

般若思想

般若

梶山雄一等著／許洋主譯

般若

般若思想

法雨叢刊

梶山雄一等著 / 許洋主譯

序

本卷題為「般若思想」，以《般若經》的空和般若波羅蜜思想，在印度及中國的形成與發展為其內容。

第一章「般若思想的形成」，相當於本卷的序論，以佛塔信仰的產生，在家集團和菩薩教團的形成，西元前後數世紀西亞與印度的交涉等為中心，記述印度大乘佛教，尤其《般若經》成立的過程。筆者從平川彰氏及Basham在這領域的業績受益良多。其次，一面避免與本講座的其他諸卷重複，一面論述般若思想的基本要素：菩薩的語義和階位，六波羅蜜，空及迴向的思想。

第二章是「般若經的成立」，三枝氏很精巧地概觀《般若經》和大乘運動的性質後，特別敘述《般若經》諸本的成立史，又作成《般若經》的文獻目錄，網羅梵語、西藏譯、中國語的諸文獻。此論以完整的形式，記述《般若經》研究書誌學的側面。

泰本氏所作的第三章是「般若、空性、緣起的思想與人性」。本文一轉而在與馬克斯主義、實存哲學、生的哲學等的對比上，明快地論說般若思想的哲學意義。在佛教學過於偏向文獻學的一般傾向之中，本論以般若思想為現代人「像人似的」生活方式做基礎，是很有意義的。

關於鳩摩羅什譯的《大智度論》之著者，雖有問題，但它是《二萬五千頌般若經》的初期註釋；對研究印度佛教而言，也是一部很重要的書籍。尤其在中國，它成為般若思想家最能信賴的

指針。它也具有佛教術語和思想百科全書的性質。加藤氏所作的第四章，題為「大智度論的世界」；本論對《大智度論》一書中之般若思想的種種情形，做明白的解釋。

歸為彌勒所作的《現觀莊嚴論》，以及獅子賢(Haribhadra)對此論的大、小二種註釋，在印度所達成的任務和《大智度論》在中國達成的一樣。《現觀莊嚴論》以八章七〇義的項目，將《二萬五千頌般若經》加以歸納，可以說是一種科文，因此沒有獅子賢(西元八〇〇前後)的註釋，不能理解此論。所以，獅子賢的註釋，成為印度以及西藏般若學的指針。第五章「後期的般若思想」是天野氏所作，本論介紹《現觀莊嚴論》的內容，論述獅子賢思想的特質。

在印度，密教「即身成佛」的思想對於大乘，尤其是般若、中觀之空思想的連續與非連續的緊張中形成了。第六章題為「般若思想與密教」，為松長、氏家二氏所作。本論將出現於《般若經》中的三昧、陀羅尼，和密教的觀想、真言、陀羅尼，加以比較研究；以法身佛、即身成佛的思想為線索，論述密教的真理，說明它和大乘的關係。

「般若思想」或「般若學」這種語詞，在中國佛教比在印度佛教，更具有重大意義。因為它在中國六朝時候成為佛教的主流，明確地發展成一個思想、學問的體系。第七章題為「六朝的般若思想」，是福永、松村二氏所作。本論考究「tathatā」、「svabhāva」之譯為「本無」、「自然」，及格義的問題等，並明快地析論中國佛教，在玄學與《般若經》思想的融合上，形成獨特的般若思想，

展開與印度佛教異質的過程。其次，解說東晉時期對空的理解：心無義、即色義、本無義，特別分析道安的般若思想。最後闡明僧肇——鳩摩羅什學派的代表——的思想。

第八章題為「般若思想與三論宗、禪宗」，係平井氏所作。本論概觀，承繼僧肇所完成的中國初期般若學，以吉藏的思想為中心，從南北朝到隋唐的般若的分析研究，如何向禪宗以般若為主體的實踐展開的軌跡。吉藏統一般若真空思想和佛性妙有思想，強調它在無所得這種實踐修道的場合可以完成。平井氏說，這種般若的實踐，開拓了趨向禪宗——主體實踐的佛教——之道。

本卷以般若思想為軸，對印度和中國佛教的思想，有比較均衡的處理。在此，衷心對執筆的各位表示謝意。

昭和五十八年十月 梶山 雄一誌

譯者序

衆生，尤其是人類，除了有崇尚理性的傾向外，也隨時隨地爲重重情結所繫縛。宗教如同文學、藝術等，也在在反映人性的各面。列爲世界三大宗教的佛教，對人性做了相當完備的詮釋，可說是情智並重的宗教。根據佛教的典籍，可知：小乘佛教特別着重智慧，到了大乘佛教，此外更強調慈悲。智慧與慈悲是佛教的兩大支柱。

衆生的根機千差萬別。有八萬四千煩惱，故有八萬四千法門，這是說衆生有種種「毛病」，所以有種種對治的方法。「八萬四千」只表示多數而已。在內涵上，法門不只包括而且超越世俗所謂的道德項目。又，在佛教，不論法門之間有多大的差異存在，最後統統都要歸結在智慧之下。六度即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若（=智慧），是大乘菩薩的修行德目，也是上述法門之一。在此六度之中，前五者應以最後的般若爲最高的指導原理，此即《大智度論》所說的「五度如盲，般若爲導」。任何德行，若不合乎智慧，不與般若相應，就稱不上是德行。但，佛教所說的般若智慧是什麼呢？

《般若思想》一書，是以般若爲主題的論文集，將數位日本佛教學者研究般若的心得發表出來，以供讀者在探求般若之際參考。但願有緣閱讀本書的人，對佛教特別重視的般若，有更深一層的理解，並進而應用它來處理人生旅途上可能遭遇的種種問

題。佛教所說的般若，確實不同於世俗所說的智慧。愚癡是痛苦的根源之一，而般若是對治愚癡以解除痛苦的上上策。盼望一切衆生從探討般若而登上菩提道，脫離苦海。

譯者 許洋主 1988年11月25日 台北

般若思想 目次

序	1
譯者序	4
第一章 般若思想的形成	梶山 雄一
一、序言	11
二、時代的背景	11
(1)、後五百歲	11
(2)、五濁惡世	17
(3)、外來宗教的影響	19
三、社會的背景	23
(1)、佛塔與在家佛教	23
(2)、平川氏的假說	28
(3)、大天五事	33
(4)、菩薩思想展開的論理	36
(5)、第二、第三節的歸納	44
四、般若思想的成立	45
(1)、大乘的菩薩	45
(2)、戒、行	53
(3)、菩薩的階位	56
(4)、塔、佛母、法身	60
(5)、空	67

(6)、緣起·····	69
(7)、迴向·····	72
第二章 《般若經》的成立	三枝 充憲
一、緒言(其一)·····	97
二、緒言(其二)·····	99
三、《般若經》的概括·····	101
(1)、《般若經》的多樣性·····	101
(2)、大乘佛教的成立與《般若經》·····	106
四、《般若經》的成立史·····	110
五、《般若經》的諸文獻·····	116
第三章 般若、空性、緣起的思想與人性	泰本 融
一、現代的中心思想與人性·····	135
(1)、理論與事實·····	135
(2)、馬克斯主義與人類·····	136
(3)、存在主義與人類·····	138
(4)、生的哲學與人類·····	139
二、難點的克服與般若空的思想·····	141
三、人性的理念與無我中道的實踐·····	146
(1)、問題的所在·····	146
(2)、人類中心主義與緣起無我的思想·····	149
(3)、無我中道的實踐·····	151
四、人類理性的自覺與般若的如實知見·····	155
(1)、西歐近代的理性自覺·····	155

(2)、日本人的洞察	158
(3)、般若的如實知見	158

第四章 大智度論的世界

加藤 純章

一、鳩摩羅什與大智度論	161
二、大智度論的原名、作者、年代	166
三、大智度論的立場	171
四、菩薩乘與聲聞乘	176
五、大智度論的本生譚	180
六、般若波羅蜜與諸法實相	183
七、般若波羅蜜與大悲	187
八、大智度論與阿毘達磨	191

第五章 後期的般若思想

天野 宏英

一、序言	199
二、獅子賢對《現觀莊嚴論》所做的梗概	200
(1)、簡潔的摘要義	201
(2)、詳細的摘要義	202
三、獅子賢的思想	209
(1)、二諦說	209
(2)、佛身論	215
四、結語	224

第六章 般若思想與密教

松長 有慶・氏家 覺勝

一、序言	229
二、般若經與三昧、陀羅尼	230

三、陀羅尼與般若波羅蜜多	234
四、真言與陀羅尼	238
五、密教的真言、陀羅尼	241
六、般若思想的密教化	244
七、法身毘盧遮那如來	249
八、從般若到即身成佛	251

第七章 六朝的般若思想 福永 光司・松村 巧

一、序言	259
二、般若經初期的漢譯	260
三、玄學、清談與格義佛教	264
四、東晉時期般若思想的展開	268
(1)、心無義系的般若思想	269
(2)、即色義系的般若思想	272
(3)、本無義系的般若思想	278
五、鳩摩羅什學派所做般若學的綜合與展開	284
(1)、鳩摩羅什的譯經	284
(2)、僧肇的般若思想	285
六、結語	289

第八章 般若思想與三論宗、禪宗 平井 俊榮

一、序言	295
二、吉藏般若思想的特徵	296
(1)、菩薩道與般若	296
(2)、般若的釋名	298

(3)、絕觀的般若	300
三、般若與方便	303
(1)、二智的差異處	303
(2)、二智的相即	306
(3)、因緣的境智——二諦與二智	311
四、般若波羅蜜的實踐	314
(1)、無得正觀的立場	314
(2)、禪宗的般若思想	317

第一章 般若思想的形成

一、序言

「般若」與「般若波羅蜜」 般若 (prajñā) 的意思是「知識」、「判斷」、「智慧」等。這個語詞頻繁地出現於原始、小乘、大乘各佛教階段，其中並沒有那種代表特定思想的術語性質。所以，本書（譯者按：指《講座·大乘佛教》第二卷般若思想）所謂的「般若思想」不是單指般若。在中國和日本的佛教史上，般若思想一詞是擔負著特殊的意義和價值而出現的，並且繼續被使用。它道及《般若經》——大乘佛教思想的基礎——的思想。《般若經》其實是《Prajñāpāramitā-sūtra》，因此《般若經》的「般若」不是 prajñā，而是 Prajñāpāramitā 即「智慧的完成」、「般若波羅蜜」。本書所謂的般若思想，確實是指「般若波羅蜜思想」或「般若波羅蜜經思想」的略稱。概觀般若波羅蜜（經）思想的形成和發展，是本文的目的。

二、時代的背景

(1)、後五百歲

「後五百歲」與大乘經典的出現 在許多大乘經典中，可看

到這樣的句子：「如來滅後，後五百歲，正法將滅」。後五百歲，意指佛滅後正法繼續千年中的第二個，即後一個五百歲。也有學者把大乘經典的這種表現方式，當作是在表示大乘經典出現的年代。平川彰氏為檢討這種見解，而在許多經典中仔細查究這個語詞的用法。他的結論如下❶：

認為從開始這個語詞就存在於大乘經典，不如認為它是中途插入的較為妥當……如是，若以為「後五百歲」一語不是大乘經典一開始就有的，則顯然不能以它做為大乘經典出現年代的規準。當然插入此語是指「正法五百年」正要結束時，或結束之後。但若是這樣，則在《小品》、《小品》等《般若經》中，本來沒有這一語詞，這不就表示這部經典作於「正法結束」的意識還沒有產生時嗎？當然這並不意謂著這部經典成立於佛滅五百年以前。「正法將滅」的危機意識，不一定發生於歷史上的五百年結束的時候。總之，「後五百歲」一語不能做為估計大乘經典出現的規準。

關於正法繼續五百年或千年，很快就會提到。平川氏雖然沒有明言，但他的真意不就是這樣嗎？姑且以為「後五百年」的危機意識形成於三世紀的時候，而此語插入於《小品般若經》中，則那時離《小品》原形的作成已有相當的歲月。但不能說《小品》的原形成立於歷史上的佛滅五百年(若佛滅於西元前三八三年❷，則佛滅五百年為西元後一二七年)。「後五百年」可解作佛滅後千年的下一個五百年間，因此危機意識可說起於二世紀至七世紀間的某個時期。

證實平川氏的見解的主要事實是，羅什譯《小品般若經》敘述《般若經》出現於南方的一節，這一節說般若波羅蜜「後五百歲，當廣流布於北方」，但其「後五百歲」一語，不見於《小品》的異譯——《道行般若經》和《佛母般若經》《佛母出生三寶藏般若波羅蜜多經》——以及梵文《八千頌般若經》(Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā)等的相當處，也不見於《大品般若經》及其異譯《放光般若經》的相當處，而只見於《大般若經》第二、三、四會的相當處和《大智度論》等比較後代的聖典。

關於這個問題，平川氏參照了許多大乘經典，但其中重要的是《金剛般若經》和《法華經》的梵本上出現了這樣的句子：“anāgate ’dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne” (在未來世，以後的時候，以後的時間，後五百年，正法滅時)。那時若有聽聞、受持這些經典的人，則是稀有之事，那時要廣宣流布這些經典。在《法華經》，這個語詞出現於幾個新附加的部分③。關於《金剛般若經》的年代，平川氏在任何地方都沒有明白的寫出來。關於《金剛般若經》的年代，學界意見分歧：Conze以為三百年以降④；靜谷正雄氏和中村元氏都以為，《金剛般若經》是比《小品般若經》(西元100—125年成立)古老的原始大乘經典之一(西元1—100年左右)⑤。

對大乘經典成立的年代，靜谷氏的看法比一般的見解遲一世紀：例如因為平川氏以為《小品》成立於一世紀⑥，所以若以為《金剛經》成立於《小品》之前，則《金剛經》可說成立於西元前。

但這不是平川氏的主張。

「正法五百年」與後五百歲 但前面「後五百歲云云」的句子，在《金剛經》的梵本，在羅什的譯本，都有出現，因此若以為此經典那樣古老，則很難維持平川氏的這個議論：後五百歲一語未出現於古老的大乘經典。

平川氏以為，「說正法只繼續五百年一事，出於律藏《比丘尼犍度》，這或許是最古老的」，在註上言及Cullavagga X.I(《Vinayapīṭakam》, Vol.II, p.256)、《五分律》(《大正》卷二二、頁一八六·上)、《四分律》(《大正》卷二二、頁九二三·下)，但未做詳細的考證[●]。這是敘述Mahāprajāpatī Gautamī設立比丘尼僧團經過的一系列的經律，除平川氏所指出的以外，在《增支部》(Aṅguttara Nikāya) VIII.51 Gotamī(Vol.IV, p.278)、《中阿含》第一一六經《瞿曇彌經》(《大正》卷一、頁六〇五·上~六〇七·中)、《瞿曇彌記果經》(《大正》卷一、頁八五六·上~八五八·上)，也有同樣內容的記述。佛陀成道五年時，Mahāprajāpatī請求佛陀讓她出家受戒，但佛陀三度拒絕。由於同情Mahāprajāpatī(大愛道，摩訶波闍波提，佛之姨母)的阿難(Ānanda)居間求請，佛陀無奈授比丘尼八重戒之後，允許比丘尼僧團成立。佛陀對阿難說：「若女人不在如來的法與律中出家，則正法住世一千年，但因為女人出家，現在正法只能住世五百年」。平川氏在敘述這個經過後說[●]：

總之，自古以來早已有「正法五百年」的傳說¹，因此非盡力

護持正法不可的自覺，只有在五百年完了之後，才會發生；我想這種表現出於大乘經典。

「後五百歲」一語，雖很晚才出現於大乘經典，但正法五百年這種傳說，古代已有；這點，平川氏也承認。

在此有一個很有趣的事實。據說屬於法藏部的《四分律》上，這樣記載佛陀的這個感嘆：「若女人不於佛法出家者，佛法當得久住五百歲」（《大正》卷二二、頁九二三·下），但前面列舉的其他五本都改成這樣：正法該住世千年，但因女人出家而減去五百年，只能住世五百年。大概《四分律》殘存最古的形式。也可認為，佛陀因比丘尼僧團的設立而發的這個感嘆，或許大約五百年後，才記在《四分律》內的，或《四分律》是在那個時候最後被編集成的。現在單純的計算看看。比丘尼僧團的設立，是在佛陀成道後五年，即西元前四二三年^①。加上五百年，則為西元後七七年。即使說《四分律》的現形在這時成立，而其他五本的現形稍後成立，在時代上也不能說是錯誤的。在西元一世紀的時候，由於數世紀遭受異民族的侵入，印度，尤其是北印度，極其混亂與疲弊，另一方面，大乘佛教興起，威脅到向來的傳統佛教——小乘。若是這樣，則因而發出正法只繼續五百年的感嘆，歸罪於可憎的比丘尼僧團，也絲毫不足為怪了。部派教團正法五百年的感嘆也流傳到大乘教徒之間，他們利用這種「危機意識」，宣說此時正是大乘經典流布的時候。至少，認定小乘方面的正法五百年的危機意識，和大乘方面反過來利用小乘這種危機意識的便乘意識，並存於西元一世紀，也沒有什麼了不起的抵觸。到後代，發

展出《大集經》的五五百歲說，和正法千年、像法千年、末法一萬年的三時說等。尤其後者有種種計算方法，顯得很混亂。這些教說雖是脫離歷史的感覺而恣意提倡的，但其淵源全在於「五百歲」。最古老的五百歲說，可以說含有某種程度的歷史性。

北印度的混亂 阿育王(Aśoka,西元前二六八——二三二年在位)沒後，孔雀王朝逐漸衰微。西元前一八〇年的時候，普沙密多羅(Pushyamitra)把它滅掉，另建孫噶(Sunga)王朝，但孫噶王朝勢力弱小，只支配恆河流域。據傳，它為謀求復興婆羅門教，而彈壓佛教。孫噶王朝亡於西元前七〇年的時候。接著戡婆(Kanvas)王朝成立，但它也只傳四代，持續四十五年，就被南方的案達羅(Andhra)王朝消滅掉。亞歷山大東征印度後，留在印度的希臘駐屯軍，定居於大夏(Bactria)，不久建立大夏(Bactria)王國，但他們從西元前二世紀侵入印度，占領旁遮普地方。釋迦(Śaka, Saka)族原居加斯昆海之東，屬於斯基泰人的一種，也於西元前二世紀半的時候侵入帕爾提亞，而與帕爾提亞人混血，定居於謝卡斯達那，被稱為帕呼拉婆。然而，被追逐到奧克撒斯(Oxus)河流域，也是斯基泰人的月氏，卻侵入大夏，使大夏人(即希臘人)敗走興都庫什山脈的南邊，但不久，再度為侵入大夏的月氏所追而南行，在西元前一〇〇年的時候，進入犍陀羅、喀什彌爾，不久從摩土羅(Mathura)侵入達闍拉特。此釋迦(Saka)族和帕呼拉婆族的關係不詳，但兩族都侵入犍陀羅。釋迦族在帕呼拉婆族侵入印度時，信拜火教，講伊朗語；因為謝卡斯達那是拜火

教的發祥地。出來收拾這種混亂局面的是貴霸(Kushina)王朝,尤其是迦膩色迦(Kaniṣka)王,他建立一個地跨中亞、阿富汗斯坦、西北印度、北印度的大帝國,勢力延伸到婆那拉須。迦膩色迦的年代迄今未確定,但有一說推定他是七八~一〇二年在位;另有一說推定他是一二九~一五二年在位;又有一說推定他是一四三~一五二年之間在位①。

(2)、五濁惡世

動亂的情形 高田修氏敘述如下②：

(迦膩色迦)王有一位賢臣,名叫摩吒羅(Māthara?),富於智略,他所說的,王都採用,因此王征伐各處都得勝利。這是《雜寶藏經》和《付法藏因緣傳》記載的。後者說王「志氣雄猛,勇健超世」,「所可討伐,無不摧靡」,但是又說王「貪虐無道」,因屢次征討而勞民傷財,加上「戍備邊緣,親離子散」,最後得瘧疾而死。

在《Mahābhārata》(以下略為Mbh)的「馬爾甘提亞帕爾般」中,Basham發現,傳統的婆羅門,所看到的一世紀北印度動亂的情形,和生靈塗炭之苦的種種記述③。馬爾甘提亞仙人以預言的方式說:不淨的野蠻人蹂躪巴拉達跋爾夏的聖地,一再地殺人、掠奪,生命和財產失去保障,強梁遍野,家庭規範退廢達於極致。具有權威性的犧牲祭和儀禮遭到漠視,唯一興盛的宗教是崇拜死人骨骼,將它放入塚(eḍuka)中祭祀的外道。這裡所說的eḍuka是stūpa(塔),外道指佛教(這點看Mbh iii,188,63-64就能明白)。

又關於這個記述言及一世紀初葉這點，Basham說，從Mbh iii，186，29—30列出行惡政、獻身於虛偽教義的夷狄(mleccha)——案達羅、釋迦、Yavana(希臘人)、卡姆伯闍等——的國王名稱亦可得知。

馬爾甘提亞說到卡利二優噶(鬥爭寺)的慘狀。大丈夫氣慨、智慧與力量、影響力均衰微，國王、婆羅門、一般人、奴隸充滿偽善，傷害真理，壽命減短；胸懷貪欲、無知、憎惡。麻成爲最上等的紡織品，貧者除了穀物之外沒有食物，男人是女人的仇敵。人人互相殺害，互相強奪。父親榨取兒子，兒子榨取父親；父親殺兒子，兒子殺父親。人人侵奪貧者，甚至從親戚和寡婦掠取東西，強姦別人的妻子，侵犯善人之財。妻子不聽從丈夫，少男七、八歲就爲人父，少女五、六歲就生子。婆羅門爲酷稅所苦，爲了逃稅而像烏鴉一般，散於十方。女人殺夫，兒子殺父母。再說下去，沒完沒了，因而就此打住，但淨土教家讀到這個地方❶，一定會聯想到《大無量壽經》的五濁惡世那一段。

馬爾甘提亞在描寫鬥爭寺的慘狀前，敘述印度教的四時說❷。摘要地說，第一圓滿時是四八〇〇年；第二期是三六〇〇年；第三期是二四〇〇年；第四鬥爭時是一二〇〇年。在此不像《摩奴法典》，將年數規定爲「衆神之年」，因此可當作人間的年數。這個印度教的四時說和佛教的後五百歲，五五百歲、正像末三時等說，不該毫無關係。

(3)、外來宗教的影響

佛傳與福音書 學界中也有所謂的流行。從前一世紀末到一九三〇年，出現於佛傳、佛典的傳說和福音書的傳說類似，受到注意，二者的比較研究很盛行，但近來幾乎沒有學者提出這個問題。R.Seydel曾收集福音書和佛典中相似的傳說五十組，但G.A. van den Bergh van Eysinga減其數為九組。van den Bergh自己另外很重視五組的傳說。E.J.Thomas加上一組，總共介紹十六組●。噶爾貝就其中「西梅翁和阿西達仙」、「惡魔的誘惑」、「在海上走的貝得羅和節達跋那的佛弟子」、「麵包和魚的奇蹟與糖果的奇蹟」四組，而認為佛教與傳福音者之間有直接交流的可能性●。Thomas未就十六組傳說的直接交流下判斷。這種研究的價值已經為學者所棄，Basham在最近的論文內再度言及此問題●。Basham說與基督教的傳說並行的佛教傳說，和佛教梵語的經文有關係，而不是和巴利佛典有關係之後，提及放蕩兒子（《路加福音》一五·一一～三二）和《法華經》（第四章）長者的窮兒子，新耶路撒冷的光景（《若望默示錄》二一）和《彌蘭王問經》（第九章第八節）中涅槃之都的光景，又幼小的謝達魯特的許多故事和聖書的外典的故事相似，這些都是很顯著的例子。此中，新耶路撒冷和涅槃之都的相似，並未收入前面提到過的Thomas的十六組。關於這種類似，筆者認為可以舉出出現於《彌蘭王問經》，以及《八千頌般若經》第三十章，達爾磨得噶塔菩薩的都城——甘達婆提的光景，或出現於《大無量壽經》及其異譯的極樂世界的光景。

可是，印度和西方的文化並行現象，可回溯到基督教以前。希臘畢達格拉斯的輪迴說和印度《奧義書》的輪迴說，兩種文化所共通的動物寓言，又時代晚一些的猶太教神的智慧(Hagia Sophia)，和佛教般若波羅蜜的人格化(佛母)的類似等，也都可以列出來❶。

伊朗文化與佛教 現在似乎已沒有學者認為，這種印度和西方之間的並行現象，為一方面對另一方面的直接借用。雖然如此，但也不可能把它歸於偶然，說兩地方的人偶爾有相同的想法。因此，假想對印度，尤其是大乘佛教的神話和思想，與巴比倫幽囚後的猶太教和基督教(即中東文明)有所影響的共同泉源。Basham說，那是伊朗的二元論，是拜火教、Zurvanism、Mithraism。在日本，尤其展開了有關伊朗文化影響原始淨土思想的論爭，這是一樁記憶猶新的事❷。

大體上，伊朗和印度的交涉，不始於孔雀王朝沒落之後，阿卡依梅涅斯王朝，在亞歷山大遠征以前，二世紀之間，已支配了犍陀羅、印度河流域的居民。達尼說在斯瓦特的跋拉姆跋特發現的拜火殿，暗示了拜火教在這個地方以某些形式推行❸。印度最初的石造紀念碑，是以貝爾些伯利斯式樣展示的。削石再加以不斷的精練，據說孔雀王朝這種技術是學自伊朗石工的。若是如此，則不可不承認，在伊朗的宗教和文化一舉傳入西北印度的Saka—Kushina時代，伊朗以某些形式影響發生於那個地方的大乘佛教。有許多學者同意Saošyant——在拜火教中，他起初是「利(他)者」，後來成為出現於最後的審判日，創造不滅新世界的救世主

——和彌勒(Maitreya)乃至大乘菩薩很類似。光明之神即得到六位「不死的聖者」或從者的協助的阿夫拉—馬士德，和無量光的佛陀即有觀音、勢至二菩薩隨從的阿彌陀佛雷同，也是不可忽略的一點。六位「不死的聖者」或從者，雖不能與二菩薩做對比，但初期救濟神三位一體的觀念，在拜火教和大乘佛教中，是相通的①。

現實救濟的宗教 這種伊朗宗教對大乘佛教的影響，向來也有很多學者指出來，但也有提出反對的看法。筆者在此詳細介紹 Basham 的近作，乃是因為他如下的二、三主張很值得注意②。

使初期的拜火教和印度宗教有區別的特色是它的現實(down-to-earth)性。瑣羅亞士德帶有某種程度的政治目的，他的創教是為了使他周圍的牧人和農民，脫離邪惡虛偽者的迫害，而過自由、平靜的生活。他也像佛陀那樣，關心人類和動物的痛苦，但他的關心不是形而上學的，而是實踐且直接的。他認為民衆痛苦的原因，是做錯誤選擇者的邪惡。痛苦起於飢餓、掠奪、殺、自誇的惡者的迫害，以及舊宗教信徒為行犧牲祭而做的家畜屠殺。這和視生老病死為苦的初期佛教比起來，雖分析不如佛教精緻，但遠比它實際。上座佛教雖教人培養完美的人格，但很少提及家畜為野蠻人所殺，及家族因飢餓而瀕於死亡邊緣的農夫。拜火教約定神的實際救濟，神的協助者對受苦的農夫、被殺的牛伸出援手。

拜火教的顯著特色，在於選擇與個人決斷的強調。阿夫拉—

馬士德自己，在最初的時候，就決定維持正義、真理、光明。信徒也不可不這樣做。在《阿婆也斯特》(Avesta,係拜火教的經典)初期的部分雖沒有明證，但含有如下的意見：一旦為阿夫拉=馬士德、光、真理而做正確的選擇，信徒可免除過去的罪。

伊朗思想和佛教 這種伊朗思想對西北印度的影響，促使印度人產生了如下那種態度：(1)、在遭遇實際苦難之際，期待神一般的救濟者；(2)、為正義而下正確堅固的決心；(3)、神一般的救濟者是對淨化世界的未來偉大日子的希望；(4)、一切有情的究極救濟。隨著佛教從西北印度傳入阿富汗斯坦、中央亞細亞，它以神一般的菩薩的教義對應第一點；以菩薩的誓願對應第二點；以助長世界精神進步、大慈悲菩薩之行，和對未來佛彌勒，及其他諸佛的信仰對應第三點；以菩薩究竟將一切衆生導向最高幸福的信賴對應第四點。

或許伊朗對印度，尤其是佛教的影響，不必認為是直接的，如文獻中的明證那樣。從西元前二百年，到西元後二百年的北印度苦難時代，印度人自然而然感受到外來思想的影響；同時，印度內部對新宗教的要求也逐漸成熟。大乘佛教的有神論，與反映於《休外陀休瓦多羅·奧義書》(Śvetāśvatara-upaniṣad)和《薄伽梵歌》(Bhagavad-gītā)等的印度教的有神論，一起成長。這兩部書的年代差距，沒有一般所認為的那樣大。而且這兩部書儘管有濕婆和毘濕奴的差異，但都主張對人格神的歸依。神甚至將信徒過去業的異熟化為無，連奴隸也因信仰，而於死後回到神那裡，

不再轉世再生。佛滅後的佛教教團，也很早就將喬達摩(佛陀)人格化。信徒唸三歸依文，宣誓歸依佛陀，但佛陀去世後歸依誰呢？

《法華經》久遠實成的佛陀之道，早已準備於西元前的佛教徒之間。

關於大乘佛教的各種特徵，在原始佛教中，部派佛教中，《奧義書》和《薄伽梵歌》中，都可找到它的淵源。但我們在前面所看到的，那種與耶穌同時代的西北印度所遭受的苦難，以及從西方傳入的新思想，不用說，是助長了大乘佛教的興起。到現在，筆者常提及大乘的有神論，尤其是彌陀信仰，但關於菩薩思想、般若思想，情形完全相同。般若思想是覺悟煩惱與菩提一如，說世俗生活與宗教生活一致，而且利他行爲是自己覺證之因的思想。

三、社會的背景

(1)、佛塔(stūpa)與在家佛教

在家信徒的地位 原始佛教中在家信徒的地位，或出家教團與在家信徒的關係，好像有很微妙的一面。根據記載，釋迦牟尼佛弘法的初期，摩揭陀國人非難他說，「沙門喬達摩來搶奪孩子，搶奪丈夫，使族姓斷絕」²³。為佛陀之教所感動的青年，正如清淨的白衣染上顏色一般，生法眼，當下離別父母，出家修道，但這對他的家族而言，對當時的社會而言，都是一個大問題。佛陀教弟子在遇到這樣的非難時，答說：「大雄·如來以正法引導人。」

爲什麼要嫉恨以真理教導人的智者呢？」據說非難七天就消失了。

佛陀的教團是由比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四衆組成的。前二衆是出家的男女，而後二衆是在家的男女。出家衆在捨棄家庭生活和職業，即捨棄一切社會義務與幸福，過遊行生活，徹底禁絕情欲外，還要遵守二百多條嚴格的戒律。在家衆在一般社會中努力經營家業，扶養家族，實踐社會義務，享受社會的幸福。戒的方面，以五戒——戒殺、戒盜、戒淫、戒妄語、戒酒——爲中心。關於不淫這一項，出家衆要絕對禁止性欲，但在家衆只禁止和正當配偶以外者的性行爲。出家與在家之間，生活有這樣的差別，導致種種學問和觀想等修行的程度的不同。在家信徒在質量上都不能像出家衆那樣從事高度的修行。因此，佛教教團以藉一定的戒律統制、組織的出家僧伽爲中心，由他們經營管理。出家衆在學問、信仰，和生活態度上指導在家衆，而在家衆在經濟上支持出家衆，雙方協力使教團成長。

