

福嚴推廣教育班第 31 期 (《初期大乘佛教》)

## 《初期大乘佛教之起源與開展》

〈第八章 宗教意識之新適應〉<sup>1</sup>

(pp. 463–532)

釋長慈 (2016/3/7)

### 第一節 佛菩薩的仰信<sup>2</sup> (pp. 463–490)

#### 第一項 十方佛菩薩的出現 (pp. 463–465)

##### 一、十方現在多佛菩薩信仰之形成，引起大乘法之流行 (p. 463)

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。

##### 二、十方現在佛菩薩間差異的表徵 (pp. 463–464)

###### （一）在適應眾生的機宜上，可表現為不同的特性

◎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，可以表現眾生為不同的特性。所以佛菩薩有不同的「本生」、「譬喻」與「因緣」，也有不同的名字。

<sup>1</sup> 印順導師著，《華雨集》第五冊，p. 37：「『大乘佛法』有新的宗教特性，所以立『宗教意識之新適應』一章，在新出現的佛、菩薩與淨土外，還論到『神秘力護持的仰信』。如『音聲的神秘力』，『契經的神秘化』，『神力加護』，這都是早就孕育於部派佛教（更早是世間悉檀的《長阿含經》），到大乘時代而強化起來。方便的適應，是不可能沒有的，但如過分重視佛法的通俗化，方便與真實不分，偏重方便，那方便就要轉化為佛法的障礙了！這是我修學佛法以來，面對現實佛教，而一向注目的問題。本書曾參考日文的：平川彰的《初期大乘佛教之研究》，靜谷正雄的《初期大乘佛教之成立過程》。《初期大乘佛教之研究》以為：大乘佛教的出現，與出家者無關，是出於不僧不俗的寺塔集團。這也許是為現代日本佛教，尋求理論的根據吧！從經律看來，這是想像而沒有實據的，也就引文證而加以評論。」

<sup>2</sup> 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第一章〈序說〉，pp. 17–18：「『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，對佛的永恆懷念』，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『對佛的永恆懷念』（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。」

※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。

**(二) 能成為眾所共知的佛菩薩，應有傳說的淵源與特殊的適應性**

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（Avalokitasvara）

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（Mahāsāṃghika），早就有了文殊的信仰<sup>3</sup>。

※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。

**三、大乘經說到的十方現在佛與菩薩（p. 464）**

**(一) 初說——以釋尊與原始佛教聖弟子為主**

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（Śakradevānām 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。

**(二) 演變——菩薩從他方來此土助佛揚化；此土也有菩薩出現**

◎其後，文殊（傳說在南方或東方來）<sup>4</sup>、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，<sup>5</sup>那是大乘佛法相當隆盛，大乘行者已卓然有成了！<sup>6</sup>

<sup>3</sup> [原書 p. 465 註 1]《舍利弗問經》(大正 24, 902c)。

<sup>4</sup> 印順導師著，《印度佛教思想史》，p. 88：「『初期大乘』經中，與文殊師利有關的不少。文殊是現出家相的，卻不重視釋尊的律制。經上說：文殊是從東方寶氏世界、寶英如來（佛土與佛名，異譯不一）那邊來的，來了就沒有回去，贊助釋尊弘法，也獨當一面的說法。多氏《印度佛教史》說：文殊現比丘相，來到歐提毘舍（Oḍīviśa）月護（Candrarakṣa）的家中，說大乘法，為人間流行大乘法的開始。歐提毘舍為印度東方三大地區之一，就是現在的奧里薩，也就是善財的故鄉；『文殊法門』與這一地區有關。文殊從東方（也可說南方，已屬南印度）來，是『初期大乘』經的一致傳說。」

<sup>5</sup> (1)《大方等大集經賢護分》(大正 13, 872a-897c)。

(2)《一切經音義卷》19(大正 54, 426a2-4)：「《大集賢護菩薩經》；賢護（諸經在梵語名跋陀婆羅，即佛在世時，王舍城中賢護長者白衣菩薩，即此賢劫中當來千佛此其一也。請問佛說此經也。）」。

<sup>6</sup> 印順導師著，《佛在人間》，p. 40：「佛滅後五百年的佛教情況，即大乘教興起的時代，也約有五百年。佛教的中心是演變了。處於佛教中心的佛與弟子，都現為在家相。如文殊、觀音、普賢、維摩詰、善財、常啼等菩薩，可說都是在家的。大乘歸極的佛陀，為毘盧遮那佛，也是有髮髻，戴頭冠的，身上瓔珞莊嚴的在家相。這以在家為中心的佛菩薩，表現了大悲、大智、大行、大願的特徵，重六波羅蜜、四攝等法門。當時，出家解脫相的聲聞僧（連釋迦佛在內），被移到右邊去，不再代表佛法的重心，而看作適應一分根性的方便了。」

**四、著名佛菩薩的傳說淵源 (pp. 464-465)**

著名的佛與菩薩，應有深遠的傳說淵源。到底淵源於什麼？

**(一) 學界的推論**

- ◎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。

**(二) 導師的見解**

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。

**(三) 小結**

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 (pp. 465–474)

### 一、「華嚴三聖」——佛與二大菩薩 (p. 465)

- ◎文殊師利 (Mañjuśrī)，或譯為曼殊室利，濡首，妙吉祥。<sup>7</sup>
  - ◎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<sup>8</sup> (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？

### 二、二大菩薩：文殊與普賢 (pp. 465–471)

#### (一) 二大菩薩與舍利弗、目犍連的關係 (pp. 465–468)

##### 1、二大脇侍

###### (1) 毘盧遮那佛的二大脇侍與釋迦佛的二大脇侍有共同處

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<sup>9</sup>侍」，似乎有共同處。<sup>10</sup>

###### (2) 研究結果：「人間二大弟子」，融合「天上二大弟子」，表現為——文殊普賢

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》<sup>11</sup>。研究的結論是：

###### A、釋迦佛的兩大「人間弟子」

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。

###### B、釋迦佛的兩大「天上弟子」

而在佛教的傳說中，還有天上弟子，梵王 (brahman) 與帝釋 (Śakradevānāmindra)，也成為左右的二大弟子。

<sup>7</sup> 印順導師著，《藥師經講記》，pp. 36–37：「『曼殊室利』，為文殊師利的異譯；文與曼，古音相近。曼殊室利，義譯妙（曼殊）吉祥（室利），在大乘佛教中，是以智慧為特德的菩薩，曾為諸佛之師。」

<sup>8</sup> (1) 印順導師著，《華雨集第四冊》，p. 41：「什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前 50 年，到西元 200 年，『佛法』發展而進入『初期大乘』時代。由於『佛弟子對佛的永恆懷念』，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脇侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。魔王，龍王，夜叉王，緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心，悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！」

(2) 另見印順導師著，《印度佛教思想史》，pp. 115–117。

<sup>9</sup> 挾 [xié ㄒ一ㄝˊ]：5. 護衛；輔佐。（《漢語大詞典》（六），p. 604）

<sup>10</sup> 印順導師著，《佛教史地考論》，pp. 233–234：「文殊普賢與舍利弗目犍連：審細的研究起來，文殊與普賢，實為舍利弗與目犍連的理想化。理由是：(一)、文殊、普賢為毘盧遮那佛的『脇侍』，是代表佛陀弘化的。在初期佛教中，舍利弗與目犍連，即是釋尊的兩大弟子，被稱為『雙賢』，『第一雙』弟子，負著代佛揚化的重任。」

<sup>11</sup> [原書 p. 472 註 1]《海潮音》34 卷（六月號）。

◎天上的二大弟子，如《增壹阿含經》卷 28 (大正 2, 707a) 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<sup>12</sup>。

◎又如釋尊到滿富 (Purnavardhana) 長者家去，也是梵王侍右，帝釋侍左的<sup>13</sup>。

### C、小結

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。

#### 2、與師、象有關的傳說

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<sup>14</sup>。文殊乘青師，普賢乘白象<sup>15</sup>，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。

##### (1) 舍利弗與師子的傳說<sup>16</sup>

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」<sup>17</sup>。

◎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<sup>18</sup>。

##### (2) 目犍連與白象的傳說

目犍連與白象的傳說，出於《毘奈耶》<sup>19</sup>，《發智論》曾引述而加以解說：

<sup>12</sup> (1) [原書 p. 472 註 2]《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 29(大正 24, 347a)。《高僧法顯傳》(大正 51, 859c)。《大唐西域記》卷 4(大正 51, 893a-b)。

(2) 印順導師著，《佛教史地考論》，pp. 236-237：「文殊普賢與梵王帝釋：釋尊為『人天教師』。人間的上首弟子，為舍利弗與目犍連；天上的上首弟子，即梵王與帝釋。佛教的早期傳說中，表示佛法為人類的迫切需要，印度的大神——梵王與帝釋，也祈求釋尊說法，作釋尊的弟子。傳說：帝釋得須陀洹果，梵王得阿那含果。論學位，並不崇高，但由於領導群神護持佛法，在佛教中逐漸取得重要的地位。梵王與帝釋，在佛化的天國中，也成為佛的左右二大護法。」

