

福嚴推廣教育班第 44 期

《藥師琉璃光如來本願功德經講記》⁵²

〈正釋〉

(pp.25~191)

釋圓悟 (2022.10.05)

甲一 緣起分

乙一 敘事證信

丙一 總明：六種成就

丁一 舉經

如是我聞：一時薄伽梵遊化諸國，至廣嚴城，住樂音樹下。

丁二 經典具三分、六種成就

本經全文，分三大科：即緣起、正宗、流通三分。⁵³

敘述佛說此經的因緣，是緣起分。由此而引起開示全經的中心主題，為正宗分。

佛說法，不但是為了當前的聽眾，且遠為未來的眾生，所以還要囑咐流通，化化不絕，是流通分。緣起分中，又分敘事證信與禮請起說，通常稱為通序與別序。⁵⁴

⁵² 民國四十三年秋講於臺北善導寺
印順法師，《藥師經講記》，新竹，正聞出版社，2014年3月修訂版1刷。

⁵³ 參見：

- (1)〔隋〕吉藏撰，《仁王般若經疏》卷1(大正25, 316a15-19)：
後諸師說亦無定或五或六。今依《金剛仙論》作六句分別：一、「如是我聞」表信相。二、「我聞」明阿難承旨證述而不作。三、「一時」明聞經時節。四、明佛化主。五、明住處、明說聽有方。六、辨同聞證不虛謬。
- (2)〔唐〕宗密述，《佛說盂蘭盆經疏》卷2(大正39, 507a23-27)：
一切經初皆云：「如是我聞：一時，佛在某處與某處若干人俱。」諸經多具六種成就，文或闕略，義必具之，謂：一、信，二、聞，三、時，四、主，五、處，六、眾。六緣不具，教則不興，必須具六，故云成就。
- (3)印順法師，《勝鬘經講記》，p.20：
一切經典，可分三分，即序、正、流通。序分，是敘說法會發起的因緣。由此因緣而開始說法，即為正宗。說法，不但為當時的聽眾，還遠為未來的眾生，所以末後有流通分。
- (4)六種成就：(五事中則將信成就、聞成就合為一)
一、信成就：是指「如是我聞」給人眾對這部經生起信仰的心。
二、聞成就：是指這部經是阿難所聽來的。
三、時成就：一般佛經一開始都有「一時」，這是表示講經的時間。
四、主成就：經的主講人，是佛陀。
五、處成就：講經的地方。
六、眾成就：參加法會的聽眾。(《佛光大辭典》網路版：六成就)

⁵⁴ 參見：

敘事證信，是敘述佛在何時何地為何等人開示此一法門，以及當時在場聽眾共有若干，以表示結集經典的人，確曾從佛聽來，不是妄自杜撰，這才能取得後人的信仰。

《大智度論》說：「說方、時、人，令人心生信故。」⁵⁵如現代的會議記錄，必記下時間、地點、出席人數及其議案，以示有史實可稽。

佛教聖典，不像外道 (p.26) 經書，說不出出處，而假藉以天降，或是從山洞裡得來，甚至說是由乩壇裡扶乩得來！

丁三 釋經義

戊一 釋：如是我聞——信、聞成就

己一 釋：如是我聞

「如是我聞」，明所聞的法門。是說：如此之法——這部經典，是我（結集者）親自聽來的。這是佛入滅後，弟子結集經典時所按的。

佛當時說法，不像現代有筆記或錄音，大家都是從佛那裡聽來的；在結集時，阿難或其他同人，不管結集到那一部經，開頭總是說「如是我聞」，用以表示從佛得來。

這本是淺而易懂的，然古德每每因淺解深，所以有很多解釋。現在簡單地說：

如，約義理方面說，佛所說的，是不異法，其義理絕無兩樣，所以稱如；而顯義文字，能恰當地吻合義理，故說是；文義都正確而無差錯，名為如是。⁵⁶

(1) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.20：

……序分又分通序、別序。通序，是一切經所共同的；別序，是每一經的各別發起因緣。這通別二序，又稱為證信與發起。證信序，是結集經的敘述語，以表示不是杜撰的，而是親從佛聽來的，從佛弟子展轉傳下來的。其中，敘明時間、地點、有什麼人在場同聽。記載翔實，確實可信。……

(2) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.597。

⁵⁵ 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 3(大正 25，75c13-15)：

問曰：何以不直說般若波羅蜜法，而說「佛住王舍城」？

答曰：說方、時、人，令人心生信故。

(2) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.553：

……《增壹阿含》也是以增一法來集成的。在序說方面：「如是我聞，一時，佛在某處住」等，正如古人所說：「說方時人，令人心生信故」，表現為從佛所聽聞而來的直接性。參入「說人、談所、說事」；而長行、偈頌、重頌，多姿多彩。……

⁵⁶ 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1(大正 25，62c17-63a12)：

問曰：諸佛經何以故初稱「如是」語？

答曰：佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。

若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。不信者言「是事不如是」，是不信相。信者言「是事如是」。譬如牛皮未柔，不可屈折；無信人亦如是。譬如牛皮已柔，隨用可作；有信人亦如是。

復次，經中說：「信如手。」如人有手，入寶山中，自在取寶；有信亦如是，入佛法無漏根、力、覺、道、禪定寶山中，自在所取。無信如無手，無手人入寶山中，

聞本是耳聞，但僅依耳根，實不能成聞，必須有意識以及其他因緣同時俱起，才能發生聽聞了解的功用。

依世俗諦說，六根六識的總和，假名為我；假我是總，根識是別。所以現在廢別立總，不說耳聞而說我聞。⁵⁷

己二 辨析：「我聞」之深義

庚一 舉例明：不知「無我教說」之失

或許有人發生疑問，以為佛法既說無我，此中為什麼又說我聞？世人不明 (p.27) 佛法，發生這類的疑難，著實不少。

從前有位聰明小沙彌，讀誦《心經》，讀到「無眼耳鼻舌身意」⁵⁸時，不覺懷疑起

則不能有所取；無信亦如是，入佛法寶山，都無所得。……

- (2) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 6(大正 31, 29b22-c5)：
云何為信？於實德能深忍、樂欲，心淨為性，對治不信樂善為業。……此性澄清，能淨心等。以心勝故，立心淨名，如水清珠能清濁水。
- (3) 安慧造·地婆訶羅譯《大乘廣五蘊論》卷 1(大正 31, 852a10-11)。
- (4) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈佛學的兩大特色〉，pp.161-163：
信心的修學方式，可以分成幾個階段，在其過程中雖有淺深的不同，但最後是信智統一。第一是信順，內心不存有絲毫的成見，而以理解為基礎。因為胸中一有主見，則不能信順他人或接收真理。……
第二是信可，或稱為解信，經過信順後，接著就對於所信的對象上生起深刻的了解，或印可它確實如此。……
第三是信求，這一階段是經過智慧思考後採取行動，希求獲得。……
第四是證信，由於不斷的修習，體悟到真理究極與最初所信的毫無二致。如開礦者，繼續的開掘，終於發現到大量石油（這與現證慧相應）。
佛法說信不排智，智以信成，達到信智合一，這與其他宗教的信仰大大不同。……
- (5) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.94-95：
怎麼樣才叫做信呢？「深正符順，心淨為性」……經上講，這種信心真正生起的時候，煩惱都退開了，心理上當下就清淨、安定。但這還不是成聖人，這是真正初步的信心發了。佛法中講信三寶、信四諦、信業、信果，是這樣的一個信。

⁵⁷ 參見：

- (1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 18(大正 25, 196a14-16)：
初發心菩薩，若從佛聞、若從弟子聞、若於經中聞，一切法畢竟空，無有決定性可取可著，第一實法，滅諸戲論。
- (2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 2(大正 25, 66b4-6)：
何者是佛法？佛法有五種人說：一者、佛自口說，二者、佛弟子說，三者、仙人說，四者、諸天說，五者、化人說。
- (3) 印順法師，《成佛之道》，p.35。
- (4) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.21：
「如是我聞」指法，指這部經典，為我親從佛所聽來的。如是，有信順的意思，如說：如是的！就表示信得過；假使信不過去，就說不是這樣了。佛法無論深淺，一律要以信心為先。同時，佛說是這樣的，佛弟子傳下來，大家都說是如此的，彼此沒有異議。所以，如是又含有無諍的意思。佛法本無實我，但隨順世俗有假名我，假名說我。依緣起法相說，依耳根發耳識而成聽聞。但不離根識而安立假我，假我是總，根識是別，廢別取總，所以說我聞。