佛陀的指導，對出家衆的場合與在家衆的場合，也有差異。他對在家衆所說的以布施的功德、道德的生活，及其果報即生天，和四諦等爲中心；他並不教他們高深的教義，也不要求他們嚴格修道。但這和出家與在家的差別也有關係：出家衆可成阿羅漢，即與佛陀一樣滅盡煩惱的聖者，但在家信徒不能證得這樣的果位。雖有Sujāta這位著名的女信徒，在出家以前，因佛陀之教而成爲阿羅漢，但，其後她立即出家^④。不可以爲在佛陀的原始教團，聖者的階段分成預流、一來、不還、阿羅漢四個；此四者成

為聖者的階段，是稍後時代的事。但在家信徒，例如Ugra (Pali作Ugga)，修與比丘相等的戒和學問，圓滿實踐布施行，為佛陀所激賞，據說也只達到不還果，不能成阿羅漢。

佛塔(stūpa)的興起 根據南傳《大般涅槃經》(Mahāparinibbāna-suttanta,收於《Dīgha Nikāya》Vol. II)，在佛陀臨終時，阿難問如來的遺骨應如何處理。對此，佛陀答說，阿難等出家眾不要去管供養如來遺骨的事，應為正當的目的(sadattha)努力；如來遺骨的供養應由信心篤厚的刹帝利、婆羅門、在家的賢者們負責。不只巴利傳這樣記載，在漢譯《大般涅槃經》的諸種異譯中，也可看到同樣的佛陀的指示，因此舍利、佛塔(stūpa, Pali 作thūpa)的供養不委給比丘眾，而委給在家信徒，確實是古老的事實^④。又，《大般涅槃經》也說到如來遺體的入棺、火葬，和塔的作法，並教人供養華鬘、香、顏料以禮拜佛塔。漢譯中說「香華繒蓋伎樂供養」《大正》卷一、頁二〇·中等，由此可知佛塔的供養也含有音樂和舞蹈等。出家眾因戒律禁止摘花、聽音樂，所以如來遺體的處理、佛塔的供養，顯然都是在家信徒的工作。《大般涅槃經》說，如來、獨覺、如來的聲聞、轉輪聖王四者，值得建塔供養，因此，大眾若去參拜他們的塔，則心會清淨，死後生天(《DN》II, pp.142—143)。又指定佛陀誕生、成道、初轉法輪、般涅槃的四個地方為應該參訪、尊敬之處，並說比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷若巡禮這些場所，懷著信心而去世，則可再生於天界(同上引，pp.141—142)。此四巡禮處之

事，未載於漢譯《長阿含》的〈遊行經〉等，因此可能是後代被插入巴利文的。生天依然不脫離輪迴，所以佛教本來不勸比丘、比丘尼生天，但他們也擠身於巡禮者的行列中，或許這一段經文是巡禮成爲一般化的習慣，不只在家信徒，連出家衆也熱衷於巡禮之後加上去的。

實際上，佛陀般涅槃時，Kuśinagara (拘尼那揭羅) 的麻羅人集合起來把如來的遺體火葬，遺骨分配給八個部族。這八個部族把自己所分到的如來遺骨帶回本國，各個建塔供養。據說佛滅後約經百年，阿育王供養佛陀的舍利，興建八萬四千寶塔，又親自巡拜以Lumbini (藍毘尼)、Buddhagaya (佛陀伽耶)、薩盧那多、Kuśinagara 四個聖地爲首的許多佛蹟。阿育王的這樁事蹟雖不見於碑文，但記載於《阿育王經》等，又法顯、玄奘等也在各地看到傳爲阿育王所建的塔，而且近代的考古學研究也承認許多佛塔的最古部分是阿育王時代的遺物，因此阿育王建塔被認爲是事實。總之，佛陀遺體的火葬、起塔供養、巡禮等，全由在家信徒去做，而且佛滅後不久就定爲儀禮。這意味著佛陀在世時，被差別待遇的在家信徒也積極參加佛教，開拓確立自己儀禮之道。當然，比丘、比丘尼，不可否認的，也參與佛塔的供養和巡禮，但其儀禮的主體還是在家信徒。這點從參加這儀禮而得的生天果報，對比丘、比丘尼而言，只有次要的意義，可以得知。

佛塔與在家信徒 平川彰氏研究《巴利律》、《四分律》、《五分律》、《摩訶僧祇律》、《十誦律》、《根本有部律》等，而明白有

關部派佛教時代佛塔供養值得注意的事實^④。《巴利律》在各方面都保存比其他律藏更古老的形態，但其中並沒有佛塔供養的說明、佛塔經營的記述。他認為，那是因為在《巴利律》固定的時代，僧伽和佛塔的經營沒有直接的關係所致。前述的《大般涅槃經》的記述中，雖有禁止比丘供養佛塔一事，但事實上，佛塔的供養、經營是歸在家信徒而非出家教團負責。

《根本有部律雜事》說，塔作法會時，非常熱鬧，商人集中起來開市。又說商人生信心，供養許多金、銀、珍寶、真珠、貝玉。又說供養給聲聞塔的金銀要保管，以充當塔的修理費。被布施的衣物，在齋日，用以懸繪供養，而剩餘的衣裳、疊布、以及錢貝等，也可分配給現前僧。但那是說，「藉舍利子的塔物以示這個處分，但若此為塔物，則全歸塔用。即供養給佛塔的東西，僧伽不可耗費掉^⑤。

《四分律》、《五分律》、《摩訶僧祇律》、《十誦律》等，都不許將供養佛塔之物與供養僧伽之物混同。「塔物不能充當四方僧物。衆僧無食物時，也不許出售塔物以購買食物」^⑥。《五分律》說，若比丘親自以歌舞供養塔，則俗人非難說，「比丘也在表演白衣的歌舞」，因此佛說，「比丘不可自己歌舞供養塔。容許叫人這樣做」，禁止比丘親自歌舞^⑦。雖是佛陀禁止的，但或許俗人的非難，和比丘方面的自制，是佛陀般涅槃後的事。佛塔的管理、經營和供養的主體是那一種在家團體，雖不具體確知，但平川彰氏的研究顯示，佛塔不是由比丘、比丘尼的教團，而是由在家衆管理、經營、供養。而且佛塔的經濟有別於出家教團的經濟，它是

獨立經營的。

佛塔，從最初八王分骨的塔以來，就是由在家信徒自主經營的，比丘和比丘尼的僧伽並沒有插手管它。部派教團也不管佛塔的供養。到後代，雖然佛塔供養歸入部派教團，但部派教團也不能不承認，已被確立的在家眾的經營，佛塔經濟與僧伽經濟各自分開獨立。因此，僧伽中也有人反對佛塔信仰，而提出「於佛塔起供養之業也不得大果」之說。若從在家信徒這方面來說，則在家信徒擁有佛塔，雖未全面掌握佛塔的經營權，但至少他們似乎是佛塔儀禮的主體。可以為其中有在家信徒信仰佛陀的宗教成立起來，而這種宗教與僧伽和部派教團的法(真理)的宗教是對立的。

(2)、平川氏的假說

大乘教團的出家 and 在家 在前節，根據平川彰氏的研究敘述，佛塔不是由比丘、比丘尼僧團，而是由在家信徒經營、維持的；其中成立了與出家教團「真理的佛教」相對的，在家信徒的「信仰的佛教」。但平川氏的議論並不到此就停止，且更向大乘教團的發展開展。關於大乘教團的戒律和經營的方法，文獻沒有記載，因此大乘教團的存在，是由周圍的情形推想出來的假說。但對平川氏有關大乘教團的假說，不能加以正式的批判^④，它已經維持數十年之久。現在就他的議論要點來考察。

支謙譯《大阿彌陀經》(詳細經名是《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正》No.三六二)，其成立年代諸學者以為早

於現存最古的般若經典中，接近《八千頌般若經》的原形的《道行般若經》，是列為原始大乘經之一的古經典。這部經說阿彌陀佛的二十四願，但其第五、六、七願敘述三種衆生的須摩題(極樂)往生^①。第五願是要救惡人的願，說即使是惡人，若聽到我的名字，起願生我國的心，歸正道而行善，持經戒，則令往生極樂。第六願以在家信徒為對象，敘述如下。

(前略)若善男子、善女人欲來生我國，用我故益作善，若分檀布施，遶塔燒香，散花然燈，懸雜繒絲，飯食沙門，起塔作寺，斷愛欲，來生我國作菩薩。(後略)《大正》卷一二，頁三〇一·中)

關於第七願，則敘述如下。

(前略)若善男子、善女人有作菩薩道，奉行《六波羅蜜經》，若作沙門不毀經戒，斷愛欲，齋戒清淨，一心欲生我國，晝夜不斷絕，若其人壽欲終時，我即與諸菩薩、阿羅漢共飛行迎之，即來生我國，則作阿惟越致菩薩，智慧勇猛。(後略)(同上，頁三〇一·中～下)

同經下卷的前面有與上記三願對應的「成就之文」，說欲往生阿彌陀佛國者有最上第一輩(與第七願對應)、中輩(第六願)、三輩(第五願)，又詳說與上記三願相同的內容(同上、頁三〇九·下～頁三一·上)。在此從略。

《大阿彌陀經》的這三個願及其成就文，明確地顯示，阿彌陀佛的救濟對象，有第七願所說的沙門即出家衆，和第六願所說的在家信徒兩種。惡人當然是後者中的特殊分子。這兩種人是阿

彌陀佛的信徒，因此不是部派佛教的比丘、比丘尼，以及優婆塞、優波夷。從第六願所言及的佛塔崇拜來看，這些出家眾和在家眾，不錯，都不屬於部派的教團，而是屬於佛塔的人。也就是說，在初期參加佛塔供養的在家信徒中，有些逐漸出家成為沙門，他們在這部經典製作——或許西曆紀元前後——時，崇拜佛塔。這是說，信仰阿彌陀佛的人，有出家眾和在家眾兩種。平川氏在別處查驗證明，大乘佛教的信徒開始只有在家人，但逐漸有出家求道的人●，這點在此從略不提。平川氏又說，上記的三願，在《無量壽經》的諸異譯中，逐漸變化，尤其佛塔供養和《六波羅蜜經》的奉行那一段，在後代的異譯被削除●。也就是說，信仰阿彌陀佛的群眾，有行六波羅蜜的沙門和崇拜佛塔的在家人，但隨著對阿彌陀佛的信心被純化，二者都被排除。不過，信仰阿彌陀佛的團體到最後有出家、在家兩種，是不可否定的。

善男子、善女人 平川氏也論及在大乘經典出現頻繁的「善男子」(kulaputra)和「善女人」(kuladuhitr)這兩個語詞。此二語分別意指「良家男子」、「良家女人」，以信佛教的男女為好家庭出身，所以這樣稱呼他們以表示敬愛之意。這未必是佛教獨有的用語，也見於原始經典。在原始經典，通常稱呼出家以前的比丘、比丘尼為善男子、善女人，出家後則改稱為「長老」等。但，在大乘經典，此二語出現的頻率極高，對行六波羅蜜、實踐般若智慧者稱為「菩薩」，而對日常修供養、受持、讀誦等的人稱為「善男子」、「善女人」。平川氏並且解釋，此二語的用法顯示，大乘佛

教的實踐者中，有許多在家人^④。可是，不能因為大乘菩薩有出家和在家兩種，就說六波羅蜜的修行者全是出家人。

關於「菩薩」的概念的發展，下節敘述。總之，上面是說，以佛塔為中心而集合的在家信徒，形成了和出家眾的「真理的宗教」異趣的「信仰的宗教」，又在家的佛教信奉者，雖被稱為善男子、善女人，但其中有修佛塔崇拜的善男子、善女人，和實踐六波羅蜜這種菩薩道，成為沙門的善男子、善女人。菩薩不只是喬達摩佛陀的前身，也意指以成佛為理想的修行者全體。所以，善男子、善女人全稱為菩薩，雖不能確定這是什麼時候的事，但大概是在《大阿彌陀經》以後吧。或許是在《道行般若經》製作時，善男子、善女人的佛教稱為「大乘」，而其信奉者全稱為「菩薩」，所以說大乘菩薩中，有在家信徒和出家沙門。

菩薩教團 平川氏認為，這種大乘菩薩組成，與傳統佛教的比丘教團、比丘尼教團不同的菩薩教團，而別住一處。菩薩出家時依據什麼樣的戒？菩薩教團的具體組織如何？有關這些的文獻資料都不存在。因此，不明白大乘菩薩出家後成為傳統佛教的聲聞教團的一員，或是異於他們，另成「暗中致力於新思想的鼓吹」^⑤的案達羅菩薩。但，平川氏對這幾點，也提示了明確的見解：

我以為初期的大乘戒是「十善戒」，菩薩受持在家戒，但也有中途受具足戒的；又大乘經典和佛塔關係很深，佛塔為經濟生活的基礎……同時，大乘經典上也常出現表示菩薩有教團組織的「菩薩伽那」(bodhisattva-gaṇa)或「菩薩僧」

(bodhisattva-saṃgha)的用語，因此對這點想加以檢討^⑩。

平川氏在這樣說後，又以許多大乘經典，尤其它們的序文上，「菩薩伽那」、「菩薩僧」和聲聞僧伽(śrāvaka-saṃgha)並列，分開列舉做為例證。現在全部從略不提。總之，平川氏的結論是：即使實況不明，也可說有大乘菩薩教團這種獨立的組織存在。現在於此只敘述平川氏所未觸及的一、二點。不過，這不是批判平川氏的假說，反而有補充他的假說的效果。

和《大阿彌陀經》同被視為大乘先驅經典的《阿閼佛國經》的序文只說，佛陀在王舍城(Rājagṛha)的靈鷲山(Gṛdhrakūṭa)時，和一千二百五十位「大比丘眾」共處，他們除阿難以外都是阿羅漢；其中既沒有提到菩薩之名，也沒有出現菩薩伽那和菩薩僧《大正》卷一一、頁七五一·中～下)。到《大阿彌陀經》，則說有一萬二千摩訶「比丘僧」，列舉三十一位的名字，其後只說「悉諸菩薩阿羅漢，無央數不可復計」。雖確實提到菩薩，但沒有菩薩伽那及菩薩僧(伽)這種語詞(《大正》卷一二，頁三〇〇·上)。漢譯的《道行般若經》非常簡單，說「摩訶比丘僧不可計，諸弟子舍利弗、須菩提等。摩訶薩菩薩無央數，彌勒菩薩、文殊師利菩薩等(《大正》卷八，頁四二五·下)。」可是，梵本《八千頌般若經》只說有一千二百五十位比丘僧伽，他們除阿難外都是阿羅漢，並沒有提到菩薩、摩訶薩。這點，藏譯《八千頌》也一樣，如平川氏所指出的，《摩訶般若鈔經》、《小品》也相同。但《大明度經》作「大眾菩薩無央數」^⑪。

《阿閼佛國經》、《摩訶般若鈔經》、《小品》，還有梵文、藏譯

的《八千頌》，都沒有說到菩薩(僧)；《大阿彌陀經》、《道行般若經》、《大明度經》只簡單觸及。這顯示這些經典的時代正值大乘菩薩成立的過渡期。

《八千頌》的「原形」，不錯，是沒有言及菩薩(僧)。《道行般若經》、《大明度經》提到菩薩，是漢譯者附加上去的吧。在年代上，梵、藏本《八千頌》的現形比上記諸漢譯晚，但在前面的文章後被削除，大概是意料不到的，又梵、藏本犯了不小心的脫落，也是想不到的。因為與現存梵本大體上完全一致的施護譯《佛母般若經》，也沒有記述菩薩(僧)。

但，漢譯有沒有說到菩薩(僧)，並不是大問題。《八千頌》敘述比丘僧伽的存在後，很突然地記佛陀問須菩提，「菩薩大士應如何向般若波羅蜜而去？」須菩提辯才無礙地就菩薩和般若波羅蜜作答。這是很奇妙的事，若就菩薩而言，序文即使說會座上有菩薩，似乎也是可以的。沒有辦法可理解這種光景。也就是說，《八千頌》要講大乘菩薩發生的情形。「大乘的菩薩」（不是做為釋迦牟尼前身的菩薩）這種自覺和稱呼，及其教團，或許是在產生大乘的自覺和稱呼的《八千頌》的階段發生的。

(3)、大天五事

根本分裂與大天 根據世友(Vasumitra)的《Samayabhedoparacanācakra》，即玄奘譯《異部宗輪論》，佛滅一一六年，阿育王治世，在華子城(Pāṭaliputra)，因大天(Mahādeva)五事的主張，佛教教團引起諍論，而分裂為上座、大眾二部。但，

異譯的《部執異論》、《十八部論》，和藏譯，只記因五事而分裂，沒有提到大天的名字。以《島史》(Dīpavaṃsa)為首的錫蘭編年史記，佛滅第二百年初，在須秀那伽王朝的迦羅阿述伽王的治下，佛教教團因十事非法而分裂為上座、大眾二部。前者是說一切有部系的傳承，而後者是錫蘭上座部一部的孤立傳承。筆者現在不想觸及佛教教團根本分裂的問題。日本學者一致認為，在孔雀王朝的阿育王以前，由於十事那種戒律的問題，或因阿育王治下五事的主張，佛教教團內部發生意見的對立，但阿育王時教團尚未分裂，實際上分裂起於阿育王死後不久^⑧。不過，從佛滅年代計算，關於根本分裂與枝末分裂等的年代，西歐學界一般的算法和日本學者的算法，有一百多年的差距^⑨。

可是，在《異部宗輪論》及其異譯的有部系四本，有關大眾部枝末分裂的記載中，大天五事二度出現。「(佛滅後)第二百年，外道大天出家，住於制多山，宣說大眾部五事正確，因此分出制多(山)部(Caitika)、西山部(Aparaśaila)，和北山部(Uttaraśaila)三部」^⑩。有學者認為，這是為強調有部教團的正統性，而將有關大眾部枝末分裂的大天五事的傳說，插入根本分裂的傳承中的^⑪。制多部是意味著塔廟崇拜者的名稱，西山部是擁有阿麻拉婆提大塔的部派，案達羅的大眾部則熱衷於佛塔的供養^⑫。

有部的傳承把大天描畫成惡逆無道的人，但大眾部、大乘系的資料為大天的立場辯護，把他當作偉大的教師。根據前記《異部宗輪論》的記載，和塚本啓祥氏嚴密的考證，可知大天是大眾部的人^⑬。錫蘭說阿育王時，由於Moggaliputta Tissa的提議，

從摩揭陀的教團派遣傳教師到印度各地，其中有Mahādeva被派到麻須薩曼達羅(南印度)。這位Mahādeva 和前記《異部宗輪論》的大天被當作同一個人。Lamotte認為，上座部系的Moggaliputta Tissa，不會派意見不同的大眾部系的大天去傳教的。但，如山崎元一氏的分析，這是為護教而捏造的事，即以Sānchi地方的高僧Moggaliputta Tissa當作傳教命令者，把他安置在南印度開教者即著名的大天之上，藉以使奉Moggaliputta Tissa的弟子摩晒陀(Mahinda)為祖的錫蘭上座部具有權威^④。

以為大天和根本分裂有關，乃是虛構性的插入。若把阿育王治下的傳教師大天，和成為大眾部枝末分裂原因的大天，看做同一個人，則因為阿育王的統治在西元前三世紀，制多部的分立，據靜谷氏的說法是西元後五十年，西山部的分立是西元後一五〇年時候，以致其間有三百年的差距^⑤。不可不如平川氏認為，大眾部枝末分裂的開始，可上溯到西元前三世紀，或其分裂以大天五事為遠因而起於相當晚的時代。

佛塔崇拜者的阿羅漢批判 年代不確實的問題大可拋開一邊，不能忽略的是靜谷氏以下的推測^⑥：

若制多部是繼承大天這一流派的一派，則可推測大天有佛塔崇拜者的一面(他住在制多山)，而繼他以發展的是制多部。五事的主張是有關阿羅漢的不完美性，但該主張背後是不是有佛塔崇拜，換言之，對被理想化的佛陀的深厚信仰嗎？大天列舉五事以批判阿羅漢。關於這點，具體敘述如下^⑦：

- (1)阿羅漢為天魔所擾亂而漏失精液(余所誘)。
- (2)阿羅漢對正道與邪道、草木和樹枝的名稱等無知(無知)。
- (3)阿羅漢不能確定某些人的姓名，對自己解脫與否也有疑惑(猶豫)。
- (4)阿羅漢雖自己已經解脫成阿羅漢了，但在佛陀印可以前不自覺(他令入)。
- (5)例如聖者在預流位，入初禪，而自覺苦的真理時，發出「苦」這樣的語詞。認為發生聲音是誘發道的發現的技術(道因聲故起)。

這是很素朴的形態，但所說的是對阿羅漢的不信和批判。在阿羅漢低於佛陀，卻是聲聞所能達到的最高階位的想法固定，而大乘菩薩思想尚未發展時，這和透過佛塔供養而產生佛陀崇拜者所發出的批判，是很相稱的。

(4)、菩薩思想展開的論理

研究資料 關於菩薩思想的研究非常多，而且在本講座(譯者按：即《講座·大乘佛教》)第一卷《大乘佛教是什麼》，平川彰氏，尤其是三枝充惠氏，已就其歷史、意義、「菩薩」的語義等，介紹向來的各種說法，並做詳細的說明。又，筆者自己也敘述菩薩思想的歷史展開^④，現在還不覺得需要訂正其論旨。但在論般若思想的形成時，這個問題不可完全不提到。因此，本篇將以上記諸論文所未揭載的二、三異說和新說為主，做補充性的論述。那時，關於《本生談》(Jātaka)、《阿波陀那》(Avadāna)、「佛傳

文學」——菩薩思想產生的淵源——的一般性說明，請參看上記諸論文，在此不涉入特殊場合所言及以外的。

部派佛教階段菩薩思想發展的契機，有下列五個；前面三個是史實，但後面兩是傳說。(1)阿育王修築、供養佛陀科那伽麻那塔的事蹟(小石柱法勅C)。(2)敘述阿育王前往薩母菩提(sambodhi)的磨崖法勅第八章。(3)Bharhut塔的《本生談》雕刻。(4)彌勒如來傳說。(5)燃燈如來授記傳說。重視(2)的，似乎只有Basham一人，但其他四個，幾乎所有論菩薩思想的學者都加以探討。現在為方便起見，先從(3)檢討，(1)和(2)後談。

Bharhut 關於「菩薩」(Pāli 作bodhisatta, Skt. 作bodhisattva)此一語詞的起源，干瀉龍祥的說法很著名。在Bharhut的塔門和欄楯上，有釋迦牟尼入胎這種《本生談》的雕刻，銘文為「世尊入胎」，並未用菩薩這個語詞。干瀉龍祥氏以此為主要根據，推定Bharhut塔建立的時候(根據一碑文，此塔確實建立於Sunga王朝時期)，雖有《本生談》存在，但並沒有菩薩一語；又考其他有菩薩一語出現的雕刻以及巴利佛典的書寫年代(前四三～一六)等，而認為菩薩一語成立於西元前一世紀中^⑩。平川氏調查許多有「菩薩」一語出現的經論，而說此語成立於西元前二百年以後不久的時候。高田修氏指出，應使用菩薩一語之處使用世尊一語的例子，也見於西元後二世紀的雕刻。平川氏援用高田修氏這點，而批評干瀉說的西元前一世紀有太遲之失^⑪。《本生談》什麼時候成立，雖不能決定，但Bharhut塔確實建於西元前二世紀中葉以前。但《本生談》若是釋迦牟尼佛的前生故事，則「菩薩」

一語並非不可缺。或是「世尊」，或是「前生的佛陀」，都不妨，事實上，在Bharhut 也有這種例子。因此，平川氏的意見是，頻頻出現於巴利《本生談》的「菩薩」一語，係後世插入的⑤。Basham 也以爲，上座部的「菩薩」的概念，至遲到西元前一百年已相當普及⑥。總之，將此語的成立置於西元前二世紀，被認爲是妥當的見解。

彌勒信仰 平川氏在斷定《本生談》中得不到菩薩的觀念後，仔細檢討未來佛彌勒的資料，而做結論說，「菩薩的觀念不是從未來佛的觀念導出來的」。有彌勒出現的經典，爲數甚多，但其中以〈轉輪聖王師子吼經〉(Cakkavatti-sīhanāda-sutta, 《DN》 iii, p.75ff. = 《長阿含》第六經〈轉輪聖王修行經〉，《大正》卷一、頁三九·上起)爲最古，這是內外學者一致公認的⑦。Basham 說，見於此經典的堅固念(Dalhanemi)王的記述，顯示作者知道阿育王；又說，默示文學的可怕未來之後出現的彌勒的記載，即使是後代追加的，也不是那麼晚近的記載；最後，做結論說，西元前二百年或在此之前，阿育王死後不久，彌勒受到信仰。這個年代論接近推定彌勒的出現早於《阿閼佛國經》、《大阿彌陀經》等，而在「釋尊滅後不久的時候」的赤沼說。關於年代，平川氏什麼也沒寫，但指出在上記《轉輪聖王師子吼經》中，彌勒尙未被稱爲菩薩；另一方面，因爲說菩薩一語成立於西元前二世紀，所以認爲彌勒的出現在西元前二世紀以前。

燃燈佛授記 平川氏接著在佛傳文學中，探討菩薩的起源，而在「燃燈佛授記」的傳說（幾乎全部屬於佛傳文學的經典都記載此傳說）中找到它。釋尊在遙遠的過去世，是名叫 Megha 的青年（巴利系統的佛傳作 Sumedha，《Divyāvadāna》等作 Sumati 即「善慧」）。見燃燈佛 (Dīpaṅkara，定光如來) 而發菩提心，散五莖花於佛，鋪髮於地，令燃燈佛踏過，生出一定成佛的願望。對此，燃燈佛授以記莚（預言），說他在未來世成佛，稱為釋迦牟尼佛；以上是這個傳說的要點。平川氏說，這個傳說「是隨著佛傳文學的產生而有的，可說燃燈佛授記的發現促使佛傳文學成立」

⑤。

平川認為，這個傳說是菩薩觀念被想出來的契機。他說：因為釋尊在這個時候被授與當來作佛的記莚，因此從此以後的釋尊當然是求悟的人。此「求悟（菩提 bodhi）的人」即是「菩薩」（bodhisattva，菩提薩埵）。得到授記後的釋尊，很自覺地努力求菩提，修行六波羅蜜。他得到授記，確定能成佛，而且自知如此。但他還不是佛陀。這個修行者不能不和未得授記的人加以區別。由於必須做這種區別，因而造出「菩薩」（bodhisattva）這個語詞⑥。

平川氏的這個議論很有說服力。平川氏自己也說，「不能從文獻上來論證這點」。一旦菩薩一語被製作出來，它就被上溯而插入於古經典之中。從出現於許多佛傳文學的這個傳說的異本推想其原形，確定其年代，也是很困難的事。這個思想雖是諸部派共同的財產，但晚於過去七佛思想，赤沼智善氏以此理由，將這個傳

說定在阿育王以後，部派分裂以前。對此，干馮龍祥氏認為，燃燈佛是大乘的佛，所以授記思想和大乘同時興起。Basham以為，儘管這個傳說沒有充分發展，但在某種形態上，它存在於阿育王時代。平川氏主張，這個傳說雖主要出現於佛傳文學，而未見於《阿含經》和受戒犍度的原形，但「燃燈佛授記」的思想或許出現於部派分裂與大乘興起之間^⑤。

平川氏一連串的議論，都頗富說服力。在探討菩薩一語和觀念的直接出處的場合，或許沒有人能趕得上他吧。

科那伽麻那佛塔 以上姑且不論。西歐學者幾乎都認為彌勒之中，有伊朗的薩歐須央特，或斯密拉思想的間接影響，他們在孔雀王朝崩潰後，動亂印度的困憊民衆期待救世主的意識中，探討菩薩思想的起源^⑥。爲了學習這種探討的方法，再度來看Basham的議論。因此，回頭來述說保留迄今的(1)、(2)契機。

阿育王把在尼格利婆的科那伽麻佛塔加以擴大、供養，是確實而且衆所週知的事^⑦。Basham把這個事實和《本生談》的發生、Bharhut塔欄楯的雕刻、燃燈佛授記、阿育王磨崖法勅第八章等，一起做綜合性的觀察^⑧。《律》裡面規定，比丘去村子，不可參加以戀愛、戰爭、犯罪、冒險等爲主題的談話。但這個規定反而顯示出，若干比丘出去聽這些話題，而在自己的說法中反覆提到這些內容。據說佛陀自己也把若干傳奇故事插入說教中，沒有理由懷疑它。但這種習慣盛行於教團時，長老們怕教團世俗化而加以禁止。《律》的規定就是這樣製成吧。可是，對喜歡傳奇故事的比

丘，鑽這種規定的漏洞的唯一方法，是把傳奇故事的內容都歸為佛陀前生的事。佛陀無所不知，知道他的前生的一切，因此這樣的寄託很容易做。如是，在佛教教團中，從較早時期起，《本生談》和前生的佛陀的觀念逐漸成長，即使這樣的用語，那時當然還沒有。由於Bharhut的證據，《本生談》確實在西元前一百年已相當普及，不說沒有使那個年代溯及西元前三世紀的證據。前面寫Ba-sham把燃燈佛授記思想的原形的發生，追溯到阿育王時代，但若喬達摩佛陀在遙遠的過去世，曾登上燃燈佛所授記的菩薩（雖然尚未有這個語詞）之道，則科那伽麻那佛的情形也相同，他以外的過去佛亦然。阿育王修築、供養科那伽麻那佛塔的事實反映出，當時已有相當發展的佛陀觀(a developed Buddhology)。

磨崖詔勅第八章 阿育王的詔勅中，沒有言及涅槃、四諦、八正道、緣起等，只說到「sambodhi」的觀念和三歸依。又佛陀誕生、成道、初轉法輪、般涅槃的四個地方，已被當作聖地崇拜。這些完全顯示出對在某意義上永遠活著的佛陀的憧憬和信仰。「sambodhi」出現於阿育王磨崖詔勅第八章^①。「過去，諸王出去做娛樂性的巡遊……但天愛喜見王在灌頂十年時，前往sambodhi」。Rhys Davids、西那爾等，把「sambodhi」解作向「完全的覺悟」出發這種精神上的意義，但從D.R.本達加爾、La Vallée Poussin 到P.H.L.埃伽蒙特，許多學者解作菩提伽耶的菩提樹。埃伽蒙特因為《島史》(Dipavaṃsa)中有六次稱菩提樹為「sambodhi」，加上布羅克所發見的《本生談》中的一次，共有七次，

所以主張「sambodhi」是指菩提樹²⁰。但Basham說，若是後世，則姑且不論，不過在缺乏佛教知識的西元前三世紀，把阿育王去佛陀伽耶描述為去sambodhi的可能性，他是否定的。「前往sambodhi」的「前往」，在Ginār版以外的各種版本(加爾西、達利、夏巴茲格爾須、馬斯基、索帕羅的諸斷片)，都用niṣkram這個梵文的俗語。這個字強調的是「出發」，而不是到達某個目的地。出去做娛樂性的旅遊時使用niṣkram，是因為遊玩比目的地要緊。在佛陀的偉大出發(大踰城，mahābhiniṣkramaṇa)，也是強調求等正覺而「出發」這種意思。這和同是「出發」的意義而語根為√yā的派出語，含有到達某個目的地的意思，是對照的。Basham又繼續說。從阿育王的首都Patna到佛陀伽耶，約六十公里，這對阿育王而言，是舒適的一夜之旅。阿育王在灌頂八年歸依佛教。其後經過二年，阿育王去參訪在自家附近的有名的佛陀伽耶，這件事不能認為是故意刻上磨崖的。布羅克對此語解作「完全的覺悟」，表示反對。他說，「不能不認為，在那時，只有大乘書籍所明白教授的教義為人所知」。但是，Basham說，若以為佛陀的前生故事已經很普及，則以為有和Megha (Sumedha) 發同樣誓願的人出世，並非不可思議，而把布羅克的批判踢開。既然供養佛塔、三歸依，尤其歸依佛陀，則一定懷有對在某種意義上現在正活著的佛陀——不用說，是現在佛——的信仰，以及自己也成為這樣的佛陀的憧憬。若在這點上重覆釋迦牟尼在前生也是修行者、為燃燈佛授記的傳說，則認為修復科那伽麻那佛塔、巡禮四聖地的阿育王，趣向無上正等菩提，是一點也沒有不可思議之處的。