<sup>13</sup> [原書 p. 472 註 3]《增壹阿含經》卷 22(大正 2, 663a)。

<sup>14</sup> 另見：印順導師著作《青年的佛教》〈青獅與白象〉(pp. 216-218)。

<sup>15</sup> [原書 p. 472 註 4]《陀羅尼集經》卷 1(大正 18, 790a-b)。

<sup>16</sup> 印順導師著，《佛教史地考論》，p. 235：「舍利弗有『獅子吼』的傳說，如《雜阿含經》(卷 14) 說：『尊者舍利弗，作奇特未曾有說，於大眾中一向獅子吼言。……舍利弗比丘善入法界故』。舍利弗的獅子吼，自稱能一日乃至七日，以各式各樣的文義來解說佛說。《中阿含經》也有同樣的敘述。這在當時，引起了黑齒比丘們的驚訝。我覺得，不但舍利弗的獅子吼，與文殊的乘坐獅子有關；他的『善入法界』——能以異文異義解佛說，也與《華嚴經·入法界品》的諸大善知識，以不同的法門而同入法界有關。」

<sup>17</sup> [原書 p. 472 註 5]《雜阿含經》卷 14 (大正 2, 95c)。《中阿含經》卷 5《智經》(大正 1, 452a-b)。《相應部》「因緣相應」(南傳 13, 79-81)。

<sup>18</sup> [原書 p. 472 註 6]《中阿含經》卷 5〈師子吼經〉(大正 1, 452c)。《增壹阿含經》卷 30(大正 2, 712c)。《增支部》「9集」(南傳 22 上, 34)。

<sup>19</sup> [原書 p. 473 註 7]《根本說一切有部毘奈耶》卷 10(大正 23, 680a-b)。

「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」<sup>20</sup>。

◎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？<sup>21</sup>

◎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<sup>22</sup>。

### (3) 人間兩大弟子般涅槃時所入之定

二大弟子與師、象的關係，還有《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 162 (大正 27, 821b) 所說：

「舍利子般涅槃時，入師子奮迅等至。<sup>23</sup>大目犍連般涅槃時，入香象曇呻等至」。

◎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、香象曇呻定而入涅槃，文殊與普賢二大士，也就坐著師、象而出現人間了。

## 3、文殊與舍利弗的其他關係

文殊與舍利弗的關係，還有三點：

### (1) 依「特有之稱謂[法王子]之辨

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。

<sup>24</sup>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」<sup>25</sup>。

※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。

### (2) 依「出生地」辨

二、舍利弗是摩竭陀 (Magadha) 的那羅 (Nāla. Nālanda) 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」<sup>26</sup>。

### (3) 依「化眾與始終次第」辨

#### A、化眾

三、《中阿含經》卷 7 《分別四諦經》(大正 1, 467b)說：

<sup>20</sup> [原書 p. 473 註 8]《阿毘達磨發智論》卷 19(大正 26, 1021c–1022a)。

<sup>21</sup>《大毘婆沙論》卷 185(大正 27, 929c23~930a8)。

<sup>22</sup> [原書 p. 473 註 9]《增壹阿含經》卷 22(大正 2, 663b)。

<sup>23</sup> 另參《增壹阿含經》卷 18(大正 2, 639c10–640a29)。

<sup>24</sup> 印順導師著，《藥師經講記》，p. 37：「『法王子』，是菩薩的尊稱。法王指佛陀，佛說『我為法王，於法自在』。法王子是菩薩，如國王的太子，是候補的國王，將來要繼承王業的。曼殊室利為佛的繼承者，所以稱法王子。約這個意義，觀音、地藏等大菩薩，實也具備繼承佛陀的資格，應該也可稱為法王子的，而經中為何獨以此名尊稱文殊？我們知道，佛果是由菩薩因行而來，菩薩因地有種種功德，而主要的是智慧；佛名覺者，也即大菩提；曼殊室利有高超的智慧，於諸菩薩中最為第一，與佛的大菩提相近，若再進一步，便是大覺的佛陀了，故經裡處處稱讚他為法王子。」

<sup>25</sup> [原書 p. 473 註 10]《雜阿含經》卷 45(大正 2, 330a–b)。《相應部》「婆耆沙長老相應」(南傳 12, 330)。

<sup>26</sup> [原書 p. 473 註 11]《佛說文殊師利般涅槃經》(大正 14, 480c)。

「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」<sup>27</sup>。

- ◎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 15，451a）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？

<sup>28</sup>

### **B、始終次第**

- ◎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 Śrēṣṭhi-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！

## **（二）二大菩薩與梵王、帝釋的關係（pp. 468–471）**

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。

### **1、文殊與梵天王的關係**

#### **（1）依「童子相，五角髻」辨**

##### **A、梵天王**

###### **（A）梵天王地位之異說**

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」<sup>29</sup>，那是與色究竟（天 akaniṣṭha）相等。

◎或泛說梵天王，是初禪大梵天王。

###### **（B）梵天王示現「童子」相**

梵天王的示現色相，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 129（大正 27，670c）說：

<sup>27</sup> [原書 p. 473 註 12]《增壹阿含經》卷 19(大正 2，643b)。《中部》(141)《諦分別經》(南傳 11 下，350)。

<sup>28</sup> 印順導師著，《佛教史地考論》，pp. 234–235：「『大智文殊，大行普賢』，簡要的表示了二大士的德性。這在釋尊的教團中，即是舍利弗與目犍連的德行。釋尊的大弟子，各有特長，而舍利弗與目犍連，佛記別他是：『是二人者，是我弟子中智慧第一、神足第一』（大智度論（引律）11）。大智舍利弗，與大智文殊，僅為聲聞與菩薩的差別，古人也多能理解到。神足（通）即是行。我們不能忽略的，大智，不但是為自己的。舍梨子以正見為導，生諸梵行者如生母；文殊教化諸佛發菩提心，被稱為諸佛的老師。這啟迪正見的教化重任，在聲聞與菩薩佛教中，即由舍利弗與文殊分別負擔，這實為同一事實的不同說明。」

<sup>29</sup> [原書 p. 473 註 13]《雜阿含經》卷 44(大正 2，322c)。《相應部》「念處相應」(南傳 16 上，394)。

「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」。

**a、北傳所述**

- ◎《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」<sup>30</sup>。
- ◎《大典尊經》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，五角鬚」<sup>31</sup>；

**b、南傳所述**

- ◎南傳略說「常童形梵天」<sup>32</sup>。
- ◎說偈讚歎釋尊的常童子（Sanatkumāra）<sup>33</sup>，就是這位梵天的化相（《大智度論》稱之為「鳩摩羅天」）<sup>34</sup>。

**B、文殊**

這使我們想到，

- ◎文殊是被稱為童子的。
- ◎在文殊像中，雖有一鬚的，沒有鬚的，但五鬚是最一般的。
- ※五鬚文殊相<sup>35</sup>，豈非就是梵王示現的色相？

**(2) 依「字門」辨**

**A、梵天王**

據說：印度的文字，由梵王誦出，所以稱為梵語。

**B、文殊**

- ◎在大乘法中，有阿字為初的四十二字門；<sup>36</sup>字母最初的五字——阿、囉、跋、者、曩，就是文殊師利的根本咒<sup>37</sup>。

<sup>30</sup> [原書 p. 473 註 14]《長阿含經》卷 16《堅固經》(大正 1, 102b)。《長部》(11)《堅固經》(南傳 6, 311)。

<sup>31</sup> [原書 p. 473 註 15]《長阿含經》卷 5《典尊經》(大正 1, 32b)。《長阿含經》卷 5《闍尼沙經》(大正 1, 35b)。

<sup>32</sup> [原書 p. 473 註 16]《長部》(19)《大典尊經》(南傳 7, 239)。《長部》(18)《闍尼沙經》(南傳 7, 217)。

<sup>33</sup> [原書 p. 473 註 17]《長阿含經》卷 6《小緣經》(大正 1, 39a)。《長阿含經》卷 13《阿摩晝經》(大正 1, 83b)。

<sup>34</sup> [原書 p. 473 註 18]《大智度論》卷 2(大正 25, 73a)。

<sup>35</sup>《法界聖凡水陸大齋法輪寶懺》卷 9(正續 74, 1036c3-6)：「文殊師利作童子相，頭有五鬚，金色嚴身，體著青衣，師子座上，半加趺坐，左足垂下，蓮華承之，作說法相，諸相圓滿，面有喜怒之容，目觀行人，右枝蓮華。」

<sup>36</sup> 關於四十二字門，可參考：

- (1)《大智度論》卷 89(大正 25, 685a10-15)、卷 89(大正 25, 686c1-6)。
- (2)印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 469、pp. 745-747、pp. 1242-1247。
- (3)參見釋厚觀、郭忠生合編〈《大智度論》之本文相互索引〉，《正觀雜誌》第 6 期，p. 213：「四十二字義」：《大智度論》卷 48(大正 25, 407c10-409a24)〔〈四念處品〉第 19 之經文與《大論》之解說〕；參卷 42(大正 25, 366c27-367a6)；卷 28(大正 25, 268a23-29)。
- (4)印順導師，《佛在人間》，p. 70：「大乘法的四十二字，以阿字為本。阿是不生不滅義，這即是一切法的本性。唱誦每字，都與阿相應，即觀一切入不生不滅的實性。《華嚴》、《般

