，與鬼神力是相結合的。在佛法中，起初是諦語——真誠不虛妄的誓言，是佛力、法力、僧力——三寶的威力，修行者的功德力，也能得龍天的護助。諦語與三寶威力相結合，論性質，與呪術是類似的。所以《十誦律》稱說諦語為「呪願」；《四分律》等稱諦語為「護呪」。呪

——音聲的神秘力，終於經諦語的聯絡，為部派佛教所容受，甚至成為佛法的一部分。如陳真諦（Paramārtha）傳說：《四分律》所屬的法藏部（Dharmagupta），在三藏以外，別立「呪藏」。雖印度都是信仰呪術的，而有些地區，神呪的信仰特強。在印度北方，是烏仗那（Udyāna），如《大唐西域記》卷三(大正五一．八八二中)說：

「烏仗那國……好學而不功，禁呪為藝業。……戒行清潔，特閑禁呪」。

烏仗那是古代的罽賓地區。在家人有以禁呪為職業的；出家也於禁呪有特長。這是法藏部、說一切有部流行的地區，也是北方大乘興起的重鎮。在南方，有達羅鼻荼（Dravi□a），如《一切經音義》卷二三(大正五四．四五一中)說：

「達利鼻荼(……其國在南印度境，此翻為銷融。謂此國人生無妄語，出言成呪。若隣國侵迫，但共呪之，令其滅亡，如火銷膏也)」。

達羅鼻荼，本為南印度民族的通稱。《大唐西域記》有達羅毘荼國，以建志補羅（Kāñcipura）為首都，區域極廣。達羅毘荼族的語言，名達羅毘荼語（鬼語），與梵語（天語）不同，在阿利安族（Ārya）的印度人聽起來，非常難懂。加上達羅毘荼族的神咒（語言即神呪）信仰，成為難以理解的語音，所以《瑜伽師地論》說：「非辯聲者，於義難了種種音聲，謂達羅弭荼種種明呪」。達羅毘荼，晉譯《華嚴》就譯作「呪藥」。這裡的彌伽（Megha）醫師，說「輪字莊嚴光經」，「成就所言不虛法門，分別了知」一切「語言秘密」，也與密呪有關。達羅毘荼的守護神，是夜叉（yak□a），因阿利安族侵入印度，夜叉的神格下降。夜叉有迅速隱密的意義，傳說有地夜叉、虛空夜叉、飛行夜叉三類。夜叉的語言，正是達羅毘荼語那樣的難於了解。《大智度論》卷五四(大正二五．四四八上)說：

「此諸夜叉，語言浮偽，情趣妖諂。諸天賤之，不以在意，是故不解其言」。

達羅毘荼明呪的難解，就是夜叉語的難解。大乘佛法中陀羅尼呪的發展，與夜叉是有密切關係的。《華嚴經》的〈入法界品〉，起於南方，就有彌

伽醫師的語言法門，及四十二字母。容受呪術的部派佛教，將因與明呪有關的南北兩大區域，發展為重視陀羅尼呪的大乘法門。

第二項 契經的神秘化

佛說的法——經，只是語言，由弟子憶持，集成一定的文句而傳誦下來。經法是佛所開示的，說明了如實悟解，與實踐真理的修行方法。法的內容，是不共世間的，希有的，一切佛弟子所應尊敬的。但傳誦於人間的法，如沒有切實去理解，如實的去修持，到底不過是名句文身而已。佛弟子尊敬法，也尊重表詮法的名句文身，久久而引起神秘感。一則是：日常應用的三歸文，五戒文，以及呪願、說達嚫所用的讚歎三寶、讚歎布施、讚歎持戒或懺悔等偈頌，已成為吟詠聲的讚頌，能引起聽者的歡喜心。一則是：信眾的要求，不一定是解脫，求來生幸福以外，還有現生安樂的要求。於是乎誦持這些章句偈頌，被形容為能消災，召吉祥，治病，有世俗的現生利益了。如《根本說一切有部毘奈耶》卷五〇(大正二三．九〇三中)說：

「若有人來乞鉢水時，應淨洗鉢，置清淨水。誦阿利沙伽他，呪之三遍，授與彼人。或洗或飲，能除萬病」。注：「阿利沙伽他者，謂是佛所說頌，出聖教中。若讀誦時，有大威力。但是餘處令誦伽他者，皆此類也。即如河池井處洗浴飲水之時，或暫於樹下偃息取涼而去，或止客舍，或入神堂，蹈曼荼羅，踐佛塔影，或時己影障蔽尊容，或大眾散時，或入城聚落，或晨朝日暮禮拜尊儀，或每食罷時，或灑掃塔廟：諸如此事，其類實繁，皆須口誦伽他，奉行獲福」。

阿利沙伽他，是聖教中佛說的伽他。依義淨的附注，可見當時的出家人，常在「口誦伽他」，相信「有大威力」，「奉行獲福」，也就是信仰「口誦伽他」有加持的力量。《根有律》本文，是誦阿利沙伽他可以治萬病。又如「每食了時，說鐸欹拏伽他，稱彼二龍王名字，為作呪願，令捨惡道生善趣中」。這與中國的超薦功德相近。還有，「誦三啟經」（三啟就是三段落：初，讚歎三寶；中，誦經；末，迴向呪願），能獲得戰事的勝利；能使樹神移到別處去。誦經與口誦伽他，可以消災，得吉祥，有世俗的種種利益，

與呪術是沒有什麼差別的了。這雖只是根本說一切有部（Mūlasarvāstivāda）的律藏所傳，但在印度的其他部派，相信會有共同信仰，或是程度之差而已。

念誦經文、伽陀，可以消災、召吉祥的信仰，也存在於錫蘭（Si□hala）、緬甸（Burma）、泰（Thailand）等南傳佛教國。如《小部》中有名為《小誦》的，內有九部：「三歸文」，「十戒文」，「三十二身分」，「問沙彌文」，《吉祥經》，《三寶經》，《戶外經》，《伏藏經》，《慈悲經》。這九部中，除去《戶外經》與《伏藏經》，其他七部，受到錫蘭佛教的尊重。如有疾病、死亡、新屋落成等事，就讀誦這些 Paritta 式的護經，認為有降邪祈福的功效。又《長部》（三二）《阿吒曩胝經》（Ā□ānā□iya-sutta），漢譯的《長阿含經》中缺。這部經名為「護」（rakkha），是毘沙門（Vaiśrava□a）天王所奉獻於佛的。經中說四大天王屬下的乾闥婆（Gandhabba）、鳩槃荼（Kumbha□□a）、龍（Nāga）、夜叉（Yakkha），對佛有信心，願意護持比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——四眾弟子，以免為邪惡而沒有信心的乾闥婆、鳩槃荼、龍、夜叉等所侵擾。這是龍天等的自動護持，但也存有依賴善神護持的力量。泰國皇家，在每年正月初一日，請僧眾誦持《阿吒曩胝護經》，為國家祝福。誦經祝福的宗教意義，與北方佛教是沒有實質差別的。

經與律，起初都是口誦憶持而傳授下來的。律中說到「書信」，文字而用筆寫出，佛世已經有了。阿育王（Aśoka）時代的石刻、銘文，都是書寫而刻下的。然佛教的聖典，寧可口口相傳，而並沒有書寫下來。這是受到印度宗教文學的影響，如《吠陀》（Veda），直到近代，才錄下而出版。佛教聖典的文字記錄，情形也是這樣。雖然已經書寫記錄，口傳的風氣，還是很盛行。法顯去印度，在西元五世紀初，而法顯說：「法顯本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫」。與法顯同時的佛陀耶舍（Buddhayaśas），譯出《四分律》與《長阿含經》，都是誦出的。曇摩難提（Dharmanandi）在西元三八四年，譯「增一、中阿含」，也是先經「寫出」，然後傳譯的。聲聞佛教的「三藏」或「四藏」，什麼時候用書寫記錄，一向缺乏明確的記載。惟錫蘭傳說：在毘多伽摩尼王（Va□□agāma□ī）

時，錫蘭因多年戰爭而造成大饑荒。西元前四三——二九年間，比丘們感到佛教前途的艱險，憂慮憶持而口傳的三藏會遺忘，所以在中部的摩多利（Mātale）地方，集會於阿盧精舍（Aluvihāra），將三藏及注釋，書寫在貝葉上，以便保存。

這雖是局部地區的記錄，但佛教界聲氣相通，印度本土的書寫聖典，是不會距離太遠的。寫定聖典的主要理由：一、為了戰爭擾亂，而憂慮憶持傳授的可能遺失；錫蘭的書寫三藏，就是為了這個。中印度的熏伽（Śu□ga）王朝，西元前七三年滅亡。代之而起的甘婆（Kā□va）王朝，又在西元前二八年滅亡。而西北方，西元前一七五年左右，臾那（Yona）人的猶克拉提底（Eucratides）王家興起，佔有犍陀羅（Gandhāra）與呾叉始羅（Tak□aśilā）；而先來的猶賽德謨（Euthydemus）王家，統治了旁遮普（Punjab），後來更伸張勢力到中印度。西元前一〇〇年左右，塞迦人（Śaka）與波羅婆（Pahlava）人，又侵入北印度。「三惡王……擾害百姓，破壞佛教。……破壞僧坊塔寺，殺諸道人」。在印度，西元前一〇〇年起，是一個苦難的時代。佛法在苦難中，使佛教界震動，引起了正法滅亡的預言。為了保存聖典而用書寫記錄，極可能是在那個時代。

二、多氏的《印度佛教史》，關於聖典的書寫記錄，一再說到與部派的爭執有關。該書以為在《大毘婆沙論》編集時代，當然是不對的。但部派的分化、對立、爭執，各派為了自部所傳聖典的確定（部派的某些見地不同，是由於所傳的聖典內容，多少不同，文句也有出入）而記錄下來，也是極可能的。錫蘭書寫三藏的會議，自稱為「第五結集」，重行整理或改編，確定為現存形態的銅鍱部聖典，應該就是這個時候。所以《論事》評破的內容，包括了大空部（Mahāśūnya）等。十八部的分化完成，約為西元前一〇〇年頃。彼此對立，互相爭論，時局又異常混亂，促成了書寫三藏的運動。聖典的書寫，因部派而先後不同，大抵都在西元前一世紀中。大乘的興起，正就是這一時代，也就說到聖典的書寫記錄了。

佛法的修學，從聽聞而來，所以稱弟子為「多聞聖弟子」，稱為「聲聞」。論到法的修學，就是：「親近善友，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」

——四預流支。除去親近善友，就是聞、思、修的三慧次第。說得詳盡一些，如《增支部》所說：

傾聽，持法，觀義，法隨法行

多聞，能持，言能通利，以意觀察，以見善通達

聽法，受持法，觀察法義，法隨法行，語言成就，教示開導

以意觀察——觀義，就是如理思惟。以見善通達，是法隨法行。在聞與思間，加上持法，是聽了能憶持不忘。言善通利，是流利的諷誦文句，也就是語言成就。教示開導，是為了利他而說法。綜括法義修習的過程，不過六項。自從聖典的書寫流行，法義的學習，也增加了項目。經大乘的《般若經》的倡導，一般大乘經都說寫經的功德，瑜伽（yoga）家綜合《般若經》所說的為十事，名「十種法行」，如《辯中邊論》卷下(大正三一．四七四中)說：

「於此大乘有十法行：一、書寫；二、供養；三、施他；四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習」。

書寫，是寫經。供養，是將寫成的經卷，供在高處，而用香、華等莊嚴來供養。施他，是將經卷布施給別人。自披讀，是依照經本來讀。這四事，都因書寫的興起而成立。本來只是諦聽、受持、諷誦；諷誦是為了文句的流利熟習（即言能通利），現在列在為他演說以下，也就有了為他諷誦的意義。《般若經》對書寫、供養、施他、讀、誦的功德，給以非常高的稱歎，書寫的經卷與讀誦，也就神秘化了。

部派佛教盛行佛塔（stūpa）與支提（caitya）的崇奉供養，是重於信仰的。大乘興起時，經卷書寫的風氣流行，《般若經》就極力讚揚讀、誦、受持、書寫、供養（般若）經典的功德。經典因此而流行普遍，對於佛教的發展，是大有功德的。讚揚讀、誦、受持、書寫、供養的功德，使一般人從信心而進求智慧，在佛法中，這應該說是高人一著的！但《般若經》所稱歎的功德，為了適應世人的需要，而也說到現世的世俗功德。如《小品般若波

羅蜜經》的〈塔品〉與〈明呪品〉，說到讀、誦、受持的現世功德，書寫、供養經卷的現世功德，主要有：

不橫死，在在處處無有恐怖，犯官事官事即滅，父母知識所愛敬，身體健康

不說無益語，不起煩惱，不能毀亂佛法，說法無有畏難

這些現世功德，由於諸天來護持，諸佛護持《般若經》。經上並有當時因默誦般若波羅蜜，使魔軍與外道們退去的實驗。《經》卷二(大正八．五四二中、五四三中)說：

「般若波羅蜜，是大呪術，無上呪術」。

「般若波羅蜜是大明呪，般若波羅蜜是無上呪，般若波羅蜜是無等等呪」。

讀、誦、受持、書寫、供養，而有這樣的現世功德，確與一般呪術的作用相同，而且是更高更妙的呪術。在甚深悟證的另一面，有那樣通俗的明呪作用。《般若經》在北方的大發展，誦經、供養功德，應該是一項重要的原因。傳說：眾香城（Gandhavatī）的寶臺上，「有四寶函，以真金鍱書般若波羅蜜，置是函中」供養。《歷代三寶紀》卷一二(大正四九．一〇三上)說：

「崛多三藏口每說云：于闐東南二千餘里，有遮拘迦國。……王宮自有摩訶般若、大集、華嚴——三部大經，並十萬偈。王躬受持，親執鍵鑰，轉讀則開，香華供養」。

「此國東南二十餘里，有山甚嶮。其內安置大集、華嚴、方等、寶積、楞伽、方廣、舍利弗陀羅尼、華聚陀羅尼、都薩羅藏、摩訶般若、八部般若、大雲經等，凡十二部，皆十萬偈。國法相傳，防護守視」。

大乘佛教區，供養經典的風氣，是那樣的尊重！供養經卷的功德，不是護呪式的，有點近於護符了！為了攝引善男子、善女人，學習大乘法義，特地讚揚讀、誦、供養的功德。但供養而過分尊重，「轉讀」而已，平時束之高閣，對於誘引修學智慧的本意，反而受到障蔽了！

第三項 神力加護

神，高級的是諸天，低級的是夜叉（yak□a）、龍（nāga）等。印度宗教所信仰的神，釋尊採取了「存而不敬」的態度；神是有的，但在出家的僧團中，是不准奉事供養天神的。如《根本薩婆多部律攝》卷一〇(大正二四．五八三上)說：

「若至天神祠廟之處，誦佛伽他，彈指而進；苾芻不應供養天神」。

《根本說一切有部尼陀那》說：不應該敬事天神，也不應該毀壞神像。佛不否認這些神鬼的存在，但以為：這些神鬼都在生死流轉中，是可憐憫的，還應該受佛的教化，趣向解脫。於是傳說梵王（Mahābrahman）請佛說法，四大天王奉鉢。梵王得不還果，帝釋（Śakro devānām indra□）得預流果，都是佛的弟子，成為佛的兩大脇侍。這是佛教對鬼神的態度，也就是對印度固有宗教的態度，容忍傳統而進行溫和的誘導改革。夜叉與龍，有些是有善心，尊敬佛法的。有些是暴惡的，如以人為犧牲等，所以有降伏惡夜叉，降伏毒龍的種種傳說（佛法傳到那裡，就有降伏那裡的毒龍、暴惡夜叉的傳說）。總之，對佛法有善意的，邪惡而受到降伏教化的，都成為佛教的護法神，至少也不會來障礙。在《雜阿含經》的〈八眾誦〉中，諸天每於夜晚來見佛（或比丘），有的禮拜，有的讚歎，也有的為了問法。如《長部》的《阿吒曩胝經》，是毘沙門（Vaiśrava□a）天王所說：四大天王及其統屬的鬼神，願意護持佛的四眾弟子。神鬼自動的來見佛聽法，發願護持佛法，佛弟子沒有尊敬他，希求他，是初期佛教對鬼神的立場。但是，既容忍世俗神鬼的存在，傳說中神鬼所有限度內的神力，也就不能否認了。這些神鬼的力量，在熱心護法中表現出來。經中常說：金剛手（Vajrapā□i）常在佛身旁，監視與佛問難的人，不許他說妄語。又有金毘羅（Kumbhīra）夜叉，擊破提婆達多（Devadatta）推下的大石，這才沒有壓傷佛。特別是在「本生」中，帝釋的神力，更顯得活躍，如能使睒（Śyāma）的箭傷平復，下雨將樹林的大火滅息。佛的出家弟子，不許供養天神，而在家的信佛弟子，卻是容許的。如《根本說一切有部尼陀那》卷三(大正二四．四二五中)說：

「世尊為摩揭陀國大臣婆羅門，名曰行雨，略宣法要。說伽他曰：若正信丈夫，供養諸天眾，能順大師教，諸佛所稱揚」。

「供養諸天眾」，是「為俗人密意而說」，雖不是佛教的本意，而在事實上，容許在家的佛教徒，信佛而又供養天神。供天是隨俗的方便，向解脫是信佛的真義。這樣的適應世俗而弘揚佛教，與《般若經》的重般若悟證，而又稱揚讀、誦、供養的現世功德，是同一作風。但在佛法通俗化，在家信佛的重要起來，對天神的尊敬態度，是多少會影響教團的。希望天神護持的事，終於在佛教中出現。法與（Dharmadinnā）比丘尼教人，「通宵誦經，稱天等名而為呪願」。這是以誦經的功德，迴向給諸天，稱呼天的名字，也就是呼籲天神，祈求天的護助。以誦經功德來呪願，等於送禮物而請求援助：部派佛教後期，與初期佛教的精神，顯然是不同了！誦經呪願，是變相的供養。佛教自身要請他護助，這些護法大神在佛教中的地位，慢慢的高起來。大乘佛法興起，知名的護法大神，漸漸都成為菩薩了。一直發展下去，這些護法大神，有些竟是佛的化身，成為在家、出家佛教徒的崇拜對象，到達天佛合一的階段。

佛教適應世俗，尊重供養天神，以求得天神的護持，是與呪願、誦經相結合的。論到佛教自身，佛與大阿羅漢在世時，當然有不思議力的加護。如殺人無厭的鴦掘魔羅（A□gulimāla），經佛三言兩語，就使他放下刀劍，從事修道的生活。失去兒子而瘋狂了的裸婦，見了佛，就會倏地清明過來。踐踏一切的醉象，見佛而被降伏。這都有出於內心的超常力量；降龍（蛇）伏虎的傳說，是有事實的（但以理被投入獅欄內，也同樣的沒有受傷）。威德力的加持，雖淺深不等，但在宗教界，是應該信認其有的。這種威德力的加持，佛與大阿羅漢入了涅槃，即不再現起；傳說佛也只有加持舍利（śarīra），能起放光等現象，為後世崇敬與作福的對象。已入涅槃的佛與大阿羅漢，在聲聞佛教中，不再說什麼神力加持，所以對佛沒有神教式的祈求感應，而只是如法修行。原始佛教的缺少迷信成分，這是一重要的原因。但發展中的佛教，阿育王（Aśoka），以後，遭遇的困難很多。早年提倡的一代大師制（錫蘭與說一切有部，都有五師相承的傳說），因部派分化而不再

存在。國王護法，是難得正信的。已入涅槃的聖者，又不可能再有加護力。祈求護持的需要，引出了羅漢不入涅槃，護持佛法的傳說。不入涅槃的，有：一、賓頭盧頗羅墮（Pi□□ola Bhāradvāja），簡稱賓頭盧：在白衣人前現神通，為佛所呵斥處罰：「我今擯汝，終身不得般泥洹，不得住閻浮提。……賓頭盧於拘耶尼而作佛事」。《分別功德論》但說現神通；《四分律》與《法句義釋》，但說現神通被呵責；《十誦律》只說擯去瞿耶尼（Avaragodānīya）。而《佛說三摩竭經》末，就有賓頭盧現通，被責「若當留住後，須彌勒佛出，迺般泥洹去耳」的傳說。《雜阿含經》（《阿育王傳》誤編於經內）說：阿育王廣請供養，賓頭盧與無量阿羅漢來應供。並說到現神通被責：「常在於世，不得取涅槃，護持我正法」的故事，與《三摩竭經》說相同。賓頭盧沒有入涅槃，受請應供，一直傳說下來，而有《請賓頭盧法》的集出。這只是現神通被呵斥的故事，由於神力護持佛法的要求，而演化為不入涅槃的。二、君徒鉢歎，或作君頭鉢漢（Ku□□adhāna）：在弗沙蜜多羅（Pu□yamitra）毀壞佛法時，「君徒鉢歎阿羅漢及佛所囑累流通人」，使王的庫藏空竭，減少僧眾的被殺害，這是大眾部（Mahāsā□ghika）的傳說。三、羅睺羅（Rāhula）：《西域記》有羅睺羅不入涅槃，為護正法的傳說。大阿羅漢為了護持正法，不入涅槃的傳說，綜合為四大聲聞說，如《舍利弗問經》(大正二四．九〇二上——中)說：

「佛告天帝釋及四天大王云：我不久滅度，汝等各於方土，護持我法。我去世後，摩訶迦葉、賓頭盧、君徒般歎、羅睺羅——四大比丘，住不泥洹，流通我法。佛言：但像教之時，信根微薄，雖發信心，不能堅固。……汝（等）為證信，隨事厚薄，為現佛像、僧像，若空中言，若作光明，乃至夢想，令其堅固。彌勒下生，聽汝泥洹」。

文字說得非常明白！像法中的信眾，正信漸漸不容易堅固了，所以要借重神秘現象——見佛像，見光明，聽見空中的聲音，或夢中見佛相等，才能維繫對佛教的信心。這惟有仰仗天神，及不入涅槃的阿羅漢的護持。這樣的信心，依賴於神秘感的信心，與一般神教更接近了！

四大比丘，就是四大聲聞，也見於《佛說彌勒下生經》。其後，四大比丘更發展為十六阿羅漢，如《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》所說。難提蜜多羅（Nandimitra），傳說為佛滅八百年，執師子國（Si□hala）的大阿羅漢。所說的論典，與錫蘭所傳的相合，可見這是曾經流行於錫蘭的傳說。《記》中說：「以無上法，付囑十六大阿羅漢，并眷屬等，令其護持，使不滅沒。及勅其身，與諸施主作真福田，令彼施者得大果報」。用意與四大比丘不入涅槃說相同，而更注意於受施主的供養，這就是賓頭盧阿羅漢的應供說。《入大乘論》也說到十六大阿羅漢，又說「餘經中亦說有九十九億大阿羅漢，皆於佛前取籌，護法住壽」。阿羅漢現在不滅，護持佛法，在部派佛教中，非常流行。阿羅漢雖然不入涅槃，但也沒有在僧團裡，而只是隱秘的神力護持。等到十方佛菩薩的信仰流行，也是神秘的護念眾生。阿羅漢與佛菩薩，說起來是大有差別的，但在祈求護持者的意識中，所差也不會太多的。

卷009

第九章 大乘經之序曲

第一節 部派佛教所傳

第一項 本生、甚希有法、譬喻、因緣、方廣

從佛法到大乘佛法，從聲聞三藏到大乘藏，在演進過程中，有些中介性質的聖典。這些聖典，有的屬於部派佛教，卻流露出大乘的特徵；有的屬於原始大乘。這些聖典，可說是大乘佛教的序曲。

部派佛教的聖典，「九分教」或「十二分教」中，如「本生」（jātaka），「甚希有法」（adbhuta-dharma），「譬喻」（avadāna），「因緣」（nidāna），「方廣」（vaipulya），其中一部分，就是大乘的胎藏、萌芽。「本生」：經中舉印度民族的先賢德業，而說「即是我也」。律中從當前的事緣，說到過去生中早已如此，再歸結說：過去的某某，就是現在的某人。律中所說的「本生」，通於佛及弟子，是或善或惡的。早期的「本生」，已

編入原始的經律。部派分化以後，「本生」不斷的發展，著重於釋尊的前生，傳出了更多的菩薩因行。敘述的形式，採取律家的三段式（當前事緣，過去情形，歸結到現在）。如銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳，《小部》（一〇）《本生》，共五四七則；吳康僧會譯出的《六度集經》；西晉竺法護所譯的《生經》；傳為支謙所譯，僧伽斯那（Sa□ghasena）所集的《菩薩本緣經》等。這些「本生」，多數是部派時代所傳出的。

「甚希有法」：編入《阿含經》的，是讚說三寶的希有勝德。在部派的發展中，重於如來的希有功德。如《大智度論》說：「如佛現種種神力，眾生怪未曾有」。《大般涅槃經》舉如來初生，自行七步；獼猴奉蜜等。《長阿含經》的《遊行經》等，已著重表揚佛的神力希有。釋尊誕生的奇跡，是各部派所大同的，出於佛傳，約與涅槃時的神力希有等同時。「譬喻」：梵語阿波陀那，本為光輝的偉大行業。如銅鍱部所傳的《小部》（一三）《譬喻》，全部分〈佛譬喻〉，〈辟支佛譬喻〉，〈長老譬喻〉，〈長老尼譬喻〉，都是聖者光輝的行為。〈佛譬喻〉中說：「三十波羅蜜滿」。說一切有部（Sarvāstivāda）有「菩薩阿波陀那」，如《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷一二到一五，共四卷，佛說往昔生中，求無上正覺的廣大因行。文有二大段：先是長行，從頂生王（Māndhāt□）起，到陶輪師止。次是偈頌，與《小部》的〈佛譬喻〉相當。在佛法通俗化中，引阿波陀那為例來證明，所以「譬喻」成為「與世間相似柔軟淺語」，而帶有舉例的比喻意味。

「因緣」：是制戒的因緣，說法的因緣，本來也是不限於佛的。但制戒與說法，釋尊是根本，所以在部派佛教中，從釋尊的成佛、說法、制戒，向前敘述到佛的誕生、出家、修行，或更前的敘述佛的發心、修行、授記，成為「因緣」中最重要的部分。「本生」、「甚希有法」、「譬喻」、「因緣」，都是事跡的傳說。起初都不限於佛，而在部派佛教時代，都著重於佛。在流傳中，這四部的事跡，是可以相通的。如佛的傳記是「因緣」，也稱為「譬喻」——「本起」：如後漢竺大力共康孟詳譯出的《修行本起經》；支謙所譯的《佛說太子瑞應本起經》；西晉聶道真所譯的《異出菩薩本起經》。其中的希奇事，就是「甚希有法」。如追敘過去，歸結到現在，就成為「本

生」。關於釋尊這部分事跡，是悠久、廣大而希有的。從原始佛教到部派佛教所傳出來的，無疑是啟發大乘，孕育大乘佛法的重要因素。

「方廣」：「九分教」之一的「方廣」，從「記說」（vyākara□a）的發展而來。「記說」的體裁，是問答、分別；內容是「所證、所生」，深秘而不顯了的事理。佛法是解脫的宗教，在解脫宗教中，有太多的深秘而不顯了的事理，要有明顯決了的說明。「記說」就是「對於深秘隱密的事理，所作明顯決了（無疑）的說明」。如佛與弟子證得的「記說」，甚深法義（主要是緣起、寂滅）的「記說」，三世業報的「記說」，未來與過去佛的「記說」。這不是「世論」，不是學問、辯論，而是肯定的表達深秘的事理，使聽者當下斷疑，轉迷啟悟的。充滿宗教感化力的「記說」，在信眾心目中，富有神秘感，如適應一般宗教的「諸天記說」，或說了而「一千世界震動」。在文體上，「記說」的問答與分別，還很簡略，等到文段長起來，成為廣問答與廣分別，就別立為「方廣」，而「記說」漸被用於「眾生九道中受記，所謂三乘道、六趣道」，更進而專重於菩薩的授記作佛了。廣問答與廣分別，體裁與風格略有不同，所以部派佛教中，傳出了「毘陀羅」（vedalla，譯為「有明」）與「毘佛略」（vaipulya，譯為「方廣」）——二類。廣問答的「毘陀羅」，是法義的問答集，性質是說明的、了解的，學風與阿毘達磨（Abhidharma）相近。「毘佛略」是廣分別體，闡述種種甚深的法義，破斥、超越世間的種種妄執，歸結於甚深寂滅的智證。然廣問答體，在漢譯經中，也歸結於寂滅，如《法樂比丘尼經》說：「君欲問無窮事，然君問事，不能得窮我邊也。涅槃者，無對也」。《雜阿含經》也說：「摩訶拘絺羅！汝何為逐！汝終不能究竟諸論，得其邊際。若聖弟子斷除無明而生明，何須更求」！廣問答也是廣分別那樣的，從分別到無分別，引向深廣無際，超越絕對的證境。（所以一般但立「方廣」一分）。這是充滿宗教意味，富有感化力的，以智證寂滅為究極的聖典。這樣的聖典，初期的多被編入《長阿含經》與《中阿含經》。部派佛教所傳出的，如法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》卷五四(大正二二．九六八中)說：

「如是生經，本經，善因緣經，方等經，未曾有經，譬喻經，優婆提舍經，句義經，法句經，波羅延經，雜難經，聖偈經：如是集為雜藏」。

「雜藏」，是「經藏」以外的。法藏部說「雜藏」中有「方等經」，也就是說，在「四阿含經」以外，別有「方等（即「方廣」）經」的存在。《毘尼母經》說：「從修妒路乃至優婆提舍，如是諸經與雜藏相應者，總為雜藏」。《毘尼母經》所說，與《四分律》相近，「雜藏」中也是別有「方廣」部類的。四阿含經以外的「方廣」，雖不能確切的知道是什麼，但性質與「九分教」中的「方廣」相同，是可以確定的。《四分律》說：「有比丘誦六十種經，如梵動經」。說一切有部與之相當的，《十誦律》舉「多識多知諸大經」十八種；《根有律》舉《幻網》等「大經」。這些都是被稱為「方廣」的，所以《四分律》所說「六十種經」，可能有些是沒有編入「阿含經」的「方廣」。又《增壹阿含經》卷一〈序品〉(大正二．五五〇上——下)說：

「菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極。……諸法甚深論空理，難明難了不可觀。……彼有牢信不狐疑，集此諸法為一分。……方等大乘義玄邃，及諸契經為雜藏」。

《增壹阿含經．序品》，在說明了結集三藏，經藏分為四部分以後，又作了如上的說明。「集此諸法為一分」——「雜藏」，就是菩薩發心，六度，甚深空義等；「方等大乘」就在這「雜藏」中。經序所說，與《四分律》、《毘尼母經》所說相同。總之，部派佛教中的某些部派，「雜藏」中是有「方等經」的。《論事》一七．一八．二三章中，提到說大空宗（Mahāsuññatāvāda）的方廣部（Vetulyaka），應該是屬於大眾部系的。稱為「方廣」、「大空」，正與龍樹（Nāgārjuna）論所說：「佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無」相合。部派佛教中，有（阿含以外的）稱為「方廣」的聖典，有以「方廣」為名的部派。大乘經興起，多數稱為「方廣」（或譯「方等」）、「大方廣」（或譯「大方等」），與部派佛教的「方廣經」、「方廣部」，有不容懷疑的密切關係。大乘方廣經的傳布，主要是繼承這「決了深秘事理」的「方廣」而來。

第二項 三藏以外的部派聖典

經二大結集所集成的部類，是佛教界公認的。此後一再分化，成立種種部派。凡經一次分化，都各自對聖典作一番審定與改編。經、律的彼此差別，代表了部派間的實質對立。部派分立後，聖典還在不斷的傳誦、集出，但沒有編入固有的經、律中去，因為經、律已凝定而被（自部所）公認了。沒有編入「經」、「律」、（「論」）——三藏的，就屬於「雜藏」或「小部」。這類聖典，現在依據可以考見的，說到一部分。如《入大乘論》卷上(大正三二．三六下)說：

「舍頭羅經、胎經、諫王、本生、辟支佛因緣，如是八萬四千法藏，尊者阿難從佛受持者，如是一切皆有非佛語過」！

《入大乘論》說到的這幾部，是聲聞學者（某些部派）所承認是佛說的，卻不屬於三藏。其中，1.《舍頭（諫）羅經》：在漢譯大藏（《大正藏》「密教部」四）中，有吳支謙與竺律炎共譯的《摩登伽經》三卷；西晉竺法護譯的《舍頭諫太子二十八宿經》（或名《虎耳意經》）一卷，是同一部類的別誦本。摩登伽女（Māta□gā）以咒術惑亂阿難（Ānanda）的故事，《大毘婆沙論》也曾經說到。現有安世高譯的《佛說摩鄧女經》一卷，東晉失譯的《佛說摩登女解形中六事經》一卷（《大正藏》「經集部」一），就是摩登伽女惑亂阿難的因緣。《舍頭羅經》（Śārdūlakar□āvadāna），是在摩登伽女惑亂阿難的事緣上，說過去生事，闡述種族平等外，編入咒語、二十八宿、占卜星宿、時分長短等。據《十誦律》說：「阿蘭若比丘……應善知道徑，善知日數，善知夜，善知夜分，善知星宿；讀誦星宿經」。近聚落住比丘，也要知道這些。《星宿經》是世俗的星宿曆數，比丘們為了實用而學習，終於集成《舍頭羅經》。這可能是說一切有部（Sarvāstivāda）誦本；或是同在北方的，法藏部（Dharmaguptaka）「呪藏」的一部。2.《胎經》：在大藏經中，有二部：《佛為阿難說處胎經》，唐菩提流志（Bodhiruci）譯，編入《大寶積經》第十三會。唐義淨所譯的《佛為難陀說出家入胎經》，二卷，編入《大寶積經》第十四會。這二部的主體相同，說明胎兒的生長過程，並「四種入胎」的差別。義淨所譯的，與難陀（Nanda）

「貪欲譬喻」相結合，並說難陀過去生中的因緣，與《根本說一切有部毘奈耶雜事》（卷一一——一二）所說相同。3.《諫王》：大藏經有劉宋沮渠京聲所譯的《佛說諫王經》，一卷。異譯本有唐玄奘譯的《如來示教勝軍王經》；趙宋施護譯的《佛說勝軍王所問經》（《大正藏》編入「經集部」一）。4.《本生》：即各部派所傳的《本生》談。5.《辟支佛因緣》：傳說的辟支佛因緣，出三藏以外而是佛所說的，藏經中（《大正藏》「本緣部」下）有傳說為支謙所譯的《撰集百緣經》（第三卷）「授辟支佛品第三」；所說的辟支佛因緣，共十事。又有秦失譯的《辟支佛因緣論》二卷，都是「昔從先師相傳聞」，展轉傳說而來的。

說一切有部的論書中，發現有《集法經》、《筏第遮經》、《正法滅經》。《集法經》如《阿毘達磨顯宗論》卷一(大正二九．七七八中——下)說：

「又見集法契經中言：於我法中，當有異說。……諸如是等差別諍論，各述所執，數越多千。師弟相承，度百千眾，為諸道俗解說稱揚。我佛法中，於未來世，當有如是諍論不同。為利為名，惡說惡受，不證法實，顛倒顯示」。

這是部派紛爭極盛的時代，作為佛的預記而編入《集法經》中。這是說一切有部的《集法經》；現存《結集三藏及雜藏傳》，《迦葉結經》（編入《大正藏》「史傳部」一）；《大智度論》所說的《集法經》，都屬於這一類，依原始五百結集的傳說，而更為增廣的編集。《筏第遮經》：是天神授與的。《正法滅經》，《大正藏》「史傳部」，有失譯的《迦丁比丘說當來變經》——長行；西晉失譯的《佛使比丘迦旃延說法沒盡偈百二十章》——偈頌。這兩部是同本異譯，敘述末世比丘的衰亂，導致拘睒彌的法滅，策勵比丘們精進修行。這是佛使迦旃延（Kātyāyanīputra）說的，「如佛所說」。說一切有部的《正法滅經》，可能就是這一部。藏經中還有失譯的《法滅盡經》一卷；竺法護所譯的《當來變經》一卷（《大正藏》編入「涅槃部」），也是同性質的經典，但這兩部已是大乘部類。《法滅盡經》更說到：「首楞嚴（三昧）經、般舟三昧，先化滅去，十二部經尋後復滅」。這些，都由

於末世（西元前後）的政治混亂，僧伽衰敝，憂慮法滅，而用來策勵比丘們精進的。「末法」思想，由此而增強起來。

《瑜伽師地論》中，抉擇聲聞的伽陀，有「勝義伽陀」、「意趣義伽陀」、「體義伽陀」三類。「意趣義伽陀」五一頌，是大梵天王請問而佛說的。這部伽陀集，不知道名稱，也沒有相同的譯本。「勝義伽陀」中，「染污意恒時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非先亦非後」頌，依《成唯識論》說，出於《解脫經》。這部《解脫經》，是不在三藏以內的。《瑜伽師地論》所引聲聞伽陀，是說一切有部，或持經者所誦的。

南傳銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳的巴利語（Pāli）聖典，一般看作原始佛教聖典，其實有些部類的集成，也是很遲的。如《小部》的《譬喻》，分四部，〈佛譬喻〉共七七偈。首先問譬喻多少，三十波羅蜜，歸依（一——二頌）。次敘述「諸佛國」土的莊嚴清淨（三——一七）。佛與辟支佛、諸弟子，在佛國中受用法樂（一八——三〇）。再舉佛土的莊嚴——花香、池蓮、鳥音、燈光、舞伎（三一——四二）；諸天來問生天的善業，修種種的天供養；傾聽法音，得到果證（四三——六八）。十波羅蜜滿足，得無上的覺悟（六九——七二）。末了舉「諸佛教」，而歸結於三寶的不可思議（七三——七七頌）。從初問「佛譬喻有幾」，「三十波羅蜜滿」，及末後舉十波羅蜜來說，〈佛譬喻〉的初形，是以佛的往昔修行為主的，但現存的〈佛譬喻〉，卻成為清淨佛土的莊嚴。《小部》的《佛種姓》，是釋迦佛往昔的史傳。序分名〈寶珠經行處品〉：佛以寶珠化作空中的經行處，諸天雲集，五百比丘也來了。寶珠經行處的化現，為了說明釋尊的廣大功德——「四阿僧祇」以來，決意志求佛道，修行十波羅蜜的場所。這與〈佛譬喻〉的佛土莊嚴，意趣相同。〈佛譬喻〉的「諸佛土」，如《華嚴經》的佛土莊嚴；《佛種姓》的化作空中經行處，如《大集經》的空中化作「寶坊」一樣。依覺音（Buddhagho□a）的《長部》注（Suma□galavilāsinī）說：長部師（Dīghabhā□aka）所傳的《小部》，是沒有《譬喻》與《佛種姓》的。可見這二部是後起的，與大乘思想相呼應的作品。

此外，如《舍利弗問經》，是大眾部（Mahāsā□ghika）的，說到了文殊師利（Mañjuśrī）。《入大乘論》說：「僧祇中說：青眼如來等，為化菩薩故，在光音天，與諸聲聞眾，無量百千億那由他劫住」。這又是大眾部的另一聖典。元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）所譯的《正法念處經》，七〇卷，是說一切有部與正量部（Sa□matīya）所推重的。經中的天鳥，都說法警覺天眾；「鵝王菩薩」、「鵝王善時菩薩」為諸天說法，更類似大乘經說。《法住經》，《入大乘論》曾提到他的內容：「尊者賓頭盧，尊者羅睺羅，如是等十六人諸大聲聞」，住世而護持佛法。唐玄奘譯的《大阿羅漢難提密多羅所說法住記》，是依據《法住經》的。依所說的內容，與錫蘭佛教，容認大乘的部派有關。

依上來（二項）所說，可見部派佛教中，出三藏以外的部類，而集出又遲一些的，著實不少。這些，或是大乘（佛菩薩）思想的孕育者，或是與大乘思潮相契應的，或已有了大乘的特徵。那些保持聲聞聖典形式的，也是融攝了當時的世俗學術，如天文曆數（如《舍頭羅經》），胎兒生育過程（如《處胎經》），國王治道（如《諫王經》），與部分大乘經的通俗、普及的傾向相合。現在依據的資料，雖是不完整的，但傾向於大乘的機運，已隱約的顯露出來。這不是某一部派，而是佛教界的共同傾向，所以說：大乘佛法的興起，代表了那個時代佛教界的共同心聲。

第三項 聲聞藏、辟支佛藏、菩薩藏

「聲聞」（śrāvaka），是「多聞聖弟子」，從佛聽聞聲教而修證的，所以稱為聲聞，與「弟子」的意義相近。佛與聲聞，是師與弟子的關係。佛在成佛以前，經長期的修行，稱為「菩薩」（bodhisattva），菩薩是立志求菩提的眾生。在聲聞與菩薩間，有稱為「獨覺」的聖者。這三類行人，合稱為「三乘」，這是部派佛教所公認的。Pratyeka-buddha，音譯為辟支迦佛、辟支佛，譯義為「獨覺」（或譯作「各佛」），是各自獨悟的意思。或梵音小異，讀為 Pratītyaka-buddha，譯義為「緣覺」。佛教有「獨覺」一類，與大迦葉（Mahākāśyapa）是不無關係的，如《雜阿含經》卷四一(大正二．三〇一下)說：

「世尊告摩訶迦葉言：汝今已老，年耆根熟。糞掃衣重，我衣輕好。汝今可住僧中，著居士壞色輕衣！迦葉白佛言：世尊！我已長夜習阿練若，讚歎阿練若；（長夜習糞掃衣、乞食，讚歎）糞掃衣、乞食」。

迦葉年紀老大了，釋尊覺得不用著粗重的糞掃衣，住阿蘭若。勸他回到僧伽中來，著輕好一些的居士施衣。但大迦葉拒絕了佛的好意，因為「長夜」以來，這樣的生活方式，已經習慣了，「云何可捨」！此經，在《增壹阿含經》卷五(大正二．五七〇中)這樣說：

「世尊告曰：迦葉！汝今年高長大，志衰朽弊，汝今可捨乞食乃至諸頭陀行，亦可受諸長者請，并受衣裳。迦葉對曰：我今不從如來教，所以然者，若如來不成無上正真道者，我則成辟支佛。然彼辟支佛，盡行阿練若，……行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行」。

依經說，住阿蘭若等頭陀行，是辟支佛所行的。上面曾說到，釋尊出家修行，以及初期的佛弟子，都是住阿蘭若，著糞掃衣，常乞食的。這是當時一般沙門的生活方式。釋尊「依法攝僧」，重視僧伽的集體生活；採取不苦不樂的中道行，使更多的人能依法修證。所以釋尊勸大迦葉住到僧伽中來，不妨著居士施衣，正是釋尊建立僧伽的精意所在。大迦葉習慣了當時一般的沙門生活，獨住阿蘭若處，不願意住在僧中，暗示了大迦葉與釋尊在精神上的差距。大迦葉是相當自豪的，特別是發起主持了結集大會，成為（佛涅槃後的）佛教權威，所以有佛請迦葉坐，分迦葉半座，受佛糞掃衣，是世尊法子，成就六神通（有佛那樣的廣大勝妙功德）；在佛弟子中，迦葉是不同於一般弟子的。《增壹阿含經》稱大迦葉所行的，是「辟支佛所行」。除生活方式外，辟支佛的特性，大迦葉的確是具備的。一、無師自悟：「若如來不成無上正真道者，我則成辟支佛」。因為釋尊出世成佛，所以才現弟子身，而其實是自己能覺證的。二、不說法教化：佛勸大迦葉為大眾說法，迦葉不願意說：「今諸比丘難可為說法；若說法者，當有比丘不忍不喜」。三、現神通：如《分別功德論》說：「夫辟支佛法，不說法教化，專以神足感動，三昧變現。大迦葉雖復羅漢取證，本識猶存」。大迦葉的風格，就是辟支佛的風格，這是《雜阿含經》所暗示，《增壹阿含經》與《分別功德論》所明

說的。《雜阿含經》的「記說」部分，一般分為「如來記說」與「弟子記說」，或「佛品」與「聲聞品」。而《瑜伽師地論．聲聞地》，分為「聲聞乘相應語」、「獨覺乘相應語」、「如來乘相應語」。這是將「如來記說」中，有關摩訶迦葉的十一經，別立為獨覺乘的相應教。大迦葉與辟支佛——獨覺有關，在北方是被公認了的。

「辟支佛」的名稱，在佛教中是不太遲的。《中部》（一一六）《仙吞經》，與《增壹阿含經．力品》第七經相當，說到：王舍城（Rājag□ha）五山中，惟有 Isigili——仙人山，名稱是從來不變的。山中常有五百辟支佛住；並說辟支佛的名字。《增壹阿含經》卷三二(大正二．七二三中)說偈：

「諸佛未出時，此處賢聖居；自悟辟支佛，恒居此山中。此名仙人山，辟支佛所居；仙人及羅漢，終無空缺時」。

仙人山，與波羅奈（Vārā□asī）的仙人墮處（□□ipatana）一樣，在釋尊成佛以前，就是隱遁仙人們的住處。傳說的古代仙人，也就是印度舊有的沙門。古佛、古勝者、古仙人，是印度一般所公認的，所以耆那教（Jaina）立二十三勝者，佛教有七佛（南傳二十四佛，與耆那教更相近）；十大仙人、五百仙人，也為佛教所傳說。傳說中的古仙人，就是住仙人山或仙人墮處（或譯「仙人住處」）的。仙人的生活方式，與釋尊弟子們的初期生活，沒有太多的差別。釋尊重視律制的集體生活，僧伽中心的佛教發展起來，成為聲聞（出家）弟子的行儀。僧伽中心的聲聞行，與大迦葉所代表的阿蘭若頭陀行，顯然的不同。大迦葉的風格，與無師自悟的古仙人相近，漸被認為辟支佛一流。

聲聞、辟支佛、佛（菩薩）——三乘聖者，都有傳說的事跡。佛的事跡，如誕生以來，及末後的「涅槃譬喻」；過去生中修行的事跡，就是「本生」與「譬喻」。聲聞弟子的宿世因緣，如西晉竺法護所譯的《佛五百弟子自說本起經》（《大正藏》「本緣部」下）。佛弟子自說本起，共二九人。這一譬喻集，與《根有律藥事》所說：佛與五百弟子，在阿耨達池（Anavatapta）自說本起因緣相當；弟子自說的，共三十五人。《僧祇律》

也說到《阿耨達池經》。這是早期的〈長老譬喻〉；現存《小部．譬喻》中的〈長老譬喻〉，共五四七人，是後來大大的補寫了。由於佛世不可能有辟支佛，辟支根性的大迦葉，也成為佛的聲聞弟子，所以佛世沒有辟支佛因緣。但過去世中辟支佛的因緣，傳出的也不少，如傳說為支謙所譯的《撰集百緣經》，第三〈授記辟支佛品〉。《增壹阿含經》也有愛念辟支佛、善目辟支佛等事緣。大眾部所傳，《雜藏》中有「辟支佛、阿羅漢自說本行因緣」。既有三乘聖者的事緣，也應有三乘法門。

聲聞弟子是聞佛聲教而修證的，所傳的教法，如《阿含經》，內容非常豐富。辟支佛呢？《僧祇律》說到《緣覺經》。銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳，《小部．譬喻》中，有〈辟支佛譬喻〉，共五八偈，是佛為阿難（Ānanda）說的。然依體裁，這是不能稱為譬喻的。自九偈到四九偈——四一偈，實與《經集．蛇品》的《犀角經》大體相合，每偈都以「應如犀角獨遊行」為結。說一切有部所傳，名為〈麟（角喻）頌〉。說出世部（Lokottaravāda）的《大事》，也有類似的一二偈。這裡雖有共傳的古偈在內，但起初是可通於佛及聲聞弟子的。如一一．一二偈，與《中阿含經．長壽王本起經》，《中部》（一二八）《隨煩惱經》，《四分律．拘睒彌犍度》偈相同，只是犀角與象的不同而已。在三乘的傳說中，取古傳的《犀角經》，附以說明辟支佛的偈頌，編為〈辟支佛譬喻〉。總之，辟支佛也有《緣覺經》與辟支佛偈了。如來往昔修菩薩行，也應該有菩薩法門，這就是「菩薩藏」。

《四分律》立《雜藏》，《雜藏》中有《本生經》、《方等經》。依真諦（Paramārtha）所傳，法藏（護）部（Dharmaguptaka）立五藏：「四、呪藏；五、菩薩本因即名菩薩藏」。這是將有關菩薩的《本生》等，從《雜藏》中分離出來，獨立為菩薩藏。菩薩本生等，大眾部（Mahāsā□ghika）也是編入《雜藏》的。依《分別功德論》，也別立為「菩薩藏」了。但這是釋迦菩薩歷劫修行的事緣，以此為（後人可以修學的）菩薩法門，當然是不能滿足的。到底過去佛為菩薩說些什麼？有什麼菩薩法門流傳下來？於是銅鍱部立〈佛譬喻〉，有清淨「諸佛國」說；說出世部《大事》，有「十地」

說；法藏部等，有「百八法明門」說。說一切有部（Sarvāstivāda）也傳說：「佛一時與慈氏菩薩論世俗諦，舍利子等諸大聲聞，莫能解了」。聲聞弟子可以不知不解，但不能說沒有。於是聲聞藏、辟支佛藏以外的菩薩藏，大大流傳起來。這不是少數人的事，是佛教界普遍的希求。

所以大乘經出現，雖有人反對，而不斷的傳出，數量竟是那麼龐大！這正是適應時機需要的最好說明。菩薩藏——大乘經的出現，對當時的佛教界來說，真是勢所必至，理所當然！

第二節 大乘佛教所傳

第一項 原始大乘與最古大乘

在大乘經出現中，那些大乘經最先出現？平川彰《初期大乘佛教之研究》，提出了「最古的大乘經」。以原始《般若經》與《阿閦佛國經》，及《般舟三昧經》與《大阿彌陀經》為二系，即般若法門與東方阿閦淨土，西方阿彌陀淨土與念佛的般舟三昧。次從古譯大乘經中，所見的大乘經，推定為「先行大乘」。如《大阿彌陀經》所說的《道智大經》、《六波羅蜜經》；《遺日摩尼寶經》所說的《六波羅蜜經》、《菩薩藏經》、《佛諸品》；其他古譯經所說的《三品經》、《菩薩藏經》、《六波羅蜜經》。所以，《道智大經》、《六波羅蜜經》、《菩薩藏經》、《三品經》、《佛諸品》，是比較早出的大乘經。博士的意見，著重於譯出的先後。所說的二系及先行大乘，大體上是這樣說的。

靜谷正雄所著《初期大乘佛教之成立過程》，分「原始大乘」與「初期大乘」。舉《大阿彌陀經》，《阿閦佛國經》，《舍利弗悔過經》，《阿難四事經》，《月明菩薩經》，《龍施女經》，《七女經》，《老女人經》，《菩薩行五十緣身經》，《梵志女首意經》，《佛說心明經》、《太子和（私？）休經》、《金剛般若波羅蜜經》——十三部為「原始大乘經」。他以為「本書分小品（般若）以前的原始大乘，小品（般若）以後的初期大乘」，也就是「初期大乘佛教，（有）未受般若思想影響的原始大乘，般若以後的初期大乘二階段」。這二階段的時代，推定為：

原始大乘

初期大乘

萌芽期

紀元前一〇〇——一

紀元後五〇——一〇〇

發達期

紀元後——一〇〇

紀元後一〇〇—二五〇

「原始大乘」是未受般若思想影響的，所以「原始大乘」的教義，是：

「原始大乘的教義，詳細分別來說，以成佛為理想，四無量心，實踐六波羅蜜。重誓願，阿彌陀佛等他方佛的信仰。重佛塔供養，說若干三昧，安立菩薩階位，禮佛懺悔法等」。

重視塔寺與信願的大乘，是一般的通俗的信行大乘；以此為原始，以法行的智證大乘為後起，是我們所不敢苟同的。在「初期大乘」中，列有《如來興顯經》，《大哀經》，似乎也沒有考慮到「初期大乘」與「後期大乘」的區別。

關於大乘經出現的先後，有幾點是應該注意的。一、「法」是在先的；無論是信仰，行儀，修行方法，深義的證悟；傳說的、傳布的、傳授的，都是先有「法」的存在，孕育成熟而集出來的。一種信仰，儀制，修行的教授，不是憑個人編寫而有，總是比經典的集出為早的。二、《華嚴》、《般若》、《涅槃》、《大集》、《法華》等大經，固然有先集出的，續集的，補充的，或重新組合等過程，不能以一概全而說古說今。就是不太長的經典，也可能有過變化、補充的；這大體可依經文的體裁，或前後關聯而論證出來。三、大乘佛經的出現，是多方面的。以人來說，重信的，重智的，重悲的；重理想的，不忘現實的；住阿蘭若的，住寺院的；闡揚深義的，通俗教化的；出家的，在家的；重法的，重律的：因各人所重不同，領受佛法也就差別。

在大乘佛教孕育成熟而湧現時，這也是「百川競注」，從不同的立場而傾向於大乘，化合於大乘，成為大乘佛教的一個側面。而這又相互影響，相互對立，相互融攝，而形成大乘佛教的全體。如忽略這些，任何考據、推論，都不可能表達「初期大乘佛教」成立的全貌。

在佛教的發展中，是從部派佛教，演進到大乘佛教，但在大乘興起後，部派佛教所有的教典或傳說，也可能受影響，染上大乘色彩，或改化為大乘的經典。如《四分律比丘戒本》說：「我今說戒經，所說諸功德，施一切眾生，皆共成佛道」。《根本說一切有部戒經》也說：「我已說戒經，眾僧長淨(布薩)竟，福利諸有情，皆共成佛道」。發願迴向，眾生同成佛道，是大乘的立場。聲聞部派的《戒本》，怎麼會迴向佛道呢？說一切有部（Sarvāstivāda）的舊律——《十誦比丘波羅提木叉戒本》說：「慚愧得具足，能得無為道，已說戒經竟，僧一心布薩」。《十誦律》本，是願大眾得無為（涅槃）道的；其他部派的戒本，也是這樣。可見《四分律》與《根本說一切有部戒經》，是受到大乘的影響而有所修改了！又如尸利掘多（Śrīgupta，或音譯「申日」，義譯為「德護」等）請佛應供，設火坑毒飯來害佛的故事，《十誦律》，《根本說一切有部尼陀那目得迦》，《增壹阿含經》，南傳的《法句義釋》，都說到這件事，這是部派佛教固有的傳說。

現存漢譯經中，如晉竺法護所譯《月光菩薩經》，傳為竺法護譯的《申日經》，宋求那跋陀羅（Gu□abhadra）所譯《申日兒本經》，敘事雖大致相同，卻多了「申日」子月光（Candraprabhā），月光勸父——申日，切不可害佛。經說月光「慈悲愍世，……欲度眾生」；「先世宿命，……志在大乘」；「過（去）世宿命學佛道」，是菩薩模樣，但經義還是部派的舊傳說。到了隋那連提耶舍（Narendrayaśas）所譯《德護長者經》，讚月光童子菩薩的種種功德，已成為大乘經。月光童子菩薩末世護法的傳說，對中國佛教的影響很大。傳為支謙所譯的《月明菩薩經》，說到「申日有子，字栴羅法(漢言月明)，有清潔之行」。不說申日害佛事，專為月光童子說菩薩行，也是大乘經，與高齊那連提耶舍所譯的《月燈三昧經》有關，但《月燈三昧經》連篇偈頌，文字極為繁衍。申日及月光童子的傳說，是在大乘開展中，部派

舊傳說的大乘化。受大乘影響而演化的例子，不在少數，如竺法護所譯的《心明經》，梵志婦飯汁施佛，佛為梵志說尼拘陀樹子的譬喻，故事見《根有律藥事》。

《律》說：佛為梵志婦授辟支佛記，梵志聞佛說四諦而悟入。《心明經》說：「解深妙法，如幻、如化、如水中月、影、響、野馬，卻三十劫當得作佛」；梵志也因佛說四諦而得悟，這是部派所傳故事而大乘化的一例。如支謙所譯的《老女人經》（異譯有宋失譯的《老母經》，求那跋陀羅所譯《老母女六英經》）：佛為老母說深法——來無所從，去無所至。這位老女人，是佛過去生中的生母；為授記——往生阿彌陀佛國，將來成佛。老女人是佛過去的生母，也出於《根有律藥事》，但老母是聞四諦法，得預流果。又如支謙所譯的《七女經》：佛因婆羅門的七位女兒，說到過去迦葉（Kāśyapa）佛時，機惟尼王的七女事，為七女授記作佛。七女事，與南傳《本生》、〈長老尼譬喻〉所說相關。七女是 Kiki（梵語 K□kin）王女，Kiki 王是迦葉佛的護持供養者。部派所傳，七女是今七大比丘尼（阿羅漢）的夙世事，而《七女經》的七女，轉化為發菩提心，將來成佛了。這類篇幅不太長的經典，是在大乘開展中，部派所傳故事的大乘化，不是大乘佛教的先聲。

本書所要注意的，是部派佛教內容的大乘傾向，引發大乘，大乘佛法開展的歷程。

第二項 六度集——重慈悲

初期大乘經中所見的，被稱為「先行大乘」的，試為分別的檢討。

《大阿彌陀經》，《平等覺經》，說到《六波羅蜜經》。《遺日摩尼寶經》及異譯本，在「樂求經法」中，都有「六波羅蜜」。《佛說太子和（私？）休經》，與異譯《佛說太子刷護經》，也說到《六波羅蜜經》。《月燈三昧經》說到「六波羅蜜」，梵本作 □a□pāramitā-sa□gīti。sa□gīti，一般譯作「結集」或「集」，所以是《六波羅蜜集》。這確是古代流行，早於大乘經，而被看作大乘經的聖典。在漢譯的經典中，吳康僧會（西元二五一年）譯出的《六度集》，或名《六度集經》，與大乘經所見的《六波羅蜜經

》、《六波羅蜜集》相合。這部經，共八卷，以六度分類：布施度無極二十六事，持戒度無極十五事，忍辱度無極十三事，精進度無極十九事，禪度無極九事，明度無極九事，合共九十一事。然禪度初說（七四），「禪度無極者云何」一事，是禪度的解說；如除去這一事，全集實為九十事。所說的菩薩六度大行，都出於「本生」，惟有禪度所說，體例有些不合。如（七五——七六）「昔者比丘」下，是比丘們修禪的一般情形，卻以「菩薩禪度無極一心如是」作結。（七七——七九）三事，是釋尊成佛以前的入禪故事。（八〇）事，出於《長阿含經》的《遊行經》，也是釋尊的現生事。（八一）是《般若經》常悲（常啼 Sadāprarudita）菩薩事；但說「眾祐自說為菩薩時，名曰常悲」，作為釋尊的「本生」，與《般若經》不合。（八二）事是釋尊的「本生」。禪度的體例，與其他五度不同，又加入《般若經》常啼菩薩的求法故事。《六度集經》以外，《出三藏記集．新集續撰失譯雜經錄》中，有當時有本可據的《本行六波羅蜜經》一卷；又《六波羅蜜經》一卷，《六度六十行經》一卷，極可能是《六度集經》同性質的聖典。《六度六十行經》，應該是六十事的譯本。六度，本從「本生」的內容分類而來。選擇部分的「本生」談，隨類編集，稱為《六度集》。或作《應六波羅蜜經》，應是相應（sa□yukta），正是隨類纂集的意思。這雖是部派佛教所傳的，但是菩薩修行的模範，受到佛教界的尊重（古代每用為通俗教化的材料）。大乘菩薩道，依此而開展出來（在流傳中，受到大乘佛教的影響）。

六度，是從釋尊菩薩時代的大行而類集所成的，所以充滿人間的現實意味。禪度而屬於「本生」的，僅有（八二）一事，可見菩薩道是不重禪定的。依《六度集經》對六度的解說，可見菩薩道是重於悲行的，如《六度集經》說：

「布施度無極者，厥則云何？慈育人物，悲愍群邪，喜賢成度，護濟眾生。……布施眾生，饑者食之，渴者飲之，寒衣、熱涼，疾濟以藥。車馬舟輿，眾寶名珍，妻子、國土，索即惠之」。

「忍辱度無極者，厥則云何？……眾生所以有亡國、破家、危身、滅族，生有斯患，死有三（惡）道之辜，皆由不能懷忍行慈，使其然矣。菩薩覺

之，即自誓曰：吾寧就湯火之酷，菹醢之患，終不恚毒加於眾生。……自覺之後，世世行慈」。

「精進度無極者，厥則云何？精存道奧，進之無怠。……若夫濟眾生之路，前有湯火之難，刃毒之害，投躬危命，喜濟眾艱」。

布施，忍辱，精進，充滿了對眾生的悲心悲行。布施度利濟眾生（並不重供養三寶），共二十六事，佔全經百分之二十九，可見悲濟眾生的重要！大乘經說：「菩薩但從大悲生，不從餘善生」，說明了悲濟在菩薩道中的地位。最足以表現大乘慈悲精神的，是釋尊。釋尊「本生」的重於悲濟，如《六度集經》所說。釋尊立願在穢土成佛，所以從淨土來聽法的，都讚歎釋尊的慈悲，在穢土修行的功德。如《持世經》說：「我常長夜莊嚴如是願，如是精進忍辱行：為苦惱眾生無救護者，無依止者，多墮惡道者，我於爾時（在五濁惡世）當成佛道，利益無量阿僧祇眾生」。在穢土修行，在穢土成佛度眾生，如釋尊那樣，正是悲增上菩薩的楷模！

第三項 道智大經——重智慧

阿彌陀（Amitābha）佛在西方淨土中，為大眾宣講《六波羅蜜經》、《道智大經》，是《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（簡稱《大阿彌陀經》），《無量清淨平等覺經》所說的。這二部經的譯者，學者間雖有異說，但總是與支婁迦讖（Lokak□ema）及支謙有關的。在《大阿彌陀經》中，有《道智大經》的名字，可見《道智大經》的傳出，是比《大阿彌陀經》更早的。但在漢譯的藏經中，沒有《道智大經》，所以《道智大經》的部類與性質，不容易論定。《初期大乘佛教之研究》，以為「道智」的原語，明顯的是「悟的智慧」，這大概是不會錯的。這是「先行大乘」，屬於智慧的古典，有探究的必要。經的名稱——《道智大經》，富有傳統的古典意味。在《中部》中，有《毘陀羅大經》、《毘陀羅小經》；《空大經》、《空小經》（漢譯為《大空經》、《小空經》）；《苦蘊大經》、《苦蘊小經》；《牛角娑羅林大經》、《牛角娑羅林小經》等。如有兩部經，是同一地區，或所說的內容相近，就分別為「大經」與「小經」。依古代的習慣用法，從

《道智大經》的名稱，可以推見還有《道智小經》的存在。

道智的「道」，依古代譯語，或是 mārga，這是道路（方法）的道。或是 bodhi——「菩提」的意譯。譯菩提為道，所以譯菩提心為「道意」，譯得菩提為「得道」等。然古譯的「道」，至少還有另一原語，如支讖所譯《道行般若波羅蜜經》、〈道行品〉的「道」。〈道行品〉的各種譯本的譯語如下：

〈道行品〉———《道行般若波羅蜜經》

〈行品〉————《大明度經》

〈道行品〉———《摩訶般若波羅蜜鈔經》

〈初品〉————《小品般若波羅蜜經》

〈妙行品〉———《大般若經．第四分》

〈了知行相品〉──《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》

〈行品〉————《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜多經》

〈道行品〉，《小品般若經》作〈初品〉，可說沒有將品名譯出。其他的各本，分為二類：一、〈行品〉。二、〈道行品〉、〈妙行品〉、〈了知行相品〉為一類；在「行」上，還有「道」、「妙」、「了知」一詞。《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，與《大般若經》第四分，及梵本《八千頌般若》——A□□asāhasrikāprajñāpāramitā 相當。《八千頌般若》第一品，作 sarvākārajñatācaryā prathama□ parivarta□，應譯為〈一切相智（性）行品〉。這可見〈了知行相品〉的「了知」，是「一切（相）智」的對譯。「一切智」（sarvajña），是部派佛教固有的術語，孳生流演而分為四名：「一切智」，「一切相智」（sarvākārajñatā），「一切種智」（sarvathājñāna），「一切智智」（sarvajñāna），這四名可說是同一內容。這是聖者的究竟智；《大毘婆沙論》的正義，是佛智。《大般若經》後分，雖以一切智為聲聞、辟支佛智，但在《道行般若經》——「小品」中，菩薩修學般若，是以「薩婆若」（一切智）、「薩婆若智」（一切智智）為理想的。「一切（相）智」與無上菩提的內容相同，所以支讖所譯《道行般若經

》，就譯〈一切（相）智行品〉為〈道行品〉了。支讖，正是說到《道智大經》的《大阿彌陀經》的譯者。

進一步說，原始《般若經》的名稱，可能是：「一切（相）智」是全經的總名；行（或「相」）是對其他而立的品名。因為「一切智」與「行」，是有區別而可以分離的。如《般若經》的釋論——《現觀莊嚴論》，是印度晚期的作品。傳說該論依古本八千頌本，分全論（也就是全經）為八章，第一章名 sarvākārajñatā（「一切相智性」），包括了〈道行品〉全部在內，沒有說「行」。現存二萬五千頌梵本（Pañcavi□śatisāhasrikā Prajñāpāramitā），與《大般若經》第二分相當，分二十四品，初品名 Sarvākārajñatādhikāra□ Subhūtiparivarta□，雖只包括一小部分，還是先標「一切（相）智」。所以「一切（相）智」是全經的名稱，「行」是對後而立的品名。如上列《道行般若經》系的各本，有的但說〈行品〉。而「大品」（《大般若經》前三分）系的各本，也有〈行品〉，如唐譯初分（一〇）〈般若行相品〉；二分（九）〈行相品〉；《放光般若經》（九）〈行品〉；《光讚經》（九）〈行品〉；《摩訶般若波羅蜜經》（一〇）〈相行品〉；「行」都指其中的一部分。《道行般若經》從〈道行品〉得名；〈道行品〉實為〈一切相智行品〉的古譯。「道」是「一切（相）智」，與「行」是有區別的。支讖譯「一切（相）智」為「道」，那麼在他所譯的《大阿彌陀經》中，說到《道智大經》，推斷為「一切（相）智經」，是原始《般若經》——〈道行品〉部分，是極有可能了。

〈道行品〉是《道行般若經》的原始部分，古代是先出而流傳的，名為《道行經》。《出三藏記集》載：「道行經一卷。右一部，凡一卷，漢桓帝時天竺沙門竺朔佛齎胡本至中夏，到靈帝時，於洛陽譯出」。這一卷本的《道行經》，就是《道行般若經》的〈道行品〉。「（道）安公為之序注」，現附在《大明度經》卷一。梶芳光運博士，對《般若經》各種異本，作詳密的對比檢討，論斷為：《道行般若經》——「小品般若」先出；《道行經》中〈道行品〉（一部分），是原始的《般若經》。《初期大乘佛教之成立過程》，沒有注意在《大阿彌陀經》成立以前，已有重智的《道智大經》；也

不重視近代學者的研究成果——《道行般若經》的先後集出，〈道行品〉最先出的事實。竟以《小品般若經》為初期大乘，不是原始大乘，也就是遲於《大阿彌陀經》。該書所說原始大乘與初期大乘的區別，有些是我們所不能同意的。現在且依該書所舉的理由，來檢討〈道行品〉（古《道行經》）是否屬於後起的。

1.原始般若——《道行（品）經》，沒有佛塔信仰，沒有批評佛塔信仰，也沒有說「經卷供養」。這是般若法門，在深智悟入的原始階段，還沒有開展為攝化大眾的法門。

2.〈道行品〉說到了「摩訶衍」——大乘（mahāyāna），但這是後起的，增補的（如下一章說），不能因此而論證《道行經》為遲於《大阿彌陀經》的。

3.「空」（śūnya）、「無生法忍」（anutpattika-dharma-k□ānti），是《小品般若經》所說的。但在〈道行品〉中，說「不可得」、「如虛空」（ākāśa），而沒有說「空」。說一切法「無所生」、「無生」，沒有說「無生法忍」。

4.「僧那僧涅」——「弘誓莊嚴」（sannāha-sannaddha），早見於部派佛教《大事》所說；〈道行品〉說到「僧那僧涅」，不能證明為遲出。

5.「迴向」（pari□āma），〈道行品〉沒有說。

6.「法師」（dharma-bhā□aka），〈道行品〉沒有說，那是重在深修，而還沒有用作普化人間的方便，與沒有說「經卷供養」一樣。

7.「聲聞」（śrāvaka），是《小品般若經》所說的，但〈道行品〉也說「阿羅漢法」，與《大阿彌陀經》一致。

8.「六波羅蜜」是部派佛教所成立的。在六波羅蜜中，菩薩特重於般若波羅蜜（prajñāpāramitā），說一切有部的大德法救（Dharmatrāta），已經這樣說了。一般通俗的教化，泛說六度；利根深智的，闡揚般若。這那裡能用六度與般若度，來分別經典成立的先後？

9.《道行（品）經》，沒有說「發菩提心」，而說「心不當念是菩薩」。其他的譯本，如《小品般若波羅蜜經》作「不念是菩薩心」；《摩訶般若波羅蜜鈔經》作「其心不當自念我是菩薩」；《大般若經》第五分作「不執著是菩薩心」；《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》作「不應生心我如是學」。這都是「不自念是菩薩」，「不自念是菩薩心」的意思。說「菩薩心」而沒有說「菩提心」，與《大阿彌陀經》一致，《大明度經》作「不當念是我知道意」；《大般若經》第四分作「菩提心」，那是受到了《般若經》後來的影響。〈道行品〉的原本，顯然是「菩薩心」。

依上來的分辨，可見《般若經》的原始部分——《道行（品）經》，雖重在智證，與重信的不同，多了「僧那僧涅」、「如虛空喻」，但在術語上，至少與《大阿彌陀經》同樣的早出。何況《道行（品）經》還可能就是《道智大經》呢！所以，《初期大乘佛教之成立過程》，泛說《小品般若經》為初期大乘，不是原始大乘，論斷是不免輕率了的！初期大乘的西方淨土說，不一定如某些祖師、學者所說的。阿彌陀佛成就莊嚴的淨土，用為攝化的方便；環境優異，來生者容易成就——不退菩提。然要得解脫，成就佛道，如說但憑信願，不用深慧，那是非佛法的！豈不見阿彌陀佛在淨土中，宣說《道智大經》？小本《阿彌陀經》，也是「五根、五力、七菩提分、八聖道分」——法音宣流嗎？

第四項 三品經——重仰信

佛法根源於釋尊的正覺，所以佛法是以覺悟為核心、根本的。從「佛法」而發展到「大乘佛法」，代表法性深悟的，最先出現的是《道智大經》——「原始般若」。依「佛涅槃後對佛的永恒懷念」為原動力，引發佛與菩薩聖德的崇敬。釋尊的菩薩大行，依「本生」而集成的，是《六度集經》，顯示了菩薩的悲行。對於佛的信敬嚮往，開展出現在十方有佛、有國土的信仰，這是重信的。這個世界有佛出世，而我們卻沒有生在佛世；十方佛現在，而我們（不能生在淨土）又見不到佛。「生不見佛」，在嚮往仰信中，直覺得自己的罪業深重，所以「十方佛現在」的信仰，與懺悔罪業說有關。《大正藏》「經集部」一，《千佛因緣經》以下，近三十部經，說「佛名」而都說

到滅罪。念佛禮佛而懺除業障的，首先出現於佛教界的，是《三品經》，代表原始重信的法門。

漢安玄所譯的《法鏡經》說：「晝三夜亦三，以誦三品經事；一切前世所施行惡，以自首悔，改往修來」。《法鏡經》的異譯，竺法護所譯《郁迦羅越問菩薩行經》，也說《三品經》。《大寶積經》（一九）〈郁伽長者會〉，作「修行三分，誦三分法」。西藏譯的〈郁伽長者會〉，作《三蘊法門》。此外，竺法護所譯的《離垢施女經》，作誦習「三品諸佛經典」；「晝夜奉行三品法」。異譯本，瞿曇般若流支（Prajñāruci）譯的《得無垢女經》，作「三聚法門」。《大寶積經》（三三）〈無垢施菩薩應辯會〉，作「三陰經」。依藏譯，可見《三品經》的原名，是《三蘊法門》（tri-skandhaka-dharmaparyāya），《初期大乘佛教之研究》，推定為「先行大乘」經。《三品經》的內容，是「懺悔」、「隨喜」、「勸請」。與《三品經》內容相當的，現存有：

《舍利弗悔過經》

一卷

漢安世高譯?

《菩薩藏經》

一卷

梁僧伽婆羅譯

《大乘三聚懺悔經》

一卷

隋闍那崛多共笈多等譯

《聖大乘滅業障經》

西藏智友等譯

漢譯的三部經，《大正藏》編入「律部」三。《初期大乘佛教之成立過程》，對此有詳細的論述。大意說：《舍利弗悔過經》，是三品法門的初型

，分「懺悔」、「隨喜」、「勸請」——三聚，沒有說「理懺」，論斷為成立於《小品般若經》以前。其他三部，分「懺悔」及「三聚」——「隨喜功德聚」、「勸請功德聚」，「迴向功德聚」；「懺悔」中說罪業隨心，空不可得的「理懺」：是受到了《小品般若經》的影響。現存的《舍利弗悔過經》，是以懺悔業障為主的，而不限於「懺悔」。後三部，分作二部分：「具足當淨一切諸法諸障礙業，當得值遇一切善法成就具足」；也就是分為滅除業障——止惡，成就善法——生善。在分類的意義上，當然是後出的更為完善。

《初期大乘佛教之成立過程》，引竺法護所譯的《彌勒菩薩所問本願經》說：「我悔一切過，勸助（隨喜的舊譯）眾道德，歸命禮諸佛，令得無上慧」；及異譯《大寶積經》（四二）〈彌勒菩薩所問會〉，也沒有說到「勸請」，所以推論為：在三品行以前，有「懺悔」、「隨喜」二品行的可能。這一推論，是非常正確的！其實，在二品行以前，還有原始的「懺悔行」階段。

《舍利弗悔過經》發端說：「若有善男子、善女人，意欲求佛道，若前世為惡，當何用悔之乎」？求成佛道，但為罪業所障礙，不容易成就，所以請說懺悔業障法門。這一說經的主要因緣，其他三部經是完全相同的。《舍利弗悔過經》末後說：「其供養天下阿羅漢、辟支佛千歲，不如持悔過經，晝夜各三過讀一日，其得福勝供養天下阿羅漢、辟支佛，百倍千倍萬倍億倍」。現存的《舍利弗悔過經》，雖已編入「隨喜」、「勸請」，而末了的校量功德，還只說《悔過經》，與最初起問相呼應。如將「隨喜」、「勸請」部分略去，不是始終一貫的悔過法門嗎？《菩薩藏經》說：「此經名滅業障礙，汝當受持！亦名菩薩藏，汝當受持！亦名斷一切疑，如是受持」！雖說了三個經名，但「滅業障礙」（與「悔過」相同）是主名；其他的「菩薩藏」、「斷一切眾生疑」，是一部分大乘經的通稱，如《富樓那經》、《華手經》等。西藏所譯的，直稱為《大乘滅業障經》，所以，「懺悔業障」，是這部經的原始根本部分。

這部經——「懺悔業障」成立的前提，是十方諸佛現在的信仰；業障極其深重而可以懺悔的信仰。佛法中，「有罪當懺悔，懺悔則安樂」，在僧伽中，只是懺悔現在所違犯的，以免障礙聖道的修行。懺悔是心生悔意，承認錯誤，接受僧伽的處分（一般稱為「作法懺」）。如說：「沙門釋子有滅罪法。……若人造重罪，修善以滅除；彼能照世間，如月出雲翳」，這是通於在家眾的滅罪法。「修善以滅除」，就是善業力大了，善業成熟感果而惡業不受報了。所以懺悔無始以來的業障（後來演變為懺悔無始以來的「三障」——煩惱障、業障、報障）法門，是原始佛法所沒有的。而大乘的懺悔法，卻是懺悔無始以來的一切惡業。業——罪業，經律師（論師）的論究，業力是愈來愈重了！現有《犯戒罪報輕重經》說：「犯眾學戒，如四天王天壽五百歲墮泥犁中，於人間數九百千歲」。一念悔心就可以悔除的「眾學戒」，竟然罪惡重到這樣！罪業深重，可以使人反省悔改；但業力過重，也會使人失望，失去向上修道的勇氣。一般說，業有「定業」與「不定業」。但說一切有部的譬喻師說：「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」；大乘懺悔法，五無間等定業，是可以悔除的，與譬喻師的思想相通。

出家眾的懺悔，一向在僧伽中推行。在家弟子應怎樣懺悔呢？在家弟子受八關齋戒的，依《增壹阿含經》，是在四部眾中，由教授師教他懺悔。懺悔的詞句，如十惡業，依貪瞋癡造，或由豪族、惡知識而造。不識佛、不識法，造破僧等逆罪，與《舍利弗悔過經》的前部分相合。在出家眾為首的四部眾中，還是部派佛教傳統。《法鏡經》(大正一二．一八下)說：

「居家修道者，……時世無佛，無見經者，不與聖眾相遭遇，是以當稽首十方諸佛。……誦三品經事，一切前世所施行惡，以自首悔，改往修來」。

懺悔，是要向佛及（聖）僧前舉行的。但釋尊已涅槃了，塔寺的舍利或像設，只是象徵而已。佛入涅槃，是究竟寂滅，是不再顧問什麼的。《法鏡經》所說的「時世無佛」、「不與聖眾（僧）相遭遇」，正說明了懺悔的缺乏佛與聖僧的證明。在一般「四部眾」中舉行，對某些人是不能滿足的（特別是不滿僧制的）。在業力極重，可以懺悔而需要懺悔的要求下，十方諸佛

現在的信仰，使懺悔開展出新的方式。《舍利弗悔過經》說：「所以從十方諸佛求哀者何？佛能洞視徹聽，不敢於佛前欺；某等有過惡，不敢覆藏」。現在十方諸佛，雖是沒有看見的，但在信心中，與神教信仰的神，同樣是存在的。比之涅槃了的佛，僅有舍利、形像，要具體得多。於是向塔寺、僧眾（四部眾）求懺悔的，轉向十方諸佛禮拜懺悔了。

向十方佛禮拜「懺悔」，是原始部分。加上「隨喜」，就成為二品行了。在佛法中，「隨喜」是通於善惡的，如說：「手自殺生，教人令殺，讚歎殺生，見人殺生心隨歡喜。……如鐵槍投水，身壞命終，下生惡趣泥犁中」。反之，「不殺生，教人不殺，口常讚歎不殺功德，見不殺者心隨歡喜。……如鐵鉾鑽空，身壞命終，上生天上」。「隨喜」，是對別人所作的而起同情心；是從身口的行為而推究到內心。《舍利弗悔過經》在說明隨喜後，接著說：「某等諸所得福，皆布施天下十方人民、父母；蜎飛蠕動之類，兩足之類，四足之類，多足之類，皆令得佛福德」。以自己的福德，布施一切眾生，「皆令得佛」。依經下文所說：「所得福德，皆集聚合會，以持好心施與天下十方」；「布施」就是「持好心施與」，為迴向（pari□āma）的古譯。《舍利弗悔過經》，隨喜與迴向相連，是以隨喜福德迴向一切眾生同成佛道的。隨喜與迴向相關聯，與《小品般若經》相同。所以懺悔、隨喜（迴向）二品行的成立，約與《小品般若經》〈佐助品〉、〈迴向品〉成立的時代相近。雖然《舍利弗悔過經》是通俗的事相的行法，《小品般若經》是深智的「無相隨迴」，然隨喜與迴向相關聯，正是那個時代的意見。這一行法，與深智的般若法門相聯合，也與重信的懺罪法門相聯合。《彌勒菩薩所問經》，雖傳出遲一些，卻保存了二品行的古義。

勸請——請佛住世，請佛轉法輪，從梵天王請轉法輪，阿難不請佛住世而佛入涅槃的傳說而來。勸請而成為大乘行者的行法，可能是由於：西元前後，北方的政局混亂，佛法也不免受到些破壞。於是末法思想，法滅的思想興起了。佛弟子對此土佛法失去了信心，信仰與護法的熱誠，轉而寄望於他方世界的現在諸佛，希望他方的佛法興盛，普利眾生（自己也願意到他方去）。勸請十方諸佛，佛法長存，與懺悔、隨喜相合而成為三品修行。到這時，

「滅業障法門」，被稱為「三聚法門」了。這三品修行，都是禮拜十方諸佛的，日三時、夜三時——六時修行的。滅除業障，本來是為了求佛道。但那時，大乘初興，是三乘共學的，所以說：「若有善男子、善女人，欲求阿羅漢道者，欲求辟支佛道者，欲求佛道者，欲知去來之事者，常……叉手禮拜十方，自在所向，當悔過言……」。懺悔是三乘共學的，而隨喜、迴向，或隨喜、勸請然後說迴向，只是為了佛道。迴向都是在末後的，所以形成了懺悔、隨喜、勸請、迴向——四法行。在安玄（西元一六八——一八八）所譯的《法鏡經》中，已說到《三品經》，可見西元二世紀初，《三品經》——「三聚法門」已經成立了。這是大乘法中，最通俗最一般的行法，許多大乘經都說到這樣的行法。但說到原始的、先行的大乘，那是禮拜十方諸佛的「懺悔（滅業障）法門」。這一部分，比《阿彌陀佛經》等都要早些，約與《道智大經》的時代相近。

第五項 佛本起經

《佛本起經》，是與《六度集經》一樣，出於部派佛教，而為「大乘佛法」的前奏，所以也附在這裡來說。《大智度論》說：

「廣經者，名摩訶衍，所謂般若波羅蜜經，六波羅蜜經，華手經，法華經，佛本起因緣經……」。

「本起經，斷一切眾生疑經，華手經，法華經，……六波羅蜜經，摩訶般若波羅蜜經，……皆名摩訶衍」。

《智度論》所列舉的大乘經，《六波羅蜜經》以外，提到了《本起經》或《佛本起因緣經》。「本起」是阿波陀那——譬喻；「因緣」是 nidāna 的義譯。「本起」與「因緣」，本來是十二分教的二分，但在北方，「本起」（譬喻）與「因緣」，相互關涉，可以通稱，所以《大智度論》，就稱之為《佛本起因緣經》。這裡所說的「佛本起因緣」，是佛的「本起因緣」，也就是佛傳，但只是佛傳的一部分。屬於佛傳的，漢譯有很多不同的本子，如：

《修行本起經》

二卷

漢竺大力共康孟詳譯

《太子瑞應本起經》

二卷

吳支謙譯

《異出菩薩本起經》

一卷

晉聶道真譯

《中本起經》

二卷

漢曇果共康孟詳譯

《過去現在因果經》

四卷

劉宋求那跋陀羅譯

《佛說普曜經》

八卷

晉竺法護譯

《方廣大莊嚴經》

一二卷

唐地婆訶羅譯

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》

前九卷

唐義淨譯

《眾許摩訶帝經》

一三卷

趙宋法賢譯

《佛本行集經》

六〇卷

隋闍那崛多譯

這些佛傳，前四部都稱為「本起」。此外，還有說出世部（Lokottaravāda）的梵本《大事》（Mahāvastu-avadāna），與銅鍱部（Tāmraśā□īya）《小部》的《因緣談》（Nidānakathā）。據《佛本行集經》末說：「當何名此經？答曰：摩訶僧祇師名為大事；薩婆多師名此經為大莊嚴；迦葉維師名為佛往因緣；曇無德師名為釋迦牟尼佛本行；尼沙塞師名為毘尼藏根本」。尼沙塞（Mahīśāsaka）——化地部的佛傳，是名為「毘尼藏根本」的；「根本」是依處，也有「因緣」的意義。梵本《大事》開端說：「（佛教）中國聖大眾部中，說出世部所誦毘尼大事」。大眾部（Mahāsā□ghika）中說出世部的佛傳，名為《大事》，與《佛本行集經》所說相合。「毘尼大事」，與化地部的「毘尼藏根本」，都說明了佛傳與「毘尼」（vinaya）——「律藏」的關係；佛傳是依「律藏」所說，補充而單獨編集出來的。有關釋尊成佛、度眾出家的事跡，「律藏」中說到的有二處：一、《銅鍱律》的〈大品．大犍度〉，《五分律》的「受戒法」，《四分律》的〈受戒犍度〉，從如來（或從種族、誕生、出家、修行）成佛說起，到度舍利弗（Śāriputra）等出家止，為成立「十眾受具」制的因緣。

二、《銅鍱律》的〈小品．破僧犍度〉，《四分律》與《五分律》的「破僧違諫戒」，說到釋尊回迦毘羅（Kapilavastu），度釋種提婆達多（Devadatta）等出家，這是「破僧」的因緣。敘述釋尊的成佛、度眾出家，是為了說明成立僧伽，或破壞僧伽的因緣，所以稱為「因緣」、「本起」的佛傳，都只說到化度舍利弗等，或化度釋種就結束了。依據這一點去考察，如一、《根本說一切有部毘奈耶破僧事》的前九卷，與《眾許摩訶帝經》，是同本異譯。這是根本說一切有部（Mūlasarvāstivāda）的佛傳，敘述到化

度釋種為止（接著就說破僧）。依《佛本行集經》說：薩婆多（Sarvāstivāda）——說一切有部的佛傳，是名為「大莊嚴」的。《佛說普曜經》與《方廣大莊嚴經》，是同本異譯，雖已大乘化了，但所敘佛傳，直從菩薩在兜率天「四事觀察」說起，到化度釋種為止，與根本說一切有部的佛傳，還是一致的。《中本起經》（約西元二〇〇——二二〇年譯）上卷，從定光佛（然燈 Dīpa□kara）授記起，回迦毘羅度釋種止；

五比丘中有十力迦葉（Daśabalakāśyapa），與《十誦律》相同，這是說一切有部初期的佛傳。二、《過去現在因果經》（西元四五〇頃譯），從然燈佛授記起，到度舍利弗、目犍連（Mahāmaudgalyāyana）、大迦葉（Mahākāśyapa）止。又《異出菩薩本起經》（西元三〇〇頃譯），《太子瑞應本起經》，也從然燈佛授記說起，到化三迦葉止。《五分律》說：「如瑞應本起中說」；現存的《太子瑞應本起經》，可能是化地部的佛傳。《佛本行集經》說：「迦葉維師名為佛往因緣」與《過去（現在）因果經》，也可能是同名異譯。這幾部佛傳，都說到度舍利弗等而止。在律藏中，接著就是成立「十眾受具」，所以這幾部都是成立僧制的因緣。淵源於「律藏」的佛傳，本只是建僧因緣，破僧因緣，但佛傳當然也可以作為其他的因緣。如竺大力與康孟詳共譯的《修行本起經》，從然燈佛授記起，到化二賈客止，這可說是「轉法輪」的因緣。銅鍱部《小部》的《本生》前，有《因緣談》：從然燈佛授記，到菩薩天壽將盡，為「遠因緣」。

從兜率降生到成佛，為「次遠因緣」。從七七日受用法樂，到祇園精舍（Jetavanānāthapi□□adasyārāma）的建立，是「近因緣」：這是說《本生》的因緣。如《中本起經》，下注「次名四部僧始起」。全部說到三月食馬麥而止；依「律藏」，這是「制戒」的因緣。如《佛本行集經》，當然是屬於法藏部（Dharmaguptaka）的佛傳，但成立比較遲，受到說一切有部的影響，也以化度釋種為止，與《四分律》的古說不合。《大事》也分為三編：初從然燈佛授記，到護明（Jyotipāla）菩薩受記；次從生兜率天，到菩提樹下成佛；後從初轉法輪，到化度諸比丘止，與《佛本行集經》相近。總之，現存的佛傳，稱為「大事」、「因緣」（本起）、「本行」、「大莊嚴」

，都只說到初期化度諸比丘的事跡；這是為了說明建僧、破僧、說法、制戒、說本生的因緣而敘述出來的。

淵源於「律藏」的各部佛傳——《本起經》，可說繼承了《長阿含經》的意趣，極力宣揚釋尊的崇高偉大，傳有太多的「甚希有法」。如從右脇出生；生下來向四方各行七步，宣說「天上天下，唯我獨尊」，都表顯了釋尊超越常人的特性。姑不論這些引起一般信仰的部分，就是修行上，也有了原始佛教——「經」、「律」、（「論」）藏所沒有的新內容，如《修行本起經》說：

「便逮清淨不起法忍」。

「於九十一劫，修道德，學佛意，行六度無極。……累劫勤苦，通十地行，在一生補處」。

「廓然大悟，得無上正真道，為最正覺。得佛十八法，有十神力，四無所畏」。

「不起法忍」，是無生法忍。「學佛意」，是發菩提心。「六度」是菩薩修行的法門；「十地」是菩薩修學的歷程。「一生補處」，是生在兜率天，再一生就要成佛了。「佛十八法」，是十八佛不共法。這些，都是「三藏」所沒有的新內容。《太子瑞應本起經》，《過去現在因果經》（缺「佛十八法」），都是這樣說的。在《佛本行集經》，《佛說普曜經》，《方廣大莊嚴經》中，說到菩薩在兜率天上，為天子們說「百八法明門」，依《方廣大莊嚴經》卷一(大正三．五四四中——五四五上)所說，列舉如下：

信、淨心、喜、愛樂

身戒、語戒、意戒

念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天

慈、悲、喜、捨

無常、苦、無我、寂滅

慚、愧、諦、實

法行、三歸、知所作、解所作

自知、知眾生、知法、知時

破壞憍慢、無障礙心、不恨、勝解

不淨觀、不瞋、無癡

求法、樂法、多聞、方便

遍知名色、拔除因見、斷貪瞋

妙巧、界性平等、不取、無生忍

(四)念住、(四)正勤、(四)如意足、(五)根、(五)力、(七)覺支、(八)正道

菩提心、大意樂、增上意樂、方便正行

(六)波羅蜜、方便善巧、四攝事

成熟眾生、受持正法

福德資糧、智慧資糧、奢摩他、毘鉢舍那

無礙解、抉擇、陀羅尼、辯才

順法忍、無生法忍、不退轉地、諸地增進、灌頂

上來列舉的，意義都很明白。只有「妙巧」等四句，意思是：「妙巧」是蘊善巧，遍知苦；「界性平等」，是斷一切集；「不取」，是六處不取著，修行正道；「無生忍」是證入寂滅：這四句是約四諦（也是蘊、界、處、滅）說的。「諸地增進」，別譯作「從一地至一地」，就是「十地」。在這百八法門中，「菩提心」以前，是共三乘法；以下是獨菩薩法。百八法門中，說到了「菩提心」、「六波羅蜜」、「方便善巧」、「無生法忍」、「陀羅尼」、「諸地」、「灌頂」；《大事》說到了「十地」。這些大乘重要的內容，都出現於佛傳中，無怪乎《大智度論》要以《佛本起經》為大乘經了！比較的說，說一切有部與銅鍱部的佛傳，雖極力表彰佛的偉大，但還少些大乘的氣息。然說一切有部說四波羅蜜，銅鍱部說十波羅蜜圓滿而成佛，波羅蜜的項目，部派間雖多少不同，而波羅蜜為成佛的因行，已成為一切部派共同的信仰。

《佛本起因緣》——佛傳，是依於「律藏」，經補充而集成的。《六度集》與《佛本起》，成為部派佛教到大乘佛教的中介。這是部派佛教所集出，卻含有新的內容。在《佛本起》中，釋尊過去世，為然燈佛所授記，當來成釋迦牟尼佛（Śākyamuni）。這是各部「律藏」所沒有的，《四分律》卻例外。說一切有部，也有然燈佛授記的傳說（是一切部派所公認的），卻沒有編入「三藏」，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一八三(大正二七．九一六中)說：

「然燈佛本事，當云何通？答：此不必須通，所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說；諸傳所說，或然不然」。

然燈佛授記，是傳說（屬於「雜藏」），是不必盡然的。與說一切有部有關的佛傳，如《眾許摩訶帝經》、《佛說普曜經》等，也就沒有編入然燈佛授記的事。然在大眾部、分別說系（Vibhajyavāda）中，然燈佛授記，對於釋尊的歷劫修行，是一關鍵性大事。因為確認然燈佛授記時，菩薩「得無生法忍」，然後「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣、隨意能往」；大菩薩的神通示現，普度眾生，都有了理論的根據。菩薩的種種本生，分別前後，才有發心、修行，不退轉（得無生忍）、菩薩最後身的行位安立；有「從一地至一地」的「十地」說的成立。如「陀羅尼」，《大智度論》說：「聲聞法中何以無是陀羅尼名，但大乘（法）中有」？可見聲聞三藏，是沒有陀羅尼的，可說陀羅尼是獨菩薩法。然《智度論》又說：「阿毘曇法，陀羅尼義如是」。可見部派佛教中，也有說陀羅尼的，並且以阿毘曇的法門分別，分別陀羅尼。屬於法藏部的《佛本行集經》，的確已說到陀羅尼了。佛傳，可能經過再補充，但這是部派佛教，主要是大眾部與分別說部的新內容，引發了「大乘佛法」的開展。

第六項 菩薩藏經與佛諸品

如上文所說的，《六波羅蜜經》，《道智大經》，《三品經》以外，還有《菩薩藏經》，也見於《離垢施女經》、《遺日摩尼寶經》、《月燈三昧經》等。「菩薩藏」，的確是先行的大乘，法藏部（Dharmaguptaka）已

立「菩薩本因即名菩薩藏」；大眾部（Mahāsā□ghika）也立「菩薩藏」，如《分別功德論》所說。依法藏部，「菩薩藏」是菩薩的本因——「本生」之類；依《分別功德論》，「菩薩藏」中是有「方等大乘」的。部派佛教的「菩薩藏」，是有關菩薩事的總集。在大乘經中，「菩薩藏」是一分大乘經的通稱；然依《遺日摩尼寶經》等，「菩薩藏」也是一部經的別名，但部類無法確定。在漢譯的大乘經中，稱為《菩薩藏經》的，有：

《菩薩藏經》

一卷

梁僧伽婆羅譯

《菩薩藏經》

三卷

秦鳩摩羅什譯

《大菩薩藏經》

二〇卷

唐玄奘譯

《大乘菩薩藏正法經》

四〇卷

趙宋法護等譯

這四部經中，僧伽婆羅（Sa□ghavarman）所譯的《菩薩藏經》，是《大乘三聚懺悔經》的異譯。依《離垢施女經》，「菩薩藏」與「三品法」並列。而僧伽婆羅譯本，以「三品法門」為《菩薩藏經》，是通稱的「菩薩藏」，而不是一部的專稱，與別有《菩薩藏經》不合。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《菩薩藏經》，就是編入《大寶積經》（一七）的〈富樓那會〉。經說持戒、頭陀、忍辱、精進、智慧；智慧中說一切法空，明多聞求法的重要。這是初期大乘經，不是「先行大乘」。後二部，是同本異譯。這部《大菩薩藏經》，第一〈開化長者品〉，說明出家的解脫法門。從第二品以下，是《

密迹金剛力士經》、《陀羅尼自在王經》、《無盡意經》、《諸法無行經》等編集所成，這是可以比對而知的。這是後期大乘的纂集，所以部帙龐大，與初期大乘經所說的《菩薩藏經》，當然是不同了。總之，初期所傳的《菩薩藏經》，還不能確切的知道是那一部。

《遺日摩尼寶經》說：「六波羅蜜，及菩薩毘羅（藏）經，及佛諸品」。「佛諸品」，異譯都缺。或以為：「佛諸品」是「佛語品」的誤寫。然《離垢施女經》說：「誦習三品諸佛經」。《大智度論》說：「菩薩禮佛有三品」。「三品法」是與十方諸佛有關的，所以「佛諸品」，可能為「諸佛三品經」的舊譯。

原始的先行的大乘經，依上來的研考，主要為：重悲的《六度集經》；重智的《道智大經》——「原始般若」；重信的《三品經》——禮十方諸佛的「懺悔法門」。在大乘機運成熟聲中，分頭傳出，奏起了大乘的序曲，一步步的進入「大乘佛法」的時代。

卷010

第十章 般若波羅蜜法門

第一節 般若經的部類

第一項 般若經部類的次第集成

般若波羅蜜（prajñāpāramitā），為六波羅蜜——六度之一。在菩薩修學的菩提道中，般若波羅蜜有主導的地位，所以般若波羅蜜是遍在一切大乘經的，可說是大乘法門所不可缺少的主要部分。在大乘經中，有特重般若波羅蜜，以般若波羅蜜為中心而集成聖典；這部分聖典，也就取得了《般若波羅蜜經》的專稱，成為大乘經中重要的一大類——「般若部」。《般若經》的部類，著實不少！這些般若部類，在佛教史上所見到的，是在不斷的增多中，從二部、三部、四部、八部到（唐玄奘譯出的）十六部；以後還有稱為《般若經》的傳譯出來。大概的說，《般若經》的集出，是從「大乘佛法」

興起，一直到「秘密大乘佛法」傳布的時代。當然，最受人重視的《般若經》，是屬於「大乘佛法」時代的，尤其是代表初期大乘佛法（西元前一世紀中，到西元二世紀末）的部分。為了說明代表初期大乘的《般若經》，所以敘述《般若經》在佛教史上次第增多的情形，也就可以推定代表初期大乘的《般若經》。

一、「二部」：在中國佛教史上，《般若經》的傳譯與傳說，應該是從「一部」到「二部」。不過最初傳譯過來的時候，只有這一部，不知道還有其他的《般若經》，也就沒有引起《般若經》的部類問題。《般若經》最早傳譯過來的，是漢靈帝光和二年（西元一七九）譯出的《道行般若經》，十卷，三十章（品），或名《摩訶般若波羅蜜經》。到了魏甘露五年（西元二六〇年），已從傳說中知道有兩部《般若經》了，如《出三藏記集》卷一三〈朱士行傳〉(大正五五．九七上——中)說：

「士行嘗於洛陽講小品，往往不通。每歎此經大乘之要，而譯理不盡。誓志捐身，遠迎大品。遂於魏甘露五年，發迹雍州，西渡流沙。既至于闐，果寫得正品梵書，胡本九十章（品），六十萬餘言。遣弟子不如檀，晉言法饒，凡十人，送經胡本還洛陽。……送至陳留倉垣水南寺。河南居士竺叔蘭，善解方言，譯出（為）放光經二十卷」。

朱士行在洛陽所講的「小品」，就是《道行般若經》。這部經，古人評為「道行頗有首尾隱者，古賢論之，往往有滯」。士行知道有廣本的《般若經》，所以到于闐去訪求的。等到晉元康元年（西元二九一年），竺叔蘭譯出了《放光般若經》，與《道行般若經》相對，古人就稱之為「大品」與「小品」。這二部，有著共同的部分，古人是相信從「大品」抄出「小品」的，如道安（西元三一二——三八五）〈道行經序〉說：「佛泥曰後，外國高士抄九十章為道行品」。支道林（西元三一四——三六六）〈大小品對比要抄序〉說：「先學共傳云：佛去世後，從大品之中抄出小品」。「大品」與「小品」的名稱，一直傳下來。鳩摩羅什所譯的《摩訶般若波羅蜜經》，二十七（或二十四）卷本，稱為《新大品經》；七卷本稱為《新小品經》。「大品」與「小品」，也就是《般若經》的廣本與略本。

二、「三部」，「四部」：鳩摩羅什（Kumārajīva）來華的時代（西元四〇一——四一五頃），中國佛教界知道了《般若經》有三部，如《大智度論》（西元四〇二——四〇五譯出）卷六七(大正二五．五二九中)說：

「般若波羅蜜部黨經卷，有多有少，有上中下——光讚、放光、道行」。

《智度論》所說的《般若經》，有上中下，也就是《光讚般若》、《放光般若》、《道行般若》。《智度論》又說到：「如小品、放光、光讚等般若波羅蜜，經卷章句有限有量，般若波羅蜜義無量」。這與上文所引的，內容完全相合，只是順序顛倒了一下。《光讚》、《放光》以外的《小品》，就是《道行經》。晉譯的《光讚》，現存十卷，是殘本。但古代有一傳說：「光讚有五百卷，此土零落，唯有十卷」。《光讚》五百卷說，可能是十萬頌《般若》的古老傳說。《大智度論》卷一〇〇(大正二五．七五六上)說：

「此中般若波羅蜜品，有二萬二千偈；大般若品有十萬偈」。

十萬偈的《般若經》，是三品中的上品，《大智度論》是稱之為《光讚》的。《大智度論》是《般若經》的注釋，所依的經本——「二萬二千偈」，就是鳩摩羅什所譯的《新大品經》；與竺叔蘭所譯的《放光般若》，竺法護所譯的《光讚》殘本，都是三品中的中品。三部般若，是在二部——《大品》、《小品》以外，更多了一部十萬偈本。龍樹（Nāgārjuna）造《大智度論》，在西元三世紀初，當時印度已有了三部《般若經》；但傳說來中國，已是五世紀初了。不過，如採取「光讚五百卷」說，那麼竺法護譯出《光讚》的時候（西元二八六），中國佛教界可能已聽說過「三部般若」了。

「四部」說，見於僧叡的〈小品經序〉(大正八．五三七上)：

「斯經正文，凡有四種，是佛異時適化廣略之說也。其多者，云有十萬偈；少者六百偈。此之大品，乃是天竺之中品也。隨宜之言，復何必計其多少」！

僧叡本來是道安的弟子，後來成為羅什的門人。羅什譯《新小品經》七卷（現在分作十卷），是弘始十年（西元四〇八）。僧叡為《小品》作序，說到了《般若經》有四部，就是在三部外，加一部六百偈本。吉藏的《金剛

般若疏》卷一(大正三三．八六中)說：

「有人云：當以金剛足前三部以為四也。然金剛止有三百許偈，叡公云少則六百偈，故知未必用金剛足之」。

《金剛般若》也是羅什當時譯出的，三部以外加《金剛般若》，合成四部，是極有可能的，只是偈數少一些。

三、「八部」：北魏永平元年（西元五〇八），菩提留支（Bodhiruci）到中國來，譯出了《金剛般若波羅蜜經》一卷，《金剛般若波羅蜜經論》三卷。這部論是世親（Vasubandhu）所造的，留支又依據世親的論釋，造《金剛仙論》十卷。《金剛仙論》有「八部般若」，也就是菩提留支傳說的般若部類，如《論》卷一(大正二五．七九八上)說：

「八部般若，以十種義釋對治十。其第一部十萬偈(大品是)；第二部二萬五千偈(放光是)；第三部一萬八千偈(光讚是)；第四部八千偈(道行是)；第五部四千偈(小品是)；第六部二千五百偈(天王問是)；第七部六百偈(文殊是)；第八部三百偈(即此金剛般若是)」。

論文中的小字，是後人所附加的，是為了推定「八部般若」的實體而下的注說。所以有關「八部般若」，後人的傳說都相近，而確指是什麼經，如《金剛仙論》所說；智者《金剛般若經疏》所說；吉藏《金剛般若疏》所說；圓測《解深密經疏》所說，彼此的異說就相當多了。其實，「八部般若」的前七部，偈頌多少與次第，都與《大般若經》十六會中的前七會相合。第八部三百偈的，是十六會中「能斷金剛分」第九。以「八部般若」比對《大般若經》的前十會，缺第八「那伽室利分」、第十「理趣般若分」。「理趣般若分」與「秘密大乘」有關；在西元六世紀初，大概還沒有成立。「那伽室利分」與舊譯《濡首菩薩無上清淨分衛經》相當，但舊譯沒有稱為《般若經》，古人也沒有看作般若部類。這部經而被編為般若部類，在印度也許是以後的事。

四、「十六會」：唐貞觀十九年（西元六四五），玄奘從印度回國。顯慶五年（西元六六〇），開始翻譯《大般若波羅蜜多經》——《大般若經》

，全部梵本二十萬頌，分十六會，譯成六百卷，內容如下：

初會

十萬頌

四百卷

新譯

二會

二萬五千頌

七八卷

重譯

三會

一萬八千頌

五九卷

新譯

四會

八千頌

一八卷

重譯

五會

四千頌

一〇卷

新譯

六會

二千五百頌

八卷

最勝天王分

重譯

七會

八百頌

二卷

曼殊室利分

重譯

八會

四百頌

一卷

那伽室利分

重譯

九會

三百頌

一卷

能斷金剛分

重譯

十會

三百頌

一卷

般若理趣分

新譯

十一會

二千頌

五卷

布施波羅蜜多分

新譯

十二會

二千頌

五卷

淨戒波羅蜜多分

新譯

十三會

四百頌

一卷

安忍波羅蜜多分

新譯

十四會

四百頌

一卷

精進波羅蜜多分

新譯

十五會

八百頌

二卷

靜慮波羅蜜多分

新譯

十六會

二千五百頌

八卷

般若波羅蜜多分

新譯

玄奘所譯的《大般若經》十六會，可以分為三大類。前五分是第一類：前三分雖廣略懸殊，然內容都與古說的「大品」相同。四分與五分，是古說的「小品」類。這二類，文段與內容，都有共同的部分，是同一原本的分化。中（六——一〇）五分為第二類：這是彼此不同的五部經；玄奘以前，曾譯出前四部（六——九），只有「般若理趣分」是新譯。這部與「秘密大乘」有關的「般若理趣分」，過去雖沒有傳譯，以後卻不斷的傳譯出來。經典的集出，有時代的前後，這是最可以證明的了。後六分為第三類：這是從般若法門的立場，將六波羅蜜多分別的集出來。

傳說於中國的般若部類，是從（一部）二部、三部、四部、八部，到十六部，表示了《般若經》在不斷的發展中。如從中國譯經史上去看，首先是略本，廣本，然後是《濡首般若》、《金剛般若》、《文殊般若》、《勝天王般若》，到唐代才譯出《理趣般若》等，反映了印度《般若經》傳出的次第。

第二項 現存的般若部類

《般若經》傳布而被保存下來的，主要是華文譯本，還有藏文譯本，及部分梵本。這裡略加敘述，以為論究初期大乘中，《般若經》成立與發展的依據。

一、「下品般若」（依《大智度論》三部說，稱為「下中上」）：這是中國古代所傳的「小品」類。現存的華文譯本，共有七部：

1.《道行般若經》

十卷

後漢支（婁迦）讖譯

2.《大明度經》

六卷

吳支謙譯

3.《摩訶般若波羅蜜鈔經》

五卷

前秦曇摩蜱共竺佛念譯?

4.《小品摩訶般若波羅蜜經》

十卷

後秦鳩摩羅什譯

5.《大般若波羅蜜多經》「第四分」

十八卷

唐玄奘譯

6.《大般若波羅蜜多經》「第五分」

十卷

唐玄奘譯

7.《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》

二十五卷

宋施護譯

「下品」類七部中，1.《道行般若經》，漢靈帝光和二年（西元一七九）譯出，是華文中最古譯出的《般若經》。然現存經錄最早的《出三藏記集》，存有矛盾的記載。在支讖（Lokak□ema）譯的十卷本外，又說竺朔佛在靈帝時譯出的《道行經》一卷，道安「為之序注」。這是支讖的為十卷本，竺朔佛（或作竺佛朔）的為一卷本。然道安的〈道行經序〉說：「外國高士抄（大品）九十章為道行品；桓、靈之世，朔佛齎詣京師，譯為漢文」。又〈道行經後記〉說：「光和二年十月八日，河南洛陽孟元士口受（原作「授」

），天竺菩薩竺朔佛，時傳言者——譯（者）月支菩薩支讖」。似乎十卷本是二人的合譯。道安為一卷的《道行經》作「序注」；現存支謙的《大明度經》的〈道行品〉，附有注說，應該就是道安注。但這是依據《大明度經》而作注，與支讖的十卷本不合。現僅存十卷本，一般作為支讖譯。這部《道行般若經》，以下簡稱為「漢譯本」。

2.《大明度經》，《出三藏記集》作「明度經，四卷，或云大明度無極經」。這部經的譯者，經錄中有不少的異說。然音譯少，文字又簡要，與支謙譯的特性相合，簡稱「吳譯本」。

3.《摩訶般若波羅蜜鈔經》，題作「符秦天竺沙門曇摩蜱（Dharmapriya）共竺佛念譯」。譯出的經過，如《出三藏記集》卷八〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉(大正五五．五二中)說：

「建元十八年正，車師前部王名彌第來朝。其國師字鳩摩羅跋提獻胡大品一部，四百二牒，言二十千首盧。首盧三十二字，胡人數經法也。即審數之，凡十七千二百六十首盧，殘二十七字，都并五十五萬二千四百七十五字。天竺沙門曇摩蜱執本，佛護為譯，對而撿之，慧進筆受。與放光、光讚同者，無所更出也。其二經譯人所漏者，隨其失處，稱而正焉。其義異不知孰是者，輒併而兩存之，往往為訓其下。凡四卷，其一紙二紙異者，出別為一卷，合五卷也」。

《出三藏記集》卷二，〈新集經論錄〉(大正五五．一〇中)說：

「摩訶鉢羅若波羅蜜經抄，五卷，……晉簡文帝時，天竺沙門曇摩蜱，執胡大品本，竺佛念譯出」。

《摩訶般若波羅蜜經抄》五卷，譯者雖有佛護與竺佛念的異說，但都是曇摩蜱執「胡大品」本。現存的《摩訶般若波羅蜜鈔經》，內容是「小品」，顯然與「執胡大品」說不合，所以《開元釋教錄》，懷疑道安所說，而說「或恐尋之未審也」。鳩摩羅跋提（Kumārabuddhi）所獻的梵本，「四百二牒」，「凡十七千二百六十首盧，殘二十七字」，道安說得那樣的精確，是不可能錯誤的。依道安的「抄序」，這是抄出，而不是全部翻譯。曇摩蜱

等依「大品」二萬頌的梵本，對勘《放光》與《光讚》。如相同的，就不再譯了。如二經有漏失的，就譯出來。如文義不同而不能確定的，就「兩存」——在舊譯以外，再出新譯，又往往加以注釋。《摩訶般若波羅蜜經抄》，並不是「大品」的全部翻譯，而只是「經抄」，也就是一則一則的「校勘記」，所以只有四卷或五卷。這部「經抄」，早已佚失了。現存而名為《摩訶般若波羅蜜鈔經》的，內容是「小品」。隋法經等撰的《眾經目錄》說：竺法護曾譯出「新道行經十卷，一名新小品經，或七卷」。《原始般若經之研究》，依鈴木博士說，推定現存的《摩訶般若波羅蜜鈔經》，為東晉竺法護所譯。現存的《摩訶般若波羅蜜鈔經》，不但是「小品」類，而且還是殘本。文字採用「漢譯本」的很多，以「漢譯本」來對比，在《鈔經》卷三〈清淨品〉，卷四〈本無品〉中間，缺少了〈嘆品〉、〈持品〉、〈覺品〉、〈照明品〉、〈不可計品〉、〈譬喻品〉、〈分別品〉——七品。在卷五〈釋提桓因品〉以下，又缺了〈貢高品〉、〈學品〉、〈守行品〉、〈強弱品〉、〈累教品〉、〈不可盡品〉、〈隨品〉、〈薩陀波崙品〉、〈曇無竭品〉、〈囑累品〉——十品。共缺少十七品，約五卷。所以現存的《鈔經》五卷本，可以確定的推為竺法護所譯。不知為了什麼，也許是「五卷」的關係，竟被誤傳為曇摩蜱等所出的「經抄」！現存的《摩訶般若波羅蜜鈔經》，是竺法護所譯的，以下簡稱「晉譯本」。

4.《摩訶般若波羅蜜經》，或作《小品般若波羅蜜經》，十卷，是姚秦弘始十年（西元四〇八），鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的，今簡稱為「秦譯本」。

5.《大般若波羅蜜多經．第四分》（從五三八卷起，五五五卷止），共十八卷。

6.《大般若波羅蜜多經．第五分》（從五五六卷起，五六五卷止），共十卷。這是唐玄奘所譯的《大般若經》中，與「小品」相同的；十六分中的第四與第五分。今簡稱為「唐譯四分本」、「唐譯五分本」。

7.《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，二十五卷，施護（Dānapāla）譯，約譯出於宋太平興國七年（西元九八二）以後，簡稱「宋譯本」。

在這華文的七種譯本外，屬於「小品」《般若經》的藏譯本，也有兩部：1.勝友（Jinamitra）所譯的壹萬頌本：□phags-pa śes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa khri-pa shes-bya-ba theg-pa chen-po-mdo。2.釋迦軍（Śākyasena）、智成就（Jñānasiddhi）等所譯的八千頌本：□phags-pa śes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa brgyad-sto□-pa。梵本方面，有尼泊爾所傳的八千頌本：A□□asāhasrikāprajñāpāramitā，實數為八千一百九十頌。

如將華文譯本七部，藏文譯本二部，及梵文本一部，而比對同異，那麼可以分為二類：華文的「唐譯四分本」、「宋譯本」及「梵文本」為一類。「唐譯四分本」，二十九品，如增入略去的〈常啼品〉、〈法涌品〉、〈囑累品〉，共三十二品，與「宋譯本」及「梵文本」相合。「漢譯本」、「吳譯本」、「晉譯本」、「秦譯本」，及「唐譯五分本」，雖品數略有參差，而文義相近。藏文本二譯，從頌數來說，似乎是「唐譯四分本」的不同譯出。《至元法寶勘同總錄》，以為藏譯的一萬頌本同於「唐譯四分本」，八千頌本同於「唐譯五分本」，怕未必正確！「唐譯五分本」，譯成十卷，不可能有八千頌的。

二、「中品般若」：屬於「中品」的《般若經》，華文譯出的共五部。1.《光讚般若波羅蜜經》：如《出三藏記集》卷七，道安所作的〈合放光光讚略解序〉(大正五五．四八上)說：

「光讚，護公執胡本，聶承遠筆受。……寢逸涼土九十一年，幾至泯滅，乃達此邦也。斯經既殘不具。……會慧常、進行、慧辯等，將如天竺，路經涼州，寫而因焉。展轉秦雍，以晉泰元元年五月二十四日，乃達襄陽」。

《光讚般若經》，是竺法護於太康七年（西元二八六）譯出的，但當時沒有流通，幾乎佚失了。後來在涼州發見，才抄寫「送達襄陽，付沙門道安」

。不但已經過了九十一年，而現存十卷二十七品（失去了三分之二），已是殘本。這部殘本，今簡稱為「光讚本」。

2.《放光般若波羅蜜經》：這是朱士行在于闐求來的，譯成二十卷，九十品。傳譯的經過，如《出三藏記集》卷七，〈放光經後記〉(大正五五．四七下)說：

「朱士行……西至于闐國，寫得正品梵書，胡本九十章，六十萬餘言。以太康三年，遣弟子弗如檀，晉字法饒，送經胡本至洛陽。住三年，復至許昌。二年後，至陳留界倉垣水南寺。以元康元年五月十五日，眾賢者共集議，晉書正寫。時執胡本者，于闐沙門無叉羅；優婆塞竺叔蘭口傳（譯）；祝太玄、周玄明共筆受。……至其年十二月二十四日，寫都訖。……至太安二年十一月十五日，沙門竺法寂來至倉垣水北寺，求經本。寫時，撿取現品五部，并胡本，與竺叔蘭更共考校書寫，永安元年四月二日訖」。

太康三年（西元二八二），經本送到了洛陽；元康元年（西元二九一），才在倉垣水南寺譯出；到永安元年（西元三〇四），才校成定本。梵本「六十萬餘言」，約一萬九千頌，今簡稱為「放光本」。

3.《摩訶般若波羅蜜經》：姚秦弘始五年（西元四〇三），鳩摩羅什在長安逍遙園譯，今作三十卷。依《大智度論》，梵本為二萬二千頌，今簡稱為「大品本」。

4.《大般若波羅蜜多經．第二分》：玄奘從顯慶五年起，到龍朔三年（西元六六〇——六六三），譯成《大般若波羅蜜多經》全部，分十六分，共六百卷。其中第二分，從四〇一卷起，四七八卷止，共七八卷，今簡稱為「唐譯二分本」。

5.《大般若波羅蜜多經．第三分》：從四七九卷起，五三七卷止，共五九卷，簡稱「唐譯三分本」。

屬於「中品」類的藏文譯本，也有二部：1.Śes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa sto□-phrag-ñi-śu-l□a-pa，依《至元法寶勘同總錄》，與「唐譯二分本」相同。2.□phags-pa śes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa

khri-brgyad-sto□-pa shes-bya-ba theg-pa chen-po□i mdo，依《至元法寶勘同總錄》，與「唐譯三分本」相同。

屬於「中品」般若的梵本，現存 Pañcavi□śatisāhasrikā Prajñāpāramitā，即二萬五千頌般若，與「唐譯二分本」相當。

三、「上品般若」：玄奘所譯《大般若波羅蜜多經．初分》，譯為四百卷，就是傳說中的「十萬頌」本。依《貞元新定釋教目錄》，梵本實為十三萬二千六百頌，今簡稱「唐譯初分本」。藏文所譯的《十萬頌般若》，題為：Śes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa sto□-phrag-brgya-ba，依《至元法寶勘同總錄》，與「唐譯初分本」相同。現存梵本的《十萬頌般若》（Śatasāhasrikāprajñāpāramitā），依《八千頌般若》梵本刊行者 R. Mitra 所見，梵本分為四部分：第一部分為二萬六千九百六十八頌，第二部分為三萬五千二百五十九頌，第三部分為二萬四千八百頌，第四部分為二萬六千六百五十頌；四部分共有十一萬三千六百七十七頌。

四、「金剛般若」：這是《般若經》流通最盛的一部。譯為華文的，共六部：1.姚秦鳩摩羅什譯。2.魏菩提留支（Bodhiruci）於永平二年（西元五〇九）譯。3.陳真諦（Paramārtha）於壬午年（西元五六二）譯。這三部，都名為《金剛般若波羅蜜經》，各一卷。4.隋達磨笈多（Dharmagupta）於開皇十年（西元五九〇）譯，名《金剛能斷般若波羅蜜經》，一卷。5.唐玄奘於貞觀二十二年（西元六四八）譯，名《能斷金剛般若波羅蜜多經》，一卷；編入《大般若經》五七七卷，即第九分〈能斷金剛分〉。6.唐（武后時）長安三年（西元七〇三），義淨於西明寺譯出，名《能斷金剛般若波羅蜜多經》，一卷。漢譯本而外，有西藏譯本。其中德格版，與菩提留支，尤其是真諦的譯本相合。而北京版所收的，卻與達摩笈多，尤其是玄奘譯本相近。本經也存有梵本。斯坦因（A. Stein）在燉煌千佛洞，發見有于闐譯本。依漢譯本而論，菩提留支譯本，真諦譯本，達磨笈多譯本，玄奘譯本，義淨譯本——五部，都屬於瑜伽系所傳，與無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）的《金剛經論釋》有關。

五、「那伽室利般若」：唐譯《大般若經》卷五七六，第八〈那伽室利分〉一卷。在中國譯經史上，這部經的譯出很早，如《出三藏記集》卷四，〈新集續撰失譯雜經錄〉(大正五五．二一下)說：

「濡首菩薩無上清淨分衛經，二卷(一名決了諸法如幻化三昧經)」。

失譯而「未見經文」的，又有「濡首菩薩經，二卷」，注：「疑即是濡首菩薩分衛經」。這部只聽說經名，而沒有見到經文的，僧祐推斷為就是《濡首菩薩無上清淨分衛經》。隋法經的《眾經目錄》，只有一本，「宋沙門釋翔公於南海譯」。《歷代三寶紀》卻分作二部：一部是後漢嚴佛調譯；一部是「宋世，不顯年，未詳何帝譯。群錄直注云：沙門翔公於南海郡出」。《歷代三寶紀》的二部說，當然不足信；傳為宋代的翔公譯，也未必可信。從《濡首菩薩無上清淨分衛經》的譯語來說，雖相當的流暢明白，但譯如是我聞為「聞如是」，文殊師利為「濡首」，緊那羅為「真陀羅」，無生法忍為「無所從生法樂之忍」等，有晉代（羅什以前）譯品的特徵，不可能是宋譯。也許因為這樣，《歷代三寶紀》才有嚴佛調譯的臆說。這是東晉，近於羅什時代的「失譯」。在古代，這部經是沒有作為「般若部」的。這是初期的大乘經，思想近於般若，而並非以般若為主題的。在菩提留支傳說「八部般若」時代，這部經還沒有被編入《大般若經》系統。

六、「文殊般若」：本經的華文譯本有三：1.梁天監五年（西元五〇六），曼陀羅仙（Mandra）譯，名《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，或作《文殊般若波羅蜜經》，二卷。2.梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）譯，名《文殊師利所說般若波羅蜜經》，一卷。僧伽婆羅起初參預曼陀羅仙的譯場；在曼陀羅仙去世後，又依據曼陀羅仙的梵本，再為譯出。3.唐玄奘譯《大般若波羅蜜多經》（卷五七四、五七五）第七分——〈曼殊室利分〉。曼陀羅仙本，「初文無十重光，後文有一行三昧」；僧伽婆羅本，「初文有十重光，後文無一行三昧」。玄奘譯本，與曼陀羅仙本相合。曼陀羅仙的譯本，被編入《大寶積經》第四六會。這部經，也有藏譯本與梵本。「文殊般若」是以「般若波羅蜜」為主題，成為一部獨立的經典。但特別重視「眾生界」、「我界」、「如來界」、「佛界」、「法界」、「不思議界」，流露了後期

大乘佛法的特色。不過還在演進過程中，沒有到達「如來藏」（或「如來界」）、「佛性」（佛界）說的階段。

七、「勝天王般若」：「天王問般若」，菩提留支所傳的「八部般若」，已經說到。到了陳天嘉六年（西元五六五），月婆首那（Upaśūnya）才譯為華文，名《勝天王般若波羅蜜經》。這部經的梵本，是于闐沙門求那跋陀（Gu□abhadra），在梁太清二年（西元五四八），帶到建業來的。全部十六品，分為七卷。《勝天王般若》與唐玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》的第六分相當；唐譯為八卷（五六六卷起，五七三卷止），十七品。

《勝天王般若波羅蜜經》，與兩部經有關，可說是兩部經（與另一部經）的輯集所成，這兩部就是《寶雲經》與《無上依經》。《寶雲經》，先後共有四譯：1.《寶雲經》，七卷，梁天監二年後（西元五〇三——），曼陀羅仙譯。2.《大乘寶雲經》，七卷，梁曼陀羅仙共僧伽婆羅譯。3.《寶雨經》，十卷，唐達磨流支（Dharmaruci）譯。4.《佛說除蓋障菩薩所問經》，二十卷，趙宋施護等譯。這四部是同本異譯，經中說到：除蓋障菩薩從東方世界來，提出了一百零幾個問題，從「云何菩薩具足於施」，到「云何菩薩速成阿耨多羅三藐三菩提」。佛對每一問題，都以「十法」來解答，體裁與《華嚴經》相近。末了，諸天讚歎供養，敘述伽耶山神長壽（或作「不死」）天女事；最後讚歎結勸受持。其中不同的是：《大乘寶雲經》末，缺少了長壽天女一段，反多了〈寶積品〉。〈寶積品〉的內容，與《古寶積經》（《大寶積經》的〈普明菩薩會〉）相同，這是將《古寶積經》為品，而附在這部經的末後。《寶雨經》在佛從頂上放光後，插入月光天子事。佛預記說：「汝於此贍部洲東北方摩訶支那國，位居阿鞞跋致。實是菩薩，故現女身，為自在主（王），經於多歲，正法治化」。譯經者是武則天皇帝大周長壽二年；女王授記，本來是南印度，譯者適逢女主稱帝，也就編在《寶雨經》裡，從南印度轉化為東北的大中國了。再說《無上依經》，二卷，是梁真諦紹泰三年（西元五五七）譯出的，全經分七品：〈校量功德品〉、〈如來界品〉、〈菩提品〉、〈如來功德品〉、〈如來事品〉、〈讚歎品〉、〈囑累品〉。〈校量功德品第一〉，本來是一部獨立的經典，與失譯的《未曾有經》

，玄奘譯的《甚希有經》，為同本異譯；內容為稱讚供養佛舍利，造塔的功德。佛的舍利，也稱為「佛馱都」、「如來馱都」。馱都（dhātu），譯為界，所以佛舍利是被稱為「佛界」或「如來界」的。也就因為這樣，從佛舍利的「如來界」，說到與「如來藏」同意義的「如來界」。《無上依經》的〈如來界品〉，說如來界（在眾生位），也名「眾生界」的體性。〈菩提品〉說明依如來界，修行而得菩提。說佛果的種種功德；依佛功德而起種種的業用。從〈如來界品〉到〈如來事（業）品〉，對如來藏說作了系統的有條理的敘述。

依《寶雲經》及《無上依經》，來比對《勝天王般若波羅蜜經》（十六品），內容的相同，是這樣的：1.《勝天王般若波羅蜜經．通達品》：先序說東方離障菩薩（即除蓋障菩薩）等十方菩薩來集，次答依般若而修的十波羅蜜。2.〈顯相品〉：從「如地」到「能作法師，善巧說法」。3.〈法界品〉：先答「通達法界」、「遠離眾相」，到「知邪正路」。在「遠離眾相」下，《勝天王般若》多了一段「時眾得益」。4.〈念處品〉：從「心正不亂」，到「如來威神之力」。上來四品，與《寶雲經》相合。5.〈法性品〉：從品初到「行般若波羅蜜，通達如是甚深法性」，與《無上依經》的〈如來界品〉相合，如說：

「在諸眾生陰界入中，無始相續所不能染法性體淨。一切心識不能緣起，諸餘覺觀不能分別，邪念思惟亦不能緣。法離邪念，無明不起，是故不從十二緣生，名為無相；則非作法，無生無滅，無邊無盡，自相常住」。

「一切眾生，有陰界入，勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得至明妙善。此處，若心意識不能緣起，覺觀分別不能緣起，不正思惟不能緣起。若與不正思惟相離，是法不起無明；若不起無明，是法非十二有分起緣；若非十二有分起緣，是法無相。若無相者，是法非所作，無生無滅，無滅無盡，是常是恒是寂是住」。

〈法性品〉後段，從「通達世諦」，到「修如是行，得阿耨多羅三藐三菩提」，又是《寶雲經》中的解答問題。接著，諸天讚歎供養，到讚歎受持

——〈法性品〉終了，也都與《寶雲經》相合。《勝天王般若波羅蜜經》6.〈平等品〉，7.〈現相品〉，8.〈無所得品〉，9.〈證勸品〉，10.〈述德品〉，11.〈現化品〉，12.〈陀羅尼品〉，13.〈勸誡品〉——八品，是輯集另一部大乘經。文中提到了舍利弗、須真胝天子、善思惟童子、文殊師利等，在現存的漢譯大乘經中，應該是可以比對出來的。14.〈二行品〉：這又是《無上依經》。《無上依經．菩提品》十義，與〈二行品〉的「五者作事，六者相攝，七者行處，八者常住，九者不共，十者不可思惟」部分，及〈如來功德品〉的大部分相當（八十種好止）。15.〈讚歎品〉：讚歎的偈頌，與《無上依經》的〈讚歎品〉相合。16.〈付囑品〉：「受持此修多羅有十種法」，與《無上依經》的〈囑累品〉相合。從上來的比對，《勝天王般若波羅蜜經》，是纂集了《寶雲經》、《無上依經》，及另一部大乘經而成的。屬於後期大乘，明白可見！

八、「理趣般若」：與「般若理趣」有關的經典，有好幾部，古人或說是同本，或說是別本。其實，可以分為三類：第一類是：1.唐玄奘譯《大般若波羅蜜多經》（卷五七八）〈第十般若理趣分〉。2.唐菩提流志（Bodhiruci）於長壽二年（西元六九三）譯，名《實相般若波羅蜜經》，一卷。3.唐不空（西元七六三——七七一）譯，名《大樂金剛不空真實三麼耶經》，一卷；《貞元錄》作《般若理趣釋》。這三部大同，惟玄奘譯，末後多神咒三種；而菩提流志與不空所譯的，在每段都附有「字義」。第二類是：4.唐金剛智（Vajrabodhi）譯，名《金剛頂瑜伽理趣般若經》，一卷。5.趙宋施護（西元九八二——）譯，名《徧照般若波羅蜜經》，一卷。這二部，大體與《大般若經》的〈理趣分〉相同，但後段又多說了「二十五甚深般若波羅蜜多理趣秘密法門」，也就是二十五種真言。第三類是：6.趙宋法賢（西元——一〇〇一）譯《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》，七卷，二十五分。從初分到十四分初：「圓證此大樂金剛不空三昧根本一切如來般若波羅蜜多法門」止，大體與唐譯〈理趣分〉相合，不過在每一分段，加入了「入曼陀羅法儀」。從此以下，都是金剛手宣說的種種修持法儀。《大般若波羅蜜多經》中的〈般若理趣分〉，是屬於「秘密大乘」的。如說：「大

樂金剛不空神呪」；「謂大貪等最勝成就，令大菩薩大樂最勝成就；大樂最勝成就，令大菩薩一切如來大覺最勝成就」。這不是明顯的從大貪得大樂、從大樂而成佛嗎？應用《般若經》義，而建立大樂為根本的秘密乘。依此而作實際修持，經第二類，到達第三類的「最上根本大樂金剛不空三昧」法門。

九、六分波羅蜜多：玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》，從十一到十六分，名〈布施波羅蜜多分〉、〈淨戒〉、〈安忍〉、〈精進〉、〈靜慮〉、〈般若波羅蜜多分〉。六波羅蜜多，分別的集成六部。〈布施分〉五卷，〈淨戒分〉五卷，〈安忍分〉一卷，〈精進分〉一卷，〈靜慮分〉二卷，〈般若分〉八卷：六部共二二卷（五七九卷起，六〇〇卷止）。六分中的〈般若波羅蜜多分〉，有藏文譯本，也有梵文本。這部〈般若波羅蜜多分〉，在印度曾受到重視。如唐波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra），在貞觀六年（西元六三二）譯出的《般若燈論》，是清辯（Bhāvaviveka）所著的《中觀》釋論。在這部論中，每品末都引經以證明論義，幾乎每品都引佛為極勇猛菩薩說，就是出於這部〈般若波羅蜜多分〉的。

一〇、「般若心經」：在《般若經》中，這是民間傳誦最盛的短篇。譯為華文的也最多，現在存有七種。1.《摩訶般若波羅蜜大明呪經》，推定為姚秦鳩摩羅什（西元四〇一——）譯。2.《般若波羅蜜多心經》，唐玄奘於貞觀二三年（西元六四四）譯。3.《普遍智藏般若波羅蜜多心經》，唐開元二六年（西元七三八），法月（Dharmacandra）譯。4.《般若波羅蜜多心經》，唐貞元六年（西元七九〇），般若（Prajñā）等譯。5.《般若波羅蜜多心經》，唐大中一三年（西元八五九），智慧輪（Prajñācakra）譯。6.《般若波羅蜜多心經》，唐大中年間（西元八四七——八五九）法成譯，這是近代從燉煌石室所發見的。7.《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》，宋太宗時（西元九八二——）施護譯。此外，也有藏文譯本與梵本；中國並傳有玄奘直譯梵音的《般若心經》。

華文的不同譯本，主體都是相近的。羅什與玄奘的譯本，沒有序與流通，但西元八世紀以下的譯本，都具備了序、正、流通——三分。般若、智慧輪、法成、施護譯本，序與流通都相同；惟有法月譯本的序分，多了觀自在

菩薩請說一節。古人以為這部經「出大品經」。其實，這部經以「中品般若」的經文為核心，而附合於世俗信仰的。「舍利弗！……無智亦無得」，出於「大品本」的〈習應品〉。「般若波羅蜜是大明呪，無上明呪，無等等明呪」，出於「大品本」的〈勸持品〉。以「中品般若」經文為核心，標「觀世音菩薩」，說「度一切苦厄」、「能除一切苦」，以貫通觀音菩薩救濟苦難的信仰。「大明呪」等，《般若經》是讚歎般若力用的，現在就「即說呪曰」。這是在「中品般若」成立以後，適應世俗，轉化般若而與世俗神秘仰信合流的經典。

一一、其他部類：被編入「般若部」的，還有幾種：

1.《仁王護國般若波羅蜜經》，二卷，西元五世紀初，流傳於中國。傳說為羅什所譯，是可疑的。唐永泰元年（西元七六五），不空（Amoghavajra）譯出《仁王護國般若波羅蜜多經》，二卷，文義相近，只是多了護國消災的陀羅尼呪。

2.《了義般若波羅蜜多經》短篇，宋施護（西元九八二——）譯。前分是「中品般若」，佛告舍利弗（Śāriputra），菩薩「應當修習般若波羅蜜」的一部分。後分「應當斷除十種疑惑」，是瑜伽學者對般若法門的扼要解說。

3.《五十頌聖般若波羅蜜經》，短篇，宋施護（西元九八二——）譯，略攝「中品般若」「般若廣說三乘」法門的大義。

4.《開覺自性般若波羅蜜多經》，四卷，惟淨（西元一〇〇九——一〇二一）譯。經上說「三性」：「色無性、假性、實性，受想行識無性、假性、實性」。又《經》卷一(大正八．八五五中)說：

「若有人言：如佛所說，色（等）無自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃。作是說者，彼於一切法即無和合，亦無樂欲。隨其言說，作是知解，我說彼是外中之外，愚夫異生邪見分位」。

依這部經說，如照著佛說的話，以為色等無自性，不生不滅，那就是「外中之外，愚夫異生邪見分位」。一定要說：色等法是有的，才能「於彼色中有斷有知」，「於大樂行而能隨轉」。這不但隨順有宗的見解，而更是引

入秘密乘的「大樂行」。

5.宋天息災（西元九八二——）譯的《佛母小字般若波羅蜜多經》；6.天息災譯的《觀想佛母般若波羅蜜多菩薩經》；7.施護譯的《帝釋般若波羅蜜多經》。這三部都是短篇，都含有秘密真言。那個時代，印度佛教都受到「秘密大乘」的影響了。

上面所敘述的十一大類中，代表初期大乘法的，是「下品」、「中品」、「上品」，及〈能斷金剛分〉。本論將依此初期大乘的《般若經》，來論究初期大乘法門的主流。

第二節 原始般若

第一項 原始般若的論定

從上節的敘述中，可見古傳的二部——「小品」與「大品」，三部——「上品」、「中品」、「下品」，與玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》的前五分相當，占全經的百分之九四，實為《般若經》的主要部分。《大般若經》的前五分（也就是古傳的三部或二部），從十萬頌到四千頌，文字的廣略，距離是相當遠的，然在內容上，彼此卻有一部分是共同的。共同的一致部分，在論究《般若經》的集出過程，推定《般若經》的原始部分，都是值得重視的！二部、三部、五分間，到底那些是存有共同部分？現在依「中品般若」的「放光本」，「下品般若」的「漢譯本」，對比如下：

「放光本」 「漢譯本」

┌──────┐

|〈放光品〉第一|

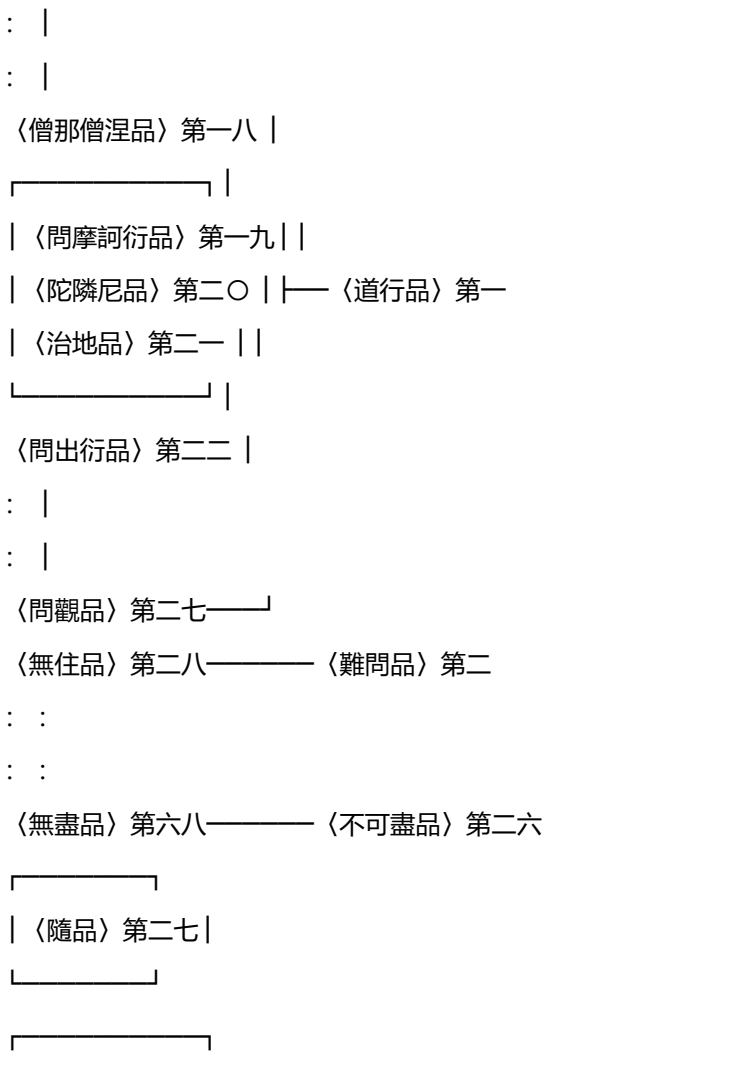
| : |

| : |

|〈舌相品〉第八|

└──────┘

〈行品〉第九────┐


〈僧那僧涅品〉第一八
〈問摩訶衍品〉第一九
〈陀隣尼品〉第二〇
〈道行品〉第一
〈治地品〉第二一
〈問出衍品〉第二二
〈問觀品〉第二七
〈無住品〉第二八
〈難問品〉第二
〈無盡品〉第六八
〈不可盡品〉第二六
〈隨品〉第二七
〈六度相攝品〉第六九
〈諸法妙化品〉第八七

└──────────┘

〈薩陀波倫品〉第八八———〈薩陀波倫菩薩品〉第二八

：：

：：

〈囑累品〉第九〇————〈囑累品〉第三〇

依「中品般若」的「放光本」說，全經可分為三部分：「前分」、「中分」、「後分」。「中（間部）分」，從〈行品〉第九，到〈無盡品〉第六八，共六〇品，占全經的三分之二。這部分，與「漢譯本」的前二六品相當（廣與略不同），僅在論到「大乘」時，「中品般若」多了〈問摩訶衍品〉、〈陀隣尼品〉、〈治地品〉——三品。這一部分，是「中品般若」與「下品般若」可以對同的部分。「前分」，從〈放光品〉第一，到〈舌相品〉第八，共八品，是「下品般若」所沒有的。「中品般若」的後分，從〈六度相攝品〉第六九，到〈諸法妙化品〉第八七，共一九品，是「後分」的主要部分，也是「下品般若」所沒有的。反之，「下品般若」有〈隨品〉第二七，「中品般若」也沒有。「中品般若」末後的三品，是舉薩陀波倫（Sadāprarudita）求學般若的故事，為勸發求學般若的範例。勸學與末後囑累流通部分，與「漢譯本」的後三品相合，但不是「般若法門」的主體部分。在這兩類經本的比對中，二本所共同的，可作為《般若經》基本部分的，是「中（間部）分」。

《般若經》有「上品」、「中品」、「下品」。依唐譯《大般若波羅蜜多經》，「中品」又有二本，「下品」也分二本，到底彼此關係是怎樣的呢？《佛母般若波羅蜜多圓集要義論釋》卷一(大正二五．九〇二中)說：

「今此但說八千頌者，為彼聽者最勝意樂所宜聞故，是故頌略。……非般若波羅蜜多法中義有差別，但為軟中上品所有根性，隨欲攝受，是故世尊由此因故，少略說此（八千頌）般若波羅蜜多」。

《般若經》的「上品」、「中品」與「下品」，偈頌的增多或減少，都是世尊為了適應聽眾的根性。這樣，「上品」、「中品」、「下品」，《大

般若經》的前五分，都是佛應機所作不同的宣說。在中國，如圓測的《大般若經》第二分序說：「疑繁而誨自廣，悟初而訪逾篤。所以重指鷲阿，再扣龍象」。第四分序說：「恐野馬之情未戢，故靈鷲之談復敞」。「重」、「再」、「復」，都表示了說而再說。「上品」、「中品」、「下品」，《大般若經》的前五分，都是佛的說而又說，這是古代最一般的解說。

中國古代有一項傳說，「下品」（古稱「小品」）是從「中品」（古稱「大品」）抄略（節錄）出來的，如《出三藏記集》卷七，道安的〈道行經序〉(大正五五．四七中)說：

「佛泥曰後，外國高士抄（「大品」）九十章為道行品。……然經既抄撮合成章指，……頗有首尾隱者。古賢論之，往往有滯。……假無放光（「大品」），何由解斯經乎」！

支道林所作的〈大小品對比要抄序〉也說：「蓋聞出小品者，道士也。……嘗聞先學共傳云：佛去世後，從大品之中抄出小品」。「高士」、「道士」，都指出家的比丘。「小品」不是佛的再說，而是後人從「大品」中抄出來的。抄出時，多少變化而自成部類，所以道安也就直稱之為「外國高明者撰也」。「小品」從「大品」中抄出的傳說，可能是比較二本而得的結論。「漢譯本」「頗有首尾隱者」，經文的起承段落，有些不分明，而「大品」卻沒有這種首尾、段落不明的情形，所以道安說：「假無放光，何由解斯經乎」！道安是推重「大品」的。支道林對比了「大品」與「小品」，發見了種種不同，如《出三藏記集》卷八〈大小品對比要抄序〉(大正五五．五六上——中)說：

「或小品之所具，大品所不載；大品之所備，小品之所闕」。

「小品引宗，時有諸異：或辭倒事同而不乖旨歸；或取其初要，廢其後致；或筌次事宗，倒其首尾；或散在群品，略撮玄要」。

支道林是主張「教非一途，應物無方」的，「大品」與「小品」，都有獨到的適應性。然而「小品」到底是依據「大品」而抄出來的，所以說：「先哲出經，以胡為本；小品雖抄，以大為宗。推胡可以明理，徵大可以驗小」

。也就因此，對那些「未見大品，而欲寄懷小品，率意造義」的中國學者，給以批評。這是與道安一樣，要依據「大品」來通釋「小品」的，可說是從「大品」抄出「小品」的必然結論。

近代日本的部分學者，繼承了從「大品」抄出「小品」的傳說，作更細密的研究，更擴充而論到《大般若經》的前五分，如渡邊海旭的〈大般若經概觀〉，干潟龍祥的〈般若經之諸問題〉。鹽見徹堂的〈關於般若經之原形〉，以為先抄出「小品」的初品，其次抄出以下的各品。並推究先在經典，是與「小品」初品相當的，如「大品本」的〈三假品〉到〈無生品〉部分。凡繼承從「大品」抄出「小品」的，對「小品」的法數簡略，首尾不分明；為了書寫流傳不方便而抄出「小品」等理由，大抵與支道林所說的相近。

近代研究而可為一般學者所容認的，應該是先有「小品」而後擴展為「大品」說。日本椎尾辨匡的〈摩訶般若波羅蜜經解題〉，《佛教經典概說》，以為由《大般若經》的第四分——「小品」，漸次增廣為「大品」。第六分以下，〈金剛般若分〉與「大品」同時，最遲的是〈般若理趣分〉。鈴木忠宗的〈關於般若經之原形〉，也以為先有「小品」，並推論為近於「唐譯第五分」。梶芳光運的《原始般若經之研究》，以廣泛的比較，而推定「小品」為在先的。並考定《般若經》的發展體系為：

原始般若經→道行經系統→放光經系統→初會系統

文殊問般若經————→第八會

金剛般若經————→第九會

在二部、三部、五分中，推定為：從「原始般若」而《道行般若》——「下品」；從《道行般若》而《放光般若》——「中品」；更從《放光般若》而發展為「初會」般若——「上品」。這一《般若經》的發展過程，我完全同意這一明確的論定。

從「下品」中推究出「原始般若」，對般若法門特質的理解，發展的趨向，是非常必要的！椎尾辨匡以為「須菩提品最古」，鹽見徹堂也說：先抄出「小品」的初品；以這部分的「大品」為先在經典。梶芳光運列舉各本，

以《道行經．道行品》（及各本與之相當）的一部分——從「佛在羅閱祇」起，佛讚須菩提：「菩薩作是學，為學般若波羅蜜也」止，為「原始般若經」。所說雖有些出入，但從〈道行品〉（或與之相當的「大品」）去推求「原始般若」，仍可說是一致的看法。以下，以「秦譯本」（「小品」）為代表，參考其他經本，而加以論述。採用鳩摩羅什（Kumārajīva）譯本取其文字比較暢達些。

第二項 原始的般若法門

說到「原始般若」法門，當然是從現存的《般若經》——「下品般若」中抉擇出來的。但佛法的編集成經本，決不能想像為一般的「創作」。佛法是先有法門，經展轉傳授，然後編集出來；法門的傳授，是比經典的集出更早存在的。以「原始般若」來說，這是深徹的體悟——般若的悟入無生。這是開示悟入的教授，初學者是不容易信解持行的。在少數利根佛弟子的展轉傳授中，當時流行的菩薩思想中，被確認為菩薩的般若波羅蜜，不會再退轉（不退二乘）的法門。法門的傳授，是不限於一人的；經過多方面的傳授持行，到編集出來，那時可能已有大同小異的不同傳述，集出者有將之綜合為一部的必要。集出以後，有疑難的，附入些解說；有關的法義，也會增補進去：文段也就漸漸的增廣起來。這樣的綜合，釋疑，增補，在文字的啣接上，都可能留下些痕跡，再經過文字的潤飾，才成為完整的經篇。「原始般若」如此，「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」也如此；這也可說是經典集成的一般情形。對於「原始般若」，我也是從這樣的觀點，去研考「下品般若」的初品。現在依據「秦譯本」，試為簡要的分段，列舉出來，分作高低排列，以便明顯的看出「原始般若」的初形。

（一）序文(一)。

佛告須菩提：為諸菩薩說所應成就般若波羅蜜(二)。

須菩提答舍利弗：諸佛弟子敢有所說，不違法相，皆是佛力(三)。

（二）須菩提白佛：我不見不得菩薩，不見不得般若波羅蜜，當教何等菩薩般若波羅蜜？若聞此說，不驚不怖，是名教菩薩般若波羅蜜(一)。

菩薩行般若時，應如是學：不念是菩薩心。是心非心，心相本淨，不壞不分別。若聞是說，不驚不怖，當知是菩薩不離般若波羅蜜(二)。

（欲學聲聞、辟支佛、菩薩地者，應學般若波羅蜜；般若波羅蜜中，廣說菩薩所應學法）。

（三）須菩提白佛：我不得不見菩薩，當教何等菩薩般若波羅蜜？不得菩薩法來去，而與作字言是菩薩，我則疑悔！菩薩字無決定、無住處，是字無所有故。若聞是不驚不怖，當知是菩薩住不退轉地，住無所住(一)。

菩薩行般若時，不應色中住。若住色，為作色行；若行作法，則不能受般若、習般若、具足般若波羅蜜，不能成就薩婆若。色無受想，無受則非色；般若亦無受。如是行，名諸法無受三昧，一切聲聞辟支佛所不能壞。是三昧不可以相得，……以得諸法實相故得解脫；得解脫已，於諸法中，乃至涅槃，亦無取無捨。是名菩薩般若波羅蜜，不受色等。未具佛十力、四無所畏、十八不共法，終不中道而般涅槃(二)。

菩薩行般若時，應如是思惟：若法不可得，是般若波羅蜜耶？思惟此而不驚不怖，當知是菩薩不離般若波羅蜜(三)。

答舍利弗：是法皆離，性相亦離。如是學，能成就薩婆若。一切法無生無成故，如是行者，則近薩婆若(四)。

（四）須菩提告舍利弗：菩薩若行色行、生色行、滅色行、壞色行、空色行，我行是行：是行相，是菩薩未善知方便。若不行色，乃至不行色空，是名行般若波羅蜜。不念行，不念不行、行不行、非行非不行，是名行般若波羅蜜。一切法無受故，是名菩薩諸法無受三昧，一切聲聞辟支佛所不能壞。行是三昧，疾得阿耨多羅三藐三菩提(一)。

