

福嚴推廣教育班第 39 期

《印度佛教思想史》

〈第三章 初期「大乘佛法」〉

(pp. 81–118)

釋長慈 (2020/4/10)

第一節 初期大乘經的流布 (pp.81-90)

壹、大乘佛法的特質：是佛法而大乘的、理想的、形而上的、信仰而又通俗化的 (p.81)

西元前一世紀中，「大乘佛法」開始興起，這是佛法而又大乘 (*mahāyāna*) 的；傾向於理想的、形而上¹的，信仰而又通俗²化的佛法。

貳、大乘分期的依據與初期大乘傳出的年代 (p.81)

(壹) 大乘分初期與後期的依據 (p.81)

大乘經典的傳出，從內容的先後不同，可以分為「初期大乘」與「後期大乘」。初期與後期的分別，是有經說可據的，如：

一、《解深密經》 (p.81)

《解深密經》的三轉法輪：初轉是（聲聞）「佛法」；二轉與三轉，就是「大乘佛法」的初期與後期。³

二、〈陀羅尼自在王品〉 (p.81)

又如《大集經》的〈陀羅尼自在王品〉：初說無常、苦、無我、不淨；次說空、無

¹ 形而上：1.無形；抽象。2.指精神方面，心理上。（《漢語大詞典》(三)，p.1113）

² 通俗：淺近易懂。（《漢語大詞典》(十)，p.931）

³ (1) (原書 p.90, n.1)《解深密經》卷 2 (大正 16, 697a-b)。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.21-22：

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 2 (大正 16, 697a-b) 說：「初於一時，在婆羅痆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。

相、無願⁴；後說不退轉法輪，令眾生入如來境界，⁵也表示了大乘有先後的差別。

三、小結 (p.81)

大概的說：以一切法空（sarva-dharma-sūnyatā）為了義的，是「初期大乘」；

以一切法空為不究竟，而應「空其所空，有（也作「不空」）其所有」的，是「後期大乘」。

(貳) 初期大乘經典傳出的約略年代 (p.81)

「初期大乘」經的傳出，約自西元前五〇年，到西元二〇〇年頃，傳出也是有先後的。也有思想與「初期」相同，而傳出卻遲在「後期」的，這如「部派佛教」，是先於大乘的，而在大乘流行中，部派也還在流行發展一樣。⁶

參、初期大乘經的部類 (pp.82-84)

(壹) 初期大乘經部類繁多而判定不易 (p.82)

(p.82)「初期大乘」經的部類繁多，在「大乘佛法」的傾向下，多方面傳出，不是少數地區、少數人所傳出的。傳出的，或起初是小部，漸漸擴編⁷成大部，如《般若經》。或各別傳出，後以性質相同而合編的，如《華嚴經》。要確定「初期大乘」到底是那些經典，說明也真不容易！

(貳) 初期大乘教典之主要判定依據 (p.82)

鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯經，雖遲在西元五世紀初，但所譯龍樹 (Nāgārjuna) 的《大

⁴ 印順導師著，《成佛之道》，p.340：

聖者的解脫，是依空為觀門而得到。佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也就在此。諸法因緣生，緣生無性空；空故不生滅，常住寂靜相。

⁵ (1)(原書 p.90, n.2)《究竟一乘寶性論》卷 2 引經 (大正 31, 822a)。《大方等大集經》(二)〈陀羅尼自在王菩薩品〉。(大正 13, 21c)。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.23-24：

《究竟一乘寶性論》卷 1 引 (《大集經陀羅尼自在王》) 經 (大正 31, 822a) 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 (Dharmarakṣa) 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 (Dharmarakṣa) 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。

⁶ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.153：

後期大乘經，從西元三世紀起，到五世紀末，大多已經傳出。

⁷ 擴編：擴大編制。(《漢語大詞典》(六)，p.939)

智度論》與《十住毘婆沙論》，是屬於西元三世紀初的論典。「論」中廣引大乘經，性質都是初期的，比西元三世紀後半，竺法護（Dharmarakṣa）所譯的部分經典，反而要早些。

龍樹論所引大乘經，標舉⁸經名的，共二十六部；沒有標出經名，而內容明確可見的，共八部；可能沒有譯成漢文的，有三部；還有泛⁹舉經名的九部。¹⁰先敘述於下，作為「初期大乘」最可信的教典。

(參) 龍樹論所引之初期大乘教典的部類 (pp.82-83)

一、屬於大部的經典 (p.82)

(一) 屬般若部的經典 (p.82)

屬於「般若部」的，有「上品」十萬頌，與玄奘所譯的《大般若經·初分》相當；「中品」二萬二千偈¹¹，與《大般若經·第二分》相當；「下品」——《道行》，與《大般若經·第四分》及〈第五分〉相當。

「中品」與「下品」，中國一向¹²稱之為「大品」與「小品」。¹³

(二) 屬華嚴部的經典 (p.82)

屬於「華嚴部」的，有〈華藏世界品〉、〈十地品〉、〈入法界品〉。

(三) 屬寶積部的經典 (p.82)

屬於「寶積部」的，有與「第三會」相當的《密迹金剛力士經》；與「第五會」相當的《阿彌陀佛經》；與「第六會」相當的《阿閦佛國經》；與「第一九會」相當的《郁伽長者問經》；與「第三三會」相當的《離垢施女經》；與「第四三會」相當的《寶頂經》，這是原始的《寶積經》，《大寶積經》四九會，就是依此而彙編¹⁴ (p.83) 所成的。依《十住毘婆沙論》，今編入《大集經》的《無盡意菩薩經》，早期也是屬於「寶積部」的。¹⁵

二、不屬於大部的經典 (p.83)

不屬於大部的，如《首楞嚴三昧經》；《般舟三昧經》，後代作為「大集部」，與經意不合；《賢劫三昧經》；《弘道廣顯三昧經》；《毘摩羅詰經》；《法華經》；《三十三天品經》，即《佛昇忉利天為母說法經》；《放鉢經》；《德女經》；《自在王菩薩經》；《海龍王經》；《大樹緊那羅王所問經》；《文殊師利淨律經》；《寶月童子所問經》；《三支

⁸ 標舉：1.揭示，標明。(《漢語大詞典》(四)，p.1269)

⁹ 泛舉：11.籠統。(《漢語大詞典》(五)，p.977)

¹⁰ 詳參【附表一】。

¹¹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.24-25：

《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。」

¹² 一向：2.一直。(《漢語大詞典》(一)，p.30)

¹³ 詳參【附表二】。

¹⁴ 彙編：2.指匯總編輯而成的書。(《漢語大詞典》(三)，p.1659)

¹⁵ (原書 p.90, n.3)《十住毘婆沙論》卷 16 (大正 26, 109c)。

經・除罪業品》，與《舍利弗悔過經》相當；《智印經》；《諸佛本起經》；《諸法無行經》；《不必定入定入印經》；《持人世經》；《決定王大乘經》；《淨德經》；《富樓那彌帝隸耶尼子經》。

三、只列經名但內容不詳的經典 (p.83)

還有但¹⁶舉經名而不詳內容的，如《雲經》，《大雲經》，《法雲經》，都是「各各¹⁷十萬偈」的大部。曇無讖 (Dharmarakṣa) 所譯《大雲經》，不知是否十萬偈《大雲經》的一分？

《六波羅蜜經》，可能是《六度集經》。

《彌勒問經》，可能與《大寶積經》的「四一會」或「四二會」相當。

《大悲經》，那連提耶舍 (Narendrayaśas) 也譯有《大悲經》，不知是否相同？

《方便經》，《阿修羅問經》，《斷一切眾生疑經》，內容不明。

四、龍樹所引的大乘經不能代表當時大乘經的全部 (p.83)

龍樹所引的大乘經，不可能是當時大乘經的全部。

(肆) 龍樹論所見大乘經之外的初期大乘教典 (pp.83-84)

從我國現存的譯本來看，漢、魏、吳所譯的，如《文殊問菩薩署經》，《內藏百寶經》，《成具光明定意經》，《菩薩本業經》(《華嚴 (p.84) 經・淨行品》的古譯)。

西晉竺法護¹⁸所譯的，如《文殊師利嚴淨經》，《文殊師利現寶藏經》，《等集眾德三昧經》，《大淨法門經》，《幻士仁賢經》，《濟諸方等學經》，《文殊師利悔過經》，《如幻三昧經》等；鳩摩羅什所譯的《金剛般若波羅蜜經》，《菩薩藏經》(《富樓那問》) 等，也都是「初期大乘」的教典。

(伍) 結說 (p.84)

大部、小品，部類是相當多的！¹⁹

肆、「大乘佛法」興起的因緣與過程 (pp.84-86)

(壹) 因懷念釋尊而出現傾向於理想的佛陀觀 (p.84)

「大乘佛法」興起的因緣，是多方面的。釋尊入滅了，在「佛弟子的永恒懷念中」，「世間情深」，不能滿足於人間（涅槃了）的佛陀 (buddha)，依自我意欲²⁰而傾向於理想的佛陀，不過理想的程度是不一致的。如說如來 (tathāgata) 無所不在²¹，無所不能²²，無

¹⁶ 但：2.只；僅。(《漢語大詞典》(一), p.1239)

¹⁷ 各各：1.各自。2.個個，每一個。(《漢語大詞典》(三), p.180)

¹⁸ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.919：

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！

¹⁹ (原書 p.90, n.4) 初期大乘經類，參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 1 章，pp.24-37。

²⁰ 意欲：1.亦作“意慾”。欲望。(《漢語大詞典》(七), p.643)

²¹ 無所不在：猶言到處都存在。(《漢語大詞典》(七), p.118)

²² 無所不能：沒有什麼做不到的。(《漢語大詞典》(七), p.118)

所不知²³，在大眾部（Mahāsāṃghika）系中，也不可能起初就是這麼說的。

〔貳〕成佛的大行——波羅蜜多的出現（p.84）

一、波羅蜜多的意義（p.84）

佛是修行所成的，與聲聞（śrāvaka）弟子的修行，當然會有些不同。從不斷傳出的釋尊過去生中的本生（Jātaka）²⁴事跡，歸納出成佛的大行——波羅蜜多（pāramitā），波羅蜜多譯為「到彼岸」，也是「究竟完成」的意思²⁵。

二、波羅蜜多的種類（p.84）

◎說一切有部（Sarvāstivāda）立四波羅蜜多。

「外國師」立六波羅蜜多——施，戒，忍，精進，靜慮，般若。²⁶

又有別立六波羅蜜多，去「靜慮」而加「聞」的。²⁷

²³ 無所不知：什麼事情都知道，沒有不懂得的。（《漢語大詞典》（七），p.118）

²⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126（大正 27，660a24-26）：

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。

²⁵ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.140：

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 pāramīpatta 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。

²⁶ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.141：

迦濕彌羅（Kaśmīra）論師，是說一切有部（Sarvāstivāda）的毘婆沙師（Vibhāṣā），立四波羅蜜多——施、戒、精進、般若。「外國師」，在名稱上看來，是迦濕彌羅以外的外國師。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。

²⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178（大正 27，892a26-c4）：

問：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。」當言於何時分修何波羅蜜多而得圓滿？

答：有說：「若菩薩行布施時，不為慳吝之所屈伏，當言施波羅蜜多圓滿；持淨戒時，不為惡戒之所陵雜，當言戒波羅蜜多圓滿；起精進時，不為懈怠之所退敗，當言精進波羅蜜多圓滿；修般若時，不為惡慧之所燒燭，當言般若波羅蜜多圓滿。」

有說：「若時，菩薩但以悲心能施一切，一切種物乃至身、命、頭、目、髓、腦都無少許戀著之心。齊此名為施波羅蜜多圓滿。若時，菩薩橫被有情斬截手足，割剝耳鼻，或斫身分，乃至無完如芥子許，爾時無有一念瞋心，況欲加報？齊此名為戒波羅蜜多圓滿。若時，菩薩心勇猛故，經七晝夜一足而立，不瞋而視，以一伽他讚歎於佛而無一念懈倦之心。齊此名為精進波羅蜜多圓滿。若時，菩薩名瞿頻陀，精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰。齊此名為般若波羅蜜多圓滿。或說：『乃至坐金剛座入金剛喻定，將證無上正等菩提。齊此方名般若波羅蜜多圓滿。』」

如是說者：「此等所說皆依一時、一行增上，說為圓滿。如實義者，得盡智時，此四波羅蜜多方得圓滿。」

外國師說：「有六波羅蜜多，謂於前四加忍、靜慮。」

迦濕彌羅國諸論師言：「後二波羅蜜多即前四所攝，謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若。戒、慧滿時，即名彼滿故。」

復有別說：「[有]六波羅蜜多，謂於前四加聞及忍。若時，菩薩能遍受持如來所說十二分

◎赤銅鑠部 (Tāmrasātīya) 立十波羅蜜多。²⁸

◎「外國師」所立六波羅蜜，是法藏部 (Dharmaguptaka)、說出世部 (Lokottaravādin) 等所用，也是一般大乘經所通用的。²⁹

◎六波羅蜜是成佛的因行，發心成佛而修行的，名為菩薩 (bodhisattva)。

(參) 菩薩道自利利人的精神成為時代的洪流 (pp.84-85)

佛是福德、智慧都圓滿的，依因果律，一定是菩薩長期修集福慧的成果。所以菩薩(p.85) 修行，說一切有部以為要經三大阿僧祇劫；別部執有七阿僧祇。³⁰

龍樹評斥說一切有部說：

「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言於三阿僧祇劫？三阿僧祇劫
有量有限！」³¹

無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，所以說沒有一處不是釋尊過去生中，捨身救度眾生的地方。為法為眾生而無限精進，忘己為人，不求速成——不急求自己的解脫成佛，而願長期在生死中，從利他中去完成自己。菩薩修行成佛的菩提道，無比的偉大，充分的表現出來；這才受到佛弟子的讚仰修學，形成「大乘佛法」的洪流³²。

(肆) 形成智增上與信增上之大乘教學 (p.85)

一、以般若為導之法門 (p.85)

菩薩道繼承「佛法」，自利利他，一切都是以般若 (Prajñā) 為先導的。般若的體悟法性，名為得無生法忍 (anuttarika-dharma-kṣanti)；知一切法實相而不證³³（證入，就

教，齊此，聞波羅蜜多名為圓滿。若時，菩薩自稱忍辱，被羯利王割截支體，曾無一念忿恨之心，反以慈言，誓饒益彼，齊此，忍波羅蜜多名為圓滿。」此二亦在前四中攝。忍如前說，聞攝在慧。雖諸功德皆可名為波羅蜜多，而依顯了增上義說，故唯有四。

²⁸ 《本生》《因緣物語》(南傳 28, 35-50、95-97)。

²⁹ (1) (原書 p.90, n.5) 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 3 章，pp.140-143。
(2) 印順導師著，《永光集》，pp.208-209：

《大毘婆沙論》(大正 27, 892a-b) 說：

毘婆沙師立施、戒、精進、智慧——四波羅蜜多；

外國師說施、戒、忍、精進、靜慮、般若——六波羅蜜多。

還有別說六波羅蜜多，是四波羅蜜多而加聞與忍的。

外國師說的六波羅蜜多，與法藏部及大眾部系的說出世部相同。

巴利語的赤銅鑠部，別立施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨——十種波羅蜜多。

³⁰ (1) (原書 p.90, n.6)《攝大乘論釋》卷 11 (大正 31, 231b)。

(2)《攝大乘論釋》卷 11 〈5 種入因果修差別勝相品〉(大正 31, 231b17-22)：

九地十地依智慧為勝。一、自解勝。二、令他解勝。皆能自利利他，已度寂靜位，多行利益他事。若離智慧行，無別利他方便。由此二地多行智慧故，依智慧又攝二地，為此義故；別部執有七阿僧祇。

³¹ (原書 p.90, n.7)《大智度論》卷 4 (大正 25, 92b)。

³² 洪流：2.比喻前進中的巨大事物。(《漢語大詞典》(五)，p.1133)

³³ 《大智度論》卷 76 〈60 學空不證品〉(大正 25, 594a16-21)：

菩薩應作是念：「我今未具三十二相、八十種隨形好、十力、四無所畏諸佛法，云何取涅槃證？」

成為聲聞的阿羅漢了），登阿鞞跋致（avaivartika）位——不退轉。以前，名柔順忍³⁴（ānulomikī-dharma-kṣānti）。

修菩薩行的，「以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便」。³⁵菩提心（bodhicitta），大悲（mahākaruṇā），（般若）無所得（aprāptitva），三者並重³⁶。如以般若為先導來說，般若於一切法都無所得，在聞、思、修、證中，是最根本最重要的。「大乘佛法」的甚深，依般若無所得而顯示出來。

二、信願增上之法門（p.85）

菩薩行太偉大了！一般人嚮往有心，而又覺得不容易修學成就，所以有「魚子、菴羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少」³⁷的慨歎³⁸。恰好大眾部等，說十方世界現前有佛，於是信增上人，以念佛（及菩薩）、懺悔等為修行，求生他方淨土，見佛聞法，而得不退於阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-samyak-sambodhi）（p.86）。

（伍）結說（p.86）

一、初期大乘經是般若為導的（p.86）

「大乘佛法」是多方面的，傳出也是多方面的，而「初期大乘」的主流，是般若為導的，甚深廣大的菩薩行。

二、初期大乘經都是以修行為主（p.86）

重信行的，重智行的，重悲行的，大乘經從多方面傳出，都是以修行為主，不是論典那樣的³⁹。

我今是學時，薄諸煩惱，教化眾生，令入佛道；若我得佛事具足，是時當取證。」是故菩薩雖入三解脫門而不取證。

³⁴ (1)《大智度論》卷48〈四念處品19〉(大正25, 405b25-26):
忍法、世間第一法，則是菩薩柔順法忍。

(2)《大智度論》卷6〈序品1〉(大正25, 106c18-20):
等忍在眾生中一切能忍；柔順法忍於深法中忍。此二忍增長作證，得無生忍。

³⁵ (原書p.90, n.8)《大般若波羅蜜多經》〈第2分〉卷412(大正7, 67b-68a)。

³⁶ 印順導師著，《般若經講記》，p.38:

菩薩發菩提心，以大悲為根本，即菩提心由大悲而發起；
大悲所發的菩提心，非般若空無我慧，不得成就，即要以般若為方便。

悲心不具足而慧力強，要退墮聲聞乘的。

慧力不足而悲心強，要流於世俗而成所謂「敗壞菩薩」的。

必須大悲，般若相輔相成，才能安住菩提而降伏其心。

《般若經》說：「一切智智相應作意（即菩提心），大悲為上首，無所得——即般若空慧為方便」。發菩提心者，不可不知！

³⁷ (1)《大般涅槃經》卷14〈聖行品7〉(大正12, 450a7-9):
譬如魚母，多有胎子，成就者少；如菴羅樹，花多果少；眾生發心乃有無量，及其成就少不足言。