◎《文殊師利問經》，也有關於字母的解說<sup>38</sup>。

**(3) 依「平等法性」辨**

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（Vedānta）哲學<sup>39</sup>，也有類似處。<sup>40</sup>

**(4) 小結**

總之，文殊師利與常童子，是大有關係的。

**2、普賢與帝釋的關聯性**

**(1) 坐「六牙白象」**

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，<sup>41</sup>如《長阿含經》卷20《世記經》（大正1，132a）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<sup>42</sup>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（Airāvata）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！

---

若》中的文字陀羅尼，觀行成就，是可以證入無生法忍的。」

<sup>37</sup> [原書p.473註19]如《金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩法》(大正20, 705a)。

<sup>38</sup> [原書p.473註20]《文殊師利問經》卷上(大正14, 498a)。

<sup>39</sup> (1) 印順導師著，《攝大乘論講記》，pp. 90-91：「吠檀多哲學的『實我』論，主張梵我為宇宙的實體。梵即我，我即梵，由小我的解放，而融合於大我，於是就產生唯我論。據唯我論者說：一切唯是梵我的顯現，我就是萬有的本質。」

(2) 印順導師著，《佛教史地考論》，p. 226：「吠檀多，意思為吠陀的究竟，本為梵書的末後部分，後開展而為奧義書。」

(3) 印順導師著，《成佛之道（增註本）》，p. 376：「《楞伽》的『譬如伎兒變現諸趣』；『眾生界即法身，法身即眾生界』，生與佛，平等無差別。所以在眾生叫眾生界，在菩薩叫菩薩界，在如來叫如來界。這一法門，在外表上，與印度的吠檀多哲學，大梵（法身）小我（眾生界），是非常類似的。」

<sup>40</sup> 印順導師著，《佛教史地考論》，p. 238：「據傳說，印度的原始文字，由梵王誦出，所以稱為梵語。在大乘佛教中，阿字為初的四十二字母，與文殊也有著特殊關係。阿、波、邏、遮、那，這字母的最初五字，被稱為文殊的根本咒。《文殊師利問經》，也有關於字母的解說。婆羅門教的吠檀多哲學，在大乘佛教中，被放在緣起無我的基礎上，修改而融攝他；平等空性的充分發揮者，在大乘經中，無疑的是文殊菩薩。」

<sup>41</sup> 《正法念處經》卷21〈5畜生品〉(大正17, 120a20-25)：「時天帝釋告御臣曰：『賢士！汝往告彼伊羅婆那六頭白象，具足一切大龍功德，我乘此象摧阿修羅。』是時御臣，受天主教，即向如意蓮華池所。時伊羅婆那六頭白象，與眾群象，遊戲池中。爾時侍臣告象子曰：『天主釋迦，欲乘寶象摧阿修羅。』」

<sup>42</sup> 扃〔biànㄅㄧㄢˋ〕舞：拍手而舞，極言歡樂。（《漢語大詞典》（六），p. 410）

**(2) 住「須彌山」、手執「金剛」****A、帝釋**

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 133（大正 27，691c-692a）說：

「蘇迷盧頂，是三十三天住處。……山頂四角，各有一峰。……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（Vajrapāṇi）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。<sup>43</sup>

◎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」<sup>44</sup>。

◎帝釋的夫人舍脂（Śaci），也被稱為夜叉，如《毘婆沙論》說：「天帝釋亦愛設支青衣藥叉」<sup>45</sup>。

◎帝釋本為「吠陀」（Veda）中的因陀羅天（Indra），手執金剛杵<sup>46</sup>，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。

**B、普賢菩薩**<sup>47</sup>

◎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。<sup>48</sup>

<sup>43</sup> 印順導師著，《印度佛教思想史》，p. 115：「經律中說到一位經常護持釋尊的金剛力士，在《密跡金剛力士經》中，是發願護持千兄——賢劫千佛的大菩薩。經常隨侍釋尊，所以沒有聽說過的佛事、佛法，如如來身、語、意——三密（trīṇi-guhyāṇi），就由這位金剛密跡力士傳說出來。」

<sup>44</sup> [原書 p. 473 註 21]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1（大正 27，2c）。

<sup>45</sup> [原書 p. 474 註 22]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27（大正 27，139b）。

<sup>46</sup>《正法念處經》卷 21（大正 17，123c8-10）：「時天帝釋即作變化，令阿修羅見伊羅婆那白象王，一一頭上有千帝釋，皆以手執千刃金剛，種種器仗。」

<sup>47</sup> 印順導師著，《佛教史地考論》，pp. 242-243：「大乘佛教的佛陀，可說是虛本位的。真實發揚佛教的，是菩薩，尤其是文殊與普賢。初期的大乘教，文殊是一中心的聖者。他重於勸發菩提心，重於如實空性的發揚，表象著佛陀的面目。法身佛，雖與『從本垂跡』的大自在天，有著同等的神性，但佛格還是慈悲、智慧、精進等德行的總和。等到大乘的普及民間，通俗的宗教要求，有意無意的強化起來，這才具有帝釋——多神王國之主特性的普賢，充分的金剛化，成為佛教中心，開創神祕的密教。金剛化的普賢，代表當時的佛陀觀——大日如來。而帝釋在中心，四大天王四方坐的集會形式，也演化為五方五佛。」

<sup>48</sup> 印順導師著，《佛教史地考論》，pp. 239-240：「在佛教中，普賢菩薩，被奉為密教的住持者，這與帝釋的為群神領袖，有著重要關係。帝釋住於須彌山頂，為地居的天、龍、夜叉們的統攝者。他的多神特質，與密教極易結合。《大毘婆沙論》（卷 133，參看《起世經》與《施設論》等）說：『蘇迷盧頂，是三十三天住處。……山頂四角，各有一峰。……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

◎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！

**(三) 二菩薩結說<sup>49</sup>**

◎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<sup>50</sup>，成為普賢。

**三、一佛：毘盧遮那佛 (pp. 471–472)**

人間、天上的二大挾侍，成為二大菩薩；二大挾侍間的釋迦佛，就成為毘盧遮那。

**(一) 《華嚴經》說：「毘盧遮那亦是釋迦牟尼之尊稱」**

◎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」<sup>51</sup>。

※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。

**(二) 《華嚴經》說：「毘盧遮那亦是釋迦牟尼之尊稱」**

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」<sup>52</sup>。

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。

**(三) 毘盧遮那佛與色究竟天之關聯性**

◎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」<sup>53</sup>。

◎《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」<sup>54</sup>

◎《十地經論》卷 1 (大正 26, 125c) 說：「現報利益，受佛位故。後報利益，摩醯首羅智處生故」。

---

千門，嚴飾壯麗，門有五百青衣藥叉，……防守城門』。我們知道：顯教的普賢，即密教的『金剛手』、『執金剛』、『金剛薩埵』、『祕密主』等；這是夜叉群（菩薩示現）的主。密法的說處，也主要在須彌山。」

<sup>49</sup> 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp. 115–116：「《華嚴經》以毘盧遮那佛 (Vairocana) 為主，依〈十地品〉說，是與印度的大自在天 (Mahāsvara)，同住色究竟天 (Akaniṣṭha) 而成佛的。毘盧佛的兩大脇侍，文殊 (Mañjuśrī) 與普賢 (Samantabhadra) 菩薩，其實是釋尊人間與天上的兩大弟子的合化：文殊是舍利弗 (Śāriputra) 的梵天化，普賢是大目犍連 (Mahāmaudgalyāyana) 的帝釋化。與色究竟天成佛，綜合起來，表示了佛法與印度天神的溝通。」

<sup>50</sup> [原書 p. 474 註 23] 大目犍連神通第一，傳說上天宮，見餓鬼等事很多，是一位與鬼神關係最深的聖者。

<sup>51</sup> [原書 p. 474 註 24] 《大方廣佛華嚴經》卷 4(大正 9, 419a)。

<sup>52</sup> [原書 p. 474 註 25] 《雜阿含經》卷 22(大正 2, 155a)。

<sup>53</sup> [原書 p. 474 註 26] 《大乘入楞伽經》卷 7(大正 16, 638a)。

<sup>54</sup> [原書 p. 474 註 27] 《大方廣佛華嚴經》卷 27(大正 9, 574c)。

◎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」<sup>55</sup>，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），然後究竟能成佛，「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。<sup>56</sup>

※在這裡究竟能成佛，人間成佛的意義消失了！<sup>57</sup>

#### 四、「華嚴三聖」總結（p. 472）

◎總之，華嚴三聖，髮<sup>58</sup>鬚世間的帝釋、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（Viṣṇu）<sup>59</sup>、梵天的體系不同。<sup>60</sup>

