

釋理光 撰述

大般若經初探

佛陀教育基金會 印贈

一切佛經，及闡揚佛法諸書，無不令人趨吉避凶，改過遷善。明三世之因果，識本具之佛性。出生死之苦海，生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心，作難遭想。淨手潔案，主敬存誠。如面佛天，如臨師保。則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆。及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡。奉勸世人，當遠罪求益，離苦得樂也。

恭錄自——《印光大師文鈔三編卷四：靈巖山寺念誦儀規題辭》

大般若經初探

目錄

曉雲導師墨寶開示法語	33
光量學佛院院訓	35
曉雲導師「般若禪」碑文	37
曉雲導師「任運」牧牛圖畫	39
曉雲導師墨寶	43
序	50
自序	51
再版序	64
目錄	5
大般若經初探	6
前言	75
第一章 般若經之源流與傳譯文獻	77
第一節 般若經之起源與流行	77
第一項 般若經之起源	78
第一目 歷史流變方面	78
一、分五期說	79
(一) 聲聞為本之解脫同歸時期	79
(二) 傾向菩薩之聲聞分流時期	80
(三) 菩薩為本之大小兼暢時期	81
(四) 傾向如來之菩薩分流時期	81
(五) 如來為本之梵佛一體時期	82

二、分三段說	83
(一) 原始佛教階段	83
(二) 部派佛教階段	85
(三) 大乘佛教階段	88
第二目 社會背景方面	97
第二項 般若經之流行	99
第一目 由部派佛教發展之情形推尋	99
第二目 由般若經本身記載之資料推尋	101
第三目 「於東北方大作佛事」預言實現	103
第二節 般若經之傳譯與諸文獻	110
第一項 般若經之傳譯情形	110

目錄

大般若經初探

第一目 漢魏時之傳譯情形	110
第二目 兩晉時之傳譯情形	112
第三目 唐宋時之傳譯情形	115
第二項 般若經之諸文獻	117
第一目 十二類之綱要	117
第二目 十二類之經名及譯者	118
第二章 大般若經之譯者與製序者	141
第一節 玄奘大師與大般若經之翻譯	141
第一項 玄奘大師之傳略	141
第一目 未出家前之事蹟	141
第二目 赴印前之遊學生涯	142

第三目	赴印參訪遊學之時期	145
第二項	大般若經之翻譯	148
第一目	敬事譯業鞠躬盡瘁	149
第二目	帝室護持譯場壯觀	150
第三目	大般若經譯出年代	152
第四目	大般若經譯出情形	153
第五目	譯場略況功成示寂	155
第二節	玄奘大師與大般若經十六會序	159
第一項	製序者與西明寺	159
第一目	製序者略傳	159
第二目	西明寺之創建緣起	161

目錄

大般若經初探

第二項	大般若經十六會序	166
第一目	初會序	167
第二目	第二會序	169
第三目	第三會序	171
第四目	第四會序	173
第五目	第五會序	175
第六目	第六會序	177
第七目	第七會序	179
第八目	第八會序	182
第九目	第九會序	184
第十目	第十會序	186

第十一目	第十一會序	188
第十二目	第十二會序	190
第十三目	第十三會序	193
第十四目	第十四會序	195
第十五目	第十五會序	197
第十六目	第十六會序	200
第三章	大般若經之內容與組織	203
第一節	大般若經之內容大意	203
第一項	十六會三類說	203
第二項	依日人渡邊海旭三項說	206
第二節	大般若經之組織概況	207

目錄

11

大般若經初探

12

第一項	四處十六會	208
第二項	十六會之卷品字數圖表	214
第三項	十六會之品目卷次	217
第四章	十六會梵漢藏譯語與漢譯異本	241
第一節	略說十六會梵語原典與漢藏譯語	241
第二節	般若經譯成與十六會之漢譯異本	246
第一項	般若經之譯成	246
第二項	十六會簡介	247
第三項	十六會之漢譯異本及其同本異譯圖表	254
第一目	玄奘重譯異本經名年代	254

第二目	十六會同本異譯圖表	261
第五章	大般若經內容一瞥	283
第一節	空觀思想	283
第一項	空之種類	285
第二項	空之意義	288
第二節	菩薩思想	312
第一項	菩薩摩訶薩的意義	313
第一目	菩薩的意義	313
第二目	摩訶薩的意義	316
第二項	菩薩摩訶薩的行願	319
第一目	菩薩摩訶薩的修行	320

目錄

13

大般若經初探

14

第二目	菩薩摩訶薩的誓願	322
第三項	菩薩摩訶薩修行德目	326
第一目	六種波羅蜜多	326
一、六波羅蜜多之意義		326
二、六波羅蜜多之種類		328
三、六波羅蜜多之相攝		337
第二目	十種波羅蜜多	356
一、十波羅蜜多之意義		357
二、十波羅蜜多之修學法		359
(一) 修學般若波羅蜜多通達布施度		360
(二) 修學般若波羅蜜多通達淨戒度		363

目錄

15

第四項 菩薩摩訶薩修行次第

第一目 十地之德目意義

379

一、三乘共十地之德目意義

381

大般若經初探

16

二、大乘菩薩十地之德目意義

383

第二目 十地之修治行位

386

一、共十地之修治行位

387

(一) 乾慧地之修治行位

387

(二) 性地之修治行位

388

(三) 八人地之修治行位

389

(四) 見地之修治行位

390

(五) 薄地之修治行位

391

(六) 離欲地之修治行位

391

(七) 已作地之修治行位

393

(八) 辟支佛地之修治行位

393

(九) 菩薩地之修治行位	394
(十) 佛地——菩薩最後身	394
二、大乘菩薩十地之修治地業	395
(一) 極歡喜地修治地業	395
(二) 離垢地修治地業	398
(三) 發光地修治地業	401
(四) 焰慧地修治地業	403
(五) 難勝地修治地業	405
(六) 現前地修治地業	408
(七) 遠行地修治地業	412
(八) 不動地修治地業	420

目錄

17

大般若經初探

18

(九) 善慧地修治地業	422
(十) 法雲地修治地業	424
第三目 十地菩薩成就勝行斷障證真之修次	428
一、成就十勝行之修次	428
二、斷障證真之修次	431
第五項 重視不退轉菩薩	435
第一目 不退轉菩薩之得名	437
一、於何法轉名不退轉	437
二、於何法退轉名不退轉	439
三、於何法不退轉名不退轉	442
第二目 不退轉菩薩之狀相	442

一、在行儀表露上……………	4 4 3
（一）恒住正念四儀安庠……………	4 4 3
（二）諸有言說皆引義利……………	4 4 4
（三）不禮敬外道天神……………	4 4 4
（四）不樂觀外道形相……………	4 4 5
（五）不著世間文章技藝……………	4 4 5
（六）所作事業皆住正念……………	4 4 6
（七）不樂觀察論說世事……………	4 4 6
二、在心性培養上……………	4 4 7
（一）調柔三業心無罣礙……………	4 4 7
（二）心常不與五蓋共居……………	4 4 8

目 錄

大般若經初探

（三）摧伏隨眠結縛不起……………	4 4 8
（四）受用香潔身心無疾……………	4 4 8
（五）身心清淨違緣不侵……………	4 4 9
（六）身語意業常得清淨……………	4 4 9
三、在佛法修學上……………	4 5 1
（一）於佛深法不生疑惑……………	4 5 1
（二）覺慧堅固深會法性……………	4 5 2
（三）心住法性不輕信他語……………	4 5 2
（四）惡魔化現不為驚疑……………	4 5 3
（五）樂勉自他奉行十善……………	4 5 4
（六）普益有情常修六度……………	4 5 5

(七) 常以法施利樂有情	455
(八) 不重名利無恃功德	456
(九) 恒修淨命不為下士	456
(十) 現處居家常修梵行	457
四、在護法受生上	457
(一) 護法精神不惜身命	458
(二) 終不受生三途賤族	459
第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認	471
第一節 般若波羅蜜多之深妙義趣	471
第一項 般若波羅蜜多之意義	472
第二項 般若波羅蜜多之深妙義趣	483

目錄

21

大般若經初探

22

第二節 般若波羅蜜多妙用之體認	485
第一項 以五大相喻體認	485
第二項 以明月盛日體認	490
第三項 以蓮華淨潔體認	492
第七章 妙觀緣起當行般若波羅蜜多	499
第一節 緣起性空之意義與發展	499
第一項 緣起性空之意義	500
第二項 緣起性空之思想發展	502
第一目 緣起性空之思想源流	502
第二目 緣起性空之發展系統	508

第二節	妙觀緣起當行般若波羅蜜多	5 1 2
第一項	觀緣起無盡當引般若波羅蜜多	5 1 2
第二項	遠離二邊當行般若波羅蜜多	5 1 4
第三項	深達法性當行般若波羅蜜多	5 1 5
第四項	通達二諦當行般若波羅蜜多	5 1 8
第三節	釋尊妙觀緣起而成等正覺	5 2 1
第一項	述佛所證法—般若波羅蜜多	5 2 1
第二項	述佛悟道—即正覺緣起生滅	5 2 2
第八章	般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母	5 2 7
第一節	般若波羅蜜多是諸佛母	5 2 7

目 錄

2 3

大般若經初探

2 4

第一項	般若波羅蜜多能生諸佛	5 2 8
第二項	般若波羅蜜多能示諸法實相	5 2 9
第三項	般若波羅蜜多能示世間相	5 3 0
第四項	般若波羅蜜多是諸佛母	5 3 6
第二節	般若波羅蜜多是菩薩摩訶薩母	5 3 8
第一項	能圓滿一切佛法故	5 3 9
第二項	能究竟濟拔有情故	5 4 2
第三節	般若波羅蜜多是善法本源眾生祖母	5 4 6
第一項	般若波羅蜜多是善法本源	5 4 6
第二項	般若波羅蜜多是眾生祖母	5 5 0

第九章 菩薩摩訶薩之行儀與悲願 559

第一節 菩薩摩訶薩之行儀 559

第一項 四儀安庠三業恒淨 560

第二項 常修六法覺慧堅固 561

第三項 所言義利等心觀聽 562

第四項 善達法性發菩提心 563

第五項 恒修淨命饒益有情 564

第二節 菩薩摩訶薩之悲願 566

第一項 為濟世間趣大菩提 566

第二項 見眾生苦發菩提心 569

目錄 25

大般若經初探 26

第十章 菩薩摩訶薩之信念與明辨 575

第一節 菩薩摩訶薩之信念 575

第一項 信念堅固不被牽引 576

第二項 佛法大海唯信能入 578

第二節 菩薩摩訶薩之明辨 581

第一項 明辨菩薩魔事 581

第二項 明辨佛魔真偽凡聖 589

第十一章 二乘、菩薩、佛之異同 601

第一節 二乘聖者與菩薩之異同 601

第一項 證悟境界之異同說 602

第二項	迴向心量之異同說	610
第二節	菩薩與佛之差別	613
第一項	就悟證一切法分辨	613
第二項	就所得一切相智分辨	614
第三項	就十身與功德分辨	616
第三節	三乘與佛之差別	619
第一項	依三智分辨	619
第二項	依所斷煩惱習氣分辨	626
第十二章	因果輪迴與出罪還補說	647
第一節	因果輪迴說	647

目錄

27

大般若經初探

28

第一項	印度早期的因果輪迴說	647
第二項	大般若經的因果輪迴說	649
第二節	出罪還補說	663
第一項	出罪還補的時間	663
第二項	出罪還補的方法	664
第十三章	供養與報恩說	671
第一節	供養說	671
第一項	供養之類別	671
第二項	以法供養為最	673
第二節	報恩說	675

第一項	世出世間四恩	676
第二項	真正知恩報恩	680
第十四章	菩薩護持正法之精神與態度	685
第一節	應如何護持正法	685
第二節	護持正法之精神	688
第三節	護持正法之態度	690
第一項	應具備的條件	690
第二項	應持有的態度	693
第十五章	大般若經與般若禪	697
第一節	大般若經之即教即觀	698

目錄

29

大般若經初探

30

第一項	即教即觀當體善達諸法實相	700
第二項	即教即觀諸法當體無盡行相	713
第三項	即教即觀當體不忘下化有情	718
第二節	大般若經與般若禪	723
第一項	般若禪	723
第二項	大般若經之般若禪	727
第三節	止觀禪、如來禪、般若禪、菩薩禪	742
第一項	止觀禪、如來禪	743
第二項	般若禪、菩薩禪	747
第十六章	復興佛教弘般若	759

第一節	學般若先當發大悲心	7 5 9
第二節	般若禪法棲心六度	7 6 4
第一項	行深般若即禪行	7 6 5
第二項	般若禪是棲心六度	7 6 6
第三節	復興佛教弘般若	7 7 1
後語		7 7 7
附錄一	略述大安般經淨化身心方法的傳播	7 8 3
附錄二	唯識「轉識熏習」之教育功用	7 8 7
附錄三	培養般若妙慧自覺覺他	7 9 7
附錄四	般若禪行對心靈教育之研究	8 0 7

目錄

3 1

大般若經初探

3 2

附錄五	原始佛教實踐覺性方法之研究	8 1 9
附錄六	覺賢大師之禪學宏傳述記	8 3 9
附錄七	智顛大師之般若禪	8 5 9
附錄八	般若與淨土	8 9 1
附錄九	玄奘大師年表	9 2 3
編後語		9 3 3

般 若 契 實 相
始 得 悟 無 生

曉雲導師墨寶開示法語

曉雲導師墨寶開示法語

3
3

大般若經初探

3
4

以 念 佛 心
入 無 生 忍

楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章

般若思想——淨化身心
菩薩精神——悲智雙運

光量學佛院院訓

光量學佛院院訓

35

大般若經初探

36

追溯東林——禪淨律學
學宗天台——教觀並重
行持戒律——止作二持
旨歸淨土——止觀念佛

光量學佛院宗旨

此〈般若禪〉碑文，乃 ^上曉_下雲導師於西元一九七八年（民國六十七年，歲次戊午年）元月一日，撰於台北陽明山永明寺蓮華學佛園「般若寮」。

般若禪

般若佛母，禪行般若母，教戒禪行母，般若主照，照五蘊空，悟無所得。如來藏性清瑩，無塵智照，天地寥落，宇宙寬廓，體大用大，大而無大，絕待超宗。如天河之不息，似孤月以常輪，應物而號，隨物而造，常住常存，不生不老。寂而常照，然非目覩，照而常寂，惺惺非無。共勉我人，頓悟漸修，漸頓調柔，無假語噪。靈山法脈，西來玄奧，如來禪行，行乎至道，祖師禪法，不異法門，入不思議。般若實相，皓月寒潭，萬古長空，行人就路，盍歸乎來，牧牛青草。

湛山門下飭淨曉雲戊午元月旦於般若寮

曉雲導師「般若禪」碑文

37

大般若經初探

38

般若禪即如來禪	般若禪即安般禪
般若禪即止觀禪	般若禪即法華禪
般若禪即經藏禪	般若禪即佛心禪
般若禪即菩薩禪	般若禪法之來源
追憶原始佛教化	安那般那第一法
自觀自心知佛在	禪戒合一般若禪
般若禪法功行大	坐斷乾坤永超淪
提倡般若禪行者	曉公導師第一人
曉風禪藝吹寰宇	雲覆陽明與大崙
般若禪行運悲智	廣照空有濟群生
空生大覺般若禪	覺之教育廣闡揚
淨化雲門蓮子心	悲智普潤華梵人
今日修行識路頭	般若禪法指引多
感懷曉公大恩示	特將碑文印在茲

歲次乙酉年端月寫于光量寺

此幅「任運」之牧牛圖畫，乃 曉公導師於西元一九八二年（民國七十一年，歲次壬戌年）仲冬題贈。警勉「慧觀」。



曉雲導師「任運」牧牛圖畫

39

大般若經初探

40

普明禪師頌

任 運

柳岸春波夕照中 淡煙芳草綠茸茸
饑餐渴飲隨時過 石上山童睡正濃

任運解

人之善性。克盡乎純。一切行為。如日月之行天。行無取事。利益眾生。寧有涯畔。然天自不計其覆育之功也。凡人之善。能臻至此。一切作為。出于天性自然。毫無勉強。古哲云。饑知喫飯睡知眠。運米擔柴出自然。此即自然功夫。不假絲毫強作。人能如此為善。任我運應。豈不是天壤間一至人耶。（錄自普明禪師作，《牧牛圖頌》。）

曉公導師嘗於「般若禪」開示說：禪，就是修心。禪，就是訓練我們的心，訓練到你教他聽話，你能命令他，你有力量能控制他，有資格命令他不要打妄想，他就不打妄想，乖乖的，修著一念觀心，真正能夠做觀心的工夫，這個就是「般若禪」。

導師也嘗自謙的說：我不會講禪，我也不懂禪，我只知道有一位牧牛童，隨時看著他，到他馴服了，然後他就會「饑餐渴飲隨時過」了。你們莫以為來聽聽「般若」之話會學到什麼「般若禪」。我只知道有一種工夫是要我們自己去做的，從心裡面下

曉雲導師「任運」牧牛圖畫

任運解

41

大般若經初探

42

工夫，心時時刻刻有所務，好像牧牛童看牛一樣，一回入草去，驀鼻牽出來。牛跑到草堆裡去，我們要想辦法把牠拉出來。我只知道有這種工夫，就一路調，調到他「饑餐渴飲隨時過」，他自己懂了，再好好調心，就是這樣，我不懂什麼。（錄自民國七十三年十二月二日，曉公導師「般若禪開示」。）

天台的「一念觀心」，就是「般若禪」，由安那般那調心，或念佛達到一心，「自觀自心，知佛在內」，亦即曉公導師警勉學生作「慧觀」。

有此般若慧觀的工夫，真正能夠做到調心、觀心，達到「饑餐渴飲隨時過」，自然能夠「任運」自在。

此幅「般若」墨寶，乃 曉公導師於西元一九八六年（民國七十五年），歲次丙寅年菊月中旬，筆者於高雄縣燕巢悟光精舍掩「般若室」時，親自題贈警勉學子。



曉雲導師墨寶

43

大般若經初探

44

墨寶警勉法語

「佛法度緣人，緣生緣滅。般若妙義行人修，般若契實相，始得悟無生。理光仁者欲掩般若室，以事告余，因書以警勉。丙寅季秋月明軒。湛山門下能淨曉雲。」

當時得此 曉公導師「般若」墨寶，蒙 導師親自題贈警勉，無限感恩，雙手奉上佛前，至誠恭敬禮拜。

從 導師慈悲警勉法語中說：「般若契實相，始得悟無生。」唯有具足「般若波羅蜜多」，才能於一切法不著，了知一切法緣生性空，無所有不可得，始得契悟諸法畢竟無生。《摩訶般若波羅蜜經》，卷一云：「知一切法不可得故，具足般若波羅蜜。」可見，般若波羅蜜，即諸法實相。

《大智度論》的作者，龍樹菩薩，是位深契「般若」的大智慧者，能於諸法實相，無所有不可得，說不中，捉不著的不可思議境界，「般若波羅蜜多」，用語言文字，假設問答，把它詮釋、讚頌出來，讓我等修學佛法的人有個指標，可以循指望月，達成修學佛法的目的。茲引《大智度論》，卷第十八云：

一、以問答詮釋「般若」與「實相」

(一) 般若波羅蜜

問：云何名般若波羅蜜？

答：諸菩薩從初發心，求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是名般若波羅蜜。
(大正二五、一九〇A)

(二) 諸法實相

問：云何是諸法實相？

答：眾人各各說諸法實相，自以為實，此中實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。如後品中，佛語須菩提：若菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等，亦不作是觀，是名菩薩行般若波羅蜜。是義，捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本以來，不生不滅，如涅槃相。一切諸法相亦如是，是名諸法實相。
(大正二五、一九〇B)

曉雲導師墨寶

引論詮釋「般若」與「實相」

大般若經初探

二、以偈頌讚「般若波羅蜜」

般若波羅蜜	實法不顛倒	念想觀已除	言語法亦滅
無量眾罪除	清淨心常一	如是尊妙人	則能見般若
如虛空無染	無戲無文字	若能如是觀	是即為見佛
若如法觀佛	般若及涅槃	是三則一相	其實無有異
諸佛及菩薩	能利益一切	般若為之母	能出生養育
佛為眾生父	般若能生佛	是則為一切	眾生之祖母
般若是一法	佛說種種名	隨諸眾生力	為之立異字
若人得般若	議論心皆滅	譬如日出時	朝露一時失
般若之威德	能動二種人	無智者恐怖	有智者歡喜
若人得般若	則為般若主	般若中無著	何況於餘法
般若無所來	亦復無所去	智者一切處	求之不能得
若不見般若	是則為被縛	若人見般若	是亦名被縛

若人見般若	是則得解脫	若不見般若	是亦得解脫
是事為希有	甚深有大名	譬如幻化物	見而不可見
諸佛及菩薩	聲聞辟支佛	解脫涅槃道	皆從般若得
言說為世俗	憐愍一切故	假名說諸法	雖說而不說
般若波羅蜜	譬如大火焰	四邊不可取	無取亦不取
一切取已捨	是名不可取	不可取而取	是即名為取
般若無壞相	過一切言語	適無所依止	誰能讚其德
般若雖叵讚	我今能得讚	雖未脫死地	則為已得出

—見《大智度論》，卷第十八。大正二五、一九一A。

關於般若波羅蜜多契悟諸法實相的境界，從師子比丘證悟大道後所吟詠歌唱出來的文詞中，亦可領略一番那聖道無所著，「萬里長空，一朝風月」的光景。茲引錄唯慈法師之《師子比丘》內一段文，以資體會實相不可思議的境界。其書云：「師子比丘，聽鶴勒那尊者開示後，證悟：大道，原來就是空脫心體上一切的掛礙，其境界：無邊空朗，無比奧妙，說不中，捉不著。境界就是境界，祇可以用安靜心去欣賞，說

曉雲導師墨寶 引論讚頌「般若波羅蜜」

47

大般若經初探

48

出來就錯了。」

由此，師子比丘開始天涯雲遊，他在遠遊的旅程上，就經常唱著下面的一首歌：
荒涼的空山一樣靈秀，

太空裏日月何曾分夜晝！

和熙的春天，也是淒冷的秋。

世間人呀！對假相何必起歡愁？

山前的景物，也像在山後；

虛空沒有方向，從何分左右？

上下、人我、長短、喜憂、……

這些都是心靈的纏掛。

聖道在那裡？在你空落的心頭。

序

釋達理

詳觀 理光法師所著《大般若經初探》一書，旁徵博採，考據引證，鉅細靡遺，處處足以啟發學者心思，具見其用心精進，沉浸醲郁，含英咀華，彌足嘉也！

吾人性體，清淨心源，諸法不生，生者緣生；因之般若言空，空故、言語道斷，心行處滅，何來葛藤，杯弓蛇影？但為接引，不得不假以方便！況娑婆真教體，清淨在音聞，豈得無言乎？職是、本書之著述，其裨益世人，甚或學佛者，皆有不可思議之貢獻！今將付梓，問序於余，^理何人歟，曷稱此任，唯為發揚正法，續佛慧命，何敢辭焉！爰書數語，敬為推薦介紹，若人各手一冊，開卷有益，其對淨化人心，轉變社會風氣，當非鮮少，功不可沒，是為序。

中華民國八十六年丙子春月吉旦

序於彰化市東山學苑指月小築

序

49

大般若經初探

50

序

釋照因

夫心、不可捉摸，若言其有，無相可見，苟言其無，昭昭靈靈，隨處顯示，常照常寂，常寂常照，寂照同時，故名如來！我佛說法四十九年，（阿含十二方等八、二十二年般若談，法華涅槃共七載。）言不著一字者，正因此也。今理光尼師，竟從讀大般若經而有著述《大般若經初探》一書，洋洋大觀，究實正同佛言，說不到一字，何則？因其祇從事相義理說般若，捕風捉影！

要須知般若四邊不可觸，撻之則燒，捉之則燎故，雖然如是，但為引導初心學者，猶不得不假以方便，語言文字，不可無故。由是審觀所著是書，對一般學者，不無裨益也。今將黎棗，流通於世，求序於余，用作數言，為之介紹云爾，是為序。

民國八十六年丙子春吉旦

序於鹿谷淨律寺丈室

自序

般若波羅蜜多，義理甚深，能出生三世諸佛，是諸佛之母，能生諸菩薩摩訶薩眾，是一切菩薩摩訶薩母，能出示世間諸法實相，是世間一切善法之根本，諸佛無上正等菩提，亦是由此般若波羅蜜多而成就。所以，般若波羅蜜多，是我等學佛人之根本。何以得知？《大智度論》，卷十八曰：「諸菩薩從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。」然諸法實相慧，是「捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來，不生不滅，如涅槃相。一切諸法相亦如是，是名諸法實相。」（大正二五、一九〇B）在這種「言語道斷，心行處滅」，寂而常照，照而常寂，不生不滅的中道實相，畢竟不生的不可思議境界，是說不中，也捉不著的，而印度中觀學派的創始者，龍樹菩薩，卻能在解釋《摩訶般若波羅蜜經》的《釋論》中，用五言偈文讚頌「般若波羅蜜多」的狀相功德等，俾使我等學佛修行者，能有個指標，可循指望月。尤其^上曉_下雲導師教授的「般若禪」法，更是教導我們如何「循指望月」的方法，從

自序

51

大般若經初探

52

最基本教我們有下手處的方法，就是數息安般，自觀自心，及普明禪師的十牧牛圖頌之三云：「漸調漸伏息奔馳。渡水穿雲步步隨。手把芒繩無少緩。牧童終日自忘疲。」懂得尋跡受制，如牛之鼻受牽，不敢放縱自己的劣性，進而才能知迴首馴伏，無礙任運的般若慧觀，漸至相忘、獨照、雙泯的無所著境界。又如師子比丘，聽鶴勒那尊者開示後，證悟：大道，原來就是空脫心體上一切的掛礙。然在那種無所著，無邊空朗，無比奧妙，說不中，捉不著的境界，能善用語言文字，簡易明白的歌詞，把內心親證的般若實相的境界，吟詠歌唱出來，給人感覺非常親切，非常相應，容易觀照自己內心的執著與否？勤學修習空脫心體上的種種纏掛。這種無執著、無牽掛，「萬里長空，一朝風月」的境界，是般若空慧。由般若空慧、空生大覺，打成一片時，就是憨山大師開悟時說的「身似寒空掛明月，猶若青影落江湖」的境界，是多麼令人嚮往與渴求的。

但，嚮往歸嚮往，渴求歸渴求，要達到那種境界，總是需要有個方法，如師子比丘說的「境界就是境界，祇可用安靜心去欣賞，說出來就錯了。」安靜心，就是禪的功夫。那麼禪的功夫要怎麼培養？就是要培養正定、正受的方法，就是定法。民國七

十三年（一九八四）十月七日）， 曉公導師於「般若禪開示」中曾說：「定從何來呢？定從定法。有了定才有慧，慧從定來的。止觀，止就是定；觀就是慧。若想要定，一定要假毘尼（戒）。如果不好好知道基本的戒，你想修禪定絕對不可能。確定的，是祖師講的。」又說：「我們如果不好好依著基本戒律，雖然不能完全依守，但是維護我們法身的，維護我們能夠好好定慧力莊嚴的，不靠戒，靠什麼？般若禪，就是禪戒合一的。因為般若禪，最重要就是文殊般若三昧，就是行三昧、坐三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧。三昧，就是正定、正受。」又說：「我們佛教不衰下去，有兩件特別的事，就是戒與禪。世界上什麼學術都有了，上天下地等能幹事都有，只有戒、禪這兩樣沒有。不假戒無以發定。今晚在佛前再宣說一次，如果大家不重視毘尼日用的，那是相當嚴重。第一、表示你不能依教奉行。第二、是你覺得不重要，以為現在是研究佛學了，是大乘佛教的思想。我們這裡是天台宗門下，大乘與小乘接通，就沒有小乘了。……，戒一定要禪，禪戒是不能分的。所以，沒有戒不能有禪。」又說：「般若禪，屬於文殊師利菩薩四種三昧而得定慧的。四種三昧，便已不離毘尼日用，非行非坐三昧，就是日用云為無非三昧。有人問我：般若禪根據什麼來？是根據天台

慧思大師金鑄『摩訶般若波羅蜜』給弟子拜，影響後來禪宗第四祖道信大師提倡禪戒合一。不只如此，還追蹤原始佛教。原始佛教，是不分戒、禪、教，所以都是經藏禪。所以，到禪堂來，一定要克服我們的散亂心，希望出了禪堂，真正有禪味，有戒、定、慧灌注在身上，而有身的語言，就非要會毘尼日用，非要好好看戒經。……，今晚，大家想想有沒有將毘尼日用灌注在日常運用？如果用上了，就在蒲團坐上討個工夫，毫無問題。因為心中有個範圍，而且具有《六妙門》、《小止觀》，也告訴我們善根發相。什麼叫善根發相？如果心常常有軌則，不散亂，能夠行住坐臥都培養禪的工夫，自自然然自己發出來，叫做善根發相。這時，可能吃飯時，做工作時，走路時，也會要入定。」這種自然的境界，就是我們所需要的，我們所求之如飢渴的。所以，我們修行由戒生定，由定發慧，這戒、定、慧三學的次第是必然的。我們想在蒲團上坐得穩，日用的毘尼要有工夫的。因有了戒的軌範，才好用數息的工夫。漸漸的，「能夠以數為粗，就可以不用數了。能嗎？能，我就講大事因緣。我問大家：數息，數到安般了沒有？請大家想想，是不是已做到了？要知道，禪的工夫，完全要從定好好的培養，讓這個定慧力莊嚴，就要好好數息。大家知不知道，能夠以數為粗，不需要數

了，就隨息，這些都是一定的工夫。」（民國七十三年十一月十六日。曉公導師「般若禪開示」）也是修學「般若禪」初步的工夫。除此，導師於同年十一月二十五日「般若禪開示」亦曾告訴我們：傳大士的「《心王銘》裡面，有許多非常令我們好好用功的句子。我們能找到一句『自觀自心，知佛在內。』但是，你怎麼能起觀呢？你必須要有歸依——數息。數息，數到只有一念，這一念才能起觀。如果你沒有這一念，不能起觀的。這數息工夫，如果做到熟的話，你隨時都可以觀心。後來天台一念觀心，就是這樣發展出來。假如數息工夫，都沒有數好，觀什麼？一起念就是妄想。但是，如果數息工夫數好了，念佛工夫念好了，你隨時會分辨：妄心莫隨他去，正念在內，如如不動，你自己能辨賓主。所以，主要就是你用功，先能夠安般數息。假如《六妙門》安般數息做好，還能夠隨息，那工夫就更容易上道了。所以，今晚我告訴大家『自觀自心』，這個工夫什麼時候都可以做——走路、吃飯、講話。所以，數息就是最重要。」

在同年十月十四日，導師開示還說：「我們有禪堂，不掛宗板，因我們要學如來禪、安般禪。我們是學佛園，不學佛要學什麼？所以告訴大家：你莫以為好聰明，又不重視念佛，也不重視安般。不教你八識田中的內五眾念佛、安般，如果這兩樣都沒有，

自序

55

大般若經初探

56

你想要有禪定的工夫，絕對沒有這回事。不是關起門來搖筆桿就行的。念佛、數息，這是確定的。因為念佛，能使一切雜念歸到一句阿彌陀佛。數息呢？數得清淨沒有妄念，這是千真萬確的，勸大家好好討個工夫。」顯然大道，唯有行持戒律，端嚴身心，數息念佛，攝歸一心，自觀自心，般若行深，有禪的工夫，才能真正以安靜心去欣賞你那空落心頭的聖道境界。

民國七十三年（一九八四）九月十六日，導師還開示說：「永明壽禪師說：修禪的人，如果行深般若波羅蜜就是參禪。所以，我們叫般若禪，行深般若波羅蜜，就是禪。因為行深般若波羅蜜，充滿都是智慧的，完全不屬於五蘊的了。大家注意！不是色、受、想、行、識，不是行色、受、想、行、識五蘊。行，就是活動的，裡面不屬於色等五蘊，不屬於十二入，不屬於十八界，的那個，不屬於禪，是屬於什麼？大家想想，這個行深般若波羅蜜，不是來到禪堂靜坐，就是參般若波羅蜜的。行，就是跟著我們的活動，我們的生命的。因我們的生命是活的，心臟是跳的，有血液流通之處，就有般若波羅蜜，這樣就是禪了。不是來到禪堂，才是修般若波羅蜜。告訴大家，真正正修禪的人，是珍惜我們的世界，珍惜我們的生命，這個才是禪。……，為什麼

要到禪堂來坐呢？到禪堂來坐，只是加強我們的注意。如果有時候修持不來呢？到禪堂來就不能不修，慢慢修得多，把自己就嚴肅起來了。如一隻野馬，把牠拉，拉得多，牠就慢慢乖起來。請大家注意這件事，不是到禪堂來靜坐就是禪。這要看我們平素的種種身口意三業的表現，才看出有沒有禪，這個要清楚。」從 曉公導師於「般若禪」的種種開示中，深深體會「般若波羅蜜」之義理，是學佛人根本之學，故幾度想尋覓一靜處，好好遊心般若法海，以冀於「教海同登岸，觀瀾悟性空」，徹底了悟佛於一大事因緣出現於世之真義，以免有負我佛委曲垂慈示現，以及導師 曉公雲師的慈悲辛苦教授指導。因之，於西元一九八六年元月決然的放下「華梵佛學研究所」的就學因緣，及緊抱不捨的心拜別「般若禪」啟蒙恩師 上 曉 下 雲導師，與十餘年灌注般若法乳，培養法身慧命的母園，負笈南下，並於同年十月間順利於一靜處掩般若室。本書，乃在掩室敬閱《大般若經》六百卷靈文中，隨文記錄的卡片資料編纂整理出來的，未做深入的探討研究，所知有限，故最初給予書名為「大般若經之經貌概觀與讀後述記」，事隔十年，於光量寺創建漸告一段落，與光量學佛院教務冗忙中，抽空重新再整理，當時 上 達 下 理老和尚，正慈悲在學院為我們授課，方有殊勝因緣呈稿請

自序

57

大般若經初探

58

益老和尚，蒙老和尚及院長 上 照 下 因老和尚慈悲，惠賜序文警勉。這是在西元一九九七年（八十六）春。但我等無福，達公竟於同年十二月息轉法輪，讓我等學子一時頓失怙恃，普天悲戚。

本書第三稿，於西元一九九七年（八十六）秋，亦呈稿教界學者藍吉富教授，請益示教，蒙其慈悲在教務極度繁忙中，仍撥冗翻閱，勞神賜函，提供極寶貴意見，於中建議書名，避免冗長及不妥處等，提供現在取用的書名《大般若經初探》，亦出示參閱的書名，這都是非常珍貴難得的，也俾予由衷的感恩。然因寺務、法務繁忙，不易遍搜敬閱，多涉獵其他相關資料，又於一九九九年（八十八）九二一集集大地震，在慌亂中重新尋找原稿再作整理，迄今稿成之日，曾經較有因緣的善知識，已離我而去，況事已隔五、六年了，不敢再勞神照公院長及藍吉富教授，故本書內容、文詞及章節編排等，應有諸多不妥，或遺誤不周之處，事所難免，唯祈教界長老法師，大德居士們慈悲，不悞指導賜教。

本書內容，共分十六章：第一章 般若經之源流與傳譯文獻。第二章 大般若經之譯者與製序者。第三章 大般若經之內容與組織。第四章 十六會梵漢藏譯語與漢

譯異本。第五章 大般若經內容一瞥。第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認。第七章 妙觀緣起當行般若波羅蜜多。第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生之祖母。第九章 菩薩摩訶薩之行儀與悲願。第十章 菩薩摩訶薩之信念與明辨。第十一章 二乘、菩薩、佛之異同。第十二章 因果輪迴與出罪還補說。第十三章 供養與報恩說。第十四章 菩薩護持正法之精神與態度。第十五章 大般若經與般若禪。第十六章 復興佛教弘般若。此十六章內容，謹屬於個人對一部古代重要佛典，在敬閱過程中隨自己當下想要理解的，或與自己所學有相關的，或從未涉獵而發現想要去探討的資料等。如《大般若經》，卷第三〇二，「初分難聞功德品第三十九之六」云：「舍利子！我滅度已，後時、後分、後五百歲，甚深般若波羅蜜多，於東北方大作佛事。」般若經典，是隨著般若思想而產生的，根據經典記載，般若波羅蜜多的起源、發展與流傳，是從東南方、南方乃至東北方，由當漸興盛而大作佛事。就印度的地理方位來說，東北方正指弘傳大乘佛教思想的中國，因之，引發我想探討般若經典的起源、流行、傳譯等一切文獻資料等。還有《大般若經》中一些基本法數，亦曾蒐集四十項略作詮釋編輯成冊，名為《「大般若經」基本法數略釋》，以資自己恭閱方便查對理解

其義。此書大約於西元一九九八年（八十七）間，由台中「日欣打字行」李蘭珍居士發心打字，印了一百五十本，與「光量學佛院」同學結緣，提供閱讀《大般若經知津》時，方便查對名相、法數的。最後，尚附錄七篇文章，曾刊登於《國際佛教育研討會專輯》及《華梵佛學年刊》。從文章內容，可以端倪看出早年受教於 曉公導師座下，對其「般若禪」的教育思想深受影響。「般若禪」，是曉師發展「覺之教育」的根本，更是徹悟佛陀「為一大事因緣出現於世」之「大事」的根本法。曉師曾開示：《法華經》中「佛為一大事因緣出現於世」，這就是禪。禪，就是大事因緣。釋迦牟尼佛「為一大事因緣」，你知道「大事」是什麼嗎？「大事」，「大」到怎麼？所謂「大事因緣」，就是真心大力，空生大覺。這個是釋迦牟尼佛的「大覺」，而我們修行的人，不知道「大事因緣」是什麼？所以，佛是佛，我們還是凡夫。我們參禪、修禪，就是為此「真心之大力」。如《禪關策進》之「參禪提要」說：「參禪者，即具真心之大力，能滅千災，成就萬德。真心之力，獨尊獨貴。」此一真心大力，須從平時修起，以顯其真心。學佛修行，正為此「大事」，而「空生大覺」，乃為禪之宗旨。所謂「獨尊獨貴」，就是「心無依無所著」，能夠獨立獨行，不依依傍傍的，如一棵

大樹的根與枝葉的關係。枝葉不向上爬，為什麼它不向上爬？因為它的根沒有培養。樹根是自己一直向下生長的，根向泥土爬，越爬得深，越堅固，才能希望這棵大樹的枝葉茂盛。因一顆大樹的枝葉，不是人家給它的，而是它自己生長出來的，並不是見隔壁的樹長得很好，自己的枝葉就會繁茂的，因為樹的「根」，本來就是「獨尊獨貴」的，所以必須要從自己的根培養好枝葉才能向天空生長的。過去禪師有句話說：「從根培養好」，根，才是修行的「大事」。唯有從根培養好，枝葉才能夠向天空生長進而開花結果的。所以想學禪的人，要知禪就是培養根，培養我們的勝義根。若勝義根培養的好，真心大力就顯。「般若禪」法，就是教授我們修學「真心大力」開顯的方法，基本從「安那般那」之定法訓練培養一心之禪定，進而自觀自心，空生大覺，打成一片，真心大力就顯。我們修禪的人，最重要的就是要知道這根本法。根，就是我們的真心，唯有真心才有力量。所以修禪的工夫，主要就是培養我們的勝義根。曉公導師說：假如你的根培養好，那你的每一個動作等於開花。花，從那裡來？花，從根來的。為什麼有的人講一句話把人氣死都有？為什麼有些人一句話就可以解除人家的困難，等於花開得很漂亮？所謂「千枝萬葉從根發，勝義根頭出妙花。」勝義根培

自序

61

大般若經初探

62

養好，當然就開妙花。（詳見民國七十三年十一月十六日，曉公導師「般若禪開示」）。爾今爾後，希望有緣者，皆能「行深般若波羅蜜」，熏修「般若禪」，勝義根培養好，真心之大力顯，「一大事因緣」自然了。

本書，稿成之日，付梓在際，眼見十方助成，自忖慧淺福薄，所知有限，不勝惶恐之至，並於此對劉汝淨居士在百忙中發心協助，並介紹林紫馨小姐發心打字、修改，光量學佛院同學的協助校稿，以及在掩室期間共同護持者，乃至隨喜者，謹致無限的感恩之意。

本書，撰述編輯，內容資料，不盡完善，多有疏漏或遺誤之處，伏祈十方諸佛諸大菩薩原有無知，並伏請十方大德、長老、法師及大居士們慈悲，不悞指教提攜。若有少許功德，祈願迴向導師 曉公雲師蓮品上上，不捨本願，乘願再來，再以「般若禪」覺悟眾生「真心大力」，以「覺之教育」為國為教，為世界人群，造就更多深具內力，身心健全之縉素人才。並迴向 上達_下理老和尚，不捨本願，「二十年後，又是一條好漢。」是佛門龍象，再大轉般若法輪，普潤群生。迴向光量寺開山導師、光量學佛院院長 上照_下因老和尚長久住世，常轉法輪。一切眾生，同乘般若法船，同

成正覺彼岸，同歸極樂蓮邦。阿彌陀佛。

民國九十四（二〇〇五）年四月八日
歲次乙酉年花月三十日序於光量寺

自序

63

大般若經初探

64

再版序

從西元一九七六年至一九八七年，十餘年間，在曉雲導師座下深受般若法乳的教化，熏修「般若禪」法，直至一九九一年，光量寺初創時，即以「般若思想——淨化身心；菩薩精神——悲智雙運。」為寺旨，此乃沿用「蓮華學佛園」園訓：「般若思想，菩薩精神」的教育理念為修學目標，培育自他。一九九四年，創辦「光量學佛院」，是「常住學院一體」制，故院訓，仍不離光量寺的修學宗旨。

「般若禪」法的修學程序，在曉雲導師的「般若禪」碑文中，開宗明義，即說：「般若佛母，禪行般若母，教戒禪行母。」這已鮮明標示修學佛道的方法：由戒生定，由定發慧，戒定慧三學，是顯發般若正智，成就佛道的一條鐵定、穩健的修學程序。如《楞嚴經》，卷六，佛陀告訴阿難尊者說：「阿難！汝常聞我毗奈耶中，宣說修行，三決定義，所謂：攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為，三無漏學。」曉雲導師，在「般若禪開示」中，曾說：若想要定，一定要假毘尼（戒）。善見律云：「毘

尼者，是汝大師。」這是佛陀告訴阿難的。佛在世時，以佛為師；佛不在世時，就要以戒為師。因戒，有警意調伏，防非止惡，軌範身心的功能作用；戒是無上佛道之根本，五乘佛法之共基，亦是斷三惡道之利劍，所以無論在家出家都應以戒為基礎。在《楞嚴經》，卷六，佛陀又告訴阿難尊者說：「阿難！云何攝心，我名為戒？若諸世界，六道眾生，其心不淫，則不隨其生死相續。汝修三昧，本出塵勞，淫心不除，塵不可出。縱有多智，禪定現前，如不斷淫，必墮魔道。」說明縱有定慧，若不持戒，沒有戒法軌範身心，你想出塵勞，超三界，了生死，成佛道，無有是處。

曉雲導師倡導的般若禪，就是禪戒合一。其本質修學方法，乃依基本戒律，攝持身心，修安那般那，生滅攝心的數息法，漸次熏修毘婆舍那，非生滅攝心的般若觀法，培養定慧，以定慧力莊嚴身心，進而達到忘我忘物，契入實相，興發悲智的菩薩禪，即般若禪。這是曉雲導師一向的教育，然在她老人家的施教過程中，亦不偏廢念佛法門。所以在她的教育園地裡，曾設有「般若禪堂」，也有「極樂國土」視眾生根性，可以選擇到禪堂熏修安般法，也可以到極樂國土修念佛法門。所以，後來在導師的墨寶中，嘗有書寫「禪淨熏修」的法語，顯然導師對宋代永明延壽大師的禪淨四料簡，

再版序

65

大般若經初探

66

亦表推崇。

曉雲導師，在華梵佛學研究所初創時，曾開一門「禪源」課程，以般若禪為主導，參研歷代祖師大德之般若行持，尤為仰止東晉廬山東林寺慧遠大師所領導之東林學風，曾撰「廬山白蓮社之禪淨律學」一文，期勉學人。當時我還在她老人家的法座下就學，頗受導師這篇文章的影響，對慧遠大師的德學，與他所領導的東林學風，高山景行，深慕於懷。因之，在西元一九九四年，創辦「光量學佛院」時，教育宗旨，即立下：「追溯東林，禪淨律學；學宗天台，教觀並重；行持戒律，止作二持；旨歸淨土，止觀念佛。」在行持上的止觀念佛，就是慧遠大師的禪觀念佛、念佛三昧、文殊菩薩的一行三昧。循此而修，戒定慧具足。戒定慧三學，是成就佛道的梯航。

西元一九八九年，曉雲導師在華梵佛學研究所，提出一學年度的修學目標：般若史之研習，擬由經典之傳譯期，至經典之校譯期，期勉學員參研「慧遠大師之淨土法門與現世之淨土法門有何體會」？慧遠大師的淨土思想，是古印度淨土教在我國初始弘傳的理論結晶，是佛教文化與中國文化碰撞交融的產物，同時又與東晉時代苦難現實的催化，以及遠公個人修學背景相關。

遠公淨土思想的形成，肇始於他對神識不滅，三世因果、輪迴報應之篤信，故一聞淨土念佛法門，便一往情深，專注期生西方勝妙淨土，永享常樂我淨之妙樂。遠公深信神識不滅，三世輪轉的生命理念，不只成為當時蓮社諸賢修學的精神理念，亦為淨宗修持的必要前提，如果不相信這兩點，便難以發起念佛求生之心。

遠公淨土思想的產生，亦與當時社會苦難現實的催化有關。從漢末到晉末，政治失軌，從王族貴紳到庶民百姓，無一不像幕燕釜魚，朝不保夕。加之天災旱蝗頻仍，飢疫橫行，人們相率互食，苦難的境遇激發人們的出離心，這種社會心態恰與淨宗求生淨土的出世理念耦合，由是，古印度的淨土教便在當時的社會文化土壤中找到了生長點。遠公應劫而生，融匯老莊與禪教思想，會歸念佛求生西方淨土，一呼百應，風雲際會，揭開弘傳淨宗的序幕。遠公的淨土思想即是淨宗理念與社會需要的融合，又折射著中國文化現實的色彩。由於遠公的德望與修證成就，往生淨土是超越生死輪迴的捷徑，這一理念，便成為當時廣大佛教徒的共識，並對以後的中國佛教發展，產生著深遠的影響。（引錄大安法師《淨土宗教程》）

遠公滲透禪智的念佛思想，與他的修學背景密切相關。從東漢至東晉，印度佛教

再版序

67

大般若經初探

68

傳入中國的主要思想是般若與禪學兩系。遠公出家，從山西太行恒山至湖北襄陽，隨道安大師學習有二十五年，受道安大師的思想熏陶影響很大。道安大師的「本無論」是般若學六家之一，認為一切諸法本性空寂，故云本無。無在萬化之前，空為眾形之始。道安大師的修行方法是般若與禪法並重。般若是理論，禪法是實踐，二者不可偏廢。只有通過禪法的修持，才能真正悟證般若，臻至法性境界。（大安法師《淨土宗教程》）遠公繼承了這一思想，故在「廬山出修行方便禪統經序」，曾云：「夫三業之興，以禪智為宗。雖精麤異分，而階藉有方。是故發淪分達，途無亂轍。革俗成務，功不待積。靜復所由，則幽緒告微，淵博難究。然理不云昧，庶旨統可尋。試略而言：禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照。然則禪智之要，照寂之謂。其相濟也，照不離寂，寂不離照。感則俱遊，應必同趣。功玄在用，交養於萬法。」遠公推重禪智的理念，運用在他的念佛行持中，形成禪觀念佛的特色。

遠公這一思想特色，鮮明地體現在他對念佛三昧的詮釋中，遠公在「念佛三昧詩集序」寫道：「夫稱三昧者何？專思寂想之謂也。思專，則志一不分；想寂，則氣虛神朗。氣虛，則智恬其照；神朗，則無幽不徹。斯二者，是自然之玄符，會一而致用

也。」大安法師對此段文，在《淨土宗教程》曾作詮釋說：遠公首先開示三昧的內涵境界，初以耳識聞信彌陀名號，次以意識專注憶念。念到極處，人法雙亡。如是第六意識脫落，則第七末那識自然不行，即是思寂。這樣巨浪微波，咸成止水；濃雲薄霧，盡作澄空。唯一心，更無餘法。內在智光得以顯發，慧光鑒照洞明一切幽玄，生發無窮的妙用。

遠公進而闡發念佛三昧，是諸三昧中最殊勝的。所以在同文中又說：「又諸三昧，其名甚眾，功高易進，念佛為先。何者？窮玄極寂，尊號如來，體神合變，應不以方。故令人斯定者，昧然忘知。即所緣以成鑑。鑑明，則內照交映，而萬像生焉，非耳目之所暨，而聞見行焉。於是覩夫淵凝虛鏡之體，則悟靈根（相）湛一，清明自然。察夫玄音以叩心聽，則塵累每消，滯情融朗。非天下之至妙，孰能與於此哉？」遠公這一段文句展示的念佛三昧，著重自他二力的修證，然以禪觀證悟，棲神淨土，兼仰佛力。如是，便避免了渺茫無主，蹈虛履空的窠臼。遠公以淨宗經典為依據，使其念佛思想獲得了正確的基石，內蘊淨宗實質內涵，從而使他的念佛三昧達到了純正而如法的境地。

再版序

69

大般若經初探

70

遠公的淨土法門，他不僅確切地修念佛三昧，而且對念佛三昧的內涵境界，是照見明了的。所以，遠公是由入三昧↓見佛↓往生，形成他淨業修證的脈絡路向。遠公的念佛方法，是以信心契入，著重凝觀禪定，入三昧境界，即可隨宜應物，顯現妙境，終能見及佛境。受佛力法力之加持，堅固皈命西方極樂世界之願心，命終得以上品往生，此即遠公禪觀念佛之要義。

遠公這種別具一格的念佛思想與實踐，在當時的佛學界引起巨大的回響，為淨宗在中國生根廣被，作出了重大的貢獻。迄今千餘年來，我等淨業行人仍以遠公的佛法實踐為楷模，深信惟憑自力坐斷生死殊不容易，應以自力他力並重，皈投阿彌陀佛極樂世界，方是了生脫死的穩妥道路。（以上引述遠公淨土思想，乃糅合大安法師《淨土宗教程》）

由前之闡述，判然了知，慧遠大師之淨土法門與現在之淨土法門，是不盡雷同的。遠公的淨土法門，倡念佛三昧，是以般若禪觀念佛，念念與般若相應的。是大明法性後，以本具之圓覺心、大乘之菩提心，稱念阿彌陀佛，求生極樂世界。如蕩益大師說：「我今以此菩提心，稱彼名號，便與阿彌陀佛，如空合空，水和水。」明末四大師之

一的紫柏禪師在示眾念佛時，曾說：「生西方之義，在平生持念，至于臨命終時，一心不亂，但知娑婆是極苦之場，淨土是極樂之地。譬如魚鳥身在籠檻之中，心在籠檻之外。念佛以娑婆為籠檻，以淨土為空水，厭慕純熟，故捨命時，心中娑婆之欲，了無芥許，所以無論其罪輕重，直往無疑耳。：故廬山先造法性論，次開白蓮社，非無以也。」又引「古德云：『先了身心非有，此智既開，專心念佛，求生淨土，凡人念佛，我敢保無一人不生淨土者。』此義亦廬山先造〈法性論〉，開眾生知解，次建蓮社，成眾生之行而來也。」「蓋法性不明，則情關不破；情關不破，則身心執受，終不能消釋；以執受未消釋故，于飲食男女之欲根斷不能拔。所以口念彌陀，心馳欲境。如先以破身心之方，教之漸習而熟，則能了知身心皆非吾有。」（見《角虎集》）如是通達法性，了知「五蘊浮雲空去來，三毒水泡虛出沒。」徹底明白「我此四大色身，與山河大地，在自性中，如海中的浮漚一樣，隨起隨滅，無礙本體。不應隨一切幻事的生住異滅，而起欣厭取捨。通身放下，如死人一樣。自然根塵識心消落，貪瞋癡愛泯滅。所有這身子的痛癢苦樂，飢寒飽暖，榮辱生死，禍福吉凶，毀譽得喪，安危險夷，一概置之度外，這樣才算放下，一放下，一切放下，永永放下，叫做萬緣放下。

再版序

71

大般若經初探

72

萬緣放下了，妄想自消。分別不起，執著遠離。至此一念不生，自性光明，全體顯露。至是參禪的條件具備了，再用功真參實究，明心見性才有份。」（見《虛雲老和尚開示錄》——參禪要旨）這雖是參禪應具備的條件，亦是淨業行人念佛應具備的條件。當念佛時，眼不著色，耳不著聲，鼻不著香，舌不著味，身不著觸，意不著法，如是一心稱念「南無阿彌陀佛」，一念全提，達到一心不亂，當下攝妄歸真，超凡入聖，豈不是百丈禪師所謂「靈光獨耀，迴脫根塵，體露真常，即如如佛」乎！亦即所謂「一句了然超百億，不歷僧祇獲法身」也。蓮池大師亦言：「越三祇于一念，齊諸聖于片言。」

此淨土法門，「自遠公開宗，結社於廬山，如十八高賢輩各感應，及臨終見佛，聖境現前，而得往生者無筭，是皆一生取辦，不待來世再修。」此至極簡易，至極捷徑，至極圓頓的究竟了義的勝異方便法門，現前一念，句句全提，「不假方便，自得心開」的殊勝法門，我等淨業行人應該深深體會的，做一個真念佛人，才免「誤此心王之佛流落他鄉耳。」

這次再版此書，除了修改部分錯字，還有校對遺漏的及組稿未注意的地方。例如

第122頁，是第一類—小品系，十五種當中，第15《聖佛母般若波羅蜜經九頌精義論》，一卷。勝德赤衣菩薩造、法護（一〇〇四年）等譯，大正Z.1516（第二十五卷）。」整段文全被當時校對遺漏。又165、166部份引文略作增刪。

又初版的第五四八頁，「小乘俱舍家五位七十五法表」，與第五四九頁，「大乘唯識家五位百法表」，擬置後面的「註釋」，這是「第十五章 大般若經與般若禪」的「註釋」略作更動。從第753頁，註④後，加入註⑤小乘俱舍家五位七十五法表；第754頁，註⑥大乘唯識家五位百法表。

還有書前加入兩張四頁：曉雲導師開示—般若契實相，始得悟無生。大勢至菩薩圓通章—以念佛心，入無生忍。光量學佛院—院訓及教育宗旨。表陳修學理路，以感師恩。

附錄，又加一篇「般若與淨土」，完全採用引錄集述佛言祖語，法師大德的著述或詮釋佛經相關的資料，說明般若淨土兩門的密切關聯，同指當人本源性，而在修學實踐方面，淨土法門，是一勝異方便法門，若沒有般若空性的智慧，實難啟信。以回應曾以「般若與淨土」的題目，提示我作這方面的思惟。

再版序

73

大般若經初探

74

這次再版，希望仰仗佛力加持，與此書有因緣者，有付出者，或曾經手處理者，或看過、閱讀過此書者，正覺開悟，福慧圓滿。願共法界一切眾生，同生極樂國。南無阿彌陀佛！

歲次癸巳年季秋菊月釋理光序于光量寺

大般若經初探

前言

《大般若經》，具名《大般若波羅蜜多經》，共六百卷，有十六分（或稱十六會），大約四百八十三萬餘字，為唐朝玄奘大師所翻譯，可說是一部般若學之大叢書，亦是漢譯般若學經典做最完整而有體系之介紹的龐大譯書。

關於般若經典之起源與流行，和般若經典之傳譯與發展，以及般若思想傳入中國，成為我國佛教發展最具特色而有力的思想主流，與般若法門，教授佛子信解行持，深徹契悟般若實相，體證般若無生法忍，恢復人人本來清淨之心地，顯發本具聖潔光輝之心靈，進而更以此清淨聖潔光輝之心靈所顯露之般若妙慧，繁興大用，雙運悲智，發揚菩薩悲智行願之濟世精神，乃為筆者受學於導師 曉公雲師座下十餘年來之熏習，所深受啟蒙而思慕窺究體驗的主要思路。

此次，因緣殊勝，承蒙燕巢悟光精舍住持悟光法師慈悲，與埔里佛光寺前當家

大般若經初探 前言

75

大般若經初探

76

師道願法師之因緣，得順利圓成夢寐已久掩室閱藏之心願，無限感恩，故特於敬閱《大般若經》後，隨力記述一二，以資領解，充實所知，並聊表知恩。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

在窺究《大般若經》之經貌概觀前，對「般若思想」與《般若經》典之起源年代，及其產生之時代背景、流行、傳譯與發展之梗概，和有關《般若經》之諸文獻資料，於斯先做簡略的介紹。

第一節 般若經之起源與流行

「般若思想」，與《般若經》的產生，幾乎是同時而有的。因為一有「般若思想」，《般若經》典隨即就跟著陸續而產生。但《般若經》典究竟起源於何時，迄今已無法講清楚。不過，從《般若經》中最主要之「空觀」思想，與發揚「菩薩行」精神這兩方面來推究，大約可以推定其思想，是起源於部派佛教之思想而自然發展下來的。同時，亦可以證明它是大乘佛教興起時最早出現的經典。因之，關於《般若經》典之起源，即可從大乘佛教興起之歷史淵源，與時代之社會背景兩方面來追

溯推尋。

其次，關於《般若經》典之流行，其流行之地理區域，亦可由部派佛教中各派系之發展情形，及於《般若經》典本身所記載之資料中，獲得符合事實之地理分佈，尋覓其流行之蹤跡。

第一項 般若經之起源

《般若經》典之起源，若從大乘佛教興起之歷史淵源，與時代之社會背景方面來推尋，大乘佛教的興起，根據一般社會學者與古德之研究推定，其年代大約在西元前一百年至五十年間。其興起之主因，乃為適應當時內外環境之需求。對內來說，有其歷史之流變，以及當時部派佛教發展失敗之因素；對外來說，因受當時社會環境之宗教與政治的對立衝激，而引發出的一種新的運動思潮。因之，大乘佛教思想的復興，即為因應當時之時勢所需而興起的。

第一目 歷史流變方面

從歷史流變方面，印度佛教之發展，依現代佛教歷史學者研究的結果，大體上，有分成五個時期的，亦有歸納成三個階段的說法。

一、分五期說

分成五個時期的，是依現代佛教高僧印順導師所著的《印度之佛教》一書，將印度佛教之發展，大約歸納成五個時期，即：(一)聲聞為本之解脫同歸時期。(二)傾向菩薩之聲聞分流時期。(三)菩薩為本之大小兼暢時期。(四)傾向如來之菩薩分流時期。(五)如來為本之梵佛一體時期。於斯大略引述如后^①：

(一)聲聞為本之解脫同歸時期

這時期正遇印度婆羅門教衰落之際，釋尊乃乘時而興，來自雪山之麓。慈和不失其雄健，深思而不流於神秘，淡泊而薄苦行，創佛教、弘正法於恆河兩岸。所弘之正法，以「緣起」為本。認為世間的一切，皆為相依相資之「緣起」的存在，絕無神我為世界之主宰，亦無神我為個人之靈體。以世間為無我之緣起，故(1)於現實人生之佛教，反侵略而歌頌無諍，闢四姓階級而道平等。(2)於未來生天之佛教，崇

善行以代祭祀萬能，尊自力以斥神力、咒力。(3)於究竟解脫之佛教，以不苦不樂為中道行；不以瑜伽者之狂禪為是，而以戒為足，以慧為目。釋尊之教化，雖以適應時代思潮，特重於出家(己利、解脫為重)之聲聞；然釋尊自身，則表現悲智之大乘，中和雄健，與弟子同得真解脫，而佛獨稱「十力大師」也。此第一期之佛教，可曰「聲聞為本之解脫同歸」時期。

(二)傾向菩薩之聲聞分流時期

這時期，大約在佛陀入滅後，下迄佛元四百年左右。佛教以孔雀王朝之崇信，漸自恆河流域而分化各方。東之大眾系，自毘舍離而東掘多羅、烏荼而遠化南印度，後又沿西海濱北來。西之上座系，以摩偷羅為中心，或深入北方而至罽賓；或沿雪山麓而東化；或西南抵阿槃提、摩臘婆，且遠化於錫蘭。

以分化一方，語文、師承、環境之異，學派之分流日甚。然分化之主因，實為大乘入世傾向之勃發。其見於辯論者，崇兼濟，則有佛、菩薩聖德之諍；求適應，則有律重根本之諍；闡舊融新，則有有無「雜藏」之諍。分化之方式不一，而實為

急於已利（聲聞）與重於為人（菩薩）兩大思想之激盪。此第二期之佛教，小乘盛而大乘猶隱，可曰「傾向菩薩之聲聞分流」時期。

（三）菩薩為本之大小兼暢時期

這時期，大約在佛元四百年至七百年間。南以安達羅，北以大月支（貴霜）王朝之護持，兩系合流於北方，大乘佛教乃盛。大乘於各派之思想，固以南方為重而能綜合者。就中龍樹菩薩，以南方學者而深入北方佛教之堂奧，闡一切法性空而三世幻有之大乘，尤為大乘不祧之宗。以融攝世俗，故大乘經已不無神秘、苦行、表徵、他力思想之潛萌，龍樹菩薩乃間為之洗刷也。

此第三期之佛教，說三乘共同一解脫，與根本佛教相契應。然佛世重聲聞，今則詳菩薩之利他，可曰「菩薩為本之大小兼暢」時期。

（四）傾向如來之菩薩分流時期

這時期，大約在佛元七百年至千年頃間。大乘佛教之分流：從北來西，以阿瑜陀為中心，無著師資弘「虛妄唯識學」。從南來東，以摩竭陀為中心，「真常唯心

論」之勢大張。學出龍樹之佛護、清辨等，又復興「性空唯名論」於南印。三系競進，而聚訟於摩竭陀。大乘分化之因甚複雜，而「如來」傾向之潛流，實左右之。

如來者，一切有情有如來性，無不可成佛。如來性真常不變，即清淨本具之心體。離幻妄時，證覺心性，而圓顯如來之本體也。此真常淨心，易與婆羅門之梵我相雜，而其時又適為婆羅門——印度教復興，梵我論大成之世，佛陀漸與梵天同化矣。其見於辯論者，有生滅心與真常心之諍；有唯心與有境之諍；有性空與不空之諍；有三乘與一乘之諍。此第四期之佛教，可曰「傾向如來之菩薩分流」時期。

（五）如來為本之梵佛一體時期

這時期，大約在佛元千年以降，佛教漸自各地萎縮而局促於摩竭陀國以東。以如來不可思議之三密為重點；立本於神秘、唯心、頓入之行解，為一切學派、內外思想之綜合，為一切秘密、迷信之綜合。唱一切有情成佛，不復如大乘初興之重於利他，而求即心即身之成佛。奄奄六百年，受異教者之壓迫而衰滅。此第五期之佛教，可曰「如來為本之梵佛一體」時期。

以上所列五個時期，是對印度佛教之流變，做一種比較詳細的分法。

二、分三段說

印度佛教之歷史流變，分成三個階段說的，是依現代一般佛教歷史學者之研究，特將印度佛教之發展，大體歸納成三個階段，即：（一）原始佛教。（二）部派佛教。（三）大乘佛教。

（一）原始佛教階段

所謂「原始佛教」，又作「早期佛教」、「初期佛教」。一般係指相對於後來發展的大乘佛教之「初期佛教」而言；即自佛陀三十五歲悟道，創立教團弘揚教理開始，至西元前三八三年佛陀入滅，其間對弟子之教示，於滅度後一百年（或兩百年）間，由弟子們結集之，其教法一味，教團統一的時期，即稱為「原始佛教」，或「根本佛教」。然對此尚未分裂為部派佛教以前的這一段時期的佛教，又有學者詳細的再分成兩個階段，即以佛陀行化四十五年（或言四十九年）期間，稱為「根本佛教」；佛陀入滅後，至部派佛教分裂前之時期，稱為「原始佛教」。

總之，佛陀的說法，最初乃以記憶或誦讀互相傳授，其後始以巴利語撰寫，經中最古老的要數經集、法句經、如是語經、無問自說經等，以上諸經及律，皆被承認為佛陀所說之法，至於是否雜有弟子的言論在內，則無法判別，故一概冠以「原始佛教」之名稱。

原始佛教之思想立場，乃在現實生活中認識「苦」，了解苦之根源為無常變遷，主張一切存在之物並無一主宰的我存在，而樹立「無我」之觀點。無我的現象世界即由「緣起」而生，「十二因緣」則在說明緣起的道理，總括以上所說，而有一「四諦、八正道」之教說。其他尚有戒定慧三學、慈悲喜捨四無量心及四神足、五分身、五根、五力、七覺支等教義。係以出家之比丘、比丘尼為中心，再加上在家之信士、信女而構成之僧伽，於戒律中皆有制定。教團不承認造成印度社會弊端之種姓制度，雖是賤民出身之比丘，其出家受戒之戒臘（年資）高，一樣位於帝王出身的比丘之上首。故在這一段時期的佛教，教團較為統一，比丘持戒較嚴謹，基本上以乞食為生，傳播地區主要在印度恆河中游一帶。而此一時代之經典，含有佛陀教說之最原始型態，為後來之大小乘佛教根本教理之基礎。

(二) 部派佛教階段

所謂「部派佛教」，是「原始佛教」分裂而成之各教團派別之總稱。此一時期，是指佛陀入滅一百年頃，即西元前二八三年以後，佛教教團分裂成革新之大眾部及保守之上座部兩個部派。據北傳佛教資料記載，分裂原因係由於大天（梵 Mahadev a）的提倡五事新說；據南傳佛教資料錫蘭島史（島王統史，巴 Dipavansa）、大王統史（巴 Mahāvansa）記載，則謂由於跋耆族（巴 Vajjiputtaka）之比丘倡導十事新說而造成分裂。

大天，為摩偷羅國（梵 Mathurā）出身之比丘，於華氏城（梵 Pataliputra）宣揚佛教。在阿育王所建之雞園寺（梵 Kukkutarama）提倡五事新說，為保守派長老斥為妄語，僧團因此分裂為二。所謂五事即指：

1. 餘所誘（餘人污染衣），阿羅漢仍抵制不了天魔之誘惑，而偶有夢遺之現象。
2. 無知（無明），阿羅漢等四果猶有「不染污無知」。
3. 猶豫（疑），證四果之聖者，對於佛法諸諦尚有疑惑處，並非完全徹悟無疑。
4. 他令入（他度），若干阿羅漢證果時，必須由他人（如佛陀）印證、提醒，

才能對聖道真正悟入。

5. 道因聲故起（聖道言所顯），修行者若修習出世智慧之聖道，必須至誠唱念「苦哉」之語，才能使聖道現起。

跋耆族比丘所提倡之十事乃指：

1. 角鹽淨，可以蓄鹽於角器中。
2. 二指淨，如未吃飽，可以於規定時間後經二指量（日影）之時間內，繼續進食。

3. 他聚落淨，即在一食之後，仍可至另一聚落復食。

4. 住處淨，同一教區內之各群比丘，可以在各居處舉行布薩。

5. 贊同淨，於眾議處決之時，若得應到比丘之同意，則雖應出席之總人數仍然不足，仍可舉行羯磨。

6. 所習淨，可以隨順和尚阿闍黎之常習。

7. 生和合（不攢搖）淨，可以飲食未經攪拌去脂之牛乳。

8. 飲闍樓礙淨，可以飲用未發酵或半發酵之椰子汁（即闍樓礙）。

9. 無緣座具淨，縫製坐具可以不貼邊，大小隨意。

10. 金銀淨，可以接受金銀。

古印度東部跋耆族比丘倡導此十事新說時，遭教團以耶舍為首之諸長老比丘反對，且在毘舍離城召集七百比丘舉行結集，史稱七百結集，宣佈此新說不合法，故稱之為「十事非法」。同時，思想前進主張此十事新說為正確之比丘，亦舉行結集。佛教因而分裂為保守派及革新派壁壘分明之對峙。西元前二八〇至二三〇年頃，革新派之比丘成立另一派系，可謂分裂由此開始。因為加入此派者多，故又稱為大眾部（梵 Mahāsāṅghika）；相對而言，長老上座們之保守派，即稱為上座部（巴 The Sāvāda）。於教史上稱為根本分裂。此後，經三、四百年間，由此根本二部又逐漸地分裂成十八部（南傳分派說），或二十部（北傳分派說）^②，稱為枝末分裂。

部派佛教之教理，是將原始經典（阿含經）中所載之各個教說，由釋尊在世時代至入滅後，加以說明解釋、組織整理之學術性研究，稱為阿毘達磨研究法。此研究法於後世逐漸發展，至佛教教團將要分裂成諸部派時，教理解釋之不同逐漸成為「部派佛教」分裂之原因，故各部派以獨自之教理組織及解釋，製作獨自之教理論

書，此即稱為《根本阿毘達磨》之論書。此段時期之佛教，諸部派間所主張的各種教理學說不同，而且相互論爭，形成部派的分裂，故稱為「部派佛教」。^③

（三）大乘佛教階段

所謂「大乘佛教」者，大乘，梵語 Mahāyāna，意指大的交通工具。不以個人之覺悟（如小乘行者）為滿足，而以救度眾生為目的，一如巨大之交通工具可載乘眾人，故稱「大乘」，以此為宗旨之佛教，即是「大乘佛教」。

1. 大乘佛教之興起

大乘佛教興起的因緣，是多方面的。然主因乃源於「部派佛教」的發展逐漸趨向於專門化，對於社會一般民生之疾苦，既無法普遍的對應，而在教團內部的思想又眾說紛紜，競趨極端，致使無法統一。對佛學義理上的研究，又側重於支離破碎之對治論議，無法深度切入佛陀說法之核心。就針對著佛教教團之種種弊端，教內悲心之有識人士，因欲挽救教團內部這種頹喪、失敗的現象，遂挺身起來倡導一種新的運動，發揚大乘菩薩濟世之精神。參加這種新運動者，在家眾居多，而且主要

還以在家眾為中心，各地均有在家佛教信徒團體成立，彼等自稱為「菩提薩埵」，梵語 bodhisattva，意為求覺悟者，略稱「菩薩」。

「菩薩」一詞，於本生譚中，原指佛陀之前身，特用於未達佛果之修道階段。近人印順導師之《印度佛教思想史》中曾說：釋尊入滅了，在「佛弟子的永恆懷念中」，「世間情深」，不能滿足於人間（涅槃了）的佛陀，依自我意欲而傾向於理想的佛陀，不過理想的程度是不一致的。如說如來，無所不在，無所不能，無所不知，在大眾部系中，也不可能起初就是這麼說的。佛是修行所成的，與聲聞弟子的修行，當然會有些不同，從不斷傳出的釋尊過去生中的本生事跡，歸納出成佛的大行——波羅蜜多，波羅蜜多譯為「到彼岸」，也是「究竟完成」的意思。說一切有部，立四波羅蜜多。「外國師」（指北印度犍陀羅國諸論師而言），立六波羅蜜多——施、戒、忍、精進、靜慮、般若。赤銅鑠部，立十波羅蜜多。「外國師」所立六波羅蜜多，是法藏部、說出世部等所用，也是一般大乘經所通用的。六波羅蜜是成佛的因行，發心成佛而修行的，名為菩薩。佛是福德、智慧都圓滿的，依因果律，一定是菩薩長期修集福慧的成果。所以菩薩修行，於「無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生」，

為法為眾生無限精進，忘己為人，不急求自己的解脫成佛，而願長期在生死中，從利他中去完成自己。菩薩修行成佛的菩提道，無比的偉大，充分的表現出來；這才受到佛弟子的讚仰修學，形成「大乘佛法」的洪流。^④

「大乘佛法」，是多方面的，傳出也是多方面的，然其甚深，是依般若無所得而顯示出來的，所以「初期大乘」的主流，是般若為導的，甚深廣大的菩薩行。在家信徒特具信心，自信必能成佛，都自稱為菩薩，與來自比丘僧團者，彼等逐漸纂集，傳誦重信行的，重智行的，重悲行的大乘經典，如《般若經》、《法華經》、《維摩經》、《華嚴經》等大乘經從多方面傳出，都是以修行為主。其思想一切都是以般若空為先導，並以詩歌讚歎佛陀永恆之生命，強調「上求菩提，下化眾生」之思想，訶斥聲聞之希求自度是不了義，重視修菩薩行六波羅蜜之實踐德目，尤其強調「以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便」^⑤行布施等。其行動不僅具有社會性、實踐性之意義，且滲入濃厚之宗教情緒。

2. 大乘佛教之發展

關於「大乘佛教」，這一階段發展的時期較長，分有初期大乘佛教、中期大乘佛教、晚期大乘佛教。近人印順導師，根據佛教的發展過程及其思想體系，亦將印度大乘佛教分為三大流，即：(1)性空唯名論，是以龍樹為首的初期大乘；(2)虛妄唯識論，是以無著為首的中期大乘；(3)真常唯心論，是以佛梵綜合的後期大乘。

(1) 初期大乘佛教

初期大乘佛教，從時間上說，大約在西元前五〇年，到西元四〇〇年間。其思想是由部派佛教之思想自然發展下來的，特別是大眾系的幾派對它的影響很深。例如《般若經》最主要之空觀思想，便可溯源於大眾部之「過未無體說」，以及由此學說演成的說出世部，所主張的「俗妄真實說」，與一說部所主張的「諸法如幻說」等。其他各部派，對它亦有多或少的影響。如說一切有部所主張的「三世實有說」，《般若經》之「空義」思想，即針對著這種「實有」的極端思想而出現的。還有屬於法藏部，依佛陀《本生經》發展編寫成一類「菩薩藏」。此即將佛陀前身之稱呼作進一步的使用，認為菩薩是為度化眾生而行布施等種種善行，由此善行所

累積下來的功德，達到圓滿時便可成佛。這與部派佛教平行的大乘佛教，是產生於西元以後。在此之前，即有在家信眾組成之集團，亦即菩薩團。菩薩團，於阿育王之治世（西元前二六八年—三二二年）前後開始，即以印度各地之佛塔為中心而團結成者，由於禮拜佛塔，而對佛陀產生堅定之信仰，深得宗教之法樂。相對於比丘之僧伽而自稱菩薩團。此一佛塔信仰之菩薩團，即發展成後來之大乘佛教教團。他們除了禮拜佛塔外，更進一步編集屬於他們的經典。首先，有完成於西元前後之《般若經》。其次，有《法華經》、《維摩經》、《華嚴經》、《無量壽經》等，分別為菩薩團所輯。此種大同團結之精神，成為大乘佛教之根本精神。⑥

大乘佛教之思想立場為「空」。如《般若經》之基本教理，其思想之意趣，主要要在說明「諸法皆空」，而此「空」義，是建立在其本來之能統一，達到能包含一切之所統一。此能統一，稱為「諸法皆空」，即非有非無之中道第一義空，並非虛無之義。《法華經》之思想，乃由般若思想發展而來，建立了「諸法實相」的思想，而在說明「諸法實相」上，又特別處於唯有「一佛乘」之立場而加以闡揚。如「方便品」中說：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說，但以假名字，

引導於眾生，說佛智慧故，諸佛出於世，唯此一事實，餘二則非真。」這是法華開三顯一，會三歸一，開權顯實之意趣，使令三乘各別所修所行，最後皆歸於「一佛乘」。《華嚴經》的思想，是以「十地品」之實踐修觀為主，其內容除敘述大乘菩薩修行十地過程之行門外，更重要的是「三界虛妄，但是一心作，十二因緣分，皆依心說。」

「三界虛妄」與「諸法皆空」最初意義本是相同；「一心作」與建立「諸法實相」也是相同。「空」的意義，最後是建立能統一，則是心能包括了一切。《般若經》中，所說的自性清淨心，有心性本淨的意義。此「心」不是物、心對立的心，而是包括物、心的全體的心，這才表示了所說的「一心」。「一」不是與二、三相對的數目，而是具有絕對無二的意義。一心包括了一切，心若淨則一切淨，心若染則一切皆染，此稱為「一心作」。「十二因緣分」者，即十二有支，今依心來說，此心正是一心，十二有支說不過是在解釋「一心作」之意義。即此經於緣起之相依說、有支說歸著於能統一的一心上去。然「此一心與吾人物、心對立的日常心既不是同一也不是全異。在此種一心與日常心之關係上說明了如來藏緣起說。如來藏者，

從日常心上去看一心而得有此名。如來藏緣起說是整個佛教最重要的一環，適確的顯示出根本佛教的意趣，此直接的起源，表示屬於般若思想發達的系統。」^⑦

(2) 中期大乘佛教

中期大乘佛教，從時間上說，上接初期大乘佛教，約當公元五〇〇年至六〇〇年間。在這兩百年期間，為大乘佛學的極盛時期。蓋此時在初期的基礎上，並依它所指出的方向，使大乘佛學有了很大的發展，由於內外的有利條件以及經過幾家學者的努力，一時形成為百花爛漫的盛況。這正是笈多王朝和後笈多王朝統治時期，以中、西印為中心而發展起來的。當時大論師如無著、世親等輩出，並有龐大的典籍論著出現，美術、建築等方面亦受大影響。不久，傳至西域、中國、日本而產生獨特之大乘佛教文化。

中期大乘佛教的經典，據李世傑著《印度哲學史講義》說：「龍樹以後，至於世親中間之經典，叫做中期的經典。這些中期的經典，例如涅槃、勝鬘、深蜜、楞伽等經，（一）不出現於龍樹之作品，（二）其思想內容應屬於華嚴、法華之後，（三）

並由中國譯經史的立場看，應該是屬於龍樹以後而出現之典籍，同時，這些典籍，是形成無著、世親學說之基礎，而且在無著、世親作品中屢被引用，故知諸此中期大乘經典，是出現於龍樹以後，至世親為止之間的典籍。」^⑧

中期大乘佛教的思想，如涅槃經，是繼承般若經的「空思想」及大眾部的教理，例如一音說法之說，心性本淨說，另一面乃採用法華一乘之思想而成立其思想內容，其教義特質，約有三點：一是法身常住的思想，二是一切眾生悉有佛性之思想，三是一闡提成佛之思想。三種要項，盡歸於第一項法身常住之思想。又如勝鬘等經，亦以般若、法華、華嚴、涅槃諸思想為基礎，立在吾人日常心之立場，以融會法身與一心之思想，此云如來藏系統之思想。這如來藏的思想與唯識哲學思想，是中期大乘佛教經典發展之思想。

(3) 後期大乘佛教

後期大乘佛教，從時間上說，據呂澂著的《印度佛學思想概論》說，約當在公元第七世紀到第十世紀之四百年間。這是戒日王朝（公元五九〇年、六四八年）統一

印度，至波羅王朝（公元七五〇年、八一〇年）統治期間。此期的大乘佛教，由於受到與印度教精神合流的密教性格，以及印度土著信仰之強烈影響，乃呈現顯著之密教化，以致逐漸衰落，回教徒入侵印度後，佛教亦隨之滅亡。所以，晚期大乘佛教的發展年代，僅可以看作是從第七世紀到第十世紀告一段落，十世紀以後，就成為密教的附庸，一切都得借助於密教，談不上是大乘佛學了，若有，也僅有名存實亡。

後期大乘佛教，是中觀、瑜伽兩派的並行、對立時代，亦即是「空有兩派」的發展時代。其中，繼承無著、世親學者，叫做瑜伽行派，簡稱「瑜伽派」，而以龍樹中論思想為中心而發展的學派，叫做「中觀派」，或「中派」。這兩派的作風，後來都走向學說化的傾向，空有之爭，互不相讓，一直對立下來，即：中觀派的空，是始終徹底，不許有任何「有」的「空」，而瑜伽派的「識」的「有」，是始終徹底，站在勝義有的立場，不許有任何絕對空的思想。中觀的勝義空或第一義空，是站在最高立場的根本空，而瑜伽派的勝義有，也是站在最高立場所談的根本有，這樣一來，竟成為「勝義空」與「勝義有」的對立。這是把本來不可對立的究竟境界，又提出來對立的，故成為學派性的對立作風。其實，中觀、瑜伽兩派對立的作風，

只在各自所站立的立場不同，如在形而上學方面看，這種不可對立的究竟境界，叫做「空」，這是中觀派的立場，而在知識論上，這種究竟的作用，叫做「識」。形而上的「空」與知識論上的「識」，根本是一如的，所以說：實在即是智慧，智慧即是實在。以上，是後期大乘佛教發展的大概情形。

以上所述，中、後期大乘佛教的思想，仍繼承初期大乘佛教經典的思想發展下來，尤其中期大乘佛教的思想，更是以般若、法華、華嚴等經典之思想為基礎，而法華、華嚴兩系統的思想，又都基於般若空性的思想而開展出來的。還有中土佛教發展最為興盛廣遠的淨土與禪之系統，亦都根柢於般若思想演化出來的。所以，般若思想，無論在歷史上或在教義理論上，都成為一切大乘佛教的基石。由此，《般若經》，被一般學者推定，是大乘佛教興起最早出現的經典，是有它的原理，因為佛教所說的一切義理，沒有不經過這種思想而發展出來的。

第二目 社會背景方面

從社會背景方面來說，大乘佛教興起的時代，其社會背景，有宗教與政治兩方

面。在宗教方面，有深受王朝統治者，如案達羅和笈多兩王朝之支持的印度教，即婆羅門教。其發展之勢力很大，而且日趨強盛；在政治方面，有案達羅王朝和笈多王朝，兩者又呈現一種統一的局面。而佛教內部，仍日趨分歧，各行其事，實難以適應形勢的發展，如小乘各部，仍因循守舊，是不大講通融的。佛教處在這種內外相對應之環境的刺激下，亦不免要有謀求統一，並使面貌一新的要求。所以，為了要適應這一種新的局勢，大乘佛教的經典，也就隨著大乘思想先後陸續的出現，並取得佛教界內外一部份人士的信仰。

但是，在大乘佛教經典盛行流通的同時，除了當政者信奉鼓吹印度教之外，教內尚有一部份守舊份子，仍舊繼續弘揚「部派佛教」那種互相對立抗衡的態度及思想。因之，初期大乘佛教興起的時候，其推行發展過程中深受到當時內、外環境之波折影響甚大，故其發展之對象，僅能就已有之群眾的下層社會發展，以求得他們的支持。例如大眾部之案達羅派，是向平民群眾宣揚；上座系之正量部，則僅向商業界人士行化。由此，亦可推知，初期大乘佛教興起之發展，是從大眾部與正量部這兩個部派已有之群眾做為基礎而發展起來的。⑨

第二項 般若經之流行

關於《般若經》之流行區域，可從「部派佛教」時期，由各「部派佛教」發展之情形，與《般若經》本身所記載之資料中推尋。

第一目 由部派佛教發展之情形推尋

在中印度摩揭陀國孔雀王朝第三世阿育王當政的時代，佛教深受王力的保護之下，曾在華氏城舉行第三次佛典結集，繼之，又派遣末闍提（巴 Majjhantika），至罽賓（巴 Kasmira）及犍陀羅國（巴 Gandhāra）。

摩訶提婆（巴 Mahādeva），至摩醯娑慢陀羅國（巴 Mahisakamaṇḍala）。
勒棄多（巴 Rakkhita），至婆那婆私國（巴 Vanavāsi）。
曇無德（巴 Yonaka-dhammarakkhita），至阿波蘭多迦國（巴 Aparantaka）。
摩訶曇無德（巴 Mahādhammarakkhita），至摩訶勒訶國（巴 Mahārāṭha）。
摩訶勒棄多（巴 Mahārakkhita），至與那世界國（巴 Yonaka-loka）。
末示摩（巴 Majjima），至雪山邊國（巴 Himavantapadesa）。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之起源與流行

99

大般若經初探

100

須那迦（巴 Sanaka），及鬱多羅（巴 Uttara），至金地國（巴 Suvannabhūmi）。
摩晒陀（巴 Mahinda），鬱帝夜（巴 Uttiya）、參婆樓（巴 Samba）、拔陀（巴 Bhaddasāla），至師子國（巴 Tambapannīpa），從事傳道佈教工作。^⑩
以上略述，佛教在外護王力的支助推廣所發展的情形。而佛教內部於各部派發展的情形，在東方，是思想傾向大乘之大眾部所弘化的區域；西方，乃以摩偷羅為基地，即上座部所發展的勢力。以此，向西南方發展，而以阿槃提為中心的，便是分別說部；向西北方發展，進而傳入罽賓的，便是說一切有部。

阿育王之後，因政教衰弱，中印度（即佛經中所說的「中國」）的佛教，即昔日佛陀遊化所至之地區的佛教，亦深受其影響而沒落，但佛教並非因之而從此消隱無跡的。相反的，佛教的發展卻更趨向佛陀昔日未行化的邊地區域興盛起來。例如，大眾部，就是從東方之毘舍離、央伽、上央伽等地區而傳向南方，至烏荼、案達羅而大盛起來。這是大眾部大天所化導之一流，亦是起源於東南印度邊地之大乘佛法興起的重地。流行於西南印度阿槃提一帶之分別說部，又分出化地、法藏及飲光等三部派。這是在南方與大眾部沿著瞿陀婆利河，與吉私那河而形成東西溝通，在思

想上，彼此也有相互融合之傾向。盛行於北印度罽賓地區的說一切有部，亦與流傳至此地的大眾部、化地部、法藏部及飲光部等相併流行。大乘佛教，即在這種異民族文化，與各部派佛教，錯綜複雜而相會聚的地區大盛起來。^①

以上，乃就部派佛教時期，由傾向大乘思想之各部派發展流行的區域，略作梗概性的述說。

第二目 由般若經本身記載之資料推尋

大乘佛教的興起，既是起源於東南方之案達羅，經南方、西方而大盛於北方之罽賓。若推尋《般若經》流行之區域，由《般若經》本身經文中所記載的路線，正與傾向大乘思想的各部派佛教所發展流行的路線二者是相符合的。如《大般若經》「初分難聞功德品」中所說^②：

爾時舍利子！白佛言：世尊！甚深般若波羅蜜多，佛滅度後，何方興盛？

佛言：舍利子！甚深般若波羅蜜多，我滅度後至東南方，當漸興盛。彼方當有住菩薩乘苾芻、苾芻尼、鄔波索迦、鄔波斯迦、國王、大臣、長者、居士，能

於如是甚深般若波羅蜜多，深生信解，書寫受持，讀誦修習，思惟廣說。復以種種上妙華鬘塗散等香，衣服瓔珞，寶幢幡蓋，伎樂燈明，供養恭敬，尊重讚歎，如是般若波羅蜜多。彼由如是勝善根故，畢竟不墮諸嶮惡趣，常生天人中受富貴妙樂。由斯勢力，增益六種波羅蜜多，令速圓滿。因此，復能供養恭敬，尊重讚歎諸佛世尊，後隨所應依三乘法，漸次修習而趣出離。舍利子！甚深般若波羅蜜多，我滅度後，從東南方轉至南方，漸當興盛。……，復從南方至西方，當漸興盛。……，從西南方至西北方，當漸興盛。……，從西北方轉至北方，當漸興盛。……，復從北方至東北方，當漸興盛。……。舍利子！我滅度已，後時、後分、後五百歲，甚深般若波羅蜜多，於東北方大作佛事。

由經文中所記載，《般若經》的發展流行，乃先從東南方興起，逐漸流行至南方、西南方、西北方、北方，最後至東北方而「大作佛事」。此東北方，若依印度之地理形勢，正指向中國大陸。這與傾向大乘思想之「部派佛教」諸派所發展流行的實際情況是相吻合的，而且與佛教傳入中國後，般若思想大受闡揚，亦是該經文之預言的明證。因為《般若經》所載之流行路線，與「大眾部」發展之地區相一致，

與「正量部」活動的地區也相一致。「大眾部」的發展，是源於東南方，經南方而逐漸發展到西方。「正量部」，是以西印度為中心，然後逐漸發展到西北方。而《般若經》的流行，即在與其思想相接近之「部派佛教」活動的範圍區域內發展，由東南方而後傳到西北等處，再經月氏、西域而後傳入中國，深受國人的尊崇信仰而發展興盛起來的。這就是《大般若經》「初分難聞功德品第三十九之六」中，所謂的「甚深般若波羅蜜多，於東北方，大作佛事。」

第三目 「於東北方大作佛事」預言實現

就地理方面說，中國大陸，正位於印度之東北方，而中國佛教，是傳揚大乘佛教精神，研究般若思想最興盛的國家，這是國際佛教所共認的。

我們由歷史上探討，佛教於東漢傳入中國後，《般若經》典，隨著時代一直不斷的傳譯過來。例如，東漢時代，支婁迦讖翻譯《道行般若經》之後，至三國吳代，支謙則譯《大明度無極經》。西晉，竺法護譯《光讚般若經》，無羅叉（又作「無叉羅」），譯《放光般若經》（亦有說此經為竺法護譯）。還有，姚秦三藏法

師鳩摩羅什，譯《摩訶般若波羅蜜經》，及其註釋書《大智度論》。至唐代，玄奘大師譯出六百卷《大般若波羅蜜多經》之後，凡有關般若思想之經典，幾乎臻至完備。而般若思想於中國之發展，至隋唐時代，已可說高達登峰造極之時期。玄奘大師以後，尚有不空、金剛智等，亦譯出不少有關般若思想方面的經典。

迄今，般若思想在中國，不因山河變色，大陸淪陷而受阻，仍然不斷地在發展弘揚。例如，台灣陽明山腰「蓮華學佛園」、「華梵佛學研究所」創辦兼導師，^上曉_下雲導師，倡導「般若禪」，創建「般若禪苑」，講授《摩訶般若波羅蜜經》等，更撰寫「復興佛教弘般若」等諸多論著，呼籲中外賢達，有大心之人士，盍興歸來，共同努力，以般若淨化社會熱惱之人心，發揚菩薩自度度人之悲智精神，圓成「摩訶般若波羅蜜多」之究竟妙智。

除此，台灣尚有諸多地方，亦不斷在弘揚般若思想，研究探討，並舉辦有關般若學術類的演講活動，如民國七十四年，台北縣三峽鎮「西蓮淨苑念佛會」，曾舉辦過有關「般若之旅」的學術講座，在該苑「蓮風樓」舉行。當時發表的論文，有顏尚文的「兩晉般若學緣起的歷史背景」；惠空法師的「肇論研究——般若無知論之

探討」；惠敏法師的「東晉時期般若思想研究之近代成果簡述——以肇論為中心」；賴鵬舉的「關河古意——長安逍遙園的般若學」等，對兩晉般若學思想都深加探討研究的。

現在國際間，有心想研究般若學思想之人士，都不能少有漢譯著述之般若部類的文獻。所以，中國佛教，現已形成世界佛教發展般若思想最興盛、提供般若部類文獻較豐富的國家。這是不可厚非的事實，亦是證實《大般若經》所載，「甚深般若波羅蜜多，於東北方大作佛事」之預言實現。

註釋

- ① 印順法師著，《印度之佛教》，「第一章 印度佛教流變概觀」，頁四、七。台北：正聞出版社出版。民國七十四年十月重版。
 - ② 日本·水野弘元著、宏音譯，《佛教的分派及其系統》，「三、分派的歷史與系統」。（見「諦觀雜誌」，第十八期。民國七十三年十月二十五日出版）
- 根據北傳的分派說，今日流傳於中國與西藏三十餘種分派系譜中，舉出三種圖示如下：

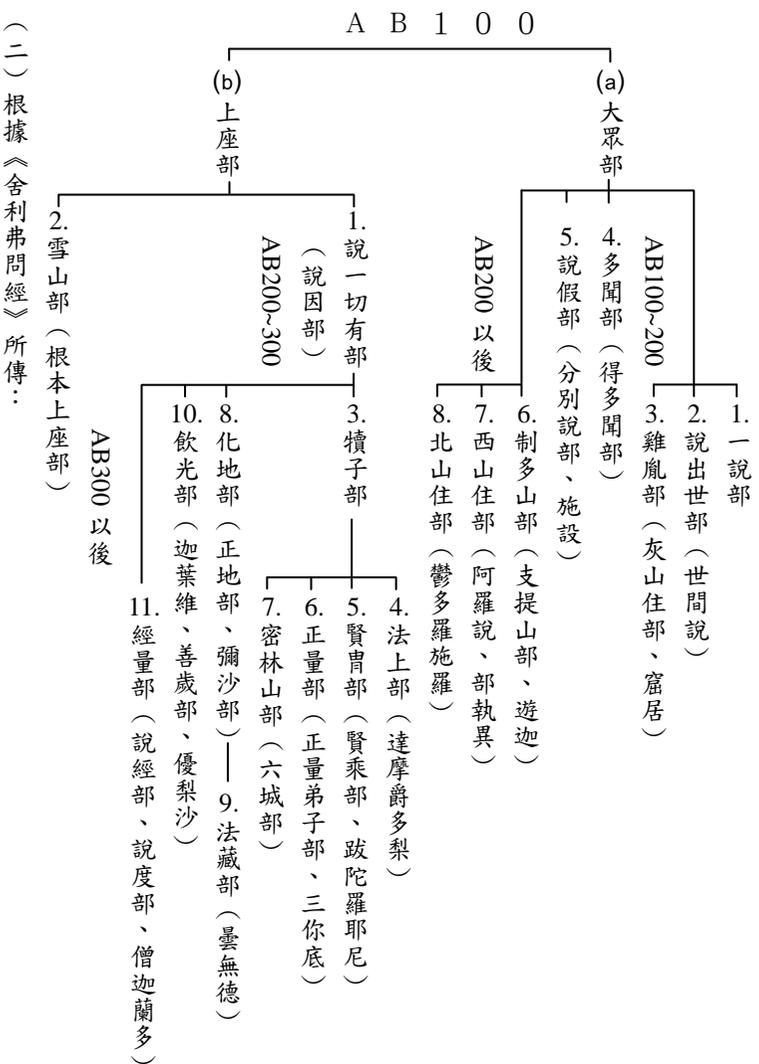
第一章 般若經之源流與傳譯文獻 般若經之起源與流行

105

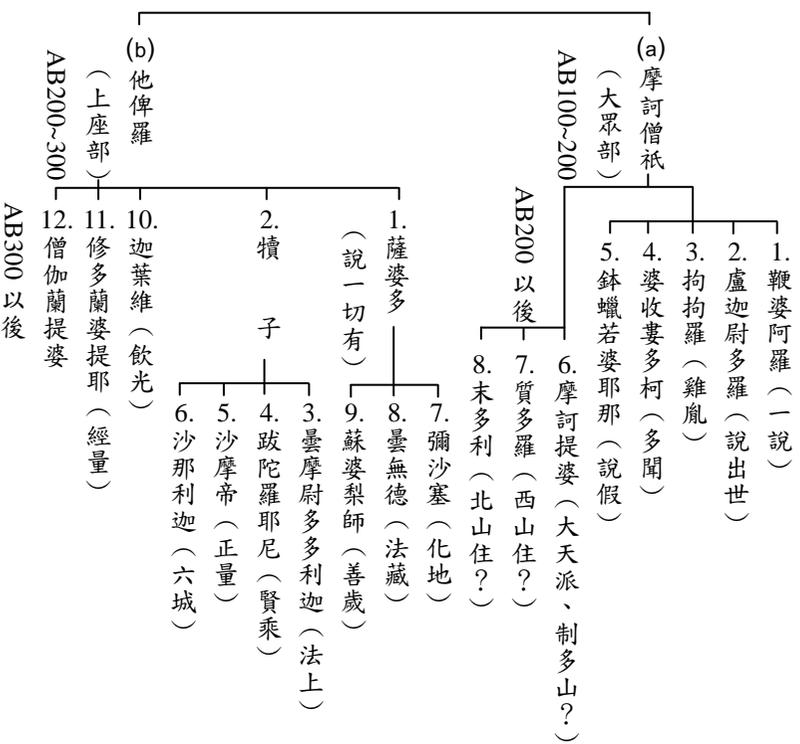
大般若經初探

106

(一) 根據《異部宗輪論》，又名《部執異論》、《十八部論》所傳：



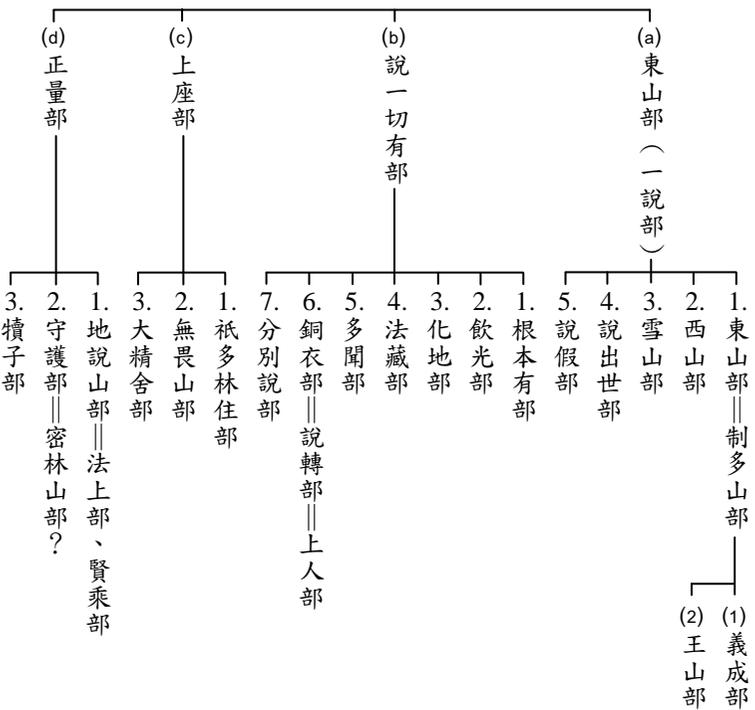
(二) 根據《舍利弗問經》所傳：



第一章 般若經之源流與傳譯文獻 般若經之起源與流行

大般若經初探

(三) 根據「他羅那他部」傳 || 翻譯名義大集



- ③ 「部派佛教」，乃「原始佛教」分裂而成之各教團派別之總稱。「部派佛教」之成立及其教理，與各部派間所主張各種教理學說等。（參閱《佛光大辭典》（下），頁八一四上）
- ④ 印順法師著，《印度佛教思想史》，「第三章，第一節 初期大乘經的流布」，頁八十四、八十五。台北，正聞出版社出版。民國七十七年九月二版。
- ⑤ 唐、三藏法師玄奘奉詔譯，《大般若波羅蜜多經》，卷第四一二，「第二分乘大乘品第十四」。大正七、六七B。
- ⑥ 參閱慈怡主編、星雲大師監修，《佛光大辭典》（上），頁八一六上。台灣省高雄「佛光出版社」出版。西元一九八八年十月初版。
- ⑦ 釋印海譯，《佛學思想譯叢》，頁二六六、二六七。日人、宇井伯壽著，《印度佛教思想史》，「第五章，第一期大乘佛教」。佛教正信會法印寺印贈。西元一九八六年十一月十二日出版。
- ⑧ 李世傑著，《印度哲學史講義》，「第七章，第五節 中期大乘經典的成立及其思想」，頁一二八。台北，新文豐出版公司印行。民國六十八年九月出版。
- ⑨ 呂徵著，《印度佛學思想概論》，「第三章，第一節 初期流行的大乘經典及其主要思想」，頁九七。天華出版事業公司印行。民國七十一年七月一日出版。
- ⑩ 參見慈怡主編，星雲大師監修，《佛光大辭典》（中），頁三六三下、三六三四上。
- ⑪ 印順法師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，「第一章，第一節 大乘所引起的問題」，頁一六、一七。台北，正聞出版社出版。民國七十年五月出版。
- ⑫ 《大般若經》，卷第三〇二，「初分難聞功德品第三十九之六」。大正六、五三八B、五三九B。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之起源與流行

109

大般若經初探

110

第二節 般若經之傳譯與諸文獻

關於般若經典，於中國傳譯之情形，以及現存《般若經》之諸文獻，於斯略將現有資料，概述於后。

第一項 般若經之傳譯情形

中國佛教，有關般若經典的傳譯情形，從東漢靈帝至宋代仁宗道元年間，前後歷經大約八百六十年，共譯約有八百卷。以下按朝代，分漢魏、兩晉、唐宋三階段，列敘般若經典被傳入中土的大概情形。

第一目 漢魏時之傳譯情形

關於《般若經》傳譯中國，早在西元一七二年，即東漢靈帝熹平元年時，已有天竺人，竺佛朔（或謂竺朔佛、竺法朔），於桓帝時齎《道行經》來適洛陽，即轉胡為漢。據僧祐編纂，《出三藏記集》載，朔佛東來，傳譯《道行經》，一卷。西元一七

九年，漢靈帝光和二年，月支國人，支婁迦讖（簡稱支讖），譯出《般若道行經》，共十卷。此相當於小品之第四會，故稱為《小品般若》。

其後，約經八十二年，即西元二六〇年，三國魏廢帝甘露五年，中國第一位出家人——朱士行，因研讀東漢竺佛朔翻譯的《道行經》，深感該經文意尚欠通達，希望能獲得較完整之梵文本，遂誓志摒棄萬難向西域求經。因之，在魏廢帝甘露五年，從雍州出發，西渡流砂到西域的于闐國，獲得《小品般若經》的原本，九十章（或稱九十九品），共計六十萬言，二萬餘頌。然因受當地小乘學徒的阻撓，不能親自攜帶經本回國，祇好密遣隨行弟子弗如檀等十餘人，於西元二八二年，即晉武帝太康三年，護送胡本回洛陽，而他本人卻不幸於八十高齡病故于闐。

西元二八七年，即晉武帝太康八年，弗如檀等人，護送的《小品般若經》之胡本，被恭送到許昌（今河南省，縣名）。再經過約四年的時間，即西元二九一年，方由于闐沙門無叉羅執胡本，善解方言之河南居士竺叔蘭，及祝太等擔任筆受，於陳留（今河南省，縣名）界倉垣之水南寺譯出。

西元三〇二年，即晉惠帝永康二年，復由竺法寂、竺叔蘭，再對照胡本加以考校，

差定基本，成為現今的《放光般若經》，共二十卷（或三十卷）。此經相當於《大般若經》的第二會，其別譯本為《光讚般若經》。

總之，漢魏時代所傳譯的般若經，即：

道行經	一卷	竺佛朔
般若道行經	十卷	支婁迦讖
放光般若經	二十卷	竺叔蘭

第二目 兩晉時之傳譯情形

《光讚般若經》，共十卷（或十五卷），乃西元二八六年，即晉惠帝元康五年（有說泰康七年），西域于闐沙門祇多羅，攜傳長安，由月支人後裔，世居燉煌郡，事外國沙門竺高座為師的竺法護，手執胡本，聶承遠筆受，言准天竺，事不加飾，悉則悉矣，而辭質勝文，以其年十一月二十五日譯出此經。其原本雖然較遲《放光般若經》四年，才傳入中國，但其完成時間，卻比《放光般若經》較早翻譯完成。

據姚秦三藏法師鳩摩羅什譯的《大智度論》（西元四〇二年、四〇五年譯出），

卷六七所載（大正二五·五二九·B）：「般若波羅蜜部黨經卷，有多有少，有上中下——光讚、放光、道行。」近代高僧印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》中，「第十章 般若波羅蜜法門」（五九〇頁）中說：「《智度論》所說的《般若經》，有上中下，也就是《光讚般若》、《放光般若》、《道行般若》。……漢譯的《光讚》，現存十卷，是殘本。但古代有一傳說：『光讚有五百卷，此土零落，唯有十卷』。《光讚》五百卷說，可能是十萬頌《般若》的古老傳說。《大智度論》卷一〇〇說：『此中般若波羅蜜品，有二萬五千偈；大般若品有十萬偈。』十萬偈的《般若經》，是三品中的上品，《大智度論》是稱之為《光讚》的。《大智度論》是《般若經》的註釋，所依的經本——『二萬二千偈』，就是鳩摩羅什所譯的《新小品經》；與竺叔蘭所譯的《放光般若》，竺法護所譯的《光讚》殘本，都是三品中的中品。三部般若，是在二部——《小品》、《小品》以外，更多了一部十萬偈本。龍樹（Nāgārjuna）造《大智度論》，在西元三世紀初，當時印度已有了三部《般若經》；但傳說來中國，已是五世紀初了。不過，如採取『光讚五百卷』說，那末竺法護譯出《光讚》的時候（西元二八六年），中國佛教界可能已聽說過『三部般若』了。」由此已知，早在印

度，龍樹菩薩已知道《般若經》有三部，即：

- (一) 《上品般若》，是十萬誦本。
- (二) 《中品般若》，即《放光般若》、《光讚般若》等經，又名《小品般若》。
- (三) 《下品般若》，即《道行般若》，又稱《小品般若》。

到了西元三七六年，即晉孝武帝太元元年時，道安大師講解《放光般若經》，開始將本經與《光讚般若經》作相對照，並著《般若放光品折疑准》、《同起盡解》、《光讚般若折中解》、《同抄解》，及《般若道行品集異注》等，各有一卷，大肆弘揚般若的思想。這是佛教傳入中國三百年以來，第一位對《般若經》如是著力研解者，也是中國佛教發揚般若思想之啟蒙階段的一位優秀學者。

西晉末葉，到東晉時代，葱嶺（今新疆省）龜茲國有位聞名天下的三藏法師鳩摩羅什，於三十九歲那年，被前秦符堅（建元十九年，即太元八年—西元三八三年）的大將呂光等，因破龜茲殺王獲什而請入涼州，並攜帶了《法華經》、《維摩詰經》、《梵網經》、《金剛經》、《阿彌陀經》、《心經》、《大智度論》、《中論》、《百論》及《十二門論》等諸經論之梵本。到西元四〇一年，即後秦高祖文桓帝（姚興）

弘始三年十二月二十日，秦主姚興遣使至涼州迎什入長安，待以國師之禮，時年五十八歲。

西元四〇三年，即弘始五年，羅什大師在姚興皇室的護持下，於長安逍遙園譯出《摩訶般若波羅蜜經》，共二十七卷。是屬於一般所謂的《大品般若》之一。

般若思想傳入中國後，至此時期，經三藏法師鳩摩羅什的倡譯弘揚，又有其門下僧肇、僧叡等人的大力支助，撰述有關「般若思想」方面的論典，如僧肇所著的《肇論》等，影響中國佛教的發展，尤其「般若思想」的發展很大。從此以後，中國佛教才算獲得真正的理解佛法，脫離玄學、清談之思想，而建立了典型之佛學的「般若思想」。

第三目 唐宋時之傳譯情形

至隋唐時代，「般若思想」的發展及其傳譯情形，有中國佛學者，如天台宗聖祖智顛大師、三論宗祖吉藏大師等之極力的鑽研弘揚，著述立宗。又有在中國佛教譯經史上最著稱的新譯大師，玄奘三藏法師，從西元六二九年，即唐太宗貞觀三年，親赴

印度求取佛法，歷經十六年，至貞觀十九年凱旋回國，攜取梵本五百二十夾，聖典六百五十七部，合計共譯七十五部，一千三百三十五卷。其中翻譯「說一切有部」的論書，與「中期大乘佛教」的論書甚多。如《俱舍論》、《唯識論》等，這是最重要的代表論書，也是後來「法相宗」（又稱「唯識宗」）成立的根據書。

玄奘大師，自回國後，在皇室的護持之下，從事佛經翻譯工作，未有間歇。到了晚年，大約在西元六六三年，即唐高宗龍朔三年冬，在玉華宮玉華殿譯成《大般若波羅蜜多經》，共六百卷。內容共分四處十六會。這是漢譯《般若經》的集大成，亦是《般若經》典的大部叢書。

西元一〇三二年，即宋仁宗明道元年間，有江南李昱之姪，於太平興國八年，被皇帝甄選詔送譯經院受學的惟淨大師，與北天竺迦濕彌羅國人沙門法護大師，合譯《開覺自性般若波羅蜜多經》，共四卷。

中國佛教，從東漢至宋代，前後八百多年，有關《般若經》典的傳譯，大約有八百卷，但仍以唐代玄奘大師所翻譯的《大般若經》，為東土般若部類經典之總集成。

第二項 般若經之諸文獻

關於《般若經》之諸文獻，中外學者，曾有不少人做過這方面的文獻整理。如日人三枝充惠教授，曾於《講座、大乘佛教2—般若思想》^①中，發表一篇論文，即「般若經的成立」。其中，第五項「般若經的諸文獻」，即將有關《般若經》之一切文獻，曾作詳細的考究和整理，並將其整理的資料歸類成十二類。本文即將其歸成十二類的《般若經》之經名及譯者，錄列於后，以資參考。

第一目 十二類之綱要

第一類—小品系（道行系）	十五種
第二類—大品系（放光系）	八種
第三類—十萬頌般若經	三種
第四類—金剛般若經	九種
第五類—文殊般若經	六種
第六類—濡首菩薩經	二種

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

117

大般若經初探

118

第七類—勝天王般若經	二種
第八類—理趣經	九種
第九類—大般若經第十一會、第十六會	三種
第十類—般若心經	十四種
第十一類—仁王般若經	二種
第十二類—其他	

第二目 十二類之經名及譯者

第一類—小品系（道行系） 十五種

1. 《道行般若經》，共十卷，三〇品。

支婁迦讖 Lakṣaṇa（簡稱支讖，一七九年）譯。

大正 No.224。

(1) 《道行經》，一卷。

竺佛朔（或謂竺朔佛、竺法朔，一七二年）譯。缺本。

- (2) 《小品經（更出小品經）》，七卷。
竺法護 Dharmarakṣa（二七二年）譯。缺本。
- (3) 《摩訶般若波羅蜜道行經（略出）》，二卷。
衛支度（二九〇～三〇六年）譯。缺本。
2. 《大明度無極經》，六卷，三〇品。
支謙（一一二～一二八年）譯。
大正 No.225。
- (1) 《大智度經（大智度無極經）》，四卷。
祇多蜜 Gītamitra（三一七～四二〇年）譯。缺本。
- (2) 《吳品經》，五卷，一〇品。
康僧會（二五一年）譯。缺本。
- (3) 《大明度經》，四卷。
道龔（三九七～四一八年）譯。缺本。
3. 《摩訶般若波羅蜜鈔經》，五卷，一三品。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

119

大般若經初探

120

- 竺法護 Dharmarakṣa（二六五～二七二）譯。
大正 No.226。
又一說：本經由曇裊與竺佛念共譯。
4. 《小品般若波羅蜜經》，一〇卷，二九品。
鳩摩羅什 Kumārajīva（四〇八年）譯。
大正 No.227。
5. 《大般若波羅蜜多經第四會》，一八卷（第五三八、第五五五卷），二九品。
玄奘（六六〇～六六二年）譯。
大正 No.220。
梵文八千頌的譯本。
6. 《大般若波羅蜜多經第五會》，一〇卷（第五五六、第五六五卷），二四品。
玄奘（六六〇～六六二年）譯。
大正 No.220。
梵本四千頌的譯本。

7. 《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，二五卷，三二品。
施護 Dānapāla (九八二年以降) 譯。
大正 No.228。
8. Aṣṭasāhasrikaprajñāpāramitā-Sūtra
(八千頌般若)。
6. Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brayad-stoṅ-pa
(聖八千頌般若波羅蜜)。
東北目錄 No.12。
北京 No.734, Vol.21。
10. 《佛母寶德藏般若波羅蜜經》，三卷，三二品。
法賢 Dharmabhadra (九八〇年) 譯。
大正 No.229。
11. 《聖八千頌般若波羅蜜多一百八名真實圓義陀羅尼經》，一卷。
施護 Dānapāla (九二八年以降) 譯。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

1 2 1

大般若經初探

1 2 2

大正 No.230。

12. Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-pa shes-bya-ba theg-pa
Chen-pohi mdo.
(聖般若波羅蜜一萬頌大乘經)。
東北目錄 No.11。
北京 No.733, Vol.20-21。
13. 《般若波羅蜜多圓集要義論》，一卷。
大域龍菩薩造、施護 Dānapāla 等譯。
大正 No.1518 (第二十五卷)。
14. 《佛母般若波羅蜜要義釋論》，四卷。
三寶尊菩薩 Tiratnadāsa 造、大域龍菩薩造本論、施護 Dānapāla 等譯。
大正 No.1516 (第二十五卷)。
15. 《聖佛母般若波羅蜜經九頌精義論》，二卷。
勝德赤衣菩薩造，法護 (一〇〇四年) 等譯。

大正 No.1516 (第二十五卷)。

第二類—大品系(放光系) 八種

1. 《光讚般若波羅蜜經》，一〇卷，二七品。
竺法護 Dharmarakṣa (二八六年) 譯。
大正 No.222。
2. 《放光般若波羅蜜經》，二〇卷，九〇品。
無叉羅 Mokṣala (二九一年) 譯。
大正 No.221。
3. 《大品般若波羅蜜經》，二七卷，九〇品。
鳩摩羅什 Kumārajīva (四〇四年) 譯。
大正 No.223。
4. 《大般若波羅蜜多經第二會》，七八卷(第四〇一卷、第四七八卷)，八五品。
玄奘(六六〇~六六三年) 譯。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

1 2 3

大般若經初探

1 2 4

大正 No.220。

梵本二萬五千頌的譯本。

5. 《大般若波羅蜜多經第三會》，五九卷(第四七九卷、第五三七卷)，三一品。
玄奘(六六〇~六六三年) 譯。
大正 No.220。

6. Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra。
(二萬五千頌般若)。

7. Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa ston-phrag-ñi-śu-lña-pa
(二萬五千頌般若波羅蜜)。
東北目錄 NO.9。

北京 No.731 Vol.18-19。

《二萬五千頌般若》，相當《大般若波羅蜜多經第二會》。

8. Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-brgyad
ston-pa shes-bya-ba theg-pa chen-pohi mdo.

(聖一萬八千頌般若波羅蜜多大乘經)，相當《大般若波羅蜜多經第三會》。
東北目錄 NO.10。
北京 No.732 Vol.19-20。

第三類——十萬頌般若經 三種

1. 《大般若波羅蜜多經初會》，四〇〇卷(第一卷、第四〇〇卷)，七九品。
玄奘(六六〇~六六三年)譯。
大正 No.220。
2. Śatasāhasrikaprajñāparamitā-sūtra。
(十萬頌般若)。
(十萬頌般若波羅蜜)。
3. Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa ston -phrag-brgya-pa。
(十萬頌般若波羅蜜)。
東北目錄 NO.8。
北京 No.730 Vol.12-18。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

1 2 5

大般若經初探

1 2 6

第四類——金剛般若經 九種

1. 《金剛般若波羅蜜經》，一卷。
鳩摩羅什 Kumārajīva (四〇一年)譯。
大正 No.235。
2. 《金剛般若波羅蜜經》，一卷。
菩提流支 Bodhiuci (五〇九年)譯。
大正 No.236。
3. 《金剛般若波羅蜜經》，一卷。
真諦 Paramārtha (五六二年)譯。
大正 No.237。
4. 《金剛能斷般若波羅蜜經》，一卷。
達摩笈多 Dharmaguta (五九〇年)譯。
大正 No.238。
5. 《能斷金剛般若波羅蜜多經(能斷金剛般若經)》，一卷。

註：依日人小野玄妙著，民國楊白衣譯，《佛教經典總論》，頁一二八A，玄奘譯經所列經名資料，可能與《大般若波羅蜜多經—第九會，能斷金剛分》同本。

玄奘（六四八年）譯。

大正 No.220。

6. 《大般若波羅蜜多經—第九會，能斷金剛分》，一卷（第五五七卷）。
玄奘（六六〇~六六三年）譯。

大正 No.220。

7. 《能斷金剛般若波羅蜜多經》，一卷。

義淨（七〇三年）譯。

大正 No.239。

8. Vajracchedikaprājñāpāramitā-sūtra

《（能斷）金剛般若經》。

9. Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rjegcod-pa
shes-bya-ba theg-pa chen-pohi mdo

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

127

大般若經初探

128

（聖般若波羅蜜多能斷金剛大乘經）

東北目錄 NO.16。

北京 No.739 Vol.21。

第五類—文殊般若經 六種

1. 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，二卷。

曼陀羅仙 Mandra (sena)（五〇六年）譯。

大正 No.232。

本經合會於《大寶積經》「第四十八會」，又有別行重出。

2. 《文殊師利所說般若波羅蜜經》，一卷。

僧伽婆羅 Samghavarman (Samghapala)（c.~五二〇年）譯。

大正 No.233。

本經正確譯出年代，於梁高祖武帝天監十七年（五一八年），於占雲館譯出。

3. 《大般若波羅蜜多經—第七會，曼殊室利分》，二卷（第五七四卷、第五七五卷）。

玄奘（六六〇～六六三年）譯。
大正 No.220。

4. Saptasātikāprajñāpāramitā-sūtra。
（七百頌般若經。）

5. Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa bdun-brgya-pa
shes-bya-ba theg-pa chen-pohi mdo。
（聖般若波羅蜜多七百頌大乘經）。

東北目錄 NO.24。

北京 No.737 Vol.21。

6. Pañcaśatika-prajñāpāramitā-sūtra。
（五百頌般若經）。

東北目錄 NO.15。

梵本已失；漢譯缺本。

第六類—濡首菩薩經 二種

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

129

大般若經初探

130

1. 《濡首菩薩無上清淨分衛經》，二卷。

翔公（四二〇～四七八年）譯。

大正 No.234。

2. 《大般若波羅蜜多經—第八會，那伽室利分》，一卷（第五七六卷）。

玄奘（六六〇～六六三年）譯。

大正 No.220。

第七類—勝天王般若經 二種

1. 《勝天王般若波羅蜜經》，七卷，一六品。

月波首那 Upasūnya（五六五年）譯。

大正 No.231。

2. 《大般若波羅蜜多經—第六會》，八卷（第五六六卷～第五七三卷），一七品。

玄奘（六六〇～六六三年）譯。

大正 No.220。

第八類——理趣經 九種

1. 《大般若波羅蜜多經——第十會，般若理趣分》，一卷（第五七八卷）。
玄奘（六六〇—六六三年）譯。
大正 No.220。
2. 《實相般若波羅蜜經》，一卷。
菩提流支 Bodhiruci（六九三年）譯。
大正 No.240。
3. 《金剛頂瑜伽理趣般若經》，一卷。
金剛智 Vajradodhi（七二五年？）譯。
大正 No.241。
4. 《大樂金剛不空真實三摩耶經》，一卷。
不空 Amoghavajra（七六三—七七一年）譯。
大正 No.243。
5. 《徧照般若波羅蜜經》，一卷。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻 般若經之傳譯與諸文獻

1 3 1

大般若經初探

1 3 2

- 施護 Dānapāla（九二八年以降）譯。
大正 No.242。
 6. 《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》，七卷，二五品。
法賢 Dharmabhadra（一〇〇一年）譯。
大正 No.244。
 7. 《佛說金剛場莊嚴般若波羅蜜多中一分》，一卷（第十八卷）。
施護 Dānapāla（九八二年以降）譯。
大正 No.886。
 8. Adhyardhaśatikāprajñāpāramitā-sūtra。
（百五十頌般若經）。
 9. Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-paḥi tshal brya-lha-bcu-pa。
（聖般若波羅蜜多理趣百五十頌）。
東北目錄 NO.17。
- 北京 No.121 Vol.5。

第九類—大般若經第十一會、第十六會

三種

1. 《大般若波羅蜜多經—第十一會、第十六會》。
玄奘（六六〇、六六三年）譯。

大正 No.220。

- (1) 布施波羅蜜多—二千頌。
五卷（第五七九卷、第五八三卷）。
- (2) 淨戒波羅蜜多—二千頌。
五卷（第五八四卷、第五八八卷）。
- (3) 安忍波羅蜜多—四百頌。
一卷（第五八九卷）。
- (4) 精進波羅蜜多—四百頌。
一卷（第五九〇卷）。
- (5) 靜慮波羅蜜多—八百頌。
二卷（第五九一卷、第五九二卷）。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

1
3
3

大般若經初探

1
3
4

- (6) 般若波羅蜜多—二千五百頌。
八卷（第五九三卷、第六〇〇卷）。

2. *Suvikrāntavikrāmiprajñāpāramitā-nirdeśa-sūtra*。

（善勇猛般若經）。

別名：

Sārdhadvisahasrikāprajñāpāramitā-sūtra。

（二千五百頌般若經）。

3. *Hphags-pa rab-kyi rtsal-gyis mam-par gnon-pas shus-pa śes-rob-kyi pha-rol-tu phyin-pa bstan-pa*。

（聖善勇猛所問般若波羅蜜多說）。

東北目錄 NO.14。

北京 No.736 Vol.21。

第十類—般若心經

十四種

1. 《摩訶般若波羅蜜大明咒經》，一卷。
鳩摩羅什 Kumārajīva (四〇二~四一三年) 譯。
大正 No.250。
2. 《般若波羅蜜多心經》，一卷。
玄奘 (六四九年) 譯。
大正 No.251。
3. 《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經》，一卷。
並序。
玄奘 譯。
大正 No.256。
最近燉煌出土本。
4. 《般若波羅蜜多那經》，一卷。
菩提流志 Bodhiruci (六九三年) 譯。缺本。
註：南印度人，本名達摩流支 (法希)，天后長壽年間，改稱菩提流志 (覺愛)。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

135

大般若經初探

136

5. 《摩訶般若隨心經》，一卷。
實叉難陀 Śikṣānanda (六九五~七一〇年) 譯。缺本。
6. 《普遍智藏般若波羅蜜多心經》，一卷。
法月 Dharmacandra (七二七年) 譯。
大正 No.252。
7. 《般若波羅蜜多心經》，一卷。
般若 Prajñā、利言等 (七九〇年) 譯。
大正 No.253。
8. 《般若波羅蜜多經》，一卷。
智慧輪 Prajñācatra (八五九年以前) 譯。
大正 No.254。
9. 《般若波羅蜜多心經》，一卷。
法成 (八四七~八五九年) 譯。
大正 No.255。

10. 《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》，一卷。
施護 Dānapāla (九八二年以降) 譯。
大正 No.257。
11. 《佛說了義般若波羅蜜多經》，一卷。
施護 Dānapāla 譯。
大正 No.247。
12. 其他的漢譯本：
 - (1) 《佛說五十頌聖般若波羅蜜經》，一卷。
施護 Dānapāla 譯。
大正 No.248。
 - (2) 《佛說帝釋般若波羅蜜多心經》，一卷。
施護 Dānapāla 譯。
大正 No.249。
 - (3) 《佛說聖佛母小字般若波羅蜜多經》，一卷。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻

般若經之傳譯與諸文獻

1
3
7

大般若經初探

1
3
8

天息災譯。

大正 No.258。

(4) 《佛說觀佛母般若波羅蜜多菩薩經》，一卷。

天息災譯。

大正 No.259。

13. Prañāparamitahrdaya-sūtra。
(般若心經)。

14. Bcom-ldar-ñdas-ma śes-rad-kyi pha-rol-tu phyin-paḥi sñin-po。

(世尊母般若波羅蜜多心經)。

東北目錄 NO.21。

北京 No.160 Vol.6。

第十一類——仁王般若經 二種

1. 《仁王護國般若波羅蜜經》，二卷。

鳩摩羅什 Kumārajīva (四一一年) 譯。
大正 No.245。

2. 《仁王護國般若波羅蜜多經》，二卷。
不空 Amoghavajra (七六五年) 譯。
大正 No.246。

第十二類—其他 二種

1. 《大乘理趣六波羅蜜多經》，一〇卷。
般若 Prajñā (唐) 譯。

大正 No.261。

2. 《佛說開覺自性般若波羅蜜多經》，四卷。

惟淨 (宋) 譯。

大正 No.260。

註釋

① 日人，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集，《講座大乘佛教2—般若思想》。

第一章 般若經之源流與傳譯文獻 般若經之傳譯與諸文獻

139

大般若經初探

140

第二章 大般若經之譯者與製序者

第一節 玄奘大師與大般若經之翻譯

玄奘大師，是中國佛教四大翻譯家^①之一。《大般若經》，是大師畢生從事翻譯事業中，最後完成的一部大書，亦是大師畢生從事翻譯，其中份量最多而且最重要的一部，除了《婆沙論》，二百卷；《瑜伽師地論》，百卷等之大、小經論外，就是這部《大般若經》了。像這種重典巨冊的譯出，在中國傳譯史上，前後唯有玄奘大師一人所得以完成。

第一項 玄奘大師之傳略

第一目 未出家前之事蹟

玄奘大師，俗姓陳，名禕，洛州緱氏（河南省偃師縣南）人。生於隋文帝開皇二

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經之翻譯

141

大般若經初探

142

十年（西元六〇〇年），示寂於唐高宗麟德元年（西元六六四年）二月五日，時年六十五。

玄奘大師，是出生於仕進門第，歷祖對朝廷均有大貢獻。如曾祖父陳欽，曾任後魏上黨太守。祖父陳康，亦任過北齊國子博士。父親陳慧，英潔有雅操，早通經術，也任過隋代江陵縣令。有兄弟四人，老二出家，法名長捷，玄奘大師排行第四。八歲時父親就過世，十歲時，即跟隨二哥長捷法師，至東都淨土寺出家。由於時局烽火戰亂不已，又為求學原故，嘗偕二哥兩人，從洛陽至長安，後又從長安入四川。唐高祖武德五年（西元六二二年），即在四川成都空慧寺受具足戒，時年二十三。

第二目 赴印前之遊學生涯

玄奘大師，從出家後，即過著訪師問道之遊學生涯。大師之行走足跡，曾遍踏過現在的湖北、湖南、安徽、江蘇、河北、河南等省，曾親近過當時最有名的名僧或高僧。如：景師、嚴師、空師及慧景、道基、寶暹、道震、慧休、道深、道岳、法常、僧辯、玄會等大法師，曾聽學研習過《涅槃經》、《成實論》、《俱舍論》、《地論》

等經論，並窮研其旨，但詳考其理，隱顯有異，無所適從。如《大慈恩寺三藏法師傳》云：「法師既遍謁眾師，備瀆其說，詳考其理，各擅宗塗（途），驗其聖典，亦隱顯有異，莫知適從。乃誓遊西方，以問所惑。」^②由此可見，當時佛學界思想混亂之一般了。大師，遊蹤萬里，就學名師，所獲各說一是，莫知適從，於是決意設想親詣印度求得正確之佛學，以便貫通全體佛學統一之解說。這是玄奘大師內在迫切需要親詣印度求學之主因。

其次，促使大師赴印求學之外緣，即受真諦三藏所傳《十地論》之啟示，及於唐太宗貞觀初年受印度僧波頗蜜多羅的影響。真諦（西元四九九年—五六九年），是五、六世紀間之著名譯經僧。梵名 Paramārtha，音譯作波羅末他、波羅末陀。又稱拘羅那陀（梵 Kulārātha）。西北印度優禪尼（梵 Ujjainī）人，婆羅門種，姓頗羅墮（梵 Brāhmin）。聰敏強記，辯才不竭。少遊諸國，歷事諸師，精研四韋六論，貫練三藏五部，究明大乘之妙理。南朝梁代中大同元年（西元五四六年），攜經典抵中國南海。梁武帝太清二年（西元五四八年），入建業（南京）謁武帝，時值侯景之亂，遂潛行南歸，輾轉遊歷今蘇、浙、贛、閩、廣州等地，而所至譯經不輟，每亦撰疏闡釋經論理趣。

陳太建元年示寂，世壽七十一。自梁武帝末至陳太建元年，共譯經論紀傳六十四部，二七八卷，今僅存三十部，大多為佛教研究之重要典籍。其翻譯之方法與學識，為我國佛教傳譯史上之泰斗。^③其中所譯《十七地論》，即《瑜伽師地論》之別出本。

波頗蜜多羅，又作波羅頗蜜多羅，具名波羅頗迦羅蜜多羅（西元五六五年—六三三年），梵名 Prabhākaramitra。中印度摩揭陀國人。或略稱波頗。意譯作明知識、明友、光智。剎帝利種，十一歲出家，習大乘經。受具足戒後習學律藏，修習定業，後南遊那爛陀寺，於戒賢論師處聽聞《十七地論》，更誦讀小乘諸論。戒行精勤，才識明敏，為同侶所推重。後於唐太宗貞觀元年（西元六二七年），頂戴梵經入長安，住大興善寺。三年三月，與慧乘、慧曠、法琳、玄謨等碩德十九人從事譯經。波頗蜜多羅，是印度那爛陀學院培養出來的博學僧，精通性相雜密三部學說，能瞭解佛學之全貌，傳譯經論共計有《寶星陀羅尼經》，十卷。《般若燈論》，十五卷。《大乘莊嚴經論》，十三卷等。貞觀七年示寂於勝光寺，世壽六十九。^④玄奘大師深受其傳譯經論之思想的影響，並從其得知那爛陀寺講學之盛況，及印度瑜伽學之博大精深。而真諦三藏所譯之《十七地論》，祇是《瑜伽師地論》其中極小之一部份。

由此，內因與外緣之相結合，終於激起大師無比之願力與悲心，不顧當局朝廷政府之批准與否？冒盡萬險，偷渡出境，赴印度尋根。

第三目 赴印參訪遊學之時期

玄奘大師，從唐太宗貞觀三年（西元六二九年），脫出長安，遊經西域，進入印度，至貞觀十九年（西元六四五年）正月，凱旋榮歸長安，其間留印十餘年，大師仍然過著學無常師，到處訪遊問學之生涯。「道途所經，先於縛喝城，就磔迦國僧般若羯羅，讀毘婆沙論月餘；尋入迦濕彌羅國，住闍耶因陀羅寺，學俱舍、順正理、因明、聖明及大毘婆沙論等，而與大乘僧毘戌陀僧訶、辰那飯荼；薩婆多部僧蘇伽蜜多羅、婆蘇蜜多羅；僧祇部僧蘇利耶提婆、辰那咀邏多等，研鑽諸經論，兼受王之供給而抄寫經本，滯留此地二年。後更至磔迦國訪長年婆羅門，學百論、廣論等一月；次往至那僕底國，向毘膩多臘婆受對法論、顯宗論、理門論等；再至闍爛陀羅國，事旃達羅跋摩修眾事分毘婆沙四月，事宰祿勒那國之闍耶邈多經部毘婆沙一冬半；又就秣底補羅國之密多斯那學辯真論、隨發智論等，經半春一夏；再就羯若鞠若國之毘離那犀那，

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經之翻譯

145

大般若經初探

146

讀佛使毘婆沙三月，途中，又於吠多補羅城獲菩薩藏經之梵本。其後，終抵那爛陀寺，乃就戒賢論師學瑜伽論，兼聽講正理、顯揚、對法、因明、聲明、集量、中、百、俱舍、婆沙等之諸論，並專攻梵書、梵語數年。其後，重上見學之旅，至伊爛拏鉢伐多，與但他揭多邈多、羸底僧訶等，共讀毘婆沙、順正理等；又至憍薩羅國，就婆羅門讀集量論月餘；就馱那羯磔迦國之大眾部僧蘇部底、蘇利那等，學大眾部之根本阿毘達磨，及大乘諸經論數月，繼而就鉢伐多國之大德學正量部之根本阿毘達磨、攝正法論、教實論等。一旦歸還那爛陀寺後，再就低羅擇迦寺之般那跋陀羅，諮決所疑，又至杖林山之勝軍處，學唯識決擇、意義理、成無畏、不住涅槃、十二因緣、莊嚴經論等諸論，並訊問瑜伽、因明等之疑義。」^⑤由此段文的敘述，玄奘大師入印徧歷各地，勉力勤學之實況，一一重現吾人之耳目，猶若親臨其境，遊歷一遍之感覺。因之，有關玄奘大師當年入印遊歷各國，訪師問學之生涯，已瞭若指掌。

那爛陀寺，那爛陀，梵名 Nālanda。又作那蘭陀寺、阿蘭陀寺。意譯施無厭寺。全稱那爛陀僧伽藍，梵名 Nālanda-saṃghārāma。為古代中印度摩揭陀國首都王舍城北方之大寺院，其地即今拉查基爾（Raigir）北方約十一公里處之巴達加歐（Baraga

on)。五世紀初，笈多王朝之帝日王（梵Śakraditya）為北印度曷羅社槃社比丘（梵Rajavaṃśa）建立本寺，歷代屢加擴建，遂成為古印度規模宏大之佛教寺院及佛教最高學府。

《大唐西域記》，卷九，詳載那爛陀寺建寺之由來及沿革，謂其地原為菴摩羅園，佛陀曾於此說法三月，彼入滅後未久，帝日王即於此處創建伽藍。寺名之由來有二說：一說伽藍之南菴摩羅林有池，池中有龍，名那爛陀，故取為寺名；一說如來往昔修菩薩行時，為大國王，建都此地，樂好布施，德號施無厭，故伽藍亦以名之。同書並舉出附近有如來三月說法之精舍、髮爪塔、雀離浮圖、觀自在菩薩之立像及精舍等靈蹟。

全寺分八大院，根據《大慈恩寺三藏法師傳》卷三所載：「印度伽藍，數乃千萬，壯麗崇高，此為其極。」⑥本寺，是七世紀時印度第一大寺，為當時印度佛教學術最興盛的重鎮。其學風「僧徒主客常有萬人，並學大乘兼十八部，爰至俗典吠陀等書，因明、聲明、醫方、術數，亦俱研習。凡解經論二十部者，一千餘人；三十部者，五百餘人；五十部者，并法師十人。唯戒賢法師一切窮覽，德秀年耆為眾宗匠。寺內講座，日百餘所，學徒修習，無棄寸陰。」⑦僧眾生活，戒行嚴謹，德行感召，七百

餘年來四事供養無缺。如同書中云：「德重所居，自然嚴肅。建立已來，七百餘載，未有一人犯譏過者。國王欽重，捨百餘邑，充其供養。邑二百戶，日進粳米、酥乳數百石。由是學人端拱無求而四事具足。」⑧

玄奘大師，留印鑽研佛學十數年中，居住此所內外學術兼備的大學府——那爛陀寺，向著名論師唯識權威的戒賢大師學習了五年。最後，「遂奉戒賢之命，為眾講說攝大乘、唯識決擇等諸論，著作會宗論、破惡見論等公諸於世，而後踏上歸途。」⑨於唐太宗「貞觀十九年（西元六四五年）正月，玄奘攜帶苦心蒐集之大小乘經律論，六百五十七部五百二十夾，數量龐大之梵本，歸抵長安。與往途潛逃之悲慘時日相較，其歸還之日，所受之歡迎比凱旋之將軍更為熱烈。正月二十五日，謁帝於洛陽，三月一日奉敕還京師，住弘福寺開始翻譯工作。」⑩大師，是中國第一位留學生，其飽學知識，滿載而歸，對中國學術之貢獻與佛教學術之偉大弘傳，誠是中國史上空前第一人。

第二項 大般若經之翻譯

第一日 敬事譯業鞠躬盡瘁

玄奘大師，自唐太宗貞觀十九年（西元六四五年），正月凱旋回國之後，在長安獲官方之鼎力支持，至五月間，即開始從事其劃時代之翻譯事業，至唐高宗龍朔三年（西元六六三年）十月，約歷二十年時間，共譯七十四部，一千三百三十卷以上之經論，實是一件駭人聽聞之數量。

大師，在僅約二十年之時間，能有如是龐大之譯業事蹟，並非偶然。依據《大慈恩寺三藏法師傳》卷七所載，大師自唐太宗，帝崩含風殿，還京發喪，殯太極殿之後，其敬重翻譯事業之工作，「自此之後，專務翻譯，無棄寸陰。每日自立程課，若晝日有事不充，必兼夜以續之，過乙之後，方乃停筆攝經已，復禮佛行道，至三更暫眠，五更復起，讀誦梵本，朱點次第，擬明日所翻。」^①一天當中可以說僅睡兩小時，而且還「每日齋訖黃昏二時，講新經論，及諸州聽學僧等，恆來決疑請義。既知上座之任僧事，復來諮稟，復有內使遣營功德。」^②等，由此可知，大師每日不但竭盡心力從事譯業工作，尚須為僧營事，講學不輟。

第二日 帝室護持譯場壯觀

玄奘大師之譯經，均在帝室之供給護持下公開進行。其譯場規模之莊嚴浩大，可例舉大師最會心適意的譯本——《瑜伽師地論》。許敬宗之論後序文中之一節，即可窺見大師進行譯經場地之規模壯觀情形。其論後之序文中說^③：