菩薩行是三昧，不念不分別是三昧，當入、今入、已入，是菩薩從諸佛得受三菩提記。是三昧不可示，三昧性無所有故(二)。

佛讚須菩提：我說汝於無諍三昧人中最為第一，如我所說！菩薩應如是學，是名學般若波羅蜜(三)。

（1）佛答舍利弗：菩薩如是學，於法實無所學，不如凡夫所著。菩薩如是學，亦不學薩婆若，亦名學薩婆若，成就薩婆若。

（2）佛答須菩提：菩薩學阿耨多羅三藐三菩提，當如幻人學(一)。菩薩惡知識；菩薩善知識(二)。

菩薩(三)。

摩訶薩(四)。

（五）須菩提白佛：我不得過去未來現在世菩薩。色無邊故；當知菩薩亦無邊。一切處、時、種，菩薩不可得，當教何等菩薩般若波羅蜜(一)？

菩薩者但有名字。如我畢竟不生，一切法性亦如是。此中何等是色不著不生！色是菩薩不可得，不可得亦不可得，一切處、時、種，菩薩不可得，當教何法入般若波羅蜜(二)？

菩薩但有名字。如我畢竟不生，法性亦如是。此中何等是色不著不生！諸法性如是，是性亦不生，不生亦不生，我今當教不生法入般若波羅蜜耶？離不生法，不可得菩薩行阿耨多羅三藐三菩提。若聞此說不驚不怖，當知是菩薩行般若波羅蜜(三)。

菩薩隨行般若時，作是觀諸法，即不受色。何以故？色無生無滅即非色，無生無滅，無二無別。若說色，即是無二法(四)。

（六）須菩提答舍利弗：我不欲菩薩有難行。（於眾生生易想、樂想、父母想、子想、我所想，則能利益無量阿僧祇眾生。）如我，一切處、時、種不可得，於內外法應生如是想。若菩薩以如是心行，亦名難行(一)。

菩薩實無生。菩薩無生，菩薩法亦無生；薩婆若無生，薩婆若法亦無生；凡夫無生，凡夫法亦無生。我不欲令無生法有所得，無生法不可得故(二)。

諸法無生，所言無生樂說亦無生(三)。

舍利弗讚須菩提：汝於說法人中最為第一！隨所問皆能答故。須菩提說：隨所問能答，是般若波羅蜜力。若菩薩聞是說，不疑不悔，當知是菩薩行是行，不離是念(四)。

眾生無性故，離故，不可得故，當知是念亦無性、離、不可得。我欲令菩薩以是念行般若波羅蜜(五)。

依此「下品般若」「初品」的分段，不難看出《般若經》的原形。般若是體悟的修證法門，不是義理的敘述或解說，這是對般若的一項必要認識！從（一）經序——通序去看，「秦譯本」等大體與「中品」相合，只是廣略的不同。但古譯的「漢譯本」、「吳譯本」，卻特別說到「月十五日說戒時」。這是最古的譯本，是值得重視的。古代的佛教界，在布薩說戒夜，大眾集合「論法」。如《中部》《滿月大經》、《滿月小經》，都這樣說：

「爾時，布薩日十五滿月之夜，世尊為比丘眾圍繞，於空地坐」。

佛法是以修證為主的。在這大眾集合問難中，傳授下來，也發揚起來。依《般若經》序，月十五日說戒時，大眾集合。世尊命須菩提（Subhūti），為菩薩說所應該修學成就的般若波羅蜜。須菩提宣說；容易引起疑問的，由舍利弗（Śāriputra）發問，須菩提答釋。這是古代傳說須菩提說般若，與古代的「論法」情形相合。重視這一意義，那麼在初品的四．五段中間，佛為舍利弗說，為須菩提說——大段經文，與序文的命須菩提說不合。而且，須菩提所說，是啟發的，反詰的，修證的；而佛說部分，卻是說明的，因名定義的。所以，將佛說的大段除開，其餘的文體與內容，都可說一致，這就是「原始般若」部分。

須菩提，是被稱讚為：「無諍三昧人中最為第一」。「無諍」（ara□ya），就是阿蘭若。從形跡說，這是初期野處的阿蘭若行，而不是近聚落住（與聚落住）的律儀行。從實質說，無諍行是遠離一切戲論，遠離一切諍執的寂滅。《中阿含經》卷四三《拘樓瘦無諍經》(大正一．七〇三下)說：

「須菩提族姓子，以無諍道於後知法如法」。

「知法如真實，須菩提說偈，此行真實空，捨此住止息」。

無諍行，經說是「無苦無煩無熱無憂戚」的中道正行，是「真實不虛妄，與義相應」的正行。在所說「隨國俗法，莫是莫非」中，說明了語言隨方俗的不定性，不應固執而起諍論。《般若經》中，須菩提說的般若，是「不

見菩薩，不得菩薩，亦不見不得般若波羅蜜」。「菩薩字無決定無住處，所以者何？是字無所有故」。「菩薩者但有名字」。這與無諍行的名字不定性，顯然是有關係的。《三論玄義檢幽集》卷五(大正七〇．四五九中——下)說：

「真諦云：此部執世出世法悉是假名，故言一切法無有實體；同是一名，名即是說，故言一說部」。

有關一說部（Ekavyāvahārika）的宗義，吉藏、法藏、窺基都採用真諦（Paramārtha）的傳說。一說部的名義，或以為不是這樣解說的。一說部的宗義，沒有更多的證明，但西元六世紀真諦的時代，印度的一說部，是有這樣宗義的。「諸法但名無實」，與原始般若是相符的。這一被認為菩薩般若波羅蜜的教授，可能與一說部有關。

在「下品般若」初品的三、四段，說到了大同小異的二種「三昧」，如《小品般若波羅蜜經》卷一(大正八．五三七下、五三八上)說：

「菩薩應如是學行般若波羅蜜，是名菩薩諸法無受三昧，廣大無量無定，一切聲聞辟支佛所不能壞」。

「是名行般若波羅蜜，所以者何？一切法無受故，是名菩薩諸法無受三昧，廣大無量無定，一切聲聞辟支佛所不能壞」。

「秦譯本」與「宋譯本」、「漢譯本」，二種「三昧」的譯語相同。「唐譯四分本」，分別為「於一切法無攝受定」，「於一切法無取執定」。在梵本中，確有 sarvadharmāparig□hīto samādhir 與 sarvadharmānupādāno samādhir 的差別，然「攝受」與「取執」（古譯也作「受」）的意義是相近的。經文三段說：「若住色中，為作色行。……若行作法，則不能（攝）受般若波羅蜜。……若色無受，則非色……是名菩薩諸法無（攝）受三昧」。這是以不住一切法，不攝受一切法，名為「諸法無受三昧」的。四段說：「若行色……行，為行相。……菩薩不行色，不行色生，不行色滅，不行色壞，不行色空」。進一步說：「不念（我）行般若波羅蜜，不念不行，不念行不行，亦不念非行非不行。……是名菩薩諸法無受（

執取）三昧」。這是以不取著一切法相立名的。這二種「三昧」，實為同一教授的不同傳誦，由集經者纂集在一起的，並認為這都就是般若波羅蜜。「不住色（等五蘊）」，「不作行」，「不取著」，「不攝受」，是繼承原始佛法的，是佛法固有的術語。但這樣的「諸法無受三昧」，解說為菩薩修習相應了，就不會退轉而墮入二乘，所以這是「不共二乘」，菩薩獨有的般若波羅蜜。這裡想說到的，一、菩薩的般若波羅蜜，就是「諸法無受三昧」，但自般若法門興起後，極力推重般若，不再提起這「無受三昧」了！從大乘經所見到的，以三昧為經名，以三昧為主題的經典，是非常多的。在部分的大乘三昧經中，推重阿蘭若行，甚至說非阿蘭若行不能成佛。大乘三昧，與阿蘭若行的關係很深。般若法門也從阿蘭若行中來，所以傳說為（無諍三昧第一）須菩提說般若。等到大乘盛行，大乘三昧都傳為菩薩們所修習傳出了。二、「無受三昧」——般若波羅蜜，是菩薩行，不共二乘的。但般若的宣說者，是聲聞弟子須菩提。須菩提自己說：「佛諸弟子敢有所說，皆是佛力。所以者何？佛所說法，於中學者能證諸法相。證已，有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故」。依須菩提所說，佛弟子依佛所說法而修學，是能證得諸「法相」的，證了以後，能與「法相」不相違的。所以說「皆是佛力」，「以法相力故」。「佛力」，《大智度論》解說為：「我（弟子自稱）等雖有智慧眼，不值佛法，則無所見。……佛亦如是，若不以智慧燈照我等者，則無所見」。原始般若的「佛力」說，與一般的他力加持不同；須菩提是自證而後隨順「法相」說的。在三段的「無受三昧」中，並舉先尼（Śre□ika Parivrājaka）梵志的證入為例。菩薩特有的般若波羅蜜，似乎與聲聞弟子有共通的部分。在二段的第三小節下，也插入了勸三乘共學般若一段。般若波羅蜜，到底是「但教菩薩」，還是「通教三乘」，成為教學上一個微妙的問題！

佛命須菩提為菩薩說般若波羅蜜，須菩提沒有與菩薩們問答，而只是對佛說。須菩提所說的話，在聖典中是另成一格的。須菩提並不說菩薩應該這樣修般若，反而以否定懷疑的語句，去表達所應學應成就的般若。如說：「我不見菩薩，不得菩薩，亦不見不得般若波羅蜜，當教何等般若波羅蜜」(二)

？「若法不可得，是般若波羅蜜耶」(三)？「如是一切處、一切時、一切種，菩薩不可得，當教何等菩薩般若波羅蜜」？「當教何法入般若波羅蜜」？「我今當教不生法入般若波羅蜜耶？」(五)菩薩與般若，都但有名言，沒有實法，所以沒有受教的人（菩薩），也沒有所教的法（般若）。這似乎與佛唱反調，而其實是能這樣了達的，「不驚不怖、不沒不退」，正是菩薩所應修學成就的般若波羅蜜。這樣的發明問答，古人稱為「以遮為顯」。又如所說的「諸法無受三昧」，是「不應色中住」(三)；「不行色」等，「不念行」不行等(四)。不住一切，不念一切（也「不念是菩薩心」）(二)，與佛化詵陀迦旃延（Sandha Kātyāyana）的「真實禪」——不依一切而修禪相合。第五段中，以「我」為例，說一切法（自性）性也這樣。法性不生，不生也不生，這是不受（取）一切的不生不滅、無二無別的「無二法」。「無生」、「不二法」，是絕對的，超越差別、生滅的。第六段，因舍利弗的疑難，闡明不可取、不可得中，是無所謂難行與易行的；菩薩、薩婆若（佛）、凡夫，都是無生的；一切無生，就是說無生的語文，也是無生的。末了，以「無性」、「離」、「不可得」，說菩薩與眾生平等：菩薩是應該這樣的行般若波羅蜜。在〈初品〉中，將佛為舍利弗說，為須菩提說大段經文除開，就顯出「原始般若」的一貫特徵。從菩薩與般若，開示無可教，無可入；不應住，不應念，引入「無生」的深悟。

般若法門，是繼承「原始佛教」而有所發展的。在上面「部派佛教分化與大乘」中，說到「次第見諦」派，是漸入的，先見苦諦——無常、苦、空、無我的。「一念見諦」派，是頓入的，直見滅諦——寂滅無相的。「部派佛教」雖有漸入、頓入的流派，但在未見道以前，總是先以無常、苦、無我（或加「不淨」）為觀門，起厭、離心而向於滅。厭離生死，趣向寂滅，厭離的情緒很濃厚。如〈初品〉第四段中，菩薩不行色，不行色生、色滅，不行色壞、色空：般若法門是不觀生滅無常及空的。經上說：「不壞色故觀色無常……；不作如是觀者，是名行相似般若波羅蜜」。「不壞」是不變異的意思，般若法門是從色等如如不異——不生不滅去觀無常的。這是淵源於原始佛教，接近「一心見諦」，而是少數深悟者，直觀一切法不可得、不生滅而

悟入的。

「秦譯本」初品，有三處說到「法相」一詞，如說：

「能證諸法相。證已，有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故」。

「以得諸法實相故」。

「諸法相爾」。

鳩摩羅什所譯的「法相」、「法實相」，「唐譯本」與「宋譯本」，作「諸法性」、「諸法實性」；「吳譯本」作「法意」，原語為 dharmatā。「以得諸法實相故」，「唐譯本」作「以真法性為定量故」；般若法門是以「法性」為準量的。一切法性是這樣的，所以不必從世俗所見的生滅著手，而直接的從「法性」——不生不滅、無二無別、無取無著而頓入。這是少數利根深智者所能趣入的，被認為菩薩的般若波羅蜜，不共二乘，因菩薩思想的流行而漸漸發揚起來。

第三節 下品般若

第一項 般若的傳宏

在《般若經》——三部（五分）的次第集成中，由於「原始般若」的流通傳布，首先編集成部的，是「下品般若」，也就是中國舊傳的「小品」。「下品般若」的「漢譯本」，共三十品，「秦譯本」為二十九品。「秦譯本」〈見阿閦佛品〉第二十五，末後說：「說是法時，諸比丘眾，一切大會天人阿修羅，皆大歡喜」，這表示經文已經結束了。「漢譯本」與「吳譯本」，雖沒有這幾句，但研究起來，這是「下品般若」古形的殘留。如在〈見阿閦佛品〉以前，是〈囑累品〉第二十四（古本是不分品的），而二十九品又是〈囑累品〉。「漢譯本」沒有這幾句，而也有二次的囑累，與「秦譯本」相同。囑累了又囑累，在「下品般若」是毫無理由的。原來「中品般若」中，囑累了以後，再廣說菩薩的「方便道」，然後又囑累而結束。兩次囑累，在「中品般若」是合理的，所以「下品般若」，起初是到此「皆大歡喜」而結束了，後四品是受了「中品般若」的影響而增補的。現在，先依前二十五品，理解「般若法門」的發展與宏揚。

「原始般若」是深徹悟入的法門，一般人所難以接受了解的，所以〈初品〉一再的說：「若聞此說，不驚、不怖、不沒、不退」，是「不離般若波羅蜜行」的，「住不退轉地」的，「已從諸佛得受阿耨多羅三藐三菩提記」的。這樣的深法，是少數人所能得的，如《小品般若波羅蜜經》卷二(大正八．五四二下)說：

「閻浮提少所人於佛得不壞信，乃至能發阿耨多羅三藐三菩提心，行菩薩道者，亦復轉少。憍尸迦！無量無邊阿僧祇眾生發阿耨多羅三藐三菩提心，於中若一若二住阿毘跋致（不退轉）地」。

「眾生多行菩提，……少有菩薩能得阿毘跋致記者」，也是同一意義。經上又說：「般若波羅蜜甚深，難解難知，以是義故，我欲默然而不說法」。這是以釋尊成佛不久，不想說法的故事，作為般若波羅蜜甚深的證明。然而，佛不想說法而終於說了！佛法流傳開來，修學者的根性不一，鈍根淺智也來修學了。同樣的，「原始般若」的集成傳布，起初是少數人事，而終於普及起來。般若法門繼承佛法智證的特質，也就繼承了「親近善友，多聞正法，如理作意，法隨法行」——聞思修為方便。所以不但要安住、修習、相應、不離般若，也要思惟、觀察，及聽聞，讀，誦，受持。恰好那時的聖典，開始書寫流傳，所以般若法門，讚揚經卷的書寫，供養經卷，及布施經卷的功德。（三）〈塔品〉，（四）〈明呪品〉，（五）〈舍利品〉，充分表示了，對於「法」——般若波羅蜜的尊重供養，代替了「佛」——舍利塔的尊重供養。這是般若深悟法門，所展開的通於淺易普及的方便。這一方便，與《法華經．法師品》所說的一樣。「法師」（dharma-bhā□aka），與通俗教化，音聲佛事的「唄□者」（bhā□aka）有關。「唄□者」著重讀、誦、解說經法，名為「法師」。在大乘通俗教化中，為在家出家者的通稱。

「善男子」、「善女人」，是「般若法門」所攝化誘導的，信受修行般若波羅蜜的一般大眾。甚深的「般若波羅蜜法門」，要勸發一般人來信受，實在是不容易的！所以除了適應當時寫經的風氣，以讀、（背）誦、書寫、供養經卷為方便，更廣說現世功德，以適應一般的宗教要求。如《小品般若波羅蜜經》卷二(大正八．五四二中)說：

「般若波羅蜜是大呪術，無上呪術。善男子善女人學此呪術，不自念惡，不念他惡，不兩念惡。學是呪術，得阿耨多羅三藐三菩提，得薩婆若智，能觀一切眾生心」。

「呪術」（vidyā），或譯為「明呪」。般若波羅蜜有不思議的威力，能成佛道，度眾生，而現世更有不橫死，不恐怖，沒有疾病，不犯官非，不受鬼神惡魔的嬈亂；經中有誦持般若波羅蜜，能退外道、惡魔的實驗。般若甚深法門的廣大流行，是得力於消災免難等世俗宗教事儀的結合。這些世俗悉檀，在《阿含經》中，大都表現為（一般宗教所崇敬的）梵、釋、天子們的讚歎、護持或問答。「下品般若」也是這樣，帝釋（Śakro devānām indra□）是「難問者」，有著重要的地位。而諸天、天子、天女，更不斷的出入於般若法會，一再表示其讚歎與護持的真誠。讀、誦、書寫、供養，有不思議的功德，激發學習者的信心。相反的，對般若法門而不信的，懷疑的，誹毀的，罪惡比「五逆」要重得多。過去世聽聞而捨去的，今世也會聽聞而捨去。今世的信與不信，問義或不問義，疑悔或不疑不悔，都由於過去世的慣習，所以應該聽聞、問義、「信解不疑不悔不難」。以因果、業報的觀念，誘導善男子善女人的誠信修學。

彌勒（Maitreya）菩薩，是公認的未來佛；彌勒成佛時，也是說般若波羅蜜的。彌勒是在淨土成佛的；彌勒往昔行菩薩道時，「但以善權方便安樂之行，得致無上正真之道」。善巧方便的安樂行，就是懺悔、隨喜、迴向，如說：「我悔一切過，勸助（「隨喜」的舊譯）眾道德，歸命禮諸佛，令得無上慧」。適應佛教界的彌勒信仰，「下品般若」立〈迴向品〉，由彌勒菩薩說「隨喜迴向」。彌勒所說的「隨喜迴向」，是無相的「隨喜迴向」，也就是與般若波羅蜜相應的；般若法門容攝了方便安樂行。

以讀、誦、書寫，供養經卷為方便，隨喜功德而迴向佛道為方便，適應一般社會大眾，「原始般若」從傳統佛教中出來，急劇的發展起來。在「下品般若」集成時，般若法門已流行於印度的北方，如《小品般若波羅蜜經》卷四(大正八．五五五上——中)說：

「如來滅後，是般若波羅蜜當流布南方，從南方流布西方，從西方流布北方。舍利弗！我法盛時，無有滅相。……後五百歲時，般若波羅蜜當廣流布北方」。

般若是興起於南方的，後來流行於北方，是與事實相合的。北方，是烏仗那（Udyāna）、犍陀羅（Gandhāra）為主的罽賓區。說到南方，「吳譯本」作「釋氏國」；《阿育王傳》也說「南方有王名釋拘」。南方的「釋拘」，是賒迦族（Śaka）而建國於南方的，以那私迦（Nāsik）為首府，佔有沿海地區。鄔闍衍那（Ujjayinī）為首府的牧伯，《大莊嚴論經》也稱之為「釋伽羅王」。這一地區的佛教，以分別說系（Vibhajyavāda）為主，與案達羅（Andhra）地方的大眾部系（Mahāsā□ghika），呼吸相通。「原始般若」是從南方教區中興起的；等到「下品般若」的集成，卻在北方。那時，北方的般若法門，已大大的流行了。上來，依「下品般若」所說，看出甚深般若普及教化的情形。

「下品般若」的經文，用純粹的散文寫出，散文的表示意義，比偈頌要明確得多。全經以「五陰」為觀境，與《阿含經》的〈蘊相應〉相合，佛是多依「五陰」來開示的。「般若法門」不是「阿毘達磨」，不用到處列舉「蘊處界」的。為了說明意義，「般若法門」少談理論而多用譬喻，每連舉多種譬喻來表示，這正是普及弘傳所必要的。如受持般若功德，舉摩醯、道場(〈塔品〉)，善法堂、奉事國王、寶珠等譬喻(〈舍利品〉)。久行菩薩而臨近受記的，如夢見坐道場、近城邑聚落、近大海、華葉將生、女人將產不久——五喻(〈不可思議品〉)。捨般若波羅蜜而取餘（二乘）經的，如狗不從主人而反從作務者乞食、捨象觀象跡、捨大海而求牛跡水、捨帝釋殿而取法日月宮殿、捨輪王而取小王、捨百味食而反食六十日飯、捨無價寶珠而取水精—七喻(〈魔事品〉)。諸佛護持般若，如諸子的護念生母(〈小如品〉)。不得般若波羅蜜方便，是會墮落二乘的，如船破而不取板木浮囊、持坏瓶取水、船沒有莊治就推著水中、老病者遠行——四喻(〈船喻品〉)。不為般若所護而證實際的，如大鳥的翅膀沒有長成，就從高處飛下來一樣(〈大如品〉)。思惟般若的功德極多，如憶念女人，念念不忘一樣(〈深功德品〉)。善根

增長，能得菩提，如前焰後焰燒炷一樣(〈深功德品〉)。菩薩觀空而能夠不證，如勇健者率眾脫險、鳥飛虛空、射箭不落——三喻(〈恒伽提婆品〉)。行般若波羅蜜，不念不分別，如虛空、幻所化人、影、如來、如來所化人、機關木人——六喻(〈稱揚菩薩品〉)。幻所化與虛空，更是到處引用為譬喻的。「下品般若」是重經法的，多用譬喻說法的，與「持經譬喻者」的風格相近。我以為，以通俗譬喻而表達深義的，是「持經譬喻者」。可能各部派內，都有這一類人，不過北方說一切有部（Sarvāstivāda）的經師，特別興盛，有明確的傳說罷了。

第二項 般若的次第深入

「原始般若」中說「不離般若波羅蜜行」、「住不退轉地」、「一切聲聞、辟支佛所不能壞」、「能成就薩婆若」、「近薩婆若」、「從諸佛受阿耨多羅三藐三菩提記」、「行般若波羅蜜」。這是著重不退轉菩薩的，所以說：「是深般若波羅蜜，應於阿毘跋致菩薩前說，是人聞是，不疑不悔」。但般若的普遍流行人間，信受般若波羅蜜的，不只是不退轉菩薩。鄰近般若現證不退的，是久行菩薩，如《小品般若波羅蜜經》說：

1.「若菩薩摩訶薩，能信解深般若波羅蜜，當知是菩薩如阿毘跋致。何以故？世尊！若人於過去世不久行深般若波羅蜜，則不能信解」。

2.「般若波羅蜜如是，誰能信解？須菩提！若久行菩薩道者」。

3.「若未受記菩薩，得聞深般若波羅蜜，當知是菩薩久發大乘心，近於受記，不久必得受記」。

4.「如是法者，誰能信解？須菩提！若菩薩於先佛所久修道行，成就善根，乃能信解」。

「久行菩薩」，是久發菩提心，於諸佛所久遠修行，多植善根的菩薩，這是能信解修行深般若波羅蜜的。進一步說，新學菩薩誠然不容易信解般若波羅蜜，但也不是不可能的，如《小品般若波羅蜜經》說：

1.「新發意菩薩聞是說者，將無驚怖退沒耶？佛告須菩提：若新發意菩薩隨惡知識，則驚怖退沒；若隨善知識，聞是說者則不驚怖退沒」。

2.「彌勒言：須菩提！如是迴向法，不應於新發意菩薩前說。所以者何？是人所有信樂恭敬淨心，皆當滅失。須菩提！如是迴向法，應於阿毘跋致菩薩前說。若與善知識相隨者說，是人聞是不驚不怖不沒不退」。

初學者修學般若波羅蜜，「善知識」是必要的。如有善知識的教導，初學者也可能信解般若波羅蜜的。善知識以外，善男子善女人來聽聞、讀、誦、書寫、供養、如說而行的，還能得諸天的護持，諸佛的護持，所以能不受惡魔的嬈亂。這樣，深徹的般若波羅蜜法門，不退轉菩薩，久行菩薩，初學，都可以修學了。般若法門就這樣的廣大流行起來！這是「下品般若」所說到的。

在「般若法門」流行中，傳統佛教的聲聞弟子，能否信解般若法門呢？「原始般若」的興起，與傳統的佛教，關係極深！「原始般若」的宣說者，發問者，是無諍行第一須菩提（Subhūti）、智慧第一舍利弗（Śāriputra）。「下品般若」（及「原始般若」增補部分）中，更有多聞第一阿難（Ānanda）、論議第一摩訶迦旃延（Mahākātyāyana）、說法第一富樓那（Pūr□amaitrāya□īputra）、辯才第一大拘絺羅（Mahākau□□hila）。聲聞弟子能為菩薩說般若波羅蜜；般若波羅蜜是囑累阿難的。佛對阿難說：「阿難！……若以六波羅蜜為菩薩說，汝為弟子，功德具足，我則喜悅」！這表示了般若法門，是淵源於聲聞佛教的。般若法門興起流行時，傳統的聲聞弟子，部分是信受般若的。雖然自己還是聲聞行者，卻能容受般若，隨喜讚揚般若，真如《法華經》所說那樣：「內祕菩薩行，外現是聲聞」。但維護傳統而拒斥般若法門，加以毀謗的，也不在少數，這在經中是稱之為魔事的，如說：

1.「惡魔詭誑諸人，作是言：此非真般若波羅蜜」。

2.「汝若受阿惟越致記者，即受地獄記」！

3.「作沙門，至菩薩所，作是言……汝所聞者，非佛所說，皆是文飾莊校之辭。我所說經，真是佛語」。

行般若波羅蜜的菩薩，尊重聲聞聖者，認為聲聞聖者的悟證，不離菩薩無生忍，與菩薩有著相同的一分。所以說到般若波羅蜜的信受者，在菩薩以外，提到了「具足正見者」與「滿願阿羅漢」。「具足正見者」，是已見聖諦的（須陀洹初果以上）。四果聖者不離菩薩的無生忍，當然能信解般若波羅蜜了。這也表示了，不信般若波羅蜜的，決不是聖者，或是（自以為然的）增上慢人，或是惡魔所化，受惡魔所惑的人。菩薩行六波羅蜜，是一般所能承認的。但說到般若波羅蜜，傳統的聲聞行者，就以聲聞的觀智為般若波羅蜜，所以經上說：「諸比丘說相似般若波羅蜜」。有些菩薩行者，重視聲聞經，想在聲聞經法中求佛道，如《小品般若波羅蜜經》卷五(大正八．五五六上)說：

「譬如有狗捨主所與食分，反從作務者索。如是須菩提！當來世或有菩薩，捨深般若波羅蜜，反取餘聲聞、辟支佛經（求薩婆若），菩薩當知是為魔事」。

經中廣舉譬喻，形容棄般若法門而取聲聞經者的無知。對於傳統佛教，採取了尊重又貶抑的立場，這不但維護了般若法門，也有誘導聲聞修學般若法門的意義。誘導聲聞修學最顯著的例子，如《小品般若波羅蜜經》卷一(大正八．五四〇上)說：

「若諸天子未發阿耨多羅三藐三菩提心者，今應當發！若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法」。

「入正位」，是「入正性離生」的舊譯。「入正位」，聲聞行者就得「須陀洹」（初果），最多不過七番生死，一定要入無餘涅槃。這樣，就不能長在生死中修菩薩行，所以說：「已於生死作障隔」。如只有七番生死，就不可能發求成佛道的大心，所以說：「不堪任」。這是依佛教界公認的教理說。經上又說：如「入正位」的能發大菩提心，求成佛道，也是隨喜讚歎的，因為上人——聲聞聖者，是應該進一步的求更上的成佛法門。說聲聞聖者

不可能發心，又鼓勵他們發心修菩薩道，這是不否定部派佛教的教義，而暗示了聲聞聖者迴心的可能。特別是〈大如品〉，依「如」——真如（tathātā）而泯「三乘人」與「一（菩薩）乘人」的差別，消融了二乘與菩薩的對立。

發阿耨多羅三藐三菩提心，求成佛道的，是菩薩。依〈恭敬菩薩品〉說：有菩薩而不知不見般若波羅蜜的。這或是「離般若波羅蜜，無方便行檀」等；或是偏重仰信的；或修般若波羅蜜，輕視別人，以為不配修學這甚深法門；或自以為「不退轉者」，輕慢其他的菩薩；或以為我是「遠離行」者，也就是「阿蘭若行」者，而輕視「聚落住」的。「原始般若」是推重「遠離行」的，或者不免拘泥形跡，而不知真「遠離行」，在乎內心（《阿含經》義）。「下品般若」成立時，大乘佛教內部，就有這些情形。這可能引起諍執，應該保持菩薩與菩薩間的和合無諍，如《小品般若波羅蜜經》卷八(大正八．五七三下——五七四上)說：

「菩薩與菩薩共住，其法云何？佛言：相視當如佛，想是我大師。同載一乘，共一道行。如彼所學，我亦應學。彼若雜行，非我所學；若彼清淨學，應薩婆若念，我亦應學」。

菩薩道，依「本生談」而類別為六波羅蜜，是初期大乘所公認的。「原始般若」專提甚深般若波羅蜜，不說布施等波羅蜜，在「般若法門」的開展中，首先引起了問題，如《小品般若波羅蜜經》卷二(大正八．五四四上、五四五下)說：

「世尊不讚說檀波羅蜜名，不讚說尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜名！何以故但讚說般若波羅蜜」？

「世尊！菩薩但行般若波羅蜜，不行餘波羅蜜耶」！

這是專說般若波羅蜜所引起的疑問。對於這一問題，「下品般若」解說為：不是佛但讚般若，也不是菩薩不行前五波羅蜜，而是在六波羅蜜中，般若波羅蜜有攝導的大用。因為離去了般若波羅蜜，布施等不能趣入一切智海，也就不成其為波羅蜜。所以，般若如引導者，布施等如盲人；般若如大地

，布施等如種子的生長。般若為菩薩行的上首，因為布施等如百花異色，般若如歸於同一陰影；也就是在深悟中，布施等都歸於無二無別。在成佛的甚深證悟中，般若波羅蜜是根本的、究竟的。在佛法中，般若（慧）本來有攝持一切功德的特性，如《雜阿含經》卷二六(大正二．一八三中)說：

「譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故。如是五根，慧為其首，以攝持故」。

般若——慧能攝持一切功德，是佛法的根本立場，所以「原始般若」的專提般若波羅蜜，不是說菩薩不需要修學布施等，而只是以般若波羅蜜為先要。這樣，「下品般若」提到了布施等六波羅蜜，末了說：「行般若波羅蜜時，則具足諸波羅蜜」。到「中品般若」，更到處說六波羅蜜，說六波羅蜜的互相具足了。

般若波羅蜜，是不再退為二乘的成佛法門。成就佛的薩婆若（一切智），是理想的究極實現；而「住不退轉地」，是修學般若波羅蜜的當前標的。「原始般若」如此，「下品般若」雖廣說聽聞、讀、誦、書寫、供養等方便，而重點也還是「不退轉」。經中舉然燈（Dīpa□kara）佛授記的本生，並廣說不退轉菩薩的相貌。〈阿惟越致相品〉（第十六）所說的不退轉菩薩，都是現實人間的修學菩薩道者。〈恒伽提婆品〉末，須菩提又問：「云何知是阿毘跋致」？佛又說了一些阿毘跋致菩薩的相貌。不退轉菩薩是不受惡魔所誑惑的，受惑的就不是不退轉者，所以在說不退轉菩薩時，一再說到：1.不受惡魔所誑惑的。2.自以為不退轉菩薩，其實是受魔所誑惑的。3.受魔所惱亂的。這裡面有類似的，可能為不同傳布的綜合纂集。說到「不退轉」，原義是不退轉為二乘的，「下品般若」引用了種種的譬喻來說明。「若不為般若波羅蜜所護，於二地中當墮一處，若聲聞地，若辟支佛地」。「為般若波羅蜜方便所護故，當知是菩薩不中道退轉」。這是以般若波羅蜜為方便（「上品般若」每說「無所得為方便」）；般若波羅蜜「但屬菩薩」，信解不離般若波羅蜜，是不退轉為二乘的根本方便。二乘不是也有般若——慧嗎？這是不同的，如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六七中)說：

「菩薩云何為壞諸相？世尊！是菩薩不如是學：我行菩薩道，於是身斷諸相。若斷是諸相，未具足佛道，當作聲聞。世尊！是菩薩大方便力，知是諸相，過而不取無相」。

壞相而趣入無相，就是二乘的證入。菩薩雖然不取一切相，但不壞（斷、滅）諸相，所以不取相而也不取無相，這是般若波羅蜜的大方便力！空、無相、無作——無願三昧，聲聞所修習而趣入解脫的，菩薩也修習而能不證入，如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六八下、五六九上——中)說：

「菩薩具足觀空，本已生心，但觀空而不證空。我當學空，今是學時，非是證時。不深攝心繫於緣中。……何以故？是菩薩有大智慧深善根故」。

「若菩薩生如是心，我不應捨一切眾生，應當度之，即入空三昧解脫門，無相、無作三昧解脫門。是時菩薩不中道證實際，何以故？是菩薩為方便所護故。……菩薩如是念一切眾生，以是心及先方便力故，觀深法相，若空、若無相、無作、無起、無生、無所有」。

菩薩的般若波羅蜜，這裡是以「悲願」來說明與二乘不同。一是「先方便力」，就是菩薩的願力。現在是學習修行階位，「觀空而不證空」。因為不願證空，所以不深入禪定，這是般若波羅蜜不退轉的大方便。二是悲願不捨眾生。這樣的悲願——方便所護，在菩薩功德沒有圓滿時，不致於證實際而墮落二乘地。「下品般若」明確表示了這一意義，注意到菩薩的「悲願方便」。然主要的，還是般若波羅蜜大方便力，因為「雖於恒河沙劫布施、持戒、忍辱、精進、禪定，發大心、大願受無量事，欲得阿耨多羅三藐三菩提，而不為般若波羅蜜方便所護故，則墮聲聞、辟支佛地」。菩薩的悲願方便，要不離般若波羅蜜才得！

說到般若波羅蜜行，「原始般若」只是說：不見、不得、不念、不作行、不取、不攝受，體悟「無生」、「無二數」。「無生」、「無二」等，是形容「法相」——「法性」的，是般若波羅蜜現觀的內容。在「下品般若」中，還是一再說到「法相」；為了表示「如來」的自證，「如」（tathātā）被舉揚出來，如《小品般若波羅蜜經》卷五(大正八．五五八中)說：

「五陰如即是世間如，五陰如即是一切法如。一切法如即是須陀洹果如，……即是如來如。是諸如皆是一如，無二無別，無盡無量。如是須菩提！如來因般若波羅蜜得是如相。如是須菩提！般若波羅蜜示諸佛世間，能生諸佛。諸佛知世間如，如實得是如故，名為如來。……是如無盡，佛如實說無盡」。

般若波羅蜜能顯示世間——五陰的「如」相；「如」是無二、無分別，無盡無量的。證得了「如」，就成佛了，所以名為「如來」。〈大如品〉又說：「諸天子！隨如行故，須菩提隨如來生」。歷舉「如」的「不來不去」；「常不壞，不分別」；「無障礙處」；「不異諸法，是如無非如時，常是如」；「非過去，非未來，非現在」等，而總結說：「菩薩以是如，得阿耨多羅三藐三菩提，名為如來」。般若波羅蜜所證的，還有「實際」（bhūtako□i）一詞，是真實究竟處的意思。如證入法性，到達最究竟處，名為「實際」。在《般若經》中，大都用來稱二乘的證入涅槃。菩薩在修學中，是以證「實際」為戒懼的。因為證入涅槃，就退墮二乘地，不能再成佛了。但到了菩薩的德行圓滿，也名為證實際，如說：「成就阿耨多羅三藐三菩提時，乃證第一實際」。法相——「法性」，「如」，「實際」，是般若波羅蜜所現觀的，一切法常恒不變異的真相。「法相」，「如」，「阿含經」中僅偶爾一見；「實際」似乎是部派佛教所成立的術語。這是約理境說的，如約般若波羅蜜現觀而得究竟解脫說，就是「原始佛教」以來所稱說的「涅槃」。《小品般若波羅蜜經》說：

1.「是法甚深！……諸法以空為相，以無相、無作、無起、無生、無滅、無依為相。……是諸相，非人，非非人所作。……有佛無佛，常住不異，諸相常住故。如來得是諸相已，名為如來」。

2.「寂滅、微妙、如實、不顛倒、涅槃」。

3.「甚深相者，即是空義，即是無相、無作、無起、無生、無滅、無所有（宋譯作「無性」）、無染、寂滅、遠離、涅槃義」。

4.「如來所說無盡、無量、空、無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、涅槃，但以名字方便故說。須菩提言：希有世尊！諸法實相不可得說而今說之」！

5.「觀深法相：若空、若無相、無作、無起、無生、無所有」。

經中所說的「甚深法相」，各譯本雖略有增減、出入，但大意都是一致的。「深法相」、「諸法實相」、「甚深相」、「法相」，「得是諸相已名為如來」，與上來所說的「法相」、「如」，顯然是同一的。在所說的「相」中，無生、無滅、無染、無所有、無依、寂滅、微妙、遠離，都是表示「涅槃」的。《雜阿含經》列舉了「無為、難見……無所有、涅槃」等二十名。《相應部．無為相應》，列舉了「無為、終極……歸依、到彼岸」等三十三名。說一切有部（Sarvāstivāda）所說的滅諦四行相：（寂）滅、靜、（微）妙、（遠）離，也不出於此。空、無相、無作（即「無願」）名三解脫門，是由此而能趣入涅槃的。甚深法——涅槃，原是不能用什麼相來表示的，但到底方便表示了。三三昧是解脫門，依空、無相、無作觀而能趣入涅槃的，那也不妨以空、無相、無作，來方便表示涅槃了。將空、無相、無作來表示「甚深法」（這是佛法僧的「法」，轉法輪的「法」），般若法門也就與空義相關，這是般若法門中「空」思想非常發達的原因。

《原始般若經之研究》，作成《般若經》的科判。第二編〈實相品〉，與「下品般若」的前二十五品（「漢譯本」為二十六品）大致相當。〈實相品〉又分為七章：〈須菩提品〉、〈天王品〉、〈種姓品〉、〈新發意菩薩品〉、〈久發意菩薩品〉、〈不退轉菩薩品〉、〈總攝品〉。「下品般若」的集成，是有先後淺深意義的。該書所分判的〈新發意菩薩品〉、〈久發意菩薩品〉、〈不退轉菩薩品〉，就是依據經中所說菩薩階位而安立的。如《小品般若波羅蜜經》卷八（大正八．五七五上）說：

「若人於初發心菩薩隨喜，若於行六波羅蜜，若於阿毘跋致，若於一生補處隨喜，是人為得幾所福德」？

菩薩分初發心，行六波羅蜜，不退轉，一生補處——四階位，是大乘初期最通用的階位說，為多數大乘經所採用。在《般若經》中，這四種階位的名稱，各譯本略有出入，今對列如下：

一、初發心、初發意、新發意

二、行六波羅蜜、隨次第上、久修習、久發心

三、阿鞞跋致、阿惟越致、不退轉

四、一生補處、阿惟顏、一生所繫

「下品般若」所說的菩薩階位，還有其他的分類，如〈佐助品〉分為三類：「發阿耨多羅三藐三菩提心」、「阿毘跋致」、「疾得阿耨多羅三藐三菩提」。〈恭敬菩薩品〉有另一四階位說，各本名義略有出入，今對列各譯本的譯語如下：

一、學阿耨多羅三藐三菩提心、初發意、發阿耨多羅三藐三菩提心、發大菩提心

二、如說行、如理修行、修菩薩行

三、隨學般若波羅蜜、隨般若波羅蜜教、隨明度教、修習般若波羅蜜相應行、學般若波羅蜜多於般若波羅蜜多方便善巧

四、阿鞞跋致、阿惟越致、不退轉

這一階位說，各譯本的出入很大。「漢譯本」與「吳譯本」，僅有三階位，缺第二「如說行」，與〈佐助品〉的三階位相合。「放光本」也是三階，但說「行菩薩道學般若波羅蜜者」，那是合二、三位為一位了。「唐譯四分本」，第三位為「學般若波羅蜜多」、「於般若波羅蜜多方便善巧」，似乎分為二位。這一類四階位的第三位，「隨學般若波羅蜜」，「隨般若波羅蜜教」，「修習般若波羅蜜相應行」，「於般若波羅蜜多方便善巧」，不就是第一類四階位的第二，「行六波羅蜜」、「隨次第上」的「久修習」、「久發心」——久行菩薩嗎？這可見第二類的四階位，是在（前一類四階位）「初發心」與「修習般若波羅蜜相應」中間，別立「如說行」、「修菩薩行」

階段，也就是與般若波羅蜜還（沒有修，或）沒有相應的階段，這是應該明確分別的問題！

經說學般若波羅蜜，應親近善知識，「漢譯本」與「吳譯本」，說到了「阿闍浮菩薩」。與此相當的，「唐譯初分本」、「唐譯二分本」作「初業」；「宋譯本」作「初學」；「放光本」、「大品本」，「唐譯三分本」、「四分本」、「五分本」，都作新學；原語為 ādikarmika，而「秦譯本」卻譯作「新發意」。「中品般若」的「放光本」說：深般若波羅蜜，「不當於新學菩薩前說」。這裡的「新學」，「唐譯初分本」、「二分本」、「三分本」，也譯為「新學」，而「大品本」也譯作「新發意」。在說到隨喜迴向時，「漢譯本」與「吳譯本」說到「新學」，「放光本」及「唐譯本」，也作「新學」，而「秦譯本」、「大品本」（及「宋譯本」），都譯為「新發意」。依上來對勘，可見鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的「秦譯本」與「大品本」，都把「新學」誤譯作「新發意」了。「新學」、「初學」或「初業」，原語為 ādikarmika，與十住中的「治地」住，原語相同。那麼，《般若經》所說的「初發心」；「如說行」或「修菩薩行」、「新學」；「隨學般若波羅蜜相應行」——三階，與十住說的「發心住」、「治地住」、「（相）應行住」，次第完全相合。再加「不退轉」，「阿惟顏」，名目也與十住說相合。在「下品般若」中，「新發意」與「新學」是不同的，所以《原始般若經之研究》，分〈實相品〉為七章，以第四為「新發意菩薩位」，而不知是「新學」，這是應加以修正的。該書在「新發意菩薩」前，立〈天王品〉、〈種姓品〉二章。不知道所立的〈天王品〉——〈釋提桓因品〉，開始就說：「未發阿耨多羅三藐三菩提心者，今應當發！……是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德」。稱讚須菩提所說的般若波羅蜜深妙，難信難解，正是激勸大眾發菩提心。所立〈種姓品〉，佛在在家出家、人天大眾前，誘導一般人，從聽聞、讀、誦、書寫、供養、如說行中，修學般若波羅蜜，正是新學菩薩的行相。該書稱第七章為〈總攝品〉，也是誤解的！經義雖次第漸深，而聽眾還是人天大眾，所以經文始終保有誘導修學的特性，有提到前階位的地方。被稱為〈總攝品〉部分，主要應該是不退轉菩薩

所應學的，如《小品般若波羅蜜經》說：

1.「若菩薩欲得阿耨多羅三藐三菩提，應當親近善知識。……菩薩欲自深智明了，不隨他語，不信他法；若欲斷一切眾生疑，應當學是般若波羅蜜」！

2.「若菩薩隨般若波羅蜜所教行者，是菩薩不斷一切種智，是菩薩近阿耨多羅三藐三菩提，是菩薩必坐道場，是菩薩拯濟沒溺生死眾生。……若菩薩如是學時，四天王持四鉢至其所，……我等當奉此四鉢」。

3.「如是學者，名為學薩婆若。學薩婆若，為學般若波羅蜜，學佛十力、四無所畏、十八不共法。須菩提！菩薩如是學者，則到諸學彼岸。……魔若魔民不能降伏；……疾得阿毘跋致，……疾坐道場；……學自行處，……學救護法，……學大慈大悲，……學三轉十二相法輪，……學度眾生……學不斷佛種，……學開甘露門」。

4.「若菩薩欲得阿耨多羅三藐三菩提，欲於一切眾生中為無上者，欲為一切眾生作救護，欲得具足佛法，欲得佛所行處，欲得佛所遊戲，欲得佛師子吼，欲得三千大千世界大會講法，當學般若波羅蜜」！

5.「若菩薩欲到一切法彼岸，當學般若波羅蜜」！

6.「菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法。……菩薩欲得阿耨多羅三藐三菩提，當如是行般若波羅蜜！……菩薩行般若波羅蜜時，則具足諸波羅蜜，亦能具足方便力。……諸有所作，生便能知。……如十方諸佛所得諸法相，我亦當得」。

從上面所引的文證，可見被稱為〈總攝品〉——〈深心求菩提品〉後半起，是以得佛的功德，學習佛的自行化他為目標的。所以「下品般若」前二十五品的大科，應該是這樣的：〈初品〉是「原始般若」，是「直示般若」深法的。第二品以下，是由淺而深的「漸學般若」，可以約菩薩四階位說（二種四階位的綜合，含有五階位），說明由淺而深的修學歷程，列表如下：

直示般若————————————————————〈初品〉

┌發心，初學————————————〈釋提桓因品〉……〈歎淨品〉

漸學般若┤（發心）初學轉久學————————〈不可思議品〉.....〈船喻品〉

｜（發心，初學）久學得不退————〈大如品〉.....〈深心求菩提品〉上

└（發心，初學，久學）不退向佛道——〈深心求菩提品〉下.....〈見阿閦佛品〉

「原始般若」是專提般若波羅蜜的，著重於不退轉（為二乘）菩薩的深悟無生。法門的流行傳布，不退轉以下的，是久學、新學、初發心。對於發心、新學，著重於聽聞、讀、誦、受持、問義、思惟，加上書寫、供養、施他；以校量功德，毀謗的罪過，來啟導、堅定信眾的學習。不退轉以上的，是學佛功德，成佛度眾生。在菩薩的菩提道中，般若成為徹始徹終的法門。法門的隨機適應，或淺或深，終於綜合而集成「下品般若」（當時沒有上中下的分別）。從「原始般若」來看，「下品般若」的發展趨勢，不但普及初學，由淺及深，又從般若波羅蜜而論到六波羅蜜。對不退轉菩薩的無生深悟，明確的指示為涅槃的體悟（不是證入）。聲聞的果證，是不離菩薩無生法忍的。以空等三解脫門來表示般若深法，終於說到了「一切法空」。原始佛教的菩提分——根、力、覺分、道分，也提到了。觀緣起如虛空無盡的菩薩不共中道妙觀，也明白的說出來。所以般若法門不是別的，是原始佛教；但不限於聲聞所覺知的，而是更深徹的，由菩薩（無生法忍所悟為核心）而成佛的「佛無上智、大智、自然智、一切智、如來智」。

「原始般若」向更廣的初學，更深的佛道而展開，終於集成「下品般若」。經典的集成，應該是經多方面發展，而後綜合集出的。古人說：般若「非一日一坐說」。如受持的功德，不退菩薩的相貌，都說了又說，可解說為不同傳授的綜集。「原始般若」的集出，約為西元前五〇年（法門弘傳，應該更早些已經存在）。「下品般若」前二十五品，可能經多次集出而完成。從發展到完成，約為西元前五〇年，到西元五〇年左右。集出完成的時代，般若在北方已相當的流行；書寫經卷及供養，已蔚成風氣了！

第三項 下品的增補部分

依「秦譯本」，到〈見阿閦佛品〉第二十五，「下品般若」已經圓滿了。但現行本，以下還有四品，成立的時代要遲些。四品可分為二類：〈隨知品〉第二十六，是「下品般若」的附屬部分；末後三品，是從「中品般若」移來的。這裡，分別的給以說明。

1.〈隨知品〉第二十六，品名與「宋譯本」相同；「漢譯本」與「吳譯本」作〈隨品〉；「唐譯四分本」作〈隨順品〉。依梵文《八千頌般若》，品名為 anugama。anu 是「隨順」、「次第」的意思；gama 有「去」、「到達」等意思。所以 anugama，是「隨順行」、「隨順趣入」、「隨順悟入」的意義。《道行般若經》有「隨次第上菩薩」，應該就是 Anugama 菩薩的義譯。這一品的內容，是「中品般若」所沒有的，「唐譯五分本」（「下品般若」中文句最簡的）也沒有，所以可解說為：這是後出的，在「中品般若」發展成立時，「下品般若」還沒有這一品。〈隨知品〉的內容，說明了「隨順般若波羅蜜行」。在「漢譯本」中，一再說「菩薩隨般若波羅蜜教」，這樣的與般若波羅蜜相應，才是菩薩的般若波羅蜜。「下品般若」（前二十五品）文段長了一些，適宜於一般的教化，而對於隨法修行（隨念、隨觀、隨入）者，需要的卻是簡易的行法。〈隨知品〉，可能是適應隨順觀行者的需要而集成的。「下品般若」的傳持者，把他附在後面，就成為「下品般若」的一品。正如《戒經》的傳持者，將處理僧事的七項法規——「七毘尼」，附在《戒經》後面，也就成為《戒經》的一部分一樣。〈隨知品〉說明「一切法（或「五陰」）無分別」，「一切法無壞（變異）」、「一切法但假名」等行法，但包含了一些「下品般若」（前二十五品）所沒有的內容。「如大海」、「如虛空」、「如日照」、「如師子吼」、「如須彌山莊嚴」、「如地」、「如水」、「如火」、「如風」、「如空」。這些比喻，如《古寶積經》的稱讚菩薩功德，《寶雲經》所說的菩薩行中，都有部分相同的。大乘經序分，用這些來讚歎菩薩功德的，更是不在少數。〈隨知品〉用這些比喻來說明菩薩隨般若波羅蜜行，應該受到了當時大乘經的影響。

2.〈薩陀波崙品〉（第二十七）、〈曇無竭品〉（第二十八）、〈囑累品〉（第二十九）：「唐譯二分本」，沒有這三品，那是玄奘簡略了；中國古譯的「小品」、「大品」，「藏文本」，「梵文本」，都是有這三品的。前二品是專精求得般若波羅蜜的故事，〈囑累品〉只是附帶的總結而已。現存的「下品般若」，都有此三品，但研究起來，可以斷定本來是屬於「中品般若」所集出的，理由是：一、「秦譯本」說：「已得陀羅尼，諸神通力」；「漢譯本」、「吳譯本」、「宋譯本」，都提到了「陀羅尼」。在「下品般若」（前二十五品）中，沒有說到「陀羅尼」；「陀羅尼」為大乘法門，出於「中品」，所以這是與「中品般若」相符合的。二、薩陀波崙（Sadāprarudita）一心想見到曇無竭（Dharmodgata）菩薩，「入諸三昧門」；聽了曇無竭說法，得了「六百萬三昧」。經中列舉種種「三昧」的名字，與「中品般若」相同，而與「下品般若」（前二十五品）的體例不合。三、「秦譯本」在前二十五品中，有四處說到佛的功德：十力、四無所畏、十八不共佛法——合為一聚；或作力、無所畏、法；清淨力、清淨無畏（或增清淨佛法）：「下品般若」大都是一致的。但〈薩陀波崙品〉說：「大慈大悲大喜大捨、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法」，卻與「中品般若」相合。這樣，推論這部分原屬於「中品般若」，是可以採信的。可能由於求法故事的感動人心，有助於「般若法門」的宏通，所以「下品般若」的傳持者，也就採用而附在經末。

還有更重要的理由，足以證明為是屬於「中品般若」的。佛法的修學者，通於在家、出家。釋尊是出家的，隨佛出家而成為佛教主體的，是出家的。出家的生活，沒有男女間的淫欲，也沒有資財的物欲。在家人雖同樣的修行證果，而一般說來，不及出家人的專精容易；對於在家生活，存有厭患的情緒，以出家為修行的理想典型。「原始般若」是從阿蘭若（無諍）行，修得於一切法無所取執三昧而流傳出來的，所以在「下品般若」中，教化四眾及善男子、善女人，使轉化為受持奉行般若波羅蜜的菩薩，而仍保有佛教傳統的觀念，也就是對在家生活存有厭患的情緒，如說：

「在家者與婦人相見，心不樂憙，常懷恐怖。與婦人交接，念之（言？）：惡露臭處不淨潔，非我法也。盡我壽命，不復與相近，當脫是惡露中去。譬如有人行大荒澤中，畏盜賊，心念言：我當何時脫出是阨道中去。當棄遠是淫泆，畏懼如行大荒澤中。亦不說其人惡，何以故？諸世間皆欲使安隱故也。……是皆深般若波羅蜜威神力」！

「是菩薩若在居家，不染著諸欲。所受諸欲，心生厭離，常懷怖畏。譬如險道多諸賊難，雖有所食，厭離怖畏，心不自安，但念何時過此險道！阿惟越致菩薩，雖在家居，所受諸欲，皆見過惡。心不貪惜，不以邪命非法自活，寧失身命，不侵於人。何以故？菩薩在家應安樂眾生，雖復在家，而能成就如是功德。何以故？得般若波羅蜜力故」。

這是「漢譯本」與「秦譯本」的古譯，與唐譯不同。在家不退轉菩薩，對於「欲」，存有很深的厭患情緒，所以受欲而不會貪著；一心希望，最好能不再過那種愛欲的生活。「漢譯本」（「吳譯本」、「晉譯本」相同）著重於男女的愛欲，「秦譯本」（「宋譯本」同）是通於男女及財物欲的。在家菩薩對於「欲」的態度，古譯的「下品般若」，與原始佛教的精神相合。「中品般若」的意趣，顯然的有了不同，如《大般若波羅蜜多經》（初分）卷三二七(大正六．六七三下——六七四上)說：

「現處居家，方便善巧，雖現攝受五欲樂具，而於其中不生染著，皆為濟給諸有情故。……現處居家，以神通力或大願力，攝受珍財。……雖現處居家而常修梵行，終不受用諸妙欲境。雖現攝受種種珍財，而於其中不起染著」。

其他「中品」類各本，都與這「初分」——「上品般若」的意義一樣。依經說：「方便善巧」、「現處居家」、「現攝受五欲」，可見在家菩薩的攝受五欲，是「方便示現」的；是神通力，是大願力。總之，不退轉菩薩而「現處居家」，是方便現化的。雖也說到「常修梵行」，而對於在家生活的厭患情緒，卻完全沒有了！「下品般若」所說的在家不退轉菩薩，是真實的在家者，是人類修學般若波羅蜜，到達不退轉於阿耨多羅三藐三菩提的地位。

引導在家的修學般若，向不退轉位而前進。不是「中品般若」那樣，以理想的「法身大士」為不退轉，著重在表揚其化度眾生的方便善巧。薩陀波崙的求法故事，正表顯了「中品般若」的精神。如薩陀波崙為在家的青年，與一位長者女，一同去求般若。當然古代的某些地區，男女生活自由，不能以「男女授受不親」，及出家生活來衡量的。當時的說法師，是曇無竭菩薩。「與六萬八千婇女，五欲具足，共相娛樂」；又接受薩陀波崙供養的「五百女人」，「五百乘車」的寶莊嚴具：這是一位受欲的在家菩薩。當薩陀波崙發心求法時，空中有聲音指導他，說到：

「惡魔或時為說法者作諸因緣，令受好妙色聲香味觸，說法者以方便力故受是五欲。汝於此中莫生不淨之心！應作念言：我不知方便之力，法師或為利益眾生令種善根故，受用是法，諸菩薩者無所障礙」。

這是弟子對說法師應有的態度。如說法師受用微妙的五欲，那是菩薩的方便，菩薩是於一切法無著無礙的。不能見說法師的受用五欲，而生起不清淨心，應該恭敬供養的追隨法師！薩陀波崙的求法故事，是在家人從在家的說法師修學。經中所說的受用五欲，也應該是方便善巧了。薩陀波崙求法故事，雖是現存的下中上——三部般若所共有的，但「方便受欲」的事緣，是與「中品般若」的精神相合的。「法身大士」那樣的「方便」，如一般化而成為在家的修學典型，那佛教精神無可避免的要大為改觀！這一意境，與文殊師利（Mañjuśrī）法門相呼應。在第十二章，還要論到大乘佛教的新傾向。

第四節 中品般若

「中品般若」，古人稱為「大品」。上面說到，「中品般若」是三部分所成立的。依「大品本」全部九十品，分為三分如下：

前分──〈序品〉第一……〈舌相品〉第六

中分──〈三假品〉第七……〈累教品〉第六六

後分──〈無盡品〉第六七……〈囑累品〉第九〇

先說「後分」：大概的說，「中分」是與「下品般若」相當的。「後分」共二十四品，其中二十一品（末後三品，是流通分），是上承「下品般若」

而發展所成的。「下品」的〈見阿閦佛品〉中，佛示現神力，使大眾都見到阿閦（Ak□obhya）佛土眾會，然後勸學，讚歎般若波羅蜜。須菩提（Subhūti）問「般若無盡」，佛說：菩薩坐道場，觀十二因緣如虛空那樣的不可盡，是不共二乘的菩薩中道觀，與「中品般若」〈無盡品〉的內容相當。接著，如（「下品」）《小品般若波羅蜜經》卷九(大正八．五七九上——中)說：

「菩薩行般若波羅蜜時，則具足諸波羅蜜，亦能具足方便力。是菩薩行般若波羅蜜，諸有所作，生便能知」。

「菩薩欲得方便力者，當學般若波羅蜜，當修般若波羅蜜。須菩提！若菩薩行般若波羅蜜，生般若波羅蜜時，應念……如十方諸佛所得諸法相，我亦當得」。

「菩薩為諸佛所念者，不生餘處，必當至於阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩終不墮三惡道，當生好處，不離諸佛」。

如上所引的，〈見阿閦佛品〉末段，與「中品般若」的〈六度相攝品〉（第六八）、〈方便品〉（第六九）的內容次第，都是相合的。〈三慧品〉（第七〇）說：「菩薩摩訶薩云何行般若波羅蜜？云何生般若波羅蜜？云何修般若波羅蜜」？「行」，「生」，「修」，也出於〈見阿閦佛品〉。〈三慧品〉闡明了般若，說到三乘的（三）智斷，及般若的名義。所以〈無盡品〉、〈六度相攝品〉、〈方便品〉、〈三慧品〉——四品，都是依〈見阿閦佛品〉而成的廣本。〈見阿閦佛品〉到此為止，「下品般若」也就圓滿了，而「中品般若」，卻依般若而有的「方便力」，開展出以下的十七品。《大智度論》稱這部分為「方便道」；「中品般若」的「後分」，的確是處處說到「方便之力」的。「下品般若」是「般若道」，重於般若的無所取著，悟入如如法性；「中品般若」的「後分」，是「方便道」，重於方便的化他；自行、化他而重於不違實相的施設。〈道樹品〉（第七一）以下的內容，主要是：

一、發阿耨多羅三藐三菩提心，念一切種智(〈道樹品〉第七一)；為阿耨多羅三藐三菩提而行菩薩行(〈菩薩行品〉第七二)；應薩婆若念，得方便而行(〈種善根品〉第七三)。

二、菩薩遍學諸道——聲聞道、辟支佛道、佛道而超出二乘(〈遍學品〉第七四)；於諸法無所有中，次第行、次第學、次第道(〈三次第行品〉第七五)；行般若，一念具足萬行(〈一念品〉第七六，〈六喻品〉第七七)。

三、住報得五神通，到十方土，以六度、布施、四攝，攝化眾生(〈四攝品〉第七八)。

四、善達法相，於名相虛妄分別中拔出眾生(〈善達品〉第七九)。不壞實際，立眾生於實際中(〈實際品〉第八〇)。

五、以方便力具足菩薩道，成就眾生(〈具足品〉第八一)；大誓莊嚴，淨佛國土(〈淨佛國品〉第八二)。

六、於佛道中畢定。以神通波羅蜜，現生惡道，化度眾生(〈畢定品〉第八三)。

七、行菩薩道，得阿耨多羅三藐三菩提。為眾生說四諦、實諦(〈差別品〉第八四)。

八、諸法性無業無報，無道無果，不垢不淨(〈七譬品〉第八五)。諸法平等相(〈平等品〉第八六)。一切如幻化，涅槃如幻化(〈如化品〉第八七)。

「中品般若」的「後分」，比對「下品般若」，重點與意趣，都有明顯的差別。如一、「下品般若」是一般人修學的般若法門，所以從讀、誦、書寫、供養等說起。阿惟越致（不退轉）菩薩，也絕大多數是人間修行者的模樣。一再說到：不退轉為二乘，不墮二地的方便；種種修學的障礙——「魔事」；菩薩與聲聞的關係。「中品般若」的「後分」，泛說「聽聞」，而讀、誦、書寫、供養等都不見了，菩薩都是深行的菩薩。二、「下品般若」說：「阿惟越致菩薩，……常樂欲生他方清淨佛國，隨意自在；其所生處，常得供養諸佛」。恒伽（Ga□gā）天女受記以後，也「命終之後，從一佛土，至一佛土，常修梵行，……不離諸佛」。這是說受記不退轉的菩薩，常生他方

淨土，常修梵行，常見佛、供養佛：說明不退菩薩的向上增進——自利行。「中品般若」的「後分」，〈四攝品〉（第七八）以下所說的六度、四攝、報得神通、現身惡道、成就眾生，嚴淨佛土，都是不退菩薩（法身大士）的利益眾生。所以說：「是菩薩從初發意已來，……不為餘事故求阿耨多羅三藐三菩提，但為一切眾生故」。前七品（〈道樹品〉……〈六喻品〉）所說發心、修行，得善知識（不離佛菩薩）、供養諸佛、增益善根，雖可說是自利行，但也是：「為眾生故求阿耨多羅三藐三菩提；漸漸行六波羅蜜，得一切種智，成佛樹，以葉華果實益眾生」。般若法門當然立足於無所得行，而救度眾生的悲心，「後分」顯然的著重起來。三、從「下品般若」看來，般若是不容易持行的。「無量無邊阿僧祇眾生，發阿耨多羅三藐三菩提心，於中若一若二住阿毘跋致地」，不退菩薩是那樣的難得！但（「中品」）《摩訶般若波羅蜜經》卷二一(大正八．三七二上)說：

「是門，利根菩薩摩訶薩所入！佛言：鈍根菩薩亦可入；是門，中根菩薩、散心菩薩亦可入是門。是門無礙，若菩薩摩訶薩一心學者，皆入是門」。

般若法門，是三根普被的，也不論行位高低的。經上到處說：「菩薩初發意已來」，初發意就是這樣學的。學般若法門，決定成佛，所以說：「初發意菩薩亦畢定，阿惟越致菩薩亦畢定，後身菩薩亦畢定」。初發心以來，決定成佛，這與「下品般若」的難得不退，是多麼不同！這一不同，從佛教發展史去理解，「下品般若」反應了般若法門初行，得般若深悟的極少。「中品般若」的「後分」，反應了般若法門大流行，般若成為當代佛法思潮的主流。正如禪宗在中國，達摩時代，與馬祖、石頭時代的不同情況。四、「下品般若」是開示的，啟發的，誘導的，而「中品般若」的「後分」，卻是敘述的，說明的。特別是，在般若自證的無戲論處、平等性中，一切都不可施設；有情不可得，法也不可得。沒有業報，沒有道果，沒有迷悟，沒有垢淨，沒有修證，沒有名相；佛與佛法也不可說。一切歸於法性平等，那為什麼要說法？為什麼有生死業報？為什麼要發心，要度眾生，要成佛？在「後分」中，說到那裡，就疑問到那裡，解釋到那裡。一層層的問答，問題始終是一樣的。「後分」提出了二諦說，到處說：「以世諦故，非第一義」，二

諦說是解開這一矛盾的方法。這一（世俗）名相虛妄分別，不能契入「正法」，而又非以名相分別來開示不可的大矛盾，「下品般若」也略有答復，如說：「如是學者能成就薩婆若，所以者何？一切法無生無成就故」。「菩薩如是學，亦不學薩婆若；如是學，亦名學薩婆若」。「下品般若」的矛盾論法，「中品般若」以「二諦」來作更明白的解釋；但二諦只是假設，二諦「如」是沒有差別可得的。

再說「前分」：「前分」共有六品。第六〈舌相品〉，是「中分」的序分。同一原本的「下品般若」，沒有這一部分，所以是集成「中品般若」時，增入這一部分，表示「中分」與「前分」間的不同。這樣，「前分」只有五品。第一〈序品〉，是全經的序分，也是「前分」的序分。「前分」五品，可分為序起、正說、結讚——三分，內容如下：

┌放光現瑞，十方菩薩來集──────┐
│ ├〈序品〉第一
序起─┤列舉菩薩法，勸學般若波羅蜜────┘
│
└得諸天敬奉與護持──────────┐
├〈奉鉢品〉第二
┌行般若波羅蜜，超勝二乘──────┤
│ ├〈習應品〉第三
正說─┤習應般若波羅蜜，是空相應────┘
│
└般若相應菩薩，何處來生，往生何處┐
├〈往生品〉第四
┌聽眾得益受記──────────┘
結讚─┤

└大眾稱歎般若————————〈歎度品〉第五

「前分」，佛為舍利弗（Śāriputra）說。經文的重點是：首先說：「菩薩摩訶薩，欲以一切種智知一切法，當習行般若波羅蜜」。一切種智是佛智，佛智要從菩薩修習廣大的功德中來，而這都非學般若不可。般若能攝受廣大功德行，不只是「下品般若」那樣的攝導五度。這段經文的末了，如《摩訶般若波羅蜜經》卷一(大正八．二一九上)說：

「欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜；欲以道種慧具足一切智……欲以一切智具足一切種智……欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜！」

道慧與道種慧，是菩薩的智慧；一切智與（能斷煩惱習的）一切種智，是佛的智慧。佛菩薩的智慧，都從習行般若中來。聲聞辟支佛的智慧，比起菩薩的般若波羅蜜來，如螢火與日光一樣，簡直是不成比例的！般若波羅蜜，是「住空無相無作法，能過一切聲聞辟支佛地，住阿惟越致地，淨於佛道」。所以，般若相應是「習應七空」；「諸相應中，般若波羅蜜相應為最第一。……菩薩摩訶薩行般若波羅蜜相應，所謂空無相無作」；「是空相應，名為第一相應」；「菩薩摩訶薩，於諸相應中為最第一相應，所謂空相應」。菩薩行般若波羅蜜時，不見一切，不為一切，不念一切，而能生大慈大悲，不墮二乘地的，就是「空相應行」。般若波羅蜜與空的一致性，「前分」明確的揭示出來。

在〈往生品〉中，行般若波羅蜜相應的，舉他方、兜率天、人間——三處來，與「下品般若」〈相無相品〉所說相合。說到「與般若波羅蜜相應，從此間終，當生何處」時，廣說修菩薩行人的不同行相，共四十四類。這不但是「下品般若」所未說，也是「中品般若」「後分」所沒有的。這表示了當時佛教界所知道的菩薩，無論是事實的，論理的，傳說的，有那麼多的不同類型。〈序品〉說到了華積世界，文殊（Mañjuśrī）與善住意（Su□□hitamati）菩薩，當時大乘經的數量，傳出的應該不少了！

與「下品般若」相當的，是「中分」。有次第與內容的共同性，所以可互相比對，而了解「中分」是怎樣的成為別本。「中分」的文字，比「下品般若」要多出三倍以上，到底增廣些什麼?

一、內容的增廣：主要是〈問乘品〉（第十八）、〈廣乘品〉（第十九）、〈發趣品〉（第二十），占「中分」全部的百分之七。「下品般若」說到：「菩薩發大莊嚴，乘大乘故，是名摩訶薩」。對於「大乘」，只說：「大乘者無有量，無分數故」。大乘是虛空一般的容受一切眾生；沒有來處、去處、住處；三世平等。「中品般若」的「中分」，從大乘是菩薩行的見地，列舉了大乘的內容：

1.六波羅蜜，十八空，百八三昧

2.四念處，四正勤，四如意分，五根，五力，七覺分，八聖道分，（空無相無作）三三昧，十一智，三（無漏）根，（有覺有觀等）三三昧，十念，四禪，四無量心，四無色定，八背捨，九次第定

3.十力，四無所畏，四無閡智，十八不共法

4.四十二字門

這四類中，1.是菩薩法。2.是共二乘法。菩薩是遍學一切的，所以三十七道品等，也是大乘法的一分。不過每一法門，都說是「以不可得故」，表示為與般若不可得相應的行門。3.是佛的功德。4.字門是陀羅尼。在「中品般若」（及「上品般若」）中，字門每每是列在最後的。字門的自成一類，表示了字義本是世間學，被融攝而屬於大乘的。在初期大乘中，字門陀羅尼是比較後起的。「中分」在說明了「何為大乘」以後，又說到「大乘發趣」，就是「從一地至一地」，敘述了「十地」的行法。這是「中分」所增廣的部分，其他片段的增入，如「阿毘跋致相貌」、「魔事」等，都有部分的增廣。

二、解釋經義的增廣：「下品般若」的深義部分，是簡要深奧的。在「下品般若」的傳誦中，有解釋的必要，就有解釋的傳出。「中品般若」的集成者，以解釋為佛說、須菩提說而編集進去。如〈三假品〉（第七），須菩

提說：「世尊所說菩薩、菩薩字，何等法名菩薩？世尊！我等不見是法名菩薩，云何教菩薩般若波羅蜜」？在「下品般若」中，這是須菩提奉佛的慈命，以反詰法，為菩薩說般若波羅蜜。所以接著說：「若菩薩聞作是說，不驚不怖不沒不退，如所說行，是名教菩薩般若波羅蜜」。「中品般若」「中分」，也是佛命須菩提說般若，而對於須菩提的反問說法，可能解說為向佛發問，於是佛說了一大段文字，也只是說明了菩薩、菩薩名的假名施設，所以不得不見菩薩；不見一切法，所以能不驚不怖。我們如注意佛命須菩提說般若，那麼「中分」卻是佛為須菩提說般若，上下文不相應。所以，這不是從「中品」抄出「下品」，而是將解釋部分，作為佛說而有所補充，文意也就多少變化。又如〈十無品〉第二十五，須菩提白佛：菩薩三際不可得等，與「下品般若」的文義相同（次第小變化）。但在「中分」中，舍利弗依須菩提所說的，提出了十個問題，須菩提一一的給以解釋。這些都是將解釋集入而增廣的實例。「下品般若」深義的解釋，在「中分」是到處可見的。

三、法數的增多：「下品般若」是以五蘊為所觀境的。在行法中，以般若為主，略說到其他五度。共世間行——四禪、四無量、四無色定、五神通；共二乘行——三十七道品、三三昧，都已提到。果法中，聲聞的四向、四果，辟支佛，五（無漏）聚；佛的十力、四無所畏、十八不共法，也都說到了。但菩薩是遍學一切道——聲聞道、辟支佛道、佛道的，遍知一切法的。所以說明行法，如〈問乘品〉、〈廣乘品〉，包含了二乘的共行。論所觀的境，包括了一切的人與法。「法」是陰、處、界、緣起、諦等，二乘與菩薩行，佛的功德；「人」是凡夫、聲聞的四向、四果、辟支佛、菩薩、佛的智證：這一切都是所應知的。這樣，「下品般若」的簡略，在「中品般若」中，擴展為法數繁多，又一一的敘述而成為詳備。依「中品般若」來說，增列的法數，主要是部派所傳的《阿含經》說。以薩婆多部（Sarvāstivāda）為主的，北方的阿毘達磨論義，已有部分的被採錄。如「前分」的勸學般若，說到「四緣」與「十一智」。因緣說是佛法所共的，因緣的內容，或分為二十四緣，或分為十緣，或作四緣，各部派是不同的。「十一智」是：「法智、比智、他心智、世智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如實智」。

如實智是佛的智慧；前十智是二乘的，為薩婆多部所立。又如「唐譯二分本」，說十六行相：「無常想、苦想、無我想、空想，集想、因想、生想、緣想，滅想、靜想、妙想、離想，道想、如想、行想、出想」。又如以無記法為：「無記身業、口業、意業，無記四大，無記五陰、十二入、十八界，無記報，是名無記法」，也是阿毘達磨義。又如「一切法——善法、不善法，……共法、不共法」的分別；「世間法施」與「出世法施」的分別；「名」與「相」內容的分別：都是阿毘達磨式的。雖然是契經的體裁，阿毘達磨的分別抉擇，還沒有太多的引用，但經文的解說多了，答復疑問的多了，不免多少有了重論議、重說明的傾向。

「中品般若」的三部分，是在「下品般若」的流行中，依「下品般若」而各為不同的開展，終於形成了不同的三部分。後來，極可能是「中分」的傳誦者，綜合三部分，及常啼（Sadāprarudita）菩薩求法故事，而集成「中品般若」全部。三部分是各別成立的，成立也是多少有先後的，這裡且約「空」義來說明。一般的說，「空」是般若法門中最重要的。其實，「原始般若」並沒有說到「空」。「下品般若」的〈釋提桓因品〉（第二品），才說「以空法住般若波羅蜜」。〈相無相品〉（第十三品）、〈大如品〉（第十五品）說：「諸法以空（無相無作）為相」；這才極力闡明「一切法空」，「有所說法，皆為空故」。這是「下品般若」各譯本所共同的，但還沒有將種種空組合起來。在「中品般若」三部分的各別成立中，「前分」應該是先成立的。「前分」到處說「空」，又綜合為「七空」，如《摩訶般若波羅蜜經》卷一(大正八．二二二下——二二三上)說：

「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，習應七空，所謂性空、自相空、諸法空、無所得空、無法空、有法空、無法有法空，是名與般若波羅蜜相應」。

「七空」，其他譯本沒有列舉名目，也許會有不同的解說，但組合種種「空」為一類——「七空」，確是「中品般若」各譯本所一致的。「光讚本」八、九——二卷，不斷的提到「七空」，並列舉「七空」的名目為：「內空、外空、（所）有空、無（所有）空、近空、遠空、真空」。「光讚本」所說的，雖與「大品本」不合，但也是「七空」的組合為一類。內容不明的「七

空」說，在當時是曾經相當流傳的。其次成立的是「後分」；「後分」各品中，處處說到種種「空」，又綜合為「十四空」，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二〇(大正八．三六七中)說：

「菩薩住般若波羅蜜，內空、內空不可得，外空、外空不可得，內外空、內外空不可得，空空、空空不可得，乃至一切法空、一切法空不可得：菩薩住是十四空中」。

「中品般若」的異譯本，「放光本」、「唐譯三分本」、「唐譯二分本」，都一致的說到了，以「一切法空」為最後的「十四空」；「十四空」是「七空」的一倍。傳說彌勒（Maitreya）所造的《辯中邊論》，先說以「一切法空」為末後的「十四空」，次說「無性空」、「無性自性空」，共為「十六空」。從「十四空」而增廣為「十六空」，「十六空」不正是「唐譯三分本」所說的嗎？「十六空」出於「中分」的「大乘相」中，可說是「中分」所成立的。「中分」的「十六空」，「唐譯二分本」增列為「十八空」。「放光本」、「大品本」，也說「十八空」；「光讚本」也是「十八空」說。到了「上品般若」，更增廣為「二十空」了。「空」的綜合增多，由「七空」而「十四空」、「十六空」、「十八空」、「二十空」，明顯的表示出《般若經》成立的先後。以「中品般若」而論，「前分」為「七空」說，「後分」為「十四空」說，「中分」為「十六空」（後又增列為「十八空」）說。確定了「十六空」（或「十八空」）說，於是集成「中品般若」時，綜合三部分及流通分中，到處都插入「十六空」（或「十八空」）了。好在「中品」的各譯本，保存了「七空」、「十四空」的古說（在「上品般若」中，已被改寫統一而不見了），使我們能清楚的看出，「中品般若」集成的過程。

第五節 上品般若

「上品般若」，是傳說的「十萬頌本」，與唐譯《大般若波羅蜜多經》的〈初分〉相當。在文段次第上，「上品般若」與「中品般若」是大體一致的。「唐譯初分本」，共四百卷。在數量上，比「中品般若」的「唐譯二分本」（七八卷），多了五倍；比「唐譯三分本」（五九卷），幾乎多了七倍。

到底多了些什麼？法數雖也增加一些，而主要增多的，是每一法的反復敘述；問與答，都不厭其繁的一一敘述。最特出的，如色淨、果淨、我淨、「一切智淨」的說明。在「二分本」中，《大正藏本》僅二頁零；「三分本」僅有一頁；而「初分本」（「上品」）卻是從一八三卷起，到二八四卷止，共一百零二卷，五二八頁，佔了全經的四分之一。在適應印度的部分根性，「上品般若」推演到這樣的冗長，在愛好簡易的中國人看來，真是不可思議！

「上品般若」的推演集成，是在初期大乘向後期演進的過程中，所以在「上品般若」——〈初分〉中，有了後期大乘的特徵。如：

一、「實有菩薩」：「唐譯初分本」、「二分本」、「三分本」，有「實有菩薩」說，經中的文句是一致的，如《大般若波羅蜜多經》（初分）卷四(大正五．一七中——下)說：

「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：實有菩薩。不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行。何以故？舍利子！菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故；色空非色；色不離空，空不離色，色即是空，空即是色。受、想、行、識自性空，不由空故；受、想、行、識空，非受、想、行、識。受、想、行、識不離空，空不離受、想、行、識；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。何以故？舍利子！此但有名謂為菩提，此但有名謂為薩埵，此但有名謂為菩提薩埵，此但有名謂之為空，此但有名謂之為色、受、想、行、識。如是自性，無生無滅，無染無淨。菩薩摩訶薩如是行般若波羅蜜多，不見生，不見滅，不見染，不見淨。何以故？但假立客名，別別於法而起分別。假立客名，隨起言說。如如言說，如是如是生起執著。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於如是等一切不見；由不見故，不生執著」。

這一段經文，瑜伽者是作為《般若》全經要義去理解的。無著（Asa□ga）的《攝大乘論》，立十種分別，第十名「散動分別」，「散動分別」又有十種，如《論》卷中(大正三一．一四〇上)說：

「散動分別，謂諸菩薩十種分別：一、無相散動，二、有相散動，三、增益散動，四、損減散動，五、一性散動，六、異性散動，七、自性散動，八、差別散動，九、如名取義散動，十、如義取名散動。為對治此十種散動，一切般若波羅蜜多中說無分別智。如是所治、能治，應知具攝般若波羅蜜多義」。

十種「散動分別」，是所對治的執著；能對治「散動分別」的，是般若——「無分別智」。在世親（Vasubandhu）與無性（Asvabhāva）的《攝大乘論釋》中，都是依據上面所引的經文，而分別的解說為對治十種散動分別，圓滿的總攝般若波羅蜜多的要義。《金剛仙論》與《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》，也都說到《般若經》的對治十種「散動分別」。般若能對治一切分別執著，當然是沒有問題的，問題在經初的「實有菩薩」一句。「實有菩薩」，與經說的「但有假名謂之菩提薩埵」，直覺得有點不調和。到底什麼是「實有菩薩」？世親《攝大乘論釋》說：「言實有者，顯示菩薩實有空體。空即是體，故名空體」。無性的《論釋》也說：「謂實有空為菩薩體」。原來瑜伽學者，是以「空」為「空所顯性」，圓成實（空）性是真實有的。實有空（性）為菩薩體，為「如來藏」、「大我」說的一種解說。如傳為無著所造的，《大乘莊嚴經論》卷三(大正三一．六〇三下、六〇四下)說：

「第一無我，謂清淨如。彼清淨如，即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我」。

「一切眾生，一切諸佛，等無差別，故名為如。……得清淨如以為自性，故名如來。以是義故，可說一切眾生名為如來藏」。

一切眾生，一切菩薩，一切諸佛，平等無差別，名為真如。真如是佛的我自性——最清淨自性，所以佛稱為大我。在眾生位，就是「眾生界」、「如來藏」；在菩薩位，是「菩薩界」、「菩薩實有空體」。以清淨空性為菩薩體，這是不能說沒有的。如以為沒有，那就是「無相散動」；為了對治這種妄執分別，所以佛說「實有菩薩」：這是瑜伽學者對於《般若經》義的解說。

「實有菩薩」，雖「唐譯初分本」、「二分本」、「三分本」，同樣的這樣說，但不能不使人感到可疑。考中國古代傳譯的「中品般若」，如「放光本」、「光讚本」、「大品本」——《大智度論》所依的二萬二千頌本，與上來引經相當的，文義大致相同，而唯一不同的，是沒有「實有菩薩」一句。略引如下：

「放光本」：「佛告舍利弗：菩薩行般若波羅蜜者，不見有菩薩，亦不見字；亦不見般若波羅蜜；悉無所見，亦不見不行者。何以故？菩薩空，字亦空……」。

「光讚本」：「佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見菩薩，亦不見菩薩字；亦不見般若波羅蜜；亦不見行般若波羅蜜字，亦不見非行。所以者何？菩薩之字自然空……」。

「大品本」：「佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩，不見菩薩字；不見般若波羅蜜；亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。何以故？菩薩，菩薩字性空……」。

「放光本」、「光讚本」、「大品本」，是與「唐譯二分本」、「三分本」相當的。同樣是「中品般若」，在西元三——五世紀譯出的，沒有「實有菩薩」句，而七世紀譯出的卻有了。從此可以推定為：當「中品般若」集成時，是沒有「實有菩薩」的，也就是還沒有附入「真我」說。極可能是從「中品」而推衍為「上品般若」時，增入了「實有菩薩」一句，如《大乘阿毘達磨雜集論》卷一四(大正三一．七六四中)說：

「如是十種分別，依般若波羅蜜多初分宣說」。

安慧（Sthiramati）是西元五世紀人。在他糅釋造成《雜集論》的時候，「十種分別」還只是依《般若經．初分》宣說，所以特地提到依據〈初分〉。〈初分〉所說，比「二分本」等「中品般若」，多了「實有菩薩」一句，為瑜伽學者「十種散亂分別」所依。在梵本的長期流傳中，玄奘所傳的「二分本」（梵本），也已受影響而補上這一句——「實有菩薩」了。

《攝大乘論》、《集（大乘）論》，依《般若經．初分》而立對治十種散動，瑜伽學者雖一直沿用下來，然對「實有菩薩」的解說，卻並不一致。如陳那（Di□nāga）的《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》(大正二五．九一三上)說：

「若有菩薩有，此無相分別，散亂止息師，說彼世俗蘊」。

依《釋論》說，菩薩有，是對治「無相分別散亂」的。「令了知有此蘊故，除遣無相分別散亂。如是所說意者，世尊悲愍新發意菩薩等，是故為說世俗諸蘊（為菩薩有）。使令了知，為除斷見；止彼無相分別，非說實性」。《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》，是依《八千頌般若》（與「唐譯四分本」相當）造的。《八千頌般若》沒有「實有菩薩」的文句，所以約依世俗五蘊而說有「菩薩及帝釋天主」等。這是除初學者的斷見，說「有菩薩」，不是約「實性」說的；陳那論與《攝大乘論》的解說不同。依《金剛般若》而造的《金剛仙論》，又別立一說，如《論》卷一(大正二五．七九八上)說：

「一者，無物相障。如般若中說：有為無為一切諸法，乃至涅槃空。眾生不解，起於斷見，謂一切法無。此障對治，佛告須菩提：有菩薩摩訶薩，行檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜」。

對治一切法無——「無相散動」，說世俗中我法是有的。《金剛仙論》與陳那論的意見相近，都沒有採用「實有菩薩空體」說。這固然由於《八千頌般若》（「下品」類）與《金剛般若》，沒有「實有菩薩」的明文；也由於瑜伽學的發展，如陳那、護法（Dharmapāla）、玄奘（所傳《成唯識論》），都是盡量避免「似我真如」的。「下品般若」沒有，《金剛般若》沒有，古譯的「中品般若」也沒有，「實有菩薩」決定是「上品般若」所增入的。

二、「五種所知海岸」：第六地菩薩，應圓滿六波羅蜜多，波羅蜜多（pāramitā）是「到彼」岸的意思。「上品般若」說到這裡，接著又說到「五種所知海岸」，如《大般若波羅蜜多經》（〈初分〉）卷五四(大正五．三〇六中)說：

「住此六波羅蜜多，佛及二乘能度五種所知海岸。何等為五？一者過去，二者未來，三者現在，四者無為，五者不可說」。

「五種所知海岸」，「唐譯三分本」作「所知彼岸」，「二分本」次第小小不同，「不可說」在三世與無為的中間。唐譯本的「五種所知」，是與犢子部（Vātsīputrīya）的「五法藏」說相符合的。如《成實論》卷三(大正三二．二六〇下)說：

「汝（指犢子部）法中說：可知法者，謂五法藏：過去、未來、現在、無為及不可說；我在第五法中」。

「可知法」，就是五種所知的「所知」。《俱舍論》說：「彼所許三世、無為及不可說——五種爾焰」，爾焰（jñeya）就是「所知」的音譯。犢子部的「五種所知」中，三世與無為法，是一切部派所共通的，特色在「不可說」。犢子部以為：「我」是非有為（三世法）非無為的，是不可說（為有為或無為）的實體。龍樹（Nāgārjuna）《十住毘婆沙論》卷一〇(大正二六．七三下、七五中——下)說：

「諸佛住是三昧，悉能通達過去、現在、未來、過出三世（即無為）、不可說——五藏所攝法，是故名一切處不閡」。

「凡一切法有五法藏，所謂過去法、未來法、現在法、出三世法、不可說法，唯佛如實遍知是法」。

龍樹引用了「五法藏」，唐譯的「上品般若」、「中品般若」也都說到了「五種所知」，但在中國古代傳譯的「中品般若」，如「放光本」、「光讚本」、「大品本」——龍樹《大智度論》的所依本，都只說六地應圓滿六波羅蜜，而沒有說「能度五種所知海岸」。可見「中品般若」（與「唐譯二分本」相當）成立時，還沒有「五種所知」說。龍樹引用「五法藏」，也知道有「十萬頌本」，所以可推論為這是「十萬頌本」（「初分本」）所增入的。「五種所知」中的「不可說」，是真實我，所以增入「五種所知」，與加入「實有菩薩」，是同一理路。將「五法藏」中的「不可說」引入《般若經》中，當然可以解說為離言說的如如法性。但這是犢子部著名的學說，「

不可說」是「不可說我」，使人無意中將離言說的如法性，與作為流轉、還滅的主體——真我相結合。「五種所知」沒有明說真我，而是暗暗的播下真我說的種子，使般若法門漸漸的與真我說合流。

三、「常樂我淨真實功德」：「唐譯初分本」——《大般若波羅蜜多經》卷三三二(大正六．七〇一下)說：

「為諸有情說無倒法，謂說生死無常、無樂、無我、無淨，唯有涅槃寂靜微妙，具足種種常樂我淨真實功德」。

「唐譯二分本」、「三分本」，也這樣說。但中國古譯的「放光本」、「大品本」，卻只說生死的無常、苦、無我、不淨。生死是「無常苦無我不淨」，涅槃是「常樂我淨」，這是《大般涅槃經》等真常大乘的主要思想。《般若經》說如化，生死、涅槃都如化；說清淨，生死、涅槃都清淨；一切法如，一切法不生：《般若經》所開示的，是般若的不二法門。唐譯「中品般若」說「生死無常苦無我不淨，涅槃常樂我淨」，而這是古代譯本所沒有的。「我」，原是《奧義書》（Upani□ad）以來，印度宗教文化的主流。佛法的特義，是「緣起無我」。但緣起無我，眾生怎能生死延續而不斷？聖者解脫而證入涅槃，又是怎樣？由於解說這一問題，部派佛教中，傳出了犢子部的「不可說我」、說轉部（Sa□krāntivāda）的「勝義我」。真我，是印度一般所容易接受的。在般若法門流行中，世俗的真我說，也漸漸的滲入了。「實有菩薩」說，「五種所知」的「不可說」說，「常樂我淨」的「大我」說，附入《般若經》中，用意是一樣的。「中品般若」的古譯本沒有，而與之相當的「唐譯二分本」、「三分本」卻有了。「上品般若」集成時，將犢子部的真我說編入經中，可能與集經者的環境（中印度）、部派有關。久之，在「中品般若」梵本流傳中，也被添糅進去。「上品般若」所增入的，如極喜等「十地」說，及流傳中後來附入的「三性」說（西藏本有「三性」說），還有不少可以論究的，這裡只能簡略了。

《般若經》的次第集成，雖沒有精確的年代，但可作大略的推斷。

原始般若

西元前五〇年

下品般若(除〈隨知品〉、〈常啼品〉等四品)

西元五〇年

中品般若

西元一五〇年

上品般若

西元二〇〇年

這是各部集成所不能再遲的年代。「原始般若」，出於阿蘭若行者的深悟，被認為菩薩的般若波羅蜜。經典集出的時代，離十八部的成立，應該是不太遠的，今定為西元前五〇年。「下品般若」的集出，般若法門已到達北方。菩薩行雖相當的流行，但深悟般若的，還並不太多。所以說：「北方雖多有菩薩，能讀聽受般若波羅蜜，少能誦利、修習行者」。「無量無邊阿僧祇眾生，發阿耨多羅三藐三菩提心，於中若一若二住阿鞞跋致地」。般若的普及流行，是以聽聞、讀、誦、書寫、供養、施他為方便的。推定「下品般若」，約在西元五〇年集出，離「原始般若」的集出，約一百年。「中品般若」的集出，是各別發展而又綜集起來的，大概也要一百年。「中品般若」說：「初發意菩薩亦畢定，阿惟越致菩薩亦畢定，後身菩薩亦畢定」，大有一發大心，決定成佛的意義。菩薩是有高低淺深的，但「於諸法無所有性中，次第行、次第學、次第道；以是次第行、次第學、次第道，得阿耨多羅三藐三菩提」。菩薩從發心到究竟，都不能沒有「諸法無所有性」——般若的勝解與悟入。讀、誦、書寫等，在「下品般若」中，是初學的方便誘導，而在「中品般若」中，「是般若波羅蜜，若聽、受持、親近、讀、誦、為他說、正憶念，不離薩婆若心」。「唐譯二分本」作：「不離一切智智心，以無所得而為方便，於此般若波羅蜜多，恭敬聽聞、受持、讀、誦、精勤修學，如理思惟」。「不離薩婆若心」，「不離一切智智心」，或譯作「應薩婆若念」、「一切智智相應作意」。讀誦等，都要以「不離薩婆若心」（菩提心），及「無所得為方便」為前提，不再只是通俗普及的方便。般若法門在北方，

已是非常的盛行，無所得為方便，已為修學般若的前提。如〈常啼品〉所見的眾香城——犍陀羅（Gandhāra），已成為弘揚般若，為外方參學者嚮往的地區。〈往生品〉種種菩薩的不同，也反應了般若、大乘法門的隆盛。從「中品般若」到「上品般若」，只是文字的推演，是比較容易的。經中提到歡喜等「十地」，「五法藏」（含有「不可說我」）；龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》、《十住毘婆沙論》，也提到了，也知道「十萬頌般若」。龍樹為西元二、三世紀間人；假定於三世紀初造論，那麼「上品般若」的集成，是不能遲於西元二〇〇年了。

第六節 般若法義略論

第一項 菩薩行位

菩薩修行的行位次第，上面曾說到：「下品般若」的菩薩位，有「發阿耨多羅三藐三菩提心」、「阿毘跋致」、「疾得阿耨多羅三藐三菩提」——三位說。「中品般若」「後分」，也說到：「初發意」、「入法位」、「向佛道」，及「初發意」、「阿毘跋致」、「後身」。梵本《八千頌般若》，也立此三位。發心菩薩、不退菩薩、最後身菩薩，是般若法門最初所發見的菩薩行位。

「下品般若」中，有二類不同的四位說。一、「初發心」、「行六波羅蜜」、「阿毘跋致」、「一生補處」（或作「阿惟顏」）。二、「學阿耨多羅三藐三菩提心」、「如說行」、「隨學般若波羅蜜」、「阿毘跋致」。這二類不同的四位說，如綜合起來，就有五位：

初發心

如說行

隨學般若（即六）波羅蜜（或作「修習般若相應行」）

阿毘跋致

一生補處（阿惟顏）

「下品般若」的菩薩行位，與初期大乘經所通用的「十住」說，非常類似。「十住」是：發心住、治地（初業）住、（修行）應行住、生貴住、方便具足住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌頂住。《阿含經》中，多以輪王比擬佛，「十住」就是以王子來比擬菩薩的。明白可見的，如「生貴」是誕生王家；「方便具足」是少年的學習書與伎術；（「不退」是成年）；「童真」是成年而還沒有結婚的童真階段；「王子」是登上王太子位，成為王國繼承人；「灌頂」是依印度習俗，經灌頂儀式，舉行登位典禮；典禮終了，就是國王了。這比擬從「生貴住」的「生在佛家，種姓清淨」，到經「灌頂住」而成佛。「下品般若」的菩薩行位，是與「十住」說相近的。如初發心，是「發心住」。如說行，與阿闍浮菩薩的地位相當，或譯作「新學」、「初業」，原文 ādikarmika，是發趣修學般若（或「六」）波羅蜜者；是十住第二「治地」住。「隨學般若」，或譯作「修習般若相應行」，與第三「應行」住合。阿毘跋致，是第七「不退」住。「一生補處」，「漢譯本」、「放光本」，作「阿惟顏」，是「灌頂」住。「唐譯四分本」、「五分本」，說到「從一菩薩地，趣一菩薩地」；「安住菩薩初地乃至十地」。但古譯本，都沒有這從一地到一地的思想。「下品般若」集成時，十地住說，在形成過程中，還沒有完成。依據「下品般若」，是可以這樣論定的。

「中品般若」的〈發趣品〉，說到「從一地至一地」，敘述從初地到十地的行法，但沒有說一一地的名字。末了，如《摩訶般若波羅蜜經》卷六(大正八．二五九下)說：

「菩薩摩訶薩，住是十地中，以方便力故，行六波羅蜜，行四念處乃至十八不共法，過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地；過是九地，住於佛地」。

「乾慧地」……「佛地」，被稱為「三乘共十地」，是綜合三乘聖賢的行證為十地的。菩薩的十地修行，能超過二乘地，能經歷「菩薩地」，而住於究竟的「佛地」。那麼「乾慧」等十地，當然不是菩薩發趣大乘，所經歷的菩薩行位。這樣，「中品般若」所說的十地，到底是「發心」等十住，還是「歡喜」等十地？有一點是先要注意的！依後代，「十住」（daśavihāra）

與「十地」（daśabhūmi）的梵語不同，是不會含混不明的。但在菩薩行位發展之初，「十住」與「十地」，可能淵源於同一原語——可能是「住地」。如「十住」，或譯作「十住地」，「十地住」；十地，羅什還譯作「十住」。「中品般若」的「十地」，「光讚本」譯作「十道地」，又說「第一住」、「第二住」等。住與地的不分明，困擾了古代的中國佛教。到《仁王護國般若經》，才給以分別：「入理般若名為住，住生德行名為地」。所以「中品般若」所說的，沒有名字的「十地」說，是「十住」還是「十地」，應作審慎的思擇！

「中品般若」的「十地」，實為「十住」說。竺佛念所譯的《十住斷結經》，前四卷是十住說，也名為十地，如說：「十住菩薩於十地中而淨其行」。十住的名字，該經雖譯得不完備，然如：

1.「生貴菩薩於四住中而淨其地」。

2.「阿毘婆帝（不退）菩薩於七住地而淨其行」。

3.「童真所修……第八菩薩之道」。

「生貴」、「不退」、「童真」，名稱與次第，顯然的與「十住」說相合。《十住斷結經》所說的十住行法，與「中品般若」所說的十地行，內容也大體是一致的，試對列前三地如下：

《般若經》：初地行十事：深心堅固，於一切眾生等心，布施，親近善知識，求法，常出家，愛樂佛身，演出法教，破憍慢，實語

二地念八法：戒清淨，知恩報恩，住忍辱力，受歡喜，不捨一切眾生，入大悲心，信師恭敬諮受，勤求諸波羅蜜

三地行五法：多學問無厭足，淨法施不自高，淨佛國土不自高，受世間無量勤苦不以為厭，住慚愧處

《十住斷結經》：初住：發心建立志願，普及眾生，施，與善者周接，說法，出家，求佛成道，分流法教，滅貢高，諦語

二住：念淨其戒，識其恩重，勤行忍辱，常懷喜悅，行大慈悲，孝順師長，篤信三寶崇習妙慧

三住：多學問義無厭足，分流法施謙下於人，修治國土亦不貢高，初發心行者令無有斷，觀諸眾生說喜悅法

「中品般若」的「十地」說，與《十住斷結經》「十住」的內容相同，可見「中品般若」是屬於「十住」說的。又如「中品般若」，除了繼承「下品般若」所傳的十住名目——發心、初業、相應、不退、灌頂，還說到「童真」與「法王子」，如《摩訶般若波羅蜜經》說：

1.「欲生菩薩家，欲得童真地，欲得不離諸佛，當學般若波羅蜜」！

2.「菩薩住法王子地，滿足諸願，常不離諸佛」。

「童真地」（kumārabhūmi）以前，說「生菩薩家」，也就是生在佛家（buddhakula），與十住的第四「生貴住」相當。「童真地」以下的「不離諸佛」，依上面所引的經文，就是「法王子住」（yauvarājya）。「童真」與「王子」，都是十住的名目。「中品般若」的「十地」說，是繼承「下品般若」發展而來；與「十住」說相符合，是確實而不容懷疑的！

「中品般若」的「十地」說，經文只泛說「初地」、「二地」等，而沒有明說十地的名目。但「唐譯初分本」——「上品般若」，卻明確的說：「住初極喜地時，應善修治如是十種勝業」；「住第二離垢地時，應於八法思惟修習，速令圓滿」。一地一地都說出了名字，於是《般若經》的菩薩行位，被解說為：極喜地、離垢地、發光地、焰慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地，與《十地經》所說的十地一樣了。「上品般若」到處列舉極喜等十地，淨觀（「乾慧」的異譯）等十地——二類十地；「唐譯三分本」，是與「初分本」相同的。「唐譯二分本」，雖也偶有二類十地的敘列，或但說極喜等十地，次數不如「初分本」、「三分本」那麼多。然在「中品般若」的古譯本，沒有二類十地的敘列，也沒有極喜地等名字。龍樹（Nāgārjuna）《大智度論》所依據的二萬二千頌本，也沒有說到。所以，這是「上品般若」集成時，《十地經》已成立流傳，也就取極喜等十地

，解說沒有名目的十地。「中品般若」的「唐譯二分本」、「三分本」，有二類十地與極喜等名字，是受了「上品般若」不等程度的影響。從此但見極喜等二類十地說，而實屬於「十住」說的古義，卻被忽略了！

龍樹《大智度論》這樣說：

「此中是何等十地？答曰：地有二種：一者但菩薩地，二者共地。共地者，所謂乾慧地乃至佛地。但菩薩地者，歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善相地、法雲地，此地相如十地經中廣說」。

「當知（十地）如佛者，菩薩坐如是樹下，入第十地，名為法雲地。……十方諸佛慶其功勳，皆放眉間光，從菩薩頂入」。

龍樹依「中品般若」造論，而解說十地，卻是依據「上品般若」的，所以說「如十地經廣說」。解說第十地時，指為「法雲地」，並以《十地經》「法雲地」的內容來解說。《般若經》的十地，龍樹是確信為歡喜等十地的。總之，「下品般若」的菩薩行位，還在「十住」的成立過程中。「中品般若」成立「十地」行法，是「十住」說，但沒有一一的敘列名字。到「上品般若」，以十地為極喜等十地，於是菩薩行位的般若古義，漸隱沒而不明了！

「中品般若」敘述了沒有名字的「十地」，又舉乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地。稱為「共地」的十地，是從阿毘達磨者敘述修證者而來的。《舍利弗阿毘曇論》與《人施設論》，立「種性人」。《論事》有「第八人」。見（諦）地、薄地、離欲地，是妙音（Ghoa）、迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）所說過的。《毘尼母經》說到：白骨觀地（白業觀）、性地、八人地、見諦地、薄地、離欲地、已作地，及無師自覺、成就六度（菩薩）。後二者雖沒有稱為地，然與《般若經》的共十地相合。「乾慧地」，或譯「淨觀地」（śukla-vidarśanā-bhūmi）《毘尼母經》作「白業觀」、「白骨觀」，是修不淨觀而得白骨淨觀。共十地是部派佛教的行位，而被組入《般若經》的。依《大智度論》，共十地可作二種解釋：一、從「乾慧地」到「已作地」，

是聲聞；及辟支佛、菩薩、佛，就合於「上品般若」的聲聞地、辟支佛地、菩薩地、如來地——四地說。二、從「乾慧地」到「已作地」，也可用來解說菩薩修行成佛的過程。依《般若經》文，共十地應以四地說為主，表示了菩薩的勝過二乘。如經上說：

1.「性法乃至辟支佛法；初地乃至十地；一切智、道種智、一切種智」。

2.「須陀洹法至羅漢法……十住……道法、薩云若。」

3.「種性諸法，阿羅漢法，辟支佛法；怛薩阿竭、菩薩法；十住事法；薩芸若慧及諸道慧」。

「唐譯本」約二類十地說，（3.）「光讚本」近於「唐譯本」。依「放光本」及「大品本」，「十地」或說「十住」，正與共十地中的「菩薩地」相當；所以共十地中的「菩薩地」，就是《般若經》中沒有名字的十地（十住）。「中品般若」一再引用共十地，表示了菩薩的超過了二乘，也有含容二乘的意味。從菩薩的立場說：二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍的少分。那麼從「八人地」到「辟支佛地」，是菩薩而共二乘的；辟支佛以上，是不共二乘的——七住以上的菩薩。「八人地」以前的「乾慧地」、「性地」，可依《智度論》的解說。一再引述共三乘的十地，表示大乘法是超勝二乘而又含容二乘的。也說明了，大乘般若的流通，面對傳統的部派佛教，有加以貫攝的必要。

第二項 空性

空（空性，śūnyatā），可說是般若法門的特色。在般若法門的發揚中，或以為說空是究竟了義；或以為說空是不了義，而說空所顯性，成為後期大乘的二大流。然在「原始般若」中，並沒有說到「空」。到底在什麼意義下，「空」在般若法門中重要起來，終於成為般若法門的主要特色。依「原始般若」來說：菩薩是人，般若波羅蜜是法，這二者（代表了我與法的一切）都「不可得」、「不可見」。在般若的修學中，「不應住」、「不應念」、「不行相」、「不分別」。為什麼「不可得」……「不分別」？因為有所念、有所住、有所行相、有所分別，就與般若波羅蜜不相應，不能成就薩婆若。

所以不相應、不能成就，只因為：「是法皆離自性，性相亦離」；「如是諸法無所有故」。「我法畢竟不生」。「離」、「無所有」、「不生」以外，《小品般若波羅蜜經》卷一(大正八．五四〇上)又說到：

「眾生無性故，當知念亦無性；眾生離故，念亦離；眾生不可得故，念亦不可得」。

一切（我）法是這樣的：「離」、「無所有」、「無性」、「不可得」、「無生」，「作是思惟觀」察，那就「若色（等）無受則非色」；「色無生即非色」，能悟入「無生無滅，無二無別……..即是無二法」。這就是「無生」與「不二」法門，也就是「法相」（dharmatā）、「諸法實相」。「以得諸法實相故得解脫；得解脫已，於諸法中無取無捨，乃至涅槃亦無取無捨」。般若與薩婆若，是這樣的修學而達成的。

從下、中、上品般若看來，「原始般若」所說的「離」、「無性」、「無所有」、「無生」等，都是「空」義。如《小品般若波羅蜜經》卷六(大正八．五六二中)說：

「須菩提白佛言：世尊！是法隨順一切法。何以故？世尊！是法無障礙處，無障礙相如虛空。世尊！是法無生，一切法不可得故。世尊！是法無處，一切處不可得故」。

「爾時，欲色界諸天子白佛言：世尊！長老須菩提為隨佛生，有所說法，皆為空故」。

「皆為空故」，「宋譯本」作「皆悉空故」；「大品本」作「皆與空合」；「唐譯本」作「一切皆與空相應故」。須菩提（Subhūti）說：法是無礙如虛空的，無生的，無處所的；而天子們稱讚他，所說的都與「空」相契合。可見須菩提的無礙、無生、無處，都是表達「空」義的。又《小品般若波羅蜜經》卷九(大正八．五七七上——中)說：

「釋提桓因語須菩提：如所說者，皆因於空而無所礙，譬如仰射虛空，箭去無礙」。

「（佛告）憍尸迦：須菩提所說，皆因於空。須菩提尚不能得般若波羅蜜，何況行般若波羅蜜者！尚不得阿耨多羅三藐三菩提，何況得阿耨多羅三藐三菩提者！尚不得薩婆若，何況得薩婆若者！尚不得如，何況得如者！尚不得無生，何況得無生者！……憍尸迦！須菩提常樂遠離，樂無所得行」。

「皆因於空」，是一切依空而說的意思。「空」是不得人與法，因與果，智與如，「空」是一切都無所得。這裡對須菩提的讚歎，正與經初讚須菩提，「無諍三昧最為第一」，前後呼應。須菩提說空，如《小品般若波羅蜜經》卷一(大正八．五四〇中)說：

「以空法住般若波羅蜜」。

依經下文說：不應住色等；不應住色等的常無常、苦樂、淨不淨、我無我、空不空。「空法」是不住一切法的，也不住空與不空的。這可見「空法」的內涵，不是與不空相對待的空，而是不住於一切（不住，也非不住）的。從上來所說，可見「空」是般若行，是脫落一切取相妄執，脫落一切名言戲論的假名，並非從肯定的立場，去說明一切皆空的理論。

在說明「下品般若」時，曾經指出：般若表示自證的內容，是稱為「法相」（唐譯「法性」）、「如」、「實際」（應該還有「法性」，唐譯「法界」）的，而這就是涅槃。以「空」、「無相」、「無作」來表示涅槃，於是空義日漸發展起來。「離」（遠離）、「滅」（寂靜、寂滅）、「淨」（無染）、「無所有」、「無生」，本來都是原始佛教固有的術語，用來表示涅槃的。「下品般若」將這些術語，與「空、無相、無作（無願）」結合起來，如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六六上)說：

「甚深相者，即是空義，即是無相、無作、無起（唐譯或作「無造作」）、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義」。

依「唐譯本」，末後一句，是「種種增語，皆顯涅槃為甚深義」：可見「空、無相」等，都是表顯涅槃深義的。到了「中品般若」，更與「如」、「法性」、「實際」等相結合。如上面所引的《小品經》文，在「大品本」中，就是：「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、

離、如、法性、實際、涅槃」。「中品般若」進展到：「空、無相、無作」；「無生、無染、寂滅、離」；「如、法性、實際」——三類名字，作為同一的自證內容。《大般若波羅蜜多經》（二分）卷四六九(大正七．三七五中)說：

「諸空等智者，謂菩薩摩訶薩，內空乃至無性自性空智，及真如乃至不思議界智，是名諸空等智」。

空智與真如等智，合為同一類來說明，與所說深奧義的內容一致。這三類名字，「寂滅、遠離」等，約離一切妄執，離一切戲論說。「如、法性」等，約沒有變異性、差別性說；佛出世也好，不出世也好，「法」是那樣「法爾常住」的。「空、無相」等，約三三昧所顯發說，但並不是因觀察而成為「空、無相、無作」的。在《般若經》中，由於這三類名義的統一，而表現為悟理、修行、得果的無二無別。

「空」、「無相」、「無作」，被看作表示涅槃的同義詞，也可說是《雜阿含經》的深義。然在《般若經》，「空」的廣泛應用，決不是「無相、無作」所可及的。為什麼如此？理由可從原始的《阿含經》（部派佛教與大乘，都是繼承這一法脈而流出的）中得到說明。「空、無相、無作」，或「無量、空、無相、無所有」，《阿含經》中被集成為一類，而「空」卻早已受到尊重，如《雜阿含經》說：

1.「眼（等）空，常恒不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾」。

2.「諸行如幻如炎，剎那時頃盡朽，不實來、實去。是故比丘於空諸行，……常恒住不變易法空，無我我所」。

3.「眼（等）生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法，……俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，……是名第一義空法經」。

4.「如來所說修多羅，甚深明照，空相應隨順緣起法」。

這是薩婆多部（Sarvāstivāda）所傳的。2.是《撫掌喻經》，3.是《勝義空經》，是南傳巴利聖典所沒有的。薩婆多部是「三世實有論」者，但對

於有為（諸行、緣起法）的如幻如燄，即生即滅，「來無所從，去無所至」的緣起法，是稱之為「勝義空」、「空相應」的。雖有他自宗的解說，但到底表示了發揚空義，重視「空」的傾向。又《中阿含經》的《大空經》，依禪觀的進修次第，成立「內空」、「外空」、「內外空」。《小空經》佛說：「我多行空」，大乘學者確認為：「菩薩行位，多修空住」的教證。《中阿含經》雖傾向於阿毘達磨式的分別抉擇，然在佛法修證中，表現了「空」的優越性。在部派佛教中，上座部系（Sthavira）以外，案達羅派（Andhaka）立「空性是行蘊所攝」；以為涅槃空（無相、無願）與「諸行空」（無我）為二，諸行空是行蘊所攝的。這是理解到經中所說的緣起空與涅槃空。緣起與涅槃寂滅，也就是「有為法」與「無為法」，佛是稱之為甚深、最極甚深的。案達羅學派注意到行空與涅槃空，同有空義，而還不能發見內在的統一性。當時的方廣部（Vetulyaka），說一切法空無。部派佛教界，是相當重視空義的。般若法門的傳誦者，在「空、無相、無作」中，當然也特重「空」而予以發揮了！

「下品般若」，依各譯本所共同的來說：「空」的廣泛應用，是與表示涅槃深義的名字，聯合應用，如「無生」、「空」、「寂滅」；「空」、「離」、「淨」、「寂滅」；「空」、「無所依」；「離」、「空」。一方面，又單獨應用，一再宣說「一切法空」；「皆因於空」。但所說的「一切法空」（或譯為「諸法空」），在「下品般若」中，是總說一切法，與「一切法無生」、「一切法寂滅」、「一切法離相」一樣，還不是「空」的一種別名。在「中品般若」、「上品般若」的長期發展中，由於「空」的廣泛應用，漸成立「空」的不同名稱，又把這些「空」組合起來。上面說過，在般若法門的開展中，有「七空」、「十四空」、「十六空」、「十八空」、「二十空」的種種組合。「七空」的名目，是有異說的，這裡先對列「十四空」、「十六空」、「十八空」、「二十空」於下：

十四空

十六空

十八空

二十空

內空

內空

內空

內空

外空

外空

外空

外空

內外空

內外空

內外空

內外空

空空

空空

空空

空空

大空

大空

大空

大空

勝義空

勝義空

勝義空

勝義空

有為空

有為空

有為空

有為空

無為空

無為空

無為空

無為空

畢竟空

畢竟空

畢竟空

畢竟空

無際空

無際空

無際空

無際空

散空

散空

散無散空

無散空

無變異空

本性空

本性空

本性空

本性空

自相空

自共相空

相空

自共相空

共相空

一切法空

一切法空

一切法空

一切法空

不可得空

不可得空

無性空

無性空

無性空

自性空

自性空

無性自性空

無性自性空

無性自性空

說明種種空的成立與組合，首先要說明的是：由於般若法門的遍學一切，所以融攝了傳統佛教的內容（給以新的解說）。據現在所知道的，《舍利

弗阿毘曇論》已成立了「六空：內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空」。六種空的名目與次第，與《般若經》的前六空，完全一致。《大毘婆沙論》引《施設論》，說十種空：「內空、外空、內外空、有為空、無為空、無邊際空、本性空、無所行空、勝義空、空空」，與《般若經》的前十二空相同，只少了「大空」與「畢竟空」。所以「空」的組合，羅列了種種名目，其中十一空（十種空加「大空」），都是部派佛教，依據《阿含經》而成立的。《般若經》所有「空」的組合，是在部派佛教所說的種種空的基礎上，加上般若家特有的「空」義。「唐譯二分本」，立「散無散空」與「自共相空」。依「大品本」，是譯為「散空」與「自相空」的。「散空」，依《雜阿含經》，佛為羅陀（Rādha）所說，於五蘊當「散壞消滅」而立的。《般若經》處處說「自相空故」；「十六空」作「相空」（可通於自相共相）。所以「散空」與「自相空」，是初期的本義。般若法門所特有的（沒有見到是部派佛教所說），在「十四空」中，只是「畢竟空」、「自相空」、「一切法空」。「十六空」更加「無性空」與「無性自性空」；「十八空」更加「不可得空」與「自性空」。然「一切法空」與「不可得空」，都是泛說，可以看作《般若經》所立而有深義的，是「畢竟空」、「自相空」、「無性空」、「自性空」、「無性自性空」。不過「本性空」與「無始空」，尤其是「本性空」，雖依《阿含經》說而立，卻是「中品般若」所重視的。

「本性空」（prak□ti-śūnyatā），「大品本」譯為「性空」，是依《雜阿含經》，「諸行空……性自爾故」而立的。「本性空」，是說「空」是「本來常爾」的。《般若經》到處說「本性空故」，雖在「十四空」……「二十空」中，「本性空」只是「空」的一種，而其實，《般若經》的「空」，是以「本性空」為基礎的。如〈摩訶衍品〉說：「眼、眼空……意、意空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名內空。……無法有法空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名無法有法空」。每一空都說「性自爾」，也就都是本來空的。與「本性空」相近的，有「自相空」與「自性空」。「自相空」（svalak□a□a-śūnyatā）或作「相空」；「自相」與「共相」，是阿毘達磨論者的主要論題。屬於一法而不通於其他的，名「自相」，「自相」是一一

法的特性（包括獨特的狀態與作用）。憑了「自相」，才確定有法的存在；如推求而沒有「自相」，那就是假法了。如一般所說的「七十五法」，都是依「自相」的推究而成立的。《般若經》到處說「自相空故」；一一法的特相，只是因緣和合所成，並非實有「自相」的存在。「自相」不可得，也就不能依「相」而推定實法的存在了。「自性空」（svabhāva-śūnyatā），「大品本」作「有法空」。bhāva 是有，sva 是自，所以這是「自有」的。《大智度論》說：「諸法因緣和合生故有法，有法無故，名有法空」。「有法」——「自性」，一般人以為，從因緣和合而有的法，是自體存在的，所以這是「有」而又是「自有」的。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷六(大正二七．二九下)說：

「如說自性，我、物、自體、相、分、本性亦爾」。

薩婆多部學者，對這些名字，是看作同義詞的。所以「本性空」的「本性」，「自性空」的「自性」，「自相空」的「自相」，是有相同意義而可以通用的；這三種空也就有相通的意義。「自相」為一切阿毘達磨者，上座部（Sthavira）論師所重的；「自性」是薩婆多部所重的。「中品般若」在「本性空」的基石上，立「自相空」與「自性空」，顯然有針對部派佛教的用意。尤其是「十四空」與「十六空」中，還沒有「自性空」，「十八空」與「二十空」，才成立而加以應用，可推定「中品般若」成立以後，為了適應北方「自性有」的佛教，而作出新的適應。

「本性空」與「自相空」，「中品般若」有廣泛的應用，此外還有「畢竟空」（atyanta-śūnyatā）與「無始空」（anavarāgra-śūnyatā），及「無性空」（abhāva-śūnyatā）與「無性自性空」（abhāva-svabhāva-śūnyatā）。「畢竟空」是《般若經》所常說的。〈四攝品〉一再說「畢竟空」與「無始空」——二空；〈歎淨品〉說到「自性空」、「自相空」、「畢竟空」與「無始空」。「畢竟空」，是究竟的，徹底的空；菩薩安住空法中，是沒有一些些非空的。「無始空」，唐譯本作「無際空」。源於《阿含經》說：「眾生無始以來，本際不可得」，沒有生死的前際。沒有最初的前際，也就沒有最後的後際；沒有前後際，也就沒有中際，

因而演化為「無際空」，表示「空」的超越時間相。「無性空」與「無性自性空」，「十六空」中已經有了。「無性」，「大品本」作「無法」；依梵語，是「非有」、「無有」的意思。「十八空」（及「二十空」）的末後三空，《摩訶般若波羅蜜經》卷五(大正八．二五〇下)說：

「何等為無法空？若法無，是亦空。……何等為有法空？有法名諸法和合中有自性相；是有法空。……何等為無法有法空？諸法中無法，諸法和合中有自性相；是無法、有法空」。

「唐譯二分本」的解說，也與「大品本」一致。這樣，「無法空」（唐譯「無性空」），是說「非有」——無法是空的。「有法空」（唐譯「自性空」），是說有自性法是空的。「無法有法空」（唐譯「無性自性空」），是合說有法與無法，都是不可得的。與「內空」、「外空」外，別說「內外空」的意義一樣。「唐譯本」每說「一切法皆以無性而為自性」，暗示了「無性自性」的意義。然唐譯的「以無性而為自性」，在「大品本」中，是譯為：「一切法性無所有」；「信解諸法無所有性」；「諸法無所有」；「一切法性無所有」等。「唐譯本」是隨順後代瑜伽者所說，如《辯中邊論》說：「此無性空，非無自性，空以無性為自性故，名無性自性空」。這是遮遣我法的「損減執」，顯示空性的不是沒有。

「原始般若」只提出了「但有名字」，也就是「一切法但假施設」。從一切法的但名無實，悟入一切法不可得、無生、無二無別。這是重於體悟，而不是重於說明的。然「但名無實」，到底是闡明「空」的主要理由。在般若法門的發展中，「中品般若」有了較明確的解說，如說：「名字是因緣和合作法，但分別憶想假名說」。「皆和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。是名字，不在內，不在外，不在中間」。說明一切（如菩薩，般若，名字）但假施設，所以結勸說：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設，受假施設，法假施設，如是應當學」！「唐譯三分本」、「唐譯二分本」，但立「名假」（如菩薩）、「法假」（如般若）。「唐譯初分本」作「名假、法假、及教授假」，這是說「名假」、「法假」，都是方便善巧施設的。「大品本」作「法假」、「受假」、「名假」——三假。假施設，原語波羅聶

提（prajñapti），也可譯為假名。「大品本」立三假，是針對部派佛教的。「名假」，名字施設是假立的。「受假」，或譯「取施設」（upādāna-prajñapti），如眾生，如樹木，都是複合體，沒有實法，稱為「假有」。這二類假施設，是一般部派佛教所能信受的（犢子系不承認「受假」）。法是色、心等——蘊、處、界所攝的法；在部派佛教中，這是尋求「自相」而成立的。或者說蘊、處、界都是「實法有」，如薩婆多部；或者說蘊是假的，處與界是實有的，如《俱舍論》；或者說處也是假的，唯有界是真實有的，如經部（Sūtravāda）。雖然說得不完全相同，而終歸是有實法——法是實有的。現在般若法門說：一般所立的實法，也是假施設的，名為「法假」。到這，一切都是假施設的，都是假名而沒有實性的，都是不可得空的。假施設的——假名，是與因緣和合及妄想執著相關聯的。假施設，因緣和合而有，所以是無實的、無常的、無我我所的。一般人不能了解這是假施設的，所以迷著實有，取相妄執，試略引經說如下：

1.「諸法無所有，如是有；如是無所有，是事不知，名為無明」。

2.「虛妄憶想分別，和合名字等有，一切無常、破壞相、無法」。

3.「但諸法諸法共相因緣，潤益增長，分別校計，是中無我無我所」。

4.「因緣起法，從妄想生，非實。……空無堅固，虛誑不實」。

5.「分別籌量破壞一切法，乃至微塵，是中不得堅實。以是義故，名般若波羅蜜」。

不知道一切法是但名無所有而妄執的，是無明，無明正是生死不息的，十二因緣的第一支。佛說：「是因緣法甚深！」因果緣起，不但可以依因緣而了解一切法，也可依因緣法而悟入本性空寂。《小品般若波羅蜜經》卷七，曾舉譬喻來說明(大正八．五六七上——中)說：

「須菩提於意云何？如然燈時，為初焰燒炷，為後焰燒？世尊！非初焰燒，亦不離初焰；非後焰燒，亦不離後焰。須菩提於意云何？是炷燃不？世尊！是炷實燃」。

火焰燒炷的譬喻，表示了世出世間的，一切前後關聯的因果現象，那一法也不是，卻也沒有離去那一法。在因緣和合的「不即不離」的情況下，一切世出世法，都這樣的成立。不是那一法所能成，所以是沒有實性的。又如說：「無緣則無業，無緣思不生；有緣則有業，有緣則思生。若心行於見聞覺知法中，有心受垢（雜染），有心受淨」。《阿含經》以來的業報，染淨因果，都但名無實而這樣成立的。《摩訶般若波羅蜜經》卷二〇(大正八．三六四中——下)說：

「癡（即無明）空不可盡故，……老死憂悲苦惱空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。……如是十二因緣，是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時，應如是觀，當得一切種智。……菩薩摩訶薩觀十二因緣時，不見法無因緣生，不見法常不滅，不見法有我……，不見法無常，不見法苦，不見法無我，不見法寂滅非寂滅。……如是須菩提！一切法不可得故，是為應般若波羅蜜行」。

菩薩觀因緣是空的，不可得的，能除二邊顛倒的中道。「空相應緣起法」，在般若法門中，顯然的使緣起甚深與寂滅涅槃更甚深統一起來，但「般若法門」是重於第一義諦的。後來龍樹（Nāgārjuna）的《中觀論》，以此為根本論題，依《阿含經》，依緣起的中道說法，給以嚴密的思（惟抉）擇，成為通貫三乘，大乘佛教的主流之一。

一切法本性是空的，一切法與空的關係，如《摩訶般若波羅蜜經》說：

1.「空中無色，無受、想、行、識。離色亦無空，離受、想、行、識亦無空。色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是（受想行）識。……諸法實性，無生無滅，無垢無淨故」。

2.「色空中無有色，受、想、行、識空中無有（受、想、行）識。舍利弗！色空故無惱壞相，……識空故無覺相。何以故？舍利弗！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色；受、想、行、識亦如是。舍利弗！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是空法非過去、非未來、非現在。是故空中無色，無受、想、行、識，……無佛亦無佛道」。

這二段經文，大同小異，《般若經》是從觀五陰（蘊）——色、受、想、行、識起，次第廣觀一切法的。以「色」為例，「空」中是沒有色的。如色是惱壞相（或作「變礙相」），色空所以沒有惱壞相。色與空的關係，被說為「不異」（不離）、「即是」。色不是離空的，空也不離色；進一層說，色就是空，空也就是色。一般解說為「即色即空」的圓融論，其實這是為了說明色與空的關係，從色空而悟入「空相」（「空性」、「實性」）。「空相」是不生不滅，不垢不淨，不增不減的，所以「空相」中是沒有色，甚至佛與佛道也不可得。「唐譯二分本」作：「色自性空，不由空故，色空非色。色不離空，空不離色；色即是空，空即是色」等。「色自性空，不由空故」，是「本性空」，不是因為空的觀察而成為空的。「色空非色」，是般若的要義所在。色是空的，色空就不是色，與「色無受則非色」、「色無生即非色」的意義一樣。所以經文的意義是：色是性空的，「空」不是離色以外別有空，而是色的當體是空；空是色的本性，所以「空」是不離色而即色的。從一般分別了知的色等法，悟入色等本性空，「空」是沒有色等虛妄相的；一切法空相，無二無別，無著無礙。般若是引入絕對無戲論的自證，不是玄學式的圓融論。

「色即是空，色空非色」，以這兩句為例來說，「色」是一切法，「空」與「無相、無作、無生、遠離、寂滅」等，都是表顯涅槃的。然佛的自證內容，是不能以名字來說，以心心所來了知的。為了化度眾生，不能不說，說了就落於世俗相對的「二」法，如對生死說涅槃，對有為說無為，對虛妄說真實，對有所得說無所得。佛是這樣說的，佛弟子也這樣的傳誦結集下來，為後代法相分別所依據。然佛的自證內容，也就是要弟子證得的，不是言說那樣的（「二」）。般若法門著眼於自證，指出佛所說的，一切但是名字的方便施設（假）。立二諦來說明，「世諦故說，非最第一義，最第一義過一切語言論議音聲」；二諦表示了佛說法的方便——古人稱為「教二諦」。從文字言說來說，「色」與「空」都是名字，都是「二」。但佛說「空」，是從色（自）相不可得，而引向超越名相的，所以「空亦不可得」。「遠離有為性相，令得無為性相，無為性相即是空。……菩薩遠離一切法相，用是空

故一切法空」。「空」是表示超脫名相的，所以沒有空相，離一切法相（想）的。如取空相，就落於對待的「二」，不合佛說的意趣了。從色相不可得而說色空，空不是與色相對的（也不是與色相融的），而是「色空非色」而無二無別的。經中一再指明，從相對而引向不二的平等，如《摩訶般若波羅蜜經》說：

1.「是有為性、無為性，是二法不合不散，無色無形無對，一相，所謂無相。佛亦以世諦故說，非以第一義。……是諸有為法、無為法平等相，即是第一義」。

2.「諸有二者，是有所得；無有二者，是無所得。……不從有所得中無所得，不從無所得中無所得。須菩提！有所得無所得平等，是名無所得」。

從相對而引向超越絕對，離名相分別而自證，就是「無二」、「平等」、「一相」，這是不可施設而但可自證的（其實，自證——能證、所證、證者，也是不可施設的）。這就是佛說「涅槃」、「菩提」、「無為」、「空」的意義，所以說：「是名第一義，亦名性空，亦名諸佛道」；「畢竟空即是涅槃」。以種種方便，勘破「但名無實」、「虛妄憶想」，而契入絕對超越的境地，是《般若經》義，也是「空」的意義所在。

般若空義，發展於北方薩婆多部的教區，所以在世俗的方便施設中，也就與薩婆多部的法義，有了某種程度的結合，如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六七中)說：

「須菩提於意云何？若心已滅，是心更生不？不也，世尊」！

「須菩提於意云何？若心生，是滅相不？世尊！是滅相」。

「須菩提於意云何？是滅相法當滅不？不也，世尊」！

「須菩提於意云何？亦如是住、如如住不？世尊！亦如是住、如如住」。

「須菩提！若如是住、如如住者，即是常耶？不也，世尊」！

前心與後心，是不能（同時）俱有的，怎麼能前後的善根增長，圓成阿耨多羅三藐三菩提呢？佛舉如燈燒炷的譬喻，以不即不離的因緣義來說明。

然後引起了這一段問答：心已滅了，是不能再生起的。心生起了，就是滅相，生是剎那頃盡滅的。滅相法，卻是不滅的。滅相是不滅的，所以問，那就「真如」那樣的住嗎？是「真如」那樣的住，卻不是常住的。這一「生滅」說，與薩婆多部的三世實有說相合。「三世諸法，……體實恒有，無增無減；但依作用，說有說無」。「如是諸法經三世位，雖得三（過去、未來、現在）名而體無別」。有為法是實有自性的，滅入過去，只是與滅相相應，而不是沒有了。所以雖有三世的差別，而法體實在是沒有別異的。那不是「真如」那樣嗎？確乎是「真如」那樣的，無來無去，無增無減，卻不是「真如」那樣的常住。依薩婆多部，有自體而存在於時間中的，只能稱為「恒」，不能說是常住的。《般若經》所說的生滅，與薩婆多部相合。「如」是沒有變異的意思，部派佛教的解說，不完全一致，所以《智度論》有「下如」、「中如」、「上如」的解說。又說：「如諸法未生時，生時亦如是；生已過去，現在亦如是。諸法三世平等，是名為如」。三世有，體性沒有別異，也可說是「如」。體性無別的三世有法，法法無自性空，就是「上如」。般若與薩婆多思想的結合，實有說與性空說的統一，是般若法門發展於北方的適應。後代的龍樹、月稱（Candrakīrti）——中觀者，在世俗邊，都隨順薩婆多部，正是繼承這一學風而來。

「虛空」譬喻，「下品般若」已大大的應用；或但用虛空喻，或與幻所化人、影、機關木人等同用。「中品般若」集合為十喻：「如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如揵闥婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化」。在「唐譯本」中，「虛空」被改為「空華」。因為瑜伽學者，以空華比喻遍計所執性，虛空譬喻圓成實性，十喻是幻、化等為一類，所以不能說如虛空，而修正為空華了。然《般若經》古義，沒有這樣的嚴格區別。以虛空比喻說法的無礙；比喻無眾生可度而度眾生；比喻般若的「隨事能作而無分別」；虛空是與幻所化人、影等為同類的。現在所要說的，是「虛空」對一切法「空」所給予的影響。虛空（ākāśa）、空（śūnya, śūnyatā），梵語是完全不同的；但在意象上，有引發一切法空說的可能。依薩婆多部：「極微」（paramā□u）是最細色，小到不能小的物質單位，再細就要近於空虛了，所

以稱為隣虛塵。「空界」（ākāśa-dhātu）是「隣礙色」，物質與物質間的空隙形態，「如牆壁間空，……往來處空，指間等空」。此外，立「虛空」無為，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七五(大正二七．三八八中——下)說：

「虛空非色……無見……無對……無漏……無為。……若無虛空，一切有物應無容處。……若無虛空，應一切處皆有障礙」。

色（物質）是質礙的，有往來聚散的。色極微，雖說是無質礙的，卻是積集而成為質礙的因素。空界是鄰近質礙而顯現的，色的特性——質礙，可說微乎其微。虛空無為，是無障礙相，不生不滅的。這是從空界，進一步而論究到無障礙相的絕對空間。不屬於物質，而為物質存在活動的依處，所以說：「虛空無障無礙，色於中行。」《般若經》所說的虛空，也是無為的；虛空的無礙，是比喻的重點之一，如說：「是法無障礙處，無障礙相如虛空」；「虛空波羅蜜是般若波羅蜜，諸法無障礙故」。一切法空（無相、般若、涅槃、無上菩提、如、法性等）的無礙相，不正是虛空那樣的無礙嗎？虛空無為是非色、無見、無對，「中品般若」每說：「無色、無形（即「無見」）、無對，一相所謂無相」，也與虛空無為相近。這不是說般若空義等於虛空無為，而是說從虛空無為的譬喻中，體會出一切法空相。虛空無為沒有作用，卻為物質的存在活動作依處；同樣的，「空」是不可施設的，而一切色、心——因緣生法，都依空而有可能。《中論》說：「以有空義故，一切法得成」，是以有虛空而色法得成的進一步的體會。

第三項 法性、陀羅尼、佛

「法」（dharma），是代表佛的自證，也是佛弟子所趣向修證的，所以是「歸依處」。《般若經》說：佛所以默然而想不說法；佛所依止與恭敬供養的，都是法，也就是般若。形容法的，是「法相」（唐譯「法性」）、「法性」（唐譯「法界」）、法「如」相等，這都是《阿含經》以來所說的。「下品般若」，分別的說「法相」、「如」、「法界」、「實際」，是佛與弟子所依、所住、所證的，「非佛作亦非餘人作」的常法。然在說明上，傾向於所住、所證的理法，漸漸的名詞化。「中品般若」以來，「如、法性、

實際」，被組集為一類。「唐譯三分本」，組集十名為一組：「真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際」；「唐譯二分本」（及「初分本」），更增「虛空界、不思議界」，共十二名。同一內容而有這麼多名字，當然隨著名字而各有不同的意義。「中品般若」（「前分」）勸學般若波羅蜜，「大品本」列舉了「諸法如、法性、實際」——三名，與「放光本」、「光讚本」一致。將「下品般若」所散說的，集在一起，實為《般若經》最初的集合。即使是「唐譯初分本」，保留這一組集形式的，也不在少數。如〈法施品〉中，「不應以二相觀」，說到「法」、「如」、「實際」；〈方便品〉說「知一切法略廣相」，說到「如」、「法性」、「實際」，「不合不散」；〈三慧品〉說：「諸法如、法性、實際，皆入般若波羅蜜中」；〈四攝品〉說：「如、法性、實際不可轉故」，這都是「中品」、「上品」各譯本所一致的。〈等學品〉說「一切法如、法性、實際、常住故」，不但「放光本」，「唐譯初分本」也是一致的；但「唐譯二分本」與「三分本」，卻改成十二異名了。這可以證明，「大品本」等首列「如、法性、實際」，是初期組合的原形，以後就更廣的組集起來。依「大品本」，「法相」（唐譯「法性」）、「法住」、「法位」（唐譯「法定」）、「不思議性」（界），集合為一類的，也已到處可見。但集成十名或十二名，實為「中品般若」集成以後的再組合。

「如」、「法性」等，是「空」、「無相」、「無生」、「勝義」、「涅槃」的異名，表顯佛的自證內容，但在說明上，有所證理法的傾向（涅槃是果法，空與觀行有關）。《般若經》著眼於佛及弟子的自證，所以某些問題，言說與思惟所不容易理解的，就以佛及阿羅漢的自證來解答。以「法性」等為證量，在「唐譯本」中（以「二分本」為例），充分的表達出來，如說：

1.「以法住性為定量故」。

2.「諸法法性而為定量」。

3.「皆以真如為定量故」。

4.「但以實際為量故」。

「唐譯五分本」也說：「以真法性為定量故」。量（pramāa）是準確的知識；定量是正確的、決定無疑的準量，值得信任的。《般若經》所說，非一般所能信解，那是因為聖者自證所表示的，不是一般世俗知識所能夠理解！但依聖者自證真如、法性而說，是決定可信的！

「下品般若」適應世俗的明呪（vidyā）信仰，以明呪來比喻般若。稱讚持誦般若能得現身與後世的功德，引導善男子、善女人來修學般若。與明呪有類似意義的陀羅尼（dhāraī），出現於「中品般若」。「中品般若」說到「五百陀羅尼門」，可以想見當時的佛教界，陀羅尼法門是相當盛行的。陀羅尼是「攝持」的意思，古人每譯為「總持」。陀羅尼法門的特色，如《摩訶般若波羅蜜經》卷一七(大正八．三四三下)說：

「聞佛說法，不疑不悔，聞已受持，終不忘失。何以故？得陀羅尼故。須菩提言：世尊！得何等陀羅尼？……佛告須菩提：菩薩得聞持等陀羅尼故，佛說諸經，不忘不失，不疑不悔」。

得陀羅尼，能聞已受持不忘，也能得辯才無礙，如說：

1.「從諸佛聞法，捨身受身，乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不忘失，是菩薩常得諸陀羅尼」。

2.「是菩薩聞持誦利，心觀了達，了達故得陀羅尼；得陀羅尼故，能起無礙智；起無礙智故，所生處乃至薩婆若，終不忘失」。

3.「學是陀羅尼，諸菩薩得一切樂說辯才」。

4.「陀羅尼門，……得強識念，得慚愧，得堅固心，得經旨趣，得智慧，得樂說無礙」。

印度人不重書寫，卻重於背誦，一向養成堅強的記憶力。大乘佛經流行，數量越來越多，部帙也越來越大，誦持不失的憶念力，也就越來越重要了。依《般若經》說，陀羅尼不只是誦持文字，也要「心觀了達」，「得經旨趣」。義理通達了，記憶力會更堅固持久。誦習多了，也會貫通義理，所以能辯說無礙。在陀羅尼中，最根本的是四十二字門，成為大乘的重要法門。誦持

一切佛法，都依文字語言而施設，所以四十二字義，有了根本的、重要的地位，如《大智度論》卷四八(大正二五．四〇八中)說：

「諸陀羅尼法，皆從分別字語生，四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義。菩薩若聞字，因字乃至能了其義」。

四十二字，「初阿（a）後荼（□ha），中有四十」。「字」是字母（也叫「文」），印度的文字——名句文，是依音聲而施設的。從發音的字母而有語言，所以說「因字有語」。字母與字母的綴合，成為名，名就有了意義。名與名相結合，就成為句了。依《大智度論》，四十二字是拼音的字母。《四分律》卷一一(大正二二．六三九上)說：

「字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那」。

「阿羅波遮那」，正是四十二字的前五字。律制比丘與沒有受戒的人，是不許同時發聲誦經的，因而說到同誦的，有「句義非句義，句味非句味，字義非字義」。這就是句、名（味）、文（字）——三類，可見這確是古代字母的一種。現在的印度，沒有四十二字母的拼音文字，然可以決定的，這是古代南印度的一類方言。《大智度論》說：「若聞荼（□a）字，即知諸法無熱相。南天竺荼闍他，秦言不熱」。「若聞他（□ha）字，即知諸法無住處。南天竺他那，秦言處」；「若聞拏（□a）字，即知一切法及眾生，不來不去，不坐不臥，不立不起，眾生空法空故。南天竺拏，秦言不」。對字義的解說，引用南天竺音來解說，可見《般若經》的四十二字門，所有的解說，是與南印度方言有關的。《華嚴經．入法界品》，遍友（Viśvāmitra）童子唱四十二字母，以「四十二般若波羅蜜門為首，入無量無數般若波羅蜜門」。稱四十二字為般若波羅蜜門，顯然受到了「中品般若」字門陀羅尼的影響。咒術出名的達羅毘荼（Drami□apa□□ana，晉譯為「呪藥」），有一位彌伽（Megha）醫師，說「輪字莊嚴光經」，「成就所言不虛法門，分別了知……一切語言」，是一位精通文字、算數，醫、卜、星、相的大士。〈入法界品〉是南方集出的，說到了四十二字，與文字語言法門。《四分律》為法藏部（Dharmaguptaka）律，法藏部出於分別說部（Vibhajyavāda）。

法藏部的早期教區，在今孟買（Bombay）以北的 Sopārā，及北面的 Ko□ka□ 地方。法藏部的教區在（西）南方，也傳說這一字母。所以四十二字母，起於南方，而被引用於「中品般若」，是極可能的。

四十二字（母），是一切字的根本。字母是依人類的發音而成立的。最初是喉音——「阿」，再經顎、頰、舌、齒、唇，而有種種語音。可說一切語音，一切字母，是依「阿」為根源的，是從「阿」而分流出來的。喉音的「阿」，還沒有什麼意義；什麼意義也不是，所以被看作否定的——「無」、「不」。般若法門，認為一切但是假名施設，而假名是不能離開文字的。一切文字的本源——「阿」，象徵著什麼也不是，超越文字的絕對——「無生」、「無二」、「無相」、「空」。一切文字名句，都不離「阿」，也就不離「無」、「不」。所以般若引用四十二字母，不但可以通曉一切文字，而重要在從一切文字，而通達超越名言的自證。如「茶」是熱的意義，聽到了「茶」，就了悟是「不熱」的。這樣，什麼都趣向於「空」，不離於「如」。所以經上說：「善學四十二字已，能善說字法；善說字法已，善說無字法」。《般若經》的字門陀羅尼，「若聞、若受、若誦、若讀、若持、若為他說，如是知當得二十功德」。二十功德中，「得強識念」，「樂說無礙」，更能善巧的分別了知一切法門。字門的功德，沒有說到消災障等神咒的效用。雖然由於四十二字是一切文字根本，為後來一切明呪所依據，但《般若經》義，還只是用為通達實相的方便。

佛，在經典的形式中，是法會的法主。在大乘經的內容中，佛是菩薩修行的究極理想。部派佛教與大乘佛教，都有不同的佛陀觀，《般若經》所顯示的佛，是怎樣的？「下品般若」說到他方佛土，特別提到阿閦佛（Ak□obhya）土的寶相（Ratnaketu）、香象（Gandhahastin）菩薩，大眾見到了阿閦佛土與眾會的清淨。現在有十方佛，是《般若經》所確認的。「下品般若」說：「以佛神力，得見千佛」；「中品般若」作十方「各千佛現」。雖多少不同，而都表示了「佛佛道同」。在《般若經》中，佛是印度釋迦佛那樣的，是人間父母所生身，經出家修行而成佛的。如《小品般若波羅蜜經》卷二(大正八．五四二中——下)說：

「如來因是身，得薩婆若智，成阿耨多羅三藐三菩提。是身，薩婆若所依止故，我滅度後，舍利得供養」。

佛滅度以後，造塔供養佛的舍利，是部派佛教的事實。舍利是父母所生的遺體；這一身體，曾經是薩婆若——一切智所依止，依身體而得薩婆若，成佛，所以遺體也受到人們的恭敬供養。這表示了，佛是依父母所生身而成就的；究竟成佛的，就是這樣的人身。念佛法門，「中品般若」說：「無憶故，是為念佛」；「無所念，是為念佛」，那是從現觀第一義說。如約世俗假名說，以五陰為佛；以三十二相、金色身、丈光、八十隨形好——色身為佛；以戒品、定品、慧品、解脫品、解脫知見品——五分法身為佛；以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲——功德法身為佛；以因緣法（見緣起即見法，見法即見佛）為佛。依名字施設，世間所稱為佛的，與上座部系（Sthavira），現實人間的佛，並沒有不同。經中說到成佛前，「處胎成就，家成就，所生成就，姓成就，眷屬成就，出生成就，出家成就，莊嚴佛樹成就」，也與釋尊的從處胎到成佛一致。在〈道行品〉中，「漢譯本」是「月十五日說戒時」，是（佛為）僧伽（上首）的佛教。「秦譯本」稱讚阿羅漢功德，「唯除阿難」，表示為釋尊住世的時代。參與問答的，須菩提（Subhūti）等阿羅漢外，是釋提桓因（Śakro devānām indra□）、諸天與彌勒（Maitreya），都是四阿含中的聖者。《摩訶般若波羅蜜經》卷一(大正八．二一七中、二一七下——二一八上)說：

「爾時，世尊自敷師子座，結跏趺坐，直身繫念在前，入三昧王三昧，一切三昧悉入其中。是時，世尊從三昧安詳而起」。

「爾時，世尊在師子座上坐，於三千大千國土中，其德特尊，光明色像，威德巍巍，遍至十方如恒河沙等諸佛國土。譬如須彌山王，光色殊特，眾山無能及者。爾時，世尊以常身示此三千大千國土一切眾生」。

「中品般若」的佛，似乎殊勝得多，然釋尊敷坐，入三昧，又出三昧，與釋尊平常的生活相合。然後放光、動地，現種種神通。那時的釋尊，「於大千國土中，其德特尊」。天臺家稱之為「勝應身」、「尊特身」。一佛所

化的國土，是一三千大千世界。於大千界中其德特尊，是以娑婆世界的釋迦佛（化三千國土）為本的。所以使大千國土一切眾生見到的，還是釋尊的「常身」——佛教界共傳的，三十二相、丈光相的丈六金身。神通所示現的，無論是怎樣的難以思議，終究不離釋迦的常身。《般若經》重於現證，佛是寂滅、無相而不可思議的；然從世俗施設說，還是現實人間的佛。

第七節 金剛般若波羅蜜經

《金剛般若》，漢譯的先後共有六本。這裡，依鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《金剛般若波羅蜜經》為主，因為是現存最早的譯本。《初期大乘佛教之成立過程》，推定《金剛般若》為「原始大乘經」。《金剛般若》的成立，是相當早的，但不可能那樣的早。般若法門的主流，無疑的是《大般若波羅蜜多經》的前五分。如上面所說的，般若從「原始般若」，而演進為「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」；這不但是般若法門的開展過程，也可以表示初期大乘的發展情形。從這一觀點來說，《金剛般若》中，足以代表早期的，有一、以佛的入城、乞食、飯食、敷座而坐為序起，與「下品般若」的「漢譯本」，「月十五日說戒時」一樣，充分表示了佛在人間的平常生活。二、《金剛般若》著重在「無相」（離相）法門，如說「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」、「無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相」、「離一切諸相，則名諸佛」、「於一切相，應如是知，如是見，如是信解，不生法相」、「不取於相，如如不動」。「無相」，與「原始般若」的「無受三昧」、「是三昧不可以相得」（「唐譯五分本」）稱之為「離相門」一樣。般若與「空」，本沒有必然的關係，「空」是在般若發展中重要起來的。《金剛般若》說「無相」而沒有說「空」，可說保持了「原始般若」的古風。三、《金剛般若》的菩薩行，著重在「無我」，如說「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」、「其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有！何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相」、「實無有法名為菩薩，是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者」、「若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩」、「若復有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德」。在習慣於

大乘我法二空，小乘我空的學者，對於菩薩行而著重「無我」，可能會感到相當的難解。《中論》的〈觀法品〉，由無我我所，悟入「寂滅無戲論」，如說：「滅我我所著故，得一切法空無我慧，名為入」。印度古傳的般若法門，是以「無我」悟入實相的。「原始般若」並舉菩薩與般若，闡明菩薩與般若的不可得。菩薩（我）與般若（法）的不可得（空），原理是完全一樣的。《金剛般若》著重「無我」，也說「無法相，亦無非法相」，不是但說「無我」的。般若淵源於傳統佛教的深觀，《金剛般若》保持了「原始般若」的特色。不過依其他方面來考察，《金剛般若》與「中品般若」的成立，大約是同一時代。所以《金剛般若》的特重「無我」，可能是為了適應誘導多說無我的傳統佛教。

《金剛般若》有早期的成分，但決不是早期集成的。讚歎持經——聽聞、受持、書寫、讀、誦、為他人說的功德，一層層的校量，與「下品般若」相近。但《金剛般若》說佛有五眼，菩薩莊嚴國土，都出於「中品般若」。全經分為二大段，也與「中品般若」的兩次囑累一樣。尤其是《金剛般若》說：「譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身為大不」；「譬如人身長大」。「大身」，出於「中品般若」的序分：「於三千大千國土中，其德特尊，光明色像，威德巍巍。.....譬如須彌山王，光色殊特，眾山無能及者」。《金剛般若》的「大身」，與菩薩的「受記」、「莊嚴國土」，及「受記」、「度眾生」、「莊嚴國土」為一類，應該是菩薩的「大身」。一般所說的法身大士，有證得法性所起的大身。「下品般若」所說的不退菩薩相貌，是修得不退的人間身。僅有得「心清淨、身清淨」，沒有「凡夫身中八萬戶蟲」，是無漏身，也不是大身。般若的原義，菩薩行重於自利行。「中品般若」的不退菩薩，得「報得波羅蜜」、「報得五神通」，「成就眾生」，「莊嚴國土」，重於利他行。《金剛般若》著重菩薩的「受記」、「度眾生」、「莊嚴國土」，與「中品般若」（不退菩薩以上）的重利他行相合。還有，「原始般若」以來，著重自證的內容，「以法性為定量」，是一般所不能信解，不免要驚怖疑畏的。「中品般若」所以到處以二諦來解說；一切教說，不是第一義，第一義是不可施設的，一切但是世俗施設的假名。《金剛般若》

說：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」。這樣形式的三句，《金剛般若》多有這樣的語句。第一句舉法——所聽聞的，所見到的，所修學的，所成就的；第二句約第一義說「即非」；第三句是世俗的假名。《金剛般若》的三句，相信是「中品般若」的二諦說，經簡練而成為公式化的。從這些看來，《金剛般若》的成立，最早也是「中品般若」集成的時代。

從「原始般若」到「上品般若」，有一貫的重心，那就是著重菩薩行，菩薩行以般若波羅蜜為主。由於菩薩的遍學一切道，所以從般若而六波羅蜜，而萬行同歸。菩薩是如實知一切法的，所以從陰而入、界、諦、緣起，有為無為法；從菩薩行而共世間行，共二乘行；從菩薩忍而三乘果智。《金剛般若》是為「發阿耨多羅三藐三菩提心」者說（或譯作「發趣菩薩乘者」），也是菩薩行，但重在大菩薩行，更著重在佛的體認。如說：「若見諸相非相，則見如來」；「離一切諸相，則名諸佛」——佛是離一切相的。「不可以身相見如來」；「不可以三十二相得見如來」；「如來不應以具足色身見」；「如來不應以具足諸相見」；「不應以三十二相觀如來」；「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」——佛是不能於色聲相中見的。「如來者，無所從來，亦無所去」——佛是不能從威儀中見的。佛是說法者，其實是「無有定法如來可說」；「如來無所說」；「若人言：如來有所說法，即為謗佛」。佛是度眾生者，其實「實無眾生如來度者」。如來有五眼，能知一切眾生心，而其實「諸心皆為非心，是名為心」。《金剛般若》著重在如來，這是教化眾生的，也是菩薩所趣向的。舍利造塔供養，是對佛的信敬懷念；以舍利塔象徵佛，是傳統佛教的一般事實。從「下品」到「上品般若」，是重「法」的，所以比較起來，寧可取《般若經》而不取舍利塔。《金剛般若》卻說「隨說是經乃至四句偈等，當知此處，一切世間天人阿修羅皆應供養，如佛塔廟」、「在在處處若有此經，一切世間天人阿修羅所應供養，當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處」。《金剛般若》以為經典與佛塔一樣，是重法而又重佛（塔）的一流（與《法華經》相同）。在部派佛教中，法藏部（Dharmagupta）說：「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」；「於窣堵波興供養業，獲廣大果」。

《金剛般若》的特性，與法藏部是非常接近的。

卷011

第十一章 淨土與念佛法門

第一節 東西二大淨土

第一項 阿彌陀佛極樂淨土

大乘佛法的興起，與淨土念佛法門，有密切的關係。原則的說，大乘是不離念佛與往生淨土的。在初期大乘佛法興起聲中，西方阿彌陀（Amitābha）佛淨土，東方阿閦（Ak□obhya）佛淨土，也流傳起來。讚揚阿彌陀佛淨土的經典，有三部，可簡稱為《大（阿彌陀）經》、《小（阿彌陀）經》、《觀（無量壽佛）經》。《大經》是彌陀淨土的根本經，華文譯本，現存有五種：