<sup>55</sup> [原書 p. 474 註 28]《入大乘論》卷下(大正 32, 46b)。

<sup>56</sup> (1) 《觀彌勒上生兜率天經贊》卷 1(大正 38, 273b24–29)：「華嚴經云：有妙淨土出過三界，第十地菩薩當生其中。生者，起也、往也、住也。《十地》云：現報利益受佛位故，後報利益摩醯首羅智處生。故《瑜伽》第四、《解深密經》、《對法論》等皆作是言：超色究竟有妙淨土，十地菩薩方生其中。」

(2) 《十地經論》卷 1(大正 26, 125b27–c4)：「是身淨中顯三種盡：一者菩薩盡有二種利益，二者聲聞辟支佛不同盡，三者佛盡。菩薩盡者：法身離心意識唯智依止，如經法身智身故。二種利益者：現報利益，受佛位故。後報利益，摩醯首羅智處生故。如經正受一切佛位故，得一切世間最高大身故。」

(3) 印順導師著，《大乘起信論講記》，p. 337：「聲聞乘說：最後身菩薩，居兜率天；要成佛時，從兜率天降，入胎、出胎、出家以至於成道作佛；轉法輪、入涅槃等。大乘法以為，這是化身的示現；真正的成佛，那是不應在此污濁的人間的，應在色界的頂點的摩醯首羅天。約菩薩修證所得說，名為報身佛；依佛陀的究竟圓滿說，即是法身。」

<sup>57</sup> 印順導師著，《佛教史地考論》，p. 243：「大乘佛教中，釋迦被升到天國的色究竟天，抽象的唯心的德性擴展，缺乏了人間佛教的親切性，也就缺乏了道德的感化力。這不能成為一般的歸信對象。因此，佛的德性，不得不表現於文殊、普賢——梵天與帝釋的神性中。末了，大乘佛教的人類德行，逐漸被遺忘，僅剩了神鬼群像的遺骸，與飲食男女的物欲。佛教是這樣的從進展而到達衰落了。」

<sup>58</sup> 髮〔fǎng ㄈㄤ〕：2. 仿佛。隱約可見的樣子。（《漢語大詞典》（十二），p. 732）

<sup>59</sup> 印順導師著，《印度佛教思想史》，p. 163：「依《楞伽經》說：如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。梵天、帝釋以外，如自在（Iśvara）是溼婆天；那羅延（Nārāyaṇa），也就是韋紐——毘溼笯天（Viṣṇu）；日是日天；月是月天；婆羅那（Varuṇa）或譯明星：這都是印度神教所崇拜的神。」

<sup>60</sup> 印順導師著，《佛教史地考論》，p. 242：「大乘的神化過程，當然是孕育於多神的印度文明中，然起初是依照自己組織的天界而發展，決非一味的竊取印度的群神。佛教的世界組織，是三界二十八天。其中最主要的，是帝釋天、大梵天、色究竟天。大乘以為：真實的成佛，是在色究竟天最高處；這才與摩醯首羅——大自在天相結合。以此為本尊，梵王與帝釋，也綜合了舍利弗與目犍連的德性，融鑄成文殊與普賢二大士。毘盧遮那與文殊普賢的佛國，這樣的建設起來。」

### 第三項 阿閎、阿彌陀、大目<sup>61</sup> (pp. 474-483)

再來說初期大乘經中，占有重要地位的三位佛陀。

#### 一、阿閎佛 (pp. 474-477)

一、阿閎佛 (Akṣobhya) 是他方佛之一，在初期大乘佛法中，有極重要的地位。

從閎佛的因位發願，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。

##### (一) 阿閎佛本願、淨土之特色 (pp. 474-475)

阿閎佛的本願與淨土，有什麼特色？<sup>62</sup>據《阿閎佛國經》說：

###### 1、不起瞋恚；不為瞋恚所動

◎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」<sup>63</sup>。

◎這位比丘聽了，當下就發真實誓言說<sup>64</sup>：

「我從今以往，發無上正真道意。……當令無諛詭，所語至誠，所言無異。唯！天中天！我發是薩芸若<sup>65</sup>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「名之為阿閎」，阿閎是無瞋恚、無忿怒的意思。

◎也可解說為：不為瞋恚所動，所以或譯為「不動」

※阿閎菩薩所發的大願，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，所以立名為阿閎。

###### 2、女人痛苦的解除

###### (1) 阿閎菩薩的誓願與修行成就

◎在阿閎菩薩的誓願中，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，我佛刹中母人有諸惡露者，我為欺是諸佛世尊」<sup>66</sup>。

<sup>61</sup> 印順導師著，《印度佛教思想史》，p. 416：「『大乘佛法』興起，傳出十方現在的無數佛名。現在有佛在世，可以滿足『佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念』。但佛名眾多，佛弟子的信心，散漫而不容易歸一。（佛法）中，釋尊有二大弟子。在大乘流行中，東方妙喜（Abhirati）世界的阿閎（Akṣobhya）佛，西方極樂（Sukhāvatī）國土的阿彌陀（Amitābha）佛，受到特別尊重，等於釋尊（法身）的兩大脇侍。」

<sup>62</sup> 另見：印順導師著作：

(1)《淨土與禪》〈阿彌陀與阿閎〉(pp. 26-30)。

(2)《初期大乘佛教之起源與開展》，第一章，第二項，〈阿閎佛妙喜淨土〉(pp. 774-784)。

(3)《初期大乘佛教之起源與開展》，第一章，第三項，〈東西淨土的對比觀察〉(pp. 784-797)。

<sup>63</sup> [原書 p. 482 註 1]《阿閎佛國經》卷上(大正 11, 752a)。

<sup>64</sup> [原書 p. 482 註 2]《阿閎佛國經》卷上(大正 11, 752a)。

<sup>65</sup>《出三藏記集》卷 1(大正 55, 5a17)：「舊經薩芸若，新經薩婆若。」

<sup>66</sup> [原書 p. 482 註 3]《阿閎佛國經》卷上(大正 11, 753a)。

◎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」<sup>67</sup>。

※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。

### (2) 不同於初期大乘經

◎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<sup>68</sup>。

◎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！<sup>69</sup>

### (二) 阿閦菩薩的願行與鳩掘摩非常類似 (p. 476)

阿閦菩薩的願行，與釋尊時代的鳩掘摩 (Āṅgulimāla)，非常類似。

#### 1、同以不瞋為特性

鳩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。<sup>70</sup>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。

#### 2、同有解除妊婦生產痛苦之願

一次，鳩掘摩出去乞食，見到婦人難產的痛苦，生起了「有情實苦」的同情。同來告訴釋尊，釋尊要他去以真實誓言，解除產婦的苦痛。如《中部》(86)《鳩掘摩經》(南傳 11 上，139) 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！」  
鳩掘摩的真實誓言——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」，<sup>71</sup>可說完全一致。

#### 3、「阿閦」與「鳩掘摩」意涵相近

<sup>67</sup> [原書 p. 482 註 4]《阿閦佛國經》卷上(大正 11, 756b)。

<sup>68</sup> [原書 p. 482 註 5]平川彰《初期大乘佛教之研究》廣敘 (pp. 262–282)。

<sup>69</sup>《阿閦佛國經》卷 1〈2 阿閦佛剎善快品〉(大正 11, 756b3–15)：「佛語舍利弗：『阿閦如來佛剎，女人意欲得珠璣、瓔珞者便於樹上取著之，欲得衣被者亦從樹上取衣之。舍利弗！其佛剎女人無有女人之態，如我剎中女人之態也。舍利弗！我剎女人態云何？我剎女人惡色醜、惡舌、嫉妬於法、意著邪事。我剎女人有是諸態，彼佛剎女人無有是態。所以者何？用阿閦如來昔時願所致。』佛復語舍利弗：『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得是善法，其佛剎無有能及者。』」

<sup>70</sup> (1)《中部·86 經》《漢譯南傳大藏經》(pp. 104–114)。

(2)《別譯雜阿含經·16 經》卷 1 (大正 2, 378b17–379a22)。

(3)《佛說鳩掘摩經》卷 1 (大正 2, 508b17–510b8)。

(4)《增壹阿含·6 經》卷 31 (大正 2, 719b20–722c19)。

<sup>71</sup>《阿閦佛國經》卷上 (大正 11, 767b11)。

鳲掘摩曾作偈（南傳 11 上，141）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」；鳲掘摩出家成聖，從此名為「不害」。

◎阿閦與不害（Ahimsā），梵語雖不同，而意義是相近的。

※捨去從前的名字，得一新名字，鳲掘摩與阿閦也是同樣的。

### （三）結說：人類的共同願望，深化而具體表現（pp. 476-477）

◎阿閦的願行與淨土，是從不起一念瞋恚傷害心而來。釋尊的感化鳲掘摩，真可說「放下屠刀，立地成佛<sup>72</sup>」，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<sup>73</sup>，更加動人，傳布也更普遍。這是人間的普遍願望，而表現在鳲掘摩身上。