(2)《大智度論》卷4〈序品1〉(大正25, 88a10-11):
菩薩發大心，魚子、菴樹華，三事因時多，成果時甚少！

(3)《大智度論》卷35〈報應品2〉(大正25, 314c24-25):
如魚子、菴羅樹華、發心菩薩，是三事因時雖多，成果甚少。

³⁸ 慨歎：亦作“慨嘆”。感慨嘆息。（《漢語大詞典》（七），p.668）

³⁹ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.51：

伍、大乘經傳出的地區 (pp.86-89)

大乘經從那些地區傳出，沒有明確的記錄，但一部分是可以推論而知的。

(壹) 般若經 (pp.86-87)

一、《般若經》的集成次序 (p.86)

如《般若經》原始部分，相當於《道行般若經》初〈道行品〉；後來發展而集成「下品」，一般所說的《小品般若》。再擴大而集成「中品」，一般稱之為《大品般若》。再擴編為「上品」的十萬頌。經典在傳寫中，偈頌或多或少，所以玄奘所譯《大般若經》，就採取了五部——前五分。

二、般若法門起於南印度而大成於北印度 (pp.86-87)

《道行般若波羅蜜經》卷4（大正8, 446a-b）說：

「怛薩阿竭^{如來}去（世）後，是般若波羅蜜當在南天竺；其有學已，從南天竺當轉至西天竺；其有學已，當從西天竺轉至到北天竺」。

從南印度而西而北，除後來玄奘所譯⁴⁰以外，《小品》⁴¹、《大品》⁴²各譯本，都是一致

阿毘達磨所論究的，也是結集的契經，但不是解說一一經文，而是整理、探究、決擇，成為明確而有體系、有條理的佛法。經義深廣，所以僧界有集會論究（問答）的學風，有「論阿毘達磨，論毘陀羅論」的。阿毘達磨，起初是以修持為主的，如「五根」、「五力」等。這是佛法的殊勝處，所以名為阿毘達磨，有「增上法」、「現觀法」（即「對法」）、「覺了法」等意義。

⁴⁰ 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.647：

「唐譯本」作：興起於東南方，次第經南、西南、西、西北、北方，而到達「東北方」，如《大般若波羅蜜多經》〈第4分〉卷546（大正7, 808b-c）。這是後代的修正說，「東北方」意味著中國。

⁴¹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.599：

「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》10卷 後漢支（斐迦）譯
2. 《大明度經》6卷 吳支謙譯
3. 《摩訶般若波羅蜜鈔經》5卷 前秦曇摩訥共竺佛念譯？
4. 《小品摩訶般若波羅蜜經》10卷 後秦鳩摩羅什譯
5. 《大般若波羅蜜多經》〈第4分〉18卷 唐玄奘譯
6. 《大般若波羅蜜多經》〈第5分〉10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

⁴² 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.604-605：

「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7，道安所作的〈合放光光讚略解序〉（大正55, 48a）說：

「光讚，護公執胡本，聾承遠筆受。……寢逸涼土九十年，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」。不但已經過了九十年，而現存10卷27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

的。這說明了，「般若法門」是起於南印度，大眾部系的化區。流行到西（南）印度，那是分別說部（Vibhajyavādin）中，法藏部等的化區。再到北印度，那是（罽賓）以烏仗那（Udyāna）為中心的地區。經中說般若在北方盛大流行，暗示了「下品般若」是在這一地區集成的⁴³。

玄奘所譯，一致說從北方轉至「東北方」⁴⁴，那是《般若經》從于闐而傳來中國了，與「下品般若」集成的情形不(p.87)合。

「中品般若」融⁴⁵攝⁴⁶了北方說一切有部的部分「法數」⁴⁷；「上品般若」受到了犢子部（Vātsīputrīya）系的影響。⁴⁸

《出三藏記集》卷7，〈放光經後記〉（大正55，47c）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，檢取現品五部，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2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401卷起，478卷止，共78卷，今簡稱為「唐譯二分本」。

5.《大般若波羅蜜多經》（第3分）：從479卷起，537卷止，共59卷，簡稱「唐譯三分本」。

⁴³ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.644：

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」，是賈迦族（Saka）而建國於南方的，以那私迦（Nāsik）為首府，佔有沿海地區。邬闍衍那（Ujjayainī）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（Vibhajyavādin）為主，與案達羅（Andhra）地方的大眾部系（Mahāsāṃghika），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。

⁴⁴ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.647：

「唐譯本」作：興起於東南方，次第經南、西南、西、西北、北方，而到達「東北方」，如《大般若波羅蜜多經》（第4分）卷546（大正7，808b-c）。這是後代的修正說，「東北方」意味著中國。

⁴⁵ 融：7.融合；融會。（《漢語大詞典》（八），p.941）

⁴⁶ 攝：14.收斂；吸引。（《漢語大詞典》（六），p.970）

⁴⁷ 參閱印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第10章，pp.732-734。另參《永光集》中《大智度論》與有部的關係，pp.38-51，與犢子部的關係，pp.51-62。

⁴⁸ (1)（原書p.91，n.9）參閱印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第10章，pp.692-701。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.698：

三、評呂澂關於金剛經集出年代之看法 (p.87)

呂澂《印度佛學思想概論》，以為「般若部」中，《金剛般若經》成立最早⁴⁹，是不妥當的。

《金剛般若經》說到「五眼」，出於「中品般若」的前分⁵⁰。「大身」，出於「中品」前分的〈序品〉⁵¹。處處說「即非……，是名……」，也與「中品」後分，依勝義諦(*paramārtha-satya*)一切法不可得、不可說⁵²，依世俗諦(*samvṛti-satya*)可說有一切相合。《金剛般若經》的成立，早也不過與「中品」相同⁵³。

「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 54 (大正 5, 306b) 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 3 (大正 32, 260c) 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。」

⁴⁹ (原書 p.91, n.10) 呂澂《印度佛學思想概論》(臺灣天華出版社本, pp.99-101)。

⁵⁰ 《金剛般若波羅蜜經》卷 1 (大正 8, 751b13-20)：

「須菩提！於意云何？如來有肉眼不？」

「如是，世尊！如來有肉眼。」

「須菩提！於意云何？如來有天眼不？」

「如是，世尊！如來有天眼。」

「須菩提！於意云何？如來有慧眼不？」

「如是，世尊！如來有慧眼。」

「須菩提！於意云何？如來有法眼不？」

「如是，世尊！如來有法眼。」

「須菩提！於意云何？如來有佛眼不？」

「如是，世尊！如來有佛眼。」

⁵¹ (1) 《金剛般若波羅蜜經》卷 1 (大正 8, 749c23-25)：

「須菩提！譬如有人，身如須彌山王，於意云何？是身為大不？」

須菩提言：「甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。」

(2) 《金剛般若波羅蜜經》卷 1 (大正 8, 751b3-5)：

「須菩提！譬如人身長大。」

須菩提言：「世尊！如來說人身長大，則為非大身，是名大身。」

⁵² 《金剛般若波羅蜜經》卷 1 (大正 8, 751a27-b3)：

若有人言：『如來得阿耨多羅三藐三菩提。』

須菩提！實無有法，佛得阿耨多羅三藐三菩提。

須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。

是故如來說：『一切法皆是佛法。』

須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

⁵³ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.754：

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。

(貳) 華嚴經 (pp.87-88)**一、《華嚴經》的由來及精神意趣 (p.87)**

《華嚴經》，龍樹論所引，已有晉譯的初二品，〈十地品〉、〈入法界品〉⁵⁴。

〈入法界品〉以文殊師利 (Mañjuśrī) 南下，教化福城——覺城 (Bhaddiya-nagara) 的善財 (Sudhana) 童子，發菩提心，然後不斷的南行，參訪善知識，表示在家菩薩的修行歷程。

唐譯〈入法界品〉⁵⁵，說到「華藏莊嚴世界海」⁵⁶，「一切世界海，一切世界種」⁵⁷，已接觸到《華嚴》前二品的內容⁵⁸。

⁵⁴ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1011：

《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，如烏茶 (Udra) 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。

⁵⁵ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1018：

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。

⁵⁶ (1)《大方廣佛華嚴經》卷 71 〈39 入法界品〉(大正 10, 386a20-21)。

(2)《大方廣佛華嚴經》卷 71 〈39 入法界品〉(大正 10, 386c9)。

⁵⁷ (原書 p.91, n.11)《大方廣佛華嚴經》卷 71 (大正 10, 386c)。

⁵⁸ (1)《大方廣佛華嚴經》卷 2 〈世間淨眼品 1〉(大正 9, 405a9-24)：

爾時，佛神力故，蓮華藏莊嚴世界海，六種十八相震動。所謂：動、遍動、等遍動；起、遍起、等遍起；覺、遍覺、等遍覺；震、遍震、等遍震；吼、遍吼、等遍吼；涌、遍涌、等遍涌。又令一切世界諸王，各雨不可思議諸供養具，供養如來大眾海會；所謂：雨一切香華雲、眾妙寶雲、雜寶蓮華雲、無量色寶曼陀羅雲、解脫寶雲、碎末栴檀香雲、清淨柔軟聲雲、寶網日雲，各隨其力雨眾供養，如是等一一世界諸王，設不可思議諸供養雲，普供一切如來大眾；如此世界設眾供養，一切十方諸佛國土亦復如是。此世界中佛坐道場，世界諸王各隨所樂境界三昧諸方便門，歡喜厭離、通達諸方勇猛之法，如來境界神力所入，諸佛無量法海之門，皆已得度；如此世界，十方一切世界，亦復如是。

(2)《大方廣佛華嚴經》卷 3 〈盧舍那佛品 2〉(大正 9, 408a19-b10)：

爾時，師子焰光奮迅音菩薩以偈頌曰：

「盧舍那如來，轉清淨法輪，一切法方便，如來雲普覆。」

「十方國土中，一切世界海，佛願力自在，普現轉法輪。」

「一切佛土中，無量大眾海，言號各不同，而轉淨法輪。」

「盧舍那佛神力故，一切剎中轉法輪，普賢菩薩願音聲，遍滿一切世界海。」

在說一切有部中，善財是釋尊的「本生」事跡；〈入法界品〉就以善財窮追不捨的精神，作為求法無厭，無限精進的菩薩典型。

二、《華嚴經》部分在南印度傳出而在北印度集大成 (pp.87-88)

善財所住的福城，考定為古代烏荼 (Udra)，現在奧里薩 (Orissa) 的 Bhadraka 地方。這裡瀕臨大海，與龍樹入龍宮得《華嚴經》的傳說有關。唐德宗貞元十一年（西元七九五），烏荼國王向我國進獻的〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，正是〈入法界品〉。〈入法界品〉的傳出，與此地有關。

善財由此而向南參訪，表示了當時南方佛弟子心目中的 (p.88) 菩薩形象。⁵⁹ 南方傳出的《華嚴經》部分，也流傳到北方。

大部《華嚴經》中，有〈諸菩薩住處品〉，提到了震旦⁶⁰——中國與疏勒。大部《華嚴經》的集成，說在印度北方⁶¹，應該是沒有問題的。

法身充滿一切剎，普雨一切諸法雨，法相不生亦不滅，悉照一切諸世間。
無量無數億劫中，一切佛剎微塵道，盧舍那佛妙音聲，具足演說本所行。
一切佛剎微塵數，大光明網照十方，一一光中有諸佛，以無上道化眾生。
法身堅固不可壞，充滿一切諸法界，普能示現諸色身，隨應化導諸群生。
三世無量諸佛剎，其中一切諸導師，一切音聲及名字，普見諸佛力自在。
過去未來及現在，如是一切諸導師，彼聖能令一切聞，不可思議正法輪。」

⁵⁹ (原書 p.91, n.12) 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 13 章，pp.1110-1117。

⁶⁰ (1) 震旦：古代印度稱中國為震旦。（《漢語大詞典》(十一)，p.691）

(2)《大方廣佛華嚴經》卷 45 〈諸菩薩住處品 32〉(大正 10, 241c16-18)：

震旦國有一住處，名：那羅延窟，從昔已來，諸菩薩眾於中止住。

⁶¹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1022-1024：

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、犍闡婆等（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 32)。〈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	苦婆羅窟

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 (Gośīrṣa) 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

(參) 文殊法門相關教典 (p.88)**一、文殊菩薩從東方來的傳說 (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，⁶²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⁶³（Candrarakṣa）的家中，說大乘法，為人間流行大乘法的開始。⁶⁴

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。

二、文殊菩薩住在東北方的傳說 (p.88)

《華嚴經》後出的〈菩薩住處品〉，說文殊住在東北的清涼山；⁶⁵文殊也就漸漸轉化為中國五臺山的菩薩了。

(肆) 淨土法門典籍 (pp.88-89)

重信願的（大本）《阿彌陀佛經》，原本是著重無量光（Amitābha）⁶⁶，從落日潛暉⁶⁷，而以那邊的無量光明（淨土）為理想的。無限光明的仰望，有崇拜⁶⁸太陽的意義；印度的毘盧遮那⁶⁹（Vairocana）——日，也正受到《華嚴經》的尊重，不過阿彌陀佛，更多一些外來的氣息。波斯（Pārsya）的瑣羅斯德（Zoroaster）教⁷⁰，無限光明的神，名 Ohrmazd，

度北方集成，應該是沒有問題的。

⁶² (原書 p.91, n.13) 《佛說文殊師利淨律經》(大正 14, 448b)。

⁶³ (1) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.308：

《楞伽經》也說：《楞伽經》宣說者的祖父，是「從於月種生，故號為月藏」，月藏（Soma-gupta）或譯為月護。

(2) 《大乘入楞伽經》卷 7 〈偈頌品 10〉(大正 16, 638c18-19)：

從於月種生，故號為月藏。

⁶⁴ (原書 p.91, n.14) 多氏《印度佛教史》(寺本婉雅日譯本, p.96)。

⁶⁵ (原書 p.91, n.15) 《大方廣佛華嚴經》卷 29 (大正 9, 590a)。

⁶⁶ 印順導師著，《淨土與禪》，p.22：

在梵語 amita 的後面，附加 ābha —— amitābha，譯義即成無量光。無量光，是阿彌陀佛的一名。仔細研究起來，阿彌陀佛與太陽，是有關係的。印度的婆羅門教，有以太陽為崇拜對象的。佛法雖本無此說，然在大乘普應眾機的過程中，太陽崇拜的思想，也就方便的含攝到阿彌陀中。

⁶⁷ 潛暉：遮蔽光輝。（《漢語大詞典》(六), p.135）

⁶⁸ 崇仰：崇敬仰慕。（《漢語大詞典》(三), p.844）

⁶⁹ 印順導師著，《藥師經講記》，p.52：

毘盧遮那佛，就是光明遍照的意思；大日如來，也即以太陽的光照為喻；大乘經中，常說到佛的光明，照耀無量世界。

⁷⁰ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.804：

瑣羅斯德教的光明崇拜，是以大夏（Tho-kor）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！

是人類永久幸福所仰望的；⁷¹與阿彌陀佛的信仰，多少有點類似。

《三寶感應要略錄》卷上（大正 51，831c）說：

(p.89)「安息國人⁷²，不識佛法，居邊地，鄙質愚氣。時有鸚鵡鳥，……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（佛名），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，豈非現生往生！……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，恰好在安息（Arsaces），也就是波斯，這就有傳說的價值。安息人不識佛法，而有念阿彌陀佛的信仰，正說破了彌陀淨土與印度西北的關係⁷³。

（伍）結說（p.89）

「初期大乘」的主要教典，可以推定的是：

《般若》，《華嚴》（部分），及思想介於《般若》、《華嚴》間的文殊教典，重於菩薩深廣的大行，菩薩普入世間的方便，是興起於南方，傳入北方而大成的。

重於信願的，如《阿彌陀佛經》，是起於北方的。

「初期大乘」的興起，是佛教界的共同趨勢，適應邊區而面目一新。

陸、「初期大乘」的興起與南北邊區佛教的開展有關（pp.89-90）

（壹）南北邊區佛教開展之概述（pp.89-90）

南方——烏荼，安達羅⁷⁴（Andhra）興起的大乘，傳入北方。北方大乘以（罽賓）烏仗

⁷¹（原書 p.91, n.16）參照靜谷正雄，《初期大乘佛教之成立過程》，p.251。

⁷² 印順導師著，《淨土與禪》，p.62：

晉末所作的《外國記》中說：「安息（即現在的伊朗）國人」。

⁷³ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.802-803：

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（Kāsyapīya）、大眾部（Mahāsāmghika）——「五部」，也就是大眾、分別說（Vibhajyavādin）、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（Pārsya）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。

⁷⁴ 印順導師著，《佛教史地考論》，pp.213-214：

從西元前三世紀末到西元三世紀初，以安達羅（Andhra）族興起而盛大的安達羅王朝，幅員

那為中心，向東西山地延伸；向南而進入平地，就是犍陀羅（Gandhāra）——眾香城。這一帶，是「大乘佛法」非常興盛的地區。⁷⁵這一地區，受到曳那人⁷⁶（Yona, Yavana），波斯人，塞迦人⁷⁷（Saka）的一再侵入；西元初，稱為貴霜（Kuṣāṇa）王朝的大月氏人，又進入印度。其中，烏仗那⁷⁸，舍摩⁷⁹（Śamī）等四國，⁸⁰是塞迦族，被傳說為釋迦（Śākyā）同（p.90）族。塞迦族與波斯人，有長期的合作關係，都是大乘的信仰者。這一地區，由於民族複雜，長期共存，思想比較能兼容並蓄⁸¹，如聲聞五部派的戒律，都在這裡流行，⁸²就是一例。

（貳）印度各方面的政權起伏不定而佛法卻是超越政治並流通無礙（p.90）

同時，印度各方面的政權起伏⁸³，而佛法卻是超⁸⁴政治的，由南而北，也由北而中而南（反傳南方，似乎少些），到處暢通。如起於北方的《阿彌陀佛經》，二大菩薩——觀世音（Avalokiteśvara）與大勢至（Mahāsthāmaprāpta），與〈入法界品〉的觀自在，及從空

極廣。如《西域記》中的南嶠薩羅，馱那羯躰迦（Dhānya-katāka）、羯餽伽（Kalinga）、恭御陀（Koṅgoda）、烏荼等，都是屬於安達羅王朝的。

⁷⁵（原書 p.91, n.17）參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 7 章，pp.449-459。

⁷⁶ 印順導師著，《華雨集》，第二冊，p.310：

《阿育王傳》說：「未來之世，當有三惡王出：一名釋拘，二名闇無那，三名鉢羅。擾害百姓，破壞佛法」。三惡王，就是賊迦人（Saka），曳那人（Yavana），波斯人（Pārasya）。從西元前三世紀末起，到西元一世紀，先後侵入西北印度，進而侵入中印度的史實。

⁷⁷ 印順導師著，《佛教史地考論》，p.290：

塞迦族散布的區域很廣，曾在大夏及賽斯坦住的塞迦人，在西元前一二〇年前後，不斷的與波斯人——安息作戰，雖有一度的勝利而終於失敗了，服屬於波斯。塞迦族多少定居於特朗基亞那及阿拉科西亞一帶，與波斯——波羅婆人共住。約在西元前百年（應該還要早些），受著北部月氏的壓迫，塞迦與波羅婆人，侵入印度河下流。那時，他們大概是取聯合行動的。希臘人在印度的統治權，開始衰落了。塞迦與波羅婆人，彼此間每每混雜不清，政治組織有同一的牧伯制。西元前七、八十年，領導這二族的，通常稱為塞迦——即塞迦人為主體的茂斯王。

