

## 第八章、宗教意識之新適應<sup>1</sup>

### 第一節、佛菩薩的仰信<sup>2</sup>

#### 第一項、十方佛菩薩的出現

(p.463~p.465)

上圓下波老師指導  
(福嚴)釋傳顯(壹同)陳佩如合編  
2011/11/20

#### 一、十方現在多佛菩薩信仰之形成，引起大乘法之流行

大乘佛法的興起，與十方現在的多佛多菩薩，是不可分的。

◎起初，由於釋尊的入滅，佛弟子出於崇信懷念的心情，傳出有關釋尊的「本生」、「譬喻」、「因緣」。

◎到後來，十方現在佛的信仰流行起來，因而又傳出了有關十方現在佛的「本生」、「譬喻」與「因緣」。

※十方現在的佛與菩薩（大都是大菩薩），成為佛弟子的信仰，引起修學菩薩道的熱誠，大乘法就開始流行。

#### 二、十方現在佛菩薩間差異的表徵

##### （一）在適應眾生的機宜上，可表現為不同的特性

◎十方現在佛與菩薩的名字，從來都知道，這是「表德」的。

◎雖然佛佛平等（菩薩還在修學階段，所以有差別），但在適應眾生的機宜上，可以表現眾生為不同的特性。所以佛菩薩有不同的「本生」、「譬喻」與「因緣」，也有不同的名字。

※這是表示佛與菩薩特有的勝德，菩薩修行的獨到法門，也表示了利益眾生所特有的方便。

##### （二）能成為眾所共知的佛菩薩，應有傳說的淵源與特殊的適應性

以初期的大乘經而論，現在（或過去）佛與菩薩的名字；過去發心、修行、授記的傳說，是非常多的。但有的只偶然一見，有的卻有許多經說到他的往昔因緣與現在的化度眾生。

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

<sup>2</sup> 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第1章〈序說〉，pp.17~18：「『大乘佛法』，傳出了現在的十方佛，十方淨土，無數的菩薩，佛與菩薩現在，所以『佛涅槃所引起的，對佛的永恆懷念』，形式上多少變了。然學習成佛的菩薩行，以成佛為最高理想，念佛，見佛，為菩薩的要行，所以『對佛的永恆懷念』（雖對釋迦佛漸漸淡了），實質是沒有太多不同的（念色相佛，見色相佛，更是『秘密大乘佛法』所重的）。大乘的興起，為當時佛教界（程度不等）的一大趨勢，複雜而傾向同一大理想——求成佛道。」

◎如阿彌陀佛 (Amitābhabuddha)、文殊師利 (Mañjuśrī)、觀世音 (Avalokiteśvara) 菩薩，為家喻戶曉的佛菩薩，大乘信者的信仰對象，與偶然一見的，到底不同，這應有傳說上的淵源，或特殊的適應性。

◎如文殊菩薩，在大眾部 (Mahāsāṃghika)，早就有了文殊的信仰<sup>3</sup>。

※雖現有的資料不充分，對初期大乘的重要佛菩薩，不一定能有確定的結論，但基於深遠的傳說，適合一般宗教的需要，才能成為眾所共知的佛菩薩，是可以確信無疑的。

### 三、大乘經說到的十方現在佛與菩薩

#### (一) 初說——以釋尊與原始佛教聖弟子為主

起初，大乘經說到了十方現在的佛與菩薩，而這一世界的說（大乘）法主，還是釋迦牟尼 (Śākyamuni)；參與說法及問答者，還是原始佛教的聖者們。

◎如《般若經》是須菩提 (Subhūti) 等聲聞聖者，及彌勒 (Maitreya)、帝釋 (Śakra devānām indra)；《大阿彌陀經》是阿難 (Ānanda)、阿逸多 (Ajita 即彌勒)；

◎《舍利弗悔過經》是舍利弗 (Śāriputra) 等。

#### (二) 演變——菩薩從他方來此土助佛揚化；此土也有菩薩出現

◎其後，文殊（傳說在南方或東方來）<sup>4</sup>、維摩詰 (Vimalakīrti) 等，成為此土的，助佛揚化的菩薩；

◎此土也有賢護 (Bhadrāpāla) 等菩薩出現，<sup>5</sup>那是大乘佛法相當隆盛，大乘行者已卓然有成了！<sup>6</sup>

### 四、著名佛菩薩的傳說淵源

著名的佛與菩薩，應有深遠的傳說淵源。到底淵源於什麼？

#### (一) 學界的推論

◎或推論為受到西方神話的影響；

◎或從印度固有的宗教文化去探求；

◎或從佛教自身去摸索，每每能言之成理。

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

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

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

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

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

## 〔二〕導師的見解

我的理解與信念：

◎大乘佛法到底是佛法的；大乘初期的佛菩薩，主要是依佛法自身的理念或傳說而開展，適應印度神教的文化而與印度文化相關涉。

◎佛法流行於印度西北方的，也可能與西方的傳說相融合。

## 〔三〕小結

初期大乘的佛與菩薩，主要是依佛教自身的發展而表現出來，所以大乘法中著名的佛菩薩，即使受到印度神教或西方的影響，到底與神教的並不相同。這裡，試論幾位著名的佛菩薩，作研究大乘佛教者的參考。

## 第二項、文殊師利、普賢、毘盧遮那<sup>7</sup>

(p.465~p.474)

### 一、「華嚴三聖」——一佛與二大菩薩

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

◎三曼陀跋陀羅 (Samantabhadra)，或譯為普賢，遍吉。

◎文殊、普賢——二大菩薩，與毘盧遮那佛 (Vairocana)，被稱為「華嚴三聖」。

※一佛與二大菩薩，是怎樣的出現於佛教界，而被傳說、稱頌與信奉呢？

### 二、二大菩薩：文殊與普賢

#### 〔一〕二大菩薩與舍利弗、目犍連的關係

##### 1、二大脇侍

##### 〔1〕毘盧遮那佛的二大脇侍與釋迦佛的二大脇侍有共同處

首先，大智文殊、大行普賢——二菩薩，是毘盧遮那佛（舊譯作「盧舍那佛」）的二大脇侍，與原始佛教中，智慧第一舍利弗 (Śāriputra)，神通第一大目犍連

(Mahāmaudgalyāyana)，是釋迦佛的「挾<sup>9</sup>侍」，似乎有共同處。<sup>10</sup>

<sup>7</sup> (1) 印順導師著，《華雨集第四冊》，p.41：「什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前 50 年，到西元 200 年，『佛法』發展而進入『初期大乘』時代。由於『佛弟子對佛的永恆懷念』，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脅侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。魔王，龍王，夜叉王，緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心，悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！」

(2) 另見印順導師著，《印度佛教思想史》，p.115-117。

<sup>8</sup> 印順導師著，《藥師經講記》，p.36-37：「『曼殊室利』，為文殊師利的異譯；文與曼，古音相近。曼殊室利，義譯妙（曼殊）吉祥（室利），在大乘佛教中，是以智慧為特德的菩薩，曾為諸佛之師。」

<sup>9</sup> 《漢語大詞典》卷 6，p.604：【挾】〔xié ㄒ一ㄝˊ〕5.護衛；輔佐。

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

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

我曾依據這一線索，加以研究，並以《文殊與普賢》為題，發表於《海潮音》<sup>11</sup>。研究的結論是：

**A、釋迦佛的兩大「人間弟子」**

釋尊的人間弟子，有左右二大弟子——舍利弗與大目犍連，這是眾所共知的。

**B、釋迦佛的兩大「天上弟子」**

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

◎天上的二大弟子，如《增壹阿含經》卷 28（大正 2，707a）說：

「世尊……詣中道。是時梵天在如來右，處銀道側；釋提桓因在（左）水精道側」。

◎世尊在中間，梵王與帝釋在左右，從忉利天下來的傳說，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《高僧法顯傳》，《大唐西域記》等，都有同樣的記載<sup>12</sup>。

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

**C、小結**

人間二大弟子，融合於天上的二大弟子，表現為毘盧遮那佛的二大弟子——文殊與普賢。

**2、與師、象的傳說**

人間二大弟子，與文殊、普賢的類似性，除二大弟子與大智、大行外，有師、象的傳說<sup>14</sup>。文殊乘青師，普賢乘白象<sup>15</sup>，為中國佛教的普遍傳說。這一傳說，與人間二大弟子是有關的。

**(1) 舍利弗與師子的傳說<sup>16</sup>**

舍利弗與師子的傳說，如《雜阿含經》說：舍利弗自稱：

「正使世尊一日一夜，乃至七夜，異句異味問斯義者，我亦悉能乃至七夜，異句異味而解說」。

◎這一自記，引起比丘們的譏嫌，說他「於大眾中一向師子吼言」<sup>17</sup>。

---

子，負著代佛揚化的重任。」

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

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

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

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

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

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

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

◎又有比丘說舍利弗輕慢，舍利弗就「在佛前而師子吼」，自己毫無輕慢的意思<sup>18</sup>。

### 〔2〕目犍連與白象的傳說

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

「尊者大目乾連言：具壽！我自憶住無所有處定，聞曼陀枳尼池側，有眾多龍象哮吼等聲」<sup>20</sup>。

◎這一傳說，曾引起了部派間的論爭：聽見了聲音才出定，還是出了定才聽見聲音？<sup>21</sup>

◎目乾連不但曾因聽見龍象哮吼，引起佛弟子間的疑難，隨佛去滿富城時，目乾連也是化一隻六牙白象，坐著從空中飛去<sup>22</sup>。

### 〔3〕人間兩大弟子般涅槃時所入之定

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

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

◎等至——三摩鉢底，為聖者聖慧所依止的深定。

◎舍利弗與大目犍連二位，依止這師子奮迅、香象嚙呻定而入涅槃，文殊與普賢二大士，也就坐著師、象而出現人間了。

### 4、文殊與舍利弗的其他關係

文殊與舍利弗的關係，還有三點：

#### 〔1〕依「特有之稱謂[法王子]之辨

一、文殊被稱為「法王子」，這雖是大菩薩共有的尊稱，但在文殊，可說是私名化的。

<sup>24</sup>原來法王子，也是舍利弗特有的光榮，如《雜阿含經》說：

「佛告舍利弗……汝今如是為我長子，鄰受灌頂而未灌頂，住於儀法（學佛威儀位），我所應轉法輪，汝亦隨轉」<sup>25</sup>。

※舍利弗為法王長子，與大乘的「文殊師利法王子」，明顯的有著共同性。

#### 〔2〕依「出生地」辨

二、舍利弗是摩竭陀（Magadha）的那羅（Nāla.Nālandā）聚落人，文殊也有同一傳說：

「此文殊師利，有大慈悲，生於此國多羅聚落，……於我所出家學道」<sup>26</sup>。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**(3) 依「化眾與始終次第」辨**

**A、化眾**

三、《中阿含經》卷 7《分別四諦經》(大正 1, 467b)說：

「舍梨子比丘，能以正見為導御也。目犍連比丘，能令立於最上真際，謂究竟漏盡。

舍梨子比丘生諸梵行，猶如生母；目連比丘長養諸梵行，猶如養母」<sup>27</sup>。

◎舍利弗在教化方面，能使比丘們得正見——得佛法的慧命，如生母一樣。正見，是正確的見，不是知識，是深刻的體認，成為自己決定不壞的證信。

◎文殊師利宣揚大乘法，與舍利弗的「以正見為導御」，性質相同，如《放鉢經》(大正 15, 451a) 說：

「今我得(成)佛，……皆文殊師利之恩，本是我師。前過去無央數諸佛，皆是文殊師利弟子；當來者亦是其威神恩力所致。譬如世間小兒有父母，文殊者佛道中父母也」。

※諸佛為文殊的弟子，文殊如父母一樣，這不是與舍利弗能生比丘梵行，如生母一樣嗎？

28

**B、始終次第**

◎而且，舍利弗教人得正見，入佛法；目犍連護育長養，使比丘們究竟解脫：這是聲聞道的始終次第，二大弟子各有其獨到的教化。

◎在《入法界品》中，善財童子(Sudhanaśreṣṭhi-dāraka)從文殊發菩提心，此後參學修行，末了見普賢菩薩，入普賢行願而圓滿。二大士所引導的，菩薩道的始終歷程，不也是有其同樣意義嗎！

**(二) 二大菩薩與梵王、帝釋的關係**

釋尊天上的二大弟子——梵王與帝釋，與文殊、普賢二大菩薩的關係，更為明顯。

**I、文殊與梵天王的關係**

**(1) 依「童子相，五角髻」辨**

**A、梵天王**

**(A) 梵天王地位之異說**

梵王或梵天王，經中所說的，地位不完全一致。

◎或說「娑婆世界主梵天王」<sup>29</sup>，那是與色究竟(天 akaniṣṭha)相等。

◎或泛說梵天王，是初禪大梵天王。

**(B) 梵天王示現「童子」相**

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

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

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

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

「尊者馬勝遂發誠心，願大梵王於此眾現！應時大梵即放光明，便自化身為童子像，首分五頂，形貌端嚴，在梵眾中，隨光而現」。

#### a、北傳所述

◎《毘婆沙論》所引述的，是《長阿含經》的《堅固經》；分別說部所傳的《長部》，只說「梵王忽然出現」<sup>30</sup>。

◎《大典尊經》與《闍尼沙經》，都說到梵王出現的形相：「有大光現……時梵天王即化為童子，五角髻」<sup>31</sup>；

#### b、南傳所述

◎南傳略說「常童形梵天」<sup>32</sup>。

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

#### B、文殊

這使我們想到，

◎文殊是被稱為童子的。

◎在文殊像中，雖有一髻的，沒有髻的，但五髻是最一般的。

※五髻文殊相<sup>35</sup>，豈非就是梵王示現的色相？

#### (2) 依「字門」辨

##### A、梵天王

據說：印度的文字，由梵王誦出，所以稱為梵語。

##### B、文殊

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

◎《文殊師利問經》，也有關於字母的解說<sup>38</sup>。

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

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

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

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

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

<sup>35</sup> 《法界聖凡水陸大齋法輪寶懺》卷 9(已續 74, 1036c3-6)：「文殊師利作童子相，頭有五髻，金色嚴身，體著青衣，師子座上，半加趺坐，左足垂下，蓮華承之，作說法相，諸相圓滿，面有喜怒之容，目觀行人，右枝蓮華。」

<sup>36</sup> 關於四十二字門，可參考：

(1)《大智度論》卷 89(大正 25, 685a10-15)、卷 89(大正 25, 686c1-6)。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.469、p.745-747、p.1242-1247。

(3) 參見釋厚觀、郭忠生合編《〈大智度論〉之本文相互索引》，《正觀雜誌》第 6 期，p.213：「四十二字義」；《大智度論》卷 48(大正 25, 407c10-409a24)〔〈四念處品〉第 19 之經文與《大論》之解說〕；參卷 42(大正 25, 366c27-367a6)；卷 28(大正 25, 268a23-29)。

(4) 印順導師，《佛在人間》，p.70：「大乘法之四十二字，以阿字為本。阿是不生不滅義，這即是一切法的本性。唱誦每字，都與阿相應，即觀一切入不生不滅的實性。《華嚴》、《般若》中的文字陀羅尼，觀行成就，是可以證入無生法忍的。」

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

### (3) 依「平等法性」辨

大乘經中，平等法性的闡揚者，主要的是文殊師利。這與吠檀多（Vedānta）哲學<sup>39</sup>，也有類似處。<sup>40</sup>

### (4) 小結

總之，文殊師利與常童子，是大有關係的。

## 2、普賢與帝釋的關聯性

### (1) 坐「六牙白象」

關於普賢與帝釋，首先注意到的，是普賢坐的六牙白象，與帝釋坐的六牙白象，恰好一致。

◎普賢坐的六牙白象，如《法華經》的〈普賢菩薩勸發品〉，及《觀普賢菩薩經》，有詳備的敘述，這當然經過了大乘的表現。

◎帝釋坐的六牙白象，<sup>41</sup>如《長阿含經》卷 20《世記經》（大正 1，132 a）說：

「帝釋復念伊羅鉢龍王。……龍王即自變身，出三十三頭，一一頭有六牙，一一牙有七浴池，一一浴池有七大蓮華，（一一蓮華）有百一葉，一一花葉有七玉女，鼓樂絃歌，拊舞<sup>42</sup>其上。時彼龍王作此化已，詣帝釋前，於一面立。時釋提桓因著眾寶飾，瓔珞其身，坐伊羅鉢龍王第一頂上」。

nāga——那伽，印度人是指龍說的，或是指象說的，所以古人或泛譯為「龍象」。伊羅鉢（Airāvata）龍王的化身，就是六牙象王。

※帝釋所坐與普賢所坐的，是怎樣的恰合！

### (2) 住「須彌山」、手執「金剛」

#### A、帝釋

帝釋，佛教說是住在須彌山（Sumeru）上，為地居的天、龍、夜叉們的統攝者，有多神的特性。

◎《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 133（大正 27，691c-692a）說：

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

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

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

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

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

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

<sup>42</sup> 《漢語大詞典》6 卷，p.409：【拊〔biàn ㄅㄧㄢˋ〕舞】拍手而舞，極言歡樂。



「蘇迷盧頂，是三十三天住處。……山頂四角，各有一峰。……有藥叉神，名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有城名善見，……是天帝釋所都大城。城有千門，嚴飾壯麗。門有五百青衣藥叉，……防守城門」。

◎依《大毘婆沙論》等說：金剛手（Vajrapāṇi）並非帝釋，而是住在須彌山頂的一位藥叉（夜叉）。

◎夜叉很多，都是可以稱為金剛手或執金剛（Vajradhara）的。初期經律中，那位特別護持釋尊的夜叉，或稱金剛力士（Vajramalla），也是執金剛神之一。<sup>43</sup>

◎帝釋自身，其實也是夜叉，所以「論」引《帝釋問經》說：「此藥叉天，於長夜中其心質直」<sup>44</sup>。

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

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

◎從佛教傳說來看，帝釋是天龍八部，特別是夜叉群的王。

※帝釋這一特色，被菩薩化而成為後期密法的住持者。

### **B、普賢菩薩**<sup>47</sup>

◎普賢菩薩，在密典中，就是金剛手、執金剛與金剛薩埵（Vajrasattva）。

◎密法的說處，也主要在須彌山。<sup>48</sup>

◎其實，推重普賢菩薩的《華嚴經》，如〈世主妙嚴品〉、〈入法界品〉，天神而是菩薩的，已非常的多。

※普賢菩薩的特性，是深受帝釋影響的！

### **（三）二菩薩結說**<sup>49</sup>

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

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

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

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

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

<sup>48</sup> 印順導師著，《佛教史地考論》，p.239-240：「在佛教中，普賢菩薩，被奉為密教的住持者，這與帝釋的為群神領袖，有著重要關係。帝釋住於須彌山頂，為地居的天、龍、夜叉們的統攝者。他的多神特質，與密教極易結合。《大毘婆沙論》（卷 133，參看《起世經》與《施設論》等）說：『蘇迷盧頂，是三十三天住處。……山頂四角，各有一峰。……有藥叉神名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有城名善見，……是天帝釋所都大城。城有千門，嚴飾壯麗，門有五百青衣藥叉，……防守城門』。我們知道：顯教的普賢，即密教的『金剛手』、『執金剛』、『金剛薩埵』、『祕密主』等；這是夜叉群（菩薩示現）的主。密法的說處，也主要在須彌山。」

<sup>49</sup> 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.115-116：「《華嚴經》以毘盧遮那佛（Vairocana）為主，依〈十地品〉說，是與印度的大自在天（Mahāśvara），同住色究竟天（Akaniṣṭha）而成佛的。毘盧佛的兩大