⁵⁸ 參見：

來，就到師父那裡，摸摸自己的眼睛、耳朵、鼻子，問師父是什麼？

師父說：眼睛、耳朵、鼻子都不知道嗎？

他說：既然我的眼睛、耳朵好端端的，為什麼經裡說無眼耳鼻舌呢？結果師父也無從回答。

又古代有位德山法師，善講《金剛經》。他揹著《金剛經註疏》去參訪，路旁見一老婆婆在賣點心，便歇下來，打算買些點心充饑。

老婆婆問他包裡是什麼？他說是《金剛經疏》。

老婆婆又問：《金剛經》說「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」⁵⁹，那你到底想點的那個心？德山無以為答，便把經疏燒掉。⁶⁰

庚二 明：佛說無我之深義

佛經說無眼耳鼻舌身意，說三心不可得，而事實上，這種種（根）身心之法，卻又顯然而存在的；同樣地，佛法儘管說無我，而在世俗諦中，因緣和合的假我，卻又是不可否定的。

這在一般人似乎是矛盾而不可理解。須知五蘊假合的我，與空無我性的我，其含義是迥然不同的。

我們的意識中，總覺得有個 (p.28) 我，運動於時空中，而且是常住不變、獨立而自主存在的。這樣的我，是神我，自性我，佛法否定了它，所以說無我。⁶¹

(1) [唐]玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》卷 1(大正 08，848c11-12)。

(2) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，pp.189-191。

⁵⁹ 參見：

(1) [後秦]鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 08，751b27-28)。

(2) 印順法師，《般若經講記》，〈金剛般若波羅蜜經講記〉，pp.116-117。

⁶⁰ 參見：

(1) [宋]宗紹編，《無門關》卷 1(大正 48，296c2-13)。

(2) [元]覺岸編，《釋氏稽古略》卷 3(大正 49，840c10-23)。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，p.176。

⁶¹ 參見：

(1) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，pp.160-161：

菩薩悟證了空的真理，即於此空性中融攝貫串了諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印。因為，我們要了解空，須從這三方面去理解：(一)、世間沒有「不變性」的東西，這就是諸行無常，諸法既沒有不變性，所以都是無常變化的。從否定不變性說，即是空。(二)、世間沒有「獨存性」的東西，一切事物都是因緣假合，小至微塵，大至宇宙，都是沒有獨存性的，所以無我。從否定獨存性說，也即是空。(三)、世間沒有「實有性」的東西，常人總以為世間事物有他的實在性，這是一種錯覺，剋實的推求起來，實在性是不可得的；實在性不可得，也即是空。三法印從否定的方面說——泯相證性，即是顯示空義的。不變性不可得，獨存性不可得，實在性不可得，不可得即是空。空，不離開因果事物而有空，即事物的無常變化，無我不實，自性寂滅。以空——一實相印貫通諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，每為一般人所不了解，所以特別指出來。

(2) 印順法師，《中觀今論》，〈中道之內容及其意義〉，pp.7-8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得的不變性

因為從頭至足，從物質到精神，任憑怎樣去尋求，都沒有絲毫的自性可得，故「無眼耳鼻舌身意」⁶²，「無我無眾生」⁶³。

然而五蘊和合，心身所起的統一作用，卻是有的，雖有而如幻如化；這幻化不實的和合相，即假名為我。**假名我**，不但凡夫有，即聲聞聖者也無例外。

有人問佛：阿羅漢可否說我？佛說：可以。假我雖有，但不同凡夫錯覺中的實我，和外道妄執的常我、神我。

明乎此，佛法的說我與無我，說眼耳鼻舌與無眼耳鼻舌，並不矛盾，於真俗二諦，才能融通無礙。⁶⁴

與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在……唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。……

從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。……**唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。**真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

⁶² 參見：

(1) [唐]玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》卷1(大正08, 848c11-12)。

(2) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，pp.189-191。

⁶³ 參見：

(1) [後秦]鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷25〈80 實際品〉(大正08, 402c27-403a5)：須菩提！菩薩摩訶薩亦如是，為眾生說性空法，是眾生實不可得。以眾生墮顛倒故，拔眾生令住不顛倒。顛倒即是無顛倒，顛倒、不顛倒雖一相，而多顛倒、少不顛倒。**無顛倒處中則無我無眾生，乃至無知者、見者。無顛倒處中亦無色，無受想行識，無十二入乃至無阿耨多羅三藐三菩提，是名諸法性空。**

(2) [後秦]鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正08, 751b5-9)：

須菩提！菩薩亦如是。若作是言：「我當滅度無量眾生。」則不名菩薩。何以故？須菩提！實無有法名為菩薩。是故佛說：「一切法**無我、無人、無眾生、無壽者。**」

(3) 龍樹造，[後秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》卷90(大正25, 697c26-698a10)：

問曰：若眾生及法從本已來無，為誰作方便？為度脫誰？

答曰：**性空名空性亦無**，汝何以取是空性相作難？若有性空相，應當作難！

復次，得諸法實相者，知是性空，是人則知諸法性空——**無法、無眾生**。凡夫未得實相故，種種憶想分別；如狂人妄有所見，以為實有。為度凡夫狂人故言：「為眾生說狂法中有是諸法分別，實法中則無。」菩薩欲滿本願故、又不著性空故，有度眾生。此中則不應難。

復次，此經中佛自說因緣：「性空中眾生不可得，知者、見者亦不可得，乃至八十隨形好亦如是。」而菩薩立是法為眾生說，是世諦故，非是實。……

(4) 印順法師，《般若經講記》，〈金剛般若波羅蜜經講記〉，p.111。

⁶⁴ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀法品〉，pp.327-328：

佛有時說我，有時又說無我，佛說我與無我，都是適應眾生的根機而說的。有的聽了無我，以為是斷滅，生起極大的恐懼；佛就為他說有我，自作自受。緣起法中，確乎有假名我，佛說有我是真實的。有的聽說有我，就生起堅固的執著，以為有真常實在的自我；佛要對治他們，所以說無我。如他們所妄執的我不可得，這也是確實不可得的。

戊二 釋：一時——時成就

「一時」，指說法的時間。這是從法會開始，到法會圓滿的那一個時候。所以不說某年某月某日，因為佛法要流傳到各國去，各地的時間不同，如中國夜間九時，美國便是清晨了；又如陰曆陽曆，也相差很遠，實在無法確指，所以只泛稱一時。

戊三 釋：薄伽梵——主成就

「薄伽梵」，是佛陀的尊稱，義譯為世尊，指說法主——釋迦牟尼佛。因 (p.29) 含有吉祥、端嚴、熾盛等多義，所以多含不翻，仍保存它的原音。⁶⁵

今就其本義，略述兩點：

一、薄伽梵是巧分別：佛能善巧分別諸法相，即對宇宙人生的真相，無不徹底通達，了了明達，雖說一切法相，而不違第一義諦，故稱為巧分別。

二、能破：眾生無始以來，受了根本無明以及種種煩惱的蒙蔽與纏縛，從來沒有獲得真正的解脫和自由；小乘聲聞，大乘菩薩，雖都在解脫道上，但尚未到達究竟目的。

唯有大覺佛陀，徹底斷盡一切無明煩惱，證得一切智智，真正獲得了大自在，大解

說無我是對執我的有情說，使知道我我所沒有自性，離我我所執，是對治悉檀；說有我是為恐懼斷滅的有情說，使知道有因有果，不墮於無見，是為人悉檀。

有時，對已覺悟了的阿羅漢、八地菩薩，不妨說有我；他們是知道假名我的。「佛」雖有時「說我」，有時「說於無我」，但「諸法實相中」，是「無我無非我」的。即我自性不可得，而也沒有無性（空）相的，無妄我而不著無我。

⁶⁵ 參見：

(1) [北涼]曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 18〈8 梵行品〉(大正 12, 469c18-22)：

婆伽婆者，^[1]婆伽名破，婆名煩惱，能破煩惱故，名婆伽婆。^[2]又能成就諸善法故，^[3]又能善解諸法義故；^[4]有大功德無能勝故，^[5]有大名聞遍十方故，^[6]又能種種大慧施故，^[7]又於無量阿僧祇劫吐女根故。