⁷⁸ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.441：

烏仗那國，或作烏菴、烏長，在蘇婆伐窣堵河（Śubhavastu），今蘇婆河（Swāt）兩岸。首府為普揭釐（Mangali），即今蘇婆河左岸的 Mangalaor。從普揭釐向東北行，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」）。

⁷⁹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.644：

奢摩禡羅闍國，就是舍摩王國。在中國史書中，作「賊彌」，「舍摩」，「舍彌」等。語音輕重，似有 Śama, Śamī, Sambi 等差異，而所指是同的，約在現在 Kunar 河上流，Mastoj 地方。

⁸⁰ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.439：

四國是：烏仗那（Udyāna）、梵衍那（Bāmyān）、呾摩呾羅（Hematāla）、商彌（Śamī）。

⁸¹ (1) 兼容並蓄：同“兼收並蓄”。(《漢語大詞典》(二), p.156)

(2) 兼收並蓄：謂把各種東西一律收羅藏蓄。後以“兼收並蓄”指把性質不同的各方面的東西都吸收、包羅進來。(《漢語大詞典》(二), p.155)

⁸² (1) (原書 p.91, n.18)《大唐西域記》卷 3 (大正 51, 882b)。

(2)《大唐西域記》卷 3 (大正 51, 882b20-21)：

律儀傳訓，有五部焉：一、法密部，二、化地部，三、飲光部，四、說一切有部，五、大眾部。

⁸³ 起伏：2.比喻盛衰、興廢。(《漢語大詞典》(九), p.1091)

⁸⁴ 超：2.越過。4.超過；勝過。(《漢語大詞典》(九), p.1122)

而來觀自在菩薩處的正趣（Ananyagāmin）——二位菩薩，功德是相同的。⁸⁵南、北思想的流通與相互影響，是不因政治而有所限礙的。

總之，「初期大乘」的興起，與南北邊區佛教的開展有關。

⁸⁵ (原書 p.91, n.19)《大方廣佛華嚴經》卷 68 (大正 10, 367a-b)。《觀無量壽佛經》(大正 12, 344a-b)。

第二節 深智大行的大乘 (pp.91-107)

壹、「初期大乘」與「佛法」的根本差異：「法」與「律」的不同偏重 (pp.91-94)

「初期大乘」經部類眾多，法門也各有所重，而同以「發菩提心，修菩薩行，成就佛果」為目的；

與「佛法」的修出離行，以「逮得己利」⁸⁶，當然會有眾多的不同。

然探究二者的基本差異 (p.92)：

(壹) 對於「律制」的偏重不同 (p.92)

「佛法」是「導之以法，齊之以律」⁸⁷，以達成正法久住，利樂眾生為目的；

而「初期大乘」，是重「法」的自行化他而不重「律」的。

(貳) 對於「法」的偏重不同 (pp.92-94)

一、「緣起說」與「依勝義說」的偏重 (p.92)

(一)「佛法」是「緣起說」 (p.92)

「佛法」是緣起 (pratītyasamutpāda) 說，從眾生——人類現實身心中，知迷悟、染淨的必然而通遍的「法」，觀一切為無常、苦、無我我所而契入的。

(二)「初期大乘」是「依勝義說」 (p.92)

「初期大乘」卻以為這些是世俗諦 (saṃvṛti-satya) 說，要依勝義諦 (paramārtha-satya) 說。所以如說五蘊無常，「若如是求，是為行般若波羅蜜」，也要被斥為「說相似般若波羅蜜」了。⁸⁸「初期大乘」的依勝義諦說，如《佛說文殊師利淨律經》(大正 14，448c) 說：

「彼土眾生，了真諦義以為元首，不以緣合為第一也。」

異譯《清淨毘尼方廣經》作：

「彼佛刹土，不知（苦）斷（集），不修（道）證（滅，以上是四諦）；彼諸眾

⁸⁶ 印順導師著，《華雨集》，第一冊，p.105：

小乘法裡，稱讚阿羅漢是「逮得己利」，也就是說他已經得到了自身的利益。此處，利的意義，是不同於一般所說的世間財利，而指能夠離煩惱、得智慧、證真理，而以此為學佛的真正的利益。

⁸⁷ (1) 印順導師著，《佛在人間》，p.105：

釋尊所創建的根本佛教，包含著兩個內容：一、法；二、律。「導之以法，齊之以律」，這二者的相應協調，才是佛教的整體。法，是開示宇宙人生的真實事理，教人如何發心修學，成就智慧，圓成道果。法是重於顯正，重於學者的修證。律又有二類：(一) 止持，是不道德行為的禁止。(二) 作持，是僧團中種種事項的作法，把這類事分類編集起來，稱為犍度(聚)。

(2) 印順導師著，《華雨集》，第四冊，p.48：

「法與律合一」：「導之以法，齊之以律」，是「佛法」化世的根本原則。重法而輕律，即使心在入世利他，也只是個人自由主義者。

⁸⁸ (原書 p.107, n.1)《小品般若波羅蜜經》卷 3 (大正 8, 546c)。

生重第一義諦，非重世諦」。⁸⁹

文殊師利菩薩是從東（南）方世界來的，那邊的佛法，以了達真諦——勝義諦為先，不如此土的佛法，以緣起（四諦，世俗諦）為先要的。

「此土」，是釋尊以來傳統的「佛法」；文殊所宣揚的「彼土」佛法，就是出現於東南印度的「大乘」(mahāyāna)。

二、「先知法住而後知涅槃」與「直從涅槃入手」的差異 (pp.92-94)

(一)「佛法」是「先知法住而後知涅槃」(p.92)

依「佛法」說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。⁹⁰如實知緣起的法住智 (dharma-sthititā-jñāna)，是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知，而能得涅槃 (nirvāṇa) 的。

(二)「初期大乘」是「直從涅槃入手」(pp.92-94)

1、所有根性皆直從甚深處入門 (pp.92-93)

然在「初期大乘」，無論是利根、中根、鈍根；初學、不退轉，⁹¹都直從與涅槃相當的「甚深處」入門。

2、《般若經》列舉的種種深義都是涅槃的異名 (p.93)

《般若經》是「初期大乘」的重要經典，充分表達了這一意趣，試引經所說⁹²：

- 1.「甚深相者，即是空義，即是無相、無作^願、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義」。
- 2.「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、(無滅)、無染、寂滅、離、如、法性^界、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義」。

這都是姚秦鳩摩羅什 (Kumārajīva) 所譯的。

- 1.是《小品般若波羅蜜經》；
- 2.是《摩訶般若波羅蜜經》，俗稱《大品》。

經中列舉種種甚深義，唐玄奘譯本結論為：「如是所說甚深義處種種增語⁹³，皆顯涅槃為甚深義」。⁹⁴

⁸⁹ (原書 p.107, n.2)《清淨毘尼方廣經》(大正 24, 1076b)。《寂調音所問經》(大正 24, 1081c)。

⁹⁰ (原書 p.107, n.3)《雜阿含經》卷 14 (347 經)(大正 2, 97b)。

⁹¹ (原書 p.107, n.4)《摩訶般若波羅蜜經》卷 21 (大正 8, 372a)。

⁹² (原書 p.107, n.5) 1.《小品般若波羅蜜經》卷 7 (大正 8, 566a)。2.《摩訶般若波羅蜜經》卷 17 (大正 8, 344a)。

⁹³ 印順導師著，《大乘廣五蘊論講記》，pp.264-265：

語言的功用是讓我們人與人之間彼此互相溝通、互相表示。不曉得的人，好像把它看得實在得很，其實語言不實在的，千變萬化。拿一本大字典來翻翻看，一個字不曉得有多少解說，這樣解說也可以，那樣解說也可以，從古代到現在，這個字一直在變，沒有一定的。現在我們又發明了許多特別的名字出來，它都表示一個意義，都是「增語」，實際上那個東西根本沒有這個字眼，這些都是符號。

⁹⁴ (原書 p.107, n.6)《大般若波羅蜜多經》〈第 2 分〉卷 449 (大正 7, 269a-c)。

3、《般若經》所說的涅槃異名包括「境、行、果」之內容 (pp.93-94)

涅槃是聖者自證的，非一般的意識分別、語言文字所能及的。不可說是「有」，也不等於「無」⁹⁵，《阿含經》只以遮離、譬喻，及「微妙」等形容詞為方便來表示。⁹⁶

大乘《般若經》中，所說種種深義，都是涅槃的異名。如[：]

◎無生 (anutpāda)，離 (nihsarana)，滅 (nirodha)，是《阿含經》常用來表示涅槃解脫的。

◎空 (śūnyatā)、無相 (animitta)、無願 (apraṇihita)，是趣向涅槃的甚深觀行，大乘經也就以此表示涅槃。

◎(真)如 (tathatā)、法界 (dharma-dhātu)、實際 (bhūtakotī)⁹⁷，在《大般若經》中，類集為真如等十二異名。⁹⁸這些名字，如、法界等，《阿含經》是用來表示緣起法的，但在大乘經中，都作為勝義諦、涅槃的 (p.94) 別名。⁹⁹

(參) 結說 (p.94)

「佛法」與「大乘佛法」的所重不同，依此而可以明了出來。

貳、所說之深義是以佛及阿羅漢的自證為準量 (p.94)**(壹) 列舉般若經與文殊法門教典為明證 (p.94)**

《般若經》等著眼於佛弟子的修行，所說的甚深義，是言說思惟所不及的。這是以佛及阿羅漢的自證為準量的，如《大般若經》一再的說：「以法住性為定量故」；「諸法法性而為定量」；「皆以真如為定量故」；「但以實際為量故」；¹⁰⁰

量 (pramāṇa) 是正確的知見，可為知見準量的。

與《般若經》同源異流¹⁰¹的，有關文殊菩薩的教典，也一再說：「皆依勝義」；「但說法界」；「依於解脫」。¹⁰²

(貳) 明大乘深義惟有般若能趣入 (p.94)

這是大乘深義的特質所在，惟有般若——聞慧（音響忍）、思與修慧（柔順忍）、修與現觀慧（無生法忍）所能趣入。¹⁰³

⁹⁵ (原書 p.107, n.7)《雜阿含經》卷 9 (249 經)(大正 2, 60a)。

⁹⁶ (原書 p.107, n.8)《雜阿含經》卷 31 (890 經)(大正 2, 224b)。《相應部》(43)〈無為相應〉(南傳 16a, 77-97)。

⁹⁷《大智度論》卷 32 (大正 25, 298a8-b7)。

⁹⁸ (1) (原書 p.108, n.9)《大般若波羅蜜多經》〈初分〉卷 3 (大正 5, 13b)。

(2)《大般若波羅蜜多經》卷 3 〈學觀品 2〉(大正 5, 13b27-c1)：

若菩薩摩訶薩欲通達一切法真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界，應學般若波羅蜜多。

⁹⁹ 印順導師著，《空之探究》，pp.143-145。

¹⁰⁰ (原書 p.108, n.10)《大般若波羅蜜多經》〈第 2 分〉卷 460 (大正 7, 327a)；卷 462 (大正 7, 336b)；卷 463 (大正 7, 340b)；卷 473 (大正 7, 394b)。

¹⁰¹ 同源異流：謂起始、發端相同而趨向、終結不同。(《漢語大詞典》(三), p.121)

¹⁰² (原書 p.108, n.11)《大般若波羅蜜多經》〈那伽室利分〉卷 576 (大正 7, 975a)。《濡首菩薩無上清淨分衛經》卷下 (大正 8, 746a)。《佛說決定毘尼經》(大正 12, 41a)。

¹⁰³ 西晉竺法護譯，《佛說如來興顯經》卷 4 (大正 10, 614b21-c4)：

(參) 結說：「一切法本不生」等為般若的境地 (p.94)

由此可見般若波羅蜜在菩薩道中的重要性，

對經中所說：「一切法不可得」；「一切法本性空」；「一切法本不生」；「一切法本清淨」（淨是空的異名）；「諸法從本來，常自寂滅相」，也可以理會，

這都是「無所得為方便」的般若——菩薩慧與佛慧（「佛之知見」）的境地。

參、大乘甚深涅槃與二乘涅槃之異同 (pp.94-97)

(壹) 大乘甚深義從「佛法」的涅槃而來而體悟與聲聞有同、有異 (pp.94-95)

一、菩薩有涅槃知見而不證實際 (pp.94-95)

大乘甚深義，從「佛法」的涅槃而來。但在「佛法」，見法涅槃——得涅槃智的阿羅漢，是「不再受後有」的，那菩薩的修「空性勝解」¹⁰⁴，直到得無生忍，還是不證入涅槃，怎麼可能呢？我曾加以論究，如《空之探究》(pp.151-153) 說：

「眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰、希欲、聽聞、覺想，也不是見審
諦忍，¹⁰⁵卻有『有^{生死}滅涅槃』的知見¹⁰⁶，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如
實知見水，但還不能嘗到 (p.95) 水一樣。¹⁰⁷……

（絕少數）正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃
知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。……

彼則何謂為音響忍？諸所聞音，不懷恐怖，不畏不懼，喜樂思順，諸所遵行，無所違失，是音響忍。何謂柔順法忍？菩薩隨順應遊法生，而觀察法，造立行等，不為逆亂設使諸法，應柔順者，當度度之，志性清淨，遵修平等，勤加精進，順入成就，是柔順法忍。何謂菩薩不起法忍？菩薩設覩諸法有所生者，都無處所，不計滅盡，亦無所見，其不生者則無所滅，其無滅者則無所盡，其無盡者則無所壞，其無壞者則無崖底，其無底者則寂然地，其寂然地者則澹泊也，其澹泊者則無所行，其無所行者則無所願，是為不起第三法忍。

¹⁰⁴ 印順導師著，《學佛三要》，pp.151-152：

大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行的成佛大方便。這種空性勝解，或稱「真空見」，要從聞思而進向修習，以信願、慈悲來助成。時常記著：「今是學時，非是證時」（悲願不足而證空，就會墮入小乘）。這才能長在生死中，忍受生死的苦難，眾生的種種迫害，而不退菩提心。菩薩以「布施」、「愛語」、「利行」、「同事」——四攝法廣利一切眾生。自己還沒有解脫，卻能廣行慈悲濟物的難行苦行。雖然這不是人人所能的，然而菩薩的正常道，卻確實如此。

¹⁰⁵ (1) Samyutta-Nikāya, Part II Nidāna-vagga, 68 (8) Kosambi, pp.117-118：

（溫宗堃譯）除了信仰、喜好、傳說、理性思惟、審察見解而接受外。

(2) 《相應部》(二)〈因緣相應〉(68)第八〈橋賞彌〉，(漢譯南傳，p.139)：
除信、除欲、除傳說、除行相覺、除見審諦思。

(3)《瑜伽師地論》卷 90 (大正 30, 811a9-12)：

遠離信他、欣樂行相、周遍尋思、隨聞所起、見審察忍，唯自證故，名內所證。此道果法，亦有五相。當知已知如攝異門分分別其相。

¹⁰⁶ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.283：

「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。

¹⁰⁷ (原書 p.108, n.12)《雜阿含經》卷 14 (351 經)(大正 2, 98c)。《相應部》(12)〈因緣相應〉(南傳 13, 170-171)。

有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來」！¹⁰⁸

二、菩薩之體悟與二乘涅槃體證之同與異之涵義（p.95）

「大乘佛法」的甚深義，依於涅槃而來，而在大乘法的開展中，漸漸的表示了不同的涵義。

（一）無生法忍所體悟的與二乘涅槃相同（p.95）

起初，菩薩無生法忍所體悟的，與二乘的涅槃相同，《華嚴經·十地品》也說：

「一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異。一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法」。¹⁰⁹

「般若」等大乘經，每引用二乘所證的，以證明菩薩般若的都無所住¹¹⁰。二乘的果證，都「不離是忍」，¹¹¹這表示大乘初興的含容¹¹²傳統佛法。

（二）菩薩的不可思議解脫等比二乘的涅槃還殊勝（p.95）

然菩薩是勝過二乘的，菩提心與大悲不捨眾生，是殊勝的。

智慧方面，依般若而起方便善巧（*upāya-kauśalya*），菩薩自利利他的善巧，是二乘所望塵莫及的¹¹³；《華嚴經·入法界品》與《維摩詰經》，稱之為不可思議解脫（*acintyavimukta*）。

¹⁰⁸ (1)《大智度論》卷 19〈序品 1〉(大正 25, 197c13-21)：

菩薩雖久住生死中，亦應知實道、非實道，是世間、是涅槃。知是已，立大願，眾生可愍，我當拔出著無為處；以是實法，行諸波羅蜜，能到佛道。菩薩雖學、雖知是法，未具足六波羅蜜故不取證。如佛說：「譬如仰射空中，箭箭相柱，不令落地；菩薩摩訶薩亦如是，以般若波羅蜜箭，射三解脫門空中，復以方便箭射般若箭，令不墮涅槃地。」

(2)《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉(大正 25, 323a1-8)：

無方便力故，入三解脫門，直取涅槃。若有方便力，住三解脫門，見涅槃；以慈悲心故，能轉心還起，如後品中說。譬如仰射虛空，箭箭相柱，不令墮地；菩薩如是，以智慧箭仰射三解脫虛空，以方便後箭射前箭，不令墮涅槃之地。是菩薩雖見涅槃，直過不住，更期大事，所謂阿耨多羅三藐三菩提。

(3)《大智度論》卷 76〈60 學空不證品〉(大正 25, 594a3-8)：

佛雖答，須菩提未達佛意，更問：「如佛所說，菩薩不應空法作證；今入空中，云何不作證？」

佛答：以深入故能不作證。具足者即是深入。譬如執管草，捉緩則傷手，若急捉則無傷；菩薩亦如是，深入空故，知空亦空，涅槃亦空，故無所證。

¹⁰⁹ (原書 p.108, n.13)《大方廣佛華嚴經》卷 26 (大正 9, 564c)。

¹¹⁰ 印順導師著，《般若經講記》，p.41：

無所住的法，指一切法說；香味觸法的法，但指意識所對的別法塵。住，是取著不捨的意思。眾生在六塵境——認識的一切上起意識時，都有自性的執見，以色為實色，以聲為實聲，總以為是確實如此存在的。因為取著六境，即為境所轉而不能自在解脫。

¹¹¹ (原書 p.108, n.14)《摩訶般若波羅蜜經》卷 7 (大正 8, 276a)。

¹¹² 含容：1.容忍；寬恕。2.容納。（《漢語大詞典》(三), p.228）

¹¹³ 《大智度論》卷 76〈學空不證品 60〉(大正 25, 594b26)：

菩薩深入空故，諸根猛利，勝於二乘。

發展到二乘的涅槃，如化城一樣，「汝所得非（真）滅」。¹¹⁴這如一時睡眠；只是醉三昧酒，¹¹⁵佛的涅槃才是真涅槃¹¹⁶呢！

(三) 結說 (p.95)