《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》

二卷

吳支謙譯

《無量清淨平等覺經》

四卷

後漢支婁迦讖譯

《無量壽經》

二卷

曹魏康僧鎧譯

《大寶積經．無量壽如來會》

二卷

唐菩提流志譯

《大乘無量壽莊嚴經》

三卷

趙宋法賢譯

五種譯本的譯者，唐譯本與宋譯本，是明確而沒有問題的；前三部的譯者，有不少的異說。梁僧祐（天監一七年——西元五一八卒）的《出三藏記集》，誤以《大經》與《小經》，為同本異譯，所以分別的敘述了六部。然《大經》的古譯本，當時存在而保留下來的，實際上只有兩部——支謙譯的《阿彌陀（三耶三佛薩樓佛檀過度人道）經》，竺法護譯的《無量清淨平等覺經》。隋開皇（十四年——西元五九四）《眾經目錄》，共列六部，除已經佚失的三部外，《大經》古譯本共三部：

《無量清淨平等覺經》

二卷

魏白延譯

《阿彌陀經》

二卷

吳支謙譯

《無量壽經》

二卷

晉竺法護譯

開皇《眾經目錄》所說，支謙所譯的，與《出三藏記集》相同。《無量清淨平等覺經》，改為白延譯；而竺法護所譯的，卻是另一部《無量壽經》（這兩部，《出三藏記集》是作為一部的）。隋仁壽（二年——西元六〇二）《眾經目錄》，唐靜泰（龍朔三年——西元六六三）《眾經目錄》，唐道宣（龍朔四年——西元六六四）《大唐內典錄》，都是這樣的三部——支謙、白延、竺法護所譯。

隋開皇十七年（西元五九七），費長房撰成《歷代三寶紀》，所載的《大經》古譯，一共有八部。周（天冊萬歲元年——西元六九五）明佺等所撰的《大周刊定目錄》，對於《大經》古譯本，完全依據《歷代三寶紀》。然偶爾注明，某經有多少紙（頁），所以知道當時實際存在（注明紙數）的，只有三部，與《眾經目錄》等相同的三部。《大經》古譯而注明多少紙的，初見於靜泰的《眾經目錄》；《大周刊定目錄》有二說，今對列如下：

《靜泰錄》

《大周錄》卷三

《大周錄》卷十三

《無量清淨平等覺經》 白延譯

六十紙

七十紙

三十六紙

《阿彌陀經》 支謙譯

五十三紙

五十三紙

五十三紙

《無量壽經》 竺法護譯

三十九紙

四十六紙

三十六紙

依《大正藏》古譯三部（每頁分三欄）來計算：支謙譯的《阿彌陀經》，共五十四欄，是五十三紙本，這是譯者與頁數，始終傳說一致的。《無量清淨平等覺經》，《大正藏》六十二欄，就是靜泰所傳的六十紙本。《無量壽經》四十一欄，與靜泰所傳的三十九紙本大致相合。古代的一紙，約合《

大正藏》一．〇三欄。《大周刊定目錄》所傳的二說，自相矛盾，應該是傳寫錯了。隋唐間的《大經》古譯，就是這三部。由於紙數的記錄，使我們能有明確的認定。

唐開元十八年（西元七三〇），智昇撰《開元釋教錄》，當時存在的《大經》古譯本，也是上面所說的三部，但譯者有了變動。《阿彌陀經》，仍舊是支謙所譯。舊傳白延所譯的《無量清淨平等覺經》，改為後漢支婁迦讖（Lokak□ema）譯；而竺法護所譯的《無量壽經》，卻改為魏康僧鎧（Sa□ghavarman）譯。《開元釋教錄》改定的理由何在？原來，《阿彌陀經》的譯出最早。《無量清淨平等覺經》的文段、文句、二十四願，大都採用《阿彌陀經》而略加修正；並補充「歎佛偈」與「禮覲偈」；增加法會四眾的名字；改音譯部分為義譯。這兩部關係密切，自成一類。《無量壽經》是四十八願本，與唐譯本相合，敘述阿彌陀佛、極樂國土的依正莊嚴，文體較整齊，不像古譯二本那樣的冗長。但古譯二本的「五大善」，及乞丐與國王譬喻，都保留著，似乎是二十四願本與四十八願本過渡期間的經本。古代，一致以《阿彌陀經》為支謙所譯，所以《無量清淨平等覺經》的譯者，增加了推定上的困難。如依《出三藏記集》，是竺法護所譯，比對竺法護的其他譯典，不可能是一人所譯的。如依《眾經目錄》，改為白延所譯，然白延與支謙同時，可能還早些。白延在魏地，支謙在吳地，白延採用支謙譯而略加修改，是很難想像的。不滿意古代傳說，所以《開元釋教錄》改定為支婁迦讖譯。然支讖在前，支謙在後，支謙依據支讖的譯本，反而改用音譯，不合常情，也不合支謙的譯例。傳說一直在變動中，顯然是沒有確切的史實可據。我以為，如否定古代一致的傳說，以《阿彌陀（三耶三佛薩樓佛檀過度人道）經》為支婁迦讖譯，《無量清淨平等覺經》為支謙譯；支謙是傳承支讖所學的，譯文少用音譯，也許是最合理的推定！

《小（阿彌陀）經》的譯本，現存二部：一、《阿彌陀經》（也名《無量壽經》），一卷，姚秦弘始四年（西元四〇二）鳩摩羅什（Kumārajīva）譯。二、《稱讚淨土佛攝受經》，一卷，唐永徽元年（西元六五〇）玄奘譯。這是《大經》的略本，雖沒有「二十四願」與「三輩往生」，然敘述極樂國

土的依正莊嚴，勸念佛往生，簡要而有力，為一般持誦的要典。《觀（無量壽佛）經》，一卷，宋元嘉年間（西元四二四——四五一），畺良耶舍（Kālayaśas）譯。立十六觀，九品往生，是觀相念佛的要典。

依阿彌陀淨土的根本聖典——古本《阿彌陀經》，全經的內容，是：佛因阿難（Ānanda）的啟問，稱歎阿難；稱歎佛如優鉢曇華那樣，是難得相遇的。

佛說：過去提恕羅竭（Dīpa□kara 然燈）佛以前三十四佛，名樓夷亘羅（Lokeśvararāja 世自在王）。那時的大國王出家，名曇摩迦（Dharmākara 法藏）的問佛：自己「求佛為菩薩道」，希望成佛的時候，能於十方無數佛中，最尊，智慧勇猛；頂中光明普照；國土七寶莊嚴；十方無數的佛國，都聽見我的名字；聽見名字的諸天人民，來生我國的，都成為菩薩、阿羅漢（這是阿彌陀淨土的根本意義）！佛讚歎他，只要精進不已，一定能滿足心願的。於是佛為曇摩迦說了二百一十億國土的情況。曇摩迦選擇而集成二十四願；從此奉行六波羅蜜，精進願求，終於成為阿彌陀佛（Amitābha），實現了當初的願望——上來是阿彌陀佛的因行。

佛對阿難說：阿彌陀佛頂的光明，是十方諸佛所不及的。凡見佛光明的，莫不慈心歡喜，不起貪瞋癡，不作不善事，惡趣的憂苦也停止了。阿彌陀佛的光明，受到十方佛、菩薩、羅漢的稱讚。如稱讚佛光明的，往生阿彌陀佛國，就受到菩薩、羅漢們的尊敬（阿闍世王太子，與五百長者子來了，聽了二十四願，就發願成佛。這一段，《無量壽經》等都沒有）。

阿彌陀成佛以來，已經十小劫。國名須摩題（Sumati, Sukhāmatī, Sukhāvatī），在千億萬佛國外的西方。國土是七寶所成的平地，沒有山、海、江河。沒有三惡趣、鬼神，都是菩薩、阿羅漢，壽命無量劫。飲食自然，與第六天一樣。沒有婦女，女人往生的，都化作男子。菩薩、阿羅漢們，能互相見聞。同一種類，面目端正，同一（金）色。心中但念道德；說正事，說佛法，不說他人的罪過。互相敬愛，互相教誡。沒有貪瞋癡，沒有念婦女的邪意，能知道自己過去世的宿命——上來總說佛與佛國的莊嚴。

阿彌陀佛的講堂、精舍、樓觀，菩薩、阿羅漢的住宅，都是七寶所成的。到處有七寶的浴池；池水香潔，有人間天上所沒有的香華。池水緩緩的流，發出五音聲。凡往生阿彌陀佛國的，都在寶池的蓮華中化生；面貌端嚴，如以第六天王來相比，如醜陋的乞丐，與端嚴的國王一樣（論到善惡業報）。講堂、住宅、浴池，到處是一重重、一行行的七寶樹，發出的五音聲，也勝過第六天的音樂。

佛與菩薩、羅漢入浴時，池水會隨意上下。出了浴池，坐在蓮華上，微風舒適的吹著。寶樹作五音聲；寶華散落身上，落地就消失了。菩薩、阿羅漢們，想聽經、聽音樂、聞華香的，都隨各人的心意。浴罷，在地上或虛空，講（讀？）經的，誦經的，說經的，受經的……坐禪的，經行的，都能得須陀洹道……阿羅漢道，或得阿惟越致（不退）。

菩薩們要供養十方佛，無數人追隨而去。到了他方佛國，禮佛供養，供品是隨意化現的。菩薩們坐著，聽佛說經。諸天次第的下來，供養菩薩、阿羅漢。到處供養完畢，在「日未中時」，就回來見阿彌陀佛。飲食時，自然有七寶儿、七寶鉢，鉢中有百味飲食，香美無比，大家平等的受用。

阿彌陀佛說經時，菩薩、羅漢與諸天人民都來了；十方如恒河沙數佛國，也遣無數的菩薩來集會。佛說《道智大經》，風吹寶樹作五音聲；寶華覆在虛空；諸天持華、香、衣、音樂來供養。聽經的都隨分得益，得須陀洹……阿羅漢，得阿惟越致。菩薩與羅漢，誦經說法，智慧的勇健精進，如師子王，勝過十方佛國的菩薩、阿羅漢——以上說明佛國的依正莊嚴。

佛答阿逸（Ajita 彌勒）菩薩：阿彌陀佛國的阿羅漢，般泥洹的無數，新來得道的也無數，如大海水，流出流入，始終是那樣的不增不減。在十方佛國中，阿彌陀佛國最大最好，那是佛在行菩薩道時，大願精進修德所成的。

菩薩、阿羅漢的七寶住宅，在地上，或在空中，多高多大，能隨自己的意願。也有不得自在的，那是由於慈心、精進、功德的不足。衣食都是平等的。佛國的講堂住宅，勝過了第六天上。菩薩與阿羅漢，能見能知三世十方的事。頂有圓光，所照的有大有小。佛國的兩大菩薩：蓋樓亘（

Avalokiteśvara 觀世音）、摩訶那鉢（Mahāsthāmaprāpta 大勢至），頂中的光明，照他方千須彌山佛國。善男子、善女人，如有危急恐怖的，歸命這兩位菩薩，都能得解脫。

阿彌陀佛頂的光明極大，連日月星辰都不見了，所以沒有時劫，是永久的無限光明。佛國也不會敗壞。佛的壽命無量，因為要度脫十方天人，往生佛國，得解脫或成佛。佛的恩德無窮，說法也難以數量；佛的壽量，是誰也不能數知的。將來阿彌陀佛入泥洹了，觀世音菩薩作佛；觀世音泥洹了，大勢至菩薩作佛。智慧、福德、壽命，都與阿彌陀佛一樣——以上說明阿羅漢的無數，佛光、佛國與佛壽的無量。

佛對阿逸菩薩說：往生阿彌陀佛國的，有三輩：最上輩的，修六波羅蜜，出家，不犯經戒，慈心精進，離愛欲，不瞋怒，齋戒清淨而誠願往生的，常念不斷絕，現生能見阿彌陀佛，菩薩與阿羅漢；臨命終時，佛菩薩等來迎，往生佛國。在寶池蓮華中化生，得阿惟越致，住處與阿彌陀佛相近。中輩人，不能出家，但能布施持戒，供養寺塔，不愛不瞋，慈心清淨，齋戒清淨而願生佛國。能一日一夜念不斷絕，現生在夢中見佛，臨終化佛來迎，往生佛國，智慧勇猛。下輩人，不知道布施，供養寺塔，但也能不愛不瞋，慈心精進，齋戒清淨而願生佛國。能十日十夜念不斷絕的，命終往生，也智慧勇猛。中下輩人，如中途疑悔不信的，命終時以阿彌陀佛的威力，生在邊地疑城。五百歲後，才能出城，久久才能見佛，漸漸的開悟。

（上輩）阿惟越致菩薩，皆當作佛。如願生他方佛國的，也不會墮惡趣，一定成佛。（下輩）想往生的，應該修十善行，信佛法，作善事，十日十夜不斷絕，往生阿彌陀佛國。（中輩）雖不能出家，能不念家事，不與婦女同床，斷愛欲而一心齋戒清淨的，一日一夜不斷絕的，命終可以往生。往生佛國的，都生在七寶蓮華上，自知宿命。

佛國的菩薩、阿羅漢們，都一心行道，沒有罪惡，終於趣入泥洹。佛國這樣的清淨美好，為什麼要戀著世間，不肯作善為道？生死是不能相代的，千億萬歲在生死中，實在可憐！如信佛說而行善的，是佛的小弟（子）。學

經戒（法與律）的，是佛的弟子。出家為佛作比丘的，是佛的子孫(佛子)。大家應該發願修行，求生阿彌陀佛國！

阿逸讚佛的慈悲、恩德；聽見阿彌陀佛名號的，都歡喜開解。佛說：是的！如於佛有慈心的，就應當念佛。生死那樣的苦惱，世間事不過須臾。往生阿彌陀佛國的，不再有罪惡、憂苦，得永久的安樂。求往生的，切不可疑悔不信，因此而生在疑城——以上明三輩往生，勸人念佛往生。

佛對阿逸說：要制心正意，身不作惡。十方佛國，都自然行善，容易教化。我在這苦世間成佛，為的要使大家離五惡，修行五（戒）善，得福德而入泥洹。世間的苦惱，都由於五惡。大家要攝持根門，奉行六度。對於（釋迦佛的）經法，能慈心專一，齋戒清淨一日一夜的，勝過在阿彌陀佛國行善百年。作善十日十夜的，勝過在他方佛國行善千年。我在這苦世間成佛，慈心教導，人人行道，自然天下太平。將來佛去世了，作善的少了，五惡又要盛起來。大家總要持佛的經法，展轉教化——以上說明釋迦佛出於惡世，以五戒度人的意義。

佛教阿難，向西方，為阿彌陀佛作禮，並說：「南無阿彌陀三耶三佛檀」。阿彌陀佛放光，無數世界大震動；法會大眾，都見到阿彌陀佛與七寶國土。那時，一切苦難都停止了。

佛說：十四世界及無數國土的菩薩，都往生阿彌陀佛國。宿德深厚的，才能聽見阿彌陀佛的名聲；狐疑不信的，是從惡道中來的。佛將經囑累大眾；將來經法滅絕時，此經留住百年，利益眾生。

從大本《阿彌陀經》來看，阿彌陀佛淨土，在初期大乘的淨土思想中，是富有特色的。法藏比丘立二十四願（或四十八願），成立一完善的淨土，作為救濟眾生，來生淨土者修道的道場。在選擇二百十億國土，結成二十四願以前，彌陀淨土的根本特性，早已在佛前表示出來，如《阿彌陀（三耶三佛薩樓佛檀過度人道）經》卷上(大正一二．三〇〇下——三〇一上)說：

「令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊，智慧勇猛。頭中光明，如佛光明所焰照無極。所居國土，自然七寶，極自軟好。令我後作佛時，

教授名字，皆聞八方上下無央數佛國，莫不聞知我名字者。諸無央數天人民及蜎飛蠕動之類，諸來生我國者，悉皆令作菩薩、阿羅漢無央數，都勝諸佛國」。

經中所說的二十四願，或四十八願，都不外乎這一根本意願的具體組合。阿彌陀佛的光明，勝過一切佛。佛的光明、名聞（稱），為十方無數佛國所稱譽，為十方諸天人民稱歎，所以發願往生：這是第二十四願。阿彌陀佛的特勝，從佛的光明、名聞而表達出來。佛的光明遍照，使一切眾生的苦迫，得到解除，在釋尊入胎、出胎、成佛的因緣中，部派佛教有不同程度的放光傳說。阿彌陀淨土，是重視光明的利益眾生，而予以高度的讚揚。勝過一切佛，是阿彌陀佛的根本願，所以第十七願說：「令我洞視（天眼通）、徹聽（天耳通）、飛行（神足通），十倍勝於諸佛」。十八願說：「令我智慧說經行道，十倍於諸佛」。也許這過於特出，不大適合「佛佛平等」的原則，所以這二願，其他譯本都刪略了。根本意願中的國土七寶所成，是第三願，《無量清淨平等覺經》沒有這一願。在淨土本願思想的發展中，著重於來生淨土者的功德。淨土思想的重點，不止是理想的自然環境，而在乎淨土中的德行與進修，聖賢間和平的向道。所以「三輩往生」，是彌陀淨土的，怎樣往生淨土的重要問題。

「三輩往生」，古譯本都有明確的說明。在《阿彌陀經》中，與「三輩往生」有關的，共有四處：一、「三輩往生」；二、「二十四願」的五、六、七——三願；三、「三輩往生」段後，重說三類往生，為一補充說明；四、佛小弟、弟子、子孫——三類。依《阿彌陀經》所說，往生阿彌陀佛國的，雖有不等程度的三類，然有共同的條件。如「慈心精進」、「不當瞋怒」、「齋戒清淨」；而「念欲往生阿彌陀佛國」——願欲往生的一心念，是往生者所必不可缺的。在這些共同的基礎上，如出家，作菩薩道，奉行六波羅蜜，斷愛欲（「不與女人交通」）而常念至心不斷絕的，是上輩，佛的子孫(佛子)。生到阿彌陀佛國，就作阿惟越致——不退轉菩薩，有三十二相、八十種好。如不能出家的，能受持經戒，布施沙門，供養寺塔，就是能在三寶中廣作福德的。一日一夜中，斷愛欲（不念世事，不與女人同床）而常念不斷

絕的，是中輩，佛的弟子。依第六願說：「來生我國作菩薩」，但其他三處，都沒有明說是菩薩。如不能出家，又不能在三寶中廣作福德，這是由於「前世作惡」，應該懺悔；奉行十善；在十日十夜中，斷愛欲而常念不斷絕的，是下輩，佛的小弟（子）。依《阿彌陀經》所說，往生的必備條件，是慈心，不瞋，齋戒與斷愛欲——一日一夜……或盡形壽，一心念願求生阿彌陀佛國。而出家行六波羅蜜的，是上輩、菩薩；廣修福德的，是中輩；不修福德的，只能是下輩。這是推重出家與斷愛欲，也是重視福德的。《無量清淨平等覺經》，所說的「三輩往生」，也是這樣的；但在二十四願中，僅有十八願的「作菩薩道」，與十九願的「前世為惡」，缺中輩人。

魏譯《無量壽經》的十八、十九、二十——三願，與「三輩往生」相當。僅十九願說「發菩提心」，與《阿彌陀經》相合。經說「至心信樂，欲生我國」、「至心發願，欲生我國」、「至心迴向，欲生我國」，也是一心念願生阿彌陀佛國的意思。但在正說「三輩往生」，卻有了重大的修改。如上輩「發菩提心，一向專念無量壽佛」。中輩是「發無上菩提之心，一向專念無量壽佛」。下輩是「發無上菩提之心，一向專意，乃至十念念無量壽佛。……乃至一念念於彼佛」。三輩都說發菩提心，有傾向於純一大乘的跡象。上輩與中輩，都是一向專念，而下輩是「乃至十念」，「乃至一念」，往生的條件，大大的放寬了。「念」，也是專念無量壽佛，不再是念生阿彌陀佛國。〈無量壽如來會〉，與《無量壽經》相合，是四十八願的修正本。《大乘無量壽經》，是三十六願本。與三輩相當的願文，是十三、十五願，都是「悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提」。與「三輩往生」相當的，也都是「不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」。四十八願本，對於往生阿彌陀佛國的，傾向於純一大乘，然經中所說無量數的阿羅漢，從何而來，並沒有交待。三十六願本才明確的說：「所有眾生，令生我剎，雖住聲聞、緣覺之位，往百千俱胝那由他寶剎之內，遍作佛事，悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提」；「圓滿昔所願，一切皆成佛」。一切眾生同歸於一乘，從四十八願本而演進為三十六願本，露出了後期大乘的特色。

依《阿彌陀經》，中輩與下輩往生的，是一日一夜或十日十夜念不斷絕的。如「後復中悔，心中狐疑不信」——不信善惡業報、不信阿彌陀佛、不信往生，這樣的人，如「續念不絕，暫信暫不信」的，臨終見佛的化相，一念悔過，還是可以往生的，但生在佛國的邊界（四十八願本等，稱為「胎生」）。在城中雖快樂自在，卻不得見佛，聽經，也不能見比丘僧。要五百年以後，才能出城來，慢慢的見佛聽法。疑信參半而生於邊國，說一切有部（Sarvāstivāda）有此傳說，《阿彌陀經》引為「中悔」者的住處。經上說：「佛亦不使爾身行所作自然得之，皆心自趣向道」。「其人本宿命求道時，心口各異，言念無誠信，狐疑佛經，復不信向之，當自然入惡道中。阿彌陀佛哀愍，威神引之去耳」。「中悔不信」，是應該墮惡道的。但依佛的慈悲威力，使他生在邊地。阿彌陀佛對惡人的他力接引，在這裡已充分表現出來了！

第二項 阿閦佛妙喜淨土

阿閦（Ak□obhya）佛淨土的經典，華譯而現存的，有一、後漢支婁迦讖（Lokak□ema，西元一七八——一八九）譯的《阿閦佛國經》，二卷。二、唐菩提流志（Bodhiruci，西元七〇五——七一三）所譯，編為《大寶積經》第六〈不動如來會〉，二卷。這二部是同本別譯，譯出的時間，距離了五百多年，但內容的出入不大。漢譯的分為五品，唐譯的作六品；就是漢譯的第五〈佛泥洹品〉，唐譯分為〈涅槃功德品〉、〈往生因緣品〉。漢譯的末後部分，顯然是殘缺不全，唐譯是完整的。這部經在長期流傳中，沒有太多的變化——隨時代而演化，所以在初期大乘思想中，能充分而明確的表示出早期的經義。

這部經的內容概要，是：舍利弗（Śāriputra）請佛開示：「如昔諸菩薩摩訶薩，所願及行，明照并僧那」，以作未來求菩薩道者的修學楷模。佛說：過去，東方有阿比羅提（Abhirati，譯為妙喜）世界，大日（Vairocana？）如來出世，為菩薩說六波羅蜜行。菩薩行是難學的，因為對一切眾生，不能起瞋恚。那時，有比丘對大目如來發願：「我從今以往，發無上正真道意」，一直到成佛，不起瞋恚；不起聲聞緣覺心；不起貪欲，（瞋恚），睡

眠，眾想(掉舉)，猶豫狐疑、悔（以上是五蓋）；不殺生，偷盜，非梵行，妄語，罵詈(兩舌)，惡口，綺語，（貪欲，瞋恚），邪見（以上是十惡）。這位比丘這樣的「大僧那僧涅」（mahā-sa□nāha-sa□naddha，譯義為著大鎧甲）！由於不再起瞋恚，所以被稱為阿閦（Ak□obhya）菩薩。

阿閦菩薩又發願：所行的不離一切智願；一切智相應；生生出家；常修頭陀行；無礙辯才說法；常住三威儀——行、立、坐；不念根本罪及妄語等世俗言說；不笑而為女人說法；不躁動說法，見菩薩生大師想；不供養異道，在坐聽法；財施法施時，對人不生分別心；見罪人受刑，一定要捨身命去救助。當時，大目如來為阿閦菩薩證明，能這樣發願修行的，一定成佛。阿閦菩薩又發願，將來的佛國中，四眾弟子沒有罪惡；出家菩薩沒有夢遺；女人沒有不淨。那時，大目如來為阿閦菩薩授記，將來在妙喜世界成佛，名阿閦如來。

佛對舍利弗說：阿閦菩薩受記時，如放光、動地等瑞相，都與釋尊成佛的情況一樣。阿閦菩薩發願以來，他的「僧那僧涅」，是一般菩薩所不及的。手足頭目，什麼都能施捨；身體沒有病痛；世世梵行；從一佛剎到一佛剎，供養，聽法，修波羅蜜行。並以所有的善根迴向，願成佛時，佛國中的菩薩，都能這樣的修行——以上〈發意受慧品〉。

阿閦如來成佛時，放光，動地；一切眾生都不食不飲，身心不疲倦，互相愛敬而歡樂；天上與人間，都沒有欲念；合掌向著如來，見到了如來；天魔不作障礙，諸天散華；阿閦佛的光明，映蔽了大千世界的一切：這是阿閦佛本願所感得的。

阿閦佛國土，非常莊嚴：高大的七寶菩提樹，微風吹出和雅的音聲。沒有三惡道。大地平正，沒有山谷瓦礫，柔軟而隨足高低。沒有風寒（熱）氣——三病，沒有惡色醜陋。貪瞋癡都微薄。沒有牢獄拘閉。沒有異道。樹上有自然香美的飲食，隨意受用。住處七寶所成，浴池有八功德水。女人勝過女寶多多。床座是七寶的，飲食與天上的一樣。沒有國王，但有阿閦佛為法王。沒有淫欲。女人沒有女人的過失；懷孕與生產，沒有苦痛。沒有商賈，

農作。自然音樂，沒有淫聲。這都是阿閦佛本願所感得的。

阿閦佛的光明普照。佛的足下，常有千葉蓮華。佛所化的三千大千世界，以七寶的金色蓮華為莊嚴——以上〈佛剎善快品〉。

阿閦佛國中，證阿羅漢，得八解脫的聲聞弟子，非常多，多數是一下就證阿羅漢的；如次第證得阿羅漢果，那是懈怠人了。佛國的聲聞，一定現生得阿羅漢，成就阿羅漢的功德。佛國也有三道寶階，人間與天上，可以互相往來。人的福樂，與天上相同，但人間有佛出世說法，比天國好多了！佛說法的音聲，聽法的弟子，遍滿三千大千世界。（弟子們衣食自然，沒有求衣鉢、作衣等事。沒有罪惡，所以不說罪，也不用授戒。弟子們離欲、慢，少欲知足，樂獨住）。弟子們住三威儀——行、立、坐而聽法。涅槃後自然化去，沒有剩餘。弟子們很少不具足四無礙解及四神足的——以上〈弟子學成品〉。

阿閦佛國有無數的菩薩，（多數是）出家的受持佛法，或到他方去聽法、問義。如往生阿閦佛剎的，決定住於（聲聞、緣覺）佛地，得阿惟越致。出家菩薩都不住精舍；出家與在家的菩薩，都受持佛法，死了再生，也不會忘失。如要在一生中見無數佛，種無數善根，為無數大眾說法，就應當發願，求生阿閦佛國。此地的出家菩薩，萬萬不及阿閦佛國的菩薩。如生在阿閦佛國，就得阿惟越致，因為惡魔不會嬈亂，而且信奉佛法。以滿大千界的七寶布施，願生阿閦佛國，如鍊金而製成莊嚴具一樣。生在佛國的菩薩，都是「一行」——「如來行」。如王城堅固，不畏強敵的侵奪；遠走邊國的，不怕債主的逼迫。求菩薩道而願生阿閦佛國的，也不會受惡魔的嬈亂。

佛知道舍利弗的意念，就現神力，使大眾見到阿閦佛國眾會的莊嚴。舍利弗說：阿閦佛國的諸天人民，沒有勝劣的差別，充滿了歡樂。佛在大眾中說法，如大海那樣，一望無涯的沒有邊際；聽眾都身心寂靜不動。以大千界七寶布施，求生阿閦佛國，能得阿惟越致，如拿著國王的書印，出使到他國一樣。生阿閦佛國的，與此間的須陀洹相等，不會再墮惡道，決定向於正覺。佛說：生阿閦佛國的菩薩摩訶薩，與此間的受記菩薩，坐樹下菩薩相等。（

阿難問須菩提：見阿閦佛國眾會嗎？須菩提教阿難向上看，但見虛空寂靜。須菩提說：觀阿閦佛國眾會，應當是這樣的）！為什麼相等？法界平等，所以說相等——以上〈諸菩薩學成品〉。

阿閦佛涅槃那一天，化身遍大千界說法；為香象（Gandhahastin）菩薩授記作佛，名金色蓮華；國土、眾會，與阿閦佛國相同。阿閦佛涅槃時，現種種瑞相。凡生阿閦佛國的，都能得授記，得阿惟越致。凡聽聞阿閦佛功德法門的，不屬於魔。應求阿閦佛本願，生阿閦佛國，「讀誦百八法門」，受持一切微妙法門。阿閦佛涅槃時，自身出火闍維，金色的舍利，有吉祥相（卍）。大眾為佛起七寶塔，以金色蓮華作供養。往生阿閦佛國的菩薩，命終時見（成佛的）種種瑞相。阿閦佛的正法，住世百千劫。因為少有聽法的，說法的也就遠離了，精進的人少了，佛法也就漸漸的滅盡——以上是阿閦佛的涅槃功德。

願生阿閦佛國的，要學阿閦佛往昔的大願；行六波羅蜜，善根迴向無上菩提。願見阿閦佛的光明，見阿閦佛國的無數聲聞；無數菩薩，與他們共同修學。願見具大慈悲的；求菩提而出家（沙門）的；不起二乘心的；「諦住於空」的；常念佛法僧名號的。能這樣，就能往生阿閦佛國，何況與波羅蜜相應，善根迴向願生阿閦佛國呢！願生阿閦佛國的，應念十方佛，佛所說法，佛弟子眾。修「三隨念」，善根迴向無上菩提的，能隨願生一切佛國；如迴向阿閦佛國，就能夠往生。

阿閦佛國的功德莊嚴，是一切佛國所沒有的，所以菩薩應發願攝取佛國的莊嚴，起增上樂欲心而往生。願攝取清淨佛國的，應該學阿閦菩薩攝取莊嚴佛國的德行。釋尊有無數聲聞弟子，但比阿閦佛國，簡直少到不足比擬。彌勒（Maitreya）及未來賢劫的諸佛，所有的聲聞弟子，也萬萬不及。阿閦佛國的阿羅漢，比大千界的星宿還要多。阿閦佛國的，十方世界的菩薩、聲聞，對於阿閦佛國功德法門，受持讀誦通利的，非常的多，都能生阿閦佛國。阿閦佛護念這些人，所以臨終不受惡魔的嬈亂，不會退轉，也不受水火毒刀等危害。阿閦佛遠遠的護念他們，如日輪的遠照，天眼、天耳通的遠見遠聞一樣。

佛護念付囑菩薩摩訶薩，菩薩受此功德法門，為無量眾生宣說。求聲聞而能受持的，就能得阿羅漢。菩薩及阿惟越致，優先得到這阿閦佛功德法門。薄福德的，雖以滿閻浮提的七寶布施，也求不到這一法門。菩薩能聽聞的，一定成無上菩提。這部阿閦佛功德法門，受持者應該讀誦通利，廣為他人宣說。即使是遠方，或是「白衣家」，為了說法，為了讀誦、書寫、供養，都應該前去，盡力的求得這阿閦佛功德法門，以上〈佛般泥洹品〉。

法門的流通世間，是如來的威神力，也由於帝釋、四王天等的護持。如國內有雨雹等災害，應專念阿閦佛名號。菩薩要現身證無上菩提，就要學阿閦佛往昔所修的願行。諸天聽了，都讚歎歸命，散華供養。佛知道帝釋的心念，就現神力，使大眾見阿閦佛國與眾會的莊嚴。佛勸大眾發願往生阿閦佛國——以上〈往生因緣品〉。

從《阿閦佛國經》看來，阿閦佛淨土法門，也是勸人發願往生的。但在《阿閦佛國經》卷上，敘述國土莊嚴時，有這樣的話(大正一一．七五六上)：

「有異比丘，聞說彼佛剎之功德，即於中起淫欲意，前白佛言：天中天！我願欲往生彼佛剎！佛便告其比丘言：癡人！汝不得生彼佛剎。所以者何？不以立淫欲亂意著，得生彼佛剎；用餘善行法清淨行，得生彼佛剎」。

「淫欲意」，「淫欲亂意著」，唐譯作「心生貪著」、「愛著之心」。淨土，是不能以愛著心（貪圖淨土的莊嚴享受）往生的；要修善行，清淨梵行，才能往生。這是重在德行，不是偏重信願的。所以舍利弗最初啟請，就是要知道過去菩薩摩訶薩的「所願及行，明照并僧那」。從大願與淨行，為正法而精進中，得來的淨土莊嚴，可作為菩薩發心修學的模範；生在淨土的，也是大好的修行道場。經中在敘述了佛的泥洹功德以後，說出了往生阿閦佛國的因緣，如：

1.發願學阿閦佛往昔的願行。

2.行六波羅蜜，善根迴向，願生阿閦佛國。

3.願當來見阿閦佛的光明而成大覺。

4.願見阿閦佛國的聲聞眾。

5.願見阿閦佛國的菩薩眾，與菩薩們一同修學。

6.願見具大慈悲的，求菩提而出家的，捨離二乘心的，諦住於空的，念佛念法念僧的菩薩。

7.念十方佛法僧——「三隨念」，迴向無上菩提。

前二者，足以表示阿閦淨土法門的特質。次三則，願當來生在阿閦佛土，見佛光、聲聞與菩薩，主要是與菩薩共學。後二則是遍通的，願見大菩薩，及念十方三寶，迴向菩提。這是能隨願往生十方淨土的，如迴向阿閦佛土，當然也可以往生。總之，往生阿閦（及一切）淨土的因緣，是清淨的願行。

修學阿閦佛功德法門的，有菩薩，也有聲聞。但唐譯這樣說：「若聲聞乘人，聞此功德法門，受持讀誦，為無上菩提及真如相應故，精勤修習。彼於後生當得成就，或於二生補處，或復三生，終不超過當成正覺」。這是聲聞迴心而趣入佛道了，與漢譯本不同。經典在流傳中，會多少受到後代思潮影響的。

阿閦菩薩當時的誓願，是世世作沙門。世世著補衲衣(糞掃衣)，（但）三法衣，常行分衛(乞食)，常在樹下坐，常經行、坐、住（不臥）——頭陀行。這是典型的頭陀行。經中一再勸人，要學阿閦菩薩的願行。等到大願成就，實現為妙喜世界。在妙喜淨土中，「諸菩薩摩訶薩，在家者止高樓上；出家為道者，不在舍止」。出家菩薩不住七寶的精舍，正是樹下坐（露地坐）——頭陀的生活形態。理想的出家菩薩，不是近聚落住，在寺院中過著集體生活，而是阿蘭若處，頭陀行的比丘。阿閦佛淨土中的聲聞弟子，漢譯本說：

1.眾弟子不於精舍行律——善本具足故。

2.諸弟子不貪飲食、衣鉢、諸欲——少欲知足故。

3.佛不為諸弟子授（制）戒——其剎無有惡者故。

4.無有受戒事——得自在聚會，無有怨仇。

5.諸弟子不樂共住，但行諸善。

阿閦佛國的聲聞弟子，是不住精舍，依律行事的。佛沒有為他們制戒，他們也沒有受戒。沒有和合大眾，舉行羯磨（「不共作行」），只是獨住修行。這是比對釋尊制立的僧伽生活，而顯出淨土弟子眾的特色。佛教自制立學處、受具足戒以來，漸形成寺院中心，大眾過著集體生活，不免有人事的煩擾。在印度，部派就在僧團中分化起來，留下多少諍執的記錄。不滿此土的律儀行，所以理想淨土的出家者，是沒有制戒的，受戒的，聚會時沒有怨仇，過著獨往獨來的，自由的修道生涯。阿閦佛國的菩薩與聲聞弟子，與「原始般若」出於阿蘭若的持修者，是一致的。在現實人間，有少數的阿蘭若遠離行者，以釋尊出家時代的生活（四清淨），及佛弟子早期的生活（八正道）方式為理想，而表現於阿閦佛的妙喜世界裡。從「重法」而來的，初期的智證大乘，不滿於律儀行的意境，到西元六、七世紀，已缺乏了解，所以淨土中聲聞弟子的生活方式，唐譯本竟全部刪去了！

第三項 東西淨土的對比觀察

東西二大淨土的聖典，集出的時代是相近的，所以有太多的共同性。可以作比對的觀察，從當時淨土法門的一般性中，發見彼此間的差別。

阿閦佛（Ak□obhya）國中，有菩薩與聲聞，阿彌陀（Amitābha）佛國也是這樣。《阿彌陀經》說：菩薩與阿羅漢的數量，是難以計數的；並舉四天下的星，大海的水，比喻阿羅漢的眾多。《阿閦佛國經》說：聲聞弟子的眾多，如大千世界的星宿；舍利弗（Śāriputra）稱讚阿閦佛國為「阿羅漢剎」（國）。《阿彌陀經》處處說「菩薩、阿羅漢」，反而將一般聯類而說的「辟支佛、阿羅漢」分開了，如說：「佛、辟支佛、菩薩、阿羅漢」。「菩薩、阿羅漢」的聯合，表示了對菩薩與阿羅漢的同等尊重。二大淨土法門，是不簡別聲聞的；聲聞——求阿羅漢道的，與求菩薩道的，都應該往生淨土。三乘同學、同入，與「般若法門」一樣。《般若經》說到「大乘」（mahāyāna），所以有以為是比較遲出的。其實，「大乘」是說一切有部（Sarvāstivāda）的固有術語，不是輕視「小乘」（hīnayāna），而是稱讚佛

法的，如《雜阿含經》卷二八(大正二．二〇〇下)說：

「何等為正法律乘、天乘、婆羅門乘、大乘，能調伏煩惱軍者？謂八正道」。

「下品般若」引用了大乘——摩訶衍，也是表示佛法的，如說：「摩訶衍者，勝出一切世間天、人、阿修羅。世尊！摩訶衍與虛空等。如虛空受無量阿僧祇眾生，摩訶衍亦如是受無量阿僧祇眾生。是摩訶衍如虛空，無來處、無去處、無住處，摩訶衍亦如是，不得前際、不得中際、不得後際。是乘三世等，是故名為摩訶衍」。大乘，沒有說勝出「小乘」，只是勝出世間法。虛空那樣的含容一切，三世平等；虛空那樣的大乘，是「無有量無分數」的。沒有拒斥聲聞，或否認聲聞的果證，反而是含攝聲聞。所以說：聲聞、辟支佛、菩薩，同學般若波羅蜜；聲聞、辟支佛果，都不離菩薩的法忍。三乘的同學同入（或同往生），是初期大乘初階段的特徵。然而，般若、阿閦、阿彌陀法門，雖採取通教三乘的立場，而法門的特質，到底是重在菩薩，而與聲聞（傳統）的經典是不同的。所以儘管含容二乘，而不能不特別讚揚佛果的究竟莊嚴，讚揚菩薩的行願，讚揚菩薩的智慧，這是二乘所不及的！阿閦菩薩立願，不起聲聞、緣覺心，與《般若經》相同。菩薩求成佛道，與聲聞、緣覺是不同的。求阿羅漢道的，生在阿彌陀佛土、阿閦佛國，並不能成佛，證得四果而已。二大淨土法門，到底重在菩薩；經中都說「得阿惟越致」。阿惟越致，是不再退轉為二乘。所以《阿彌陀經》沒有說不起二乘心，只是沒有說到，並不能依此而分別出思想的遲早。

阿閦菩薩發成佛的大願時，是比丘，並誓願「世世出家」。在阿閦佛的淨土中，〈不動如來會〉說：「在家者少，出家者多」；這是推重出家的淨土。阿彌陀佛的本生，法藏（Dharmākara）是一位出家的沙門（或作比丘）。在三輩往生中，第一（上）輩是：「去家，捨妻子，斷愛欲行作沙門」。不能出家作沙門的，是中輩與下輩。阿彌陀佛淨土的尊重出家者，與阿閦淨土是一致的。這與《般若經》的推重出家，希願出家，沒有什麼不同。初期大乘的初階段，如般若、彌陀、阿閦淨土法門，如解說為從聲聞出家中發展出來，應該是可以成立的。但近代學者，或重視大乘與在家的關係；或設想

為大乘出於非僧非俗的寺塔集團，與部派佛教無關。所以對初階段大乘經所說，重於出家的文證，解說為：菩薩出家的，稱為沙門。部派佛教的律藏，是多說比丘而不用沙門的。將沙門限於出家菩薩，與聲聞出家的比丘對立起來，在早期的譯典中，實缺乏有力的證明。如《阿閦佛國經》說：發願求成佛道的阿閦菩薩，是比丘；又說「世世作沙門」。沙門與比丘，這裡都是菩薩，沒有什麼不同。《阿彌陀經》一再提到沙門，如「棄國捐王，行作沙門，字曇摩迦」，這當然是出家的菩薩。第一輩往生的，是「當去家，捨妻子，斷愛欲行作沙門，就無為之道。當作菩薩道，奉行六波羅蜜經者，作沙門，不虧經戒」。這裡所說的沙門，當然也是菩薩。經說「我小弟」、「我弟子」、「我子孫」——三類，是與三輩相當的。如說：「出身去家，捨妻子，絕去財色，欲作沙門，為佛作比丘者，皆是我子孫」。與上輩相當的佛子，「欲作沙門，為佛作比丘」，可見沙門與比丘，是不能區別為菩薩與聲聞的。又如中輩是不能作沙門的「善男子、善女人」，「當飯食諸沙門」。沙門是佛教的出家者，是在家者恭敬供養的對象，不可能專指出家的菩薩。尤其是經末說：「即八百沙門，皆得阿羅漢道；即四十億菩薩，皆得阿惟越致」。得阿羅漢道的，是沙門，沙門正是出家的聲聞弟子了。支讖譯《道行般若波羅蜜經》卷六(大正八．四五四下——四五五上)說：

「弊魔復化作其師被服，往到菩薩所詭語：若前從我所聞受者，今悉棄捨，是皆不可用也。……是皆非佛所說，餘外事耳！汝今更受我所語，我所說皆佛語」。

「其師被服」，《摩訶般若鈔經》作「弊魔化作沙門若用被服」；《小品經》作「若惡魔化作沙門」。《道行般若經》在別處說：「正使如沙門被服，……亦復是賊也。」可見「其師被服」確是沙門被服——出家沙門的服裝（袈裟）。依《般若經》文，弟子信受般若法門。惡魔化作出家的師長，要他捨棄《般若經》，會授以真正的佛經。這說明了，在出家沙門中，有的傳授《般若經》給弟子，有的以師長身分，出來反對。這裡的沙門，正是不信大乘的出家者。支讖所譯《般舟三昧經》說：「比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，……心念阿彌陀佛」；接著又說：「若沙門、白衣」，沙門即比丘、

比丘尼的通稱。《般舟三昧經》，《阿閦佛國經》，《阿彌陀經》，《小品般若經》的古譯，與支讖、支謙有關。古譯所說的沙門，決沒有專指出家菩薩的意思。沙門（śrama□a），本是一般出家者的通稱；比丘（bhik□u）也是一般的乞化者，佛教採用了印度當時的名稱。佛教的出家者，最初只是比丘；比丘與沙門，可以互相通用，沒有什麼區別。後來出家的佛弟子，分化為五眾，這才沙門是出家眾的通稱，比丘僅是五眾中的一類。但比丘仍為佛教僧團的核心、領導者，為出家者的代表，所以沙門與比丘，還是可以通用的。律藏雖少用沙門一詞（不是不用），而經藏卻每以沙門為通稱。如《增壹阿含經》說四類沙門；《長阿含經．遊行經》，說「四沙門果」，「四種沙門」，八眾中立「沙門眾」。初期大乘經出於重法的系統，所以沙門與比丘通用。所以，以沙門為不屬傳統佛教的出家者，不過是想像的虛構而已！

《阿彌陀經》是在靈鷲山（G□dhrakū□a）說的；參預問答的，是阿難（Ānanda）、阿逸（Ajita），阿闍世（Ajātaśatru）王子也來參加。《無量清淨平等覺經》及四十八願本，才有觀世音（Avalokiteśvara）菩薩的問答。《阿閦佛國經》也是在靈鷲山說的；參預問答的，是舍利弗、阿難、天帝釋（Śakro devānām indra□）。《般若經》也是這樣，在靈鷲山說；參預問答的，須菩提（Subhūti）、舍利弗、阿難等大弟子以外，就是彌勒菩薩與天帝釋。參預問答的，都是《阿含經》以來，部派佛教所共傳的佛弟子，表示了大乘初階段的共同性。

《阿彌陀經》末，因阿難的禮請，大眾都見到了阿彌陀佛，七寶莊嚴的世界，與菩薩、阿羅漢們。《阿閦佛國經》中，釋迦佛為舍利弗現神足，見阿閦佛、佛國與弟子們。經末，佛又現神力，大眾遙見妙喜世界，不動如來與聲聞眾。「下品般若」也在說經終了時，大眾依佛的神力，見阿閦佛在大會中說法。大乘佛法的初階段，他方淨土說傳開了，但對發願往生者來說，也許還不足以堅定信心，而非大眾目睹，成為事實的傳說不可。這是又一非常相同的地方。

《阿閦佛國經》與「下品般若」，是有親密關係的。「下品般若」說到了阿閦淨土，如說：恒伽天女受記以後，「生阿閦佛國」，「能隨學阿閦佛為菩薩時所行道，……能隨學寶相（即寶幢）菩薩所行道」的，雖沒有達到阿毘跋致的地位，也為十方佛所稱揚讚歎。聽聞般若波羅蜜，能信解不疑的，將來在阿閦佛及諸菩薩那裡，聽了也不會疑悔。大眾見阿閦佛在大會中說法。「香象菩薩今在阿閦佛所行菩薩道」。《阿閦佛國經》所說：「發無上正真道意」，「薩芸若意」、不起「弟子（即聲聞）、緣一覺意」。「僧那僧涅」。「如仁者上向見空，觀阿閦佛及諸弟子等，并其佛剎，當如是」。「諦住於空」。這些，都與《般若經》義相合。而「受是經，諷誦持說。……有是經卷，當說供養之。若不得經卷者，便當寫之」。《般若經》所有普及一般的方便——聽聞、讀誦、書寫、供養，《阿閦佛國經》也採用了。所以東方淨土，是與般若法門相呼應的。西方阿彌陀淨土，在二十四願本的《阿彌陀經》等，雖沒有明顯的文證，但在四十八願本的《無量壽經》，卻一再說到：「遵普賢大士之德」；「得佛華嚴三昧」；「現前修習普賢之德」。四十八願本，傳出要遲一些，已受到菩薩大行及般若法門的影響。西方淨土法門，在流傳中，為什麼與「佛華嚴」、「普賢菩薩」相關聯？想在「華嚴法門」中說到。

阿閦佛淨土，處處比對釋迦佛土——我們這個現實世界，而表示出理想的淨土。阿閦佛土有女人，但女人沒有惡露不淨，生產也沒有苦痛。佛土中有惡魔，但「諸魔教人出家學道，不復嬈人」。阿閦佛國與釋迦佛土一樣，有三道寶階，人與忉利天人，可以互相往來。人間的享受，與諸天一樣，但「忉利天人樂供養於天下人民，言：如我天上所有，欲比天下人民者，天上所有，大不如天下，及復有阿閦如來無所著等正覺也」。人間比天上更好，這是「佛出人間」，「人身難得」，「人於諸天則為善處」，原始佛教以來的，人間佛教的繼承與發揚。阿閦菩薩授記時的瑞相，與釋尊成佛時的瑞相一樣。這些瑞相，出於傳說的佛傳——「因緣」。《阿閦佛國經》說：「菩薩摩訶薩，便當諷誦八百門」；〈不動如來會〉作「一百八法門」。《佛本行集經》，《方廣大莊嚴經》，《普曜經》，都說到百八法門。可見《阿閦

佛國經》的集出，是參照了釋迦佛傳的，所以阿閦佛國，充滿了人間淨土的色彩。阿彌陀佛淨土，舍宅自然，「如第六天王所居處」；相貌相同，都同一色類，「皆如第六天人」。百味飯食的隨意受用，「比如第六天上自然之物」。第六天王的相貌，「不如阿彌陀佛國中菩薩、阿羅漢」；第六天上的音樂，也不如阿彌陀佛國的音聲。「阿彌陀佛國講堂舍宅，都復勝第六天王所居處」。阿彌陀佛國如第六天，而又勝過第六天。第六天是欲界的他化自在天；從佛國充滿光明、香華、音樂等莊嚴，受用飯食等來說，這是取法欲界天，佛化（沒有女人愛欲）了的第六欲天模樣。一是人間的淨化，一是欲天的淨化，阿閦佛土與阿彌陀佛土，是不相同的。

阿彌陀佛的本願，重在往生淨土的菩薩與聲聞。莊嚴的佛國，願十方佛國的人民，都來生在這樣的淨土中。阿閦佛的本願，在〈佛剎善快品〉中，說到佛國莊嚴，總是說：「是為阿閦如來往昔行菩薩道所願而有持」。說到佛國中的菩薩，也說：「是為阿閦佛之善快。所以者何？如昔所願，自然得之」。佛國莊嚴與菩薩的勝行，似乎都與阿閦佛的本願有關。然經中正說阿閦菩薩的誓願，主要是菩薩的德行。僅國中沒有罪惡者，夢中不會遺失，女人沒有不淨——末後三願，才有關於未來的淨土。這就表示了東西二大淨土，誓願的重點不同。《阿閦佛國經》也勸人發願往生，而主要在勸人學習阿閦佛往昔菩薩道時的願行。淨土法門，當然有佛力加持成分，但阿閦淨土是以自力為主的，所以說：「不以立淫欲亂意者，得生彼佛剎，用餘善行法清淨行，得生彼佛剎」。重於菩薩行、自力行的淨土，與般若法門相契合，阿閦佛淨土，是智證大乘的淨土法門。阿彌陀佛國，重在佛土的清淨莊嚴。往生極樂世界的，也要「慈心精進，不當瞋怒，齋戒清淨，（長期或短期的）斷愛欲」，但與菩薩行願相比，只是一般人天的善行。往生阿彌陀佛土的，在乎「一心念欲往生阿彌陀佛國」。即使是疑信參半的，到了臨終時，也會依佛力而起悔心，生在極樂世界的邊地。這是「阿彌陀佛哀愍威神引之去爾」。重於信願的、佛力的，是信願大乘的淨土法門。阿閦佛淨土，與智證大乘相契合，所以採用聽聞、讀誦、書寫、供養為方便；這是「法行人」的「四預流支」中，「多聞正法，如理思惟」的方便施設。阿彌陀佛淨土，顯然是

重信的。「信行人」的「四預流支」，是佛不壞淨，法不壞淨，僧不壞淨，聖戒成就。《阿彌陀經》，正是以戒行為基，而著重於「念欲往生阿彌陀佛國」——念阿彌陀佛。東西二大淨土，有著不同的適應性。

阿閦菩薩的大願，是世世出家，行頭陀行。阿閦佛國中的出家菩薩，是不住精舍的。阿蘭若比丘，遠離行者，在《阿閦佛國經》中，明顯的表示出來。與阿閦淨土相呼應的《般若經》，原始也是從阿蘭若比丘，持行無受三昧而發展出來的。阿蘭若行第一的須菩提，被推為般若法門的宣說者，受到一再的讚歎。《阿彌陀經》沒有阿蘭若行、遠離行者的痕跡，這是從寺院中心的佛教中發展出來的。阿蘭若比丘、聚落（近聚落）比丘，如第四章所說。寺院中心的佛教，在六齋日，為來寺的在家信眾，授三歸、五戒及八關齋戒。《阿彌陀經》的第一（上）輩人，是出家的（少數），中輩與下輩人，都是在家的。《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下(大正一二．三一〇上)說：

「不能去家、捨妻子、斷愛欲、行作沙門者，當持經戒，無得虧失。益作分檀布施，常信受佛經語深，當作至誠中信。飯食諸沙門；作佛寺、起塔；散華、燒香、然燈、懸雜繒綵。如是法者，無所適莫，不當瞋怒，齋戒清淨，慈心精進，斷愛欲，念欲往生阿彌陀佛國，一日一夜不斷絕」。

這是中輩人往生的信行。在家的布施作福，如飯食沙門；造寺、起塔，以散華、燒香、然燈、懸綵來供養塔寺。並在一日一夜間，齋戒清淨，斷愛欲而念欲往生。「一日一夜」，是佛制受持八關齋戒的期限。中輩人往生的信行，顯出了寺院中心的，信眾的受法形態。下輩人的「十日十夜」，是八關齋戒的延長。受持八關齋戒的時限，有以為是不限於一日一夜的。在寺院中心的通俗教化中，在家人本以受三歸、五戒、八戒為信行的。等到大乘思想的機運成熟，他方佛菩薩、淨土的傳說中，適應於信願行的阿彌陀淨土法門，從寺院、齋戒的通俗教化中發展出來。唱導者，當然是法藏及上輩那樣的出家沙門，出家者有著崇高的地位；一般阿彌陀佛淨土法門的信行者，是中、下輩的在家眾，這當然是多數。這一重信願的法門，傳入中國、日本，在在家信眾中特別發達，是有其原因的。二大淨土法門，有不同的特性，適

應不同的根性，在不同情況下傳布出來。但同屬於初期大乘的初階段，所以三乘共學，尊重出家等思想，是完全一致的。

第四項 法門傳出的時代與地區

論到阿彌陀（Amitābha）與阿閦（Ak□obhya）淨土法門，流行與集出的先後，平川彰《初期大乘佛教之研究》以為：「原始般若經與阿閦佛國經」，「般舟三昧經與大阿彌陀經」，為「最古的大乘經」，約形成於西元一世紀末。並略述學者間，對阿彌陀佛國思想，或遲或早的不同意見。靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過程》，以《小品般若經》為「初期大乘」；《小品般若經》以前的，《大阿彌陀經》與《阿閦佛國經》等，為「原始大乘」。而《大阿彌陀經》的成立，在《阿閦佛國經》以前，這就達成了《阿彌陀經》最古的願望。《阿彌陀經》是古老的，但不能說是「最古」的，試略述我們的看法。如上面所說，《阿閦佛國經》與《般若經》，由於重自力的，智證大乘的共同性，關係密切。智證大乘，本為少數「法行人」的深證。發展而流布起來，繼承「法行人」的「四預流支」，而成為聽聞、讀誦、解說、書寫、供養、思惟、如法行等（十法行）方便。《阿彌陀經》是重他力的信願大乘，適應「信行人」，繼承了「信行人」的「四預流支」——念佛、念法、念僧、戒成就。

由於佛教界「對佛的永恒懷念」，特重念佛。般若與阿閦淨土法門，雖同樣的一般化，成為善男子、善女人所能學的，但到底是適合於能讀誦、能書寫，能多少理解的根器。阿彌陀淨土的齋戒念佛，是更適應於一般人的。不同的法門，有不同的適應，不同的方便，不能依據同一標準來分別先後的！如同一講者，對不同的聽眾，講不完全相同的問題，內容當然不一樣，這是不能用同一標準來衡量的。該書所舉的理由，都不足以證明《阿彌陀經》是最古的，如1.貶抑聲聞：《阿閦佛國經》也是三乘同學的，聲聞一定究竟入泥洹的。舍利弗（Śāriputra）說：「如我所知，當觀其佛剎為阿羅漢剎」，毫無毀斥的形跡。《阿彌陀經》主要是勸人往生極樂淨土，並不想說明菩薩與阿羅漢的差別；而《阿閦佛國經》重在勸學菩薩道，所以說不「發弟子、緣一覺意」，這怎能作為先後的區別？2.空（śūnyatā）：《阿閦佛國經》

說到空，而《阿彌陀經》沒有說。然「空」是《阿含經》以來固有的術語，如「諸行空」、「勝義空」等都是。

《中阿含經．拘樓瘦無諍經》說：「知法如真實，……此行真實空」，與〈不動如來會〉的「安住真實空性」（《阿閦佛國經》作「諦住於空」），有什麼差別？《阿閦佛國經》說：菩薩得受記的，與菩薩生阿閦佛國的，「是適等耳」。在這中間，插入須菩提觀佛剎如虛空一小節，應該是受《般若經》的影響而附入的。3.「僧那僧涅」（saṃnāha-saṃnaddha）：見說出世部（Lokottaravāda）的佛傳——《大事》。4.「一切智」（sarvajñatā）：是說一切有部、化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）等所同說的。5.「迴向」（pariṇāma）：在相當早的原始大乘經，《舍利弗悔過經》，已經說到了。6.「法師」（dharma-bhāṇaka）：從「唄□者」（bhāṇaka）演化而來。在通俗教化中，「唄□者」是主持（通俗）說法、讚頌的；在大乘的經典書寫流行時，就負起經典的讀誦、講說、書寫等任務，轉化為「法師」。

這些《阿彌陀經》所沒有的術語，或是《阿含經》所固有的，或是部派佛教所有的，或是重智大乘（讀誦經典等）所有的。《般若經》與《阿閦佛國經》多了這些術語，是不能證明為後起的。

該書論定先後的某些理由，是很難贊同的，如說：「佛塔供養」是古老的，「經典供養」是新起的。「佛塔供養」是部派佛教所固有的，當然比「經典供養」要早得多。但大乘興起，大乘興起以後，「佛塔供養」還是照舊的流傳下來，所以大乘《阿彌陀經》說「佛塔供養」，不能證明比大乘《般若經》、《阿閦佛國經》更早。又如說：《阿彌陀經》所譯的「阿羅漢道」，《阿閦佛國經》譯作「弟子道」，弟子是聲聞（śrāvaka）的異譯。《小品般若經》也譯作「聲聞」，所以論斷《阿彌陀經》比《阿閦佛國經》等為早。然大乘經集出以後，在流傳中，梵本是會有多少變化的。所以論究初期大乘，古譯是有重要價值的。漢（或說吳）譯的《阿彌陀經》，譯作「阿羅漢道」。「下品般若」的漢譯《道行般若經》，吳譯《大明度經》，經審細的比對，知道雖偶有「聲聞」一詞，而多數也是「阿羅漢道」，與《阿彌陀

經》沒有差別。今分類舉例來說：歷舉四果及辟支佛的，《道行般若經》作「阿羅漢、辟支佛」，如說：「及行須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛」；

《大明度經》作：「及求溝港、頻來、不還、應儀、緣一覺」。「應儀」是阿羅漢的義譯；緣一覺是辟支佛（緣覺、獨覺）的義譯。凡說超過二乘，墮於二乘，二乘所不及的，（除卷一）都作阿羅漢。如《道行般若經》說：「墮阿羅漢、辟支佛道中」；「過於阿羅漢、辟支佛道上」；「阿羅漢，諸辟支佛所不能及」。《大明度經》與此相當的，都譯作「應儀、緣一覺」。上二類，是漢、吳二譯相合的，原語都是阿羅漢。也有二譯的譯語相反的，如《道行般若經．覺品》，提到「聲聞、辟支佛道」、「聲聞法」，《大明度經》譯作「應儀、緣一覺道」、「應儀法」。反之，《道行般若經》初〈道行品〉說：欲學阿羅漢法、辟支佛法、菩薩法，當學般若波羅蜜，而《大明度經》譯作弟子、緣一覺、佛。《道行般若經》說：菩薩得不受三昧，「阿羅漢、辟支佛所不能及」；而《大明度經》卻譯作弟子、緣一覺。上二例，是漢、吳二譯相反的。原語應該是阿羅漢，在傳寫中，或寫作聲聞（弟子），寫本不同，譯語也就不合了。

惟有彌勒所說，與易行道有關的「隨喜迴向」部分，二譯都是「聲聞」。如《道行般若經》說：「聲聞作布施持戒，自守為福」，「及於聲聞中所作功德」；《大明度經》也譯為：「諸弟子所作布施持戒守法」，「諸弟子於中所作功德」。與易行道有關部分，用詞的體例，與古譯「下品般若」不合。這可能本為一獨立法門，因為「離相」的意義相合，而被編入「下品般若」的。聲聞與阿羅漢，含義不完全相同。阿羅漢局限於第四果，聲聞是通於四果，通於因位的。聲聞是說一切有部、法藏部等固有的名詞，並非大乘佛教的新名詞。大乘經後來不稱「阿羅漢、辟支佛」，而稱「聲聞、辟支佛」，大概是詞義更適宜些。終於古本的阿羅漢，如《小品般若經》，都改成聲聞了。從阿羅漢與聲聞的譯語而論，「下品般若」是不能說比《阿彌陀經》遲出的。《初期大乘佛教之成立過程》，是以《阿閦佛國經》為「原始大乘」，早於「下品般若」，為什麼「下品般若」，原語為「阿羅漢、辟支佛」，

而《阿閦佛國經》反而是「弟子、緣一覺」呢?

大乘經不是一地區、少數人集出的。或作「阿羅漢道」，或作「聲聞道」，只是法門傳出與集成的地區不一，各採取一般慣用的詞義而已。又如說：《阿彌陀經》是菩薩六度說，六波羅蜜先成立，然後有特別強調般若波羅蜜的經典。這與佛塔在先的理由一樣，是不足以證明《阿彌陀經》在先的。從《阿彌陀經》看來，在六波羅蜜中，是相當重視般若（智慧）的。經中不斷的說：菩薩，菩薩阿羅漢的「智慧勇猛」；在願文中，就說到了三次——七、二十二、二十三願。阿彌陀佛為大眾說《道智大經》（「原始般若」——〈道行品〉），不正是特重智慧的經典嗎？《阿彌陀經》的集出者，對於智慧的重視，是不能說不知道的!

經上來的檢討，《阿彌陀經》在先的論證，是沒有充足的理由來證成的。《阿彌陀經》、《阿閦佛國經》、「下品般若」，我贊同《初期大乘佛教之研究》的意見，這都是早期成立的。屬於早期的理由，我以為是：參與問答者，除帝釋、彌勒外，都是釋尊當時的大弟子。法門是三乘共學共入的，當然主要的是菩薩。推重菩薩，而不否定二乘的果證。可以說：這是「通教三乘」，「重在菩薩」。推尊出家者，而受化的通於在家、出家，普及一般的善男子、善女人。佛的壽命，不論長與短，終歸是要入般涅槃的。阿彌陀、阿閦、般若法門（《舍利弗悔過經》也如此），都是這樣的，表示了從傳統的（聲聞）佛教，出家佛教中流演出來。三乘共學，表示了大乘的初階段，尊重傳統，含容聲聞的特色。初期的大乘佛教，是以成佛度眾生為重，願行為中心，論到佛果與菩薩行的。對於部派佛教，雖以區域的關係，與某一部派有關，但決不受一部一派的局限。這是活用部派佛教，「取精用宏」，而闡揚趣向於佛道的法門。

般若法門淵源於南方，流傳到北方而興盛起來。般若在北方流行，是經文自身所說到的。以烏仗那（Udyāna）為中心，向東（包括犍陀羅）西延伸的罽賓（Kaśmīra）區，說一切有部、化地部、法藏部、飲光部（Kāśyapīya）、大眾部（Mahāsā□ghika）——「五部」，也就是大眾、分別說（Vibhajyavāda）、說一切有——三大系，都在這裡流行。這裡，民

族複雜，部派眾多，所以思想比較的自由，富有寬容的特色。如說一切有部的西方師，就是這樣。《阿閦佛國經》，重願行與淨土，是般若法門以外的一流。在流傳與集成中，有了相互的影響，所以《阿閦佛國經》的傳出，也應該是這一區域的。阿彌陀淨土法門的引發與集出，可能更西方一些。初期大乘的興起，主要是佛教自身的開展，與適應印度神教的影響；這點，阿彌陀淨土也不應例外。但《阿彌陀經》，可能為了適應西方的異教思想，而更多一些外來的氣息。太陽崇拜，原是不限於波斯（Pārasya）的。但阿彌陀佛的淨土在西方；「當日所沒處，為彌陀佛作禮」，確為佛在西方的具體表現。《阿彌陀經》二十四願以下，說明國土莊嚴以前，廣說阿彌陀佛頂的光明，結論為：「阿彌陀佛光明，名聞八方上下，無窮無極，無央數諸佛國，諸天人民，莫不聞知，聞知者莫不度脫也」。阿彌陀佛的原始思想，顯然著重在「無量光」（Amitābha），以無量光明來攝化眾生。在波斯的瑣羅斯德（Zoroaster）教，無限光明的神，名 Ormuzd，是人類永久幸福所仰望的。兩者間，多少有點類似性。中國有一傳說，如《三寶感應要略錄》卷上(大正五一．八三一下)說：

「安息國人，不識佛法，居邊地，鄙質愚氣。時有鸚鵡鳥，其色黃金，青白文飾，能作人語；王臣人民共愛。（鸚鵡）身肥氣力弱，有人問曰：汝以何物為食？曰：我聞阿彌陀佛唱以為食，身肥力強，若欲養我，可唱佛名。諸人競唱，鳥漸飛騰空中，……指西方而去。王臣歎異曰：此是阿彌陀佛化作鳥身，引攝邊鄙，豈非現身往生！即於彼地立精舍，號鸚鵡寺，每齋日修念佛三昧。以其（疑「从是」之誤）已來，安息國人少識佛法，往生淨土者蓋多矣」！

這是出於《外國記》的傳說。傳說不在別處，恰好傳說在安息（Arsaces），也就是波斯，這就有傳說的價值。安息人不識佛法，卻曾有念阿彌陀佛的信仰，也許是說破了阿彌陀淨土思想，與波斯宗教的關係。與波斯——安息宗教的關係，不必遠在現在的伊朗（Iran）。瑣羅斯德教的光明崇拜，是以吐火羅（Tókharoi）的縛喝，今 Balkh 為中心而發展起來的。在大乘興起的機運中，適應這一地區，而有阿彌陀淨土法門的傳出吧！

第二節 淨土思想的開展

第一項 淨土與誓願

《多界經》說：「無處無位，非前非後，有二如來應正等覺出現於世；有處有位，唯一如來」。「唯一如來」的經說，部派間有不同的意見：如說一切有部（Sarvāstivāda），肯定的以為：在同一時間，唯有一佛出世，佛的教化力，是可以達到一切世界的。大眾部（Mahāsā□ghika）以為：經上所說的「唯一如來」，是約一三千大千世界說的；在其他的三千大千世界裡，可以有多佛同時出世的。有佛出世的他方世界，就這樣的流傳起來。大乘佛教的多佛多世界，他方佛世界，起初當然是大眾部所說那樣的。釋尊教化的（三千大千）世界，名為娑婆（Sahā），是缺陷多、苦難多的世界。傳說的他方世界，都是非常清淨莊嚴的。他方也有穢土的，只是不符合人類的願望，所以沒有被傳說記錄下來而已。他方清淨佛土，到底是比對現實世界——釋迦佛土的缺陷（如《阿閦佛國經》說），而表現出佛弟子的共同願望。「天視自我民視，天聽自我民聽」，我想，依佛的願力而實現為淨土，不外乎依人類的願望，而表現為佛的本願。

佛法的本質，是以身心的修持，達成苦痛的解脫，是不離道德的、智慧的宗教。說到人類的苦痛，有的來於自己的身心——貪瞋癡，老病死，傳說佛是為此而出世的。有的來於自他的關係——社會的，或愛或恨，都不免於苦痛。有來於物我的關係——自然界的缺陷，生活資具的不合意，不能滿足自己的欲求。佛要人「知苦」，在部派佛教中，「苦」已被分類為生苦，老苦，病苦，死苦；愛別離苦，怨憎會苦；所求不得苦。解脫憂悲苦惱的原則，是「心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨」。心離煩惱，不再為老病死苦所惱，實現眾苦永滅的涅槃。這是聖者們的修證，與身心修證同時，對於（眾生）人類的苦難——社會的、自然界的苦難，要求能一齊解除的，那就是佛教淨土思想的根源。上面曾說到：淨土思想的淵源，有北拘盧洲（Uttarakuru）式的自然，那是從原始山地生活的懷念而來的。有天國式的莊嚴，那是與人間帝王的富貴相對應的。這是印度舊有的，但經過佛化了的。北洲與天國，可惜都沒有佛法！有佛出世說法的淨土，以彌勒（Maitreya）

的人間淨土為先聲。等到他方佛世界說興起，於是有北洲式的自然，天國式的莊嚴，有佛出世說法，成為一般佛弟子仰望中的樂土。

淨土，是比對現實世間的缺陷，而表達出理想的世界。佛法的意見，為了維持人與人間的秩序與和平，所以世間出現了王，王是被稱為「平等王」的。佛法有輪王的傳說，與未來彌勒成佛說法相結合，成為佛教早期的人間淨土。經典編入《中阿含》或《長部》，可見傳說的古老。依《說本經》說：將來人壽八萬歲時，閻浮提洲（我們住的世界）由於海水的減退，幅員比現在要大得多。那時，人口眾多，安穩豐樂。《大毘婆沙論》所依的經本，說到「地平如掌，無有比（坎？）坑砂礫毒刺。人皆和睦，慈心相向」。當時的轉輪王，名「螺」（Śa□kha）。輪王是不用刀兵，統一四天下，以正法（道德的，如五戒）化世的。如有貧窮的，由王以生活資具供給他。在這德化的和平大同世界裡，什麼都好，只有「寒熱，大小便，（淫）欲，飲食，老」的缺陷。彌勒佛在那時出世說法（佛法是與釋尊所說的一致），政治與宗教（佛法），都達到了最理想的時代。這是佛教初期，從現實人間的、佛法的立場，表現出人間淨土的理想。

淨土，是理想的修道場所。在這裡，修道者一定能達成崇高的理想，這是佛弟子崇仰淨土的真正理由。釋尊出生於印度（閻浮提），自然與社會，都不夠理想，佛弟子的修行，也因此而有太多的障礙。政治與佛法，都達到理想的彌勒淨土，還在遙遠的未來。阿育王（Aśoka）被歌頌為輪王的時代，迅速的過去。現實的政治與佛教，都有「每下愈況」的情形。我以為，大乘淨土的發展，是在他方佛世界的傳說下，由於對現實世界的失望，而寄望於他方的理想世界。在大乘淨土中，阿閦佛（Ak□obhya）淨土是較早的，他還保有人間淨土的某些特性。阿閦佛淨土中，是有女人的，只是沒有女人的過失，不淨（也沒有男人的不淨），生育的苦痛。人間的享受，與天上一樣；佛出人間，所以人間比天上更好。這是人間淨土的情況，但為什麼又引向他方淨土呢？以釋尊的時代來說，社會有政治的組合，佛沒有厭棄王臣，而是將希望寄託於較好的輪王——王道的政治。對佛法，佛出家時，佛最初攝受弟子時，還沒有律制。為了「正法久住」，釋尊「依法攝僧」，使出家

者過著集團的生活。「戒律」，不只是道德的、生活的軌範，也是大眾共住的制度。「僧事」，是眾人的事，由出家大眾，依「羯磨」（會議辦事）來處理一切。簡單的說，佛教的出家僧眾，在集體生活中，過著平等、民主、自由、法治的修道生活。這種多數的律儀生活，在佛塔、寺院中心發展起來，漸成為「近聚落比丘」、「聚落比丘」。重於法制的形儀，不免忽略修證，終於（佛法越興盛）戒律越嚴密，僧品越低落。傳說摩訶迦葉（Mahākāśyapa），早就提出了疑問。僧團中，出家，受戒，說戒，犯罪的懺悔；為了衣、鉢、食、住處而繁忙。特別是犯罪、說罪，或由於論議的意見不合，引起僧團的諍執與分裂。傳統的「律儀行」，部派分裂，在少數專修的阿蘭若（araya）、頭陀行（dhūta）者，是不能同意的。對這「律儀行」而崇仰「阿蘭若行」，於是阿閦淨土中，聲聞人沒有律儀生活，如《阿閦佛國經》卷上(大正一一．七五七下)說：

「其剎眾弟子，終無有貢高憍慢，不如此剎諸弟子，於精舍行律。……諸弟子不貪飲食，亦不貪衣鉢，亦不貪眾欲，亦不貪著也。為說善事行，所以者何？用少欲知止足故。舍利弗！阿閦佛不復授諸弟子戒；……是諸弟子但以苦空非常非身以是為戒。其剎亦無有受戒事，譬如是剎正士，於我法中除鬚髮，少欲而受我戒。所以者何？其阿閦佛剎諸弟子，得自在聚會，無有怨仇。舍利弗！阿閦佛剎諸弟子，不共作行。便獨行道，不樂共行，但行諸善」。

阿閦淨土的聲聞弟子，不在精舍行律，不受戒，也不用剃除鬚髮，只是少欲知足，「獨住」的精進修行。「得自在聚會，無有怨仇」，是無諍的意思。菩薩出家的，也是「不在舍止」，過著阿蘭若式的生活。總之，釋尊在此土人間的僧制，由於淨土「諸弟子，一切皆無有罪惡者」，一切都不用了。戒律，原是為了過失罪惡而制的。淨土的修行，使我們想起了釋尊當時的修道（四清淨），及初期弟子眾的修行（八正道）情況。

社會方面，阿閦佛淨土是沒有政治形態的，如說：「如欝單曰天下人民無有王治，如是舍利弗！阿閦如來無所著等正覺佛剎無有王，但有阿閦如來天中天法王」。超越政治組織，沒有國王，在傳說上，受到北拘盧洲自然生

活的影響。對現實世界來說，自阿育王以後，印度的政局，混亂已極，特別是大乘勃興的北方。希臘（Yavana）、波斯（安息 Pahlava）、賒迦（Śaka）人，不同民族先後的侵入印度。「三惡王」入侵，使民生困苦，佛教也受到傷害。佛教的聖者，作出了「法滅」的預言。對於現實政治，失望極了，於是北洲式的原始生活，表現於阿閦佛國中的，就是沒有國王。國王，是為了維持和平與秩序，增進人民的利益而存在的，但在淨土的崇高理想中，和平、秩序與利益，是當然能得到的，那也就沒有「王治」的必要了。社會困苦與混亂的原因，主要是生活艱苦與掠奪。在阿閦淨土中，沒有「治生者」，「販賣往來者」，衣食都是精美而現成的，享受與天人一樣。住處，是七寶所成的精舍；床與臥具，女人所用的珠璣瓔珞，都自然而有，滿足了人類的一切需要。一方面，女人沒有女人的過失、不淨與生產的苦痛。大家都「不著愛欲淫妖」，連音樂也沒有淫聲，這就自然消除了男女間的糾紛與苦惱。在淨土中，沒有一切疾病；沒有惡色的（印度的種姓階級，從膚色的差別而來，沒有色的優劣，就沒有種族與階級的分別）；沒有醜陋的（身體的殘障在內）；沒有拘閉牢獄的事；也沒有外道的異端邪說。生在阿閦佛淨土的，雖只是「淫怒癡薄」，卻是「一切無有罪惡者」。沒有罪惡的理想社會，也就沒有王政與僧團的必要。這一淨土形相，為一般佛淨土的共同型式。還有，阿閦淨土是沒有三惡道的，與《阿彌陀經》所說的一樣。「其地平正，生樹木無有高下，無有山陵溪谷，亦無有礫石崩山。其地行，足踏其上即陷，適舉足便還復如故」。有八功德水的浴池。氣候不冷不熱；徐風吹動，隨著人的意願，樹木吹出了微妙的音樂。佛的光明，遍照三千大千世界，用七寶金色蓮華來莊嚴。對國土、樹林、浴池、樓觀、香華、光明、音聲等莊嚴，沒有《阿彌陀經》那樣的七寶莊嚴，詳細的寫出。大概《阿彌陀經》為齋戒的信行人說，所以應機而說得更詳細些。

淨土的內容，阿彌陀（Amitābha）淨土有了進一步的東西。1.「女人往生，即化作男子」。這與「下品般若」的恒伽天女，受記作佛，就「今轉女身，得為男子，生阿閦佛土」一樣。社會上，重男輕女；佛教女性，厭惡女身的情緒很深，有轉女成男的信仰。於是超越了男女共住的淨土，進而為

（色界天式的）純男無女的淨土。2.阿閦淨土但說佛成佛時，即使沒有天眼的，也能見到佛的光明。生在阿彌陀佛淨土的，菩薩與阿羅漢，都有宿命、天眼、天耳、他心等神通。3.阿閦佛淨土，著重於聲聞的究竟解脫，菩薩的阿惟越致。阿彌陀淨土卻說：阿羅漢與菩薩，都是「壽命無央數劫」；而阿彌陀佛壽命的無量，更是著力寫出的重點。4.淨土沒有三惡道，所以沒有鳥獸。但飛鳥的美麗，鳴音的和雅，不是能增添淨土的美感嗎？所以後起的《觀無量壽佛經》說：「水鳥樹林，……皆演妙法」。這不是淨土有惡道嗎？小本《阿彌陀經》說：「汝勿謂此鳥實是罪報所生！……是諸眾鳥，皆是阿彌陀佛欲令法音宣流，變化所作」。於是淨土有了眾鳥和鳴，宣說妙法的莊嚴。從淨土思想發展來說，面對我們這個世界的缺陷，而願將來佛土的莊嚴，是「下品般若」、《阿閦佛國經》所同的。阿閦佛淨土，保有男女共住淨土，及人間勝過天上的古義。《阿彌陀經》是比對種種淨土，而立願實現一沒有女人的，更完善的淨土。在這點上，應該比《般若》、《阿閦》的淨土思想要遲一些。當然，色界天式的七寶莊嚴，純男性的世界，在印度佛教是早已有之的。

大乘淨土法門，與本願（pūrva-pra□idhāna）有關。本願，是菩薩在往昔生中，當初所立的誓願。菩薩的本願，本來是通於自利利他的一切，但一般淨土行者，特重淨土的本願，本願也就漸漸的被作為淨土願了。淨土所以重視本願，是可以理解的。原始佛教所傳的七佛，佛的究竟圓滿，當然是相同的，但佛的壽量、身量、光明，度化弟子的多少，佛與佛是不同的。這也許是不值得深究的，但釋尊的時代，社會並不理想，佛教所遇的障礙也相當多，於是喚起了新的希望（願），未來彌勒成佛時，是一個相當理想的世界。彌勒的人間淨土出現了，又發生了彌勒為什麼在淨土成佛，釋尊為什麼在穢土成佛的問題，結論為菩薩當初的誓願不同，如法藏部（Dharmaguptaka）《佛本行集經》所說。依菩薩的本願不同，成就的國土也不同。傳說的十方佛淨土，並不完全相同，這當然也歸於當初的願力。還有，佛法是在這不理想的現實世界中流傳的。修菩薩行的，為了要救度一切眾生，面對當前的不理想，自然會有未來的理想願望。在菩薩道流行後（透

過北洲式的自然，天國式的莊嚴），莊嚴國土的願望，是會發生起來的。所以說到未來的佛土，都會或多或少的說到了菩薩的本願。

阿彌陀淨土法門，漢譯與吳譯本，是二十四願；趙宋譯本為三十六願；魏譯與唐譯本（及梵本）是四十八願。二十四，三十六，四十八，數目是那樣的層次增加！《大乘佛教思想論》，見到《小品般若經》的六願，《大品般若經》的三十願，於是推想為：本願是以六為基數，經層級的增加而完成，也就是從六願、十二願、十八願、二十四願、三十願、三十六願、四十二願，到四十八願。該作者竟然在《阿閦佛國經》中找到了十二願、十八願，於是最可遺憾的，就是沒有發見四十二願說了。不過，這一構想，與事實是有出入的！如《阿閦佛國經》的十二願，是無關於淨土的菩薩自行願。《大乘佛教思想論》解說為十八願的，學者的意見不同，或作二十願，或作二十一願，實際上，並沒有確定的數目。而且在〈諸菩薩學成品〉中，也有說到本願的。所以，以六為基數的發展說，只是假想而已！從經典看來，菩薩所立的佛國清淨願，如《阿閦佛國經》，沒有預存多少願數目的意思。在淨土本願流行後，於是有整理為多少願的，如《阿彌陀經》說：「曇摩迦便一其心，即得天眼徹視，悉自見二百一十億諸佛國中，諸天人民之善惡，國土之好醜，即選擇心中所願，便結得是二十四願經，則奉行之」。對不同淨土的不同形態，加一番選擇，然後歸納為二十四願。結為二十四願，正是整理成二十四願。所以菩薩本願的發展，是多方面的。或是自行願，如普賢的十大願，也是自行願的一類。或是淨佛國願，有的說多少就多少，有的整理成一定的數目，不可一概而論。

佛國清淨願，最初集出來的，應該是《阿閦佛國經》，及「下品般若」經。《阿閦佛國經》中，菩薩發願，是分為三大段的。起初，比丘在大目（Vilocana）如來前立願：於一切人不起瞋恚，不起二乘意，不念五蓋，不念十不善行。從此，這位比丘被稱為阿閦（Ak□obhya）菩薩。從不起瞋恚得名，這是最根本的誓願。接著，菩薩發自行願，也就是被數為十二願的。大目如來為阿閦菩薩保證，能這樣的立願修行，一定能夠成佛。然後，阿閦菩薩立願：一、（自己因中不說四眾過）將來成佛時，弟子們沒有犯罪惡的。

二、（自己因中不漏泄）菩薩出家者，於夢中不失精。三、婦女沒有惡露不淨。於是如來為阿閦菩薩授記。菩薩經發願，授記，修行，等到成佛時，佛剎的種種嚴淨，經上都說是阿閦如來的本願力。但明確說到佛國清淨的，只是末後所立的三願。「下品般若」的淨佛國土願，實際僅有五願。從菩薩修行深法，不怖不畏，而說到對可怖畏事而立願。1.在惡獸中，願未來的佛世界，沒有畜生道。2.在怨賊中，願沒有怨賊與寇惡。3.在無水處，願自然而有八功德水。4.在饑饉中，願能得隨意飲食，如天上一樣。5.在疾疫處，願眾生沒有三病——一切病。6.怕佛道的久遠難成，應該念時劫雖久遠，但不離當前的一念。初願與布施度有關，第二願與忍辱度有關，其他都沒有說到六度。「阿閦」的三願，是面對此土的佛教而發；「般若」是修菩薩道的阿蘭若行者，面對自身的處境而發的。阿蘭若行者，在林野修行，有被惡獸吞噉，盜賊劫掠與傷害的恐怖。沒有水，饑荒，疫病的地方，都是出家修行人的可怖畏處。所以面對這些恐怖，願在未來佛世界中，沒有這些苦難（就容易修道）。菩薩道要經歷劫生死的修行，是初學所為難的（易行的思想，由此而滋長起來）。這六則都由可怖畏而起，而前五屬於淨佛國土願。與阿閦三願的用意不同，與《阿彌陀經》本願的意趣更遠。總之，「下品般若」是五願，並不是與六度相對的六願。

阿彌陀的二十四願，比阿閦佛國的三願，「下品般若」的五願，不但內容充實，而更有獨到的意境。阿彌陀佛本願，是選擇二百一十億國土而結成的。雖然淨佛國願，都存有超勝穢土的意識根源，但在形式上，彌陀本願，不是比對穢土而是比對其他淨土的。要創建一理想的世界，為一切淨土中最殊勝的。《阿彌陀經》中，對七寶的國土、樓觀、浴池、樹林、衣服、飲食、香華、光明、音樂，都敘說得非常詳細，可說是相當藝術化的，但二十四願的重心，卻不在這些。依願文，這是一切國土中最理想的。所以說：（十七願）「令我洞視（天眼通）、徹聽（天耳通）、飛行（神足通），十倍勝於諸佛」。（十八願）「令我智慧說經行道，十倍於諸佛」。（二十四願）「令我頂中光明……絕勝諸佛」。所以阿彌陀佛是「諸佛中之王也」！生在阿彌陀佛國的菩薩、阿羅漢，（十五願）身相如佛；（十六願）說經、行道如

佛；（二十願）數目非常多；（二十一願）壽命無央數劫；（二十二願）有種種神通；（二十三願）頂中有光明。佛與生在阿彌陀佛國的菩薩、阿羅漢，是那樣的殊勝，所以（四願）說：十方佛都稱說阿彌陀佛，「聞我名字，……皆令來生我國」。與三輩往生相當的，是七、六、五願。又二十四願說：「見我光明，……皆令來生我國」。願眾生來生阿彌陀佛國的，共有五願。這是阿彌陀佛本願的特出處：有勝過一切佛的佛，勝過一切國土的世界，目的在讓大家生到這裡來。這一本願的意趣，與《阿閦佛國經》、「下品般若」經的淨土願，是完全不同的，適應不同根性而開展出來的。雖在二十四願中，（一）沒有三惡道；（九）面目同一色類；（十一）沒有淫怒癡；（十四）飲食自然，與阿閦佛土一樣，但這是一般的，不一定有相互參考的意義。

「中品般若」是依「下品般若」而再編集的。「下品般若」的淨佛國土願，僅有五願（共為六事），「中品般若」充實為三十願。前六願是別依六度的一度，或以為大體與「下（小）品」的六願相當。然切實比對起來，三十願的初願，資生具自然；八願，沒有惡道；二十五願，沒有三毒四病；三十願，觀生死久長而實無生無解脫：這四願，才是與「下品般若」相同的部分。「中品般若」的願文，顯然受到了《阿彌陀經》的影響，如〈序品〉說：「願（攝）受無量諸佛世界，念無量國土諸佛三昧常現在前」，與法藏（Dharmākara）選擇佛土時的情形一樣。又說：「我得阿耨多羅三藐三菩提時，十方如恒河沙等世界中眾生，聞我名者，必得阿耨多羅三藐三菩提」。《阿彌陀經》是聞名者必得往生，往生的還通於阿羅漢與菩薩；「中品般若」說必定成佛，顯然有了進一步的發展。又如三十願中的八願，沒有惡道；十四願，沒有色相差別；十八願，國人都得五通；二十願，眾生都有光明；二十二願，眾生的壽命無量劫；二十三願，具足三十二相；二十八願，願佛的光明無量、壽命無量、弟子數無量：這都可以說受到了阿彌陀佛本願的影響。當然，在佛法傳布流行中，是有相互影響的。如魏譯的（四十八願本）《無量壽經》，一再說到「無生法忍」。說「住空無相無願之法，無作無起，觀法如化」；「究竟菩薩諸波羅蜜，修空無相無願三昧，不生不滅諸三昧門」。可見《般若經》空幻、不生不滅的思想，已成為彌陀佛土的菩薩行。如《無

量壽經》所說的「道場樹」，是古譯《阿彌陀經》所沒有的，這正是《阿閦佛國經》的莊嚴。

在初期大乘中，淨土說有二流，《般若經》為一流。「下品般若」是確信十方佛世界的；十方清淨世界，是不退轉菩薩的所生處，如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六八中)說：

「（恒伽天女）今轉女身，得為男子，生阿閦佛土。於彼佛所，常修梵行。命終之後，從一佛土至一佛土，常修梵行，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，不離諸佛。譬如轉輪聖王，從一觀至一觀，從生至終，足不蹈地。阿難！此女亦如是，從一佛土至一佛土，常修梵行，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，常不離佛」。

恒伽天女受記以後，就轉為男身，往生阿閦佛國。從此，從這一佛國，到那一佛國，生生常修梵行，常不離佛。授記的不退菩薩，就是一般所說的法身大士，一直在清淨佛國中，見佛修行。「下品般若」又說：不退菩薩，「常樂欲生他方清淨佛國，隨意自在。其所生處，常得供養諸佛」。「我等行菩薩道，.....心樂大乘，願生他方現在佛前說法之處，於彼續復廣聞說般若波羅蜜。於彼佛土，亦復以法示教利喜無量百千萬眾生，令住阿耨多羅三藐三菩提」。不退菩薩是願生他方淨土的；在那裡，常聞佛法，常供養佛，常利益眾生：這是「下品般若」的往生淨土說。恒伽天女往生的，是阿閦佛國，而專說阿閦淨土的《阿閦佛國經》卷上，有同樣的說明(大正一一．七五四下)：

「譬如轉輪王得天下，所從一觀復至一觀，足未曾蹈地。所至常以五樂自娛，得自在，至盡壽。如是舍利弗！阿閦如來行菩薩道行時，世世常自見如來無所著等正覺，常修梵行。於彼所說法時，一切皆行度無極，少有行弟子道。彼所行度無極，為說法，有立於佛道者，便勸助為現正令歡喜踊躍，皆令修無上正真道」。

阿閦菩薩授記以後的菩薩道行，與「下品般若」所說的，完全一致。可以說，這是《阿閦》與《般若》所說的，原始的淨土說。初期的他方淨土說

——《阿彌陀》、《阿閦》與《般若》所說的淨土，都是凡聖同居的（在那裡轉凡為聖），聲聞與菩薩共住的。比對此土的不理想，而出現他方淨土，不是專為大菩薩所住，而是凡聖、大小聖者所都可以往生的。所以，不退轉菩薩所往來的淨土，如阿閦佛國，學習阿閦佛本願與六度大行的，可以往生；修出家梵行的，甚至讀、誦、書寫《阿閦佛國經》的，都會因嚮往阿閦佛國而往生的。不退菩薩在十方佛國中修行，「中品般若」有了更具體的說明。如〈一念品〉說：「以諸法無所得相故，得菩薩初地乃至十地，有報得五神通，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，成就眾生，淨佛國土。亦以善根因緣故，能利益眾生，乃至般涅槃後舍利，及弟子得供養」。菩薩有報得的五神通，報得的六波羅蜜，所以在十方佛土中，能成就眾生，淨佛國土。成就眾生與淨佛國土，是菩薩得無生法忍（不退位）以後的主要事業。約菩薩自行說：「應供養諸佛，種善根，親近善知識」，是菩薩發心以來所應該行的。但不退菩薩，常生在淨土中，對於見佛，聽法，供養佛，更能圓滿的達成。約利他說：菩薩就是應該利他的，但不退菩薩，有報得的五通、六度，更能達成成就眾生，淨佛國土的大行。如《摩訶般若波羅蜜經．一念品》（第七十六）以下，到〈淨土品〉（第八十二），都是說明菩薩的方便大行。以般若為導的六度修行，往生淨土；在淨土中，以報得的六度、（四攝）、五神通，行成就眾生，淨佛國土的大行，是「中品般若」（方便道）的主要意義。不過，不退菩薩不一定生在淨土的，那是菩薩的悲願。來生人間的「阿惟越致菩薩，多於欲界色界命終來生中國，……少生邊地；若生邊地，必在大國」。也有「所至到處，有無佛法僧處，讚佛法僧功德，諸眾生用聞佛名法名僧名故，於此命終，生諸佛前」。總之，不退菩薩常生十方淨土，為了利益眾生，也會生在邊地，及沒有佛法的地方。

淨土思想的另一流，就是阿彌陀淨土。阿彌陀淨土，不是比對穢土而願成淨土，是比對淨土而要求一更理想的地方。不重在不退菩薩所往來，而是見阿彌陀佛光明的，聽見阿彌陀佛名字的，都可以發願來生。不是菩薩往來中的一佛國，而是生在這裡的，阿羅漢都在此涅槃，菩薩也在這裡一直修行下去。當然，也有例外的，如第八願說：「我國中諸菩薩，欲到他方佛國生

者，皆令不更泥犁、禽獸、薜荔，皆令得佛道」。又說：「阿惟越致菩薩……皆當作佛。隨所願，在所求，欲於他方佛國作佛，終不復更泥犁、禽獸、薜荔；隨其精進求道，早晚之事同等爾。求道不休，會當得之」，這就是第八願的內容。從阿彌陀佛國出去，要到他方佛國的，決不會再墮三惡道。或遲或早，終歸是要成佛的。在往生阿彌陀佛土的根機中，這是比較特殊的。與第八願相當的，《無量壽經》第二十二願說：「他方佛土諸菩薩眾來生我國，究竟必至一生補處。除其本願，自在所化，為眾生故，被弘誓鎧，積累德本，度脫一切，遊諸佛國，修菩薩行，供養十方諸佛如來，開化恒沙無量眾生，使立無上正真之道」。這與《般若經》所說的，從一佛國至一佛國的菩薩相近，但在《阿彌陀經》中，這是特殊的。「除其本願」，是說菩薩在沒有往生阿彌陀佛國以前，立願要「遊諸佛國，修菩薩行」的。所以到了阿彌陀佛國，又要到他方佛國去。往生阿彌陀佛國的一般菩薩，一直進修到一生補處，然後到他方去成佛，這自然不會中間再生到他方佛國了。《阿彌陀經》的「來生我國」，大有得到了歸宿的意味，與「佛法」及其他「大乘佛法」，有不太調和的感覺。

十方佛淨土，是大乘經所共說的。理想的世界，讚歎為難得的清淨，修行容易成就，成為多少人仰望的地方。《阿彌陀經》是極力讚揚阿彌陀佛與國土的，勸人往生，然《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下(大正一二．三一五下)又這樣說：

「若曹於是（此土），益作諸善：布恩施德，能不犯道禁忌，忍辱，精進，一心，智慧，展轉復相教化，作善為德。如是經法，慈心、專一、齋戒清淨一日一夜者，勝於在阿彌陀佛國作善百歲。所以者何？阿彌陀佛國皆積德眾善，無為自然，在所求索，無有諸惡大如毛髮。佛言：於是（土）作善十日十夜者，其德勝於他方佛國中人民作善千歲。所以者何？他方佛國皆悉作善，作善者多，為惡者少。皆有自然之物，不行求作，便自得之。是間為惡者多，作善者少，不行求作，不能令得。世人能自端制作善，至心求道，故能爾耳」。

同本異譯的《無量清淨平等覺經》，《無量壽經》，都有這段文字。唐譯的〈無量壽如來會〉，宋譯的《大乘無量壽莊嚴經》，被刪略了。稱揚淨土的經典，為什麼要人在穢土中修行？這固然有激勵修行的意味，然主要是倡導十方佛淨土說的，是這個缺陷多多的世界的人們。處身於不淨的世界，這世界並非只是可厭惡的，也有其優越的一面——穢土修行，勝過阿彌陀佛及十方佛土中的修行。釋尊大悲普濟，願意在穢土成佛，發心遲而成佛早；彌勒願莊嚴淨土，在淨土成佛，發心早而成佛遲。所以，淨土容易成就（不退墮），成佛卻慢；穢土不容易成就，成佛反而快些。穢土修行，勝過在淨土中修行，在初期大乘經中，是相當流行的，如《維摩詰所說經》卷下(大正一四．五五三上)說：

「此土菩薩，於諸眾生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益眾生，多於彼（眾香）國百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有」。

《維摩詰經》所說，是對淨土來遊此土的菩薩說的。站在淨土的立場，不免會輕視穢土及穢土的菩薩，所以特提在穢土修行的特長。這一見地，《思益梵天所問經》，《文殊師利普超三昧經》，〈文殊師利授記會〉，《阿惟越致遮經》，都有同樣的說明。這是對初期大乘淨土思想，所應有而不可少的認識！

第二項 大乘經所見的二大淨土

東方妙喜（Abhirati）世界阿閦佛（Ak□obhya），西方極樂（Sukhāvatī）世界阿彌陀佛（Amitābha），在大乘佛教中，占有極重要的地位。二佛、二淨土的信仰，對以後的大乘佛教（經典），引起的反應，是否如我國古德所說那樣，「諸經所讚，盡在彌陀」？依大乘經論，一般的說，對二佛二淨土，是同樣重視的。如有所抑揚，那還是重智與重信的學風不同。先從經中的「本生」來考察：經中說到過去生事，而指為現在的阿閦佛與阿彌陀佛的本生，如二佛相關聯，就可以看出阿閦佛與阿彌陀佛間的關係。1.《妙法蓮華經》（鳩摩羅什再譯，晉竺法護初譯）說：大通智勝佛沒有出家

以前，有十六位王子。成佛以後，十六王子都來請佛說法，都以童子身出家作沙彌。他們聽了《法華經》以後，各各分座為四眾說法。這十六位王子，現今都在十方國土成佛。東方的阿閦佛，西方的阿彌陀佛，東北方的釋迦牟尼佛，就是其中的三人。三人的地位相等，《法華經》是以釋迦佛為主的。2.《決定總持經》（竺法護譯）說：過去有名為月施的國王，恭敬供養說法師辯積菩薩。月施國王，就是現今的阿彌陀佛；辯積菩薩，就是阿閦佛。3.《賢劫經》（竺法護譯）說：過去世，無限量寶音法師，受到一般比丘的擯斥，到深山去修行。那時的轉輪王，名使眾無憂悅音，請法師出來說法，並負起護持的責任，使佛法大為弘揚。那時的法師，就是現今的阿彌陀佛；輪王就是阿閦佛。阿閦佛與阿彌陀佛前生的師弟關係，《賢劫經》與《決定總持經》，所說恰好相反，說明了彼此有互相為師，互相為弟子的關係。4.《護國菩薩經》（闍那崛多譯）說：過去世，焰意王生子，名福焰。福焰王子一心希求佛法，往成利慧如來處聽法。焰意王得到護城神的指示，見到了成利慧如來。當時的焰意王，是現今的阿彌陀佛；福焰王子是釋迦佛；護城神是阿閦佛。在這則本生中，阿閦佛前生，對阿彌陀佛，是引導見佛的善知識。5.《觀察諸法行經》（闍那崛多譯）說：過去世中，有一位說法的菩薩，名無邊功德辯幢遊戲鳴音。福報清淨多人所愛鳴聲自在王子，從菩薩法師聽法。經上說：「無邊功德辯幢遊戲鳴音說法者，汝意莫作異見，何以故？喜王！彼大眼如來是也。不動如來，為記菩提。又彼王子名福報清淨多人所愛鳴聲自在者，彼無量壽如來即是」。依此經，大眼就是《阿閦佛國經》的大目如來。不動（阿閦），是大目如來授記得菩提的。不動與無量壽，都是大目如來的弟子；不動與阿彌陀的地位相等，與《法華經》所說一樣。從大乘經中所見到的「本生」，阿閦佛與阿彌陀佛，地位是平等的，是曾經互相為師弟的。

大乘經中，說到阿彌陀佛土、阿閦佛土的，的確是非常多。可以分為四類：但說阿彌陀佛土的，但說阿閦佛土的，雙舉二佛二土的，含有批評意味的。經中所以提到這東西二土，或是說從那邊來的；或是說命終以後，生到那邊去的；或是見到二佛二土，或以二佛二土為例的。總之，提到二土二佛

的相當多，可見在當時的大乘佛教界，對二佛二土的信仰，是相當重視與流行的。現在先說雙舉二佛二土的經典：1.支謙譯《慧印三昧經》說：「遮迦越慧剛，王於阿閦佛；與諸夫人數，皆生於彼國。悉已護法壽，終後為男子，生須摩訶提，見阿彌陀佛」。2.支謙譯《私呵昧經》說：「當願生安隱國，壽無極法王前；妙樂（誤作「藥」）王國土中，無怒佛教授處」。3.竺法護譯《賢劫經》說：「值光明無量，復見無怒覺」。4.竺法護譯《寶網經》說：「見阿彌陀、阿閦如來」。5.竺法護譯《持心梵天所問經》說：「吾亦覩見妙樂世界，及復省察安樂國土」。6.竺法護譯《海龍王經》說：「安樂世界，無量壽如來佛土菩薩；……妙樂世界，無怒如來佛土菩薩」，都隨佛入龍宮。7.竺佛念譯《菩薩瓔珞經》說：「或從無怒佛土來生此間，或從無量佛土」。8. 竺佛念譯《菩薩處胎經》說：「壽終之後，皆當生阿彌陀佛國」；「今世命終，皆當生無怒佛所」；「無量壽佛及阿閦佛國」。9.佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）譯《大方廣佛華嚴經》說：「或見阿彌陀，觀世音菩薩，灌頂授記者，充滿諸法界，或見阿閦佛，香象大菩薩，斯等悉充滿，妙樂嚴淨剎」。10.功德直譯《菩薩念佛三昧經》說：不空菩薩所現的國土，「譬如東方不動國土，亦如西方安樂世界」。11.那連提耶舍（Narendrayaśas）譯《月燈三昧經》說：「是人復為彌陀佛，為說無量勝利益；或復往詣安樂國，又欲樂見阿閦佛」。「香象菩薩東方來，從彼阿閦佛世界。……又復安樂妙世界，觀音菩薩大勢至」。12.菩提流志（Bodhiruci）譯〈無邊莊嚴會〉說：「無量壽威光，阿閦大名稱，若欲見彼者，當學此法門」。13.義淨譯《金光明最勝王經》說：「東方阿閦尊，……西方無量壽」。依這十三部大乘經，東西的二土二佛，在十方淨土中，平等的被提出來，可見佛教界的平等尊重。

經中但說阿閦佛土的，有1.支謙譯的《維摩詰經》。經上說：「是族姓子（維摩詰）本從阿閦佛阿維羅提世界來」。維摩詰（Vimalakīrti）菩薩，接阿閦佛國，來入忍（娑婆）土，大眾皆見。這是與「下品般若」一樣，與阿閦佛土關係很深的經典。2.白延譯《須賴經》說：「我般泥曰後，末時須賴終，生東可樂國，阿閦所山（？）方」。3.竺法護譯《順權方便經》說：

轉女身菩薩，「從阿閦佛所，妙樂世界沒來生此」。4.竺法護譯《海龍王經》說：龍女「當生無怒佛國妙樂世界，轉女人身，得為男子」。5.竺法護譯〈密迹金剛力士會〉說：密迹金剛力士，「從是沒已，生阿閦佛土，在妙樂世（界）」。賢王菩薩，「從阿閦佛土而來，沒彼生此妙樂世界」。6.鳩摩羅什（Kumārajīva）譯《不思議光菩薩所說經》說：「今者在彼阿閦佛土修菩薩行」。7.鳩摩羅什譯《首楞嚴三昧經》說：「是現意天子，從阿閦佛妙喜世界來至於此」。8.鳩摩羅什譯《華手經》說：「今是（選擇）童子，於此滅已，即便現於阿閦佛土妙喜世界，盡彼壽命，淨修梵行」。在這八部大乘經中，維摩詰菩薩，轉女身菩薩，賢王菩薩，現意天子菩薩——四位菩薩，都是從阿閦佛國，來生在我們這個世界的。這與西方阿彌陀佛土，都是往生而沒有來生娑婆的，意義非常的不同！

經中只說到（往生）阿彌陀佛國的，數量比較多一些。1.支讖譯《般舟三昧經》說：「念西方阿彌陀佛今現在；隨所聞當念，去此千億萬佛剎，其國名須摩提。一心念之，一日一夜，若七日七夜，過七日已，後見之（阿彌陀佛）」。2.支謙譯《老女人經》說：「壽盡當生阿彌陀佛國」。3.支謙譯《菩薩生地經》說：「壽終，悉當生於西方無量佛清淨國」。4.竺法護譯《太子刷護經》說：「後作佛時，當如阿彌陀佛。……聞是經信喜者，皆當生阿彌陀國」。5.竺法護譯《賢劫經》說：「普見諸佛尊，得佛阿彌陀」；「不久成正覺，得見阿彌陀」。6.帛尸梨蜜多羅（Śrīmitra）譯《灌頂經》說：願生阿彌陀佛國的，因藥師琉璃光佛本願功德，命終時有八大菩薩來，引導往生。7.聶道真譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》說：「須呵摩提阿彌陀佛剎土」；「皆令生須呵摩提阿彌陀佛剎」。8.佛陀跋陀羅譯《文殊師利發願經》說：「願我命終時，除滅諸障礙，面見阿彌陀，往生安樂國」。9.智嚴（似兩晉時譯？）譯《法華三昧經》說：「其國菩薩，皆如阿彌陀國中」。10.菩提流支譯《無字寶篋經》說：「命終之時，則得現見阿彌陀佛，聲聞菩薩大眾圍繞」。11.闍那崛多（Jñānagupta）譯《月上女經》說：「受持彼佛正法已，然後往生安樂土；既得往見阿彌陀，禮拜尊重而供養」。12.闍那崛多譯《出生菩提心經》說：「於其睡夢中，得此修多羅，……斯由阿彌陀，

願力如是果」。13.那連提耶舍譯〈菩薩見實會〉說：「人中命終已，此釋種（淨飯王）決定，得生安樂國，面奉無量壽。住安樂國已，無畏成菩提」。14.菩提流志譯〈發勝志樂會〉說：「汝等從彼五百歲後，是諸業障爾乃消滅，於後得生阿彌陀佛極樂世界」；「菩薩發十種心，由是心故，當得往生阿彌陀佛極樂世界」。15.菩提流志譯〈功德寶華敷菩薩會〉說：「所得國土功德莊嚴，亦如西方極樂世界」。在這些經典中，《般舟三昧經》是依《阿彌陀經》，所作的修持方法。其他的經典，以短篇為多，可見在一般的教化中，往生西方極樂世界，見阿彌陀佛的信行，是相當普遍的。

屬於第四類的，或對東西二淨土，存有比較高下的意味；或針對當時佛教界，部分淨土行者的偏差。如《稱揚諸佛功德經》，廣說十方佛的名號功德，也說到阿彌陀佛。但在說到阿閦佛時，表示了特殊的推崇。如說：「十方諸佛為諸眾生廣說法時，皆先讚歎阿閦如來名號功德」。阿閦如來名號，是使波旬（Pāpīyas）愁憂熱惱的，所以波旬以為：「寧使捉持餘千佛名，亦勸他人令使學之，不使捉持阿閦佛名。其有捉持阿閦如來名號者，我（波旬）終不能毀壞其人無上道心」。捉持阿閦如來名號，及其他的諸佛名號，魔也不能破壞，因為「阿閦如來自當觀視，擁護其人」。這表示在一切佛中，阿閦佛有特殊的地位。又如《菩薩處胎經》卷三(大正一二．一〇二八上)說：

「菩薩摩訶薩，從忉利天，生十方剎，不因溼生、卵生、化生、胎生，教化眾生；此菩薩等，成就無記根。……何者是？阿閦佛境界是」。

「或有菩薩摩訶薩，從初發意，乃至成佛，執心一向，無若干想，無瞋無怒，願樂欲生無量壽佛國。……前後發意眾生，欲生阿彌陀佛國者，皆染著懈慢國土，不能前進生阿彌陀佛國。億千萬眾，時有一人，能生阿彌陀佛國」。

阿閦佛境界，相當的高。發心求生阿彌陀佛國的，很少能達成往生極樂國的目標，絕大多數是生在懈慢國土——邊地疑城。這一敘述，對於念阿彌陀佛的，念佛的多而往生的少，多少有貶抑的意味。《諸法無行經》，說到

某些自以為菩薩的，實際上與佛法的距離很遠。其中如「是人入城邑，自說度人者，悲念於眾生，常為求饒益，口雖如是說，而心好惱他。我未曾見聞，慈悲而行惱，互共相瞋惱，願生阿彌陀」！這是批評願生阿彌陀，而與人「共相瞋惱」的人。這與《菩薩處胎經》一樣，並非批評念阿彌陀佛，往生淨土法門，而是批評那些念阿彌陀的人。念阿彌陀佛，求生極樂，為一通俗的教化。一般人總是多信而缺少智慧，不能知念阿彌陀佛的真意，誇大渲染，引起佛教界的不滿。《灌頂經》卷一一(大正二一．五二九下)說：

「普廣菩薩摩訶薩又白佛言：世尊！十方佛剎淨妙國土，有差別不？佛言：普廣！無差別也」。

「普廣又白佛言：世尊何故經中讚歎阿彌陀剎？……佛告普廣：汝不解我意！娑婆世界人多貪濁，信向者少，習邪者多，不信正法，不能專一，心亂無志，實無差別。令諸眾生專心有在，是故讚歎彼國土耳。諸往生者，悉隨彼願，無不獲果」。

經上說十方淨土，勸人往生，於是普廣菩薩有疑問了：十方淨土有沒有差別？佛說：沒有差別。沒有差別，為什麼稱讚阿彌陀佛土，似乎比別處好呢？佛以為，這是不懂如來說法的意趣。佛所以形容西方極樂世界，是怎樣的莊嚴，那是由於人的貪濁，不能專一修持，所以說阿彌陀佛土特別莊嚴，使人能專心一意去願求。其實，十方淨土都是一樣的，可以隨人的意願而往生。經文闡明十方淨土無差別，說阿彌陀佛土的殊勝，只是引導人專心一意的方便。這反顯了，那些不解佛意的，強調阿彌陀佛土，而輕視其他淨土者的偏執。我想，《文殊師利佛土嚴淨經》說：阿彌陀佛土的功德莊嚴，菩薩與聲聞的眾多，比起文殊師利成佛時的離塵垢心世界，簡直不成比例。也是針對忽略淨土法門的真意義，而誇大妄執的對治法門。

東西二佛二淨土，在大乘初期佛教中，是平等的。但顯然的，說到阿彌陀佛國的經典，時代越遲，數量也越多。凡與齋戒、懺悔、發願有關的，也就是一般的通俗宣化法門，多數是讚說阿彌陀佛土的。因此，與後代秘密法門（「雜密」）相啣接，與彌陀佛有關的經咒，相當的多。傳來中國的，早

在吳支謙的《無量門微密持經》，已經開始傳譯了。一方面，說真常大我的（與《涅槃經》有關的），如來藏、佛性——與世俗「我」類似的經典，也都說到阿彌陀佛土。念阿彌陀佛，往生極樂國的信行，在後期大乘中，的確是非常流行。大乘論師們，作出了明確的解說，如龍樹（Nāgārjuna）的《十住毘婆沙論》，指為「怯弱下劣」的「易行道」。無著（Asa□ga）的《攝大乘論》，解說為「別時意趣」。馬鳴（Aśvagho□a）的《大乘起信論》，解說為「懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便，攝護信心」。對稱念阿彌陀佛法門，在佛法應有的意義，給以適當的解說。印度佛法，在這點上，與中國、日本是不大一致的。東西二佛二土，在「秘密大乘」的組織中，東方阿閦佛為金剛部，西方阿彌陀佛為蓮華部，還不失初期所有的平等意義。

第三節 念佛法門

第一項 念佛見佛的般舟三昧

《般舟三昧經》，為念佛法門的重要經典。現存的漢譯本，共四部：一、《般舟三昧經》，一卷，漢支婁迦讖（Lokak□ema）譯。二、《般舟三昧經》，三卷，支婁迦讖譯。三、《拔陂菩薩經》，一卷，失譯。四、《大方等大集賢護經》，五卷，隋闍那崛多（Jñānagupta）譯。前二部，都傳說為支婁迦讖譯，經近代學者的研究，意見略有不同。依《出三藏記集．新集經論錄》，有支讖所譯的《般舟三昧經》一卷。在「新集異出經錄」中，《般舟三昧經》有二本：支讖譯出的，二卷；竺法護譯出的，二卷。支讖所譯的，一卷或作二卷，可能是傳寫的筆誤。作為支讖與竺法護所譯的二本，當時是有本可據的。隋法經《眾經目錄》，在「眾經一譯」中，「般舟三昧經，二卷，晉世竺法護譯」。「眾經異譯」中，「般舟三昧經，一卷，是後十品，後漢世支讖別譯」。所說的《般舟三昧經》二本，顯然與《出三藏記集》相合。支讖的一卷本，注明為「是後十品」，雖略有錯誤，但確是現存的一卷本。古代的傳說，是以一卷本為支讖譯，二卷（今作三卷）本為竺法護譯的。《開元釋教錄》，斷定現存的三卷（或二卷）本，是支讖譯，而支讖的一卷本，是缺本。這樣，竺法護所譯的二卷本，也就成為缺本了。依譯語

來考察，現存的三卷本，與支讖的譯語相近，作為支讖所譯，是近代學者所能贊同的（與《開元釋教錄》說相合）。現存的一卷本，部分與三卷本的文句相合，但「涅槃」、「總持」等譯語及序文，都不可能是漢譯的，近於晉代的譯品。《摩訶般若波羅蜜鈔經》（推定為竺法護譯），部分引用支讖的《道行般若經》文；有古譯可參考的，部分採用而譯成新本，與這一卷本的譯法，倒是很相近的。

《般舟三昧經》三卷本，分十六品；《大方等大集賢護經》，分十七品。這二部的分品，雖多少、開合不同，而次第與段落，都是一致的。《拔陂菩薩經》，沒有分品，與三卷本的上卷——前四品相當。序起部分，與《賢護經》更相近些。一卷本，傳說為三卷本的「後十品」，不完全正確，今對列如下：

三卷本	一卷本
1.〈問事品〉	1.〈問事品〉（簡略）
2.〈行品〉	2.〈行品〉
3.〈四事品〉	3.〈四事品〉（缺末後偈）
4.〈譬喻品〉	4.〈譬喻品〉
5.〈無著品〉	
6.〈四輩品〉	5.〈四輩品〉
7.〈授決品〉	
8.〈擁護品〉	6.〈擁護品〉（缺偈）
9.〈羼羅耶佛品〉	
10〈請佛品〉	
11〈無想品〉	

12〈十八不共十種力品〉

13〈勸助品〉……7.〈勸助品〉（缺偈）

14〈師子意佛品〉……」

15〈至誠佛品〉……8.〈至誠品〉（缺偈）

16〈佛印品〉……」

《般舟三昧經》一卷本，比三卷本缺了六品，由於文字部分與三卷本相合，所以或推論為從三卷本抄出的。一卷本與三卷本（及《賢護經》）對比起來，一卷本序分，如沒有八大菩薩，應該是簡略了的。否則，〈擁護品〉中的八大菩薩，「見佛所說，皆大歡喜」，就不免有突然而來的感覺。不過，說一卷本八品，從三卷本抄略出來，怕是不對的！因為，一卷本的法數，如〈四事品〉是四種四法；〈四輩品〉是比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——四種弟子的各別修持；〈擁護品〉說「四事」能疾得三昧；〈勸助品〉是「四事助其歡喜」（僅譯出二事）。所說的法數，都是以「四」為準的；這部分的四數，是三卷本所一致的。但三卷本的其他部分，〈請佛品〉有二種「五事」，能疾得三昧；〈無想品〉有「十事」，「得八事」；〈十八不共十種力品〉，說「獲十八事」，「佛十種力」。這部分的法數，是五、八、十、十八，與「四」法都不相合。還有，一卷本的念佛三昧，以思想來說，是唯心如幻，近於唯識學的。但三卷本所增多的，如〈無著品〉，〈羼羅耶佛品〉，〈請佛品〉（《賢護經．甚深品》）部分，都近於般若空義。特別是，三卷本所說的：「用念佛故，得空三昧」；「證是三昧，知為空定」；「用念空故，便逮得無所從生法樂，即逮得阿惟越致」；「如想空，當念佛立」。一卷本這一部分，都沒有說到「空」。所以，這是在唯心如幻的觀想基礎上，稱念佛三昧為空三昧，與般若思想相融和。從法數說，從思想說，三卷本是依一卷本而再纂集完成的。

「般舟三昧」（pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi），意義是「現在佛悉立在前（的）三昧」。「現在佛」，是十方現在的一切佛。三昧修習成就了，能在定中見十方現在的一切佛，所以名「般舟三昧」

。見十方現在一切佛，為什麼經中說念西方阿彌陀（Amita）佛呢？修成了，能見現在一切佛，但不能依十方一切佛起修，必須依一佛而修；修成了，才能漸漸增多，見現在的一切佛。所以，「般舟三昧」是能見現在一切佛的，修習時也是不限於念阿彌陀佛的。如《大方等大集賢護經》說：

1.「若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，清淨持戒，具足諸行，獨處空閑，如是思惟。於一切處，隨何方所，即若西方阿彌陀如來應供等正覺，是人爾時如所聞已，……繫念思惟，觀察不已，了了分明，終獲見彼阿彌陀如來」。

2.「有諸菩薩，若在家，若出家，聞有諸佛，隨何方所，即向彼方至心頂禮，心中渴仰，欲見彼佛，……得見彼佛光明清徹，如淨琉璃」。

經文明顯的說：「於一切處，隨何方所，即若西方阿彌陀如來」；「隨何方所，即向彼方」，可見西方阿彌陀佛，只是各方中的一方一佛而已。《般舟三昧經》也說：「菩薩聞佛名字，欲得見者，常念其方，即得見之」。學習「般舟三昧」，是可以隨所聽聞而念各方佛的。依〈四事品〉說：「般舟三昧」的修習，在三月中，不坐、不臥、經行不休息，除了飯食及大小便，這是三月專修的「常行」三昧。〈行品〉說：「念西方阿彌陀佛，……其國名須摩提，一心念之。一日一夜，若七日七夜，過七日已後見之」。一日一夜，或七日七夜的念阿彌陀佛，與小本《阿彌陀經》相合，與〈四事品〉的三月專修不同。《阿彌陀經》只說「於其臥止夢中見阿彌陀佛」，與「般舟三昧」的定中見佛不同。三卷本補充為：「過七日已後，見阿彌陀佛；於覺不見，於夢中見之」，才含攝了夢中見佛。所以「般舟三昧」的三月專修，定中見佛，本來是與《阿彌陀經》所說不同的。所以舉西方阿彌陀佛，當然是由於當時念阿彌陀佛的人多，舉一般人熟悉的為例而已。「阿彌陀」的意義是「無量」，阿彌陀佛是無量佛。「無量佛」等於一切佛，這一名稱，對修習而能見一切佛來說，可說是最適合不過的。所以開示「般舟三昧」的修習，就依念阿彌陀佛來說明。「般舟三昧」是重於定的專修；念阿彌陀佛，是重於齋戒信願。不同的法門，在流傳中結合起來。如以為「般舟三昧」，就是專念阿彌陀佛的三昧，那就不免誤解了！

「般舟三昧」，是念佛見佛的三昧，從十方現在佛的信仰中流傳起來。在集成的《般舟三昧經》中，有值得重視的——唯心說與念佛三昧：修「般舟三昧」的，一心專念，成就時佛立在前。見到了佛，就進一步的作唯心觀，如《般舟三昧經》(大正一三．八九九中——下)說：

「作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處，是三處（三界）意所作耳。（隨）我所念即見，心作佛，心自見（心），心是佛，心（是如來）佛，心是我身。（我）心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想為癡，心無想是涅槃。是法無可樂者，（皆念所為）；設使念，為空耳，無所有也。……偈言：心者不自知，有心不見心；心起想則癡，無心是涅槃。是法無堅固，常立在於念，以解見空者，一切無想願」。

這段經文，試參照三卷本，略為解說。在見佛以後，應這樣的念(觀)：佛從那裡來，自己又到了那裡？知道佛沒有從他方淨土來，自己也沒有到淨土去，只是從定心中見佛。因此，就理解到三界都是心所造作的，或者說是心所現的。隨自己所念的，那一方那一佛，就在定心中見到了，所以只是以心見心，並沒有見到心外的佛。這樣，心就是佛，就是如來，（心也就是自身，自身也是心所作的）。自心見到了佛，但並不能知見是自心。從這「唯心所見」的道理，能解了有想的就是愚癡、生死，沒有想才是涅槃。一切都是虛妄不真實的，無可樂著的，只是「念」所作的。那個「念」，也是空的，無所有的。前說境不可得，這才說心不可得。如能夠解見（三界、自身、佛、心）空的，就能於一切無想（無相）、無願，依三解脫門而入於涅槃了。這一唯心觀的次第，是以「唯心所作」為理由，知道所現的一切，都是沒有真實的。進一步，觀能念的心也是空的。這一觀心的過程，與後來的瑜伽論師相近。經中為了說明「唯心所作」，舉了種種譬喻：夢喻——如夢中所見而沒有障礙相，夢見女人而成就淫事，夢還故鄉與父母等談論；觀尸骨喻——見白色、赤色、黑色等；鏡、水、油、水精喻——見到自己的身形。無著（Asa□ga）成立唯識無境的理由，也就是這樣，如《攝大乘論本》卷中(大正三一．一三八上——中)說：

「應知夢等為喻顯示：謂如夢中都無其義，獨唯有識。雖種種色、聲、香、味、觸，舍、林、地、山，似義顯現，而於此中都無有義」。

「於定心中，隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心」。

唯識宗所依的本經——《解深密經》，成立「唯心所現」，也是以淨鏡等能見影像，來比喻「三摩地所行影像」的。依念佛三昧，念佛見佛，觀定境唯心無實，而悟入不生不滅（得無生忍），成為念佛三昧，引歸勝義的方便。《大方廣佛華嚴經．入法界品》，善財（Sudhana）童子所參訪的解脫（Mukta）長者，成就了「如來無礙莊嚴法門」。在三昧中，見十方諸佛：「一切諸佛，隨意即見。彼諸如來，不來至此，我不往彼。知一切佛無所從來，我無所至。知一切佛及與我心，皆悉如夢」。《華嚴經》所說，與《般舟三昧經》相近。《觀無量壽佛經》，是以十六觀，念阿彌陀佛土依正莊嚴的。第八觀「觀佛」說：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，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」。「是心作佛，是心是佛」，雖與《般舟三昧經》相同，但已經是「如來藏」說了。「般舟三昧」在思想上，啟發了唯心所現的唯識學。在觀行上，從初期的是心作佛，發展到佛入我心，我心是佛的「如來藏」說。

另一值得重視的，如《般舟三昧經》(大正一三．八九九上——中)說：

「念阿彌陀佛，專念故得見之。即問：持何法得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名莫有休息，則得來生」。

「欲見佛，即見；見即問，問即報，聞經大歡喜」。

成就「般舟三昧」的，能見阿彌陀佛。不只是見到了，而且還能與佛問答，聽佛說法。這是修習三昧成就，出現於佛弟子心中的事實。這一類修驗的事實，在佛教中是很普遍的。西元三——五世紀間，從北印度傳來，佛弟子有什麼疑問，就入定，上升兜率天去問彌勒（Maitreya）。西元四世紀，「無著（Asa□ga）菩薩夜昇天宮，於慈氏菩薩所，受瑜伽師地論」，也就

是這一類事實。在「秘密大乘」中，修法成就了，本尊（多數是現夜叉相的金剛）現前；有什麼疑問，可以請求開示，也是普遍存在的宗教事實。在定中見到了，可以有問有答，在「原始佛教」中，早已存在。如《中阿含經．長壽王品》，就有好幾部經，與定中見聞有關的。《長壽王本起經》中，佛為阿那律（Aniruddha）說：在沒有成佛以前的修行時，修習見光明，見形色，「廣知光明，亦廣見色」的過程。《天經》中說：修得光明，見形色；與天（神）共相聚會，與天「共相慰勞，有所論說，有所答對」；知道天的名字；知天所受的苦樂；天的壽命長短；天的業報；知道自己過去生中，也曾生在天中。這樣的修習，逐漸增勝的過程。《梵天請佛經》中，佛於定中升梵天，與梵天問答。《有勝天經》中，阿那律說：光天、淨光天、遍淨光天的光，有優劣差別。「彼（天）與我集，共相慰勞，有所論說，有所答對」。在定中，到另一界，見到諸天及魔等，與他們集合在一起，與他們論說問答（與大乘的到他方淨土，見他方佛與菩薩的情形相近），是存在於「原始佛教」的事實。在「原始佛教」中，佛與大弟子們，往來天界的記載不少。但那時，佛與大弟子們，對於定中所見到的，是要開示他們，呵斥他們，警策他們，所以佛被稱為「天人師」。佛涅槃以後，演化為在定中，見當來下生成佛，現在兜率天的彌勒菩薩。十方佛現在說興起，「大乘」佛弟子，就在定中見他方佛。在「秘密大乘」中，佛弟子就在定中，見金剛夜叉。在定中有所見，有所問答，始終是一致的。但起初，是以正法教誨者的立場，教化天神；後來是請求佛、菩薩、夜叉們的教導。這是佛法的進步昇華呢？佛教精神的迷失呢？

《般舟三昧經》集出的時間，試依八大菩薩而加以論斷，如《般舟三昧經》卷上(大正一三．九〇二下——九〇三上)說：

「颰陀和與五百菩薩俱。……羅憐那竭菩薩，從墮舍利大國出；橋曰兜菩薩，從占波大國出；那羅達菩薩，從波羅斯大國出；須深菩薩，從迦羅衛大國出；摩訶須薩和菩薩，……從舍衛大國出；因坻達菩薩，從鳩睒彌大國出；和輪調菩薩，從沙祇大國出：一一菩薩各與二萬八千人俱」。

〈擁護品〉中，「是八菩薩」集在一起，稱為「八大菩薩」。其中，颰陀和（Bhadrapāla）譯為賢守，或賢護，是王舍城（Rājag□ha）的長者，《般舟三昧經》就是因賢護的啟問而說的。羅憐那竭（Ratnākara）譯為寶積，是毘舍離（Vaiśālī）的長者子。橋曰兜（Guhyagupta），譯為星藏，是占波（Campā）的長者子。那羅達（Naradatta）譯為仁授，是波羅斯（Vārā□asī），或說彌梯羅（Mithilā）的婆羅門。須深（Susīma）是迦維羅衛（Kapilavastu）人。摩訶須薩和（Mahāsusārthavāha）譯為大導師，或大商主，是舍衛（Śrāvastī）的優婆塞。因坻達（Indradatta）譯為主天，實為主（天）授，是鳩睒彌（Kauśāmbī）人。和輪調（Varu□adatta）譯為水天，實為水神授，是沙祇（Sāketa）的優婆塞。八位菩薩的集為一組，《般舟三昧經》以外，《賢劫經》，《八吉祥神呪經》，都說到「八大正士」。帛尸梨蜜多羅（Śrīmitra）譯的《灌頂經》，也多處說到這八位。這八位菩薩，是釋尊的遊化地區，恒河流域的在家菩薩。《般舟三昧經》是為在家菩薩（賢護）說的；並囑累阿難（Ānanda）等比丘，及八菩薩受持宏通。在家菩薩在佛教中的地位，顯然的重要起來。這是大乘佛教流行，早期在家菩薩的代表人物；在傳說中，多少有點事實成分的。後來，大乘經有十六菩薩，如「中品般若」，及《持心梵天所問經》、《無量壽經》、《觀察諸法行經》、〈淨信童女會〉、《觀彌勒菩薩上升兜率陀天經》等。大體依《般舟三昧經》的八菩薩（或缺少一二位），加入其他菩薩而成。數目的倍倍增多，是印度佛教的一般情況。從《般舟三昧經》的八菩薩，進到「中品般若」、《持心經》等十六菩薩。依據這一點，《般舟三昧經》的成立，約為「下品般若」集成，「中品般若」還在成立過程中，應為西元五〇——一〇〇年頃。「中品般若」不但序列十六菩薩，〈序品〉中說：「念無量國土諸佛三昧常現在前」，表示了對「現在佛悉立在前三昧」的尊重。

「般舟三昧」，是在家、出家，四眾弟子所共修的法門。早期的在家菩薩，出於恒河流域，或表示「念佛見佛」法門，是從佛教中國傳來的。四眾弟子中，出家比丘修行的條件，第一是「當清淨持戒，不得缺如毛髮，常當怖畏（地獄苦痛）」。三卷本作：「一切悉護禁法，出入行法悉當護，不得

犯戒大如毛髮，常當怖畏」。可見這是比丘的「戒具足」——「安住具戒，善護別解脫律儀，軌則圓滿，所行圓滿，於微小罪生大怖畏」，是比丘在僧團中所受持的律儀生活。在家弟子而想修「般舟三昧」的，「常念欲棄家作沙門，常持八關齋，當於佛寺中」；「敬事比丘、比丘尼，如是行者得三昧」。「般舟三昧」雖通於在家修行，而是尊重傳統出家僧團的，與寺院通俗教化的齋戒相應的。無論在家、出家，這是三月專修的法門（可能與出家人三月安居靜修有關）。到了印度北方，念阿彌陀佛的地區，結合而流行起來，於是有了「一日一夜」，「七日七夜」（《阿彌陀經》所傳）的修法。「般舟三昧」的本質，是依假想觀而成三昧，屬於「定」法，但依此深化而又淺化起來。深化是：在定中起唯心無實觀，引入三解脫門；或融攝「般若」而說無著法門。淺化是：與「般若法門」一樣，使成為普遍學習的法門。對一般人來說，如三歸、五戒、布施而外，「作佛形像」，「持好素寫是三昧」。造佛像與寫經，成為當時佛教的特色。「聞是三昧，書學誦持，守之一日一夜，其福不可計」，與「下品般若」一樣的，推重讀、誦、書寫的功德。〈擁護品〉說：八大菩薩是「人中之師，常持中正法，合會隨順教」，更說「持是三昧」所得的現世功德，與「下品般若」所說的相近。後來，「若有急（疾），皆當呼我八人名字，即得解脫。壽命欲終時，我八人便當飛往迎逆之」，八大菩薩成為聞聲救苦的菩薩。《般舟三昧經》，就這樣的成為普遍流行的法門。三卷本說到：「卻後亂世，佛經且欲斷時，諸比丘不復承用佛教。然後亂世時，國國相伐，於是時是三昧當復現閻浮利」。《賢護經》又說：「復此八士諸菩薩，當來北天授斯法」。《般舟三昧經》，在北方全部集成，約在西元一世紀末。

第二項 念佛法門的發展

念佛（buddhânusm□ti），是「六念」之一。《雜阿含經》的「如來記說」，從念佛而組合為「三念」、「四念」、「六念」；《增壹阿含經》更增列為「十念」。然適應「信行人」，及「佛涅槃後，佛弟子心中的永恒懷念」而特別發展的，是念佛法門。漢譯《長阿含經》，是法藏部（Dharmaguptaka）的誦本，卷五《闍尼沙經》(大正一．三五上)說：

「我昔為人王，為世尊弟子，以篤信心為優婆塞。一心念佛，然後命終，為毘沙門天王作子，得須陀洹，不墮惡趣，極七往返，乃盡苦際」。

頻婆沙羅（Bimbisāra）王，是為王子阿闍世（Ajātaśatru）所弒的。臨終時，一心念佛而死，所以不墮三惡道，生在天上，七返生死就可以得涅槃，與「四不壞信」的「佛不壞信」（或譯作「佛證淨」）相合。異譯《人仙經》，南傳《長部》（一八）《闍尼沙經》，都沒有「一心念佛」一句。但支謙譯的《未生冤經》，也說瓶沙王「念佛不忘」，死後生天。不墮三惡道，生天，決定向三菩提，是「念佛」法門的主要意義。《那先比丘經》卷下(大正三二．七〇一下)說：

「王又問那先：卿曹沙門言：人在世間，作惡至百歲，臨欲死時念佛，死後者皆生天上，我不信是語！……那先言：船中百枚大石，因船故不得沒。人雖有本惡，一時念佛，用是不入泥犁中，便生天上」。

從《那先比丘經》所說，可見北方的部派佛教，對惡人臨終念佛，死後生天的信仰，是相當流行的。念佛能離怖畏，《雜阿含經》已一再說到。離怖畏，不但離死後的惡道怖畏，還有現生的種種困厄。念佛也有拔濟苦厄的作用，如《大智度論》說：商人們在大海中航行，遇到了摩伽羅（Makara）魚王，有沒入魚腹的危難。大眾一齊稱念佛名，魚王就合了口，船上人都免脫了災難。依《智論》說：魚王前世是佛的弟子，所以聽見佛名，就悔悟了。《修行道地經》讚頌佛的功德說：「本（木？）船在巨海，向魚摩竭口，其船（將）入魚腹，發慈以濟之」。商人們得免摩竭大難，這是佛的慈悲濟拔了。人的種種困厄，不如意，由於過去及現生所作的惡業，所以要免除苦厄，懺除惡業，漸重於念佛——禮佛及稱佛的名字。

念佛，是原始佛教所固有的，但特別發達起來的，是大乘佛教。念佛法門的發達，與十方佛現在的信仰，及造作佛像有關。佛在世時，「念佛、念法、念比丘僧」，是依人間的佛、比丘僧，及佛與比丘所開示的法，作為繫念內容的。「念」是憶念不忘，由於一心繫念，就能得正定，如《雜阿含經》卷三三(大正二．二三七下)說：

「聖弟子念如來事……。如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚、愚癡心。其心正直，得如來義，得如來正法，於如來正法，於如來所得隨喜心。隨喜心已歡悅，歡悅已身猗息，身猗息已覺受樂，覺受樂已其心定。心定已，彼聖弟子於兇嶮眾生中，無諸罣礙；入法流水，乃至涅槃」。

依念得定，依定發慧，依慧得解脫。「六念」法門都是這樣的，這樣的正念，本沒有他力的意義。佛涅槃了，對佛的懷念加深。初期結集的念佛，限於念佛的（三號又）十號：「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」，也就是念佛的功德。上座部（Sthavira）系的說一切有部（Sarvāstivāda），歸依佛是歸依佛所得的無學功德法——法身，不歸依佛的有漏色身；念佛也只是念佛的功德。錫蘭傳來的《解脫道論》，也是念佛的十號；念佛的本生功德，自拔身功德，得勝法功德，作饒益世間功德。《成實論》以五品具足、十力、四無所畏、十號、三不護、三念處、大悲等功德來禮敬佛。上座系的念佛，是不念色身相好的。大眾部（Mahāsā□ghika）系以為佛的色身是無漏的，色身也是所歸敬的。如《增壹阿含經》說：念佛的「如來體者，金剛所成，十力具長（足？），四無所畏，在眾勇健，如來顏貌端正無雙，視之無厭」；及佛戒、定、慧、解脫、解脫知見功德。《分別功德論》也說：念「佛身金剛，無有諸漏。若行時，足離地四寸，千輻相文，跡現於地。…… 三十二相，八十種好，其有覩者，隨行得度」。佛的色身，也是念佛的內容，代表了大眾部系的見解。傳統的念佛，雖也有念佛色身的，但釋尊已經涅槃，沒有佛的相好可見。印度佛教初期，是沒有（不准有）佛像的，僅有菩提樹、法輪、足跡，象徵佛的成佛，說法，遊行。念是憶念，是憶念曾經經歷的境界，重現於心中。釋尊過去很久了，又沒有佛像可見，所以念佛身相，是不容易的，而多數念佛的戒、定等功德了。說一切有部的《十誦律》，在敘述造塔因緣後，又說：「白佛言：世尊！如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像者，善！佛言：聽作」。古代是不許造佛像的；在造佛像以前，先造在家的菩薩像。與《十誦律》文段相當的，《根本說一切有部尼陀那》攝頌說：「聽為菩薩像」。長行作：「白佛言：我今欲作贍部影像，唯願聽許！佛言：應作」。《尼陀那

》的「贍部影像」，就是《十誦律》的「菩薩像」，可推定為畫像。《般舟三昧經》說：「作佛形像，若作畫」。《成具光明定意經》說：「立廟，圖像佛形」。〈摩訶迦葉會〉說：「若於氈上，牆壁之下，造如來像」；「觀如來畫像」；「於牆壁下，畫如來像」。畫像，可能與書寫經典同時流行；鑄塑佛像也流行起來。佛像的流行，與十方佛現在的信仰相融合，於是觀佛色相的，如「般舟三昧」那樣的，「現在佛悉在前立」的念佛三昧，也就興盛起來了。

念佛，進入大乘佛法時代，形成了不同修持法，不同目標的念佛。當然，可以彼此相通，也可以條貫為一條成佛的法門。現在分為「稱名」、「觀相」、「唯心」、「實相」——四門來敘述。一、「稱名」：傳說釋種女被刖手足，投在深坑時，「諸釋女含苦稱佛」。提婆達多（Devadatta）生身墮地獄時，「便發悔心於如來所，正欲稱南無佛，然不究竟，適得稱南無，便入地獄」。商人遇摩竭魚難，「眾人一心同聲稱南無佛」。人在危急苦難中，每憶念佛而口稱「南無佛」（Namo Buddhāya），實與「人窮呼天」的心情相近，存有祈求的意義；希望憑稱念佛名的音聲，感召佛而得到救度。在傳統佛教中，佛入涅槃後，是寂滅而不再有救濟作為的，所以「南無佛」的稱名，在佛滅以後，可以流行佛教界，卻不可能受到佛教中心的重視。等到十方佛現在的信仰流行，懷念佛而稱名的意義，就大為不同了！念阿彌陀佛，願生極樂世界，是早期念佛的一大流。經上說：「一心念欲往生阿彌陀佛國」，是一心憶念；

是願往生阿彌陀佛土，不但是念佛。然阿難（Ānanda）「被袈裟，西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀」，當下看到了阿彌陀佛與清淨國土。稱名與心中的憶念，顯然有統一的可能。後來，三十六願本說：「念吾名號」；四十八願本說：「聞我名號，係念我國」；小本《阿彌陀經》說：「聞說阿彌陀佛，執持名號，……一心不亂」，到了專念佛的名號了。《觀無量壽佛經》所說的「下品下生」，是：「若不能念彼佛者，應稱歸命無量壽佛。如是至心念聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」。不能專心繫念佛的，可以專稱阿彌陀佛名字（也要有十念的專

心），這是為平時不知佛法，臨終所開的方便。念阿彌陀佛，本是內心的憶念，以「一心不亂」而得三昧的；但一般人，可能與稱名相結合。在中國，念阿彌陀佛，漸重於稱名（人人都會），幾乎以「稱名」為「念佛」了。其實，「念佛」並不等於「稱名」；「稱名念佛」也不是阿彌陀淨土法門所獨有的。

「稱名念佛」，通於十方現在（及過去）佛。如《八吉祥神呪經》（支謙初譯），誦持東方八佛名，呼八大菩薩名字，能得今世及後世功德，終成佛道。《大乘寶月童子問法經》（《十住毘婆沙論》引用），說十方十佛名號，與《八吉祥神呪經》的德用相近。《稱揚諸佛功德經》說：「其有得聞（六方各）……如來名者，歡喜信樂，持諷誦念，卻十二劫生死之罪」。經中所說的功德極多，而「滅卻多少劫生死之罪」，是一再說到的。《寶月童子經》的十方十佛，也受到懺悔者的禮拜供養。〈優波離會〉，在三十五佛前懺悔；「若能稱彼佛名，晝夜常行是三種法（懺悔、隨喜、勸請），能滅諸罪，遠離憂悔，得諸三昧」。懺悔滅罪，「稱佛名號」是重要的行法。如後人集出的《佛名經》、《五千五百佛名神呪除障滅罪經》，都屬於這種性質。「稱名念佛」的功德極大，現生的消除災障，懺悔業障而外，《稱揚諸佛功德經》每說到「得不退轉」、「成佛」，這是以信心稱念佛名，引入大乘的正道。《摩訶般若波羅蜜經》，歷舉種種念佛功德，又說：「若有人一稱南無佛，乃至畢苦，其福不盡」。

《法華經》進一層說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道」。在初期大乘法中，稱名念佛是可淺可深的。淺的是散心念，深的是定心。以稱名念佛而引發深定的，是梁代傳來的「一行三昧」（ekavyūha-samādhi）。如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下(大正八．七三一上——中)說：

「法界一相，繫緣法界，是名一行三昧」。

「欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向。能於一佛念念相續，即是念中能見過去未來現在

諸佛」。

依「稱名念佛」而成定的「一行三昧」，依《文殊師利問經》，是：「如是依（十號）名字，增長正念；見佛相好，正定具足。具足定已，見彼諸佛，如照水鏡，自見其形」。修習的方便，是「於九十日修無我想，端坐專念，不雜思惟」。「一行三昧」成就了，能見佛，聽佛說法，與「般舟三昧」相近。但「一行三昧」是「常坐」的，「念佛名號」而「不取相貌」的。這一「一行三昧」，自從黃梅道信提倡，經弘忍而到弘忍門下，重坐的，念佛淨心的禪門，曾風行於中國。不過「一行三昧」，「中品般若」也是有的，《大智度論》解說為：「是三昧常一行，畢竟空相應」。「一行三昧」的原義，到底只是「法界一相，繫緣法界」；以稱念一佛名、見佛為方便，可說是「般舟三昧」的般若化。

二、「觀相」：這可以分為二類：1.念佛三十二相、八十種好（及行住坐臥等）——色身相；2.念佛五品具足、十力、四無所畏等功德——法身相。大乘所重而極普遍的，是念佛色身相。如說：「若行者求佛道，入禪，先當繫心專念十方三世諸佛生身」。古人立「觀像念」，「觀想念」，其實「觀像」也是觀相，是初學者的前方便。《坐禪三昧經》卷上(大正一五．二七六上)說：

「若初習行人，將至佛像所，或教令自往，諦觀佛像相好，相相明了。一心取持，還至靜處，心眼觀佛像。……心不散亂，是時便得心眼見佛像相光明，如眼所見，無有異也」。

《觀佛三昧海經》也說：「如來滅後，多有眾生，以不見佛，作諸惡法。如是等人，當令觀像；若觀像者，與觀我身等無有異」。沒有見過佛的，是無法念佛相好的，所以佛像的發達，與念佛色身相好有關。說到佛像，依《觀佛三昧海經》，佛像是在塔裡的。如說「欲觀像者，先入佛塔」、「若不能見胸相分明者，入塔觀之」、「不見者，如前入塔，諦觀像耳」，這都是佛像在塔中的明證。《千佛因緣經》說：「入塔禮拜，見佛色像。」《稱揚諸佛功德經》說：「入於廟寺，瞻覲形像」。《華手經》說：「集堅實世尊

，形像在諸塔」。《成具光明定意經》說：「立廟，圖像佛形」。印度佛像的造作，起初是供在塔廟中的，後來才與舍利塔分離，而供在寺中——根本香殿。佛像供在塔裡，所以念佛色身相好的，要先進塔去，審細觀察佛像，然後憶持在心裡，到靜處去修習。依《解脫道論》，修「一切入」的初學者，是依曼陀羅起想念。在地上作曼陀羅，或「於衣，若於板，若於壁處皆作曼陀羅」。曼陀羅（ma□□ala）是「輪圓」的意義，規畫出圓形的地域，或畫一圓相（後來或作四方形、三角形），在圓形內作成形相，為修習者生起想念的所依處。〈摩訶迦葉會〉說：「有諸比丘，……若於氈上，牆壁之下，造如來像，因之自活」。在牆壁下造佛像，應該是作為念佛色相的曼陀羅。如在牆壁下作佛像，對觀相修習來說，是比塔中觀像更方便的。念佛色相，不但是大乘行者，也成為部分聲聞行者的修法。聲聞的修法，主要是「二甘露門」，經「三度門」而組成「五停心」——不淨、慈心、因緣、持息念、界分別。但西元五世紀初，鳩摩羅什（Kumārajīva）譯出的《坐禪三昧經》，《禪秘要法經》，《思惟要略法》；曇摩蜜多（Dharmamitra）傳出的《五門禪經要用法》，都以「念佛」替代了「界分別」。依僧叡〈關中出禪經序〉，除末後的「菩薩禪法」，其他都出於持經的譬喻師（dār□□āntika）的禪集，可見念佛色身相，已成為一分部派佛教，及大乘行者共修的法門。《觀佛三昧海經》所說觀三十二相、觀佛（色）心、觀佛四威儀、觀像佛、觀七佛，大都是大小共學的。《思惟要略法》中，先說「觀佛三昧法」，是初學觀像佛的修法。進一步是「色身觀法」：「既已觀像，心想成就，歛意入定，即便得見」，是離像的內觀。再進而「法身觀法」，念佛十力、四無所畏、大慈大悲等功德。次第漸進，也是可通於大小乘的。以下的「十方諸佛觀法」，「觀無量壽佛法」，是依大乘經而立的觀法。《大智度論》解說「念佛」，是念十號，三十二相、八十隨形好，戒眾……解脫知見眾具足，一切智、一切見、大慈大悲、四無所畏、四無礙智、十八不共法等，概括了念名號、念色身、念功德法身——三類。《十住毘婆沙論》（二十品——二十五品）所說的念佛三昧，是依《般舟三昧經》的，《論》卷一二(大正二六．八六上——中)說：

「新發意菩薩，應以三十二相、八十種好念佛（生身），如先說。轉深入，得中勢力，應以（功德）法身念佛。心轉深入，得上勢力，應以實相念佛而不貪著」。

「新發意菩薩，應以十號妙相念佛。……是人以緣名號，增長禪法，則能緣相。……當知得成般舟三昧，三昧成故，得見諸佛如鏡中像」。

《十住毘婆沙論》的念佛三昧，既說明了念色身、念法身、念實相——三階，又說新發意的應念名號，進一步才能「緣相」，成就「般舟三昧」。龍樹（Nāgārjuna）當時的念佛三昧，就是「般舟三昧」，也念佛名號。所以《文殊師利般若經》，緣一佛名的「一行三昧」（一行三昧的本義，是實相觀），不過是方便的少少不同，從「般舟三昧」分出的法門。

三、「唯心」：「唯心念佛」，是依《般舟三昧經》的。經上這樣(大正一三．八九九上——下)說：

「菩薩於此間國土念阿彌陀佛，專念故得見之。……欲見佛，即見；見即問，問即報，聞經大歡喜。作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處，是三處意所作耳。我所念即見，心作佛。……心有想為癡心，無想是涅槃，是法無可樂者。設使念，為空耳，無所有也」。

初學「般舟三昧」的行法，是念「三十二相，八十種好，巨億光明徹照，端正無比」的「觀相念佛」。依三卷本，「當想識無有能見諸佛頂上者」，是從念「無見頂相」下手的。但到了三昧成就，佛現在前，不但光明徹照，而且能答問，能說經。然當時，佛並沒有來，自己也沒有去；自己沒有天眼通、天耳通，卻見到了佛，聽佛的說法，那佛到底是怎樣的？於是覺察到，這是「意所作耳」，只是自心三昧所現的境界。類推到：三界生死，都是自心所作的。自心所現的，虛妄不實，所以心有想為愚癡（從愚癡而有生死），心無想是涅槃。不應該起心相，就是能念的心，也是空無所有的，這才入空無相無願——三解脫門。嚴格的說，這是念佛三昧中，從「觀相」而引入「實相」的過程。然這一「唯心所作」的悟解，引出瑜伽師的「唯心（識）

論」，所以立「唯心念佛」一類。

四、「實相」：「實相」或「諸法實相」，玄奘譯為「實性」或「諸法實性」，是「如」、「法界」、「實際」的異名。「中品般若」的〈三次第品〉，說到「菩薩摩訶薩從初已來，以一切種智相應心，信解諸法無所有性，修六念」。其中以「諸法無所有性」、「念佛」，是分為五陰；三十二相、金色身、丈光、八十隨形好；戒眾、定眾、慧眾、解脫眾、解脫知見眾；十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲；十二因緣——五節。三十二相、金色身、丈光、八十隨形好，是佛的生身。戒等五眾，十力……大慈大悲，是佛的（功德）法身。如人間的釋尊，一般解說五陰為體，所以念五陰身。《中阿含經》說：「見緣起便見法」，見法空無我就是見佛，所以念十二因緣。般若法門是信解五陰身、生身、功德身、緣起等一切，自性無所有；無所有中，沒有少法是可得可念的，所以說：「無憶（念）故，是為念佛」。「無憶念」的念佛，是直就佛的五陰、色身、功德、緣起，而直觀實相的，所以名為「實相念佛」。

常啼（Sadāprarudita）菩薩見到一切佛，而又忽然不見了，所以問曇無竭（Dharmodgata）菩薩：「大師為我說諸佛所從來，所至處，令我得知；知已，亦常不離見諸佛」！曇無竭說：「諸佛無所從來，去亦無所至。何以故？諸法如不動相，諸法如即是佛。……無生法……無滅法……實際法……空……無染……寂滅……虛空性無來無去，虛空性即是佛。善男子！離是諸法更無佛；諸佛如，諸法如，一如無分別」。接著，舉熱時焰，幻師所作幻事，夢中所見，大海中寶，箜篌聲——五喻，而說「應當如是知諸佛來相去相」。從因緣如幻如化，而深悟無所有空性為佛，名為「實相念佛」。《佛藏經》所說的念佛，與般若法門相同。念佛的，可以從「稱名」、「觀相」、「唯心」而入「實相」，也可以直下修實相念佛。原則的說：般若的念佛，是空性觀；「般舟三昧」的念佛，是假相觀。在法門的流行中，總不免互相影響的。如《般舟三昧經》三卷本，受到了般若法門的影響；

而《文殊般若經》的「一行三昧」，受到了「般舟三昧」的影響。《千佛因緣經》，說「於諸佛所得念佛三昧，以莊嚴心；念佛三昧莊嚴心故，漸

漸於空法中心得開解」、「思空義功德力故，即於空中得見百千佛，於諸佛所得念佛三昧」。念佛三昧與空解，是這樣的相助相成了！《華手經》中，立「一相三昧」、「眾相三昧」。緣一佛修觀而成就的，是一相三昧；緣多佛、一切佛而成就的，是眾相三昧。等到觀心成就，能見佛在前立，能與佛問答，並了解所見的是自心所現，內容都與《般舟三昧經》相同。經上又說：「以是一緣，了達諸法，見一切法皆悉等相，是名一相三昧」；「入是三昧，了達諸法一相無相，是名眾相三昧」。將觀相的念佛法門，無相的般若法門，綜合起來。這樣的念佛三昧，充實了念佛的內容，念佛已不只是重信的法門。念佛與空慧，是這樣的相助相成了！龍樹的《菩提資糧論》，引用《維摩詰經》的「般若菩薩母，方便以為父」，又引頌說：「諸佛現前住，牢固三摩提，此為菩薩父，大悲忍為母」。