(2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 2(大正 25, 70b14-c3)：

釋曰：云何名婆伽婆？

婆伽婆者，^[1]婆伽言：德，婆言：有，是名有德。

復次，^[2]婆伽名：分別，婆名：巧，巧分別諸法總相別相，故名「婆伽婆」。

復次，^[3]婆伽名：名聲，婆名：有，是名有名聲，無有得名聲如佛者。……

復次，^[4]婆伽名：破，婆名：能，是人能破婬怒癡故，稱為「婆伽婆」。

(3) [隋]慧遠撰，《大乘義章》卷 20(大正 44, 864c16-25)：

言世尊者，佛備眾德為世欽重，故號世尊。經中或復隱其世尊，彰婆伽婆——婆伽，胡語，義翻有七，如《涅槃》說……

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.16：

薄伽梵，是印度話，譯義有下面的幾點：

一、能破：能把煩惱與習氣徹底的破除，無所餘剩。

二、巧分別：以無所得智，善巧分別一切法的性相。

三、有德：佛陀有智德，斷德，恩德；有一切不共的功德。

四、有名聲：天上天下無如佛，佛的德號，普聞一切世界。因此，唯佛獨稱薄伽梵（見《大智度論》）

脫，所以尊稱佛為薄伽梵。

戊四 釋：遊化……樹下——處成就

「遊化諸國，至廣嚴城，住樂音樹下」。這是說法的地方。

佛陀，永遠是顧念著眾生的苦厄和災難，所以經常的往來恆河一帶，遊行教化，使無量無數的苦惱眾生，都能沾法雨的潤澤。不但佛陀如此，即當時的佛弟子們，也都經常到諸方去遊化的。

後代的出家佛子，每歡喜坐化一方，這容易發生問題。因為一地方住久了，漸漸就把寺院，產業，甚至佛教信眾，看作己有。

同時，資生物件也越來越多，貪染心也便越加滋長，不知覺地陷入利欲深淵，而不能自 (p.30) 拔。故為利濟眾生想，節制自我的私欲想，佛陀特別注重遊化諸方。

廣嚴城，是梵語**毘舍離**的義譯。因為土地廣，文化高，物產富，人民的生活都安樂舒適，故名**廣嚴**。據今學者考證，此城在恆河以北**巴特那**地方。⁶⁶

廣嚴城是總名，佛住的地方，是城外郊區的**樂音樹下**。佛說法沒有一定的處所，有時在莊嚴寬敞的大廈，有時則在幽靜的樹林間。⁶⁷

⁶⁶ 參見：

- (1) [唐]澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 47〈32 諸菩薩住處品〉(大正 35, 860b5-7)：
毘舍離者即毘耶離，此云：**廣嚴城**，亦曰：廣博，即是中印度淨名所居之城。
- (2) [唐]玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》卷 7(大正 51, 908a28-909c29)：
吠舍釐國，周五千餘里。土地沃壤，花菓茂盛，菴沒羅菓、茂遮菓既多且貴。氣序和暢，風俗淳質，好福重學，邪正雜信。伽藍數百，多已圯壞，存者三五，僧徒稀少。天祠數十，異道雜居，露形之徒，[14]寔繁其黨。吠舍釐城已甚傾頽，其故基趾周六七十里，宮城周四五里，少有居人……
[14]寔=實【明】。
- (3) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈佛教之興起與東方印度〉，p.55：
……考毘舍離城（異譯毘耶離），巴利語常作 Vesālī；但也有作 Vasalaka 的，如律文七百結集中「毘舍離諸跋耆比丘」的毘舍離。所以巴利語的 Vasalaka，即是毘舍離。婆羅門稱釋尊為 Vasalaka，意思是毘舍離人。依後代的解說，毘舍離的意義是「廣嚴」，並無卑賤的意味。這與婆羅門口中的毘舍離，帶有卑劣不淨的意義不合。毘舍離，即今 Besarh 村，在北貝哈爾的 Muzaffarpur 區。
- (4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.91：
……第七，**廣嚴城**，即**毘舍離** (Vaiśālī)，佛在遮波羅塔 (Cāpāla Caitya) 邊捨壽，宣告三月後入涅槃。……

⁶⁷ 參見：

- (1) [劉宋]求那跋陀羅譯，《雜阿含·206 經》卷 8(大正 02, 52b20-27)：
一時，佛住毘舍離城者婆拘摩羅藥師菴羅園。爾時，世尊告諸比丘：「當勤方便禪思，內寂其心。所以者何？比丘！方便禪思，內寂其心，如是如實知顯現。於何如實知顯現？於眼如實知顯現，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦如實知顯現。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。此諸法無常、有為，亦如是如實知顯現。」
- (2) [劉宋]求那跋陀羅譯，《雜阿含·239 經》卷 9(大正 02, 57c24-28)：
一時，佛住毘舍離獼猴池側**重閣講堂**。爾時，世尊告諸比丘：「我今當說結所繫法及結法。云何結所繫法？眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名結所繫法。云何結法？謂

此地所說的樂音樹，不止一棵兩棵，應該是樂音林。因為樹多，大家坐在林下聽法。微風吹動枝葉，便作種種自然音聲，猶如奏樂，所以叫做樂音樹。⁶⁸

丙二 明：眾成就

丁一 舉經

與大苾芻眾八千人俱；菩薩摩訶薩三萬六千，及國王、大臣、婆羅門、居士，天、龍、藥叉，人、非人等，無量大眾，恭敬圍繞，而為說法。

丁二 總明三類聽眾

這是列舉聽法的大眾。本經為大乘教典，普為一切眾生逗機啟教，所以所列舉的，有聲聞眾、菩薩眾、人天眾等。

佛為眾生開示法門，圓滿究竟而又廣大普及的。如大根器的眾生，聽了得大益；小根器的聽了得小益。

所以佛法的分別大小等類，實以行者的發心和願行為主；若行願廣大悲切，處處以利濟眾（p.31）生為前提，即是大乘；

若行願偏狹，時時以自了生死為大事，則為小乘；

如於本經，若但求免難消災，人天福報，不厭生死，而以世間欲樂為目的，便是人天乘。

丁三 釋經義

戊一 釋：與大苾芻八千人俱——聲聞眾

釋尊宣說本經時，第一類聽眾，是「苾芻眾」，即行聲聞法、證阿羅漢果的小乘人。

這應有四眾——比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼，或加式叉摩那為五眾，不過出家眾以比丘為主體，故特舉為聲聞乘的代表。

苾芻，即比丘的異譯，其主要意義為乞士。出家比丘過的是乞士生活，無論衣、食、住等，依信徒的布施來維持；同時又從佛乞法。這樣，一方面向施主乞食以維持色

欲貪，是名結法。」

(3)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·1179經》卷44(大正02，318b12-17)：

一時，佛住毘舍離國大林精舍。時，有毘梨耶婆羅豆婆遮婆羅門，晨朝買牛，未償其價，即日失牛，六日不見。時，婆羅門為覓牛故，至大林精舍，遙見世尊坐一樹下，儀容挺特，諸根清淨，其心寂默，成就止觀，其身金色，光明焰照。……

⁶⁸ 參見：

(1)〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·世記經》卷18(大正01，117a14-16)：

佛告比丘：「雪山右面有城，名毗舍離，其城北有七黑山，七黑山北有香山，其山常有歌唱伎樂音樂之聲。……」

(2)〔隋〕闍那崛多等譯，《起世經》卷1〈1闍浮洲品〉(大正01，313a26-b1)：

……諸比丘！雪山南面，不遠有城，名毘舍離。毘舍離北，有七黑山，七黑山北，有香山。於香山中，有無量無邊緊那羅住，常有歌舞音樂之聲。其山多有種種諸樹，其樹各出種種香熏，大威德神之所居止。……

(3)〔隋〕達摩笈多譯，《起世因本經》卷1〈1闍浮洲品〉(大正01，368b2-6)。

身，另一方面從佛乞法以養慧命，故名比丘——乞士。⁶⁹

「與」會的比丘眾，有「八千人」，其實不止此數，這不過約「大」比丘說。

大，不是年齡老大，而是指那能精勤修學，業已斷盡一切煩惱，證得無學阿羅漢果的聖者。

眾是眾多，比丘過著團體生活，團體非一人二人，所以每稱比丘為眾——僧。⁷⁰

⁶⁹ 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷3(大正25, 79b29-80a10)：

云何名「比丘」？

[1]比丘名乞士，清淨活命故，名為乞士。如經中說……

[2]復次，「比」名破，「丘」名煩惱；能破煩惱，故名比丘。

[3]復次，出家人名比丘。……

[4]復次，受戒時自言：我某甲比丘，盡形壽持戒，故名比丘。

[5]復次，「比」名怖，「丘」名能，能怖魔王及魔人民。當出家剃頭著染衣受戒，是時魔怖。何以故怖？魔王言：「是人必得入涅槃。」如佛說：「有人能剃頭著染衣，一心受戒，是人漸漸斷結，離苦入涅槃。」