◎梵王為主，融攝舍利弗的德性，形成文殊師利。

◎帝釋為主，融攝大目犍連的德性<sup>50</sup>，成為普賢。

### 三、一佛：毘盧遮那佛

人間、天上的二大挾侍，成為二大菩薩；二大挾侍間的釋迦佛，就成為毘盧遮那。

#### （一）《華嚴經》說：「毘盧遮那亦是釋迦牟尼之尊稱」

◎毘盧遮那，或譯作盧舍那。

◎《華嚴經》說：「或稱悉達，……或稱釋迦牟尼，……或稱盧舍那，或稱瞿曇，或稱大沙門」<sup>51</sup>。

※可見人間的釋迦，與功德圓滿的毘盧遮那，只是一佛，與他方同時的多佛不同。

#### （二）《華嚴經》說：「毘盧遮那亦是釋迦牟尼之尊稱」

在印度教中，毘盧遮那是光輝、光照的意思，所以或譯為「遍照」。

如《雜阿含經》說：「破壞諸闇冥，光明照虛空，今毘盧遮那，清淨光明顯」<sup>52</sup>。

這是日輪的特性，所以或譯（Mahāvairocana）為「大日」。

※毘盧遮那是象徵太陽的，也是淵源於太陽神話的名稱。

#### （三）毘盧遮那佛與色究竟天之關聯性

◎然在佛教自身的發展上，功德究竟圓滿所顯的毘盧遮那佛，與色究竟天相當。

◎《大乘入楞伽經》說：「色界究竟天，離欲得菩提」<sup>53</sup>。

◎《華嚴經》說：第十地——受灌頂成佛的菩薩，「住是地，多作摩醯首羅天王」<sup>54</sup>

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

◎摩醯首羅（Maheśvara），是「大自在」的意義。雖然《入大乘論》說：「是淨居自在，非世間自在」<sup>55</sup>，但十地菩薩生於色究竟天上，摩醯首羅智處（如兜率天上別有兜率淨土），然後究竟成佛，「最後生處」到底與摩醯首羅天相當，這是色相最究竟圓滿的地方。<sup>56</sup>

---

脇侍，文殊（Mañjuśrī）與普賢（Samantabhadra）菩薩，其實是釋尊人間與天上的兩大弟子的合化：文殊是舍利弗（Śāriputra）的梵天化，普賢是大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）的帝釋化。與色究竟天成佛，綜合起來，表示了佛法與印度天神的溝通。」

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

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

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

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

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

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

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

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

※在這裡究竟成佛，人間成佛的意義消失了！<sup>57</sup>

#### 四、「華嚴三聖」總結

◎總之，華嚴三聖，髻<sup>58</sup>髻世間的帝釋、梵天、大自在天，而又超越帝釋、梵天、大自在天。

◎一佛二菩薩，仍依固有經律中的帝釋、梵王而形成，與印度神教的三天——大自在天、毘溼鉤天（Viṣṇu）<sup>59</sup>、梵天的體系不同。<sup>60</sup>

### 第三項、阿閼、阿彌陀、大目<sup>61</sup>

（p.474~483）

再來說初期大乘經中，占有重要地位的三位佛陀。

#### 一、阿閼佛

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

從閼佛的因位發願，及實現淨土的特徵，可以明白的看到了，釋尊時代一位聖者的形像。

##### （一）阿閼佛本願、淨土之特色

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

##### 1、不起瞋恚；不為瞋恚所動

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

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

<sup>58</sup> 《漢語大詞典》卷12，P.732：【髻】〔fāng 亡 尤〕2.仿佛。隱約可見的樣子。

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

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

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

<sup>62</sup> 另見：印順導師著作：

（1）《淨土與禪》〈阿彌陀與阿閼〉（p.26-30）。

（2）《初期大乘佛教之起源與開展》，第1章〈第二項、阿閼佛妙喜淨土〉（p.774-784）。

（3）《初期大乘佛教之起源與開展》，第1章〈第三項、東西淨土的對比觀察〉（p.784-797）。

◎從前，東方有阿毘羅提（Abhirati，甚可愛樂的意思）國土，大目（或譯廣目）如來出世，說菩薩六波羅蜜。那時有一位比丘，願意修學菩薩行。大目如來對他說：

「學諸菩薩道者甚亦難。所以者何？菩薩於一切人民、及蜎飛蠕動之類，不得有瞋恚」<sup>63</sup>。

◎這位比丘聽了，當下就發真實誓言說<sup>64</sup>：

「我從今以往，發無上正真道意。……當令無諛諂，所語至誠，所言無異。唯！天中天！我發是薩芸若<sup>65</sup>意，審如是願為無上正真道者，若於一切人民、蜎飛蠕動之類，起是瞋恚，……乃至成最正覺，我為欺是諸佛世尊」！

◎這位比丘立下不起瞋恚的誓願，所以大家就「名之為阿閼」，阿閼是無瞋恚、無忿怒的意思。

◎也可解說為：不為瞋恚所動，所以或譯為「不動」

※阿閼菩薩所發的大願，當然還多，而不起瞋恚——於一切眾生起慈悲心，是菩薩道的根本願，所以立名為阿閼。

## 2、女人痛苦的解除

### （1）阿閼菩薩的誓願與修行成就

◎在阿閼菩薩的誓願中，有一項非常突出的誓願，是：

「世間母人有諸惡露。我成最正覺時，我佛剎中母人有諸惡露者，我為欺是諸佛世尊」<sup>66</sup>。

◎等到成佛時，

「阿閼佛剎女人，妊身產時，身不疲極，意不念疲極，但念安隱。亦無有苦，其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露。舍利弗！是為阿閼如來昔時願所致」<sup>67</sup>。

※阿閼菩薩發願修行，以無瞋恚為本，而注意到女人痛苦的解除。

### （2）不同於初期大乘經

◎大乘佛法興起時，顯然不滿於女人所受的不幸、不平等。所以初期的大乘經，每發願來生脫離女身，或現生轉女成男<sup>68</sup>。

◎這似乎不滿女人的遭受，而引起了厭惡自卑感，然而阿閼菩薩的意願，卻大不相同。何必轉為男人？只要解免女人身體及生產所有的苦痛，女人還是女人，在世間，論修證，有什麼不如男子呢！<sup>69</sup>

### （二）阿閼菩薩的願行與耨掘摩非常類似

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

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

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

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

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

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

<sup>69</sup> 《阿閼佛國經》卷 1〈2 阿閼佛剎善快品〉(大正 11，756b3-15)：「佛語舍利弗：『阿閼如來佛剎，女人意欲得珠璣、瓔珞者便於樹上取著之，欲得衣被者亦從樹上取衣之。舍利弗！其佛剎女人無有女人之態，如我剎中女人之態也。舍利弗！我剎女人態云何？我剎女人惡色醜、惡舌、嫉妬於法、意著邪事。我剎女人有是諸態，彼佛剎女人無有是態。所以者何？用阿閼如來昔時願所致。』佛復語舍利弗：『阿閼佛剎，女人妊身產時，身不疲極、意不念疲極，但念安隱，亦無有苦。其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露。舍利弗！是為阿閼如來昔時願所致得是善法，其佛剎無有能及者。』」

阿閼菩薩的願行，與釋尊時代的鴛掘摩（Aṅgulimāla），非常類似。

### 1、同以不瞋為特性

鴛掘摩本是一位好殺害人的惡賊，受到釋尊的感化，放下刀杖而出家，修證得阿羅漢果。<sup>70</sup>因為他曾經是惡賊，傷害很多人，所以出去乞食，每每被人咒罵，或加以傷害，可是他一點也不起瞋心。

### 2、同有解除妊婦生產痛苦之願

一次，鴛掘摩出去乞食，見到婦人難產的痛苦，生起了「有情實苦」的同情。同來告訴釋尊，釋尊要他去以真實誓言，解除產婦的苦痛。如《中部》（86）《鴛掘摩經》（南傳 11a, 139）說：

「婦人！我得聖生以來，不故意奪生類命。若是真實語者，汝平安，得平安生產」！鴛掘摩的真實誓言——從佛法新生以來，不曾故意傷害眾生的生命。就這樣，妊婦得到了平安。

※這與阿閼菩薩的真實誓願，「妊身產時，……無有諸苦」，<sup>71</sup>可說完全一致。

### 3、「阿閼」與「鴛掘摩」意涵相近

鴛掘摩曾作偈（南傳 11a, 141）說：「我先殺害者，今稱不害者。我今名真實，我不害於人」。

◎阿閼菩薩發願，從此名為「阿閼」；鴛掘摩出家成聖，從此名為「不害」。

◎阿閼與不害（Ahimsā），梵語雖不同，而意義是相近的。

※捨去從前的名字，得一新名字，鴛掘摩與阿閼也是同樣的。

### （三）結說：人類的共同願望，深化而具體表現

◎阿閼的願行與淨土，是從不起一念瞋恚傷害心而來。釋尊的感化鴛掘摩，真可說「放下屠刀，立地成佛」<sup>72</sup>，這是佛教最著名的故事。

◎佛使他不再起殘殺傷害心，又結合了用真實誓言，救濟產難的故事<sup>73</sup>，更加動人，傳布也更普遍。這是人間的普遍願望，而表現在鴛掘摩身上。

※這種人類的共同願望，深化而具體表現出來，就成為大乘經中，阿閼菩薩與阿閼淨土的特徵。<sup>74</sup>

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

（2）《別譯雜阿含經·16經》卷1（大正2，378b17-379a22）。

（3）《佛說鴛掘摩經》卷1（大正2，508b17-510b8）。

（4）《增壹阿含·6經》卷31（大正2，719b20-722c19）。

<sup>71</sup>《阿閼佛國經》卷上（大正11，767b11）。

<sup>72</sup>《漢語大詞典》卷8，p.371：【立地成佛】佛教禪宗謂人人皆有佛性，積惡之人轉念為善，即可成佛。

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

<sup>74</sup> 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第11章〈淨土與念佛法門〉，p.790：「阿閼佛淨土，處處比對釋迦佛土——我們這個現實世界，而表示出理想的淨土。阿閼佛土有女人，但女人沒有惡露不淨，生產也沒有苦痛。佛土中有惡魔，但『諸魔教人出家學道，不復嬖人』。阿閼佛國與釋迦佛土一樣，有三道寶階，人與忉利天人，可以互相往來。人間的享受，與諸天一樣，但『忉利天人樂供養於天下人民，言：如我天上所有，欲比天下人民者，天上所有，大不如天下，及復有阿閼如來無所著等正覺也』。人間比天上更好，這是『佛出人間』，『人身難得』，『人於諸天則為善處』，原始佛教以來的，人間佛教的繼承與發揚。」

## 二、阿彌陀佛<sup>75</sup>

二、初期大乘的著名佛土，東方阿閼佛土外，要推西方的阿彌陀（Amitābha）佛土。阿彌陀佛出現的時代，要比阿閼佛遲些。<sup>76</sup>

### （一）本願之特徵：諸佛之雄，最完善國土的願望

◎在大乘佛教中，阿彌陀有重要的地位，研究的人非常多。阿彌陀佛的出現，有人從外來的影響去探索。

◎我以為，先應從阿彌陀佛的發願去理解，正如從阿閼佛發願的故事去了解一樣。

#### 1、所依經本

◎阿彌陀佛發願，成就淨土以及往生的經典，以大本《阿彌陀經》為主。這又有多種譯本，大要可分二十四願本、四十八願本，以二十四願本為古本。<sup>77</sup>

◎今依古本《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（異譯名《無量清淨平等覺經》）說：過去有樓夷互羅（Lokeshvarāja）——世自在王佛出世說法，那時的大國王（輪王），發心出家，名曇無迦（Dharmākara）——法藏（或譯「法積」）比丘。

#### 2、法藏比丘發願的特徵——勝過一切佛、一切淨土

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

「令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊。……都勝諸佛國」。

◎法藏比丘的願望，

◎是在十方佛土中，自己的淨土，最勝最妙；

◎在十方無央數佛中，阿彌陀佛第一。

※願力的特徵，是勝過一切佛，勝過一切淨土。

#### 3、成佛的威神是平等；隨因中的願力，身光明等有差異

##### （1）《大阿彌陀經》所述

《大阿彌陀經》以為：

<sup>75</sup> 另見印順導師著作：

（1）《淨土與禪》，p.21-26。

（2）《青年的佛教》〈家家彌陀、戶戶觀音〉，p.193-194。

（3）《華雨集第一冊》〈阿彌陀佛與極樂國土〉，p.357-407。

<sup>76</sup> （1）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 11 章〈淨土與念佛法門〉p.813：「從淨土思想發展來說，面對我們這個世界的缺陷，而願將來佛土的莊嚴，是『下品般若』、《阿閼佛國經》所同的。阿閼佛淨土，保有男女共住淨土，及人間勝過天上的古義。《阿彌陀經》是比對種種淨土，而立願實現一沒有女人的，更完善的淨土。在這點上，應該比《般若》、《阿閼》的淨土思想要遲一些。當然，色界天式的七寶莊嚴，純男性的世界，在印度佛教是早已有之的。」

（2）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 11 章〈淨土與念佛法門〉p.759。

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

（2）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 11 章·第 1 節·第 1 項〈淨土與念佛法門·東西二大淨土·阿彌陀佛極樂淨土〉，p.759。

「前世宿命求道，為菩薩時所願功德，各自有大小。至其然後作佛時，各自得之，是故令光明轉不同等。諸佛威神同等耳，自在意所欲作為，不豫計<sup>78</sup>」<sup>79</sup>。

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

### （2）身光明等有差異，近於「安達羅派」的思想

但光明等是隨因中的願力而大小不同的，這一見解，近於安達羅派（Andhraka），如《論事》（南傳 58，411）說：「諸佛身、壽量、光明不同，有勝有劣」。

※佛的身量、壽量、光明，隨因中的願力而不同。

### （3）「諸佛中之王」的雄心大願

法藏比丘就在這一思想下，要成為最第一的。

#### A、光明勝過一切

阿彌陀佛的光明，經中用一千多字來說明他的超勝一切，如《經》卷上（大正 12，302b-303a）說：

「阿彌陀佛光明，最尊、第一、無比，諸佛光明皆所不及也。……諸佛光明中之極明也！……諸佛中之王也」！

※阿彌陀佛，是無量佛中的最上佛——「諸佛中之王」。

#### B、淨土勝過一切

他的發願成就淨土，也是這樣。法藏比丘「選擇二百一十億佛國」，採取這麼多的佛國為參考，選擇這些佛土的優勝處，綜集為自己淨土的藍圖。這是以無量佛土的勝妙，集成阿彌陀佛的須摩提（Sukhāvatī）國土，無量佛土中最清淨的佛土。

#### C、小結

「勝過一切，唯我第一」的雄心大願，是阿彌陀佛的根本特性。

### （二）歷史源流

法藏比丘發願，成立一最妙的國土，以淨土來化度眾生。這一理念，要以他方無量佛、無量佛土為前提，所以法藏比丘——阿彌陀佛本生，不可能太早，約出現於大乘興起以後。

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

起初，在菩薩歷劫修行的思想下，傳出無量「本生」與「譬喻」，都是釋尊過去生中的事跡。菩薩所親近的佛，從七佛而向前推，成立十四佛、<sup>80</sup>二十四佛<sup>81</sup>——佛佛的次第相續；佛的身量、光明與壽量，是各各不同的。

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

<sup>78</sup> 《漢語大詞典》卷 10，p.38：【豫計】預先估計或推測。

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

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

<sup>81</sup> 《佛種姓經》（南傳 41，219 以下）。

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

◎自從大眾部（Mahāsāṃghika）傳出十方佛說，同時有多佛出世，於是又有他方佛、他方佛土的傳出。

◎傳說是從多方面傳出的，在不同的傳出者，都覺得這一佛土與佛，比起現實人間的佛土，是極其勝妙的。但在多數佛與多數佛土的彼此對比下，發現了他方諸佛的身量、壽量、光明，是彼此差別不同的。佛土的清淨莊嚴，傳說的也並不相同。

※傳說中的差別情況，就是安達羅派佛身有優劣的思想根源。

### 3、大乘時代：佛身與佛土差別不同<sup>83</sup>

進入大乘時代，他方佛土的清淨莊嚴，繼承傳說，也就差別不同。

#### （1）勝劣差別是為了適應眾生的根機

◎對於這一差別現象，或者基於「佛佛平等」的一貫理念，認為究竟的佛與佛土，是不可能差別的。佛身與佛土的差別，不過為了適應眾生的根機（應化）而已。

◎如來最不可思議，如《密跡金剛力士經》所說<sup>84</sup>。

#### （2）有勝劣差別都還不夠理想，故發願成就勝過一切佛、一切佛土

或者覺得，現有（傳說中）的佛與佛土，有勝劣差別，都還不夠理想、圓滿，於是要發願成就，勝過一切佛，勝過一切佛土，出現了阿彌陀佛本生——法藏比丘故事。

### 4、評析法藏比丘所成的佛土

◎依現在看來，法藏比丘所成的佛土，並不太高妙。如淨土中有聲聞與辟支<sup>85</sup>；雖說佛壽命無量，而終於入般涅槃，由觀世音（Avalokiteśvara）繼位作佛<sup>86</sup>。但在當時，應該是最高妙的了。

◎這是基於現在十方佛的差別（所以不可能是最早的），而引發出成為「諸佛中之王也」——最究竟、最圓滿的大願望。

### （三）適應的觀點：引發往的救濟思想

#### 1、適應印度宗教文化，受一神教的影響

如從適應印度宗教文化的觀點來說，阿彌陀佛本生——法藏比丘發願，成就淨土，化度一切眾生，是深受拜一神教的影響；在精神上，與「佛佛平等」說不同。

#### （1）阿彌陀佛與太陽神話之關聯

阿彌陀佛與太陽神話，是不無關係的（受到了波斯文化的影響）<sup>87</sup>。

#### A、「毘盧遮那」是印度象徵太陽光明遍照，大乘佛教引用為究竟圓滿佛

◎以印度而論，印度是有太陽神話的。

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

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

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

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

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



◎象徵太陽光明遍照的毘盧遮那（Vairocana），是印度宗教固有的名詞，大乘佛教引用為究竟圓滿佛的德名。

#### **B、原始佛教光明的佛與度神光明的天，有融合的傾向**

##### **（A）原始佛教光明的佛**

◎佛是覺者，聖者的正覺現前，稱為「眼生、智生、慧生、明生、光明生」；漢譯作「生眼、智、明、覺」<sup>88</sup>。

◎明與光明，象徵聖者的證智，是「原始佛教」所說的。

※象徵佛的慧光普照，而有身光遍照的傳說。<sup>89</sup>

##### **（B）融合印度神光明的天**

原來印度的神——天（deva），也是從天上的光明而來的，所以光明的天，光明的佛，在佛法適應神教的意義上，有了融合的傾向。

#### **2、從神話而來的太陽，融攝於無量光明的阿彌陀佛**

##### **（1）阿彌陀在西方，向落日處禮拜**

在光明中，應推太陽為第一，如《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下（大正 12，31b-c）說：

「西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀！」阿彌陀在西方，所以向落日處禮拜。<sup>90</sup>到傍晚，西方的晚霞，是多麼美麗！