般若，般舟三昧——諸佛現前住三摩提，大悲，成為菩薩不可或缺的行門，受到了佛教界普遍的尊重！

念佛，發展為稱名、觀相、唯心、實相——四類念佛法門。傳入中國、日本的，傾向於散心的稱名念佛，然在印度，主要是觀相念佛，念佛的色身相好。念佛的色身相好，是與佛像的流行相關聯的，對大乘佛教的發展、演變，起著出乎意外的影響。佛弟子對佛涅槃所引起的永恒懷念，是佛法傾向於大乘佛法的原動力。起初，佛舍利塔的起造供養，及釋尊本生、本行的傳說，在西元前後，引發大乘佛教的興起。佛法原是不准設立佛像的，但那時的北印度，恰好出現了佛像；佛像逐漸取代舍利塔的地位，佛教才被稱為「象教」。佛像與觀相的念佛三昧相呼應，大乘終於趨向「唯心」與「秘密」的大乘。念佛三昧，主要是念佛的形像。在三昧中現起的佛，不但是相好莊嚴，光明徹照，而且是能行動，能答問。這樣的佛，出現於自己心中，瑜伽者終於悟到了「是心作佛」，「是心是佛」的道理。修習念佛的，從佛在前立，進展到佛入自己身心中。這一修驗，與「如來藏」說相契合。《觀無量壽佛經》說：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好，是心作佛，是心是佛」。《楞伽經》引「修多羅說：如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中」。初起

的如來藏說，不說眾生本具，而說「入一切眾生心想中」，「入於一切眾生身中」，而如來又是「三十二相」、「八十隨形好」的。這是修念佛三昧的，念佛色身現前，入於自己身心中的修驗，而引發出來的理論。「自心是佛」，就這樣流行起來，成為後期大乘的核心論題，也是「秘密大乘」的理論基礎。在修持方面，念佛三昧是以佛的端嚴色相為觀想的，三昧成就，現起的佛是出家相的。念佛，也就可以念菩薩——觀音、文殊等，多數是現在家天人相的（佛也轉化為在家相的毘盧遮那）。念天，也是原始佛教以來的法門，因念佛三昧的啟發而興盛起來。現為鬼趣（如夜叉），畜生趣（如龍王、孔雀王、毘那夜迦等）相的低級天，作為佛（菩薩）所示現，而成為佛弟子宗仰的本尊。在修習時，這些鬼天、畜生天，成為觀想的內容；等到三昧成就，本尊現前，也與佛一樣的能行動、能問答、能入於自己身心中：自己與本尊，相攝相入，無二無別。這樣，稱為「修天色身」（當然不止於上面所說的修法），其實也就是修佛的色身。稱為「天慢」——我是天，也等於我就是佛。自己與本尊不二，所以現為低級天的本尊，是要飲酒食肉的，佛弟子也就應該食肉飲酒。低級天是「形交成淫」的，佛弟子也要男女交合的雙身法，才能究竟成就——「成佛」。大乘初興時，與佛像相關而展開的念佛三昧，成為演進到「秘密大乘」最有力的一著！

卷012

第十二章 文殊師利法門

第一節 有關文殊菩薩的教典

第一項 文殊教典略述

文殊師利，唐譯曼殊室利（Mañjuśrī），義譯為溥首、濡首、軟首、妙德、妙吉祥。在初期大乘佛教中，文殊師利是有最崇高威望的大菩薩！初期大乘經中，有的以文殊為主體，有的是部分與文殊有關。從文殊為主體的，或部分與文殊有關的經典，作綜合的觀察，就發現與文殊有關的大乘經，在一般大乘通義外，有獨到的風格與傾向。現在要論究的「文殊師利法門」，

就是從有關文殊的教典而理解出來的。現存漢譯的初期大乘經，與文殊有關的，部類相當的多，這裡先作一番內容的概略敘述。

初期大乘經中，有一類是佛為文殊說的。如1.《內藏百寶經》，一卷，漢支婁迦讖（Lokak□ema）譯。佛的誕生，……說法，度眾生等佛事，約有九十事。這些佛事，都是「隨世間習俗而入，示現如是」。這是說：出現於世間的佛事，都是隨順世間的方便示現。東山住部（Pūrvaśaila）的〈隨順頌〉，以為佛說的一切，都是隨「順世間轉」的，與《內藏百寶經》的超越的佛陀觀，意趣相合。

2.《菩薩行五十緣身經》，一卷，晉竺法護譯。佛的身相莊嚴，威儀超常，都由於過去的積功累德。這是從因果來說明，與《內藏百寶經》不同，但同是對佛（菩薩）不可思議的說明。

3.《普門品經》，一卷，晉竺法護譯，全文是長行。異譯的《大寶積經》卷二九〈文殊師利普門會〉，一卷，唐菩提流志（Bodhiruci）譯，改為偈頌。晉譯的「麗藏本」，文字演繹冗長；在「等遊瞋恚」部分，有「懺悔三尊」的「內六事」，「外六事」，屬於偽妄邪說的羼入。「宋、元、明藏本」，沒有這一段，與「唐譯本」一致。「普門」，是「普入不可思議法門」；色三昧、聲三昧，……有為三昧、無為三昧，從一一三昧門而契入平等不思議。

4.《濟諸方等學經》，一卷，晉竺法護譯。異譯有隋毘尼多流支（Vinītaruci）所譯的《大乘方廣總持經》，一卷。佛為彌勒（Maitreya）與文殊說，針對執空謗有，執大謗小，主要是偏執般若的學者。這是「般若法門」盛行，有執空謗有，執大謗小的流弊，所以要加以糾正。經文也為彌勒說，思想與宗奉彌勒的大乘瑜伽者相合——佛為文殊說的，只是一部分。

上四部，是早期譯出的。遲一些譯出而意義相近的，還有三部：5.《不必定入定入印經》，一卷，元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）譯。異譯的《入定不定印經》，一卷，唐義淨譯。佛為文殊說：羊乘行，象乘行，日月神通乘行，聲聞神通乘行，如來神通乘行——五類菩薩。6.《力莊嚴三昧經》

，三卷，隋那連提耶舍（Narendrayaśas）譯。文殊等到十方世界去，召集眾菩薩。佛印證文殊的見解，如來智……一切種智，是一切世間眾生所難信的。7.《菩薩行方便境界神通變化經》，三卷，宋求那跋陀羅（Gu□abhadra）譯。異譯《大薩遮尼乾子所說經》，一〇卷，元魏菩提流支（Bodhiruci）譯，內容有所增補。佛為文殊說：發無上菩提心，勤修六波羅蜜，方便示現，勝妙的佛土。佛淨土中，唯有一乘而方便說三乘；外道出家，都是住不可思議解脫的菩薩。後二部，為文殊說的，僅是全經的一部分。

初期大乘經中，以文殊師利為主體的，或文殊部分參加問答的，是「文殊師利法門」的主要依據。長行說法而早期譯出的，有1.《阿闍世王經》，二卷，漢支婁迦讖譯。異譯有《文殊師利普超三昧經》，三卷，晉竺法護譯。《未曾有正法經》，六卷，趙宋法天譯。晉失譯的《放鉢經》，一卷，是全經的一品。內容為：(一)慧首等菩薩、天子，來見文殊師利，大家論說，菩薩應這樣的被精進鎧甲，趣入一切智乘。(二)波坻槃拘利（Pratibhānakū□a 辯積）菩薩，約文殊去見佛。文殊就化作佛，對辯積說：一切如幻，菩薩應這樣的學習。化佛隱去了，文殊為辯積說：一切如幻，諸所有悉入法界，所以沒有作者，沒有罪也沒有報。(三)佛與大眾，在靈山聽見了文殊所說的，都稱讚文殊。佛為頂中光明菩薩，說聲聞與菩薩的差別。(四)文殊菩薩們都來見佛。文殊為光智菩薩說：契合於佛意的說法。(五)有二百天子，想退失菩提心。佛於是化一位長者，拿滿鉢的飯食來供佛。佛取鉢，文殊卻請佛「當念故恩」。

佛放鉢在地，鉢直入地下，過七十二恒河沙佛土，到光明王如來世界，停住在空中。舍利弗（Śāriputra）、目連（Mahāmaudgalyāyana）、須菩提（Subhūti），都入三昧，卻都不見鉢在那裡；彌勒也推說不知道。佛命文殊去求鉢，文殊身體不動，伸手直下到光明王國土，把鉢拿在手中。下方無數世界，都見到文殊的神通變化，稱讚娑婆世界修行的優越性；下方菩薩也來參預法會。文殊將鉢交佛。佛說起前生因文殊的教導供佛，而最初發心，所以文殊是釋迦佛的恩師。不可說的佛菩薩，都是由文殊教化發心的，文殊是菩薩父母，這就是文殊說「當念故恩」的意義。想退心的二百天子聽

了，就堅定了成佛的決心。(六)佛對舍利弗說：我見到想早取般涅槃的，還在生死中，而修菩薩道的，卻已經成佛。從前有三小兒，見佛供養，二兒願作侍佛的比丘，一兒願作佛，這就是舍利弗、目犍連與釋迦佛的本生。阿羅漢們聽了，自悔修成阿羅漢，倒不如造五逆罪的，還能發阿耨多羅三藐三菩提心！

(七)阿闍世王（Ajātaśatru Vaidehīputra）來了，佛為他說作罪、疑悔、聖道與諦信。闍王自悔殺父的罪重，怕不免墮地獄！佛要他請文殊師利等入宮供養。文殊就為闍王說：無作無作者，生死不增不減，道與煩惱，學道無所至、無所住，向於道。闍王歡喜回宮，預備五百人的飲食。(八)文殊師利召集他方菩薩，初夜說陀羅尼；中夜說菩薩藏——菩薩藏中有三藏；後夜說不退轉金剛句。(九)明晨，大迦葉（Mahākāśyapa）們來見文殊，論受食。文殊以神通力，變地為淨土，阿羅漢讓文殊菩薩等先行。闍王迎入王宮。文殊命普觀、法來菩薩，化王宮為廣大無比，陳設嚴麗的床座，然後受供。(一〇)文殊師利為闍王說法：一切法本來清淨，本自解脫。如虛空那樣，不為塵汙所汙染，也沒有塵汙可除卻。「法身(界)無所不入諸法，亦不見法身有所入。何以故？諸法是法身，如諸法等故，法身亦等，故曰法身所入」。闍王聽了，得「信（順）忍」，歡喜的說：「善哉善哉！

解我狐疑」！文殊說：那裡有狐疑可說？闍王說：我再「不憂不至泥洹」了！文殊說：諸法本來涅槃，還想什麼涅槃呢！(一一)闍王拿好氈供養文殊，文殊不見了。空中有聲音說：凡是有所見的，可以拿氈給他。這樣，菩薩們，阿羅漢們，宮中的夫人，一個個都不見了，連自己也不見了。闍王在三昧中，不見一切，離一切的想著。等到從三昧起來，又見到一切。闍王答文殊說：「我知諸法悉空故，……是故入法身(界)。法身者，亦無天上，亦無人間，亦無泥犁、禽獸、薜荔；其逆（罪）者亦不離法身」。(一二)文殊菩薩出宮來，見有自稱殺母的人。文殊化作一人，殺害了父母，然後約殺母的同去見佛。佛為化人說心性本淨。化人深信無作者受者，無生者滅者；出家成阿羅漢而入涅槃。殺母的也從佛聽法，出家得阿羅漢。(一三)佛對舍利弗說：或作罪而能解脫，或看來能解脫而墮入地獄，這只有佛知道，所以不能輕

率的說是罪人、福人。(一四)文殊與闍王等都來見佛，佛為闍王授記：受罪輕微，雖墮賓頭地獄而立刻出來，未來成佛。

(一五)佛為闍王的八歲幼兒——栴檀師利等，授記作佛。(一六)明持經功德，囑累流通。

2.《魔逆經》，一卷，晉竺法護譯。(一)文殊為大光天子說：魔事；魔事依於精進，所以應該修「平等精進」——約六根、塵勞、三界、六度、三解脫門、聖智與善權方便說。說諸法平等，是佛所讚歎的。說「善哉不善哉」；文殊不行善哉不善哉，也就是不住有為無為。如來的神識，一切無所住，「如如來住，吾住亦如」。論如來無本，說到「如來之慧無能分別」。不可分別，然因方便而說教。無生死、無泥洹，是佛法寂滅的要義。(二)那時，惡魔要來嬈亂，文殊就以三昧力，使魔自己見到被繫縛了。文殊變魔如佛，為大家說法。為六大比丘說：修行的繫縛；最眾祐(福田)；三昧不亂；心得自在；說法清淨；奉持戒律。魔又為大光天子，說菩薩的二十魔事。佛讚歎說：能照著這樣行的，能得二十事。魔為須深天子說十二忍辱。文殊對魔說：誰繫縛了你！只是「自想為縛」，實在不用更求解脫，於是文殊恢復了魔的自由。魔對大迦葉說：我沒有作佛事，那是文殊的神力。(三)文殊為須深天子說：佛事應當從眾生愛欲中求……。為大光天子說比丘不懷自大。大光天子領解到：能這樣，（等於出家）就不用出家了；應該看作得到了解脫。

3.《文殊師利淨律經》，一卷，晉竺法護譯。異譯有《清淨毘尼方廣經》，一卷，姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）譯。《寂調音所問經》，一卷，宋法海譯。晉譯本的末後一段，與異譯本不合，但晉譯本的後分不完全，一定是有佚失的。這部經的內容是這樣的：(一)佛應寂調音天子的請求，召住在東方寶主世界、寶相佛土的文殊師利菩薩來會。文殊為寂調音天子說：不生煩惱，不滅煩惱——不生不滅，寶相佛土是這樣說的。寶相佛土重於第一義諦；第一義非心非心相續，無文字行，第一義諦是沒有言說可說的。無實無虛，所以如來無二相。菩薩的正行，是如等、法界等，五逆等、諸見等，凡夫法……如來法等，生死、涅槃等：如虛空那樣的沒有別異，所以說是「無二」。(二)菩薩也修習聖諦——平等聖諦，與聲聞不同。寶相佛土聲聞眾的

功德，與菩薩一樣。要生寶相佛土作聲聞，應發阿耨多羅三藐三菩提心。(三)聲聞毘尼與菩薩毘尼不同。佛以牛跡水比大海水，讚歎菩薩毘尼。文殊又說：菩薩毘尼如大海一般，容納了聲聞與緣覺毘尼。調伏煩惱，知煩惱，是究竟毘尼。我與煩惱都不可得，有什麼可調伏的！一切法無生，……無來無去無住，一切法無為，就是畢竟毘尼。(四)說種種法的門；普遍是法界門，一切眾生界是法界。一切法是無所住的，文殊住五無間，成無上道。解空，名為得菩提；覺因緣生，名為覺菩提。菩薩不斷煩惱，寧可犯戒，也不能捨一切智心。(五)佛稱歎菩薩所行的殊勝。大迦葉懷疑：菩薩僅得有為功德，怎麼能勝過證無為法的聲聞！佛舉了酥、穀、琉璃寶珠——三喻來說明。(六)寶主世界同來的菩薩，以為釋迦佛的教法，「一切言說皆是戲論，是差別說，呵責結使說」。「寶相佛土無有是說，純明菩薩不退轉說，無差別說」。約文殊菩薩回去，文殊說「不去」。一切世界平等，一切佛，一切法，一切眾生平等，有什麼來去！文殊以神力，使他們感覺到已回寶主世界了。佛對寶主世界的菩薩說：「一法性、一如、一實際，然諸眾生種種形相，各取生處，彼自體變百千億種形色別異」。如器物有種種，而虛空界平等，所以文殊說「我今不去」。這部經，從東西二土的法門不同，表示出文殊師利法門的特性。

4.《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，一卷。依《出三藏記集》，這是失譯。《歷代三寶紀》作安世高譯，依譯文，可能是漢代的譯品（「法身」是「法界」的古譯）。異譯有《入法界體性經》，一卷，隋闍那崛多（Jñānagupta）譯。經文不長，但意義深長！(一)文殊師利來見佛，佛正在三昧中；從三昧起來，文殊入門相見。佛說：方才所入的，是寶積三昧，如摩尼寶的映現一切。住此三昧，能見十方無數世界的佛，為大眾說法。住此三昧，「不見一法無非法界」，也名為「實際印」。文殊師利說：知道實際就是我所際，凡夫際；業與果報，一切法都是實際。文殊說：我為初學的說法，不說滅貪欲諸患，因為本性是不生不滅的。佛說：我說法是——不壞五陰，不壞三毒，使人知道不思議法。不壞一切法，才能成佛。佛就是法界，法界是沒有分數的；不見凡夫法……佛法，法界是無差別無變異的。如四河的

水入海，穀入穀聚一樣，法界是沒有彼此、染淨可說的。文殊說：我不見法界有向惡道、人天、涅槃的，這都如夢中所見那樣，雖說有種種，而法界實在是無差別的。文殊答如來說：我知道法界，「法界即是我界」。知道世間但有名字，然不離法界而見於世間。法界不生滅，所以如來不會般涅槃；過去佛的涅槃，是示現的。也沒有凡夫的死而更生。接著，說「金剛句」：一切法無恐怖，是金剛句；如來不思議；諸法是菩提；一切法是如來境界，是金剛句。(二)舍利弗想從文殊師利聽法，尋到佛的住處來，在門外住。文殊說：法界、實際，是不在內、不在外、不在中間的。如來說法，就是法界，法界就是如來。一切不離法界，所以聽或不聽，都不會有喜有憂的。舍利弗進來，文殊說：他說甚深最勝法。文殊為舍利弗說，舍利弗都從一切不離法界，而能夠信忍。(三)勸受持流通。

下面四部，譯出的時代遲一些，傳出的時代也要遲一些。5.《濡首菩薩無上清淨分衛經》，二卷，傳為宋翔公譯。在論般若部類時，曾說到這部經，起初是沒有編入「般若部」的。依譯文來說，近於晉代的翻譯。異譯本，《大般若波羅蜜多經》(第八分)〈那伽室利分〉，為全經五七六——一卷，唐玄奘譯。比對這兩譯，譯文當然是唐譯本通順得多，但文字似乎有過刪略。末後一段，「彼近事女所斷我見，即非我見，是故如來說名我見」以下，體裁與〈能斷金剛分〉相合。〈能斷金剛分〉的「如星翳燈幻」一頌，也引為結論，這都是與舊譯本不相合的。「清淨分衛」，就是清淨乞食。全經以乞食為線索，闡述如幻畢竟空寂的深義。(一)英首菩薩讚歎文殊師利（譯作「濡首」）的善說深法。文殊為他說：法身（法界）如幻化，沒有了不了，也沒有言說。法界離心意識，無言說，無同異，無二而不是一。(二)文殊要入城乞食，先化菩薩去十方世界見佛，集十方菩薩來會；諸天也來了。又現入城的瑞相，王及大臣們都來奉迎。

(三)文殊為龍首（唐譯那伽師利，即龍吉祥）說：「食想」，一切法空不可得，有什麼可斷的！菩薩不會與魔相諍，如幻化人，沒有恐怯，也就沒有可諍。無名姓無語言的，能證菩提。諸法無所有，無動搖，這樣的沒有發趣心，（文殊）未來當得菩提。龍首說：所說都是依於勝義的！這樣解悟的

，能解脫煩惱，破惡魔。文殊說：魔是不可破的；魔不可得，與菩提無異。菩提是遍一切處無礙，無所不在。無上菩提是不可證得的，想證菩提的，就是戲論。如以為是深義，也是戲論。(四)妙心菩薩讚大士說甚深法，文殊說：這也是戲論。所以世尊告誡比丘說：「勿行戲論！於我所說寂滅法中……修習無得法忍」。(五)文殊答龍首說：生死本來如化，只因眾生不了，所以流轉生死。如了達生死如幻性空，就於佛法不退而成菩提。眾生於佛法無所礙，眾生都本來住於佛法。佛子——信行、法行……不退菩薩，住畢竟空無所得的，都能夠信解。能信解的，不離菩提場、菩提座，堅固不動。(六)文殊讚龍首，證一切法無所得忍。

龍首說：一切法無所得忍，是無起無證的。如無所得忍而可以起，那麼谷響忍……虛空忍，都可說有起了！只要有一些執著，就是有所得。若觀一切法依緣起，空無自性，無我我所，雖行而沒有行想，如夢中遊行一樣，才是趣菩提行。(七)龍首要「巡行」乞食，文殊說：行時，勿起舉足下足想，勿生路想，城邑聚落、男女大小想！這樣行，可以隨意去乞食。龍首聽了，入「海喻定」。妙心菩薩想使龍首出定，盡一切神力，震動大千世界而龍首不動。龍首從定起來，對妙心說：身心有動的，才會覺到地動。佛與不退菩薩等，安住空、無相、無願、寂滅，身心是不會動搖的。(八)文殊稱讚龍首，可以隨意入城「乞食」。龍首說：我得「大海喻定」，不再希求段食，唯求菩薩正行，成佛度眾生。這都是文殊為我作善知識，應該向文殊致敬。(九)龍首邀文殊「同行」，文殊說：我於一切法無所行。妙心稱讚文殊，文殊說：無縛無脫，誰能夠解脫！(一〇)龍首約文殊「東行」乞食，文殊說：幻化有什麼東西南北？

諸法本來無，本無也無所行，能離一切想。(一一)龍首說：文殊「非我侶」。文殊說：是的。菩提無侶，不與一切法為侶；如有侶的，那就是與欲為侶。龍首問：曾與幻化人談論、行來坐起嗎？文殊說：沒有。一切如幻化，幻化本無，就離一切想念。菩薩受記成佛，也是響聲那樣無所住的。(一二)龍首說：入城去吧！怕要「過（食）時」了！文殊說：諸法沒有過，也沒有時，說什麼時與非時？聖者應求甘露法食，能住壽過一劫，沒有想念，解空

清淨。這樣，不再有雜食想。「無諸戲論，本性空寂」，菩薩應求這樣的法食。(一三)龍首說：我聽法食，就已經「飽」了。文殊說：如幻化，如虛空，有什麼飽足！那一切眾生都不依食住嗎？文殊說：一切眾生如幻化，有什麼食與食者，只是眾生不了達罷了！(一四)龍首說：我的「饑渴永為已斷」。文殊說：如幻化人本沒有饑渴，也就無所謂斷。(一五)龍首說：你「但說法界」。文殊說：法界無所有，不可分別戲論，如虛空的沒有相可得。如有相可得，那如來般涅槃也有相可得了。

一切法本性寂滅，無一法可涅槃的。凡夫不知道，以為涅槃有所滅，這才不能解脫，反而與菩薩、聲聞起忿諍。這是長在臭穢中，不可能得解脫的。如以無分別心，隨順寂滅，趣向清淨，就能如實知——了知如幻的寂滅清淨。(一六)須菩提來了，聽文殊說我都無說，就入了定。文殊對舍利弗說：須菩提入滅定，與法無諍。須菩提從定起，歸向佛，稱讚文殊的勸發。文殊說：一切法無勸無向，無談論來去，一切法本空不可得。(一七)文殊說：一同去「乞食」吧！須菩提說：我不再入聚落，已離聚落等想了。那為什麼有往來進止呢？須菩提說：如如來所化，有什麼往來！文殊說：可以同去禮事世尊！我為大眾設「清淨食」——不可吞，非香味觸，不屬三界，也不離三界，清淨食不是肉眼、天眼、慧眼所能見的。須菩提與舍利弗聽了，就入滅定。文殊對妙心說：二位吃了無漏食，入無依無雜染定。(一八)從定起來，須菩提入優婆夷家乞食，說一切法本空。「伸手」，如幻而不可見，不可伸。「取鉢」，優婆夷求鉢而不可得。

鉢又現見了，優婆夷以飯食供養。優婆夷與須菩提論深義，須菩提入定觀察，知道優婆夷已得了阿那含。(一九)文殊等乞食以後，乘神通回去。長者子善思發大心，文殊以法化導，善思得了法忍。(二〇)大家回到祇園，向佛陳說一切。佛勸受持流通。

6.《文殊師利所說般若波羅蜜經》，一卷，梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）譯。異譯有《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，二卷，梁曼陀羅仙（Mandra）譯，編入《大寶積經》卷一一五——一一六〈文殊說般若會〉。唐玄奘譯本，編入《大般若波羅蜜多經》第七〈曼殊室利分〉

，二卷。曼陀羅仙譯本，與唐譯本相同；僧伽婆羅譯本，沒有「一行三昧」，似乎是初出本。(一)文殊師利對佛說：我來，是要見如來的，而如來如如相；為了利益眾生，而眾生不可得。度一切眾生，而眾生界不增不減。眾生界如佛界，是不可思議，依空而住的。(二)以不住法住般若波羅蜜中，於一切法不增不減。修般若波羅蜜，是不見一切的；如來自覺一切法空，也是這樣。不見法應住不應住，不見可思議不可思議，不見三乘差別，不見佛，不住佛乘，不得無礙智，不坐道場。現見一切法住實際，身見的如相，就是實際。舍利弗、彌勒、無相優婆夷，都讚歎聽深般若，而能不驚不怖的。佛說：這樣的人，是住不退地，具足六度，能為人分別開示的。

(三)文殊說：我不得無上菩提，也不住佛乘，不以無相法修梵行。觀聲聞乘是非凡非聖……非見非非見。文殊對舍利弗說：觀佛乘，也不見菩提，不見修行，證菩提者。觀佛但有名字，名字相空，就是菩提。「觀身實相，觀佛亦然」。般若波羅蜜是難以了知的，菩提實沒有法可知。佛就是法界，法界就是菩提。一切法空中，是無二無別的，所以佛不證法界。逆罪，一切業緣，都住於實際，所以不墮地獄，也不入涅槃；犯重比丘與清淨比丘平等。說不退法忍等密意。(四)文殊對如來說：佛不證菩提，菩提與五逆不二。我不以如來為如來，也沒有懷疑如來。一切佛同一相，所以沒有出世的，也沒有入涅槃的。心相不可思議，所以佛與凡夫都是不思議的。如來最勝，得不思議法，說法教化，而眾生與法都不可得。佛是無上福田，而福田相不可得，善根也不增不減。(五)文殊說：思議與不思議，都不可說。初學的漸習不思議三昧，久習成就了，沒有心相而入定。眾生都成就不思議定，因為一切心相非心，所以名不思議定。

佛稱讚文殊，應這樣的安住般若！文殊說：般若是無住無相的，般若就是不思議、法界、無生無滅界；如來界與我界，無二無別。所以修般若波羅蜜的，不求菩提；菩提離相，就是般若。不可思議、無知無著，是佛所知的。這樣的知，就是佛智、不退智。如金礦要經過冶鍊，不退智也要從行境而不著不動中顯現出來。能這樣解的，名為正信。(六)佛為大迦葉說：凡聽聞這一法門的，在來生中，聽到這樣法門，就會歡喜信解的。佛對文殊說：我行

菩薩道時，要住不退地，成佛道，都由於修學般若。所以，要得一切功德的，應當學般若波羅蜜。文殊說：正法是無為無相無得的，怎麼能學呢？佛說：這樣的知一切法相，就是學般若。(七)佛說：得菩提自在三昧，能照明一切佛法，知一切佛名字，一切佛世界無障礙，應當如文殊所說的般若而學。般若是菩薩行處，是沒有名相，如法界那樣的沒有分數。(八)如般若波羅蜜所說行，能速證佛道。修一行三昧——如法界緣，不動搖，無障礙。應該先繫念一佛名字，念念相續，能見三世一切佛。

一佛功德與一切佛功德平等，所以入一行三昧的，能知諸佛法界無差別相，總持一切法門。不見法界有分別相及一相；信忍一切法都是佛法，也能速證佛道。佛道不從因得，也不從非因得；能這樣的信解，就是出家，真歸依處。(九)佛對文殊說：如為人說法，應該說：般若波羅蜜中，沒有聲聞法，佛法，也沒有凡夫法。文殊說：我會這樣說：般若沒有諍論相，怎麼可說？一切法同入實際，阿羅漢與凡夫法，不一不異。聽法，應如幻人那樣的沒有分別。(一〇)佛讚歎說：要成就佛法，應當這樣的學般若。學般若波羅蜜的，決定成佛，不墮二乘。帝釋天散華供養，願般若永久的流通在世間。

7.《法界體性無分別經》，二卷，梁曼陀羅譯，編入《大寶積經》卷二六、二七〈法界體性無分別會〉。(一)文殊說：法界體性因緣不可說。文殊為舍利弗說：約法界體性，論染與淨，繫縛與解脫（世諦第一義諦）。(二)二百比丘聽了，憤然而去。文殊化一比丘，與他們談論。求心不可得，使他們悟解無染淨、無縛脫的深義，得到了無漏解脫。(三)二百比丘回來，脫衣來供養文殊；為舍利弗說無得無覺。(四)文殊為阿難說：一切法如化，如化的調伏，是正調伏。增上慢與無增上慢。(五)文殊為寶上天子說：菩薩如實說受記，一切智心得自在。受記，向與得，說法，佛出世，知恩報恩。菩薩初發心，久行，不退轉，一生菩薩。菩薩不生，於一切得自在。(六)佛為寶上天子授記，成佛時說無盡主陀羅尼。天子為阿難說受記。(七)魔來，自說聽了菩薩授記，非常的愁惱。文殊對他說：「菩薩成畢竟行，善知方便，行般若波羅蜜」，魔是無法留難的。(八)文殊使魔與舍利弗，化作如來相，共論「菩提」。(九)四方各有千菩薩，乘空而來，是文殊過去所教化的，發願

守護正法。諸天、文殊、如來，護持流通。

8.《大寶積經》卷一〇一〈善德天子會〉，一卷，唐菩提流志譯。菩提流志的又一譯本，名《文殊師利所說不思議佛境界經》，二卷。(一)文殊師利答佛說：無差別，空，無為，是佛的境界。佛境界，應當於一切眾生中煩惱中求。煩惱性就是佛境界性，所以說佛住平等性。煩惱不離空而有，所以離煩惱而求空，不是正行。自以為出離而見他有煩惱的，就落於二見。正修行是無所依的，無為是不墮於數的。一切如幻化，不能說證與不證。文殊對須菩提說：佛境界，與聲聞的心解脫，沒有證不證一樣。為初學人說法，不能怕他驚疑，只說些淺義；如醫生治病，不能只用些平淡藥一樣。(二)文殊答須菩提說：一切乘法，都是我所乘的；我也住凡夫地。一切法性平等，如虛空無差別。依一切法畢竟空中，安立種種地相，而不是空有差別可說。菩薩的智慧方便，證入而又還出；不墮二乘地，名為佛地。五蘊是世間，知五蘊空無我，不著世間，就是超出世間。(三)二百比丘聽了，得漏盡心解脫，脫下衣服來供養文殊。比丘們答須菩提說：若有得有證，是增上慢人。(四)善德天子請文殊往兜率天說法。文殊現神通力，善德等都以為已到了兜率天上。佛對善德說：這是文殊的三昧神通，並說文殊的廣大神力。(五)惡魔見文殊的神通變現，歡喜讚歎，說呪護持弘法的法師。(六)善德往兜率天集眾，文殊昇兜率天說法：菩薩住四法，能成就八法：持戒、多聞，禪定、般若，神通、大智，寂靜、觀察，每法都以八法解說。次說：依不放逸，能得三樂……得波羅蜜三伴行。依不放逸，能修三十七菩提分法，入究竟清淨。(七)文殊為善德天子說：菩薩的修道；菩薩的去來之道。(八)因善德的啟問，文殊放光，大眾都見上方一切功德光明世界，普賢如來的莊嚴法會。普賢如來國土的菩薩們，來娑婆世界，與文殊及大眾，一同去見釋迦佛。——以上，先後譯出的八部經，是文殊為主體的，文體都是長行。以下三部長行，文殊所說的，只是一部分。

1.《首楞嚴三昧經》，後漢支婁迦讖初譯。現存姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）譯的《首楞嚴三昧經》，二卷。經說十住地菩薩所得的首楞嚴三昧，堅意菩薩為當機者，多為天子們說，多說大菩薩的方便行。卷下，部

分與文殊有關。(一)文殊舉所見的——但有菩薩僧，但說不退轉法輪的一燈明國土問佛。佛說：一燈明世界的一切功德光明佛，就是釋尊自己，一燈明是自己的淨土。(二)迦葉說：聲聞自以為智慧，其實是一無所知。文殊說：十法行名為福田，聲聞在有菩薩處，不得名為福田。多聞是聞一而解一切，阿難也不能稱為多聞。(三)文殊知道二百菩薩天子，想退取辟支佛乘，所以說：過去，我在三百六十億世中，都以辟支佛入涅槃。那時辟支佛有度化眾生的因緣，所以示現辟支佛，入滅盡定。有以為我滅度了，不知辟支佛的涅槃，不是真滅。二百天子聽了，就不退無上菩提心。(四)佛對迦葉說：文殊在久遠劫以前，在南方平等世界，作龍種上佛，那是住首楞嚴三昧的勢力。

2.《諸佛要集經》，晉竺法護譯，二卷。本經的「前分」，因弟子們不能專精修行，所以佛示現三月燕坐。如有來見佛的，囑阿難代為教導：佛法難得，離邪見，依四依，十二因緣，四聖諦，三世平等，除三界，三解脫門，觀陰（界）入——《阿含經》所說的要義。然後佛化身到普光世界、天王如來處，與十方濁世的諸佛，共說「諸佛要集」：如真諦尊崇諸法，發菩提心，六波羅蜜，十地，字門，一乘，佛——《般若經》的要義。「後分」是以文殊菩薩為主的。(一)文殊約彌勒與辯積菩薩，去見天王佛，聽法；彌勒與辯積，都以佛不可見，法不可聞，不願意同去。(二)文殊去見天王佛，佛以神力，使文殊住在鐵圍山頂。文殊以神力，越過了無量世界，卻還在鐵圍山頂。文殊在山頂修四意止，諸天來供養；文殊為光明幢天子，說無所行，離塵勞(煩惱)、法界、本際與無本(如)，無所依如虛空。愚癡凡夫所得的神足，不是佛菩薩緣覺聲聞所得的。(三)諸佛說了「諸佛要集」，都回去了，天王佛才召文殊來見。文殊對於自己被移往鐵圍山，而離意女卻一直坐在佛前，深感不解。天王佛說：文殊發心來見佛聞法，三事有礙。佛反問文殊：以什麼眼見佛，什麼耳聽法？文殊默然為答。佛說：離意女入普法離垢光三昧，沒有佛想、國土想、法想、眾生想，而遍在十方國土見佛、聞法、化眾生。(四)天王佛對文殊說：三千世界中，充滿了一切佛，但菩薩們只見我一佛，聽我說法。佛法身如虛空，是五眼所不能見的。所以諸佛來會，也是如來的神力示現。(五)文殊盡一切神力，都不能使離意女出定。天王佛說：佛以外

，唯有下方錦幢世界的棄諸蓋菩薩，能使他出定。佛放光感召，棄諸蓋與眾菩薩來，隱身不現。文殊於一念間，得解了一切諸身三昧。棄諸蓋現身，與文殊問答：虛空界沒有入定，也沒有出定。(六)佛令離意女出定。離意女答文殊說：一切法本淨，般若波羅蜜除一切想，不自念入定，也不念起定。一切法如虛空，不離虛空。不禮佛，發菩提心，智慧相應，得法忍，被弘誓鎧度眾生，佛出世，出家受具足，信樂解脫，辯才無礙，無生，修行，成佛——答覆了一連串的問題。(七)天王佛說離意女當初發心，及未來成佛。(八)天王佛讚棄諸蓋菩薩。文殊不如離意女，離意女不如棄諸蓋，因為文殊從離意女初發心，而離意女是從棄諸蓋初發心的。(九)釋迦佛以經典，付彌勒流通。

3.《等集眾德三昧經》，三卷，晉竺法護譯。異譯名《集一切福德三昧經》，三卷，姚秦鳩摩羅什譯。本經以那羅延（或譯「鉤鎖」）菩薩為當機者，以佛的身力為序起，說菩薩所行的集一切福德三昧。卷下，文殊說法。(一)文殊為那羅延說：菩薩為什麼修行菩提，怎樣的修行菩提！(二)離魔菩薩說菩薩行——遍行一切眾生行，一切魔行，聲聞、緣覺行。文殊說菩薩的正行。佛以從然燈佛授記，得無生忍，證成文殊的所說。(三)文殊為那羅延說所作已辦。常精進菩薩也說所作已辦。又說：菩薩為了化眾生，應該精進的修集一切功德。(四)那羅延讚歎得集一切福德者的功德。文殊答那羅延說：菩薩要修集一切福德三昧的，應該修學的法門。聽到三昧而沒有誹謗的，「當說是人名為出家，能不失是法界體性」。這樣的菩薩，住於四處——四梵行。大慈大悲，是菩薩所有的。

以下的經文體裁，是長行與偈頌（或重頌）雜出的。其中以文殊師利菩薩為主體的，有《文殊師利現寶藏經》，《如幻三昧經》，《文殊師利巡行經》——三部。

1.《文殊師利現寶藏經》，二卷，晉竺法護譯。異譯為宋求那跋陀羅所譯的《大方廣寶篋經》，三卷。(一)文殊為須菩提說：聲聞非佛法器；諸法雖是同等的，但隨緣有差別。菩薩為一切佛法器，不增塵垢，不損佛法。在慧光中，一切塵垢都是佛法。並解說空與寂、愚與智、聖賢、解脫的意義。

須菩提讚歎。(二)文殊解說佛所說的：「求利義而不得義，不求利義而得義」；一切法悉是佛法。須菩提稱歎。文殊所說的，新學菩薩聽了，不恐不畏。文殊舉師子子、鳥子的比喻。文殊說恐畏的原因；菩薩有智慧方便，所以知貪身(我見)而不得道證。(三)如來舉三十二比喻，讚揚菩薩智慧方便的德用。(四)佛為須菩提說本淨，法界不知法界。須菩提答文殊問：法界無礙，智慧無礙，而聲聞的辯才有限礙。(五)舍利弗說：文殊在無央數佛前說法，使佛的大弟子無言可答。曾與文殊東遊，到喜信淨世界。佛在宴坐，大弟子聖智燈明為大眾說法。文殊在光音天發大聲，聖智燈明聽了，恐怖墮地。

光英佛以清淨見佛、禮佛、問訊等請問文殊。文殊以聖諦、二諦問聖智燈明，並指他有怖畏心。文殊說：菩薩是不畏不厭，心得解脫；智慧非有為與無為。文殊說：「一切諸法是寂靜門」，並為法勇菩薩解說。(六)舍利弗說：曾與文殊西遊，經大火充滿的佛土，賴文殊的神力而過去。自己的神力，比文殊師利，如小雀與金翅鳥那樣。(七)舍利弗說：曾與文殊南遊，見種種佛土。文殊說：觀佛國，應如虛空一般。逆罪不能汙心；入法界本淨，名無所受住法門。(八)阿難說：天大雨七日，佛命文殊為僧眾乞食，受到魔的嬈亂。文殊降伏惡魔，使魔讚歎施與文殊的功德，並使魔持鉢前行。大眾得到飽食，魔化四萬比丘來爭食，過飽而倒在地上。文殊說：佛法中沒有種種毒；並開示佛法的內容。佛說：末世有這樣不如法的比丘；比丘們自起魔事，不是惡魔所能破壞的。(九)大迦葉說：文殊初來此世界時，安居三月終了，才到僧中來。文殊說：三月在舍衛王宮中，淫女、小兒中。迦葉撾犍椎，想逐出文殊，卻見十方界都有迦葉，想逐出文殊而不可能。

佛說：文殊在三月中，教化宮中的采女；五百童子、童女，都得到不退。文殊為迦葉說：教化眾生的不同方便，度一切眾生而無所度。菩薩被三十二功德鎧，不是二乘所能及的。(一〇)富樓那（Pūr□amaitrāya□īputra）說：自己在三月中說法，不能開化異道一人。後來，文殊化了五百異道，領他們去薩遮尼犍子（Satya-nirgrantha-putra）那裡修學，受到大家的尊敬。文殊為大眾說佛的功德，上中下善，使五百異道遠離塵垢，八千人發菩提心。大家到祇園來見佛；文殊所化的五百人，在佛前說自證法。(一一)住增上慢

的二百比丘聽了，以為違反佛說，就起身走了。文殊說：心有所著的，住二相的，才以為相違反了。於是在二百比丘前，化作大火、鐵網、大水，使他們無法越過。他們回祇園問佛，自己證了阿羅漢，怎麼不能越過大火等？佛對富樓那說：不脫淫怒癡火的，墮在見網的，沒溺在恩愛中的，怎能度過大火、鐵網與大水呢？煩惱是虛妄不實的，觀十二因緣起滅，身心如幻，能知一切法不生。

二百比丘聽了，心得解脫。(一二)薩遮尼犍子來見佛，嫌佛奪去他的徒眾。會中有勝志外道，以求醍醐等譬喻，呵責薩遮尼犍子。然後，萬二千異道，隨尼犍子回去；其餘得道得神通的，出家為比丘。佛告勝志說：萬二千尼犍，在彌勒佛的初會數中。薩遮尼犍子也有信解，只是我慢而放不下成見。文殊為勝志說：沒有增上慢的，心無分別，聽了一切音聲，都不憂不喜，不瞋不愛(一三)。佛為勝志說菩薩行——精進與不放逸。勝志聽了，得無生忍；佛為他授記。勝志在佛前，說「不壞法界偈」。

2.《如幻三昧經》，二卷，晉竺法護譯。異譯《聖善住意天子所問經》，三卷，魏毘目智仙共般若流支譯。又《善住意天子經》，四卷，隋達磨笈多（Dharmagupta）譯，今編入《大寶積經》卷一〇二——一〇五〈善住意天子會〉。(一)文殊想弘揚深法，所以入離垢光嚴淨三昧，放光照十方世界，感召十方的菩薩到靈山來，雨華作樂，供養如來。(二)大迦葉見了問佛，佛說：十方菩薩來，遍入隱身三昧，是二乘所不能見的。大迦葉、舍利弗、須菩提，入二萬、三萬、四萬三昧，求見諸菩薩，卻不能得。須菩提讚歎菩薩道。(三)文殊入三昧，化無量數菩薩，為三千界諸天子，以偈說法。諸天子都來靈山，香華供養。(四)天子們到文殊的住處。文殊與善住意天子論法：無說、無聽，退轉與不退轉，如來如虛空。(五)文殊與菩薩們來見佛，說偈讚歎。(六)文殊入降毀諸魔三昧，使魔宮失色，魔眾都現衰老相，心裡非常恐怖。化現的天子們，勸魔眾來見救護一切眾生的佛，佛安慰他們。

文殊與菩薩眾來見佛，自說初得降毀諸魔三昧的因緣。文殊說：有二十事，又六種四事，能得降毀諸魔三昧。佛對舍利弗說：文殊不但在這三千世界，十方界諸魔如有嬈人的，都以此三昧降伏他。文殊承佛的慈命，恢復了

眾魔的本形；為魔說六根緣著無所有。(七)文殊與十方界的菩薩們，都顯現不同的自身。（佛入佛莊嚴三昧，使來會的菩薩，見釋迦佛土，都與自己的本土一樣。文殊說：「一切諸佛皆為一佛，一切諸剎皆為一剎，一切眾生悉為一神，一切諸法悉為一法」）。(八)佛為文殊說：「菩薩」，「初發心」。文殊說：菩薩能發淫怒癡的，才是初發心。文殊為善住意說：凡夫不能發淫怒癡，佛、菩薩、聲聞、緣覺才能發。如鳥行虛空，於一切法無依、無著、無取、無礙，才是真實發心。佛為舍利弗說：發心與無生忍平等。文殊為大迦葉說，所作不難。佛為文殊說「無生法忍」。(九)文殊為善住意天子說：入十道地。出家法——發出家心，除鬚髮，著袈裟，思量（作不作），受具戒，住戒學，淨福田，知節限(頭陀行)，觀四諦，修道品，修行(禪)——都依無法可得，從遮遣來顯示深義，舉舍利弗的自證為證。

(一〇)文殊為善住意說：利根，字句，總持，（頑鈍）無所得。(一一)五百菩薩誹謗這樣的深法，現身墮地獄。由於聽了深法，所以能速得解脫，勝過取相修行的。(一二)文殊為善住意說梵行：不受(取)不修；不執刀劍害眾生命；等行黑法，不修白業；傷人劍擊其頭：離佛法僧——是行梵行。(一三)文殊為善住意說：無反復，無所住，沙門，心不剛強，不供佛植善根。(一四)文殊入如幻三昧，善住意見十方國土，文殊現種種身而說法。(一五)五百得神通菩薩，知道過去生所犯的逆罪，不能得法忍。文殊執劍迫佛，佛說「住！住！」，「勿得造逆，當以善害」！五百菩薩悟一切法如幻無我，說偈讚佛。那時，十方都震動。(一六)文殊為舍利弗說：無業無報，一切如幻。執劍向佛，如一心念佛，三毒即得解脫那樣。(一七)諸菩薩請文殊去本國說法。其實，文殊遍在十方界說法，如日月臨空，光明普照。(一八)讚歎這部經的功德。佛以神力護持，文殊說誠諦誓言。佛為彌勒說：文殊與善住意天子，受得這一法門，已經七百萬阿僧祇劫。

付囑流通。

3.《文殊師利巡行經》，一卷，魏菩提流支譯。異譯《文殊尸利行經》，一卷，隋闍那崛多譯。(一)文殊巡視諸比丘房，見舍利弗（等）入禪，為他說無依、無念、無所取捨的禪法。這是一般聲聞所不能的，如能契入的，

是真聲聞。(二)五百比丘以為文殊所說的，不合所修的梵行，想起身退去。文殊為舍利弗說：文殊是不可得的，法是非智所知，非識所識的。四百比丘得漏盡；一百比丘起惡心，墮大地獄。(三)佛說：墮地獄的一百比丘，由於聽聞深法，所以速得生天，在彌勒法會中得解脫。(四)舍利弗讚歎文殊。文殊說：真如、法界、眾生界，都不增不減。無所依就是菩提，菩提就是解脫。如來印證說偈，讚歎這甚深法門。

以下，長行與偈頌雜說，而文殊所說僅是一部分的。

1.《慧印三昧經》，一卷，吳支謙譯。異譯《如來智印經》，一卷，宋失譯。《大乘智印經》，五卷，趙宋智吉祥等譯。(一)佛入慧印三昧，佛身、衣、座都不見了。依文殊所說，舍利子等都入三昧去推求，都不能見。再問文殊，文殊說：等一下，佛就要從三昧起來了。(二)佛命可意王(喜王)菩薩，文殊師利及六十賢者，留在世間護法。佛為文殊等說「法」的意義。(三)佛對文殊說：要成就佛菩提的，應該學慧印三昧。我在然燈佛時，就已成就了菩提，為了三事——作佛事，度眾生，不違本願，所以還留在世間。

2.《須真天子經》，四卷，晉竺法護譯。(一)佛答須真天子所問的菩薩事——三十二事，每一事都以四法來解答。(二)文殊為須真天子，重答菩薩的三十二事。又說「法」的純淑，「心」的時與非時。(三)文殊答聲聞諸大弟子所問的：八惟務禪，無礙慧，神足，知他法行，說法，樂禪，持法藏，天眼，諸根寂定，利根，分別經法，四無礙，淨戒，多聞。弟子都稱歎菩薩如大海，自己如牛跡水一樣。文殊說：弟子們的確沒有貢高心，但菩薩卻應該貢高，讚譽大乘而輕毀弟子乘。(四)文殊答須真天子所問的：菩薩發道意。一切（法皆是佛法）皆當成佛。空行，無所有。修習。意不妄信；除鬚髮菩薩不入眾，不受他教。菩薩畏與無所畏。菩薩住於道。一切世間所入的，是菩薩行。菩薩精進行。菩薩行。住於道的菩薩行，勝過聲聞、辟支佛，而能入持信、持法、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、聲聞、辟支佛、佛、多陀竭(如來)、匐迦波(薄伽梵)、三耶三佛(正遍知)、世多羅(教師)、凡人法、貪淫法、瞋恚法、愚癡法、生死法、滅度(泥洹)法。(五)文殊為須真天子，頌說智慧與善權。(六)文殊為須真天子說：道類，道處，道相等，而歸

於菩薩道從愛欲中求。一切法無差別，法界平等清淨如虛空。又答：菩薩辯才，分別諸法，菩薩為導師，菩薩於一事知無數事。現入三品。菩薩住於閑，也住於慳。文殊因須真的讚歎，說菩薩等於淫怒癡，等於解脫，所以不厭世間。(七)大眾讚歎：能受持的，就是持戒清淨，見佛，轉法輪；是沙門、婆羅門，是除鬚髮受大戒的。

3.《須摩提菩薩經》，一卷，晉竺法護譯。異譯有唐菩提流志所譯的，編入《大寶積經》卷九八〈妙慧童女會〉。在《大正藏》中，還有兩部異譯：一、唐菩提流志所譯的《須摩提經》，一卷。與〈妙慧童女會〉對比起來，只缺少了「天雨妙花，……六種震動」，共三十四個字，這不能說是菩提流志的再譯。二、姚秦鳩摩羅什譯的《須摩提菩薩經》，一卷。傳說的羅什譯本，文字與竺法護譯本相同，只是增多了一段——「女意云何？法無所住，……使立無上正真之道」。這一段，出於竺法護所譯的《梵志女首意經》。所以，這不是鳩摩羅什的譯本，應該從大藏中刪去！須摩提女，年僅八歲，問菩薩的十事；發願成佛。經中，須摩提以甚深法，答文殊師利。佛說：文殊本從須摩提發心。文殊為須摩提作禮。

4.《大淨法門經》，一卷，晉竺法護譯。異譯有隋那連提耶舍所譯的《大莊嚴法門經》，二卷。(一)上金光首淫女，與畏間（異譯作「上威德」）長者子，駕車去遊園，很多人貪染淫女，都跟著走。(二)文殊師利化作少年，穿著光彩的衣服。上金光首見了，起貪著心。知道文殊是菩薩，菩薩是能滿足他人希求的，所以就向文殊乞求美妙的衣服。文殊勸他發菩提心。為上金光首女說：自身就是菩提；自身——五陰、四大種、六入（十八界）平等，覺知平等，就是菩提。(三)上金光首發心，歸依，受持五戒。自說不了平等而習淫色。知道煩惱（欲）是虛妄的，煩惱能生菩提——煩惱不動不壞，見煩惱的就是菩提。菩薩能知煩惱性，能教化眾生不為煩惱所惱亂。聖慧不與煩惱合，不為煩惱所礙。知煩惱性空，所以不怖煩惱，在煩惱中也不為煩惱所染汙。(四)文殊為上金光首說：菩薩離煩惱；菩薩最勝精進；菩薩方便。(五)佛在靈山，遙讚文殊的法門。諸天與王臣大眾，都到文殊處來。大眾見了上金光首，不再起貪欲。女答文殊：正見煩惱本淨，於煩惱得脫，所以眾

生於我身不再起欲念。文殊說火喻，說明「自性清淨，客塵煩惱生而不能染」。(六)上金光首承文殊的威德，為大眾說法——正見、發心、六度、四無量、無諍、降魔、教化眾生、法供養。(七)上金光首請求出家，文殊為他說出家法。(八)上金光首與長者子同車，如母子一樣，沒有欲意。臨行，上金光首說偈——離三毒的本性清淨。跟隨者都散了。女在車上，示現死亡，變壞。長者子驚怖，文殊使樹木流出法音：三界是虛妄不實的，沒有可貪著的，也不用恐怖。(九)長者子生善心，將女屍棄了，來見佛歸依。佛說：應放捨恐怖。一切法虛妄不實，如幻如化，菩薩應當從煩惱性求菩提。煩惱性空，心沒有分別，就是菩提。菩薩應覺了自心的本淨，也就覺了一切眾生心。(一〇)上金光首作伎樂而來，長者子知道是無起無沒，示現有生死。佛為上金光首與毘間長者子授記作佛。

5.《弘道廣顯三昧經》，四卷，分十二品，晉竺法護譯。佛在靈山，阿耨達龍王來問佛法。龍王請佛，半月在龍宮中，受供養，說法。卷三第八品中，(一)濡首童子從下方寶英如來的寶飾世界，到阿耨達龍宮來。(二)濡首與大迦葉問答：寶飾世界有多遠？經多少時間？論到心解脫與菩薩的大辯。(三)濡首為智積菩薩說：如來方便說三乘。智積答大迦葉說：寶英如來從一法出無量義，但說菩薩不退轉法輪。(四)濡首為阿耨達龍王說：正觀如來。菩薩應修的善行——等行，無所行而行。菩薩的不起法忍。菩薩應修向脫（方便慧）。以下，須菩提與龍子論法；佛為龍王、龍子授記。然後還靈山，以經付囑慈氏、濡首童真及阿難，流通未來。

6.《無極寶三昧經》，二卷，晉竺法護譯。東晉祇多蜜（Gītamitra）再譯，名《寶如來三昧經》，二卷。本經是以寶（如）來菩薩為主的，文殊僅是參加法會的一人，但文殊參與活動及說法的地方不少。(一)文殊啟問，佛說寶如來佛剎的功德莊嚴。(二)佛為文殊說法；文殊說頌。(三)佛為文殊說：在法會中的，都得到寶如來三昧。(四)應阿闍世王請，入宮去受供，文殊等讓寶來先行。(五)文殊為寶來說：佛菩薩威神所化的樂，是不可知的。(六)文殊為寶來說：新學菩薩得到了九法寶，就能得無極法。文殊說偈：佛笑如化，本來寂滅。(七)寶來為文殊說：九法寶能得解脫慧。一切如化，化無所處

——沒有化本、化主。文殊說偈：一切如化，一切不可得。

7.《諸法無行經》，二卷，姚秦鳩摩羅什譯。異譯有《諸法本無經》，三卷，隋闍那崛多譯。這兩部譯本，大義相符。《大乘隨轉宣說諸法經》，三卷，趙宋紹德等譯。宋譯本的意義，有些恰好相反，顯然是經過了後人的修改。這裡，依前二譯。(一)師子遊步菩薩請說諸法如虛空的「一相法門」。佛以頌答：貪瞋癡如虛空；明與無明不二；眾生性就是菩提性。有自稱菩薩的，不知道實相，只是讀誦、威儀、文頌。有的說法空，卻惡心諍論。有的「我慈悲一切，成佛度眾生」，卻忿恚而常求他人的過失。那裡有「慈悲而行惱」的！「互共相瞋恚，願生阿彌陀」的！慳著檀越的，嫌別人多住憒鬧的，都不是勤行佛法的人。真求佛道的，日夜禮佛菩薩，不說人的過失。「應當念彼人，久後亦得道，次第行業道，不可頓成佛」。如知道音聲無性，能入無文字的實相法門，那貪瞋癡就是無量，佛說與邪說無別了。(二)當時，聽眾得法益的極多。佛說：不能契入這深法門的，雖長久修行，也還是可能斷滅善根的，所以舉佛的本生：有威儀法師，持戒得定得神通，誦律藏，苦行，常住在塔寺（阿蘭若處）。淨威儀法師持戒清淨，於無所有法忍得方便，常入聚落去教化眾生。有威儀不滿淨威儀的常入聚落，訶責為毀戒的雜行比丘，因此墮地獄，這就是釋尊的前生。所以，不應該瞋恨，不應該評量人。一相法門，能滅一切業障罪。(三)佛為文殊說：見貪瞋癡際就是實際，一切眾生即涅槃性的，能滅一切業障罪。(四)佛為文殊說：眾生妄想分別，在佛法中出家。分別是善、是不善，應知、應斷、應證、應修，捨一切有為法而修行，自以為得阿羅漢，命終墮地獄中。行者應正觀四諦、正觀四念處、八聖道分、五根、七菩提分。(五)佛應文殊的請求，說陀羅尼——不動相(雞羅)、種性(種子)法門。(六)文殊說不動相。對於問佛法的，教他勿取勿捨，勿分別諸法。諸天子讚歎文殊，文殊卻說：自己是貪欲尸利、瞋恚尸利、愚癡尸利，是凡夫、外道、邪行者。(七)佛為華戲慧菩薩說「入音聲慧法門」。文殊說：一切音聲空如響，所以一切音聲平等。(八)文殊說宿緣：喜根菩薩比丘，不讚歎少欲知足，細行獨處，但說諸法實相——貪瞋癡就是諸法性。勝意菩薩比丘，持戒行頭陀行。勝意到喜根的在家弟子家裡，說喜根的過失

——淫怒癡無礙，受到喜根弟子空義的難問。勝意不得入音聲法門，所以毀謗喜根。喜根在大眾中，說「貪欲是涅槃，恚癡亦如是，於是三事中，無量諸佛道」等一相法門頌。勝意比丘墮地獄，然由於聽聞深法，後世得智慧利根，這就是文殊的宿緣。(九)佛護念法門，於未來世流通。

8.《文殊師利佛土嚴淨經》，二卷，晉竺法護譯。異譯《文殊師利授記經》，三卷，唐實叉難陀譯；編入《大寶積經》卷五八——六〇〈文殊師利授記會〉。又《大聖文殊師利菩薩佛剎功德莊嚴經》，三卷，唐不空譯。(一)佛入王舍城。化菩薩說偈讚佛，勸大眾發心。大眾讚歎。(二)佛為棄惡菩薩說：常行大悲，發無上菩提心，能隨願莊嚴佛土。佛為棄惡授成佛記。(三)佛到阿闍世王宮受供，為王說離忿瞋、無智的正道。(四)佛回靈山。放光，召集十方的菩薩眾，使彌勒敷座而坐。(五)佛為舍利弗說：如成就四法，能隨願莊嚴佛土。又說從一法到十法，能隨願嚴淨佛土。又說淨土十願。如成就三法，速成佛道，隨願嚴淨佛土。聽眾發心，佛為大眾授記。(六)師子步雷音菩薩與文殊問答：文殊什麼時候成無上道？發菩提心以來幾久了？佛說文殊的發心因緣。(七)師子步雷音與文殊問答：文殊具備了十力、十地，為什麼不成佛？得法忍以來，沒有一念想成佛，那為什麼勸眾生發菩提心？什麼是平等證得？(八)文殊為師子步雷音，說佛土莊嚴的本願：1.無礙眼所見到的，都是自己所化度的；等一切都成了佛，文殊才成佛。（佛說：文殊所見的佛土，無量無數）。2.合恒河沙數世界，成一佛土。3.菩提樹量等十千大千世界，光明遍照。4.菩提樹下成佛，不起座，化身遍無數剎土，為眾生說法。5.沒有二乘與女人。（佛說：文殊成佛，名普見佛）。6.菩薩眾以百味飲食，供養十方佛，聲聞、緣覺，及貧乏、惡趣，然後還本土受食。7.衣服；8.受用的資具，都這樣的供養。沒有八難眾苦，沒有犯戒的。（佛說：文殊的佛土在南方，名離垢心）。9.佛土的妙寶、妙香充滿，隨菩薩所願而見。光明遍照，沒有晝夜、寒熱、老病死。菩薩一定成佛，沒有中間入滅的。空中的樂音，流出六度，菩薩藏的法音。菩薩能隨願見佛斷疑。（菩薩與諸天讚歎）。10.願一切佛土的莊嚴，合成一佛土。(九)佛說：文殊佛土的嚴淨，勝過西方無量壽佛土，與東方的超立願世界相等。佛入三昧，大眾都見到

了超立願世界的嚴淨。佛為大眾授記。超立願世界的四大菩薩——光英、慧上、寂根、意願，到此土來。(一〇)文殊為慧上菩薩說：一切法幻化生滅，即不生滅，名為平等。學平等法，一定成佛。慧上菩薩們，各說「一相法門」。(一一)師子步雷音與文殊問答：文殊佛土中，有多少菩薩？佛的壽命多少？佛為師子步雷音說：菩薩比西方極樂世界更多；佛壽無量，超過無量世界的微塵數多多。(一二)彌勒等稱讚文殊的功德。佛說法門的功德，勸受持流通。

9.《維摩詰經》，現存漢譯三本：一、《維摩詰經》，二卷，吳支謙譯。二、《維摩詰所說經》，三卷，姚秦鳩摩羅什譯。三、《說無垢稱經》，六卷，唐玄奘譯。這部經以維摩詰長者為中心，與維摩對論的是文殊。(一)佛在毘舍離菴羅園。長者子寶積來，奉獻寶蓋；三千世界及十方佛說法，都出現於虛空的寶蓋中。寶積讚歎佛的神力。(二)佛為寶積說淨土行。舍利弗懷疑，釋迦怎麼會是穢土？螺髻梵王說：他見釋迦佛土，清淨莊嚴。佛現神力，大眾都見釋迦佛土的嚴淨。(三)維摩詰長者，為眾生的尊導。身體有病，有來問病的，就勸大眾應求法身，發無上菩提心。(四)佛命大弟子去探病，大弟子都舉出過去的事例，不能與維摩詰對論。彌勒等菩薩，也都敘述過去的本緣，不能去探問。文殊師利受佛的慈命去問病，菩薩、聲聞、天人等同行。(五)維摩詰答文殊說：眾生有病，所以菩薩也有病。佛土是空的；魔與外道，都是侍者。菩薩應安慰有病的菩薩。有病菩薩應該調伏自己；能調伏自己，也要調伏眾生。

菩薩的縛與解。菩薩不住凡夫行、聲聞行，不捨菩薩道，是菩薩行。(六)舍利弗想念床座，維摩詰責他：求法的，應於一切無所求。維摩詰現神力，從東方須彌燈王佛土，借來了三萬二千高廣的師子座。在維摩小室中，卻不覺得迫迮。新發意菩薩與大弟子，為須彌燈王佛作禮，才能昇座。維摩詰從小室能容高廣的師子座，說到佛菩薩有「不可思議解脫」，有說不盡的神力。大迦葉稱歎，自恨對大法不能契入。維摩詰對迦葉說：十方世界作魔王的，多是住不可思議解脫的菩薩。(七)維摩詰答文殊說：菩薩觀眾生如幻化，能行真實慈悲喜捨。在生死怖畏中，應依如來功德力。度眾生，要除滅眾生的

煩惱；煩惱歸本於無住。(八)天女散華，弟子的結習不盡，所以華都著在弟子身上。天女答舍利弗說：一切是解脫相，淫怒癡性就是解脫。雖以三乘化眾生，而但愛樂佛法。住在維摩詰室十二年，但聞大乘法。室中有八種未曾有法。求女人相不可得，有什麼可轉的？天女變舍利弗為天女，自己卻如舍利弗，問他為什麼不轉女身！

相是無在無不在的。沒有沒生，也沒有無上道可得。(九)維摩詰答文殊說：菩薩行於非道，就是通達佛道。文殊答維摩詰說：煩惱是佛種。大迦葉稱歎，自恨不能發大心。(一〇)維摩詰為普現色身說：自己的「父母、妻子、親戚眷屬、吏民、知識、奴僕、象馬車乘」。以善巧方便，普度一切眾生。(一一)文殊等菩薩，各說「入不二法門」。(一二)維摩詰化一菩薩，到眾香世界，從香積佛乞得滿鉢的香飯；眾香世界的菩薩，也跟著來。飯香遍滿，大眾受用香飯，飽滿安樂。香積佛以眾香化眾生，釋迦佛說善惡業報。此土的菩薩，大悲堅固，以十事善法攝化眾生，是其他淨土所沒有的。菩薩成就八法，才能在穢土中，沒有過失而往生淨土。(一三)文殊、維摩詰等，回到佛住的菴羅園。維摩詰說香飯的功德。適應眾生的煩惱，不同佛土以不同的方便作佛事，名「入一切諸佛法門」。佛土、色身、功德、壽命、教化，好像不同，其實佛的功德是平等的。(一四)佛為眾香世界的菩薩，說「有盡無盡解脫門」。

(一五)維摩詰說正觀如來。為舍利弗說：諸法如幻，是沒有沒生的。佛說：維摩詰是從阿閦佛妙喜世界來的。維摩詰現神足，接妙喜世界到此土，大眾都見妙喜世界的嚴淨，願意生到那裡去。(一六)釋提桓因發願護法。佛說持經的功德，舉過去月蓋王子（說「法供養」）授記事。佛囑彌勒於未來流通經典，並說新學與久行的不同。

10.《阿惟越致遮經》，三卷，晉竺法護譯。異譯有《不退轉法輪經》，四卷，北涼失譯。《廣博嚴淨不退轉輪經》，六卷，宋智嚴譯。文殊發起了這一法會；佛說的主要意義，是依一佛乘而方便說三乘行果。大弟子們聽了，自稱「吾等今日聖道具足，不違大意，降棄魔怨。備究五逆，得悉五樂，成就邪見，捨離正見。吾等今日已害無數萬千人命，悉成佛道，至無餘界

而已滅度」。這些密語，由文殊為大眾解說，得到佛的稱讚。

11《大寶積經》卷八六．八七〈大神變會〉，二卷，唐菩提流志譯。隋闍那崛多所譯的《商主天子所問經》，一卷，是〈大神變會〉的一部分。文殊所說部分，(一)文殊為商主說：一切法不可說而說，不可表示而表示，是大神變。商主答舍利弗說：不可思議是大神變，神變如虛空界，有什麼可怖畏的！佛說文殊往昔教化商主的因緣。(二)文殊為舍利弗說：久修梵行，多供養佛，種諸善根。(三)佛稱讚商主。文殊為舍利弗說：文字安立是大神變。(四)文殊為商主說：菩薩智，菩薩摩訶薩行，菩薩大智神通，菩薩平等行，菩薩行。

以下三部，是長行與偈頌雜出，而又有神咒的。1.《持心梵天所問經》，四卷，晉竺法護譯。異譯有《思益梵天所問經》，四卷，姚秦鳩摩羅什譯。《勝思惟梵天所問經》，六卷，元魏菩提流支譯。本經以思益梵天為主，在經文的後半，文殊參加了說法。(一)佛命文殊說法，文殊直答不可說。次答思益所問：說法，誰聽法，知法。比丘無諍訟，隨佛語，隨佛教，守護法。親近佛，給侍佛，供養佛。見佛，見法，見因緣法，得真智。隨如來學，正行，善人，樂人，得脫，得度，漏盡。實語，入道，見道，修道。(二)文殊答等行天子：歸依佛法僧，發菩提心。(三)文殊答思益問：行處行，知見清淨，得我實性。見佛，正行，慧眼無所見，無所得而得，得道，入正位。文殊為思益說：佛不是為益為損而出世；實無生死與涅槃可得；不貪著虛妄，所以說滅度與四諦。(四)文殊為等行說：一切言說，都是真實、如來說。惟如來有聖說法與聖默然。(五)文殊對佛說，有所發願是邪願。文殊為思益說菩提行，應如菩提而發願，得薩婆若，如來於法無所說。(六)文殊為思益說：佛法不可滅，所以不可護；不聽法才是聽法。(七)文殊請佛護念未來的持經者，佛說咒護持。

2.《無希望經》，晉竺法護譯，一卷。異譯《象腋經》，宋曇摩密多（Dharmamitra）譯，一卷。佛放光集眾，顧文殊而笑，與阿難論《象喻經》的功德。佛為文殊說：菩薩行二類六法，能具足安住諸功德。菩薩要契入法門，應悟解一切法如虛空。佛答文殊：說無生法忍。信解受持的，得二十種

功德。文殊讚歎，說藥樹喻。佛為文殊說：過去金剛幢菩薩，以神咒治病；持誦神咒的，不得再吃肉。

3.《法華經》，漢譯的現存三本：一、《正法華經》，十卷，晉竺法護譯。二、《妙法蓮華經》，七卷，姚秦鳩摩羅什譯。三、《添品妙法蓮華經》，七卷，隋闍那崛多等譯。還有失譯的《薩曇分陀利經》，一卷，是〈見寶塔品〉的別譯。《法華經》與文殊菩薩有關的，只有三品：(一)〈序品〉中，佛入無量義處三昧，放光照東方萬八千世界，世界的莊嚴與種種佛事，都分明的顯現出來。文殊答彌勒說：據過去日月燈明佛時所見的瑞相，與現在所見的一樣，所以推定為：今日如來當說《妙法蓮華經》。(二)〈見寶塔品〉：文殊從娑竭羅龍王宮來，對智積說：在龍宮常說《法華經》。所化的眾生，無量無數。有八歲的龍女，智慧利根，一發菩提心，就得不退轉，能成佛道。(三)〈安樂行品〉：佛為文殊說：在未來惡世中，要說《法華經》的，應該安住四安樂行。

在初期大乘時代，文殊師利是一位最負盛名的大菩薩。集出了與文殊有關的多數經典，受到佛教界的歌頌。有些經典，文殊雖沒有參預論議，也會意外的被提到。如1.《佛印三昧經》，一卷，《出三藏記集》編在「新集續撰失譯雜經錄」，譯者不明。自《歷代三寶紀》以來，傳說為漢安世高譯。這部經，說到《摩訶般若波羅蜜經》，稱讚「文殊師利菩薩最高才第一」！

2.《文殊師利問菩薩署經》，一卷，漢支婁迦讖譯。經說「怛薩阿竭(如來)署」。奈吒和羅（Rā□□rapāla）問：「是會中乃有學怛薩阿竭署者不？曰：有文殊尸利菩薩」。

3.《佗真陀羅所問如來三昧經》，三卷，漢支婁迦讖譯。異譯《大樹緊那羅王問經》，四卷，姚秦鳩摩羅什譯。經末說到：「仁者（指阿闍世王）而得二迦羅蜜(善知識)，一者是佛，二者是文殊尸利。蒙是恩，所作非法，其狐疑悉解除」。

4.《密迹金剛力士經》，七卷，晉竺法護譯，編入《大寶積經》卷八——一四〈密迹金剛力士會〉。異譯《如來不思議秘密大乘經》，二〇卷，

趙宋法護譯。經中阿闍世王也說：「諸佛世尊，文殊師利慈德，乃為我等決眾狐疑」。上二部，都是《阿闍世王經》以後集出的（有偈頌與咒語）。

5.《惟曰雜難經》，一卷，《出三藏記集》也編在「新集續撰失譯雜經錄」。《歷代三寶紀》以來，傳說為吳支謙譯。經中說維摩羅達達女與文殊論法，與《離垢施女經》相合。又說「南方……有最尊菩薩，字文殊斯利」。上來五部，只是提到了文殊師利；還有參與論說而只是一小節的，如：

6.《離垢施女經》，一卷，晉竺法護譯（異譯，略）。這部經，波斯匿（Prasenajit）王女兒——離垢施，與八大聲聞、八大菩薩問答。文殊有問答一段。

7.《超日明三昧經》，二卷，晉竺法護譯出，由聶承遠整理刪定。文殊為慧英菩薩說：菩薩的博聞多智，行者與成就。

8.《菩薩瓔珞經》，一四卷，姚秦竺佛念譯。經中，佛為軟首說：修無盡藏法的，要修五法門；具足四果報行；一一地要成就四神足行；佛為文殊師利說四種四聖諦；法輪的有轉與無轉；道與泥洹。

9.《決定毘尼經》，一卷，晉竺法護譯（異譯，略）。文殊說究竟毘尼——不悔毘尼，最勝、清淨、不思議、淨諸趣、自性遠離、三世平等、永斷疑惑毘尼。

10《第一義法勝經》，一卷，元魏瞿曇般若流支譯（異譯，略）。佛為仙人說眾生無我，隨業受報。囑文殊護念流通。

11《大寶積經》卷八八．八九〈摩訶迦葉會〉，二卷，元魏月婆首那譯。文殊說：一切法不生不滅，不受(取)不捨，不增不減，所以無來無去。五百比丘聽了，漏盡心解脫。

12《月上女經》，二卷，隋闍那崛多譯。文殊與月上論法：一切如化，沒有捨此生彼可得。

與文殊有關的大乘經，當然還不少。如《大方廣佛華嚴經》，是纂集所成的大部，想另闢專章去論究。《文殊師利悔過經》，也留在「普賢行願頌」合併說明。如《大般涅槃經》、《央掘魔羅經》、《長者女菴提遮師子吼了

義經》，都提到文殊，但「文殊法門」是被呵責的。如《勝天王般若波羅蜜經》，是纂集所成的，含有明顯的如來藏說。元魏曇摩流支所譯的《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》（異譯，略），佛為文殊說：「不生不滅者，即是如來」。舉毘琉璃地……大地——九喻，說明如來不生不滅，而現起利益眾生的佛事。又說如來名為法身。如來不生，無名無色……非下非中非上。菩提無根無住……如來如是得菩提——菩提十六義。十六義，與《大集經．陀羅尼自在王菩薩品》相合。《究竟一乘寶性論》，引述了九種譬喻，與菩提十六義，無疑為後期大乘經。《文殊師利問菩提經》，有四種譯本，體裁與論典相近，與大乘瑜伽者的思想相近。《文殊師利問經》說：「若得食肉者，象龜經，大雲經，指鬘經，楞伽經等諸經，何故悉斷」？這是比《楞伽經》集出更遲的。晉聶道真譯《文殊師利般涅槃經》，說到文殊火化時，見文殊的「身內心處，有真金像，結加趺坐，正長六尺，在蓮華上」，也是如來藏說。《大方等大集經》與文殊的關係不深，僅〈海慧菩薩品〉，文殊說佛在菩提樹下，不得一法，並說持經的十種功德。還有趙宋天息災所譯的《大乘善見變化文殊師利問法經》，趙宋法賢所譯的《妙吉祥菩薩所問大乘法螺經》，趙宋施護所譯的《大乘不思議神通境界經》，譯出的時代更遲；與初期的「文殊法門」，思想上也有距離，所以都不在本章的論究範圍以內。

第二項 論集出的先後

初期大乘經，與文殊師利（Mañjuśrī）有關的，部類相當的多。依上項所敘述的而加以分類，Ａ佛為文殊說的，共七部。Ｂ以文殊為說主，或部分參加問答的，共二十八部，這是「文殊師利法門」的主要依據。Ｃ偶而提到的，或參預問答而只一節二節的，共十二部。三類合計，共四十七部。除去Ｃ類，也還有三十五部。這些經典的集出，從經典自身去論究，可見是先後不等的。不過，論定集成的先後，雖是應該的、可能的，卻是並不容易的。如依某一事項來區別，那是不一定能正確的；如從幾種事項來綜合觀察，才能不難看出法門流演的大概。這裡，先分別來說：

一、依譯為漢文——傳譯的先後來說：這對於經典集成的先後，是有相當意義的。漢代的支婁迦讖（Lokak□ema），已譯出了Ｂ類的《首楞嚴三

昧經》（已經佚失），《阿闍世王經》；A類的《內藏百寶經》；C類的《文殊師利問菩薩署經》，《伅真陀羅所問三昧經》——五部。支讖在桓帝、靈帝時譯經，約在西元一七〇年前後。從所譯的《首楞嚴三昧經》，《阿闍世王經》來說，文殊法門已發展得相當完成，並已影響到其他（C類）部類了。特別是晉代的竺法護，從晉太始二年（西元二六六）譯《須真天子經》，到永嘉二年（西元三〇八）譯《普曜經》，傳譯的工作，先後長達四十三年。竺法護是傳譯文殊教典最多的譯師！在他的譯典中，A類有二部：《菩薩行五十緣身經》，《普門品經》。B類共十九部：《首楞嚴三昧經》，《維摩鞊經》，已經佚失了；《文殊師利普超三昧經》，是《阿闍世王經》的再譯；初譯而保存到現在的，還有十六部。C類也譯出了《密迹金剛力士經》，《離垢施女經》，《決定毘尼經》——三部（另有《超日明三昧經》，由聶承遠整治完成）。在三類四十七部經中，竺法護譯出了半數——二十五部。尤其是（B類）文殊為主體的二十八經，竺法護所譯的，竟占三分之二。文殊部類的譯出，可分為二期：竺法護（及同時）及以前所譯的，是前期。前期所譯的，共三十四部。這些經典，竺法護所譯的，西元三世紀初，也應該已經存在了。竺法護以後所譯的，是後期，大體是三世紀以後所集出的。列表如下：

A

B

C

合計

前期所譯

四

二二

八

三四

後期所譯

三

六

四

一三

二、依文體——長行或長行與偈頌雜說來分別：原始聖典的《雜阿含經》，就有長行與長行偈頌雜說的二類。為天（四眾）人（四眾）八眾所作的通俗說法，都是長行與偈頌雜說的。大乘《般若經》是長行體；古老的淨土經——《阿閦佛國經》，《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（再譯的《無量清淨平等覺經》，就有偈頌），也是長行。所以著重深義的文殊教典，可能起初傳出的是長行，而後有長行與偈頌雜說的。從這一假定去觀察，Ａ類中七部是「長行」；《菩薩行方便境界神通變化經》是「雜說」，是「後期」所譯的。Ｂ類中，十一部是長行，十七部是雜說。Ｃ類十二部中，僅《佛印三昧經》、《文殊師利問菩薩署經》、《惟曰雜難經》——三部是長行，都是「前期」譯出的。大乘經先有「長行」，後來有「雜說」，這一發展傾向，顯然是初期大乘流行的實況。

三、依問答及法數解答來說：在問答中，或以四法等來解答，如《長阿含經》的《善生經》，就已經如此了。大乘佛法的興起，重於深義的發揚，不是敘述、分別解說的。如《般若經》，「下品般若」只說到誹謗般若的（二緣）四因緣；到了「中品般若」，就有十八空，百八三昧；四十二字門，受持二十功德；十住地，一一地有多少法等。這表示了「般若法門」，從深悟而傾於敘述說明了。「文殊師利法門」的問答，是誘導的，啟發的。對於所問的，或要對方反觀自己，或給予否定，與「原始般若」大體相同。或以非常的語句，引入出格的深悟。這不是敘述的，分別解說的，也就不需要「數法」的。但在「文殊法門」的開展中，適應一般的需要，也漸漸的應用了「數法」。所以在與文殊有關的經典中，每含有二重性——（文殊的）依勝義法界說；依世俗安立（「數法」）說。依此來觀察：Ａ類七部中，《內藏

百寶經》，《菩薩行五十緣身經》，《普門品經》（以上是前期所譯），《不必定入定入印經》——四部是沒有「數法」的；

其他的三部有「數法」。B類二十八部中，《文殊師利淨律經》，《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，《濡首菩薩無上清淨分衛經》，《大淨法門經》（以上是前期譯）；《諸法無行經》，《文殊所說般若波羅蜜經》，《法界體性無分別經》，《文殊師利巡行經》——八部經是沒有「數法」的。其他二十部，都有「數法」，以三十二為最高數。C類不屬「文殊法門」，而是受到「文殊法門」影響的。十二部中，《佛印三昧經》，《文殊師利問菩薩署經》，《惟曰雜難經》（以上是前期所譯）；《月上女經》，《第一義法勝經》——五部是沒有「數法」的。B類二十部，C類七部——有「數法」的經典，雖數目不一，確是有眾多「數法」的。然佛為文殊說的「數法」，僅《正法華經》的四安樂行。《無希望經》的菩薩行（二種）六法，能安住一切功德；說法比丘得二十功德。《菩薩瓔珞經》的四果報行，四神足行，四種四聖諦。文殊所說的「數法」，如《首楞嚴三昧經》，十法行名為福田（龍樹所引用的，僅有這部經）。

《如幻三昧經》的成就二十事，能得破毀魔場三昧；四法能得三昧。《文殊師利現寶藏經》，菩薩三十二功德鎧；增上慢有二。《等集眾德三昧經》的四法無畏，四不思議，四無盡，行四法。《無極寶三昧經》的九法寶。〈大神變會〉說五十六智。〈善德天子會〉的四法能攝一切善法——八法，都由八法而入；三種樂……波羅蜜三伴助（上二部的譯出極遲）。B類與C類，有「數法」的共二十七部，「數法」的確是相當多的，但極大部分，是佛為其他菩薩說的，或其他菩薩說的。佛為文殊說及文殊所說的，只是很小部分，這可以證明「文殊師利法門」的特性，是不重「數法」的。這些「數法」是漸漸的增多起來，有一項是可以舉例說明的，如有關菩薩事，佛都以四法來解答。西晉失譯的《太子和（應該是「私」字的誤寫）休經》，問菩薩八事；《須摩提菩薩經》問十事；《離垢施女經》問十八事；《持心梵天所問經》問二十事；《伅真陀羅所問如來三昧經》問三十二事；《須真天子經》也問三十二事。

所問的菩薩事，內容是有共同性的，都以四法來解答，很可以作為因襲與發展的說明。Ｂ類的「數法」，以三十二為最高數；Ｃ類有三十二數，更有六十四與八十的，受文殊法門影響的經典，顯然有了進一步的發展。

咒——明咒，在大乘深義的闡揚中，本是「文殊法門」所不會重視的。不過遲一些集出的經典，為了適應世俗，漸漸的融攝了「護咒」。如Ａ類七經，是沒有咒語的。Ｂ類二十八經中，僅《持心梵天所問經》，《無希望經》，《正法華經》，《大寶積經》的〈善德天子會〉——四部經有護法、護人的護咒。Ｃ類十二經中，僅《密迹金剛力士經》，《伅真陀羅所問如來三昧經》——二部經有護咒；這二部經，是為夜叉（yak□a）、緊那羅（ki□nara）說法的。有咒法或沒有，也可以作為「文殊法門」發展先後的區別。

三類四十七部，以譯出等四事來綜合分別，如下表：

Ａ

Ｂ

附記

Ｃ

附記

前期所譯

長行

直說

3

3

3

數法

1

5

雜說

直說

1

數法

13

(咒法3)

5

(咒法2)

後期所譯

長行

直說

1

2

數法

1

1

雜說

直說

2

(咒法1)

2

數法

1

1

2

代表文殊法門的經典，在Ａ、Ｂ二類中，擇取以文殊為主體，或文殊參與論答而有重要性的十八部經，約長行為先，雜說與數法為次來分別。但這是說：起初是長行，其後雖仍有長行的集出，只是雜說與數法的經典，大大增多起來。依此來分別，約可分為三期：初期與「下品般若」相當（西元五〇年前）；中期與「中品般若」相當（西元五〇——一五〇）；後期與「上品般若」相近（西元一五〇——二〇〇頃）。試列舉經名如下：

初期

《內藏百寶經》(長、直)

《菩薩行五十緣身經》(長、直)

中期

《普門品經》(長、直)

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》(長、直)

《阿闍世王經》(長、數)

《首楞嚴三昧經》(長、數)

《諸佛要集經》(長、數)

《如幻三昧經》(雜、數)

《文殊師利佛土嚴淨經》(雜、數)

後期

《文殊師利淨律經》(長、直)

《濡首菩薩無上清淨分衛經》(長、直)

《大淨法門經》(雜、直)

《須真天子經》(雜、數)

《魔逆經》(長、數)

《文殊師利現寶藏經》(雜、數)

《維摩詰經》(雜、數)

《濟諸方等學經》(長、數)

《集一切福德三昧經》(長、數)

竺法護傳譯以後，遲到唐代的譯師，對文殊法門的重要教典，也還在傳譯出來（可能有的早已存在，只是譯出遲一些）。如《諸法無行經》，《文殊所說般若波羅蜜經》，《法界體性無分別經》，《文殊師利巡行經》，《大寶積經》的〈大神變會〉，〈善德天子會〉都是。

第二節 文殊法門的特色

第一項 文殊及其學風

在多數的大乘經中，文殊師利（或譯「尸利」Mañjuśrī）與彌勒（Maitreya）菩薩，為菩薩眾的上首。彌勒是《阿含經》以來，部派佛教所公認的，釋迦會上的唯一菩薩。而文殊，在初期大乘經中，傳說是他方來的，如《文殊師利淨律經》(大正一四．四四八中)說：

「東方去此（娑婆世界）萬佛國土，世界名寶氏，佛號寶英如來。……文殊在彼，為諸菩薩大士之倫，宣示不及」。

文殊是東方世界的菩薩，是應釋尊的感召而到此土來的。《文殊師利現寶藏經》也說：文殊「從寶英如來佛國而來」；異譯《大方廣寶篋經》，作「從寶王世界，寶相佛所來」。趙宋譯出的《大乘不思議神通境界經》，作「東方大寶世界、寶幢佛剎中，所住妙吉祥菩薩」。「寶英」是「寶相」、「寶幢」的異譯，原語應該是 Ratnaketu。「寶氏」，或譯作「寶主」、「寶王」、「寶住」（「住」，疑是「主」的誤寫）、「大寶」，是文殊所住的，東方世界的名稱。多氏《印度佛教史》說：文殊師利現比丘相，來到歐提毘舍（O□iviśa）旃陀羅克什達（Candrarak□ita）的家中。據《印度佛教史》，歐提毘舍為東方三大地區的一區。這也暗示著文殊師利（所傳法門），是與東方有關的。支謙所譯的《惟曰雜難經》，說南方「有最尊菩薩，字文殊斯利」。歐提毘舍即現在的奧里薩（Orissa），地在印度東方與南方的

中間；如《大唐西域記》，就是劃屬南印度的。文殊師利從東方（也可說南方）來，是初期大乘經的一致傳說。遲一些，《弘道廣顯三昧經》說：文殊所住的，寶英如來的寶飾世界，在下方。《華嚴經》說：文殊師利住在東北方的清涼山。從此，秘密大乘所傳的《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》，《文殊師利法寶藏陀羅尼經》，也都說文殊在東北方了。

從東方來的文殊師利，是現出家比丘相的。如《文殊師利現寶藏經》說：在安居期間，文殊「不現佛邊，亦不見在眾僧，亦不見在請會，亦不在說戒中」，卻在「王宮采女中，及諸婬女、小兒之中三月」，所以大迦葉（Mahākāśyapa）要「撾揵□(椎)」，將文殊驅擯出去。這表示了文殊是出家比丘，但不守一般的律制。依經說，這是「文殊師利童子，始初至此娑婆世界」。還有可以論證文殊是現出家相的，如文殊到喜信淨世界光英如來處，在虛空中，作大音聲。光英佛的弟子問佛：「誰為比丘色像，出大音聲」？《文殊師利普超三昧經》說：文殊與大迦葉，應阿闍世（Ajātaśatru）王宮的供養，迦葉讓（「著衣持鉢」的）文殊先行。《離垢施女經》中，「八菩薩及八弟子(聲聞)，明旦，著衣持鉢，入城分衛」，文殊是八菩薩之一。《大般若經．那伽室利分》說：「妙吉祥菩薩摩訶薩，於日初分，著衣持鉢，……入此室羅筏城巡行乞食」。《文殊師利般涅槃經》說：文殊「唯於我（佛）所出家學道，……作比丘像」。從初期大乘經看來，東方來的文殊師利，確定是出家的比丘。

文殊師利從東方來，留著沒有回去。文殊贊助了釋尊的教化，也獨當一面的弘法，成為初期大乘的一大流！「文殊師利法門」，與釋尊的（傳統的，大乘的）佛法，在應機開示，表達佛法的方式上，是有顯著差別的。文殊師利是從寶氏世界、寶英佛那邊來的。寶英佛那邊的佛法，與此土釋尊的佛法不同，如《清淨毘尼方廣經》(大正二四．一〇七六中、一〇八〇中)說：

「彼諸眾生，重第一義諦，非重世諦」。

「（此土所說）一切言說，皆是戲論，是差別說，呵責結使說。世尊！寶相佛土無有是說，純明菩薩不退轉說，無差別說」。

大乘經的文殊法門，就是寶相佛土那樣的，重第一義諦，重無差別，重不退轉的法門。〈那伽室利分〉說：「尊者所說，皆依勝義」。《濡首菩薩無上清淨分衛經》說：「濡首諸所可說，彼之要言，但說法界」。《決定毘尼經》說：「文殊師利所說之法，依於解脫」。依勝義，依法界，依解脫，文殊法門的特色，與《清淨毘尼方廣經》所說的，完全符合。

「文殊師利法門」，不是釋尊那樣的，依眾生現前的身心活動——蘊、處、界、緣起，次第的引導趣入；是依自己體悟的勝義、法界、解脫，直捷的開示，使人也能當下悟入的。這可說是聲聞與大乘的不同，如《文殊師利現寶藏經》說：「向者世尊說弟子(聲聞)事，願今上人說菩薩行」！文殊所說的菩薩法，在（代表傳統佛教的）比丘們聽起來，是覺得與（向來所學的）佛法不合的，所以《文殊師利巡行經》(大正一四．五一一上)說：

「五百諸比丘眾……作如是言：我不用見文殊師利童子之身，我不用聞文殊師利童子名字。隨何方處，若有文殊師利童子住彼處者，亦應捨離。何以故？如是文殊師利童子，異我梵行，是故應捨」。

「梵行」，是釋迦佛開示學眾所修的。文殊所說的不同，那當然要捨離而去了。在大乘經中，釋尊當然也是說大乘法的，然與文殊所說的，每有不同的情形。如佛說三種神變——「說法、教誡、神通」；文殊說更殊勝的神變：「若如來於一切法不可說，無文字，無名相，乃至離心意識，一切語言道斷，寂靜照明，而以文字語言宣說顯示，是名諸佛最大神變」。「於一切法所有言說，悉名神變。……一切言說實無所說，名大神變」。如佛以四法，分別解答菩薩三十二事；文殊再答三十二事，卻不用分別解答的方法。如師子步雷音菩薩問文殊：「久如當成無上正真之道」？「發意久如應發道心」？文殊師利一再反詰而不作正面答復。為什麼不說？佛以為：「文殊師利在深妙忍，所入深忍，不逮得道(菩提)，亦不得佛，復不得心，以無所得故不說」；還是由佛代文殊說。總之，使人感覺到的，文殊法門的表現方式，與聲聞法不同，也與一般敘述、分別說明的大乘法不同。

「文殊法門」的獨到風格，在語言表達上，是促使對方反觀的，或反詰的、否定的。超越常情的語句，每使人震驚，如《阿闍世王經》卷下(大正一五．四〇〇中)說：

「飯事既訖，阿闍世則取一机，坐文殊師利前。自白言：願解我狐疑！文殊師利則言：若恒邊沙等佛，不能為若說是狐疑！阿闍世應時驚怖，從机而墮」。

阿闍世王造了殺父的逆罪，想到罪惡的深重，內心非常疑悔不安，所以請文殊說法，希望能解脫內心的疑悔（也就是出罪了）。文殊卻對他說：不要說我文殊，就是數等恒河沙的佛，也不可能為你說法，當然也不會解除你內心的疑悔。這不是絕望了嗎？非墮不可。所以闍王驚怖，竟從座上跌下來。其實，這是說：佛覺了一切法如虛空，本來清淨，不是可染汙的，也沒有染汙而可除的。所以說：闍王的疑悔，是恒河沙數佛所不能說的。如《諸法無行經》中，諸天子讚歎文殊說：「文殊師利名為無礙尸利，……無上尸利」！而文殊卻說：「我是貪欲尸利，瞋恚尸利，愚癡尸利！…… 我是凡夫！……我是外道，是邪行人」！這當然不能依語句作解說，而有深一層意義的。這類語句，就是「密語」，成為「文殊法門」的特色！

文殊法門，不只是語句的突出，在行動上也是突出的。在經中，文殊常以神通來化導外，《文殊師利現寶藏經》說到：在夏安居的三個月中，文殊沒有來見佛；沒有住在僧團中；沒有受僧中的次第推派，去應施主的請食；也沒有參加說戒。直到三個月終了，文殊才出現在自恣（晉譯作「常新」）的眾會中。據文殊自己說，「吾在此舍衛城，於和悅(波斯匿)王宮采女中，及諸婬女、小兒之中三月」。大迦葉知道了，要把文殊擯出去，代表了傳統的佛教。文殊是現出家相的，出家比丘，每年要三月安居，這是律制而為佛教界所共同遵行的。在律制中，出家人不得無故或太早入王宮；不得鄰近淫女與童女。文殊在安居期間，卻在王宮采女、淫女、小兒中。這是以出家身分，而作不尊重律制的具體表現。依律制，比丘的生活謹嚴，說法（及授歸戒）是化導眾生的唯一方法。文殊法門，不拘小行，表現了大乘的風格。《文殊師利現寶藏經》卷下(大正一四．四六〇中——下)說：

「文殊師利答我言：唯迦葉！隨一切人本（行）而為說法，令得入律。又以戲樂而教授眾人，或以共（疑是「苦」字）行，或以遊觀供養，或以錢財交通，或入貧窮慳貪中而誘立之。或現大清淨(莊嚴)行，或以神通現變化。或以釋梵色像，或以四天王色像，或以轉輪聖王色像，或現如世尊色像。或以恐懼色像，或以麁獷，或以柔軟，或以虛，或以實，或以諸天色像。所以者何？人之本行若干不同，亦為說若干種法而得入道」。

佛法的目的，在乎化度眾生。化度眾生，需要適應眾生的根性好樂；適應眾生的方便，不能拘泥於律制謹嚴的生活。文殊不拘小行，擴大了化度眾生的方便，也縮短了出家與在家者的距離。如維摩詰（Vimalakīrti），現在家的居士身，所作的方便化度，與文殊以出家身分所作的方便化度，是沒有太大差別的。「文殊法門」所表現的大乘風格，嚴重的衝擊了傳統佛教，在佛教界引起廣泛的影響！

行動最突出而戲劇化的，如《如幻三昧經》說：文殊師利為善住意天子說法，會中有五（百）菩薩，得了宿命通，知道過去曾造了逆罪——「逆害父母，殺阿羅漢，撓亂眾僧，壞佛塔寺」。到現在，逆罪的餘報，還沒有盡，內心疑悔不安，所以不能悟入深法。為了教化他們，「文殊師利即從坐起，偏出右肩，右手捉劍，走到佛所。佛告文殊：且止！且止！勿得造逆，當以善害」！文殊做出要殺害如來的動作，由佛的制止，使大家悟解到一切如幻，「彼無有罪，亦無害者；誰有殺者？何謂受殃？如是觀察惟念本際(實際)，則能了知一切諸法，本悉清淨，皆無所生」；五（百）菩薩也就悟得了無生忍。這是教化的大方便！在傳統佛教來說，這是難以想像的。文殊法門的特徵——出格的語句，出格的行動，到了後期大乘時代，不同的大乘論師興起，顯然的衰落了！不過，在中國禪宗祖師的身上，倒多少看到一些。

在初期大乘經中，文殊為眾說法，情形有點特殊。大乘初興，參與法會，問答法義的，《般若經》是須菩提（Subhūti）、舍利弗（Śāriputra）、阿難（Ānanda）等大弟子，彌勒菩薩，帝釋天（Śakro devānām indra□）。其他天子來參加法會的，只是歌頌讚歎，散華供養。《阿閦佛國經》是阿難、帝釋；《阿彌陀經》是阿難與彌勒，這都是佛教舊傳的聖者們。大乘經

多起來，一向不知名的菩薩，也在經中出現。而「文殊師利法門」，除菩薩以外，都是天子，是有重要地位，參加問答法義的天子。不妨說，「文殊師利法門」，主要是為天子說的，如：

大光天子、須深天子(《魔逆經》)

寂順律音天子(《文殊師利淨律經》)

寶上天子(《法界體性無分別經》)

善住意天子(《如幻三昧經》)

商主天子(〈大神變會〉、《商主天子所問經》)

須真天子(《須真天子經》)

持心梵天、等行天子（不退轉天子、淨相天子）(《持心梵天所問經》)

善德天子(〈善德天子會〉)

（成慈梵王、等行梵王、持須彌頂帝釋、瞿域天子、現意天子、淨法藏天子）(《首楞嚴三昧經》)

光明幢天子(《諸佛要集經》)

普等華天子、光明華天子、天香華天子、信法行得天子(《阿闍世王經》)

（螺髻梵王、天女）(《維摩詰經》)

月淨光德天子、寶光明主天子、隨智勇行天子(《文殊師利問菩提經》)

千世界主那羅延(《集一切福德三昧經》)

與文殊師利問答的，有這麼多的天子！其中一部分，還是專為天子說的。從這裡，又發現另一特點，如《持心梵天所問經》說：「持心梵天白世尊曰：溥首童真在斯眾會，默然而坐，無所言講，亦不談論！佛告溥首：豈能樂住說斯法乎」？《須真天子經》，《商主天子經》，《法界體性無分別經》，都由於天子的請求而後說法的。也有由於優波離（Upāli）、阿難、光智菩薩的請求。在大乘法會中，佛或其他菩薩說了，再由文殊來說，表示出獨到的悟境。這不是說明了，大乘法興起，文殊法門在大乘基礎上繼起宏揚嗎

？文殊法門的發揚，多數是應天子的請求，為天子說法，這表示什麼呢？文殊師利被稱為「童子」（kumārabhūta），或譯「童真」、「法王子」，這裡有「梵童子」、舍利弗為「法王長子」的相關意義。文殊師利的出現，是釋尊的脇侍——天上弟子大梵天（Mahābrahman），人間弟子舍利弗，合化而出現大智慧者的新貌。大乘初期的文殊，現出家相，還是上承傳統佛教的（後來，文殊現作在家相了）。為天子（主要是欲界天神）說法，多少傾向「梵」的本體論——「文殊師利法門」，不正表示了，佛法適應印度梵教的新發展嗎？這一法門，受到天子（天菩薩）們的熱烈推崇。如《文殊師利淨律經》說：「自捨如來，未有他尊智慧辯才，……如文殊者也」！《文殊師利普超三昧經》說：「溥首童真所可遊至，則當觀之（為）其土處所，悉為（有）如來，無有空缺，諸佛世尊不復勞慮」。這樣的稱歎，與佛對舍利弗的稱歎一樣。至於《如幻三昧經》說：「億百千佛所益眾生，不及文殊之所開化」。《濡首菩薩無上清淨分衛經》說：「濡首童真者，古今諸佛，無數如來，及眾仙聖，有道神通所共稱歎。……為一切師」，那簡直比（三藏所傳，釋迦那樣的）佛還偉大呢！

在初期大乘經中，「文殊法門」與「般若法門」同源（於「原始般若」），而有了獨到的發展。以語句來說，「皆依勝義」，「但說法界」（近於禪者的專提向上）。著重於煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提，而忽略於善心——信、慚、愧等是菩提，善業、福報是菩提，六度、四無量、四攝等是菩提。以行動來說，作外道形去化外道，到宮人、淫女處去安居，執劍害佛，而對佛教固有的教化方式，也不加重視。這可說是一切平等中的「偏到」！這種「偏到」的精神，在「文殊法門」中，從多方面表現出來。如大乘行者，當然認為勝於（傳統的）聲聞乘，希望聲聞人來學習大乘。「般若法門」尊重聲聞人，以為阿羅漢與具正見的（初果），一定能信受般若。已證入聖位的，如能發菩提心，那是好極了，因為上人應更求上法。這一態度與方法（與釋尊對當時外道的態度相同），是尊重對方，含容對方，誘導對方來修學。對存在於印度的部派佛教，相信能減少諍論，從大小並行中導向大乘的（後代的中觀與瑜伽師，都採取這一態度）。「文殊法門」卻不然，

著重於呵斥聲聞，如《須真天子經》卷二(大正一五．一〇四中)說：

「聲聞、辟支佛，為猗貢高，為離貢高！菩薩貢高，出彼輩上」。

「菩薩貢高，欲令他人稱譽耶？……菩薩方便稱譽佛乘，毀弟子乘，……欲令菩薩發大乘，滅弟子乘」。

「得無過耶？……菩薩稱譽大乘，毀弟子乘，不增不減也」！

菩薩應該貢高，應該讚佛乘而毀斥聲聞，雖然說這是符合事理，並沒有過分，但這樣的向聲聞佛教進攻，怕只會激發聲聞佛教界的毀謗大乘！「佛法」，釋尊本著自覺的體驗，為眾生說法，不能不應機設教，由淺入深，循循善誘。「文殊法門」卻表示了但說深法的立場，如《大寶積經》卷一〇一〈善德天子會〉(大正一一．五六七上)說：

「若有醫人將護病者，不與辛酸苦澁等藥，而彼醫人於彼病者，為與其差、為與死耶？……其說法者，亦復如是。若將護於他，恐生驚怖，隱覆如是甚深之義，但以雜句綺飾文辭而為演說，則授眾生老病死苦，不與無病安樂涅槃」。

平淡的藥，治不了重病，與中國所說的「藥不瞑眩，厥疾不瘳」的意義一樣。在醫方中，用重藥，以毒攻毒，都是治病的良方，但決非唯有這樣才能治病。「文殊法門」的譬喻，是說淺法不能使眾生解脫，即使聽眾受不了，驚恐怖畏，誹毀大乘，也要說甚深法（「但說法界」）。「文殊法門」以為：即使聽眾受不了，起惡心，墮地獄，也沒有關係，如《文殊師利巡行經》(大正一四．五一一中)說：

（文殊）「說此法時，……一百比丘起於惡心，自身將墮大地獄中。爾時，長老舍利弗語文殊師利童子言：文殊師利！仁者說法，非護眾生，而失如是一百比丘」！

「舍利弗！此一百比丘，墮大叫喚地獄；受一觸已，生兜率陀天同業之處。……此百比丘，彌勒如來初會之中，得作聲聞，證阿羅漢。……若不得聞此法門者，則於生死不可得脫」。

經文的意思是，聽見甚深法門，功德非常大！雖然起惡心而墮入大地獄，一下子就離苦生天。由於聽了深法，所以能在彌勒法會究竟解脫。這樣，雖然不信毀謗而墮地獄，也能因此得解脫，比聽淺法而不墮地獄，要好得多了！《如幻三昧經》也說：五百比丘聽了深法，誹謗經典，現身墮大地獄。文殊師利以為：「其族姓子及族姓女，墮大地獄，在大地獄忽聞此經，尋便得出，輒信深經而得解脫」。文殊在《諸法無行經》中，說自己的「本生」：勝意比丘聽了甚深法偈，現生墮在大地獄中，百千億那由他劫在大地獄受苦。從大地獄出來，一直都受人誹謗；聽不到佛法；出家又反俗；「以業障餘罪故，於若干百千世諸根闇鈍」。受足了誹謗大乘深法的罪報，沒有《文殊師利巡行經》，《如幻三昧經》所說那樣，迅速的得到解脫，但文殊又說：「聞是偈因緣故，在所生處，利根智慧，得深法忍，得決定忍，巧說深法」。總之，聽深法（不契機）而墮落的，比聽法而漸入漸深的，要好得多。為了發揚深義，強化聽聞深法的功德，對於應機說法的方便善巧，如大海那樣的漸入漸深，被漠視了。

文殊師利菩薩的法門，一向都是以為說「空」的；如古代三論宗的傳承，就是仰推文殊為遠祖的。但在說「空」的《般若經》（前五會）中，文殊師利並沒有參與問答，這是值得注意的事！「中品般若」，及「下品般若」的「漢譯本」、「吳譯本」，雖有文殊菩薩在會，但「下品般若」的「晉譯本」、「秦譯本」、「宋譯本」，都沒有提到文殊師利。所以文殊師利的法門，即使是說「空」的，但與「般若法門」，可能只是間接關係，而不是同一系的！文殊師利所說、所代表的法門，在印度後期大乘經中，的確是看作「空」的代表，而受到批評與糾正。如文殊師利與央掘魔羅（A□gulimāla）的對話中說：

文殊：「善哉央掘魔，已修殊勝業，今當修大空，諸法無所有」！

央掘：「文殊法王子，汝見空第一。云何為世間，善見空寂法？空空有何義？時說決所疑」！

文殊：「諸佛如虛空，虛空無有相。諸佛如虛空，虛空無生相。諸佛如虛空，虛空無色相。……如來無礙智，不執不可觸。解脫如虛空，虛空無有相。解脫則如來，空寂無所有。汝央掘魔羅，云何能了知」！

央掘：「……文殊亦如是，修習極空寂，常作空思惟，破壞一切法。……云何極空相，而言真解脫？文殊宜諦思，莫不分別想！……出離一切過，故說解脫空。……嗚呼蚊蚋行，不知真空義！外道亦修空，尼乾宜默然」！

文殊：「汝央掘魔羅，……誰是蚊蚋行，出是惡音聲」？……

央掘：「嗚呼今世間，二人壞正法，謂說唯極空，或復說有我。……嗚呼汝文殊，不知惡（說）非惡（說）！……嗚呼汝文殊，修習蚊蚋行」！

長者女菴提遮，與文殊師利論說空義，也責文殊說：「嗚呼真大德，不知真空義」！《大般涅槃經》中，文殊勸純陀（Cunda-karmāraputra）說：「汝今當觀諸行性相！如是觀行，具空三昧。欲求正法，應如是學」！反被純陀責難一番。在初期大乘經中，文殊是師子狂吼那樣，呵斥、批評諸大弟子與菩薩們，連釋尊所說的，也要詰難一番。但到了大乘後期，文殊所代表的「空」義，被作為批判的對象了！雖然，《央掘魔羅經》、《長者女菴提遮師子吼了義經》、《大般涅槃經》，都解說為：文殊師利是知道的，並沒有誤解，但在「真常大我」的後期大乘經中，文殊所代表的法門，是被再解說，而引向「有異法是空，有異法不空」的立場。在初期大乘經中，文殊所代表的法門，確是重要的一流！

第二項 佛、菩薩方便行

大乘佛法，是「佛涅槃後，佛弟子心中的永恒懷念」所引發出來的。懷念，傾向於理想化，成為理想的、超越的佛陀，與聲聞弟子間的差距，也漸漸的大了。佛是長時期修行所成的，所以釋尊過去生中的「本生」，就不斷的流傳出來。四波羅蜜、六波羅蜜、十波羅蜜——菩薩行，就是從「本生」歸納得來的，這都是部派佛教的發展成果。在長期修行中，然燈佛（Dīpa□kara）為菩薩授記，是佛教界所共傳的，為佛法而傾向大乘佛法的關鍵問題。然燈佛授記，菩薩「入決定」，「得不退轉」，「得（無生）忍」。

菩薩有深智慧，才能不著生死，修行利他大業，圓成佛道。般若的甚深悟入，使波羅蜜的菩薩行，進入一新的領域。「般若波羅蜜法門」，從「原始般若」以來，以般若攝導六度（萬行），趣向一切智海。「般若」是著重現實人生（及天趣一分）的向上進修，以「不退轉」為重點。在「中品般若」的「後分」——「方便道」中：得不退的菩薩，遊十方佛土，自利為多見佛，多聞法，多種善根；利他為嚴淨佛土，成熟眾生，但《般若經》到底是以菩薩般若行為主的。部派佛教傳出的理想的佛陀觀，如沒有般若證入，不過是想像的信仰而已。般若深悟的修得，然後念佛、見佛，佛的超越不思議性，得到了理悟的根據。部派的想像，不再是信仰，而成為大乘法的佛陀。「文殊師利法門」，也是以般若深悟為本的，但重於不思議（如文殊）菩薩的方便大行；對於佛，也多傳述不可思議的佛境界。「文殊法門」與「般若法門」，就這樣的所重不同，所說也就各有特色了！

佛弟子們來見佛，這是事實，根本不成問題。有見不到佛而心情憂苦的，佛為說「念佛」（功德）法門。傳說須菩提（Subhūti）觀法無常無我，為釋尊所稱讚，說須菩提先禮我、見我，這是早期的見法身說。《雜藏》所說的：「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我」，也是遮世俗所見而顯法身的。這一頌，為大乘佛法所引用，如《金剛般若波羅蜜經》、《阿闍貰王女阿術達菩薩經》、《離垢施女經》。「文殊師利法門」，繼承了這一法門。怎樣見佛？怎樣觀佛？是當時大乘佛教所重視的論題。如辯積（Pratibhānakū□a）菩薩想見佛問法；文殊（Mañjuśrī）約彌勒（Maitreya）、辯積去見天王佛；《慧印三昧經》與《佛印三昧經》，說佛入三昧而不見了，舍利弗（Śāriputra）等入三昧去求見如來；善住意天子（Su□□hitamati-devaputra）約文殊去見如來；文殊一早就到佛的住處，要見如來；文殊到龍宮來見如來。這麼多的見佛因緣，引起了怎樣見佛，怎樣觀佛的論法。扼要的說，「文殊法門」是法身不可見的，如《諸佛要集經》說：

「佛無有身，亦無形體，莫觀如來有色身也！無相、無好。……莫以色像觀諸如來！佛者法身，法身叵見，無聞無（可供）養；……如來至真，不

可供養，本無(如)如來則無二故。……如來至真，不可得見，……如來何在而欲見耶」？

「真諦觀……如來無見，不可覩佛。所以者何？一切諸法悉無所見」。

「文殊！見如來乎？文殊答曰：等觀之耳。又問：以何等觀？文殊答曰：無本(如)等故，以是等觀。以無形像，是故等觀。……如是觀者，為無所見」。

法身是無相不可見的；有相可見，是不能正見如來的。在真諦觀中，一切法無來去，無生滅，平等平等，應這樣的正見、正觀如來。《維摩詰經》也是這樣的，只是文句廣一些。《慧印三昧經》列舉「佛身有百六十二事，難可得知」；「佛身不可以想見知」。依《佛印三昧經》說：佛印三昧中佛不可見，是般若波羅蜜法門。《大寶積經》卷一〇三〈善住意天子會〉，有關於見佛的問答(大正一一．五七七下——五七八上)說：

「天子！汝莫分別取著如來！善住意言：大士！如來何在而言莫著？文殊師利言：即在現前。……汝今若能一切不見，是則名為真見如來。善住意言：若現前者，云何誡我莫取如來？文殊師利言：天子！汝謂今者現前何有？善住意言：有虛空界。文殊師利言：如是天子！言如來者，即虛空界。何以故？諸法平等如虛空故。是故虛空即是如來，如來即是虛空；虛空、如來，無二無別。天子！以是義故，若人欲求見如來者，當作斯觀：如實真際，覺了是中無有一物可分別者」。

以虛空來形容「一切不見」，「是中無有一物可分別者」，正是《阿閦佛國經》所說：「如仁者上向（視）見（虛）空，觀阿閦佛……當如是」的方便。如虛空而都無所見的佛觀，是上承初期佛法，及大乘《般若》與《阿閦佛國經》的法流。

繼承「般若」的法流，而在說明上有特色的，如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷上(大正八．七二六中、七二八上)說：

「我觀如來如如相，不異相，……非垢相，非淨相：以如是等正觀如來」。

「云何名佛？云何觀佛？文殊師利言：云何為我？舍利弗言：我者但有名字，名字相空。文殊師利言：如是如是！如我但有名字，佛亦但有名字；名字相空，即是菩提。……不生不滅，不來不去，非名非相，是名為佛。如自觀身實相，觀佛亦然，唯有智者乃能知耳，是名觀佛」。

與《文殊說般若》相同的，是《思益梵天所問經》卷三(大正一五．四九中)所說：

「我，畢竟無根本，無決定故，若能如是知者，是名得我實性。……以見我故，即是見佛。所以者何？我性即是佛性。文殊師利！誰能見佛？答言：不壞我見者。所以者何？我見即是法見，以法見能見佛」。

在都無所見、離名離相外，這二部經，都直從自「我」、自「身」的觀察去見佛。「我」與自「身」的實相，與佛的實相不二，所以見我就是見佛，觀身實相就是觀佛。見佛、觀佛，不向外去推求，而引向自身，從自我、自身中去體見。這比起泛觀一切，要簡要得多！「文殊法門」是與空相應的，如我，「但有名字」，「畢竟無根本、無決定」，我是但名而沒有定實性的。我但名無性，就是無我，也就是我的如實性。佛也「但有名字，名字相空」，與我的無性不二，所以見我（的實性）就是見佛了。「我」，但名而沒有定性，只是「我見」的執著為我。然「我見」本沒有去來，本沒有生滅，沒有我見可斷的。所以能「不壞(不異)我見」，也就是覺了我見本來空寂的，就能見佛。在「文殊法門」中，這是與般若義相應的。但「我」（ātman）是印度神教的重要術語，「見我即見佛」，「我性即是佛性」的經句，在神化的印度社會中，會不會不自覺的演化為真我說，與神教學同化呢？也許這正是引發後期大乘——如來藏我（佛性）的一個有力因素！

有關文殊的經典，傳出了不少的他方世界與他方佛，但還是著重此土的釋迦佛。釋尊在穢土成佛，佛壽八十，與他方佛土，是不能相比的。對於這，在「文殊法門」中，提出了釋迦的淨土說。《首楞嚴三昧經》說：佛的神力是不可思議的！文殊所見上方的「一燈明土……是我宿世所修淨土。文殊師利！汝今當知我於無量無邊百千萬億那由他土，盡有神力，一切聲聞、辟

支佛所不能知」。這樣，釋尊是在無邊佛土現身說法的；一燈明是釋尊的淨土，是娑婆穢土以外的。《維摩詰經》說：舍利弗見釋尊的佛土不淨；螺髻梵王所見的，如自在天宮那樣的嚴淨；佛以神力，顯示了此土的佛土嚴淨。這樣，同一世界，是隨人心而現有雜染或清淨的。釋尊有淨土，所以在穢土成佛說法，是適應剛強下劣眾生而示現的。說到佛的壽命，《首楞嚴三昧經》說：東方莊嚴世界的照明莊嚴王佛，壽長七百阿僧祇劫。其實，這是釋尊在不同世界，以不同名字利益眾生，所以釋尊說：「當知我壽七百阿僧祇劫，乃當畢竟入於涅槃」。在實際中，本來畢竟寂滅，沒有佛的出現，也沒有涅槃可入。然約隨順世間，示現成佛來說，不論壽命長短，終歸是要入涅槃的。在初期大乘經中，如阿閦佛（Ak□obhya）、阿彌陀佛（Amitābha），文殊未來所成普現佛，都是說到入涅槃的。釋尊有淨土，壽命極長，這是文殊法門的釋迦佛說。一般的說，大乘經是以淨土為理想的，凡說到淨土，總有人發願往生。但文殊法門，對於現實的娑婆穢土，始終給以積極的意義：讚歎釋尊的大悲方便；穢土修行，比在淨土修行更有效率。這是《阿闍世王經》，《持心梵天所問經》，《維摩詰經》，《文殊師利佛土嚴淨經》所同說的。連早期的《阿彌陀經》，也是這樣說。傾向於淨土的持行者，到底還是這個穢土世間的人！

釋尊是穢土成佛，壽長八十，以聲教化眾生，這是教界所共知的。到了大乘興起，傳出了十方世界，十方現在佛。佛與佛，土與土間的差別很大。《維摩詰所說經》，作了佛佛道同，隨緣差別的明確解說，如《經》卷下(大正一四．五五三下——五五四上)說：

「或有佛土以佛光明而作佛事……。阿難！諸佛威儀進止，諸所施為，無非佛事」。

「諸佛如來功德平等，為教化眾生故，而現佛土不同」。

「諸佛色身、威相、種性，戒、定、智慧、解脫、解脫知見，力、無所畏、不共之法，大慈、大悲，威儀所行，及其壽命，說法教化，成就眾生，淨佛國土，具諸佛法，悉皆同等。是故名為三藐三佛陀，名為多陀阿伽度，

名為佛陀」。

佛是究竟圓滿者，佛與佛不可能有差別，有差別就不圓滿。所以一切佛平等，沒有壽長、壽促，淨土、穢土的差別；差別，只是適應眾生的示現不同。

佛與佛是平等的，然在佛法思想史上，「文殊師利法門」，是重阿閦佛國的。如《維摩詰經》，大眾見阿閦佛國；維摩詰（Vimalakīrti）「本從阿閦佛阿維羅提(妙樂)世界來」的。「現意天子從阿閦佛妙喜世界來至於此」。《文殊師利佛土嚴淨經》，說到菩薩所應該行的：「當學追慕阿閦如來宿命本行菩薩道時，志願出家，樂沙門行，世世所生，不違本誓」。文殊自己說最初發願：「從今日以往，假使生欲心，輒當欺諸佛，現在十方聖。若生瞋恨厭，嫉妬及貪苦(吝)，未曾犯不可，至成人中尊。常當修梵行，棄欲捨穢惡，當學於諸佛，戒禁調和性」。文殊的誓願，可說是阿閦佛本願的再說。在見佛、觀佛與淨土中，「文殊法門」是屬於阿閦淨土系的。如見佛、觀佛，不說夢中見佛，也不觀色身相好，如《般舟三昧經》那樣，而說觀佛如虛空，都無所見。淨土莊嚴，是遠遠超過阿彌陀淨土的。「我未曾見聞，慈悲而行惱，互共相瞋惱，願生阿彌陀」，對阿彌陀佛的信行者，還作出了不滿的表示。繼承阿閦佛土法統，而有了進一步的發展。理想的純菩薩淨土，是文殊當來成佛的離塵垢心淨土；與文殊淨土同樣嚴淨的，是現在東方的超立願世界。

「文殊師利法門」，依勝義而開示（般若的）甚深法相，又廣明菩薩的方便。「文殊師利法王子，住首楞嚴三昧」；首楞嚴三昧，是「十地菩薩」，「住十地、一生補處、受佛正(職)位」所得的。《維摩詰經》所說的「不思議（解脫）門」，與首楞嚴三昧相近，都顯示了菩薩的大方便。這裡，姑且不說不思議菩薩的神通示現。論到菩薩的方便道，與聲聞乘有顯著的差別。「佛法」重在聲教，重在思想的啟發，以引入自覺的解脫。離世間生死，向出世解脫；由於出家比丘為主導者，所以與人世間事，有些是遠遠的。從《般若經》以來，「大乘佛法」一貫的說：一切法本空，一切法本不生滅，一切法本來寂滅，超越了有為與無為，生死與涅槃的對立。應該是受了菩薩「

本生」的影響，菩薩不一定是出家的，多數是從事不同事業的在家人，也可能是外道。大乘菩薩正就是這樣，一切道都是佛道。如說：「若能通達首楞嚴三昧，當知通達一切道行，於聲聞乘、辟支佛乘、及佛大乘，皆悉通達」。《大淨法門經》(大正一七．八二〇中)說：

「取要言之：貪欲門哉！離諸愛故。瞋怒門哉！離於結恨。愚癡門哉！離於不明。塵勞(煩惱)門哉！離於穢濁。諸趣門哉！無往來故。是為菩薩善權方便。至於一切愚夫行門，所學(有學)、無學、緣覺、菩薩、如來之門，其能曉了此諸門者，是則名為善權方便」。

「門」——方便門，是貪、瞋、癡——三毒，煩惱，五趣生死；也是凡夫行，聲聞的有學、無學行，緣覺行，菩薩行，如來行。這都是菩薩善巧方便的法門，所以菩薩順應眾生的一切心行而作佛事。如《文殊師利現寶藏經》說：「人之本行，若干不同，亦為說若干種法而得入道」。《維摩詰所說經》說：「有此四魔、八萬四千諸煩惱門，而諸眾生為之疲勞，諸佛即以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門」。《須真天子經》說：「一切世間所入，則菩薩行」。菩薩不但行於道，也要能「行於非道」。依「大乘佛法」，世間一切，都是引入佛道的方便；如滿山的草木，沒有一樣不是藥的。這與一切法本來寂滅，恰好相合！對於煩惱、生死，《大方廣寶篋經》卷上(大正一四．四六六中——下)說：

「若觀法界而不捨於一切眾生；不墮正位，不共結住，如是等人是佛法器」。

「若有能盡未來際劫，發大莊嚴，不怖不畏。行三界行，不為三垢之所染汙，於生死中起園觀想。欲樂諸有，不集有行，如是等人名佛法器」。

「若無欲染，示現染欲。非為瞋惱，示現有瞋。不為癡覆，示現有癡。除斷結使，現住三界。……如是等人名佛法器」。

「佛法器」，是能成佛的根器，也就是菩薩。《維摩詰經》說：「不凡夫行，不賢夫行，是菩薩行」，菩薩是不同於凡夫，也不同（二乘）聖賢根器的。《寶篋經》所說的三則，充分說明了菩薩的方便行。一、「觀法界」

是般若觀空，「不捨一切眾生」是大悲。菩薩是觀法界（如）空寂的，卻不墮「正位」——「正性決定」；雖不證入正位，卻不與煩惱(結)共住。這如《般若經》所說，菩薩般若觀空，卻告訴自己：「今是學時，非是證時」。觀空離煩惱而不證實際，如證入實際，就墮落聲聞道了。二、菩薩是大誓莊嚴，歷劫在生死中行菩薩道的。「樂欲諸有」，是不怖畏生死；往來三界，如遊歷園觀一樣。這是得忍菩薩的隨願往生，所以所作所為，不會積集生死業(有行)。如在生死而積集生死業，不就是凡夫了嗎？三、菩薩已經斷盡了煩惱，為了化度眾生，沒有煩惱而示現有煩惱，這是大菩薩不可思議方便。如文殊菩薩，為了教化，在「王宮采女中，及諸婬女、小兒之中三月」。為了化度淫女，化作穿著光采衣服的美少年。為了除菩薩內心的疑悔，執劍去害佛。為了誘化外道，投身到外道中去：這些菩薩的大方便，都不是聲聞弟子所能行的。

方便，梵語 upāya-kauśalya，竺法護譯為善權，或善權方便。「原始般若」中，菩薩的般若——諸法無受(取)三昧，是「聲聞、辟支佛所不能壞」的。「不為般若波羅蜜方便所護故，則墮聲聞、辟支佛地」，只是為了「取相」。「上品般若」說：「無所得為方便」，說明了般若波羅蜜，為菩薩的殊勝方便。「下品般若」說觀空不證，提到了「不捨眾生」的「大願」。末後說到「具足方便力」；「中品般若」的「後分」——方便道，由此發展而來。《大般若經》的前三分，與此相對應的，立〈方便善巧品〉。「中品般若」重視般若以外的行門，所以般若與方便，漸有相對別立的傾向。「文殊師利法門」，般若與方便的對立情形，更為明顯。如《文殊師利現寶藏經》說：菩薩的智慧與善權，是菩薩的聖性，舉種種譬喻來說明。《魔逆經》說：菩薩的平等精進，是智慧與善權。《大淨法門經》大意相同，觀三解脫門而不失善權方便，並說「權方便」的內容。《弘道廣顯三昧經》說：以空無相無願向解脫，以「權」還生死，為眾生起大悲。〈法界體性無分別會〉，舉「成畢竟行，善知方便，行般若波羅蜜」三事，並分別的給以解說。《維摩詰經》作四句分別：「無方便慧縛，有方便慧解，無慧方便縛，有慧方便解」，更顯示了般若與方便的相對性，與相助相成的重要。《須真天子經》

中，文殊為天子說偈，廣說智慧與善權，而以相助相成作結論：「智慧及善權慧，常相隨與併行，如兩牛共一𠆢，覺法田無有上」。般若與方便，作相對的分別敘述，是「文殊師利法門」的特色，也可以了解對「方便」的分外尊重。

住首楞嚴三昧的文殊菩薩，有不可思議的神通方便。得首楞嚴三昧的菩薩，是不在少數的，而文殊卻是其中最特出的！據《文殊師利普超三昧經》說：「昔往古世，濡首童真以饍見施，供養佛眾，令發無上正真道意，則是（釋尊）本身初發意（之）原。……今者如來所成聖覺，無極之慧，十種力，四無所畏，十八不共，無罣礙慧，皆是濡首所勸之恩」。文殊的發心，比釋迦佛要早得多，竟還是釋迦初發心的勸發者，是釋迦的師長、善知識。不但是釋迦往昔的善知識，也可說是一切佛菩薩的師長，如《文殊師利普超三昧經》卷上(大正一五．四一三上)說：

「十方世界，不可稱限，不可計會。諸佛國土，今現在者諸佛世尊，同號能仁，悉是仁者濡首所勸。或（同）號盛聖，或（同）號明星，……今我一劫若過一劫，宣揚演說諸佛名號，濡首大士所開化者，於今現在轉於法輪，不可稱限。何況有行菩薩乘者，……或處道場成最正覺，不可限喻。其有欲說誠諦之事，審實無虛，濡首童真則諸菩薩之父母也」！

依經說，現在無量無數的佛菩薩，都是因文殊的勸化而發心的。文殊發心以來，已「如七千阿僧祇江河沙劫佛土滿中塵」；文殊初發心時，因文殊而發大心的「二十億人，在往古雷音響如來所發道心者，悉已逮致無上正真之道，……悉是文殊師利之所勸發」。文殊師利勸發大心的宏願，如《文殊師利佛土嚴淨經》卷下(大正一一．八九八下)說：

「我之本願，如佛所言。從如七千阿僧祇江(恒)河沙劫行菩薩業，不成道場，不致正覺。道眼徹視，光靚十方，悉見諸佛普勸化一切眾生，悉成佛道；吾心堅住，咸開化之，……皆是吾身之所勸化。唯然大聖！今觀十方，以無罣礙清淨明眼所見諸佛，皆以勸助建立無上正真之道。斯等皆辦，乃吾成無上正真之道」。

文殊菩薩的大願，是凡所見得到的無量無數佛，都是文殊所勸助發心的，也就是沒有一佛不是文殊所教化的，才滿願而成佛。為眾生而作無盡期的教化，是大心菩薩應有的志業。在大乘經傳說的菩薩中，文殊師利是徹底表達了這一悲願的。成佛，本來是究竟圓滿的假名。菩薩達到了究竟圓滿，就是成佛。成了佛，還是無盡期的為眾生。所以現身為菩薩的，可能是已經成佛；成佛的，也可能方便示現菩薩身。文殊師利菩薩，就表示了這一意義。《首楞嚴三昧經》說：過去平等世界的龍種上佛，就是現今的文殊。《菩薩瓔珞經》也說：過去的大身如來，就是現在的文殊師利。文殊是佛而菩薩，菩薩而又是佛的：這是怎樣的不可思議！

第三項 法界

在「般若波羅蜜法門」中說到：「下品般若」重於「如」的開示。「中品般若」集成，組集「如，法性，實際」為一類，都是實相的異名。「中品」集成以後到「上品」，更擴展為十名、十二名的組集。「文殊師利法門」，也是以「如、法性，實際」為一類的。這三者：「如」是 tathātā 的義譯。支婁迦讖（Lokak□ema）的《阿闍世王經》，譯作「怛薩阿竭」或「本無」；竺法護每譯為「無本」；唐譯為「真如」。「法性」是 dharma-dhātu 的義譯，一般是譯作「法界」的。《阿闍世王經》，《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》中，譯作「法身」或「法住」。「實際」是 bhūta-ko□i 的義譯；竺法護等譯作「本際」、「本原」、「真際」。這是指同一實相說的，不過名稱不同，意義也多少差別了。「中品般若」初集這三名為一類，「文殊法門」而引用這三名的非常多，如《阿闍世王經》，《清淨毘尼方廣經》，《諸佛要集經》，《諸法無行經》，《如幻三昧經》，《大淨法門經》，《維摩詰所說經》，《持心梵天所問經》，〈大神變會〉。也有但（連類而）說「法界」與「實際」的，如《入法界體性經》，《文殊師利佛土嚴淨經》，《思益梵天所問經》，《集一切福德三昧經》，《文殊師利淨律經》。「文殊法門」受到了「中品般若」的影響，但在這三名的應用上，「文殊法門」有重於「法界」、「實際」，尤其是重於「法界」的傾向，是不可不特加注意的！

同一實相的「如、法界、實際」，在說明上有些什麼不同？《大智度論》曾有所解說。「文殊法門」特重「法界」，對「界」有獨到的發展，所以應略加說明。如《入法界體性經》(大正一二．二三四下)說：

「文殊師利！我不見法界有其分數。我於法界中，不見此是凡夫法，……及諸佛法。其法界無有勝(特殊)異，亦無壞亂」。

「譬如恒河……如是等大河，入於大海，其水不可別異。如是文殊師利！如是種種名字諸法，入於法界中，無有名字差別。文殊師利！譬如種種諸穀聚中，不可說別；是法界中亦無別名：有此有彼，是染是淨，凡夫聖人及諸佛法，如是名字不可示現」。

「法界」是不可說有別異的。在「法界」中，一切名字安立——染、淨、凡、聖等一切法，都不可說有別異。說明這點，經中舉了兩個譬喻。一、河水與河水，可說有差別的，但流入大海，就是同一海水，不能再說有別異了。二、穀類，是一類一類各別的，但歸入穀倉（穀聚），合而為一聚，不可再說為別異了。《須真天子經》有類似的說明，如《經》卷四(大正一五．一一一上)說：

「譬如天子！萬川四流，各自有名，盡歸于海，合為一味。所以者何？無有異故也。如是天子！不曉了法界者，便呼有異；曉了法界者，便見而無異也。……法界不可得見知也。所以者何？總合聚一切諸法故，於法界而不相知」。

「譬如天子！於無色像悉見諸色，是色亦無，等如虛空也。如是天子！於法界為甚清淨而無瑕穢，如明鏡見其面像。菩薩悉見一切諸法，如是諸法及於法界，等淨如空」。

《須真天子經》的四流入海喻，與《入法界體性經》完全相同。「總合聚一切諸法」，似乎也與「穀聚中不可說別」相同。《入法界體性經》，重在「法界」的沒有別異可說，而《須真天子經》多一明鏡見像的比喻。明鏡喻的意思是：虛空是無色的，卻從無色的虛空而見一切色像。這樣，法界明淨如虛空，菩薩從法界中見一切法。「法界」是無色可見的；「是色亦無」

，色也還是不可得的，所以諸法於「法界」中，是同樣的清淨。明鏡是明淨的，明鏡所見的像，雖有像而實不可得，也還是明淨的。鏡與鏡像不相離，是同樣的清淨。在這譬喻中，就表示出「法界」的特有意義。

「如」，是從一一法顯出。經中總是說色如、受如……凡夫如、佛法如。從法推究到實相，「如」是沒有別異的，卻是一一法的「如」，如《大智度論》卷三二(大正二五．二九七中——下)說：

「於各各相中分別求實不可得。……若不可得，其實皆空，空則是地之實相。一切別相（水火風等）皆亦如是，是名為如。法性(界)者，如前說。各各法空，空有差品，是為如。同為一空，是為法性(界)」。

「空有差品」，如方空、圓空那樣，也就是一一法的「如」。到了「同為一空」，就是「法界」（這也就是「一如無二如」）。所以「法界」的特義，是一切皆入「法界」。《大般若經》說：「法界無二無差別，……一切法皆入法界」。《阿闍世王經》說：「法身(界)無所不入諸法，亦不見法身有所入。何以故？諸法是法身，如諸法等故，法身亦等，故曰法身所入」。「入法身」(界)，竺法護譯為：「等御諸法，則為法界」；「其法界者，等御諸法」，不外乎「一切諸法悉歸法界」的意思。「法界」只是一切法空性，一切法不離於空，畢竟是空，所以說「入法界」。如《大般若波羅蜜多經》第二分卷四七二(大正七．三九〇下——三九一上)說：

「何因緣故說一切法皆入法界？……如是等一切法，無不皆入無相無為性空法界」。

向上體悟，推求一一法到性空無別，是「如」；這是「般若法門」所著重的。一切法空，從空中見一切法與空性（法界），同樣的「等淨如（虛）空」，是「法界」；重於方便的「文殊法門」，是重於「法界」的（「中品般若」的「後分」——方便道，已有此傾向）。「文殊法門」在「如、法界、實際」上，特重「法界」，更進而對「界」作廣泛的應用。如《文殊師利淨律經》說：「一切眾生之所界者，名曰法界」。《集一切福德三昧經》說：「眾生界、法界，無有二故。…… 不增（法界）不減法界；不增眾生界，不

滅眾生界」。《文殊師利巡行經》說：「真如不滅，真如不增；法界不滅，法界不增；諸眾生界不滅不增」。「法界」以外，特別提出「眾生界」，與「法界」相對，而說明不二，說明都是不增不滅的，這到底存有什麼用意呢？說到「界」（dhātu），《雜阿含經》集有〈界相應〉；《中阿含經》集有《多界經》，說一切有部（Sarvāstivāda）所傳的，共六十二界。漢譯《雜阿含經》，說到「眾生界無數無量」。與之相當的南傳《相應部》，缺少這一句，然《相應部》相當的經，名 pā□ā，是「生類」的意思，所以「眾生界」不外乎眾生類。

《大方廣寶篋經》，集有傳聞的種種文殊故事。經上說：「眾生界、法界、虛空界，等無有二，無有別異」。經末有「不壞法界偈」，如《經》卷下(大正一四．四七九下——四八〇上)說：

「己(我)界及法界，眾生界同等。是界等智(般若)界，今授我記已。受（依異譯，是「法」字）界煩惱界，與（虛）空界同等。諸法同是界，今我同此來。法界及欲界，及與於（恚界、害界）三界，等同如虛空，我記同於是。生死界涅槃（界），等住如法界」。

「法界」、「眾生界」（sattva-dhātu）以外，又立「虛空界」（ākāśa-dhātu）。「虛空界」是六界（地、水、火、風、空、識）之一，《般若經》多用作譬喻；但後來，「虛空界」被作為真如的異名，《寶篋經》也就是如此。「不壞法界偈」中，說種種「界」與「法界」同等不二。其中，欲、恚、害——三界，生死（有為）界、涅槃（無為）界，可說是佛法所固有的名詞。偈中立「煩惱界」與「般若界」；「眾生界」以外，又立「我界」（ātma-dhātu），「界」是被廣泛的應用了。梁譯的《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》說：「眾生界量，如佛界量」；「般若波羅蜜界即不思議界，不思議界即無生無滅界。……如來界及我界（法界），即不二相」。又隋譯的《入法界體性經》說：「法界即是我界」；「舍利弗界即是法界」；「法界共大德界，無二無別」。這幾句，古譯的《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，是沒有的。在種種「界」中，引起我們注意的，是「眾生界」、「我界」、「佛界」、「如來界」。「佛界」（buddha-dhātu），或譯「

佛性」。「如來界」（tathāgata-dhātu），或譯「如來性」，一向看作「如來藏」（tathāgata-garbha）的異名。「眾生界」以外，別立「我界」，而說「法界即是我界」。「我」是印度神學的中心論題。梵與法，在《長阿含經》中，為了適應世俗，有作為同一意義的用法，如「法輪」又稱「梵輪」，「法網」又稱「梵網」。這樣，「法界即是我界」，豈不是近似印度神學中「梵即我」的意義嗎？以「法界即是我界」為本，而貫通了「眾生界」與「佛界」，「如來界」，同歸於無二無別。這一傾向，時代越遲，意義越是明顯。「如來藏」說的主體思想，是如來在自身——蘊界處內的通俗說，但不久就與「法界」、「我界」、「眾生界」、「佛界」、「如來界」等相融合。《大毘婆沙論》說：「種族義是界義，……如一山中有多種族」，這是以礦藏為喻的。《大智度論》說：「法性(界)者，法名涅槃，不可壞，不可戲論。法性(界)名本分種，如黃石中有金性，白石中有銀性，如是一切世間法中皆有涅槃性」，也是約礦藏為喻的。《攝大乘論》立「金土藏」喻：以「地界」為礦藏，而表示金質（喻圓成實性）本有的。「界」有礦藏義，「如來藏」是胎藏義，確有類似的意義，所以「法界」、「如來界」等，與如來藏說相融合——如來藏我，成為後期大乘經的特徵。

第四項 諸法是菩提

「佛法」，正如經上所說的：「是差別說，呵責結使說」；「此土眾生剛強難化，故佛為說剛強之語以調伏之。……以若干種法制御其心，乃可調伏。……以一切苦切之言，乃可入律」。現實的身心，是有漏有為的，是苦器；而招感生死苦的，是煩惱及煩惱所引起的業。所以佛的開示，只是要人知苦，從戒定慧——道的修習中，斷煩惱（沒有煩惱，就不再造業了）而證滅苦的涅槃。涅槃是聖智自覺的，寂滅離戲論，不是語言及意識所能表示的。這一「佛法」體系，在長期流傳中，多少有離卻現實身心——煩惱、業、苦，而求證涅槃的傾向。「大乘佛法」，是一分直從無我離相而趣入的。在菩薩般若波羅蜜中，一切不可得：煩惱如，業如，苦——蘊、界、處如；凡夫如，聲聞如，緣覺如，菩薩菩薩法如，如來如來法如——一如無二如。在如如平等中，無凡無聖，無染無淨，無智無得：這是「般若法門」的無差別說。

在這無差別說的基石上，「文殊法門」進一步的說：煩惱是菩提，業是菩提，苦——蘊、界、處是菩提，眾生是菩提，在說明的方便上，有了非常的異義。這使部分的比丘聽了，覺得與佛法不合，與外道說相類似，要不滿意而退席了。

「煩惱是菩提」：煩惱（kleśa），是無明、愛，三毒——貪、瞋、癡，四倒，五蓋，六十二見等的通稱，舊譯作「塵勞」。菩提（bodhi），譯為覺，古代都譯作「道」。本來，聲聞得「三菩提」（正覺），佛得阿耨多羅三藐三菩提——無上正等覺，無上道或最正覺。但聲聞重在涅槃，佛重在無上菩提，流傳久了，「菩提」也就成為無上菩提的簡稱了。《思益經》說：「菩提是無為，非起作相。……當知若無業，無業報，無諸行，無起諸行，是名菩提」。這樣，菩提是沒有煩惱的，怎麼說「煩惱是菩提」呢？經中從多方面說：如《諸法無行經》卷下(大正一五．七五九下)說：

「菩提與貪欲（煩惱之一），是一而非二。……貪欲之實性，即是佛法（佛所覺所證法）性；佛法之實性，亦是貪欲性：是二法一相，所謂是無相」。

闡明這煩惱與菩提（佛法）不二的，如《諸法無行經》說：「譬如巧幻師，幻作種種事，所見無有實，無智（者）數（為）若干。貪、瞋、癡如幻，幻（與）三毒無異，凡夫自分別，我貪我瞋恚」。貪、瞋、癡——煩惱如幻，雖現有種種事，而並沒有實性可得。凡夫不能了解如幻無實，所以為煩惱所熱惱。煩惱是非有的，所以說：「勿分別貪欲，貪欲性是道。煩惱先自無，未來亦無有，能作是信解，便得無生忍」。這樣，「煩惱是菩提」，意思是說：在如幻即空、無相的法性中，煩惱與菩提是平等不二的。《須真天子經》說：「等淫怒(貪瞋)癡，及於諸（愛）欲，亦等於道」。《清淨毘尼方廣經》說：「文殊師利言：空故等，無相故等，無願故等。何以故？空無分異故」。這樣說，煩惱性與菩提性不二，所以說「貪欲性是道」(菩提)，大體與「般若法門」相通。

「文殊法門」的獨到發展，應該與「菩薩不斷煩惱」有關。聲聞行者如斷了煩惱，就不能長在生死中，也就不能成為菩薩，菩薩是要歷劫在生死中度眾生的。《般若經》只說「觀空而不證實際」（不斷煩惱，也就不入涅槃），「文殊法門」才明確的表達出來——菩薩不斷煩惱。但不斷煩惱，並不與煩惱共住，如《思益梵天所問經》卷二(大正一五．四四下)說：

「今無貪、恚、癡，亦不盡滅。……善知顛倒實性故，無妄想分別，是以無貪、恚、癡。……一切法從本以來，離貪、恚、癡相」。

沒有貪、瞋、癡，卻又沒有滅盡。這因為貪、瞋、癡本性自離、不可得，所以沒有可滅盡的。「世間畢竟是滅盡相，以是義故，相不可盡。何以故？以是盡故，不復更盡」。本來是滅，更沒有可滅的，所以不斷，這就是「雖行於世間，如蓮華不染，亦不壞世間，通達法性故」。煩惱不與道(菩提)相應，卻與道平等，可說煩惱是道(菩提)，《文殊師利普超三昧經》有很好的說明，如《經》卷中(大正一五．四一五下——四一六上)說：

「日明適出，眾冥□滅。……如是大王！興道慧者，塵勞(煩惱)則消，不知塵勞之所湊處，亦無有處，無有方面。以是之故，當了知之，道與塵勞而不俱合。又等塵勞，則名曰道。等於道者，塵勞亦等。塵勞與道，等無差特，一切諸法亦復平等。假使分別如斯議(義)者，塵勞則(即)道。所以者何？以塵勞故，現有道耳。塵勞無形，亦無所有，求塵勞者，則為道也。……設有所求，不越人心；亦不念言是者塵勞，是為道也。以是之故，塵勞為道。其塵勞者，亦入於道」。

經文分三個層次：一、如日光出現而黑暗消失一樣，道智興（現前）時，煩惱也消失而不知所在了。所以道與煩惱，是不俱（同時而起）的。二、菩提(道)與煩惱(塵勞)是平等的：從「等」去悟解，也就是從空（「空故等，無相故等，無願故等，何以故？空無分異故」）去悟解，正覺煩惱性空，就是菩提。在「等觀」中，煩惱、菩提、一切法，是同樣的空無別異。無二無別，所以說「煩惱是菩提」。三、煩惱所以是菩提，是「以塵勞故，現有道耳」。也就是因為煩惱，推求煩惱無形，無所有空，所以是菩提。不過在等

觀中，是不分別這是菩提，那是煩惱的。一切無二無別，煩惱也入於菩提（如諸法入於法界），所以煩惱就是菩提了。由煩惱而有菩提，經中有充分的說明，如說：

1.「菩薩從一切（愛）欲而起道意(菩提心)。……菩薩於愛欲中，與（愛）欲從事，爾乃成道。不隨愛欲，則菩薩何緣得起一切道意」？

2.「以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。曰：何謂也？答曰：若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地，不生蓮華；卑溼淤泥，乃生此華。如是見無為法入正位者，終不復能生於佛法；煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳」。

3.「菩薩以善權方便，廣隨所入，欲救度一切。一切所求，惟因諸見、愛欲、四顛倒中求。所以者何？一切從是中生故；於此求索，一切不可得見。……當作是知！菩薩道於愛欲中求」。

4.「當於眾生愛欲之中，求於佛事。……以於眾生塵勞之故，受於愛欲。設無愛欲，不興佛事，譬如無疾，則不用醫」。

5.「佛境界當於何求？曰：於一切眾生煩惱中求。何以故？眾生煩惱性不可得。……如佛境界無有增減，煩惱本性亦無增減」。

6.「菩提者，當何處求？……從身見根本求於菩提，無明、有愛求於菩提，顛倒、起結求於菩提，障礙、覆蓋求於菩提。……如實覺知如是諸法，是名菩提」。

煩惱在「佛法」中，是生死根本，是非斷不可的。在「大乘佛法」中，煩惱有了深一層的積極意義。如所引經文的1.2.，是說發菩提心，是不離世間眾生的。世間依愛欲而有，所以不能離愛欲。初學者發大心，都是有為有漏的；悲心也是緣眾生而起的愛見大悲。如「不隨愛欲」，怎麼能發心？沒有初學，怎麼會有久學、不退？3.4.是：眾生都在愛欲中，煩惱中，菩薩要求索一切煩惱不可得（空）；也要以煩惱為度眾生的方便，所以說「設無愛欲，不興佛事」。5.6.是：佛菩提是「如實覺知如是諸法」。《思益經》說：「諸法是菩提，如實見故」。《清淨毘尼方廣經》也說：「一切法空，解

於空故，名得菩提」。如實見煩惱性空，不斷不盡，不增不減，與佛境界平等不二。在佛境界中，煩惱可說是成就的，如《諸法無行經》說：「一切諸佛皆入貪欲平等法中故，遠離諍訟，通達貪欲性故。世尊！貪欲即是菩提，何以故？知貪欲實性，說名菩提，是故一切諸佛皆成就貪欲」。〈文殊師利普門會〉說：「三世一切佛，了知貪性空，住此境界中，未曾有捨離」。這都是說：菩提是了知煩惱性空的，也就是煩惱實性的。煩惱性是不斷不盡，不增不減的，與佛菩提平等不二，所以可說佛成就貪欲等煩惱。煩惱不離「法界」，煩惱於「法界」中不可得，而煩惱不斷。煩惱在菩薩道中，如《大方廣寶篋經》卷上(大正一四．四六七上)說：

「佛法、結使，有何差別？文殊師利言：大德須菩提！如須彌山王光所照處，悉同一色，所謂金色。如是須菩提！般若光照一切結使，悉同一色，謂佛法色。是故須菩提！佛法、結使，以般若慧觀，等無差別」。

「結使」，是煩惱的異名。「佛法」，是佛所證得法；約「分得」說，菩薩得無生忍，也可說「佛法」。佛法是菩提（含得一切功德）的別名。在眾生來說，結使與佛法，是完全不同的，但在般若慧光照下，一切法空，一切如如，與佛法平等。佛法與結使的等無差別，雖然本來如此，但要般若才能照了出來。在般若的慧光下，煩惱雖還是煩惱，但失去了煩惱的作用，如《清淨毘尼方廣經》(大正二四．一〇七八中、一〇七七上)說：

「天子！如人知於毒蛇種性，能寂彼毒。如是若（以聖智）知結使種性（妄想為根本），能寂煩惱」。

「不斷於欲，不為欲（所惱亂煩）熱；不斷於瞋，不為瞋熱；不斷於癡，不為癡熱。於一切法離諸暗障，不斷煩惱，勤行精進」。

蛇是有毒的，能傷人的。如能知道是什麼蛇，是什麼毒，加以制伏，那蛇雖還是蛇，卻沒有蛇毒，不會傷人了。煩惱也是這樣，是能熱惱人的，如能以般若慧，了達煩惱性空無所有，那煩惱雖然不斷，卻沒有熱惱人的作用了！總之，「煩惱是菩提」，是「文殊法門」的要義，但應該理解他的意義，不能「如文取義」了事的！

煩惱是招感生死苦的根本。如煩惱斷了，不會再造生死業；舊有的業，缺乏煩惱的滋潤，也就失去感果的力量。只要煩惱斷了，苦體就不會相續，所以解脫生死的關鍵，就是斷煩惱，這是「佛法」一致的見解。「文殊法門」說：「諸法是菩提」。業與苦體，當然也與菩提不二，但煩惱是最重要的，所以一再的、不斷的說到「煩惱是菩提」。說到業，業是有善的、惡的。最重的惡業，是五逆——殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血。五逆也叫無間業，非墮入無間地獄不可。罪業是可畏的，但佛法有「出罪」法，罪業是可以依懺悔而減輕，或失去作用的，所以說：「有罪當懺悔，懺悔則清淨」。阿闍世王（Ajātaśatru）是殺父而登上王位的，犯了逆罪；後來，從佛聽法而悔悟，《長阿含經》的《沙門果經》，早就這樣說了。在「文殊法門」中，闍王的逆罪，因文殊的教誨而得到減輕，是《阿闍世王經》的主題。闍王從文殊懺罪，《密迹金剛力士經》，《伅真陀羅所問如來三昧經》，《阿闍貰王女阿術達菩薩經》，都已說到；這在當時，確是傳說的重要教化事跡。逆罪由心而造作，所以文殊對闍王的教化，主要是「心性本淨」，「諸法悉空」；歸結於「其逆者亦不離法身(界)；其所作逆者身，悉法身之所入」。直說「五逆是菩提」的，如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷上(大正八．七二八下)說：

「菩提即五逆，五逆即菩提。何以故？菩提、五逆無二相故」。

五逆即菩提，與煩惱是菩提的原理，是相同的。依「佛法」說：懺悔，不是將業消滅了，而是削弱業的作用，使惡業不致於障礙道的進修。如五逆稱為「業障」，那是怎麼樣修行，也決定不能證果的。《沙門果經》說：「若阿闍世王不殺父者，（聽了佛的說法），即當於此坐上得法眼淨（證得初果），而阿闍世王今自悔過，（只能）罪咎損減，已拔重咎」。《增壹阿含經》及《律藏》，都說阿闍世王得「無根信」，或「不壞信」。逆罪因懺悔而減輕了，但還是不能證果。《阿闍世王經》說：阿闍世王聽法以後，得「信忍」，或作「順忍」，與「無根信」、「不壞信」相當。闍王雖有所悟入，還是要墮賓頭地獄，不過不受苦，能很快的生天。《阿闍世王經》所說，罪性本空而因果不失，悔悟也只能輕（重罪輕受）些，與原始佛法，還沒有

太多的差別。《阿闍世王經》又說：有殺母的罪人，因文殊的誘導，見佛聞法而證得阿羅漢果。這是與「佛法」相違，與阿闍世王悔罪說相違，可能是遲一些而附入的部分。

煩惱與業所感得的生死報體，佛說是「陰、界、入」。「文殊法門」闡述陰、界、入是菩提的，不在少數，而《大淨法門經》，說得最完備。文殊師利化度上金光首淫女，勸發菩提心。說到菩提時，文殊直截的說「汝則為道(菩提)」。「汝則為道」，意思說汝身就是道。文殊分別的開示陰——色、受、想、行、識是道，種(界)——地、水、火、風（空與識略去）是道，入——眼、耳、鼻、舌、身、意是道，身、心是道，然後以「覺了諸法一切平等，則為道矣」作結。眾生是陰、界、入、身心和合的假名，陰、界、入是道，也就等於眾生是道；所以說：「一切眾生皆處在道，道亦處在一切眾生」，表示眾生與道是不相離的。《諸法無行經》也說：「眾生即菩提，菩提即眾生，菩提眾生一，知是為世尊」。《文殊師利佛土嚴淨經》說：「道是文殊，文殊是道」。這裡的眾生，是陰、界、入和合的假名，不可解說為真我，應記著《思益經》的開示：「我平等故，菩提平等；眾生性無我故，如是可得菩提」。