有玄奘法師，……訪道周遊十有七載，經途所自百有餘國，異方之語，資一音而並貫，未譯之經，罄五財而畢寫，若誦若閱，喻青蓮之受持，半句半偈，隨白馬而俱還。於貞觀十九年，持如來肉舍利一百五十粒，佛像七軀，三藏聖教要文凡六百五十七部，還至長安，奉勅於弘福寺安置，令所司供給，召諸名僧二十一人學通內外者，共譯持來三藏梵本，至二十一年五月十五日，肇譯瑜伽師地論，論梵本四萬頌，頌三十二字，凡有五分宗明十七地，三藏法師玄奘，敬執梵文，譯為唐語，弘福寺沙門靈會、靈雋、智開、知仁，會昌寺沙門玄度，瑤臺寺沙門道早，大總持寺沙門道觀，清禪寺沙門明覺，承義筆受；弘福寺沙門玄暮證梵語；大總持寺沙門玄應正字；大總持寺沙門道洪、實際寺沙門明琰、寶昌寺沙門法祥、羅漢寺沙門惠貴、弘福寺沙門文備、蒲州栖巖寺沙門神泰、廓州法講寺沙門道深

詳證大義。

本地分中，五識身相應地、意地、有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，凡十卷，普光寺沙門道智，受旨證文。三摩呬多地、非三摩呬多地、有心無心地、聞地初、瑜伽種姓地盡第二瑜伽處，凡九卷，玄法寺沙門玄曠，受旨證文。聲聞地第三瑜伽處盡獨覺地，凡五卷，汴州真諦寺沙門玄忠，受旨證文。菩薩地、有餘依地、無餘依地，凡十六卷，簡州福聚地（寺）沙門靖邁，受旨證文。攝決擇分，凡三十卷，大總持寺沙門辯機，受旨證文。攝異門分、攝釋分，凡四卷，普光寺沙門處衡，受旨證文。攝事文，十六卷，弘福寺沙門明濬，受旨證文，銀青光祿大夫行太子左遮子高陽縣開國男臣許敬宗奉 詔監閱，至二十二年五月五日絕筆，總成一百卷。

「據此記載，則此經乃於貞觀二十一年五月十五日，至翌年五月五日間，費時一年，參加者計二十六、七人，始畢其業。玄奘之譯場，大抵均以如此規模進行翻譯事業，由文中即可推知其一斑。」^⑭玄奘大師的翻譯事業，在帝王的護持之下，方易

圓成。以國家的力量，譯場之規模，才有如是之壯觀。

第三目 大般若經譯出年代

《大般若經》之翻譯，是大師晚年因感「東國重於般若，前代雖翻，不能周備。」^⑮又受「眾人更請委翻。然般若部大，京師多務，又人命無常恐難得了，乃請就於玉華宮翻譯，帝許焉。即以四年冬十月，法師從京發向玉華宮，并翻經大德及門徒等同去，其供給諸事一如京下，至彼安置肅誠院焉。」^⑯此即唐高宗顯慶四年（西元六五九年）十月，玄奘大師請得高宗皇帝的許可，偕翻譯諸師大德及門徒等數十人，從京城大慈恩寺譯經院，發向玉華宮玉華殿，一切供給諸事，一如京下，不用為生活起居日用分神勞心。

翌年，即唐高宗顯慶五年（西元六六〇年）春，正月一日起，首翻《大般若經》，至高宗龍朔三年（西元六六三年）冬，十月二十三日，功畢絕筆，合成六百卷，稱為《大般若波羅蜜多經》。這是玄奘大師之悲心願行，尤見於晚年付全精力，將整個般若學經典做最完整而有體系的翻譯介紹，為中國佛教完成如此一部龐大之巨書，由此

更可看出大師對一種思想之完整介紹的孤詣之苦心了。

第四日 大般若經譯出情形

玄奘大師，翻譯此部《大般若經》之經過情形，亦經歷了諸多艱難的考驗，及蒙諸佛菩薩顯示瑞相，並感諸不可思議的莊嚴事蹟。依《大慈恩寺三藏法師傳》卷第十所載，大師等發向玉華宮，安置肅誠院後，於唐高宗顯慶五年（西元六六〇年）春，如傳中所言^{①7}：

至五年春，正月一日起，首翻大般若經。經梵本總有二十五萬頌，文既廣大，學徒每請刪略，法師將順眾意，如羅什所翻，除繁去重。作此念已，於夜夢中，即有極怖畏事，以相警誡。或見乘危履嶮，或見猛獸搏人，流汗戰慄，方得免脫。覺已驚懼，向諸眾說，還依廣翻。夜中乃見諸佛菩薩，眉間放光，照觸己身，心意怡適。法師，又自見手執花燈，供養諸佛，或昇高座，為眾說法，多人圍繞，讚嘆恭敬；或夢見有人，奉己名菓，覺而喜慶，不敢更刪，一如梵本。

案此文記載，六百卷《大般若經》，內容極為龐大繁複，玄奘大師，從事翻譯時，

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經之翻譯

153

大般若經初探

154

皆一如梵本譯出，不敢更刪一字，這是大師翻譯經典時，採取「直譯」的特色，也是實際情況驅使大師不得不採取「直譯」的態度。

玄奘大師，翻譯這部六百卷《大般若經》的態度，是非常慎重審思的。因「佛說此經，凡在四處：一王舍城鷲峰山；二給孤獨園；三他化自在天王宮；四王舍城竹林精舍，總一十六會，合為一部。然法師於西域得三本，到此翻譯之日，文有疑錯，即按三本以定之。慙慙省覆，方乃著文，審慎之心，古來無比。或文乖旨奧，意有躊躅，必覺異境，似若有人，授以明決，情即豁然，若披雲覩日，自云：如此悟處，豈奘淺懷所通，並是諸佛菩薩所冥加耳。」^{①8}蓋大師翻譯此經的態度，慙慙審慎，故可蒙諸佛菩薩冥熏加被。

又大師，翻譯此部《大般若經》時的心境，是一時汲汲然，恆慮無常，謂諸僧曰：玄奘今年六十有五，必當卒命於此伽藍，經部甚大，每懼不終，（人人）努力，人（人）加勤懇，勿辭勞苦。」^{①9}至唐高宗龍朔三年（西元六六三年），十月二十三日，功畢絕筆，合成六百卷，稱為《大般若經》，即「合掌歡喜，告徒眾曰：此經於漢地有緣，玄奘來此玉華（寺）者，經之力也。向在京師，諸緣牽亂，豈有了時，今得終訖，

並是諸佛冥加，龍天擁祐。此乃鎮國之典，人天大寶，徒眾宜各踊躍欣慶。」^②這是大師一生中最感欣慰，亦是大師「為往聖繼絕學」，為後世開正法眼藏之偉大的貢獻。

第五目 譯場略況功成示寂

此次，《大般若經》的譯場，參加同譯者，有十五人，即：欽、基、（普）光、慧朗、嘉尚、道測、神皎、窺等，共有八人，擔任筆受。玄則、神昉、靖邁等三人，擔任綴文。誓通、神泰、慧景、慧貴等四人，負責證義。

當此部六百卷《大般若經》，譯畢絕筆之後，玄奘大師，「自覺身力衰竭，知無常將至，謂門人曰：吾來玉華，本緣般若，今經事既終，吾生涯亦盡，若無常後，汝等遣吾宜從儉省，可以蓬蔭裏送，仍擇山澗僻處安置，勿近宮寺，不淨之身，宜須屏遠。門徒等聞之，哀鯁（哽）各投（收）淚啟曰：和上（尚）氣力尚可，尊顏不殊於舊，何因忽出此言？法師曰：吾自知之，汝何由得解？」^①大師，自貞觀十九年至龍朔三年，約歷二十年，時間雖相當之久，但為翻譯一千三百卷以上之經典，而竭盡

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經之翻譯

155

大般若經初探

156

心力，即使大師之精力過人，亦不堪其勞。故譯畢《大般若經》之後，自覺身力衰竭，而對門人作如是預言。然於龍朔三年十月二十三日，譯畢《大般若經》六百卷絕筆；而更於翌年正月，即「麟德元年春，正月朔一日，翻經大德及玉華寺眾，懇勸啟請翻大寶積經。法師見眾情，專至俛仰，翻數行訖，便攝梵本，停住告眾曰：此經部軸與大般若同，玄奘自量氣力不復辦此，死期已至，勢非賒遠。」^②僅在兩個月內，大師又應請翻譯最後著作大寶積經，難怪僅譯數行既已力衰不逮，至二月五日深夜，終於捨報示寂。一代大師，他的生命，就為此一件譯業大事，奮鬥不懈，圓成他的心願，誠是含笑西歸，死而無憾矣！

總之，一代大師，雖得說功成名遂而後圓寂，然或因周遭情勢不許其靜養，以致提早其離世之日，殊令人不勝遺憾，也是佛教一大損失。

註釋

① 中國佛教史上譯經最多、影響最大之四位譯經家。有二說：（1）鳩摩羅什、真諦、玄奘、不空。（2）

鳩摩羅什、真諦、玄奘、義淨。其中鳩摩羅什，先後為苻堅、姚興禮為國師，聲重一時，所譯經論凡三百餘卷，頗為後世所重，門下名僧輩出，蔚為三論、成實二學派。

真諦，博通三藏五部，究明大乘妙理，見重於南朝梁武帝，侯景之亂後，流落輾轉各地，仍譯經不輟，所譯經論凡六十四部二七八卷，概出注疏，致力於義理之闡明，其學識之廣博與方法之卓越，為我國佛教史

上之泰斗。

玄奘大師，遠歷西土十九年，請回佛經凡六百五十七部，名重一時，譯經七十五部一三三五卷，佔我國譯經總數四分之一強，將於印度所學者盡傳入我國，唐高宗視之為國寶。

不空，早年師事金剛智，盡得五部三密之法，遵師遺命，赴印度求法，返國後深受唐玄宗、肅宗、代宗等各朝禮遇，譯經凡八十三部一百二十餘卷，為密教付法第六祖。

義淨，遊學印度十年，帶回梵本經論四百餘部，譯釋經傳五十六部二百三十卷。（詳見《佛光大辭典》，上冊，頁一六五八ABC，「四大譯經家」）。

② 唐、沙門慧立本、釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（十卷），卷第一。大正五十、二二二C。

③ 慈怡主編、星雲大師監修，《佛光大辭典》，中冊，頁四二二八BC。佛光出版社出版。一九八八年十月初版。

④ 慈怡主編、星雲大師監修，《佛光大辭典》，中冊，頁三四四七AB。佛光出版社出版。一九八八年十月初版。

⑤ 日人、小野玄妙著，民國楊白衣譯，《佛教經典總論》，頁一二三上下。新文豐出版公司發行。中華民國七十二年元月初版。

⑥ 見註②。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第三。大正五十、二三七B。（以下同書，簡列書名）

⑦ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第三。大正五十、二三七BC。

⑧ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第三。大正五十、二三七C。

⑨ 見註⑤。《佛教經典總論》，頁一二三下。

⑩ 見註⑤。《佛教經典總論》，頁一二三下。

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經之翻譯

158

大般若經初探

158

⑪ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第七。大正五十、二六〇A。

⑫ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第七。大正五十、二六〇A。

⑬ 見註⑤。《佛教經典總論》，頁一二四上。

⑭ 見註⑤。《佛教經典總論》，頁一二四上下。

⑮ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十。大正五十、二七五C。

⑯ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十。大正五十、二七五C。

⑰ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十。大正五十、二七五C、二七六A。

⑱ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十。大正五十、二七六A。

⑲ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十。大正五十、二七六B。

⑳ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十。大正五十、二七六B。

㉑ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十。大正五十、二七六BC。

㉒ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十。大正五十、二七六C。

第二節 玄奘大師與大般若經十六會序

第一項 製序者與西明寺

第一目 製序者略傳

《大般若經》十六會序的製序者——玄奘大師。關於玄奘大師的身世略傳，除了部份經典在序文前標明製序者之年代、住處及身份，如玄奘大師翻譯的六百卷《大般若經》之靈文，共分十六會，而為其每一會譯後製序者，就是玄奘大師。在每一會的序文前面皆標明「（唐）西明寺沙門玄奘製（或撰）」^①。此即標明玄奘大師是大唐時代的人，是住在長安縣西明寺內的一位出家法師，而且是與玄奘大師同一時代的人，曾參與玄奘大師翻譯《大般若經》的譯場勝會，並擔任聯綴辭句以成文章的「綴文」職責。當時參與翻譯《大般若經》的會場主要人物，「以喜尚、大乘欽、大乘光、慧朗、窺基等人，任『筆受』之職；玄奘、神昉等，任『綴文』之職；慧貴、神泰、慧景等人，任『證義』之職。」^②《大般若經》，就在玄奘大師等十餘人的投入協助下，

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經十六會序

159

大般若經初探

160

從唐高宗顯慶五年（西元六六〇年）正月，至龍朔三年（西元六六三年）十月，於玉華宮寺，歷經三年十個月的時間才翻譯完成。由此，顯然標明玄奘大師亦是玄奘大師譯場中的活躍人物。

之外，在大唐律僧，道宣律師（西元五九六年、六六七年）親撰的《廣弘明集》，卷第二十載：「京師西明寺釋玄奘撰，《禪林抄記》前集序；《禪林抄記》後集序」^②，由這兩篇序文中，亦僅標出玄奘大師住錫寶刹是西明寺，如其「禪林抄記前、後集序」二首序文前，亦僅標明：「京師西明寺釋玄奘撰」。

從以上兩類序文標示中，顯然告訴我們玄奘大師在西明寺初創時亦住在該寺，於玄奘大師譯場中亦竭盡其全力的。然有關玄奘大師的畢生經歷及其身世，在佛教史上，尤其處在同一時代，曾住同一道場的道宣律師，撰寫《續高僧傳》，又稱《唐高僧傳》，凡三十卷，為銜接梁朝慧皎大師撰的《高僧傳》，至唐太宗貞觀十九年（西元六四五年）止，凡一四四年間之僧傳，未見列入。至宋代贊寧大師（西元九一九年、一〇〇二年）著的《宋高僧傳》，凡三十卷，又稱《大宋高僧傳》。本書於北宋第二位皇帝宋太宗太平興國七年（西元九八二年）奉勅編纂，是繼唐代《續高僧傳》之

後，集錄由唐太宗貞觀（西元六二七年）西元六四九年）年中至宋太宗端拱元年（西元九八八年）止，凡三三三年間之高僧傳記。內容依準梁《高僧傳》之體例分為十科，即譯經三十二人（附見十二人）、義解七十二人（附見二十二）、習禪一〇三人（附見二十九人）、明律五十八人（附見十八人）、護法十八人（附見一人）、感通八十九人（附見二十三人）、遺身二十二（附見二人）、讀誦四十二人（附見八人）、興福五十人（附見六人）、雜科四十五人（附見十二人）。直接史料如碑銘或野史之類，本書收入不少，是為本書之特色。③在本書之特色中，十科體例，亦未曾列入傳略。因之，有關玄則大師的身世經歷，除了在《大般若經》之譯場勝會、製十六會序及《廣弘明集》收錄其撰《禪林抄記》前、後集序文之片言資料，其餘有關玄則大師的身世就極少為人所知了。

第二目 西明寺之創建緣起

西明寺，我們從玄則大師的序文中，標示「京師西明寺釋玄則撰」。京師，即指京都，或京城，指大唐長安城。西明寺，位於陝西省長安縣。係大唐高宗顯慶三年（西

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

161

大般若經初探

162

元六五八年）六月落成。寺廣三百五十步，周圍長數里，寺地係延康坊漢（清藏作濮）王之故宅。據傳本寺乃仿印度祇洹精舍之規模而造，結構雄偉，古今罕有其匹。有青槐列其外，綠水互其間，廓殿樓台聳入雲霄，金鋪藻棟炫入眼目。凡十院，屋四千餘間。若就道宣律師之戒壇圖經所載祇洹精舍之規模而言，總計有六十四院，本寺亦如法配置六十四院。據《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十載：「顯慶二年正月，（唐高宗）駕自東都還西京，法師（指玄奘大師）亦隨還。秋七月再有勅，法師徙居西明寺。寺以元年（顯慶元年）秋八月戊子十九日造，先有勅曰：以延康坊漢王故宅，為皇太子分造觀寺各一，命法師案行其處，還奏地窄不容兩所。於是總用營寺，其觀改就普寧坊，仍先造寺，（以）其年夏六月營造功畢。其寺面三百五十步，周圍數里，左右通衢腹背廡（音イワ，義古代一夫所住二畝半之地。或古代住宅，曰民廡）落，青槐列其外，淥（音カメ）水亘其間，甍（音ワ）耽耽（音カヲ），都邑仁祠，此為最也。而廊殿樓臺飛驚接漢，金鋪藻棟眩日（目）暉霞，凡有十院，屋四十餘間，莊嚴之盛，雖梁之同泰；魏之永寧，所不能及也。」④由此了知，西明寺創建之緣起及其建築構造之情形，知所傳與印度憍薩羅國舍衛城之南的祇洹精舍之規模，大略

不虛。

西明寺建成之後，唐高宗即詔命道宣律師為上座，神泰法師為寺主，懷素法師當維那，建齋度僧。又請玄奘大師居此寺，對之禮敬有加。如《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十載：「勅先委所司簡大德五十人，侍者各一人。後更令詮試業行童子一百五十人擬度，至其月十三日，於寺建齋度僧，命法師看度。至秋七月十四日，迎僧入寺，其威儀幢蓋音樂等，一如入慈恩及迎碑之則，勅遣西明寺，給法師上房一口，新度沙彌海會等十人充弟子。」^⑤又「大帝（指唐高宗），以法師先朝所重，嗣位之後禮敬逾隆，中使朝臣問慰無絕。賜施綿帛綾綿前後萬餘段，法服袈裟等數百事，法師受已，皆為國造塔及營經像，給施貧窮，並外國婆羅門客等，隨得隨散無所貯畜（蓄）。發願造十俱胝像，百萬為一俱胝，並造成矣。東國重於般若，前代雖翻不能周備，眾人更請委翻。然般若部大，京師多務，又人命無常恐難得了，乃請就於玉華宮翻譯。帝許焉。即以四年冬十月，法師從京發向玉華宮，並翻經大德及門徒等同去。其供給諸事一如京下。至彼安置肅誠（成）院焉。」這是玄奘大師因譯《大般若經》因緣，申請遷錫的地方。據《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷十記載：「起顯慶三年

（西元六五八年）正月，隨車駕自洛還西京。至麟德元年（西元六六四年）二月，玉華宮捨化。」^⑥唐代道宣律祖撰《續高僧傳》，卷第四亦載：「顯慶三年下勅為皇太子，造西明寺成，令給上房，僧十人以充侍者。有大般若者，二十萬偈，此土八部咸在其中。不久下勅令住玉華宮，翻經供給，一准京寺，遂得記靜，不爽譯功。以顯慶五年正月元旦，創翻大本，至龍朔三年十月末了，凡四處十六會說，總六百卷，般若空宗，此焉周盡。」^⑦由此可知，玄奘大師於西明寺初創完成即被禮請進居該寺上房，之後，為譯般若大本，乃遷入玉華宮寺。當時，玄奘大師必是西明寺的比丘，住西明寺後，又跟隨玄奘大師遷入玉華宮寺，從事翻譯《大般若經》之神聖的譯經工作，是無可厚非的。

西明寺，於唐高宗顯慶元年秋初創以來，至唐代宗永泰元年（西元七六五年）九月，曾在本寺及資聖寺設百座之仁王道場，請百位法師講《仁王經》，請百位大德轉《密嚴經》等，詔唐帝室第九代皇帝德宗時代（西元七八〇年、八〇四年），亦曾於西明寺設無遮大法會，點萬光明燈，轉《仁王般若》等經。而且古來名僧碩學在此掛錫者甚眾，如道世、圓測、慧琳、靜元、惠安等，日本海空、圓載等入唐，亦曾住於

本寺。可見，西明寺從唐高宗顯慶三年（西元六五八年）創建圓成，一直都為名僧碩學住錫，國外學僧訪學掛單的名剎。

註 釋

- ① 慈怡主編、星雲大師監修《佛光大辭典》，上冊，頁八三九C。佛光出版社出版。西元一九八八年十二月二版。
- ② 唐、麟德元年（西元六六四年），西明寺沙門釋道宣撰，《廣弘明集》，凡三十卷。卷第二十，「法義篇第四之三」，唐釋玄則奉詔撰，「禪林抄記集序」二首。（大正五二、二四五ABC、二四六AB）
- ③ 見註①。《佛光大辭典》，中冊，頁二八六五AB。
- ④ 唐、沙門慧立本、釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷第十。（大正五十、二七五BC）
- ⑤ 見註④。（大正五十、二七五C）
- ⑥ 見註④。（大正五十、二七五B）
- ⑦ 大唐、西明寺沙門釋道宣撰，《續高僧傳》，凡三十卷，卷第四，「譯經篇—本傳二人」之一，唐京師大慈恩寺釋玄奘傳一。（大正五十、四五七C、四五八A）

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

165

大般若經初探

166

第二項 大般若經十六會序

從《大般若經》十六會序文中，我們可以窺見玄則大師的中國文學造詣是很深的，而且對內典的探究體證更是非同一般。其中尤對般若學空性妙理之要旨的體悟領解，更是登堂入室，深入堂奧，能把《大般若經》每一會的要義旨趣，於譯後製序標出大意，並將每一會的概要，是重譯、單譯，或其卷數、品數等點示出來，而且還將玄奘大師當時翻譯《大般若經》的忠實、莊重、審慎之態度，於序文中亦有簡略的記錄。如初會序文中載：「或謂權之方土，理宜裁譯。竊應之曰：一言可蔽而雅頌之作聯章，二字可題而涅槃之音積軸，優柔闡緩，其慈誨乎！若譯可削，恐貽患於傷手。今傳而必本，庶無譏於溢言，況擗扎之辰，概念增損，而魂交之夕，炯戒昭彰。」（大正五、一B）所以，玄奘大師翻譯的《大般若經》，是忠實原典，採取直譯，不作任何增刪，而且再三校對三種不同梵本，直至無誤才定義的，這在玄奘大師傳等都有詳細的記載。玄則大師在「大般若經初會序」文中僅作略述，其「終始感貽，具如別錄」。

以下十六會序文，乃依西元一九九七年出版的《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經，共二十二冊，取十六會之序文，比對《大藏經》第五、六、七冊，《大般若經》之十六會序文列錄之。其中，《佛光大藏經》，重新作分段及新的標點，頗能資助後學研讀方便。因之，十六會序，採錄佛光版，分十六項，每項列序目、序文及註釋略作說明。

第一目 初會序

一、序目

大般若經初會序 (1~400, No.220.)

(唐)西明寺沙門玄則製

二、序文

《大般若經》者，乃希代之絕唱，曠劫之遐津，光被人天，括囊真俗，誠入神之奧府，有國之靈鎮。自非聖德遠覃（音^チ），哲人孤出，則方音罕賈^①，圓教豈臻！

第二章 大般若經之譯者與製序者

玄則大師與大般若經十六會序

167

大般若經初探

168

所以帝敍金照，皇述瓊振，事邈千古，理鏡三辰，鬱矣斯文，備乎茲日。然則部分二四，昔徒掌其半珠，會兼十六，今乃握其全寶。竊案諸會別起，每比一部^②，輒復本以殊迹，各申一序，至如靈峰始集，玄韻首馳，控蕩身源，敷弘心要，何者？

夫五蘊為有情之封，二我為有封之宅。宅我而舉，則渴陷之水方深；封蘊以居，則尋香之堞彌峻。焉識夫我之所根者想，想妄而我不存；蘊之所繫者名，名假而蘊無託。故即空之談啟，亡言之理暢，閱紛俗於非動，置蠢徒於不生，齊谷響於百名，儔鏡姿於萬像。筌宰失寄而後真宰獨融，規准莫施而後沖規妙立。慮塗千泯，言術四窮，使夫淺躁投機，拘攣解桎，媿司南之有在，同拱北以知歸。義既天悠，辭仍海溢，且為諸分之本，又是前古未傳，凡勒成四百卷八十五品矣。

或謂權之方土，理宜裁譯。竊應之曰：一言可蔽而雅頌之作聯章，二字可題而涅槃之音積軸，優柔闡緩，其慈誨乎！若譯而可削，恐貽患於傷手。今傳而必本，庶無譏於溢言，況擗扎之辰，慨念增損，而魂交之夕，炯戒昭彰。終始感貽，具如別錄，其有大心茂器久聞歷奉者，自致不驚不怖，爰諮爰度矣！（大正五、一A B）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經一，頁六、七）

註 釋

- ① 原文《大正藏》本「賈」字；宋、元本作「貨」字，《佛光大藏經》作「賈」字。今依大正、佛光本作「賈」字。
- ② 原文《大正藏》本「部」字；宋、元本作「經」字，《佛光大藏經》作「部」字。今依大正、佛光本作「部」字。

第二目 第二會序

一、序目

大般若經第二會序 (401~478·Nos.221~223)

(唐西明寺)沙門玄奘撰(製)

二、序文

觀夫委契中道，攄(音_{フメ})妙軌於無垠(音_レ)；流賞一歸，漾玄津於有截。何嘗不首情而汲悟，即事以排疑？疑繁而誨自廣，悟初而訪逾篤，所以重指鷲阿，再扣龍眾。慧命相聚，則善現居宗；法忍為群，則妙祥端首。既而搖區示警，闢宇①開

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經十六會序

169

大般若經初探

170

嚴，舌掩大千，身分巨億。光汎(音_{ヒカ}，通「泛」)慈影，而六趣霑和；聲颺法言，而十方動訊。既駭殊觀，方希祕獎②，或謂迹高類誕，情昏佇析，故嘗言曰：徇③蠡管之察，是病高深；執螻(音_ル)菌之辰，終欺歲祀。夫以淺定微術，猶擅五通；小善片言，實應千里。況挺④孕群品，彈壓⑤眾靈；萬期一會，窮冥極遠。是使微塵刹土不動而遊，恆沙諸佛不謀而證，非般若至蹟(音_{ツク})，其熟能致此？是用十空瑩矚，七如朗聽，雖惱趣森橫，寂岸層迴，莫不同幻蕊⑥之開落，不滅不生；比夢象之妍媸，無染無淨。飄⑦谷投響，則譽毀共銷；月池浸色，則物我俱謝。文優理詣，感通悟永，凡有八十五品七十八卷。即舊《小品》、《光讚》、《放光》。然《小品》之於《光讚》，詞倍豐而加美，即明此分之於《小品》，文益具而彌正。攢⑧輝校寶，豈不盛歟！(大正七、一A)

(《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經十五，頁八七二—三)

註 釋

- ① 原文《大正藏》本「寓」字，《佛光大藏經》作「宇」字。今依佛光本作「宇」字。
- ② 原文《大正藏》本「獎」字，《佛光大藏經》作「獎」字。梁朝顧野王撰《玉篇》，「獎」同「獎」(見《中文大辭典》(三)，頁一三八七)。今依佛光本作「獎」字。

- ③ 原文《大正藏》本「徇」字，《佛光大藏經》作「徇」字。「徇」，音トウ，〔釋文〕，「徇」本作「徇」，從義以身徇物，如徇利。（見《中文大辭典》（三），頁一五七五）。今依佛光本作「徇」字。
- ④ 原文《大正藏》本「挺」字，音一弓，義荒遠。《佛光大藏經》作「挺」字。「挺」，音一弓。〔集韻〕，挺，取也、周也。（《說文》）挺，長也。（見《中文大辭典》（四），頁六〇二）。今依佛光本作「挺」字。
- ⑤ 原文《大正藏》本「壓」字，明本作「厭」字，《佛光大藏經》作「壓」字。今依大正、佛光本作「壓」字。
- ⑥ 原文《大正藏》本「藁」字，音ロウ，「藁」同「蕊」，義植物的生殖器官，俗名花心。《佛光大藏經》作「蕊」字。今依佛光本作「蕊」字。
- ⑦ 原文《大正藏》本「颺」字，音ウエ，「颺」同「颺」，義暴風。《佛光大藏經》作「颺」字。今依佛光本作「颺」字。
- ⑧ 原文《大正藏》本「攢」字，音ソウ，義儲蓄；或音讀チメウ，義聚集，為「攢」之俗字。《佛光大藏經》作「攢」字。今依佛光本作「攢」字。

第三目 第二會序

一、序目

大般若經第二會序（479~537）

（唐）西明寺沙門玄則撰（製）

第二章 大般若經之譯者與製序者

玄則大師與大般若經十六會序

171

大般若經初探

172

二、序文

夫正理晦於率情，而情由理鏡；妙觀睽①於徇②迹，而迹以觀冥，然情迹兩崇，假名相而耽習，則理觀雙拔。資漸漬於多聞，王城所以亟迂，聖席於茲復坦。是用入③游戲定，摛④前會之神蹤，出微妙音；集向時之遙證，光敷法潤。澡⑤汰⑥心源，將欲利無利於情區，度不度於生品，運六通於即寂，流四辯於忘言，固當住不思議，得無分別。至如夢中重夢，尚嬰⑦馳徇之勞；即明覺後復覺，乃有發蒙之慶。何物物之殊炫，而如如之罕購哉！彼如復如者，非異所異也。在纏出纏而性淨，有佛無佛而體常。會之則歸來，號如來矣；乖之則流異，稱異生焉。前際空而累盡，後際空而德滿尔⑧。其關甘露門，坐金剛座，假名法外，無色而莊嚴；勝義諦中，無心而啟悟。故能斷以空滯空之惡取，開無說假說之善權，熙妙色之殊對，霈圓音之各解，莫非自般若以為源，依般若以成學。譬山王之高妙，谷王之宗長，義必重深，辭亦豐祕。凡五十九卷三十一品，於舊無涉，號單譯焉。（大正七、四二七A）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經十八，頁一〇四四五~一〇四四六）

註釋

- ① 原文《大正藏》本「睽」字，音^{クマ}，義隔離。宋本作「睽」，音、義同「睽」字。《佛光大藏經》作「睽」字。今依大正、佛光本作「睽」字。
- ② 原文《大正藏》本「殉」字，宋本作「循」字，《佛光大藏經》作「殉」字。今依大正、佛光本作「殉」字。「殉」，音^{チユ}，義從也。
- ③ 原文《大正藏》本「人」字，《佛光大藏經》作「入」字。今依佛光本作「入」字。
- ④ 原文《大正藏》本「擒」字，音^{クニ}，本作「揜」，義捉捕。《佛光大藏經》作「擒」字。音^イ，義發舒、播散。今依佛光本作「擒」字。
- ⑤ 原文《大正藏》本「藻」字，音^ソ，義文采、評等。宋、元、明本作「澡」字，音^ソ，義洗滌、洗浴，或修治。《佛光大藏經》作「藻」字。今依大正、佛光本作「藻」字。
- ⑥ 原文《大正藏》本「汰」字，音^{タイ}，和「洵」並用，義存優去劣。明本作「沃」字，義灌溉、澆水。《佛光大藏經》作「汰」字。今依大正、佛光本作「汰」字。
- ⑦ 原文《大正藏》本「嬰」字，音^イ，義環繞、遭遇，或觸及。宋、元、明本作「縈」字，音^イ，義旋繞。《佛光大藏經》作「嬰」字。今依大正、佛光本作「嬰」字。
- ⑧ 原文《大正藏》本「爾」字，《佛光大藏經》作「尔」字。古字「尔」、「尔」同「爾」字。今依佛光本作「尔」字。

第四目 第四會序

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

173

大般若經初探

174

一、序目

大般若經第四會序 (538~555) [Nos.224~228、f.229、cf.220 (5)]

(唐)西明寺沙門玄則撰(製)

二、序文

若夫識之所識，曷嘗非識？如之所如，未始不如，是故能行與所行兼空，則攝受之理廢；自性與無性不異，則執取之念忘。若忘執而有恃，或存槩①以隳②業，知盛修而不行，乃虛已而制勝。恐野馬之情未戢，故靈鷲之談復啟。或曰：其在名也，每切有行之誠；其於實也，必警無行之怠。塗致或爽，折中奚歸？竊應之曰：一切凡夫，剖名相之符，保癡愛之宅；所以措懷有著，擬議③必違，至真反此，動寂斯會。由此言之，行亦不行，不行亦不行，而宛然行矣，宛然不行矣。以假名般若，授假名菩薩，是持幻法與幻人，故無作亦無得，此又晨蜉之語歲，夢蝶之識覺乎！慨斯取之未傾，欣此教之方漸，凡二十九品一十八卷，即舊《小品道行》，新《道行明度經》。品之為言，分也，分有長短，故有大品、小品焉。《道行》即分中之初品，譯者取以

別經。《明度》乃智度之異言，即就摠④目為号⑤，寔⑥由殘缺未具，故使名題亦差。今大教克圓，鴻規允布，心術之要，可復道哉！（大正七、七六三A）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十，頁一一七八三）

註 釋

- ① 原文《大正藏》本「概」字，《佛光大藏經》作「槩」字。「槩」同「概」。今依佛光本作「槩」字。
- ② 原文《大正藏》本「墮」字，《佛光大藏經》作「隳」字。「隳」，音尸×，義危殆、毀壞。今依佛光本作「隳」字。
- ③ 原文《大正藏》本「識」字，《佛光大藏經》作「議」字。今依佛光本作「議」字。
- ④ 原文《大正藏》本「總」字，《佛光大藏經》作「摠」字。「摠」同「總」。今依佛光本作「摠」字。
- ⑤ 原文《大正藏》本「號」字，《佛光大藏經》作「号」字。「号」為「號」之簡字。今依佛光本作「号」字。
- ⑥ 原文《大正藏》本「寔」字，明本作「實」字。「寔」，音尸，同「實」字。《佛光大藏經》作「寔」字。今依大正、佛光本作「寔」字。

第五目 第五會序

一、序目

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經十六會序

175

大般若經初探

176

大般若經第五會序 (556~565) [cf.220 (4)]

(唐)西明寺沙門玄奘撰(製)

二、序文

蓋聞申申夭夭宴居而欲流誨，憤憤悱悱①離座而思請益，沉深慈之遠鞠，遍知之委照，妙感之潛通，玄機之盛扣，其於說也，何能已乎？神運之來，亟諧景集；靈山之山，復動希聲。良由心塗易蕪，情靄難拂，滯識象之為識，昧空色之即空，豈知夫法體法如，不一不二；性相唯寂，言慮莫尋。既無一在而可舒，又無不在而可卷，諒非兆朕之可導，又非塵躅之可隨，斯則行不行矣，住不住矣。觀無二之性與二不二，則非一之名，在一恆一，故紛之則方②舛，澄之則一如。一如無限而義區之，一義未易而名異之。一名未改而想貿之，一想未派而取亂之，過此以③往，其不涯矣。故正乘之與大心，迴向之與隨喜，忘之則戒、定、慧蘊④，存之則想、心、見倒。夫見生死者三有，著涅槃者二乘。是故，知生死空，斯出三界矣；知涅槃空，斯過二地矣。釋五花之授記，乃證菩提；據（音尸×，義用力揉，或藏在懷裡）七寶之校量，

方深福德。天供天護加頂，讚而徒殷；神咒神珠語靈，祥而不極。鋪惟⑤此會未傳茲壤，凡二十四品，今譯充十卷，其豐豐（音^フ，義勤勉也）通韻，新新渴奉者，固當不以抵羽而輕積珍矣。（大正七、八六五B）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十一，頁一二二〇五）

註釋

- ① 原文《大正藏》本「憤憤排排」字，「憤」，音^フ，義仇恨、煩悶或怒發。「憤憤」，心憤不平也。「排排」，音^フ，義想說而說不出貌。「排憤」，憂鬱也，「排排」，宋本作「啡啡」。音^フ，義出唾聲。《佛光大藏經》作「排排」字。今依大正、佛光本作「排排」字。
- ② 原文《大正藏》本「萬」字，《佛光大藏經》作「万」字。「万」為「萬」的簡體字。今依佛光本作「万」字。
- ③ 原文《大正藏》本「以」字，明本作「已」字，《佛光大藏經》作「以」字。今依大正、佛光本作「以」字。
- ④ 原文《大正藏》本「蘊」字，《佛光大藏經》作「蓋」字。「蓋」同「蘊」。今依佛光本作「蓋」字。
- ⑤ 原文《大正藏》本「唯」字，《佛光大藏經》作「惟」字。今依佛光本作「惟」字。

第六目 第六會序

一、序目

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

177

大般若經初探

178

大般若經第六會序 (566~573·No.231)

(唐)西明寺沙門玄則撰(製)

二、序文

源①夫控歸塗以彌綸，踐要極而端務，莫若警十度於一施，披六蔽於三檀。矧般若之大猷，固摠②領高視，誠庶心之扃牖③，積行樞軸，故能範圍真際，充塞塵區，泛之則無緣，緩之則無動，大悲抗其首，大捨維其末，恬五痛之苦修，修三祇之遙序。願無近遠，遇物成資；善靡鴻纖，觸塗必衍。馮④無象而永日，輟有輪於長夜，窮幽盡妙，其般若之致乎！

粵有天王，是為最勝，捐樂宮而下拜，泛⑤嘉名而上表，念茲在茲，爰究爰度。然以位懸道隔，非目擊之能存，所以軌眾諧辰，寄言提而取悟，即舊《勝天王般若》，今譯成八卷一十七品。其發明弘旨，敞拔幽關，固已法寶駢映，義林交積，自性三種，鬱⑥無性以阡⑦眠；果德万⑧區，殷不德而輝煥。凡鼓篋之士，猶希取質，況乘杯之客，如何勿思！（大正七、九二一A）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十一，頁一二四四五）

註釋

- ① 原文《大正藏》本「源」字，元、明本作「原」字，《佛光大藏經》作「源」字。今依大正、佛光本作「源」字。
- ② 原文《大正藏》本「總」字，《佛光大藏經》作「摠」字。「摠」同「總」。今依佛光本作「摠」字。
- ③ 原文《大正藏》本「扃牖」字，「扃」，音^ㄩㄩㄥ，或^ㄩㄩㄥ，義門戶，或關閉。「牖」，音^ㄩㄩ，義助明的旁窗，如戶牖。又通「誘」字，即開導義，如牖民。「扃牖」，義門戶也。
- ④ 原文《大正藏》本「憑」字，《佛光大藏經》作「馮」字。「馮」，音^ㄨㄨㄥ，通「憑」，義依也。今依佛光本作「馮」字。
- ⑤ 原文《大正藏》本「泛」字，宋、元、明本作「汎」字，《佛光大藏經》作「泛」字。今依大正、佛光本作「泛」字。
- ⑥ 原文《大正藏》本「鬱」字，《佛光大藏經》作「鬱」字。「鬱」同「鬱」。「鬱」，音^ㄩㄩ，義樹林叢生，或蘊結、積也。今依佛光本作「鬱」字。
- ⑦ 原文《大正藏》本「阡」字，明本作「芊」字。「阡」同「芊」。「阡」，音^ㄑㄑ一，義茂美的樣子。《佛光大藏經》作「阡」字。今依大正、佛光本作「阡」字。
- ⑧ 原文《大正藏》本「萬」字，《佛光大藏經》作「万」字。「万」為「萬」的簡字。今依佛光本作「万」字。

第七目 第七會序

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經十六會序

179

大般若經初探

180

一、序目

大般若波羅蜜多經第七會曼殊室利分序 (574~575·Nos.232~233)

(唐)西明寺沙門玄奘撰(製)

二、序文

聞夫即相無覩，挺真如之壯觀；即慮無知，成種智之默識。但二塵且落，時逐見以輕濃；五翳將披，復因疑而聚散。是以驟明空道，給孤摠①旋憩之場；歷選時徒，妙吉昇對揚之重。忽無覩以瞻仰，俄不聆以滄悟；既泯修而造修，亦絕學而趨（音^ㄑㄩ，「趨」之俗字）學。狀其區別，則菩提万②流；斷其混茫，則涅槃一相。一相則不見生死，万③流則無非佛法，不壞假名之繁摠④，而開實相之沈寥。正明如來法無，況菩薩法；菩薩法無，況二乘法；二乘法無，況凡夫法；法尚不有，何有菩提？尚無菩提，云何可趣？尚無可趣，何有證得？尚無證得，何有證者？是故有之斯殊，無之斯貫，洞之斯遠，沮之斯局。豁尔⑤夷蕩而無懈，熾然翹勵而不精，惱侵與慈澹（音^ㄉㄢ，義雲起貌。）分華，劍林將玉毫比色，皆其所也，何以易諸？觀其假

言路以便便，仰真宗而止止^⑥，奕奕（音一，義盛大貌）珠轉，泠泠（音カ、，義聲音洋溢、清涼貌）玉振，起予聖旨，莫尚於茲，晞體法王，不亦宜矣。然則探其義也，發秘藏之玄局^⑦；味其談也，苞密^⑧語之殊轍。詞宛^⑨而旨密，即舊《文殊般若》矣。雖雙軸成部，而警策備彰，庶七眾所歸，較然無遠。（大正七、九六三C、九六四A）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一二六二五）

註 釋

- ① 原文《大正藏》本「總」字，《佛光大藏經》作「摠」字。「摠」同「總」。今依佛光本作「摠」字。
- ② 原文《大正藏》本「萬」字，《佛光大藏經》作「万」字。「万」為「萬」的簡字。今依佛光本作「万」字。
- ③ 同註②
- ④ 同註①
- ⑤ 原文《大正藏》本「爾」字，《佛光大藏經》作「尔」字。古字「尔」、「尔」同「爾」。今依佛光本作「尔」字。
- ⑥ 原文《大正藏》本「止止」字，元本作「上上」，《佛光大藏經》作「止止」。今依大正、佛光本作「止止」。
- ⑦ 原文《大正藏》本「局」字，明本作「局」字，《佛光大藏經》作「局」字。「局」，音リロ^レ或リロ^レ，義

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

181

大般若經初探

182

關閉，或門上之環鈕。今依大正、佛光本作「局」字。

⑧ 原文《大正藏》本「密」字，明本作「蜜」字，《佛光大藏經》作「密」字。今依大正、佛光本作「密」字。

⑨ 原文《大正藏》本「宛」字，明本作「婉」字，《佛光大藏經》作「宛」字。今依大正、佛光本作「宛」字。

第八目 第八會序

一、序目

大般若經第八會那伽室利分序（576·No.234）

（唐）西明寺沙門玄則撰（製）

二、序文

載惟清規外滌，乃照晉於襟靈；神理內康，俄發揮於事業。若不訊諸動寂，將或謬以隨迎，是故妙祥資舍衛之稟，龍祥扣分衛之節，挫舉下而迂足，措屈伸而矯手，慮不慮以思惟，行無行以發趣。食夫幻食，反類懸匏（音タ、）；資與無資，翻同洌

①井。俄而縱觀空術，澄襟海定，孕生靈為水性，罄功德為珍府，晏六動而不搖，走三乘以終駐。無宰不宰，黜心王而利見；無親不親，恢善友而遙集。是令近事取鉢，駭脩②臂之不存；應供投襟，兀撫心其已滅。譬蜃樓切景，知積氣以忘躋；鸞鏡含③姿，悟唯④空而輟攬。故能自近而鑒遠，由真以立俗，識危生之靈集，知幻質之泡浮，電條⑤青紫之輝，雲空軒蓋之影。文約理贍，昔秘今傳，雖一軸且單譯，而三復固多重味矣。（大正七、九七四B）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一二六六九）

註釋

- ①原文《大正藏》本「冽」字，音カレセ，義冷氣、寒冷。《佛光大藏經》作「洌」字，音カレセ，義水清的。今依佛光本作「洌」字。
- ②原文《大正藏》本「脩」字，音トス，通「修」字，如脩飾、義長的。元、明、清本作「循」字，《佛光大藏經》作「脩」字。今依大正、佛光本作「脩」字。
- ③原文《大正藏》本「含」字，明本作「舍」字，《佛光大藏經》作「含」字。今依大正、佛光本作「含」字。
- ④原文《大正藏》本「惟」字，《佛光大藏經》作「唯」字。今依佛光本作「唯」字。
- ⑤原文《大正藏》本「倏」字，《佛光大藏經》作「倏」字。「倏」音フク，義迅速。「倏」為「倏」之異體。今依佛光本作「倏」字。

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

183

大般若經初探

184

第九日 第九會序

一、序目

大般若經第九會能斷金剛分序 (577·Nos.235~239)

(唐)西明寺沙門玄則撰(製)

二、序文

竊尋浩汗其源者，必摠①靈怪之儲；紛紜（音リス，與「糾」同。）其峰者，自動鬱②冥之觀。況冲照倬存，逸韻遐舉，規真附體，紐玄立極。根大衍於初會，革小成於後心，蓋靈蓋③福，信哉宜矣！故其承閑語要，三問桀其標；節理情塗，兩如肅其致。窮非想以布想，弘不濟之大勳，攝眾度以檀度，勵無行之廣德。願侔皦日，格④虛空而未量；信異隨風，汎聲香而不住。忘法身於相好，豈見如來？分剎土於微塵，誰為世界？河沙數非多之多福，山王比非大之本身。

法性絕言，謂有說而便謗；菩提離取，知無授而乃成。皆所以拂靄疑津，剪萌⑤心逕，賞觸類而不極，悋緣情而必盡。然金剛之銳，償⑥二物之可銷；對除之猛，

雖一念其無罣。詞必舉凡，故率言每約；理好鉤躡，故屬意多迷。前聖由之著論，後賢所以殷學，非直有緣振⑦且，實亦見重昌期。廣略二本，前後五譯，無新無故，逾練逾明。然經卷所在，則為有佛，故受持之迹，其驗若神，傳之物聽，具如別錄。尔⑧其刷蕩二邊，彰明九觀，雲飄絲鬢，愁含變之影；電轉珠目⑨，榮遷倏忽之光。星夜編而曉落，則邪見難保；露陰泫而陽晞，則危⑩蒞⑪方促。以有為之若此，加無相之如彼，寧不荷付囑之遙恩，躬受行之美證矣。（大正七、九九九C）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一二六九三—一二六九四）

註釋

- ① 原文《大正藏》本「總」字，《佛光大藏經》作「摠」字。「摠」同「總」。今依佛光本作「摠」字。
- ② 原文《大正藏》本「鬱」字，《佛光大藏經》作「鬱」字。「鬱」，音^ㄩ，義蘊結、愁悶等。「鬱」同「鬱」。今依佛光本作「鬱」字。
- ③ 原文《大正藏》本「蘊」字，《佛光大藏經》作「蒞」字。「蒞」同「蘊」。今依佛光本作「蒞」字。
- ④ 原文《大正藏》本「格」字，《佛光大藏經》作「格」字。「格」，音^ㄍ，義擊也。「格」通「格」。今依佛光本作「格」字。
- ⑤ 原文《大正藏》本「萌」字，《佛光大藏經》作「萌」字。「萌」，音^ㄇ，義草木初生芽，或初次發生。

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄奘大師與大般若經十六會序

185

大般若經初探

186

今依佛光本作「萌」字。

- ⑥ 原文《大正藏》本「償」字，元、明本作「賞」字，《佛光大藏經》作「償」字。今依大正、佛光本作「償」字。
- ⑦ 原文《大正藏》本「振」字，明本作「震」字，《佛光大藏經》作「振」字。今依大正、佛光本作「振」字。
- ⑧ 原文《大正藏》本「爾」字，《佛光大藏經》作「尔」字。古字「尔」、「尔」同「爾」。今依佛光本作「尔」字。
- ⑨ 原文《大正藏》本「目」字，宋、元本作「日」字，《佛光大藏經》作「目」字。今依大正、佛光本作「目」字。
- ⑩ 原文《大正藏》本「危」字，宋、元、明本作「色」字，《佛光大藏經》作「危」字。今依大正、佛光本作「危」字。
- ⑪ 原文《大正藏》本「蒞」字，《佛光大藏經》作「蒞」字。「蒞」同「蒞」。今依佛光本作「蒞」字。

第十目 第十會序

一、序目

大般若經第十會般若理趣分序（578）

（唐）西明寺沙門玄奘撰（製）

二、序文

般若理趣分者，蓋乃覈諸會之旨歸，綰積篇之宗緒，眇詞①筌而動眷，燭意象以興言。是以瞬德寶之所叢，則金剛之慧為極；晞觀照之攸炫，則圓鏡之智居尊。所以上集天宮，因自在而為心表；傍開寶殿，寄摩尼而作說標。明般若之勝規，乃庶行之淵府，故能長驅大地，抗②策上乘，既得一以儀真，且吹萬以甄俗，行位兼積，聳德山而秀峙；句義畢圓，吞教海而澄廓。尔③其攝真淨器，入廣大輪，性印磊以成文，智冠疑以騰質。然後即灌頂位，披摠④持門，以寂滅心住平等性，滌除戲論，說無所說，絕棄妄想，思不可思，足使愉忿共情，親怨等觀。名字斯假，同法界之甚深；障漏未銷，均菩提之遠離。信乎！心凝旨復，義皎詞明，言理則理邃環中，談趣則趣冲垓表。雖一軸單譯，而具該諸分，若不留連此旨，咀詠斯文，何能指晤迷⑤津，搜奇密⑥藏矣。（大正七、九八六A）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一二七一九）

註釋

①原文《大正藏》本「眇詞」字，明本作「眇詞」，元本作「眇詢」；《佛光大藏經》作「眇詞」字。今依

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

187

大般若經初探

188

大正、佛光本作「眇詞」。

②原文《大正藏》本「枕」字，元、明本作「抗」字，清本、佛光本亦作「抗」字。今依佛光本作「抗」字。

③原文《大正藏》本「爾」字，《佛光大藏經》作「尔」字。古字「尔」、「尔」同「爾」。今依佛光本作「尔」字。

④原文《大正藏》本「摠」字，《佛光大藏經》作「摠」字。「摠」同「總」。今依佛光本作「摠」字。

⑤原文《大正藏》本「晤遙」，宋、元、明本作「晤迷」。麗藏「遙」字作「迷」字。《佛光大藏經》作「晤迷」。今依佛光本作「晤迷」。

⑥原文《大正藏》本「密」字，元本作「蜜」字，《佛光大藏經》作「密」字。今依大正、佛光本作「密」字。

第十一目 第十一會序

一、序目

大般若經第十一會（布）施波羅蜜多分序（579~583）

（唐）西明寺沙門玄則撰（製）

二、序文

蓋万①德相照，統之者三身；万②行相資，都之者六度。若冲虛之六翮，伺塵

之六情矣，故每因別會，各彰其分焉。至如利物之基，捨著之漸，詳其要也，無出施乎。但施有淪昇，良資誘析^③，所以室羅復集，檀那肇唱。欲令三堅失守，十度成津，即當躡四誓之修期，排七空之秘鍵，轢二乘而^④直上，摧三輪以遐驚。糺（音^リニヌ，與糾同。【集韻】糾，或作糺。）以唯識，何國城之可依？斥以假名，豈頭目之為我？推之以隨喜，則不植而自滋矣；絡^⑤之以迴向，則不勸而自覃矣。控之以菩提，則不遷而自致矣；權之以方便，則不念而自融矣。故不患物之少也，患夫用心之不弘；不患施之難也，患夫忘取之不易。其有嚴心以為淨，是未臻其嚴矣；趣寂以為真，是未會其寂矣。又況名譽福樂之求，王賊水火之慮，其於致極，不亦彌遠。然則大覺之士，弘願所歸，其財施也，畢生品以充足；其法施也，罄含識而出離。然後忘其所以為之，失其所以利之，泊乎無感矣，巍乎有成矣。惟斯文之充被，欣此念之方恢。雖慮至之不拔，卜商之難假，亦冀慈音漸染，鄙悖推移，自此而還，熟能無變？其文句贍溢，誨喻殷明，凡勒成五卷，非重譯矣。（大正七、九九一BC）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一二七三九）

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

189

大般若經初探

190

註釋

- ① 原文《大正藏》本「萬」字，《佛光大藏經》作「万」字。「万」為「萬」之簡字。今依佛光本作「万」字。
- ② 原文《大正藏》本「萬」字，《佛光大藏經》作「万」字。「万」為「萬」之簡字。今依佛光本作「万」字。
- ③ 原文《大正藏》本「析」字，宋、元、明本作「折」字，《佛光大藏經》作「析」字。今依大正、佛光本作「析」字。
- ④ 原文《大正藏》本「之」字，《佛光大藏經》作「而」字。今依佛光本作「而」字。
- ⑤ 原文《大正藏》本「絡」字，元、明本作「終」字，《佛光大藏經》作「絡」字。「絡」，音^{カ、ク}，義往來不絕。今依大正、佛光本作「絡」字。

第十二目 第十二會序

一、序目

大般若經第十二會（淨）戒波羅蜜多分序（584~588）

（唐）西明寺沙門玄則撰（製）

二、序文

夫欲儲淨法，先滌身器；將越愛流，前鳩行楫（音₄，同楫）。居其選也，特有戒焉。所以復指名區，更申玄集，切身口而流訓，則一言一行，斯佛事矣；因動靜以研機，則舉足下足，斯道場矣。誠嶮道之夷蹙^①，闇室之凝釭^②，度疫之仙丸，出苦之神馭，鑒德者之明鏡，嚴心者之寶鬘，涉象季之大師，處塵俗之美友。雖目之無朕，搏之不觸，而芬郁布寫，類迷迭之盈空；潔映澄華，比醍醐之洞色。含靈所以埏埴^③，法界所以彌綸^④，善逝法王抗之以為明足，具壽尊者之而為淨命，但簡以行處或非處而難遵，格以正乘或他乘而致爽。十七群之暄浴^⑤尚動王譏，五百生之掉影仍貽佛誡，矧復臭蓮馥而為盜，分鈎響以成姪。涅槃為求，保專精而尚犯；菩提入願，受欲樂而猶持。輕嫌與重性同科，意防與身遮共品。諦故住故，能行所行，導以隨喜，融以法性，豈止草繫情殷，木叉義遠，毒龍卷毒，怖鴿忘怖。將被之黎蠹，棲之常樂，使八寒流煦^⑥，五熱浮涼，薜荔失其炎河，輪圍發其闇渚，行門允備，種智克圓。其五軸單譯，一如施分，凡息心之士，豈不誨^⑦焉？（大正七、一〇一九A B）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一二八四三）

第二章 大般若經之譯者與製序者

玄奘大師與大般若經十六會序

191

大般若經初探

192

註釋

- ① 原文《大正藏》本「澄」字，元、明本作「澄」字，《佛光大藏經》作「澄」字。「澄」，音_{ㄉㄥˋ}，義踩也。今依大正、佛光本作「澄」字。
- ② 原文《大正藏》本「釭」字，元、明本作「釭」字，《佛光大藏經》作「釭」字。「釭」，音_{ㄉㄥˋ}，義燈也。今依大正、佛光本作「釭」字。
- ③ 埏埴：「埏」，音多種，有讀_{ㄊㄧㄢˊ}、_{ㄊㄩㄢˊ}、_{ㄊㄩㄢˊ}，或讀_{ㄉㄩㄢˊ}。此讀_{ㄉㄩㄢˊ}，義和土也。「集韻」，「埏」，和土也。「注」，「埏」，和也、擊也。「一切經音義，十三」，「埏」，揉也。「埴」，音_{ㄓㄩˊ}，義黏土也、泥也、大地也。「釋名·釋地」，土黃而細密曰埴、埴臍也。黏呢如脂之臍也。「埏埴」者，和土也。「注」，埏，和也，埴，土也。和土以為飲食之器。又「注」，埏，擊也，埴，黏土也。埏音_{ㄊㄧㄢˊ}。「荀子·性惡」，夫陶人埏埴而生瓦。「尉繚子·治本」，聖人飲於土，食於土，埏埴以為器，天下無費。（見《中文大辭典》（二），頁一二〇〇、一二一二）本文「埏埴」，「埏」，音_{ㄉㄩㄢˊ}，義敲擊；「埴」，義黏土，是造瓦的模型。引伸做「規律」的意思。
- ④ 彌綸：周匝包羅也。「玉篇」，綸字下云：周易，彌綸天地之道。劉瓛曰：彌，廣也；綸，經理也。「慧琳音義，二十一」，彌綸下云：綸，力脣反。漢書拾遺曰：彌綸猶纏裹也。言周匝包羅耳。（見《中文大辭典》（三），頁一五一四下）
- ⑤ 原文《大正藏》本「浴」字，宋、元、明本作「浴」字，《佛光大藏經》作「浴」字。今依大正、佛光本作「浴」字。
- ⑥ 原文《大正藏》本「煦」字，宋、元本作「煦」字，《佛光大藏經》作「煦」字。「煦」，音_{ㄒㄩˋ}，義溫暖也，今依大正、佛光本作「煦」字。

⑦ 諏：音リロ、パス、ロメ，本文作パス，義聚謀也、謀商、探問也。「說文」，「諏」，聚謀也，从言取聲。「爾雅，釋詁」，「諏」，謀也。「玉篇」，「諏」問政事也。（見《中文大辭典》（八），頁一〇三一—中）

第十三目 第十三會序

一、序目

大般若經第十三會（安）忍波羅蜜多分序（589）

（唐）西明寺沙門玄則撰（製）

二、序文

惟夫擅等覺之靈根，膺廣慈之奧主，馮闡海而利往，籠蒼品以遐征，則忍波羅蜜為無與競。是以玄朋踵萃，神謨繼闡，將夷道梗，為沮心怨，播親親以蠢徒，闡蕩蕩於情路。雖毀甚矛箭，害窮壘①粉，必當內蠲我想，外抵人相。目鄰虛之有間，投刃曷傷？念機關之無主，觸舟奚若？我無自我，物復誰物？譬夫大浸稽空，而空無溺懼；積洿②歸澤，而澤無垢忿。況已謝之聲，毀譽一貫；既遷之色，損益同科。大欲饒之以樂，豈復加之以苦？不有來損，則攝受之路無從；不有往慈，則菩提之行無

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

193

大般若經初探

194

主。翻為善友，更領深恩。聞訾，劇絲竹之娛；得捶，踰捧戴之悅。太子之二目兼喪，曾靡二心；仙人之七分支解，方酬七覺。其③感通也，則百矛集體，百福之相開；万④惱縈⑤身，万⑥德之基立。其致用也，則遠契無生，俯遠塵於證淨；遙資大捨，均左塗於右割。比慙愧而為衣，則龍袞不侔其麗；禦煩惱而成鎧，則犀渠有謝其堅。語其大力，則拔山無以喻；談其無畏，則賈勇弗之倫。始即事而為三，卒階行而成五，莫不具依方便，斯著圓音，詞旨殷懃，理義詳覈。一軸單譯，比於勤分，規弼之美，不其要歟！（大正七、一〇四四A B）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一二九四一、一二九四

二）

註釋

① 壘：音リ，與齋同，「正字通」，「壘」同「齋」。（見《中文大辭典》（九），頁一七一—六）。「齋」，「康熙字典」，齋，碎也、和也、亂也、制也。「正字通」，齋，菹菜肉之通稱。本文「壘粉」，即「齋粉」，乃粉骨碎身也。

② 洿：《中文大辭典》，洿，音メ，義濁水不流也、窞下也、窞下也、深也、聚也。音「メ」，水深也、杼水也。音「メ」，穢也。本文「洿」字，音メ，和「邪」並用，濁水停積的低地，如「洿邪」。同「汗」，不潔的。即濁水不流義也。

③原文《大正藏》本「其」字，明本作「甚」字，《佛光大藏經》作「其」字。今依大正、佛光本作「其」字。

④原文《大正藏》本「萬」字，《佛光大藏經》作「万」字，「万」，即「萬」之簡字，今依佛光本作「万」字。

⑤原文《大正藏》本「縈」字，宋、元、明本作「嬰」字，《佛光大藏經》作「縈」字。今依大正、佛光本作「縈」字。

⑥見註④

第十四目 第十四會序

一、序目

大般若經第十四會勤（精進）波羅蜜多分序（590）

（唐）西明寺沙門玄則撰（製）

二、序文

觀夫至運無動，妙警伊寂。梵輪冥退轉之規，慈航虛下濟之影，斯進德所以為貴，勤音所由而作也。其有揭情區而遠荷，指覺地以高驤，比擐甲之精堅，同策駟之遄夙，

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

195

大般若經初探

196

則必任善以為軌，引之無窮之路；委身而作隸，驅之罔①極之期。微五欲之宴安，乃三塗之醜毒；從四修之勞悴，寔②万③德之光敷。

惟夫淺溜穿石，小滴盈器，鑽燧之勤，斷幹之漸，皆積微不已。故在著可觀，蚘弱質而飲泉，蟹壯容而寄穴，驕躡怠矣，駑駕先之，矧乎摩訶衍心，波羅蜜行，其於勉刻，豈忘動靜？故能千界如燬，詢一句以投之；万④流方割，拯一命而游⑤之。

假使駐補處以三祇，終競勇於初發；雖復澹即空於万⑥行，乃均熾於昔耽。不端倪其所欲行，不翹佇其所當證，撫塵劫之修如瞬，仍如⑦渴日；視砂界之赴若鄰，猶殷夙夜。故精進之於諸度也，若銜捶之在群馭焉；正勤之於道品也，若鹽梅之資列鼎焉。正法源底，由之而至；聖人能事，於茲而畢。然後聞舍利之談覺支，則輟賞無地，憶底沙之流讚頌，則勃興斯在。三練之業允該，六意之修奚極？緬惟景躅，豈違寧處？載詠玄章，益何昭趣，文乃單卷，事非重譯，庶將質寸陰以尺璧，甘夕死於朝聞矣。

（大正七、一〇四九C、一〇五〇A）

四）（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一二九六三、一二九六四）

註釋

- ① 原文《大正藏》本「綱」字，宋、元、明本作「罔」字，《佛光大藏經》作「罔」字。今依佛光本作「罔」字。
- ② 原文《大正藏》本「寔」字，明本作「實」字，《佛光大藏經》作「寔」字。「寔」同「實」。今依大正、佛光本作「寔」字。
- ③ 原文《大正藏》本「萬」字，《佛光大藏經》作「万」字。「万」，即「萬」之簡字，今依佛光本作「万」字。
- ④ 見註③
- ⑤ 原文《大正藏》本「游」字，元、明本作「派」字。「派」，音《メ，水名。《佛光大藏經》作「游」字。今依大正、佛光本作「游」字。
- ⑥ 見註③
- ⑦ 原文《大正藏》本「如」字，麗藏作「加」字，清藏、卍正二本改作「如」字，《佛光大藏經》亦作「如」字。今依大正、佛光本作「如」字。

第十五目 第十五會序

一、序目

大般若經第十五會靜慮波羅蜜多分序 (591~592)

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

197

大般若經初探

198

(唐)西明寺沙門玄則撰(製)

二、序文

夫心之用也，其大矣哉！動之，則舛①競聿興；靜之，則眾變幾息。大之，則充乎法界；細之，則入於鄰虛。故海嶽環②區，心之影也；形骸耳目，心之候也；生死遭迴，心之迷也；菩提昭曠，心之悟也。三界唯此，寔曰難調，一處制之，斯無不辦。所以，仍給孤之勝集，開等持之妙門，明夫定品克遷，心源允晏，沈掉雙斥③，止觀兩澄。朋棲欲界之長，孤騫有頂之外，境焰滅而逾明，因枝剪④而更肅。湛乎累盡，動與德會，故統之則一如，權之則二相，敞⑤之則三脫，依之則四神，行之則五印，檢之則六念，聚之則七善，流之則八解，階之則九次，肆之則十遍。其餘四念、四等之儔，五根、五力之類，莫不亘諸禪地，蒨葉⑥乎根本；儲之定激，磊砢乎邊際。譬泥之在均，金之在鍛，唯所用耳，豈有限哉？故能力味精通，神妙揮忽，日月上掩，川嶽下搖，身邊十方，聲覃六趣，水火交質，金土易形，殫變化之塗，出思議之表，具微妙定，不受快已之勝生；關惡趣門，而甘利他之獄苦。至有八禪分用，

三昧異名，日旋星光，月愛花德，遊戲奮迅，清淨照明，或百或千，難階難極，咸資說力。具啟嗣編，凡勒成兩卷，亦未經再譯，罣入禪祕，其誰捨諸⑦？（大正七、一〇五五B）

六）（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一二九八五～一二九八六）

註釋

- ① 原文《大正藏》本「舛」字缺，謂「動之，則競聿興」；《佛光大藏經》本多加「舛」字，謂「動之，則舛競聿興」。「舛」，音ㄒㄩㄢˇ，又讀ㄒㄩㄢˊ，同「蹠」，義雜也。與「駁」字並用，雜亂錯誤貌。如「蹠蹠」，不得意的樣子。今依佛光本加「舛」字。
- ② 原文《大正藏》本「寰」字，《佛光大藏經》作「環」字。「寰」，音ㄉㄨㄢˊ，普遍廣大。「環」，音同ㄉㄨㄢˊ，周旋圍繞。今依佛光本作「環」字。
- ③ 原文《大正藏》本「斥」字，元本作「岸」字，《佛光大藏經》作「斥」字。今依大正、佛光本作「斥」字。
- ④ 原文《大正藏》本「翦」字，《佛光大藏經》作「剪」字。「翦」，音ㄐㄩㄢˋ，通「剪」字，義用以截物的刀，如洋翦。或為截斷、削除義。今依佛光本作「剪」字。
- ⑤ 原文《大正藏》本「敝」字，麗藏作「敝」字，清藏、卍正二本改作「敞」字。「敞」，音ㄔㄞˇ，廣大也、開朗也。《佛光大藏經》亦作「敞」字。今依佛光本作「敞」字。

第二章 大般若經之譯者與製序者 玄則大師與大般若經十六會序

199

大般若經初探

200

⑥ 原文《大正藏》本「菴葇」字，「菴」，音ㄎㄨㄥˊ，與「菑」同，草名也。同「芊」，青盛的樣子。「葇」，音ㄎㄨㄛˊ，草名。「玉篇」，葇，白藪也。「說文」，簽，或作藪。「繫傳」，木草白藪藥也。一名菟荻。芊葇，青盛貌。喻草木青盛貌也。

⑦ 原文《大正藏》本「諸」字，明本作「請」字，《佛光大藏經》作「諸」字。今依大正、佛光本作「諸」字。

第十六目 第十六會序

一、序目

大般若經第十六會般若波羅蜜多分序（593~600）

（唐）西明寺沙門玄則撰（製）

二、序文

尋夫理殊湊以司方，坦一歸而揆務，何嘗不鎔想真際，弭執幻塵。雖檀戒之崇嚴，忍進之調銳，卒怙①寵於實慧，假道於真詮，將開象觸之迷，復有路池之會。所以光導五之迹，昇第一之乘。甄陶②二邊，洞希微而卷③睇；擬儀④四句，仰涔寂以韜

音。剪諸見之萌^④，則翳蕊^⑤星落；褰積疑之網，則障縠雲披。了性空而常修，悟生假而恆利，四魔由之亂轍，六度因而彙征。施以之不捐，而難捨能捨；戒以之不檢，而難護能護；忍以之無受，而堪於不堪；進以之無行，而發於不發，定以之亡靜，而三相不相；慧以之亡照，而三輪不輪。故體之，則動而逾寂；謬之，則寂而彌動。法不即離於非法，行豈一異於無行？其覺證也，真心混而一觀；其出生也，法寶駢而万^⑥區。故有二智焉、三身焉、四辯焉、五眼焉、六通焉、七覺焉、八正焉、九定焉、十力焉，加十八不共、八十隨相、十二緣智、二十空心，皆埏^⑦以呬多成之羅，若聚於玉豪之表。流之金，吻之誨，勒成八卷，元非再譯，則以不敏謬齒譯徒，緬諸會之昌筵，嗟既往而莫奉。眷言殊獎，載表遺音，本慈吹以紛騰，因聖期而頂戴，將使家傳妙寶，人握靈珠，洗客塵於八區，霈玄滋於万^⑧葉，福庇宸極，帝后延齡，慶洽黎蒸，法教增闡。庶狹中之土擺疑^⑨於驚怖之辰，上慢之賓輟謗於充拙之際。自非恆沙歷奉，宿代累聞，何能啟篇投吝^⑩忘言入賞者哉？悲夫！（大正七、一〇六五BC）

（《佛光大藏經—般若藏·經部》，大般若經二十二，頁一三〇二三、一三〇二

四)

註釋

- ① 原文《大正藏》本「怙」字，明本作「悟」字，《佛光大藏經》作「怙」字。「怙」，音ㄏㄩˋ，依靠也。今依大正、佛光本作「怙」字。
- ② 原文《大正藏》本「卷」字，宋、元、明本作「睠」字，《佛光大藏經》作「卷」字。今依大正、佛光本作「卷」字。
- ③ 原文《大正藏》本「儀」字，宋、元、明本作「議」字，《佛光大藏經》作「儀」字。今依大正、佛光本作「儀」字。
- ④ 原文《大正藏》本「萌」字，《佛光大藏經》作「萌」字。今依佛光本作「萌」字。
- ⑤ 原文《大正藏》本「藁」字，《佛光大藏經》作「蕊」字。「藁」，音ㄍǎo，同「蕊」字。今依佛光本作「蕊」字。
- ⑥ 原文《大正藏》本「萬」字，《佛光大藏經》作「万」字。「万」是「萬」的簡字。今依佛光本作「万」字。
- ⑦ 原文《大正藏》本「埏」字，宋、元、明本作「埏」字，清藏作「埏」字，《佛光大藏經》作「埏」字。今依大正、佛光本作「埏」字。
- ⑧ 見註⑥
- ⑨ 原文《大正藏》本「疑」字，明本作「凝」字，《佛光大藏經》作「疑」字。今依大正、佛光本作「疑」字。
- ⑩ 原文《大正藏》本「吝」字，《佛光大藏經》作「吝」字。今依佛光本作「吝」字。

第三章 大般若經之內容與組織

第一節 大般若經之內容大意

《大般若經》，梵本共有二十萬頌，漢譯共六百卷，為唐代高僧玄奘大師，在皇室的護持下，於唐高宗顯慶五年至龍朔三年（西元六六〇、六六三年），履經四年譯成。其內容大意，分四處十六會（會又稱「分」，經文取用「分」字）。四處，指王舍城鷲峰山、舍衛國給孤獨園、他化自在天宮及王舍城竹林精舍等四處，是佛陀演說《大般若經》的地方。十六會（分）中，前第一會至第六會及第十五會，此七會，是在王舍城鷲峰山說的；第七會至第九會，與第十一會至第十四會，此七會，是在舍衛國給孤獨園說的；第十會，是在六欲天的他化自在天宮說的；最後第十六會，是在王舍城竹林精舍白鷺池邊說的。

第一項 十六會三類說

第三章 大般若經之內容與組織 大般若經之內容大意

203

大般若經初探

204

《大般若經》十六會經文的內容，依中國學者大德之研究資料，大概可分為三大類：

第一大類，是指前五會。此五會經文，雖有廣略懸殊之差異，然其內容之豐富，猶若「汪洋瀛渤，大義都陳。」^①從經文中之文詞、章句、段落、內容來看，是有其共同的部份，內容亦與古說之《小品》、《小品》相類似，可以說是同一原本的分化。前三會之經文類同《小品》，後第四、第五兩會經文，則類似《小品》。

第二大類，是指中之五會，由第六會至第十會，此五會經文，與前第一大類之五會經文，內容完全不同，而且是彼此各異的五部經，其內容猶若「河漢江淮，巨流時出。」^②此五會中，第六會至第九會，此四會經文，在玄奘大師以前，已有漢譯本，唯第十會，「般若理趣分」，乃屬玄奘大師之新譯作品。

第三大類，是指最後的六會，由第十一會至第十六會。此六會，即大乘菩薩修行德目的六種波羅蜜多。這是站在般若法門之立場，將布施、淨戒、忍辱、精進、靜慮、般若等六種波羅蜜多分別集出來的。經文內容雖將六種波羅蜜多分別開來單獨敘說，但前五種波羅蜜多，無不全繫屬於最後一種般若波羅蜜多而攝受之。

案此三類分法，我國內長老印順導師，在其佳著《初期大乘佛教之起源與開展》，「第十章般若波羅蜜法門」中亦說：「玄奘所譯的《大般若經》十六會，可以分為三大類。前五分是第一類；前三分雖廣略懸殊，然內容都與古說的『小品』相同。四分與五分，是古說的『小品』類。這一類，文段與內容，都有共同的部分，是同一原本的分化。中（六·一〇）五分為第二類；這是彼此不同的五部經；玄奘以前，曾譯出前四部（六·九），只有『般若理趣分』是新譯。這部與『秘密大乘』有關的『般若理趣分』，過去雖沒有傳譯，以後卻不斷的傳譯出來。經典的集出，有時代的前後，這是最可以證明的了。後六分為第三類；這是從般若法門的立場，將六波羅蜜多分別的集出來。」③此簡要易明的分類法，我民初大德歐陽漸居士，在其「大般若波羅蜜多經跋」一文中，曾說：「般若十六會，初有五會，義海全潮，有統有系。中有五會，河漢江淮，巨流時出。後有六會，六度各六，一度繫屬。」④尤其在初五會的內容，歐陽漸居士又詳分成三類，如該文說：「全貌窺觀，應於初五，初雖五分，文異義同。詳略文異，應為三類：初分為一類，文四百卷，是為極詳；四、五為一類，但有四周而缺方便，世稱小品道行四會是也，是為極略；一、三為一類，具跋五周⑤

而缺最後方便付囑，然秦譯詳，世稱小品放光、光讚二會是也，是為酌中，最便研讀。」⑥

第二項 依日人渡邊海旭三項說

關於《大般若經》十六會之內容，依日人渡邊海旭教授，曾作深刻的研究，並作分類、合對的功夫。於日本明治四十一年，將自己研究之成果，發表一篇論文「大般若經概觀」，該文對欲研究《大般若經》之學者有極大裨益。尤其在該論文中，曾將整部六百卷《大般若經》之內容，分成三大項說明。茲將其三大項引錄如后⑦：

第一項——《大般若經》的二大部分類。

第一、同一聖典的重纂——自第一分至第五分——大部般若經。

第二、各種聖典的類纂——自第六分至第十六分——小部般若經。

就十六會六百卷中對比加以考察，則五百六十五卷以前屬於第一類，其餘的屬於第二類。（壺月全集，上卷，四二九頁。）

第二項——從第二分到第五分的五大部般若經的合對表。

據此表，第一類的般若經增減的程度可一目瞭然。（壺月全集，上卷，五一三頁以下。）

第三項——對至元法寶勘同總錄的注意。（壺月全集，上卷，四九四頁。）

由上三項資料，乃轉錄於日人神林隆淨著之《菩薩思想的研究》中，「第五章般若經中的菩薩思想」，其中所引用的資料。

以上，對六百卷《大般若經》的十六會內容，均作詳細的分類，甚可方便後賢研讀參考。

第二節 大般若經之組織概況

六百卷《大般若經》之組織概況，大略分為四處十六會，而每一會之內容大意，古人已有作稍詳的摘錄。如明末清初高僧蕩益智旭大師之《閱藏知津》，就已作摘錄。在該書凡例中曾說：「諸經或已流通，則多人素曉；或雖未流通，而卷帙不多，則人易翻閱，故所錄皆略。唯大般若，實為佛祖之迅航，而卷盈六百，故所錄稍詳，遮令人染一指而知全鼎之味云。」此乃蕩祖之悲心，方便一般未能直接敬讀《大般若

經》者，亦可收到「染一指而知全鼎之味」之法益。

有關《大般若經》之經貌概觀，就其經文之內容結構與組織，可以鳥瞰全貌概況。茲先作四處簡介，並以圖示四處十六會，及其每會之卷數、品數、然後再詳列每會之品數分目，以便讀者在未敬閱《大般若經》之前，得先瞭解全經之組織概況。

第一項 四處十六會

所謂「四處」者，指王舍城的鷲峰山、舍衛國的給孤獨園、六欲天的他化自在天宮及王舍城竹林精舍白鷺池邊等四處，為佛陀昔日演說《大般若經》實相妙義之聖地。

王舍城，梵名 Rājagṛha，巴利名 Rājagaha，音譯曷羅闍姑利呬、羅閱祇，或譯王舍國。有新舊王舍城之分，是中印度摩羯陀國之都城。舊王舍城，原名叫茅宮城，梵名 Kusāgrapura，音譯矩奢揭羅補羅，位今恆河中游巴特那市（Patna，即華氏城）南側比哈爾（Behar）地方的拉查基爾（Raigir）。摩羯陀國（梵名 Magadha）的國王頻婆娑羅王時，在舊城之北又建立新王舍城，為其在位時之都城。此城為佛陀傳教中

心地之一，亦成為佛陀最常說法之處。附近還有著名之釋尊說法地：迦蘭陀竹園、靈鷲山等。相傳佛陀入滅後第一次經典結集在此舉行。其後，阿育王將摩羯陀國首都遷至華氏城。

靈鷲山，簡稱靈山，或稱鷲峰山、靈嶽。靈鷲，梵名 Grdhrakūṭa，巴利名 Gijjhakūṭa，音譯耆闍崛山、祇闍崛山、崛山。山名之由來，一說以山頂形狀類於鷲鳥；另說因山頂棲有眾多鷲鳥，故稱之。位於中印度摩羯陀國首都王舍城之東北側，英國考古學家康林罕 (A. Cunningham)，據《大唐西域記》與《高僧傳—法顯傳》之記載，推定其位置即今之貝哈爾州 (Behar)，拉查基爾 (Raigri) 東南之塞拉吉里 (Salla-giri)。但另據近時之探查，則謂新舊王舍城之間有一向東綿延之山峽，山峽之北聳立一海拔千尺之秀峰，其南面之中腹大約二百二十四公尺處有一巖台，稱為查塔吉里 (Chata-giri)，其處，乃佛陀多次演說妙法之耆闍崛山。與佛陀同時代之摩羯陀國頻婆娑羅王 (梵 Bimbisara) 為聞法之故，曾大興工程，自山腰至山頂，跨谷凌巖，編石為階，廣十餘步，長約二公里。山頂有一佛陀昔日之說法臺，然迄今僅存紅磚牆基。如法華、大品般若、金光明最勝王、無量壽等經及大般若經之第一至六會、第十六會

等，皆在鷲峰山演說的。

僑薩羅國，梵名 Kosāṭā - Kausāla，巴利名 Kosāṭā。音譯又作拘舍羅國、僑薩羅國、居薩羅國、拘薛羅國，或高薩羅國。意譯無鬥戰國、工巧國。與摩羯陀國，為印度十六大國之一的兩個古王國。該國分有北僑薩羅國與南僑薩羅國。北僑薩羅國，是中印度的古王國，位在迦毘羅衛國之西北，婆羅奈國之北方。即《法顯傳》所謂之「拘薩羅國」，又稱北僑薩羅。其國都為舍衛城 (梵 Sravastī)，佛陀曾前後居止二十五年，經常於此開示佛法。此國穀稼豐饒，風俗淳厚，少僧徒，外道甚多，有祇樹給孤獨園等聖地。

南僑薩羅國，為南印度的古王國，位在摩竭陀國之南，相當於現今德干高原之北部。《大唐西域記》，稱此國屬中印度境；然古來多將此地歸屬南印度。即《法顯》所謂之「達嚨國」 (梵 Dakṣiṇā)，又稱為南僑薩羅國、大僑薩羅國。龍樹菩薩曾住此國，為娑多婆訶王 (梵 Sadvaha) 所歸敬，王於此國西南跋邏末羅耆釐出營造五層大伽藍。此國風俗剛猛，人性勇烈，邪正兼信，王亦崇敬佛法，伽藍百餘所，僧徒皆研習大乘佛法。有關此國之位置有諸異說。英國考古學家康林罕 (A. Cunningham)，

謂此國位於古代之維達巴 (Vidarbha)，首都那格坡爾 (Nagpur)，或查大 (Chand a)，即現今貝拉爾 (Berar) 之哥德瓦那 (Gondwana) 地方。又格蘭脫 (Grant) 及弗格遜 (J.Fergusson)，則認為此國位於現今之乍哈提斯加爾 (Chattisgarh)，其都城為威拉加爾 (Wairagarh)。其它另有不同之說法。

舍衛國，梵名 Śrāvastī，巴利名 Sāvattī，音譯又作舍婆提國、室羅伐國、尸羅跋提國、舍囉婆悉帝國。意譯聞物、聞者、無物不有、多有、豐德、好道。又以此城多出名人，多產勝物，故稱聞物國。本為北憍薩羅國 (梵 Uttara-Kosala) 之都城名，為別於南憍薩羅國 (梵 Dakṣiṇa-Kosala)，故以都城代稱，名為舍衛國，為中印度古王國名。

佛在世時，舍衛國有九億之家，然至西元五世紀初，法顯至此地巡禮時，已頗荒廢，再經二百年，玄奘經此地時，更為荒蕪。如城內原有勝軍王所建大法堂，鉢邏闍鉢底精舍，須達長者故宅，指鬘外道悔改證果之處等遺址；城外，則有祇園精舍，佛陀為病比丘看病處，舍利弗、目連競神通處，外道殺淫女謗佛處、提婆達多陷入地獄大坑、群盜得眼林，及城外西北約十八公里處之迦葉佛本生地等遺址，種種聖蹟皆成

廢墟。有關此國位置，據英國考古學家康林罕 (A.Cunningham) 推定，近於尼泊爾之奧都 (Oudh，古稱沙祇，巴利名 sāketā) 北方約九十餘公里處，即拉布提河 (Rapti) 左岸之沙赫瑪赫 (Sahet Mahet) 地方。因近年在該處發掘金名刻有 śrāvastī 之巨大佛像，《大唐西域記》卷六所說：周長約五公里之城壁，及記述布施「祇園精舍」田地之銅板等，足資證明此處即舍衛國故址之地。據《大智度論》卷三載，舍衛城為佛出生地，為報生地之恩，故多住此。諸經典中，常見其名，且阿含部之諸經，賢劫經、彌勒下生經、彌勒上生經、大寶積經郁伽長者會諸會、阿彌陀經、文殊般若經、金剛般若經等，及大般若經中第七會至第九會，及第十一會至第十四會等，皆於此處說。

他化自在天，為欲界六天之一，其梵名 Parānirmita-vaśa-vatīn，又作他化自轉天、他化樂天、化應聲天、波羅尼蜜天。此天人皆於他所變化之欲境自在受樂。其主稱自在天王 (梵名 Vasavartī-devarāja)。身量為一俱盧舍半，以人間一千六百歲為一晝夜，定壽一萬六千歲，但亦有中天者。其身長十六由旬，衣長三十二由旬，廣十六由旬，然重僅半銖。食自然之食。男女相視成姪，欲求子時，隨念而忽化生於膝上。初生時，即人間十歲之孩童，色貌圓滿，衣服自備。據《長阿含經》卷二十初利天品載，

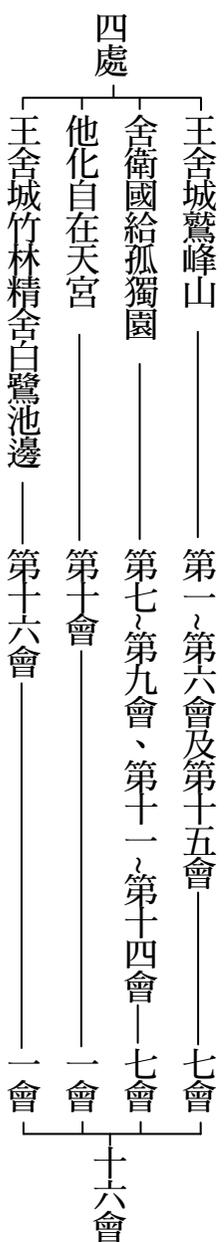
第六天上別有縱廣六千由旬之天魔宮殿。天人都具有長壽、端正、多樂三事勝於閻浮提。

此天位於欲界天之最高所，在距大海百二十八萬由旬虛空密雲之上，縱廣八萬由旬，與忉利天同。於此天界，有優鉢羅花等之水生花及解脫花等之陸生花。關於此天之莊嚴景象，於諸經中，如大阿彌陀經卷上、海龍王經卷四法供養品、商主天子所問經、說無垢稱經卷一序品等，皆有述及。又於大乘諸經中，《華嚴經》七處八會中之第六他化自在天宮會、《大般若經》四處十六會中之第十會他化自在天宮說「般若理趣分」等，即是於此天之天宮中所宣說的。

竹林精舍，梵名 Venuvana-vihara。又稱迦蘭陀竹園、竹園伽藍。是中印度摩揭陀國最早之佛教寺院。為迦蘭陀長者，梵名 Kalandaka 所奉獻之竹林，由頻婆娑羅王建造伽藍而成。與北橋薩羅國首都舍衛城（梵 Sravasti）之祇園精舍，並稱為佛教最早之二大精舍。佛陀在世時，多居於此說法開化，導凡拯俗。位在王舍城竹林園中有白鷺池。佛陀宣說《大般若波羅蜜多經》六百卷，其中第五九三卷至六〇〇卷，是四處十六會中第十六會，即在王舍城竹林精舍白鷺池邊說的。如《大般若經》卷第五九

三（大正七、一〇六五C）云：「如是我聞：一時，薄伽梵住王舍城竹林園中白鷺池側，與大苾芻眾千二百五十人俱。」以此之故，《般若經》，又稱《白鷺池經》。

以上簡述佛陀宣說《大般若經》六百卷之內容及地點，四處十六會。茲將四處十六會列出簡表：



第二項 十六會之卷品字數圖表

十六會	卷數	品數及分目	六百卷之內容		大正冊頁字	數
第一會	四〇〇	七十九品	一、	一、	大正五、	三百零五萬餘字
			四〇〇	二〇〇	頁一、一〇七〇	
			四〇〇	二〇一	大正六、	
			四〇〇	一〇七三	頁一、一〇七三	

第二會	七八	八十五品	四〇一、四七八	大正七、 頁一、四二六	六萬餘字
第三會	五九	二十一品	四七九、五三七	大正七、 頁四二七、七六一	四十七萬七千餘字
第四會	一八	二十九品	五三八、五五五	大正七、 頁七六三、八六五	十四萬七千餘字
第五會	一〇	二十四品	五五六、五六五	大正七、 頁八六五、九二〇	七萬九千餘字
第六會	八	十七品	五六六、五七三	大正七、 頁九二一、九六三	六萬一千餘字
第七會	二	曼殊室利分	五七四、五七五	大正七、 頁九六四、九七四	一萬四千餘字
第八會	一	那伽室利分	五七六	大正七、 頁九七四、九七九	八千多字
第九會	一	能斷金剛分	五七七	大正七、 頁九八〇、九八五	八千二百二十八字
第十會	一	般若理趣分	五七八	大正七、 頁九八六、九九一	七千四百零九字

第三章 大般若經之內容與組織 大般若經之組織概況

第十一會	五	布施波羅蜜多分	五七九、五八三	大正七、 頁九九一、一〇一九	三萬八千一百四十六字
第十二會	五	淨戒波羅蜜多分	五八四、五八八	大正七、 頁一〇一九、一〇四四	三萬五千三百零一字
第十三會	一	安忍波羅蜜多分	五八九	大正七、 頁一〇四四、一〇四九	七千八百二十四字
第十四會	一	精進波羅蜜多分	五九〇	大正七、 頁一〇五〇、一〇五五	七千四百一〇字
第十五會	二	靜慮波羅蜜多分	五九一、五九二	大正七、 頁一〇五五、一〇六五	一萬四千零八十三字
第十六會	八	般若波羅蜜多分	五九三、六〇〇	大正七、 頁一〇六五、一一一〇	六萬三千一百七十三字

大般若經初探

以上十六會之分目、品數、卷數及大正頁數與每會字數的資料表格，乃轉錄自會性法師之《大藏會閱》，法師又引錄蕩祖之《閱藏知津》。有關每會之字數，筆者於恭閱《大般若經》時，曾試著計算過，然因品目特留的行數及標點句號皆計入，如是所計的字數，每會實際字數皆與蕩祖所計有出入，為免污人眼目，混擾知解，故仍恭敬取錄大德之資料，較為實際可靠，以享後學，厚惠讀者方便參考。

第三項 十六會之品目卷次

第一會品目卷次：

第一會，共四〇〇卷，七十九品。於六〇〇卷內之卷次，乃從第一卷至第四〇〇卷。其品次、品目、品數、卷次及藏冊頁數，茲於圖表列示於后：

品次	品目名稱	品數	卷	次	藏冊	頁數
1	緣起	二	一	二	大正五、一B	一—B
2	學觀	二	三	四	大正五、一—C	二〇C
3	相應	四	四	七	大正五、二〇C	三七B
4	轉生	三	七	九	大正五、三七B	五〇C
5	讚勝德	一	十		大正五、五〇C	五三B
6	現舌相	一	十		大正五、五三B	五六A
7	教誡教授	二十六	十一	三六	大正五、五六A	一九九C
8	勸學	一	三六		大正五、一九九C	二〇二C
9	無住	二	三六	三七	大正五、二〇三A	二一〇A
10	般若行相	四	三八	四一	大正五、二一〇A	二三四A
11	譬喻	四	四二	四五	大正五、二三四A	二五五C

12	菩薩	二	四五	四六	大正五、二五五C	二六三A
13	摩訶薩	三	四七	四九	大正五、二六三A	二七六C
14	大乘鎧	三	四九	五一	大正五、二七六C	二九〇A
15	辯大乘	六	五一	五六	大正五、二九〇A	三一八C
16	讚大乘	六	五六	六一	大正五、三一八C	三四三B
17	隨順	一	六一		大正五、三四三B	三四四C
18	無所得	十	六一	七〇	大正五、三四四C	三九六A
19	觀行	五	七〇	七四	大正五、三九六A	四一八A
20	無生	二	七四	七五	大正五、四一八A	四二四A
21	淨道	二	七五	七六	大正五、四二四A	四三一B
22	天帝	五	七七	八一	大正五、四三一C	四五四B
23	諸天子	二	八一	八二	大正五、四四四B	四五八C
24	受教	三	八二	八四	大正五、四五八C	四七一B
25	散花	一	八四		大正五、四七一B	四七三A
26	學般若	五	八五	八九	大正五、四七三B	四九七B
27	求般若	十	八九	九八	大正五、四九七B	五四二C
28	歎眾德	二	九八	九九	大正五、五四二C	五五〇A
29	攝受	五	九九	一〇三	大正五、五五〇A	五七〇C
30	較量功德	六十六	一〇三	一六八	大正五、五七〇C	九〇六B

48	47	46	45	44	43	42	41	40	39	38	37	36	35	34	33	32	31
菩薩住品	真如品	趣智品	真善友品	眾喻品	辦事品	不思議等品	佛母品	魔事品	難聞功德品	波羅蜜多品	說般若相品	著不著相品	讚清淨品	難信解品一、十九 二十、一〇三	讚般若品	隨喜迴向品	
二	七	三	四	三	二	三	四	二	六	二	五	六	三	一〇三	一	十	五
三二四、三二五	三一八、三二四	三一六、三一八	三一三、三一六	三一〇、三一三	三〇八、三一〇	三〇五、三〇八	三〇三、三〇四	二九七、三〇二	二九六、二九七	二九二、二九六	二八七、二九二	二八五、二八七	二〇一、二八四	一八二、二〇〇	一八一	一六八、一七二	
大正六、六五七A、六六二B	大正六、六二四A、六五七A	大正六、六一四B、六二四A	大正六、五九七A、六一四B	大正六、五八〇B、五八六B	大正六、五七一A、五八〇B	大正六、五五二C、五七一A	大正六、五四一A、五五二C	大正六、五〇九C、五四一A	大正六、五〇六C、五〇九C	大正六、四八四A、五〇六C	大正六、四六一B、四八四A	大正六、四四八A、四六一B	大正六、一A、四四八A	大正五、九七九A、一〇七四C	大正五、九七五A、九七九A	大正五、九〇六C、九二四C	

第三章 大般若經之內容與組織 大般若經之組織概況

大般若經初探

67	66	65	64	63	62	61	60	59	58	57	56	55	54	53	52	51	50	49
無雜法義品	無相無得品	三漸次品	遍學道品	巧便行品	實說品	多問不二品	相引攝品	無盡品	囑累品	堅等讚品	願喻品	巧便學品	斷分別品	善學品	殞伽天品	願行品	巧方便品	不退轉品
二	六	二	七	二	三	十三	二	二	二	五	二	五	二	五	一	二	三	三
三七八、三七九	三七三、三七八	三七二、三七三	三六六、三七二	三六五、三六六	三六三、三六五	三五五、三六三	三四九、三五〇	三四七、三四八	三四六、三四七	三四二、三四六	三四一、三四二	三三七、三四一	三三五、三三六	三三一、三三五	三三〇、三三一	三二八、三三〇	三二五、三二七	
大正六、九五一C、九五八B	大正六、九二六B、九五八C	大正六、九一七B、九二六A	大正六、八八九B、九一七B	大正六、八八二C、八八九B	大正六、八七三C、八八二C	大正六、八〇三A、八七三C	大正六、七九一C、八〇一C	大正六、七八五A、七九一B	大正六、七七八C、七八五A	大正六、七五八A、七七八C	大正六、七五二A、七五八A	大正六、七二六C、七五二A	大正六、七一七C、七二六C	大正六、六九八B、七一七C	大正六、六九七C、六九八B	大正六、六九二A、六九七C	大正六、六七七B、六九二A	

68	諸功德相品	五	三七九、三八三	大正六、九五八B、九八二A
69	諸法平等品	四	三八三、三八六	大正六、九八二A、九九六C
70	不可動品	五	三八六、三九〇	大正六、九九六C、一〇一九C
71	成熟有情品	四	三九〇、三九三	大正六、一〇一九C、一〇三二A
72	嚴淨佛土品	二	三九三、三九四	大正六、一〇三二A、一〇三八C
73	淨土方便品	二	三九四、三九五	大正六、一〇三八C、一〇四四A
74	無性自性品	二	三九五、三九六	大正六、一〇四四A、一〇四九A
75	勝義瑜伽品	二	三九六、三九七	大正六、一〇四九A、一〇五七B
76	無動法性品	一	三九七	大正六、一〇五七C、一〇五九A
77	常啼菩薩品	二	三九八、三九九	大正六、一〇五九A、一〇六七B
78	法涌菩薩品	二	三九九、四〇〇	大正六、一〇六七B、一〇七三A
79	結勸品	一	四〇〇	大正六、一〇七三A、一〇七三B

第二會品目卷次：

第二會，共七十八卷，八十五品，於六百卷內之卷次，是從第四〇一卷至第四七八卷。其內容與第一會之品目有開合，文略義同，但無第一會中之第77.常啼菩薩品，及第78.法涌菩薩品。

本會之品次、品目、品數、卷次及藏冊頁數，茲以圖表列示於后：

品次	品目名稱	品數	卷次	藏冊頁數
1	緣起品	一	四〇一	大正七、一B、七A
2	歡喜品	一	四〇二	大正七、七A、一一B
3	觀照品	四	四〇二、四〇五	大正七、一一B、二七A
4	無等等品	一	四〇五	大正七、二七A、二八A
5	舌根相品	一	四〇五	大正七、二八A、二八C
6	善現品	三	四〇六、四〇八	大正七、二八C、四三A
7	入離生品	一	四〇八	大正七、四三A、四五A
8	勝軍品	二	四〇八、四〇九	大正七、四五B、四九C
9	行相品	二	四〇九、四一〇	大正七、四九C、五三A
10	幻喻品	一	四一〇	大正七、五三A、五七B
11	譬喻品	一	四一一	大正七、五七B、六一A
12	斷諸見品	一	四一一	大正七、六一A、六二A
13	六到彼岸品	二	四一、四一二	大正七、六二A、六七B
14	乘大乘品	一	四一二	大正七、六七B、六八B
15	無縛解品	一	四一三	大正七、六八B、七二B

53	52	51	50	49	48	47	46	45	44	43	42	41	40	39	38	37	36	35
不退轉品	真如品	調伏貪等品	初業品	船等喻品	成辦品	示相品	佛母品	不和合品	魔事品	東北方品	不可得品	無標(標)幟品	清淨品	地獄品	大律師品	隨喜迴向品	經文品	設利羅品
一	三	一	二	二	一	二	二	二	一	三	一	二	一	二	一	二	二	一
四四八	四四六、四四八	四四六	四四五、四四六	四四四、四四五	四四四	四四二、四四三	四四一、四四二	四四〇、四四一	四四〇	四三八、四四〇	四三七	四三六、四三七	四三六	四三四、四三五	四三四	四三二、四三三	四三一、四三二	四三〇
大正七、二六〇B、二六四A	大正七、二五一C、二六〇B	大正七、二四九C、二五一C	大正七、二四四A、二四九C	大正七、二四〇C、二四四A	大正七、二三七B、二四〇C	大正七、二三〇A、二三七A	大正七、二二四C、二三〇A	大正七、二一八B、二二四B	大正七、二一五C、二一八B	大正七、二〇四A、二一五C	大正七、一九六C、二〇二A	大正七、一九二C、一九六C	大正七、一八六C、一九二C	大正七、一八二A、一八六C	大正七、一七四B、一八二A	大正七、一六六A、一七四B	大正七、一六一C、一六六A	

大般若經初探

34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16
天來品	外道品	功德品	福生品	窣堵波品	攝受品	授記品	散花品	信受品	帝釋品	遠離品	無邊際品	隨順品	無所有品	超勝品	出住品	修治地品	念住等品	三摩地品
二	一	一	一	一	二	一	二	一	二	二	四	一	三	二	二	二	二	二
四二九、四三〇	四二九	四二九	四二九	四二八	四二七、四二八	四二七	四二六、四二七	四二六	四二五、四二六	四二三、四二四	四二〇、四二三	四二〇	四一八、四二〇	四一七、四一八	四一六、四一七	四一五、四一六	四一四、四一五	四一三、四一四
大正七、一五八A、一六一C	大正七、一五七A、一五八A	大正七、一五五C、一五七A	大正七、一五五A、一五五C	大正七、一五〇C、一五五A	大正七、一四七B、一五〇C	大正七、一四五C、一四七B	大正七、一四一A、一四五C	大正七、一三九C、一四一A	大正七、一三三C、一三九C	大正七、一二六B、一三三C	大正七、一一〇C、一二六B	大正七、一一〇A、一一〇C	大正七、九七B、一一〇A	大正七、九四A、九七B	大正七、八八C、九四A	大正七、八二B、八八C	大正七、七七C、八二B	大正七、七二B、七七C

第三章 大般若經之內容與組織

大般若經之組織概況

72	71	70	69	68	67	66	65	64	63	62	61	60	59	58	57	56	55	54
遍	親	菩	樹	巧	相	無	實	堅	無	同	同	增	習	苑	願	夢	甚	轉
學	近	薩	喻	便	攝	盡	語	非	分	性	學	上	近	伽	行	行	深	不
品	品	行	品	品	品	品	品	堅	別	品	品	慢	品	天	品	品	義	轉
二	一	一	一	四	一	一	二	二	一	二	二	三	一	一	一	二	一	一
四六四	四六四	四六四	四六三	四六〇	四五九	四五八	四五七	四五六	四五五	四五五	四五四	四五二	四五二	四五一	四五一	四四九	四四九	四四九
四六五	四六五	四六四	四六三	四六三	四五九	四五八	四五七	四五七	四五五	四五五	四五四	四五二	四五二	四五一	四五一	四四九	四四九	四四九
大正七、三四六C	大正七、三四五A	大正七、三四三B	大正七、三三九B	大正七、三二二B	大正七、三一六C	大正七、三一五A	大正七、三一〇A	大正七、三〇五A	大正七、三〇一B	大正七、二九八A	大正七、二九三A	大正七、二八三A	大正七、二七九B	大正七、二七八B	大正七、二七五A	大正七、二七四A	大正七、二六八C	大正七、二六四A
三五三B	三四六C	三四五A	三四三B	三三九B	三二二B	三一五A	三一〇A	三〇五A	三〇一B	二九八A	二九三A	二八三A	二七九B	二七八B	二七五A	二七四A	二六八C	二六四A

85	84	83	82	81	80	79	78	77	76	75	74	73
空	實	無	佛	正	道	無	實	善	眾	無	無	漸
性	說	事	法	定	土	闕	際	達	德	雜	相	次
品	品	品	品	品	(土)	品	品	品	相	品	品	品
一	一	一	一	一	一	二	二	三	四	二	二	二
四七八	四七八	四七八	四七七	四七七	四七六	四七四	四七三	四七一	四六八	四六七	四六六	四六五
四七八	四七八	四七八	四七七	四七七	四七六	四七四	四七三	四七一	四六八	四六七	四六六	四六五
大正七、四二五B	大正七、四二二A	大正七、四二〇A	大正七、四一八A	大正七、四一四C	大正七、四〇九B	大正七、四〇二C	大正七、三九四B	大正七、三八四B	大正七、三六九B	大正七、三六四A	大正七、三五六A	大正七、三五三B
四二六A	四二五B	四二二A	四二〇A	四一八A	四一四C	四〇九B	三九四B	三八四B	三六九B	三六四A	三五八B	三五三B

第三會品目卷次：

第三會，共五十九卷，三十一品，於六〇〇卷內之卷次，是從第四七九卷至第五三七卷。與第二會品目雖有開合，而意義則同，亦無第一會中之第77.常啼菩薩品及

第78. 法涌菩薩品。其中，經文與他品相同，或稍略的，有：

1. 緣起品：佛住鷲峰山與五億苾芻等俱。餘並同初分、第二分。
2. 舍利子品：與初分學觀品至現舌相品同，而文較第二分又稍略。
3. 善現品：與初分教誡教授品至淨道品相同。
4. 天帝品：與初分天帝品至歎眾德品同。
5. 現窣堵波品：與初分攝受品同。
15. 現世間品：與初分佛母品同。
25. 見不動品：與初分願喻品等。
26. 方便善巧品：即初分無盡品等。

茲將本會之品次、品目、品數、卷次及藏冊頁數，以圖表列示於后：

品次	品目名稱	品數	卷	次	藏冊頁數
1	緣起品	一	四七九		大正七、四二七B、四二九B
2	舍利子品	四	四七九、四八二		大正七、四二九B、四四六C
3	善現品	十七	四八二、四九八		大正七、四四六C、五三六B

22	天	帝	品	三	四九八、五〇〇	大正七、五三六B、五四六A		
5	現	窣	堵	波	品	三	五〇〇、五〇二	大正七、五四六A、五五五A
6	稱	揚	功	德	品	二	五〇二、五〇三	大正七、五五五A、五六一A
7	佛	設	利	羅	品	一	五〇三	大正七、五六一A、五六三C
8	福	聚	品	二	五〇三、五〇四	大正七、五六三C、五七〇C		
9	隨	喜	迴	向	品	二	五〇四、五〇五	大正七、五七〇C、五七六B
10	地	獄	品	二	五〇五、五〇六	大正七、五七六B、五八二B		
11	歎	淨	品	二	五〇六、五〇七	大正七、五八二B、五八七A		
12	讚	德	品	一	五〇七	大正七、五八七A、五八九B		
13	陀	羅	尼	品	二	五〇八、五〇九	大正七、五八九B、五九六A	
14	魔	事	品	一	五〇九	大正七、五九六A、六〇一C		
15	現	世	間	品	一	五〇〇	大正七、六〇一C、六〇七A	
16	不	思	議	等	品	一	五〇一	大正七、六〇七A、六〇八B
17	譬	喻	品	一	五〇一	大正七、六〇八B、六一三A		
18	善	友	品	一	五〇二	大正七、六一三A、六一八C		
19	真	如	品	二	五〇三、五〇四	大正七、六一八C、六二五C		
20	不	退	相	品	二	五〇四、五〇五	大正七、六二五C、六三四C	
21	空	相	品	三	五〇五、五〇七	大正七、六三四C、六四四C		
22	殑	伽	天	品	一	五〇七	大正七、六四四C、六四五B	

23	巧便品	四	五一七、五二〇	大正七、六四五B、六六二B
24	學時品	一	五二〇	大正七、六六二B、六六五A
25	見不動品	二	五二一、五二二	大正七、六六六A、六七七C
26	方便善巧品	四	五二三、五二六	大正七、六七八A、七〇二A
27	慧到彼岸品	一	五二七	大正七、七〇二A、七〇七C
28	妙相品	五	五二八、五三二	大正七、七〇七C、七三〇B
29	施等品	四	五三二、五三五	大正七、七三〇B、七四八B
30	佛國品	二	五三五、五三六	大正七、七四八B、七五一B
31	宣化品	二	五三六、五三七	大正七、七五一B、七六一B

第四會品目卷次：

第四會，共十八卷，二十九品，於六〇〇卷內之卷次，是從第五三八卷至第五五卷。其中，文意同前，而文較略。唯第29.隨順品中之經文，與前三分不同。其中，經文內容與他品相類似的，有：

1. 妙行品：與前之善現品、教誡品等。
19. 深功德品：談夢覺義，較前二分更明暢。

本會之品次、品目名稱、品數、卷次及藏冊頁數，茲以圖表列示於后：

品次	品目名稱	品數	卷	次	藏冊	頁數
1	妙行品	二	五三八、五三九		大正七、七六三B、七六九B	
2	帝釋品	一	五三九		大正七、七六九C、七七二C	
3	供養宰堵波品	三	五三九、五四一		大正七、七七二C、七八一B	
4	稱揚功德品	一	五四一		大正七、七八一B、七八三A	
5	福門品	二	五四一、五四二		大正七、七八三A、七九〇C	
6	隨喜迴向品	二	五四三、五四四		大正七、七九〇C、七九八C	
7	地獄品	一	五四四		大正七、七九八C、八〇一C	
8	清淨品	一	五四五		大正七、八〇一C、八〇四A	
9	讚歎品	一	五四五		大正七、八〇四A、八〇五B	
10	總持品	二	五四五、五四六		大正七、八〇五B、八一〇A	
11	魔事品	二	五四六、五四七		大正七、八一〇A、八一四B	
12	現世間品	一	五四七		大正七、八一四B、八一八A	
13	不思議等品	一	五四七		大正七、八一八A、八一八C	
14	譬喻品	一	五四八		大正七、八一八C、八二〇C	
15	天讚品	一	五四八		大正七、八二〇C、八二三A	

29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16
隨順品	散花品	堅固品	幻喻品	迅速品	無雜無異品	天主品	善友品	覺魔事品	菟伽天品	深功德品	空相品	不退相品	真如品
一	一	二	一	二	一	一	二	二	一	一	二	一	二
五五五	五五四	五五三、五五四	五五三	五五二、五五三	五五二	五五二	五五一、五五二	五五〇、五五一	五五〇	五五〇	五四九、五五〇	五四九	五四八、五四九
大正七、八五九C、八六五A	大正七、八五四C、八五九C	大正七、八五一A、八五四C	大正七、八四八C、八五一A	大正七、八四六A、八四八C	大正七、八四三C、八四六A	大正七、八四二C、八四三C	大正七、八三九B、八四二C	大正七、八三四A、八三九B	大正七、八三三B、八三四A	大正七、八三一A、八三三B	大正七、八二九A、八三一A	大正七、八二五C、八二八C	大正七、八二三A、八二五C

第五會品目卷次：

第五會，共一〇卷，二十四品，於六〇〇卷內之卷次，是從第五五六卷至第五六五卷。其中，經文意義同前，而文較第四會更為簡略。

第三章 大般若經之內容與組織 大般若經之組織概況

大般若經初探

本會之品次、品目名稱、品數、卷次及藏冊頁數，茲仍以圖表列示於后：

15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	品次
如來品	船等喻品	甚深相品	真如品	魔事品	不思議品	清淨品	地獄品	迴向品	經典品	設利羅品	神咒品	翠堵波品	天帝品	善現品	品目名稱
二	一	一	一	一	二	一	一	一	一	一	一	一	一	一	品數
五六一、五六二	五六一	五六一	五六〇	五六〇	五五九、五六〇	五五九	五五九	五五八	五五八	五五八	五五七	五五七	五五六	五五六	卷次
大正七、八九七B、九〇〇C	大正七、八九六C、八九七B	大正七、八九四B、八九六C	大正七、八九二C、八九四B	大正七、八九〇C、八九二C	大正七、八八七C、八九〇C	大正七、八八五B、八八七C	大正七、八八三B、八八五B	大正七、八八〇B、八八三B	大正七、八七九A、八八〇B	大正七、八七七C、八七九A	大正七、八七四C、八七七B	大正七、八七二A、八七四C	大正七、八七〇A、八七二A	大正七、八六五C、八七〇A	藏冊頁數

24	見不動佛品	一	五六五	大正七、九一八C、九二〇B
23	付囑品	一	五六五	大正七、九一六C、九一八C
22	根栽品	二	五六四、五六五	大正七、九一三C、九一六C
21	修學品	一	五六四	大正七、九一二B、九一三C
20	勝意樂品	一	五六四	大正七、九一〇B、九一二B
19	夢行品	一	五六三	大正七、九〇八B、九一〇A
18	姊妹品	一	五六三	大正七、九〇六B、九〇八B
17	貪行品	二	五六二、五六三	大正七、九〇三A、九〇六B
16	不退品	一	五六二	大正七、九〇〇C、九〇三A

第六會品目卷次：

第六會，共八卷，十七品，於六〇〇卷內之卷次，是從第五六六卷至第五七三卷。本會之品次、品目名稱、品數、卷次及藏冊頁數，茲亦以圖表列示於后：

品次	品目名稱	品數	卷	次	藏冊頁數
3	顯相品	一	五六七		大正七、九二六A、九二九B
2	通達品	一	五六六		大正七、九二二B、九二五C
1	緣起品	一	五六六		大正七、九二一A、九二二B

第三章 大般若經之內容與組織 大般若經之組織概況

大般若經初探

品次	品目名稱	品數	卷	次	藏冊頁數
4	法界品	二	五六七、五六八		大正七、九二九B、九三三B
5	念住品	一	五六八		大正七、九三三B、九三六B
6	法性品	一	五六九		大正七、九三六C、九四二A
7	平等品	一	五七〇		大正七、九四二B、九四四B
8	現相品	一	五七〇		大正七、九四四B、九四七B
9	無所得品	一	五七一		大正七、九四七B、九五〇C
10	證勸品	一	五七一		大正七、九五〇C、九五二C
11	顯德品	一	五七二		大正七、九五三A、九五四C
12	現化品	一	五七二		大正七、九五四C、九五六A
13	陀羅尼品	一	五七二		大正七、九五六A、九五七B
14	勸誠品	二	五七二、五七三		大正七、九五七B、九五九B
15	二行品	一	五七三		大正七、九五九B、九六一C
16	讚歎品	一	五七三		大正七、九六一C、九六三A
17	付囑品	一	五七三		大正七、九六三A、九六三C

第七會：

第七會，曼殊室利分，二卷，於六〇〇卷內之卷次，是第五七四、五七五兩卷。本會，與《大寶積經》第四十六會同。（《寶積經》文殊般若會，第一一五卷與

第一一六卷。)

大正七、九六四A、九七四B。

第八會：

第八會，那伽室利分，一卷，於六〇〇卷內之卷次，是第五七六卷。

大正七、九七四C、九七九B。

第九會：

第九會，能斷金剛分，一卷，於六〇〇卷內之卷次，是第五七七卷。

本會，與流通本，龜茲國姚秦三藏法師鳩摩羅什譯的《金剛般若波羅蜜經》同本。
大正七、九八〇A、九八五C。

第十會：

第十會，般若理趣分，一卷，於六〇〇卷內之卷次，是第五七八卷。

第三章 大般若經之內容與組織 大般若經之組織概況

2 3 5

大般若經初探

2 3 6

本會，與密教部之《實相般若經》同，而咒不同。

大正七、九八六A、九九一B。

第十一會：

第十一會，布施波羅蜜多分，五卷，於六〇〇卷內之卷次，是從第五七九卷至第五八三卷。

大正七、九九一C、一〇一九A。

第十二會：

第十二會，淨戒波羅蜜多分，五卷，於六〇〇卷內之卷次，是從第五八四卷至第五八八卷。

大正七、一〇一九B、一〇四四A。

第十三會：

第十三會，安忍波羅蜜多分，一卷，於六〇〇卷內之卷次，是第五八九卷。
大正七、一〇四四B、一〇四九C。

第十四會：

第十四會，精進波羅蜜多分，一卷，於六〇〇卷內之卷次，是第五九〇卷。
大正七、一〇五〇A、一〇五五A。

第十五會：

第十五會，靜慮波羅蜜多分，二卷，於六〇〇卷內之卷次，是第五九一卷及第五九二卷。

大正七、一〇五五C、一〇六五B。

第十六會：

第十六會，般若波羅蜜多分，八卷，於六〇〇卷內之卷次，是從第五九三卷至第

大般若經初探

六〇〇卷。

大正七、一〇六五C、一一一〇A。

註釋

- ① 會性法師著，《大藏會閱》（二），頁七五二。天華出版事業股份有限公司出版。中華民國六十七年十一月一日初版。
- ② 張曼濤主編，「現代佛教學術叢刊④」，《般若思想研究》，頁一八七～一八八。歐陽漸撰，「大般若波羅蜜多經敘」。大乘文化出版社出版。民國六十八年八月初版。
- ③ 印順法師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁五九七。台北正聞出版社出版。民國七十年五月出版。
- ④ 張曼濤主編，「現代佛教學術叢刊④」，《般若思想研究》，頁一八七～一八八。歐陽漸撰「大般若波羅蜜多經敘」。大乘文化出版社出版。民國六十八年八月初版。
- ⑤ 五周者，即五周說般若也。

(1) 舍利弗般若——以經名智慧，舍利弗智慧第一。故初周佛詔舍利弗談菩薩智慧，談菩薩二諦，是為最初舍利弗般若。

(2) 須菩提般若——般若多說空義，須菩提好深行空法，又慈念眾生，故次周佛詔須菩提談菩薩三解脫門，談摩訶衍摩訶薩，是為第二須菩提般若。

(3) 信解般若——金剛能斷論云：欲令佛種不斷者，未成熟菩薩聞多福德於般若起信解，已成熟心入甚深義，已得不輕賤者修多功德不復退轉，已得淨心令大乘久住，本其意義讀索此經。佛以帝釋久聞能記，許與問論，而談般若福德，令初發心成生信解，是為信解般若，亦為帝釋般若。佛於中含為彌勒授菩提記，又於此經為彌勒說菩薩行，菩薩行佛所行，得亦無得，令已成熟入深般若，是為入甚深般若，亦為彌勒般若。

合上二事並為一談，應說為第三信解般若。

(4) 實相般若——龍樹緣起論，此經為說阿鞞跋致相故，為說魔幻、魔偽、魔事故，為說當下世人供養般若因緣故。佛為顯示種種，令久修人功深不退，是為第四不退轉地般若，亦為實相般若。

(5) 方便般若——佛行即菩薩行，菩薩行者，妙於方便，境行果三，此周特勝。經之為摩訶衍，人之為摩訶薩，法之為大菩提，亦於此周發闡無餘，是為第五究竟地般若，亦為方便般若。

(以上所述五周敘事內容，詳見註②，頁一八八、二二九。)

⑥ 詳見註②，「現代佛教學術叢刊④5」《般若思想研究》，頁一八八。

⑦ 藍吉富主編，「世界佛學名著譯叢⑥6」，日人神林隆淨著、許洋主譯，《菩薩思想的研究》（下），頁一七九、一八〇。台北華宇出版社出版。民國七十三年十一月初版。

第三章 大般若經之內容與組織

大般若經之組織概況

239

大般若經初探

240

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

第一節 略說十六會梵語原典與漢藏譯語

玄奘大師翻譯的六百卷《大般若經》，是佛陀於四處：王舍城鷲峰山、舍衛國給孤獨園、他化自在天宮及王舍城竹林精舍白鷺池邊所宣說的，其十六會之經文內容，據現代日本學者神林隆淨著《菩薩思想的研究》一書中，所引述之資料，認為十六會的般若經文，其中：

第一會、第二會、第四會、第六會、第七會、第九會、第十會。

以上七會，依目前尚有梵語原典可以考據，在西藏譯本中，大部份還可以找得到。其餘九會，即：

第三會、第五會、第八會、第十一會，乃至第十六會。

以上九會，已沒有梵語原典可以考據了，就是現在西藏的譯本也找不到資料了。於茲僅就日人神林隆淨氏研究的成果，將其能找到梵語原典的資料，作簡略的述說介

紹，引錄如后：

第一會：

梵語原典名稱 *Satasahasrikā-prajñāparamitā*

西藏譯語為《十萬頌》

乃玄奘大師譯的六百卷《大般若經》，初分七十九品之四〇〇卷經文。其中，梵語原典的一部份，根據 *Pratāpacandra-ghosa*，在西元一九〇二年，刊行於加爾各答（Calcutta）。

第二會：

梵語原典 *Pañca-vimśati-sahasrika-P.*

西藏譯語為《二萬五千頌》

屬於《大品般若經》。

第四會：

梵語原典 *Aṣṭa-sāhasrika-P.*

西藏譯語為《八千頌》

屬於《小品般若經》。

依據 *Rajendra-lā-mitra*，加以校對，西元一八八八年出版於加爾各答（*Calcuta*）。其原文，即根據尼泊爾（*Nepal*）的梵本，由三十三章組成的所謂《小品般若經》，但有很多印刷錯誤。

此《八千頌般若經》的註釋，即七世紀時訶梨跋陀羅（*Haribhadra*）之《現觀莊嚴般若經》的註釋。其梵語名稱 *Abhisamayālamkāṣ*、*ālokāprajñā Pāramitā-Vyākhyā*，共七冊。

根據日本學者狄原教授校對研究的結果，認為訶梨跋陀羅是站在公正無私的立場做註的。其思想絕不偏於中論派 *Mādhyamikas*，或瑜伽派 *Yogācāras*。

第六會：

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

略說十六會梵語原典與漢藏譯語

2 4 3

大般若經初探

2 4 4

梵語原典 *Suvikrāntavikrāni-pariprcchā-P.* 玄奘大師譯的，共有八卷、十七品。屬於

《勝天王所問般若經》。

西藏譯語，根據印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》一書中所列，即屬於《二千五百頌》的般若經。（以下凡引此書資料，皆用（）括弧表之。）

第七會：

梵語原典 *Saptśatikā-P.*

西藏譯語為《七百頌（八百頌）》。

即漢譯之《曼殊室利般若經》。

此原典資料，在日本東京帝大的梵語稿本中有存。

第九會：

梵語原典 *Vajracchedikā-P.*

西藏譯語為（《二百頌》）。

即漢譯的《能斷金剛般若經》，或名《金剛般若經》。

西元一八八一年，Max Müller 在 Oxford 刊行的即此經，翻譯本收於東方聖書中。本經，在印度、中國、日本三國熱心研究的人很多。如印度，有無著、世親、金剛仙及功德施等，都是熱心的研究者。在中國，從僧肇開始，智顛、吉藏、智儼、慧淨、窺基、宗密等，相競作出註釋書。

根據日人矢吹教授之鳴沙餘韻解說中說：唐玄宗於開元二十四年親註《金剛般若經》，稱為《御註金剛般若經》。對此御註，青龍寺沙門道氤所作的疏釋，叫做《御註金剛般若經宣演》，由三卷組成，資料在燉煌出土本中。

關於《金剛經》，歷代以來研究註疏者眾，近代高僧會性法師編著《大藏會閱》，所引列「別譯金剛經注疏凡七十二種。西土注疏八種；此土注疏六十四種。」^①由此，可證明本經研究之廣。

第十會：

梵語原典 Adhyardhaśatika-P.