※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。<sup>74</sup>

## 二、阿彌陀佛<sup>75</sup>（pp. 477-481）

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。<sup>76</sup>

### （一）本願之特徵：諸佛之雄，最完善國土的願望（pp. 477-478）

◎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。

<sup>72</sup> 立地成佛：佛教禪宗謂人人皆有佛性，積惡之人轉念為善，即可成佛。（《漢語大詞典》（八），p. 373）

<sup>73</sup> [原書 p. 482 註 6]《雜阿含經》卷 38，所載教化鳲掘摩事，與南傳大致相同，但沒有誓言救濟產難的事（大正 2，281a-b）。

<sup>74</sup> 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十一章〈淨土與念佛法門〉，p. 790：「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，不復燒人』。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。」

<sup>75</sup> 另見印順導師著作：

（1）《淨土與禪》，pp. 21-26。  
（2）《青年的佛教》〈家家彌陀、戶戶觀音〉，pp. 193-194。  
（3）《華雨集第一冊》〈阿彌陀佛與極樂國土〉，pp. 357-407。

<sup>76</sup> （1）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十一章〈淨土與念佛法門〉，p. 813：「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。」

（2）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十一章〈淨土與念佛法門〉，p. 759。

◎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。

### 1、所依經本

◎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。<sup>77</sup>

◎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：過去有樓夷瓦羅（Lokeśvararāja）一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。

### 2、法藏比丘發願的特徵——勝過一切佛、一切淨土

◎法藏比丘發成佛的願，他的根本意願，如《經》卷上（大正 12，300c-301a）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。

### 3、成佛的威神是平等；隨因中的願力，身光明等有差異

#### （1）《大阿彌陀經》所述

《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<sup>78</sup>」<sup>79</sup>。

這是主張佛的威神（應包括定、慧、神通）是平等的，都用尋思分別，自然無功用的成辦一切佛事。

#### （2）身光明等有差異，近於「安達羅派」的思想

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（Andhraka），如《論事》（南傳 58，411）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。

#### （3）「諸佛中之王」的雄心大願

法藏比丘就在這一思想下，要成為最第一的。

<sup>77</sup> (1) 印順導師著，《華雨集第二冊》，pp. 217-218：「專明阿彌陀佛淨土的經典，漢譯的有三部。一、大本《阿彌陀經》，共存五種譯本，經考定為：1.《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，2卷，（傳為吳支謙譯），後漢支婁迦讖（Lokarakṣa）譯。2.《無量清淨平等覺經》，4卷，（傳為支婁迦讖譯，或作曹魏白延譯），吳支謙譯。這二部，是二十四願的古本。3.《無量壽經》，2卷，（傳為曹魏康僧鎧譯），晉竺法護（Dharmarakṣa）譯。4.編入《大寶積經》的〈無量壽如來會〉，2卷，唐菩提流志（Bodhiruci）譯。這二部，是四十八願本。《無量壽經》保存了『五大善』（五戒）及乞丐與國王的譬喻，可說是從二十四願到四十八願間的經本。5.《大乘無量壽莊嚴經》，3卷，趙宋法賢譯，是三十六願本。」

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十一章，第一節，第一項，〈阿彌陀佛極樂淨土〉，p. 759。

<sup>78</sup> 豫計：預先估計或推測。（《漢語大詞典》（十），p. 40）

<sup>79</sup> [原書 p. 483 註 7]《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(大正 12，302c)。

**A、光明勝過一切**

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 12，302b-303a）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」。

**B、淨土勝過一切**

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。

**C、小結**

「勝過一切，唯我第一」的雄心大願，是阿彌陀佛的根本特性。

**(二) 歷史源流 (pp. 478-479)**

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。

**1、初期：釋尊過去生中的事跡為主，所親近的佛身量、光明、壽量各各不同**

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、<sup>80</sup>二十四佛<sup>81</sup>——佛佛的次第相續；佛的身量、光明與壽量，是各各不同的。

**2、部派：十方佛的傳出，佛的身量、光明、壽量、佛土亦有優劣<sup>82</sup>**

◎自從大眾部（*Mahāsāṃghika*）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。

**3、大乘時代：佛身與佛土差別不同<sup>83</sup>**

<sup>80</sup> 《佛本行經》卷 4（大正 3，670c-672a）。

<sup>81</sup> 《佛種姓經》（南傳 41，219 以下）。

<sup>82</sup> 印順導師著，《華雨集第二冊》，p. 98：「『佛法』沒有說到現在還有其他的佛名；大眾部卻說十方世界有佛。佛說世界無量，眾生無數；與釋尊同時，十方世界有多佛出世，應該是合理的。他方世界不一定是清淨莊嚴的，但大乘經所說的他方世界，似乎總是比我們這個世界好些。這個世界的佛——釋尊已涅槃了，而世界又這麼不理想，以信為先的大乘佛子，漸從現實人間而傾向理想的他方。」

<sup>83</sup> 印順導師著，《華雨集》第二冊，pp. 219-220：「依『大乘佛法』說：佛與佛是平等的，但適應眾生的示現方便，是可能不同的。這樣，阿彌陀佛與極樂淨土的最勝第一，雖不是究竟了義說，而適應世間（印度）——多神中最高神的世俗心境，在『為人生善』意趣中，引發眾生的信向佛道，易行方便，是有其特殊作用的！」

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。

**(1) 勝劣差別是為了適應眾生的根機**

◎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《密跡金剛力士經》所說<sup>84</sup>。

**(2) 有勝劣差別都還不夠理想，故發願成就勝過一切佛、一切佛土**

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。

**4、評析法藏比丘所成的佛土**

◎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<sup>85</sup>；雖說佛壽命無量，而終於入般涅槃，由觀世音（Avalokitasvara）繼位作佛<sup>86</sup>。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。

**(三) 適應的觀點：引發往的救濟思想 (pp. 479–480)**

**1、適應印度宗教文化，受一神教的影響**

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。

**(1) 阿彌陀佛與太陽神話之關聯**

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）<sup>87</sup>。

**A、「毘盧遮那」是印度象徵太陽光明遍照，大乘佛教引用為究竟圓滿佛**

◎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。

**B、原始佛教光明的佛與度神光明的天，有融合的傾向**

**(A) 原始佛教光明的佛**

◎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」<sup>88</sup>。

◎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。<sup>89</sup>

<sup>84</sup> 《大寶積經》卷 8(大正 11, 43c14–20)：「如來所宣布四不思議，以是得成無上正真之道，逮最正覺。何謂為四？所造立業不可思議，志如龍王行不可計，禪思一心不可稱限，諸佛所行無有邊際，是為四事。仁者當知，是四不可思議，佛道所行不可思議，為最至尊以成正覺，是故名曰四不可思議。」

<sup>85</sup> [原書 p. 483 註 8]《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(大正 12, 302a)。

<sup>86</sup> [原書 p. 483 註 9]《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(大正 12, 309a)。

<sup>87</sup> [原書 p. 483 註 10]矢吹慶輝《阿彌陀佛之研究》所引(47–52)。

<sup>88</sup> [原書 p. 483 註 11]《相應部》「諦相應」(南傳 16 下, 341)。《阿含經》卷 15(大正 2, 104a)。

(B) 融合印度神光明的天

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。

2、從神話而來的太陽，融攝於無量光明的阿彌陀佛

(1) 阿彌陀在西方，向落日處禮拜

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 12, 31b-c) 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。<sup>90</sup>到傍晚，西方的晚霞，是多麼美麗！

(2) 崇仰彼土，而求生彼土

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。

(3) 小結

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。<sup>91</sup>

(四) 「阿彌陀」語意之變遷：佛教界的不同反應 (pp. 480-481)

1、阿彌陀的意義是「無量」、「無量清淨」，阿彌陀只是略稱

- ◎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。

2、初期：「無量清淨」→ 重「無量光」

- ◎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」<sup>92</sup>。

<sup>89</sup> 《雜阿含經》卷 23：(大正 2, 161c2-5)「時，彼世尊光相普照，如千日之焰，如偈所說：『世尊身光明，普照城邑中，民人蒙佛光，涼若栴檀塗。』」

<sup>90</sup> 印順導師著，《淨土與禪》，p. 23：「《無量壽佛經》(即《大阿彌陀經》)說：禮敬阿彌陀佛，應當『向落日處』。所以，阿彌陀佛，不但是西方，而特別重視西方的落日。說得明白些，這實在就是太陽崇拜的淨化，攝取太陽崇拜的思想，於一切——無量佛中，引出無量光的佛名。」

<sup>91</sup> 印順導師著，《淨土與禪》，p. 23：「在印度，落日作為光明的歸宿、依處看。太陽落山，不是沒有了，而是一切的光明，歸藏於此。明天的太陽東昇，即是依此為本而顯現的。佛法說涅槃為空寂、為寂滅、為本不生；於空寂、寂靜、無生中，起無邊化用。佛法是以寂滅為本性的；落日也是這樣，是光明藏，是一切光明的究極所依。」

