

美國同淨蘭若週末共修課程講義(15/July—6/August, 2017)

《初期大乘佛教之起源與開展》

〈第八章 宗教意識之新適應〉¹

(pp. 463–532)

釋長慈 (2017/7/15)

第一節 佛菩薩的仰信² (pp. 463–490)

第一項 十方佛菩薩的出現 (pp. 463–465)

一、十方現在多佛菩薩信仰之形成，引起大乘法之流行 (p. 463)

大乘佛法的興起，與十方現在的多佛多菩薩，是不可分的。

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

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

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

二、十方現在佛菩薩間差異的表徵 (pp. 463–464)

（一）在適應眾生的機宜上，可表現為不同的特性

◎十方現在佛與菩薩的名字，從來都知道，這是「表德」的。

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

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

² 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第一章〈序說〉，pp. 17–18：「『大乘佛法』，傳出了現在的十方佛，十方淨土，無數的菩薩，佛與菩薩現在，所以『佛涅槃所引起的，對佛的永恆懷念』，形式上多少變了。然學習成佛的菩薩行，以成佛為最高理想，念佛，見佛，為菩薩的要行，所以『對佛的永恆懷念』（雖對釋迦佛漸漸淡了），實質是沒有太多不同的（念色相佛，見色相佛，更是『秘密大乘佛法』所重的）。大乘的興起，為當時佛教界（程度不等）的一大趨勢，複雜而傾向同一大理想——求成佛道。」

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

（二）能成為眾所共知的佛菩薩，應有傳說的淵源與特殊的適應性

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

◎如阿彌陀佛（Amitābhabuddha）、文殊師利（Mañjuśrī）、觀世音（Avalokitasvara）

菩薩，為家喻戶曉的佛菩薩，大乘信者的信仰對象，與偶然一見的，到底不同，這應有傳說上的淵源，或特殊的適應性。

◎如文殊菩薩，在大眾部（Mahāsāṃghika），早就有了文殊的信仰³。

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

三、大乘經說到的十方現在佛與菩薩（p. 464）

（一）初說——以釋尊與原始佛教聖弟子為主

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

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

◎《舍利弗悔過經》是舍利弗（Śāriputra）等。

（二）演變——菩薩從他方來此土助佛揚化；此土也有菩薩出現

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

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

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

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

⁵ （1）《大方等大集經賢護分》（大正 13，872a-897c）。

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

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

四、著名佛菩薩的傳說淵源 (pp. 464–465)

著名的佛與菩薩，應有深遠的傳說淵源。到底淵源於什麼？

〔一〕學界的推論

- ◎或推論為受到西方神話的影響；
- ◎或從印度固有的宗教文化去探求；
- ◎或從佛教自身去摸索，

每每能言之成理。

〔二〕導師的見解

我的理解與信念：

- ◎大乘佛法到底是佛法的；大乘初期的佛菩薩，主要是依佛法自身的理念或傳說而開展，適應印度神教的文化而與印度文化相關涉。
- ◎佛法流行於印度西北方的，也可能與西方的傳說相融合。

〔三〕小結

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

第二項 文殊師利、普賢、毘盧遮那 (pp. 465-474)

一、「華嚴三聖」——一佛與二大菩薩 (p. 465)

◎文殊師利 (Mañjuśrī)，或譯為曼殊室利，濡首，妙吉祥。⁷

◎三曼陀跋陀羅 (Samantabhadra)，或譯為普賢，遍吉。

◎文殊、普賢——二大菩薩，與毘盧遮那佛⁸ (Vairocana)，被稱為「華嚴三聖」。

※一佛與二大菩薩，是怎樣的出現於佛教界，而被傳說、稱頌與信奉呢？

二、二大菩薩：文殊與普賢 (pp. 465-471)

(一) 二大菩薩與舍利弗、目犍連的關係 (pp. 465-468)

1、二大脇侍

(1) 毘盧遮那佛的二大脇侍與釋迦佛的二大脇侍有共同處

首先，大智文殊、大行普賢——二菩薩，是毘盧遮那佛（舊譯作「盧舍那佛」）的二大脇侍，與原始佛教中，智慧第一舍利弗 (Śāriputra)，神通第一大目犍連 (Mahāmaudgalyāyana)，是釋迦佛的「挾⁹侍」，似乎有共同處。¹⁰