##### **（2）崇仰彼土，而求生彼土**

等到日落，此地是一片黑暗，想像中的彼土，卻是無限光明。比對現實世間的苦難，激發出崇仰彼土，極樂世界的福樂，而求生彼土。

##### **（3）小結**

在這種宗教思想中，從神話而來的太陽，被融攝於無量光明的阿彌陀佛。<sup>91</sup>

#### **（四）「阿彌陀」語意之變遷：佛教界的不同反應**

##### **1、阿彌陀的意義是「無量」、「無量清淨」，阿彌陀只是略稱**

◎阿彌陀的意義是「無量」；

◎古本說「阿彌陀三耶三佛」，是「無量等正覺者」；

◎別譯本作「無量清淨平等覺」，

※可見阿彌陀是略稱。

##### **2、初期：「無量清淨」→ 重「無量光」**

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

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

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

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

◎本經提到落日，以一千多字來敘讚阿彌陀佛的光明，古本是著重無量光的。無量光（Amitābhāmitāyus），是阿彌陀佛的全名。

◎在讚歎阿彌陀佛的光明中，

⊙《大乘無量壽莊嚴經》，有「無垢清淨光」；

⊙《無量壽經》立阿彌陀佛十二名，有「清淨光佛」<sup>92</sup>。

◎光的原語為（ābhā），清淨的原語，或作（śubha），可能由於音聲的相近，所以古人譯「無量光」為「無量清淨」。

### 3、後期發展：「無量光」→ 重「無量壽」

起初是「無量光」，後來多數寫作（Amitāyus）——無量壽，是適應人類生命意欲的無限性，如「長生」、「永生」一樣。<sup>93</sup>

### （五）總結

◎總之，阿彌陀佛及其淨土，是面對他方佛與佛土的種種差別，與拜一神教的思想相呼應，而出現諸佛之雄，最完善國土的願望。

◎以日光的照明彼土，反顯此土的苦難，而引發往生的救濟思想：這是阿彌陀佛本生——法藏比丘發願的真實意義。

◎阿彌陀佛國土的傳布，引起佛教界的不同反應，於是有更多的阿彌陀佛本生的傳出，表示對阿彌陀佛淨土的見解。

## 三、大目如來

### （一）阿閼佛、阿彌陀佛、大目如來之間的關係

三、阿閼佛土與阿彌陀佛土，為初期大乘的東西二大淨土。一經傳布出來，必然要引起教界的反應，於是有更多的本生傳說出來。

### 1、阿閼與阿彌陀二佛前身互為師弟

#### （1）阿彌陀為師，阿閼為弟子

《賢劫經》說：過去，使眾無憂悅音王，護持無限量法音法師。無限量法音法師，是阿彌陀佛前身；使眾無憂悅音王，是阿閼佛的前身<sup>94</sup>。這是阿彌陀為師，而阿閼為弟子了。

<sup>95</sup>

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

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

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

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

<sup>95</sup> 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.828：「《賢劫經》（竺法護譯）說：過去世，無限量寶音法師，受到一般比丘的擯斥，到深山去修行。那時的轉輪王，名使眾無憂悅音，請法師出來說法，並負起護持的責任，使佛法大為弘揚。那時的法師，就是現今的阿彌陀佛；輪王就是阿閼佛。阿閼佛與阿彌陀佛前生的師弟關係，《賢劫經》與《決定總持經》，所說恰好相反，說明了彼此有互相為師，互相為弟子的關係。」

## 〔2〕阿閼為師，阿彌陀為弟子

《決定總持經》說：過去的月施國王，從辯積法師聽法。辯積是阿閼佛前身，月施是阿彌陀佛前身<sup>96</sup>。這是阿閼為師，阿彌陀為弟子了。

## 〔3〕小結

東西淨土的二佛，有相互為師弟的關係。

## 2、阿閼、阿彌陀二佛同尊大目如來為師，達到共同的根源

上面說到：

◎《阿閼佛國經》說：當時阿閼菩薩，是從大目如來聽法而發願的。

◎《阿彌陀經》說法藏比丘從世自在王佛發心，

◎而《賢劫經》說：淨福報眾音王子，從無量德辯幢英變音法師聽法。淨福報眾音王子是阿彌陀佛前身，無量德辯幢英變音法師，是大目如來前身<sup>97</sup>。阿彌陀佛也以大目如來為師，與阿閼佛一樣。

※這一本生，是從互相為師弟的關係，進一步而達到了共同的根源。

## 3、「大目如來」象徵日輪遍照，「阿閼淨土」象徵日出東方，「彌陀淨土」象徵日落西方

### 〔1〕大目如來即盧遮那佛之推論

◎「大目」，唐譯〈不動如來會〉作「廣目」。

◎大目或廣目的原語，雖沒有確定，但可推定為盧遮那。<sup>98</sup>毘（vi）是「最高顯」的，盧遮（舍）那（Rocana）是「廣眼藏」的意思<sup>99</sup>，廣眼就是廣目或大目。

### 〔2〕東西二大淨土

阿閼與阿彌陀，都出於大目，可說都是毘盧遮那所流出的。

◎毘盧遮那如日輪的遍照，

◎那末東方淨土的阿閼佛，象徵日出東方。阿閼住於無瞋恚心而不動，是菩提心。菩提心為本，起一切菩薩行，如日輪從東方升起，光照大地，能成辦一切事業。

◎阿彌陀佛土如日落西方，彼土——那邊的光明無量。

※從日出到日沒，又從日沒到日出，所以阿閼佛與阿彌陀佛，有互為師弟的意義。

### 〔二〕以釋尊究竟的佛德為本

二佛都出於大目如來，那是以釋尊究竟的佛德為本，方便設化<sup>100</sup>，出現東西淨土。

※古代的本生話，是直覺到這些意義，而表示於本生話中的。

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

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

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

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

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

## 第四項、觀世音<sup>101</sup>

(p.483~490)

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

### 一、觀世音菩薩的來源概說

觀世音的來源，

#### (一) 學界的說法

◎或以為基於波斯的女性水神 (Anāhita) ；

◎或以為是希臘的阿波羅 (Apolla) 神，與印度溼婆 (自在) (Īśvara) 神的混合。<sup>102</sup>

#### (二) 導師的主張

然從佛教的立場來說，這不外乎釋尊大悲救世的世俗適應。

### 二、觀世音菩薩起源之探究

#### (一) 所住聖地

試從觀世音所住的聖地說起。觀世音所住的聖地，梵語為 Potala，或 Potalaka，漢譯作補怛洛迦，補陀洛、補陀洛迦等。

#### 1、《華嚴經》所傳——位於南印度

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

「於此南方，有山名彼有菩薩，名觀自在。……見其西面巖谷之中，……觀自在菩薩於金剛寶石上，結跏趺坐」。

◎晉譯《華嚴經》所說相同，但作「光明山」<sup>103</sup>。

#### 2、《大唐西域記》的記載

《大唐西域記》卷 10 (大正 51，932a) 也說：

「秣剌耶山東，有布怛洛迦山。山徑危險，巖谷欹傾。山頂有池，其水澄鏡。……池側有石天宮，觀自在菩薩往來遊舍。其有願見菩薩者，不顧生命，厲水登山，忘其艱險；能達之者，蓋亦寡矣」！

觀世音菩薩的聖地，深山險谷，是那樣不容易到達。<sup>104</sup>

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

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

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

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

<sup>104</sup> 見：後藤大用著；釋印海譯著作《觀世音菩薩之研究》第 14 章〈補陀洛之研究〉，p.276-277：「此

### 3、導師的推論——位於東方阿溼波

◎聖地到底在那裡？考論者也沒有確定的結論。

◎然在佛教所傳，古代確有名為補多洛或補多羅迦的，這應該就是觀世音菩薩聖地的來源。

#### (1) 古代王統所攝

##### A、釋迦族王統成立及住地

##### (A) 王統的成立

◎傳說古代的王統，開始於摩訶三摩多（Mahāsammata），年壽是無量的（不可以年代計的）。其後，先後有王統成立，並說到所住的城名。

◎大天王（Mahādeva）王統以後，有姓瞿曇（Gautama）的善生王（Sujāta），以後有甘蔗種（Ikṣvāku），都住在補多羅城，就是釋迦族（Śākya）的來源。<sup>105</sup>

##### (B) 王統的住地中，一致有「補多羅…等」相關記載

這一傳說的譜系，雖不完全統一，但在傳說的王統住地中，有補多羅，卻是一致的，今列舉不同的傳說如下<sup>106</sup>：

〔說一切有部〕 I 富多羅……[又]布多羅……[善生]補多羅……[甘蔗]補多勒迦

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

<sup>105</sup> 《佛光大辭典》，p.6580：【瞿曇】梵名 Gautama 或 Gotama，巴利名 Gotama。為印度剎帝利種中之一姓，瞿曇仙人之苗裔，即釋尊所屬之本姓。又作裘曇、喬答摩、瞿答摩、俱譚、具譚。意譯作地最勝、泥土、地種、暗牛、牛糞種、滅惡。又異稱為日種、甘蔗種、阿儼囉娑（梵 Avgirasa）。有關瞿曇姓氏之由來，據《十二遊經》載，於久遠劫時，有菩薩為王，早失父母，乃以國付與其弟，從一婆羅門學道，住於甘蔗園，時人稱其師為「大瞿曇」，稱彼為「小瞿曇」。其時國中有五百大賊劫取官物，於遁逃時路經甘蔗園，乃散其盜物於左右，捕賊者尋跡追至，以為菩薩即國中大賊，即以木貫射之，致其身血流污滿地；大瞿曇以天眼徹見，悲哀涕泣，乃取土中之餘血，以泥和之，還至園中，盛之於器，並分置左右而咒之，謂此瞿曇若有誠心，則天神將變血為人。歷經十月，左化作男，右化成女，此後遂以瞿曇為姓。又《大日經疏》卷 16 載，瞿曇仙人於空中行欲，有二帝之污，落於地面，生成甘蔗，後經日光炙照，生出二子，其中一子即為釋王。故相傳瞿曇仙人即釋迦種族之祖，且釋種亦因之稱為甘蔗種。

<sup>106</sup> [原書 p.490 註 2]

(1) 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 1(大正 24, 101b-103b)。  
(2) 《眾許摩訶帝經》卷 1-2(大正 3, 934b-936c)。  
(3) 《起世經》卷 10(大正 1, 363b-364a)。  
(4) 《起世因本經》卷 10(大正 1, 418b-419a)。  
(5) 《起世因本經》卷 10(大正 1, 418b-419a)。  
(6) 《佛本行集經》卷 5(大正 3, 673a-674a)。  
(7) 《島史》(南傳 60, 19)。

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

傳說的名稱不統一，主要為方言的變化。如

◎Ⅵ說是銅鑠部（Tāmraśāṭīya）所傳，作 Pakula。

◎Ⅴ說是法藏部（Dharmaguptaka）所傳，「褒怛那」的原語，應與銅鑠部所傳，《典尊經》的七國七城中，Assaka 國的 Potana 相合。

◎ⅠⅡ說（ⅢⅣ可能也是）是說一切有部（Sarvāstivādin）所傳。

※譯名不統一，但可斷定是：Potala 或 Potalaka。

**B、小結：「阿溼波」的「補多落迦」與觀世音的聖地完全相合**

◎傳說的十大王統<sup>107</sup>中，有阿波——阿溼波（Aśvaka），或作阿葉摩（Aśvama），也就是七國中的 Assaka；首府與傳說中的褒怛那、補多羅相當。

◎阿溼波的補多落迦，與觀世音的聖地，完全相合。

**（2）《長阿含經》的《典尊經》所傳**

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

**A、前六國六城考論**

◎在釋尊時代，僅有央伽（Aṅga）的瞻波城、迦尸（Kāśi）的波羅奈（Vārāṇasī），是佛所經常遊化的地區，

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

（長阿含經）（卷 22）（樓炭經）（卷 6）（四分律）（卷 31）

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

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

（2）印順導師著，《以佛法研究佛法》，p.34：「七國七城的傳說，以瞻波為中心，為東方開始城郭時代同時存在的國族。如豎的說明國族的興起，佛典中有十大王統的傳說。這十大族的傳說，要比七國七城遲一點，傳說中已有西方的王族了。此項傳說，本為說明釋迦族的源流，直從古代的東方，說到與西方王族的關涉，至近古釋迦族的西遷而止。他所包含的時代，約始於西元前十八九世紀，到西元前八九世紀止。」

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

◎其他的古代城市，不是已經毀廢，就是湮沒而地點不明。如

◎迦陵伽（Kaliṅga）的檀特補羅 Dantapura，已因仙人的「意憤」而毀滅。

◎毘提訶（Videha）的彌緝羅（Mithilā），已經衰落。

◎阿槃提（Avanti）的首城——摩醯沙底（Māhisatti），已移轉到優禪尼（Ujjayini）。

◎蘇尾羅（Sovira）的勞鹿迦（Roruka），傳說紛歧。

△「雜事」譯為「勝音城」，此地與大迦旃延（Mahākātyāyana）有關，應在阿槃提，但「雜事」卻傳說在西北。勝音城人，用土來撒大迦旃延，因而城為沙土所掩沒<sup>110</sup>。後來，勞鹿迦又傳說在於闐，也是為沙土所掩沒的<sup>111</sup>。

※年代太久遠了，古城不知所在，就成為神話的地區。

#### **B、阿溼波 Potali（即 Potala）方位之考論**

##### **（A）銅鑠部與現今學界之說**

◎阿溼波，銅鑠部傳寫為 Assaka，首都名 Potali（即 Potala），解說為在瞿陀婆利（Godhāvari）河岸。

◎《望月佛教大辭典》也許覺得太在南方，所以推定在摩偷羅（Mathurā）與優禪尼之間<sup>112</sup>。

##### **（B）導師的論定：阿溼波在東方**<sup>113</sup>

其實，阿溼波是在東方的。

##### **a、《正法念處經》**

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

◎金蒲羅所在不明，其餘的都在恆曲以東的東方。

◎安輸摩與安輸，就是阿溼波（或譯阿葉摩）。

##### **b、《中阿含經》的《馬邑經》**

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

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

Aśvapura——馬邑，為 aśva 與 pura 的結合語，就是阿溼波邑。佛世是屬於央伽的；與《正法念處經》的東方相合。

##### **（C）小結**

◎阿溼波的 Potala，雖不能確指，而屬於東方，是可以確定的。央伽的東方，現有阿薩密（Assam），與阿葉摩、安輸摩的語音相近。

◎古代的地名，年代久了，不免傳說紛歧，或與神話相結合。如迦陵伽的檀特補羅，蘇尾囉的勞鹿迦。

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

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

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

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

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

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

◎所以古代阿溼波的補多羅、補多落迦，傳說為觀世音菩薩的聖地——補怛洛迦，傳說到南方或他方，是非常可能的。

## (二) 觀世音菩薩的救世方便——應機現身

### 1、應以何身得度者，即現何身而為說法

《法華經》說：觀世音菩薩，「應以何身而得度者，即現何身而為說法」<sup>116</sup>。現種種身，說種種法，傳為觀世音救世的方便。

### 2、繼承釋尊「普入八眾」之說<sup>117</sup>

或以為是受了印度教毘濕奴（Viṣṇu）的影響，這是可能的，但受影響最早的，是《長阿含經》（世間悉檀）所說的釋尊。如《長阿含經》卷三《遊行經》（大正 1，16b-c）說：

「阿難！世有八眾。何謂八？一曰刹利眾，二曰婆羅門眾，三曰居士眾，四曰沙門眾；五曰四天王眾，六曰忉利天眾，七曰魔眾，八曰梵天眾。我自憶念，昔者往來，與刹利眾坐起言語，不可稱數。以精進定力，在所能現。彼有好色，我色勝彼。彼有妙聲，我聲勝彼。……阿難！我廣為說法，示教利喜已，即於彼沒，彼不知我是天是人。如是至梵天眾，往反無數，廣為說法，而莫知我誰。……如是微妙希有之法，阿難！甚奇甚特，未曾有也」！<sup>118</sup>

◎八眾，是人四眾，天四眾，該括了佛所教化的一切。

◎佛以神力，到他們那裡去。「在所能現」，就是在什麼眾中，能現什麼身。可是色相與聲音，比他們還勝一著。等到離去，他們並不知道是佛，不知道是誰。

※這不是「應以何身而得度者，即現何身而為說法」嗎？不過觀世音三十二現身，比八眾要分類詳細些，但總不出人天八眾以外。

### 3、小結

所以觀世音菩薩救世的方便——「應以何身而得度者，即現何身而為說法」，<sup>119</sup>是繼承通俗教化中，釋尊的「普入八眾」而來的。<sup>120</sup>

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

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

<sup>118</sup> 另參對應經典：

[1]《長部》(D. 16. Mahā-Parinibbāna-Suttanta 3. 10 《大般涅槃經》)。

[2]《小部》·《自說經》(ud. 6. 1)。

[3]《中阿含.36 經》卷 9（大正 1，478a9-478b12）。

[4]《佛說身毛喜豎經》卷 1(大正 17，594a2-b3)。

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

[1]《寶雲經》卷 7（大正 16，238c）。

[2]《大般若波羅蜜多經》卷 569（大正 7，940c）。

[3]《地藏菩薩本願經》卷 1（大正 20，663b-c）。

<sup>120</sup> 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 8 章〈宗教意識之新適應〉，p.263-264：「『普入八眾』：如《長阿含經》卷三《遊行經》（大正 1，16b）說：『阿難！世有八眾。何謂八？……如是微妙希有之法，阿難！甚奇甚特，未曾有也』〔經文同上，本文之經文〕。『八眾』——人四眾、天四眾，源出《雜阿含經》的《八眾誦》。人中，婆羅門教說四姓階級，佛法不承認首陀羅（śūdra）為賤民，以沒有私蓄的出家者——沙門（śramaṇa）來替代。天四眾是：梵、魔（māra）、三十三天、



### （三）觀世音菩薩的特德——大悲

「大悲」，是觀世音菩薩的特德，被稱為「大悲觀世音」。

#### 1、大悲是佛的不共功德

◎在早期佛教中，大悲是佛所有的不共功德。十力，四無所畏，大悲，三不護，總為佛十八不共法。<sup>121</sup>

◎在凡夫與聲聞聖者，只能說「悲」，不能說是「大悲」。

#### 2、佛的大悲

◎佛的大悲是怎樣的呢？

◎如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 2（大正 24，211b）說：

「世尊法爾於一切時觀察眾生，無不聞見，無不知者。恆起大悲，饒益一切。……晝夜六時，常以佛眼觀諸世間，於善根處，誰增誰減？誰遭苦厄？誰向惡趣？誰陷欲泥？誰能受化？作何方便拔濟令出」！

◎《大乘莊嚴經論》卷 13（大正 31，661a）說：

「晝夜六時觀，一切眾生界；大悲具足故，利益我頂禮」。

---

四大王眾天，四王天統攝八部鬼神。八眾，統括了人與神的一切。…佛的神通變現，不但可以變現為種種天身、人身，而也暗示了一項意見：在刹利、婆羅門、居士——在家人中，沙門——通於佛教及外道的出家人中，梵天、魔天、帝釋、四大天王、龍、夜叉等鬼神中，都可能有佛的化身在內，當然我們並不知道有沒有。化身，原是印度神教的一種信仰，在佛法中漸漸流行，將在大乘佛法中興盛起來。」

<sup>121</sup> [1]佛十八不共法有異說：

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

《大智度論》卷 26(大正 25，247b11-22)：「十八不共法者：一者、諸佛身無失；二者、口無失；三者、念無失；四者、無異想；五者、無不定心；六者、無不知已捨；七者、欲無減；八者、精進無減；九者、念無減；十者、慧無減；十一者、解脫無減；十二者、解脫知見無減；十三者、一切身業隨智慧行；十四者、一切口業隨智慧行；十五者、一切意業隨智慧行；十六者、智慧知過去世無礙；十七者、智慧知未來世無礙；十八者、智慧知現在世無礙。問曰：是三十六法，皆是佛法，何以故獨以十八為「不共」？答曰：前十八中，聲聞、辟支佛有分，於後十八中無分。」

〔三十六法是：《大智度論》「舍利弗。菩薩摩訶薩欲遍知佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲。當習行般若波羅蜜」(大正 25，235a28-b1)。〕