總之，「文殊法門」所著意表達的，是：「道乎！龍首！在于一切，一切亦道」。

第五項 彈偏斥小

天台學者，以《維摩詰經》為例，稱之為「彈偏斥小，歎大褒圓」的「方等部」。與文殊師利（Mañjuśrī）有關的經典，的確是有這種意義，但在佛教發展史上，是應該這樣去了解的：大乘初興，如《般若經》、《阿閦佛國經》、《阿彌陀經》，對佛教共傳的（聲聞）大弟子，予以相當的尊重；菩薩的般若波羅蜜，還是弟子們宣說的呢！當然，這是稱歎大乘菩薩道的，勝過聲聞與緣覺的，但沒有呵斥聲聞。惟有捨棄般若相應經，想從聲聞經中求佛道的；或勸人取涅槃，反對修菩薩道的，才被指斥為「魔事」。這是「大乘佛法」初興，從固有「佛法」中傳出的情形。等到大乘盛行起來，與傳

統的部派佛教，有了對立的傾向，於是大乘行者，採取了貶抑聲聞的立場，這就是「斥小」。大乘普遍流行，有的不免忽略了般若深悟的根本立場，而蔽於名目、事相，所以要「彈偏」。「彈偏斥小」，是「大乘佛法」相當的流行，與傳統的聲聞教團，漸漸分離，而大乘內部，也有著重事相傾向的階段。

「文殊師利法門」，起初也還是尊重聲聞弟子的，如《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，舍利弗（Śāriputra）對文殊所說的，能充分的信忍；《濡首菩薩無上清淨分衛經》，舍利弗與須菩提（Subhūti），與文殊共論深法。但貶抑聲聞弟子的，相當的多。或是聲聞弟子們，一再的自恨證入「正位」，不如犯五逆罪的，還能發大菩提心。或是聲聞弟子同入無礙法界，為什麼智慧有礙有量！或弟子自認為「如牛跡中水」，而菩薩「如大海」。《維摩詰經》說：天女散天華，華都著在弟子們身上，神力也不能除去；弟子們聽了緊那羅王的琴聲，竟不能自主而舞起來，這多少有點戲劇化了！這一切，都不外乎達成貶抑聲聞的目的。

維摩詰（Vimalakīrti）長者，責難十大弟子，是一般所熟知的。其實，在「文殊法門」中，對一一大弟子，加以問難，是不止《維摩詰經》一部的。1.《魔逆經》：魔波旬（Māra-Pāpimant）以文殊的神力，化作佛相；六大弟子問魔，魔為說深法。2.《離垢施女經》：離垢施（Vimaladatta）女問八大弟子，弟子們都不能回答。3.《首楞嚴三昧經》：示現各各「第一」的九大弟子，但沒有問答。4.《維摩詰經》：十大弟子都說，過去見到維摩詰長者，被難問而不能答，所以不敢去問疾。5.《須真天子經》：十四大弟子，各以自己所長的問文殊，文殊為他們說，他們都歡喜默然。佛的大弟子，如《增壹阿含經》說，是各有「第一」的。「文殊法門」大抵從他們所擅長的（或是僧團一般事項）而加以問難，「斥小」就是「歎大」，引入大乘佛法。試列表如下：

《魔逆經》

《離垢施女經》

《首楞嚴三昧經》

《維摩詰經》

《須真天子經》

大迦葉

1 修行之縛

3 知足

4 頭陀

3 乞食

1 八解脫

須菩提

2 福田

4 空行

4 乞食

4 知他法行

舍利弗

3 三昧

1 智慧

2 智慧

1 宴坐

2 智慧

目犍連

4 心得自在

2 神足

3 神通

2 為白衣說法

3 神足

富樓那

5 說法

5 說法

5 說法

5 說法

5 說法

優波離

6 持律

7 持律

8 持律

7 持法（律）

離婆多

6 行禪

9 坐禪

6 樂禪

阿那律

7 天眼

8 天眼

7 天眼

8 天眼

阿難

8 多聞

1 侍佛

10 侍佛

14 多聞

羅睺羅

6 樂戒

9 出家

13 淨戒

迦旃延

6 敷演法

11 分別諸法

薄拘羅

9 諸根寂定

央掘魔

10 利根

拘絺羅

12 四無礙解

「文殊師利法門」，對大弟子所論難的問題，是大弟子所有的專長，也是比丘們日常所行的，符合於律制的生活。所以對諸大弟子的論難，等於批判了傳統的聲聞佛教，引向大乘的深悟。我們知道，佛是菩提樹下現覺正法而成佛的；佛的化度眾生，只是方便引導，使學者達到與自己同樣的證覺，證覺內容才是根本的佛法。然佛的方便開示教導，弟子們傳誦結集而成為「經」。為了文多義雜，發展出審定、分別、抉擇、條理的「阿毘達磨」，流為名目事相的學問。佛攝化弟子出家，而有僧伽的組合，並依法攝僧，制立團體生活軌範的「律」。持律者分別、抉擇，與阿毘達磨者一樣，使律制成為繁瑣固定的制度。這是部派佛教的一般情形，尤其是上座部（Sthavira）

系的佛教。從佛法本義來說，這是值得商榷的。「文殊法門」的「斥小」，就表達了這一立場。以《維摩詰經》為例，與十大弟子的問難，不外乎「乞食」、「宴坐」，「說法」、「出家」、「持律」、「侍佛」與「天眼」。如阿難（Ānanda）是佛的侍者，為了佛有病而去乞求牛乳，受到維摩詰的責難：「佛身無漏，諸漏已盡；

佛身無為，不墮諸數：如此之身，當有何疾？當有何惱」？這是與大眾部（Mahāsā□ghika）「佛身無漏」說一致的。舍利弗在山林宴坐，維摩詰告訴他：「不起滅定而現諸威儀，是為宴坐」。在滅盡定中，能起諸威儀——行、住、坐、臥、揚眉、瞬目、舉手、說話等，應從〈龍相應頌〉的「那伽常在定」而來，是動靜一如的禪法。與上座部系的禪法大異；大眾部說：「在等引位，有發語言」，倒有點相近。如說法，什麼是法？維摩詰與目犍連（Mahāmaudgalyāyana）問難，直示「法」的本義——離欲寂滅法，這就是歸依的法。大眾部系的多聞部（Bahuśrutīya）說：「佛五音是出世教：一無常，二苦，三空，四無我，五涅槃寂靜」。維摩詰為大迦旃延（Mahākātyāyana）所說的，也就是這五法，但約實相一如的深義而說。其實，佛在人間弘法，不能不方便的說法、制律，但也重視深一層的實義。如《雜阿含經》說：「聞色（等）是生厭、離欲、滅盡寂靜法，是名多聞（正法）」。

「於色說是生厭、離欲、滅盡寂靜法者，是名法師」。「多聞」與「法師」，也就是法的聽聞與演說，這都是約法的深義說。如阿蘭若（ara□ya），指遠離村落，沒有喧囂聲音的地方。專住這種地方的，稱為「阿蘭若行」。然阿蘭若行，深化為「無諍行」、（無諍三昧）「空寂行」。如空閑處（śūnyāgāra），指洞窟、塚間、露地等修行處。在這裡修行，傾向於層層超越而達於最高的空住（śūnyatāvihāra）。「空住」，《雜阿含經》譯作「入空三昧禪住」，稱為「上座禪」。如獨住（ekavihārin），是個人獨住的修行者，然《雜阿含經》說：如於境不貪、不喜、不繫著，即使住在高樓重閣，也是獨住。反之，如於境生貪、生喜、起繫著，那即使是空閑獨處，也還是第二住（與伴共住）。這與《般若經》所說的遠離（viveka），意義完

全一樣。又如沙門（śrama□a），是當時出家者的通稱。然佛說「沙門法」、「沙門義」，沙門要有實際的內容，否則就是假名沙門了。

佛法是重視深悟的宗教，雖說種種法，立種種制度，只是為了助成這一大事，而不是拘泥於言說、制度的。這種精神，在「文殊法門」中高揚起來。如乞食，是為了修證而不得不乞食，不是為乞食而乞食的，所以維摩詰對大迦葉（Mahākāśyapa）、須菩提說：應怎樣的乞食，要怎樣才可以受食。優波離（Upāli）是持律者，為二犯戒比丘，依律制說滅罪法。維摩詰直捷的說：罪性本空，消除了二比丘的疑悔。羅睺羅（Rāhula）讚歎出家的功德，到底出家的目的何在？維摩詰說成就功德，遠離煩惱的「真出家法」。進一步說：「發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家」。這都是對聲聞律制，而表示大乘者的見解。

維摩詰責難諸大弟子的，如佛陀與禪法，是提示不同的信解。說法，是說法的內容問題。乞食，是要乞食的，只是乞食者要具備應有的理念。這都是內容的深化，不是全盤否定的。但持律者，依律為比丘說出罪法——「作法懺」，是僧團的制度，為了大眾和樂清淨而成立的制度，是否一概的以大乘的「理懺」來替代？出家，是佛傳下來的制度，固然要有出家的實質意義，但真的發菩提心就是出家，不再要事相的出家嗎？與律制有關的出罪法與出家法，到底「文殊法門」的真意何在！這裡，對出家作一番經說的考察。《如幻三昧經》（《善住意天子經》的舊譯）中，善住意天子（Su□□hitamatidevaputra）問文殊：「假使人來，欲得出家為沙門者，當何以化？何除鬚髮？何受具戒」？文殊約沙門出家，除鬚髮，披袈裟，思念興造(作)，受具戒，學戒，受供養，限節(頭陀)，一一的分別解說。如說：「若不發心欲得出家，我乃令卿作沙門耳。……勿得發心作沙門也」！似乎勸人不要出家，其實是要人不起妄想，無住無著，為出家……頭陀行應有的實質意義。《如幻三昧經》中，文殊曾化作菩薩說法，說到：「精習於閑居(阿蘭若)；……常行而乞食；數數相調習，親近坐樹下；穢藥以療身。……此等勇猛士，必成尊佛道」。對出家的「四依」行，是相當尊重的。〈大神變會〉說：「過去未來世，一切諸如來，無有不捨家，得成無上道」。〈文殊師

利授記會〉說：「樂阿蘭若，住寂靜處，獨行無侶，如犀一角。……若有出家菩薩，行於七步，向阿蘭若寂靜之處，而此福德甚多於彼」。《文殊師利佛土嚴淨經》說：一法不失（菩薩）所願，是：「開士當學追慕阿閦如來宿命本行菩薩道時，志願出家，樂沙門行，世世所生，不違本誓」。文殊的本願，是：「從今日以往，假使生欲心，輒當欺諸佛，現在十方聖。……常當修梵行，棄欲捨穢惡，當學於諸佛，戒禁調和性」，與阿閦佛（Ak□obhya）的本願相當。依經文的明證，「文殊法門」到底是重視出家，而修住阿蘭若等頭陀行的。不過，一部分經典，就顯得不同，如說：

1.「有受持諷誦，廣為一切解說其義者，是為持戒清淨，……是為沙門，……是為除鬚髮，是為受大戒」。

2.「若人得聞如是經法，是人名為善出家者，何況信受讀誦，如所說行」！

3.「若有菩薩住是三昧，雖復在家，當說是人名為出家」。

4.「發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即（受）具足」。

5.「菩薩不以除鬚髮者為是出家也，……不以自被袈裟，……自奉禁戒，……自處閑居，……不以顏貌形容、威儀禮節為是出家也。……若當還復上駟馬車，與畏間長者子俱，為開化說此，則是汝出家之行也」。

上面所引經文，前三則，是以受持大乘經，住大乘三昧為出家，與出家僧制是不合的。特別是4.，長者子是要出家的，維摩詰教他發菩提心，就是出家，就是受具足戒了。5.上金光首淫女，也想出家，文殊為他說出家法——菩薩利他行。末了，要他與畏間長者子一共上車，如能教化他，就是出家行了。這二則，在事相上，都是勸修菩薩行，不用出家的具體事例。所以，「文殊師利法門」，本來是繼承《般若經》、《阿閦佛國經》，推重出家菩薩行的。出家行，是釋尊成佛以前那樣的出家行，沒有制定羯磨受具以前的出家行；住阿蘭若，常乞食，糞掃衣，陳腐藥——「四依」時代的出家行。但在家菩薩的地位，一天天重要，透露出不必出家，在家菩薩也是一樣的消息。

「彈偏」，是對菩薩說的。維摩詰為彌勒（Maitreya）說「授記」，及「菩提」的實義。為光嚴（Prabhāvyūha）童子說「道場」。持世（Vasudhāra）是出家菩薩，維摩詰在持世前，為魔女說「法樂」。長者子善德設大施會，為他說「法施之會」。這都是約深義說的。佛教中，「成佛」、「轉法輪」、「入涅槃」，是釋尊當時所有的重要事項。自從「本生」流行，於是有「菩薩」、「受記」、「六波羅蜜」等術語。大乘法興起，有「發菩提心」、「大誓莊嚴」、「得無生忍」、「度盡眾生」、「莊嚴佛土」等名目，是大乘行者所重的，在大乘法流行中，有依世俗諦，分別解說的必要。然沒有深悟的世俗分別，是不符般若深悟真義的。特重深悟的「文殊法門」，對有關大乘的發心、修行、證果等事相，每從深悟的境地，給以破斥。如〈善住意天子會〉，立〈破菩薩相品〉，論「初發心」、「得無生忍」、「轉入諸地」。如《離垢施女經》，對八大菩薩，一一的問難，使他們默然無對。如《文殊師利佛土嚴淨經》，師子步雷音菩薩問文殊：「當久如成最正覺」？「發意久如應發道心」？「發道心以來為幾何耶」？「用何等故不成正覺」？「不一發心吾當得道，仁者云何勸化眾生使發道心」？「仁成佛時，國土何類」？這些論題（除末後問），佛說：「文殊師利在深妙忍，所入深忍，不逮得道，亦不得佛，復不得心，以無所得，故不說之」。文殊依深悟的境地，所以不作正面的答覆。這些論題，不是全不可說，大都由佛順俗而為之解答。這與對聲聞律制的問答，雖論說相近，而立意是大有不同的。

第六項 女菩薩、四平等

「文殊師利法門」，傾向於在家出家平等，男女平等。由於特重方便，所以留下了重在家、重女人的跡象。文殊師利（Mañjuśrī）菩薩，是釋尊往昔發心時的善知識，是十方佛菩薩的善知識，在初期大乘經的讚歎聲中，是一位最卓越的大菩薩。然在「文殊法門」中，卻另有一類傳說，如說：

1.「是離垢施菩薩發無上正真道，造行以來，八十百千阿僧祇劫，然後文殊師利乃發道意」。

2.「佛語文殊師利：是須摩提，……是仁本造發意時師」。

3.「是離意女，本勸文殊令發道意」。

文殊那樣的卓越，而這三位女菩薩，都比文殊發心早，有的還是文殊的善知識（師）。這一傳說，是值得深思的！《諸佛要集經》說：文殊被天王佛（Devarāja）移到鐵圍山去。文殊盡一切的神力，不能使離意女出定。離垢施（Vimaladatta）女難問乞食的八大菩薩，八大聲聞，文殊是被難的八菩薩之一。文殊與須摩提（Sumati）問答，而被責為：「仁作是問，不如不問」！文殊與三位女菩薩的關係，顯然存有貶抑文殊菩薩的意味。《諸佛要集經》所說的「諸佛要集」，是般若法門，依「中品般若」而集成的；文殊想參與法會聞法，被天王佛遷走了（暗示般若中沒有文殊參與的原因）。離垢施是波斯匿（Prasenajit）王女，因八大菩薩、八大聲聞的入城乞食，引起問難；並見佛問菩薩行（十八事）。須摩提是王舍城（Rājag□ha）長者女，見佛問菩薩行（十事）。這二部與《諸佛要集經》，性質不同，但同樣表示了，女菩薩勝於文殊師利。

《離垢施女經》與乞食有關，因而聯想到三部經。一、《濡首菩薩無上清淨分衛經》：主體為文殊與那伽室利（Nāgaśrī）的問答，以乞食為全經的線索。末後，須菩提（Subhūti）入城乞食，遇到一位優婆夷，以乞食為問難，使須菩提「聞優婆夷所說，即寂寞不知所言」。優婆夷「普現感動光明相像，顯轉無上阿惟越致法輪」，這是一位勝過大弟子的女菩薩。二、晉竺法護譯的《阿闍貰王女阿術達菩薩經》：女見諸大比丘來乞食，「不起不迎，不為作禮，亦不請令坐，亦不與分衛具」。女與諸比丘論義，揚大乘而抑聲聞。然後下座禮敬比丘。三、《順權方便經》，竺法護譯。須菩提入城乞食，遇到了轉女身菩薩，女為論義。女來見佛，「須菩提從坐起，往迎其女，叉手禮之」。舍利弗（Śāriputra）責須菩提不合聖法，也就是違犯律制。《順權方便經》以欲樂為方便，與《維摩詰經》的「先以欲鉤牽，後令入佛智」相合。又認為不必「時食」：「恣安所審，坐自服食」。出家可以禮在家。「文殊師利法門」，主要是深悟的，為天子們說的。以在家菩薩為主體的，如《維摩詰經》，文殊只是從旁助成者。《離垢施女經》，《須摩提經》，以女菩薩為主，文殊是受貶抑的。《阿闍貰王女阿術達菩薩經》，《順

權方便經》，雖以乞食為緣起，但沒有文殊；反律制的傾向，充分流露！我以為，與文殊有關的三位女菩薩，表示勝過了文殊，也許由於初期大乘的文殊菩薩，是現出家相（維持傳統佛教的形式）的關係！

「心佛及眾生，是三無差別」，是《華嚴經》說。眾生、菩薩、如來——三位平等，是如來藏說。「文殊法門」立四種一，如《如幻三昧經》卷上(大正一二．一四二下)說：

「一切諸佛皆為一佛，一切諸剎皆為一剎，一切眾生悉為一神(我)，一切諸法悉為一法。是一定（空？）故，故名曰一；亦非定一，亦非若干」。

一佛、一剎土、一眾生、一法，是「文殊法門」所表示的平等說。〈大神變會〉也說：「一切諸佛唯是一佛，說無量佛，是名神變；一切佛土唯一佛土，說無量土，是名神變；無量眾生即一眾生，說無量眾生，是名神變；一切佛法唯一佛法，說無量法，是名神變」。為什麼只說佛、土、法、眾生——四者的一呢？見一切佛，遊一切佛土，聽一切法，也是說一切法，度一切眾生，這是方便道菩薩的事。《諸佛要集經》說：離意女住三昧中，「普聞十方無央數垓、百千億載現在佛土諸佛說法，而無所著；所可聽受，為他人說。……在諸剎土，無剎土想；處於諸佛，無諸佛想；聞所說法，無經典想；無吾我想，無他人想，……度脫開化無數眾生」。佛、土、法、人——四者，在「法界」平等性中，是無分別而成一切佛事的。四種一，就是四種平等，平等的意義，如《清淨毘尼方廣經》(大正二四．一〇八〇中——下)說：

「文殊師利言：善男子！一切世界皆悉平等，一切佛等，一切法等，一切眾生等：我住於彼。……一切剎土，如虛空故等；諸佛法界，不思議故等；一切諸法，虛偽故等；一切眾生，無我故等」。

經中解說了四種平等的意義。「諸法虛偽故等」，異譯《寂調音所問經》，作「一切法空」。《如幻三昧經》說：「云何曉了一切眾生？皆假號耳。若真諦觀，其假號者，亦無處所，其眾生者，悉一神(我)耳」。《寂調音所問經》也說：「眾生自性無我」。所以「一切眾生是一眾生」，不是真我說

，而是一切眾生假名無我。又說：「我觀平等性如是故，作是說言：一切剎土平等，一切佛、法、眾生平等」。四一或四平等，只是一法界平等性的說明。

「文殊法門」，到這裡作一結束。

卷013

第十三章 華嚴法門

第一節 華嚴經的部類與集成

第一項 漢譯的華嚴經部類

《大方廣佛華嚴經》，簡稱《華嚴經》，在中國的漢譯中，是一部大經，被稱為「五大部」之一。《華嚴經》在中國，經古德的宏揚，成立了「華嚴宗」，在大乘教學中，有著重要的地位！大經的全部纂集完成，比「般若」、「淨土」、「文殊」等法門，要遲一些，但也有比較早的部分。現在以「華嚴法門」為題，來說明全經的形成與發展。

關於《華嚴經》的傳譯，全部譯出的有二部：一、東晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）所譯的六十卷本（起初分為五十卷），分三十四品，名《大方廣佛華嚴經》，簡稱為「晉譯本」。譯經的事跡，如《出三藏記集》卷九〈華嚴經（後）記〉(大正五五．六一上)說：

「華嚴經胡本，凡十萬偈。昔道人支法領，從于闐得此三萬六千偈。以晉義熙十四年，歲次鶉火，三月十日，於楊州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅，手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟顗，右衛將軍褚叔度為檀越，至元熙二年六月十日出訖。凡再挍胡本，至大宋永初二年，辛丑（應是「辛酉」）之歲，十二月二十八日挍畢」。

《華嚴經》的梵本，號稱十萬偈，但「晉譯本」的梵本，僅有三萬六千偈。這部梵本，是支法領從于闐取回來的，如《高僧傳》卷六(大正五〇．三五九中)說：

「初經流江東，多有未備；禪法無聞，律藏殘闕。（慧）遠慨其道缺，乃令弟子法淨、法領等，遠尋眾經，踰越沙雪，曠歲方反，皆獲梵本」。

依《高僧傳》所說，支法領等去西方取經，是秉承慧遠的命令。去的不止一人，弟子們分頭去尋訪，也各有所得，所以說「皆獲梵本」；《華嚴經》梵本，就是支法領取回來的。僧肇答劉遺民的信，也說到：「領公遠舉，乃千載之津梁也！於西域還，得方等新經二百餘部」。大抵慧遠在江東，所以經本也到了江東。恰好禪師佛陀跋陀羅到了江東，就在楊州的道場寺，將《華嚴經》翻譯出來。從義熙十四年（西元四一八）三月，到元熙二年（西元四二〇）六月，才全部譯出。

二、唐實叉難陀（Śik□ānanda）所譯的，凡八十卷，分三十九品，也名《大方廣佛華嚴經》，簡稱「唐譯本」。譯經的情形，如《開元釋教錄》卷九(大正五五．五六六上)說：

「沙門實叉難陀，唐云喜學，于闐國人。……天后明揚佛日，敬重大乘。以華嚴舊經處會未備，遠聞于闐有斯梵本，發使求訪，并請譯人；實叉與經，同臻帝闕。以天后證聖元年乙未，於東都大內遍空寺譯華嚴經。天后親臨法座，煥發序文；自運仙毫，首題名品。南印度沙門菩提流志，沙門義淨，同宣梵文。後付沙門復禮、法藏等，於佛授記寺譯，至聖曆二年己亥功畢」。

「唐譯本」的梵本，也是從于闐請來；譯主實叉難陀，是于闐人而與梵經同來的。譯經的時間，為證聖元年（西元六九五）到聖曆二年（西元六九九）。據《華嚴經疏》說：「於東都佛授記寺，再譯舊文，兼補諸闕，計益九千頌，通舊總四萬五千頌，合成唐本八十卷」。比對兩種譯本，「晉譯本」的〈盧舍那佛品〉第二，「唐譯本」譯為〈如來現相品〉第二，到〈毘盧遮那品〉第六，分為五品。這一部分，「唐譯本」要詳備些。「唐譯本」〈十定品〉第二十七，「晉譯本」缺；二譯的重要差別，是晉譯缺了這一品。晉譯的梵本三萬六千頌，唐譯為四萬五千頌。《華嚴經探玄記》說：「于闐國所進華嚴五萬頌」，可能是泛舉大數而說。在唐代，大慈恩寺有《華嚴經》梵本，如智儼的《孔目章》說：「依大慈恩寺華嚴梵本，檢有五百四十一紙

葉，……四萬一千九百八十頌，餘十字」。《華嚴經》雖有十萬頌說，但傳來中國的《華嚴經》梵本，都在四萬頌左右。

《華嚴經》的部分譯出，現存的有：一、《兜沙經》，一卷，漢支婁迦讖（Lokak□ema）譯。《出三藏記集》說：「安公云：似支讖出也」。後代的經錄，都同意這一論定。《兜沙經》的內容，是「唐譯本」〈如來名號品〉第七的略譯，及〈光明覺品〉第九的序起部分。兜沙，近藤隆晃教授引古譯的怛沙竭、兜沙陀、多沙陀，而斷定為 tathāgata——如來的音譯，這是可以采信的。《三曼陀跋陀羅菩薩經》說到：「般若波羅蜜、兜沙陀比羅經」。比羅是 pi□aka（藏）的音譯，《兜沙陀比羅經》就是《如來藏經》。《菩薩處胎經》立「八藏」，在「摩訶衍方等藏」，「十住菩薩藏」以外，又立「佛藏」，可能就是《如來藏經》。這是以如來的果德——佛號、佛功德為主的經典，為《華嚴經》中部分內容的古稱。

二、《菩薩本業經》，一卷，吳支謙譯，這也是道安以來的一致傳說。這部經的內容，有三部分：一（缺品名）、與《兜沙經》的內容相當，可說是《兜沙經》的簡化與漢化（不用音譯），這是符合支謙的譯風的。二、〈願行品〉第二，與「唐譯本」的〈淨行品〉第十一相當。三、〈十地品〉第三，是「唐譯本」的〈昇須彌山頂品〉第十三，〈須彌頂上偈讚品〉第十四（這部分的譯文，非常簡略），及〈十住品〉第十五的異譯，但沒有〈十住品〉的偈頌。

三、《諸菩薩求佛本業經》，一卷，西晉聶道真譯，與「唐譯本」的〈淨行品〉第十一相當。末後，「是釋迦文佛剎」以下，是「唐譯本」的〈昇須彌山頂品〉，〈須彌頂上偈讚品〉的序起部分，極為簡略。

四、《菩薩十住行道品經》，一卷，西晉竺法護譯。與「唐譯本」的〈十住品〉第十五相當，也沒有偈頌。

五、《菩薩十住經》，一卷，東晉祇多蜜（Gītamitra）譯；譯文與竺法護的《十住行道品經》，非常接近，但以為經是文殊師利（Mañjuśrī）說的。經初說：「佛說菩薩戒十二時竟」。在大乘律部中，有《菩薩內戒經》。

佛為文殊說十二時受菩薩戒，然後說：「佛說菩薩戒十二時竟。文殊師利白佛言」。以下的經文，與祇多蜜所譯的《菩薩十住經》，完全相同（祇多蜜譯本，缺流通）。《菩薩內戒經》文，在第十二時終了，這樣說：「颰陀和菩薩……恕輪稠菩薩等，合七萬二千人，皆大踴躍歡喜，各現光明展轉相照。各各起，正衣服，前以頭腦著地，為佛作禮（而去）」。這一段，與《菩薩十住經》的流通分，也完全一致。這樣，《菩薩十住經》，實在是從《菩薩內戒經》分離出來的。從「宋藏」以來，《菩薩內戒經》的譯者，都說是「北印度三藏求那跋摩」。在「經錄」中，起初都不知《菩薩內戒經》的譯者是誰。《大周刊定眾經目錄》開始說：「宋文帝代求那跋摩譯，出達摩鬱多羅（法上）錄」；《開元釋教錄》也承襲此說，一直誤傳下來。其實，求那跋摩（Gu□avarman）譯的是《菩薩善戒經》，不是《菩薩內戒經》。《菩薩內戒經》——《菩薩十住經》的母體，應該是祇多蜜譯的。

六、《漸備一切智德經》，五卷，西晉竺法護譯，與「唐譯本」的〈十地品〉第二十六相當。但在偈頌終了，多結讚流通一大段。七、《十住經》，四卷，姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）譯。八、《十地經》，九卷，唐尸羅達摩（Śīladharma）譯。《十住經》與《十地經》，都是《華嚴．十地品》的異譯；末後沒有結讚流通，與〈十地品〉一致。

九、《等目菩薩所問三昧經》，三卷，西晉竺法護譯，與「唐譯本」的〈十定品〉第二十七相當。「晉譯本」沒有這一品。

一〇、《顯無邊佛土功德經》，一卷，唐玄奘譯。一一、《較量一切佛剎功德經》，一卷，趙宋法賢譯。這兩部，都是「唐譯本」的〈壽量品〉第三十一的異譯。

一二、《如來興顯經》，四卷，西晉竺法護譯。依經題，是「唐譯本」的〈如來出現品〉第三十七（「晉譯本」作〈寶王如來性起品〉）的異譯。然卷四「爾時，普賢重告之曰」以下，是「唐譯本」的〈十忍品〉第二十九的異譯。在次第上，與「唐譯本」不合。

一三、《度世品經》，六卷，西晉竺法護譯，與「唐譯本」的〈離世間品〉第三十八相當。在偈頌終了，比「唐譯本」多普智菩薩問佛一大段。

一四、《羅摩伽經》，三卷，西秦聖堅譯。經初，是「唐譯本」的〈入法界品〉的序起部分。從「爾時，善財童子從東方界，求善知識」以下，所參訪的善知識，與「唐譯本」從無上勝長者，到普救眾生妙德夜神部分相合；這是〈入法界品〉部分的古譯。題作《羅摩伽經》，不知是什麼意義！近代雖有所推測，也沒有滿意的解說。「羅摩伽」，經中也作「毘羅摩伽」，都是形容「法門」——「解脫」、「三昧」的。還有，善知識婆沙婆陀，喜目觀察眾生夜天，都說有咒語，這是「晉譯本」、「唐譯本」所沒有的。

一五、《大方廣佛華嚴經續入法界品》，一卷，唐地婆訶羅（Divākara）譯。這部經的內容與譯出。如《大方廣佛華嚴經疏》卷三(大正三五．五二三下——五二四上)說：

「大唐永隆元年中，天竺三藏地婆訶羅，此云日照，於西京大原寺，譯出入法界品內兩處脫文。一、從摩耶夫人後，至彌勒菩薩前，中間天主光等十善知識。二、從彌勒菩薩後，至三千大千世界微塵數善知識前，中間文殊申手，過一百一十由旬，按善財頂，十五行經。大德道成律師，薄塵法師，大乘基法師等同譯，復禮法師潤文」。

晉譯的六十卷本，是有所脫落的。日照三藏有這部分的梵文，所以奉敕譯出，補足了晉譯的缺失。補譯的第一段，現在編入「晉譯本」第五十七卷。第二段，編入「晉譯本」第六十卷。現存日照所譯的《大方廣佛華嚴經續入法界品》，卻僅是前一段。

一六、《大方廣佛華嚴經》，四十卷，唐般若（Prajñā）譯，簡稱為「四十卷本」。這部經，雖題《大方廣佛華嚴經》的通稱，而內題〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，實只是「唐譯本」的〈入法界品〉第三十九的異譯。這部經的梵本，是烏荼（U□ra）國王奉獻給唐帝的（尼泊爾現保有這部分的梵本），那是唐德宗貞元十一年（西元七九五）。次年六月，在長安崇福寺翻譯，到貞元十四年（西元七九八）譯成。譯出的時代遲些，也就多了些

內容，如八識說；病理與生理學；理想的國王生活；最後身菩薩能利自他的三種因果；女人多過患頌；十法能證無垢智光明解脫；十地十身；圓滿頭陀功德；文殊為善財說法。而最重要的，是第四十卷，一般稱為〈普賢行願品〉而別行的，也是作為《華嚴經》流通分的那一卷。

一七、《文殊師利發願經》，一卷，東晉佛陀跋陀羅譯。一八、《普賢菩薩行願讚》，一卷，唐不空（Amoghavajra）譯。這二部，都與般若所譯的「四十卷本」，末後一卷的偈頌部分相當。

《華嚴經》的部分別譯而現存的，就是上面所說的幾部。此外，被看作《華嚴經》眷屬的，也還有好幾部。其中，《莊嚴菩提心經》，一卷，姚秦鳩摩羅什譯。《大方廣菩薩十地經》，一卷，元魏吉迦夜（Ki□kārya）譯。這二部是同本異譯，佛說發菩提心與十地所有的功德。與二經相近，且同有論義色彩的，有《文殊師利問菩提經》一卷，姚秦鳩摩羅什譯；及同本異譯的，元魏菩提流支（Bodhiruci）所譯的《伽耶山頂經》，隋毘尼多流支（Vinītaruci）所譯的《象頭精舍經》，唐菩提流志（Bodhiruci）所譯的《大乘伽耶山頂經》。又，《大方廣總持寶光明經》，五卷，趙宋法天譯。卷一與卷二的偈頌，與「唐譯本」的〈十住品〉，大體相合。從卷三「佛子諦聽賢吉祥」起，到卷五「一一面前經劫住，最勝福報未為難」止，與「唐譯本」的〈賢首品〉第十二相合。這是取〈十住品〉、〈賢首品〉為主，加入「寶光明總持陀羅尼」——呪等，重為纂集而成的別部。這是「秘密大乘佛法」時代所纂集的，表示了「華嚴法門」的蛻化。

第二項 華嚴經的編集

《華嚴經》的大部集成，不是一次集出的。有些部類，早已存在流行，在闡明佛菩薩行果的大方針下，將相關的編集起來。古人稱為「隨類收經」，的確是很有意義的！現存《華嚴經》的部分內容，古代是單獨流行的，如〈入法界品〉，龍樹（Nāgārjuna）在《大智度論》中，稱為《不可思議解脫經》，或簡稱《不思議經》。《不可思議解脫經》的單獨流行，到唐代也還是這樣，如烏荼（U□ra）國進呈的，譯成四十卷的《大方廣佛華嚴經》

，其實只是《不可思議解脫境界經》——〈普賢行願品〉。《大智度論》所說的《十地經》、《漸備經》，是《華嚴經》的〈十地品〉。《大乘密嚴經》說：「十地華嚴等……皆從此經出」，「十地」也還是獨立於《華嚴》以外的。在大部《華嚴經》中，〈十地品〉名「集一切種一切智功德菩薩行法門」；「集一切智功德法門」。〈如來出現品〉名「示現如來種性」等，「如來出現不思議法」；〈離世間品〉名「一切菩薩功德行處……離世間法門」。〈入法界品〉名「不思議解脫境界」。這幾部，不但各有法門的名稱，而且是序、正、流通，都完備一部經的組織形式。這都是大部《華嚴經》以前就存在的經典，其後才綜合編集到大部中的。

《華嚴經》集成的史的過程，似乎可以從經文而得到線索。與「唐譯本」的〈如來名號品〉、〈光明覺品〉相當的《兜沙經》，是譯出最早的《華嚴經》的一部分。在這部經中，「諸菩薩輩議如是：佛愛我曹等輩」以下，是菩薩們所希望知道的法門。今依《大方廣佛華嚴經》卷一二（〈如來名號品〉），列舉菩薩們所希望知道的法門如下(大正一〇．五八上)：

一、佛剎，佛住，佛剎莊嚴，佛法性，佛剎清淨，佛所說法，佛剎體性，佛威德，佛剎成就，佛大菩提。

二、十住，十行，十迴向，十藏，十地，十願，十定，十通，十頂。

三、如來地，如來境界，如來神力，如來所行，如來力，如來無畏，如來三昧，如來神通，如來自在，如來無礙，如來眼，如來耳，如來鼻，如來舌，如來身，如來意，如來辯才，如來智慧，如來最勝。

菩薩們所希望知道的，分為三大類：一是佛與佛剎：佛出現世間，一定有國土，時劫，說法等事項；二是菩薩所行的法門；三是佛的果德。菩薩們所要知道的，〈如來名號品〉以下，現存的大部聖典，雖次第不一定相同，也沒有完備的解說這些，但可以這樣說，在《華嚴經》初編（編集是不止一次的）時，是包含了這些，菩薩們所要知道的內容。先從第二類的菩薩行來說：「唐譯本」與「晉譯本」，是九類十法，但古譯的《兜沙經》，《菩薩本業經》，卻是十類。依「華嚴法門」的體例，十類是極為可能的。各本的

譯語有出入，今對比如下：

《兜沙經》

《菩薩本業經》

「晉譯本」

「唐譯本」

1.十法住

2.十智

1.十住

1.十住

2.十法所行

3.十行

2.十行

2.十行

3.十法悔過

4.十投

3.十迴向

3.十迴向

4.十道地

1.十地

5.十地

5.十地

5.十鎮

5.十藏

4.十藏

4.十藏

6.十居處所願

6.十願

6.十願

6.十願

7.十黠

7.十明

8.十三昧

8.十定

7.十定

7.十定

9.十飛法

9.十現

8.十自在

8.十通

10.十印

10.十印

9.十頂

9.十頂

比對四譯，支謙所譯的《菩薩本業經》，差別大一些。《本業經》以十地為第一，這可能是當時的十地說風行，十地是菩薩修行的整個過程，所以提在最先吧！十智，可能是十住的誤寫。十投的投，是投向，也就是迴向。《兜沙經》譯迴向為悔過，可能由於懺悔一向與迴向相關聯的關係。總之，次第雖略有出入，大致可說是一致的，不過「唐譯本」與「晉譯本」，少十黠（或譯十明）而已。這一菩薩行法，如十住、十行、十迴向、十地、十（

無盡）藏、十定、十通——七類，都自成一品而編在《華嚴經》中。十願，〈十地品〉有無盡的十大願。與古譯十印相當的十頂，不知是否〈離世間品〉的十種印。古譯多十黠一類，「唐譯本」〈菩薩問明品〉（晉譯作〈菩薩明難品〉），文殊師利（Mañjuśrī）問眾菩薩，眾菩薩問文殊，一共有十問，所問的稱為明。十黠或十明，可能是〈菩薩問明品〉的內容。這些菩薩行法，在「唐譯本」中，是〈十住品〉第十五，〈十行品〉第二十一，〈十迴向品〉第二十五，〈十地品〉第二十六，〈十無盡藏品〉第二十二（十大願，在〈十地品〉中），〈十定品〉第二十七，〈十通品〉第二十八。次第方面，多數是相同的，不過每品的內容，不一定與現存的完全一致。如〈十住品〉的初期譯本，都是沒有重頌的。以重頌來說，頌初住的特別多。從「隨諸眾生所安立，種種談論語言道」，到「了知三世皆空寂，菩薩以此初發心」，共二十二偈，是長行所沒有的。以重頌的體例來說，這是後來增補的。又如〈十地品〉，依《十住毘婆沙論》，所解說的是偈頌，也不一定是「十」數。所以初編的菩薩行部分，大體上與現存的相近，卻並不完全相同。

第三類是佛的果德：在大部《華嚴經》中，長行的〈佛不思議法品〉第三十三，說佛的三十二法。其中，5.不思議境界；6.智；16最勝；19自在；26大（那羅延幢勇健）力；31三昧；32無礙解脫：是〈如來名號品〉所問果德的一分。〈離世間品〉第三十八，答菩薩的二百問。如十種行；十種辯才，十種自在；十種神通；十種無礙（用）；十種境界，十種力，十種無畏；十種眼，十種耳，十種鼻，十種舌，十種身，十種意。名目與〈如來名號品〉所問的相同，不過是菩薩法而不是佛功德。〈離世間品〉在眼、耳等以前，還說到十種首，以及十手、十足、十腹、十（胎）藏、十心等。《大方廣佛華嚴經》卷五〇（〈如來出現品〉）(大正一〇．二六六下)曾這樣說：

「菩薩等見此光明，一時皆得如來境界：十頭，十眼，十耳，十鼻，十舌，十身，十手，十足，十地，十智」。

如來的十眼、十耳等功德，在初編的時代，佛教界一定有所傳誦，只是現存的《華嚴經》，沒有見到詳備的說明。

再說第一類的佛與佛剎：在〈世界成就品〉第四中，說世界海十事。其中，世界海起具因緣，世界海體性，世界海莊嚴，世界海（方便）清淨——四事，與〈如來名號品〉中，有關佛剎的佛剎成就、佛剎體性、佛剎莊嚴、佛剎清淨，內容是相合的。

依上來所說，佛與佛剎、菩薩行、佛功德——三類，特別是菩薩行，與《華嚴經》的組織次第，有相當的近似性。以現存的大部《華嚴經》而論，惟有〈入法界品〉，在三類次第中，看不出相關的跡象。所以《華嚴經》的初編，可推定為還沒有〈入法界品〉（沒有編入，不一定沒有存在）。將不同的部類，編成佛與佛剎、菩薩行、佛功德的次第，成為《華嚴經》的早期形態。敘述這三類次第，眾菩薩所要知道的，《兜沙經》的譯出最早。《兜沙經》是支婁迦讖（Lokak□ema）所譯的；依《高僧傳》說，支讖是光和、中平間（西元一七八——一八九）譯經的，所以《兜沙經》的集成，不能遲於西元一五〇年。那時的《兜沙經》，已敘述三類次第，可以大略看出《華嚴經》的輪廓。支謙是支讖的再傳，他所譯的《菩薩本業經》，內容與〈如來名號品〉、〈光明覺品〉（上二品與《兜沙經》相同）、〈淨行品〉、〈昇須彌山頂品〉、〈須彌頂上偈讚品〉、〈十住品〉相當，次第與大部《華嚴經》相合。雖然中間缺少一品、二品，這是譯者的簡略，或當時還沒有編入，然當時已有《華嚴經》的編集成部，與現存的相近，這是不容懷疑的！支謙譯經，在吳黃武初（西元二二三——二二八），與建興年間（西元二五二——二五三）。支謙所譯的《明度經》、《首楞嚴經》、《孛本經》、《菩薩本業經》（前分），都是支讖所譯而重譯的。從支謙《菩薩本業經》的組織次第，似乎可以推想為，支讖那時已經如此了。

〈入法界品〉的成立，要遲一些，與《華嚴經》前六品——〈世主妙嚴品〉……〈毘盧遮那品〉的集成，可說是同時代的。理由是：〈華藏世界品〉（第五）所敘述的華藏莊嚴世界海，是一特殊的世界結構，為其他經典所不曾說過的。依〈華藏世界品〉說：華藏莊嚴世界海中，有（一）佛剎微塵數的香水海。中央的香水海，有名為「普照十方熾然寶光明」的世界種。這一世界種（或譯為「性」）最下的世界，名「最勝光遍照」，有（一）佛剎

微塵數的世界圍繞著。離最下的世界極遠，有第二世界；這樣安立的世界，共有二十層。最高層名「妙寶焰」世界，有二十佛剎微塵數世界圍繞。娑婆世界在第十三層，就是釋迦牟尼，或名毘盧遮那的佛剎。以「普照十方熾然寶光明」世界種為中心，十方都有一世界種；每一世界種，也是二十層，也是有（一）佛剎微塵數世界，到二十佛剎微塵數佛剎圍繞：這就共有十一世界種。十方的十世界種，又各有十世界種，分布於十方。這樣安立的一百十一世界種，稱為華藏莊嚴世界海，或簡稱華藏世界。依《華嚴經》說：「如於此華藏世界海，十方盡法界、虛空界，一切世界海中，悉亦如是」。可見一切世界海，真是多得不可思量！這一世界結構，〈入法界品〉也明確的說到，如《大方廣佛華嚴經》卷七一(大正一〇．三八六下)說：

「命終生此華藏莊嚴世界海娑婆世界」。

「一切世界海，一切世界種」。

「華藏莊嚴世界海」，是一百十一世界種組成的。一百十一（除當前中心，就是一百一十）——這個數目，〈入法界品〉也一再說到，如說：

「南行求善知識，經由一百一十善知識已，然後而來至於我（彌勒）所」。

「善財童子依彌勒菩薩摩訶薩教，漸次而行，經由一百一十（餘）城已，到普門國。……文殊師利遙伸右手，過一百一十由旬，按善財頂」。

一百一十由旬，一百一十善知識，一百一十餘城，這一數目，與華藏莊嚴世界海所有的一百十一世界種，恰好相合，這不會是偶然的。善財（Sudhana）參訪的善知識，那裡只是這幾位！敘述的善知識，也只是代表而已。一百一十（一）善知識，等於參訪了（這個華藏世界）一切世界的一切善知識。這可以說明，《華嚴經》的前六品，與〈入法界品〉是同時代集出的。龍樹論一再引用《不思議解脫經》——〈入法界品〉，前六品也可能知道的，如《大智度論》卷一〇(大正二五．一三四中)說：

「是遍吉(普賢)菩薩，一一毛孔常出諸佛世界及諸佛菩薩，遍滿十方，以化眾生，無適住處。……遍吉菩薩不可量，不可說，住處不可知；若住，

應在一切世界中住」。

《華嚴經．普賢三昧品》第三說：「普賢身相如虛空，依真而住非國土，隨諸眾生心所欲，示現普身等一切」，這正是普賢「無適住處」的說明。龍樹知道普賢「無適住處」，也知道世界海、世界種、世界——華藏世界的組織層次，但沒有說到大部的《華嚴經》。現存大部《華嚴經》，是在〈入法界品〉等集成以後。編集者將初編部分，作一番整編，與〈入法界品〉合成一部；再加些新的部類，如〈如來出現品〉等，成為現存《華嚴》的形態，那是龍樹以後的事。

依早期傳譯的《兜沙經》，《菩薩本業經》，《諸菩薩求佛本業經》，雖譯文過於簡略，而初編集時的次第，如〈如來名號品〉，〈光明覺品〉，〈淨行品〉，〈昇須彌山頂品〉，〈須彌頂上偈讚品〉，〈十住品〉，與現存的大部《華嚴經》，編次相近。在說十住法門以前，有上升須彌山頂，及說偈讚歎；現存《華嚴經》的十行法門，十迴向法門以前，也有上升與偈讚，這大概是初編的一貫形式。十地法門也是上升他化自在天說的，卻沒有上升與偈讚部分，多少有點不統一！可能是《十地經》傳誦在人間，序起部分，為佛教界所熟悉，所以不便改寫，使與十住、十行、十迴向統一吧！（十）信、十住、十行、十迴向、十地——菩薩行的編集次第，即使不合每品的本義，而在初編集者的心目中，顯然有著淺深、高下的意義，如：

說法處

佛放光處

所說法門

普光法堂

兩足輪

（十）信

須彌山頂

兩足指

十住

夜摩天

兩足上指

十行

兜率天

兩膝輪

十迴向

他化自在天

眉間

十地

說法的地點，一次一次的向上昇高。說法以前，佛一定放光，放光的處所，也從足輪而高達眉間。象徵法門的由淺而深，是《華嚴》初編者應有的意圖。經補充再編而成的大部《華嚴經》，在組織次第上，一部分似乎只是綜集起來而已。舉例來說，從〈十定品〉第二十七，到〈如來出現品〉第三十七——十一品，都是在「阿蘭若法菩提場」說。然十一品的文義，極不一致。有的是長行，有的是長行以後有偈頌，這是文體的不一致。有的說佛功德，有的說菩薩行，這是性質的不一致。說者也不一致。這一次第編集，古德雖有次第意義的解說，其實是雜亂的集合。《華嚴經》的前六品，說明佛剎與毘盧遮那佛的本生（本生也不全），對有關佛的——佛住、佛法性、佛所說法、佛威德、佛大菩提，在前六品中，也沒有著落。再編者的組織意義，與初編者略有不同了！現在的大部《華嚴經》，可概分為四部分：一、前六品明佛剎與佛。二、從〈如來名號品〉到〈十忍品〉，明菩薩行：略舉佛與所說法，然後勸信令行，次第深入。三、從〈壽量品〉到〈離世間品〉，明如來果德，但參雜有與菩薩行有關的〈諸菩薩住處品〉、〈普賢行品〉、〈離世間品〉。這三部分，大抵依〈如來名號品〉所列舉的，眾菩薩所要知道的三大類。四、〈入法界品〉，是善財童子的參學歷程，用作大心菩薩一

生取辦的模範。約用意說，與《般若經》常啼（Sadāprarudita）菩薩的求法故事一樣，舉修學佛法的典型，以勸學流通的。

《華嚴經》是不同部類的綜集。集出的時間，應大分為三期：一、初編，如《兜沙經》，《菩薩本業經》等所表示的，在西元一五〇年時，一定已經集成。二、〈入法界品〉與〈世界成就品〉等，《大智度論》已加以引用，推定為龍樹以前，西元一五〇——二〇〇年間所集成。三、集成現存《華嚴經》那樣的大部，近代學者作出不同的推論，依個人的意見，贊同西元三世紀中說。當然，在大部集成以後，補充幾段，或補入一品，都是有可能的。

古代華嚴學者，傳說的華嚴經本很多，但多數是不屬於人間的。存在於人間而傳下來的，傳說為十萬頌本，三十八（或九）品。唐玄奘譯《攝大乘論世親釋》說：「如菩薩藏百千頌經序品中說清淨佛土」，梁譯即明白說：「華嚴經有百千偈，故名百千經」；百千偈，就是十萬頌。十萬頌經的傳說，在西域極為普遍，如隋闍那崛多（Jñānagupta）所傳，《歷代三寶紀》卷一二(大正四九．一〇三上)說：

「于闐東南二千餘里，有遮拘迦國。……王宮自有摩訶般若、大集、華嚴三部大經，並十萬偈，王躬受持。……此國東南二十餘里，有山甚嶮，其內安置大集、華嚴、方等、寶積、楞伽、方廣、舍利弗陀羅尼、華聚陀羅尼、都薩羅藏、摩訶般若、八部般若、大雲經等，凡十二部，皆十萬偈」。

遮拘迦——斫句迦國的大乘經，玄奘也傳說為：「此國中大乘經典部數尤多，佛法至處，莫斯為盛也！十萬頌為部者，凡有十數」。玄奘所說，大抵是承襲闍那崛多的傳說。十萬偈經的傳說，最早見於《大智度論》卷一〇〇(大正二五．七五六上——中)說：

「大般若品有十萬偈。……又有不可思議解脫經十萬偈；諸佛本起經，……法雲經，各各十萬偈」。

十萬頌的傳說，龍樹（Nāgārjuna）時代已相當流行了。「上品般若」，確有十萬頌的事實。《不可思議解脫經》，是〈入法界品〉的本名，不可能是十萬頌的；其他的都是傳說。十萬頌的傳說，應該與當時的學風有關。

印度著名的史詩——《摩訶婆羅多》（Mahābhārata），十八篇，十萬頌。以古代的戰爭（十八日）為基礎，故事是古老的。經長期的傳說，包括了更多的神話、道德、哲學、習俗等在內，成為龐大的史詩。這部史詩，漸漸的擴大；到西元四世紀，完成現存的形態，而二、三世紀間，已發展得非常大了。大乘經十萬頌，正是那個時代的特色。適應這好大的學風，大乘經編集而數量相當大的，也紛紛的傳說為十萬頌。《華嚴經》傳來中國的，六十卷本是三萬六千頌；大慈恩寺梵本，為四萬一千九百八十頌餘十字；八十卷本是四萬五千頌；西藏所傳的《華嚴經》，四十五品，第十一品與三十二品，是藏譯本所特有的，也不會超出六萬頌。就事論事，《華嚴經》雖隨時代而漸漸增多，是不會有十萬頌的。十萬頌，是適應當時學風的傳說。龍樹論沒有說到大部《華嚴經》，所以《華嚴經》的完成現有的組織，比龍樹遲一些，約在西元三世紀中。

說到《華嚴經》的編集地點，《華嚴教學成立史》推想為斫句迦，即現在新疆的 Karghalik。這裡傳說有十萬頌的大經；傳來中國的《華嚴經》梵本，都是斫句迦旁于闐傳來的，所以這一推想，似乎有點近情。《華嚴經》是佛始成佛道，及二七日所說。依經文說：佛顯現自身，使來會者體會到佛的真相。佛加持菩薩，說菩薩行與佛功德。佛自身沒有說，保存了佛成道後，多少七日不說法的傳統。這是初成佛道，所以來參加法會的，沒有人間出家與在家弟子；來會的是無量數的他方大菩薩，天、龍、夜叉、犍闥婆等（天龍八部），主山神、主地神、主晝神、主夜神、主穀神……等。所以「華嚴法門」，盡虛空、遍法界的事事無礙，缺少些現實的人間感，無法從經典自身去推定編集的地點。例外的，也可說在《華嚴經》中不太調和的，編入了〈諸菩薩住處品〉（第三十二）。〈諸菩薩住處品〉，首先說八方及海中的菩薩住處；摩度（偷）羅（Mathurā）以下四處，是印度中部（或南、西）的；甘菩遮（Kamboja）以下，是印度北部及印度境外的，如：

甘菩遮國

出生慈（菩薩住處）

震旦國

那羅延窟

疏勒國

牛頭山

迦溼彌羅國

次第

增長歡喜城

尊者窟

菴浮梨摩國

見億藏光明

乾陀羅國

苫婆羅窟

有菩薩住處的國家，震旦——中國也在內，這都是大乘佛法流行的地方。牛頭山（Gośīr□a）在于闐南境，並不在疏勒。經中也沒有說到斫句迦，所以推定《華嚴經》在斫句迦集成，也不容易使人接受。不過，敘述這麼多有菩薩住處的北方國家，不能說是無關係的。泛說在印度北方集成，應該是沒有問題的。

第二節 毘盧遮那佛與華藏莊嚴世界海

毘盧遮那（Vairocana）與華藏莊嚴世界海（Kusumatala-garbha-vyūhāla□kāra-lokadhātu-samudra），可說代表了「華嚴法門」的特色。圓滿的、最清淨的佛與佛土，作為學佛者仰望的理想；然後發心，修菩薩行；成就不思議的佛功德。這是以佛與佛土為前提的，與「般若法門」、「文殊法門」的著重菩薩行不同。「淨土法門」也是以佛與佛土為前提的，但《阿彌陀經》重在念佛往生，《阿閦佛國經》是以阿閦（Ak□obhya）菩薩的願行為典範的。所以標舉佛與佛土，開示菩薩行的，成為「華嚴法門」的特色。著重佛與佛土的思想，應該是與大乘法門同時展開的，但成為「華嚴法門」

那樣，就不能不說是，要在「般若法門」、「淨土法門」、「文殊法門」的興盛中，才能完成而出現於佛教界。

釋迦佛的教化，「心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨」，重在離染解脫的實踐。偶然提到些世界情況，也是當時印度的一般傳說。《大本經》說七佛因緣，說到了佛世的時劫與壽命。《轉輪聖王修行經》，說彌勒（Maitreya）未來成佛，國土非常清淨，壽長八萬歲。《說本經》為彌勒授記，國土清淨。《阿含經》的傳說，佛與佛土相關聯，及佛淨土說，表示了佛弟子的不滿現實，注意國土，有了清淨國土的理想。現前的世界——三千大千世界，是佛教界公認的世界結構。世界單位，是以須彌（Sumeru）山為中心的。須彌山外的大海中，有四大洲；我們所住的，是山南的閻浮提洲（Jambudvīpa）。須彌山腰有日與月；以上是天界；大力鬼神，大抵依須彌山（或山下海中）而住。這樣的「一（個）四天下」——四洲等，是世界單位。一千個四天下、日月等，名為「小千世界」。一千個小千世界，名「中千世界」。一千個中千世界，名「大千世界」，或稱「三千大千世界」。大千世界，有百俱胝（Ko□i）四天下、日月等。或譯為「百億」、「萬億」，其實是一、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇個四天下。我們這個大千世界，叫娑婆（Sahā）世界，是釋迦佛教化的佛土。原始佛教大概沒有發現問題，但問題卻緊迫而來。釋迦佛在我們這個世界的閻浮提洲成佛，既以三千大千世界為教化區，那其餘世界的南洲，有沒有佛出世呢？如《攝大乘論（世親）釋》說：「若諸異部作如是執：佛唯一處真證等覺，餘方現化施作佛事」。一般部派，大抵以為：釋迦佛在這個世界成佛，是真的現證正覺，其他的四天下，是以化身示現成佛的。這是不能使人滿意的！這是自我中心的看法，在其他四天下，難道不能說，只有自己這裡，才是真實成佛嗎？總不能說都是真實的；如都是示現的，那誰是真佛呢！這是從佛出現於這個世界的南洲，又說是娑婆教主所引起的問題。同時，釋迦佛歷劫修行，怎麼會壽長八十，有病，食馬麥，有人誹毀破壞呢？或解說為宿業的罪報，也不能滿足一般佛弟子的信仰情操。於是或說「佛身無漏」，也解說為佛的示現。還有，如《長阿含．大本經》說：「諸佛常法」：佛從右脇誕生，「地為震動，光明普照」

。生下來就自行七步，遍觀四方，說「天上天下，唯我為尊」！這種希有事，不是人間所能有的。這就是佛傳的一部分；部派傳誦集出的「佛本行」（佛傳），有更多的希有事，增加了佛的神秘與超越感。這幾項思想匯集起來，邁向於理想的佛陀觀，主要是大眾部（Mahāsā□ghika）系，如《異部宗輪論》(大正四九．一五中——下)說：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部……四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法。……如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。……一剎那心了一切法」。

大眾部本末四宗（應是後期的思想）所說的如來，是無限的圓滿，無所不在，無所不能，無所不知，這就表示了釋迦佛的人間局限性，是佛的示現。如大眾部系的東山住部（Pūrvaśaila），所作的〈隨順頌〉說：

「若世間導師，不順世間轉，佛及佛法性，誰亦不能知」！

〈隨順頌〉說：佛、法、有情、時劫、涅槃，一切都是隨順世間的。說到佛，是超越的，誰也不能知道佛是怎樣的。佛為文殊（Mañjuśrī）所說的《內藏百寶經》說：「佛所行無所著，獨佛佛能相知」。眾生所知道的，都是「隨世間習俗而入，示現如是」，與〈隨順頌〉的見解相合。被稱為方廣部（Vetulyaka）的說大空宗（Mahāsuññatāvāda），以為佛是兜率天成佛的，沒有來人間，也沒有說法，不過是示現色相。人間佛是示現，佛實在兜率天成佛；「天上成佛」，對大乘《十地經》所說色究竟天成佛說，是一項有力的啟發。

進入「大乘佛法」時代，對佛與佛土，漸表示出不同從來的境界。「下品般若」，與從來所說相同。「中品般若」，在釋迦「常身」以外，顯現了「於三千大千國土中，其德特尊，光明色像，威德巍巍，遍至十方如恒河沙等諸佛國土」的尊特身。十方世界的眾生，都「自念佛獨為我說法，不為餘人」；釋迦佛以十方如恒河沙國土為化土；恒沙國土以外的十方菩薩來會，代十方佛問候起居，那是外來的影響眾了。大乘經廣說他方國土的佛菩薩，然關於佛的化境，少有明確的敘述。《首楞嚴三昧經》卷下(大正一五．六四

〇下)說：

「諸菩薩大弟子咸作是念：釋迦牟尼佛但能於此三千大千世界有是神力，於餘世界亦有是力」！

「於是世界上，過六十恒河沙土，……一燈明（國）土，示一切功德自在光明王佛，則是我身。……是我宿世所修淨土。文殊師利！汝今當知我於無量無邊百千萬億那由他土，盡有神力」。

大眾的疑念，正是大家所要解決的問題。依經說，釋迦佛也有淨土，所化是無量無邊百千萬億那由他國土。當然，在其他佛土，是以不同名字而示現的。關於佛的壽命，也有同樣的解說：在東方三萬二千佛土外，莊嚴世界的明照莊嚴自在王如來，壽長七百阿僧祇劫。其實，這是釋迦「世尊於彼莊嚴世界，以異名字利益眾生」。釋迦所化的佛土，示現的佛身，真是多極了！到底那一位是真實的呢？《首楞嚴三昧經》卷上(大正一五．六三〇下——六三一上)說：

「一切諸法皆空如幻，……隨意而出，是諸如來皆是真實。云何為實？是諸如來本自不生，是故為實。……是諸如來，以過去世如故等，以未來世如故等，以現在世如故等，以如幻法故等，以如影法故等，以無所有法故等，以無所從來無所從去故等，是故如來名為平等。……如來得是諸法等已，以妙色身示現眾生」。

一切法如幻，一切法皆如。如來是如的證覺，是如，所以如來是平等平等。說不生滅，那一切是不生滅；說示現色相，那一切是如幻示現。即幻即空，即現即實，能體解佛的如義，那就一切是實，一切平等了。

「華嚴法門」的毘盧遮那佛與華藏世界，有了進一步的表現。經初說：「佛在摩竭提國，阿蘭若法菩提場中，始成正覺」。在摩竭提（Magadha）的菩提場成佛，是釋尊的初成正覺。華藏莊嚴世界海中央，普照十方寶光明世界種第十三層，「至此世界，名娑婆，……其佛即是毘盧遮那如來」。毘盧遮那是娑婆世界的佛，「此娑婆」，「其佛即是」，當然指摩竭提國始成正覺的佛。依〈如來名號品〉說：「如來於此四天下中，或名一切義成（即

悉達多），……或名釋迦牟尼，或名第七仙，或名毘盧遮那，或名瞿曇氏，或名大沙門」。釋迦牟尼是毘盧遮那的別名，是二而一、一而二的，並沒有嚴格的分別意義，所以經中或說毘盧遮那，或說釋迦尊。如〈入法界品〉中，善財（Sudhana）參訪的善知識，有嵐毘尼（Lumbinī）林神，釋種女瞿波（Gopā），佛母摩耶（Māyā），都與釋尊的誕生有關。如釋女瞿波說：「今釋迦牟尼佛是也」，「晉譯本」與「唐譯本」相同，而四十卷本，即譯為「今世尊毘盧遮那如來是也」。古人或定說釋迦為化身，毘盧遮那為法身（或報身），倒不如說：「舍那釋迦，釋迦舍那」，還來得合適些。

華藏莊嚴世界海，是住於華臺上的，與印度的神話有關。如《大智度論》卷八(大正二五．一一六上)說：

「劫盡燒時，一切皆空。眾生福德因緣力故，十方風至，相對相觸，能持大水。水上有一千頭人，二千手足，名為韋紐。是人臍中出千葉金色妙寶蓮華，其光大明，如萬日俱照。華中有人，結跏趺坐，此人復有無量光明，名曰梵天王。……是梵天王坐蓮華上，是故諸佛隨世俗故，於寶華上結跏趺坐」。

《外道小乘涅槃論》說：「圍陀論師說：從那羅延天臍中，生大蓮華，從蓮華生梵天祖公」。這是同一傳說，是印度教的創造神話。人類之祖大梵天王（Mahābrahman），是坐在蓮華上的，佛法適應世俗的信仰，也說佛菩薩坐蓮華上。《須摩提菩薩經》說：「云何不在母人腹中，常得化生千葉蓮華中，立法王前」？不從胎生而得蓮華化生，就不再在生死流轉中。如《大寶積經》的〈阿闍世王子會〉，〈淨信童女會〉，《離垢施女經》等，都提出這同樣問題。阿彌陀佛（Amitābha）與往生者，都是在蓮華中的。蓮華化生，成為大乘佛教的一般信仰。梵天王坐在蓮華中，是創造神話，世界依梵天而成立。華藏世界，就是適應這世俗信仰而形成的。

華藏莊嚴世界海，如上面所說，是百十一世界種的總名，所有世界的數量，是無限眾多廣大的。然與舊有的三千大千世界的結構，也有類似處。如娑婆世界，是以一四天下為單位，經小千、中千、大千，而成三千大千世界。

華藏莊嚴世界海，是以娑婆世界那樣的世界為單位，經一世界種，十世界種，百世界種，也經三番的組合而成，如下圖：

【圖：Y37p1033_01.svg】娑婆世界、大千世界、中千世界、小千世界、一四天下、華藏世界、百世界種、十世界種、一世界種、娑婆世界

約佛所化的世界來說，也有同樣的意義。一向說，釋迦佛是在一四天下的南洲成佛，而以三千大千世界為化土，這才引起誰真誰化的疑問。大乘經擴展了釋尊的化區，《首楞嚴三昧經》說：釋尊的神力教化，是「無量無邊百千萬億那由他土」。這三層次的佛化，表示即現即實的佛陀觀。現在說：與釋迦佛異名同實的毘盧遮那佛，在娑婆世界成佛，而以華藏莊嚴世界海為化土，如《大方廣佛華嚴經》卷八(大正一〇．三九上)說：

「此華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那如來，往昔於世界海微塵數劫修菩薩行時，一一劫中，親近世界海微塵數佛，一一佛所淨修世界海微塵數大願之所嚴淨」。

華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那歷劫修行所莊嚴的，所以華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那的化土。其實，一切世界海的一切國土，也都是毘盧遮那歷劫修行所嚴淨的，如經上說：

「所說無邊眾剎海，毘盧遮那悉嚴淨。……等虛空界現神通，悉詣道場諸佛所。蓮華座上示眾相，一一身包一切剎，一念普現於三世，一切剎海皆成立。佛以方便悉入中，此是毘盧所嚴淨」。

「毘盧遮那佛，能轉正法輪，法界諸國土，如雲悉周遍。十方中所有，諸大世界海，佛神通願力，處處轉法輪」。

佛是遍一切處現成正覺，轉法輪的。從娑婆世界，華藏世界，到遍法界的一切土，也是三個層次。約實義說，佛是不能說在此在彼的。「普賢身相如虛空，依真而住非國土」，何況乎究竟圓滿的佛？但為眾生說法，勸眾生發心、修行、成就，總要說個成佛的處所。佛，都是遍一切處，佛與佛當然是平等不二。「文殊法門」曾一再說：「一切諸佛皆為一佛，一切諸剎皆為一剎，一切眾生悉為一神，一切諸法悉為一法」。「一」是平等的意思。表

示這一意義，「華嚴法門」是互相涉入，如《大方廣佛華嚴經》卷七七(大正一〇．四二三中)說：

「是以一劫入一切劫，以一切劫入一劫，而不壞其相者之所住處。是以一剎入一切剎，以一切剎入一剎，而不壞其相者之所住處。是以一法入一切法，以一切法入一法，而不壞其相者之所住處。是以一眾生入一切眾生，以一切眾生入一眾生，而不壞其相者之所住處。是以一佛入一切佛，以一切佛入一佛，而不壞其相者之所住處」。

《華嚴經》從劫、剎、法、眾生、佛——五事，論一與多的相入，比「文殊法門」，多一「劫」，劫（kalpa）是時節。這五事，「一即是多多即一」，互相涉入，平等平等，而又不失是一是多的差別。「般若法門」、「文殊法門」，重於菩薩行的向上悟入平等。「華嚴法門」重於佛德，所以表現為平等不二中，一切的相即相入。這到底是隨機所見的施設，而佛與佛土的真義，如《大方廣佛華嚴經》卷一三(大正一〇．六八下)說：

「文殊法常爾，法王唯一法，一切無礙人，一道出生死。一切諸佛身，唯是一法身，一心一智慧，力無畏亦然。如本趣菩提，所有迴向心，得如是剎土，眾會及說法。一切諸佛剎，莊嚴悉圓滿，隨眾生行異，如是見不同。佛剎與佛身，眾會及言說，如是諸佛法，眾生莫能見」。

佛剎、佛身、眾會、言說，眾生是不能知的；與「文殊法門」的四平等相合，也與東山住部的〈隨順頌〉相同。大眾部系理想的佛陀觀，是超越而不可知的，也是無所不在，無所不能，無所不知的。這一理想，在「華嚴法門」中，才完滿的表達出來。大眾部系的思想，現存的是一鱗半爪，不可能有完整的理解。不過我以為，這是從「佛涅槃後對佛陀的永恒懷念」，經傳說，推論而存在於信仰中的。但大乘佛法，著重於行者或深或淺的體驗。重智證的「文殊法門」，一再說觀佛、見佛，是從三昧中深入而達法界一如的。另有重信願的學流，如《阿彌陀經》的念佛見佛，發展為《般舟三昧經》那樣的念佛見佛。適應佛像的流行，觀佛身相，三昧成就而見佛，達到見一切佛，如夜晚的明眼人，見滿天的繁星一樣。由於隨心所見，引發了「唯心所

現」的思想。菩薩們見他方佛國，佛說法等，在大乘法會中，每有這樣的敘述。「華嚴法門」是綜合了而成為最圓滿的佛與佛陀觀。在華嚴法會中，佛沒有說，而是顯現於大眾之前。來參加法會的菩薩，天、龍、鬼神——「世主」們，各從自己所體見的佛與佛土等，而發表為讚歎的偈頌（〈入法界品〉也是這樣）。這表示了，大乘的佛陀觀，不僅是信仰的，推論的，而也是從體驗來的。這不同於大眾系，卻可說完成了大眾部以來的佛與佛國說。

第三節 菩薩本業

第一項 在家與出家菩薩

「本業」為 ādikarmika 的意譯；「菩薩本業」，是菩薩初學的行業。支謙所譯《菩薩本業經》的〈願行品〉，聶道真所譯的《諸菩薩求佛本業經》，與「晉譯本」的〈淨行品〉第七，「唐譯本」的〈淨行品〉第十一，是同本異譯。這裡，依譯出最早的支謙本為主。《華嚴經》所表達的，是不思議解脫境界，一般是不容易修學的。只有這一品，為初學說，意境雖非常高遠，但不離日常生活。日常生活，是人間的（與天、鬼無關）在家與出家生活。在在家與出家的日常生活中，事事物物，都為普利眾生而發願，就是在家菩薩、出家菩薩的生活；在家與出家，都可以修菩薩行的。本品所說的願，與法藏（Dharmākara）菩薩、阿閦（Ak□obhya）菩薩的本願不同，也與〈十地品〉中，盡虛空、遍法界的十大願不同。本品所說的，是平常的生活，見到的人與物，都觸類立願——「當願眾生」，願眾生離苦、離煩惱、離罪惡，修善以向光明的佛道。這是菩薩的「悲願行」，隨時都不離悲念；《般若經》等是菩薩的「智證行」，隨事都不離無所得。智慧增上與悲願增上，為大乘佛法的兩大！

這一法門，由智首（Jñānaśīras）菩薩發問，敬首——文殊師利（Mañjuśrī）菩薩說。菩薩的三業清淨，具足菩薩的功德，為一切眾生所依怙，要從「以誓自要，念安世間，奉戒行願，以立德本」做起。支謙的譯本，一三四願——一三四偈，及結偈（其他的譯本缺），共一三五偈。「晉譯本」為一四〇願偈。「唐譯本」一四一願偈。聶道真譯本，作長行體（與西藏的

譯本相合），共一三三願。四本的出入不大。全品的內容，可分三類：一、菩薩的在家生活，一〇偈。「孝事父母」、「順敬妻子」，是家庭的基本要務。「受五欲」、「伎樂」、「瓔珞」（莊嚴具）、「婇女」，是在家及富有長者的生活。「樓閣」、「房舍」，是住處。以上是自己受用，還要用來「布施」福田。支謙譯本是重戒的，如初願說：「居家奉戒」，其他譯本只說「在家」。偈前說：「奉戒行願，以立德本」，末後說：「是為菩薩戒願俱行」，都是支謙譯本所特有的。菩薩，不論在家與出家，是不可以沒有戒行的。本品所說的在家生活，極為簡略，沒有說奉什麼戒，也沒有說到職業。在家生活簡略，而出家生活極詳，表示了本品是繼承佛教的傳統，重於出家修行的。二、「厭家」以下一六偈，是從在家到出家，完成出家志願的過程。三、「開門戶」以下，共一〇九願，是菩薩的出家生活。其中，1.「開門」以下八偈，是出家生活的概說。或「入室」，或「入眾」，常在宴坐、禪觀的生活中。2.「早起」以下一三偈，早上起來，衣裳穿好了，就淨潔身體。3.「出門」以下，是上午外出乞食的事。如「出門」下七偈，在路上。「風揚塵」下三偈，是遇風雨或休息。「林澤」以下一〇偈，見到了山林河海。「汲井」下五偈，見田園等。「丘聚舍」以下七偈，在聚落（城邑）邊緣，見到異教的修行者。「城郭」以下，七偈是進了城中，見宮殿與王臣等；十二偈，見到不同的人物。「持錫杖」以下，共二〇偈，是整飭自己的威儀，去乞食或應供。受供以後，為施主「講經說法」、「呪願達嚫」，是僧眾應供的軌則。4.「入水」以下四偈，是回寺洗浴，大概因水的冷熱，而說到天時的盛暑與嚴寒。「誦讀經偈」以下九偈，讀經，見佛，禮佛，旋塔，讚佛，是一般下午在寺中的生活。「洗足」以下三偈，是臨睡的生活。「臥覺」，又要開始一天的生活了。

第二段，從在家而向出家的過程，共一六偈，在意義與次第上，各譯本不完全一致，所關的問題不小，有分別解說的必要。大概的說，古譯的支謙本與聶道真本為一系，新譯的「晉譯本」與「唐譯本」為一系。經文的原義，應該是屬於古本的。這部分的偈頌，錄《菩薩本業經》說如下：

「若患厭家，當願眾生，疾得解脫，無所拘綴。

若棄家出，當願眾生，離諸惱罪，從正得安。

入佛宗廟，當願眾生，近佛行法，無復罣礙。

詣師友所，當願眾生，開達入正，悉得如願。

請求捨罪，當願眾生，得成就志，學不中悔。

脫去白衣，當願眾生，解道修德，無有懈怠。

受著袈裟，當願眾生，被服法行，心無沾汙。

除剃鬚髮，當願眾生，除捐飾好，無有眾勞。

已作沙門，當願眾生，受行佛意，開導天下。

受成就戒，當願眾生，得道方便，慧度無極。

守護道禁，當願眾生，皆奉法律，不犯法教。

始受和上，當願眾生，令如禪意，思惟解脫。

受大小師，當願眾生，承佛聖教，所受不忘。

自歸於佛，當願眾生，體解大道，發無上意。

自歸於法，當願眾生，深入經藏，智慧如海。

自歸於僧，當願眾生，依附聖眾，從正得度」。

第一偈，對家庭的生活，生起厭惡的情緒。「晉譯本」與「唐譯本」，作「若在厄難」，那是在家生活而遭遇了困厄。在家遭遇困境，常常是引起厭患家庭生活的原因。第二偈，棄家庭而離去。第三偈，到寺院中來。第四偈，「詣師友所」，聶譯本作「至師和上所」，晉唐二譯作「詣大小師」。這是求得出家的師長，就是和上。出家要有師長，要得到師長的允許，所以「詣師友（和上）所」。依律制，出家時受沙彌戒，要有二師——和上與阿闍黎，所以晉、唐二譯，寫作「大小二師」。其實，這裡並沒有說受戒，是說求得出家的師長。第五偈，「請求捨罪」，是求師長准予懺悔、出家的意思。第六偈，脫去世俗的白衣。第七偈，穿上袈裟。第八偈，剃除鬚髮。第九偈，「作沙門」。換了服裝，剃去鬚髮，有了出家——沙門的形儀，成為

形式上的出家人。第一〇偈，「受成就戒，當願眾生，得道方便，慧度無極」。與這一偈相當的，聶譯本為第八願，「作大沙門」。唐譯移在最後說：「受具足戒，當願眾生，具諸方便，得最勝法」。

《初期大乘佛教之研究》，以為支謙譯，是以歸依三寶為受戒儀式；「具足戒」，應為後來的演變。然支謙所譯的「受成就戒」，到底什麼意義？如經說戒具足、定具足、慧具足、解脫具足、解脫知見具足，是無學戒等功德具足。「具足」的原語 sa□padā，日譯本或譯「圓足」。《中阿含．成就戒經》，與《增支部》經相當，「成就」的原語為 sampanna，日譯本作「圓足」又《中部．有學經》，所說「戒成就」的內容，與玄奘所譯的「安住具戒，善能守護別解脫律儀，軌則圓滿，所行圓滿，於微小罪生大怖畏，具諸學處」相合。所以受「成就」戒，與一般的受「具足」戒（upasa□padā），沒有太大的差別。如譯 sa□padā 為「具足」、「圓足」或「成就」，那應譯 upasa□padā 為「近具足」、「近圓」。先有 sa□padā，後有 upasa□padā：如兄名難陀，弟名優波（Upa）難陀；父親名提舍，生兒名優波提舍。佛教先有 sa□padā 戒，後來律制完備，才有 upasa□padā 戒。

「善來」出家的，律典也名為受「具足」（近圓）戒，那是後起的名詞，應用到早期了。相反的，初期大乘經，重在早期的出家生活，所以說受「成就」戒。實質上，早期與後期，出家受戒的都是比丘。如願文中，早起「著裳」、「中衣」、「上法服」——著三衣。外出分衛，不只乞食，也是僧差應供，所以「飯食已訖」，要「講經說法」、「呪願達嚫」。寺院比丘的集體生活，與律制完全符合。所以出家菩薩的「受成就戒」，「聶譯本」作「作大沙門」，「晉」、「唐譯本」作「受具足戒」，意義上是沒有什麼不合的！第一一偈，「守護道禁」，是護持所受的戒法。晉、唐二譯，分別為「受持淨戒」，「受行道禁」二願。第一二偈，「受和上」。第一三偈，「受大小師」，是承受和上與二師——（羯磨）戒師與教授師的教誨。這是受比丘戒必備的三師，受戒以後，也要受和上等的教誨。晉、唐二譯，以「大小師」為受沙彌戒事，移到前面去，與求出家的師長相合，所以這裡只有和

上，沒有二師了。

第一四——一六偈，歸依三寶。約佛教的儀制說：在家要受三歸依，受沙彌、比丘戒，也要受三歸。晉、唐二譯，以出家為受沙彌戒，所以將二師與三歸，都移到前面去。依古譯，三歸依在後。在出家，受戒終了而舉三歸依，似乎表示了，出家者的身心，全部歸向於三寶的意思。從上面一六偈看來，菩薩的出家生活，是進入寺院中出家，過著一般比丘的律儀生活。菩薩出家而與一般（聲聞）比丘不同的，不在事行方面，而在事事發願，時時發願，悲念眾生，而歸向於佛道。〈淨行品〉所說的出家菩薩，代表了悲願增上的菩薩行，在傳統的僧團內流傳起來。

在初期大乘聖典中，敘述菩薩在家生活，出家生活的，《華嚴》的〈淨行品〉以外，有《郁伽長者經》，對當時菩薩道的實際情形，可作比對的研究，所以附在這裡說。這部經，現存三種譯本：一、後漢光和四年（西元一八一），安玄譯，名《法鏡經》，一卷。二、曹魏康僧鎧（Sa□ghavarman）譯，名《郁伽長者所問經》，今編入《大寶積經》卷八二〈郁伽長者會〉。依譯文，這不可能是曹魏的古譯，可能是傳為佚失了的，晉白法祖或劉宋曇摩蜜多（Dharmamitra）所譯出。三、晉竺法護譯，名《郁迦羅越問菩薩行經》，一卷。本經為郁伽（Ugra）長者說：菩薩有在家菩薩行，出家菩薩行，在家菩薩而受出家戒行——三類。在家菩薩行，先說歸依三寶。在所歸僧寶中，初說依聲聞、辟支佛，而不求聲聞、辟支佛的解脫。次說歸依受記的不退轉菩薩，不依聲聞僧。其次，受持五戒。五戒末後說：不相讒而和合，不粗言，不綺語，不癡罔(貪)，不敗亂而忍(不瞋)，離邪見而正見：這是五戒而含攝了十善行。在家菩薩，要到寺院去修八關齋；如見比丘而所行不正的，應該尊敬袈裟，對非法比丘生悲憫心。如當時沒有佛，沒有聖者，沒有說法者，那就應該禮十方佛，懺悔、隨喜、勸請、迴向。要願度一切眾生，以財施、法施利人。對於在家的生活，妻、子、財物，都深深的厭惡。時常到寺院中去，應先禮佛塔，而發居住寺院的意願。對寺院中的比丘們，要理解他們各人所有的特長，從他們學習。對比丘們的布施，要平等，盡力。出家菩薩行，要下鬚髮，受戒。住四聖種，對於衣服，乞食，樹下住或塚間住，

醫藥，都要知足。然後到山林野外，修阿蘭若行——遠離的，獨處的專精修行。在家菩薩而受出家行，是：布施一切而不望報；淨梵行；修禪而不證；勤修智慧，慈心一切眾生；護法。這是郁伽長者的特行！度人的功德，比出家菩薩還多！

這部經，在現實的部派佛教中，傾向於理想的菩薩佛教。如菩薩在家的，受三歸、五戒、八戒。深厭家庭生活的穢惡，愛慕出家生活；對家庭、妻兒的穢惡，說得非常的強調。當時的寺院，是傳統的比丘僧。在家菩薩對出家比丘，恭敬供養，甚至割肉來治他的病。對不如法比丘，也尊重僧相（袈裟），不說他的罪過。在出家比丘中，有少數出家菩薩共住，出家菩薩也是受大戒的。這些，是當時佛教的事實。但法門的精神，是傾向於菩薩乘的。如說歸依聲聞、辟支佛，又說歸依不退轉菩薩，不歸依聲聞。經上說：「居家者，謂為居于一切眾勞(煩惱)，為居眾惡之念，為居眾惡之行，不化不自守，下愚凡人者為共居，與不諦人集會，是故謂為家也」。從在家的穢惡，說到身心的穢惡。如阿蘭若行，不只是住在空閑，而重在空無我的實踐。這都與佛法重實義的精神相合。菩薩（比丘）在一般比丘中，而菩薩的出家，《法鏡經》這樣(大正一二．二二中)說：

「眾祐(世尊)便使慈氏開士(菩薩)，及一切行淨開士，聽(准許)舉彼理家(居士、家主)等……去家修道」。

在僧團中，特別命菩薩為他們剃髮出家，雖也是受大戒的，暗示了菩薩行者有著獨立的傾向。郁伽長者，在《阿含經》中，一切都布施了，過著離欲梵行的生活，稱讚為得「八未曾有法」。在本經中，代表了在家而修出家法的菩薩。在家而修出家法，比出家菩薩的功德更大。所以，雖在傳統的立場，深厭在家的過患，欣慕出家生活，而在菩薩道中，表示了推重在家（而梵行）菩薩的理想。

在家菩薩到寺院中來，「視一切除饉(比丘)之眾所施行」。所見的比丘中，有奉菩薩藏的，有行菩薩道的。出家菩薩也稱為比丘，是三本所共同的。《郁迦羅越問菩薩行經》說：「願從世尊受法，欲除鬚髮，得為比丘，敬受

大戒」；「聽我等下鬚髮，受其(具)戒」。〈郁伽長者會〉說：「哀愍我等，願得出家，……受出家戒」。《法鏡經》說：「可得從眾祐(世尊)受去(出)家之戒，就除饉(比丘)之行」。出家菩薩，是比丘，受出家戒，這也是三本所共同的。出家戒的內容，不一定是二百五十戒；只要是菩薩比丘所行的，當然是可以稱為比丘戒的，也可以稱為受具足戒的。受具足，在受戒的發展史中，有種種方式的。說到比丘戒法，重於生活軌範的，是四聖種，在上面已經說過了。四聖種的本義，是對於衣服、飲食、住處——三事，隨所能得到的而能夠滿足；第四是「樂斷樂修」。後來適應事實的需要，改第四事為，隨所得的醫藥而能滿足。衣、食、住、藥知足，就是受比丘戒時所受的「四依」，是比丘對資生事物的基本態度。本經三譯，都說到醫藥，然在以十事分別解說時，《法鏡經》與〈郁伽長者會〉，僅有「服法衣」(袈裟)，「不（捨）行匈」，「樹下坐」或「阿練兒處」，沒有說到醫藥。本經的原始本，大概是沒有說到醫藥的。這是重於生活軌範的比丘戒法。還有重於道德軌範的戒法，如二百五十戒——學處。學處，是隨人違犯而漸漸制定的。早期的出家弟子，隨佛出家作比丘，還沒有制立學處，那時的比丘戒法，是身、語、意、命——四種清淨，或攝在八正道中的正見、正語、正業、正命等：這是重於道德軌範的戒法。出家菩薩的戒清淨，如《法鏡經》(大正一二．二一下)說：

「去家開士者，有四淨戒事：一曰造聖之典(聖種)，二曰慕樂精進(頭陀)德，三曰不與家居、去家者從事(獨處、遠離)，四曰不諛諂山澤(阿蘭若)居：是為去家開士者四淨戒事」。

「復有四淨戒事，何謂四？以守慎身，身無罣礙；以守慎言，言無罣礙；以守慎心，心無罣礙；去離邪疑，造一切敏意(一切智心)：是為去家開士者四淨戒事」。

淨戒的初四事，是住四聖種，受頭陀行，獨處，住阿蘭若，屬於比丘的生活軌範。次四事，是身、語、意清淨而不著，離邪疑（邪見、邪命等）而起一切智心，是屬於比丘的道德軌範。這二者，就是出家菩薩的比丘戒法。聲聞比丘的初期戒法，也是這樣的。菩薩比丘與（初期）聲聞比丘，事行上

是相同的，不同的是理想不同，志願不同，智慧方便不同。出家的菩薩比丘，住阿蘭若處為主。在阿蘭若處所修持的，是心不散亂，總持，大慈大悲，五通，六波羅蜜，不捨一切智心，方便，以法施眾生，四攝，八正道，三解脫門，四依（這些道品，與「中品般若」所說相近）：這是出家菩薩住沙門法。

出家菩薩的住處，是阿蘭若處，但不是唯一的住處。「上面」曾說到：依住處而分，比丘有阿蘭若比丘，近聚落處（住）比丘，聚落（住）比丘——三類。這是部派佛教的比丘住處，出家菩薩的住處，也不外乎這三類。如《法鏡經》(大正一二．一九中、二〇上)說：

「若於墟聚言有及廟，若於廟言及墟聚，是以當慎守言行」。

「修道遊於山澤者，若欲修治經，若用誦利經故為入廟」。

「墟聚」，是聚落（村落、城邑）。在家菩薩，對聚落比丘與寺廟比丘，應平等對待，切勿在這裡說那邊，引起比丘間的不和，這是第一則的意義。〈郁伽長者會〉，作「寺廟」與「聚落」，與《法鏡經》相合。「山澤」，是阿蘭若的古譯。住阿蘭若的比丘，為了學經、問法，到寺廟來，可見本經的「廟」，不在阿蘭若處，也不在聚落，一定是近聚落處了。《郁迦羅越問菩薩行經》，作「樹下草蓐坐」與「精舍房處」；《十住毘婆沙論》引《郁伽經》，作「阿練若」與「塔寺」，都與《法鏡經》相合。〈郁伽長者會〉卻作「阿練兒」與「村聚」，「村聚」，應該是「近聚落」的誤譯了。《郁迦羅越問菩薩行經》第二則（樹下草蓐坐與精舍），雖與《法鏡經》相合，而第一則卻作「佛寺精舍」與「近聚落行者」，那「佛寺精舍」在聚落中了！本來，「近聚落處」與「聚落」，都可以有寺廟——眾多比丘所住的地方，所以〈郁伽長者會〉，《郁迦羅越問菩薩行經》，所說有出入。不過依本經所說，多數比丘所住的寺廟，應該是近聚落處。菩薩的出家，受戒法，是在寺廟中；在阿蘭若處修行。如為了誦經，問法，也要到寺廟中來，因為這裡是眾多比丘住處，和尚、阿闍黎也在這裡，受經、問法，到這裡才有可能。所以《法鏡經》說：「去家修道者，遊於山澤。以修治經、誦習經故入眾者

，以執恭敬，亦謙遜夫師友講授者，長中少年者，為以尊之」。

《法鏡經》所說的「廟」，是多數比丘所住的。在家菩薩來，見到不同的比丘而從他們學習。種種譯本，多少不同，而大意是相合的，今對列如下：

《法鏡經》

《郁迦羅越問菩薩行經》

〈郁伽長者會〉

「藏文譯本」

多聞者

1 多智者

1 多聞

1 多聞者

明經者

2 解法者

4 持阿含

2 說法者

奉律者

3 持律者

3 持律

3 持律者

奉使者

4 住法者

2 說法

4 持論母者

開士奉藏者

5 持菩薩品者

5 持菩薩藏

5 持菩薩藏者

山澤者

6 閑居者

6 阿練兒

6 阿蘭若者

行受供者

7 分衛者

8 乞食

7 乞食者

8 五納衣者

9 著糞掃衣

8 糞掃衣者

7 少欲

9 少欲者

9 知止足者

10 知足者

思惟者

11 坐禪者

13 坐禪

13 坐禪者

道行者

10 獨行者

10 獨處

11 寂靜者

11 離欲

12 修行

12 瑜伽行者

開士道者

12 大乘者

14 菩薩乘者

佐助者

13 精進者

14 營事

15 營事者

主事者

14 典寺者

15 寺主

16 執事人

17（不明）

在這些不同的比丘中，前五類是屬於受持教法的比丘。「多聞」比丘以外，「明經」、「奉律」、「奉使」，是經師、律師與論師。與「奉使」相當的，《十住毘婆沙論》與「西藏譯本」，作「持摩多羅迦者」，是早期的論師。上四類，是「阿含」與「律藏」所固有的。「開士奉藏」，是「持菩薩藏者」，受持傳通大乘經的比丘。「山澤者」以下五類，是修行生活的不同。這部分，《郁迦羅越問菩薩行經》，共七類；〈郁伽長者會〉八類；「西藏本」九類；《十住毘婆沙論》引經作十六類，主要是將十二頭陀支，分

別的增加進去。在比丘的不同修行中，《法鏡經》，《郁迦羅越問菩薩行經》，「西藏譯本」，有「菩薩道」——「大乘者」。在修持上，菩薩與比丘顯著不同的，如禮拜十方一切佛，懺悔、迴向等。後二類，是為寺院服務的。種種比丘中，「持菩薩藏」與「行菩薩道」，是大乘時代所獨有的。所以，《初期大乘佛教之成立過程》，解說為這是大小共住的寺院，是非常合理的。《初期大乘佛教之研究》，為了維持不僧不俗的第三集團——塔寺住者，所以解說為這一切都是大乘比丘。有些事，本來是簡易明白的，但為了達成自己的構想，就不免要迂迴曲解了！

〈淨行品〉與〈郁伽長者會〉，表示了大乘（部分）的早期情形。〈淨行品〉，在寺院中出家、受戒，過著（部派佛教）寺院比丘的一般生活，而念念為眾生而立願。〈郁伽長者會〉，也在寺院中出家、受戒，而常在阿蘭若處修行。有時短期回寺院來，從和上、阿闍黎受經問法。都厭患家庭生活而傾向出家，大乘佛教在一般寺院中發展出來。

第二項 塔寺與塔寺比丘

在漢譯的經典中，寺，或「佛寺」、「寺塔」、「塔寺」、「寺廟」、「寺舍」等複合語，是大乘佛法主要的活動場所。平川彰博士《初期大乘佛教之研究》，經詳密的考辨，認為寺是塔（stūpa）的對譯，不是 vihāra（毘訶羅，譯為僧坊、精舍）與 sa□ghārāma（僧伽藍，譯為僧園）。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《妙法蓮華經》，大致是相同的，只有「數數見擯出，遠離於塔寺」的塔寺，與梵本 vihāra 不合，推為梵本不同。總之，認為寺就是塔。這有關於初期大乘的實際情形，所以不嫌繁瑣，要表示我自己的見解。

「寺」，是中國字，是中國佛教的常用字。在中國佛教界，「寺」，到底是塔，是僧坊，或兼而有之？這個中國字，有本來的意義，引申的，習慣使用的意義。寺與 stūpa、vihāra、sa□ghārāma，都不是完全相合的。所以，塔可以譯為寺，而寺是不止於（供奉舍利的靈）塔的。先從事實上的稱呼說起：鳩摩羅什在長安逍遙園譯經，姚興分出一半園地，立「常安大寺」

，大寺是僧眾的住處，決不是大塔，這是西元五世紀初了。早一些，道安出家弘法的時代，約為西元三三五——三八五年。道安的時代，譯出《比丘尼戒本》，編在《出三藏記集》卷一一〈比丘尼戒本本末序〉(大正五五．七九下)說：

「拘夷(龜茲)國寺甚多……有寺名達慕藍((百七十僧))，北山寺名致隸藍(六十僧)，劍慕王新藍(五十僧)，溫宿王藍(七十僧)：右四寺，佛圖舌彌所統。……王新僧伽藍(九十僧……)。阿麗藍(百八十比丘尼)，輸若干藍(五十比丘尼)，阿麗跋藍(二十尼道)：右三寺比丘尼，統依舌彌受法戒」。

「比丘尼戒本」，是「僧純、曇充，拘夷國來……高德沙門佛圖舌彌許，得此比丘尼大戒及授戒法」。「太歲己卯，鶉火之歲，十一月十一日，在長安出此比丘尼大戒」。譯經的時間，是西元三七九年。龜茲是西域聲聞佛教的重鎮；比丘與比丘尼住處，龜茲稱為「藍」——僧伽藍，在中國就稱之為「寺」——「右四寺」，「右三寺」，「拘夷國寺甚多」。在那時，僧眾的住處，中國習慣上是稱為寺的。《高僧傳》的〈道安傳〉說：「至鄴，入中寺，遇佛圖澄」。「安後於太行恒山，創立寺塔，改服從化者，中分河北」。「年四十五，復還冀部，住受都寺，徒眾數百，常宣法化」。「安以（襄陽的）白馬寺狹，乃改立寺，名曰檀溪。……建塔五層，起房四百」。「既至，住長安五重寺，僧眾數千，大弘法化」。道安一生所住的，都是寺——「中寺」、「受都寺」、「白馬寺」、「檀溪寺」、「五重寺」。在恒山創立寺塔，襄陽建塔五層，都是百、千僧眾共住的道場。支道林「晉太和元年閏四月四日，終于所住，春秋五十有三」（西元三一四——三六六）。支道林弘法的時代，在西元四世紀中葉。《高僧傳》說：道林「還吳，立支山寺」。王羲之「請住靈嘉寺」。「於沃州小嶺，立寺行道；僧眾百餘，常隨稟學」。「晚移石城山，又立棲光寺」。比道安早一些的支道林，所住的也都稱為寺，也有僧眾百餘隨從。再早一些，竺法護譯經弘法的時代，依《出三藏記集》，有明文可考的，從太始二年（西元二六六）譯《須真天子經》，到永嘉二年（西元三〇八）譯《普曜經》。竺法護譯經的地點，是「長安青門內白馬寺」、「天水寺」；「洛陽城西白馬寺」；「長安市西寺」等，主要在

寺中譯出。同時代譯出的《放光經》，傳到「倉垣水南寺，……倉垣水北寺」，也是在寺譯出的。〈道行經後記〉說：「洛陽城西菩薩寺中沙門佛大寫之」。《般舟三昧經》是漢光和二年（西元一七九）譯出的。〈後記〉說：「建安十三年，於佛寺中挍定。…… 又言：建安（脫「十」字）三年，歲在戊子，八月八日，於許昌寺挍定」。從漢到晉，譯經多數在寺中。譯經，有口授（誦出）的，傳言（譯語）的，筆受的，校定的，古代是集體譯出的。在寺中譯出、校定，不可能只是供奉舍利的塔。〈正法華經後記〉說：「永熙元年（西元二九〇），……九月大齋十四日，於東牛寺中施檀大會，講誦此經，竟日盡夜，無不咸歡」。舉行布施大會，講經說法的東牛寺，一定是僧眾住處。總之，在可以考見的文獻中，中國早期的寺，是供佛（佛塔或佛像）、弘法、安住僧眾的道場。

寺，可以是塔，卻不一定是塔，在古代譯典中，是有明文的，如《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(大正一二．三〇一中)說：

「若分檀布施，遶塔燒香，散華然燈，懸雜繒綵，飯食沙門，起塔作寺」。

這是二十四願中的第六願。經中一再說到：「飯食諸沙門，作佛寺起塔」。「作佛寺起塔，飯食諸沙門」。同本異譯的《無量清淨平等覺經》也說：「飯食沙門，而作佛寺起塔」。「作佛寺起塔，飯食沙門」。但在願文中，略去了「作寺起塔」的文句。寺與塔，佛寺與塔，在這部經中，是有不同意義的。《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，傳說為吳支謙所譯。然從經題、佛名、人名都採用音譯而論，與支謙的譯風不合；這可能是支讖譯，而《無量清淨平等覺經》，才是支謙所譯的。不管到底是誰譯的，這是早期的譯典，也是相當流行的經典。「佛寺」的稱呼，與中國習慣的用法相合。寺不是塔，還有可以證明的，如支謙所譯《阿難四事經》(大正一四．七五七下)說：

「或居寺舍，或處山澤、樹下、塚間」。

比丘所住的「寺舍」，是房舍；假使是塔，支謙是譯作「宗廟」或「塔」的。又傳說為安世高所譯的《大比丘三千威儀》卷上(大正二四．九一七中、九一八下)說：

「閑處者，謂山中、樹下，亦謂私寺中不與人共」。

「法衣不具，不得入寺中止」。

《大比丘三千威儀》，說到「塔」的事情不少。這裡所說的寺，是比丘住處。「閑居」，是阿蘭若處，應該是山中、樹下住，但「私寺」也可以稱為「閑居」。寺是僧眾——多數人可住的，但律制容許信眾為比丘作小屋，是供養個人住的。「不與人共」（住）的「私寺」，獨住修行，也可以稱為「閑居」。這樣的寺與私寺，與塔是完全不合的。又《辯意長者子經》(大正一四．八三八上)說：

「破壞佛寺尊廟」。

「佛寺」與「尊廟」對說，尊廟是塔，佛寺就是僧眾的住處了。這部經，道安已經讀過。《出三藏記集》的〈新集安公失譯經錄〉，也列有《辯意長者子經》一卷。經初說「聞如是」，是支謙、竺法護等的古譯。而現在「藏經」中，題作「後魏沙門法場譯」，是不可能的！《開元釋教錄》，對這已表示懷疑了。寺是僧眾的住處；這裡，約初期的譯典說。

「寺」是中國字，是什麼意義？為什麼用來稱呼佛教的僧眾住處？福井康順博士以為：寺是「祠」與「畤」的演變。《說文》說：「寺，廷也。有法度者，從寸，㞢聲」。這是依漢代當時流行的廷寺而說，不可能是寺的本義。「寸，法度也，亦手也」((說文))。寸與手，形象是相近的。這個字，從㞢（可能是「土」）從寸，像手裡拿著什麼。寺的本義，是古代政教領袖的近侍。甲骨文雖沒有發現，但《周禮．天官》說：「寺人，掌王之內人，及女官之禁令」。《詩．秦風》說：「寺人之令」。〈大雅〉說：「時維婦寺」。寺——寺人（侍），是執掌傳達命令的，但重在內廷。由於長在王室內廷，所以「婦寺」連稱，同屬王的近侍。這是「寺」的本義，起源一定很早。王的近侍，會參與機密，所以寺人勃鞮，會奉命來襲殺晉公子重耳；後又向

晉文公報告變亂的機密(《國語》)。這是廷內的近侍，後來用閹者，所以宦官稱為寺人。古代是祭政一致的，後來才漸漸的分離。在宗教方面，是祭五帝的「畤」，在郊外祭祀，所以加田而成為畤。可能祭禮由寺人（潔淨的）籌備經理，也就稱之為畤。這與「祠」一樣：「司」為王管理事務，審核查察（伺）的。在祭祀方面，就加示為祠。祠是祭祀。如《漢書》說：楚王英「尚浮屠之仁祠」。祠佛（依佛法，應稱為供養佛）用花、果、香、燈明，不用犧牲的血祭，所以說「仁祠」。其後，才演化祠堂的祠。（司在政治方面的發展，略）寺在政治方面：古有三公、六卿，起初都是從王室而轉治對外政務的（如尚書，中書，都是這樣）。從漢以來，三公所住的稱為府，六卿所住的稱為寺，其實，王廷、府寺，都可以通稱為寺的，如《漢書．元帝紀注》說：「凡府廷所在，皆謂之寺」。左思〈吳都賦〉說：「列寺七里」。寺，成為王廷，一切政治機關的通稱。「畤」是天子祭五帝的，在一般人心中，並不熟悉。佛教採取畤而又簡化寺的可能性，是難以想像的。我們應注意的是，中國古代，服裝、建築住處，是有等級的。人民的房屋，高度是有限制的；如飛簷、黃（彩色）牆等，人民是不能用的。王家與官寺的建築形式，宗教是不限止的，如孔廟，佛寺。中國佛教的寺，不是印度式的，是中國廷寺式的。一般的稱為寺，佛教的也是寺，是佛寺。後來道教的建築物，稱為「宮」，「觀」，也都是王家建築的名目。佛教供奉佛菩薩的，稱為「殿」，殿是帝皇御朝論政的所在。知道中國佛寺是取法「府廷所在」的形式，那麼佛寺的名稱可以了解，與塔不相同的理由，也可以明白出來。

stūpa——塔，古人譯為「廟」、「靈廟」、「佛廟」、「佛之宗廟」、「佛塔」、「塔廟」，「寺」、「佛寺」、「塔寺」、「廟寺」、「寺廟」，譯語非常不同，而都是 stūpa 的義譯。從使用的意義來說，可分為二類：一、供奉佛舍利的（這裡，專約佛塔說），叫塔，是佛教四眾弟子敬禮供養的對象。如釋尊涅槃後，八王分舍利，佛囑「於四衢道起立塔廟」。如阿育王（Aśoka）造千二百塔，或傳說造八萬四千塔。如《法華經》中，從地涌出而住於空中的多寶佛塔。如一般大乘經中，說到某佛涅槃後，舍利造塔，是那樣的多，那樣的高廣，那樣的七寶莊嚴！這是安置供養佛舍利的塔，為

佛教著名的建築物。塔是供奉舍利，莊嚴供養的，不是供人居住的；這是大小乘經律所共同的。二、以塔為主，附有住人的房舍，也稱為塔。如後漢支曜所譯《成具光明定意經》(大正一五．四五七下)說：

「六齋入塔，禮拜三尊」。

佛教傳統的制度，一般在家弟子，多在每月的六齋日，受五戒、八關齋戒，受齋戒是要到寺院中的。「禮拜三尊」，是敬禮佛、法、僧——三寶。這裡的「塔」，不止是供養佛舍利的塔。到舍利塔去，只能禮佛舍利，不能禮僧，所以「禮拜三尊」的塔，是以塔為名，而實際是附有比丘住處的。《華手經》卷一〇(大正一六．二〇六上)說：

「若在居家，受持五戒，常日一食，依於塔廟，廣學多聞」。

在家的佛弟子，要受持五戒。持五戒而又日中一食，那是更精進的，與八戒相近。「依於塔廟，廣學多聞」，塔廟也是有比丘住處的。《般舟三昧經》說：四輩弟子都可以修習般舟三昧。其中，「（男）居士欲學是三昧者，當持五戒令堅。……常持八關齋，當於佛寺中」。竺法護所譯《四輩經》也說：在家男子，「當受持五戒，月六齋。……朝暮燒香，然燈，稽首三尊」。八關齋戒，一日一夜受持，要住在寺院中，名為近住（upavāsa）弟子。《成實論》說：八關齋戒是可以長期受持的。五戒是盡形壽受持的，八戒也有長期受的。在部派佛教的發展中，五戒與八戒弟子，有長住於寺院的情形，如《無垢優婆夷問經》(大正一四．九五〇下)說：

「我常早起，掃佛塔地。掃已，塗治四廂四處。清淨塗已，散華燒香。如是供養，然後入房。既入房已，次復入禪，修四梵行。不離三歸，受持五戒。常恒如是，我不懈怠，不放逸行」。

《無垢優婆夷問經》，沒有什麼大乘意味。持五戒的無垢優婆夷，每天供養佛塔。「如是供養，然後入房」，顯然是住在寺院中的。以「得阿羅漢道」為究竟的《耶祇經》說：「奉持五戒，歲三齋，月六齋，燒香然燈，供事三尊」。「持齋七日而去」，是在寺院中持戒七天，然後回去。大乘與小乘，在這些上，是沒有多大差別的。現在要歸結到本題，《成具光明定意經

》所說，「入塔禮拜三尊」，名為「塔」而實際是有僧眾住處的。同樣的情形，如《菩薩本業經》說，「入佛宗廟」，裡面有「和上」與「大小二師」，出家人的住處。《法鏡經》說「入廟」，而見到了眾多比丘。這樣的「塔」、「廟」、「宗廟」，名稱是塔，而實際上都是住有僧眾的。對於這一問題，竺法護是完全明白的，他在《法鏡經》異譯，《郁迦羅越問菩薩行經》(大正一二．二七上)說：

「居家菩薩入佛寺精舍，……入精舍觀諸比丘僧行」。

原文是「塔」，竺法護也譯這一品為〈禮塔品〉，而在經文中，卻譯作「佛寺精舍」，「精舍」。這不是誤譯，而是理解到這裡的「塔」（佛寺），是有精舍的，精舍中（不是塔中）住有比丘的。所以增譯「精舍」，以免誤解。竺法護另一譯典，《決定總持經》(大正一七．七七一中)說：

「佛滅度後，處於末學，為其世尊興立功德：五百塔寺、講堂、精舍，以若干種供養之具，而用給足諸比丘僧。一一塔寺所有精舍，百千比丘遊居其中」。

立五百「塔寺」，為世尊作功德，也就是為了供佛而立塔。塔以外，還造了講堂、精舍，這是供養僧眾的。「一一塔寺所有精舍」，精舍是屬於寺塔的，為百千比丘的遊居處。經文雖是過去佛事，而釋尊滅度以後的印度佛教，正是這樣。以塔為主，含得講堂與精舍，是大乘佛經所說的，「塔」的又一意義。所以，「塔」是供奉舍利的，「寺」是取法於當時府廷建築的，「起佛寺，立塔」，初期的譯典，是有明確分別的。支謙在《般舟三昧經》中，持五戒、八關齋的地方，也是稱為「佛寺」的。康僧會《舊雜譬喻經》說：「獼猴到佛寺中，比丘僧知必有以」，「寺」也是比丘眾的住處。漢以後，「府廷所在，皆名為寺」的稱呼，漸漸過去，「佛寺」的初義也淡忘了。「寺塔」的複合詞，普遍的流行起來。大乘經不斷傳來，實際是僧眾住處而稱之為塔，也是重要的因素。「塔寺」結合詞，被誤解為寺等於供養舍利的「塔」，有的就直譯 stūpa 為「寺」了！不過中國佛教界，（佛）寺始終是供佛（佛塔、佛像）、弘法、安住僧眾的道場。

再說部派佛教有關塔寺的情形。大部的《阿含經》與《律藏》，從苻秦建元二十年（西元三八四），到劉宋元嘉中（西元四三〇頃）譯出，比《般若》、《法華》、《華嚴》等大乘經，要遲一些，所以譯 stūpa 為「塔寺」的，也偶而有之。然大體上，聲聞部派佛教的經律，與大乘經是不同的。大眾部（Mahāsā□ghika）的《摩訶僧祇律》卷三三(大正二二．四九八上)說：

「起僧伽藍時，先規度好地作塔處。塔不得在南，不得在西，應在東，應在北。不得僧地侵佛地，佛地不得侵僧地。……應在西若南作僧房」。

依大眾部的規制，僧伽藍（sa□ghārāma）是全部的通稱。要建僧伽藍，應該先在東或北方，預定一塊適合建塔的地，然後在西或南方，作比丘所住的僧房。僧地與佛塔地，應嚴格的區別。僧伽藍，意思是僧伽園，但卻劃出一塊塔地；在整體的形勢上，佛塔是在僧伽藍裡面的。

法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》卷四九(大正二二．九三〇下——九三一中)說：

「若客比丘欲入寺內，應知有佛塔，若聲聞塔，若上座。……開門（而入）時，……應右遶（佛）塔而過。彼至寺內（放下物品後）……先應禮佛塔，復禮聲聞塔，四上座隨次（第而）禮」。

「寺」，是寺院的全部。一進門，就經過佛塔。印度的習俗，以東為上首，門大都是向東的。佛塔在東部，所以一進寺門，就要經過佛塔。法藏部的規制，塔是在寺（僧伽藍）內的，與大眾部一樣。還有可以證明的，如《四分律》卷二九(大正二二．七六六下——七六七上)說：

「有比丘尼，於比丘所住寺中，為起（亡比丘）塔。……比丘尼去後，即日往壞其塔，除棄著僧伽藍外」。

「若比丘尼入比丘僧伽藍中，波逸提。……若比丘尼知有比丘寺，入者波逸提。……聽白，然後入寺。……欲禮佛塔、聲聞塔，聽（不白）輒入。……若比丘尼知有比丘僧伽藍，不白而入者，波逸提」。

從這裡，可見寺內有佛塔。僧伽藍與寺，相互通用，在《四分律》中，寺是僧伽藍的對譯。《四分律》又說：比丘尼勸在家弟子：「宜入塔寺，供養比丘僧，受齋法：八日，十四日，十五日，現變化日」。這裡的「塔寺」，是塔與寺複合詞，寺內有塔，合稱為「塔寺」。惟「或營僧事，或營塔寺事」；「以僧事，以塔事」。這裡的「塔寺」，與「塔」的意義一樣。從《四分律》的全部譯語來說，這是隨「順古」來的習慣用語。

說一切有部（Sarvāstivāda）的《十誦律》，對於塔在寺內或寺外，沒有明文，但塔與僧眾住處，確是相關聯的，如《十誦律》卷三四(大正二三．二四九下)說：

「知空僧坊常住比丘，應巡行僧坊。先修治塔，次作四方僧事」。

《十誦律》多說「僧坊」，是僧伽藍的義譯。也偶爾譯作「寺」，如說：「聽我寺中作會」。塔與寺的關係，《十誦律》雖不太分明，但《根本說一切有部律》，卻說得非常明白，如說：

外來的在家人，「整理衣服，緩步從容，口誦伽他，旋行制底，便入寺內」。

居士「早起，巡禮佛塔，便入寺中」。

制底（caitya），在《根本說一切有部律》中，與塔的意義一樣。「旋行制底」，就是遶塔。外來者，先遶塔，然後入寺，塔是在寺外的。然塔與制底，也有在內的，如《根本說一切有部毘奈耶》卷二三(大正二三．七五三上)說：

在家信眾「來入寺中，……令洗手已，悉與香花，教其右旋，供養制底，歌詠讚歎」。

到了寺裡，教他「供養制底」，這制底就在寺內。《根有律》是唐義淨譯的，「寺」與《十誦律》的「僧坊」相合。

部派佛教，通稱寺院為「僧伽藍」——「寺」、「僧坊」，裡面，有精舍、講堂、食堂、布薩堂、淨廚、溫室、禪房、看病堂等。也有佛塔（後來都用佛像），在裡面，或者外面。初期大乘，稱寺院為「塔」——「廟」、

「宗廟」，裡面也有精舍、講堂等。所以這是名稱不同，而不是實體的不同。佛教的住處，起初泛稱為「住處」（āvāsa）。由於佛教的發達，造塔風氣的興盛，佛教的建築隆盛起來。塔是屬於佛的，是佛的遺體（舍利），供人瞻仰禮拜，佛法要由比丘僧團為主導來弘傳。僧伽中心的部派佛教，稱寺院為僧伽藍——僧伽的園地，這是可以理解的。等到大乘興起，雖有的重菩薩道，有的重佛德的仰信，而都是以成佛為究極目的。佛塔是表徵佛的，念佛、觀佛、見佛，是大乘的重要項目。佛陀中心的大乘佛教，稱寺院為塔（這是現實的，佛的具體存在），也是可以了解的。稱為僧伽藍，稱為塔，不是塔與僧伽藍是各別的。僧伽藍與塔相關聯，不但《律藏》的明文可證，近代發掘所見的寺院遺址，也都是有塔有僧房的，如《初期大乘佛教之成立過程》所引述。名稱的不同，是從舊傳統而引發新事物，過渡期間的不統一現象。初期大乘經中，出家菩薩的住處，稱為塔而不名僧伽藍，是源於思想而來的。佛涅槃以後，「三寶別體」，是各部派一致的見解。或說「佛不在僧中」，代表了超越於「僧伽」以外的，信仰的、理想的佛陀觀。菩薩「本生」興起，是通於在家、出家的，不合於僧寶的定義。等到「行菩薩道而向佛果」的，從傳統佛教中出來，就自覺的是不屬於僧伽的。如《諸法勇王經》說：「若有諸人發大乘心，修行大乘，求一切智，信心捨家，如是之人不入僧數」。《須真天子經》說：「除鬚髮菩薩，不肯入眾(僧)，不隨他教，是名曰世之最厚也！何以故？天子！所作無為，名曰眾僧，菩薩不住無為，不止無為，是故名曰世之最厚」。解說雖不完全一致，而菩薩「不入僧數」，確實是初期大乘的共同見解。而且，起初的出家菩薩極少，也還不能成立「菩薩僧」，所以《大智度論》說：「釋迦文佛無別菩薩僧故，（菩薩）入聲聞僧中次第坐」。雖在聲聞僧中，而自覺是不屬於僧的，所以菩薩的住處，雖還是僧伽藍，卻以佛為依而自稱所住的為塔。在菩薩的立場，「不入僧數」，不可以稱之為僧伽藍的，這是初期的大乘比丘，自稱住處為「塔」的意義。大乘初興，沒有獨立的寺院。出家的，在傳統的僧伽藍中出家，受戒。大乘主流——智證行者，多住個人獨處的阿蘭若，這是不需要團體組織的。等到大乘出家者多起來，為了弘揚大乘，攝化信眾，要在近聚落及聚落中住。有了自

己的寺院，也就不能沒有多數人共住的制度（大乘律制漸漸興起），大乘比丘僧伽的住處，又要稱為僧伽藍了。〈淨行品〉，起初是「佛之宗廟」——塔，而「晉譯本」與「唐譯本」，卻是僧伽藍。《法鏡經》，起初是「廟」——塔，而〈郁伽長者會〉也作僧伽藍。從塔而又稱為僧伽藍，表示了西元三、四世紀，大乘發達，出家的大乘比丘，又進入僧伽律制的時代。

第四節 菩薩行位

第一項 十住與十地

十住、十行、十迴向、十地，後漢所譯的《兜沙經》中，已有了明確的次第。《華嚴經》所說的〈十住品〉，〈十行品〉，〈十迴向品〉，〈十地品〉，是不同部類而編集成的。不管各部的原義是怎樣，在《華嚴經》的編集者，是作為菩薩行位先後次第的。〈十行品〉與〈十迴向品〉，沒有單行的譯出。除《華嚴．離世間品》說到「十種迴向」外，也沒有其他的大乘經（除疑經），提到十行與十迴向。所以且不說行與迴向，專辨十住與十地。十住的住（vihāra），十地的地（bhūmi），現在的梵語是不同的，然古代譯師，住與地一直都相互通用，或合說「十住地」，這到底為了什麼？敘述菩薩行位次第的，現有文記可考見的，共有四說：一、「中品般若」（沒有名稱）的十地。二、《華嚴．十住品》的十住。三、《華嚴．十地品》的十地。這三說，是大乘經所說的，還有四、說出世部（Lokottaravāda）《大事》所說的十地。

一、「般若十地」：菩薩行位，是逐漸形成的。「般若法門」中，已說明了《般若》的十地，這裡簡略的說。「下品般若」有菩薩三位說，及不同的四位說，如綜合起來，共有五菩薩位，與「華嚴十住」的部分名目相當，對列如下：

三位

四位

四位

華嚴十住

發菩提心

初發心

學菩提心

1 發心

如說行

2 新學（治地）

行六波羅蜜

隨學般若波羅蜜

3 相應

阿鞞跋致

阿毘跋致

阿毘跋致

7 不退

疾得無上菩提

一生補處

10 灌頂

「隨學般若波羅蜜」，或譯為「修習般若相應行」，與十住的相應（行）相合。一生補處（ekajātipratibaddha），古譯或作阿維顏（abhi□eka），就是灌頂。經中說「新學菩薩」、「久學菩薩」，新學與「如說行」的地位相當，就是「治地住」的別名。這樣的菩薩五位，都與「華嚴十住」的名目相合。「中品般若」，綜合了「下品般若」的內容，又在〈序品〉說：「欲生菩薩家，欲得鳩摩羅伽(童真)地，欲得不離諸佛者，當學般若波羅蜜」。「菩薩家」，異譯作「菩薩種姓」。生菩薩家與鳩摩羅伽地，與「華嚴十住」的生貴住，童真住相合。「中品般若」又說：「菩薩住法王子地，滿足諸願，常不離諸佛」。生貴，童真，法王子，與「下品般若」的五位綜合起來，

已有八位的名目，與「華嚴十住」相合了。「中品般若」在說明大乘的內容時，說到了十地，但只說一地修幾法，二地修多少法，並沒有十地的名稱。依《十住斷結經》，「般若十地」，正是發心住……灌頂住的修行地位，然「上品般若」，是以十地為「歡喜地……法雲地」的。「般若十地」與「華嚴十地」是同是異的問題，是值得注意的！

二、「華嚴十住」：《華嚴經》的十住說，見「晉譯本」〈十住品〉第十一，「唐譯本」〈十住品〉第十五。早期譯出的，有吳支謙所譯的《菩薩本業經．十地品》；晉竺法護所譯的《菩薩十住行道品經》；晉祇多羅（Gītamitra）所譯的《菩薩十住經》。早期所譯的三本，僅有長行，沒有重頌。竺法護所譯的十住名目，都採用音譯；祇多羅譯本，大體與竺法護譯本相同。十住的名目，各譯本有些不同，今取重要的各本，對列如下：

《菩薩本業經》					
《菩薩十住行道品經》					
《菩薩十住經》					
《十住斷結經》					
〈晉譯本十住品〉					
〈唐譯本十住品〉					
發意					
波藍耆兜波					
波藍質兜波					
發意					
初發心					
初發心					
治地					
阿闍浮					

阿闍浮

淨地

治地

治地

應行

渝阿闍

喻阿闍浮

進學

修行

修行

生貴

闍摩期

闍摩期

生貴

生貴

生貴

修成

波渝三般

波俞三般

修成

方便具足

具足方便

行登

阿耆三般

阿耆三般

上位

正心

正心

不退

阿惟越致

阿惟越致

阿毘婆帝

不退

不退

童真

鳩摩羅浮

鳩摩羅浮

童真

童真

童子

了生

渝羅閣

俞羅閣

常淨

法王子

王子

補處

阿惟顏

阿惟顏

補處

灌頂

灌頂

依《般若經》菩薩行位的成立過程，可以推定：「華嚴十住」是受到《般若》影響的。「華嚴十住」與「般若（沒有名目的）十地」，所說不相同，而也有共同處。如第六住末說：「欲令其心轉復增進，得不退轉無生法忍」，第七就是不退住；《般若》也在七地說「無生法忍」。《般若》第八地說：「知上下諸根，淨佛國土，入如幻三昧，常入三昧，隨眾生所應善根受身」。「華嚴第八童真住」，「隨意受生」等，意義相近。第九王子住，《大方廣佛華嚴經》卷一六(大正一〇．八五中)說：

「云何為菩薩王子住？此菩薩善知十種法，何者為十？所謂善知諸眾生受生，善知諸煩惱現起，善知習氣相續，善知所行方便，善知無量法，善解諸威儀，善知世界差別，善知前際後際事，善知演說世諦，善知演說第一義諦：是為十。佛子！此菩薩應勸學十種法，何者為十？所謂法王處善巧，法王處軌度，法王處宮殿，法王處趣入，法王處觀察，法王灌頂，法王力持，法王無畏，法王宴寢，法王讚歎」。

「般若十地」說第九地應具足十二法：「受無邊國土所度之分，菩薩得如所願，知諸天、龍、夜叉、揵闥婆語而為說法」。這三法，為可度眾生說法，與《華嚴》第九住的前十法，意義相通。次說：「處胎成就，家成就，所生成就，姓成就，眷屬成就，出生成就，出家成就，莊嚴佛樹成就，一切諸善功德成滿具足」。與《華嚴》應勸學的十法，都是將成佛的事。大抵菩薩十住地說，在當時傳述極盛，各依自己的所學，作不同的編集而流傳出來。

十住，在《華嚴經》的各部分（品）中，是主要的菩薩行位。如〈入法界品〉中，海幢（Sāgaradhvaja）比丘為菩薩眾說法，有「坐菩提道場諸菩薩」，「灌頂位」、「王子位」、「童子位」、「不退位」、「成就正心位」、「方便具足位」、「生貴位」、「修行位」、「新學」、「初發心諸

菩薩」、「信解諸菩薩」，共十二位。初發心以前，立信解菩薩，灌頂以後，立坐菩提道場菩薩，比十住說更完備，但到底是以十住說為主的。師子嚬申（Si□havij□mbhitā）比丘尼，為菩薩眾所圍繞：「信樂大乘眾生」、「初發心諸菩薩」、「第二地」、「第三地」、「第四地」、「第五地」、「第六地」、「第七地」、「第八地」、「第九地」、「第十地諸菩薩」、「執金剛神」，也是十二位。與海幢比丘所教化的菩薩眾一樣，但以執金剛神代替了坐菩提道場菩薩。善財（Sudhana）在彌勒（Maitreya）樓閣所見的：「或復見為初發心，乃至一生所繫已灌頂者諸菩薩眾而演說法。或見讚說初地，乃至十地所有功德」。「十住」，〈入法界品〉是稱為十地的。妙德（Sutejoma□□alaratiśrī）夜神說「十種受生藏」：「初發心」，「二」，「勤修行」，「四」，「具足眾行」，「生如來家」，「心無退轉」，「住童真位」，「九」，「受灌頂法」。二、四、九，雖所說不明，但與十住相合，是確然無疑的。「具足眾行」與「生如來家」的次第，與十住的「生貴」與「方便具足」，恰好相反，這是十住傳說的變動。從上來所引述，〈入法界品〉的菩薩行位，是十住說。《大方廣佛華嚴經》卷五九(大正一〇．三一五下——三一六上)說：

「或現初發心，利益於世間；或現久修行，廣大無邊際；……或現行成滿；得忍無分別；或現一生繫，諸佛與灌頂」。

〈離世間品〉示現所見的次第中，「初發心」；「修行」；舊譯第五住為「修（行）成」（就），所以「行成滿」是方便具足住；「得（無生）忍」是不退住；「一生繫」、「佛與灌頂」，是灌頂住。「晉譯本」與《度世品經》，一生所繫與灌頂，是分為二位的。〈離世間品〉又說：「初發菩提心，乃至灌頂地」，這也是十住說。〈昇兜率天宮品〉，也次第的說到了十住菩薩。〈如來出現品〉也說到了十住的一部分，三譯對照如下：

「唐譯本」

「晉譯本」

《如來興顯經》

坐菩提場菩薩

坐道場一切菩薩

詣佛樹道場

最後身菩薩

最後身菩薩

阿維顏（灌頂）

一生所繫菩薩

一生補處菩薩

一生補處

灌頂菩薩

得記菩薩

不廢

得忍菩薩

得忍菩薩

逮法忍

住向行菩薩

向行菩薩

行成

初發心菩薩

初發心菩薩

初發意

〈如來出現品〉的菩薩。是十住中取四位，又增列三位。「一生所繫菩薩」，如兜率天的彌勒那樣。「最後身」，如釋尊誕生以後。「坐菩提場菩薩」，如釋尊向菩提場，七七坐道場的階段。〈如來出現品〉與〈離世間品

〉，是不完備的十住說，與「下品般若」所說的二類四位菩薩相近。〈賢首品〉所說的菩薩修行次第，也符合十住的行程，如：「發起菩提心」，「勤修佛功德」，「生在如來家」，「修行巧方便」（具足），「信樂心清淨」（正心），……「至於不退地」，「無生深法忍」，「諸佛所授記」……「灌頂大神通」。「不退地」，「深法忍」，「授記」，是同一地位。從上來所引述的，可見《華嚴經》的〈入法界品〉，〈離世間品〉，〈如來出現品〉，〈昇兜率天宮品〉，〈賢首品〉，都是以十住為菩薩行位的。十住說，在初期大乘時代，是重要的法門，所以吳支謙以來，就一再的譯出。《自誓三昧經》，《惟曰雜難經》，也傳說十住的部分名目。自從「華嚴十地」興起，十住說就漸漸的衰退了！不過，在《華嚴經》中，〈十地品〉以外，很少引用「華嚴十地」的。「唐譯本」〈世主妙嚴品〉，有歡喜等十地，但「晉譯本」沒有。〈如來出現品〉說：「歡喜地乃至究竟無障礙地」。「晉譯本」與《如來興顯經》，也有相近的文句，這可能是僅有的，引用「華嚴十地」的略說了。

三、「華嚴十地」：十地的名目與經文，各譯本都大致相同。「華嚴十地」的成立相當早，漢譯《兜沙經》，在十住、十行、十悔過(迴向)以下，已說到了「十道地」。然早期的十地說，與現存的〈十地品〉，有多少不同。如龍樹（Nāgārjuna）的《十住毘婆沙論》，是解說《十地經》的。論說：「具此八法已」；「菩薩在初地，……多行是七事」；「菩薩以是二十七法，淨治初地」。在〈十地品〉中，是十法，十法，三十法。「十地」的原本，也許還沒有（納入華嚴體系）演進到什麼都是以「十」為數的。〈十地品〉的偈頌，也不一定是十數，龍樹論是近於頌說的。《大智度論》卷一〇(大正二五．一三二上——中)說：

「菩薩……立七住中，得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃。爾時，十方諸佛皆放光明，照菩薩身；以右手摩其頭，語言：善男子！勿生此心！汝當念汝本願，欲度眾生！……汝今始得一無生法門，莫便大喜！是時菩薩聞諸佛教誨，還生本心，行六波羅蜜」。

《智論》卷四八，也有相同的文句，內容與〈十地品〉的第八地相合。龍樹所見的是七地，而現行本在八地。「華嚴十地」的原本，與「般若十地」、「華嚴十住」相近，而後來有了變化，時間在龍樹以後。「華嚴十地」的名目，與「華嚴十住」不同，比擬輪王的形跡不見了，而代以學術名詞。但「華嚴十住」的影響，仍多少保留在〈十地品〉裡，如：

四地：「菩薩住此焰慧地，……生如來家」。

五地：「住此第五難勝地，……以大方便常行世間，……以種種方便行教化眾生」。

八地：「此菩薩智地，……名為不轉地，智慧無退故。……名為童真地，離一切過失故」。

十地：「爾時，十方一切諸佛，從眉間出清淨光明，名增益一切智神通，無數光明以為眷屬。……從大菩薩頂上而入，……諸佛智水灌其頂故，名為受職；具足如來十種力故，墮在佛數」。

「法王子住善慧地菩薩」。

「生如來家」，是十住的「生貴住」。「種種方便化眾生」，是十住的「方便具足住」。十住中，七住名「不退」，八住名「童真」；十地說中，得無生忍屬於第八地，所以第八名「不退地」，又名「童真地」了。經中明說「法王子住善慧地」。十地的諸佛智水灌菩薩頂，正是「灌頂住」的意義。

「華嚴十地」，與「般若十地」，也有相同處，如《大方廣佛華嚴經》卷三六(大正一〇．一九〇中、一九二中)說：

四地：「於彼諸佛法中，出家修道」。

五地：「於彼諸佛法中而得出家，既出家已，又更聞法」。

《華嚴經》的四地與五地，特別提到了出家。「般若十地」的四地是：「不捨阿蘭若住處」，「少欲」，「知足」，「不捨頭陀功德」，「不捨戒」，「穢惡諸欲」，「厭世間心」，「捨一切所有」等十法。五地是：「遠離親白衣」，「遠離比丘尼」，「遠離慳惜他家」，「遠離無益談說」等十二

事。「般若十地」的四地與五地，都是出家生活，與《華嚴》的四地、五地，特別說到出家，不是恰好相合的嗎！所以，「華嚴十地」的集出，受到了「般若十地」，「華嚴十住」的影響。集出的時間，比較遲一些，後來又有了重大的變化。

四、「大事十地」：《大事》是說出世部的佛傳。「大事十地」，與「般若十地」、「華嚴十住」、「華嚴十地」，都有部分的共通處，茲列舉其名目，如下：

「大事十地」

「華嚴十住」

「華嚴十地」

1 durārohā（難登）

1 prathamacittotpādika（發心）

1 pramuditā（歡喜）

2 baddhamānā（結慢）

2 ādikarmika（新學，別作治地）

2 vimalā（離垢）

3 pu□pama□□itā（華莊嚴）

3 yogācāra（修行）

3 prabhākarī（發光）

4 rucirā（明輝）

4 janmaja（生貴）

4 arci□matī（焰慧）

5 cittavistarā（廣心）

5 pūrvayogasa□panna（方便具足）

5 sudurjayā（難勝）

6 rūpavatī（妙相具足）

6 śuddhādhyāśaya（正心成就）

6 abhimukhī（現前）

7 durjayā（難勝）

7 avivartya（不退）

7 dūra□gamā（遠行）

8 janmanideśa（生誕因緣）

8 kumārabhūta（童真）

8 acalā（不動）

9 yauvarājyatā（王子位）

9 yauvarājya（王子）

9 sādhumatī（善慧）

10 abhi□eka（灌頂位）

10 abhi□eka（灌頂）

10 dharmameghā（法雲）

從《初期大乘佛教之研究》，敘述「大事十地」的概要，及日本學者對各種十地的比較中，了解「大事十地」的概略意義。《大事》初地「難登」，是初發心。第五地「廣心」，從佛出家，修相應行（yogācāra），與十住的「修行住」，《般若》的「久學」相當。第八地「生誕因緣」，是具備了誕生成佛的因緣，與「生貴住」相近。第七地「難勝」，住不退轉，與十住的「不退住」相合。第九地「王子位」，第十地「灌頂位」，如釋尊的誕生人間，到菩提樹下成佛，在名義上，與十住的「王子住」，「灌頂住」相同。菩薩成佛，用王子的成輪王為譬喻，是當時盛行而各說一致的。然《大事》的「生誕因緣」在八地，而「生貴住」是四住，有點不一致。《大智度論》說：「有二種菩薩家：有退轉家，不退轉家」。生菩薩家，或生在如來家，

如王子的生在王家一樣。菩薩家有可退的，不可退的，那可以這樣說：「生貴住」約可退說，「生誕因緣」約不可退說。聯想到《般若經》的一段文字，如《摩訶般若波羅蜜經》卷一(大正八．二一九中)說：

「欲生菩薩家，欲得鳩摩羅伽(童真)地，欲得不離諸佛者，當學般若波羅蜜」。

「不離諸佛」，依《般若經．方便品》，是法王子住。所以這三句的次第，是生菩薩「不退」家；童真；不離諸佛是「法王子住」。這可能與十住的「生貴住」不合，反而近於《大事》的「生誕因緣」，不過在「不退」與「王子」間，增列一「童真位」而已。「華嚴十地」的名稱，已脫去輪王譬喻的形跡。第五「難勝地」，與《大事》第七「難勝地」，名稱一致。《大事》說：難勝地菩薩，廣學對世間有益的技術、學術、語言，獲得金屬寶石等知識。《華嚴》的第五「難勝地」也說：「此菩薩摩訶薩，為利益眾生故，世間技藝，靡不該習。所謂文字、算數、圖書、印璽，……又善方藥，療治諸病。……國城村邑，宮宅園苑，泉流陂池，草樹花藥，凡所布列，咸得其宜。金銀、摩尼，……悉知其處，出以示人。日月星宿，……身相休咎，咸善觀察」。「難勝」的名稱相同，內容也部分相合，可見這二者間所有的關係。

大眾部系的《大事》，說到了十地。近於分別說系（Vibhajyavāda）的佛傳：《修行本起經》，《太子瑞應本起經》，《過去現在因果經》，也說到了十地。菩薩歷十地行位而成佛，十地是由部派佛教所傳出的嗎？「下品般若」，說「新學」、「久學」；「發心」、「不退轉」；三位；四位（二類），是從發心到灌頂的。有關菩薩修行的階段，是逐漸形成的。《大事》與法藏部（Dharmaguptaka）的《佛本行集經》，也說到菩薩「四性行」，除第一「自性行」（菩薩種性）外，是發心，修行，不退轉——三位，與「下品般若」相近。所以，我以為「下品般若」階段，還沒有十地說，十地是「中品般若」時代（西元五〇——一五〇）流行的傳說。《修行本起經》等，泛說「十地」，「中品般若」說沒有名目的十地（與十住相比，《般若經》已有發心，新學，應行，生貴……不退，童真，法王子，灌頂——八位

名稱），應該早一些。在另一學區，有「大事十地」、「華嚴十住」說的成立，然後是「華嚴十地」說。別別的集出流通，在同一時代（略有先後），同一學風中，當然會有共通性；住與地也相互的通用。「大事十地」與「般若十地」，是從凡夫發心，向上修行成佛的過程；不離人間成佛的形式，與佛傳所說的相通。「華嚴十地」的成佛歷程，就大大不同了！

第二項 華嚴十地

《華嚴．十地品》，竺法護所譯本，名《漸備一切智德經》，是依經說「此集一切種一切智功德菩薩行法門」，「集一切智功德法門」立名的。這一法門的名稱，表示了本品的內容，也就顯示了佛法的特質。「阿耨多羅三藐三菩提」——無上等正覺，是《阿含經》以來，用來表示圓滿究竟的佛功德。佛為「多聞聖弟子」說法，也是為了得「三菩提」。菩提，智慧的現證，是佛法的根本問題。在佛教的發展中，傾向於拘謹繁瑣的律制，嚴密分析的阿毘達磨；佛教傾向於重儀制，重思辨，還有重仰信的，失去了佛陀時代重智證的特性。「原始般若」，為了得佛的「一切智」，而實踐「般若波羅蜜」為主導的菩薩行，嚴肅的重振佛法的智證行。「一切智」，又演化出「一切智智」，「一切種智」，或合稱「佛無上智、大智、自然(無師)智，一切智，如來智」。佛表達自證的內容，稱為「達磨」——法，法是眾生的歸依處。在說明上，智是能證的，法是所證的。在如實正覺中，超越了世俗的能所對立，所以法就是般若（慧）。如《小品般若波羅蜜經》卷六(大正八．五六二中)說：

「般若波羅蜜甚深，難解難知！以是義故，我欲默然而不說法。作是念：我(如來)所得法，是法中無有得者，無法可得，無所用法可得，諸法相如是甚深」。

「我所得法」，唐譯作：「我所證法，即是般若波羅蜜多」。「中品般若」，「唐譯本」作「深般若波羅蜜多，即是如來應正等覺所證無上正等菩提」；鳩摩羅什（Kumārajīva）譯本，直說「是諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，甚深難見難解」。約方便安立，般若是菩薩行，一切智是佛功德，而其實

，「般若波羅蜜是諸佛行處」。「諸佛依止於法，……法者則是般若波羅蜜。諸佛供養恭敬尊重讚歎般若波羅蜜，何以故？般若波羅蜜出生諸佛故」。法的圓滿體現，是佛，佛依法而住。「般若波羅蜜出生諸佛」，而「佛智慧無礙故，能示是（真）如，亦能說般若波羅蜜行相」。佛與法，般若與如來智慧，《般若經》是這樣表示的。「中品般若」以來，有七空、十四空、十六空、十八空、二十空的類集；法（性）也有十名、十二名稱的類集。重於般若的觀行（空）所證法相的異名。「文殊法門」重於「法界」，又更為「界」的類集。般若是法，是佛智慧的根本思想，卻在《法華》、《華嚴》中顯示出來。《妙法蓮華經》，約與「上品般若」的時代相當。經中讚歎「諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入」。明確的說：「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。諸佛世尊欲令眾生開（示悟入）佛知見，使得清淨故，出現於世」。佛知見，就是佛智慧，所以說：「說佛智慧故，諸佛出於世」；「如來所以出，為說佛慧故」。《法華》也是以佛慧為宗要的；「我所得智慧，微妙最第一」，也就是「妙法」的根本義。《華嚴．十地品》，是菩薩成佛的歷程，也依於同一理念而集出。如說：「我念佛智慧，最勝難思議！世間無能受，默然而不說」。不可說而說的，是佛智慧的少分，所以說：「諸地廣智勝妙行，以佛威神分別說」；「應說諸地勝智道」。這幾句，《十地經論》譯為：「諸地上妙行，分別智地義」；「諸地勝智道」。「智地」，地是以智為體的。〈十地品〉有十山譬喻，十山都在大海中，如十地在一切智中。《大方廣佛華嚴經》卷三九(大正一〇．二〇九上)說：

「此十寶山王，同在大海，差別得名。菩薩十地亦復如是，同在一切智中，差別得名」。

十地不離佛一切智，約次第昇進而向一切智海，方便的安立為十地。《十地經論》一再說「智地」。「菩薩地證智所攝」，這就是稱為「集一切智功德法門」的意義。「無有如外智，無有智外如」，在證智中，是無有二相的般若，無有二相的一切智。如作差別說，那就是《辯中邊論》的十法界，《成唯識論》的十真如了。

「華嚴十地」，是一部長於組織的經典，內容豐富，秩然有序，所以能成為菩薩行位的準繩。菩薩是修行成佛的，與聲聞、緣覺不同，但聲聞與緣覺的智斷功德，不出於菩薩般若。所以《般若經》說：「一切聲聞、辟支佛地，皆在般若波羅蜜中」。對於這一意義，〈十地品〉說：第六現前地，「入緣起理，聲聞果證咸在其中」；第七遠行地，「獨覺果證咸在其中」。八地所得的無生法忍，是「此忍第一，順諸佛法。……一切二乘，亦能得此無分別法」。得無生忍以上，不再是二乘所能知了。焰慧地說：「菩薩住此焰慧地，所有身見為首，……我所故，財物故，著處故，於如是等一切皆離」。依《阿含經》說：離身見等三結，得須陀洹；與焰慧地的離惑相近。二乘所證所斷，是菩薩十地（八地以前）功德的少分，如能迴心成佛的話，那就「汝等（聲聞弟子）所行，是菩薩道」了。

〈十地品〉有濃厚的阿毘達磨氣息。如二地中說「十善業道」，詳說十不善業道的果報。五地中說「諦」，其中「覺法自相共相故，知相諦；了諸法分位差別故，知差別諦；善分別蘊界處故，知成立諦」，與阿毘達磨者的分別有關。六地中說「十二緣起」，每支有二種業，約三道、三世、三苦來分別。並說著名的一心緣起，如《大方廣佛華嚴經》卷三七(大正一〇．一九四上)說：

「此菩薩摩訶薩復作是念：三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。何以故？隨事貪欲，與心共生，心是識；事是行；於行迷惑是無明；與無明及心共生是名色；名色增長是六處；六處三分合為觸；觸共生是受；受無厭足是愛；愛攝不捨是取；彼諸有支生是有；有所起名生；生熟為老，老壞為死」。

「三界所有，唯是一心」，為後代唯心（識）論者所重視的教證。這一思想，與古代設摩達多（Śamadatta）——寂授論師的「剎那緣起」相近。寂授是說一切有部（Sarvāstivāda）中，與《發智論》主同時的論師。在古傳四種緣起說中，寂授立「剎那緣起」，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三(大正二七．一一八下)說：

「尊者設摩達多說曰：一剎那頃有十二支，如起貪心害眾生命，此相應癡是無明；此相應思是行；此相應心是識；起有表業，必有俱時名色，諸根共相伴助，即是名色及與六處；此相應觸是觸；此相應受是受；貪即是愛；即此相應諸纏是取；所起身語二業是有；如是諸法起即是生；熟變是老，滅壞是死」。

「剎那緣起」與〈十地品〉的「一心緣起」，雖不完全一致，但非常近似的。一剎那，是極短的時間；約心說，就是一念。一念中有十二支緣起，對於一心中安立十二緣起，歸結到「十二有支皆依一心」，應該是有啟發性的。

〈十地品〉安立十地的差別，如初地「多作閻浮提王」，一地一地的向上增進，到十地「多作摩醯首羅（色究竟天的大自在）天王」。初地「得百三昧；得見百佛；知百佛神力；能動百佛世界；能過百佛世界；能照百佛世界；能教化百世界眾生；能住壽百劫；能知前後各百劫事；能入百法門；能示現百身，於一一身示現百菩薩以為眷屬」。這樣的二地「得千三昧」等，一直到十地，「得十不可說百千億那由他佛剎微塵數三昧，乃至示現爾所微塵數菩薩以為眷屬」。這類次第增廣的安立，無非表示菩薩的次第增進，智慧與能力，越來越廣大而已。

一地一地進修的法門，主要是：初地布施，二地持戒，三地禪定與神通：融攝了世間（共人天）的功德。四地道品，五地諦，六地緣起：這三者是慧，融攝了出世間（共二乘）的功德。施、戒、定，是世間善的要目；戒、定、慧——三增上學，是出世善的要目。前六地，融攝了世間與出世間善法，以後是大乘不共的出世間上上善。七地「修方便慧，起殊勝道」；八地「起無功用覺慧，觀一切智智所行境」；九地「四無礙辯」，稱機說法；十地受佛職，具足功德。依〈十地品〉說：從遠行地入不動地，是從有功用行到無功用行；「得無生忍」，「名為超煩惱行」。七地入八地，是個極重要的關鍵地位。經文——長行及偈頌，舉山王喻，大海喻，摩尼寶喻，以說明十地的功德，如下：

山王喻

大海喻

摩尼寶喻

1 世間藝業

大願

發一切智心

2 戒行

持戒

戒行明淨

3 禪定神通

捨世假名

三昧圓滿

4 道品智慧

專一

道行清淨

5 如意神通

方便神通

方便神通

6 具眾果

觀甚深理

緣起智

7 方便大慧

廣大慧

方便智

8 自在行

廣大莊嚴

自在

9 集無礙智

思量微妙義

觀眾生行放聞持光

10 具眾德

受持一切佛法

受佛智職廣作佛事

《大方廣佛華嚴經》卷三九(大正一〇．二〇六上——中)說：

「王執此瓶，灌太子頂，是時即名受王職位，墮在灌頂剎利王數。即能具足行十善道，亦得名為轉輪聖王。菩薩受職，亦復如是。諸佛智水灌其頂故，名為受職；具足如來十種力故，墮在佛數。……名為安住法雲地」。

第十法雲地，以灌頂為王作比喻。論理，王子行了灌頂禮，就成為王，那麼菩薩受佛灌頂，也就是佛。然而諸佛灌頂，菩薩「墮在佛數」，卻還是菩薩，這是很可疑的！所以大家都懷疑了：「若菩薩神通境界如是，佛神通力其復云何？金剛藏言：……如來智慧無邊無等，云何而與菩薩比量！……菩薩摩訶薩已能安住如是智慧，諸佛世尊復更為說三世智，……為說得一切智智」。菩薩灌頂以後，還要進修，佛還要為他說法。「般若十地」也說：「菩薩摩訶薩具足六波羅蜜，四念處乃至十八不共法，一切種智具足滿，斷一切煩惱及習，是名菩薩摩訶薩住十地中，當知如佛」。不說十地是佛，而說「如佛」，也表示了還是菩薩地。〈入法界品〉海幢（Sāgaradhvaja）比丘所教化的菩薩，灌頂位以後，還有坐菩提場菩薩。〈如來出現品〉，〈離世間品〉，都在灌頂位以上，有一生所繫菩薩。〈入法界品〉師子嚬申（Si□havij□mbhitā）比丘尼說法，在第十地以後，立執金剛神（Vajradhara）。這都表示了菩薩灌頂以上，還有更高勝的菩薩。依《華嚴經》意，就是住

普賢地菩薩。

初地說：「菩薩始發如是心，即得超凡夫地，入菩薩位；生如來家，無能說其種族過失；離世間趣，入出世道；得菩薩法，住菩薩處；入三世平等；於如來種中，決定當得無上菩提」。初地證入平等性，是得出世聖智的，這是與「般若十地」不同的。「華嚴十住」的本義，與「般若十地」相同：初發心；新學；修行相應，於正法中生（生貴），「永不退轉，於諸佛所深生淨信」；第七住才「得不退轉無生法忍」。然〈十地品〉的意思，是結合十住的，所以說：「法王子住善慧地菩薩」；第八「名為童真地」。〈入法界品〉引用十住而立十二位，發心住以前，立信解位菩薩，那可以說初住悟入了。「晉」、「唐譯本」的〈十住品〉，每住末必說：「有所聞法，即自開解，不由他教」，表示了住住是證悟的，與十地相同。但支謙、竺法護、祇多羅的古譯本，都沒有這幾句，可見是後來增補的。《華嚴．十住品》以後，〈梵行品〉（第十六）說：初發心時，便成正覺。〈初發心功德品〉（第十七）說：「應知此（初發心）人，即與三世諸佛同等，即與三世諸佛如來境界平等，即與三世諸佛如來功德平等，得如來一身無量身究竟平等真實智慧。纔發心時，……即能於一切世界中示現成佛，即能令一切眾生皆得歡喜，即能入一切法界性，即能持一切佛種性，即能得一切佛智慧光明」。這樣的初發心菩薩，至少是歡喜地菩薩那樣的發心！《華嚴經》最後集成，顯然是以〈十地品〉那樣的菩薩為準繩的。在「般若法門」方面，「上品般若」是以「般若十地」為歡喜等十地的。龍樹（Nāgārjuna）為〈十地品〉造論，名《十住毘婆沙論》，也有這樣的意思，但解說不同，如《十住毘婆沙論》卷一(大正二六．二四下)說：

「為得是佛十力故，大心發願，即入必定聚。問曰：凡初發心皆有如是相耶？答曰：或有人說，初發心便有如是相，而實不爾。何以故？是事應分別，不應定答。所以者何？一切菩薩初發心時，不應悉入於必定。或有初發心時，即入必定；或有漸修功德，如釋迦牟尼佛，初發心時不入必定，後修集功德值燃燈佛，得入必定。是故汝說一切菩薩初發心便入必定，是為邪論」。

依龍樹的意思，菩薩根性不同，不是一致的。有的菩薩，初發心住地不得證入，要到第七住地，才得無生法忍。有的初發心，就得無生忍，那是頓超入第七住地了。龍樹的解釋，是依《般若經》的，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二(大正八．二二六上)說：

「有菩薩摩訶薩，初發意時，行六波羅蜜，上菩薩位，得阿惟越致地。舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發意時，便得阿耨多羅三藐三菩提，轉法輪；與無量阿僧祇眾生作益厚已，入無餘涅槃。……舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發意時，與般若波羅蜜相應，與無數百千億菩薩，從一佛國至一佛國，為淨佛國土故」。

《大智度論》解說為：這三類菩薩，都是利根。《論》中舉乘羊、乘馬、乘神通，以說明根性不同，成佛的遲速不同。羊乘、象乘、神通乘——日月神通乘、聲聞神通乘、如來神通乘——五類菩薩成佛的遲速不同，出於《入定不定印經》。龍樹是這樣的，會通了「般若十地」與「華嚴十地」間的差別。

第三項 十地說的發展

〈十地品〉，對菩薩十地的進修過程，作了有條理的編次，成為菩薩行位的準繩。〈十地品〉成立以後，佛教界有以十地為主而作更充實的組集，可以分為二流。

一、傳為鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《莊嚴菩提心經》，一卷；及元魏吉迦夜（Ki□kara）所譯的《大方廣菩薩十地經》，一卷；唐菩提流志（Bodhiruci）所譯的，編入《大寶積經》的〈無盡慧菩薩會〉，一卷。這三部是同本異譯，代表十地說的一流。依《莊嚴菩提心經》，全經的內容如下：

一、佛為思無量義菩薩說

1.菩提心的意義

2.十種發（菩提）心

3.十種三昧護持菩提心

4.十地瑞相

5.十種陀羅尼

6.十波羅蜜

7.七波羅蜜各有十種

8.波羅蜜的意義

二、佛為師子奮迅光天子說憶念法門功德

經義是以「菩提心」為主體的。十種發心，就是菩提心顯發的十個階段；十種菩提心，就是十地所有的一切（智）智。與十菩提心相應的，有十種「三昧」、「瑞兆」、「陀羅尼」、「波羅蜜」。這是以菩提心為體，三昧等功德所莊嚴的十地說。這部經，後來被編入《金光明經》。如《合部金光明經》的〈陀羅尼最淨地品〉，是梁真諦（Paramārtha）所譯的；及唐義淨所譯的《金光明最勝王經》的〈最淨地陀羅尼品〉。《金光明經》的這一品，與《莊嚴菩提心經》，可說是一致的。《金光明經》這一品的初段，作佛為師子相無礙光焰菩薩（就是「師子奮迅光天子」的異譯）說；初段終了，多了師子相無礙光焰的讚頌。後段，改為「大自在梵天王」說。內容是十菩提心，十地瑞相，十地名義，十地所斷十重（二）無明障，十波羅蜜多，十三摩地，十陀羅尼。這裡面，多出了「十地名義」，「十重（二）無明障」；而重要的是：十陀羅尼改成十種咒陀羅尼，品名也著重陀羅尼了。這是受到「秘密大乘佛法」漸興的影響。《莊嚴菩提心經》，集出不會太遲，竺法護所譯的《菩薩十地經》（已佚），就是這部經的初譯本。竺法護所譯的《文殊悔過經》(大正一四．四四一下)說：