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

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

A、釋迦佛的兩大「人間弟子」

釋尊的人間弟子，有左右二大弟子——舍利弗與大目犍連，這是眾所共知的。

B、釋迦佛的兩大「天上弟子」

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

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

(2) 另見印順導師著，《印度佛教思想史》，pp. 115-117。

⁹ 挾 [xié ㄒㄧㄝˊ]：5. 護衛；輔佐。（《漢語大詞典》（六），p. 604）

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

¹¹ [原書 p. 472 註 1] 《海潮音》34 卷（六月號）。

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

◎天上的二大弟子，如《增壹阿含經》卷 28（大正 2，707a）說：

「世尊……詣中道。是時梵天在如來右，處銀道側；釋提桓因在(左)水精道側」。

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

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

C、小結

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

2、與師、象有關的傳說

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

(1) 舍利弗與師子的傳說¹⁶

舍利弗與師子的傳說，如《雜阿含經》說：舍利弗自稱：

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

◎這一自記，引起比丘們的譏嫌，說他「於大眾中一向師子吼言」¹⁷。

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

(2) 目犍連與白象的傳說

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

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

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

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

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

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

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

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

目犍連與白象的傳說，出於《毘奈耶》¹⁹，《發智論》曾引述而加以解說：

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

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

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

〔3〕人間兩大弟子般涅槃時所入之定

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

「舍利子般涅槃時，入師子奮迅等至。²³大目犍連般涅槃時，入香象嚙呻等至」。

◎等至——三摩鉢底，為聖者聖慧所依止的深定。

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

3、文殊與舍利弗的其他關係

文殊與舍利弗的關係，還有三點：

〔1〕依「特有之稱謂[法王子]之辨

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

²⁴原來法王子，也是舍利弗特有的光榮，如《雜阿含經》說：

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

※舍利弗為法王長子，與大乘的「文殊師利法王子」，明顯的有著共同性。

〔2〕依「出生地」辨

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

「此文殊師利，有大慈悲，生於此國多羅聚落，……於我所出家學道」²⁶。

〔3〕依「化眾與始終次第」辨

A、化眾

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

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

²¹ 《大毘婆沙論》卷 185（大正 27，929c23~930a8）。

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

²³ 另參《增壹阿含經》卷 18（大正 2，639c10-640a29）。

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

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

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

三、《中阿含經》卷7《分別四諦經》(大正1, 467b)說：

「舍梨子比丘，能以正見為導御也。目乾連比丘，能令立於最上真際，謂究竟漏盡。舍梨子比丘生諸梵行，猶如生母；目連比丘長養諸梵行，猶如養母」²⁷。

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

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

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

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

28

B、始終次第

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

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

(二) 二大菩薩與梵王、帝釋的關係 (pp. 468-471)

釋尊天上的二大弟子——梵王與帝釋，與文殊、普賢二大菩薩的關係，更為明顯。

I、文殊與梵天王的關係

(1) 依「童子相，五角髻」辨

A、梵天王

(A) 梵天王地位之異說

梵王或梵天王，經中所說的，地位不完全一致。

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

◎或泛說梵天王，是初禪大梵天王。

(B) 梵天王示現「童子」相

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

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

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

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

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

a、北傳所述

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

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

b、南傳所述

◎南傳略說「常童形梵天」³²。

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

B、文殊

這使我們想到，

◎文殊是被稱為童子的。

◎在文殊像中，雖有一髻的，沒有髻的，但五髻是最一般的。

※五髻文殊相³⁵，豈非就是梵王示現的色相？

(2) 依「字門」辨

A、梵天王

據說：印度的文字，由梵王誦出，所以稱為梵語。

B、文殊

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ 關於四十二字門，可參考：

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

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

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

(4) 印順導師，《佛在人間》，p. 70：「大乘法四十二字，以阿字為本。阿是不生不滅義，這即是一切法的本性。唱誦每字，都與阿相應，即觀一切入不生不滅的實性。《華嚴》、《般

◎《文殊師利問經》，也有關於字母的解說³⁸。

(3) 依「平等法性」辨

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

(4) 小結

總之，文殊師利與常童子，是大有關係的。

2、普賢與帝釋的關聯性

(1) 坐「六牙白象」

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

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

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

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

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

※帝釋所坐與普賢所坐的，是怎樣的恰合！

若》中的文字陀羅尼，觀行成就，是可以證入無生法忍的。」

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

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

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

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

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

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

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

⁴² 拊〔biàn ㄅㄧㄢˋ〕舞：拍手而舞，極言歡樂。（《漢語大詞典》（六），p. 410）

(2) 住「須彌山」、手執「金剛」

A、帝釋

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

◎《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 133（大正 27，691c-692a）說：

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

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

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

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

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

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

◎從佛教傳說來看，帝釋是天龍八部，特別是夜叉群的王。

※帝釋這一特色，被菩薩化而成為後期密法的住持者。

B、普賢菩薩⁴⁷

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

◎密法的說處，也主要在須彌山。⁴⁸

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

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

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

⁴⁶ 《正法念處經》卷 21（大正 17，123c8-10）：「時天帝釋即作變化，令阿修羅見伊羅婆那白象王，一一頭上有千帝釋，皆以手執千刀金剛，種種器仗。」

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

⁴⁸ 印順導師著，《佛教史地考論》，pp. 239-240：「在佛教中，普賢菩薩，被奉為密教的住持者，這與帝釋的為群神領袖，有著重要關係。帝釋住於須彌山頂，為地居的天、龍、夜叉們的統攝者。他的多神特質，與密教極易結合。《大毘婆沙論》（卷 133，參看《起世經》與《施設論》等）說：『蘇迷盧頂，是三十三天住處。……山頂四角，各有一峰。……有藥叉神名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有城名善見，……是天帝釋所都大城。城有

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

※普賢菩薩的特性，是深受帝釋影響的！

〔三〕二菩薩結說⁴⁹

◎梵王為主，融攝舍利弗的德性，形成文殊師利。

◎帝釋為主，融攝大目犍連的德性⁵⁰，成為普賢。

三、一佛：毘盧遮那佛 (pp. 471-472)

人間、天上的二大挾侍，成為二大菩薩；二大挾侍間的釋迦佛，就成為毘盧遮那。

〔一〕《華嚴經》說：「毘盧遮那亦是釋迦牟尼之尊稱」

◎毘盧遮那，或譯作盧舍那。

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

※可見人間的釋迦，與功德圓滿的毘盧遮那，只是一佛，與他方同時的多佛不同。

〔二〕《華嚴經》說：「毘盧遮那亦是釋迦牟尼之尊稱」

在印度教中，毘盧遮那是光輝、光照的意思，所以或譯為「遍照」。

如《雜阿含經》說：「破壞諸闇冥，光明照虛空，今毘盧遮那，清淨光明顯」⁵²。

這是日輪的特性，所以或譯 (Mahāvairocana) 為「大日」。

※毘盧遮那是象徵太陽的，也是淵源於太陽神話的名稱。

〔三〕毘盧遮那佛與色究竟天之關聯性

◎然在佛教自身的發展上，功德究竟圓滿所顯的毘盧遮那佛，與色究竟天相當。

◎《大乘入楞伽經》說：「色界究竟天，離欲得菩提」⁵³。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

※在這裡究竟成佛，人間成佛的意義消失了！⁵⁷

四、「華嚴三聖」總結 (p. 472)