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

[2]另參考近代比利時學者 E.LAMOTTE, Le Traite De La Grande Vertu De Sagesse, tome I, 1944. (Reproduction anastatique 1981, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, no. 25, Louvain-la-Neuve) -- [書名簡稱 Lamotte，頁數簡稱 p。而中譯則採用郭忠生老師翻譯的版本，刊於《諦觀》雜誌。] (Lamotte, p.1625~1628)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 143(大正 27，735 c16~18；卷 17，85a26~27；卷 120，624a14~15)；《阿毘曇毘婆沙論》卷 37(大正 28，277b13~14)；《雜阿毘曇心論》卷 6(大正 28，922c15~17)；《阿毘達磨順正理論》卷 75(大正 29，746a11~15)；《阿毘達磨藏顯宗論》卷 36(大正 29，955 b2~3)。《文殊師利問經》卷 2(大正 14，505 a28~29)；《摩訶般若波羅蜜經》卷 5(大正 8，255,c25~256a5)；《大般若波羅蜜多經 001~200 卷》卷 53(大正 5，302a17~27)；《大般若波羅蜜多經 401~600 卷》卷 415(大正 7，81b26~c5)；《大般若波羅蜜多經 401~600 卷》卷 490(大正 7，489b4~14)；《大寶積經》卷 40(大正 11，229b8~233a13)；《佛說大乘菩薩藏正法經》卷 15(大正 11，815b14)~卷 16(大正 11，818b19)；《普曜經》卷 6(大正 3，522c16~24)；《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14(大正 31，761c5~15)；《修行本起經》卷 2(大正 3，472a1~10)；《太子瑞應本起經》卷 2(大正 3，478b16~25)；《望月辭典》第三本 p.2361c~2366a 有異說文獻。

佛的大悲，是六時——一切時中觀察世間眾生的：誰的善根成熟？誰遭到了苦難？於是用方便來救濟。

#### （四）小結

◎「大悲觀世（間眾生）」的，是佛的不共功德。普入八眾，現身說法的，也是佛的甚希有法。

◎所以大乘的觀世音菩薩，現身說法，大悲救苦，與佛完全相同。

◎觀世音菩薩，是在佛教通俗化中，繼承釋尊大悲觀世的精神而成的。以釋迦族的故鄉——補怛洛迦為聖地，也許與淵源於釋尊救世說有關。

### 三、觀世音菩薩譯名之考究<sup>122</sup>

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

#### （一）玄應：應譯為觀自在

玄應（西元七世紀）《一切經音義》卷5（望月大辭典801a）說：

「舊譯觀世音，或言光世音<sup>123</sup>，並訛。又尋天竺多羅葉本，皆云舍婆羅，則譯為自在。

雪山以來經本，皆云娑婆羅，則譯為音。當以舍、娑兩聲相近，遂致訛失」。

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

#### （二）導師評論——「觀世音」乃原始本意

##### 1、南北經本方言之異

然從所說的天竺本，雪山以來——北方本的不同而論，顯然是方言的不同。

◎《華嚴經》的〈入法界品〉，是從南方來的，譯為觀自在。

◎早期大乘——盛行於北方的，如《阿彌陀經》、《法華經》等，作觀世音。

##### 2、依漢譯經律的敘述揭發其本意

觀世音菩薩的信仰，到底先起於南方，還是北方？起初是舍婆羅，還是娑婆羅呢？這是不能以後代的梵本來決定的。

◎《法華經》說：「若有無量百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀

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

[2]後藤大用著；釋印海譯著作《觀世音菩薩之研究》〈第一章 觀音之意義 p.1-25〉。

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

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

┌ svara（颯）婆羅（音）—雪山龜茲經本  
ava 阿縛+lokita 盧枳低（觀）└（i）舍（濕）婆羅（自在）—天竺多羅葉本

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

世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫」。<sup>125</sup>

「觀其音聲」，正是觀世音的確切訓釋<sup>126</sup>。

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

「聞見」，也含有觀其音聲的意思。

### **3、結說**

所以，觀世音菩薩的大悲救苦，如確定為從釋尊大悲，於一切時觀察世間眾生而來，那末觀世音才是原始的本意呢！

---

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

<sup>126</sup> 《漢語大詞典》卷 11，p.211：【訓釋】1.注解；解釋。

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

## 第二節、淨土的仰信

### 第一項、未來彌勒淨土

(p.491~p.494)

上圓下波老師指導  
陳佩如敬編  
2011/11/20

#### 一、淨土信仰的引發

十方現在的他方淨土，是大乘的重要部分。

##### (一) 多苦多難的世界

◎釋尊當時的印度，摩竭陀（Magadha）與跋耆（Vrji），摩竭陀與憍薩羅（Kosalā），都曾發生戰爭。釋迦族（Śākya）就在釋尊晚年，被憍薩羅所滅。

◎律中每說到當時的饑荒與疫病。

※這個世界，多苦多難，是並不理想的。

##### (二) 引發嚮往美好世界的理想

面對這個多苦多難的世界，而引發嚮往美好世界的理想，是應該的，也是一切人類所共有的。

##### (三) 淨土思想的原始意義

###### 1、佛法的根本意趣

佛法的根本意趣，是「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」<sup>128</sup>：重視自己理智與道德的完成。

###### 2、大乘法

到了大乘法，進一步的說：「隨其心淨，則佛土淨」<sup>129</sup>。在佛法普及聲中，佛弟子不只要要求眾生自身的清淨，更注意到環境的清淨。

###### 3、淨土思想

淨土思想的原始意義，是充滿人間現實性的。

#### 二、未來彌勒淨土

##### (一) 經論所述

未來彌勒佛——慈氏（Maitreya）時代的國土，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178（大正 27，893c-894a）說：

「於未來世人壽八萬歲時，此瞻部洲，其地寬廣，人民熾盛，安隱豐樂。村邑城廓，雞鳴相接。女人年五百歲，爾乃行嫁。彼時諸人，身雖勝妙，然有三患：一者，大小便利；二者，寒熱饑渴；三者，貪婬老病。有轉輪王，名曰餉佉，威伏四方，如法化世。……極大海際，地平如掌，無有丘坑，砂礫毒刺。人皆和睦，慈心相向。兵戈不用，以正自守。……時有佛出世，名曰慈氏，……如我今者十號具足。……為有情宣說正法，開示初善中善後善，文義巧妙，純一圓滿，清白梵行。為諸人天正開梵行，令廣修學」。

《論》文是引《中阿含經》《說本經》的<sup>130</sup>。

<sup>128</sup> [原書 p.494 註 1]《雜阿含經》卷 10(大正 2，69c)。《相應部》《蘊相應》(南傳 14，237)。

<sup>129</sup> [原書 p.494 註 2]《維摩詰所說經》卷上(大正 14，538c)。

## （二）解說：理想的政治，與完善的宗教並行

◎輪王是以正法——五戒、十善的德化來化導人民，使世間過著長壽、繁榮、歡樂、和平的生活。

◎佛教一向推重輪王政治，在這樣的時代，又有佛出世，用出世的正法來化導人間。

※理想的政治，與完善的宗教並行，這是現實人間最理想不過的了！

## 三、釋尊與彌勒佛世的苦樂不同

釋尊與彌勒佛，同樣是佛而世間的苦樂不同，這是什麼原因呢？

### （一）法藏部的看法

#### 1、《佛本行集經》所述

《佛本行集經》卷1（大正3，656b-c）說：

◎「時彌勒菩薩，身作轉輪聖王。……見彼（善思）如來，具足三十二大人相，八十種好，及聲聞眾，佛剎莊嚴，壽命歲數（八萬歲），即發道心，自口稱言：希有世尊！願我當來得作於佛，十號具足，還如今日善思如來！……願我當來為多眾生作諸利益，施與安樂，憐愍一切天人世間」。

◎「我（釋尊自稱）於彼（示誨幢）佛國土之中，作轉輪聖王，名曰牢弓，初發道心。……發廣大誓願：於當來得作佛時，有諸眾生。……無一法行，唯行貪欲瞋恚愚癡，具足十惡。唯造雜業，無一善事。願我於彼世界之中，當得阿耨多羅三藐三菩提！憐愍彼等諸眾生故，說法教化，作多利益，救護眾生，慈悲拔濟，令離諸苦，安置樂中。……諸佛如來有是苦行希有之事，為諸眾生」！

#### 2、解說

##### （1）釋尊重在「悲能拔苦」的精神

釋尊的生在穢惡時代，是出於悲憫眾生的願力，願意在穢土成佛，救護眾生脫離一切苦：這是重在「悲能拔苦」的精神。

##### （2）彌勒重在慈的「施與安樂」

彌勒是立願生在「佛剎莊嚴、壽命無數」的世界，重在慈（彌勒，譯為「慈」）的「施與安樂」。

※至於成佛（智證）度眾生，是沒有不同的，這是法藏部（Dharmagupta）的見解。

### （二）說一切有部的看法

說一切有部（Sarvāstivādin）以為：「慈氏菩薩多自饒益，少饒益他；釋迦菩薩多饒益他，少自饒益」<sup>131</sup>。

◎釋尊與彌勒因行的對比，釋尊是更富於大悲為眾生的精神。

◎所以彌勒的最初發心，比釋迦早了四十餘劫<sup>132</sup>，而成佛卻落在釋尊以後。這顯得大悲苦行的菩薩道，勝過了為「莊嚴佛剎、壽命無數」而發心修行。

### （三）後代信願的淨土菩薩行，悲濟的穢土菩薩行——二大流

<sup>130</sup> [原書 p.494 註 3] 《中阿含經》卷13《說本經》（大正1，509c-510a）。參閱《長阿含經》卷6《轉輪聖王修行經》（大正1，41c-42a）。《長部》（26）《轉輪聖王師子吼經》（南傳8，92-93）。

<sup>131</sup> [原書 p.494 註 4] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷177（大正27，890c）。

<sup>132</sup> [原書 p.494 註 5] 《佛本行集經》卷1（大正3，656b）。

這一分別，就是後代集出的《彌勒菩薩所問（會）經》所說：「彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國，莊嚴佛國。我（釋尊）於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生，莊嚴眾生」<sup>133</sup>：開示了信願的淨土菩薩行，悲濟的穢土菩薩行——二大流。

#### 四、結說

##### （一）彌勒的淨土

彌勒的淨土成佛，本為政治與宗教，世間正法與出世間正法的同時進行，為佛弟子所有的未來願望。中國佛教徒，於每年元旦（傳說為彌勒誕），舉行祝彌勒誕生的法會，雖已忘了原義，但還保有古老的傳統。

##### （二）釋尊的穢土

由於推究為什麼一在穢土成佛，一在淨土成佛，而充分表達了（原始的）釋尊大悲救世的精神。

##### （三）大乘的淨土

反而淨土成佛，是為了「莊嚴佛刹、壽命無數」，與一般宗教意識合流。所以，現實世間輪王政治的理想被忽視，才發展為大乘的淨土法門。

## 第二項、地上與天國的樂土

（p.494～p.503）

### 一、佛教原始的淨土思想，佛化的人間淨土的實現

佛教原始的淨土思想，是政治和平，佛法昌明的綜合，是佛化的人間淨土的實現。結集於，《中阿含》及《長阿含經》（《長部》），可見實現人間淨土的崇高理想，從流傳到結集，是相當古老的。

### 二、發展而形成的大乘淨土，傾向於他方淨土

◎但發展而形成的大乘淨土，傾向於他方淨土，這是受到了一般的，神教意識的影響。不論中外，都有樂土的傳說。

◎古代樂土的傳說，可分為地上的與天上的，如基督教所傳的樂園與天國，佛教所傳的，也有這兩方面。

#### （一）地上的樂土——拘盧

##### 1、地理位置——德里以北

◎佛教所傳的地上樂土，名為鬱多羅拘盧（Uttarakuru）。

◎拘盧是阿利安（Ārya）人的一族，所住地也就名為拘盧，在現今德里（Dehli）以北一帶。

##### 2、歷史淵源——婆羅門教的中心

<sup>133</sup> [原書 p.494 註 6]《大寶積經》卷 111《彌勒菩薩所問會》（大正 11，629c）。《彌勒菩薩所問本願經》（大正 12，188b）。

◎這裡曾發生過大戰，古戰場被稱為「福地」<sup>134</sup>。鬱多羅是上，也就是北方，所以鬱多羅拘盧，是北拘盧，也是上拘盧。

◎拘盧是婆羅門教發揚成長的中心，印度人以此為中心，而嚮往北方的最上的拘盧，最福樂的地區。

### 3、傳說的事實——早在佛教以前

傳說中，鬱多羅拘盧是四大部洲之一，已成為神話地區。但傳說是事實背景的，依地理去考察，應該是印度北方的山地。阿利安族所住過的故鄉。原始的古樸平靜的山地生活，在懷念中成為理想的樂土。

### 4、北拘盧的傳說與嚮往

北拘盧的傳說與嚮往，相當的古老，早在佛教以前就有了。

#### (1)、北拘盧的傳說

「梵書」(Brāhmaṇa)已經說到；到佛教，《長阿含經》的《樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》、《立世阿毘曇論》、《正法念處經》，都有詳細的說明<sup>135</sup>。

#### A、環境

《長阿含經》卷 18《世記經》(大正 1, 117c)說：

「鬱單曰天下，多有諸山。其彼山側，有諸園觀浴池，生眾雜花。樹木清涼，花果豐茂。無數眾鳥，相和而鳴。又其山中，多眾流水，其水洋順，無有卒暴，眾花覆上，汎汎徐流。夾岸兩邊，多眾樹木，枝條柔弱，花果繁熾。地生軟草，槃紫右旋，色如孔翠，香如婆師，軟若天衣。其地柔軟，以足踏地，地凹四寸，舉足還復。地平如掌，無有高下」。

北拘盧是多山地區，《正法念處經》說：北洲有十大山，人都住在山中<sup>136</sup>。山嶺重疊，多山而又說「地平如掌」，可能是崇山中的高原。

#### B、階級制度

◎北洲人的膚色是同一的，表示平等而沒有階級。

◎印度的階級制——種姓(varṇa)，就是「色」，種姓起初是從膚色的差別而來的。

#### C、政治組織、家庭關係

◎北洲沒有國王，也就沒有政治組織。

◎沒有家庭夫婦關係，男女間自由好合，兒女也不屬於父母。

#### D、食、住、衣、死

◎人喫的是樹果，自然粳米——野生的穀類。<sup>137</sup>

◎沒有房屋，所以住在「密葉重布，水滴不下」的大樹下。<sup>138</sup>

<sup>134</sup> [原書 p.501 註 1]《大唐西域記》卷 4 (大正 51, 890c-891a)。

<sup>135</sup> [原書 p.501 註 2]《長阿含經》卷 18《世記經》(大正 1, 117c-119b)。《大樓炭經》卷 1 (大正 1, 279c-28a)。《起世經》卷 1-2(大正 1, 314a-317a)。《起世因本經》卷 1-2(大正 1, 369a-372b)。《立世阿毘曇論》卷 2(大正 32, 180b)。《正法念處經》卷 64(大正 17, 349b-c)。又卷 69-70(大正 17, 406a-413b)。

<sup>136</sup> [原書 p.502 註 3]《正法念處經》卷 68(大正 17, 406b)。

<sup>137</sup>《長阿含經》卷 18：「其土常有自然粳米，不種自生，無有糠粃，如白花聚，猶忉利天食，眾味具足。」(大正 1, 118a10-12)；《中阿含經》卷 11(大正 1, 495a14-15)

<sup>138</sup>《起世經》卷 1(大正 1, 314b4-6)：「葉密重布，次第相接，如草覆屋，雨滴不漏，彼諸人等，樹下居

◎衣服是從樹上生的，大概是樹皮、草葉，掩蔽前後而已。<sup>139</sup>

◎人都活一千歲，沒有夭折。死了也不會哭泣，也不用埋葬，自然有大鳥來啣去。這是美化了的，為鷹類啄食而消失的原始葬式（印度人稱為天葬）。

## **（2）北拘盧的嚮往**

### **A、美化了的原始生活，應該有事實因素**

◎沒有階級，沒有政治，沒有家庭；衣、食、住、死，都是極原始的生活方式。這應該面對自然的災變，要與獸類鬥爭，為生活而艱苦的時代。

◎但這些都忘了，值得回憶而嚮往的，是那種自由平等的生活，沒有人禍——為人所逼害、欺凌、壓迫與屈辱的生活。

※多少美化了的原始生活，應該有事實因素在內的。

### **B、佛教的八難之一**

佛教的傳說，自然的自由生活，加上氣候溫和，風雨適時，沒有獸類的侵擾。

◎而且，北洲中有園、觀、門、船、浴池。「七重磚疊，七重板砌，七重欄楯，七重鈴網，七重多羅行樹」，又都是七（或說「四」）寶所成的。

◎到處是音樂、鳥鳴、香氣。自然與莊嚴園林相結合，是佛教的傳說。

※北洲是樂土，沒有我我所，沒有繫屬，死了生天。但這裡不可能有佛法，所以被稱為八難（沒有聽法的機會）之一。

### **C、文明的人禍越來越嚴重，而喚起原始生活的追慕**

北拘盧洲的傳說，一般學者以為是阿利安人移住印度，對祖先鄉土的追慕<sup>140</sup>。

不過這也是一般人所有的觀念，如《舊約》的樂園生活，起初連遮蔽前後都還不會。

中國也會想起「葛天氏之民，無懷氏之民」。<sup>141</sup>

※這都是人類進入文明，人與人爭的人禍！越來越嚴重，而喚起原始生活的追慕。

## **（二）天國的樂土**

淨土思想的又一來源，是天——天國、天堂，天是一般的共有的宗教信仰。

### **I、天是一般的共有的宗教信仰**

#### **（1）佛教所說的天，是繼承印度神教**

佛教所說的天，是繼承印度神教，而作進一步的發展。

#### **A、繼承印度神教「天、魔、梵」**

「天、魔、梵」，是舊有的神世界的層次。

◎天（deva），佛教是六欲天；

---

住。」

<sup>139</sup> 《長阿含經》卷 18(大正 1, 118a19-21):「復有衣樹，高七十里，花果繁茂，其果熟時，皮殼自裂，出種種衣。」；《中阿含經》卷 11(大正 1, 495a20-21)

<sup>140</sup> [原書 p.502 註 4]《望月佛教大辭典》(220a)。

<sup>141</sup> 印順導師著，《華雨集第五冊》，p.253-254：「北俱盧洲式的，『跡近神話』，其實是古人對原始社會的懷念。文明愈進步，人類的問題越多，於是古人想起原始社會的淳樸。猶太人心目中的樂園，中國所傳葛天氏、無懷氏之民，都好在『不知不識，順帝之則』。蒙昧時代知識未開，私欲也不發達，飲食男女都任性而行，當然人與人間的問題也少些。其實是不可能沒有問題的。鳥類爭食；即使吃不完，狗也會為食而相爭；為了異性的追逐，公犬互咬，是常見的。雖說古代知識未開，總要比禽獸聰明得多，怎能沒有人與人間的困擾呢！不過比文明進步的，要安和得多。」



- ◎最高處是魔（māra）；
- ◎超過魔的境界，就是梵（brahmā）。

**B、進一步的發展梵以上諸天**

- ◎在「奧義書」（Upaniṣad）中，梵是究竟的、神秘的大實在，為一切的根元。梵的人格化，就是梵天。
- ◎佛教以為：梵天還在生死中，並依四禪次第，安立四禪十八天（或十七，或十六，或二十二）。以上，依唯心觀次第，成立四無色天。

**（2）、「天、魔、梵」有政治組織形態；二禪以上則無**

**A、有政治組織形態**

**（A）六欲天**

- ◎天是高低不等的，欲界天的第一四大王天（Caturmahārājakāyika），第二忉利天（Trāyastriṃśa），是多神的；忉利天王釋提桓因（帝釋 Śakradevānām indra），是這個多神王國的大王。
- ◎六欲天都是有男有女的；到了梵天，就沒有女人。
- ◎天、魔、梵，都有政治組織形態，所以有天王、天子、天女等。

**（B）初禪的梵天**

- ◎初禪分為大梵天（Mahābrahman、梵輔天（brahmapurohita）、梵眾天（brahmapāriṣadya），也就是王、臣、人民——三類。
- ◎大梵天是「獨梵」，是唯一的，自稱宇宙人類的創造者，與基督教的一神相近。