(2) 〔隋〕吉藏撰，《金剛般若疏》卷2(大正33, 96c9-10)：

比丘名乞士，從俗人乞食以資身，從諸佛乞法以練神也。

(3) 〔清〕弘贊編，《木人剩稿》卷1(嘉興35, 485c11)：

此云：乞士，外乞食以資身；內乞法以資心。

(4) 印順法師，《般若經講記》，p.23：

佛的出家弟子，本有比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那等五眾。但因佛現比丘身，所以住持佛法，以比丘為主。……比丘，譯為乞士，就是「外乞食以養色身，內乞法以資慧命」。……

(5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.788：

古譯所說的沙門，決沒有專指出家菩薩的意思。沙門(sramaṇa)，本是一般出家者的通稱；比丘(bhikṣu)也是一般的乞化者，佛教採用了印度當時的名稱。佛教的出家者，最初只是比丘；比丘與沙門，可以互相通用，沒有什麼區別。後來出家的佛弟子，分化為五眾，這才沙門是出家眾的通稱，比丘僅是五眾中的一類。

⁷⁰ 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷3(大正25, 80a10-27)：

云何名僧伽？「僧伽」秦言眾；多比丘一處和合，是名僧伽。譬如大樹叢聚，是名為林……是僧四種：有羞僧、無羞僧、啞羊僧、實僧。

云何名有羞僧？持戒不破，身、口清淨，能別好醜，未得道，是名有羞僧。

云何名無羞僧？破戒，身、口不淨，無惡不作，是名無羞僧。

云何名啞羊僧？雖不破戒，鈍根無慧，不別好醜，不知輕重，不知有罪無罪；若有僧事，二人共諍，不能斷決，默然無言。譬如白羊，乃至人殺，不能作聲，是名啞羊僧。

云何名實僧？若學人、若無學人，住四果中、行四向道，是名實僧。

是中二種僧，可共[13]百一羯磨、說戒、受歲，種種得作。

是中實聲聞僧六千五百。菩薩僧二種：有羞僧、實僧。以是實僧故，餘皆得名僧。以是故名比丘僧。」

[13]百=白【石】。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.440：

僧是僧伽的簡稱，意義是和合眾，指信佛修行的大眾。實是難得貴重的意思，以讚歎佛教僧眾的功德。真實的僧實，是要證悟諦理的，見苦、斷集、證滅、修道，如七聖，才可說是真實的僧實；這是不分在家、出家的。凡是「理和同證」的，都名為僧。一般的

現在，這許多大比丘們，「俱」集在一個地方——樂音樹下，共聽佛的說法。

這並非一群烏合之眾 (p.32)；他們有著同一的知見，同一的戒守，同一的意志，大家一心一德，共住一處，為法修行，過著和樂清淨的僧團生活。

戊二 釋：菩薩摩訶薩三萬六千——菩薩眾

第二類聽眾，是「三萬六千」的「菩薩摩訶薩」；此為修學大乘法門的菩薩眾。

己一 略釋：大、小乘之別

大乘與小乘的界說，極簡單明確，如專為獨善的，自了生死的，便是小乘；若不僅獨善其身，而兼度一切眾生的，即為大乘。

己二 釋：菩薩之涵義

菩薩為梵語菩提薩埵的簡譯，此譯覺（菩提）有情（薩埵）。⁷¹凡有生命活動的，有情識作用的，在生死輪迴中的，不論是天、人、鬼、畜、地獄，通是有情。

菩薩有高度的智慧，是有覺悟分的有情，也即是有情中的覺悟者。又，在修學過程中，菩薩一面上求佛道，一面下化眾生。

佛的大菩提，眾生——甚至小乘行者，不知希求，唯有菩薩知道希求；同時，眾生的無邊苦痛，也唯有菩薩肯發心伸垂救之手，給予援助，使眾生獲清涼法味。

出家佛弟子，「事和同行」，就是沒有得道，也叫僧寶，但這不過是世俗而已。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.191：

出家眾組成的僧伽 (saṅgha)，男的名「比丘僧」(bhikṣu-saṅgha)，女的名「比丘尼僧」(bhikṣuṇī-saṅgha)。比丘與比丘尼，是分別組合的，所以佛教有「二部僧」。信佛的在家男眾，名「優婆塞」(upāsaka)，女的名「優婆夷」(upāsikā)。出家二眾，在家二眾，合為「四眾弟子」。……

⁷¹ 參見：

(1) [後秦]鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷4〈13 金剛品〉(大正8, 243b11-c23)。

(2) 龍樹造，[後秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》卷4(大正25, 86a13-b2)：

問曰：何等名菩提？何等名薩埵？

答曰：^[1]菩提名諸佛道，薩埵名或眾生，或大心。是人諸佛道功德盡欲得，其心不可斷不可破，如金剛山，是名大心。如偈說……

^[2]復次，稱讚好法名為「薩」，好法體相名為「埵」。菩薩心自利利他故，度一切眾生故，知一切法實性故，行阿耨多羅三藐三菩提道故，為一切賢聖之所稱讚故，是名菩提薩埵。……

^[3]復次，如是人為一切眾生脫生、老、死故索佛道，是名菩提薩埵。

^[4]復次，三種道皆是菩提：一者佛道，二者聲聞道，三者辟支佛道。辟支佛道、聲聞道雖得菩提，而不稱為菩提；佛功德中菩提稱為菩提，是名菩提薩埵。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.130~131：

……菩提 (bodhi)，譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。……

薩埵 (sattva) 是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。……

(4) 印順法師，《佛法概論》，p.44：

《般若經》說薩埵為「大心」、「快心」、「勇心」、「如金剛心」，也是說他是強有力地堅決不斷的努力者。

這是約上求與下化，智慧與慈悲，而說名菩薩。

己三 釋：摩訶薩

一聽說菩薩，大家就會聯想到曼殊、普賢、觀音、地藏等大菩薩，其實菩薩是有大小和淺深的。

我們如肯學菩薩上求下化的精神，我們當下就已經是菩（p.33）薩了，不過是初發心菩薩。

由淺至深，從小至大，如小學一年級到大學，同樣名為學生，只是學力的差別而已。所以，如人人能上求下化，人人都發菩提心，行菩薩行，人人即是菩薩。

菩薩的名稱極通泛，但此處所說的三萬六千菩薩，是指的大菩薩——摩訶薩。摩訶是大，薩即薩埵（有情），合稱大有情。

經裡說，大菩薩於一切眾生中，最為上首，是人中的領導者；有高超的智慧，深切的悲心，廣大的行願，成就了無邊淨功德法，所以說是大有情。如曼殊、觀音等初地以上的菩薩，都是此中所指的大菩薩。⁷²

除了三萬六千大菩薩而外，應該還有許多十信、十住、十行、十回向等位次菩薩，⁷³也在會聽法。

⁷² 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 5(大正 25, 94a19-95b28)：

問曰：云何名「摩訶薩埵」？

答曰：^[1]摩訶者大；薩埵名眾生，或名勇心，此人心能為大事，不退不還大勇心故，名為摩訶薩埵。

^[2]復次，摩訶薩埵者，於多眾生中最為上首故，名為摩訶薩埵。

^[3]復次，多眾生中起大慈大悲，成立大乘，能行大道，得最大處故，名摩訶薩埵。

^[4]復次，大人相成就故，名摩訶薩埵。

^[5]復次，必能說法破一切眾生及己身大邪見、大愛慢、大我心等諸煩惱故，名為摩訶薩埵。

^[6]復次，眾生如大海，無初、無中、無後；有明智算師，於無量歲計算，不能盡竟。……

^[7]復次，是《般若波羅蜜經》中摩訶薩埵相，佛自說：如是如是相，是摩訶薩埵相。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.70：

菩薩摩訶薩，為菩提薩埵、摩訶薩埵的略稱。菩提薩埵，譯義為覺有情，即求得如來正覺的有情。摩訶薩埵，譯義為大有情。發大願，修大行，斷大見，趨大果，於一切有情中大，所以又稱為摩訶薩埵，這是初地以上的大菩薩。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，pp.18-19：

梵語菩提薩埵，簡譯為菩薩，華語覺有情。梵語摩訶薩埵，簡譯為摩訶薩，華語為大有情（大士）。菩提，是佛的大菩提——無上正等覺。薩埵是勇心，是強毅勇猛的願欲。凡發堅固的大菩提心，依菩薩道而勤勇進修的，就名為菩薩。