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁸ 髻 [fāng ㄈㄤ ㄘ ㄨ ˋ]：2. 仿佛。隱約可見的樣子。(《漢語大詞典》(十二)，p. 732)

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

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

第三項 阿閼、阿彌陀、大目⁶¹ (pp. 474–483)

再來說初期大乘經中，占有重要地位的三位佛陀。

一、阿閼佛 (pp. 474–477)

一、阿閼佛 (Akṣobhya) 是他方佛之一，在初期大乘佛法中，有極重要的地位。從閼佛的因位發願，及實現淨土的特徵，可以明白的看到了，釋尊時代一位聖者的形像。

(一) 阿閼佛本願、淨土之特色 (pp. 474–475)

阿閼佛的本願與淨土，有什麼特色？⁶²據《阿閼佛國經》說：

1、不起瞋恚；不為瞋恚所動

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

「學諸菩薩道者甚亦難。所以者何？菩薩於一切人民、及蝸飛蠕動之類，不得有瞋恚」⁶³。

◎這位比丘聽了，當下就發真實誓言說⁶⁴：

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

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

◎也可解說為：不為瞋恚所動，所以或譯為「不動」

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

2、女人痛苦的解除

(1) 阿閼菩薩的誓願與修行成就

◎在阿閼菩薩的誓願中，有一項非常突出的誓願，是：

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

⁶¹ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p. 416：「『大乘佛法』興起，傳出十方現在的無數佛名。現在有佛在世，可以滿足『佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念』。但佛名眾多，佛弟子的信心，散漫而不容易歸一。(佛法)中，釋尊有兩大弟子。在大乘流行中，東方妙喜 (Abhirati) 世界的阿閼 (Akṣobhya) 佛，西方極樂 (Sukhāvātī) 國土的阿彌陀 (Amitābha) 佛，受到特別尊重，等於釋尊 (法身) 的兩大脇侍。」

⁶² 另見：印順導師著作：

(1) 《淨土與禪》〈阿彌陀與阿閼〉(pp. 26–30)。

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

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

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

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

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

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

◎等到成佛時，

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

※阿闍菩薩發願修行，以無瞋恚為本，而注意到女人痛苦的解除。

(2) 不同於初期大乘經

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

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

(二) 阿闍菩薩的願行與鴛掘摩非常類似 (p. 476)

阿闍菩薩的願行，與釋尊時代的鴛掘摩 (Aṅgulimāla)，非常類似。

1、同以不瞋為特性

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

2、同有解除妊婦生產痛苦之願

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

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

※這與阿闍菩薩的真實誓願，「妊身產時，……無有諸苦」，⁷¹可說完全一致。

3、「阿闍」與「鴛掘摩」意涵相近

⁶⁷ [原書 p. 482 註 4]《阿闍佛國經》卷上(大正 11, 756b)。

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

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

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

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

(3) 《佛說鴛掘摩經》卷 1 (大正 2, 508b17–510b8)。

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

⁷¹ 《阿闍佛國經》卷上 (大正 11, 767b11)。

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

◎阿閼菩薩發願，從此名為「阿閼」；鴛掘摩出家成聖，從此名為「不害」。

◎阿閼與不害（Ahimsā），梵語雖不同，而意義是相近的。

※捨去從前的名字，得一新名字，鴛掘摩與阿閼也是同樣的。

（三）結說：人類的共同願望，深化而具體表現（pp. 476–477）

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

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

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

二、阿彌陀佛⁷⁵（pp. 477–481）

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

（一）本願之特徵：諸佛之雄，最完善國土的願望（pp. 477–478）

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

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

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

⁷⁴ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十一章〈淨土與念佛法門〉，p. 790：「阿閼佛淨土，處處比對釋迦佛土——我們這個現實世界，而表示出理想的淨土。阿閼佛土有女人，但女人沒有惡露不淨，生產也沒有苦痛。佛土中有惡魔，但『諸魔教人出家學道，不復燒人』。阿閼佛國與釋迦佛土一樣，有三道寶階，人與忉利天人，可以互相往來。人間的享受，與諸天一樣，但『忉利天人樂供養於天下人民，言：如我天上所有，欲比天下人民者，天上所有，大不如天下，及復有阿閼如來無所著等正覺也』。人間比天上更好，這是『佛出人間』，『人身難得』，『人於諸天則為善處』，原始佛教以來的，人間佛教的繼承與發揚。」

⁷⁵ 另見印順導師著作：

（1）《淨土與禪》，pp. 21–26。

（2）《青年的佛教》〈家家彌陀、戶戶觀音〉，pp. 193–194。

（3）《華雨集第一冊》〈阿彌陀佛與極樂國土〉，pp. 357–407。

⁷⁶ （1）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十一章〈淨土與念佛法門〉，p. 813：「從淨土思想發展來說，面對我們這個世界的缺陷，而願將來佛土的莊嚴，是『下品般若』、《阿閼佛國經》所同的。阿閼佛淨土，保有男女共住淨土，及人間勝過天上的古義。《阿彌陀經》是比對種種淨土，而立願實現一沒有女人的，更完善的淨土。在這點上，應該比《般若》、《阿閼》的淨土思想要遲一些。當然，色界天式的七寶莊嚴，純男性的世界，在印度佛教是早已有之的。」