「大乘佛法」的甚深涅槃，與「佛法」不同；簡要地說，大乘是「生死即涅槃」。¹¹⁷

(貳) 關於教學上緣起與涅槃是一是異之差別 (pp.95-96)

一、「佛法」有不一之意解 (pp.95-96)

「佛法」的緣起說是：依緣有而生死流轉，依緣無而涅槃還滅，生死世間與涅槃解脫，同成立於最高的緣起法則。不過敘述緣起的，多在先後因果相依的事說，這才緣起與涅槃，不自覺的(p.96)對立起來。「緣起甚深」，「涅槃甚深」，是經、律中一致說到的，也就以緣起為有為(samskṛta)，以涅槃為無為(asamskṛta)，¹¹⁸意解為不同的二法了。

二、「大乘佛法」解說為不異 (p.96)

「大乘佛法」中，空性、真如、法界等異名的涅槃，是不離一切法，即一切法的，如《般若經》說：「色（等五蘊）不異空，空不異色（等）；色（等）即是空，空即是色

¹¹⁴ (原書 p.108, n.15)《妙法蓮華經》卷3 (大正9, 27a-b)。

¹¹⁵ (原書 p.108, n.16)《無極寶三昧經》卷上 (大正15, 507c);《楞伽阿跋多羅寶經》卷2 (大正16, 497c)。

¹¹⁶ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1182-1183：

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3，舉「化城喻」(大正9, 27b)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15, 507c) 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。

¹¹⁷ (1) 參閱《大智度論》卷19 (大正25, 197c)。

(2) 印順導師著，《勝鬘經講記》，pp.111-112：

菩薩達諸法畢竟空寂，知生死即涅槃，涅槃即生死，生死涅槃，平等平等。菩薩這樣的達生死涅槃平等，而盡未來際，為度眾生而捨身，即能「離老病死」；這是一般眾生身的三大病——有老、有病、有死。菩薩攝受正法而成佛，所以離老病死。

¹¹⁸ (1) (原書 p.108, n.17)《雜阿含經》(293經)卷12 (大正2, 83c)。

(2) 印順導師著，《中觀今論》，p.37：

《雜阿含經》二九三經，以緣起與涅槃對論，而說都是甚深的：「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。有為者，若生、若住、若異、若滅。無為者，不生、不住、不異、不滅」。這說明在有為的緣起以外，還有更甚深難見的，即離一切戲論的涅槃寂滅——無為。

(等)」¹¹⁹,《智度論》就解說為：「涅槃不異世間，世間不異涅槃」。¹²⁰涅槃是超越凡情的，沒有能所相，沒有時空相¹²¹，沒有數量彼此差別相(近於某些神秘經驗)，是不能以心思語言來表示的。

(參) 關於涅槃之超脫與不二之差別 (pp.96-97)

一、「佛法」是重超脫的涅槃觀 (p.96)

「佛法」重在超脫，所以聖者入涅槃的，不是人類的祈求對象，不落神教俗套，但不能滿足世俗的迷情。

二、「大乘佛法」的涅槃觀 (p.96)

(一) 即一切而超越一切 (p.96)

「大乘佛法」的涅槃，可說是[A]超越而又[B]內在的，[A]不著一切，又[B]不離一切。

從涅槃、真如、法界等即一切而超越一切來說，沒有任何差別可說，所以說「不二法門」¹²²，「一真法界」。

《維摩詰經》說：「一切法亦（真）如也」。¹²³

《文殊支利普超三昧經》說：「一切諸法悉歸法界」。¹²⁴

《大般若經》說：「如是等一切法，無不皆入無相無為性空法界」。¹²⁵

以譬喻來說：

「如種種諸穀聚中，不可說別」。¹²⁶

「萬川四流，各自有名，盡歸于海，合為一味」。¹²⁷

「如種種色身，到須彌山王邊，皆同一色」。¹²⁸

(二) 一切即一而不一不異 (pp.96-97)

這是在般若智證中，超脫名相而不可說是什麼的，一切等於一，所以《佛說如幻三昧

¹¹⁹ (原書 p.108, n.18)《摩訶般若波羅蜜經》卷1(大正8, 223a)。

¹²⁰ (原書 p.108, n.19)《大智度論》卷19(大正25, 198a)。

¹²¹ (1) 印順導師著，《中觀今論》，p.162：

從修學的過程，可以說：藉緣起幻相以悟入法性。但這還是加行觀中的二諦觀察，由世俗入勝義，真能通達諸法實性，那時無能無所，不因不果，即一切因果能所而離一切因果能所相，不可安立。所以說：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」——即諸法如義。

(2) 印順導師著，《寶積經講記》，p.187：

諸聖者所現證的無為法，是沒有時空相，沒有能所相，沒有心境、名義、質量等相待相。

¹²² 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.488：

佛教說見真諦證涅槃，是悟入畢竟空性，深入法的內在，與一切法空性融然一味，無二無別，平常稱之為入不二法門。這是境智一如，能所雙泯，有無俱寂，自他不二，超越一切名想差別。

¹²³ (原書 p.108, n.20)《維摩詰所說經》卷上(大正14, 542b)。

¹²⁴ (原書 p.108, n.21)《文殊支利普超三昧經》卷下(大正15, 423c)。

¹²⁵ (原書 p.109, n.22)《大般若波羅蜜多經》(第2分)卷472(大正7, 391a)。

¹²⁶ (原書 p.109, n.23)《入法界體性經》(大正12, 234c)。

¹²⁷ (原書 p.109, n.24)《須真天子經》卷4(大正15, 111a)。

¹²⁸ (原書 p.109, n.25)《摩訶般若波羅蜜經》卷21(大正8, 369c)。

經》卷上（大正 12，142c）說：

「一切諸佛皆為一佛，一切諸剎^{國土}皆為一剎，一切眾生悉為一神^我，一切諸法悉為一法（p.97）。是一定^空故，故名曰一；亦非定一，亦非若干」。¹²⁹

「一」，還是相待而立，對種種說。眾生心境是無限差別，所以說不二，說是一，而其實是非定一，也非若干的，不妨說「不一不異」¹³⁰。

(三) 一與多的相互涉入而對眾生只能存於信仰中 (p.97)

大乘行者的超越修驗，結合了佛菩薩普化¹³¹無方¹³²的信心，一切是一，更表現為一與多的互相涉入，如《大方廣佛華嚴經》卷 77（大正 10，423b）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」。

¹³³

一，是平等不二；平等就不相障礙，於是劫^{時間}、剎^{國土}、法、眾生、佛，都是一切在一中，一在一切中：相互涉入，各住自相而不亂。

「佛剎與佛身，眾會^眾及言說法，如是諸佛法，眾生莫能見」¹³⁴：這樣的境界，對眾生來說，只能存在於理想信仰之中。

肆、般若法門的空義 (pp.97-99)

(壹) 《般若經》重於菩薩行而空義特別受到闡揚 (p.97)

在大乘興起中，般若法門得到最大的發展，如般若部教典的不斷傳出，現存的「上品般若」有十萬偈，可以看出般若法門流行的普遍。《般若經》重於菩薩行，以般若攝導六度萬行，趣入一切智（sarvajñā）地，特別是空義的闡揚。

(貳) 空於「佛法」及《般若經》在教學上的發展 (pp.97-98)

「空」，本於《阿含經》的無我我所空，是各部派（p.98）所同說的。

- ◎《原始般若》部分，並沒有說到空，只說離、無所有、無生、無所得等。
- ◎「下品」——《小品般若》才說「一切法空」；「須菩提為隨佛生，有所說法，皆為空故」¹³⁵。所說「一切法空」，還是總說而不是別名。
- ◎「中品」——《大品般若》，取「阿含」及部派所說，依大乘義而為種種空的類集。

¹²⁹ (原書 p.109, n.26)《清淨毘尼方廣經》(大正 24, 1080b-c)。

¹³⁰ 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.338：

不一不異，就是因果各有他的特相，而又離因無果，離果無因的。因果關涉的不一不異，即「名」為「實相」。

¹³¹ 普化：廣施化育。(《漢語大詞典》(五)，p.775)

¹³² 無方：1.沒有方向、處所的限制。(《漢語大詞典》(七)，p.102)

¹³³ 詳參【附表三】。

¹³⁴ (原書 p.109, n.27)《大方廣佛華嚴經》卷 13 (大正 10, 68c)。

¹³⁵ (原書 p.109, n.28)《小品般若波羅蜜經》卷 5 (大正 8, 558c)。又卷 6 (大正 8, 562b)。

如¹³⁶「中品」「前分」說七種空；「後分」說十四空¹³⁷；「中品」集成時，更總集為十六空，又進而說十八空，如《大般若經》的〈第三分〉與〈第二分〉¹³⁸。

◎「上品」——《大般若經·初分》，更增說為二十空¹³⁹。

由於《般若經》的成立種種空，又在經中處處廣說，於是《般若經》義，傾向於空的闡揚，也影響了其餘的大乘經，似乎「空」是《般若經》的心要了。

(參)《般若經》所說之空性與涅槃等同一內容 (p. 98)

其實，《般若經》所說的空（性），是深奧處¹⁴⁰，與無生、真如、法界、涅槃等同一內容。

所以稱之為空，固然是修行重在離妄執，脫落名相的體悟，也是形容聖者心境的了無住著，無所罣礙。「佛法」的空，是這樣而受到修行者的重視；在大乘《般若經》中，大大應用而發揚起來。

(肆)《般若經》所說之空著重本性空與自性空 (p.98)

《般若經》說空，著重於本性空（prakṛti-sūnyatā），自性空（svabhāva-sūnyatā）¹⁴¹。

¹³⁶ 「中品」舉《摩訶般若波羅蜜經》（共90品）來說，「前分」指「序品第1至舌相品第6」，「中分」指「說三假品第7至囑累品第66」，「後分」指「不可盡品第67至囑累品第90」。

¹³⁷ (1) 七空：【前分】：《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈習應品第3〉(大正8, 222c28-223a1)：
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。

(2) 十四空：【後分】：《摩訶般若波羅蜜經》卷23〈76一念品〉(大正8, 387b19-23)：
所謂阿耨多羅三藐三菩提，是相皆不可見。何以故？一切法以內空故空，外空故空，內外空故空，空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、一切法空、自相空故空。

¹³⁸ (1) 十六空：《大般若波羅蜜多經》〈第三分〉卷488〈3善現品〉(大正7, 480b3-6)：
諸菩薩摩訶薩大乘相者，所謂內空、外空、內外空、大空、空空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、無散空、本性空、相空、一切法空、無性空、無性自性空。

(2) 十八空：《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉〈16三摩地品〉卷413(大正7, 73a15-18)：
菩薩摩訶薩大乘相者，謂內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散無散空、本性空、自共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空。

¹³⁹ (1) (原書p.109, n.29) 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第10章，pp.686-688、pp.715-726。印順導師，《空之探究》，第3章，pp.155-170。

(2) 二十空：《大般若波羅蜜多經》〈初分〉卷4(大正5, 21a25-b2)：
舍利子！修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與內空相應故，當言與般若波羅蜜多相應；與外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空相應故，當言與般若波羅蜜多相應。

¹⁴⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈深奧品57〉(大正8, 344a3-6)：

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，須菩提！如是等法是為深奧義。

¹⁴¹ (1) 《初期大乘佛教之起源與開展》，第十章，第六節，p.725：

「自性空」(svabhāva-sūnyatā)，「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」。

種種空的所以是空，是「本性爾故」，所以可說「本性空」是一切空的通義¹⁴²。

(伍) 關於「自性空」之「自性」與「無自性空」之「自性」(pp.98-99)

一、關於「自性空」之「自性」(勝義自性：是真如、法界等之異名)(p. 98)

(勝義) 自性是真如、法界等異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷 10 (大正 8, 292b) 說：

「云何名無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨、無增無減諸法自性¹⁴³。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相」。(p.99)

「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。

(2) 編者按，就 prakṛti 與 svabhāva 這兩個字，如印順導師書中所提，在使用上有著各自不同的文脈，其理解方式可以為：

① prakṛti 是接頭詞 pra (before, 在前地) 加上動作名詞 kṛti(making, 造作，詞根為 √kr, 造作之意) 所成，意思有事物原始的、本來的形式或狀態等。

② svabhāva 是 sva (self, 自己) 加上 bhāva (being, existence, 存在，詞根為 √bhū 存在之意) 所成，意思有自己存在涵義。

¹⁴² 《大智度論》卷 36 (大正 25, 326b)。

¹⁴³ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 10 (37 法稱品) (大正 8, 292b17-27)：

復次，世尊！有二種法相：有為諸法相、無為諸法相。

云何有為諸法相？所謂內空中智慧乃至無法有法空中智慧，四念處中智慧乃至八聖道分中智慧，佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法中智慧，善法中不善法中、有漏法中無漏法中、世間法中出世間法中智慧，是名有為諸法法相。

云何名無為諸法法相？若法無生無滅、無住無異、無垢無淨、無增無減諸法自性。

云何名諸法自性？諸法無所有性是諸法自性。是名無為諸法相。

(2) 《放光般若經》卷 7 (38 舍利品) (大正 8, 53a21-b1)：

世尊！復有二法。何等為二？謂有為法之法，無為法之法。

何等為有為法之法？謂內外空之智及有無空之智，三十七品、四無礙慧、四無所畏、佛十種力及十八法，惡法善法之智，有漏無漏之智，俗法道法之智，是名曰有為法之法。

何等為無為法之法？謂不生不滅之法，亦不住住無有異，亦不著亦不斷、亦不增亦不減諸法之真。

何等諸法之真？無所有者是法之真，是名為無為法之法。

(3) 《大般若波羅蜜多經》卷 430 (35 設利羅品) (大正 7, 164b25-c6)：

世尊！法性有二。一者、有為。二者、無為。

此中何謂有為法性？謂內空智乃至無性自性空智，四念住智乃至八聖道支智，三解脫門智，佛十力智乃至十八佛不共法智，善、非善法智，有記、無記法智，有漏、無漏法智，有為、無為法智，世間、出世間法智，雜染、清淨法智，諸如是等無量門智，皆悉說名有為法性。

此中何謂無為法性？謂一切法無生無滅、無住無異、無染無淨、無增無減、無相無為諸法自性。

云何名為諸法自性？謂一切法無性自性，如是說名無為法性。

(4) 印順導師，《空之探究》，p.183：

「中本般若」也說到自性，如《摩訶般若波羅蜜經》卷 10 (大正 8, 292b) 說：

云何名無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨，無增無減諸法自性。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相。

諸法自性，唐譯本作：「謂一切法無性自性」，意義相同。

又《摩訶般若經》說：「諸法實性，無生無滅，無垢無淨故」。

自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性（即「諸法空相」）是不生不滅，不垢不淨、不增不減的。自性是超越的，不落名相的無為（涅槃）。

二、關於「無自性空」之「自性」（世俗自性）(p. 99)

但在經中，也有說世俗自性是虛妄無實——空的，說無自性（nihilsvabhāva）故空。¹⁴⁴ 在大乘論義中，無自性空有非常重要的地位，然以《般若經》來說，空，決不是重在無自性的。

(陸) 菩薩的空相應行是自利利他、體悟無生而進成佛道的大方便 (p.99)

《般若》等大乘經，是以真如、法界等為準量的。菩薩的空相應行¹⁴⁵，是自利利他的，體悟無生而進成佛道的大方便。

伍、大乘佛法關於安立一切法的教學 (pp.99-100)

(壹) 以二諦來解說法性不可說而又說種種菩薩行的問題 (p. 99)

大乘以真如、法界為準量，即一切而超越一切，不可說、不可示、不可分別，一切是無二無別的。但在菩薩修行中，又說六度、四攝、成熟眾生、莊嚴國土，在眾生心境中，不免難以信解。

《般若經》「方便道」中，一再的提出疑問，總是以二諦來解說，也就是勝義諦中不可安立，依世俗諦作這樣說。這是以眾生心境、佛菩薩智境的不同來解說。

(貳) 大乘經與「佛法」解說「生死與解脫」有所差異 (pp.99-100)

一、「佛法」依緣起成立流轉與還滅 (p. 99)

然一切本性空，一切本來清淨，眾生也本來如此，為什麼會生死流轉，要佛菩薩來化度呢！「佛法」依緣起，成立生死流轉、涅槃還滅；從眾生現實出發，所以沒有這類疑問。

二、「初期大乘佛法」依勝義安立一切 (p. 99)

(一) 依對真如的迷與悟安立生死 (pp.99-100)

大乘經重在修證，出發於超越的證境，對生死流轉等說明，不太重視。偶然說到的，

實性，唐譯本也作自性。

「無性」與「無自性」說，是「中本般若」的一致傾向，而唐譯本增入了更多的「無自性」，更多的「無性為性」，「以無性而為自性」。

我以為：般若法門本是直觀深法性的，空（性）是涅槃的異名，所以自性也約勝義自性說。

然般若法門的開展，不但為久行說，為鄰近不退者說，也為初學說；

不但為利根說，也為鈍根說。

這一甚深法，在分別、思惟、觀察，非勘破現前事相的虛妄不實，從虛妄不實去求突破不可。這所以多說一切法「無性」，一切法「無自性」了。以無自性為自性，與空的空虛性及涅槃的雙層意義，是非常契合的。

¹⁴⁴ (原書 p.109, n.30) 參閱印順導師，《空之探究》，第3章，pp.180-186。

¹⁴⁵ 《大般若波羅蜜多經》卷7〈3相應品〉(大正5, 36c25-37a2)：

舍利子！修行般若波羅蜜多諸菩薩摩訶薩，諸相應中與般若波羅蜜多相應為最第一、最尊最勝、最上最妙、最高最極、無上無上上、無等無等等。何以故？舍利子！此般若波羅蜜多相應最第一故，即是空相應，即是無相相應，即是無願相應，由此因緣最為第一。

如《大般若波羅蜜多經》(第五分)卷556(大正7,867c)說：

「佛告舍利子：如無所有，如是而有，若於如是無所有法不能了達，說為無明¹⁴⁶。愚夫異生於一切法無所有性，無明、貪愛增上勢力，分別執著斷常二邊，由此不知不見諸法無所有(p.100)性。……不見不知，……於如實道不知不見，不能出離三界生死；不信諦法，不覺實際，是故墮在愚夫數中。由斯菩薩摩訶薩眾，於法性相都無執著」。

凡夫的生死流轉，根源在無明(*avidyā*)，這是「佛法」所說的。

依《般若經》說，無明不能了知一切無所有性，由於不知而起執著，不能出離生死。

所以菩薩以般若而不起執著，不執著而能得解脫。

這不外迷真如而有生死，悟真如而得解脫的意思。「初期大乘」經說，大抵如此。

(二) 依勝義超越之境地立一切法 (p.100)