⁷³ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1107-1108：

在十地以前，立三（賢）位——「十發趣」、「十長養」、「十金剛」；「十信」、「十（意）止」、「十堅」；在《梵網》與《仁王經》中，並沒有引用《華嚴經》的術語。

藥師法會的大菩薩，有三萬六千，比起八千眾的大苾芻，超過多多，可見學大乘法門的多於小乘。

戊三 釋：及國王……無量大眾——人天眾

「及國王、大臣、婆羅門、居士，天、龍、藥叉，人、非人等，無量大眾」。這是第三類的人天眾，也可以說是大乘或小乘根性的未決定者。

己一 釋：四種人眾

人中，此處舉四類：

庚一 釋：國王

(一)、國王：王為自在義，⁷⁴於國政權衡，有著自由自主的決定作用，(p.34) 故名為王。這通指一國的領袖、元首、主席、總統等。

庚二 釋：大臣

(二)、大臣：是國王的助手，協助國王處理國家政務，和衛國安民的要員，如現代政府中的院長、部長之類。

庚三 釋：婆羅門

(三)、婆羅門：譯為淨行，是印度四階級之一，他們不事耕種，不做生意，也不做工，專門執行祭祀的職務。⁷⁵

到《菩薩瓔珞本業經》，才稱之為「十住」、「十行」、「十迴向」，引用《華嚴經》說。從此，成為中國佛學界的定論。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.323：

初發心住，信心成就；十住位，重於勝解；十行位，重於修行；十迴向位，重於回向於法身。都還不能實證，所以，三賢位統名解行地。

⁷⁴ 另參見：

(1) [姚秦]鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷2〈3 譬喻品〉(大正09，15b6-7)：

我為法王，於法自在，安隱眾生，故現於世。

(2) 龍樹造，[後秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》卷4(大正25，87b7-24)：

問曰：幾許名一福德？

答曰：有人言：「有業報轉輪聖王，於四天下受福樂，得自在，是名一福德。如是百福成一相。」

復有人言：「作釋提桓因，於二天中得自在，是名一福德。」

復有人言：「作他化自在天王，於欲界中得自在，是名一福。」……

(3) [隋]吉藏撰，《勝鬘寶窟》卷2(大正37，58b11-12)：

於法自在，故名法王。佛得諸法，故名法主。

(4) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.181：

……王是自由自在；佛於一切法得自在，所以名為法王。主是作得主，佛能轉一切法，一切法隨佛轉，所以名為法主。……

⁷⁵ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.268：

婆羅門，或譯梵志，原語作 brāhmaṇa，是四種姓之一。婆羅門是印度的祭師族，有晚年住到森林中，或遊行各處的，又被稱為沙門。但在釋尊時代，婆羅門是傳統宗教的婆羅門，沙門是東方新興的各沙門團。釋尊及出家的佛弟子，也是沙門，但與外道沙門不同；也不妨稱為婆羅門，但不是以種姓為標準的婆羅門。

印度極重視祭祀，而祭祀也有一定祭法，必須聘請專門人才——祭師，方能如法舉行。因此，印度社會，就產生一種地位極高的宗教師階級——婆羅門階級。

庚四 釋：居士

(四)、居士：印度社會的第三階級，叫做吠舍，也就是一種自由民，其中富有的，有地位的紳士，即被稱為居士。

以現代說，他們是屬於資產階級，是地主，或工商界的實業巨子。

中國每稱在家學佛的人為居士，這是不符印度居士本義的，不過現在已成了習慣，也就通行而解說為居家之士。

庚五 小結

以上的王、臣、婆羅門及居士，只是由四姓階級⁷⁶中，舉出有力量有地位的人，作為人眾的代表，其他參預法會的，當然還不少。

己二 略釋：天眾

天龍八部，屬於天眾。然而既說是天，何以又有龍等八部？

因為，天有高級和低級的分別，有些鬼畜，因為福報大，得以受生天上，受天的統攝，所以 (p.35) 也算是天眾。

八部各有名稱 (下文再詳)，今但提出天、龍二名為代表。天，即光明之義，指空界中的神明。⁷⁷依佛法說，有二十八天。⁷⁸

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.221。

⁷⁶ 參見：

- (1) [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·世記經》卷 22(大正 01, 145a6-149c22)：
……或有是時，此世還成世間，眾生多有生光音天者，自然化生，歡喜為食，身光自照……
其後此世還欲變時，有餘眾生福盡、行盡、命盡，從光音天命終，來生此間……
- (2) [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 34〈40 七日品〉(大正 02, 736c22-737c26)。
- (3) [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·小緣經》卷 6(大正 01, 36b28-39a20)。
- (4) [東晉] 瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·154 婆羅婆堂經》卷 39(大正 01, 674b15-677a7)。
- (5) 印順法師，《佛法概論》，〈我們的世間〉，pp.131-134。

⁷⁷ 參見：

- (1) [陳] 真諦譯，《佛說立世阿毘曇論》卷 6〈20 云何品〉(大正 32, 198a5-10)：
云何天道說名提婆？言提婆者，善行之名，因善行故於此道生。復說提婆，名曰：光明，恒有光故。又提婆者，名曰：聖道；又提婆者，名曰：意樂；又提婆者，名曰：上道。又提婆者，應修、應長一切善業，以是義故，名曰提婆。
- (2) 印順法師，《華雨集(二)》，〈上編「佛法」〉，p.73：
……念天 (devatānusr̥ti)：天 (deva) 在印度語中，是光明的意思。古人依空中光明而意感到神的存在，所以稱神為天。天比人間好得多——身體、壽命、享受、世界，都比人間好，所以求生天界 (天堂、天國)，是一般宗教大致相同的願望。……
- (3) 印順法師，《淨土與禪》，pp.139-140：
印度所說的天，原語為提婆，譯義為光明。……所以，印度的天，與神的意義相近。提婆 (天) 是光明喜樂，相對的地下——地獄，就是黑暗苦痛。
- (4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.480。

⁷⁸ 參見：

關於龍的傳說，印度與中國大致相同。據說，龍的形態跟蛇差不多，而魚和蝦蟆也可化為龍。這個世界的下雨、落雪、降冰雹，都與龍有關。

龍等八部，都是守護佛的神將。如中國的寺院中，一進山門就有威風凜凜的四大天王，或二大金剛的神像，站崗一般的鎮守著。這是善的護法神。

八部中，也有性情暴戾、善於搗亂的不良分子，那是沒有受過佛法薰陶的；受過佛法薰陶的八部，不但維護佛法，而且也樂意護衛修學佛法的善人。

國王、大臣等是人，天龍八部則係非人，故經說人非人等。

己三 略釋：人眾為釋尊教化之主機

釋迦佛的教化眾生，主要對象是人，如菩薩、比丘、國王、大臣等，都是出自人間或現人身的。

天龍八部，只是護法者。他們深知佛法的好處，所以發願護持佛法，凡是法會道場，以及修持佛法的行者，他們都樂於保護。所以他們雖屬非人，佛教也非常尊重他們。

不過我們總得認清，佛法是以人為中心的 (p.36)，天龍鬼神僅處於旁聽和護法的地位，不能反賓為主，專門著重敬奉天龍鬼神，倒把人本的佛法忽視了。

我們對於天龍八部，可以恭敬供養，以犒賞其熱心護法的辛勞，然而絕不能皈依祂。我們的真正皈依處，是三寶；崇高而偉大的三寶，才是我們皈依的對象。

戊四 釋：恭敬圍繞，而為說法

如上所說，比丘、菩薩、國王、大臣、婆羅門、居士，天、龍、藥叉，人、非人等，這無量無數的法會大眾，雖然身分不同，階級不同，職業不同，

而大家都能有秩序地「恭敬圍繞」著佛陀，如星拱月，聚精會神地安坐那裡，諦聽慈悲仁愍的佛陀「為」他們宣「說」微妙「法」門。

乙二 禮請起說

丙一 明：身業恭敬

丁一 舉經

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.497-498：

天 (deva)，佛教是六欲天；最高處是魔 (māra)；超過魔的境界，就是梵 (Brahmā)。在《奧義書》(Upaniṣad) 中，梵是究竟的、神秘的大實在，為一切的根元。……