<sup>92</sup> [原書 p. 483 註 12]《大乘無量壽莊嚴經》卷中(大正 12, 321c)。《無量壽經》卷上(大正 12, 270a-b)。

◎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」。

**3、後期發展：「無量光」→ 重「無量壽」**

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。<sup>93</sup>

**（五）總結（p. 481）**

- ◎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、大目如來（pp. 481–482）**

**（一）阿閦佛、阿彌陀佛、大目如來之間的關係**

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。

**1、阿閦與阿彌陀二佛前身互為師弟**

**（1）阿彌陀為師，阿閦為弟子**

《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<sup>94</sup>。這是阿彌陀為師，而阿閦為弟子了。  
<sup>95</sup>

**（2）阿閦為師，阿彌陀為弟子**

《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<sup>96</sup>。這是阿閦為師，阿彌陀為弟子了。

**（3）小結**

<sup>93</sup> (1) 印順導師著，《淨土與禪》，p. 23：「若在梵語 amita 後面，附加 āyus—amitāyus，譯義即是無量壽，這也是阿彌陀佛的一名。大乘經裏常說：佛是常住涅槃的，佛入涅槃，不是灰身泯智的沒有了，這和日落西山的意義一樣。所以佛的壽命，是無量無邊的。佛的常住、無量壽，也是一切佛所共同的。」

(2) 印順導師著，《華雨集》第二冊，p. 221：「阿彌陀佛起初是重於無量光的，應有適應崇拜光明善神的世俗意義，但晉竺法護譯本以下，都作無量壽（Amitāyus）佛了。生命的永恒，是世間眾生所仰望的，所以有『長生成仙』，『永生天國』的宗教。無量光明——慧光普照與慈光的攝受，對一般信眾來說，不如無量壽，所以後代都改為『無量壽』了。」

<sup>94</sup> [原書 p. 483 註 13]《賢劫經》卷 1(大正 14, 10b–c)。

<sup>95</sup> 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 828：「《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。」

<sup>96</sup> [原書 p. 483 註 14]《決定總持經》(大正 17, 772b)。《謗佛經》(大正 17, 876b)。

東西淨土的二佛，有相互為師弟的關係。

**2、阿閦、阿彌陀二佛同尊大目如來為師，達到共同的根源**

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<sup>97</sup>。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。

**3、「大目如來」象徵日輪遍照，「阿閦淨土」象徵日出東方，「彌陀淨土」象徵日落西方**

**(1) 大日如來即盧遮那佛之推論**

- ◎「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。<sup>98</sup>毘（vi）是「最高顯」的，盧遮（舍）那（Rocana）是「廣眼藏」的意思<sup>99</sup>，廣眼就是廣目或大目。

**(2) 東西二大淨土**

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，
- ◎那末東方淨土的阿閦佛，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) 以釋尊究竟的佛德為本**

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<sup>100</sup>，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。

<sup>97</sup> [原書 p. 483 註 15]《賢劫經》卷 1(大正 14, 7b)。「大目」，依「宮本」。

<sup>98</sup> 印順導師著，《印度佛教思想史》，p. 416：「盧舍那就是毘盧遮那（Vairocana），只是大乘初期，使用不純的梵語，所以稱為盧舍那。」

<sup>99</sup> [原書 p. 483 註 16]《望月佛教大辭典》(4368 中)。

<sup>100</sup> 印順導師著，《淨土與禪》，pp. 28–29：「東西二方所表現的淨土雖有不同，然從全體佛法說：阿閦譯為不動，表慈悲不瞋，常住於菩提心；依般若智，證真如理，這是重於發心及智證的。阿彌陀譯為無量，以菩薩無量的大願大行，如《華嚴經》所說的十大願行，莊嚴佛果功德；一切是無量不可思議。無量——無量壽、無量光，著重佛的果德。所以阿彌陀佛淨土，為佛果的究竟圓滿；阿閦佛淨土，為從菩薩發心得無生法忍。這二佛二淨土，一在東方，一在西方。如太陽是從東方歸到西方的，而菩薩的修行，最初是悟證法性——發真菩提心，從此修行到成佛，也如太陽的從東到西。阿閦佛國，重在證真的如如見道。阿彌陀佛國，重在果德的光壽無量。這在密宗，東方阿閦為金剛部，金剛也是堅牢不動義。西方阿彌陀為蓮花部，也有莊嚴佛果的意義。所以，這一東一西的淨土，是說明了菩薩從初發心乃至成佛的完整的菩提道。也可解說為彌陀為本性智，而起阿閦的始覺（先彌陀而後阿閦）。」

## 第四項 觀世音<sup>101</sup> (pp. 483–490)

觀世音 (Avalokitasvara)，或譯為觀自在 (Avalokiteśvara)，是以大悲救濟苦難著名的菩薩。

### 一、觀世音菩薩的來源概說 (pp. 483–484)

觀世音的來源，

#### (一) 學界的說法

- ◎或以為基於波斯的女性水神 (Anāhita)；
- ◎或以為是希臘的阿波羅 (Apollō) 神，與印度溼婆 (自在) (Īśvara) 神的混合。<sup>102</sup>

#### (二) 導師的主張

然從佛教的立場來說，這不外乎釋尊大悲救世的世俗適應。

### 二、觀世音菩薩起源之探究 (pp. 484–489)

#### (一) 所住聖地 (pp. 484–487)

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，漢譯作補怛洛迦，補陀洛、補陀洛迦等。

##### 1、《華嚴經》所傳—位於南印度

- ◎傳說在南印度，如《大方廣佛華嚴經》卷 68 (大正 10, 366c) 說：

「於此南方，有山名彼有菩薩，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」<sup>103</sup>。

##### 2、《大唐西域記》的記載

《大唐西域記》卷 10 (大正 51, 932a) 也說：

「秣刺耶山東，有布哩洛迦山。山徑危險，巖谷欹傾。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。<sup>104</sup>

<sup>101</sup> (1) 印順導師著，《青年的佛教》〈家家彌陀、戶戶觀音〉(pp. 194–195)。

(2) 印順導師著，《佛法是救世之光》〈觀世音菩薩的讚仰〉、〈修學觀世音菩薩的大悲法門〉(pp. 45–53)。

<sup>102</sup> 見：後藤大用著，釋印海譯，《觀世音菩薩之研究》第 12 章〈觀音起源論〉，pp. 417–418：「另外必須說明的，是言語學的論證。在前文已說到，觀世菩薩之梵名，說是阿縛盧枳帝濕婆羅 (Avalakiteśvara)，說其文字是阿縛盧枳多 (Avalokita) 之語與伊濕婆羅 (Īśvara) 之語，相合成立之名詞。假若考驗此語原學，梵語之 Avalokita 是巴利語之 Apalokita，相同的都包含有觀照之義。當時印度河 (Indus) 畔之希臘殖民地中，與盛行所崇拜海神之阿波羅神 (Apollō) 之語音相同的。又、衣西優巴拉 (Īśvara) 是與在當時印度宗教之一大勢力之婆羅門教之主神 (Śiva) 因為是同意同根，合成此二大主神之梵名，作為佛教的慈愍濟世之象徵，阿縛盧枳帝濕婆羅 (Avalakiteśvara) 而構成此一梵名，所推斷使令成為莊嚴豐富其神性者的嗎？」

<sup>103</sup> [原書 p. 490 註 1]《大方廣佛華嚴經》卷 51(大正 9, 718a)。

### 3、導師的推論——位於東方阿溼波

- ◎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。

#### (1) 古代王統所攝

##### A、釋迦族王統成立及住地

###### (A) 王統的成立

◎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（Ikṣvāku），都住在補多羅城，就是釋迦族（Śākyā）的來源。<sup>105</sup>

###### (B) 王統的住地中，一致有「補多羅……等」相關記載

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<sup>106</sup>：

<sup>104</sup> 見：後藤大用著，釋印海譯著作《觀世音菩薩之研究》第14章〈補陀洛之研究〉，pp. 276–277：「此靈地補陀洛是在印度之何處呢？華嚴之新舊二譯都記載到：『於此南方有山』，新譯《華嚴經》中更附加『海上有山』之句。因而大體上看出是在印度南邊之島上。《大悲心陀羅尼》說：『住於海島之香山，歸命聖觀世音菩薩』\*。《陀羅尼集經》第二之夾註中有：『補陀落迦山，稱此為海島』\*。古來稱補陀洛，意味是南印度之海岸有一海島者。有更深一層之明瞭。又翻閱玄奘三藏（600–664 CE）之《西域記》說：彼親自旅行目擊實況有甘之載。秣羅矩吒（Malakuta）之南濱海有秣刺耶山。『秣刺耶（Malaya）山之東，有山名布旦落迦（Potalaka）。其山徑危險，巖谷欹傾，山頂有池，其水澄淨。流入大河，周流繞山，以二十匝，入於南海。池旁有山有一天宮，為觀自在菩薩往來遊舍之處。願視其菩薩者，不顧身命，勵水登山，忘其艱險，能達到者也不多。然而山下居人，若視祈心而請。或見自在天之形，或見塗灰外道，慰喻其人，遂滿其願』\*玄奘之此說，補陀洛視南印度之哥蒙林（Comorin）岬附近秣刺耶山之東巖欲欹傾之山。唐之智昇（668–740）也說出在摩賴耶國觀音之宮殿接近補陀洛山，有相同之意見。雖然玄奘與智昇都說是在南印度之海濱方面有山，但海島即海上之島有山是沒有確定的，與《華嚴》新舊譯之兩經等所記載之說是不一致的缺憾。」