亂世 在不知不覺間，彌勒出現了。不知爲什麼，許多日本學者讀《轉輪聖王師子吼經》，都只提出該經所說未來人壽八萬歲時，彌勒如來將與釋迦轉輪王一起出世。但，這部經的前半描述，從被比爲阿育王的達爾哈涅米轉輪聖王起經七世，衆人失善趨惡，人壽漸減至十歲，幼兒結婚，雙親與子女互相憎恨的五濁惡世。這種記述又令人想起《Mahābhārata》的麻爾甘提耶的傳奇，和《大無量壽經》「五惡段」的記述。這種默示文學性的記述的最後說，七日之間，「刀兵的中間劫」(sathanṭarakappa)來臨，人人如逐鹿一般互相殘殺。從這個「刀兵的中間劫」連想到鬥爭時的卡里瑜伽，是誰都不能避免的。在這樣悲慘的結局，衆人又發起善心，人壽漸增，終於達到八萬歲。那時，釋迦和彌勒出世。如前面也提到的，Basham認爲《轉輪聖王師子吼經》成立於阿育王後不久。在這樣完整的彌勒神話成立以前，確實還有未定形的未來佛信仰，因此推定那未定形的未來佛信仰，起於西元前二五〇年。若以爲有以彌勒爲首的未來佛，則可知那些未來佛現在是菩薩，正從事救濟衆生的工作。又，從彌勒的情形可知，他們都是存在於天上的菩薩。筆者現在正在介紹的Basham的論文中，只給與啓示的「菩薩思想展開的論理」，明白地記載於他的舊著^④。他的那部書就是這樣說的。釋迦牟尼的情形也一樣，在他最後世得正覺前，即在漫長的轉生期間，他當菩薩，實踐慈悲行。但，若以爲彌勒和其他未來佛不久出世，則現在這個宇宙一定有許多菩薩，爲一切有情的福祉盡力。在《本生談》，菩薩生爲各種人，

甚至動物。但，現在發展的菩薩卻住在天上。即使不是全知全能，這些菩薩也會答應衆人的祈求。菩薩的教義——出自古來佛教的論理性的發展——充滿天上的世界，它成爲大乘佛教的印證。

在介紹中的論文，Basham一面談到被推定爲犍陀羅和摩土羅菩薩像的石像、達基須拉的須爾跋—斯克羅爾、薩盧那多出土的帕拉比丘的菩薩像、摩土羅出土的Kuśina (貴霜) 王朝時期的佛陀像等，及其年代論，一面展開議論，說觀音，並提到阿彌陀三尊。他處理大乘佛教的菩薩思想的方法，不像日本學者，直接把它和般若思想連結起來，而是傾向大乘的有神論。筆者以爲阿彌陀佛信仰和空思想是推動大乘這部車子的兩個輪子，並且認爲這兩種思想有同一的本質——克服苦難的意志，因此也想就佛教的有神論說一說。但，在本篇把菩薩思想和般若思想連結起來，是筆者要求的課題。在此一度中斷對Basham的議論的追述。關於大乘前史，還有六波羅蜜和大乘菩薩的意義非加以議論不可，但這些集中在第四節處理。

(5)、第二、第三節的歸納

大乘興起的內、外要因 在孔雀王朝崩潰後到Kuśina (貴霜) 王朝確立的時期，即從西元前二世紀到西元後一世紀之間，北印度相繼爲外敵所蹂躪，民衆的苦難超出想像。在這個時代，大乘佛教——若舉具體的例子，則一方面培養出對阿彌陀佛、觀音菩薩等的信仰，另一方面培養出空的思想。困苦的時代和佛塔崇拜的新宗教運動，使傳統宗教產生危機意識；在印度教方面興起了

「卡里瑜伽」的思想，在佛教方面則興起「後五百歲」說等。侵入北印度的希臘系、伊朗系諸民族，把西方的文化帶入印度。其中，尤其伊朗的拜火教對印度思想的影響，即使文獻不足以確證，也不能加以否認。佛教的彌勒、阿彌陀等的救濟佛信仰，儘管是和《奧義書》、《薄伽梵歌》這種印度信仰的宗教並行的現象，也還是含有伊朗的要素。

釋迦牟尼佛的塔不是由比丘，而是由在家佛教徒建設、管理的。在家信徒的佛塔崇拜盛行起來，而形成以佛塔為中心的某種在家教團。從佛塔信仰產生出佛陀的崇拜，進而產生未來佛的現在形，即天上菩薩的信仰。另一方面，從佛陀的崇拜，發展出為佛陀前身，而被授記的菩薩的信仰，和一般人藉誓願救度衆生並成佛，也能成為菩薩，雖尚未被授記的思想。此間傳統的部派佛教的僧侶，不理會追求現實救濟的民衆，關在與一般社會隔絕的僧院，專心致力於個人成就之道。於是從大衆部系統的進步主義者，和在家教團也對部派出家教團的利己主義和閉鎖性加以批判。「大天五事」是其早期的一個例子。在家教團的指導者，開始對集在佛塔的衆人說新的教義，這些新說不久成長於大乘經典。

四、般若思想的成立

(1)、大乘的菩薩(語義)

「菩薩」的多義性 「菩薩」(bodhi-sattva, Pāli bodhi-satta) 這個複合語的前半「bodhi」，只含有「悟」、「正覺」的意義，但

後半的「sattva (satta)」卻含有多種意義。所以，在探討「菩薩」此一語詞的意義時，對後半的「sattva (satta)」採取什麼意義，當然就成爲問題④。

哈達雅(Har Dayal)的解釋 Har Dayal曾把可能想到的「菩薩」的語義列出，共有下列七種。

(1)「sattva」意謂著「本質」。所以，「菩薩」是「以正覺爲其本質的人」。

(2)梵文「sattva」、巴利文「satta」，意謂著「有情」。所以，「菩薩」是「決定得正覺的有情」、「求正覺的有情」。

(3)「sattva」意謂著「心」(citta)、「決意、志願」(vyavasāya, abhiprāya)，巴利文「satta」也意謂著「精神」。「菩薩」是「心向正覺的人」。

(4)「sattva」是「胎兒」之意。「菩薩」是「知識潛在、尙未發展的人」。

(5)「sattva」在《Yoga-sūtra》，和「puruṣa」對比使用，有「意識」、「叡知」之意。《Yoga-sūtra》中有buddhi-sattva之語，bodhi-sattva的「bodhi」與「buddhi」有關係。所以，「菩薩」是「潛在叡知的人格化」。

(6)巴利文「satta」，也是梵文「sakta」的相應語。所以，bodhi-sattva、bodhi-sakta是「獻身於正覺的人」。

(7)「sattva」是「勇氣」之意。「菩薩」的藏譯byañ chub sems dpa'的 byañ chub是bodhi，sems是「心」，dpa'是「勇氣」，藏

譯複合「心」與「勇氣」二義。

以上七種中，達雅(Dayal)把(2)和(6)以外的全部棄而不用。他重視(6)的以巴利文(Pali) satta 爲 sakta 的解釋，但他以爲歸到巴利文獻最安全，結果主張(2)的解釋最妥當。可是，在那時候，據說「sattva」不只是有情，也含有吠陀語「satvan」(「勇者、英雄」)的意義⁶⁵。

Dayal 雖捨棄(3)以「sattva」爲「心、志願、決意」的解釋，但如後所述，這個解釋對大乘佛教而言，才是最重要且最普遍的解釋。關於藏譯 byañ chub sems dpa'，Dayal 說此譯複合「心」與「勇氣」二意，但在這個場合，dpa' 可視爲形容詞，意謂著「有勇氣的」。西藏譯者對「sattva」採用「勇心」的意義，把「菩薩」意謂作「勇心傾向正覺的人」。若是如此，則此解釋可認爲是(3)的一種。Dayal 以爲最妥當的(2)的解釋，在巴利文獻和大乘佛教，確實都通用。

巴利經典中常出現這樣的句子：「正覺以前，即在我不是完全證悟的佛，而是菩薩的時候，我起了這種念頭」⁶⁶。「不是完全證悟的佛，而是菩薩……」(anabhisambuddhassa bodhisattassa) 這種說法，顯然表示菩薩是決心得正覺卻尚未得到的人。

Buddhaghosa 的解釋 Buddhaghosa 註釋前面那段經文，給 bodhi-satta 二種解釋。菩薩是(1)「想覺悟的有情」、「可得正覺者」。(2)「獻身(satta)、執著(lagga)於正悟者」⁶⁷。在別處⁶⁸，Buddhaghosa 提出三種解釋。(3)「與正覺結連(bodhiyā satto)

者。有智慧的人、知者、賢者」。(4)「好像露出水面的成熟的蓮花，觸到日光就覺醒，因此稱爲要覺醒的蓮花。如是，他在諸佛之處，得記蒞，必定毫無障礙地實踐種種波羅蜜而證悟，因此他是菩薩」。(5)「一面希求所謂四道之知的正悟，一面繼續存在。獻身、執著於正悟，因此他是菩薩」。

以上Buddhaghōṣa所作「菩薩」的語義解釋中，(1)和(4)一樣，把「菩薩」解作「要覺悟的有情」。此相當於Dayal的(2)。Buddhaghōṣa的(2)和(5)，在把bodhisatta當作bodhiyaṃ satto (Skt. sa-aktaḥ)、laggo (Skt. lagnaḥ)這點上，是相同的，等於Dayal的(6)「獻身、執著於正悟者」。Buddhaghōṣa的(3)解作 bodhiyā satto = nāṇavant，只要把satta解作sakta，即可理解爲(2)=(5)的特殊形。Dayal似乎沒見過Buddhaghōṣa的註釋，又Buddhaghōṣa的解釋是否繼承巴利尼柯耶以來的傳統，也不詳。但，無論如何，Dayal的解釋，在有關巴利文獻的範圍內，確實很成功。只是他反而因此而喜歡把「sattva」解作「心、志願」，看不見故意拒絕將「satta」解作「sakta」的大乘教徒的語義解釋。這是一個諷刺。因爲Dayal在那時候正在寫有關大乘佛教的菩薩的書。

般若經的解釋 大乘佛教中的菩薩的觀念，確實與具有勇心的英雄的形象連結起來。《八千頌般若經》常常形容菩薩「以偉大的甲冑鞏固其身」(mahāsaṃnāhasaṃnaddha)。譬如魔術師以魔術造出一大群人，而後使這群人消失。那時，當然沒有誰被誰殺害。就像這樣，菩薩大士雖然引導無數的有情趨向涅槃，但實際上，

既沒有入涅槃的人，也沒有引向涅槃的人。若菩薩大士聽聞此空的教義而不恐懼發抖，則他以偉大的甲冑鞏固其身^⑩。對萬物不真實存在而是空的真理不懷恐怖、獻身於引導一切有情向涅槃的菩薩，才是以偉大甲冑鞏固其身的英雄。藏譯者將菩薩譯作byañ chub sems dpa' (勇心傾向正悟的人)，這是因為在《八千頌》，以菩薩為有勇心的戰士的觀念已被確立。西藏人一樣，在sattva單意謂著有情時，把它譯作sems can (有意識者)，而在指菩薩的時候，另譯為sems dpa' (有勇心者)。巴利語satta確實與吠陀語satvan有關係，但藏譯sems dpa'寧可說是基於《般若經》的以菩薩為勇士的觀念的譯語。

如在Buddhaghōṣa把bodhi-satta當作bodhi-sakta的解釋上所看到的，以菩薩為「獻身、執著於正悟」的想法，或許是巴利佛教中的傳統也說不定，但在大乘佛教，它被捨棄。《八千頌》說，「菩薩一語的意義，不是語言的對象。為什麼呢？因為菩薩大士學習對一切法不執著。菩薩大士因理解一切法，於無執著上，得無上而完全的正悟……以正悟為目的，因此他被稱為求正悟的偉人(菩薩大士)(AS p. 9, 24–27)。《二萬五千頌般若經》中與此相應的地方，也說「菩薩一語的意義，不是語言的對象……如鳥飛行的痕跡不存在於虛空，認識不出一樣，菩薩一語的對象不存在，認識不出」^⑪。在《二萬五千頌》，世尊說，菩薩大士應加強自己對一切法無存在(asadbhūtātā)的認識，對自性空的萬物不應有執著(sakti)，應按照不二(advaya)的真理理解一切法(PVS p.164, 9–10; p.169, 1–2)。在《八千頌》與《二萬五千

頌》中，對須菩提問菩薩一語的意義，世尊不做任何解釋，而只強調「無執著」(asakti, asakatā)。《般若經》被編集時，bodhisatta、bodhisattva的語詞，一定與「執著於正悟」(bodhisakta)的意義連結在一起。《般若經》的製作者們，為強調無執著、無認識(無所得anupalabdhi)、空性(sūnyatā)這些大乘特殊的教義，而否認菩薩一語與「對正悟的執著」的觀念聯合。因此，他們在論菩薩的語義時，故意說無執著。或許西元前後，有些佛教徒把菩薩解作「獻身於正悟者」也說不定。或非佛教徒非難佛教徒為執著於佛教特殊的「悟」，因此大乘教徒否定以bodhi-sattva為bodhi-sakta的語義解釋，藉主張無執著的大乘教義而為自己辯護也說不定。

【大士】 在前面有關「菩薩」語義的問答，《八千頌》和《二萬五千頌》接著有關於「大士」(mahā-sattva)語義的問答。在《八千頌》，須菩提質問何以菩薩稱為大士，世尊對此回答說，「在有情的大集團，有情的大群集中的最高者(上首)這個意義下，菩薩稱為大士」(mahataḥ sattvarāṣer mahataḥ sattvanikāyasyāgratāṃ kārayiṣyati, tenārthena bodhisattvo mahā-sattva ity ucyate, AS p.9, 28-29)。這裡所用的kārayiṣyati這個動詞，沒有使役的意義^①，但Haribhadra把它當作單純動詞和使役動詞而加以註釋。「說āgratāṃ kārayiṣyati是因為首先成就欲為一切有情之上首的大心——他以此為目標(uddeśa)而前進。其次因為，藉說法及其他方法，使欲達成此目標的衆有情成為上首的……

菩薩，有偉大的『sattva』即心，所以稱為大士」⁷²。《二萬五千頌》中與此相應的地方說，有情的大群集，指從性地(gotrabhūmi)，八人地(aṣṭamakabhūmi)、預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺、初發心，到不退轉的諸菩薩的集團，並說菩薩大士發金剛喻心(vajropamaṃ cittam)，一定成為此大群集的上首。說金剛喻心是，在無限的輪迴之流中，以甲冑鞏固身體，不捨棄任何有情，對一切有情抱平心，以三乘引導一切有情趨向涅槃，但沒有任何有情被導向涅槃，因為認為諸法不生(PVS p.169, 4-14; p. 169,16 p.170, 2)。

《八千頌》與《二萬五千頌》，都把舍利弗和須菩提的菩薩觀混在一起而做進一步的展開，但現在不需要詳細追究。根據以上所看到的，在《八千頌》雖不很明確，但在《二萬五千頌》、《現觀莊嚴論》、《Haribhadra註》，隨著時代的下降，把mahāsattva的sattva解作「心」，尤其解作諦認空性之後的利他大心的傾向，逐漸強起來。無論如何，在《般若經》的傳統上，mahāsattva的sattva，進而bodhisattva的sattva，顯然都解作「心」。前面所揭載的《八千頌》解釋菩薩之文說，「以正悟為目的，因此他被稱為求正悟的偉人(菩薩大士)」，由此看來，可知「菩薩」為「求悟之人」這種巴利經典以來的傳統解釋，也為《般若經》所繼承。總之，Dayal的「菩薩」七種解釋中，(2)「求正覺的有情」，和(3)「心向正覺的人」這兩種，是出現於《般若經》的菩薩的語義解釋，而(6)「執著於正覺的人」的解釋，或許被標榜無執著與空性的《般若經》有計劃地捨棄。

《大智度論》的解釋 關於《大智度論》中「菩薩」的語義解釋，有三枝充惠氏的研究，因此在這裡只在二、三例中，指出《大智度論》的作者，也將「sattva」解作「有情」和「心」二種。（數字是表示《大正新脩大藏經》第二五卷的頁數和行數）。

八六上一三～二〇 「…菩提名諸佛道，薩埵名或衆生，或大心…」⁷³。

三八〇中二九～下五 「…爲菩提，秦言無上智慧。薩埵或名衆生，或是大心…」⁷⁴。

四三六中九～一三 「薩埵秦言衆生。是衆生爲無上道故發心修行。復次薩埵名大心。是人發大心求無上菩提而未得。以是故名爲菩提薩埵。佛已得是菩提。不名爲菩提薩埵……」⁷⁵。

九四上一六～二〇。 「問曰：云何名摩訶薩埵？答曰：摩訶者大，薩埵名衆生，或名勇心……」⁷⁶。

《大智度論》的作者，將「sattva」解作「有情」和「心」二意，又同於藏譯，將它解作「勇心」，乃是極其明顯的事。

Haribhadra的解釋 《般若經》傳統中，大乘菩薩最優異的定義，是Haribhadra所做的：

菩薩是那些「sattva」即「志願」(abhiprāya)趨向自利的完成，即對一切法無執著且趨向正覺的人。若「連聲聞也能那樣」，則可稱爲大士。心(sattva)趨向利他的完成的人，稱爲大士。「偉大的[利他的]心，異教的善人也可能有」因此也

可稱為菩薩。(AAA p.22 ,13-16)。

(2)、戒、行

般若經與戒、行 《八千頌》雖列出六齋日(AS p.100,27-28)、十善業道、四禪、四無量心、四無色定、六神通、三十七菩提分法(即四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道支)等傳統的戒、行的名稱，但這些，總而言之，是從「智慧的完成」(般若波羅蜜，Prajñāpāramitā)產生的，由於「智慧的完成」而盛行於世(ibid., p.37-38)。六波羅蜜是菩薩的主要修行德目，但不是六個都有一樣的評價；布施、持戒、忍辱、精進、禪定這五個，因受智慧的完成所引導，而得「完成」之名。這像是一百個或一千個盲人，若沒有人引導，就不能上路，達不到目的地一樣(ibid., p.87)；或像星星，由於月球的緣故而有光輝一樣(ibid., pp.27-29)。總而言之，所有的道德、修行，可說都依據「智慧的完成」，都傾向於「智慧的完成」。

十善業道 即使這樣說，初期的大乘教徒所尊重的戒和修行項目，也不會完全沒有。十善業道和六波羅蜜，依然是菩薩戒行的中心。十善業道是脫離殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見十種惡行。《八千頌》第一七章敘述不退轉菩薩的表徵，但十善業道也被強調為不退轉菩薩的特殊行為。不過在此雖說十善業道，但因為加上飲酒之戒，所以共列有十一種⁷⁰。十善業道的特徵是，捨棄包含於五戒中的飲酒戒，重視語言

上的行爲而列舉四種語言的戒。這不是因爲十善是在家衆的德目，所以增加在社會生活上更重要的語言的戒律，而對飲酒稍微寬容。《八千頌》的第一七章不區別出家與在家兩種菩薩，只說出他們應該有的行爲。大乘的菩薩自在家集團產生，稍後也有從菩薩中出家者。在《八千頌》發展的某個時期，出家菩薩和在家菩薩都存在^⑩。十善業道雖說是出家衆與在家衆共同的戒律，但在家衆姑且不論，出家衆要避免飲酒，因此不飲酒的項目附加於十善。

六波羅蜜 大乘菩薩的修行德目，不用說，是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六波羅蜜。六波羅蜜，在佛傳文學中，是釋迦牟尼佛的前身，即菩薩的修行，在《六度集經》等，也因與阿彌陀佛和常啼菩薩有關而被提到，乃逐漸一般化而成爲所有菩薩的修行。說一切有部（《大毘婆沙論》）說布施、持戒、精進、般若（智慧）四波羅蜜，把它們當作釋迦牟尼佛的前身，即菩薩的修行，但也知道此四者加上忍辱、靜慮（禪定）而成的六波羅蜜，或加上聞、忍辱而成的六波羅蜜。又，在巴利的傳統，有布施、持戒、出離、智慧、精進、忍辱、真實、決心、慈、捨十波羅蜜成立；以上全部請詳本講座第一卷的平川、三枝兩位的論稿。再者，關於波羅蜜（pāramitā）的語義解釋，三枝有詳細的論述，因此在這裏不再覆述。

三枝的論文，列舉種種原始佛教以來的修行德目——被認爲六波羅蜜的起源。其中敘述山田龍城舉出戒、定、慧三學爲六波羅蜜的基本要素一事^⑪。應於三學中求六波羅蜜的起源這點，赤沼

智善早已指出³⁰。稍後，Dayal依據《大乘莊嚴經論》(Mahāyāna-sūtrālaṃkāra)第一六章第七偈，提出相同的主張³¹。《莊嚴經論》說六波羅蜜與三學有關，布施、持戒、忍辱三波羅蜜相當於戒學，禪定相當於定學，智慧相當於慧學，而精進共通於三學³²。同樣的，《莊嚴經論》也把六波羅蜜和「福、智二資糧」連結起來(MSA, VIII, v.39 (p.139))。布施與持戒是福的資糧，智慧是智的資糧，忍辱、精進、禪定做二資糧。但，說六波羅蜜的最初五個結果轉換(迴向)於第六的智慧波羅蜜，因此全部是智的資糧。這種理論，即使認為是在瑜伽行派內形成的，在《般若經》中也應該有根據。因為《般若經》也強調前五波羅蜜應統一於智慧波羅蜜，應轉換(迴向)於智慧波羅蜜。

六波羅蜜是大乘菩薩的修行德目，與原始、小乘佛教的修行德目——三十七菩提分法——成對比。和比丘、比丘尼的具足戒一樣，三十七菩提分法，也是極端非社會性的、出世間的修行德目。大乘則實踐十善業道和六波羅蜜這些社會性的、世間的戒行，以取代它們。六波羅蜜中，布施及持戒是在家的、社會性的德目；這點，從原始佛教為在家眾而施設的教理，即施論、戒論、生天論並行，也可以得悉。六波羅蜜分配成福、智二資糧，由此也可知其中含有世俗的德目和出世間的德目。原始、小乘佛教區別世間的戒行與出世間的戒行，而《般若經》強調二者不二。在社會性的、世俗的德目中，也可看出宗教性的意義。世間的德目也可轉換為出世間的德目，而迴向於無上完善的證悟。這是《般若經》的空——不二——迴向的思想。從《八千頌》引一文如下：

不退轉的菩薩大士……由於智慧的完成，使世間的藝術和技術全部與事物的本性(法性)一致。他也不見與正悟的世界(法界)無關的任何事物，認為一切均導向於它(AS p.163, 11-13)。

若布施乃至禪定五波羅蜜不伴隨智慧波羅蜜，則不得波羅蜜之名。它們像沒有人引導的盲人一般，不能到達一切智。它們受到智慧波羅蜜的衛護，始能達成得波羅蜜之名，到達一切智的目的●。

(3)、菩薩的階位

初學菩薩和久習菩薩 靜谷正雄氏說，原始大乘的成立是從「衆皆菩薩」的出現開始的●。菩薩這個名稱，從釋迦牟尼等特定佛陀的前身，變成不論出家在家、男女、貧富、貴賤，凡是追求佛陀的正悟，努力於菩薩行者，都可成為菩薩的思想，靜谷氏稱此為「衆皆菩薩」的思想。現在不追究靜谷氏所謂的原始大乘與初期大乘的區別。總之，批判聲聞、緣覺隱居僧院的非社會性，及以自我解脫為先的利己性，而參加新的大乘運動的人，都被稱為菩薩。修行聲聞乘、獨覺乘者認為，「我們只要調馴自己，我們只要使自己鎮定，只要自己能得完全的涅槃」(AS p.116,8)，但趨向大乘的菩薩卻認為，「為救一切世間的人，我使自己止於真如，使一切有情止於真如，使無量的有情得到完全的涅槃」(ibid., p.116,11-12)。不過，雖趨向大乘的菩薩很多，但聽到說智慧波羅蜜而不害怕、恐懼、發抖的菩薩很少。這些少數的菩薩，是「長

久進入(大)乘的菩薩大士(cirayānasamprasthita-bodhisattva-mahāsattva)(ibid., p.112,27)。而聽到智慧波羅蜜有時產生誠信,但動不動就對它減退、動搖、捨棄的人,卻是「進入(大乘)還不久」(acirayānasamprasthita)、「剛進入(大)乘」(navena yānenāgataḥ)的菩薩(ibid., p.143,4)。即使菩薩對無上完善的證悟懷有誠信,又具備忍耐、熱情、欲求、努力、不放逸、傾倒心、宗教的誓願、犧牲的精神、敬意、喜悅、快樂、淨信、愛心、不屈,但若缺乏智慧波羅蜜與善巧方便,也不能到達一切智的寶山,如尚未到對岸就下沈的商船一般,在中途沈淪、墮落,而降到聲聞、緣覺的階位(ibid., p.144,取原文的大意)。

在《八千頌》的古層中,菩薩階位的名稱尚未確定,還在生長的過程中,因此雖志於大乘但中途陷於小乘的菩薩,有種種稱呼。前面被稱為「進入(大)乘還不久的菩薩」、「剛進入(大)乘的菩薩」(acirayānasamprasthita-, navena yānenāgataḥ bodhisattvaḥ),在不同的場所,分別被稱為「初學的菩薩大士」(ādikarmika-bodhisattva-mahāsattva-) (ibid., p.146,2),和「開始進入(大)乘的菩薩大士」(prathamayānasamprasthita-bodhisattva-mahāsattva-) (ibid., p.215, 21)。

不退轉菩薩與一生補處菩薩 關於前面的「長久進入(大)乘的菩薩大士」,《八千頌》第二七章有說明,其中有須菩提的質問——不退轉菩薩之外,是否尚有為諸佛所讚嘆的菩薩大士?世尊對此答說,有可與不退轉菩薩匹敵之力的菩薩,為諸佛所讚嘆,

忠實地模倣、實行阿闍(Aksobhya)如來在菩薩時代的修行，和寶勝(Ratnaketu)菩薩的修行，相信諸法不生，但尚未接受此真理，相信萬物靜寂，但對一切尚未獲得不退轉的自在力。在此，沒有清楚地出現菩薩階位的名稱，但，從所說的雖與不退轉匹敵菩薩卻未得無生法忍一點，可知這是指前面的「長久進入(大)乘的菩薩」，也是 Haribhadra 所說的「從事(菩薩)行者」(caryāpratipanna-)的第二位菩薩。

關於不退轉菩薩(avinivartaniya-)，《八千頌》早在第一七章詳說過，本章前節曾觸及。此第三位菩薩是「具有諸法不生真理的容納(無生法忍)」(ibid., p.165,11)，退卻一切惡魔的誘惑，「過去的應受供養，且得到完善證悟的如來預言他將達到無上完善的證悟」(ibid, p.168, 19-20)的菩薩。

《八千頌》第二六章出現第四位即最高位菩薩的名稱：「只再一生受(迷界的生存)束縛(一生補處ekajātipratibaddha-)的菩薩大士」，但沒有關於此第四位菩薩的說明。不過，一生補處菩薩的典型，顯然是彌勒。關於彌勒，從第八章末尾到第九章開頭，以及第一九章，都有記述。第八章的末尾說，彌勒未來在此地上的相同場所(Rājagṛha的 Gṛdhrakūṭa山)，說同樣的智慧完成，因此不能說沒有說明。

菩薩的四階位 出現一生補處菩薩之名的第二六章的一節(ibid., p.215, 21-24)，在《八千頌》列舉菩薩的四階位這點上，很受注意，但它是也有問題的文章。茲將譯文揭載於下。那是帝

釋天的質問的一部分。

世尊啊！隨喜那些始入(大)乘的菩薩大士的發心，[也隨喜修菩薩行者 (caryāpratipanna)的發心]，也隨喜已經不退轉的(菩薩大士)不退轉的境位，也隨喜只再一生受(迷界的生存)束縛的(一生補處)菩薩大士的只再一生受束縛的境位的善男子和善女人，將得到多少福德？

列在 [] 內的第二位菩薩的記述，都不見於Mitra、荻原、Vaidya所出三種刊本中的任何一種，但見於藏譯(北京版一六〇、一、二)和Haribhadra的註釋「荻原本八三一、一八～一九)。平川彰氏曾說，在《梵文八千頌般若》只列出prathamayānasamprasthita-bodhisattva(初發心菩薩)、avinivartaniya-bodhisattva(不退轉菩薩)、ekajātipratibaddha-bodhisattva(一生所繫菩薩)三種，而缺乏修習菩薩(行般若波羅蜜菩薩)，指出與列舉四種菩薩名稱的漢譯諸本的差異⑤。又，三枝氏也說，《八千頌》只提到三種階位，但註釋者在此補成四種階位⑥。三種梵文刊本都只列出三種階位，這是否正確，不調查數種古寫本就不能明白。因為也有書寫者乃至梵本校訂者疏忽的可能性。根據平川氏所揭載的表，《道行》、《大明度》、《小品》、《大般若》四會及五會、《佛母出生般若經》這些漢譯本，雖有譯語的不同，但全都記四種階位⑦(《鈔經》省略《八千頌》第二三章以後，因此成爲問題的地方不存在)。根據藏譯和Haribhadra註都列舉四種階位，以及如本節前面所述，《八千頌》第二十七章有第二位菩薩的記述，不得不斷定，《八千頌》已知四種階位。

關於菩薩階位的教義，將《大事》(Mahāvastu)、《菩薩本業經》等所出現的十種階位，《二萬五千頌般若經》、《十萬頌般若經》(Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā)等中的十種階位，《十地經》等所出現的十種階位，以及在此以前的諸種十地說，綜合起來而構成十位、十行、十迴向、十地的四重十位，後代有種種發展。但，關於這點，請參關本講座第三卷《華嚴思想》。

(4)、塔、佛母、法身

做爲佛母的般若波羅蜜 關於佛塔(stūpa)信仰的成立與發展，雖已詳述，但在《八千頌》被編集時的印度，stūpa的信仰和儀禮達到頂點。stūpa 所象徵的過去諸佛，阿閼、寶勝、無量光(Amitābha)等的現在諸佛，和彌勒等未來佛的信仰，都很盛行。爲得無上完善的證悟、成爲佛陀而求道的大乘菩薩。常在夢、幻覺、觀想中，會見現在諸佛，被勸追求般若波羅蜜。出現於《八千頌》的常啼(Sadāprarudita)菩薩求道故事，就是一個典型。佛教徒在此之前很顧忌的佛像製作不久將開始。總之，這個時代是佛教徒非常盼望無論如何再度見到佛陀的時代。