如《維摩詰經》說：

問：善不善孰為本？

答曰：身為本。

又問：身孰為本？……顛倒想孰為本？

答曰：無住為本。

又問：無住孰為本？

答曰：無住則無本。文殊師利！從無住本立一切法。¹⁴⁷

從心行的善與不善，層層推求，到達「依無住本立一切法」，而「無住則無本」。

無住，古德或解說為無明住地。然無住的原語為 *aniketa*，無明住地為 *avidyā-vāsa-bhūmi*，梵文不同，古人是望文取義而誤解了！

無住應是一切法都無住處，如虛空一樣，一切色法依此而有，而虛空卻更無依處。

所以「依無住本立一切法」，就是「不動真際建立諸法」。依勝義超越境地，立一切法，說明一切法，真是甚深甚深，眾生是很難理解的！

陸、關於無所得為方便之「般若」與悲願利濟之涉俗的「方便」(pp.100-102)

(壹) 無所得為方便而體真之「般若」(pp.100-101)

「般若波羅蜜」，在菩薩修學中，是最重要的。「中品」——《大品般若經》初，勸學般若，如要學任何法門，都「應學般若波羅蜜」。因為修學般若，一切法門在般若——空相應中，都是成佛的方便(*upāya*)。

所以在說明大乘——摩訶衍(*mahāyāna*)的內容時，舉出了「六波羅(p.101)蜜」，「十

¹⁴⁶ 詳參【附表四】。

¹⁴⁷ (原書 p.109, n.31)《維摩詰所說經》卷中(大正 14, 547c)。

八空¹⁴⁸」，「百八三昧¹⁴⁹」，「四念處……八聖道分」，「十一智¹⁵⁰」，「三三昧¹⁵¹」，「十念

¹⁴⁸ (1)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 285b6-10):

菩薩摩訶薩欲住內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空，當學般若波羅蜜！

(2)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 285b11-18):

內空者，內法，內法空。內法者，所謂內六入：眼、耳、鼻、舌、身、意。眼空，無我、無我所，無眼法；耳、鼻、舌、身、意亦如是。

外空者，外法，外法空。外法者，所謂外六入：色、聲、香、味、觸、法。色空者，無我、無我所，無色法；聲、香、味、觸、法亦如是。

內外空者，內外法，內外法空。內外法者，所謂內外十二入。十二入中，無我、無我所，無內外法。

(3)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 287c24-26):

「空空」者，以空破內空、外空、內外空；破是三空故，名為空空。

(4)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 288a11-14):

「大空」者，聲聞法中，法空為大空。如《雜阿含·大空經》說：「生因緣老死。若有人言：是老死、是人老死，二俱邪見。」是人老死則眾生空，是老死是法空。

(5)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 288b23-c1):

「第一義空」者，第一義名諸法實相，不破不壞故。是諸法實相亦空。何以故？無受無著故。若諸法實相有者，應受應著；以無實故，不受不著；若受著者即是虛誑。

復次，諸法中第一法，名為涅槃。如《阿毘曇》中說：「云何有上法？一切有為法及虛空、非智緣盡。云何無上法？智緣盡。」智緣盡是即涅槃。涅槃中亦無涅槃相，涅槃空是第一義空。

(6)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 288c21-23):

「有為空」、「無為空」者，有為法名因緣和合生，所謂五眾、十二入、十八界等。無為法名無因緣，常不生不滅如虛空。

(7)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 289b26-c2):

「畢竟空」者，以有為空、無為空破諸法，令無有遺餘，是名畢竟空。

如漏盡阿羅漢，名畢竟清淨；阿那含乃至離無所有處欲，不名畢竟清淨。此亦如是，內空、外空、內外空、十方空、第一義空、有為空、無為空，更無有餘不空法，是名畢竟空。

(8)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 290c27-291a5):

「無始空」者，世間若眾生、若法，皆無有始。如今生從前世因緣有，前世復從前世有，如是展轉，無有眾生始。法亦如是。何以故？若先生後死，則不從死故生，生亦無死。若先死後有生，則無因無緣，亦不生而有死。以是故，一切法則無有始。如經中說：「佛語諸比丘：眾生無有始，無明覆，愛所繫，往來生死，始不可得。」破是無始法，故名為無始空。

(9)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 291c21-24):

「散空」者，「散」名別離相。如諸法和合故有，如車以輻、輞、轂、轂，眾合為車；若離散各在一處，則失車名。五眾和合因緣，故名為人；若別離五眾，人不可得。」

(10)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 292a28-b4):

「性空」者，諸法性常空，假業相續故，似若不空。譬如水性自冷，假火故熱，止火停久，水則還冷。諸法性亦如是，未生時空無所有，如水性常冷；諸法眾緣和合故有，如水得火成熱；眾緣若少若無，則無有法，如火滅湯冷。

(11)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 293a25-29):

「自相空」者，一切法有二種相：總相，別相。是二相空，故名為相空。

問曰：何等是總相？何等是別相？

¹⁵²」，「十力¹⁵³」，「四無所畏¹⁵⁴」，「四無闇智¹⁵⁵」，「十八不共法¹⁵⁶」，「陀羅尼門¹⁵⁷」（四

答曰：總相者，如無常等；別相者，諸法雖皆無常，而各有別相，如地為堅相，火為熱相。

(12)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 293c19-22)：

「一切法空」者，一切法名五眾、十二入、十八界等。是諸法皆入種種門，所謂一切法有相、知相、識相，緣相、增上相，因相、果相，總相、別相，依相。

(13)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 295c7-11)：

「不可得空」者。

有人言：「於眾、界、入中，我法、常法不可得故，名為不可得空。」

有人言：「諸因緣中求法不可得，如五指中拳不可得故，名為不可得空。」

有人言：「一切法及因緣畢竟不可得故，名為不可得空。」

(14)《大智度論》卷31〈序品1〉(大正25, 296a10-14)：

「無法空」者，有人言：「無法，名法已滅，是滅無故，名無法空。」

「有法空」者，諸法因緣和合生，故無有法，有法無故，名有法空。

「無法有法空」者，取無法有法相不可得，是為無法有法空。

¹⁴⁹「百八三昧」：請參考《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈問乘品18〉(大正8, 251b13-253b15)。

¹⁵⁰印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.685：

「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。

¹⁵¹案：三三昧於《般若經》有兩類：

1、有覺有觀三昧、無覺有觀三昧、無覺無觀三昧。

2、空三昧、無相三昧、無作（願）三昧。

¹⁵²(1)《增壹阿含經》卷42〈結禁品46〉(大正2, 779c26-28)：

所謂十念：念佛、念法、念比丘僧、念戒、念施、念天、念休息、念安般、念身、念死，是謂十念。

(2)印順導師著，《華雨集》，第二冊，p.49：

在《增一阿含》中，六念以外，增列念身，念休息（寂止），念安般，念死，共為十念。但後四念的性質，與六念是不同的。

¹⁵³印順導師著，《成佛之道》，p.411：

佛有「十力」德，以降伏魔外的勝能而安立。十力是：處非處智力，業異熟智力，靜慮解脫等持等至智力，根勝劣智力，種種勝解智力，種種界智力，遍趣行智力，宿住隨念智力，死生智力，漏盡智力。

¹⁵⁴印順導師著，《成佛之道》，p.411：

「四無」所「畏」德，表示自利他利的絕對自信。四無所畏是：說一切智無所畏，說漏盡無所畏，說盡苦道無所畏，說障道無所畏。

¹⁵⁵印順導師著，《華雨集》，第一冊，pp.107-108：

辯說，即我們平常所說的「四無礙智」或「四種辯」。……一、法無礙……二、義無礙……三、辭無礙……四、樂說無礙……。

¹⁵⁶印順導師著，《成佛之道》，pp.411-412：

「十八」佛「不共法」德，約不共凡夫、小乘而立。十八佛不共法是：身無失，語無失，念無失，無異想，無不定心，無不知已捨。欲無減，精進無減，念無減，慧無減，解脫無減，解脫知見無減。智知過去無著無礙，智知未來無著無礙，智知現在無著無礙。身業隨智慧行，語業隨智慧行，意業隨智慧行。

¹⁵⁷印順導師著，《藥師經講記》，p.113：

陀羅尼，譯為總持，其中含二義：(一)持，(二)遮；能攝持一切功德，遮障一切罪惡；也即是總一切法，持無量義。

十二字母¹⁵⁸) 等法門。

「四念處……八聖道分」，「十智」(十一智中除如實智)，「三三昧」，「十念」，都是聲聞修學的法門，但菩薩與般若相應來修習，「以不可得故」，都是成佛的方便了。¹⁵⁹

經上說：「菩薩摩訶薩以一切諸法不可得故，乘是摩訶衍，出三界，住薩婆若^{一切智}。」¹⁶⁰

依據這一意義，般若以無所得為方便，般若是大方便，離般若就一切都不成其為(成佛的)方便了。

(貳) 悲願利濟之涉俗的「方便」(pp.101-102)

然菩薩的利益眾生，在世俗事中，不能說般若都無所得就夠了。

方便有多種意義¹⁶¹，對般若的「體真」，而論悲願利濟的「涉俗」，方便與般若是同樣重

¹⁵⁸ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.746-747：

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。

(2)《大般若波羅蜜多經》卷53〈15辨大乘品〉(大正5, 302b2-5)：

爾時，具壽善現白佛言：「世尊！云何文字陀羅尼門？」

佛言：「善現！字平等性、語平等性，言說理趣平等性入諸字門，是為文字陀羅尼門。」

¹⁵⁹ 《大智度論》卷24〈1序品〉(大正25, 235b1-21)：

問曰：是十力、四無所畏等，是佛無上法，應當前說，何以故先說九相、八念等？

答曰：六波羅蜜是菩薩所應用，先已說。

三十七品乃至三無漏根，是聲聞法。

菩薩行是六波羅蜜得力故，欲過聲聞、辟支佛地，亦欲教化向聲聞、辟支佛人令入佛道；是故呵是小乘法：「捨一切眾生，無所利益。」

若諸聲聞人言：「汝是凡夫人，未斷結使，不能行是法。」是故空呵！

以是故佛言：「菩薩應具足三十七品等諸聲聞法，不可得故。」雖行是諸法，以不可得故，為眾生行邪行故，行此正行，常不捨。是諸法不可得空，亦不疾取涅槃證。若菩薩不解不行是小乘而但呵者，誰當肯信？譬如釋迦牟尼佛若先不行六年苦行，而呵言非道者，無人信受！以是故，自行苦行，過於餘人；成佛道時，呵是苦行道，人皆信受。

是故六波羅蜜後，次第行聲聞法。

復次，此非但是聲聞法，是法中和合不捨眾生意、具足一切佛法、以不可得空智故，名菩薩法。

〔六波羅密（菩薩所應用）〕

是聲聞法，為化它、過它而學

〔應具足三十七品至三無漏根〕

是菩薩法，不捨眾，與空智合故

勸學之別—應學—十力以上

是佛法（是佛菩薩法）

（印順法師，《大智度論筆記》[F011] p.337）

¹⁶⁰ (原書 p.109, n.32)《摩訶般若波羅蜜經》卷6(大正8, 261a)。

¹⁶¹ (1)《大智度論》卷85〈71道樹品〉(大正25, 654b27-28)：

當知一切法無所有相，是名「菩薩方便」。空尚不可得，何況有！

要的。

《維摩詰所說經》卷中（大正 14，549c）說：

「智（般若）度菩薩母，方便以為父，一切眾導師^佛，無不由是生」。

般若與方便，是成佛的兩大因素，而且是相助相成的，所以說：「無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解」。¹⁶²

沒有方便的慧——般若，是要證實際而成小果的；沒有般若的慈悲方便，只是人天善業，對佛道來說，都是繫縛。

只有般若與方便的相資相成，才能實現大乘的不思議解脫。

這樣，如《須真天子經·頌偈品》，廣泛的對論，什麼是「智慧」^{般若}，什麼是「善權」^{方便}，以說明二者在菩薩行中的重要性。¹⁶³

(參) 方便單獨列為波羅蜜的項目之一 (p.102)

在菩薩利他行中，「方便」受到重視，所(p.102)以《大樹緊那羅王經》，在以三十二法淨六波羅蜜外，又說「有三十二法，淨方便波羅蜜」，¹⁶⁴成為七波羅蜜說。

《華嚴經》為了滿足十數，說了多種的十波羅蜜。¹⁶⁵然西晉竺法護，姚秦鳩摩羅什，東

(2)《大智度論》卷 46〈18 摩訶衍品〉(大正 25, 394c27)：

方便即是智慧，智慧淳淨故，變名「方便」。

(3)《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉(大正 25, 323a1-8)：

無方便力故，入三解脫門，直取涅槃。若有方便力，住三解脫門，見涅槃；以慈悲心故，能轉心還起，如後品中說。譬如仰射虛空，箭箭相拄，不令墮地；菩薩如是，以智慧箭仰射三解脫虛空，以方便後箭射前箭，不令墮涅槃之地。是菩薩雖見涅槃，直過不住，更期大事，所謂阿耨多羅三藐三菩提。

(4)《大智度論》卷 27〈1 序品〉(大正 25, 262c17-21)：

「方便」者，具足般若波羅蜜故，知諸法空；大悲心故，憐愍眾生；於是二法，以方便力不生染著。雖知諸法空，方便力故，亦不捨眾生；雖不捨眾生，亦知諸法實空。若於是二事等，即得入菩薩位。

(5)《大智度論》卷 27〈1 序品〉(大正 25, 264a5-10)：

有得悲心而作是念：「若諸法皆空，則無眾生，誰可度者？」是時悲心便弱。或時以眾生可愍，於諸法空觀弱。若得方便力，於此二法，等無偏黨，大悲心不妨諸法實相，得諸法實相不妨大悲生。如是方便，是時便得入菩薩法位，住阿鞞跋致地。

¹⁶² (原書 p.109, n.33)《維摩詰所說經》卷中（大正 14, 545b）。

¹⁶³ (原書 p.109, n.34)《須真天子經》卷 4 (大正 15, 109b-110a)。

¹⁶⁴ (1) (原書 p.109, n.35)《大樹緊那羅王所問經》卷 2 (大正 15, 377c-378a)。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1231：

《舍利子所問如來三昧經》，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。

¹⁶⁵ (1) (原書 p.109, n.36) 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 13 章，pp.1102-1103。

(2) 詳參【附表五】。

(3) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.141：

銅鑠部 (Tāmraśāṭīya) 所傳：覺音 (Buddhaghosa) 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。

晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra），在所譯《華嚴》的〈十地品〉中，都沒有說到在方便以上，更加願、力、智而成的十波羅蜜。六度加方便、願、力、智，成為一般定論的十波羅蜜，是屬於「後期大乘」的。¹⁶⁶

柒、「方便」對佛教發展的影響 (pp.102-105)

(壹) 概說「佛法」之解脫與「大乘佛法」不思議解脫之重點差別：方便 (p.102)

「方便」在「大乘佛法」中的重要性(更影響到「秘密大乘佛法」)，是應該特別重視的。羅什所譯《維摩詰所說經》，經題下注「一名不思議解脫」¹⁶⁷。《華嚴經》的〈入法界品〉，《智度論》稱為《不可思議解脫經》¹⁶⁸；「四十華嚴經」題，也作「入不可思議解脫境界」¹⁶⁹。

解脫 (vimukti) 是「佛法」的修行目標，「大乘佛法」稱為「不思議解脫」，形式與方法上，應有某種程度的差異；差別的重點，就是方便。

(貳) 別釋「大乘佛法」之方便的不同面向

一、修菩薩行的有出家、在家、人、鬼神等 (pp.102-103)

一、菩薩道是依釋尊過去的本生 (jātaka) 而形成的。在本生中，修菩薩行的，不一定是出家的。

如善財 (Sudhana) 所參訪的善知識 (菩薩)，多數是人。出家的，有比丘，比丘尼。在家的，有仁慈的國王，法官，航海者，醫師，製香師，語言學者，數學家，長者，優婆夷，童女等；也有方便示現殘酷嚴刑的國王，愛欲的淫女，愚癡的「服樹皮衣」的外道仙人，「五熱炙身」¹⁷⁰的苦行婆羅門。

也有不是人的，如一頭四手的大天 (神)；眾多的夜叉，是女性的夜叉 (yakṣa)。

有的是出家，有的是在家；有的是人，有的是鬼神：這 (p.103) 樣的菩薩而修菩薩行，當然與「佛法」不同了。

¹⁶⁶ (1) 如《華嚴經》卷 37 (大正 10, 196b-c)。

(2) 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 13 章，pp.1102-1103：

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。

¹⁶⁷ 《維摩詰所說經》卷 2 〈6 不思議品〉(大正 14, 546b24-29)：

維摩詰言：「唯，舍利弗！諸佛菩薩，有解脫，名不可思議。若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣內芥子中無所增減，須彌山王本相如故，而四天王、忉利諸天不覺不知己之所入，唯應度者乃見須彌入芥子中，是名住不思議解脫法門。」

¹⁶⁸ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1011：

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 (Udra) 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〉。

¹⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 40 〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10, 848b13-23)：

爾時，世尊與諸聖者菩薩摩訶薩演說如是不可思議解脫境界勝法門時，……聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

¹⁷⁰ 《法苑珠林》卷 79 (大正 53, 871b23-24)：

言癡犬者，即是外道五熱炙身不識心本 (四面安火，上有日炙，身處其中，以苦求道)。

二、大乘菩薩以不同方便普化人間 (p.103)

(一)「佛法」的出家僧雖有住持佛法的重任而無法普化人間 (p.103)

二、「佛法」中，在家是可以證果的，但住持佛法，屬於出家僧。不涉政治，不事生產，表現謹嚴拔俗¹⁷¹的清淨形象。為了維護僧伽的清淨，有些地方是不能去的，有些人是不能隨便接觸的，有些事是不可以做的。遵守傳統制度，與社會保持適當距離，對佛法的普化人間，似乎有所不足。

(二)「大乘佛法」的菩薩以多種身分普化人間 (p.103)

「大乘佛法」的菩薩，以不同身分，普入各階層，從事不同事業，以不同方便，普化人間。

(三)「大乘佛法」特出的方便風格是受大眾部系重「法」而不重「律」的影響 (p.103)

理想的「大乘佛法」，與謹嚴拔俗的比丘生活，說法利生，作風上顯然不同。就是現出家相的文殊菩薩，不在僧中雨安居 (*vārsika*)，而在「王宮采女中，及諸姪女、小兒之中三月」，¹⁷²也與傳統的出家生活不同。

這一大乘的方便風格，正是受了流行這一地區，重「法」而不重「律」的大眾部 (*Mahāsāṃghika*) 系的影響。雞胤部 (*Kukkuṭīka*) 主張，衣、食、住一切隨宜；北道部 (*Uttrāpathaka*) 說有在家阿羅漢。南方大乘——「文殊法門」，〈入法界品〉所表現的解行，就是在這種部派思想上，適應地域文明而發展起來的。

「原始般若」應用否定的、反詰¹⁷³的語句，本與「文殊法門」相近。「般若」流入北方而大成，雖同樣的著重於勝義的體悟，而改取平實的語句，且引用說一切有部 (*Sarvāstivāda*) 等術語。

「文殊法門」在南方，充分的發展起來。〈入法界品〉善知識的種種方便，不妨說是集當時「文殊法門」的特性，而以善財童子的參學，表示出大乘方便的特色。

三、菩薩修行上之方便 (pp.103-104)

(一)文殊法門著重於「煩惱即菩提」的特出方便 (pp.103-104)