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

略說十六會梵語原典與漢藏譯語

245

大般若經初探

246

西藏譯語為（《三百頌》）。

此即漢譯的《般若理趣經》，是 E. Lennan 教授得到北亞語的原典，把它還原為梵語而成的。因此，本經現在可以對梵、漢、藏二本而讀。

第二節 般若經譯成與十六會之漢譯異本

第一項 般若經之譯成

唐代玄奘大師譯的《大般若波羅蜜多經》，梵名 Mahāprajñāparamitā-sūtra。凡六百卷。略稱《大般若經》。收於《大正藏》第五、六、七等三冊。「般若波羅蜜多」，意謂「通過智慧到達彼岸」。全經要旨，即在說明世俗認識及其面對之一切對象，均屬因緣和合，假而不實，唯有通過「般若」對世俗真相之認識，方能把握絕對真理，達於覺悟解脫之境地。本經，為大乘佛教之基礎理論，亦為諸部《般若經》之集大成者。

般若部，乃大藏經中最大部之經典，約占全部「經藏」的三分之一；而《大般若

《經》即占般若部四分之一，其餘四分之一，則為《小品般若》、《金剛般若》等般若諸經。於經典成立之發展過程中，般若部諸經之先後次第，於前文「般若經之傳譯」一節中，已作詳細說明。總之，是以《道行般若》、《小品般若》為最早，其次為《大品般若》、《金剛般若》等，其後乃為《大般若經》及其餘諸部般若之續出，其時約在大乘經典成立之中期。

玄奘大師之前，已有若干《般若經》之漢譯，然因未能周備，故玄奘大師乃集眾重譯，校合三種梵文原本，以嘉尚、大乘欽、大乘光、慧朗、窺基等人任「筆受」之職；玄則、神昉等人任「綴文」之職；慧貴、神泰、慧景等人任「證義」之職，於玉華宮寺，自唐高宗顯慶五年（西元六六〇年）正月，至龍朔三年（西元六六三年）十月譯成。翌年二月，玄奘大師即示寂於玉華宮寺。

第二項 十六會簡介

《大般若波羅蜜多經》，凡六百卷，共有四處十六會。四處，係指佛陀宣說本經之四個處所，即：王舍城鷲峰山、舍衛國給孤獨園、他化自在天宮、王舍城竹林精舍。

此地點，已於前文「四處十六會簡介」一節中已詳述之。十六會當中，有重譯與新譯之別。重譯者，乃重譯前人譯過的部份，此共有六會，即：第二會、第四、六、七、八、九等六會。其餘十會，即：第一、三、五、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六等十會，為玄奘大師時代才翻譯的，故稱為新譯。新譯本中第十會，玄奘大師以後，武周時菩提流志、中晚唐時金剛智、不空等，皆有異譯本的流傳。

十六會之內容簡介，引錄《佛光大辭典》之「大般若波羅蜜多經」一則說明之。第一會，共七十九品，凡四百卷。此會詳述般若觀之開闡與習行、菩薩之願行進趣、般若之甚深殊勝，敘說諸大弟子、諸天、釋梵之供養、讚歎因緣及受持一句之廣大功德，並由常啼、法涌二菩薩受般若之因緣，說明聽聞般若波羅蜜多甚為難得。

據唐太宗總章元年（西元六六八年）道世（？~六八三年）所著，《法苑珠林》卷一〇〇，與唐玄宗開元十八年（西元七三〇年），智昇編的《開元釋教錄》卷十一等所載，第一會之梵本，共有十三萬二千六百頌。相當於現在之梵本十萬頌般若，梵名 Satasāhasrikā-prajñāpāramitā。

依大正藏之對校，梵本，凡有六章七十二品，內缺常啼菩薩、法涌菩薩及結勸等

三品，其餘諸品之開合與漢譯本相異處頗多。西藏譯之各版本亦多同於梵本，惟奈塘（藏 Snathan）版中，具有常啼菩薩等三品，而共計七十五品。

第二會，共有八十五品，凡七十八卷。與第一會相較，文略而義同，各品之廢立亦異，並缺常啼菩薩等三品。相當於現在之梵文二萬五千頌般若，梵名 Pañcaviṃśati sāhrikā-prajñāparamitā。

根據《法苑珠林》卷一〇〇、《開元釋教錄》卷十一等，亦載其梵本有二萬五千頌。西藏譯本，分為七十六品，內有常啼菩薩品等。另據西明寺玄則大師所撰「第二會序」等載，西晉無羅叉譯之《放光般若經》二十卷、竺法護譯之《光讚般若經》十卷（缺後半）、姚秦鳩摩羅什譯之《摩訶般若波羅蜜經》，二十七卷（小品）等諸經，皆為此經之同本異譯。

第三會，共有三十一品，凡五十九卷。其旨趣雖與前兩會相近，而諸品之開合不同，亦缺常啼菩薩、法涌菩薩及結勸等三品。

根據《法苑珠林》卷一〇〇、《開元釋教錄》卷十一載，第三會梵本有一萬八千頌。相當於西藏譯一萬八千頌般若，藏文名 *Ses-rad-kyi Pha-rol-tu-phyin-pa Khri-brya*

d stonpa。西藏譯本，共分八十七品，具有常啼菩薩品等。

第四會，共有二十九品，凡十八卷。其大旨雖與前三會相同，文字則頗見略。

根據西明寺玄則大師之「第四會序」、《法苑珠林》、《開元釋教錄》等所載，後漢支婁迦讖譯之《道行般若經》十卷、吳支謙譯之《大明度經》六卷、後秦鳩摩羅什譯之《小品般若波羅蜜經》十卷等諸經，皆為此會之同本異譯。還有北宋施護譯之《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》二十五卷，亦與此會為同本。梵本，共有八千頌。相當於現存之梵文八千頌般若，梵名 *Aṣṭasāhrikā-prajñāpāramitā*。

第五會，共有二十四品，凡十卷。所說較第四會尤為簡略。《法苑珠林》及《開元釋教錄》等書，皆記載其梵本為四千頌。

第六會，共有十七品，凡八卷。乃佛陀對最勝天王說般若及其修習之法。

此會，與南朝陳代月波首那譯之《最勝天王般若波羅蜜經》，七卷，為同本。《法苑珠林》及《開元釋教錄》等，載其梵本，共有二千五百頌。

第七會，曼殊室利分，二卷。相當於梵文七百頌般若，梵名 *Saptaśatikā-prajñāpāramitā*。不另立品名。即敘述曼殊室利及佛，有關如來、有情界之一相不可得、福田

相不可思議、一相莊嚴三摩地等之說法。

此會，與梁代曼陀羅仙譯之《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，二卷（收載於《大寶積經》第四十六會），與僧伽婆羅譯《文殊師利所說般若波羅蜜經》，一卷，為同本。《法苑珠林》、《開元釋教錄》等，載其梵本，共有八百頌。

第八會，那伽室利分，一卷。記述妙吉祥菩薩有關一切法非實如幻夢，及無上法食等之說法。此與宋代翔公譯之《濡首菩薩無上清淨分衛經》，二卷，為同本。《法苑珠林》，及《開元釋教錄》等，說其梵本，共有四百頌。

第九會，能斷金剛分，一卷。相當於梵文金剛能斷般若波羅蜜多，梵名 *Vaiśeṣa edikā-prajñāpāramitā*。乃佛陀對善現尊者說菩薩乘之發趣、般若之修行及心之攝伏等。

此會，與後秦鳩摩羅什、元魏菩提流支、陳代真諦譯之《金剛般若波羅蜜經》，各一卷，及隋代笈多譯之《金剛能斷般若波羅蜜經》，一卷；唐代義淨譯之《能斷金剛般若波羅蜜多經》，一卷等，皆屬同本，《法苑珠林》，與《開元釋教錄》等，說其梵本，有二百頌。

第十會，般若理趣分，一卷。相當於梵文般若理趣百五十頌，梵名 *Prajñāpāramitā*。

tā-naya-śatapañcāśatikā。乃佛陀為諸菩薩說一切法甚深微妙般若理趣清淨法門等。

武周菩提流志譯之《實相般若波羅蜜經》，中唐金剛智譯之《金剛頂瑜伽理趣般若經》，及不空譯之《大樂金剛不空真實三摩取經》、宋代施護譯之《徧照般若波羅蜜經》各一卷，皆與此會為同本。《法苑珠林》，及《開元釋教錄》等，載其梵本，凡三百頌。《至元法寶勘同總錄》，卷一，則說此會與現存梵本相同，皆為一百五十頌。

第十一會，布施波羅蜜多分，以下至第十五會，相當於西藏譯 *Pra-ro-tu-phyin-pa lia-pa-tar-pa*。其中，第十一會布施波羅蜜多分，五卷。內容乃舍利子為諸菩薩述說以大悲心行布施，則得攝受一切智智，證無上菩提等。佛對滿慈子闡明一切法非實有，無捨得損益之義，並以神力令大眾見十方世界無量菩薩之布施行，並宣說發心乃至菩提之差別、發心求一切智智之功德、一切智智相應作意之發起等。

第十二會，淨戒波羅蜜多分，五卷。乃舍利子承佛神力而廣說淨戒之真義，闡明持守淨戒與非持淨戒之一一戒條，如發二乘心為犯戒，趣向無上正等菩提為持戒，味著施相、分別諸法、遠離一切智為犯戒。

第十三會，安忍波羅蜜多分，一卷。內容為滿慈子與舍利子之間，闡明安忍無上菩提之法，即以慚愧心作空觀，則止息鬥心而得安穩。

第十四會，精進波羅蜜多分，一卷。乃佛對滿慈子闡釋住於般若，止息六情，精勤三學，完成菩薩行之道。

第十五會，靜慮波羅蜜多分，二卷。為佛在靈山會中對舍利子、滿慈子解說四禪、八解脫、九次第定等一切定，並說空般若三昧。

根據《開元釋教錄》載，第十一、十二兩會之梵本各為二千頌。第十三、十四兩會，各為四百頌。第十五會，為八百頌。《法苑珠林》，則謂十四會之梵本，為八百頌。

第十六會，般若波羅蜜多分，八卷。乃佛於王舍城竹林精舍宣說會中，對善勇猛菩薩遍說般若無所得解脫。

據《法苑珠林》，及《開元釋教錄》等，載其梵本，為二千五百頌。此會，相當於現存梵文 *Suvikrāntavikrāmi-pariprcchā*，西藏譯分為七章。

此十六會中，已有部分刊行出版其梵本及西藏譯本。如初會、第四會、第七會、

第九會等。本經傳譯之後，西明寺玄則法師對十六會各別製序，大慈恩寺窺基作《大般若波羅蜜多經理趣分述讚》，三卷；新羅元曉作《大慧度經宗要》，一卷。另有宋代大隱作《大般若經開法》，六卷；清代葛顛作《大般若經綱要》等。又《大藏經綱目指要錄》，卷一、卷二上；《大藏聖教法寶標目》，卷一；《閱藏知津》，卷十六至卷二十三等，亦各記述本經之綱要。

第三項 十六會之漢譯異本及其同本異譯圖表

第一目 玄奘重譯異本經名年代

佛陀於四處十六會宣說組成的六百卷《大般若經》，是唐朝以前漢譯《般若經》之總集。從玄奘大師譯出《大般若經》之後，漢地有關般若部類經典的傳譯，唐宋間亦不斷的有人翻譯。若僅就玄奘大師所譯六百卷《大般若經》之十六會當中，則有重譯前人譯過的部份及奘師新譯的部份。十六會當中，第二、四、六、七、八、九等六會，是屬於奘師重譯的部份。有關此六會重譯的異本經名、譯者，及譯者年代與出處，

於斯一一略列如后：

(一) 總目

1. 第二會——三種
2. 第四會——六種
3. 第六會——一種
4. 第七會——二種
5. 第八會——一種
6. 第九會——五種

(二) 別列

1. 第二會——三種

第二會之異譯本，共有三種，為一般所周知的《小品般若經》。其異譯本，即：
(1) 《放光般若波羅蜜經》，二〇卷。九〇品。

西晉，無叉羅 Mokṣala (二九一年) 譯。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

255

大般若經初探

256

本經譯者，現行大藏經及一般引用，皆署無羅叉。

若依梵文 Mokṣala，應譯為無叉羅。

根據日人，小野玄妙考究之結果，認為「現行本之譯號，有改定為二人共譯，或單署竺叔蘭名之必要。」②

大正八、一 (No.221)。

(2) 《光讚般若波羅蜜經》，一〇卷。二十七品。

西晉，竺法護 Dharmarakṣa (二八六年) 譯。

大正八、四二五 (No.222)。

(3) 《摩訶般若波羅蜜經》，二十七卷。九〇品。

又名《小品般若波羅蜜經》。

姚秦，鳩摩羅什 Kumārajīva (四〇四年) 譯。

大正八、二二七 (No.223)。

2. 第四會——六種

第四會之異譯本，共有六種，為一般所知的《小品般若經》。

- (1) 《道行般若波羅蜜經》，一〇卷。三〇品。
後漢（又稱東漢），支羅迦讖 Lokasama（一七九年）譯。
大正八、四二五（No.224）。
- (2) 《大明度無極經》，六卷。三〇品。
吳，支謙（二二二～二二八年）譯。
大正八、四七八（No.225）。
- (3) 《摩訶般若（波羅蜜）鈔經》，五卷。十二品。
前秦，曇摩婢共竺佛念（三八二年）譯。
本經譯者，有說是竺法護共竺佛護（竺佛念，或稱竺佛護）譯。
日本學者三支充惠教授，認為本經譯者，應以竺法護譯為確實。
大正八、五〇八（No.226）。
- (4) 《小品般若波羅蜜經》，一〇卷。二十九品。
後秦，鳩摩羅什 Kumārajīva（四〇八年）譯。
大正八、九三六（No.227）。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

257

大般若經初探

258

- (5) 《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，二十五卷。三十二品。
趙宋，施護 Darapāla（九八二年）譯。
大正八、五八七（No.228）。
- (6) 《佛母寶德藏般若波羅蜜經》，三卷。三十二品。
趙宋，法賢 Darnabhadra（九九二年）譯。
大正八、六七八（No.229）。

3. 第六會——一種

第六會之異譯本，祇有一種。

《勝天王般若波羅蜜經》，七卷。十六品。

陳（南朝），月波首那 Upasūnya（陳文帝天嘉六年—西元五六五年）譯。
大正八、六八七（No.231）。

4. 第七會——二種

- (1) 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，二卷。

梁（南朝），曼陀羅仙 Mandra 共僧伽婆羅 Samghavarman（Samghapala）

(梁武帝天監二年—西元五〇三年)譯。
大正八、七二六 (No.232)。

(2)《文殊師利所說般若波羅蜜經》，一卷。

梁(南朝)，僧伽婆羅 Saṃghavarman (Saṃghapala)

(梁武帝天監十七年—西元五一八年)譯。

大正八、七三二 (No.233)。

5. 第八會—一種

第八會之異譯本，祇有一種。

《濡首菩薩無上清淨分衛經》，二卷。

宋(南朝)，翔公(又記為朔公)(西元四二〇—四七八年)譯。

又名《軟首菩薩無上清淨分衛經》，或名《決了諸法如幻三昧經》。

大正八、七四〇 (No.234)。

6. 第九會—五種

第九會之異譯本，共有五種。

(1)《金剛般若波羅蜜經》，一卷。

姚秦，鳩摩羅什 Kumārajīva (弘始二〇年—西元四〇二年)譯。

大正八、七四八 (No.235)。

(2)《金剛般若波羅蜜經》，一卷。

元魏，菩提流支 Bodhiruci (永平五年—梁天監八年—西元五〇九年)譯。

大正八、七五二 (No.236)。

(3)《金剛般若波羅蜜經》，一卷。

陳(南朝)，真諦 Paramārtha (天嘉三年—西元五六二年)譯。

大正八、七六一 (No.237)。

(4)《金剛能斷般若波羅蜜經》，一卷。

隋，達摩笈多(或笈多) Dharmagupta (開皇十年—西元五九〇年)譯。

大正八、七六六 (No.238)。

(5)《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》，一卷。

唐，義淨(長安三年—西元七〇三年)譯。

大正八、七七一 (No.239)。

第二目 十六會同本異譯圖表

關於本經十六會中，每會之卷次、品數及古來之同本異譯等，引錄《佛光大辭典》(頁八四二、八四四)之圖表如后：

會	錄頌數	卷次	品數	同本異譯	譯者
一	十三萬二千六百頌	一四〇〇	七十九	光讚般若經(十卷) 放光般若經(二十卷) 摩訶般若波羅蜜經(二十七卷)	西晉竺法護 西晉無羅叉 後秦鳩摩羅什
二	二萬五千頌	四〇一、四七八	八十五		西晉竺法護 西晉無羅叉 後秦鳩摩羅什
三	一萬八千頌	四七九、五三七	三十一		後漢支婁迦讖
四	八千頌	五三八、五五五	二十九	道行般若經(十卷) 大明度無極經(六卷)	後漢支婁迦讖 吳、支謙

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

261

大般若經初探

262

九	三百頌	五七七	能斷金剛分	金剛般若波羅蜜經(一卷) 金剛般若波羅蜜經(一卷) 金剛般若波羅蜜經(一卷) 金剛能斷般若波羅蜜經(一卷) 能斷金剛般若波羅蜜經(一卷) 能斷金剛般若波羅蜜經(一卷)	後秦鳩摩羅什 北魏菩提流支 陳代真諦 隋代達摩笈多 唐代玄奘 唐代義淨
八	四百頌	五六七	那伽師利分	濡首菩薩無上清淨分衛經(二卷)	宋代翔公
七	八百頌	五七四、五七五	曼殊師利分	大寶積經第十六分(二卷) 文殊師利所說般若波羅蜜經(一卷)	梁代曼陀羅仙 梁代僧伽婆羅
六	二千五百頌	五六六、五七三	十七	勝天王般若波羅蜜經(七卷)	隋代月婆首那
五	四千頌	五五六、五六五	二十四	摩訶般若波羅蜜多鈔經(五卷) 摩訶般若波羅蜜經(十卷) 佛母出生三法藏般若波羅蜜多經(二十五卷)	前秦曇摩婢 後秦鳩摩羅什 北宋施護

十	三百頌	五七八	般若理趣分	實相般若波羅蜜經（一卷） 金剛頂瑜伽理趣般若經（一卷） 大樂金剛不空三摩耶經（一卷） 徧照般若波羅蜜經（一卷）	唐代菩提流志 唐代金剛智 唐代不空 北宋施護
十一	二千頌	五七九、 五八三	布波羅蜜多分		
十二	二千頌	五八四、 五八八	淨波羅蜜多分		
十三	四百頌	五八九	安波羅蜜多分		
十四	四百頌	五九〇	精波羅蜜多分		
十五	八百頌	五九一、 五九二	靜波羅蜜多分		
十六	二千五百頌	五九三、 六〇〇	般若波羅蜜多分		

以上十六會中，同本異譯，除了第二、四、六、七、八、九等六會，屬於奘師重譯，第十會，般若理趣分，是玄奘大師新譯的，其異譯本，是在奘師譯出以後，才有

四種相酷似的新譯本。茲亦將其新譯的經名、譯者及譯出年代和出處，列示如后：
第十會—四種

第十會，般若理趣分，其異譯本，共有四種：

(1) 《實相般若波羅蜜經》，一卷。

唐，菩提流志，南印度人，本名達摩流支，天后年間，改稱菩提流志。（天后長壽二年—西元六九三年）譯。

大正八、七七六（No.240）。

(2) 《金剛頂瑜伽理趣般若經》，一卷。

唐，金剛智，原名跋日羅菩提 Vajrabodhi，（開元十一年—西元七二三年）譯。
大正八、七七八（No.241）。

(3) 《大樂金剛不空真實三摩耶經》，一卷。

唐，不空 Amoghavajra，（約天寶十二年—大歷九年間—西元七五三—七七四年）譯。

本經具名，《大樂金剛不空真實三摩耶經般若波羅蜜多理趣品》，又名《金

《剛頂瑜伽般若理趣經》。

大正八、七八四 (No.243)。

(4) 《佛說徧照般若波羅蜜經》，一卷。

宋，施護 Dānapāla，(太平興國七年—西元九八二年)譯。

大正八、七八一 (No.242)。

註釋

① 別譯《金剛經》注疏，凡七十二種。即：西土注疏八種；此土注疏六十四種。

一、西土注疏—八種

1. 《金剛般若論》，二卷。一萬三千餘字。

無著菩薩造。隋，達摩笈多譯。(不列經文)

大正二五、七五七。

此據麗藏本。與明本大異，藏中把明本刊後，謂之別本。明本，經論合刊，三卷。近二萬字。筆記據別本。

2. 《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》，一卷。一五四八字。

無著菩薩造。唐，義淨譯。(七十七頌)

大正二五、八八五。

3. 《金剛般若波羅蜜經論》，三卷。二萬多字。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

265

大般若經初探

266

天親菩薩造。元魏，菩提流支譯。

釋經及無著頌斷二十七疑。(經論頌合刊)。

大正二五、七八一。

4. 《能斷金剛般若波羅蜜經論》，三卷。二萬多字。

無著頌，世親釋。唐，義淨譯。

與第3.《金剛般若波羅蜜經論》同本，而不列經文。

大正二五、八七五。

5. 《金剛仙論》，十卷。

金剛仙論師，釋天親《金剛經論》。元魏，菩提流支譯。

大正二五、七九八。

6. 《略明般若末後一頌讚述》，一卷。一一八九字。

無著菩薩造。唐，義淨三藏述。

大正二五、八八五。

西域相承云：無著菩薩，昔於觀史多天慈氏尊處，親受此八十頌，開般若要行，順瑜伽宗理，明唯識之義，遂令教流印度，義闡神州。能斷金剛，西土多釋，此頌最先。世親作般若七門義釋，那爛陀寺盛傳其論。

師子月、東印月官，亦有論釋，皆符三性，不同中觀。更有別釋，但順龍猛，不會瑜伽。瑜伽則真有俗無，以三性為本；中觀乃真無俗有，實二諦為先；般若大宗，含斯兩意。

末後一頌：「一切有為法，如星譬灯幻，露泡夢電雲，應作如是觀。」據此作頌讚述其義。

7. 《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》，二卷。一萬四千餘字。

功德施菩薩造。唐，地婆訶羅譯。
大正二五、八八七。

8. 《金剛般若論會釋》，三卷。八萬餘字。
唐，窺基法師撰。釋天親菩薩造論。菩提流支譯。
卍續藏第七十四冊。
一部分三：初、敬所師，敘標作意。次、科宗義，正釋經文。後、嘆愚深，法成隱滅。

二、此土注疏——六十四種

1. 《金剛般若波羅蜜經注》，一卷。一萬餘字。
姚秦，釋僧肇注。
卍續藏第三十八冊（二〇八）。
2. 《金剛般若經疏》，一卷。一一九四一字。
隋，智者大師說。
大正三三、七五。
中華藏第二輯線裝第十冊（四三〇七）。
3. 《金剛般若經義疏》，四卷。約五萬字。
隋，吉藏法師撰。
大正三三、八四。
卍續藏第三十八冊（二〇九）。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

267

大般若經初探

268

- 此疏，大體依天親論釋。
4. 《金剛經注疏》，三卷。二萬餘字。
唐，紀國寺沙門慧淨注。
卍續藏第三十八冊（二六二）。
此注，文簡而通暢。閱一遍不過二時半。
依論，以斷二十七疑釋經。又以唯識義釋經。
5. 《金剛經略疏》，二卷。約二萬字。
唐，至相寺沙門智儼述。
大正三三、二三九。
卍續藏第三十八冊（二八一）。
此疏，釋元魏，菩提流支譯本。多依論釋。
6. 《金剛經讀述》，二卷。四萬餘字。
唐，窺基法師述。
大正三三、一二四。
卍續藏第三十八冊（二九七）。
7. 《金剛經解義》，二卷。約二萬多字。
唐，六祖慧能大師解義。
卍續藏第三十八冊（三三一）。
卍續藏第九十二冊（八二）。

《金剛經解義》，又名《金剛經口訣》，又名《金剛經註解》。

《金剛經口訣》，與六祖口訣後序之前段全同。

六祖口訣後序：「爾時慧命等六十二字，是唐之長慶二年，靈幽法師加入羅什譯本中，濠州鍾離寺石碑上記。或者以六祖不識字，疑口訣非六祖所作。譬夫大藏經，豈是世尊自作耶？亦聽法者之所傳也。或六祖言之，而弟子傳之，吾不得而知也。苟口訣可以見經，何疑其不識字也？」

8. 《金剛經疏論纂要》，二卷。二萬餘字。

唐，沙門宗密述。

大正三三、一五四。

中華藏第二輯線裝第二十九冊。

9. 《金剛經纂要刊定記》，七卷。八萬餘字。

宋，長水沙門子璿錄。

大正三三、一七〇。

中華藏第二輯線裝第二十九冊。

10. 《金剛經疏記科會》，十卷。

清，雲棲寺沙門大瓊，會刊定記入纂要、加科。

卍續藏第三十九冊（三六三）。

11. 《金剛經疏論纂要刊定記會編》，十卷。

清，沙門行策會編。

卍續藏第三十九冊（二二四）。名疏記會編。有科表而無文。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

269

大般若經初探

270

中華藏第二輯線裝第一二四冊。

此會編，宜與大瓊之科會對閱。

12. 《金剛經註》，三卷。約四萬字。

宋，道川（川老）作頌，註依六祖所述，又加新註。新註依天親論，約斷二十七疑釋經。仍用梁昭明太子三十二分，每分目有張無盡釋。

頌則全是禪機，如第十分頌云：「一手指天一手指地，南北東西秋毫不覩；生來心膽大如天，無限群魔倒赤幡。」

詳見卍續藏第三十九冊（三四八）。張無盡居士「金剛經三十二分說」（即此註所引），見《嘉泰普燈錄》，卷三十。在卍續藏第一三七冊（二一七）。

13. 《金剛經義》，一卷。二三五〇字。

宋，可觀禪師著。

卍續藏第一〇一冊（一九三）。竹庵草錄第一篇。

14. 《金剛經采微》，二卷。三萬多字。

宋，錢塘釋曇應述。

前另附科表，後附采微餘釋。（約四千餘字）

卍續藏第九十二冊（八六）。

「爾時慧命等六十二字」，加入因緣：唐，上都釋靈幽，素持此經，偶疾，暴終，冥王令誦此經畢，謂缺此段，貫花之線斷乎？謂真本在豪州鍾離寺石碑上。七日而穌。奏帝請加。

15. 《金剛經會解》，二卷。約四萬餘字。

宋，四明沙門栢庭善月述。

卍續藏第三十八冊（三七七）。

16. 《金剛經疏科釋》，一卷。一萬餘字。

元，徐行善居士，將天台智者大師金剛經疏，會入經文，並冠科判。

（徐居士，將疏中之科，排於眉上，名為科釋。除會疏入經加科之外，未增一字。）

卍續藏第三十八冊（四〇九）。

17. 《金剛經註解》，一卷。

明，宗泐、如玘、奉詔同註。

大正三三、二二八。

中華藏第二輯線裝第二十冊。

此註，一本天親等論，取其意而不盡用其語；以其語深，難便初學故也。（依天親斷二十七疑釋。註狹於經文之下。）

18. 《金剛經宗通》，九卷。約八萬多字。

明，曾鳳儀宗通。後二卷，釋無著、天親偈。

卍續藏第三十九冊（一）。

彌勒為無著說八十行偈，授與天親。天親依偈成論，三卷。約斷疑執，以釋此金剛正義也。解者舍（捨）此不究，悉是邪說！

余因取功德施所造論，參考長水刊定記，間採諸老宿機緣語句合之，名曰宗通。此經，以無相為體，無住為宗。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

271

大般若經初探

272

19. 《金剛經釋》，一卷。二千三百多字。

明，真可撰。

卍續藏第三十九冊（五四）。

此，約世界、微塵，略伸金剛般若之義而已，未解全經。

20. 《金剛經決疑》，一卷。約一萬餘字。

明，憨山德清撰。

卍續藏第三十九冊（五六）。

21. 《金剛經鏡》，二卷。三萬餘字。

明，古杭雲棲弟子廣伸述。

卍續藏第三十九冊（七一）。

依天親論，二十七疑分科解釋，文頗通順。

22. 《金剛經統論》，一卷。約二萬字。

明，林兆恩著。

卍續藏第三十九冊（一〇〇）。

序中，稱「三教主人」，惟推崇六祖直指，斷章取義，近似儒家，混合道門之解釋。

23. 《金剛經正眼》，一卷。一九六〇字。

明，千松筆記。

卍續藏第三十九冊（一一五）。

前有序。只是一篇論金剛經的文章耳。

24. 《金剛經筆記》，一卷。二萬餘字。
明，沙門如觀註。
卍續藏第三十九冊（一一七）。
不分科，順文消釋，知見正確，值得一看。
25. 《金剛經破空論》，一卷。約二萬字。
明，智旭大師造。
卍續藏第三十九冊（一三三）。
後附觀心釋。約千餘字。
26. 《金剛經略談》，一卷。四千多字。
明，觀衡撰。（出顯愚和尚語錄）
卍續藏第三十九冊（一五〇）。
舉經大綱，略說其義，不釋經文。——以心、佛、眾生，以明不住相。
27. 《金剛經略疏》，一卷。一萬餘字。
明，鼓山釋元賢述。
卍續藏第三十九冊（一五三）。
疏中，不離古註窠臼，斷疑之解，豈越天親之論乎！然亦不全同，後半作重說解，則非天親義。
28. 《金剛經直解》，一卷。約二萬多字。
明，圓杲註。
卍續藏第三十九冊（一六五）。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

273

大般若經初探

274

- 此，依三十二分，隨文消釋。
29. 《金剛經大意》，一卷。近五千字。
清，秀水止庵王起隆述。
卍續藏第三十九冊（一八〇）。
是「答屠息庵讀金剛經大意書」。
30. 《金剛經如是解》，一卷。約三萬多字。
清，無是道人註。
卍續藏第三十九冊（一八四）。
依三十二分消釋，繫以古德機緣及道儒語句。
31. 《金剛經別傳》，一卷。
前有隨說一篇，三千餘字。
清，淨挺閱經十二種之一。
卍續藏第五十九冊。
舉出經句，拈示禪家機緣。後有拈示五十三則。
32. 《金剛經會解了義》，一卷。二萬餘字。
清，徐昌治纂。
卍續藏第三十九冊（二〇六）。
中華藏第二輯線裝第七十三冊。
三十二分，隨文消釋。以真如心體會經義。仍以斷二十七疑科於眉上。

33. 《金剛經新眼疏經偈合釋》，三卷。約七萬餘字。
清，賢宗通理述。

卍續藏第三十九冊（二三四）。
此，卷首，經偈會本。卷上，前有大意、懸示。卷下，共三卷。

懸示六門，釋經以信解行證分科。

34. 《金剛經郢說》，一卷。約四萬餘字。
清，徐發詮次。

卍續藏第三十九冊（二九一）。

中華藏第二輯線裝第一三二冊。

以昭明三十二分及彌勒偈，註於眉上，分經為七章——倣儒書，謂如來是過去佛；多斥古今諸註，乃儒士之解耳。

35. 《金剛經註正訛》，一卷。約四萬餘字。

清，仲之屏彙編。

卍續藏第三十九冊（三二二）。

中華藏第二輯線裝第一三二冊。

此，不過順三十二分解釋而已，並沒有「正」什麼「訛」，而解中却不免錯訛。

36. 《金剛經淺解》，一卷。約二萬餘字。

清，翁春、王錫瑄解釋。

卍續藏第三十九冊（三五一）。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

275

大般若經初探

276

37. 《金剛經部旨》，二卷。二萬餘字。

清，天台比丘靈耀撰。

卍續藏第四十冊（一）。

中華藏第二輯線裝第一四五冊。

38. 《金剛經注釋》，一卷。三萬餘字。

清，雲峰乚釋，子真乚訂。是乚壇之作耳。

卍續藏第四十冊（二一）。

中華藏第二輯線裝第七十三冊。

39. 《金剛經演古》，一卷。二萬餘字。

清，晉安釋寂燄述。

卍續藏第四十冊（四六）。

前有道需禪師序。依圭峯疏論纂要及長水刊訂記，會合兩部，刪繁取要，而融通之。其間敷演挑剔，不悖古德之意，因名演古。

40. 《金剛經直說》，一卷。約二萬字。

清，東樵山人迹刪驚著。

卍續藏第四十冊（六四）。

註中，多依憨山大師之決疑。

41. 《金剛經石注》，一卷。三萬餘字。

清，石成金集。

卍續藏第四十冊（七九）。

經文每段類分：註、論、講、證，四字以解釋。

42. 《金剛經註解》，一卷。二萬餘字。

清，孚佑帝君（乩）註，培真道人校正。
乩壇之註。

卍續藏第四十冊（一〇六）。

43. 《金剛經彙纂》，二卷。約八萬餘字。

清，孫念劬纂。

卍續藏第四十冊（一二二）。

此註，彙集隋代智者疏等二十餘家註釋而成。

44. 《金剛心印疏》，二卷。約五萬餘字。

清，雲南沙門溥畹述。

卍續藏第四十冊（一七八）。

45. 《金剛經注》，二卷。約萬餘字。

清，曲園居士俞樾注。

卍續藏第四十冊（二二二）。

46. 《金剛經正解》，二卷。二萬餘字。

清，龔概綵註。

卍續藏第九十二冊（二八〇）。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

277

大般若經初探

278

依三十二分，分註、講。

47. 《金剛經懸判疏鈔》，卷首、一至八卷。四萬餘字。

清，沙門性起述。

卍續藏第九十二冊（二九九）。

卷首，釋疏序。一至八卷，釋十門懸談。

48. 《金剛經法眼註疏》，二卷。近三萬字。

清，沙門性起述。

卍續藏第九十二冊（三三一）。

49. 《金剛經如是經義》，二卷。二萬餘字。

清，行敏述。

卍續藏第九十二冊（三五四）。

缺後三分（三十二分之後三分），字亦有缺。殘本不全。

50. 《金剛經註解》，二卷。四萬餘字。

清，行敏述。

卍續藏第九十二冊（三七五）。

自稱「文佛七十一世孫法輪沙門行敏」。

51. 《金剛經闡說》，二卷。萬餘字。

清，古閩存吾氏闡說。

卍續藏第九十二冊（四〇五）。

52. 《金剛經解義》，二卷。三萬餘字。清，徐槐廷述。
- 卍續藏第九十二冊（四一五）。此，集二十餘家註而成。
53. 《金剛經易解》，二卷。近三萬字。清，謝承謨註釋。
- 卍續藏第九十二冊（四四三）。
54. 《銷釋金剛經科儀會要註解》，九卷。宋，宗鏡述。
- 明，覺連重集。
- 此，是龍華——道門之註。
55. 《金剛經註解》，四卷。明，洪蓮編。
- 即：五十三家註。雜有乩壇之註。
56. 《金剛經補註》，二卷。明，韓岩集解。
57. 《金剛經註解鐵鍍銘》，二卷。明，屠根註。
- 三十二分作偈頌，釋此偈頌。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

279

大般若經初探

280

- 以上第54、55、56、57條四種，皆屬道門。皆見卍續藏第九十二冊。
58. 《金剛經講義》，一冊。民國，圓瑛法師講。
- 圓瑛大師法彙。平裝，第九冊。
59. 《金剛經義脈》。民國，太虛大師講。
- 正宗分十二段。
- 太虛大師全書，第十一冊。
60. 《金剛經講錄》。民國，太虛大師講。
- 依三十二分。
- 太虛大師全書，第十一冊。
61. 《能斷金剛般若波羅蜜多經釋》。民國，太虛大師講。
- 此，釋玄奘三藏譯本——即《大般若經》，第九分。
- 太虛大師全書，第十一冊。
62. 《金剛經真義疏》二卷。約五萬字。民國，青山沙門顯慈述。版本不詳。
63. 《金剛經中道了義疏》

民國，慈舟大師著。

見慈舟大師法彙。

64. 《金剛經講義》，五卷。約三十餘萬字。

民國，江味農居士著。

（以上，轉錄會性法師著《大藏會閱》（一），頁八九九、九二六。天華出版事業股份有限公司出版。民國八十四年五月再版一刷。）

三、近代中土注疏

1. 《金剛般若波羅蜜經講義》，一冊。

民國，東山學苑沙門達理編著。

此依三十二分，分科講述。前有序文，後有重再版剩語。慈雲山莊——三慧學處倡印。民國八十二年九月十九日六版。

後附有《般若波羅蜜多心經講釋》，首序文，前言、釋經題、釋譯人題、釋經文。（第四版）。又附《六祖法寶壇經》。耕雲之「觀心」及「金剛經之殊勝」二文。

最後附彰化東山學苑釋達理編著《學禪前方便》之「引言」一文。

2. 《金剛經說甚麼》，一冊。

民國，南懷瑾先生講述，劉雨虹記。

前有「超越宗教的大智慧」，後有「總結論」，中依三十二分講述，每品（分）皆有偈頌。最後是劉雨虹後記。

第四章 十六會梵漢藏譯語與漢譯異本

般若經譯成與十六會之漢譯異本

281

大般若經初探

282

老古文化事業股份有限公司出版。丙子一九九五（八五）年二月臺灣十二次印刷。

3. 《金剛經講話》，一冊。

民國，星雲大師著。

依作者西元一九九七年五月十六日於佛光山寺開山寮之「作者序」文中載，「本文釋解《金剛經》，採取傳統和現代融合的路線，參考清朝溥畹大師注疏，及相關之科釋義解，輔以梁昭明太子三十二分為科目，再於每分設立簡明的標題，切入每分的中心思想，並做白話譯述、原典標逗、名相注解等釋義。對於全經的演繹解析，有下幾點考量：一、設立主題。二、簡明通俗。三、譬喻釋意。四、古今並蓄。」每一科目，所設立的主題，又分有：講話、習題、譯文、原典、注釋等，很值得一讀。

此書，目前收錄在《中國佛教經典寶藏精選白話版·15》。佛光文化事業有限公司出版，亦有單行本流通。

4. 《金剛般若波羅蜜經講錄》，一冊。

民國，釋道源法師講述。

此書，與通理大師著，《金剛經新眼疏》，上下卷，合印。慈雲山莊三慧學處倡印。

關於《金剛經》，近代中土注疏甚多，此僅列舉一、二表之。

② 見日本，小野玄妙著。楊白衣譯，《佛教經典總論》，頁四十六B。台北、新文豐出版公司印行。中華民國七十二年元月初版。

第五章 大般若經內容一瞥

《大般若經》的內容，在理論上並沒有任何特有的術語和獨特的組織，所用的法數名相，皆為小乘所有，而其組織亦為小乘之預想而已。

《般若經》的「空義」思想，亦祇是基於小乘自利等不徹底之「空觀」思想直接發展下來，進而說到「諸法實相」，自利利他相即相融之大乘利他精神，茲在經文中處處可見。大凡一位修學般若波羅蜜多的菩薩，無論是位居凡夫地的新發意菩薩，或已入「正性離生」的地上菩薩，他們在修學過程中，沒有不先教以體察一切法空，證悟諸法實相空理，然後方便善巧修習菩薩道，以臻究竟圓成諸佛無上正等菩提為目的。由之，今欲探究《大般若經》之內容，僅能依其「空觀思想」，與「菩薩思想」兩方面，作簡略的敘述。

第一節 空觀思想

《般若經》的「空觀思想」，是建立在「諸法實相」的「中道觀」。所以，《般

若經》的「空義」，是指的真如、實相、本際等具足一切所有的「空」，而不是頑空或虛無的意思。如《大般若經》，卷第五五〇，「第四分空相品第十八之二」中說：「空即無盡，空即無量，空即無邊，空即餘義。」^①在同品中，佛陀又告訴善現說^②：

諸法空理，皆不可說，如來方便，說為無盡，或說為無量，或說為無邊，或說為空。或說無相，或說無願，或說無作。或說非有，或說寂靜，或說離染，或說涅槃。諸如是等，無量法門，義實無異，皆是如來應正等覺，為諸有情方便演說。

按其所言：無盡、無量、無邊等，皆為「空」之異名同義。因在諸法實性，皆無所有，畢竟空故。在畢竟空中為順有情故，方便施設種種法門差別，以契眾生性向之所需，故在《大般若經》中，敘說「空義」時，有的並不是非說「空」不可的。如《金剛般若波羅蜜經》的文詞，全經但提「無相」，竟無說及一個「空」字。又如《道行般若波羅蜜經》的「道行品」，亦只說「離」、「無所有」、「無生」、「無性」、「不可得」等，在全品當中從首至尾經文中也都沒有提到一個「空」字。且在經典中，乃至亦有以「清淨」表「空」的。

第一項 空之種類

「空」的類集，在佛教聖典中有開合廣略的不同。如天台宗聖祖智者大師之《法界次第》中說：「經論明空，開合名數不同。或以略故，合十八空，但為十四空，或為十一空，或為七空，乃至三空、二空、一空。或以廣故，開十八空，為二十空，二十五空，乃至無量空。今處中用十八空，遣蕩諸有，罄無不盡。」^③《大智度論》之作者龍樹菩薩，在解說內空、外空、內外空時，也總釋何以列為「十八空」的理由，如該論中設問答解說^④：

問曰：諸法無量，空隨法故，則亦無量。何以但說十八？若略說，應一空，所謂「一切法空」。若廣說，隨一一法，所謂眼空、色空等甚多，何以但說「十八空」？答曰：若略說，則事不周。若廣說，則事繁。譬如服藥，少則病不除，多則增其患。應病投藥，令不增減，則能愈病。空亦如是，若佛但說一空，則不能破種種邪見，及諸煩惱。若隨種種邪見說空，空則過多。人愛著空相，墮在斷滅。說十八空，正得其中。復次，若說十、若說十五，俱亦有疑。此非問也。復次，善惡之法，皆有定數。若四念處、四正勤（等）三十七品。十力、四無所畏、四無礙

智、十八不共法。五眾、十二入、十八界、十二因緣、三毒、三結、四流、五蓋等，諸法如是，各有定數。以十八種法中破著故，說有十八空。

所謂「十八空」，依《大智度論》所列，即：(1)內空。(2)外空。(3)內外空。(4)空空。(5)大空。(6)第一義空。(7)有為空。(8)無為空。(9)畢竟空。(10)無始空。(11)散空。(12)性空。(13)自相空。(14)諸法空。(15)不可得空。(16)無法空。(17)有法空。(18)無法有法空。智者大師，在《法界次第》釋十八空時，認為取「十八空」即可「遣蕩諸有，罄無不盡」；龍樹菩薩，亦認為「說十八空，正得其中。」

空之種類，在《大般若經》中，列有七空、十二空、十四空、十六空、十八空、二十空等。其中，除七空在經文中沒有列舉名目外，十四空、十六空、十八空及二十空等，皆有列出名目的。如十四空之名目，即：(1)內空。(2)外空。(3)內外空。(4)空空。(5)大空。(6)勝義空。(7)有為空。(8)無為空。(9)畢竟空。(10)無際空。(11)散空。(12)本性空。(13)自共相空。(14)一切法空等。此十四空之組成，即十六空、十八空、二十空之基礎。如十六空，是在十四空後，加無性空、無性自性空。十八空，即在十六空中，多加不可得空及自性空。二十空，則更在十八空中之「自共相空」，分為「自性空」及「共

中，佛告善現說：「一切法者，謂善法、非善法。有記法、無記法。世間法、出世間法。有漏法、無漏法。有為法、無為法。共法、不共法。善現！是名一切法。」⑤

何謂善法、非善法，乃至共法、不共法呢？此在「初分菩薩品」中，佛陀仍為善現作詳細的解說，茲依經文詮釋引錄如后：

1. 善法

善法者，「謂孝順父母，供養沙門、婆羅門，敬事師長。施性福業事，戒性福業事，修性福業事，供侍病者俱行福，方便善巧俱行福。十善業道，所謂：離斷生命，離不與取，離欲邪行；離虛誑語，離離間語，離龜惡語，離雜穢語；無貪、無瞋、正見。有十種想，所謂：臃脹想，膿爛想，異赤想，青瘀想，破壞想，啄噉想，離散想，骸骨想，焚燒想，一切世間不可樂（保）想。四靜慮、四無量、四無色定。有十隨念，所謂：佛隨念，法隨念，僧隨念，戒隨念，捨隨念，天隨念，入出息隨念，寂靜隨念，死隨念，身隨念。……此等名善法。」⑥

2. 不善法

不善法者，「謂十不善業道，即：斷生命，不與取，欲行邪；虛誑語，離間語，龜惡語，雜穢語；貪欲，瞋恚，邪見，及忿恨、覆惱、諂誑、矯害、嫉慳慢等。……此等名不善法。」⑦

3. 有記無記法

「云何有記法？即諸善法及不善法，名有記法。云何無記法？謂無記身業，無記語業，無記意業，無記四大種，無記五根，無記六處，無記無色法，無記五蘊，無記十二處，無記十八界，無記異熟法。……此等名無記法。」⑧有記法，是指一切善法及不善法與無記法三種，合稱三性，或三性業。善業，又作安穩業。能得可愛異熟（人天之善果）及涅槃之業。即能順益此世、他世之法。依《俱舍論》卷十三載，善分四種：(1)勝義善，即真解脫、擇滅涅槃。涅槃安穩，於一切法中其體最尊。(2)自性善，即慚、愧及無貪、無瞋、無癡三善根。不待相應及其餘之等起，體性本善，猶如良藥。(3)相應善，不與慚等相應即不成善性，如水之雜藥。(4)等起善，由自性、相應善而等起之法，譬如牛飲甘草之汁而生甘美之乳。

不善業，又作不安穩業。能招非愛異熟（三途之惡果）之業。此不善，又作惡，指能違損此世、他世之法。依《俱舍論》卷十三載，不善有四種：(1)勝義不善，即生死之法。生死中之諸法皆以苦為自性，極不安穩，猶如痼疾。(2)自性不善，指有漏中之無慚、無愧與貪等三不善根；其體不善，猶如毒藥。(3)相應不善，與自性不善相應之心、心所法，如水中摻毒。(4)等起不善，由自性、相應不善所等起之法，如毒藥所引生之乳。

無記業，非善、非惡之業，稱為無記，即不招結果之業。然此無記，非善非惡，不能記為善或惡，故稱無記。或以不能牽引異熟果，不能記異熟果，故稱無記。惟此說僅適用於有漏法。⑨以上，乃就善、不善等之性質，分一切諸法為善、不善、無記等三性。

4. 世間出世間法

「云何世間法？謂世間五蘊、十二處、十八界、十業道、四靜慮、四無量、四無色定、十二支緣起法。……此等名世間法。云何名出世間法？謂出世間四念住、四正

斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支。空解脫門、無相解脫門、無願解脫門。未知根、當知根、已知根、具知根。有尋有伺三摩地、無尋唯伺三摩地、無尋無伺三摩地。明解脫、念正知、如理作意。有八解脫，謂：有（內）色觀諸色，是初解脫；內無色想觀外色，是第二解脫；淨（勝）解脫身作證，是第三解脫；起一切色想，滅有對想不思惟種種相（想），入無邊空，空無邊處具足住，是第四解脫；超一切空無邊處，入無邊識，識無邊處具足住，是第五解脫；超一切識無邊處，入無所有，無所有處具足住，是第六解脫；超一切無所有處，入非想非非想處具足住，是第七解脫；超一切非想非非想處，入滅想受定具足住，是第八解脫。有九次第定，謂：離惡不善法，有尋有伺，離生喜樂，入初靜慮具足住，是初定；尋伺寂靜內等淨（靜）心一趣性，無尋無伺定生喜樂，入第二靜慮具足住，是第二定；離喜住捨，具念正知，身受樂聖說住捨具念樂住，入第三靜慮具足住，是第三定；斷樂斷苦，喜憂沒，不苦不樂，捨念清淨，入第四靜慮具足住，是第四定；超一切色想，滅有對想，不思惟種種想，入無邊定，空無邊處具足住，是第五定；超一切空無邊處，入無所有，無所有處具足住，是第七定；超一切無所有處，入非想非非想處具足住，是第八定；超一切非想非

非想處，入滅想受定具足住，是第九定。內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空。六到彼岸，五眼，六神通，佛十力，四無所畏，四無礙解，大慈大悲，大喜大捨，十八不共法，一切智、道相智、一切相智。……，此等名出世間法。」^⑩

5. 有漏法無漏法

云何有漏法？「佛告善現！世間五蘊、十二處、十八界、四靜慮、四無量、四無色定，所有一切墮三界法，善現！是有漏法。」云何無漏法？「謂出世間四靜慮、四無量、四無色定。四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支。三解脫門，六到彼岸，五眼，六神通，佛十力，四無所畏，四無礙解，大慈大悲，大喜大捨，十八佛不共法。一切智、道相智、一切相智。……，此等名無漏法。」^⑪

6. 有為法無為法

云何有為法？「謂欲界繫法、色界繫法、無色界繫法。五蘊、四靜慮；四無量，

四無色定。四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支。三解脫門，六到彼岸，五眼，六神通，佛十力，四無所畏，四無礙解，大慈大悲，大喜大捨，十八佛不共法。一切智、道相智、一切相智，所有一切有生、有住、有異、有滅法。……，是有為法。」云何無為法？「佛告善現！若法無生、無住、無滅可得，所謂貪盡、瞋盡、癡盡，真如、法界、法性、法住、法定、不虛妄性、不變異性、離生性、平等性、實際。善現！此等名無為法。」^⑫

7. 共法不共法

云何共法？「謂世間四靜慮，四無量，四無色定，五神通。……，此等名共法。何以故？共異生故。」云何不共法？「謂無漏四靜慮，四無量，四無色定。四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支。三解脫門，六到彼岸，五眼，六神通，佛十力，四無所畏，四無礙解，大慈大悲，大喜大捨，十八佛不共法。一切智、道相智、一切相智。……，此等名不共法。何以故？不共異生故。」^⑬以上，就經文引述說明一切法。

(一)明一切法空

菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，於如是等一切諸法，能以無二、無動而為方便，覺察了達一切法自相不可分別，自性本空，是無所有，不可得，故名「一切法空」。這是《般若經》的空觀思想，對一切法之觀察體悟，皆站於否定之立場而說它是「空」。但無論如何？諸法的存在，依然是照舊不變的。這又怎麼說？要知，說「空」者，是修觀念的方法，而在這種方法，不外是改變對諸法的看法，建立較高的層次立場。如《大般若經》「第九能斷金剛分」說^⑭：

諸和合所為 如星翳燈幻

露泡夢電雲 應作如是觀

一般常見流通本，是姚秦三藏法師鳩摩羅什譯的《金剛般若波羅蜜經》之四句偈：

一切有為法 如夢幻泡影

如露亦如電 應作如是觀

這都是舉喻說明一切法的存在，皆如星、如翳、如燈、如幻、如泡、如影、如露、

如電、如雲等，是變化無窮，是虛幻不實的。唐朝西明寺玄則法師，在「第九能斷金剛分」之序文中曾說：「刷蕩二邊，彰明九觀，雲飄絲鬢，愁含變滅之影，電轉珠目，榮遷倏忽之光，星夜編而曉落，則邪見難保。露陰泫而陽晞，則危（色）蘊方促。以有為之若此，加無相之如彼，寧不荷付囑之，遙恩躬受行之美證矣。」^⑮玄則法師，在「第八那伽室利分」之序文中亦說：「悟唯空而輟攬，故能自近而鑒遠，由真以立俗，識危生之露集，知幻質之泡浮，電條青紫之輝，雲空軒蓋之影。」^⑯如是悟境，皆需在吾人之主觀的條件上，先具備有空靈之心，然後對客觀一切事物的存在，才能觀察體達諸法的當體，是緣生性空；諸法的體相，是虛妄不實，如夢幻泡影，如星翳電雲等，而不因諸法之無常、變異、遷動，迷亂自心，或貪著其虛妄相。在觀念上，能建立較高一層的立場，突破一般俗見對諸法的看法，而能了達一切法「自性皆空」，故說「一切法空」。

二、諸法實相

前面所說的「一切法空」，乃「諸法實相」之異名。《般若經》的空觀思想，即

立足於「諸法實相」之立場而闡釋的。所以，在此特別列為一項而加以引述說明之。

(一) 諸法實相之異名

所謂「諸法實相」，這是究極真理之嘉名。在諸經藏論典中，對一切法之真實體相，皆有各種不同名稱標示。如《涅槃經》稱之為「佛性」；《華嚴經》稱之為「一真法界」；《勝鬘經》，則稱為「如來藏」、「自性清淨心」；《大品般若經》，稱為「般若」、「法性」；《楞伽經》，稱為「八識」；《首楞嚴經》，稱為「首楞嚴三昧」；《法華經》，稱為「一道」、「一乘」；《維摩經》，稱為「無住」、「實際」等。

諸法實相者，乃為大乘佛教之表記，相對於小乘之三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，而稱大乘為一法印——實相印。根據《法華經》「方便品」所載：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」^①這是諸佛所自證究盡的境界，並非名言、文句所能顯示的，故諸經論及各宗派對「諸法實相」之解說紛紜。如《大智度論》卷七十九說：「諸法實相，有種種名字，或說空，或說畢竟空，或說般若波羅蜜，或名阿耨多羅三藐三

菩提。」^②卷十八，亦云諸法實相即般若波羅蜜。龍樹菩薩造的《中論》卷三，「觀法品」，及《大智度論》卷十五等，亦以遠離不生、不滅、不斷、不常等諸戲論，心行處滅，即「諸法實相」。三論宗，嘉祥大師於《大乘玄論》卷四，亦謂實相乃般若實智之所照。天台宗，智顛大師於《摩訶止觀》卷一上謂，實相乃「圓頓止觀」所觀之境。另如淨土宗，以「阿彌陀佛」之名號為「諸法實相」。真言宗，以「阿」字本不生為「諸法實相」。法相宗，以「圓成實性」為「諸法實相」。成實宗，以「皆空」為「諸法實相」。有部宗，以「苦、空、無常、無我」為諸法實相。^③

(二) 諸法實相之意義

諸法實相，即一切法空之異名，如前所說。此思想於諸大乘佛法中，最能獨立表現諸法實相說者，首推龍樹中觀系統之教義，其下又分立《中論》與《大智度論》兩派。於中土承襲這兩派思潮的，有三論宗與天台宗，茲列舉此二宗之教義以說明之。

1. 三論宗

三論宗，依《般若經》思想而說，尤特重《中論》卷一，「觀因緣品」之八不頌

文（大正三〇、一B）：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。」認為不可得空為「諸法實相」，此乃超越肯定、否定之絕對否定之不可思議的妙理，亦即以為破盡一切迷妄時，即見不可得之真理。

2. 天台宗

天台宗，對「諸法實相」之義理的解說，有三重詮釋的方法。

第一重，認為依因緣所生之一切現象，即一切諸法，係依因緣假現而無實體者；因諸法之本質為實相空理，故稱為「諸法實相」。

第二重，空與有之一切，稱為諸法，另立超越空與有，而絕對肯定之中道實相理，此即為「諸法實相」。

第三重，現象世界之一切事事物物，契合即空、即假、即中三諦之實相之理，此乃諸法即實相，而謂為「諸法實相」。

以上，前二重係大乘偏教，即偏於一邊之教，指小乘與大乘中之權教之說法。後一重，乃大乘圓教之說法。^②

若再詳細的解說，天台更以空、假、中三諦圓融之妙理，視三世間、十界、十如之三千諸法^①，為生滅無常者，是小乘偏見一邊空理，為空諦。若於其生滅無常之處，能見具有不變易之平等法性，是為假諦。譬如花之凋落，是空諦。而具開於落處之性，是為假諦。更案具開於落處之性者，並具落於開處之性，此二相即為不二，則是中諦，而此中諦，謂之中道實相。中道實相者，即一切法之自相，故《摩訶止觀》卷三上（大正四六、二七A）說：「一色一香，無非中道。」然則，花雖凋落，而此具中道實相；柳雖枯萎，亦具有此中道之實相。所謂「實相」，即為「常住」之異名，故為「中道實相」。如《法華經》卷一，「方便品第二」（大正九、九B）所謂：「是法住法位，世間相常住。」因凡世間一切萬象萬物之變化、遷易、散落、枯萎，皆為「常住」，皆是世間一切諸法之實相。我等牛羊（喻凡夫）之眼，迷執諸法為實我、實法，不能徹見苦、空、無常、無我、生滅之世間相，故無法徹見一切諸法之中道實相妙理。^②

（三）諸法實相之徹證

諸法實相之觀察徹證的方法，依晉朝僧肇大師之《寶藏論》「本際虛玄品第三」（大正四五、一四八B）云：「夫聖人生而不有，死而不無，無有妄想取捨之心。所謂萬生萬死，公正無私，法爾自然中無我造，但彼愚夫妄想內起惑心種種見生，故非真實不能明了。」所以，沒有開佛慧，除無明，是無法破除一切妄執，真實徹見中道實相之妙理。因此中道實相的境界，乃諸佛之妙境，唯有佛與佛乃能究盡諸法實相的。那末，修學般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，究竟應如何徹見觀察體證此妙境？此於《大般若經》「第二分佛法品」中，善現曾提出問題請示佛陀說：「是菩薩摩訶薩，云何觀察諸法實相？」「佛告善現！是諸菩薩摩訶薩，觀察一切法無不皆空，是為觀察諸法實相。佛告善現！是菩薩摩訶薩，於一切法如實觀察皆自相空。如是觀察諸法皆空，是菩薩摩訶薩，以如是相毘鉢舍那，如實觀見諸法皆空，都不見有諸法自性可住彼性，證得無上正等菩提。所以者何？諸佛無上正等菩提，及一切法，皆以無性而為自性。」^{②③}由此可知，修學般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，能究竟觀察「諸法皆空」，乃能徹見究知「諸法實相」，而究竟圓成菩薩道，證得無上正等菩提。

三、第一義空

第一義空者，乃十八空之一。指大乘至極之涅槃、諸法實相為空。又作勝義、真實空。涅槃、諸法實相為第一義無上法，非常非滅，不受不著，其性自爾，本無今有，今有還無，故為「空」，稱為「第一義空」。

小乘之涅槃，雖亦謂之「空」，然小乘之涅槃，乃「偏真但空」之涅槃；大乘之涅槃，則為中道實相之「空」，故為第一義之空，亦為真言阿字本不生之實義。此第一義空之妙理，則稱第一空法。^{②④}《雜阿含經》，卷十三云：「我今當為汝等說法，初中後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。」^{②⑤}又《大智度論》，卷第三十一之解說：「第一義空者，第一義，名諸法實相，不破不壞故，是諸法實相亦空。何以故？無受無著故。若諸法實相有者，應受應著。以無實故，不受不著。若受著者，即是虛誑。復次，諸法中第一法，名為涅槃。如阿毘曇中說：云何有上法，智緣盡，智緣盡，是即涅槃，涅槃中亦無涅槃相。涅槃空，是第一義空。」又說：「一切法，不離第一義。第一義，不離諸法實相。能使諸法實相空，是名第一義空。」^{②⑥}蓋此，所謂「第一義空」者，是空執「諸法實相」之「實相」為一物，空此執而顯其為真實相，非為意念化之實相。而此「實相」、「一相」，即所謂「無相」、「寂

滅相」。這是真實相，真寂滅相，非謂假寂滅，或假實相也。但一般不了此「不落情想，不落言詮，不落色相，而亦不離情想、言詮、色相」^②之真實妙義，往往在「諸法實相」空中，又妄執有一「實相」之本體存在。此相似於印度中期奧義書祭皮衣仙創導的「實相觀」，仍執有一實在本質的「我」的存在。以下，略將祭皮衣仙的「實相觀」之思想，與《般若經》實相空之意義略作引述。

(一) 祭皮衣仙之實相觀

有關「實相」的思想，早在印度中期奧義書思想中，就已有了「實相觀」的提倡，而其思想成為開顯佛教的「無我觀」的閃光。其思想之代表者，就是鬱陀羅迦及其弟子祭皮衣仙的學說。

依鬱陀羅迦的看法，認為「世界的現象，雖是千差萬別，但其中心，莫非是凡（梵）我，所以一切萬象，本來是同質的，現象的差別，是由于它的構成要素的不同量而來的，所以，異相是來自概念或語言。他把開闢說的神話，改造為『因中有果論』的『轉變說』，而由理論，以解釋其傳統的『梵我一如說』。『因中有果論』，是認

為因中已先有果，而將因果看做同質的。」^②如「他叫他的兒子把榕樹的果實取來破成極微（微塵），問說：『在那裏面，有什麼東西沒有？』兒子答說：『沒有。』父乃說：『從那看不見的微細的東西，發生了這廣大的榕樹，這就是我的本質，而它即是你。』這樣，他使他兒子悟入宇宙的本體。這個不可見的東西（極微），是宇宙的核心。極微的狀態是超越經驗的，無限大也是超越經驗的，而從無限小發展到無限大，從無限大縮小至無限小，也是不可思議的，這個不可思議的當體，即是『我』，即是『你』。這是梵我一如的妙理。」^③

而其對「轉變說」的看法，認為「在時間上，唯一的最初的精神太原，自己變化為雜多的，這是把『一』、『多』的關係，由因果範疇來解釋它的。把宇宙太初，認為是『唯一無二』的『有』，這個『有』，當然是梵我，但為要與『非有』分別起見，特名為『有』。從『非有』不能生出任何物，生了而『有』的東西，非從『有』生出不可，這是表明他的因中有果論。而這個『有』，是具有活動性的純粹精神。」^④

鬱陀羅迦，是把絕對的「我」，叫做唯一的「有」，這是「一元論」的思想。而其弟子祭皮衣仙，更發揮了「我論」之奧義書，他從其師之「轉變說」，「除去其時

間的觀念，從現實的觀察，開始其思惟，將大宇宙的統一，分為兩方面。即：一個是從外面所看的『虛空 (ākāśa)』；另一個是從內面所看的『不壞者 (akṣara)』。就中，不壞者是一切萬有的中心，是超越認識和言詮的『實在』，但，這個『實在』的本質，是不可提取的『純粹主觀』，這即是『我』。^③這是他和其師鬱陀羅迦一樣，認為：真實知『我』而成為『我』，就是解脫。這是印度中期奧義書時代，最代表性的兩個學說，其對於「無我論」的佛教，也形成有思想的關係。尤其，祭皮衣仙的「實相觀」，是已開顯有佛教「無我觀」的閃光的。只因他認為「不壞者，是一切萬有的中心，是超越認識和言詮的『實在』，但，這個『實在』的本質」，就是「純粹主觀」的「我」。這就是在「諸法實相」中，仍妄執有一「實相」之本體的存在。而「第一義空」之思想，即破除此「實相」執，進而體證一切法雖「離名字相，離言說相，離心緣相」^④，而並不壞一切諸法之假名相。以下，引證《大般若經》文說明之。

(一) 般若經典之實相觀

般若經典之實相空，即第一義空，其雖離諸法，亦不壞諸法之假名。這是大乘中觀學派之主張，以「般若波羅蜜多」為根本立場，以遠離一切執著、分別而無所得者為中道。據《中論》卷一，「觀因緣品」載，緣起之理法是打破生、滅、斷、常、一、異、去、來等八種邪見，而闡明空之真理；萬有以順此緣起道理而存在，故離八邪，本無實體，不為執著之對象。如此，離八邪而住於無得正觀，稱為中道，此即八不中道、八不正觀、無得中道、八不中觀。此「八不」，即指否定生滅等八邪之不生、不滅、不斷、不常、不一、不異、不去、不來。由此得破一切邪執，而顯現諸法實相。八不之中，不生、不滅是其根本，故特別以不生包攝八不。據吉藏之《中論疏》卷二，不生是破嬰兒闡提，不滅是破邪見闡提，不斷是破斷見之聲聞，不常是破常見之聲聞，不一、不異是破外道，不來、不去是破獨覺及初發心菩薩之各種邪執。^⑤此八不中道，是就中道即實相之意義而言，故稱中道實相。茲於《大般若經》，卷第四七八，「第二分實說品第八十四」（大正七、四二五A B）中載：

佛告善現！法平等性，非是有為，非是無為，然離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法亦不可得。

善現當知：若有為界，若無為界，如是二界，非合非散，無色、無見、無對，一相所謂無相，一切如來應正等覺，依世俗說，不依勝義。所以者何？非勝義中身行、語行、意行可得，非離身行、語行、意行勝義可得。

善現當知：即有為法，及無為法、平等法性，說明勝義，非離一切有為、無為，別有勝義。是故，菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，不動勝義而行菩薩摩訶薩行，成熟有情，嚴淨佛土，證得無上正等菩提，轉妙法輪，度有情眾，令其永離生老病死，證得究竟常樂涅槃。

案此經文，所謂勝義，即勝義諦，又作第一義諦、真諦，與俗諦，並稱為二諦。諦者，謂真實不虛之理。真諦，即出世間之真理；俗諦，又作世俗諦、世諦，即世間之真理。此二諦之意義於大小乘諸經論所說不一，尤其在大乘經典，有關真俗二諦之說法甚為豐富，歷來諸家亦各創新義，互別門戶，頗有蘭菊競美，相得益彰之妙。如《中論》卷四，「觀四諦品」之說，一切事物無固定不變之本性，為無生無滅之空；了知此等空無之理，是為第一義諦。又一切事物之空性，為保持空性之作用必須於假現之事物上顯現，而由其相依相待之關係產生認識作用；了知此等假名之法，是為世

俗諦。世俗諦雖為不究竟之法，然可藉之探索、趨近勝義諦。例如吾人之言語、思想、觀念等，均屬世俗諦，然若不藉言語、思想、觀念等世俗諦，則無從向眾生解說超越世俗諦之第一義諦；而無法了知第一義諦，即無法證得涅槃。^④般若經之實相空，即第一義空。在第一義諦中，一切有為法、無為法，皆「非合非散」。合，即是有；散，即是離。離，即是空。此說明一切有為、無為之法，皆「非合非散」，即非有非空法。雖離諸法，亦不壞諸法之假名，名為勝義，即第一義諦。菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，不動勝義而行菩薩道，修菩薩行，「成熟有情，嚴淨佛土，證得無上正等菩提。轉妙法輪，度有情眾，令其永離生老病死，證得究竟常樂涅槃。」

註 釋

- ① 唐、三藏法師玄奘奉詔譯，《大般若波羅蜜多經》「第四分空相品第十八之二」，卷第五〇。大正七、八三〇B、八三〇B。（以下此經，簡稱《大般若經》）
- ② 見註①。「第四分空相品第十八之二」，卷第五〇。大正七、八三〇B。
- ③ 陳隋、國師智者大師撰，《法界次第初門》卷下之上。大正四六、六八九BC。
- ④ 龍樹菩薩造、後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯，《大智度論》「釋初品中十八空義第四十八」，卷第三十一。大正二五、二八五BC。
- ⑤ 《大般若經》「初分菩薩品第十二之二」，卷第四十六。大正五、二六一C。

- ⑥ 《大般若經》「初分菩薩品第十二之二」，卷第四十六。大正五、二六一C、二六二A。
- ⑦ 《大般若經》「初分菩薩品第十二之二」，卷第四十六。大正五、二六二A。
- ⑧ 《大般若經》「初分菩薩品第十二之二」，卷第四十六。大正五、二六二A。
- ⑨ 慈怡主編、星雲大師監修，《佛光大辭典》（上冊），頁五六六中、五六七下。佛光出版社出版。西元一八八八年十二月二版。

- ⑩ 《大般若經》「初分菩薩品第十二之二」，卷第四十六。大正五、二六二AB。
- ⑪ 《大般若經》「初分菩薩品第十二之二」，卷第四十六。大正五、二六二BC。
- ⑫ 《大般若經》「初分菩薩品第十二之二」，卷第四十六。大正五、二六二C。
- ⑬ 《大般若經》「初分菩薩品第十二之二」，卷第四十六。大正五、二六二C、二六三A。
- ⑭ 《大般若經》「第九能斷金剛分」，卷第五七七。大正七、九八五C。
- ⑮ 唐、西明寺沙門玄則撰，「大般若經第九會能斷金剛分序」。大正七、九七九C。
- ⑯ 唐、西明寺沙門玄則撰，「大般若經第八會那伽室利分序」。大正七、九七四B。
- ⑰ 後秦、龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯，《妙法蓮華經》「方便品第二」，卷第一。大正九、五C。
- ⑱ 見註④。《大智度論》「釋囑累品第六十六」，卷第七十九。大正二五、六一八BC。
- ⑲ 見註⑨。《佛光大辭典》（下冊），頁六三〇五C、六三〇六A。
- ⑳ 見註⑨。《佛光大辭典》（下冊），頁六三〇六A B。
- ㉑ A. 三世間者，全稱三種世間。乃世間之三種類別。其說法，據《大智度論》，卷七十之說，世間有五陰世間、眾生世間、國土世間等三種：
- (1) 五陰世間，又作五眾世間、五蘊世間。此世間之眾生能成之法，其色受想行識等五蘊各各差別。

第五章 大般若經內容一瞥 空觀思想

309

大般若經初探

310

- (2) 眾生世間，又作假名世間。指五蘊所成之假名之眾生各各差別。
- (3) 國土世間，又作住處世間。此世間之眾生所依之住處國土各各差別。
- B. 十界者，指述與悟之世界，可分為十種類，即：(1) 地獄界，(2) 餓鬼界，(3) 畜生（傍生）界，(4) 修羅界，亦即六道輪迴之世界。後四界乃聖者之悟界，此即六凡四聖。或九界為因，後一界為果，稱「九因一果」。地獄為地下牢獄，為受苦最重者。畜生是互相餌食，生存之苦亦重。餓鬼則是不得飲食，苦無休止者。修羅乃阿修羅之簡稱，為住於海中，嫉妒心強者。至於人，係苦樂參半者。天則享勝樂，但仍難免得苦。聲聞即聽聞佛所說之法而證悟者。緣覺乃觀因緣而悟者（又作獨覺）。菩薩為願他人成佛而修行者。佛則為自悟且能悟他者。
- 天台宗認為十界各具有權實，權與實於本質上為一體，因此十界皆真實，故稱十界權實。又十界中，聲聞、緣覺二乘人，一般被認為無法成佛。但《法華經》卷一，認為仍可成佛，故有十界眾生皆成佛之說，即所謂「十界皆成」。
- 又天台宗以佛界為平等之真理，其他九界差別，乃因理隨緣而生之妄法，故須斷破，稱為緣理斷九。此為別教所說之方便教，非圓教之真實說法。
- C. 十如者，即十如是。指探究諸法實相應把握之相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十種如是。《法華經》卷一，「方便品」（大正九、五下）：「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」即謂一切諸法之本來相狀（實相）具足十種如是。天台宗智顛大師用以與十法界、三種世間等相配而構成「一念三千」。

D. 一念三千者，一念亦稱一心，指心念活動之最短時刻；三千表示世間與出世間一切善惡、性相等人、物差別之總和。一念三千，即謂於凡夫當下一念之中，具足三千世間之諸法性相。蓋天台宗思想，不論三性之有漏無漏，而謂介爾一心即具三千世間之迷悟諸法而無欠缺。《摩訶止觀》卷五上（大正四六、五四上）：「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界；一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」考諸吾人於日夜所起之一念心，必屬十法界中之某一法界，如與殺生等之瞋恚相應，是地獄界；若與貪欲相應，是餓鬼界；若與人倫道德律相應，是人間界；若與真如法界相應，是佛法界。是故，一念與某界相應，此心即在某界，更且此眾生之一念心並非與一切諸法之間有所隔離，而係互具互融。因其非孤立，故在一界必具十界。同時，於此十界又各具十界，而成百界。此百界復具足十如是，即成千如，再配以五陰、眾生、國土三世間，即此三千世間具足於一念之中。故云三千諸法。

（以上查閱《佛光大辭典》（上冊）：「三世間」，頁五三九中。「十界」，頁四五七上。「十如」，頁四二七中。「一念三千」，頁四九中。）

② 民國、江蘇無錫丁福保氏編輯，《佛學大辭典》（下冊），頁二七〇三C、二七〇四A。脩訂中華大藏經會影印。民國七十三年十二月影印。

③ 《大般若經》「第二分佛法品第八十二」，卷第四七七。大正七、四一九BC。

④ 見註⑨。《佛光大辭典》（下冊），頁四七五九C。

⑤ 宋、天竺三藏法師求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，卷第十三（三三五）。大正二、九二C。

⑥ 《大智度論》「釋初品中十八空義第四十八」，卷第三十一。大正二五、二八八BC。

⑦ 香港湛山寺、倓虛大師法彙編輯處原編訂，釋能淨曉雲重編訂，《倓虛大師精華錄》，頁四二。台北原泉

第五章 大般若經內容一瞥 空觀思想

311

大般若經初探

312

出版社出版。民國七十三年元月出版。

② 李世傑著，《原始佛教哲學史——印度佛教哲學史》（上冊、增訂版），頁六六。台灣佛教月刊社印行。民國五十三（一九六四）年六月八日再版。

③ 見註②。《原始佛教哲學史——印度佛教哲學史》，頁六七、六八。

④ 見註②。《原始佛教哲學史——印度佛教哲學史》，頁六六。

⑤ 見註②。《原始佛教哲學史——印度佛教哲學史》，頁六八。

⑥ 見註⑦。《倓虛大師精華錄》，頁四二。

⑦ 見註⑨。《佛光大辭典》（上冊），頁一〇三一BC。

⑧ 見註⑨。《佛光大辭典》（上冊），頁二四五AB。

第二節 菩薩思想

在《大般若經》中所表現的菩薩，是活生生之人世間的菩薩，並非僅供奉於佛桌上之木雕、泥塑，或懸掛於牆壁上之絹綉或紙畫之聖像，祇供人瞻仰、供養、禮拜的菩薩。因之，在般若經典中處處流露，大凡一位修學般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，要圓成他的理想和目標，一開始必須要知道如何修行？如何發願？才能圓滿智慧，濟拔一切有情之生死痛苦，迴向趣證無上正等菩提。於斯先就菩薩之意義，何以又名摩訶

薩？其修學之經路歷程，究竟應如何實踐，方能圓成其最終之理想與目標。

第一項 菩薩摩訶薩的意義

第一目 菩薩的意義

菩薩，梵音譯語，具稱菩提薩埵。菩提薩埵，梵語 bodhisattva，巴利語 bodhisattā，又作菩提索多、冒地薩怛縛，或扶薩。意譯作道眾生、覺有情、大覺有情、道心眾生。意謂求道求大覺之人，或求道之大心人。

菩提，即覺、智、道之義；薩埵，即眾生、有情之義。與聲聞、緣覺合稱三乘，又為十法界之一。菩薩之名稱眾多，依經典中所舉出的大約有：1. 開士（菩提薩埵）。2. 大士（摩訶薩埵）。3. 尊人（第一薩埵）。4. 聖士（勝薩埵）。5. 超士（最勝薩埵）。6. 上人（上薩埵）。7. 無上（無上薩埵）。8. 力士（力薩埵）。9. 無雙（無等薩埵）。10. 無思議（不思議薩埵）。11. 佛子。12. 佛持。13. 大師。14. 大聖。15. 大功德主。16. 大自在。17. 正士。18. 始士。19. 高士。20. 大道心成眾生。21.

法臣。22. 法王子。23. 勝生子。24. 廣大薩埵。25. 極妙薩埵。26. 勝出一切三界薩埵。27. 身業無失語業無失意業無失。28. 身業清淨語業清淨意業清淨。29. 身業無動語業無動意業無動。30. 成就覺慧（梵語 dhimat，有慧者）。31. 最上照明（梵語 Utama-dyuti，上成就）。32. 最勝真子（梵語 jina-putra，最勝之子、降伏子）。33. 最勝任持（梵語 jinādāra，最勝所依、降伏持）。34. 普能降伏（梵語 vīetr，最勝所使、能降伏）。35. 最勝萌芽（梵語 jinrikura，最勝芽）。36. 勇健（梵語 vikrānta，勇健、勇猛）。37. 最聖（梵語 paramāścarya，上軌範師、上聖）。38. 商主（梵語 sārhavāha，導師）。39. 大稱（梵語 mahā-yasas，具大名稱、大名稱）。40. 憐愍（梵語 kīpaṇa，成就慈悲、有悲）。41. 大福（梵語 mahā-punya，大福德）。42. 自在（梵語 isvara，富自在、自在行）。43. 法師（梵語 dharmika，大法師、正說者）等。又以菩薩乃發大菩提心，滿足世出世間之勝希願，故稱菩薩眾為「勝願菩提大心眾」。^①

菩薩的意義，依《大般若經》，卷第五九四，「第十六般若波羅蜜多分之二」解說：「言菩薩者，謂能隨覺有情，無實無生增語。又菩薩者，於一切法亦能如實如佛而知。云何菩薩如佛而知？謂如實知一切法性，無實無生，亦無虛妄。又諸菩薩，於

諸法性，非如愚夫異生所執，非如愚夫異生所得，如實而知，故名菩薩。」②菩薩如實了知一切法性，雖發大菩提心，而「不作是念：我於今者，發菩提心，此是菩提，我今為趣此菩提，故發修行心。」③因菩提者，於一切法「無所執著，無所分別，無所積集，無所得故。」④「菩提與心，非各有異，非於心內有實，菩提非菩提，內得有實心，菩提與心，如實如理，俱不可說，是覺是心，由如實覺。菩提與心，俱不可得，無生不生，故名菩薩，亦名摩訶薩，及如實有情。所以者何？以如實知，非實有性。如實知誰，非實有性？謂諸世間，皆非實有，非實所攝，非實有生，但假安立。云何世間，非實有生，但假安立？非實有者，無實生故。以無實生及非實有故，說諸法無實無性。由如是（實）知，非實有性故，亦可說如實有情。於實有中亦不執實有故，復可說隨如實有情。雖作是說而不如說。所以者何？非如實理，有少有情，或摩訶薩。」⑤

行深般若波羅蜜多的菩薩，是以智上求無上菩提，以悲下化一切眾生，勤修諸波羅蜜行，自利利他，二行圓滿，勇猛求菩提，於未來成就無上佛果之修行者，以證入大乘故，又名摩訶薩。然其行誼相狀，根據《大般若經》，卷第五八三，「第十一布

施波羅蜜多分之五」中，「舍利子！復白佛言：云何應知菩薩相？修何等行？得菩薩名。爾時世尊，告舍利子：若有能發大菩提心，精進修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，心無厭倦，雖遇種種惡友退緣而不退屈，是菩薩相。具此相者，名為菩薩。又舍利子！若諸有情，修諸善法，心無厭倦，受持淨戒，終不毀犯，常樂利樂一切有情。雖遇苦緣而無怯弱。隨所修學，願與有情，同證菩提，畢竟安樂，是為菩薩摩訶薩相。具此相者，名為菩薩。」⑥

由此，可以認辨真正修學般若波羅蜜多的菩薩，是以無所有不可得，無所執著，無所分別，平等無二無二分之般若空性慧，引發大菩提心，圓修布施乃至般若等六波羅蜜多功德，發趣求證如來無上正等菩提。於中，雖遇種種惡緣障礙，阻礙其心，而其心終不生厭倦、退屈，亦不生怯弱，或毀犯淨行。具此行誼相狀的菩薩，方名為菩薩，亦名為真實菩薩。

第二目 摩訶薩的意義

摩訶薩，具稱摩訶薩埵，為中國譯音，印度梵語 Mahāsatta，[利]語 Mahāsatta。

乃菩薩，或大士之通稱。摩訶，梵語 Mahā，意譯作大；薩埵，梵語 satva，[巴利語 satta]，意譯作有情、眾生之義。摩訶薩埵，即大有情、大眾生，意謂此大眾生，係願大、行大、度眾生大，於世間諸眾生中為最上，不退其心，故稱摩訶薩。據《大智度論》卷第五解說：「摩訶者，（名）大；薩埵，名眾生，或名勇心。此人心能為大事，不退不還（轉），大勇心故，名為摩訶薩埵。復次，多眾生中，起大慈大悲，成立大乘，能行大道，得大處故，名摩訶薩。復次，大人相成就故，名摩訶薩。」⑦

所言大乘者，梵語 mahā-yāna。音譯摩訶衍那，摩訶衍。又作上衍、上乘、勝乘、第一乘。為小乘（梵 hīna-yāna）之相反詞。乘（梵 yāna），即交通工具之意，係指能將眾生從煩惱之此岸載至覺悟之彼岸之教法而言。行深般若波羅蜜多的菩薩，慧能通達諸法實性，以此智慧「證入大乘，名摩訶薩。」⑧依《大般若經》，卷第五九四，「第十六般若波羅蜜多分之二」中，佛陀告訴善勇猛菩薩摩訶薩說：「復次，善勇猛！何謂大乘？謂一切智、說名大乘。云何一切智？謂諸所有智，若有為智，若無為智，若世間智，若出世（間）智，若能證入如是等智，名摩訶薩。所以者何？以能遠離大有情想，名摩訶薩。又能遠離大無明蘊，名摩訶薩。又能遠離大諸行蘊，名摩

訶薩。又能遠離大無知蘊，名摩訶薩。又能遠離大眾苦蘊，名摩訶薩。又善勇猛！若能遠離大有情想，名摩訶薩。彼於一切心及心所法，雖無所得，而能了知心之本性。彼於菩提及菩提分法，雖無所得，而能了知菩提本性。彼由此智，非於心內見有菩提，亦非離心見有菩提，非於菩提內見有實心，亦非離菩提見有實心。如是除遣，無所修習，無所除遣，於所修習，及所除遣，俱無所得，無所恃怙，無所執著。雖不見有菩提心性，而能發起大菩提心。若能如是發菩提心，乃可名為真實菩薩。彼雖如是發菩提心，而於菩提無所引發。何以故？善勇猛！彼已安住大菩提故。若能如是無所執著，都不見有心及菩提生滅差別，亦不見有發心趣向大菩提者，無見無執，無所分別，當知已住無上菩提。若能如是無所執著，發起勝解及解脫心，當知名為真實菩薩。」⑨又菩薩摩訶薩，「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。復次，眾生如大海，無初無中無後，有明智（知）算師，於無量歲計算不能盡竟。如佛語無盡意菩薩，譬如十方一切世界，乃至虛空邊際，合為一水，令無數無量眾生，共持一髮取一涕而去，更有無央（鞅）數眾生，如前共持一髮取一涕而去，如是令彼大水悉盡無餘，眾生故不盡，以是眾生等，無邊無量，不可數不可

思議，盡能救濟，令離苦惱，著於無為安隱樂中。有此大心，欲度多眾生故，名摩訶薩埵。」^⑩可見，凡具大慈悲、大願行，發救一切眾生之菩薩，皆名真實菩薩，又名摩訶薩。

第二項 菩薩摩訶薩的行願

所謂行願者，行即實行、實踐；願是志願、目標或誓約。菩薩摩訶薩的行願，就是指菩薩摩訶薩的修行與誓願，又作願行。二者共互為因，不可偏失。如隋代智顛大師說的《釋禪波羅蜜次第法門》，卷第一上云：「菩薩摩訶薩，既已發菩提心，思惟為欲滿足四弘誓願，必須行菩薩道。所以者何？有願而無行，如欲度人彼岸，不肯備於船筏，當知常在此岸，終不得度。如病者須藥，得而不服，當知病者必定不差。如貧須珍寶，見而不取，當知常弊窮乏。如欲遠行而不涉路，當知此人不至所在。菩薩發四弘誓，不修四行，亦復如是。」^⑪此即言修行與誓願，猶如鳥之二翼，若不能兼備，即不能到達所期之境。

第一目 菩薩摩訶薩的修行

菩薩摩訶薩的修行，是依其所發的誓願、目標而去實踐的。尤其行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，其所應修的菩薩行，應學的是什麼？依《大般若經》，卷第五二六，「第三分方便善巧品第二十六之四」載：「爾時，善現復白佛言：『如來常說諸菩薩行，何等名為諸菩薩行？』佛告善現：『菩薩行者，謂為無上菩提故行，或為饒益諸有情故名菩薩行。』具壽善現復白佛言：『諸菩薩摩訶薩，當於何處行菩薩行？』佛告善現：『諸菩薩摩訶薩，當於色空行菩薩行，當於受、想、行、識空行菩薩行，廣說乃至當於一切智空行菩薩行，當於道相智、一切相智空行菩薩行，當於嚴淨佛土空行菩薩行，當於成熟有情空行菩薩行，當於引發辯才陀羅尼空行菩薩行，當於引發文字陀羅尼空行菩薩行，當於悟入文字陀羅尼空行菩薩行，當於悟入無文字陀羅尼空行菩薩行，當於有為界空行菩薩行，當於無為界空行菩薩行。善現當知！諸菩薩摩訶薩，如是修行菩薩行時，如佛無上正等菩提，於諸法中不作二相。善現當知！諸菩薩摩訶薩，如是修行甚深般若波羅蜜多，名為無上正等菩提，及為有情行菩薩行。』」^⑫

那，諸菩薩摩訶薩，在修行過程中除了當於色等空，乃至無為界空行菩薩行外，在修學菩薩道中更應安住於何道？被何種殊勝功德鎧，乃能究竟如實饒益一切有情，得證所求無上正等菩提？此在《大般若經》，卷第四七六，「第二分道土品第八十」載：「爾時，具壽善現作是念言：『何謂菩薩摩訶薩道？諸菩薩摩訶薩安住此道，能被種種勝功德鎧，如實饒益一切有情？』世尊！知行心之所念，便告之言：『善現當知！布施波羅蜜多，乃至般若波羅蜜多，是諸菩薩摩訶薩道。四念住乃至八聖道支，是諸菩薩摩訶薩道。內空乃至無性自性空，是諸菩薩摩訶薩道。真如乃至不思議界，是諸菩薩摩訶薩道。苦、集、滅、道聖諦，是諸菩薩摩訶薩道。四靜慮、四無量、四無色定是諸菩薩摩訶薩道。八解脫乃至十遍處，是諸菩薩摩訶薩道。空、無相、無願解脫門，是諸菩薩摩訶薩道。極喜地乃至法雲地，是諸菩薩摩訶薩道。一切陀羅尼門、三摩地門，是菩薩摩訶薩道，五眼、六神通，是諸菩薩摩訶薩道。如來十力乃至十八不共法，是諸菩薩摩訶薩道。無忘失法、恆住捨性，是諸菩薩摩訶薩道。一切智、道相智、一切相智，是諸菩薩摩訶薩道。諸餘無量無邊佛法，是諸菩薩摩訶薩道。』復次，善現！總一切法皆是菩薩摩訶薩道。」^⑬所以，諸菩薩摩訶薩，行菩薩行，

修菩薩道，一定要豎起脊柱，精進不懈的總修一切法，所謂的「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」依其誓約而勤奮的修學，乃能究竟圓成一切行願，否則就如佛陀告訴善現說：「復次善現！總一切法，皆是菩薩摩訶薩道。善現！於汝意云何？頗有法諸菩薩摩訶薩所不應學。諸菩薩摩訶薩不學此法，能得無上正等菩提不？善現對曰：『不也，世尊。』佛告善現：『如是！如是！定無有法諸菩薩摩訶薩所不應學。諸菩薩摩訶薩不學此法，必不能得所求無上正等菩提。所以者何？若菩薩摩訶薩不學一切法，定不能得一切智智。』」^⑭一切智智，即佛智，尤其行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，更應以無所有不可得，方便善巧，行菩薩行，修菩薩道，才能「如實饒益一切有情」，究竟證得所求無上正等菩提。

第二目 菩薩摩訶薩的誓願

諸菩薩摩訶薩所立的大弘誓願，是一切修菩薩道，行菩薩行之前導。如清朝省庵實賢大師（西元一六八六年，一七三四年），在其《勸發菩提心文》裡，首先就講到「聞入道要門，發心為首，修行急務，立願居先。願立則眾生可度，心發則佛道堪成。

苟不發廣大心，立堅固願，則縱經塵劫，依然還在輪回（迴），雖有修行，總是徒勞辛苦。」^⑤這裡我們可以明顯的知道在因地之中，祇要我們能有真心實意，懇切摯誠，發廣大菩提心，以堅固願而精進修行，沒有不成功的。

行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，在因地修行所發之廣大行願，如《大智度論》卷五中所引《不可思議經》中「漚舍那優婆夷，語須達那菩薩言：『諸菩薩摩訶薩輩，不（非）為度一人故，發阿耨多羅三藐三菩提心，亦非為二三乃至十人故，非百非千，非萬非十萬非百萬，非一億十百千萬乃至億億，非為阿由（遊）他億眾生故發心。（省略）乃至非為分別斷不可說不可說三千大千世界微塵等人諸煩惱（次第相續）故發心。是諸菩薩摩訶薩願言：盡教化一切十方眾生；盡供養供給一切十方諸佛；願令一切十方諸佛土清淨；心堅受持一切十方諸佛法；分別知一切諸佛（國）土故；盡知一切諸佛弟子眾故；分別知一切眾生諸心故；知斷一切眾生諸煩惱故；盡知一切眾生諸根故；（盡知）諸菩薩發心作（住）阿耨多羅三藐三菩提。如是等十門為首，乃至百千萬億阿僧祇門，是為道法門，菩薩應知應入，略說如是。諸菩薩實道，一切諸法皆入皆知，智慧知故，一切佛土（國）菩薩道中莊嚴故。』漚舍那言：『善男子！

我願如是，自有世界已來，一切眾生盡清淨，一切煩惱悉斷。』須達那言：『是何解脫？』漚舍那言：『是名無憂安隱幢。我知此一解脫門，不知諸菩薩大心如大海水，一切諸佛法能持能受。諸菩薩心不動，如須彌山。諸菩薩如藥王，能除一切諸煩惱。諸菩薩如日，能照除一切闇。諸菩薩如地，能含受一切眾生。諸菩薩如風，能益一切眾生。諸菩薩如火，能燒一切外道諸煩惱。諸菩薩如雲，能雨法水。諸菩薩如月，福德光明能照一切。諸菩薩如釋提桓因，守護一切眾生。是菩薩道法甚深，我云何能盡知？以是菩薩生大願，欲得大事，欲至大處故，名摩訶薩埵。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。』^⑥這是修學般若波羅蜜多的菩薩，尤其是行深般若波羅蜜多的大菩薩，摩訶薩埵，在因地修行時所發之廣大行願，其形儀相狀猶如《大智度論》卷第五所載：「摩訶薩埵相者，如讚佛偈中說：唯佛一人獨第一。三界父母一切智。於一切等無與等。稽首世尊希有比。凡人行惠為己利。求報以財而給施。佛大慈忍無此事。怨親憎愛以等利。」^⑦能成就如是如佛之大人相，方稱菩薩中之大菩薩，名摩訶薩埵。

由以上引錄的經論中，說明菩薩摩訶薩因地的修行方法，及所發的廣大誓願，已

明顯的告訴我們修學佛法的人，應學行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，發如是廣大行願，方能究竟圓成無上正等佛菩提妙果。此在《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》卷上，蓮花臺藏世界盧舍那佛回答華光王大智明菩薩的請示，說：「若佛子！願心者，願大求一切求，以果行因故，願心連願心，（願心相）連相續，百劫得佛滅罪。求求，至心無生空一；願願，觀入定照。無量見縛，以求心故解脫。無量妙行，以求心成。菩提無量功德，以求為本。初發求心，中間修道，行滿願故，佛果便成。觀一諦中道，非照非界非沒。生見，見非解慧。是願體性，一切行本原（源）。」^⑩菩薩摩訶薩的廣大願心，是菩薩因地修行之前導。我們修學佛法的人，尤其在修學佛道的過程中，發大願心，立堅固志是很重要的。因沒有堅固的誓約，願心的前導，一切所行不能恆持。沒有廣大的願心，建立一個宗旨目標，在修學菩薩道中遇難容易退屈，尤其在行菩薩道過程中，若立願不堅遇難障阻更容易退墮以求自了之二乘聲聞、緣覺果地。如佛陀十大弟子中智慧第一的舍利弗，嘗發廣大菩提心，一日行乞途中遇一童子哭求人目配藥治母疾，即施捨兩目，然經不起童子的嫌棄置地腳踩，即感嘆菩薩道難修，當下又退回聲聞果地的心了。所以，修行甚深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，「以

果行因故」，更應具發金剛喻心，及廣大勝心之菩薩大悲願行，方能順遂「行滿願故」，如實饒益一切有情，究竟圓成所求如來無上正等菩提之妙果。

第三項 菩薩摩訶薩修行德目

第一目 六種波羅蜜多

大凡一位大乘旨趣的菩薩摩訶薩，其修行德目，在經典中所舉例甚多，從三十七菩提分法，乃至一切相智，均為菩薩摩訶薩，修菩薩行，行菩薩道應該修學圓成的主要德目。其中，尤以六波羅蜜多、十波羅蜜多為最主要、最根本的修行德目。於斯略將其意義分別引述之。

一、六波羅蜜多之意義

六波羅蜜者，梵語Sad-pāramitā -sat-pāramitā。全稱六波羅蜜多。譯作六度、六度無極、六到彼岸。波羅蜜是舊稱，譯言度。新稱為波羅蜜多，譯言到彼岸。度，為度生死海之義。到彼岸，為到涅槃彼岸之義。二者意義相同，皆為達成理想，完成佛

道的意思。

六波羅蜜多之行法，乃大乘佛教中菩薩欲成佛道所實踐的六種修行德目。即：(1) 布施。(2) 持戒（新稱淨戒）。(3) 忍辱（安忍）。(4) 精進。(5) 禪定（靜慮）。(6) 智慧（般若）等六種。其意義簡單略述於下：

(1) 布施波羅蜜，梵語 *dāna-pāramitā*。又作施波羅蜜、檀那波羅蜜、布施度無極。有財施、法施（教以真理）、無畏施（除去眾生恐怖，使其安心）三種。能對治慳貪，消除貧窮。

(2) 持戒波羅蜜，新譯又作淨戒波羅蜜多，梵語 *śīla-pāramitā*。又作戒波羅蜜、尸羅波羅蜜、戒度無極。即持守戒律，並常自省，能對治惡業，使身心清涼。

(3) 忍辱波羅蜜，新稱安忍波羅蜜多，梵語 *ksanti-pāramitā*。又作忍波羅蜜、羸提波羅蜜、忍辱度無極。即忍耐迫害，能對治瞋恚，使心安住。

(4) 精進波羅蜜，梵語 *vīrya-pāramitā*。又作進波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、精進度無極。即實踐其他五種德目時，能上進不懈怠，不屈不撓。由精進故，能對治懈怠，生長善法。

(5) 禪定波羅蜜，新稱靜慮波羅蜜多，梵語 *dhyaṇa-pāramitā*。又作禪波羅蜜、禪那波羅蜜、禪度無極。修習禪定，能對治亂意，使心安定。

(6) 智慧波羅蜜，新稱保留譯音，名般若波羅蜜多，梵語 *prajñā-pāramitā*。又作慧波羅蜜、般若波羅蜜、明度無極。能對治愚癡，開真實之智慧，即可把握生命之真諦。

以上六種波羅蜜多，為戒、定、慧三學所攝。根據《解深密經》卷四所載，布施、持戒、忍辱三波羅蜜為增上戒學所攝，禪波羅蜜為增上心學所攝，心學者，即定學也。般若波羅蜜為增上慧學所攝。又法相宗將六波羅蜜之智慧波羅蜜開為方便善巧、願力、智等四波羅蜜，合為十波羅蜜，作為菩薩之勝行，以配菩薩十地，說明修行次第^①，此俟後分說。由此可以了知，大乘菩薩摩訶薩之偉大胸襟與修學旨趣。

二、六波羅蜜多之種類

六波羅蜜多之種類，依《大般若經》，卷第七十五，「初分淨道品第二十一之一」中所載：「時舍利子！問善現言：云何菩薩摩訶薩修行六種波羅蜜多時，淨菩提道？善現答言：舍利子！六波羅蜜多，各有二種。一者世間，二者出世間。」^②由之，

六種波羅蜜多之種類，大別可分為世間法六波羅蜜多，與出世間法六波羅蜜多兩種差別。

(一) 世間法六波羅蜜多

1. 世間布施波羅蜜多

如經文（大正五、四二四BC）舍利子言：云何世間布施波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩為大施主，能施一切沙門、婆羅門、貧病、孤露、道行乞者，須食與食，須飲與飲，須乘與乘，須衣與衣，須香與香，須華與華，須嚴飾與嚴飾，須舍宅與舍宅，須醫藥與醫藥，須照明與照明，須坐臥具與坐臥具，如是一切隨其所須，資生什物悉皆施與。

若復有來乞男與男，乞女與女，乞妻妾與妻妾，乞官位與官位，乞國土與國土，乞王位與王位，乞頭目與頭目，乞手足與手足，乞支節與支節，乞血肉與血肉，乞骨髓與骨髓，乞耳鼻與耳鼻，乞僮僕與僮僕，乞珍財與珍財，乞生類與生類，如是一切隨其所欲，內外之物並皆施與。

雖作是施而有所依，謂作是念：我施彼受，我為施主，我不慳貪，我隨佛教一切能捨，我行布施波羅蜜多。彼行施時，以有所得而為方便，與諸有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提。復作是念：我持此福施諸有情，令得此世他世安樂，乃至證得無餘涅槃。彼著三輪而行布施，一者自想，二者他想，三者施想。由著此三輪而行施故，名世間布施波羅蜜多。

2. 世間淨戒波羅蜜多

如經文（大正五、四二四C、四二五A）舍利子言：云何世間淨戒波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，雖受持戒而有所依，謂作是念：我為饒益一切有情受持淨戒，我隨佛教於淨尸羅能無所犯，我行淨戒波羅蜜多。彼持戒時，以有所得而為方便，與諸有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提。

復作是念：我持此福施諸有情，令得此世他世安樂，乃至證得無餘涅槃。彼著三輪而受持戒，一者自想，二者他想，三者戒想。由著此三輪受持戒故，名世間淨戒波羅蜜多。

3. 世間安忍波羅蜜多

如經文（大正五、四二五A B）舍利子言：云何世間安忍波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，雖修安忍而有所依，謂作是念：我為饒益一切有情而修安忍，我隨佛教於勝安忍能正修習，我行安忍波羅蜜多。彼修忍時，以有所得而為方便，與諸有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提。

復作是念：我持此福施諸有情，令得此世他世安樂，乃至證得無餘涅槃。彼著三輪而修安忍，一者自想，二者他想，三者忍想。由著此三輪修安忍故，名世間安忍波羅蜜多。

4. 世間精進波羅蜜多

如經文（大正五、四二五B）舍利子言：云何精進波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，雖勤精進而有所依，謂作是念：我為饒益一切有情而勤精進，我隨佛教策勵身心曾無懈怠，我行精進波羅蜜多。彼精進時，以有所得而為方便，與諸有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提。

復作是念：我持此福施諸有情，令得此世他世安樂，乃至證得無餘涅槃。彼著三輪而勤精進，一者自想，二者他想，三精進想。由著此三輪修精進故，名世間精進波羅蜜多。

5. 世間靜慮波羅蜜多

如經文（大正五、四二五C）舍利子言：云何世間靜慮波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，雖修靜慮而有所依，謂作是念：我為饒益一切有情而修靜慮，我隨佛教於勝等持能正修習，我行靜慮波羅蜜多。彼修定時，以有所得而為方便，與諸有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提。

復作是念：我持此福施諸有情，令得此世他世安樂，乃至證得無餘涅槃。彼著三輪而修靜慮，一者自想，二者他想，三靜慮想。由著此三輪修靜慮故，名世間靜慮波羅蜜多。

6. 世間般若波羅蜜多

如經文（大正五、四二六A）舍利子言：云何世間般若波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，雖修般若而有所依，謂作是念：我為饒益一切有情而修般若，我隨佛教於勝般若能正修行，我能悔除自所作惡，我見他惡終不譏凌，我能隨喜他所修福，我能請佛轉妙法輪，我隨所聞能正決擇，我行般若波羅蜜多。彼修慧時，以有所得而為方便，與諸有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提。

復作是念：我持此福施諸有情，令得此世他世安樂，乃至證得無餘涅槃。彼著三輪而修般若，一者自想，二者他想，三者般若想。由著此三輪修般若故，名世間般若波羅蜜多。

以上六種波羅蜜多，何緣皆名為世間？因皆著三輪而行，與世間同共行故，不能超動出世間法故，所以名為世間法的六波羅蜜多。

(二) 出世間法六波羅蜜多

何謂出世間法六波羅蜜多？若行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，修行六種波羅蜜多時，能淨菩提道，不著三輪而修，不與世間同共而行，能超動出世間法故，名為出世間法六波羅蜜多。以下引述經文，說明菩薩摩訶薩修出世間法六波羅蜜多的情形。

1. 出世間布施波羅蜜多

如經文(大正五、四二四C)舍利子言：云何出世間布施波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩行布施時三輪清淨，一者不執我為施者，二者不執彼為受者，三者不著施及施果，是為菩薩摩訶薩行布施時三輪清淨。

又舍利子！若菩薩摩訶薩，以大悲為上首，所修施福普施有情，於諸有情都無所得，雖與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提，而於其中不見少相。由都無所執而行施故，名出世間布施波羅蜜多。

2. 出世間淨戒波羅蜜多

如經文(大正五、四二五A)舍利子言：云何出世間淨戒波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，受持戒時三輪清淨，一者不執我能持戒，二者不執所護有情，三者不著戒及戒果，是為菩薩摩訶薩，受持戒時三輪清淨。

又舍利子！若菩薩摩訶薩，以大悲為上首，所持戒福普施有情，於諸有情都無所得，雖與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提，而於其中不見少相。由都無所執而

受持戒故，名出世間淨戒波羅蜜多。

3. 出世間安忍波羅蜜多

如經文（大正五、四二五B）舍利子言：云何出世間安忍波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，修安忍時三輪清淨，一者不執我能修忍，二者不執所忍有情，三者不著忍及忍果，是為菩薩摩訶薩修安忍時三輪清淨。

又舍利子！菩薩摩訶薩，以大悲為上首，所修忍福普施有情，於諸有情都無所得，雖與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提，而於其中不見少相。由都無所執而修安忍故，名出世間安忍波羅蜜多。

4. 出世間精進波羅蜜多

如經文（大正五、四二五BC）舍利子言：云何出世間精進波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，勤精進時三輪清淨，一者不執我能精進，二者不執所為有情，三者不著精進及果，是為菩薩摩訶薩勤精進時三輪清淨。

又舍利子！菩薩摩訶薩，以大悲為上首，修精進福普施有情，於諸有情都無所得，

雖與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提，而於其中不見少相。由都無所執而勤精進故，名出世間精進波羅蜜多。

5. 出世間靜慮波羅蜜多

如經文（大正五、四二五C、四二六A）舍利子言：云何出世間靜慮波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，修靜慮時三輪清淨，一者不執我能修定，二者不執所為有情，三者不著靜慮及果，是為菩薩摩訶薩修靜慮時三輪清淨。

又舍利子！菩薩摩訶薩，以大悲為上首，修靜慮福普施有情，於諸有情都無所得，雖與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提，而於其中不見少相。由都無所執而修靜慮故，名出世間靜慮波羅蜜多。

6. 出世間般若波羅蜜多

如經文（大正五、四二六A）舍利子言：云何出世間般若波羅蜜多？

善現答言：若菩薩摩訶薩，修般若時三輪清淨，一者不執我能修慧，二者不執所為有情，三者不著般若及果，是為菩薩摩訶薩，修般若時三輪清淨。

又舍利子！菩薩摩訶薩，以大悲為上首，修般若福普施有情，於諸有情都無所得，雖與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提，而於其中不見少相。由都無所執而修般若故，名出世間般若波羅蜜多。

總之，菩薩摩訶薩，行六波羅蜜多時，以無所得而為方便修出世間六波羅蜜多，方能真正究竟圓滿布施乃至般若等六波羅蜜多的功德。尤在修行六波羅蜜法時，應三輪體空，於行布施時，不得著有施者、受者、施果及施物。修淨戒時，不得執有持者、所護（獲）戒果及所持戒。修安忍時，不得著有能忍、所護（獲）忍果及忍自性。修精進時，不得著有勤者、所為勤果及勤自性。修靜慮時，不得著有定者、定境、定果及定自性。修般若時，不得著有慧者、慧境、慧果及慧自性。以如是三輪清淨而修六波羅蜜法，名為出世間六波羅蜜多，究竟圓滿六波羅蜜多的功德。²¹

三、六波羅蜜多之相攝

六種波羅蜜多之相攝法，若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，一心不離般若波羅蜜多，而在修六波羅蜜多之行門中，每修一波羅蜜多時，其中，皆可圓具攝受其他五

種波羅蜜多。此如《大般若經》，卷第四五九，「第二分相攝品第六十七」中，佛陀回答具壽善現的問題時，一一都有詳細的解說，於斯引述經文如后²²：

（一）安住布施度攝餘五度

如經文（大正七、三一六C）具壽善現，白佛言：世尊！云何菩薩摩訶薩安住布施波羅蜜多，攝取淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多？

1. 攝取淨戒波羅蜜

佛告善現！若菩薩摩訶薩，以無貪著、無慳悋心修行布施，持此布施與諸有情同共迴向一切智智，於諸有情住慈身業、語業、意業離諸罪犯。善現！是為菩薩摩訶薩安住布施波羅蜜多，攝取淨戒波羅蜜多。

2. 攝取安忍波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，以無貪著、無慳悋心修行布施，持此布施與諸有情同共迴向一切智智。若有受者餘惡有情，非理毀罵嫌害凌辱。菩薩於彼不生變異瞋忿害心身

語加報。唯起憐愍慈悲之心，以善愛言慚愧遜謝。善現！是為菩薩摩訶薩安住布施波羅蜜多，攝取安忍波羅蜜多。

3. 攝取精進波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，以無貪著、無慳悋心修行布施，持此布施與諸有情同共迴向一切智智，設有受者餘惡有情非理毀罵嫌害凌辱。菩薩爾時，便作是念：諸有造作如類業，還自感得如是類果。我今不應計彼所作廢修自業。復作是念：我應與彼及餘有情，捨心施心倍更增長無所顧惜。作是念已！發起增上身心精進，常行惠捨。善現！是為菩薩摩訶薩，安住布施波羅蜜多，攝取精進波羅蜜多。

4. 攝取靜慮波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，以無貪著、無慳悋心修行布施，持此布施與諸有情同共迴向一切智智，於諸受者及餘境界心無散亂，不求諸欲三界二乘唯求佛果。善現！是為菩薩摩訶薩，安住布施波羅蜜多，攝取靜慮波羅蜜多。

5. 攝取般若波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，以無貪著、無慳悋心修行布施，持此布施與諸有情同共迴向一切智智，觀諸受者、施者、施物皆如幻事，不見此施於諸有情有益有損，達一切法勝義空故。善現！是為菩薩摩訶薩，安住布施波羅蜜多，攝取般若波羅蜜多。

(二) 安住淨戒度攝餘五度

如經文（大正七、三一七B）善現復白佛言：世尊！云何菩薩摩訶薩安住淨戒波羅蜜多，攝取布施、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多？

1. 攝取布施波羅蜜

佛告善現！若菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，造身語心三種福業，由斯福業離斷生命乃至邪見，不求聲聞、獨覺乘等，唯求無上正等菩提。菩薩爾時安住淨戒，廣行布施，隨諸有情所須之物盡皆施與。復持如是布施善根，與諸有情同共迴向一切智智，不求聲聞、獨覺等果。善現！是為菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，攝取布施波

羅蜜多。

2. 攝取安忍波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，若諸有情競來分割菩薩支體各取持去，菩薩於彼不生一念忿恨之心。但作是念：我今獲得廣大善利，謂捨臭穢危脆之身，得佛清淨金剛之身。善現！是為菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，攝取安忍波羅蜜多。

3. 攝取精進波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，身心精進恒無間斷，著大悲甲發弘誓言，一切有情沈溺可畏暴惡，難出生死苦海，我當拔置不死界中。善現！是為菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，攝取精進波羅蜜多。

4. 攝取靜慮波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，雖入四靜慮，或四無量、四無色定，或滅盡定，而不墮聲聞、獨覺等地，亦不證實際，隨本願力，作是念言：一切有情沈

溺可畏暴惡，難出生死苦海，我今既住清淨尸羅方便引發清淨靜慮定，當拔置不死界中。善現！是為菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，攝取靜慮波羅蜜多。

5. 攝取般若波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，不見有法，若善若非善，若有記若無記，若有漏若無漏，若世間若出世間，若有為若無為，若墮有數若墮無數，若墮有相若墮無相，唯觀諸法不離真如，廣說乃至不思議界，此真如等亦不可得，由此般若波羅蜜多方便善巧，不墮聲聞、獨覺等地，唯求無上正等菩提。善現！是為菩薩摩訶薩，安住淨戒波羅蜜多，攝取般若波羅蜜多。

(三) 安住安忍度攝餘五度

如經文（大正七、三一七C）具壽善現！復白佛言：世尊！云何菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，攝取布施、淨戒、精進、靜慮、般若波羅蜜多？

1. 攝取布施波羅蜜

佛告善現！若菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，從初發心乃至安坐妙菩提座，於其中間設有種種有情之類，非理毀罵嫌害凌辱，乃至分割支節持去，菩薩爾時都無瞋恨，但作是念：此諸有情深可憐愍，煩惱鬼病擾亂身心不得自在，無依無護貧苦所逼，我當施彼隨意所須，飲食衣服及餘種種財寶資具令無匱乏。復持如是布施善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，攝取布施波羅蜜多。

2. 攝取淨戒波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，從初發心乃至安坐妙菩提座，於其中間設極為救自命因緣，於諸有情終不損害，乃至不起諸惡邪見。菩薩如是修淨戒時，不求聲聞、獨覺等地，復持如是淨戒善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，攝取淨戒波羅蜜多。

3. 攝取精進波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，發起勇猛增上精進，常作是念：若一有情在一踰繕那外，或十或百，乃至無量踰繕那外，或在一世界外，或十或百，乃至無量諸世界外，應可度者我必當往，方便教化令其受持，或八學處，或五或十，或具學處，或令安住淨觀種姓（性）第八，預流、一來、不還、阿羅漢果，獨覺菩提，或令安住諸菩薩地，乃至無上正等菩提尚不辭勞，況為教化無量無數無邊有情，皆令獲得利益安樂而當懈倦。復持如是精進善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，攝取精進波羅蜜多。

4. 攝取靜慮波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，攝心不亂離欲惡不惡法，有尋有伺離生喜樂入初靜慮，廣說乃至入滅想受定，是諸定中隨所生起心、心所法及諸善根一切合集，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，攝取靜慮波羅蜜多。

5. 攝取般若波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，於諸法中住循法觀，雖以遠離行相，或以無盡行相，或以永滅行相觀一切法，而於寂靜能不作證，乃至能坐妙菩提座，證得無上正等菩提，從此座起轉妙法輪，利益安樂諸有情眾。復持如是妙慧善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住安忍波羅蜜多，攝取般若波羅蜜多。

（四）安住精進度攝餘五度

如經文（大正七、三一八B）具壽善現！復白佛言：世尊！云何菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，攝取布施、淨戒、安忍、靜慮、般若波羅蜜多？

1. 攝取布施波羅蜜

佛告善現！若菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，身心精進曾無懈怠，求諸善法亦無厭倦，每作是念：我必應得一切智智，不應不得。是菩薩摩訶薩，為欲利樂一切有

情，常發誓願：若一有情，在一踰繕那外，或十或百，乃至無量踰繕那外。或在一世界外，或十或百，乃至無量諸世界外，應可度者，我必當往方便教化。或令住聲聞乘，或令住獨覺乘，或令住無上乘，或令受行十善業道。如是，皆以法施、財施而充足之方便引攝。復持如是布施善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，攝取布施波羅蜜多。

2. 攝取淨戒波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，從初發心乃至安坐妙菩提座，自離害生命，亦勸他離害生命，無倒稱揚離害生命法，歡喜讚歎離害生命者。如是乃至自離邪見，亦勸離邪見，無倒稱揚離邪見法，歡喜讚歎離邪見者。是菩薩摩訶薩，持此淨戒波羅蜜多，不求三界及二乘果，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，攝取淨戒波羅蜜多。

3. 攝取安忍波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，從初發心乃至安住妙菩提座，於其中間人非人等競來惱觸，或復斫刺斷割支節隨意持去，菩薩爾時不作是念：誰斫刺我？誰斷割我？誰復持去？但作是念：我今獲得廣大善利，彼諸有情為益我故，來割截我身分支節，然我本為一切有情而受此身，彼來自取己所有物而成我事。菩薩如是審諦思惟諸法實相而修安忍，持此安忍波羅蜜多，不求聲聞獨覺等地，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，攝取安忍波羅蜜多。

4. 攝取靜慮波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，勤修諸定，有尋有伺離生喜樂入初靜慮，廣說乃至入第四靜慮，於諸有情起與樂想，作意入慈無量，廣說乃至入捨無量，於諸色中起厭龜想，作意入空無邊處定，廣說乃至入滅想受定。是菩薩摩訶薩，雖修如是靜慮無量無色滅定，而不攝取彼異熟果。但隨有情應可受化作利樂處而於中生，

既生彼已用四攝事而攝取之方便安立，令於布施乃至般若波羅蜜多精勤修學，是菩薩摩訶薩，依諸靜慮起勝神通，從一佛國往一佛國，親近供養諸佛世尊，請問甚深諸法性相，精勤引發殊勝善根，持此善根以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，攝取靜慮波羅蜜多。

5. 攝取般若波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，不見布施波羅蜜多，乃至般若波羅蜜多，若名若事，若性若相。不見四念住乃至八聖道支，若名若事，若性若相。不見內空乃至無性自性空，若名若事，若性若相，廣說乃至不見一切智智，若名若事，若性若相。如是乃至不見一切法，若名若事，若性若相，於諸法中不起想念，無所執著，如說能作。復以如有所集善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住精進波羅蜜多，攝取般若波羅蜜多。

(五) 安住靜慮度攝餘五度

如經文(大正七、三一九B)具壽善現!復白佛言:世尊!云何菩薩摩訶薩,安住靜慮波羅蜜多,攝取布施、淨戒、安忍、精進、般若波羅蜜多?

1. 攝取布施波羅蜜

佛告善現!若菩薩摩訶薩,安住靜慮波羅蜜多,於諸有情住財法施,謂離欲惡不善法,有尋有伺離生喜樂入初靜慮,廣說乃至入第四靜慮,於諸有情起與樂想,作意入慈無量,廣說乃至入捨無量。於諸色中起厭離想,作意入空無邊處定,廣說乃至入滅想受定。是菩薩摩訶薩,安住靜慮波羅蜜多以無亂心,為諸有情宣說正法行財法施,是菩薩摩訶薩,常自行財法施,亦常勸他行財法施,常無倒稱揚行財法施,常歡喜讚歎行財法施者。持此善根不求聲聞、獨覺等地,但無所得而為方便,與諸有情同共迴向一切智智,於迴向時無二心轉,謂誰迴向?何所迴向?善現!是為菩薩摩訶薩,安住靜慮波羅蜜多,攝取布施波羅蜜多。

2. 攝取淨戒波羅蜜

善現!若菩薩摩訶薩,安住靜慮波羅蜜多,受持淨戒常不發起貪俱行心,瞋俱行心,癡俱行心,害俱行心,慳俱行心,嫉俱行心,及毀淨戒俱行之心,但常發起一切智智俱行作意。復持如是淨戒善根,不求聲聞、獨覺等地,但無所得而為方便,與諸有情同共迴向一切智智,於迴向時無二心轉,謂誰迴向?何所迴向?善現!是為菩薩摩訶薩,安住靜慮波羅蜜多,攝取淨戒波羅蜜多。

3. 攝取安忍波羅蜜

善現!若菩薩摩訶薩,安住靜慮波羅蜜多,修行安忍,觀色如聚沫,觀受如浮泡,觀想如陽焰,觀行如芭蕉,觀識如幻事。作是觀時,於五取蘊不堅實想恒現在想。復作是念:諸法皆空非我所,誰能割截,誰受割截,誰能毀罵,誰受毀罵,誰復於中發起瞋恨,色是誰色,受是誰受,想是誰想,行是誰行,識是誰識。如是菩薩安住靜慮波羅蜜多,審觀法時能具安忍。復持如是所集善根,以無所得而為方便,與諸有情同共迴向一切智智,於迴向時無二心轉,謂誰迴向?何所迴向?善現!是為菩薩摩訶薩,安住靜慮波羅蜜多,攝取安忍波羅蜜多。

4. 攝取精進波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住靜慮波羅蜜多，發動精進離欲惡不善法，有尋有伺離生喜樂，入初靜慮具足住。尋伺寂靜，住內等淨，心一趣性，無尋無伺定生喜樂，入第二靜慮具足住。離喜住捨，具念正知，領身受樂，聖者於中，能說能捨，具念樂住，入第三靜慮具足住。斷樂斷苦，先喜憂沒，不苦不樂，捨念清淨，入第四靜慮具足住。菩薩如是修一切種靜慮、解脫、等持、等至，於中皆能不取其相，發起種種神境智通，能作無邊大神變事。或復發起天耳智通，明了清淨過人天耳，能如實聞十方世界情非情類種種音聲。或復發起他心智通，能如實知十方世界他有情眾心心所法。或復發起宿住智通，如實念知十方世界無量有情諸宿往事。或復發起天眼智通，明了清淨過人天眼，能如實見十方世界有情種種色像，乃至業果皆如實知。是菩薩摩訶薩，安住此五殊勝神通，從一佛國趣一佛國，親近供養諸佛世尊，請問如來甚深法義，廣植無量微妙善根，成熟有情嚴淨佛土，勤修種種菩薩勝行。持此善根不求聲聞、獨覺等地，但無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住靜慮波羅蜜多，攝取精進波羅蜜多。

5. 攝取般若波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住靜慮波羅蜜多，觀色受想行識不可得，觀眼處乃至意識處不可得，廣說乃至觀諸佛無上正等菩提不可得，觀一切智智不可得，觀有為界不可得，觀無為界不可得。如是菩薩觀一切法不可得故，無作無作故，無造無造故，無生無生故，無滅無滅故，無取無取故，畢竟清淨常住無變，所以者何？以一切法若佛世若不出世，安住法性法界法住，無生無滅，常無變異。是菩薩摩訶薩心常無亂，恆時安住一切智智相應作意，如實觀察一切法性都無所有，復持如是所集善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住靜慮波羅蜜多，攝取般若波羅蜜多。

(六) 安住般若度攝餘五度

如經文（大正七、三二〇B）具壽善現！復白佛言：世尊！云何菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，攝取布施、淨戒、安忍、精進、靜慮波羅蜜多？

1. 攝取布施波羅蜜

佛告善現！若菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，觀一切法空無所有。（省略）觀內空內空性不可得，廣說乃至一切法空一切法空性不可得，是菩薩摩訶薩，安住如是十四空中，不得色若空若不空，不得受想行識若空若不空，廣說乃至不得一切智智若空若不空，不得有為界若空若不空，不得無為界若空若不空。是菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，於諸有情所有布施，若食若飲及餘資具皆觀為空。若能施、若所施、若施福、若施果，如是一切亦觀為空。菩薩爾時，由住空觀，貪著慳悋，無容得起。所以者何？是菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多，從初發心乃至安坐妙菩提座，如是分別皆不得起，如諸如來應正等覺，無時暫起著心慳心，此菩薩摩訶薩亦復如是。行深般若波羅蜜多，著心慳心皆永不起。當知般若波羅蜜多，是菩薩摩訶薩師，能令菩薩摩訶薩眾，不起一切妄想分別，所行布施皆無染著。是菩薩摩訶薩持此善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，攝取布施波羅蜜多。

2. 攝取淨戒波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，受持淨戒，一切聲聞、獨覺等心，無容得起。所以者何？是菩薩摩訶薩，觀諸聲聞、獨覺等地，皆不可得，迴向彼心亦不可得，迴向彼地身語律儀亦不可得。是菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，從初發心乃至安坐妙菩提座，於其中間自離斷生命，亦勸他離斷生命，如是乃至離邪見，亦勸他離邪見，無倒稱揚離邪見，歡喜讚歎離邪見者。是菩薩摩訶薩，持此淨戒所生善根，不求三界及二乘法，但無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，攝取淨戒波羅蜜多。

3. 攝取安忍波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，起隨順忍，得此忍已，常作是念：一切法中無有一法，若起若滅，若生若老，若病若死，若能罵者，若受罵者，若能誦者，若受誦者，若能割截斫刺打縛惱觸加害，若所割截斫刺打縛惱觸加害，如是一切性相皆空，不應於中妄想分別。是菩薩摩訶薩得此忍故，從初發心乃至安坐妙菩提座，於

其中間假使一切有情之類，皆來訶毀誹謗凌辱，以諸刀杖瓦石塊等，損害打擲割截斫刺，乃至分解身諸支節。爾時菩薩心無變異，但作是念：深可怪哉！諸法性中都無訶毀誹謗凌辱加害等事，而諸有情妄想分別執為實有，發起種種煩惱惡業，現在當來受諸劇苦。是菩薩摩訶薩持此善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，攝取安忍波羅蜜多。

4. 攝取精進波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，為諸有情宣說正法，令住布施波羅蜜多，乃至般若波羅蜜多，或住四念住乃至八聖道支，或令得預流果乃至阿羅漢果，或令得獨覺菩提，或令得一切智智。是菩薩摩訶薩，雖為此事，而不住有為界，亦不住無為界，復持如所集善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，攝取精進波羅蜜多。

5. 攝取靜慮波羅蜜

善現！若菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，除佛等持於餘一切聲聞、獨覺、菩薩等持，皆能自在隨意入出，是菩薩摩訶薩，安住菩薩自在等持，於八解脫²³，皆能自在順逆入出。(略)是菩薩摩訶薩，復能於九次第定²⁴，若逆若順自在入出。(略)是菩薩摩訶薩，於八解脫、九次第定順逆入出，善成熟已，能入師子奮迅等持²⁵。(略)善現！是菩薩摩訶薩，於此師子奮迅等持，善成熟已，復入菩薩超越等持²⁶。(略)若菩薩摩訶薩，安住如是超越等持，得一切法平等實性，復持如所集善根，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智，於迴向時無二心轉，謂誰迴向？何所迴向？善現！是為菩薩摩訶薩，安住般若波羅蜜多，攝取靜慮波羅蜜多。

以上，引述「第二分相攝品」經文，說明菩薩摩訶薩修行六種波羅蜜多，於中任修一種波羅蜜多，當下與餘五波羅蜜多，皆有相互攝取的作用。這是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，修六度萬行，拔濟群生，利樂有情。

第二目 十種波羅蜜多

十波羅蜜多，是由六波羅蜜多之延伸而來。根據法相宗，即將六波羅蜜多之般若波羅蜜多，開為方便善巧、願、力、智等四波羅蜜多，合為十波羅蜜多，作為菩薩摩訶薩之勝行，以配合菩薩十地，說明菩薩摩訶薩之修行次第。

一、十波羅蜜多之意義

十波羅蜜多，梵語 *daśa-pāramitā*。《唯識論》，立十波羅蜜多，稱為十勝行。意謂菩薩摩訶薩到達大涅槃所必備之十種勝行，或譯為十度、十到彼岸。是由六波羅蜜多，加方便善巧、願、力、智四波羅蜜多。法相宗，以此十波羅蜜多配合菩薩十地，說明菩薩修行之次第法門。

十種波羅蜜多之意義，即⑳：

- (1) 施波羅蜜多，梵語 *dāna-pāramitā*。有財施、法施、無畏施三種。
- (2) 戒波羅蜜多，梵語 *śīla-pāramitā*。持戒而常自省。
- (3) 忍波羅蜜多，梵語 *ksānti-pāramitā*。忍耐迫害。
- (4) 精進波羅蜜多，梵語 *vīrya-pāramitā*。精勵進修而不懈怠。

- (5) 禪波羅蜜多，梵語 *dhyāna-pāramitā*。攝持內意，使心安定。
- (6) 般若波羅蜜多，梵語 *prajñā-pāramitā*。開真實之智慧，曉了諸法實相。
- (7) 方便善巧波羅蜜多，梵語 *upāya-pāramitā*。有迴向方便善巧，與拔濟方便善巧之二種。即以此種種間接方法，啟發其智慧。
- (8) 願波羅蜜多，梵語 *prañidhāna-pāramitā*。有求菩提願，與利樂他願之二種。即常持願心，並付諸實現。
- (9) 力波羅蜜多，梵語 *bala-pāramitā*。有修習力，與思擇力之二種。即培養實踐善行，判別真偽之能力。
- (10) 智波羅蜜多，梵語 *jñāna-pāramitā*。有受用法樂智，與成熟有情智之二者。即具有能了知一切法之智慧。

以上，十種波羅蜜多之名稱，在一切經論中所列，略有不同。如巴利文，本生經佛傳等，所列出之十波羅蜜多，則為(1)檀(施)。(2)尸(戒)。(3)般若。(4)毘梨耶(精進)。(5)羸提(忍)。(6)捨世(否認世間及自己)。(7)真實(不說為害真實之妄語)。(8)決意(不動搖自己之決意)。(9)慈(不顧己利，為一切有情住於慈心)。(10)捨(不

為苦樂喜怒等所動)。而行此十德目之位，即稱波羅蜜地（梵語 paramita-bhumi）²⁹ 以上所列十波羅蜜多，皆以菩提心為因。

依《解深蜜經》卷四所載，六波羅蜜多之外，另加施設四種波羅蜜多之原因，謂方便善巧波羅蜜多，為施波羅蜜、戒波羅蜜、忍波羅蜜等三種之助伴。願波羅蜜多，為精進波羅蜜之助伴。力波羅蜜多，為禪波羅蜜之助伴。智波羅蜜多，為般若波羅蜜之助伴。

二、十波羅蜜多之修學法

十波羅蜜多，又稱為十勝行者，即十種殊勝之行，為十地菩薩到達大涅槃所修之十種勝行，即十波羅蜜多，以配合菩薩十地之修行次第。然諸菩薩摩訶薩，欲修學此十種殊勝之行，必須修學般若波羅蜜多，因此一法能通達一切法。據《大般若經》，卷第五六六，「第六分通達品第二」，佛告最勝天王曰：「天王當知！諸菩薩摩訶薩修學一法能通達一切法者，所謂般若波羅蜜多。若菩薩摩訶薩修學般若波羅蜜多，則能通達布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若、方便善巧、妙願、力、智波羅蜜多。」

29 其修學方法：

(一) 修學般若波羅蜜多通達布施度

如經文（大正七、九二二B）云：

天王！云何諸菩薩摩訶薩修學般若波羅蜜多，能通達布施波羅蜜多？

1. 行妙法施

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行妙法施波羅蜜多。謂以淨心無所希願，為他說法不求名利但為滅苦，不見我能為彼說法，不見彼聽，無二無別。

2. 行無畏施

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行無畏施波羅蜜多。謂觀有情猶如父母、兄弟、親戚，令一切眾咸親附我。何以故？無始時來流轉六趣皆為親戚，若諸有情在怖畏難，尚以身命而救拔之，況應於彼而加惱害。不見我能施彼無畏，不見彼受，無二無別，自性離故。

3. 行資生施

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行資生施波羅蜜多。謂隨有情所須資具種種布施，令其受行十善業道，不見我能施彼資具，不見彼受，無二無別，自性離故。

4. 行亡報施

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行亡報施波羅蜜多。謂行施時不望果報，菩薩法爾自應布施，不見我能行亡報施，不見施報，無二無別，自性離故。

5. 行大悲施

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行大悲施波羅蜜多。謂見有情，貧窮老病，無救濟者，起大悲心而發誓願：我得無上正等覺時，為諸有情作歸依處，為有情故，以少善根迴向善提，亦不分別我能救濟，受救濟者，無二無別，自性離故。

6. 行恭敬施

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行恭敬施波羅蜜多。謂隨有情所須之物，

尋自敬奉，不令疲倦，不見我能行恭敬施，不見彼受，無二無別，自性離故。

7. 行尊重施

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行尊重施波羅蜜多。謂於有情，起師僧想，或父母想，尊重心施。若無財物，惠以善言，不見我能行尊重施，不見彼受，無二無別，自性離故。

8. 行供養施

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行供養施波羅蜜多。謂見制多，若僧住處，則應掃灑，以諸花香及燈明等而為供養。若見尊像，正法毀缺，即應精勤修治供養。若見僧眾，應以飲食、臥具、醫藥而供養之，不見我能行供養施，不見彼受，無二無別，自性離故。

9. 行無依施

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行無依施波羅蜜多。謂行施時，不作是

念：願以此施，得生天人，作天人王，富貴受樂，乃至無上正等菩提，亦不取求，無所得故。天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達布施波羅蜜多。

（二）修學般若波羅蜜多通達淨戒度

如經文（大正七、九二三A）云：

天王！云何諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達淨戒波羅蜜多？

1. 應學相應戒經

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行淨戒波羅蜜多。謂諸菩薩，作是思惟：佛於淨教毘奈耶中，說別解脫相應戒經，菩薩應學，不見戒相及能受持，不著戒見，亦不著我，無二無別，自性離故。

2. 遍學菩薩戒行

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行淨戒波羅蜜多。謂諸菩薩，作是思惟：諸佛無上正等菩提，非唯受持淨戒，便得要應遍學菩薩戒行，戒性清涼，寂靜不起，

無二無別，自性離故。

3. 斷煩惱知對治

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行淨戒波羅蜜多。謂諸菩薩，作是思惟：云何持戒能斷煩惱？煩惱三種，謂貪瞋癡。此又各三，即上中下。斷此煩惱，應知對治。貪增上者，修不淨觀，具足觀身三十六物^⑩。瞋增上者，修慈悲觀。癡增上者，修緣起觀。不見能觀及所觀法，無二無別，自性離故。

4. 遠離不正思惟

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行淨戒波羅蜜多。謂諸菩薩，作是思惟：云何菩薩應正遠離不正思惟？謂諸菩薩，不起是心：我行寂靜行、離行、空行，諸餘沙門、婆羅門等，皆處喧雜，不樂空行，見無二（有）別，知自性離，即能遠離，不正思惟。

5. 持淨戒修福業

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行淨戒波羅蜜多。謂諸菩薩，雖知諸法離而深畏眾罪，如佛所說應持淨戒，修諸福業，乃至般若波羅蜜多，於少罪中，應懷大懼，不與同止。以世尊說，譬如毒藥，多少俱害。

6. 他財不與弗取

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行淨戒波羅蜜多。謂諸菩薩，常生怖畏，信行相應，設空閑處，獨守無侶，有沙門等，齎持金銀，及吠瑠璃、真珠等寶，以寄菩薩，以中不起貪著取心，作是思惟：世尊常說，寧當自割身肉噉之，而於他財，不與弗取。

7. 妙色逼試不動

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行淨戒波羅蜜多。謂諸菩薩，持戒堅固，若諸惡魔及魔眷屬，以妙色形，逼試菩薩，菩薩於彼，心不動搖，作是思惟：世尊常說，色等諸法，如夢幻化，無二無別，自性離故。

8. 持戒不求人天

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行淨戒波羅蜜多。謂諸菩薩，雖勤持戒，而不希求人天王位，身離三過，語無四失，意免三愆。如是持戒，不見我持，不見戒相，無二無別，自性離故。

天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達淨戒波羅蜜多。

(三) 修學般若波羅蜜多通達安忍度

如經文（大正七、九二三B）云：

天王！云何諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達安忍波羅蜜多？

天王當知！若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行安忍波羅蜜多。謂諸菩薩，常行內忍，憂悲苦惱，皆悉不隨；亦學外忍，若他打罵，欺奪凌辱，終不生瞋；亦學法忍，如世尊說，甚深實性，無法無我，無生寂靜，即是涅槃。聞如是說，心不驚怖，作是思惟：不學是法，云何能得所求無上正等菩提，能盡未來利益安樂諸有情類。

審諦思惟，貪瞋癡毒，如是一一，於何處起？何因緣生？何因緣滅？如實觀察，

都不見有能生所生，能滅所滅，如是忍心，相續不斷，晝夜諸位，嘗（常）無間隙，於所忍境，無簡（揀）擇心。謂於國王、父母、師長，我應修忍，餘可加惡。菩薩行忍，不為報恩名利仁義怖畏慚恥，菩薩法爾，應行忍故，若他加害，搥打罵辱，侵奪欺凌，心不傾動。

菩薩若處王臣等位，有貧賤人毀罵恥辱，終不卒暴輒示威刑（形）。謂我居尊法應訶罰，但作是念：我於往昔，佛世尊所，發弘誓願，一切有情我皆濟拔，令得無上正等菩提，今若起瞋便違本願。譬如良醫發如是誓，世間盲醫我悉療之。若自失明豈愈他疾，如是菩薩為除他闇，自起瞋恚安能救彼。不見我能忍及可忍，無二無別，自性離故。

天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達安忍波羅蜜多。

（四）修學般若波羅蜜多通達精進度

如經文（大正七、九二三C）云：

天王！云何諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達精進波羅蜜多？

1. 菩薩精進惡魔不現

若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行精進波羅蜜多。謂諸菩薩，未滅令滅，未度令度，未脫令脫，未安令安，未覺令覺。菩薩如是行精進時，有諸惡魔為作留難，謂菩薩曰：汝善男子！莫修此行空受勤苦。何以故？我於往昔曾修此行，未滅令滅，未度令度，未脫令脫，未安令安，未覺令覺，空受勤苦，都無實利。我從昔來多見菩薩，修學此行並皆退轉，汝可迴心修二乘道，取二乘果而自滅度。菩薩聞已，即便覺知，告惡魔言：汝復道去，我心堅固猶若金剛，非汝謬言所能退壞，汝固留難長夜自苦。魔聞此言，便沒不現。

2. 菩薩精進起勝大願

若餘菩薩，未得般若波羅蜜多，修前五種波羅蜜多，經百千劫，菩薩如是，行精進時，尚能超過，況二乘地。如是菩薩，修行般若波羅蜜多，成就佛法，眾惡皆離。雖行精進，不速不遲，而能發起殊勝大願：使我感身，與如來等，頂上肉髻，眉間白毫，佛轉法輪，我亦如是。譬如真金，眾寶瑩飾，則為嚴淨，菩薩精進，亦復如是。

離諸垢穢，謂離賴（懶）惰懈怠疲極，不自知覺，不正思惟。由此便能獲勝清淨福德智慧而共莊嚴，身不疲勞，心無厭怠，一切障道，惡不善法，皆使滅除，所有助道向涅槃法悉令增長，少惡不起，何況其多。

3. 菩薩精進心不自高

假使十方殞伽沙界滿中大火，如無間獄，此世界外，但一有情，應可度者，菩薩為彼，尚從中過，況多有情。此諸菩薩，不作是念：無上菩提，不易可得，菩薩修行，如救頭然，要經百千那庾多劫，如斯重擔，實難荷負，但作是念：過現諸佛，皆修此行，證大菩提，我亦如是，正應修習，寧百千劫，處地獄中，使諸有情，皆得度脫，終不棄捨速趣涅槃。菩薩如是行精進時，心不自高於他不下，不見能行及所行法，無二無別，自性離故。

天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通精進波羅蜜多。

（五）修學般若波羅蜜多通達靜慮度

如經文（大正七、九二四A）云：

天王！云何諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達靜慮波羅蜜多？
天王當知！若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行靜慮波羅蜜多。

1. 深種善根世修妙行

謂諸菩薩於大乘中深種善根，生生世世多修妙行。親近善友不生貧賤邪見等家，常生婆羅門刹帝利大姓，正信三寶增長善法。因宿善根，作如是念：有情長夜，諸趣流轉，苦輪不息，皆由貪愛，菩薩念已，起厭離心，知從虛妄分別而有。世尊經中，種種方便，說欲過患，如稍、如矛、如刀、如蛇、如泡、如沫，臭穢不淨轉變無常，云何智人貪著此法？即剃鬚髮出家修道，未見為見，未得為得，未證為證，聞說受持，若世俗諦，若勝義諦，如實修行，如法觀察。謂正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，遠離喧雜不徇名譽，亦復不求供養恭敬，身心精進常無懈怠。思惟此心，多行何境？為善、為惡、為無記耶！若行惡境，速便止息，若行無記，亦應捨之，若行善境，即勤精進，策令增長殊勝善根。

2. 觀惡不善如夢幻事

為欲對治，惡不善法，引三十七妙菩提分。惡不善者，謂貪瞋癡。貪，復有三，謂上中下。上品貪者，聞欲境名，舉身踴躍，深心歡喜，不觀欲過。厭離不生，非理追求，無有慚愧。無慚愧者，謂若獨行，諸所經遊，恆思欲境，心心相續，曾無暫捨，唯見妙好，不知過患。父母師尊，訶彼所欲，都無愧恥，不覺起爭，如是名為無慚愧者，此類命終，當墮惡趣。中品貪者，離欲境時，欲心不起。下品貪者，但共言笑，欲情便歇。

瞋，亦有三：上品瞋者，憤恚若發，心昏目亂，或造無間，或謗正法，或復造餘諸重罪業，過五無間多百千倍。中品瞋者，以瞋恚故，雖造諸惡，尋即生悔。下品瞋者，心無嫌恨，但口訶毀，即便追悔。癡亦三品，如理應知。

雖作是觀，而知諸法，皆如幻夢、響像、光影、陽焰、變化及尋香城，虛妄不實，顛倒故。見，滅外境界，內心寂靜，不見，能行及所行法，無二無別，自性離故。

天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達靜慮波羅蜜多。

（六）修學般若波羅蜜多通達般若度

如經文（大正七、九二四B）云：

天王！云何諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達般若波羅蜜多？

天王當知！若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行般若波羅蜜多。謂諸菩薩，正智觀色受想行識，不見色生，不見色集，不見色滅，受想行識，亦復如是。何以故？自性皆空，無有真實，但有虛假施設名字，而行般若波羅蜜多，化諸有情，終不為說，無業無果。

雖知諸法，皆如幻夢、響像、光影、陽焰、變化及尋香城，（虛妄）無我、有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅，而常宣說，有業有果。

菩薩如是修行般若波羅蜜多，惡魔眷屬，不能得便。何以故？是諸菩薩，親近善友，成助菩提，離世間法，於諸如來，甚深正法，歡喜讚歎。諸天魔梵，及餘沙門、婆羅門等，除佛正智，無能及者，不見能行及所行法，無二無別，自性離故。

天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達般若波羅蜜多。

（七）修學般若波羅蜜多通達方便善巧度

如經文（大正七、九二四C）云：

天王！云何諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達善巧方便波羅蜜多？天王當知！若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行方便善巧波羅蜜多。

1. 方便善巧迴向菩提

謂諸菩薩，方便善巧，迴向無上正等菩提。若見世間，勝妙花果，常持供養，諸佛菩薩，日夜六時，曾無暫廢，以斯勝善，迴向菩提，見花果樹，亦復如是。若聞如來，契經中說，甚深法義，歡喜信受，愛樂誦持，轉為他說，以斯妙善，迴向菩提。

2. 一切見行作願離惡

若見如來，制多形像，即持種種香華供養，願有情類，離破戒香，得淨戒香，猶如諸佛，掃灑塗地。願諸有情，威儀齊整，花蓋覆蓋。願諸有情，皆離熱惱，入僧住處。願諸有情，皆入圓寂，出僧住處。願諸有情，皆出魔境。

見開僧門，便作是願：以出世智，為諸有情，啟未開門，皆令悟入。若見關閉，願為有情，關閉三有，或四惡趣。若得安坐，願諸有情，坐菩提座。若右脇臥，願諸

有情，皆證圓寂。從坐臥起，願諸有情，離諸起惑。若時洗足，願諸有情，遠離塵垢。若時禮佛，右邊制多，願諸有情，皆當作佛。天人恭敬，不以為喜。

3. 見惡不善便作度化

若有外道，邪見難化，便作是念：我為彼師，彼慢所持，必不肯信。且作同學，或為弟子，雖處彼眾，戒行多聞，勝諸外道，因以降伏，尊事為師，言必信受，毀其邪法，說正涅槃，令入如來，清淨法教，精修梵行，靜慮等持，得勝神通，廣修妙善。見多欲者，化作女人，第一端正，令其愛著，倏忽之頃，示現無常，色變膨脹，爛壞臭處，令深憎惡，起厭離心，即復本形，為菩薩像，因而為說，甚深法要，令發無上正等覺心，修行大乘，成無上果。見大乘者，離善知識，雖勤精進，學二乘道，而於其果，不能證得，失於大乘，無上法利，觀彼根性，為說大乘，令其迴心，入無上道。未發心者，化令發心，若已發心，勸令堅固。見持戒人，犯少輕罪，不解陳悔，懈退愁憂，由此不能，進修勝道，便為說法，令速悔除，心離愁憂，進修勝道。

4. 專求法利圓成六度

是諸菩薩摩訶薩眾，少欲喜足專求法利，為有情說供養如來，由此便成六到彼岸。說法供養，是為布施波羅蜜多。行不違言，是為淨戒波羅蜜多。諸天魔等，不能壞亂，是為安忍波羅蜜多。心心相續，不覺勞倦，是為精進波羅蜜多。專心一念，不緣異境，是為靜慮波羅蜜多。說法供養，離我我所，是為般若波羅蜜多。不見能行及所行法，無二無別，自性離故。

天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達方便善巧波羅蜜多。

（八）修學般若波羅蜜多通達妙願度

如經文（大正七、九二五B）云：

天王！云何諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達妙願波羅蜜多？

天王當知！若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行妙願波羅蜜多。謂諸菩薩，諸有所願，不為世間，所受快樂，亦不為己，求出三界，修二乘道，證涅槃樂。但作是願：一切有情，皆入無餘般涅槃界，我身最後，乃成正覺。未發心者，化令發心，若已發心，令修大行，已修大行，令得菩提，已得菩提，勸請說法，展轉乃至般涅槃

後，以妙七寶，起窣堵波，置設利羅而興供養，令無量眾，獲福無邊。

復發願言：諸有世界佛成正覺，悉無天魔及諸外道而為擾亂。願由自智，發無上心，不假外緣，雖發而退。又當願：我常處世間，成熟有情，令獲利樂。願新發意諸菩薩等，若聞如來說甚深法，如實悟入，心無驚怖。願諸有情，得大智慧，皆善通達，無邊佛道，無邊佛境，無邊大悲，饒益無邊諸有情類。是諸菩薩，多願自身，恆處穢國，不生淨土。何以故？如有病者，乃假醫藥，若無其疾，醫藥何用？菩薩如是發妙願時，不見能行及所行法，無二無別，自性離故。

天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達妙願波羅蜜多。

（九）修學般若波羅蜜多通達力度

如經文（大正七、九二五B）云：天王！云何諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達力波羅蜜多？

天王當知！若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行力波羅蜜多。謂諸菩薩，能伏天魔，摧諸外道，具足福德、智慧力故，一切佛法，無不修行，一切佛境，無不

證見，以神通力，用一毛端，舉瞻部洲，或四洲界，或大千界，乃至十方無量殑伽沙等世界，還置本處，而無所損。或以神力於虛空中，取種種寶施有情類，能於十方無邊世界，諸佛說法，無不聞持。不見能行及所行法，無二無別，自性離故。

天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達力波羅蜜多。

(十) 修學般若波羅蜜多通達智度

如經文(大正七、九二五C)云：

天王！云何諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達智波羅蜜多？

天王當知！若菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，則能行智波羅蜜多。謂諸菩薩，觀察五蘊，生非實生，滅非實滅。思惟五蘊，皆畢竟空，無我、有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅，愚夫顛倒，虛妄執著，不如實知，諸蘊非我，蘊中無我。不如實知，我非諸蘊，我中無蘊，由斯諸趣，生死輪迴，如旋火輪，愚夫妄執。

然一切法，自性本空，無生無滅，緣合謂生，緣離謂滅，實無生滅。性非無故，不可說生；性非有故，不可說滅。是諸菩薩於一切境，無有一法不通達者。修行此智

波羅蜜多，二乘外道不能掩蔽。以智觀察，從初發心，乃至涅槃，皆悉明了。能以一法，知一切境，達一切境，不離一法。所以者何？真如一故，是諸菩薩，修此智時，不見能修及所修法，無二無別，自性離故。

天王！是名諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，能通達智波羅蜜多。是名菩薩，修學一法，能通達一切法。

由上所述，大乘菩薩摩訶薩之主要修行德目，深深體會教育是一件很艱難的工作，教育別人不容易，教育自己更難。《大般若經》，「初分淨道品」、「第六分通達品」之菩薩，是大乘菩薩摩訶薩之自我教育的心路歷程，亦是大乘菩薩摩訶薩之心智培育與發展的履歷。以般若究竟妙慧為根柢，行六度萬行，通達十波羅蜜多，於一中相攝通達無礙，體證諸法「無二無別，自性離故」之平等大慧，圓修一切淨菩提道。

第四項 菩薩摩訶薩修行次第

菩薩摩訶薩之修行次第，有十種地位，即十地，又作十住。地，梵語 bhūmi，即

住處、住持、生成之意。乃住其位為家，並於其位持法、育法、生果之意。諸經論所舉十地名稱，大約不出有五類，即：一、三乘共十地，又稱共地，或共十地。二、歡喜等之十地。三、聲聞之十地。四、辟支佛之十地。五、佛之十地。^③此菩薩摩訶薩之修行的十種地位，特指三乘共十地與歡喜等十地。依《大般若經》，「初分無所得品」中所列出，三乘共十地之名稱，與《大智度論》卷七十五，所列之名稱略有不同。又同品中亦列菩薩之十地。這是發趣大乘之菩薩摩訶薩，修般若波羅蜜多時，從一地趣入一地之修治次第的十種地位。茲將其十種修治德目之意義及修治行位，分別引述如后：

第一目 十地之德目意義

十地，依《大般若經》，卷第六十五、卷第六十六，「初分無所得品第十八之五、之六」，列舉三乘共十地與歡喜等十地之名稱，是具壽善現，以諸法性空故，回答舍利子問：「如尊者所云，何緣故說？即色等菩薩摩訶薩，無所有不可得；離色等菩薩摩訶薩，無所有不可得。舍利子！色、色性空。何以故？色性空中，色無所有不可得

故，菩薩摩訶薩，亦無所有不可得。非色、非色性空。何以故？非色性空中，非色無所有不可得故，菩薩摩訶薩，亦無所有不可得。受想行識、受想行識性空。何以故？受想行識性空中，受想行識無所有不可得故，菩薩摩訶薩，亦無所有不可得。非受想行識、非受想行識性空。何以故？非受想行識性空中，非受想行識無所有不可得，菩薩摩訶薩，亦無所有不可得。舍利子！由此緣故，我作是說：即色，菩薩摩訶薩，無所有不可得；離色，菩薩摩訶薩，無所有不可得。即受想行識，菩薩摩訶薩無所有不可得；離受想行識，菩薩摩訶薩無所有不可得。」^④廣說乃至共十地中之異生地性空故，異生地於異生地無所有不可得，乃至如來地性空故，如來地於如來地無所有不可得，如來地於異生、種姓、第八、具見、薄、離欲、已辦、獨覺、菩薩地無所有不可得。菩薩十地中之極喜地性空故，極喜地於極喜地無所有不可得，乃至法雲地性空故，法雲地於法雲地無所有不可得，法雲地於極喜、離垢、發光、焰慧、極難勝、現前、遠行、不動、善慧地無所有不可得。這是發趣大乘之菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，從一地趣入一地之修治行位的德目。茲將三乘共十地，與菩薩十地之德目意義，分別引述之。

一、三乘共十地之德目意義

三乘者，指聲聞、緣覺、菩薩等三乘。三乘共十地之德目，依《大般若經》，卷第六十六，「初分無所得品第十八之六」所載，共十地之名稱：異生地、種性地、第八地、具見地、薄地、離欲地、已辦地、獨覺地、菩薩地、如來地。以此十地共通於三乘，故稱三乘共十地，或名共地。《大智度論》卷七十五曰：「所謂菩薩，從初發心（意）來，行般若波羅蜜，具足初地，乃至十地，是十地，皆佐助成無上道。十地者，乾慧地等。」³³其所列十地名稱：乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地等。以此十地各配於三乘之階位，謂菩薩依方便力修六波羅蜜，同時順次行四念處，乃至十八不共法，經前九地至佛地。此十地為菩薩所具者，而此所謂的「佛地」，並非指究竟無上佛果，而是指菩薩如佛修十八不共法等。天台宗，稱之為通教十地。

此共十地之意義，依天台聖祖智顛大師之《法華玄義》卷四下，與《摩訶止觀》卷六上所詮釋，三乘共十地之德目意義³⁴：

1. 乾慧地，梵語 *sūka-vidarśanā-bhūmi*，又作過滅淨地、寂然雜見現入地、超淨觀、

見淨地、淨觀地。

乾慧，意指單有觀真理之智慧，而尚未為禪定水所滋潤。此位相當於聲聞之三賢位，以及菩薩自初發心，乃至得順忍前之覺位。蓋未入聖地故，在《大般若經》稱為異生地，即凡夫地也。

2. 性地，梵語 *gotra-bhūmi*，又作種性地、種地。即聲聞之四善根位與菩薩得順忍之位。雖愛著諸法實相，但不起邪見，係智慧與禪定相伴之境地。《大般若經》，稱為種性地，姓者即性也。

3. 八人地，梵語 *aṣṭamaka-bhūmi*，又作第八地、八地，人者即忍意也。相當於聲聞見道十五心（已體四諦十六心之八忍七智）之須陀洹向，與菩薩之無生法忍。

4. 見地，梵語 *darsana-bhūmi*，又作具見地。相當於聲聞四果中之初果——須陀洹果，與菩薩阿鞞跋致（不退轉）之位。

5. 薄地，梵語 *tanu-bhūmi*，又作柔軟地、微欲地。聲聞已斷欲界九種煩惱（修惑）一分之位，即須陀洹果，或斯陀含果。亦指菩薩已斷諸煩惱，猶存薄餘習之位，即阿鞞跋致以後至未成佛間之覺位。

6. 離欲地，梵語 *vira-raga-bhūmi*，又作離貪地、滅婬怒癡地。聲聞斷盡欲界煩惱得阿羅漢果之位，與菩薩離欲得五神通之位。

7. 已作地，梵語 *ktavi-bhūmi*，又作所作辦地、已辦地。即聲聞得盡智、無生智證得阿羅漢果，或菩薩成就佛地之位。

8. 辟支佛地，梵語 *pratyeka-buddha-bhūmi*，即觀十二因緣（無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死憂悲苦惱）法而成道之緣覺。

9. 菩薩地，指從前述之乾慧地乃至離欲地，或指自後述之歡喜地乃至法雲地（初發心至金剛三昧），即菩薩自最初發心至成道前之覺位。

10. 佛地，指一切種智等諸佛之法完全具備之位。

據《大智度論》卷七十五（此卷乃解釋《大品般若經》「燈喻品」第五十七之餘），內容詳載此三乘共位之菩薩，依無漏智斷盡疑惑而開悟，如燈心燃燒，不一定於初焰或後焰燃燒，同理十地之斷惑亦不固定於任何一地，而係各自皆能至於佛果，故喻謂燦爛之十地。

二、大乘菩薩十地之德目意義

發趣大乘的菩薩摩訶薩，以十波羅蜜多配菩薩十地，說明修行之次第。十地之德目，依《大般若經》，卷第五十三、卷第五十四，「初分辯大乘品第十五之三、之四」所列：極喜地、離垢地、發光地、焰慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地等，是菩薩摩訶薩十地修治行位的德目。依新譯《華嚴經》卷三十四，所舉者，即：

1. 歡喜地，梵語 *pramuditā-bhūmi*，又作極喜地、喜地、悅豫地。
2. 離垢地，梵語 *vimalā-bhūmi*，又作無垢地、淨地。
3. 發光地，梵語 *prabhākari-bhūmi*，又作明地、有光地、興光地。
4. 焰慧地，梵語 *arcīsmati-bhūmi*，又作焰地、增曜地、暉曜地。
5. 難勝地，梵語 *sudurjayā-bhūmi*，又作極難勝地。
6. 現前地，梵語 *abhimukhi-bhūmi*，又作現在地、目見地、目前地。
7. 遠行地，梵語 *dūraṅgamā-bhūmi*，又作深行地、深入地、深遠地、玄妙地。
8. 不動地，梵語 *acalā-bhūmi*。
9. 善慧地，梵語 *sādhumati-bhūmi*，又作善哉意地、善根地。

10. 法雲地，梵語 dharmameghā-bhūmi，又作法雨地。

以上十地之所以稱為地者，根據《十住毘婆沙論》所說，地者，即意謂為住處，所以十地又譯作十住處，十住。

十地之意義，依東晉，廬山慧遠大師（B.C334~416）問，姚秦，三藏法師鳩摩羅什（B.C.344~413）答，此一問一答所成之《大乘義章》卷十四中所解釋：

一者歡喜地，又作淨心地、聖地、無我地、證地、見地、堪忍地。即初為聖者，遂起大歡喜心之位。

二者離垢地，又作具戒地、增上戒地。即捨離起誤心、破戒、煩惱垢等之覺位。

三者明地，即發光地。依禪定而得智慧之光，並修聞、思、修三慧，使真理漸明之覺位。

四者炎地，即焰慧地。捨離前三位之分別見解，以智慧火燒煩惱薪，因此而悟智慧之本體。即依其覺所起之阿含光，如珠之光炎之位。

五者難勝地，已得正智，難再超出之位。或謂已得出世間智，依自在之方便力救度難救眾生之位。

六者現前地，即聽聞般若波羅蜜，而現前生起大智之位。

七者遠行地，又作方便具足地，即無相方便地、有行有開發無相住。即修無相行，心作用遠離世間之位。此位往上再無可求之菩提，往下更無被救之眾生，因此沈潛於無相寂滅之理，有不能修行之虞，此謂七地沈空之難。此時十方諸佛以七種法勸勵精進，再鼓起修行之勇氣，以進至第八地；此謂七勸。

八者不動地，又作色自在地、決定地、無行無開發無相住、寂滅淨地。不斷生起無相之智慧，絕不為煩惱所動之覺位。

九者善慧地，又作心自在地、決定行地、無礙住。菩薩以無礙力說法，完成利他行，即智慧之作用自在之覺位。

十者法雲地，又作究竟地、最上住。得大法身、具自在力之覺位。

以上，簡述大乘菩薩十地之德目意義。下面說明三乘共十地及大乘菩薩十地之修治行位（地業）。

第二目 十地之修治行位

由上，已知十地，具有五種十地，茲略述三乘共十地及大乘菩薩十地兩種之修行次第、修治地業。

一、共十地之修治行位

三乘共十地之修行次第，即修治行位，依《大智度論》卷七十五之解說^⑤：

(一) 乾慧地之修治行位

論曰：乾慧地有二種：一者聲聞；二者菩薩。初聲聞人，獨為涅槃，故勤精進、持戒心清淨堪任受道，或習觀佛三昧，或不淨觀，或行慈悲、無常等觀。分別集諸善法，捨不善法。雖有智慧不得定水，則不能得道，故名乾慧地。