「或問上界悔過之處，十地，十忍，十分別事，十瑞，十持，十印，十三昧定」。

這也是十數的類集，與《華嚴經》相通。這裡面的「十瑞、十持」（陀羅尼），確是《莊嚴菩提心經》的內容。晉曇承遠所譯（與竺法護有關）的《超日明三昧經》說：修十種三昧，得超日明三昧。如《經》卷上(大正一五．五三六下)說：

「何謂法寶三昧？……發無上正真道意，成就德本，如須彌山，信樂大乘，心不動移。先覩嘉瑞，三千佛土億百千藏，皆滿具足。逮成殊勝難當總持。而成就通達施度無極」。

十種三昧，是法寶三昧……勇猛伏(首楞嚴)三昧。每一三昧，有嘉瑞，總持，度無極(波羅蜜)。名稱與內容，都與《莊嚴菩提心經》相合。這一類集的內容，竺法護的譯品中已經存在，可推見集出的時代，約在西元三世紀初。還有，傳為鳩摩羅什所譯的《文殊師利問菩提經》，共有四種譯本，世親（Vasubandhu）有論釋。這部經，也是以菩提心為主體，立「初發心」，「行道心」，「不退轉心」，「一生補處心」——四位，而加以分別。說到了「十地」，及「十智」、「十發」、「十行」等分別。四位的分別，可能比《莊嚴菩提心經》的十位說要早些。這些經典，同樣有阿毘達磨的特色；為後代瑜伽者，敞開了大乘法相的通道！

《莊嚴菩提心經》，《大方廣菩薩十地經》，說到了十波羅蜜，但在解說波羅蜜各有十事時，卻只解說了施、戒、忍、精進、禪、般若、方便——七波羅蜜。羅什譯本的十波羅蜜，六波羅蜜以外，是方便、智、成就眾生滿足、諸願滿足，也與一般的十波羅蜜不合。這是值得我們注意的問題！波羅蜜，從本生談類集而成的菩薩行，是通常的六波羅蜜。「中品般若」、「文殊法門」，方便從般若中分離出來，般若與方便對立，方便的地位重要起來。六波羅蜜以外，立方便波羅蜜，部分的初期大乘經就是這樣。《莊嚴菩提心經》約七波羅蜜來分別，就是初期大乘佛法的舊說。一般的說，《華嚴經》是說十波羅蜜的，如第七地所說。然「晉譯本」的〈十地品〉，初地說：「常行大施」。二地說：「十波羅蜜，戒波羅蜜偏勝」；三地說：「十波羅蜜，忍辱波羅蜜、精進波羅蜜偏勝」。四地以下，沒有說某波羅蜜偏勝的話。古譯的《漸備一切智德經》，《十住經》，都與「晉譯本」相合，特別是也說三地的忍與精進偏勝。到了「唐譯本」及尸羅達摩（Śīladharma）所譯的《十地經》，才在十地的每一地，說十波羅蜜多的某一波羅蜜多偏勝，顯然與古本不同。龍樹（Nāgārjuna）的《十住毘婆沙論》。是解釋〈十地品〉的，而在論（及《大智度論》）中，竟沒有說到十波羅蜜。所以可推定為：

十波羅蜜的成立，是比龍樹遲一些。現在的《華嚴經》，雖有十波羅蜜說，但還在不確定的階段。《華嚴經》採用六波羅蜜說的，不少；說六波羅蜜與方便，說六波羅蜜與四無量，說六波羅蜜、方便與四無量的，也非常多。初期大乘經，大部分都是這樣的。《華嚴經》的新說——十波羅蜜，還是流動而不確定的，如：

1.施、戒、忍、精進、禪、般若、智、願、神通、法

2.施、戒、忍、精進、禪、般若、大乘、願、力、智

3.施、戒、忍、精進、禪、智慧、方便、願、力、神通

4.施、戒、忍、精進、禪、般若、方便、願、力、智

從這多少不同的十波羅蜜中，可見還在流動不確定的階段，這是《華嚴經》大部集成時代的情形。確定為六度、方便、願、力、智——十波羅蜜；說十地的每一地，一波羅蜜偏勝，那不是〈十地品〉的舊說。等到十波羅蜜定形，修正〈十地品〉，可能是西元四世紀的事。

二、十住、十行、十迴向、十地的次第，後漢譯出的《兜沙經》已經說到。從佛放光的處所，及說法的處所，次第向上，在編集者的心目中，應該是有先後次第的意義！《華嚴經》在印度，是著名的經典，但後期大乘經論，對於菩薩行位，都用「華嚴十地」，而對十住、十行、十迴向、十地的次第，可說是沒有採用的。僅有的，是梁真諦（Paramārtha）所譯的，天親所造的《攝大乘論釋》卷一一(大正三一．二二九中)說：

「願樂行人，自有四種，謂十信、十解、十行、十迴向。為菩薩聖道有四種方便，故有四人」。

「願樂行」，玄奘譯為「勝解行」，是沒有入十地聖道以前的菩薩。依真諦譯，地前的願樂行位，是十信、十解、十行、十迴向。十解就是十住；在十住前，又立十信，這是《華嚴經》所沒有的。真諦譯又說：「菩薩有二種，謂凡夫、聖人。十信以還是凡夫，十解以上是聖人」。又說：「從十信至十迴向，是信樂正位」；「信樂」，就是「願樂」。真諦譯本，在十地以前，立信、解、行、迴向——四十位。但同本異譯的，隋笈多（

Dharmagupta）共行矩譯的《攝大乘釋論》，唐玄奘譯的《攝大乘論釋》，都沒有以上所引的文句。真諦所譯的，每將當時印度的不同論義，附入所譯的論中，所以願樂行人分為四十位，可能為印度方面，世親學系以外的論義。不過也可能是：中國的助譯者，根據中國佛教的見解而附入的。此外，唐地婆訶羅（Divākara）——日照三藏，在西元六八〇——六八五年間，所譯的《方廣大莊嚴經》卷一(大正三．五四〇下)說：

「自在熏修七阿僧祇，所習善根皆已迴向，弘五福德，施七淨財，行十善道，增長五十二種善根。已能修習正行相應四十分位，已能修習誓願相應四十分位，已能修習意樂相應四十分位，已能修習正直解脫四十分位。……為欲證阿耨多羅三藐三菩提，乃趣一生補處」。

《方廣大莊嚴經》，是大乘化的佛傳。文義不太明顯，然菩薩「熏修七阿僧祇」，是「餘部別執」，見梁譯的《攝大乘論釋》。五十二種善根，可能是十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺的總稱（日照與賢首的時代相同；五十二善根說，與賢首說相合）。所說的「四十分位」，修習圓滿了，「趣一生補處」，然後成佛；「四十分位」，極可能是十住、十行、十迴向與十地。不過竺法護初譯的《普曜經》，沒有這一段文句。這部經，現有梵文本，可以對勘。

十住、十行、十迴向、十地的菩薩行位，或十住以前立十信，在中國佛教中，是眾所週知的。這主要是受了《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，《仁王護國般若波羅蜜經》，《菩薩瓔珞本業經》的影響。上二部，一向有「疑偽」的傳說。《菩薩瓔珞本業經》，《出三藏記集》在〈新集續撰失譯雜經錄〉中，是「失譯」經。對中國佛學有莫大影響的三部經，來歷都有欠明白！論到菩薩行位，《梵網經》立四十位，《仁王經》立四十一位，《瓔珞本業經》立四十二位。對列如下：

《梵網經》

《仁王經》

《瓔珞本業經》

十發趣心（堅信忍）

習種性（十信心）

習種性──十住

十長養心（堅法忍）

性種性（十止心）

性種性──十行

十金剛心（堅修忍）

道種性（十堅心）

道種性──十迴向

十地（堅聖忍）

（十地）

聖種性──十地

體性平等地

善覺菩薩

歡喜地

體性善慧地

離達菩薩

離垢地

體性光明地

明慧菩薩

明慧地

體性爾焰地

（爾）焰慧菩薩

焰光地

體性慧照地

勝慧菩薩

難勝地

體性華光地

法現菩薩

現前地

體性滿足地

遠達菩薩

遠行地

體性佛吼地

等觀菩薩

不動地

體性華嚴地

慧光菩薩

善慧地

灌頂菩薩

法雲地

等覺

體性入佛界地

薩婆若

妙覺——一切智地

《梵網經》的第十地，就是佛地。《仁王經》在第十灌頂菩薩外，別立佛的一切智（薩婆若）地。《菩薩瓔珞本業經》，在第十法雲地與佛的一切智地間，加一等覺位。四十位，四十一位，四十二位，表示了這三部經集出

的先後。這三部經，都是知道《華嚴經》與盧舍那佛的。《梵網經》十地的名字，非常不同，但第三光明地，第四爾焰地，都與「華嚴十地」相同，不過以焰為「爾焰」的焰，不能不說是誤解了！《梵網經》的「十發趣心」；《仁王經》的「十信心」；《瓔珞本業經》所說，十住前所修的「十信心」：比對起來，差別不大，只是傳說的不同，今對比如下：

《梵網經》

1.捨、2.戒、3.忍、4.進、5.定、6.慧、7.願、8.護、9.喜、10.頂

《仁王經》

6.施、7.戒、1.信、2.精進、5.定、4.慧、9.願、8.護、3.念、10.迴向

《瓔珞經》

9.捨、6.戒、1.信、3.精進、4.定、5.慧、10.願、8.護、2.念、7.迴向

三經所說的，名目雖有三心的不同，而可以推定為出於一源。依《菩薩瓔珞本業經》說：十住以前的名字菩薩，修十信心，如十信成就了，進入初住。《仁王經》也有「習忍」以前的十善菩薩。十住以前立十信位，所以中國有五十一位，或五十二位說。這三部經，是在中國集出的。在十地以前，立三（賢）位——「十發趣」、「十長養」、「十金剛」；「十信」、「十（意）止」、「十堅」：在《梵網》與《仁王經》中，並沒有引用《華嚴經》的術語。到《菩薩瓔珞本業經》，才稱之為「十住」、「十行」、「十迴向」，引用《華嚴經》說。從此，成為中國佛學界的定論。為什麼立三賢位，每位是不多不少的十數，如不出於《華嚴》的傳說，到底原始的根據何在？這一發展，雖不屬於印度，但我總覺得：十地以前立三賢位，多少有西方傳來的因素。

第五節 善財南參

第一項 善財與福城

「華嚴法門」中，以善財（Sudhana）童子訪問善知識為因緣，闡明菩薩行，一生精進而入普賢地的，是〈入法界品〉。西秦聖堅所譯的《羅摩伽

經》，僅是一小部分。唐般若（Prajñā）所譯的《大方廣佛華嚴經》四十卷，是〈入法界品〉的別譯。般若所譯的，內題〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。經後記說：「大方廣佛華嚴經百千偈中，所說善財童子親近承事佛剎極微塵數善知識行中，五十五聖者善知識，入不思議解脫境界，普賢行願品」。「入不思議解脫境界」，就是《大智度論》所說的《不思議解脫經》；也就是「入法界」。〈普賢行願品〉，是這一品的品名，但一般流通的〈普賢行願品〉，專指末後一卷，是「晉譯本」、「唐譯本」所沒有的。末卷的〈普賢行願品〉，留到下一節去研究。

善財童子，在部派佛教的傳說中，是釋尊的「本生」。《根本說一切有部毘奈耶藥事》，釋尊自說往昔生中的菩薩大行，說到了善財童子。善財是般遮羅（Pañcala）國北界，那布羅（Nāgapura，或義譯龍閣城，或象閣城）城的王子。獵師以不空羂索（amoghapāśa），捉到了一位美貌的緊那羅（ki□nara）女悅意（Sumanas），奉獻給王子，受到王子非常的染愛。由於婆羅門的播弄，善財王子受命，出去征伐叛逆。國王要傷害緊那羅女悅意，悅意就逃了回去。善財平定了叛逆回來，不見了悅意，知道事情經過後，就決心出城向北去尋訪悅意。善財童子向月亮、鹿、蜜蜂、蟒蛇、百舌鳥、無憂樹，心裡迷亂的，見到什麼，就問：「見我悅意耶」？善財的到處尋訪，經歷了種種山、種種河流，可畏的蛇、鳥、夜叉；以無比的勇氣，克服險難，終於到了緊那羅王城，會見了悅意，與悅意同回那布羅城。依世俗的觀點，善財尋悅意的故事，是真摯純潔的愛，不惜一切的追求，終於達到了目的。《律》中說：當時是「發精進波羅蜜」；「我為悅意故，精勤威力第一超越」。善財的到處尋訪，「精勤威力第一超越」，不是與〈入法界品〉中，善財童子的到處參訪，非常類似的嗎？善財童子的到處參訪，是為了從菩薩行中，達成清淨的佛道，不是訪問緊那羅女悅意可比。然而訪問悅意的善財童子，正是「賢劫菩薩」。尋訪悅意的是「染欲」，參訪善知識的是「正法欲」。經上說：「諸法欲為根本」。有欲才能引發精進，有精進才能成就一切事業。以願欲而引發無限的精進，是善財童子故事的精髓！

〈入法界品〉的主體人物，是善財童子。〈入法界品〉說：文殊師利（Mañjuśrī）到南方去弘化，首先「至福城東，住莊嚴幢娑羅林中，往昔諸佛曾所止住，教化眾生大塔廟處」。文殊在這裡說法，善財也從福城來，聽法後發心，開始一生參學的歷程。福城是善財參學的出發處，應該有實際的意義。福城，晉譯作覺城；「四十卷本」作福城，福生城。現存的梵本，原語為 Dhanyākaranagara；這一梵語，晉譯怎麼會譯作覺城呢？怕是後代有過變化了。考〈大品〉的〈藥犍度〉，有 Bhaddiyanagara（幸福城），佛在這裡，受大福報長者 Me□□aka（旻荼）的供養。《十誦律》作修摩國（Suhma）的婆提城，婆提與 Bhaddiya 音相合。《根本說一切有部律》，作 Bhadra□kara，與或譯為跋提城相合。我以為，這就是善財所住的福城，原語 Bhaddiya，晉譯所以會譯作覺城。婆提城，巴利本以為在 A□ga（央伽）境內，這是佛世摩竭陀（Magadha）以東的通稱。《十誦律》與《四分律》，是修摩（或譯蘇彌）的一城。據 B□hatsa□hitā 說：修摩在央伽與羯□伽（Kali□ga）之間。《十誦律》說：「從婆提城，持衣鉢，向頻闍山遊行」。頻闍山（Vindhya）是橫亙於南印度與中印度間的山脈。依律本所見，Bhaddiya 或 Bhadra□kara 的所在地，可以想見。現在奧里薩（Orissa）的 Jājapur 市東北，約二十里處，有地名 Bhadraka 的，與跋提——福城的語音及方位，都完全相合。所以，推定奧里薩的 Bhadraka，就是佛世的跋提城，傳為善財所住的福城。在傳說的故事中，也有符合處。跋提城的旻荼長者，福報非常大，如有神通威力的那樣。穀子從虛空落下，穀倉永遠是充滿的；鍋裡的飲食，囊中的金子，都是用之不盡的。福城的善財童子，誕生以後，財富也自然而來。七寶樓閣下，有七伏藏；說不完的寶器而外，「又雨眾寶及諸財物，一切庫藏悉令充滿」。這是《律》中跋提城，《華嚴經》福城所有的共同性——財富無量，大福報者的住處。這應該與此地的瀕臨大海，商人的往來海外有關。奧里薩的 Bhadraka，傳說為善財所住的福城；這裡的確是與《華嚴經．入法界品》有關的。

《龍樹菩薩傳》說：龍樹（Nāgārjuna）入龍宮，讀到無量的大乘經，「得諸經一箱」而出。龍樹從龍宮得經，傳說中主要是《華嚴經》。如魏菩

提流支（Bodhiruci）說：「龍樹從海宮持出（《華嚴》）」。真諦（Paramārtha）說：龍樹往龍宮，龍王「即授下本華嚴，並諸經一箱」。波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra）說：「龍樹從龍宮將經出已，遂造大不思議論」。龍樹從龍宮得經（華嚴）的傳說，極為普遍。還有入龍宮得塔的傳說，如《法苑珠林》卷三八(大正五三．五八九上)引《西域志》說：

「波斯匿王都城東百里大海邊，有大塔，塔中有小塔，高一丈二尺，裝眾寶飾之。夜中每有光曜，如大火聚。云：佛般泥洹五百歲後，龍樹菩薩入大海化龍王，龍王以此寶塔奉獻龍樹。龍樹受已，將施此國王，便起大塔以覆其上。自昔以來，有人求願者，皆叩頭燒香，獻華蓋，其華蓋從地自起，徘徊漸上，當塔直上，乃止空中」。

玄奘《大唐西域記》卷一〇(大正五一．九二八中——下)說：

「烏荼……國西南境大山中，有補澀波祇釐僧伽藍。其石窣堵波，極多靈異。或至齋日，時燭光明，故諸淨信遠近咸會，持妙花蓋，競修供養。承露槃下，覆鉢勢上，以花蓋笴，置之便住，若磁石之吸針也。此西北山伽藍中，有窣堵波，所異同前。此二窣堵波者，神鬼所建，靈奇若斯」！

玄奘所傳烏荼（U□ra），即現在奧里薩的靈塔，與《西域志》所傳的龍樹塔，顯然是同一事實的不同傳說。《西域志》說：龍樹塔在大海邊；烏荼的確是瀕臨大海的。靈塔都有放光的傳說。《西域志》說：供塔的華蓋，在塔上空，不會落下來，《西域記》也這樣說，這是同一事實的明證。《西域志》說：塔在波斯匿（Prasenajit）王都東百里大海邊；波斯匿王都是舍衛城（Śrāvastī），離大海極遠，所以波斯匿王是不可信的，這是烏荼的大塔。

龍樹從龍宮得塔，或說入龍宮得經，是同一事實。靈塔的所在地——補澀波祇釐（Pu□pagiri），確與龍王有關。補澀波祇釐，意義是「華山」，這是印度有名的神山。在《吠陀》（Veda）、《摩訶婆羅多》（Mahābhārata）、《往世書》（Purā□a）中，都說到婆樓那（Varu□a）經常來往「華山」。在婆羅門教中，婆樓那本為天界的大神，由於主管降雨流

水，所以《阿闥婆吠陀》（Atharva-veda）與《摩訶婆羅多》，說婆樓那是水神。在佛教中，就是有名的婆樓那龍王；龍是主管降雨流水的，所以密典中稱之為水天。如《大集經．須彌藏分》，婆樓那是五類龍王中的魚龍王。婆樓那是龍王，經常往來的補澀波山，恰好就是傳說龍樹入龍宮、得經得塔的地方。龍王經常往來的，龍樹得經得塔處，到底在烏荼的什麼地方？依《西域記》，補澀波山在國西南大山中，還有西北僧伽藍，都有靈奇的塔。依《西域志》，塔在大海邊。近代學者對補澀波山的研考，或以為：Puri 州的 Khandagiri 與 Udayagiri——二山，推定為《西域記》的補澀波祇釐，與西北山伽藍，兩處有同樣的靈塔。現有耆那教的遺跡，可能為佛教的聖跡，被破壞而改造成的。或以為：Cuttack 州的 Jājapur，Subdivision 的Assia 山脈中，也就是 Udayagiri 山脈的極東處，山中有佛教的遺跡。〈入法界品〉福城大塔廟處的地位，與 Assia 山極東處相近。Udayagiri 山脈，一直延展到西南，與玄奘所傳的靈塔處相連。我以為：傳說，特別是宗教的傳說，大抵是這樣的——同一事件，會擴展到附近，甚至很遠的地方。所以龍樹得經得塔處，指為福城，Udayagiri 山一帶，是沒有什麼不可以的。Udayagiri——優陀延山，優陀延是日出或出光的意思。《翻梵語》說：「優陀延山，日出處也」。還有，烏荼也有作優特伽羅（Utkala）的。梵語（鬱特）Udaka，《一切經音義》說：「東天竺呼水名也」。烏荼面臨大海，被稱為烏荼，可能與水有關。這裡，是大海邊，是日出處，是水國，是婆樓那經常來往的地方。傳說龍樹入龍宮，見龍王，得塔，得經，也正是這個地方。

上面說過，〈入法界品〉的出發處，善財童子所住的福城是烏荼——現在奧里薩 Jājapur 市東北的 Bhadraka。此地的補澀波祇釐大塔，應該就是〈入法界品〉所說，福城以東，莊嚴幢娑羅林中的「大塔廟處」。以 Bhadraka 為福城，從善財南參的途程來看，更可以確信無疑。一、善財從福城出發，先（西南向）到勝樂國（Rāmāvarānta）的妙峯山，應該是現在 Mahānadi 南岸的 Rāmpur。二、再（東南向）到海門國（Sāgaramukha），雖不能確指，依經中「觀海」及以下行程，應在現在 Chilka 湖以南的海

邊。三、（西南向）到楞伽道頭（La□kāpatha），這是去錫蘭的海口。四、（向西南）到達里鼻荼國（Drami□apa□□ana）的自在城（Vajrapura）。達里鼻荼，《西域記》作達羅毘荼，是沿 Palar 河兩岸地方。五、向（西）南到住林聚落（Vanavāsin），這是有名的婆那婆私，阿育王曾派傳教師去布教。婆那婆私的所在地，學者們議論不一。依〈入法界品〉在達里鼻荼以南，應該在現在 Mysore 南部。六、後來到了閻浮提畔（Jambudvīpaśīr□a）的摩利伽羅國（Milasphara□a），這是到了印度南端，《西域記》所說的摩羅矩吒。依這一旅程來看，大致近於玄奘南下的行程。善財出發處的福城，傳說與龍王有關。文殊說法時，「於大海中，有無量百千億諸龍而來其所」。在這裡特別說到龍族，是不應該看作偶然的。這裡，傳說龍樹入龍宮，得塔得經，主要是《華嚴經》的傳說，所以烏荼的福城以東，補澀波祇釐大塔廟，推定是〈入法界品〉集出的地方。在這裡集出流通，所以經上說：文殊來福城教化，善財發心參學，從此地開始。唐德宗貞元十一年（西元七九五），烏荼國王手寫《華嚴經》的〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，呈獻中國皇帝，後來翻譯出來，就是〈入法界品〉別譯，四十卷本的《華嚴經》。這可見〈入法界品〉與烏荼，是有特別關係的！《大唐西域記》說：「烏荼……僧徒萬餘人，並皆習學大乘法教」。日照（Divākara）三藏說：「南天竺國，近占波城（這是佛世央伽的首府），有一僧伽藍，名毘瑟奴（可能為補澀波的別傳）。……有一大乘法師，持華嚴一帙，來至其寺。……華嚴一經，盛於此國」。「南天竺……堀忧遮，此名鴈也，見彼寺諸德並受持華嚴」。在烏荼及以南一帶，到西元七、八世紀，《華嚴經》還是盛行的經典。總之，〈入法界品〉是在烏荼開始流行的。這裡，是早有塔廟的——古佛大塔廟處（可能是婆樓那塔廟）。龍樹（？）在這裡，得到國王的護持重建，在小塔外加一大塔；印度大塔的修建，大都是這樣的。在婆樓那龍王的塔廟中，得到大乘經（〈入法界品〉等），傳說是龍樹發現的。於是傳說為：龍樹被龍王接入龍宮中，從龍宮得經得塔了。這一傳說，是有多少事實依據的，不過經過傳說的神化而已。

第二項 善財參訪的善知識

〈入法界品〉，本來是一部獨立的經典，在舍衛國（Śrāvastī）祇樹給孤獨園（Jetavanānāthapi□□adasyārāma）說，會中有舍利弗（Śāriputra）等五百聲聞，與〈世主妙嚴品〉的「始成正覺」，〈十地品〉的成道第二七日不同。由於有聲聞在會，不能見如來境界、不思議的菩薩境界，存有貶抑聲聞的意趣，與「文殊法門」相近。如舍利弗領導的六千初學比丘，離開舍利弗，而隨文殊師利（Mañjuśrī）趣入大乘了。如在海幢（Sāgaradhvaja）比丘的三昧中，聲聞與緣覺，是從背上流出來的。〈入法界品〉出發於佛陀的讚仰，闡揚契入佛法界的菩薩大行，到底是與《華嚴經》其他部分相應的，所以成為大部《華嚴》的一分。

在善財（Sudhana）童子南參以前，首先顯示了佛菩薩的甚深境界。由於菩薩、聲聞、世間主的共同願望，從如來所入師子嚬申三昧中，祇園出現了不思議的如來境界，於是十方菩薩都來了，十方菩薩各各表示自己所得佛德的一體。普賢（Samantabhadra）宣說了「悉住普賢行，皆遊法界海」的境界。佛放光普照，菩薩大眾都深入如來功德大海。文殊師利讚歎了這一境界；菩薩眾都不離當下，普遍的利益眾生。（這就是下文善財童子南參所見的善知識，所習學種種菩薩行的情形）。菩薩們教化成就一切眾生，如《大方廣佛華嚴經》卷六一(大正一〇．三三〇中)說：

「此諸菩薩，或時示現無量化身雲，或現其身獨一無侶，所謂或現沙門身，或現婆羅門身，或現苦行身，或現充盛身，或現醫王身，或現商主身，或現淨命身，或現妓樂身，或現奉事諸天身，或現工巧技術身。往詣一切村營、城邑、王都、聚落、諸眾生所；隨其所應，以種種形相，種種威儀，種種音聲，種種言論，種種住處；於一切世間，猶如帝網，行菩薩行。或說一切世間工巧事業，或說一切智慧照世明燈，或說一切眾生業力所莊嚴，或說十方國土建立諸乘位，或說智燈所照一切法境界。教化成就一切眾生，而亦不離此逝多林如來之所」。

文殊師利「辭退南行，往於人間」。首先，使聲聞的初學者，迴小心而行菩薩道。然後到福城（Dhanyākara）去教化，善財童子在這裡發心。善財到南方去參訪，「願見文殊師利，及見三千大千世界微塵數諸善知識，悉

皆親近，恭敬承事，受行其教」。善財終於「入普賢行道場」，「見普賢菩薩」，「與普賢等，與諸佛等」，完成了從菩薩行而入如來不思議境界的歷程。文殊的到南方教化，善財的到南方去參訪，暗示了大乘在南方興起，南方大乘佛化的特色。

善財參訪的善知識，（經日照三藏續譯而補足了的）「晉譯本」，「唐譯本」，及「四十卷本」，人數與次第，都是一致的。不過晚出的四十卷本，內容上增加了一些，如阿賴耶識說等。「四十卷本」末，附有烏荼（O□ra）國王奉獻《華嚴經》書，明說「五十五聖者善知識」。一般傳說為「五十三參」，那是省去了再見文殊師利的第二次，及推介善知識而沒有說法的遍友（Viśvāmitra）。梵本經名 Ga□□avyūha，在《普賢行願讚》末，列舉五十二位善知識，那是沒有第十七位普眼（Samantanetra）長者，合有德（Śrīmatī）童女與德生（Śrīsa□bhava）童子為一，及省去文殊的第二次。依〈入法界品〉說：善財「願見文殊師利，及見三千大千世界微塵數諸善知識，悉皆親近，恭敬承事，受行其教」。菩薩發大心，親近的善知識，那裡只是五十五位？〈入法界品〉所說，也只是略舉一例而已。善財所參訪的善知識，可以分為三大類：「人」、「菩薩」、「天神」；從這裡，可以發見一些意義。經上說：文殊師利菩薩，「辭退南行，往於人間」，所以善財從文殊發心以後，參訪的人間善知識，一直是在人間，一直是向南行，共有二十六位。以後，在南方見到了觀自在（Avalokiteśvara）、正趣（Ananyagāmin）二位「菩薩」善知識。以下，參訪了大天（Mahādeva），不再南行，而到了菩提場（Bodhima□□a），迦毘羅（Kapilavastu），菩提場，嵐毘尼園（Lumbinī），迦毘羅，三十三天（Trayastri□śa）；參訪的善知識，都是稱為天神的。從三十三天下來，到迦毘羅，婆呾那（Vartana），然後又向南方；所參訪的善知識，又都是「人」了。末了，到南方海岸國（Samudrakaccha）見彌勒（Maitreya）菩薩，蘇摩那城（Sumana）見文殊菩薩，然後「入普賢道場」，見普賢菩薩，到了成佛的道場。這是五十五位善知識的次第經歷。

從上面所述，可見向南方參訪的，是「人」、是「菩薩」，而方向不明的，是中間部分——「天神」善知識。大天，是被稱為神的。阿育王（Aśoka）時代，有一位大眾部（Mahāsā□ghika）的大德大天，曾奉命到南方去弘化；對南方佛教的大乘化，是有極深遠影響的！大天，在印度語中，與大神的意義相同，所以「現廣大身，為眾說法」的四臂大天神，可能為大天在傳說中的神化！《分別功德論》說：「唯大天一人是大士(摩訶薩埵)，其餘皆是小節」，大天是被稱為菩薩的。大天以下，稱天神的共十位。中間八位主夜神，與〈世主妙嚴品〉中的主夜神相同。

〈世主妙嚴品〉

〈入法界品〉

普德淨光

普德淨光

喜眼觀世

喜目觀察

護世精氣

普救眾生妙德

寂靜海音

寂靜音海

普現吉祥

守護一切城

普發樹華

開敷一切樹華

平等護育

大願精進力救護一切眾生

遊戲快樂

諸根常喜

婆珊婆演底

示現淨福

天神部分，與《華嚴經》前六品（「晉譯本」作二品）是有關係的。主夜神多數相同以外，如寂靜音海（Praśāntarutasāgaravatī）主夜神說：「此華藏莊嚴世界海東，過十世界海，有世界海名一切淨光寶。此世界海中，有世界種，名一切如來願光明音。中有世界，名清淨光金莊嚴」。「世界海」、「世界種」、「世界」，開敷一切樹華（Sarvav□k□apraphullanasukhasa□vāsā）主夜神，也有說到。這一世界結構，是〈華藏世界品〉所成立的。還有，二十六位人間善知識，所得的法門，稱為「解脫門」的，只占半數，其餘的十三位，是稱為「法門」、「三昧門」、「莊嚴門」、「行門」、「行」、「法」的。但天神以下，無論是人、是神、是菩薩，所得的都稱為「解脫門」。〈世主妙嚴品〉中，列眾共四十類，每類十位，每位所得的法門，也都是稱為「解脫門」的。所以〈入法界品〉中，天神以下的善知識，一律稱為「解脫門」，是與〈世主妙嚴品〉相應的。可以說，不明方向的天神部分，是在《華嚴經》前六品集成時，為了適應印度神教的信仰，而增編到〈入法界品〉中去的。第十位是嵐毘尼的主林神，見到佛下生與出生時所有的瑞相與神變，所以接著說到釋種女瞿波（Gopā）。瞿波是佛在太子時代的三妃之一；依傳說，瞿波死後是生在三十三天的。接著是佛母摩耶（Māyā），摩耶生了太子，七天就去世了，生在三十三天，所以有佛上三十三天為母說法的傳說。以下的天主光（Surendrābhā），是三十三天王的女兒。這樣，瞿波、摩耶、天主光，雖經說地點不同，其實都是與三十三天有關的，所以次第而成一類。前面十位與這裡的三位，都是女性的天神；在經文方面，多數有本生與偈頌說法，與前面的人善知識、菩薩善知識不同：這十三位女性天，是自成一類的。天主光以下，有九位「人」善知識；第四堅固解脫（Muktāsāra）起，又回復了向南遊行。這九位，是「晉譯本」所沒有的。除善知眾藝（Śilpābhijña）童子外，都是說自己得什麼解脫門，幾句話就過去了。這九位「人」善知識，有什麼意義，離開前面的人善知識，而

列在天神與菩薩的中間？從「晉譯本」所沒有，內容極其簡略而論，這也是增補的；或是不同的傳誦，而後來綜合編集起來的。所以〈入法界品〉的原始本，應該是大天以下，南行見彌勒、文殊，而進「入普賢道場」的，一共三十三位。

善財在南方參訪所遇到的「人」善知識，前後共三十五人，依「唐譯本」的名稱分類，是：

比丘五位 比丘尼一位 優婆夷四位

仙人一位 出家外道一位

國王二位 婆羅門二位 長者八位 居士二位

童子三位 童女二位

童子師一位 船師一位

人一位 女人一位

比丘、比丘尼、優婆夷，是佛教的信行者。仙人、出家外道，是外道的修行者。國王、婆羅門、長者、居士，約世俗的社會地位說。童子、童女，是青少年。童子師、船師，是職業。還有泛稱的（男）人與女人。善財所參訪的，遍及出家與在家，佛教與外道，男子與女人，成人與童年，種種不同身分的人。這些善知識，約菩薩示現說，是現身在人間，以不同的身分，不同的方便，來化導人類向佛道的。從學習者來說，這都是菩薩所應該修學的。善知識所開示的，就是善知識自己所修得的，自行與化他合一。大乘佛法的特質，是「一切法本不生」，「一切法本寂滅」，所以一切不出於法界，也就可以從一一法而入法界。從前，大智舍利弗，被稱讚為「深達法界」；現在大智文殊師利所啟發引導而流出的法門，也就稱為〈入法界品〉了。善知識所得的法門，分開來說，各得法界的一體，所以都說「我唯知此一法門」；如一切修學，綜貫融通，那就深入法界而趣入佛地了。

人間善知識中，比丘、比丘尼、仙人、出家外道及苦行婆羅門。一共九人（在二十六人中，占三分之一），都是以宗教師的身分，弘揚大乘佛法。佛法應深入世間，但在印度，宗教師仍占有重要的地位。前三位善知識，都

是比丘，表示了大乘三寶的意義。宗教師以外的善知識，彌伽（Megha）是教授語言的語言學者。自在主（Indriyeśvara）童子，精通數學，「悟入一切工巧神通智法門」；治病以外，能營造建築，及一切農商事業。普眼（Samantanetra）長者是醫師，治身病與心病，還能調合製香。優鉢羅華（Utpalabhūti）長者，能調合一切的香。婆施羅（Vairocana）是航海的船師，知道海上的情形，船隻機械，風雨順逆，引導商人出海，平安的取寶回來。無上勝（Jayottama）長者，「理斷人間種種事務」，和解彼此間的諍執怨結，並教導一切技藝，使人向善。無厭足（Anala）王是嚴刑治世的；大光（Mahāprabhā）王卻是慈和寬容的仁政。一嚴一寬，同樣的達到了使人離惡行善的目的。這些社會上的善知識，都從事世間事業，作為入法界的方便。還有婆須蜜（Vasumitra）的身分是淫女，但他以此為方便，使親近他的人，遠離貪欲。無厭足王看來是瞋恚殘忍不過的，卻使人因此離惡而向善道。勝熱（Jayo□māyatana）婆羅門，登刀山，入火聚，「五熱炙身」，是一位愚癡邪見的苦行外道，但他的苦行，消除了眾生的罪惡，而引入佛道。這三位，是以貪欲、瞋殺、愚癡邪見為利他方便的，都曾引起人的懷疑，而其實是不思議菩薩弘法救世的善巧。鞞瑟胝羅（Ve□□hila）居士，家中供著栴檀座的佛塔，開塔見佛而入法界的。有的善知識，布施供養為方便；而念佛、見佛、供養佛，是重要的修學弘揚的法門。

菩薩善知識，先後共有六（大天在內，共七）位。觀自在菩薩是「大悲行門」，四攝利生外，「若念於我，若稱我名，若見我身，皆得免離一切怖畏」。大悲拔苦法門，與《法華經．普門品》相同。在善財參訪歷程中，都是前一位推介後一位，但觀自在菩薩為善財說法時，卻見正趣菩薩來了，觀自在就推介了正趣菩薩。《阿彌陀經》中，觀自在與大勢至（Mahāsthāmaprāpta）菩薩，是阿彌陀佛（Amitābha）的脇侍。〈入法界品〉中，與觀自在同時的正趣菩薩，可說是大勢至的別名。如《觀無量壽佛經》(大正一二．三四四上——中)說：

「大勢至菩薩，……舉身光明照十方國，……是故號此菩薩名無邊光。以智慧光普照一切，令離三塗，得無上力，是故號此菩薩名大勢至。……此菩

薩行時，十方世界一切震動，當地動處，各有五百億寶華，一一寶華，莊嚴高顯，如極樂世界」。

大勢至菩薩的放光普照十方；令眾生離三惡道的苦迫；行動時震動十方世界，寶華莊嚴，宛然是正趣菩薩的功德，如《大方廣佛華嚴經》卷六八(大正一〇．三六七中)說：

「有一菩薩，名曰正趣，從空中來。至娑婆世界輪圍山頂，以足按地，其娑婆世界六種震動，一切皆以眾寶莊嚴。正趣菩薩放身光明，……其光普照一切，地獄、畜生、餓鬼、閻羅王處，令諸惡趣眾苦皆滅」。

極樂世界的觀自在與大勢至，在〈入法界品〉中，就是觀自在與正趣。觀自在的特德是大悲；正趣所表示的，是速疾的，無有休息的，一直前進的菩薩精神。大天以財物來攝受眾生，以不淨的、兇惡的、災橫苦難來折伏眾生；攝受與折伏，是菩薩利生的兩大方便。彌勒是一生補處菩薩，顯現毘盧遮那藏莊嚴樓閣，表示了菩薩因行功德的圓滿。善財再見文殊，是從前（見文殊時）所起智信的證實。末後見普賢，「入普賢道場」，達到了：「得普賢菩薩諸行願海，與普賢等，與諸佛等，一身充滿一切世界。剎等，行等，正覺等，神通等，法輪等，辯才等，言辭等，音聲等，力無畏等，佛所住等，大慈悲等，不思議解脫自在，悉皆同等」。善財到達了菩薩道的頂峰，可說是佛而還不是佛，如《大方廣佛華嚴經》卷四三(大正一〇．二二八中——下)說：

「此菩薩摩訶薩得如是法，同諸如來，何故不名佛？……何故不能究竟法界，捨菩薩道」？

「佛子！此菩薩摩訶薩，已能修習去來今世，一切菩薩種種行願，入智境界，則名為佛；於如來所修菩薩行，無有休息，說名菩薩。……住佛所住，與佛無二，說名與佛無二住者；為佛攝受，修諸智慧，說名菩薩。……了知法界無有邊際，一切諸法一相無相，是則說名究竟法界，捨菩薩道；雖知法界無有邊際，而知一切種種異相，起大悲心，度諸眾生，盡未來際，無有疲厭，是則說名普賢菩薩」。

普賢地菩薩，到了與佛不一不二的境地，然到底還是菩薩，還要「常勤憶念無礙見者」（佛）；「為佛攝受，修諸智慧」；「觀察諸法實際而不證入」。普賢地，與法雲地菩薩灌頂以後的境界相同，〈十地品〉也說：「此菩薩住如是智慧，不異如來身語意業，不捨菩薩諸三昧力，於無數劫承事供養一切諸佛，……一切諸佛神力所加，智慧光明轉更增勝」，還在進修過程中。依世間法說，灌了頂就成為國王，如說：「受王職位，墮在灌頂剎利王數，即能具足行十善道，亦得名為轉輪聖王」。以灌頂為比喻的菩薩位，是第十住（地）。十地菩薩灌頂，「墮在佛數」，卻還不是佛。灌頂為王的比喻，本意在轉輪聖王。灌頂登位，如能以十善化世，可以說是轉輪聖王，而真正的轉輪聖王，要在布薩日（朔、望），「七寶來應」。這樣，灌頂菩薩，可以說「如佛」，「是佛」，而要到究竟圓滿位，才是佛呢！佛的果分不可說，惟有以菩薩因分（普賢地），多少表示佛的果德了！

第六節 普賢行願

「普賢行」，「普賢願」，「普賢行願」，是《華嚴經》處處所說到的，而〈入法界品〉也稱為〈普賢行願品〉。「普賢（菩薩所住的）地」，是「普賢行願」所成就的。普賢（Samantabhadra）菩薩自說過去的行願，如《大方廣佛華嚴經》卷八〇(大正一〇．四四一中——下)說：

「善男子！我於過去不可說不可說佛剎微塵數劫，行菩薩行，求一切智」。

「善男子！我於爾所劫海中，自憶未曾於一念間不順佛教，於一念間生瞋害心，我我所心，自他差別心，遠離菩提心，於生死中起疲厭心，懶惰心，障礙心，迷惑心，唯住無上不可沮壞集一切智助道之法大菩提心」。

「善男子！我莊嚴佛土；以大悲心救護眾生，教化成就（眾生）；供養諸佛；事善知識；為求正法，弘宣護持，一切內外悉皆能捨。……我所求法，皆為救護一切眾生。一心思惟：願諸眾生得聞是法，願以智光普照世間（世間智），願為開示出世間智，願令眾生悉得安樂，願普稱讚一切諸佛所有功德」。

《華嚴經》的「普賢行願」，如經文所說，是在不可說不可說劫中，所修集的菩薩無邊行願——這是「華嚴法門」原本的「普賢行願」。

「四十卷本」的第四十卷，是「晉譯本」與「唐譯本」所沒有的。這一卷的別行本，一般稱之為〈普賢行願品〉。經文是普賢菩薩為菩薩眾說的，先長行，次偈頌。長行中，揭示了菩薩的十大行願，如《大方廣佛華嚴經》卷四〇(大正一〇．八四四中、八四六中)說：

「若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恒順眾生，十者普皆迴向」。

「若諸菩薩於此大願隨順趣入，……則能成滿普賢菩薩諸行願海」。

十種廣大行願，在佛教思想史上，是《舍利弗悔過經》——「懺悔法門」，及往生極樂世界的「淨土法門」，在流行發展中，與「華嚴法門」相結合，而成「華嚴法門」的初門，也就稱為「普賢行願」。先從「懺悔法門」來說：《舍利弗悔過經》，說悔過，助其歡喜(隨喜)，勸請——請轉法輪、請佛住世——三聚（或譯「三品」、「三支」）。這部經，是以懺悔為主的，在十方一切佛前，自說過去與現在的一切過失；以懺悔功德，「持與」(迴向)眾生同成佛道。原始本是懺悔迴向，是一般的、重信願的法門。「下品般若」立隨喜迴向，隨喜一切佛功德，及二乘人天的一切功德，以隨喜功德來迴向佛道，是重智證的法門。「隨喜功德」被「懺悔法門」採取了，後來又加上勸請，而成為三類福德的迴向佛道，如《舍利弗悔過經》所說的。《悔過經》的成立，相當的早，《法鏡經》與《離垢施女經》，已說到日夜六時誦習「三品法門」了。三品法門，在印度非常的流行，如《賢劫經》說：「念佛法，勤悔過，樂助(隨喜)功德，施眾生(迴向)因，勸請佛轉法輪」。《思益梵天所問經》說：四法能善知方便：順眾生意，隨喜功德，悔過，勸請諸佛。這都是「三品法門」的修法。龍樹（Nāgārjuna）是以「般若法門」為宗本的；《般若經》是隨喜迴向相次第的，所以龍樹所說，都以懺悔、勸請、隨喜、迴向為次第，如《十住毘婆沙論》，《菩提資糧論》，《寶行王正論》。

《大智度論》說：「菩薩禮佛有三品：一者悔過品，二者隨喜迴向品，三者勸請諸佛品」。雖是四支（如分請轉法輪與請佛住世為二，就含有五支），仍隨順古說，合為三品。

這一法門與「華嚴法門」相關聯，可以考見的，是晉竺法護所譯的《文殊悔過經》，聶道真所譯的《三曼陀跋陀羅菩薩經》。三曼陀跋陀羅，是普賢梵語的音譯。《文殊悔過經》，是文殊師利（Mañjuśrī）說的；《三曼陀跋陀羅菩薩經》，是普賢為文殊說的。文殊與普賢，與「懺悔法門」相關聯，暗示了與「華嚴法門」的關係。《三曼陀跋陀羅菩薩經》的內容，是：悔過，禮，願樂助其歡喜，請勸諸佛——轉法輪與住世，施與(迴向)。末後總結的說：「是善男子、善女人，晝夜各三勸樂法行：所當悔者悔之，所當忍者忍之，所當禮者禮之，所當願樂者願樂之，所當請勸者請勸之，所當施與者施與之」。悔是自說罪過的意義，忍是容忍、懺摩的意義，合起來就是懺悔。經文多一些大乘術語，然比起「三品法門」的內容，只多了「禮」，禮是禮佛、菩薩、二乘，及一切功德。「懺悔法門」，初傳是為舍利弗（Śāriputra）說的。聲聞中的舍利弗，菩薩中的文殊師利，有智慧特勝的共同性。加上阿闍世王（Ajātaśatru Vaidehīputra）的逆罪，因文殊師利而得到懺悔，在初期大乘中，流傳極廣，所以為文殊說，或文殊說「懺悔法門」，是可以充分理解的。《文殊悔過經》的內容，是：五體投地（禮佛），悔過，勸助眾德，勸轉法輪，諸佛住世，供養諸佛，（迴向）我及眾生成佛道。本經重視五體投地的禮佛。在悔過中，不但是事相的懺悔，而且說：「一切無所行者，乃能得入於斯本際，……名曰菩薩大士自首悔過」——理懺。迴向佛道部分，與「華嚴法門」相通。比起「三品法門」，多了禮佛與供養諸佛。這兩部經，與「華嚴法門」有關。如《三曼陀跋陀羅菩薩經》，是「佛在摩竭提國清淨法處，自然金剛座，光影甚明」，與後漢所譯《兜沙經》相同。經中說到「般若波羅蜜，兜沙陀比羅經」。《兜沙陀比羅經》，是《如來藏(篋)經》；《兜沙經》為「華嚴法門」最初集成時的名稱。《文殊悔過經》說：「或問上界悔過之處，十地、十忍、十分別事、十瑞、十持、十印、十三昧」。這兩部經集成時，「華嚴法門」的原始部分，都已經成立了。

「四十卷本」末卷的偈頌部分，共六十二頌。唐不空（Amoghavajra）所譯的《普賢菩薩行願讚》，是偈頌部分的異譯，也是六十二偈。這二部，都是西元八世紀末所譯的。東晉元熙二年（西元四二〇），佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）譯出的《文殊師利發願經》，四十四偈，比對起來，就是《普賢行願讚》的古本。長行所說的菩薩十大行願，比對三種偈頌本，只是八事而已，如

十大行願

《文殊發願經》

唐譯二本

禮敬諸佛

——三頌

——三頌

稱讚如來

四頌

四頌

廣修供養

五—六頌

五—七頌

懺悔業障

七頌

八頌

隨喜功德

八頌

九頌

請轉法輪

九頌

一〇頌

請佛住世

一〇頌

一一頌

常隨佛學

恒順眾生

普皆迴向

一一頌以下

一二頌以下

從禮佛到迴向，三本是一致的，僅唐譯的二本，增加一頌而已。在十大行願的次第中，三本都沒有「常隨佛學」與「恒順眾生」，可以斷定的，這一偈頌本，起初只是八支。如《文殊師利發願經》(大正一〇．八七九上一一下)說：

「我所集功德，迴向施眾生，究竟菩薩行，逮無上菩提」(一一偈)。

「我善根迴向，願悉與彼同」(三八偈)。

「如文殊師利，普賢菩薩行，我所有善根，迴向亦如是。三世諸如來，所歎迴向道，我迴向善根，成滿普賢行」(四〇、四一偈)。

上引的偈頌，是唐譯二本所同有的，所以從十一偈以下，都是迴向。迴向的主要意義，如十一偈所說：將禮佛……勸請所集的一切功德，迴向眾生，使眾生與自己，都能進修圓滿菩薩行，成無上菩提。進修菩薩行中的大願、大行，所得的種種功德，如《華嚴經》，也是〈入法界品〉所說的。這是以禮佛……勸請等法門，為入普賢行願的方便。「懺悔法門」組入「華嚴法門」，如《文殊發願經》那樣，可能西元三世紀已經成立了。如「四十卷本」，以長行及偈頌，編為《華嚴經》末後的一卷，在西元六九五到六九九年譯出的「唐譯本」，還沒有這一卷，可見末後一卷的集成，總是西元七、八世紀

間的事。在《文殊發願經》的八支中，加上「常隨佛學」，「恒順眾生」，不過為了適合《華嚴經》「十」法門的體裁。長行的十大願，所說「窮虛空」、「遍法界」、「盡未來」等，是模仿〈十地品〉中，初地所發起的十大願。由於長行改為「十大行願」，「四十卷本」的偈頌，也插入「我隨一切如來學」、「我願普隨三世學」、「我常隨順諸眾生」等文句，但次第與長行不順。

唐譯二本偈頌的增多，主要是加入了信受持誦功德。如「四十卷本」的末後十偈；《普賢行願讚》的四七——五四偈，及末後二偈。信受持誦的情形，如《普賢行願讚》說：「若人於此勝願王，一聞能生勝解心。..... 彼誦普賢行願時，速疾銷滅得無餘。.....若有持此普賢願，讀誦受持及演說。..... 若人誦持普賢願」。誦持部分，是《文殊發願經》所沒有的。《文殊發願經》沒有說到持誦，但《文殊發願經》頌，確是供人持誦的，如《出三藏記集》卷九〈文殊師利發願經記〉(大正五五．六七下)說：

「晉元熙二年，歲在庚申，於楊州闘場寺，禪師新出。云：外國四部眾禮佛時，多誦此經以發願求佛道」。

《文殊發願經》在印度，是禮佛時誦持的，所以後來《普賢行願讚》，就加入誦持功德（十偈）了。懺悔、隨喜、勸請、迴向，或加上禮佛、供養，主要是「懺悔法門」。如《文殊悔過經》，稱為〈悔過品〉。《三曼陀跋陀羅菩薩經》說：修持這一法門，「一切諸罪蓋、諸垢蓋、諸法蓋（即業惑苦三障）悉除也」。這是廣義的「懺悔法門」，是一切修學大乘所可以通用的，如《思惟要略法》說：「若宿罪因緣，（念佛而）不見諸佛者，當一日一夜六時：懺悔、隨喜、勸請，漸自得見」。《舍利弗悔過經》說：「持悔過經，晝夜各三過讀」。晝夜六時的修持，是晝夜各讀《悔過經》三遍。《舍利弗悔過經》這樣說，異譯本與《文殊悔過經》，也都說到受持讀誦。大概經文長了些，所以編為簡要的偈頌，在禮佛時讀誦，作為修持的範本。如《三十五佛名禮懺文》為了懺罪，誦三十五佛名。末了說偈：「一切罪懺悔，諸福皆隨喜，及勸請諸佛，願證無上智！過去及未來，現在人中尊，無量功德海，我今稽首禮」。《寶行王正論》，真諦（Paramārtha）譯，沒有

作者名字。比對西藏所傳，與《寶鬘論》相合，是龍樹造的。《寶行王正論》說：「為此因及果，現前佛支提，日夜各三遍，願誦二十偈。諸佛法及僧，一切諸菩薩，我頂禮歸依，餘可尊亦敬。我離一切惡，攝持一切善。眾生諸善行，隨喜及順行。頭面禮諸佛，合掌勸請住。願為轉法輪，窮生死後際。從此行我德，已作及未作，因此願眾生，皆發菩提心」。為了菩薩的因德、如來的果德，在現在佛前，或在支提（塔）前，晝夜都誦三遍，每遍誦二十偈。二十偈的內容，也是禮敬，除惡(懺悔)行善，隨喜，勸請諸佛住世，轉法輪，迴向。在佛或塔前，日夜三次誦二十偈，顯然是「懺悔法門」的發展，而為《文殊發願經》的前聲。

求生極樂世界的「淨土法門」，也與「華嚴法門」相結合，如《文殊師利發願經》(大正一〇．八七九下)說：

「願我命終時，滅除諸障礙，面見阿彌陀，往生安樂國！生彼佛國已，成滿諸大願，阿彌陀如來，現前授我記」。

唐譯二本，普賢行願而歸於往生極樂，所說完全相同。「華嚴法門」與「淨土法門」的結合，是經由「懺悔法門」而來的，如《三曼陀跋陀羅菩薩經》(大正一四．六六八上)說：

「持是功德，令一切（眾生）與某(我)……生有佛處，有菩薩處，皆令生須呵摩提阿彌陀佛剎」！

行「懺悔法門」的人，將懺悔、隨喜等功德，迴向眾生，與自己都生在有佛菩薩的國土，生在極樂世界。須呵摩提（Sukhāvatī），是極樂（或安樂）的音譯。《三曼陀跋陀羅菩薩經》，傳為聶道真所譯，是西元三世紀後半所譯出的，可見「華嚴法門」與「淨土法門」的結合，不會遲於西元三世紀初的。「懺悔法門」中，如禮佛，請佛——住世轉法輪，是以佛為宗仰的。懺悔，是向一切佛自首悔過的；隨喜，雖通於二乘及世間善，也是以佛——從發心、修行，到成佛、說法、入涅槃等功德為重的。所以「懺悔法門」，以深信如來功德為前提，迴向佛道為目的。求生極樂的「淨土法門」，「華嚴法門」，都是以深信如來功德為先要的，這就是與「懺悔法門」結合的根

本原因。

「懺悔法門」，是對佛的，在「現前佛（及）支提」前進行的。從傳譯的聖典來看，凡稱揚如來名號及功德的，都與懺罪有關。如竺法護所譯的《賢劫經》，列舉千佛名字，說：「聞諸佛名，除一切罪，無復眾患」。傳為鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《千佛因緣經》說：「聞千佛名，歡喜敬禮，以是因緣，超越九億那由他恒河沙劫生死之罪」。支謙所譯《八吉祥神呪經》說：「若有持是經，八佛國土名，……億劫阿僧祇，行惡悉消除」。《稱揚諸佛功德經》，處處說「卻多少劫生死之罪」。東晉帛尸梨蜜多羅（Śrīmitra）所譯《灌頂拔除過罪生死得度經》說：「聞我說是藥師瑠璃光佛名字之者，一切過罪自然消滅」。宋施護譯《大乘寶月童子問法經》，舉十方十佛說：「聞已，恭敬受持、書寫、讀誦、廣為人說，所有五逆等一切罪業，悉皆消除」。如《五千五百佛名神呪除障滅罪經》等，都表示了滅罪的功德：「懺悔法門」與佛，有這樣的深切關係！初期的《阿彌陀經》，著重極樂世界的莊嚴，阿彌陀佛（Amitābha）的悲願威力，勸人念佛往生，沒有說到懺罪。但在念佛懺罪的一般信仰生活中，往生淨土的信仰者，也提到滅罪了。如《觀無量壽佛經》，「亦名淨除業障生諸佛前」法門；往生淨土的神咒，也稱為《拔一切業障根本得生淨土神呪》了。

「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」，是「大乘佛法」興起的主要線索。佛涅槃了，再不見如來金色身，對佛弟子來說，真是無可彌補的憾事。雖有「念佛法門」，也只能念佛的功德。自從現在十方世界有佛的信仰流行，念佛見佛的法門，也就流行起來。「般若法門」與「文殊法門」，是重於智證的，所以說到見佛，重於見佛的法身。西元一世紀以來，佛像流行，這對於念佛色身相好的見佛法門，有重大的啟發性。大體是繼承彌陀「淨土法門」而來的《般舟三昧經》說，「作佛形像，若作畫，用是三昧故」。為了修習般舟三昧，要有（塑或雕或鑄的）「佛形像」，及「畫」的佛像，或安在塔中，或放在眼目前，先審諦觀察相好，然後繫念修習。修習成就了，能見一切（色身相好的）佛在前。進一步，知道所見的佛，唯心所現，了無所有（空），開展了唯心說，也會通《般若經》的「空」義。般舟三昧見一切

佛在前，「華嚴法門」也見佛色身相好，更見一切佛從發心、修行、成佛、說法、涅槃等一切佛事，及佛土的莊嚴，說得更廣大、更精微、更無礙。「華嚴法門」以佛為前提，開示求成佛道的大行——十住、十行、十迴向、十地等，〈入法界品〉諸善知識所開示的菩薩行；重於菩薩的大願大行，精進不已，盡未來際的利樂眾生。綜貫佛果與菩薩行，比之但求往生的淨土行，要充實得多！

依「華嚴法門」來說，一般初行的「懺悔法門」，也偶爾說到的。如〈十迴向品〉的「無盡功德藏迴向」，以懺悔、禮佛、勸請、隨喜功德，迴向莊嚴一切諸佛國土。臨終往生的「淨土法門」，如〈賢首品〉說：「又放光明名見佛，此光覺悟將歿者，令隨憶念見如來，命終得生其淨國」。佛與淨土非常多，並不局限於往生極樂世界。然念佛見佛，「華嚴法門」是非常重視的，如〈入法界品〉中，善財（Sudhana）參訪善知識，第一位是德雲（Meghaśrī）比丘，開示「憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」，「常見一切十方諸佛」。解脫（Mukta）長者開示的「如來無礙莊嚴解脫門」，「見十方各微塵數如來」，如《大方廣佛華嚴經》卷六三(大正一〇．三三九下——三四〇上)說：

「彼諸如來不來至此，我不往彼。我若欲見安樂世界阿彌陀如來，隨意即見。……然彼如來不來至此，我身亦不往詣於彼。知一切佛及與我心，悉皆如夢；知一切佛猶如影像，自心如水；知一切佛所有色相及以自心，悉皆如幻；知一切佛及以己心，悉皆如響。我如是知，如是憶念，所見諸佛，皆由自心」。

見一切佛而知自心所現，與《般舟三昧經》所說，是完全一致的。念佛見佛，在其他善知識的啟示中，也非常重要。「華嚴法門」的念佛見佛，是通於一切佛的，並不限於阿彌陀佛。依《般舟三昧經》說，念西方阿彌陀佛，成就時能見十方一切佛在前立，所以見一切佛，要從念一佛起。這樣，在念阿彌陀佛盛行聲中，「華嚴法門」也就在《三曼陀跋陀羅菩薩經》，《文殊師利發願經》，經「懺悔法門」的中介，而發願往生極樂世界，面見阿彌陀佛了！「淨土法門」方面，《阿彌陀經》的改編本——四十八願本，也增

補了「皆遵普賢大士之德，具諸菩薩無量行願」；「得佛華嚴三昧」；「現前修習普賢之德」。「華嚴法門」與「淨土法門」，就這樣的深深結合起來。《文殊師利發願經》，本是通俗的，以「懺悔」、「願生淨土」為方便，日常持誦的偈頌集。流傳到西元七、八世紀間，被編入大部《華嚴經》，重於大行大願，精進不已的華嚴精神，也許要被沖淡了！

文殊與普賢二大士，在「華嚴法門」中，有崇高的重要地位，現在從佛教思想史的立場來說。本來是《文殊師利發願經》，為什麼被改稱為《普賢菩薩行願讚》？這是值得深思的！文殊師利菩薩，在初期大乘中，是多數經典所稱頌的。發揚「但說法界」的向上智證，菩薩方便的下化眾生，如「文殊法門」所說的。代表「華嚴法門」的早期聖典——《兜沙經》，《菩薩本業經》，說佛與法，在家出家菩薩的大願，也是以文殊菩薩為主體的。以後的《華嚴》部類，由別的菩薩，再由普賢菩薩來主持法會。〈入法界品〉，雖為文殊所啟導，而終極是「普賢地」的普賢菩薩。稱為《不可思議解脫經》的，有二部：一是〈入法界品〉：在人善知識與菩薩善知識——三十三位中，文殊是末後的第二位，最後是普賢。另一部是《維摩詰所說經》：維摩詰（Vimalakīrti）菩薩是一經主體；在「入不二法門」的三十三菩薩中，維摩詰最後，文殊也是末後第二位，這暗示了「文殊法門」時代的推移。在初期大乘經中，普賢是佛教界所不大熟悉的。極少數幾部經，有普賢菩薩在場，沒有說法，也沒有參與問答。以普賢菩薩為主的經典，是《三曼陀跋陀羅菩薩經》，及《妙法蓮華經》的〈普賢菩薩勸發品〉，依《法華經》而說的《觀普賢菩薩行法經》。〈普賢菩薩勸發品〉說：普賢護持持《法華經》的，能除人的衰患，不受鬼神的惱亂。《觀普賢菩薩行法經》，說「六根清淨懺悔之法」。普賢與「懺悔法門」，關係是非常密切的！普賢與懺悔、降伏鬼神有關，而出現於「華嚴法門」的，卻是鄰近佛地的大菩薩。騎六牙白象的普賢，與釋尊的天上弟子——釋提桓因（Śakro devānām indra）有關，是釋提桓因的菩薩化，在上面已有詳細的論證。釋提桓因是三十三天主，統率八部龍天，為多神王國的大王。普賢菩薩出現於華嚴法會，《華嚴經》的〈世主妙嚴品〉，列眾四十類，除菩薩類外，都是天、龍、夜叉、主山神、

主夜神等。〈入法界品〉向南遊行人間，而中間也加入了不明方向的主地神、主夜神、主林神，及三十三天眾。多神王國的大神——釋提桓因是最高的菩薩，所統率的夜叉等，也就都是菩薩了。〈入法界品〉中，師子嚬申（Si□havij□mbhitā）比丘尼，為不同的聽法者所圍繞：信樂大乘眾生，初發心菩薩，二地菩薩，……十地菩薩，執金剛神。十地菩薩以上的執金剛神（Vajradhara），正與普賢地的普賢相當。執金剛是釋提桓因，執金剛是普賢菩薩，是大乘佛教徒所周知的。未來的「秘密大乘佛教」，以執金剛為普賢菩薩，而宏傳神秘化的佛教，是繼承「華嚴法門」的潛流而明朗化的。「文殊法門」也多為天眾說法，但這些天菩薩，屬於梵天、兜率天及三十三天。等到「普賢法門」的時代到來，龍，特別是夜叉菩薩興起。本來與懺悔、消災障有關的「普賢法門」，揭開了神佛一體，「秘密大乘佛教」的序幕。

卷014

第十四章 其他法門

第一節 鬼國與龍宮

初期大乘經中，有五部經，以鬼類、畜類菩薩為主，組集的方式也相同，所以集合為一類。一、《密迹金剛力士經》，七卷，西晉太康九年（西元二八八）十月，竺法護譯出，今編入《大寶積經．密迹金剛力士會》第三。趙宋法護（Dharmapāla）再譯，名《如來不思議秘密大乘經》，二〇卷。二、《佛真陀羅所問如來三昧經》，三卷，後漢支婁迦讖（Lokak□ema）譯。姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）再譯，名《大樹緊那羅王所問經》，四卷。三、《海龍王經》，四卷，晉太康六年（西元二八五）二月，竺法護譯出。唐實叉難陀（Śik□ānanda）所譯的《十善業道經》一卷，趙宋施護（Dānapāla）所譯的《佛為娑伽羅龍王所說大乘經》一卷，都是《海龍王經》中，有關「十善」部分的異譯。四、《弘道廣顯三昧經》，一名《阿耨達經》，二卷，西晉竺法護譯。五、《超日明三昧經》，二卷，西晉聶承遠譯。這部經，《出三藏記集》說：「晉武帝時，沙門竺法護先譯梵文，而辭義煩

重。優婆塞聶承遠，整理文偈，刪為二卷」。這樣，經是竺法護譯出的，現存的是聶承遠的再治本。

上述的五部經，不但與鬼、畜菩薩有關，在組織上，也有一共同的形式。每部經都分為三會，中間，佛都受請而出去受供。所去的地方，是：

《密迹金剛力士經》 曠野城密迹宮

《大樹緊那羅王所問經》 香山緊那羅王宮

《海龍王經》 海中娑伽羅龍王宮

《弘道廣顯三昧經》 雪山阿耨達池龍王宮

《超日明三昧經》 日天王宮

從《阿含》、《律》以來，佛法受到天、龍八部的護法。八部是：天（Deva），「天、魔、梵」的天，主要是帝釋（Śakro devānām indra□）與四王天；龍（Nāga）；夜叉（Yak□a）；乾闥婆（Gandharva）；阿修羅（Asura）；迦樓羅（Garu□a）；緊那羅（Ki□nara）；摩睺羅伽（Mahoraga）。八部是低級天神，也是高級的鬼與畜生。高級的鬼、畜，神力與享受，與（地居）天一樣。這些高級鬼、畜，有善的，有惡的，善的信佛護法，惡的會破壞障礙，但受到了佛的感化，也就成為善神了。《密迹金剛力士經》，是以夜叉為主的。金剛手（Vajrapā□i），或作執金剛（Vajradhara），古譯密迹（秘密的意思）金剛力士。廣義的說，這是手執金剛杵的夜叉。夜叉的數量極多，種類也多。在這夜叉群中，傳說有一位密迹金剛力士，是經常隨侍、護持釋尊的。如《根本說一切有部毘奈耶藥事》說：佛到北天竺去遊化，由金剛手隨從護持。這位護法的金剛手，在《密迹金剛力士經》中，是發願護侍千兄——賢劫千佛的大菩薩。密迹金剛力士，請佛到他住的曠野（Ā□avī）城去，受七日的供養。曠野城，是確有其地的。釋尊的時代，佛曾因這裡的比丘而制戒；手（Hatthaka）長者就是曠野城人。這裡有吃人的惡鬼，為佛所感化的傳說，如《法顯傳》說：「拘舍彌……從是東行八由延，佛本於此度惡鬼處，亦嘗在此住」；《西域記》在戰主（Yuddhapati）國中，推定為現在波奈勒斯（Benares）東方，恒（Ga□gā）

河與 Son 河間。在傳說中，曠野城成為鬼神王國，密迹金剛力士，就住在這裡。《西域記》說：「殑伽河北，有那羅延天祠。……東行三十餘里，……昔於此處有曠野鬼」。那羅延（Nārāya□a）天，有種種不同的傳說，也是密迹金剛力士的名稱。《Sāratthapakāsinī》（《相應部》的注釋）說：在毘沙門（Vessava□a）天王祠附近，建了一所曠野夜叉的神祠。《密迹金剛力士經》說：佛與大眾，到了曠野鬼神王國，先到毘沙門天王宮說法，然後到密迹宮。《密迹金剛力士經》所說，與曠野城神祠的情形完全相合。密迹金剛力士，是經常護侍如來的，所以被設想為：能知一般人所不知道的佛事，一般人沒有聽見過的佛法，如菩薩的三密；如來的三密；菩薩六年苦行，受乳糜，往菩提場，降魔，成佛，說法等事。宋寶雲所譯的《佛本行經》，敘述如來的一代化事，就傳為密迹金剛為諸天所說而傳出來的。一向不知道的，當然是深奧秘密的佛法，由密迹金剛傳出來；到「秘密大乘佛法」中，達到頂峰。

緊那羅，是帝釋天的歌樂神；大樹緊那羅王，是緊那羅眾的王，是大菩薩。梵語 druma，音譯為「仡」或「屯崙」，與法（dharma）的梵音相近，所以《法華經》譯為「法緊那羅」。其實，druma 是樹名，所以譯作「大樹」。緊那羅，有疑問的意思；傳說人身而頭上有角，所以或譯為「疑神」。或以為：緊那羅從風吹樹木，發出美妙的聲音而神格化的。從頭上有角（如樹有枝），王名大樹緊那羅來說，這可能是合理的解說。大樹緊那羅王所率領的緊那羅眾，是歌樂神，所以與其他的樂神，有密切關係，如《大樹緊那羅王經》說：「願佛世尊屈意數來，憐愍我故。當大安樂，當大利益諸乾闥婆、緊那羅、摩睺羅伽」。在緊那羅眾以外，特地說到了乾闥婆與摩睺羅伽。原來乾闥婆也是帝釋的樂神；傳說緊那羅女與乾闥婆，有婚嫁的關係。摩睺羅伽，羅伽是「胸臆行」，沒有手腳而以胸腹行動的。或說是大的地龍，與中國所傳的「大蟒」相近；或說是大蟒神。依慧琳《音義》說：摩睺羅伽「是樂神之類」。所以《大樹緊那羅王經》，是以大樹緊那羅王為首，領導緊那羅、乾闥婆、摩睺羅伽——音樂神。經中以琴聲等樂音，弘揚佛法，這對佛化音樂的發揚，是有啟發性的。緊那羅王宮，在香（醉）山（

Gandhamādana）。《長阿含經》說：「雪山右面有城，名毘舍離。其城北有七黑山，七黑山北有香山，其山常有歌唱伎樂音樂之聲」。傳說中的香山，或推定為現在希馬拉耶山脈中，Mānasa 湖北岸，高聳的 Kailāsa 山。佛在緊那羅王宮，受緊那羅王七日的供養。

《海龍王經》，以娑伽羅（Sāgara）龍王為主，娑伽羅就是「海」的意思。海龍王宮在大海底，佛受請一日。《弘道廣顯三昧經》，以阿耨達龍王為主，阿耨達（Anavatapta）是「無熱」或「無焚」的意思。阿耨達龍王宮，在阿耨達池中，佛在這裡，受龍王半月的供養。《大智度論》說：「娑伽度龍王十住菩薩，阿那婆達多龍王七住（不退轉）菩薩」，正是這兩部經。娑伽羅龍王在大海中，阿修羅（舊譯為「無善神」）王也是住在海中的；阿修羅與帝釋三十三天，時常引發戰爭。八部中的迦樓羅（舊譯為「鳳凰神」），以吞噉龍族為主食的。《海龍王經》中，佛勸阿修羅與三十三天和解；也感化迦樓羅，不要再傷害龍族。阿耨達池，如《大智度論》說：「北邊雪山中，有阿那婆達多池。……是池四邊有四水流」。從阿耨達池流出四大河，是佛教界的一致傳說。雪山中的阿耨達池，就是《西域記》所說的，波謎羅川中的大龍池，是現在帕米爾高原上的 Victria 湖。龍王與佛教，傳說中關係極深！阿育王（Aśoka）取八王所分得的舍利，送到各處去建塔，就傳說藍摩（Rāmagrāma）分得的舍利，由龍王供養而沒有取得。由於龍王的長壽，傳說龍宮中有大量的經典，如《大智度論》說：「諸龍王、阿修羅王、諸天宮中，有千億萬偈」。龍樹（Nāgārjuna）也有入龍宮得經一箱的傳說。

《超日明三昧經》中，日（Sūrya）天王問生日天，與生月（Candra）天的因行，因而請佛去日宮受供養。日天與全經的其他部分，沒有關係，所以這是從「超日明三昧」，聯想到日天（受前四部經影響）而有請佛應供的事。從全經來看，只是附帶的，與前四部經不同。

密迹金剛力士們，是大菩薩，所率領的夜叉、龍等，極大多數是凡眾。如來到龍宮、鬼國去應供說法，應該有對機的適應性。墮落鬼、畜的原因，是殺、盜、淫等惡業，引導鬼、畜們離鬼、畜性，使其符合人性，更淨化而成聖性、佛性，如《海龍王經》說：「已斷惡法，奉行眾善，在在所生，與

佛菩薩賢善性俱」。善性的根本是十善，「身不殺、盜、婬，口不妄言、兩舌、惡口、綺語，意不（貪）嫉、恚、癡」。十善行，要以「六度」，「慈」、「哀」(悲)、「喜」、「護」(捨)，「恩」(四攝)，「意止」(念處)……「八路」(正道)，「寂然」(止)、「觀」，「方便」來莊嚴。這是說行十善道為根本，以六度等來助成。這樣，「十善之德，具足十力、四無所畏，成諸佛法」；十善的善性，淨化昇華而成為佛德。一般說，持五戒生人間，行十善生天上，以為十善僅是世間的善行。其實，十善是善德根本，離三惡道，生人間、天上，成阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛，都離不了十善。十善如大地一樣，一切都依大地而才能成立，如《海龍王經》卷三(大正一五．一四七下)說：

「譬如郡國、縣邑、村落、丘聚，百穀、藥草、樹木、華果、種殖、刈穫，皆因地立。十善之德，天上、人間皆依因之；若學不學(無學)，及得果證，住緣覺道，菩薩道，行諸佛道法，皆由從（十善而得）之」。

《海龍王經》所開示的，確定的指出，十善是人類離惡（趣）向善，進向佛道的正道。《華嚴經．十地品》的離垢地，廣說十善與十不善的因果；十善為一切善法因，與《海龍王經》的見解相合。如《大方廣佛華嚴經》卷三五(大正一〇．一八五下)說：

「十善業道，是人、天乃至有頂處受生因。又此上品十善業道，以智慧修習，……從他聞聲而解了故，成聲聞乘。又此上品十善業道，修治清淨，……悟解甚深因緣法故，成獨覺乘。又此上品十善業道，修治清淨，……淨修一切諸度故，成菩薩廣大行。又此上上十善業道，一切種清淨故，乃至證十力、四無畏故，一切佛法皆得成就」。

佛在密迹宮中說法，內容為：信三寶，信報應(業報)，所以要「不犯十惡，身行十善」。親近「奉戒具法」的善知識，從善知識聽聞正法：六度與六蔽的果報，身口意的善惡因果；深一層，說緣起空無我。能精進修行的，正信出家，修出家的無放逸行。無放逸行，是「不犯一切諸不善法」，如實知有與無，而歸結於四法印——諸行無常，諸受皆苦，諸法無我，涅槃寂靜。這是聲聞所行的常道，從菩薩一切法空的立場，轉化為佛道，所以說：「若

有菩薩能行是者，未曾違失一切諸行道品之法。以無相行，普周備悉諸佛道法三十七品」。次說菩薩應怎樣的「護於世間」？鬼、畜神是被稱為「世主」的（人間君王也是世主），世主們應怎樣的護持世間，使人類得到安樂呢？應當行「十法」，就是十善業道。行「八法」：如說能行，尊重師長，順行正道，心意質直，心常柔軟，常起慈心，不作諸惡，廣集善根。行「六法」，就是僧團中常行的六和敬。行「四法」：不貪、不瞋、不癡、不怖。行「二法」，慚與愧。佛在密迹宮所說，與在海龍王宮所說，可說完全一致。化除鬼與畜生的惡性，行十善的人性；依十善為根本，才有世出世間善道，有菩薩道與佛道。有十善行，才能使世間得到安樂。佛在密迹宮與海龍王宮的說法，有應機的意義；然對人來說，這正是由人而向上，修行成佛的正道。

不犯十惡，奉行十善，是基於善惡業感的原理，所以在說明十善以前，《海龍王經》卷三(大正一五．一四六中)這樣說：

「龍王！倚世間者，作若干緣，心行不同，罪福各異，以是之故，所生殊別。龍王！且觀眾會及大海，若干種形，顏貌不同，是諸形貌皆心所畫。又心無色而不可見，一切諸法誑詐如是，因惑興(集起)相，都無有主，隨其所作，各各自受。譬如畫師，本無造像。諸法如是而不可議，自然如幻化相，皆心所作。明者見諸法因惑興相，則當奉行（諸善德。奉行）諸善德者，其解惑相興成諸法——陰、種、諸入，當歡喜悅，得好端正。龍王！且觀如來之身，以百千福而得合成。……察諸大士，色身相好莊嚴具足，皆以善德挍飾其體。佛語龍王：仁所嚴淨，皆因福成。諸釋梵天……所有莊嚴，皆因福生。今此大海若干種身，善惡大小，廣狹好醜，強羸細微，皆自從心而已獲之；為若干貌，悉身口意之所作為」。

感得福報與罪報的善惡業，是由心所作的。心中起惑而造業，就得苦報。如解惑而起善業，就得人天的福報，菩薩與如來的百福莊嚴身。「業感緣起」，就是由心所造作的緣起。如〈十地品〉說十二緣起——惑、業、苦等，也說「三界所有，唯是一心（作）」。佛在日王宮說法，（及在毘耶離說），如《超日明三昧經》卷下(大正一五．五四一中——下、五四四中)說：

「設使本無，何因而有？答曰：因行而成。……譬如畫師治壁、板素和合彩具，因摸作像，分布彩色，從意(心)則成。五道如是，本無處所，隨行而成。譬如幻師化作，……隨意則現，恍惚之間，則不知處。生死如是，本無所有，從心所行，各自得之」。

「佛告日王：一切三界所受形貌，皆從心意，心意無形而有所造，隨行立身」。

善惡報由心所作，如幻如化，又舉畫師作畫的比喻，《超日明三昧經》與《海龍王經》，是一致的。《超日明三昧經》所說的十種三昧，是與十地說相關的。〈十地品〉以外，《華嚴經》每有明確的唯心說，如說：「諸蘊業為本，諸業心為本；心法猶如幻，世間亦如是」；「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造」。「由心所造」，是「佛法」的根本義，如《雜阿含經》卷一〇(大正二．六九下)說：

「佛告比丘：如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜，亦復如是。所以者何？彼嗟蘭那鳥心種種故，其色種種。是故當善觀察思惟於心：長夜種種，貪欲、瞋恚、愚癡種種；心惱故眾生惱(雜染)，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類」。

「大乘佛法」，是依「佛法」而興起的。起初，著重於大乘特義，如「般若法門」重於離執著的自悟；「懺悔法門」與「淨土法門」，重於佛菩薩的護念；「文殊法門」重於菩薩的方便善巧，法界勝義的不落思議。由心所作的業感緣起，在這幾部經中，通過諸法如幻，諸法本空，而給以有力的解說。對未來唯心論的高揚，起著有力的影響。

《緊那羅王所問經》與《密迹金剛力士經》，所說的各有重點，也有共同處。阿闍世王（Ajātaśatru Vaidehīputra）從佛與文殊師利（Mañjuśrī），離去了罪惡的狐疑，二經都說到了這件事。二經都重視方便，如《密迹經》說：「菩薩如是執權方便，所造行緣，皆至佛道」。這是說：得方便的大菩薩，所作所為的事緣，都能用為成佛的方便。在方便中，淫、怒、癡為方便，是極重要的，《大寶積經》卷八〈密迹金剛力士會〉(大正一一．四五下)

說：

「菩薩奉行法身，假使眾生淫怒癡盛，男女大小欲相慕樂，即共相娛，貪欲塵勞悉得休息。以得休息，於內息想，謂離熱欲，因斯受化」。

以淫欲為利益眾生的方便，《密迹經》更具體的舉例說：「若有眾生多貪欲者，淫想情色，（菩薩）化現女像，……與共相娛。……卒便臭穢，……便示死亡，益用惡見，因為說法無常苦空。……聞之則達，便發無上正真道意」。這與《大淨法門經》中，文殊師利化上金光首女，上金光首化畏間長者子事相同。《緊那羅王所問經》，在六波羅蜜外，立方便波羅蜜。方便中說：「百歲持戒，為化一人，放捨此戒，所有一切娛樂之具而共同之，攝令入法」。《慧上菩薩問大善權經》所說的焰光故事，與此相同。這與《維摩詰經》，「先以欲鉤牽，後令入佛智」的方便相同，都受到了「文殊法門」的深刻影響！

第二節 寶積與法華

第一項 不著空見、兼通聲聞的寶積

《大寶積經》，一二〇卷，是唐代（西元七〇六——七一三年）菩提流志（Bodhiruci）編譯所成的，分四九會。早在麟德元年（西元六六四），玄奘就想翻譯這部經，由於年老力衰而停譯。古代稱為「寶積」的經典，不在少數，印度早已有了叢書的形跡。如《無盡意經》是〈寶頂經中和合佛法品〉；《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，也以寶積——摩尼寶為名的。現在要說的，可能是最古的寶積，而被編為《大寶積經》的一會。這部《古寶積經》，譯本有：1.後漢光和二年（西元一七九），支婁迦讖（Lokak□ema）初譯，名《（佛）遺日摩尼寶經》，一卷。2.晉失譯的《摩訶衍寶嚴經》，一卷，一名《大迦葉品》。3.秦失譯的《寶積經》，一卷，今編為《大寶積經》第四三會，名〈普明菩薩會〉。4.趙宋施護（Dānapāla）譯，名《大迦葉問大寶積正法經》，五卷。這部經，還有梵文本、藏文本。西元一九二六年，S.Holstein 對校梵本、藏文本，及漢譯四本，出版《大寶積經迦葉品梵藏漢六種合刊》。這部經的漢譯，還有梁曼陀羅仙（Mandra）

共僧伽婆羅（Sa□ghavarman）所譯的《大乘寶雲經．寶積品》第七。《大乘寶雲經》的異譯本，都沒有這一品，可見這是後來被編入《大乘寶雲經》的。宋沮渠京聲所譯的《迦葉禁戒經》，一卷，是從本經所說的聲聞正道，抽出別譯所成的。在《大寶積經》四十九會中，這是重要的一部！龍樹（Nāgārjuna）引用了本經，特別是瑜伽學者。如《瑜伽師地論．決擇分中菩薩地》，稱為「菩薩藏中所有教授」的十六種應當了知，是依本經而敘述的。傳為世親（Vasubandhu）所造的《大寶積經論》，元魏菩提流支（Bodhiruci）譯成四卷，是依《瑜伽．決擇分》而解釋本經的。這部經，受到大乘論師的尊重。

《寶積經》的各種譯本，文段略有出入，但全經的主要部分，是相同的。佛為大迦葉（Mahākāśyapa）說。(一)辨菩薩的行相：菩薩的「正行」，是得智慧，不失菩提心，增長善法，直心，善調順，正道，善知識，真實菩薩：共八事，一一事以四法來分別，並反說不合正行的菩薩邪行。「正行勝利」，是得大藏，過魔事，攝善根，福德莊嚴。「正行差別」，是名符其實的菩薩，應該具足三十二法。(二)讚菩薩的功德，共舉十九種譬喻。(三)習中道正觀：我空中道；法空中道，約蘊、界、緣起來闡明。更抉擇空義，以免誤解，及智起觀息、智生結業滅的意義。(四)辨菩薩的特勝：依八種譬喻，明勝過聲聞、辟支佛的菩薩功德。(五)明菩薩利濟眾生：「畢竟智藥」，是不淨、慈悲等對治門，三十七道品，對治眾生的煩惱重病。「出世智藥」，是從緣起空無我中，觀自心的虛妄不可得，而悟入無為聖性。無為聖性是泯絕一切相的；是平等、不二、遠離、寂靜、清淨、無我、無高下、真諦、無盡、常、樂、淨、無我、真淨——以上是菩薩正道。(六)比丘的應行與不應行：比丘應行戒、定、慧三學，應離八種（二法的）過失。(七)沙門的善學與不善學：形服具足而破戒的，威儀具足而破見的，多聞、獨處而求名聞的，都是不善學，應學「實行沙門」。(八)持戒的善淨與不善淨：著有的，執我的，取眾生相的，見有所得的，雖持世俗戒，不善不淨，可說是破戒的。善持淨戒的，是離我我所見，以淨智通達聖性的。(九)五百增上慢比丘聽了，不能信解而離去。佛化二比丘，與增上慢比丘共論，五百比丘心得解脫。回來見佛

，依密意說自證法——以上是聲聞正道。漢譯的《遺日摩尼寶經》，到此為止。〈普明菩薩會〉——《寶積經》，以下有佛為普明菩薩說一段，明菩薩的不住相，大精進，為眾生，疾成佛道——四義。《摩訶衍寶嚴經》，及《瑜伽師地論．攝決擇分》，沒有普明菩薩問答，以下有受持勝解的功德。《大迦葉問大寶積正法經》，以下有普明問答及勝解功德；全經都有重頌。普明問答與持經功德，可能是附編的，所以各譯本，或有或沒有，彼此都不相同。本經敘述菩薩正道與聲聞正道，是從菩薩道的立場說的。廣舉種種譬喻，有經師的特色，而文體簡要明白，全經極有條理，與論書相近。從實行的立場，說明事理，少說仰信的——佛與大菩薩的方便妙用。對人間的修學者來說，這是極其平實的寶典！

《大寶積經》卷一一二〈普明菩薩會〉(大正一一．六三四上)說：

「迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。……迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。……當依於空，莫依於人！若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見依空得脫，若起空見，則不可除」。

依經文所說，空見是比我見更惡劣的。空、無相、無願、無生、無起、無我，都是本性空的，不是由於觀察，破了什麼而成為空的。性空，是如、法界等異名，唯有不落情見、戲論，淨智所現證，是不能於空而取著的。經說「便依於空」的「依」，其他的譯本，是「猗」、「著」、「執著」的意義。這一段經文，非常的著名！《中論》引經說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」。「不能正觀空，鈍根則自害，如不善呪術，不善捉毒蛇」。《瑜伽師地論》也引經說：「世尊依彼密意說言：寧如一類起我見者，不如一類惡取空者」。後代的瑜伽學者，成立依他起性自相有，彈破依他起無自性的學者，總是引用這幾句話。對於「空」的解說，中觀與瑜伽二家，是有不同方便的，這裡不用敘述，但對於「空見」的取著，都是要評斥的。怎麼會有「空見」呢？空、無相、無願，《阿含經》中稱為「三解脫門」，「三三昧」。「原始般若」，著重於不取不著的離相。不取不著的深悟，名為「無生法忍」，體悟一切法不生不滅，本來寂滅、涅槃。「

下品般若」以空、無相、無願、無生、無起，表示涅槃寂滅。一切法本性寂滅，當然也就是一切法本空、本無相、本無願了。「空」在「般若法門」的發展中，大大的發展起來。「中品般若」說：「離色亦無空，離受、想、行、識亦無空。色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是（受、想、行）識」。「晉譯本」與「秦譯本」都如此，「唐譯本」作：「色自性空，不由空故，色空非色。色不離空，空不離色；色即是空，空即是色」（受、想、行、識也這樣說）。在「不離」、「即是」以上，更加「不由空故」的解說。「中品般若」時代，「般若法門」已著重「一切法空」了。一切法空的說明是：無因無果，無業無報，無繫縛無解脫，無修無證，無凡夫，無阿羅漢、緣覺、菩薩與如來。「文殊法門」，本著「勝義」、「法界」——空，詰破一切：聲聞法以外，菩薩道的發菩提心、度眾生、得無生忍、授記、坐道場、成佛、轉法輪，都一一難破，使對方啞口無言。所說的一切法空，當然是如實的，正確的，但由世俗語言所表示的名義，在一般聽眾的意解中，可能有不同的意解，引起不正確的傾向。在初期大乘時代，「一切法空」，是公認為究竟而沒有異議的。本經也是闡揚空義的，卻傳出了「寧起我見」，「不起空見」的呼聲，顯然已發見了當代的大乘佛教，有失卻中道而流於謬誤的傾向。本經為後漢支讖初譯，為西元一五〇年前集出的經典，也可見西元一五〇年前，大乘空義昂揚聲中，空相應經已引起副作用了！

這裡要附帶的說到二部經。一、《慧印三昧經》，一卷，吳支謙（西元二二二——二五三年間）譯。異譯本，有《如來智印經》，一卷，宋失譯。《大乘智印經》，五卷，趙宋智吉祥（Jñānaśrī）等譯。趙宋本譯出極遲，內容小有差異。慧印三昧是如來境界。佛命彌勒（Maitreya）護法，說七事因緣發菩薩意(菩提心)。七種因緣，可與《瑜伽師地論．發心品》的四因四緣對讀。《慧印三昧經》(大正一五．四六四中、四六六中)說：

「後來世人，當自說言：我所作業，是菩薩行。……住在有中，言一切空。亦不曉空，何所是空？內意不除，所行非法。口但說空，住在有中」。

「我泥洹後，人當說言：一切諸法，視之若夢。……不行是法，著於有中，便自說言：我已知空」。

末世比丘，學大乘空法而著在有相中。見地不純正，所行又不合法，意味著當時部分宣揚空教者的實況。自以為「知空」，而其實「不曉空」，不知道「何所是空」，著在有相中，當然是「惡取空」了。二、《濟諸方等學經》，一卷，晉竺法護譯。異譯名《大乘方廣總持經》，一卷，隋毘尼多流支（Vinītaruci）譯。從「濟諸方等學」的經名，可以知道這部經是對方廣——大乘學者偏謬的糾正。經作佛在不久入涅槃時，為彌勒菩薩說。大乘學者的輕毀聲聞，般若學者的輕毀其他經典，是誹毀三寶，不免要死墮地獄的，如《濟諸方等學經》說：

一、「當來末世，五濁之俗，餘五十歲……。或復說言：若有經卷說聲聞事，其行菩薩（道者），不當學此，亦不當聽，非吾等法，非吾道義，聲聞所行也。修菩薩者，慎勿學彼。辟支佛法，亦復如是，慎莫聽之！……諸菩薩中，剛強難化，弊惡凶暴，妄言兩舌，斟聞智少，宣傳佛道，別為兩分。欲為菩薩，當學此法，不當學是。而懷是心，誹謗於佛，毀呰經典，鬥亂聖眾，壽終身散，便墮地獄」。

二、「惟但宣散一品法教，不知隨時，觀其本行，講說經法也。不能覺了達諸法界，專以空法而開化之，言一切法空，悉無所有。所可宣講，但論空法，言無罪福，輕蔑諸行。復稱己言，如今吾說悉佛所教」。

三、「或有愚人口自宣言：菩薩惟當學般若波羅蜜，其餘經者非波羅蜜，說其短乏」。

四、「世尊告文殊師利：……或有愚騃，不識義理，趣自說言：般若波羅蜜，如來所行，是諸如來無極修教，餘經皆非佛語」。

學大乘者，主張但學大乘經，輕蔑聲聞教法，對佛教中——（傳統的）聲聞道與新興的菩薩道，是會引起嚴重對立的，這決非佛教之福！本經主張學菩薩道的，可以學聲聞經，正如《般若經》所說，菩薩應該遍學一切法門。過分的強調空法，高推《般若波羅蜜經》，是當時佛教的實情而表現於經中的。學菩薩而輕棄聲聞經的，學般若空而「輕蔑諸行」、輕棄餘經的學風，對佛教會有不良的後果。上面兩部經，提出了學菩薩而尊聲聞，尊重空義而

不廢事行，都是未來大乘瑜伽者的方向。彌勒是未來佛，經常出現於大乘經中，但佛為彌勒說的，卻非常的少。這兩部經是為彌勒說的；西元四世紀集出的《瑜伽師地論》，是彌勒佛說的。推崇彌勒菩薩的大乘瑜伽者，在思想淵源上，應該說是相當早的。如《慧印三昧經》，為西元二五〇年前譯出的；《濟諸方等學經》，是西元三〇〇年前譯出的。這兩部經在印度的集出，約為西元二、三世紀間。

《寶積經》說菩薩道以後，又說聲聞道，這在大乘經中，是不多見的。在大乘興起時，如「淨土法門」的《阿彌陀經》、《阿閦佛國經》，是三乘共生的淨土。在《阿彌陀經》的二十四願中，多數是「菩薩、阿羅漢」一起說的。「般若法門」中，菩薩應學般若波羅蜜，聲聞與辟支佛，也應學般若波羅蜜：般若是三乘共學的。「懺悔法門」的《舍利弗悔過經》說：「欲求阿羅漢道者，欲求辟支佛道者，欲求佛道者」，都應該六時禮十方佛，向佛懺悔。大乘佛法的本義，不是拒絕聲聞——傳統佛教者，而是誘導來共同修學的。佛法有佛法的特質，大乘佛法與聲聞法，有著共同的內容。〈十地品〉也說：八地菩薩所得的無分別法，是二乘所共的。自「文殊法門」，抑小揚大，彼此的距離，不覺得遠了！「華嚴法門」，多數是專說佛菩薩事。然流行於印度的佛教，聲聞佛教是事實的存在，有著深固的傳統，不是輕視與漠視所能解決的！《寶積經》不忘大乘本意，從大乘的立場來說聲聞道。傳統的出家聲聞行者，是以受持事相的戒律為基，不免形式化。《寶積經》肯認聲聞道，但依三增上學的要義——智證淨心說，也就是比丘出家的意義所在。如《大寶積經》卷一一二(大正一一．六三七上——中)說：

「心不著名色，不生我我所，是名為安住，真實淨持戒。雖行持諸戒，其心不自高，亦不以為上，過戒求聖道，是名為真實，清淨持戒相。不以戒為最，亦不貴三昧，過此二事已，修習於智慧。空寂無所有，諸聖賢之性，是清淨持戒，諸佛所稱讚。心解脫身見，除滅我我所，信解於諸佛，所行空寂法。如是持聖戒，則為無有比！依戒得三昧，三昧能修慧；依因所修慧，逮得於淨智；已得淨智者，具足清淨戒」。

《寶積經》是重智證的，依空平等性而說實行沙門：「於諸法無所斷除，無所修行，不住生死，不著涅槃。知一切法本來寂滅，不見有縛，不求解脫，是名實行沙門」。確認聲聞法，而重視內心的修證。三乘同入一法性，這樣的聲聞道，是不會障礙菩薩道的。《般若經》也一再的說：阿羅漢與具足正見者（須陀洹果），是能信解般若的，只是悲願不足，不發菩提心而已。竺法護所譯的《諸佛要集經》，佛教阿難（Ānanda）為聲聞眾說法，也是依大乘深義說的。諸佛共說的菩薩道，就是「中品般若」所說的大乘。這部並說聲聞與菩薩道的，與「文殊法門」有關，是文殊（Mañjuśrī）受到貶抑，被移往鐵圍山的經典。《濟諸方等學經》，也評斥由於輕視聲聞，引起聲聞與菩薩的嚴重對立。這樣的聲聞道，不障礙大乘，可以貫通大乘，有迴入大乘的可能。如不是一味的寄心於理想，那麼面對人間的佛教，這應該是最通情理的正確態度！原則的說，未來的論師，中觀大乘與瑜伽大乘，就是秉承這一方針的。這所以中觀與瑜伽，法義上有許多異說，而同被稱譽為大乘正軌的空有兩輪！

第二項 開權顯實、開跡顯本的法華

《法華經》，漢譯本有三部：晉竺法護（西元二八六年）所譯的《正法華經》，一〇卷。姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva），於弘始八年（西元四〇六）譯出的《妙法蓮華經》，七卷。隋闍那崛多（Jñānagupta）與笈多（Dharmagupta），在仁壽元年（西元六〇一）補譯所成的《添品妙法蓮華經》，七卷。《妙法蓮華經》與《正法華經》相對比，有缺的，次第也有些不同。闍那崛多依羅什譯本，加譯一部分，並改正先後次第而另成一部。〈添品妙法蓮華經序〉(大正九．一三四下)說：

「考驗二譯，定非一本。（竺法）護似多羅之葉，（羅）什似龜茲之文。余撿經藏，備見二本，多羅則與正法符會，龜茲則共妙法允同。護葉尚有所遺，什文寧無其漏！而護所闕者，普門品偈也。什所闕者，藥草喻品之半，富樓那及法師等二品之初，提婆達多品，普門品偈也。什又移囑累在藥王之前；二本陀羅尼，並置普門之後。其間異同，言不能極」。

「竊見提婆達多及普門品偈，先賢續出，補闕流行。余景仰遺風，憲章成範。大隋仁壽元年，辛酉之歲，因普曜寺沙門上行所請，遂共三藏崛多、笈多二法師，於大興善寺，重勘天竺多羅葉本，富樓那及法師等二品之初，勘本猶闕。藥草喻品更益其半，提婆達多通入塔品，陀羅尼次神力之後，囑累還結其終；字句差殊，頗亦改正」。

序文，是當時參預譯者寫的，對《正法華》與《妙法蓮華》的缺文，及次第的更正，敘述得非常明白。依序文說，《正法華》與《妙法蓮華》，都有缺失，次第都有倒亂，然在經典成立演變的觀點來說，當時所依的梵本，怕是後代的續增與改編的吧！現在約重要的來說：一、〈提婆達多品〉：羅什譯本是沒有這一品的；竺道生的《法華經疏》，梁法雲的《法華義記》，都是沒有這一品的。《出三藏記集》說：「自流沙以西，妙法蓮華經並有提婆達多品，而中夏所傳，闕此一品。先師（法獻）至高昌郡，於彼獲本，仍寫還京都」。〈提婆達多品〉的譯出，與僧祐的師長法獻有關；僧祐所說，是可以信賴的史實。這一品，敘述釋尊過去生中，曾從提婆達多（Devadatta）聞法；為提婆達多菩薩授記。次說文殊師利（Mañjuśrī）在龍宮教化，龍女速疾成佛。這一品編在〈見寶塔品〉以下，〈勸持品〉以前。〈寶塔品〉末與〈勸持品〉初這樣說：

〈見寶塔品〉末：「以大音聲普告四眾：誰能於此娑婆國土，廣說妙法華經，今正是時？如來不久當入涅槃，佛欲以此妙法華經，付囑有在」！

〈勸持品〉初：「爾時，藥王菩薩摩訶薩，及大樂說菩薩摩訶薩，與二萬菩薩眷屬俱，皆於佛前，作是誓言：唯願世尊不以為慮！我等於佛滅後，……我等當起大忍力，讀誦此經，持說、書寫、種種供養，不惜身命」！

〈見寶塔品〉末，如來要付囑，弘揚護持《法華經》；〈勸持品〉初，藥王菩薩等就起來立願護持，不惜身命：前後一氣貫通。插入了〈提婆達多品〉，前後文義就隔斷了。況且文殊本在法華會上，怎麼忽而又從大海中來？這是《法華經》以外的，與弘傳《法華經》事有關，而被編入《法華經》的。早期傳入龜茲的，沒有這一品，正是《法華經》古本。《大智度論》引

用《法華經》說極多，幾乎都說到了，但沒有有關〈提婆達多品〉的內容。〈提婆達多品〉的編入，該是西元三世紀初吧！二、〈囑累品〉：《妙法蓮華經》中，〈囑累品〉在〈如來神力品〉以後；〈囑累品〉以下，還有〈藥王菩薩本事品〉等六品。〈囑累品〉在經中間，雖不合一般體裁，但也有《般若經》的前例可尋。「下品般若」囑累了，圓滿了，其後發展為「中品般若」，一部分續編在後面，〈囑累品〉就在全經中間了。所以，《妙法蓮華經》的〈囑累品〉在中間，說明了以下的六品，是屬於續編的部分。關於這部經的集出、增編，略說其重要的如上。

《法華經》在中國，是非常流行的，研究的人也多。以《法華經》為「純圓獨妙」的天台宗，更是以《法華經》為宗依的，中國佛教的大流。這裡，直依經文，以說明《法華經》在大乘佛教史上的意義。大概的說，「開權顯實」說乘權乘實，「開跡顯本」說身權身實，為《法華經》的兩大宗要。說乘權乘實，如《妙法蓮華經》卷一(大正九．七上——中)說：

「諸佛如來，但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘若二若三。……是諸眾生，從諸佛聞法，究竟皆得一切種智」。

大乘佛法興起時代，佛教界已有了聲聞、辟支佛、菩薩求成佛道的三乘。聲聞與辟支佛，稱為「二乘」或「小乘」，以入究竟涅槃為目的；菩薩是大乘，以求成佛道為理想。《法華經》起來說：聲聞與辟支佛的果證，都是方便說，二乘也是要成佛的。「無二無三」，名為一佛乘。從佛教思想的發展來說，釋尊在世，本著自己的證覺，為弟子說法；弟子們依著去修證，「同入法性」(界)，「同得無漏」。佛也是阿羅漢；佛也在僧中，為僧中上首。佛在世的時代，佛與弟子間，是親切的而不是疏遠的。但佛是創覺者，弟子們是後覺者；弟子們得「三菩提」（正覺），而佛得「阿耨多羅三藐三菩提」（無上等正覺）；法是佛所說的，學處（戒）是佛所制的：在弟子們的心目中，佛自有他們所不及的地方。不過佛與弟子們在一起，不會感覺修證上的距離。佛涅槃後，在弟子們的永恒懷念中，佛與弟子間的距離，被發覺出來。佛為什麼能無師自悟，能安立法門，能制定戒律，弟子們為什麼不能？在佛

教因果法則下，公認為：聲聞與緣覺，是速成的，佛是經長期修行而成的。菩薩「本生」，佛（出世）「因緣」等流傳人間，佛與弟子間的距離，越來越遠了！等到現在有十方佛，他方有淨土，六度以般若為主導的思想形成，大乘法門就興起了。菩薩成佛，是別有修證的菩薩道，與傳統佛教的聲聞道（及緣覺道）不同。那時，以成阿羅漢為究竟的部派佛教，照樣流行。三乘道分別在人間流行，不能不引起懷疑：佛是修菩薩而成佛的，為什麼卻以聲聞（及緣覺）道教弟子成阿羅漢呢？大乘信徒，當然是希望大家成佛的，然也有困難，如《小品般若波羅蜜經》卷一(大正八．五四〇上)說：

「若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法」。

聲聞人如「入正位」——證入正性的，就是須陀洹果，再經七番生死，一定要入涅槃了。發菩提心，求成佛道，是要長期在生死中的，所以證入正位，就不可能發心。生死已有限止，不能發心成佛，這是一般所公認的。接著說，如能夠發心，那當然隨喜讚歎，因為上人是應求上上的法門。這是依大乘人的希望，誘導聲聞者迴心向大。但到底能不能發心呢？在大乘經中，除「華嚴法門」，聲聞都是參預法會的。或命聲聞說菩薩法，或在法會中受到貶抑。聲聞的參加大乘法會，聽大乘法，見佛為菩薩授記，聲聞人能無所感嗎！《妙法蓮華經》卷二(大正九．一〇下)說：

「我昔從佛聞如是法，見諸菩薩授記作佛，而我等不預斯事，甚自感傷，失於如來無量知見。世尊！我常獨處山林樹下，若坐若行，每作是念：我等同入法性，云何如來以小乘法而見濟度」！

這是聲聞乘人應有的懷疑與感傷。經上說：「若以小乘化，乃至於一人，我則墮慳貪，此事為不可」。自己成佛而教弟子成阿羅漢，這是不合理的！對於這些，應有滿意的解說！如來初成佛道，有多少七日不說法，感覺眾生難化而想入涅槃的傳說。梵天請轉法輪，佛才去鹿野苑（□□ipatana M□gadāva）轉法輪。《法華經》運用這一傳說，而給以新的解說，如《妙

法蓮華經》卷一(大正九．九下)說：

「我所得智慧，微妙最第一！眾生諸根鈍，著樂癡所盲。如斯之等類，云何而可度？爾時諸梵王，……請我轉法輪。我即自思惟，若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法。……尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。……雖復說三乘，但為教菩薩」。

「我所得智慧，微妙最第一」，就是「妙法」，就是「佛乘」。佛出世間，只是為了以佛慧——佛之知見示悟眾生。但眾生根鈍，不能信受，所以方便的說三乘——菩薩乘以外，有聲聞與緣覺。說三乘，其實是「教菩薩法」。聲聞與緣覺的修證，是適應眾生，而作為引入佛道方便的。如「窮子喻」、「火宅喻」、「化城喻」、「繫珠喻」，都不外乎從多方面去解說這一意義。這樣，聲聞、緣覺行果，可說是佛乘的預修；佛不說聲聞可以成佛，正是佛的悲心所在！

經上說：「如是妙法，諸佛如來時乃說之」；所說的就是「開示悟入佛之知見」。又說：「說佛智慧故，諸佛出於世」；「如來所以出，為說佛慧故」。佛慧，佛智慧，與「佛之知見」是同一內容的。為了說「一佛乘」，如來極力稱歎：「諸佛智慧，甚深無量；其智慧門，難解難入」！「如來知見廣大深遠，無量、無礙、力、無所畏、禪定、解脫、三昧，深入無際，成就一切未曾有法」，都是如來現證的「阿耨多羅三藐三菩提」——無上道的內容。《法華經》承「般若法門」，重於「佛慧」，《般若經》是稱之為「一切智」、「一切智智」的。《法華經》成立於「般若法門」、「文殊法門」的基礎上，如〈信解品〉所舉的「窮子喻」，關於如來的方便教化，可有四個層次(大正九．一七中——下)：

「令我等思惟，蠲除諸法戲論之糞，我等於中勤加精進，得至涅槃一日之價」。

「世尊以方便力，說如來智慧，我等……於此大乘，無有志求」。

「我等又因如來智慧，為諸菩薩開示演說，而自於此無有志願」。

「今我等方知，世尊於佛智慧無所悋惜。……今法王大寶，自然而至，如佛子所應得者，皆已得之」。

從「合法」所見的教化層次，是一、以小乘法教化。二、參預大乘法會，聽大乘法：「於菩薩前毀呰聲聞樂小法者」，為大菩薩授記作佛等。這與「文殊法門」等相當，天臺宗稱之為「方等時」。三、如《般若經》中，須菩提（Subhūti）承佛力，為菩薩說般若波羅蜜。四、法華會上，開權顯實，會三乘入一乘。《法華經》承「中品般若」大成以後，所以先說「方等」而後說般若，然在大乘佛教史上，「原始般若」中須菩提說法，是很早的。「文殊法門」輕呵聲聞而說大乘，約興起於「下品般若」晚期，而盛於「中品般若」時代。如約天臺的化法四教說，「藏」——小乘，「通」——般若，「別」——方等，「圓」——法華，約部分意義說，與初期大乘佛教史的開展過程，倒是相當符合的。不過，《法華經》的開權顯實，是為聲聞人說的，也就是迴小入大的大乘；大乘法中，還有直入大乘道的大乘：所以專依《法華經》來判攝一切大乘，不可能是最恰當的！

聲聞阿羅漢，生死已了，臨終入般涅槃，不可能長在生死中，怎麼能成佛呢？依《法華經》說，聲聞阿羅漢的涅槃，不是真的涅槃，只是休息一下。《妙法蓮華經》卷三，舉「化城喻」(大正九．二七中)說：

「諸佛方便力，分別說三乘；唯有一佛乘，息處故說二。今為汝說實，汝所得非（真）滅。……諸佛之導師，為息說涅槃，既知是息已，引入於佛慧」。

為不能精進直往佛道的，方便的說得到了涅槃，其實不是真涅槃，只是休息一下而已。聲聞涅槃的安息，《法華經》沒有充分的說明。竺法護所譯的《無極寶三昧經》卷上(大正一五．五〇七下)說：

「想取泥洹，疑盡滅身而生死不斷。羅漢得泥洹，譬如寐人，其身在床，一時休息，命不離身。羅漢得禪，故是大疑（究竟，還是沒有究竟）。」

阿羅漢入涅槃，以為生死已斷盡了。其實，如熟睡一樣，雖心識不起而命不離身。阿羅漢所得的涅槃，其實是禪定。定力是有盡的，等到定力盡了

，感覺到生死不盡，所以有大疑惑。這就是《楞伽經》所說的：「得諸三昧身，乃至劫不覺。譬如昏醉人，酒消然後覺，彼覺法亦然，得佛無上身」。阿羅漢的涅槃，是定境，所以不是真涅槃。這與聲聞佛教，批評外道的涅槃不真實，只是無所有定等定境，理由相同。法華會上的阿羅漢們，知道自己是菩薩，直向佛道，當然不用方便的涅槃安息。沒有聽見《法華經》的，入了涅槃，等到定力消了，感覺到生死未盡，就會見佛聽法而向佛道，如《妙法蓮華經》卷一(大正九．七下)說：

「比丘實得阿羅漢，若不信此法（華），無有是處。除佛滅度後，現前無佛。……若遇餘佛，於此法中便得決了」。

阿羅漢入涅槃，而生死不盡，漸漸的引向「意成身」與「變易生死」說。充分表明出來，那是後期大乘的事。

「佛性」與「如來藏」說，在後期大乘時期，非常的盛行。《法華經》說聲聞與緣覺，都是要成佛的，所以有的也就依《法華經》「繫珠喻」，說二乘本有「佛性」了。「繫珠喻」是這樣說的：有人在醉臥中，親友給他一顆無價寶珠，繫在衣服裡面。那人後來非常貧苦，遇見了親友，親友告訴他：衣服裡繫有無價寶珠，可以賣了而獲得富裕的生活。「衣裡明珠」，或解說為眾生本有「佛性」，只是為無明迷醉，自己不能覺知，所以取聲聞小智為滿足。知道本有「佛性」，就向佛道了。「繫珠喻」所比喻的意義，如《妙法蓮華經》卷四(大正九．二九上)說：

「佛亦如是，為菩薩時，教化我等，令發一切智心。而尋廢忘，不知不覺，既得阿羅漢道，自謂滅度。資生艱難，得少為足，一切智願猶在不失」。

經上分明的說，譬如無價寶珠的，是「一切智願」——願求佛一切智的大菩提心。釋迦佛為菩薩時，教化五百羅漢等，「令發一切智心」，但在生死長夜中，廢忘（退）了大心，取阿羅漢道。「菩提心」一經發起，「種佛善根」，雖然一時忘了，也是永不失壞的。所以阿羅漢們的迴入大乘，成佛種子，正是過去在釋迦菩薩時，受教化而勸發的「一切智願」。依「繫珠喻」，這那裡是本有「佛性」？經上說：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣

起，是故說一乘」。佛種是從緣而起，依善知識的勸發而起的。所以從緣而起，只因為一切法是常無自性——畢竟無性空的。由於一切法無性，所以一切法從緣而起，眾生也能從緣發心，修行而成佛。佛深徹的證知了無性緣起，所以說一乘，一切眾生都可以成佛。《法華經》的思想，原是承《般若》畢竟空義而來的。

「開跡顯本」，是《法華經》的又一重點。經是釋迦佛說的，而多數大乘經，以為出現於印度的釋尊，是示現的。然對於佛的真實，大都語焉不詳，到《法華經》，有了獨到的說明。經說「一乘」，為弟子們「授記」，有多寶（Prabhūtaratna）佛塔涌現在空中。多寶佛臨涅槃時，誓以神通願力，凡十方世界有說《法華經》的，佛塔就涌現在空中，讚歎作證。所以多寶佛塔的涌現，對上文說，是讚歎作證；然望下文說，正是「開跡顯本」的序起。多寶佛是已涅槃的佛，現在涌現虛空作證，釋迦佛開塔進去，二佛並坐。這一情況，論事相，是與摩訶迦葉（Mahākāśyapa）有關的。摩訶迦葉在多子（Bahuputraka）塔見佛；佛分半坐命迦葉坐；大迦葉在鷄足山（Kukku□apāda）入涅槃，將來彌勒（Maitreya）下生成佛說法，與弟子們來鷄足山，摩訶迦葉也涌身虛空。摩訶迦葉的故事，顯然的被化為多寶佛塔的涌現，二佛同坐，表示了深玄的意義。釋尊說：「我分身諸佛，在於十方世界說法者，今應當集」；佛放光召集十方分身的諸佛，多得難以數計，「一一方四百萬億那由他國土，（分身）諸佛如來遍滿其中」。這是說十方世界這麼多的佛，都是釋尊分化示現，比「文殊法門」所說的，更為眾多。由於釋尊所教化的大菩薩來會，而說到佛的本身，如《妙法蓮華經》卷五(大正九．四二中——下)說：

「善男子！我實成佛以來，無量無邊百千萬億那由他劫。……自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國，導利眾生。……如是我成佛以來甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數」。

《華嚴》與《法華》，都是著重於佛德的。《華嚴》以釋尊為毘盧遮那（Vairocana），說「始成正覺」，著重於佛與一切相涉入，無盡無礙。《

法華經》直說分身的眾多，壽命的久遠，表示在伽耶（Gayāśīr□a）成佛及入涅槃，都是應機的方便說。從文句說，分身佛這樣多，壽命這樣長，總是有限量的。然僧叡的〈法華經後序〉說：「佛壽無量，永劫未足以明其久也；分身無數，萬形不足以異其體也。然則壽量定其非數，分身明其無實，普賢顯其無成，多寶昭其不滅」。這樣的取意解說，佛是超越於名數，而顯不生不滅的極則！《妙法蓮華經》卷五(大正九．四三中——下)說：

「眾見我滅度，廣供養舍利，咸皆懷戀慕，而生渴仰心。眾生既信伏，質直意柔軟，一心欲見佛，不自惜身命。時我及眾僧，俱出靈鷲山。我時語眾生，常在此不滅。……因其心戀慕，乃出為說法。神通力如是，於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處」。

經文所說的，正是從「佛涅槃後，弟子心中所有的永恒懷念」，而引發佛身常在，現在說法的信仰。佛身常在，不用悲戀。只要「一心欲見佛，不自惜身命」的行道，佛是可以見到的。因不見佛而引起的懷念，《法華》與《華嚴》，可以使信心眾生得到滿足的！

《法華經》承《般若》的學風，所以〈法師品〉等，也說「受持、讀、誦、解說、書寫」；而信者的功德，誹毀者的罪報，也與《般若經．信毀品》一樣。《般若經》的「般若道」（「下品般若」），智證法門是重於聞思方便的。然《法華經》所說的乘真實與身真實，阿羅漢們只能以信心去領受的。重於理想的佛（佛土及佛法），也必然的重於信仰。信仰就有信仰的方便，如《妙法蓮華經》卷一(大正九．八下)說：

「又諸大聖主，知一切世間，天人群生類，深心之所欲，更以異方便，助顯第一義」。

「異方便」，是不同的特殊方便，或殊勝的方便。這是適應「天人」（有神教信仰的）的欲求，而是「佛法」本來沒有的方便。異方便的內容，是：（依本生而集成的）六度；（佛滅以後的）善軟心；供養舍利，造佛塔，造佛像，畫佛像；以華、香、幡、蓋、音樂，供養佛塔、佛像；歌讚佛功德；向佛塔、佛像，禮拜、合掌、舉手、低頭；稱南無佛：這些是「皆已成佛

道」的特殊方便。「大乘佛法」，是佛涅槃後，在這一宗教化的氣運中發展起來的。《法華經》在「受持、讀、誦、解說、書寫」以外，又重視「異方便」，與「中品般若」的「方便道」相通，而更強化其作用。重「信」的傾向，在〈囑累品〉以下的六品中，更強化起來。六品，敘述大菩薩的護持《法華》。〈陀羅尼品〉與〈普賢菩薩勸發品〉，說陀羅尼——咒護持。乘六牙白象的普賢（Samantabhadra）菩薩來護法，正是帝釋（Śakrodevānām indra□）護法的大菩薩化。藥王（Bhai□ajyarāja）菩薩本事——一切眾生喜見（Sarvasattvapriyadarśana），燒身供佛，然臂供佛的苦行，意味著更深一層的，適合印度宗教的形相！

對於「聲聞道」，《寶積》與《法華》，表示了重事實與重理想的不同立場。這一對立，在「一性皆成」、「五性各別」的未來教學中，將日見光大！

第三節 戒、定、慧

第一項 大乘戒學

「大乘佛法」，是依「經藏」（《阿含經》），及傳說的「本生」，「譬喻」，「因緣」等而發展起來的；有關僧制的「律藏」，對於初期大乘，關係是極為輕微的。初期大乘也有出家菩薩、菩薩比丘，與聲聞比丘所持的戒律，有什麼差別？這是應該研究的重要問題！平川彰《初期大乘佛教之研究》，歷舉《般若》、《華嚴》，及其他大乘經，論證初期大乘，以「十善」為菩薩戒。中國一向所說的菩薩三聚淨戒，以七眾律儀為菩薩的「攝律儀戒」，出於《解深密經》、《瑜伽師地論》，是中期大乘（依本書，應稱為後期大乘）的後起說，這是很正確的！但據「十善」戒，解說初期大乘的菩薩為在家生活；在家立場的宗教生活，還值得審慎的研究！

菩薩行，以六波羅蜜為主，是依傳說的菩薩「本生」，歸類而成立的。「本生」所傳說的菩薩，有的是在家人，也有出家的（還有鬼神與畜生）；或生於佛世，或生於沒有佛法的時代。通於在家、出家，有佛、無佛時代的菩薩，所有的戒波羅蜜，與釋尊為弟子所制的戒律，意義有點不同。釋尊為

在家弟子，制立「五戒」與「八關齋戒」；為出家弟子，制立「比丘戒」，「比丘尼戒」，「沙彌、沙彌尼戒」，「式叉摩那戒」。這是分在家與出家的為兩大類，出家中又分男眾與女眾，比丘與沙彌等不同。適應現實世間——在家與出家的生活方式不同，男眾與女眾等不同，制立不同的戒法。佛制的戒法，特別是出家戒，不但是道德的軌範，也是共同生活的軌範。傳說的菩薩，或出於沒有佛法的時代，所以菩薩戒法，是通於在家、出家的，有佛或無佛時代的，也無分於男女的善法。「十善」是符合這種意義的，所以「十善」成為菩薩戒波羅蜜的主要內容。《大智度論》說：「十善為總相戒」；「十善，有佛、無佛常有」。初期大乘經，以「十善」為菩薩戒，理由就在這裡。

類集菩薩「本生」所成的《六波羅蜜集》，傳於中國的，有吳康僧會所譯的《六度集經》八卷。卷四(大正三．一六下)說：

「戒度無極(波羅蜜)者，厥則云何？狂愚兇虐好殘生命，貪饕盜竊，淫姝穢濁，兩舌，惡罵，妄言，綺語，（貪）嫉，恚，癡心(邪見)。危親(殺父．殺母)，戮聖(殺阿羅漢)，謗佛(出佛身血)，亂賢(破和合僧)。取宗廟物，懷兇逆毀三尊。如斯尤惡，寧就脯割葅醢市朝，終而不為」。

戒波羅蜜的內容，菩薩應該遠離而決不可為的，是「十惡」；「五逆」；「取宗廟物」是盜用塔物；「毀三尊」，是誹謗三寶（或破滅佛教）。菩薩通於在家、出家，有佛、無佛的時代，所以離十惡的「十善」為主。菩薩通於有佛法的時代，而「本生」也是部派佛教所傳出的，所以「五逆」，及佛滅以後的盜用塔物，破滅三寶，佛教界所認為罪大惡極的，也在不得違犯的戒波羅蜜中。犯戒，是應該懺悔的。原始的禮佛「懺悔法門」，如《舍利弗悔過經》，在十方佛前懺悔的，也就是「五逆」；「十惡」；「盜佛寺中神物，若比丘僧財物」；「輕稱小斗短尺欺人」；不敬父母，誹謗三寶等。「十善為總相戒」，所以初期大乘經，都以十善為主要內容。

菩薩，從傳說的「本生」、「譬喻」而來。到了印度佛教界，有發心修菩薩道的，菩薩不再是傳說的，成為印度佛教界的事實。菩薩行人的出現，

就是大乘佛法的興起。從初期大乘經看來，有的菩薩是出家的。如《阿彌陀經》上說：往生的三輩人中，「最上第一輩者，當去(出)家，捨妻子，斷愛欲行，作沙門」。《阿閦佛國經》說：阿閦（Ak□obhya）菩薩立願：「世世作沙門」，「常著補納之衣」，「常行分衛」(乞食)，「常在樹下坐」。「下品般若」說：「樂佛法中而得出家」。或以為：菩薩的戒波羅蜜，「十善」為菩薩戒。十善的「離欲邪行」（kāma-mithyā-cāra），是在家的「不邪淫」。菩薩沒有受具足（upasa□padā）二百五十戒，所以出家作沙門的，也不是比丘。這一解說，是希望大乘初期，與傳統的比丘無關的。然吳支謙所譯的《老女人經》，《七女經》，都說到了「菩薩比丘」，可見出家菩薩是稱為比丘的。後漢安玄所譯的《法鏡經》，出家菩薩也是住在比丘中的。我們知道，出家受具足戒，與二百五十戒沒有一定的關係，如銅鍱部（Tāmraśā□īya）的《律藏》說：佛為五比丘等說：「來比丘！於我善說法中，正盡一切苦，淨修梵行」。佛准許五比丘等在佛法中出家修學，就是出家受具足戒。受具足，只是准予加入出家僧的意思。後來，弟子們分散到各方，度人出家，授三歸依，就是出家受具足。出家眾已經多到千二百五十人以上了，佛才制定「白四羯磨」為受具足，成為後代受具足的正軌。「白四羯磨受具足」，是師長將弟子推介給僧眾；然後十師現前，「一白」——一次報告，「三羯磨」——三次通過；經現前的十師，審定認可，成為比丘僧伽的一員。受具後，授「四依」——依乞食，依糞掃衣，依樹下坐，依陳棄藥，這是出家比丘的生活軌範。從「善來受具足」，到初制「白四羯磨受具足」，當時都還沒有二百五十戒，但的確是受具足的比丘了。二百五十戒的戒，梵語 śik□āpada，應譯為「學處」。由於比丘們有不如法的事，佛隨犯隨制，為比丘們所應該學的，所以叫「學處」。《四分律》及《根本有部律》說：釋尊成道以來，十二年中是無事僧，比丘沒有非法違犯的；十二年以後，才因比丘們的違犯而制立學處（戒）。《善見律毘婆沙》說：佛成道二十年以後，才制立學處。開始結戒的時間，雖所說略有出入，但都以為：佛教早期的比丘受具足，是還沒有學處的。所以初期大乘經，沒有提到二百五十戒，不能說菩薩出家的不是比丘。

不持二百五十戒的，不一定不是比丘，也不一定就沒有戒法。本書第五章，說到「戒學的三階段」。《長阿含經》與《中阿含經》，敘述了戒定慧的修學次第，所說的戒學，有三說不同。一、身清淨，語清淨，意清淨，命清淨。二、小戒，中戒，大戒。三、善護波羅提木叉律儀等。小戒、中戒、大戒，如《長部．梵網經》等說。三戒中的小戒，是離身三不善業，離口四不善業，及離伐樹、耕種、買賣等，與「八正道」中的正業、正語、正命相當。身、語、意清淨，就是「十善」；命清淨就是正命。十善的身三善中，「離欲邪行」或譯作「不邪淫」，約在家的淫戒說；也就因此，或偏執菩薩十善戒，是在家的宗教生活。其實，「十善」是通於出家的。如《梵網經》作離「非梵行」（abrahmacaryā），就約出家戒說。《阿毘達磨集異門足論》卷六(大正二六．三九〇上)說：

「三清淨者，一、身清淨，二、語清淨，三、意清淨」。

「身清淨云何？答：離害生命，離不與取，離欲邪行。復次，離害生命，離不與取，離非梵行」。

「語清淨云何？答：離虛誑語，離離間語，離麁惡語，離雜穢語」。

「意清淨云何？答：無貪，無瞋，正見」。

《集異門足論》，是《長阿含經》（九）《眾集經》的解說。三清淨就是「十善」；身清淨的離淫欲，有「離欲邪行」與「離非梵行」二說，可見十善是通於出家的。上面所說的三類戒法，是戒法的三個階段。「善護波羅提木叉律儀」，與比丘二百五十戒相合，是佛成道十二年（或說二十年）以後，逐漸制立所成的。《梵網經》所說的小戒等，與八正道中的正業、正語、正命相當，是佛初轉法輪，說四諦時的戒法。四種清淨——十善與正命，可通於釋尊出家修行以來的戒法。十善是世間——印度舊有的道德項目，佛引用為世間與出世間，在家與出家，一切善戒的根本。這三類，都是流傳於佛教界的戒法。「七百結集」時代，集成《長阿含經》與《中阿含經》，將這三類一起結集流傳，這是「持法者」（持律者專說波羅提木叉戒）的結集。對於戒法，佛教界一直存有不同的意見，如「五百結集」時，阿難（

Ānanda）提出了佛遺命的「小小戒可捨」，引起紛諍，後來服從多數，違反佛的遺命，「小小戒」全部保存下來。「七百結集」時，又為了「受取金銀」，引起了大諍論。重律的，也就是不捨小小戒的，發展為上座部（Sthavira）；重法的，律重根本的，發展為大眾部（Mahāsā□ghika）。現存大眾部的《摩訶僧祇律》，「波羅提木叉經」與「隨順法頌」，雖接受了二次結集所成的律制，但在應用的態度上，提出了五淨法：「一、制限淨，二、方(地區)法淨，三、戒行淨，四、長老淨，五、風俗淨」，方便隨宜，與上座部大為不同。方便隨宜而有文證的，如《三論玄義》(大正四五．八下——九上)說：

「灰山住部……引經偈云：隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱。隨宜覆身者，有三衣佛亦許，無三衣佛亦許。隨宜飲食者，時食佛亦許，非時食亦許。隨宜住處者，結界住亦許，不結界亦許。疾斷煩惱者，佛意但令疾斷煩惱。此部甚精進，過餘（部）人也」。

灰山住部，唐譯雞胤部（Kukku□ika），是大眾部分出的部派。從結集而定形的律制，雞胤部不一定反對他，認為也是可以的；但不一定嚴格奉行，認為不受持，也是佛所許可的。衣服與飲食，是小事，住處的結界與不結界，關係可大了！依律制，比丘們過著共同的集體生活。比丘的住處，有一定界限；經大眾同意而決定住處的範圍，名為結界（sīmābandha）。在界以內的比丘，過著共同的生活。如半月半月的布薩誦戒，三月安居，處理重要的「僧事」，要界內比丘全體出席。如不結界，那律制的一切「僧事」，都無法進行了。雞胤部，顯然是重於法的修證，輕視教團繁密的律制。不重律制的學處（戒），並不是沒有戒——尸羅（śīla），如四清淨，如八正道的正業、正語、正命，都可能是比丘的戒法。所以，見十善而說是在家生活；見作沙門而說不是比丘，在聲聞法中也是不能成立的，何況是菩薩法！大乘佛法的興起，是根源於大眾部系的。重智證的一流，主要是阿蘭若行者（留在下一項說），是源於部派中傾向菩薩行的一群，漸漸開展為大流的。不重視律制，所以取佛教早期的四清淨說，以十善為戒波羅蜜。如《法鏡經》的出家菩薩，奉行「十善」而不著，及「四依」的生活，不正是佛教早期的

比丘生活嗎?

初期大乘的出家菩薩，有住阿蘭若的，如《法鏡經》所說，也可從《阿閦佛國經》，阿閦菩薩所立的願行，了解大概的情形。初期大乘的菩薩，有崇高的理想，表現在清淨佛土中。有的淨土，沒有女人，無所謂出家與在家，都是菩薩。有的淨土，有菩薩與聲聞。如東方的阿閦佛土，有男有女，所以聲聞與菩薩，都有在家與出家的二類。聲聞的出家眾，沒有釋尊所制那樣的律制，如《阿閦佛國經》卷上(大正一一．七五七中——下)說：

「不行家家乞，時到，飯食便辦」。

「不復行求衣鉢也。亦不裁衣，亦不縫衣，亦不浣衣，亦不染衣，亦不作衣，亦不教人作」。

「（佛）不為諸弟子說罪事」。

「不復授諸弟子戒，……不如此剎諸弟子於精舍行律」。

「不共作行(羯磨)，便獨行道；不樂共行，但行諸善」。

阿閦佛土中，衣食是自然而有的，所以沒有衣食瑣事。沒有作惡的，所以不說罪事。沒有煩惱，所以不用授戒。獨自修道行善，所以不在寺院中住。這是出家的聲聞；出家菩薩也只說到「不在（精）舍止」，當然也無所謂律制。這是理想的淨土生活，在我們這個世界——五濁惡世，當然是不適用的。初期大乘的菩薩們，繼承傳統佛教的思想。我們這個世界，在家有男女的眷屬關係，有衣食等經濟問題，比出家的生活，更為煩雜不淨，所以《法鏡經》與《菩薩本業經》，從在家說到出家，都說到厭患在家生活的不淨。「下品般若」說到在家受欲，也有厭患的心境。如以為初期大乘的菩薩，重視在家的生活，是與經說不相符的。大乘初期的出家菩薩，對傳統的律制——種種教團的人事制度，雖不作明白的反對，但並不尊重，如《大寶積經》卷一九〈不動如來會〉(大正一一．一〇三上)說：

「若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷有諸罪釁，若說其所犯，則為違背諸佛如來」。

古譯《阿閦佛國經》，譯為「其剎所有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若有罪惡者，及讒罪惡者，我為欺是諸佛世尊」。古譯約淨土果說，〈不動如來會〉約菩薩因行說。依〈不動如來會〉說，見四眾弟子犯罪的，菩薩決不說他們的違犯，這是初期出家菩薩的態度。說到這一問題，還有：

《摩訶衍寶嚴經》：「他犯不犯，不說其過，不求他人誤失之短」。異譯〈普明菩薩會〉：「不出他人罪過虛實，不求人短」。《大迦葉問大寶積正法經》：「不說他人實不實罪，亦不見他過犯」。《遺日摩尼寶經》：「不說人惡」。

《須真天子經》：「身所行惡，常自責悔；他人所作，見而不證」。

《持心梵天所問經》：「不求他短。……終不覩見他人瑕闕」。異譯《思益梵天所問經》：「見他人闕，不以為過。……不說他人毀禁之罪」。《勝思惟梵天所問經》：「於他闕失，不見其過。……不說他人毀禁之罪」。

《發覺淨心經》：「不求他過。於菩薩乘富伽羅所，有犯罪處而不發覺」。異譯〈發勝志樂會〉：「於諸眾生不求其過；見諸菩薩有所違犯，終不舉露」。

《遺日摩尼寶經》與《阿閦佛國經》，是後漢支婁迦讖，於西元一八〇年前後所譯。《須真天子經》與《持心梵天所問經》，是西晉竺法護，於西元二八一——二八六年譯出的。這幾部經一致說到：別人的犯與不犯——所犯是實的或是不實的，都不說他們的過失。不舉發，也不證實他們有罪。這一態度，與釋尊的律制相反。依律制，比丘過著共同的集體生活，為了僧團的和樂清淨——團結與健全，如見到共住比丘有違犯的，要出來舉發，使犯者「憶罪」、「見罪」——承認過失。因為有了過失，會障礙道的進修，如能「見罪」，就可以依法懺悔，回復清淨。這對於犯者及僧團，都是必要的。但菩薩比丘卻不問別人的罪惡，見了也等於不見，不說別人。僧制的舉罪，本意是達成僧伽成員的清淨，如僧伽成員，缺乏真誠為道的精神，再加上人與人的意見不和，舉發別人過失，會引起僧團內部的糾紛。釋尊在世時，拘舍彌（Kauśāmbī）比丘的大紛諍，就是為了見他過失舉罪而引起的。去佛

的時間越遠，僧伽的諍事越多，菩薩比丘的不見不說人罪，可能與不滿部派的紛諍有關。釋尊的律制，初期的菩薩比丘，雖沒有公然反對，卻並不尊重。如每年雨季，佛制比丘作三個月的定居，名為雨安居（vārṃika）。現出家相的文殊師利（Mañjuśrī），「盡夏三月初不現佛邊，亦不見在眾僧，亦不見在請會，亦不在說戒中。於是文殊師利竟夏三月已，說戒尚新(自恣)時，來在眾中現」。原來文殊「在此舍衛城，於和悅王宮采女中，及諸婬女、小兒之中（住）三月」：這是不守安居制。還有，印度的比丘，在午前飲食，名為時食；過了中午，比丘不得再進食。轉女身菩薩以時間在各處沒有一定，暗示比丘時食的不必拘執。總之，初期的菩薩，有崇高的理想，達一切法不生滅，契入平等，無礙的境地。不同意僧制的拘泥事相，多數是阿蘭若行，精進修證，所以說：「下鬚髮菩薩，不肯入眾，不隨其教」。初期大乘菩薩的風格，有點近似老、莊，輕視社會的禮制。初期大乘菩薩，菩薩與菩薩間，僅有道義的維繫，與釋尊的教化不同。釋尊設教，比丘與比丘間，是將道德納入法律的軌範，成為共同生活的僧伽。

初期的菩薩比丘，多數住阿蘭若，以四清淨——十善及正命為戒。西晉竺法護所譯的《諸佛要集經》說：「出家受具足戒為比丘」。《慧上菩薩問大善權經》說：「若有闘士(摩訶薩)，學得脫戒(別解脫戒)，得脫戒者，則二百五十禁」。《海龍王經》說：「立於擁護，不捨所說，悔過首罪」。「立於擁護」，應是「安住（波羅提木叉）律儀」。在竺法護譯經中，發見菩薩比丘與「受具足戒」，「波羅提木叉(別解脫)律儀」的關係。菩薩對「波羅提木叉律儀」的立場，與聲聞比丘不完全一致，但到底菩薩比丘已受「具足戒」，受持「波羅提木叉律儀」了，這最遲是西元三世紀初的情形。菩薩比丘不離傳統的比丘僧團，即使「不肯入眾，不受其教」，過著「獨自行道行善」的生活，也沒有獨立的菩薩僧。淨土模式的菩薩僧，是不可能在這個世間實現的。在這個世間行菩薩道，不重視律制，那麼雖有「菩薩比丘僧」的名目，也只是道義上的維繫而已！《龍樹菩薩傳》(大正五〇．一八四下)說：

「（龍樹）自念言：世界法中，津塗甚多；佛經雖妙，以理推之，故有未盡。未盡之中，可推而演之以悟後學，於理不違，於事無失，斯有何咎？思此事已，即欲行之，立師教戒，更造衣服，令附佛法而有小異。欲以除眾人（疑）情，示不受學。擇日選時，當與謂（「謂」，應是「諸」字的誤寫）弟子受新戒，著新衣」。

龍樹（Nāgārjuna）出家以後，讀遍了聲聞三藏，又讀了部分大乘經，因而有了一個新的構想：離傳統的比丘僧團，別立大乘教戒，使菩薩僧獨立於聲聞比丘僧以外。菩薩從聲聞比丘中出來，不離比丘僧，而所說所行，卻與聲聞法大有不同，這正是使人懷疑的地方。為了「除眾人（疑）情，示不受（聲聞）學」，所以想別立菩薩僧。但僅有這一理想，並沒有成為事實。總之，大乘佛法，到龍樹時代，並沒有菩薩僧團的存在。龍樹時，「出家菩薩，總說在比丘、比丘尼中」，出家菩薩是不離傳統僧團的。而且，《大智度論》所引的《諸佛要集經》，《海龍王經》，說到了菩薩比丘受具足戒，安住律儀，可見當時的菩薩比丘，有的已接受「波羅提木叉律儀」。所以干潟龍祥所作〈大智度論的作者〉，對《智論》說「出家菩薩總說在比丘、比丘尼中」，推想為譯者鳩摩羅什（Kumārajīva）所增附，是不正確的！

早期的菩薩比丘，以十善為戒，多數過著阿蘭若、四聖種的精嚴生活，後來漸漸接受了佛制比丘的「波羅提木叉律儀」。《初期大乘佛教之研究》指出：初期為十善戒。《十地經論》依《華嚴．十地品》，立三淨戒：「一、離戒淨，二、攝善法淨，三、利益眾生淨」。「離戒淨」的內容，就是離十惡的十善。《瑜伽師地論》說「三聚淨戒」，與「離戒淨」相當的「攝律儀戒」，是在家與七眾律儀：沙彌、沙彌尼的十戒，式叉摩那的六法戒，比丘、比丘尼的受具足戒。菩薩比丘受共聲聞比丘的律儀，與早期大乘不同，解說為參雜有小乘佛教的教理。指出前期與後期不同，是非常正確的，但菩薩比丘接受波羅提木叉的律儀，是否小乘教理的折衷，是值得研究的。上面說到，《諸佛要集經》、《海龍王經》、《慧上菩薩問大善權經》——竺法護所譯的經典，已有菩薩比丘受具足戒，持別解脫戒的明文；在大乘佛法的發展中，菩薩比丘接受別解脫戒，漸漸形成，是由於事實所必要的。《律藏》中

說：過去佛，有的「不為弟子制立學處，不教示波羅提木叉」，所以佛與大弟子涅槃了，佛法就迅速的消散滅去，不能久住。有的「為弟子制立學處，教示波羅提木叉」，佛與大弟子涅槃了，不同族類，不同種姓的弟子們，能延續下去，正法久住。由於這一意義，佛在成佛十二年（或說二十年）以後，漸漸的制立學處，立說波羅提木叉。釋尊成佛說法，起初的比丘，也是早期大乘比丘那樣，住阿蘭若，奉行「八聖道」的戒，過著四聖種的生活。十二年以後，制立學處，漸漸成立僧伽制度，決不是什麼小乘，而是理解到流布人間的佛法，要達成正法久住，不能沒有健全的組織（清淨和合僧），將道德納入律制的軌範。有清淨和樂的僧團，比那僅有道義維繫，沒有組織的僧眾，對於佛法的宏傳延續，確實是有效得多。僧制是適應世間的，由於時代及地區的不同，不可能一成不變；一成不變，就會窒礙難行。釋尊的律制，由於原始結集，違反佛的遺命——「小小戒可捨」，而說：「若佛所不制，不應妄制，若已制不得有違」，律制成為固定化。在佛法發展中，律制成為繁密、瑣碎的事相。過分著重事相，會沖淡定慧的修證。大乘從大眾部律制隨宜中興起來，菩薩比丘取制戒以前的戒法，不重波羅提木叉律儀。這固然由於大乘的理想主義，平等主義，著重於內心的修證，也由於律制繁密，多起諍論所引起的反應。菩薩比丘在不拘小節，精勤修證的風氣中，在西元一、二世紀，非常興盛，經典也大量流傳出來。然在發展中，菩薩比丘沒有僧制，對宏揚大乘佛法於永久來說，是不夠的，終於回復到比丘「波羅提木叉律儀」的基礎上，而在實行上加以多少通變。這是從「大乘佛法」而移向教團的「大乘佛教」，正如原始佛教，從「佛法」而移向僧伽的「佛教」一樣。

十善是菩薩戒，但不一定是菩薩戒，因為十善是通於人天及二乘的。菩薩戒要有菩薩戒的意義，如《大樹緊那羅王所問經》卷三(大正一五．三七八下)說：

「戒是菩提心；空無不起慢；起於大悲心，救諸毀禁者」。

菩薩戒是與菩提心相應的，如失去菩提心，起二乘心，那就不是菩薩戒，犯菩薩戒了。《思益梵天所問經》也說：「何謂菩薩能奉禁戒？佛言：常

能不捨菩提之心」。「空無」是空無所有，體達持戒、犯戒空不可得。《般若經》說：「罪不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜」。《思益經》說：「持戒及毀戒，不得此二相，如是見法性，則持無漏戒」。如見（實）有持戒與犯戒！就會見他人的毀犯，自以為持戒而心生高慢，所以要達持犯空無有性，與般若波羅蜜相應。菩薩戒是以利他為先的，所以要起大悲心，使毀犯者住清淨戒法。菩提心，般若無所得心，大悲心，《大樹緊那羅王經》頌，總說了菩薩戒的重要內容。大乘雖有重智證與重信願的兩大流，而智證大乘是主流，這可以說到初期大乘中，對「毘尼」的見地。「毘尼」（vinaya），譯義為「調伏」，或譯為「滅」，「律」，在聲聞佛教中，毘尼成為戒律的通稱，「律藏」就是 Vinaya-pi□aka。「毘尼」，傳說有五種意義——懺悔，隨順，滅，斷，捨，多在事相上說。竺法護所譯《文殊師利淨律經》，鳩摩羅什譯為《清淨毘尼方廣經》。經中約菩薩與聲聞的心行，辨「聲聞毘尼」與「菩薩毘尼」的差別。次說：「毘尼者，調伏煩惱；為知煩惱，故名毘尼」。調伏煩惱，是不起妄想，不起妄想就不起一切煩惱；「煩惱不起，是畢竟毘尼」。知煩惱，是「知於煩惱虛妄詐偽，是無所有，無主無我無所繫屬，無來處去處，無方非無方，非內非外非中可得，無聚無積無形無色」。這樣的知煩惱，煩惱寂然不起，「無所住名畢竟毘尼」。「究竟毘尼」，是菩薩毘尼，通達煩惱不起而寂滅的。這一「毘尼」的深義，與五義中的斷毘尼有關，而作本來寂滅的深義說。竺法護所譯的《決定毘尼經》，所說戒與毘尼部分，與《清淨毘尼方廣經》大致相合。聲聞與菩薩戒的差別，說得更為明確；大乘戒的特性，可以充分的理解出來。「毘尼」是這樣，「戒」也是這樣，如《大寶積經》卷一一二〈普明菩薩會〉(大正一一．六三六下——六三七上)說：

「善持戒者，無我無我所，無作無非作，無有所作亦無作者，無行無非行，無色無名，無相無非相，無滅無非滅，無取無捨，無可取無可棄，無眾生無眾生名，（無身無身名、無口無口名）無心無心名，無世間無非世間，無依止無非依止，不以戒自高不下他戒，亦不憶想分別此戒，是名諸聖所持戒行，無漏不繫，不受三界，遠離一切諸依止法」。

〈普明菩薩會〉，是《古寶積經》、《大寶積經》的根本經。《長阿含經．遊行經》，佛為周那（Cunda-karmāraputra）說四種沙門，《寶積經》也說四種沙門，意義是相近的。《寶積經》所說的四種沙門，內容為：

一、「形服沙門」：形服具足，被僧伽梨，剃除鬚髮，執持應器——三業不淨，破戒作惡。

二、「威儀欺誑沙門」：威儀安詳，修四聖種，遠離眾會，言語柔軟——著有畏空。

三、「名聞沙門」：持戒，讀誦，獨處，少欲知足——但為名聞，不求解脫。

四、「實行沙門」：不著生死，不著涅槃，本來寂滅，無縛無脫。

《寶積經》又說似乎持戒而其實破戒的四種比丘，內容為：

一、履行戒法，四種清淨——說有我論

二、誦持戒律（律師），如說而行——我見不滅

三、具足持戒，緣眾生慈——怖畏本來不生

四、十二頭陀——見有所得

四種破戒比丘，都是依不契合無漏淨戒說的；所說的善持淨戒，就是智證寂滅，不著生死，不著涅槃。約聲聞比丘說，而實通於菩薩比丘。這是與律制相關的，不否定律制，而從大乘智證的立場，闡明出家比丘持戒的真實意義。菩薩比丘戒法而與律制有關的，漢譯中還有五部，不過集出與譯出的時代，要遲一些。如：

一、《佛藏經》，三卷，姚秦鳩摩羅什譯。

二、《大方廣三戒經》，三卷，北涼曇無讖譯。

三、《寶梁經》，二卷，北涼道龔譯。

四、《摩訶迦葉經》，二卷，元魏月婆首那譯。

五、《護國菩薩經》，二卷，隋闍那崛多譯。

第二項 大乘定學

菩薩的定學，可先從禪波羅蜜的內容去了解。不過六波羅蜜中的禪波羅蜜，淵源於「本生」；從「本生」而來的禪波羅蜜，是傳統的，雖給以大乘的內容，還只是大乘定學的通說。《六度集經》卷七(大正三．三九上——中)說：

「禪度無極者云何？端其心，壹其意，合會眾善，內著心中，意諸穢惡，以善消之。凡有四禪。……自五通智至於世尊，皆四禪成，猶眾生所作，非地不立」。

《六度集經》所說的「禪度無極」(波羅蜜)，只是四禪。在《阿含經》中，敘述戒、定、慧的修證次第，就是以四禪為定學的。四禪是得五通，得四果，得辟支佛，成佛所依止的；這是聲聞佛教的成說，並不能表顯菩薩禪定的特色。「中品般若」所說的禪度，或說四禪，如說：「菩薩入初禪、第二、第三、第四禪」。凡泛說「諸禪」與「禪定」的，也可以解說為四禪。或說四禪與四無量心，如說：「是菩薩入禪時、起時，諸禪、無量心及（禪）枝，共一切眾生，迴向薩婆若，是名菩薩摩訶薩禪那波羅蜜發趣大乘」。或說四禪、四無量心、四無色定，如說：「有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，入慈心乃至捨，入虛空處乃至非有想非無想處。……用方便力，不隨禪生，不隨無量心生，不隨四無色定生，在所有佛處於中生」。經中雖有略說與廣說，都不外乎《阿含經》所說的定法——四禪、四無量心、四無色定。說得最詳盡的，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二〇(大正八．三六八上——中)說：

「菩薩住般若波羅蜜，除諸佛三昧，入餘一切三昧——若聲聞三昧，若辟支佛三昧，若菩薩三昧，皆行皆入。是菩薩住諸三昧，逆順出入八背捨。……於是八背捨，逆順出入九次第定。……依八背捨、九次第定，入師子奮迅三昧。……依師子奮迅三昧，入超越三昧」。

九次第定，是四禪、四無色定及滅盡定；八背捨就是八解脫。師子奮迅三昧，超越三昧，都是聲聞佛教固有的定法。菩薩修習這些禪定，成為菩薩

的禪波羅蜜，有不可或缺的內容，如《摩訶般若波羅蜜經》卷五(大正八．二五〇上)說：

「云何名禪波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩，以應薩婆若心；自以方便入諸禪，不隨禪生；亦教他令入諸禪；以無所得故」。

應薩婆若(一切智)心，是菩提心相應。入禪而不為禪力所拘，生於色無色界，是方便力。教他人入禪，是大悲心。無所得，是般若相應。入禪，而與菩提心，大悲心，方便，無所得般若相應，才是菩薩的禪波羅蜜。《般若經》特重於般若相應，所以說：「不亂不味（著）故，應具足禪波羅蜜」；「菩薩摩訶薩住諸法（平）等中，不見法若亂若定。如是須菩提！菩薩摩訶薩住禪波羅蜜」。《般若經》所說的禪波羅蜜，除去應有的菩提心、悲心、方便、般若（或更加「迴向薩婆若」）外，禪法的內容，如四禪、四無量心、四無色定、八解脫、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧，與《阿含經》所傳的禪法相同。

其他的大乘經，說到禪波羅蜜，大抵不出於《般若經》所說的。《華嚴經．十地品》第三發光地，明菩薩的禪定，也是四禪、四無色定、四無量心、引發五通，結論說：「菩薩於諸禪、三昧、三摩鉢底，能入能出，然不隨其力受生」。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《善臂菩薩經》，編入《大寶積經》第二十六會。經上說四禪、四無量心、四無色定、八勝處、十一切處，末了說：「入如是定，都無所依。是菩薩入禪，其心愛樂，為欲入於無上解脫定故；是菩薩修行禪定，願令一切眾生得度得解脫故，為得一切智、具足一切佛法故」。「入如是定，都無所依」，是不依色受想行（識），不依地水火風空識，不依今世後世。入禪而都無所依，與《雜阿含經》中，佛為詵陀迦旃延（Sandha Kātyāyana）所說的「真實（良馬）禪」有關。梁僧伽婆羅（Sa□ghavarman）所譯的《大乘十法經》，是《大寶積經》第九會的異譯。經上說禪思行，是離（意）欲，離（意）滅，離欲靜。不依內（自身）外（他身），五蘊，三界，三三昧，世出世間，不依五度等。「如是修諸禪，然彼禪迴向阿耨多羅三藐三菩提；雖思修此禪，然不起我慢等心（分別）」。不依一切而修禪，與《善臂菩薩經》相同。竺法護所譯的《寶髻菩薩經》

，編入《大寶積經》第四十七會，與北涼曇無讖（Dharmarak□a）所譯《大集經．寶髻菩薩品》第十一，是同本異譯。所說的淨禪波羅蜜行，與《大乘十法經》大致相同。《善臂菩薩經》，《大乘十法經》，《寶髻菩薩經》，都重於都無所依的禪定。

漢支婁迦讖（Lokak□ema）所譯《伅真陀羅所問如來三昧經》，淨禪波羅蜜，有三十二事，一一事淨就是禪波羅蜜。以「淨」來表示禪法，是大乘禪的特色。竺法護所譯的《海龍王經》，說安住般若的禪定：「不以禪行，等於本無(真如)而以正受(三摩鉢底)，於本淨法而致平等，等一切人則致平等。諸法本淨，本無有色，不以三昧所行如應。心而不住內，亦不起遊外，識無所住，度於一切墮顛倒者，超外五通、聲聞、緣覺禪定正受」。這是說：一切是本淨的，如如不二的，體悟本淨而得平等，是般若相應的禪定；這是以「淨」、「等」來表示菩薩的禪波羅蜜。竺法護所譯的《阿差末經》，與劉宋智嚴等所譯，編入《大集經》的〈無盡意菩薩品〉，是同本異譯。經上說：十六事修行禪定而無有盡；通與智的差別。次說平等名定：「令此禪定住平等心，是名菩薩修行禪定。若住眾生平等智中，是名為定。心行平等，性相平等，畢竟平等，發行平等，是名為定。住於施、戒、忍辱、精進、禪定、智慧及諸法等，是名為定。

如定等者則眾生等，眾生等者則諸法等，入如是等，是名為定。如是等定，則等於空，等於空者則眾生等，眾生等者則諸法等，入如是等，是名為定，如空等者則無相等，無相等者則無願等，無願等者則無作等，無作等者則眾生等，眾生等者則諸法等：入如是等，是名為定。自心等故，他心亦等，是名為定。一切等者，所謂利衰（等）如地水火風；得是等心，心如虛空，無有高下，常住不動」。這是以心住空平等——眾生等、法等，為菩薩的禪定。次說方便與慧。《大寶積經》的〈菩薩藏會〉，唐玄奘譯，梵本是纂集大乘經所成的。所說的靜慮(禪)波羅蜜，內容極廣。初說四禪，依四禪而起神通智業。次說通與智的差別；平等與定；慧與方便：出於《無盡意經》。次說成就不退神通，能建立智所作業；如實求法，能隨覺通達；成就希奇未曾有法。次說靜慮相，與《無盡意經》的十六事修禪而無盡相同。次說靜慮