1、舉《清淨毘尼方廣經》說明 (pp.103-104)

(1)引經 (pp.103-104)

三、菩薩的示現殘殺，示現淫欲，示現為鬼、畜、外道、魔王，那是大菩薩利益眾生的方便，姑且不論。修學菩薩道的 (p.104) 作風，也與「佛法」不同，如《清淨毘尼方廣經》(大正 24，1080b) 說：

「(此土所說)一切言說，皆是戲論，是差別說，呵責¹⁷⁴結使說。世尊！」(文

¹⁷¹ 拔俗：超出凡俗；超越流俗。(《漢語大詞典》(六)，p.445)

¹⁷² (原書 p.110, n.37)《文殊師利現寶藏經》卷下(大正 14, 460a)。《大方廣寶篋經》卷中(大正 14, 474a)。

¹⁷³ 反詰：反問。(《漢語大詞典》(二)，p.866)

¹⁷⁴ 呵責：猶呵斥。(《漢語大詞典》(三)，p.255)

呵斥：厲聲斥責。(《漢語大詞典》(三)，p.255)

殊來處）寶相佛土無有是說，純明菩薩不退轉說，無差別說」。

(2) 釋義 (p.104)

A、與聲聞佛教之教學有差別 (p.104)

此土釋尊的教說，的確是差別說。有苦有樂，有邪有正，有雜染也有清淨。「結使」，使就是隨眠 (anuśaya)。釋尊總是呵責煩惱 (kleśa)，以煩惱為生死的原因，勸弟子捨斷煩惱，以無漏智得解脫。

B、依勝而說一切法無差別 (p.104)

文殊國土的「無差別說」，是「皆依勝義」，一一法到究竟處，是一切法不生，一切法清淨，無二無別的如、法界，是沒有差別可得的。這才能不著煩惱又不離煩惱，不著生死而不離生死。

2、舉《諸法無行經》說明 (p.104)

文殊所代表的不思議解脫，如《諸法無行經》說：勝意比丘持戒、得定，少欲知足，修頭陀行，這是「佛法」中的比丘模樣。喜根比丘不稱讚少欲知足，嚴持戒律，但說諸法實相——貪、瞋、癡性即法性；說貪欲、瞋恚、愚癡——一切法無障礙¹⁷⁵。如偈說：

「貪欲是涅槃，恚癡亦如是，於此三事中，有無量佛道」。

「若人無分別，貪欲瞋恚癡，入三毒性故，則為見菩提，是人近佛道，疾得無生忍」。¹⁷⁶

這就是一般所說的煩惱即菩提，文殊法門是著重於此的。¹⁷⁷

(二) 般若法門的方便善巧較為平實 (pp.104-105)

1、菩薩不斷煩惱才能長期於生死度眾生 (pp.104-105)

說得平實些的，如《般若經》說：「若人已入正位，則不堪忍發阿耨多羅三藐三菩提

¹⁷⁵ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.902-903：

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。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1297：

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。

¹⁷⁶ (1) (原書 p.110, n.38) 《諸法無行經》卷下 (大正 15, 759c-760a)。

(2) 《大智度論》卷 6 〈序品 1〉(大正 25, 107b13-108a17)。

¹⁷⁷ (原書 p.110, n.39) 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 12 章，pp.928-940。

心。何以故？已於生死作障隔故」。¹⁷⁸菩薩是要長期在生死中度眾生的，如入正位——入正性離生，斷煩惱而證聖果，那就多也不過七番生死¹⁷⁹，不能長在生死修菩薩行了。所以說「菩薩不斷煩惱」¹⁸⁰。（p.105）

但不斷煩惱，只是不斷，而猛利、相續煩惱，能造作重大罪業的，還是要伏除的。

¹⁸¹只是制伏了煩惱，淨化了煩惱（如馴養了猛獸一樣），留一些煩惱，才能長在生死，利益眾生。

2、菩薩修行如有善巧方便則煩惱是有相當意義的（p.105）

這樣，對菩薩修行成佛來說，如有善巧方便，煩惱是有相當意義的。《維摩詰所說經》卷中（大正 14，549b）說：

「以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。……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；卑濕淤泥乃生此華。……當知一切煩惱為如來種，譬如不下巨海，不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶」。

（參）結說（p.105）

「初期大乘」佛法，著重於勝義法性的契入，所以能不離煩惱、不著煩惱，於生死海中利益眾生，以圓滿一切智——無上菩提。本著這樣的慧悟，攝化眾生，也就處處可行方便。

對於傳統的「佛法」，是有衝擊性的，所以佛教界有「大乘非佛說」，及聲聞法是「小乘」（hīnayāna）的相互對立。¹⁸²

¹⁷⁸ （原書 p.110，n.40）《小品般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，540a）。

¹⁷⁹ 印順導師著，《般若經講記》，p.62：

須陀洹是聲聞乘的初果，斷除三結即一切見所斷惑，初得法眼淨而得法身；經七番生死，必入涅槃。

¹⁸⁰ 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 12 章，pp.970-976。

¹⁸¹ 印順導師，《華雨集》，第四冊，pp.68-69：

在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。

¹⁸² 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1-2：

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」

捌、究竟圓滿的佛果也多方表顯出來 (pp.105-107)

深廣的菩薩大行，是「大乘佛法」的主要部分，而究竟圓滿的佛果，也多方表顯出來。

(壹) 佛的淨土 (p.105)

十方諸佛的淨土，清淨的程度是不一致的。有讚揚某佛與佛的淨土；也有說某佛比其他佛與佛的國土更好。抑揚¹⁸³讚歎，無非是「為人生善」，引發人的信心而已。

(貳) 佛果 (pp.105-107)

佛果，是修菩薩因行所成的，是「大乘佛法」的通論。

一、佛二身說之引出 (pp.105-106)

人間成佛的釋尊，由於本生 (Jātaka) 等傳說，修廣大因行，怎麼成了佛，(p.106) 還有多種不理想的境遇¹⁸⁴？依此而引出方便示現的化身 (nirmāṇa-kāya)，真實的法身 (dharmakāya) ——二身說¹⁸⁵。

二、關於人間的釋尊及其真身 (p.106)

然「初期大乘」經，說「如是我聞：一時，佛在」某處，還是人間的釋尊。

(一) 釋尊與毘盧遮那不二 (p.106)

如《華嚴經》說：「佛在摩竭提國，阿蘭若法菩提場中，始成正覺」。¹⁸⁶以佛的神力，見到了「華藏莊嚴世界海」；見到了「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡¹⁸⁷不周¹⁸⁸，而恒處此菩提座」。¹⁸⁹

佛名毘盧遮那，又說：「或名釋迦牟尼，或名第七仙，或名毘盧遮那，或名瞿曇氏」。¹⁹⁰這顯然釋尊與毘盧遮那不二；修行圓滿而成佛，毘盧遮那與釋迦牟尼 (Śākyamuni)，是同一佛而隨機所見不同，所以古有「舍那釋迦，釋迦舍那」¹⁹¹的通論。

(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。

¹⁸³ 抑揚：6.謂稱揚。(《漢語大詞典》(六)，p.393)

¹⁸⁴ 境遇：境況和遭遇。(《漢語大詞典》(二)，p.1200)

¹⁸⁵ 《大智度論》卷 99 〈曇無竭品 89〉(大正 25, 747a18-28)：

佛有二種身：一者、法身，二者、色身。法身是真佛，色身為世諦故有。

佛法身相：上種種因緣說諸法實相，是諸法實相亦無來無去，是故說「諸佛無所從來，去亦無所至」。若人得諸佛法身相，是名近阿耨多羅三藐三菩提，未得一切智故名為近，以相似故。般若波羅蜜名諸法實相；若能如是行，是為行般若波羅蜜真佛弟子。真佛弟子者，得諸法實相名為佛；得諸法實相差別故，有須陀洹乃至辟支佛、大菩薩；須陀洹等乃至大菩薩，是名真佛弟子。

¹⁸⁶ (原書 p.110, n.41)《大方廣佛華嚴經》卷 1 (大正 10, 1b)。

¹⁸⁷ 靡：10.無，沒有。(《漢語大詞典》(十一)，p.787)

¹⁸⁸ 周：10.遍；遍及。(《漢語大詞典》(三)，p.293)

¹⁸⁹ (原書 p.110, n.42)《大方廣佛華嚴經》卷 6 (大正 10, 30a)。

¹⁹⁰ (原書 p.110, n.43)《大方廣佛華嚴經》卷 12 (大正 10, 58c)。

¹⁹¹ 吉藏撰，《華嚴遊意》卷 1 (大正 35, 2c10-27)：

建初法師曾以此問興皇一大學士云：「舍那釋迦為一為異耶？」

(二) 照明莊嚴自在王如來與釋尊是二而一、一而二的 (p.106)

《首楞嚴三昧經》的意趣，與《華嚴》相近。東方的照明莊嚴自在王如來說：

「如彼釋迦牟尼佛壽命，我所壽命亦復如是。……我壽七百阿僧祇劫，釋迦牟尼佛壽命亦爾。……彼佛身者，即是我身。……我壽七百阿僧祇劫，乃當畢竟入於涅槃」。¹⁹²

照明莊嚴自在王如來與釋尊，是二而一、一而二的。

三、關於佛常住不滅或是壽量有盡 (pp.106-107)

釋尊的壽命那麼久，還是「畢竟入於涅槃」，與傳統所說，前佛涅槃，後佛繼起說相合。西方的阿彌陀佛，壽命無量無邊，還是「然後般泥洹者，其盧樓亘¹⁹³觀音菩薩便當作佛」。¹⁹⁴

說得突出些的，如《妙法蓮華經》卷5（大正9，42c）說：

「我成佛已來，甚大久遠！壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。¹⁹⁵

「諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數」。¹⁹⁶ (p.107)

《法華經》開權顯實，會三乘歸一乘，說法者是釋尊。接著，顯示釋尊的法身，成佛已經很久很久了！一則說：「常住不滅」；再者說：「壽命今猶未盡，復倍上數」——有數量是有盡的。

成佛以來甚大久遠的，當然不是王宮誕生，伽耶（Gayā）成道，拘尸那（Kuśinagara）入滅的；燃燈佛（Dīpamkara）授記，也只是方便說。

這樣，大通智勝（Mahābhijñā-jñānābhibhū）如來教化十六王子，現在成佛¹⁹⁷，也是

答云：「舍那釋迦釋迦舍那。」

建初即云：「我已解。」

若為解，既云舍那釋迦釋迦舍那。豈是一豈是異，作此一答彼即便解也。然何但非一異四句皆非。何者釋迦是舍那？釋迦豈得是異，乃至非異亦爾。又釋迦舍那豈得是一，釋迦舍那豈得是異。釋迦舍那豈得是亦一亦異非一非異耶。雖非一異四句欲言一異四句亦不失因緣四句。何者釋迦舍那豈一？不一而不失一。釋迦舍那豈是異，不異而不失異，餘兩句亦爾。故非四句而不失四句，因緣無礙也，非一異四句而一異四句，並有其文義。何者文云：「或名釋迦、或名舍那，故不得其異，而臺葉本迹不同故，不得為一，或為緣見是釋迦、或有緣見是舍那，故得是亦一亦異，或有緣見非是釋迦非是舍那，故得是非一非異。所以因緣無礙，無往不得也。」

¹⁹² (原書 p.110, n.44) 《首楞嚴三昧經》卷下 (大正 15, 644c-645a)。

¹⁹³ 盧樓亘：蓋，乃盧之誤。盧樓亘為梵語 avalokiteśvara 之音譯，意譯為光世。即觀世音菩薩。（《佛光大辭典》(六)，p.5910）

¹⁹⁴ (原書 p.110, n.45) 《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上 (大正 12, 309a)。

¹⁹⁵ 《妙法蓮華經》卷 5 〈16 如來壽量品〉(大正 9, 42c19-21)。

¹⁹⁶ 《妙法蓮華經》卷 5 〈16 如來壽量品〉(大正 9, 42c22-23)。

¹⁹⁷ 《妙法蓮華經》卷 3 〈7 化城喻品〉(大正 9, 25b18-c6)：

佛告諸比丘：「是十六菩薩，常樂說是妙法蓮華經，一一菩薩所化六百萬億那由他恒河沙等眾生，世世所生與菩薩俱，從其聞法，悉皆信解，以此因緣，得值四百萬億諸佛世尊，于今不盡。」

方便說了！

佛的究竟實義，顯然的不可思議！但到底是常住不滅呢，還是有盡而後佛繼起呢？不過，《法華經》還是說本行菩薩道而成佛的。

諸比丘！我今語汝：「彼佛弟子十六沙彌，今皆得阿耨多羅三藐三菩提，於十方國土現在說法，有無量百千萬億菩薩、聲聞，以為眷屬。其二沙彌，東方作佛，一名阿閦，在歡喜國，二名須彌頂；東南方二佛，一名師子音，二名師子相；南方二佛，一名虛空住，二名常滅；西南方二佛，一名帝相，二名梵相；西方二佛，一名阿彌陀，二名度一切世間苦惱；西北方二佛，一名多摩羅跋栴檀香神通，二名須彌相；北方二佛，一名雲自在，二名雲自在王；東北方佛，名壞一切世間怖畏，第十六我釋迦牟尼佛於娑婆國土成阿耨多羅三藐三菩提。」

第三節 方便易行的大乘 (pp.110-117)

壹、「佛法」的六念與大乘的念佛 (pp.110-111)

「大乘佛法」，還有重信仰與通俗化的一面，對「大乘佛法」的發展演化來說，是有非常重要的。

(壹)「佛法」的六念法門是適應慧弱信強的眾生 (pp.110-111)

為了適應慧(*Prajñā*)弱信(*śraddhā*)強的根性，「佛法」有六念——六隨念(*sādanusmṛtaya*)法門。遭遇恐怖的，特別是病重而瀕臨死亡邊緣的，可依六念的修行(憶念)，能得到心無怖畏。

六念是：

念佛，念法，念僧，是憶念(信敬)三寶的功德；

念戒是憶念自己的 (p.111) 戒行清淨；

念施是憶念自己所作的清淨布施功德；

念天是念六欲天，有信有戒有施的，不會墮落，一定能生於莊嚴的天界。¹⁹⁸

(貳) 大乘的念佛是適合信願增上的眾生 (p.111)

在「大乘法門」中，廣說十方佛與莊嚴的國土。東方妙喜(*Abhirati*)世界的阿閦佛(*Aksobhya*)，西方極樂(*Sukhāvatī*)世界的阿彌陀佛(*Amitābha*)，在眾多的佛世界中，受到大乘行者的特別尊重。

「佛法」為信行人(*śraddhānusārin*)說六念法門，是為了慧力不足，生怕墮落，沒有現生修證的自信。大乘念佛(*buddhānusmṛti*)法門的開展，也是為了佛德崇高，菩薩行偉大，佛弟子是有心嚮往的；但想到長期在生死中利益眾生，又怕在生死中迷失了自己。所以依信願憶念力，求生淨土，能見佛聞法，也就不憂退墮了。

念佛法門的廣大發展，說明了菩薩行是甚深廣大的；修菩薩行成佛，是並不容易的。往生淨土而不憂退墮，正與六念，特別是念天意識的共通性。

貳、大乘念佛法門的說明 (pp.111-113)

(壹) 大乘念佛法門於《大正藏》中的編列 (p.111)

大乘的念佛法門，眾多而又廣大。除《阿彌陀經》，《阿閦佛國經》，編入「寶積部」以外，眾多的念佛法門，在《大正藏》中，主要是編入「經集部一」。

(貳) 念種種佛的目的 (p.111)

念種種佛的目的，是為了：

一、往生佛國 (p.111)

一、「往生佛國」：念佛而往生佛國，可以見佛聞法而不斷的進修了。

二、不退菩提 (p.111)

二、「不退菩提」：念佛的能不退阿耨多羅三藐三菩提心，也就不會退墮二乘了。

¹⁹⁸ (原書 p.117, n.1)《雜阿含經》卷 20 (549 經)(大正 2, 143b-144a)。又卷 30 (858 經)(大正 2, 218b)。《增支部・6 集》(南傳 20, 46-52) 等。

三、得陀羅尼 (p.111)

三、「得陀羅尼」：陀羅尼 (Dhāraṇī) 的意義是「持」，念佛能生生世世的不忘失佛法。

199

四、懺悔業障 (p.111)

四、「懺悔業障」：

在「佛法」中，**懺**²⁰⁰——懺摩 (kṣama) 的意義是「容忍」，求對方或僧眾容恕自己的過失。**悔**是 desana 的意譯，直譯為「說」：毫不隱瞞的，在大眾前，陳說、發露自己的過失。犯了戒 (p.112) 的，內心有罪惡感，內心不得安寧，是要障礙進修的。所以釋尊制律，要弟子們隨犯隨懺，保持身心的清淨（也就是僧伽的清淨），能向上進修。

「佛法」的懺悔法，是懺悔當前所犯的過失，而大乘的懺悔，如《舍利弗悔過經》，是在十方一切佛前，懺悔現生的，更懺悔無始以來，過去生中的惡業。所以經中每有念佛可消除多少劫惡業的話，如《觀無量壽佛經》說：「除無量億劫極重惡業，命終之後，必生彼國」。²⁰¹

(參) 關於以念佛為主的「易行道」(pp.112-113)**一、總說** (p.112)

大乘念佛法門，以念佛為主的「易行道」，也是廣大的，如《舍利弗悔過經》所說，十方佛前懺悔，勸請，隨喜，迴向；²⁰²這是多數經所說到的，《華嚴經》的「普賢十願」²⁰³，也是依此而湊成「十」數的。

二、別釋 (pp.112-113)**(一) 念佛** (p.112)

一、念佛：這是主要的，如稱佛名號（讚佛），禮拜佛，供養佛；深一層的是觀念佛。

(二) 懺悔 (p.112)

¹⁹⁹ 印順導師著，《華雨集》，第一冊。《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》，pp.106-107：

陀羅尼，即「總持」之義，共有四種：一、法陀羅尼，即文字陀羅尼。聽法之後，便不會忘記，隨聞能記……。第二是義陀羅尼，即能夠了解通達義理，並且予以相互貫通……。第三是咒陀羅尼……。第四是勝義陀羅尼，這是與證悟真理有關的。證悟勝義諦，於一切法得通達，才是最上的陀羅尼。

²⁰⁰ 印順導師著，《佛法是救世之光》，pp.298-299：

懺，印度話叫懺摩，是自己作錯了以後，承認自己錯誤的意思。因為一個人，在過去世以及現生中，誰都做過種種錯事，犯有種種罪惡，留下招引苦難，障礙修道解脫的業力。為了減輕及消除障礙苦難的業力，所以在佛菩薩前，眾僧前，承認自己的錯誤，以消除自己的業障。佛法中有禮懺的法門，這等於耶教的悔改，在宗教的進修上，是非常重要的。懺悔要自己懺，內心真切的懺，才合乎佛教的意思。

²⁰¹ (原書 p.117, n.2)《觀無量壽佛經》(大正 12, 342c)。

²⁰² (原書 p.117, n.3)《佛說舍利弗悔過經》(大正 24, 1090a-1091b)。

²⁰³ 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10, 844b24-28)：

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。

二、懺悔。

(三) 隨喜 (p.112)