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

◎我以為，先應從阿彌陀佛的發願去理解，正如從阿閼佛發願的故事去了解一樣。

1、所依經本

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

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

2、法藏比丘發願的特徵——勝過一切佛、一切淨土

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

「令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊。……都勝諸佛國」。

◎法藏比丘的願望，

◎是在十方佛土中，自己的淨土，最勝最妙；

◎在十方無央數佛中，阿彌陀佛第一。

※願力的特徵，是勝過一切佛，勝過一切淨土。

3、成佛的威神是平等；隨因中的願力，身光明等有差異

(1) 《大阿彌陀經》所述

《大阿彌陀經》以為：

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

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

(2) 身光明等有差異，近於「安達羅派」的思想

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

※佛的身量、壽量、光明，隨因中的願力而不同。

(3) 「諸佛中之王」的雄心大願

法藏比丘就在這一思想下，要成為最第一的。

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

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

⁷⁸ 豫計：預先估計或推測。（《漢語大詞典》（十），p. 40）

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

A、光明勝過一切

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

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

※阿彌陀佛，是無量佛中的最上佛——「諸佛中之王」。

B、淨土勝過一切

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

C、小結

「勝過一切，唯我第一」的雄心大願，是阿彌陀佛的根本特性。

（二）歷史源流（pp. 478-479）

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

1、初期：釋尊過去生中的事跡為主，所親近的佛身量、光明、壽量各各不同

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

2、部派：十方佛的傳出，佛的身量、光明、壽量、佛土亦有優劣⁸²

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

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

※傳說中的差別情況，就是安達羅派佛身有優劣的思想根源。

3、大乘時代：佛身與佛土差別不同⁸³

⁸⁰ 《佛本行經》卷 4（大正 3，670c-672a）。

⁸¹ 《佛種姓經》（南傳 41，219 以下）。

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

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

進入大乘時代，他方佛土的清淨莊嚴，繼承傳說，也就差別不同。

(1) 勝劣差別是為了適應眾生的根機

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

◎如來最不可思議，如《密跡金剛力士經》所說⁸⁴。

(2) 有勝劣差別都還不夠理想，故發願成就勝過一切佛、一切佛土

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

4、評析法藏比丘所成的佛土

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

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

(三) 適應的觀點：引發往的救濟思想 (pp. 479-480)

I、適應印度宗教文化，受一神教的影響

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

(1) 阿彌陀佛與太陽神話之關聯

阿彌陀佛與太陽神話，是不無關係的（受到了波斯文化的影響）⁸⁷。

A、「毘盧遮那」是印度象徵太陽光明遍照，大乘佛教引用為究竟圓滿佛

◎以印度而論，印度是有太陽神話的。

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

B、原始佛教光明的佛與度神光明的天，有融合的傾向

(A) 原始佛教光明的佛

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

◎明與光明，象徵聖者的證智，是「原始佛教」所說的。

※象徵佛的慧光普照，而有身光遍照的傳說。⁸⁹

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

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

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

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

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

(B) 融合印度神光明的天

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

2、從神話而來的太陽，融攝於無量光明的阿彌陀佛

(1) 阿彌陀在西方，向落日處禮拜

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

「西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀！」阿彌陀在西方，所以向落日處禮拜。⁹⁰

(2) 崇仰彼土，而求生彼土

到傍晚，西方的晚霞，是多麼美麗！等到日落，此地是一片黑暗，想像中的彼土，卻是無限光明。比對現實世間的苦難，激發出崇仰彼土，極樂世界的福樂，而求生彼土。

(3) 小結

在這種宗教思想中，從神話而來的太陽，被融攝於無量光明的阿彌陀佛。⁹¹

(四) 「阿彌陀」語意之變遷：佛教界的不同反應 (pp. 480-481)

1、阿彌陀的意義是「無量」、「無量清淨」，阿彌陀只是略稱

◎阿彌陀的意義是「無量」；

◎古本說「阿彌陀三耶三佛」，是「無量等正覺者」；

◎別譯本作「無量清淨平等覺」，

※可見阿彌陀是略稱。

2、初期：「無量清淨」→重「無量光」

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

◎在讚歎阿彌陀佛的光明中，

◎《大乘無量壽莊嚴經》，有「無垢清淨光」；

◎《無量壽經》立阿彌陀佛十二名，有「清淨光佛」⁹²。

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

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

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

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

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

3、後期發展：「無量光」→重「無量壽」

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

（五）總結（p. 481）

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

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

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

三、大目如來（pp. 481–482）

（一）阿閼佛、阿彌陀佛、大目如來之間的關係

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

1、阿閼與阿彌陀二佛前身互為師弟

（1）阿彌陀為師，阿閼為弟子

《賢劫經》說：過去，使眾無憂悅音王，護持無限量法音法師。無限量法音法師，是阿彌陀佛前身；使眾無憂悅音王，是阿閼佛的前身⁹⁴。這是阿彌陀為師，而阿閼為弟子了。
95

（2）阿閼為師，阿彌陀為弟子

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

（3）小結

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

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

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

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

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

東西淨土的二佛，有相互為師弟的關係。

2、阿閼、阿彌陀二佛同尊大目如來為師，達到共同的根源

上面說到：

◎《阿閼佛國經》說：當時阿閼菩薩，是從大目如來聽法而發願的。

◎《阿彌陀經》說法藏比丘從世自在王佛發心，

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

※這一本生，是從互相為師弟的關係，進一步而達到了共同的根源。

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

(1) 大目如來即盧遮那佛之推論

◎「大目」，唐譯〈不動如來會〉作「廣目」。

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

(2) 東西二大淨土

阿閼與阿彌陀，都出於大目，可說都是毘盧遮那所流出的。

◎毘盧遮那如日輪的遍照，

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

◎阿彌陀佛土如日落西方，彼土——那邊的光明無量。

※從日出到日沒，又從日沒到日出，所以阿閼佛與阿彌陀佛，有互為師弟的意義。

(二) 以釋尊究竟的佛德為本

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

※古代的本生話，是直覺到這些意義，而表示於本生話中的。

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

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

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

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

第四項 觀世音¹⁰¹ (pp. 483–490)

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

一、觀世音菩薩的來源概說 (pp. 483–484)

觀世音的來源，

(一) 學界的說法

◎或以為基於波斯的女性水神 (Anāhita) ；

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

(二) 導師的主張

然從佛教的立場來說，這不外乎釋尊大悲救世的世俗適應。

二、觀世音菩薩起源之探究 (pp. 484–489)

(一) 所住聖地 (pp. 484–487)