佛教以為：梵天還在生死中，並依四禪次第，安立四禪十八天 (或十七，或十六，或二十二)。以上，依唯心觀次第，成立四無色天。……

(2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.93-94：

色界天，略分為四禪天，細分為十八天。

初禪有三天——梵眾，梵輔，大梵。這雖沒有男女的差別，但還有君臣人民的國家形態。

二禪有三天——少光，無量光，光音；

三禪有三天——少淨，無量淨，遍淨；

四禪有九天——無雲，福生，廣果，無想，無煩，無熱，善現，善見，色究竟天。

二禪以上，都是離群獨居的；世界就是自己的宮殿，不像人間有一共同的器世界。

爾時，曼殊室利法王子，承佛威神，從座而起，偏袒一肩，右膝著地，向薄伽梵，曲躬合掌。

次說緣起分的禮請起說。

丁二 釋義

戊一 釋：爾時

「爾時」，即大眾圍繞而聽法的時候。

戊二 釋：曼殊室利

「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。⁷⁹

戊三 釋：法王子

「法王子」，是菩薩的尊稱。法王指佛陀，佛說「我為法王，於法自在」。⁸⁰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。⁸¹

⁷⁹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈文殊師利法門〉，pp.873-996：

文殊師利，唐譯曼殊室利 (Mañjuśrī)，義譯為薄首、濡首、軟首、妙德、妙吉祥。在初期大乘佛教中，文殊師利是有最崇高威望的大菩薩！……

⁸⁰ 參見：

(1) [姚秦]鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷2〈3 譬喻品〉(大正09, 15b6-7)：

我為法王，於法自在，安隱眾生，故現於世。

(2) [隋]闍那崛多共笈多譯，《添品妙法蓮華經》卷2〈3 譬喻品〉(大正09, 148a18-19)。

(3) 龍樹造，[後秦]鳩摩羅什譯，《大智度論》卷49〈20 發趣品〉(大正25, 412c17-21)：

問曰：初地中何以但說十事？

答曰：佛為法王，諸法中得自在，知是十法，能成初地。譬如良醫，善知藥草種數，若五、若十，足能破病，是中不應難其多少。

(4) [隋]吉藏撰，《勝鬘寶窟》卷2(大正37, 58b11-12)。

(5) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.181。

⁸¹ 參見：

(1) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.412。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈文殊師利法門〉，pp.936-937：

……文殊法門的發揚，多數是應天子的請求，為天子說法，這表示什麼呢？文殊師利被稱為「童子」(kumārabhūta)，或譯「童真」、「法王子」，這裡有「梵童子」、舍利弗為「法王長子」的相關意義。

文殊師利的出現，是釋尊的脇侍——天上弟子大梵天(Mahābrahman)，人間弟子舍利弗，

戊四 釋：承佛威神，從座而起

曼殊室利有大智慧，了解法會大眾的內心要求，更深知末法眾生對此法門的必要；由於悲愍心的驅使，覺得應由自己來啟開這一救苦法門。

於是，他「承」受了「佛」的「威神」之力加被鼓勵，便在廣大的聽眾中，「從」自己的「座」位上，從容地站立「起」來。

戊五 釋：偏袒一肩……曲躬合掌

「偏袒一肩，右膝著地」，面對「薄伽梵（佛），曲躬合掌」。

佛的威德，巍巍赫赫，不可思議，若無佛的威神慈悲加被，弟子們（p.38）是不敢冒然啟問的，恐自己的智力不夠，問得不三不四；有了佛的威神力的加被，就有發問的膽量，而問題也可問得恰到好處。

偏袒一肩，即露出右臂；右膝著地，即右邊的膝蓋靠著地面下跪；曲躬，就是鞠躬。這都是印度當時集會請法時，必用的一種崇重的禮節；⁸²

為眾生而向佛請法的曼殊，當然也不能例外。

這些既是禮節，本不必再作解說，但佛法即事表法，所以這也是富有深義的。

偏袒一肩，表示荷擔佛法；右膝著地，表示下化眾生；曲躬表示內心的謙恭、至誠；合掌當胸，表向於中道。有說：十指即表示十波羅蜜，和合而歸中道。

我們禮佛，應該這樣的觀想。

丙二 明：口業清淨

丁一 舉經

白言：「世尊！惟願演說如是相類諸佛名號，及本大願殊勝功德，令諸聞者業障銷除，為欲利樂像法轉時諸有情故。」

丁二 三業虔誠、清淨

上文是曼殊從意業而現的身業的恭敬，此中請法，即表口業的清淨。曼殊是大智的代表者，然而所請的法門，卻為慈悲救濟邊事。

合化而出現大智慧者的新貌。大乘初期的文殊，現出家相，還是上承傳統佛教的（後來，文殊現作在家相了）。為天子（主要是欲界天神）說法，多少傾向「梵」的本體論——「文殊師利法門」，不正表示了，佛法適應印度梵教的新發展嗎？這一法門，受到天子（天菩薩）們的熱烈推崇。……

（3）印順法師，《佛教史地考論》，〈文殊與普賢〉，p.236：

……文殊被稱為「法王子」，這雖是一切大菩薩共有的尊稱，但在文殊，幾乎是私名化的。原來法王子的尊稱，也是舍利子特有的光榮。……舍利弗為法王長子，這與大乘的文殊師利法王子，看出其中共同的性質。……

⁸² 參見：印順法師，《般若經講記》，p.27：

佛弟子請佛說法，是有應行禮儀的。所以須菩提在大眾中，即從座而起，偏袒了右肩，右膝著地，合掌問佛。袒，是袒露肉體。比丘們在平時，不論穿七衣或大衣，身體都是不袒露的。要在行敬禮時，這才把右肩袒露出來。跪有長跪、胡跪，右膝著地是胡跪法。袒右跪右，以表順於正道；合掌當胸以表皈向中道。如論事，這都是印度的俗禮。

可見慈悲須從智慧中流出，由智慧而攝導慈悲，才是佛教的真慈悲。(p.39)

丁三 釋義

戊一 釋：世尊……殊勝功德——本願功德

請法之前，曼殊先尊稱一聲「世尊」，以表示恭敬懇切。他接著說：

「惟願」佛為我們「演說如是相類」的「諸佛名號」，以「及」諸佛因地的「本大」行「願」，無邊「殊勝功德」。

因佛曾在《阿彌陀經》，或其他經中，說過西方或其他的淨土，是如何如何的微妙莊嚴；其土有佛，是稱什麼什麼；其佛的本願功德，又是何等的偉大；眾生聞其名稱，或稱念，或憶持，便可獲得無量功德等。

因此，曼殊代表大眾，要求世尊宣示與此相類似（如是相類）的教法。

戊二 釋：令諸聞者業障銷除

曼殊的勸請，純為大智慧的表現，大慈悲的流露，非自求個己的利樂，所以他又向佛表示：這是為「令」末世「諸」聽「聞者」，能夠因此得以「業障銷除」。

障是障礙，業即我們現生或過去事業所作的潛力。善業是不發生故障的；作的惡業多了，就要障我們的前途，尤其當我們要向光明的菩提道前進時，是最容易發生魔障的。

例如家庭裡，丈夫要學佛，妻子不贊成；妻子要學佛，丈夫不贊成。

或因身體多病，或因事務羈纏，或因惡友包圍，以致錯失學佛(p.40)的機會。

或者愚癡不信佛法；或信佛法而家庭太窮，受著生活的鞭策拖累，無法抽身，於是永遠陷在苦痛中，不能自拔。

要彌補這些人生缺陷，只有修學淨土（非專指西方）法門，時常念佛，與佛接近，就會消弭業障，增長善根，漸漸遠離了逆境，惡人；

得遇順利環境，善人，受善者的引導，步上正途，生活於佛法的光明中。

戊三 釋：為欲利樂像法轉時諸有情故

佛在世時，是正法時代，眾生的智慧利，業障輕，修學佛法易得受用，大多能獲得果證。

但過千年，到了像法時代，佛法都走了樣，變了質，到處是一些相似的佛法；所以名像法。⁸³

⁸³ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·906經》卷32(大正02, 226c6-29)：

……如是，迦葉！如來正法欲滅之時，有相似像法生；相似像法出世間已，正法則滅。……如來正法不為地界所壞，不為水、火、風界所壞，乃至惡眾生出世，樂行諸惡……律言非律，以相似法，句味熾然，如來正法於此則沒。……