<sup>105</sup> 《佛光大辭典》，p. 6580：

【瞿曇】梵名 Gautama 或 Gotama，巴利名 Gotama。為印度刹帝利種中之一姓，瞿曇仙人之苗裔，即釋尊所屬之本姓。又作裘曇、喬答摩、瞿答摩、俱譚、具譚。意譯作地最勝、泥土、地種、暗牛、牛糞種、滅惡。又異稱為日種、甘蔗種、阿儼囉娑（梵 Avgirasa）。有關瞿曇姓氏之由來，據《十二遊經》載，於久遠劫時，有菩薩為王，早失父母，乃以國付與其弟，從一婆羅門學道，住於甘蔗園，時人稱其師為「大瞿曇」，稱彼為「小瞿曇」。其時國中有五百大賊劫取官物，於遁逃時路經甘蔗園，乃散其盜物於左右，捕賊者尋跡追至，以為菩薩即國中大賊，即以木貫射之，致其身血流污滿地；大瞿曇以天眼徹見，悲哀涕泣，乃取土中之餘血，以泥和之，還至園中，盛之於器，並分置左右而咒之，謂此瞿曇若有誠心，則天神將變血為人。歷經十月，左化作男，右化成女，此後遂以瞿曇為姓。又《大日經疏》卷16載，瞿曇仙人於空中行欲，有二涕之污，落於地面，生成甘蔗，後經日光炙照，生出二子，其中一子即為釋王。故相傳瞿曇仙人即釋迦種族之祖，且釋種亦因之稱為甘蔗種。

<sup>106</sup> [原書 p. 490 註 2]

(1) 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷1(大正24，101b–103b)。

[說一切有部] I 富多羅………[又]布多羅………[善生]補多羅………[甘蔗]補多勒迦  
 [說一切有部] II 布多羅迦………[又]補多羅迦………[瞿曇]補多落迦………[甘蔗]補多落迦  
 [說一切有部] III 逋多羅………[又]逋多羅………[瞿曇]逋多羅………[甘蔗]逋多羅  
 [說一切有部] IV 逋多羅………[又]逋多羅………[瞿曇]逋多羅………[甘蔗]逋多羅  
 [法藏部] V 褒多那………毘褒多那………[大茅草王]褒多那………[甘蔗]  
 [銅鑠部] VI Pakula

傳說的名稱不統一，主要為方言的變化。如

- ◎VI說是銅鑠部 (Tāmraśātiya) 所傳，作 Pakula。  
 ◎V說是法藏部 (Dharmaguptaka) 所傳，「褒怛那」的原語，應與銅鑠部所傳，《典尊經》的七國七城中，Assaka 國的 Potana 相合。  
 ◎I II 說 (III IV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。

**B、小結：「阿溼波」的「補多落迦」與觀世音的聖地完全相合**

- ◎傳說的十大王統<sup>107</sup>中，有阿波——阿溼波 (Aśvaka)，或作阿葉摩 (Aśvama)，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。

**(2) 《長阿含經》的《典尊經》所傳**

《長阿含經》的《典尊經》，傳說以瞻波 (Campā) 為中心的七國七城<sup>108</sup>，其中有阿婆 (阿溼波國) 的布和 (褒怛那)，是東方的古老傳說<sup>109</sup>。

- 
- (2) 《眾許摩訶帝經》卷 1-2(大正 3, 934b-936c)。  
 (3) 《起世經》卷 10(大正 1, 363b-364a)。  
 (4) 《起世因本經》卷 10(大正 1, 418b-419a)。  
 (5) 《起世因本經》卷 10(大正 1, 418b-419a)。  
 (6) 《佛本行集經》卷 5(大正 3, 673a-674a)。  
 (7) 《島史》(南傳 60, 19)。

<sup>107</sup> 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p. 34：「十大王統的名稱，是：

(長阿含經) (卷 22)	(樓炭經) (卷 6)	(四分律) (卷 31)
一 伽[少+免]遮——五王	迦奴車	伽[少+免]支
二 多羅婆——五王	多慮提	多樓毘帝
三 阿葉摩——七王	阿波	阿溼卑
四 持地 (地一作施) 七王	犍陀利	乾陀羅
五 伽楞伽——九王	迦陵	伽陵迦
六 瞳婆——十四王	遮波	瞻鞠
七 拘羅婆——三十一王	拘獵	拘羅婆
八 般耆羅——三十二王	般闍	般闍羅
九 彌私羅——八萬四千王	彌尸利	彌悉梨
十 聲摩——百一王	一摩彌	懿師摩 (百王)」

<sup>108</sup> (1) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p. 23：「七國，如經上說：『檀特伽陵城，阿婆 (一作波) 布和城，阿槃大天城，鳩伽瞻婆城，數 (一作數) 彌薩羅城，西陀路樓城，婆羅伽尸城，盡汝典尊造』 (※《長阿含經》卷 5，大正 1, 33a22-25)。」  
 (2) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p. 34：「七國七城的傳說，以瞻波為中心，為東

**A、前六國六城考論**

- ◎在釋尊時代，僅有央伽（Aṅga）的瞻波城、迦尸（Kāśī）的波羅奈（Bārāṇasī），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（Kalinga）的檀特補羅 Dantapura，已因仙人的「意憤」而毀滅。
  - ◎毘提訶（Videha）的彌綿羅（Mithilā），已經衰落。
  - ◎阿槃提（Avanti）的首城——摩醯沙底（Māhisattī），已移轉到優禪尼（Ujjayainī）。
  - ◎蘇尾羅（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<sup>110</sup>。後來，勞鹿迦又傳說在於闐，也是為沙土所掩沒的<sup>111</sup>。
- ※年代太久遠了，古城不知所在，就成為神話的地區。

**B、阿溼波 Potali（即 Potala）方位之考論**

**（A）銅鑠部與現今學界之說**

- ◎阿溼波，銅鑠部傳寫為 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<sup>112</sup>。

**（B）導師的論定：阿溼波在東方<sup>113</sup>**

其實，阿溼波是在東方的。

**a、《正法念處經》**

《正法念處經》說到東方地區，有毘提醯河與安輸摩河。又說：橋薩羅（KoŚalā）屬有六國：橋薩羅、鴟伽、毘提醯、安輸、迦尸、金蒲羅<sup>114</sup>。

- ◎金蒲羅所在不明，其餘的都在恆曲以東的東方。
- ◎安輸摩與安輸，就是阿溼波（或譯阿葉摩）。

**b、《中阿含經》的《馬邑經》**

又釋尊的時代，確有名為阿溼波的，如《中阿含經》卷 48《馬邑經》（大正 1，724c、725c）說：

「佛遊鴟騎國，與大比丘眾俱，往至馬邑，住馬林寺」<sup>115</sup>。

---

方開始城郭時代同時存在的國族。如豎的說明國族的興起，佛典中有十大王統的傳說。這十大族的傳說，要比七國七城遲一點，傳說中已有西方的王族了。此項傳說，本為說明釋迦族的源流，直從古代的東方，說到與西方王族的關涉，至近古釋迦族的西遷而止。他所包含的時代，約始於西元前十八九世紀，到西元前八九世紀止。」

<sup>109</sup> [原書 p. 490 註 3]《長阿含經》卷 5《典尊經》(大正 1, 33a)。《佛說大堅固婆羅門緣起經》卷下(大正 1, 201c)。《長部》(19)《大典尊經》(南傳 7, 249)。

<sup>110</sup> [原書 p. 490 註 4]《根本說一切有部毘奈耶》卷 46 (大正 23, 880c)。

<sup>111</sup> [原書 p. 490 註 5]《大唐西域記》卷 12 (大正 51, 945b)。

<sup>112</sup> [原書 p. 490 註 6]《望月佛教大辭典》(p. 2418a-b)。

<sup>113</sup> 另見印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp. 25-30。

<sup>114</sup> [原書 p. 490 註 7]《正法念處經》卷 67 (大正 17, 400b)。

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。

**(C) 小結**

- ◎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。

**(二) 觀世音菩薩的救世方便——應機現身 (pp. 487-488)**

**1、應以何身得度者，即現何身而為說法**

《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」<sup>116</sup>。現種種身，說種種法，傳為觀世音救世的方便。

**2、繼承釋尊「普入八眾」之說<sup>117</sup>**

或以為是受了印度教毘溼笈 (Viṣṇu) 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 1, 16b-c) 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！」<sup>118</sup>