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

1、《華嚴經》所傳——位於南印度

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

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

◎晉譯《華嚴經》所說相同，但作「光明山」¹⁰³。

2、《大唐西域記》的記載

《大唐西域記》卷 10 (大正 51, 932a) 也說：

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

觀世音菩薩的聖地，深山險谷，是那樣不容易到達。¹⁰⁴

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

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

¹⁰² 見：後藤大用著，釋印海譯，《觀世音菩薩之研究》第 12 章〈觀音起源論〉，pp. 417–418：

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

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

3、導師的推論——位於東方阿溼波

◎聖地到底在那裡？考論者也沒有確定的結論。

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

(1) 古代王統所攝

A、釋迦族王統成立及住地

(A) 王統的成立

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

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

(B) 王統的住地中，一致有「補多羅……等」相關記載

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

¹⁰⁴ 見：後藤大用著，釋印海譯著作《觀世音菩薩之研究》第14章〈補陀洛之研究〉，pp. 276–277：「此靈地補陀洛是在印度之何處呢？華嚴之新舊二譯都記載到：『於此南方有山』，新譯《華嚴經》中更附加『海上有山』之句。因而大體上看出是在印度南邊之島上。《大悲心陀羅尼》說：『住於海島之香山，歸命聖觀世音菩薩』*。《陀羅尼集經》第二之夾註中有：『補陀落迦山，稱此為海島』*。古來稱補陀洛，意味是南印度之海岸有一海島者，有更深一層之明瞭。又翻閱玄奘三藏（600–664 CE）之《西域記》說：彼親自旅行目擊實況有如次之記載。**即**秣羅矩吒（Malakuta）之南濱海有秣刺耶山。『秣刺耶（Malaya）山之東，有山名布旦落迦（Potalaka）。其山徑危險，巖谷鼓傾，山頂有池，其水澄淨。流入大河，周流繞山，以二十匹，入於南海。池旁有山有一天宮，為觀自在菩薩往來遊舍之處。願視其菩薩者，不顧身命，勵水登山，忘其艱險，能達到者也不多。然而山下居人，若視祈心而請。或見自在天之形，或見塗灰外道，慰喻其人，遂滿其願』*玄奘之此說，補陀洛視南印度之哥蒙林（Comorin）岬附近秣刺耶山之東巖欲鼓傾之山。唐之智昇（668–740）也說出在摩賴耶國觀音之宮殿接近補陀洛山，有相同之意見。雖然玄奘與智昇都說是在南印度之海濱方面有山，但海島即海上之島有山是沒有確定的，與《華嚴》新舊譯之兩經等所記載之說是不一致的缺憾。」

¹⁰⁵ 《佛光大辭典》，p. 6580：

【瞿曇】梵名 Gautama 或 Gotama，巴利名 Gotama。為印度刹帝利種中之一姓，瞿曇仙人之苗裔，即釋尊所屬之本姓。又作裘曇、喬答摩、瞿答摩、俱譚、具譚。意譯作地最勝、泥土、地種、暗牛、牛糞種、滅惡。又異稱為日種、甘蔗種、阿儼囉娑（梵 Avgīrasa）。有關瞿曇姓氏之由來，據《十二遊經》載，於久遠劫時，有菩薩為王，早失父母，乃以國付與其弟，從一婆羅門學道，住於甘蔗園，時人稱其師為「大瞿曇」，稱彼為「小瞿曇」。其時國中有五百大賊劫取官物，於遁逃時路經甘蔗園，乃散其盜物於左右，捕賊者尋跡追至，以為菩薩即國中大賊，即以木貫射之，致其身血流污滿地；大瞿曇以天眼徹見，悲哀涕泣，乃取土中之餘血，以泥和之，還至園中，盛之於器，並分置左右而咒之，謂此瞿曇若有誠心，則天神將變血為人。歷經十月，左化作男，右化成女，此後遂以瞿曇為姓。又《大日經疏》卷16載，瞿曇仙人於空中行欲，有二滯之污，落於地面，生成甘蔗，後經日光炙照，生出二子，其中一子即為釋王。故相傳瞿曇仙人即釋迦種族之祖，且釋種亦因之稱為甘蔗種。

¹⁰⁶ [原書 p. 490 註 2]

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

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

傳說的名稱不統一，主要為方言的變化。如

- ◎VI說是銅鑠部 (Tāmraśāṭīya) 所傳，作 Pakula。
 ◎V說是法藏部 (Dharmaguptaka) 所傳，「褒怛那」的原語，應與銅鑠部所傳，《典尊經》的七國七城中，Assaka 國的 Potana 相合。
 ◎I II說 (III IV可能也是) 是說一切有部 (Sarvāstivāda) 所傳。
 ※譯名不統一，但可斷定是：Potala 或 Potalaka。

B、小結：「阿溼波」的「補多落迦」與觀世音的聖地完全相合

- ◎傳說的十大王統¹⁰⁷中，有阿波—阿溼波 (Aśvaka)，或作阿葉摩 (Aśvama)，也就是七國中的 Assaka；首府與傳說中的褒怛那、補多羅相當。
 ◎阿溼波的補多落迦，與觀世音的聖地，完全相合。

(2) 《長阿含經》的《典尊經》所傳

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

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

¹⁰⁷ 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p. 34：「十大王統的名稱，是：
 (長阿含經) (卷 22) (樓炭經) (卷 6) (四分律) (卷 31)
 一 伽[少+免]遮——五王 迦奴車 伽[少+免]支
 二 多羅婆——五王 多慮提 多樓毘帝
 三 阿葉摩——七王 阿波 阿溼卑
 四 持地 (地一作施) 七王 捷陀利 乾陀羅
 五 伽楞伽——九王 迦陵 伽陵迦
 六 瞻婆——十四王 遮波 瞻鞞
 七 拘羅婆——三十一王 拘獵 拘羅婆
 八 般耆羅——三十二王 般闍 般闍羅
 九 彌私羅——八萬四千王 彌尸利 彌悉梨
 十 聲摩——百一王 一摩彌 懿師摩 (百王)」