**B、二禪以上是獨往獨來<sup>142</sup>**

二禪以上，天是獨往獨來的，帶有遺世的獨善意味，反應了印度專修瑜伽的遁世的宗教。

**2、微妙莊嚴的天國——忉利天**

在這些天中，佛教形容其清淨莊嚴的，主要是忉利天。

**（1）有政治組織的天國**

天國的微妙莊嚴，與北拘盧洲不同。北洲的傳說來源，是人類追慕原始的自然生活，而天國是反應了人間的政治組合。

**A、反應了人間的政治組合**

- ◎天神，對人類有賜福或降禍的主管意義，所以這些天神，也稱為「世主<sup>143</sup>」。人類明裏受到王、臣，以及下層吏役的治理，暗中又受到高低不等的天神治理。
- ◎人間的政治形態，與天國的形態，有一定的對應性。多神王國的大王——帝釋與四天王天，正如中國古代的王與四岳<sup>144</sup>一樣。大一統的專制帝王，「天無二日」，正與天上的大統治者唯一神相合。

**B、不如北拘盧洲式的自然、平等**

<sup>142</sup> 印順導師著，《成佛之道》，p.90：「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。」

<sup>143</sup> 《漢語大詞典》卷1，p.493：【世主】國君。

<sup>144</sup> 《漢語大詞典》卷3，p.569：【四嶽】亦作“四岳”。1.相傳為共工的後裔，因佐禹治水有功，賜姓姜，封於呂，並使為諸侯之長。……“《尚書》載唐虞之世，與天子議大事者為四岳。”

佛教推重北拘盧洲式的自然、平等與自由，對有政治組織意義的天國，並不欣賞。如《正法念處經》卷 69（大正 17，408a）說：

「鬱單越人，無有宮宅，無我所心，是故無畏。……命終之時，一切上生，是故無畏。四天王天則不如是」。

以忉利天為例，天國是不平等的。

- ⊙衣服、飲食等非常精美，但彼此間有差別；
- ⊙壽長，可能會夭折；
- ⊙這裡有戰爭的恐怖；
- ⊙有從屬關係，所以也就有佔有的意識。
- ⊙對死亡，有怖畏，也有墮落的可能。

#### C、小結

在物質享受方面，天國勝過了北洲，而在天與天——人事關係上，卻遠不及北洲那種「無我我所，無有守護」的幸福。

#### (2) 七寶莊嚴，衣食自然

不過天國也有他的好處，

- ◎如七寶莊嚴，衣食自然，只是更精美，更能隨心所欲。
- ◎天國是化生的；所以死了沒有屍骸<sup>145</sup>，也就比北洲更清淨了。

#### (3) 光明無比

然天國的特勝，是光明無比，如《起世因本經》卷 7（大正 1，400a-b）說：

「人間螢火之明，則不如彼燈火之明。……月宮殿明，又不及日宮殿光明。其日宮殿照耀光明，又不及彼四天王天牆壁宮殿身瓔珞明。四天王天諸有光明，則又不及三十三天所有光明。……其魔身天比梵身天，則又不及。……若天世界，及諸魔、梵，沙門、婆羅門人等，世間所有光明，欲比如來阿羅訶三藐三佛陀光明，百千萬億恆河沙數不可為比」。

#### (4) 自然與工藝之美

天國受到人間的影響，所以忉利天有高大的善見城（Sudarśananagara），善法堂（Sudharma-sabhā）。雖說這是毘首羯磨天（Viśvakarma）變化所造，到底表示了自然與工藝的綜合，這是後代淨土美的原則。

#### (5) 智慧與道德的氣息

特別是善法堂，是帝釋與諸天集會，講道論理的地方<sup>146</sup>。這裡有文明——智慧與道德的氣息，所以傳說的忉利天上，有歸依三寶的，帝釋還是得了初果的聖者，這是北拘盧洲所萬萬不及的！

#### (6) 五欲殊勝

所以大乘經說到他方淨土，每說如忉利天上<sup>147</sup>。不過這裡的物質享受太好了，所以即使聽到正法，也會迅速遺忘，絕大多數沈溺於五欲追求之中。

#### (7) 小結

<sup>145</sup> [原書 p.502 註 5] 《正法念處經》卷 69(大正 17，408a)。《起世經》卷 7(大正 1，344b)。

<sup>146</sup> [原書 p.502 註 6] 《立世阿毘曇論》卷 2(大正 32，184a-185b)。

<sup>147</sup> [原書 p.502 註 7] 《望月佛教大辭典》引述(3922a)。

在這莊嚴光明的天國中，如沒有五欲的貪著，沒有戰爭，沒有不平等與怖畏，如加上佛菩薩經常說法，那就是佛教理想的淨土了。

### 3、天國的特殊清淨區——兜率天

天國有政治意味，如六欲天還有戰爭<sup>148</sup>，所以天國的清淨莊嚴，不如北拘盧洲的自然與幸福。

#### (1) 兜率天的殊勝

但天國仍為淨土思想的重要淵源，這不只是天國的清淨微妙，而是發現了天國的特殊清淨區，那是彌勒（Maitreya）的兜率天（Tuṣita）。兜率是欲界的第四天。

#### A、一生補處菩薩住處

釋尊成佛以前，在兜率天，從天降生人間成佛。未來成佛的彌勒，也住在兜率天，將來也從兜率天下降成佛。

#### B、現在的，欲界的，不遠的彌勒菩薩

彌勒成佛的人間淨土，是希望的，還在未來，而彌勒所住的兜率天，卻是現在的，又同屬於欲界，論地區也不算太遠。

#### C、有莊嚴的福樂，又有菩薩說法

一生所繫的菩薩，生在兜率天，當然與一般的凡夫天不同。兜率天的彌勒菩薩住處，有清淨莊嚴的福樂，又有菩薩說法，真是兩全其美，成為佛弟子心目中仰望的地方。

#### (2) 兜率天彌勒菩薩的信仰

#### A、西元前二世紀，已有上生兜率的信仰

◎西元前 101——77 年在位的錫蘭王——度他伽摩尼（Duṭṭhagāmaṇī），在臨終時，發願生兜率天，見彌勒菩薩<sup>149</sup>。西元前二世紀，已有上生兜率見彌勒的信仰，這是可以確定的。

#### B、兜率天信仰的普遍

◎《小品般若波羅蜜經》說：不離般若的菩薩，是從那裡生到人間來的？有的「人中命終，還生人中」；有從他方世界生到此間來的；也有「於兜率天上，聞彌勒菩薩說般若波羅蜜，問其中事，於彼命終，來生此間」<sup>150</sup>。

◎特別說到兜率天，正因為兜率天有彌勒菩薩說法。彌勒在兜率天說法，是發願往生兜率天的主要原因。兜率天在一切天中，受到了特別的重視。

◎大乘經說到成佛時的國土清淨，有的就說與兜率天一樣<sup>151</sup>，這可見兜率天信仰的普遍。

#### C、部派佛教時代的兜率天信仰

推重兜率天，不是兜率天的一般，而是有彌勒菩薩說法的地區。

◎《佛本行集經》說：一生所繫的菩薩，在兜率天的高幢宮，為諸天說「一百八法明門」；《普曜經》也有此說<sup>152</sup>。

<sup>148</sup> [原書 p.502 註 8]《起世經》卷 8(大正 1, 352b-353b)。

<sup>149</sup> [原書 p.502 註 9]《大史》(南傳 60, 368)。《島史》(南傳 60, 132)。

<sup>150</sup> [原書 p.502 註 10]《小品般若波羅蜜經》卷 5(大正 8, 560a)。

<sup>151</sup> [原書 p.502 註 11]《大寶積經》卷 12《密跡金剛力士會》(大正 11, 68b)。《佛說海龍王經》卷 2(大正 15, 140b)。《大方等大集經》卷 16「虛空藏菩薩品」(大正 13, 108b)。

<sup>152</sup> [原書 p.502 註 12]《佛本行集經》卷 6(大正 3, 680b-682b)。《普曜經》卷 1(大正 3, 487a-c)。《方廣大莊嚴經》卷 1(大正 3, 544a-545a)。

◎後代所稱的彌勒內院，也就是兜率天上，一生所繫菩薩所住的清淨區。

※兜率天上彌勒淨土的信仰，是部派佛教時代就有了的。

#### **D、大乘的兜率天信仰**

◎在大乘的他方淨土興起後，仍留下上升兜率見彌勒的信仰，所以玄奘說：「西方道俗，並作彌勒業，為同欲界，其行易成」<sup>153</sup>。

◎等到十方佛說興起，於是他方佛土，有北拘盧洲式的自然，天國式的清淨莊嚴，兜率天宮式的，（佛）菩薩說法，成為一般大乘行者所仰望的淨土。

#### **4、大善見王都的莊嚴與淨土相似**

《長阿含經》（2）《遊行經》，說到大善見王（Mahāsudarśana）的王都，非常莊嚴，與淨土相似。

##### **（1）有人以為：大善見王都是淨土思想的淵源**

所以有的以為：大善見王都的莊嚴形相，是淨土思想的淵源。

##### **（2）導師以為：大善見王都是天國莊嚴的人間化**

大善見王都，又由三十三天來的妙匠天——毘首羯磨，造一座非常莊嚴的善法殿<sup>154</sup>。大善見王的故事，南傳把他分離出來，成為獨立的《大善見王經》，編為《長部》的 17 經。

※我以為，這是天國莊嚴的人間化。

#### **A、《吠陀》已經說到善見城**

在《吠陀》（Veda）中，因陀羅（Indra）住在善見城（Sudarśana）；因陀羅就是佛教的帝釋。

#### **B、《雜阿含經》已經說到善法堂**

依佛教傳說，帝釋為三十三天主，中央大城，名為善見城，也有善法堂。

※善法堂，《雜阿含經》「八眾誦」，已經說到了<sup>155</sup>。

#### **C、《長阿含經》說到善見城、善法堂**

三十三天、善見城、善法堂的莊嚴，如《長阿含經》（20）《世記經》等說<sup>156</sup>。

##### **（3）、小結**

這可見善見城與善法堂的莊嚴，是印度神教的固有傳說，而為佛弟子化作人間故都的傳說。大善見與善法殿，不正是天國舊有的名稱嗎？所以，這只是天國莊嚴的變形。

<sup>153</sup> [原書 p.502 註 13]《諸經要集》卷 1(大正 54, 6c)。

<sup>154</sup> [原書 p.502 註 14]《長阿含經》卷 3《遊行經》(大正 1, 23a)。《長部》(17)《大善見王經》(南傳 7, 178)。

<sup>155</sup> [原書 p.502 註 15]《雜阿含經》卷 40(大正 2, 295c)。《增支部》「三集」(南傳 17, 231)。

<sup>156</sup> [原書 p.502 註 16]《長阿含經》卷 20《世記經》(大正 1, 131a-132b)。《大樓炭經》卷 4(大正 1, 294a-295c)。《起世經》卷 6(大正 1, 341a-342b)。《起世因本經》卷 6-7(大正 1, 396a-398b)。

## 第八章、宗教意識之新適應

### 第三節、神秘力護持的仰信

#### 第一項、音聲的神秘力


(p.503~p.515)

上圓下波法師指導  
釋圓瑜敬編  
2011/11/18

#### 一、語言的神秘感

##### (一) 世俗的語言

◎人類的語聲，能說明事理，更有感動人心的力量，古人對之是有神秘感的；特別是巫師、先知們的語言。

◎中國文的「言」字，甲骨文作、「𠂔」也是有神聖意義的。

※語言的神秘感，使人歡喜聽吉祥話，而忌諱某些語言，這是古人共有的感覺與信仰。

##### (二) 佛法中的流傳

◎佛法流傳久了，或本沒有神秘感而也神秘化了；印度一般的——語言的神秘性，也融合到佛法中。

◎自從大天（Mahādeva）立「道因聲故起」<sup>1</sup>，以為語言的音聲，有引發聖道的力量，語聲才發展為修道的方法。

※這些語言的神秘性，語聲的修道法，都在大乘佛法中充分發揮出來。

<sup>1</sup> (1) [原書 p.515 註 1]《異部宗輪論》(大正 49, 25a)。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 6 章〈部派分化與大乘〉，p.367：「這是傳說大天（Mahādeva）『五事』中的『道因聲故起』。傳說：大天夜晚一再說『苦哉！苦哉』！弟子問起，大天說：『謂諸聖道，若不至誠稱苦召命，終不現起，故我昨夜數唱苦哉』。內心精誠的口唱『苦哉』，因耳聽『苦哉』的聲音，能夠引起聖道。這是音聲佛事，與口到、耳到、心到的念佛一樣。大天的『道因聲故起』，只是應用這一原則。五識有離染，也就可在見色、聞聲、嗅香、嘗味、覺觸時修道。所以五識有離染，是修行方法上的理論原則。『苦言引道』，是五識修道的實施方法。這一方法，在大乘佛法中，多方面予以應用。連中國禪宗的修行特色，也可從這一原則而理會出來。」

(3) 印順導師著，《印度之佛教》，p.108~110：「二百年滿已，承大天之學者，又多所分裂。迦王之世，大天創說五事。大天住雞園，於布薩時，誦其五事之頌云：『餘所誘、無知、猶豫、他令入，道因聲故起，是名真佛教』。波利西系之學者，指為異端，因此起諍。有部等為大天系所抑，乃譏其造三逆罪，以五事邪見欺學眾，如《大毘婆沙論》99 卷說。大天之學德，毀譽不一；其所傳五事，亦解說或異，姑略言之：『餘所誘』者，天魔能燒阿羅漢，令於夢中漏失（銅鑠者作『餘附與』，意謂天魔化作不淨，以啟羅漢之疑也）。『無知』者，阿羅漢有不染污無知，不明事物之相。『猶豫』者，阿羅漢有處非處疑，即疑事物之是否如此。『他令入』者，阿羅漢不能自覺，要由師之開示而後能入。『道因聲故起』者，要痛感生死，誠唱『苦哉』，聖道乃得起（銅鑠者謂證初果之聖者，於定中唱言苦哉）。前之四者，蓋以聲聞無學果為未盡。說一切有部等，以不染污無知、處非處疑等，阿羅漢已斷而猶現起；不由他悟，自覺自知。大天則指以未斷、不知，此其所以諍也。『道因聲起』，藉語言以導悟心，開音聲佛事之端，亦非上座系所許。大天受命傳教於摩醯沙曼陀羅（今南印之賣索爾），流衍於安達羅，馱那羯鑠迦（今之海得拉巴）。」

## 二、佛法中祝願：咒願、達嚩、僧跋

### （一）咒願——祝願

◎佛法中有「咒願」：咒，在中國文字中，與「祝」字相通，所以咒願是語言的祝願。

#### 1、咒願的漸次形成

◎《五分律》說：「佛言：應作齊限說法。說法竟，應咒願」<sup>2</sup>

◎《十誦律》說：「僧飽滿食已，攝鉢，洗手，咒願。咒願已，從上座次第(卻地數)而出」<sup>3</sup>。

◎佛教的僧制，是漸次形成的。

◎布薩日，信眾們都來了，所以制定要為信眾說法。其後又制定，說法終了，要為信眾們咒願。

◎如應請到施主家去應供，飲食終了，也要為施主咒願。在咒願以前，又多少為施主作簡要的說法。

#### 2、咒願的更廣發展——應時祝願

《僧祇律》說：「僧上座應知前人為何等施，當為應時咒願」<sup>4</sup>信眾們請僧應供，大都是有所為的，所以應隨施主的意願，而作「應時」——適合時宜的祝願。

#### （1）列舉六事，並有不同的祝願詞

《僧祇律》列舉喪亡、生子、新舍落成、商人遠行、結婚、出家人布施——六事，並不同的祝願詞。

#### （2）舉例生子的咒願文

生子的咒願文，如《摩訶僧祇律》卷 34（大正 22，500b-c）說：

「童子歸依佛，……七世大聖尊。譬如人父母，慈念於其子，舉世之樂具，皆悉欲令得，令子受諸福，復倍勝於彼。室家諸眷屬，受樂亦無極」！

#### 3、小結

咒願，只隨事而說吉祥的願詞，滿足布施者的情感，本沒有神秘的意義，與中國佛教法事終了所作的迴向頌相近。

### （二）特敬拏伽陀——達嚩

◎咒願而外，在受請應供時，還有說「特敬拏伽陀」，及唱「三鉢囉佉多」的制度。

◎特敬拏（伽陀），

◎或作鐸敬拏、達嚩、大嚩、檀嚩、達嚩等，都是（dakṣiṇā）的音譯，

◎義淨義譯為「清淨」（伽他）。

#### 1、受施主供養以後的讚頌

#### （1）《四分律》

《四分律》卷 49（大正 22，935c）說：

「應為檀越說達嚩，乃至為說一偈：若為利故施，此利必當得。若為樂故施，後必得快樂」！

#### （2）《根本說一切有部尼陀那》

<sup>2</sup>[原書 p.515 註 2]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18(大正 22，121c)。

<sup>3</sup>[原書 p.515 註 3]《十誦律》卷 38(大正 23，272b)。

<sup>4</sup>[原書 p.515 註 4]《摩訶僧祇律》卷 34(大正 22，500b)。

《根本說一切有部尼陀那》卷 1（大正 24，416a）說：

「諸苾芻聞是語已，即皆各說清淨伽他曰：所為布施者，必獲其義利。若為樂故施，後必得安樂。菩薩之福報，無盡若虛空，施獲如是果，增長無休息」。

### 〔3〕比較說明

◎《尼陀那》的第一頌，與《四分律》說相合。

◎這是受施主供養以後的讚頌，所以依發音類似的（dana）（施），而解說達觀為布施。

◎然義淨卻譯為「清淨」，清淨是如法而沒有過失的意思，所以這是讚歎如法布施的功德。

### 2、從讚歎布施而讚歎三寶，後代用來替代說法

◎說達觀，也就是受供後說法。說法不一定是歌頌，但傳說佛也聽許歌詠聲說法<sup>5</sup>。

◎如《四分律》的達觀，不只是讚歎布施，而是「若檀越欲聞說布施……應為檀越讚歎布施；讚歎檀越；讚歎佛法僧」<sup>6</sup>。

※可見達觀是受供後的讚歎偈，從布施而讚歎三寶，後代用來代替說法的。

### 〔三〕三鉢囉佉多——僧跋

咒願與特敬拏頌，沒有神秘意味，而唱「三鉢囉佉多」（saṃprāgata），卻有點神秘化。

#### 1、「僧跋」傳說的功效

#### 〔1〕《目得迦》：唱僧跋能消除飲食中的毒性

◎如《根本說一切有部目得迦》卷 8（大正 24，445b）說：

「一人於上座前，唱三鉢羅佉多。由是力故，於飲食內諸毒皆除」。注：「三鉢羅佉多，譯為正至；或為時至；或是密語神咒，能除毒故。昔云僧跋者，訛也」。

◎三鉢囉佉多，古譯作僧跋。

◎唱三鉢囉佉多，而飲食中的毒性都消除了，這是傳說尸利仇多（Śrīgupta）的故事。

尸利仇多（或譯申日，德護）在飲食中放了毒藥，然後請佛與僧眾去應供。《目得迦》以為唱了「三鉢囉佉多」，毒就沒有了，所以義淨注為：「或是密語神咒，能解毒故」。

#### 〔2〕《十誦律》：消除飯食中毒質，是由於實語，與唱三鉢囉佉多無關

◎然同屬說一切有部（Sarvāstivādāḥ）的《十誦律》卷 61，卻這樣（大正 23，464c）說：

「佛如是咒願：婬欲、瞋恚、愚癡，是世界中毒。佛有實法，除一切毒；解除捨已，一切諸佛無毒。以是實語故。毒皆得除。……未唱等供，不得食」。

◎依《十誦律》，消除飯食中毒質，是由於實語，與唱三鉢囉佉多無關。

◎《十誦律》的意見，與《增壹阿含經》、《月光童子經》、《申日兒本經》、《德護長者經》所說相合<sup>7</sup>。

#### 2、「僧跋」的原始意義——「等供」：眾僧飯皆悉平等

#### 〔1〕《十誦律》

《十誦律》所說的「等供」，是三鉢囉佉多的義譯。

<sup>5</sup>[原書 p.515 註 5]《四分律》卷 35(大正 22，817a)。

<sup>6</sup>[原書 p.515 註 6]《四分律》卷 49(大正 22，935c-936a)。

<sup>7</sup>[原書 p.515 註 7]《增壹阿含經》卷 41(大正 2，775a)。《月光童子經》（大正 14，817b）。《申日兒本經》（大正 14，820a）。《德護長者經》卷下（大正 14，848c）。