但，《八千頌》並不就那樣直率地肯定佛骨的崇拜和對肉身佛陀的憧憬。《八千頌》教人看超越這些物理形態的真實佛陀。超物理的佛陀，就是般若波羅蜜(智慧的完成)。《八千頌》說，般若波羅蜜才是佛陀的本質，有如母親一般，生出過去、現在、未來的佛陀，所以般若波羅蜜比佛塔和遺骨更應受尊崇。

《八千頌》第一二章把般若波羅蜜比喻爲母親。許多兒子拚

命努力去除生病的母親的苦痛與障害，把她的病治癒而使她長壽。因為她是兒子的母親，是生母，她辛苦地把生命給予兒子，讓他們看這個世界。正像這樣，此世界的諸如來和許多佛教徒，專注於般若波羅蜜，非常努力地要使般若波羅蜜長久存續，且在它被說、被學的時候，令惡魔的障害消失。因為般若波羅蜜是諸如來的生母，顯示一切智，令見世界的真實——空性(As p.125,取原文的大意)。

二種供養 《八千頌》第三章具體地展開佛陀的肉身、遺骨(物理的身體)與般若波羅蜜(超越的本質)的比較。帝釋天這樣質問佛陀，有善男子和善女人欲書寫般若波羅蜜(經)，製成書籍的形態而安置著，對它供奉花、香料、衣服、傘蓋、鈴等，並加以讚嘆。另有人安置如來的遺骨於stūpa(塔)，供奉花、香料、衣服、傘蓋、鈴等，並加以讚嘆。此二種人中，那一種人得到較多的福德？佛陀反問帝釋天。如來得完善的身體，即一切智的具體存在，如來學什麼而獲無上完善的證悟？帝釋天答說，如來學般若波羅蜜而得無上完善的證悟。佛陀因此而說：如來不是因為得到完善的身體而被稱為如來的，卻是因為得到一切智而被稱為如來的。此如來的一切智係般若波羅蜜所產生。如來得具體的存在——身體，乃是般若波羅蜜的善巧方便。佛陀繼續說，佛陀的具有三十二相的身體，是一切智的善巧方便所致，因此對有情而言，它帶有塔廟(caitya)的性質。所以，他的身體受到供養讚嘆，且滅後，他的遺骨也受到供養讚嘆。但，若比較對般若波羅蜜的供養和對

在stūpa的遺骨的供養，則前者得較多的功德 (ibid., p.28,29——p. 29,27,取原文的大意)。

《八千頌》第四章的開頭也有同樣主題的問答。佛陀問帝釋天，若提供充滿如來遺骨的Jambudvīpa (閻浮提)和書寫的般若波羅蜜給你選，則你要選其中的那一個？帝釋天說要取般若波羅蜜。因為般若波羅蜜才是如來的嚮導，才是如來的真正身體，世尊不是也說，「佛陀世尊由法身所成。比丘們啊！絕對不要把物理上存在的身體當作（佛陀）的身體。比丘們啊！請把我看做法身的完成。」一定要把如來的身體視為從般若波羅蜜——真實的究極（實際，bhūka-koti）——出現。帝釋天說，我尊重如來的遺骨，絕不輕視，但所謂供養遺骨，畢竟是透過如來的身體，供養般若波羅蜜（係一切智的原因）(ibid., p.48，取原文的大意)。

從塔到經 根據《八千頌》各章的這些文章，我們可以描劃出初期大乘佛教發展的一個側面。參與《八千頌》的編集與流布的法師(dharmabhāṇaka)們，對佛塔(stūpa)崇拜加以嚴厲的批判。他們認為那不過是對佛陀的物理的身體(ātmabhāvaśarīra)的崇拜。在這種場合，śarīra意味著遺骨及肉身。法師們提倡新形的崇拜，即般若波羅蜜的崇拜，以取代stūpa(佛塔)崇拜。保存一部《般若經》寫本的地方就是神聖的塔廟(caitya)。法師們主張，對《般若經》的崇拜比stūpa(佛塔)崇拜，更能帶來大功德。其理由是：《般若波羅蜜經》才是過去、現在、未來所出現的佛陀之母，為佛陀的一切智、無上完善的證悟的原因與本質。

佛身觀的發展 這種發展不祇意味著崇拜的對象由塔改爲經卷的變化，而且意味著佛身觀念的變化。若與佛陀的物理的身體比起來，般若波羅蜜是佛陀的精神本質，同時也是空性，即絕對真理。我們在此可清楚地看到「色身」(rūpa-kāya)和「法身」(dharma-kāya)的對置。《八千頌》現存梵本第三一章明白地說。「實際上，不可視如來爲色身，如來是法身。」●本節開頭介紹的《八千頌》第一二章的母親比喻的地方，說般若波羅蜜令如來們見世界，但同章接下去的地方表示，般若波羅蜜令見世界，是令知「一切事物不知、不見……因爲諸法是空」(ibid., p.136,25—26)。同章又說，般若波羅蜜所顯示的空(śūnya)，與「無有特徵」(無相，animitta)、「無有願望」(無願，apraṇihita)、「涅槃」(nirvāṇa)、「正悟的世界」(法界，dharmadhātu)、「真如」(tathatā)一致(ibid., p.135,12—14)。

暫且按照《八千頌》現存梵本探討佛身論的開展。首先，法師們強調，對般若波羅蜜，或(寫下來放置在caitya的)《般若經》的崇拜，比收藏佛陀遺骨的stūpa的崇拜，功德更大。那時，法師們明確表示，佛陀的遺骨顯現佛陀的物理的身體，而般若波羅蜜顯現佛陀的無上完善的證悟、一切智。並進一步解釋，佛陀的一切智、般若波羅蜜，同於最高真理的空性、真如、法性、法界。如是，佛陀的物理的身體稱爲「色身」，與般若波羅蜜被視爲同一的佛陀的本質稱爲「法身」。此由色身、法身構成的二身說，被認爲成立於《八千頌》梵本的發展過程中較早的階段。

法身的問題 上述筆者的見解，不是無視Lancaster(蘭卡斯特)所發表的意見●，且在議論的本質上，也沒有和它矛盾。如Lancaster所指出的，「法身」一詞數度出現於《八千頌》梵本，卻不見於《八千頌》三個最古的漢譯——《道行般若經》、《大明度經》、《摩訶般若鈔經》●。又，前面所揭載的《八千頌》梵本的二處文章，即第四章的「佛陀世尊由法身所成。比丘們啊！絕對不要把物理上存在的身體當作「佛陀」的身體。比丘們啊！請把我看作法身的完成」，以及第三章的「實際上，不可視如來為色身，如來是法身。」都不見於最古的三漢譯●。此中第一段文章，鳩摩羅什譯的《小品》也闕如，但第二段文章，《小品》也有●。

一般認為，上記三漢譯表現《八千頌》的最古形態，而現存梵本代表較晚的後代所發展的形態。如是，「法身」一詞不見於上記三種漢譯的事實，令人以為此名詞及含有此名詞的文章，是稍後被插入《八千頌》的。因此，說由色身、法身所成的佛陀二身說，在《八千頌》成立當初就已存在，是錯誤的。但，不須像Lancaster那樣，說「大乘經典中最古的(佛身的)觀念，既不是二身說，也不是三身說，而是一佛身的思想」。

「法身」一詞，確實不見於《八千頌》的初期三漢譯，但在《道行般若經》可看到，般若波羅蜜生一切如來的比喻——有許多兒子的母親的故事●；且帝釋天寧選般若波羅蜜的寫本一部，而不選充滿佛陀遺骨的閻浮提的故事，也清楚地見於上記三種漢譯●。

Dignāga (陳那) 和 Haribhadra 說，般若波羅蜜有三義：(1) 不二，即空性的智慧，以及由它構成的如來；(2) 引導衆人向此目標的經典；(3) 般若波羅蜜的修道 (AAA, p.23,7-11)。此三義不只是註釋家的解釋，而且是經典所用，這點對《八千頌》的讀者，是很明白清楚的。前面所觸及的《八千頌》第一二章揭載的空性的同義語中，「無相」、「無願」、「眞如」(本無)及「空性」，都出現於《道行》、《大明度》^①。但不見於梵本的「法界」。將這些事實加以考慮後，不妨認爲說，《八千頌》的最古形態，也把般若波羅蜜當作和「眞如」同一，且已明確區別佛陀的物理的身體和佛陀的本質即眞如。但，在做這種區別時，最初沒有使用色身、法身這種名詞。

蘭卡斯特 (Lancaster) 指出很有趣的一個事例，即《八千頌》梵本第二八章的 dharmakāya (法身) 一語，在初期的漢譯，被譯爲「佛陀的經典的集合」的意義^②。即，支婁迦讖譯作「佛經身」《大正》卷八，頁四六八·下)，支謙譯作「佛經等」(同，五〇二·下)，鳩摩羅什譯作「諸佛法藏」(同，五七七·下)。若從梵本的文脈來看，則此「dharmakāya」有法身的意味和佛經身的意味，但漢譯者全部採用後者。此事實意味著，最古型的《八千頌》，在《巴利的尼柯耶》和說一切有部、上座部等所解的意義上，知悉「dharmakāya」一詞。如 N.N.Dutt 所說，小乘教徒把佛陀的色身 (rūpakāya) 解作佛陀在世間的存在，把法身 (dharmakāya) 解作佛陀全部教理、戒律的表現^③。「dharmakāya」的這種解釋，其實不限於小乘，也存在於《八千頌》以外的大乘佛典。無著在

其《金剛般若論》中，也將法身分成「言說法身」（作為經典等之語言的法身）和「證得法身」（作為證悟的法身）二種（《大正》卷二五，頁七五七·中）。如已見過的，在《八千頌》，一方面有與經典的集合異義的「眞如」、「空性」等的觀念。在《八千頌》的某個發展階段，「眞如」的觀念和「佛經身」結連起來而發展出「法身」的觀念，這被認為是極其自然的經過。

「法身」出現的年代 《八千頌》梵本第三章說「不可視如來為色身，如來是法身」。這段文章，三種漢譯闕如，這點前面已說過。但，這段文章，在鳩摩羅什譯《小品》，忠實地譯為「諸佛如來不應以色身見，諸佛如來皆是法身故」[●]。《小品》被當作西元四〇八年譯出。一方面，支婁迦讖、支謙及曇摩婢，分別於一七九年，二二五～二五七年，三八一年譯出《道行》、《大明度》、《鈔經》。鳩摩羅什用為底本的《八千頌》梵本，被認為至遲四世紀中葉已經成立。彌勒或無著的《現觀莊嚴論》(Abhisamayālaṅkāra)，出現三身(法身、報身、應身)的佛身說[●]，但此說顯然是比色身、法身的二身說更有發展的佛身論。關於無著的年代，雖有許多問題，但他生存於三一五～三九〇年的時候。又，龍樹(Nāgārjuna，一五〇～二五〇年時候)，在《Ratnāvalī》第三章第一一、一三頌，明白說到法身、色身二身。若將這幾點合起來考慮，則不得不認為，《八千頌》中色身、法身的用語，成立於二〇〇年前後。

(5)、空

實有的否定 初期大乘佛教的中心哲學即「空」的思想，是反對當時盛行的部派佛教的阿毗達磨的實有論而形成的。《發智論》(Jñānaprasthāna)成立於西元前二世紀乃至一世紀，此事意味著，諸部派中最有勢力的說一切有部的實有論的體系，被確立於《八千頌》以前，廣泛流行於北印度。可以說，《八千頌》的第一、二兩章，總括地說到這種哲學。在那裡面以種種形態述說空的思想，但此際列出五蘊、十二處、十八界、六界、(四)念處、(四)正勤、(四)神足、(五)根、(五)力、(七)覺支、(八)正道支的三十七菩提分法；預流、一來、不還、阿羅漢的四果、獨覺性、佛陀性、有爲、無爲、無餘涅槃等法數，說對此不可一一取得(pari√grah)，不可心停止(√sthā)、執著(abhi-ni√vis)於其上。也就是說，專心於否定阿毘達磨哲學固執爲實有的諸法。

說無學的凡夫或一般人所執著的事物，其實體並不存在(AS, p.8)，說以蘊爲首的諸法，如幻人一般，並不真正存在，因此「本來不受束縛也不被解脫」是真實的狀況(真如tathata)(ibid.,p.11)。一切萬物，從有情到涅槃，等於夢幻(ibid.,p.20)。

《八千頌》的第一、二章，並沒有充分展開空的「理論」。如須菩提所說，「恰好叫做自我，但世尊啊！自我完全沒有生起。如是，在諸法無本體(svabhāva)之際，不能被把握，亦未生起的物質存在是什麼呢？感覺、表象、意欲是什麼呢？……思惟是什麼呢？如是，諸法無本體即是不生(anabhinirvṛtti)」(ibid.,p.13)，

將阿毘達磨佛教的自我 (ātman) 的否定、自我的本體的否定，很直接地一般化到一切事物，而說一切事物沒有本體，是不生，是空。「恰如以任何方法，自我也絕對不存在 (na vidyate)，也不被認識 (na upalabhyate) 一般，一切事物不論以什麼方法，也絕對不存在，不被認識」 (ibid., p.14)。一切事物不生 (anutpāda) (loc. cit.)，不生與物質存在等的五蘊，是不二 (advaya)，不可分 (ibid., p.13)。雖本節的後半言及，但緣起為空的理論，在《八千頌》第三章的 Dharmodgata 的教說中，開始被強調，稍後展開。在最初，不可認識任何事物、不可執著、不可止心住著的菩薩的用心，和任何事物皆無本體、不存在，這兩點完全被視為同一。

無執著 大乘菩薩不取、不著任何事物，因為他認識事物的本體，知道一切事物沒有本體，是空。心不住於以五蘊為首的一切事物，即是「菩薩大士住於空性 (śūnyatā)，住於般若波羅蜜」 (ibid., p.17)。「不取著物質的存在，同樣也不取著感覺、表象、意欲、思惟，這就是菩薩大士的般若波羅蜜」 (ibid., p.5)。因為五蘊是空，即一切不被取著，所以一切智，即佛陀的本性和般若波羅蜜也是空，不存在，不被認識。若如是考察而不害怕，不失望，不陷於恐怖，則該菩薩不離般若波羅蜜 (ibid., p.5)。

認為五蘊實有而執著是錯誤的，同樣的，認為五蘊虛無也是錯誤。「心不可住於物質存在是空的認識。對感覺、表象、意欲也一樣，而且心也不可住於思惟是空的認識」 (ibid., p.18)。因為空實際上是以事物為某種 (既定的) 特徵而認識、執著的否定。所以，

一切事物，不論有情或佛陀，都不存在的看法，立即反轉，菩薩乃有「我不捨棄這一切有情。我要使這一切有情從無量的苦痛中得到解放。又，我即使(在這當中有)一百次被剝碎，也不可對他們起惡心」(ibid.,p.14)這種利他的大心和忍辱的精神，(為度眾生)欲得一切智而成佛。而且，不於中途執著於阿羅漢的階位，滿足於自利。須菩提說，「因此，世尊啊！當知不完成只有如來才有的十種智力(十力)，只有如來才有的四種無懼自信(四無所畏)、只有如來才有的十八種特性(十八不共佛法)，則不於中途入完全的涅槃，也是菩薩大士的般若波羅蜜」(ibid.,p.5)。

但，即使菩薩要引導無數有情趨向涅槃，也沒有任何想入涅槃的人，任何想導向涅槃的人也不真正存在。這是事物的本性(法性)。魔術師即使藉著魔術，造出一大群人，又使那一大群人消失，那時也沒有誰被誰殺害而消失。菩薩引導有情向涅槃，恰好也像這樣(ibid., p.10)。諸法如夢似幻。《八千頌》第一、二章所說的空性，及作為此空性的智慧的完成的般若波羅蜜，大概如此。

(6)、緣起

緣起與空 初期大乘佛教「空」的思想，一方面批判說一切有部的實有論，另一方面恢復、繼承、展開原始佛教的「空」思想，這點從中村氏、三枝氏等的所論可以獲知⁹⁹。其中，藤田宏達氏在思想史的關連內把握原始佛教的「空」和大乘佛教的「空」的論文很優秀¹⁰⁰。藤田氏在其論文中介紹一部提示空性與緣起的關係的經典——《雜阿含經》三三五經(《大正》卷二，頁九二·

下 = 《增壹阿含經》卷三^⑩。此經典說，「眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅」，且及於耳、鼻、舌、身、意，說雖有「俗數法」(dharmaśamketa)——十二緣起，亦即無作者而有由業報所感的身心的相續流轉，但六根和蘊的相續，就第一義而言，是空(paramārthaśūnyatā)。關於與此相同的《勝義空經》(Paramārthaśūnyatā-sūtra)為《俱舍論》(Abhidharmakośa-bhāṣya)、《Abhidharmadīpa》所引用的部分，吉本信行氏也有詳細的論述^⑪。若根據吉本氏，《Abhidharmadīpa-vṛtti》說此《勝義空經》之說，是為否定《吠陀》及數論派(Sāṃkhya)的思想而成立的。《吠陀》、《奧義書》等說，眼來自太陽，人死之際又回到太陽，耳、鼻、舌、身、意等分別來自空、地、水、風、蘇麼等，最後歸還原地；數論派也說，眼來自原質(pradhāna)，後又回歸原質^⑫。對外教這種想法，佛教說以眼為首的一切事物既沒有來處，也沒有去處，它們只是藉因緣而生，藉因緣而滅，實體是空。

不來不去 因緣起而說空的想法，不限於上述的《勝義空經》，在原始佛教經典中也常可看到。茲舉二、三例證。巴利《相應部》二卷二六～二七頁 = 《雜阿含》二九六經（《大正》卷二，頁八四·中下^⑬）、《中部》七二「Vacchagotta火喻經」(Aggivacchagotta) = 《雜阿含》九六二經（《大正》卷二，頁二四五·中） = 《別譯雜阿含》一九六經（《大正》卷二，頁四四四·下）等說，我、衆生、如來等，不從任何地方來，也不往任何地方去，只藉著因

緣的生滅而生滅。又，靜谷正雄氏說，列為原始大乘經典之一的《老女人經》（《大正》卷一四，頁九一一・下～九一二・中）說，生、老、病、死、五蘊、六根、五大等無有來處，也無有去處，只藉著因緣而生滅，就像摩擦兩塊木頭而生火，若木頭用盡則火消滅一般。此火藉著薪的因緣而生，薪盡火滅的比喻，見於「Vacchagotta 火喻經」。在《老女人經》中，譬喻的數目增多，說鼓的聲音因皮、撥子、人的打力等而生；雨不只因龍的身心而生，而是由於龍和雲等的因緣；繪畫不只因牆壁或人而生，而是由於這些以及畫具和其他諸緣而完成等譬喻。

《六度集經》的〈常悲菩薩本生〉（《大正》卷三，頁四三・上一下），早被指出是《八千頌》的Sadāprarudita（常啼）、法上（Dharmodgata）的故事的起源⁶⁶。在《六度集經》，常悲菩薩於定中，看到諸佛從上方飛來自己的前面，受佛指示前往Gandhavatī市，從法上（Dharmodgata）聽明度無極（般若波羅蜜）之教。他出定後，環視左右，不見諸佛，乃訝異地說，「諸佛靈耀自何所來？今逝焉如」。

在《八千頌》的第三〇～三一章，不顧身命追求般若波羅蜜的常啼，為空中的聲音所鼓勵，或得出現於自己眼前的如來所指示，及受定中所見諸佛的教導，知悉東方Gandhavatī市的法上是自己的老師。在經過種種的苦難和考驗後，終能見到法上的常啼，問自己在中所見諸佛「從何處來？往何處去？」法上對此質問答說：如來是不動的如性，不是生來之物，因此不來不去。夏天酷烈的陽光中出現的海市蜃樓，從何處來？往何處去？東？西？

南？北？因為海市蜃樓沒有水的本體，所以它沒有來去。魔術師以魔術所造出來的軍隊，人在夢中所看到的如來，vīnā(弦樂器的一種)的聲音，既不從任何地方來，也不往任何地方去，全部由於原因、條件而出現，若原因、條件消滅則消滅。沒有不變的本體，空的事物，無去無來。法上說，如來即是空性，沒有去來⑩。

在定中出現的諸佛，從何處來？往何處去？這個問題也是《般舟三昧經》的主題。此經典雖也說，藉著三昧見佛陀，問問題，對佛陀的回答感到歡喜，但說那佛陀既不從任何地方來，也不往任何地方去，只是心所作而已。人在麻油、淨水、明鏡上映出自己的影像時，那影像既不從外而來，也不從內而去。人即使集中心意以見如來，聽聞其教，也不可執著於此。因為一切事物是空，本來寂靜，不被認識，離脫，極清淨，等於涅槃。般舟三昧之極致，其實是空三昧。雖說入三昧見諸佛，但諸佛既無來處，又無去處。諸佛和三界，都是心所作，而心也是虛誑的，一切是空⑪。

這種一切事物無去來、因緣故空的思想，經過巴利經典、阿含經典、本生文學、初期大乘經典而展開，至龍樹的《中論》，成為大乘佛教的中心思想。

(7)、迴向

業報的兩面性 Har Dayal對佛教的業報觀念所具有的兩面性，描述得很巧妙⑫。所謂兩面性，是指其苛刻的個人主義和存款式的實體觀。也可說是大乘佛教的原動力的「迴向」(parināmanā)觀念，若無此業報的兩面性，就不成立。人的德行(dhar-

ma,kuśala)即利他的行為和道德的行為，在被實踐時，一定產生引發果報的力量。此德行之力雖稱為福德(功德, puṇya),但它是純數量性的實體,比什麼都更適合譬喻為銀行存款。人累積善行,就像儲蓄存款;它的力量決定個人的命運和幸福,也不受惡行以外的任何事物所妨礙。惡行(adharma,akuśala)產生非福(罪apunya),但它從某種意義說來,很像借款,完成減少個人所積蓄的存款的任務。人的享福罹禍(行為的結果),相當於存款的數量;若存款盡則福也盡,相反的,若有借款,則難免罪過臨身。若沒有將這種福德當作數量性的實體的想法,則不可能產生以其積蓄迴施他人的「迴向」思想。

但,在另一方面,業報所具有的個人主義與此互相矛盾。行為與禍福的必然關係,到底是個人的事,人收割自己所播的種,不能轉移給雙親或子女。在這種意義上,人是獨生獨死,是徹底的非社會性存在。「也在空中,也在海中,也在山間的洞穴,一般說來,四界中的任何一界,都難免惡業」(《法句經》一二七。渡邊照宏譯)。一般說來業是不滅的,會回來,原來的作者會遭報應。「愚者造罪,來世身受苦痛」(《Suttanipata》六六六。渡邊照宏譯)。在此所出現的這種業報的非讓渡性、自作自受性,也是不可動搖的規則。

業報的二原則 櫻部建氏說業的理論的二原則:「第一、善(惡)行為發起時必然產生好(壞)報應的(業果必然性);第二、其報應純屬個人,是限於一個行為主體上的問題的(自作自受性)」。

不過，他又說，此二原則雖然相當嚴格，但並非絕對不變，原始佛典和律典也記述有超越、背離或破壞此二原則的。他說超越第一原則，是藉悔改、修習、歸佛、罪的告白而減輕或消去惡報；第二原則的超越是將善業的功德迴施該善業作者以外的人，至大乘佛教被稱為「迴向」的思想^⑩。櫻部氏所說的「業果必然性」，當然含有「以眼還眼，以牙還牙」的量的必然性，因此他所說的，和前面Dayal所指出的，並無差異。

或許，我們可將現在所言及的銀行存款那種量的實體性或業果必然性的第一原則，改稱為「物理的必然性」，而將自作自受性或個人主義的第二原則，叫做「自己負責性」。物理的必然性是說，行為必然果報，而自己負責性是說，個人的果報不可能讓渡給別人。若我們要尋找具有此二性質的比喻，則一定會再度想起銀行存款。銀行存款在與幸福之間，既具有物質上或量上對應的必然性，又具有到底是個人所有的非社會性。不過，雖到底是個人所有，但因為它是物質的實體，所以反而有被布施、讓渡的可能性。純粹精神的東西不能讓渡給別人。與此相同的，功德是屬於個人的非社會性的東西，但因為它是物質性的財產，所以具有可讓渡給別人的社會性。所謂社會性，在那個時候，不外是物質性。業報的二原則所含的物質性（社會性），以及精神性（個人性）的矛盾，實際上是使迴向成為可能的理論。或也可如前田泰道氏那樣^⑪，把福德譬喻為貨幣。它既有可稱為流通性的社會性，又有若不為某人所有則無意義的個人性。

業報的超越 但，若理論是內在的，則它不會立即以一具體的思想出現於歷史中。為歷史的發現，社會的要求是必需的。在原始佛教、小乘佛教，福德不能讓渡給他人，是公開的教義。實際上，如Dayal和櫻部氏所指出的，破壞、超越前記業報二原則的那種例子，雖出現於巴利文獻，但一般福德是不能迴施給他人的財富，乃是部派佛教正式的立場。甚至是阿羅漢，也只能以自己為範例，在他人的精神上而非物理上，給與影響。雖然佛教早有「慈悲」的教義，但實際上，對社會的苦惱不能施予救急以外的處置。到西元一世紀，這種教義發生急變，在佛教，在印度教，迴向的想法和事實，都繼續出現。女人給其丈夫行為的功德，或忠實的妻子共有丈夫死後的命運，或王侯得其臣下的福德與非福的六分之一，這種想法都出現了。在《婆伽梵歌》，克里修那滅除衆人過去行為的影響，甚至在修陀羅，也想只藉著信仰，死後獲得神的救助。在大乘佛教，與此同時，阿彌陀佛連罪人都歡迎到他的極樂世界，一般大乘佛教都確立迴向的教義^⑩。但，在轉移到大乘佛教的迴向思想前，回過來述說發展至此地步的各階段。

巴利文獻的迴向 《八千頌般若經》的諸漢譯中，最早用「迴向」翻譯pariṇāma的，是《小品般若經》；在它以前的《道行》、《大明度》、《鈔經》，使用「持作」、「持心作」、「作」等譯語^⑪。相當於此迴向的巴利語pariṇāma，在《阿含》、《尼柯耶》，未帶術語性，只用作「變化」、「消化」的意義，有「因季節的變化而生(utu-pariṇāmaja)」、「確實(完全地)消化(sammā pariṇāmaṃ

gacchati)」等用法，但接近後世「迴向」的意義的用法也見於巴利律藏。例如《波羅提木叉》(Pātimokkha)的三十捨墮說，「其次，若比丘雖知迴施(parinata)給僧伽之物，卻迴與自己(parināmeyya)，則是捨墮」；在九十二單墮也有類似的條文。此「迴施給僧伽」、「迴與個人或自己」中的「轉向」的意義，類似後世的「迴向」，這點已由舟橋一哉氏指出^⑩。此三十捨墮之例，將pari√nam一語用作「把獻給僧伽之物轉給個人使用」即「為與本來的意趣不同的目的而轉用」的意義，這點也已由渡邊照宏氏指出^⑪。

對《相應部》及《分別論》(Vibhaṅga)上的文章，「在此，比丘修習依止遠離、依止離貪、依止滅、迴向捨離(√ossaggaparīṇāmiṃ) [正見等]」，舟橋氏根據Buddhaghosa的註釋解釋，說「向(捨離)的目的迴向，又向迴向 [的狀態] 成熟 [或消化] (paripacantaṃ)，又已成熟 [消化] (paripakkaṃ)」，指出這裡的迴向含有兩種意義：《律藏》所使用的「轉向」，和《尼柯耶》所使用的「變化」、「消化」^⑫。雖後將議論，但舟橋氏所指出的二義，對大乘佛教的迴向教義而言，也是本質上的東西，因此不可不加以注意。

櫻部建氏說，大乘佛教所說的「迴向」有兩種意義：「將自己的善根功德迴向給自己的菩提(轉方向、轉向)」，和「為減輕他人的業苦，或為資助他人的菩提，將自己的善根功德迴向」。關於第一種意義的迴向，容後敘述，但櫻部氏說，第二種意義的想法出現於《Udāna》、《Therīgāthā》、《長部》(Dīgha Nikāya)、

《增支部》(Aṅguttara Nikāya)、《Mahāvagga》, 尤其是《Petavatthu》, 又在巴利經典以外, 也見於《Divyāvadāna》和《Avadānaśataka》, 但在這些典籍上, 它不是以pari√nam爲語根, 而是以ā√diś(有時ud√diś或anu-ā√diś)ᑖ。櫻部氏舉很多例子解說, 茲介紹二、三例的要點。在巴利經、律藏出現二、三次的偈(Ud 89, DN ii 88, Vin i 229)中, ādisati雖用作「[人把施物(dakkhinā, 係直接受詞)] 獻給[衆神(係間接受詞)]」的意義的他動詞, 但它不是直接向神奉獻施物, 而是人「具戒, 有自制, 供食物給行梵行者(出家者)」, 將其福業「施給衆神」, 因而得到神的恩惠。另外一部散文的經(AN VII 50)說, 一優婆塞若將食物供給比丘僧伽, 而念此施與所生的功德, 全部爲毘沙門天王之樂, 則有自己「將布施轉向(ādisati)」毘沙門天王的効果。又, 根據《Therīgātā》, 人可藉禮敬世尊之足、右繞其身, 而「將布施轉向」他人(在此指離去的妻子)。

對餓鬼的迴向 根據《Petavatthu》(I 10), 衆商人因憐憫沒有衣服的女餓鬼而想給她衣服時, 她說「即使你親自給我, 那也不是施恩於我。在此的這位優婆塞是正等覺者的弟子, 信心很深。請把(那衣服)給這個人穿, [藉此] 將布施轉向我(mama dakkhinam ādisa)。若這樣做, 我就很幸福, 得到全部想要的」。當衆商人如所說的那樣做時, 女餓鬼穿著華麗的衣服出現。櫻部氏雖也列舉其他的例子, 但現在不可能全部提出來。因爲不能直接將施物贈與衆神、餓鬼、離去的妻子等, 所以布施給別的有德

之士和僧伽，而將此功德迴向給衆神和餓鬼。

在《Milindapañha》中，有對餓鬼迴向的記載，(294.17,295)，最早指出這點的是Dayal，但它相當於水野弘元氏《南傳大藏經總索引》上所列五例的「迴向思想」的第四、五。《增支部》(V 269)也有類似 Mil 294的施餓鬼的問答。那是有關施餓鬼的有趣記載，但現在略而不提。

發智論與迴向 關於《發智論》及《俱舍論》中 [物質生活] 享受的異熟和壽命的異熟的相互轉換，即留多壽行、捨多壽行的議論，P.S.Jaini有很優異的論文^⑩。Jaini未將此直接當作迴向的問題處理，而當作大乘佛教超越的佛陀觀之展開的一個前提處理，但顯然它在迴向思想的發展上，完成了決定性的任務。

如衆所周知，南傳《大般涅槃經》(Mahāparinibbāna-suttanta)記說，佛陀接受惡魔的勸請，決定三個月後般涅槃，自捨壽行，這稱為捨多壽行。同經也提示留多壽行的概念，即任何修習、完成四神足的人，可將其全部壽命留於此世，或留存比此更長的期間；完成四神足的如來，若希望，則也可留一劫或一劫以上的期間。這點也記載於梵本《大般涅槃經》(Mahāparinirvānasūtra, p.210. also Divyāvadāna,p.203)。

人的壽命是過去的業的異熟，決定於受胎(pratisamdhī)的瞬間。這恰似箭前進的方向和時間決定於發射的瞬間一樣。所以，留多壽行是於過去業所造成的本來壽命上添加，藉神通而製造新生命；這馬上會碰到阿毘達磨的學者如何說明它，如何使與業報