迦葉！有五因緣令如來法、律不沒、不忘、不退。何等為五？若比丘於大師所，恭敬尊重，下意供養，依止而住，若法；若學；若隨順教；若諸梵行、大師所稱歎者，恭敬尊

其時眾生的善根淺薄，智慧暗鈍，業障深重，苦難多而不易修學。所以這淨土念佛法門，佛住世時原可不一定說（初五百年正法時代，淨土念佛法門不大流行，就由於此），

然「為欲利樂」那些福慧淺薄、煩惱特重的「像法轉時」的一切「諸有情」之「故」，不得不勸請佛陀，慈悲哀愍而為敷演了。

戊四 小結

佛滅千年後，為像法時代；兩千年後，即從像法轉入末法時代，也就是我（p.41）們這個時代。

眾生的善根越來越淺，煩惱越來越重，修行了生死者少，而苦痛愈來愈多。佛為慈濟這些眾生，所以應曼殊的請求，開示這簡易的藥師淨土法門。

丙三 明：佛允許開示

丁一 舉經

爾時，世尊讚曼殊室利童子言：「善哉！善哉！曼殊室利！汝以大悲，勸請我說諸佛名號，本願功德，為拔業障所纏有情，利益安樂像法轉時諸有情故。汝今諦聽，極善思惟，當為汝說。」

丁二 釋義

戊一 釋：爾時世尊……善哉

上由曼殊室利代表啟問諸佛名號及本願功德，今佛允許開示。

重，下意供養，依止而住。迦葉！是名五因緣如來法、律不沒、不忘、不退。……

- (2)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 28〈5 林品〉(大正 01, 607b4-15)：
……阿難！若女人不得於此正法、律中，至信、捨家、無家、學道者，正法當住千年，今失五百歲，餘有五百年。阿難！當知女人不得行五事，若女人作如來、無所著、等正覺，及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，終無是處……
- (3)〔北涼〕曇無讖譯，《大方等大集經》卷 56〈20 法滅盡品〉(大正 13, 379c5-13)：
今我涅槃後，正法五百年，住在於世間，眾生煩惱盡。
精進諸菩薩，得滿於六度，行者速能入，無漏安隱城。
像法住於世，限滿一千年，剃頭著袈裟，持戒及毀禁。
天人所供養，常令無所乏，如是供養彼，則為供養我。
- (4)五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 183(大正 27, 918c26-28)：
或有諸佛般涅槃後，經於七日正法便滅。然我世尊釋迦牟尼般涅槃後，乃至千歲正法方滅。
- (5)〔隋〕吉藏撰，《勝鬘寶窟》卷 2(大正 37, 43c13-18)。
- (6)〔唐〕道宣撰，《釋迦方志》卷 2(大正 51, 973c3-7)：
依《摩耶經》：「如來滅後正法五百年，像法一千年。」又依《善見毘婆沙》云：「如來滅後正法千年，像法亦爾；以度女人故，正法滅五百年。若諸女人能遵八敬，如法行道，正法住世還得千年。」
- (7)印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.542。
- (8)印順法師，《勝鬘經講記》，p.130：
正法，或與像法相對，如說正法千年，像法千年。或總稱如來聖教，如《法滅盡經》等說。正法住世，即佛法住世。

當代眾請法的「時」候，「世尊」便「讚」嘆「曼殊室利童子」說：「善哉！善哉！」即是說：好極了！好極了！

因為菩薩的勸請，不但適應眾生的需要，而且契合佛陀救世的悲懷，所以世尊對他頻頻稱許。

戊二 辨析：「童子」之涵義

上稱曼殊菩薩為法王子，此地又稱他是童子。童子的含義，略說兩點：

己一 約世俗說

一、約世俗說：

庚一 曼殊菩薩多示現童子相

菩薩都是隨應眾生而現身的，沒有一定的形相；為什麼樣的眾生，就示現什麼樣的身相，一切都是為了適應眾生。

不過，在諸大菩薩中，曼殊 (p.42) 多示現童子相；如觀音菩薩，多現女人身，雖然他有三十二應。

庚二 舉例明

曼殊菩薩的道場，據《華嚴經》說，是在印度東北的清涼山，⁸⁴中國佛學者，一向肯定即山西五台山。⁸⁵

從前無著文喜禪師，因仰慕曼殊菩薩，特地從老遠的南方，到北方去參拜，結果是走遍全山，都不曾遇見菩薩，內心覺得非常失望，慚恨自己的善根淺薄。

後來看見一個放牛的小孩，手裡牽著一條牛，引導他去參見一位老者。

禪師因遇不到曼殊菩薩，心裡總有些怏怏不樂，可是等到與他們晤談後，忽然小孩變了相，騎在一頭獅子身上，顯然就是曼殊菩薩。

⁸⁴ 參見：

(1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 29〈27 菩薩住處品〉(大正 09, 590a3-5)：
東北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常於中住；彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。

(2)〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 45〈32 諸菩薩住處品〉(大正 10, 241b20-23)。
⁸⁵ 參見：印順法師，《佛教史地考論》，〈大乘經所見的中國〉，pp.262-263：

中國的四大名山，為四大菩薩的道場，這是起於中國的傳說。大乘經所說，也許是五臺山吧！唐譯《華嚴經·菩薩住處品》(卷四五)中，有二處：一、「東北方有處名清涼山，……現有菩薩名文殊師利」。二、「震旦國有一住處，名那羅延窟」。關於那羅延窟，〈日藏分〉(卷四五)也有說到「震旦漢國，名那羅耶那弗羅婆娑牟尼聖人住處」。依《華嚴經》，清涼山並不明說為中國，而且與那羅延窟為別處。然以五臺山為清涼山，早是中國佛教界的共同信念；而那羅延窟也被解說為在五臺山。《華嚴經》的二處，實際上在中國是合而為一了。

這一信念，極為普遍，到唐菩提流志譯出《文殊師利寶藏陀羅尼經》，更證明了這點——清涼山即五臺。如說：「我滅度後，於此瞻部洲東北方，有國名大振那；其國中間，有山號為五頂，文殊師利童子，遊行居住，為諸眾生於中說法」。

其後，就有在中國親見文殊的記載了，如趙宋施護譯的《佛說最上意陀羅尼經》說到：「有一比丘，名曰傳教。於九月黑月十五日，北方遊行，去支那國不遠，及四由旬。忽於路次見一神人……審諦觀察，此非他人，乃真實是妙吉祥童子」。

這一公案，見於中國的佛教傳記。曼殊示現童子相的事蹟，在中國很多。⁸⁶

己二 約勝義說

二、約勝義說：菩薩修行，進入高階段的時候，有一位次叫童子地（即第九地）。童子有良好的德性，一切是那麼天真、純潔，那麼熱情、和樂，易於與人為友，沒有記恨心，不像世故深的成人，那麼虛偽、冷酷、無情。

菩薩修到那階段，洋溢著慈悲與智慧，熱情與和樂，內心純淨，故以童子形容菩薩，表徵菩薩的純潔、天真、高尚、熱情、和樂的美德。⁸⁷ (p.43)

⁸⁶ 另參見：

(1) [宋] 志磐撰，《佛祖統紀》卷 41(大正 49, 381b1-15)：

無著禪師入五臺求見文殊，至金剛窟見山翁牽牛臨溪。著曰：願見大士！翁牽牛歸，著隨入一寺，翁呼：均提！有童子出迎。翁引著升堂坐，童子進玳瑁盃對飲酥酪，頓覺心神卓朗。翁問曰：近自何來？曰：南方。翁曰：南方佛法如何住持？曰：末代比丘少奉戒律。翁曰：多少眾？曰：或三百或五百。著問：此間佛法如何住持？翁曰：龍蛇混雜凡聖同居。曰：眾幾何？翁曰：前三三後三三。及暮，呼童子引著出。著問童子何寺？曰：般若寺也。著愴然悟此翁即文殊，即稽首童子足下求一言。童子隱身而歌曰：面上無嗔供養[1]真，口裏無嗔吐妙香，心內無嗔是珍寶，無垢無染即真常。著因駐錫五臺，後頻與文殊會。

[1]真=具【甲】。

(2) [宋] 贊寧等撰，《宋高僧傳》卷 20(大正 50, 836c2-837b13)。

(3) 印順法師，《華雨香雲》，p.180：

無著文喜禪師，北朝五臺山，求見文殊，遇老翁而不能識之。文喜謂：南方「末法僧尼，少持戒律」。老翁（文殊）告以：此間「龍蛇混雜，凡聖交參」。佛於聲聞教中，以律攝僧，漸學漸深，猶如大海。「大海不宿死尸」，紀律何其嚴格！……

⁸⁷ 參見：

(1) [姚秦] 鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 1(大正 08, 219b19-21)：