三、隨喜 (anumodana)：見聞眾生的功德——善心，善行，不嫉忌²⁰⁴而能生歡喜心；「隨喜」是「佛法」所說的。

(四) 勸請 (p.112)

四、勸請——請轉法輪，請佛住世：

釋尊覺得佛法甚深，眾生不容易領受，有「不欲說法」的意思。由於梵天(Brahman)的勸請，才大轉法輪。晚年，因阿難(Ānanda)不請佛住世，佛才三月後涅槃了。

大乘行者深信十方有佛，所以請初成佛道的說法；請要入涅槃的住世。這是願望佛法常在世間，為苦難眾生作依怙，出發於虔誠的護法心。

(五) 迴向 (p.112)

五、迴向：迴向 (parināma) 是迴轉趣向，將自己所有念佛等功德，轉向於某一目標。

〈普賢行願品〉說：「迴向眾生及佛道」。²⁰⁵一切功德，迴向給眾生，與眾生同成佛道。

自己所作的功德，能轉給別人嗎？

《大智度論》說：「是福德不可得與一切(p.113)眾生，而(福德的)果報可與。……若福德可以與人者，諸佛從初發心所集功德，盡可與人！」²⁰⁶

自己所作的功德，是不能迴向給眾生的。但自己功德所得的福報，菩薩可以用來利益眾生，引導眾生同成佛道。這樣的迴向說，才沒有違反「自作自受」的因果律。

三、結說 (p.113)

以念佛為主的修行，龍樹(Nāgārjuna)的《菩提資糧論》、《寶行王正論》，都以佛前懺悔等行法，為初發心菩薩及日常的修持法。²⁰⁷

中國佛教的早晚課誦，及禮懺的「五悔法」²⁰⁸，都是這易行道的普及流行。²⁰⁹

²⁰⁴ 嫉忌：猶妒忌。(《漢語大詞典》(四)，p.396)

²⁰⁵ (原書 p.117, n.4)《大方廣佛華嚴經》卷 40 (大正 10, 847a)。

²⁰⁶ (原書 p.117, n.5)《大智度論》卷 61 (大正 25, 487c-488a)。

²⁰⁷ (1)(原書 p.117, n.6)《菩提資糧論》卷 4 (大正 32, 530c-531b)。《寶行王正論》(大正 32, 504b-c)。

(2) 詳參【附表六】。

²⁰⁸ 印順導師著，《華雨集》，第四冊，p.130：

天台智者大師立「五悔法」：懺悔，勸請，隨喜，迴向，發願，作為法華觀門的助行。(《摩訶止觀》卷七下)

²⁰⁹ (原書 p.117, n.7)參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 13 章，pp.1133-1141。又第 9 章，pp.570-576。

參、「大乘佛法」的造像與寫經 (pp.113-114)

西元前後，「大乘佛法」開始流行，恰好佛教界出現了新的情況，造像與寫經。

(壹) 關於造像 (p.113)**一、「佛法」本不許造像** (p.113)

一、「佛法」本來是不許造像的，如《十誦律》說：「如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍²¹⁰像」！²¹¹所以當初的佛教界，以佛的遺體——舍利造塔供養外，只雕刻菩提樹、法輪、佛足跡等，以象徵釋尊的成道、說法與遊行。

念佛也只憶念佛的功德（法身），因為佛是不能從色身相好中見的。如偈說：「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我」。²¹²

二、關於佛像的興起 (p.113)**(一) 佛像興起的年代** (p.113)

但西元前後，犍陀羅（Gandhāra）式、摩偷羅（Mathurā）式的佛像——畫像、雕刻像等，漸漸流行起來。

(二) 佛像興起的原因 (p.113)**1、受大眾部「佛身無漏」的影響** (p.113)

這可能由於大眾部（Mahāsāṃghika）的「佛身無漏」，相好莊嚴，影響大乘經（成為「法身有色」說）²¹³；

2、受外來文化影響 (p.113)

也可能由於西北印度，受異族（希臘人，波斯人，塞迦人，月氏人）侵入，受到外來文化的影響，適應一般信眾而造佛像（菩薩像）。

(三) 結說 (p.113)

佛像的興起，終於取代了舍利塔，表示佛的具體形象。

(貳) 關於寫經 (pp.113-114)**一、「寫經」出現前之聖典流傳方式** (p.113)

二、寫經：結集的聖典，一直在口口相傳的傳授中。

二、開始有寫經之年代 (pp.113-114)

²¹⁰ 侍（尸丶）：奉養；贍養。（《漢語大詞典》（一），p.1312）

²¹¹ （原書 p.117, n.8）《十誦律》卷 48（大正 23, 352a）。

²¹² （原書 p.117, n.9）《瑜伽師地論》卷 19（大正 30, 382b）。《金剛般若波羅蜜經》的「若以色見我」偈，大意相同。

²¹³ 印順導師著，《如來藏之研究》，pp.25-27：

大眾部系的如來觀，在大乘經中，通過了甚深法性的體現……《般舟三昧經》的念佛、見佛，佛是具足色相莊嚴的。見佛而了解為「唯心所現」，然後悟入空性。這一思想，充分發達而表顯於《華嚴經》。色相莊嚴與法界不二，佛超越一切，惟有虛空勉強的可以作為譬喻，然到底著重於從色相莊嚴的無盡無礙，去表現如來的究竟圓滿。這是「法身有相」說，從「假相（勝解）觀」來，更近於大眾部「色身無邊際」的佛身。在如來藏說中，法身為如來藏的同義詞，色相莊嚴，是與《華嚴經》的如來相近的。

錫蘭傳說：西元前四二——二九年間，比丘們在中部摩（p.114）多利（Mātale）的阿盧精舍（Aluvihāra），誦出三藏及注釋，書寫在貝葉上，以免聖典的散失遺忘。²¹⁴這是錫蘭的傳說²¹⁵，而在「大乘佛法」初期傳出中，如《般若經》，《法華經》，《阿閦佛國經》等，都說到了書寫經卷，可見「寫經」成為這一時期的學風。

三、「寫經」在修行上的意義（p.114）

佛法本是正法（saddharma）中心的，但在三寶中，正法缺少具體的形象。

自書寫經典流行，經典的書寫（lekhana），經書的莊嚴供養（pūjana），寫經來布施（dāna）他人，成為「十法行」²¹⁶的三項。寫經等功德，給以高度的讚歎。對經書「敬視如佛」²¹⁷；「則為是塔」，²¹⁸以法為中心的大乘行者，幾乎要以經書（莊嚴供養）來代替舍利塔了！

佛弟子——善男子、善女人們，讀、誦、受持、解說、書寫大乘經的，稱為「法師」（dharma-bhāṇaka）——法唄嘅²¹⁹，這是甚深經法的通俗化，「唄嘅者」是以音聲作佛事的。

讀、誦、書寫的功德，更有種種的現生利益，²²⁰那是適應世俗，類似一般低級的神教了！

（參）關於佛像的塑造與念佛三昧的關係（p.114）

佛像的塑造，當然是使信者禮拜，得種種功德，而重要的是，激發念佛三昧的修行。

²¹⁴ （原書 p.117, n.10）《島史》（南傳 60, 134）。《大史》（南傳 60, 378-379）等。

²¹⁵ 印順導師著，《華雨集》，第二冊，pp.109-110：

錫蘭傳說：在毘多伽摩尼王（Vattagāmanī）時，因多年戰亂而造成大饑荒。比丘們到處流離，憂慮憶持口誦的三藏，會因動亂而有所遺忘，所以西元前四二——二九年間，集合在中部摩多利（Mātale）的阿盧精舍（Aluvihāra），誦出三藏及注釋，書寫在貝葉上，以便保存。這雖是局部地區的書寫記錄，但佛教界聲氣相通，印度本土的書寫經典，距離是不會太遠的。錫蘭的書寫三藏，可能是最早期的。

²¹⁶ 印順導師著，《學佛三要》，p.182：

十法行：書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、諷誦、開演、思惟、修習。這些修行項目，有的（前八）屬於聞慧，有的（九）屬於思慧，有的（十）屬於修慧，全在三慧含攝之內。

²¹⁷ 《妙法蓮華經》卷 4〈法師品 10〉（大正 9, 30c11）。

²¹⁸ （原書 p.117, n.11）《妙法蓮華經》卷 4（大正 9, 30c）。《金剛般若波羅蜜經》（大正 8, 750c）。

²¹⁹ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1275：

「法師」是漢譯，原語為 dharma-bhāṇaka。bhāṇaka，律典中譯為「唄」、「唄嘅」，是比丘的一類。上面曾說到：「唄嘅」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「唄嘅」……唄嘅比丘，在大乘法中就是「法師」——法的唄嘅者，「法師」是從「唄嘅比丘」演化而來的。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1276：

「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」——法的唄嘅者。「唄嘅」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。

²²⁰ （原書 p.118, n.12）參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 10 章，pp.642-643。

《般舟三昧經》也說：「作佛形像，用成是（般舟）三昧故」。²²¹修念佛三昧，依《坐禪三昧經》，《思惟略要法》，《觀佛三昧海經》等說，都是先取像相，憶念不忘，然後正修念佛三昧的。

如修般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi）成就的，佛現在其前，能為行者說法，答行者的疑問。修行^{瑜伽}者因此理解到：佛是自心所作，三界也是自心所作的。²²²

自心是佛，唯心（cittamātratā）所現，將在「後期大乘」、「秘密大乘」中發揚起來。

(p.115)

肆、關於大乘佛法的天菩薩勝過人間賢聖的轉變 (pp.115-117)

(壹)「佛法」所說的天 (p.115)

「佛法」所說的天（deva），無論是高級的、低級的鬼天與畜生天，即使是身相莊嚴，壽命長，神力大，享受好，而都是生死流轉中的苦惱眾生，與人類一樣。

然從發心修行，究竟解脫來說，人間勝過了諸天²²³。人有三事——憶念、梵行、勇猛勝過諸天²²⁴，所以「佛世尊皆出人間，非由天而得也」。²²⁵

因此，佛與在家、出家的賢聖（人）弟子，諸天只有恭敬、讚仰、歸依，表示護法的真誠（邪神、惡鬼等在外）！

釋尊容忍印度民間信仰的群神，而佛與人間賢聖弟子，勝過了一切天神；不歸依天神，是「佛法」的根本立場！

(貳)「大乘佛法」的天菩薩 (pp.115-116)

一、天菩薩之概說 (p.115)

(一) 略述大乘經中之天、鬼與畜生等菩薩 (p.115)

「大乘佛法」興起，由於「本生」的傳說，菩薩也有是天、鬼與畜生的，而有（高級與低級的）天菩薩在經中出現。

²²¹ (原書 p.118, n.13) 《般舟三昧經》(大正 13, 899c)。

²²² (原書 p.118, n.14) 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 11 章，pp.842-848。

²²³ 《大智度論》卷 34 〈序品 1〉(大正 25, no. 1509, p. 309, c11-16)：

問曰：

如餘經說「生天、人中」，此何以但說「皆得人身」？

答曰：

於人中得修大功德，亦受福樂；天上多著樂故，不能修道。以是故願令皆得人身。

復次，菩薩不願眾生但受福樂，欲令得解脫，常樂涅槃，以是故不說生天上。

²²⁴ 印順導師著，《成佛之道》，p.46：

人的「憶」念，「梵行」，「勤勇——三事」，不但不是三惡道所及，還「勝」過「諸天」多多。人能憶念過去，保存歷史的經驗，因而人類的思考力，推理力，特別發達，這叫做憶念勝。人能不計功利，克制自己，修習梵行——清淨行，使自己的身心，清淨合理，有利於人群等。為了這，克己犧牲都願意，人類的道德精神，非常偉大，叫做梵行勝。人類為了達成某一目的，能忍苦忍難，精勤勇猛的做去，非達到目的不止，這叫勤勇勝。

²²⁵ (原書 p.118, n.15) 《增壹阿含經》(34)〈等見品〉(大正 2, 694a)。

◎如「娑伽度龍王十住地菩薩，阿那婆達多龍王七住菩薩」，²²⁶有《海龍王經》與《弘道廣顯三昧經》，這是（畜生）龍（Nāga）菩薩。

◎《大樹緊那羅王所問經》²²⁷，是（鬼）緊那羅（kimnara）菩薩。

◎《維摩詰經》說：「十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩」，²²⁸那是魔（māra）天菩薩了²²⁹。

（二）特別關於夜叉（鬼）中之執金剛菩薩（p.115）

重要的是（鬼）夜叉（yakṣa），經中有金剛手（Vajrapāṇi），或名執金剛（Vajradhara），或譯金剛密迹力士，從手執金剛杵（vajra）得名。帝釋（Śakra devānām indra）也是夜叉天，是夜叉群的大王。²³⁰

經律中說到一位經常護持釋尊的金剛力士，在《密迹金剛力士經》中，是發願護持千兄——賢劫千佛的大菩薩。²³¹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-guhyāni），就由這位金剛密迹力士傳說出來。

二、《華嚴經》的天菩薩（pp.115-116）

（一）《華嚴經》中天身相的菩薩與印度天神的交融（pp.115-116）

《華嚴經》以毘盧遮那佛（p.116）（Vairocana）為主，依〈十地品〉說，是與印度的大自在天（Mahāśvara），同住色究竟天（Akaniṣṭha）而成佛的。²³²

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²³³：文殊是舍利弗（Śāriputra）的梵天化，普賢是大目犍

²²⁶ （原書 p.118, n.16）《大智度論》卷 4（大正 25, 92b）。

²²⁷ 印順導師著，《華雨集》，第一冊，pp.4-5：

緊那羅，是印度話，與龍、夜叉等同屬於天龍八部。他是諸天的音樂神之一，與乾闥婆（如山門裡面四大金剛之中，彈琵琶的那一位，就是乾闥婆之一）是同一性質；凡是諸天舉行法會，都是由他們擔任奏樂的工作。為什麼稱他們為「緊那羅」？緊那羅譯成中文則為「疑神」，這是由於他們頭上長了角，似人非人，似天非天，有點令人疑惑不定，故名為疑神。緊那羅中的領導者，即是緊那羅王。其中最著名的一位大菩薩，現緊那羅王身來領導緊那羅的，即是這位大樹緊那羅王。

²²⁸ （原書 p.118, n.17）《維摩詰所說經》卷中（大正 14, 547a）。

²²⁹ (1) 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 8 章，pp.525-528。

(2) 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 14 章，pp.1151-1161。

²³⁰ 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 14 章，pp.1152-1154。

²³¹ （原書 p.118, n.18）《大寶積經》(3)〈密迹金剛力士會〉（大正 11, 52c-53a）。

²³² 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.471-472：

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 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」。

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！

²³³ 合化：交融；融合。（《漢語大詞典》（三），p.145）

連（Mahāmaudgalyāyana）的帝釋化。²³⁴

與色究竟天成佛，綜合起來，表示了佛法與印度天神的溝通。

（二）夜叉天身相的菩薩在《華嚴經》的地位非常高（p.116）

《華嚴經》法會開始，十方菩薩以外，有無數的執金剛神，無數的主城神、主地神，一直到自在天，都來參與法會。參與毘盧遮那佛法會的，當然是大菩薩。

善財（Sudhana）童子參訪的善知識，有不少的主夜神，都是女性的夜叉。圍繞師子頻申（Siṁhvijñmbhitā）比丘尼的，在十地菩薩以上的，有「執金剛神」，與「坐菩提道場菩薩」（也就是「普賢行地」）相當。²³⁵

夜叉天身相的菩薩，在《華嚴經》中，地位非常高，與「秘密大乘佛法」是一脈相通的。大力鬼王與高等畜生天的菩薩化，與鬼神等結合的咒術等世俗信仰，也就不免要融入佛法。

三、結說（p.116）

（一）佛出人間轉變成天上成佛（p.116）

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

（二）「初期大乘」特重文殊菩薩並以深智大行及佛果的功德莊嚴為主（p.116）

「初期大乘」特重文殊菩薩，稱為「諸佛之師」²³⁶。與文殊有關的教典，多為天子說法。²³⁷

不過，「初期大乘」的天菩薩說，為天菩薩說的，還是菩薩道的深智大行，佛果的功德莊嚴，與後來以普賢菩薩（金剛手等）為主，適應低級天的法門，意境還是不相同的。

伍、總結（pp.116-117）

「大乘佛法」在深智大行的主流下，通俗普及，以信為先的方（p.117）便道，也在發展中。

高深與通俗的統一，似乎是入世而又神秘化，終於離「佛法」而顯出「大乘佛法」的特色。

²³⁴ （原書 p.118, n.19）參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 8 章，pp.465-472。

²³⁵ (1) (原書 p.118, n.20)《大方廣佛華嚴經》卷 67 (大正 10, 364a-b)。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1129：

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。

²³⁶ 印順導師著，《學佛三要》，p.163：

大乘經裡的文殊師利，是大智慧的表徵，他不但開示諸法法性之甚深義，而且特重勸發菩提心，起大乘信心，所以稱文殊為諸佛之師。

²³⁷ (原書 p.118, n.21) 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 12 章，pp.935-936。

【附表一】：初期大乘經部類

詳參印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第一章，第二節，pp.24-37：(節錄)

一、龍樹所引的大乘經中有三十七部能明確知道

(一) 有引述經文並標舉經名的有二十六部

1. 《大般若經》，2. 《不可思議解脫經》(《華嚴》〈入法界品〉)，
3. 《十地經》(《華嚴》〈十地品〉)，4. 《密跡金剛經》，5. 《阿彌陀佛經》，6. 《寶頂經》，
7. 《無盡意經》，8. 《首楞嚴三昧經》，9. 《毘摩羅詰經》，10. 《般舟三昧經》，
11. 《法華經》，12. 《持心經》，13. 《諸佛要集經》，14. 《華手經》，15. 《三十三天品經》，
16. 《放鉢經》，17. 《賢劫經》，18. 《德女經》，19. 《毘那婆那王經》，20. 《龍王問經》，
21. 《龍王經》，22. 《淨毘尼經》，23. 《寶月童子所問經》，24. 《三支經除罪業品》，
25. 《如來智印經》，26. 《諸佛本起經》。

(二) 沒有標出經名而內容明確可見的有八部

27. 《法鏡經》，28. 《諸法無行經》，29. 《不必定入定入印經》，
30. 《大樹緊那羅王所問經》，31. 《阿閦佛國經》，32. 《華嚴經》(《華藏世界品》)，
33. 《離垢施女經》，34. 《持人菩薩經》。

(三) 可能沒有譯成漢文的有三部

35. 《決定王大乘經》，36. 《淨德經》，37. 《富樓那彌帝隸耶尼子經》。

二、龍樹論泛舉經名的有九部

1. 《雲經》，2. 《大雲經》，3. 《法雲經》，4. 《六波羅蜜經》，5. 《大悲經》，6. 《方便經》，
7. 《彌勒問經》，8. 《阿修羅王問經》，9. 《斷一切眾生疑經》。