此，相當天台藏教修五停心觀、別相念處、總相念處等三賢之位。初居外凡，未得真空理水所潤，故雖有智慧不得禪定水，不能得道，故稱為乾慧地。

二者菩薩，論曰：於菩薩，則初發心乃至未得順忍。這是指從初發心行般若波羅蜜多，乃至未得順忍位的菩薩。所謂的順忍位者，指五忍位中的第三忍位。五忍者，據姚秦三藏法師鳩摩羅什譯的《佛說仁王般若波羅蜜經》卷上，「教化品」曰：「佛

言：大王！五忍是菩薩法。伏忍上中下。信忍上中下。順忍上中下。無生忍上中下。寂滅忍上下。名為諸佛菩薩修般若波羅蜜。」^⑥此伏、信、順、無生、寂滅五忍，前四忍，各分上、中、下三品，後一忍，分上、下二品，總稱為十四忍。

五忍者：(1)伏忍，指地前三賢之人，未得無漏，煩惱未斷，但能伏住煩惱，令之不起。其中，十住為下品，十行為中品，十回向為上品。(2)信忍，指地上菩薩，得無漏信，隨順不疑。其中，初地為下品，二地為中品，三地為上品。(3)順忍，菩薩順菩提道，趣向無生之果。其中，四地為下品，五地為中品，六地為上品。(4)無生忍，菩薩妄惑已盡，了知諸法悉皆不生。其中，七地為下品，八地為中品，九地為上品。(5)寂滅忍，諸惑斷盡，清淨無為，湛然寂滅。其中，十地為下品，佛地為上品。^⑦居乾慧地的菩薩，祇是邁向此五忍位當中的順忍位之行，尚未達此順忍位之果。

(二) 性地之修治行位

性地，又作種性地，或種性地。智論曰：「性地者，聲聞人從煖法，乃至世間第一法。」謂聲聞人，居內凡位，於無漏真空、法性之理，頗有解心，故名性地。修天

台藏教之四加行位，從煖法乃至世間第一法。伏見、思二惑，朦朧望見法性之空理，但未證得。

於菩薩者，論曰：「於菩薩得順忍，愛著諸法實相，亦不生邪見，得禪定水。」菩薩，於此性地，方得順忍位，趣無生之果，常愛著諸法實相，但不生邪見，並常得禪定水的滋潤。

(三) 八人地之修治行位

人者忍也。八人地，又作第八地，乃見道之苦法智忍等八忍，謂之八忍地，或八人地。智論曰：「八人地者，從苦法忍，乃至道比智忍，是十五心。」³⁹謂聲聞人，見十五心之位也。十五心者，又稱十五剎那，為聲聞人觀察思悟四諦十六行相之後，進入見道位，以無漏智現觀四諦所得之十六種智慧，稱為十六心。於此十六心之中，前十五心，屬於見道修行果位之預流向，（後一心，方屬修道之預流果）。雖為八忍八智，然今就決定因道之邊，但取八忍而名之。二乘人，體達三界見惑本空，在無間三昧中，八忍具足。

於菩薩者，智論曰：「於菩薩，則是無生法忍，入菩薩位。」無生法忍者，梵語 *anupatika-dharma-ksanti*。謂觀諸法無生無滅之理而諦認之，安住且不動心。又作無生忍、無生忍法、修習無生忍。依《大智度論》卷五十曰：「無生法忍者，於無生滅，諸法實相中，信受通達，無礙不退，是名無生忍。」⁴⁰因菩薩根機利，直觀諸法實相而入道。無生法忍，是菩薩於入初地時，諦認諸法無生無滅之理，以住不退轉地。

(四) 見地之修治行位

見地，又作具見地。為第十六心之道類智。智論曰：「見地者，初得聖果，所謂須陀洹果。」此即天台藏教之預流果位。聲聞人，於此位斷三界見惑，得見上下八諦之理，故名見地。

於菩薩者，智論曰：「於菩薩，則是阿鞞跋致地。」所謂阿鞞跋致，梵語 *avivartaniya* 之音譯，又作阿惟越致、阿毘跋致。譯作不退、不退轉、無退、必定。即指菩薩，於無上菩提道中，入初地以上之位，即行不退、證不退，必定不會退墮惡趣及二乘之地，及所悟之法，亦不退失。

(五) 薄地之修治行位

薄地者，謂三乘人，觀思惑即空，發六無礙智，斷除欲界九品惑中之六品，由此欲惑輕薄，故稱薄地。智論曰：「薄地者，或須陀洹，或斯陀含。欲界九種煩惱分斷故。」即聲聞人，於欲界修惑九品中斷前六品之位。乃天台藏教一來果之位。蓋欲界九品惑當中，僅餘後三品，煩惱稍輕，已得真諦理，故名薄地。

於菩薩者，智論曰：「於菩薩，過阿鞞跋致地，乃至未成佛，斷諸煩惱，餘氣亦薄。」謂薄地的菩薩，已超越不退轉地，乃至未成佛之階位，一切煩惱，都已斷盡，尚餘微薄之習氣而已。

(六) 離欲地之修治行位

離欲地，即已斷盡欲界九品修惑之位。智論曰：「離欲地者，離欲界等貪欲諸煩惱，是名阿那含。」即天台藏教之不還果，不再來受欲界之生死。

於菩薩者，智論曰：「於菩薩，離欲因緣，故得五神通。」所謂五神通，即五神通，又簡稱五通。梵語 *pañcabhijñā*，指修四根本靜慮所得五種超自然之能力。神

者，乃指不可思議之意。通者，為自由自在之意。一般所謂之五神通，即指④：

(1) 神境智證通，梵語 *ṛddhi-viśaya-jñāna-sākṣātkriyābhijñā*，又作神境通、神足通、身如意通、如意通、身通。謂不論何處皆能來去自如。

(2) 天眼智證通，梵語 *divya-cakṣur-jñāna-sākṣātkriyābhijñā*，又作天眼智通、天眼通。謂能見常人之眼所不能見者。

(3) 天耳智證通，梵語 *divya-śrotra-jñāna-sākṣātkriyābhijñā*，又作天耳智通、天耳通。謂能聽常人不能聽聞之音聲。

(4) 他心智證通，梵語 *cetaḥ-paryāya-jñāna-sākṣātkriyābhijñā*，又作他心智通、知他心通、他心通。謂能明瞭他人內心之動向。

(5) 宿住隨念智證通，梵語 *purve-nivāsānumsmṛti-jñāna-sākṣātkriyābhijñā*，又作宿住智通、識宿命通、宿命通。謂能了知過去之事。

五通之中，神境智證通等前四者通於有漏，唯為世俗智所攝。他心智通，則通於無漏，攝於法智、類智、道智、世俗智及他心智等五智。又五通，乃由四根本靜慮所生起，故不獨限於聖者，異生凡夫亦能得之。得此五種神通之仙人，稱為五通仙。天

竺外道修有漏之神定而得五通者甚夥。佛陀則曾禁止其弟子顯現各種神通。此離欲地的菩薩，即由離欲因緣，而得五種神通之妙用。

(七) 已作地之修治行位

已作地，又作已辦地。智論曰：「聲聞人，得盡智、無生智，得（無著）阿羅漢。」天台藏教之聲聞人，即已得盡智、無生智，證得阿羅漢之果位。於斷惑一道，為斷盡三界見、思二惑，達「梵行已立，所作已辦」之位，故名已作地，或已辦地。

於菩薩者，智論曰：「於菩薩，成就佛地。」即言菩薩至此地時，已成就佛地。

(八) 辟支佛地之修治行位

智論曰：「辟支佛地者，先世種辟支佛道因緣，今世得少（小）因緣（初）出家，亦觀因緣法成道，名辟支佛。」

辟支佛者，梵語 *pratyeka-buddha* 之譯音，具云辟支迦羅。意譯作緣覺、獨覺。又作貝支迦、辟支。智論曰：「辟支迦，秦言因緣，亦名覺。」為二乘之一，亦為三乘之一。乃指無師而能自覺自悟之聖者。另依《大智度論》卷十八之意，與《大乘義

章》卷十七本所載，辟支佛有二義：(1) 出生於無佛之世，當時佛法已滅，但因前世修行之因緣（先世因緣），自以智慧得道。(2) 自覺不從他聞，觀悟十二因緣之理而得道。

此辟支佛地，乃指觀十二因緣法而成道之緣覺。即於斷三界見、思二惑上，更侵害其二惑之習氣，入於空觀。其因先世種辟支佛道因緣，今世得少因緣出家，由深觀因緣法成道，故名辟支佛地。

(九) 菩薩地之修治行位

智論曰：「菩薩地者，從乾慧地，乃至離欲地如上說。復次，菩薩地，從歡喜地乃至法雲地，皆名菩薩地。有人言：從一發心來，乃至金剛三昧，名菩薩。」這是指菩薩從最初發心至成道前之覺位。

(十) 佛地——菩薩最後身

佛地者，為菩薩之最後身。智論曰：「佛地者，一切種智等諸佛法。菩薩於自地中行（得）具足，於他（地）地中觀具足。二事具足，故名具足。」菩薩，「滿足九地修集佛法，十力、四無所畏等，雖未具足，以修習近佛道故名具足。以是故，言十

地；具足故，得無上道。是諸法，皆因緣和合故，非初不離初，非後亦不離後，而得無上道。」⁴²無上道，即佛道。菩薩觀、行二事具足，覺果圓滿，故名佛地。

佛地者，又作如來地，依天台通教之佛而言，已斷餘殘之習氣，於七寶樹下，以天衣為座，成就乃至入寂之位。若依藏教之佛而言，則於菩提樹下，以吉祥草為座而成道。這是三乘共位之菩薩，圓成佛果之位，故為菩薩之最後身。

二、大乘菩薩十地之修治地業

發趣大乘的菩薩摩訶薩，其十地行位的修治德業，依《大般若經》，卷第五十三，「初分辯大乘品第十五之三」中，善現問佛陀說：「何謂菩薩摩訶薩修治地業？」⁴²佛陀一一的回答，並詳細的解說。茲引錄經文解說如后：

（一）極歡喜地修治地業

極喜地的菩薩摩訶薩，於此地所應修治的德業，如經中佛陀告訴善現，應善修十種勝業。於「初分辯大乘品第十五之三」中，佛陀告訴善現說（大正五、三〇三A B）：

1. 應善修十勝業

善現！菩薩摩訶薩住初極喜地時，應善修十種勝業。何等為十？一者以無所得而為方便，修治淨勝意樂業，勝意樂事不可得故。二者以無所得而為方便，修治一切有情平等心業，一切有情不可得故。三者以無所得而為方便，修治布施業，施者、受者及所施物不可得故。四者以無所得而為方便，修治親近善友業，善友、惡友無二相故。五者以無所得而為方便，修治求法業，諸所求法不可得故。六者以無所得而為方便，修治常樂出家業，所棄捨家不可得故。七者以無所得而為方便，修治愛樂佛身業，諸相隨好不可得故。八者以無所得而為方便，修治開闡法教業，所分別法不可得故。九者以無所得而為方便，修治破憍慢業，諸興盛法不可得故。十者以無所得而為方便，修治恒諦語業，一切語性不可得故。

善現！菩薩摩訶薩，住初極喜地時，應善修治如是十種勝業。

2. 如何修十勝業

佛陀對前所說的十種勝業，住極喜地的菩薩摩訶薩，應云何修治？於「初分辯大

乘品第十五之四」的經文中，佛陀慈悲的一一為善現解說（大正五、三〇四C、三〇五A）：

第一、若菩薩摩訶薩，以應一切智智心，修集（習）一切善根，是為菩薩摩訶薩修治淨勝意樂業。（所謂一切智智心，即指佛心。一切智智者，乃指佛三智：一切智、道相智、一切相智中之一切智，為免混聲聞、緣覺之智，故為分別彼一切智，而名佛智為一切智智。）住極喜地的菩薩摩訶薩，能以佛的智慧心相應，修習一切善根，方能以無所得而為方便，善修治清淨殊勝安樂之意業。

第二、若菩薩摩訶薩，以應一切智智心，引發慈、悲、喜、捨四種無量，是為菩薩摩訶薩修治一切有情平等心業。

第三、若菩薩摩訶薩，於一切有情，無所分別而行布施，是為菩薩摩訶薩修治布施業。

第四、若菩薩摩訶薩，見諸善友勸化有情，令其修習一切智智，即便親近恭敬供養，尊重讚歎諍受正法，晝夜承奉無懈怠心，是為菩薩摩訶薩修治親近善友業。

第五、若菩薩摩訶薩，以應一切智智心，勤求如來無上正法，不墮聲聞、獨覺等

地，是為菩薩摩訶薩修治求法業。

第六、若菩薩摩訶薩，一切生處，恒厭居家，牢獄喧雜，常欣佛法，清淨出家，無能為礙，是為菩薩摩訶薩修治常樂出家業。

第七、若菩薩摩訶薩，暫一覩見佛形像已，乃至證得無上菩提，終不捨於念佛作意，是為菩薩摩訶薩修治愛樂佛身業。

第八、若菩薩摩訶薩，於佛在世及涅槃後，為諸有情開闡法教，初中後善文義巧妙，純一圓滿清白梵行。所謂契經、應頌、記別、諷誦、自說、緣起、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論義，是為菩薩摩訶薩修治開闡法教業。

第九、若菩薩摩訶薩，常懷謙敬，伏僣慢心，由此不生下姓卑族，是為菩薩摩訶薩修治破僣慢業。

第十、若菩薩摩訶薩，稱知而說，言行相符，是為菩薩摩訶薩修治恒諦語業。

（二）離垢地修治地業

《大般若經》，卷第五十三，「初分辯大乘品第十五之三」，佛陀告訴善現說（大

正五、三〇三B)：

1. 速修滿八法

復次，善現！菩薩摩訶薩，住第二離垢地時，應於八法，思惟修習，速令圓滿。何等為八？一者清淨禁戒。二者知恩報恩。三者住安忍力。四者受勝歡喜。五者不捨有情。六者恒起大悲。七者於諸師長，以敬信心，諂承供養，如事佛想。八者勤求修習波羅蜜多。

善現！菩薩摩訶薩，住第二離垢地時，應於如是八法，思惟修習，速令圓滿。

2. 如何速修八法

在卷五十四，「初分辯大乘品第十五之四」，佛陀對以上八法，並慈悲地一一為善現作詳細的解說（大正五、三〇五A B）：

第一、若菩薩摩訶薩，不起聲聞、獨覺作意，及餘破戒障菩提法，是為菩薩摩訶薩，清淨禁戒。

第二、若菩薩摩訶薩，行菩薩行時，於得小恩，尚不忘報，況大恩惠而當不酬，

第五章 大般若經內容一瞥

菩薩思想

399

大般若經初探

400

是為菩薩摩訶薩，知恩報恩。

第三、若菩薩摩訶薩，設諸有情，來見侵毀，而於彼所，無恚害心，是為菩薩摩訶薩，住安忍力。

第四、若菩薩摩訶薩，所化有情，既得成熟，身心適悅，受勝歡喜，是為菩薩摩訶薩，受勝歡喜。

第五、若菩薩摩訶薩，拔濟有情，心恒不捨，是為菩薩摩訶薩，不捨有情。

第六、若菩薩摩訶薩，行菩薩行時，作如是念：我為饒益一一（切）有情，假使各如無量無數兢（兢）伽沙劫，處大地獄，受諸劇苦，或燒或煮，或斫或截，若刺若懸，若磨若擣，受如是等無量苦事（惱），乃至（為欲）令彼乘於佛乘而般涅槃，如是一切有情界盡，而大悲心曾無厭倦，是為菩薩摩訶薩，恒起大悲。

第七、若菩薩摩訶薩，為求無上正等菩提，恭順師長，都無所顧，是為菩薩摩訶薩，於諸師長，以敬信心，諂承供養，如事佛想。

第八、若菩薩摩訶薩，於諸波羅蜜多，專心求學，遠離餘事，是為菩薩摩訶薩，勤求修習波羅蜜多。

(三) 發光地修治地業

《大般若經》，卷第五十三，「初分辯大乘品第十五之三」，佛陀對具壽善現說（大正五、三〇三B）：

1. 應住五法

善現！菩薩摩訶薩，住第三發光地時，應住五法。何等為五？一者勤求多聞，嘗無厭足，於所聞法，不著文字。二者以無染心，常行法施，雖廣開化，而不自高。三者為嚴淨土，植諸善根，雖用迴向，而不自舉。四者為化有情，雖不厭倦無邊生死，而不自高。五者雖住慚愧，而無所著。

善現！菩薩摩訶薩，住第三發光地時，應常安住，如是五法。

2. 如何住五法

在卷五十四，「初分辯大乘品第十五之四」，佛陀對以上五法，仍一一地詳作解說（大正五、三〇五BC）：

第一、若菩薩摩訶薩，發勤精進，作是念言：若此佛土，若十方界，諸佛世尊，所說正法，我皆聽習，讀誦受持，而於其中，不著文字，是為菩薩摩訶薩，勤求多聞，常（嘗）無厭足，於所聞法，不著文字。

第二、若菩薩摩訶薩，為諸有情，宣說正法，尚不自為，持此善根，迴向菩提，況求餘事。雖多化導而不自恃，是為菩薩摩訶薩，以無染心常行法施，雖廣開化而不自高。

第三、若菩薩摩訶薩，勇猛精進修諸善根，為欲莊嚴諸佛淨國，及為清淨自他心生（土），雖為是事而不自高，是為菩薩摩訶薩，為嚴淨土植諸善根，雖用迴向而不自舉。

第四、若菩薩摩訶薩，為欲成熟一切有情，植諸善根，嚴淨佛土，乃至未滿一切智智，雖受無邊生死勤苦，而無厭倦，亦不自高，是為菩薩摩訶薩，為化有情，雖不厭倦無邊生死，而不自高。

第五、若菩薩摩訶薩，專求無上正等菩提，於諸聲聞、獨覺作意，具慚愧故，終不暫起，而於其中亦無所著，是為菩薩摩訶薩，雖住慚愧，而無所著。

(四) 焰慧地修治地業

《大般若經》，卷第五十三，「初分辯大乘品第十五之三」，佛陀告訴尊者具壽善現說（大正五、三〇三BC）：

1. 應住十法

復次，善現！菩薩摩訶薩，住第四焰慧地時，應住十法，常行不捨。何等為十？一者住阿練若，常不捨離。二者少欲。三者喜足。四者常不捨離，杜多功德。五者於諸學處，未曾棄捨。六者於諸欲樂，深生厭離。七者常樂發起，寂滅俱心。八者捨諸所有。九者心不滯沒。十者於諸所有，無所顧戀。

善現！菩薩摩訶薩，住第四焰慧地時，應住如是十法，常行不捨。

2. 如何住十法

在卷五十四，「初分辯大乘品第十五之四」，佛陀對以上十法的意義，仍一一詳細的為善現解說（大正五、三〇五C、三〇六A）：

第一、若菩薩摩訶薩，為求無上正等菩提，超諸聲聞、獨覺等故，常不捨阿練若處，是為菩薩摩訶薩，住阿練若，常不捨離。

所謂阿練若者，又作阿蘭若。譯為山林、荒野。指適合於出家人修行與居住之僻靜場所。又譯為遠離處、寂靜處、最閑處、無諍處。即距離聚落一俱盧舍（即大牛之吼聲不能聽聞之處），而適於修行之空閒處。至後代，一般之寺院、精舍亦稱阿蘭若，多位於遠離繁囂城市，而又便於出家、在家人出入之僻靜郊野。

第二、若菩薩摩訶薩，尚不自為求大菩提，況欲世間利譽等事，是為菩薩摩訶薩少欲。

第三、若菩薩摩訶薩，專為證得一切智智故，於餘事而無所著，是為菩薩摩訶薩喜足。

第四、若菩薩摩訶薩，常於深法起諦察忍，是為菩薩摩訶薩，常不捨離杜多功德。所謂杜多者，意謂去除塵垢煩惱，苦行之一。意即對衣、食、住等棄其貪著，以修鍊身心，亦稱頭陀行。對於日常生活中所立之十二種修行規定，即稱十二頭陀行。

第五、若菩薩摩訶薩，於所學戒，堅守不移，而於其中，能不取相，是為菩薩摩訶薩，於諸學處，未曾棄捨。

第六、若菩薩摩訶薩，於妙欲樂不起欲尋（心），是為菩薩摩訶薩，於諸欲樂深生厭離。

第七、若菩薩摩訶薩，達一切法曾無起作，是為菩薩摩訶薩，常能發起寂滅俱心。

第八、若菩薩摩訶薩，於內外法，曾無所取，是為菩薩摩訶薩，捨諸所有。

第九、若菩薩摩訶薩，於諸識住，未常（嘗||嘗）起心，是為菩薩摩訶薩，心不滯沒。

第十、若菩薩摩訶薩，於一切物，無所思惟，是為菩薩摩訶薩，於諸所有，無所顧戀。

（五）難勝地修治地業

《大般若經》，卷第五十四，「初分辯大乘品第十五之四」文中，佛陀又告訴尊者具壽善現說（大正五、三〇三C）：

1. 應遠離十法

復次，善現！菩薩摩訶薩，住第五極難勝地時，應遠離十法。何等為十？一者應遠離居家。二者應遠離苾芻尼。三者應遠離家慳。四者應遠離眾會忿諍。五者應遠離自讚毀他。六者應遠離十不善業道。七者應遠離增上慢傲。八者應遠離顛倒。九者應遠離猶豫。十者應遠離貪、瞋、癡。

善現！菩薩摩訶薩，住第五極難勝地時，應常遠離，如是十法。

2. 如何遠離十法

在同品中，佛陀對以上十法，說應遠離之後，又對善現一一加以解說，何以住第五極難勝地的菩薩摩訶薩，應遠離十法的理由（大正五、三〇六A B）：

第一、若菩薩摩訶薩，志性好遊，諸佛國土，隨所生處，常樂出家，剃髮去鬚，執持應器，被三法服，現作沙門，是為菩薩摩訶薩，應遠離居家。

所謂應器者，又作應量器，略稱為鉢，乃僧尼所常持道具，為比丘六物、比丘十八物之一，一般作為食器。又三法服者，即三衣，乃指印度僧團所准許個人擁有之三

種衣服，即：(1)僧伽梨，即大衣。又稱九條衣。(2)鬱多羅僧，即上衣。又稱七條衣。(3)安陀會，即中衣。又稱五條衣。

第二、若菩薩摩訶薩，常應遠離，諸苾芻尼，不與共居，如彈指頃，亦復於彼，不起異心，是為菩薩摩訶薩，應遠離苾芻尼。

第三、若菩薩摩訶薩，作是思惟：我應長夜，利益安樂，一切有情，今（令）此有情，自由福力，感得如是勝施主家，故我於中不應慳嫉，是為菩薩摩訶薩，應遠離家慳。

第四、若菩薩摩訶薩，作是思惟：若處眾會，其中，或有聲聞、獨覺，或說彼乘相應法要，令我退失大菩提心，是故定應遠離眾會。復作是念：諸忿諍者，能使有情發起瞋害，造作種種惡不善業，尚違善趣，況大菩提，是故定應遠離忿諍，是為菩薩摩訶薩，應遠離眾會忿諍。

第五、若菩薩摩訶薩，於內外法，都無所見，故應遠離自讚毀他，是為菩薩摩訶薩，應遠離自讚毀他。

第六、若菩薩摩訶薩，作是思惟：此十惡法，尚礙善趣、二乘聖道，況大菩提，

故應遠離，是為菩薩摩訶薩，應遠離十不善業道。

第七、若菩薩摩訶薩，不見有法可起慢傲，是為菩薩摩訶薩，應遠離增上慢傲。

第八、若菩薩摩訶薩，觀顛倒事都不可得，是為菩薩摩訶薩，應遠離顛倒。

第九、若菩薩摩訶薩，觀猶豫事都不可得，是為菩薩摩訶薩，應遠離猶豫。

第十、若菩薩摩訶薩，都不見有貪、瞋、癡事，是為菩薩摩訶薩，應遠離貪瞋癡。

（六）現前地修治地業

《大般若經》，卷第五十四，「初分辯大乘品第十五之四」，佛陀又告訴尊者具壽善現說（大正五、三〇三C、三〇四A）：

1. 應圓滿與遠離六法

復次，善現！菩薩摩訶薩，住第六現前地時，應圓滿六法，及應遠離六法。

(1) 圓滿六法

經云（大正五、三〇三C）：菩薩摩訶薩，住第六現前地時，應圓滿六法。何等

為六？一者應圓滿布施波羅蜜多。二者應圓滿淨戒波羅蜜多。三者應圓滿安忍波羅蜜多。四者應圓滿精進波羅蜜多。五者應圓滿靜慮波羅蜜多。六者應圓滿般若波羅蜜多。

(2) 遠離六法

經云（大正五、三〇三C、三〇四A）：復應遠離六法：一者應遠離聲聞心。二者應遠離獨覺心。三者應遠離熱惱心。四者見乞者來，心不厭感。五者捨所有物，無憂悔心。六者於來求者，終不矯誑。

善現！菩薩摩訶薩，住第六現前地時，應圓滿如是六法，及應遠離如是六法。

2. 如何圓滿與遠離六法

在同品中，佛陀對第六現前地的菩薩摩訶薩，應如何圓滿六法？及應如何遠離六法？均有詳細再為善現解說（大正五、三〇六BC）：

(1) 如何圓滿六法

如經云（大正五、三〇六B）：若菩薩摩訶薩，圓滿六種波羅蜜多，超諸聲聞及

獨覺地。又住此六波羅蜜多，佛及二乘能度五種所知海岸。何等為五？一者過去。二者未來。三者現在。四者無為。五者不可說，是為菩薩摩訶薩，應圓滿六波羅蜜多。

所謂五種所知海岸，又作五法藏，梵語 Pañca-dharma-kośah，略稱五藏，又作法海。此乃犢子部之世界觀，宇宙萬有共分為五類，即過去藏（梵 atīta-kośa）、現在藏（梵 pratyutpanna-kośa）、未來藏（梵 anāgata-kośa）、無為藏（梵 asanskṛta-kośa）、不可說藏（梵 anabhilāpya-kośa）。前二藏屬有為法之集合，總稱三世藏，又稱有為聚。無為藏又稱無為聚，不可說藏，即非有為非無為之聚，又稱非二聚。蓋犢子部立「非即非離之我」，認為「我」為實有者，而為中論、成實論、俱舍論、成唯識論等所斥，智顛、法藏等亦貶之為「附佛法之外道。」^④佛說住第六現前地的菩薩摩訶薩，圓滿六波羅蜜法，則能度五種所知海岸。

(2) 如何遠離六法

佛陀又告訴善現！住第六現前地的菩薩摩訶薩，應遠離六法。如何遠離六法？如經所言（大正五、三〇六BC）：

第一、若菩薩摩訶薩，作是念：諸聲聞心，非證無上大菩提道，故應遠離，是為菩薩摩訶薩，應遠離聲聞心。

第二、若菩薩摩訶薩，作如是念：諸獨覺心，定不能得一切智智，故我今者，應遠離之，是為菩薩摩訶薩，應遠離獨覺心。

聲聞、獨覺皆為自利之小乘人，對無上菩提道及佛智，皆無欣求之心，故菩薩應遠離。

第三、若菩薩摩訶薩，作如是念：怖畏生死熱惱之心，非證無上正等覺道，故應遠離，是為菩薩摩訶薩，應遠離熱惱之心。

第四、若菩薩摩訶薩，作如是念：此厭感心，於大菩提，非能證道，故我今者，定應遠離，是為菩薩摩訶薩，見乞者來，心不厭感。

第五、若菩薩摩訶薩，作如是念：此憂悔心，於無上正等菩提，定為障礙，故我應捨，是為菩薩摩訶薩，捨所有物，無憂悔心。

第六、若菩薩摩訶薩，作如是念：此矯誑心，定非阿耨多羅三藐三菩提道。何以故？若菩薩摩訶薩，初發無上菩提心時，作是誓言：凡我所有，施來求者，隨欲不空，

如何今時，而矯誑彼？是為菩薩摩訶薩，於來求者，終不矯誑。

(七) 遠行地修治地業

《大般若經》，卷第五十四，「初分辯大乘品第十五之四」中，佛陀告訴尊者具壽善現說：住第七遠行地的菩薩摩訶薩，其修治地業，先應遠離二十法，後應圓滿二十法。

1. 應遠離與圓滿二十法

(1) 遠離二十法

如經中佛陀又告訴善現說（大正五、三〇四A B）：

復次，善現！菩薩摩訶薩，住第七遠行地時，應遠離二十法。何等二十？一者應遠離我執、有情執，乃至知者執、見者執。二者應遠離斷執。三者應遠離常執。四者應遠離相想（執）。五者應遠離因等見執。六者應遠離名色執。七者應遠離蘊執。八者應遠離處執。九者應遠離界執。十者應遠離諦執。十一者應遠離緣起執。十二者應

遠離住著三界執。十三者應遠離一切法執。十四者應遠離於一切法如理不如理執。十五者應遠離依佛見執。十六者應遠離依法見執。十七者應遠離依僧見執。十八者應遠離依戒見執。十九者應遠離怖畏空法。二十者應遠離違背空性。

(2) 圓滿二十法

復次，住第七遠行地的菩薩摩訶薩，應圓滿二十法。何等二十？一者應圓滿通達空。二者應圓滿證無相。三者應圓滿知無願。四者應圓滿三輪清淨。五者應圓滿悲愍有情，及於有情無所執著。六者應圓滿一切法平等見，及於此中無所執著。七者應圓滿一切有情平等見，及於此中無所執著。八者應圓滿通達真實理趣，及於此中無所執著。九者應圓滿無生忍智。十者應圓滿說一切法一相理趣。十一者應圓滿滅除分別。十二者應圓滿遠離諸想。十三者應圓滿遠離諸見。十四者應圓滿遠離煩惱。十五者應圓滿奢摩他、毘鉢舍那地。十六者應圓滿調伏心性。十七者應圓滿寂靜心性。十八者應圓滿無礙智性。十九者應圓滿無所愛染。二十者應圓滿隨心所欲，往諸佛土於佛眾會自現其身。

善現！菩薩摩訶薩，住第七遠行地時，應遠離如是二十法，及應圓滿如是二十法。

2. 如何遠離與圓滿二十法

佛陀仍慈悲將以上住第七遠行地的菩薩摩訶薩，應如何遠離二十法？及應如何圓滿二十法？為善現作如下解說（大正五、三〇六C、三〇七ABC）：

(1) 如何遠離二十法

第一、若菩薩摩訶薩，觀我、有情，乃至知者、見者，畢竟不可得故，是為菩薩摩訶薩，應遠離我執、有情執，乃至知者執、見者執。

第二、若菩薩摩訶薩，觀一切法，畢竟不生，無斷義故，是為菩薩摩訶薩，應遠離斷執。

第三、若菩薩摩訶薩，觀一切法，無常性故，是為菩薩摩訶薩，應遠離常執。

第四、若菩薩摩訶薩，觀雜染性，不可得故，是為菩薩摩訶薩，應遠離相想。

第五、若菩薩摩訶薩，都不見有諸見性故，是為菩薩摩訶薩，應遠離因等見執。

第六、若菩薩摩訶薩，觀名色性，都不可得，是為菩薩摩訶薩，應遠離名色執。

第七、若菩薩摩訶薩，觀五蘊性，都不可得，是為菩薩摩訶薩，應遠離蘊執。
第八、若菩薩摩訶薩，觀十二處性，都不可得，是為菩薩摩訶薩，應遠離處執。
第九、若菩薩摩訶薩，觀十八界等性，都不可得，是為菩薩摩訶薩，應遠離界執。
第十、若菩薩摩訶薩，觀諸諦性，都不可得，是為菩薩摩訶薩，應遠離諦執。
第十一、若菩薩摩訶薩，觀諸緣起性，不可得故，是為菩薩摩訶薩，應遠離緣起執。

所謂緣起，一切諸法（有為法），皆因種種條件（即因緣）和合而成立，此理稱緣起。即任何事物皆因各種條件之互相依存而有變化（無常），為佛陀對於現象界各種生起消滅之原因、條件，所證悟之法則，如阿含經典多處所闡明之十二支緣起，謂「無明」為「行」之緣，「行」為「識」之緣，乃至「生」為「老死」之緣，「此有故彼有，此起故彼起」，以明示生死相續之理，同時亦由「此無則彼無，此滅則彼滅」之理，斷除無明，以證涅槃。此緣起之理乃佛陀成道之證悟，為佛教之基本原理。⁴⁵趣入大乘之菩薩摩訶薩，能了悟緣起之無常性，皆不可得故，因之，應遠離一切諸法之和合緣起的執著。

第十二、若菩薩摩訶薩，觀三界性，都不可得，是為菩薩摩訶薩，應遠離住著三界執。

所謂三界，指眾生所居之欲界、色界、無色界。此乃迷妄之有情在生滅變化中流轉，依其境界所分之三階級，係迷於生死輪迴等生存（即有）之分類，故稱三有生，或單稱三有。又三界迷苦之領域如大海之無邊際，故又稱苦界、苦海。⁴⁶趣入大乘之菩薩摩訶薩，了知三界生死輪迴之生滅變化，虛幻不真實，三界性空，皆不可得，故應遠離三界，不再迷妄住著三界。

第十三、若菩薩摩訶薩，觀諸法性，皆如虛空，都不可得，是為菩薩摩訶薩，應遠離一切法執。

第十四、若菩薩摩訶薩，觀諸法性，都不可得，無有如理、不如理，是為菩薩摩訶薩，應遠離一切法如理、不如理執。

第十五、若菩薩摩訶薩，知依佛見執，不得見佛故，是為菩薩摩訶薩，應遠離依佛見執。

第十六、若菩薩摩訶薩，達真法性，不可見故，是為菩薩摩訶薩，應遠離依法見

執。

第十七、若菩薩摩訶薩，知和合眾，無相無為，不可見故，是為菩薩摩訶薩，應遠離依僧見執。

第十八、若菩薩摩訶薩，知罪福性，俱非有故，是為菩薩摩訶薩，應遠離依戒見執。

第十九、若菩薩摩訶薩，觀諸空法，皆無自性，所怖畏事，畢竟非有，是為菩薩摩訶薩，應遠離怖畏空法。

第二十、若菩薩摩訶薩，觀一切法，自性皆空，非空與空有違背故，是為菩薩摩訶薩，應遠離違背空性。

(2) 如何圓滿二十法

第一、若菩薩摩訶薩，達一切法，自相皆空，是為菩薩摩訶薩，應圓滿通達空。

第二、若菩薩摩訶薩，不思惟一切相，是為菩薩摩訶薩，應圓滿證無相。

第三、若菩薩摩訶薩，於三界法，心無所住，是為菩薩摩訶薩，應圓滿知無願。

第四、若菩薩摩訶薩，具足清淨十善業道，是為菩薩摩訶薩，應圓滿三輪清淨。

第五、若菩薩摩訶薩，已得大悲及嚴淨土，是為菩薩摩訶薩，應圓滿悲愍有情，及於有情無所執著。

第六、若菩薩摩訶薩，於一切法，不增不減，及於此中無取無住，是為菩薩摩訶薩，應圓滿一切法平等見。

第七、若菩薩摩訶薩，於諸有情，不增不減，及於此中無取無住，是為菩薩摩訶薩，應圓滿一切有情平等見，及於此中無所執著。

第八、若菩薩摩訶薩，於一切法真實理趣，雖如實通達而無所通達，及於此中無取無住，是為菩薩摩訶薩，應圓滿通達真實理趣，及於此中無所執著。

第九、若菩薩摩訶薩，忍於一切法，無生無滅，無所造作，及知名色畢竟不生，是為菩薩摩訶薩，應圓滿無生忍智。

第十、若菩薩摩訶薩，於一切法，行不二相，是為菩薩摩訶薩，應圓滿說一切法，一相理趣。(所謂一相，指平等無差別之真如相。)

第十一、若菩薩摩訶薩，於一切法，不起分別，是為菩薩摩訶薩，應圓滿滅除分

別。

第十二、若菩薩摩訶薩，遠離一切小大無量想，是為菩薩摩訶薩，應圓滿遠離諸想。

第十三、若菩薩摩訶薩，遠離一切聲聞、獨覺等見，是為菩薩摩訶薩，應圓滿遠離諸見。

第十四、若菩薩摩訶薩，棄捨一切有漏煩惱習氣相續，是為菩薩摩訶薩，應圓滿遠離煩惱。

第十五、若菩薩摩訶薩，修一切智、道相智、一切相智，是為菩薩摩訶薩，應圓滿奢摩他、毘鉢舍那地。

所謂一切智、道相智、一切相智，即《大智度論》卷八十四釋「三慧品」所說之一切智、道種智、一切種智。一切智者，即了知一切諸法總相之智。總相，即空相。此智，乃聲聞、緣覺之智。道種智者，即道相智，又作道種慧，即了知一切諸法別相之智。別相，即種種差別之道法。此智，乃菩薩之智。一切種智者，又作一切相智，即通達總相與別相之智，即佛智。^{④7}奢摩他，又作舍摩他。譯作止。為禪定之另一

稱謂。即止息一切想念與思慮，而心歸於專注一境之狀態。毘鉢舍那，譯為觀。意即以智慧專心觀想佛或法等特定對象，而致力於證悟。例如日想觀、月輪觀、九想觀等，皆是心中有一具體之對象來作觀，為初步之觀法，後更進一步透過此類具象而觀想深奧之教義或佛教哲理。住第七遠行地的菩薩摩訶薩，欲修三智，必須圓滿奢摩他、毘鉢舍那，即止觀二法。

第十六、若菩薩摩訶薩，於三界法，不樂不動，是為菩薩摩訶薩，應圓滿調伏心性。

第十七、若菩薩摩訶薩，善攝六根，是為菩薩摩訶薩，應圓滿寂靜心性。

第十八、若菩薩摩訶薩，修得佛眼，是為菩薩摩訶薩，應圓滿無礙智性。

第十九、若菩薩摩訶薩，於外六處能善棄捨，是為菩薩摩訶薩，應圓滿無所愛染。

第二十、若菩薩摩訶薩，修勝神通，從一佛國趣一佛國，供養恭敬，尊重讚歎，諸佛世尊，請轉法輪，饒益一切，是為菩薩摩訶薩，應圓滿隨心所欲，往諸佛土，於佛眾會，自現其身。

《大般若經》，卷第五十四，「初分辯大乘品第十五之四」中，佛陀告訴尊者具壽善現說（大正五、三〇四B）：

1. 應圓滿四法

復次，善現！菩薩摩訶薩，住第八不動地時，應圓滿四法。何等為四？一者應圓滿，悟入一切有情心行。二者應圓滿，遊戲神通。三者應圓滿，見諸佛土，如其所見，而自嚴淨種種佛土。四者應圓滿，供養承事，諸佛世尊，於如來身，如實觀察。

善現！菩薩摩訶薩，住第八不動地時，應圓滿如是四法。

2. 如何圓滿四法

佛陀又將以上四法，一一詳細地為善現作解說（大正五、三〇八A B）：

第一、若菩薩摩訶薩，以一心智，如實遍知一切有情心、心所法，是為菩薩摩訶薩，應圓滿悟入一切有情心行。

第二、若菩薩摩訶薩，遊戲種種自在神通，為見佛故，從一佛國，趣一佛國，亦復不生遊佛國想，是為菩薩摩訶薩，應圓滿遊戲諸神通。

第三、若菩薩摩訶薩，住一佛土，能見十方無邊佛國，亦能示現而曾不生佛國土想。又為成熟諸有情故，現處三千大千世界轉輪王位而自莊嚴，亦能棄捨而無所執，是為菩薩摩訶薩，應圓滿見諸佛土，如其所見而自嚴淨種種佛土。

第四、若菩薩摩訶薩，為欲饒益諸有情故，於法義趣，如實分別，如是名為以法供養承事諸佛。又諦觀察諸佛法身，是為菩薩摩訶薩，應圓滿供養承事諸佛世尊，於如來身，如實觀察。

（九）善慧地修治地業

《大般若經》，卷第五十四，「初分辯大乘品第十五之四」中，佛陀告訴尊者具壽善現說（大正五、三〇四B）：

1. 應圓滿四法

復次，善現！菩薩摩訶薩，住第九善慧地時，應圓滿四法。何等為四？一者應圓滿，知諸有情，根勝劣智。二者應圓滿，嚴淨佛土。三者應圓滿，如幻等持，數入諸定。四者應圓滿，隨諸有情，善根應熟，故入諸有，自現化生。

善現！菩薩摩訶薩，住第九善慧地時，應圓滿如是四法。

2. 如何圓滿四法

佛陀對以上四法，一一慈悲地為善現作解說（大正五、三〇八B C）：

第一、若菩薩摩訶薩，住佛十力，如實了知，一切有情，諸根勝劣，是為菩薩摩訶薩，應圓滿知諸有情，根勝劣智。

所謂十力，即十種智力。佛十力者，指唯如來具足之十種智力。即佛十八不共法中之十種，又作十神力。謂如來證得實相之智，了達一切，無能壞、無能勝，故稱為十力。十力者，(一)處非處智力。(二)業異熟智力。(三)種種界智力。(四)種種勝解智力。(五)根勝劣智力。(六)遍行行智力。(七)靜慮解脫，等持等至，雜染清淨智力。(八)宿住隨念智力。(九)死生智力。(十)漏盡智力。

第二、若菩薩摩訶薩，以無所得而為方便，嚴淨一切有情心行，是為菩薩摩訶薩，應圓滿嚴淨佛土。（所謂嚴淨佛土者，謂諸佛國土之莊嚴清淨。）

第三、若菩薩摩訶薩，住此等持，雖能成辦一切事業而心不動。又修等持極成熟

故，不動加行，數數現前，是為菩薩摩訶薩，應圓滿如幻等持數入諸定。

第四、若菩薩摩訶薩，為欲成熟，諸有情類，殊勝善根，隨其所宜，故入諸有而現受生，是為菩薩摩訶薩，隨諸有情，善根應熟，故入諸有，自現化生。

(十) 法雲地修治地業

《大般若經》，卷第五十四，「初分辯大乘品第十五之四」中，佛陀告訴尊者具壽善現說（大正五、三〇四B C）：

1. 應圓滿十二法

復次，善現！菩薩摩訶薩，住第十法雲地時，應圓滿十二法。何等十二？一者應圓滿，攝受無邊，處所大願，隨有所願，皆令圓滿。二者應圓滿，隨諸天、龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路茶、緊捺洛、莫呼洛伽、人、非人等，異類音智。三者應圓滿，無礙辯說智。四者應圓滿，入胎具足。五者應圓滿，出生具足。六者應圓滿，家族具足。七者應圓滿，種姓具足。八者應圓滿，眷屬具足。九者應圓滿，生身具足。十者應圓滿，出家具足。十一者應圓滿，莊嚴菩提樹具足。十二者應圓滿，一切功德，成

辦具足。

善現！菩薩摩訶薩，住第十法雲地時，應圓滿如是十二法。

2. 如何圓滿十二法

佛陀對以上十二法，又作如下解說（大正五、三〇八C、三〇九A）：

第一、若菩薩摩訶薩，已具修六波羅蜜多，極圓滿故，或為嚴淨諸佛國土，或為成熟諸有情類，隨心所願皆得圓滿，是為菩薩摩訶薩，應圓滿攝受無邊處所大願，隨有所願，皆令圓滿。

第二、若菩薩摩訶薩，修習殊勝詞無礙解，善知有情，言音差別，是為菩薩摩訶薩，應圓滿隨諸天、龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路茶、緊捺洛、莫呼洛伽、人、非人等，異類音智。

第三、若菩薩摩訶薩，修習殊勝辯無礙解，為諸有情，能無盡說，是為菩薩摩訶薩，應圓滿無礙辯說智。

第四、若菩薩摩訶薩，雖一切生處，實恒化生，而為（饒）益有情，現入胎藏，

於中具足種種勝事，是為菩薩摩訶薩，應圓滿入胎具足。

第五、若菩薩摩訶薩，於出胎時，示現種種希有之事，令諸有情，見者歡喜，獲大利樂，是為菩薩摩訶薩，應圓滿出生具足。

第六、若菩薩摩訶薩，或生刹帝利，大族姓家；或生婆羅門，大族姓家，所稟父母，無可譏嫌，是為菩薩摩訶薩，應圓滿家族具足。

第七、若菩薩摩訶薩，常預過去諸大菩薩種姓中生，是為菩薩摩訶薩，應圓滿種姓具足。

第八、若菩薩摩訶薩，純以無量無數菩薩，而為眷屬，非諸雜類，是為菩薩摩訶薩，應圓滿眷屬具足。

第九、若菩薩摩訶薩，於初生時，其身具足一切相好，放大光明，遍照無邊，諸佛世界，亦令彼界，六種變動，有情遇者，無不蒙益，是為菩薩摩訶薩，應圓滿生身具足。

第十、若菩薩摩訶薩，於出家時，無量無數，天、龍、藥叉、人、非人等之所翼從，往詣道場，剃除鬚髮，服三法衣，受持應器，引導無量無數有情，令乘三乘而趣

圓寂，是為菩薩摩訶薩，應圓滿出家具足。

第十一、若菩薩摩訶薩，殊勝善根，廣大願力，感得如是妙菩提樹，吠琉璃寶，以為其莖，真金為根，枝葉花果，皆以上妙七寶所成。其樹高廣，遍覆三千大千佛土，光明照耀，周遍十方，兢伽沙等諸佛世界，是為菩薩摩訶薩，應圓滿莊嚴菩提樹具足。

第十二、若菩薩摩訶薩，滿足殊勝，福慧資糧，成熟有情，嚴淨佛土，是為菩薩摩訶薩，應圓滿一切功德具足。

從以上引述發趣大乘之菩薩摩訶薩，修治十地業的過程中，在第一極喜地時，應善修的十種德目中，第一就要修治淨勝意業，即清淨殊勝的意業。因意業，是身、口、意三業發動之主腦，意業清淨而且殊勝，是一切事務成辦的基礎，故菩薩摩訶薩，十地行位的第一位，是極歡喜地。

又意業清淨，無煩惱惑障阻，方能生歡喜心，有歡喜心，方能精進不懈。有歡喜心，方能有「日日是好日，處處開蓮華」的美好光景。發趣大乘的十地菩薩，第一地不但要修清淨意業，而且還要修殊勝的清淨意業，由此開顯出來，才能善修一切菩薩行門，圓成一切菩薩道法，畢竟圓滿菩薩一切殊勝福業資糧，成熟有情，嚴淨佛土，

具足一切功德，方能「與諸如來，應言無異」⁴⁹，進而證得如來無上正等大菩提果。蓋因修治意業，就是修治心地法門的功夫。佛法，就是心法；佛學，就是治心之學。我們從小乘阿含經及至大乘的般若、法華、華嚴等經典，其教義、行門都沒有離開教育修治心法之旨趣。菩薩勤修般若波羅蜜多之智慧行門，其目的亦為轉凡成聖，棄除凡夫三毒識心之習性，轉成般若妙心之圓通法門。所謂般若妙心，即人人本具之大悲、平等的智慧妙心，即佛心。唯有顯露此本妙、本明、本淨之覺心，方有「道人一樣平懷處，月在青天影在波」的平懷胸襟，闡揚佛陀之「無緣大慈，同體大悲」的偉大精神。

第三目 十地菩薩成就勝行斷障證真之修次

十波羅蜜多配菩薩十地之修行次第，於中發趣大乘的菩薩摩訶薩，如何成就十波羅蜜多之勝行，棄除重障，獲證真如？以下引述華嚴經疏、仁王護國般若經等說明之。

一、成就十勝行之修次

發趣大乘之菩薩十地，須經三大阿僧祇劫中勤修十波羅蜜多之勝行。然其勤行十波羅蜜多之意義，依華嚴、仁王等大乘經典所證明⁴⁹：

第一、歡喜地者，為菩薩摩訶薩，既圓滿修初阿僧祇劫之行，初行聖性，破見惑，證我法二空之理，生大歡喜，故名歡喜地。菩薩於此位，成就檀波羅蜜多。

所謂三大阿僧祇劫，為菩薩修行成滿至於佛果所須經歷之時間。又作三阿僧祇劫、三僧祇、三祇、三無數大劫、三無數劫、三劫等。阿僧祇，梵語 *asamkhyā*，意為無量數、無央數；劫，為極長遠之時間名稱，有大、中、小三劫之別。三度之阿僧祇大劫，即稱三大阿僧祇劫。於三大劫中，釋迦佛值遇無數佛。據《大毘婆沙論》卷一七八載：於初劫之時，逢事七萬五千佛；第二劫之時，逢事七萬六千佛；第三劫之時，逢事七萬七千佛。

以三劫配於修行之位次，諸經論所說不一。天台宗智顛大師之《四教義》卷四，以之配於聲聞之位次：(1)初阿僧祇劫配外凡之位，即證得五停心、別相、總相念處之位。(2)二阿僧祇劫配內凡中煖位，即以煖法之智慧修習六度之位。(3)三阿僧祇劫配頂位，即勤行六度，而於四諦觀解分明之位。

據《大乘起信論》本卷下之說：(1)初阿僧祇劫配地前菩薩之位，即十信、十住、十行、十迴向等四十位。(2)二阿僧祇劫配初地至第七地之位。(3)三阿僧祇劫配第八地至第十地之位。⁵⁰依此，登地的菩薩，是圓滿初阿僧祇劫之行，初得聖性、證我法二空的菩薩，成就布施波羅蜜多。

第二、離垢地者，成就戒波羅蜜多，斷修惑，除毀犯之垢，使身清淨，故云離垢地。

第三、發光地者，成就忍辱波羅蜜多，斷修惑，得諦察法忍，智慧顯發，故云發光地。

第四、焰慧地者，成就精進波羅蜜多，斷修惑，使慧性熾盛，故云焰慧地。

第五、極難勝地者，成就禪波羅蜜多，斷修惑，真俗二諦之智之行相互違者，使之合而相應，故云極難勝地。

第六、現前地者，成就慧波羅蜜多，斷修惑，證最勝智，使現前無染淨之差別，故云現前地。

第七、遠行地者，成就方便波羅蜜多，發大悲心，亦斷修惑，遠離二乘之自度，

故云遠行地。此位，即終第二大阿僧祇劫之行。

第八、不動地者，成就願波羅蜜多，斷修惑，作無相觀，任運無功用相續，故云不動地。

第九、善慧地者，成就力波羅蜜多，斷修惑，具足十力，於一切處，知可度不可度，能說法，故云善慧地。

所謂十力者，梵語 *dasā bahūni*，即十種智力。此分二種：一指如來十力；二指菩薩十力。此地，即指菩薩之十力。指在十迴向中，第九無縛無著解脫迴向位之菩薩所具足之十種作用。十者即：(1)深心力(直心力)。(2)增上深心力(深心力)。(3)方便力。(4)智力(智慧力)。(5)願力。(6)行力。(7)乘力。(8)神變力(遊戲神通力)。(9)菩提力。(10)轉法輪力等。^⑤

第十、法雲地者，成就智波羅蜜多，亦斷修惑，具足無邊功德，出生無邊功德水，如大雲覆虛空出清淨之眾水，故云法雲地。

二、斷障證真之修次

大乘菩薩十地，歷經第二、第三阿僧祇劫，菩薩摩訶薩，依次修習布施等十波羅蜜多之勝行，棄除十重障，獲證十種真如。據《華嚴經疏》卷三十一載，大乘菩薩之十地，於中修習之菩薩，所斷之重障及所證之真如各有不同，茲引述分別如下^⑥：

第一、歡喜地斷障證真，謂菩薩修捨行，於內身外財無所憐惜，由因感果，而登初地；心生歡喜，即斷異生性障（性，即凡夫之性；障，即執著我法，障於初地功德），證徧行真如，此真如，由人法二空所顯，無有一法而不在。

第二、離垢地斷障證真，謂菩薩修十善業，遠離欲垢，捨念清淨，即斷邪行障（謂身、口、意三者誤犯禁戒），證最勝真如，此真如具無邊之德，於一切法為最勝。

第三、發光地斷障證真，謂菩薩加功用行，發起深廣之心，如法修行，智慧光發，即斷闇鈍障（謂忘失聞、思、修三慧，照法不能顯現），證勝流真如，此真如流出教法，於餘教法極為勝。

第四、焰慧地斷障證真，謂菩薩具修三十七道法（四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八聖道支），發起慧焰，即斷微細煩惱現行（無明微細之惑現起）障，證無攝受真如，證此真如，則無所繫屬。

第五、難勝地斷障證真，謂菩薩修習平等加行，悟真、俗二諦，無差別智，無有能勝，即斷下乘（聲聞乘、緣覺乘）涅槃障，證類無差別真如（生死涅槃，其類平等，無有差別）。

第六、現前地斷障證真，謂菩薩加修平等利生之行，智慧現前，即斷粗相（於四諦中，執苦集為染，執道滅為淨）現行障，證無染淨真如，此真如，本性無染，亦不可言後方淨。

第七、遠行地斷障證真，謂菩薩加修一切菩提分法，悟空、無相、無願三昧，即斷細相現行（於一切法，執有緣生及執無相）障，證法無別真如，此真如，即了種種教法，同一真如，而無別相。

第八、不動地斷障證真，謂菩薩加修清淨道行，離心意識，得無生法忍（謂一切諸法，性本不生，而於此法，忍可印證），一切煩惱所不能動，即斷無相中作加行（無相，指第七地，謂於無相中加功用行）障，證不增減真如，此真如，不隨淨染而增減。

第九、善慧地斷障證真，謂菩薩以無量智觀察眾生境界，皆如實知，得無礙智慧，遍說諸法，普令獲益，即斷利他門中不欲行（謂第八地於無相中，捨離功用）障，證

智自在真如，得此真如，能於四無礙得自在。

第十、法雲地斷障證真，謂菩薩以無量智慧，觀察覺了，三昧現前，得大法故，以法身為雲，普周一切眾生，具足自在，即斷諸法中不得自在障，證業自在真如（一切業惑，悉得解脫，而與真如之理相應）。

十地菩薩，即依十地斷障證真，轉煩惱障及所知障，而得證菩提、涅槃之妙果。大乘菩薩於此十地，依次修習十波羅蜜多，斷障證真中，第一極歡喜地至第七遠行地之菩薩，仍含有漏心與無漏心相雜混合，故有分段生死與變易生死之分。第八不動地以上的菩薩，唯有無漏，故只為變易生死。此在華嚴經「十地品」（單譯本稱為十地經），印度世親菩薩著《十地經論》，又簡稱《十地論》，專作注釋《十地經》的，其內容，即詳述十地菩薩之修行階位，十地融攝一切善法：

初三地——極歡喜地、離垢地、發光地，寄說世間人天乘之善法；次四地——焰慧地、難勝地、現前地、遠行地，說出世間三乘修行之相狀；後三地——不動地、善慧地、法雲地，則說世出世間一乘之教法，以分別法門之深淺。即初地菩薩，修檀波羅蜜多之行，寄顯人乘，以作人王。二地菩薩，修十種善業之行，寄顯欲界天乘，以作天王。

三地菩薩，修四禪八定之行，寄顯色無色界天，同於色界四禪，無色界四空處。四地菩薩，寄顯須陀洹乘，初斷俱生身見，觀於道品，同於初果須陀洹。五地菩薩，寄顯阿羅漢乘，觀於四諦之行已，同於四果阿羅漢。六地菩薩，寄顯緣覺乘，觀於十二因緣之行，同於緣覺。七地菩薩，寄顯菩薩乘，修菩提分法之行，方便涉入三界，化度眾生，同於菩薩。八地菩薩，寄顯一佛乘，捨所修行，契合實理，離相離言，超於世出世間，為一乘法。九地菩薩，寄顯一佛乘，以無量智觀察無邊境界，說法教化眾生，超於世出世間，為一乘法。十地菩薩，仍寄顯一佛乘，以法身為雲，普覆眾生，觀察覺了，意業自在，超於世出世間，為一乘法。

第五項 重視不退轉菩薩

不退轉，梵語 *avinivartaniya*，音譯為阿惟越致、阿鞞跋致、阿毘跋致。華言又作不退、無退、必定。退，謂退步、退墮之義，指退墮惡趣及二乘聲聞、緣覺之地，即由所證得之菩薩地及所悟之法退失。反之，不再退轉，至必能成佛之位，則為不退。不退位，又作不退轉地。在有部四善根位中，至忍位則不再墮退惡趣，故稱不退。《大

般若經》，卷第四四九載，入見道而得無生法忍，則不再墮退二乘地而得不退。復次，菩薩階位中，十住中之第七住，稱為不退轉住，由此產生諸種不退之說。簡言之，不退，即不向後移，不退墮；轉，就是不停止、不留住的意思。謂菩薩所修之功德善根愈增愈進，不更退失轉變也，故不退轉，又略云不退。

不退轉菩薩，在《大般若經》中，非常重視不退轉的菩薩，故把證得不退轉位的菩薩，稱為「上士」。如「第三分不退相品」中說：「一切不退轉菩薩，常為上士不為下士。」⁵³

所謂「上士」，乃菩薩之異稱，又作大士，謂此菩薩，已遠離迷執邪見，正見法理，圓滿自利利他之行者，故稱「上士」。經文中又說：「是菩薩摩訶薩，一切煩惱不復現前，剎那剎那善法增進，乃至無上正等菩提，於一切時，心無散亂，是故我說，此菩薩摩訶薩，常為上士，不為下士。」⁵⁴

是菩薩摩訶薩，即已正見法理，遠離迷執邪見，不復為諸煩惱所纏繞，一心專求無上正等菩提，於一切時中，身心完全沒有散亂，不為餘事所干擾，至誠欣求大道，成熟有情，嚴淨佛土。如是，就是《大般若經》中佛陀所說的「上士」，又名為不退

轉菩薩。

第一目 不退轉菩薩之得名

不退轉菩薩摩訶薩，究竟於何法轉，名不退轉？於何法退轉，名不退轉？於何法不退轉，名不退轉？以下分別引錄經文說明之。

一、於何法轉名不退轉

法者，指世出世間一切諸法。如色、受、想、行、識等五蘊，乃至無上正等菩提等一切諸法，是菩薩摩訶薩，能如實了知諸法自性常空，無所有不可得，假因緣而相續，故說似空。譬如水性自冷，假火故熱，止火停久，水則還冷，諸法自性，亦復如是，眾緣未聚生時，空無所有，如水性常冷，眾緣和合時故有，如水得火成熱。眾緣，若少若無，則無有火，如火滅時，熱湯成冷。是不退轉菩薩摩訶薩，能如實了知諸法自性，空無所有，於中不住，故名為轉，於諸法上轉，故名不退轉。如《大般若經》，卷第五一四，「第三分不退相品第二十之一」中，善現與佛陀的問答中有詳細的闡述

說明之（大正七、六二六A）：

爾時善現，復白佛言：若一切法無行狀相，是菩薩摩訶薩，於何法轉，故名不退轉？

佛告：善現！是菩薩摩訶薩，於色蘊乃至識蘊轉，故名不退轉。於眼處乃至意處轉，故名不退轉。於色處乃至法處轉，故名不退轉。於眼界乃至意識界轉，故名不退轉。於色界乃至法界轉，故名不退轉。於眼識界乃至意識界轉，故名不退轉。於眼觸乃至意識觸轉，故名不退轉。於眼觸為緣所生諸受，乃至意識為緣所生諸受轉，故名不退轉。於地界乃至識界轉，故名不退轉。於因緣乃至增上緣轉，故名不退轉。於無明乃至老死轉，故名不退轉。於布施波羅蜜多，乃至般若波羅蜜多轉，故名不退轉。於內空乃至無性自性空轉，故名不退轉。於真如乃至不思議界轉，故名不退轉。於苦集滅道聖諦轉，故名不退轉。於四靜慮、四無量、四色定轉，故名不退轉。於四念住，乃至八聖道支轉，故名不退轉。於空、無相、無願解脫門轉，故名不退轉。於八解脫，乃至十遍處轉，故名不退轉。於淨觀地，乃至如來地轉，故名不退轉。於極喜地，乃至法雲地轉，故名不退轉。於陀羅尼門、三摩地門轉，故名不退轉。於五眼、六神通轉，

故名不退轉。於如來十力，乃至十八佛不共法轉，故名不退轉。於大慈、大悲、大喜、大捨轉，故名不退轉。於三十二大士相、八十隨好轉，故名不退轉。於無忘失法、恆住捨性轉，故名不退轉。於預流果，乃至獨覺菩提轉，故名不退轉。於一切智、道相智、一切相智轉，故名不退轉。於異生地、若聲聞地、若獨覺地、若菩薩地、若如來地轉，故名不退轉。於諸菩薩摩訶薩行轉，故名不退轉。於佛無上正等菩提轉，故名不退轉。所以者何？色自性，無所有，乃至諸佛無上正等菩提自性，無所有，是菩薩摩訶薩，於中不住，故名為轉。若菩薩摩訶薩，能如是知，是名不退轉菩薩摩訶薩。

二、於何法退轉名不退轉

何謂退轉？退，即退墮；轉，即不住。退轉，即退墮不住的意思。菩薩摩訶薩，能以自相空，觀一切法，了知一切法，畢竟不生，故於諸法想有退轉，故名不退轉。

所謂諸法，有其共通性與獨自性。共通性者，即諸法之總相，如說「諸法無常」，自性空故。獨自性者，即其別相之個性，如「火是熱性」，「水是濕性」。一切諸法，不論是總相，或是別相，其自性皆空，無所有不可得故。菩薩摩訶薩，能了知諸法自

相空，故於諸法想有退轉，名為不退轉。如《大般若經》，卷第五一四，「第三分不退相品第二十之一」中（大正七、六二九C）：

爾時善現，復白佛言：如是不退轉菩薩摩訶薩，於何法退轉，故名不退轉耶？

佛告：善現！是菩薩摩訶薩，於色蘊想，乃至識蘊想有退轉，故名不退轉。於眼處想，乃至意處想有退轉，故名不退轉。於色處想，乃至法處想有退轉，故名不退轉。於眼界想，乃至意識界想有退轉，故名不退轉。於色界想，乃至法界想有退轉，故名不退轉。於眼識界想，乃至意識界想有退轉，故名不退轉。於眼觸想乃至意觸想有退轉，故名不退轉。於眼觸為緣所生諸受想，乃至意觸為緣所生諸受想有退轉，故名不退轉。於地界想，乃至識界想有退轉，故名不退轉。於因緣想，乃至增上緣想有退轉，故名不退轉。於無明想，乃至老死想有退轉，故名不退轉。於貪、瞋、癡想，諸見趣想有退轉，故名不退轉。於布施波羅蜜多想，乃至般若波羅蜜多想有退轉，故名不退轉。於內空想，乃至無自性自性空想有退轉，故名不退轉。於真如想，乃至不思議界想有退轉，故名不退轉。於四聖諦想有退轉，故名不退轉。於四念住想，乃至八聖道支想有退轉，故名不退轉。於四靜慮、四無量、四無色定想有退轉，故名不退轉。於空、無

相、無願解脫門想有退轉，故名不退轉。於極喜地想，乃至法雲地想有退轉，故名不退轉。於陀羅尼門、三摩地門想有退轉，故名不退轉。於五眼、六神通想有退轉，故名不退轉。於如來十力想，乃至十八不共法想有退轉，故名不退轉。於大悲、大喜、大捨想有退轉，故名不退轉。於三十二相、八十隨好想有退轉，故名不退轉。於無忘失法、恆住捨性想有退轉，故名不退轉。於預流果想，乃至獨覺菩提想有退轉，故名不退轉。於諸菩薩摩訶薩行及佛無上正等菩提想有退轉，故名不退轉。於一切智、道相智、一切相智想有退轉，故名不退轉。於諸異生、聲聞、獨覺、菩薩、佛想有退轉，故名不退轉。所以者何？如是不退轉菩薩摩訶薩，以自相空，觀一切法，已入菩薩正性離生，乃至不見少法可得、不可得故，無所造作，無造作故，名畢竟不生，畢竟不生故，名無生法忍。由得如是無生法忍故，名不退轉菩薩摩訶薩。

以上之不退轉菩薩摩訶薩，已證得無生法忍，了知諸法自相空，無有少法可得，亦無造作，畢竟不生，故不起有想。既使於諸法想而有退轉，故名不退轉。又若菩薩摩訶薩，能遠離聲聞地及獨覺地，而且於彼小乘二地決定退捨，由斯故亦說為以退轉，故名不退轉。

三、於何法不退轉名不退轉

此依《大般若經》，卷第五一五，「第三分不退相品第二十之二」（大正七、六三〇C）中，「善現復白佛言：是菩薩摩訶薩，云何以不退轉，故名不退轉？」佛陀告訴善現說：「是菩薩摩訶薩，超過聲聞及獨覺地，不復退墮彼二地中，由斯故說不退轉，故名不退轉。」這是不退轉菩薩摩訶薩之作證方面說，是菩薩已能善達「諸法實相」，又具有濟拔有情之大悲願心，於二乘聲聞、緣覺之果位，不生欣樂，亦不作證，更不復退墮，故以不退轉名為不退轉。

以上，是就不退轉菩薩之修證上，所表露之諸行狀相，說明：不退轉菩薩摩訶薩之得名意義。

第二目 不退轉菩薩之狀相

關於不退轉菩薩摩訶薩之諸行狀相，在《大般若經》，卷第五一四，「第三分不退相品第二十之一」中，善現問佛陀說：「我等當以何行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩？」佛陀告訴善現說：「若菩薩摩訶薩，能如實知，若異生地、若聲聞地、若獨覺

地、若菩薩地、若如來地，如是諸地雖說有異，而於諸法真如性中，無變異、無分別，皆無二無二分，是菩薩摩訶薩，雖實悟入諸法真如，而於真如無所分別，以無所得為方便故。是菩薩摩訶薩，既實悟入諸法真如，雖聞真如與一切法，無二無別而無疑滯。何以故？真如與法，不可說一，不可說異，不可說俱及不俱故。」⁶⁵

不退轉菩薩摩訶薩，既能如實了知諸法真如，而真如與一切法，無二無別，亦無疑滯，故能遠離或超過二乘聲聞、獨覺之果地，於中決定捨離不作證，一心專求諸佛無上正等菩提，絕不受任何事情干擾其身心。其平素之諸行狀相，如《大般若經》，「第三分不退相品」中，描述其行儀狀相頗眾，茲簡略引錄數則以資說明。

一、在行儀表露上

(一) 恒住正念四儀安庠

一切不退轉菩薩摩訶薩，入出往來，心不迷謬，恒時安住，正念正知。進止威儀，行住坐臥，舉足下足，亦復如是。諸所遊履，必觀其地，安庠繫念，直視而行。運動語言，常無卒暴。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大

正七、六二七B)

(二) 諸有言說皆引義利

是菩薩摩訶薩，終不輕爾而發語言。諸有所說，皆引義利，若無義利，終不發言。是菩薩摩訶薩，終不觀他好惡長短，平等怜（憐）愍而為說法。是菩薩摩訶薩，不觀法師種姓（性）好惡，唯求所說真淨法義。

善現！不退轉菩薩摩訶薩，有如是等諸行狀相，應以如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二五C)

(三) 不禮敬外道天神

一切不退轉菩薩摩訶薩，於佛善說法毘奈耶，深生信解，不生疑惑。於世間事，無戒禁取，不墮惡見，不執世俗諸吉祥事以為清淨，終不禮敬諸餘天神。如諸世間外道所事，亦終不以種種花鬘塗散等香，衣服、瓔珞、寶幢、幡蓋、伎樂、燈明，供養天神及諸外道。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二六B)

(四) 不樂觀外道形相

一切不退轉菩薩摩訶薩，終不樂觀外道沙門、婆羅門等形相，言說彼諸沙門、婆羅門等，於所知法實知實見，或能施設正見法門，定無是處。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。(大正七、六二六B)

(五) 不著世間文章技藝

一切不退轉菩薩摩訶薩，於諸世間文章伎(技)藝，雖得善巧而不愛著。所以者何？是菩薩摩訶薩，達一切法，皆畢竟空。畢竟空中世間所有文章伎藝，皆不可得。又諸世間文章伎藝，皆雜穢語、邪命所攝，是故菩薩知而不為。

善現當知，是菩薩摩訶薩，於諸世俗、外道書論，雖亦善知而不著。所以者何？是菩薩摩訶薩，達一切法，性相皆空，性相空中一切書論，皆不可得。又諸世俗、外道書論，所說理事都有增減，於菩薩道，非為隨順，皆是戲論、雜穢語攝，故諸菩薩知而不樂。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。(大正七、六三二A)

(六) 所作事業皆住正念

一切不退轉菩薩摩訶薩，成就無上菩提作意，恒不遠離大菩提心。不貴色蘊乃至識蘊。(中略)不貴世間、出世間法。不貴我、不貴有情，乃至不貴知者、見者。不貴徒眾，不貴眷屬，不貴祿位，不貴財寶。(中略)不貴嚴淨佛土，不貴成熟有情，不貴多見諸佛，不貴種植善根。所以者何？是菩薩摩訶薩，達一切法與虛空等，無性為性，自相皆空，不見有法可生貴重，能生所生，生時生處，由此而生，皆不可得。所以者何？是一切法與虛空等，性相皆空無生義故。是菩薩摩訶薩，成就無上菩提作意，恒不遠離大菩提心，身四威儀，往來入出，舉足下足，心無散亂，行住坐臥，進止威儀，所作事業，皆住正念。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。(大正七、六三一AB)

(七) 不樂觀察論說世事

佛告：善現！所有不退轉菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，通達諸法皆無所有，恆不遠離大菩提心：(1)不樂觀察論說諸蘊、諸處、諸界。(2)不樂觀察論說眾事。(3)不

樂觀察論說王事。(4)不樂觀察論說賊事。(5)不樂觀察論說軍事。(6)不樂觀察論說鬪事。(7)不樂觀察論說男女。(8)不樂觀察論說聚落。(9)不樂觀察論說城邑。(10)不樂觀察論說國土。(11)不樂觀察論說相好。(12)不樂觀察論說是我是有情乃至是知者是見者。

善現當知！是菩薩摩訶薩，不樂觀察論說世間如是等事，但樂觀察論說般若波羅蜜多。所以者何？甚深般若波羅蜜多，遠離眾相，能證無上大菩提故。(中略)若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。(大正七、六三二B C)六三三A)

二、在心性培養上

一切不退轉菩薩摩訶薩，在心性上的培養，三業調柔，隨眠結縛不起，不與五蓋共居，心樂清華，身無疾病，違緣亦不侵惱其身。有如是等諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。以下引錄《大般若經》，卷第五一四，「第三分不退相品第二十一」之經文數則如后：

(一) 調柔三業心無罣礙

第五章 大般若經內容一瞥 菩薩思想

4 4 7

大般若經初探

4 4 8

一切不退轉菩薩摩訶薩，成就調柔可愛可樂身、語、意業，於諸有情心無罣礙。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。(大正七、六二七A)

(二) 心常不與五蓋共居

一切不退轉菩薩摩訶薩，心常不與五蓋共居，所謂：貪欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉舉惡作、疑蓋。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。(大正七、六二七A)

(三) 摧伏隨眠結縛不起

一切不退轉菩薩摩訶薩，一切隨眠，皆已摧伏，一切結縛、隨煩惱縛，皆已不起。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。(大正七、六二七A B)

(四) 受用香潔身心無疾

一切不退轉菩薩摩訶薩，諸所受用臥具衣服，皆常香潔無諸臭穢，亦無垢膩蟻虱等蟲，心樂清華，身無疾病。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩

訶薩。(大正七、六二七B)

(五) 身心清淨違緣不侵

一切不退轉菩薩摩訶薩，身心清淨，非如常人，身中恆為八萬戶蟲之所侵食。所以者何？是諸菩薩善根增上出過世間，所受身形，內外清淨，故無蟲類侵食其身。如如善根，漸漸增益，如是如是，身心轉淨。由此因緣，是諸菩薩，身心堅固，猶若金剛，不為違緣之所侵惱。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。
(大正七、六二七B)

(六) 身語意業常得清淨

具壽善現！復白佛言：如是不退轉菩薩摩訶薩，云何常得身語意業淨？

佛告善現！是菩薩摩訶薩，如如善根，漸漸增長，如是如是身語意曲(業)，由善根力所除遣故，窮未來際畢竟不起，由此常得身語意淨。

所謂如如，梵語 *evaṃ*，又作真如、如實，略作如。即一切萬物真實不變之本性。蓋一切法雖有其各各不同之屬性，如地有堅性，水有濕性等，然此各別之屬性非為實

有，而一一皆以空為實體，故稱實性為如；又如為諸法之本性，故稱法性；而法性為真實究竟之至極邊際，故又稱實際。由此可知，如、法性、實際三者，皆為諸法實相之異名。

諸法雖各各有差別，然理體則平等無異，此諸法之理體平等相同，亦稱為如。由此可知，如亦為理之異名；又此理真實，故稱真如；此理為一，故稱一如。又如如之理體而言，因各教門不同，故所立者亦異，如般若經將如立為空，法華經將如立為中。⑥然此如如，又分兩種：(1)如如智。(2)如如境。根據《佛性論》卷二解說：(1)如如智，指真如妙智，本來清淨，既不為無明所覆，亦不為煩惱所染，照了諸法，平等不二，以其智如如境，故稱如如智。(2)如如境，指真如妙境，常住一相，量等虛空，不遷不變，無滅無生，以其境如如智，故稱如如境。⑦不退轉菩薩摩訶薩之如如善根，即以如如智，照如如境之善根增長，除遣身語意三業，故能窮盡未來際，常得身語意業清淨。

復次，善現！是菩薩摩訶薩，身三、語四、意三妙行常現在前故，一切時身語意淨。由此淨故，超過聲聞、獨覺等地，住菩薩位，堅固不動，由斯常得身語意淨。若

菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二七B）

三、在佛法修學上

一切不退轉菩薩摩訶薩，在佛法修學上，覺慧堅固甚深，於深佛法，不生疑惑，恆住法性，不輕信他語，惡魔化現，亦不生驚疑，好樂惠施，奉行十善，勤修六度，不著名利，雖現居家，亦常修梵行，亦不受生三途賤族等諸行狀相。以下仍引錄《大般若經》，卷第五一四，「第三分不退相品第二十之一」之經文數則，以資說明。

（一）於佛深法不生疑惑

一切不退轉菩薩摩訶薩，於佛所說，甚深法門，終不生於疑惑、猶豫。（中略）一切不退轉菩薩摩訶薩，都不見有法可疑惑猶豫。謂不見有色蘊乃至識蘊，亦不見有眼處乃至意處，亦不見有色處乃至法處，（中略）亦不見有一切智、道相智、一切相智，亦不見有預流果乃至獨覺菩提，亦不見有一切菩薩摩訶薩行，諸佛無上正等菩提，可於其中疑惑猶豫。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二六C、六二七A）

（二）覺慧堅固深會法性

一切不退轉菩薩摩訶薩，所有覺慧，堅固甚深，聽聞正法，恭敬信受，繫念思惟，究竟理趣，隨所聽受，世出世法，皆能方便會入般若波羅蜜多甚深理趣，諸所造作世間事業，亦依般若波羅蜜多會入法性，不見一事，出法性者。設有不與法性相應，亦能方便會入般若波羅蜜多甚深理趣，由斯不見出法性者。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二七C）

（三）心住法性不輕信他語

一切不退轉菩薩摩訶薩，設有惡魔作沙門像，來至其所，說如是言：汝先所聞應修布施乃至般若波羅蜜多，令速圓滿，乃至應證所求無上正等菩提，如是所聞，皆是邪說，應疾棄捨，勿謂為真。又汝先聞，應於過去、未來、現在一切如來應正等覺，及諸佛子，從初發心，乃至法住，其中所有功德善根，皆生隨喜，一切合集，與諸有情平等共有，以無所得而為方便，迴求無上正等菩提。如是所聞，亦是邪說，應疾棄捨，勿謂為真。若汝捨彼所聞邪法，我當教汝真淨佛法，令汝修學速證無上正等菩提。

汝先所聞，非真佛語，是文頌者，虛妄撰集。我之所說，是真佛說。（中略）

若菩薩摩訶薩，聞如是語，其心不動，亦不驚疑，但隨無作、無相、無生法性而住，是菩薩摩訶薩，諸有所作，不信他語，不隨他教，而修布施乃至般若波羅蜜多；不隨他教，乃至趣證所求無上正等菩提。當知如是菩薩摩訶薩，已於無上正等菩提得不退轉，如漏盡阿羅漢，諸有所為，不信他語，現證法性，無惑無疑，一切惡魔，不能傾動。如是不退轉菩薩摩訶薩，一切聲聞、獨覺、外道、諸惡魔等，不能破壞折伏其心，令於菩提而生退屈。是菩薩摩訶薩，決定已住不退轉地，所有事業，皆自審思，非但信他而便起作，乃至如來應正等覺，所有信教，尚不輕爾信受奉行，況信聲聞、獨覺、外道、惡魔等語而有所作。是菩薩摩訶薩，諸有所作，不自審思，但信他言，終無是處。所以者何？是菩薩摩訶薩，不見有法可信行者。何以故？是菩薩摩訶薩，不見有色可信行者，不見有受、想、行、識可信行者，（中略）亦不見有諸佛無上正等菩提真如可信行者。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二八A B）

（四）惡魔化現不為驚疑

一切不退轉菩薩摩訶薩，設有惡魔現前化作八大地獄，復於一一大地獄中，化作無量百千菩薩，皆被猛焰交徹燒燃，各受辛酸楚毒大苦，作是化已，語（說）不退轉諸菩薩言：此諸菩薩，皆受無上正等菩提不退轉記，故墮如是大地獄中，恆受如斯種種劇（極）苦。汝等菩薩，既受無上正等菩提不退轉記，亦當墮此大地獄中受諸劇苦。佛授汝等大地獄中受極苦記，非授無上正等菩提不退轉記，是故汝等應疾棄捨大菩提心，可得免脫此地獄苦，當生天上，或生人中受諸妙樂。

是時不退轉菩薩摩訶薩，見聞此（語時），其心不動亦不驚。但作是念：受不退轉記菩薩摩訶薩，若墮地獄、傍生、鬼界、阿素洛中，定無是處。所以者何？諸不退轉菩薩定無不善業故，亦無善業招苦果故，諸佛必無虛誑語故。如來所說，皆為利樂一切有情，大慈悲心所流出故。今見聞者，定是惡魔所作所說，皆非實有。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二七C、六二八A）

（五）樂勉自他奉行十善

一切不退轉菩薩摩訶薩，常樂受行十善業道，自離害生命，乃至邪見，亦勸他離

害生命，乃至邪見，恆正稱揚離害命，乃至邪見法，歡喜讚歎離害生命，乃至邪見者。是菩薩摩訶薩，乃至夢中，亦不現受行十不善業道，況在覺時，受行（生）是事。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二六BC）

（六）普益有情常修六度

一切不退轉菩薩摩訶薩，普為饒益一切有情，以無所得而為方便，常修布施波羅蜜多，乃至般若波羅蜜多，恆無懈廢。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二六C）

（七）常以法施利樂有情

一切不退轉菩薩摩訶薩，諸所受持、思惟、讀誦所有契經，乃至論議，一切皆令究竟通利。以如是法，常樂布施一切有情，恆作是念：云何當令諸有情類，求正發願，皆得滿足，復持如是法施善根，與諸有情平等共有，以無所得而為方便，迴向無上等菩提。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二六C）

（八）不重名利無恃功德

一切不退轉菩薩摩訶薩，不重利養，不徇名譽，於諸飲食、衣服、臥具、房舍、資財，不生耽著。雖受十二杜多功德，而於其中無所恃怙。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二七BC）

（九）恒修淨命不為下士

一切不退轉菩薩摩訶薩，成就無上菩提作意，恆不遠離大菩提心，恆修淨命，不行咒術、醫藥、占卜諸邪命事。不為名利咒諸鬼神，令著男女，問其吉凶。亦不咒禁男女大小傍生鬼等，現希有事。亦不占相，壽量長短，財位男女諸善惡事。亦不懸記，塞熱豐儉，吉凶好惡惑亂有情。亦不咒禁，合和湯藥，左道療疾，結好貴人。亦不為他，通至使命，現親友相，徇（狗）利求名。尚不染心，觀視男女戲笑與語，況有餘事。亦不恭敬、供養鬼神。是故我（指佛陀）說，常為上士，不為下士。所以者何？是菩薩摩訶薩，知一切法，性相皆空。性相空中，不見有相，不見相故，遠離種種邪命、咒術、醫藥、占相。唯求無上正等菩提，與諸有情常作饒益。若菩薩摩訶薩，成

就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六三二A）

（十）現處居家常修梵行

一切不退轉菩薩摩訶薩，為利樂諸有情故，現處居家方便善巧，雖現攝受五欲樂具，而於其中不生染著，皆為濟給諸有情故，謂諸有情，須食與食，須飲與飲，須衣與衣，須乘與乘，乃至一切所須之物，皆濟給之，令其意滿。是菩薩摩訶薩，自行布施，乃至般若波羅蜜多，亦勸他行布施，乃至般若波羅蜜多，恆正稱揚行布施，乃至般若波羅蜜多法，歡喜讚歎行布施，乃至般若波羅蜜多者。是菩薩摩訶薩，現處居家，以神通力，或大願力，攝受種種珍寶資具，滿瞻部洲，乃至三千大千世界，持以供養佛法僧寶，及施貧乏之諸有情類。是菩薩摩訶薩，雖處居家而常修梵行，終不受用諸妙欲境。雖現攝受種種珍財，而於其中不起染著。又於攝受諸欲樂具及珍財時，終不逼迫諸有情類，令生憂苦。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六三一BC）

四、在護法受生上

第五章 大般若經內容一瞥 菩薩思想

457

大般若經初探

458

（一）護法精神不惜身命

一切不退轉菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，攝護正法，不惜身命，況餘珍財、朋友、眷屬。是菩薩摩訶薩，恆作是念：我寧棄捨親友、珍財及自身命，終不棄捨諸佛正法。所以者何？親友、珍財及自身命，生生常有，甚為易得，諸佛正法，百千俱胝那庾多劫，乃得一遇，遇以長夜獲大利樂故，我定應精勤攝護，不顧身命、親友、珍財。

善現當知！是菩薩摩訶薩，攝護法時，應作是念：我今不為攝護一佛、二佛、三佛，乃至百千諸佛正法，普為攝護十方三世諸佛正法，令不虧損。（中略）

佛告善現！一切如來應正等覺，為諸菩薩說諸法空，如是名為諸佛正法。有愚癡類，誹謗毀訾，言此非法，非毘奈耶，非天人師所說聖教，修學此法，不得無上正等菩提，不證涅槃永寂安樂。是菩薩摩訶薩，攝護此法，不惜珍財、親友、身命，常作是念：如來所說，一切法空，是諸有情，真歸依處，菩薩修學，疾證無上正等菩提，拔諸有情生老病死，令得畢竟常樂涅槃，故我今應不惜身命、珍財、親友，攝護此法。

又作是念：我亦墮在未來佛數，佛已授我大菩提記。由此因緣，諸佛正法，即是

我法，我應攝護，不惜身命、珍財、親友，我未來世得作佛時，亦為有情宣說如是諸法空故。

善現當知！是菩薩摩訶薩，見斯義利，攝護如來所說正法，不惜身命、親友、珍財，乃至菩提常無懈倦。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六三四A B）

（二）終不受生三途賤族

一切不退轉菩薩摩訶薩，不生地獄、傍生、鬼界、阿素洛中，亦不生於卑賤種族，謂旃荼（荼）羅、補羯娑（婆）等，亦終不受扇搢（梵語 śandha，意譯黃門，指男子無生殖器官者）、半擇（即閹人、不男。）、無形、二形及女人身，亦復不受盲聾、瘡癩、攣蹙、癩癩、矬陋等身，亦終不生無暇時處。若菩薩摩訶薩，成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。（大正七、六二六B）

由上引述《大般若經》中所載，一切不退轉菩薩摩訶薩，所成就之諸行狀相，即可了知一位不退轉菩薩摩訶薩之心念、信願及其悲濟行誼，是如何迥異於一般凡夫異

生之信念行誼？

總之，從《大般若經》中，所述明的菩薩摩訶薩，其思想大部份似乎缺乏具有獨立性格，如在修行過程中，始終都是伴隨著二乘聲聞、獨覺，而其修行德目亦是三乘聖者共修，沒有自己獨修的特殊項目。蓋因最重要的菩薩修行德目：六波羅蜜多法，二乘聲聞、獨覺亦同樣修的。其中所別，祇在迴向時心量，分有大小、淺深，或究竟與不究竟之不同而已。故在經中所刻劃出來的菩薩，幾乎始終都是伴隨著有二乘行者。唯有在作證上，可作為區別的，是菩薩有大慈悲心愍念眾生，窮未來際願濟拔一切有情脫離生死苦海，而不急於為自己勤求早獲作證無上正等菩提。僅就這一點，為二乘聖者所望塵莫及而已。如不退轉菩薩摩訶薩，就有超越遠離二乘果地之決心，而永遠邁向如來無上正等菩提之究竟佛果為旨趣。

註 釋

① 慈怡主編，星雲大師監修，《佛光大辭典》，下冊，頁五二〇九C、五二一〇A B。佛光出版社出版。佛光大藏經編修委員會發行。西元一九八八年十二月二版。

② 唐、三藏法師玄奘奉詔譯，《大般若波羅蜜多經》「第十六般若波羅蜜多分之二」，卷第五九四。大正七、一〇七一A B。

③ 見註②。「第十六般若波羅蜜多分之二」，卷第五九四。大正七、一〇七一B。

- ④ 見註②。「第十六般若波羅蜜多分之二」，卷第五九四。大正七、一〇七一B。
- ⑤ 見註②。「第十六般若波羅蜜多分之二」，卷第五九四。大正七、一〇七一C。
- ⑥ 見註②。「第十一布施波羅蜜多分之五」，卷第五八三。大正七、一〇一四C。
- ⑦ 龍樹菩薩造，後秦龜茲國、三藏法師鳩摩羅什奉詔譯，《大智度論》「大智度初品中摩訶薩埵釋論第九」，卷第五。大正二五、九四AB。
- ⑧ 見註②。「第十六般若波羅蜜多分之二」，卷第五九四。大正七、一〇七一C。
- ⑨ 見註②。「第十六般若波羅蜜多分之二」，卷第五九四。大正七、一〇七一C；一〇七二A。
- ⑩ 見註⑦。「大智度初品中摩訶薩埵釋論第九」，卷第五。大正二五、九四B。
- ⑪ 隋、智顛大師說、弟子法慎記、弟子灌頂再治，《釋禪波羅蜜次第法門》（十二卷），卷第一之上。大正四六、四七六C。
- ⑫ 見註②。「第三方便善巧品第二十六之四」，卷第五二六。大正七、六九九C；七〇〇A。
- ⑬ 見註②。「第二分道土（士）品第八十」，卷第四七六。大正七、四〇九BC。
- ⑭ 見註⑬。大正七、四〇九C。
- ⑮ 清淨學人、彭際清重訂，省庵大師「勸發菩提心文」。有單行本流通。茲引錄《省庵大師語錄》，卷上。屏東縣萬巒鄉普門講堂贈送。民國七十六年十二月出版。
- ⑯ 見註⑦。「大智度初品中摩訶薩埵釋論第九」，卷第五。大正二五、九四BC；九五AB。
- ⑰ 見註⑦。「大智度初品中摩訶薩埵釋論第九」，卷第五。大正二五、九四AB。
- ⑱ 後秦、龜茲國三藏法師鳩摩羅什譯，《梵網經》「盧舍那佛說菩薩心地戒品第十」（二卷），卷上。大正二四、九九八BC。

第五章 大般若經內容一瞥

菩薩思想

461

大般若經初探

462

- ⑲ 見註①。《佛光大辭典》，上冊，頁一二七三ABC。
- ⑳ 見註②。「初分淨道品第二十一之一」，卷第七十五。大正五、四二四B。
- ㉑ 見註②。詳見「第二分經文品第三十六之一」，卷第四三一。大正七、一六八C；一六九A。
- ㉒ 見註②。「第二分相攝品第六十七」，卷第四五九。大正七、三一六C；三二二A。
- ㉓ 八解脫者，即：一、有色觀諸色解脫。二、內無色想觀外諸色解脫。三、淨勝解身作證解脫。四、超越一切色想滅有對想。不思惟種種想，入無邊空空無邊處解脫。五、超一切空無邊處，入無邊識識無邊處解脫。六、超一切識無邊處，入無少所有無所有處解脫。七、超一切無所有處，入非有想非無想非非非想處解脫。八、超一切非想非非想處，入滅想受定滅想受解脫。（大正七、三二一C）
- ㉔ 九次第定者，謂四靜慮、四無色定、滅想受定。（大正七、三二一C）
- ㉕ 師子奮迅等持者，謂菩薩摩訶薩，離欲惡不善法，有尋有伺，離生喜樂，入初靜慮，次第乃至超一切非非非想處，入滅想受定。復從滅想受定起，還入非想非非想處定，次第乃至入初靜慮，是為師子奮迅等持。（大正七、三二一C）
- ㉖ 菩薩超越等持者，謂菩薩摩訶薩，欲惡不善法，有尋有伺，離生喜樂，入初靜慮。從初靜慮起，次第乃至入滅想受定。從滅想受定起，入初靜慮。從初靜慮起，入滅想受定。從滅想受定起，入第二靜慮。從第二靜慮起，入滅想受定。從滅想受定起，入第三靜慮，從第三靜慮起，入滅想受定。從滅想受定起，入第四靜慮。從第四靜慮起，入滅想受定。從滅想受定起，入空無邊處定。從空無邊處定起，入滅想受定。從滅想受定起，入識無邊處定。從識無邊處定起，入滅想受定。從滅想受定起，入無所有處定。從無所有處定起，入滅想受定。從滅想受定起，入非想非非想處定。從非想非非想處定起，入滅想受定。從滅想受定起，復入非想非非想處定。從非想非非想處定起，墮不定心。從不定心，還入滅想受定。從滅

想受定起，住不定心。從不定心，入非想非非想處定。從非想非非想處定起，住不定心。從不定心，入無所有處定。從無所有處定起，住不定心。從不定心，入識無邊處定。從識無邊處定起，住不定心。從不定心，入空無邊處定。從空無邊處定起，住不定心。從不定心，入第四靜慮。從第四靜慮起，住不定心。從不定心，入第三靜慮。從第三靜慮起，住不定心。從不定心，入第二靜慮。從第二靜慮起，住不定心。從不定心，入初靜慮。從初靜慮起，住不定心。是為菩薩超越等持。（大正七、三二一C、三二二A）

②⑦ 見註①。《佛光大辭典》，上冊，頁四四九C、四五〇A。

②⑧ 見註①。《佛光大辭典》，上冊，頁四五〇B。

②⑨ 見註②。「第六分通達品第二」，卷第五六六。大正七、九二二B。

③⑩ 三十六物者，指構成人身之三十六種要素。然，關於數目，多有異說。據《大明三藏法數》引《華嚴經隨疏演義鈔》所舉，三十六物，分為外相、身器、內含三類：

(一) 外相十二，謂髮、毛、爪、齒、眇（尺支切）、淚、涎、唾、尿、垢、汗也。

(二) 身器十二，謂皮、膚、血、肉、筋、脈、骨、髓、肪（音方）、膏、腦、膜也。

(三) 內含十二，內含，即含藏。謂肝、膽、腸、胃、脾、腎、心、肺、生臟、熟臟、赤痰、白痰也。

③⑪ 十地五類者，即：

(一) 三乘共十地，又稱共地、或共十地。即：(1) 乾慧地。(2) 性地。(3) 八人地。(4) 見地。(5) 薄地。(6) 離欲地。

(二) 已作地。(8) 辟支佛地。(9) 菩薩地。(10) 佛地。天台宗，稱之為通教十地。

(三) 歡喜等之十地，菩薩修行之過程，須經過五十二位，於中之第四十一至第五十之位，即十地。菩薩初登此位之際，即生無漏智，見佛性，乃至成為聖者，長養佛智。並以其護育一切眾生，故此位亦稱地位、十聖。地位之菩薩，稱為地上菩薩。十地之名稱：(1) 歡喜地。(2) 離垢地。(3) 發光地。(4) 焰慧地。(5) 難勝

第五章 大般若經內容一瞥 菩薩思想

463

大般若經初探

464

地。(6) 現前地。(7) 遠行地。(8) 不動地。(9) 善慧地。(10) 法雲地。

(三) 聲聞之十地：即聲聞修行之階位，分為十種，即：(1) 受三歸地，又作三歸行地。即入佛法受行三歸之位。

(2) 信地，又作隨信行地。即外凡資糧位中之鈍根者。(3) 信法地，又作隨法行地。即資糧位中之利根者。

(4) 內凡夫地，又作善凡夫地。即內凡加行四善根之位。(5) 學信戒地，又作學戒地。或指見道以上之信解者。(6) 八人地，又作第八人地。乃見道十五心之位，即須陀洹向。(7) 須陀洹地，即初果。(8) 斯陀舍地，即第二果。(9) 阿那含地，即第三果。(10) 阿羅漢地，即第四果。

(四) 辟支佛之十地：又作支佛十地、緣覺十地、獨覺十地。即辟支佛修行之階位，分為十種，即：(1) 昔行具足地。又作眾善資地、方便具足地。(2) 自覺甚深十二因緣地，又作自覺深緣起地。(3) 覺了四聖諦地，又作覺四聖諦地。(4) 甚深利智地，又作勝深利智地。(5) 八聖道地，又作八聖支道地。(6) 覺了法界虛空界眾生界地，又作知法界虛空界眾生界、覺了法界等地。(7) 證寂滅地，又作證滅地。(8) 六通地，又作六通性地、通地。(9) 徹秘密地，又作入微妙地、徹秘密地。(10) 習氣漸薄地，又作習氣薄地。

(五) 佛之十地：即佛地之諸德，計有十種，即：

(1) 甚深難知廣明智德地，又作最勝甚深難識毘富羅光明智作地。

(2) 清淨身分威嚴不思議明德地，又作無垢身威莊嚴不思議光明作地。

(3) 善明月幢寶相海藏地，又稱作妙光明月幢寶藏海藏地。

(4) 精妙金光功德神通智德地，又作淨妙金光功德神通智作地。

(5) 法輪威藏明德地，又作光明味場威藏照作地。

(6) 虛空內清淨無垢焰光開相地，又作空中勝淨無垢持炬開敷作地。

(7) 廣勝法界藏明界地，又作勝廣法界藏光明起地。

- (8) 最淨普覺智藏能淨無垢遍無礙智通地，又作最勝妙淨佛智藏光明遍照清淨諸障智通地。
 (9) 無邊億莊嚴迴向能照明地，又作無邊莊嚴俱胝願毘盧遮那光作地。
 (10) 毘盧遮那智海藏地，又作智海陪盧遮那地。

- (以上十地五類資料，引錄《佛光大辭典》，上冊。頁四一九B、四二四A)
 ③見註②。「初分無所得品第十八之三」，卷第六十三。大正五、三五八C。
 ③見註⑦。「釋燈喻品第五十七之餘」，卷第七十五。大正二五、五八五C。
 ③見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁四一九B C。釋三乘共十地之意義。
 ③見註⑦。「釋燈喻品第五十七之餘」，卷第七十五。大正二五、五八五C、五八六A。
 ③姚秦、三藏法師鳩摩羅什譯，《佛說仁王(護國)般若波羅蜜經》(二卷)，卷上。大正八、八二六B。
 ③見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁一〇九七B C。
 ③十六心者，即小乘俱舍宗，謂觀察思悟四諦十六行相之後，進入見道，以無漏智現觀四諦所得之十六種智慧，稱為十六心。

據《俱舍論》卷二十三，「賢聖品」載，此十六心，即：

- (1) 苦法智忍(梵 *duḥkhe dharmajñāna-ksānti*)，即現觀欲界之苦諦，斷除迷惑苦諦之見惑。
- (2) 苦法智(梵 *duḥkhe dharmajñāna*)，現觀欲界之苦諦，印證苦諦之理。
- (3) 集法智忍(梵 *samudaye-dharmajñāna-ksānti*)，現觀欲界之集諦，斷除迷惑集諦之見惑。
- (4) 集法智(梵 *samudaye dharmajñāna*)，現觀欲界之集諦，印證集諦之理。
- (5) 滅法智忍(梵 *nirodhe dharmajñāna-ksānti*)，現觀欲界之滅諦，斷除迷惑滅諦之見惑。
- (6) 滅法智(梵 *nirodhe dharmajñāna*)，現觀欲界之滅諦，印證滅諦之理。

第五章 大般若經內容一瞥 菩薩思想

465

大般若經初探

466

- (7) 道法智忍(梵 *mārge dharmajñāna-ksānti*)，現觀欲界之道諦，斷除迷惑道諦之見惑。
 - (8) 道法智(梵 *mārge dharmajñāna*)，現觀欲界之道諦，印證道諦之理。
 - (9) 苦類智忍(梵 *duḥkhe ṅvaya-jñāna-ksānti*)，現觀上二界(色界、無色界)之苦諦，斷除對苦諦之見惑。
 - (10) 苦類智(梵 *duḥkhe ṅvaya-jñāna*)，現觀上二界之苦諦，印證苦諦之理。
 - (11) 集類智忍(梵 *Samudaye ṅvaya-jñāna-ksānti*)現觀上二界之集諦，斷除對集諦之見惑。
 - (12) 集類智(梵 *Samudaye ṅvaya-jñāna*)，現觀上二界之集諦，印證集諦之理。
 - (13) 滅類智忍(梵 *nirodhe ṅvaya-jñāna-ksānti*)，現觀上二界之滅諦，斷除對滅諦之見惑。
 - (14) 滅類智(梵 *nirodhe ṅvaya-jñāna*)，現觀上二界之滅諦，印證滅諦之理。
 - (15) 道類智忍(梵 *mārga ṅvaya-jñāna-ksānti*)，現觀上二界之道諦，斷除對道諦之見惑。
 - (16) 道類智(梵 *mārga ṅvaya-jñāna*)，現觀上二界之道諦，印證道諦之理。
- 概括而言，現觀欲界四諦之智，稱為法智；現觀色界、無色界四諦之智，稱為類智。又所謂「類」，類似、相似之意，即謂其類似於先前的欲界之法。法智與類智，復各有「忍」與「智」，合稱「八忍八智」。所謂忍，即以「忍」(忍許、認可)來斷除煩惱，如「法忍」、「類忍」，均屬於無間道；所謂智，即以「智」來印證真理，如「法智」、「類智」，均屬於解脫道。無間道與解脫道，皆為修行佛道、求得涅槃解脫的「四道」之一。上記謂「忍」屬於「無間道」者，蓋因於此階段，正處於忍許、認可四諦之理，而絲毫未被惑體所障礙間隔之故；謂「智」屬於「解脫道」者，蓋因既已了知四諦之理，自然即斷除惑體而得解脫。又十六心之中，前十五心屬「見道」修行果位之預流向，又稱十五剎那；後一心則屬「修道」之預流果。(詳見《佛光大辭典》，上冊。頁三八五A、三八六A)
- 共十地中之第三八人地，依智論說，此聖者從苦法智忍，乃至道比(類)智忍，是十五心，僅屬於見道修

行果位之預流向而已。

- ③見註⑦。「釋發趣品第二十之餘」，卷第五十。大正二五、四一七C。
④見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁一一五三B、一一五四A。「五神通」。
④見註⑦。「釋燈喻品第五十七之餘」，卷第七十五。大正二五、五八六B。
④見註②。「初分辯大乘品第十五之三」卷第五十三。大正五、三〇三A。
④所謂十二頭陀者，即：

- (1)住阿蘭若處：梵語阿蘭若，華言寂靜處。謂比丘當住於空閑寂靜之處，身離憤鬧，心離欲塵，永絕攀緣，求無上道，是為頭陀（陀）行也。
- (2)常行乞食：謂比丘離諸貪求，不受他請，常行乞食，以資色身，助成道業，若得食時，或好或惡，不起分別增減之念。若不得食，亦無嫌恨，得與不得，心常平等，是為頭陀行也。
- (3)次第乞食：謂比丘乞食之時，不著於味，不輕眾生，不擇貧富，常平等一心，次第而乞，是為頭陀行也。
- (4)一食：謂比丘修道，應作是念，我求一食，尚多有所妨，何況小食後食，若不自損，則失半日之功，不能一心行道，是故斷數數食，受一食法，是為頭陀行也。（小食者，晨時食也。後食者，過中食也。）
- (5)節量食：謂比丘所乞之食，當作三分，若見渴乏者，以一分施之，又減一搏食，至空靜處，置淨石上，施諸禽獸。若不見困乏者，但食三分之二，亦留一分，不得盡食。如此則身輕安隱，易消無患，不廢行道。若貪心極噉，則腹脹氣塞，妨損道業，是故節食，為頭陀行。
- (6)過中不飲漿：漿，即果漿、蜜漿之類。謂比丘修道，於種種漿，日若過中，悉不得飲，若飲者，則心樂著，貪求無厭，不能一心修習善法，是故過中不飲漿，為頭陀行也。
- (7)著弊衲衣：謂比丘不貪服飾，不求好衣，但於聚落中拾陳舊廢棄之物，浣濯令淨，作為衲衣，覆除寒露

第五章 大般若經內容一瞥

菩薩思想

467

大般若經初探

468

- 而已。若貪新好，則多追求以損道行，又能招致賊盜，是故著弊衲衣，為頭陀行也。
- (8)但三衣：三衣者，九條七條五條袈裟之衣也。謂比丘少欲知足，衣取蓋形，不多不少，如白衣之人，畜種種衣，及外道苦行，裸形無恥，皆不合中道，是故佛弟子捨此二邊，但受三衣，為頭陀行也。
 - (9)塚間坐：謂無常苦空之觀，是佛法之初門，能令厭離三界。比丘於塚間，常見死屍，臭爛狼籍，火燒鳥啄，則無常不淨之想，易得成就，是故塚間坐，為頭陀行也。
 - (10)樹下坐：謂比丘於塚間不得道者，當至樹下，思惟求道，如佛生時、成道、轉法輪、般涅槃，皆在樹下。有如是因緣，是故比丘，如佛所行，當樹下坐，為頭陀行也。
 - (11)露地坐：謂比丘在樹下坐，如住半舍，陰覆涼樂，故生愛著，又慮雨漏濕冷，鳥屎污身，毒蟲所擾，於是思惟，露地而坐，隨意快樂，月光徧照，令心明利，易入空定，是故露地坐，為頭陀行也。
 - (12)但坐不臥：謂比丘四威儀中，坐為第一，食易消化，氣息調和，可以入道。若懈怠睡眠，諸煩惱賊，常伺其便，若行若立，心動難攝，是故比丘，常常安坐，脅不至席，為頭陀行也。
- 十二頭陀行，出十二頭陀經，資料引自《三藏法數》，頁四八六C、四八八A。

④見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁一一五C、一一一六A。

④見註①。《佛光大辭典》，下冊。頁六一二六AB。

④見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁五八四C。

④見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁六二五C。

④見註②。「初分辯大乘品第十五之四」，卷第五十四。大正五、三〇四C。

④江蘇無錫、丁福保編輯，《佛學大辭典》，卷上。頁二二五B。台北市華嚴蓮社影印兼發行。中華民國六十年十月影印。

- ⑤0 見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁五七七C。
- ⑤1 見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁三六一C、三六二B。
- ⑤2 見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁四二六B。
- ⑤3 見註②。「第三分不退相品第二十之二」，卷第五一五。大正七、六三一C。
- ⑤4 見註②。「第三分不退相品第二十之二」，卷第五一五。大正七、六三一C、六三二A。
- ⑤5 見註②。「第三分不退相品第二十一」，卷第五一四。大正七、六二五C。
- ⑤6 見註①。《佛光大辭典》，中冊。頁二三四四C。
- ⑤7 見註①。《佛光大辭典》，上冊。頁二二四B。

第五章 大般若經內容一瞥 菩薩思想

4
6
9

大般若經初探

4
7
0

第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認

敬閱《大般若經》之後，對「般若波羅蜜多」之深妙義趣及不可思議的妙用，為世間一切善法之根源，是一切眾生之祖母，能生諸佛，為諸佛母，諸菩薩摩訶薩母。一切菩薩摩訶薩能妙觀緣起，濟拔有情悲願弘深，威儀庠序，信念堅固，成熟有情，嚴淨佛土，皆依「般若波羅蜜多」之功能妙用，得證無生法忍。在菩薩摩訶薩道中，能明辨魔事，得勇猛精進證永不退轉位。這是我等佛子所深觀欲學歎止，仍朝暮孤心向學的目標與宗旨，因之，在敬閱《大般若經》中，隨文拾取一二摘錄記下，以資熏學。

第一節 般若波羅蜜多之深妙義趣

「般若波羅蜜多」，梵語 *prajñā-paramita* 之音譯。華言又作般若波羅蜜、般羅若波羅蜜。意譯作慧到彼岸、智度、明度、普智度無極。為布施、淨戒、安忍、精進、

第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認

般若波羅蜜多之深妙義趣

471

大般若經初探

472

靜慮、般若等六波羅蜜多之一，十波羅蜜多（六波羅蜜多，加方便、智、願、力四波羅蜜多）之一。何以在《大般若波羅蜜多經》中，特以「般若波羅蜜多」列為第一，而取其作為一經之標題，這必有其深妙義趣與不可思議之功能妙用。

然，為欲了知「般若波羅蜜多」之深妙義趣，應先了知何謂「般若波羅蜜多」？然後再探究其深妙之義趣。

第一項 般若波羅蜜多之意義

般若波羅蜜多之意義，就其字義可分為「般若」與「波羅蜜多」兩方面解說。

一、般若之意義

般若，梵語 *prajñā* 之音譯，又作波若、般羅若、鉢刺若、鉢羅枳孃等。意譯為慧、智慧、明、點慧等。即修八正道、諸波羅蜜等，而顯現之真實智慧，即明見一切事物及道理之高深智慧。如《大般若經》，卷第五九三，「第十六般若波羅蜜多分」中說

①：

般若者，謂：解諸法及知諸法，故名般若。善勇猛！云何般若解知諸法？謂諸法異，名言亦異。然一切諸法，不離名言。善勇猛！般若者，謂假施設，由假施設，說為般若。然一切法，不可施設，不可動轉，不可宣說，不可示現。如是知者，名如實知。善勇猛！般若者，非知非不知，非此非餘處，故名般若。又說：

般若者，謂：智所行，非智所行，非智非境，亦非智境，以智遠離一切境故。若智是境，即應非智。不從非智而得有智，亦不從智而有非智，不從非智而有非智，不由非智說名非智，亦不由非智說名為智。然即非智，說名為智。由斯即智，說名非智。此中智者，不可示現，此名為智；不可示現，此智所屬；不可示現，此智所由；不可示現，此智所從。是故，智中無實智性，亦無實智住智性中，智與智性，俱不可得，非智與性，亦復如是，決定不由非智名智。若由非智，說名智者，一切愚夫皆應有智。若有如實於智非智，俱無所得，於智非智，如實遍知，是名為智。然智實性，非如所說。所以者何？以智實性，離名言故，智，非智境，非非智境。以智超過一切境故，不可說是智非智境。善勇猛！是名如實宣說智相。

如是智相，實不可說，不可示現，然順有情所知說示，其能知者，亦不可說。智境尚無，況有智者。若能如是如實了知，如實隨覺，是名般若。

由此了知，般若智慧，如禪林盛傳的「離四句、絕百非」，不執取一切法，亦不捨離一切法，在不取不捨的方式下又具足一切法。但這並非說一切法就全豎生地根源於般若。因佛教之究極宗旨，乃在於超越「四句百非」所基之一切判斷與論議之立場而設立之假名概念，而達於言亡慮絕之中道實相的境界。近代學者牟宗三教授，在其《佛性與般若》之著作書中，曾說②：

吾人欲得般若活智，不能捨離一切法。如捨離一切法，則般若蹈空，亦不成其為般若。但亦不能著一切法，若著于法，則成執著，諸法之實相不可見，而般若亦死。依是，般若如成其為般若，只有在捨不著之方式下具足一切法，方成其為實相般若。而在此方式下具足一切法，則一切法亦可說是趣般若。趣般若，即是趣不捨不著之實相般若，而一切法既在實相中，則亦無所謂趣與不趣，趣與非趣俱不可得，則即趣而無趣，當體即是實相，即是終極。一切法皆如，即一切法皆如在那裡？焉有所謂來去之趣赴乎？！是則一如平鋪，是真實相，是真寂滅，

是真般若。然則不捨不著，具足一切，一切來趣，此種來趣而具足是何意義之具足？由具足亦可說般若成就一切法，不捨不著，不壞假名而說諸法實相，此即是成就一切法。此種成就就是何意義？曰：此不過是在般若活智之作用中具足而成就一切法，此是水平的具足，而不是豎生的具足。「是法住法位，世間相常住」，一切法是本來現成的，不過以實相穿透之，因此而說具足而成就一切法，成就其空如之實相而不必破壞之。《般若經》只是憑藉已有之法，而說般若之妙用，未曾予一法一根源的說明。般若具足一切法，此並非說一切法皆豎生地根源于般若，以般若為最初的根源，一切法皆由之而得一生出之說明。

般若活智之作用中當體即具足一切法而成就一切法的，所以「般若」，秦言智慧，何以自古譯者不直譯「智慧」，而仍保留音譯「般若」，蓋因「般若者，一切諸智慧中最為第一、無上、無比、無等，更無勝者窮盡到邊，如一切眾生中，佛為第一；一切諸法中，涅槃為第一；一切眾中比丘僧為第一。」^③為尊重故，為揀別世間智慧故，所以「般若」不直接翻譯為「智慧」。

二、波羅蜜多之意義

第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認

般若波羅蜜多之深妙義趣

475

大般若經初探

476

波羅蜜多，梵語 paramita，巴利語 parami 或 paramita。即自生死迷界之此岸而至涅槃解脫之彼岸。又作波羅蜜、波囉弭多。意譯為到彼岸、度無極、度、事究竟。通常指菩薩修行而言，菩薩之大行能究竟一切自行化他之事，故稱事究竟；乘此大行能由生死之此岸到達涅槃之彼岸，故稱到彼岸；此大行能度諸法之廣遠，故稱度無極。梵語 paramita 有到達彼岸、終了、圓滿等義。巴利語 parami，則有終極的、最上的等義。諸家對波羅蜜之譯釋各有說法。如《金光明最勝王經》卷四說^④：

何者是波羅蜜義？所謂：修習勝利，是波羅蜜義。滿足無量大甚深智，是波羅蜜義。行非行法，心不執著，是波羅蜜義。生死過失，涅槃功德，正覺正觀，是波羅蜜義。愚人智人，皆悉攝受，是波羅蜜義。能現種種珍妙法寶，是波羅蜜義。無礙解脫，智慧滿足，是波羅蜜義。法界、眾生界、正分別知，是波羅蜜義。施等及智，能令至不退轉，是波羅蜜義。無生法忍，能令滿足，是波羅蜜義。一切眾生，功德善根，能令成熟，是波羅蜜義。能於菩提，成佛十力、四無所畏、不共法等，皆悉成就，是波羅蜜。生死涅槃，了無二相，是波羅蜜。濟度一切，是波羅蜜。一切外道，來相詰難，善能解釋，令其降伏，是波羅蜜。能轉十二妙

行法輪，是波羅蜜。無所著、無所見、無患累，是波羅蜜義。

由此，即言菩薩修學過程中，能修習具足第一修習勝利，乃至第十七無所著、無所見、無患累等十七義，即名「波羅蜜」，究竟圓滿菩薩道。又《大寶積經》中說了二十種到彼岸義，是大菩薩藏之微妙法門，一切菩薩摩訶薩所應知，而且是畢竟圓滿修學的法門。其二十種到彼岸義，如經中卷五十三曰⑤：

云何名為菩薩摩訶薩到彼岸義？舍利子！如是乃至一切所知諸妙善法，能到彼岸者，當知皆是到彼岸義。又舍利子！如上廣說，一切慧句⑥，應知皆是到彼岸義。如是一切智智圓滿之義，當知皆是到彼岸義。於諸一切為無為法，無執著義，當知皆是到彼岸義。能善覺悟無量生死大過失義，當知皆是到彼岸義。一切諸法，有能開悟不覺者義，當知皆是到彼岸義。有能開示無窮盡法寶藏義者，當知是為到彼岸義。無障解脫圓滿義者，當知是為到彼岸義，覺悟布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、慧平等義，當知是為到彼岸義。最勝決擇善巧義者，當知是為到彼岸義。遍行一切眾生界義，是則名為到彼岸義。無生法忍圓滿之義，是則名為到彼岸義。不退轉地究竟滿義，是則名為到彼岸義。清淨修治諸佛土義，是則

名為到彼岸義。成熟一切眾生義者，是則名為到彼岸義。往詣道場昇菩提座義，是則名為到彼岸義。畢竟摧伏諸魔軍義，是則名為到彼岸義。一切佛法皆圓滿義，是則名為到彼岸義。於菩薩藏差別法門正安住義，是則名為到彼岸義。

佛陀於經中告訴舍利弗說：「若於如是大菩薩微妙法門，正修學（覺）已，我說是等，則於一切波羅蜜多，皆得究竟。」⑦

又「波羅蜜多」，通已到彼岸，當到彼岸之義。佛，是已到彼岸義，菩薩，則為當到彼岸義。何以故？若就智慧言，如《大智度論》卷十八云：「佛所得智慧，是實波羅蜜，因是波羅蜜故。菩薩所行，亦名波羅蜜，因中說果故。是般若波羅蜜，在佛心中變名為一切種智。菩薩行智慧，求度彼岸故，名波羅蜜。佛已度彼岸故，名一切種智。」⑧此乃就「般若波羅蜜多」一度說，佛已度彼岸，故不名般若「波羅蜜多」。唯菩薩行智慧，求度彼岸、當度彼岸故，方名「波羅蜜多」。佛，是就因中說波羅蜜，菩薩所行，是因中說果故，亦名波羅蜜。所以，佛是已到彼岸，菩薩為當到彼岸。

然，菩薩道修學過程中，必須願行相扶，既發大願，則須修行，而菩薩道修行的

主要德目，即是六種波羅蜜多。如《法華經》卷一，「敍品第一」云：「為諸菩薩，說應六波羅蜜，令得阿耨多羅三藐三菩提，成一切種智。」^⑩何以布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若等六法，通稱為波羅蜜？「以能到彼岸故，是故通稱波羅蜜。」

⑩ 三、般若波羅蜜多之意義

關於般若波羅蜜多之意義，前面已略為分別說明，此再引《大般若經》，卷第五九三，「第十六分般若波羅蜜多分之一」中，佛陀告訴善勇猛菩薩摩訶薩說^⑪：

何謂般若波羅蜜多者？汝等當知！實無少法，可名般若波羅蜜多。甚深般若波羅蜜多，超過一切名言道故。何以故？善勇猛！甚深般若波羅蜜多，實不可說，此是般若波羅蜜多；亦不可說，屬彼般若波羅蜜多；亦不可說，由彼般若波羅蜜多；亦不可說，從彼般若波羅多。

甚深「般若波羅蜜多」，既「超過一切名言」，是「語言道斷，心行處滅」之不可思議境界，其當體即「諸法實相」，不可論此是，屬彼、由彼、從彼等，如《法華

經》卷一說：「是法住法位，世間相常住」^⑫。

所謂「諸法實相」，即「般若波羅蜜多」，如《大智度論》卷十八云：「世間法性者，即是諸法實相。諸法實相者，即是般若波羅蜜。若以常無常等，求諸法實相，是皆為錯。若人入法性中求，則無有錯謬。法性常，故不失。」^⑬因世間「一切諸法實相，不可破、不可壞，若有佛、若無佛，常住。諸法相法位，非佛、非辟支佛、非菩薩、非聲聞、非天、人所作，何況其餘小眾生。」^⑭以法性常住故，所以，「諸法實相」——般若波羅蜜多，是「超過一切名言」，不可說常無常，亦不可說此是，屬彼、由彼、從彼，其性常住，故不失、不可破、不可壞的。

「諸法實相」，即是「般若波羅蜜多」，是智慧到彼岸之義，是超於對待之絕對完全的智慧。我們究竟要如何引用般若波羅蜜多之妙智慧觀察「諸法實相」？這首先我們必須要了解什麼叫做「諸法」？然後由諸法相狀，再體認諸法實性。那末，所謂「諸法」，依《大智度論》卷二十七云^⑮：

何等是一切法？所謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法（六根、六塵），是十二入，名一切法。

復有一切法，所謂名色，如《佛說利眾經》中偈：

若欲求真觀 但有名與色 若欲審實知 亦當知名色

雖癡心多想 分別於諸法 更無有異事 出於名色者

復次一切法，所謂色、無色法，可見、不可見，有對、無對，有漏、無漏，有為、無為，心、非心，心相應、非心相應，共心生、不共心生，隨心行、不隨心行，從心因、不從心因，如是等無量二法門，攝一切法。如《阿毘曇》「攝法品」中說。

復次一切法，所謂善法、不善法、無記法，見諦所斷、思惟所斷、不斷法，有報法、無報法，非有報、非無報法，如是等無量三法門，攝一切法。

復次一切法，所謂過去法、未來法、現在法、非過去未來現在法。欲界繫法、色界繫法、無色界繫法、不繫法。從善因法、從不善因法、從無記因法、從非善非不善非無記因法。有緣緣法、無緣緣法、有緣緣亦無緣緣法、非有緣緣非無緣緣法。如是等無量四法，攝一切法。

復次一切法，所謂色法、心法、心數法、心不相應諸行法、無為法，四諦及無記、

無為，如是等無量五法門，攝一切法。

復次一切法，所謂五眾及無為苦諦所斷法，集諦、滅諦、道諦思惟所斷法、不斷法，如是等無量六法門，攝一切法，七、八、九、十等諸法門，是阿毘曇分別義。復次一切法，有法、無法，空法、實法，所緣法、能緣法，聚法、散法等。

復次一切法，所謂有法無法，亦有法亦無法，空法實法，非空非實法，所緣法能緣法，非所緣非能緣法。

復次一切法，所謂有法無法，亦有亦無法，非有非無法，空法不空法，空不空法，非空非不空法，生法、滅法、生滅法，非生非滅法，不生不滅法，非不生非不滅法，不生不滅，亦非不生非不滅法，非不生非不滅，亦非不生亦非不不滅法。復次一切法，所謂有法、無法、有無法，非有非無法，捨是四句。法，空、不空、生滅、不生、不滅五句，皆亦如是。如是等種種無量阿僧祇法門所攝諸法。

如上所說一切法，唯有行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，乃能究竟「觀知諸法，無有瑕隙，不可破，不可壞，是為實相。」^{①⑥}而更能夠真正「以是無礙智慧，盡遍知（以）上諸法，名為一切智，一切種智。」^{①⑦}吾人欲得此「無礙智慧，盡遍知（以）

上諸法」，應當勤學「般若波羅蜜多」，引發「般若波羅蜜多」，實行「般若波羅蜜多」。唯此行深「般若波羅蜜多」，乃能究竟如實觀知「諸法實相」。

第二項 般若波羅蜜多之深妙義趣

深妙義趣者，即甚深微妙不可思議的義理旨趣。般若波羅蜜多的義趣，依《大般若經》，券第四三一，「第二分經文品第三十六之一」經文中，佛陀告訴天帝釋言¹⁸：「憍尸迦！此中般若波羅蜜多義趣者，謂此般若波羅蜜多，所有義趣者，不應以二相觀，亦不應以不二相觀，非染非淨，非生非滅，非取非捨，非執非不執，非住非不住，非實非不實，非相應非不相應，非和合非離散，非因緣非非因緣，非法非非法，非真如非非真如，非實際非非實際，如是義趣，有無量門。」

故修學般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，欲行般若波羅蜜多甚深義趣，應以無所有不可得而為方便善巧，「行無常義、苦義、空義、無我義，亦應行苦智義、集智義、滅智義、道智義、法智義、類智義，世俗智義，他心智義，盡智義、無生智義，如說智義。」¹⁹因甚深般若波羅蜜多，義與非義，俱不可得。所以，修學般若波羅蜜多諸

第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認 般若波羅蜜多之深妙義趣

483

大般若經初探

484

菩薩摩訶薩，欲行般若波羅蜜多甚深義趣者，應常作如是念：「我不應行，貪欲非義；我不應行，瞋恚非義；我不應行，愚癡非義；我不應行，憍慢非義；我不應行，邪見非義；我不應行，乃至一切見趣非義；亦不應行，貪欲、瞋恚、愚癡、憍慢、邪見、見趣及餘法義。所以者何？貪瞋癡等，真如實際，不與諸法為義非義。」²⁰

又「諸菩薩摩訶薩，為行般若波羅蜜多甚深義趣，應作是念：我不應行，色義非義；我不應行，受想行識義非義；廣說乃至我不應行，諸佛無上正等菩提義非義；我不應行，一切智智義非義。所以者何？佛得無上正等覺時，求一切法義非義，都不可得。」²¹因「甚深般若波羅蜜多，於有為法及無為法，俱無所作，非恩非怨，無益無損，由此因緣，不與諸法為義非義。」²²此法——般若波羅蜜多，不論「諸佛出世、若不出世，諸法法界、法住、法定，法爾常住，無法於法為義非義。」²³所以，諸菩薩摩訶薩，欲行般若波羅蜜多之深妙義趣，應遠離一切法義非義之執著，以無所有不可得而為方便，修學甚深般若波羅蜜多，乃能證得一切智智，究竟圓滿無上佛道。

第二節 般若波羅蜜多妙用之體認

甚深般若波羅蜜多，是超一切名言，絕諸思慮之道，實無少法可名為「般若波羅蜜多」。然其深妙功用，祇是隨順一切有情所知而假名言施設，解說諸法，認知諸法，實際一切法之本性，是不可施設，不可動轉，不可宣說，亦不可示現，非知非不知，非此亦非餘處，無二法不二法故，所謂「語言道斷，心行處滅。」故祇能以無所有不可得而為方便體認證得，非名言文句之知識所能認知。然為體認其深妙義趣及不可思議的深妙功用，仍不可廢名言文句之指標，循指望月之功用。如《大般若經》，卷第五六七，「第六分顯相品第三」，開頭最勝天王，即以「甚深般若波羅蜜多，以何為相？」的問題，請示佛陀，佛陀即以「如地、水、火、風、空等相，甚深般若波羅蜜多，亦復如是。」^{②④}回答最勝天王，以顯般若波羅蜜多之深妙功用。又以明月盛日之受用，及蓮華淨潔之喻，以顯甚深般若波羅蜜多之妙用示之。以下引錄經文，以資體認之。

第一項 以五大相喻體認

第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認

般若波羅蜜多妙用之體認

485

大般若經初探

486

五大相喻者，依《大般若波羅蜜多經》，卷第五六七，「第六分顯相品第三」，最勝天王！稟白佛陀說：「世尊！云何甚深般若波羅蜜多，如地、水、火、風、空等相？」^{②⑤}佛陀！即一一回答最勝天王。以下依經文分別列錄之。

一、地大相喻體認

佛告最勝，天王當知！普徧廣大，難可度量，是為地相。甚深般若波羅蜜多，亦復如是。何以故？諸法真如，普徧廣大，難測量故。天王當知！一切藥草，依地長生，甚深般若波羅蜜多，亦復如是，普能生長一切善法。

天王當知！譬如大地，增之不喜，減之不憂，離我所，無二相故。甚深般若波羅蜜多，亦復如是。讚歎不增，毀訾不減，離我所，無二相故。又如大地，世間往來，舉足下足，無不依之。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，若求善趣，若向涅槃，無不依止。又如大地，出種種寶。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，出生世間，種種功德。又如大地，蟲蟻蚊虻，種種苦事，不能傾動。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，離我所，都無分別，不可傾動。又如大地，若聞師子、龍象等聲，終無驚怖。甚深般若波

羅蜜多，亦復如是，一切天魔及外道等，不能恐懼。何以故？不見有我，不見有法，自性空故。⑳

二、水大相喻體認

天王當知！譬如水大，從高赴下，水族所歸。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，從真法界，流趣世間，一切善法之所依止。

又如水大，能潤草木，生於花果。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，潤諸等持，生助道法，成一切智，得佛法果，利益安樂，一切有情。又如水大，漬草木根，能使傾拔，隨流而去。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，能滅一切見趣、煩惱、習氣根本，永不復生。又如水大，性本清潔，無垢無濁。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，體無煩惱，故名清潔。能離諸惑，故名無垢。一相無異，故名無濁。如人夏熱，遇水清涼。熱惱有情，得聞如是甚深般若波羅蜜多，必獲清涼，離諸熱惱。如人患渴，得水乃止。求出世法，得深般若波羅蜜多，思願便止。又如泉池，甚深難入。如是般若波羅蜜多，諸佛境界，甚深難入。又如世間，坑塹之處，水皆平等。甚深般若波羅蜜多，亦復如

是，於諸獨覺、聲聞、異生，皆悉平等。又如淨水，洗除垢穢，令得清淨。如是菩薩，通達般若波羅蜜多，離諸煩惱，即得清淨。何以故？甚深般若波羅蜜多，自性清淨，離諸惑故。㉑

三、火大相喻體認

天王當知！譬如火大，雖燒一切樹木藥草，而不念言：「我能燒物」。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，雖能永滅一切煩惱及諸習氣，而不念言：「我能永滅」。又如火大，悉能成熟一切物類。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，皆能成熟，一切佛法。又如火大，悉能枯竭，諸濕物類。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，皆能枯竭，諸漏瀑流，令永不起。

又如火聚，住雪山頂，雖能遠照一踰繕那，乃至能照十踰繕那，而無是念：「我能照遠」。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，雖能照聲聞、獨覺、菩薩，而亦不念：「我能照彼」。又如禽獸，夜見火光，恐怖遠避。薄福異生，聲聞、獨覺，若聞般若波羅蜜多，恐懼捨離。甚深般若波羅蜜多，聞名尚難，況能修學？！如夜遠涉，迷失正路，

若見火光，生大歡喜，知有聚落，疾往趣之，至便安隱，永無怖畏。生死曠夜，有福德人，若聞般若波羅蜜多，生大歡喜，受持讀誦，永離煩惱，心得安樂。如世間火，貴賤皆同。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，聖者異生，平等皆有。如婆羅門，及刹帝利，咸供養火，諸佛、菩薩，咸皆供養，甚深般若波羅蜜多。又如小火，能燒三千大千世界。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，若聞一句，則能焚燒無量煩惱。㉔

四、風大相喻體認

天王當知！譬如風大，能令一切物類增長。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，若修增盛，遍能摧滅生死煩惱。又如風大，能令鬱（熨）熱，皆得清涼。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，能令煩惱鬱（熨）熱有情，證得清涼涅槃常樂。又如風大，颯（音タム）颯同飄。義旋風也。）颯不停。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，於一切法，都無所住。㉕

五、空大相喻體認

天王當知！甚深般若波羅蜜多，離垢、無著、寂靜，無量無邊智慧，平等通達，

第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認

般若波羅蜜多妙用之體認

489

大般若經初探

490

諸法實性。如太虛空，性無所住，離境界相，超尋伺等，心及心所，都無分別，無生無滅，自性離故。㉖

由以上地、水、火、風、空等五大相喻，可資助我等修學佛法者體認甚深般若波羅蜜多之深廣妙用，無量無邊。

第二項 以明月盛日體認

在《大般若經》，卷第五六七，「第六分顯相品第三」的同品中，佛陀又以「猶如明月一切受用」，譬喻甚深般若波羅蜜多之廣大妙用。如經文中，佛陀告訴最勝天王說：「天王當知！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，利樂有情，世間希有，猶如日月，一切受用。」㉗

一、以明月喻體認

謂如涼月，能除熱惱。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，能除一切煩惱熱毒。又如明月，世間樂見。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，一切聖賢之所樂見。又如白月，日

日增長，諸菩薩眾，行深般若波羅蜜多，從初發心，乃至證得所求「無上正等菩提」，漸漸增長。又如黑月，日日滅盡。又如滿月，諸婆羅門、刹帝利等，咸所讚歎。若善男子、善女人等，行深般若波羅蜜多，世間天、人、阿素洛等，皆所讚歎。又如行月，遍四洲界。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，於色、心等，無處不遍。又如淨月，常自莊嚴，甚深般若波羅蜜多，亦復如是，性本清淨，恒自莊嚴。何以故？本性離染，無生無滅，遍一切法，自性離故。③②

二、以盛日喻體認

譬如盛日，雖破眾闇，而不念言：「我能破彼」。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，雖破無始一切隨眠，而不念言：「我能破彼」。又如烈日，雖開蓮華，而不念言：「我能開彼」。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，雖開菩薩摩訶薩心，而不念言：「我能開彼」。又如麗日，雖照十方，而不念言：「我能遍照」。甚深般若波羅蜜多，亦復如是，雖照無邊，而無照相，如見東方，赤明相現，則是（知）不久日輪當出。若聞般若波羅蜜多，當知是人去佛不遠。如瞻部洲，諸善士女，若見日出，生大忻慶。若時

第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認

般若波羅蜜多妙用之體認

491

大般若經初探

492

世間，有深般若波羅蜜多名字出現，一切聖賢，皆大歡喜。又如日出，月及星光，皆悉不現。若諸菩薩，行深般若波羅蜜多，外道、二乘所有功德，皆悉不現。又如日出，方見坑坎，高下之處。若諸菩薩，行深般若波羅蜜多，世間乃知邪正之道。何以故？甚深般若波羅蜜多，自相平等，無生無滅，性遠離故。③③

第三項 以蓮華淨潔體認

為資助我等修學般若波羅蜜多，對甚深般若波羅蜜多之廣大妙用的體認，佛陀更以清淨聖潔，出淤泥而不染之蓮華譬喻之。茲引錄經文如后：

一、以蓮華淨潔無染喻體認

天王當知！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，多修空行，無所住著。修習明道，滅除闇障，遠離惡友，親近諸佛，心心相續，念佛無斷，通達平等，隨順法界，雖神通遊戲，遍十方國，而身住本土，都不動搖。觀諸佛法，猶如現見，雖在世間，世法不染，猶淤泥處，所出蓮華。如是菩薩，雖處生死，甚深般若波羅蜜多，巧便力故，

而不染著。何以故？甚深般若波羅蜜多，無生無滅，自相平等，不見不著，性遠離故。又如蓮華，不停水滴。如是菩薩，行深般若波羅蜜多，乃至少惡，亦不暫住。又如蓮華，隨所在處，香氣馥馥。如是菩薩，行深般若波羅蜜多，若在人間，或居天上，城邑聚落，悉具戒香。又如蓮華，稟性清潔，婆羅門等，咸所寶愛。如是菩薩，行深般若波羅蜜多，天、龍、藥叉、健達縛等，菩薩諸佛，咸所愛敬。又如蓮華，初欲開發，能悅眾心。如是菩薩，行深般若波羅蜜多，含笑先言，遠離嗔瞋，令眾歡喜。又如蓮華，夢中見者，亦是吉相。諸人天等，乃至夢中，聞見菩薩，行深般若波羅蜜多，亦是吉祥，況真聞見！又如蓮華，初始生位，人非人等，咸所愛護。如是菩薩，始學般若波羅蜜多，諸佛菩薩，釋梵天等，共所衛護。③4

二、明般若菩薩心淨妙如蓮

天王當知！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，興如是心：我當如理通達一切波羅蜜多，教化有情圓滿佛法。菩提樹下，坐金剛座，證得無上正等菩提，轉妙法輪，具十二種微妙行相，世間沙門、婆羅門等，天、魔、釋梵所不能轉。化度十方，無量、

無數、無邊世界，一切有情，從生死海，平等濟拔，安置般若波羅蜜多。無歸依者，為作歸依。無救護者，為作救護。欲見佛者，令得見佛。作師子吼，遊戲神通，歎佛功德，令眾渴仰。其心清淨，終不動搖。意無諂曲，遠離邪念。所謂：不念二乘法，盡諸隨眠，無復煩惱。身無偽行，離邪威儀。口無詭言，如實而說。受恩常感，輕恩重報。心不懷憾，口恒軟語。如是修習清淨之心，不見能污（行）及所污（行）法，無二無別，自性離故。③5

天王當知！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，作是思惟：「如佛所說：諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，究竟安坐妙菩提座，能得無礙清淨天眼、天耳、他心、宿住、隨念、漏盡智通，於一念頃，以平等智，通達三世，如實觀察，一切世間。如是有情，具身惡行、語惡行、意惡行，毀謗聖賢，由邪見造邪業，身壞命終，當墮惡趣。如是有情，具身妙行、語妙行、意妙行，稱讚聖賢，由正見造正業，身壞命終，當生善趣。」如實觀察有情界已，作是念言：我昔發願，行菩薩道，自覺覺他，此願應滿。是諸菩薩，於彼事中，無惑無疑，如實信受。③6

又「諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，信知如來出興于世，刊益安樂一切有

情。」「聞說一乘，能深信受。」^⑦能通達諸法平等，得無礙辯，而「所得諸辯，令眾歡悅。謂隨所化，多為愛語，含笑先言，遠離嘖蹙，發詞有義，能稱如實。諸有所說，不欺侮人。所言決定，種種樂說。以柔軟語，令眾歡悅。容色寬和，使他親附。隨義而說，聞者悟解。為利益故，稱法相說。平等為說，心無偏黨。離虛妄言，作決定說。種種樂說，隨眾根性。由此因緣，令眾歡悅。」^⑧這是諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，了達諸法平等，無二無二分，自性離故，能以無執著心，廣修諸波羅蜜多，教化有情圓滿佛道。其心清涼，如明月。智慧光明，如盛日照破眾闇。心性淨潔，如妙蓮華。般若妙慧，淨盡虛融，普徧廣大，如五大相。由之借喻，即可體認般若波羅蜜多之深妙義趣，及其廣大之妙用，誠是甚深無量，不可以心思言議可以體認證得。

註釋

- ① 唐、三藏法師玄奘奉詔譯，《大般若波羅蜜多經》，卷第五九三，「第十六般若波羅蜜多分之一」。大正七、一〇六八A B。
- ② 民國、牟宗三著，《佛性與般若》，上冊，頁七七、七八。臺灣學生書局出版，民國六十六年六月出版。
- ③ 龍樹菩薩造，後秦、龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯，《大智度論》，卷第四十三，「釋集散品第九下」。大正二五、三七〇C。

第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認

般若波羅蜜多妙用之體認

495

大般若經初探

496

- ④ 大唐、三藏沙門義淨奉制譯，《金光明最勝王經》，卷第四，「最淨地陀羅尼品第六」。大正一六、四一九A B。
- ⑤ 大唐、三藏法師玄奘奉詔譯，《大寶積經》，卷第五十三。「菩薩藏會第十二之十九」；「般若波羅蜜多品第十一之四」。大正十一、三一四B C。
- ⑥ 一切慧句者，依《大寶積經》，卷第五十三云：「所言慧者，謂能解了一切善法，是現見慧。隨順通達一切法故，是真量慧。如實通達一切法故，是通達慧。一切見趣，諸纏縛法不為障故，是離願慧。永離一切欲求願故，是安悅慧。永息一切諸熱惱故，是歡喜慧。緣法喜樂，無斷絕故，是依趣慧。於諸義智，皆現見故，是建立慧。建立一切覺品法故，是證相慧。隨其所乘，證得果故，是了相慧。善能照了，是智性故，是濟度慧。能趣正性，無生法故，是策勵慧。振發一切諸善法故，是清淨（澄）慧。離先隨眠煩惱濁故，是最勝慧。昇陟一切諸法頂故，是微妙慧。以自然智，隨覺法故，是離行慧。更無雜染，三界法故，是攝受慧。一切聖賢所攝受故，是斷願慧。除遣一切相分別故，是捨逸慧。遠離一切愚黑闇故，是方便慧。安住一切瑜伽師地者所成就故，是發趣慧。當住一切聖智道故，是照明慧。除滅一切無明，瀑流翳暗膜故，是施明（眼）慧。開導一切猶如眼故，是無漏慧。慧眼超過邪僻路故，是勝義慧。照了如是大聖諦故，是無別慧。善調順故，是光明慧。諸智門故，是無盡慧。遍於一切隨行照故，是無滅慧。常廣見故，是解脫道慧。永斷一切取執縛故，是不離處慧。不與一切煩惱障法而同止故。：。如是等一切慧處，諸菩薩摩訶薩，皆於其中精勤修學，是則名為菩薩妙慧。（大正十一、三一四A B）
- ⑦ 見註⑤。大正十一、三一四C。
- ⑧ 見註③。《大智度論》，卷第十八，「釋初品中般若波羅蜜第二十九」。大正二五、一九〇A。
- ⑨ 後秦（姚秦）、龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯，《妙法蓮華經》，卷第一，「序品第一」。大正九、三C。