說調和的問題。極有趣的事是，上座部的學者否認藉神通即瑜伽製造新生命，他們解釋，經典所說的劫(kappa)不是相當於æon(永世)的大劫(mahākappa)，而是人的壽命(āyukappa)。

《Kathāvatthu》(XI,5)批判大眾部的可生存於一大劫間的意見。Buddhaghōṣa(Kathāvatthu-atṭhakathā XI,5)說，經典所說的「一劫」是「一生」，意味著佛陀可藉其神足以避免對生命的障害，防備早死。認真面對此留多壽行的問題的是有部的學者。

有部把業分成二種：「作為壽命而異熟的業」(āyur-vipāka-karma)，和「作為享受而異熟的業」(bhoga-vipāka-karma)。

《俱舍論》(Abhidharmakośa-bhāṣya, Pradhan ed., p.43)引用《發智論》的說明而說，有神通、得心自在的阿羅漢，布施生活的資具給僧伽或個人，進入邊際的第四靜慮。由此出而發心，唱說「享受的異熟 [的業]，將成為壽命的異熟 [的業]」。如是，造成享受的異熟的業，轉換為造成壽命的異熟的業，製造新壽命。在捨壽命時，相反的，最好將造成壽命的異熟的業，轉換為造成享受的異熟的業。

Jaini的批判 Jaini批評《發智論》的這個解釋不充足。因為捨多壽行之際，雖捨作為壽命而異熟的業，但該業在受胎時，已給予異熟果，不再存在，所以不會轉換捨離。職是之故，有部其他的人說，可藉修習之力，將前生所造而還未熟的業拉到眼前而受取果報。根據Jaini，此說明也不正確。因為阿羅漢不再受生，所以已沒有留下作為壽命而異熟的業。職是之故，Ghoṣaka(妙

音)提出,色界繫的大種,藉觀想之力,重新生於其身上之說。又,世親(Vasubandhu)說,藉三昧之力,取得以前所沒有的新命根的續起力。世親此說,以爲新生命非業果,而是三昧之果,與《Kathāvatthu》中被上座部批評的大衆部的見解相同。世親此見解,被 (Abhidharmadīpa-vṛtti), kā .138)激烈非難爲「隨大乘者」。批評的理由是:若佛陀藉觀想之力,能製作與業無關係的新個體和壽命,則佛陀同於那羅延(Nārāyaṇa),又因對世間有情的慈悲,永不般涅槃。

大衆部系的說出世部的律典《大事》(Mahāvastu i,p.169)說,諸佛實際上能抑止業的作用(prabhūś ca karma vārayitum)。Jaini說,將這點和前面藉觀想之力而製作新生命的大衆部的想法加以對照,可知留多壽行的想法,起源於大乘;他的結論是:給與佛陀超越業的力量的大乘,產生所謂永遠的佛陀之新佛陀觀——《法華經》、《無量壽經》中的佛陀觀。可是,留多壽行已出於《發智論》,所以不能說起源於大乘。

這點姑且不論,在有關此留多壽行、捨多壽行的議論中,有二點非注意不可。第一:在質上將造成享受的異熟的業轉換爲造成壽命的異熟的業,即是迴向的思想。第二:因爲這在業的理論內,究竟不可能說明,所以不得不假定超越業的力量。大衆部、經量部等以爲,觀想是超越業報的力量。《般若經》以爲般若波羅蜜即空性超越業。

迴向的二個型態 前面介紹櫻部氏有關迴向二義的議論之

際，保留其第一種意義而不提，在此，為對以前的記述做結論，而再度回復櫻部氏的議論。櫻部氏所說的迴向二義：第一是將自己的善根功德迴向給自己的菩提；第二是為減輕他人的業苦，或為資助他人的菩提，將自己的善根功德迴向。櫻部氏有關第二迴向的記述，已介紹過。對第一迴向，櫻部氏說，因為那是「自己對自己」，所以不超越剛才所說的業的第二原則(自作自受性——自己負責性)，但它和通常所說的業報的善因樂果，顯然有差異。善業此一因，感得樂受或生善趣的果，這到底是輪迴領域中的有漏因果之理，而在此，行者自己希望而將善根功德迴向給無漏的菩提涅槃。可是，將這個場合的pariṇāmana一語，解作「迴向」，或許不適當也說不定。它或許應看作不是轉(善根功德的)方向、(將善根功德)轉向(菩提)之意，而是使(善根功德)變化、熟變或成熟為(菩提)之意。雖這是稀有之例，但註釋家在說明巴利經論中用作這個意義的pariṇāmin一語時，把parinamat改說為paripacat, pariṇata改說為paripakka (舟橋一哉《佛教としての淨土教》八八——九〇頁，九四頁註④。F.Edgerton : BHS Dic. p.323)。

或許如櫻部氏所說，第一種意義的pariṇāmanā，與其譯為「迴向」，不如譯為「熟變」、「成熟」來得適當。例如Conze對pariṇāmayati，按照上下文，而使用「turns over to ,dedicates to」等以及「converts,transforms」的譯語⑩。但，對《八千頌》梵本上的……puṇyakriyāvastu anuttarāyāṃ samyaksambodhau pariṇāmayāmi (Vaidya ed.,p.70,17-18)「將善行德目(直

接受詞)轉向無上完善的證悟(位格)」,以及……kuśalamūlāni sarvajñatāpariñāmena pariñāmayati (ibid.,p.40,23–24)「以使向全知者性成熟的方法成熟善根(直接受詞)」這兩種說法,鳩摩羅什、玄奘、施護常用「迴向」的譯語(《大正》卷八,頁五四四·中及五四七·下。《大正》卷七,頁七七九·上及七九一·下。《大正》卷八,頁五九九·下及六〇八·中)。即:漢譯佛教的傳統中,pariñāmanā確定譯為「迴向」。我們暫且不管譯語的問題,因為我們必須確認:所謂「迴向」有二義,而且同時有兩種型態。

如舟橋、櫻部兩位在巴利文獻中所發現的,迴向pariñāma (na)有「熟變、成熟」和「轉向」二種意義。而且,如櫻部氏所說,「熟變」的迴向是使自己的善根功德向自己的菩提變化。即;方向雖然不變,但進行異熟的內容在質上的轉換。在第二的「轉向」的迴向,異熟的內容雖不變,但進行被轉向的方向的轉換。《發智論》、《俱舍論》的留(捨)多壽行的議論,雖不使用pariñāma (nā)之語,但在造成享受的異熟的業與造成壽命的異熟的業之間,進行內容的、質的轉換,這顯然相當於第一種迴向的型態。我們稱第一種為「內容轉換的迴向」,第二種為「方向轉換的迴向」。

《八千頌》與迴向 但,此迴向二義之間,實有密切的關係。二者究竟具有同一本質的一面。櫻部建氏根據《Petavatthu》(I, 1),對第二種方向轉換的迴向做了值得注意的敘述。

在這些場合,作為給予布施(dāna)的對象的出家人、僧伽、

阿羅漢，或信心很深的優婆塞等是「田」。布施者(dāyaka)是「農夫」。被布施之物(deyyadhamma)是「種子」。將布施(dakkhiṇa)「轉向」(ādisati, anvādisati, uddisati)餓鬼(或衆神，有時是其他的人)，令享受其「果」；布施者因功德(puñña)而「增長」，而到天界。

爲了使話語簡單，僧伽等的田以K代替，施物的種子以B代替，餓鬼等所享受的結果以P代替。人若布施種子B於田K上，則因K的作用，B成熟爲P，在質上被轉換，成爲適合於餓鬼等的果。此內容的轉換也使超越自作自受的原則成爲可能，關鍵在於田K。

《八千頌》(AS,p.40,19-23)，論六波羅蜜中的前五波羅蜜與第六般若波羅蜜的關係，說前五波羅蜜迴向於第六般若波羅蜜，始稱爲波羅蜜(pāramitā完成)，或布施乃至智慧的六德目，迴向於全知者性，才能成爲波羅蜜。此際，方向轉換的意義完全不存在，因此這裡所說的迴向是第一種內容轉換的迴向。

「阿難啊！你認爲如何？若布施不迴向(apariṇāmita)於全知者性，它能得布施波羅蜜之名嗎？」阿難長者說：「不然，世尊。」世尊說：「對不迴向於(全知者性)的持戒、忍辱、精進、禪定，你認爲如何？阿難啊！你認爲如何？不迴向於全知者性的智慧能得般若波羅蜜之名嗎？」阿難說：「不然，世尊。」世尊說：「阿難啊！你認爲如何？以將諸善根迴向於全知者性的方法迴向的智慧，不是不可思議嗎？」阿難說：「是的，世尊。」

接近終了的「以將諸善根迴向於全知者性的方法迴向」，與前節「以使向全知者性成熟的方法成熟善根」的譯文，是相同的句子。接著，《八千頌》說與《Petavatthu》有關方向轉換的迴向的言說完全一樣的話(AS p.40,31—p.41,4)。

阿難啊！例如，播於大地的種子，若得到全部的補助因，則一定成長。大地是那些種子的田(pratiṣṭhā, lit. receptacle)。那些種子育於大地而成長。阿難啊！就像五個完成是為智慧的完成(般若波羅蜜)所攝取而安置於全知者性一樣。五個完成育於智慧的完成而成長。因為受智慧的完成衛護，而得完成之名。所以，阿難啊！智慧的完成在(其他)五個完成的前面，是它們的嚮導，它們的指導者。

在此，稱為前五波羅蜜的種子B，也播於稱為般若波羅蜜的田K，育於其中而成長，熟變，變成適合一切智。對此田所致的熟變，在關於《Petavatthu》的方向轉換和《八千頌》的內容轉換上，所說相同。即：稱為內容的熟變這種「質」的轉換，也是「方向」的轉換。

迴向的理論 根據平川彰、靜谷正雄兩人的研究^⑩，《法鏡經》中言及的《三品經》是最古的大乘經典，或靜谷氏所謂的原始大乘經典之一，雖然它現在已不存在。「三品」是《舍利弗悔過經》(竺法護譯。《大正》卷二四，NO.一四九二)，及其諸異譯所說的懺悔、隨喜、勸請三行。其後，加上始於《八千頌》的「對一切智和無上正等菩提的迴向」的思想，而成立為懺悔、隨喜、

勸請、迴向四種，或隨喜、勸請、迴向三種福德行，過程很明確。《八千頌》的第六章說「隨喜與迴向」，但無疑的，其中極具完整形式的教相，是以《舍利弗悔過經》為前提的稍微後代的發展。尤其是《舍利弗悔過經》在敘述懺悔、隨喜、勸請之後，說善男子、善女人為求得佛道，應晝夜六時拜十方諸佛，唱言「願十方諸佛聽。某等宿命從無數劫以來所作福德，若布施，若持經道，若持善意，為佛作善，為經作善，為比丘僧作善，為凡人作善，若為禽獸作善；作惡自得其殃，作善自得其福。為惡自悔，持經戒不毀。若受戒不與女人通，若勸樂諸佛菩薩萬民作善，若勸勉諸佛且莫般泥洹。某等取諸學道以來所得福德，皆集聚合會。以持好心施與天下十方人民父母蝸飛蠕動之類，皆令得其福。有餘少所令某得之，令某等作佛道行佛經。諸未度者某當度之，諸未脫者某等脫之，諸未得泥洹者，某等當令得泥洹」^②，這被認為是《八千頌》第六章的直接先例。

《八千頌》第六章說，將過去、現在、未來的十方無數佛陀，其處的聲聞、獨覺、菩薩、四眾、八部眾等所植的諸善根集成一團而隨喜，一面念「它造成無上完善的證悟」，一面說，「將伴有隨喜的善行德目迴向於無上完善的證悟」。如靜谷氏所說，《舍利弗悔過經》中，也沒有無上正等菩提這種話語，所說「以持好心施與」是否同於迴向，也不明瞭，因此《八千頌》的隨喜、迴向顯示出，異於《舍利弗悔過經》的隨喜、迴向的更發達的形態。未觸及悔過和勸請，而專說隨喜和迴向，這也是《八千頌》的特色。

話雖如此，但《八千頌》的隨喜與迴向中，含有極特異的思想。過現未三時的諸佛及其他人的善根，畢竟是別人的福德。他人的善根，透過對它的隨喜，從某個意義來說，可轉化為自己的善根，將它迴向於無上正等菩提，即進而內容轉換為無上正等菩提。此迴向為菩薩的善巧方便，他可藉此接近一切智。但，《八千頌》說，若菩薩不學般若波羅蜜，則不可能有善巧方便與迴向(AS p.76)。因為若不學智慧的完成，抱著對認識的執著，抓取事物的特徵，知覺迴向而行，則如混有毒素的食物一般，是有毒的迴向，不可說是真實的迴向(*ibid.*, pp.76—77)。積集善根的作為，善根、迴向的主體，和迴向的行為，都如幻，離脫，靜寂，一定是空。法性在於自己將伴有隨喜的善行德目的迴向的那個心，相同的法性也在於那些善行德目等的諸事物，相同的法性也在於所迴向的無上正等菩提——在以這種方法迴向時，才開始能稱為真正的迴向(*ibid.*, p.73)。菩薩知道「一法迴向他法」等，實際上不可能有(*ibid.*, p.73)，「一切事物是思惟所生，既非已生，也非將滅，無去無來。在此，既無任何事物已生起，也無任何事物將生起，也無有生起。又，既無任何事物已消滅，也無任何事物將消滅，也無有消滅」，隨順事物的本性(法性)，真實地隨喜，真實地迴向於無上完善的證悟，若能如此，則其隨喜與迴向遠比其他任何善行、任何修行優越(*ibid.*, p.82)。

結語 在迴向上進行業報的內容轉換和方向轉換，這是因為一切事物不具特徵，本體是空。迴向是業報束縛的解放，只有基

於空思想才可能迴向。就像觀世音菩薩和阿彌陀佛藉著慈悲，救濟為業報輪迴的鐵鎖所束縛的衆生一樣，般若思想也是將業報轉換使衆生解脫的救濟思想。

《八千頌》主要在說內容轉換的迴向。阿彌陀佛救惡人，是佛將自己所積集的福行轉向惡人的所謂方向轉換的迴向，不可說是將惡人的罪業變為福業。迴向常常只就福業而言。

註釋

- ①平川彰，《初期大乘佛教の研究》（春秋社），65～72頁。特別參照66頁注(4)，71～72頁結論的部分。
- ②平川彰，《インド佛教史》（春秋社）上卷，34頁。
- ③平川彰，《初期大乘佛教の研究》，69頁。
- ④E. Conze,《The Prajñāpāramitā Literature》pp.1,11,etc.。
- ⑤靜谷正雄，《初期大乘佛教の成立過程》（百華苑），191～198、296頁。
- ⑥平川彰，《インド佛教史》，上卷355頁。
- ⑦平川彰，《初期大乘佛教の研究》，68頁。
- ⑧同上。
- ⑨中村元，《インド古代史》，（春秋社）下，434頁等。
- ⑩塚本啓祥，[西北インドの歴史よ佛教]（刊塚本編《法華經の文化よ基盤》，平樂寺書店）291～299頁；中村元同上引書，485頁等；高田修《佛像の起源》（岩波書店），167頁等。
- ⑪參照高田修同上引書，160頁及註(18)。
- ⑫Arthur L. Basham, [The Evolution of the Concept of the Bodhisattva],

文收《The Bodhisattva Doctrine in Buddhism》，(L.S.Kawamura)，pp. 46-47; p.58, n.72。Basham在註中批判福安拜特涅的英譯。

⑬《Mbh》iii, 188, 10ff. Van Buitnen, 《The Mahābhārata》, Books 2-3, pp. 593-597。

⑭《Mbh》iii, 186, 18-23; Van Buitnen, Books 2-3, p.586。

⑮E.J. Thomas, 《The Life of Buddha》, Chap, XVII (pp.237-248)。

⑯此四組傳說的出處如下。Luke, ii.25ff. = Suttanipāta III.11 (Nālaka-sutta) 。Mark, I.12-13; Matthew, IV.1-11; Luke, IV.1-13 = Suttanipāta III. 2 (Padhāna-sutta) 。Matt., XIV.28 = Jātaka No.190。Matt. XIV. 16-21 = Jātaka No.78。第四組類似麵包和魚的奇蹟的傳說，也見於《維摩經》IX.11-13(據Lamotte法譯本、長尾譯的章節)。

⑰注⑫所揭論文39頁。

⑱Basham, op.cit., p.39; E. Conze, 《Buddhism: its Essence and Development》, Chap.VI, Final paragraph。

⑲Basham, op. cit., p.40; 岩本裕，《極樂と地獄》(三一新書)；藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，(岩波書店)等等。關於Zurvan = Akalana(無際時)、Mithraism(密斯拉教。譯者按：密斯拉係波斯神話中的光與真理之神)，參照藤田同上書267-278頁。

⑳Basham, op.cit., p.44。Basham 在 Ahmad Husan Dani, [Report on the Excavation of Balambat settlement] Site, 載《Ancient Pakistan》, (University of Peshawar, 1967) Vol.iii, pp.237-288提到。

㉑除Basham上揭論文40頁之外，參照藤田前揭書263~278頁；岩本前揭書77~92頁；伊藤義教，《古代ペルシア》(岩波書店)，327~328頁等及

註。但藤田氏否定拜火教(Zoroastrianism)、Zurvan = Akalana、Mithraism對阿彌陀信仰的直接影響。

②② Basham, op. cit., pp.41~44。

②③ 《Vinaya》 Vol.I, p.43(Mahāvagga)。

②④ I.B. Horner, 《Women under the Primitive Buddhism》, pp.167,367 (Therīgāthā Com. on liii)。

②⑤ 《DN》 II, p.141及平川彰,《初期大乘佛教の研究》, 618~619頁。

②⑥ 平川彰, 同上, 617 頁以下。

②⑦ 同上, 638~639頁。

②⑧ 同上, 643頁。

②⑨ 同上, 639頁。

③⑩ 對平川說的幾乎唯一的批判是, 高田修氏的「大乘佛教潛行說」(見《佛像の起源》, 273~274頁)。

③⑪ 《大正》卷一二, 三〇一・中~下。平川彰, 《初期大乘佛教の研究》, 782 頁以下。

③⑫ 參照平川彰同上, 第五章第二節。

③⑬ 同上, 784頁以下。

③⑭ 同上, 第三章第四節, 尤其參照260頁以下。

③⑮ 參照註③⑩。

③⑯ 平川彰, 《初期大乘佛教の研究》, 797頁。

③⑰ 同上, 803頁。

③⑱ 靜谷正雄, 《小乘佛教史の研究》(百華苑), 5~6頁。塚本啓祥, 《初期佛教教團史の研究》(山喜房), 171頁。平川彰, 《インド佛教史》上,

127～128頁。

- ③⑨西歐學者以巴利律和錫蘭史傳為主要依據以考訂年代，而日本則重漢譯的傳承，又雙方之間意見的交換和調整欠如，因此在年代上一直有百年的差距，現在試將A.K.Warder, 《Indian Buddhism》 (2d revised, 1980) 的主要年代，和平川彰在《インド佛教史》上的主要年代對照如下。(年代全是西元前。)

事項	佛滅	根本分裂	上座部分裂	大衆部分裂	阿育王
Warder	486	C.349	犢子部286 有部 237	C.236	268 - 232
平川	383	就在阿育王 之後	C.2-1世紀	3世紀	268 - 232

- ④⑩靜谷，《小乘佛教史の研究》83頁；塚本，《初期佛教教團史の研究》232頁。
- ④⑪塚本，同上，246頁；平川彰《インド佛教史》上，112頁。
- ④⑫靜谷，《小乘佛教史の研究》，85～87頁。
- ④⑬塚本，《初期佛教教團史の研究》，238～241頁。
- ④⑭É. Lamotte, 《Histoire du Bouddhisme Indien》，(以下略作《HBI》)p. 311。
- ④⑮靜谷，《小乘佛教史の研究》，93頁；山崎元一，[マウリヤ王朝時代における佛教の傳播] (載《東洋學報》，49～3)。
- ④⑯靜谷，同上，94頁。

- ④7 靜谷，同上，94頁。
- ④8 Lamotte, 《HBI》, pp.300~301；塚本，《初期佛教教團史の研究》，164~169頁。
- ④9 梶山雄一，《般若經》(中公新書)，47~55頁。
- ⑤0 千瀉龍祥，《本生經類の思想史的研究》(改訂増補版，山喜房)，57頁；
《ジャータカ概観》，(バドマ叢書)22~24頁。
- ⑤1 本講座第一卷21~22頁。
- ⑤2 平川彰，《初期大乘佛教の研究》，153頁。
- ⑤3 Basham, op.cit., p.23。
- ⑤4 赤沼智善，《佛教經典史論》(法藏館復刻版)，205頁；平川彰，《初期大乘佛教の研究》，159頁；Basham, op.cit., p.28。
- ⑤5 平川彰，同上，165頁。
- ⑤6 同上，170頁。
- ⑤7 關於赤沼、千瀉兩氏及平川氏的年代論，參照平川彰，同上，164~167頁。Basham, op.cit., p.25。
- ⑤8 Lamotte, 《HBI》, pp.783~785; Basham, op.cit., p.40, etc.。
- ⑤9 J. Bloch, 《Les inscriptions d' Asoka Collection Émile Senart》, Vol. viii, p.158, D.C. Sircar; 《Select inscriptions bearing on Indian history and civilization》 Vol. 1, 2nd ed., p.68; 塚本啓祥，《アショーカ王碑文》(レグルス庫)，139頁。
- ⑥0 Basham, op. cit., pp. 22-27。
- ⑥1 Bloch, op. cit., p.112; Sircar, op. cit., p. 27; 塚本, 94頁。
- ⑥2 Basham, op. cit., n. 19.

- ⑥3 Basham, 《The Wonder that was India》 (1954), p. 274.
- ⑥4 關於以下「菩薩」語義的記述,係取自梶山雄一(Y. Kajiyama),所撰〔On the Meanings of the Words “bodhisattva” and “mahāsattva” in Prajñāpāramitā Literature〕,載於《Indological and Buddhist Studies》, Volume in Honour of Prof. J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday專號, (Canberra 1982), pp. 253-270的摘要。
- ⑥5 Har Dayal, 《The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature》, 1932, pp. 4—9.
- ⑥6 E. g., 《MN》 I, p. 17: mayham pi kho brāhmaṇa pubbe va sambodhā anabhisambuddhassa bodhisattass’ eva sato etad ahoṣi……
- ⑥7 《Paṇāśasūdanī》 Part I, p. 113: bodhisattass’ eva sato ti bujḥhanakasattass’ eva, sammāsambodhiṃ adhigantaṃ arahantass’ eva sato; bodhiyā vā sattass’ eva laggass’ eva sato.
- ⑥8 《Sāratthapakāsinī》 Vol. II, p. 21 (XII. i.4); bodhiyā satto bodhisatto. ñāṇavā paññavā paṇḍito ti attho; yathā vāudakato ug-gantvā ṭhitam paripākagataṃ padumaṃ suriyarasmisamphassena avassaṃ bujḥhissatī ti bujḥhanakapaduman ti vuccati, evaṃ buddhānaṃ santike byākaraṇassa laddhattā avassaṃ anantarāyena pār-amiyo pūretvā bujḥhissatī ti bujḥhanakasatto ti pi, bodhisatto; yā c’ esā catumaggañāṇasankhātā bodhi, taṃ patthayamāno pavattatī ti, bodhiyaṃ satto āsatto ti pi, bodhisatto.
- ⑥9 《Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā》, ed, P.L. Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts, No. 4(以下簡稱《AS》) pp.10-11.

- ⑦⑩ 《Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā》, ed. N. Dutt (以下簡稱《PVS》 p. 160, 18-20,
- ⑦⑪ 參照⑥④所出梶山論文，頁20。
- ⑦⑫ 《Abhisamayālaṃkāṛālokā Prajñāpāramitāvyaḥyā》, ed. U. Woginara (以下簡稱《AAA》) p. 80, 8-12. 文中的「目標」(uddeśa), 在《現觀莊嚴論》的體系中，是菩薩可達成的目標或計劃，有三種，即：(1)智力勝過一切有情的偉大(sarvasattvāgratācitta), (2)斷一切邪見的偉大(prahāṇamahattva) (3)欲達成一切智的偉大(adhigamamahattva) (Abhisamayālaṃkāra, I, v. 42).
- ⑦⑬ É. Lamotte, 《Le traité de la grande vertu de sagesse》, I, 241; M. Saigusa, 《Studien zum Mahāprajñāpāramitā-(upadeśa)-śāstra》, 頁174.
- ⑦⑭ Saigusa, 前揭書，頁176.
- ⑦⑮ Saigusa, 前揭書，頁176.
- ⑦⑯ Lamotte, op. cit., I. p. 309; Saigusa, op. cit, S. 178.
- ⑦⑰ 在《道行般若經》(《大正》卷八，頁四五四·中)，最後的三戒是嫉妬、瞋恚、罵詈，稍微不合適，但在此也加入嗜酒一項，全部共十一戒。《八千頌》的梵本和藏譯都作十一種，因此加入飲酒，確實是有意的。施護譯漏掉飲酒，這是因為說為十善但計算十一種所致吧！參照平川彰，《初期大乘佛教の研究》，438頁。
- ⑦⑱ 《AS》 p. 166, 2-5; 《道行》，《大正》卷八，頁四五五，中·二〇行以下，有「(菩薩)在家……」的句子，由此可知這章探討出家、在家兩種菩薩。
- ⑦⑲ 本講座第一卷,132頁。

- ⑧⑩赤沼前揭書，290頁。
- ⑧⑪Har Dayal, 前揭書，p. 169。
- ⑧⑫《Mahāyāna- sūtrālamkāra》ed. S. Lévi, 1907, p.100, 11-17.
- ⑧⑬參照《AS》p.87, 5-10(1.6;……Prajñāpāramitānāmādheyam labhate訂正爲……pāramitānāmādheyam na labhate.
- ⑧⑭靜谷，《初期大乘佛教の成立過程》，238頁。
- ⑧⑮平川彰，《初期大乘佛教の研究》，288頁。
- ⑧⑯Saigusa,前揭書，頁179, A(2)。
- ⑧⑰平川彰，《初期大乘佛教の研究》，288頁。
- ⑧⑱《AS》 p. 253, 24-25: na hi tathāgato rūpakāyato draṣṭavyaḥ, dharmakāyās tathāgatāḥ.
- ⑧⑲Lewis R. Lancaster, 「The oldest Mahāyāna Sūtra: its significance for the study of Buddhist development」, 《Eastern Buddhist》, New Series Vol. VIII, No. 1, 1975.
- ⑧⑳Lancaster,前揭書 p.36.
- ⑧㉑第四章的文章(《AS》p. 48, 9-10),在《大正》卷八,《道行》,四三五·下,《大明度》,四八五·中,《鈔經》,五一七·中的相當地方欠缺。第三章的文章(《AS》p. 253, 24-25),在《道行》四七三以下,《大明度》,五〇五·中以下欠缺。在《鈔經》,梵本第三〇~三一章的「沙達魯拉魯默多卡塔」的故事,完全沒有翻譯。
- ⑧㉒第一之文,在《大正》卷八,頁五四五·上的相當地方欠缺。第二之文在頁五八四·中·一〇~一一。
- ⑧㉓Lancaster, 前揭書; p. 36.

- ⑨④ 《大正》八、《道行》四三五下、《大明度》四八五中、《鈔經》五一七中。
- ⑨⑤ As p.135, 12-15 = 《大正》八、《道行》四五〇上、《大明度》四九二上。
- ⑨⑥ Lancaster, op. cit, p.36。
- ⑨⑦ N.N.Dutt, Some Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna, p.102。
- ⑨⑧ 參照註⑨②。
- ⑨⑨ E. Conze, Abhisamayālāṃkāra, SOR VI, p.96ff。
- ⑩⑩ 中村元《原始佛教の思想》上，(春秋社)，130-138頁。本講座第一卷三枝論文126-127頁。
- ⑩⑪ 藤田宏達「原始佛教における空」(《佛教思想》7, 「空」下，(平樂寺書店)，417-465頁。
- ⑩⑫ 這部經典的一部分被引用於 Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, pp.129,299,468; Abhidharmadīpa, ed. P.S. Jaini, p.267; Mahāyānasūtrālaṃkāra, ed. S.Lévi, p.158; Bodhicaryāvatārapañjikā, ed. La Vallée Poussin, pp.475,582 等。
- ⑩⑬ 吉本信行《アビダルマ思想》，(法藏館)，143-146 頁。
- ⑩⑭ 吉本同上，144頁；佐保田鶴治《インド正統派哲學思想の起源》，217-218頁；Abhidharmadīpa, p.267 with n.3, p.268；《順正理論》，《大正》卷二九，頁六二六・上等。
- ⑩⑮ 西義雄《原始佛教における般若の研究》，(大東出版社)，143頁。
- ⑩⑯ 赤迅前掲書383頁以下。
- ⑩⑰ 梶山《般若經》，186頁以下。
- ⑩⑱ 參照 P.M. Harrison, The Tibetan Text of the Pratyutpanna-

buddhasaṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra, The Reiyukai Library, Tokyo, 1978 (with An Annotated English Translation), 3K, 3L, 15K,L; 櫻部建《般舟三昧經記》55-56頁,同「般舟三昧經の諸問題を中心として」。

⑩ Har Dayal, op. cit., pp.188-193。

⑪ 櫻部建「功德を廻施するという考元方」(《佛教學セミナー》第二〇號) 94-95頁。

⑫ 前田泰道「八千須般若經に於けるPariṇāmanā」(未發表的畢業論文)。

⑬ Dayal, op. cit., p.91; Basham, The Evolution of the Concept of the Bodhisattva, pp.32-37。

⑭ 前田氏前掲畢業論文。

⑮ 舟橋一哉《佛教よしての淨土教》, (法藏館), 86-87頁。

⑯ 渡邊照宏《佛教》, 岩波新書, 第二版, 203頁。

⑰ 舟橋前掲書88-89頁。

⑱ 櫻部「功德を廻施するという考え方」, 97頁。

⑲ P.S. Jaini, Buddha's Prolongation of Life, Bulletin of the School of Oriental and African Studies XXI, 3, 1958. 前田氏前掲畢業論文, 也處理此問題。

⑳ E. Conze, Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature, p.246.