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

A、前六國六城考論

- ◎在釋尊時代，僅有央伽（Aṅga）的瞻波城、迦尸（Kāśī）的波羅奈（Bārāṇasī），是佛所經常遊化的地區，
- ◎其他的古代城市，不是已經毀廢，就是湮沒而地點不明。如
 - ◎迦陵伽（Kaliṅga）的檀特補羅 Dantapura，已因仙人的「意憤」而毀滅。
 - ◎毘提訶（Videha）的彌緜羅（Mithilā），已經衰落。
 - ◎阿槃提（Avanti）的首城——摩醯沙底（Māhisattī），已移轉到優禪尼（Ujjayainī）。
 - ◎蘇尾羅（Sovira）的勞鹿迦（Roruka），傳說紛歧。
 - △「雜事」譯為「勝音城」，此地與大迦旃延（Mahākātyāyana）有關，應在阿槃提，但「雜事」卻傳說在西北。勝音城人，用土來撒大迦旃延，因而城為沙土所掩沒¹¹⁰。後來，勞鹿迦又傳說在於闐，也是為沙土所掩沒的¹¹¹。
 - ※年代太久遠了，古城不知所在，就成為神話的地區。

B、阿溼波 Potali（即 Potala）方位之考論

(A) 銅鑠部與現今學界之說

- ◎阿溼波，銅鑠部傳寫為 Assaka，首都名 Potali（即 Potala），解說為在瞿陀婆利（Godhāvarī）河岸。
- ◎《望月佛教大辭典》也許覺得太在南方，所以推定在摩偷羅（Mathurā）與優禪尼之間¹¹²。

(B) 導師的論定：阿溼波在東方¹¹³

其實，阿溼波是在東方的。

a、《正法念處經》

- 《正法念處經》說到東方地區，有毘提醯河與安輸摩河。又說：橋薩羅（Kośalā）屬有六國：橋薩羅、鴛伽、毘提醯、安輸、迦尸、金蒲羅¹¹⁴。
- ◎金蒲羅所在不明，其餘的都在恆曲以東的東方。
 - ◎安輸摩與安輸，就是阿溼波（或譯阿葉摩）。

b、《中阿含經》的《馬邑經》

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

「佛遊鴛騎國，與大比丘眾俱，往至馬邑，住馬林寺」¹¹⁵。

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

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

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

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

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

¹¹³ 另見印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp. 25-30。

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

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

(C) 小結

- ◎阿溼波的 Potala，雖不能確指，而屬於東方，是可以確定的。央伽的東方，現有阿薩密 (Assam)，與阿葉摩、安輸摩的語音相近。
- ◎古代的地名，年代久了，不免傳說紛歧，或與神話相結合。如迦陵伽的檀特補羅，蘇尾囉的勞鹿迦。
- ◎所以古代阿溼波的補多羅、補多落迦，傳說為觀世音菩薩的聖地——補怛洛迦，傳說到南方或他方，是非常可能的。

(二) 觀世音菩薩的救世方便——應機現身 (pp. 487-488)

1、應以何身得度者，即現何身而為說法

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

2、繼承釋尊「普入八眾」之說¹¹⁷

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

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

- ◎八眾，是人四眾，天四眾，該括了佛所教化的一切。
- ◎佛以神力，到他們那裡去。「在所能現」，就是在什麼眾中，能現什麼身。可是色相與聲音，比他們還勝一著。等到離去，他們並不知道是佛，不知道是誰。
- ※這不是「應以何身而得度者，即現何身而為說法」嗎？不過觀世音三十二現身，比八

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

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

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

¹¹⁸ 另參對應經典：

[1]《長部》(D. 16. Mahāparinibbāna-suttanta, 3. 10)。

[2]《小部》，《自說經》(ud. 6. 1)。

[3]《中阿含經》卷 9《地動經》(大正 1, 478a9-478b12)。

[4]《佛說身毛喜豎經》卷 1(大正 17, 594a2-b3)。

眾要分類詳細些，但總不出人天八眾以外。

3、小結

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

(三) 觀世音菩薩的特德——大悲 (p. 488)

「大悲」，是觀世音菩薩的特德，被稱為「大悲觀世音」。

1、大悲是佛的不共功德

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

¹¹⁹ 略舉菩薩「應以何身而得度者，即現何身而為說法」行應化的經典：

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

¹²⁰ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 8 章〈宗教意識之新適應〉，pp. 263-264：
「『普入八眾』：如《長阿含經》卷三《遊行經》(大正 1, 16b)說：『阿難！世有八眾。何謂八？……如是微妙希有之法，阿難！甚奇甚特，未曾有也』〔經文同上，本文之經文〕。
『八眾』——人四眾、天四眾，源出《雜阿含經》的《八眾誦》。人中，婆羅門教說四姓階級，佛法不承認首陀羅(sūdra)為賤民，以沒有私蓄的出家者——沙門(sramaṇa)來替代。天四眾是：梵、魔(māra)、三十三天、四大王眾天，四王天統攝八部鬼神。八眾，統括了人與神的一切。……佛的神通變現，不但可以變現為種種天身、人身，而也暗示了一項意見：在剎利、婆羅門、居士——在家人中，沙門——通於佛教及外道的出家人中，梵天、魔天、帝釋、四大天王、龍、夜叉等鬼神中，都可能有佛的化身在內，當然我們並不知道有沒有。化身，原是印度神教的一種信仰，在佛法中漸漸流行，將在大乘佛法中興盛起來。」