## 〔2〕《佛說梵摩難國王經》

《佛說梵摩難國王經》（大正 14，794b）說：

「夫欲施者，皆當平心，不問大小。佛於是令阿難，臨飯說僧跋。僧跋者，眾僧飯皆悉平等」。

## 〔3〕小結

◎「僧跋」是眾僧飯皆悉平等，正與「等供」的意義相合。

◎佛教的制度，多數比丘在一處受供，是不問年老年少，有沒有學德，相識或不相識，應該平等心布施供養，比丘們也應該平等心受供養。

## 3、「僧跋」的後來意義——「時至」：開始取食的指令

◎所以在開始飯食時，唱「三鉢囉佉多」，喚起大家的平等用心。這句話，同時也就成了一種號令。多數比丘在一處受供，坐定了以後，鉢中放好了飯食。為了保持秩序，不致參差雜亂，所以要有一指令，才一致的開始取食。

◎於是「三鉢囉佉多」，在喚起供養者與受供者的等心而外，又附有開始取食的意義。一聽到唱「三鉢囉佉多」，就開始取食；時間流傳得久了，似乎這就是開始取食的指令。於是乎或解說為「時至」、「正至」、「善至」。

## 4、小結：模糊唱「僧跋」的原意，而誤解為秘密神咒

為什麼要唱「三鉢囉佉多」的原意，一般是模糊了，而只是習慣了的流傳下來。有的與消毒的故事相結合，而解說為「由是力故，諸毒皆除」，「三鉢囉佉多」也就被誤解為秘密神咒了。

## 〔四〕小結

咒願，說達觀，唱僧跋，主要為受供前後的頌讚。

## 四、諦語（實語）

### 〔一〕諦語的意義與力量

◎諦語（satyavacana, saccakiriya），或譯為實語。這是真誠不虛妄的誓言，與一般的發誓相近。

◎諦語，是印度一般人所深信的。從種種諦語的傳說來看，諦語是：說諦語的人，必要備有良好的功德，才能從真誠不虛妄的誓言中，發出神奇的力量，實現誓言的目的。不只是內心的想念，還要口裏說出來，語言也就有了一分神秘的意味，所以諦語也稱為真實加持。（satyādhisthana, saccadhitthāna）。

### 〔二〕諦語的由來：是在世俗信仰的適應下，漸漸的參雜進來

起初，佛法是沒有諦語的，但在世俗信仰的適應下，漸漸的參雜進來。

#### 1、原始佛教時期——可能未有諦語

##### 〔1〕經：諦語使產婦脫離難產的災厄

◎如《中部》的《鵝掘摩經》，佛命鵝掘摩羅（Aṅgulimāla），以「從聖法中新生以來，不曾憶念殺生」的諦語，使產婦脫離了難產的災厄，得到了平安<sup>8</sup>。

◎漢譯《雜阿含經》的同一事實，就沒有諦語救產難部分<sup>9</sup>。

<sup>8</sup> [原書 p.515 註 8] 《中部》(86)《鵝掘摩經》（南傳 11 上，139）。



### **(2) 律：諦語消除飲食中的毒素**

◎如《十誦律》等所傳，佛以「佛（或作三寶）沒有貪、瞋、癡三毒」的諦語，消除了飲食中的毒素<sup>10</sup>。

◎《法句》《義釋》（DhammapadaAtthakatha）有同一故事，卻沒有除毒的諦語<sup>11</sup>。

### **(3) 小結**

這可見諦語的出現於佛教聖典，是後起的。

### **2、部派時代：諦語的信仰非常普遍**

◎到了部派時代，諦語的信仰，非常普遍。所以在當時傳出的「本生」中，釋尊前生的諦語故事，相當的多。

◎依本生而歸納出來的菩薩德行——波羅蜜多，銅鑠部（Tāmraśāṭīyāḥ）也就有了諦語加持。

### **3、諦語的作用**

#### **(1) 治病或恢復身體健全**

◎諦語所引起的作用，以治病或恢復身體健全為最多。

◎如尸毘王（Sivi）割肉救鴿本生，「時菩薩作實誓願：我割肉血流，不瞋不惱，心不悶以求佛道者，我身當即平復如故！即出語時，身復如本」<sup>12</sup>。

◎如睽（Śyāma）為毒箭所射，也由於諦語而康復<sup>13</sup>。

#### **(2) 有改變自然的力量**

《小品般若經》說：「以此實語力故，此城郭火，今當滅盡」<sup>14</sup>，那諦語更有改變自然的力量。

### **4、諦語的功德力，可能是得到外力的協助**

◎凡稱為諦語或實語的，主要是由於諦語者的功德力，但也可能是得到鬼神的協助。

◎如《小品經》所說的諦語滅火，或是本身沒有滅火的力量，而由「非人」來助成。

◎睽本生中，也是得到帝釋（ŚakraDevānaṃIndra）神力的加持。

※在所說的諦語中，可能有神力在護助，就近於咒語，所以《十誦律》稱諦語為「咒願」<sup>15</sup>。

### **(三) 小結：大乘佛法初興不久，諦語被神力所取代**

大乘佛法初興，諦語還相當流行。但不久，就為佛與菩薩的神力，密咒的神力所取而代之了！

## **五、咒語**

### **(一) 咒語的名稱**

語言音聲的神秘性，從古以來，就有人信仰的。

#### **1、在印度名稱不一，但一致認為與神秘的語言有關**

<sup>9</sup> [原書 p.516 註 9] 《雜阿含經》卷 38(大正 2，280c-281b)。

<sup>10</sup> [原書 p.516 註 10] 《十誦律》卷 61(大正 2，464c)。又上 [原書 p.515 註 7] 所引。

<sup>11</sup> [原書 p.516 註 11] 《法句義釋》Dhammapada-Atthakathā(1，434)。

<sup>12</sup> [原書 p.516 註 12] 《大智度論》卷 4(大正 25，88c)。

<sup>13</sup> [原書 p.516 註 13] 《六度集經》卷 5(大正 3，24 下-25a)。

<sup>14</sup> [原書 p.516 註 14] 《小品般若波羅蜜經》卷 7(大正 8，570a)。

<sup>15</sup> [原書 p.516 註 15] 《十誦律》卷 61(大正 23，464c)。

在印度，或稱為 mantra，或稱為 vidya，vijjā，或稱為 dhāraṇi，說起來淺深不一，而與神秘的語言有關，卻是一致的。

## 2、在中國譯為咒

在中國，都可以譯為咒。

### (二) 咒語在佛法中的地位

#### 1、禁止出家人學習，恐邪命自活

◎嚴格的說，佛法是徹底否定了的，出家人是禁止的。如《長阿含經》卷 14《梵動經》（大正 1，89c）說：

- ◎「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或為人咒病，或誦惡咒，或誦善咒，……沙門瞿曇無如此事」。
- ◎「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或咒水火，或為鬼咒，或誦剎利咒，或誦象咒，或支節咒，或安宅符咒，或火燒、鼠嚙能為解咒，……沙門瞿曇無如此事」。

※神秘的迷信行為，佛教出家眾是不許學習的。

◎南傳的《沙門果經》、《梵網經》，都有同樣的敘述<sup>16</sup>。似乎這是禁止邪命自活，如沒有因此而得到經濟的報酬，或者就不妨的。

#### 2、否定咒語之神效，並指為迷信之行為

◎然《梵網經》等稱之為「無益而徒勞的明咒」，是否定明咒之神效的。

◎《中阿含經》卷 47《多界經》（大正 1，724a）說：

「若見諦人，生極苦、甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內，更從外求，或有沙門、梵志，或持一句咒，二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦……者，終無是處。若凡夫人，捨離此內，更從外求，……必有是處」。依說一切有部（Sarvāstivādāḥ）所傳的《多界經》，即使痛苦到極點，可能有死亡的危險，真正通達真諦的聖者，是不會為了生命，到外教那裡去學習神咒。

※可見這些「徒勞無益的明咒」，只是愚癡凡夫所有的信仰——迷信。

### (三) 咒語在佛法中的發展

#### 1、最早引入佛法的治蛇毒咒

◎咒語的引入佛法中，治蛇毒咒該是最早的了。

##### (1) 《雜阿含經》

1.《雜阿含經》說：優波先那（Upasena）為毒蛇所傷而死，臨死而面色如常，沒有什麼變異。因此，佛為比丘們說防治毒蛇的咒語，如卷 9（大正 2，61a-b）說：

即為舍利弗而說偈言：

常慈念於彼堅固賴吒羅慈伊羅槃那尸婆弗多羅欽婆羅上馬亦慈迦拘吒  
及彼黑瞿曇難陀跋難陀慈悲於無足及以二足者四足與多足亦悉起慈悲  
慈悲於諸龍依於水陸者慈一切眾生有畏及無畏安樂於一切亦離煩惱生  
欲令一切賢一切莫生惡常住蛇頭巖眾惡不來集凶害惡毒蛇能害眾生命  
貪欲瞋恚癡世間之三毒如此三惡毒永除名佛寶法寶滅眾毒僧寶亦無餘

<sup>16</sup>[原書 p.516 註 16]《長部》(2)《沙門果經》(南傳 6，101)。又(1)《梵網經》(南傳 6，11)。

破壞凶惡毒攝受護善人佛破一切毒汝蛇毒今破

故說是咒術章句，所謂：塢・耽婆隸・耽婆隸・耽陸・波婆耽陸・棕滹肅・棕滹・枳跋滹・文那移・三摩移・檀諦尼羅枳施・婆羅拘閏・塢隸・塢娛隸・悉波訶。

## (2) 《根有律》

### A、與《雜阿含經》所說相同

2. 《根有律》與《雜阿含經》所說相同<sup>17</sup>。

### B、說明

◎所說的偈頌——伽陀，是諦語、實語。又分為二：

◎初七頌半，是佛的慈心護念八大龍王，及一切眾生的諦語。慈心，是不受毒害的，所以慈心諦語，能使蛇等不能傷害。

◎次二頌半，是佛、法、僧沒有煩惱毒的諦語，與除滅尸利仇多飯食中毒素的諦語相同，所以伽陀是防治蛇傷的諦語。

◎次說「咒術章句」，《根有律》作「禁咒」，原文可能為 mantra，這才是咒語。

## (3) 《相應部》——沒有偈頌與咒語

3. 《相應部》與《雜阿含經》相當的部分，但說優波先那受蛇傷而死，沒有伽陀，也沒有咒語<sup>18</sup>。

## (4) 《銅鑠律》

4. 《銅鑠律》中，有比丘為毒蛇所傷，所以佛說「自護咒」(attaparittam)<sup>19</sup>。

◎初說四頌，與《雜阿含經》的前五頌相同，僅四大龍王。

◎次說「佛無量，法無量，僧無量，匍<sup>20</sup>行的蛇蠍等有量」，近於除毒的諦語。

◎自護咒，只是諦語而已。

## (5) 《四分律》

5. 《四分律》說：「自護慈念咒：毘樓勒叉慈……慈念諸龍王，乾闥婆，羅剎婆，今我作慈心，除滅諸毒惡，從是得平復。斷毒，滅毒，除毒，南無婆伽婆」<sup>21</sup>。也是慈心的諦語。

部派	經律	典故(毒蛇)	伽陀(實語)	咒語
有部系	《雜阿含經》	✓	✓	✓
	《根有律》	✓	✓	✓
分別說系	《相應部》	✓	x	x
	《銅鑠律》	✓	✓	x
	《四分律》	✓	✓	x

※按：✓，表示有內容 x，表示無內容

## (6) 小結

<sup>17</sup>[原書 p.516 註 17]《根本說一切有部毘奈耶》卷 6 (大正 23, 657a-b)。

<sup>18</sup>[原書 p.516 註 18]《相應部》「六處相應」(南傳 15, 64-66)。

<sup>19</sup>[原書 p.516 註 19]《銅鑠律》「小品」(南傳 4, 168-170)。

<sup>20</sup>《漢語大詞典》卷 2, p.188:【匍】[pú ㄆㄨˊ] 1.爬行。

<sup>21</sup>[原書 p.516 註 20]《四分律》卷 42 (大正 22, 871a)。

◎從這裡可以看出：優波先那為毒蛇所傷而死，面色如常，編入《相應部》「處相應」（《雜阿含經》同），原是沒有伽陀與咒語的。

◎律師們開始以諦語防治毒蛇；根本說一切有部的律師們，才在防護諦語下，附入世俗治毒蛇的咒語。

◎以後，又附入《雜阿含經》中。

## 2、各部廣律承認咒術的神效

### （1）世俗咒術的引入佛法，受到印度習俗的影響

世俗咒術的引入佛法，不外乎受到印度習俗的影響。印度自「阿闍婆吠陀」

（Atharvaṇa-veda）以來，稱為 mantra 的咒語，非常流行。咒語的神效，被一般傳說為事實。

### （2）部派佛教中，一致承認咒術的效力

對於修道，佛法以為咒術是無益的；也不許僧眾利用咒術來獲取生活（邪命），但咒術的效力，在一般是公認的，所以在部派佛教中，容受咒術的程度，雖淺深不等，而承認咒術的效力，卻是一致的。

#### A、咒術有殺害生命的力量

世俗有以咒術殺生的信仰，現在的各部廣律，也要考慮到咒術殺害生命，所犯罪過的輕重。

◎如《銅鑠律》說：以咒術除鬼害而殺鬼<sup>22</sup>。

◎《五分律》說：「隨心遣諸鬼神殺」<sup>23</sup>。

◎《四分律》說：「咒藥與，令胎墮」<sup>24</sup>。

◎《僧祇律》說：「毘陀羅咒」殺<sup>25</sup>。

◎《十誦律》說：「作毘陀羅殺，半毘陀羅殺，斷命」。

◎毘陀羅是「召鬼咒尸令起」，即起尸咒法。

◎半毘陀羅是「召鬼咒鐵人令起」。

◎斷命是「心念口說讀咒術」的種種法<sup>26</sup>。

<sup>22</sup>[原書 p.516 註 21]《銅鑠律》「經分別」（南傳 1，139）。

<sup>23</sup>[原書 p.516 註 22]《彌沙塞部和醯五分律》卷 2（大正 22，8b）。

<sup>24</sup>[原書 p.516 註 23]《四分律》卷 56（大正 22，981a）。

<sup>25</sup>[原書 p.516 註 24]《摩訶僧祇律》卷 4（大正 22，2256a）。

<sup>26</sup>[原書 p.517 註 25]《十誦律》卷 2（大正 23，9b-c）：

- （1）**毘陀羅者**：有比丘以二十九日，求全身死人召鬼咒尸令起，水洗著衣著刀手中，若心念若口說：我為某故作毘陀羅，即讀咒術，是名毘陀羅成。若所欲殺人，或入禪定，或入滅盡定，或入慈心三昧若有大力呪師護念救解，若有大力天神守護，則不能害，是作呪比丘，先辦一羊，若得芭蕉樹，若不得殺前人者，當殺是羊若殺是樹，如是作者善，若不爾者還殺是比丘，是名毘陀羅。
- （2）**半毘陀羅者**：有比丘二十九日作鐵車，作鐵車已作鐵人，作鐵人已召鬼，呪鐵人令起，水洗著衣繫刀著鐵人手中。若心念若口說：我為某故，作是半毘陀羅讀是咒術，是名半毘陀羅成，若所欲殺人，入禪定入滅盡定入慈心三昧。若有大力呪師護念救解。若有大力天神守護。則不能害。是作呪比丘。先辦一羊若得芭蕉樹。若不得殺前人者，當殺是羊若殺是樹，如是作者善，若不爾者還殺是比丘，是名半毘陀羅。
- （3）**斷命者**：若比丘以其二十九日，牛屎塗地酒食著中，然火已尋著水中，心念口說讀咒術言，如火水中滅，某甲人命亦如是滅，若火滅時彼命隨滅，又如比丘二十九日，牛屎塗地酒食著中，畫作所欲殺人形作是像已尋還撥滅，心念口說讀咒術言，如是像滅彼命亦滅，若像滅時彼命隨滅，有如比丘二十九日，牛屎塗地酒食著中，以針刺衣角頭尋還拔出，心念口說讀咒術言，如是針出彼

◎《根本說一切有部毘奈耶》的「起屍殺」，「起半屍」殺，「咒殺」，與《十誦律》相同，但起半屍的方法不同<sup>27</sup>。

※總之，各部派都承認咒術有殺害生命的力量。

### **B、以咒術防治毒蛇**

◎印度在熱帶，毒蛇特別多；每年為毒蛇所傷害的人，數目很大。一直到現在，還有一批以咒蛇為職業的。

◎出家人多住於山林，正是毒蛇出沒地區，既承認咒術的力量，那末為了保護自己，引用世俗防治毒蛇的咒術，也就不覺得離奇了。

### **C、以咒術治病**

僧團內，准許學習治蛇毒咒，那其他治病的咒法，當然也是許可了。

◎如《四分律》卷 30（大正 22，775a）說：

「若學咒腹中蟲病，若治宿食不消；若學書、學誦，若學世論為伏外道故；若學咒（除）毒：為自護，不以為活命，無犯」。

◎《根本說一切有部尼陀那》，有治痔<sup>28</sup>病的咒<sup>29</sup>。

### **（3）對比丘尼有止學咒的規定**

女人總容易信仰這些咒術，所以對比丘尼有禁止學咒的規定<sup>30</sup>。

### **3、說一切有部晚期的律典更廣說到咒術**

原則的說，凡與自護——自己治病無關的，一切咒都不許學，不許教，但說一切有部的晚期律——《根本說一切有部律》，咒術是相當嚴重的侵入了佛教。

### **（1）治病**

鄔陀夷（Kaṭudāyī）化作醫師，咒誦，稱三寶名號，「眾病皆除」<sup>31</sup>。

### **（2）偷盜伏藏**

還有偷盜伏藏的咒法：作曼陀羅，釘竭地羅木<sup>32</sup>，繫上五色的絲線，然後爐內燒火，「口誦禁咒」<sup>33</sup>。這雖是犯戒的，被禁止的，但可見有人這麼做。

### **（3）求戰事的勝利**

法與（Dharmadinnā）比丘尼教軍人圍城取勝的法術，如《根本說一切有部毘奈耶》卷 23（大正 23，753c）說：

「圍彼城郭，即於其夜，通宵誦《三啟》經<sup>34</sup>，稱天等名而為咒願。願以此福，資及梵天此世界主，帝釋天王，并四護世，及十八種大藥叉王，般支迦藥叉大將，執杖神王所有眷屬，難陀、鄔波難陀大龍王等。……并設祭食，供養天神」。

---

命隨出，是針出時彼命隨出，是名斷命。

<sup>27</sup>[原書 p.517 註 26]《根本說一切有部毘奈耶》卷 7（大正 23，662a）。

<sup>28</sup>《漢語大詞典》卷 8，p.311：【痔】[zhì ㄓ ˋ] 1.一種常見的肛管疾病。通稱痔瘡。

<sup>29</sup>[原書 p.517 註 27]《根本說一切有部尼陀那》卷 2（大正 24，420b-c）。

<sup>30</sup>[原書 p.517 註 28]《銅鑠律》「比丘尼分別」（南傳 2，493）。《四分律》卷 27（大正 22，754a）等。  
《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷 19（大正 23，1012b-c）。