㉑ 平川彰《初期大乘佛教の研究》124頁以下, 靜谷《初期大乘佛教の成立過程》118頁以下。

㉒ 靜谷同上, 129-130頁。

㉓ 同上, 130頁。

第二章 《般若經》的成立

一、緒言(其一)

佛教學者Conze的經典觀 一九〇四年三月十八日生於德國，但在年輕時期(一說為避希特勒的納粹而)移居英國，幾乎一生都在那裡度過，而於一九七九年九月二四日在英國的一隅(Somerest)去逝的Edward Conze，到一九七六年為止，總共出版十九部書籍，發表九十八篇論文^①，但在過了花甲之年的一九六八年，選出自己的重要論文十四篇，集錄成一冊，題為《佛教研究三十年》(Thirty Years of Buddhist Studies, Oxford)。該書七五頁有如下的記載。

佛教在其全部歷史中，具有一個有機體的統一性，其中的發展，各自都繼承其前者而興起。儘管蝌蚪和青蛙，或蛹和蝴蝶，在當初看起來像是完全不同的東西，牠們還是分屬同一種動物的各階段，從一方繼續向另一方進化。只看因長期間隔而分離的最終作品的人，對富有變化的佛教的包含力，一定很驚訝。事實上，做精密研究即可明白，諸作品是許多階段移進的成果。佛教說起來沒有革新，卻顯得像有革新，實際上，那是以前就有的諸觀念的巧妙應用。

Conze此文，若就他幾乎一生埋頭研究而有莫大貢獻的《般若

經》而言，確實說得很對（但若以為佛教全體都在敷衍它，把它擴大，則我不能贊成。關於它，在別篇拙稿^②有論述）。

般若經典群的形成 《般若經》借Conze的比喻，實際上近千年間，都在反復蝌蚪與青蛙的情況。因此，非常多的經典，名為《般若經》而出現於世。但，它絕對不像蝌蚪和青蛙那樣，世代交替地反覆乃至延長。實際上可看出它在發展過程中的改變；又，藉著仔細的研究，也可看出它由一階段向另一階段的推移變遷（但我認為，只能看出其推移變遷的一部分）。其間的差距有時很大；甚至有相當大的異質、改觀交加，但它們沒有脫離所謂的「般若經典群」。

各經的說明，留到後面進行，例如就漢譯的《般若經》而言，縱使只看現存的那幾部，從最古的《道行般若經》（一七九年），到最後的《佛母出生經》（九八二年以降，梵文《八千頌般若》與此最一致），中間也歷經八百餘年，這些所謂的《小品系般若經》中某一經成立，暫時被保存下來（被漢譯），不久，下一部經成立（也被漢譯）的過程，也要繼續探尋（關於其過程的複雜，後面很快會說到）。

在「小品系」方面，其發展的過程已是如此。其後，「小品系」接續著。根據我的分類，《般若經》全體由十二群組成，其一一經也的確顯示出錯綜的成立史。

一面處理這些經典，一面不知不覺地讚嘆印度人和中國人真是了不起：前者不斷地繼承反覆這些經典；後者陸續地把這些經

典譯成漢文(又，此外，關於後代成立的《般若經》，西藏譯各種都齊備，更加壯觀)。很感嘆他們竟能做到那樣，現代的一個研究者，縱使希望知道「般若經典群」的詳細情形，也是極其困難的事。對《般若經》的研究，從開始就必須有這種覺悟：即使傾注 Conze 那樣有為的才能，費盡一生(但他對漢譯卻不曾深入涉獵過)，也遺下做得不夠完善的不滿(可是，因內外諸學者優越研究的累積，其負擔的一部分得以減輕。相反的，也使一些有關細節的小研究增大)。

二、緒言(其二)

般若經典群的分類 如上述，《般若經》是很難處理的經典群，其中確實有許多互相糾纏不清；在這點上，它和其他經典完全不同(《華嚴經》略有這種傾向)。

日本人，尤其是現代的日本人，若說到《般若經》，則大多數只想起《般若心經》，而且是日本自古以來就很盛行的玄奘譯的《心經》(若如此，則佛教研究者和一般人，對有關《般若經》的認識，不能不說有令人驚訝的顯著差距)。

現在，為避免因羅列、論述許多富於變化的《般若經》，而從開始就導向意想不到的混亂局面，大體上，揭載極簡略的名單於下(這像一面附有圖畫或照片的明信片)。藉此名單上的經名推進本論。

般若系經典(= [摩訶] 般若波羅蜜經)

現存的《般若經》	梵文	一〇種以上
	藏譯	一二種以上
	漢譯	計四二種以上

按照成立年代順序，將重要的《般若經》分類、列舉於下：

(一)小品系(或道行系)

《道行般若經》、《小品般若經》、《八千頌般若》等

(二)大品系(或放光系)

《光讚般若經》、《放光般若經》、《大品般若經》、《二萬五千頌般若》等

(三)《十萬頌般若經》

(四)《金剛般若經》

(五)《般若心經》

(六)《理趣般若經》

(七)《大般若經》(第一一會～第一六會)等

又，此論文使用以下的略號。

梶芳本……梶芳光運《原始般若經の研究》山喜房佛書林，一九四四年，後改題名為《大乘佛教の成立史的研究》，一九八〇年。

山田本……山田龍城《大乘佛教成立論序說》平樂寺書店，一九五九年(此書中另附一冊《梵語佛典の諸文獻》，做為資料篇)。

Conze本……Edward Conze, The Prajñāpāramitā Literature, Mouton & Co.1960 ; 2nd revised and enlarged edition, Tokyo, The Reiyukai, 1978 (在此使用第一版本)。

拙著……三枝充惠《般若經の眞理》春秋社，一九七一年。

三、《般若經》的概括

(1)、《般若經》的多樣性

具有很多種類和數量，成立史複雜的《般若經》，乃至般若經典群，是既古且新。在此，對拙著第一部第一章的〈第二節 般若經の概括〉所曾記錄的，將一面抄述一部分，擴充一部分，一面再述說一番。

《般若經》的經題 第一，《般若經》大部分是稱爲《[摩訶]般若波羅蜜經》的經典的略稱。

經名所記載的「般若波羅蜜」中，「般若」是prajñā(巴利語是paññā)的音譯，常譯爲「智慧」，可說是被綜合且體驗地直觀的「悟」(關於「般若」，本書中其他論文另作詳述)。又，「波羅蜜」是pāramitā(巴利語亦同)的音譯；玄奘及其以後的許多漢譯者於末尾加「多」，而成「波羅蜜多」。關於此波羅蜜，在本講座第一卷《大乘佛教とは何か》中的拙稿〈Ⅲ概説——ボサツ、ハラミツ〉，特立「ハラミツ、六ハラミツ」一節，詳細敘述(同書一

二九～一四六頁)。

合以上兩字而成的「般若波羅蜜」一語，雖已出現於巴利聖典，即初期佛教，以及部派的論書(例如《大毘婆沙論》卷一七八及其他)●，但在那些聖典和論書中，它只是許多德目中的一項而已，在此一變而統括六波羅蜜全體，支撐它們的根柢，甚至它們此外的全部德目，都由此般若波羅蜜單獨負荷，可見《般若波羅蜜經》具有《般若經》的標誌；這在後述的般若經典群全體，大體上是一貫不變的。

關於般若波羅蜜，雖然本書其他論文說得更詳細，但在此一言以蔽之，它，如前(上揭拙稿一三四頁)所記，也可說是以「空」的思想為基礎的般若之悟，而且不論在那裡都徹底發揮它；在浸透於六波羅蜜中的各個及許多德目的過程中，有《般若經》的成立、擴大與發展。

又，附帶一說，般若波羅蜜有時有和呪(vidyā)、真言(mantra)，或陀羅尼(dhāraṇī，執持)結合的傾向，這在後代不但很明顯，而且在初期已不能全面否定(拙稿四一～四四頁，山田本一九〇頁外)。

《般若經》與大乘 第二，《般若經》才確實是大乘佛教的先驅經典。換言之，大乘佛教是和《般若經》同時開始的。本來，大乘佛教運動，在其以前，已於印度某地區或各地方，以某種特定的形式或種種狀態發起，其後也有各式各樣的進展(在此場合，「大乘佛教運動是什麼」，成為問題)。關於這點，古來已有若干

試論，我個人的見解，隨後立即略述。

無論如何，最早有「大乘」一語(梵文作「mahāyāna」，音譯為「摩訶衍」)出現且加以說明的經典，是《般若經》；這點，現在被認為正確無誤。因此，至少從文獻學上來說，大乘佛教的各經典，是因《般若經》的成立而開始製作的。

《般若經》的增廣、發展 第三，如已在「緒言」敘述過的，《般若經》是經過長年累月而製成的。某個時代(有時或許只限於某特定地域)彙集獨立，成為某種《般若經》(此為a)；不久有超越它的《般若經》成立，這種過程，每個時代都有。這裡所說的「超越」，是指添加異質度高的新成分以增廣，可說有發展的成份(此為b)；或相反的，簡略化而縮小(此為c)；其中或許也含有故意避免使用特定用語，尤其難解術語的場合(此為d)；更有如以下第四所說那種在內容上被脫胎換骨的成分(此為e)。

如以上所說，某種經典的成立，是先產生其核心部分，形成初型，且被傳承，其間有增廣，其後確立為現存經典(的原典)。幾乎全部的佛教經典，即從《阿含》或《尼柯耶》(Nikāya)到諸大乘經典，大體上，其成立過程都可說是這樣的。

而且，在處理《般若經》之際，最感麻煩的是，上述的a、b、c、d、e，無論在那裡，在什麼時候，各個都繼續向這種過程邁進。即：縱使b以下的成立，a也決不中止其獨自的活動，而繼續發展增廣。從b以下的各種，也可看出同樣的現象。

光是這樣陸續成立的種種《般若經》傳入中國，在那裡被譯

爲漢文而留存至今的，據說就有四十二種之多。而其中大部分，大體上在我的十二種分類的每一分類上，各有一種梵本(有時數種)，並有西藏譯及其他。但，這些梵本和西藏譯，和同系的漢譯做比較時，可看出其內容(因此其成立也)有許多相當新的成分。

綜合此經典群全部而加以大致的區別後，在以上的「緒言」非常簡略地揭載七種，這是因爲它只做大體的指南使用，且篇幅有限所致。但，實際上，根據我的分類，共有十二種；關於這十二種，在後面的「五《般若經》的諸文獻」會敘述到。

新思想的編入 第四，不只說《般若經》是大乘佛教的先驅經典，以下的史實更值得注意。即：在大乘佛教的內部或其先端，以前還不很顯眼的新思想一旦產生，就自己冠上《般若經》的名稱，一部新經典於是宣告成立。這點，可以說向來任何研究者都不曾指出；爲了解《般若經》這個名稱，以及它有所具有的image(形象)，我認爲這點含藏某種重大的意義。最好的例子是《理趣[般若]經》；此經說示孕育於大乘佛教內而不久成爲後期大乘佛教中心的密教。換言之，密教(正確地說，是「純密」)——從某種意義上來說，是新佛教——被評說是藉《理趣[般若]經》而問世的。又，被當作中國撰述的僞經《仁王[般若]經》，可以說是中國的佛教者，在印度大概不存在，也沒有存在餘地的「鎮護國家」思想的強烈要求的最高潮中，使它成爲一部《般若經》的。

《大般若經》六百卷的成立與翻譯 第五，玄奘翻譯的《大

般若經》，在所有佛教經典中，是特別龐大的一部，由六百卷組成。它可以說是把上述《般若經》的各個發展階段全部集大成的經典。全體分成一六會（一六部）中，開頭的十會，都有比它早出現的異譯經典；其後的第十一會到第十六會，是所謂的新譯單本。尤其從初會到第五會，是由以前就有的舊經特別發展、增廣而成的；這部分異常大，計五六五卷，佔全卷的十分之九。

關於此玄奘譯，摘要略述於下。

(一)玄奘共翻譯七十五部一三三五經，若從其中除去以上《大般若經》六百卷，則其他以說一切有部的論書和中期大乘的論書（所謂俱舍、唯識）為中樞，數量也是壓倒性的多。據說玄奘在那爛陀（Nālandā）寺逗留五年多，所學以瑜伽唯識為主，但也學因明及其他。若就這件事來推論，則以上確實可說是當然之事。玄奘歿後，其學派稱為法相宗，非常興盛。

(二)《大般若經》之名，不見於敘述玄奘入竺全部旅程的《大唐西域記》。但，此經（的原本），可假定存於印度各地或瑜伽唯識派者的周圍。

(三)玄奘的偉大譯業的最後一樁，是翻這部《大般若經》。譯場也從以前長期逗留的大慈恩寺翻譯院移到玉華宮寺玉華殿。六六〇年一月一日開始翻譯，六六三年十月二十日完成，其間只經三年十一個月。或許玄奘已經自覺到來日不多。後來，譯畢若干短小經典，於翌年即六六四年二月五日半夜去逝，享年六十三。

(四)就在此大事業前，完成對玄奘而言是最重要譯業（之一）的《成唯識論》。正確地說，他是從這時移到玉華寺雲光殿的，據說

除玄奘最信賴且寄以厚望的神昉、嘉尚、普光三賢之外，當時二十八歲年輕的基^①也參與策劃。一種神秘的情況，詳述於袴谷憲昭〈佛教史の中の玄奘〉（桑山正進・袴谷憲昭《玄奘》大藏出版，一九八一年，三〇九～三一八頁）。

(五)上文，將有關玄奘翻譯《大般若經》的非同小可的決心及其插曲，根據《慈恩傳》卷十，以平易的日文譯出（同書三〇一頁）。

(六)又，同文（同書二九七頁），記載參與《大般若經》譯場者如下。

筆受 八人——欽、基、「普」光、慧朗、嘉尚、道測、神皎、
窺

綴文 三人——玄則、神昉、靖邁

證義 四人——誓通、神泰、慧景、慧貴

以上十五人中，玄則、神昉、靖邁、神泰、慧貴五位，也名列六四五年玄奘初譯當初的二十三人中；又，以上(四)所記三賢也於此譯場參與策劃。

(2)、大乘佛教的成立與《般若經》

以上所述五種主題中，尤其關於第二所記，擬追加如下二點。

大乘佛教運動的興起 首先，想探討大乘佛教的創始，並提出其運動（我所稱的運動，也可叫做「活動」等）與經典成立的關係，加以考察。

尤其最近，我有一趨向成熟的想法（大體上當作假說），簡略

地說，我以為某種運動，和可作為此運動的根幹的一種規範，在某個期間發生乖離的現象。

這點，舉例來說，遠則見於釋尊乃至其弟子——徒孫的運動，與記載其言行的經藏、律藏之間有百年乃至數百年的間隔，其間列於阿育王碑文的經典不詳，近則見於日本祖師們的立宗宣言與其主要作品的著述有數年乃至數十年的差距（關於這點，前面提到的另一篇論文^④，有詳細的敘述）。

我一面考慮這點，一面也希望這樣認為：大乘佛教或許也是很早就有的運動，在每個地域及每個時代，以種種的形態興起、推進。

若以其後成立而傳到現在的諸經典和許多碑文等為資料，來推定大乘佛教運動的各方面，則大概可敘述如下。

大乘佛教運動的兩大支柱是：一、有涉及佛塔崇拜和供養的主題，此主題並附有在家信徒的活躍、在家佛教的色彩，或出家者與在家者的協力合作（或兩者之間有些不協調，也說不定）；二、以佛傳為中心的文學活動，在此前後興盛不已，對新運動的發生、展開、發展及其他，提供很大的活力和動機等。

可以說以上，尤其根據最近的諸研究，大致是定論。今後或許還得追加什麼也說不定。無論如何，這樣開始的大乘佛教運動，大體上揭發如下諸觀念（的任何一個），而向它邁進。即：（一）、新佛、新菩薩的出現；（二）、空（實體、執著的否定）的思想；（三）、救濟與慈悲，廣泛地說，是利他，和與此有關連的誓願及其他；（四）、對彼岸的希求；（五）、信的強調；（六）、三昧的淨化；（七）、某種神秘

化等諸要素。此外，不能不考慮到印度古來的傳統、土著文化及其他的影響。

大乘經典的成立 如是，在大乘佛教運動的推進中，也鼓吹回歸釋尊乃至初期佛教，終於大乘經典成立起來。大乘佛教運動的新領袖們，當然研究初期佛教的《阿笈摩》（《阿含》，《Nikāya》），從不是早於它而是同時代的部派佛教中，尤其說一切有部和大眾部，學到許多，遵循其形式，又借用其術語（為數頗多），把自己的見解表現於文章，將正趨成熟的所依思想寫成經典。我們雖稱此為初期大乘佛教的成立，但若再加以敘述，則可說此運動在各地發生，有種種情況，縱使其間有長短之別，在某期間乃至時代經過後，終於還是有經典成立但在此要再叮囑一番，即：經典的成立如上述，是經過如下的過程的：(一)核心部分的產生；(二)初型的成立；(三)傳承及增廣等；(四)現形(的原典)的完成。

最先將此運動稱為「大乘」的，是《般若經》。其中「大」(mahā)一語，或許含有使自己提倡的口號，在可能的範圍內，顯得更崇高、更引人注目的意圖。

本來，「大乘」一語先出現，而與它對立的「小乘」一語，既不見於古《般若經》，也不見於其他初期大乘經典，到所謂革新性比較強烈的《法華經》時，才開始鮮明起來⑦，在此可窺出其暗示。即：自稱「大乘」，藉以表示和部派人士——如上述，在經典成立上，大乘之徒向他們借用許多術語——大致的區別，以某種形式獨立，但對部派的術語、教理、活動及其他，根本不可能完全等

閒視之，更何況否定、排擊。有時雖做出分袂的表現，但同時也趨向於訂正。如是，可認為對所謂聲聞、緣覺二乘，在某種意義上的隱然評價，至少在最初期(有時很久)繼續得持著^⑧(一種愛憎並存的態度，反映於最初經典的各處)。

再者，若將此過程一般化，換言之，則變成如下的情形。若說初期大乘進步而部派佛教保守，則要走在前面的進步派，常一面不斷地意識到繼續遵守傳統的保守派，一面徬徨於其所達到的境界，因此，一時絕對不敢發起一舉打倒保守派的革命。這種可說是以漸進為旨的進步派的步調在引導，且繼續引導大乘佛教運動；尤其《般若經》系統是以這種趨勢為箴言，因此，或許經過如上述那種複雜的成立過程也說不完。

不久，進步派到達某地步，而想鞏固世俗所謂的自信，提高矜持，隨著而來的是，對保守派的不遜態度的表面化。於是，產生某種意義的攻擊態度，或相反的，產生包容性，而奠定「小乘」(hīnayāna)之語發生的基礎。

關於「大乘」——「摩訶衍」之語 茲將其次應該說的，簡略記載如下。

如屢次所說，《般若經》開始自稱為「大乘」。它的各個經典，打算到後面才敘述，但現存梵本和藏譯成立較晚，因此須先探討其先驅，即年代比它們久遠的漢譯經典。

「大乘」之語，古漢譯使用音譯的「摩訶衍」。這些經典收於《大正新脩大藏經》卷八的〈般若部四〉。以下照《大正藏》卷八

的頁數順序，把它們列出來(省略「頁」字)。

「摩訶衍」一語，見《放光般若經》二〇下、三〇下、一八二下、一八四下、二〇四下；《大品般若經》二四七中、二四七下、二五九下；《道行般若經》四二八上；《摩訶般若鈔經》五一〇中；《小品般若經》五三九中，及其他。「摩訶衍慧」、「摩訶衍功德」、「摩訶衍化」、「摩訶衍三拔致」，「大乘」之語，其數極多。

又，山田本(二二四～二二五頁)上揭載，〈I 小品類初品における大乘を宣言する文〉，和〈II 大品類經典に増廣せられたる小品類の句に相應する四品〉的詳細對照表。如這些表所明示，「大乘」之語一定與「菩薩(bodhisattva)的名字」有關係，這點特別受注意。

四、《般若經》的成立史

《般若經》的原始形態 般若經典群的成立極其錯綜複雜，且其成立史的研究也絕不容易。

令此成立史研究陷於混沌的嚆矢，是遠在三世紀的中國佛教徒朱士行。當時已有小品系的《道行般若經》譯出。深解此經的朱士行，於二六〇～二八二年，旅行到西域的于闐；在那裡看到大品系的《放光般若經》。老早就對《道行般若經》懷有不滿的他，為比它更詳細完備的《放光般若經》所迷惑，於是確信前者為後者的略述(龜茲出身的鳩摩羅什好不容易抵達長安後，先譯出《大品般若經》；而後譯出包含它在內的註譯書《大智度論》，費時二

年；數年後，又以三個月的時間譯出《小品般若經》。這與當時對西域——中國大品系的渴望，我想是有關聯。

如是，小品系與大品系的新古問題被提出來；小品系增廣、擴大為大品系之說(小→大)，和從大品抄出，縮小為小品系之說(大→小)，互相拮抗。這種情形維持一千數百年，直到日本昭和初期，因梶芳本之類的書問世才告終結。

特別是十九世紀以降，世界中的諸學者各就古今東西的諸典籍，大力推進有關經典考證的諸問題，尤其新古決定的諸研究。在二十世紀，這種研究既普及又深入，且得到很多成果。這些研究成果也被導入《般若經》的成立史研究，一再進行各種周密的研究，現在學界的定論是：小品系是先驅，大品系是它的發展，其根據大體上也很穩固①(還有今後附加的)。

一言以蔽之，《般若經》是由簡單而趨向繁複的。屬於小品系的漢譯《般若經》，是現存般若經典群中最古老的一部，再仔細地說，其中若干定型句逐漸在小品系中擴充，其同質經典的發展型態，構成了大品系以下的般若經典。

但，如已說過且下節將要說的，小品系的種類絕對不少。其中，以現存最古的漢譯，即一七九年支婁迦讖(也稱支讖)所譯的《道行般若經》，為最古老，而且其開頭的第一〈道行品〉②，和或許接續它的第二〈難問品〉、第三〈功德品〉(以上三品通常稱為〈序分〉)，據說是全《般若經》的原型和起源。

又，在此《道行般若經》之前，有竺佛朔的《道行經》記載於經錄，但卻是缺本而不傳。它只是一卷本，或許，是以上三品

或僅初品的譯出也說不定。但，宇井伯壽的《釋道安研究》（岩波書店，一九五六年，一二一頁）以為，此一卷本實際上沒有譯出，是根據竺佛朔將梵本原文口授給孟元士，支婁迦讖將它譯出的傳說偽造的（參照《道行般若經》的道安序——《大正》卷八，頁四二五·上）。

從小品系進到大品系，再進到《十萬頌》 小品系自身一再增廣、發展，而形成《大般若經》第四會，更進一步形成其第五會（在分量上，有第四會的一半多）。此第四會發展集成九八二年以降漢譯的《佛母出生般若經》；此經最接近現存梵本《八千頌般若》（其藏譯也齊全）。反過來說，《八千頌般若》被推定是，接近漢譯小品系最終形態的原本的傳誦本。

從上述《佛母出生般若經》摘要而成的，有《佛母德藏般若經》；它有梵本、藏譯和漢譯。

在印度，此《八千頌般若》廣被讀誦，也著有優異的註釋。又，在西藏，其釋論至少可列出五種。

此《八千頌般若》進而擴大為《一萬頌般若》，但只有藏譯流傳。

關於大品系，山田本（二〇六頁）敘述如下：

只在 I. 大品類將小品類最初的一品增大為二十數品，和 II. 大品類從小品類的末尾，添加約二十品於第三品前這二點中，可看出不同，其他部分沒有顯著的形式上的變化。

這是「形式的差異」，表示有增廣，但當然也有新觀念的導入，

可稱為代表的是「十地」說。山田本詳述「十地」是凌駕小品系所說「初發意、久發意、不退轉、佛陀」四位的新思想，也詳述大品系諸本的「十地」評價的推移(二一二～二二八頁)。同書更進而詳細檢討和其他「十地」說的比較(二六六～三一三頁)。又，此「十地」說之外，有時也提到「百八三昧」^①及其他，但據說這些篤實的研究很費力，尙止於未完成的階段。

關於大品系，從上述有關朱士行的記載可以獲知；其漢譯以《光讚般若經》(二八六年)為最古老。又，朱士行帶回的梵本，傳為《放光般若經》(二九一年譯)。略言之，前者「言少事約」，而後者只有前者的一半就結束，完整的翻譯是鳩摩羅什譯的《大品般若經》，其增廣本見於《大般若經》第二會。

大品系的梵本《二萬五千頌般若》，最為人所熟知、使用；又，別本有《一萬八千頌般若》。

這些經的增廣本是《十萬頌般若》的梵本；它相當於《大般若經》的初會。但，此初會是含有四百卷的浩瀚書籍，也通於《二萬五千頌般若》。Conze 說，《一萬八千頌》、《二萬五千頌》、《十萬頌》，「實際上是同一本，只有反複的程度不同而已」(Conze本一七頁)(參照拙著六八頁)。

從擴大到縮小——《金剛經》及其他 《金剛般若經》，在上揭拙稿「概說——ボサツ、ハラミツ」所詳細介紹的靜谷正雄《初期大乘佛教の成立過程》(百華苑，一九七四年)中，被當作最古的《般若經》處理，並和其他若干經合稱為「原始大乘經典」。該

文並且說《金剛般若經》——《阿闍佛國經》——《小品般若經》的關聯。這可說是他個人從中村元《般若心經·金剛般若經》(岩波文庫，一九六〇年)的《金剛般若經》「解題」中之文(一九五～一九六頁)發展出來的見解(但其一斑在上述的「解題」中已有述說)；中村元在該「解題」中表示，《金剛般若經》的梵本，沒出現「大乘」之語，也不見有「空」(Śūnya)之語，形式且極簡樸。

但，縱使沒有「空」一語，「空」的思想也見於此經的各處。又，就「大乘」一語而言，它相當於梵語 *agrāyāna* (中村譯為「無上道」)之語，鳩摩羅什譯作「大乘」(同，八四頁)。而且多數《般若經》共同的獨自否定表現和逆說修辭法極其多，因此是精通《般若經》者故意避開一些如上述的特殊術語，而著書做令人容易了解的說明，對這種說教書的讀後感，也不能忽視(再度痛感經典新古決定的困難)。

無論如何，《金剛般若經》的初出是上述的羅什譯(四〇二年)。又，本來致力於未翻經論的新譯的玄奘，指出羅什譯的不完備(《慈恩傳》卷七)，而完成其新譯；據說它後來編入《大般若經》的第九會。不論怎麼說，本經的漢譯有很多，著名的譯經家同樣翻譯它。這種情形也見於後述的《般若心經》，這不只因為它大小合適，而且也因為原典具有大且深的魅力。

《金剛般若經》梵本的諸寫本相當齊備，其校訂出版也有新古數種。據說它最接近玄奘譯。

從這部《金剛般若經》之類的經開始，以前一味趨向增廣、擴大的方向，反轉為縮短、抄出。

《文殊般若經》相當於《大般若經》的第七會，梵本是《七百頌般若》，但與此同系而原本(被認為)已佚失的《五百頌般若》，有藏譯流傳。(以下省略經過的二、三)。

《大般若經》第十一會～第十六會，是完全新譯的單本，在此再總括起來，順次一一述說六波羅蜜。

相當於其中說〈般若波羅蜜多分〉的同經末尾五九三～六〇〇卷的，是梵本的《善勇猛般若》，最近的研究成果特別顯著。

《理趣〔般若〕經》，也見於《大般若經》的第十會。著名的密教大翻譯家不空(Amoghavajra)的漢譯，流行最廣，直到今日。相當於它的梵本是《百五十頌般若》。

以上將《大般若經》全卷的相當經典列舉完畢。

《般若心經》 《般若心經》既不列入上述多種《般若》經典的任何一種，又以縮小到極限著名。現存最古的漢譯始於羅什，計有七種(另有音譯一種)漢譯現在尚存。又有被視為同類的《了義般若經》、《五十頌聖般若經》等，缺本也很多。可說是反復被漢譯的經典之王。

《般若心經》的梵本，有大本和小本。小本古老，大本添加「如是我聞」及其他，以彌補小本以「觀自在菩薩」(玄奘譯)開始等的不完備。

如眾所周知，此不滿三百字的短經的末尾，附有「揭諦揭諦……」的著名真言。此真言的音譯文字不統一，其真義也不詳，令研究者苦惱，日譯也有多種。

附言 以上雖在將「般若經典群」分類(詳情參照下節)之後，敘述各個經典成立史的概要，但實際上，也以成立史研究不過是學者私人的嗜好來警惕自己。它確實會引起研究者的所謂學術好奇心，有時也能滿足這種好奇心，縱使在周密研究之後，可得悉最古型，但關於它所具有的意義和價值，也不能說沒有絲毫的疑念。而且，同樣的事，例如關於語言及其他的正確性，或許在某種程度上很適用也說不定。

被認為最古的《道行般若經》保持古形的理由，據說大半來自它幾乎不被人見聞(因此，不參照其他經典，很難讀通和理解)。《光讚般若經》和《放光般若經》，都與它近似。

因為它和羅什譯《小品般若經》、《大品般若經》，以及玄奘譯《大般若經》一樣廣被讀誦，反復(據說到無數的程度)被書寫，非常普及。玄奘譯的《般若心經》，在這一點上，的確確，可說是很突出經典。

如果以為流布的地域廣、時間長、培育許多人的菩提心、佛心的經典才尊貴，則包含議論原型等的成立史研究，或許徒增煩雜，雖不散去，但莫如秘藏於我們每人乃至團體內，此亦為上策也說不定。

五、《般若經》的諸文獻

將以上所述諸經典及其他，羅列於下。此幾乎是經名、譯者等的一覽表，只有必要的，才添上二、三文。照被推定的成立年

代的順序，分成如下十二群。又，這大致是拙著第一部第二章(五五～八六頁)的略述，因此關於各個經典的註釋、出版、翻譯、研究等，擬參照它。

- I 小品系(或道行系)——十五種
- II 大品系(或放光系)——八種
- III 《十萬頌般若經》——三種
- IV 《金剛般若經》——九種
- V 《文殊般若經》——六種
- VI 《濡首菩薩經》——二種
- VII 《勝天王般若經》——二種
- VIII 《理趣經》——九種
- IX 《大般若經》第十一會～第十六會——三種
- X 《般若心經》——十四種
- XI 《仁王般若經》——二種
- XII 其他——二種

I 小品系(或道行系)

(1) 《道行般若經》一〇卷三〇品，支婁迦讖Lokakṣama(一七九年)譯，《大正》No.224。

被推定始稱《摩訶般若波羅蜜經》，但後為與其他同名經典區別，道安(三一二～三八五)以降，採用序中〈道行品〉的名稱。

- a. 《道行經》一卷，竺佛朔(一七二年)譯，缺本。
- b. 《小品經(更出小品經)》七卷，竺法護Dharmarakṣa(二七

二年)譯，缺本。

c.《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(二二二～二二八年)譯，《大正》No.225。相當自由的翻譯。

a.《大度智經(大智度無極經)》四卷，祇多蜜Citamitra(三一七～四二〇年)譯，缺本。

b.《吳品經》五卷一〇品，康僧會(二五一年)譯，缺本。

c.《大明度經》四卷，道襲(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，竺法護Dharmarakṣa(二六五～二七二年)譯，《大正》No.226。

經典上記曇摩婁(Dharmapriya)與佛念(或佛護)共譯，但實為竺法護譯。

(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。

本題是《摩訶般若波羅蜜經》。在所謂的《小品》與《大智度論》譯出之後，上記之年的二月六日——四月三十日，約三個月期間被翻譯。比以上的(1)(2)易讀。

(5)《大般若波羅蜜多經第四會》一八卷(五三八～五五五卷)二九品，玄奘(六六〇～六六三年)譯，《大正》No.220。

梵本《八千頌》之譯。

(6)《大般若波羅蜜多經第五會》一〇卷(五五六～五六五卷)二四品，玄奘(六六〇～六六三年)譯，《大正》No.220。

梵本《四千頌》之譯。

(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。

據說與下面所列梵本《八千頌般若》最一致。

(8) Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra 《八千頌般若》。

此梵本由 Mitra、荻原雲來、Vaidya 出版。

(9) Ḥphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brgyad-ston-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》二卷，法賢 Dharmabhadra (九八〇年) 譯，《大正》No. 229。

將上揭(7)摘要作成頌文。此梵本，在 Obermiller 的刊行(參照拙著六一頁)之後，有湯山明的出版。即 Akira Yuyama, Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A), Cambridge Univ. Press, 1976。

(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 (九八二年以降) 譯，《大正》No.230。

將上揭(7)摘要作成陀羅尼。雖無梵本，但有藏文(《最聖大智慧到彼岸一百八號》，東北目錄 No.25, 北京 No.172, vol.6)。關於此本的內容梗概，參照 Conze 本八四～八五頁。

(12) Ḥphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi 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。