- ⑩ 世親菩薩造，陳、天竺三藏法師真諦譯，《攝大乘論釋》，卷第九。大正三一、二一六BC。
- ⑪ 見註①。《大般若經》，卷第五九三，「第十六般若波羅蜜多分之一」。大正七、一〇六七C、一〇六八A。
- ⑫ 見註⑨。《法華經》，卷第一，「方便品第二」。大正九、九B。
- ⑬ 見註③。《大智度論》，卷第十八，「釋初品中般若波羅蜜第二十九」。大正二五、一九〇B。
- ⑭ 見註③。大正二五、三七〇A。
- ⑮ 見註③。《大智度論》，卷第二十七，「釋初品大慈大悲義第四十二」。大正二五、二五九BC、二六〇A。
- ⑯ 見註③。《大智度論》，卷第十五，「釋初品中羼提波羅蜜法忍義第二十五」。大正二五、一七〇B。
- ⑰ 見註⑮。大正二五、二六〇A。
- ⑱ 見註①。《大般若經》，卷第四三一，「第二分經文品第三十六之一」。大正七、一六八AB。
- ⑲ 見註①。《大般若經》，卷第四九七，「第三分善現品第三之十六」。大正七、六九六B。
- ⑳ 見註①。《大般若經》，卷第五二六，「第三分方便善巧品第二十六之四」。大正七、六九六B。
- ㉑ 見註⑳。大正七、六九六C。
- ㉒ 見註⑳。大正七、六九六C。
- ㉓ 見註⑳。大正七、六九六C。
- ㉔ 見註①。《大般若經》，卷第五六七，「第六分顯現品第三」。大正七、九二六A。
- ㉕ 見註⑳。大正七、九二六A。
- ㉖ 見註⑳。大正七、九二六A。

第六章 般若波羅蜜多深義妙用之體認

般若波羅蜜多妙用之體認

497

大般若經初探

- ⑳ 見註⑳。大正七、九二六B。
- ㉑ 見註⑳。大正七、九二六BC。
- ㉒ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉓ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉔ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉕ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉖ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉗ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉘ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉙ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉚ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉛ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉜ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉝ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉞ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㉟ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊱ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊲ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊳ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊴ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊵ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊶ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊷ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊸ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊹ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊺ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊻ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊼ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊽ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊾ 見註⑳。大正七、九二六C。
- ㊿ 見註⑳。大正七、九二六C。

498

第七章 妙觀緣起當行般若波羅蜜多

諸法無量，般若波羅蜜多之義趣妙門亦無量。如《大般若經》，卷第一三五，「初分校量功德品第三十之三十三」云：「所言般若波羅蜜多義趣者，謂此般若波羅蜜多，非二非不二，非有相非無相，非入非出，非增非減，非染非淨，非生非滅，非取非捨，非執非不執，非住非不住，非實非不實，非相應非不相應，非和非不合，非因緣非非因緣，非法非非法，非真如非非真如，非實際非非實際。如是義趣，有無量門。」①是超越有無、善惡、生滅、是非等，超越形而上之學的絕待妙境。諸菩薩摩訶薩，欲觀諸法緣起性空之深妙義趣，當行般若波羅蜜多。

第一節 緣起性空之意義與發展

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，欲妙觀諸法「緣起性空」之理，體達「諸法實相」之深妙義趣，究竟圓滿一切菩薩摩訶薩之行願，則應該先了知「緣起性空」之

第七章 妙觀緣起當行般若波羅蜜多

緣起性空之意義與發展

499

大般若經初探

500

意義。

第一項 緣起性空之意義

所謂「緣起性空」，即諸法因緣生起，其自性本空。但逢緣遇境而由種種因緣聚合展現出來林林總總，森羅萬象的諸法相狀，亦是隨種種因緣的散滅而消失，故其由緣生展現的種種相狀當體亦是空。所謂「緣起」者，梵語 *pratyā-samutpāda*。巴利語 *paṭicca-samupāda* 之意譯。音譯鉢刺底帝夜參牟播頭。一切諸法，即有為法，皆因種種條件（即因緣）和合而成立的，這種道理稱為「緣起」。即宇宙間任何事物，皆因各種條件之互相依存而有變化，即所謂的「無常」，此即為佛陀對於現象界各種生起消滅之原因、條件，所證悟的法則。如《阿含經》典多處所闡明之十二緣起，謂無明為行之緣，行為識之緣，乃至生為老死憂悲苦惱之緣。「此有故彼有，此起故彼起」，以明示生死相續之理，同時亦由「此無則彼無，此滅則彼滅」之理，斷除無明，以證涅槃。此「緣起」之理，乃佛陀成道之證悟，為佛教教義之基本原理。②

所謂「性空」者，這是佛教論諸法為「空」。若就諸法之體性而稱「性空」；若

就諸法之相狀而論，則稱為「相空」。所以，「緣起性空」的「性空」二字，非專指其因緣生起的諸法自性是「空」，而由因緣聚合展現出來的種種諸法相狀當體亦是「空」。依《大智度論》，卷第三十一記載，於所列「十八空」中，有「性空」及「相空」。性空者，謂諸法之性，未遇緣生起時為空無所有，若遇眾緣和合時，則生起諸法，若無眾緣，則亦空無所有。例如水，藉火之燃燒因緣而沸騰，於是顯出熱性，若火熄滅，熱性亦隨之退失。相空者，謂諸法之相，有總相及別相之分。如世間諸法無常、苦、空、無我等相，為總相；火之熱、水之濕等相，為別相。此等總、別之相，亦屬空性，終不可求。

若依真諦三藏法師，所謂「十八空」之解釋，性空者，意為佛性即空。佛性，乃諸法之自性，為真實性，以真實相，為無體、無相、無生、無滅、寂靜之自性涅槃。相空者，謂化身非生死、非涅槃，故無生死虛妄之相，亦無涅槃真實之相。若於天台宗，進行「一空」（法性實相）之觀法時，從破執之行相差異來分別，則可將所觀之空法分為「性空」與「相空」兩種，合稱為性相二空。「性空」者，以「不自生、不他生、不共生、不無因生」等四句，來推檢一切諸法，破遣「有」之妄執，並以行「諸

法性空」之觀。「相空」者，謂之性執既破，更遣除其名字假相，令之亦空。故知凡修「一空」觀，必破遣性、相二種情執。^③

關於，性、相二空，諸書立說雖然不同，但有時亦可以互用。如《大智度論》，卷第三十一記載，性相二者，性，指體性；相，指相狀。凡不變而絕對之真實本體，或事物之自體，稱為性；差別變化之現象的相狀，稱為相。性相之區別，有一說是性相無異，僅係名稱有別，說性即說相，說相即說性，如說火性，即說熱相；說熱相，即說火性。故性與相，有時可以互用，如說「諸法實相」一語，即「諸法實性」。^④

以上，簡略詮述「緣起性空」之意義，了知宇宙間一切諸法，皆藉以因緣生起，彼此又相互為因，相互為緣而存在。其不變之真實體性，未遇緣時，亦是空無所有；遇緣時其差別現象之相狀，亦屬空性，終究不可求得，故說「緣起性空」。

第二項 緣起性空之思想發展

第一目 緣起性空之思想源流

緣起性空之思想源流，乃佛陀於波羅奈國菩提樹下金剛座上所證悟緣起之獨特思想，了達諸法無常、苦、空、無我，諸法性相平等，非二非二分。

然諸法緣起，性相二空，尤其性相二者，現在一般專為研究性與相之關係，即稱為「性相學」。若以本體之道理為中心而探究萬象與人生之宗派者，稱為「性宗」，或稱「法性宗」。如三論宗、華嚴宗、天台宗、密宗等，是專為強調法性一味之理論的宗派。以現象之變化差別的相狀為主題，而加以探討考究之宗派者，稱為「相宗」，或稱「法相宗」。如俱舍宗、唯識宗等，即專為強調諸法差別之相狀的宗派。這是佛教空、有二大系之主要思想的代表。空系的思想，主要是審察諸法之實相本體，以之為教理的論說，稱為「空論」，又稱為「實相論」，或「實體論」。有系的思想，主要為闡釋宇宙萬法，皆由因緣所生起之相狀及其原由等教理之論說，稱為「有論」，即「緣起論」。這是佛教教理由緣起性空之思想根源，所流變成「緣起論」與「實相論」之有、空兩大思想之系統。

一、緣起論之思想源流

「緣起論」之思想源流，係以「法印」為基礎，以十二緣起、四聖諦、八正道為中心思想。法印者，梵語 *dharma-mudrā*。與「法本末」、「法本」、「憂檀那」（梵語 *udāna*）等詞同義。法，指佛法，佛教；印，即旗印、印記、標幟。法印，係指佛教之旗幟，標幟、特質，乃證明為真正佛法之標準。又印，有真實、不動、不變之義。例如王者之印，能為證明。胡吉藏法師之《法華疏義》，卷第六載：印，印定諸法不可修改。又以文為印，將文定理，謂理與文相應者，乃為實理，故稱「法印」。法印之內容，一般最常見者「三法印」，即：諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。除此之外，又有加上「一切皆苦」而成「四法印」者。或僅以「一切皆苦」，與「涅槃寂靜」二者並稱為「二法印」者。「一切皆苦」，係自理想之觀點考察現實世界所獲之結論；蓋現實世界，乃凡夫之輪迴界，充滿苦惱與不滿，而無任何絕對之幸福、快樂、完美、圓滿、純淨等可言，故謂「一切皆苦」。

十二緣起，梵語 *dvādaśāṅgapratīya-samutpāda*。十二種因緣生起之意，又作二六之緣、十二支緣起、十二因緣起、十二因緣、十二緣生、十二緣門、十二因生。即構成有情生存之十二條件，即十二有支。即共由無明、行、識、名色、六入、觸、受、

愛、取、有、生、老死憂悲苦惱等十二支，前後剎那無間相續之法所成。若自有情生存之價值與意義方面觀察十二緣起之意義，則指人類生存之苦惱如何成立？這是順觀十二緣起，稱為流轉緣起，此係自「苦」開始，探索其原因所推求出之十二項具體條件，又名流轉門。如何滅除苦惱而至證悟？此乃逆觀十二緣起，稱為還滅緣起，又名還滅門，這就是就十二支逐一之條件，倒逆次第而審諦、徹悟，以滅除老死憂悲苦惱等眾苦。《雜阿含經》，卷十二謂：緣起法乃永恆不變之真理，佛觀察此真理而開悟，並為眾生開示此法。所以，十二因緣，是根本佛教之基本教義，亦是「緣起論」中心思想之一。

次言四諦，諦者，梵語 *satya*，巴利語 *sacca*，審實不虛之義。即指苦、集、滅、道等四種正確無誤之真理。此四者皆真實不虛，故稱四諦、四真諦；又此四者為聖者所知見，故稱四聖諦。四諦，大體上，乃係根據上述之「三法印」，與佛教用以解釋宇宙現象的「十二緣起」說之思想歸納，為原始佛教教義之大綱，乃係世尊成道之後，於鹿野苑為五比丘初轉法輪之說，為佛教中之基本教義，並為生死解脫之唯一方法。

再次言八正道，即八種求趣涅槃之正道。梵語 *āryāṣṭāṅgika-mārga*。音譯又作八聖道、八支正道、八聖道分、八道行、八直行、八正、八道、八支、八法、八路。乃三十七道品中，最能代表佛教之實踐法門，即八種通向涅槃解脫之正確方法或途徑。釋尊轉法輪時，所說離樂欲及苦行之二邊，趨向中道者，即指此八正道。即：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八法。

以上所述之「緣起說」，乃佛陀所證悟之獨特思想，為其他各種宗教、哲學、思想所未曾有者。其完整之理論體系於原始佛教時代即已具備，後世之論師，乃以之為根本教理，而逐漸發展出一系列之緣起論系統的教說。

二、實相論之思想源流

與「緣起論」相對稱，為佛教教理兩大系統之一的，就是「實相論」。「實相論」之意義，主要是以「實相」為主，以闡明一切諸法本體之思考方法。

實相者，梵語 *dharmatā-bhūta-tathata*。原義為本體、實體、實相、本性等。引申，乃指一切萬法真實不虛之體相，或真實之理法、不變之理、真如、法性等。此係佛陀

覺悟之內容，意即本然之真實。舉凡一如、實性、實際、真性、涅槃、無為、無相等，皆為實相之異名。以世俗認識之一切現象均為假相，唯有擺脫世俗認識，才能顯示諸法常住不變之真實相狀，故稱為「實相」。

根據南本《大般涅槃經》，卷第三十六；《大智度論》，卷第三十二之意，一切諸法之各別相，如地之堅相，水之濕相，火之熱相等，皆為虛妄，一一皆可破可壞；相對於此，無漏智所證之實相，則離虛妄之諸相而平等一切，在妄情之中，實相悉皆不可得。

在後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什所翻譯的經論中，「實相」，亦包含「空」之意義，此乃龍樹菩薩以來，強調為佛教真諦之內容。而「諸法實相」之說，是為大乘佛教之標幟（即「法印」），亦即相對於小乘佛教所立之「三法印」（無常、無我、涅槃），與大乘佛教所立者，稱為「實相印」。一切諸法之真實相狀，稱為「諸法實相」。其內容雖依各宗而異，然其各宗之立場判斷，凡被視為最後而究竟者，俱以此語表示之。此「實相」之相狀，一般認為不得以言語或心思推測之。在此一立場發展之下，至「天台宗」，則以最完美、最完全的自我發現，謂之「諸法實相」，亦即泯

除本質（理）與現實（事）之差別，一切諸法完全調和之世界，於迷妄之凡夫中，亦可體現崇高之佛境界，表現出現象即實在，差別即平等之精神。「禪宗」，則以為「諸法實相」，乃佛祖之現成或本來面目。「淨土宗」，則以「阿彌陀佛」之名號，為「實相」法。後世，以諸法之本體實相，為其論旨者，稱為「實相論」。

由以上所述，有系——緣起論，與空系——實相論，此有、空二大教系之教理所構成的要點，雖各自不同，然其根源思想本非迥然相違者，而宜以「一掌之兩面」融通之，使其相資相成，故若以重新整合之立場觀之，則法界緣起、六大緣起、三諦圓融等教說，亦可視為「緣起論」與「實相論」二大教系之全面調和，此亦為教理思想發展上之特殊旨趣。

第二目 緣起性空之發展系統

「緣起性空」之意義及其思想發展，前面已作詮釋。現在就其發展之「緣起論」與「實相論」之系統，作簡略的說明。

一、緣起論之發展系統

「緣起論」的發展，是後世論師依原始佛教之根本教理，而逐漸發展出：業感緣起、賴耶緣起、真如緣起、法界緣起及六大緣起等一系列之緣起論系統教說。茲將五種緣起⑤簡述如后：

(一) 業感緣起

如《俱舍論》所說，意謂諸法之緣起，係由於業力所感之故，即由善惡之業力，可招感善惡之果報，此果報亦為業，故亦必再招感次一之果報，如是則因果相依而循環不盡。

(二) 賴耶緣起

賴耶緣起，為「法相宗」基於《解深密經》、《瑜伽師地論》、《唯識論》等所說。意謂業力，係來自於眾生心識之阿賴耶識中所執持之種子，此種子遇緣則生起現行，復由現行熏染種子（稱新熏種子），其後再遇緣則更生現行，自現行又熏種子，如是輾轉依存，互為因果而無窮盡，故知阿賴耶識，乃一切萬法開發之本源。

(三) 真如緣起

真如緣起者，主要係依據《大乘起信論》而說。謂眾生心識之阿賴耶識，雖為發動宇宙一切現象之本源，然溯其根源，則為含藏真如之如來藏心；諸法係真如由無明之緣而啟動，猶如海水本自湛然，然由風之緣而產生千波萬浪，翻騰不已。

(四) 法界緣起

法界緣起者，乃係「華嚴宗」基於《華嚴經》所說。意謂萬法相互圓融通透，以一法成一切法，以一切法起一法，主伴具足，相入相即，並存無礙而重重無盡。

(五) 六大緣起

六大緣起者，此係「密宗」所說。謂一切諸法，皆由地、水、火、風、空、識等六大遇緣而生起者。

關於「緣起論」之系統，簡略就一切經論來說，其中經典方面，如《華嚴經》、《解深密經》、《楞伽經》、《勝鬘經》等；論典方面，如《大乘起信論》、《寶性

論》、《瑜伽師地論》、《唯識論》、《俱舍論》等，皆屬於「緣起論」系統之經論。若於各宗各派中，「俱舍宗」、「法相宗」、「地論宗」、「攝論宗」、「華嚴宗」、「密宗」等教派，皆屬於「緣起論」之系統。

二、實相論之發展系統

在一切經論之中，屬於「實相論」發展之系統者，簡略就經典方面說，有：《般若經》、《法華經》、《維摩詰經》等。就論典方面來說，如《中論》、《百論》、《十二門論》、《成實論》等。若於各宗派中，如「三論宗」、「天台宗」等，皆屬於「實相論」之系統。如《成實論》，判立萬法為假有、實有、真空三方面，而以「真空」為究竟第一義諦。

「三論宗」，是基於《中論》、《百論》、《十二門論》等，及《般若經》之說，主張諸法皆空，無所有不可得，即屬於絕對之「空論」。

「天台宗」，以《法華經》為宗骨，以般若為觀法，以大論為指南，揭出即空、即假、即中之「三諦圓融」的說法。謂諸法存在之原本，即是真如實相，而名之為

「空」者，並非如吾人所存於情想概念中者，而係諸法之宛然存在者，故謂柳綠花紅，一一悉皆實相真如之妙用。如《摩訶止觀》中說的「一色一香無非中道」，此即中道之「現象即實在論」。^⑥

第二節 妙觀緣起當行般若波羅蜜多

何以說「妙觀緣起當行般若波羅蜜多」？蓋因諸法緣起微妙甚深，般若波羅蜜多亦微妙甚深，故云「妙觀緣起當行般若波羅蜜多」。如《大般若經》，卷第四九九，「第三分天帝品第四之二」中，佛陀告訴憍尸迦說：「若菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，作如是觀：唯有諸法，互相緣助，滋潤增長，展轉周遍，其中都無我及我所。如實觀察，不可得故。」^⑦

諸法甚深，般若波羅蜜多亦甚深，修行般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，應如何觀察諸法，以引發般若波羅蜜多？

第一項 觀緣起無盡當引般若波羅蜜多

行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，妙觀緣起諸法無盡行相，應引般若波羅蜜多。如《大般若經》，卷第三四八，「初分無盡品第五十九之二」中所載，佛陀告訴善現說：「復次善現！菩薩摩訶薩，觀無明如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多。菩薩摩訶薩，觀行如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多。（省略）菩薩摩訶薩，觀生如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多。菩薩摩訶薩，觀老死愁歎苦憂惱如虛空無盡故，應引般若波羅蜜多。」^⑧在同品中，佛陀又對善現說：「善現當知！諸菩薩摩訶薩，如是觀察十二緣起，遠離二邊，是諸菩薩不共妙觀。善現當知！諸菩薩摩訶薩，處菩提座，如實觀察十二緣起，猶如虛空不可盡故，速能證得一切智智。善現當知！若菩薩摩訶薩，以如虛空無盡行相，行深般若波羅蜜多，如實觀察十二緣起，不墮聲聞及獨覺地，當住無上正等菩提。」^⑨又說：「善現當知！若菩薩摩訶薩，能於無上正等菩提不退轉者，皆依引發甚深般若波羅蜜多，善巧方便。是菩薩摩訶薩，由依如是善巧方便修行般若波羅蜜多，以如虛空無盡行相，如實觀察十二緣起，引發般若波羅蜜多。是菩薩摩訶薩，由依如是善巧方便修行般若波羅蜜多，以如虛空無盡行相，如實觀察甚深般若波羅蜜多，由此引發甚深般若波羅蜜多。」^⑩

第二項 遠離二邊當行般若波羅蜜多

由前，佛陀已明確的告訴我們，「諸菩薩摩訶薩，如是觀察十二緣起，遠離二邊，是菩薩摩訶薩不共妙觀。」故菩薩欲妙觀緣起，應依善巧方便修行般若波羅蜜多，遠離二邊。如何遠離二邊？依《大般若經》，卷第三四八，「初分無盡品第五十九之二」中所載，佛陀告訴善現說：「復次，善現！若菩薩摩訶薩，如是觀察緣起法時，不見有法，無因而生。不見有法，無因而滅。不見有法，常住不滅。不見有法，有我、有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、使知者、見者、使見者。不見有法，若常若無常，若苦若樂，若我若無我，若淨若不淨，若寂靜若不寂靜，若遠離若不遠離。善現當知！諸菩薩摩訶薩，欲行般若波羅蜜多，應當如是觀察緣起而行般若波羅蜜多。（省略）若菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，是時菩薩摩訶薩，雖修一切菩薩摩訶薩行，而不見有所修一切菩薩摩訶薩行，亦復不見有法能見所修一切菩薩摩訶薩行。若時菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，是時菩薩摩訶薩，雖修諸佛無上正等菩提，而不具有所修無上正等菩提，亦復不見有法能見所修無上正等菩提。」^⑪如是遠離能所二邊之法，

以無所得為方便，觀察緣起諸法而行般若波羅蜜多，是為菩薩摩訶薩不共妙觀。諸菩薩摩訶薩，由此不共妙觀，引發甚深般若波羅蜜多，能如實通達平等甚深法性，即甚深「般若波羅蜜多」。

第三項 深達法性當行般若波羅蜜多

所謂「法性」者，「清淨不變，如虛空無等等，一切三界，無有一法所能及者，遍諸有情，身無與等者。清淨離垢，本來不染。自性明淨，自性不生，自性不起，在心意識，非心意識。性即是空、無相、無願，遍虛空界，諸有情處，一切平等，無量無邊，不異不別。非色受想行識，不離色受想行識。非地水火風大，不離地水火風大。無生不離無生，雖逆生死，不順涅槃。眼不能見，耳不能聞，鼻不能嗅，舌不能嘗，身不能覺，意不能知。不在心意識，不離心意識。天王當知！是名法性。」^⑫這是佛陀告訴最勝天王，法性甚深微妙不可思議之義。

妙觀緣起，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能知法性清淨，本來具有，非從緣起有，亦非煩惱所能染污的。如《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」

第七章 妙觀緣起當行般若波羅蜜多 妙觀緣起當行般若波羅蜜多

515

大般若經初探

516

所載，「佛言：天王！如來法性，在有情類蘊、處、界中，從無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨，諸心、意、識不能緣起，餘尋伺等不能分別，邪念思惟不能緣慮。遠離邪念，無明不生。是故不從十二緣起，說名無相，非所作法，無生無滅，無邊無盡，自相常住。天王當知！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能知法性清淨如是，無染無著，遠離垢穢，從諸煩惱，超然解脫。此性，即名諸佛法本，福德智慧，因之而起，本性明淨，不可思議。」^⑬此法性清淨，「譬如無價如意寶珠，裝飾瑩治，皎潔可愛，體極圓淨，無有垢濁，墮在淤泥，經時已久，有人拾得，歡喜取之，勤加守護，不令墮落。法性亦然，雖在煩惱，不為所染，後復顯現。」^⑭「諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，心得清淨，深如大海，福德智慧，不可測量，能現出世諸功德寶，有情用之，乃至菩提，無有竭盡，菩薩福德，亦復不減。猶如大海，多出眾寶。菩薩智慧，甚深難入，聲聞、獨覺無能涉者，亦如大海，小獸不入，菩薩智慧，廣大無邊。何以故？無著無住，無色無相，菩薩智慧，從初至後，次第轉深，初菩提心，後一切智，菩薩法爾，不與煩惱惡友共住。世間智慧，若入菩薩智慧海中，一相一味，所謂無相，趣一切智，無分別味。菩薩智慧，觀一切法，不見增減。何以故？通達平

等深法性故。菩薩所有大慈悲力，不違本願，一切聖者之所依處，為諸有情，永劫說法，無有窮盡。天王！菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，通達如是甚深法性。」¹⁵

「諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，依此法性修諸善根，來入三有，饒益有情，雖現無常而非真實。何以故？是諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，如實觀知真法性故，具足方便，大悲願力，不捨有情。」¹⁶「能於三千大千世界，諸瞻部洲，城邑聚落，示現色身。所現身者，非色非相而現色相。雖非六根所行境界，而化有情常無休息，為說此身，無常無我，是苦非淨。知諸有情，有寂靜性故，為示現無量種身，方便善巧，令彼受化。知一切身，都無作者，亦無受者，如木石等，而為有情說清淨行。菩薩如是行深般若波羅蜜多，通達法性，即得自在，無有移動而起智業，遊戲神通，種種示現。安住自在，而能示現種種威儀。自在，能趣一切智，皆悉通達一切法性。」¹⁷「是故，不見圓淨法性，不能如實饒益有情。」¹⁸修學般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，應行甚深般若波羅蜜多，方能妙觀緣起，深達法性圓滿清淨，乃能究竟如實饒益一切有情，不捨一切有情。

第四項 通達二諦當行般若波羅蜜多

二諦者，指真諦與俗諦，並稱真俗二諦。諦，謂真實不虛之理。真諦，梵語 *pari amārtha-satya*。巴利語 *paramattha-sacca*。又作勝義諦、第一義諦，即出世間之真理。俗諦，梵語 *samvṛti-satya*。巴利語 *sammūti-sacca*，又作世俗諦、世諦，即世間之真理。依《俱舍論》，卷二十二所載，不僅舉出真俗二諦之名，且舉例說明其意義。例如瓶、衣等物，其外形、狀態一旦毀壞，則不能再稱為瓶、衣等。又如水、火等，若以勝慧分析之，即成為「色、香、味」等各種之要素，故亦不能再稱為水、火等。凡此，給予假名（施設有），而為世間一般常識所認可者，稱為世俗諦。對此，色、香、味等乃構成萬物存在之要素，其形態縱然碎至極微，或以勝慧分析之，其本質恆常存在而不變，故被視作出世間之佛教真理，稱為勝義諦。¹⁹

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，通達平等甚深法性，方能如實饒益一切有情，通達世俗諦而不違背勝義諦。如《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」中，佛陀告訴最勝天王說：「天王當知！凡有言說，名世俗諦，此非真實。若無世俗，即不可說有勝義諦。是諸菩薩，通達世俗諦，不違勝義諦。由通達故，知一切法，無

生無滅，無成無壞，無此無彼，遠離語言文字戲論。天王當知！勝義諦者，離言寂靜，聖智境界，無變壞法。若佛出世，若不出世，性相常住，是名菩薩通達勝義。」^⑳

既然「凡有言說，名世俗諦」，那末，在日常生活中，皆不離言說名相，菩薩如何通達世俗諦而不違背勝義諦？在「第六分法性品第六」之同品中，佛陀告訴最勝天王說：「天王！菩薩善能通達世俗諦法，雖說諸色，而非實有，推求此色，終不取著；受、想、行、識亦復如是。雖說地界，而非實有，推求地界，終不取著；水、火、風、空、識界亦復如是。雖說眼處，而非實有，推求眼處，終不取著；聲、香、味、觸、法處亦復如是。雖復說我，而非實有，推求此我，終不取著；有情乃至知者、見者亦復如是。雖說世間，而非實有，推求世間，終不取著。雖說佛法，而非實有，推求佛法，終不取著。雖說菩提，而非實有，推求菩提，終不取著。」^㉑諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，妙觀緣起諸法，自性本空，故雖推求一切法而終究不貪取執著之，故能「觀諸法性，無有二相，猶如虛空。」^㉒

又諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能善知諸法因緣生滅，皆是虛妄，非真實有。此在同品中，佛陀告訴最勝天王說：「天王當知！諸法無滅，是故無生。何以故？

性不變故。但由世俗（諦），見有生滅，皆是虛妄，非真實有。若諸菩薩，行深般若波羅蜜多，方便善巧，見因緣法，知世俗諦，空無所有，不見堅實，非有似有，如幻如夢，如響如像，如光影，如陽焰，如變化事，如尋香城，搖動不安，從因緣起。是諸菩薩，以妙般若，觀諸法空，廣說乃至從因緣起。作是思惟：此等諸法，今見有生、有住、有滅，何因緣生？何因緣滅？既思惟已，即如實知無明因緣，故生諸行，依行生識，廣說乃至由有故生，生即有老，老故有死及愁歎苦憂惱。是故，修行為斷無明，無明若斷，餘十一支展轉隨滅，如身若斷，命等隨滅。」^㉓

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能如是妙觀緣起性空之中道義，了知無明滅而明生，無我及我所，離無因、邪因等惡見，愛欲自離而獲解脫，猶若旭日初生，長夜永別，當行般若波羅蜜多。妙觀緣起法，自性空故，非來非去，非生非滅，非染非淨，非因緣，非非因緣等，當行般若波羅蜜多。唯有甚深般若波羅蜜多之方便善巧，方可取而不著，洒洒落落，無依無托，如「風來疏竹，風過而竹不留聲；雁度寒潭，雁去而潭不留影。故君子，事來而心始現，事去而心隨空。」^㉔

第三節 釋尊妙觀緣起而成等正覺

我教教主，釋迦牟尼佛，在西元二千五百多年前的一夜——四月初八，於印度波羅奈國一菩提樹下金剛座上大徹大悟，其所證悟的法是什麼？悟道過程，是正覺緣起之生滅法。此乃我等佛子，學佛過程中所急切想知的，於斯簡略引述說明如后：

第一項 述佛所證法——般若波羅蜜多

我佛釋尊，以大慈大悲，大智慧，大精進力，於佛陀伽耶之畢波羅樹下，宴坐禪思，三七二十一日，破諸魔障，得三神通²⁵，於臘八夜明星出現時，廓然圓悟而成無上正等正覺。佛陀圓悟所證之甚深妙法，即「般若波羅蜜多」。如《大般若經》，卷第五四八，「第四分天讚品第十五」中所載，佛陀告訴帝釋天子說：「天子當知！我觀此義，初得無上正等覺時，宴坐思惟，不樂說法，心作是念：『我所證法，微妙甚深，非諸世間，卒能信受。』天子當知！我所證法，即是般若波羅蜜多。此法甚深，非能證，非所證，無證處，無證時。天子當知！虛空甚深故，此法甚深。我甚深故，

第七章 妙觀緣起當行般若波羅蜜多 釋尊妙觀緣起而成等正覺

521

大般若經初探

522

此法甚深。一切法，無來無去故，此法甚深。一切法，無盡無邊故，此法甚深。一切法，無生無滅故，此法甚深。一切法，無染無淨故，此法甚深。時諸天子，復白佛言：『甚奇！世尊！希有！善逝！佛所說法，微妙甚深，一切世間，難信難解。』所以者何？佛所說法，不為攝受，不為棄捨。世間有情，多行攝受，或行棄捨，是故世間於佛所說，不能信解。』²⁶

由此證知，佛陀初成無上正等覺時，所證悟之甚深微妙法，即「般若波羅蜜多」。以諸法緣起甚深，般若波羅蜜多亦甚深。諸菩薩摩訶薩，妙觀緣起諸法，當行般若波羅蜜多。以般若波羅蜜多，能顯示世間「諸法實相」，圓淨甚深法性。

第二項 述佛悟道——即正覺緣起生滅

簡而言之，佛陀初成無上正等覺時，就是「正覺世間之實相，智明成就而生死永寂。佛陀追述悟道之經過，不外正覺緣起之生滅。釋尊嘗以『我說緣起』，示異於外道，持此以為佛法之特質可也。生死大苦，由業力而輪迴不息，為印度學者之共信。然一提及大我、小我、本體、現象之說，則莫不陷於矛盾。彼輩探宇宙之本元而立

『梵』，探個人之主體而立『我』，又從而融合之。然一之，則一解脫而一切解脫；異之，則梵、我一體之說不合。其說現象也，謂自本淨之梵我，起迷妄苦迫之世間。無論其解說為如形之與影，如水之與波，或如父之與子，然以本淨為迷妄之因，終無以自圓其矛盾。若以迷妄與淨我，同為無始之存在，則陷入二元，失其本宗矣。使果為二元也，真、妄又如何聯繫而構成流轉？真我曾無所異，又如何離妄而獨存？釋尊正覺緣起，知其病根在『真我』，既無『我』為宇宙之本元，亦無『我』為輪迴之主體，世間唯是惑、業、苦緣起之鈎鎖。即緣起以達無我，乃徹見生死之實相而解脫，成正覺者，此也。」^⑦

佛陀，即於緣起正觀中，知生死之因於愛、取之行，染愛以無明為本。以無明之蒙昧無知，不覺生死為惑、業、苦緣起之鈎鎖，而有自我者之存在。有我則有所，如愛之為自體愛和境界愛；取之為我語取及欲取等，縱我逐物，苦輪常運不息。一旦緣起觀成，無明滅而明生，無我我所，離無因、邪因等惡見，愛欲自離而解脫，如旭日初生，長夜永別。自覺自證：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有。」這是佛陀妙觀緣起而成等正覺，蓋如此也。

第七章 妙觀緣起當行般若波羅蜜多

釋尊妙觀緣起而成等正覺

523

大般若經初探

524

以上可知，諸菩薩摩訶薩，妙觀緣起，圓淨法性，通達性相二法，悉不可得，以方便善巧，化度有情解脫生死，當行甚深般若波羅蜜多。

註釋

- ① 唐、三藏法師玄奘奉詔譯，《大般若波羅蜜多經》，卷第一三五，「初分校量功德品第三十之三十三」。大正五、七三六C、七三七A。日本大正一切經刊行會原編輯，中華佛教文化館影印大藏經委員會印行。民國四十五年三月發行。（以下僅稱品名）
- ② 慈怡主編、星雲大師監修，《佛光大辭典》，下冊，頁六一二六AB。佛光大藏經編修委員會發行，佛光出版社出版。一九八八年十二月二版。（以下僅稱書名）
- ③ 《佛光大辭典》，中冊，頁三二三〇BC。
- ④ 《佛光大辭典》，中冊，頁三二三一B。
- ⑤ 《佛光大辭典》，下冊，頁六一二九ABC；六一三〇ABC。
- ⑥ 《佛光大辭典》，下冊，頁六一三一AB。
- ⑦ 《大般若經》，卷第四九九，「第三分天帝品第四之二」。大正七、五三七B。
- ⑧ 《大般若經》，卷第三四八，「初分無盡品第五十九之二」。大正六、七八七B。
- ⑨ 《大般若經》，卷第三四八，「初分無盡品第五十九之二」。大正六、七八七B。
- ⑩ 《大般若經》，卷第三四八，「初分無盡品第五十九之二」。大正六、七八七C。
- ⑪ 《大般若經》，卷第三四八，「初分無盡品第五十九之二」。大正六、七八七C；七九〇C。
- ⑫ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三七C。

- ⑬ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三六C。
- ⑭ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三六C、九三七A。
- ⑮ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三八C。
- ⑯ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三七B。
- ⑰ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三八A。
- ⑱ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三七B。
- ⑲ 《佛光大辭典》，上冊，頁二四四A、B、C。
- ⑳ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三九A。
- ㉑ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三八C、九三九A。
- ㉒ 後秦，龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯，《妙法蓮華經》（七卷），卷第一。大正九、三B。
- ㉓ 《大般若經》，卷第五六九，「第六分法性品第六」。大正七、九三九A。
- ㉔ 明，洪自誠撰，《菜根譚》，凡三六〇篇。刊行年代不詳。係在儒教思想上穿插以老莊與禪學之說，描述仕宦，保身之道以及辭官後閑居之樂。（錄自最新增訂本《辭海》，下冊，頁三七五九A、B）。
- ㉕ 《佛光大辭典》，上冊，頁五六九A。
- ㉖ 《大般若經》，卷第五四八，「第四分天讚歎品第十五」。大正七、八二三A。
- ㉗ 民國，印順法師著，《印度之佛教》，頁二十四。台北正聞出版社出版。民國七十四年十月重版。

第七章 妙觀緣起當行般若波羅蜜多

釋尊妙觀緣起而成等正覺

525

大般若經初探

526

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

《般若經》典，所詮示的教義，是對六種波羅蜜多中之「般若波羅蜜多」加以闡述，並發揚佛陀垂世的一大事因緣，教化菩薩宏護「般若波羅蜜多」，以「般若思想」淨化身心；菩薩精神——悲智雙運」，濟拔有情迴脫苦輪，同證無上正等菩提，圓顯「般若波羅蜜多」，這是可以從經題想像得到的。尤其說甚深「般若波羅蜜多」，是諸佛母，是諸菩薩摩訶薩母，更是一切善法之本源，眾生之祖母。其甚深微妙義，於茲引錄經文分別詮示之。

第一節 般若波羅蜜多是諸佛母

「般若波羅蜜多」能生諸佛，故說是諸佛母。依《大般若經》，卷第五一〇，「三分現世間品第十五之一」所載：「具壽善現便白佛言：『如世尊說：甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，能示世間諸法實相。』世尊！云何甚深般若波羅蜜多能生諸佛？能

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

般若波羅蜜多是諸佛母

527

大般若經初探

528

示世間諸法實相？云何諸佛從般若生？云何如來說世間相？」①這是具壽善現提出四個問題請示佛陀。四個問題，即一云何甚深般若波羅蜜多能生諸佛？二云何甚深般若波羅蜜多能示世間諸法實相？三云何諸佛從般若生？四云何如來說世間相？其中一般若能生諸佛與三諸佛從般若生，兩者同一意義，故實際只有三個問題。

第一項 般若波羅蜜多能生諸佛

云何般若波羅蜜多能生諸佛？依《大般若經》，卷第五一〇，「三分現世間品第十五之一」中所載：「佛告善現！甚深般若波羅蜜多，能生諸佛所有十力，廣說乃至一切相智，此等無量無邊功德，皆從般若波羅蜜多而得生長。由得如是諸佛法故，故說名為佛。甚深般若波羅蜜多，能生如是諸佛功德，由此，故說甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，亦說諸佛從彼而生。」②

佛陀又告訴善現說：「善現當知！一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，證一切法真如究竟，乃得無上正等菩提。由此，故說甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，是諸佛母，能示諸佛世間實相。」③

同品中，佛陀又告訴善現說：「具壽善現！甚深般若波羅蜜多，是諸佛母，能示世間諸法實相。是故，如來應正等覺，依法而住，供養恭敬，尊重讚歎，攝受護持，所依法住。此法，即是甚深般若波羅蜜多，一切如來應正等覺，無不依止甚深般若波羅蜜多，供養恭敬，尊重讚歎，攝受護持。所以者何？甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，能與諸佛作所依處，能示世間諸法實相。」④

在「初分佛母品第四十一之二」中，佛陀告訴具壽善現說：「善現當知！甚深般若波羅蜜多，是諸佛母。」因「甚深般若波羅蜜多，能示世間諸法實相。是故如來應正等覺，依法而住，供養恭敬，尊重讚歎，攝受護持，所依此法。此法，即是甚深般若波羅蜜多。何以故？善現！甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，能與諸佛作所依處，能示世間諸法實相。」⑤又說：「善現！一切如來應正等覺，無不皆依甚深般若波羅蜜多，於一切法，無作無成，無生智轉，復能知此，無轉因緣。是故應知甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，亦能如實示現世間。」⑥

第二項 般若波羅蜜多能示諸法實相

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

般若波羅蜜多是諸佛母

529

大般若經初探

530

云何般若波羅蜜多能示世間諸法實相？依《大般若經》，卷第五一〇，「第三分現世間品第十五之一」中，佛陀告訴善現說：「善現當知！甚深般若波羅蜜多，能示世間諸法實相者，謂能示世間五蘊實相。一切如來應正等覺，亦說世間五蘊實相。」⑦在同品中，善現又稟白佛陀說：「云何如來應正等覺，甚深般若波羅蜜多，說示世間五蘊實相？」佛陀告訴善現說：「善現！一切如來應正等覺，甚深般若波羅蜜多，俱不說示，色等五蘊，有成有壞，有生有滅，有染有淨，有增有減，有入有出，有過去，有未來，有現在，有善，有不善，有無記，有欲界繫，有色界繫，有無色界繫。所以者何？非空、無相、無願之法，有成有壞，有生滅等。非無造作，無生、無滅、無性之法，有成有壞，有生滅等。一切如來應正等覺，甚深般若波羅蜜多，如是說示，五蘊實相。此五蘊相，即是世間。是故世間，亦無成壞生滅等相。」⑧故說般若波羅蜜多能示諸法實相。

第三項 般若波羅蜜多能示世間相

云何如來應正等覺，依甚深般若波羅蜜多，能如實說示世間相？依《大般若

經》，卷第五一〇，「第三分現世間品第十五之一」中，佛陀告訴善現的數段經文，引錄如后：

一、能如實知有情類心行差別

復次，善現！一切如來應正等覺，皆依般若波羅蜜多，能普證知無量、無數、無邊有情心行差別。然此般若波羅蜜多，甚深義中，都無有情，及無有情施設可得。都無諸色，亦無諸色施設可得；都無受想行識，亦無受想行識施設可得。廣說乃至都無一切智，道相智、一切相智，亦無一切智、道相智、一切相智施設可得。一切如來應正等覺，甚深般若波羅蜜多，如是說示世間之相。⑨

(一) 如實知若略若散之心

復次，善現！甚深般若波羅蜜多，不示現色，廣說乃至一切相智。所以者何？此大般若波羅蜜多，甚深義中，甚深般若波羅蜜多，尚無所有都不可得，況有諸色，廣說乃至一切相智可得示現。復次，善現！一切有情，施設言說，若有色若無色，若要想若無想，若非有想非無想，若此世界，若餘十方一切世界，是諸有情，若略心，若

散心，一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，皆如實知。⑩

(二) 如實知離不離三毒心

復次，善現！一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，有貪心離貪心，有瞋心離瞋心，有癡心離癡心。

世尊！云何如來應正等覺，如實知彼諸有情類，有貪心離貪心，有瞋心離瞋心，有癡心離癡心？

善現！一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，有貪瞋癡心，如實性，非有貪瞋癡心，非離貪瞋癡心。所以者何？如實性中，心心所法，尚無所有不可得，況有貪瞋癡心，離貪瞋癡心而可得者。一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，離貪瞋癡心，如實性非離貪瞋癡心，非有貪瞋癡心。所以者何？如實性中，心心所法，尚無所有都不可得，況有離貪瞋癡心，有貪瞋癡心而可得者。如是如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，有貪心離貪心，有瞋心離瞋心，有癡心離癡心。⑪

(三) 如實知所有廣心大心無量心

善現！一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有廣心，非廣非狹，非增非減，非去非來。所以者何？心之自性，畢竟離故，都無所有，竟不可得，誰廣誰狹，誰增誰減，誰來誰去。如是如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有廣心。⑫（廣心者，即廣大心。謂一切眾生，普皆攝化濟度而盡眾生之心。）

善現！一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有大心，非大非小，非去非來，非生非滅，非住非異，非染非淨。所以者何？心之自性，畢竟離故，都無所有，竟不可得，誰大誰小，誰去誰來，誰生誰滅，誰住誰異，誰染誰淨。如是如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有大心。⑬

善現！一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有無量心，非有量非無量，非住非不住，非去非不去。所以者何？心之自性，畢竟離故，無漏無依，如何可說有量無量，有住不住，有去不去。如是如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有無量心。⑭

(四) 如實知無見無對心

善現！一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有無見無對心，皆無心相。所以者何？以一切心，自性空故。如是如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有無見無對心。

善現！一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有無色不可見心，諸佛五眼，皆不能見。所以者何？以一切心，自性空故。如是如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，所有無色不可見心。⑮

(五) 如實知心心所法出沒屈申

善現！一切如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，出沒屈申，心、心所法，皆依色、受、想、行、識生。如是如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，出沒屈申，心、心所法，若出若沒，若屈若申，謂諸如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，出沒屈申，心、心所法，依色乃至識，執我及世間，或常或無常，或亦常亦無常，或非常非無常，此是諦實，餘皆愚妄。依

色乃至識，執我及世間，或有邊或無邊，或亦有邊亦無邊，或非有邊非無邊，此是諦實，餘皆愚妄。依色乃至識，執如來死後，或有或非有，或亦有亦非有，或非有非非有，此是諦實，餘皆愚妄。依色乃至識，執命者，或即身或異身，此是諦實，餘皆愚妄。如是如來應正等覺，依深般若波羅蜜多，如實知彼諸有情類，心、心所法，若出若沒，若屈若申。¹⁶

二、能如實示世間相

復次，善現！一切如來應正等覺，無不皆依甚深般若波羅蜜多，於一切法，無作無成，無生智轉，復能知此無轉因緣，是故應知甚深般若波羅蜜多，能生如來應正等覺，亦能如實示世間相。¹⁷

在「初分佛母品第四十一之二」中，具壽善現，曾提出問題請示佛陀說：「世尊！一切法性，無生無起，無知無見，如何可說：甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，是諸佛母，亦能如實示現世間？」佛陀回答善現說：「如是！如是！如汝所說：一切法性，無生無起，無知無見。依世俗說，甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，是諸佛母，亦能如

實示世間相。」¹⁸

第四項 般若波羅蜜多是諸佛母

依世俗說，甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，能示諸法實相，及如實示現世間之相，故名般若波羅蜜多，是諸佛母。茲引「初分佛母品四十一之三」中，佛陀為善現證示的經文，列述如后：

一、能示世間實相故

佛言：善現！甚深般若波羅蜜多，由不緣色而生於識，是為不見色，故名示色相；不緣受、想、行、識而生於識，故名示受、想、行、識相。由不緣眼處而生於識，是為不見眼處，故名示眼處相；不見耳、鼻、舌、身、意處而生於識，是為不見耳、鼻、舌、身、意處，故名示耳、鼻、舌、身、意處相。（中略）由不緣諸佛無上正等菩提而生於識，是為不見諸佛無上正等菩提，故名示諸佛無上正等菩提相。由如是義，甚深般若波羅蜜多，能示諸佛世間實相，名諸佛母。¹⁹

二、能顯世間空故

復次，善現！甚深般若波羅蜜多，能為諸佛顯世間空，故名佛母，能示諸佛世間實相。

善現！甚深般若波羅蜜多，能為諸佛顯色世間空，顯受、想、行、識世間空。（中略）顯一切菩薩摩訶薩行世間空，顯諸佛無上正等菩提世間空。善現！由如是義，甚深般若波羅蜜多，能示諸佛世間實相，名諸佛母。

復次，善現！甚深般若波羅蜜多，能使如來應正等覺，令諸世間，受世間空，想世間空，思世間空，了世間空。善現！由如是義，甚深般若波羅蜜多，能示諸佛世間實相，名諸佛母。^⑳

在「初分佛母品第四十一之三」中，佛陀更一一告訴善現說：甚深般若波羅蜜多，能示諸佛世間空相，名諸佛母。能示諸佛世間不可思議相，名諸佛母。能示諸佛世間遠離相，名諸佛母。能示諸佛世間寂靜相，名諸佛母。能示諸佛世間畢竟空相，名諸佛母。能示諸佛世間無性空相，名諸佛母。能示諸佛世間自性空相，名諸佛母。能示諸佛世間無性自性空相，名諸佛母。能示諸佛世間純空相，名諸佛母。能示諸佛

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

般若波羅蜜多是諸佛母

537

大般若經初探

538

世間純無相、無願相，名諸佛母。由如是義，甚深般若波羅蜜多，能示諸佛世間實相，名諸佛母。^㉑

第二節 般若波羅蜜多是菩薩摩訶薩母

如前所述，甚深般若波羅蜜多，能生如來應正等覺，亦能如實示世間相，故名諸佛母。修學般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，欲得無上正等菩提，亦當勤精進修學如是甚深般若波羅蜜多，蓋因甚深般若波羅蜜多，是諸菩薩摩訶薩母，能生諸菩薩摩訶薩故。如「第二分實語品第六十五之二」中，佛陀叮囑阿難尊者說：「慶喜（阿難）當知！若善男子！善女人等，愛樂聽聞甚深般若波羅蜜多，受持讀誦，究竟通利，如理思惟，以無量門，廣為他說，分別開示，施設安立，令其解了，精勤修學，是善男子！善女人等，速證無上正等菩提，能近圓滿一切智智。何以故？慶喜！一切如來應正等覺，所得無上正等菩提，皆依如是甚深般若波羅蜜多而得生故。」^㉒又說：「慶喜當知！過去、未來、現在諸佛，皆依如是甚深般若波羅蜜多，出生無上正等菩提。是故慶喜！若菩薩摩訶薩，欲得無上正等菩提，當勤精進修學如是甚深般若波羅蜜多。何以故？

慶喜！甚深般若波羅蜜多，是諸菩薩摩訶薩母，生諸菩薩摩訶薩故。」²⁴ 由此可見，甚深般若波羅蜜多，是菩薩摩訶薩，在修菩薩行，行菩薩道的修學培養過程中，是一項最重要的教育課題，亦是菩薩摩訶薩圓成六度萬行之母體。所以，修學般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，於般若波羅蜜多，甚深義趣，善達無礙，速能圓滿一切佛法，證得無上正等菩提。

第一項 能圓滿一切佛法故

甚深般若波羅蜜多，是諸菩薩摩訶薩母，生諸菩薩摩訶薩眾，一切菩薩摩訶薩，依深般若波羅蜜多，速能圓滿一切佛法，故菩薩摩訶薩，在修菩薩行，行菩薩道，尤行六度萬行等，更不可須臾遠離般若波羅蜜多。如「第二分空相品第二十一之二」中，佛陀提問題問善現說：「善現！若菩薩摩訶薩，離深般若波羅蜜多，設經殞伽沙等大劫，精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若，於意云何？是菩薩摩訶薩，由此因緣獲福多不？」

「善現答言：甚多世尊！其福，無量、無數、無邊，不可思議，不可稱計。」

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

般若波羅蜜多是菩薩摩訶薩母

539

大般若經初探

540

「佛告：善現！如是！如是！若菩薩摩訶薩，依深般若波羅蜜多，所說而住，經一晝夜，精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若，所獲功德甚多於彼無量無邊。何以故？甚深般若波羅蜜多，是諸菩薩摩訶薩母。所以者何？甚深般若波羅蜜多，能生菩薩摩訶薩眾。一切菩薩摩訶薩眾，依深般若波羅蜜多，速能圓滿一切佛法。」

24

「復次，善現！若菩薩摩訶薩，離深般若波羅蜜多，設經殞伽沙等大劫，修行布施，乃至般若波羅蜜多；安住內空，乃至無性自性空；安住真如，乃至不思議界；安住苦、集、滅、道聖諦；修行四念住，乃至八聖道支；修行四靜慮、四無量、四無色定；修行空、無相、無願解脫門；修行八解脫，乃至十遍處；修行極喜地，乃至法雲地；修行一切陀羅尼門、三摩地門；修行五眼、六神通；修行如來十力，乃至十八不共法；修行大慈、大悲、大喜、大捨；修行無忘失法、恒住捨性；修行一切智、道相智、一切相智；修行諸餘無邊佛法，於意云何？是菩薩摩訶薩，由此因緣，獲福多不？」

「善現答言：甚多，世尊！甚多，善逝！其福，無量、無數、無邊，不可思議，

不可稱計。」

「佛告：善現！如是！如是！若菩薩摩訶薩，依深般若波羅蜜多，所說而住，經一晝夜，修行布施乃至般若波羅蜜多，廣說乃至一切相智，所獲功德，甚多於彼無量無邊。何以故？若菩薩摩訶薩，不離深般若波羅蜜多，於一切智智，有退轉者，無有是處。若菩薩摩訶薩，離深般若波羅蜜多，於一切智智，有退轉者，斯有是處。是故善現！若菩薩摩訶薩，欲得無上正等菩提，常應不離甚深般若波羅蜜多。」²⁵

何謂「無上正等菩提」？依「第三分空相品第二十一之二」中，「佛告：善現！諸法真如，是謂無上正等菩提。」

「具壽善現，復白佛言：何謂諸法真如，而說為無上正等菩提？」

「佛告：善現！色蘊乃至識蘊真如，是謂無上正等菩提。（中略）一切智、道相智、一切相智真如，是謂無上正等菩提。生死涅槃真如，是謂無上正等菩提。善現當知！諸法真如無增減，故諸佛無上正等菩提，亦無增減。善現當知！諸菩薩摩訶薩，常不遠離甚深般若波羅蜜多，恒樂安住，諸法真如，都不見法有增有減。由此因緣，不可說義，無增無減。布施波羅蜜多，廣說乃至一切相智，亦無增無減。不可說義無

所有，布施波羅蜜多，廣說乃至一切相智，亦無所有。如是善現！諸菩薩摩訶薩，依止無增減，無所有為方便，行深般若波羅蜜多，由此為門，集諸功德，至圓滿位，便證無上正等菩提。」²⁶故一切菩薩摩訶薩，欲證無上正等菩提，常應不離甚深般若波羅蜜多。因惟依甚深般若波羅蜜多，方速能圓滿一切佛法。

第二項 能究竟濟拔有情故

諸菩薩摩訶薩，要想圓滿一切行願，究竟濟拔有情，超脫三界，出六道生死之苦輪，則必須「要於般若波羅蜜多，甚深義趣，善達無礙，修行布施波羅蜜多，乃至般若波羅蜜多，（中略）修行一切智、道相智、一切相智，令得圓滿。」²⁷因「般若波羅蜜多」能圓滿一切佛法，能生諸菩薩摩訶薩眾，是一切菩薩摩訶薩母。所以，一切菩薩摩訶薩，唯有依甚深般若波羅蜜多行住，於般若波羅蜜多甚深義趣，善達無礙，方能妙觀一切諸法畢竟空，以無所有不可得而行方便善巧，圓成一切菩薩道功德，究竟濟拔一切有情，普利群生。在「第二分堅非堅品第六十四之二」中，「具壽善現白佛言：世尊！諸法實性竟不可得，云何可說諸菩薩摩訶薩，安住真如精勤修學，速當

安住不退轉地，疾證無上正等菩提，轉妙法輪，度有情眾？佛告善現！如佛所化，安住真如，修菩薩行，速當安住不退轉地，疾證無上正等菩提，轉妙法輪，度有情眾。諸菩薩摩訶薩，亦復如是，安住真如，修菩薩行，速當安住不退轉地，疾證無上正等菩提，轉妙法輪，度有情眾。」²⁸

與會天帝釋！憍尸迦，聞佛為善現開示法要，了知諸法實性——般若波羅蜜多，「諸佛出世，若不出世，諸法法爾，不離真如，廣說乃至不思議界。」²⁹「諸法真如，無生無滅，亦無住異少分可得」，所以「決定無有安住真如，修菩薩行，乃至度有情眾。」³⁰故憍尸迦白佛言：「世尊！如是般若波羅蜜多，最極甚深，難信難解。諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，雖知諸法，皆不可得，而求無上正等菩提，欲為有情宣說正法，甚為難事。何以故？世尊！決定無有安住真如，修菩薩行，證得無上正等菩提，為諸有情說正法事。而諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，觀一切法，都無所有，於深法性，其心不驚，不恐不怖，無疑無滯，不沉不沒，亦不迷悶。如是等事，甚為希有。」³¹

與會尊者具壽善現，聽帝釋向佛讚歎行深般若波羅蜜多之菩薩摩訶薩後，即「語

帝釋言：憍尸迦！如汝所說，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，觀一切法都無所有，於深法性，其心不驚、不恐、不怖，無疑無滯，不沈不沒，亦不迷悶。如是等事，甚希有者。憍尸迦！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，觀一切法，本性皆空，於此空中，都無所有。誰可驚恐，乃至迷悶？是故菩薩，行深般若波羅蜜多，於深法性，其心不驚、不恐、不怖，無疑無滯，不沈不沒，不迷不悶，未為希有。」

「時，天帝釋白善現言：大德所說，一切依空，是故所言，常無罣礙。譬如以箭仰射虛空，若遠若近俱無罣礙。大德所說，亦復如是，誰能於中而敢抗對。」³²

具壽善現！是佛陀十大弟子中「解空第一」，「於一切法，住遠離住，住寂靜住，住無所有住，住無所得住，住空住，住無相住，住無願住。」³³於一切法，住如是等無量勝住。但若比諸菩薩摩訶薩眾所住，般若波羅蜜多甚深行住，尚百分不及一，乃至鄔波尼殺曇分，亦不及一。如「第二分實語品第六十五之一」中，佛陀對帝釋天王說：「憍尸迦！善現所住，無量勝住，比諸菩薩摩訶薩眾所住，般若波羅蜜多甚深行住，百分不及一，千分不及一，百千分不及一，乃至鄔波尼殺曇分，亦不及一。何以故？憍尸迦！除如來住，是諸菩薩摩訶薩所住，般若波羅蜜多甚深行住，於諸聲聞、

獨覺等住，為最為勝，為尊為高，為妙為微妙，為上為無上，無等無等等。以是故，憍尸迦！若菩薩摩訶薩，欲住一切有情上者，應住般若波羅蜜多甚深行住。何以故？憍尸迦！諸菩薩摩訶薩，住此中住，超諸聲聞、獨覺等地，證入菩薩正性離生，能速圓滿一切佛法，永斷煩惱習氣相續，能疾證得一切智智，得名如來應正等覺，能常利樂一切有情。」³⁴

不論聲聞人，如「解空第一」的善現，於一切法，欲住最勝住，或菩薩摩訶薩，欲得安住，如來住者，皆當行深般若波羅蜜多。如「第二分實語品第六十五之一」中，佛陀告訴阿難尊者說：「是故慶喜！若菩薩摩訶薩，欲得安住，最勝住者，當行般若波羅蜜多。若菩薩摩訶薩，欲得安住，如來住者，當行般若波羅蜜多。」³⁵蓋因「般若波羅蜜多」，是諸佛母，是菩薩摩訶薩母，能生諸菩薩摩訶薩眾，故諸菩薩摩訶薩，應於般若波羅蜜多甚深行住，方能於般若波羅蜜多甚深義趣，善達無礙，住諸空法，妙觀諸法無所有不可得，方便善巧，圓滿一切菩薩道功德，究竟濟拔有情，利樂群生。

第三節 般若波羅蜜多是善法本源眾生祖母

甚深般若波羅蜜多，能生諸佛，是諸佛母；能生諸菩薩摩訶薩眾，是諸菩薩摩訶薩母；普能攝受一切善法，是世間一切白法之根本，所以又稱「能與一切善法為母」³⁶。又「佛為眾生父，般若能生佛，是則為一切，眾生之祖母。」³⁷一切聲聞、獨覺、菩薩、如來，皆從「般若波羅蜜多」之搖籃中培育生長，故經中說一切聲聞、獨覺、菩薩、如來，及一切善法，皆從此生，依此而住。

第一項 般若波羅蜜多是善法本源

經中嘗言：世間有菩薩，眾生方有善法可作。蓋菩薩摩訶薩，於般若波羅蜜多，甚深義趣，善達無礙，圓滿一切佛法，成就無上正等菩提。三乘及佛等一切善法，皆從此般若波羅蜜多而生，依此般若波羅蜜多而住，故佛陀一再教誡阿難，囑付阿難，如「第二分實語品第六十五之二」中，佛陀告訴阿難說：「慶喜！我說如是甚深般若波羅蜜多，付囑因緣雖有無量，舉要而言：如我既是汝等大師，甚深般若波羅蜜多，

當知亦是汝等大師。汝等天人敬重於我，亦當敬重甚深般若波羅蜜多，是故慶喜！我以無量方便，善巧付汝般若波羅蜜多甚深經典，汝當受持，勿令忘失。我今以此甚深般若波羅蜜多，對諸天人、阿素洛等，無量大眾，付囑於汝。」又言：「慶喜！我今誠言告汝：諸有淨信，欲不捨佛，欲不捨法，欲不捨僧，復欲不捨過去、未來、現在諸佛，所證無上正等菩提，必應不捨甚深般若波羅蜜多，如是名為我等諸佛，教誡教授諸弟子法。」³⁸

又殷重將菩薩修學的重要德目，六種波羅蜜多，付囑阿難尊者說：「慶喜當知！若菩薩摩訶薩，精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，速證無上正等菩提。是故慶喜！我以此六波羅蜜多，更付囑汝，當正受持，勿令忘失。所以者何？如是六種波羅蜜多，是諸如來應正等覺，無盡法藏，一切佛法，從此生故。慶喜當知！現在、過去、未來諸佛，所說法要，皆是六種波羅蜜多，無盡法藏之所流出。慶喜當知！現在、過去、未來諸佛，皆依六種波羅蜜多，無盡法藏，精勤修學，證得無上正等菩提。慶喜當知！現在、過去、未來諸佛，聲聞僧眾，皆依六種波羅蜜多，無盡法藏，精勤修學，於無餘依妙涅槃界而般涅槃。」³⁹

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

般若波羅蜜多是善法本源眾生祖母

547

大般若經初探

548

般若波羅蜜多，是六種波羅蜜多之一。其互資關係，前五波羅蜜多：布施、淨戒、安忍、精進、靜慮為足，後般若波羅蜜多為目。有足無目，行路巖嶮，有目無足，難迪目的地，故諸菩薩摩訶薩，精勤修學布施等六種波羅蜜多，必依般若波羅蜜多甚深行住，所修一切功德速得圓滿。如「第三分善現品第三之十七」中，舍利子問具壽善現言：「何等名為諸菩薩摩訶薩菩提道？」

「善現答言：舍利子！布施波羅蜜多，乃至般若波羅蜜多，是菩薩摩訶薩菩提道。內空，乃至無性自性空，是菩薩摩訶薩菩提道。（中略）無忘失法，恆住捨性，是菩薩摩訶薩菩提道。一切智、道相智、一切相智，是菩薩摩訶薩菩提道。舍利子！如是等無量無邊大功德聚，一切皆是菩薩摩訶薩菩提道。」⁴⁰如是等無量無邊菩薩摩訶薩菩提道法，其大功德聚，究竟由何等波羅蜜多勢力所辦？由何處而流出？這是舍利子，接著又提出請示具壽善現的問題。此在同品中，「舍利子，問具壽善現言：如有所說大功德聚，為何等波羅蜜多勢力所辦？」

「善現答言：如有所說大功德聚，皆由般若波羅蜜多勢力所辦。何以故？舍利子！如是般若波羅蜜多，能與一切善法為母，一切聲聞、獨覺、菩薩、如來善法，從此生

故。如是般若波羅蜜多，普能攝受一切善法，一切聲聞、獨覺、菩薩、如來善法，依此住故。舍利子！過去菩薩摩訶薩眾，修學般若波羅蜜多，極圓滿故，已得無上正等菩提；未來菩薩摩訶薩眾，修學般若波羅蜜多，極圓滿故，當得無上正等菩提；現在十方諸佛國土，無量菩薩摩訶薩眾，修學般若波羅蜜多，極圓滿故，今得無上正等菩提。」^{④1}

案此，了知三乘善法，如來一乘佛果，皆依「般若波羅蜜多」而住，從「般若波羅蜜多」而生。如《大智度論》，第一百卷中說：「般若波羅蜜，具足時，則有須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道、阿毘跋致菩薩、諸佛道果莊嚴。如須彌山，上下皆有莊嚴。般若波羅蜜，莊嚴亦爾。未具足時，諸天等莊嚴；具足已，諸道果莊嚴。如須彌山者，劫初立時，四邊大風吹，聚地之精味，積為須彌山，更有風吹，令堅而成寶，般若波羅蜜亦如是，一切善法中，第一堅實牢固，和合以為般若。如須彌山，四邊大風吹，大海水波所不能動，般若波羅蜜亦如是，邪見、外道、戲論及諸魔民所不能動。如須彌山頂四圍，諸天到者，受種種樂，般若（波羅蜜）亦如是，行者能登般若頂，到四禪等諸定園中，受種種樂。」^{④2}故菩薩摩訶薩菩提道之無量

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

般若波羅蜜多是善法本源眾生祖母

549

大般若經初探

550

大功德聚，必依般若波羅蜜多勢力所辦。菩薩精勤修學六波羅蜜多，圓滿一切佛法，必依般若波羅蜜多甚深行住，三世諸佛，一切如來應正等覺，無盡法藏，一切佛法，從此六種波羅蜜多而生。故佛陀在般若會上，不但將「般若波羅蜜多」，付囑阿難，應敬重視同「汝等大師」，更將六種波羅蜜多，叮囑阿難等，「當正受持，勿令忘失。」

然修學般若波羅蜜多的精神與態度，應如《大智度論—曇無竭品》中，佛陀告訴須菩提說：「若有欲求般若波羅蜜若（者），當如薩陀波崙菩薩，堅正一心，不可傾動。」又說：「是故當知！般若波羅蜜因緣故，能成就一切功德者。諸菩薩等，得般若者，貪欲瞋恚等，在家罪垢，邪疑戲論等，出家罪垢，皆悉除滅，得心清淨。心清淨故，得一切功德成就。得一切種智者，所謂得阿耨多羅三藐三菩提。」^{④3}

由上引錄的經論，了知三世諸佛教誡教授弟子的佛法，即是「般若波羅蜜多」。一切佛法，無盡法藏，皆由「般若波羅蜜多」所流注出來，故說「般若波羅蜜多」，「普能攝受一切善法」，「能與一切善法為母」，是一切善法之本源。

第二項 般若波羅蜜多是眾生祖母

「般若波羅蜜多」，能生諸佛，名諸佛母，能生諸菩薩摩訶薩眾，是諸菩薩摩訶薩母；普能攝受一切善法，能與一切善法為母故，是世間出世間一切善法之本源，亦是眾生之祖母。依《大智度論》，卷第十八，讚般若波羅蜜多偈說^{④④}：

諸佛及菩薩	能利益一切	般若為之母	能出生養育
佛為眾生父	般若能生佛	是則為一切	眾生之祖母
般若是一法	佛說種種名	隨諸眾生力	為之立異字
若人得般若	議論心皆滅	譬如日出時	朝露一時失

由偈中說，般若波羅蜜多，是諸佛母，而佛為一切眾生父，故說「般若波羅蜜多」，是為一切眾生之祖母。眾生，欲修學「般若波羅蜜多」，了達諸法實相，超脫三界，速能圓滿一切佛法，得證無上正等菩提，不可須臾遠離般若波羅蜜多甚深行住。何以故？蓋「般若波羅蜜多」，是諸佛母。諸佛，以法為師。法者，即是般若波羅蜜多。若師在、母在，不名為失利。所以者何？利本在故。是故般若（波羅蜜多）在世，佛亦在世。又法寶，不離佛寶。菩薩，有三十二相，八十隨形好，不名為佛，得法寶，故名為佛。法寶，即是般若波羅蜜多。如人從佛得利，乃至得解脫涅槃。若人，於般若中能

信行，亦於三乘法而入涅槃。是故說：般若在世，如佛在世，說法無異。」^{④⑤}

「般若波羅蜜多」，既為諸佛之母，諸佛之師，當然亦為一切眾生之祖母，一切眾生之師祖。若人，於般若波羅蜜多，甚深義趣，善達無礙，真能「一心聽聞，信受奉行，厭世愛涅槃，離小乘樂大乘，作如是聽受。」又能「正憶念，隨如佛意，離有無二邊，行於中道。如所聞受持，及其義解，為他人解說，恭敬尊重，供養讚歎，花香等。初始微薄，乃至正憶念，為他人說，其心轉厚，功德轉多，牢固不動。若聞師說，若見經卷，花香等供養。若知者，知般若功德；供養者，福德重。不知者，供養、福德微薄。福德純厚者，轉身不離見佛聞法，親近諸佛；福德微薄者，不言轉身得三福報，償眾罪已，久後亦必當得佛。此中，佛總說福德純厚微薄，漸漸皆當見十方佛，聞佛所說，漸漸具足六波羅蜜，皆得作佛。」^{④⑥}

所謂「一心聽聞，信受奉行」，這是兩種聽法人中之第二種人，在《大智度論》，第一百卷，「釋囑累品第九十」中記載：「所謂聽法者，有二種人：一者但聽而不信受行；二者聽而信受奉行。如弟子不聽，不信受行師語，是名不聽。若以一心聽聞，信受奉行，厭世愛涅槃，離小乘樂大乘，作如是聽受，是名真聽。誦讀亦如是。」^{④⑦}

我等學佛，於「般若波羅蜜多」一法，能「一心聽聞，信受奉行」，恭敬供養，尊重讚歎，必能漸具六種波羅蜜多功德，成就無上正等菩提。所以，我們學佛必須要學習甚深般若波羅蜜多，依般若波羅蜜多甚深行住。因甚深般若波羅蜜多，是諸佛示現所親自內證的妙法，亦是諸菩薩摩訶薩內證外用所體現出來之般若理趣，清淨句義。此清淨句義，即菩薩摩訶薩六度萬行之精髓，再加上菩薩摩訶薩以大悲為上首，所行方便善巧之妙用，而在其他之萬行中，顯示出自在神變的妙智力。二乘聲聞、獨覺，亦因體證般若波羅蜜多之空義，而證得阿羅漢果與獨覺菩提。一切眾生，亦因能聽聞般若波羅蜜多而信受奉行，知般若波羅蜜多功德，恭敬供養，福德純厚，轉身即能見佛聞法，親近諸佛。即使不知恭敬供養而福德微薄者，亦可待償眾罪已，必當得佛。

總之，「般若波羅蜜多」，是諸佛母，是菩薩摩訶薩母，三乘聖法及世間一切善法之本源，亦為一切眾生之祖母。佛以佛眼觀之，了知般若波羅蜜多有大利益眾生故，知般若波羅蜜多之深恩，貴重般若波羅蜜多，所以再三的懇勸付囑阿難尊者說：「阿難！汝用身口意慈業，供養供給我，亦常如我意，無有違失。阿難！我身現在，汝愛敬供養供給，心常清淨，我滅度後，是一切愛敬供養供給事，當愛敬供養般若波羅蜜多。」

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

般若波羅蜜多是善法本源眾生祖母

553

大般若經初探

554

乃至第二、第三，以般若波羅蜜多囑累汝。阿難！汝莫忘莫失，莫作最後斷種人。阿難！隨爾所時，般若波羅蜜多在世，當知爾所時，有佛在世說法。阿難！若有書般若波羅蜜多，受持讀誦，正憶念為人廣說。恭敬、尊重、讚歎，華香幡蓋，寶衣燈燭，種種供養。當知是人，不離見佛，不離聞法，常親近佛。」^{④⑧}

由上，深知「般若波羅蜜多」一法之重要，非祇是一切般若經典，所詮示、所發揮之重要思想，而是整個佛教教義，由凡夫而至成佛之思想中樞。吾等學佛，豈可須臾遠離「般若波羅蜜多」之法寶乎！

註釋

- ① 《大般若經》，卷第五一〇，「第三分現世間品第十五之一」。大正七、六〇二A。
- ② 見註①。大正七、六〇二A。
- ③ 見註①。大正七、六〇四B。
- ④ 見註①。大正七、六〇五BC。
- ⑤ 《大般若經》，卷第三〇六，「初分佛母品第四十一之二」。大正六、五六〇C。
- ⑥ 見註⑤。大正六、五六一A。
- ⑦ 見註①。大正七、六〇二AB。
- ⑧ 見註①。大正七、六〇二B。

- ⑨ 見註①。大正七、六〇二B。
 ⑩ 見註①。大正七、六〇二BC。
 ⑪ 見註①。大正七、六〇二C、六〇三A。
 ⑫ 見註①。大正七、六〇三A。
 ⑬ 見註①。大正七、六〇三B。

所謂「大心」：

(一)指大菩提心，乃求大菩提之廣大願心。《大智度論》，卷第四(大正二五、八六A)：「菩提名諸佛道，薩埵(有情)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。」
 (二)指方便心。即住諸法皆空之觀，度一切眾生而起大悲之心。《大智度論》，卷第四十一(大正二五、三六三A)：「初發心名菩提心，行六波羅蜜名無等等心，入方便心中，是名大心。」(見《佛光大辭典》上冊、頁七五四C。)

- ⑭ 見註①。大正七、六〇三B。
 ⑮ 見註①。大正七、六〇三BC。
 ⑯ 見註①。大正七、六〇三C、六〇四A。
 ⑰ 見註①。大正七、六〇五C。
 ⑱ 見註⑤。大正六、五六一A。
 ⑲ 《大般若經》，卷第三〇七，「初分佛母品第四十一之三」。大正六、五六二C、五六四A。
 ⑳ 見註⑱。大正六、五六四ABC。
 ㉑ 見註⑱。大正六、五六四C、五六八B。由「能示諸佛世間自性空相，名諸佛母。」，即《大般若經》，

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

般若波羅蜜多是善法本源眾生祖母

555

大般若經初探

556

- 卷第三〇八，「初分佛母品第四十一之四」。大正六、五六八B、五七一A。
 ⑳ 《大般若經》，卷第四五八，「第二分實語品第六十五之二」。大正七、三一二BC。
 ㉑ 見註㉑。大正七、三一二C。
 ㉒ 《大般若經》，卷第五一六，「第三分空相品第二十一之二」。大正七、六三六BC。
 ㉓ 見註㉒。大正七、六三六C、六三七A。
 ㉔ 見註㉒。大正七、六三八BC。
 ㉕ 見註㉒。大正七、三一一C。
 ㉖ 《大般若經》，卷第四五七，「第二分堅非堅品第六十四之二」。大正七、三〇九BC。
 ㉗ 見註㉖。大正七、三〇九C。
 ㉘ 見註㉖。大正七、三〇九C。
 ㉙ 見註㉖。大正七、三〇九C。
 ㉚ 見註㉖。大正七、三〇九C。
 ㉛ 見註㉖。大正七、三一〇A。
 ㉜ 《大般若經》，卷第四五七，「第二分實語品第六十五之一」。大正七、三一〇C。
 ㉝ 見註㉜。大正七、三一〇C、三一一A。
 ㉞ 見註㉜。大正七、三一一A。
 ㉟ 《大般若經》，卷第四九八，「第三分善現品第三之十七」。大正七、五三五C。
 ㊱ 《大智度論》，卷第十八，「釋初品中般若波羅蜜第二十九」。大正二五、一九〇BC。
 ㊲ 《大般若經》，卷第四五八，「第二分實語品第六十五之二」。大正七、三一二B。
 ㊳ 見註㊲。大正七、三一二C。

- ④0 見註③6。大正七、五三五B。
- ④1 見註③6。大正七、五三五BC。
- ④2 《大智度論》，卷第一百，「釋曇無竭品第八十九」。大正二五、七五二BC。
- ④3 見註④2。大正二五、七五三C。
- ④4 見註③7。大正二五、一九〇BC。
- ④5 《大智度論》，卷第一百，「釋曇累品第九十」。大正二五、七五五C。
- ④6 見註④5。大正二五、七五五C；七五六A。
- ④7 見註④5。大正二五、七五五C。
- ④8 見註④5。大正二五、七五四A。（同見三藏法師鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，卷第二十七。大正八、四二三C；四二四A。）

第八章 般若波羅蜜多是佛母菩薩母眾生祖母

般若波羅蜜多是善法本源眾生祖母

5
5
7

大般若經初探

5
5
8

第九章 菩薩摩訶薩之行儀與悲願

關於菩薩摩訶薩之行儀與悲願，在前面第五章、第二節「菩薩思想」中，第五項「重視不退轉菩薩」，已引錄經文，作詳細詮述，這是《般若經》典中，所欲表達的「菩薩思想」，尤為重視不退轉位的菩薩摩訶薩。

本章所欲闡明的，祇是簡略地再描述有關不退轉位的菩薩摩訶薩，其平素的修養與待人接物之行儀及悲願，以資體認《般若經》典中，所欲表露的菩薩摩訶薩，究竟是一位怎麼樣的菩薩？

第一節 菩薩摩訶薩之行儀

所謂「行儀」，就是行為之威儀，亦即日常生活中言行之軌範。明朝雲棲寺沙門祿宏大師輯，《沙彌律儀要略》，下篇威儀門解釋：「威者，謂有威可畏，折伏眾生，此由嚴淨戒行，眾德威顯，故令人可畏，非勢力之威也。儀者，謂有儀可敬，攝受眾

生，此由心具戒德，容止和雅，故令人可敬，非詐現之儀也。例如馬勝比丘，雍容行道，感目蓮以信樂出家。鷲子尊者，安詳乞食，攝外道而反邪皈正。」由之，可見學佛者的行為威儀非常重要。在《大般若經》中，所描述的菩薩行儀，多處說及，於斯略錄數段經文說明之。

第一項 四儀安庠三業恒淨

依「初分不退轉品第四十九之二」所載，若不退轉位的菩薩摩訶薩：一在行住坐臥中，「入出往來，心不迷謬，恒時安住，正念正知。進止威儀，行住坐臥，舉足下足，亦復如是。諸所遊履，必觀其地，安庠（詳）繫念，直視而行，運動語言，嘗（嘗）無卒暴。」二「又諸受用，臥具衣服，皆常香潔，無諸臭穢，亦無垢膩，蟣虱等蟲。心樂清華，身無疾病。」三「又身心常保清淨，遠離一切濁穢邪曲，超過聲聞地、獨覺地，恒住菩薩位，堅固不動。而其身心之堅固，猶若金剛，不為違緣之所侵惱。」四「又身語意業，恒常成就慈悲喜捨，等起相應，柔潤可愛可樂，於諸有情，心無罣礙。」五「又身語意業，亦決不與貪欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉舉及惡作、疑等五蓋共

居。一切隨眠、皆已摧伏，一切結縛，隨煩惱纏，皆永不起，現不可得。」六「又不重利養，不徇名譽。於諸飲食、衣服、臥具、房舍、資財，皆不貪染。雖受十二杜多功德，而於其中都無所恃。」①

所謂的十二杜多功德，又作十二頭陀行、十二誓行、頭陀十二法行。頭陀者，即修治等意也。即修治身心，除淨煩惱塵垢之十二種梵行。十二頭陀之行者，稱十二法人。《大般若經》，卷第三〇三，「初分魔事品第四十一」中所列十二杜多功德，即：(一)住阿練若處。(二)常乞食。(三)糞掃衣。(四)一受食。(五)一坐食。(六)隨得食。(七)塚間食。(八)露地住。(九)樹下住。(十)常坐不臥。(十一)隨得敷具。(十二)但三衣等。②

第二項 常修六法覺慧堅固

所謂六法，即布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若等六波羅蜜多。若不退轉位的菩薩摩訶薩，於六法之德目中，「常修布施波羅蜜多，慳貪之心，畢竟不起。常修淨戒波羅蜜多，犯戒之心，畢竟不起。常修安忍波羅蜜多，忿恚之心，畢竟不起。常修精進波羅蜜多，懈怠之心，畢竟不起。常修靜慮波羅蜜多，散亂之心，畢竟不起。」

常修般若波羅蜜多，愚癡之心，畢竟不起。由此，嫉妬、諂誑、憍逸、覆惱等心，亦永不起。」

又不退轉位的菩薩摩訶薩，「覺慧堅固，能深悟入諸法性相空故。聽聞正法，能恭敬信受，隨所聽聞，世出世法，皆能方便會入般若波羅蜜多，微妙甚深之理趣。諸所造作，世間事業，亦以般若波羅蜜多，會入法性，不見一事，出法性者。設有不與法性相應，亦能方便會入般若波羅蜜多，甚深理趣，由此不見出法性者。若成就如是諸行狀相，當知是為不退轉菩薩摩訶薩。」③

第三項 所言義利等心觀聽

又不退轉位的菩薩摩訶薩，「能如實知諸異生地、諸聲聞地、諸獨覺地、諸菩薩地、諸如來地。如是諸地，雖說有異，而於諸法真如理中，無變異無分別，皆無二無二分。是菩薩摩訶薩，雖實悟入諸法真如，而於真如無所分別，以無所得為方便故。是菩薩摩訶薩，既實悟入諸法真如，雖聞真如與一切法，無二無別而無滯礙。所以者何？真如與法，不可說一，不可說異，不可說俱及不俱故。法界乃至不思議界，亦復

如是。是菩薩摩訶薩，終不率爾而發語言。諸有所說，皆引義利。若無義利，終不發言。是菩薩摩訶薩，終不觀他，好惡長短，平等憐愍而為說法。是菩薩摩訶薩，不觀法師種性好惡，唯求所說微妙法義。」④

第四項 善達法性發菩提心

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，善達諸法，皆無所有。恒不遠離大菩提心，不樂觀察，論說諸蘊、諸處、諸界；亦不樂觀察，論說眾事，亦不樂觀察，論說王事、賊事、軍事、城邑事、聚落事、國王事，及我、有情、乃至知者、見者事；亦不樂觀察，論說相好事，及世間如是等事。⑤

又不退轉菩薩摩訶薩，對於諸世間文章、伎藝，雖得善巧而不愛著。諸世俗、外道書論，雖亦善知而不樂著。何以故？是諸菩薩摩訶薩，善通達一切法，性相皆空，不見有少法，有勝劣貴賤相，有得失與奪相，有多少聚散相，強弱愛恚相，或有攝不攝好惡相，或增減合離相，屬不屬此彼相，有無差別相等。⑥

第五項 恒修淨命饒益有情

居不退轉位的菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，常以成就無上菩提作意，不遠離大菩提心，恒修淨命，絕不行咒術、醫藥、占卜諸邪命事；亦不為名利，咒諸鬼神，令著男女，問其吉凶；亦不咒禁，男女大小、傍生、鬼等，現希有事；亦不占相，壽量長短，財位男女，諸善惡事；亦不懸記寒熱豐儉，吉凶好惡，惑亂有情；亦不咒禁合和湯藥，左道療疾，結好貴人；亦不為他，通致使命，現親友相，徇利求名；尚不染心觀視男女，歡笑與語，況有餘事；亦不恭敬供養鬼神。因是菩薩摩訶薩，知一切法、性相皆空，性相空中，不見有相。不見相故，則常遠離種種邪命咒術，醫藥占相，唯求無上正等菩提，與諸有情，常作饒益。⑦

由上引錄數段經文中，所描述行深般若波羅蜜多的不退轉菩薩摩訶薩之行為威儀，可藉為我等剃髮染服之佛弟子，及已皈依的在家三寶弟子們之楷模與警惕的。尤在現今時局動盪，邪說蠱起的大時代，若沒有不退轉位諸菩薩摩訶薩，精勤修學般若波羅蜜多，甚深義趣，依般若波羅蜜多，甚深行住，善達諸法，性相畢竟空寂，則遇事難免落於戲論，分別貴賤智愚，或爭有無增減等，或遭違緣，信心即動搖，反求鬼

神資助，或占相問卜，擬解心靈之困惑與不安。諸如此類的行為，都不是正信佛門弟子中所應有之行為。我等佛子應誠觀不退轉菩薩摩訶薩之行儀，勤修八法，培養清淨正見。

八法者，又作八正道、八聖道。即：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等，八種聖人所行的道路。此「八正道，以正見為首、為導。」^⑧正見，意謂正確的見解，正確的觀念。如印順導師著《印度之佛教》中，記載：「於性空緣起，見三法印，曰『正見』，正見即般若之異名，見正者一切正，攝導諸行入一切智海。諸有欲破魔軍，離愛網，越生死河以登涅槃城者，非正見不為功。」又說：「於空行聚，正見三法印，導八正道行入涅槃，解脫之道，唯此一門。」^⑨可見八正道，是整個佛教教義之軸心，而正見又是八法之要領，不退轉位的菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，主要即在培育此一「正見」的觀念，以此清淨正見，恆修淨命，絕不以妄求神祇，占相問卜等下士之行為，詐取人之錢財而活命。現在佛門中有不少為方便度眾生，或迎合信眾之需要，為人算命占相，此是違反佛陀之教義宗旨，且易令人種下不正確的觀念，故我等佛子，應以不退轉位菩薩摩訶薩之行儀，作為學習仿效的榜樣，

更應作深刻的反省與警惕。

第二節 菩薩摩訶薩之悲願

《大般若經》中，所表露的菩薩摩訶薩之悲願，是無窮無盡的。如諸菩薩摩訶薩，為利樂諸世間有情故，發趣無上正等菩提，所作之誓言：「我為濟拔諸世間故，為諸世間作舍宅故，為諸世間作歸依故，為諸世間作洲渚故，示諸世間究竟道故，為諸世間作導師故，為諸世間作所趣故，發勤精進趣大菩提。」^⑩依《大般若經》，卷第五六一，「第五分如來品第十五之一」中所載，引錄數則說明之。

第一項 為濟世間趣大菩提

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，為濟拔諸世間，願為諸世間，作舍宅、作歸依、作洲渚，作導師等，發勤精進趣大菩提，並方便善巧為眾生宣說正法，示究竟道。如「第五分如來品第十五之一」，佛陀告訴善現的提問自答中可以顯示說明，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，為利樂諸世間故，發趣無上正等菩提的大悲願。

一云何諸菩薩眾，為濟拔諸世間故，發勤精進趣大菩提。謂諸菩薩見諸世間，沒生死苦不能出離，發勤精進趣大菩提。為拔彼苦，說正法要。

二云何諸菩薩眾，為諸世間作舍宅故，發勤精進趣大菩提。謂諸菩薩欲為世間，說一切法，皆不和合，發勤精進趣大菩提。

善現白言：「云何菩薩欲為世間，說一切法，皆不和合？」佛言：「善現！諸菩薩眾欲為世間，宣說五蘊及一切法皆不和合，無縛無解，無生無滅。由此便能覆護一切猶如舍宅。」

三善現！云何諸菩薩眾，為諸世間作歸依故，發勤精進趣大菩提？謂諸菩薩欲令世間，解脫一切生老病死愁歎憂苦，發勤精進趣大菩提，方便善巧，說正法要。

四善現！云何諸菩薩眾，為諸世間作洲渚故，發勤精進趣大菩提？謂諸菩薩趣大菩提，欲為世間說五取蘊前後際斷。由此斷故，一切法斷。此一切斷。即是寂滅微妙涅槃，亦是如實無顛倒性。譬如小大海河池中，高地可居，說為洲渚，涅槃亦爾，安隱處故。

五善現！云何諸菩薩眾，示諸世間究竟道故，發勤精進趣大菩提？謂諸菩薩趣大

菩提，欲為世間說色究竟，不名為色受想行識，餘法亦爾，究竟法性非色等故。

具壽善現白言：「世尊！若色等法，究竟法性，不名色等，應諸菩薩已得菩提究竟性中無分別故。」佛告：「善現！如是！如是！究竟性中，都無分別，而諸菩薩甚為難事。雖能如是觀一切法，而不作證，亦不沉沒。作是念言：『我於此法現等覺已，為諸世間，宣說開示，令知如是究竟道相。』」

六善現！云何諸菩薩眾，為諸世間作導師故，發勤精進趣大菩提？謂諸菩薩趣大菩提，欲為世間說色本性，無生無滅，受想行識亦復如是。欲為世間說預流果，乃至無上正等菩提，諸法本性，無生無滅。

七善現！云何諸菩薩眾，為諸世間作所趣故，發勤精進趣大菩提？謂諸菩薩趣大菩提，欲為世間宣說開示，色以虛空為所趣，受想行識及一切法，亦以虛空為所趣。欲為世間宣說開示，色無所趣與虛空等，受想行識及一切法，亦無所趣與虛空等。如太虛空，無來無去，無作無住，無生無滅，諸法亦爾，皆如虛空，無所分別。何以故？諸色空故，無來無去，受想行識及一切法，亦皆空故，無來無去。所以者何？以一切法，無不用空、無相、無願，無造無作，無生無性。如夢如幻，無我無邊，寂靜涅槃，

無取無捨，無來無去，最極寂滅而為所趣，彼於是趣，不可超越。①

第二項 見眾生苦發菩提心

若見眾生苦，當發菩提心。諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，其大悲願，如《大般若經》，卷第三三〇、三三一，「初分願行品第五十一之一、之二」中記載，有菩薩為悲愍眾生，濟拔一切苦難有情，精勤不顧身命，勤修六種波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提。關於此發大菩提心之菩薩摩訶薩的行儀悲願，於茲略引經文說明之。

一、佛告具壽善現言：善現！有菩薩摩訶薩，修行布施波羅蜜多，見諸有情，飢渴所逼，衣服弊壞，臥具乏少。善現！是菩薩摩訶薩，見此事已，作是思惟：我當云何救濟，如是諸有情類，令離慳貪，無所乏少。既思惟已！作是願言：我當精勤不顧身命，修行布施波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿，疾證無上正等菩提。我佛土中，得無如是資具乏少諸有情類。如四大王眾天、三十三天、夜摩天、覩史多天、樂變化天、他化自在天，受用種種上妙樂具。我佛土中，眾生亦爾，受用種種上妙樂

具。

二、修行淨戒波羅蜜多，見諸有情，煩惱熾盛，更相殺害，行不與取，作欲邪行，造虛誑詞，現麤惡說，發離間辯，設（說）雜穢言，發起種種貪恚邪見。由此因緣，短壽多病，顏容憔悴，無有威德，資財乏少，生下賤家，體陋形殘，身儀臭穢，諸有所說，人不信受，言詞麤曠（獷），親友乖離，凡有所說，咸皆鄙俚，慳貪嫉妬，惡見熾然，誹謗正法，毀辱賢聖。善現！是菩薩摩訶薩，見此事已，作是思惟：我當如何救濟如是諸有情類，令其遠離諸惡業果。既思惟已，作是願言：我當精勤不顧身命，修行淨戒波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提。我佛土中，得無如是眾惡業果，諸有情類，一切有情皆行十善，受長壽等勝妙果報。

三、修行安忍波羅蜜多，見諸有情，更相忿恚，毀罵陵辱，刀仗瓦石，拳杵塊等，互相殘害，乃至斷命，一心不捨。善現！是菩薩摩訶薩，見此事已，作是思惟：我當云何救濟如是諸有情類，令其遠離如是諸惡。既思惟已，作是願言：我當精勤不顧身命，修行安忍波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提。我佛土中，得無如是煩惱惡業諸有情類。一切有情展轉相視，如父、如母、如兄、如弟、如

姊、如妹、如男、如女、如友、如親，慈念相向，互為饒益。

四、修行精進波羅蜜多，見諸有情，懈怠懶惰，不勤精進，棄捨三乘，亦不能修人天善業。善現！是菩薩摩訶薩，見此事已，作是思惟：我當云何救濟如是諸有情類，令其遠離懶惰懈怠。既思惟已，作是願言：我當精勤不顧身命，修行精進波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提。我佛土中，得無如是懶惰懈怠諸有情類，一切有情精進勇猛，勤修善趣及三乘因，生天人中速證解脫。

五、修行靜慮波羅蜜多，見諸有情，貪欲、瞋恚、昏沈、睡眠、掉舉惡作、疑蓋所覆，失念放逸，於四靜慮，及四無量、四無色定，尚不能修，況能修得出世間定。善現！是菩薩摩訶薩，見此事已，作是思惟：我當云何救濟如是諸有情類，令其遠離諸蓋散動。既思惟已，作是願言：我當精勤不顧身命，修行靜慮波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提。我佛土中，無如是具蓋散動諸有情類，一切有情自在遊戲靜慮、無量、無色定等。

六、修行般若波羅蜜多，見諸有情，愚癡惡慧，於世出世正見俱失，撥無善惡業及業果，執常執斷，執一執異，俱不俱等，種種邪法。善現！是菩薩摩訶薩，見此事

已，作是思惟：我當云何救濟如是諸有情類，令其遠離惡見邪執。既思惟已，作是願言：我當精勤不顧身命修行（淨戒、安忍、精進、靜慮）般若波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提。我佛土中，得無如是惡慧邪執諸有情類，一切有情，成就正見，種種妙慧，具足三明。^⑫

又有菩薩摩訶薩，精勤不顧身命，具修六種波羅蜜多，方便善巧，濟拔諸有情類，脫離一切苦，令速圓滿疾證無上正等菩提。如「初分願行品第五十一之二」中，佛陀告訴善現說：「善現！有菩薩摩訶薩，具修六種波羅蜜多，見諸有情，有四色類，貴賤差別：一、剎帝利。二、婆羅門。三、者吠舍。四、戌達羅。善現！是菩薩摩訶薩，見此事已，作是思惟：我當云何方便拔濟諸有情類，令無如是四種色類，貴賤差別。既思惟已，作是願言：我當精勤不顧身命，修行六種波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提。我佛土中，得無如是四種色類，貴賤差別，一切有情，同一色類，皆悉尊貴人趣所攝。」^⑬

剎帝利、婆羅門、吠舍、戌達羅（又名首陀羅）等四種色類的差別，是當時印度社會最嚴重的四姓種族階級的不平等。這種社會不平等的問題，是促使佛陀出家修道

的主因之一，故佛陀成道之後，在其僧團中，不分智愚貴賤，四姓種族之階級人士，皆可蒙受度化出家，打破當時四姓不平等之社會問題，提倡慈悲平等之偉大的教義精神，傳佈大地一切眾生，皆具有如來智慧德相，人人皆可以成佛。這是傳佈人類空前最平等，最幸福的消息。故不只是影響印度社會人權之提昇，更是世界人類提倡人權主義，臻於至尊。此至尊，是指人之本性的至尊。人之本性，即是佛性，是人人本具之常住真心，此心與佛、與眾生，三者皆無差別。由之，引發諸菩薩摩訶薩之大悲願心，為救拔眾生苦，不顧身命，精勤修行六種波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提。更發願其佛土中，得無四種色類，貴賤差別，一切有情，咸同一色類，皆悉尊貴人趣所攝。

在《大般若經》中，處處表露菩薩摩訶薩的悲願眾多，舉不勝舉，此僅就願行品中，引錄數則，顯示行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩之悲願，才是真正實踐佛陀之「無緣大慈，同體大悲」的偉大精神。

註 釋

① 《大般若經》，卷第三二六，「初分不退轉品第四十九之二」。大正六、六六六ABC。

第九章 菩薩摩訶薩之行儀與悲願

菩薩摩訶薩之悲願

573

大般若經初探

574

- ② 《大般若經》，卷第三〇三，「初分魔事品第四十一」。大正六、五四六C。
- ③ 見註①。大正六、六六六BC。
- ④ 《大般若經》，卷第四四八，「第二分不退轉品第五十三」。大正七、二六〇BC。
- ⑤ 《大般若經》，卷第五一五，「第三分不退相品第二十之二」。大正七、六三二BC。
- ⑥ 見註⑤。大正七、六三二ABC。
- ⑦ 見註⑤。大正七、六三二A。
- ⑧ 印順導師著，《印度之佛教》，第三章佛理要略中第三節世間之解脫。頁四七。正聞出版社出版，民國八十一年十月三版。
- ⑨ 見註⑧。頁五〇、五一。
- ⑩ 《大般若經》，卷第五六一，「第五分如來品第十五之一」。大正七、八九七B、八九八A。
- ⑪ 見註⑩。
- ⑫ 《大般若經》，卷第三三〇，「初分願行品第五十一之一」。大正六、六九二A、六九三A。
- ⑬ 見註⑫。大正六、六九三C。

第十章 菩薩摩訶薩之信念與明辨

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，於般若波羅蜜多，甚深義趣，善達諸法性。依般若波羅蜜多，甚深行住，住如來住，信念堅固，不被他言遷移，更能明辨諸法真偽及菩薩魔事，而不會被干擾或引誘的。此章專就菩薩摩訶薩，對般若波羅蜜多之正法，其信念是堅固的，又能明辨其真偽與否？以下簡略引經分別說明之。

第一節 菩薩摩訶薩之信念

所謂信念，信者，心所法之名。即於一切諸法之實體，與佛法僧三寶之淨德，世出世法之善根，深為信樂，使心澄淨是為信。念者，守境為念，即於所對之境記憶不忘。如《法界次第》云：「念者，內心存憶之異名也。」①又有言：念者，乃深思其事也。即對諸法實相，三寶淨德等，能存憶內心，繫念思惟，信樂修習，常不厭倦。如《大般若經》，卷第五一二，「第三分善友品第十八」載：「諸有不退轉菩薩摩訶

第十章 菩薩摩訶薩之信念與明辨 菩薩摩訶薩之信念

575

大般若經初探

576

薩，行深般若波羅蜜多時，不離布施乃至般若波羅蜜多。諸有不退轉菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，聞說如是甚深般若波羅蜜多，其心不驚、不恐、不怖、不沈、不沒，亦不退捨所求無上正等菩提。於深般若波羅蜜多，歡喜樂聞，受持讀誦，究竟通利，繫念思惟，如說修行，常無厭倦。」②

第一項 信念堅固不被牽引

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，信樂般若妙法，其信念堅固，絕不輕易聽信他教，或被牽引其心的。如「第三分不退相品第二十一」中，佛陀告訴善現說：「善現！一切不退轉菩薩摩訶薩，設有惡魔作沙門像，來至其所，作如是言：汝先所聞，應修布施乃至般若波羅蜜多，令速圓滿，乃至應證所求無上正等菩提。如是所聞，皆是邪說，應疾棄捨，勿謂為真。又汝先所聞，應於過去、未來、現在一切如來應正等覺，及諸弟子，從初發心乃至法住，其中所有功德善根，皆生隨喜，一切合集，與諸有情，平等共有，以無所得而為方便，迴向無上正等菩提。如是所聞，亦是邪說，應疾棄捨，勿謂為真。若汝捨彼所聞邪法，我當教汝真淨佛法，令汝修學速證無上正

等菩提。汝先所聞，非真佛語，是文頌者，虛妄撰集，我之所說，是為真語。」③

又說：「善現，當知！若菩薩摩訶薩，聞如是語，其心不動，亦不驚疑，但隨無作、無相、無生法性而住。是菩薩摩訶薩，諸有所作，不信他語，不隨他教，而修布施乃至般若波羅蜜多。不隨他教，乃至趣證所求無上正等菩提。如漏盡阿羅漢，諸有所為，不信他語，現證法性，無惑無疑，一切惡魔，不能傾動。如是不退轉菩薩摩訶薩，一切聲聞、獨覺、外道，諸惡魔等，不能破壞，折伏其心，令於菩提而生退屈。是菩薩摩訶薩，決定已住不退轉地，所有事業，皆自審思，非但信他而便起作，乃至如來應正等覺，所有言教，尚不轉爾，信受奉行，況信聲聞、獨覺、外道、惡魔等語而有所住。是菩薩摩訶薩，諸有所作，不自審思，但信他語，終無是處。」④

由上，了知「諸有不退轉菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，不觀他語，及他教敕，以為真要。非但信他而有所作，不為貪欲、瞋恚、愚癡、憍慢等過之所雜染，亦不為彼牽引其心。」⑤是菩薩，對自己所修證的法門，及所求無上正等菩提之宗旨與目標，信念絕對堅固，不輕易為他人所傾動牽引，亦不輕信他語，隨他人所教而改變自己的修學目標。這是當今我等佛子，尤其對佛教信念不具足的，嘗有朝秦暮楚，

見異思遷的行者，更應慎思！審思！而戒鑑之。

第二項 佛法大海唯信能入

由不退轉菩薩摩訶薩之信念，使我等佛子，更深刻的體認「學道須要生決定信」。這是引錄於浙江省桐江庵主文守編輯的《緇門寶藏集》中所載，其中曾引述晉譯《大方廣佛華嚴經》，卷六，文殊師利菩薩偈曰：「信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。」

又說：「淨信離垢心堅固，滅除憍慢恭敬本。信是寶藏第一法，為清淨手受眾行。信能捨離諸染著，信解微妙甚深法。信能轉勝或眾善，究竟必至如來處。」又說：「信永除滅一切惡，信能逮得無師寶。信於法門無障礙，捨離八難得無難。信能超出眾魔境，示現無上解脫道，一切功德不壞種，出生無上菩提樹，長養最勝智慧門。信能示現一切佛。」⑥《大智度論》，卷一中云：「佛法大海，信為能入。」又云：「佛言：若人有信，是人能入我大法海中，得沙門果，不空剃頭染袈裟。若無信，是人不能入我法海中，如枯樹不生華實，不得沙門果。雖剃頭染衣，讀種種經，能難能答，

於佛法中，空無所得。以是故，如是義在佛法初，善信相故。復次，佛法深遠，更有佛乃能知。人有信者，雖未作佛，以信力故，能入佛法。」^⑦又大惠禪師說：「具正信，立正志，此乃成佛作祖基本也。」高峯妙和尚亦云：「從上，若佛若祖，超登彼岸，轉大法輪，攝物利生，莫不皆由此一信字中流出。」^⑧故唯有信者，是人乃能入佛法大海。

在《大智度論》，卷一中，亦曾舉喻說明，如論曰：「信者，言是事如是。……譬如牛皮已柔，隨用可作。」又說：「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，則不能有所取。無信，亦如是，入佛法寶山，都無所得。」^⑨「是故佛法中，信力為初。信力能入，非布施、持戒、禪定、智慧等，能初入佛法。」^⑩

大凡一種思想或真理，能夠堅信不移者，則必須對其思想或真理，有相當深刻的體認與理解。如國父 孫中山先生，所首創的《三民主義》一書，其中曾說：「主義，就是一種思想，一種信仰，和一種力量。」其思想、信仰、力量，是構成 國父創導

《三民主義》的三個主要因素。因大凡人類對一件事，研究當中的道理，最先發生思想；思想貫通以後，便起信仰；有了信仰，就生出力量。所以，國父所創導的主義，是先由思想再到信仰，次由信仰生出力量，然後完全成立，這是必然的。

世間法，尚且必須如此，何況出世之佛法乎！《大般若經》中，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，尤其不退轉位的菩薩摩訶薩，對般若波羅蜜多，甚深義趣，有堅定不移的信念，故不為惡魔變化沙門像者所搗動，亦不因他語、他教而信他，或產生驚疑、退屈之心，或改變信念而失卻自己原有的宗旨與目標。主要是因不退轉位的菩薩摩訶薩，對般若波羅蜜多，甚深義趣，能深信樂聞，歡喜受持讀誦，究竟通利，繫念思惟，如說修行，而且精勤不顧身命，修行般若波羅蜜多，常無厭倦。我等佛子，要入我佛大法之海，得究竟沙門果，而不空剃頭染衣，對佛法必須先要具甚深信念，立切願，如理思惟，究竟通利，方能精勤不懈，方能取得佛法寶藏，遊心法海，究竟圓滿疾證無上正等菩提。

第二節 菩薩摩訶薩之明辨

所言明辨，即明白辨別是與非。尤其，對一種真理的信仰，更需要具有高度的智慧，方能明辨其是與非，或真與偽。尤對發趣大乘，勤求無上正等菩提的菩薩摩訶薩，其修學過程中，常處在生死曠野，發願濟拔一切有情類，脫離生死苦海，而不顧身命勤修六種波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提，於中難免會招受諸多的障阻與困難。假若諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多時，不具有高度的信念與智眼，如何明辨是非真偽，及魔事與否？以下引錄經文數則，說明發趣大乘諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，成就悲智，具正法眼，不為一切惡魔所留難事。

第一項 明辨菩薩魔事

所謂魔事，即障礙之事。是障礙修行、偏離正道之思想行為。如《魔逆經》說：「有所興業而有所作，則為魔事。若使志願有所受取，而有所奪，則為魔事。假令所欲思想諸著識念求望，則為魔事。」^①在《大般若經》中，發趣大乘諸菩薩摩訶薩，

修行般若波羅蜜多時，如何明辨什麼是菩薩魔事？茲在「第四分魔事品第十一之一」中，善現問佛陀說：「云何名為菩薩魔事？」^②佛陀慈悲的告訴善現。以下引錄數則經文，以資說明之。

一、說法的障礙

(一) 令所欲說不遂本心

若菩薩摩訶薩，欲宣說般若波羅蜜多時，或說法要，辯久乃生。或說法要，辯乃卒起。或說法要，辯過量生。或所欲說，未盡便止。或說法要，言詞亂雜。或說法要，言詞間斷。或說法時，諸橫事起。令所欲說，不遂本心。（大正七、八一〇A）

(二) 正思演說俗念興起

住菩薩乘，善男子等，書寫受持，讀誦修習，思惟演說，甚深般若波羅蜜多，相應經時，或念國土，或念城邑，或念王都，或念方處。或念師友，或念父母，或念妻子，或念兄弟，或念姊妹，或念親戚，或念朋侶，或念王臣。或念盜賊，或念猛獸，

或念惡人，或念惡鬼。或念眾集，或念遊戲，或念音樂。或念報怨，或念報恩。或念飲食、衣服、臥具，或念諸餘資身什物。或念製造、文頌、書論。或念時節、寒熱、豐儉，或念象馬、水火等事，或念諸餘所作事業。當知皆是菩薩魔事。（大正七、八一—B）

二、書寫受持的障礙

（一）心生厭捨書寫不終

若菩薩摩訶薩，書寫般若波羅蜜多，甚深經時，或頻申欠呿，或互相嗤笑，或更相輕凌，或身心躁擾，或失念散亂，或文句顛倒，或迷惑義理，或不得滋味，心生厭捨，或橫事卒起，或互相乖諍，由此等事，書寫不終。當知是為菩薩魔事。（大正七、八一—A）

（二）受持讀誦所作不成

若菩薩摩訶薩，受持讀誦，思惟修習，說聽般若波羅蜜多，甚深經時，或頻申欠

呿，或互相嗤笑，或互相輕凌，或身心躁擾，或失念散亂，或文句顛倒，或迷惑義理，或不得滋味，心生厭捨，或橫事卒起，或互相乖諍。由此等事，所作不成。當知是為菩薩魔事。（大正七、八一—A B）

（三）正書寫時眾辯卒起

住菩薩乘，善男子等，若正書寫，受持讀誦，思惟修習，甚深般若波羅蜜多，相應經時，眾辯卒起，樂說種種差別法門，令書寫等，不得究竟。當知是為菩薩魔事。

若菩薩乘，善男子等，書寫如是甚深般若波羅蜜多，相應經時，作如是念：我以文字，書寫般若波羅蜜多。如是文字，即是般若波羅蜜多，或依文字，執著般若波羅蜜多。當知是為菩薩魔事。（大正七、八一—B）

三、學習不得究竟的障礙

（一）勸習世俗書論二乘相應經典

住菩薩乘，善男子等，書寫受持，讀誦修習，思惟演說，甚深般若波羅蜜多，相

應經時，惡魔化作苾芻等像，執持種種世俗書論，或復二乘相應經典，詐現親友，授與菩薩，告菩薩言：如是經典，義味深奧，應勤修學，捨所習經。此菩薩乘，善男子等，方便善巧，不應受著惡魔所授世俗書論，或相應經典。所以者何？世俗書論，二乘經典，不能引發一切智智，非趣無上正等菩提。無倒方便，乃於無上正等菩提，極為障礙。……，若菩薩乘，善男子等，無巧便故，近惡友故，棄深般若波羅蜜多，受學惡魔世俗書論，二乘經典。當知是為菩薩魔事。（大正七、八一—C）

（二）勸速盡苦際入般涅槃

有菩薩乘，善男子等，書寫受持，讀誦修習，思惟演說，甚深般若波羅蜜多，相應經時，若有人來，說諸惡趣種種苦事，因復告言：汝於此身，應勤精進，速盡苦際，入般涅槃，何用稽留生死大海，受百千種難忍苦事，求趣無上正等菩提，彼此言，於所書寫受持，讀誦修習，思惟演說，如是甚深般若波羅蜜多不得究竟。當知是為菩薩魔事。（大正七、八一—C）

（三）聞三界苦急取二乘果

有菩薩乘，善男子等，書寫受持，讀誦修習，思惟演說，甚深般若波羅蜜多，相應經時，若有人來，讚說人趣種種勝事，讚說諸天長壽安樂。因而告曰：雖於欲界，受諸欲樂；於色界中，受靜慮樂；於無色界中，受等至樂，而彼皆是無常、苦、空、無我，不淨變壞之法，謝法離法，盡法滅法，汝於此身，何不精取預流果，展轉乃至獨覺菩提，入般涅槃，畢竟安樂，何用久處生死輪迴，無事為他，受諸勤苦，求趣無上正等菩提。彼由此言，於所書寫受持，讀誦修習，思惟演說，如是甚深般若波羅蜜多不得究竟。當知是為菩薩魔事。（大正七、八一—C）

四、說法聽法不和合的障礙

（一）說者聽者心向不一

能聽法者，樂聽樂聞，書寫受持，讀誦修習，甚深般若波羅蜜多；能說法者，著樂懈怠，不欲為說，亦不施與甚深般若波羅蜜多。當知是為菩薩魔事。

能說法者，心不著樂，亦不懈怠，樂說樂施，甚深般若波羅蜜多，方便勸勵，書寫受持，讀誦修習；能聽法者，懈怠著樂，不欲聽受，乃至修習。當知是為菩薩魔事。

(大正七、八一—C)

(二) 說者聽者具德相違

能聽法者，專樂廣知十二分教，次第法義；能聽法者，不樂廣知十二分教，次第法義，或上相違，兩不和合，不獲教授，聽受書持，讀誦修習，甚深般若波羅蜜多。當知是為菩薩魔事。

或能說法者，成就六種波羅蜜多，方便善巧得陀羅尼；能聽法者，無如是德，或上相違，兩不和合，不獲教授，聽受書持，讀誦修習，甚深般若波羅蜜多。當知是為菩薩魔事。(大正七、八一—B)

五、惡魔作諸形方便破壞

(一) 惡魔作沙門像方便破壞

有諸惡魔，作沙門像，至菩薩所方便破壞，令其毀厭，甚深般若波羅蜜多。謂作是言：汝所習誦，無相經典，非真般若波羅蜜多；我所習誦，有相經典，是真般若波

羅蜜多。作是語時，有諸菩薩，未得受記，新學大乘，智慧狹劣，便於般若波羅蜜多，相應經典，心生疑惑。由疑惑故，便於般若波羅蜜多而生毀厭。由毀厭故，遂不書寫，受持讀誦，修習思惟，為他演說甚深般若波羅蜜多。當知是為菩薩魔事。(大正七、八一—C)

(二) 惡魔作苾芻像方便破壞

有諸惡魔，作苾芻像，至菩薩所，語菩薩言：若諸菩薩，行深般若波羅蜜多，唯證實際，得預流果，乃至或得獨覺菩提，終不能證無上佛果。何緣於此，唐設劬勞？菩薩既聞，便不書寫，受持讀誦，修習思惟，為他演說，甚深般若波羅蜜多。當知是為菩薩魔事。(大正七、八一—C、八一—A)

以上，由「第四分魔事品」中，簡略摘錄數則經中，記述發大乘心之菩薩摩訶薩，欲修習甚深般若波羅蜜多，及其相應經典時，所遇惡魔留難之事。由此藉資我等佛子，於佛法修學過程中，作反省、自勉，或認辨。尤其初發心修學佛法的人，更應體認明辨，不可須臾遠離甚深般若波羅蜜多，棄學熏習般若波羅蜜多，及其相應經典。若不

知明辨魔事，則易為惡魔誑惑驅使，顛倒所學。如是則不得為諸善友所攝受，於諸如來廣大功德，心不欣樂。此則如同品中，佛陀告訴善現說：「有愚癡人，為魔所使，未種善根，福慧薄劣，未於佛所，發弘誓願，未為善友之所攝受，自於般若波羅蜜多，不能書寫，乃至演說。新學大乘，善男子等，於深般若波羅蜜多，書寫等時，為作留難。於當來世，有善男子！善女人等，福慧薄劣，善根微少，於諸如來廣大功德，心不欣樂。自於般若波羅蜜多，不能書寫、受持、讀誦、修習、思惟、聽問、演說，復樂障他書寫等事。」^⑬

第二項 明辨佛魔真偽凡聖

唐朝，曹州（今山東省荷澤縣）臨濟義玄大師說：「夫出家者，須得平常真正見解，辨佛、辨魔、辨真、辨偽、辨凡、辨聖，若如是辨得，名真出家。」^⑭然真正能明辨佛魔、真偽、凡聖等，若非「精勤正念正知」^⑮，具正法眼藏，契悟般若無生，證得如來無上正等菩提者，誠難明辨是佛是魔，是真是偽，是凡是聖。

然初學大乘，諸菩薩摩訶薩，未具正法眼藏，應如何明辨佛魔，真偽、凡聖呢？

一、由發心立願明辨

明辨的方法，全端賴各人的發心。由發心的不同，所立的行願則有差異。發心，蓮宗第十一祖省庵大師著的《勸發菩提心文》中，列有邪、正、偽、真、小、大等八種，即^⑯：

（一）邪——世有行人，一向修行，不究自心，但知外務。或求利養，或好名聞，或貪現世欲樂，或望未來果報。如是發心，名之為邪。

（二）正——既不求利養名聞，又不貪欲樂果報；唯為生死，為菩提，如是發心，名之為正。

（三）偽——有罪不懺，有過不除，內濁外清，始勤終怠；雖有好心，多為名利之所夾雜；雖有善法，復為罪業之所染污。如是發心，名之為偽。

（四）真——念念上求佛道，心心下化眾生；聞佛道長遠，不生退怯，觀眾生難度，不生厭倦。如登萬仞之山，必窮其頂；如上九層之塔，必造其顛。如是發心，名之為真。

（五）小——觀三界如牢獄，視生死如怨家，但期自度，不欲度人。如是發心，名

之為小。

(六) 大——眾生界盡，我願方盡；菩提道成，我願方成。如是發心，名之為大。
(七) 偏——若於心外見有眾生及以佛道，願度願成；功勳不忘，知見不泯。如是發心，名之為偏。

(八) 圓——若知自性是眾生，故願度脫；自性是佛道，故願成就；不見一法，離心別有。以虛空之心，發虛空之願，行虛空之行，證虛空之果，亦無虛空之相可得。如是發心，名之為圓。

由以上八種發心不同，立願有異，所感業報苦樂則有差別。如《華嚴經隨疏演義鈔》，卷三十五載，若有眾生念念起貪瞋之心，造上品（作惡之時，於欲作、正作、作已三時皆不能悔）十惡，行火塗道，稱為發地獄心，必感地獄的果報。若眾生念念起心，欲多眷屬，愚癡貪著，起中品（作惡之後，起少悔心）十惡，行血塗道，稱為發畜牲心，將來必感畜牲道。若眾生念念欲得名聞，內無實德，唯行諂誑，起下品（作惡之時，即已能悔）十惡，行刀塗道，稱為發餓鬼心，將來必感餓鬼道。若眾生念念欲勝於他，輕他重己，而外揚仁義，行修羅道，稱為發下品十善心。下品者，指作善

之時，即生悔心。若眾生念念欣樂世間，修行五戒，行人之道，稱為發中品十善心。中品，指於作善之後，起少悔心。若眾生念念求生天上，閉攝內根，不著外塵，修行天道，稱為發上品十善心。上品者，指十善之欲作、正作、作已三時，心皆不悔故。若眾生念念張大威勢，奪他所化，以自娛樂，而行魔羅道，稱為發欲界主心。欲界主，即他化自在天主。若眾生念念欲得利智辯聰，不信出世教法，而行尼犍道，稱為發世智心。尼犍道，即外道。若眾生念念厭下欲界塵境，欣上梵天勝妙之樂，而行色界、無色界之道，稱為發梵心。若眾生念念厭離世間生死之苦，斷貪瞋癡等妄惑，常修無漏之因，而行二乘之道，稱為發無漏心。無漏者，即不落生死也。⑰此十種發心，由眾生根性不一，迷悟不同，念念起心，貪著諸境，所造業報有異，所受苦樂則有別。這都是由各人發心不一，所立願行則不同。

明末四大師之一，古吳蕩益智旭大師，所著的《靈峯宗論》中，曾說：「成佛作祖，墮坑落塹，所爭只一念間。故儒云：人心惟危，道心惟微。惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。欲知舜與跖之分無他，利與善之間也。所以一般受戒學律，聽教看經，參宗坐禪，但夾帶利名心，便是三塗種子；但執著取相，便是人天魔外種子；但一味出

離，便是二乘種子；但具自覺覺他心，便是菩薩種子；但從自覺聖趣，光明發輝，徹其源底，共迴向淨土，普與眾生，同登極樂，便是無上菩提種子。故曰：一切法正，一切法邪。」^⑮一切諸法，是正是邪，完全在吾人現前當下之一念間。如《法句經》云：「諸法意先導，意主意造作，若以染污意，或語或行業，是則苦隨彼，如輪隨獸足。諸法意先導，意主意造作，若以清淨意，或語或行業，是則樂隨彼。」^⑯省庵大師之《勸發菩提心文》載：「嘗聞入道之要門，發心為首；修行急務，立願居先。」^⑰可見修學佛道，發心立願是非常重要的。我等佛子，處在這種萬花筒的世界，到處邪說叢起，各種思想主義競相爭倡的時代，祇要稍具有能力的人，無不各顯神異，各逞己能顯示不可思議神通，誑惑眾生，迷亂眾生的心意。若不具有慧眼，發心不堅，立願不切，福德智慧又淺薄狹劣，未能精勤修習菩薩六種波羅蜜多，於般若波羅蜜多，未具正念正知，誠難明辨佛魔、真偽、凡聖，亦難覺知諸惡魔事。

二、由具正念悲智明辨

諸菩薩摩訶薩，修行甚深般若波羅蜜多，應精勤正念正知一切魔事，明辨是佛是

魔，是真是偽，是凡是聖，而方便善巧遠離，免為惡魔之所誑惑。

(一) 具正念正知免被惡魔誑惑

初發大乘的菩薩摩訶薩，未具正念正知，無法明辨分別真偽，抉擇一切魔事，又無方便善巧的智慧，故常易被惡魔所誑惑。如「第三分巧便品第二十三之二」中，佛陀告訴善現說：「善現！云何菩薩摩訶薩，不久修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，乃至遠離方便善巧故，為惡魔之所誑惑。勸諸菩薩，應善覺知，謂：有惡魔為誑惑故，方便化作種種形像，來至菩薩摩訶薩所，作如是言：『咄！善男子！汝自知耶，過去諸佛，已曾授汝大菩提記，汝於無上正等菩提，決定當得，不復退轉。汝身父母、兄弟、姊妹、親友、眷屬，乃至七世名字差別，我悉善知。汝身，生在某方、某國、某城、某邑、某聚落中。汝身，某年、某月、某日、某時、某宿相王中生。』如是惡魔，若見菩薩，稟性柔軟，諸根暗鈍，便詐記言：『汝於先世，所稟根性，亦常如是。』若見菩薩，居阿練若，或常乞食，或受一食，或一坐食，或一鉢食，或居塚間，或居露地，或居樹下，或糞掃衣，或但三衣，或常坐不臥，或如舊敷具，或少

欲，或喜足，或樂遠離，或樂寂定，或具正念，或具妙慧，或不重利養，或不貴名譽，或好廉儉，不塗其足，或省睡眠，或離掉舉，或好少言，或樂軟語。如是惡魔，見此菩薩種種行已，便詐記言：『汝於先世，亦曾如是。所以者何？汝今成就如是如是殊勝功德，世間同見。先世定應亦有如是殊勝功德，應自慶慰，無得自輕。』是菩薩摩訶薩，聞此惡魔，說其過去當來功德，及說現在親友、自身名等差別，兼歎種種殊勝善根，歡喜踊躍，生增上慢，凌蔑毀罵諸餘菩薩。爾時惡魔，知其闇鈍起增上慢，凌蔑他人。復告之言：『汝定成就殊勝功德，過去如來應正等覺，已授汝記。汝於無上正等菩提，定當證得，不復退轉，已有如是瑞相現前。』是時惡魔為擾亂故，或矯現作出家形像，或矯現作在家形像，或矯現作父母、兄弟、姊妹、親友、梵志師主、天、龍、藥叉、人非人等種種形像，至此菩薩摩訶薩所，作如是言：『過去如來應正等覺，久已授汝大菩提記。汝於無上正等菩提，決定當得不復退轉。所以者何？諸不退轉地菩薩摩訶薩，功德狀相，汝皆具有，應自尊重，勿生猶豫。』時此菩薩，聞彼語已，增上慢心，轉復堅固。」②

由上了知，初發大乘，諸菩薩摩訶薩，因未久修六種波羅蜜多，未具菩薩功德，

又未精勤正念正知一切魔事，無法明辨佛魔，抉擇真偽、凡聖，故常為惡魔所執持，深為惡魔所誑惑，但聞說記，即妄生執著，生增上慢，凌蔑毀罵諸餘菩薩。我等佛子，既然學佛，於此則經文，應深作反省和警惕的。應名副其實，好好的修學佛法，學習般若波羅蜜多。於般若波羅蜜多，甚深義趣，善達諸法。依般若波羅蜜多，甚深行住。以「般若思想——淨化身心；菩薩精神——悲智雙運」濟拔一切有情脫離生死之苦輪。如是，乃免招來惡魔，或魔使者乘隙留難，亦不會一味的，盲目的，愛慕崇仰於某人之外相儀表，或言論等而自陷於魔境。

(二) 具悲智免受惡魔魔使留難

慈悲與智慧，如車之雙輪，鳥之兩翼，二者不可缺一，故「悲智」二字，是整個佛教的思想中心，亦是全部般若經典之思想主軸。佛陀一代時教，行化四十九年（或說五十年），演說一切教法，無不皆為施化眾生，培養般若波羅蜜多之實相慧的開顯，興發「無緣大慈，同體大悲」的精神。我教聖典，三藏十二部經，浩如溟海，其內容所載，無不竭盡闡揚菩薩之悲智精神。尤其，諸菩薩摩訶薩，修行甚深般若波羅蜜多，

更應成就「悲智」二法，方免受惡魔，或魔使者所留難。

在「第四分堅固品第二十七之一」中，佛陀告訴善現說：「善現當知！若菩薩摩訶薩，成就二法，一切惡魔不能留難，令不能行甚深般若波羅蜜多，及於無上正等菩提，或有退轉。何等為二？一者不捨一切有情；二者觀察諸法皆空。復次，善現！若菩薩摩訶薩，成就二法，一切惡魔不能障礙，令不能行甚深般若波羅蜜多，及於無上正等菩提，或有退轉。何等為二？一者如說悉皆能作；二者常為諸佛護念。」^②前二法者，一不捨一切有情者，即是慈悲；二者觀察諸法皆空，即是般若空慧。諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能成就如是二法，一切惡魔不能留難，也不能阻止諸菩薩摩訶薩，修行甚深般若波羅蜜多，或有所退轉於無上正等菩提的修學。除此，諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多，更必須要成就二法，一者如說悉皆能作；二者常為諸佛護念，故不為一切惡魔，或魔使者所障礙或留難的。

云何諸菩薩摩訶薩，成就如是兩種二法，不為惡魔所留難？此在同品中，佛陀告訴善現說：「善現當知！若菩薩摩訶薩，能如是行甚深般若波羅蜜多，諸天神等，常來禮敬親近供養，請問勸發，作如是言：『善哉！大士！汝能如是行深般若波羅蜜多，

方便善巧，疾證無上正等菩提。一切有情，無依怙者，能作依怙；無歸依者，能作歸依；無救護者，能作救護；無投趣者，能作投趣；無舍宅者，能作舍宅；無洲渚者，能作洲渚；與闇冥者，能作光明；與聾盲者，能作耳目。』何以故？善男子！若能安住甚深般若波羅蜜多，方便善巧，疾證無上正等菩提，一切惡魔不能留難。」^③諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，成就二法，慈悲與智慧，又能如教所說，悉皆能作，方便善巧，濟拔有情，為一切有情之依怙者，歸依者，究竟福祉社會，淨化人心，使令一切眾生究竟解脫生死苦輪。

現代高僧，^上曉^下雲導師，是近代嶺南學派高劍父先生的門生，亦是劃時代傑出的女畫家。歸依佛門，剃髮染衣之後，更深具有不退轉菩薩摩訶薩之悲智精神，獨具慧眼，洞悉時人類之所需，特倡「般若禪」，拓展其「佛教藝術」及「覺之教育」等三大學術思想之主流，闡揚「般若思想；菩薩精神」之淨化身心，悲智雙運之究竟教育。以「淨化心境與發揚人類之悲智，以調劑此物慾囂張之時代」^④，俾社會人心，共沐佛陀的恩光，深受般若淨化，能棄惡投善，明辨真偽凡聖，共創福祉慧樂之人生，究竟解脫生死苦輪之長夜。這是 曉師推展佛教「覺之教育」之目的，亦是闡

揚我佛世尊出世之本懷，願有心人士，共同努力吧！

註釋

- ① 陳隋、智者大師撰，《法界次第初門》，卷中之上。於八念（念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天、念出入息、念死），第二十二中解說：「通言念者，內心存憶之異名也。專心存憶八種功德，故名為八念。」大正四六、六七六A。
- ② 《大般若經》，卷第五一二，「第三分善友品第十八」。大正七、六一八AB。
- ③ 《大般若經》，卷第五一四，「第三分不退相品第二十之一」。大正七、六二八A。
- ④ 見註③。大正七、六二八AB。
- ⑤ 見註②。
- ⑥ 東晉，天竺三藏法師佛跋跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》（六十卷），卷第六，「淨行品第七」。大正九、四三三AB。
- ⑦ 《大智度論》，卷第一。「初序品中緣起義釋論第一」。大正二五、六三A。
- ⑧ 浙江省桐江庵主文守編輯，「緇門寶藏集卷之上」，頁三。本文集，錄載《禪學大成》⑥。台北中華佛教文化館出版。民國七十年十月十日三版。
- ⑨ 見註⑦。大正二五、六三A。
- ⑩ 見註⑦。大正二五、六三B。
- ⑪ 西晉，三藏法師竺法護譯，《佛說魔逆經》（一卷）。大正十五、一一二B。
- ⑫ 《大般若經》，卷第五四六，「第四分魔事品第十一之一」。大正七、八一〇A。

第十章 菩薩摩訶薩之信念與明辨

菩薩摩訶薩之明辨

599

大般若經初探

600

- ⑬ 《大般若經》，卷第五四七，「第四分魔事品第十一之二」。大正七、八一四A。
- ⑭ 見註⑧。頁二〇。
- ⑮ 見註⑬。
- ⑯ 清，古杭梵天寺沙門實賢撰，《勸發菩提心文》，頁二。敘述「心願差別相」中，列出八相，所謂：邪、正、真、偽、大、小、偏、圓是也。民國六十一年十月十五日敬刊的流通本。
- ⑰ 《佛光大辭典》，上冊，頁四九四ABC。佛光出版社出版。西元一九八八年十二月二版。
- ⑱ 明，蕩益（智旭）大師著述，《靈峰蕩益大師宗論—法語五》，卷第二之五。詳見《蕩益大師全集》⑩，頁二十二B面。台北佛教出版社輯訂。民國六十四年八月初版。
- ⑲ 南傳本，巴利文譯《法句經》。共二十六品，四百二十三頌。此頌，錄自最後四百二十三頌中之第一頌。
- ⑳ 見註⑱。
- ㉑ 《大般若經》，卷第五一八，「第三分巧便品第二十三之二」。大正七、六五〇B。
- ㉒ 《大般若經》，卷第五五三，「第四分堅固品第二十七之一」。大正七、八五二C。
- ㉓ 見註⑳。
- ㉔ 曉雲法師著，靈山雲門學園編，《佛教論文集》，頁九七。台北原泉出版社出版。民國六十八年十一月初版。

第十一章 二乘、菩薩、佛之異同

關於二乘聖者（聲聞、獨覺）、菩薩與佛之異同，依《大般若經》中，所描述的菩薩與二乘聖者，在修行的德目方面，並沒有特別界限。因菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，不祇修六種波羅蜜多，亦兼修二乘聖者所修之三十七菩提分法，而二乘聖者也不祇修三十七菩提分法，亦有兼修菩薩六種波羅蜜多。菩薩與佛之異同，於般若經典中，亦諸多提及。所謂菩薩法，即是佛法，然其共同點與不同點究竟何在？二乘聖者與菩薩，菩薩與佛，及二乘、菩薩與佛之關係異同，僅就其證悟之境界，及迴向心量與悲智方面，作簡略的探述。

第一節 二乘聖者與菩薩之異同

二乘聖者，指聲聞乘與緣覺乘（或名獨覺乘）。直接聽聞佛陀之教說，依四諦理而覺悟者，稱為聲聞乘。不必親聞佛陀之教說，係獨自觀察自然界四季之交替，花木

第十一章 二乘、菩薩、佛之異同 二乘聖者與菩薩之異同

601

大般若經初探

602

之凋零，或修十二因緣之理而獲得覺悟者，稱為獨覺或緣覺乘。具大悲願，發趣大乘，依佛所說成佛之法而修者，稱為菩薩。此三乘聖者之異同，於斯僅就其所證「無生法忍」之境界，及所行布施迴向之心量寬狹方面，引錄經文數則簡作分辨。

第一項 證悟境界之異同說

二乘聖者與菩薩之異同，茲先就其所證悟「無生法忍」之境界區分，如「第三分妙相品第二十八之二」中，佛陀回答具壽善現的問題，可資作區別。如經典中記載：「具壽善現！復白佛言：聲聞、獨覺無生法忍，與諸菩薩無生法忍，有何差別？佛告善現！諸預流者，乃至獨覺，若智若斷，亦名菩薩摩訶薩忍。復有菩薩摩訶薩忍，謂忍諸法畢竟不生，是為差別。」^①

忍者，即體悟、認識事理而心安之意。「無生法忍」，梵語 anupatikadharmak-sānti 又作無生忍，或作無生忍法、修習無生忍。意謂觀察諸法，無生無滅之理而諦忍之，安住且不動心。如《大般若經》，卷第五二九，「第三分妙相品第二十八之二」中說：「云何名為無生法忍？謂令一切煩惱不生，微妙智慧常無間斷，觀一切法畢竟

不生，是故名為無生法忍。」②《大智度論》，卷第五十載：「無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達，無礙不退，是名無生忍。」③又《大乘義章》，卷十二曰：「從境為名，理寂不起，稱曰無生；慧安此理，名無生忍。」④

一、相同方面——就智斷二德說

二乘聖者，聲聞緣覺所證之無生法忍，與諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多所證之無生法忍，就智斷二德，聲聞獨覺之無生法忍，亦名菩薩摩訶薩忍。智斷二德者，照了真理，稱為智德，即指菩提；斷盡煩惱，稱為斷德，即指涅槃。如《往生論註》，卷上曰：「論智，則義無不達；語斷，則習氣無餘。智斷具足，能利世間。」⑤《大智度論》，卷八十六曰：「若菩薩摩訶薩，從初發意行六波羅蜜時，以智觀過八地。……以道種智，入菩薩位。入菩薩位已，以一切種智，斷一切煩惱習。須菩提！是八人，若智若斷，是菩薩無生法忍。須菩提！若智若斷，斯陀含；若智若斷，阿那含；若智若斷，阿羅漢；若智若斷，辟支佛；若智若斷，皆是菩薩忍。菩薩學，如是聲聞、辟支佛道，以道種智，入菩薩位。入菩薩位已，以一切種智，斷一切煩惱習得

佛道。」⑥又同卷論中解說：「二乘人，於諸佛菩薩智慧得少氣分，是故八人，若智若斷，乃至辟支佛，若智若斷，皆是無生法忍智，名學人八智。無學，或九、或十斷，名斷十種結使，所謂上下分十結。須陀洹、斯陀含，略說斷三結，廣說斷八十八結。阿那含，略說斷五下分結，廣說斷九十二。阿羅漢，略說斷三漏盡，廣說斷一切煩惱，是名智斷。智斷，皆是菩薩忍。聲聞人，以四諦得道；菩薩，以一諦入道。佛說是四諦，皆是一諦，分別故有四。是四諦，二乘智斷，皆在一諦中。」⑦蓋聲聞之八人地，乃至已辦地、辟支佛地等觀四諦，一切智斷，僅得菩薩無生法忍之部分，苦集滅道之四諦，實乃分別諸法實相之一諦。以聲聞為鈍根，故觀四諦而得道；以菩薩為利根，故直觀諸法實相而入道。由此可知，無生法忍，即聲聞於入見道位時見四諦之理；菩薩，則於入初地時諦認諸法無生無滅之理，以住不退轉地。⑧

以上，僅就智德斷德方面，說明二乘聖者所證之無生法忍，與菩薩所證之無生法忍，其境界是相同的，故二乘聖者，若智若斷，皆是菩薩忍，亦名菩薩摩訶薩忍。

二、不同方面——忍諸法畢竟不生

依《大般若經》，卷第三七八，「初分無雜法義品第六十七之一」，具壽善現白佛言：「世尊！聲聞、獨覺無生法忍，與菩薩摩訶薩無生法忍，有何差別？」^⑨其差別者，如前已說，即「有菩薩摩訶薩忍，謂忍諸法畢竟不生，是為差別。」^⑩諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能如實了知世間一切諸法，如幻如化，虛妄不實，自性本空故，能體悟、認識諸法畢竟不生之理而心能安住不動。諸菩薩摩訶薩，能諦忍諸法畢竟不生，乃由修兩種殊勝忍，圓滿無相安忍波羅蜜多，即便獲得無生法忍。這是二乘聖者所證悟之境界，與諸菩薩摩訶薩所證悟之境界不同的地方。

（一）修安受忍與觀察忍

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，欲圓滿無相安忍波羅蜜多，須修二種殊勝忍，即安受忍與觀察忍。由修習如是二忍故，便圓滿無相安忍波羅蜜多。由能圓滿無相安忍波羅蜜多，即便獲得無生法忍。如「初分無雜法義品第六十七之一」中云：「何等為二？一安受忍。二觀察忍。」^⑪

「安受忍者，謂諸菩薩摩訶薩，從初發心，乃至安坐妙菩提座，於其中間，假使

一切有情之類，競來呵毀，以麤惡言，罵詈凌辱。復以瓦石刀杖加害，是菩薩摩訶薩，為滿安忍波羅蜜多，乃至不生一念瞋恨，亦復不起加報之心，但作是念：彼諸有情，深可憐愍，增上煩惱，撞擊其心，不得自在，於我發起如是惡業，我今不應瞋恨於彼。復作是念：由我攝受怨家諸蘊，令彼有情，於我發起如是惡業，但應自責，不應瞋彼。菩薩，如是審觀察時，於彼有情，深生慈愍。如是等類，名安受忍。」

「觀察忍者，謂諸菩薩摩訶薩，作是思惟：諸行如幻，虛妄不實，不得自在，亦如虛空，無我、有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、受者、知者、見者，皆不可得，唯是虛妄分別所起。誰呵毀我，誰罵詈我，誰凌辱我，誰以種種瓦石刀杖加害於我，誰復受彼毀辱加害，皆是自心虛妄分別，我今不應橫起執著。如是諸法，由自性空、勝義空故，都無所有。菩薩，如是觀察時，如實了知，諸行空寂，於一切法，不生異想。如是等類，名觀察忍。」

「是菩薩摩訶薩，修習如是二種忍故，便能圓滿無相安忍波羅蜜多。由能圓滿無相安忍波羅蜜多，即便獲得無生法忍。」^⑫

「諸菩薩摩訶薩，成就如是殊勝忍故，超勝一切聲聞獨覺。」^⑬因諸「菩薩摩

訶薩，行深般若波羅蜜多時，安住如夢、如響、如像、如光影、如陽焰、如幻事、如尋香城、如變化事。五取蘊中，修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，如實了知如夢、如響、如像、如光影、如陽焰、如幻事、如尋香城、如變化事。五取蘊皆無相。所以者何？諸夢、響、像、光影、陽焰、幻事、尋香城、變化事，皆無自性。若法無自性，是法則無相。若法無相，是法一相，所謂無相。」¹⁴諸菩薩摩訶薩，由證悟諸法無相之理，能獲圓滿修行無相六種波羅蜜多。

(二) 忍諸法畢竟無生

忍者，堪受真理之智，稱為忍。有伏忍、信忍、順忍、無生忍、寂滅忍等五種。畢竟者，梵語 *atyanta*。又作究竟、至竟。即究極、至極、最終之意。無生者，又作無起。謂諸法之實相無生滅。與「無生滅」或「無生無滅」同義。所有存在之諸法無實體，是空，故無生滅變化可言。諸菩薩摩訶薩，具堪受真理之智，究竟了知諸法悉皆不生，證悟法性真如之理無生無滅，即證悟涅槃之妙理，無生無滅。此證悟無生之理，亦即證得無生身（指證果之身）。無生身，有分、圓之別。證悟體達「圓」者，

為佛果，以佛之法身無有生滅，故稱無生身；得「分」者，則為菩薩位，即無上忍之菩薩。無上忍，包括有無生忍、寂滅忍等。根據《大寶積經》卷二十二（大正十一、一二三C）：「菩薩妙智者，斯道為清淨；速至大安隱，成就無上忍。」