的前導，與《大寶積經．無盡慧菩薩會》，「行禪波羅蜜以十法為首」相合。從〈菩薩藏會〉，可見《無盡意經》約平等說定，是三摩呬多、三摩半那。

這幾部經所說的禪波羅蜜，以本性清淨，本性平等，闡明菩薩禪定的特質。釋尊所傳的定法，名稱不一。如禪——禪那（dhyāna），譯義為靜慮，舊作棄、思惟修。禪是四禪，然六波羅蜜的禪波羅蜜，通菩薩的一切定法。佛說三學：戒增上學、心增上學、慧增上學。稱定學為心（citta）學，有心理統一的意義。又，三昧或作三摩地（samādhi），舊譯為定、定意、調直定，新譯作等持；平等持心，是內心保持平衡的狀態。三摩跋提或三摩鉢底（samāpatti），譯義為正受，等至，是從平等持心而到達定境（入定）；四禪、四無色定、滅盡定，都可以稱為三摩鉢底。三摩呬多（samāhita），譯義為等引，是平等引發，或引發平等的意思。「心」是定學的通稱，《阿含經》說心本淨，所以以「淨」說禪定。「三摩地」、「三摩鉢底」、「三摩呬多」，都有「等」的意義，所以約本來平等，契入平等說禪定。依法性本淨，本來平等說禪定，都是般若相應的菩薩禪。

《阿含經》重四禪，所以部派佛教傳出的六波羅蜜，稱定為禪波羅蜜。「大乘佛法」繼承了部派佛教的舊說，也豐富了禪波羅蜜的內容，然從初期大乘經看來，大乘定是重於三昧（及三摩鉢底）的。三昧的意義為「等持」，這是禪定最一般的性質。三昧是定，然在《阿含經》中，三昧每隨觀慧的內容立名，如「空三昧」、「無相三昧」、「無願三昧」——三三昧，或稱三解脫門。在修證上，三三昧是極重要的定門。《雜阿含經》中，質多（Citra）長者說：四種三昧——「無量心三昧」、「無相心三昧」、「無所有心三昧」、「空心三昧」，約空無我我所說，可說是同一的。《大智度論》說：三三昧同緣一實相；三法印即是一實相，可說就是這一解說的引申。三三昧與四種三昧，都是隨觀慧的內容立名的。在「大乘佛法」的開展中，顯然以三昧為菩薩定法的名稱。初期大乘經中，有不少以三昧為名的經典，傳譯來中國的，有：

《首楞嚴（三昧）經》

漢支婁迦讖初譯（佚）

《伅真陀羅所問如來三昧經》

漢支婁迦讖初譯

《般舟三昧經》

漢支婁迦讖初譯

《光明三昧經》

漢支婁迦讖初譯（佚）

《成具光明定意(三昧)經》

漢支曜譯

《慧印三昧經》

吳支謙譯

《寶積三昧文殊師利問菩薩法身經》

失譯

《法律三昧經》

失譯

《佛印三昧經》

失譯

《自誓三昧經》

失譯

《金剛三昧經》

失譯（佚）

《金剛三昧本性清淨不壞不滅經》

失譯

《如幻三昧經》

晉竺法護初譯

《文殊師利普超三昧經》

晉竺法護譯

《弘道廣顯三昧經》

晉竺法護譯

《無極寶三昧經》

晉竺法護譯

《賢劫三昧經》

晉竺法護譯

《等目菩薩所問三昧經》

晉竺法護譯

《等集眾德三昧經》

晉竺法護譯

《超日明三昧經》

晉聶承遠譯

《觀佛三昧海經》

東晉佛陀跋陀羅譯

《法華三昧經》

劉宋智嚴譯

《菩薩念佛三昧經》

劉宋功德直譯

《月燈三昧經》

劉宋先公譯

以三昧為名的大乘經，與通泛的禪波羅蜜不同，是以某一三昧為主，或說到某一三昧的。有這麼多的三昧經典，可以想見三昧在大乘經中的地位！「中品般若」中，列舉了首楞嚴三昧等一百零八三昧，並一一的加以解說。然在別處，列舉了部分三昧，又總結的說：「有無量阿僧祇三昧門」；或說「無量三昧門現在前」，可見三昧是多到無量數的。初期大乘經中，所說的三昧極多，《望月佛教大辭典》在「三昧」下，列舉了大乘經所說的種種三昧，可以參考。大乘法門的根本，是體達一切本不生滅，本自寂滅，所以大乘三昧，是從無量法門而入的；一切法無量數，三昧當然也無數量了。如《大寶積經．文殊師利普門會》，說「普入不思議法門」，列舉二十八三昧——色相三昧，聲相三昧，香相三昧，味相三昧，觸相三昧；意界三昧；女相三昧，男相三昧，童男相三昧，童女相三昧；天相三昧，龍相三昧，夜叉相三昧，乾闥婆相三昧，阿修羅相三昧，迦樓羅相三昧，緊那羅相三昧，摩睺羅伽相三昧；地獄相三昧，畜生相三昧，閻摩羅界（鬼趣）相三昧；貪相三昧，瞋相三昧，癡相三昧；不善法三昧，善法三昧；有為三昧，無為三昧。這一切，都可以因此而得三昧，所以三昧是無量數的。從「普入不思議法門」，想到了《華嚴經》的「不思議解脫」。善財童子（Sudhana）所參訪的善知識，或得三昧門，或得解脫門；在「四十卷本」中，多數是譯為解脫門的。解脫（vimok□a），是捨棄的意義，也是定法。如佛十力智中，有「知靜慮、解脫、等持、等至力」。八解脫是解脫；三三昧也稱三解脫門；《雜阿含經》的四種三昧，在巴利文藏中，作心解脫（cetovimutti）。三昧與解脫，意義雖有所不同，而都是定學。大乘經的種種三昧，或依觀慧說，或約定的內容或作用說，也有約譬喻說。雖所說的三昧極多，在當時大乘行者的修證中，首楞嚴三昧，般舟三昧，如幻三昧，一相——一行三昧，似乎更受到重視。

大乘經所說的菩薩三昧，有的說得相當廣，如《大樹緊那羅王所問經》說：善修八十種寶心，得寶住三昧，於一切世間寶、出世間寶，都能得自在。《超日明三昧經》說：「行八十事」，能得超日明三昧。又說修四事、六事、十事……五事，能「疾得斯定」。《首楞嚴三昧經》，以一百句說首楞嚴三

昧的內容。《成具光明定意(三昧)經》說：「當淨行百三十五事，乃得入此定」。《慧印三昧經》，以一百六十二事，表示慧印三昧的境界。隋代譯出的《月燈三昧經》，梵本名《王三昧》（Samādhirāja），經中名為「諸法體性平等無戲論三昧」。這一深定，能成就三百法。末後又廣說具足身戒、具足口戒、具足意戒——三法，及略說其他法，結論說：「是名解釋三百句法門義」。《觀察諸法行經》，說「決定觀察諸法行三摩地」的內容，有五百三十五句；又以偈頌來廣說。《賢劫三昧經》，說賢劫千佛事及三昧，三昧名「了諸法本三昧」，所說的內容極廣（《賢劫經》卷一，可與《月燈三昧經》比觀）。又說四種四事，能「疾逮斯定」。以八十句到五百三十五句來說明，可見菩薩的三昧，內容深廣，不是一法、一事、一時所能成就的。關於修學三昧的方便，如《首楞嚴三昧經》卷上(大正一五．六三三下)說：

「菩薩欲學首楞嚴三昧，當云何學？佛告堅意：譬如學射，先射大準；射大準已，學射小準；射小準已，次學射的；學射的已，次學射杖；學射杖已，學射百毛；射百毛已，學射十毛；射十毛已，學射一毛；射一毛已，學射百分毛之一分。能射是已，名為善射，隨意不空。是人若欲於夜闇中所聞音聲，若人非人，不用心力，射之皆著。如是堅意！菩薩欲學首楞嚴三昧，先當學愛樂心；學愛樂心已，當學深心；……」。

「首楞嚴三昧」，是十住地菩薩所得的三昧，要漸漸學習，漸漸深入，有次第漸深的必然性，不是少少學習所能成就的。或者見經上所說，菩薩成就三昧，所有廣大無礙的大用，而想直下就這樣的修習，這就難怪一般的學佛者，雖成立玄妙的理論，而修持卻不能不另求易行了！

關於三昧的修習，以念佛為修習方便的，有三月與七日的限期專修，如《般舟三昧經．行品》說：「一心念之，一日一夜，若七日七夜」，與《阿彌陀經》說相同。〈四事品〉是三月專修的，如說：「一者，不得有世間思想，如彈指頃三月；二者，不得睡眠三月，如彈指頃；三者，經行不得休息三月，除其飯食左右；四者，為人說經，不得望人供養」。三月專修，可能從安居三月的修行而來。《超日明三昧經》也說：現在諸佛目前立三昧（即般舟三昧），「一心定意三月」。《寶網經》說：「若奉最勝號，夙夜具七

日，彼眼致清淨，逮見無量佛」；「諷誦學斯典，數數當經行，常講具精進，滿足備三月」：雙取七日與三月專修二說。其他的三昧修行者，限期專修的不多，多數是出家者，過著獨處、阿蘭若、四聖種、頭陀行的生活。如《賢劫三昧經》說：「修學閑居，不捨獨（處）燕（坐）。……所在遊居，無所積積，度衣限食，不貪身命。性常清淨，恒行乞食，不捨止足，棄於眾會，不慕家業，不樂俗居」。「在閑居，靜樹下。……被三衣，常乞食，親求是，行三昧」。《思益梵天所問經》說：「是等行遠離，了達無諍定，獨處無憒鬧，常畏於生死，樂住於閑居，猶如犀一角，遊戲諸禪定，明達諸神通」；「不畜餘食，少欲知足，獨處遠離，不樂憒鬧、身心遠離。……常樂頭陀經行之法」。《大樹緊那羅王所問經》說：「聖種少欲知足寶心，集持戒故。莊嚴一切頭陀功德寶心，於諸眾生無有過故。少欲知足寶心，慧無（厭）足故。獨處寶心，身意寂靜故」。「阿練若處，是少事務無惱亂器。樂於寂靜，是諸禪定神通之器」。《慧印三昧經》說：「若有行者，在於空閑。……譬若如犀，常樂獨處。……常喜獨處，樂於清淨。……如是人者，能護尊法」。「欲成三昧，諦其行者，譬若如犀，常樂獨處」。《密迹金剛力士經》說：「行閑居業，所立要義，不失一心」。《決定總持經》說：「棄捐睡眠，樂處閑居，修止足德，專志經行，夙夜精進，無敢懈怠」。《菩薩念佛三昧經》說：「捨世眾諍論，常修出世法。……不遠阿蘭若，應求勝菩提」。隋代譯出的《月燈三昧經》說：「云何名不捨住阿蘭若處？所謂不棄策勤，樂於邊閑，及以叢林、巖穴、澗谷，愛樂於法，不與在家出家交遊，不著利養，斷除渴愛，受禪定喜故」。《觀察諸法行經》的決定觀察諸法行三昧，重於出家頭陀行，如說：「清淨活命常乞食，不捨頭多常次第，宿住空閑未曾離，當捨徒眾遠復遠，莫樂共住在家者，莫作雜亂出家人」。依上來的經說，可見三摩提為主的修行者，多數是住阿蘭若的頭陀行者。本來，「原始般若」也是從定引發的，被稱為菩薩的般若波羅蜜，是「菩薩（於）諸法無（所攝）受三昧」。說「諸法無受三昧」為菩薩般若波羅蜜的，是須菩提（Subhūti），須菩提是佛所稱讚的「無諍三昧人中最為第一」，無諍，正是阿蘭若的義譯。大乘三昧，是與般若相應的，般若為主導的，不但「菩薩諸法無受三昧」

是般若波羅蜜，如《佛印三昧經》(大正一五．三四三中)說：

「佛三昧名者，是摩訶般若波羅蜜經智慧印也」。

「寶住三昧」，或譯「寶如來三昧」，依此三昧而演出《寶如來三昧經》。「寶住三昧」的體用，如《大樹緊那羅王所問經》卷二(大正一五．三七三中——下)說：

「若有菩薩已逮得是寶住三昧，無世間寶、出世間寶而是菩薩不得自在。……所有一切出世間法，智慧為首，是故說言般若為眾經中王。……謂般若寶，是智慧寶，即是寶住三昧之體，若菩薩得寶住三昧，一切眾寶皆悉來集」。

智證大乘，本是般若與三昧不相離的，但在發展中分化了。三昧行者重阿蘭若頭陀行，非常精進，多數「捐棄睡眠」。修習般舟三昧，是常經行的。在行、住、坐——三威儀中修行而不睡眠的，如《賢劫三昧經》說：「修三品：一、經行，二、住立，三、坐定。化諸不調，從是超越，令其精進而無瑕穢」。《阿閦佛國經》與《持世經》，也有常住三威儀的行法。從這裡，看到大乘三昧行者，與聲聞禪行的不同。聲聞行者攝心入定，是以坐為主的。入定時，五識不起，沒有見色、聞聲等作用，唯是定中意識的內心明淨。傳說大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）入無所有處定，聽見象的吼叫聲而出定。入定，怎麼能聞聲呢？因此佛教界引起了諍論。依說一切有部（Sarvāstivāda），入定是不能聞聲的；有以為入定是可以聞聲的，在定中也可以引發語言的。《中阿含經》的〈龍相應頌〉，讚佛為大龍，「龍行止俱定，坐定臥亦定，龍一切時定」。巴利藏作行、住、坐、臥都在定中。這是讚佛的，佛由菩薩修行所成。菩薩三昧行的特色，不偏於靜坐，而在行、住、坐中修習，這是從這一思想系中引發出來的。維摩詰（Vimalakīrti）長者呵責舍利弗（Śāriputra）的宴坐說：「不起滅定而現諸威儀，是為宴坐」。一切威儀——行、住、坐、臥，都是宴坐那樣的與定相應，那就往來、舉止、語默、動靜，無不可以修定入定。《普門品經》的二十八三昧，正說明了無一法一事而不可以修入三昧的。依此修入，等到三昧成就，菩薩的大用無方，不是聲聞可比的了！

第三項 大乘慧學

「般若波羅蜜」，由部派佛教的「本生」而來。在部派所傳的「本生」中，如均分大地作七分等，只是世俗智慧的少分。《六度集經》對於般若波羅蜜，不像前五波羅蜜那樣，在敘述「本生」事例以前，先敘述其概要，可能是覺得這與菩薩般若不相稱吧！菩薩的般若——慧波羅蜜，是不取著一切（也不捨一切）的勝義慧。「諸法無（所攝）受三昧」的體悟，被確定為菩薩的般若波羅蜜，於是「智證大乘」從佛教界發展起來，終於成為佛法的大流！般若波羅蜜是菩薩行的主導者，布施等因般若而趣入一切智海，所以名為波羅蜜。不但是五度，在般若無所取著中，一切善法都是成佛的法門。般若不取著一切而了達一切，無著無礙，所以世出世間一切法，都是般若所能了達的。依於這一原則，所以「中品般若」，廣集一切行門、一切法門。般若是重於智證的，特重般若而集成廣大部類的，是「般若法門」。大乘的戒學、定學，幾乎所有的大乘經，都受到了「般若法門」的影響。甚至不屬智證而別有根源的「懺悔法門」，也有了「理懺」；信願往生的「淨土法門」，也與空慧相關聯。在大乘法中，不能不說般若是最根本的了！般若是不取著一切的勝義慧，不是世俗的智慧，卻是依世俗智而引生的，所以《攝大乘論》說：「非心而是心」。般若是世俗「心種類」，所以般若在發展中，現證無分別與世俗分別（聞思修的正分別）相聯接：依分別入無分別，依文字入離文字，依世俗入勝義，成為「般若法門」的方便。這些，在這「大乘慧學」中，略為論述。

般若，不是一般心識所可以了知的，也不是一般文字——語言文字、書寫文字所可以表示的，然而般若到底傳出了，表示了，也可以理解了。「原始般若」所說，是反詰的，否定的，而不是敘述說明的。既然說了，傳布了，就有聽聞般若、修學般若的。釋尊所說的「預流支」——「親近善士，多聞正法，如理作意，法隨法行」，是得預流（初）果的必備條件，也就是體悟般若所應有的條件。修學般若者，是：「若聞、受、持、親近、讀、誦、為他說，正憶念」，《大智度論》卷五六(大正二五．四六一上)說：

「聞者，若從佛、若菩薩、若餘說法人邊聞。……聞已，用信力故受；念力故持。得氣味故常來承奉；諮受故親近。親近已，或看文、或口受，故言讀；為常得不忘故（背）誦。宣傳未聞故言為他說；聖人經書，直說難了故解義；觀諸佛法不可思議，有大悲於眾生故說法。……住四念處正憶念中，但為得道故，不為戲論，名為正憶念」。

依《大智度論》的解說，經文應有「承奉」；承奉與親近，是對善知識——說法者應有的態度。「為他說」下，「解義」與「說法」，可能是「為他說」的內容。聞、受、持、讀、誦，是聞；正憶念——如理作意，是從正聞而起的正思。般若的修學者，還有書寫、供養、（寫經）施他三項。「下品般若」每說：「受持讀誦般若波羅蜜，如所說行」，如所說行是預流支的「法隨法行」。依《般若經》所說，般若的修學次第，是聽、受、持、讀、誦、正憶念、如說行，也就是從聞而思，從思而修，從修而向悟入。不過般若是大乘法，在修學過程中，或寫經、供養、施他，或為他說法解義。「為他說」般若，「中品般若」有了詳細的說明，如說：「說般若波羅蜜，教，詔，開，示，分別，顯現，解釋，淺易」。《大智度論》結論說：「能以十種為首說甚深義，是名清淨說般若波羅蜜義」。說般若中，有分別：「分別者，分別諸法是善是不善，是罪是福，是世間是涅槃。經書略說，難解難信，能廣為分別解說，令得信解」。「分別」是阿毘達磨論的主要方法，《般若經》已採用了。修學般若，也應用了「分別」，如《大智度論》卷四二(大正二五．三六六中——下)說：

「觀、修、相應、合、入、習、住等，是皆名修行般若波羅蜜。……聽聞、讀、誦、書寫、正憶念、說、思惟、籌量、分別、修習等，乃至阿耨多羅三藐三菩提，總名為行。是行中分別故，初者名觀，如初始見物。日日漸學，是名習。與般若相可，是名合。隨順般若波羅蜜，名相應。通徹般若波羅蜜，是名為入。分別取相有是事，名為念。常行不息，令與相似，是名為學。學已巧方便觀，知是非得失，名為思惟。以禪定心共行，名為修。得是般若波羅蜜道不失，是名住」。

觀、修、相應等，都是《般若經》所說到的。在思惟與修習間，有籌量分別，就是分別與尋思（推度），都是觀慧的作用。依文字而入離文字，依分別而入無分別，自「下品般若」以來，明確指示了慧學的修學方便，與聲聞的慧學方便相同。不過大乘的興起，在經典書寫的時代，所以增多了書寫、供養、施他的方便。甚深般若的慧學，淺易到人人都可以信奉了。

佛法，先有經而後有論書，論是依經而造的。在論究聲聞的論書時，我曾這樣說：「結集完成，佛教界的中心任務，就從結集而轉移到進一步的董理與發揚。對於散說而集成的一切經，作縝密的整理、論究、抉擇、闡發，完成以修證為中心的佛法的思想體系，也就是佛法的系統化」。重於慧學的聲聞論，是這樣的，大乘論也是這樣。慧學發展為論書，是適應佛教界的需要。論書發展以前，經中已有了論的特質與傾向。以聲聞經來說，「分別」，如《中阿含經》的〈分別誦〉，〈根本分別品〉。（法數的）「類集」，如《中阿含經》的《多界經》，《長阿含經》的《眾集經》、《十上經》、《增一經》、《三聚經》、及《增壹阿含經》。依這種傾向而發展起來，成為阿毘達磨論，而阿毘達磨的本義，當然是直觀法性（「對法」）的淨慧。現在說到大乘經，慧——般若的本義，當然是體悟法性的無分別慧，然在大乘經中，類集而成法數的，及分別抉擇而顯示「空」、「如」的，也就不少。西元二世紀集出的大乘經中，這一傾向，漸漸的顯著起來，實為未來大乘論的先聲。

六波羅蜜等菩薩行，經中大抵是隨機散說的，為了完滿的理解與憶持，有了綜合類集的集出。如《海龍王經》，說建立智慧的六度行，也就是安住般若而行六度，每一度都以十事來說明。《佗真陀羅所問如來三昧經》，說到七波羅蜜——六度與方便度，每一波羅蜜，以三十二法來說明清淨。有更為廣大類集的，如一、《諸佛要集經》，二卷，晉竺法護譯。經上說：佛燕坐三月。與十方恒河沙五濁惡世的諸佛，往東方普光世界、天王佛土，共同結集大乘法要。內容為：「如真諦遵崇諸法」，「發菩薩心」，「奉行六度無極」，「菩薩十住地」，「四十二字門」，「逮無所生了真諦法」。「諸佛要集」，是「中品般若」經義的要集，這是十方穢土大乘法的準繩。二、

《善臂菩薩經》，二卷，傳為姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯，今編入《大寶積經．善臂菩薩會》第二十六。全經說明菩薩「具足六波羅蜜」，為六波羅蜜的類集，內容極為詳備。三、《寶髻菩薩經》，二卷，晉竺法護譯，今編入《大寶積經．寶髻菩薩會》第四十七。

同本異譯的，有《大方等大集經．寶髻菩薩品》第十一，二卷，北涼曇無讖（Dharmarak□a）譯。同一部經，被編入不同的大部。依竺法護譯本的序分，及經文的內容，是不適合編入《大集經》的。這也是一部綜貫類集的部類，內容為四種淨行：「淨波羅蜜行」，是六波羅蜜。「淨助菩提行」，是四念處……八正道——三十七道品。「淨神通行」，是五神通。「淨調伏眾生行」，是菩薩攝化眾生的方便。「淨波羅蜜行」與「淨調伏眾生行」，與《大樹緊那羅王所問經》的淨七波羅蜜相當。四、《自在王菩薩經》，二卷，姚秦鳩摩羅什譯。異譯本名《奮迅王問經》，二卷，北魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）譯。《大智度論》曾引到這部經——《毘那婆那王經》。經說「菩薩摩訶薩有四自在法」：「戒自在」；「神通自在」；「智自在」是陰智，性(界)智，入智；因緣智，諦智；「慧自在」是義無礙智，法無礙智，辭無礙智，樂說無礙智。並說「欲入九地，為般若波羅蜜所護」的，能得「菩薩十力」，「菩薩四無畏」，「菩薩十八不共法」。

五、《阿差末經》，七卷，晉竺法護譯。異譯本名《無盡意菩薩經》，四卷，宋智嚴共寶雲譯，今編入《大方等大集經．無盡意菩薩品》第十二。《十住毘婆沙論》引這部經說：「寶頂經中，和合佛法品中，無盡意菩薩，於佛前說六十五種尸羅波羅蜜分」。「寶頂」是「寶積」的異譯，可見這部經，古代是屬於《寶積經》的。竺法護與智嚴的譯本序分，都與《大集經》序分不同。智嚴譯本在經末說：「此經名無盡意所說不可盡義章句之門，又名大集」；然竺法護譯本，沒有說「又名大集」。所以這部經，起初是不屬於《大集經》的。《無盡意經》說一切法不可盡，內容為：「菩薩心不可盡」，「六波羅蜜不可盡」，「四無量心不可盡」，「五神通不可盡」，「四攝不可盡」，「四無礙不可盡」，「四依不可盡」，「集助道(資糧)不可盡」，「道品（三十七）不可盡」，「定慧不可盡」，「總持辯才不可盡」，「

撰集四法不可盡」，「一乘道不可盡」，「修行方便不可盡」。總集菩薩的行門，極為詳盡，比《善臂菩薩經》、《寶髻菩薩經》，類集的法門更為廣大。

大乘行門的類集，有綜合條理的意義，都是慧學。而在般若（慧）波羅蜜的內容中，是透過般若性空的觀察，了達一切法門，也就是善巧一切法的類集。如一、《善臂菩薩經》說：說「知（種種）界」，「知五陰」，「知（內外）六入」，「知四聖諦」，「知十二因緣」，「知三世」，「知三乘」——七方便（善巧）。二、《無盡意菩薩經》說：「諸陰方便」，「諸界方便」，「諸入方便」，「諸諦方便」，「諸緣方便」，「三世方便」，「諸乘方便」，「諸法（有為無為）方便」——八方便。三、唐代所譯的《大寶積經．善德天子會》，說八善巧——「蘊善巧」，「界善巧」，「處善巧」，「緣起善巧」，「諦善巧」，「三世善巧」，「一切乘善巧」，「一切佛法善巧」。四、《持人菩薩經》，四卷，晉竺法護譯。姚秦鳩摩羅什再譯，名《持世經》，四卷。全經的內容為：「善知五陰」——陰、取陰；「善知性」(界)——十八界、三界、眾生界、我界、虛空界；「善知十二入」；「善知十二因緣」；「善知四念處」；「善知五根」；「善知八聖道」；「善知世間出世間」；「善知有為無為」——九善巧。五、《文殊師利問菩提經》也說：「智名善知五陰、十二入、十八界、十二因緣、是處非處」。六、《大樹緊那羅王所問經》卷二(大正一五．三七七中)說：

「善分別陰（應脫落一句）。善分別界，趣法界故。善於諸入，知分別故。善於緣法，知因住故。善於諸諦，知解滅故」。

陰、界、入、緣起、諦、道品，是原始結集的相應教法，與《雜阿含經》的原有組織相合。《持世經》的知念處，知五根，知八聖道，就是道品的主要部分。《中阿含經》的《多界經》說：「知界」、「知處」、「知因緣」、「知是處非處」；《文殊師利問菩提經》的「知是處非處」，是依《中阿含經》而來的。所以，般若是慧學，般若所知的，是一切法不可得，而在一無所得中，通達一切法門，主要還是原始佛教以來的法門。今依A.《雜阿含經》，B.《中阿含經》，C.《文殊師利問菩提經》，D.《大樹緊那羅王所問

經》（及《自在王菩薩經》），E.《善臂菩薩經》，F.〈善德天子會〉，G.《無盡意菩薩經》，H.《持世經》——八部經所說的內容與次第，列表如下：

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

陰

1 陰

1 陰

2 陰

1 蘊

1 陰

1 陰

界

1 界

3 界

2 界

1 界

2 界

2 界

2 界

入

2 入

2 入

3 入

3 入

3 處

3 入

3 入

緣起

3 緣起

4 因緣

4 因緣

5 因緣

4因緣

5 因緣

4 因緣

諦

5 諦

4 諦

5 諦

4 諦

道品

5 念處 6 根 7 聖道

4 是處非處

5 是處非處

6 三世

6 三世

6 三世

7 諸乘

7 一切乘

7 諸乘

8 一切佛法

8 諸法

9 有為無為

8 世間出世間

「善巧」，是對一切法應有正確的理解。大乘經中，七善巧、八善巧、九善巧的成立，大乘已到了類集、條理、解說的階段。

大乘經集出的極多，似乎彼此相通，但也有不同處，還有些反常的語句。如依文解義，會陷於自相矛盾的困境；如取此捨彼，必然會引起諍論。從前，聲聞聖典也有這種情形，所以古德分別四部為四種宗趣（四悉檀依此而來），以會通一切佛說。現在，大乘經紛紛傳出，對大乘經也應有正確的理解方針，這就是「五力」與「四依」。《大智度論》卷四八(大正二五．四〇九中)說：

「知佛五種方便說法，故名為得經旨趣。一者、知作種種門說法；二者、知為何事故說；三者、知以方便故說；四者、知示理趣故說；五者、知以大悲心故說」。

《大智度論》的「五方便」說，出於《思益梵天所問經》。佛的說法，依五種智力，所以有不同的說法。一、「知作種種門說法」，經作「言說」。佛說過去、未來、現在法，世間、出世間法（二法門、三法門、四法門）等，是依言說而安立的差別門，如幻如化，法相是不可說的。知道「諸有言說，不壞法性」，才能「於諸法無所貪著」。否則，著於文字名相，佛法成為對立的諍論門了。二、「為何事故說」，經作「隨宜」所說。「如來或垢法說淨，或淨法說垢」，為什麼這樣說呢？垢法說淨，是約煩惱無實性說（與聖道清淨不同）；淨法說垢，是約「貪著淨法」說的。煩惱即菩提，生死是涅槃，涅槃是生死，這一類反於常情的語句，都應這樣的去了解。如不了解隨機的適應性，以為垢法就是淨法，淨法就是垢法，那就誤解佛說的意趣而成為倒解了。三、「方便」：佛說善因得善報，修道得解脫，是為了勸眾生精進修行的。雖一切不可得，而能利益眾生，所以說：「菩薩於此方便，應勤精進，令諸眾生得於法利」。四、「示理趣」，經作「法門」。如《思益梵天所問經》卷二(大正一五．四一中)說：

「佛言：眼是解脫門，耳、鼻、舌、身、意是解脫門。所以者何？眼空，無我無我所，性自爾。耳、鼻、舌、身、意空，無我無我所，性自爾」。

上文所說的是空門，經中共舉十門：「空門，無相門，無作門，無生滅門，無所從來門，無所從去門，無退門，無起門，性常清淨門，離自體門」。《阿含經》說三解脫門，本經略舉十解脫門。於眼等一切法，了達一切法空，一切法不生滅，一切法性常清淨等；以此為門，悟入甚深義而得解脫。五、「大悲」：經上說三十二種大悲，扼要的說，佛見眾生於沒有生死中生死不息，沒有苦痛中苦惱無邊，引起無限悲心，為眾生說法，只為了利濟眾生。佛以五力說法，大概的說：「言說」是世間悉檀，「隨宜」是對治悉檀，「方便」是為人生善悉檀，「理趣」是第一義悉檀。這種種說法，都出於「大悲」——利益眾生的方便。知道這，佛法是利濟眾生的覺音，沒有諍論；否則依文解義，作道理會，不免類同世學，失去佛法的真正意義。從佛五力說法來理解大乘教法，是大乘經師的立場。

「四依」，如《無盡意菩薩經》說：「依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經，依法不依人」。《維摩詰所說經》，《諸佛要集經》，《弘道廣顯三昧經》，《自在王菩薩經》，也都有說到。「四依」，本是共聲聞法的，是聞思修慧學進修的準繩。佛法重智證，但證入要有修學的條件——四預流支，而四依是預流支的抉擇。如慧學應「親近善士」，但親近善知識，目的在聞法，所以應該依所說的法而不是依人——「依法不依人」。「聽聞正法」，而說法有語言（文字）與語言所表示的意義，聽法是應該「依義不依語」的。依義而作「如理作意」（思惟），而佛說的法義，有究竟了義的，有不徹底不了義的，所以「如理作意」，應該「依了義經不依不了義經」。進一步要「法隨法行」，而行有取識的行，智慧的行，這當然要「依智不依識」。「四依」是聞思修慧的抉擇，是順俗而有次第的。大乘經所說的「四依」，名目相同，而次第與內容卻改變了。「依義」，是依文字所不能宣說的實義；「依智」，是依不取相、無分別的智；「依了義」，是依平等、清淨、空、無生等了義；「依法」，是依法界平等。大乘以無生法性為本，依此來理解一切法；這樣的「四依」，顯出了大乘智證的特質。《持世經》說：「善知不了義經，於了義經中不隨他語，善知一切法相印，亦善安住一切法無相智中」。雖語句與次第小異，而內容也與「四依」相合。

以大乘聞思慧為主的，可以提到三部經。一、《持世經》，鳩摩羅什譯，四卷。晉竺法護初譯，名《持人菩薩經》，也是四卷。《持世經》的主題是：「云何菩薩摩訶薩能善知諸法實相，亦善分別諸法之相；亦能得念力；亦善分別一切法章句慧；亦轉身成就不斷念，乃至得阿耨多羅三藐三菩提」？「諸法實相」，是諸法實性。「善分別諸法之相」，是分別知不礙實相的假名諸法。「善分別一切法章句」，是對文句能善巧的分別。「念力」，是憶持不忘；不但現生能憶持不失，就是下一生，一直到成佛，都能憶持不忘。問題是法義與文句的分別與憶持，可見這是以聞思慧為重了。經中，說明善知法相，憶念不忘的種種功德，而要「善知諸法實相，……得阿耨多羅三藐三菩提者，當疾入如是法門，於是法門得智慧光明」。法門，就是分別陰方便，……分別有為無為法方便——九善巧。經文主體是九善巧的說明；對陰、

界等法門，「分別，觀察，選擇」，選擇是抉擇的舊譯。「分別、觀察、選擇」，是慧學，有論議的特色，但不是阿毘達磨式的，而是從分別、觀察、選擇中，通達一切法實相，而又了達一切假名。如《經》卷二(大正一四．六五四上)界善巧總論說：

「持世！如來以第一義故，於性(界)無所得，亦不得性相。持世！我於性無所斷無所壞，得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？第一義中無諸性。……持世！如來不說諸性相，亦不說諸法力勢。何以故？若法無所有，不應更說無所有性相。持世！如來亦說無所有性相，此中實無所說性相。持世！是名善分別諸性。菩薩摩訶薩得是善分別，能知一切諸性假名，能知世俗相，能知第一義相，能知諸性決定，能知世諦能分別諸相，能知隨宜，能知諸相合，能知諸相旨趣，能知諸相所入，能分別諸相，能知諸相無性，能令一切諸性同虛空性，亦於諸性不作差別，於諸性中不得差別不說差別，亦為眾生善說破壞諸性」。

二、《華手經》，十卷，鳩摩羅什譯。佛放光集眾，十方世界的菩薩來集會，都手持蓮華奉佛；佛將蓮華交與五百菩薩，五百菩薩散華供養十方三世一切佛。這一大段，文長四卷多，《華手經》是依此得名的。全經（除集眾）分二大類：為諸大弟子說；為諸大菩薩說。為大弟子說中，一、大迦葉（Mahākāśyapa）自說出家、見佛、受如來衣、共坐——當時的心境，佛稱讚為如空無著的真沙門行。二、佛為舍利弗（Śāriputra）說：「菩薩求法，盡能攝取一切佛法」。「求法」，「當學多聞、多聞方便」——正思、正念；「法及選擇法」。「樂深法故而求深法，亦為眾生說是深法」。「能捨一切所有而不望報」，「求法無所貪惜」，「不（違）逆甚深之法」；「常勤精進求法不倦」，「常隨法師恭敬供養」，「聞已隨順不違」——依這二種三事，當知是「為真菩薩心」。「正見」，「長愚癡」與「生智慧」。為菩薩說法，功德無盡。破壞菩薩心，得無邊罪；發菩提心，應觀心空相。發心求菩提者，應離，應行；「世世轉身不失正念，能如說行」，「能致一切最勝妙法」。「不能信受，毀壞菩提」；「能護佛道」；「心常喜悅，修道自慰」；「終不退轉無上菩提」。三、佛為阿難（Ānanda）說：「蓮華化

生」；「終不退失無上菩提」；「終不忘失無上菩提」。「聞所說法，通達意趣，能得智慧，得堪受法」，「具足威儀」；「常隨法師」；「廣為人說，而不為法之所傷害」；「如應求法」。凡佛為大弟子說的，都與聞法、求法、說法有關，極大多數是以四法來解說的。為大菩薩說的，主要是堅意（Sthitamati）菩薩。佛答堅意所問的，是「云何法？云何門？云何入」？佛並為說善知識相；能修習疾成三昧。堅意是《首楞嚴三昧經》的上首菩薩。在本經中，解說「入法門」通於入三昧門，受到《般舟三昧經》的影響。堅意是五百菩薩之一；立願修習法門，決不懈怠；是過去妙德太子的後身；得念王子的後身：堅意在本經中，是有重要地位的！本經有三處說到「正見」。說到乞兒選擇，選擇居士，選擇童子。選擇就是抉擇，這三位都名為選擇，表示了聞法分別抉擇深義。還有，這一法門，被稱為「攝一切法，斷眾生疑，令眾歡喜，菩薩藏經」，而《持世經》也名為「斷一切眾生疑，喜一切眾生心菩薩藏經」。這兩部經的內容不同，而重於法義的分別抉擇，可說是一致的。

三、《富樓那經》，三卷，鳩摩羅什譯，今編入《大寶積經．富樓那會》第十七。這部經為三人說：為大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）說行菩薩道時的大悲本生。為象手（Hastakā□avaka）說：答未來眾生的懷疑——「眾生未盡，而自滅度」？「正法滅故，……不度一切眾生」。這二大段，文字體裁，與為富樓那（Pūr□amaitrāya□īputra）說的不同。專就佛為富樓那說部分，有四大主題：發心樂行菩薩道；修集多聞如大海；能於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉；具攝一切功德。第二「修集多聞猶如大海」，是：「常能修集多聞寶藏，能於諸法得決定義，於諸語言善了章句」。如加上「於阿耨多羅三藐三菩提不退轉」，不等於《持世經》所說的，「能善知諸法實相，亦善分別諸法之相；亦能得念力；亦善分別一切法章句慧；亦轉身成就不斷念，乃至得阿耨多羅三藐三菩提」！《富樓那經》說：「能於阿耨多羅三藐三菩提不退轉」，要成就四法：「菩薩聞未聞法，思量義理，不即言非」；「菩薩真實精進，謂聞深經，通達其義，不違不逆」；「善知五陰、十二入、十八界、十二因緣故，則能成就無依止智」；「以是無分別慧

能知一切事」。在名稱上，《富樓那經》也名《菩薩藏經》；《攝一切法大海法門經》，與《持世經》及《華手經》，也有部分的類同。總之，這三部經，都以空無分別的體悟為究極，而著重於聞思法義的方便。

聞思修慧學中，文字陀羅尼是大乘的要行。「憶持文義」，「悟入實相」，「善巧說法」，都與文字陀羅尼有關。四十二字門，被集入「中品般若」，影響大乘佛法極深！在大乘經中，可以考見的，如《觀察諸法行經》，說「十六字所出陀羅尼」。文有四段：第一段「梵本亦少一字」；第四段所說十六字，沒有缺少。這十六字，在四十二字中，是1.阿字（a），3.波字（pa），4.遮字（ca），5.那字（na），7.陀字（da），10.沙字（□a），15迦字（ka），16娑字（sa），18伽字（ga），19他字（tha），20闍字（ja），25叉字（k□a），30車字（cha），33蹉字（tsa），41詫字（□a），42□字（□ha）。這是在四十二字中，選取十六字，次第也是前後相次的。竺法護所譯《賢劫三昧經》，也有十六字，是：「一曰無(阿)，二曰度(波)，三曰行(遮)，四曰不(那)，五曰持(陀)，六曰礙(沙)，七曰作(迦)，八曰堅，九曰勢(他)，十曰生(闍)，十一曰攝，十二曰盡(車)，十三曰蓋(蹉)，十四曰已，十五曰住(詫)，十六曰燒(□)。

」《賢劫經》的十六字，與《觀察諸法行經》的十六字，大致相合，只是少了「娑」字，末後第三卻多一「已」字。《賢劫經》說：「若解行是十六文字之教，逮得無量總持門地，解一切法而得自在」——以上是十六字陀羅尼。吳支謙所譯《無量門微密持經》，說「入八字義」，八字是「迹，敏，惟，棄，悲，調，滅，忍」，意義不明。這部經的異譯很多，依東晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）所譯《出生無量門持經》，八字是「波，羅，婆，迦，闍，陀，賒，叉」。在四十二字中，是3.波（pa），6.羅（la），8.婆（ba），15迦（ka），20闍（ja），22陀（dha），23賒（śa），25叉（k□a），次第也與四十二字相順。鳩摩羅什所譯《集一切福德三昧經》說：「有八字種子門，能成就於無盡辯才」。八字是：阿，闍（或作「蛇」），那，遮，婆，多，迦，摩。經說應略有錯誤，如說：「一切法闍字種子門，示第一義法故。一切法那字種子門，示字名色故。

一切法遮字種子門，示現一切法調伏故」。在《觀察諸法行經》中說：「波字，最勝義故。……那字，知名色生義故。陀字，調伏義故」。可見《集一切福德三昧經》的闍字，應該是波字；遮字，應該是陀字。這樣，八字的次第，就合於四十二字中，1.阿（a），3.波（pa），5.那（na），7.陀（da），11婆（va），12多（ta），15迦（ka），17摩（ma）的先後次第。——以上是二類不同的八字陀羅尼。《大集經．陀羅尼自在王品》，立八陀羅尼。第一，「淨聲光明陀羅尼」，是「於一字中說一切法。一字者，所謂為阿，阿者諸字之初。……於此一字說一切法。菩薩於此一字之中，說無量義，無有錯謬，不壞法界，不失字義」。第四，「大海陀羅尼」，從「無所有印」到「頗印」，共二十六字。比對四十二字，略有先後倒亂。竺法護舊譯《大哀經》，從「無印到究印」，共三十八字，也與四十二字的次第不順。還有，〈海慧菩薩品〉所說的「門句」，共二十九字。

前十八字，與四十二字的次第相合，如1.阿（a），3.波（pa），5.那（na），7.陀（da），10.沙（□a），12多（ta），15迦（ka），16娑（sa），18伽（ga），20闍（ja），22曇（dha），23奢（śa），24佉（kha），25叉（k□a），27若（jña），35吒（□ha），38蠍（ska），42荼（□ha）。以下還有從「迦」到「婆」十一字，不明。依趙宋異譯《海意菩薩所問淨印法門經》，前有十九字，多一「摩」字。以下與「迦」等十一字相當的，是「身寂靜門」等十四門。《大集經》所說的，在四十二字門次第外，別有法義附合在一起，這是比較遲一些集出的。

在聞思修慧學中，與字門陀羅尼相關聯，相參雜的「句」，大大發達起來，如《華手經》卷一(大正一六．一三〇上)說：

「我欲從佛問諸法門：金剛句門，重句門，不斷句門，修集一切諸法句門。若善男子、善女人學是句門，於一切法當得無礙眼智方便」。

《富樓那經》也一再說：「道句，門句，印句，本事句，金剛句，重句，不可動句，難得底句」；「四多聞本句，七種重句，十四門句」；「門句，陀羅尼句」。《大集經．海慧菩薩品》，立「門句，法句，金剛句」。《

集一切福德三昧經》，立「八字種子句門，八法句門，八金剛句門」；所說的「字種子句門」，與《大集經》的「法句」相當。然這些名目與內容，本來沒有嚴格的區別。先從「法門」及「解脫門」說起。門（mukha），依此而能體悟真理（正法，諦），得解脫，所以稱為門。《思益梵天所問經》卷二(大正一五．四一中——下)說：

「一切諸法，皆入是門，所謂空門，無相門，無作門，無生滅門，無所從來門，無所從去門（異譯合為一門），無退門，無起門（異譯合為一門），性常清淨門，離自體門。又，梵天！如來於一切文字示是解脫門。……於一切文字中，說聖諦、說解脫門。如來所說法無有垢，一切諸法皆入解脫，令住涅槃」。

「法門」，也就是「解脫門」，依「空」等八門，能顯示解脫，安住於涅槃。《文殊師利普超三昧經》中，文殊師利（Mañjuśrī）說「總持（陀羅尼）門」，內容為：「攬執諸法一切皆空，攬執諸法一切無相，攬執諸法一切無願，……審住本際(實際)，一切（住於）法界，一切諸法住於無本(如)，是謂總持。又族姓子！一切諸法譬若如幻，……分別諸法而如此者，是謂總持」，又說「不退轉輪」：「所以名曰金剛句跡，一切諸法皆悉滅寂」。別舉八句——「了空」，「無相」，「無願」，「法界」，「無本」，「離色欲」，「緣起行」，「察無為」者，「金剛句跡也，見諸法自然(自性)故」。《等集眾德三昧經》立八種「妙法句，覺了諸法悉為平等」。八法句是：「空印句」，「無相印句」，「無願印句」，「本際印句」，「法界印句」，「無本印句」，「猶如（幻等）印句」，「滅盡印句」。印（mudrā）是標相，是依此而顯示實義的。上面所說的，或稱「金剛句」，「印句」，「法門」，「陀羅尼」，內容都大致相同。這是依《般若經》而來的，如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六六上)說：

「甚深相者，即是空義，即是無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義」。

聲聞法說三解脫門，《般若》以空、無相、無作，與表示涅槃的不生滅、寂滅等相聯合，所以大乘（《思益梵天所問經》）說八解脫門了。「下品般若」以空等與不生滅、寂滅相結合；多說「如」；說如幻等譬喻。「中品般若」與「上品般若」，進一步的成立十四空、十六空、十八空、二十空；「如，法界，實際」三名，達到「真如」等十二異名；如幻等九喻、十喻。其他的大乘經，將甚深法相空等，與如、幻喻等相統一，表示了即幻即空，即空顯如的一貫觀察。「法門句」、「印句」、「金剛句」，依此而形成。「門」是能入的；「印」是顯示意義的；「金剛」（vajra）是不可破壞，不可動轉的。「句」（pada），是「足跡」義。在印度文字學中，「文」（vyañjana）是字母，如四十二字；文（字）的結合，成為「名」（nāma）；名的結合，成為「句」，是能表示意義的。在大乘法中，四十二字門，也都表示某一意義，所以字門也可稱為句了。《大寶積經．被甲莊嚴會》，立十六印：「虛空印」，「空閑印」，「寂靜印」，「無門印」，「無處印」，「性空印」，「無相印」，「無願印」，「無貪印」，「無生印」，「寂滅印」，「盡相印」，「法界印」，「無念印」，「離性印」，「涅槃印」——「於一切法無障礙門」。十六印的內容，與上說相同，而包羅要廣一些。《持世經》略說五門：虛空是一切法門，無斷是一切法門，無邊是一切法門，無量是一切法門，無際是一切法門。「能入是法門者，則入一切法門，則知一切法門，則說一切法門」。《華手經》說到了「法門」，「金剛句」，「法印」，「際門」，根本也是阿字，「如來說阿字門，入一切法」。雖然約義不同，有多種名字，但內容可說是一致的，都是顯甚深義，入一句而通達一切。《寶髻菩薩經》說，可以表達這一意義，如《大集經》卷二六(大正一三．一八三下)說：

「陀羅尼金剛句者，即是一句，如是一句，即攝一切法句，無盡法句。無盡法句，一切諸佛所不能盡，是故名為無盡法句行（「行」，疑衍）。無盡法句攝一切字，一切字者攝一切法句。……若不分別字句，法句，作句，是名陀羅尼金剛句」。

《大集經．海慧菩薩品》，與《集一切福德三昧經》，都說三種句。三種句中的「金剛句」，《集一切福德三昧經》是「八金剛句」：一切法「本淨句」，「無漏句」，「離巢窟句」，「無門句」，「普遍句」，「無去句」，「無來句」，「三世等句」。與上來所說的句義相同。〈海慧菩薩品〉的「金剛句」，參照異譯本，內容為：「自身是金剛句」，「無明是金剛句」，「五無間際是金剛句」，「貪際是金剛句」，「瞋際是金剛句」，「癡際是金剛句」；「一切眾生一眾生是金剛句」，「一切眾生心一眾生心是金剛句」，「一切佛一佛是金剛句」，「一切剎土一剎土是金剛句」，「一切法一法是金剛句」，「一切法佛法是金剛句」；「諸魔事業諸佛事業是金剛句」，「一切語言如來語言是金剛句」；「一切法無生是金剛句」，「一切法無起是金剛句」——十六句。〈海慧菩薩品〉的「金剛句」，除末後二句外，是「文殊法門」；《諸法無行經》也稱之為「真正金剛語句」。在大乘慧學的開展中，顯然有了分化的傾向。

如《思益梵天所問經》，說如來以五力說法。其中，四、「法門」，是一般所說的「門句」、「印句」或「金剛句」，是顯示究竟法義的。二、「隨宜」，如「垢法說淨」，「淨法說垢」；「布施（等）即是涅槃」；「貪欲是實際」，「瞋恚是實際」，「愚癡是實際」；「生死是涅槃」，「涅槃是生死」等，正與「文殊法門」所說相合。但這是「當知是為隨宜所說，欲令眾生捨增上慢故」。「文殊法門」的出格語句，依《思益經》說，只是適應眾生（或誘導他，或對治他）的隨宜說法，不是了義法門。與文殊有關的經典，也是這樣說的。如《大般若經．那伽室利分》說：「尊者所說，皆依勝義」；異譯本作「但說法界」。《決定毘尼經》說：「文殊師利所說之法，依於解脫。所依解脫心無去來，是故文殊師利說一切法心無去來。於心解脫生增上慢者，為除彼人增上慢故」。《文殊師利佛土嚴淨經》說：「文殊師利在深妙忍，所入深忍，不逮得道，亦不得佛，復不得心，以無所得，故不說之」。文殊依自證的勝義、法界、解脫而說，但是適應眾生機宜的，意義晦昧，如不經解說，是會引起誤解的，所以稱為「密意說」。

如〈善德天子會〉中，須菩提（Subhūti）問：「汝何密意作是說乎」？〈大神變會〉中，舍利弗問：「天子以何密意而作是言」？「文殊師利所說密語」。《大般若經．曼殊室利分》說：「如來不能現覺諸法」，「不能證諸佛法」，「不能證得無上正等菩提」，「不成一切功德，不能化導一切有情」：這些話，都是「秘密義趣」。在聞思修慧的立場，這是「隨宜」，是「密意」，也就是《思益經》的見地。後代的論師，是繼承這一思想的。而〈海慧菩薩品〉，稱之為「金剛句」——「名堅牢句，不壞句，不破句」，是以這一類語句為究竟的。般若學重於「遮詮」，而「文殊法門」所說，如「貪欲是實際」，「生死是涅槃」等，表現為肯定的「表詮」。表詮的肯定說，如認為「密意」，經過解說，可以會通而無礙於佛法；如傾向於表詮，作為積極的（妙有，顯德）說明，一般化起來（這是「隨宜」，是不應該一般化的），那就要面目一新了！「金剛」，「陀羅尼」，「字門」，「印」，「種子」，這一融合的傾向，就是「秘密大乘」的前奏。

不過，在大乘經中，「字門」，「陀羅尼」，都是法義的總持，以咒語為陀羅尼，大乘經中是稀有的！

卷015

第十五章 初期大乘經之集出與持宏

第一節 從大乘經自身去探求

「大乘佛法」的出現與（初期的）開展，上來雖已作了廣泛的論究，而「初期大乘」的傳宏與集出者，還需要試為解答，以答覆本書開端所提出的問題。大乘經的體裁，因襲了初期集成的《阿含》部類的形式，從「如是我聞，一時，佛在某處」起，是看作佛所說的。如「華嚴法門」，明明是菩薩們說的，也說佛在菩提場，佛在忉利天等，以表示是佛所說的；或菩薩在佛前說，是佛所印證同意了的。即使有些經中，說到佛滅五百年以後的事，也是作為佛所「懸記」（預言）的。對於初期大乘經，古人以為出於釋尊的時代，這種見解，是不能為近代學者所接受的。依我從佛法所得來的理解，大

乘經師的傳出經典，即使是編集，也決不以為是創作的，偽造的。因為大乘法義，在信仰上，修證上，都有所稟承，在不斷傳述中，日見具體而集錄出來。在集錄者的心目中，這是佛所說過的，從和尚、從前的大德傳下來的佛法。正如神教的先知們，自覺得受了神的啟示、感動，而將自己所說的，認為神所說的一樣。初期大乘行者，超越的佛陀觀，是信願的；甚深無差別的法觀，是智證的。在信仰的感覺上，智證的體驗中，一切迴向法界、迴向菩提、迴向眾生，自我消融於法界、菩提、眾生中，沒有留下集出者的名字，也沒有說到集出的時間與地區。明明是存在於現實時空中的印度佛教文化，而集出者是誰，時間與地區，卻沒有明確切實的說明。這就是初期大乘的特性，也是印度一般宗教文化的特性。所以研究這一論題，不能存有明確考定的想法。我以為可以採用近乎統計的方法，論證大乘佛經——時、地、人的一般情形。

解答這一問題，從大乘經自身去探求，是可以信賴的方法，因為初期大乘經所說的，到底會多少反映了當時印度大乘佛教，傳宏者與集出者的活動情形。不過也不能過分重視文字的記錄，因為這是宗教的典籍，包含了信願的，傳說（從佛教來，從印度民俗信仰中來）的，屬於自心感受的東西。所以對大乘經所說，探究大乘活動的實際情形，有些要加以了解和除去。如大乘經有他方淨土的傳述，除阿閦（Ak□obhya）佛土以外，都是沒有女人的淨土。沒有女性，也就無所謂男性，淨土中沒有男女眷屬的關係；衣食是自然而來的，也就沒有職業與生活問題；沒有國家的權力機構。這樣的淨土，淨土的佛教，只能是大乘行者的理想、希望，或出於禪觀的內心經驗，不能看作印度大乘佛教實際情況的反映。在大乘佛教中，表現為願生他方淨土；女人怎樣修行，下一生才能成為男子，或女人現生就轉變為男子（智證大乘不一定如此）。這是當時印度一般佛教界，面對雜亂苦惱的現實世間，社會重男輕女所引起的出離思想。如「文殊法門」，多為天菩薩說；「華嚴法門」多在天上說，他方來的菩薩非常多，而更多的是夜叉、龍王等天菩薩。這一類經典，充滿了信仰與傳說、禪觀心境的內容。「原始佛教」《雜阿含》的〈八眾誦〉，也有梵天、帝釋、夜叉等說法。《長阿含》的《闍尼沙經》，

鬼神《大會經》、《阿吒曩胝經》等，更多的鬼神來參加法會，這是「世間悉檀」，為了適應印度民俗的方便。信仰與傳說的大乘化，天（神）而是大菩薩的，或表示高深的——遠超過聲聞的境界，或表示大菩薩的方便善巧。這是當時大乘行者的理想與信仰，而不是印度初期大乘，傳宏者與集出者的形象。但理想中、信仰中的大菩薩的方便化度，突破了聲聞佛教，尤其是出家僧伽的謹嚴態度，沒有不可以成為度生的方便。這種理論與信仰，在初期大乘時代，不可能有太多的現實意味，但不斷的起著影響，將使未來佛教，引向一新的形態——「秘密大乘」。撇開這些理想、信仰與傳說，可以反映初期大乘實況的，如說菩薩行，初心菩薩應怎樣修學，以怎樣的身分來修學。初期大乘經中，說到佛與菩薩的「本生」很多，說到最初是怎樣發心，怎樣修行。這雖表現為過去久遠的，但是人間事，從「佛佛道同」的觀點，應該是多少反映了印度大乘初期菩薩行的情形。如說佛滅五百年以後佛教界的情形，這雖表現為未來事，其實正反映了當時佛教界——聲聞與菩薩，菩薩與菩薩間，曾經發生過的實際情形。我以為，將足以反映印度大乘初期實際情形的，分別敘述而加以對比，不但可以理解大乘佛教的實情，更明瞭大乘佛教內部所有的不同特性，初期大乘佛教的多樣性；綜合的說明了，真實存在於印度大乘初期的活動情形。

第二節 初期大乘的持宏者

第一項 出家菩薩與在家菩薩

佛法的修學者，原始佛教以來，有七眾弟子，有出家與在家的差別，對佛法的信解修行，是沒有太多不同的。不過出家的專精修證，比起事務繁忙的在家人，總是要方便得多。釋尊是出家的，弟子們「隨佛出家」的很多，出家僧也就成為住持佛法、宏傳佛法的主體，也就有了「信眾」與「僧眾」的分別。這一事實，一直延續下來。在釋尊時代，如質多（Citra）長者，能為出家與在家人說法，《相應部》中集為〈質多相應〉，共有十經。可見在家弟子，有智慧而能為出家眾說法，是從來就有的，不過佛滅以後，出家為主的佛教強化起來，質多長者那樣的在家弟子，也就少見了。「大乘佛法」興起，可說在家的恢復了佛教原始的地位，不論天菩薩與鬼、畜菩薩，人間

的在家菩薩，比釋尊的時代，似乎還要興盛一點。印度「大乘佛法」時代，負起宏傳大乘責任的，在史傳的記錄上，似乎還是不多。如西元五世紀初，法顯在印度所見的，華氏城（Pāaliputra）「有一大乘婆羅門子，名羅沃私婆迷。……舉國瞻仰，賴此一人弘宣佛法，外道不能得加陵眾僧。……婆羅門子（之）師，亦名文殊師利，國內大德沙門，諸大乘比丘皆宗仰焉，亦住此僧伽藍」。羅沃私婆迷（Raivatasvāmin），是在家婆羅門而宏大乘法的；與法顯同時西行的智猛，也見到了這位「大智婆羅門」。羅沃私婆迷的師長——文殊師利（Mañjuśrī），住在僧寺內，是出家的。唐玄奘（西元六二九——六四三）遍遊印度，也見到二位在家菩薩：在磔迦（Takka）國林中，見到一位年老婆羅門，「明中、百諸論，善吠陀等書」。玄奘從他「學經、百論、廣百論」。另一位是：勝軍（Jayasena）論師，「依杖林山，養徒教授，恒講佛經，道俗宗歸，常逾數百」。玄奘從勝軍學了二年的瑜伽學系的經論。在家而弘傳佛法的，這幾位是可信的史實，但並不太多。「初期大乘」的情形，試分別的來敘述。

《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》：阿彌陀（Amita）佛發心求菩薩道時，是國王出家作沙門的曇摩迦（Dharmākara）；往生阿彌陀淨土的「最上第一輩」，是「去家、捨妻子、斷愛欲行作沙門」的菩薩，中下輩往生的是在家人。出家的不一定往生彌陀淨土，而往生彌陀淨土的最上第一輩人，卻是出家而修菩薩道的。

《阿閦佛國經》：阿閦佛初發心時，是被稱為阿閦（Akobhya）菩薩的比丘。阿閦菩薩發願：「世世不常作沙門，世世不常著補衲之衣，世世作沙門以三法衣不具，乃至成最正覺，我為欺是諸佛世尊」。這是立願世世出家的菩薩，所以阿閦佛的淨土，「諸菩薩摩訶薩，於阿閦佛所下鬚髮（出家）」。異譯本說：「彼佛剎中諸菩薩眾，在家者少，出家者多」。阿閦佛淨土特重出家菩薩，比彌陀淨土的推重出家菩薩，更進一層！

《般若波羅蜜經》：「原始般若」的說法者，是「無諍三昧人中最為第一」的須菩提；為菩薩們說的般若波羅蜜，是「諸法無受三昧」：這表示了「原始般若」，是從阿蘭若比丘，專精修行的定慧中來的。「中品般若」說

菩薩的十地：「四地中應受行不捨十法，何等十？一者、不捨阿蘭若住處；二者、少欲；三者、知足；四者、不捨頭陀功德；五者、不捨戒；六者、穢惡諸欲；七者、厭世間心；八者、捨一切所有；九者、心不沒；十者、不惜一切物。……住五地中，遠離十二法，何等十二？一者、遠離親白衣；二者、遠離比丘尼；三者、遠離慳惜他家；四者、遠離無益談處」。四地與五地菩薩，是重於出家的。

《華嚴經》：〈淨行品〉從在家菩薩行，說到出家菩薩行。廣說出家行，處處「當願眾生」，比在家行，多出十倍以上，這是重於出家行的。〈十地品〉的四地與五地，說到從佛聽法以後，「復於彼諸佛法中出家修道」，與「中品般若」所說的相同。依《華嚴經》說：十地菩薩多作閻浮提王……摩醯首羅天王，多現國王、天王的在家身。然初地說：「是菩薩若欲捨家，於佛法中勤行精進，便能捨家、妻子、五欲，依如來教出家學道。既出家已，勤行精進，於一念頃得百三昧，得見百佛……」。二地也這樣說，不同的是「得千三昧，得見千佛」等。三地以下，簡略的說：「若勤行精進，於一念頃得百千三昧」等。十地菩薩是大菩薩，是「自在示現」的；多作國王、天王，然仍表示了出家修道的優越性。初地頌說：「住此初地中，作大功德王，以法化眾生，慈心無損害。統領閻浮地，化行靡不及，皆令住大捨，成就佛智慧。欲求最勝道，捨已國王位，能於佛教中，勇猛勤修習，則得百三昧，……化百土眾生，入於百法門」。在世間利濟眾生，王法的功德最大，然在智證中，三昧、神通等功德，還是出家的功德大。

《密迹金剛力士經》：密迹金剛力士（Vajrapāṇi），說菩薩與佛的「三密」。然佛在密迹宮中所說的，卻是善惡業報，緣起無我，捨家為道，成無放逸，如實知有無，四法印。依原始教法而開示菩薩道，「捨家為道」，依舊是修行者的要事。末了說：「有二比丘而為法師，一名智寂，二名持至誠」，護持佛的正法，就是佛與金剛密迹力士的前生。

《文殊師利佛土嚴淨經》：經上說：「開士當學追慕阿閦如來宿命本行菩薩道時，志願出家，樂沙門行，世世所生，不違本誓」。捨家有十種功德，所以「若有菩薩不捨大乘，慕度眾生，當追樂出家之業」！這是重於出家

行，以阿閦菩薩的大願為師範的。

《富樓那經》：在富樓那（Purā□a）提出的問題中，有「云何樂出家，閑靜修空智」？佛答說：「菩薩摩訶薩能離五欲，常樂出家，心順出家，趣向出家。不貪五欲得出家已，離諸憒鬧，遠處山林，不失善法。菩薩成就此第二法，則能具足一切功德」。那羅延（Nārāya□a）法師比丘宏法（彌勒的前生）；長者子摩訶耐摩陀，從那羅延聞法出家，就是橋越兜菩薩的前生。陀摩尸利王子出家作比丘；死後轉生為得念王子，出家作比丘；再轉生為長者子耶舍，出家為比丘；又轉身為王子導師，出家作比丘，以後世世都出家。佛滅後，宏傳佛法的，都是法師比丘。

《法鏡經》：從菩薩的在家行，說到出家行。由於在家生活的不理想，引起厭患情緒而趣向出家，經中有深切的敘述。有五百理家(居士)發大心，去家為道。

《幻士仁賢經》：幻士得授記，「從佛求出家」，佛命彌勒（Maitreya）為他落髮，並說出家的真意義。

《須賴經》：須賴是一位在家菩薩，引導眾生學佛道。末了，國王發願為「佛比丘僧守園給使」（作「淨人」）；「坐中五百長者、居士、五百梵志、五百小臣，聞王誓願如獅子吼，皆發無上正真道意，一切捨欲，以家之信，離家為道，欲作沙門」；須賴也現了出家相。

《須摩提菩薩經》：須摩提是郁伽長者女，年八歲。說「法無男無女」，以諦語「便成男子，頭髮即墮，袈裟著身，便為沙彌」。

《阿闍貰王女阿術達菩薩經》：阿術達(無憂愁)王女，年十二歲，難聲聞大弟子，說深法。後來在佛前，「女人變為男子形，復現比丘僧」，與《須摩提經》相同。

《遺日摩尼寶經》：佛依大乘深義，說真沙門法，並巧妙的調伏了增上慢比丘。「爾時，百二十萬人，及諸天、鬼神、龍皆得須陀洹道，千三（二？）百比丘皆得阿羅漢道」。這是菩薩道與聲聞道並暢的經典。

《賢劫三昧經》：經說「了諸法本三昧」。長者子曜淨廣心，見佛聞三昧法，就「不貪居業，出為沙門」，是一切功德莊嚴如來的本生。擇明（普廣意）輪王聽了三昧，也「棄國捨城，不貪四方，除去鬚髮，被法袈裟，行作沙門」。修學「了諸法本三昧」，是通於在家、出家的，但「佛曉了解是三昧定，如吾本學此三昧法，不可居家」。「見六十姟諸佛正覺，各從諸佛所聞是三昧，皆棄捐出家作沙門，普得斯定」。宏傳三昧的，除如來以外，如無量德辯幢英變音法師（大目如來的前生），無限量寶音法師（阿彌陀佛的前生），都是出家的法師比丘。

《寶髻菩薩經》：極妙精進比丘，忍受長期的種種毀辱，終於感化了業首太子。極妙精進比丘，是釋尊的前生。

《寶網經》：佛為寶網童子說六方六佛，「梵天億數，及與童子，……我等末世當為比丘，志強無畏，當以此經，在於郡國、城郭、縣邑，頒宣斯經」。

《文殊師利現寶藏經》：文殊師利教化薩遮尼犍子的弟子們，與大眾到祇園來見佛。薩遮尼犍子來，「時萬二千人與尼犍子俱去，其餘者皆得神通，世尊悉下鬚髮為比丘也。……是萬二千人，皆當於彌勒如來下鬚髮作沙門。……薩遮尼犍子當於彌勒如來作弟子，智慧最尊，譬如我第一弟子舍利弗」。文殊師利的教化，使外道或遲或早的都趣向出家。

《持世經》：王子無量意、無量力，供養佛與比丘僧，然後「於佛法中俱共出家。……佛法末後千歲之中，其二人以本因緣故，復得出家，學問廣博，其智如海」。「寶光菩薩……盡其形壽，常修梵行。……五百世中，常生人間，出家學道」。無量意菩薩「始年十六，出家學道」；值遇二十億佛，都「常識宿命，童真出家，修行梵行，常得念力」。《持世經》付囑跋陀羅(賢護)等五百菩薩，及彌勒菩薩，在佛滅後五百歲惡世中，護持宏通，而所說過去事緣，修學與宏傳的，都是出家的菩薩。

《梵志女首意經》：首意女「壽終之後，當轉女身；至八十四億劫，不歸惡趣。供養六萬諸佛世尊，出家為道，志于沙門」。

《心明經》：梵志靜住，「佛即納受以為沙門，鬚髮則除，法衣在身」。

《魔逆經》：文殊依勝義自證說：「吾於諸法不行善哉，亦復不行非善哉」，而以「奉行禁戒未曾缺漏」，「常處閑靜其心寂寞」，「修四賢聖(四聖種)止足知節」為善哉。如不從魔教，得二十事，能「逮得經典，至佛大道」。二十事中，有「世世所生常懷道心，當得出家而為沙門，致閑不懅」，也是推重出家菩薩行的。

《海龍王經》：問答菩薩四十九事中，「聞能奉行」，「具出家德」，「離居(出家)順戒」，「棄於重擔」，「常處樹下」，「樂處閑居」，「而獨燕處」，「離諸諛諂」，「具出家慧」——九事，都是出家菩薩行。無盡福王從佛聽了寶事三昧，「出家為道而作沙門。諸子亦然，皆作沙門。時國人見王棄國，六萬人悉為沙門」。無盡福王是海龍王菩薩的前生。

《慧印三昧經》：慧上輪王從如來聞法，「悕望三昧」，所以「即便棄國，剃去鬚髮，因入深山，受行正戒」。等到佛涅槃以後，「為一切人說（慧）印三昧」：這是阿彌陀佛的前生。「爾時，（輪王的）千子，是（賢）劫得佛。今大眾會於我前者，時皆棄家，悉為比丘」。經說菩薩於未來護法，而法門的傳授，是以出家菩薩為主的。

《諸法無行經》：淨威儀法師比丘，是大乘行人；有威儀比丘，近於聲聞行者。菩薩比丘喜根，是重於實相無所得的；「比丘法師行菩薩道」的勝意，是重於禁戒、頭陀行、禪定的。這二則本生，是菩薩與聲聞，菩薩與菩薩間的不同，反應了佛教界的實際情形。大乘法的宏傳者，都是菩薩比丘法師。

《華手經》：經中所說過去及當時的事緣極多。如聞力輪王從佛聞法，將一切都施佛及僧，「既奉施已，出家為道」，無數人都跟著出家。聞力輪王，是東方轉法輪菩薩的前生。無憂與離憂——二位王子發心，論「真菩提心」，「於安王佛所出家修道」。妙德太子厭離五欲，從安王佛出家，無量數人，及健德王也發心出家，這是釋尊與堅意菩薩的本生。堅眾居士從（佛滅後的守法藏人）聲明法師求法。死後，值大肩佛，「於大肩佛法中出家」。

其次，又值遇須彌肩佛，「於佛法中出家」：堅眾居士是錠光佛的前生。得念王子發心出家，克服魔王的誘惑破壞，而「於德王明佛法中出家」。那時，父王也出家，就是釋尊的前生。魔王受得念王子的影響，也真誠出家而免了地獄的苦報。選擇居士出家，修行梵行。選擇童子出家，論「真出家」法。法行王子為父王說治國不清淨。王子出家，王及夫人等也於法中出家。法行王子是釋尊的前生。以上，都是出家的。經中雖也說：利意長者子從妙智法師比丘，聞法發大菩提心；樂法王子求法；乞人選擇從佛發心；樂善長者從違須羅比丘法師聞法供養，都沒有出家，然利意、選擇、樂善，都是從佛與菩薩比丘處聽法的。

《佛昇忉利天為母說法經》：月氏天子，「生兜率天彌勒菩薩所。……彌勒菩薩成正覺時，……捨家之地，離家為道，行作沙門，啟受經法，盡其形壽，常持正法。佛滅度後，而以此法將濟群生」。

《大樹緊那羅王所問經》：寶住三昧所應修集的八十種寶心中，有「常出家寶心」，「聖種少欲知足寶心」，「莊嚴一切頭陀功德寶心」，「獨處寶心」。在戒波羅蜜中，說到「調伏出家，是名為戒」；「堅欲修行，是名為戒」；「決定少欲及與知足，是名為戒」；「樂修頭陀，是名為戒」。三十二菩薩器中，也有「出家是離縛礙之器」，「阿練若處是少事務無惱亂器」。這些，都表示了出家的重要。還有大樹緊那羅王的「本生」：尼泯陀羅轉輪王，供養寶聚如來及菩薩僧，發無上真正道心。「捨於王位，……彼佛法中，剃除鬚髮，以信出家。……寶聚如來初中及後所說諸法，悉能受持」。千子中，除了最小王子，其他的也都次第出家。

《維摩詰所說經》：月蓋王子從藥師佛出家，修菩薩行，是釋尊的前生。

《般舟三昧經》：過去時，「須達長者子聞是（般舟）三昧已，大歡喜，即悉諷受，得作沙門」。過去「閻浮提有比丘高明，名珍寶，是時為四部弟子——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷說是三昧。梵摩達太子……發意求佛道，時與千人俱，於是比丘所，剃頭作沙門。即於是比丘所，從索學是三昧，……自守學，復教他人學」。過去「有比丘名和輪，其佛般泥洹後，是

比丘持是三昧」。

《阿闍世王經》：文殊與釋尊的本生：慧王比丘法師，引導小兒離垢王供佛、發心。後來，小兒與「父母及五百人，悉發阿耨多羅三耶三菩心，悉於阿波羅耆陀陀佛所，皆作沙門」。

上面所引的大乘經，或是龍樹論所曾引述的，或是西晉竺法護所曾譯出的，都是初期大乘的聖典。在這近三十部經中，也有泛說菩薩於末世護持，而在佛與菩薩的本生中，所說的菩薩行中，出家菩薩是宏傳佛法的法師。當然，在初期大乘經中，也有推重在家菩薩，在家菩薩而宏傳教法的，如：

《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》：經上說：「在家菩薩是名正士，亦名大丈夫，亦名可愛士夫，亦名最上士夫，亦名善相士夫，亦名士夫中僊，亦名吉祥士夫，亦名士夫中眾色蓮華，亦名士夫中白蓮華，亦名士夫正知者，亦名人中龍，亦名人中師子，亦名調御者！菩薩雖復在家，而能成就種種功德，常樂利樂一切眾生」。對位登不退轉的在家菩薩，特別給以種種的讚歎；唐譯《大般若經》第四、第五分，也有類似的讚歎。這是「下品般若」，西元七世紀以下的譯本，然在漢、吳、晉及鳩摩羅什譯本，「中品」與「上品般若」各譯本，雖有在家而得不退轉的，卻缺少這一段讚歎，可見是後代增入的。

《法鏡經》：從在家菩薩行，厭惡在家而說到出家菩薩行，末後說：「甚理家(郁伽長者)報阿難曰：我不以為貪慕身樂，欲致眾生樂故，我以居家耳。又如來者自明，我彼以所受堅固（戒）而居家。彼時眾祐(世尊).....阿難：於是賢劫中，以所成就人，多於去家開士者。.....去家修道開士者，千人之中不能有德乃爾，此理家者而有是德」。郁伽長者在家而修出家戒，功德比出家菩薩更大！這不是泛說一般在家菩薩，而是修出家戒（離淫欲）的在家菩薩。不出家而生活如出家人一樣，這是值得讚歎的。現在家身，攝化眾生的方便，比出家菩薩要廣大得多。《中阿含經》的《鞞婆陵耆經》說：陶師難提波羅，在家而過著出家的生活，得到佛的讚歎。強迫他的好友優多羅童子去見佛、出家，優多羅就是釋尊的前生。這可見在家而出家行的，是一

向受到稱歎的。在家而出家行的郁伽長者，值得稱歎，然就全經來說，還是推重出家菩薩的。

《須賴經》：吳支謙初譯。現存曹魏白延，前涼支施崙所譯的《須賴經》；唐菩提流志所譯的，編入《大寶積經》〈善順菩薩會第二十七〉。須賴是舍衛國的貧人，人稱「貧須賴」，所過的生活，與出家人一樣。他每日三次去見佛，「每詣佛時，無數百人常從與俱」。須賴嚴持五戒，過著極貧苦的生活，不以為貧，反以波斯匿王為最貧乏者。佛為須賴授記，法會中出家的極多，須賴也出家為沙門。須賴是在家菩薩，引導大眾來見佛，在傳宏佛法上，仍處於從旁贊助的地位，歸向於出家的佛教。

他方菩薩、天菩薩、夜叉等鬼畜菩薩以外，以在家的「人菩薩」為主體的，也有不少的經典。如《長者子制經》，《須摩提長者經》，《私呵昧經》，《菩薩生地經》：佛為在家弟子說法，聽法後發大心，佛為他們授記。這是從佛修學，沒有宏傳佛法的跡象。如《梵志女首意經》，《幻士仁賢經》，《阿闍貰王女阿術達菩薩經》，《龍施女經》，《須摩提菩薩經》，末後都從佛出家，也就是歸向出家的佛教。《大淨法門經》，上金光首淫女與毘間長者子，因文殊的教化而悟入，佛為他們授記，也沒有弘傳佛法的意義。有弘法意義的，如《順權方便經》的轉女身菩薩，難問（來乞食的）須菩提，是一位方便善巧化導的大菩薩。佛說：「轉女（菩薩）從阿閦佛所，妙樂世界沒來生此，欲以開化一切眾生，順權方便現女人身」。與《順權方便經》相同的，是《維摩詰經》。「有國名妙喜，佛號無動(阿閦)，是維摩詰於彼國沒而來生此」。維摩詰現長者身，方便化導，也責難聲聞十大弟子。《離垢施女經》：波斯匿王女離垢施，責難來乞食的——聲聞八大弟子、八大菩薩，使他們默然無言。然後與大眾見佛，問菩薩行。原來離垢施女的發心，比文殊師利還早得多。《無垢賢女經》：女在母胎中叉手聽經，鳥獸蟲也都在胎中聽經。女生下來，生在蓮華中，是「從東南方捭樓延法習佛所來」的；佛讚他「汝於胞胎，為眾生作唱導」。無垢賢女，離垢施女，轉女身菩薩，維摩詰長者，有以在家菩薩身，攝化眾生，宏傳佛法的意義，但都是乘願再來的大菩薩。

在家菩薩而有傳宏佛法意義的，如《般舟三昧經》，颰陀和（Bhadrapāla，譯義為賢護）為首的八大菩薩，宏持般舟三昧。般舟三昧——觀佛色身的念佛三昧，是佛為賢護說的。佛說：「是颰陀和等（八人）於五百菩薩人中之師，常持中正法，合會隨順教，莫不歡喜」。「颰陀和……和輪調菩薩共白佛言：佛般泥洹去，卻後亂世時，是經卷者，我輩自共護持，使佛道久在。其有未聞者，我輩當共為說教授。是深經世間少有信者，我曹悉受之」。賢護等八大菩薩，受持、傳宏般舟三昧，有明確的文證。《般舟三昧經》以外，說到八大菩薩的，還有《賢劫三昧經》，《阿闍貰王女阿術達菩薩經》，《八吉祥神呪經》。《八吉祥神呪經》說：「若有急疾，皆當呼我八人名字，即得解脫。壽命欲終時，我八人便當飛往迎逆之」，八大菩薩在傳說中，已成為法身大士了。在大乘佛法的開展中，賢護等八大菩薩成為「賢護之等十六正士」，如《持心梵天所問經》，《菩薩瓔珞經》，《華手經》，《寶雨經》，《觀察諸法行經》，《大方廣如來秘密藏經》，《大寶積經》的〈無量壽如來會〉，〈淨信童女會〉，〈賢護長者會〉。從八菩薩而為十六菩薩，暗示了經典集出的先後，在家菩薩的日漸增多。賢護等八大菩薩，依《般舟三昧經》，都是中印度六大城人。大乘經中傳說極盛，每說賢護菩薩等護持佛法；原始的八人說，應有多少事實成分的（不一定是八位，八與十六，都是佛教的成數）！

《般若經》與《華嚴經》的求法故事，都有在家菩薩持法宏法的形跡。《般若經》中，薩陀波崙（Sadāprarudita）是現在大雷音佛所的他方菩薩。從前，薩陀波崙以在家身，勤求佛法。那時，為薩陀波崙說法的，是曇無竭(法涌)菩薩。曇無竭（Dharmodgata）是眾香城（Gandhavatī）的城主，在高臺上，供養「黃金牒書」的般若波羅蜜；又為大眾說般若波羅蜜。「下品般若」說書寫經卷與供養經卷的功德；曇無竭菩薩的「黃金牒書」，作種種供養，可見書寫經卷與供養的風氣，非常的隆盛！這雖然傳說是過去事，但應該反應了「中品般若」末期，「般若法門」在北方（眾香城就是犍陀羅）宏傳，有在家菩薩法師的那個事實。《華嚴經》的〈入法界品〉，敘述善財（Sudhana）童子向南方求法的歷程。首先參訪的三位比丘，代表了三寶，

以下多數是在家的善知識。〈入法界品〉受到菩薩「本生」的影響，是菩薩本生的大乘化。傳說的釋尊「本生」，在修菩薩道時，多數是在家身。還有，大菩薩的方便善巧，在人間，是以不同身分、不同職業，遍一切階層而從事佛法的化導。〈入法界品〉的善知識，都是法身大士的方便教化，充滿了理想的成分。多數是在家菩薩的化導，不可能符合實際。不過這一理想，會多少反應現實的佛教，至少，在家菩薩（並不一切都是在家的）的宏傳佛法，在南印度是曾經存在的。《般若》與《華嚴》的兩大求法傳說，約集成於西元一五〇年前後。

上來詳細的檢討了初期大乘經，可以肯定的說：初期大乘的傳宏者，多數是比丘，也有少數的在家人。現在要進一步論究的，是通於在家、出家的「法師」。《道行般若波羅蜜經》卷四(大正八．四四三下)說：

「若善男子、善女人為法師者，月八日、十四日、十五日說法時，得功德不可復計」！

說法的「法師」，是善男子、善女人。《放光般若經》與此文相當的，也說：「善男子、善女人為法師者，若月十四日、十五日說般若波羅蜜時，……所得功德不可復計」。《法華經．法師品》也說：「若善男子、善女人，於法華經乃至一句，受持、讀、誦、解說、書寫、種種供養」。善男子、善女人，一般解說為在家的善信，所以宏傳大乘的「法師」，或以為在家人多；或以為大乘出於在家人。然「原始般若」，出於阿蘭若行的「諸法無受三昧」。《阿閦佛國經》，阿閦菩薩立願，「世世作沙門」；提到了說法的「法師比丘」。《阿彌陀經》，最上第一輩的往生者，是「沙門」。支謙譯的《阿闍世王經》，說到「明經比丘」；異譯《文殊師利普超三昧經》，作「有一比丘而為法師」，從初期大乘而譯出較早的來看，說傳宏者以在家為多，或出於在家人，是難以想像的。「法師」是漢譯，原語為dharma-bhā□aka。bhā□aka，律典中譯為「唄」、「唄□」，是比丘的一類。

上面曾說到：「唄□」是與音聲有關的，傳到中國來，分化為讀誦經典的「轉讀」，歌讚三寶的「梵唄」，宣說佛法的「唱導」。讀誦，歌頌，（唱導）說法，都是「唄□」。南傳《彌蘭王問經》，佛法中有種種不同的比丘，如「說法師，……本生誦者，長部誦者，中部誦者，相應部誦者，增支部誦者，小部誦者」。「誦者」，就是 bhā□aka（唄□）。「唄□」也可以說法，如《四分律》容許「歌詠聲說法」。但「唄□」的說法，與純正的「說法師」（dharmakathika）不同，如中國講經的「法師」，與連唱帶說的「俗講」不同。在部派佛教的比丘中，有「唄□」一類，讀誦、歌頌或說法（有不許以歌詠音說法的）。唄□比丘，在大乘法中就是「法師」——法的唄□者，「法師」是從「唄□比丘」演化而來的。《般若經》說「善男子、善女人為法師者」，這是《般若經》的通俗化。「原始般若」是智證的「諸法無受三昧」，一般人是難以信受持行的。如「下品般若」〈初品〉，主要是「原始般若」。

「釋提桓因品第二」，勸大眾發菩提心，修學般若。但一般聽眾，覺得「須菩提所說所論，難可得解」；「須菩提欲令此義易解，而轉深妙」。於是「塔品第三」到「佐助品第六」，提出了淺易可學的方便：一方面，說般若的現世功德，後世功德，以誘導激發聽眾的信仰與追求。一方面，以聽聞、受持、讀、誦、解說、書寫、供養、（將經卷）施（與）他，正憶念、如說行，為修學般若的方便，也就是聞、思(憶念)、修的方便。當時，經典的書寫流行，所以有的寫經，供養經典，將經典布施他人；而聽聞、受持、讀、誦、解說、正憶念、如說行，是《阿含經》以來固有的方便。正憶念，如說行，是初學者所不容易修學的，所以「般若法門」的通俗化導，聽聞而外，重視受持、讀、誦、解說（為他說）、書寫、供養了。受「般若法門」影響的《法華經》，也說受持、讀、誦等，被稱為「五種（或說「六種」）法師」。所以「般若法門」的持宏，有淺深二層：淺的重於聞——受持、讀、誦、解說、書寫、供養、施他，主要是一般善男子、善女人。

深的重於思、修——思惟、習、相應、安住、入，經中多稱之為菩薩。善男子、善女人，是一般人而引使趣向菩薩道的。「般若法門」的攝化，以

善妙的音聲來讀誦，讓大眾聽（中國稱為「轉讀」）；或以妙音說法（中國稱為「唱導」）；或書寫經卷供養。讀誦、說法、書寫者，稱為「法師」——法的唄□者。「唄□」本是比丘的一類，所以「法師」而通於在家、出家，應該是從比丘「法師」而演化到在家的。「般若法門」初傳，除少數的深忍悟入外，在固有的部派教團中，即使相當同情，也不容易立刻改變，所以大乘初興，菩薩比丘是少數，在僧團中沒有力量，每每受到擯斥，這是大乘經所明白說到的。般若太深，而固有教團中又不容易開展，所以般若行者，在六齋日，展開通俗的一般教化，攝化善男子、善女人。對於讀、誦、解說——攝化一般信眾的「法師」，由於菩薩比丘還少，信心懇篤，理解明徹而善於音聲的善男子、善女人，就出來協助而成為「法師」。在家眾中，也可能有傑出優越的「法師」。

信受「般若法門」的善男子、善女人多了，影響固有教團，等到「菩薩比丘」、「菩薩比丘法師」多起來，善男子、善女人，終於又成為大乘佛教的信眾（如婆汰私婆迷、勝軍論師那樣的在家菩薩，到底是絕少數）。

以善男子、善女人為「法師」的「般若法門」，是一般的攝化，不能說「般若法門」是重於在家的。經說受持、讀、誦、解說、書寫、供養時，說善男子、善女人，而深一層說到阿鞞跋致(不退轉)菩薩，明顯的有出家菩薩。經說阿鞞跋致相，多數可通於在家、出家，但說到「在家（不退）菩薩」，對淫欲有深切的厭患情緒；這是傾向出家的，與《法鏡經》、〈淨行品〉一樣。惡魔說菩薩「有頭陀功德」。惡魔「見菩薩有遠離行」，讚歎他，於「是菩薩從遠離所，來至聚落，見餘比丘求佛道者，心性和柔，便生輕慢」：這是求菩薩道的，有阿蘭若住與（近）聚落住比丘的明證。在論阿毘跋致菩薩時，簡別了不退的在家菩薩，是厭患情欲的（與郁伽長者相同），並明確說到了阿蘭若住與聚落住的菩薩比丘，表示了精勤修持的菩薩，是以出家為重的。以受持、讀、誦、解說、書寫，為攝化善男子、善女人的方便，「般若法門」所倡導的，為多數大乘法門所採用。如《阿閦佛國經》，重於出家的菩薩。末後說：「若有善男子、善女人，諷誦阿閦佛德號法經，聞已即持諷誦，願生阿閦佛剎」；並說到處去求訪，書寫。「其有受是德號法經，當

持諷誦，復出家學道離罪」。從在家受持諷誦，到出家修道，是修學的過程。又《阿闍世王經》說：「若男子、女人，……其有諷誦、讀阿闍世品者，若恭（敬）、若（承）事、若諷誦、為一切（人）說」。《伅真陀羅所問如來三昧經》說：「不如男子、女人，奉行菩薩事，而晝夜各三諷誦、讀，若為人說是法中事，其德出彼上」。《維摩詰經》說：「是賢者子、賢者女，受此不思議門所說法要，奉持、說者，福多於彼」。「若賢者子（賢者女）心入是輩經者，當令手得，恣所念取，若念受持如是輩經，傳示同學，廣說分明」。《首楞嚴三昧經》說：「若求佛道善男子、善女人，……聞是首楞嚴三昧，即能信受，心不退沒，不驚不畏，福勝於彼。……何況聞已受持、讀、誦，如說修行，為人解說」！早期傳譯的幾部經，對於發心、聽聞、受持、讀、誦等，都說到了善男子、善女人。這一通俗的攝化信眾方式，似乎一直流傳下來。現代中國佛教的「誦經」——為信眾誦，教信眾自己誦，也還是這一方法的演化而來呢！

第二項 阿蘭若菩薩與塔寺菩薩

「阿蘭若」是遠離塵囂的靜處，也有多數人共住的，但這裡指「獨住」、「遠離行」者，個人或少數人專精修行的。「塔寺」，山林深處也有塔與寺院，但這裡指「聚落」或「近聚落住」的，多數人共住而又近在人間的。「阿蘭若比丘」、（近）「聚落比丘」，佛教界早已有了，「大乘佛法」興起，出家菩薩也就有了這二類，如《法鏡經》所說的那樣。這二類，有不同的特性，阿蘭若菩薩重於修持；塔寺菩薩重在發揚大乘，攝化信眾。「大乘佛法」——求成佛道的菩薩，是多種因素的孕育成熟而開展出來的；開展出來的成佛之道，也就有了不同因素與傾向。學菩薩成佛，是要圓滿一切功德的，但在學者，每因個性（界）不同，興趣（欲）不同，煩惱不同，所受的教化不同，而在菩薩行的進修上，有不同的類型。「中品般若」的〈往生品〉，可說將大乘經所說，綜合類比而敘述出來。龍樹（Nāgārjuna）論中，說到菩薩的不同種類，正寫出了西元二世紀，大乘菩薩的不同類型。一、《大智度論》卷四〇(大正二五．三五〇上)說：

「菩薩以種種門入佛道，或從悲門；或從精進智慧門入佛道，是菩薩行精進智慧門，不行悲心」。

悲與智，應該是菩薩行所不可缺的，但在實行上，有重悲的，多多利益眾生；有的智慧精進，暫且不行悲心：這是悲行與智慧行二類。二、《十住毘婆沙論》卷五(大正二六．四一中)說：

「佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進（的難行道），或有以信方便易行，疾至阿惟越致」。

菩薩修到不退轉，有二道，難行是菩薩常道，易行是菩薩方便道。易行道是：「念佛」（菩薩）——稱名憶念，恭敬禮拜，及「懺悔、勸請、隨喜、迴向」。《智度論》說：「菩薩有二種：一者、有慈悲心，多為眾生；二者、多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界」。《智度論》所說的二種，大體上與易行道、難行道相同，是信與悲的二類。三、《大智度論》卷四二(大正二五．三六六下——三六七上)說：

「有二種菩薩：一者習禪定，二者學讀。坐禪者生神通，學讀者知分別文字，.....如是等種種字門」。

《智論》在別處也說：「一者坐禪，二者誦經」。這是重修禪與重聞思的二類。重於修禪的，得種種三昧門；重於學讀的，從文字而入，得種種陀羅尼門。「般若法門」重於聞思（修）慧，所以《大智度論》一再的說：「是菩薩但分別諸經，誦讀、憶念思惟、分別諸法以求佛道。以是智慧光明，自利益亦能利益眾生」；「菩薩先世來愛樂智慧，學一切經書，觀察思惟，聽採諸法，自以智力推求一切法中實相」。專重智慧的菩薩，是「般若法門」開展以來的主流。四、《大智度論》卷五八(大正二五．四七二下)說：

「是般若有種種門入：若聞持（讀、誦、解說）乃至正憶念者，智慧精進門入。書寫、供養者，信及精進門入」。

《智論》在別處說：「信根多者，憙供養（佛）舍利（塔）；慧根多者，好讀誦經法」：這也是信與智的二類。將上面所說的綜合起來，不出三大

類：一、悲增上菩薩；二、信增上菩薩——念佛生佛國，懺悔、隨喜、勸請、迴向，寫經、供養，供養舍利；三、智增上菩薩——聞持、讀、誦、解說、憶念，字門。信增上的念佛，深入的修習念佛三昧；智增上的深入，是（與定相應名）修習、相應、安住、契入，也就是「諸法無受三昧」，或「慧印三昧」、「寶住三昧」等。這三類菩薩行人，出家的都不出「阿蘭若住」與「塔寺住」的兩大類。

悲增上的出家菩薩，如《華嚴經．淨行品》說。菩薩的出家生活，隨時隨處都在「當願眾生」，為一切眾生而發願，表現了出家菩薩的悲願。在出家的生活中，受和上的教誨，「觀塔」、「禮塔」、「旋繞於塔」，是寺塔住的菩薩比丘生活。典型的悲增上菩薩，是釋尊的菩薩本生，為了利益眾生，不惜犧牲（施捨）一切。《彌勒菩薩所問經》說：「我（釋尊自稱）於往昔修菩薩行時，常樂攝取眾生，莊嚴眾生」；「我以十法（能捨一切）得證菩提」。經上並舉見一切義太子本生，妙花太子本生，月光王本生。釋尊的悲願，如《大寶積經》卷一一一〈彌勒菩薩所問會〉(大正一一．六三一中)說：

「我於往昔行菩薩道，作如是言：願我當於五濁惡世，貪瞋垢重諸惡眾生，不孝父母，不敬師長，乃至眷屬不相和睦，我於爾時當成阿耨多羅三藐三菩提。……我於今者，以本願力，為如是等諸惡眾生，起大悲心而為說法」。

從釋尊的本生來說，悲增上菩薩多數是在人間的。《大智度論》解經「有菩薩……以方便力不隨禪生，還生欲界——剎利大姓，婆羅門大姓，居士大家，成就眾生故」說：「是菩薩，是業因緣生身（非法身）。……以大慈大悲心，憐愍眾生故生此欲界。…… 生剎利，為有勢力；生婆羅門家，為有智慧；生居士家，為大富故：能利益眾生」。悲增上菩薩，是「人間勝於天上」，願意生在人間的。菩薩多數是人間的導首，以權力、智慧、財富，利益苦難的（人間）眾生。到成佛，（菩薩時也）不願意在淨土，而願在五濁惡世度眾生。不願生天而在人間，不願在淨土而願在穢惡世界，徹底表現了悲增上菩薩的形相！由於「出家菩薩守護戒故，不畜財物」；「出家人多應

法施」。所以印度的出家菩薩，悲心增上的，初行如〈淨行品〉的發願，久行就以佛法化導人間，是塔寺住的菩薩比丘。「大乘佛法」，重視菩薩的悲心，然在印度佛教界，不脫原始佛教以來，「信行人」，「法（重智的）行人」的兩大分類，所以大乘信行與智行的法門，得到充分的開展，而現實人間——「業因緣所生身」的悲增上行，不受重視。願生天上而有菩薩的「十王大業」，願遊行清淨佛國去成就眾生，使悲心離開了現實的人間。「大乘佛法」說大悲救濟，如《法華經．普門品》，觀世音（Avalokiteśvara）菩薩能解脫一切眾生所受的苦惱。《華嚴經．入法界品》，也說觀世音菩薩，「成就菩薩大悲行解脫門」。大菩薩的大悲救濟，是偉大的！但法身大士的隨類現身，隨感而應，類似神力的救濟。這是存在於信仰中的，不是印度人間菩薩的悲行。

信增上菩薩，是初期大乘經的一大流。大乘的興起，信心是重要的因素，所以淺深共通的信增上大乘，發展得極普遍。說到信，根本是信三寶，但信佛是最一般的。在初期大乘經中，就是信佛、信法、信菩薩僧。佛的圓滿功德，每依法身大士而表示出來，所以說：「果分不可說，因分可說」；佛與大菩薩，只是程度的不等而已。如《十住毘婆沙論》說「易行道」，先說「應當念是十方諸佛，稱其名號」，又說「復應憶念諸大菩薩」。這樣，大乘的信，不外乎信佛（與大菩薩）、信法。信佛的，是禮拜佛，讚歎佛，供養佛，憶念佛。自佛涅槃以來，佛是見不到了；即使有十方佛，在一般人也是不現見的。為了滿足信心，所以佛舍利塔，佛像，或勝解所成的佛像，成為信佛的對象。佛涅槃後，為佛舍利造塔，風氣日漸普遍，這是部派佛教所共同的，大乘佛教照舊延續下來，不過說得更高大，更眾多，更莊嚴些。「下品般若」〈塔品〉，在佛舍利塔與《般若經》中，取《般若經》而不取舍利塔，那是特重正法（重智）的大乘，所以取經而不取塔，並沒有否定舍利塔的功德。《法華經》說：「若於曠野中，積土成佛廟，乃至童子戲，聚沙為佛塔，如是諸人等，皆已成佛道」。「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道」——這是推重塔的。多寶佛塔涌現在虛空中，佛塔所表徵的，是「正（妙）法常住」，「佛（法身）壽無量」。重佛也就重塔，但

並不是化身的佛舍利，如《法華經》說：「在在處處，若說、若讀、若誦、若書、若經卷所住處，皆應起七寶塔，極令高廣嚴飾，不須復安舍利。所以者何？此中已有如來全身」。以「法塔」作「佛塔」，有塔的形象，作為信敬的對象。《法華經》重正法，重法身——法與佛不二，如以經卷與化身舍利塔相比，大概也是取經而不取塔的。《阿闍世王經》說：在菩薩得無生忍、授記的地方造塔，「如舍利無異」，福德比「滿中七寶，上至三十三天，持施與佛」更大。持《阿闍世王經》的，比百劫中行布施……智慧（事六度）的功德更大。這也是說造塔（為法身菩薩造）、持經，維持舊有的造塔，而不用佛舍利，與《法華經》的意義一樣。《法華經》與《阿闍世王經》，都是重「法」的大乘經。

佛涅槃後，造佛（舍利）塔，是佛教固有的，而大乘佛教也流傳下來。《智度論》說：「信根多者，憙供養舍利」。一般的說，塔與塔寺的佛教，多少是重於事相的，誘發一般人的信心。大乘所特有的，是佛像。西元一世紀，佛像在佛教界流傳起來；佛塔與佛像，為大乘信者所重視。現在約佛像說，如《須摩提菩薩經》說：須摩提女發十問，說到「作佛形像」，「人見之常歡喜」。四種「滿軟妙華，持是供養世尊若塔及舍利」，「常得化生千葉蓮華中，立法王前」。《離垢施女經》中，離垢施女十八問，佛答有：「作佛形像坐蓮華上。又以青紅黃白（四種）蓮華，搗末如塵，具足擎行，供養如來，若散塔寺，……則得化生尊導前」。〈淨信童女會〉中，佛答淨信童女種種問，說到「造立佛像置蓮華座。……黃金嚴佛像，坐寶蓮華座，除眾生憂惱，化生諸佛前」。〈淨信童女會〉是唐代譯出的，然意義與上二經相同。《超日明三昧經》，佛告見正居士說：「有四事常不離佛」，第一事是「常念如來，立佛形像」。

佛又為解法長者，說種種供佛所得的不同功德，末後說：「我滅度後，其有供養形像、舍利，德皆如是，稍稍順法，因斯得度無為之道」。從這幾部經所說看來，當時造佛像供養的希望，是蓮華化生，生在佛前，也就是往生十方淨土，見佛聞法。「稍稍順法，因斯得度無為之道」，可見造像的功德，是漸漸的隨順正法，趣向佛道的方便。《華嚴經》說：「見有臨終勸念

佛，又示尊像令瞻敬，俾於佛所深歸仰」；「令隨憶念見如來，命終得生其淨國」，意義也是一樣的。見佛像、念佛而死後能夠見佛，不會墮落，正是〈淨信童女會〉「除眾生憂惱」的意思。又說：「彼諸如來滅度已，供養舍利無厭足，悉以種種妙莊嚴，建立難思眾塔廟。造立無等最勝形，寶藏淨金為莊嚴，巍巍高大如山王，其數無量百千億」。這是「不壞迴向」所說，於佛不壞信所起的廣大供養。〈入法界品〉寂靜音海夜神的本生說：「此妙眼女，於彼如來遺法之中，普賢菩薩勸其修補蓮華座上故壞佛像，既修補已而復彩畫，既彩畫已復寶莊嚴，發阿耨多羅三藐三菩提心」。

《華手經》說：「菩薩若於四衢道中，多人觀處，起佛塔廟，造立形像，為作念佛功德因緣」。造佛像，念佛，是堅固對於佛的信心，成就發菩提心。初期大乘經所說的造像供養，主要是不退信心，往生淨土見佛，不再憂慮退墮。經上所說，都是為了誘導在家眾，向菩薩道而進修。《法華經》也是佛塔與佛像並重。塔寺的大乘佛教，塔寺住的菩薩比丘，是攝化一般信眾，「異方便」的推行者。佛像的尊重供養，也是舍利塔那樣的，引起了神奇感應的傳說。如《華手經》說：「集堅實世尊，形像在諸塔，隨眾生所樂，微笑現光明。大光普照已，還入於本處。若入頂相中，自知受佛記；若光從口入，知受緣覺乘；光若從臍入，自知受聲聞：彼世尊形像，有是神通力」！佛像能放光，依光明的還入處，知道自己在佛法中的成就，這與佛的舍利，隨人所見的光色不定，而知自己的休咎一樣。《無極寶三昧經》說：「見佛像者為作禮，佛道威神豈在像中？雖不在像中，亦不離於像」；也確認佛像有感應的神德。

攝化眾生，成就信心的「異方便」，對大乘佛教的開展，影響力極大，引起神秘的信仰也極深！

佛像，起初是安立在佛塔中的，如說：「或見塔中立佛像」；「形像在諸塔」。佛像與佛塔，都是象徵佛的，作為信仰的對象，佛像與佛塔的作用是相同的。佛像流行，引起念佛色相的觀行，出現了念佛三昧的法門。「般舟三昧」，通於念一切佛，而著重於念阿彌陀佛，在本書「淨土法門」中，已經說過了。《般舟三昧經》卷上(大正一三．九〇六上)說：

「菩薩復有四事，疾得是三昧，何等為四？一者、作佛形像，若作畫，用是三昧故。二者、用是三昧故，持好疋素，令人寫是三昧。三者、教自貢高人，內佛道中。四者、當護佛法」。

修般舟三昧而求速疾成就的，經說有四種四法；上文所引的，是第四種四法。「用是三昧故」——為了要修成這三昧，所以要造佛像或畫像，寫《般舟三昧經》。般舟三昧是觀佛的三昧；造佛像，是為了諦觀佛像的相好。凡是觀佛相不成的，可以觀佛像的相，然後去修習。如《觀佛三昧海經》說：「應當入塔，觀像眉間，一日至三日，合掌啼泣，一心諦觀」。依《般舟三昧經》，修般舟三昧，是通於在家、出家四眾的。比丘觀佛像的，是塔寺比丘（可以入塔觀佛）。《賢劫三昧經》說「了諸法本三昧」，這是一切佛所曾經修習的，經說賢劫千佛的名字。說到「疾逮斯定」的四種四事，第四種四事是：「一曰：作佛形像坐蓮華上，若模畫壁、繒、氈、布上，使端正好，令眾歡喜，由得道福。二曰：取是經卷，書著竹帛，若長妙素，令其文字上下齊正」。三、誦習通利，四、為人說法。前二事，與《般舟三昧經》相合。元魏月婆首那所譯的〈摩訶迦葉會〉，說到釋尊的本生：「有一比丘，於白氈上畫如來像，眾彩莊嚴」。大精進菩薩童子，見了佛像，發心出家。「持畫氈像，入於深山寂靜無人禽獸之間，開現畫像，取草為坐，在畫像前結跏趺坐」。「觀此畫像，不異如來」（但名空寂，無二無別）。「以此智慧，悉見十方阿僧祇佛，聞佛說法」。然後回到村落中，為大眾說法。這也是念佛三昧，但是重智的，在阿蘭若修習。譯出的時代遲一些，與初期塔寺比丘所修，觀佛相好的三昧，略有不同。

依佛塔、佛像——佛而稱名憶念，或觀想以外，信增上菩薩修懺悔、隨喜、勸請——「三品法門」，如本書「懺悔法門」，〈普賢行願品〉所說。這是依佛而修習的，所以說：「應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜迴向」。「菩薩禮佛有三品：一者、悔過品；二者、隨喜迴向品；三者、勸請諸佛品」。這是重信的「易行道」，也是培養信心，引入重悲智的「難行道」的方便。如《十住毘婆沙論》說：「是菩薩以懺悔、勸請、隨喜迴向故，福力轉增，心調柔軟。……希有難事，亦能信受」。「福德力轉增，心亦益柔軟，即信

佛功德，及菩薩大行」。「苦惱諸眾生，無是深淨法，於此生愍傷，而發深悲心」；隨悲心而起布施波羅蜜等。龍樹的時代，這一法門是在家、出家所共修的。《智度論》說：「菩薩法，晝三時、夜三時，常行三事」——懺悔、隨喜、勸請。日三時、夜三時——一天六次的修習，在家菩薩如有家室事業的，似乎不太可能！《華手經》說：「菩薩若在居家，受持五戒，常日一食，依於塔廟，廣學多聞，通達諸論，亦應親近諸善知識善能教化是（念佛）三昧者」。修近於出家戒行的在家菩薩，依寺院而住（在聲聞佛教中，是近住弟子），是可以一日六時修行的。約出家菩薩，這是塔寺菩薩，如《寶行王正論》所說。

智增上菩薩，如「原始般若」所說，是阿蘭若比丘所修的「諸法無受三昧」。作為菩薩般若波羅蜜而發展起來，是重慧的「般若法門」。如《小品般若波羅蜜經》卷七(大正八．五六八下、五六九上)說：

「若菩薩具足觀空，本已生心——但觀空而不證空，我當學空，今是學時，非是證時。不深攝心繫於緣中」。

「若菩薩生如是心：我不應捨一切眾生，應當度之。即入空三昧解脫門，無相、無作三昧解脫門。是時，菩薩不中道證實際，何以故？是菩薩為方便所護故」。

菩薩的般若空慧，是空、無相、無作三三昧。菩薩出發於救度一切眾生的悲願，所以觀空而能夠不證空。也要「不深攝心繫於緣中」，不能過分的攝心而入深定，因為如定力偏勝，會證入實際而退為二乘的。菩薩的深慧，要悲願來助成，到第七「等定慧地」，悲心深切，定與慧均等，才能「得無生忍」。無生法是涅槃異名，通達而不證入，所以稱為「忍」。《般若經》所說的出家菩薩，有住阿蘭若的，也有住近聚落處的。依經上的意思，住在那裡都是可以的，離二乘心及煩惱，是真遠離。不離二乘心的，住在阿蘭若處，還不如聚落住而能離二乘心呢。這是「般若法門」，不重阿蘭若住而深修禪定的明證。初期大乘經的開展，顯然的有重定與重慧的兩大流。「文殊法門」也是重慧的，如《諸法無行經》所舉的本生說：「有比丘法師，行菩

薩道，名曰勝意。其勝意比丘，護持禁戒，得四禪、四無色定，行十二頭陀，……讚歎遠眾樂獨行者」。「有菩薩比丘，名曰喜根，時為法師。質直端正，不壞威儀，不捨世法。……不稱讚少欲知足、細行獨處，但教眾人諸法實相」。勝意比丘是重定、重獨住的，喜根是重慧而不重頭陀、阿蘭若行的：《諸法無行經》所推重的，正是重慧的喜根比丘。智增上的菩薩，重於慧悟，深觀法性。為了攝化眾生，利他的宏法方面，是讀、誦、為他解說（寫經與供養，適合於信心多的人），起初也有在家菩薩協助主持。在究明法義方面，有法門的類集，如《寶髻菩薩經》、《持世經》、《無盡意菩薩經》等。類集的「慧」中，有七善巧、八善巧、九善巧等。以上，都是重於聞思慧的；依聞思而趣修的，有法義的總持，如四十二字門，八字門，十六字門等。稱為「句」的，有門句、印句、金剛句等。這些，都如上一章〈大乘慧學〉所說。大乘智增上的主流，可說是通於塔寺比丘與阿蘭若比丘，而更重於寺塔住的。住阿蘭若處的，不免有專修禪定的傾向，如上一章〈大乘定學〉所說。定與慧，都是佛法的要行。從前，「尊者時毘羅，偏稱讚慧；尊者窶沙伐摩，偏稱讚滅定」，二人被毘婆沙師評論為：「於文無益，於義無益」。然而大乘「般若法門」，正是特讚般若（慧）的；得無生法忍以前，不許入滅定的。大德法救說：菩薩「欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙」，與「般若法門」的意趣相符。大乘智增上法門，本是以「諸法無受三昧」為「般若波羅蜜」，般若與三昧不二的，但在發展中，世間事總不免相對的分化：重定的偏於阿蘭若處的專修，重慧的流為義理的論究。

第三節 初期大乘的集出者

第一項 大法的傳出與聲聞教團

初期大乘經，事實上是沒有「集出」的。集——結集（saṃgīti）的原語，是合誦、等誦的意思。對於流傳的佛法，經過大眾的共同審定，公認為是佛法，稱為結集。從初期大乘經所見到的，只是傳出而沒有集出；在流傳中，受到信受者的尊重而保存下來的。可以這樣說，初期大乘經，沒有同時多數人的共同審定，卻經過了先後無數人的探究與發展。

初期大乘經，決不是離開傳統的部派佛教，由不僧不俗的第三集團所闡揚出來。起初是從部派佛教中，傾向於佛德、菩薩行的少數比丘，或重信，或重智，或重悲，多方面傳出，漸漸的廣大起來。表示這一意義的，是聲聞比丘說大乘法。如「原始般若」，須菩提（Subhūti）為菩薩說般若波羅蜜，可解說為：阿蘭若（ara□ya）行者以所修得的「諸法無受三昧」，作為「般若波羅蜜」而傳布出來。《小品般若波羅蜜經》卷九(大正八．五七八中)說：

「若人以是小乘法，教三千大千世界眾生得阿羅漢證，……是福雖多，不如聲聞人為菩薩說般若波羅蜜，乃至一日，其福甚多」！

佛勸「聲聞人為菩薩說般若波羅蜜」，說破了般若波羅蜜從聲聞傳出的事實。與《般若經》說相同的，如〈富樓那會〉說：「世尊！我從今日，示教利喜諸菩薩眾，令住佛法」。《華手經》中，舍利弗（Śāriputra）也說：「世尊！我從今已（日？），有所說法，先應開演是菩薩乘」；「若聲聞人，能令菩薩住深法藏諸波羅蜜，亦是菩薩善知識也，應當親近供養恭敬」。〈富樓那會〉與《華手經》，聲聞弟子說大乘法，也可以解說為：大乘的誘化聲聞，使聲聞人學習菩薩法，但這兩部經所傳的「本生」，充分說明了聲聞說大乘的意義。如《華手經》說：過去，普守佛滅後，「正法住世滿四千歲，法欲滅時，有一比丘，名曰妙智，利根聰達，多聞智慧。……長者有子，名曰利意，……妙智比丘即時為說菩薩之法。……於後妙智往詣其舍，教化利意父母眷屬，皆令志求無上菩提。……妙智比丘即於彼身而般涅槃」。妙智比丘是以聲聞身而入涅槃的阿羅漢，自己是聲聞弟子，卻為長者子利意，及他的眷屬說菩薩法，使他們發大菩提心。這是正法將滅的時代，不正表示了佛滅五百年，正法將滅，聲聞弟子說菩薩法那個事實嗎？《妙法蓮華經》卷四(大正九．二七中——下)說：

「佛告諸比丘：汝等見是富樓那彌多羅尼子不！我常稱其於說法人中最為第一。……勿謂富樓那但能護持助宣我法，亦於過去九十億諸佛所，護持助宣佛之正法。……具足菩薩神通之力，隨其壽命，常修梵行。彼佛世人，咸皆謂之實是聲聞。而富樓那以斯方便，饒益無量百千眾生；又化無量阿僧

祇人，令立阿耨多羅三藐三菩提」。

妙智比丘是修聲聞道，證阿羅漢果的比丘，怎麼能說大乘法呢？在教理上，這是很難解說的。《法華經》給予解說，如富樓那（Purā□a）能說菩薩法，這是菩薩而方便示現為阿羅漢的。這一解說，是信仰的，但聲聞傳菩薩法，人間確有這樣的事實。陀摩尸利比丘事，說得更具體了，如《大寶積經》卷七八〈富樓那會〉(大正一一．四四五下——四四七下)說：

(一)「彌樓揵馱佛滅後。……是佛出於五濁惡世，如我今也。……百歲之後，……國王唯有一子，名陀摩尸利。……即詣比丘（處），剃除鬚髮，著袈裟，受戒。……獨入山林幽遠之處，精誠一心，欲求深法。……陀摩尸利比丘，於諸法中得智慧眼。……還至本國，到父母所，為說清淨應空、應離諸深妙經。……八萬四千人，……出家之後，皆號陀摩尸利語諸比丘眾。……陀摩尸利比丘，人皆謂得阿羅漢道，非是菩薩」。

(二)「陀摩尸利比丘臨命終時，願還生此閻浮提內，即得隨願生在王家，名為得念。於彌樓揵馱佛後第三百歲法中出家，……以得陀羅尼力故，先未聞經，能為眾生敷衍廣說，不說前身曾所說者。富樓那！時諸陀摩尸利比丘眾中，深智明利厚善根者，聞得念所說諸經，心皆隨喜，信受恭敬，供養守護得念比丘。其中比丘無有威德鈍根者，頑鈍闇塞薄善根者，聞得念比丘所說新法，不信不受，違逆說過。……時陀摩尸利諸弟子眾，別為二部：一名陀摩尸利諸比丘眾，二名得念諸比丘眾。……得念比丘，人皆知是菩薩，非阿羅漢」。

(三)「得念比丘臨命終時，還復願生此閻浮提，隨願得生大長者家，名為耶舍。……於彌樓揵馱佛第四百歲，始年七歲，出家為道，得諸陀羅尼。陀羅尼力故，能為人說所未聞經。於是得念諸比丘眾，陀摩尸利諸比丘眾，其中厚善根者，得聞耶舍所說諸法，心大歡喜，皆得法樂。……中有比丘頑鈍闇塞薄善根者，……不信不受，違逆毀壞。……諸從耶舍比丘聞法歡喜心信受者，皆為陀摩尸利比丘（眾）、得念比丘（眾）等，憎嫉輕慢，不聽住止，不共讀誦講說經法」。

(四)「耶舍比丘臨命終時，還復願生此閻浮提，……復生王家，……字為導師。至年十四，於彌樓揵馱佛法第五百歲，出家學道。是導師比丘，廣誦經書，多聞深入，文辭清辯，善巧說法。……時陀摩尸利、得念、耶舍諸比丘眾，皆來合集，造詣導師，欲共毀破，……不能障礙導師比丘」。

彌樓揵馱佛，生在五濁惡世；「一會說法，八十億比丘得阿羅漢道」，沒有說到菩薩；正法五百年：這一切，都與釋尊化世的情形相近。從陀摩尸利比丘到導師比丘，是同一人而乘願再來的；所說的佛法，實際也是一樣，所以「其中深智依止義者，不隨語言，以依義故，心不違逆」。經上說：到佛法第二百年，佛法僅有出家、剃鬚髮、受戒等形儀。陀摩尸利出了家，在阿蘭若處修得深法，出來為大眾宣說，而成「陀摩尸利比丘眾」一派。一般人以為陀摩尸利是阿羅漢，而不知他是菩薩。所說的深法，似乎是聲聞法，其實是菩薩道——菩薩法還含容在聲聞法中。到佛滅三百年，乘願再來的得念比丘，所說的是菩薩法，大家也知道他是菩薩，這是從聲聞深法而演化出菩薩法的最佳例證。陀摩尸利比丘與得念比丘，所說的實義相同而文句不同，所以隨文釋義的，依義不依語的，就分化為「陀摩尸利比丘眾」、「得念比丘眾」——二部。到佛滅四百年，乘願再來的耶舍比丘，又傳出「所未聞經」，因而引起了分化，形成「耶舍比丘眾」。舊傳的比丘眾，對「耶舍比丘眾」，「不聽住止，不共讀誦」，諍論相當的激烈！到佛滅五百年，乘願再來的導師比丘，「多聞深入」，「善巧說法」，使舊有的陀摩尸利、得念、耶舍比丘眾，集合起來，想破壞導師比丘，但「不能障礙導師比丘」。如取意來加以解說：陀摩尸利所說的，是聲聞形式的菩薩內容，與部派佛教的菩薩說相當。得念比丘揭示了菩薩道，雖與聲聞舊說不同，但還不致嚴重的衝突。這如「原始般若」的三乘共學；在十方佛前懺悔的「三品法門」；阿羅漢與菩薩，往生的彌陀淨土與阿閦淨土。與大眾部系的聲聞佛教，雖有點不同，但還不致引起嚴重的諍執。耶舍比丘的時代，大乘者貶抑聲聞，不免引起嚴重的對立。導師比丘時代，大乘興盛了，要障礙也障礙不了。佛法深義是沒有差別的，佛滅以後，大乘從聲聞佛教中演化出來，從《富樓那經》中，可見古人是有這種明確見地的。

大乘經的傳出者，起初從部派佛教中出來。在大乘的開展中，在家菩薩也有傳經的，如漢支讖所譯，《道行般若波羅蜜經》卷四(大正八．四四六下)說：

「善男子、善女人，深入般若波羅蜜者，於是中自解出一一深法以為經卷。何以故？舍利弗！其有如阿耨多羅三耶三菩教者，便能教一切人，勸助之為說法，皆令歡喜學佛道」。

《道行經》的意思是：善男子、善女人能深入般若波羅蜜的，便能教一切人，為人說法。所說的法，就是「自解出一一深法以為經卷」。善男子、善女人出經，就是在家菩薩傳出經法的意思。與支讖同一學系的支謙，所譯的《大明度經》，也說：「有解明度者，諸經出之」。《道行經》所說，與《文殊般若》所說的：「能如是諦了斯義，如聞而說，為諸如來之所讚歎，不違法相，是即佛說」，意義是相同的。在「般若法門」攝化一般信眾時，善男子與善女人，有為「法師」而為人誦經說法的。所說的法，如與「法相不相違背」，作為經的一分而流傳出來，是可能的事。西元四世紀末譯出的《稱揚諸佛功德經》說：歡喜信受日月燈明如來名號的，「比丘僧中，終不見有。被白衣者，最後末世亦復如是，信樂斯經諷誦之者，亦復少有，百萬之中若一若兩」。在大乘初興時，在家、出家而能信仰的，比傳統的部派佛教，實在是少得很！佛菩薩的信仰，在家的比出家的要多一些，所以大乘初興時，在家弟子傳出經法，讀誦、解說，應該有事實根據的。等到大乘漸興，出家菩薩多起來，出經與弘持的任務，自然的落在出家菩薩手中。所以《道行般若》的那一段文；其他譯本都沒有；「中品般若」階段，已沒有這一段了。

大乘經傳出，受到傳統佛教的注意，認為不合佛法時，就要指斥為「非佛所說」了。「下品般若」說：「惡魔詭誑諸人作是言：此非真般若波羅蜜，我所有經是真般若波羅蜜」。「惡魔化作沙門至菩薩所，作是言：汝先所聞經、所讀、誦者，宜應悔捨！汝若捨離不復聽受，我當常至汝所。汝所聞者，非佛所說，皆是文飾莊校之辭；我所說經，真是佛語」。誹謗《般若經》的，稱之為「魔」、「魔化作沙門」，這是尊重一般比丘，而以反對《般

若經》者是例外的。《異部精釋》說：跋陀羅（Bhadra）比丘是惡魔所化的，宣傳「五事」，引起佛教界的諍論。《般若經》稱惑亂正法者為「魔」，正是古代佛教界的習熟語法。以大乘法為非佛說，在初期大乘經中，如《般舟三昧經》說：「其人從持是三昧者所去，兩兩三三，相與語云：是語是何等說？是何從所得是語？是為自合會作是語耳，是經非佛所說」。《超日明三昧經》說：「比丘名曰法樂，……以四阿含而求果證。……法樂比丘所在坐上，聞誦慧(般若)品，輒誹謗之，云非佛教，自共撰合，慎勿修行」！

《華手經》說：「是癡人不肯信受，破壞違逆，便作是言：此非佛語，非大師教」；「是經何故先來無？但是比丘自造作」。〈富樓那會〉說：「是諸人眾，（聞）所未聞法，聞不能信，不樂聽受。若聽不解，心不隨順。聞已違逆破壞出過，而作是言：此非佛語，非大師教。所以者何？我等未曾從師和上聞如是經；又諸長老比丘，亦復不言從師和上展轉所聞」。傳統的聲聞比丘，發覺到大乘不合於傳統的見解，會要求他捨棄異說，如堅持不捨，就要舉行「惡邪（見）不除擯羯磨」，不與他共住。初期大乘經也有擯斥的記錄，如《賢劫三昧經》說：「有法師名無限量寶音。……其餘一切諸比丘眾，悉皆共擯之。時彼法師，不懷怯弱，不貪身命，故復勤精講斯三昧。入於山中，服眾果實」。《華手經》說：「汝觀來世有是顛倒違逆我者，是法中賊，反得尊貴。能說如來正智慧者，反被輕賤，不得住止僧坊精舍」。〈富樓那會〉說：「憎嫉輕慢，不聽住止，不共讀、誦、講說經法」。《佛藏經》說：「我滅度後，分為五部。

……爾時，世間年少比丘多有利根。……是諸比丘喜樂問難，推求佛法第一實義。……如是人等，合集一處，共為徒侶，人眾既少，勢力亦弱。舍利弗！爾時我諸真子，於父種族（指佛教僧團）尚無愛語，況得供養、住止塔寺」。《法華經》說：「惡世中比丘，邪智心諂曲，……假名阿練若，好出我等過，而作如是言：此諸比丘等，為貪利養故，說外道論義，自作此經典，誑惑世間人。……濁世惡比丘，不知佛方便，隨宜所說法。惡口而顰蹙，數數見擯出，遠離於塔寺（梵文本是「精舍」）」。「不聽住止」，「不得住止僧坊精舍」，「不得住止塔寺」，「擯出遠離於塔寺」：不得住而被擯

出的，當然是出家的菩薩比丘。菩薩比丘與聲聞比丘，本來是共住的，但由於宏揚大乘，受到僧團的擯出（《初期大乘佛教之研究》，以為菩薩與聲聞比丘不能共住，是違反這一切經說的）。《佛藏經》是重戒的，與《大方廣三戒經》、〈護國菩薩會〉、〈摩訶迦葉會〉、〈寶梁會〉等相同，傳出的時間要遲一些。

大乘比丘「合集一處，共為徒侶」，雖然人眾還是不多，到底已有了大乘僧團的模樣。

傳宏大乘的菩薩比丘，住在傳統的僧團中，不一定受到破壞與擯出。如《法鏡經》，菩薩比丘與律師比丘等共住；錫蘭上座部（Sthavira）的無畏山（Abhayagiri）寺，容許大乘佛教的傳布。但部派中排他性強的，菩薩比丘就不免要受到破壞與擯出。出家的菩薩比丘，怎樣應付呢？《賢劫三昧經》說：「彼法師不懷怯弱，不貪身命，故復勤精講斯三昧。入於山中，服眾果實」，終於得到王族的護持而發揚。《法華經》也說：「為說是經故，忍此諸難事。我不愛身命，但惜無上道」。「不懷怯弱，不貪身命」，不惜一切犧牲，一心為佛法。在柔和忍辱中，精進不已。《妙法蓮華經》卷五(大正九．三七上——中、三八上)說：

「又不親近求聲聞——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，亦不問訊。若於房中，若經行處，若在講堂中，不共住止。或時來者，隨宜說法，無所悕求」。

「若口宣說，若讀經時，不樂說人及經典過，亦不輕慢諸餘法師。不說他人好惡長短，於聲聞人亦不稱名說其過惡，亦不稱名讚歎其美，又亦不生怨嫌之心」。

大乘菩薩對傳統佛教的比丘，保持距離，不與他們共住。依《妙法決定業障經》，《不必定入定入印經》，這是約初修行菩薩說的，怕「引初修行菩薩迴入小乘」。然在反對菩薩比丘的情形下，與聲聞比丘保持距離，也確是減少諍論的方法。菩薩只宣說自己的見解，不說別人經典的過失；聲聞比丘有什麼過失，也「不說他人好惡長短」。「不說人罪」，是菩薩比丘獨特

的態度。傳統僧團不容易信受，就多為善男子、善女人說。這樣的處世、用心，專精為佛法，柔和忍辱，自然能得到人的同情。大乘法雖然傳宏不易，在堅忍為法下，不是傳統佛教所能障礙得了的！

第二項 法門傳出的實況

初期大乘的出現人間，是一向沒有聽說過的，這些初期大乘經，到底是從那裡得來，怎樣傳出的？對於經法的傳出，經中有不同情況的敘述。一、諸天所傳授的：如《大寶積經》卷七八〈富樓那會〉(大正一一．四四六下)說：

「彌樓揵馱佛所說經，名八百千門，釋提桓因誦持是經。釋提桓因知陀摩尸利比丘深心愛法，從忉利天上來下，至其所，為說八百千門經」。

《集一切福德三昧經》也說：「諸有菩薩敬法欲法，若有諸天曾見佛者，來至其所，從於佛所得聞諸法，具為演說」。佛說法時，傳說諸天也有來聽法的。諸天的壽命長，所以在佛涅槃後，或末法中，如菩薩懇切的求法而不可得，諸天就會下來，將所聽聞的佛法，說給菩薩聽，經典就這樣的流傳在人間了。從諸天傳來，部派佛教中也有這樣的傳說，如《順正理論》說：「尊者迦多衍尼子等，於諸法相無間思求，冥感天仙，現來授與，如天授與筏第遮經」。依一般看法，這不過是神話、假託，但在宗教徒的心境中，可能有這種意義的。

二、從夢中得來的：夢相是虛妄的，夢中聞法，是不能證明為佛說的。但在引起夢的因緣中，有「他所引」一類：「若諸天、諸仙、神鬼、呪術、藥草、親勝所念，及諸聖賢所引故夢」。由天仙聖賢力所引起的夢，就有相當事實，這是佛教界所公認的，所以夢中所聽見的，就有佛說的可能。如《海龍王經》說：護天輪王在夢寐中，聽到二偈。後來問光淨照耀如來，如來說：這「是吾所讚」說的。《持世經》說：無量意、無量力二位王子，命終生天，還生人間的大居士家。「至年十六，復夢見佛，為說是五陰、十八性菩薩方便經」。《密迹金剛力士經》也說：意行王子「時臥夢中，聞是四句頌。……聞是一四句偈，化八千人，勸入道意」。這是夢中得偈，又將偈傳

出，化導眾生了。

三、從他方佛聞：《集一切福德三昧經》中，佛說過去最勝仙恭敬為法，感得他方淨名王如來現身，為最勝仙說「集一切福德三昧法」。所以，「若有菩薩恭敬求法，則於其人佛不涅槃，法亦不滅。何以故？淨威！若有菩薩專志成就求正法者，雖在異土，常面覩佛，得聞正法」。十方佛現在，如菩薩專心求法，是會感得他方佛來說法的。這對於印度當時，因釋尊涅槃而無所稟承，是一項有力的信仰。《菩薩藏經》說：法行王子專心求法，感得東方寶藏如來現身，「為說開示八門句法」。《般若經》說：薩陀波崙求般若波羅蜜，在空林中，聞空中發聲說法。薩陀波崙憂愁啼哭，「佛像在前立」，指示去東方參學，當下得種種三昧：這都是從他方佛聞法的意思。

四、從三昧中見佛聞法：《般舟三昧經》說：念佛得「般舟三昧」——「現在諸佛悉在前立」。如四眾弟子念阿彌陀佛，「便於是間坐（座上），見阿彌陀佛，聞所說經，悉受得。從三昧中（起），悉能具足為人說之」。「欲見佛即見，見即問，問即報，聞經大歡喜」。異譯《大集經賢護分》作：「然後起此三昧；其出觀已，次第思惟，如所見聞，為他廣說」。在定中見佛，與佛問答，從佛聽來的經法，能為他廣說，這就是從三昧得經而傳述出來。《華手經》卷一〇(大正一六．二〇三下)說：

「菩薩於如來相及世界相，通達無相。常如是行，常如是觀，不離是緣，是時佛像即現在前而為說法。……聞已受持，從三昧起，能為四眾演說是法」。

《華手經》所說的「一相三昧」，是繫念一佛的三昧。一切法無相的「一相三昧」，融合了《般舟三昧經》的「念佛三昧」；對於三昧成就，見佛聞法，與《般舟三昧經》所說一致。在三昧中見佛聞法，「下品般若」的薩陀波崙求法故事，也已說到：「薩陀波崙菩薩住是諸三昧中，即見十方諸佛，為諸菩薩說般若波羅蜜」。後來，如無著（Asa□ga）從彌勒（Maitreya）聞法，而傳出《瑜伽師地論》（〈本地分〉）；秘密瑜伽師，修到悉地成就，本尊（或佛或菩薩或夜叉等）現前，也能問答說法。在初期大乘經中，應

該有從三昧得來而傳出的。

五、自然呈現在心中：「陀羅尼」，主要的意思是「持」。念力強，能夠憶持不忘；念力不斷，到下一生也還能憶持。如《持世經》說：「菩薩摩訶薩能得念力，亦轉身成就不斷念」。這是大乘行者，修學廣大甚深佛法所要修得的力量。大乘陀羅尼的憶持，與世俗的聞持陀羅尼——一章一段的憶持不同，是以簡持繁，豁然貫通，所以或譯為「總持」，如《持世經》說：「能入是法門（不可出門，不可入門，不可歸門，不可說門，畢竟無生門。虛空、無斷、無邊、無量、無際是一切法門）者，則入一切法門，則知一切法門，則說一切法門」。成就念力的，到了下一生，有從來不忘的；有以因緣引發，得宿命智，恢復了過去所知道的，這就是自然的呈現在心了。《大寶積經》卷四八〈菩薩藏會〉(大正一一．二八五中——下)說：

「法行童子……出家不久，以宿習故，法（大？）菩薩藏微妙法門，無上深義，自然現前」。

「法勝亟芻大念慧力之所持故，大菩薩藏微妙法門，自然現前」。

「依法菩薩，……纔出家已，宿習力故，便得成就無間斷念；念力持故，大菩薩藏微妙法門，自然現前」。

《大寶積經》卷七八〈富樓那會〉(大正一一．四四七上——中)也說：

「得念……出家，以其本願宿命智故，諸門句、陀羅尼句自然還得。以得陀羅尼力故，先未聞經，能為眾生敷演廣說」。

「耶舍以本願故，得識宿命。……始年七歲，出家為道，得諸陀羅尼；陀羅尼力故，能為人說所未聞經」。

在上五類中，夢中得來的，是夢境，少數的一頌二頌，一般是不太重視的。諸天所傳說的，如聽見空中的聲音，不是別人所能聽見，是幻境，神教也有類似的情形。從他方佛聞，從三昧中得來（其實是唯心所現），及因念力、陀羅尼力而自然現前，都是定（境及定慧相應）境。「先未聞經」的傳出，主要是最後一類。在非宗教者看來，這簡直是幻覺，然在宗教領域中，是有相當內容的，與偽造不同。從念力，或體驗到深法而傳出經典，經中還

有說到的，如吳支謙所譯《阿難四事經》(大正一四．七五七下)說：

「沙門、梵志，……或居寺舍，或處山澤、樹下、塚間，皆知宿命，分別真偽，制作經籍，為世橋梁」。

沙門與梵志，指佛教的出家比丘，與在家弟子，都是淨修梵行的。他們得宿命智，所以能「分別真偽，制作經籍」，經典是由他們「制作」而傳出來的。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《小品般若經》說：「多有善男子、善女人，精進不懈故，般若波羅蜜不求而得。……舍利弗！法應爾。若有菩薩為諸眾生，示教利喜阿耨多羅三藐三菩提，亦自於中學，是人轉身，應諸波羅蜜經，亦不求而得」。大乘初興時，大乘經的傳出不多，要求得大乘經，可說是不大容易的。然依經文說，如能精進不懈怠的，般若波羅蜜法門，會不求而自得的。如自己求佛道，也勸發人求無上菩提，那麼到下一生，與波羅蜜相應的大乘經，也會不求而得的。到底是怎樣的「不求而得」，雖經說不明，但大抵與〈菩薩藏會〉、〈富樓那會〉的「自然現前」相同。這是對於大乘深經傳出最忠實的記錄！《小品般若經》的古譯，漢支婁迦讖（Lokak□ema）所譯《道行般若波羅蜜經》卷四(大正八．四四六下)說：

「佛言：是善男子、善女人，有行是法者，所求者必得；若所不求，會復自得」。

「舍利弗問佛：從是波羅蜜中，可出經卷耶？佛語舍利弗：是善男子、善女人，深入般若波羅蜜者，於是中自解出一一深法以為經卷。（「何以故」）」？

「舍利弗！其有如阿耨多羅三耶三菩教者，便能教一切人，勸助之為說法，皆令歡喜學佛道。是善男子、善女人，自復學是法；用是故，所生處轉得六波羅蜜」。

比對二種譯本，「漢譯本」多了佛答舍利弗（Śāriputra）一段。這一段，正說明了深入般若波羅蜜的，能從中傳出一一深法為經卷。初期大乘經，是這樣傳出來的，與《阿難四事經》的「分別真偽，制作經籍」，意見完全相合。

在佛與菩薩聖德的信仰中，經修持而呈現於自心的——法法不二，不落言詮的理境，或佛像現前等事相，表現為文句而傳出來的，初期的大乘教徒，確信為「是佛所說」的，受到了部分傳統佛教的反對。當時，經典的書寫開始流行，所以「下品般若」中，在讀、誦以外，提倡寫經、供養，以促進法門的流通。初期大乘經是怎樣傳出的，經典自身本有明確的表示，但書寫傳出的經典多了，而這些都不是初期結集所說到的，不免引起部派佛教的責難，所以大乘教徒有了新的解說。如《龍樹傳》說：「雪山中深遠處有佛塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經與之」。又說：龍樹（Nāgārjuna）入龍宮，「得諸經一箱」。這是說大乘經是從藏在佛塔中、龍宮中而取得的。《大智度論》也傳說：「佛滅度後，文殊尸利、彌勒諸大菩薩，亦將阿難集是摩訶衍」。這些傳說，表示了書寫經典的流傳以後，為了應付反對者「非佛說」的呼聲，大乘教徒放棄了初期大乘經中，關於「大乘經是佛說」的立場，而採取適應世俗的解說。這種見解，《般舟三昧經》卷中(大正一三．九一一中)已這樣說：

「現世於此受我教，分別供養是舍利。安諦受習佛所化，皆悉諷誦有所付，著於塔寺及山中，若付天龍乾陀羅，各各轉授經卷已，壽命終訖生天上」。

宋求那跋陀羅（Gu□abhadra）所譯《菩薩行方便境界神通變化經》說：「阿闍世王取我舍利第八之分，……藏舍利箱，待阿叔迦王。於金葉上書此經王，并藏去之。……阿叔迦王……取舍利箱。……爾時，因陀舍摩法師，從於寶箱出此經已，安置北方多人住處。此經又無多人識知，……此經多隱在箱篋中」。經是早就有了的；經與舍利相關聯，藏在山中、寺塔，與《般舟三昧經》的解說相同。後起的南天鐵塔說，也只是這類傳說的延續。有了書寫的經典，從古舊的寺塔中發現出來，是偶有可能的事實。但將一切大乘經，解說為早已有之，藏在天上、龍宮、古塔，再流傳到人間，不是合理的解說。大乘經怎樣的傳出？應依初期大乘經自身所表示的意見去理解！

初期大乘經的傳出情形，在中國古代，倒有過類似的。如明成祖后——大明仁孝皇后，在洪武三十一年（西元一三九九）正月朔旦，夢見觀音菩薩

，引入耆闍崛山菩提場，口授《第一希有大功德經》，經文有很多的咒語。醒來，把經記錄下來。並在永樂元年（西元一四〇三），寫了一篇經序，記述誦經免難的事實。永樂五年（西元一四〇七），皇太子高熾、漢王高煦、趙王高燧，都寫了一篇後序，這是夢中得經的事。

類似天神傳授的，如僧祐《出三藏記集》卷五(大正五五．四〇上——中)說：

「寶頂經一卷，……序七世經一卷。右二十一種經，凡三十五卷。……齊末，太學博士江泌處女尼子所出。初，尼子年在齠齔，有時閉目靜坐，誦出此經。或說上天，或稱神授。發言通利，有如宿習，令人寫出，俄而還止。經歷旬朔，續復如前。京都道俗，咸傳其異。今上勅見，面問所以，其依事奉答，不異常人。然篤信正法，少修梵行，父母欲嫁之，誓而弗許。後遂出家，名僧法，住青園寺。……此尼以天監四年三月亡」。

齊江泌的女兒尼子，「篤信正法，少修梵行」，是一位虔誠的佛弟子。從九歲——永元元年起，尼子就會「閉目靜坐誦出」。「或說上天，或稱神（天）授」。等到停止了，就與常人一樣，不會誦出。「今上」——梁武帝曾特地召見，當面問他誦出的情形。天監四年——十六歲，他在「臺內（即宮城內）華光殿」，誦出了一卷《踰陀衛經》。這是真人真事，不可能是偽造的。我以為，這是大乘經所說「天授」的一類。僧祐以為：「推尋往古，不無此事，但義非金口（所說），又無師譯，（寫出者）取捨兼懷，故附之疑例」。僧祐並不否定這一事實，但依世俗的歷史觀點，總覺得這不是佛說的，又不是從梵文翻譯過來的，所以只能說是「疑經」，不能作為真正的佛經，那裡知道初期大乘經的傳出，也有這樣傳出的呢！

大乘在不同情況下傳出來，然經典的成立，尤其是文句繁長的經典，都經過了複雜的過程而形成的。如「般若法門」，根本是「諸法無受三昧」，直示菩薩不可得，般若不可得。然在傳授中，已有了兩個不同的傳授；又有「一切處、一切時、一切種不可得」——菩薩不可得，般若不可得的教授。法門的傳授，每附以解說，後來就綜合為一。如般若極深，不容易了解，為

了傳布，以讀、誦、解說、書寫等為方便。說信受持經的德，毀謗的過失。在長期流傳中，這些，連般若流行到北天竺，也都集合為一。所以法門在流傳中，當時的情形，解說，故事（譬喻）等，都會類集在一起，文句不斷的增廣起來。有人將流傳中纂集成部，決不自以為創作的，作偽的。當然，纂集者刊定、編次，是必要的。所以說：「皆知宿命，分別真偽，制作經籍，為世橋梁」。

第四節 大乘是佛說

論到初期大乘經的傳出，自然要論到「大乘是否佛說」。依一般的意見，釋迦佛說的，是佛說，否則即使合於佛法，也是佛法而不是佛說。這是世俗的常情，不能說他是不對的。但在佛教中，「佛說」的意義，與世俗所見，是不大相同的。「是佛說」與「非佛說」的論諍，部派佛教時代，早就存在了。如《順正理論》說：「諸部（派）經中，現見文義有差別故；由經有別，宗義不同。謂有諸部誦七有經，彼對法中建立中有；如是建立漸現觀等。讚學、根本、異門等經，說一切有部中不誦。撫掌喻等眾多契經，於餘部中曾所未誦。雖有眾經諸部同誦，然其名句互有差別」。由於各部的經有多少，相同的也有文句上的差別，成為分部的主要原因。自部所誦的，當然「是佛說」；如自部所不誦的經，不許可的義理，就指為「非佛說」。例如說一切有部（Sarvāstivāda）獨有的《順別處經》，經部（Sūtravāda）指為「非聖所說」。分別說部（Vibhajyavāda）系的《增壹阿含》中，有「心本淨，客塵煩惱所染」經，而說一切有部是沒有的，所以說：「若抱愚信，不敢非撥言此非經，應知此經違正理故，非了義說」。

這是早已有之的論諍，所以要討論「是佛說」與「非佛說」，應該理解佛教經典的特性。釋尊說法，當時並沒有記錄。存留於弟子內心的，只是佛說的影象教。領受佛說，憶持在心，依法修行，而再以語言表示出來，展轉傳誦：這是通過了弟子們內心的領解，所以多少會有些出入。佛滅後的「原始結集」，是少數長老的結集，經當時少數人的審定而成立，這是通過結集者的共同意解而認可的。如不得大眾的認可，如阿難（Ānanda）傳佛「小小戒可捨」的遺命，雖是佛說，也會被否決，反而立「訶毀小小戒」的學處。

原始結集的「法」，是〈蘊相應〉、〈界相應〉、〈處相應〉、〈因緣相應〉、〈諦相應〉、〈道品相應〉，所以稱為「相應修多羅」。不久，又集出「如來記說」、「弟子記說」、「諸天記說」。以上一切，大體與《雜阿含經》相當。到佛滅百年，傳出的經典更多，在固有的「相應」以外，又集成「中」、「長」、「增壹」，這四部是一切部派所公認的。當時，各方面傳出的經典極多，或說是從「佛」聽來的，或說從「和合眾僧多聞耆舊」處聽來的，或說從「眾多比丘」聽來的，或說從「一比丘」聽來的。

對傳來的種種教說，到底是否佛說，以什麼為取捨的標準？赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）說：「依經，依律」。法藏部（Dharmaguptaka）說：「依經、依律、依法」。這就是「佛語具三相」：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法性。修多羅相應與不越毘尼，是與原始集出的經律相順的；不違法性，重於義理（論證的，體悟的），也就是「不違法相(性)，是即佛說」。這一勘辨「佛說」的標準，與非宗教的世俗的史實考辨不同，這是以佛弟子受持悟入的「佛法」為準繩，經多數人的共同審核而決定的。所以「佛說」，不能解說為「佛口親說」，這麼說就這麼記錄，而是根源於「佛說」，其實代表了當時佛弟子的公意。已結集的，並不等於「佛說」的一切，隨時隨地，還有新的教說傳出，彼此所傳及取捨不同，促成了部派的不斷分化。自宗的「是佛說」，與自部大有出入的，就指為「非佛說」。《阿含經》以外，由於「佛涅槃後對佛的永恒懷念」，是佛教界所共同的，所以傳出了「菩薩譬喻」，「菩薩本生」，「佛譬喻」，佛「因緣」。

傳說在佛教界的，雖因時因地而有多少不同，而大體上是共同承認的，也就都是「佛說」的。這裡面，孕育著佛菩薩——大乘佛教的種種特性。在部派中，阿毘達磨論也認為「是佛說」的。如《發智論》是說一切有部的根本論，傳說為迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）造的，而《發智論》的廣釋——《大毘婆沙論》卻說：「問：誰造此論？答：佛世尊」。為了成立「阿毘達磨真是佛說」的權威性，《順正理論》作了冗長的論究。銅鍱部的七部阿毘達磨，依覺音（Buddhagho□a）《論事》注，除《論事》以外，是佛在忉利天上，為佛母摩耶（Māyā）說的。「是佛說」的經、律、論，從佛

滅以來，一直是這樣的不斷傳出。西元前後，大乘經開始傳出、書寫，與部派佛教聖典的寫出同時。富有特色的大乘經，與傳統佛教的一部分，出入相當大。部派佛教者，忽略了自部聖典「是佛說」的意義；誤以自部的聖典，都是王舍城（Rājag□ha）結集的，這才引起了「大乘非佛說」的諍論。

其實，一切佛法，都代表了那個時代（那個地區、那個部派）佛教界的共同心聲。嚴格地說，從非宗教的「史」的立場，論辨大乘是否佛說，是沒有必要的，也是沒有結論的。因為部派佛教所有的聖典，也不能以釋迦佛這麼說，就這麼結集流傳，以證明是佛說的。

「不違法相，是即佛說」，本於「佛語具三相」，是結集《阿含經》所持的準繩。如《成實論》卷一(大正三二．二四三下)說：

「是法根本，皆從佛出。是諸聲聞及天神等，皆傳佛語。如比(毘)尼中說：佛法名佛所說，弟子所說，變化所說，諸天所說。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說」。

《成實論》是一部容忍大乘的聲聞論典。從《阿含》及《毘尼》所見，有佛說的，有（聲聞）弟子們說的，有諸天說的，也有化人說的。但「聲聞及天神等皆傳佛語」，他們只是傳述佛所說的，所以概括的說，一切都是佛說。《成實論》的見解，與大乘經的見解一致，如《小品般若波羅蜜經》卷一(大正八．五三七中)說：

「佛諸弟子敢有所說，皆是佛力。所以者何？佛所說法，於中學者，能證諸法相(性)；證已，有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故」。

弟子們所說的法，不是自己說的，是依於佛力——依佛的加持而說。意思說，佛說法，弟子們照著去修證，悟到的法性，與佛沒有差別，所以說是佛力（這是佛加持說的原始意義）。龍樹（Nāgārjuna）解說為：「我等當承佛威神為眾人說，譬如傳語人。……我等所說，即是佛說」。弟子們說法，不違佛說，從佛的根源而來，所以是佛說。這譬如從根發芽，長成了一株高大的樹，枝葉扶疏，果實纍纍，當然是花、葉從枝生，果實從花生，而歸根究底，一切都從根而出生。依據這一見地，《諸法無行經》說：「諸菩薩

有所念，有所說，有所思惟，皆是佛之神力。所以者何？一切諸法，皆從佛出」。《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》說：「能如是諦了斯義，如聞而說，為諸如來之所讚歎；不違法相，是即佛說」。《海龍王經》說：「是諸文字，去來今佛所說。……以是之故，一切文字諸所言教，皆名佛言」。《發覺淨心經》說：「所有一切善言，皆是如來所說」。所以依大乘經「佛說」的見解，「大乘是佛說」，不能說「是佛法而不是佛說」！

初期大乘經的傳出者，編集者，或重信仰，或重智慧，也有重悲願的；或重佛，或重正法，或著重世俗的適應；或重理想，或兼顧現實；更通過了傳出與編集者的意境，所以內容是不完全一致的。長期流傳中的「佛說」，世俗神教的適應，誤解或誤傳，也勢所難免。所以說：「分別真偽，制作經籍」。好在早期結集的聖者們，對一切佛說，知道不同的理趣：有「吉祥悅意」的「世間悉檀」，「破斥猶豫」的「對治悉檀」，「滿足希求」的「為人生善悉檀」，「顯揚真義」的「第一義悉檀」。對不同性質的經典，應以不同宗趣去理解。初期大乘經也說：「若人能於如來所說文字語言章句，通達隨順，不違不逆，和合為一；隨其義理，不隨章句言辭，而善知言辭所應之相。知如來以何語說法，以何隨宜說法，以何方便說法，以何法門說法，以何大悲說法。梵天！若菩薩能知如來以是五力說法，是菩薩能作佛事」。「五力」，大體與「四悉檀」（加大悲）說相順。如能正確的理解「四悉檀」，善知如來「五力」，就能正確理解一切「佛說」。了義或不了義，如實說或方便說，曲應世俗或顯揚真義，能正確的理會，那麼無邊「佛說」，適應一切而彰顯正法。所怕的，以方便為真實，顛倒說法，那就要掩蔽佛法的真光了！

中文索引

一畫

一心見道

367

一心見諦說

363
一心緣起
1091, 1092
一切功德光明佛
889
一切有無品
361
一切法空
1168, 1169
一切法本不生
1126
一切法本寂滅
1126
一切所貴部
335, 338
一切事相應教
249
一切事相應契經
248
一切相智
564
一切智
564, 565, 681, 799, 1088, 1181
一切智智

564, 1088, 1181
一切相智性
565
一切智願
1184
一切勝佛
135
一切眾生喜見
1187
一切無自性空
22, 23
一切（相）智行品
564, 565
一切善見律註
82
一切善見律註序
54, 59, 82
一切經音義
458, 489, 1115
一切種智
564, 1088
一切諸佛皆從閻浮提出
157
一生繫

1077
一生所繫菩薩
1078, 1094
一生補處
136, 137, 583, 1073
一生補處心
1101
一行
777
一行三昧
860, 864, 866, 886
一百零八三昧
1218
一佛乘
1181, 1182
一念
1092
一相
732
一相三昧
866
一相法門
901, 904
一性皆成

1188
一夜賢者經
255
一剎那心了一切法
169
一剎那心相應般若知一切法
169
一乘
1185
一時現觀
364
一師梨仙人種山
398
一說部
331;332, 335, 338, 345, 346, 347, 349, 360, 428, 633, 634
一燈明國土
889
二畫
人尊
7
人施設論
275, 711
人間淨土
808

入大乘論
156, 157, 472, 530, 540, 544
入正位
651, 1179
入舍會
96
入出息相應
245
入法界品
20, 25, 468, 746, 1075, 1076
入定不定印經
875, 1096
八十種好
857, 861
八十四成就者傳
440
八千頌般若
564, 606, 668
八大聖地
90
八大靈塔名號經
90
八支齊
218

八支布薩
219
八支成就布薩
219
八未曾有法
1046
八正道
297, 298, 302, 783, 810
八戒
1045
八法
1158
八吉祥神咒經
849, 859, 1141, 1272
八城人經
255
八部般若
595
八眾
245, 264, 487, 488
八眾誦
170, 246, 264, 265, 267, 268, 526, 1259
八尊法
191, 192, 193

八犍度論
257
八關齋
219, 221
八關齋成
16, 1062, 1190
八萬四千諸波羅蜜
27
十一智
685
十一甘露門
255
十二分教
12, 110, 113, 249, 533
十二有支
1091
十二處
245
十二緣起
1091, 1159
十二緣起緣生
245
十二頭陀
203

十二頭陀支
1051
十八空
688, 721, 724
十八不共法
1094
十八部
249, 339
十八部論
332, 333, 334, 349, 352, 356, 370
十力
857
十三層伽婆尸沙
181
十六印
1247
十六空
687, 688, 721, 724, 725
十四空
687, 688, 721, 723, 725
十六觀
763, 846
十四無記
264

十方佛
17
十方淨土
17
十方淨土無差別
835
十方世界
155
十方世界有佛說
156
十行
1071
十地
137, 583, 585, 706, 707, 709, 710, 712
十地行
136, 137
十地品
20, 25
十地經
25, 31, 709, 1004, 1011, 1079, 1102
十地經論
471
十地名義
1101

十戒文

519

十住

705-712

十住地

707

十住說

138

十住經

1004, 1102

十住菩薩

27

十住毘婆沙論

24, 25, 28, 30, 698, 702, 835, 859, 863, 1014, 1049, 1051, 1079, 1095, 1102, 1134, 1232, 1287, 1291, 1295

十住斷結經

707, 708, 709, 1073, 1074

十事非法

323, 326

十波羅蜜多

116, 141, 1102, 1103

十陀羅尼

1101

十廻向

1071
十廻向品
1071
十重無明障
1101
十眾受具
117
十解脫門
1237
十善
9, 294, 297, 1189, 1190, 1192, 1193, 1194, 1196
十善行
1045
十善戒
9
十善為總相戒
1190
十善業道經
1151
十萬頌般若
606, 702
十誦比丘波羅提木叉戒本
555
十無學法

297

十道地

1078

十號

856, 857

十惡

775, 1191

十誦律

46, 47, 71, 73, 122, 178, 182, 188, 189, 205, 209, 210, 226, 227, 316, 319, 383, 385, 389, 391, 398, 503, 506, 529, 537, 540, 556, 857, 1066, 1112

十誦律毘尼誦

209

十種法行

522

十種受生藏

1076

二十空

687, 721

二十八三昧

1218

二十四願

762, 763, 768, 814

二十四願本

762, 790
二不定法
181, 187
二甘露門
862
二月會
96
二地念八法
708
二住
708
二法
1158
二部僧
191
二部受戒
192
二諦
731, 755
二諦說
680
二十五甚深般若波羅蜜多理趣秘密法門
613
七女經