沒有相當於此《一萬頌般若》的漢譯。Sten Konow將藏文全部三十三章內在法數的舉示上具有特色的最初二章還原成梵文。

(13)《般若波羅蜜多圓集要義論》一卷、大域龍菩薩造，施護等譯，《大正》No.1518(第二五卷)。

由五八頌構成的《八千頌般若》的簡短摘要。Tucci於一九三九年秋，在Zalu的僧院，發現梵文寫本Prajñā-pāramitā-piṇḍārtha，後發表英譯及藏文。

(14)《佛母般若波羅蜜要義釋論》四卷，三寶尊菩薩Triratnadāsa造，大域龍菩薩造本論，施護等譯，《大正》No.1517(第二五卷)。

是(13)的釋論，有藏文。

(15)《聖佛母般若波羅蜜經九頌精義論》二卷，勝德赤衣菩薩造，法護等(一〇〇四年)譯，《大正》No.1516(第二五卷)。

對《般若經》的小論偈。Tucci在西藏探險之際，發現相當於此的梵本。

II 大品系(或放光系)

(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。

經名基於初品的〈摩訶般若波羅蜜光讚品〉。正確的名稱是《摩訶般若波羅蜜經》。本來有九〇品，但早已散佚。據說最初只有一卷暫時流行，道安(三一二～三八五年)之際，發現現存的這部經典。

(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。

確實只稱《摩訶般若波羅蜜經》。以上的名稱出自初品的品名。非對梵本的忠實逐語譯，原本有六十萬言，而它只有原本三分之一的二十萬餘言。據傳為朱士行帶回中國的梵本的漢譯。

(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。

標題是《摩訶般若波羅蜜經》。羅什費一年的時間翻譯、校訂，又待本經的註釋書《大智度論》譯出後，加以修訂，費時一年，共費二年。據說此際參酌舊經(《放光經》)以補其欠缺。

(4)《大般若波羅蜜多經第二會》七八卷(四〇一~四七八卷)八五品，玄奘(六六〇~六六三年)譯，《大正》No.220。

梵本《二萬五千頌》之譯。

(5)《大般若波羅蜜多經第三會》五九卷(四七九~五三七卷)三一品，玄奘(六六〇~六六三年)譯，《大正》No.200。

諸經錄說是新譯單本。參照後述的(8)。

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

Nalinaksha Dutt出版。此只是第一品Sarvākārajñatā(一切相知性)，並非完本。從分量來說，是《二萬五千頌》中大約三分之一(等於到(3)《大品》的〈無生品第二十六〉為止)。

(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。

相當於《二萬五千頌般若》、《大般若經第二會》。

(8) Hphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-brgyad ston-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo (聖一萬八千頌般若波羅蜜多大乘經)，東北目錄No.10，北京No.732, vol. 19—20。

相當於《大般若經第三會》。此梵文向來不爲人所知，但以前Konow，近來則Conze，分別根據寫本，出版它的一部分。

III 《十萬頌般若經》

(1) 《大般若波羅蜜多經初會》四〇〇卷(一～四〇〇卷)七九品，玄奘(六六〇～六六三年)譯，《大正》No.220。

雖稱爲十萬頌，但根據記錄，梵文有一三萬二六〇〇偈。

(2) Śatasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra 《十萬頌般若》。

此梵本，一九〇二年以來，由Ghoṣa校對五種寫來出版，但只出到第一三品。Conze本(三七～三九頁)將全體分成三部分，而提示其大要。

(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, vols.12—18。

IV 《金剛般若經》

(1) 《金剛般若波羅蜜經》一卷，鳩摩羅什Kumārajīva(四〇二年)譯，《大正》No.235。

讀誦最廣，又顯示最古的形式。在日本，凡提到《金剛般若經》或《金剛經》，就是指這部經典。

(2)《金剛般若波羅蜜經》一卷，菩提流支Bodhiruci(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Dharmagupta(五九〇年)譯，《大正》No. 238。

(5)《能斷金剛般若波羅蜜多經》一卷，玄奘(六四八年)譯。

不在《大正新脩大藏經》，而在《縮冊大藏經》(月九、四一枚以下)。據說編入下列的(6)。

(6)《大般若波羅蜜多經第九會、能斷金剛分》一卷，玄奘(六六〇~六六三年)譯，《大正》No.220。

重複也很多，顯示出後代發達的形式，接近梵本。根據經錄，此相當於二次譯出中的初出，第二出散失。

(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)Vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra 《(能斷)金剛般若經》。

有Max Müller、Conze及其他人出版的種種原典。

(9)Hphags-pa šes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pa shes-bya-ba theg-pa chen-pohi mdo(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。

V 《文殊般若經》

(1) 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》二卷，曼陀羅仙Mandrasena(五〇六年～)譯，《大正》No.232。

亦攝於《大寶積經》〈第四六會〉(《大正》NO.310)第一一五～一一六卷中。

(2) 《文殊師利所說般若波羅蜜經》一卷，僧伽婆羅Saṃghavarman(Saṃghapala)(一五二〇年)譯，《大正》No.233。

據說是與(1)同一梵本的再譯。

(3) 《大般若波羅蜜多經第七會、曼殊室利分》二卷(五七四～五七五卷)，玄奘(六六〇～六六三年)譯，《大正》No.220。

據說是(1)與(2)的同本異譯。但，此本也比(1)和(2)長百分之五十以上。

(4) Saptasatikāprajñāpāramitā-sūtra 《七百頌般若經》。

有Tucci和增田慈良的二種原典出版。

(5) Ḥphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa bdun-brgya-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi 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) 與此同系，有《五百頌般若經》(Pañcaśatikāprajñāpāramitā-sūtra)，梵本佚失，漢譯也缺，只有藏文(東北目錄No.15)。

VI 《濡首菩薩經》

(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，或作翔公譯，不詳。

(2) 《大般若波羅蜜多經第八會、那伽室利分》一卷(五七六卷)，玄奘(六六〇～六六三年)譯，《大正》No.220。

VII 《勝天王般若經》

(1) 《勝天王般若波羅蜜經》七卷一六品，月婆首那Upaśūnya(五六五年)譯，《大正》No.231。

(2) 《大般若波羅蜜多經第六會》八卷(五六六～五七三卷)，一七品，玄奘(六六〇～六六三年)譯，《大正》No.220。

VIII 《理趣經》

(1) 《大般若波羅蜜多經第十會、般若理趣分》一卷(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。

梵本與(1)多少有出入。

(3) 《金剛頂瑜伽理趣般若經》一卷，金剛智Vajrabodhi(七二五年?)譯，《大正》No. 241。

別名《大樂金剛不空三摩耶經般若波羅蜜多理趣品》。或許後世譯出，據說假託將密教傳入中國的金剛智為譯者。

(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。

簡稱為《般若理趣經》或《理趣經》，流布最廣。別名《金剛頂瑜伽般若理趣經》，內題《大樂金剛不空真實三摩耶經般若波羅蜜多理趣品》。又，據說此經相當於《金剛頂經》十萬頌十八會的第六會。

(5)《徧照般若波羅蜜經》一卷，施護Dānapāla(九八二年以降)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。

此經包含於《金剛頂經》十萬頌十八會的第六會內。它也與Dpal mchog dan-po shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi rtog-paḥi rgyal-po(《吉祥最勝第一大乘思惟王經》，北京No. 119, vol.5)的《理趣廣經》相應。

(7)《佛說金剛場莊嚴般若波羅蜜多中一分》一卷，施護Dānapāla(九八二年以降)譯，《大正》No.886(第一八卷)。

(8)Adhyardhaśatikāprajñāpāramitā-sūtra《百五十頌般若經》。

後世，在印度，常被引用。有Leumann及姆尾祥雲・泉芳環的二種原典出版。

(9)Ḥphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-paḥi tshul brgya-lña-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。

IX 《大般若經》第十一會——第十六會

(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。

完全新譯單本。這些全部在說六波羅蜜。即：

①布施波羅蜜多——二千頌、五卷(五七九～五八三卷)

②淨戒波羅蜜多——二千頌、五卷(五八四～五八八卷)

③安忍波羅蜜多——四百頌、一卷(五八九卷)

④精進波羅蜜多——四百頌、一卷(五九〇卷)

⑤靜慮波羅蜜多——八百頌、二卷(五九一～五九二卷)

⑥般若波羅蜜多——二千五百頌、八卷(五九三～六〇〇卷)

(2) Suvikrāntavikrāmiprajñāpāramitā (-nirdeśā-) sūtra《善勇猛般若經》，別名 Sārdhadvisāhasrikāprajñā-pāramitā-sūtra《二千五百頌般若經》。

干瀉龍祥博士確定，此書相當於上揭(1)之⑥般若波羅蜜多分。原典的出版有松本德明和干瀉龍祥的三種(松本本有兩種)。

(3) Hphags-pa rab-kyi rtsal-gyis rnam-par gnon-pas shus-pa śes-rab-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。

X 《般若心經》

(1) 《摩訶般若波羅蜜大明呪經》一卷，鳩摩羅什 Kumārajīva (四〇二～四一三年)譯，《大正》No.250。

Conze本(七一頁)說，此為依據龜茲本的漢譯。

(2)《般若波羅蜜多心經》一卷，玄奘(六四九年)譯，《大正》No.251。

流布最久，許多註疏根據此譯。現在，在日本的寺院廣被讀誦。

(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。最近的敦煌出土本。

(4)《般若波羅蜜多那經》一卷，菩提流志Bodhiruci(五九三年)譯，缺本。

(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? (七三七年)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Prajñācakra(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。

根據伯希和，法成是西藏人，西藏名是Gos-chos-grub。

(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)其他漢譯本

(a)《佛說五十頌聖般若波羅蜜經》一卷，施護譯，《大正》No. 248。

也有藏本。

(b)《佛說帝釋般若波羅蜜多心經》一卷，施護譯，《大正》No. 249.

也有梵本及藏本。

(c)《佛說聖佛母小字般若波羅蜜多經》一卷，天息災(九八二年)譯，《大正》No.258。

(d)《佛說觀想佛母般若波羅蜜多菩薩經》一卷，天息災譯，《大正》No.259。

(13)Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra 《般若心經》。

有小本與大本，所說內容沒有不同，但大本在小本前後付序論(序分)與結尾(流通分)。詳細的解說，記於中村元・紀野一義《般若心經・金剛般若經》(岩波文庫)的〈般若心經解題〉，其中也揭載大小兩本的梵文。除Max Müller本之外，尚有數種梵本出版。

(14)Bcom-ldan-ḥdas-ma śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-paḥi sñin-po (世尊母般若波羅蜜多心)，東北目錄No.21，北京No.160, vol.6。

此見於池田澄達的《初等西藏語讀本》，寺本婉雅的《西藏語文法》等。

XI 《仁王般若經》

(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。

根據天台智顛的《仁王般若經疏》，有三本《仁王般若經》，即：①法護Dharmarakṣa譯；②鳩摩羅什譯；③真諦Paramārtha譯。以後原封不動地被抄襲，但最近日本的研究，即椎尾弁匡的《佛教經典概說》（一一二～一三一頁）、望月信亨的《淨土教の起源及發達》（一五二～一五五頁）及《佛教經典成立史論》（四二五～四四一頁），確定它是中國撰述。

(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。

此經係改訂(1)而成，被當作梵本新譯。

XII 其他

(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，維淨（宋）譯，《大正》No.260。

追記 最後添寫下列諸事項。

(一)Conze 本在分印度和印度以外而做「年代的考察」後，披露詳細的「附註釋的文獻學」。它列出下列五種，即：(1)《十萬頌》

(2)《二萬五千頌》(3)《一萬八千頌》(4)《一萬頌》(5)《八千頌》，爲A通常的《般若經》、AA《大般若經》(The Large Sūtra)；接著列出下列六種，即：(6)〈善勇猛般若〉(7)《文殊般若》(七百頌)(8)《金剛般若》(9)五十頌(10)《了義般若》(11)《般若心經》，爲AB縮短形(Abbreviations)；接著列出五種爲B特殊經典，二四種爲C怛特羅的經典。C當中，也含有究竟列爲《般若經》是否適當的經典。

(二)山田本的另一冊《梵語佛典の諸文獻》上，附有〈般若經五會諸本內容比較表〉，其中(S表示梵文，T表示藏文)有下列各經典的各品的表題：

(1)《大般若》初會、《十萬頌》S、同T、《二萬五千頌》T

(2)《二萬五千頌》S、《放光經》、《光讚經》、《小品》、《大般若》第二會

(3)《一萬八千頌》S、同T、《一萬頌》S、同T

(4)《大般若》第三會

(5)《道行經》、《大明度經》、《鈔經》、《小品》、《大般若》第四會、《八千頌》S、同T、《佛母出生》、《佛母寶德藏》、《寶德藏》S、《撮要頌》T

(6)《大般若》第五會

(三)般若經類的一覽表，宇井伯壽《佛教經典史》(東成出版社，一〇一～一〇四頁)上，揭載二種類，其後爲見於藏譯(依據東北目錄)的一覽表。

(四)有《小品般若波羅蜜經》(前面我的一覽表的III(3))的用日

語譯讀漢文本。即椎尾弁匡的《國譯大藏經、經部第二卷・第三卷》。

(五)有《大般若波羅蜜多經》六百卷全部〔我的一覽表的I(5)(6)、II(4)(5)、III(1)、IV(6)、V(3)、VI(2)、VII(2)、VIII(1)、IX(1)。又，若照《大般若經》的順序排列，則有III(1)、II(4)(5)、I(5)(6)、VII(2)、V(3)、VI(2)、IV(6)、VIII(1)、IX(1)]的用日語譯讀漢文本。即椎尾弁匡的《國譯一切經、般若部》(六冊)。

(六)Conze 刊行網羅以前出版的般若經類的梵本全部的語彙辭典。其中有梵文的單語，並有英譯、出處和藏譯。即：Edward Conze, *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo (鈴木學術財團)1967。

註釋

①Lewis Lancaster ed., *Prajñāpāramitā and Related Systems, Studies in honor of Edward Conze, Berkeley Buddhist Studies Series 1, Univ. of California 1977, pp.422—426*。

②拙稿「經の定義・成立・教理」(《東洋學術研究》二二卷一號,一九八三年五月)。

③參照拙稿「概説——ボサツ・ハラミツ」(本講座第一卷《大乘佛教とは何か》)一三四～一三七頁。

④基是慈恩大師。《宋高僧傳》說他是「窺基」(字洪道)這點,宇井伯壽《印度哲學研究第五》(岩波書店)一二～一三頁上論證為錯誤。

- ⑤關於此「筆受、經文、證義」，參照袴古憲昭「佛教史の中の玄奘」（桑山正雄·袴谷憲昭《玄奘》，大藏出版，一九八一年，二九八～二九九頁）。
- ⑥與（註②）同。
- ⑦尤其關於「小乘」之語及其他，參照上述拙稿「概説——ボサツ・ハラミツ」一二四～一二五頁。
- ⑧關於這點，拙著三二～三三頁，列出資料，並做詳述。
- ⑨又，關於現存漢譯《般若經》在印度的原型成立的年代的論證，參照拙著一七～一九頁。
- ⑩梶芳本（本論、第五篇「原始般若經」）說，第一品三分，此為其第一部（《大正》八，頁四二五·下～四二七·上）。關於這些，參照拙著二八頁。
- ⑪百八三昧出現於羅什譯《大品般若經》〈相行品第十〉（拙著一三一～一三八頁）、〈問乘品第十八〉（拙著一四八～一五五頁）等所謂《小品般若經》〈初品〉的增廣部分。

第三章 般若、空性、緣起的思想與人性

一、現代的中心思想與人性

(1)、理論與事實

一般地說，我們容易陷入的弊害之一是，常常把被造成的「理論」和自明的「事實」混淆。例如，對西歐中世紀的原罪思想，以及近代對人類的生命和本能的既單純又積極的肯定，我們都當作「事實」接受，但實際上，那只是一種見解，一種對事物的看法。各時代許多人的期待與願望、信念等，編入其中，透過有色的眼光和稜鏡來看「事實」。在哲學上，可將此表作世界觀或人生觀。所以，若把如是被視為「事實」者，重新執為見解、看法，則因被視為絕對不會變動的「事實」，而產生的種種現實世界的平面對立和矛盾抵觸，也反過來立體地、有彈性地重新被攫取，其對立性將會有幾分緩和吧！龍樹(Nāgārjuna, 一五〇～二五〇年前後)，曾確立大乘佛教的哲學基礎。借用他的話，各種見解和看法，或「論」，都不過是假設(prajñapti)而已，因此，不承認它們是絕對不會變動，且有固定的實體，這樣一來，對實體的執著所導致的許多苦惱和混亂，也將會有幾分解除吧！

(2)、馬克斯主義與人類

一面以如上的觀點為背景，一面提出係現代中心思想的馬克斯主義、實存主義、生之哲學，將它們和人性的問題交叉考究。

馬克斯的根本立場 從大處看來，馬克斯主義是以費爾巴哈(L. A. Feuerbach, 一八〇四～一八七二)為媒介，做為黑格爾(G. F. W. Hegel, 一七七〇～一八三一)哲學的反定立而成立的。馬克斯(K. H. Marx, 一八一八～一八八三)洞察，至黑格爾達到頂點的德國觀念論，結果只是「觀念的」人道主義(idealer Humanismus)，不能確實解決人類的自我疎外(Selbstentfremdung)。也就是說，它不是在「現實」上能克服自我疎離的方法。

在此，自我疎離，如原語所示，意指人類變成不是人類，自己變成不是自己。在我們的日常體驗中，這種情形屢次出現：常想自己是自己，但在自己之中，與自己矛盾對立的非我出現，把我們趕進苦惱中。在自己(我)之中，與非我對立，且苦於我與非我的對立、糾葛。可以說，一般人在其自己之中，含藏非人的成分，人的「平衡性」在不知不覺中喪失。馬克斯指出，從來的哲學欠缺在現實上能解決這種意義的自我疎離的能力。於是要求哲學含有那種使人真的成為人的具體方法。馬克斯以黑格爾「辯證法」的變革為軸，探究此方法，他認為自己的哲學可取代觀念的人道主義，大膽地稱之為「現實」的人道主義(realer Humanismus)。

馬克斯主義與現象 大凡所謂資本主義經濟，本是以能高度發揮人的能力和個性，或創造意欲的「自由」為前提，因此它也稱為自由主義經濟。在現代，當然種種淵源於它的「歪曲」，也不斷被修正，而不僅是自由放任，但如上的資本主義經濟，一面以人的自由和主體性為前提，一面在實際的政治、社會機構中，卻常把人非人化，即人只是手段，例如往往把人類當作「物」和「商品」處理。又，儘管貨幣為實現其主體，即人類的種種企劃與目的，而當作手段被利用，還是容易招致人當作客體與手段，反役於貨幣的情形。至少，初期的馬克斯一面銳利剖析，人被自己製作的機械所役使的錯覺等等顛倒現象，一面對人類的自由和個性本來受尊重，卻反而淪為不自由，變成沒有個性的矛盾，也希望設法在「現實」上克服。他說「人是人類的根」；「是含有人性者，對我而言，疎遠者一個也沒有 (telentius)」；「能愛人，也非為人所愛不可」。

然而為實現此願望，並克服資本主義經濟上的缺陷，他所選取的「現實」手段，結果卻是以階級鬥爭為前提的政治改革。期待藉這種改革，而徹底解決資本主義經濟的弊端。如是，問題匯集於政治的權力鬥爭，乃成為不可避免的事。其中既沒有妥協，也沒有調整，只有在勝負二者擇其一而已。為恢復人性而採用的現實手段，在實現其目的的過程中，常常不得不呈露非人性的一面，其原因即在於此。即：階級意識的過度強調，抹煞了各個人的特殊性，又以為鬥爭過程對人性的關照，會招致失敗和墮落，因而嚴加禁戒，有時不得不加以壓抑。另一方面，做為社會下部

構造的經濟生活，浸透社會的組織全體，具有動搖它的力量，所以常常說「經濟是人類的根」，而不說「人是人類的根」，從人類的具體全體性被抽象化的經濟，往往反而成爲人類的根，即：人類的一部分取代人類的全部。因此，即使馬克斯稱自己的立場爲現實的人道主義，發出恢復各個人的人性的意圖，人類的具體全體性，還是反而被捨棄，且遭到歪曲。總而言之，原欲在現實上恢復人性，卻遭遇到在現實上忽視它的矛盾。如是，對馬克斯主義的主張，感到人道主義的共鳴，或感悟社會正義而加入其實際活動者，也常常困惑於極端的現實主義，爲理想和現實的乖離而懊惱，陷入刹那主義與虛無主義中，混迷至極而脫離的情形也不少。

(3)、存在主義與人類

所謂存在主義，戰後傳播於日本的思想界，有如燎原之火，當然它屬於存在哲學的譜系。如衆所週知，存在哲學是針對黑格爾極端「類」概念之普遍性的抗拒而出現。「存在」不只是一般的存在，而是「現實存在(existentia)」之謂，是根據自己的自由意志，選擇、決定自己本身的狀況，是對它有所自覺的存在。在此意義下，存在也是「自覺的存在」，是人對自己要如何，具有自覺地決定的能力的存在。因此人雖保有和其他動物同一次元的性能，卻尋求發揮超越它的優異人性。我們各有獨立的狀況，而且，人的本質不是先天就有的，各個人的狀況也不是被決定的，反而是一瞬一瞬的決斷與有責任的行動，創造了我們自身，如是其累

積形成人的本質；而其決斷及行動，通常卻和各個人如何生活的選擇與苦惱不和諧。

可是，對如此存在的意識而言，最具個人性、特殊性，且最普遍的問題，不外是人的生死。每一個人的生死，任何人都不能代替，的的確確是只有自己非面對不可的冷酷事實。所以，其中存有無處能淘盡的「個」的具體性，而且，此「個」不只是唯我論(solipsism)的「個」，而是祁克果(S.A.Kierkegaard,一八一三～一八五五)所說，在神前自己為本來的東西那種意思的「個」。此自己不出現於日常生活的單純反覆中，寧可說是出現於威脅日常性(Alltäglichkeit)那種不安(Angst)中的自己。所以，它不是來自外部對象性的明確不安中的自己。說起來是面對死，位於極限狀況中的自己，是覺知自己終將完全崩壞的自己。對覺知此自己者而言，外面社會的問題不得不成為枝葉末節。如是，大凡對他者的關心全被捨棄，種種價值和權威、制度及其他，都無意義，都化為空虛的泥淖。從其中產生對全部社會的背棄和憎惡。從馬克斯主義頹廢脫落為虛無主義，雖常與破壞主義有關連，但存在主義和虛無主義的結合，也易於傾向反社會的言行。然而，面對強大的政治社會機構，痛感自己的無力，往往在不知不覺中，踏上這一條路——從嫌惡自我傾向虛脫，再從虛脫傾向自殺。

(4)、生的哲學與人類

人類的生命，具有任何東西都不能交換的尊嚴。現代的分子生物學，在實驗中證明，生命是從神志昏迷那種過去而進化的。

佛教說「人身難得今已得」，活著對人類而言，是僅有一次的機會。因此，正當地應用它，絕對是人類的本分。可是，以自己的手結束自己的生命，做為打通絕路的方法，是拙劣的，也可以說是對生命的冒瀆。我們無論遭遇什麼困難與痛苦，都一定要堅強地活下去，那是人類對人類最基本的要求；被稱為「人類」者，不可能除去此「活著」的基礎而成立。

可是，另一方面，人類不論是個體或種族，都是具有強烈生存欲的生物。那是本能，有時表現出盲目的力量，其中有不為任何事物所拘束的生之躍動。叔本華(A.Schopenhauer,一七八八～一八六〇)主張，「對生的盲目意志」為此世界的根本原因，也是有理由的。如是，被稱為生之哲學的，是對黑格爾極端的普遍合理主義的反動，為非合理主義的哲學。雖對非合理的意志與熱情，以及生命的奔流與持續，定立無限的價值，但柏格森(H.L.Bergson,一八五九～一九四一)的生命的飛躍(élan vital)和純粹的持續(durée pure)，對現代分子生物學的生命論，還是具有不可忽視的意義。

然而，如是對生之氣息的無限制謳歌，往往傾向剎那的快樂主義。喪失精神支柱者耽於肉體享樂的傾向，在第二次世界大戰後的日本很顯著，也是世界到處都可看到的現象。可是，也有藉肉體享樂以摸索自己的生之確證的側面，這是不能一概否定的。即：肉體享樂反而是唯一的心的依據，也有在感覺的欲望中，尋求自己「活著」的確證。

但，這樣對人類自然生命力的無限肯定，常常招致本能的濫

用，而喪失人類的「精神均衡」，荒廢人性的情形，這是不容忽視的。當生命沒有正確的依據，或失去自己的生命，包括自己與這個宇宙生命息息相關的一體感時，會陷入唯我論——以為自己的生命只是自己的。本能自身是善惡無記的。要緊的是，如何正確引導它，如何善加利用。

若在與人性諸問題的關連上，如以上捕捉現代中心思想的特徵，則能指出其中共同的缺點和問題所在。首先，舉出人的「主體性」、「自發性」的欠缺。第二，是對日本語「人間」所暗示的那種「社會連帶性」，或「協同性」的輕視。雅士培(K.Jaspers, 一八八三～一九六九)說，「現代的危機是人不能信賴人」，我們的周圍，強烈地瀰漫著無可救藥的「人類彼此不信任感」，以致加深了現代的危險情勢。第三，可提出人類的不當絕對化；各個人的生死，根本不直視為歷史和社會諸條件下所限定之人類的「有限性」，往往忽略了它。這不是將有限性故意無限化，將相對性視為絕對性的傲慢嗎？

二、難點的克服與般若空的思想

佛教的應付 如果那樣，則面對如上的問題，佛教的思想能達成什麼任務呢？我希望著眼於大乘佛教所特別強調的般若、空性的思想；這是克服的線索之一。批判、無化(Nichtung)一切，而且正確活用、肯定一切的空的精神和般若的智慧，是異於西歐諸思想的辦法，是恢復人類的自發性與主體性的方法，且能達成

艱巨的任務。

佛教所說的「悟」，若就人而言，則是人只要不是人以外的任何生物，即可成爲真正的人（真人）。若就佛教思想史的脈絡而言，則是瞭解緣起的真理。若以和空思想的關連而言，則是空的人格化，是在空上活動，那是「般若智慧的實現」。若以原始佛教的思想而言，則是「無我中道的實踐」，其內容不外是八正道的實踐、實修。

可是，空的思想，即使在印度思想史上，也常是被非難的對象，尤其被正統的印度哲學諸派指責爲虛無主義（*nāstika*）。空的批判和否定的側面含藏，如尼采（F.W.Nietzsche, 一八四四～一九〇〇）指出的那種與消極的虛無主義被視爲同一的危險性。價值不成爲價值，一切事物喪失所有的現實性，看不到任何存在目的的那種懷著與破壞和絕望有關連的恐懼感的人，不能說完全沒有。但，那只是對空的徹底破邪的側面不必要地擴大且加以非難而已。在與緣起、中道的連繫上，重新認識般若、空性的批判精神，因此去除只視「空爲虛無」的誤解，同時救護理論上的破綻的，是爲大乘佛教奠定哲學基礎的龍樹。他雖繼承所謂小乘佛教徒，其中說一切有部（*Sarvāstivādin*）的學者，對法的有系統研究（*Abhidharma*），卻銳利地洞察它違背做爲宗教的佛教的根本精神，乃應用歸謬論法，對從來的教學體系做原理的、綜合的批判。於是，般若空的批判精神毫無遺憾地發揮，但並未防患因批判而落於虛無的危險於未然。

空的思想 根據他，從來的佛教徒(聲聞、緣覺)不用說，連自稱大乘者(方廣)，都誤解空性(sūnyatā)，且對它起執著。「空」絕對不是意指什麼都沒有，它是緣起的別名。包含人類的一切存在，其本性上，都不是固定、獨存的。存在者不斷地變化、流動、潛藏其力或作用於內。其力稱為空。

因為人也是空，所以從道德的觀點來看，以前是善人的人會變成惡人。但，就因為是空，所以任何惡人若發心，也會立即向善。因為人的本性並非永遠一定是善，所以在任何地方都會墮落。因為是空，所以我們的未來也沒有任何決定性的保證。借用沙特(J.P.Sartre,一九〇五～一九八〇)的話，就是絕望。不過，也就是因為未來不是固定不變的，才反而有無限的可能性，憑著我們的決心和努力，開拓、實現可能性，亦非不可能的事。

空並不否定目前的事實為事實，目前的現象為現象。率直地接受事物生滅的事實。只追問這種事實和現象如何可能，如是而正確地把握一切事物的情況。然而，人類的執著心和我執根深柢固，執著一切事物固定獨存，將它絕對化。很容易陷入「唯此是真實，其他皆虛妄」這種獨善之中，由此產生許多對立和混亂。當然，人類為了生存，在任何意義上，不能斷言他們沒有執著。絕對不能不生時，其中已有對生的執著。反過來說，人類為了活著，甚至不能沒有執著。但，佛教始終一貫強調脫離執著。空的作用(否定作用)，徹底洗淨執著心與我執。而且，洞察人類的我執——執著的根本，就智慧而言，本是「以非我為我」的誤認，寧可藉正確應用潛藏於執著中的生成之力，探討正確的生活方式

是什麼。因為不能不活而活這種「對生命的盲目意志」，確實具有誰也不能抑制的強度與力量，但反過來，就因為是盲目的，所以才會弄錯方向，鹵莽冒失，包藏破壞生命的危險性。此反而成爲對生命的叛逆，對生命的冒瀆，應加以警戒。

空觀 空做爲「空觀」，不只是概念和理論，原始佛教以來，即是可實踐、實修的項目。所以，稱爲「空定」。「空、無相、無願」，是原始、部派、大乘諸佛教一貫的實踐目標。爲離脫人類的生存欲與愛欲中對感覺、肉體的執著和束縛，真正得到心的自由，而被提出做爲觀想的對象。如是得到完全自由的過程，稱爲空，它是「空觀」的原型。其目標在於離去人類的種種作爲和計量，而「如實知見」被當成目標。

但，「如實知見」絕非易舉。寧可說，在我們的日常生活中，通常都是沒有如實知見的。我們對常識上的事物的見解和想法，有各種曲折與謬誤，即使是相同的事物，也會因對某一點有某種關心和興趣，或因對此有某種看法，而分別現出殊異的樣子。可以說因我們拘泥的方式而呈露不同的情形。所以，我們雖努力捨棄妄分別(vikalpa)及執情，但用心愈真摯，反而愈爲無力感所襲擊。大乘菩薩的修行階段設定爲五十二位，也道出了這種實踐、實修的困難和尊貴。所以，志在完成而累積無限努力，是具有什麼也不能替換的意義和價值的。完成到底是目標，是理念，有意義的是對它的不斷努力，是一步步的階梯。此階梯才是現實的、具體的。

如已述，佛陀(Buddha，覺者)，是使自他都成爲真正的人，是空的人格活動。若是如此，則在佛教，空的實踐與不斷的自我否定之行，是使我們成爲人的必要條件。又，即使說空的實踐是和的實現，它也不是使事物的是非曲直曖昧、妥協。畢竟，批判作爲批判，是非徹底不可的。但，若始終於其中，則它與破壞和優越意識有關連。惡與錯誤常就人類的主體加以逮住，不可壓死各人根柢所潛藏的生命力；應一面淨化、覺知惡與錯誤，一面使生命力轉換(轉依)於正確的方向。若非如此，則不能重新將錯誤批判爲錯誤，惡彈劾爲惡。在此意義上，空的實踐不外是慈悲的發現。可以說，般若波羅蜜菩薩的慈、悲、願、行，被統一於其中。