諸菩薩摩訶薩，妄惑已盡，忍諸法畢竟無生，修習安受與觀察二種殊勝忍，圓滿無相安忍波羅蜜多。由圓滿無相安忍波羅蜜多，即便獲得「無生法忍」。什麼叫做「無生法忍」？依「初分無雜法義品第六十七之一」載：「具壽善現，白佛言：『世尊！云何名為無生法忍？此何所斷？復是何智？』佛言：『善現！由此勢力，乃至少分惡不善法，亦不得生，是故說名無生法忍。此令一切我及我所、慢等煩惱究竟寂滅。如實忍受諸法，如夢、如響、如像、如光影、如陽焰、如幻事、如尋香城、如變化事。此忍名智，得此智故，說名獲得無生法忍。』」¹⁵

所謂「忍智」，忍者，又作忍耐，意謂忍耐一切違逆之境界而不起瞋恚之心。又忍者，名為安忍，即安住於道理而不動心也。如前所說，忍者，即體悟、認識事理而心安住且不動之意。智者，又作智慧。即對一切事物之道理，能夠斷定是非、正邪，而有所取捨者，稱為智。後轉指斷煩惱主因之精神作用而言。如對其作嚴密之區別，

智乃包攝於慧之作用中；但一般多將智與慧視為同義，或合稱為智慧。在俱舍七十五法及唯識百法中，智、見、忍二者同為慧之作用，對「見」，為推求、推度；「忍」，為認可、忍可而未斷其疑而言；「智」，則是更進一步，無疑地了知決斷。^{①⑥}依《大乘義章》，卷九曰：「慧心安法，名之為忍；於境決斷，說之為智。」^{①⑦}故「忍智」者，依其先後因果之關係，如小乘說一切有部之說法，忍為無間道之觀知，屬於因；智為解脫道之觀知，屬於果。如《俱舍論》，卷二十三曰：「忍，是無間道，約斷惑，無能隔礙故。智，是解脫道，已解脫惑得，與離繫得，俱時起故。俱二次第，理定應然，猶如世間，驅賊閉戶。」^{①⑧}諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，得此忍智，能令一切我及我所、慢等一切煩惱不生，微妙智慧，常無間斷。得此智慧，並能觀諸法畢竟不生，如實忍受一切諸法，如夢幻等而安住於如夢，乃至如尋香城、如變化事之五取蘊中，圓滿安忍波羅蜜多。是菩薩摩訶薩，如實了知五取蘊等無實相，故修二種忍，便能圓滿無相安忍波羅蜜多。由能圓滿無相安忍波羅蜜多，即便獲得無生法忍。此菩薩摩訶薩忍，即忍諸法畢竟不生。這就是二乘聖者，所證無生法忍，與諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，所證之無生法忍，主要不同的地方。

第十一章 二乘、菩薩、佛之異同 二乘聖者與菩薩之異同

609

大般若經初探

610

第二項 迴向心量之異同說

就布施迴向之心量來說，二乘聖者，聲聞緣覺，與諸菩薩摩訶薩，因其意願不同，心量的寬狹亦不同，故所行布施迴向的功德，及所至的果地亦有差別。如《大般若經》，卷第五七九，「第十一布施波羅蜜多分之一」中，載：「時，滿慈子！復問具壽舍利子言：『諸菩薩施，與聲聞施，有何差別？』舍利子言：『聲聞行施，迴向涅槃，阿羅漢果。菩薩行施，迴向菩提，一切智智，是謂差別。』」^{①⑨}二乘聖者，是迴向涅槃，求證阿漢果；菩薩，則迴向無上菩提，得佛一切智智。其因心量、意願不同，故所行布施的功德，與所證的果位也不同。以下引舍利子與滿慈子，兩位尊者所舉的譬喻，說明二乘與菩薩所行布施功德的差別。

一、舍利子舉喻明別

在「第十一布施波羅蜜多分之一」中，舍利子說：「又滿慈子！如有二人，俱行布施，一緣王位而求勝果。彼行施時，作如是念：『願我由此，作大國王，統領八方，皆得自在。』彼隨此願，後得為王，匡化世間，自在安樂。一緣臣位，而求勝果。彼

行施時，作如是念：『願我由此，得作大臣，王所愛念，委任驅策，隨王所欲，皆能成辦』彼由此願，終不為王。」^{②①}

案上所喻，一緣王位，一緣臣位，兩人雖同行布施，但因各自的心量和意願不同，故所得的果德與權位，則有優劣差別。此譬喻主要說明，二乘聖者與菩薩，因各自的心量、意願不同，故布施迴向的功德果位則有差異。此如經中說：「謂諸菩薩，行布施時，緣一切智智，大悲為上首，以所修行與有情，共迴向無上正等菩提，由此能得一切智智。若聲聞眾，行布施時，緣聲聞果，自求解脫，不求無上正等菩提。菩薩、聲聞，雖俱行施，而隨意願，果有勝劣。一由施故，得一切智智；一由施故，得聲聞果，是謂差別。」^{②②}

二、滿慈子舉喻明別

舍利子，是佛陀十大弟子中「智慧第一」。滿慈子，是「說法第一」之富樓那尊者，全名富樓那彌多羅尼子之意譯。又作滿祝子、滿願子。「滿」，是其名；「慈」，是其母姓，從母得名，故稱滿慈子。因在般若會上，聞舍利子舉喻說明二乘與菩薩，

由心量意願不同，布施的功德有異，而甚為讚歎舍利子「所說譬喻，甚為希有，善能開顯，二施差別。」並隨之說：「我亦當說，二施譬喻。」^{②③}

在《大般若經》，卷第五七九，「第十一布施波羅蜜多分之一」中，滿慈子，舉兩則譬喻：「謂如有人，持百千寶，詣巨富者，作如是言：『今以此物，奉上仁者，願相攝受，作親僮僕，所有事業，我皆能辦。』諸聲聞眾，行施亦然。願作如來，親近弟子。菩薩不爾，是謂差別。又舍利子！如有女人，捨王宮樂，持百千寶，竊詣長者，或商主家，而語彼言：『今奉此寶，願相納受，以為妻室，畢身承事，終不虧違。』如是聲聞，修行布施，但欲求作，如來弟子。菩薩不然，是謂差別。」^{②④}

聲聞眾與菩薩，所行布施功德之所以不同的主要原因，如經中說：「諸聲聞，無巧方便，所行布施，取聲聞果。若諸菩薩，有巧方便，所行布施，並為攝受，一切有情，得一切智。」^{②⑤}可見其意願不同，心量有異，悲智不一，則所行布施迴向的功德勝劣，就有差別。

第二節 菩薩與佛之差別

關於菩薩與佛之差別，此僅就三方面分辨之。一就悟證一切法分辨。二就所得一切相智分辨。三就佛十身功德分辨之。

第一項 就悟證一切法分辨

菩薩與佛之差別，若就其悟證一切法之境界，則從其心得自在，或不自在，或就所證的果位究竟，或不究竟方面來說。所以，菩薩法，雖亦佛法，然也隨之位別而有異。如「第三分宣化品第三十一之一」，佛陀與善現的對言中，可資理解菩薩與佛之差別。如經中「爾時善現便白佛言：『若此諸法，是菩薩法，復有何等名佛法耶？』佛告善現！即菩薩法，亦名佛法。謂諸菩薩於一切法，覺知一切相，由此當得一切相智，永斷一切習氣相續。若諸如來，應正等覺，於一切法，以一剎那相應般若，現等覺心，證得無上正等菩提。是名菩薩與佛有異。如二聖者，雖俱是聖，而有行向、住果差別，所成就法，非不有異。如是！善現！若無間道中，行於一切法，未離闍障，

未到彼岸，未得自在，未得果時，名為菩薩。若解脫道中，行於一切法，已離闍障，已到彼岸，已得自在，已得果時，乃名為佛。是為菩薩與佛有異。由位有異，法非無別，而不可說，法性有異。」²⁵

由此，了知菩薩與佛之差別，是在所修一切法，與所得之道果，究竟不究竟。若已達究竟，即是佛。若未達究竟，則名為菩薩。例如高中學生，雖同受中等教育，有的已高中畢業了，有的即將畢業，有的尚在高中一、二年級。其所接受授業的課程，雖然是相同的，但有的已授受圓滿，有的尚在受業過程中，受業圓滿者，不但有文憑，而且知識豐富，學問程度也比較高，若受業尚未圓滿者，不但沒有高中畢業證書，知識、學問也可能比較淺薄低落。這當中，受業者，雖然都在接受高中的同等教育，但其年次不同，程度不同，則認知的知識、學問就各有差別，而不是高中的課程內容有差別。菩薩與佛亦然，於一切法的體證不同，故其行向、住果有差別，所成就法，則非不有異了。

第二項 就所得一切相智分辨

其次，以「一切相智」分辨菩薩與佛之差別。所謂「一切相智」，是新譯名稱，舊譯名為「一切種智」，是佛的智慧。意謂能以一種之智，知一切諸佛之道法，又能知一切眾生之因種也。乃三智（一切智、道相智、一切相智）之一。佛智圓明，通達總相及別相，化導斷惑一切種之法者。菩薩摩訶薩，亦能得此智，然其中菩薩與佛，所得之「一切種智」，有何差別？

依《大般若經》，卷第四六九，「第二分眾德相品第七十六之二」中，「具壽善現白言：『世尊！諸菩薩摩訶薩，為亦能得一切相智？』佛告：『善現！如是！如是！諸菩薩摩訶薩，亦名能得一切相智。』具壽善現！復白佛言：『若菩薩摩訶薩，亦名能得一切相智，與佛世尊，有何差別？』佛告：『善現！諸菩薩摩訶薩，名為隨得一切相智。諸佛世尊，名為已得一切相智。所以者何？非諸菩薩與佛世尊，條（條）然有異。謂諸菩薩，與佛世尊，俱住諸法，無差別性。於諸法相，求正遍知，說名菩薩，若至究竟，名佛世尊。然佛世尊，於一切法，自相共相，照了無闇，清涼具足。在因位時，名為菩薩，若至果位，名佛世尊。是謂菩薩與佛世尊，雖俱名得一切相智，而有差別。』」²⁶

案此，菩薩摩訶薩之一切相智，是在因位修習過程中，於一切法，隨觀隨得。佛世尊之一切相智，乃於一切法之自相共相，已照徹無闇，清淨具足，圓滿證得，故這是就果位上說。因之，菩薩摩訶薩，與佛世尊之差別，僅就所得一切相智之因位與果位之不同而分辨之。

第三項 就十身與功德分辨

諸菩薩摩訶薩，與佛世尊之差別，是就如來十身與所得功德方面，分辨其異同。

一、相同方面——就十身說

若就如來十身，菩薩摩訶薩與佛世尊是無差別的。諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能得如來十身差別，究竟是那十身呢？茲依《大般若經》，卷第五六八，「第六分法界品第四之二」中，佛陀告訴最勝天王說：「天王當知！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能得如來十身差別。云何為十？一平等身。二清淨身。三無盡身。四善修身。五法性身。六離尋伺身。七不思議身。八寂靜身。九虛空身。十妙智身。」

最勝天王，聽佛陀說後，「便白佛言：諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，何位能得如來十身？」

佛陀便告訴最勝天王說：「天王當知！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，於初地中得平等身。何以故？通達法性，離諸邪曲，見平等故。第二地中得清淨身。何以故？離犯戒失戒清淨故。第三地中得無盡身。何以故？離欲貪瞋得勝定故。第四地中得善修身。何以故？常勤修習菩提分故，第五地中得法性身。何以故？觀諸諦理，證法性故。第六地中得離尋伺身。何以故？觀緣起理，離尋伺故。第七地中得不思議身。何以故？方便善巧，智行滿故。等八地中得寂靜身。何以故？離諸煩惱，戲論事故。第九地中得虛空身。何以故？身相無盡，遍一切故。第十地中得妙智身。何以故？一切種智，修圓滿故。」²⁸

此即謂諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，從初地至第十地能得如來十身，故菩薩身與佛身無差別。如經中：「最勝復白佛言：『佛菩薩身，豈無差別？』佛告最勝：『天王當知！身無差別，功德有異。其義云何？謂佛菩薩身無差別。所以者何？以一

切法，同一性相。」²⁹蓋因一切法，同一性相，故就如來十身方面說，佛身與菩薩身，二者無差別。然論其功德，則有差異。

二、不同方面——就功德說

論佛身菩薩身，同一性相，故無差別，若就功德方面說，菩薩與佛世尊，則有差別。如「第六分法界品第四之二」中，佛告最勝天王說：「功德異者，謂如來身，具諸功德，菩薩不爾，吾當為汝，略說譬喻。譬如寶珠，若具莊飾，不具莊飾，其珠無異。佛菩薩身，亦復如是。功德有異，法性無別。所以者何？如來功德，一切圓滿，盡于十方，遍有情界，清淨離垢，障礙永盡。菩薩之身，功德未滿，有餘障故。譬如白月（月輪），有滿未滿，月性無異，一身亦然。」³⁰

總之，佛身與菩薩身，如月亮之本體，並無差異，論其功德，則如月輪，有滿月與未滿月之別。諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，得如來十身，雖然所修功德，未臻佛身之圓滿，但所得「如是諸身，悉皆堅固，不可破壞，猶若金剛。所以者何？三毒不破，世法不染，惡趣人天，苦不能逼。悉皆遠離，生老病死。能伏外道，超魔境

界。不趣獨覺，及聲聞乘。以是因緣，不可破壞。」³¹

以上，簡略就悟證一切法，得自在與否？與所得一切相智，及得如來十身功德，分辨菩薩與佛之差別。

第三節 三乘與佛之差別

三乘者，指聲聞、緣覺（或獨覺）、菩薩三乘。論三乘與佛之差別，僅就其所證得之智慧，與所斷之煩惱習氣分辨之。

第一項 依三智分辨

三智，即一切智、道相智與一切相智。舊譯曰一切智、道種智、一切種智。此三智之相云何？有何差別？依《大般若經》，卷第五二五，「第三方便善巧品第二十六之三」所載：「具壽善現！復白佛言：『世尊常說，一切智智，略有三種，謂一切智、道相智、一切相智。如是三智，其相云何？有何差別？』佛告：『善現！一切智者，謂共聲聞及獨覺智。道相智者，謂共菩薩摩訶薩智。一切相智者，謂諸如來應正

第十一章 二乘、菩薩、佛之異同 三乘與佛之差別

619

大般若經初探

620

等覺，不共妙智。』」

一切智智，梵語 *sarvajñāna*。指佛陀之智慧，是一切智中之最殊勝者。音譯作薩婆若那。一切智通於聲聞、緣覺、佛三者，今為區別佛智與前二者，故稱佛智為一切智智。《仁王護國般若波羅蜜多經》，卷上曰：「自性清淨，名本覺性，即是諸佛一切智智。」³²

那「何緣一切智，是共聲聞及獨覺智？何緣道相智，是共菩薩摩訶薩智？何緣一切相智，名一切相智耶？」³³ 以下引錄經文詮釋之。

一、一切智（又言薩婆若）

經載：「具壽善現！復白佛言：『何緣一切智，是共聲聞及獨覺智？』佛告：『善現！一切智，謂內外法等差別法門。聲聞、獨覺亦能了知，此內外等法門差別，而不能知一切（智是）道相及一切法，一切種相故。一切智，是聲聞及獨覺智』」³⁴

一切智，梵語 *sarvajña*。音譯為薩婆若、薩云然。指了知內外一切法相之智。其意義，依《仁王護國般若波羅蜜多經》，卷下（大正八、八四三上）：「滿足無漏界，

常淨解脫，寂滅不思議，名為一切智。」《瑜伽師地論》，卷三十八（大正三〇、四九八下）：「於一切界、一切事、一切品、一切時，智無礙轉，名一切智。」即如實了知一切世界，眾生界，有為無為事，因果界趣之差別，及過去、現在、未來三世者，稱為一切智。

又一切智，對於一切種智、有總、別二相之義。若依總義，則總稱佛智，義同一切種智。如《華嚴經大疏》，卷第十六所載：如來以無盡之智，知無盡法，故稱一切智。若依別義解釋，則一切智，為視平等界，空性之智。此即聲聞、緣覺所得之智。一切種智，為視差別界，事相之智，乃了知「平等相，即差別相」之佛智。^⑤如《大智度論》，卷第二十七，「釋初品大慈大悲義第四十二」載：「總相，是一切智；別相，是一切種智。因，是一切智；果，是一切種智。略說一切智，廣說一切種智。一切智者，總破一切法中無明闇；一切種智，觀種種法門，破諸無明。（中略）佛自說一切智，是聲聞、辟支佛事；道智，是諸菩薩事；一切種智，是佛事。聲聞、辟支佛，但有總一切智，無有一切種智。」^⑥由此了知，一切智，依總相說，則總稱佛智，義同一切種智，而此分別三智，是就別義說。在《摩訶般若波羅蜜經》，卷第二十一，

「三慧品第七十」中，「佛告須菩提！薩婆若，是一切聲聞、辟支佛智。道種智，是菩薩摩訶薩智。一切種智，是諸佛智。須菩提白佛言：世尊！何因緣故，薩婆若，是聲聞、辟支佛智？佛告須菩提！一切名，所謂內外法，是聲聞、辟支佛能知，不能一切道，一切種智。」^⑦

薩婆若，薩婆，秦言一切；若，秦言智。即一切智。聲聞、辟支佛，如實了知一切法之總相故。總相，即空相。內外法者，即指內六根，外六塵境，以根塵合觀，無我、我所，體察一切內外法空相故，所以說一切智，是聲聞、辟支佛智。

二、道相智（又名道種智）

經載：「具壽善現！復白佛言：『何緣道相智，是共菩薩摩訶薩智？』佛告：『善現！諸菩薩摩訶薩，應學遍知一切道相。謂聲聞道相、菩薩道相、如來道相。諸菩薩摩訶薩，於此諸道，常應修學，皆令圓滿。雖令此道，作所應作，而不令其證於實際故。道相智，是共菩薩摩訶薩智。』」^⑧

道相智，又作道種智、道種慧、道智、一切道種智。即遍知世間、出世間一切道

門差別之智慧，此種智慧，乃屬菩薩之「不共智」。根據《大智度論》，卷第二十七之說：於六波羅蜜中，能行分別思惟之智，稱為道種智。又指廣學一切道法，以濟度眾生之菩薩智。所以，諸菩薩摩訶薩，應學遍知一切道相，「若聲聞道、辟支佛道、菩薩道，應具足知，亦應用是道度眾生，亦不作實際證。」何以故？「是菩薩未淨佛土，未成就眾生，是時，不應實際作證。」^{③⑨}

實際者，謂真如法性，為諸際極，故曰實際。如《大智度論》，卷三十二曰：「實際者，以法性為實證，故為際。（中略）善入法性，是為實際。」^{④⑩}諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，「應具足諸道，不應以是道，實際作證。」^{④⑪}故道相智，是共菩薩摩訶薩智。

三、一切相智（又作一切種智）

經云：「具壽善現！復白佛言：『何緣一切相智，名一切相智？』佛告：『善現！知一切法，皆同一相，謂寂滅相，是故名為一切相智。復次善現！諸行狀相，能表諸法，如來如實，能遍覺知，是故名說一切相智。』」^{④②}

一切相智，又作一切種智。梵語 Sarvathā-jñāna。三智之一，又作佛智，即能以一切種智慧覺知一切道法、一切眾生因種，並了達諸法之寂滅相及其行類差別之智。《大乘起信論》云：「諸佛如來，離於見想，無所不遍，心真實故，即是諸法之性。自體顯照一切妄法，有大智用，無量方便，隨諸眾生所應得解，皆能開示種種法義，是故得名一切種智。」^{④③}又《大智度論》，卷二十七曰：「所謂禪定、智慧等諸法，佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智。」^{④④}總相者，總括全體之狀態者，如無常、無我等相，共通於一切有為法，稱為總相。別相者，僅指個別、特殊之狀態者，如地為堅相、水為濕相、火為熱相等，諸法雖皆無常，而各有別相，故知一切萬物，皆具有總、別二相。又舉白馬為例，馬為總相，白則為其別相。一切相智，即通達總相別相，化道斷惑一切種之法者，稱為佛智。又作一切種智。《摩訶般若波羅蜜經》，「三慧品」中記載：「須菩提言：『世尊！云何為一切種智？』佛言：『一相，故名一切種智，所謂一切法寂滅相。復次，諸法行類相貌，名字顯示說，佛如實知，以是故名一切種智。』」^{④⑤}

般若經中，佛陀說「一相」者，所謂一切法寂滅相。佛如實知，證悟諸法一實相

智，謂之「一切種智」。簡言：一相，即指平等無差別之真如實相。我人在修學過程中，究竟如何能了「知一切法，皆同一相」，而實際證得一切法「寂滅相」之境界？欲知其方法，可藉《文殊功德莊嚴經》中，提十四位菩薩修習一相法門^④之過程，以資吾人修學仿效之。一相法門，乃謂諸法入於一相，不作種種分別，不可盡，無所思，不可得，離相對，不執著之法門。如「智上菩薩答曰：『文殊師利！不見蘊及處界，亦非無見，亦非有見，於法無分別，亦無所分別。又不於法而見積集，亦不於法而見散失，是即名為一相法門。』師子勇猛雷音菩薩曰：『若於法性，不違法性，不作種種分別，是凡夫法，是聲聞法，是緣覺法，是如來法，入於一相，謂遠離相，是即名為一相法門。』」^④

以上，乃就三智之差別，分辨三乘聖者聲聞、獨覺、菩薩與佛之不同。二乘聖者智慧，只了達內外法等之差別相，而菩薩摩訶薩的智慧，常應遍學一切道相，皆令圓滿，而不令其證於實際。佛的智慧，是圓滿證得三智的，故能如實覺知一切法，皆同一相，即寂滅相。

天台宗，更以一切智、道種智、一切種智，配合於空、假、中三諦之觀智。如《摩

訶止觀》，卷三上曰：「佛智照空，如二乘所見，名一切智。佛智照假，如菩薩所見，名道種智。佛智照空、假、中，皆見實相，名一切種智。故言三智一心中得。」^④這是天台高祖慧文禪師所證悟「三智一心中得」之獨特思想，傳二祖慧思禪師，一心三觀，三諦圓融，三傳天台聖祖智者大師，闡揚圓頓實理，留傳萬世，惠澤後裔，功不可沒矣！

第二項 依所斷煩惱習氣分辨

所謂「煩惱習」者，即煩惱之習氣也。煩惱者，梵語 *Kesa*，巴利語 *Kilesa*，音譯吉隸舍。又作惑，使有情之身心發生惱、亂、煩、惑、污等精神作用之總稱。一般以貪欲、瞋恚、愚癡等諸惑，為一切煩惱之根源。凡煩惱心惱身，謂為煩惱。依《大智度論》，卷二十七曰：「煩惱名，略說則三毒，廣說則三界九十八使，是名煩惱。」^④

煩惱習者，又作餘習、習氣，殘氣。即由數數現起之煩惱所薰成之餘習。雖已斷盡煩惱之賢聖，猶殘餘不如法之習氣。依《大智度論》，卷二十七又云：「煩惱習，名煩惱殘氣。若身業、口業，不隨智慧，似從煩惱起，不知他心者，見其所起，生不淨

心，是非實煩惱，久習煩惱故，起如是業。譬如久鎖腳人，卒得解脫，行時，雖無有鎖，猶有習在。如乳母衣，久故垢著，雖以淳灰淨浣，雖無有垢，垢氣猶在衣。如聖人心垢，如諸煩惱，雖以智慧水洗，煩惱垢氣猶在。如是諸餘賢聖，雖能斷煩惱，不能斷習。如難陀，姪欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大眾中坐，眼先視女眾，而與言語說法。如舍利弗，瞋習故，聞佛言：舍利弗！食不淨食，即便吐食，終不復受請。」
⑤煩惱殘氣，雖二乘聖者，已證阿羅漢果，煩惱永斷，但殘留習氣猶存，唯佛乃能究竟永斷習氣無餘。

二乘聖者，菩薩與佛之差別，因其所證的果位不同，智慧差別，悲願有異，故其所斷的煩惱習氣，就有究竟與不究竟，或盡斷與未盡斷之差別。

一、二乘與佛之差別

二乘聲聞、獨覺與佛之差別，僅在習氣相續與否？佛陀，不但煩惱斷盡，習氣亦永盡無餘。二乘聖者，聲聞、獨覺，雖煩惱已斷，但有少分似貪瞋等，發於身語相之相續的煩惱習氣。此在《大般若經》，卷第五二五，「第三分方便善巧品第二十六之三」

中，善現與佛陀的問答中可資分辨。如經云⑥：

具壽善現，復白佛言：「若一切智、道相智、一切相智，如是諸煩惱斷有差別不？有有餘斷、無餘斷不？」

佛告：「善現！非諸煩惱斷有差別。然諸如來一切煩惱習氣相續，皆已永斷。聲聞、獨覺習氣相續，猶未永斷。」

善現復問：「諸煩惱斷，得無為不？」

佛言：「如是」

善現復問：「聲聞、獨覺，不得無為，煩惱斷不？」

佛言：「不也」

善現復問：「無為法中，有差別不？」

佛言：「不也」

具壽善現，復白佛言：「若無為法，無差別者。佛何緣說：『一切如來，習氣相續，皆已永斷；聲聞、獨覺，習氣相續，猶未永斷？』」

佛告：「善現！習氣相續，實非煩惱。然諸聲聞，及諸獨覺，煩惱已斷，猶有少

分似貪瞋等，發身語相，即說此為習氣相續。此於愚夫、異生相續，能引無義，非在聲聞、獨覺相續，能引無義。如是一切習氣相續，如來永斷。」

案此，已明顯說出二乘聖者，聲聞、獨覺與佛之差別，僅在習氣相續與否？一切習氣相續，如來永斷，而聲聞、獨覺，則尚存有少分似貪瞋等，發身語相。如前引錄《大智度論》，卷第二十七中說，舍利弗，因瞋習故，聞佛說：「舍利弗，食不淨食。」即便吐食，終不復受請。又如憍梵鉢提，因牛業習故，常吐食而呵（飼）。如是等，已證阿羅漢果之聖人，雖已漏盡，而尚存有少分煩惱殘習。猶若火焚薪已，灰炭猶在，火力薄故，不能令盡。若劫盡時，火燒三千大千世界，無復遺餘，火力大故。佛，一切智火亦如是，燒諸煩惱，無復殘習。如一婆羅門，以五百種惡口，眾中罵佛，佛無異色，亦無異心。此婆羅門，見之心伏，還以五百種語讚佛，佛無喜色，亦無悅心。於此毀譽，心色無變。又復，旃遮婆羅門女，帶杆（盂）謗佛，佛無慚色，事情既露，佛無悅色。當轉法輪時，讚美之聲，遍滿十方，心亦不高；孫陀利死，惡聲流布，心亦不下。提婆達多，於耆闍崛山，推石壓佛，佛亦不憎。是時羅睺羅，敬心讚佛，佛亦不愛。阿闍貴王，縱諸醉象，欲令害佛，佛亦不畏。降伏狂象，王舍城人，益加恭

敬，持香華、瓔珞出來供養佛，佛亦不喜。如是等，種種因緣，來欲毀佛，佛亦不動。譬如真閻浮檀金，火燒不異，搥打磨斫，不敗不異，佛亦如是，經諸毀辱，誹謗論議，不動不異。以是故知佛，諸煩惱習，都盡無餘。⁵²

然諸阿羅漢，辟支佛，同用無漏智，斷諸煩惱習，何以有盡不盡之差別？依據《大智度論》，卷二十七云：「聲聞、辟支佛，集諸功德、智慧不久，或一世、二世、三世。佛智慧功德，於無量阿僧祇劫，廣修廣習，善法久熏故，於煩惱習，無復餘氣。復次，佛於一切諸功德，皆已攝盡故，乃至諸煩惱習氣，永盡無餘。何以故？諸善法功德，消諸煩惱故。諸阿羅漢，於此功德，不盡得故，但斷世間愛，直入涅槃。復次，佛斷結使，智慧力甚利，用十力為大刀（力），以無礙智直過故，斷諸結使盡，無復遺餘。譬如，人有重罪，國王大瞋，誅其七世根本，令無遺餘。佛亦如是，於煩惱重賊誅拔根本，令無遺餘。以是故說，欲以一切種智，斷一切煩惱習，當習行般若波羅蜜。」

53

以上，由大論中已明顯的告訴我們，二乘聖者，聲聞、獨覺與佛之差別，僅在斷諸煩惱習之有盡不盡而已。我等若欲究竟以一切種智，即佛之智慧功德，斷盡一切煩

惱習，當習行般若波羅蜜多。

二、二乘、菩薩與佛之差別

依煩惱習分辨，前面已說：「諸如來一切煩惱習氣相續，皆已永斷。聲聞、獨覺習氣相續，猶未永斷。」唯菩薩摩訶薩，為成就本願，留惑潤生，伏斷煩惱，久住生死，不作證實際。此乃，大乘菩薩摩訶薩，別異二乘聖者與佛的地方。

(一) 菩薩留惑潤生久住生死

《大般若經》，卷第五七二，「第六分顯德品第十一」中說：「然諸菩薩，行深般若波羅蜜多，伏斷煩惱，久住生死，終不自為速證涅槃。」^④菩薩為留惑潤生，故伏斷煩惱，久住生死，不自作證涅槃。如同品中，精進力菩薩，對多聞佛說^⑤：

世尊所說：「汝應精勤，修諸善法，勿顧身命。」如我解佛所說義者，諸菩薩摩訶薩，宜應懈怠，不修善法，乃能速證無上菩提。所以者何？若諸菩薩，勤修眾善，是則不能，久住生死，利樂有情。然諸菩薩，行深般若波羅蜜多，伏斷煩惱，久住生死，終不自為速證涅槃。但為利樂有情故，菩薩以處生死為樂，不以涅槃

而為樂也。何以故？諸菩薩摩訶薩，以化有情而為樂故。謂隨所樂，方便善巧，說授法門，令得安樂。若勤修善，便速盡漏，不能利樂一切有情。是故菩薩，觀察生死，多諸苦惱，起大悲心，不捨有情，成就本願。

世尊！諸菩薩摩訶薩，具方便力，久住生死，得見無量無邊如來，聽受無量無邊正法，化導無量無邊有情。是故菩薩為如是事，不厭生死，不樂涅槃。

由上經文，行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，為圓成大悲本願，發趣求證如來無上正等菩提，於中未臻圓滿本願，則不急斷煩惱，實際作證。因之，煩惱，在菩薩摩訶薩，修菩薩行，行菩薩道之修學過程中，於菩薩乃有大恩德，能助菩薩摩訶薩究竟圓成無上佛道。

(二) 菩薩不從頂墮不住非道

不從頂墮，即住頂不墮，謂諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，以大悲為上首，方便善巧濟度一切有情，正處菩薩位，名住頂不墮。不住非道，即不墮惡趣，不墮聲聞、辟支佛地，亦不從頂墮，故異於二乘聲聞、獨覺。

云何名為「菩薩位」？據《大智度論》，卷二十七載：「菩薩位者，無生法忍是。得此法忍，觀一切世間空，心無所著，住諸法實相中，不復染世間。復次，般舟般三昧，是菩薩位。得是般舟般三昧，悉見現在十方諸佛，從諸佛聞法，斷諸疑網，是時菩薩，心不動搖，是名菩薩位。復次，菩薩位者，具足六波羅蜜，生方便智，於諸法實相亦不住，自知自證，不隨他語。若魔作佛形來，心亦不惑。復次，入菩薩法位力故，得名阿鞞跋致菩薩。復次，菩薩摩訶薩，入是法位中，不復墮凡夫數，名為得道人。一切世間事，欲壞其心，不能令動。閉三惡趣門，墮諸菩薩數中，初生菩薩家，智慧清淨成熟。復次，住頂不墮，是名菩薩法位。」⁶⁶蓋因「上位菩薩，不墮惡趣，不生下賤家，不墮聲聞、辟支佛地，亦不從頂墮。」⁶⁷

住菩薩位，即菩薩安住自所行道。所謂菩薩自所行道者，在《大般若經》，卷第五七二，「第六分顯德品第十一」多聞佛回答精進力菩薩說：「菩薩成就一切福慧，以大悲力，不捨有情，遠離聲聞及獨覺地，得無生忍，不捨三界。無所希望，生長善根，方便善巧，修行一切波羅蜜多。以智慧力，無分別心，生長善根，成就盡智無量功德。雖知諸法，無一可生，而方便現生。雖知有情，無一實有，而方便化導。知一切法，

皆離自性。觀諸佛土，猶如虛空，而能巧便，嚴淨佛土。知一切佛，法身無像，方便示現，相好莊嚴。隨諸有情，心所好樂，即能方便而授與之。菩薩身心，雖常寂靜，而說諸法，化導有情，亦以巧便，遠離喧雜。修諸寂定，知自性空，悉能通達，甚深智慧。能以方便，為他說法，不證聲聞、獨覺乘果。勤求如來所證解脫，不捨菩薩一切道行。」⁶⁸

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，正處菩薩位，不從頂墮，故不住非道。什麼是菩薩非道？即非菩薩道。依「第六分顯德品第十一」中，精進力菩薩，稟白多聞佛說：「世尊！諸菩薩摩訶薩，若觀生死而起厭怖，欣樂涅槃，則墮非道，不能利樂一切有情，通達如來甚深境界。云何非道？謂樂聲聞及獨覺地，於諸有情類，無大悲心。所以者何？聲聞獨覺，所行之道，非諸菩薩摩訶薩道。何以故？聲聞獨覺，厭怖生死，欣樂涅槃，不能具足福德智慧，以是義故，非菩薩道。」⁶⁹是故，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，不祇不住非道，不習行非道，亦不從頂墮的。反之，「若菩薩摩訶薩，無方便心，行六波羅蜜，入空、無相、無作（無願）中，不能上菩薩位，亦不墮聲聞，辟支佛地。愛著諸功德法，於五眾無常、苦、空、無我，取相心著，言是

道，是非道；是應行，是不應行，如是等取相分別，是菩薩頂墮。」⁶⁰諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，正處菩薩法位，勤求如來所證解脫，不捨菩薩一切道行，絕不住非道，不從菩薩頂墮，這是菩薩異於二乘聖者的地方。

(三) 菩薩對三毒煩惱起有思想

行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，異於二乘聖者與佛的地方，就是菩薩為留惑潤生，久住生死，故不習行非道，亦不從頂墮，能正處菩薩法位，觀一切世間法空，心無所著，亦不復貪染世間。雖安住諸法實相中，亦不作證實際。對二乘急斷的姪怒癡三毒煩惱，能起有思想，成為菩薩隨順修學無上菩提的資糧，亦是菩薩勤求如來所證解脫的大恩人。如《大般若經》，卷第五八〇，「第十一布施波羅蜜多分」載，舍利子回答滿慈子說：「若諸菩薩，方便善巧，求一切智，無餘作意，於中，問雜、無問雜心，以此為性。若聲聞乘，相應作意；若獨覺乘，相應作意，皆能問雜大菩提心，俱名菩薩，非理作意。所以者何？二乘作意，違害無上正等菩提。若起彼心，現在前者，不能圓滿菩提資糧，欣樂涅槃，厭背生死。菩薩於彼，應遠避之，作是思惟：『二乘

作意，違一切智，順般涅槃，我心不應，為彼問雜。」是故菩薩，應作是念：『貪瞋癡等，相應之心，於大菩提，雖為障礙，而能隨順菩提資糧。於菩薩心，非極問雜，如求獨覺、聲聞地心。所以者何？貪瞋癡等，能令生死，諸有相續，助諸菩薩，引一切智。謂菩薩眾，方便善巧，起諸煩惱，受後有身，與諸有情，作大饒益。依之修學，布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，令得圓滿。依之修學，四靜慮、四無量、四無色定，令得圓滿。依之修學，四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支，令得圓滿。依之修學，空、無相、無願解脫門，令得圓滿。依之修學，陀羅尼門、三摩地門，令得圓滿。依之修學，諸菩薩地、五眼、六神通，令得圓滿。依之修學，如來十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲、大喜大捨，及十八佛不共法等，無量無邊，諸佛功德，令得圓滿。如是煩惱，能助菩薩，令證無上正等菩提。非諸聲聞、獨覺作意。由彼作意，障大菩提，亦礙資糧，令不圓滿。』是故菩薩摩訶薩眾，起彼作意，問雜心時，無上菩提，則為更遠。是故，問雜諸菩薩心，無如聲聞、獨覺作意。諸菩薩眾，求大菩提，應遠避之，無令暫起煩惱作意，順諸有身，於菩薩心，非極問雜。何以故？滿慈子！諸菩薩眾，求大菩提，為度有情，被精進鎧，

久住生死，作大饒益，不應速斷煩惱作意。由此作意，現在前時，令諸有身，長時相續。依之，引攝布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，及餘無量無邊佛法，皆得圓滿。如是煩惱，相應作意，順後有身，助諸菩薩，引發無上正等菩提。未證菩提，不應求斷，乃至未坐妙菩提座，於此作意，不應求滅。是故，菩薩摩訶薩眾，若起煩惱，現在前時，不應於中極生厭惡。何以故？滿慈子！諸菩薩眾，於諸煩惱起有思想，作是思惟：『我由彼故，引發種種菩提資糧，令速圓滿，故彼於我有大恩德。』所以者何？如餘善法，於我有益，應愛重之，煩惱亦然，不應厭惡。』如是菩薩，方便善巧，於諸煩惱，及反（彼）境界，亦深愛敬，如佛世尊。」⁶¹

這是菩薩摩訶薩，以大悲為上首，能方便善巧，觀諸法若順若違，皆能助引一切智智，隨順所求無上正等菩提，不為順違心所間雜。能於違境，心不生瞋；於順境中，心不起愛。若違若順，皆能正知，為之助緣，引一切智智。如是菩薩，於一切時，一切境中，心無間雜，不求實際作證，不厭生死，不樂涅槃，於諸煩惱，起有思想，深愛敬之，如佛世尊。進而視「生死即涅槃，煩惱即菩提」⁶²這是般若思想大膽而進步的說法，亦是般若思想，由空觀而建立無得之正觀，以世俗法為根據，決定沒有破

壞世間的存在。如《大智度論》，卷六所載，文殊師利敘本緣時，昔於師子音王佛入滅後，能演無量清淨法音，空、無相、無作，不生不滅，無所有之諸樹法音，亦不復出。「爾時有二菩薩比丘，一名喜根，二名勝意。是喜根法師，容儀質直，不捨世法，亦不分別善惡。喜根弟子，聰明樂法，好聞深意。其師不讚，少欲知足，不讚戒行頭陀。但說諸法，實相清淨。語諸弟子，一切諸法，婬欲相、瞋恚相、愚癡相。此諸法相，即是諸法實相，無所罣礙。以是方便，教諸弟子，入一相智。時諸弟子，於諸人中，無瞋無悔，心不悔故得生忍。得生忍故，則得法忍，於實法中，不動如山。勝意法師，持戒清淨，行十二頭陀，得四禪四無色定。勝意諸弟子鈍根，多求分別是淨是不淨，心即動轉。勝意，異時入聚落中，至喜根弟子家，於坐處坐，讚說持戒，少欲知足，行頭陀行，閑處禪寂。訾毀喜根言：『是人說法教人，入邪見中。是說：婬欲、瞋恚、愚癡，無所罣礙相。是雜行人，非純清淨。』是弟子利根得法忍，問勝意言：『大德！是婬欲法，名何等相？』答言：『婬欲，是煩惱相。』問言：『是婬欲煩惱，在內耶？在外耶？』答言：『是婬欲煩惱，不在內不在外。若在內，不應待外因緣生。若在外，於我無事，不應惱我。』居士言：『若婬欲，非內非外，非東西南北，四維

上下來，遍求實相不可得。是法，即不生不滅。若無生滅相，空無所有，云何能作惱？』勝意！聞是語已，其心不悅，不能加答。從座而起，說如是言：『喜根！多誑眾人，著邪道中。』^⑬

是勝意菩薩比丘，因不明般若波羅蜜多甚深法義，未學音聲陀羅尼，故「聞佛所說，便歡喜；聞外道語，便瞋恚。聞三不善，便不歡悅；聞三善，則大歡喜。聞說生死則憂，聞（說）涅槃則喜。」^⑭嘗造大瞋惡業，毀謗喜根菩薩比丘，而「語諸比丘，當知，喜根菩薩，是人虛誑，多令人入邪惡中。何以故？其言：婬恚癡相，及一切諸法，皆無礙相。」^⑮喜根菩薩，因悲愍故，特為作後世佛道因緣，而集僧一心說偈：^⑯

婬欲即是道	恚癡亦如是	如此三事中	無量諸佛道
若有人分別	婬怒癡及道	是人去佛遠	譬如天與地
道及婬怒癡	是一法平等	若人聞怖畏	去佛道甚遠
婬法不生滅	不能令心惱	若人計吾我	婬將入惡道
見有無法異	是不離有無	若知有無等	超勝成佛道

第十一章 二乘、菩薩、佛之異同 三乘與佛之差別

639

大般若經初探

640

喜根菩薩比丘，是就一切法平等上說，於一切諸法婬欲相、瞋恚相、愚癡相，此諸法相，即是諸法實相，當下「生死即涅槃，煩惱即菩提。」故行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，聞說「婬欲即是道，恚癡亦如是」之說法，心不生怖畏，亦不沉沒，於諸煩惱能起有恩想，留惑潤生，久住生死。這是菩薩摩訶薩，別於二乘聲聞、獨覺，已斷煩惱而未盡習氣，即急求作證實際，亦不同於諸佛，已永斷煩惱與習氣，而以大悲為上首，不畏生死，不欣求涅槃，仍以方便善巧，留惑潤生，成熟有情，嚴淨佛土。

註 釋

- ① 《大般若經》，卷第五二九，「第三分妙相品第二十八之二」。大正七、七一八A。
- ② 見註①。大正七、七一四C。
- ③ 《大智度論》，卷第五〇，「釋發趣品第二十之餘」。大正二五、四一七C。
- ④ 隋、慧遠法師撰，《大乘義章》，共二十卷。卷第十二，「五忍義兩門分別」。大正四四、七〇一B。（現行本有二十卷、二十八卷本。大正藏目錄標二十六卷錯誤，實際內文僅二十卷。）
- ⑤ 天竺、婆數槃頭菩薩造，北魏、沙門曇鸞註解，《無量壽經優婆提舍願生偈註》，共上下二卷。此為註卷上。大正四〇、八二七A。
- ⑥ 《大智度論》，卷第八十六，「釋遍學品第七十四」。大正二五、六五九C。
- ⑦ 見註⑥。大正二五、六六二B。
- ⑧ 《佛光大辭典》，下冊，頁五〇七九AB。

- ⑨ 《大般若經》，卷第三七八。「初分無雜法義品第六十七之一」。大正六、九五三C。
- ⑩ 見註⑨，大正六、九五四A。
- ⑪ 見註⑨，大正六、九五三B。
- ⑫ 見註⑨，大正六、九五三BC。
- ⑬ 見註⑨，大正六、九五四A。
- ⑭ 見註⑨，大正六、九五二A。
- ⑮ 見註⑨，大正六、九五三C。
- ⑯ 《佛光大辭典》，下冊，頁五〇〇九C。
- ⑰ 見註④ 《大乘義章》，卷第九，「斷結義九門分別」。大正四四、六四二B。
- ⑱ 尊者世親造，唐三藏法師玄奘奉詔譯，《阿毘達磨俱舍論》（三十卷），卷第二十三，「分別賢聖品第六之二」。大正二九、一二二A。

- ⑲ 《大般若經》，卷第五七九，「第十一布施波羅蜜多分之一」。大正七、九九二A。
- ⑳ 見註⑲，大正七、九九二A。
- ㉑ 見註⑲，大正七、九九二A。
- ㉒ 見註⑲，大正七、九九二B。
- ㉓ 見註⑲，大正七、九九二B。
- ㉔ 見註⑲，大正七、九九二B。
- ㉕ 《大般若經》，卷第五三六，「第三分宣化品第三十一之一」。大正七、七五五A。
- ㉖ 《大般若經》，卷第四六九，「第二分眾德相品第七十六之二」。大正七、三七四BC。

第十一章 二乘、菩薩、佛之異同 三乘與佛之差別

641

大般若經初探

642

- ⑳ 《大般若經》，卷第五六八，「第六分法界品第四之二」。大正七、九三二B。
- ㉑ 見註⑳，大正七、九三二BC。
- ㉒ 見註㉑，大正七、九三二C。
- ㉓ 見註㉑，大正七、九三二C。
- ㉔ 見註㉑，大正七、九三二C。
- ㉕ 唐、沙門不空奉詔譯，《仁王護國般若波羅蜜多經》（二卷），卷上，「菩薩行品第三」。大正八、八三七A。
- ㉖ 《大般若經》，卷第五二五，「第三分方便善巧品第二十六之三」。大正七、六九五AB。
- ㉗ 見註㉖，大正七、六九五A。
- ㉘ 《佛光大辭典》，上冊，頁一四C、一五A。
- ㉙ 《大智度論》，卷第二十七，「釋初品大慈大悲義第四十二」。大正二五、二五八C、二五九A。
- ㉚ 後秦、龜茲國三藏鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》（二十七卷），卷第二十一，「三慧品第七十」。大正八、三七五B。
- ㉛ 見註㉛，大正七、六九五A。
- ㉜ 見註㉛，大正八、三七五C。
- ㉝ 《大智度論》，卷第三十二「釋初品中四緣義第四十九」。大正二五、二九七C、二九八A。
- ㉞ 見註㉝，大正八、三七五C。
- ㉟ 見註㉞，大正七、六九五B。
- ㊱ 馬鳴菩薩造、梁西印度三藏法師真諦譯，《大乘起信論》，一卷。大正三十二、五八一B。
- ㊲ 見註㉞，大正二五、二五九A。

④5 見註④7。大正八、三七五C。

④6 唐、大興善寺三藏沙門不空奉詔譯，《大聖文殊師利菩薩佛剎功德莊嚴經》（上中下三卷），卷下。大正十一、九一七A B。十四位菩薩所說的「一相法門」，茲引錄經文如後：

(1) 智上菩薩答曰：「文殊師利！不見蘊及處、界，亦非無見，於法無分別，亦無所分別。又不於法而見積集，亦不於法而見散失，是即名為一相法門。」

(2) 師子勇猛雷音菩薩曰：「若於法性，不違法性，不作種種分別，是凡夫法，是聲聞法，是緣覺法，是如來法，入於一相，謂遠離相，是即名為一相法門。」

(3) 喜見菩薩曰：「若修行真如，而於真如無所思惟，亦不分別，此是甚深，是即明為一相法門。」

(4) 無盡辯菩薩曰：「諸法皆盡，究竟盡者，乃曰無盡。說一切法，不可盡者，是即名為一相法門。」

(5) 善思惟菩薩曰：「若於思惟，入不思惟，彼無所思，亦不可得，是即名為一相法門。」

(6) 離塵菩薩曰：「若究竟不染，於一切相，染無所染，亦不愛，不恚，不癡，不作一、不作異，亦非作、亦非不作，不取不捨，是即名為一相法門。」

(7) 娑藥羅菩薩曰：「若入甚深法，難測如大海，而於正法，亦不分別。如是住、如是說，於自無所思，於他無所說，是即名為一相法門。」

(8) 月上童真菩薩曰：「若思惟一切有情，平等如月，而亦不思我及有情。如是說者，是即名為一相法門。」

(9) 摧一切憂闇菩薩曰：「若遇憂感，而無所憂，而於憂箭，亦不疲厭。云何有情，起於憂根。所謂於我，若有於我，住平等者，是即名為一相法門。」

(10) 無所緣菩薩曰：「若不緣欲，不緣色、無色界，不緣聲聞、獨覺之法，不緣佛法。如是說者，是即名為一相法門。」

第十一章 二乘、菩薩、佛之異同 三乘與佛之差別

643

大般若經初探

644

(11) 普見菩薩曰：「若說法者，應平等說。其平等者，所謂空性。不於空，思惟平等，於平等法，亦無所得。如是說者，是即名為一相法門。」

(12) 三輪清淨菩薩曰：「夫所說法，不違三輪。云何為三？於我無所得，於聞不分別，於法無所取，如此名為三輪清淨。如是所說者，是即名為一相法門。」

(13) 成就行菩薩曰：「若知，一切法不著，如是知、如是說，亦不說一字，所謂離言說故。若如是說一切法者，是即名為一相法門。」

(14) 深行菩薩曰：「若樂瑜伽，知一切法則，於諸法而無所見，於彼若說若無說者，於法無二，是即名為一相法門。」

④7 見註④6。大正十一、九一七A。

④8 隋、天台智者大師說，門人灌頂記，《摩訶止觀》，卷第三上。大正四六、二六B。

④9 見註④6。大正二五、二六〇C。

⑤0 見註④6。大正二五、二六〇C。

⑤1 《大般若經》，卷第五二五，「第三分方便善巧品第二十六之三」。大正七、六九五BC。

⑤2 見註④6。大正二五、二六〇C、二六一A。

⑤3 見註④6。大正二五、二六一AB。

⑤4 《大般若經》，卷第五七二，「第六分顯德品第十一」。大正七、九五三A。

⑤5 見註④4。大正七、九五三AB。

⑤6 見註④6。大正二五、二六二AB。

⑤7 見註④6。大正二五、二六二B。

⑤8 見註 ⑤4。大正七、六五三B C。

⑤9 見註 ⑤4。大正七、六五三B。

⑥0 見註 ③6。大正二五、二六二B。

⑥1 《大般若經》，卷第五八〇，「第十一布施波羅蜜多分之二」。大正七、九九八A B C。

⑥2 「生死即涅槃，煩惱即菩提」，是大乘佛法至極之通談，依教門之淺深而異其歸趣。隋、天台智者大師說，《妙法蓮華經玄義》，卷第九上曰：「體生死即涅槃，名為定。達煩惱即菩提，名為慧。」（大正三三、七九〇A）

又隋、天台智者大師說，門人灌頂記，《摩訶止觀》（二十卷），卷第一下曰：「生死即涅槃，是名菩提。（中略）煩惱亦即是菩提，是名集諦。」（大正四六、九A）

⑥3 《大智度論》，卷第六，「初品中十喻釋論第十一」。大正二五、一〇七B。

⑥4 見註 ⑥3。大正二五、一〇七C。

⑥5 見註 ⑥3。大正二五、一〇七C。

⑥6 見註 ⑥3。大正二五、一〇七C、一〇八A。

第十一章 二乘、菩薩、佛之異同 三乘與佛之差別

6 4 5

大般若經初探

6 4 6

第十二章 因果輪迴與出罪還補說

此章，乃就《大般若經》中之因果輪迴與出罪還補的說法，作簡略的探述。

第一節 因果輪迴說

一個人的生命出現到這個世間，不唯獨是這現實短短的一期生命而已。若向前看，有其生命的所自來；向後看，亦有其生命的所當往。所以，生命必有其前因與後果，如是因果輪迴的思想，早在釋迦牟尼佛誕生之前，印度就已有倡導了。於此將印度早期的因果輪迴說，與《大般若經》之因果輪迴說，作簡列的敘述。

第一項 印度早期的因果輪迴說

因果輪迴的思想，若溯其來源，早在梵書、奧義書時代，印度就有了輪迴說。如百道梵書裏所說的「不由正確的智識而行神事者，死後再生於此世，屢為死之餌食。」

這就是生死更換的輪迴思想。而與輪迴說相關聯所產生的，就是「業」的思想。如百道梵書裏所說：「行善者受善生，行惡者受惡生。由淨行而得淨，由於污行而得污。」又云：「死者離去此世時，即行二道火焰間，惡人即時被燒，善人不受害而通過，而至祖先或日神處。」這都是一種輪迴說。

不過，輪迴的思想，在梵書時代，祇是建立有大體上的基礎，其內容並不是有詳細的組織教學，故對輪迴境界的種類，業上賞罰的期間，靈魂來回的情形及解脫的方法等，難免有不明瞭的地方。這些問題，到了奧義書時代，才得到有較詳細的說明，而真正的成立了輪迴思想的骨格，直到學派時代，印度的輪迴思想才被完成。而這種思想，是由于下層信仰與上流哲學考察結合所產生的，尤其是「我」的思想越強烈，則輪迴流轉的思想的根據就越深。佛教，即承襲了奧義書的這種輪迴思想，但論到輪迴的主體一項，則另有新的發展。奧義書所說的輪迴主體，是從主體的實我出發，屬於一種「我論」性的固定的靈魂。但佛教的輪迴主體，是「業」，而這個「業」，是沒有實體的行為造作。因為，一切的現象和緣起相關的存在，是無自性的相續狀態。所以，佛教的輪迴主體，是以緣起無我而建立生死相續，這是佛教更進一步的獨創思

想，與印度固有的輪迴思想是迥然相異的。①

第二項 大般若經的因果輪迴說

今所論及《大般若經》的因果輪迴說，乃就造罪誹謗《大般若波羅蜜多經》典，所感召之輪迴果報而說，輪迴主體即是業。以下簡就謗毀正法——《大般若波羅蜜多經》之因緣與果報論說之。

一、謗毀正法之因緣

世間相，凡事皆有因緣，如造謗毀正法——甚深「般若波羅蜜多」之因緣。依《大般若經》，卷第一八一，「初分謗般若品第三十三」中，具壽善現，稟白佛陀說：「世尊！諸愚癡人幾因緣故，謗毀如是甚深般若波羅蜜多？」②意謂諸愚癡人，具足幾種因緣？造謗毀正法業。

(一) 由四因緣感匱正法業

於「初分謗般若品第三十三」經文中，佛陀慈悲的告訴善現說③：

第十二章 因果輪迴與出罪還補說 因果輪迴說

649

大般若經初探

650

善現！由四因緣。何等為四？

一者，為諸邪魔所扇惑故，使愚癡者，謗毀如是甚深「般若波羅蜜多」。

二者，於甚深法，不信解故，使愚癡者，謗毀如是甚深「般若波羅蜜多」。

三者，不勤精進，堅著五蘊，諸惡知識，所攝受故，使愚癡者，謗毀如是甚深「般若波羅蜜多」。

四者，多懷瞋恚，樂行惡法，喜自高舉，輕毀他故，使愚癡者，謗毀如是甚深「般若波羅蜜多」。

善現！由具如是四因緣故，諸愚癡者，謗毀如是甚深「般若波羅蜜多」。

案此，諸愚癡人，具足以上四種因緣，或四種因緣當中的其中任何一種因緣，都會造下謗毀正法業之罪，而墮落因果輪迴，招感無數、無量、無邊生死之苦聚。

(二) 由不信故感匱正法業

正法者，即「般若波羅蜜多」之妙法。諸愚癡人，因沒有智慧信解如是「般若波羅蜜多」，易為邪魔所扇惑等，因之，造作謗毀正法業，依《般若經》典記載，「彼

匱法業，最極麤重」的，五無間業，都無以勝比。因謗毀甚深「般若波羅蜜多」，即等於謗毀三世諸佛「一切相智」，謗毀佛法僧三寶而有過的。因毀謗佛法僧三寶，能令人因聽信你的毀言，而失去信佛、學佛之善根因緣。這是斷人佛種，絕人善根的，其罪大惡極，猶如《大般若經》，卷第一八一，「初分謗般若品第三十三」中，佛陀告訴舍利子說：「舍利子！彼匱法業，最極麤重，不可以比五無間業。謂彼聞說：甚深般若波羅蜜多，即便不信，誹謗毀訾。言如是法，非諸如來應正等覺之所演說，非法非律，非大師教。我等於此，不應修學。是謗法人，自謗般若波羅蜜多，亦教無量有情毀謗。自壞其身，亦令他壞。自飲毒藥，亦令他飲。自失生天，解脫樂果，亦令他失。自以其身，投地獄火，亦令他人，投地獄火。自不信解，甚深般若波羅蜜多，亦教他人，令不信解，甚深般若波羅蜜多。自陷其身，沈溺苦海，亦陷他人，沈溺苦海。」④

(三) 無方便智感匱正法業

諸菩薩摩訶薩，在修學過程中，若以有所得為方便，雖經多劫，於諸佛所勤奮修

習布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若者，是人不能修學甚深般若等六種波羅蜜多，不能恭敬甚深般若波羅蜜多，亦不能恭敬諸佛。由不敬故，凡有所聞說如是甚深般若波羅蜜多，即便謗毀、棄捨而去，由斯造作增長愚癡惡慧罪業，而感匱正法業。如同品經文中記載，佛陀告訴善現說：「善現！有菩薩乘，善男子！善女人等，雖曾見多佛，若多百佛，若多千佛，若多百千佛，若多俱胝佛，若多百俱胝佛，若多千俱胝佛，若多百千俱胝佛，若多百千俱胝那庾多佛。於諸佛所，亦多修習布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若者，而有所得為方便故，不能修學甚深般若波羅蜜多，亦不能修學靜慮波羅蜜多，精進波羅蜜多，安忍波羅蜜多，淨戒波羅蜜多，布施波羅蜜多。善現！是善男子！善女人等，聞說如是甚深般若波羅蜜多，便從座起，捨眾而去。善現！是善男子！善女人等，不敬如是甚深般若波羅蜜多，亦不敬佛。既捨如是甚深般若波羅蜜多，亦捨諸佛。今此眾中，亦有彼類，聞我說是甚深般若波羅蜜多，心不悅可，捨眾而去。所以者何？是善男子！善女人等，先世聞說：甚深般若波羅蜜多，已曾捨去，今世聞說：如是甚深般若波羅蜜多，由宿習力，還復捨去。是善男子！善女人等，於此所說：甚深般若波羅蜜多，身語及心，皆不和合，由斯，造作增長愚癡惡慧罪業。」

彼由造作增長愚癡惡慧罪業，聞說如是甚深般若波羅蜜多，即便毀謗、障礙、棄捨。彼既毀謗、障礙、棄捨，如是般若波羅蜜多，則為毀謗、障礙、棄捨，過去、未來、現世諸佛一切相智，即便造作增長，能感匱正法業。」⑤

案此經文，已明顯的告訴我們，平素三業行儀所造作的善惡業，其善惡因果是絲毫不爽的。如諸愚癡人，因以有所得為方便，雖久修菩薩乘，仍因曾於聞說甚深般若波羅蜜多，心不悅可，捨眾而去的宿習力，受到等流習氣之體性的果報。由斯，生生世世，造作增長愚癡惡慧罪業，凡聞說如是甚深般若波羅蜜多，即便毀謗、障礙、棄捨，並棄捨三世諸佛一切相智，感匱正法業的果報。我等佛子，於日常生活當中，行住坐臥，起心動念，舉止行動，待人接物，都須檢點觀照，對佛制教，開遮持犯，更須明鑑莫含糊。於一切善法中，尤能聽聞修學甚深般若波羅蜜多，更應尊重珍惜，堅固信解，審慎言行，善加守護身語意業，勿於正法，誤犯誹謗毀些，障礙棄捨，而感匱正法業，墮落三途，長受諸苦，於久遠劫，不聞三寶名字，不得生於有佛國土。

二、謗毀正法之果報

由「謗毀正法之因緣」當中，諸愚癡人，謗毀棄捨「般若波羅蜜多」，造作增長感匱正法業，攝受無邊苦聚，墮三惡道中，廣受眾苦，而且周流循環經無數劫。這是造謗毀棄捨「般若波羅蜜多」，所受因果輪迴之果報。

(一) 攝受無邊苦聚

由前經文中，所說造作謗毀正法之因緣，了知造作增長感匱正法業，皆由串習惡語業，誹謗毀壞正法感招而來的。如「初分謗般若品第三十三」中，具壽善現曾問佛陀說：「世尊！造作增長，感匱法業，豈不由習惡語業耶？」佛陀回答善現說：「善現！如是！如是！實由串（慣）習惡語業故，造作增長，感匱法業。」又說：「於我正法毘奈耶中，當有愚癡諸出家者，彼雖稱我，以為大師，而於我說：甚深般若波羅蜜多，誹謗毀壞。」⑥而且，佛陀還慎重的告訴善現說：誹謗毀壞，般若波羅蜜多者，餘一切相屬般若波羅蜜多法，皆當謗毀。由謗毀相屬般若波羅蜜多法諸功德聚，而攝受無量罪聚及無邊苦聚。如同品中，佛陀告訴善現說⑦：

善現當知！若有謗毀甚深般若波羅蜜多，則為謗毀諸佛無上正等菩提。若有謗毀

諸佛無上正等菩提，則為謗毀過去、未來、現在諸佛一切相智。若有謗毀一切相智，則謗毀佛。若謗毀佛，則謗毀法。若謗毀法，則謗毀僧。若謗毀僧，則當謗毀世間正見。若當謗毀世間正見，則當謗毀布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多。亦當謗毀內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空。亦當謗毀真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界。亦當謗毀苦聖諦、集聖諦、滅聖諦、道聖諦。亦當謗毀四靜慮、四無量、四無色定。亦當謗毀八解脫、八勝處、九次第定、十遍處。亦當謗毀四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支。亦當謗毀空解脫門、無相解脫門、無願解脫門。亦當謗毀五眼、六神通。亦當謗毀佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲、大喜大捨、十八不共法。亦當謗毀無忘失法、恒住捨性。亦當謗毀一切智、道相智、一切相智。亦當謗毀一切陀羅尼門、一切三摩地門。彼由謗毀諸功德聚，則使攝受無數、無量、無邊罪聚。由彼攝受無數、無量、無邊罪聚，則使

攝受諸大地獄、傍生、鬼界及人趣中，無數、無量、無邊苦聚。

案此經文，由謗毀般若波羅蜜多，餘一切相屬般若波羅蜜多法，皆當謗毀，攝受無量罪聚，感墮三途及下賤人中受無邊苦聚之果報。

(二) 感墮三惡道之果報

依《大般若經》，卷第一八一，「初分謗般若品第三十三」，佛陀非常詳細的告訴善現尊者，謗毀「般若波羅蜜多」，造作增長能感匱正法業，將來必墮三惡道之苦果。以下引錄經文，以資說明。

1. 感墮地獄的果報

經云：「彼因造作增長能感匱正法業，墮大地獄經歷多歲，若多百歲，若多千歲，若多百千歲。若多俱胝歲，若多百俱胝歲，若多千俱胝歲，若多百千俱胝歲，若多百千俱胝那庾多歲，大地獄中受諸楚毒，猛利大苦。彼罪重故，於此世界，從一大地獄，至一大地獄，乃至火劫、水劫、風劫未起已來，受諸楚毒，猛利大苦。若此世界，火劫、水劫、風劫起時，彼匱法業，猶未盡故，死已轉生，他方世界，與此同類，大地

備遭殘害恐逼等苦。罪未盡故，於他世界，從一險惡處，至一險惡處，乃至火劫、水劫、風劫未起已來，備遭殘害恐逼等苦。若他世界，三災壞時，彼匱法業，餘勢未盡，死已轉生餘方世界，與此同類，傍生趣中，歷經多歲。若多百歲，乃至若多百千俱胝那庾多歲，受傍生身，備遭殘害恐逼等苦。罪未盡故，於餘世界，從一險惡處，至一險惡處，乃至火劫、水劫、風劫未起已來，備遭殘害恐逼等苦。如是展轉，遍歷十方，諸餘世界，受傍生身，備遭殘害恐逼等苦。若彼諸餘十方世界，三災壞時，彼匱法業，餘勢未盡，死已還生此間世界，傍生趣中，從一險惡處，至一險惡處，乃至火劫、水劫、風劫未起已來，備遭殘害恐逼等苦。若此世界，三災壞時，彼匱法業，餘勢未盡，死已復生他餘世界，遍歷十方，傍生趣中，廣受眾苦。」^⑨

3. 感墮餓鬼的果報

經云：「如是循環經無數劫，彼匱法罪，業勢漸薄，免傍生趣，墮鬼界中，經歷多歲。若多百歲，若多千歲，若多百千歲，若多俱胝歲，若多百俱胝歲，若多千俱胝歲，若多百千俱胝歲，若多百千俱胝那庾多歲，於鬼界中，備受虛羸飢渴等苦。罪未

盡故，於此世界，從一餓鬼國，至一餓鬼國，乃至火劫、水劫、風劫未起已來，備受虛羸飢渴等苦。若此世界，三災壞時，彼匱法業，餘勢未盡，死已轉生他方世界，與此同類，餓鬼趣中，經歷多歲，若多百歲，乃至若多百千俱胝那庾多歲，於鬼界中，備受虛羸飢渴等苦。罪未盡故，於他世界，從一餓鬼國，至一餓鬼國，及至火劫、水劫、風劫未起已來，備受虛羸飢渴等苦。若他世界，三災壞時，彼匱法業，餘勢未盡，死已轉生餘方世界，與此同類，餓鬼趣中，歷經多歲，若多百歲，乃至若多百千俱胝那庾多歲，於鬼界中，備受虛羸飢渴等苦。罪未盡故，於餘世界，從一餓鬼國，至一餓鬼國，乃至火劫、水劫、風劫未起已來，備受虛羸飢渴等苦。如是展轉，遍歷十方，諸餘世界，於鬼界中，備受虛羸飢渴等苦。若彼諸餘十方世界，三災壞時，彼匱法業，餘勢未盡，死已還生此間世界，餓鬼趣中，從一餓鬼國，至一餓鬼國，乃至火劫、水劫、風劫未起已來，備受虛羸飢渴等苦。若此世界，三災壞時，彼匱法業，餘勢未盡，死已復生他餘世界，遍歷十方，餓鬼趣中，廣受眾苦。」^⑩

案此，能深刻了知造作謗毀正法業報，所感墮三惡趣之苦果，周流循環於一一惡趣道中，廣受眾苦，待彼匱正法業的罪報，餘勢將盡時，方得轉昇為人，而且又投居

於下賤之家。

(三) 感居下賤人的果報

經云：「如是周流，經無數劫，彼匱法業，餘勢將盡，雖得為人而居下賤。所謂：生在盲人家，或旃茶（茶）羅家，或補羯娑家，或屠膾家，或漁獵家，或工匠家，或樂人家，或邪見家，或餘猥雜律儀家。或所受身：無眼、無耳、無鼻、無舌、無手、無足。癰疽疥癩，風狂癲癩，癰殘背偻，矬陋癰癧（攣臂），諸根缺減，貧窮枯頹，頑囂無識。凡有所為，人皆輕賤。或所生處，不聞佛名、法名、僧名、菩薩名、獨覺名。或復生於幽暗世界，恒無晝夜，不覩光明。彼匱法業，造作增長極深重故，受如是等，不可愛樂圓滿苦果。」①所謂「旃茶羅家」者，「旃茶羅」，梵語 *caṇḍāla* 之音譯，又作旃茶羅、旃陀羅。意譯為嚴熾、暴厲、執惡、險惡人、執暴惡人、主殺人、治狗人等。印度社會階級種姓制度中，居於首陀羅階級之下位者，乃最下級之種族，彼等專事獄卒、販賣、屠殺、漁獵等職。根據摩奴法典所載，旃陀羅係指以首陀羅為父、婆羅門為母之混血兒。「補羯娑家」者，「補羯娑」，梵語 *pūlkasa*。又作卜羯

娑。有如下三義：(1)卑賤混血種族之名。(2)拾廢物或掃除糞穢、擔死屍之賤人。(3)不信因果、造惡業之邪見人。凡投居此等下賤之家者，在社會中完全沒有人權保障，且備受人們的輕賤與不信，嚐盡人生種種極惡苦聚之果報。

如是感居下賤之人，經中說：「雖生人趣，下賤貧窮，醜陋頑愚，支體不具，諸有所說，人不信受。」②這都是由於串習惡語業，誹謗毀壞般若波羅蜜多，所感招墮落三惡道及下賤人道中受極惡苦聚之果報。

以上，是就世俗諦而言，乃有施設黑業、黑異熟而感地獄、傍生、鬼界；施設白業、白異熟而感人天果報；施設黑白業，黑白異熟而感一分傍生、鬼界及一分人；施設非黑非白業，非黑非白異熟而感預流、一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提、諸佛無上正等菩提等。如是因果差別，不依勝義諦。因勝義諦中，不可說有因果差別。所以者何？勝義諦理，諸法性相，不可分別，無說無示，如何當有因果差別？永嘉大師之「證道歌」中說：「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千。」故於世俗諦中，有六道輪迴之因果，十法界凡聖之業用。於勝義諦中，一切法自性，無生無滅，無染無淨，畢竟空、無際空故，無有如是施設因果差別。

本節所論的因果輪迴說，舉《大般若經》中，造謗毀棄捨甚深般若波羅蜜多，感匱正法業，墮二惡趣，受極大痛苦之惡業果報，說明因果輪迴之主體，是由這「惡業」周流循環於惡道中，廣受無邊苦聚。而這個「惡業」，並沒有一個實體的行為造作，故無論造多大的惡業，仍有「出罪還補」的機會。

第二節 出罪還補說

所謂的「出罪還補」，意義就是拔除當下以前，身語意三業所造作的一切罪惡，還給本來清淨之三業，彌補一切所退淨業善法之功德。而此「出罪還補」之淨業善法，於《大般若經》中所載，是針對未得無上正等菩提之不退轉記的菩薩摩訶薩，對於已得無上正等菩提之不退轉記的諸菩薩摩訶薩，生起損害之心。或鬪諍、輕蔑、毀辱、誹謗之心者，給予一種「出罪還補」的機會。如「第四分無雜無異品第二十四」中，嘗記載謗毀者出罪還補的時間，與出罪還補的方法。以下列引經文說明之。

第一項 出罪還補的時間

第十二章 因果輪迴與出罪還補說 出罪還補說

663

大般若經初探

664

依「第四分無雜無異品第二十四」文中所載，佛陀對慶喜說：「復次，慶喜！若菩薩摩訶薩，未得無上正等菩提不退轉記，於得無上正等菩提不退轉記，諸菩薩摩訶薩，起損害心，鬪諍、輕蔑、罵辱、誹謗。是菩薩摩訶薩，隨起爾所不饒益心，還退爾所劫，曾修勝行。經爾所時，遠離善友，還受爾所生死繫縛，若不棄捨，大菩提心，還爾所劫，被弘誓鎧，勤修勝行，時無間斷，然後乃補所退功德。」¹³

案此，了知造誹謗已得無上正等菩提不退轉記的菩薩摩訶薩，其罪業之深重，須久受生死輪迴之果報，誠有一失人身萬劫難復之意味，既使不棄大菩提心，仍須隨起爾所念不饒益之心，還爾所劫，被弘誓鎧，勤奮修學菩薩勝行，時無間斷，才能出罪還補爾所退之功德。其時間之長遠，是隨爾所起一念損害之心，即須受一劫之生死輪迴之果報，隨所起多寡損害之心，即受多少劫波之生死繫縛，於中，既使不棄捨大菩提心，仍須還爾所劫，被弘誓鎧，勤奮修學菩薩勝行，時無間斷，然後才能補所退之功德善法的。

第二項 出罪還補的方法

若有菩薩摩訶薩，未得無上正等菩提不退轉記，於已得無上正等菩提不退轉記，諸菩薩摩訶薩起損害心，造鬪諍、輕蔑、罵辱、誹謗之罪業，其出罪還補善法的時間長短，如經文中阿難尊者請示佛陀說：「是菩薩摩訶薩，所起惡心，生死罪苦，為要流轉，經爾所時？為於中間，亦得出離？是菩薩摩訶薩，所退勝行，為要精勤，經爾所劫，被弘誓鎧，修諸勝行，時無間斷，然後乃補所退功德？為於中間，有復本義？」^⑭此時問之長短，與出罪還補的方法有相當的關係。依《大般若經》，卷第五五二，「第四分無雜無異品第二十四」中，「佛告慶喜！我為菩薩、獨覺、聲聞，說有出罪還補善法。」^⑮其方法，大約分為兩類：一是無慚愧心，不能如法發露悔過。二是慚愧心，能如法發露悔過。

一、無慚愧不能如法悔過的還補法

依經文，佛陀告訴阿難尊者說：「慶喜當知！若菩薩摩訶薩，未得無上正等菩提不退轉記，於得無上正等菩提不退轉記，諸菩薩摩訶薩，起損害心，鬪諍、輕蔑、毀辱、誹謗，後無慚愧，懷惡不捨，不能如法發露悔過。我說彼類，於其中間，無有出

罪還補善義，要爾所劫，流轉生死，遠離善友，眾苦所縛。若不棄捨，大菩提心，要爾所劫，被弘誓鎧，勤修勝行，時無間斷，然後乃補所退功德。」^⑯

案此，佛陀說：若菩薩摩訶薩，未得無上正等菩提不退轉記，而於已得無上正等菩提不退轉記，諸菩薩摩訶薩，起損害之心，並造鬪諍、輕蔑、毀辱、誹謗之罪業，之後，無慚愧心，並常懷惡不捨，不能而且不肯如法的發露懺悔改過，像這種人，佛陀說：必須要隨所起損害之心的念頭多寡，而要經爾所時之劫波，流轉生死，遠離善友，備受眾苦所繫縛，退失爾所劫之功德，於其中間，永無出罪還補善法之義。於中，即使不棄捨發大菩提心，仍須要經爾所劫，被弘誓鎧，勤修菩薩十種勝行，而且時時無有間斷，然後乃能還補所退之功德。

由上可知，慚愧心的重要，有慚有愧的人，才能真誠的為自己的行為負責，並勇於人前發露悔過。慚與愧，梵語，慚，是 *hi* 的譯義；愧，是 *apatrapya* 的譯義。兩者併稱為「慚愧」。是心所之名。為說一切有部大善地法之一，法相宗善法之一。即羞恥過罪之精神作用。又作有慚有愧，為「無慚無愧」之對稱。依《俱舍論》卷四，對慚愧舉出二釋，第一釋謂崇敬諸功德及有德者之心為「慚」，怖罪之心為「愧」；

第二釋為有餘師之謂，謂自省所造之罪惡而感羞恥之心為「慚」，以自己所造之罪面對他人時引以為恥之心為「愧」，此說即以慚、愧皆為羞恥之心，但由對自己與對他人而分別為二。

又據，北本《大般涅槃經》卷十九載，「慚」即自己不造罪，「愧」為不教他人造罪；「慚」為在自心中感覺羞恥，「愧」為自己之罪向他人披露而感覺羞恥；「慚」為對人之羞恥心，「愧」為對天之羞恥心。此說相當於《俱舍論》之第二釋。《成唯識論》卷六，則併取《俱舍論》之二釋，認為「慚」為先尊重自身，而後崇重賢者與聖者，並崇重法；「愧」係由世間之力，即由於他人之譏謗或律法之制裁，而輕拒暴惡。即主張羞恥為慚、愧二者之通相，崇善與拒惡，則分別為慚、愧之別相。

相對於慚、愧者，不敬諸功德與有德者，或不自省自造之罪惡而感到羞恥等，此種皆稱為無慚（梵語 *āhrikyā*）。又無怖罪之心，或於自造之罪對他人不以為恥，則稱無愧（梵語 *anapatāpya*）。慚與愧二者，能使一切諸行光潔，故稱之為二種白法。①⑦ 唯有真發慚愧心，才能如法發露懺悔改過，否則，於其中間，永無出罪還補善法，及復本退失的功德。

二、有慚愧心能如法悔過的還補法

依經文，佛陀告訴阿難尊者說：「若菩薩摩訶薩，未得無上正等菩提不退轉記，於得無上正等菩提不退轉記，諸菩薩摩訶薩，起損害心，鬪諍、輕蔑、毀辱、誹謗，後生慚愧，心不繫惡，尋能如法發露懺悔過，作如是言：『我今已得，難得人身，何容復起如是過惡，失大善利。我應饒益一切有情，何容於中反作衰損。我應恭敬一切有情，如僕事主，何容於中反生傲慢、毀辱、凌蔑。我應忍受一切有情，捶打訶罵，何容於彼，反以暴惡身語加報。我應和解一切有情，令相敬愛，何容復起，勃惡語言，與彼乖爭。我應堪耐一切有情，長時履踐，猶如道路，亦如橋樑，何容於彼，反加凌辱。我求無上正等菩提，為拔有情，生死大苦，令得究竟安樂涅槃，何容反欲加之以苦。我應從今，盡未來際，如癡如瘖，如聾如盲，於諸有情，無所分別。假使斬截，頭足手臂，挑目割耳，劓鼻截舌，鋸解一切，身分支體，於彼有情，終不起惡。若我起惡，則便退壞，所發無上正等覺心，障礙所求一切智智，不能利益安樂有情。』慶喜當知！是菩薩摩訶薩，我說中間，亦有出罪還補善義。非要經於爾所劫數，流轉生死。惡魔於彼，不能擾亂，疾證無上正等菩提。」①⑧

由上可知，誹謗大善知識的罪業很重，所受的果報亦很重。如是之人，佛陀說：若能生慚愧心，而且能真心如法發露懺悔改過，並不棄捨大菩提心，發弘誓願，濟拔有情，佛說中間，即有「出罪還補」善法的機會。總之，人非聖賢，誰能無過，知過能改，善莫大焉。尤其，能生慚愧心，如法發露懺悔改過，無苦不斷，無業不滅，無罪不消。如《佛為首迦長者說業報差別經》載：「若人造重罪，作已深自責，懺悔更不造，能拔根本罪。」^{①⑨}誠然，懺悔如水洗，洗滌身心之塵穢。又懺悔如除草，連根拔起，曝曬於炎熱的大太陽下，則其根乾萎永不再復生，這是拔除一切根本罪業的最好方法。所以，懺悔的真義，依《摩訶止觀》卷七下云：「懺，名陳露先惡；悔，名改往修來。」^{②⑩}此，即洗除已造之罪業，使之永不重犯之唯一要法。我等學佛修行，應常懷慚愧懺悔之心，慎行三業，時時反觀自照，視無過如有過，視小過如大過地，莫為貪瞋癡三毒所侵襲，驅使墮落三界六道，備受生死輪迴之極苦。

註釋

① 參見，李世傑著《原始佛教哲學史—印度佛教哲學史》，上冊。增訂版，頁五十九、六〇。台北「台灣佛教學社」印行。民國五十三年六月八日再版。

② 《大般若經》，卷第一八一，「初分謗般若品第三十三」。大正五、九七七八C。

第十二章 因果輪迴與出罪還補說 出罪還補說

669

大般若經初探

670

- ③ 見註②。大正五、九七八C、九七九A。
- ④ 見註②。大正五、九七八A。
- ⑤ 見註②。大正五、九七六BC。
- ⑥ 見註②。大正五、九七八B。
- ⑦ 見註②。大正五、九七八BC。
- ⑧ 見註②。大正五、九七六C、九七七A。
- ⑨ 見註②。大正五、九七七AB。
- ⑩ 見註②。大正五、九七七BC。
- ⑪ 見註②。大正五、九七七C、九七八A。
- ⑫ 見註②。大正五、九七八B。
- ⑬ 《大般若經》，卷第五五二，「第四分無雜無異品第二十四」。大正七、八四五B。
- ⑭ 見註⑬。大正七、八四五B。
- ⑮ 見註⑬。大正七、八四五B。
- ⑯ 見註⑬。大正七、八四五BC。
- ⑰ 《佛光大辭典》，下冊，頁五八一〇BC。
- ⑱ 見註⑬。大正七、八四五C。
- ⑲ 隋、洋川郡守瞿曇法智譯，《佛為首迦長者說業報差別經》，一卷。大正一、八九三C。
- ⑳ 隋、天台智者大師說、門人灌頂記，《摩訶止觀》（二十卷），卷第七下。大正四六、九八A。

第十三章 供養與報恩說

第一節 供養說

所謂供養，梵語 puṣāra，巴利語同。又作供、供施、供給、打供。意指供食物、衣服等予佛法僧三寶、師長、父母、亡者等。《法華文句》二下曰：「施其依報名供養」。《法華玄贊》二曰：「進財行以為供，有所攝資為養。」①

第一項 供養之類別

供養之類別，有四事供養、二種供養、三種供養，乃至十種供養等。四事供養者，即飲食、衣服、臥具、湯藥等。二種供養，略指一財供養，即供養香華、飲食等財物。二法供養，如說修行，利益眾生也。這是取於三寶，第一之供養也。三種供養者，一利供養，即捧香華、飲食等，此屬於財供養也。二敬供養，即讚歎、恭敬也。三行供養，即受持修行妙法也。如就其次第，名之曰財供養，法供養及觀行供養。十種供養，

即《法華經》卷第四，「法師品第十」中說：一華、二香、三瓔珞、四抹香、五塗香、六燒香、七繒蓋幢幡、八衣服、九伎樂、十合掌等十種，故名法華經為十種供養經。總之，供養，初以身體行為為主，後亦包含純粹的精神供養，故有身分供養，心分供養之分。根據《遺教經論記》載，飲食、衣服、湯藥等，屬身分供養；不共心供養、無厭足心供養、等分心供養等，屬心分供養。

初期佛教教團中所受之供養，以衣服、飲食、臥具、湯藥等為主，稱為四事供養。施予佛、塔廟、佛像、教法、比丘（尼）、僧團之房舍與土地，為僧團經濟之重要來源。所行之供養，除財供養外，尚有法供養，如以恭敬供養、讚歎供養、禮拜供養等精神之崇敬態度，亦稱為供養。今為資養三寶，奉香、華、燈明、飲食、資財等物，謂之供養。此依《法華經》卷第四，「法師品第十」載：「其所至方，應隨向禮，一心合掌，恭敬供養，尊重讚歎，華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋幢幡、衣服、餽饌、作諸伎樂，人中上供而供養之。」②這是屬於財物供養方面。

行深般若波羅蜜多，諸菩薩摩訶薩之供養，依《大般若經》，卷第五六八，「第六分念住品第五」中，佛陀告訴最勝天王說：「天王當知！諸菩薩摩訶薩，行深般若

波羅蜜多，於法亦等，為護正法，供養如來；種種供具，供養如來；如實修行，供養如來。利益安樂一切有情，守護一切有情善法，隨順有情，善能化導，行菩薩道，行不違言，心無疲倦，求無上覺。若能如是，乃得名為供養諸佛，不以資財而為供養。何以故？法，是佛身，若供養法，即供養佛。諸佛世尊，皆從如實修行而來，悉為利益安樂有情，護其善法，隨順有情。若不爾者，違本誓願，懶惰懈怠，不能成就菩提之心。何以故？菩薩所趣，無上菩提，與有情共。若無有情，云何能得無上菩提。」^③

案此，了知行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，修諸供養中，以如實修行，供養如來為最，不以資財而為供養，故佛陀又告訴最勝天王說：「天王當知！諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，修行正法，供養如來，名真供養。」^④

第二項 以法供養為最

所謂諸供養中以「法」供養為最，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能發大菩提心，護持正法，如教修行，方名為真如法供養。如《大般若經》，卷第五七三，「第

六分付囑品第十七」中載，佛陀告訴持髻梵說：「梵天當知！佛讚三事，最為無上。何等為三？一者發菩提心。二者護持正法。三者如教修行。如是三法，最為無上。能修行者，真供養佛。我若住世，一劫或一劫餘，說此功德，亦不能盡。護持如來，一四句頌，所獲功德，尚不可盡，況能護持三世佛母，甚深般若波羅蜜多。何以故？三世諸佛，皆因般若波羅蜜多而得生故。以法供養，真供養佛，若以資財，非真供養，故法供養，最為第一。」^⑤法者，正法也，正法者，即甚深「般若波羅蜜多」。三世諸佛，皆因「般若波羅蜜多」而得生故，故以此「法」供養，名真供養佛。

又姚秦三藏法師鳩摩羅什譯的《法華經》，卷第六，「藥王菩薩本事品第二十三」載：「其中諸佛，同時讚言：『善哉！善哉！善哉！善男子！是真精進，是真真法供養如來。』若以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒幡蓋，及海此岸栴檀之香，如是等種種諸物供養，所不能及。善男子！是名第一之施，於諸施中，最尊最上，以法供養諸如來故。」^⑥所謂精進者，是專精無雜，勇猛前進，無懈怠故。身心能專精，無有疲倦，亦無怠惰、懈怠，方名為真精進。「真精進，是真真法供養如來。」這是諸供養中，屬於「法」供養。唯有以「法」供養諸如來，方名真供養佛。此在《大般

若經》，卷第五七二，「第六分陀羅尼品第十三」中，佛陀告訴珊觀史多天王說：「天王當知！諸欲供養佛世尊者，當修三法：一者發菩提心。二者護持正法。三者如教修行。天王當知！若能修學此三法者，乃得名為真供養佛。假使如來，一劫住世，說此供養，所獲功德亦不能盡。是故，天王！若欲供養佛世尊者，具此三法，名真供養。」又說：「天王當知！若有護佛一四句頌，則為擁護過去、未來、現在諸佛所證無上正等菩提。何以故？諸佛世尊！所證無上正等菩提，從法生故。法供養者，名真供養。諸供養中，最為第一，資財供養所不能比。」⑦（此與前文所引「第六分付囑品第十七」佛陀對持髻梵天所說意義相同。）所以說：以法供養者，名真供養。一切諸供養中，以法供養最為第一。

第二節 報恩說

所謂報恩者，為報酬之而盡心致力也。唯有能真正知恩者，方能懂得報恩。報恩的種類，依《大乘本生心地觀經》卷二記載，分有世間、出世間四種恩德。然究竟知恩報恩者，唯有佛乃能究竟知恩報恩。

第一項 世出世間四恩

依《釋氏要覽》卷中曰：「恩有四焉：一父母恩。二師長恩。三國王恩。四施主恩。」⑧這是世間的四種恩惠。具世出世間，四種恩惠者，依《大乘本生心地觀經》卷二云：「世出世恩，有其四種：一父母恩。二眾生恩。三國王恩。四三寶恩。如是四恩，一切眾生，平等荷負。」⑨以上前三種恩，屬世間恩，唯後一三寶恩，為出世間恩。此四種重恩，於該經文中有詳細的解說，茲簡略錄述於后：

一、父母恩，指父有慈恩，母有悲恩。故《大方便佛報恩經》卷三云：「父母者，三界內，最勝福田。」⑩其中，尤其母親更具有十德：（一）大地，所依之母胎。（二）能生，經萬苦而生產。（三）能正，調理五根。（四）養育。（五）智者。（六）莊嚴。（七）安隱。（八）教授。（九）教誡。（十）與業，咐囑家業。

二、眾生恩，係因一切眾生，無始以來轉經百千劫，而於多生之中互為父母，故亦有恩。

三、國王恩，指國王統領山河大地，若失正治，則人無所依。若施以正化，則八大恐怖，不入其國。以是因緣，得以成就十德：（一）能照。（二）莊嚴。（三）與樂。（四）伏怨。

(五)離怖。(六)任賢。(七)法本。(八)持世間。(九)業主。(十)人主。所謂「八大恐怖」者，若依《大佛頂首楞嚴經》，卷第二曰：「或見二日，或見兩月，其中乃至暈適、珮玦、彗孛、飛流、負耳、虹蜺，種種惡相。」天出現有二日、兩月，自非吉祥之兆。如夏桀之亡，兩日並照是也。大自然出現有暈適、珮玦之惡氣、黑氣、白氣，是日月之災象也。如月暈七重，漢高祖在平城，有重圍之難。有光芒、芒氣之彗孛及絕跡橫去，光相下注之飛流，此皆是星辰之災象。如宋襄公時，星隕如雨；秦始皇時，彗星徧出。又宋景公時，熒惑在心，感招天罰之災兆。之後，因景公不忍損人利己之仁人善心，故得延壽二十一年。又天地陰陽之氣，如背日、傍日之負耳；映日而晨出，對日而暮現之虹蜺，皆為陰陽之災象。凡施以仁政之國王，可免招感八大恐怖之種種惡相，侵入其國也。

四、三寶恩，即佛、法、僧三寶之不可思議之恩。

(一)佛寶，佛寶具足無上大功德田，無上大恩德，無足、二足及多足眾生中之尊。如優曇花之千載難遇，於三千大千世界，獨一出現，圓滿世間，及出世間之功德。並為一切義所依等六種微妙功德，依之，常能利樂一切眾生，故稱佛寶不可思議之恩。

(二)法寶，法寶有四種，即：(1)教法，能破無明、煩惱業障等，一切無漏之聲、名、句、文等。(2)理法，論有、無之諸法。(3)行法，戒、定、慧之行。(4)果法，有為、無為之果。此四種法寶，能引導眾生，出離生死海而達彼岸。三世諸佛，皆依此「法」修行，斷一切障，得成菩提，盡未來際，以利益眾生。故未得解脫之眾生，更應深敬法寶。故稱法寶不思議之恩。

(三)僧寶，僧寶有三類，即：(1)菩薩僧。(2)聲聞僧。(3)凡夫僧。成就別解脫戒，並具足一切正見，能廣大眾，開示聖道者。此三類僧寶，亦稱真福僧。此外，尚有一類，稱福田僧，即於佛之舍利、形像，及佛所制之戒，深生敬信，且能令自他，皆無邪見，更能宣揚正法，讚歎一乘。又深信因果，常發善願，隨時懺悔過犯，除業障者。以上四種僧寶，皆恆利有情，心無暫捨，故稱僧寶不思議之恩。^①

案上所述，父母、眾生、國王、三寶四恩，雖略分前三種歸世間恩，後一屬出世間恩，實際四恩，皆通於世間及出世間。總之，父母養育之恩德，昊天罔極，唯有真正能知恩者，方能報恩。眾生恩，吾人於日常生活中，一切衣食住等，當思來處不易。例如眼前一碗飯，粒粒皆為農夫血汗，由稻穗變為白米，由白米成為熟飯，其中，需

要農人的墾植、插秧、除草、灌水等，尚須經秋收冬藏的收割，曬穀畜儲，及商人的收買販運，主婦的巧手安排等，方能由白米成熟飯。我人若能審慎的細心思惟，光是眼前的一碗飯，就要具足如是諸多的條件，及深受眾生辛苦流下血汗所換取的大恩德，我們才能那麼方便安心的享用一碗飯，更何況其他衣住行等。所以，我們要感激一切眾生不可思議之恩德。

國王恩，國王，是一國之領袖，即現今民主國家所謂的總統，統理國政，安邦護國，抵禦外侮，讓人民安居樂業，不受異國侵擾，這都是國王英明之恩德。身為國民的我們，能不本守崗位，盡心盡力，效忠國家，本著人人為我，我為人人人的精神，以盡微力而知恩報恩。三寶恩，三寶，是眾生六道長夜之明燈，人生苦海之寶筏，能渡眾生於生死苦海之此岸，而至涅槃妙樂之彼岸。此三寶恩德之廣大，豈能以言喻乎！

又師長恩，師長，有世間出世間之別，世間師長，乃教育我等，待人處事接物，明禮義知廉恥。出世間師長，乃指導吾人修行，明心見性，超生死出輪迴，成賢成聖等。這都是蒙受師長之教育恩德。施主恩者，即是眾生恩。我等出家修行，能安心辦道，皆蒙施主的發心外護，四事施與，乃能不愁衣食湯藥，何況廣大一切眾生的惠賜，

我等能不知恩而報恩乎！

第二項 真正知恩報恩

然究竟能知恩報恩者，唯有佛，乃能究竟知恩報恩者。此在般若經典中，處處提及，究竟知恩報恩者，唯有佛才是真正的是知恩者，能報恩者。以下略引一二則經文說明之。

一、唯佛乃能知恩報恩

《大般若經》，卷第四四三，「第二分示相品第四十七之二」中，佛陀告訴善現尊者說：「善現當知！一切如來應正等覺，是知恩者，能報恩者。善現！若有問言：『誰是知恩能報恩者？』應正答言：『佛是知恩能報恩者。』何以故？一切世間，知恩報恩，無過佛故。時具壽善現白佛言：『世尊！云何如來應正等覺知恩報恩？』佛言：『善現！一切如來應正等覺，乘如是乘，行如是道，來至無上正等菩提，得菩提記已，於一切時，供養恭敬，尊重讚歎，攝受護持，是乘是道，常無暫廢，此乘此道。

當知，即是甚深般若波羅蜜多。善現！是名如來應正等覺，知恩報恩。」

又說：「復次善現！一切如來應正等覺，無不皆依甚深般若波羅蜜多，覺一切法，皆無作用，以能作者，無所有故。一切如來應正等覺，無不皆依甚深般若波羅蜜多，覺一切法，無所成辦，以諸形質，不可得故。善現！以諸如來應正等覺，知依如是甚深般若波羅蜜多，覺一切法，皆無作用，無所成辦。於一切時，供養恭敬，尊重讚歎，攝受護持，曾無間斷，故名真實知恩報恩。」^⑫

二、如說修行亦知恩報恩

《大般若經》，卷第四九九，「第三分天帝品第四之二」中，具壽善現，稟白佛陀說：「我既知恩，云何不報？所以者何？過去諸佛，及諸弟子，為諸菩薩摩訶薩，宣說六種波羅蜜多，示現教導，讚勵慶喜，安慰建立，令得究竟。世尊！爾時亦在中學，今證無上正等菩提，轉妙法輪，饒益我等故。我今者，應隨佛教，為諸菩薩摩訶薩，宣說六種波羅蜜多，示現教導，讚勵慶喜，安慰建立，令得究竟，速證無上正等菩提，轉妙法輪，窮未來際，利益安樂一切有情，是則名為報彼恩德。」^⑬

案此，即知真正知恩報恩者，唯佛乃能究竟知恩報恩者。除此之外，亦要能依教奉行，以師志為己志，以佛心為己心，如是修學修證，依所修證，轉妙法輪，普利群萌，使令一切有情，亦能精勤修學甚深般若波羅蜜多，學習菩薩清淨行，疾證無上等菩提。故有云：出家人不發願弘揚佛法濟度眾生，安慰建立，令得究竟，是佛法中罪人。《梵網經》菩薩戒本亦云：「若佛子！常應發一切願，孝順父母師僧，願得好師，同學善友知識，常教我大乘經律，十發趣、十長養、十金剛、十地，使我開解，如法修行，堅持佛戒，寧捨身命，念念不去心。若一切菩薩，不發是願者，犯輕垢罪。」

⑭我等佛子！既蒙三寶恩德，得佛法益，而不發菩提心，不能轉妙法輪，展轉弘揚佛法，普利一切有情，則非真佛子，亦非真正知恩而能報恩者。唯有行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，如「初分巧便學品第五十五之一」中，天帝釋言：「苾芻當知！是菩薩摩訶薩，如說修行甚深般若波羅蜜多故，能紹佛種，令不斷絕。」^⑮真能如說修行，甚深般若波羅蜜多，紹隆佛種，續佛慧命，弘護正法，令正法久住，才是真正的知恩者而能報恩者。

註釋

- ① 唐、大慈恩寺沙門窺基撰，《妙法蓮華經玄贊》（二十卷），卷第二本。大正三四、六七七A。
- ② 後秦、龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯，《妙法蓮華經》（共七卷二十八品），卷第四，「法師品第十」。大正九、三一A。
- ③ 《大般若經》，卷第五六八，「第六分念住品第五」。大正七、九三五BC。
- ④ 見註③。大正七、九三四C。
- ⑤ 《大般若經》，卷第五七三，「第六分付囑品第十七」。大正七、九六三B。
- ⑥ 見註②。《妙法蓮華經》，卷第六，「藥王菩薩本事品第二十三」。大正九、五三B。
- ⑦ 《大般若經》，卷第五七二，「第六分陀羅尼品第十三」。大正七、九五七AB。
- ⑧ 宋、道誠集，《釋氏要覽》（共三卷），卷中。大正五四、二八九C。
- ⑨ 唐、罽賓國三藏般若奉詔譯，《大乘本生心地觀經》（共八卷），卷第二，「報恩品第二之上」。大正三、二九七A。
- ⑩ 失譯人名，在後漢錄，《大方便佛報恩經》（共七卷），卷第三，「論議品第五」。大正三、一四一B。
- ⑪ 見註⑨。大正三、三九七ABC。亦可詳見《佛光大辭典》，上冊，頁一七四七BC、一七四八AB。
- ⑫ 《大般若經》，卷第四四三，「第二分示相品第四十七之二」。大正七、二三二BC。此與卷第五四七，「第四分現世間品第十二」相同。大正七、八一七B。
- ⑬ 《大般若經》，卷第四九九，「第三分天帝品第四之二」。大正七、五三七C、五三八A。此與卷第五三九，「第四分帝釋品第二」相同。大正七、七六九C、七七〇A。
- ⑭ 後秦、龜茲國三藏法師鳩摩羅什譯，《梵網經—盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》（上下共二卷），卷下。大

第十三章 供養與報恩說 報恩說

683

大般若經初探

684

正二四、一〇〇七BC。

- ⑮ 《大般若經》，卷第三三七，「初分巧便學品第五十五之一」。大正六、七二八B。

第十四章 菩薩護持正法之精神與態度

本章，主要是探討《大般若經》中，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，如何護持正法？而其護持正法之精神與態度，又是如何？以下引錄經文說明之。

第一節 應如何護持正法

所謂正法存在，佛法不滅。正法，乃佛法之命根，人天之眼目，生死曠野之慧燈。故以大悲心為上首，濟拔利樂有情者，應善為護持正法。然應如何護持正法？依《大般若經》，卷第五七一，「第六分無所得品第九」載：「最勝復白佛言：『諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，修何等行，護持正法？』」

佛陀告訴最勝天王說：「天王當知！若菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，行不違言，尊重師長，隨順正法，心行調柔，志性純質，諸根寂靜，遠離一切，惡不善法，修勝善法，名護正法。天王當知！若菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，修身語意，三

業慈悲，不徇利譽，持戒清淨，遠離諸見，名護正法。天王當知！若菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，心不隨愛、恚、癡、怖行，名護正法。」^①

所謂「人能弘道，非道弘人。」正法的住世，須靠佛弟子的如說修行，傾心肩負，致力弘揚。而能真正的肩負弘揚者，其本身就是正法的代表，佛教真理的化身，故必須解行並重，言行一致，否則能說不能行，不是真智慧，即使有說，亦不會令人信服的。如經中嘗說：若人對說法者不信服，就不會生恭敬心，既不能生起恭敬心，則對其所說之法，再如何微妙善利，亦無從生起恭敬尊重聽信。

華梵佛學研究所所長^上曉^下雲導師，曾於台灣版「原泉雜誌」第四十六期，刊登一篇「如何使佛法影響社會」，其文中所言：「佛教本身之主要條件，就是佛陀遺言之精神，那就是法寶。法寶寄存於三藏十二部，同時法寶也寄傳於佛子之心；佛陀要他的法子法孫將心傳之大法，於人群社會中法化顯出，從身口意表現出來。使接觸到佛陀子孫之人們，便能夠認識佛陀；甚而不特祇認識，同時要想法模仿與接受佛陀之人格，與佛陀遺教偉大教育之感化。能夠如此重視佛陀之遺教且切實去做，這就不特教團之組織與教務之努力，其重心之主力就是教團中人物之活動，能代表佛陀之活

動。」又說：「弘法利生，廣度群迷，自當憂惕捫心，惴思遺訓，法寶是我，我是法寶，才能有影響社會人群之希望。」該文中又說：「佛弟子一言一行要本著佛陀遺教精神，要用慈悲喜捨和以身作則，向社會人群中惡性不良者加以感化，而促成安和利樂社會之出現，佛法才能真正有效地淨化社會。」

佛教於時代所應荷負之使命，就是要能真正有效地擔負起淨化社會人心之責任。佛教能真正肩負其使命，則能歷久彌新，綿延相續的流傳下去，不會被時代所淘汰，而且更能發揚光大，這完全必須端賴佛陀七眾弟子之一切行儀，及其身口意三業清淨法輪，與悲智雙運的表現。所以，在經文中佛陀一再的告訴最勝天王說：諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，行不違言，尊重師長，乃至心不隨愛恚癡怖行，常修習慚愧，並能如說修行，而說法修行，皆如所聞，如是乃可名為護持正法，令正法久住人間。

然為令正法久住人間，佛陀尚於「第六分無所得品第九」的經文中，慈悲的告訴最勝天王說：「天王當知！三世諸佛，為護正法說陀羅尼，擁護天王及人王等，令護正法，久住世間，與諸有情，作大饒益。陀羅尼曰：『咀姪他 阿虎洛 屈洛罰底 虎刺挈莎 囊荼 者遮 者遮折 尼阿奔 若剎多 剎多剎 延多 剎也莎訶 陝

末尼羯洛 鄔魯鄔魯罰底迦 邏跋底迦阿鞞奢底尼莎刺尼 祛闍 祛闍末底 阿罰始尼 罰尼罰多 奴娑理尼 部多奴悉沒栗底 提罰多奴悉沒栗底 莎訶』天王當知！此大神咒，能令一切天龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路茶（荼）、緊捺洛、莫呼洛伽、人非人等，一切有情，皆得安樂。此大神咒，三世諸佛，為護正法，及護天王，并人王等，令得安樂，以方便力，而宣說之。是故，天王及人王等，為令正法久住世故，自身眷屬得安樂故，國土有情無災難故，各應精勤至誠誦念。如是，則令怨敵、災難、魔事、法障，皆悉銷滅。由斯正法久住世間，與諸有情作大饒益。」^②

案此，佛陀大慈悲故，尚將護持正法，令正法久住世間，與諸有情作大饒益的大神咒語，教導最勝天王等。這是三世諸佛，為護正法所說的陀羅尼咒，我等佛子，更應善受持之，為護正法，使令正法綿延長久恆住人間，普利一切有情。

第二節 護持正法之精神

所謂「護持正法」，即護持諸佛之正法。「何等名為諸佛正法？是諸菩薩摩訶薩，云何攝護？」^③依《大般若經》，卷第五一五，「第三分不退相品第二十之二」

中，「佛告善現！一切如來應正等覺，為諸菩薩說諸法空，如是名為諸佛正法。」④然，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，為攝護諸佛正法之精神，可拋頭顱，灑熱血，為法忘軀，不惜犧牲自己的生命，「沉餘珍財、朋友、眷屬。是菩薩摩訶薩，恒作是念：『我寧棄捨，親友珍財，及自身命，終不棄捨，諸佛正法。所以者何？親友珍財，及自身命，生生常有，甚為易得。諸佛正法，百千俱胝那庾多劫，乃得一遇。遇以長夜，獲大利樂故。我定應精勤攝護，不顧身命，親友珍財。』」⑤是菩薩摩訶薩，攝護正法時，更應作是念：「我今不為攝護一佛、二佛、三佛，乃至百千諸佛正法，普為攝護，十方三世諸佛正法，令不虧損。」⑥

尤其，遇「有愚癡類，誹謗毀訾，言此非法，非毘奈耶，非天人師所說聖教。修學此法，不得無上正等菩提，不證涅槃永寂安樂。是菩薩摩訶薩，攝護此法，不惜珍財，親友身命。常作是念：『如來所說一切法空，是諸有情真歸依處。菩薩修學疾證無上正等菩提，拔諸有情生老病死，令得畢竟常樂涅槃。故我今應不惜身命，珍財親友，攝護此法。』又作是念：『我亦墮在未來佛數，佛已授我大菩提記。由此因緣，諸佛正法，即是我法，我應攝護，不惜身命，珍財親友。我未來世，得作佛時，亦為

有情，宣說如是，諸法空故。」⑦

諸菩薩摩訶薩，為攝護諸佛正法之精神，從初發心，修菩薩行，行菩薩道，乃至成就諸佛無上正等菩提，身心精勤，常無懈怠。為攝護諸佛正法，常為有情，宣說諸法空義。更不惜身命，珍財親友，攝護此法。而且聞說諸如來應正等覺之正法，是菩薩不但生疑惑，更能聞受信持，永不忘失，乃至無上正等菩提。這是菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，正得聞持陀羅尼等，方便善巧，任持所說，令不忘失之特性。諸菩薩摩訶薩，具有如是等特性，又有大悲度化有情之精神，故能普為攝受護持諸佛正法，令不虧損。

第二節 護持正法之態度

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，護持諸佛正法，應具備何等條件？持有怎麼樣的態度？這是本節所欲探討的問題。

第一項 應具備的條件

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，應具備何等條件？乃能護持正法，攝護十方三世一切諸佛之正法，令不虧損。

一、應具備堅固力

什麼是菩薩摩訶薩堅固力？依《大般若經》，卷第五七二，「第六分顯得品第十」中，曼殊師利菩薩，稟白佛陀說：「世尊！云何諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，得堅固力，護持正法？」

「佛告曼殊師利菩薩言：『善男子！若菩薩摩訶薩，寧棄身命，不捨正法。於他謙下，不起憍慢。卑賤恥辱，其心能忍。飢渴有情，施好飲食。在危難者，能施無畏。於諸疾病，如法療治。惡事掩遏，善事光揚。憂苦有情，則施安樂。是菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，得堅固力，護持正法。』」^⑧

如是諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，一切所行，皆能隨順般若理趣，心得清淨，身語亦清淨，遠離一切魔嬈，一切惡煩惱業等，皆無法破壞。得如是身力堅固，心離怯弱者，即能護持諸佛正法。

二、具觀諸法無分別

護持諸佛正法之菩薩摩訶薩，第二個應具備的條件，就是能觀諸法無分別，觀諸法寂靜清淨故，離我我所，不生不滅。能如是觀者，不見能護及所護，名能護正法。如《大般若經》，卷第五七二，「第六分現化品第十二」中，佛陀告訴賢德天子說：「天子當知！無分別者，是寂靜法。所以者何？能取所取，俱不可得，不生不滅，離我我所，如是名為無分別法。若菩薩摩訶薩，如是觀者，能護正法。」^⑨

案此，無分別者，即無妄想、無執著。無妄想、無執著，即無惑業煩惱，無是非人我，無我見、我愛、我慢、我癡，能超越世間善惡因果，昇華自己的生命，臻至自我的超脫和自在，開顯法身慧命，究竟達到智慧理體，不生不滅的涅槃境界。這是我人之所以要學佛的主要目的，亦是佛陀委曲垂慈，示現人間往來八千還的教化宗旨。如姚秦三藏法師鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷一，「方便品」中，佛陀告訴舍利弗說：「吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教，無數方便，引導眾生，令離諸著。」^⑩又佛陀於菩提道場，大徹大悟後，第一句話，宣告世人的消息的真義，即言：「奇哉！奇哉！大地一切眾生，皆具有如來智慧德相，祇因妄想、分別、執著，

所以一切智、自然智、無師智，不得顯現。」是故，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，能觀諸法無分別者，則不違佛旨。能依教奉行，能如說修證，是菩薩摩訶薩，具備如是之條件，名為能護諸佛之正法。

第二項 應持有的態度

又諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，於日常生活當中，行住坐臥四威儀及身語意業的表現，應持有怎麼樣的態度，乃能真正做到護持諸佛之正法，而不致褻瀆虧損如來應正等覺之正法。

一、一切所行不違正理

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，護持正法應持有的態度，於日常生活當中之行儀，對自己一切的所有行，絕不違逆一切善法，即不違逆正理，且常無諍論。所謂「無諍論」者，即對「諍論」而言。無諍者，是安住於空理，與物無諍。而諍論者，是張我見而互相諍論。凡有戲論、諍論處，必多起諸煩惱，造諸惡業。諸菩薩摩訶薩，行

深般若波羅蜜多，一切所行，不違正理，故無諍論，如是名為護正法。

何以說「不違正理」，和合「無諍論」，名護諸佛正法？此在《大般若經》，卷第五七二，「第六分現化品第十二」中，「善思菩薩，復問天王：『更何等人，能護正法？』最勝答言：『若不違逆一切法者，能護正法。所以者何？不違正理，常無諍論，名護正法。』善思復問：『云何名為不違正理，常無諍論，名護正法？』最勝答言：『若順文字，不違正理，常無諍論，名護正法。何以故？世間愚夫，皆著諸見；順正理者，則常說空，是故世間，共興諍論。如是愚夫，愛重有法；順正理者，於有則輕。世間，說有常、樂、我、淨；順正理者，說無常、苦、無我、不淨，是故世間，共興諍論。諸愚夫類，順世間流；順正理者，逆世間流，是故世間，共興諍論。世間愚夫，著蘊界處；順正理者，都無所著，是故世間，共興諍論。順世愚夫，不行正理；順正理者，與世相違，故常無諍，名護正法。』」^⑪

案此了知，唯順世間正理者，常行無諍，方能護持諸佛正法。

二、常行無諍不取我法

前面已說，無諍者，安住於空理，與物無諍。諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，深達一切法無我，常行無諍不取我法，能護持正法。

依《大般若經》，卷第五七二，「第六分現化品第十二」中，「善思菩薩，復問最勝：『今者天王，為何所取？』最勝答言：『善思當知！我不取我，亦不取法。』善思又問：『云何不取？』最勝答言：『我自性離有情，及法自性亦離，如是諸離，亦不可得。過去自性離，未來、現在亦離，如是諸離，亦不可得。諸佛自性非離，諸佛自性非不離。諸法自性非離，諸法自性非不離。善思當知！如是之行，名順正理，無取不取，能護正法。』」^⑫

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，了知諸法自性非離非不離，能如是行，名順正理，無取不取，能護正法。在同品中，最勝天王，報告善思菩薩說：「善思當知！甚深般若波羅蜜多，一切如來常共守護。何以故？文字宣說，甚深般若波羅蜜多，如是文字，不起不盡，常無隱滅。其所顯義，亦不起盡，常無隱滅。由此諸佛，甚深般若波羅蜜多，亦無隱滅。何以故？法不生故。若法無生，亦則無滅，即是諸佛秘密之教。如是如理，如來出世若不出世，性相湛然，名曰真如，亦名法界，亦名實際，隨

順因緣而不違逆，是為正法，其性常住，永無隱滅。」^⑬

總之，諸菩薩摩訶薩，護持正法的精神與態度，首應體證諸法無生，不違正理，常行無諍者，方能真正負起護持正法，攝護正法，令正法久住人間，不起不盡，常無隱滅。

註釋

- ① 《大般若經》，卷第五七一，「第六分無所得品第九」。大正七、九四九C。
- ② 見註①。大正七、九四九C、九五〇A。
- ③ 《大般若經》，卷第五一五，「第三分不退相品第二十之二」。大正七、六三四B。
- ④ 見註③。大正七、六三四B。
- ⑤ 見註③。大正七、六三四A。
- ⑥ 見註③。大正七、六三四AB。
- ⑦ 見註③。大正七、六三四B。
- ⑧ 《大般若經》，卷第五七二。大正七、九五四A。
- ⑨ 見註⑧。大正七、九五五AB。
- ⑩ 後秦、龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯，《妙法蓮華經》（共七卷），卷第一。大正九、五C。
- ⑪ 見註⑧。大正七、九五四C、九五五A。
- ⑫ 見註⑧。大正七、九五五A。
- ⑬ 見註⑧。大正七、九五四C。

第十五章 大般若經與般若禪

唐代玄奘大師翻譯的六百卷《大般若波羅蜜多經》，簡稱《大般若經》，是一部漢譯般若經典之大叢書，所有般若思想，於此含攝無餘。全經要旨：「在說明世俗認識及其面對之一切對象，均屬於因緣和合，假而不實，唯有通過『般若』對世俗真相之認識，方能把握絕對真理，達於覺悟解脫之境。」^①然而般若妙慧的啟發，必須要有禪行熏修的培養。所謂「非禪不智，非智不禪。」華梵佛學研究所創辦人暨所長^上曉^下雲導師之「般若禪」，其文中記載：「般若佛母，禪行般若母，教戒禪行母。」這顯然告訴我們聖法律儀的規範，是修習禪定必備的條件，身心有了規範，根塵相應，有止有觀，方能顯發定慧力的莊嚴。有了定慧的功德力，內心對事物的看法和執持方式，方能把握絕對的真理，即般若空性見，達於覺悟解脫之境，由此空性見，解脫境流露出來的慈悲心，乃能究竟濟拔一切有情。

第一節 大般若經之即教即觀

《大般若經》之即教即觀之「即」，是指的當體全是之「即」。依《佛光大辭典》之詮釋，即者，乃二物融為一體而無差別，即不二不離之義。又作相即，如：煩惱即菩提，生死即涅槃，娑婆即寂光等中之「即」皆是。

據隋代高僧吉藏（西元五四九年～六二三年）大師之《大乘玄論》，卷一記載，「即」有二義：（一）表示二種事象完全為一體而具有不二之關係者為「即是」之「即」。（二）表示二種事象之體雖有別而具有互不相離之關係者為不「相離」之「即」。又北宋天台宗僧，四明知禮法智（西元九六〇年～一〇二八年）大師之《十不二門指要鈔》，卷上記載，於天台教學中，「即」分三種：（一）二物相合之「即」，謂二種不同之物合在一起而互不相離。（二）背面相翻之「即」，如手背與手掌，兩者互為表裏，其表裏之別，雖如二物之不同，然實際同為一手。（三）當體全是之「即」，如澀柿之轉變為甘柿，雖有澀甘之別，實則同為一柿。又上記三種之中，二物相合之「即」，雖有各別之存在，但其關係為不相離；背面相反之「即」，現象上之相，雖有不同，而其本質上之性（本體、實體），實乃為一；當體全是之「即」，二物雖然

乍見似有所別，而其自體無別，具有「二而為一」之關係。

以上，為天台哲學之要旨，知禮大師又以禪宗初祖菩提達摩門下三師得悟之情形，與天台三種「即」比較之，用以說明台、禪在旨趣上之殊同。(一)天台宗，二物相合之「即」，如明與暗，其體雖別，而所在相同，於判教中屬於通教不離之「即」。禪宗，主張煩惱之感與菩提之性互不相離，故尼總持以「斷煩惱，證菩提」為所證之至理，達摩祖師評言：「得吾之皮」。(二)天台宗，背面相翻之「即」，於判教中屬於別教之「即」，此即禪宗所謂：「煩惱即菩提」。蓋煩惱與菩提雖為二，然其體實為一，即菩提之一理隨緣，則顯現差別之煩惱相，故攝煩惱之相，歸於菩提之性，道育乃以「迷時即煩惱，悟時即菩提」為所證之至理，達摩祖師評言：「得吾之肉」。(三)天台宗，當體全是之「即」，於判教中屬於圓教之極談。禪宗亦謂，隨眾生之情智，而有煩惱與菩提之差異，法者本無別異，即二而一，如水波相融，水不異波，故慧可以「本無煩惱，元是菩提」為所證之至理，達摩祖師評言：「得吾之髓」，故知天台與禪宗，皆以當體全是之「即」為極至之法，而非前二種之「即」所可比擬。^②

此《大般若經》之「即教即觀」之「即」，乃為天台宗當體全是之「即」。蓋般若

若經中大乘菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，了達諸法緣起當體自性畢竟空寂，不生不滅，平等不二不二分。又般若經典的主要思想，是立足於「諸法實相」中道之立場而闡說的，故於教相的差別法上，其所說之一切，無不皆導向於「諸法實相」之不可思議妙法理趣。而且一一法中所說，亦無不表示在實踐之性質上，如行深般若波羅蜜多之菩薩摩訶薩，在修觀的同時，安住真如實際，而當下亦不忘有下化濟拔有情的悲愍情懷，所以稱之為「即教即觀」。

第一項 即教即觀當體善達諸法實相

從《大般若經》一切教法中，諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，即教即觀當體善能通達「諸法實相」，故於諸法能如所變化，而不行一切貪瞋癡結；不行色蘊乃至識蘊；不行眼處乃至意處；廣說不行聖道乃至聖道果，於一切法都無所行，都非實事故。並於一切諸法皆能如實了知，諸法一性無性，無造無作，遠離一切虛妄執著。如於五蘊中，能如實了知色乃至識，若相、若生滅、若真如。

一、即五蘊當體觀真如實相

如《大般若經》，卷第四七一，「第二分善達品第七十七之一」中，「佛告：善現！若菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，能如實知色乃至識，若相、若生滅、若真如，是名能學色乃至識。」^③此「色乃至識」，是色、受、想、行、識五蘊之略稱。「如實知」之「如實」兩個字，是般若現觀、正觀、甚深之直觀，是直接經驗、體驗東西本身的存在，如觀「色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻。」（《雜阿含經》卷十）了知色等五蘊之生滅無常、苦、空、無我之義，現觀五蘊實相之「如如」境界。大乘菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，即就五蘊本身觀照，參破五蘊諸法之「若相、若生滅、若真如」。因「般若即禪，禪即般若」，「行深般若，即禪行」，行般若即參禪。（曉公導師《流光集叢書》之二，九頁）參禪之「參」字，指文字、觀照、實相三般若中之「觀照般若」，是就《大般若經》之經教當體的文字般若（即教），起觀照般若（即觀），入實相般若，即本文所說的「即五蘊當體觀真如實相」，是如實了知五蘊本身的存在。五蘊本身的存在，就是五蘊的本來面目。這是絕對「如如」，主客一體，物我一如的境界。這個境界，並不是否定性的空，也不是頑空，也不是妄有，而是柳綠花紅、飢來吃飯、寒來向火的絕對深奧而

且絕對平常的現實世界。這樣的世界，叫做實相的「如如」境界。這個境界，遍滿一切處，無所不入，無所不顯，只要用著大直觀來體驗，即可出現。所以說：資生產業皆是佛法，一色一香無非中道，是日常茶飯事皆是真如（《中國佛教哲學史概論》），這是最平常的現實境界。以下，引錄經文說明諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，能真實了知諸法之形相、生滅及其真如實性。如就五蘊法之即教即觀，真實了知其存在之相狀，是緣生緣滅的，其真如實性原本就是無性的。

二、引例五蘊法之即教即觀

（一）即色蘊當體知若相若生滅若真如

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，即「色蘊」當體能如實了知「色蘊，若相、若生滅、若真如。」依《大般若經》，卷第四七一，「第二分善達品第七十七之一」中，佛陀告訴善現說^④：

1. 如實知色相

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知色相？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知色，畢竟有孔，畢竟有隙，譬如聚沫，性不堅固，是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，真實知色相。」行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，能真實了知五蘊中之色蘊，是畢竟有孔隙、有漏洞的、其體性如聚沫，幻起幻滅，不堅牢固的。

2. 如實知色生滅

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知色生滅？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知色生時，無所從來；滅時，無所至去，雖無來無去，而生滅相應。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知色生滅。」

3. 如實知色真如

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知色真如？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知色真如，無生無滅，無來無去，

無染無淨，無增無減，常如其性，不虛妄、不變易，故名真如。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知色真如。」（大正七、三八七B）

（二）即受蘊當體知若相若生滅若真如

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，於五蘊法中，即教即觀受蘊的當體，若相、若生滅、若真如，皆能如實了知。

1. 如實知受相

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知受相？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知受，畢竟如癰，畢竟如箭，速起速滅，猶如浮泡，虛偽不住，三和合起，是名菩薩摩訶薩，如實知受相。」癰，一名癰疽，其範圍較大，是瘡口甚多的熱癰，此乃由葡萄狀球菌侵入毛囊汗腺的周圍而引起的膿瘡，受蘊的相狀，就如癰疽、如毒箭、如浮泡。行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，能如實了知受相，由根、塵、識三和合而起，其體性當下皆虛偽不住的。

2. 如實知受生滅

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知受生滅？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知受，生時，無所從來；滅時，無所至去，雖無來無去，而生滅相應。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知受生滅。」

3. 如實知受真如

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知受真如？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知受真如，無生無滅，無來無去，無染無淨，無增無減，常如其性，不虛妄、不變易，故名真如。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知受真如。」（大正七、三八七BC）

（三）即想蘊當體知若相若生滅若真如

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，於五蘊法中之想蘊，即教即觀「想蘊」的

當體，如實了知想蘊、若相、若生滅、若真如。

1. 如實知想相

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知想相？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知想，猶如陽焰，水不可得，渴愛因緣，妄起此想，發假言說。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知想相。」
陽焰、又作颺燄、或曰陽光。《法界次第》云：如炎。蓋炎者與焰同。如陽焰，意謂春初之原野日光映浮塵而四散者也。渴鹿見之以為水，走而趣之。即莊子所謂：「野馬塵埃」是也。《大智度論》卷六曰：「如燄（同焰）者，以日光風動塵故，曠野中如野馬，無智人初見謂為水。」智者大師之《法界次第》云：「如炎者，炎以日光風動塵，故曠野中如野馬，無知之人，初見謂為水，男相女相，及一切法相，亦如是。結使煩惱光，諸行塵邪憶念風，生死曠野中轉，無智慧者，謂為一相，為男為女，是名為炎。復次，若遠見炎想為水，近則無水相。無智之者，亦如是。若遠聖法，不知無我，不知諸法空，於陰入界性空法中，生人想男想女想，近聖法則知諸法實相，是

時虛誑種種妄想盡除，以是故說如炎。」行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，因近聖法故，如實了知想相，猶如陽焰，水不可得。

2. 如實知想生滅

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知想生滅？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知想，生時，無所從來；滅時，無所至去，雖無來無去，而生滅相應。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知想生滅。」

3. 如實知想真如

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知想真如？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知想真如，無生無滅，無來無去，無染無淨，無增無減，常如其性，不虛妄、不變易，故名真如。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知想真如。」（大正七、三八七C、三八八A）

（四）即行蘊當體知若相若生滅若真如

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，於五蘊法中之行蘊，教法修觀的當體，如實了知行蘊，若相、若生滅、若真如。

1. 如實知行相

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知行相？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知行，如芭蕉樹，葉葉析除，實不可得。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知行相。」

2. 如實知行生滅

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知行生滅？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知行，生時，無所從來；滅時，無所至去，雖無來無去，而生滅相應。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知行生滅。」

3. 如實知行真如

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知行真如？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知行真如，無生無滅，無來無去，無染無淨，無增無減，常如其性，不虛妄、不變易，故名真如。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知行真如。」（大正七、三八八A）

（五）即識蘊當體知若相若生滅若真如

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，於五蘊法中之識蘊，即教即觀「識蘊」當體，如實了知識蘊，若相、若生滅、若真如。

1. 如實知識相

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知識相？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知識，如諸幻事，眾緣和合，假施設有，實不可得。謂如幻師，或彼弟子，於四衢道，幻作四軍，所謂象軍、馬軍、

車軍、步軍，或復幻作諸餘色類相，雖似有而無其實，識亦如是，實不可得。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知識相。」

2. 如實知識生滅

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知識生滅？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知識，生時，無所從來；滅時，無所至去，雖無來無去，而生滅相應。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知識生滅。」

3. 如實知識真如

經文佛告：「善現！云何菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知識真如？」

「謂：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知識真如，無生無滅，無來無去，無染無淨，無增無減，常如其性，不虛妄、不變易，故名真如。是名菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，如實知識真如。」（大正七、三八八AB）

由上所例，菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，於五蘊法中，即教即觀五蘊當體

善能通達「諸法實相」，如實了知諸法一性無性，無造無作，遠離一切虛妄執著。

蓋因佛法，區分萬法，有主觀的與客觀的二種，或大分為有為法、無為法，有漏法或無漏法等。此等分類，或由於聽法者的根基不同，或由於各人觀察的角度不同，故規範宇宙萬有的說法，就產生有蘊、處、界三科，以及俱舍家所說的五位七十五法^⑤，或唯識家所建立的五位百法^⑥之差別。但是，所分類的法，都是指宇宙萬象。故約略約廣，祇是方法上的相異，而其所分析的宇宙萬法是相通的。

茲僅就三科：蘊（五蘊）處（眼耳鼻舌身意六根；色身香味觸法六塵等十二處）、界（六根、六塵、六界：眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界等十八界。）作簡略說明。五蘊，指構成一切有為法的五種要素。此五種要素，即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。蘊，梵語塞犍陀（skandha）之譯，意指積集，舊譯作陰、眾，故五蘊又稱五陰、五眾、五聚。《俱舍論》卷一，稱作五法。

《集異門足論》卷十一云（大正二六·四一二A）：「云何色蘊？答：諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內若外，若麤若細，若劣若勝，若遠若近，如是一切略為一聚說名色蘊。」受想行識亦復如是。簡言之，色蘊是指總括五根、五境等有形的

物質，受蘊是指對境而承受是物之心的作用，想蘊是指對境而想像事物之心的作用，行蘊是指其他對境關於瞋貪等善惡一切心的作用，識蘊是指對境而了別識知事物之心的本體。

根據小乘俱舍家的說法，色蘊是指五根、五境、無表色的十一種色法，受蘊指領納境的受心所，想蘊指取境之像的想心所，行蘊指受想以外的四十四心所及十四心不相應法，識蘊指心王一法，即五蘊攝七十五法中之七十二有為法。唯識家則立百法，其中，初三蘊同於俱舍，而行蘊攝四十九種心所有法及二十四種心不相應行法，識蘊攝八種心法，即合九十四有為法攝於五蘊。茲簡略以有為法、無為法和五蘊、七十五法及百法相對照，表列如下：

萬法類別		五蘊					小乘七十五法		大乘百法	
有為法		色蘊	受蘊	想蘊	行蘊	識蘊	受心所	想心所	行心所	識心所
無為法	有為法	十一種色法	十一種心所	十四種心所	十四種不相應行法	一種心法	八種心法	六種無為法	八種無為法	六種無為法
宇宙萬有							三種無為法	八種無為法	六種無為法	八種無為法

總之，五蘊是一切有為法的分類，通於有漏、無漏等，如《大毗婆沙論》卷七十五等，特別將五蘊中屬於有漏者，稱作五取蘊。五蘊的施設動機，乃在破眾生的我執，而令達無我之理。如《雜阿含經》卷十，佛告諸比丘應「觀色如聚沫，受如水水泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。」《方廣大莊嚴經》卷十二，亦以色如聚沫，受如水泡，想如陽焰，行如芭蕉，識如幻事等五喻，說明五蘊無常、苦、空、無我之義。

大乘菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，即五蘊當體，能如實了知其相狀生滅無常，變異無堅實，體達五蘊真如，無生無滅，無來無去，無染無淨，無增無減，遠離一切妄想執著。

第二項 即教即觀諸法當體無盡行相

依《大般若經》全經要義，乃不離教育菩薩法。大乘諸菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多，行深般若波羅蜜多，了知諸法之空不空，一切如幻如化之真空妙有的道理，

第十五章 大般若經與般若禪 大般若經之即教即觀

713

大般若經初探

714

更發大菩提心，精勤修學菩薩法，以無所有不可得之心而方便善巧，濟拔一切有情超脫生死苦輪，究竟圓滿疾證無上正等菩提。然因一切諸法甚深，般若波羅蜜多亦甚深。大乘菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，即教即觀諸法當體無盡行相，了知諸法體性空寂，一切能所思議之諸法狀相，皆假藉種種因緣聚合展現出來的。所以，一切諸法之行儀狀相，皆如幻如化，虛妄不堅實，故其行相亦是空。諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，即般若當體，證知其性無盡故，性遠離故，性寂靜故，如太虛空無盡故，能觀諸法性相當體亦是空，而諸法無盡行相，不可思議故，所以不會貪染執著世間一切諸法。本文所敘述的，僅就《大般若經》所教菩薩摩訶薩，修學般若波羅蜜多時，即教即觀諸法當體無盡行相，引發般若波羅蜜多，亦如太虛空無有窮盡。

一、即教即觀般若當體如太虛空無盡

《大般若經》，卷第五五四，「第四分散花品第二十八」中，佛陀告訴具壽阿難陀說：菩薩摩訶薩，欲行般若波羅蜜多，欲學般若波羅蜜多，應當了知世間一切諸法，是「法不行法，法不見法，法不知法，法不證法。」^⑦又說：「慶喜當知！一切法

性，無能行者，無能見者，無能知者，無能證者，無動無作。所以者何？以一切法，皆無作用，能取所取，俱如虛空，性遠離故。以一切法，不可思議，能所思議，皆如幻士，性遠離故。以一切法，無作受者，如光影等，不堅實故。慶喜當知！若菩薩摩訶薩，能如是行，能如是見，能如是知，能如是證，是行般若波羅蜜多，亦不執著此諸法相。慶喜當知！若菩薩摩訶薩，如是學時，是學般若波羅蜜多。」^⑧蓋因世間諸法甚深，般若波羅蜜多亦甚深。諸法自性空故，性遠離故，不可思議故，般若波羅蜜多，亦復如是，甚深無量，不可思議，如太虛空無盡故。此微妙空性慧，安立在諸法實相的妙境，誠非吾等凡夫眼根等所行境界，故欲了達「諸法實相」，當學行般若波羅蜜多。

甚深般若波羅蜜多之殊勝不可思議，其「功德威力不可思議。過去、未來、現在諸佛及諸菩薩，學此般若波羅蜜多，於去來今及無為法，悉皆獲得無礙智見。是故慶喜，我說能學甚深般若波羅蜜多，於諸學中為最為勝，為尊為高，為妙為微妙，為上為無上。慶喜當知！諸有欲取甚深般若波羅蜜多量邊際者，如愚癡者，欲取虛空量及邊際。何以故？甚深般若波羅蜜多功德無量無邊際故。」^⑨在經文中，慶喜請示佛

陀說：「何因緣故？甚深般若波羅蜜多說為無量。」佛告慶喜：「甚深般若波羅蜜多，性無盡故，說為無量。性遠離故，說為無量。性寂靜故，說為無量。如實際故，說為無量。如虛空故，說為無量。功德多故，說為無量。無邊際故，說為無量。不可量故，說為無量。慶喜當知！三世諸佛，皆學般若波羅蜜多，究竟圓滿證得無上正等菩提。為諸有情宣說開示，而此般若波羅蜜多常無減（滅）盡。所以者何？甚深般若波羅蜜多，如太虛空不可盡故。慶喜當知！諸有欲盡甚深般若波羅蜜多，則為欲盡虛空邊際。是故慶喜！甚深般若波羅蜜多，說為無盡，由無盡故，說為無量。」^⑩

二、即教即觀諸法當體無盡行相

即教即觀諸法當體無盡行相，不可思議，引發甚深般若波羅蜜多，如太虛空不可盡。此在《大般若經》，卷第五五四，「第四分散花品第二十八」中，佛陀告訴具壽善現說：「善現！甚深般若波羅蜜多，如太虛空不可盡故說為無盡。」^⑪既然甚深般若波羅蜜多，如太虛空不可盡，菩薩摩訶薩，云何應引發甚深般若波羅蜜多？此在同品中「佛告善現！諸菩薩摩訶薩，應觀色無盡故，引發般若波羅蜜多。應觀受想行

識無盡故，引發般若波羅蜜多。（省略）應觀無明如虛空無盡故，引發般若波羅蜜多。應觀行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死愁歎苦憂惱，如虛空無盡故，引發般若波羅蜜多。」^⑫「諸菩薩摩訶薩，如是觀察十二緣起，遠離二邊。諸菩薩摩訶薩，如是觀察十二緣起，無中無邊，是諸菩薩摩訶薩眾不共妙觀。謂：要安坐妙菩提座，方能如是如實觀察十二緣起理趣甚深，如太虛空不可盡故，便能證得一切智智。」^⑬「諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，以如虛空無盡行相，如實觀察十二緣起，引發般若波羅蜜多。修諸菩薩摩訶薩行，疾證無上正等菩提。」^⑭這是菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，以如虛空無盡行相，引發般若波羅蜜多，如實觀察十二緣起，是時菩薩摩訶薩不見色蘊等一切諸法，如是方名真正修行般若波羅蜜多。若菩薩摩訶薩，能如是行般若波羅蜜多，修學般若波羅蜜多，即教即觀諸法當體無盡行相，了知諸法理趣甚深，般若波羅蜜多亦甚深，觀諸法如太虛空無盡行相，引發甚深般若波羅蜜多如太虛空不可盡，故說無盡。這是《大般若經》所教育的菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，即教即觀，諸法的當體全是修習禪觀，引發甚深般若波羅蜜多，親證「諸法實相」的實例。

第三項 即教即觀當體不忘下化有情

諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，即教即觀，當體全是，具大菩提心，興發悲智濟拔有情的心願。如諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，能如實了知一切法本性空寂，畢竟不可得故。所以，菩薩摩訶薩在作觀時，不令心散亂。若心不散亂，則能如實見諸法空相。雖能如實見諸法空相，但終不於中道證於實際。因諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，觀諸法甚深，如太虛空無盡行相，且以空、無相、無願等持三解脫門法教導眾生修習福慧，這是菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，即教即觀諸法的當體不忘下化有情之悲懷。

一、悲念有情不作證實際

《大般若經》，卷第五六三，「第五分姊妹品第十八」載：

（一）「是諸菩薩，應作是念：有情長夜，起有情想，執有所得，引生種種邪惡見趣，輪迴生死受苦無窮。我為斷彼邪惡見趣，應求無上正等菩提，為諸有情說深空法，令斷彼執，出生死苦。是故，雖學空解脫門，而於中間不證實際。是諸菩薩由起此念方

便善巧，雖於中間不證實際，而不退失慈悲喜捨四種勝定。所以者何？是諸菩薩，甚深般若波羅蜜多，方便善巧所攝受故，倍增白法，諸根漸利，力覺道支，轉復增益。」
⑮這是菩薩摩訶薩，即教即觀的當體所興發之悲願，雖學空解脫門，而於中間不證實際。

(二)「是諸菩薩，應作是念：有情長夜，行諸相中起種種執，由斯輪轉，受苦無窮。我為斷彼，諸相執故，應求無上正等菩提。為諸有情，說無相法，令斷相執，出生死苦，由斯，數入無相等持。是諸菩薩，由先成就方便善巧及所起念，雖數現入無相等持，而於中間不證實際。雖於中間不證實際，而不退失四無量定。所以者何？是諸菩薩，甚深般若波羅蜜多，方便善巧所攝受故，倍增白法，諸根暫利，力覺道支，轉復增益。」⑯這是菩薩，即教即觀，當體全是，具大菩提心，所興發之悲願，故雖數現入無相解脫門之等持三摩地，而於中間不證實際。

(三)「是諸菩薩，應作是念：有情長夜，其心常起——常想、樂想、我想、淨想。由此，引生顛倒執著，輪轉生死，受苦無窮。我為斷彼四顛倒故，應求無上正等菩提，為諸有情，說無倒法。謂：生死無常、無樂、無我、無淨，唯有涅槃微妙寂靜，具足

種種真實功德，由斯，數入無願等持。是諸菩薩，由先成就方便善巧及所起念，雖數現入無願等持，而諸佛法未極圓滿，終不中間證於實際。雖於中間不證實際，而不退失四無量定。所以者何？是諸菩薩，甚深般若波羅蜜多，方便善巧所攝受故，倍增白法，諸根漸利，力覺道支，轉復增益。」⑰這是菩薩，行深般若波羅蜜多時，即教即觀，當體全是，悲智雙運，雖數現入無願等持，而於諸佛法未極圓滿，終不中間證於實際。

何以菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，雖見空、無相、無願三解脫門法而不作證？此於經文中，「佛告善現！是諸菩薩，觀法空時，先作是念：我應觀法諸相皆空，而於其中不應作證。我為學故，觀諸法空，不為證故，觀諸法空，今是學時，非為證時。是諸菩薩，未入定位，攝心於境，非入定時。菩薩爾時，雖不失菩提分法而不盡漏。所以者何？是諸菩薩，成就廣大智慧善根，能自審思，我於空法，今時應學，不應作證，我應攝受甚深般若波羅蜜多，觀諸法空圓滿一切菩提分法，不應今時證於實際，墮二乘地不得菩提。」⑱是菩薩，因有如是悲願情懷，即教即觀不忘下化有情，故雖觀諸法空，不作證實際。

二、悲念有情若壯士護眾

行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，悲念有情，猶若壯士，勇健威猛，能護眾脫離險難曠野，至安樂地方，此如經文中載：

(一)「譬如有人，勇健威猛，所立堅固，形貌端嚴，六十四能^①，無不具足，於餘伎(技)術，學至究竟，具多最勝功德尸羅，聰慧巧言，善能酬對，具慈具義，有大勢力。諸有所為，皆能成辦善事業故，功少利多，由此眾人無不愛敬。有因緣故，將其父母、妻子、眷屬發趣他方，中路經過險難曠野，其中多有惡獸怨賊，眷屬大小無不驚惶。其人，自恃多諸伎(技)術，威猛勇健，身意泰然，安慰父母、妻子、眷屬勿有憂懼，必令無苦，疾度曠野，至安隱處。彼人爾時，化作種種勇銳兵仗，遇諸怨敵，令彼見之，自然退散，故彼壯士，於曠野中，惡獸怨賊，無傷害意，善巧方便，將諸眷屬，疾度曠野，至安樂處。」^②

諸菩薩摩訶薩，亦復如是，在修觀時，常「愍生死苦諸有情類，繫念安住慈悲喜捨，攝受般若波羅蜜多殊勝善根，方便善巧如佛所許持諸功德，迴向無上正等菩提。雖具修空而不作證，深心愍念一切有情，緣諸有情欲施安樂。是諸菩薩超煩惱品，亦

超魔品，乃二乘地。雖住空定，而不盡漏。雖善習空，而不作證。爾時菩薩，住空定中，雖於相不執，而不證無相。」^③是諸菩薩，悲念有情，雖依空戲而不住空。

(二)行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，其濟拔有情之悲願立行，具修空而不作證之悲愍深心，「如堅翅鳥，飛騰虛空，自在翱翔，久不墮落。雖依空戲，而不住空，亦不為空之所拘礙。諸菩薩眾，亦復如是，雖學空、無相、無願解脫門，而不住空、無相、無願，乃至佛法未極圓滿，終不依彼永證無漏。」^④