◎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

<sup>115</sup> [原書 p. 490 註 8]《中部》(39)《馬邑大經》(南傳 9, 469)。又(40)《馬邑小經》(南傳 9, 486)。

<sup>116</sup> [原書 p. 490 註 9]《妙法蓮華經》卷 7 (大正 9, 57a-b)。

<sup>117</sup> 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，pp. 746-747：「而『普入八眾』，到什麼眾會中現什麼相，說什麼話，誰也不知道他是誰；這是『隨機應現』的說明（存有某些天神、外道，實是如來化現的意義）。綜合起來說：《長阿含》破斥當時的婆羅門與外道，攝化了諸天、魔、梵，在一般的宗教要求中，給以佛化的思想與行為的化導。這一切，都表達了佛陀的超越性，不可思議性，以確立佛是真正的『等正覺者』，『一切知見者』的信仰。」

<sup>118</sup> 另參對應經典：

- [1]《長部》(D. 16. Mahāparinibbāna-suttanta, 3. 10)。
- [2]《小部》，《自說經》(ud. 6. 1)。
- [3]《中阿含經》卷 9《地動經》(大正 1, 478a9-478b12)。
- [4]《佛說身毛喜豎經》卷 1(大正 17, 594a2-b3)。

眾要分類詳細些，但總不出人天八眾以外。

### 3、小結

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」，<sup>119</sup>是繼承通俗教化中，釋尊的「普入八眾」而來的。<sup>120</sup>

#### （三）觀世音菩薩的特德——大悲（p. 488）

「大悲」，是觀世音菩薩的特德，被稱為「大悲觀世音」。

##### 1、大悲是佛的不共功德

◎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。<sup>121</sup>

<sup>119</sup> 略舉菩薩「應以何身而得度者，即現何身而為說法」行應化的經典：

- [1]《寶雲經》卷7（大正16, 238c）。
- [2]《大般若波羅蜜多經》卷569（大正7, 940c）。
- [3]《地藏菩薩本願經》卷1（大正20, 663b-c）。

<sup>120</sup> 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第8章〈宗教意識之新適應〉，pp. 263-264：  
「『普入八眾』：如《長阿含經》卷三《遊行經》（大正1, 16b）說：『阿難！世有八眾。何謂八？……如是微妙希有之法，阿難！甚奇甚特，未曾有也。』〔經文同上，本文之經文〕。『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（śramaṇa）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。……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：在刹利、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。」

<sup>121</sup> [1]佛十八不共法有異說：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷143(大正27, 735c16-18)：「若具十八不共佛法、十力、四無所畏、大悲、三不共念住，說名為佛；二乘不爾。」

《大智度論》卷26(大正25, 247b11-22)：「十八不共法者：一者、諸佛身無失；二者、口無失；三者、念無失；四者、無異想；五者、無不定心；六者、無不知已捨；七者、欲無減；八者、精進無減；九者、念無減；十者、慧無減；十一者、解脫無減；十二者、解脫知見無減；十三者、一切身業隨智慧行；十四者、一切口業隨智慧行；十五者、一切意業隨智慧行；十六者、智慧知過去世無礙；十七者、智慧知未來世無礙；十八者、智慧知現在世無礙。問曰：是三十六法，皆是佛法，何以故獨以十八為「不共」？答曰：前十八中，聲聞、辟支佛有分，於後十八中無分。」〔三十六法是：《大智度論》「舍利弗。菩薩摩訶薩欲遍知佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲。當習行般若波羅蜜」(大正25, 235a28-b1)。〕

《大智度論》卷26(大正25, 255b25-c1)：「問曰：若爾者，迦梅延尼子何以言十力、四無所畏、大悲、三不共意止，名為十八不共法？若前說十八不共法是真義者，迦梅延尼子何以故如是說？答曰：以是故，名迦旃延尼子，若釋子則不作是說；釋子說者，是真不共法。」

[2]另參考近代比利時學者 E. LAMOTTE, *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse*, Tome I, 1944. (Reproduction anastatique 1981, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, no. 25, Louvain-la-Neuve) -- [書名簡稱 Lamotte，頁數簡稱 p.。而中譯則採用郭忠生老師翻譯的版本，刊於《諦觀》雜誌。] (Lamotte, pp. 1625-1628)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷143(大

◎在凡夫與聲聞聖者，只能說「悲」，不能說是「大悲」。

## 2、佛的大悲

◎佛的大悲是怎樣的呢？

◎如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷2（大正24, 211b）說：

「世尊法爾於一切時觀察眾生，無不聞見，無不知者。恆起大悲，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13（大正31, 661a）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。

## （四）小結（pp. 488–489）

- ◎「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。

## 三、觀世音菩薩譯名之考究<sup>122</sup>（pp. 489–490）

觀世音（Avalokitasvara），或譯觀自在（Avalokiteśvara），梵音有些微不同。

### （一）玄應：應譯為觀自在

玄應（西元七世紀）《一切經音義》卷5（望月大辭典801a）說：

「舊譯觀世音，或言光世音<sup>123</sup>，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」。

正27, 735 c16–18；卷17, 85a26–27；卷120, 624a14–15)；《阿毘曇毘婆沙論》卷37(大正28, 277b13–14)；《雜阿毘曇心論》卷6(大正28, 922c15–17)；《阿毘達磨順正理論》卷75(大正29, 746a11–15)；《阿毘達磨藏顯宗論》卷36(大正29, 955 b2–3)。《文殊師利問經》卷2(大正14, 505 a28–29)；《摩訶般若波羅蜜經》卷5(大正8, 255,c25–256a5)；《大般若波羅蜜多經 001–200 卷》卷53(大正5, 302a17–27)；《大般若波羅蜜多經 401–600 卷》卷415(大正7, 81b26–c5)；《大般若波羅蜜多經 401–600 卷》卷490(大正7, 489b4–14)；《大寶積經》卷40(大正11, 229b8–233a13)；《佛說大乘菩薩藏正法經》卷15–16(大正11, 815b14–818b19)；《普曜經》卷6(大正3, 522c16–24)；《大乘阿毘達磨雜集論》卷14(大正31, 761c5–15)；《修行本起經》卷2(大正3, 472a1–10)；《太子瑞應本起經》卷2(大正3, 478b16–25)；《望月辭典》第三冊 pp. 2361c–2366a 有異說文獻。

<sup>122</sup> 另參：[1]後藤大用著，黃佳馨譯《觀世音菩薩本事》pp. 9–12，（台北市，天華，1989年三版）。

[2]後藤大用著，釋印海譯，《觀世音菩薩之研究》〈第一章 觀音之意義 pp. 1–25〉。

<sup>123</sup> 西晉月氏國，三藏竺法護譯《正法華經》卷10〈光世音普門品第二十三〉(大正9, 128c18–129c25)。

※玄應以為：譯為觀自在，是正確的；譯為觀世音，是訛傳的。<sup>124</sup>

**(二) 導師評論——「觀世音」乃原始本意**

**1、南北經本方言之異**

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。

**2、依漢譯經律的敘述揭發其本意**

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」。<sup>125</sup>

「觀其音聲」，正是觀世音的確切訓釋<sup>126</sup>。

◎《雜事》說如來大悲，「於一切時觀察眾生，無不聞見」；<sup>127</sup>

「聞見」，也含有觀其音聲的意思。

**3、結說**

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，那末觀世音才是原始的本意呢！

<sup>124</sup> 後藤大用著，釋印海譯著作《觀世音菩薩之研究》第一章〈觀音之意義〉，pp. 11-13：「另外，在玄應音義上說：『舊譯觀世音，或稱光世音，都是訛謬。又、尋求天竺之多羅葉本，都稱為舍婆羅，即譯稱為自在。雪山以來之經本都稱為娑婆羅，即譯為音。又、以舍與娑之兩聲應該是相接近，接著也都是訛失了。』iśvara（濕（舍）婆羅）譯為自在，這是根據天竺本而說者；音譯應為 svara（娑（颯）婆羅），此是根據龜茲本，其旨甚明。因此，彼之見解，觀自在、觀世自在，乃至觀世音，並無任何之誤譯。……何況玄應也已經指出天竺與龜茲本是不同的，日本之明覺大概是同意這樣之判斷事實。因為現在雪山龜茲本與天竺多羅葉本之差別是一目瞭然的，圖示如次：

svara（楓）婆羅（音）——雪山龜茲經本  
ava 阿縛+lokita 蘆枳低（觀）<sup>上</sup>(i) 舍（濕）婆羅（自在）——天竺多羅葉本

然而雪山地方所看作即是由西域所傳來之譯本，大體上是觀音，或觀世音，或認為是類似之譯語，與此相反的，由印度直接傳持而來經書之譯的，概稱為觀自在，乃至看到是舉出的為為類之譯語。阿縛蘆枳低譯為觀，濕伐羅當然譯為音，稱為觀音，不是任何觀世音之略稱，明白的說出龜茲帶來之阿縛蘆枳低濕伐羅是真正的譯意。」

<sup>125</sup> [原書 p. 490 註 10]《妙法蓮華經》卷 7 (大正 9, 56c)。

<sup>126</sup> 訓釋：1.注解；解釋。（《漢語大詞典》（十一），p. 54）

<sup>127</sup> [原書 p. 490 註 11]《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 2 (大正 24, 211b)