三、可視為初期大乘經的有九十多部

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。

龍樹論所引用大乘經		37 部
龍樹論所未引用大乘經	漢、魏、吳譯	14 部
	西晉譯	35 部
	東晉譯及失譯	9 部
漢譯的初期大乘經		95 部

【附表二】

玄奘《大般若經》(600卷)	三本	同 本 異 譯
初會(十萬頌) (卷 1-400)	上本 上品	梵文本《十萬頌般若》
二會(二萬五千頌) (卷 401-478)	中本	《光讚般若波羅蜜經》(西晉竺法護譯, 10 卷)
三會(一萬八千頌) (卷 479-537)	中品	《放光般若波羅蜜經》(西晉無羅叉譯, 20 卷) 《摩訶般若波羅蜜經》(或稱《大品般若經》)(姚秦鳩摩羅什譯, 30 卷) 梵文本《二萬五千頌般若》
四會(八千頌) (卷 538-555)	下本	《道行般若經》 ²³⁸ (後漢支婁迦讖譯, 10 卷)
五會(四千頌) (卷 556-565)	下品	《大明度經》(吳支謙譯, 6 卷) 《摩訶般若波羅蜜鈔經》(西晉竺法護譯, 5 卷) 《小品般若經》(後秦鳩摩羅什譯, 10 卷) 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》(趙宋施護譯, 25 卷)。 梵文本《八千頌般若》 其他。
六會(最勝天王分)		《勝天王般若波羅蜜經》(陳月婆首那譯)
七會(曼殊室利分)		《文殊師利所說(摩訶)般若波羅蜜經》(梁曼陀羅仙與僧伽婆羅譯)
八會(那伽室利分)		《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》(宋翔公譯, 2 卷)
九會(能斷金剛分)		《金剛般若波羅蜜經》(後秦鳩摩羅什、元魏菩提流支、陳·真諦譯, 1 卷) 《金剛能斷般若波羅蜜經》(隋笈多譯, 1 卷) 《能斷金剛般若波羅蜜多經》(唐義淨譯, 1 卷)
十會(般若理趣分)		《實相般若波羅蜜經》(唐菩提流志譯, 1 卷) 《金剛頂瑜伽理趣般若經》(金剛智譯, 1 卷) 《大樂金剛不空真實三麼耶經》(不空譯, 1 卷) 《佛說偏照般若波羅蜜經》(宋施護譯, 1 卷)
十一會(布施波羅蜜多分)		
十二會(淨戒波羅蜜多分)		
十三會(安忍波羅蜜多分)		
十四會(精進波羅蜜多		

²³⁸ 《道行般若經》之「初品」，印順導師論究為「原始般若」。〔詳參：印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.628-632，舉異譯《小品般若經》之「初品」來做說明。〕

分)		
十五會（靜慮波羅蜜多分）		
十六會（般若波羅蜜多分）		

玄奘譯本的「初會」也有稱為「初分」的，其他類同。

「般若部」收在《大正藏》之第 5、6、7、8 冊。

【附表三】：

一、約勝義諦說 (pp.1034-1036)**(一) 佛土** (p.1034)

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」，²³⁹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。

(二) 佛 (pp.1034-1035)

佛，都是遍一切 (p.1035) 處，佛與佛當然是平等不二。

1、文殊法門與華嚴法門談互相涉入及平等之異同 (p.1035)

「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」。²⁴⁰「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 77 (大正 10, 423b) 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。

2、華嚴法門因重佛德故展現平等不二的特色而與般若及文殊皆有不同 (pp.1035-1036)

「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 13 (大正 10, 68c) 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 (p.1036) 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，²⁴¹也

²³⁹ [原書註.23] 《大方廣佛華嚴經》卷 7 (大正 10, 34a)。

²⁴⁰ [原書註.24] 《如幻三昧經》卷上 (大正 12, 142c)。

²⁴¹ (1) 《佛說如幻三昧經》卷 1 (大正 12, 142c26-143a1)：

文殊師利應時告曰：諸族姓子！此事無奇。所以者何？一切諸佛皆為一佛，一切諸剎皆

與東山住部的《隨順頌》相同。

二、結說：華嚴的佛陀（佛土）觀乃是大眾部以來理想化之極致完成 (p.1036)

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。

(一) 大眾部系理想的佛陀觀 (p.1036)

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恆懷念」，經傳說，推論而存在於信仰中的。

(二) 大乘佛法的佛陀觀 (p.1036)

但大乘佛法，著重於行者或深或淺的體驗。

1、唯心所現的思想 (p.1036)

(1) 重智證：「文殊法門」的觀佛、見佛 (p.1036)

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。

(2) 重信願：「淨土法門」的念佛、見佛 (p.1036)

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。²⁴²

(3) 結 (p.1036)

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。

2、「華嚴法門」綜合而成為最圓滿的佛與佛陀觀 (p.1036)

「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。

為一剎，一切眾生悉為一神，一切諸法悉為一法，是一定故，故名曰一，亦非定一，亦非若干。

(2)《寂調音所問經》卷1（大正24, 1086b4-9）：

諸菩薩曰：文殊師利！以何方便？文殊師利言：一切剎土平等無盡故，諸佛等正覺不可思議，一切法空眾生自性無我。諸善男子！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。

²⁴² 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十二章，p.952。

【附表四】：諸法無所有，如是有；如是無所有，是事不知，名為無明。

一、《大智度論》卷43〈10行相品〉(大正25, 375a10-b6)：

舍利弗白佛言：「若凡夫人所見皆是不實，今是諸法云何有？」

佛言：「諸法無所有，凡夫人於無所有處亦以為有。」

所以者何？是凡夫人離無明、邪見不能有所觀，以是故說：著無所有故，名為無明；譬如空拳以誑小兒，小兒著故，謂以為有。

舍利弗問佛：「何等法無所有，著故名無明？」

佛答：「色乃至十八不共法。」

是中無明、愛故，憶想分別——是明、是無明，墮有邊、無邊，²⁴³失智慧明²⁴⁴；失智慧明故，不見、不知色畢竟空無所有相，自生憶想分別而著，乃至識眾、十二入、十八界、十二因緣；或聞善法，所謂六波羅蜜乃至十八不共法，亦如世間法，憶想分別著聖法亦如是。以是故，名墮凡夫數，如小兒，為人輕笑。

如人以指示月，愚者但看指，不看月；智者輕笑言：「汝何不得示者意！指為知月因緣，而更看指不知月。」

諸佛賢聖為凡夫人說法，而凡夫著音聲語言，不取聖人意，不得實義；不得實義故，還於實中生著。

佛今說凡夫所失，故言「不能過三界，亦不能離二乘」。

不得聖人意故，聞說諸法空而不信。

不信故不行、不住六波羅蜜乃至十八不共法。

以失如是功德故，名為「凡夫小兒」。是小兒著五眾、十二入、十八界、三毒諸煩惱，乃至六波羅蜜、十八不共法、阿耨多羅三藐三菩提皆著，是故名為「著者」。

二、印順導師，《寶積經講記》，p.109：

無明：是一切煩惱的通性，最根本最一般的，如《般若經》說：『諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明』。一切法是本無自性的，是從緣而現為這樣的。這樣的從緣而有，其實是無所有——空的真相；如不能了達，就是無明。眾生在見聞覺知中，直覺的感到一一法本來如此，確實如此。既不能直覺到緣有，更不知性空。這種直覺的實在感，就是眾生的生死根源——無明。

三、印順導師，《中觀論頌講記》，p.18：

經上說：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知名為無明」。

因為無明，不見諸法無自性，而執著他確實如此的有自性，所以成為世俗諦。通達諸法無自性空，就見了法的真相，是勝義諦。

所以說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真

²⁴³ 中，邊：取相即墮二邊。(印順導師，《大智度論筆記》[C005]，p.189)

²⁴⁴ 明=眼【聖】【石】。(大正25, 375d, n.6)

知顛倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實」。
這二者，是佛陀說法的根本方式。只能從這個根本上，進一步的去離妄入真；體悟諸法的真相，不能躐等的擬議圓融。

四、印順導師，《中觀論頌講記》，p.448：

經中說：『諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明』。

無所有，是諸法的畢竟空性；

如是有，是畢竟空性中的緣起幻有。

緣起幻有，是無所有而畢竟性空的，所以又說如是無所有。

但愚夫為無明蒙蔽，不能了知，在此無明（自性見）的心境上，非實似實，成為世俗諦。聖人破除了無知的無明，通達此如是有的緣起是無所有的性空；此性空才是一切法的本性，所以名為勝義。

五、《大般若波羅蜜多經》卷410〈9行相品〉（大正7，52b20-26）：

舍利子！愚夫異生若於如是無所有法不能了達，說名無明。彼由無明及愛勢力，分別執著斷、常二邊，由此不知不見諸法無所有性分別諸法。由分別故，便執著色、受、想、行、識，乃至執著十八佛不共法；由執著故，分別諸法無所有性，由此於法不知不見。

六、梵文整理

1、《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10 相行品〉(大正8，238c24-25)：

佛言：「諸法無所有，如是有，如是無所有。是事不知，名為無明。」

2、《小品般若波羅蜜經》卷1 〈初品〉

佛言：「如無所有，如是有。如是諸法無所有，故名無明。」

3、梵文：

Bhagavān āha : yathā na saṃvidyante tathā saṃvidyante, evam asaṃvidyamānāś tenocyante 'vidyetyi

4、英譯：

The Lord: As they do not exist, so they exist. And therefore, since they do not exist except for ignorance, they are called (the result of)ignorance.

5、說明：

此段經文不好理解，英譯者補了一些字才能完整表達經文的意思。

此中，*evam asaṃvidyamānāś* 中的 *asaṃvidyamānāś* 有二種可能的理解方式，一是「不存在」之意，小品與大品都有這個意味，特別是小品。另一個意思是「不被了知」，大品似兼採此義。

yathā ... tathā 的句型，直翻則如小品所譯，其中之「無所有」即不存在之意(換言之，

其意為自性不存在，即無自性)，以現代的白話方式，yathā na samvidyante tathā samvidyante 可理解為「諸法以無自性的方式存在」。

evam asamvidyamānās tena ucyante “avidyā” iti

此句可以理解為：

如是諸法不存在，因此[那些認為是真實存在的人]被說為「具無明的人」。

梵文	Bhagavān	āha(\vah)	yathā	na	sam-vidyante(\vvid-知、覺、了)
《梵和》	p.943	p.176	p.1076		p.1213
漢譯	世尊	說	如是	不	得、起、感知する(pass. III.Pl.Ā)

梵文	evam	a-sam- vidyamānās ²⁴⁵	tenocyante(tena+ucyante)	`vidyeti(avidyeti)
《梵 和》	p.300	p.1213	p.550(I.)+p.237(4\vuc.pass. III.Pl.Ā)	p.1213
漢譯	如是	不存在 (pass.Pl.N.)	彼	不知

²⁴⁵ 此為\vvid 現在被動分詞 vid+ya+māna，\vid 有二義，(1)了知及(2)獲得等，第(2)種意思的被動式意為「存在」。asamvidyamānās(pl.,Nom)，意為「不存在」。

【附表五】：十波羅密

印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》第 13 章，p.1103：

《華嚴經》所說波羅蜜之定形推論（p.1103）

一、多採用六波羅蜜說（p.1103）

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；²⁴⁶

說六波羅蜜與方便，²⁴⁷

說六波羅蜜與四無量，²⁴⁸

說六波羅蜜、方便與四無量的²⁴⁹，也非常多。

初期大乘經，大部分都是這樣的。

二、新說的十波羅蜜還是流動而不確定（p.1103）

《華嚴經》的新說——十波羅蜜，還是流動而不確定的，如²⁵⁰：

²⁴⁶ (1) 《大方廣佛華嚴經》卷 9 (大正 9, 458a14-17)：

菩薩摩訶薩因初發心故，具六波羅蜜；化諸群生類，棄邪入正道，故能令三界受茲種種樂。

(2) 《大方廣佛華嚴經》卷 13 (大正 9, 480b25-c1)：

出生百萬億清淨檀波羅蜜；出生百萬億尸波羅蜜；出生百萬億羼提波羅蜜，不生恚心，具足諸佛羼提波羅蜜；出生百萬億毘梨耶波羅蜜，究竟具足無量毘梨耶波羅蜜；出生百萬億禪波羅蜜，無量諸禪寂靜照明；出生百萬億般若波羅蜜。

²⁴⁷ (1) 《大方廣佛華嚴經》卷 29 (大正 9, 588a28-b20)：

恭敬供養一切佛，成就施心不可說……，禁戒清淨不可說，…具足諸忍不可說，……具足精進不可說，……一切禪藏不可說，……波羅蜜慧不可說……，解方便法不可說……。

(2) 《大方廣佛華嚴經》卷 60 (大正 9, 782c27-783a1)：

善男子！菩薩摩訶薩，般若波羅蜜為母，方便為父，檀波羅蜜為乳，尸波羅蜜為乳母，羼提波羅蜜為莊嚴具，毘梨耶波羅蜜為養育者，禪波羅蜜為潔淨。

²⁴⁸ (1) 《大方廣佛華嚴經》卷 5 (大正 9, 429a15-18)：

爾時，文殊師利問智首菩薩言：佛子！於佛法中智慧為首，如來何故或為眾生讚歎檀波羅蜜、尸波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜，慈、悲、喜、捨——此一法，皆不能得無上菩提？

(2) 《大方廣佛華嚴經》卷 14 (大正 9, 488c4-9)：

佛子！何等為救護一切眾生離眾生相迴向？此菩薩摩訶薩行檀波羅蜜，淨尸波羅蜜，修羼提波羅蜜，行毘梨耶波羅蜜，入禪波羅蜜，分別般若波羅蜜，修行積集慈哀、愍悲、歡喜、堪忍捨——修如是等無量善根。

²⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 6 (大正 9, 435a26-b2)：

一切所行諸功德，無量方便度眾生：或現供養如來門，或現一切布施門，或現具足持戒門，或現無盡忍辱門，無量苦行精進門，禪定寂靜三昧門，無量大辯智慧門，一切所行方便門，現四無量神通門，大慈大悲四攝門……。

²⁵⁰ (原書 p.1109, n.11)：

(1) 《大方廣佛華嚴經》卷 53 (大正 10, 282b-c)。《大方廣佛華嚴經》卷 37 (大正 9, 635b-c)。

(2) 《大方廣佛華嚴經》卷 72 (大正 10, 391a)。《大方廣佛華嚴經》卷 54，「願」作「無著」(大正 9, 741a-b)。《大方廣佛華嚴經》卷 22，「大乘」下加「勤修一切善巧方便」(大

- 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。

三、小結 (p.1103)

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。

正 10, 764a)。

(3)《大方廣佛華嚴經》卷 77 (大正 10, 424a)。《大方廣佛華嚴經》卷 34 (大正 10, 819a)。
(4)《大方廣佛華嚴經》卷 37 (大正 10, 196b-c)。

【附表六】

一、《菩提資糧論》卷 4 (大正 32, 530c1-531b14)：

問：已說修行及得忍菩薩積聚諸福田，此福聚能得菩提。云何初發心菩薩，積聚諸福田，此福聚能得菩提？

答：

現在十方住，所有諸正覺，我悉在彼前，陳說我不善。

若有現在諸佛世尊，於十方世間無所障礙，以本願力為利眾生故住，今於彼等實證者前，發露諸罪：「若我無始流轉已來，於其前世及現在時，或自作惡業，或教他，或隨喜，以貪、瞋、癡起身、口、意。我皆陳說，不敢覆藏，悉當永斷，終不更作。」

於彼十方界，若佛得菩提，而不演說法，我請轉法輪。

若佛世尊滿足大願，於菩提樹下，證無上正覺已，少欲靜住，不為世間轉於²⁵¹法輪，我當勸請彼佛世尊轉佛法輪，利益多人，安樂多人，憐愍世間，為於大眾利樂天、人。

現在十方界，所有諸正覺，若欲捨命行，頂禮勸請住。

若佛世尊世間無礙，在於十方證菩提、轉法輪、安住正法，所應化度眾生化度已訖，欲捨命行，我當頂禮彼佛世尊請住久時，利益多人，安樂多人，憐愍世間，為於大眾利樂天、人。

若諸眾生等，從於身口意，所生施戒福，及以思惟修，

聖人及凡夫，過現未來世，所有積聚福，我皆生隨喜。

若諸眾生施、戒、修等所作福事，從身、口、意之所出生，已聚、現聚及以當聚，聲聞、獨覺、諸佛菩薩、諸聖人等，及以凡夫所有諸福，我皆隨喜！如是隨喜，是先首者，勝住者，殊異者，最上者，勝攝者，美妙者，無上者，無等者，無等等者，如是隨喜乃名隨喜。

若我所有福，悉以為一搏，迴與諸眾生，為令得正覺。

若我無始流轉已來，於佛、法、僧及別人邊，所有福聚，乃至施與畜生一搏之食，若歸依善根，若悔過善根，若勸請善根，若隨喜善根，彼皆稱量共為一搏，我為諸眾生故，迴向菩提皆悉捨與！以此善根，令諸眾生證無上正覺，得一切智智。

我如是悔過，勸請隨喜福，及迴向菩提，當知如諸佛。

若我為諸眾生迴向菩提善根，若悔過善根，若勸轉法輪善根，若請長壽善根，若隨喜善根，彼皆稱量為一搏已，如過去、未來、現在諸佛世尊，為菩薩時，已作迴向、當作迴向，我亦如是以諸善根迴向菩提。以此迴向善根，令我及諸眾生當證無上正覺。我今更略說：

說悔我罪惡，請佛隨喜福，及迴向菩提，如最勝所說。

自有罪惡盡皆說悔，及請佛轉法輪、住壽長時、隨喜諸福、迴向福等，如前迴向為

²⁵¹ 於=佛【宋】【元】【明】。(大正 32, 530d, n.6)

菩提故，如最勝人所說，如是迴向。

問：又彼迴向，應云何作？

答：

右膝輪著地，一臍²⁵²整上衣，晝夜各三時，合掌如是作。

當自清淨，著淨潔服，澡洗手足，裙衣圓整。於一臍上整理上著衣已，用右膝輪安置於地，合掌一心，離分別意。若如來塔所、若像所、若於虛空攀緣諸佛如在前住，作是意已，如前所說，若晝、若夜各²⁵³三時作。

一時所作福，若有形色者，恒沙數大千，亦不能容受

於彼所說六時迴向中，若分別一時所作於中福德，諸佛世尊如實見者所說，彼若有色如穀等聚者，其福積集無有限量。雖如恒伽沙等大三千界盡其邊際，亦不能容受，以彼迴向福與虛空界等迴向故，乃至一時迴向，猶有如是福聚，況多迴向！雖是初發心菩薩由迴向力故亦成大福，還以如是相福聚故，漸次能得菩提。

二、《寶行王正論》卷1〈出家正行品5〉(大正32, 504b10-19)：

諸佛無量德，於餘人難信，若不見此因，難量如此果。

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。

²⁵² 脣=臍【宋】【元】【明】【宮】*。(大正32, 531d, n.4)

²⁵³ 各=若【明】。(大正32, 531d, n.5)