<sup>31</sup>[原書 p.517 註 29]：《根本說一切有部毘奈耶》卷 43（大正 23，861b）。

<sup>32</sup>《一切經音義》卷 60（大正 54，707b4）：「竭地羅木（寒[廿/（阿-可+辛）/子]反梵語，西方堅硬木名也。古譯曰佉陀羅堪，為橛釘也。」

<sup>33</sup>[原書 p.517 註 30]：《根本說一切有部毘奈耶》卷 3（大正 23，639a）。

<sup>34</sup>印順導師著，《華雨集第二冊》，p.130：「『三啟經』是經分三分：前是讚誦佛德，後是發願迴向，中間

※誦經，供養天神，求神力的護助，與大乘的誦《金光明經》、《仁王護國般若經》，原則是沒有差別的。

#### 〔4〕驅除疫鬼的咒術

《藥事》說：廣嚴城(Vaiśālī)的疫病嚴重，請佛去驅除疫鬼。佛到了那維迦(Nāḍakantha)，命阿難陀(Ānanda)到廣嚴城去說咒，驅逐邪鬼。佛到了廣嚴城，為了憐憫眾生又說咒<sup>35</sup>。

#### 〔5〕小結

◎根本說一切有部，對於治病，驅鬼，求戰爭的勝利，顯然是常用咒術的。

◎咒語，語音自身的神秘作用，或因咒力而得到鬼神的護助，或憑咒力來遣使鬼神；咒的神秘力，與鬼神力是相結合的。

#### 4、咒語成為佛法的一部分

◎在佛法中，起初是諦語——真誠不虛妄的誓言，是佛力、法力、僧力——三寶的威力，修行者的功德力，也能得龍天的護助。諦語與三寶威力相結合，論性質，與咒術是類似的。

◎所以《十誦律》稱說諦語為「咒願」；《四分律》等稱諦語為「護咒」。

◎咒——音聲的神秘力，終於經諦語的聯絡，為部派佛教所容受，甚至成為佛法的一部分。如陳真諦(Paramārtha)傳說：《四分律》所屬的法藏部(Dharmaguptāḥ)，在三藏以外，別立「咒藏」<sup>36</sup>。

#### 〔四〕咒術流行的地區

雖印度都是信仰的，而有些地區，神咒的信仰特強。

##### 1、印度北方：烏仗那

◎在印度北方，是烏仗那(Udyāna)，如《大唐西域記》卷3（大正51，882b）說：「烏仗那國……好學而不功，禁咒為藝業。……戒行清潔，特閑<sup>37</sup>禁咒」。

◎烏仗那是古代的罽賓地區。

◎在家人有以禁咒為職業的；

◎出家也於禁咒有特長。

※這是法藏部、說一切有部流行的地區，也是北方大乘興起的重鎮。

##### 2、印度南方：達羅鼻茶

#### 〔1〕民族：生無妄語，出言成咒

◎在南方，有達羅鼻茶(Draviḍa)，如《一切經音義》卷23（大正54，451b）說：

「達利鼻茶，……其國在南印度境，此翻為銷融。謂此國人生無妄語，出言成咒。若鄰國侵迫，但共咒之，令其滅亡，如火銷膏<sup>38</sup>也」。

---

是誦經。如人死亡了，讀誦『三啟經』，中間所誦的是《無常經》。如降伏敵人，遣除樹神，中間誦經部分，應該是誦《阿吒那劍》等經了。北方的部派佛教，流行這種『誦經』以求平安、降伏敵人等行為。」

<sup>35</sup>[原書 p.517 註 31]《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷6（大正24，27b-c）。

<sup>36</sup>[原書 p.517 註 32]《三論玄義檢幽集》卷6（大正70，465b）。

<sup>37</sup>《漢語大詞典》卷12，p.69：【閑】〔xián ㄒ一ㄢˊ〕同“閒”9.通“嫻”。熟習。鄭玄箋：“閑，習也。”……“閒與閑同。”

<sup>38</sup>《漢語大詞典》卷11，p.1292：【銷膏】指燈燭燃燒時耗費油膏。

◎達羅鼻茶，本為南印度民族的通稱。《大唐西域記》有達羅毘茶國，以建志補羅（Kāñcipura）為首都，區域極廣。

## **（2）語言**

### **A、達羅毘茶族的明咒**

達羅毘茶族的語言，名達羅毘茶語（鬼語），與梵語（天語）不同，在阿利安族（Ārya）的印度人聽起來，非常難懂。加上達羅毘茶族的神咒（語言即神咒）信仰，成為難以理解的語音，所以《瑜伽師地論》說：「非辯聲者，於義難了種種音聲，謂達羅毘茶種種明咒」<sup>39</sup>。

### **B、彌伽醫師的語言法門**

◎達羅毘茶，唐譯《華嚴》就譯作「咒藥」。

◎這裡的彌伽（Megha）醫師，說「輪字莊嚴光經」<sup>40</sup>，「成就所言不虛法門，分別了知」一切「語言秘密」<sup>41</sup>，也與密咒有關。

### **C、達羅毘茶語如夜叉語一樣難解**

◎達羅毘茶的守護神，是夜叉（yakṣa），因阿利安族侵入印度，夜叉的神格下降。

◎夜叉有迅速隱密的意義，傳說有地夜叉、虛空夜叉、飛行夜叉三類<sup>42</sup>。

◎夜叉的語言，正是達羅毘茶語那樣的難於了解。《大智度論》卷 54（大正 25，448a）說：「此諸夜叉，語言浮偽，情趣妖詭。諸天賤之，不以在意，是故不解其言」。

※達羅毘茶明咒的難解，就是夜叉語的難解。

## **（3）大乘佛法的陀羅尼咒發展，與夜叉有密切關係**

◎大乘佛法中陀羅尼咒的發展，與夜叉是有密切關係的。

◎《華嚴經》的《入法界品》，起於南方，就有彌伽醫師的語言法門，及四十二字母。

## **3、結**

容受咒術的部派佛教，將因與明咒有關的南北兩大區域，發展為重視陀羅尼咒的大乘法門。

## **第二項、契經的神秘化**

(p.517~p.524)

### **一、契經的本質**

◎佛說的法——經，只是語言，由弟子憶持，集成一定的文句而傳誦下來。

<sup>39</sup>[原書 p.517 註 33]《瑜伽師地論》卷 37（大正 30，494b）。

<sup>40</sup>《大方廣佛華嚴經》卷 46〈34 入法界品〉（大正 9，692c9-21）：「善男子！於此南方，有一國土，名曰自在，城名呪藥；彼有良醫，名曰彌伽。……爾時，童子見彼良醫，處正法堂，論師子座，與一萬大眾前後圍遶，為說輪字莊嚴光經。」

<sup>41</sup>[原書 p.517 註 34]《大方廣佛華嚴經》卷 46（大正 9，692c-693b）。《大方廣佛華嚴經》卷 62、63（大正 10，337b-338b）。《大方廣佛華嚴經》卷 5（大正 10，684a-685b）。

<sup>42</sup>[原書 p.517 註 35]《大智度論》卷 12（大正 25，152c）。

◎經法是佛所開示的，說明了如實悟解，與實踐真理的修行方法。法的內容，是不共世間的，希有的，一切佛弟子所應尊敬的。但傳誦於人間的法，如沒有切實去理解，如實的去修持，到底不過是名句文身而已。

## 二、契經的神秘化

佛弟子尊敬法，也尊重表詮法的名句文身，久而引起神秘感。

### (一)「讀誦」的神秘化

#### 1、日常所應用等，能引起聽者的歡喜心

一則是：日常應用的三歸文，五戒文，以及咒願、說達觀所用的讚歎三寶、讚歎布施、讚歎持戒或懺悔等偈頌，已成為吟詠聲的讚頌，能引起聽者的歡喜心。

#### 2、因信眾的要求，而有能消災、加吉祥、治病等世俗現生利益

一則是：信眾的要求，不一定是解脫，求來生幸福以外，還有現生安樂的要求。於是乎誦持這些章句偈頌，被形容為能消災，召吉祥，治病，有世俗的現生利益了。

### (1) 北傳佛教

#### A、誦阿利沙伽他，能治萬病

如《根本說一切有部毘奈耶》卷 50（大正 23，903b）說：

「若有人來乞鉢水時，應淨洗鉢，置清淨水。誦阿利沙伽他，咒之三遍，授與彼人。或洗或飲，能除萬病」。

注：《阿利沙伽他》者，謂是佛所說頌，出聖教中。若讀誦時，有大威力。但是餘處令誦伽他者，皆此類也。即如河池井處洗浴飲水之時，或暫於樹下偃息取涼而去，或止客舍，或入神堂，蹈曼荼羅，踐佛塔影，或時已影障蔽尊容，或大眾散時，或入城聚落，或晨朝日暮禮拜尊儀，或每食罷時。或灑掃塔廟：諸如此事，其類實繁，皆須口誦伽他，奉行獲福」。

◎阿利沙伽他，是聖教中佛說的伽他。依義淨的附注，可見當時的出家人，常在「口誦伽他」，相信「有大威力」，「奉行獲福」，也就是信仰「口誦伽他」有加持的力量。

◎《根有律》本文，是誦阿利沙伽他，可以治萬病。

#### B、說鐸歌拏伽他，令捨惡道生善趣

又如「每食了時，說鐸歌拏伽他，稱彼二龍王名字，為作咒願，令捨惡道生善趣中」<sup>43</sup>。這與中國的超薦功德相近。

#### C、「誦三啟經」能獲得戰事的勝利；使樹神移到別處

還有，「誦三啟經」（三啟就是三段落：初，讚歎三寶；中，誦經；末，迴向咒願），能獲得戰事的勝利<sup>44</sup>；能使樹神移到別處去<sup>45</sup>。

#### D、小結

<sup>43</sup>[原書 p.524 註 1]《根本說一切有部毘奈耶》卷 44（大正 23，867c）

<sup>44</sup> [原書 p.524 註 2]《根本說一切有部毘奈耶》卷 23（大正 23，753c-754a）。

<sup>45</sup> [原書 p.525 註 3]《根本說一切有部毘奈耶》卷 27（大正 23，767a）。



誦經與口誦伽他，可以消災，得吉祥，有世俗的種種利益，與咒術是沒有什麼差別的了。這雖只是根本說一切有部（Mūla-sarvāstivādin）的律藏所傳，但在印度的其他部派，相信會有共同信仰，或是程度之差而已。

## （2）南傳佛教

念誦經文、伽陀，可以消災、召吉祥的信仰，也存在於錫蘭（Sinhla）、緬甸（Burma）、泰（Thailand）等南傳佛教國。

### A、讀誦護經，有降邪祈福的功效

如《小部》中有名為《小誦》的，內有九部：<sup>[1]</sup>《三歸文》，<sup>[2]</sup>《十戒文》，<sup>[3]</sup>《三十二身分》，<sup>[4]</sup>《問沙彌文》，<sup>[5]</sup>《吉祥經》，<sup>[6]</sup>《三寶經》，<sup>[7]</sup>《戶外經》，<sup>[8]</sup>《伏藏經》，<sup>[9]</sup>《慈悲經》。

◎這九部中，除去《戶外經》與《伏藏經》，其他七部，受到錫蘭佛教的尊重。

◎如有疾病、死亡、新屋落成等事，就讀誦這些Parittam式的護經，<sup>46</sup>認為有降邪祈福的功效<sup>47</sup>。

### B、《阿吒曩祇經》：龍天善神護持四眾弟子

◎又《長部》32《阿吒曩祇經》（Atānātiya-sutta），漢譯的《長阿含經》中缺。這部經名為「護」（rakkha），是毘沙門（Vaiśravaṇa）天王所奉獻於佛的。經中說四大天王屬下的乾闥婆（gandhabba）、鳩槃荼（kumbhaṇḍa）、龍（nāga）、夜叉（yakṣa），對佛有信心，願意護持比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——四眾弟子，以免為邪惡而沒有信心的乾闥婆、鳩槃荼、龍、夜叉等所侵擾。

◎這是龍天等的自動護持，但也存有依賴善神護持的力量。

◎泰國皇家，在每年正月初一日，請僧眾誦持《阿吒曩祇護經》，為國家祝福。

## C、小結

誦經祝福的宗教意義，與北方佛教是沒有實質差別的。

## （二）「讀誦、書寫」神秘化

### 1、佛教聖典文字的寫定

#### （1）早期佛教聖典口口相傳，並沒有書寫下來

經與律，起初都是口誦而傳授下來的。

### A、佛世已有書寫記錄

律中說到「書信」，文字而用筆寫出，佛世已經有了。阿育王（Aśoka）時代的石刻、銘文，都是書寫而刻下的。

### B、受到印度宗教文學的影響

<sup>46</sup>印順導師著，《華雨集第二冊》，p.315：「《阿含經》中所見到的，是向善的天神們，來禮佛，讚佛，尊敬三寶，請問佛法。佛、法、僧是可尊敬的三寶，向善的天神們，會自動的來護持。如《長部》（32）《阿吒曩祇經》：毘沙門（Vessavaṇa）等四大天王，及統屬的鬼神，願意護持佛弟子——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，不為惡鬼所妨害，而能安樂的修行。這是被稱為護經（Paritta）的；佛接受了，囑比丘們學習，保護平安。天神們願意護法，為什麼要誦習『護經』？如《阿育王傳》說：『若付囑天，法亦不得久住。何以故？諸天放逸故』。諸天雖自願護法，但長在天處享受福樂，可能會放逸而遺忘的，所以誦『護經』，喚起天神的憶念護持。」

<sup>47</sup> [原書 p.525 註 4] 《小部》《小誦》（南傳 23，1）。

然佛教的聖典，寧可口口相傳，而並沒有書寫下來。這是受到印度宗教文學的影響，如《吠陀》（Veda），直到近代，才錄下而出版。佛教聖典的文字記錄，情形也是這樣。

### C、後世口傳風氣，仍很盛行

雖然已經書寫記錄，口傳的風氣，還是很盛行。

#### (A) 法顯

法顯去印度，在西元五世紀初，而法顯說：「法顯本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫」<sup>48</sup>。

#### (B) 佛陀耶舍

與法顯同時的佛陀耶舍（Buddhayaśas），譯出《四分律》與《長阿含經》，都是誦出的<sup>49</sup>。

#### (C) 曇摩難提

曇摩難提（Dharmanandi）在西元 384 年，譯「增一、中阿含」，<sup>50</sup>也是先經「寫出」，然後傳譯的<sup>51</sup>。

### (2) 佛教聖典書寫記錄的時代

聲聞佛教的「三藏」或「四藏」，什麼時候用書寫記錄，一向缺乏明確的記載。

#### A、錫蘭傳說：將三藏及注釋書寫在貝葉上

惟錫蘭傳說：在毘多伽摩尼王（Vattagāmaṇī）時，錫蘭因多年戰爭而造成大饑荒。西元前 43～29 年間，比丘們感到佛教前途的艱險，憂慮憶持而口傳的三藏會遺忘，所以在中部的摩多利（Mātala）地方，集會於阿盧精舍（Aluvihāra），將三藏及注釋，書寫在貝葉上，以便保存<sup>52</sup>。

#### B、印度本土

這雖是局部地區的記錄，但佛教界聲氣相通，印度本土的書寫聖典，是不會距離太遠的。

### (3) 寫定聖典的主要理由

寫定聖典的主要理由，

#### A、戰爭擾亂

一，為了戰爭擾亂，而憂慮憶持傳授的可能遺失；錫蘭的書寫三藏，就是為了這個。

◎中印度的熏伽（Sunga）王朝，西元前 73 年滅亡。代之而起的甘婆（Kanva）王朝，又在西元前 28 年滅亡。

◎而西北方，西元前 175 年左右，與那（Yona）人的猶克拉提底（Eucratides）王家興起，佔有犍陀羅（Gandhāra）與呾叉始羅（Takṣasila）；而先來的猶賽德謨（Euthydemus）王家，統治了旁遮普（Banjab），後來更伸張勢力到中印度。

◎西元前 100 年左右，塞迦人（Sakas）與波羅婆（Phalava）人，又侵入北印度。「三惡王……擾害百姓，破壞佛教。……破壞僧坊塔寺，殺諸道人」<sup>53</sup>。

<sup>48</sup>[原書 p.525 註 5]《高僧法顯傳》（大正 51，864b）。

<sup>49</sup>[原書 p.525 註 6]《出三藏記集》卷 9（大正 55，63c）。又卷 14（大正 55，102c）。

<sup>50</sup>《出三藏記集》卷 13（大正 55，99b11-20）：「曇摩難提，兜佉勒人也。齠歲出家聰慧夙成，研諷經典以專精致業，遍觀三藏，聞誦增一、中阿含經。……堅侍臣武威太守趙政，志深法藏，乃與安公共請出經。是時慕容冲已叛起兵擊堅，關中騷動。政於長安城內集義學僧寫出兩經。」

<sup>51</sup>[原書 p.525 註 7]《出三藏記集》卷 13（大正 55，99b）。

<sup>52</sup>[原書 p.525 註 8]《島史》（南傳 60，134）。《大史》（南傳 60，378）。

<sup>53</sup>[原書 p.525 註 9]《阿育王傳》卷 6（大正 50，126c）。

※在印度，西元前 100 年起，是一個苦難的時代。佛法在苦難中，使佛教界震動，引起了正法滅亡的預言<sup>54</sup>。為了保存聖典而用書寫記錄，極可能是在那個時代。

### **B、部派的爭執**

二，多氏的《印度佛教史》，關於聖典的書寫記錄，一再說到與部派的爭執有關<sup>55</sup>。

#### **(A) 各派為了自部所傳聖典的確定**

◎該書以為在《大毘婆沙論》編集時代，當然是不對的。

◎但部派的分化、對立、爭執，各派為了自部所傳聖典的確定（部派的某些見地不同，是由於所傳的聖典內容，多少不同，文句也有出入）而記錄下來，也是極可能的。

#### **(B) 錫蘭的「第五結集」**

錫蘭書寫三藏的會議，自稱為「第五結集」，重行整理或改編，確定為現存形態的銅鑠部聖典，應該就是這個時候。所以《論事》評破的內容，包括了大空部（Mahāsūnyāḥ）等。

#### **(C) 十八部的分化完成，促成書寫三藏的運動**

十八部的分化完成，約為西元前 100 年頃。彼此對立，互相爭論，時局又異常混亂，促成了書寫三藏的運動。

#### **(D) 小結**

◎聖典的書寫，因部派而先後不同，大抵都在西元前一世紀中。

◎大乘的興起，正就是這一時代，也就說到聖典的書寫記錄了。

### **2、「讀誦、書寫」成了修學的項目**

#### **(1) 聲聞法的修學項目**

佛法的修學，從聽聞而來，所以稱弟子為「多聞聖弟子」，稱為「聲聞」。

#### **A、聞、思、修的三慧次第**

論到法的修學，就是：「親近善友，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」——四預流支。除去親近善友，就是聞、思、修的三慧次第。

#### **B、《增支部》六項法義修習的過程**

說得詳盡一些，如《增支部》所說<sup>56</sup>：

「傾聽・持法・觀義・法隨法行

多聞・能持，言能通利・以意觀察・以見善通達

聽法・受持法・觀察法義・法隨法行・語言成就・教示開導。」

〔1〕 傾聽	〔2〕 持法	〔3〕 觀義	〔4〕 法隨法行		
〔1〕 多聞	〔2〕 能持	〔4〕 以意觀察	〔5〕 以見善通達	〔3〕 言能通利	
〔1〕 聽法	〔2〕 受持法	〔3〕 觀察法義	〔4〕 法隨法行	〔5〕 語言成就	〔6〕 教示開導