(三)又「如有壯夫，善閑射術，欲顯己伎(技)，仰射虛空，為令空中箭不墮地，復以後箭射前箭筈。如是展轉經於多時，箭箭相承，不令其墮，若欲令墮，便止後箭，爾時諸箭，方頓墮落。此諸菩薩，亦復如是，行深般若波羅蜜多，攝受殊勝方便善巧，乃至善根未極成熟，終不中道證於實際。若時善根，已極成熟，便證實際，得大菩提。是故菩薩，行深般若波羅蜜多時，方便善巧，皆應如是，於深法性，審諦觀察，若諸佛法，未極圓滿，不應作證。」^⑤

以上譬喻說明，是菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，即教即觀，於修觀當體，興發大悲心，不忘濟拔有情之悲願。故於行深般若波羅蜜多，常為善巧方便攝受護持

故，發廣大心，為度脫有情生死苦，誓不棄捨一切有情，能辦斯事。雖學深法，而不作證，雖數引發三解脫門，而於中道不證實際。

第二節 大般若經與般若禪

第一項 般若禪

一、名稱之由來

「般若禪」，乃華梵佛學研究所創辦人 上曉_下雲導師提倡「禪畫」、「般若禪」、「覺之教育」三大學術專長之一。而「般若禪」，可以說是 上曉_下師發展「覺之教育」思想理念之根本，更是 上曉_下師「禪畫」拓展之靈魂。而「般若禪」思想之根本源流，是緣於天台止觀。天台宗的主要修觀方法，即以姚秦鳩摩羅什翻譯的《摩訶般若波羅蜜經》，略稱《小品般若》為觀法，以龍樹菩薩所造的《大智度論》，略稱《大論》為指南。天台止觀，即依此一經一論為修觀方法。因之，上曉_下公雲師稱「般若禪」，又名叫作「止觀禪」。以上略述「般若禪」名稱之由來。

第十五章 大般若經與般若禪 大般若經與般若禪

723

大般若經初探

724

二、倡導之意義

姚秦鳩摩羅什翻譯的《摩訶般若波羅蜜經》，於唐玄奘大師所譯的六百卷《大般若經》中，是屬於「第二分」的三種異譯本之一。龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯的《大智度論》，就是本經——《小品般若》，最有名的註釋書。

要知，《般若經》典的產生，最主要是為闡揚般若空性思想及菩薩悲智雙運精神，以適應當時社會環境的需要，並為佛陀一代時教，委曲垂慈行化四十九年之根本精神的復興。

華梵佛學研究所創辦人 上曉_下雲導師倡導「般若禪」，積極教授宏揚，乃因深具大悲心，高瞻遠矚，洞悉現時代之弊病，社會仁義道德之低落，人們大多沉溺追逐於物質享受，而忽略精神資糧之給與，心靈空虛寂寞，人生缺憾於自覺，導致社會的混亂，經常有不道德的事件發生。因之，提倡「般若禪」淨化之德性文化，以響導人們思想之向上，康復人性中本具之般若心，啟迪吾人心靈聖潔之光輝，顯發般若妙慧，以促使自覺之自知之明，而獲自度自救之良策。由自覺而獲得充實，振拔自雄，進而發揮「般若淨化思想，菩薩悲智精神」，乃為現代人類極需要之救治良策。²⁴

三、修習之目的

《般若經》，可說是人類智慧之寶典，啟迪吾人心智，使心智之培育發展臻至最究竟、最圓滿之聖典，故有以《大般若波羅蜜多經》，或《摩訶般若波羅蜜經》等為經題，特別標明大智慧究竟到彼岸的經典，尤意謂著從煩惱生死之此岸，到達智慧理體之究竟涅槃彼岸。這就是我佛教主釋迦牟尼佛開創佛教，垂慈遊化四十九年之主要宗趣與目的。如顧法嚴譯的《佛陀的啟示》一書中說：「佛的教誨，尤其是他所教的修習方法，其目的在培養健康、均衡、和寧靜的心理，使臻完美。……佛教中的修習，正是百分之百的心智培養的意思。它的目的，在滌蕩淫欲、憎恚、怠惰、焦慮、不安、疑惑等心智方面的騷亂不淨，一方面又培育集中的注意力，清明的心智、知識、意志力、精進力、分析力、自信心、歡喜心、寧靜的心境等優良品性，以冀最後導致如實知見一切事物本性的最高智慧，而證入最終的真理、涅槃。」²⁵這是一「般若禪」法淨化自他身心的主要修習目的。

四、修習之方法

「般若禪」，是遠承原始佛教佛陀教導弟子修習「安那般那」的方法，而加以發揚推廣的，與天台止觀是一脈相承，故又稱作「止觀禪」。因之，「般若禪」的基本修習方法，不離天台止觀，六妙法門：數息、隨息、止、觀、還、淨。其基本修習的方法，如顧法嚴譯《佛陀的啟示》一書中，曾提出兩點的修習方法²⁶：

一種是發展注意力使能集中，所謂心一境性（亦稱奢摩他、三摩地、止等）。

二叫做毘婆舍那（觀），深刻的察照萬物的本性，以導致心靈的完全解脫，而證入最終的真理、涅槃，這才是主要的佛教的修習方法，佛教的心智培育法。它是根據觀察、驚覺、洞照與憶念而作的一種分析法。

蓋天台止觀，「般若禪」法的修習，就是佛教最主要、最根本的修習方法，亦是佛教之心智的培養，與心智發展昇華、覺性開顯的基本方法。如天台聖祖智者大師撰的《小止觀》中說：「止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術；止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉。」又說：「若夫泥洹之法，入乃多途，論其急要，不出止觀二法。」²⁷故欲轉煩惱為菩提，解脫生死，究竟圓成無上佛道，誠捨此「止觀」二法無他。尤在現世，欲提高人性之自覺，輔翼糾正社

會人心，消弭人性貪欲等三毒之弱點，培養人心智眼之神功，發展人類身心健全深具內力之精神領域的生活，使人人體會到智慧生活之受用，發揚天台止觀思想，實踐淨化身心，悲智雙運之「般若禪」法的修習，於此季世末葉，實不容緩怠的。所以，曉公導師在其「般若禪」一文中曾說：「佛教主張啟發吾人之慧，以促使自覺之自知之明，而獲自度自救之良策。世間一切文化活動，若離開了智慧之嚮導，則無異豎錯指南，傾舟亡命之危，非堪設想矣！」²⁸

第二項 大般若經之般若禪

「般若禪」行的培養訓練，主要為開顯心智，般若繁興，悲智雙運，莊嚴佛土，成熟有情。尤在淨化身心，開顯心智，如《大般若經》，卷第四百七七，「第二分佛法品第八十二」中，佛陀告訴善現說：「是菩薩摩訶薩，於一切法，如實觀察，皆自相空。如是觀察，諸法皆空。是菩薩摩訶薩，以如是相，毘鉢舍那，如實觀見，諸法皆空，都不見有諸法自性，可住彼性，證得無上正等菩提。所以者何？諸佛無上正等菩提，及一切法，皆以無性而為自性。」²⁹是菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，能

第十五章 大般若經與般若禪 大般若經與般若禪

727

大般若經初探

728

如實觀察諸法自相皆空，善達諸法實相，了知諸法如幻、如變化事等，故不行貪瞋癡結，不行色蘊乃至識蘊，不行眼處乃至意處等，不為一切諸法所迷惑。何以故？因色等一切諸法，以無性為自性，故終不為一切法所疑惑，身心完全獲得解脫自在。這是菩薩摩訶薩，心智開顯得以般若智照之神功，臻至最完美、最究竟的悟境，亦就是「般若禪」法培育訓練的最終目的。

一、就四念住基本修觀說

「般若禪」行的基本修觀方法，在《大般若經》中諸多可以引見。如一初分辯大乘品第十五之二」中，佛告善現說：「菩薩摩訶薩大乘相者，謂四念住。何等為四？謂身念住、受念住、心念住、法念住。」³⁰諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，常以無所得為方便而修觀四念住。這就是《大般若經》之「般若禪」行的基本修觀方法。

所言四念住，又名四念處，這是《大般若經》中，行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，修習「般若禪」觀的基本方法，亦是根本佛法教修禪觀的基石功夫。於斯引錄經

文敘明菩薩修觀「四念住」之目的及其方法。

(一) 修觀四念住之目的

菩薩摩訶薩大乘相者，修觀「四念住」之主要目的，為欲調伏世間一切貪欲與憂苦等之煩惱。如《大般若經》，卷第五十二，「初分辯大乘品第十五之二」中，佛陀告訴善現說^③：

1. 修觀身念住

善現！身念住者，諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於內身住循身觀，而意不起身俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於外身住循身觀，而竟不起身俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於內外身住循身觀，而竟不起身俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

善現！是為菩薩摩訶薩身念住。(大正五、二九七B)

2. 修觀受念住

善現！受念住者，諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於內受住循受觀，而竟不起受俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於外受住循受觀，而竟不起受俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於內外受住循受觀，而竟不起受俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

善現！是為菩薩摩訶薩受念住。(大正五、二九七B C)

3. 修觀心念住

善現！心念住者，諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於內心住循心觀，而竟不起心俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於外心住循心觀，而竟不起心俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於內外心住循心觀，而竟不起心俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

善現！是為菩薩摩訶薩心念住。（大正五、二九七C）

4. 修觀法念住

善現！法念住者，諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於內法住循法觀，而竟不起法俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於外法住循法觀，而竟不起法俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，雖於內外法住循法觀，而竟不起法俱尋思，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。

善現！是為菩薩摩訶薩法念住。（大正五、二九七C）

以上引錄經文，敘明菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，能以無所得而為方便，修觀身、受、心、法四念住之主要目的，為欲調伏世間的貪憂纏結故。

（二）修觀四念住之方法

修觀四念住之方法，依《大般若經》，卷第五十三，「初分辯大乘品第十五之三」中，具壽善現稟白佛陀說：「世尊！云何菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內外俱身、受、心、法住循身、受、心、法觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故？」^② 關斯問題，佛陀於經文中有作詳細解答說明，其審察修觀的方法，略錄數則如后。

1. 四威儀中具念正知

佛言：善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，審觀自身，行時知行，住時知住，坐時知坐，臥時知臥，如如自身，威儀差別，如是如是，具念正知。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。（大正五、二九八A）

2. 生活舉止皆念正知

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，審觀自身，正知往來，正知瞻視，正知俯仰，正知屈申，服僧伽氍，執持衣鉢，嘗（同嘗，或嗜也。）食嚙飲，臥息經行，坐起承迎，寤寢語嘿（同默字），入出諸定，皆念正知。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。（大正五、二九八A）（嚙者，音 イ、エ 也。與「啜」字，音同義異。依【篇海】，嚙者，口不正也。依【說文】、【廣雅、釋詁三】【廣韻】等，啜者，嘗也。【禮記、檀弓】，啜菽飲水。「啜」者，喝、嘗或食也。此取喝或嘗義。）

3. 息長息短如實念知

復次，善現，若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，審觀自身，於息入時，如實念知息入。於息出時，如時念知息出。於入息長時，如實念知入息長。於出息長時，如實念知出息長。於入息短時，如實念知入息短。於出息短時，如實念知出息短。如工輪師，或彼弟子，輪勢長時，如實念知輪勢長。輪勢短時，如

實念知輪勢短。謂：菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，審觀自身，入息出息，若長若短，如實念知，亦復如是。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。（大正五、二九八A B）

4. 四界差別如實念知

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，審觀自身，如實念知四界差別。所謂地界，水、火、風界，如巧屠師，或彼弟子，斷牛命已，復利用刀，分析其身，剖為四分，若坐若立，如實念知。諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，審觀自身，如實念知，地、水、火、風四界差別，亦復如是。善現！是為菩薩摩訶薩，於修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。（大正五、二九八B）

所謂四界，又作四大，以五眾來說，乃組成吾人色身之四大種原素。菩薩摩訶薩，於修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，審觀自身，能如實念知，此地、水、火、

風四大之差別。

5. 色身不淨如實念知

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，審觀自身，如實念知，從足至頂種種不淨充滿其中，外為薄皮之所纏裹，所謂唯有髮毛爪齒，皮革血肉，筋脈骨髓，心肝肺腎，脾膽胞胃，大腸小腸，屎尿洩唾，涎淚垢汗，淡（明藏作「痰」）膿肪肪（音フヲ，或作膿與肪同。），腦膜腫（音ヰ。明藏作「瞋」。）臍（音ヲ。明藏作「臍」。宋、元二本作「臍」。），如是不淨，充滿身中。如有農夫，或諸長者，倉中盛滿種種雜穀，所謂：稻、麻、粟、豆、麥等，有明目者，開倉觀之，即如實知，其中唯有稻、麻、粟、豆、麥等種種雜穀。諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，審觀自身，如實念知，從足至頂，唯有種種不淨臭物，充滿其中，亦復如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。（大正五、二九八BC）

以上五種，僅舉身、受、心、法四念住中的身念住說明之，主要闡述菩薩摩訶薩，於修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，能如實念知自身於日常生活之四威儀中，一切舉止行動，皆具正念。如修觀數息時，於出入息，若長若短，亦能如實念知。對自身之四大調和與否？亦能如實念知。對五蘊假合之臭皮囊，能如實了知其不淨而不生執著。這是最基本修習止觀的方法，亦是「般若禪」行初步之培育方法。要知修習止觀，實踐「般若禪」行，培育專注一心之立場，是關連到眾生的生活形態，尤在思想或行為有失健全性之虞時，倘能基於此種「一心一境性」之三摩地，與「專注一心」之毘鉢舍那的修觀方法，培養注意力使能集中，即是一種培育心智與發展心智的根本，亦是確立人生最健全而正確的生活方針，同時也是菩薩摩訶薩實踐自利利他之生活觀。這就是「華梵大學」、「華梵佛學研究所」創辦人 曉雲導師之所以極力倡導「覺之教育」，教授「般若禪」，發揚「般若思想，菩薩精神」（「蓮華學佛園」園訓），而苦心孤詣奮鬥，講說撰述不輟，以「復興佛教弘般若」，勗勉學子，呼籲有心人共同努力的大悲願行也。

二、就審觀棄屍不可樂說

《大般若經》之「般若禪」行的修觀方法，最基本的入手法門，仍不離由四念住中的身念住為首，審察自身的不淨，不可樂事，以調伏自心之貪憂煩惱等。如經中「初分辯大乘品第十五之三」載，佛陀告訴善現說：應審觀自身種種不淨，死後與塵土相合不可分別等種種世間不可樂之現象等。茲引錄經文數則如后³³：

(一) 死後臭爛不可樂相

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，往澹泊路，觀所棄屍，死經一日，或經二日，乃至七日，其身臃脹，色變青瘀，臭爛皮穿，膿血流出。見是事已，自念我身，有如是性，具如是法，未得解脫，終歸如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。(大正五、二九八C)

(二) 禽獸啄噉不可樂相

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，往澹泊

路，觀所棄屍，死經一日，或經二日，乃至七日，為諸鷓鷯，烏鵲、鷄梟、虎豹、狐狸、野干、狗等種種禽獸，或啄或攫，骨肉狼藉(籍)，髓製食噉。見是事已，自念我身，有如是性，具如是法，未得解脫，終歸如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。(大正五、二九八C)

(三) 膿爛蟲蛆不可樂相

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，往澹泊路，觀所棄屍，禽獸食已，不淨潰爛，膿血流離，有無量種蟲蛆雜出，臭處可惡，過於死狗。見是事已，自念我身，有如是性，具如是法，未得解脫，終歸如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。(大正五、二九九A)

(四) 肉離血塗不可樂相

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，往澹泊路，觀所棄屍，蟲蛆食已，肉離骨現，支節相連，筋（音リウ。明、元本作「筋」。）纏血塗，尚餘腐肉。見是事已，自念我身，有如是性，具如是法，未得解脫，終歸如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。（大正五、二九九A）

（五）審觀骨瑣不可樂相

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，往澹泊路，觀所棄屍，已成骨瑣（瑣），血肉都盡，餘筋所連。見是事已，自念我身，有如是性，具如是法，未得解脫，終歸如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。（大正五、二九九A）

（六）骨白筋爛不可樂相

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，往澹泊路，觀所棄屍，但餘眾骨，其色皓白，如雪珂貝，諸筋糜爛，支節分離。見是事已，自念我身，有如是性，具如是法，未得解脫，終歸如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。（大正五、二九九B）

（七）骨落異處不可樂相

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，往澹泊路，觀所棄屍，成白骨已，支節分散，零落異方。所謂：足骨、臑骨、膝骨、髀骨、髓骨、脊骨、脇骨、胸骨、膊骨、臂骨、手骨、項骨、頷骨、頰骨、髑髏，各在異處。見是事已，自念我身，有如是性，具如是法，未得解脫，終歸如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。（大正五、二九九B）

(八) 骸骨狼籍雨灌日曬相

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，往澹泊路，觀所棄屍，骸骨狼藉，風吹日曬，雨灌霜封，積有穢年，色如珂雪。見是事已，自念我身，有如是性，具如是法，未得解脫，終歸如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。(大正五、二九九B)

(九) 久年餘骨朽碎如塵相

復次，善現！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，往澹泊路，觀所棄屍，餘骨散地，經多百歲，或多千年，其相變青，狀猶鴿色，或有腐朽碎末如塵，與土相合，不可分別。見是事已，自念我身，有如是性，具如是法，未得解脫，終歸如是。誰有智者，寶玩此身？唯諸愚夫，迷謬耽著。善現！是為菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，於內身住循身觀，熾然精進，具念正知，為欲調伏世貪憂故。(大正五、二九九BC)

以上略舉《大般若經》中，具大乘相者諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，修習四念住等種種觀行的基本方法，即是「般若禪」觀的修習法。首教修出入息觀，不淨觀等，使於四威儀中能專注一心，並培養智照觀察的功夫，開顯般若空性慧，體證《般若心經》所說的「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」等之空有不二，所謂「眾生日用，不起絲毫妄念，同佛作用，本地風光。」的般若淨化思想，進而闡揚菩薩悲智雙運之精神，濟拔一切有情同出苦輪。這是《大般若經》的經旨，亦是佛陀出世之本懷，亦是 曉雲導師倡導「般若禪」之真正功用與目的，為現世社會人群造福，同享慧樂之人生。

第三節 止觀禪、如來禪、般若禪、菩薩禪

所謂禪者，梵語 dhyāna，巴利語 jhāna，又作禪那、馱衍那、持阿那。意譯作靜慮（止他想、繫念專注一境、正審思慮）、思惟修習、棄惡（捨欲界五蓋等一切諸惡）、功德叢林（以禪為因，能生智慧、神通、四無量等功德）。靜慮，即寂靜審慮之意。指將心專注於某一對象，極寂靜以詳密思惟之定慧均等之狀態。禪，為大乘、

小乘、外道、凡夫所共修。禪及其他諸定，泛稱為禪定；又或以禪為一種定，故將修禪沈思稱為禪思。

蓋佛道修行之綱要為戒定慧三學，持戒清淨始可得禪定寂靜，禪定寂靜始能得真智開發。因禪定為佛教之主要修行，故大小乘經論皆廣為說示之，而其種類亦繁多。

④茲簡略舉出天台止觀禪、如來禪、般若禪、菩薩禪說明之。

第一項 止觀禪、如來禪

所謂「如來禪」，指佛地之禪。出自《大乘入楞伽經》，卷三，集一切法品。即入於如來地，證得聖智三種樂，為利益眾生而不現不思議之廣大妙用者，稱為如來禪。據華嚴宗五祖唐圭峯宗密（西元七八〇年、八四一年）之《禪源諸詮集都序》卷上之一載，禪可分為外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪等五種。其中，「最上乘禪」，稱為如來清淨禪，略稱如來禪。又稱一行三昧，真如三昧。此禪之旨趣，係頓悟自心本來清淨無有煩惱，具足無漏之智性，且此種清淨心與佛無異，此心即佛，故宗密稱之為如來清淨禪，並以之為達摩門下相傳之禪。然自中唐以後，禪宗因盛行

以棒喝、坐禪等不立文字、見性成佛之方式接化眾生，又當時如來禪僅滯於義解名相，而未至達摩祖師所傳之真禪味，故仰山慧寂禪師另立「祖師禪」之名稱，與「如來禪」相對稱。又作南宗禪。特指禪宗初祖菩提達摩傳來，而至六祖慧能以下五家七宗之禪。係主張教外別傳，不立文字，不依言語，直接由師父傳給弟子，祖祖相傳，以心印心，見性成佛，故稱「祖師禪」。如《景德傳燈錄》卷十一，仰山慧寂章（大正五一、二八三中）：「師曰：『汝只得如來禪，未得祖師禪』」。以此為達摩所傳之心，以別於教內其他諸禪。

何以「止觀」又稱為「禪」呢？依^上曉_下雲導師撰「天台止觀——如來禪」一文說：「在佛教各稱大小宗派，都具有其實踐的修持法門，禪觀『但是最具整體性和組織性的，當推天台宗『止觀』了。』佛教在中國發展至『止觀』法門，可說是般若觀照之具體顯示。」^⑤又說：「天台教觀之義理是佛說之教化，止觀是印佛心印之境界。教觀是天台之學說，止觀是天台之禪行功夫。（見「天台教觀與止觀」）現代佛教學者論：『坐禪修觀，所以禪觀就成為佛法行者必修的行門。講到禪觀，必然會使人聯想到止觀。因為在諸經論中，常常是以止觀代替禪，來說明這個修法的。』可見

中國早期禪法，達摩禪未傳之前，中國佛教也極重視禪法：『佛為針對眾生的病根所在，開示奢摩他（止）、毗鉢舍那（觀）以對治之。禪的根本精神，當然亦全涵於此。』（從禪法的傳來說到天台教觀的本源）而當時的禪法，就是天台止觀。可見天台教學與天台止觀，與中國禪法之關係非常深切，太虛大師曾說：『天台學和禪宗關係頗深，創始的慧文、慧思二師，都是修禪的禪師。到了智者成立教義的時期，禪宗尚未十分興起，而當時一般佛弟子，所修的禪定，要算天台之一心三觀為最高的禪定了。』因此，論天台止觀即禪，亦即中國禪法的淵源法脈。」³⁶

「天台止觀觀心法要，全性起修，全修在性，以般若熏修，助顯淨法，照五蘊空，顯無塵智照，此如來禪至極之心法，是天台止觀法門，亦達摩所傳之宗旨，而唐仰山禪師稱達摩一系之禪法為祖師禪，其實亦只不外因機異說而已。天台止觀禪法與達摩所傳禪法，都有『經藏禪』解，藉教悟宗（天台依法華為宗骨，達摩則傳楞伽），故謂禪教不異妙法，有下手處。」³⁷

所謂「禪教」，就是「教觀」，禪教並重，就是教觀並重。「天台宗一家教觀，以法華為宗骨，以大品為觀法，以大論為指南，以大經為扶疏。這顯示一家禪法；禪

戒合一，禪教并重（即教觀并重）。大智度論，般若波羅密經，故謂天台止觀禪，就是如來禪、佛心禪，也即是般若禪；般若禪之究竟也即法華禪。」³⁸「所謂法華禪，應觀我佛如來，趺坐現瑞，悟大慈出世，垂迹顯本，為『開發正宗之端緒』。吾人研究佛心禪（即如來禪），應知世尊結跏趺坐，入於無量義處三昧，身心不動；以三乘人論禪定工夫之修行境界，便以為是究竟；若在法華禪三昧禪觀，更啟禪定後妙境重重（故云法華詮四悉檀大義）。此十六瑞，他十六瑞，皆為法華別敍無量義處三昧境，亦即方便品中：『諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世。欲示眾生，佛之知見故，出現於世。欲令眾生悟佛知見故，出現於世。欲令眾生入佛知見道故，出現於世。』可知，佛說無量義（一切大乘經典），為教化菩薩法；佛『入無量義處三昧』禪，超越了菩薩教化之經教，故謂：法華為成佛之經（楞嚴開慧、法華成佛）。所以稱法華經為成佛之經者，即是天台教觀雙軌齊發，禪教並進。而在禪教互顯互彰，無教而非禪（經藏禪），禪境不外於教，此迹本兩門之互用，為示眾生入佛知見故。」

³⁹

大乘止觀論如來禪，如來藏中不許有識，如來藏含藏：所攝義，是真如立於眾生

之位，含和合，生一切染法；含不和合，生一切淨法，由此和合與不和合二門所出入之染淨二法，故云如來藏一切法也。隱藏義者，眾生藏如來，眾生不自見。能攝義者，即真如在煩惱中，令攝如來一切果地之功德。如來禪，是如來清淨禪，乃窮究「法身、般若、解脫」三德秘藏之大涅槃，而起無作之妙用。修此禪法，「是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得八千三昧。達摩門下，輾轉相傳者，是此禪也。如來禪法門，無論在法相、法性，般若各系，釋義及理之體，皆為至極之心法，也即達摩所傳之宗旨；更是靈山會上，密付迦葉之傳心。智者大師入大蘇山，普賢道場，悟『是真精進，是名真法供養如來』，頓入法華三昧。故謂法華禪即如來禪，如來禪即佛心禪。」^{④①}

第二項 般若禪、菩薩禪

般若禪，即行般若參禪。般若禪法，乃「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」之般若觀照的功夫。要知，般若即禪，禪即般若，參禪，其實就是般若，因參的本身即是般若，故經云：「非禪不智，非智不禪」，智即般若，此智是無塵智，非聖言量之智。所以，沒有不參而顯明般若之光照，沒有般若智光不從參悟而來的。^{④②}古德

石頭希遷禪師之《參同契》：參是互參，參差的意思。宇宙萬物，森羅參立，各別無一相同，稱為「萬象差別的現象」，但其本體不外「諸法皆是因緣生」，參透了這一本體，則悟一切平等，各一相異，而本體是萬類同源，因「參」而知同，則參與同，同而參。天台智者大師「觀心」禪旨。而在教學上是「一色一香，無非中道」的心色平等。認為不但眾生有佛性，草木亦有佛性也；若眾生成佛時，一切草木亦得成佛，故經云：「一切法皆如也」。^{④③}故參，是觀照般若（無學）的境界。

「般若禪法，善導人生發揮人性本體之大智慧，使大我之相顯現於事行，自然經世之用大，貢獻於人群。般若禪乃直承佛心禪，以一切佛語心為宗（如楞伽經，稱經藏禪）。法華經方便品，以開、示、悟、入四法為般若禪之要旨。第三是悟，悟後要實踐菩薩悲智行門，始得圓滿功果。非只如語錄公案重視『悟』而已。此是發揮人性大善之要旨，亦可教導人們發揚互助精神，六祖慧能亦稱為般若菩薩，不止守於悟境而獨自受用。」^{④④}行深般若波羅蜜多是具足六度，如《古德坐禪儀》有謂：「夫學般若菩薩，先當起大悲心。」般若二輪三大，「空有」兼融；「體、相、用」具，非祇空言悟而已。般若禪菩薩行，是主張人生意義，提倡悲智兼融之教化，故「般若禪」

又稱為「菩薩禪」。^{④④}

菩薩禪者，依《大智度論》卷十七載：「菩薩禪，禪中皆發大悲心。」^{④⑤}又說：「菩薩禪中無此事^{④⑥}，欲集一切諸佛法故，於諸禪中不忘眾生，乃至昆（蛄）蟲，常加慈念。如釋迦文尼佛，本為螺髻仙人，名尚闍利（梨），常行第四禪，出入息斷，在一樹下坐，兀然不動，鳥見如此，謂之為木，即於髻中生卵。是菩薩從禪覺，知頭（頂）上有鳥卵，即自思惟：『若我起動，鳥母必不復來，鳥母不來，鳥卵必壞』，即還入禪，至鳥子飛去，爾乃起。」^{④⑦}是菩薩摩訶薩，以大悲為上首，了達諸法實相，故於瞋等煩惱，不取亂相。於禪定中，不取定相。如初禪相，離欲除蓋，攝心一處，而於五蓋無所捨，於禪定相無所取，諸法空相故。「云何於五蓋無所捨？貪欲蓋，非內非外，亦不兩中間。何以故？若內法有，不應待外生；若外法有，於我亦無患；若兩中間有，兩間則無處（所），亦不從先世來。何以故？一切法無來故，如童子無欲。若先世有者，小亦應有，以是故，知先世不來，亦不至後世。不從諸方來，亦不常有，不（非）一分中，非遍身中，二亦不從五塵來，亦不從五情出，無所從生，無所從滅。是貪欲，若先生，若後生，若一時生，是事不然。何以故？若先有生，後

有貪欲，則生無所生。若一時生，則無生者，無生處，生者生處，無分別故。復次，是貪欲、貪欲者，不一不異。何以故？離貪欲、貪欲者，不可得故。離貪欲者，貪欲不可得故。是但從和合因緣生，和合因緣生法，即是自性空。如是貪欲、貪欲者，異不可得。若一貪欲、貪欲者，則無分別。如是等種種因緣，貪欲生不可得。若法無生，是法亦無滅，不生不滅故，則無定無亂。如是觀貪欲蓋，則與禪為一，餘蓋亦如是。若得諸法實相，觀五蓋則無所有，是時便知五蓋實相，即是禪實相。禪實相，即是五蓋。菩薩如是能知五欲及五蓋，禪定及支一相無所依入禪定，是為禪波羅蜜。」^{④⑧}是菩薩摩訶薩，能於般若波羅蜜中住，具足禪波羅蜜，故能於瞋等五蓋煩惱，不取亂相。於禪定中，不取定相，亦不著味。這是「菩薩行禪波羅蜜時，五波羅蜜和合助成，是名禪波羅蜜。」^{④⑨}可見菩薩禪，即是般若禪，行深般若，「以不住法，而又不惡六塵，般若二輪，體相用三大互顯之般若體用」^{⑤⑩}，兼融互具的，非外道禪及聲聞禪可同日而語的。

總之，天台「止觀即禪觀，法華禪（觀心）即如來禪，亦即般若禪。般若禪佛心宗之宗旨要明，亦即如來禪、祖師禪，無異無別。然時代環境，方法措施或有不同，

宗在明心，旨在見性則無異。」^⑤而六百卷《大般若經》，旨心之要，在《般若心經》二百六十字，以「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。……」，至三世諸佛大覺世尊，皆依此般若，而得阿耨多羅三藐三菩提。「人人依般若禪法為簡要指明：『無眼耳鼻舌身意』，即是不聽從塵根所發的心意而行，故云『無』，用『轉依』之依智而不依識之諸根而為日用。禪心如皓月（心無妄念為禪），故云『禪智』。智乃無塵照顯，如來藏中之識藏淨盡，故天台止觀以般若觀法（亦即法華三昧禪觀），是實行教觀（即禪教），就是雙軌並進，一面研究經論，一面修攝禪定，此為不可或缺之功行。」^⑥吾人實行般若禪法，「倡導禪教不二，進而禪戒合一，佛教復興有望焉。」^⑦

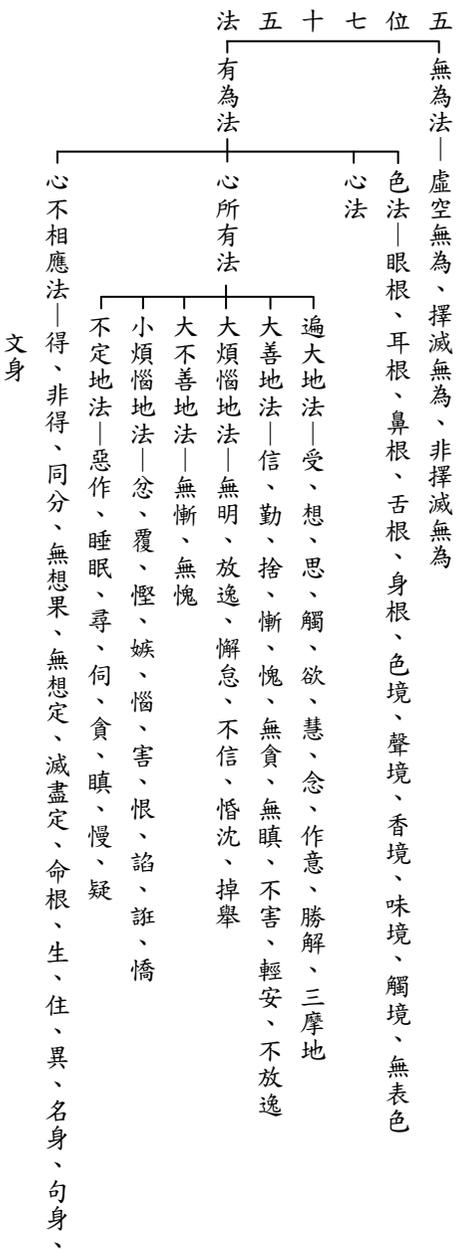
本節所列「止觀禪」、「如來禪」、「般若禪」、「菩薩禪」之名稱，主要因早年深受 曉公導師的慈悲教授，及其思想論著的影響，對「般若禪」法的思想源流及其名稱之由來，都是朝夕夢寐急想探研的。我們從 導師的論著中可以明顯的、肯定的了知「止觀禪」就是「如來禪」，「如來禪」就是「般若禪」，「般若禪」就是「菩薩禪」、「法華禪」、「佛心禪」。本文為敘明「大般若經之般若禪」，於《般

若經》典中之菩薩摩訶薩，尤其發趣大乘之不退轉位的菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，當下行深般若即是參禪，如 導師嘗說：般若即禪，禪即般若。參禪，其實就是般若，因「參」的本身即「般若」，因之名為「般若禪」。本章節為表明這一方面的思想理路，故盡全文引用 上 曉 下 雲導師的論著，並摘錄糅合相關資料以佐資說明「般若禪」之思想源流及其意義。我等佛子，若要能以「般若淨化身心」，真正顯發「菩薩悲智精神」，「般若禪」法的修學，可說是當今時代佛弟子一門重要的修學課題。因懂得修學「般若禪」的，而且真正能實踐「般若禪」法的人，在修學過程中不只有經教的照引，禪教並重，而且可以穩健腳步，培養止觀雙運，定慧均等的人才，方能真正有濟淨化社會人心，救拔一切苦難的有情。祈願人人能「速乘般若船，早得超越苦海。」

註釋

- ① 慈怡主編、星雲大師監修，《佛光大辭典》，上冊。頁八三九B。(西元一九八八年十二月二版)
- ② 見註①，中冊，頁三七五八ABC。
- ③ 唐、三藏法師玄奘奉詔譯，《大般若波羅蜜多經》，卷第四七一，「第二分善達品第七十七之一」。大正七、三八七B。
- ④ 見註③。大正七、三八七B；三八八A。
- ⑤ 小乘俱舍家五位七十五法表。錄自《中華佛教百科全書》3·P1077a。中華佛教百科全書編輯委員會編輯。

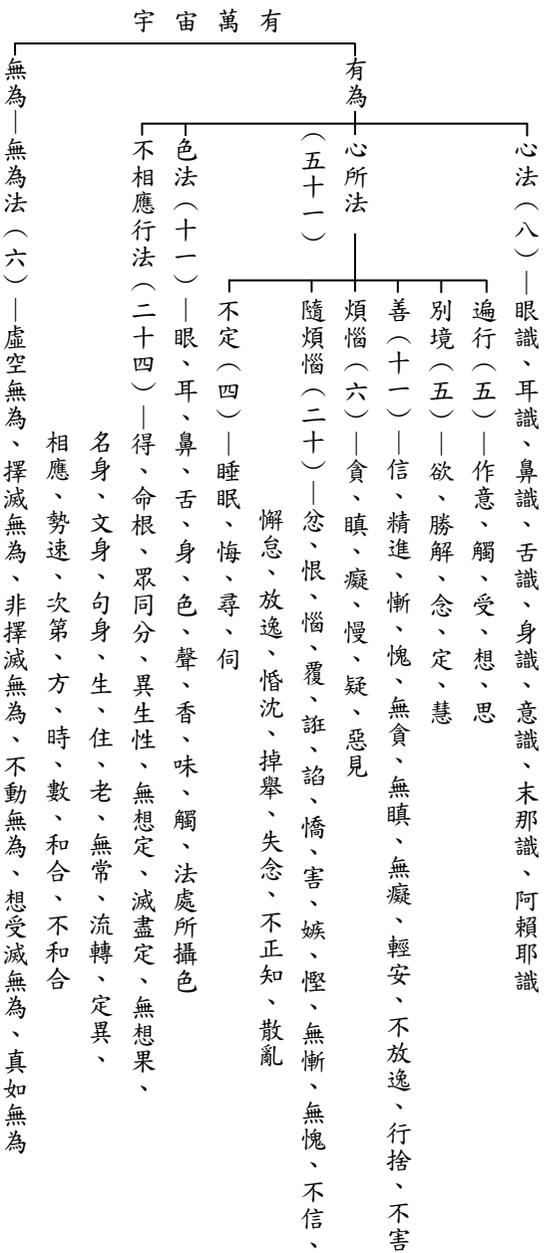
藍吉富主編，中華佛教百科文獻基金會出版。



第十五章 大般若經與般若禪 止觀禪、如來禪、般若禪、菩薩禪 753

大般若經初探 754

⑥ 大乘唯識家五位百法表。錄自《中華佛教百科全書》3·P1028a。中華佛教百科全書編輯委員會編輯。藍吉富主編，中華佛教百科文獻基金會出版。



- ⑦ 《大般若經》，卷第五五四，「第四分散花品第二十八」。大正七、八五七A。
- ⑧ 見註⑦。大正七、八五七B。
- ⑨ 見註⑦。大正七、八五七B。
- ⑩ 見註⑦。大正七、八五七C。

- ⑪ 見註 ⑦。大正七、八五七C。
- ⑫ 見註 ⑦。大正七、八五七C、八五八B。
- ⑬ 見註 ⑦。大正七、八五八B。
- ⑭ 見註 ⑦。大正七、八五八C。
- ⑮ 《大般若經》，卷第五六三，「第五分姊妹品第十八」。大正七、九〇七C。
- ⑯ 見註 ⑮。大正七、九〇七C。
- ⑰ 見註 ⑮。大正七、九〇七C、九〇八A。
- ⑱ 見註 ⑮。大正七、九〇七A。
- ⑲ 六十四能者，即具六十四種世間技藝。依《大智度論》卷二曰：「言四違（韋）陀經中，治病法、鬪戰法、星宿法、祠天法、歌舞、論議、難問法，如是等六十四種世間技藝，淨飯王子，廣學多聞，若知此事，不足為難。」（大正二五、七三BC）
- ⑳ 見註 ⑮。大正七、九〇七AB。
- ㉑ 見註 ⑮。大正七、九〇七B。
- ㉒ 見註 ⑮。大正七、九〇七B。
- ㉓ 見註 ⑮。大正七、九〇七BC。
- ㉔ 青峰（曉雲法師筆名）撰，「般若禪」。「原泉雜誌」，第五十三期第一版。民國七十五年二月十五日印行。
- ㉕ 羅睺羅、化普樂著，顧法嚴譯，《佛陀的啟示》，頁一〇、一一三。陳松堅倡印，中華佛教居士會贈送。民國六十七年九月印。

第十五章 大般若經與般若禪

止觀禪、如來禪、般若禪、菩薩禪

755

大般若經初探

756

- ⑳ 見註 ⑮。
- ㉑ 隋、天台山修禪寺沙門智顛述，《修習止觀坐禪法要》，一曰：童蒙止觀，亦名小止觀，一卷（或分上、下二卷）。大正四六、四六二B。
- ㉒ 見註 ⑮。
- ㉓ 《大般若經》，卷第四七七，「第二分佛法品第八十二」。大正七、四一九BC。
- ㉔ 《大般若經》，卷第五十二，「初分辯大乘品第十五之二」。大正五、二九七B。
- ㉕ 見註 ⑮。
- ㉖ 《大般若經》，卷第五十三，「初分辯大乘品第十五之三」。大正五、二九八A。
- ㉗ 見註 ⑮。大正五、二九八C、二九九C。
- ㉘ 見註 ①。《佛光大辭典》，下冊。頁六四五A。
- ㉙ 曉雲法師著，《天台止觀——如來禪》，流光集叢書之四，頁五。
- ㉚ 見註 ⑮。頁十二。
- ㉛ 見註 ⑮。頁十八。
- ㉜ 見註 ⑮。頁十四。
- ㉝ 見註 ⑮。頁十四、十五。
- ㉞ 見註 ⑮。頁十九。
- ㉟ 參見曉雲法師著，《般若禪佛心宗》，流光集叢書之二，頁九。
- ㊱ 見註 ④。頁十、十一。
- ㊲ 曉雲法師著，《現代佛教教育之趣向》，流光集叢書之十二，頁二十三、二十四。

④4 參見曉雲導師撰，「復興佛教弘般若」。「原泉雜誌」，第五十七期，第一版，民國七十五年六月十五日印行。

④5 龍樹菩薩造、鳩摩羅什譯，《大智度論》，卷第十七，「釋初品中禪波羅蜜第二十八」。大正二五、一八八A。

④6 「菩薩禪中無此事」者，依《大智度論》，卷第十七曰：「復次，外道、聲聞、菩薩皆得禪定。而外道禪中有三種患：或味著，或邪見，或憍慢。聲聞禪中慈悲薄，於諸法中，不以利智貫達諸法實相，獨善其身，斷諸佛種。菩薩禪中無此事。」（大正二五、一八八A。）

④7 見註④5。大正二五、一八八AB。

④8 見註④5。大正二五、一八九B。

④9 見註④5。大正二五、一八九BC。

⑤0 見註④1。頁七。

⑤1 見註③5。頁二十一。

⑤2 見註④3。頁十九、二十。

⑤3 見註③5。頁二十一。

第十五章 大般若經與般若禪

止觀禪、如來禪、般若禪、菩薩禪

757

大般若經初探

758

第十六章 復興佛教弘般若

「復興佛教弘般若」，此章題，乃延用上曉雲導師一篇文章之題目，主要深受導師行文言教之啟發，及敬閱六百卷《大般若經》之靈文示導，體認「佛法之中心思想是般若思想，佛陀的根本教義是般若一系之學說。佛心禪法是般若禪，菩薩悲智空不空義，是般若二輪體用互顯。原始般若，根本般若；就是佛陀之原始心行與基本教義。」^①因之，欲復興佛教，唯有弘闡般若，實踐般若。以般若稱佛母，出一切法要。所以，我們無論修習何宗法門，般若是一切法之要義。修行證果，亦必仰賴般若智慧以解惑開慧的。

第一節 學般若先當發大悲心

前面已說：般若是佛母，能生諸佛；般若是菩薩摩訶薩母，能生諸菩薩摩訶薩眾；般若是一切善法之根本，亦是一切眾生之祖母。所以，般若波羅蜜多，是我等修學佛

第十六章 復興佛教弘般若 學般若先當發大悲心

759

大般若經初探

760

法由凡夫到達成佛之樞要。然我等佛子欲復興佛教，弘揚「般若波羅蜜多」，必當先發大悲心，修學般若波羅蜜多，行深般若波羅蜜多。因般若波羅蜜多，是佛法之骨幹，故學佛者必須堅豎脊柱，夙夜匪懈，精勤修學佛法的宗要旨趣。古德坐禪儀謂：「夫學般若菩薩，先當起大悲心。」（禪關策進）修學大乘諸菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，「究明般若實相，再興慈悲觀照，則權智、悲智之方便法門，異於一般見解。」^②如《大般若經》，卷第五五〇，「第四分深功德品第十九」中說：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，所證法性，「非身能觸，非語能表，非意念能。何以故？舍利子！以一切法，無自性故。」^③一切法無自性，即一切法皆空。菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，究明諸法實相，故聞般若波羅蜜多甚深法時，心不生驚恐，亦不怖畏，不沈不沒，於得無上正等菩提，亦無怖畏，決定自知，我當證故。是諸菩薩，若遇險難或惡劣的環境，亦不生怖畏，能異於一般常人之見解，而更興發慈悲心觀照，超然轉諸困境。如同品中，佛陀告訴舍利子說：

「舍利子！是諸菩薩，若在曠野，有惡獸處，亦無怖畏。所以者何？是諸菩薩，為欲饒益諸有情故，能捨一切內外所有，恒作是念：『若有惡鬼，及惡獸等，欲噉我

身，我當施與，令其充足。由此善根，令我布施波羅蜜多，速得圓滿，疾近無上正等菩提。我當如是，勤修正行，證得無上正等覺時，我佛土中，得無一切傍生、餓鬼。」（大正七、八三二C）

又「舍利子！是諸菩薩，若在曠野，有惡賊處，亦無怖畏。所以者何？是諸菩薩，為欲饒益諸有情故，能一切內外所有，樂修諸善，於身命財，無所顧悋，恒作是念：『若諸有情，競來劫奪，我諸資具，我當恭敬，歡喜施與；或有因斯，害我身命，我終於彼，不生瞋恨，亦不發生身語意惡。由此因緣，令我布施，淨戒、安忍波羅蜜多，速得圓滿，疾近無上正等菩提。我當如是，勤修正行，證得無上正等覺時，我佛土中，得無一切劫害怨賊。由我佛土，極清涼故，亦無餘惡。』」（大正七、八三二C）（八三三A）

「又舍利子！是諸菩薩，若在曠野，無水之處，亦無怖畏。所以者何？菩薩法爾，無諸怖畏，恒作是念：『我當求學，斷諸有情渴愛之法，不應於此而生怖畏。設我由此，渴乏命終，於諸有情，必不捨離，大悲作意，施妙法水。奇哉薄福，是諸有情，居在如斯，無水世界。我當如是勤修正行，證得無上正等覺時，我佛土中，得無如是

一切焦渴乏水曠野。我當方便，勸諸有情，修勝福業，隨所在處，皆令具足八功德水。我由如是堅猛精進，方便教化一切有情。由此因緣，令我精進波羅蜜多，速得圓滿，疾近無上正等菩提。』」（八功德水者：一者澄清。二者清冷。三者甘美。四者輕軟。【「軟」者，為「軟」之俗字】。五者潤澤。六者安和。七者飲時除飢渴等無量過患。八者飲已定能長養諸根，四大增益【四大者，指地、水、火、風等四大也】。）（出《稱讚淨土經》。大正七、八三三A）

「又舍利子！是諸菩薩，在饑饉國，亦無怖畏。所以者何？是諸菩薩，被功德鎧，勇猛精進，嚴淨佛土，作是願言：『當證無上正等覺時，我佛土中，得無如是一切饑饉。諸有情類，具足快樂，隨意所須，應念即至。如諸天上，所念皆得。我當發起，堅猛精進，令諸有情，法願滿足，一切時處，一切有情，於一切種，命緣資具，無所乏少。』」（大正七、八三三A）

「又舍利子！是諸菩薩，遇疾疫時，亦無怖畏。所以者何？是諸菩薩，恒審觀察，無法名病，亦無有法，可名病者，一切皆空，不應怖畏。我當如是勤修正行，證得無上正等覺時，我佛土中，諸有情類，得無一切災橫疾疫，精進修行，殊勝正行。」（大

正、八三三A B)

「又舍利子！是諸菩薩，若念無上正等菩提，經久乃得，不應怖畏。所以者何？前際劫數，雖有無量，而一念頃，憶念分別，積集所成，後際劫數，應知亦爾。是故菩薩，不應於中，生久遠想，而謂無上正等菩提，要經長時，方乃證得，便生怖畏。何以故？前際後際，劫數長短，皆一剎那心相應故。如是舍利子！菩薩摩訶薩，雖聞經久，乃證無上正等菩提，而於其中審諦觀察，不生怖畏。」（大正七、八三三B）

以上引列經文六則，前五則說明菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，故遇惡獸處，不生怖畏；遇惡賊處，不生怖畏；遇無水處，不生怖畏；遇饑饉國，不生怖畏；遇疫時，亦不生怖畏，反更興發大悲心，勸奮修學般若波羅蜜多等菩薩道法，作願將來成佛，其佛土中，一切有情類，皆免受其痛苦及災厄，且聞佛道久遠，亦不生怖畏，這就是行深般若波羅蜜多之境界，由般若繁興，緣生悲智，菩薩以方便智力，興慈悲智，永劫流轉諸趣，示現生死，度化一切有情類。如大悲觀世音菩薩，永處人間，尋聲救苦，所謂：「千處祈求千處現，苦海常作度人舟。」示現三十二應化身，度化群迷。又如地藏王菩薩：「地獄未空，誓不成佛；眾生度盡，方證菩提。」現今的世界，

更需要有這種行深般若波羅蜜的菩薩，究明般若實相，安住實相而不作證，以大悲為上首之菩薩，雙運悲智，淨化社會人心，濟拔一切有情，同出生死長夜之苦輪。

第二節 般若禪法棲心六度

般若禪法，乃「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，此行深般若，即禪行。即行般若參禪。「行般若是具足六度，如布施、精進等，『由此義故立一乘，皆令學菩薩道』（轉識論），古德坐禪儀有謂：『夫學般若菩薩，先當起大悲心。』般若二輪三大，『空有』兼融，『體、相、用』具，非祇空言悟而已。吾人於天地間站立乎中，非空非有，要明中道。如一燈顯照，『體』大、『相』大而『用』大。般若禪法，善導人生發揮人性本體之大智慧，使大我之相顯現於事行，自然經世用大，貢獻於人群。」④

既知般若即禪，禪即般若，般若禪法，就是修習明心見性的方法。即親證真如佛性，故能廣照空有二輪，具足體相用三大。所以說「般若禪法，善導人生發揮人性本體之大智慧，使大我之相顯現於事行，自然經世用大，貢獻於人群。」非如語錄公案

止守於悟境而獨自受用而已。

第一項 行深般若即禪行

何以「行深般若即禪行」？我們了知「般若即禪，禪即般若」⑤行般若參禪，其實參禪，就是般若。因「參」本身就是「般若」，於文字、觀照、實相三般若中，「參」，就是觀照般若（無為）的境界。禪與般若，其實禪功是得力於般若。然「佛教義學，浩如溟海之學說，何以『禪』（Dhyana）稱眾妙之門？經云：『非禪不智，非智不禪』，禪為佛心，教是佛語，可知禪乃佛法之核心，亦一切義理之中樞。在教而言，了生脫死，斷妄歸真。於禪契入，則直指心源，明悟心性。」⑥

那末，「禪」之一字，「從根本而論，不外原始佛教之『禪定』與『禪悟』。世尊六年苦行，冥坐凝思，『禪定』也。後至菩提樹下，吉祥座上，誓證悟道而後起，（由於定慧功深），豁然大悟，成等正覺，『禪悟』也。化度四十九年中，都教人禪定修攝，從始至末，也是教以定慧為功，如法華經方便品云：『定慧力莊嚴，以此度眾生。』經云：定慧，即般若之功。佛說般若時歷二十二載，成六百卷。論者謂六百

卷靈文，二百六十字之般若心經，囊括妙義，而心經以『行深般若波羅蜜多時』，作詮經義之管帶。因般若定慧必須以行深為功，行深般若是大般若（是自利利他。小般若祇能自利而不能利他），是不共般若（共般若是二乘人共學，不共般若是大乘菩薩之獨行處）。此般若原為吾人無量劫來所本具，在凡不減，在聖不增，祇是吾人之迷與悟而使之顯隱之差而已。」⑦

「『禪定』與『禪悟』：都要行深般若之功力，至了然『無智亦無得』，於『無塵智』之智光照徹之下，悟徹本源，心佛一如。故心經云：『無所得故』，直指『究竟涅槃』，此是禪定工夫之得力在『行』與『深』之過程。」⑧所以說：「行深般若即禪行」。凡「能學佛之人能參，參而能覺，故云皆般若觀照之功力，亦即能『行深般若』之功夫。」⑨

第二項 般若禪是棲心六度

般若即禪，禪即般若，般若禪法棲心六度，六度是大乘菩薩摩訶薩修學之主要德目，而般若波羅蜜多是六波羅蜜多之母體，唯有行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩，方

能究竟圓滿六種波羅蜜多。要知，玄奘大師翻譯的整部六百卷《大般若經》無非是在闡揚菩薩法。菩薩法，即般若禪法，而般若禪即菩薩禪，亦即止觀禪、佛心禪。所以，

上 曉下 雲導師嘗言：

「佛心禪，是般若禪，菩薩悲智空不空義，是般若二輪體用互

顯。」⑩「所謂般若二輪（空有二輪）而開出三大（體、相、用三大），體用無邊，照空照有，有而非有，空中妙有；般若係義學而并『空宗』之教觀并宏者。但般若一系究極為禪觀之觀法，般若實相。釋般若之大智度論乃禪觀之指南。天台禪皆依般若而為觀法，達摩禪一系之祖師，如僧璨、道信、弘忍、慧能多依般若而悟道。」⑪蓋「般若佛母，唯般若能生佛。故云般若二輪，悲智體用不偏，中道正觀，直登薩婆若海。」⑫整部《摩訶般若波羅蜜經》，二十七卷，皆詮「空」、「不空」義；唯「空」、「不空」，妙義詮彰。所以，般若二輪，「真空妙有，詮顯佛法之宗旨，於禪行妙用中，菩薩悲智和盤托出。隨緣不變，不變隨緣之悲智雙運，在中國之般若禪，菩薩行，是超卓獨特，可說能直承釋迦遺教，宏傳不衰。」⑬

所謂般若空有二輪而開出體相用三大。體相用三大者，乃指「吾人『現前介爾一念之心，絕諸對待，無內無外，所謂無前後，無方隅，豎窮三際，橫遍十方，具足體

相用三大。」而此三大，依般若而熏修，依般若而顯體，更依般若而妙用無窮。此天台禪觀所妙運之三般若、五般若（文字、觀照、實相、方便、眷屬般若）體相用三大，隨緣不變，體即真如，是為體大；在凡不減，在聖不增，不變隨緣，是為相大；緣生無性，便能翻染成淨，是為用大。此體相用三大，非一非三，即三即一。吾人諦觀現前一念心，能具此三大圓融，絕對待義，頓時即悟本心原來是佛。故假修『止』淨化心識故。」⑭大乘法要者，即吾人本具一念心中是。故大乘止觀所顯，即吾人自性清淨心。其下手處，依般若禪法，「從空入（依般若熏修），或『依他』入（即修五蘊皆空），二者總總無礙，簡易明確。聞此法門，遂將一切念頭放下，意未盡，絕諸對待，爾時即止即觀，若能時時觀照，漸漸純熟，自性清淨悠然而興，一念現前，佛心我心平等一如。」⑮此「平等一心」，自覺的本體，活潑莊嚴而能開啟悲智，如「種子藏於泥土，種子壞空，所生繁興故。」⑯因之，般若二輪三大，是空有兼融，體相用三大互顯具足，非「六祖而後，一花五葉之宗枝，為起回零落之殘局（當時一晚唐遭武宗之教難——經典佛像寺院都多已被毀），則以盛唱不立文字，焚經罵祖，過度超越，且專以參究一己向上事，祇以真性為禪，稍偏於般若之空，違方便之用。」

①亦非只空言「悟」而已。所以，^上曉_下雲導師在其「般若禪轉識教育論」的撰文中嘗言：「般若禪乃直承佛心禪，以一切佛語心為宗，如楞伽經稱經藏禪。法華經以開、示、悟、入四法為法華三昧旨要。（悟後還要實踐菩薩悲智行門，始得圓滿成果，非只如語錄公案重視『悟』而已）。此發揮人性大慈悲情；佛法教化：自覺、覺他、覺行圓滿。是已達達人，發揚互助精神。」^⑩就是般若禪之淨化思想，菩薩悲智精神，這是最有助於社會人心之安定，世界之安寧的。

又，何以般若禪是棲心六度？菩薩，行深般若波羅蜜多的「行」般若，是具足布施等六種波羅蜜多。所以，^上曉_下雲導師在其「復興佛教弘般若」之撰文中曾說：「倡導『般若禪』，是『棲心六度，以第六度之『智慧』為觀照，觀照前五度之行門，觀諸法實相，前五波羅蜜皆趣向『般若波羅蜜』，如諸小王朝宗轉輪聖王，如一切眾流皆入大海。究明般若實相，再興慈悲觀照，則權智悲智之方便法門，異於一般見解。」^⑪六波羅蜜多，是菩薩摩訶薩修行德目之要門。然菩薩修此六法，若不攝受般若波羅蜜多，則所修之布施，只名布施，不名布施波羅蜜多，乃至修般若，亦只名般若，不名般若波羅蜜多。如菩薩行禪，必能於般若波羅蜜多中住，方具足禪波羅蜜多。「因

菩薩行禪波羅蜜時，五波羅蜜和合助成，是名禪波羅蜜。」^⑫所以，般若波羅蜜多，皆能「與六種波羅蜜多，為尊為導，能示能轉，為生養母。若離般若波羅蜜多，則前五波羅蜜多，雖有布施、淨戒、安忍、精進、靜慮，而不名能到彼岸。」^⑬故說：前五度皆趣向般若波羅蜜多，如諸小王朝宗轉輪聖王。以「般若妙慧如大海，般若妙化如日輪，遍照高山平地與丘壑。故般若禪具自淨而能照，悲智雙運，非偏真禪（定多慧少），唯非偏，不墮邊見，而能興大受用，大妙樂（法華玄義稱妙樂）。三德秘藏中之般若德（放下）、解脫德（安樂）、法身德（自在），而此三德皆具『常、樂、我、淨』之四德，所以具般若淨化之功，而又能具濟世悲情之願力，必須具足三德，放下、安樂、自在（所謂已達達人，自度度人）。自度要『自在』法身顯，可能旁通『明明德』，『止於至善』說。而法身慧命本具『體、相、用』三大之機樞，故能放下而能提起，能解脫而能活用，再引『鳶飛戾天，魚躍于淵』之說，是生命中淨化，慧命開拓之方寸乾坤」^⑭，般若禪法，棲心六度，即以第六度之般若妙慧為觀照，觀照前五度之行門，觀諸法實相，使前五度皆趣向般若波羅蜜多，再興慈悲觀照，則權智悲智之方便法門，異於一般見解。這就是「般若禪之淨化思想，以啟發菩薩精神」

⑳的所在。我們學佛，唯有學菩薩學行，將來才能成佛的。所以，我們以大乘佛教自居的中國人，學佛首先都強調學救世利人的菩薩精神。那麼，所謂菩薩精神，是象徵什麼？能有實例譬喻讓我們追行學習的，而更有踏實著落感的，民國二十六年，唯慈法師在菲律賓賓佛教居士林一席講座中的講題：「菩薩精神的象徵——太陽與水」。其中曾說：「菩薩精神的象徵——太陽與水。菩薩是我們學習嚮往的對象，我們若能表現出菩薩的精神，一定先要看看太陽看看水。如果我們領會到水與太陽的利行，那就是菩薩精神的象徵，菩薩偉大的聖行，就有著落了。」㉔

第三節 復興佛教弘般若

^上曉_下雲導師，倡導「般若禪」，創辦「蓮華學佛園」，建設「般若禪苑」（在永明寺）、「慈蓮苑」（在大崙山），發展「覺之教育」，舉辦「國際佛教教育研討會」，進而更以佛教的精神，推廣社會教育，開創「華梵大學」等，主要目的，都是冀望培養具有佛教之菩薩大悲願行的人才，或索羅中外具有大悲心之人士，共同來研究佛教教義，推廣發展佛陀的「覺之教育」，使最負獨特使命之中國佛教的般若學

說，及般若禪法之宏佈與發揮，開顯人性大善之心靈聖潔的光輝，教導人們發揚「無緣大慈，同體大悲」之菩薩悲智精神，能夠發揚推廣到世界的每一個地方，深入每一位眾生的心房，普同饒益，濟拔更多的有情類。

尤觀現世科技文明昌盛，到處邪說叢起，社會仁義道德的低落，學校教育，為因應時勢之所需，多側重專業技術的傳授，大多傾向於口耳知識的授業傳達，終日浸淫於物質文明的追求享受者，比比皆是，故忽略精神領域的提昇，偏廢仁義道德教育的觀念，胸中盈溢物質名利的追求，可說無有片塊淨土。而能辨觀邪正，洞悉現時代人類心性之通病，了達現世社會仁義道德嚴重墮廢的問題，深具悲心的「華梵大學」創辦人^上曉_下雲導師，高瞻遠矚，洞悉時代之弊病，社會人類問題之癥結，乃在於人心不古，所謂：「人心惟危，道心惟微。」那應如何淨化人心，提昇仁義道德的觀念？依^上曉_下雲導師的看法，認為「佛教有一適應環境之學說，使正法能行於世，故云：『復興佛教弘般若』，宜為大心人所不廢，教門龍象，中外賢達，盍興歸來，嚶鳴共友，以自度度人為己任。」㉕這是^上曉_下雲導師一再竭力呼籲的。

為了復興佛教，使佛教能適應這時代的環境，輔翼社會人心的歸善淨化，令佛教

於斯世更能肩負起所應荷負之使命，俾佛教能發揚光大，「尤以天台宗之教觀并重，實為對一代聖教精華之詮義。」^⑥般若禪之淨化思想，啟發菩薩悲智精神之大乘獨特佛法永傳人間。曉師不辭辛苦，帶著一群學行的僧侶，嘗說：我希望培養的是一隻小老虎，而不是一隻大貓。又長年積極從事那種流水波波新的社會教育，隨緣引導社會青年學佛，故終日竟夜的埋首努力，從來沒有自己的休假日，並嘗喻自己是一頭老牛^⑦，老師是「中牛」，學生是「小牛」。唯有默默的耕耘。

^上曉^下雲導師，更為謀求五千年中華文化的復興，三千年佛教文化的光揚，冀望社會人類更和諧，國家世界更和平，極力弘揚「般若」學說，倡導「般若禪」法，培養佛教般若淨化思想之內力豐實的人才，及發揚佛教最偉大之菩薩悲智精神的願行者，如^上曉^下雲導師所撰「般若禪」一文中云：「般若禪（即菩薩禪），顧名思義，包括佛教最寶貴的意思和佛教的精神。佛教學說，主要的在闡明人生的弱點和澈明人生的優點，更分析人生應有之責任和義務，而構成人生之意義。要明人類祇有一種最安全最合理之善策，就是『無緣大慈，同體大悲』。一切眾生亦即我之相依為生息之氣命，佛教之偉大精神是菩薩行，佛教之徹底功夫是悲智雙運。」^⑦

第十六章 復興佛教弘般若 復興佛教弘般若

773

大般若經初探

774

總之，唯有修學般若波羅蜜多，唯有實行般若波羅蜜多，才「能紹佛種，令不斷絕。」^⑧；唯有契證甚深般若波羅蜜多，才能體達萬物祇有相依緣助，展轉周遍而已，其中並無自性，無我、我所之存在，了知「一切眾生，亦即我之相依為生息之氣命」，而發揚佛陀之「無緣大慈，同體大悲」的偉大精神。

註 釋

- ① 曉雲法師著，《般若思想在中國之發展》，流光集叢書之八，頁二十六。「靈山雲門學園」編，「原泉出版社」出版。民國七十二年十一月初版。
- ② 曉雲導師撰，「復興佛教弘般若」。「原泉雜誌」第五十七期，第一版。民國七十五年六月十五日印行。
- ③ 《大般若經》，卷第五五〇。「第四分深功德品第十九」。大正七、八三二BC。
- ④ 曉雲法師著，《現代佛教教育之趣向》，流光集叢書之十二，頁二十三、二十四。「靈山雲門學園」編，「原泉出版社」出版。民國七十二年十一月初版。
- ⑤ 曉雲法師著，《般若禪佛心宗》，流光集叢書之二，頁九。「雲門學園」編印，「原泉出版社」印行。民國六十七年三月初版。

⑥ 見註⑤。流光集叢書之二，頁一。

⑦ 見註⑤。流光集叢書之二，頁四。

⑧ 見註⑤。流光集叢書之二，頁五。

⑨ 見註⑤。流光集叢書之二，頁十一。

⑩ 見註①。

⑪ 見註①。流光集叢書之八，頁十五、十六。

⑫ 見註①。流光集叢書之八，頁九。

⑬ 見註⑤。流光集叢書之二，頁八。

⑭ 曉雲法師著，《天台止觀——如來禪》，流光集叢書之四，頁三。「雲門學園」印行，「原泉出版社」發行。民國六十七年六月初版。

⑮ 見註⑭。流光集叢書之四，頁五。

⑯ 見註①。流光集叢書之八，頁一。

⑰ 見註⑤。流光叢書之二，頁八。

⑱ 曉雲法師著，《般若禪轉識教育論》，流光集叢書之九，頁七。「靈山雲門學園」編，「原泉出版社」發行。民國七十二年十一月初版。

⑲ 見註②。

⑳ 《大智度論》，卷第十七，「釋初品中禪波羅蜜第二十八」。大正二五、一八九B C。

㉑ 《大般若經》，卷第五五一，「第四分善友品第二十二之一」。大正七、八四〇A。

㉒ 曉雲法師著，《靜與淨之自得自在》，流光集叢書之十三，頁二十一。「靈山雲門學園」編，「原泉出版社」出版。民國七十二年十一月初版。

㉓ 見註⑱，流光集叢書之九，頁七。

㉔ 唯慈法師講，陳德美紀錄，《菩薩精神的象徵——太陽與水》，頁三十四，李仁桂印贈，「菩提樹雜誌社」發行，「汐止慈航堂」發行承印。中華民國七十一年六月十日二版。

第十六章 復興佛教弘般若 復興佛教弘般若

775

大般若經初探

776

②⑤ 青峯（曉雲法師筆名）撰，「般若禪」。「原泉雜誌社」第五十三期，第一版。民國七十五年二月十五日印行。

②⑥ 見註④。流光集叢書之十二，頁二十五。

②⑦ 見註②。

②⑧ 《大般若經》，卷第三三七，「初分巧便學品第五十五之一」。大正六，七二八B。

後語

當我撰畢這份讀後記——大般若經初探，深感似於大海撈針，海底摸月，言不著邊。般若法海，甚深微妙，詎是能以言語文字可以表明？因為一切言語文字，諸法名相，皆是菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，以無所有不可得而為方便，善巧假名施設。依《大般若經》中說：這是依世俗諦而說，非依勝義諦說。然因異生，愚夫不了假法，而於如幻土、如夢、如光影、如像、如陽焰、如空花、如尋香城、如變化事等虛妄不實之諸法相上，憶念執取，妄想分別，因而引發貪瞋癡等種種煩惱纏結之痛苦，招感曠劫，流轉生死，無有了期。

若人能了般若波羅蜜多之一心法門，則能領悟永嘉大師「證道歌」所說：「夢裡明明有六趣，覺後空空無大千。」（大正四八、三九五C）而不再於日常生活中落入階級，如黃檗山斷際禪師所說（大正四八、三八四A）：「終日喫飯，未曾咬著一粒米。終日行，未曾踏著一片地。與摩時，無人我等相。終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。更時時念念，不見一切相，莫認前後三際。前際無去，今際無住，後際

後語

777

大般若經初探

778

無來，安然端坐，任運不拘，方名解脫。」如是自在人，方能「忙中有把柄，閑時有主宰。」這種一心無心，自在解脫的功夫，非祇是佛弟子急需要求的功夫，當今社會，工商業發達，科技文明飛騰的大時代，人人生活在分秒必爭，追逐享受，物慾橫流的空前時代，人們更需要有這份功夫，得以應付一切事物及人際間之關係。尤其，般若禪行一心觀照的法門，誠然有助於人們於思想行為有失健全性之虞時，而確立最健全正確的生活方針。

蓮華學佛園導師，華梵佛學研究所創辦人 上 曉 下 雲導師之所以極力倡導「般若禪」，創建「般若禪苑」，講述般若學，培訓學子般若禪行功夫，並撰寫「復興佛教弘般若」等文章，弘揚「覺之教育」之神聖的教育理念，集思國際有心人士及教內外法師大德共為推廣，所以更舉辦「國際佛教教育研討會」等，其主要目的，皆欲培育人們本具有的那顆安靜，洒落，空淨得不著一物的空靈聖潔的心。此心，如師子比丘聽鶴勒那尊者開示後，證悟：大道，原來就是空脫心體上一切的掛礙，其境界無邊空朗，無比奧妙，說不中，捉不著，境界就是境界，祇可以用安靜心去欣賞，說出來就錯了。師子比丘證悟的境界，就是《大般若經》教誡菩薩摩訶薩的全經旨趣，先上求

佛道，修學般若波羅蜜多，行深般若波羅蜜多，所謂：「菩薩清涼月，常遊畢竟空」，才能真正の下化眾生，興發悲智，濟拔一切有情。這亦是 曉雲導師倡導「般若禪」，培育學子具有「般若淨化思想，菩薩悲智精神」，普利人群，證得空落的心，究竟解脫心靈的纏掛，永遠超脫上下，人我等之煩惱，而得究竟脫離六道生死之苦輪。

民國九十二年十月十三日第三次贖稿
於南投縣鹿谷鄉光量寺光量學佛院

後語

779

大般若經初探

780

附

錄

附錄

7
8
1

大般若經初探

7
8
2

略述大安般經淨化身心方法的傳播

釋理光

主席、各位教授學者、各位師長、各位同學：今天依本所的指定，研究生也須發表研究報告，讓本人有機會將自己所研究有關「禪源」方面作一點心得報告，就教於師長。

我們所長 曉雲導師高瞻遠矚，睿知卓見，洞悉佛教的命脈維繫在詮佛心法的禪，若沒有禪，佛法也就無從綿延續傳到今天。所以在華梵佛學研究所初創辦時，於民國六十八年至六十九年利用一學年時間特別為我們開設「禪源」這一門課程，帶動我們研究生真正能探究釋迦牟尼佛大徹大悟以前，在菩提樹下冥思時所用的功夫是什麼？成佛之後傳授弟子實踐禪行的方法又是什麼？直至今天佛教由印度傳入中國將近兩千年來，在中國宏揚歷經三武法難的毀佛罹禍，及各種不同時代之思潮的沖激，仍能維繫而不滅，這是仰賴著什麼？倘若沒有真修實學的修行人，能續佛慧命的大德

附錄一 略述大安般經淨化身心方法的傳播

783

大般若經初探

784

祖師禪師們的住持，可能中國也沒有今天的佛教。因此，我們所長希望華梵佛學研究所研究生除了佛學教理的研究，更重要要有佛法禪行的實踐。所以，本所與蓮華學佛園師生早晚各有一小時許於般若禪苑共同熏修以外，每星期五早上亦有禪行熏習，每隔一星期的星期一還有「般若禪」的課程，這無非都是為了要培養佛教青年具有佛教的精神和實踐的宗教情操，培育深具有道心和悲心的佛教人才。然而關於「禪源」的內容，從佛教創立以前，直至佛教傳入中國迄今，其範圍包括甚廣，非本人目前的能力所及，也非現在的時間所許可。因此我僅能就原始佛教佛陀教導弟子修習禪行的最根本方法，提出一點心得報告。

《大安般經》，即指《大安般守意經》，為東漢安息國太子安世高所翻譯。安世高又名安清，自幼以孝道見稱，賦性聰敏，博究三藏，廣曉外國典籍。以東漢桓帝建和二年至靈帝建寧中，二十餘年間譯出三十餘部經典，《大安般守意經》是他所譯禪經中其中的一部，共一卷，內容大意是說十念中之安般數息觀。如果大家看過這部經，就會知道這部經是佛陀教導弟子們了脫生死，解開生命謎底，啟拓慧命智光的最根本的方法。換句話說，也就是教導我們如何能夠獲得本有智慧的顯現，而解除無始

以來一切的煩惱痛苦和迷惑。從這一點，就今天的研討會可以知道，我們所長 曉雲導師在「現代佛教教育之發展」提倡「覺之教育」的宗旨何在。

佛是覺者，「覺之教育」就是佛的教育。我們從一個凡人要達到成佛的境界，完成我們最究竟、最圓滿的偉大人格，就必須要具備自覺、覺他、覺行圓滿的三個過程。這三個覺悟的過程當中，首先自覺的方法需要有禪行的功夫，由禪行中來資發我們的智慧。那麼禪行如何修呢？《大安般守意經》康僧會序云：「繫意著息，數一至十。十數不誤，意定在之。小定三日，大定七日。」這種繫意著息的數息法，就是安般法。晉道安大師安般注序云：「安般者，出入也。」出入者息之出入也；所以安般禪法就是數息法。數息法，是一呼一吸數一，一呼一吸數二，如是從一數到十，心中沒有任何雜念生起時，就叫做安般。由此小定可以三天，大定能夠入定七天。

我們人向來雜念都是很多的，尤其處在現今科技文明昌盛，工商業發達的時代，人們的生活在分秒必爭的時光中，與物慾享受的驅使下，要想將雜念收歸一念，或像中世紀時代的人，那種上山求佛法的熱誠是不太可能，因時間環境都不太允許，所以我們將要如何把最簡要，最令人感到受益的佛法傳播給人呢？這一點是非常重要的，

附錄一 略述大安般經淨化身心方法的傳播

785

大般若經初探

786

也是當今宏揚佛法之要務。《大安般守意經》之安般禪法淨化身心之教育，不止是造福社會人群，更是慧樂人生。所謂「非禪不智，非智不禪」，真正的智慧是從靜慮冥思中得。禪，具名禪那，中國話叫靜慮。安般禪是禪法的基礎，是訓練我們專精一心的根本，開拓慧命的泉源，因此發揚安般禪之淨化教育對社會人群福祉頗有貢獻。例如昨晚（十二月十九日）餘興晚會時，我們在華梵堂觀音菩薩聖像前觀賞蓮華學佛園預科班同學表演的摩尼珠，其歌詞作者，是我們所長 曉雲法師於禪七靜坐出堂後十分鐘寫成的，這可以證明有禪定的功夫，禪定的受用，必能創造很多的智慧出來。儒家大學篇中也說：「靜而後能定，定而後能安，安而後能慮，慮而後能得」，更何況修禪行者是由靜而到淨。現在我們生長在二十世紀，科技騰達，工商業突飛猛進的時代，若能將佛教安般禪法之淨化教育傳播宏揚，令大家在生活繁忙中，也能借這個方法在片刻候車，或品茗時五分鐘、一分鐘裏能夠靜下來，得到靜與淨的受用，相信這種普利大眾的傳播方法，能夠為人類為社會造福更多的利益，使我們的國家更加的繁榮富強。

錄自：第一、二屆佛教教育研討會專輯合刊、華梵佛教研究所編印。民國七十一年（西元一九八二年）出版。

唯識「轉識熏習」之教育功用

釋理光

前言

真正的教育，是治心的教育，國父之心理建設，就是為改良社會，建設國家的最基石的心理教育。佛法是心法，故佛教的教育，亦是治心的教育。而將心的活動分析得最為詳細的，以中國佛教十大宗派來說，就是唯識宗。唯識的教育功用，就是從人生最根源的生命體，第八阿賴耶識，轉雜染的意識得清淨智體。換言之，即轉凡成聖，這是唯識學產生的根源，也是唯識學最圓滿究竟的教育最高目的。茲將唯識之轉識熏習，作數點略釋如后。

一、唯識立宗的特義

附錄二 唯識「轉識熏習」之教育功用

787

大般若經初探

788

經云：「三界唯心」、「萬法唯識」，又云識是心之異名，何以唯識宗立宗之名稱，特取唯識而不用唯心？此據法舫法師之《唯識史觀及其哲學》一書說，唯識學之言唯識，唯是獨特義、僅有義、不離義、簡持義。識是心識或意識。言唯識者：

- (一)以自然界非自然界一切法的作用，心識的作用獨勝，所以說唯識。
- (二)以萬有諸法的一切存在，都是假有的，只有心識才是實有的，所以說唯識。
- (三)以一切法的生起和存在、消滅等一切現象，都不能離開心識的關係，所以說唯識。

(四)因為外在的境界相，原本不是實有的，而眾生執為實有的，故必須簡除這實有的「執」。內在的心識體性作用，又都是實有的，但眾生馳求外境，不知內心的實有，故怎須持取此心識之「有」。所以說唯識。

唯識是「總萬教於一字，約千訓於一言」，此一言指「萬法唯識」。什麼是「萬法」？怎樣是「唯識」？萬法是指宇宙萬有，也就是自然科學和社會科學所研究的對象。或一切心思所及，言語所到的，或一切心思所不及，言語所不到的一切有為法、無為法，有漏法，無漏法，都是不離開心識關係，所以言唯識。

二、唯識對吾人心理活動之分析

有說唯識是一門繁瑣的哲學，原因在於分析微細，數字繁多，尤其對心理的分析解剖之精微細密，最為獨到，為一般心理學所望塵莫及的。

唯識學，是一門針對人生心理活動而述說的，依《百法明門論》，把吾人心理活動分為五位百法。即：心王八、心所五十一、色法十一、不相應行法廿四、無為法六。心王是主觀的精神作用，於一切法中有主動的支配能力，所以叫做心王。心所，是心王的作用，而作用的心理，為心王的附屬體。色法，是物質的總稱，有變壞、有質礙的一切事物皆是色法。不相應行法，是在心王、心所和色法等彼此的作用上現起的，如時間、數量、尺度、得失、生滅相、文字相等，是屬於假法，不是物質，也不是心的存在。上述四位屬於現象界的有為法。而第五無為法，是現象界所依的實體界，是離開造作的常住不變體。

茲列表於后，簡略說出五位百法：

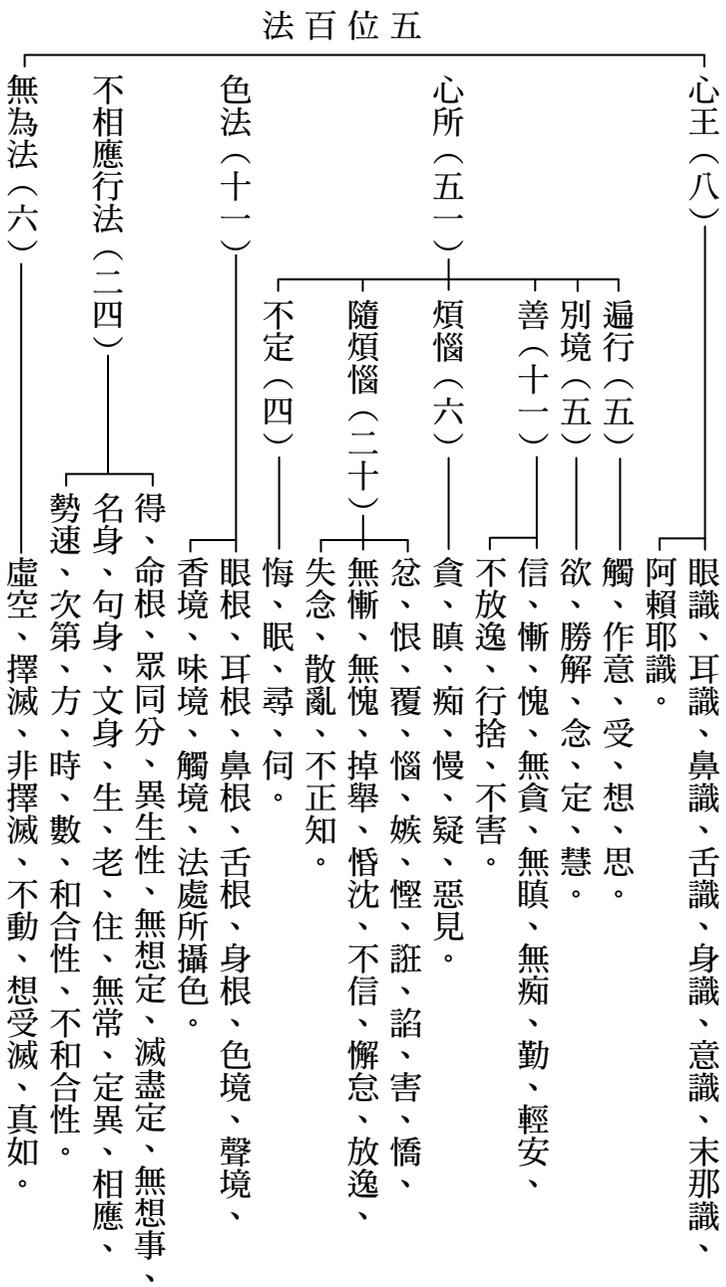
唯識五位百法

附錄二 唯識「轉識熏習」之教育功用

789

大般若經初探

790

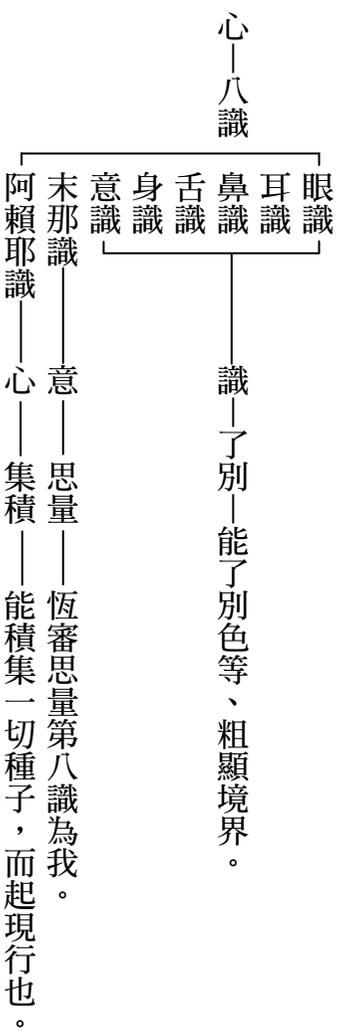


以上五位百法，是由宇宙間，森羅萬象所存在的，無量無邊的色法、心法和非色非心法等分類而成的。其中心王和心所法是人生心理學所研究的一切心理現象，色法

和不相應行法是數理學等自然科學所研究的對象，無為法即屬於哲學家所研究的境界。

三、轉識熏習之教育功用

轉識，是轉有漏之八識而得無漏之四智。八識，是眼、耳、鼻、舌、身、意之六識，加末那識及第八阿賴耶識。四智，指成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智。識是認識，了別義，是心之異名，若就心言，心只有一個，此言八識，是就其作用之不同而分，又可以攝八識為心意識。其相攝之關係，如后：



八識中，前五識須加第六意識之作用，乃能緣境明了分別。單就前五識，自己不能起隨念計度分別，所以前五識稱為五俱意識，或五識俱起。由意識帶有我執，前五識任起一識或多識，也必隨帶我執。然在六七八識只不過有我執之理想，已具有不平等的心，到前五識之俱起作用，乃成為我執之行為，現出種種不平等之事，如眼識見色時，必以為這是我眼見色，乃至耳鼻舌身識等起現行時，必覺這是我聞、我嗅、我嚐等。色等即為我眼見、我聞聲，則會起貪求之心，這是貪毒，貪求不得則起瞋毒，既已求得又起痴毒。從貪、瞋、痴三毒，輾轉增益，而起慢、疑、不正見等，成十使煩惱，由此種種煩惱，造種種惡業，致使社會不安寧，世界因之而大亂。

由茲可知人之患，患在有我執的存在，故欲想消弭其患，必須先破除我執，破我執又別名曰轉識成智。識之作用，在於分別，而智之作用亦是在分別。識智兩者之分辨，僅在染與淨，識是染分別，而智是淨分別。轉識成智，是轉藏一切有漏無漏種子之阿賴耶識，而成純善無漏之大圓鏡智；轉只知道有我極不平等之末那識，而成蕩然無我之平等性智；轉通緣過去、現在、未來一切法離染觀察之第六意識，成無漏現觀之妙觀察智；轉能造諸雜染業之前五識，成為能作諸功德之成所作智。如是轉八識成四

智，是轉染法，成清淨法，破除我執，令成無我。這是犧牲小我完成大我的大公精神，真是人際協合、社會安寧、國家太平的重要因素。

唯識學最重要的熏習說，對教育的貢獻很大，我國有句話說：「近朱者赤，近墨者黑」，就是一種熏習的意思。所謂熏習，《起信論》曰：「熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。」習，是由熏習而來，如孔子論語學而篇說：「學而時習之」，由熏習之力量，可以成為一種天性，在不知不覺，一個人的思想、行為、品格、學問都受到潛移默化，正如禪宗祖師所說的脫胎換骨。這種熏習的教化的力量，可以令一個人完全改變過來。

在《成唯識論》中，所說明熏習義有能熏和所熏兩方面。能熏是指前七識之心和心所法，此具有強有力的活動性，而此活動性是我人之行為動作，心思思想等，能熏第八識。前七識對境上的活動，就是一種造業的行動，每一個活動熏成一個種子。種子由第八識保持不壞，遇緣生果。所以我人之起心動念，就是熏習造業。所熏是指第八阿賴耶識，它是一種無覆無記，本身力量非常薄弱，沒有抗拒力，所以受熏。無論能熏和所熏，其都是一種心理上和行為上活動的作用。熏習是種子的重心，而種子又

是因果的重心，故若不明種子，因果道理也就不明。

種子的產生，有原來有的和不是原來有的，這是本有新熏的說法。本有說如論云：「一切種子皆本性有，不從新生。由熏力但可增長」，而據《攝大乘論》說：「內種定有熏習，外種或有或無」，此是新熏而有的。

第八阿賴耶識，是有情的生命體，而人生的生命，宇宙的萬有，都是由各人的善惡種子而變現的，這些種子又是由現行的起心動念熏習造業而成，所以轉識時，是要轉賴耶藏一切善惡之雜染種，而成純無漏之大圓鏡智。此種轉識熏習的教育功能，對社會人類心理教育之功用，人格教育之圓滿，可以說是最根本的，也是最徹底的教育方法。

結 論

所謂：「人心惟危，道心惟微」，是指在科技文明騰達，物慾橫流的時風日下，人心是不古的，社會道德漸趨薄弱墮喪的時代，的確應該以倡聖教淨人心為當前之急務。佛教處在這種非常的大時代中，所應負荷的使命，是以能拯救社會道德之喪墮，

淨化人心，使人從迷濛中得到覺醒，改惡從善，而臻至人人身心安樂自在，這才是佛教教育之最高目的——唯識「轉識熏習」的教育功用。

七十二年八月十九日寫于華梵堂

錄自：第三屆國際佛敎教育研討會專輯、華梵佛學研究所編印。

中華民國七十二年（西元一九八三年）出版。

附錄二 唯識「轉識熏習」之教育功用

795

大般若經初探

796

培養般若妙慧自覺覺他

釋理光

前言

大乘佛教的精神，般若體用為核心，所以般若菩薩不只有二乘人於諸法空中證得我空般若，而且還證得法空般若，悲智雙運，自初發心，以迄成佛，恆以轉迷成悟為一大事業，如地藏王菩薩「地獄未空，誓不成佛；眾生度盡，方證菩提。」這種自覺覺他，利己利人，兼善天下，而非獨善其身的般若菩薩之偉大精神，於今日社會有些偏於個人主義的狹心，似宜積極的發揚倡導。

培養般若妙慧，開拓人生慧命，顯發人性的光輝，發大悲願，行菩薩行，以淨化人心，乃佛教教主釋迦牟尼佛垂世教化之目的，也是 曉雲導師提倡「覺之教育」，領導「華梵佛學研究所」舉辦「佛教教育研討會」的動機。從民國七十年開始創辦，

附錄三 培養般若妙慧自覺覺他

797

大般若經初探

798

至今四年，舉行「第四屆國際佛教教育研討會」更擴展為聯繫國際佛教學者共同研討，希望關懷佛教教育之國內外人士，推進現代佛教教育之發展，以善導社會人心悲智慧樂，祥和福祉。關於悲智雙運，慧樂人生，這是大乘菩薩的願行，也是佛教教義化導的最大綱領，唯有行深般若波羅蜜，我法二空的菩薩才能徹底實踐。本人為念及此，故特以「培養般若妙慧自覺覺他」為題，提出三點作為研究心得報告，就教於各位師長、教授學者。

一、佛陀教化解惑開慧

佛教教主釋迦牟尼佛初成道時，第一句話告訴世人的就是「奇哉！奇哉！大地一切眾生皆具有如來智慧德相，只因妄想執著，而使一切智、自然智、無師智不得顯現。」人因為妄執有我，因有我而有我所，由有我、我所而產生種種貪瞋癡等煩惱，由種種煩惱之意念覆障，而致本性迷失，智慧蒙蔽，所以逐相障性，取境遺真，依癡闇無明，生一切染法，而「一起惑造業，因業招報，果復行因，因果旋轉，捨身受身，流轉無期，出沒四生，沉淪六趣。」佛陀為悲愍眾生，深知眾生痛苦的根源，欲使眾生能脫離生

死苦海，因之決定現身說法，行化四十九年，演唱三藏十二分教，布開四悉檀，其目的都是為開示眾生悟入佛之知見，返本還源，轉迷為悟，而真正斷生死業繫之長流，證入清淨寂滅之性海，離一切苦得究竟樂。

三藏，指經藏、律藏、論藏。十二分教，指佛陀說法之體裁及方法。大約分有十二種，即：長行、重頌、授記、無問而自說、孤起、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、未曾有、論議等。四悉檀，指世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀及第一義悉檀。悉檀，悉是徧義，檀梵語具云檀那，華言為施，華梵兼稱，故名悉檀。

何謂世界悉檀？世是隔別義，界是界分。由於眾生的根器淺薄，故佛隨其所欲樂聞，為之次第分別而說，令生歡喜，名為世界悉檀。《大智度論》云：「有法從因緣和合故有，無別性，譬如車、轆、輻、軸、輞等和合故有，無別車也。人亦如是，五眾和合故有，無別人也。」五眾即五蘊。人是由這色受想行識五蘊色心之因緣假和合而有，緣生性空，非離開這個五蘊色心而另外有一個人的存在。此緣生性空的無我觀念，若非般若智慧觀照，是無法體認的。佛陀慈悲，為說因緣，顯發般若令生歡喜，這是世界悉檀。

附錄三 培養般若妙慧自覺覺他

799

大般若經初探

800

何謂各各為人悉檀？意謂佛欲說法，必先觀眾生根器之大小，宿種之淺深，然後稱其機宜而為說之，令生正信，增長善根，故名各各為人悉檀。既然眾生對佛法有信心，產生一種愛好歡喜的心，佛陀想為他說法，仍然還要觀其心行之所好而為說，令其能生正信，增長善根。這是佛陀無限的悲懷所使然。

何謂對治悉檀？謂如眾生貪欲多者，教觀不淨；瞋恚多者，教修慈心觀；愚癡多者，教觀因緣，為對此等諸病說此法藥，徧施眾生，故名對治悉檀。這完全是一種對症下藥，眾生有什麼病，就用什麼藥，如感冒就要服感冒藥，絕對不能服補藥，才是一種善的對治方法。

何謂第一義悉檀？第一義是一種理，理是不生不滅的。《大智度論》云：「一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散，諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法不可破不散。」佛知眾生善根已成熟，即為說法，令其得悟聖道，是名第一義悉檀。佛陀以一大事因緣出現於世，目的都是為引導眾生「開、示、悟、入」佛之知見，證悟究竟第一義諦。

一一、般若妙慧悲智并宏

《大智度論》云：「般若為導，五度為伴；若無般若，五度如盲。」般若是佛法的特點，也是佛法的眼睛，如果沒有般若的慧眼觀照，則一切所行，如布施等，就會變成世間法了。那什麼叫般若？依《摩訶般若波羅蜜經》中的文字來說明：「一切法自性皆空，即以空無自性為性；一切法不捨自性，如是徧知；一切法非一切法所行故，無知無見；一切法與一切法，非合非離；一切法非增非減，非染非淨；非流轉非有流轉法；非盡非有盡法；非有集法非有滅法；非有變壞法非無變壞法；非有貪瞋癡法非離貪瞋癡法；非常非無常；非作者非使作者；非斷非常，非有邊非無邊；非見趣非見趣斷；非愛非愛斷；非善非不善；觀一切法空而不捨離眾生，是謂般若。」總而言之，無取、無著、無染、無文字、無相、無願、無生、無作是般若。故般若無體，以空為體，諸法空相，便是般若智體。

般若，梵語 Prajñā，意義為妙智妙慧、根本智慧、勝慧或真心。若由三般若中，就文字般若與觀照般若而言，則般若含有：慧明、慧解、慧察、慧度、慧眼、慧照、慧劍、慧根、聞慧、思慧、修慧、空慧、觀慧、平等慧、無生慧諸義。就實相般若而

附錄三 培養般若妙慧自覺覺他

801

大般若經初探

802

言，則含有真智、實智、聖智、大圓鏡智、一切種智等同體異名，證悟真如之稱。由以般若妙慧，能空法空我，了達諸法緣生性空，如幻如夢，沒有實我的存在和實法的存在，解悟諸法平等不生之性，而證得諸法之實相，如此可以從世間法而見到佛法，換句話說，也就是從世間法而成出世間的佛法。有了般若妙慧，能令眾生度癡闇迷惑，滅貪瞋煩惱，遣虛妄顛倒，斷無明惑業，脫離生死苦海，而徹證本具之覺性，得自在解脫寂滅安樂之涅槃妙境，由此可見般若一法在佛法中之重要性。

修般若行之大乘般若菩薩，是以自利解脫，利他救濟為目的，如《般若心經》觀自在菩薩在行深般若波羅蜜時，即含有主體之自利解脫，與客體之解脫救濟，這種自利利他，解脫救濟的德行，是佛法的中心思想，也是菩薩修六度萬行由凡夫而達到成佛的主要關鍵。吾等學佛豈能不修般若，培養般若妙慧呢？然而培養般若妙慧的方法如何？所謂「般若佛母，禪行般若母，教戒禪行母」，這是我們所長 曉雲導師「般若禪」一文中所指示，修般若妙慧最直接了當的方法，無非由戒修定而發慧，由般若妙慧之繁興大用才能悲智雙運并宏。

三、覺性教育自覺覺他

教育是培養人材的大計劃，也是國家大業振興的基石，所以古今中外，任何一個國家，一個朝代，要振興國脈，改革國民心理，激發國民的民族意識和國家觀念，培養民族復興的根本力量，沒有不從教育著手，強調教育的重要。我國政府自民國以來，對於發展教育是不遺餘力的，如民國五十七年先總統 蔣公中正先生為國民義務教育，曾明令由六年擴展為九年，使我國教育更向前邁進了一大步。教育似較過去普及，民智也提高，但社會問題，凶殺搶劫，青少年犯罪的科律，仍未見減少，這是社會教育、道德普遍淪喪的表徵，我們為解決社會問題，彌補社會群治的缺陷，提高社會道德，闡揚人性的光輝，似乎非借重宗教教育的力量不可。

佛教的教育，是一種覺性的教育。我們所長 曉雲導師，高瞻遠矚，洞悉時勢人心之趨向，當今社會教育之偏頗，問題之癥結，悲願所使，提倡「覺之教育」。「覺之教育」，是一種智慧的教育。智慧的教育目的是在開拓人生慧命，顯露人性的光輝，發展自覺覺他，利己利人的般若菩薩精神。所以這種智慧教育的智慧，不是指世上一般人所說的有常識，或學者們有理論的智慧，而是指佛菩薩不可思議神秘的智慧，就

附錄三 培養般若妙慧自覺覺他

803

大般若經初探

804

是般若妙智慧。般若妙智慧是含有理論的智慧，及哲學的宗教的智慧。所謂理論的智慧，是科學研究的基礎，對於複雜及變化現象界的事物，而有比較選擇及發現因果關係，作種種推理判斷的智慧。關於哲學的宗教的智慧，是哲學研究的對象，而以宇宙萬有本體真理為直覺；以宗教信仰為對象，是觀悟天地神佛的真理。以宇宙的本體，天地的真理，為唯一絕對永恆普遍的存在，作直覺悟觀的智慧。大乘佛教之般若菩薩，依行深般若照見宇宙本體的真理，以波羅蜜行完成自利利他的妙行，故此般若智慧的教育，是大乘菩薩直觀本體真理之絕對的般若的智慧，而非聲聞緣覺以推理判斷之法則，悟解因果事理之相對的般若的智慧。

結 語

大凡一個民族文化，能源遠流長，潤澤遠近後裔，都因為有些犧牲小我完成大我的菩薩精神，與「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的菩薩悲願之行者的繼承宏傳，才能分惠文化的花果給他們的胄裔。如我中華民國五千年固有文化，能夠不間斷而且繼續保有祖先智慧的結晶加以宏揚創造，這些都要仰賴保有菩薩悲願的人來承

當。又如我佛教有二千五百多年的文化，傳到中國也有一千多年，佛典譯述三藏十二部那麼浩瀚，可供我等佛子研究佛學豐實之資料，這些都是前人祖師的生命與血汗所換取的，像這種以生命換取的偉大精神，都是流露於他們的悲願所使然。如今我等研究佛教教育，闡揚佛陀覺性教育自覺覺他，悲智雙運的般若菩薩之精神，希望能為人類帶來祥和福祉，慧樂人生，也無非都是借重於這些譯述豐富之典籍所供給之文獻資料，讓我等有緣人從文字般若而起觀照般若，由觀照般若而驗證實般若，證悟佛陀垂世教化之一大事因緣，完成由凡夫而至菩薩行，實踐菩薩悲願之行門，而達到成佛的最終目的。

佛教大乘菩薩悲願之行門，就是究極發揚般若妙慧，自覺覺他，利己利人的偉大精神。佛陀初成道時，本著眾生皆具有佛性之純高理論，發大悲心打破當時印度四種姓階級之嚴酷劃分，提倡社會人類平等，建立一切有情類，悉皆平等，無上中下品家族差別之理想制度，使階級間感情協調，發生新的聯繫。這種新的聯繫，對當時印度民族精神有很大貢獻，不但增強印度國民的團結心，也增強了當時社會一股新的活力，解救許多賤民受不平等待遇的痛苦，令賤民也有修證成佛的機會，這是佛陀平等

附錄三 培養般若妙慧自覺覺他

805

大般若經初探

806

大悲，自覺覺他，利己利人的偉大願行。而今社會人類的確很需要佛教平等大悲，自覺覺他的偉大願力協調之精神的資助，希望有心者共同協力發揚佛教覺性教育，自覺覺他的菩薩悲願，培養般若妙慧，利己利人的菩薩精神，以祈能為社會人群奉獻一點力量，為社會人類帶來慧樂人生，祥和福祉。

參考書目

- | | |
|------------|--------------------------|
| 摩訶般若波羅蜜經 | 姚秦三藏鳩摩羅什法師譯 |
| 大智度論（上冊） | 龍樹菩薩著 鳩摩羅什譯 |
| 般若禪（石碑文） | 曉雲法師著 |
| 般若思想研究 | 張曼濤主編 現代佛教學術叢刊④ |
| 梁啟超選集等 | 藍吉富主編 現代佛學大系⑤ |
| 般若淨化之覺性教育等 | 曉雲導師著（曾刊原泉雜誌一至廿六期中有關之文章） |
| 般若心經思想史 | 東初法師著 |
| 心經講錄 | 倭虛大師講 |

中華新版常識百科全書（上冊）

錄自：第四屆國際佛教教育研討會專輯、華梵佛學研究所編印。中華民國七十三年（西元一九八四年）出版。

般若禪行對心靈教育之研究

釋理光

前言

佛教教主釋迦牟尼佛，祂是一位歷史上最偉大的教育家，亦是一位自我心靈教育臻至圓成的實踐者。佛陀一生奉獻教育，有教無類，誨人不倦。尤其，能夠靈活巧妙地運用各種適當的教育目標及方法，還有豐富的教材內容和深徹的教育原理，把教育的功能發揮得淋漓盡致，使成千成萬的學生都在春風化雨中轉迷成智，改過遷善，尤其開顯人性本體之大智慧，使人人能夠究竟達成圓滿之人格與德行，身心獲得安樂自在。般若禪行，是直承原始佛教佛陀教育學生修了脫生死，究竟離苦得樂之禪法，故以一切佛語心為宗旨。如《法華經》「方便品」所說：佛以一大事因緣出現於世，其目的就是欲令眾生能開佛知見、示佛知見、悟佛知見，而終究能入佛道之知見。

附錄四 般若禪行對心靈教育之研究

807

大般若經初探

808

般若禪行對心靈教育之培養，可以說是終身的教育，其實踐法門，不但要有佛教義理方面的研究，對於禪觀熏修之實地經驗，更不可偏廢。所謂：「教海同登岸，觀瀾悟性空。」以教觀熏修，解行並重，善導眾生能開示悟入佛之知見，為其主要目的。今天，本人以「般若禪行對心靈教育之研究」為論題，其主要動機，冀以作對般若禪行之實踐方法最基本的探討，內容大約分為三項：一、般若禪之意義；二、般若禪之特色；三、般若禪行對心靈教育之培養。茲僅就目前所知之資料，依這三方面而略作粗淺的報告。

一、般若禪之意義

般若禪，顧名思義，即般若與禪。般若者，印度語為 Prañā，中國譯音，又作班若、波若、鉢若、般羅若，或鉢刺若等。中國翻譯為智慧。何以中國文字不直譯為智慧，而仍然沿用般若之譯音？蓋般若者，含義甚深，其意指非但能透徹了解宇宙人生真諦之能力，對一切事物之見解，更能體達其本性空之妙理，故此般若之智慧，非世間一般祇用五官得來之不完全的所謂知識或智慧，亦非於心理學上所說之智力。如

唐高僧玄奘大師所譯的《大般若經》「第十六般若波羅蜜多分」中說：「般若者，謂解諸法及知諸法，故名般若。……云何解知諸法？謂諸法異，名言亦異，然一切法不離名言，若解諸法，若知諸法，俱不可說，然順有情所知而說，故名般若。」《大智度論》卷第四十三亦謂：「般若者，秦言智慧，一切諸智慧中，最為第一、無上、無比、無等，更無勝者。」般若，既是無境不照，於諸法能觀察通達，而且又能觀達諸法之本性空，故是一切諸智慧中最為第一、無上、無比、無等、無勝。中國因為沒有適當之語詞可以代替，故仍沿用般若之譯音。

禪者，印度語 Dhyāna，中國譯音禪那之略稱。中國舊譯思惟修；新譯靜慮，此與禪定同。思惟修者，為寄於因之名，一心思惟研修為因，乃得此定心，故名為思惟修。簡言之，即思惟所對之境，而研習之義。《次第禪門》一上曰：「思惟修者，此可對因。何以故？思惟是籌量之念。修是專心研習之名。故以對修因。」靜慮者，就當體而名之，其禪那之體為寂靜而亦具審慮之用，故曰靜慮。簡言之，靜慮者，心體寂靜，能審慮之義。又靜慮者，靜即定，慮即慧也，定慧均等之妙體曰禪那。而禪那與禪定同者，蓋禪那之思惟審慮，自有定止寂靜之義，故得名為定，而三昧（梵語ś

anāhī，譯音三摩帝之舊稱，華譯曰定，即心定止一境而離散動之義。）無思惟審慮之義，故得名為禪也。《頓悟入道要門論》上曰：「問：云何為禪？云何為定？答：妄念不生為禪，坐見本性為定。本性者，是汝無生心。定者，對境無心，八風不能動。八風者，利衰毀譽稱譏苦樂，是名八風。若得如是定者，雖是凡夫，即入佛位。」禪定，為一切行門之基礎，亦為成佛之修因。如《法華經》「安樂行品」云：「深入禪定，見十方佛。」佛教教主釋迦牟尼佛，即從靜中而成正覺的。

般若禪，是以般若空慧而修禪觀的，又以禪觀之熏修而開顯般若空慧的，二者關係，如《大智度論》所謂：「非禪不智，非智不禪。」所長 曉雲導師之般若禪碑云：「般若佛母，禪行般若母，教戒禪行母。般若主照，照五蘊空，悟無所得。」釋迦佛陀垂跡示現，出家修道之過程，六年參方，六年苦行，之後於菩提樹下由禪定內觀所顯現正覺三昧之功用，即般若妙慧的大開顯。而般若妙慧主照，如《般若心經》所謂：「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，五蘊者，即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊及識蘊。人，即由這五種元素所組成的，迷執眾生，誤以這五種元素所組成的東西為我，因之而有我所，行深般若波羅蜜多的菩薩，以般若妙慧觀達這五蘊我，是緣生緣滅的

東西，本無自性，故能照五蘊空而悟無所得。

一一、般若禪之特色

般若禪之名稱的由來，乃所長 曉雲導師以天台立宗所依般若一經一論而定名的。如其「般若禪與止觀」一文所云：「以天台宗依般若一經一論為觀法，故稱為般若禪。」（所謂一經者，指姚秦羅什三藏翻譯的《摩訶般若波羅蜜經》，又名《大品般若經》；一論者，指《大智度論》，亦為羅什三藏所譯。）又云：「中國隋代天台止觀如來禪，即般若禪。」所以，般若禪，又可名為止觀如來禪。由此可見，般若禪，是直承原始佛教佛陀所親自修證而又教授學生修習之禪法，因之，曉師在其「般若教育論」一文中曾說：「般若禪，乃直承佛心禪，以一切佛語心為宗。」故其思想乃溯源於原始佛教釋迦牟尼佛的教法，是直承佛陀的心語教法，而並非屬於新創立的。

般若禪之修習法，如前所說：「般若主照，照五蘊空，悟無所得。」簡要明之，若《般若心經》所謂：「無眼耳鼻舌身意」。此意謂：眼、耳、鼻、舌、身、意六根，與色、聲、香、味、觸、法六塵之作用，非引發於心識，而是由悟無所得之般若妙慧

所流露出來之妙行。故其「無」字，並非「斷無」之「無」字，而是如唯識所說之「轉識成智」的「轉」字義，如轉八識成四智（即轉眼耳鼻舌身等前五識為成所作智；轉第六意識為妙觀察智；轉第七末那識為平等性智；轉第八阿賴耶識為大圓鏡智。）所以，是「依智不依識」之諸根而為日用云為。如黃檗山斷際禪師所說的「終日喫飯未曾咬著一粒米，終日行未曾踏著一片地。與麼時無人我相，終日不離一切事，不被諸境惑，前際無去，今際無住，後際無來，安然端坐，任運不拘，方名解脫。」吾人於日常生活中，能如是六根渾然妙用，無執取，無染著，這是何等自在解脫，福祉慧樂之人生！

般若禪，又名菩薩禪。所以，般若禪之特色，不同禪宗六祖慧能大師以後一花五葉之棒喝禪法，故非祇以般若觀法而體證諸法實相，如金剛經所謂：「若見諸相非相即見如來」，以能透過般若觀照而徹見萬物之本體，當下體證諸法之實相理體，而更能以體證之實相理體，悟無所得之般若妙慧，繁興大用，發「無緣大慈，同體大悲」之菩薩偉大精神，悲智雙運，普利群生，脫出苦輪，同登涅槃妙樂之彼岸。此乃佛陀垂世之本懷，亦即般若禪之特色，以般若觀法，實行教觀並重：一方面以研究佛教義

理，弘揚佛教學術；一方面以般若禪行之實踐，悲智雙運，普濟社會人群，悉離一切身心之苦惱，安住於究竟涅槃之大樂。尤其，在現今科技文明發達的時代，以「般若禪法，善導人生發揮人性本體之大智慧，使大我之相顯現於事行，自然經世之用大，貢獻於人群。」（見曉雲導師之「般若教育論」）

般若禪，乃 曉師畢生竭力奉獻佛教，發揮佛教學術：「般若禪」、「佛教藝術」及「覺之教育」等三大思想之主流。而更由般若禪行之淨化心靈教育之基礎，發展了「覺之教育」，舉辦「國際佛教教育研討會」，歷今已有六屆，尤其到了晚年，更不懼一切艱難，不辭一切勞苦，以大悲願為佛教創辦一所屬於社會大學之教育機構的「華梵工學院」，其主要思想與目的，即欲融攝佛學之哲理及人文思想於科技學院，祈能為社會培育出俱有悲心及人文氣息之科技專業人才。曉師嘗謂：「教育，乃一切理想事業及社會組織之機能與發展之基本要素。」（見其「論現代佛教教育之趣向」）為了解決社會人類的問題，為了國家民族的前途，現代的社會教育，的確急待有心人士之關懷與努力。佛教的教育，就是著重在啟發人類之心靈的大智慧，開顯人人本具之佛性。般若禪行對心靈之教育，就是為了開顯人類這種偉大的潛能——佛

性，進而發揮這種潛能的功用，任運悲智，普濟群倫，這是 曉師之所以要提倡「般若禪」的原因。現世社會教育，若能多重視這種徹底的心靈教育，想必能為國家多培育出一些身心健康，智慧圓滿，品德優良，人格完美之人才。因為唯有這種人才，方能真正的造福人群，厚惠民生，而為世界人類謀求真正的幸福，為國家建立更富庶、更和諧之安樂的社會。

三、般若禪行對心靈教育之培養

般若禪，又名止觀如來禪，故其禪行修習法，對心靈教育之培養，亦不離天台實踐門之止觀修習法。何謂止觀修習法？止者，為禪定時止息妄念也。修正方法大約有三種：（一）繫緣止。繫者，心有所繫也。心中起念時，必有所依附之事物，謂之緣。凡世人之心中必有所緣，忽而念東，忽而念西，忽而念甲，忽而念乙，意識之妄念剎那不停，謂之攀緣。修正之目的，就是為了消除此種攀緣妄念。（二）制心止。制心者，隨其心念起處，制之使不能流動也。修習繫緣止之後，功夫稍已純熟時，即當修制心止，而修制心止之方法，即是我人心念起處，斷其攀緣以制止之。心若能靜，則不須制，

即是修制心止。(三)體真止。此法更較修制心止為細。前二法為修止之方便，此法乃真正之修止。體，是體會；真，是真實。了無所有，則心不取著，若心不取，則無依無著，妄想顛倒，勿須有意制之，自然止息，是名體真止。觀者，為觀察也。內而身心，外而山河大地，都應當一一的觀察，而以迴光反照為修持之主旨。修觀的方法很多，約而說之，為對治人之三種毒病，而說三種觀法。世人應自覺察，貪、瞋、癡三種毒病，何者偏多，即對此病以修觀法而治之。如貪欲多者，應修不淨觀；瞋恚多者，應修慈悲觀；愚癡者，應修因緣觀。(參見普光大師撰述「般若禪定法之實踐」)止觀二法，修持法門雖多，然於實際修持，則愈簡單愈妙，以適合自己性向之所近，擇一法而恆久修之為宜。

初學禪者，心不易定，若對以上止觀二法，尚覺不易修持者，原始佛教佛陀教學生修習禪法時，即先教修習安般守意。安般者，全名安那般那，或作阿那般那，即數息也。此為天台六妙法門：(一)數、(二)隨、(三)止、(四)觀、(五)還、(六)淨等六種妙門中之第一種。這個數息法門，是為人人所熟知、喜好而又最為實用的「憶念出入息法」。其修習方法，即將心神集中貫注於呼吸上，凝神觀察這一呼一吸之吸進呼出的動作。例

如一呼一吸數一，一呼一吸數二，乃至一呼一吸數十，如是週而復始，從一至十之數，其中能保持對這呼吸的警覺，使時時刻刻都能了了分明於這一個動態，而忘掉周圍環境及其他一切事物，漸漸地，就能親自經驗到一剎那之定境的感受。吾人若能如是中間斷地熏習培養，久而久之，即能由定而發慧，由慧而觀達諸法之本性，乃緣起性空，彼生我生，彼滅我滅，虛幻無實，這就是般若妙觀之功用。

所謂般若智照，如大日輪，能照諸幽闇。般若智光，如大明鏡，能照明淨垢，認辨善惡。而般若智照之基本培育法，乃根據靈敏之警覺、觀察、洞照與憶念而作的一種分析法。故其最基本的培育法，除前所引述之數息修息法外，吾人於日常生活中，更需要培養集中之注意力，身心專一，無論在任何場所，做任何事情，如動手也好、動口也好，或從事公私之工作、或於行住坐臥中、安眠、曲臂、伸腿、或揚眉瞬目、或回顧前瞻、穿衣吃飯、言談靜默及大小便利等，凡此一切及其他種種活動，皆能念茲在茲，對於自己之舉止行動，起心動念，都能時時刻刻了然分明，而且都能生活在自己當前的每一瞬間當中，這就是天台所謂的「但觀現前介爾一念心」的培育修習法。我們在日常生活當中，能養成一種經常有警覺的習慣，就是一種最基本，也是最

好培育般若空慧之助觀修習法。助觀者，即用以幫助正觀之修習的前方便，如智者大師之《小止觀》（又名《童蒙止觀》），便有修習止觀前二十五種方便之助觀法。

般若禪行對心靈教育之培養，由日常生活中之集中精神、觀察、憶念、或修數息，乃至體觀圓照諸法實相真如，達一念不生，一心湛寂，如朗月孤圓，清淨無比時，即禪宗所謂的明心見性，或見主人翁。此明心見性之體證，即是人性本體之大智慧的開顯。悲願菩薩，更以此大智慧，雙運悲智，以無所有、不可得之心而勤修六波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若），如行布施時，能三輪體空（無能施者、受施者、所施物），而不誇張布施之功德，乃至修般若波羅蜜時，不囚於知見，對自己所行之道德亦不執有所行之迹象。如是之人，無論在任何時間、任何地點，都能對任何人以平等心實行救人之急需而不望回報，甚至忘卻自己在行善，這就是《華嚴經》所謂：「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」之大菩薩精神，以大悲願自利利人，自度度人而令一切眾生皆能離苦得樂，咸歸究竟一佛乘之涅槃妙境。般若禪行對心靈教育之培養，其目的即欲開顯人性本體之大智慧，善導人群安住究竟涅槃之大樂。

結 論

在這科技文明昌盛，人類知識爆發的大時代裡，知識和技能都不斷在革新，往往於今日之所學，再過不久，便又成為不能適用。這是現世一般社會教育，為配合時世之所需，祇著重在實用職業技能的培養，知識的灌輸及技術的傳授，而忽視了心靈教育之培養。《寶雲經》云：「一切諸法，心為上首。若知於心，則能得知一切諸法。」故唯有鍛鍊吾人本具最大「學習遷移」之能力的靈敏之心，即人性本體之大智慧的開顯，方能適應這千變萬化的大時代。

錄自：華梵佛學年刊第六屆國際佛敎教育研討會專輯、華梵佛學研究所編印。

中華民國七十七年（西元一九八八年）出版。

原始佛教實踐覺性方法之研究

釋理光

前言

原始佛教，佛陀注意的是如何解脫人生痛苦的方法。而此解脫痛苦的方法，就是佛陀在鹿野苑初轉法輪時，對五比丘所說的四種法：苦、集、滅、道四種聖諦。這是佛陀在菩提樹下，成等正覺後，因說華嚴大教，不易為人瞭解，於是方便善巧先尋找出眾生痛苦的根源及其生活之歷程，以正觀緣起法則之普遍性，歸納推理，由認識現實世界生活之連續（苦諦），與構成此種連續之因素（集諦），而開展出一個最高超之人生的理想世界（滅諦）。但要達到此種人生之理想世界，那就要從現實世界的實踐中去驗證獲得。此實踐驗證的解脫方法，便是改正現實生活之連續方法（道諦）。佛陀如是覺悟，其後在僧團中亦用如是方法教示其弟子實踐覺性之開顯。

附錄五 原始佛教實踐覺性方法之研究

819

大般若經初探

820

本文以「原始佛教實踐覺性方法之研究」為題，其主因乃深受所長 曉_下雲導師的一貫思想所啟發。十餘年來，在 曉雲導師的法座下，朝夕有「般若禪」的薰修，又有般若經研究的課程，尤其在研究所初創的時候，所長又親自特別為我們開了「禪源」的一課，溯源探究原始佛教佛陀教導弟子修習禪行的方法，告訴我們天台止觀的實踐方法，就是源流於此而發展開來的，而「般若禪」行的修習法，即承傳這一法脈。近代高僧太虛大師曾說：「中國佛教的特質在禪」，可見「禪」是整個佛教的命脈，亦是中國佛教的精神所在。然為時世的遷異，時代風尚的不同，唐末以後，一花五葉的禪風，於今已有待商討。所長 曉雲導師有見於此，洞悉時世之適宜需要，極力的倡發「般若禪」，以「般若禪」為基礎，展開了「覺之教育」的思想，積極為「現代佛教教育之發展」，排解萬難舉辦了「國際佛教教育研討會」，迄今已歷七屆。其教育之發展，從陽明山而至光明山，又至大崙山創建中國佛教空前的第一所大學獨立學院——華梵工學院，其一貫之思想與大悲之願力，皆建立在「般若禪」的修習基礎上。為窺其堂奧，更須溯其源流，故本文擬將先從原始佛教佛陀如何教示其弟子實踐覺性的方法，略作初步的探討，以資平素之學習研修。茲僅就三方面：一、佛教修觀

緣起開顯覺性方法；二、佛教修習安那般那開顯覺性方法；三、般若禪行開顯覺性方法，以為研修「般若禪」之心得報告。

一、佛教修觀緣起開顯覺性方法

緣起，可說是佛法之核心，亦是佛法不共其他宗教思想之唯一特質。佛陀在一代時教中，所說之種種法，其根本思想，歸納起來，不外是以「空」（無我）為立場之緣起論，以「中道」為原理之正見實踐論而多方的開展。這根本思想之具體表現，即以三法印為立場之十二緣起論和四聖諦。

三法印；法，即普遍之理性；印，即依此而證實、判斷佛法之是否究竟正確，故稱為三法印。這是佛法的重要教義。三法印之名稱，是諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。有稱四法印者，即在「諸行無常」下，加「諸受皆苦」一句。然此「諸受皆苦」印，根據印順法師著的《佛法概論》說：苦，是佛陀對於有情世間之價值判斷，僅為無常印中的含義之一。若從事理之真相來說，其實三法印之意義就已具足了。

所謂「諸行無常」，這是從時間方面看。宇宙一切現象，皆為遷流變化，剎那生

滅的，沒有一個固定不變的東西，故稱為「諸行無常」。「諸法無我」者，即從空間方面看。世間一切諸法，不論有為法，或無為法，一切皆依緣起法則，互相依存，沒有我之實體的存在，故稱為「諸法無我」。「涅槃寂靜」者，因有情顛倒妄執有我、我所，故起惑造業流轉不息。我，是流轉動亂的根本，若吾人能悟解無我的道理，就沒有這個動亂之因的產生。沒有動亂，即惑業不起，當下能體悟正覺諸法實相之妙理，則一切即為寂靜、涅槃之境界，故稱為「涅槃寂靜」。由此可以了知，三法印之原理，是遍通一切，為一切有情與世間之真理。其「無常」、「無我」之思想，即佛教實相論之根本原理，如後來大乘佛教發展之中道論、空觀論及實相論等學說，就是由此根本思想而開展出來的。十二緣起之學說，亦基於這個「無我」——空的思想，以無生論之方式而表達出來的。佛教緣起論之根本原理，就是十二緣起說，此是後來佛教大小乘各宗派所發展之業感緣起、賴耶緣起及真如緣起等學說之根本思想^①。

緣起法（Pratītyasamutpāda）之定義，最具體的說明，即《雜阿含經》中多次提及之「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」^②這是佛陀觀察各種事例之因果關係後所獲得之結論，而其目的，主要是用來解釋緣起之概念及緣起之

普遍性，以歸納宇宙人生一切萬物。十二緣起，即於這種緣起法之普遍性的原則下來觀察人生之生命，剖析人生生命之本質。

十二緣起，舊云十二因緣，即：無明 (avijjā)、行 (saṅkhāra)、識 (viññāna)、名色 (nāmarūpa)、六入 (salayatana)、觸 (phassa)、受 (vedanā)、愛 (taṇhā)、取 (upādāna)、有 (bhava)、生 (jāti)、老死 (jaramarāṇa) 等，此在原始佛教中，即用來描述人格之結構，解釋人生生命之歷程。其解釋方法很多，有由果推因之往觀法，及由因推果之還觀法之不同，因之，在解說上亦難免會產生若干歧見。由因推果之還觀法，如「緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集」^③，這是「此有故彼有，此生故彼生」之緣起定義下所含的內容。而「此無故彼無，此滅故彼滅」之緣起定義下所含的內容，即「無明滅則行滅，乃至純大苦聚集滅。」^④此是一般解說十二緣起所取用之解說方法，成為佛教因果律之代表。若從原始佛教佛陀之精神來說，即以往觀為重要，還觀只是為理論之歸宿而已。依《雜阿含經》所記載，佛陀追求悟道之經過，其正覺緣起之生滅法，如第二八七經^⑤云：

爾時世尊，告諸比丘：「我憶宿命，未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念：

附錄五 原始佛教實踐覺性方法之研究

823

大般若經初探

824

『何法有故老死有？何法緣故老死有？』即正思惟，生如實無間等：生有故老死有，生緣故老死有。如有有、取、愛、受、觸、六入處、名色。『何法有故名色有？何法緣故名色有？』即正思惟，如實無間等生：識有故名色有，識緣故有名色有。『我作是思惟時，齊識而還不能過彼。謂緣識、名色，緣名色、六入處，緣六入處、觸，緣觸、受，緣受、愛，緣愛、取，緣取、有，緣有、生，緣生、老、病、死憂悲惱苦。如是如是，純大苦聚集。』

佛陀如是正覺緣起，了知人生痛苦的一面，為了解除人生此一痛苦，更作如下文
⑥之正觀緣起法曰：

我時作是念：「何法無故則老死無？何法滅故老死滅？」即正思惟，生如實無間等：生無故老死無，生滅故老死滅，如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行廣說。我復作是思惟：「何法無故行無？何法滅故行滅？」即正思惟，如實無間等：無明無故行無，無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，……有滅故生滅，生滅故老、病、死憂悲惱苦滅。如是如是，純大苦聚集。

佛陀從這緣起正觀中，了「知生死之因於愛、取之行，染愛以無明為本。以無明

之矇昧無知，不覺生死為惑、業、苦緣起之鈎鎖，而若有自我者存。有我則有所，愛之為自體、境界愛，取之為我語取、欲取等，縱我逐物，苦輪常運不息矣。一旦緣起觀成，無明滅而明生，無我無我所，離無因，邪因等惡見，愛欲自離而解脫，如旭日初生，長夜永別。」^⑦佛陀如是正觀緣起法而成為自覺自證自解脫之無上正徧覺者。

根據以上所述，三法印及十二緣起之思想，以組成為教綱者，即四聖諦法。佛陀於鹿野苑初轉法輪度憍陳如等五比丘時，嘗將人生之痛苦：生、老、病、憂、悲、惱、苦等，約之為苦諦；欲愛為集諦；根絕欲愛為滅諦；以厭苦離欲解脫之方法為道諦。此道諦，即得涅槃所應經過之身心狀態，而此狀態，乃履中道以求解脫，不趨於樂天或厭世之兩端，故稱為中道。又此中道，是離偏邪，故又名正道。而此正道，是屬於聖者所行持之道，故又名聖道。道品種類，廣說有三十七道品^⑧，略說祇有八正道。八正道者，即：正見（正當的見解）、正思惟（正當的思惟）、正語（正當的言語）、正業（正當的工作）、正命（正當的生活）、正精進（正當的努力）、正念（正當的憶念）、正定（正當的禪定）。此八正道法，是滅諦之因，故修此八正道，即可到達

涅槃。

四諦法，是一切普遍不變真實之法則。其中，苦、集二諦，即說明迷界之因果與緣起的流轉。滅、道二諦，即闡釋悟界之因果與緣起之還滅。這是佛陀從現實世界中，認識其生活連續之痛苦，及構成此種連續之集因，而提示吾人一個最高超之人生理想世界，並教示吾人如何從現實世界之實踐中去驗證獲得。其實踐方法，即八正道，吾人依此八法而修，即能拓除矇昧之本性，而自覺自悟，顯出自性之光輝，證得究竟涅槃。

一一、佛教修習安那般那開顯覺性方法

人生痛苦之根源，即從一念無明——盲目意志之衝動，矇昧自性，妄執有我而造下諸多之罪業，感召無量之苦果。欲解脫其苦，即需求自性之覺悟。而實踐自性覺悟之方法，就整個佛教來說，雖然教義浩瀚，猶如煙海，眾生有八萬四千的根性，佛教有八萬四千的法門，以中國佛教來說，亦有禪、淨、律、密等各宗修持法門不同，但揆其要義，不過止、觀二門。止者，即遮斷矇昧之念續起；觀者，乃靜透思想，察覺

自性之真相。若欲了生死之痛苦，捨此止、觀二法莫由。天台智顛大師之《小止觀》云：「若夫泥洹之法，入乃多途，論其急要，不出止觀二法。」民國寶靜法師之《修習止觀坐禪法要講述》中亦云：「修止，即能止其生死而為涅槃；修觀，即能觀破煩惱而為菩提。我人不欲了生死則已，欲了生死，捨止觀莫由。止觀是藥，種種貪瞋癡之煩惱，種種流轉之生死，皆是病。以止之藥，治生死之病；以觀之藥，治煩惱之病，服之則已。故修止觀，能治生死煩惱諸病。」止觀二法，誠是眾生治病之良藥，出世之津渡。實踐此種止觀的方法，前面已略說修觀緣起法，茲則淺述修止之方法，即修安那般那法。

安那般那者，梵語 Anāpāna，舊稱又作安般，或阿那般那。新稱阿那波那，或阿那阿波那。中國譯曰數息觀，即數出息入息調心之觀法。《大乘義章》十二曰：「安那般那觀，氣息繫心數之，勿念勿失，名數息觀。」《俱舍論》二十二曰：「言阿那者，謂持息入，是引外風令入身義。阿波那者，謂持息出，是引內風令出身義。」總之，安那般那，即修出入息之觀法。這是天台修習止觀最初步之法門，亦是原始佛教佛陀親自修習之方法，及教示其弟子習禪初步之要門。如《雜阿含經》卷二十九曰：

附錄五 原始佛教實踐覺性方法之研究

827

大般若經初探

828

「爾時，世尊坐禪，二月過已，從禪覺，於比丘僧前坐，告諸比丘：『若諸外道出家來問汝等：沙門瞿曇於二月中，云何坐禪？』汝應答言：『如來二月，以安那般那念，坐禪思惟。』」佛陀如是修，亦教其弟子如是而修，此在原始佛教經典中有諸多記載，如同經之第八〇二經，佛陀告訴其弟子說：「若比丘修習安那般那念，多修習者，得身止息，及心止息，有覺有觀，寂滅純一明分想修息滿足。」其修習方法，如《增一阿含經》卷七，安般品第十七之一^⑨，佛陀告其弟子羅雲曰：

如是羅雲，若有比丘，樂於閑靜無人之處，便正身正意，結跏趺坐，無他異念，繫意鼻頭。出息長知息長，入息長亦知息長。出息短亦知息短，入息短亦知息短。出息冷亦知息冷，入息冷亦知息冷。出息暖亦知息暖，入息暖亦知息暖。盡觀入息出息，皆悉知之。有時有息亦復知有，又（有）時無息亦復知無。若息從心出亦復知從心出，若息從心入亦復知從心入。如是羅雲，能修習安般者，則無愁憂惱亂之想，獲大果報，得甘露味。

羅雲依佛陀教法，如是修習安那般那法，知出入息之長短、冷暖、有無而獲得「所求已得，諸漏除盡。」^⑩，證得阿羅漢果，不復受後有。

人的心，在未經過訓練修習之前，隨著宿生無量劫以來所感染之生活習慣，身、口、意三業所造之業，所謂「業識如瀑流」，妄想之多，猶若瀑流，非念東，即念西，不念甲，即念乙，無有片刻停息。修習安那般那法，即欲訓練其成為一心，由一心即可入定。依康僧會之《大安般守意經》序云：小定可以入定三天，大定可以入定七天。由靜定之工夫，而開顯本有覺性之光輝，即般若妙慧的顯露。然，此由定而發慧之先決條件的工夫，必要有規範身心之戒律，而此戒律，即吾人在日常生活中，能善於調理自己的身心，如佛陀告訴其弟子說：「是比丘，若依聚落，城邑止住，晨朝著衣持鉢，入村乞食，善護其身，守諸根門，善繫其心。」^⑩在外能善於守護諸根，調理身心，必有助於靜處修習安那般那法。倘若再具體的說，佛陀亦曾列出五法要其弟子遵守，以便更助益得力修習安那般那法。是那五法？五法者，即：(一)住於淨戒波羅提木叉，律儀威儀，行處具足，於微細罪，能生怖畏，受持學戒；(二)少欲、少事、少務；(三)飲食知量，多少得中，不為飲食起求欲想，精勤思惟；(四)初夜後夜，不著睡眠，精勤思惟；(五)空閑林中，離諸憤鬧^⑪。此是正修安那般那法之前方便，應備的先決條件。天台智顛大師在其講述之《小止觀》與《釋禪波羅蜜次第法門》二書中，更有詳

細述說二十五種方便法（見小止觀），能資助正修止觀之工夫。

具足二十五種方便法，即能更方便資助正修止觀法，所謂由戒而生定，由定而發慧，這是一貫的，而且是必然的，所以，正修止觀，實踐安那般那開顯覺性方法，對於日常生活身心之調理是非常重要的。此在原始佛教經典中，亦有詳細道及，茲不贅述。

三、般若禪行開顯覺性方法

此云：「般若禪」，是發揚大乘佛教思想之禪行悲智，故於共不共般若中，是屬於不共般若。其主要宗旨，是「以一切佛語心為宗」^⑬。佛語，即佛陀遺下之經典教義；佛心，即覺心、妙心、禪心也。佛語，是從佛陀自內證般若妙心所流露出來之智慧語言，所以說：「般若禪，是直承佛心禪，以一切佛語心為宗，如楞伽經稱為經藏禪。」^⑭修習般若禪行者，即行深般若波羅蜜的菩薩，所謂：「行深般若即禪行」^⑮，以般若禪之淨化思想，啟發菩薩悲智精神，故般若禪，又可直稱為菩薩禪，這

是具足菩薩修行德目：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六種波羅蜜。何謂菩

薩禪？《大智度論》卷十七曰：「菩薩禪，禪中皆發大悲心。」又曰：「菩薩禪中無此事，欲集一切諸佛法故，於諸禪中不忘眾生，乃至昆蟲常加慈念。如釋迦文佛，本為螺髻仙人，名尚闍黎。常行第四禪，出入息斷，在一樹下坐，兀然不動。鳥見如此，謂之為木，即於髻中生卵。是菩薩從禪覺，知頂上有鳥卵，即自思惟：『若我起動，鳥母必不復來；鳥母不來，鳥卵必壞。』即還入禪，至鳥子飛去，爾乃起。」其中謂「菩薩禪中無此事」者，即說明菩薩入禪定時，能體達諸法實相，故在禪定中心能安隱，又不著禪味，能觀眾生苦而發大悲心，不同諸餘外道，雖入禪定，心不安隱，不知諸法實相，又喜耽著於禪味，亦不同聲聞禪，只為自己，不發大悲心。

吾人行「般若禪」，目的即為啟發菩薩悲智，以般若繁興，雙運悲智，普濟群生。如宋朝永明延壽禪師編撰之《宗鏡錄》卷三十二曰：「約自證法，則禪定為父，般若為母，而生真淨法身。若化他法，則方便為父，慈悲為母，而生應化佛身。從般若真性，起同體大悲。所有萬行莊嚴，皆是性起功德，必無心外法而為主伴。」由此已知，修般若禪行，開顯覺性，生真淨法身，若不「從般若真性，起同體大悲」，尚屬於自內證法，自得利益，對社會人類並無好處。故行深般若波羅蜜的菩薩，非但了達諸法

實相，同時亦圓成六度萬行之功德。這是所長。上 曉下 雲導師之所以畢生竭力倡導宏揚「般若禪」之意義，以身作則，自己如是修，亦教其學生如是修，奠下其穩健的學術思想，與教育行化的基礎。

般若禪行開顯覺性的方法，首先必需訓練我們的精神達到專一，而至平等一心，如《小品般若經》卷十云：「行時，莫念疲倦，莫念睡眠，莫念飲食，莫念晝夜，莫念寒熱，如是諸事，莫念莫觀，亦莫思惟，離諂曲心，莫自高身，卑下他人，當離一切眾生之相，當離一切利養名譽，當離五蓋，當離慳嫉，亦莫分別內法外法。行時莫得左右顧視，莫念前莫念後，莫念上莫念下，莫念四維，莫動色、受、想、行、識，……。」

⑯此即說明行深般若波羅蜜多的菩薩，其心於二六時中，時時刻刻正念不失。所謂「正念」，即是「一心」，般若禪行就是一心，這是 曉雲導師在陽明山腰「般若禪苑」為我等學子上「般若禪」一課時，經常開示的法要。而般若禪行，最基本的修習法，不離天台止觀，故 曉雲導師對於初學佛者，在般若堂中皆教修安那般那法門。然「真真正正修般若禪，就是行法華三昧」⑰。所謂「法華三昧」者，依天台之意，以三諦（空假中）圓融為一實，譬之權實不二之花，攝一切法使歸一實相。換言之，

即空假中三諦圓融之妙理，分明現前，障中道之無明止息，謂之法華三昧^⑩。智顛大師撰之《法華三昧懺儀》一卷，即懺除六根的罪障，故行法華三昧，即修六根清淨，由六根清淨，不執空有二邊，即能證入中道實相義。如《高僧山居詩》石屋禪師山居詩云：

道人緣慮盡 觸目是心光

何處碧桃樹 滿溪流水香

此「道人緣慮盡」，即無心道人，亦即《四十二章經》所謂「無念無住無修無證」之人，如是實相妙心開顯，則「觸目是心光」，眼前所展現的一切，皆是青山綠樹，本地風光之大自然景象，所以能聞到滿溪流水亦是香的。如 曉雲導師之法華開經偈云：「本地風光好，園林茂木森；頭頭方便路，山水自清音。」^⑪這是多麼風光霽月，安祥諧和的世界。

結 語

原始佛教，這是指到什麼時候的佛教呢？當然不用說，這是因學者之看法不同而

有所差異，若以大體上來說，原始佛教，即指從佛陀時代至佛滅後約百年間的佛教，因為這時期的佛教，教團尚未分裂，教海一味，在格式上，大多皆依佛陀之本旨而解說或實行。此若以天台聖祖智顛大師判佛陀一代時教為五時八教^⑫之說法，顯然原始佛教，是指從佛陀至鹿野苑初轉法輪開始，至佛滅後約百年間，教團分派以前的佛教。因佛陀最初三七日於菩提樹下開演華嚴大教，此乃暢佛本懷，顯毘盧遮那佛身，為諸大菩薩演說大徹大悟之妙義，然因眾生根性愚鈍，聞之如聾若啞，佛陀乃垂慈開權而為說四諦、十二因緣，以適應聲聞、緣覺根性的人修行，漸漸再帶動小乘根性的人迴小向大而行菩薩行，修菩薩道，從有修有證之漸次過程，更以行深般若波羅蜜，遣蕩一切執情，悟般若實相之妙理，繁興大用，雙運悲智，淨化社會，俾法界眾生，同圓一佛乘，這就是《法華經》所說的「佛以一大事因緣出現於世」之最終目的，故謂《法華經》是一部暢佛本懷，成佛之妙經。由佛陀行化四十九年（有說四十五年）後，至教團分裂以前之佛教，仍依佛陀之本旨而解說實行，故稱為「原始佛教」。雖有學者特將佛世時代，稱為「根本佛教」，此是更詳細的分說，本文僅以大體而說，故通稱「原始佛教」。

在原始佛教，佛陀教導弟子實踐覺性的方法雖然很多，但揆其要義，不離止觀二門，故本文初步先就修觀緣起，習安那般那，修般若禪行三方面，以為實踐覺性開顯方法之探究。若我人能於每日多分出時間來薰修攝養，有般若妙慧的覺照，如《金剛經》說的「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」對世間一切萬象人事，能體悟其無常，虛幻不真實，猶如夢、幻、泡、影、露、電等，則顛倒妄執不生，這種覺性光輝的開顯，慧樂自在的人生妙境，是我人學佛之所冀求，亦是追求真正民主自由，謀求人類幸福，世界和平的源頭。祈願有共識，有大悲願的人，共同攜手來為這個國家、社會、世界、人類的幸福而努力吧！

註釋

- ① 參見張曼濤主編《原始佛教研究》，一如撰「原始佛教的根本思想」。現代佛教學術叢刊⁹⁴，大乘佛教出版社出版，民國六十七年十二月初版。
- ② 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷第十四，第三五八經。大正二·一〇〇·A。
- ③ 見註②。
- ④ 見註②。
- ⑤ 見註②，卷第十二，第二八七經。大正二·八〇·B C。
- ⑥ 見註⑤。