¹²¹ [1]佛十八不共法有異說：

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

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

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

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

◎在凡夫與聲聞聖者，只能說「悲」，不能說是「大悲」。

2、佛的大悲

◎佛的大悲是怎樣的呢？

◎如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 2（大正 24，211b）說：

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

◎《大乘莊嚴經論》卷 13（大正 31，661a）說：

「晝夜六時觀，一切眾生界；大悲具足故，利益我頂禮」。

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

(四) 小結 (pp. 488–489)

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

◎所以大乘的觀世音菩薩，現身說法，大悲救苦，與佛完全相同。

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

三、觀世音菩薩譯名之考究¹²² (pp. 489–490)

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

(一) 玄應：應譯為觀自在

玄應（西元七世紀）《一切經音義》卷 5（望月大辭典 801a）說：

「舊譯觀世音，或言光世音¹²³，並訛。又尋天竺多羅葉本，皆云舍婆羅，則譯為自在。
雪山以來經本，皆云娑婆羅，則譯為音。當以舍、娑兩聲相近，遂致訛失」。

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

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

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

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

※玄應以為：譯為觀自在，是正確的；譯為觀世音，是訛傳的。¹²⁴

(二) 導師評論——「觀世音」乃原始本意

1、南北經本方言之異

然從所說的天竺本，雪山以來——北方本的不同而論，顯然是方言的不同。

◎《華嚴經》的〈入法界品〉，是從南方來的，譯為觀自在。

◎早期大乘——盛行於北方的，如《阿彌陀經》、《法華經》等，作觀世音。

2、依漢譯經律的敘述揭發其本意

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

◎《法華經》說：「若有無量百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫」。¹²⁵

「觀其音聲」，正是觀世音的確切訓釋¹²⁶。

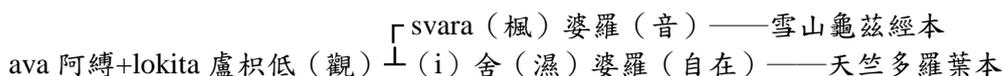
◎《雜事》說如來大悲，「於一切時觀察眾生，無不聞見」；¹²⁷

「聞見」，也含有觀其音聲的意思。

3、結說

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

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



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

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

¹²⁶ 訓釋：1. 注解；解釋。(《漢語大詞典》(十一)，p. 54)

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

第二節 淨土的仰信 (pp. 491–503)

第一項 未來彌勒淨土 (pp. 491–494)

一、淨土信仰的引發 (p. 491)

十方現在的他方淨土，是大乘的重要部分。

(一) 多苦多難的世界

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

◎律中每說到當時的饑荒與疫病。

※這個世界，多苦多難，是並不理想的。

(二) 引發嚮往美好世界的理想

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

(三) 淨土思想的原始意義

1、佛法的根本意趣

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

2、大乘法

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

3、淨土思想

淨土思想的原始意義，是充滿人間現實性的。

二、未來彌勒淨土 (pp. 491–492)

(一) 經論所述

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

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

《論》文是引《中阿含經》《說本經》的¹³⁰。

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

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

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

（二）解說：理想的政治，與完善的宗教並行

- ◎輪王是以正法——五戒、十善的德化來化導人民，使世間過著長壽、繁榮、歡樂、和平的生活。
- ◎佛教一向推重輪王政治，在這樣的時代，又有佛出世，用出世的正法來化導人間。
- ※理想的政治，與完善的宗教並行，這是現實人間最理想不過的了！

三、釋尊與彌勒佛世的苦樂不同 (pp. 492-493)

釋尊與彌勒佛，同樣是佛而世間的苦樂不同，這是什麼原因呢？

（一）法藏部的看法

1、《佛本行集經》所述

《佛本行集經》卷 1（大正 3，656b-c）說：

- ◎「時彌勒菩薩，身作轉輪聖王。……見彼（善思）如來，具足三十二大人相，八十種好，及聲聞眾，佛刹莊嚴，壽命歲數（八萬歲），即發道心，自口稱言：希有世尊！願我當來得作於佛，十號具足，還如今日善思如來！……願我當來為多眾生作諸利益，施與安樂，憐愍一切天人世間」。
- ◎「我（釋尊自稱）於彼（示誨幢）佛國土之中，作轉輪聖王，名曰牢弓，初發道心。……發廣大誓願：於當來得作佛時，有諸眾生。……無一法行，唯行貪欲瞋恚愚癡，具足十惡。唯造雜業，無一善事。願我於彼世界之中，當得阿耨多羅三藐三菩提！憐愍彼等諸眾生故，說法教化，作多利益，救護眾生，慈悲拔濟，令離諸苦，安置樂中。……諸佛如來有是苦行希有之事，為諸眾生」！

2、解說

（1）釋尊重在「悲能拔苦」的精神

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

（2）彌勒重在慈的「施與安樂」

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

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

（二）說一切有部的看法

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

◎釋尊與彌勒因行的對比，釋尊是更富於大悲為眾生的精神。

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

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

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

（三）後代信願的淨土菩薩行，悲濟的穢土菩薩行——二大流

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

四、結說（pp. 493-494）

（一）彌勒的淨土

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

（二）釋尊的穢土

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

（三）大乘的淨土

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

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

第二項 地上與天國的樂土 (pp. 494–503)

一、佛教原始的淨土思想，佛化的人間淨土的實現 (p. 494)

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

二、發展而形成的大乘淨土，傾向於他方淨土 (pp. 494–501)

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

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

(一) 地上的樂土—拘盧 (pp. 494–497)