◎以意觀察——觀義，就是如理思惟。

◎以見善通達，是法隨法行。

<sup>54</sup>[原書 p.525 註 10]《阿育王傳》卷 6（大正 50，126c）。

<sup>55</sup>[原書 p.525 註 11]Tāranātha《印度佛教史》（日譯本 102、105）。

<sup>56</sup>[原書 p.525 註 12]《增支部》〈十集〉（南傳 22c，20、116-117、57）。

- ◎在聞與思間，加上持法，是聽了能憶持不忘。
- ◎言善通利，是流利的諷誦文句，也就是語言成就。
- ◎教示開導，是為了利他而說法。
- ※綜括法義修習的過程，不過六項。

## **(2) 大乘法的修學項目**

### **A、十種法行**

- ◎自從聖典的書寫流行，法義的學習，也增加了項目。
- ◎經大乘的《般若經》的倡導，一般大乘經都說寫經的功德，瑜伽(yoga)家綜《般若經》所說的為十事，名「十種法行」，如《辯中邊論》卷下(大正 31, 474b)說：  
「於此大乘有十法行：一、書寫；二、供養；三、施他；四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習」。

### **B、因書寫的興起而成立四事：書寫、供養、施他、自披讀**

- ◎書寫，是寫經。
- ◎供養，是將寫成的經卷，供在高處，而用香、華等莊嚴來供養。
- ◎施他，是將經卷布施給別人。
- ◎自披讀，是依照經本來讀。
- ※這四事，都因書寫的興起而成立。

### **C、小結**

- ◎本來只是諦聽、受持、諷誦；諷誦是為了文句的流利熟習(即言能通利)，現在列在為他演說以下，也就有了為他諷誦的意義。
- ◎《般若經》對書寫、供養、施他、讀、誦的功德，給以非常高的稱歎，書寫的經卷與讀誦，也就神秘化了。

## **3、重於信仰的崇奉供養經卷**

### **(1) 部派佛教重於信仰**

部派佛教盛行佛塔(stūpa)與支提(caitya)的崇奉供養，是重於信仰的。

### **(2) 大乘興起時崇奉供養經卷**

#### **A、《般若經》讚揚經典的功德，使人從信心而進求智慧**

- ◎大乘興起時，經卷書寫的風氣流行，《般若經》就極力讚揚讀、誦、受持、書寫、供養(般若)經典的功德。經典因此而流行普遍，對於佛教的發展，是大有功德的。
- ◎讚揚讀、誦、受持、書寫、供養的功德，使一般人從信心而進求智慧，在佛法中，這應該說是高人一著的！

#### **B、適應世人的需要，說到現世的世俗功德**

但《般若經》所稱歎的功德，為了適應世人的需要，而也說到現世的世俗功德。

#### **(A) 現世功德由諸天護持，不受種種災難**

- ◎如《小品般若波羅蜜經》的〈塔品〉與〈明咒品〉，說到讀、誦、受持的現世功德，書寫、供養經卷的現世功德，主要有<sup>57</sup>：不橫死、在在處處無有恐怖、犯官事官事即

<sup>57</sup>[原書 p.525 註 13]《小品般若波羅蜜經》卷 2 (大正 8, 541c-545a)。

減、父母知識所愛敬、身體健康不說無益語、不起煩惱、不能毀亂佛法、說法無有畏難。

◎這些現世功德，由於諸天來護持，諸佛護持《般若經》。經上並有當時因默誦般若波羅蜜，使魔軍與外道們退去的實驗。

**(B) 在甚深悟證的另一面，有通俗的明咒作用**

◎《經》卷 2（大正 8，542b、543b）說：

◎「般若波羅蜜，是大咒術，無上咒術」。

◎「般若波羅蜜是大明咒，般若波羅蜜是無上咒，般若波羅蜜是無等等咒」。

◎讀、誦、受持、書寫、供養，而有這樣的現世功德，確與一般咒術的作用相同，而且是更高更妙的咒術。

※在甚深悟證的另一面，有那樣通俗的明咒作用。

**(C) 小結**

《般若經》在北方的大發展，誦經、供養功德，應該是一項重要的原因。

**C、供養經卷近於護符**

◎傳說：眾香城（Gandhavati）的寶臺上，「有四寶函，以真金鏤書般若波羅蜜，置是函中」<sup>58</sup>供養。<sup>59</sup>

◎《歷代三寶紀》卷 12（大正 49，103a）說：

◎「崛多三藏口每說云：于闐東南二千餘里，有遮拘迦國。……王宮自有摩訶般若、大集、華嚴——三部大經，並十萬偈。王躬受持，親執鍵鑰，轉讀則開，香華供養」。

◎「此國東南二十餘里，有山甚嶮。其內安置大集、華嚴、方等、寶積、楞伽、方廣、舍利弗陀羅尼，華聚陀羅尼、都薩羅藏、摩訶般若、八部般若、大雲經等，凡十二部，皆十萬偈。國法相傳，防護守視」。

※大乘佛教區，供養經典的風氣，是那樣的尊重！供養經卷的功德，不是護咒式的，有點近於護符了！

**D、結**

為了攝引善男子、善女人，學習大乘法義，特地讚揚讀、誦、供養的功德。但供養而過分尊重，「轉讀」而已，平時束之高閣，對於誘引修學智慧的本意，反而受到障蔽了！

### 第三項、神力加護

(p.525～p.532)

<sup>58</sup>[原書 p.525 註 14]《小品般若波羅蜜經》卷 10（大正 8，583b）。

<sup>59</sup>印順導師著，《華雨集第二冊》，p.123：「供養經典，《般若經》有一傳說的事實：在眾香城——犍陀羅（Gandhāra）城中，『有七寶臺，赤牛頭栴檀以為莊嚴。真珠羅網以覆臺上，四角皆懸摩尼寶珠以為燈明，及四寶香爐常燒名香，為供養般若波羅蜜故。其臺中有七寶大床，四寶小床重敷其上，以黃金鏤書般若波羅蜜（經），置小床上，種種幡蓋莊嚴垂覆其上』。在高臺上供養經典，與供養佛牙、佛鉢的方式相同。這是西元二世紀的傳說；供養經典，在印度北方應該是有事實的。」

## 一、印度宗教所信仰的神力加護

### （一）初期佛教的態度：對鬼神不求不敬

神，高級的是諸天，低級的是夜叉（yakṣa）、龍（nāga）等。

#### 1、高級的諸天

##### （1）釋尊採取了「存而不敬」的態度

印度宗教所信仰的神，釋尊採取了「存而不敬」的態度；神是有的，但在出家的僧團中，是不准奉事供養天神的。

◎如《根本薩婆多部律攝》卷 10（大正 24，583a）說：

「若至天神祠廟之處，誦佛伽他，彈指而進；苾芻不應供養天神」。

◎《根本說一切有部尼陀那》說：不應該敬事天神，也不應該毀壞神像<sup>60</sup>。

##### （2）憐憫並給予教化

佛不否認這些神鬼的存在，但以為：這些神鬼都在生死流轉中，是可憐憫的，還應該受佛的教化，趣向解脫。

◎於是傳說梵王（Mahābrahmā）請佛說法，四大天王奉鉢。

◎梵王得不還果，帝釋（Śakradevānamindra）預流果，都是佛的弟子，成為佛的兩大脇侍。

##### （3）小結

這是佛教對鬼神的態度，也就是對印度固有宗教的態度，容忍傳統而進行溫和的誘導改革。

#### 2、低級的夜叉與龍

◎夜叉與龍，有些是有善心，尊敬佛法的。

◎有些是暴惡的，如以人為犧牲等，所以有降伏惡夜叉，降伏毒龍的種種傳說（佛法傳到那裡，就有降伏那裡的毒龍、暴惡夜叉的傳說）。

※總之，對佛法有善意的，邪惡而受到降伏教化的，都成為佛教的護法神至少也不會來障礙。

#### 3、鬼神主動前來問法與聽法

◎在《雜阿含經》的「八眾誦」中，諸天每於夜晚來見佛（或比丘），有的禮拜，有的讚歎，也有的為了問法。

◎如《長部》的《阿吒曩祇經》，是毘沙門（Vaiśravaṇa）天王所說：四大天王及其統屬的鬼神，願意護持佛的四眾弟子。

※神鬼自動的來見佛聽法，發願護持佛法，佛弟子沒有尊敬他，希求他，是初期佛教對鬼神的立場。

### （二）部派佛教後期的態度：承認神鬼有限度內的神力

#### 1、神鬼的力量，在熱心護法中表現出來

但是，既容忍世俗神鬼的存在，傳說中神鬼所有有限度內的神力，也就不能否認了。這些神鬼的力量，在熱心護法中表現出來。

<sup>60</sup>[原書 p.530 註 1]《根本說一切有部尼陀那》卷 3（大正 24，425b）。

### (1) 金剛手

經中常說：金剛手（Vajrapāṇi）常在佛身旁，監視與佛問難的人，不許他說妄語。

### (2) 金毘羅夜叉

又有金毘羅（Kumbhira）夜叉，擊破提婆達多（Vedaddatta）推下的大石，這才沒有壓傷佛<sup>61</sup>。

### (3) 帝釋的神力

◎特別是在「本生」中，帝釋的神力，更顯得活躍，

◎如能使睇（Śyāma）的箭傷平復<sup>62</sup>，

◎下雨將樹林的大火滅息<sup>63</sup>。

### 2、在家弟子容許供養天神

佛的出家弟子，不許供養天神，而在家的信佛弟子，卻是容許的。

◎如《根本說一切有部尼陀那》卷3（大正24，425b）說：

「世尊為摩揭陀國大臣婆羅門，名曰行雨，略宣法要。說伽他曰：若正信丈夫，供養諸天眾，能順大師教，諸佛所稱揚」。

◎「供養諸天眾」，是「為俗人密意而說」，雖不是佛教的本意，而在事實上，容許在家的佛教徒，信佛而又供養天神。

◎供天是隨俗的方便，向解脫是信佛的真義。這樣的適應世俗而弘揚佛教，與《般若經》的重般若悟證，而又稱揚讀、誦、供養的現世功德，是同一作風。

### 3、供天演變成祈求天神的護助

◎但在佛法通俗化，在家信佛的重要起來，對天神的尊敬態度，是多少會影響教團的。

◎希望天神護持的事，終於在佛教中出現。

◎法與（Dharmadinnā）比丘尼教人，「通宵誦經，稱天等名而為咒願」<sup>64</sup>。

※這是以誦經的功德，迴向給諸天，稱呼天的名字，也就是呼籲天神，祈求天的護助。

### 4、小結

以誦經功德來咒願，等於送禮物而請求援助：部派佛教後期，與初期佛教的精神，顯然是不同了！

### (三) 大乘佛法興起時期的態度：護法神成為菩薩乃至佛

#### 1、知名的護法大神，漸漸都成為菩薩

大乘佛法興起，知名的護法大神，漸漸都成為菩薩了。

#### 2、到達天佛合一的階段

一直發展下去這些護法大神，有些竟是佛的化身，成為在家、出家佛教徒的崇拜對象，到達天佛合一的階段。

## 二、佛教自身的神力加護

### (一) 佛世的不思議力加護

<sup>61</sup>[原書 p.530 註2]《十誦律》卷36（大正23，260a）。

<sup>62</sup>[原書 p.531 註3]《六度集經》卷5（大正3，24c-25a）。

<sup>63</sup>[原書 p.531 註4]《大智度論》卷16（大正25，178c-179a）。

<sup>64</sup>[原書 p.531 註5]《根本說一切有部毘奈耶》卷23（大正23，753c-754a）。

### 1、適應世俗

佛教適應世俗，尊重供養天神，以求得天神的護持，是與咒願、誦經相結合的。

### 2、佛教自身

論到佛教自身，佛與大阿羅漢在世時，當然有不思議力的加護。

◎如殺人無厭的鴛掘魔羅（Aṅgulimālya），經佛三言兩語，就使他放下刀劍，從事修道的生活<sup>65</sup>。

◎失去兒子而瘋狂了的裸婦，見了佛，就會倏地清明過來<sup>66</sup>。

◎踐踏一切的醉象，見佛而被降伏<sup>67</sup>。

※這都有出於內心的超常力量；

◎降龍（蛇）伏虎的傳說，是有事實的（但以理被投入獅欄內，也同樣的沒有受傷）。

※威德力的加持，雖淺深不等，但在宗教界，是應該信認其有的。

### （二）佛與大阿羅漢入了涅槃，威德力的加持，即不再現起

這種威德力的加持，佛與大阿羅漢入了涅槃，即不再現起；

◎傳說佛也只有加持舍利（śarīra），能起放光等現象，為後世崇敬與作福的對象。

◎已入涅槃的佛與大阿羅漢，在聲聞佛教中，不再說什麼神力加持，所以對佛沒有神教式的祈求感應，而只是如法修行。

※原始佛教的缺少迷信成分，這是一重要的原因。

### （三）阿育王以後，引出羅漢不入涅槃，護持佛法的傳說

但發展中的佛教，阿育王（Āśoka），以後，遭遇的困難很多。

◎早年提倡的一代大師制（錫蘭與說一切有部，都有五師相承的傳說），因部派分化而不再存在。

◎國王護法，是難得正信的。

◎已入涅槃的聖者，又不可能再有加護力。

※祈求護持的需要，引出了羅漢不入涅槃，護持佛法的傳說。

### （四）羅漢不入涅槃的傳說

不入涅槃的，有：

#### 1、賓頭盧尊者

一、賓頭盧頗羅墮（Piṇḍola-Bhāradvāja），簡稱賓頭盧：

◎在白衣人前現神通，為佛所呵斥處罰：「我今擯汝，終身不得般泥洹，不得住閻浮提。……賓頭盧於拘耶尼而作佛事」<sup>68</sup>。

◎《分別功德論》但說現神通<sup>69</sup>；

◎《四分律》與《法句釋》，但說現神通被呵責<sup>70</sup>；

◎《十誦律》只說擯去瞿耶尼（Avaragodānīya）<sup>71</sup>。

<sup>65</sup> [原書 p.531 註 6]《雜阿含經》卷 38（大正 2，280c-281b）。《中部》（86）《鴛掘摩經》（南傳 11a，131-134）。

<sup>66</sup> [原書 p.531 註 7]《雜阿含經》卷 44（大正 2，317b）。

<sup>67</sup> [原書 p.531 註 8]《增壹阿含經》卷 9（大正 2，590c）。

<sup>68</sup> [原書 p.531 註 9]《鼻奈耶》卷 6（大正 24，877c-878a）。

<sup>69</sup> [原書 p.531 註 10]《分別功德論》卷 4（大正 25，43b）。

<sup>70</sup> [原書 p.531 註 11]《四分律》卷 51（大正 22，946c）。《法句義釋》（3·201）。

<sup>71</sup> [原書 p.531 註 12]《十誦律》卷 37（大正 23，269a-b）。



◎而《佛說三摩竭經》末，就有賓頭盧現通被責：「若當留住後，須彌勒佛出，迺般泥洹去耳」<sup>72</sup>的傳說。

◎《雜阿含經》（《阿育王傳》誤編於經內）說：阿育王廣請供養，賓頭盧與無量阿羅漢來應供。並說到現神通被責：「常在於世，不得取涅槃，護持我正法」的故事，與《三摩竭經》說相同<sup>73</sup>。

※賓頭盧沒有入涅槃，受請應供，一直傳說下來，而有《請賓頭盧法》的集出。這只是現神通被呵斥的故事，由於神力護持佛法的要求，而演化為不入涅槃的。

### 2、君徒鉢歎尊者

二、君徒鉢歎，或作君頭鉢漢（Kuṇḍadhāna）：在弗沙蜜多羅（Puśyamitra）毀壞佛法時，「君徒鉢歎阿羅漢及佛所囑累流通人」，使王的庫藏空竭，減少僧眾的被殺害<sup>74</sup>，這是大眾部（Mahāsaṃghikāḥ）的傳說。

### 3、羅睺羅尊者

三、羅睺羅（Rāhula）：《西域記》有羅睺羅不入涅槃，為護正法的傳說<sup>75</sup>。

## （五）大阿羅漢為了護持正法，不入涅槃的傳說

### 1、四大聲聞說

◎大阿羅漢為了護持正法，不入涅槃的傳說，綜合為四大聲聞說，如《舍利弗問經》（大正 24，902a-b）說：

「佛告天帝釋及四天大王云：我不久滅度，汝等各於方土，護持我法。我去世後，摩訶迦葉、賓頭盧、君徒般歎、羅睺羅——四大比丘，住不泥洹，流通我法。佛言：但像教之時，信根微薄，雖發信心，不能堅固。……汝（等）為證信，隨事厚薄，為現佛像、僧像，若空中言，若作光明，乃至夢想，令其堅固。彌勒下生，聽汝泥洹」。

◎文字說得非常明白！像法中的信眾，正信漸漸不容易堅固了，所以要借重神秘現象——見佛像，見光明，聽見空中的聲音，或夢中見佛相等，才能維繫對佛教的信心。這惟有仰仗天神，及不入涅槃的阿羅漢的護持。這樣的信心，依賴於神秘感的信心，與一般神教更接近了！

◎四大比丘，就是四大聲聞，也見於《佛說彌勒下生經》<sup>76</sup>。

### 2、十六阿羅漢之說

其後，四大比丘更發展為十六阿羅漢，

#### （1）《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》

◎如《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》所說。難提蜜多羅（Nandimitra），傳說為佛滅八百年，執師子國（Sinhala）的大阿羅漢。所說的論典，與錫蘭所傳的相合，可見這是曾經流行於錫蘭傳說。

◎《記》中說：「以無上法，付囑十六大阿羅漢，并眷屬等，令護持，使不滅沒。及救其身，與諸施主作真福田，令彼施者得大果報」<sup>77</sup>。

<sup>72</sup> [原書 p.531 註 13]《佛說三摩竭經》（大正 2，845a）。

<sup>73</sup> [原書 p.531 註 14]《雜阿含經》卷 23（大正 2，169b-170a）。

<sup>74</sup> [原書 p.531 註 15]《舍利弗問經》（大正 24，900b）。

<sup>75</sup> [原書 p.531 註 16]《大唐西域記》卷 6（大正 51，905a）。

<sup>76</sup> [原書 p.531 註 17]《佛說彌勒下生經》（大正 14，422b）。

※用意與四大比丘不入涅槃說相同，而更注意於受施主的供養，這就是賓頭盧阿羅漢的應供說。

**〔2〕《入大乘論》**

《入大乘論》也說到十六大阿羅漢，又說「餘經中亦說有九十九億大阿羅漢，皆於佛前取籌，護法住壽」<sup>78</sup>。

**〔六〕隱秘的神力護持**

◎阿羅漢現在不滅，護持佛法，在部派佛教中，非常流行。阿羅漢雖然不入涅槃，但也沒有在僧團裏，而只是隱秘的神力護持。

◎等到十方佛菩薩的信仰流行，也是神秘的護念眾生。

※阿羅漢與佛菩薩，說起來是大有差別的，但在祈求護持者的意識中，所差也不會太多的。

---

<sup>77</sup> [原書 p.532 註 18] 《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》（大正 49，13a）。

<sup>78</sup> [原書 p.532 註 19] 《入大乘論》卷上（大正 32，39b）。

（補充）第八章，第三節，講義 p.51-52：

「三慧次第」

三慧 次第		聞								思	修
四預 流支	親近 善友	多聞熏習								如理思惟	法隨法行
增支 部 <sup>1</sup>		聽法					受持法	教示開導	語言 成就	觀察法義	法隨法行
十法 行 <sup>2</sup>		書寫	供養	施他	若他誦讀 專心諦聽	自披讀	受持	正為他開 演文義	諷誦	思惟	修習

<sup>1</sup> 〈十集〉（南傳 22c，20、116-117、57）。

<sup>2</sup> 《辯中邊論》卷下（大正 31，474b）