欲生菩薩家、欲得[14]童真地、欲得不離諸佛者，當學般若波羅蜜。

[14]童真=鳩摩羅伽【宋】【元】【明】【宮】【聖】。

(2) [東晉] 佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 26〈22 十地品〉(大正 09, 565a11-567b18)：

佛子！菩薩摩訶薩至第八地，從大方便慧生，無功用心……諸佛子！菩薩此地不可壞故，名為不動地；智慧不轉故，名為不轉地；一切世間不能測知故，名威德地；無色欲故，名童真地……能於無邊世界行菩薩道，以不轉相故，此地名為不動……

(3) [唐] 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 38〈26 十地品〉(大正 10, 199c12-201c13)。

(4) 龍樹造，[後秦] 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 29(大正 25, 275b18-c1)：

「欲得鳩摩羅伽地」者，或有菩薩從初發心斷婬欲，乃至阿耨多羅三藐三菩提，常行菩薩道，是名鳩摩羅伽地。

復次，或有菩薩作願：世世童男，出家行道，不受世間愛欲，是名為鳩摩羅伽地。

復次，又如王子名鳩摩羅伽，佛為法王。菩薩入法正位，乃至十地故，悉名王子，皆任為佛。如文殊師利，十力、四無所畏等悉具佛事故，住鳩摩羅伽地，廣度眾生。

復次，又如童子過四歲以上，未滿二十，名為鳩摩羅伽。若菩薩初生菩薩家者，如嬰兒；得無生法忍，乃至十住地，離諸惡事，名為鳩摩羅伽地。

欲得如是地，當學般若波羅蜜。

(5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈般若波羅蜜法門〉，p.709。

(6) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈華嚴法門〉，pp.1083-1084：

……有關菩薩修行的階段，是逐漸形成的。《大事》與法藏部 (Dharmaguptaka) 的《佛

戊三 釋：曼殊室利……諸有情故

佛因曼殊童子問法，極為扼要、恰當，所以稱讚他，接著便說：

「曼殊室利！汝以大悲」心，「勸請我」廣「說諸佛名號」及「本願功德」；

這是「為」了要救「拔」那些受「業障所纏」的「有情」，及「利益安樂像法轉時」一切「有情」之「故」。

這本為曼殊菩薩請說的話，現在佛把話重提一遍，以讚美印可他所問的合理。

纏，如繩索網縛；人有了業障，受業障的牽制，就像被繩子糾纏住一樣，不得自由。拔，即拯拔、救拔。

眾生受業障的纏縛，陷入生死苦痛泥濘之中，無力自拔，今由曼殊菩薩的悲愍，請求釋尊開示諸佛聖號及本願殊勝功德，使眾生聽聞以後，能夠依法受持，以掙脫業障的桎梏，跳出苦難的深淵。

談到業障所纏，陡然想起：前天有位居士告訴我，某公司，最近有一個人跳樓自殺，誰也找不出他自殺原因。聽說這幾天，他常覺得有兩個什麼人跟著他。

近乎這類的事情，實在很多。這不一定是非人所逼，大都是自己的業障現前。由於現世惡業，或宿業所纏，才有種種災難、種種不如意的遭遇。

曼殊請 (p.44) 佛說淨土法門，就是要拔除這些業障，使人類過著自由、安樂的生活。

戊四 釋：汝今諦聽，極善思惟，當為汝說

佛對曼殊的啟請，先讚嘆他所說的合理，後即允許他說：「汝今」可以靜心「諦聽」，同時更須「極善思惟」，我「當為汝」宣「說」。

諦聽，即細心地、聚精會神地聽；極善思惟，是要善巧地思考，將已聽過的，用智慧加以抉擇、思辨、審察。

本行集經》，也說到菩薩「四性行」，除第一「自性行」(菩薩種性)外，是發心，修行，不退轉——三位，與「下品般若」相近。所以，我以為「下品般若」階段，還沒有十地說，十地是「中品般若」時代(西元五〇——一五〇)流行的傳說。

《修行本起經》等，泛說「十地」，「中品般若」說沒有名目的十地(與十住相比，《般若經》已有發心，新學，應行，生貴……不退，童真，法王子，灌頂——八位名稱)，應該早一些。

在另一學區，有「大事十地」、「華嚴十住」說的成立，然後是「華嚴十地」說。別別的集出流通，在同一時代(略有先後)，同一學風中，當然會有共通性；住與地也相互的通用。「大事十地」與「般若十地」，是從凡夫發心，向上修行成佛的過程；不離人間成佛的形式，與佛傳所說的相通。「華嚴十地」的成佛歷程，就大大不同了！

(7) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.62-65。

(8) (Lamotte, p.1923, n.1): 第八地即不動地，而鳩摩羅伽地(Kumārabhūmi 或 Kumārabhūmi) 是許多用以稱呼第八地的名相之一。此等名相在 Daśabhūmika (《十地經》) p.71,l.11-17, 《漸備一切智德經》卷4(大正10, 483c25-484a2), 《十住經》卷3(大正10, 522b15-21), 《十地經》卷6(大正10, 561b24-c2) 有所說明解說。而之所以稱其為鳩摩羅伽地，這是因為此地之菩薩無有過失。

我們若聽經聞法，最低限度應做到這兩點：第一、集中精神，專心一意地聽；第二、聽聞以後，好好地思考一下，才能得到更深刻的理解。

儒家教人治學，也要「慎思明辨」，何況佛法？

《般若經》曾說：有的人聽了佛法覺得無味；有的雖樂意聽法，但不留心，聽過便忘；有的人雖能記得，但不加以思惟考察。這都是我們的宿習。⁸⁸

如我們這一生聽經不感興趣，不肯用心，聽了佛法，不肯深刻思惟，那麼我們來生還是會這樣的！所以世尊開示曼殊室利，教他諦聽，教他極善思惟。

佛在宣說每一部經的開始，總反復提到：「諦聽！諦聽！善思念之！」絮絮的叮嚀策勉，實為大悲佛陀的苦口婆心！

大家應該體會這點，切實尊重，切實學習，不可因為是常談而（p.45）等閒視之。

丙四 明：曼殊室利等樂聞佛教

丁一 舉經

曼殊室利言：「唯然！願說，我等樂聞。」

丁二 釋義

「曼殊室利」聽了佛的叮嚀教勉，即歡喜地答覆世尊：

是，是！世尊的誨導，我們當然唯命是從，現在「願」您就「說」，「我等」弟子，都是好「樂」——極願意聽「聞」的！

佛說，好樂聞法的程度，應如同饑餓的遇到美食，口渴的得到清涼飲料。我們沈淪於生死輪迴之中，苦痛不堪，一旦遇到佛陀說法，慈悲救濟，該是如何的欣喜呢！

⁸⁸ 參見：

- (1)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷8〈28 幻聽品〉（大正08，276b13-19）：
爾時阿難語諸大弟子及諸菩薩：「阿惟越致諸菩薩摩訶薩……漏盡阿羅漢所願已滿，亦能信受。復次，善男子、善女人多見佛，於諸佛所多供養、種善根，親近善知識，有利根，是人能受，不言是法非法。……」
- (2)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷55〈28 幻人聽法品〉（大正25，450b4-17）：
阿難助答：有四種人能信受，是故大德須菩提所說必有信受，不空說也。
一者、阿鞞跋致菩薩摩訶薩，知一切法不生不滅，不取相、無所著故，是則能受。
二者、漏盡阿羅漢，漏盡故無所著，得無為最上法，所願已滿，更無所求故，常住空、無相、無作三昧，隨順般若波羅蜜故，則能信受。
三者、三種學人，正見成就，漏雖未都盡，四信力故，亦能信受。
四者、有菩薩雖未得阿鞞跋致，福德利根，智慧清淨，常隨善知識，是人亦能信受。……
- (3)印順法師，《般若經講記》，p.48：
此人所以能信解悟入甚深法門，因為在過去生中，已於無量千萬佛所，積集深厚的善根了！過去生中，多見佛，多聽法，常持戒，常修福，種得廣大的善根，這才今生能一聞大法，就淨信無疑，或一聞即悟得不壞淨信。在同一法會聽法，有的聽了即深嘗法味，有的聽了是無動於衷；有的鑽研教義，觸處貫通，有的苦下功夫，還是一無所得；這無非由於過去生中多聞熏習，或不曾聞熏，也即是善根的厚薄。要知道：佛法以因果為本，凡能戒正、見正、具福、具慧，能信解此甚深法門，決非偶然，而實由於「夙習三多」。所以，佛法不可不學，不學，將終久無分了！