1、地理位置—德里以北

◎佛教所傳的地上樂土，名為鬱多羅拘盧 (Uttarakuru)。

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

2、歷史淵源—婆羅門教的中心

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

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

3、傳說的事實—早在佛教以前

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

4、北拘盧的傳說與嚮往

北拘盧的傳說與嚮往，相當的古老，早在佛教以前就有了。

(1)、北拘盧的傳說

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

A、環境

《長阿含經》卷 18《世記經》(大正 1, 117c) 說：

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

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

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

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

B、階級制度

◎北洲人的膚色是同一的，表示平等而沒有階級。

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

C、政治組織、家庭關係

◎北洲沒有國王，也就沒有政治組織。

◎沒有家庭夫婦關係，男女間自由好合，兒女也不屬於父母。

D、食、住、衣、死

◎人喫的是樹果，自然稞米——野生的穀類。¹³⁷

◎沒有房屋，所以住在「密葉重布，水滴不下」的大樹下。¹³⁸

◎衣服是從樹上生的，大概是樹皮、草葉，掩蔽前後而已。¹³⁹

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

(2) 北拘盧的嚮往

A、美化了的原始生活，應該有事實因素

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

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

※多少美化了的原始生活，應該有事實因素在內的。

B、佛教的八難之一

佛教的傳說，自然的自由生活，加上氣候溫和，風雨適時，沒有獸類的侵擾。

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

◎到處是音樂、鳥鳴、香氣。自然與莊嚴園林相結合，是佛教的傳說。

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

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

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

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

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

C、文明的人禍越來越嚴重，而喚起原始生活的追慕

北拘盧洲的傳說，一般學者以為是阿利安人移住印度，對祖先鄉土的追慕¹⁴⁰。不過這也是一般人所有的觀念，如《舊約》的樂園生活，起初連遮蔽前後都還不會。中國也會想起「葛天氏之民，無懷氏之民」。¹⁴¹

※這都是人類進入文明，人與人爭的人禍，越來越嚴重，而喚起原始生活的追慕。

(二) 天國的樂土 (pp. 497-501)

淨土思想的又一來源，是天——天國、天堂，天是一般的共有的宗教信仰。

I、天是一般的共有的宗教信仰

(1) 佛教所說的天，是繼承印度神教

佛教所說的天，是繼承印度神教，而作進一步的發展。

A、繼承印度神教「天、魔、梵」

「天、魔、梵」，是舊有的神世界的層次。

- ◎天 (deva)，佛教是六欲天；
- ◎最高處是魔 (māra)；
- ◎超過魔的境界，就是梵 (brahmā)。

B、進一步的發展梵以上諸天

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

(2)、「天、魔、梵」有政治組織形態；二禪以上則無

A、有政治組織形態

(A) 六欲天

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

¹⁴⁰ [原書 p. 502 註 4]《望月佛教大辭典》(220a)。

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

(B) 初禪的梵天

◎初禪分為大梵天(Mahābrahman、梵輔天(brahmapurohita)、梵眾天(brahmapāriṣadya)，也就是王、臣、人民——三類。

◎大梵天是「獨梵」，是唯一的，自稱宇宙人類的創造者，與基督教的一神相近。

B、二禪以上是獨往獨來¹⁴²

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

2、微妙莊嚴的天國——忉利天

在這些天中，佛教形容其清淨莊嚴的，主要是忉利天。

(1) 有政治組織的天國

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

A、反應了人間的政治組合

◎天神，對人類有賜福或降禍的主管意義，所以這些天神，也稱為「世主¹⁴³」。人類明裏受到王、臣，以及下層吏役的治理，暗中又受到高低不等的天神治理。

◎人間的政治形態，與天國的形態，有一定的對應性。多神王國的大王——帝釋與四天王天，正如中國古代的王與四岳¹⁴⁴一樣。大一統的專制帝王，「天無二日」，正與天上的大統治者唯一神相合。

B、不如北拘盧洲式的自然、平等

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

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

以忉利天為例，天國是不平等的。

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

C、小結

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

(2) 七寶莊嚴，衣食自然

不過天國也有他的好處，

◎如七寶莊嚴，衣食自然，只是更精美，更能隨心所欲。

¹⁴² 印順導師著，《成佛之道》，p. 90：「二禪以上，都是離群獨居的；世界就是自己的宮殿，不像人間有一共同的器世界。」

¹⁴³ 世主：國君。（《漢語大詞典》（一），p. 495）

¹⁴⁴ 四嶽：亦作“四岳”。1.相傳為共工的後裔，因佐禹治水有功，賜姓姜，封於呂，並使為諸侯之長。（《漢語大詞典》（三），p. 600）

◎天國是化生的；所以死了沒有屍骸¹⁴⁵，也就比北洲更清淨了。

(3) 光明無比

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

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

(4) 自然與工藝之美

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

(5) 智慧與道德的氣息

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

(6) 五欲殊勝

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

(7) 小結

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

3、天國的特殊清淨區——兜率天

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

(1) 兜率天的殊勝

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

A、一生補處菩薩住處

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

B、現在的，欲界的，不遠的彌勒菩薩

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

C、有莊嚴的福樂，又有菩薩說法

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

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

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

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

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

(2) 兜率天彌勒菩薩的信仰

A、西元前二世紀，已有上生兜率的信仰

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

B、兜率天信仰的普遍

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

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

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

C、部派佛教時代的兜率天信仰

推重兜率天，不是兜率天的一般，而是有彌勒菩薩說法的地區。

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

◎後代所稱的彌勒內院，也就是兜率天上，一生所繫菩薩所住的清淨區。

※兜率天上彌勒淨土的信仰，是部派佛教時代就有了的。

D、大乘的兜率天信仰

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

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

4、大善見王都的莊嚴與淨土相似

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

(1) 有人以為：大善見王都是淨土思想的淵源

所以有的以為：大善見王都的莊嚴形相，是淨土思想的淵源。

(2) 導師以為：大善見王都是天國莊嚴的人間化

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

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

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

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

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

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

※我以為，這是天國莊嚴的人間化。

A、《吠陀》已經說到善見城

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

B、《雜阿含經》已經說到善法堂

依佛教傳說，帝釋為三十三天主，中央大城，名為善見城，也有善法堂。

※善法堂，《雜阿含經》「八眾誦」，已經說到了¹⁵⁵。

C、《長阿含經》說到善見城、善法堂

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

(3)、小結

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

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

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

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