33, 553, 557, 1192

七百結集

4, 247, 248, 249, 326, 348, 402, 409, 441, 1194

七住菩薩

27

七空

686, 687, 688, 721

七波羅蜜

1231

七阿僧祇

1105

七眾弟子

1260

七喻

645

七菩提分

302

七菩提分寶

45

七聚塔

51

七滅諍法

181, 254

七寶

45
力相應
245
力莊嚴三昧經
875
了義
22
了義般若波羅蜜多經
615
九事
245
九分教
110, 112, 244, 248, 533
九部經
244
九種報
167
九次第定
255
九品往生
763
九十二波逸提
181
九部修多羅是名阿毘曇

374

三畫

三十二相

162, 857, 861

三十二身分

519

三十三天

126, 1122

三十三天品經

27

三十六願本

771

三十五佛名禮懺文

1139

三十尼薩蓄波逸提

181

三三昧

658, 719, 1168, 1213, 1217

三大阿僧祇劫

128

三不護

857

三支經除罪業品

28

三衣
202, 1043
三世佛
155
三世法
23
三世實有，法性恆住
349
三名（如、法界、實際）
1246
三地行五法
708
三住
708
三位說
704, 705
三妙行
291
三事
1047
三性
22
三法印
241

三念處
857
三明經
288
三阿難說
5
三法度論
376
三昧
1, 27, 282, 634, 635
三品經
553, 570, 571, 576, 589
三度門
862
三品法門
588, 1134, 1135, 1295
三品修行經
35
三昧諸名稱
1215-1219
三昧經典
1216-1218
三師
1644

三逆罪
371
三迦葉
91, 117
三陰經
571
三啓經
227
三乘法藏
5
三時教
22, 23
三乘共十地
1707
三乘同學同入
784, 802
三假
727
三菩提
129, 308, 1178
三菩陀
324, 401
三清淨
291

三曼跎跋陀羅菩薩經

832, 1002, 1134, 1135, 1138, 1140, 1143

三喻

645

三無性

22

三解脫門

365, 372, 657, 865, 1048, 1168, 1213, 1217, 1237

三鉢羅佉多

504, 505, 506, 507

三惡王

424, 426, 427, 811

三聚淨戒

1201

三聚法門

576

三增上學

1092

三羯磨

1192

三摩鉢底

467, 1213

三種支提

85

三種穌息處
305
三慧品
742
三論宗
940
三論玄義
6, 7, 373, 1195
三論玄義檢幽集
7, 372, 633
三輩往生
767, 770, 771, 786
三歸文
519
三隨念
305, 306, 779, 781
三藏
3, 4, 7, 539
三寶
305
三寶經
519
三證淨
305

大山部
339
大千世界
1027
大小品對比要抄序
593, 624
大小持戒犍度
289
大天
124, 409, 410, 411, 412, 413, 428, 503, 1122
大天王
114, 115
大天五事
13, 367, 370, 372, 410, 412
大日
471
大目如來
775, 815, 829
大方等
1, 538
大方等大雲經
31
大方等大集經
23, 198, 912, 1232

大方等大集賢護經
839, 843
大方等如來藏經
36
大方等無想經
31
大方等頂王經
34
大分別
257
大方廣
2, 538
大方廣寶篋經
892
大比丘三千威儀
1058, 1059
大史
54, 59, 82, 93, 104, 330, 331, 404
大正藏
121, 276
大本經
112, 126, 152, 262, 1027, 1028
大目犍連
401, 406, 414

大四十經
290, 291, 297
大光王
1126
大寺派
412, 436
大寺
331, 340, 351
大如品
656
大因經
256
大因陀羅
408
大有情眾最為上首
130, 131
大我
695, 700
大事
8, 12, 117, 133, 136, 137, 138, 141, 228, 550, 579, 580, 582
大事十地
1081, 1084
大典尊
113, 114, 142

大典尊經
250, 326
大拘締羅
257, 649
大林
444
大空
538
大空宗
537
大空部
362
大空經
563
大空說部
351
大法護
414
大明度經
563, 599, 600, 1306
大阿彌陀經
464, 477, 481, 553, 559, 565, 568, 759, 797
大阿彌陀經的譯本及譯者
759-763

大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記
530, 544
大周刊定眾經目錄
1003
大品
593, 597, 601, 624, 625, 626, 1112
大品般若經
25, 130
大哀經
23, 36, 554, 1244
大迦葉
4, 7, 116, 160, 182, 263, 292, 299, 318, 319, 320, 326, 401, 546, 547, 1165, 1240
大迦葉品
1165
大迦多演那
443
大迦旃延
355, 397, 400, 414, 428
大迦旃延一夜賢者經
255
大迦葉問大寶積正法經
1165, 1167, 1198
大毘婆沙論

113, 115, 141, 164, 219, 220, 221, 246, 247, 344, 349, 357, 361, 362, 371, 374, 377

大夏

420, 421

大海喻

1093

大流斯王

421

大乘

2, 4, 5, 9, 17, 20, 682, 683, 784

大乘十法經

1213

大乘入楞伽經

471

大乘三聚懺悔經

571, 588

大乘不思議神通境界經

912

大乘方廣總持經

874, 1170

大乘佛法

175, 315, 354, 365, 418, 459, 578

大乘佛教史論

8

大乘佛教成立論序說
145
大乘初期階位說
658
大乘伽耶山頂經
1007
大乘法藏
5
大乘非佛說
2, 8
大乘阿毘達磨雜集論
696
大乘起信論
835
大乘教團的起源
9
大乘密嚴經
1011
大乘智印經
1169
大乘莊嚴經論
5
大乘菩薩藏正法經
588

大乘善見變化文殊師利問法經
912
大乘無量壽莊嚴經
480
大乘義
6
大乘經
4, 6, 8, 9, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 30, 31, 428
大乘藏
5
大乘經十萬頌
1022
大乘滅業障經
573
大乘隨轉宣說諸法經
901
大乘寶雲經
609, 1165
大乘寶月童子問法經
859, 1141
大乘寶月童子所問經
28
大般若經

18, 24, 25, 564, 565, 596, 597, 620, 623, 625, 700, 718, 1248, 1249, 1270

大般若經概觀

625

大般若波羅蜜多經曼殊師利分

885

大般若波羅蜜多經那伽室利分

881

大般泥洹

36

大般涅槃經

43, 50, 51, 80, 114, 266, 267, 270, 319, 534, 700

大唐西域記

7, 54, 62, 78, 80, 81, 86, 90, 95, 100, 102, 104, 105, 163, 198, 398, 404, 419, 428, 431, 438, 444, 450, 451, 452, 453, 456, 457, 466, 484, 514, 1113, 1117

大眾部

6, 7, 8, 9, 10, 13, 63, 69, 117, 133, 141, 149, 154, 164, 165, 170, 191, 197, 258, 278, 315, 330, 331, 332, 334-339, 341, 342, 345-350, 352, 353, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 363, 365, 367, 369, 373, 376, 402, 409, 412, 413, 427, 428, 429, 431, 464, 479, 529, 803, 806, 857, 984, 1065, 1122, 1194

大眾部系

150, 169, 197, 373, 412, 985, 1028

大眾部末派

126
大眾部本末四宗
1029
大眾部師
361
大眾東方系
352
大眾說
343, 346
大梵天
145, 497
大梵天王
1032
大梵即如來號
269
大涅槃譬喻
43
大案達羅
419
大陸分別說系
412
大智度論
4, 24, 25, 29, 30, 116, 121, 136, 140, 151, 157, 162, 167, 168, 250, 293, 298, 355, 362, 444, 453, 515, 534, 578, 585, 586, 593, 594, 635,

695, 702, 710, 725, 734, 745, 746, 855, 861, 863, 1011, 1018, 1020,1021, 1022, 1068, 1079, 1082, 1086, 1102, 1110, 1134, 1177, 1190,1201, 1228, 1229, 1232, 1236, 1287, 1288, 1289, 1318

大智文殊

19

大淨法門經

899, 926, 1161, 1271

大集經

1114, 1213, 1214, 1232, 1243, 1244, 1247

大集經陀羅尼自在王菩薩品

912

大集經陀羅尼自在王菩薩經

22

大莊嚴法門經

899

大莊嚴經論

443, 488, 694

大莊嚴經論探源

444

大莊嚴論經

423, 644

大悲

488, 857

大悲經

31, 406, 407

大悲法門

1127

大雲經

31, 37

大會經

250, 267, 268, 1259

大菩薩藏經

588

大善見王

114, 501

大善見王經

262, 581

大善權經

34

大業分別經

255

大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經

903

大勢至菩薩

766, 1127, 1128

大僧那僧涅

775

大精進菩薩童子

1295

大德法救

150

大樹緊那羅王所問經

29, 909, 1151, 1152, 1154, 1203, 1219, 1221, 1232, 1234, 1268

大樂金剛不空真實三昧耶經

612

大曇無德

415

大薩遮尼乾子所說經

875

大嘵

504

大譬喻

152

大譬喻經（大因緣經）

112, 115

大寶積經

25, 26, 28, 30, 541, 1032, 1044, 1099, 1160, 1164, 1165, 1167, 1197, 1204, 1205, 1214, 1231, 1233, 1241, 1247, 1271, 1273, 1289, 1303, 1312, 1315, 1316

大寶積經大神變會

907

大寶積經不動如來會

774

大寶積經文殊說般若會

885

大寶積經文殊師利普門會

874

大寶積經文殊師利授記會

903

大寶積經善住意天子會

894

大寶積經妙慧童女倉

898

大寶積經法界體性無分別會

887

大寶積經郁伽長者會

570

大寶積經富樓那會

588

大寶積經迦葉品梵藏漢六種合刊

1165

大寶積經善德天子會

888

大寶積經無量壽如來會

759

大寶積經無垢施菩薩應辯會

571
大寶積經摩訶迦葉會
911
大寶積經論
1165
大護
414
大慈恩寺
1001
小小戒可捨
182, 319, 320, 326, 1194
小空經
720
小品
593, 594, 597, 601, 602, 603, 624, 625, 626
小品（一萬頌本、八千頌本）
603
小品經序
594
小品般若經
130, 134, 143, 1317
小品般若波羅蜜經
500, 508, 564, 567, 599, 634, 641, 642, 647, 648, 650, 652, 654, 656, 658, 661, 676, 716, 717, 728, 733, 748, 1088, 1246, 1296, 1302,

1326

小部

122, 141, 172, 539

小部那邏迦經

117

小阿彌陀經

759, 763

小乘

2, 5, 785

小乘藏

6

上央伽

16, 428

上如

734

上拘盧

495

上品般若

18, 20, 606, 692, 698, 699, 700, 701, 702, 709, 710, 721, 755, 1073, 1089, 1095, 1246, 1270

上昇兜率天問彌勒

154, 155

上座部

7, 13, 15, 128, 149, 154, 182, 186, 194, 197, 248, 315, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 352, 355, 357, 358, 359, 363, 378, 381, 395, 427, 431, 857, 984, 1194

上座龍

371

上座說一切有系

371

上座禪

985

下品般若

]8, 20, 599, 624, 628, 640, 644, 645, 649, 651, 652, 654, 662, 663, 664, 668, 670, 671, 676, 678, 679, 680, 682, 701, 702, 705, 710, 721, 742, 744, 748, 754, 755, 1072, 1073, 1078, 1083, 1133, 1168, 1177, 1182, 1191, 1197, 1229, 1230, 1246, 1270, 1275, 1291, 1307, 1314, 1318

下意羯磨

189

干潟龍祥

625, 1201

于闐

457, 458, 459, 1022, 1024

于闐國懸記

457

山王喻

1093

山澤（阿蘭若）
1049
山海經
459
子合
459
尸利仇多
505
尸利掘多
556
尸毘王
508
尸羅
293, 294
尸羅達多
1102
尸羅達摩
1004
尸羅波羅蜜
9
尸棄
153, 177
尸棄佛
114

叉訶羅多
419
乞食清淨經
256
千佛因緣經
862, 866, 1141
四畫
不了義
22
不入僧數
1068
不二法門
716
不可說我
699, 700, 702
不可棄部
335, 336
不可思議經
32
不可思議解脫經
25, 32, 1011, 1022, 1144
不必定入定入印經
29, 874, 1310
不那婆娑

316
不見有法及以非法
281
不見罪舉罪羯磨
387
不空
615, 1006, 1136
不空羂索
1111
不取
584
不受三昧
801
不思議光菩薩所說經
831
不思議解脫經
1110
不染污無知
372
不害
476
不退行
134
不退住

138
不退轉
653, 654, 655, 671, 672, 678
不退轉行
134
不退轉位
134
不退轉性
134
不退轉地
137
不退轉輪
1245
不退轉菩薩
653, 818, 1045, 1046
不退法輪
23
不退轉法輪經
906
不淨
22
不動
475
不動如來會

482
不動利益經
255
不捨阿蘭若
1080
不應共住
382, 383
不斷經
255
不斷煩惱
971
不壞淨
308
不變異性
236
中央亞細亞的文化
425
中印度的法難
426
中本起經
579, 581, 582
中阿含經
115, 126, 127, 155, 171, 194, 225, 249, 253, 254, 255, 256, 257, 279, 287, 288, 290, 467, 494, 509, 536, 550, 720

中阿含多界經

1231, 1234

中阿含持齋經

219

中阿含婆羅婆堂經

269

中阿含想經

283

中阿含說本經

152, 154

中部

109, 112, 155, 249, 255, 256, 257, 265, 275, 279, 287, 297, 550

中部不斷經

140

中部牧牛者大經

225

中部陶師經

115

中品般若

18, 604, 628, 670, 675, 676, 677, 679, 684, 695, 701, 702, 707, 709, 711, 721, 725, 727, 734, 735, 742, 744, 746, 749, 754, 755, 861, 1048, 1072, 1073, 1084, 1088, 1089, 1168, 1177, 1211, 1228, 1231, 1242, 1246, 1262, 1287, 1307

中乘（緣覺乘）

5
中國
397, 400
中國佛教
400, 409
中國佛教的衰落
426
中國與邊地
400
中論
278, 735, 754, 1168
中觀
454
中觀法門
19
中觀論
614, 729
五力
303
五十眾學法
181
五十緣身行經
34
五十頌聖般若波羅蜜經

615
五三經
265
五千五百佛名神咒除障滅罪經
860, 1141
五分法身
162, 237
五分律
51, 60, 98, 100, 117, 177, 194, 205, 206, 209, 210, 227, 323, 325, 383, 503, 511, 580, 581
五百結集
4, 322, 1194
五戒
16, 1045, 1190
五事（大天）
410, 411
五事惡見
370
五門禪經要用法
862
五法是道
99, 401
五性各別
1188

五品具足
857
五根
303
五取蘊
238, 245
五取蘊苦
238
五停心
862
五師
197
五部
3, 226
五逆
1191
五淨
183
五淨法
1195
五蓋
775
五髻
266, 267

五喻
645
五種異執
370
五種過失
399
五蘊
161
五藏
7
五識有善惡
366
五識有離染
365, 367
五識無離染
365
五識無染無離染
366
五識無染，亦非離染
365
六牙白象本生
151
六度
1178

六度集

559, 560

六度集經

31, 115, 143, 534, 559, 560, 561, 570, 578, 589, 1190, 1210, 1211, 1227

六念

854

六法

1158

六波羅蜜

652, 653, 1190

六波羅蜜多

134, 140, 141, 143, 151

六波羅蜜集

1190

六波羅蜜經

31, 143, 553, 559

六城部

331, 333, 337, 339, 343, 347, 432

六喻

645

六淨經

287

六處分別經

255
六羣比丘
316, 317
六羣比丘共破僧
316
六諍根
254
六慰勞法
254
六齋日
218
分別
248, 256, 257
分別四諦經
467
分別功德論
8, 407, 528, 547, 550, 588, 857, 1122
分別品
255
分別誦
1230
分別說系
154, 405, 410, 430, 1083
分別說者

406

分別說部

16, 126, 133, 165, 198, 278, 335, 336, 338, 342, 344, 345, 347, 349, 355, 357, 358, 363, 364, 376, 402, 409, 427, 1323

分別說部系

117

分別論者

164, 170, 171, 357, 361, 362

分那婆

208

分那婆陀那

398

化地

430

化地部

9, 16, 69, 77, 136, 172, 331, 333, 336, 338, 343, 344, 347, 351, 356, 364, 365, 412, 430, 431, 799, 803

化法四教（藏通別圓）

1182

化迦旃延經

278

王山

429

王山部

149, 337

王子

145

王子住

138

王子位地

137

王臣

145

王舍城

4, 6, 44, 90, 91, 117, 160, 180, 191, 207, 254, 318, 324, 399, 400, 419, 1325

王舍城結集

110, 401

王舍城聲聞分別佛為化度處

91

仁王經

1105, 1107

仁王護國般若波羅蜜經

615, 707, 1105

天

497

天王如來

890

天王問般若
609
天主光
1124
天台宗
1177
天帝釋
788
天息災
616
天冠寺
44
天愛帝須王子
62
天慢
868
天經
126, 848
天親
1103
天龍八部
1023, 1152
天臂城
325

天臂經
256
文句分別
257
文殊
5, 19, 26, 27
文殊尸利
4
文殊尸利行經
896
文殊尸利巡行經
896, 926
文殊法門
19, 1026, 1027, 1035, 1089, 1119, 1168, 1173, 1181, 1182, 1248, 1249, 1259, 1297
文殊所說般若波羅蜜經
926
文殊般若
598, 608, 1307
文殊般若波羅蜜經
;608
文殊悔過經
1101, 1134, 1135, 1138
文殊菩薩

464, 1122

文殊師利

19, 464, 468, 544, 1003, 1014, 1018, 1030, 1039, 1111, 1134, 1160, 1176, 1245, 1261

文殊師利成佛

835

文殊師利問經

334, 336, 469, 860, 912

文殊師利問菩提經

912, 1006, 1101, 1234

文殊師利問菩薩署經

32, 909

文殊師利佛土嚴淨經

835, 903, 925, 1249, 1263

文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經

608, 860, 885, 1327

文殊師利所說般若波羅蜜經

885

文殊師利悔過經

34, 911

文殊師利根本咒

469

文殊師利淨律經

28, 32, 879, 925, 1204

文殊師利現寶藏經
33, 892, 926, 1265
文殊師利般涅槃經
912
文殊師利授記會
823, 903
文殊師利授記經
903
文殊師利普門品經
1218
文殊師利普超三昧經
245, 275, 823, 875
文殊師利發願經
832, 1006, 1136, 1137, 1138, 1139, 1143, 1144
文殊師利說不思議佛境界經
888
文殊師利嚴淨經
33, 860
文殊發願經
1136, 1137, 1138
月上女經
832, 911
月氏
424

月光童子
556
服童子經
506
月光菩薩經
556
月明菩薩經
33, 553, 556
月施國王
481, 828
月婆首那
1295
月燈三昧經
556, 830, 1219, 1220
月稱
734
方法淨
183
方便
955
方便門
953
方便經
31

方便品
742
方便受欲
673
方等經
537, 538, 550
方等大乘經
8
方等泥洹
36
方等泥洹經
34, 36
方等時
1181
方廣
1, 110, 111, 112, 244, 248, 362, 533, 535, 536, 537, 538
方廣大莊嚴經
579, 581, 583, 1104, 1105
方廣部
351, 362, 538, 720, 1029
方廣道人
362
巴利語聖典
543

巴利藏
1223
巴連聚落
399
心明經
35, 556, 557, 1266
太子得禪
143
太子和休經
554
太子刷護經
832
太子瑞應本起經
136, 152, 579, 581, 583, 1083
太陽神話
480
太陽崇拜
803
牛住部
337, 338, 349
牛角娑羅林大經
563
牛角娑羅林小經
563

牛頭山

1024

支法領

1000

支施崙

1271

支提

51

支提山部

370

支提耶

206

支提耶洞窟

228

支婁迦讖

24, 25, 26, 29, 32, 1002, 1016, 1151, 1165, 1198, 1213, 1317

支道林

624, 625, 1057

支謙

24, 26, 32, 36, 115, 154, 759, 760, 761, 1002, 1016, 1043, 1058, 1059, 1078, 1095, 1141, 1192, 1243, 1271

支曜

32, 1061

戶外經

519
勿伽羅
345, 406
孔目章
1001
孔雀王朝
409, 417, 419
手長者
247, 1153
日照（三藏）
1105, 1117, 1121
水野弘元
9
幻士仁賢經
1264, 1271
內外六波羅蜜經
36
內秘菩薩行、外現聲聞身
369
內藏百寶經
32, 873, 925, 1029
比丘
787, 788
比丘戒

1190
比丘僧
191
比丘等說法
226
比丘尼僧
191
比丘尼戒
1190
比丘尼戒本
1056
比丘尼波羅提木叉分別
257
比丘尼毘尼分別
257
比丘尼犍度
320
比丘得禪
143
五畫
世友
334, 356, 435
世主
20

世界海（十事）
1015, 1123
世界種
30, 1123
世界屋脊
455
世界悉檀
250
世間經
171
世間悉檀
270, 1259
世記經
265, 501
世第一法
365
世尊
12
世尊入胎
126, 130
世尊出在波夷那
324
世尊的髻祭
126, 130

世親
334, 595, 694, 1101, 1165
四十二字
745, 747
四十二字門
745, 746
四十八願本
762, 768, 772, 790, 814
四大廣說
248
四大洲
1027
四天王
408
四天王天
407
四天道
307, 391
四方僧
186
四方僧伽
390
四方僧物
391

四不壞信
855
四分戒本
217
四分律
51, 60, 64, 66, 69, 72, 77, 117, 127, 177, 205, 257, 288, 289, 319, 325, 361, 383, 385, 398, 504, 506, 511, 512, 536, 550, 580, 585, 745, 1065, 1066, 1112, 1192
四分律比丘戒本
555
四正斷
302
四行
133
四位說
705
四依
202, 203, 988, 1047, 1048, 1192, 1196, 1236, 1237
四依行
987
四性行
134, 1083
四念住
302

四念處
1094
四阿含經
109, 121, 153, 172, 226, 248, 250
四阿笈摩
245
四波羅夷
181
四波羅提舍尼
181
四波羅蜜多
141
四果
1211
四食
245
四神足
302, 777
四法印
1157
四法等
921
四處
157

四淨戒事
1048
四（種）清淨
14, 289, 291, 296, 298, 1047, 1194
四部阿含
3, 14, 109
四悉檀
250, 1327
四喻
645
四階位
658, 659, 660
四無色定
255, 280, 1211
四無所畏
857
四無量心
1211
醜碍解
777
四預流支
308, 1238
四須陀洹分
307

四諦
22
四諦相
22
四諦論
363, 364
四聖諦
245
四聖種
15, 201, 1047, 1048
四羯磨
117
四輩經
222, 1062
四種沙門
1205
四種宗趣
1236
四清淨行
15
四種微妙性行
133
四禪
255, 1211

四緣
685
四證淨
305, 306, 307
四雙八隻補特伽羅
305
四藏
8
四攝
1048, 1127
四攝品
678, 725, 742
出生菩提心經
832
出生無量門持經
1243
出家
887, 986
出家菩薩
1045, 1047
出曜經
150
出三藏記集

2, 31, 339, 341, 375, 560, 566, 600, 999, 1002, 1056, 1057, 1059, 1105, 1138, 1151, 1176, 1319

出三藏記集合放光光讚略解序

604

出三藏記集朱士行傳

592

出三藏記集放光經後記

604

出三藏記集道行經序

624

出三藏記集新集經論錄

601

出三藏記集新集續撰失譯雜經錄

607

正地

430

正地部

7

正性離生

364

正法久住

178, 179, 208

正法念經

6

正法念處經

6, 487, 495, 498, 544

正法念處經閻浮提州地誌勘校錄

407

正法滅經

541, 542

正法華經

26, 1175

正法華經後記

1057

正受（三摩鉢底）

1214

正量部

191, 194, 330, 331, 333, 336, 338, 340, 341, 342, 343, 347, 351, 355, 371, 432, 433, 544

正量說

343, 344, 345, 346

正勤相應

245

正趣（菩薩）

1122, 1127, 1128

白木調國

398

白木聚落

398
白四羯磨
1192
白延
1271
白法祖
1044
目連
27
目連救母
415
目犍連
30, 116, 117, 406, 465, 467
目犍連子帝須
189, 344, 352, 355, 356, 405, 406, 407, 408, 409
目犍連優波提舍
345, 406, 407, 415
仙人山
548
仙人墮處
548
仙吞經
548
本生

12, 15, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 118, 121, 122, 123, 125, 128, 129, 143, 145, 147, 148, 150, 151, 152, 157, 164, 165, 166, 167, 175, 244, 249, 533, 534, 535, 540, 557, 582, 945, 1020, 1068, 1110, 1178, 1189, 1190, 1191, 1210, 1227, 1274

本生因緣

118

本生經

114

本生談

449

本行六波羅蜜經

560

本事

110, 111, 112, 113, 114, 115, 121, 123, 244, 247

本性空

731, 1167

本起經

28, 31, 170, 578, 582

本起與因緣

578, 579

本原

962

本尊

847

本無
962, 1214
本際
962
本業 - - 淨行品
20, 1038
本願
813
本緣部
121
生身舍利
79
生誕因緣
137
生經
115, 534, 550
生滅說
733
末法
542
末示摩
413, 430
末多利部
334

末利夫人
317
末羅
46, 267, 441
末羅族
44, 45
末闡提
352
未曾有法經
254, 610
未曾有正法經
875
申日
505, 556
申日經
556
申日兒本經
506, 556
平川彰
74, 298, 1189
平川彰「初期大乘佛教之研究」
797
平等
732

平等乞食
204
平等聖諦
879
平等覺經
559
布多羅
485
布多羅迦
485
布和
485
布色羯羅伐底
444
布拉馬普特拉河
400
布施波羅蜜多分
597
布路沙布邏
87
布薩
208, 216, 217, 218, 221
布薩法
176

布髮掩泥
451
弗沙蜜多羅
404, 418, 419, 426
弗迦羅
444
弗栗恃國
326, 428
弗婆勢羅
429
弗絺虜
212
弗絺虜叛布薩
212
弘明集
2
弘道廣顯三昧經
27, 31, 900, 1151, 1155, 1237
弘誓莊嚴
567
北山部
356
北州
496

北印度之大乘教區
454
北拘盧
495, 498
北拘盧洲
807
北道部
356
北魏僧惠生使西域記
451
忉利天
91, 162, 497, 498, 499
忉利天眾
263
立世阿毘曇論
495
史頌
408
尼沙塞
580
尼沙塞師
117
尼泊爾
64, 326, 413

尼彌王
114
尼犍弟子
256
尼犍若提子
303
犯毘尼
177
犯相分別
257
犯尊法
193
犯戒罪報輕重經
573
玄奘
7, 18, 46, 80, 357, 364, 1004, 1104, 1113, 1214, 1261
玄應音義
49
甘婆
418, 419
甘菩遮
1023
可信優婆塞
188

可信優婆夷
188
句（足跡）
1246
丘就卻
424
古代印度
425
央伽
16, 1112
央崛多羅國
6, 428
司祭
145
去家開士
1048
外道小乘涅槃論
1032
功德寶華敷菩薩會
832
半月於兩眾行摩那埵
193
六畫
安玄

1044, 1192
安世高
32, 1058
安忍波羅蜜多分
597
安居法
176
安息
421
安達羅
16, 17, 413
安達羅派
149, 151, 356, 358, 478, 479
安爾薩息
421
安慧
696
自在天
280
自在王經
32
自在王菩薩經
1232, 1237
自在主童子

1126
自在城
1116
自在欲行
149, 150, 151
自相
724
自相空
724, 725
自性
725
自性行
133
自性空
724, 725
自性涅槃
22
自恣法
176
自恣犍度
225, 226
自誓三昧經
1078
西山

429
西山部
331, 335, 336, 337, 346, 347, 350, 356
西山住部
149, 332, 370, 428
西北印度的法難
426
西域記
8, 324, 326, 348, 1113, 1114, 1115, 1116, 1153
西域志
1113, 1114, 1115
西域研究
445
印
1246
印度
1, 2, 9
印度佛教史
334, 521
印度佛教固有名詞辭典
402
印度通史
425
印度羅吒

86
因陀羅
408, 501
因陀羅窟
262
因緣
12, 14, 15, 109, 110, 112, 113, 115, 117, 118, 121, 123, 148, 152, 164, 165, 166, 170, 175, 236, 249, 275, 533, 534
因緣相應
245
因緣偈
302
因緣談
579, 581
光世音大勢至授決經
35
光明山
484
光音天
156
光燄佛
375
光讚本
604, 695

光讚經
565
光讚般若
593, 594, 601, 604
多子塔
51, 1185
多子支提
52
多拉那他
334
多佛品
141
多界經
155, 157, 256, 509, 806
多聞者
14, 226
多聞者阿難
224
多聞第一
224, 322
多聞部
6, 331, 332, 335, 338, 340, 345, 347, 358, 428
多聞聖弟子（聲聞）
13

多寶佛塔
1185
老女人經
33, 553, 831, 1192
老母經
557
老母女六英經
557
百八法明門
583
百句譬喻經
376
如
655, 656, 657, 718, 719, 734, 742, 901, 964, 965
如幻三昧
896
如幻三昧經
34, 894, 925
如來
5, 23, 49, 304, 656, 756
如來行
777
如來界
50, 967

如來性

50

如來藏

20, 695, 835, 847, 867, 911, 950, 967, 994, 1183

如來藏經

1135

如來記說

253, 275, 278

如來十號

304, 305

如來性（佛性）

23

如來境界

23

如來馱都

50

如來智印經

28, 897, 1169

如來慧印經

31

如來興顯經

36, 554, 1004, 1077, 1078

如來不思議秘密大乘經

910, 1151

如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經
911
如性非不如性
236
如說行（治地住）
1073
如何經
257
共地
711
共相
14
共十地
712
吉私那河
17
吉迦夜
1006, 1099
吉祥相
778
吉祥經
519
吉祥悅意
249, 250

吉藏
594
吉羅
208
有法空
725
有部說
343, 344, 345
有學經
287
有滅涅槃
283
有勝天經
848
有德童女
1121
先上座部
339, 359
先尼梵志
636
先行大乘經
18
次第見諦
637

舌相品
680
成實
3
成實論
114, 220, 221, 278, 359, 361, 363, 395, 698, 857, 1062, 1325, 1326
成唯識論
1090
成具光明定意經
32, 858, 862, 1061, 1063, 1219
成利慧如來
828
色與空
730, 731
色相佛
17
色身觀法
863
竹河
398
竹園
202
竹林精舍
99

行位 - - 十住品
20
行矩
1104
行藏
122
行禪經
255
同入法性
1178
同住比丘
382
同得無漏
1178
伅真陀羅經
31
伅真陀羅所問如來三昧經
31, 909, 1151, 1213, 1231, 1278
灰山住部（雞胤部）
349, 1195
死後有想
265
死後無想
265

死後斷滅
265
死後非想非非想
265
在家菩薩
1045
在家阿羅漢論
186, 189
伊溼波羅
279, 280
伊帝目多迦
114
見滅得道
364
朱儒婆提
226
地婆訶羅
1005, 1104
字門陀羅尼
746, 747
伏藏經
519
各各為人悉檀
250, 276

全身舍利
49
合部金光明經
1100
守護波羅提木叉
289
至元法寶勘同總錄
603, 605
七畫
伽他
411, 504, 518, 519
伽陀
110, 111, 112, 170, 244, 247, 504, 510, 519
伽郎婆羅聚落
398
伽耶
91, 1186
伽耶城
105
伽耶山頂經
1006
那布羅
1110
那先比丘經

434, 855

那伽

470

那伽常在定

984

那伽室利分

596, 597

那伽室利般若

607

那私迦

420, 429

那私迦石窟

100

那連提耶舍

31

那揭羅曷

86

那揭羅曷的佛骨、佛齒

64

那馳迦

407

那賴梵志本生

143

那羅跋利寺

405
那羅延天
1153
那羅延法師比丘（彌勒前身）
1264
佛
747, 756
佛十八法
583
佛力加持
791
佛不壞信
855
佛以一音說一切法
361
佛五百弟子自說本起經
549
佛本行（佛傳）
1028
佛本行經
1153
佛本行集經
77, 133, 134, 136, 137, 153, 156, 361, 492, 500, 579, 580, 581, 583, 586, 813, 1083

佛本起因緣

585

佛本起經

578, 585

佛本起因緣經

28, 578, 579

佛印三昧經

909, 948, 1222

佛名經

860

佛身

948

佛身常在

13

佛身無漏

171, 367, 1028

佛性

835, 1183

佛國清淨願

814

佛陀耶舍

520

佛陀跋陀羅

999, 1000, 1006, 1136, 1243

佛陀教化及其地區
399
佛往因緣
117
佛在世時的遺勅
105
佛的四大聖地
90
佛昇忉利天為母說法經
27, 32, 1268
佛使比丘迦旃延說法沒盡偈百二十章
542
佛垂般涅槃略說教誡經
163
佛莊嚴三昧
895
佛教中國
397, 399, 449
佛教統一論
8
佛教經典概說
625
佛為阿難說處胎經
540

佛為難陀說出家入胎經
541
佛為娑伽羅龍王所說大乘經
1151
佛母出生三法藏般若波羅蜜多經
1270
佛母小字般若波羅蜜多經
616
佛母般若波羅蜜多圓集要義論
696, 697
佛母般若波羅蜜多圓集要義論釋
623
佛塔
9, 523
佛塔供養
799
佛婆羅部
334
佛像
857
佛滅紀年抉擇談
404
佛說三摩竭經
529

佛說太子和休經

559

佛說太子刷護經

559

佛說太子瑞應本起經

535

佛說心明經

553

佛說佛母寶德藏般若波羅蜜多經

564

佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經

564, 568, 599, 603

佛說梵摩難國王經

506

佛說除蓋障菩薩所問經

609

佛說聖佛母般若波羅蜜多經

614

佛說普曜經

579, 581, 583, 585

佛說勝軍王所問經

541

佛說諫王經

541

佛說樂想經

283

佛說摩鄧女經

540

佛說摩登女解形中六事經

540

佛說彌勒下生經

530

佛隨念

304

佛種姓

122, 141

佛種姓經

85, 136, 153, 170

佛種從緣起

1184

佛影洞

93

佛諸品

553

佛圖澄

1056

佛圖舌彌

1056

佛馱跋陀羅
155
佛語具三相
246, 1324, 1325
佛證淨
304, 855
佛藏
6
佛藏經
198, 1206, 1308, 1309
佛譬喻
116, 141, 152, 156, 534, 543, 550
佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經
155
沙門
264, 788, 985
沙門果經
288, 289, 509
沙門瞿曇
303
沙汰賊住比丘
408
沙伽度龍王
27

沙祇
399
沙祇多
418
沙勒國
87, 104
沙婆婆瑟會（六年大會）
96
沙婆婆瑟吒（六年大會）
96
沙竭龍王
27
沙羅浮
62
沙彌、沙彌尼戒
1190
決定
149
決定毘尼經
911, 1204, 1249
決定總持經
34, 481, 828, 1063, 1221
決定王大乘經
30

決定不傾動心
130
初地行十事
706
初住
708
初劫阿僧企耶滿
135
初發心
660
初業
660, 706
初學
660
初期大乘
553, 554, 555, 591, 797
初期大乘佛教之研究
9, 130, 298, 380, 553, 563, 571, 797, 1043, 1052, 1055, 1082, 1189, 1201, 1309
初期大乘佛教的戒學
298
初期大乘佛教之成立過程
228, 553, 566, 568, 571, 752, 797, 1052, 1068
初期佛教教團史之研究

330, 412

佉沙

458

佉羅毘羅

419

住處

1067

住林國

413

住林聚落（婆那婆禮）

1116

住婆羅門聚落

398

住普賢地菩薩

1094

希臘

418

希馬拉耶山區

400

妙巧

584

妙音

435

妙音者

226
妙德夜神
1076
妙相具足地
137
妙法決定業障經
1310
妙法蓮華經
908, 1055, 1089, 1144, 1175, 1177, 1179, 1180, 1185, 1186, 1303, 1310
妙喜世界
775, 782, 827
妙吉祥菩薩所問大乘法螺經
912
君徒鉢歎
529
君頭鉢漢
529
赤沼智善
399
赤銅鍱部
194, 254, 338, 351, 1324
近具足
1043

近住戒
221
近住律儀
219
近住弟子
1062
近聚落處比丘
15, 1048
近阿羅漢而住
221
戒經
257
戒律
810
戒具足
14, 287, 288, 289, 291, 295, 296, 298
戒成就
287, 296
戒波羅蜜
1191
戒波羅蜜多
140
弟子記說
253

坐禪者
226
坐禪三昧經
861, 862
坐菩提道場諸菩薩
1076
劫
1035
劫比他國
91
劫初眾所擧王
117
劫比羅伐窣堵國
55
孛本經
1016
孛經抄
33
我
950
助道經
31
助調達比丘尼
316

究竟毘尼
1204
究竟一乘寶性論
22, 36, 912
究羅檀頭經
266, 325
宋施護
28
宋譯本般若經
603
別譯雜阿含經
281, 282
私呵昧經
32, 829, 1271
村上專井
8
身骨舍利
79
忍土
830
車匿
278
貝葉
520

吠陀

520, 1114

作法懺

573

但三衣

202-205

求那跋摩

1003

求那跋陀羅

1319

八晝

阿

747

阿比羅提世界

775

阿吒曩胝經

250, 267, 519, 526, 1259

阿吒囊胝護經

268, 520

阿伐羅勢羅

429

阿含

726, 1051, 1152, 1257

阿含經

6, 127, 129, 130, 170, 249, 534, 549, 643, 645, 705, 719, 723, 724, 1027, 1064, 1087, 1090, 1168, 1189, 1211, 1216, 1237, 1276, 1325

阿那含

186

阿那律

847

阿那律陀

127

阿那婆達多龍王

27

阿折羅

431, 432

阿折達石窟

100

阿波陀那

115, 121, 534, 578

阿波藺多

86

阿波藺多迦

413, 414

阿育王

16, 53, 55, 56, 62, 68, 81, 90, 104, 124, 189, 344, 352, 370, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 417, 426, 528, 809, 1061, 1122, 1155

阿育王家
405, 406
阿育王傳
54, 80, 94, 404, 405, 407, 410, 411, 423, 426, 443, 453, 644
阿育王寺
411, 412
阿育王經
53, 81, 82, 399
阿育王所建石柱
153
阿育王譬喻
404, 405
阿育王譬喻經
81
阿育龍調伏譬喻
81
阿肯彌尼王朝
421
阿毘羅提
474
阿毘跋致
653
阿毘達磨

14, 15, 98, 171, 256, 257, 275, 355, 410, 454, 984, 1088, 1090, 1102, 1231, 1239

阿毘達磨者

148

阿毘達磨論

1229, 1325

阿毘達磨論師

334, 356, 406

阿毘達磨大毘婆沙論

50, 113, 114, 122, 135, 140, 162, 171, 180, 197, 246, 308, 357, 364, 377, 411, 467, 468, 470, 491, 585, 725, 735, 1091

阿毘達磨俱舍論

281

阿毘達磨集異門足論

1193

阿昆達磨發智論

128

阿昆達磨顯宗論

541

阿毘達磨藏（論藏）

7, 15

阿毘達磨藏顯宗論

372

阿毘毘奈耶

256

阿毘曇

225, 355, 374

阿毘曇毘婆沙論

357

阿笈摩

244, 281

阿荼脾

399

阿差末經

26, 31, 1214, 1232

阿差末菩薩經

26

阿耆多

154

阿耆達多婆羅門

167

阿修羅王問經

31

阿逸（彌勒）菩薩

765, 788

阿溼鞞

316

阿富汗

413
阿富汗斯坦
420
阿須倫
306
阿惟顏（灌頂）
706, 1073
阿惟越致
653, 785, 812
阿惟越致地
1096
阿惟越致菩薩
671, 678
阿惟越致遮經
33, 823, 906
阿術達經
35
阿兔夷
325
阿兔夷經
51, 325
阿逸多
464
阿摩晝經

265, 288, 289

阿槃提

16, 86, 324, 325, 397, 399, 400, 401, 402, 409, 410, 428

阿鉢羅龍王

444, 445

阿閦

675

阿閦佛

747, 827, 1272

阿閦佛土

19, 831, 1197, 1258

阿閦淨土

19

阿閦佛淨土

759, 784, 809, 1262

阿閦佛及佛國莊嚴

776

阿閦佛的聲聞弟子

776, 777, 782

阿閦佛的涅槃功德

778

阿閦佛與阿彌陀佛之本生關係

828, 829

阿閦佛國土

759, 774, 776

阿閦佛國品

640

阿閦佛國經

29, 31, 474, 481, 553, 774, 780, 784, 788, 797, 803, 813, 815, 829, 948, 1026, 1171, 1191, 1196, 1197, 1223, 1261, 1274, 1278

阿閦菩薩

775, 782, 1026, 1039, 1191, 1196, 1261, 1275

阿閦菩薩願行

775, 776

阿僧祇品

25

阿練若

1049

阿練若行

203

阿練若比丘

30, 188, 210, 211

何練兒

1049

阿練兒處

1047

阿蘭若

200, 209, 633, 783, 985, 1069

阿蘭若行

810, 985, 1045

阿蘭若行者

1196

阿蘭若法

209

阿蘭若法菩提場

1020, 1031

阿蘭若上座

210

阿蘭若比丘

15, 200, 208, 211, 212, 792, 810, 1048, 1262

阿蘭若比丘法

211

阿蘭若處

200, 204, 210, 267, 298, 1048, 1059

阿蘭若處比丘

210, 212

阿蘭若住處外受食學處

211

阿蘭若住的頭陀行者

15

阿蘭若過六夜離衣學處

211

阿蘭那長者
115
阿耨達（無熱、無焚）
1155
阿耨達池經
549
阿耨多羅三藐三菩提
28, 29, 129, 237, 1087, 1178, 1241
阿離耶莫訶僧祇尼迦耶（聖大眾部）
340
阿離耶悉他陛擺尼迦耶（聖上座部）
340
阿離耶慕擺薩婆悉底婆拖尼迦耶（聖根本說一切有部）
340
阿離耶三蜜栗底尼迦耶（聖正量部）
340
阿闍世王
46, 53, 82, 1135, 1160, 1319
阿闍世王子
788
阿闍世王經
27, 31, 875, 910, 925, 1269, 1275, 1278, 1291, 1292
阿闍世王懺侮經
6

阿闍貰王女阿術達菩薩經

1264, 1271, 1272

阿闍浮菩薩

660

阿彌陀經

31, 759, 760, 761, 763, 813, 844, 1026, 1127, 1141, 1143, 1171, 1191, 1275

阿彌陀淨土

19

阿彌陀三耶三佛

480

阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經

477, 480, 562, 759, 822, 1058, 1261

阿彌陀經全經內容

763-768

阿彌陀佛

1032, 1141, 1143, 1261

阿彌陀佛經

26

阿彌陀佛淨土

759

阿彌陀佛的因行

763

阿彌陀佛與佛國莊嚴

764

阿彌陀佛國的依正莊嚴

765

阿羅漢

13, 185, 186, 219

阿羅漢果

317

阿羅漢法

151

阿羅漢有疑

370

阿羅漢有無知

370

阿羅漢有他令入

370

阿難

4, 5, 7, 8, 11, 30, 44, 94, 116, 160, 161, 167, 180, 191, 226, 247, 278, 318, 319, 322, 326, 367, 399, 400, 401, 407, 533, 540, 649, 763, 788, 849, 859, 1194, 1240, 1324

阿難四事經

1058, 1316, 1318

阿難一夜賢者經

255

阿難陀（歡喜）

6
阿難跋陀（歡喜賢）
6
阿難娑伽（歡喜海）
6
阿難足踏佛衣
322
阿難大會
96
阿藍摩（園）
206
阿闍婆吠陀
1114
阿耨達池經
549
拘尸國
46
拘尸那
43, 45, 47, 318, 325
拘尸那城娑羅林內大雙樹間
91
拘沙
85
拘利

46
拘那含牟尼
153, 177
拘舍彌
254, 401, 405, 427, 432, 433
拘舍彌比丘
381, 387, 1199
拘留
399
拘梨族
316
拘睒彌
207, 399, 401, 402
拘睒彌犍度
389, 550
拘緯
442, 459
拘衛
442, 459
拘薩羅
85, 400
拘樓孫
153, 177
拘樓瘦無諍經

255, 633
金地
413
金剛
1246
金剛句
881, 1246
金剛力士
470
金剛手（執金剛）
20, 470, 526, 1152
金剛手藥叉
93
金剛部
331, 836
金剛藏
1094
金剛仙論
5, 595, 697
金剛經論釋
607
金剛般若
606, 697, 752, 753, 754, 755, 756
余剛般若分

18

金剛般若疏

594, 595

金剛般若經疏

595

金剛般若波羅蜜經

35, 554, 595, 598, 606, 752

金剛般若波羅蜜經論

595

金剛能斷般若波羅蜜

606

金剛頂瑜伽理趣般若經

612

金伽

2

章毘羅

527

金色蓮華

778

金鎖鎖海龍王

82, 83

金光明經

1100

金光明最勝王經

830, 1100

舍牢浮咖

206

舍利

12, 45, 47, 49, 53, 56, 68, 778

舍利子

50

舍利馱都

50, 51, 76

舍利弗

62, 116, 117, 140, 161, 177, 199, 207, 255, 257, 282, 302, 399, 401, 406, 414, 415, 465, 466, 467, 468, 628, 629, 630, 631, 632, 649, 775, 784, 788, 1119, 1126, 1135, 1223, 1240, 1302, 1317

舍利弗阿毘曇

275, 433

舍利弗阿毘曇論

128, 277, 362, 406, 711, 723

舍利弗問經

197, 198, 334, 345, 348, 406, 415, 426, 529, 544

舍利弗悔過經

464, 553, 571, 572, 574, 575, 799, 1133, 1134, 1139, 1172, 1191

舍衛城

47, 91, 317, 324, 388, 397, 399, 400, 401

舍衛城東的東園鹿子母堂

207
舍衛國祇樹給孤獨園
1119
舍衛國祇陀園現大神通處
90
舍頭（諫）羅經
540, 544
舍頭諫太子二十八宿經
35, 540
法
13, 685, 741, 742, 985
法天
1007
法上部
228, 331, 333, 335, 337, 343, 347, 351, 432, 433
法王子住
709, 1083
法不離如、法不異如
236
法句
507
法句義釋
556
法句釋

529
法行人
792, 798
法如
236
法如性
236
法位
743
法住
236, 743
法住智
235
法定
236
法舍利
80
法舍利窣堵波
79, 80
法身
857, 882, 962
法身觀法
863
法身不滅

160, 162
法身常在
160, 162
法身舍利
79
法身菩薩
151
法身菩薩行
20
法苑珠林
1113
法師
642, 799, 1275
法性
236, 718, 742, 743, 962, 971
法忍
785
法矩
36
法相
656, 657, 716, 718, 742, 743
法度
2
法勅

408

法界

718, 742, 882, 962, 965, 1089, 1169

法界體性

887

法界體性無分別經

887

法毘尼

15

法毘奈耶

176

法律

176

法假

728

法救

357, 374, 375, 377, 378

法救菩薩

150

法頌舍利

79, 82

法華

20

法集經

6

法華經

26, 469, 487, 489, 555, 649, 756, 829, 860, 1061, 1127, 1154, 1291, 1292, 1293, 1303, 1309

法華義記

1176

法華經疏

1176

法華經文句

6

法華經後序

1186

法華三昧經

832

法場

1059

法雲

1176

法雲地

138

法雲經

31

法喜部

332, 395

法義分別
254
法經
602
法隨念
304
法隨法行
177
法隨順偈
182
法滅盡經
542
法滅的預言
811
法輪
23
法賢
1004
法積比丘
477
法護
7, 414, 415, 430, 1151
法護部
7, 331, 430

法與比丘尼

513

法樂比丘尼經

536

法鏡經

28, 31, 570, 574, 576, 1044, 1046, 1047, 1048, 1049, 1050, 1063, 1069, 1134, 1192, 1196, 1197, 1264, 1270, 1277, 1286, 1309

法歸分別

410

法藏

5, 156, 415, 430

法藏部

7, 9, 16, 69, 77, 126, 133, 134, 141, 153, 156, 165, 172, 268, 283, 288, 289, 315, 333, 336, 338, 343, 344, 345, 347, 351, 358, 361, 364, 376, 406, 412, 415, 430, 431, 493, 513, 536, 550, 586, 588, 756, 757, 799, 803, 813, 854, 1065, 1083, 1324

法藏比丘

477, 478, 479, 481, 763, 768, 786

法藏菩薩

1039

法寶三昧

1101

法顯

12, 46, 55, 520, 1260

法顯傳

86, 87, 94, 102, 103, 1153

法證淨

304

長衣

205

長行

920

長老淨

183

長老偈經

170

長老譬喻

116, 549

長老尼譬喻

116, 557

長老尼偈經

170

長者子制經

1271

長者子辯意經

36

長者女菴提遮師子吼了義經

911

長阿含

1028, 1259

長阿含經

11, 51, 56, 80, 112, 126, 127, 142, 153, 154, 157, 261, 262, 265, 268, 269, 288, 289, 325, 441, 469, 487, 494, 495, 501, 508, 536, 582, 854, 1154, 1205, 1193, 1194

長部

109, 112, 127, 202, 256, 262, 263, 266, 267, 269, 270, 288, 290, 319, 1193

長部注

543

長部師

122

長部大般涅槃經

45, 76, 80, 90, 160

長養淨

218

長壽王經

254

長壽王本起經

126, 550, 877

空

567, 658, 686, 694, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 723, 724, 726, 731, 732, 753, 798, 940, 965

空大經

255, 563

空小經
256, 563
空平等義
19
空住
985
空住神
145
空法
717
空性
715, 730
空性觀
866
空性是行蘊所攝
720
空相
730, 732
空界
735
空智
719
空閒處
209

空無相無願三昧
818
放光本
694, 695
放光經
1057
放光經後記
604
放光般若經
565, 592, 593, 594, 601, 604, 1274
放鉢經
27, 468, 875
陀摩尸利比丘
1303, 1304
陀摩尸利比丘眾
1305
陀羅尼
586, 744
陀羅尼咒
515
陀羅尼自在王經
23, 589
咒
923

咒願
503, 504, 507, 527
咒語
513
咒藏
7, 513, 540
咒藥
514, 746
咒術
643
虎耳意經
540
虎嚕茶龍
445
波旬
833
波吒梨王
411
波吒梨城
371
波吒梨城王
371
波夷那比丘
324, 326

波利耶
203, 325, 401
波利比丘
324
波利耶比丘
324
波奈勒斯
1153
波波等摩羅族
325
波剌斯
88
波婆
399
波婆國
46
波梨經
264
波理夜呾囉
324
波斯
803
波斯匿王
261, 317, 1114

波斯匿王王園
207
波逸提
70, 180, 181, 205, 1066
波闍波提（生主）
279
波羅夷
180, 382
波羅奈
129, 399
波羅延品
154
波羅疱斯大石柱
106
波羅婆
420, 424
波羅提木叉
15, 99, 110, 112, 161, 176, 180, 193, 216, 217, 218, 224, 291, 392
波羅提木叉經
181, 391, 1195
波羅提木叉戒經
187, 217
波羅提木叉分別
181, 257

波羅提木叉律儀
14, 1200, 1201, 1203
波羅提木叉修多羅
292
波羅提提舍尼
180
波羅蜜多
140, 148, 698
波羅頗蜜多羅
1113
呬摩呾羅
439
使眾無憂悅音王
481
忽弄龍
445
典尊經
485
典藏阿難
6
東山
429
東山寺
429

東山部
331, 335, 336, 346, 347, 350, 356
東山住部
149, 334, 370, 428, 874, 1029, 1036
東南印度諸國之研究
425, 429
東園
99
性空
724
定中問答
847
定光佛（燃燈）
581
定光菩薩
127
取施設
727
受相應
245
受假
727, 728
泥瞿陀
405

制多山
332, 335, 345, 346, 350, 352, 412, 413, 428
制多山部
428
制多部
331, 336, 337, 347, 410
制底（塔）
1067
制限淨
183
亞歷山大
420
亞當峰
407
臾那
420, 424
臾那人
414, 415, 420
臾那人曇無德
413
臾那世界
413, 414
居士衣
205

居士施衣
205, 211
居魯士
421
牧伯
422, 423
孟買
413
吳譯本般若經
600, 632
具足法
176
具足正見者
650
治地
660
治禪病秘要法
267
往世書
1114
往生品
682, 702
往生淨土
759

往生阿閦佛國的因緣

780, 781

奔荼林、奔荼水

398

奔那伐彈那

398, 400

易行道

835, 1287, 1295

周那

1205

雨安居

1199

邪命者

145

夜叉

20

宗教師

145

竺法護

602, 1003, 1004, 1045, 1057, 1059, 1062, 1063, 1073, 1095, 1101, 1105, 1141, 1151, 1152, 1170, 1173, 1175, 1199, 1200, 1201, 1204, 1214, 1231, 1232, 1233, 1238, 1242, 1244, 1269

竺道生

1176

和上
348
知法入法
237
於佛不壞淨
305
於法不壞淨
305
於僧不壞淨
305
拘夷（龜茲）
1056
狗行者經
256
非不如性
236
非想非非想處
280, 297
事六度菩薩
143
事相應
245
事相應教
245, 247

事契經
245
念十二因緣
865
念住相應
245
念佛
854, 856, 858, 863, 946
念佛三昧
842, 844, 864
念經
126
周那經
254
帛尸梨蜜多羅
1141
沮渠京聲
115, 1165
怛薩阿竭
962
所行藏
142
唯一如來
806

拔一切業障根本得生淨土神咒
1141
拔陂菩薩經
839, 840
拔除過罪生死得度經
1141
依他起
22
枝提
52
明度經
1016
明度五十校計經
32
明網經
26
明網菩薩經
26
明輝地
137
奇光如來
156
奇沙國見佛文石唾壺
86

欣阿賴耶
131
剎那緣起
1091, 1092
剎帝利灌頂王
115
青眼如來
156
九畫
毘沙門
267
毘沙門天王
1153
毘尼
13, 14, 109, 176, 225, 580, 1203, 1204
毘尼大事
580
毘尼分別
257
毘尼母經
71, 320
毘尼多流支
1006, 1170
毘尼誦

210
毘尼摩得勒伽
60
毘尼藏根本
117, 580
毘多伽摩尼
61
毘多輸柯
407
毘那婆那王經
1232
毘奈耶
171, 180, 256, 257, 466
毘奈耶藏（律藏）
7
毘耶離
52
毘舍浮
153, 177
毘舍離
4, 16, 46, 51, 52, 74, 87, 91, 94, 181, 323, 324, 326, 399, 400, 401, 402, 405, 409, 427
毘舍離跋耆族比丘
323, 401

毘舍佉
257
毘舍佉鹿子母
207
毘陀羅
512, 536
毘陀羅大經
257, 563
毘陀羅小經
257, 563
毘佛略
536
毘首羯磨
501
毘留提
47
毘留提國
46
毘婆尸
126, 153, 177
毘婆尸佛
114
毘婆沙師
141

毘婆沙論
165
毘婆闍婆提
410
毘流（琉）璃王
439
毘荼國
395
毘訶羅
206, 1055
毘提舍石窟
100
戾提奢
407
毘提訶
86, 325
毘提訶王朝
47, 325
毘提訶牟尼
325, 326
毘提訶族
325
毘提輸
407

毘鉢尸
113
毘樓璃王
167
毘曇
2, 3, 355, 373
毘摩羅詰經
26
毘摩羅達多女
30
毘盧遮那
20, 471, 480, 482, 1186
毘盧遮那藏莊嚴樓閣
1128
毘盧釋迦王
439
毘離訶陀羅多王
418
律
401
律師
14, 15, 16
律部
114

律儀行

783, 810

律藏

4, 109, 316, 580, 1051, 1064, 1068, 1189, 1202, 1204

律藏所見大乘教團與部派佛教之關係

380

律攝

50

相空

724

相應

14

相應部

109, 111, 112, 115, 126, 203, 224, 245, 246, 249, 253, 278, 304, 307, 308, 414, 1260

相應部界相應

224

相應部無為相應

657

相應修多羅

224, 251, 1324

相攝

14

迦丁比丘說當來變經

542
迦毘羅
580, 1122
迦尸國波羅奈城（轉大法論處）
90
迦毘羅城
91, 399
迦毘羅度釋種
117
迦毘羅衛
45, 85, 325
迦毘羅城龍彌儞園（佛生處）
90
迦留陀夷
317
迦旃延
288
迦旃延尼子
374, 1325
迦溼彌羅
141, 352, 413, 435, 445, 453, 458
迦溼彌羅（論）師
141, 357, 435, 436
迦畢試國

102
迦陵伽
85
迦陵誐王菩提樹供養本生
85
迦葉
28, 51, 153, 177
迦葉佛
135, 149
迦葉波
113
迦葉波佛
135
迦葉毘
198
迦葉經
26
迦葉惟
198
迦葉維師
117, 580
迦葉結經
542
迦葉禁戒經

1165

迦□色迦王

61, 62, 357, 424, 435

迦絺那衣

206

迦稀那衣法

176

迦絺那經

287

迦諾迦牟尼佛

55, 62

迦羅奢末

457

迦羅密多羅

613

迦羅迦村馱佛

55

帝須

405-408, 414

帝須彌勒

154

帝釋

20, 54, 145, 266, 306, 408, 470, 497, 643, 1187

帝釋天

280
帝釋幢佛
136
帝釋幢如來
135
帝釋所問經
250, 266, 267, 470
帝釋般若波羅密經
616
南山
399, 400
南康郡
2
南傳
405-408
南傳佛教
8, 430
南傳律藏
205
南海寄歸內法傳
330, 340, 393, 394
重法（經）
401, 402
重律

401, 402

重智大乘

799, 828

起世經

495

起世因本經

495, 498

持人菩薩經

30, 31, 1233, 1238

持心經

26, 31, 850

持心梵天所問經

26, 830, 850, 907, 1198, 1273

持世經

561, 1223, 1234, 1238, 1241, 1242, 1247, 1266, 1297, 1313, 1315

持母者

225

持法

522

持法者

14, 224, 225, 291, 1194

持阿毘達磨者

225

持律者

14, 224, 225, 226, 291

持律者優波離

224

持律第一

224, 322

持律第一鉢吒左囉

194

持經譬喻者

150, 357, 374

持經譬喻師

151, 376

持摩多羅迦者（奉使）

1051

恒河

262, 1153

恒河流域

400, 418

恒伽天女

678, 818

苦行者

145

苦蘊

238

苦蘊大經

563
苦蘊小經
563
祇多蜜
1003
祇多羅
1073, 1095
祇夜
110, 111, 112, 154, 170, 244, 246
祇園
118
祇園寺部（派）
332, 340, 351
祇園精舍
581
祇樹給孤獨園
99
界分別經
255
界外結集
7, 8
界性平等
584
界相應

245
胎經
540
甚希有經
610
甚希有法
244, 533, 534, 535
星宿經
540
閃婆
440, 442
洛陽伽藍記
442, 453
耶舍
185, 405
耶舍比丘眾
1305
耶舍伽乾陀子
323
度世品經
36, 1004, 1077
度他伽摩尼
500
度他伽摩尼王

62
度無極（波羅蜜）
1101
哈提貢發
419
柱
398
郁伽長者
247
郁伽長者會
570, 1044, 1049, 1050
郁伽長者經
1044
郁伽長者所問經
1044
郁迦羅越問菩薩行經
570, 1045, 1047, 1049, 1050, 1063
貞元新定釋教目錄
606
直示般若
663
施分別經
255
施波羅蜜多

140
施設論
723
施鹿林
22
施護
1151, 1165
香（醉）山
1154
香茅城
113
香象菩薩
747, 778, 830
首陀羅
264
首楞嚴
12
首楞嚴經
31, 1016
首楞嚴三昧
889, 890, 952
首楞嚴三昧經
26, 831, 889, 925, 1030, 1033, 1219, 1220, 1241, 1278
思益梵天所問經

823, 907, 1134, 1198, 1203, 1221, 1236, 1237, 1245, 1246, 1248

思惟要略法

862, 1139

威力無邊際

169

威德波羅提木叉

217

品類論

356

品類足論

334

信行人

792, 798, 1290

信智一如

19

信增上菩薩

1288, 1290

信願大乘

792, 798

風俗淨

183

除饉（比丘）

1047

廻向

799

卑提寫

410

突吉羅

319

染污無知

372

前田慧雲

8

差摩竭經

32

室羅伐悉底國

54

迦尼達拉經

287

勇猛伏（首楞嚴）三昧

1101

斫句迦（遮拘迦）國

1021, 1022, 1024

范伯倫與生觀二法師書

3

是法是毘尼, 非法非毘尼

176

十畫

根本上座部
344
根本大眾部
337, 346
根本分別品
255
根本正量部
432
根本有部律
1192
根本法門經
279, 284
根本波梨耶夜
279
根本說一切有部
337, 340, 580
根本說一切有部毘奈耶
57, 66, 70, 71, 121, 122, 257, 391, 442, 456, 512, 513, 518, 1067
根本說一切有部毘奈耶皮革事
398, 402
根本說一切有部毘奈耶藥事
92, 135, 141, 445, 534, 549, 556, 557
根本說一切有部毘奈耶雜事
46, 58, 59, 123, 161, 178, 245, 445, 466, 488, 541

根本說一切有部毘奈耶破僧事
579, 580
根本說一切有部尼陀那
505, 512, 526, 527, 857
根本說一切有部目得迦
71, 505, 556
根本說一切有部宻蓼尼毘奈耶
70
根本說一切有部律
1066, 1067, 1112
根本說一切有部戒經
555, 556
根本薩婆多部律攝
218, 525
根有律
72, 122, 383, 518
根有律藥事
116, 142
根有律雜事
319
根有律破僧事
117
根相應
245, 304

原始大乘

553, 554, 566, 797

原始佛教

10, 13, 21, 175, 847, 1027, 1259

原始佛教之研究

399-402

原始佛教經典之集成

247, 287, 348

原始佛教聖典之成立史研究

399-402

原始般若

18, 570, 589, 620-649, 655, 663, 664, 701, 783, 937, 1088, 1168, 1228, 1274, 1275, 1296, 1302, 1306

原始般若經

626, 797

原始般若經之研究

602, 626, 658, 661

原始結集

1323

般舟經

26

般舟三昧

553, 843, 844, 847, 864, 866

般舟三昧經

1, 26, 31, 553, 797, 831, 839, 843, 844, 847, 864, 866, 1036, 1057, 1062, 1064, 1142, 1143, 1220, 1241, 1269, 1172, 1294, 1308, 1314, 1318, 1319

般舟三昧經集出時間

848

般若

6, 19, 1005, 1110

般若部

591

般若經

18, 19, 29, 131, 143, 464, 522-560, 591

般若經之諸問題

625

般若十地

1072, 1073, 1075, 1079, 1084, 1095

般若心經

614

般若法門

18, 19, 645, 679, 729, 1026, 1027, 1035, 1072, 1095, 1134, 1168, 1181, 1276, 1278, 1288, 1296, 1297, 1298, 1320

般若相應

681

般若流支

6, 544

般若無盡
675
般若燈論
613
般若波羅蜜
18, 591, 628-636, 650, 652, 676, 681, 885, 1171
般若波羅蜜多
140
般若波羅蜜多分
597, 613
般若波羅蜜行
655
般若波羅蜜品
24
般若波羅蜜經
18, 591, 692, 1262
般若波羅蜜部黨經卷
25
般若理趣分
597
般若理趣釋
612
般若譯本：晉譯本
602

般若譯本：秦譯本
602, 628, 632, 638
般若譯本：漢譯本
600, 624, 632
般若譯本：吳譯本
632
般若譯本：唐譯五分本
603
般若譯本：唐譯四分本
603
般若譯本：唐譯三分本
605, 692, 695, 727, 742
般若譯本：唐譯二分本
605, 670, 692, 695, 702, 723-734
般若譯本：唐譯初分本
606, 692, 695, 727
般涅槃
11, 43, 47, 77, 185
般闍干瑟會
96
般闍婆瑟吒
96
般闍婆瑟會
96

般遮羅
1110
道行般若經
592, 593
能斷金剛分
596, 597, 607
能斷金剛般若波羅蜜多經
606, 607
畢竟空
725, 726
畢鉢羅
46
畢鉢羅樹
94
涅槃
12, 43, 656, 657, 718, 732, 845, 884, 1182, 1183
涅槃經
555, 835
涅槃譬喻
152, 549
俱位
442
俱利
441

俱利族
325
俱舍論
282, 334, 698
俱胝
1027
破僧
580
破為三眾
402
烏仗那
198, 429, 439-459, 644
烏仗那龍泉大磐石
l06
烏荼
16, 429, 430, 1006, 1011, 1114, 1115, 1117, 1121
烏頭勞
423
烏萇
441, 452
烏萇國
394
島史
54, 82, 104, 330, 348, 404

裟多迦
419
娑多迦尼王
419
娑多婆呵那
37
娑多婆訶王朝
419
娑伽羅龍王
1155
娑婆
830
娑婆住界
834, 1027, 1034
裟羅支提
52
娑羅雙樹
43, 44
案達羅
418, 419, 427, 429
案達羅學派
186, 431, 720
旃陀羅笈多
418, 420

旃遮婆羅門女

167

特欹拏

504

特欹拏伽陀

504

修天色身

868

修行本起經

28, 136, 141, 152, 535, 579, 582, 1083

修行道地經

856

修多羅

110, 111, 112, 154, 160, 225, 244, 245, 246, 248

修多羅相應

246

修相應行

1082

修道者有五識

366

修摩那

54, 68

修摩國婆提城

1112

記別
246
記說
110, 111, 112, 154, 244, 246, 247, 248, 262, 535, 536, 548
訖利史那
419
耆婆
360
耆舊
360
耆那教
548, 1115
耆闍崛山
12, 30
耆年摩訶迦葉
180
耆年上座與僧伽多數的諍論
348
問答
248
問沙彌文
519
師子國
102, 407, 413

師子經
256
師子柱頭
423
師子奮迅三昧
1212
師子嚬申三昧
1120
師子嚬申比丘尼
1076, 1094, 1145
師子相無礙光焰菩薩
1100
浦那
420
浴佛功德經
79
海部
332
海神
145
海龍王經
27, 31, 830, 831
海慧菩薩品
912, 1244, 1245, 1247, 1249

冥寧
325, 441
冥寧國阿鵄夷土
325
高僧傳
78, 87, 228, 1000, 1016, 1056, 1057
高僧法顯傳
11, 65, 81, 394, 441, 452, 466
秘密大乘
596, 836, 847, 868, 1259
秘密大乘佛法
17
秘密法門
835
唄□
227, 228
唄□者
14, 15, 16, 642, 799
唄□比丘
1275
唄中第一
226
真如
236, 962

真性
236
真際
962
真實禪
278
真利樂心
130, 131
真常大我
835, 942
真諦
332, 334, 355, 363, 372, 1100, 1103, 1104, 1113, 1139
真諦三藏
7
真諦加持
142
真諦決定
142
真諦波羅蜜
142
桑迦尸
91
桑迦尸國曲女城
90

脅尊者
308, 376
現法涅槃
265
現前僧
186
現前僧伽
390
鬼國
20
神
525
神足相應
245
神通延壽
263
神變月會
96
素呾纜
171
素呾纜藏
7
頂生王
115

頂髻大會
96
馬鳴
374, 375, 376, 835
馬勝
302
笈多
1104, 1175
康僧會
143
宮本正尊
9
純大苦聚
238
病瘦醫藥
202
起世因本經
262, 265, 269
十一畫
假名
728
假有
727
偈布薩

216, 217

偈頌

920

健陀羅

85, 375

兜沙經

31, 1002, 1012, 1013, 1016, 1018, 1020, 1071, 1078, 1103, 1135, 1144

兜沙陀比羅經

1002, 1135

兜率天

126, 138, 154, 155, 499, 500, 847

勒叉那

414

勒比丘

376

勒棄多

412, 414

唯心念佛

864

唯心所現

1036, 1316

唯心說

844

唯心觀
844
唯識宗
846
唯識學
80
商主天子所問經
907
商那和修
375, 401, 434
商莫迦
451
商諾迦縛娑
94
商彌
439, 440, 443, 447, 455
執金剛神
1094, 1145
執毘曇是實教，經律是權說
374
常行三昧
844
常身
749

常乞食
201, 202, 204
常啼
686
常啼菩薩
560, 1020
常悲
560
常悲菩薩本生
143
常童子
265, 469
常童形梵天
469
常樂我淨真實功德
700
堅固解脫
1124
堅固念王
113
堅意
371
堅意菩薩
1241

婆那婆私

412, 413, 414

婆呾那

1122

婆須蜜菩薩

150, 374, 375, 376, 1127

婆須提婆

418

婆施羅

1126

婆悉須題子

420

婆樓那

1114

婆蹉富羅

198

婆羅門

46, 200, 268

婆羅門波梨子

262

婆羅門教師

145

婆羅門婆拕黎

281

婆羅疪斯
123
婆羅疪斯仙入
22
婆蘇蜜多羅
418
寂滅
719
寂調音所問經
879
寂靜音海主夜神
1123
密林山部
333, 336, 343, 351, 432
密迹金剛力士
1263
密迹金剛力士會
1151, 1160
密迹金剛力士經
25, 479, 910, 1151, 1160, 1221, 1263, 1313
密迹金剛經
25
密迹經
25, 31, 1161

屏處坐
187
康孟詳
28
康僧鎧
28, 1044
康僧會
31, 1064
鹿野苑
55, 1180
得淨法眼
237
得法身
163
得禪法
143
得念比丘眾
1305
得無垢女經
571
悉摩伽王
419
惟曰雜難經
154, 910, 1078

授記
1185
教地
430
教師
145
教團師
145
教授波羅提木叉
217
教誨阿蘭若比丘
254
教授尸伽羅越經
266
晝夜無畏
443
晝闇山
443
曼陀羅
862
曼陀羅仙
1165
曼殊師利分
608

梨車族
316
梶芳光運
627
梅伽替尼
419
梵
497
梵天
86, 263, 268, 497
梵天王
468, 469
梵天帝須
407
梵天相應
265
梵天請佛經
848
梵志
268
梵志女首意經
27, 32, 553, 899, 1266, 1271
梵志女孫陀利
167

梵行久住
178, 179
梵網經
265, 269, 288, 290, 509, 1105, 1107, 1193
梵衍那
94, 133, 141, 439, 443, 454
梵輔天
497
梵眾天
497
梵書
268
梵授王
123
欲
671-673
欲為方便
19
欲縛取龍王
82
淨土行者
813
淨土法門
19, 759, 813, 1133

淨土願
813
淨土成佛
813, 823
淨佛國願
815
淨戒波羅蜜
597
淨毘尼
28
淨毘尼經
28
淨德力士
30
淨德經
30
淨信童女會
850
淨福報眾音王子
481
清淨波羅蜜行
23
清淨毘尼方廣經
879

清淨光佛

480

清淨道論

210

清淨經

265

清辨

330, 371, 613

海門國

1116

海岸國

1122

海幢比丘

1075, 1094, 1119

海龍王經

1151, 1155, 1156, 1157, 1158, 1159, 1200, 1201, 1231, 1267, 1313, 1327

海意菩薩所問淨印法門經

1244

海會菩薩經

1248

添品妙法蓮華經

1175

添品妙法蓮華經序

1175

淫欲不障道

250

現觀莊嚴論

565

理趣般若分

596, 597, 598, 612

畢竟毘尼

879

異方便

1187

異部精釋

330, 341, 371, 1307

異部宗輪論

76, 148, 164, 168, 332, 334, 336, 345, 350, 351, 356, 362, 364, 365, 367, 370, 410, 428, 431, 1028

異出菩薩本起經

535, 579, 581

異住

381, 385

異住比丘

382, 384, 385, 391

眼等五識身, 有染有離染

365

眼等五識身, 有染無離染
365
第一希有大功德經
1319
第一結集
154
第一義悉檀
250, 251
第一義清淨諸天
307
第八人
711
第二結集
124, 170, 181
第五結集
521
紺顏童子
443, 456
純陀沙彌
161
荼毘
44, 45, 46, 50, 318
莊嚴菩提心經
1006, 1099, 1101, 1102

處相應

245

處胎經

544

處處食

206

袈裟

202

設摩達多（寂授論師）

1091

逋多羅

485

通教三乘

785, 802

部派佛教

6, 9, 10, 14, 15, 18, 21, 22, 175, 199, 353, 354, 367

部派分化

330, 402, 409

部派分立的本來關係

330

部執異論

7, 332, 333, 334, 356, 345, 349, 364, 370, 406

部執異論疏

7, 8, 372, 373, 374, 428

陳那
696
陳棄藥
201, 202
降毀諸魔三昧
895
雪山部
148, 331, 333, 335, 336, 337, 339, 344, 346, 359, 431
雪山邊
413, 430
敍利亞
413
移植菩提樹發生神變
105
腳俱多河
262
十二畫
勝友
603
勝義伽陀
542
勝義我
351, 700
勝義空經

720
勝義僧
187
勝應身
749
勝樂國
1116
勝軍論師
80, 1261
勝心大心
130
勝上如來
135
勝觀如來
135
勝天王般若
598, 609
勝天王般若波羅蜜經
609, 611, 911
勝思惟梵天所問經
907
善見城
501
善見律

317, 404, 405

善見律注序

444

善財童子

199, 468, 1018, 1031, 1076, 1110, 1120, 1143, 1218, 1273

善知眾藝

1124

善見律毘婆沙

53, 54, 59, 78, 82, 104, 200, 216, 415, 430, 1193

善見王

113

善眼大師

115

善慧

127

善思如來

134

善法殿

501

善護波羅提木叉律儀

287, 289, 1193, 1194

善臂菩薩會

1231

善臂菩薩經

1213, 1231, 1234

善宿

262, 264

善住意天子經

894

喻陀衛經

1320

報得六度五通

820

奢伽羅

418

奢摩

440, 441, 446, 451, 457, 458

富永仲基

3

富樓那

16, 30, 400, 413, 414, 649, 1241, 1263, 1303

富樓那彌帝隸耶尼子經

30

富樓那會

1241, 1303

富樓那經

572, 1241, 1242, 1245, 1263, 1306

富蘭那

318, 399

富多羅

485

尊特身

749

尊婆須蜜菩薩所集論

150, 257, 375, 377, 435

尊曇摩多羅（法救）

150

徧計所執性

22

徧照般若波羅蜜多經

612

嵐毘尼

55, 95

嵐毘尼林神

1031

嵐毘尼園

1122

悲願增上

1039

悲增上菩薩

1288, 1289

愍須蜜菩薩

154
提婆（僧伽提婆）
3
提婆達多
99, 114, 117, 316, 317, 326, 381, 401, 580, 1176
提毘
410
散心念佛
860
散動分別
693, 694
普賢
20, 790, 889, 1018, 1120, 1132, 1144, 1187
普明菩薩會
26
普門品經
34, 874, 925, 1223
普遍智藏般若波羅密多心經
614
普法離垢光三昧
890
普賢行願品
1006
普賢菩薩勸發品

469, 1144

普見佛

904

普眼長者

1121, 1126

普賢地菩薩

1129

普賢菩薩行願讚

1006, 1136, 1138, 1144

普曜經

700, 790, 1057, 1105

善法堂

499, 501

智吉祥

1169

智度論

1287, 1296

智顗

6

智嚴

26, 1214, 1232

智儼

1001

智印經

28
智成就
603
皆證大乘
783, 791, 798
智慧增上
1039
智首菩薩
1039
最上根本大樂金剛不空三昧大教王經
613
最後身
1078
無二
732
無生
716, 718
無生法忍
567, 584, 818, 820, 1168
無生忍
365, 584
無作
718
無上菩提

130
無上依經
609, 610, 612
無上福田
886
無上勝長者
1126
無相
718, 719, 753
無相散動
695
無相三摩地
283, 364
無始空
725, 726
無性
694, 716
無性空
725, 726
無性自性空
725, 726
無法空
726
無法有法空

726
無際空
726
無為
732
無限量法音法師
481
無諍
633
無諍三昧第一
635, 717
無願三昧
654
無記法
264, 685
無得法忍
882
無依無雜染定
884
無本
962
無其所無，有其所有
22
無憂王

7, 104

無羅叉

25

無盡意經

26, 589, 1164, 1215

無盡意菩薩經

26, 1234, 1237, 1297

無遮大會

96

無垢光

127

無垢清靜光

480

無垢優婆夷問經

lO62, 1063

無垢賢女經

1272

無垢施菩薩分別應辯經

30

無量

480

無量門微密持經

32, 835, 1243

無量壽經

35, 480, 759, 760, 818, 850

無量清淨平等覺經

26, 477, 562, 759, 760, 1058

無量清淨平等覺

480

無量光

480, 481, 803

無量等正覺

480

無量德辯幢英變音法師

481

無言童子經

34

無思議孩童經

34

無所有處

280

無所依禪

281

無所希望經

35, 908

無極寶三昧經

35, 900, 1294

無畏山（部）

61, 332, 340, 351, 395

無畏山寺

94

無餘般涅槃界

77, 79

無熱池

116

無覺無觀三昧

303

無尋無伺三摩提

303

無著

155, 693, 835, 846, 847, 1315

無漏

164, 165

無漏解脫

887

無受三昧

792

無字寶篋經

832

無厭足王

1126

然燈佛

118, 127, 134, 135, 136, 945

黑族

114

黑氏梵志經

36

發菩提心

130

發阿耨多羅三藐三菩提心

130

發心位

134

發智論

150, 162, 357, 466, 1325

發覺淨心經

1198, 1327

發喜羯磨

189

發願往生

780

眾生界

695, 965

眾聖點記

415

眾許摩訶帝經

579, 580, 585

眾經目錄

602

眾祐（世尊）

1046, 1047, 1270

眾集經

1194, 1231

眾香城

1273

眾學

181

眾學法

194

眾相三昧

866

童真住

138

童真地

709, 1073, 1082

等目菩薩所問經

36, 1004

等至

467

等供

506
等集眾德三昧經
33, 891
筏第遮經
541, 542
結合地
137
結界
1195
結集
1301
結集三藏及雜藏傳
542
給孤獨長者
99
菩提
732, 970
菩提場
1122
菩提流支
5, 1164
菩提流志
26, 1007, 1099, 1271
菩提場佛經行處

106
菩提資糧論
31, 293, 867, 1134
菩提樹
94
菩提薩埵
130
菩提自在三昧
886
菩薩
546
菩薩行
1, 17, 20, 945, 954
菩薩行五十緣身經
553, 874, 925
菩薩行位
705
菩薩界
695
菩薩十地經
1101
菩薩瓔珞經
910, 1273
菩薩瓔珞本業經

830, 1105, 1107

菩薩生地經

831, 1271

菩薩像

858

菩薩行方便境界神通變化經

875, 1319

菩薩十住行道品經

1003, 1073, 1074

菩薩十住經

1003, 1004, 1073, 1074

菩薩內戒經

1003, 1004

菩薩道樹三昧經

36

菩薩逝經

36

菩薩臂喻

116, 122

菩薩阿波陀那

116, 534

菩薩得禪

143

菩薩階位

658, 659

菩薩道

652

菩薩實有空體

695, 697

菩處胎經

830, 833, 1002

菩薩念佛三昧經

830, 1222

菩薩家

1073

菩薩三聚淨戒

1189

菩薩藏

6, 7, 8, 572, 588

菩薩藏經

28, 32, 35, 553, 571, 572, 587, 588, 589, 1241, 1314

菩薩本起經

28

菩薩摩訶薩行四念處

30

菩薩尸羅

30

菩薩本業經

32, 1002, 1012, 1013, 1016, 1018, 1020, 1041, 1063, 1073, 1074, 1144, 1197

菩薩本緣經

115, 534

華手經

27, 32, 572, 831, 862, 866, 1062, 1240, 1267, 1273, 1293, 1296, 1302, 1308, 1314

華氏城（第三結集）

85, 91, 99, 105, 262, 324, 352, 399-418

華嚴三聖

465, 472

華嚴經

19, 25, 36, 147, 413, 471, 484, 543, 555, 999, 1157, 1159, 1212, 1218, 1262, 1273, 1289, 1293

華嚴經記

999

華嚴經疏

1001

華嚴經探玄記

6, 1001

華嚴經入法界品

147, 199

華嚴宗

999

華嚴玄談
6
華嚴法門
20, 790
華嚴三昧
790
華嚴教學成立史
1022
華嚴十住
1073, 1074
華嚴十地
1073
華藏世界
30, 1017, 1018
華藏世界品
29, 1016
華莊嚴地
137
華藏莊嚴世界海
1016, 1017, 1123
落日
480
葱嶺
455

菴羅支提
52
虛空
734
虛空喻
734
虛空無為
735
虛空界
966
補多洛
484
補多羅迦
484, 485
補多羅城
484
補多勒迦
485
補陀洛
484
補多珞迦
484
補澀波祇
430

補澀波祇釐（華山）
1114, 1115
象手
1241
象教
867
象腋經
908
貴孀
420, 424
貴霜王朝
86, 87, 429, 451
超日明三昧經
35, 910, 1101, 1152, 1156, 1159, 1217, 1219, 1221, 1292, 1308
超立願世界
904, 952
超越三昧
1212
跋迦利
280
跋離
46
跋耆（族）
324, 325, 326, 428, 441

跋耆子

292, 432, 433

跋耆比丘

401

跋陀羅

371, 1307

跋蹉

402

跋提（城）

226, 1112, 1113

酥摩

326, 441

量

743

開元釋教錄

1001, 1003, 1059

開士奉藏者（持菩薩藏者）

1051

開敷一切樹華主夜神

1123

開權顯實

1177, 1181

開跡顯本

1177, 1184

開覺自性般若波羅蜜多經
615
階位說
659
集法經
541, 542
集一切福德三昧經
891, 926, 1243, 1245, 1247, 1248, 1312, 1313
集異門論
305, 307
雲經
31
順權方便經
34, 831, 1271, 1272
順正理論
362, 1313, 1323
順別處經
1323
順行
133
順性行
133
須陀洹
186, 297, 308, 1090, 1173, 1179

須那

413

須深

235

須菩提

162, 255, 256, 628-631, 649, 749, 788, 792, 1181, 1222, 1249, 1262, 1271, 1302

須摩提

478, 764, 831

須摩訶提

829

須摩提經

898

須摩提菩薩經

34, 898, 1032, 1264, 1271, 1292

須摩提長者經

1271

須賴經

32, 831, 1264, 1271

須彌山

1027

須真天子經

33, 897, 926, 1057, 1068, 1198

須呵摩提（極樂）

1140
須達多長者
207
猶賽德摩
421
猶克拉提底
421
盜設利羅世尊馱都
50
盜戒
209
强梁禪
278
寐吱曷羅俱邏王
88, 452
稛多
415
極攝僧
178
斯特
185
斯陀含
186, 297
殘食法

206
恕破經
256
愚未所行禪
280
預流相應
308
預流果
308
望月佛教大辭典
349
□夷國
394, 395
訶黎跋摩
395
十三畫
嗢尸羅山
398
嗢呾羅犀那王
439, 440
圓成實自性
22, 694
塔寺住者
1052

塞琉卡斯王
420
塞迦
423, 424, 454
塞迦人
420, 421, 422, 423, 438, 447, 454
塞迦族
419, 423, 438, 447
塞迦與釋迦
441
塞種王罽賓
422, 439, 440
塞王南居罽賓
454
意淨行
294
意趣義伽陀
542
意成身
1183
慈悲經
519
慈氏開士（彌勒菩薩）
1046

愛法樂法欣法喜法
131
愛阿賴耶
131
愛盡經
287
新月祭
216
新大品經
593, 594
新小品經
593, 594, 602
新道行經
602
新學
660, 661, 1072, 1073
新發意
660, 661
極樂世界
827
極微
734
楞伽
408

楞伽經
868, 1183
楞伽島
413, 414
楞伽道頭
1116
楞迦
408
業感緣起
1159
禁咒藏
7, 268
滅十方冥經
34
滅定
884
滅諦四行相
657
煩惱
970, 974
碎身舍利
49
窟居部
349

窣堵波
7, 51, 55, 60, 62, 63, 71, 76, 77, 78, 80
經
984
經部
356, 359, 1323
經分別
4, 121, 225, 257
經藏
3, 1189
經師
14, 15, 16
經部譬喻師
165
經量部
333, 345
經法滅絕
768
義淨
1067, 1100
義成
429
義品
154, 163

義品因緣
117
義足經
117
義成部
149
義釋
112, 507
聖堅
1004
聖所愛戒成就
305
聖上座部
340
聖大眾部
340
聖根本說一切有部
340
聖正量部
340
聖大乘滅業障經
571
聖善住意天子所問經
894

聖種

201

聖諦

237

聖道經

290, 299

聖戒

291

解深密經

22, 23, 846, 1189

解脫道論

210, 211, 857, 862

解了一切諸身三昧

891

解脫經

542

解脫長者

1143

解脫（捨棄）

1219

誜陀經

284

誜陀迦旅延

636, 1213

賊住比丘
408, 412
辟支佛
129, 546, 547, 548, 549
辟支佛譬喻
116, 550
辟支佛因緣
541
辟支佛因緣論
541
遊行經
11, 43, 44, 45, 49, 76, 89, 185, 263, 317, 534, 560, 1205
遊行者
145
達磨勒棄多
414, 415, 430
達摩毱多（部）
364, 415
達摩（法）
155, 233, 1088
達羅鼻荼
514, 746, 1116
達羅達多
171

達嚫
504
達瞷
401, 402, 409, 504, 505
筆瞷那比丘
324, 325
遍友童子
746
過去現在因果經
137, 579, 581, 583, 1083
過差歌詠聲說法
227
道安
1002, 1056, 1059
道行品
563, 564, 749
道行般若經
1, 25, 563, 564, 599, 787, 801, 1274, 1306
道智大經
553, 562, 570, 589, 765
道支相應
245
道因聲故起
367, 503

道慧
681
道種慧
681
遠離
719
鄔波斯迦
123
鄔波窣吐奴婆羅門村
398
鄔陀夷
512
鄔闍衍
431
鄔闍衍那
419, 423
鉢羅
424, 426
預流
1228
飲光部
16, 17, 71, 281, 333, 336, 338, 343, 347, 351, 355, 430, 431, 803
鳩摩羅什

24, 26, 29, 35, 87, 198, 375, 593, 594, 602, 752, 1004, 1055, 1088, 1099, 1101, 1204, 1213, 1231, 1241, 1270, 1317

犍度

4, 112, 121, 161, 181, 182, 257

犍度部

112

犍陀羅

61, 412, 413, 450, 453, 454

犍陀羅師

141

奧義書

9, 268, 269, 270, 497

奧里薩

419, 1112, 1113, 1115

節量食

204

傳阿含

225

當來變經

542

瑜伽

454

瑜伽者（禪師）

14, 15

瑜伽師地論
155, 236, 244, 542, 847, 1165, 1167, 1169, 1190, 1201, 1315
瑜伽學者
22
瑜伽論
237, 245, 307
較量一切佛剎功德經
1004
十四畫
僧祐
2, 1176, 1319, 1320
僧伽
175, 184, 191, 348, 390, 1068
僧伽提婆
2
僧伽婆羅
28, 588, 1165, 1213
僧伽藍
70, 206, 1055
僧伽羅國
78
僧伽蜜多
410
僧伽斯那

376
僧伽羅叉
374, 375, 376
僧伽內部有關戒律的問題
348
僧伽婆尸沙
180
僧伽跋陀羅
415
僧伽勒棄多
414
僧伽藍多
336
僧祇律
95, 96, 101, 177, 189, 205, 316, 319, 504, 512, 549
僧祇部
395
僧護
414
僧跋
505, 506
僧叡
594, 1186
僧肇

1000
僧純
1056
僧那僧涅
567, 776, 799
僧隨念
304
僧證淨
304
實叉難陀
1000, 1001, 1151
實際
656, 718, 742, 743, 962
真有空
694
實有菩薩
692-700
實性
730
實相
962
實相念佛
865
實相般若波羅蜜經

612
漸備經
25, 1011
歌詠聲說法
227
滿足希求
250, 251
滿願阿羅漢
650
滿月大經
632
滿月小經
632
滿月祭
216
漢安玄
28
演道俗業經
36
漏盡智
297
漚舍那優婆夷
25
漸備一切智德經

31, 1004, 1087, 1102

漸學般若

663

熏伽王朝

418, 419, 421, 426

煻煨

349

爾焰

698

盡憂

407

福地

495

福井康順

1059

福城

1112, 1120

種姓

496

種性人

711

種性位

134

種德經

325
稱讚淨土佛攝受經
763
稱揚諸佛功德經
833, 859, 862, 1141, 1307
稱名念佛
858
精進波羅蜜多分
140, 597
精舍
206
精通經者
226
網明菩薩經
26
緊那羅
1111
緊那羅王所問經
1160, 1161
維摩詰經
26, 31, 823, 830, 867, 904, 926, 951, 981, 1161, 1278
維摩詰菩薩
830, 934, 982, 1144, 1223
維摩詰所說經

904, 951, 1144

聚落

200, 201, 209, 210

聚落比丘

200, 208, 210, 809, 1048

聚落所行處

209

聚落勢分

209, 210

聚落中上座

210

聚落界

209, 210

聚落住

210

蜫勒

355

說一切有部

9, 16, 17, 59, 70, 72, 77, 96, 109, 116, 122, 123, 136, 141, 148, 150, 154, 165, 167, 171, 249, 254, 278, 282, 307, 309, 330, 333-336, 338, 344, 374, 412, 427, 435, 434, 493, 534, 772, 784, 799, 803, 806, 857, 1066, 1091, 1223, 1323

說一切有部律

117

說一切有部毘奈耶藥事
440
說一切有部毘奈耶雜事
440
說一切有部的佛生身是有漏說
166
說一切有者
353
說一切有部為主的論書與論師之研究
344, 374
說一切有系的上座部
349
說一切有部十六心見諦
363
說一切有系
363, 432
說本經
127, 152, 154, 1027
說出世部
133, 136, 141, 164, 228, 332, 345-347, 428, 429, 799
說假部
331, 332, 335, 338, 345, 346, 347, 350, 355, 428
說轉部
331, 333, 336, 339, 345, 347, 351, 356

說經部
331, 337
說因部
335, 336, 356
說大空部（宗）
356, 1029
說法師
1275
說法第一達摩提那
194
說法者滿慈子
224
說經
255
說智經
287
說無垢稱經
904
賒迦族
644
賓頭盧頗羅墮
528
賓頭盧阿羅漢
530

銅鍱部

109, 112, 116, 122, 126, 136, 141, 145, 148, 153, 156, 170, 245, 275, 330, 355, 362, 390, 405, 430-432

銅鍱律

117, 119, 177, 225, 228, 257, 319, 322, 382, 385, 389, 398, 511

銅鍱部七部阿毘達磨

1325

馱都

50

馱那羯磔迦

419, 429

摧伏幢

306

瑣羅斯德教

803

數法

921

疑城

767

墟聚

1049

十五畫

億耳

397, 414

墮在佛數

1094

增壹阿含經

7, 8, 43, 160, 163, 166, 203, 219, 226, 275, 284, 294, 466, 506, 537, 546, 548, 556, 573, 854, 857, 1323

增壹阿含經序

8

增壹阿含經序品

7, 141

增支部

109, 112, 155, 171, 219, 225, 255, 275, 277, 279, 282, 287, 297, 362

廣博嚴淨不退轉輪經

907

廣分別

248

廣目

482

廣問答

248

廣嚴城

91, 513

廣嚴城靈塔

90

廣熾

135

摩訶衍品

724

摩訶衍

4, 785

摩訶衍寶嚴經

1165, 1197

摩訶提婆外道

370

摩訶提婆部

334

靡訶提婆（大天）

6, 409

摩訶婆羅多

1022, 1114

摩訶婆那

444

摩訶般若波羅蜜經

565, 592-605, 679-687, 706, 709, 726-732, 744, 749, 860, 1096, 1211

摩訶般若波羅蜜鈔經

563, 599-602, 840

摩訶般（鉢）若波羅蜜經抄

601

摩訶般若波羅蜜大明咒經

614

摩訶般若波羅蜜經解題

625

摩訶僧祇部

198, 199

摩訶僧祇廣博遍覽五部經書

198

摩訶僧祇律

8, 52, 58, 69, 73, 95, 101, 183, 188, 194, 196, 209, 226, 348, 355, 360, 381, 389, 429, 504, 1194

摩訶迦旃延

16, 355

摩訶迦葉

44, 191, 202, 401, 809, 1185

摩訶菩提僧伽藍的佛骨及肉舍利

95

摩訶迦羅

202

摩訶曇無德

413

摩訶勒咤

413, 414

摩訶勒棄多
413, 414
摩訶達磨勒棄多
414, 415
摩訶毘祇多王
114
摩訶薩埵
130
摩訶波闍波提
191, 320
摩偷羅
16, 324, 399-410, 418, 432, 1023
摩偷羅學系
411, 412
摩偷羅國毘尼
121
摩竭國
46, 401
摩哂陀
54, 68, 344, 353, 356, 405, 407-410, 413
摩伽陀國泥連河邊菩提樹下
90
摩揭陀國補剌拏伐摩王
104

摩竭陀
324, 400, 418, 1112
摩竭提
1031
摩耶
1031, 1124, 1325
摩尼寶喻
1093
摩利伽羅國
1116
摩闡提
352, 409-413, 444
摩頭羅
395
摩呻提
407
摩登伽女
540
摩登伽經
540
摩得勒伽
111, 112, 121, 181, 209, 248
摩呾理迦
245

摩羅族
316
摩羅
325
摩醯沙漫陀羅
352, 370, 412, 413, 428
摩醯因陀羅
407, 408
摩醯因陀羅山
407, 408
摩醯陀
407, 408
摩醯陀羅
408
摩醯首羅
471, 472
摩醯首羅天王
1092
弊宿經
56
德川時代
3
德女經
27

德光太子經

34

德護長者經

87, 506, 556

德護

505, 556

德生童子

1121

德雲比丘

1143

慧上菩薩問大善權經

1161, 1200, 1201

慧可

409

慧布

409

慧印三昧經

829, 897, 1169, 1219, 1267

慧印三昧

897

慧遠

1000

慧思

409

慧義
3
慧觀
3
慧苑音義
49
慧琳音義
49
慰禪國憂陀延王
288
憂園塔
51
憍薩羅
325
撰集百緣經
376, 541, 549
澄觀
6
樂阿賴耶
131
樓夷亘羅（世自在王）佛
477, 763
樓炭經
495

瘤樹住神
145
緣覺
546
羯朱嗢祇羅國
398, 399
羯磨（會議）
14
羯句忖那佛
114
羯□伽
404, 430, 1112
蓮華藏莊嚴
20
蓮華色
162
蓮華部
836
論法
632
論法者
148
論師
15, 16

論議

110, 112, 249

論事

128, 149, 156, 185, 349, 358, 429, 431, 478, 537

論提婆達多之破僧

316

論毘舍離七百結集

323

諸法本無經

901

諸法實相

657, 716

諸法無受三昧

634, 635, 955

諸地增進

584

諸天記說

253

諸菩薩求佛本業經

1002, 1018, 1038

諸佛三品經

589

諸佛言語, 九事所攝

245

諸佛世尊皆是出世
171
諸佛要集經
27, 31, 890, 925, 1173, 1199, 1231, 1237
諸佛本起經
28
諸法無行經
29, 32, 589, 834, 901, 1248, 1267, 1297, 1326
諸法勇王經
1068
調御地經
287
賢守
849
賢首
6, 1105
賢劫第七佛
375
賢劫三昧經
1219, 1242, 1265, 1295, 1308
寶劫經
27, 31, 828, 832, 1134, 1141, 1220, 1243
賢者
145

賢護
208, 849
賢聖出世空相應緣起
241
賢愚經
256
聖胄部
329, 331, 333, 337, 343, 347, 351, 356, 432
賢道部
335
質多相應
1260
質多王朝
419
質多長者
1260
質多羅象首
257
質多羅長者
303
質多羅部
334
輪王葬法
44

輪字莊嚴光經
514, 746
遮不至白衣家羯摩
189
遮波羅塔
91
遮波羅支提
52
遮羅頗國
46
遮勒頗
47
鄰虛塵
734
鄰礙色
735
頻婆沙羅王
91
頻毘娑羅王迎佛經
91
審諦真實不顛倒
237
餘部別執
136, 1105

劍橋印度史
425
歎淨品
726
裸形者究羅帝
262
褒多那
485
十六畫
學處
110, 176, 180, 217, 291, 292, 316, 1047, 1178, 1192, 1193
憙阿賴耶
131
戰主國
1153
曇充
1056
曇無德
405, 415, 430
曇無迦
477
曇無竭
670, 673, 1273
曇無讖

23, 31, 37, 1213

曇無屈多迦

198, 406

曇無屈多迦部

345, 406

曇摩多羅（法救）

377

曇摩迦（法藏）

763, 814, 1261

曇摩蜜多

1044

曇摩瑿多

156, 198

曇摩耶舍

2

曇摩難提

7, 520

歷代三寶紀

36, 524, 607, 1021

獨住

985

獨覺

546

獨梵

497
獨證自誓三昧經
35
盧夷强耆一夜賢者經
255
盧頭陀摩
423
盧舍（遮）那佛
465, 471, 1107
縛喝
86
諦語
507, 510, 511, 513
請相應
245
諫分別經
255
輸盧那
400
輸屢那
413
遺日摩尼寶經
31, 553, 559, 588, 589, 1165, 1198, 1265
錫蘭

407, 414

錫蘭神山

407

錫蘭佛教

2, 405, 406

錫蘭上座部無畏山寺

1309

閻浮提王

1092

閻浮提畔

1116

閻浮提

47, 80, 157, 1027

闍多伽闍陀

114

闍陀伽者

114

閻無那

424, 426

閻膏珍

424

隨喜

574, 575

隨順法頌

III, 181, 1195

隨順頌

1029

隨學般若波羅蜜（修習般若相應行）

1073

隨藍長者

115

隨順修行位

134

隨煩惱經

550

靜善塔

398

靜谷正雄「初期大乘佛教之成立過程」

797

樹下住（坐）

201, 202

樹神

145

頭樓那

53

頭陀

203

頭陀行

203, 208, 401, 782, 810

頭陀第一

322

頭陀行者

15

頻陀耶山

186

頻婆莎羅王所施的竹園

207

頻毘沙邏王迎佛經

254

餓鬼

414, 415

餓鬼界

414

餓鬼說

414, 415

鴦伽

401

鴦掘摩

476

鴦掘摩經

476, 507

鴦掘魔羅

528

龍樹入龍宮

83

龍樹

4, 5, 24, 25, 26, 28, 31, 33, 36, 250, 251, 278, 355, 362, 375, 538, 594, 698, 699, 702, 734, 835, 864, 1011, 1020, 1079, 1095, 1102, 1113, 1117, 1134, 1139, 1155, 1165, 1200, 1296, 1326

龍宮

20

龍王問經

27

龍施女經

33, 553, 1271

龍王舍利

81

龍調伏譬喻

82, 83

龍象經

171

龍相應頌

171, 317

龍種上佛

890, 958

龍樹論

1018, 1269

龍樹菩薩傳

1113, 1200

緣起

234-241

緣起空

19

緣起法頌

79

諫王

541

諫王經

544

穆天子傳

455

縣圃

455, 456

十七畫

聲唄

227

聲聞

13, 129, 522, 546, 800

聲聞乘

5, 22

聲聞法
22
聲聞緣覺心
775
聲聞廻心趣入佛道
781
聲聞伽陀
542
聲聞比丘
1044, 1048
齋戒念佛
798
糞掃衣
201, 202, 203, 204
應心地
137
應理論者
410
應六波羅蜜經
560
薄伽梵
218
薄拘羅
247

薄迦梨
281
闍林
443
罽賓
16, 17, 155, 404-413, 423, 443, 449, 453
罽賓區的大林寺、密林寺
99
罽賓國毘尼
121
罽賓國考
443
優波先那
509
優波笈多
434
優波提舍
406
優波掘多
374, 376
優波離
180, 181, 182, 318, 320, 322, 324, 326, 401
優波離經
256, 287

優波毱多
53, 68, 352, 404, 407, 410
優陀延支提
52
優毘羅迦葉
91
優陀那
110, 111, 112, 170, 244, 247
優陀夷
171, 257
優婆夷
187
優陀延山
1115
優特伽羅
1115
優鉢羅華長者
1126
優羅蔓（漫）荼山
405, 407
優禪尼
410, 414
優尸羅山
399

優尸羅山不遠蒲泉薩羅樹

398

彌勒

4, 27, 45, 127, 152, 155, 262, 375, 491, 493, 643, 687, 749, 779, 808, 847, 928, 1017, 1027, 1122, 1128, 1169, 1185, 1315

彌勒內院

500

彌勒菩薩所問會

493

彌勒菩薩所問（本願）經

572, 575, 1289

彌勒本願經

35

彌勒樓閣

1076

彌伽

746

彌沙塞

198, 430

彌沙塞部和醯五分律

69, 317

彌蘭王問（經）

434, 1275

彌那邑阿瓮林

325

彌樓犍馱佛

1303, 1304, 1305

彌樓犍馱佛所說經

1312

彌陀淨土的根本經

759

彌陀本願

816

彌陀淨土

19

隱身三昧

894

濟諸方等學經

33, 874, 926, 1170, 1173

檀越施衣

205

檀尼迦

206

檀特補羅

486

檀嚫

504

禪波羅蜜多

143
禪度無極
143
禪秘要法經
862
禪宗祖師
935
螺
127, 808
總說分別經
255
總持
744
氈遮外道女帶盂謗佛
116
濡首菩薩無上清淨分衛經
596, 607, 881, 925
濡首般若
598
闍尼沙經
250, 266
闍維（荼毘）
49
闍那崛多

1021, 1175

闍多迦

449

十八畫

藍摩

325

薩婆多部

198, 580, 685, 720, 734

薩婆多毘尼毘婆沙

122, 251, 316

薩陀波倫（崙）

622, 669, 670, 672, 673, 1273

薩他泥溼伐羅國

399

薩寒若

324, 401

薩婆若

564, 629, 662, 680

薩婆若智

564

薩婆帝婆

198

薩婆多部毘尼摩得勒伽

210

薩尼達迦經

287

薩羅村婆羅門經

298

薩婆若（一切智）心

1212

舊住比丘

208

舊雜譬喻經

1064

瞿曇彌子

423, 427

瞿曇彌子娑多迦尼

420

瞿曇彌經

254

瞿默犍連經

253

瞿史羅長者所施的瞿史羅園

207

翟陀婆利河

17, 413, 419

瞿曇支提

52

瞿頻陀
142
瞿薩旦那
457
瞿波
1031, 1124
瞿曇般若流支
1232
雙賢弟子
401, 415
雙身法
868
龜茲
334
穢土成佛
813, 823, 951
穢土修行
823, 951
轉正法輪
22
轉不退法輪
23
轉輪王
45, 808

轉法輪

45

轉輪聖王師子吼經

127, 269

轉輪聖王修行經

127, 1027

轉性行

134

轉女成男

812

雞足山

1185

雜集藏

7

雜心論

162

雜阿含經

81, 111, 126, 151, 154, 157, 171, 186, 203, 225, 234, 235, 239, 240, 244, 245, 249, 251, 264, 266, 268, 275, 278, 281, 292, 297, 303, 306, 350, 414, 466, 467, 471, 501, 509, 526, 536, 546, 653, 854, 856, 1159, 1213, 1219, 1234, 1259, 1324

雜藏

4, 8, 109, 537, 549, 585

雜事

43, 161, 229

雜譬喻經

81, 82

雜部

172

雜阿含經八眾頌

219, 264, 266

雜集論

696

雜寶藏論

444

雜密

835

斷一切眾生疑經

31

斷煩惱毘尼

176, 177

聶道真

30, 1002, 1038, 1039, 1041

聶承遠

1151, 1152

鞞瑟胝羅居士

1127

鞞婆陵耆經

1270
鞞婆沙論
357
瞻波
85, 398
瞻波經
254
瞻波比丘
381, 387
濫波
443, 456
翻梵語
456, 1115
關中創立戒壇圖經
51
關中出禪經序
375
十九畫
藥王菩薩
1187
藥犍度
1112
羅摩
408

羅摩伽經

32, 1004, 1005

羅摩伽國

46

羅摩聚落

47, 53

羅摩村

80, 81

羅摩聚落海龍王所

80

羅摩經

126, 254

羅婆那婆提

226

羅陀

376

羅睺羅大會

95

羅睺羅

529

羅沃私婆迷

1261

邊地

397

邊地疑城
767, 834
邊地佛教
400, 402, 426
邊國
397, 400
證淨
308
願性行
133, 135
願行
133
難行道
1295
難登地
137, 138
難勝地
137, 138
難勝佛
156
難陀（難途）
316
難陀王
371

難提蜜多羅
530
離生
149
離車
46
離婆多
324, 401
離垢施女經
30, 32, 570, 588, 1032, 1134, 1272, 1292
離越
444
離塵垢心（世界）
835, 904, 952
離垢光嚴淨三昧
894
寶女經
36
寶女所問經
36
寶髻經
36
寶髻如來
135

寶髻佛
136
寶髻菩薩品
1232
寶髻菩薩經
1213, 1232, 1247, 1265, 1297
寶髻菩薩會
1232
寶行王正論
1134, 1139, 1296
寶鬘論
1139
寶梁經
1206
寶積經
20, 31, 1165, 1167, 1171, 1205, 1232
寶頂經
26
寶頂經迦葉品
26
寶雲
26, 1153, 1232
寶月童子所問經
28

寶網童子經
34
寶網經
829, 1265
寶英如來
928, 930
寶如來三昧經
900, 1222
寶相佛土
879, 930
寶相菩薩
747
寶雲經
609, 610, 611
寶雨經
609, 610, 1273
寶積三昧
880
寶積三昧文殊師利菩薩問法身經
880, 925, 1165
犢子
402
犢子部

198, 331, 333, 335, 337, 339, 340, 343, 347, 351, 355, 358, 363, 365, 376, 395, 402, 412, 432, 433

犢子部系十二心見諦

363

犢子系

434, 727

犢子毘曇

433

犢子國

433

曠野城

1153

二十畫

蘇摩那城

1122

蘇摩比丘尼

194, 195

蘇剌咤

420

覺音

122, 141, 156, 251, 543, 1325

覺支相應

245

覺天

357

闡陀

227, 384

闡那（車匿）

316

譬喻經

170

譬喻

12, 15, 109, 110, 112, 113, 121, 122, 127, 129, 141, 143, 147, 150, 152, 156, 157, 164, 166, 170, 175, 249, 275, 533, 534, 535

璧喻師

9, 147

譬喻者

15, 16

懺悔

222, 571, 573, 574, 576

懺摩

222

釋子

167

釋迦牟尼佛

4, 123, 135, 136, 153, 217

釋迦

438, 441

釋迦軍
603
釋迦佛
43, 49, 134, 749
釋伽羅王
423, 644
釋提桓因
749, 1145
釋拘
424, 426, 644
釋種
46, 438, 441
釋種四國
443
釋尊
11
釋迦族
64, 114, 316, 317
釋迦譜
82
釋氏夫現聚落
325
勸請
575

贍部影相
858
二十一畫
魔
497
魔逆經
33, 878, 926, 1266
辯中邊論
687, 727, 1090
辯積法師
481
辯意長者子經
1059
鐵圍山外
5
鷄園
411
鷄園寺
99, 411
鷄胤部
164, 183, 299, 332, 336, 345, 347, 349, 356, 360, 373, 428
鷄頭摩寺
405
攝大乘論世親釋

1021, 1028

攝大乘論（本）

693, 696, 835, 846, 1228

攝大乘論釋

136, 694, 1104, 1105

攝大乘釋論

1104

攝僧

178

攝伐羅佛底水

398

攝律儀戒

1189

灌頂住

138

灌頂地

137

灌頂經

832, 834, 849

護

414, 415

護咒

513

護國菩薩經

828, 1206
二十四畫
變易生死
1183
顯揚真義
250, 251
顯無邊佛土功德經
1004
體義伽陀
542
二十五畫
觀
522
觀自在
483, 489, 1122, 1127, 1128
觀世音
483, 489, 766, 788, 830, 1290
觀普賢菩薩（行法）經
469, 1145
觀想佛母般若波羅蜜多菩薩經
616
觀（無量壽佛）經
759, 763, 846, 1127, 1141
觀相念佛

763, 861

觀佛三昧法

863

觀佛三昧海經

861, 863, 1294

觀察諸法行經

829, 850, 1219, 1242, 1273

觀彌勒菩薩上升兜率陀天經

850

觀無量壽佛法

863

二十六畫

驢唇文字的碑文

73

二十九畫

鬱多羅

336, 413, 495

鬱多羅拘盧

495

鬱毘羅迦葉

91

鬱低迦

185

A
abhāva-śūnyatā
725
abhāva-svabhāva-śūnyatā
725
Abhayagiri
61, 332, 1309
Abhayagirivihāra
94, 395
abhedya-p.
308
abhidharma
14, 98, 257, 354, 401, 454, 536
abhidharmadhara
225
ābhidharmikā
148
abhimukhī
1081
Abhirati
474, 775, 827
abhisamayā
365
abhi□eka

1073, 1082
acalā
1082
Acaemenis
421
Āċāra
431
adbhuta-dharma
110, 533
adikarmika
660, 706, 1081
adhikara□aśamatha
181
adikrmika
1038
adhi□□ hāna
142
adhicitta-śik□ā
277
adbhuta-dharma
247
Afghanistan
413, 420
āgama

109, 121, 245

Agni

395

āgatagama

225

Ahicchatra

433

Ahi□sā

476

Ahoga□ga

405

Airāvana

470

Ajanta

100, 127, 432

Ajātaśatru

46, 82, 788, 855, 876, 930, 976

Ajātaśatru Vaidehiputra

1135, 1160

Ajita

154, 464, 765, 788

Akani□□ha

468

ākāśa

567, 734

akā□a-dhāta

735, 966

Ak□obhya

19, 27, 474, 675, 747, 760, 774, 775, 784, 797, 809, 815, 827, 951, 987, 1026, 1039, 1191, 1258, 1261

A□ava

1153

A□avī

399

Alexandonis

420, 434

Ali Masjid

61

Allakappa

46

Aluvihāra

520

Amaravati

429

Amaravati Tope

429

Ambara

156

Amita
19, 477, 760, 764, 784, 797, 812, 827, 951, 1127, 1141, 1261
Amitabha
480, 764, 803
Amitabhaya
480
Amita-buddha
464
Amitayur
481
amoghapāśa
1111
Amoghavajra
615
an-abhilāpya
433
Anāhita
483
Anala
1126
Ānanda
4, 11, 94, 116, 161, 180, 191, 224, 278, 318, 367, 399, 407, 464, 540, 763, 788, 849, 859, 935, 984, 1173, 1240, 1324
anaññathātā

236
ananyagāmin
1122
a□āpātimokhha
217
Anāthapi□□ada
99
Anavatapta
116
anavarāgra-śūnyatā
725
Ancient India
425
Andhaka
478, 720
Andhra
16, 413, 459
Andhras
418, 419, 427, 644
Andhraka
149, 186, 356, 358, 958
A□ga
16, 428, 485, 1112
A□guli-mālya

476, 528
A□guttarāpa
16, 326, 428
Anihata
156
Aniruddha
127, 847
aniyata
181
Antiochus □I
422
anugama
668
anuloma-c.
133
Anupriyā
325
anutpattika-dharma-k□ānti
567
anuttara-samyak-sa□bodhi
129
apadāna
249, 533
Aparājitadhvaja

136
Aparanta
86
Aparantaka
413, 430
Apararājagirika
331
Aparaśaila
149, 332, 335, 337, 346, 370, 428
Aparaselika
356
Aparaseliya
331
Apolla
483
Arachosia
421
Araka
115
ārāma
206
ara□ya
200, 633, 810, 985, 1302
ara□yaka

200

arci□matī

1081

arhat

185

Arsaces

804

Asa□ga

155, 835, 846, 847, 1315

Aśoka

16, 53, 62, 90, 104, 124, 153, 189, 344, 369, 404, 417, 426, 457, 520, 528, 809, 1061, 1122, 1155

Aśoka-nāga-vinīya-avadāna

81

Assia

1115

a□□â□ga-samanvāgatôpavāsa

218

a□□asāhasrikāprajñāpāramitā

564, 603

asura

1152

Asvabhāva

694

Aśvaghoṣa
374
Aśvajit
79, 208
Aśvajta
302
Aśvaka
316
Aśvapura
486
ātama
270
Aṣṭānāṣiya
268
Atānātiya-sutta
519
Atharvaṣaveda
511, 1114
Athiramati
696
atireka-cīvara
205
ātma-dhātu
966

ātman
950
attan
270
a□□ha-garudhammā
191
Audumbatira
433
avadāna
109, 113, 121
Avalokiteśvara
454, 464, 479, 483, 489
Avalokitêsvara
483, 489, 766, 788, 1122, 1290
Ava□□a
433
Avantaka
335
Avanti
16, 86, 324, 397, 409, 428, 430
Avaragodānīya
529
āvāsa
1067

avetya-prasāda
308
avitathāta
236
avivartya
1081
avyāk□ta
264
Ayamukha
433
Ayodhyā
418
Azes
422
B
Bactria
420
Buddhadeva
435
baddhamānā
1081
Bahuputraka
1185
Bahuśrutīya

332, 335, 338, 358, 428
bahussuta
224, 226
Bahussutaka
331
Bakkula
247
Balabhi
432
Balkh
435, 804
Baluchistan
420
Bamian
454
Bāmiyān
94, 133, 429, 439, 443
Banares
1153
Bārā□asī
399, 486
Banjab
421
Bhadanta-Dharmatrāta

150
Bhadda
267
Bhaddayānika
331
Bhaddiya
1112
Bhaddiya-nagare
1112
Bhadraka
1112, 1113, 1116
Bhadrankara
1112
Bhadra-pāla
464, 1273
Bhadravāli
208
Bhadrāyaniya
333, 335, 337, 339
Bhakalī
280
bhakti
309
bhā□aka

14, 225, 226, 227, 228, 799

bha□antehi

226

Bhāratavar□a

408

Bhārhut

72, 228, 371

Bhāvaviveka

614

Bhavya

330

bhikkhūhi dhamma□ bha□antehi

226

bhik□u

788

bhik□u-sa.

191

bhik□u□ī-sa.

191

bhūmi

1072

bhūta-koti

656, 962

Bimbisāra

91, 207
bodhi
130, 563, 970
Bodhima□□a
1122
Bodhiruci
5, 540, 774, 830, 874, 875, 1006, 1007
bodhisattva
546
bodhi-sattva
125, 129
Bombay
413, 746
Brahmadatta
123
Brahma-deśa
413
brahma-pāri□adya
497
brahma-purohita
497
Brahmaputra
400
brahman

497
brahmana
46, 268, 495
B□ihadratha
418
Buddha
68
Buddhabhadra
830
Buddhadeva
357
Buddhagho□a
122, 141, 156, 543, 1325
buddhakula
709
Buddhava□sa
122
Buddhayaśas
520
Buddhiruci
595
Buli
46
Bumū

441
Burma
519
C
Caitika
337, 338, 410
Caitīyaśaila
428
caitya
51, 90, 95, 205, 523
Cakravarti-rājā
45
Caitīyaśaila
332, 335, 346, 370
Campā
85, 381, 387, 398, 849
Canara
1156
Candrakīrti
734
Candrarak□ta
929
Ca□□a vyuha
1121

Cāpāla Caitya
91
Gariyā-pi□aka
122
Cārunetra
156
cātuddisa
390
caturmahārājikā
497
catvāra-ārya-va□śā
201
catvāra-nissayā
201
cetiya
85, 331, 1067
cetovimutti
1219
Chandagārika
331, 432
Chanda
278, 316
chandas
227

Chandragupta I
418
Channagirika
333, 343
Cheta
419, 430
Chilka
1116
Citra
303, 1216, 1260
Citra-Hastirohaputra
257
Citral
458
citta
1215
cittavistarā
1081
Ciñcā
116
Cunda
161
Cunda-karmāraputra
942, 1205

Cuttack
1115
Cyrus
446
D
Dak□i□ā
324, 401
dak□i□ā
504
Dak□i□āgiri
399
Dak□i□āpatha
409
dana
505
Dānapāla
603, 1151, 1165
Dantapura
486
Dardistan
441
Darmarajka
61
Darius

421
darśamāsa
216
dār□□ântika
9, 15, 435, 863
Daśabala-kāśyapa
581
Dehli
495
Dematrius
421
deva
1152
Devadaha
325
Devadatta
99, 117, 316, 381, 858, 1176
Devī
410
deśanā
222
deśavihār
707
deśabhūmi

707
Dhammaguttika
331
dhammakathikā
225, 226
Dhammaruci
332, 395
Dhamutariya
228
Dhanikā
206
Dhanyākara
1121
Dhanyākara-nagara
1112
Dhānya-ka□aka
419, 429
Dhārani kōta
429
dhāranī
508, 744
dharma
13, 44, 68, 98, 109, 181, 233, 741, 1154
dharma-bhā□aka

567, 642, 799, 1275

Dharmacandra

614

dharmadhara

14, 224, 291

dharma-dhātu

962

Dharmadinnā

194, 257, 513, 527

Dharmagupta

156, 315, 606, 894, 1104, 1175

Dharmaguptā

7, 16, 69, 156, 198, 268, 283, 288, 376, 485, 493, 513, 536, 540, 550, 746, 756, 799, 855, 1065, 1324

Dharmaguptakā

77, 126, 133, 141, 153, 156, 813

Dharmaguptaka

333, 406, 412, 430

Dharmakara

477, 763, 786, 817, 1037, 1261

dharmakathika

14, 148, 222, 336, 338, 343, 358, 361

Dharmameghā

1082

Dharmamitra
862, 908, 1044
Dharmanandi
7, 520
Dharma-priya
600
Dharma□ak□a
23, 24, 31, 1213, 1232
Dharmasthiti
458
Dharmāta
638
Dharmatrāta
374, 435, 567
Dharmodgata
670, 865, 1273
Dharmottarīya
333, 415
dhātu
50, 610, 965
Dhītika
434
dhūta
810

dhūta-gu□a
203
dhyāna
1215
Dīghabhā□aka
122, 543
Di□nāga
696
Diodotus □
420
Dīpa□kara
118, 123, 127, 134, 451, 581, 653, 763, 945
Dīpava□sa
330
Divakara
1005, 1117
Divyāvadūna
402
Drami□apa□□ana
746, 1116
D□□hanemi
113
D□hatsa□hita
1112

Dro□a
45
druma
1154
dūra□gamā
1081
durārohā
1081
durjayā
138, 1081
du□k□ta
319
Du□□ha-Gama□i
500
E
Ekabyohāra
331
ekajātipratibaddha
1073
ekavihāra
208
ekavihārin
985
Ekavyāvahārika

332, 335, 338, 345
Ekavyāvahārikā
633
ekavyūha-samādhi
860
Ellore
432
Eucratides
421
Euthydemus
421
F
Fer-Amorz Feromor
446
G
gāmanta
210
Gandha-hastin
747, 778
Gandha-mādana
1154
Gandhara
59, 85, 94, 141, 375, 412, 421, 453, 702, 1273
gandharva

267, 1152
Gandhavati
524
ga□ga
91, 262, 418, 433, 678
garn□a
1152
gātha
110, 170, 247
Gautama
303, 484
Gautamiputra Srīsātākar□i
420, 427
Gayā
105
Gayāśīr□a
91
geya
110, 170
Ghāgipur
46
Ghorband
133
Gho□a

435, 711

Ghosi□a

207

Ghosi□arāma

207

Gijjha

146

Gītamitra

900, 1003, 1073

Godāvarī

17, 419

Godha

146

Godhāvari

413

Gondopharos

422

Gondvana

408

Gopā

1031, 1124

Gośīr□a

1024

Gokulika

331, 337, 338, 349

Govinda

142

grāma

200

G□dhrakū□a

788

g□hapati-cīvara

204

Guhya-gupta

849

Gu□abhadra

556

Gu□avarman

1003

Gundhara

644

Gurapadagiri

1185

H

Hagarahāra

86

Haimavata

148, 333, 335, 337, 339, 346, 359, 431

Hanumat
408
Har Dayla
130
Haridwar
399
Harītī
445
Harivarman
395
Hastaka
247
Hastaka Ā□avaka
1241
Hāthī-Gumphā
419
Hāthi gumphā
430
Hatthaka
1153
Helmand
454
Hemavata
331

Hematāla
439
hetu
234
Hetuvādin
335, 356
Hi□□a
106
Himalayan
400
Himavantapadesa
413, 430
Himavata
441
hinayanā
2
Hindu Kush
420
□phags-pa Śe-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa Khri-pa shes-bga-ba theg-pa chen-po□i
603
□phags-pa śes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa brgyad-sto□-pa
603

□phags-paśes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa khri-brgyad-sot□-pa shes-bya-ba theg-pa chen-po□imdo

605

I

Ik□vāku

484

Indara□□ha

86

Indra

20, 280, 408, 470

Indradatta

849

Indreśvara

1126

Indu

2

Indus

133

Inahādeva

409

Iran

804

Isigili

548

□śvara
280
itiv□ttaka
110, 113, 121, 247
itiyuttaka
110
ityuktaka
247
J
Jago□māyatana
1127
Jaina
548
Jaipur
1112
Jajpur
1115
Jambu-dvīpa
157, 1027
Ja□budvīpaśīr□a
1116
janmaja
1081
janmanideśa

1082
jātaka
109, 113, 121, 125, 247, 375, 449, 533
Java
63
Jayasena
80, 1261
Jetavana
118
Jetavana Anāthapi□□adasyārāma
581, 1ll9
Jetavanânāthapi□□adasyârāma
99, 207
Jetavanīvihāra
332
jhāpeti
44, 49, 318
jhayina
225, 226
Jinamītra
603
jīvaka
360
Jñānasiddhi

603
Jñānaśrī
1169
Jñānadvaja
156
Jñānagupta
1021, 1175
jñeyam
698
Jotipāla
115
Jyotipāla
582
K
Kabul
420
Kadphises I
424
Kahatrapa
422
Kailāsa
1155
Kaja□gala mahāsālā
398

Kāka
146
Kakku□ika
428
Kalandaka-ve□uvana
202
Ka□ārama□□aka
262
Kalodāyin
316
Ka□udāyi
512
Kāli□ga
85, 404, 430, 1112
Kamārabhūta
937
Ka□boja
1023
kāma-mithyā-cārā
1192
Kanakamuni
55, 62, 153, 177
Kandgiri
1115

Kandhar
424
Ka□hāyana
114
Kani□ka
59, 87, 357, 424, 435
Kanvas
418, 521
Kapilavastu
45, 55, 91, 117, 325, 399, 432, 580, 849, 1122
Kapilavatthu
46, 85
Kāpisī
102
Kapitha
91, 433
Kara syama
457
Kara□□a
355
Karghalik
1022
Kārlī
228

kash
458
kāsī
449
Kaśmīra
16, 141, 352, 357, 412, 429, 803
Kaśmītr
435
Kaspira
410
Kassapika
331, 355
Kāśyapa
51, 55, 149, 153, 177, 557
Kāśyapīya
333, 336, 338, 343, 430
Kāśyapīyā□
16, 71, 117, 198, 281, 803
Kathāvattha
332
Kathiawer
432
Kathina
176

Ka□hina-dh.
176
Kātyāyanīputra
374, 711, 1325
Kaukūlika
183, 349
Kaūkuttikā□
299, 1195
Kauśāmbī
207, 254, 381, 387, 399, 427, 432, 849, 1199
Kha□□a
111
Khandha
121, 161, 257
Khandhaka
181
Khāravela
419, 430
Kharo□□ī
73
Kiki
557, 1099
Ki□nara
923, 1111, 1152

Kinnara
145
Kistna
17, 432
Kleśa
970
Koliya
46, 316, 325
Kondgiri
430
Ko□ka□
413, 430, 746
Kosala
85
Kośalā
325, 400
Kosambi
408
Ko□i
441, 1027
Krakucchanda
55, 114, 153, 177
Krki
557

Krish□a
419
K□tāgiri
208
k□ama
222
Kshaharāta
419, 427
Ksapira
404, 434
Kujula
424
kukkuli
336
kukku□a
349, 350
Kukku□ika
332
Kukhu□ārāma
405
kumārabhūmi
709
Kumārabhūta
1082

Kumārajīva

2, 24, 87, 198, 332, 375, 376, 763, 831, 862, 879, 889, 1004, 1055, 1088, 1099, 1141, 1151, 1175, 1201, 1231, 1317

Kumārabudhi

601

Kumārajīva

593, 602, 660

Kumbhira

527

Ku□āla

146

Ku□□adhāna

529

Kurku□ârāma

99

Kuru

399

Kurukula

335, 336, 356

Kuru□gamiga

146

Kusa

85, 86

Ku□na

86
Kuśāvati
113
Kushān
420, 429, 451
Kuśinagara
43, 318, 325, 399
Kusināra
46
Kustana
457
Kusuma-tala-vyūhâla□kāra-loka-dhātu-samudra
1026
Kyros
421

L

Lak□ana
414
La□kāpatha
1116
Lampāka
443
La□ka
408

La□kādīpa
413
Lāpa
146
1aukikâgra-dharma
365
Licchavī
46, 316
Lokarak□a
24, 562, 600, 762, 774, 839, 874, 919, 962, 1002, 1016, 1151, 1165, 1213
Lokaguru
156
Lokâyata
265
Lokêśvara-rāja
477, 763
Lokottaravādin
332, 335, 345, 428, 454, 550
Lokottaravādinā□
133, 141, 228, 799
Lumbinī
55, 95, 1031, 1122
M

Madhurā
324, 395, 399, 405, 409, 415, 427
Madhyadeśa janapada
397
Madhyamaka
454
Madhyāntika
352, 409
Magadha
46, 324, 400, 418, 1112
Mahābodhi-sa□ghârāma
95, 99
Mahābrahmā
263, 497, 526, 937
Mahādhammarakkhita
413
Mahādeva
13, 114, 124, 352, 367, 370, 412, 428, 503, 1122
Mahadeva
484
Mahāgirika
339
Mahāgovinda
113

Mahāvijita

114

Mahākāla

82, 202

Mahākāśyapa

4, 27, 44, 116, 160, 180, 191, 202, 263, 292, 299, 318, 401, 546, 581, 809, 877, 929, 986

Mahākātyāyāna

16, 288, 355, 397, 414, 428, 443, 649, 985

Mahākau□□hila

257, 649

Mahāmaudgalyāyāna

27, 116, 401, 406, 465, 581, 876, 985

Mahānadi R.

1116

Mahāpādān-suttanta

112

Mahāpadesana

112

Mahāpadma

371

Mahāprabha

1126

Mahāprajāpatī

191, 320

Mahārakkhīta

413

Mahārā□□ra

432

Mahāra□□ha

413

Mahāsa□gha

395

Mahāsa□ghika

315, 402, 409

Mahāsa□ghikā□

7, 10, 63, 69, 117, 133, 141, 149, 154, 165, 191, 182, 186, 197, 258, 278, 330, 331, 332, 337, 464, 479, 803, 806, 857, 958, 984

Mahāsammata

484

mahā-sannāha-sannaddha

775

Mahāsthāmaprāpta

766

Mahāsudarśana

114, 501

Mahāsuññatavādin

351, 356, 362, 537

Mahāśūnyā
521
Mahā Susârthavāha
849
Mahavaipulya
2
Mahāvairocana
471
Mahāva sa
330
Mahāvana
444
Mahāvastu-avadāna
579
Mahāvihāra
331
Mahāvihārāvāsin
412
mahāyan
566
mahāyāna
2, 784
Maheśvara
472

Mahī

430

Mahi□sāsaka

331, 336, 338, 343, 356

Mahinda

54, 68, 344, 353, 356, 405, 413

Mahindra

407

Mahisama□□ala

352, 370, 412, 428

Mahīśāsaka

333, 338, 364, 412, 430

Mahīśāsakā□

9, 16, 69, 117, 198, 580, 799

Mahiya□gana

62

Maitreya

27, 45, 127, 152, 262, 375, 464, 491, 499, 643, 749, 779, 808, 847, 874, 928, 988

Maitreyadatta-putra

374

Majjhantika

409, 412, 444

Majjhima

413, 430

Makara

855

Maku□a-bandhana

44

Malla

44, 267, 316, 325, 441

Mallā

46

Mallikā

317

Mālava

433

Māīu□kyāputra

264

Malwa

423

Ma□□ala

862

Mandalay

63

Māndhāt□

115, 534

Mandra

608, 885
Ma□gala
441
Mangalavar
441
mantra
508, 511
Manikyala
59
Mañjuśrī
5, 19, 27, 464, 465, 544, 682, 873, 918, 928, 947, 981, 992
Mañjuśrīkumārabhūta
199
manoratha-pūra□ī
250
māra
264, 497
Mara
435
Māra-Pāpimant
982
Marā□ha
413
mārga

563
Mātala
520
Mata□ga
540
Mathurā
16, 423, 432
mātrkā
111, 121, 181, 209
mātrkādhara
225
Maurya
409, 417, 426
Medhyantika
434
Megasthenes
419, 1126
Megha
127, 746
Menander(Milinda)
421, 434
Merv
435
Meues

422
Mihirakula
88, 452
Milasphrana
1116
Milinda
869
Mina
325
Mithilā
86, 849
Mithradates
422
Mitraśri
435
Moggaliputtatissa
189, 344, 355, 405
Mogo
422
Moliya
46
M□gapatiskandha
156
Muktasāra

1124
Mūlamahāsā□ghika
337
Mula paryāya
279
Mūlasa□mtīya
432
Mūla-sarvāstivādin
337, 519, 580
Muru□□aka
335, 336
Mūsika
146
Mysore
1116
N
Nā□akantha
513
nāga
371, 470
Nagarahāra
64, 451
nāgārjuniko□□a
428

nāgārjuna
4, 24, 278, 355, 362, 375, 538, 594, 698, 702, 710, 729, 835, 864
Nāgasena
434, 869
Nāgaśrī
994
nai□sargika-pā
181
Namas-Buddha
858
nānāsa□vasaka
380, 383
Nanda
316, 371
Nandamāt□
247
Nandimitra
530
Napal
413
Naradatta
849
Narendrayaśas
31, 830, 875

Narinda
145
Nāsik
100, 420
Na□abha□ikā
405
navakamika
228
Nepāla
64, 326
nidāna
249, 533
nidana
109, 113, 118, 121, 234, 578
nidanakathā
579
Nikāyasa□graha
332
Ni□ba
145
Nimi
114
Nizam
432

North Kanara
413
nyama
149
O
O□iviśa
929
O□ra
16, 1121
Orissa
408, 419, 929, 1112
Ormuzd
803
ovādapātimakkha
217
Oxus
422
P
Pacina
325
pada
1246
Pahlava
17, 421, 811

Pakula
485
Palar
1116
Pāli
543
Pālā□ū □herī
428
Palolo
442
pamirs
442
pamir
455
pa□śukūla
201
pānā
966
Pañcala
1110
pañcavār□ikamaha
96
pāñcika
445

Paññatti
331, 428
Pañcaśikha
266
Pañcavi□śatisāhasrikā-prajñāpā-ramita
565, 606
papañca-sũdanī
249
Pāpīyas
833
pārājika
382
paramā□a
734
Paramârtha
7, 332, 363, 372, 428, 550, 606, 633, 1100, 1103, 1113, 1139
pāramipatto
140
pāramitā
140
Pārā□asī
548
Pārasya
803

Pāribhogika
85
Parileyya
203
pari□āma
567, 799
pari□ama
575
parinirvā□a
11, 44
Paritta□
519
Parvata
395
Pārśva
308, 376
Paryātra
324
Pa□acārā
194
Pa□aligāma
399
Pā□aliputra
85, 91, 99, 105, 262, 324, 352, 371, 401, 405, 417

pātayantikā
205
Patheyya
324, 401
Pathikaputra
262
pātra
103
paur□amāsa
216
Pāvā
46, 325, 399
pāyattika
180
Pedda Veja
432
Pegu
63
Phalava
420, 426
Pi□□ola-Bhāradvāja
528
pippala
94

Pipphalavana
46
Piprāvā
64
pi□aka
1002
Pitāśilā
433
Pōna
420
po□adha
208
po□adha-dh.
176
Potala
484, 486
Potalaka
484, 485
Potana
485
Prabhākaramitra
613, 1113
prabhākarī
1081

Prabhavyūha
988
Prabhūtaratna
1185
Prajāpatī
280
Prajñā
614, 1005, 1110
Prajñācakra
614
prajñāpāramitā
591
Prajñaptivādin
332, 335, 337, 345, 355, 364
Prajñarucī
571
Prajñāruci
6, 29, 544, 875, 1232
prak□ti-caryā
133
prak□ti-śūnyatā
724
pramā□a
743

pramitā
698
pra□idhāna-caryā
133
Praśāntarutasagaravatī
1123
Prāsenajit
207, 261, 317, 910, 993, 1114
prathamacittotpādika
1081
Pratibhāna-Kū□a
875, 947
pratideśanīya
180
prātimok□a
110, 161, 176, 187, 193, 216, 289
prātimok□asūtra
319
pratītyasamutpāda
79, 234
pratītykabuddha
546
pratyanta janapada
325, 397

pratyaya
234
pratyeka-buddha
129, 546
pratyutpanna-buddha-sa□mukh-âvasthita-samādhi
843
pravāra□a-dh.
176
Prihaspatimitra
419
p□thagjana
148
Pubbaselika
356
Pubbaseliya
331
Pubbārāma
99
Punabbasuka
316
Punarvasu
208
Purā□a
318, 399, 1114, 1263, 1303

Puri

430, 1115

Pūr□a

400, 413, 430

Pūr□acandro

156

Pūr□amaitrāya□īputra

16, 649, 1241

Pūr□a-maitrāya□īputra

224, 893

Pūr□avardhana

398, 466

Purnes

326

Puru□apura

87, 424, 451

pūrva-pra□idhāna

813

Pūrvârāma-m□gāramātr-prāsāda

207

Purvaśaila

149, 334, 335, 337, 346, 359, 428, 1029

Purvaśailā□

370, 874

Pūrvasthavira
339, 342, 431
pūrvayogāsampanna
1081
Pushpagiri
430, 1114
Pu□hyamitra
418
pu□pana□□itā
1081
pūtimuttabhesajja
201
R
Rāhula
529, 986
Rājagirika
337, 346, 356
Rājag□ha
4, 44, 91, 110, 160, 180, 191, 254, 318, 399, 419, 849, 993, 1325
Rājagiriya
149, 331, 429
Rājakārāma
207
Rājmahāl

398
Rajula
423
Rakkha
268
Rakkhita
412
Rāma
47, 408
Rāmagāma
46, 53, 80, 325
Rāmagrāma
1155
Ramapur
1116
Rāmāvaranta
lll6
Raskam
459
Ra□□rapāla
909
Ratnâkāra
849
Ratnaketu

747
Re□a
113
Revata
324, 401, 444
Rousten
446
□sipatana
548
□□ipatana M□gadāva
55
rucirā
1081
Rudradaman
423
Rukkhako□□hasaku□a
146
rūpavatī
1081
S
Sabbatthavāda
331, 355
saccadhitt□āna
507

saccakiriyā
507
Sadāprarudita
560, 622, 670, 686, 865, 1020, 1273
sādhumatī
1082
□a□vār□ikamaha
96
Sāgaliya
332
Sāgaramukha
1116
Sahā
807, 1027
Sahajati
324, 401
Śaka Language
457
Sallavatī nadī
398
Saka
419
Śākala
418, 421

Sakarauli
447
Sakas
17, 420, 421, 426, 434, 438, 439, 441, 644, 811
Sakastan
454
Sāketa
399, 418, 849
Śakhyasena
603
Śakradevāna□indra
408, 464, 465, 497, 526, 643, 749, 788, 935, 1145, 1152, 1187
Śākya
43, 46, 64, 114, 127, 316, 438, 441, 484
Śākyamu□i
123, 136, 153, 325, 464, 585
Śam
440
Śama
440
Sāma
451
samādhi
1215

Samādhirāja
1219
samāhita
1215
samānasa□vāsaka
382
Samantabhadra
20, 465, 1120, 1132
Samāpatti
1215
Samantanetra
1121, 1126
sambahulā□-śaik□a
181
Śgambha
440
Sambhala
440
Sambhūta
324
Sa□ghabhadra
415
Sa□ghadeva
2

Sa□gharak□a
374, 435
Sa□gharak□ita
414
sa□ghārāma
70, 205, 1055
Sa□ghâvarman
28, 588, 762, 885, 1044, 1165, 1213
sa□ghâvaśe□a
180, 376
sa□gīti
4, 16, 180, 559, 1301
Śamī
439
Samitāvin
136
Sa□kantika
331
Sā□kāśya
91
Śamkha
127, 808
Sa□krāntivadā□
700

Sa□krāntivādin
333, 336, 345, 356
Sammatiyā□
544
Sa□miti
331, 355
Sa□matīya
333, 335, 337, 339, 343, 371, 432
Sa□matīyā□
192, 330
sammukhbīhūta-sa□gha
390
sa□padā
1043
sampanna
1043
sa□prāgiata
505
Samudrakaccha
1122
sa□vara
295
sa□vasaka
391

sa□yukta
560
Sana□kumāra
265, 469
Śā□aka-vāsa
94
Sā□avāsi
324, 401
Śā□a-vāsin
375, 434
Sanchi
59, 62, 72, 430, 431
Sā`ncī
228, 408
Sandha-kātyāyana-gotra
278, 636, 1213
Sandhāna
262
Sa□ghamitta
410
Sa□krāntika
434
□a□□agarika
333, 339, 343, 432

sa□□āha-sannaddha

567, 799

Śarabha□ga

206

Sarabhū

62

Sāradhvja

1076, 1119

saratthapakāsinī

250, 1153

Śardūlakar□âvadāna

540

Śāriputra

62, 79, 116, 140, 161, 177, 199, 255, 282, 302, 368, 399, 406, 414, 464, 465, 632, 649, 718, 775, 784, 982, 994, 1119, 1135, 1223, 1240, 1302, 1317

śarīra

12, 45, 49, 68, 85, 103, 160, 528

śarīra dhātu

76

sārīrika

85, 129

Śarmadatta

1091

Sārnāth
408
sarvadharmānupādāno-samādhir
634
sarvadharmāparig□hīto-samādhir
634
sarvājñā
564
sarvajñatā
799
sarvājñāna
564
sarvākarajñā
564
sarvākarajñata
565
Sarvā-sattva-priya-darśana
1187
Sarvāstivāda
333
Sarvāstivādā□
9, 16, 70, 109, 116, 135, 141, 148, 165, 198, 227, 249, 254, 278, 307, 330, 493, 506, 551, 685, 772, 784, 857, 966, 1066, 1091, 1223, 1323

Sarvāstivadin

122, 209, 288, 335, 337, 338, 342, 358, 391, 402, 409, 427, 434, 580, 806

sarvāthajñāna

564

Sarvav□k□apraphuitanasukhasa□-vāsā

1123

Sātavāhana

419

□a□-pāramitā-sa□gīti

559

sattva

130

sattva-dhātu

966

satyādhis□□ana

507

Satyakanigan□□aputra

893

satyavacana

507

Sautrāntika

333, 337, 345, 356, 359

Selencus

420, 422
Śes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pasto□-phrag-brgya-pa
606
Śes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pasto□-phrag-ñi-śu-l□a-pa
605
Setaka□□ika nīgama
398
Setu
185
S. Holstcin
1165
Sialkot
418
Siddhārthika
337, 346
Siddhattha
149, 331, 429
śīla
1195
Śīladatta
1102
Sīladharma
1004
Silpābhijña

1124
Sikhi
114, 153, 177
sik□a
291
Śiksānanda
1000, 1151
sik□āpada
110, 176, 187, 217, 289, 291, 316, 1192
sīma-bandha
1195
Si□hala
2, 1020
Simhavij□mbhitā
1076, 1094, 1145
Sīmuka
419
Sindh
433
Sinhla
519
Sindhuka
419
Sivi

508
Skythen
421
Son
46
So□a
413
Soparā
413, 430, 746
Sovira
326
śraddhā
302, 309
śrāma□
788
śrama□a
264, 985
śrāma□eraka
101
śrāvaka
546, 567, 800
Śrāvastī
47, 55, 91, 207, 317, 324, 388, 432, 1114, 1119
Śre□ika Parivrājaka

636
Śrīgupta
505, 556
Śrīrātā
363
Śrīmatī
1121
Śrīmitra
832, 849, 1141
Śrīsambhava
1121
Śro□a-ko□iko□ikar□a
397, 414
Strabon
447
Sthaneśvara
399
Sthavira
315
Sthāvirā□
7, 13, 15, 127, 149, 182, 186, 197, 330, 333, 725, 748, 857, 984, 1194, 1309
Sthitamati
371

Stumburu

267

stūpa

45, 51, 68, 94, 160, 523, 1055, 1061, 1064

stūpā□

381

styanta-śūnyatā

725

Subdivision

1115

Subhadra

185

Subhavastu

441

Subhūti

162, 255, 464, 632, 649, 675, 716, 749, 788, 876, 935, 946, 982, 994, 1181, 1249, 1302

Sudarśana

113, 501

Sudarśananagara

499

Sudatta

207

śuddhādhyāśaya

1081
Sudhadra
1076
Sudharma-sabhā
499
Sudhana
25, 199, 846, 1018, 1031, 1120, 1143
Sudhana-śre□□hi-dāraka
468, 1218
śudra
264
sudurjayā
138, 1081
Suhma
1112
Sujāta
484
Suka
146
Sukhāmati
764
Sukhāvati
478, 764, 827, 1140
śukla-vidarśana-bhūmi

711
Sumana
54, 68, 1122
Sumanas
1111
Suma□gala-vilāsinī
50, 122, 249
Sumati
127, 764, 993
Sumeru
470, 1027
Synak□atra
262
Sunāparanta
413
Sunāparantaka
400
Sundara
156
Sunetra
115
Śu□ga
426, 521
Śu□ga Dynasty

418
Śūnya
734
śūnyagāra
985
Śūnyatā
715, 734, 798
śūnyatāvihāra
985
Surashtua
420
Surendrābhā
1124
Sūrya
1156
Susīma
235, 849
Su□□hitamati
682
Su□□hitamatidevaputra
947, 986
sūtra
110, 181
sutradhara

435
Sūtravādin
345
Sūtravādinā□
376, 728, 1323
Sūtravadinā□ Dār□□ntika
165
suttantika
225, 226
Suttavāda
331
suttavibha□ga
121
Suva
146
Suva□□abhūmi
413
Suvar□aka
333, 336
svabhāva-śūnyatā
725
svalak□a□a-śūnyatā
724
Śvara

483
Svāta
442
Swat
441
Śyāma
451, 508
Śyamak
456
Syamāka
443
Śyāmaka
451
Sylvain Lévi
407
Syma
455
Syria
413, 419, 421
T
Takt-i-Bahi
61
Tak□aśila
421

Talapu□a Na□a
267
tamasuvana
443
Tambapa□□ī
54
Tāmraśātīya
430, 534
Tāmraśā□īyā□
109, 122, 126, 136, 141, 145, 148, 153, 194, 245, 254, 275, 309, 330, 338, 342, 343, 355, 359, 370, 390
Tāranātha
334
tathāgata
1002
tathagata-garbha
50, 967
tathāgata-dhātu
50, 967
tathātā
236, 651, 655, 962
Thailand
519
Theravāda

331
Thokhar
804
Tho-kor
434
Thū□a Brāhma□agāma-
398
Tissa
414
Tisa-metteyya
154
Tittira
146
trāyastri□śa
126, 162, 497
Trāyastri□sat
1122
tri-skandhaka-dharmaparyāya
571
Tush-kurghan
458
Tu□ita
91, 154, 499
U

U□aka
1115
udāna
110, 170, 247
Udayagiri
430, 1115
Udāyi
257
Udāyin
171, 316
Uddhacūlâbhaya
62
U□ra
429, 1006, 1011, 1114
Udyāna
106, 198, 288, 395, 429, 439, 514, 644, 803
Ugra
247, 1045
Ujjaini
419
Ujjayanī
288, 410, 431
Undopherros
422, 423

upāda□a-prajñāpti
727
upadeśa
110, 249
upādhyaya
348
Upagupta
53, 352, 374, 405, 434
Upāli
18, 224, 318, 401, 936, 986
Upananda
316
Upani□ad
9, 200, 497
upasa□pnna-dharma
176
upâsakā
188, 191
Upasena
509
upâsikā
187
Upaśūnya
609

Upati□ya
406
upavāsa
1062
upāvasatha
216
upāya-kauśalya
955
upasa□padā
1043, 1192
Uruma□□a
405
Uruvelā-Kāśyapa
91
Usīraddhajapaddata
398
Usira-giri
399
Utpalabhumi
1126
Utpalavar□ā
162
Uttara
413

Uttara-kuru
495, 807
Uttarāpathaka
185, 356
Uttaraśaila
332, 356
Uttarasena
440
Uttarīya
336
Uttika
185
Uttkala
1115
V
Vaī□ûrya
439
vaipulya
2, 110, 248, 362, 533, 536
Vairocana
20, 465, 480, 775, 815, 1026, 1126, 1186
Vaiśālī
4, 16, 46, 52, 74, 87, 91, 94, 181, 399, 409, 513, 849
Vaiśāla

323, 427

Vaiśrava□a

267, 526

Vājiriya

331

Vajjiputta

395

Vajjiputtaka

331, 355, 432

Vajra-mala

470

Vajra-dhara

470

Vajra-pa□i

20, 470

Vajrapā□i

526

Vajra-sattva

471

Valabhi

433

Vanavāsa

412

Vanavāsin

413, 1116

Vangipara

432

Vārā□asī

95, 106, 123, 129, 432

var□a

496

Varu□a

1114

Varu□adatta

849

vār□ika

1199

var□ika-dh.

176

Vartana

1122

Vāsishthīputra Pulamāvi

420

Vasthāvirā□

720

vastu

181

Vasubandhu

334, 595, 694

Vasudeva

418

Vasudhāra

988

Vasumitra

150, 154, 334, 356, 374

Vasumtira

418

Vasumitra

435, ll27

Vatea. P. Va□sa

402

Vatsa

433

Vātsīputrīya

333, 335, 337, 339, 342, 358, 363, 402, 432

Vatsīputrīyā□

198, 698

Va□□agāma□i

61

Va□□aka

146

Veda

216, 470, 520, 1114
Vedadatta
527
vedalla
110, 536
Vedânta
469
Vedisa
410
Vedśa
100
Velāma
115
Ve□uvana
99
Vesāli
46
Vessavana
1153
Ve□□hila
1127
Vethadīpa
46
vetulla

362
Vetullaka
351, 362
Vetulyaka
538, 720, 1029
Vibhajvavādin
406
vibhajya
256
Vibhajyavādin
335, 338, 342, 344, 358, 402, 427, 803
Vibhājyavādinā
16, 117, 126, 154, 165, 198, 278, 376, 586, 746, 1083, 1323
Vibhāā
141
Videha
47, 86, 325
Videhamui
325
Vidisa
419
vidyā
643, 744
vihāra

70, 99, 205, 1055, 1076

vijjā

508

Vijrapura

1116

vimalā

1081

Vimaladatta

982, 993

Vimalakīrti

464, 830, 934, 952, 982, 1144, 1223

vimok□a

1219

Vinataruci

874

vinaya

13, 44, 98, 109, 176, 580, 1203

vinayadharā

14, 224, 225, 226, 289

vinaya-pi□aka

1204

Vindhya

186, 1112

Vinītāruci

1006
Vipavśya
153
Vipaśyin
114, 126, 177
Virûdhaka
439
Viśākhā
257
Viśākhā-m□gāramāt□
207
Viśoka
432
Viśvāmitra
746, 1121
Viśvabhu
153, 177
viveka
985
Vraja
326
Vrji
428, 441
V□ji

401
V□jiputra
292
v□k□a-mūla
201
vyākara□a
110, 246, 535
W
Wakhan
86, 442, 443
W. C. Peppe
64
Wima Kadphises
424
Y
yak□a
20, 923, 1152
Yamunā
433
Yaśa
185, 405
Yasa-kākā□□akaputta
323
yathā-sa□stara

201
yauvarājya
709, 1082
yauvarājyatā
1082
Yavana
17, 418, 420, 434, 811
Yaxartes
422
yoga
454
yogācāra
1081, 1082
yogaka
14
Yonaka Dhammarakkhita
413, 430
Yona
54, 420, 426, 434
Yonaloka
413
Yuddhapati
1153
Z

Zoroaster

803