附錄五

原始佛教實踐覺性方法之研究

835

大般若經初探

836

- ⑦ 印順法師著，《印度之佛教》，二四頁。正聞出版社出版。民國七十四年十月重版。
- ⑧ 三十七道品，又名三十七菩提分法，即謂四念處等。
- ⑨ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷第七，安般品第十七之一。
- ⑩ 見註⑨，大正二·五八二·B。
- ⑪ 見註②，卷二十九，第八〇三經。大正二·二〇六·A。
- ⑫ 見註⑪。
- ⑬ 曉雲導師著，《覺之教育》，四二頁，華梵佛學研究所編，原泉出版社出版。民國七十六年十二月三版。
- ⑭ 見註⑬。
- ⑮ 見註⑬，四十一頁。
- ⑯ 姚秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》卷第十，薩陀波崙品第二十七，三六一頁，慈慧印經處倡印，平裝流通本，民國七十八年五月印。
- ⑰ 「蓮華學佛園」第六屆第二學期第二週「般若禪」時間，曉雲導師於「般若禪苑」為學生開示之錄音紀錄。民國七十五年三月十五日。
- ⑱ 參見丁福保編，《佛學大辭典》，一四〇五頁，B C。
- ⑲ 曉雲導師於民國六十七年，在陽明山腰「蓮華學佛園」之「般若禪苑」，宣講《妙法蓮華經》時之開經偈。
- ⑳ 五時八教，五時：華嚴時、阿含時（鹿苑時）、方等時、般若時、法華涅槃時。八教，即：化儀四教—頓、漸、秘密、不定；化法四教—藏、通、別、圓。

參考書目

- 雜阿含經
增壹阿含經
小品般若波羅密經
大智度論
宗鏡錄
小止觀
修習止觀坐禪法要講述
印度之佛教
覺之教育
原始佛教研究 叢刊^{①4}
佛教根本問題研究 叢刊^{①3}
論人性之開展與自覺
佛教哲學——一個歷史的分析
佛學大辭典
- 劉宋·求那跋陀羅譯
東晉·瞿曇僧伽提婆譯
姚秦·鳩摩羅什譯
龍樹菩薩造、鳩摩羅什譯
宋·永明延壽編撰
陳隋·智顛大師講說
民國·寶靜法師講述
印順法師著
曉雲導師著
張曼濤主編
張曼濤主編
張曼濤著
加魯怕赫那原著、陳銚鴻譯
丁福保編
- 錄自：華梵佛學研究所十週年紀念特刊、華梵佛學研究所印行。
中華民國七十九年（西元一九九〇年）出版。

附錄五 原始佛教實踐覺性方法之研究

837

大般若經初探

838

附錄六

覺賢大師之禪學宏傳述記

釋理光

前言

「佛教之興，因禪說教，故禪是佛教之基礎」^①；近代高僧太虛大師亦說：「中國佛教之特質在禪」。禪，即為佛教之精華所在，佛教之精神，佛教之命脈，即寓之於禪。由禪而生慧，由禪而興悲，菩薩之悲願，即由禪定中生；佛陀之徹悟宇宙人生真諦，垂慈行化四十九年，亦由禪定中興，所謂：「般若佛母，禪行般若母」^②，禪為一切之根本，故欲振興佛教，續佛慧命，非由禪定下功夫不可。尤在今日局勢動盪，「人心惟危，道心惟微」^③，人類精神恐慌，物慾盈心的大時代裡，若不發揚佛教之教育，以禪教悲智之精神，淨化人心，引導人類，遑論世界有寧日和平！不發揚禪教悲智，佛教命脈亦難見延續千秋萬世！

附錄六 覺賢大師之禪學宏傳述記

839

大般若經初探

840

所長 曉雲導師高瞻遠矚，悲心所至，為紹隆三寶，為人類幸福，不辭辛勞，積極從事佛教教育，發揚佛教的慈悲精神——依持禪教并重，故特建立般若禪苑，教修止觀之法門。民國六十八年華梵佛學研究所創辦伊始，更講授「禪源」一門課程，由印度原始佛教，佛陀所修的禪法，及其教授弟子實修的安般禪與繫念觀等基本佛法，直至佛教傳入中國，由東漢安世高傳譯禪經，至羅什、覺賢及中國禪宗始祖達摩東渡，由達摩祖師至六祖慧能大師而後一花五葉，一路探究迄今佛教於時代所負的使命，對社會、人類之所需要，正宜提供的正視良藥，以期能助益社會，利樂人群。

本文，乃筆者為探討「禪源」思想之起步而已。覺賢大師，是東晉時代由天竺來之高僧，年少即以禪律馳名，是罽賓之禪匠，與秦沙門智嚴大師俱歸東土，即抱志以弘揚禪法為目的。其禪學思想師承於薩婆多部宗師佛大先，薩婆多部是說一切有部的支末分裂之部派，此與東漢安世高所譯禪經同出一源。我們由賢師所譯《達摩多羅禪經》之內容可以證實。但就內容看，《達摩多羅禪經》雖然是屬於一部完整的小乘修行禪經，可是就其部份內容及賢師之禪境與於長安和羅什大師之對答談法^④中，亦很明顯的是不能將賢師之禪學思想全然歸劃小乘禪教之思想。基此足已證明賢師之禪

學思想，與羅什大師之菩薩禪，皆以弘揚中國大乘禪教之伊始，此由賢大師之生平及其所譯之禪經，可以窺探其禪學思想之淵源。

一、生平略傳

覺賢大師，北天竺那呵梨城人，又名佛賢，梵名佛陀跋陀羅 (Buddhabhadra; Buddha 佛陀，義譯為覺；brahṛa 跋陀羅，義譯為賢)，本姓釋氏，與佛陀同族，祖籍迦維羅衛人，甘露飯王之後裔。祖父達摩提婆（此云法天），嘗旅商於北天竺，遂定居於北天竺，覺賢大師即出生於此之那呵梨城。父親達摩修耶利（此云法日），於師三歲時逝世，五歲繼之喪母，幼失恃怙，由母系親族收養撫育。時有祖鳩婆利，聞師聰敏穎慧，兼愍師孤露，乃迎回度為沙彌。

賢大師為沙彌時，以誦習為業，精勤禪律馳名，并通解經論。常與同學僧伽達多遊屬賓，師事摩天陀羅精舍大禪師佛大先，其禪行功夫高深莫測，與他同處積載的達多同學，雖然敬服大師之才智，但未能測知其人，之後於敬心請問之下，乃知賢師是位已證不還果之聖人。據梁慧皎高僧傳卷第二⑤云：

附錄六 覺賢大師之禪學宏傳述記

841

大般若經初探

842

常與同學僧伽達多共遊屬賓，同處積載，達多雖伏（服）其才明，而未測其人也。後於密室閉戶坐禪忽見賢來，驚問：何來？答：暫至兜率致敬彌勒。言訖便隱。達多知是聖人，未測深淺，後屢見賢師神變，乃敬心祈問，方知得不還果。

賢大師經常喜歡「遊方弘化備觀風俗」⑥，在屬賓期間，會遇中國沙門智嚴亦由東至屬賓隨佛大先學禪法，深為智嚴苦請「流化東土」⑦之心所感動，遂於東晉安帝義熙二年（西元四〇六年，姚秦弘始八年），捨眾辭師俱東長安。

由屬賓（今克什米爾一帶）到中國，以一般貫例通常都由中央亞細亞，度過葱嶺（今新疆省西南一帶），出天山南路而來，然覺賢大師卻不如此，綿歷三年之跋涉，路經六國，由雪山山備極艱阻；中途又由海路交趾，乘舟抵山東青州東萊郡，時間羅什大師於長安，乃前往從之。鳩摩羅什大師當時在長安雖深受朝廷所崇奉，聲勢顯赫，名滿天下，聞知賢師之來，甚為喜歡，倒屣相迎，并與師共論法相，振發玄微。有疑義時，必共諮決，如論極微微破空色之問題，據梁慧皎高僧傳⑧（註八）所載曰：

什問曰：「法云何空？」答：「眾微成色色無自性，故雖（唯）色常空。」又問：「既以極微破色空，復云何破微。」答：「群師或破析一微，我意謂不爾」又問：

「微是常耶？」答：「以一微故眾微空，以眾微故一微空。」

羅什大師與覺賢大師常如是談法，獲益頗多，後因在質疑上有不合之處，彼此交情乃變。又因彼此之境遇、性格不同，與弟子間之不合，幾招不測之禍，為避免此不測之禍，乃與弟子慧觀等四十餘人，乘夜離開長安，奔赴南方，歸投廬山慧遠大師。

東晉義熙九年（西元四一三年），在廬山白蓮社開始講禪經，譯出達摩多羅禪經（二卷），後又至建康（今江蘇省江寧縣南）瓦官寺教習禪法，譯出《佛說觀佛三昧海經》（十卷），義熙十二年，與法顯大師共譯《摩訶僧祇律》於道場寺，義熙十四年（西元四一八年）應吳郡內史孟顛等之請，於道場寺主譯六十華嚴，通稱晉譯華嚴，至宋武帝永初二年（西元四二一年）方訖。其所譯之經典，共十五部，一百七十七卷^⑨。

覺賢大師，是罽賓之禪匠，其所譯出之經典，門類雖然龐雜，但仍以禪經居多，以禪教為其所長。居建康期間，從學弟子如慧觀、玄高等四十餘人，時常一同出入。宋文帝元嘉六年（西元三五八—四二九年），以七十一歲圓寂。

一一、來華弘化之因緣

覺賢大師，是位通解經論，禪行馳名於罽賓之禪匠，其禪思妙境為其師佛大先所認可，故其來華弘化之因緣，據梁慧皎高僧傳^⑩云：

有秦沙門智嚴，西至罽賓，覩法眾清勝（淨），乃慨然東顧曰：「我諸同輩斯有道志，而不遇真匠發悟莫由。即諮訊（詢）國眾，孰能流化東土！」僉云：「有佛馱（陀）跋陀者，出生天竺那呵利城，族姓相承世遵道學，其童胤出家已通解經論。少受業於大禪師佛大先。」先（佛大先）時亦在罽賓，乃謂嚴曰：「可以振維僧徒宣授禪法者佛馱跋陀其人也。」

由其師佛大先之推薦，智嚴大師之要請苦至，乃於東晉安帝義熙二年（西元四〇六年），即姚秦弘始八年，與智嚴大師跋涉三年水陸之艱阻來到長安。當時長安佛教之興盛，佛法廣被帝王之崇奉，可以說都是鳩摩羅什大師之化績。賢師到長安，起初仍深受什師的歡迎，後因意見不合，及個人之性格、境遇不同，如高僧傳云：「秦主姚興專志佛法，供養三千餘僧，並往來宮闕盛修人事，唯賢守靜不與眾同」^⑪。賢師，樂禪好靜，嚴守戒律，不迎合俗權勢力，獨以宏揚禪法，教養弟子為要務，不同

鳩摩羅什大師在朝廷深受帝王之崇奉，享俗權勢力之優與保衛，以維持其教團，三千門人經常出入宮中，生活過得較世俗豪華而活動性。再加上彼此間僧團有不和之處，如高僧傳云：「有一弟子，因少觀行，自言得阿那含果。賢未即檢問，遂至流言，大被謗讀（黷），將有不測之禍」^⑫。為避其禍乃與弟子乘夜離開長安，至江南歸投廬山慧遠大師，在慧遠大師的歡迎護助，方舒展初志，大弘禪法於中國。

覺賢大師來華弘化之因緣，除了大弘禪法之外，尚為時勢所需，翻譯了十餘部門類不同之經論，茲依據開元釋教錄^⑬所列之經論共有一十三部（內有一百二十五卷）如后：

大方廣佛華嚴經（六十卷）：初出元五十卷，後人分為六十（卷），沙門支法領從于闐得梵本來。義熙十四年三月十日於道場寺出，元熙二年六月十日訖，法業筆受見祖祐二錄。

出生無量門持經（一卷）：或云新微密持經於廬山譯，第五出與支經無量門微密持經等，同本見祖祐二錄房等錄別存新微密持經誤也。

大方等如來藏經（一卷）：或直云如來藏經，第三出元熙二年於道場寺譯，見竺

道祖晉世雜錄及僧祐錄。

觀佛三昧海經（十卷）：或云觀佛三昧經，或八卷，見竺道祖晉世錄，亦見僧祐錄，亦出（或云）宋世（出）。

摩訶僧祇律（四十卷）：或云三十卷，梵本是法顯於摩竭提國將來，義熙十二年十一月於鬪（道）場寺共法顯出，見竺道祖錄祐在顯錄據共譯故耳。

僧祇比丘戒本（一卷）：亦云摩訶僧祇戒本，第二出於道場寺譯，見寶唱錄祐在法顯錄中，祐與覺賢共出，互載皆得。

達摩多羅禪經（二卷）：一名庾伽遮羅浮迷，譯言修行道地，於廬山出，亦名不淨觀經，亦名修行方便禪經，祐云禪經修行方便，凡十七品，見僧祐錄。

文殊師利發願經（一卷）：或加偈字，元熙二年於鬪（道）場寺出，見僧祐寶唱二錄經後記云：外國四部眾禮佛時多誦此經，以發求佛道。

新無量壽經（二卷）：宋永初二年於道場寺出，見僧祐寶唱二錄第八，譯與世高、支謙、支謙、僧鎧等所出同本。

菩薩本業經（一卷）：亦直云本業經，是華嚴淨行品，見僧祐、長房二錄大周入

藏有（本），今闕且復存之。

淨六波羅蜜經（一卷）：見僧祐、長房二錄。

方便心論（一卷）：共法業出，見高僧傳初出。

過去因果經（四卷）房云見別錄第五譯。

以上所列經論，由文殊師利發願經上八部一百一十六卷見在；新無量壽經下五部九卷闕本。覺賢大師非特妙達禪道，且精通梵文，故來華期間，不祇舒展初志，宏揚禪法，且被邀請翻譯，這是必然之事。由賢師之德學，極被當時教界內外人士所推崇，所以其所居之道場寺也因之而成為譯經與宏禪之中心。

三、所傳譯之禪經及其大義

覺賢大師所傳譯之禪經諸多，其中以《達摩多羅禪經》與《佛說觀佛三昧海經》較能代表其禪學思想。《達摩多羅禪經》，乃為尋應慧遠大師之邀請，於廬山譯出。以禪法之傳統，就本經所言，自大迦葉尊者、阿難尊者、末田地尊者、舍那婆斯尊者、優婆崛尊者、婆須密尊者、僧伽羅叉尊者、達摩多羅尊者，至不若蜜多羅尊者等，諸

修持禪法者，皆以此慧燈次第而傳授之。而此經之思想內容，主要是敘述佛大先與達摩多羅兩人之主張，此可由慧遠大師撰「達摩多羅禪經序」一文，可以證明之。其序文^⑭曰：

今之所譯，出自達摩多羅與佛大先；其人西域之俊，禪訓之宗，搜集經要，勸發大乘，弘教不同，故有詳略之異。達摩多羅闡眾篇於同道，開一色為恆沙，其為觀也，明起不以生，滅不以盡，雖往復無際，而未始出於如；故曰：色不離如，如不離色；色則是如，如則是色；佛大先以為澄源引流，固宜有漸；是以始自二道開甘露門；釋四義以反（返）迷，故歸塗以領會，分別陰界，導以正觀；暢散緣起，使優劣自辨；然後令原始反終，妙尋其極，其極非盡，亦非所盡；乃曰無盡，入于如來無盡法門。

本經屬於達摩多羅之思想部份，僅為傳如色平等觀；而屬於述說佛大先之意見者，則由二道四義之區別，至陰觀、界觀，乃至十二因緣觀。全經大義，可分為：

（一）安那般那觀，此觀又分作方便道及勝道。此二甘露門，又各具有方便、勝等二道。方便道分有：退、住、升進、決定等四分；勝道亦分：退分、住分、升進分及決

定分四種。

- (一)不淨觀，亦有退分、住分、升進分與決定分等四種區別。
- (二)界觀，即觀：地、水、火、風、空、識六大。
- (三)四無量三昧觀，即修慈、悲、喜、捨四種無量心。
- (四)陰觀，即以思惟觀察五陰：色、受、想、行、識等五種，了達深深，滅除生死，猶如大風飄散重雲，亦斷一切魔所樂法。

(六)六入觀，六入即六處：色、聲、香、味、觸、法。

(七)十二因緣觀，即觀無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生及老死憂悲苦惱等十二因緣，又名十二緣起，或十二支。

就全經內容觀之，本經實屬於一部小乘禪經，因其禪數居多。但若以慧遠大師之序文謂：「禪訓之宗，搜集經要，勸發大乘」。則非為小乘禪經，然其可被認為大乘禪者，則又罕有。

《佛說觀佛三昧海經》，是部應身通觀之經典，內容共分十卷十二品。其品名曰：(一)六譬喻、(二)序觀地、(三)觀相、(四)觀佛心、(五)觀四無量心、(六)觀四威儀、(七)觀馬王藏、

(八)本行、(九)觀像、(十)念七佛、(十一)念十方佛、(十二)觀佛密行等十二品。乃佛陀為其父王(淨飯王)問妙法而宣說有關修觀之方法，及念佛之益處。此經異名諸多，依本經所明，其名又曰：《繫想不動經》、《觀佛白毫相經》、《逆順觀如來身分經》、《一一毛孔分別如來身分經》、《觀三十二相八十隨形好諸智慧光明經》、《觀佛三昧海經》、《說戒定慧解脫解脫知見十力四無所畏十八不共法果報所得微妙色身經》等。佛陀告訴阿難說：「汝好受持，慎勿放失」^⑮。能依此經之觀法，修習受持不放失，可「除卻千億劫極重惡業，後世生處，不落三途，不生八難處」^⑯。

《佛說觀佛三昧海經》，因後世流傳不廣，不太為人所知，若能將此部經加以弘揚，雖然內容不可單稱為禪經，但這是一部大乘禪之經典，由其觀法內容，顯然可見，不是小乘由數字排列而成之禪數經典，故於此亦可說中國大乘禪學之思想始於覺賢大師之禪教思想。

四、覺賢大師禪學思想之流傳與影響

中國佛教之禪學思想，由東漢桓帝建和二年安世高來華譯《佛說大安般守意經》

等禪經開始，至東晉安帝隆安四年（西元四〇〇年，姚秦弘始二年），羅什大師被迎入長安之際，中國佛教之禪學思想，皆承傳於安世高之禪數思想，待鳩摩羅什入華翻譯諸多禪經，及弘始八年覺賢大師東渡弘揚禪法，翻譯禪經，稱為大乘禪，又名菩薩禪，開拓了中國之禪教，使原有之小乘的禪數思想，進而開出了大乘的菩薩禪。

覺賢大師之禪學思想，承傳於罽賓大禪師佛大先，而佛大先（佛陀斯那）之禪學思想，是直傳印度薩婆多部之思想。薩婆多部是部派佛教上座部所分裂下來說一切有部之再分裂之支末派別，此與安世高得於說一切有部之思想所翻譯之禪經，其禪學思想是同出一源，共為原始佛教佛陀教授學生修「安那般那」等之禪法。此禪法又名禪觀或禪學，是佛陀時代之經藏禪，與天台教觀有互為關係，不同達摩祖師東渡以後，至唐六祖慧能大師而後一花五葉時代之話頭禪。禪觀，是依經而修觀，如安世高所譯之《佛說大安般守意經》、《陰持入經》，及覺賢大師所譯之《達摩多羅禪經》、《佛說觀佛三昧海經》等，皆以經教而起修觀法（故昔謂經藏禪）。

覺賢大師之禪學思想，其承傳之淵源，雖與安世高同出部派佛教說一切有部之正宗，然於覺賢大師時代，說一切有部之支末派薩婆多部又處於分裂中，覺賢大師處在

那種環境中，其禪境必有獨到之處，乃能成為一位名聞罽賓之禪匠。就賢師實修之禪境與不辭艱苦，抱著東化禪法之本懷，誠是不能僅以一部《達摩多羅禪經》，判定其禪學思想。我們從賢師南化江東，其禪教思想能令早已充分研究安世高以來之小乘禪經的廬山禪徒，聞之驚喜而更欣耽於禪悅；慧觀大師聞其禪教而讚歎：「千載之下優曇再盛」^①，已足以證明覺賢大師之禪學思想，不只是安世高傳授下來之小乘禪數之思想。

關於覺賢大師禪學思想之流傳影響，其流傳於賢師會下，禪學最為獨秀者，以陪師歷險東歸的智嚴大師之禪，還有常隨侍賢師左右的慧觀大師及寶雲大師；賢師門下，則以玄高之禪為最拔萃，玄暢、玄紹、法期等，亦精通禪法。

智嚴大師，西涼州人，幼小出家，以精勤著名。為博事名師廣求經誥，周流西國，至罽賓從佛大先受禪法三年。後請賢師同回中國，共至長安弘傳禪法。其後賢師被擯出長安，即自隱山東修禪。賢師卒後，重入天竺學禪律，以七十八歲圓寂於罽賓。

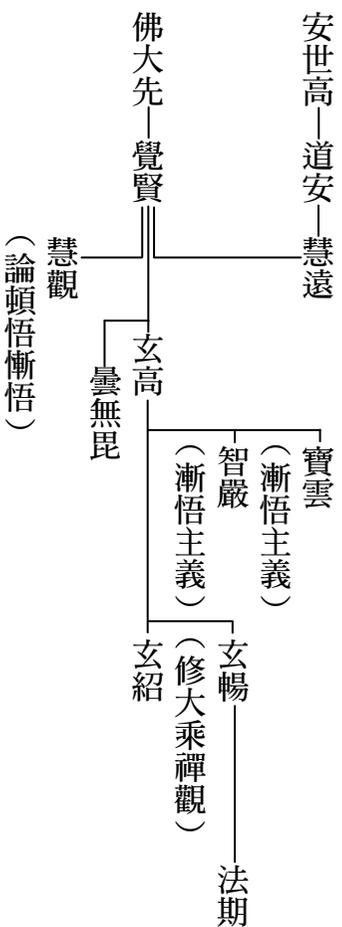
隨侍賢師離開長安而赴江東廬山之門下，有慧觀、寶雲等四十餘人。慧觀大師，俗姓崔，清河人，十歲便以博見馳名。幼年出家，便以遊方受業，曾就學什師門下，

賢師至長安，即隨賢師學禪，晚年與賢師共赴廬山，又就教於慧遠大師，精通《十誦律》，并撰《內禁輕重》二卷，咸為京師僧尼所傳抄學習，向師求法問道者日不空筵。寶雲大師，涼州人，幼小出家，精勤有學行，以方直純素為名。晉隆安初，曾西行經于闐入印度，遍學梵書及印度諸國之音字詰訓。後歸長安與智嚴大師共承賢師之禪法，賢師被擯時即共赴江東，什師處經慧遠大師調解後，又與賢師等共住道場寺，賢師圓寂後，晚年即多住六合山寺，於宋文帝元嘉二十六年（西元四二九年）卒於山寺，是年七十四歲。其禪學思想與智嚴大師同主張漸悟主義者，唯慧觀大師主張頓悟漸悟說。

玄高大師，是賢師門下禪行最拔萃者，俗姓魏，本名靈育，馮翊萬年人，十五歲出家，於長安石羊寺從賢師修禪，旬日間即妙通禪，賢師因之推遜不受師禮，乃杖策西秦隱居麥積山，至山從學者百餘人。後行化河南、河北，又至魏平城大佈禪教。因招河南王子曼及魏主之讒被幽閉，於宋元嘉二十一年（西元四四九年），禍卒於平城之東隅，是年只四十三歲。其弟子即賢師的徒孫玄暢大師，俗姓趙，河西金城人。本名慧智，師事玄高大師後，改名玄暢，是受玄高大師付囑深遠禪要之人，主張修大乘

禪觀者，亦是華嚴、三論之碩學者。齊武帝永明二年（西元四八四年）十一月十六日，六十九歲卒窆于鍾阜獨龍山前。玄紹大師，亦從學禪法於玄高大師，是秦州隴西人，學究諸禪，能神力自在者，後入堂術山蟬蛻而逝。法期，是玄暢大師的弟子，俗姓向氏，蜀郡郫邑人，十四歲出家，從智猛諮受禪法，後遇玄暢大師，又從學禪業，暢師曾歎曰：「吾自涉流沙，唯見此子，特有禪分」^⑮，後隨玄暢大師東下，年六十二圓寂於荊州長沙寺。

覺賢大師禪學思想之流傳，茲作一簡表^⑯如后：



賢大師之禪學思想，由其流傳廣佈，更可見對當時佛教界禪教興起之影響頗大，

尤在長安至江南，使江南佛教之禪學思想，由小乘之禪數思想而帶入大乘之禪教思想，且更興起多人樂耽禪悅，大乘禪學思想之風氣伊始大為展開。

結語

覺賢大師來華弘傳禪道，並不斷地從事譯經工作，其中以禪經譯出為多，帶給中土僧徒方便著手實踐禪修，傳授華夏僧徒大乘禪教之思想，奠下達摩祖師東渡以前，中國佛教大乘禪學思想之基礎。其禪學思想與當時負名教界的鳩摩羅什大師傳授之菩薩禪，為當代禪學思想之二大支流，由茲而下，乃有三論、天台、華嚴等禪教思想之開展，直至迄今，千餘年來之中國佛教之禪教思想，仍以三論、天台、華嚴之思想居多。

與賢師和什師同一時代或其後，弘通禪學者亦甚多，如從佛大先傳受禪法之安陽侯沮渠京聲，西域人來中土弘禪於西蜀之薑良耶舍，與專業禪法之罽賓人曇慶密多，其宏傳禪法之影響力亦非常普遍，此非本文所論及，然就其禪學普遍之興起及影響方面，覺賢大師之禪學思想，誠然亦是中國「禪源」法脈之一支流。

附錄六 覺賢大師之禪學宏傳述記

855

大般若經初探

856

本文僅就覺賢大師之禪學宏傳，作一個簡介，致其禪學思想俟作進一步的探討，且在倉促中草就此文，掛一漏萬，在所難免，敬請先進長老德及有識者有以教我。

註釋

- ① 詳見所長 曉雲導師於民國六十八年十月十五日，授「禪源」課之講義「佛教源於禪那與阿那波那」一文。
- ② 詳見所長 曉雲導師撰「般若禪」一文。
- ③ 尚書大禹謨：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中」。
- ④ 梁慧皎撰、高僧傳卷第二、佛駄跋陀羅六（大正、五〇、三三五、上）。
- ⑤ 見註④（三三四、下）。
- ⑥ 見註⑤。
- ⑦ 見註⑤。
- ⑧ 見註④。
- ⑨ 見註④（三三五、下）。梁僧祐撰、出三藏記集卷第十四云：「其（覺賢）先後所出，六卷泥洹、新無量壽、大方等如來藏、菩薩十住、本業、出生無量門持、淨六波羅蜜、新微密持經、觀佛三昧經。凡十一部」（大正、五五、一〇四、上）；唐智昇撰、開元釋教錄卷第三云：「釋華嚴等經總一十三部」（大正、五五、五〇六、下）。

⑩ 見註⑤。

⑪ 見註④。

⑫ 見註④。

⑬ 唐智昇撰、開元釋教錄卷第三（大正、五五、五〇五、中下）。

- ⑭ 東晉天竺佛陀跋陀羅譯、達摩多羅禪經（二卷）卷上、廬山沙門釋慧遠撰、達摩多羅禪經序（大正、十五、三〇一、中、見此序文、未書明慧遠大師撰）；梁僧祐撰、出三藏記集卷第九、廬山出修行方便禪經統序第十四、釋慧遠（大正、五五、六六、上）。
- ⑮ 東晉天竺三藏佛陀跋陀羅譯、佛說觀佛三昧海經（十卷）（大正、十五、六九六、中）。
- ⑯ 見註⑮（六九七、上）。
- ⑰ 梁僧祐撰、出三藏記集卷第九、修行地不淨觀經序第十六、慧觀法師（大正、五五、六六、下）。
- ⑱ 梁慧皎撰、高僧傳卷第十一、釋法期十五（大正、五〇、三九九、上、中）。
- ⑲ 孤峰智璨作、釋印海譯、中印禪宗史第四章。

參考書目

- 高僧傳（十四卷）
 出三藏記集（十五卷）
 開元釋教錄（二十卷）
 佛說觀佛三昧海經（十卷）
 達摩多羅禪經（二卷）
 漢魏兩晉南北朝佛教史
 中印禪宗史
- 梁慧皎撰（大正、五〇、三三四）
 梁僧祐撰（大正、五五、一）
 唐智昇撰（大正、五五、四七七）
 東晉佛陀跋陀羅譯（大正、十五、六四五）
 東晉佛陀跋陀羅譯（大正、十五、三〇〇）
 商務印書館編審部著作（民國63年、台四版、台灣商務印書館印行）
 孤峰智璨作（民國61年、海潮音出版）
 釋印海譯
- 黃懺華等著（民國68年、初版、大乘文化出版社）

附錄六 覺賢大師之禪學宏傳述記

857

大般若經初探

858

- 中國佛教史
 中國佛教史概說
 中國佛教史（四卷）
 中國佛學人名大辭典
 中國佛教思想傳統史
 中國佛教史論集（一）
 中國佛教通史論述
 佛學大辭典
- 黃懺華著（河洛圖書出版社）
 野上俊靜等著（民國61年初版、台灣商務印書館出版）
 釋聖嚴譯
- 蔣維喬編著（民國63年初版、鼎文書局）
 比丘明復編（民國63年初版、方舟出版社）
 黃公偉著（民國61年初版、獅子吼雜誌社）
 張曼濤主編（民國66年初版、現代佛教學術叢刊⑤大乘文化出版社）
 張曼濤主編（民國67年初版、現代佛教學術叢刊⑳大乘文化出版社）
 丁福保編（民國50年影印、台北華嚴蓮社）
- 錄自：華梵佛學年刊（創刊號）、華梵佛學研究所編印。
 中華民國七十一年（西元一九八二年）出版。

智顓大師之般若禪

釋理光

前言

智顓大師（五三八—五九七）是天台宗之集大成者，亦是中國佛教形成期間最具代表性之人物。其禪學思想是以「止觀」為主軸，故在天台之史料文獻中，均以「止觀」為特徵，稱為「止觀禪」，從未見有「般若禪」之稱謂，而本文以「智顓大師之般若禪」為論題，此「般若禪」之名詞，乃緣用於本所所長 曉雲導師由天台論著中領悟而創發的。我們在曉師的論著中，有關般若方面的撰著很多，如「般若禪」、「般若禪佛心宗」、「般若禪與止觀」（此為「般若思想發展與中國禪」文中第二段標題），處處皆可引見。曉師在「般若思想發展與中國禪」一文中說：「天台止觀如來禪，即般若禪」，因「以天台宗依般若一經一論為觀法，故稱般若禪」^①。此一經

附錄七 智顓大師之般若禪

859

大般若經初探

860

一論，指羅什大師翻譯的《摩訶般若波羅蜜經》，與龍樹菩薩著以詮釋般若經之《大智度論》。在「般若禪佛心宗」一文又說：「止觀，就是定慧禪——般若禪」^②。智顓大師所傳之止觀妙法，「在禪宗言之，則云定慧，在天臺言之，則云止觀，實則內容即禪也」^③，故又稱為「止觀禪」。

般若思想，本從原始佛教無執著之修養出發的，是大乘佛教初期的產物，故在佛教教理史上特別重要。此思想在佛教從東漢由印度傳入中國後，其傳譯之經論據東初法師著《般若心經思想史》之記載，「總共七百四十七部，要佔漢譯全藏（五千零四十八卷）七分之一。《大般若經》漢譯六百卷，為漢譯經中第一部大經」，其傳譯經典之豐富，思想發展之廣博，於茲可見。

智顓大師以前，般若思想在中國發展，早在三國時代朱士行提倡般若，宣講《道行般若經》，至西晉時代有大譯經家竺法護等對般若思想的重視，東晉時代有道安大師、慧遠大師的宏揚，羅什大師的翻譯般若經論，與其門下四哲對般若思想的發揮，如僧肇大師的《肇論》，是最早一部有關般若的論著。南北朝時代有六家七宗的論爭，宗派林立，佛教的思想也漸由小乘空而發展至大乘般若空觀與唯心緣起思想的融

會，尤其至隋智顛大師統一大乘般若空觀與唯心緣起思想，而發展為「一心哲學」的思想體系，以「三論、法華等各系思想而發展為台宗思想」④。

智顛大師的思想淵源，乃承傳於南嶽慧思大師。慧思大師是一位虔誠的般若學者，在四十歲（五五八）時，曾於光州（今河南潢川縣）發願造「金字摩訶般若波羅蜜經」全部，並作「立誓願文」⑤。台宗初祖慧文禪師的思想，亦由《中論》之「四諦偈」與《大智度論》之「三智實在一心中得」而證悟「一心三觀」。智顛大師承其二師之思想，故特別重視般若思想與般若精神，以般若一經一論作為觀法，以般若之思想與精神感召之禪法、禪觀、禪行⑥，千年來對中國佛教影響很大，尤其對現在中國佛教的貢獻也不小。本文僅就智顛大師的止觀思想——般若禪分成四小段：首先介紹智顛大師的生平略傳，第二說明大師的思想淵源與台宗的成立，第三略述大師對般若禪觀之發展及其論著，第四略提般若禪之修習對社會人群福祉之增益。

一、智顛大師的生平傳略

南北朝時代，北方有五胡亂華，南方又有宋齊梁陳朝室的更替變換，在中國歷史

上可算是一個空前的亂世時代，智顛大師即在這亂世中，在南朝梁大同四年間，誕生於荊州華容縣（今湖北省）。俗姓陳名光道或王道，出家法名智顛字德安，父親名起祖，是一位學通經傳，武策運籌的人物。梁孝元帝時曾被拜為使持節散騎常侍益陽縣開國侯，一家生活過得甚為溫暖美滿。大師既是個世家子弟，在十五歲以前的童年生活，可以說是過得非常豐實而愉悅的。可是好景不常，大師十七歲那年就遭遇到家破人亡的厄運，梁朝因西魏大軍的攻襲而滅亡，父母也因亡國憂悲過度而相繼傾喪。大師在這種環境中，深感世事的虛幻無常，因此決意選定出家。十八歲那年（五五五），即告別其兄陳緘，至衡州投奔其故舊湘州刺史王琳，經王琳的資助，皈依長沙果願寺法緒大師而出家。

二十歲（五五七），求受具足戒於慧曠律師，並從師學戒律。之後又到衡山南境大賢山，閉門精研持誦法華三經：《法華經》、《無量義經》、《觀普賢菩薩行法經》等，在兩旬間，就能完全領悟經中的妙義。

廿三歲（五六〇）那年，天下仍然籠罩在戰火中，大師不怕一切困難，摒棄一切驚險至光州大蘇山歸投南嶽慧思禪師門下。慧思大師是一位禪慧兼具，德風蓋世的禪

師，一見到智顛大師時，即連聲讚歎的說：「昔在靈山，同聽法華，宿緣所追，今復來矣」^⑦！並為之開示普賢道場，授與《法華經》「四安樂行」。智顛大師領受思師的悲心教誨，發奮研習佛經，「昏曉苦到，如教研心，于時但勇於求法而貧於資供。切柏為香，柏盡則繼之以栗，卷簾進月，月沒則燎之以松」^⑧。如是經過二七日的刻苦精神，虔誦《妙法蓮華經》至「藥王菩薩本事品」之諸佛同讚「是真精進，是名真法供養如來」^⑨時，豁然悟得「法華三昧」^⑩，此稱為大蘇妙悟。這是奠定以後創立天台宗的佛學基礎。

三十歲（五六七）時，慧思禪師離開大蘇山而入南嶽，智顛大師奉思師之嚴訓付囑，拜辭下山，與法喜等二十七人至金陵^⑪從事於弘法工作。陳宣帝太建元年（五六九），經儀同公沈君理的介紹，得接近宣帝並被請住持瓦官寺，大開法筵，法緣之殊勝，不但贏得當時法門巨匠執弟子禮來請問佛法，連朝野顯貴縉紳也都跑來聞法，陳宣帝為聞法也曾敕令「停朝一日，令群臣往聽」^⑫。智顛大師受陳朝特殊之禮遇，弘法事業之成功，於此可見一斑。

至三十八歲時，即陳太建七年（五七五），智師住金陵瓦官寺弘法，講述經論，

教授禪觀，前後共有八年，深感聽眾雖然日愈增多，能以深入佛法，但「初年共坐者，四十人得法；次年百餘人，得法者不滿十人；其後徒眾轉多，得法轉少」^⑬。師為「展平生之志」^⑭，又不願作「最後斷種人」^⑮，遂於是年秋天，至幽勝閑寂的天台山（今浙江省天台縣），重度頭陀行，過著刻勤苦修的生活。在這裡勤修坐禪觀法，看經思索，聚眾講學指導等，經過了十年的苦修，智師的禪行更由禪定而轉向法華圓頓一實中道的止觀境界。

四十八歲，即陳至德二年（五八四）四月，應陳少帝的從弟永陽王的勅召，又重回到金陵，住靈曜寺，於太極殿開講《大智度論》和《仁王護國般若波羅蜜多經》，當時「天子臨筵聽法，百僚莫不盡致」^⑯。後來又應詔遷住光宅寺，陳少帝不但親自領導朝廷舉辦「仁王護國法會」，同時以國師禮待，並請至廣德殿報告施政的方針，皇帝本身又「辛光宅寺，舍身大施，聽講仁王，躬禮三拜」^⑰。皇后沈氏也故皈依請立法名為海慧，皇太子也請傳授菩薩戒。

五十歲，即陳禎明元年（五八七），在光宅寺開講《妙法蓮華經》，由門人章安灌頂大師筆錄輯成一部《法華文句》，共十卷。經過兩年（五八八），智顛大師因深

感金陵不是久居的地方，於是率領徒眾避亂於荊湘間，為追慧思大師之恩德，又進入廬山去拜見，第三年（五八九），即隋文帝開皇九年的正月，文帝興兵討滅陳朝，此時淪陷百餘年的江南天下，方收歸於隋朝而統一。

智顛大師在江南佛教界是一位德高望重的主要首領，隋文帝統一天下之後，即開皇十年（五九〇），特別詔書大師曰：「朕於佛教敬信惟重，往者周武毀棄佛法，朕曾發心立願必許獲持，及受命於天，遂即興復。師已離世網，修己化人，必希獎進僧倫，用光大道」^⑱。是年大師五十三歲。

五十四歲時，即開皇十一年（五九一）十一月二十三日，隋文帝胞弟揚州總管晉王廣，在總管大聽事「設千僧齋，授菩薩戒法」^⑲。當時智顛大師讚晉王說：「大王紆遵聖禁，可名總持」^⑳，晉王也讚大師曰：「大師傳佛法燈，宜稱智者」^㉑。智顛大師後來又被譽稱為「智者大師」，是晉王廣所賜之尊號。

開皇十二年（五九二）八月，智顛大師由廬山東林寺到南嶽衡山，經營修建破舊的寺宇，以報酬思師教誨之恩德。同年十二月回故鄉荊州（當陽縣）玉泉山創建精舍，並重修十住寺，是年大師五十五歲。

五十六歲，即開皇十三年（五九三）的四月，大師在故里荊州玉泉山所創立的精舍開講《妙法蓮華經玄義》，共十卷，由門人章安灌頂大師筆錄輯成，為天台三大部之一。七月二十三日，蒙隋文帝為該精舍勅賜「玉泉寺」匾額，故稱為「玉泉寺」。

五十七歲時，即開皇十四年（五九四）四月二十六日開始，以三個月的時間，大師在荊州玉泉山玉泉寺宣講《摩訶止觀》，亦有十卷，同為門人章安灌頂大師筆錄輯成，亦是天台三大部之一。是年大師因路過岳州，為該州刺史王宣武教授大乘戒法，並為一位學士曇捷開講《金光明經》「流水品」，感化千餘戶以漁獵為業的居民，盡改殺業而從農，大師德學教化之偉大力量，於此可見矣。

開皇十五年（五九五），大師五十八歲，應晉王廣之邀請，至揚州開講《維摩詰經》，不久即請求回天台山，這是大師第二次進入天台山，時間是在是年的九月啟程。

開皇十六年（五九六）秋，大師在舊居天台山親撰《淨名疏》。此書不亞於天台三大部：《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》，為後世學者所珍藏重視的。

開皇十七年（五九七）四月，智顛大師為大眾「立御眾制法十條，付知堂上座慧諫」^㉒。十一月二十一日，又造諸發願文，二十四日即告誡維那師父說：「人命將

終，聞鐘磬聲，增其正命，唯長唯久，氣盡為期。云何身冷方復磬聲，世間哭泣喪服皆不應為」²³，說完此話，唱三寶名字如入三昧，至未時，一代高僧就如安祥入滅於天台山西門的石城寺。春秋六十²⁴，僧臘四十。

智顛大師一生的功績，就所經營建造之有為功德，「造寺三十六所，大藏經十五藏（所），親手度僧一萬四千餘人，造栴檀金銅素畫像八十萬軀，傳弟子三十二人，得法自行不可稱數」²⁵。著作方面共計有三十五部一百三十六卷²⁶。

一一、大師之思想淵源與天台宗之成立

智顛大師，是中國天台宗集大成之人物，也是天台宗之始祖（初祖慧文、二祖慧思），所以又被稱為天台大師。天台宗是依天台山而得名，此山位在浙江省台州府天台縣北三里處，為仙霞嶺脈之東支，西南接括蒼、雁蕩二山；西北則接四明與金華二山，蜿蜒而綿亙，形勢非常崇偉。按真誥云：「天台山高一萬八千丈，周迴八百里。山有八重，四面如一，當牛斗之分，以其上應台宿光輔紫宸故，名天台」²⁷。

天台山的峰巒甚多，南門有赤城山；西門有石城山（新昌）；北門剡縣金庭觀；

東門有王愛山，除此尚有桐柏山等約五十三座；山中有華頂等三十二峰；有白郎巖，金地洞，般若石等各約有三；南奧溪等約有六條以上；百丈潭，始豐湖等各有三個，還有妙山塘、智者泉、放生池及醴泉井等²⁸。

隋朝開皇十八年（五九八）間，智顛大師的門人章安灌頂大師等請晉王廣在佛隴南十里的丹丘地方，建一所寺名天台山寺，後來改名為國清寺²⁹。該寺位在天台縣北約十里處，乃天台宗之發源地。由國清寺再往東北約十五里的地方，有一所寺院名禪林寺，再由禪林寺往東走約十五里處，有一座山峰名香爐峰，寺的北面亦有一座山峰，名華頂峰（天台山記謂為宴坐峰），此峰是智顛大師在陳太建七年九月間離開金陵瓦官寺，第一次到天台山所駐錫的地方。大師棲宿此峰重修頭陀行，苦練參究，觀悟諸法實相，降伏諸魔的障礙，此是智顛大師由般若禪行轉向法華圓頓一實中道，不可思議的止觀妙境，奠定了以後天台宗的教學基礎。

智顛大師的思想淵源，大約可分為前後兩期，前期繼承南嶽慧思禪師傳授「法華三昧」，及其「以心法為中心來談諸法實相」³⁰之教義特色，而開展後來「一心三觀，一念三千，諸法實相的法門」³¹。後期是隱居天台山，在華頂峰修頭陀行，降

伏諸魔，妙悟法華圓頓實相的中道止觀境界，開展一心哲學的思想體系。智師對法華經的解悟與護持，闡述與弘揚，雖然深受慧思禪師的影響，但其功勞且遠超過於其師慧思禪師。

慧思禪師，俗姓李，是南豫州武津縣人，於梁武帝天監十四年（五一五）十一月十一日出生。十五歲出家後，即專精於三昧法門的修持，二十歲讀誦《妙勝定經》，方初知禪要。其思想是得北齊慧文禪師之禪定思想的傳授，及遙承龍樹菩薩「諸法實相論」的教義思想，加以弘揚而集大成。慧文禪師，俗姓高，根據《釋門正統》及《佛祖統紀》的記載，只知文師是北齊人，未詳出生的地方。初修禪法時，因得「夙稟圓乘，天真獨悟」^②之宿慧，故讀《大智度論》的三智實在一心中得，而發明了「一心三觀」的觀法，後以此心觀的法門口授慧思禪師，思師再一轉而傳於智顛大師，關於「一心三觀」的思想，慧文禪師只是發明，尚未明言，慧思禪師亦然，不過對於「一心」的解說，慧思禪師以後就有不同的說法。慧思禪師把這「一心」解為宇宙整體的一心，到智顛大師時，即解個人一心具足萬行的一心，但並未將此一心分明是真心或妄心，到了天台六祖荊溪湛然大師時，才把這一心明確指出是妄心，但山外派的學人

附錄七 智顛大師之般若禪

869

大般若經初探

870

卻主張這一心是真心，不同意荊溪大師的說法，因此而引起天台山家、山外激烈的論爭，尤其到北宋時代更加論辯的厲害，造成天台有中興的跡象，為天台宗史寫下光輝的一頁。

天台宗的思想，是一心哲學的思想，而此一心哲學是來自《法華經》無量義處三昧的境界。智顛大師的思想就是依此《法華經》的修證，而講說了天台三大部，成為天台宗義學之骨架，建立中國佛教義學之體系，與止觀行持之禪行法門。所謂天台三大部：《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》，其內容皆以《法華經》為核心，所以後人將天台宗又稱為法華宗，這是有它的歷史淵源的。

一個宗派的形成，若明確的來劃分，必需要具備有基本與重要的兩個因素。基本因素方面，必需要有獨特的教義和師承關係；重要因素方面，要有專宗寺院及組織制度的形成^③。天台宗的成立，在基本與重要兩個因素都具備了。關於天台的教義體系、專宗寺院等，在前面已略作敘述，現僅就師承方面略作介紹。談到師承關係，這是論及一個宗派思想源流的問題。台宗的師承關係，由思想上的淵源來區分，大約有金口相承、今師相承、直授相承、譯主相承及九師相承等五種。金口相承，這是世尊

把內證境界傳授摩訶迦葉，而師資相承，一直到師子比丘等二十三祖相承的系統。其主要目的是要表示龍樹菩薩為天臺高祖的方便說。此由荊溪湛然大師《止觀輔行傳弘決》卷一之一說：「若不先指如來大聖，無由列於二十三祖，若不列於二十三祖，無由指於第十三師，若不指於第十三師，無由信於衡崖（慧思）台岳（智顛）。……由是而知台、衡、慧文宗於龍樹。」就是個明證。

今師相承，這是天台宗正統的師資說，也是說明天台宗法門的起源，其相承形式由龍樹、慧文、慧思及至四祖智顛相承之系統。

直授相承與譯主相承，都是日本天台宗祖最澄法師所提倡的。最澄為補救慧文禪師與龍樹菩薩之間的隔斷，而加入須利耶蘇摩和鳩摩羅什。前者是精神上的直授系統，後者因為鳩摩羅什是傳譯《法華經》和《大智度論》，所以在天台師資相承的系統中當然也是一個承祖，此具有歷史上的價值存在。

九師相承，是指九師禪法的系統。九師是諱明、諱最、諱嵩、諱就、諱監、諱慧、諱文、諱思、諱顛等，都是南北朝末期同時代前後的人。其禪觀主本心、寂心、了心、踏心等，雖然都被天台所破，但也是釀成南嶽、天台等禪法的重要人物，所以他們雖

然不是天台宗正統的祖承，但在天台觀法史上，是一件不可忽視的事實，在中國禪法史上，也是值得研究的^{③4}。

以上五種師承關係，都是在說明天台之思想源流的問題。

二、對般若禪觀之發展及其論著

在中國佛教史上，代替禪的還有止觀這個名詞。止觀禪法，是天台智顛大師晚年的思想，也是大師捨眾入天台華頂峰修苦行體證法華圓頓一實中道之止觀妙境。這止觀妙境是由般若禪觀更發展而得的一種禪法。所謂止，是心的靜定；所謂觀，是基於止而思惟某種境界。能沉著、平靜一向專念理趣，就是止觀均等的意思。禪的本質，也就在此，先統一精神，使身心能有靜定的功能之後，把某種理想作為思惟的標的，令其理想能在精神上實現而獲得自覺^{③5}。智顛大師就因止觀功夫，修證法華無量義處三昧，而開展一心哲學的思想體系。在此以前，智顛大師所修的禪法，仍未脫穎漢末以來中國佛教傳統依教修觀之禪行法。近代高僧太虛大師說：「禪宗以前的禪，是依教修觀的禪。依教，就是依教理，如天台教觀，即可說為依教修禪。即依教解理攝

心修定之謂」。依教修心禪，如安般禪、五門禪、念佛禪、實相禪。

安般禪，是以數息修禪，而最重要的目的是在調息。這是安世高所譯的禪經，如《大安般守意經》（一卷）、《陰持入經》（二卷）、《禪行法想經》（一卷）等，專為說明修習禪定。其中《大安般守意經》，是中國最早譯出的一部禪經，也是漢魏晉初以來最為流行的。吳康僧會為此經註解並造序文。所謂安般，康序謂：「安般者，諸佛之大乘，以濟眾生之漂流也」^{③⑥}。可見《大安般守意經》雖屬於早期所翻譯的小乘禪數經典，卻是佛教大乘度生法門之要津，所以晉道安大師在撰著「安般注序」一文中說：「茲乃趣道之要徑，何莫由斯道也」^{③⑦}。玄學家謝敷在其「安般守意經序」文中也說：「此安般典，其文雖約，義關眾經。自淺至精（深），眾行具舉。學之先要，孰踰者（此）乎」^{③⑧}！廚賓禪匠佛陀跋陀羅，在其禪經也將《大安般守意經》列為第一，於此可見此經在漢晉間流行之普遍廣遠。

《大安般守意經》的內容，大意「是以行寂，繫意著息，數一至十，十數不誤」^{③⑨}之安般數息觀法。安般即安那般那，是出入息的意思。我們依出入數息之觀法，小定可以三天，大定可以七日。因為當我們修數息觀的時候，若心意能達到清淨湛寂

無他念，泊然若死，即可入初禪定；進而若意定在隨，垢濁消滅，心稍清淨時，即入第二禪定；至行寂止意，懸之鼻頭，即入第三禪定。再還觀其身，從頭至足，反覆微細觀察全身，即入第四禪定。攝心還念諸陰皆滅，即是還的境界。到穢欲寂盡，心意無想，就是到淨的境界^{④④}。換句話說，安般禪的修習方法，就是從數息觀入不淨觀，次第由淺至深而入禪定三昧。

五門禪，這是依據佛陀密所翻譯的《五門禪法要略》，內容相近五停心觀，方法乃對治多貪眾生則教修不淨觀，多瞋眾生慈悲觀，多癡眾生教修因緣觀，散亂眾生教修數息觀，而多慢的眾生即教修無我觀，然此第五門，在當時已改為大乘的念佛觀。

念佛禪，這是依後漢支婁迦讖所翻譯的《般舟三昧經》，此經內容即以不坐不臥的長行念佛，所以名叫長行念佛三昧。念佛三昧，即念佛禪，而此禪法之修習早在晉道安大師修安般禪，持彌勒佛名，誓求往生兜率天以前就已經萌芽了，不過專為提倡念佛法門，而主張修念佛禪的，則晚在晉慧遠大師。慧遠大師依《佛說阿彌陀經》之持名念佛法門，在江西廬山白蓮社，專為聚眾修念佛禪。

實相禪，這是依教修禪，也就是依戒定慧而修的禪法，是直承原始佛教佛陀教導

弟子所修的經藏禪，在唐朝六祖慧能大師以前，中國佛教所推崇的禪行觀法，都是依教禪。尤其天台宗一系相承的禪修觀法，即是實相禪。北齊慧文禪師因讀《大智度論》卷二十七^④曰：

問曰：一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習。今云何言：以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習？

答曰：實一切智一時得。此中為令人信般若波羅蜜故……，亦有初中後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅；又如心心數法，不相應諸行，及身口意業；以道種智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習亦如是。

這是對摩訶般若波羅蜜經菩薩「欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜。欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜」^④而引發的問答。慧文禪師就因讀龍樹菩薩答：「實一切智一時得」開悟三智實在一心中得，而發明了「一心三觀」的觀法。之後又因讀《中論》「四諦品」偈^⑤：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。

因而徹悟諸法無非因緣所生，畢竟不可言說，而顯中道實相，建立一境三諦的法門。慧文禪師這種「依論立觀」，在當時北方盛行聲聞禪數的環境下，實在是一種創立的新禪觀。而這種依論悟入實相般若的新禪觀，與達摩祖師之「藉教悟宗」的壁觀禪，實同源於般若實相禪，同受龍樹菩薩之般若思想，在中國由第二世紀到第六世紀，經過長時間的醞釀而成熟的。

天台二祖慧思禪師，初依慧文禪師修習禪法，口授一心三觀之實相觀法，刻「金字摩訶般若波羅蜜經」禮拜，並「立誓願文」，實踐般若，後證悟「法華三昧」，深達諸法實相之妙理，於是大弘正法於南朝。智顛大師聞風皈投慧思禪師法座下，得承傳慧文禪師之一心三觀，悟徹法華三昧，因而傳禪講經於陳隋間。

「止觀」是天台宗的特徵，凡研究天台思想者，無不先探究這個問題。但「止觀」兩個字在天台宗尚未成立以前，並未正式成為天台宗之宗教特點，故智顛大師在隋初講經傳禪時，仍以當時佛教盛行以「戒定慧」三原則，依教而修觀的禪數法，到晚年乃因妙悟法華圓頓實相中道之妙理，而開展「止觀」妙法，奠定天台止觀實踐法門，

以止觀代禪，建立天台宗獨特之思想。

智顛大師，不但是位一切禪法之集大成者，也是一位般若禪行者。大師繼承了原始佛教般若思想，釋迦牟尼佛教修之經藏禪，尤其修數息安般至諦觀現前介爾一念心，而發悟一念三千，三千實相之妙理，為中國佛教開宗立說，成立中國「一心哲學」的思想體系，本所所長 曉雲導師之「禪源」講義^{④⑨}中說：

究尋此法門（安般禪法）之法源，實係世尊於伽耶山中之冥思禪法，而至菩提樹下之成等正覺，一脈相承，可說唯天台止觀唯佛心宗旨。從原始（佛之安禪三昧、慈悲三昧等禪定）與基本聖典（阿含經）之禪法。天台止觀從數息之安般禪至諦觀現前一念心，進趣為一念三千。

其講義中又說^{⑤⑩}：

真正的探尋「佛心禪」，也應在達摩禪一系以前的經典來研尋，更能接近我佛世尊禪法修持之「行處」與「親近處」（法華安樂行品）。依法華經而創立之天台宗，就是從最原始佛制之「繫念法」及「安般禪那」為基本之禪觀，以此為中國佛教開宗立說之「天台止觀」。

從這兩段文中，更明白告訴我們天台宗之「止觀禪」，是由原始佛教佛陀冥思所修之「安般禪那」及「繫念法」之基本禪觀發展而來，是直承「佛心禪」。智顛大師對般若禪觀之發展，於此可以窺見探究。

至於有關智顛大師的論著，根據《佛祖統紀》卷二十五記載，共有一百四十卷，其中缺本有四十一卷，故實際能查出來的，祇有三十五部一百三十六卷^{⑤⑪}。茲將其部數名稱與卷數略列於后：

妙法蓮華經玄義（十卷）、妙法蓮華經文句（十卷）、摩訶止觀（十卷），以上三書稱為天台三大部。禪門要略（一卷）、禪門章（一卷）、禪法口訣（一卷），六妙門（一卷）、小止觀（一卷）、釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧（一卷）、觀心論（一卷）、四念處（四卷）、維摩經玄疏（六卷）、維摩經文疏（二十八卷）、四教義（十二卷）、金光明經玄義（二卷）、金光明經文句（六卷）、觀音品玄義（二卷）、觀音品義疏（二卷）、觀無量壽經疏（一卷）、阿彌陀經義記（一卷）、阿彌陀十疑論（一卷）、菩薩戒經義記（二卷）、法界次第（六卷）、法華三昧懺儀（一卷）、金剛般若疏（一卷）、仁王經疏（五卷）、請觀

音經疏（一卷）、三觀義（二卷）、五方便念佛門（一卷）、方等三行法（一卷）、觀心食法（一卷）、觀心誦經法（一卷）、天臺大師發願文（一卷）、普賢菩薩發願文（一卷）。

以上關於禪門部份，以傳統講說之禪觀為主體的，有修觀的五小部：《四念處》（四卷）、《觀心論》（一卷）、《六妙門》（一卷）、《三觀義》（二卷）、《釋禪波羅蜜次第法門》（十卷）等，之外還有《禪門章》（一卷）、《禪門要略》（一卷）、《禪法口訣》（一卷）、《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》（一卷）、《小止觀》（一卷）等等，其中以天台三大部之一的《摩訶止觀》（十卷），是天台宗獨門至寶的極致觀門。內容分為十大章，共有五略十廣。第一大章就是五略大意：發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處，是敘述天台宗觀門之始終，稱為總論略說。第二釋名。第三顯體。第四攝法。第五偏圓。第六方便。第七正觀。第八果報。第九起教。第十旨歸。由第七正觀又分有十境：陰入境界、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禪定境、諸見境、增慢境、二乘境、菩薩境。其中陰入境界又開出十乘觀法：觀不思議境、真正發心、巧安止觀、破法偏、識通塞、道品調適、對治助開、知次位、能安

忍、無法愛等，此九章為別論廣說。智者大師講此部《摩訶止觀》，是在隋開皇十四年四月二十六日起，講於故里荊州玉泉寺，但為限於結夏安居三個月到期，僅宣說十境當中的第六諸見境，餘增慢二乘菩薩三境，及第八果報、第九起教、第十旨歸三章未來得及說即告終結，現僅存其名而無內文，誠感可惜！

關於《摩訶止觀》的主要特色，乃智顛大師從天台山華頂峰降諸魔障，妙證法華圓頓實相中道之止觀境界後，所顯示於文字般若而表現出來的思想，也是天台哲學最精華的所在。其思想之影響力非常大，在中國不但盛傳於唐、宋、元、明、清及民國，以至現在台灣佛教也不少人重視其觀門之實修，其中最顯著而且推崇宣揚的，依本人所知就有台南竹溪寺常定法師、台北止觀實踐堂慧嶽法師、顯明法師（是天台宗法裔）、陽明山腰蓮華學佛園創辦人兼導師、華梵佛學研究所創辦人兼所長 曉雲導師，更是直禮天台第四十四代祖師倓虛大師的法座，是位弘揚止觀，實踐般若之禪行者，故在曉師所住的地方，處處可見有般若的字眼，如般若寮、般若堂、般若禪苑，還有在他老人家的禪畫作品中，亦有自題字為「般若禪行者」，尤在其論著中更顯然可見。除此之外，歐美學者亦有人研究，所以現在有英譯版的《摩訶止觀》，就是日

本對此書更尊其為天台宗最高觀門的實踐法。天台智顛大師最高妙「一心哲學」的思想體系，一念三千的發明，即由此書之「觀不思議境」所開展出來的。

四、般若禪之修習對社會人群福祉之增益

天台止觀禪，就是般若禪，所以吾人在修習般若禪時，必需要體悟「般若」的深義。所謂般若 (Prajna)，是印度梵語，翻譯中國話叫作勝慧、妙智慧、真心或佛性等。此不直譯為智慧或妙智慧，因其含義甚多，中國沒有恰當的詞彙可以代譯，所以只譯音而不譯義，保存印度的梵音。「般若」，是佛教的中心思想，也是我等學佛由凡夫而至成佛的主要關鍵。有般若，就可以因悟而成佛，沒有般若，則仍然是眾生。釋迦牟尼佛初成道時，因愍念眾生愚癡迷妄，為貪瞋癡三毒等意念所覆而障蔽自己本有之智慧，乃現身說法四十九年，揭發人人本具之真如佛性，使能脫離娑婆苦海，成就無上佛道。

然而想要揭發人人本具之真如佛性，非得仰賴般若妙慧之鑰匙無以解開。所謂：「般若佛母，禪行般若母」^{④7}，般若是成佛之根本，而禪行又是成就般若妙慧的根

源，所以學佛必先學般若。般若有着蕩之作用，眾生無始以來的種種妄想執著，業識漂流，如影隨形，如柔絲纏馬足，寸步難行，故若無般若空慧遣蕩淨除之功，則無以顯現人人本具之真如佛性。那末，般若空慧如何求得？曉師「般若禪」碑文中說：「禪行般若母」，佛經亦說：「非禪不智，非智不禪」^{④8}，禪定與智慧是相輔相成，所以欲得般若妙慧，必需熏修禪定。而禪定的修得，據天台智顛大師告訴我們許多修禪必備的方法，尤其止觀均等的修習法，更是一條捷徑的要門，如《小止觀》^{④9}云：

若夫泥洹之道，入乃多途，論其急要，不出止觀二法。所以然者，止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術；止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉。

由此可知修習止觀法門，是「解惑開慧」之正因，也是成就佛道之要門。止觀法門，是智顛大師為接引初學佛者所設的方便法門，如《小止觀》一書，乃大師親為其兄陳鍼所宣說，是學佛的基礎，也是禪門的要津。所以智顛大師認為唯有通過「止觀」的修習，才能真正達到最高的境界——成佛，也唯有通過「止觀」的修習，才能獲得本有智慧的顯現——般若。

然而修習「止觀」的基本入手方法，智顛大師又告訴我們一種簡易、方便而又有次第的方法，即修禪者由淺入深的六個階段，就是「六妙門」。《六妙門》一書，是大師為指導毛喜修禪而說的，其體裁是取自《大安般守意經》，然後加以組織整理而成的，內容即說六種修觀的妙門，即：一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨，為現在所能見到大師遺著中最早的一部著述。其中對修習「止觀」的詮釋：所謂修止者，息諸緣慮，不念數隨，凝寂其心，是名修止；修觀者，於定心中，以慧分別，觀於細微出入息相。如空中風，皮肉筋骨，三十六物，如芭蕉不實。心識無常，剎那不住，無有我人，身受心法，皆無自性，不得人法，定何所依，是名修觀^⑥。六妙門中前面的數息和隨息，是在修習「止」門前的兩種方便法門。數息的方法，是一呼一吸數一，從一數到十，心無他念時，即是安般。安般是定，定即是止，故說達到安般時，小定可以三天，大定可以七天。而修習安般的殊妙，智顛大師在《六妙門》^⑦一書中說：

六妙門者，蓋是內行之根本，三乘得道之要徑。故釋迦初詣道樹，跏趺坐草，內思安般，一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨，因此萬行開發，降魔成道。當

知佛為物軌，示跡若斯，三乘正士，豈不同遊此路。

佛陀在菩提樹下之內思方法，乃修安般法，三乘聖人聲聞、緣覺、菩薩也共修此法，我等學佛者，豈能捨茲而另求他途乎！

天台止觀法門，是般若禪，亦是佛心禪。此禪法是直承原始佛教釋迦牟尼佛之禪法，故宏揚此法等於是復揚一代聖教，曉師在「禪源」講義^⑧中說：

禪源之探究，當瞭知世尊之禪法，天台宗教所詮承。將於《釋禪波羅蜜次第法門》^⑨，可說多源於原始禪法之教觀。故謂靈山傳法，即傳此始終要之法。始於童蒙，終於圓頓。進而妙覺大慈之繁興大用，則為今日復揚一代聖教以配合機教時宜者，法華四釋之四悉檀相生妙運，此為今日佛教之復起新頁。

天台止觀之禪法，既源於原始佛教禪法之教觀，其立宗以法華為宗骨，涅槃為扶疏，大品為觀法，大論為指南，重視教觀並宏，禪戒合一，與達摩禪一系，一直到唐朝六祖慧能大師以後所發展的各家禪法是稍有不同的，因其所宏揚的般若思想，較偏在般若空而忽略了般若妙有。天台止觀的禪法「雖依於般若一經一論而為觀法，可是主要是依法華經之平等、方便、獨立，亦即佛陀圓滿功德之慈悲喜捨，發展於止觀禪

行功果圓滿時之和盤托出（五時教圖，名為開顯圓）。此種依般若為觀法，而實踐教觀並重，行六度波羅蜜，而超越六度波羅蜜。於《大智度論》第一緣起品所云：「復次佛欲說第一義悉檀相，故說是般若波羅蜜經，有四種悉檀，一者世界悉檀、二者各各為人悉檀、三者對治悉檀、四者第一義悉檀」。第四之第一義悉檀，乃六度波羅蜜之超越境界，根本就是般若實相入不思議境。《法華經》中之四悉檀詮義，即真空妙有，妙有真空」⁶³。由此更可引證修天台止觀法門，實踐般若禪法，不但最能配合機教時宜，而且也是為今日佛教復起寫下新的一頁。

所謂：「般若思想，菩薩精神」⁶⁴。唯有實踐般若禪，體悟「真空妙有，妙有真空」⁶⁵之般若妙義，才能運智興悲，繁興大用。佛教的智慧與慈悲，是為社會人群帶來無限的光明與安樂。尤其是止觀實修，般若淨化思想，更是拔除眾生因散亂心和妄想所引起之痛苦的根源。眾生沒有痛苦，也就不會再有迷妄而造業。人人有純正的觀念，淨化的思想，就會減少造惡業的行為，大家以禮敬往來，慈悲相待，社會犯罪的科律自然就會隱遁匿跡，這才是人間淨土的極樂世界，國父世界大同的實現。由此我們可以證實修習般若禪，對社會人群之福祉的確是有所增益的。

附錄七 智顛大師之般若禪

885

大般若經初探

886

結論

今日科技文明昌盛，邪說蠱起，物欲橫流的時代，的確很需要而且很歡迎「人人種芭蕉」⁶⁶。天台智顛大師之般若禪，就是要引導人人懂得種芭蕉，而且超越了種芭蕉。芭蕉，是一種空心的植物，然而它的心雖空，它的枝葉莖幹且永遠那麼繁茂翠綠，卻還開花結芭蕉分享他人，這可說是菩薩那種於諸功德不取不捨，受一切苦不以為勞的精神表現，也是祖師大德們所體悟的「空花佛事」，「水月道場」。尤其現在世界人類，社會人群，的確需要更多像這種菩薩精神的人，發揮菩薩那種「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」的大悲願來為更多人服務。

註 釋

- ① 華梵佛學研究所所長 曉雲法師著、佛教論文集二十四頁。靈山雲門學園編，原泉出版社印行（民國六十八年十一月初版）。
- ② 見註①、六十九頁。
- ③ 見宋儒與佛教，引註①、七十五頁註⁵³。
- ④ 李世傑著、中國佛教思想史（上冊）十二頁。台灣佛教月刊社發行（民國五十三年一月廿五日發行）。
- ⑤ 陳慧思撰、南嶽思大禪師立誓願文（一卷）、大正四十六、七八七·C。

- ⑥ 參見註①、二十四頁。
- ⑦ 唐道宣撰、續高僧傳卷十七、隋國師智者天台山國清寺釋智顛傳、大正五十、五六四·B。
- ⑧ 宋咸淳四明東湖沙門志盤撰，佛祖統紀卷六、中國佛教史傳叢刊、一八一·B。建康書局有限公司印行（民國四十七年一月出版）
- ⑨ 姚秦鳩摩羅什三藏譯，妙法蓮華經藥王菩薩本事品第二十三、三九八頁（民國六十七年九月，淨空法師倡印本）。
- ⑩ 法華三昧：三諦圓融之妙理，分明現前，障中道之無明止息，謂之法華三昧。此法華三昧之名，為法華經妙音菩薩品所說十六三昧之異名。法華三昧者，據天台之意，三諦圓融為一實，譬之權實不二之花，攝一切法，使歸一實相也。法華文句記二曰：「實道所證一切名法華三昧」。文句記十又曰：「此十六並法華三昧異名耳，隨義說之」。大部輔註十曰：「法華者，慈恩云：達一乘理，今謂三諦圓融名法，譽喻奇特名華」。嘉祥法華義疏十二曰：「於三一自在長短無礙道，法華三昧也」。詳見實用佛學辭典下冊、九〇二頁。上海佛學書局原編，香港佛經流通處重印（佛曆二五〇一年三月香港初版）。
- ⑪ 金陵：楚曰金陵，晉為建康府，此陳廢帝首都建康，今南京。
- ⑫ 見註⑧、一八一頁·C。
- ⑬ 見註⑧、一八二頁·A。
- ⑭ 見註⑬。
- ⑮ 隋灌頂撰、隋天台智者大師別傳（一卷）、大正五〇、一九二·B。佛祖統紀卷六、見註⑫。
- ⑯ 見註⑬·C。
- ⑰ 見註⑯。

附錄七

智顛大師之般若禪

887

大般若經初探

888

- ⑱ 見註⑧、一八三·A。
- ⑲ 見註⑱。
- ⑳ 見註⑱。
- ㉑ 見註⑱。
- ㉒ 見註⑧、一八四·A。
- ㉓ 見註⑧、一八五·A。
- ㉔ 關於智顛大師的年齡有兩種說法：六十歲（五三八—五九七）和六十七歲（五三一—五九七）。記載「春秋六十」的有智顛大師門人灌頂撰「隋天台智者大師別傳」、宋志磐撰「佛祖統紀。智者大師傳」、灌頂纂「國清百錄·智者大禪師年譜事跡」；作「春秋六十有七」的則有唐道宣撰「續高僧傳·智顛傳」、迭名「神僧傳、智顛」、元念常集「佛祖歷代通載」。還有近代學者陳垣「釋氏疑年錄」考定為「隋開皇十七年，年六十」。灌頂大師為智顛大師的門人，其著作為最原始、最可靠的文獻史料，故本文從其說。
- ㉕ 隋灌頂撰，隋天台智者大師別傳，引銑法師云、大正五十、一九七·C。
- ㉖ 釋慧嶽編著、天台教學史、八十九頁。
- ㉗ 唐徵君纂、天台山記、大正五十一·一〇五二·A。
- ㉘ 望月信亨主編、塚本善隆增訂、增訂望月佛教大辭典④、天台山、三七九一頁C。地平線出版社出版（民國六十六年十二月增訂）。
- ㉙ 天台山寺，隋開皇十八年建，隋煬帝大業元年勅賜「國清寺」匾額後，即改名為「國清寺」。
- ㉚ 張曼濤主編、天台學概論（現代佛教學術叢刊⑤⑤）、三一八頁。大乘文化出版社出版（民國六十八年元月初版）。

- ③① 見註 ③①。
- ③② 見註 ⑧、二祖北齊尊者慧文傳、一七八頁·B。
- ③③ 顏尚文著、隋唐佛教宗派研究、第一章第一節「宗派」定義之探討、七頁。新文豐出版公司印行（民國六十九年十二月初版）。
- ③④ 參見張曼濤主編，天臺宗之判教與發展（現代佛教學術叢刊 ⑤⑥）、一〇五頁、李世傑著、天台宗的成立史要。大乘文化出版社出版（民國六十八年二月初版）。
- ③⑤ 參見木村泰賢著、演培法師譯、大乘佛教思想論、二三七頁。台北慧日講堂出版（民國六十七年十一月重版）。
- ③⑥ 後漢安息三藏安世高譯，佛說大安般守意經、康僧會序、大正十五、一六三·A。
- ③⑦ 梁釋僧佑撰，出三藏記集卷第六、大正五十五、四三·C。
- ③⑧ 見註 ③⑦、四四·B。
- ③⑨ 見註 ③⑦、四三·A。
- ④① 參見註 ③⑦、四三·A、B。
- ④② 龍樹菩薩著、鳩摩羅什譯、大智度論卷二十七（第三冊）、八十五頁。新文豐出版公司印行（民國六十三年十二月初版，精裝本。）
- ④③ 姚秦三藏法師鳩摩羅什共僧叡譯、摩訶般若波羅蜜經序品第一·八頁，原泉出版社印行（民國七十二年元月、台二版，線裝本。）
- ④④ 龍樹菩薩造、鳩摩羅什譯、中論卷六·觀四諦品第二十四、二三四頁。臺灣印經處發行（民國四十八年十二月初版）。

附錄七 智顛大師之般若禪

889

大般若經初探

890

- ④④ 本所所長 曉雲導師於民國六十八年十月二十二日講於「華梵佛學研究所」之「禪源」講義：「佛制繫念法與安般禪那——為天台諦觀一念心之禪源」。
- ④⑤ 見註 ④④。
- ④⑥ 據宋志磐撰，佛祖統紀卷二十五、山家教典志第十一、天台智顛大師論著共有四十八部、一百五十二卷、中國佛教史傳叢刊、二五八頁·B、C。釋慧嶽編著，天臺教學史載有一百四十卷（其中缺本、四十一卷），實際能查出僅三十五部一百三十六卷，今文從之說法。
- ④⑦ 本所所長 曉雲導師於歲次戊午元月旦撰於「般若寮」之「般若禪」，現已石刻掛在般若禪苑前之牆壁上。
- ④⑧ 止觀引經云：非禪不智，非智不禪。見佛祖統紀卷六、一八四·A引載。
- ④⑨ 隋智顛大師述，具名修習止觀坐禪法要，又名童蒙止觀，三頁。見慶芳書局出版的流通本（民國六十四年四月出版）。
- ⑤① 隋智顛大師述、六妙法門、五十七頁。見慶芳書局出版的流通本（民國六十四年四月出版）。
- ⑤② 見註 ⑤①、五十三頁。
- ⑤③ 曉雲導師，在民國六十八年十二月十日，講於「華梵佛學研究所」之「禪源」講義：出三界、破重關。
- ⑤④ 見註 ①、二十八頁。
- ⑤⑤ 蓮華學佛園園訓。
- ⑤⑥ 見註 ⑤③。
- ⑤⑦ 詳見民國七十三年八月十六日「中央副刊」，刊載一篇，佚名自代「上人」所撰的「人人種芭蕉」。

錄自：華梵佛學年刊般若專輯、華梵佛學研究所印行。

中華民國七十三年（西元一九八四年）出版。

附錄八

般若與淨土

釋理光

導言

般若與淨土，一般人都認為般若講空、空性，屬於空門；淨土，尤指西方淨土，指方立相，講二有，倡念佛，求生淨土，屬於有門，此空有二門，如何融通？殊不知「般若與淨土法門，皆悉指歸本源心性。」（《夢東禪師遺集》）二者分無可分，合無可合的。蕩益大師在「合刻彌陀金剛二經序」云：「非淨非穢，般若之體；知淨知穢，般若之照；取淨捨穢，般若之用。是故不以般若為導，能生淨土者，未之有也。不以淨土為歸，可稱般若者，未之有也。」又云：「如來一代教法，除聲聞藏，餘皆名大乘方等經典；般若安得非方等乎？從成道夜，至泥洹夜，於其中間，常說般若；方等安得非般若乎？況淨土玄門，理無不該，事無不攝。從華嚴、寶積、大集、般若，乃

附錄八 般若與淨土

891

大般若經初探

892

至法華，無不導歸安養，只此安養，具足橫豎四種淨土。而四種淨土，並不離現前一念，介爾之心，非橫非豎，亦橫亦豎。是故經云：『莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。』此唯心淨土之誠證也。末世執迷，不達心性本來無外，說唯心，便撥淨土；說淨土，便昧唯心。安知西方極樂，廣徹華藏；華藏莊嚴，不出心性也哉！」顯然如來一代時教所說一切法門，不唯般若與淨土，無非欲令一切眾生，就路還家，復本心性而已。

近因有人問：你曾涉獵般若系經典，亦集述《大般若經初探》一書，而現行修持多傾向念佛，提示我在般若與淨土兩門大義，作些詮釋。其實有關般若與淨土兩門大義，在淨土經典及祖師大德的語錄中都有開示。茲僅依佛言祖語簡略引錄數則，以資說明。

一、首引淨宗祖師大德語錄

關於般若與淨土兩門大義，淨宗第十三代祖師，紅螺山資福寺際醒徹悟禪師，又號夢東禪師，在他的遺集卷中，「雜著」的第一篇，題目就是「般若淨土兩門大義」，

即已作精闢詳明的開示。茲將其全文引錄如下：

「般若，乃即緣起而明性空，雖性空而不壞緣起。淨土，乃即性空而明緣起，雖緣起而不礙性空。此則空有兩門，互不相礙也。不特於此，正以緣起故性空，若非緣起，說誰性空。此則緣起為性空之所以。又以性空故緣起，若非性空，何從緣起。此則性空為緣起之所以。若然者，空有兩門不但互相礙，且復迭互相成矣。即古所謂：『萬象參天，觀之而無色；群音揭地，聽之而無聲。』愈有愈空，愈空愈有矣。夫緣起性空，既在同時，任運便有雙泯雙存之面目。雙泯雙存，同時無礙，即是向上圓融不思議第一義諦。圓融第一義諦，即是當人本源性性之異名。是知佛說種種般若門，無非顯示此本源性性。佛說種種淨土門，亦無非顯示此本源性性。從本源性性，流出種種般若淨土法門。而種種般若淨土法門，皆悉指歸本源性性。所謂無不從此法界流，無不還歸此法界也。昔有人問雲棲大師云：參禪念佛，如何得融通去？大師答云：若然是兩物，用得融通著噫！旨哉言乎！夫禪者淨土之禪，淨土者禪之淨土，本非兩物，用融通作麼！然則般若淨土兩門，既唯一本源性性，不唯分無可分，亦且合無可合，分合尚著不得，況可更論其相成相礙也哉！」

夢東禪師在「西有解」文中，闡述淨土有門，是愈有愈空，愈空愈有，般若真空與淨土妙有的關聯，更為明晰。茲將其全文引錄，以資參閱。該文曰：

「西有者，謂西方的的是有。但含事理空有等種種義相耳。若謂定西方實有，不可移易，此凡情執著之常有也。若謂一切境界，循業發現，即其現處，當體全空，此則非有而有，有即非有，真空妙有二諦交徹之有也。若互奪雙亡，二諦俱泯，則非空非有之有也。若相成兩立，二諦俱存，則即空即有之有也。若正雙泯時，便雙存，正雙存時，便雙泯，雙泯雙存，同時無礙之有也。又此有，緣起性空，不墮有句；性空緣起，不墮空句；二義只成一法，不墮亦有亦空句；一法宛具二義，不墮非有非空句，此則四句全超之有也。又此有，性空緣起，該得有句；緣起性空，該得空句；二諦雙存，該得亦有亦空句；二諦俱泯，該得非有非空句，此則四句全該之有也。又，唯全超故全該，設有一句不超，亦不能全該四句。唯全該故全超，設有一句不該，亦不能全超四句也，此則圓教有門之有也。又西方依正莊嚴，皆一切眾生性所本具，特借彌陀大願為增上緣因，一顯發耳，曾何片法之新得哉！此則西有者，乃自性本具真善妙有之有也。又有句，固是有句；有句，亦是空句；有句，亦是亦有亦空句；有句，亦

是非有非空句，一句即四句也。一句既即四句，四句亦即一句。有句，固是有句；空句，亦是有句，亦有亦空句，亦是有句；非有非空句，亦是有句，全一即四，全四即一，一四圓融，不可思議。又此有、空等四句，執之則成四種邪見；通之則為四方便門。執成邪見網，永墮外道種族；通為方便門，便入聖賢階位。故曰：般若如大火聚，觸著便燒，此謂四邊不容執著也。又曰：般若如清涼池，隨方可入，此謂四門皆堪入道也。然全大火聚是清涼池，非離火聚別有涼池；全涼池是大火聚，非離涼池別有火聚。所謂毫釐有差，天地懸隔，毫釐無差，天地懸隔也。」

要知，西方二有，乃佛釋迦牟尼金口誠言，分明指示，是即空之有，有而非有，雙泯雙存，超四句，該四句，圓教有門之有，與夫性具有之有耶。（《夢東禪師遺集》「二有室跋」）既然般若淨土兩門，同顯一本源心性，那淨業行人至始至終，皆須般若導引修持。因「般若若是險惡徑中的導師，迷暗室中的明炬，生死海中的智楫，煩惱病中的良醫。般若不明，則萬行虛設。」「淨宗作為大乘圓頓法，與般若關聯甚密。般若真空與淨土妙有，相得益彰。古德所謂萬象參天，觀之而無色；群音揭地，聽之而無聲。愈有愈空，愈空愈有。般若乃淨業修持之良導，滲透在淨業行人信願持名、

求生淨土、圓成佛道的全過程。」（大安法師《淨土宗教程》）所以，「淨業的成敗與般若的有無呈正相關。淨業行人宜應注重般若的開顯，以般若為導，以淨土為歸，在現生隨緣修菩薩道，住無為之理體，作有為之佛事，普度眾生而無度生相，上成佛道不著成佛相；雖熾然求往生，生而無生，無生而生，不落兩邊，從容中道。處理好佛法與世間法的關係，佛法不離世間法，先作世間正人君子，以此為基點，模鑄聖格，凡家庭與社會的一應責任，亦盡心盡力地完成。當相離相，即事而真，即塵勞為道場，轉煩惱為菩提。心繫佛號，注想西方，隨緣度日，理事圓融。淨宗念佛法門提供我們究竟的安心立命與終極關懷，吾人宜應遵從佛語，信願持名，仰賴阿彌陀佛大悲願力，出離生死苦海，穩達涅槃彼岸。」（大安法師《淨土宗教程》）

二、引《無量壽經》彌陀的經驗開示

依《無量壽經》記載：阿彌陀佛因地作法藏菩薩時，在世自在王佛座下，「開根本智，稱性而發四十八大願。爾後，經無量劫，住般若正智，勇猛精進，一向專志莊嚴妙土，了達諸法緣起性空，以大慈本願，從空出假，在性空的幻化中，莊嚴佛土，

雙照空有二邊，妙契中道，體現淨宗深旨。西方極樂世界由阿彌陀佛妙明真心所流現，念佛法門舉體是般若正智。」（大安法師《淨土宗教程》）此從西方淨土的成立原理，法藏菩薩在世自在王佛座下，開根本智，稱性「起發無上殊勝大願，攝取佛國清淨莊嚴無量妙土，拔除一切眾生生死勤苦之本。無央數劫積功累德，圓成大願，自致作佛。尊者阿難啟問：法藏菩薩圓滿大願，圓證菩提。法藏菩薩是過去佛呢？未來佛呢？還是他方世界的現在佛呢？釋尊告言：『彼佛如來，來無所來，去無所去，無生無滅，非過去、現在、未來，但以酬願度生，現在西方，去閻浮提百千俱胝那由他佛刹，有世界名曰極樂。』」（《無量壽經》宋譯）意為：阿彌陀佛的法身遍一切處，來無所來，去無所去，（空間打破），無生無滅，非過去、現在、未來（三際一如，時間打破），只是為了酬報因地所發的誓願，廣度十方世界眾生，從法身流現出極樂世界，距離娑婆世界的西面有十萬億佛刹之遙。」

「這段經文義理深邃，點示出西方淨土成立的原理，即由真空緣生妙有。打破時空局囿的如來即是真空，極樂世界即為妙有。真空與妙有的媒介是願力。真空—願力—妙有三大要素的因緣和合，構成西方淨土的成立原理。」

「《無量壽經》中阿彌陀佛對他方世界菩薩開示亦談及這點：『覺了一切法，猶如夢幻響。滿足諸妙願，必成如是刹。』又云：『通達諸法性，一切空無我。專求淨佛土，必成如是刹。』表證著空性—願力—妙刹二者的內在關聯。」（以上皆引大安法師《淨土宗教程》）可見淨宗真空妙有之深層奧義，與般若空性相連甚密。

《無量壽經》卷下，三個偈頌：「覺了一切法，猶如夢幻響，滿足諸妙願，必成如是刹。知法如電影，究竟菩薩道，具諸功德本，受決當作佛。通達諸法性，一切空無我，專求淨佛土，必成如是刹。」這三首偈頌，是阿彌陀佛告訴他方世界菩薩建立淨土的方法。這個方法，也是阿彌陀佛的經驗之談。他就是過來人，他在出家、發願、修菩薩大行，最後圓滿大願建立了淨土。他的經驗是什麼？就在這三個偈頌裡面。阿彌陀佛已然成就的經驗之談，他方菩薩就是現正要來學習，那麼我們聽聞這樣的一個法，也知道未來我們到極樂世界要莊嚴淨土，也要應當如法地仿效。這是大安法師在二〇〇六年，十月二十七日至十一月二日，應聘新加坡佛教居士林宣講《佛說無量壽經—三偈懸談》中，法師作很精闢的詮釋。以下將其演說解析的內容引錄如後：

第一偈頌：「覺了一切法，猶如夢幻響。滿足諸妙願，必成如是刹。」

這個偈頌，就是阿彌陀佛授記他方世界菩薩，開示：你想成就這個淨土，你要從哪裡下手？這裡面有一個共性，就是般若的智慧。

「覺了一切法」，「覺」，就是覺悟、覺了；「了」，就是了知、了達一切法。一切法，總括來說，具體分有心法、色法、有為法、無為法、凡夫法、聖人法等等這些。好！無論是什麼法？你要覺悟、了達它的本質特點。這個本質特點用三個「猶如夢幻響」之譬喻來形容，即一切法的本質如夢、如幻、如響。我們常常會說，修淨土是從「有」入門，殊不知修淨土一定要有空性的前提，那談空性就是般若的範疇。阿彌陀佛建立淨土，首先具有著般若空性的思想，這個空性就是第一義諦。由覺了空性的思想，才產生了淨土的妙有。所以真空和妙有的整合，才是淨土的中道了義。所以，一個修淨土的人，不能了解般若的空性，他的信心是很難真正建立的，同時，他要建立淨土，沒有對空性的了知以及證悟，也是成就不了淨土的。為什麼說般若波羅蜜是一切菩薩之母，一切佛都是由般若波羅蜜而產生？這一定要值得我們高度重視。

我們這些業力凡夫最重的一個障礙，就是執著實有，有兩種障礙，一個是人我的執著，我執；一個是法執。這個般若的智慧、方法，就是要令我們了解諸法的實相，

破人我執，破法我執。如果證到我空和法空，那就大事成辦。如果在我們心性上，還有一法真實的確立，那都永遠與佛的果實沒有緣分。那這個般若的思想，恰好我們業力凡夫由於執著心很重，聽到了諸法的如夢、如幻、如響，常常會生起這個驚怖。因為我們總是要執著一個東西，最後讓我們什麼都不執著，我們就覺得害怕，這就是鈍根的眾生的必然現象。雖然眾生有這種害怕，佛還要循循善誘。為什麼佛的一代時教，二十二年的時間來講般若系經典呢？就是我們執著的病最重的，所以我們怎麼破這個執著，先做幾種如夢觀、如幻觀、如響觀。

「如夢」，般若系經典常常用這個來談，我們的人生就是如夢。中國一本很暢銷的古典小說，《紅樓夢》，紅樓一夢，四大家族在那門來鬥去，鐘鳴鼎食之家，最後也是落一個大地白茫茫一片真乾淨嘛！紅樓一夢，這個「夢」，用這來比喻它是很貼切。因為我們每個人都有做夢的體驗，當我們在夢中的時候，我們一切都會感覺很真實，夢中的情景，悲歡離合，我們有真實的情緒反應，甚至在夢中被一個冤家對頭趕著跑，要追殺的時候，一下子你恐懼到極點，「嘯」地一下子，你心臟都停止跳動了，這就是所謂的猝死了，你就醒不過來了。在做夢的時候，真的碰到險難的情況，那個恐懼，

因為在夢中你不會覺得自己在做夢，問題是在這裡，夢中你會覺得很真實。只是有個因緣你的夢醒了，你才啞然失笑，哦！原來沒有，沒有恐懼之人，沒有恐懼之事，問題是等你睜開眼睛，醒過一個小夢的時候，你仍然是在夢中啊！只是這個夢境又放大了，一點而已！晚上做個夢是小夢，睜開眼在一個中夢，人生就是一個大夢。小覺小夢，中覺中夢，大覺大夢，問題我們都是沒辦法，從夢中醒過來，夢中套夢。我們中國的一部《列子》，那部書，它談到一個人在中途看到一頭鹿，他把這個鹿藏起來，藏起來結果忘了，忘了他以為是一個做了的夢，然後他就一邊走一邊去說，唉啊！我做了個夢，夢見哪個地方找了個鹿，我把它藏在一個地方。那麼，旁邊人聽到了他的話，竟然在那裡偷偷去看，還真的有一頭鹿，這個人就把這個鹿帶回家，就告訴他妻子，妻子說：是你在做夢，還是人家在做夢呀！反正那做夢的回去，又告訴他的妻子說：我好像做了個夢，結果這兩個人倒來倒地打官司了。打官司，那個官員也沒辦法判了，最後又找到國王了，國王這個……，反正一重一重，有十重的夢，都錯綜複雜地攪在一起。現在這個夢在一種潛意識階段裡面。現在有些高手他要製造夢，美國不是有個電影叫「盜夢空間嗎？」想得到人家商業秘密，然後等到他睡覺的時候，用一種

儀器，然後他進入那個夢，把他的秘密套出來。當他自己冒險地進入人家的夢的時候，這時候他可能也會套進去，自己在自己製造的那個夢境當中，有時後清醒，我是在我製造的夢中，有時候他可能自己意識不到，都進入那個夢中扮演一個真實的角色。所以為了避免被那個夢所同化，他就做一個圖騰來表明我是醒覺狀態。他製造了四重的夢，那就很麻煩了，到了第四重，有時候就出不來了，那都是很驚險的。

所以我們在天星劫以來，我們的夢就不知道有多少重，我們在這個夢中套夢裡面永恆地酣睡，在夢中就是執著這個夢的情景是真實的，在這裡迷惑顛倒，在夢中造業，在夢中輪迴，在夢中受苦，我們就是這種情況，所以，諸佛如來憐憫我等眾生。因此，諸佛也在以夢中三昧，他也進入到我們的夢裡面來。釋迦牟尼佛，示現八相成道，他就到我們的夢裡面來了。他千經萬論所說的就是讓我們醒夢，你醒過來就好了，你醒不過來，夢中你就是永遠地在那裡受苦受難的。所以，佛為什麼叫「覺」的意思，「覺」就是你從夢中覺醒了，覺醒了就天下太平，「覺後空空無大千」，「夢中分明有六趣」嘛！所以佛菩薩來我們這個世間度我們，就是讓我們從夢中醒過來，無非就是為這樁事情。所以，可不是般若系經典要反復說嗎！那長夜漫漫，夢境重重，誰來醒夢？淨

士法門有一個醒夢的方法，你就念「南無阿彌陀佛」，念念圓明照體，聲聲喚醒本來人。等我們念、念、念，念到能念、所念打成一片的時候，一下子就醒過來了，那時候就是心生大歡喜喲！但可能我們現世，還很難證念佛三昧的話，至少我們帶業往生到西方極樂世界，蓮華出來之後，這時候就醒夢了。

所以，我們要了解一切法，只要在這個世間，有為法它都是緣起無自性的。「如夢」，這個夢境也不是本來就有的，是由於我們能夢的心，這個心又有多生多劫的業力所凝聚的阿賴耶識的心，他的種子起現行顯現的那個夢境，那個夢境全體就是我們的心識，心識、心意識本身就是不真實的，由不真實的心意識顯現的境界，當然也是虛幻的，無有自性、如夢，常常要做這個如夢想。你這個如夢觀，如果很嫻熟，你內心就很平靜了，你有冤家對頭碰面了，他罵你幾句，夢中之事，沒有能罵者，沒有所罵人，你就不大會生脾氣了。如果你被一個扒子手，把你的一萬新幣給偷走了，你想想，夢中丟了個東西就丟了個東西吧！有個禪師可有意思，他做夢有個老虎要咬他的時候，一下子他醒過來了，醒過來還很後悔，唉呀！我知道是做夢，乾脆夢中做個人情不是挺好嗎？都是做夢嘛！你知道這個夢的虛幻性、空性，你真的對這個人生要

灑脫很多。我們為什麼會有那麼多負面情緒？是因為認為它很真實，我們才會生氣，才會執著，才會造業的嘛！所以說「一切法如夢」。

「一切法如幻」，一切法都是幻化出來的，就像一個魔術師變個什麼東西。

「一切法如響」，「響」，就是你面對一座山的山壁，你發出聲音，它回音過來，這叫「響」。那個「響」，是沒有自性的，沒有實體的。所以，「覺了一切法，猶如夢幻響。」是告訴我們諸法的空性，一切法，它不是本來就有的，是由各種緣起的條件組合的。既然本來沒有，是緣起的東西，就是當下是空的。所以，般若系經典常常會講「畢竟空、無所有」。那對於空，這個你都不要執著，空空亦空，一空到底，這樣把握一切法的本質特點，這就是實相。好！我們了解一切法如夢、如幻、如響的空性，但是要注意了，這裡你還不能落在這個空裡面，還要「滿足諸妙願」，還要用你的同體大慈悲心，發出奇妙的「願」，這就是由空出假了。那為什麼由空出假，是由於繫緣苦難的眾生故，你要發願度他們，那你發了這個願，而且要付諸實施，要滿足這個願。那你這樣做，就必定能成就像我這樣的淨土的國土，「必成如是剎」。

那這樣的一個偈子，就傳達了建立淨土的一個公式。「覺了一切法，猶如夢幻響。」

就是你能契證諸法的空性、實相，那這個實相的空性，就是法身了，它是所有的能量，取之不竭，用之不盡的。然而你用一種願力作為中介，就能從這空性當中生起它的妙有、它的境界，那這個境界是由你的願心所生起來的。所以，這個境界也全體就是實相的境界，就是法性的特點，它就極為清淨。所以，原來在《淨土宗教程》裡面就談到極樂世界建構的原理，第一個就是空性，諸法的空性；第二就是大願；第三就是淨土的妙有，極樂世界的成立，它就是這樣成立過來的，主要來表述它，就是第一義諦。「覺了一切法，猶如夢幻響。」契入第一義諦，然後「滿足諸妙願，必成如是剎。」產生了妙境界相。這個妙境界相，就是境界，並不是我們凡夫業力所感召的穢土，而是由他（阿彌陀佛）願力顯現的一個妙有，這個「妙」就是奇妙不可思議的意思，它是極為清淨的，它是實相所昇華出來的，這是第一個偈頌。

第二個偈頌：「知法如電影，究竟菩薩道。具諸功德本，受決當做佛。」

要了知這個「法」，就是一切法，也是如電、如影。「電」，就是閃電。大家看看這個閃電，也是原來沒有的，可能在虛空當中各種電、電源，或者正負電的一種撞擊忽然顯現的那種電。這個閃電，一閃它就沒有了，諸法就像這個閃電一樣，有條件緣

起的。有條件就是緣起，緣起馬上消失。那「影」，就是影子，有一個東西顯現的這個影子，這個影子你拿不出來，也沒有實體。所以，一切法就像這個閃電，這個影子一樣，雖然一看就是有，但是你不可捉摸，不可把握。如你在水裡面看到這個月亮，是月亮的一個投影，但是你要從水裡把這個月亮撈起來，你是撈不出來的。一切法，就是這個樣子，沒有它的實體性。

雖然知道諸法如電、如影，它的本質特點是空性，但是不落在斷滅見，還要去「究竟菩薩道」，要修菩薩大行，而且要把它修到「波羅蜜」究竟到家。在這個修菩薩道的過程當中，就具足世間和出世間一切功德的根本。你能這樣從空性中修菩薩道，這樣地捍勞忍苦，專志一心去修，就一定能夠得到當來作佛之授記。這些都是般若系經典的核心思想。這與《金剛經》所講的「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」的開示是相似的。無四相，就是空，但要修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。雖然無四相，你還要修一切善法，你才能成就無上正等正覺。如果你墮在那種無為的空性裡面，不能做有為的佛事，你還不是大乘的中道的正見，所以你就很難成就佛果。永明延壽大師有兩句話，叫「大作夢中佛事，啟建水月道場。」就是這個含義。知道你

度眾生，實際上夢中度眾生，眾生也是個假相、假名。一個了解般若真相的人，知道雖然廣度眾生，而無一眾生可度；雖然無一眾生可度，還要不疲不厭地去度眾生，那度眾生都是夢中之事。雖然是夢中之事，不由於夢的虛幻性就不去做，還要大作，大作夢中佛事。如你去建立一個道場，知道這是水月道場，水中之月，鏡中之影，它是空性，沒有實體，但你還要去啟建，這就是一個大乘菩薩道的中道的正見，這就「知法如電影，究竟菩薩道。具諸功德本，受決當成佛。」

第三個偈頌：「通達諸法性，一切空無我。專求淨佛土，必成如是剎。」

這還是從一種般若的正見下手，要對一切法的性，它的體性，要通達。一切法的體性，就是空、空性，就是無我，這兩個本質特點。對於這個空性，可能我們現代的眾生，在知見上是有很大的挑戰性。因為近百年來，都是工業化、市場化、科學化勇猛迅速的發展，所謂的物質文明，在我們人類的文明史上，在公元前五百年左右，有一個令我們這個地球得到巨大恩惠的，精神文明原創性的一個非常輝煌的時代，而出生在那個時期，東方，我們的孔子、老子、釋迦牟尼；西方的古希臘文明，像蘇格拉底、柏拉圖、畢達哥拉斯等，這一批思想上的巨人產生，這一時期叫「軸心文明」，

基本上，就給人類文明的基本的原則和價值觀念，給予了一個框架，未來的，就是從這以後，所有哲學家、思想家，沒有哪個能夠超越這樣的思想的高峰，而且這些無論是東方的、西方的，這一批思想的巨人，真的有一種拯救人類的那種悲憫心，一種使命感，也有巨大的思想深度，他們可能都不是一般的人過來的。那麼，這些精神文明，就是到了近幾百年來，有逐步邊緣化的趨勢。當物質文明發展到臨界點的時候，因為物質的、科技的、市場的東西，不能給人類帶來真正的幸福，弊端大於福利。現在我們深深地感覺到這種市場、科技，給人類帶來巨大的災難，由於它是以貪欲作為推動劑的，缺少一種精神的超越和悲憫心，所以才導致了我們這樣的生態問題、環境問題、人心的險惡問題、戰爭問題……。

所以，為什麼英國的大學者，歷史學家湯恩比，他把希望寄託在中國文化，他認為中國文化的儒家思想和大乘的佛法，將是二十一世紀，拯救人類困境的思想資源。所以在這個時代，可能會有物極必反的一個情況。我們看那瑪雅文明預測二〇一二，實際上它講的二〇一二年有一個轉換，從注重物質的轉換為注重精神的，這麼一個轉折點。那麼要注重精神價值、道德價值，跟般若的這個思想緊密相關。如果我們了解

諸法的本質現況，空性，（那對人類的精神價值提昇會有很大幫助）。因為注重物質的外部世界，他都認為是實有。那現在可能了解空性的時代的因緣快成熟了，連研究外部物質世界的量子物理學，也承認這種基本粒子的最後的狀態，就是能量，就是波動，實際上就是空。

天文學家，也表明，所謂的地球、太陽系、銀河系，也是從無中生起來的。你就看他認為大爆炸的理論，這大爆炸，並不是原來就有這地球、銀河系的。他認為最先是有一個能量密集，高度密集的一個原質點，在一定的時候，它爆炸、大爆炸，在這個爆炸過程當中，有點膨脹的過程當中，形成了這個地球，外部的世界，那麼還在不斷地膨脹。這是哈勃望遠鏡觀察紅移現象，也能了解星體都是在逃逸過程當中，他也在承認物質的這樣的星球，都是從空性生起來的。那現在的超弦理論，更進一步地抵達了這種：「色即是空，空即是色」的佛理，認為整個這樣的一個地球、銀河系、太陽系，它就是在宇宙間。它為什麼叫弦、超弦，超弦就是超對稱性的這根弦，用一種比喻，這個弦，宇宙就像一根弦，然後彈出的音符，就是所謂的星球。那你說音符，是一個星球的概念，它並沒有實體，所以我們對這個認知很難去突破，因為唯物主義

它符合人的常識。

有時候，有居士問說：一切法空，我怎麼也不可能理解，比如這個桌子怎麼是空啊！它不是實實在在在這裡嗎？是！它有體積、有重量、有外延，但是我們只是看現象，如果從本質來說，可以從兩個界面講它的空性。

第一從分析的方法。你這個桌子，桌子是什麼構成的？桌子是原子，原子有電子，電子有質子，質子有中子，中子有夸克，最後分析到基本粒子層面。基本粒子在佛教，就叫做鄰虛塵。在基本粒子層面，二向性：要麼呈現為粒子，要麼呈現為波動。海森伯的測不准定義，他為什麼能得諾貝爾獎金？他揭示了一個所謂的基本粒子，你是不能了解它真實的相狀，它到底是什麼？我們是不可知的，是不確定的。如果你一定要觀察它是什麼？它馬上就改變了原有的狀態。因為你要觀測什麼，你一定帶著你的念頭，你觀測的目的，觀測的手段，觀測的儀器，你只要這個念頭一介入進去，馬上原有的東西就改變，而改變原有的東西，實際上還是你潛意識當中，想看到的東西。所以，任何外部的物質世界，不能離開人的念頭，你的觀察的目的、設想。所以，它慢慢地就跟佛教更相近了。一切法，都是建立在我們念頭基礎上的，萬法唯心，三界唯

識，離開念頭，沒有外部世界的存在。所以，佛教給我們展示一個很驚心動魄的真理。我們的念頭裡面，確是所有物質世界的本原性的依據。那麼分析到最後的，這樣的基
本粒子層面，最後終究是一個波動，一個能量，它可不是空的嗎？這是第一分析。

第二個從緣起法來說。這個桌子是不是原來就有的呀！它原來沒有嘛！它就是各種條件組合，你得要有一個設計師，設計它的功能作用，然後有木材，然後把木材拿過來，然後有木匠來製作，才有一個桌子。好！那佛教有一個基本判斷，只要原來沒有的，是依各種條件組合成的，就是緣起的，它就有個特點，緣起性空，緣起無自性，只要是緣起法，就是空的。所以，你就能了解一切法是空的，這才是我們世界觀的真理。

如果我們認為有一個不以人的意志為轉移的客觀存在，認為空間是客觀的，時間是客觀的，這些雖然跟我們的常識比較相近，但實際上它不是真理，不是智慧，它是我們的顛倒見，由這個顛倒的世界觀，就會導致顛倒的人生觀、價值觀，我們就會造作種種的惡業，我們的人生就不幸福，我們就會變成一個很執著的人，一個很貪戀的人。當我們越執著、越貪戀的時候，我們的般若智慧就更顯現不出來。當智慧沒有的

時候，就更執著外面的實有，和我所占有的概念就更為強化，形成一個惡性循環。所以，人為什麼活得越來越痛苦，災難越來越多，就是它對於空性不了解。

一切法無我，我是主宰義、常一義。一切法，都是無常的。在這個世間，一切有為法，它一定會成、住、壞、空的；一定是生、住、異、滅的，它沒有永恆性的，沒有主宰義的，但我們常常會執著有一個我，我怎麼樣，我現在在講話，我現在在思惟，笛卡爾說：「我思故我在」，我在思惟，說明我在。

《楞嚴經》，為什麼首先講：「七處徵心，十番顯見。」十番顯見，就是破斥我們有一個我的執著，我們的身心、五蘊，由色受想行識，這五個條件組合的。我們由這樣組合的所謂的我，這個我，是一個假我，首先從構建物質——身體的四要素：地水火風，它也是緣起法，緣起無自性的。構成我們生命的，這個精神現象——受想行識、心意識，也是緣起法，緣起無自性的。這個色受想行識，色即是空，空即是色；受即是空，空即是受；乃至識即是空，空即是識，它都是五蘊，都是空的。既然是空的，當然就沒有一個實在的我，這些都要從這方面去了解，一切空無我。好！那有了這樣中道的正見，你還不能是斷空、頑空，還要「專求淨佛土」，就通達了一切空、無我的

實相，大悲熏心，饒益眾生。

前面講度眾生，就是眾生不了解一切法的空、無我，如果他能了解的話，他也得到了度脫。「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」觀世音菩薩，照見五蘊皆空，就度脫了兩種生死之苦，我們業力凡夫，在我執、法執的過程當中，不能照見五蘊的空性，所以在這裡經受無量無邊的痛苦。佛菩薩建立淨土傳播佛法，是讓眾生了解，諸法的空、無我的本質特點，所以要發願專門建立一個清淨的佛土，令這些迷惑、顛倒、執著的眾生，先到極樂世界裡面來，在這裡醒夢，在這裡契證諸法的實相，在這裡得到無生法忍。如果以這樣的悲心專求佛淨土，就好像法藏菩薩建立大願之後，無量劫以來「深樂寂滅」。「深樂寂滅」，就安住在實相的空性當中，而安住在實相空性當中，又能「一向專志，莊嚴妙土。」一向，就是他在無量劫不斷的這個生命投生過程當中，這個目標不打失、不忘記，就朝這個目標去做。「一向專志」，一心一意地來做莊嚴這個淨土的事情，那真是一門深入了，就能必定成就像極樂淨土這樣的國土了。

我們聆聽著阿彌陀佛這三個偈頌的開示，就能夠了解般若的空性和淨土的妙有都

有多麼直接的關聯。從中也了解我們要獲得一種美滿的人生，一定要從般若的空性下手，由淨土的妙有，六字洪名的德號當中，安住我們這個狂妄的心。所以，大乘佛法，我想有兩個偈頌都能夠表陳大乘佛法圓頓的義，一個《金剛經》的偈頌：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」這是你把握空性，把握空性以後呢？你得要有一個心性的安頓，就安頓在淨土上。這淨土可以選個偈子，也是《無量壽經》這一段偈子裡面講的：「其佛本願力，聞名欲往生，皆悉到彼國，自致不退轉。」有時候我跟一些居士開示，你能把這兩個偈頌作為座右銘去做，真空和妙有都有了，大乘佛法的了義就在裡面了，人生幸福，生活美滿，圓滿的奧秘就在裡面了，而且佛力的加持也就在裡面了。

所以，阿彌陀佛這段開示，我們常常去思惟，常常去讀頌，要落實在我們的行為當中。在這三個偈頌當中，我們要建立我們的正知正見，我們對淨土的了解，法義的了解，就會更深入一步。南無阿彌陀佛！

結語

般若，是大乘佛法的總綱，一切大乘經典，皆以實相為正體。如《妙法蓮華經》，以實相為體；《楞嚴經》，以如來藏為體；《華嚴經》，以一真法界為體。其餘不必廣舉，名異體一，如來藏、一真法界，亦實相也。蕩益大師在《彌陀要解》說：「大乘經，皆以實相為正體。吾人現前一念心性，不在內、不在外、不在中間，非過去、非現在、非未來，非青黃赤白，長短方圓，非香、非味、非觸、非法。覓之了不可得，而不可言其無。具造百界千如，而不可言其有。離一切緣慮分別，語言文字相，而緣慮分別語言文字，非離此別有自性。要之，離一切相，即一切法。離故無相，即故無不相。不得已，強名實相。實相之體，非寂非照；而復寂而恆照，照而恆寂。」曉雲導師的「般若禪碑」亦云：「如來藏性清瑩，無塵智照，天地寥落，宇宙寬廓，體大用大，大而無大，絕待超宗。如天河之不息，似孤月以常輪，應物而號，隨物而造，常住常存，不生不老。寂而常照，然非目覩，照而常寂，惺惺非無。」這告訴我們現前本具這一念真如自性，本來寂滅的，是空性的，但它是「應物而號，隨物而造」的。所以，夢東禪師，在他的遺集裡面曾說：「吾人現前一念，緣生無性，無性緣生，不生佛界，便生九界。若約緣生無性，則生佛平等一空。若約無性緣生，則十界勝劣懸殊。」蕩

益大師在他的淨土集「法語」曾說：「心要莫若念佛」，又說：「蓋現前一念之心，無性緣生，緣生無性者也。惟其無性緣生，故念名滿腔是名，念利滿腔是利，乃至晝之所為，夜所夢，無不趨歸於一念之專注，而十界昇沉，從此出矣。惟其緣生無性，故熾然造集善惡之時，驀地放下，則一切法了不可得；然向此了不可得處坐定，則墮無為深坑，不能證法界無障礙體，不能起法界無障礙用，故須念佛求生淨土，方是大乘不可思議圓頓法門。夫念佛者，豈有他哉！以此緣生無性之一念，念彼無性緣生之佛名耳。佛言既是無性緣生，則緣生亦仍無性。是故，念一聲，有一聲佛名顯現；念千百千萬聲，有千百千萬佛名顯現。而不念時，便寂然矣。念性既是緣生無性，則無性不礙緣生。儻不念佛，正恐又生種種雜念；縱不生雜念，亦恐墮在無為窠臼。故必以佛號生我之念，使我念念不離佛號，此乃心外無佛，佛外無心，是心作佛，是心是佛，謂之以佛證心，可也；謂之以心證佛，可也；謂之以佛證佛、以心證心，亦可也。至直捷穩當，至圓頓了義，不可思議，不可將餘一切法門比量。果如此信得及，直下念去，則諸佛出廣長舌相以證之。」

印光大師在「淨土十要原文發刊序」云：「如來一代所說一切法，雖則大小頓漸

不同，權實偏圓各異，無非令一切眾生，就路還家，復本心性而已。然此諸法，皆須自力修持，斷惑證真，了生脫死，絕無他力攝持，令其決于現生，入聖超凡，成就所願也。唯淨土法門，仗佛誓願攝受之力，自己信願念佛之誠。無論證悟與否？乃至煩惱絲毫未斷者，均可仗佛慈力，即於現生，往生西方。既得往生，則已證悟者，直登上品，未斷惑者，亦預聖流。是知淨土法門，廣大無外，如天普蓋，似地均擊，統攝群機，了無遺物。誠可謂十方三世一切諸佛，上成佛道，下化眾生，成始成終之總持法門。三根普被，利鈍全收，上之則等覺菩薩，不能超出其外，下之則逆惡凡夫，亦可預入其中，暢如來出世之本懷，開眾生歸元之正路。故得九界同歸，十方共讚，千經俱闡，萬論均宣也。」所以，蕩益大師，在《彌陀要解》也說：「諸佛憫念群迷，隨機施化，雖歸元無二，而方便多門。然於一切方便之中，求其至直捷、至圓頓者，則莫若念佛求生淨土；又於一切念佛法門之中，求其至簡易、至穩當者，則莫若信願專持名號。」

那麼，淨業行人要持念這一句佛號，也應該了知這一句阿彌陀佛名號的本具內涵，及阿彌陀三字的廣大功德。淨宗祖庭東林寺住持大安法師，在他集述的《淨土宗

教程》，曾說：「南無阿彌陀佛六字洪名內具深廣幽邃的義蘊境界，外顯不可思議之威神力用。淨業行人宜如實體悟彌陀名號的兩種內涵：其一、彌陀名號是實相身。實相之體，乃真實智慧無為法身。真實智慧，即是無量光、自性照；無為法身，即是無量壽、自性寂；光壽交融，寂照不二，即是阿彌陀佛。是故阿彌陀佛名號，即是實相，具攝彌陀三身、四智、十力、四無畏等一切內證功德。名號之體，亦與眾生一念無量光壽之心同構對應，阿彌陀佛全體，即是當人自性。名號即法性，是故彌陀名號，有著名具萬德、名召萬德的特質。其二、彌陀名號是為物身。法藏菩薩立名無量壽，正欲十方一切眾生速生安樂剎。當法藏菩薩大願圓滿，自致而成阿彌陀佛時，彌陀名號，即具足阿彌陀佛的相好、光明、神通、智慧、福德、說法、淨土妙嚴等濟度眾生的一切功德。自證自利的實相身當下，即是利他的為物身。淨業行人信知阿彌陀佛名號的實相與為物二身功德，至誠稱念，應和名號所具義理德用去念，方能與萬德洪名交感共鳴，如實修行，如願往生。」

又說：「阿彌陀，乃佛法界的內在神妙音聲，是實相妙心的音聲化。阿字，是宇宙開闢，萬有生命生發的根本音，表法界體相空義。自阿字出一切陀羅尼（總持），

自一切陀羅尼出生一切佛。在生理效應上，持念阿音可以打開人體內臟的脈結，清理臟腑之間的諸種宿疾。華嚴四十二字母中，阿字亦居首位。彌字，表一心平等無我大我義。陀字，表含攝一切法藏之究竟處。可知阿彌陀，乃法界妙陀羅尼，是法界大神咒、大明咒、無等等咒。總一切義，持無量法。《阿彌陀秘釋》云：『是故唱阿彌陀三字，滅無始重罪；念阿彌陀一佛，成無終福智。如帝網一珠，頓現無盡寶珠；彌陀一佛，速滿無邊性德也。』佛言祖語，盛讚阿彌陀三字功德，吾人應如教領納。」

從以上所引錄的佛言祖語，與大安法師「三偈懸談」的開示，對般若與淨土的關聯，其深妙奧義是合無可合，分無可分的。我們要獲得一種美滿的人生，一定要從般若的空性下手，由淨土的妙有，六字洪名的德號當中，安住我們這個狂妄的心。所以大乘佛法，大安法師在此為我們選兩個偈頌，表陳大乘佛法圓頓的了義。一個《金剛經》的偈頌：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」把握般若的空性，之後把心性安住在淨土上。這淨土可以在《無量壽經》的偈頌中，選一偈子，即：「其佛本願力，聞名欲往生，皆悉到彼國，自致不退轉。」把這兩個偈頌作為座右銘去做，那般若真空和淨土妙有都有了，大乘佛法的圓頓了義之理就在裡面了，人

生幸福、生活美滿、圓滿的奧秘也就在裡面了，而且佛力的加持就在裡面了。尤其阿彌陀佛對他方世界菩薩，開示建立淨土的三個偈頌，要常常去思惟、去讀頌，真正落實在行為當中，以建立我們的正知正見，這樣對淨土的了解，般若淨土兩門法義的了解，就會更深入一步。並了知《觀經》：「是心作佛，是心是佛」二語的深義，則必閑邪存誠，緣念彌陀，求生淨土。於此一句彌陀，通身著力的，千念萬念，以至終日終年念者，直至臨命終時，唯此一念，更無異念。

我等淨業行人，對淨土念佛法門，果能如此，深信不疑，如《楞嚴經》，「大勢至菩薩念佛圓通章」，大勢至菩薩說的：「我本因地，以念佛心，入無生忍。」其念佛心，是念念與般若正智相應，念一句佛號，當下洞徹心源，體悟始本同源，能所雙亡，寂照不二，達理一心不亂，證得念佛三昧，才能契入「無生法忍」。要知，這一句「阿彌陀佛」，就是當人自性，就是實相，就是法性。上曉下雲導師嘗開示，唯有「般若契實相，始得悟無生。」淨土初祖，慧遠大師的淨土法門思想，是以般若禪觀念佛，契證念佛三昧的。所以，遠公的淨土法門，是由念佛三昧，現世感通三次見佛，而證得往生的。我人學佛想要究竟一世生死了辦，「宜應注重般若開顯，以般若

為導，淨土為歸。」信願念佛，求生淨土，快速成佛度眾生。故有云：

若人專念彌陀佛，號曰無上深妙禪；
至心想像見佛時，即是不生不滅法。

西元二〇一三年九月二十六日歲次癸巳年
八月二十二日沐手引錄集述於光量寺

引錄書目

- ① 蕩益大師淨土集：編集者，會性法師。印行者，台中蓮社。出版者，青蓮出版社。民國八十年十一月出版。
- ② 淨土十要（上下冊）：佛光出版社出版。民國六十九年八月出版。
- ③ 佛說阿彌陀經要解講義：淨土五經義疏合刊之一。上海圓明講堂沙門韜光圓瑛講，弟子芬陀利子明暘日新錄。暢印者：釋真際。贈送處：正覺精舍。民國八十八年二月出版。
- ④ 淨土宗教程（修訂本）：集述者，釋大安。廬山東林寺淨土宗文化研究學會出版。
- ⑤ 佛說無量壽經——三偈懸談：錄自西元二〇〇六年十月二十七日至十一月二日，廬山東林寺現任住持大安法師，應聘新加坡居士林演講的DVD光碟片，第二片，第三講，詮釋「三偈頌」。
- ⑥ 夢東禪師遺集（上、中、下三卷）：門人喚醒、了睿輯錄。蓮因寺大專學生齋戒學會，中華民國七十七年七月（印行）。

附錄八 般若與淨土

921

大般若經初探

922

附錄九

玄奘大師年表

公元	帝王年號	年齡	大事
六〇〇年	隋文帝開皇二十年	一歲	本名禕，俗姓陳，生於洛州緱氏縣陳村（今河南省偃師縣緱氏鎮陳河村）。
六〇四年	隋文帝仁壽四年	五歲	母親宋氏亡故。
六〇六年	隋煬帝大業二年	七歲	聰穎異乎常人。
六〇七年	隋煬帝大業三年	八歲	父口授《孝經》。自此在家攻讀經史。
六〇九年	隋煬帝大業五年	十歲	父親逝世，隨仲兄長捷法師至洛陽淨土寺。
六一〇年	隋煬帝大業六年	十一歲	開始學習佛教經典，誦讀《維摩詰經》與《法華經》。
六一二年	隋煬帝大業八年	十三歲	於淨土寺正式出家，法名玄奘。聽慧景法師講《涅槃經》，從慧嚴法師學《攝大乘論》。

附錄九

玄奘大師年表

923

大般若經初探

924

六一四年	隋煬帝大業十年	十五歲	居洛陽淨土寺研讀佛經，聽受講經。從此受業專門，聲望大增。
六一八年	唐高祖武德元年	十九歲	與兄長捷法師達長安，寓莊嚴寺。約冬季抵成都。
六一九年	唐高祖武德二年	二十歲	於成都空慧寺隨寶暹法師讀《攝大乘論》，從道基法師習《阿毘曇論》，並且聽道振法師講《迦延論》。
六二二年	唐高祖武德五年	二十三歲	於成都空慧寺受具足戒，坐夏學律，厲精無怠，究通諸部。吳越荆楚，無不欽重。
六二三年	唐高祖武德六年	二十四歲	泛舟三峽，至荊州天皇寺講《攝大乘論》、《阿毘曇論》各三遍。
六二四年	唐高祖武德七年	二十五歲	北上相州，拜謁慧休法師學《雜心論》。至趙州，向道深法師學《成實論》。
六二五年	唐高祖武德八年	二十六歲	返長安，止大覺寺，從道岳法師學《俱舍論》。

六二六年	唐高祖武德九年	二十七歲	各隨法常及僧辯大師學《攝大乘論》與《大乘論》。立志西遊。結侶上表，有詔不許。
六二七年	唐太宗貞觀元年	二十八歲	八月與僧人孝達結伴西行。經秦州、蘭州、涼州、瓜州，九死一生抵伊吾國。
六二八年	唐太宗貞觀二年	二十九歲	正月至高昌王城。王誓不放行，法師絕食三日始得西行。抵迦濕彌羅國，從僧勝法師學《俱舍論》、《因明論》與《聲明論》等。
六二九年	唐太宗貞觀三年	三十歲	至磔迦國向婆羅門長者學《經百論》、《廣百論》，到至那僕底國向高僧毗賦多鉢臘學《對法論》、《顯宗論》。
六三〇年	唐太宗貞觀四年	三十一歲	抵達窣祿勤那國，從闍耶龜多法師學習《毘婆娑論》。
六三一年	唐太宗貞觀五年	三十二歲	至吠舍釐國濕吠多補羅城，得《菩薩藏經》。約十月初抵摩揭陀國那爛陀寺，拜謁戒賢論師。

附錄九

玄奘大師年表

925

大般若經初探

926

六三二年	唐太宗貞觀六年	三十三歲	戒賢論師不顧年老體弱，為玄奘大師講《瑜伽論》。
六三三年	唐太宗貞觀七年	三十四歲	於那爛陀寺聽戒賢論師續講《瑜伽論》。
六三四年	唐太宗貞觀八年	三十五歲	於那爛陀寺鑽研佛典。
六三五年	唐太宗貞觀九年	三十六歲	在那爛陀寺五年期間，聽《瑜伽論》、《中論》、《百論》三遍，《因明》、《聲明》、《集量》兩遍，兼學婆羅門書、梵書。
六三六年	唐太宗貞觀十年	三十七歲	春初離那爛陀寺，周遊印度諸國。於伊爛拏鉢伐多國，習《毘婆娑》、《順正理》等。
六三七年	唐太宗貞觀十一年	三十八歲	至耽摩栗底國，原擬出海至僧伽羅國，聞海象凶險作罷，改陸路西行遊印。
六三八年	唐太宗貞觀十二年	三十九歲	抵狼揭羅國，為其行印極西之地。東行至鉢伐多國，習正量部諸論。
六三九年	唐太宗貞觀十三年	四十歲	春返那爛陀寺謁戒賢論師。後往低羅擇迦寺，杖林山闍耶斯那（勝軍）論師之處習經。

六四〇年	唐太宗貞觀十四年	四十一歲	返那爛陀寺，為僧眾講《攝大乘論》等。鳩摩羅王強邀往迦摩縷波國，後至羯若鞠闍國曲女城，戒日王將為其辦大法會。當時，五印度十八國王均列席，大小乘僧及婆羅門等七千餘人亦到，此即佛教史上著名之曲女城辯論大會。
六四一年	唐太宗貞觀十五年	四十二歲	春初師受請為論主，提出論文「真唯識量」頌懸會場門外，經十八日，無人發論難之，戒日王益增崇重，十八國悉皈依。師堅辭東歸，戒日邀十八王等於首都鉢羅那迦城，開七十五日無遮大會，為師隆重饒行。年底至僧訶補羅國。
六四二年	唐太宗貞觀十六年	四十三歲	於咀叉始羅國渡河遇浪，失落經像與花種。應迦畢試國王邀至烏鐸迦漢茶城，使人補抄落水經書。
六四三年	唐太宗貞觀十七年	四十四歲	正式辭王東歸，入帕米爾高原。自羯盤陀國往東北，途中遇盜幸脫險。復冒寒履險，約年底抵達瞿薩旦那國（于闐），回國。

附錄九

玄奘大師年表

927

大般若經初探

928

六四四年	唐太宗貞觀十八年	四十五歲	修表使人代呈唐朝廷，述己當初私行西域今欲返國之意。後奉敕命東歸。
六四五年	唐太宗貞觀十九年	四十六歲	正月攜帶苦心蒐集之大小乘經律論六百五十七部五百二十夾，數量龐大之梵本歸抵長安。正月二十五日至洛陽謁太宗。三月一日返長安弘福寺，奉敕譯經。
六四六年	唐太宗貞觀二十年	四十七歲	進呈已譯完之佛經五部五十八卷，與撰成之《大唐西域記》十二卷。
六四七年	唐太宗貞觀二十一年	四十八歲	五月十五日始譯《瑜伽師地論》，並奉敕譯《老子》為梵本，以遣西域。
六四八年	唐太宗貞觀二十二年	四十九歲	五月五日百卷《瑜伽師地論》總成絕筆。太宗勸師返俗輔政，師以弘法為志辭拒。十月隨太宗返長安，十二月入住慈恩寺。
六四九年	唐太宗貞觀二十三年	五十歲	於慈恩寺翻經院譯經。太宗病，奘入宮為其說法。後太宗崩，奘返慈恩寺。
六五〇年	唐高宗永徽元年	五十一歲	於慈恩寺譯經並住持寺務。

六五二年	唐高宗永徽三年	五十三歲	奉請於慈恩寺西院建塔，安置攜回之經本、佛像與舍利。
六五三年	唐高宗永徽四年	五十四歲	法長法師自印度來謁，攜中印度摩訶菩提寺智光、慧天二法師問候信。
六五四年	唐高宗永徽五年	五十五歲	法長歸印，奘師託書與智光、慧天，錄寫渡河失落經本名，請二僧代尋。
六五五年	唐高宗永徽六年	五十六歲	奘師譯因明諸論，弟子爭為作疏，官員呂才著書駁之，引發佛儒論戰，後奘與呂對辯，呂理屈而事終。
六五六年	唐高宗顯慶元年	五十七歲	五月舊疾復發，後稍癒。高宗允其請廢「僧尼犯法依俗科罪」詔令。
六五七年	唐高宗顯慶二年	五十八歲	乘奉敕往洛陽譯經之便歸故里，與姊遷葬祖塋。請經少林寺專事修禪譯經。高宗不許。
六五八年	唐高宗顯慶三年	五十九歲	隨高宗返長安，入住西明寺。與史官編撰《西域圖志》。

附錄九

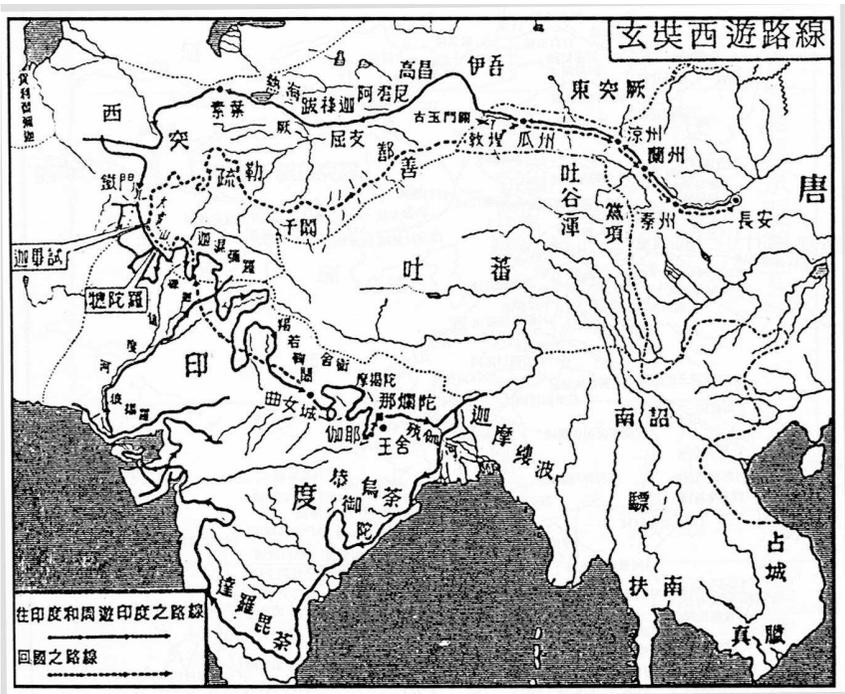
玄奘大師年表

929

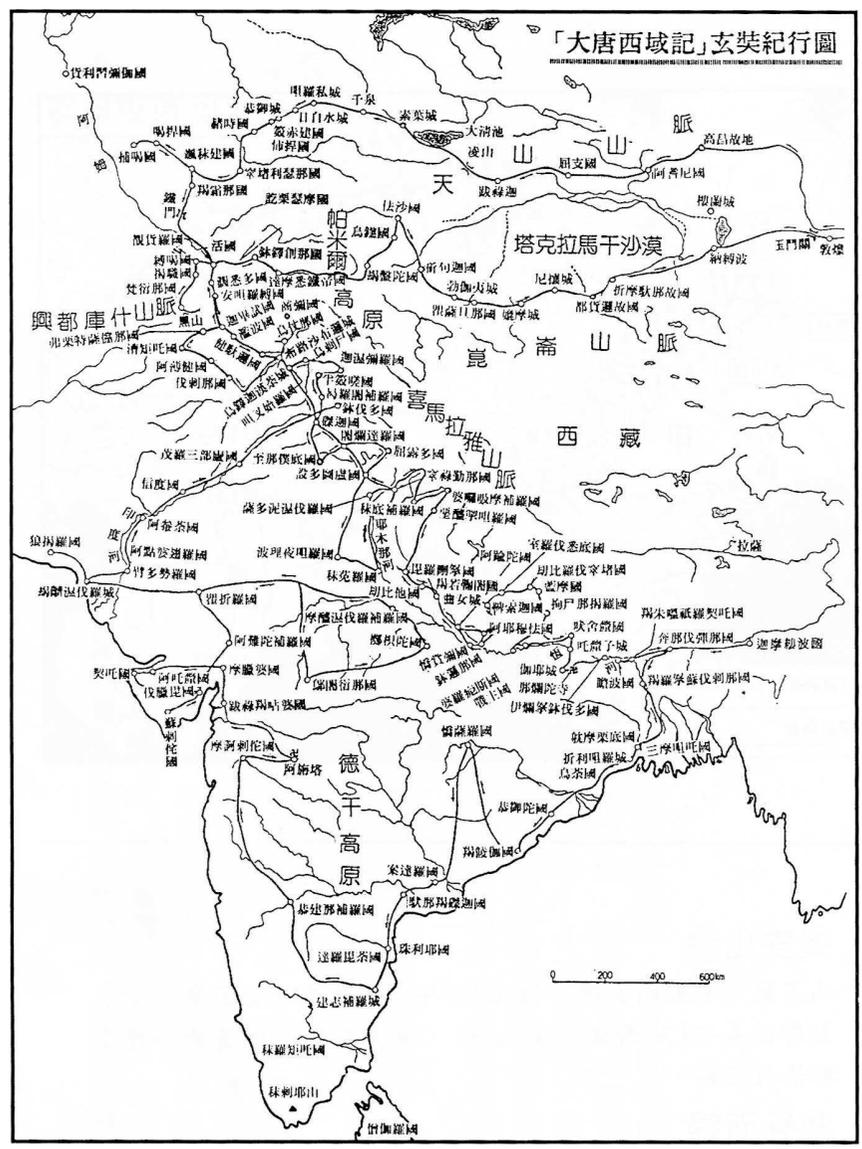
大般若經初探

930

六五九年	唐高宗顯慶四年	六十歲	為專事譯經，堅詞請表往距離長安較近之故玉華宮，高宗遂允。譯成法相宗之代表作《成唯識論》。
六六〇年	唐高宗顯慶五年	六十一歲	居玉華宮肅成院譯經，正月始譯《大般若波羅蜜多經》。
六六一年	唐高宗龍朔元年	六十二歲	譯畢《辨中邊論頌》、《辨中邊論》與《唯識二十論》諸經論。
六六二年	唐高宗龍朔二年	六十三歲	譯成《異部宗輪論》。
六六三年	唐高宗龍朔三年	六十四歲	十月二十三日譯成《大般若波羅蜜多經》六百卷，令弟子窺基奉表奏聞高宗，並請御製經序。自覺身力衰竭，預囑從簡治喪。
六六四年	唐高宗麟德元年	六十五歲	（一作六十三歲，六十九歲）二月五日夜半圓寂。生平譯經七十五部，一千三百三十五卷。



大般若經初探



附錄九

玄奘大師年表

長安出發

為了窮究佛教的真理，西元 627 年，唐太宗貞觀元年，玄奘大師從長安（陝西省西安）出發。準備到千里之遙的印度求取佛教經典。

載譽而歸

經過 19 年漫長的遊學歲月，玄奘大師終於滿載而歸回到長安。他帶回許多珍貴的舍利、佛像、經書，並創立了法相宗，在長安開始他另一段漫長的佛經翻譯生活。

編後語

這本書是筆者早年棲心於「般若禪」熏修，深受蓮華學佛園、華梵佛學研究所創辦人^上曉^下雲導師般若法乳的灌注、啟迪，引發而起動身語意三輪，體會佛法中樞思想——「般若」對學佛的重要，以及開顯「般若」最為直接了當的方法——「般若禪」法，朝暮鏗而不捨的想著，因之，方於民國七十五年秋季，以至誠懇切心至南部掩室年餘，敬閱六百卷《大般若波羅蜜多經》，依尋導師「般若禪」法的指導與蓮華學佛園園訓：「般若思想；菩薩精神」的宗旨，隨力摘錄所須編輯成冊。

^上曉^下雲導師是一位「般若禪」行者，所倡導的「般若禪」，就是天台的「止觀禪」，此禪法依原始佛教佛陀親自實修的「安那般那」法為著手處，進而修「毘婆奢那」的出世間觀法，達「菩薩禪」門的世出世間頓悟法。這個禪法，在西元二〇〇五年一個偶然的因緣下，我得於參加「般若禪修營」，是一位喜馬拉雅山禪行者親自傳授，將在喜馬拉雅山的修行者，所傳習佛陀親傳的禪修方法——般若禪定波羅蜜，淵源流長的正統法門，為有緣的修行者打好禪修入門基礎，還直接幫助眾生踏上無上的覺悟解脫之道。他在「般若禪修營」中，曾開示：「因為在浩瀚的佛法之中，我們無法

編後語

933

大般若經初探

934

決定能夠以自己的智慧，直接從文字轉換成般若，轉換成思慧，也無從由自己決定能夠從思慧的領域中直接做到行理一致，更不要說到文字之中的記載有沒有錯漏。所以，喜馬拉雅山源遠流傳的般若禪定波羅蜜實修法門，是最安全的修行法則，是佛陀親傳的，眾諸佛菩薩所推薦的，西天十四祖提婆菩薩一再流眼淚所推薦的法門，也是天台宗智者和尚所推薦的法門。是佛法究竟法之中最為安全，最為實修的，最為實在的法門。」（引錄其流通的光盤）筆者從親近^上曉^下雲導師之後，這是第一次遇到與導師法音相類似，弘揚「般若禪定波羅蜜」之究竟超世間的頓悟法，即菩薩禪門，是導師所謂的「般若禪」，即「菩薩禪」。茲在前面「第十五章 大般若經與般若禪」、「第十六章 復興佛教弘般若」及附錄七「智者大師之般若禪」之行文中，已做概略之敘述，此不贅言。

筆者敬閱《大般若經》之直接因緣，雖起源於「般若禪」的修習，然對整部《大般若經》也只是做概觀性的認知，僅就文字的理解，有限文獻資料的蒐集編列整理，冀望能從經文中，尋找行深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩之足跡，熏修此佛法無上究竟法——「般若禪定波羅蜜」之菩薩禪門——般若禪，究竟圓滿突破，正覺開悟。

這次有因緣再出版此書，深感般若與淨土關聯甚密。淨宗第十三代祖師，夢東禪

師說：「般若與淨土法門，皆悉指歸本源心性。」二者分無可分，合無可合。近代淨宗祖師，印光大師，深知淨土法門，為一切諸法之歸宿，一切諸法，無不從此法界流，無不還歸此法界。又說：淨土法門，是十方三世一切諸佛，上成佛道，下化眾生，成始成終之總持法門。是暢如來出世之本懷，開眾生歸元之正路。是九界同歸，十方共讚，千經具闡，萬論均宣。文殊、普賢、馬鳴、龍樹、遠公、智者、清涼、永明，悉皆發金剛心為之宏贊，以期六道三乘，同得橫超三界，復本心性。他老人家亦是宗門開悟，親證念佛三昧，深信淨土，六十年莫換過題目。

中國歷代祖師，無論佛學思想淹貫諸宗，或宗門開悟，皆會歸淨土。如夢東徹悟禪師，曾說：「世間出世思惟遍，不念彌陀更念誰。」又說：「明明大道通古今，天地毫釐辨異同，誰識西方無量壽，原來卻是主人翁。」淨宗第九祖，蕩益大師，佛學思想宏富，淹貫諸宗，仍會歸淨土，在其《彌陀要解》，說：淨土「法門深妙，破一切戲論，斬盡一切意見，唯馬鳴、龍樹、智者、永明之流，徹底擔荷得去。」又說：「一聲阿彌陀佛，即釋迦本師於五濁惡世所得之阿耨多羅三藐三菩提法。」由此，深知淨土念佛法門，若非開顯般若正智，實難啟信。因西方極樂世界，是阿彌陀佛妙明真心所流現，念佛法門舉體是般若正智。淨宗真空妙有之深層奧義與般若相連甚密。我人

編後語

935

大般若經初探

936

修學佛法，無論從止觀禪法，薰修般若禪，或薰修念佛法門，終究都必需要體悟般若深義，開顯人人本具的無量光壽。然「時值末法，人根陋劣，捨此（淨土法門）別修。不但具縛凡夫，莫由出離生死，即十地聖人，亦難圓滿菩提。」（見印光大師《淨土十要》序）蕩祖在歲次甲午，五十六歲那年多病，曾寄錢牧齋書云：「今夏兩番大病垂死，季秋閱藏方竟，仲冬一病更甚，七晝夜不能坐臥，亦不能飲食，不可療治，無術分解。唯痛哭稱佛菩薩名字，求生淨土而已。具縛凡夫損己利人，人未必利，己之受害如此。平日實唯在心性上用力，尚不得力，況僅從文字上用力者哉？出生死、成菩提，殊非易事。」我們從一位親證「名字位中真佛眼」的大權菩薩，示現禪門開悟，遇上疾痛的病苦，使不上力那種「唯痛哭稱佛菩薩名字，求生淨土而已。」反觀自己，尤在大限來臨那種八苦交煎的景象，深感心驚膽顫，還是一瓣心香，至誠依教奉行，聽訓兩土世尊悲心的教誡，歸心淨土，求願往生。願共法界一切眾生，同生西方，快速成佛，再迴入娑婆度眾生。（此再版「編後語」，是將西元二〇〇六年，光量學佛院編輯者謹識的「編後語」作增刪。）南無阿彌陀佛！

西元二〇一四年歲次甲午孟秋理光謹識於光量寺

國家圖書館出版品預行編目資料

大般若經初探 / 釋理光撰述 ——初版——

南投縣鹿谷鄉：光量學佛院出版：光量寺發行，民95

面： 公分

ISBN 978-986-83059-0-8 (精裝)

般若部

221.47

95026577