般若空思想的現代意義 沒有必要等待巴斯噶(B. Pascal, 一六二三～一六六二)，人類是人類，因此不是神，也不僅是動物，應爲「中間者」。所以，常具有偏向兩極端的可能性。實際上，可說是在辯證法的緊張之中，任何主義主張，任何社會，任何國家，只要不能避免「人類」的框架，即使持有如何正確的目標，充滿恢復人性的理念，在現實上也常包藏人類的惡臭於自己之中。如澄清美麗的水流，也常因停滯而變濁。在此意義上，將一切存在的本性視爲空的般若智慧，不斷地再生，產生新鮮活潑的人類主體性，且做爲防護人類非人類化(客體化、物象化、孤立化、手段化等)的方法之一，更負有現代的意義。

三、人性的理念與無我中道的實踐

(1)、問題的所在

「像人似地生存」的意思 人類要藉什麼才能像人似地生存？對此問題的回答，因人而有種種不同。

有人說，人類不是獨自一人活在此世，如亞里斯多德(Aristotelēs, B.C.三八四～三二二)也說，人是「社會動物」，所以人與人的關係最應該圓滿。在這個前題下，誠實最為重要。既不是一方強硬推銷誠實，也不是另一方勉強接受誠實，而是相待以誠，才是要緊的事。如古諺所說「人無信不立」，人類彼此的信賴和信用，是像人似地生存的必要條件。

另有如下的見解，或許那是對的也說不定。但，那是希望如此，非如此不可的人類的願望，是理想，而現實較冷酷。此種見解以為：現代在不觸犯最小限度的法律的範圍下生活，是做為法治國家一員的基本生活方式。

第三種主張以為：或許那真的是現代法治國家中人類生活方式的最下限度。不抵觸法律是必要的，但不該只有法律在物質上、經濟上支撐我們的生活。也沒有人類堅強的生命力，因法律的限制而萎縮的恐懼。只胡亂地宣揚精神的、無形的事物，而嚴斥像人似地生存的條件。這乃是忘記「衣食足而後知榮辱」的道理。對像人似的生活而言，不能輕視物質、經濟的保證。過「健康而

文化的」生活，是區別人類生活與動物生活的最大特徵，因此擁有經濟的豐裕是最必要的條件。

以上所列舉的三個見解中，不能否定的，任何一個都道出一面的真實。但，到底爲什麼我設定這樣的問題，即：「人類要藉什麼才能像人似地生存？」首先必須追求這樣設定問題的緣由和背景。同時，即使有什麼緣由介於其間，也一定要好好分析、探討，這個我們不知不覺很容易用到的「像人」的概念。

技術與人類 在現代，對像人似地生存這件事，非再質問不可的緣由，向來爲許多人所議論。例如因科學技術的發達所導致的弊害，常被提及。科學技術的發達，帶給人類許多恩惠和幸福，這確實是任何人都不能否定的事實。這點只要看以衣、食、住爲主的人類生活的進步即可明白。然而，技術與機械的發達，反過來將人類機械化，使人類自主的判斷及責任感淡薄，以及磨滅像人似的感性的傾向，不能視而不見。此即是第一節明確其思想構造的人類「自我疏離」的現象。有關政治的意識形態的問題，及其他個人與組織關係等，也絲毫不能忽視。在此，若先限定「技術與人類」來看，則資本主義社會的技術發達，使人類非人類化一點，正如前述，但爲追求利潤而做誇大的宣傳，令各個人不能做自主的判斷，且市場的爭奪招致國際紛爭，成爲惹起戰爭的大原因之一；這點徵諸歷史事實，即可明白。

若是那樣，則在社會和經濟的結構發生變化時，必定包藏如上未能斷定完全解決的問題，其中人類的統一待遇和分工也無可

避免。本來，社會主義的社會是人類有計劃地做成的機構，因此問題不會輕易克服；它動輒使人類有個性且自由的創造意欲鈍化。如是，以為技術與機械發達所導致的人類疏離現象，是技術本身的緣故，也不能只還元於社會體制的問題。人類從自然得到財富的方法愈發達，技術和社會結構也不得不愈複雜。所以，只以它為種種過錯的根源，並不妥當。人類希望返回原始生活，把問題歸結於時代的錯誤，也只是愚癡。可以說，問題應從較廣的觀點，重新檢討人類本身的情況和想法。

像人 因此，想追究「像人」這一語詞，做為探討此問題的一個線索。這和humanism (Humanismus, humanisme, 人道主義) 根底的humanity思想有關連。humanity譯為「人性」、「人類的本質」、「人類」、「人類的特徵」，另外也意指人類愛和人道主義、博愛等。換言之，它一方面含有這種想法，即：人類自然的性情，因而是顯示人類的醜惡和懦弱的那種東西，可以說是人類真實的東西，也是屬於人類的，因而要愛護；同時，在另一方面也意指人類和動物區別時，形成人類的品位與價值的東西，即人類所應有的理想狀態。

但，在此非注意不可的是，以上所列舉的人性的諸定義，不應該全部同時成立，而是以特定的歷史社會條件為背景，逐漸明確的。特別限定在西歐來看，若查看以希臘人像為理想，而追求的古代羅馬所開始的人道主義的譜系，則是馬上可以首肯的事實。現在算是很簡單，但以為若將人類的精神作用區分為知、情、

意來看，則在其中任何一個找出人類特徵的意圖，促成了種種人道主義的形態或人類觀；現代更一面包括人類與環境(自然的、社會的、文化的)的關係，一面根據新人類觀做為創造、改變事物的主體。無論如何，可以說，應付人類所面對的問題的內容和緣由，每次經過精進努力，因而開拓出所謂的「人性」。在此意義上，對愛人類，希求人類成長與發展，最關心人類命運者而言，人性是什麼呢？這個問題，將無際限地繼續下去。對生存於現代的我們而言，必要的是，有效地將人道主義的歷史，當作人性開拓的歷史，或當作人類人類化的過程加以把握。而且，依據人類諸科學的許多成果，盡可能地闡明與人性有關的問題。

(2)、人類中心主義與緣起無我的思想

自我的主張和無我、緣起 可是，在西歐人道主義的根底，說來還是自我的擴大，是人類中心主義，它以文藝復興為契機而有很好的發展，是不用說的。因此，對人類的諸種能力寄以完全的信賴，高揭完人的理想。同時，人類的我執和生命力受到全面的肯定。沒有這個，人類不能造出文明。盡可能在精神上，在物質上，給予許多人更多的幸福，是人類的理想。我對其理念不持異議。

然而，在此理想的實現過程，只有自我的無限擴大，果真可成為充分條件嗎？自我一方的擴大，常常引起他人與自我的摩擦，進而現出弱肉強食的可怕場面。大乘佛教所強調的緣起、無

我(正確地說,是緣起、無自性)的思想,不能不對此加以顧慮,其原因即在於此。

緣起(pratītyasamutpāda)的語義是,「因……而起」、「因……而生起」。其中,「因」(pratītya),究竟是意指「因種種條件」。「起」的原義是「集起」,是諸條件整備而生起的。見於原始佛典的緣起說,有十支、九支、七支等的發展階段,但十二緣起說最齊備,藉十二支分(aṅga)解釋迷的衆生生存的真相,也稱爲十二因緣。至少在初期的佛教,對生、老、死諸人間痛苦的克服,亦即對實踐的關心成爲焦點;將十二支中各支依一定順序的條件,即順、逆兩觀,提出於表面,富有具體性。後來,在部派佛教,對十二支的各支也做詳細的分析,並對緣起做時間的、胎生學的解釋;但大乘佛教的龍樹抽出緣起的原意,加以普遍化,闡明其思想。即:對十二支各支的方向序列(順觀、逆觀)不探討,而直接將各支相互因待的方法一般化。即是「相互因待」(paraspara-apekṣā),其中排除相互因待項目的先後性、同時性、實體性。其基本的形態是,《中論》開頭所說「八不」(不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去)的詩頌。在此,若以「不一不異」爲中心,更進一步追究相依相待,則其中明示相互否定對立的一組二者之間的相關性,顯現否定即肯定。如是,緣起與空不只是同一或全同,空一面顯示否定性(無化),一面預想肯定性(妙有),而緣起一面露出肯定性(有)於表面,一面爲否定性(自性的無化)所依據。即:空與緣起,可以說是楯的兩面。在此,原始佛教以來所謂「無常、苦、無我」的基本教義,得到良好的結果,原理

性且包羅廣泛的立場被拓開。我想以此緣起觀爲人類的「社會連帶性」和「協同性」的思想根據。

無我中道 若如上述那樣觀看，則前述自我性的無限擴大受到限制，也的確令人理解到非應用無我精神來面對不可。但，從實踐的觀點來看時，無我精神的強調，常常含有強令人屈從，且退縮的危險，或往往甘於維持現狀的保守態度。大乘佛教所說的無我的實踐，是以緣起、空、無自性爲根底的「無我中道」。但是，人不可沒有個性。在某種意義上，沒有自我和我執，就沒有發展。然而，若爲它所拘束，則出現僵局，產生挫折。其中，爲正確應用自己的生命而做的柔軟有彈性的思想是必要的，此名爲「無我中道」。即：自我的擴大，必須同時與無我的反省作用相互依存。總而言之，那是自我的肯定即否定，是以自我爲外皮的無我的現前。而且，這種否定即肯定的動力性的論理，也可名爲實踐辯證法的中堅。以下擬略微詳述其論理構造。

(3)、無我中道的實踐

形而上學的問題與「無記」 中道(madhyamā pratipad)，回想起來，是釋尊在鹿野苑(Migadāya)初轉法輪時所用的語詞。它是離快樂主義和苦行主義兩極端，「依中」而說的，在內容上，它是被評爲人類普遍真理的八正道，它是中道的原型。但，關於中道的理論，此外，原始佛典也提到一異、有無、斷常等的中道。

在了解釋尊處理極端者的見解與想法的思想依據上，這是很重要的事，它促成其後中道的理論考察，其結果則形成綜合的批判精神。這也是後世將釋尊的立場表徵為分別批判主義(vibhajya vāda)的原因。更進而成為釋尊應付形而上學問題의 立場的根底，例如「我及世界是否為時間所局限？是否為空間所限定？肉體與精神是同一或別異？如來死後生存與否？」(取原文大意)，是典型的形而上學的問題，但釋尊對此不答「是」，也不答「否」。此稱為無記、不決定記、捨置答，但釋尊不回答的理由，原始佛典說是，這些問題「對真理的認識不妥當，對法不妥當，也不是梵行的根本，對離欲望，得內心的平安、開悟，沒有幫助」(取原文大意)，更進而說，「即使世界為時間所限定或不限定，我們還是有生、老、死，及其他種種憂、悲、苦惱，怎麼做以克服這些，才是急務」(取原文大意)，另外毒矢的比喻也很著名。

對此無記(avyākṛta)，向來東西學者試做種種解釋(懷疑論、素樸不可知論等)，但在與康德(I. Kant, 一七二四～一八〇四)批判哲學的對比上，形而上學的問題，當作純粹理性的二律背反(Antinomie)被把捉，結果，以為無記才是正確的答案，而大致解決(例如參照和辻哲郎《原始佛教の實踐哲學》)。但，根據現代精密的論理分析，這種和康德的批判哲學對比而做的合理不可知論的解釋潛藏起來，而索性歸結為形而上學的問題，「在論理上無意義」(A. K. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, London, 1963)。這在以分析哲學對康德的批判哲學再做檢討的現代，是不可避免的情勢。不過，我們不可忽略的是，藉這種追究

到底的研究，反而可再確認，原始佛典所說無記的理由——無助於宗教的實用主義，即智慧的實現和解脫——具有那樣的意義與任務。在此，超越哲學分析的宗教實踐的次元，變成很明確。所以，不僅做為哲學者或思想家的釋尊，本是宗教家的釋尊，其意圖的究明，成為問題的焦點。我解說這點如下。

「中」——否定與肯定的接著點 釋尊對形而上學的問題，並不希望採取相反主張之一，這可認為，他抱持比那些主張更高的立場。說最高的真理捨「沈默」(tūṣṇībhāva)無他，但這是印度人——常以否定一切說明的方法，否定地表示真理——特有的性格的表現。然而，沈默具有藉觀點的相異做任何解釋的可能性。以釋尊類似的方法否定明確應答的事例，有大約同時代的自由思想家珊闍耶(Saṅjaya)的「像鰻魚那樣搖動的見解」(amarāvikkhepa)和大雄(Mahāvīra)的「相對論」(syādvāda)。所以，不要低迷於這種否定性之中，一定要超越它而轉換為積極、肯定的立場。那是釋尊所做的所謂四聖諦的教示，其中的道諦是八正道。而且，此四聖諦才是「對真實的認識妥當，對法妥當，是梵行的根本」(取原文大意)。

可是，相當於上述那種從否定性轉換為肯定的基軸的，或否定和肯定的接著點，是「中」。它如所說「依中」(majjhena)那樣，是批判的方法，也是具體地、全體地直觀事物的立場。是將問題及提起它的人類主體合起來把捉的宗教者的態度。現在以無我說為實例，考察其情況。

無我(anātman, anattan),是原始佛典以來佛教的根本標幟之一,「五蘊無我」說是基本,總而言之,它排除將暫時被假定的事物固定化實體化的誤認和執著,而以真實的自我為目標。然而,也有人曲解這點,強以為釋尊在「有我或無我」的二者中選擇一個。據說釋尊對此做如下的回答。

若我說「有我」,則他的錯誤思想增大。若答「無我」,則他的疑惑更加增大。以前有我,但自今斷絕。離如是恆常與斷絕二邊(兩極端的見解),如來依中說法。(取原文大意)

在此所說的「法」,是緣起的理法,這點從釋尊接下去的說法可以得知。

「中」的實踐——中道 可是,「離二邊而依中」,是怎麼一回事呢?若「離二邊」視為否定二邊,則「依中」的中,就有我、無我的二邊而言,可暫且名為「既非有我、亦非無我」。「非有亦非無」是述語。然而,此場合的否定,不僅是論理的否定。撤消採取兩極端見解中的任何一個,是意指以「有我」、「無我」的見解為「僅此是真實,其他為虛妄」(idaṃ eva saccam, moghaṃ aññan ti)的主張,是倒見或極端,應加以撤消。若是如此,則它不是對提出那些見解的人類主體的忽視,更不是對那種見解被提出的否定。而是對「固執」各個見解的「否定」。沒有這種固執時,二邊的「對立性」會消滅。但,那不是意指二邊消滅。因為二邊雖然是二邊,卻不是本來那樣的二邊。如是,「依中」,可以說是揚棄二邊的綜合立場。可暫且將它表示(prajñapti)為「既非有我,

亦非無我」。也就是說，述語是「非有非無」。不過，在包含二邊——揚棄契機——的意義上，能施設「有我且無我」，即是「而有而無」。此「而有而無」，貫通於固執的撥無，即否定作用（「空」的作用），因此不是本來那樣的對立的二邊。如是，做為方便（upāya）或假設（prajñapti）的肯定意義復起。但，它到底是做為揚棄契機的東西，因此做為契機的意義和任務被忘失時，即「僅此是真實，其他為虛妄」的確執出現時，立即陷入形而上學的對立，所以，即使說「有我」、「無我」，它也只與否定相即，而保持肯定性。因此，「中」成立於這種否定與肯定相即的接著點，為兩者的媒介。所以，「中」與揚棄契機不是分開的，只與它適應。而且，二邊的否定是固執的撥無，因此，此「中」是主體性，在實踐的場合上，不能不加以探討，即是「中道」。若就有我、無我的問題而言，「有我」這種我執的否定是無我的實證，成為所謂禪定的核心；而「無我」這種無我執的否定是主體的無我的現成，反過來說，是減去「無我之我」那種小我，而生存於大我的這種大我的發現，可視為大乘菩薩行的主體。

四、人類理性的自覺與般若的如實知見

(1)、西歐近代的理性自覺

巴斯卡爾與笛卡兒 在西歐，巴斯卡爾和笛卡兒早就主張，人類因有思考的作用和能力，而具有做人的優異資格。巴斯卡爾在著名的《Les Pensées》中說，「人是思考的蘆草」，努力在思考

的作用上找出人的品位和尊嚴(dignité)，以及人的偉大(la grandeur de l'homme)，強調思考比什麼都必要。

笛卡兒在《方法序說》(Discours de la méthode)中說，支撐我們自主思考的理性，是所有人類生下來就平等具有的。他也稱此理性為良識，以為它是正確判斷，而看清什麼是真什麼是假的能力。他以為此種能力公平分配給所有人類，此種主張被評價為思想領域的人權宣言。

巴斯卡爾和笛卡兒在人的思考力和理性的作用上，追求人之所以為人的特質，其主張的必然性與意義，藉考察十六世紀到十七世紀西歐思想史的諸種情況，可以得到更好的理解，乃是不必說明的事。他們的主張，對近代精神的形成和近代科學所採取的方向，有很大的影響與貢獻；不是為從屬於神的人類的文化，而是為人類自主所做的文化創造和發展，奠定了思想的基礎。

但，我們非注意不可的是，例如笛卡兒確實很著重理性，但那寧可說是人類立場的理念，他並不以為這種理性的能力在「現實」上，以平等的比率給與所有的人類。他說，只保有理性和好精神是不夠的，要緊的是「好好引導」(bien conduire)它們。可以說，他認為各個人如何能將潛在的能力實現，如何開發，才是重要的的課題。

笛卡兒一面直率地反省自己的思考有許多錯誤和不完善，一面為了不借任何人的力量，正確引導自己的理性，而完全惡戰苦鬥，結果以當時的數學為模範，發明四個規則(證明、分割、綜合、枚舉)，這是很有名的事。其中以第一「證明的規則」最重要，強

調盡可能地撤除遽然的判斷和偏見，只要不是自己內心真正瞭解那樣的「明晰且清楚」(claire et distincte)，就不輕易採納作自己的判斷。

培根 可是，在巴斯卡爾和笛卡兒前後，出了培根(F. Bacon，一五六一～一六二六)，他就時代的思想和新學問的狀況，發表優異的見解，創下很大的業績。他在著名的《諸科學的新機構》(Novum Organum Scientiarum)中，檢討我們容易犯到的思考上的誤謬，及向來學問如何被錯誤的原理和方法引導，斷言根本上只有「開始重做心的全部工作」，此外無他法。而且，我們的許多知識，係得自我們的經驗，因此認為正確的經驗終究是必要的。若是那樣，則正確的經驗要怎樣做才可能有呢？關於此方法，他展開若干理論，他說感覺、記憶、或知性，甚至嚴格的規制都是必要的，但最有名的主張是先入觀念(idola)的排除。他說，先入觀念妨礙我們的正確經驗，是使我們抱持錯誤見解的壞習慣。例如他舉出人固有的自我中心的想法；主要出自各人不同環境、性別、教育、習慣、嗜好、預期的觀望心理等的偏見；又有基於語言使用法和接受法的相異而發生的誤解；傳統和權威；時代思想的影響等。先入觀念與偏見，於無意識中深入人心，因此若不嚴厲排除，則不能如實觀察、正確了知事情的真相。當然，他的目的是爲了在論理上構成以觀察和實驗爲基本的自然科學研究的古典方法，雖然並未充分做到，他特別強調爲此目的的心理準備，這點超越時代，並迫使我們自戒。

(2)、日本人的洞察

以上以西歐近代的偉大先覺者的思想為實例，闡明理性的正確引導，和真實的觀察，是如何重要且困難的一環。那麼，日本人通常對以上的事展示什麼樣的關心呢？日本人對某些意義上的先入觀念與偏見，在直覺上也有銳利的洞察，並以獨特的方法表現它，這些表現至今還使用著。例如「色目」、「欲目」（偏愛）、「僻目」（偏見）、「こじつけ」（牽強附會）、「ひいきめ」（偏袒的看法）、「我田引水」（自私的行為）、「手前味噌」（自吹自擂）等。但，說起來，如這些話語所見，常常只是感覺的、比喻的表現，並沒有努力在正確的見解與想法的脈絡中，精密地方析此偏見自體，建立成系統；另一方面也不積極地挖掘、思考獲得正確知識的客觀手續的根據。日本在明治以前和以後，當然，由於全面接受西歐科學的差異，不能不加以區別，但在日常的經驗世界，似乎沒有那樣大的變化。

(3)、般若的如實知見

關於「如實見」，佛教表示什麼樣的態度？

翻開印度的原始佛典來看，其中常強調「如實知見」(yathābhūtam pajānāti)。在被推定為比較古老的經典群(《雜阿含》等)之中，反復教示，自己以及與自己有關的世界 (existencia)，是由五種精神及物質的要素 (五蘊) 組成的，且要以正確的智慧，如實觀察各種要素，都不是固定的，而是會變易、流動的。正確

的智慧即般若(paññā)是什麼？如實見是什麼意思？包含這些，我們的心全體的構造如何形成？對這些問題的詳細分析和綜合，是後世的佛教學者(例如以阿毘達磨論師的實在論、多元論的分析和空觀為媒介的唯識論師，在觀念論上的綜合等)完成的，但全面觀察這些而感覺到的一點是，儘管我們的心本來清淨(心性本淨，自性清淨心)，卻有許多外來的、偶然而微細的煩惱(客塵煩惱)附著，染污了心的作用，由於種種欲望和執著根深柢固，而不能如實知見。所以，爲了如實知見，首先非除去煩惱不可。爲此一方面精細分析爲煩惱所覆的「心」的種種情形，另一方面實修觀想，凝視煩惱，且慢慢地、逐漸地到達心完全自在的境地。前述的空性的強調，也是其中之一。或許以爲捨棄人自以爲是的作爲，自己與空合而爲一時，把心空掉，心恰似透明的鏡子，在沒有污點的清明鏡上，一切事物的情況都能如實地映出。在認識論上，這是一種單純的描寫說，但在實踐上，可以說極具說服力。

唯識說一面以瑜伽術(yogācāra)——在思想上以緣起、無自性、空做根底，停止我們的妄念，且藉冷靜透徹的智慧觀察諸法——爲背景，一面視心的作用——總括主客的相對論的分析——爲真實。此唯識說，挖掘煩惱與執著，在己意的背後，更設定包括一切心的作用之「阿賴耶識」(ālayavijñāna，藏識)。而且，認爲藉此阿賴耶識的根本轉換(parāvṛtti，轉依)，可開始證得究極的覺悟。使它成爲可能的，是在根底上「無化」一切區別性的、知識性的分析，且使它甦生、回復的般若的直觀智。我們也可稱此智爲靈性的自覺。伴有全人格性變革的宗教價值(覺

悟)，因它而實現。

若如以上那樣思考，則般若的如實知見可以說，與它的深化——伴有西歐近代的理性自覺，或近代諸科學在方法論上的自覺——並沒有直接的關連，也不在同一的次元上交叉；寧可說是在身心一如的彈性且包羅廣泛的立場上，不斷地改變那些創造、推進科學的人，並且引導他們精益求精。

〈附記〉

本稿以過去的拙稿〈現代の思想的特徴と空の意義〉（《生活の求真》七月號、一九五九年）、〈無我中道の實踐〉（《生活の求真》一月號、一九六〇年）、〈人間性の理念〉（《生活の求真》十二號、一九六〇年）、〈人間らしく生きるということ〉（《在家佛教》一五二號、一九六六年）、〈ありのままに見ること〉（《在家佛教》一八四號、一九六九年）為資料，並適宜地加以補輯。那幾篇都是在時代的激動期，按照被要求的那樣，記載筆者暗中摸索的一端，本來不以學術意義為目的。可以說不過是某時期的精神苦鬥的軌跡之一，但筆者尚有難捨的愛惜之念，因而斗膽再錄，懇請讀者寬恕。

第四章 《大智度論》的世界

《大智度論》的般若思想，不易解釋明白。《大智度論》是《大品般若經》的註釋書，因此，在顯示其特色時，必須將它和其他註釋書做比較。但，此事遠超過筆者的能力，因筆者對此範圍不熟習。現在只擬一面採用諸學者的研究，一面採用被認為係譯者鳩摩羅什直譯的前三四卷，將被視為重要的內容予以介紹。

一、鳩摩羅什與《大智度論》

《大智度論》的譯者鳩摩羅什(Kumārajīva)，在弘始三年(四〇一)末，抵達中國的長安。自幼年到青年時期過著幸運的求學生活的羅什三藏，其後的生涯充滿波濤駭瀾，好歹再度找到安住之處，從此而後到他生命結束的數年間，他在長安好像打破水閘一般，翻譯了許多佛典。他的存在給與當時的中國佛教界以明確的方向；他的譯業對其後的中國佛教，以及日本佛教，有很大的影響。現在在此提出來的《大智度論》，明顯地留下譯者鳩摩羅什法師的影子，因此擬先簡單地觀察羅什的生涯，而後述說《大智度論》的成立。

鳩摩羅什的生涯 羅什的生平事蹟，記載於《出三藏集記》^①，和《梁高僧傳》^②。根據以上二書所傳，羅什之父是印度的出家人，渡過帕米爾高原，抵達西域的都市國家龜茲(Koutcha)，在那裡受到國王的尊敬。龜茲國王之妹愛上他，令他還俗後和他結婚，他們兩人生下羅什。

也就是說，羅什之父是印度人，母為龜茲國人。可是，根據現在的研究，當時的龜茲國人似乎是雅利安人種，使用印歐語的吐火羅語B^③。因此，羅什好像是雅利安人種，使用的語言也與印度梵語同系統。

羅什七歲出家，學經與阿毘達磨(abhidharma)。因天資聰明，在學習上有長足的進步。九歲時，陪母親到罽賓(Kaśmīra，喀什米爾)，師事有名有德的法師槃頭達多，學《雜藏》和《中》、《長》二阿含。他的名聲逐漸高揚，於十二歲時，母親帶他回龜茲。

據說途中，羅什順便到沙勒國(Kashgar)，逗留一年，學習並記住《發智論》、《六足論》，也修得《吠陀》等經。羅什在龜茲已學阿毘達磨。又，留學之地罽賓是阿毘達磨的中心地，因此傳記雖未記載，但可知，在那裡除《阿含經》之外，也奠定下阿毘達磨的基礎。然後在沙勒國完成此門學問。但，筆者以為，十二、三歲的少年不可能完全理解阿毘達磨的體系。他的傳記可能是依據羅什自己所說而製作的，因此實際年齡比此大，或許可認為那是他青年期的事。

對羅什而言，沙勒國，在開拓眼界的意義上，更加重要。那

是因爲他在此地，從須利耶蘇摩開始學大乘佛教空的思想。他覺得自己眼界大開。據說他感嘆如下：

「吾昔學小乘，如人不識金，以鑰石爲妙。」

如是，羅什在此地，學習並記誦《中論》與《百論》。據說其後回龜茲的羅什，徹底掌握諸法皆空與無我的思想。羅什接觸、信受大乘的空思想，不是在印度，而是在沙勒國，此事實很重要。或許《大智度論》的原本也是在此地得到的吧？

羅什此後的生涯充滿波瀾，遭遇種種煎熬，但終於能在四〇一年到達中國。

以上的描述中，重要的是：羅什似乎是雅利安人種，自幼使用與梵語同系統的語言；他在印度的喀什米爾習得阿毘達磨的哲學，後來了知大乘，對其空思想產生共鳴；羅什不是在印度學到大乘的空思想，而是在歸途中順便去的西域都市國家——沙勒。

關於《大智度論》的成立 可是，關於《大智度論》的成立，羅什的傳承含有許多相當曖昧的地方。在《大智度論》序上，釋僧叡說：「法師常攜茲論焉。」看到這裡，可知對羅什而言，《大智度論》一定是最重要的論書。然而，羅什的二種傳記，完全不記其原本得自何處。這是因爲羅什自己終究不會對弟子道及其出處。又，根據僧叡的序，羅什攜來的《大智度論》原本，已是「略本」，若全部譯出，則將有現在百卷的十倍。但，這種卷數龐大的論書，實際上存在嗎？

又，根據他的傳記，他常這樣說。即：「吾若著筆作大乘阿

毘曇，非迦旃(Kātyāyanīputra，小乘有部教學的確立者，也是《發智論》的作者)比也。今在秦地深識者寡，折鬪於此，將何所論？乃悽然而止」(《大正》，卷五〇，頁三三二·下；卷五五，頁一〇一·下)。但，《大智度論》才適合大乘的阿毘達磨。有一面譯出此論，一面另造其他大乘阿毘達磨的必要嗎？這不是一方面為掩飾自己曾參與此論的製作，一方面又想，使弟子相信《大智度論》為印度撰述的正確性，所說的話語嗎？

實際上，《大智度論》的梵本和藏譯都不存在，也完全未被其他書所引用。向來，一般認為，《大智度論》造於印度，羅什帶到中國之後不久，原本在印度本國佚失，但要是那樣的話，那就說得太巧妙了。

根據近年的研究，《大智度論》的作者，如羅什的翻譯所說，為龍樹(Nāgārjuna)，乃是一件極可疑的事。《大智度論》的作者，如Lamotte教授所指出的，係「先在說一切有部(Sarvāstivādin)出家，完全學通有部的阿毘達磨，後遇到且轉向大乘空思想的人物①」，這點誰也沒有異論。而譯者羅什也先習得阿毘達磨，後戲劇性地轉向大乘。《大智度論》的作者，和羅什的生涯，大體上非常一致。

而且，《大智度論》的註釋，極其詳細。懇切地說明《小品般若經》的一言一語。縱使對新興的大乘佛教徒，也必須這樣仔細地註釋嗎？那不是為遠離印度的西域人而做的註釋嗎？於是產生了《大智度論》的作者是羅什自身的推測。但，關於這點，筆者也同意Lamotte教授所說，「對西北印度的情形那樣熟悉，因此不

會是西域人之作」。

根據以上幾點，筆者以為《大智度論》很可能是，某西北印度的學者來到西域的龜茲國或其他都市國家，採取《小品般若經》的註釋書的形式，以說明大乘的教義而作成的；在那時，鳩摩羅什也參與此製作。資料顯示，羅什帶到中國的佛典原本，不只有印度語的，而且也有西域語的。

無論如何，《大智度論》或許不是羅什之作，但充分反映他的思想。

《大智度論》的原本 這一節的最後，擬就《大智度論》與其原本的關係加以考察。僧叡的序述說如下：

論之略本有十萬偈，偈有三十二字，并三百二十萬言，梵夏既乖，又有煩簡之異，三分除二，得此百卷。於大智三十萬言，玄章婉旨朗然可見，……。

梵文委曲，皆如初品，法師以秦人好簡故，裁而略之。若備譯其文，將近千有餘卷。……^⑤

又，《大智度論》的末尾記說：

鳩摩羅耆婆法師，以秦弘始……四年夏，……出此釋論，七年十二月二十七日乃訖。其中兼出經本、禪經、戒律、百論、禪法要解向五十萬言，并此釋論一百五十萬言。論初品三十四卷，解釋一品，是全論具本。二品已下法師略之，取其要足以開釋文意而已，不復備其廣釋，得此百卷，若盡出之，將十倍於此。^⑥

根據以上的記述，可知：羅什帶來的《大智度論》原本已是略本，將原本(約百萬語)縮為三分之一而翻譯；羅什只逐語譯初品，即漢譯三四卷，其餘各品則係抄譯，全部共百卷。

實際上，若計算《大智度論》的漢字，則百卷全部約百萬言，直譯的初品三四卷約三十萬言。因此，僧叡序上的「於大智三十萬言，玄章婉旨」，係就初品的三四卷而言。

可是，上列的序說：「若備譯其文，將近千有餘卷」；又末尾記：「若盡出之，將十倍於此」，這是說若將全部逐語譯出，則為漢譯的十倍。但原本的三分之一若是百卷，則即使逐語譯出全部，也只有三百卷，亦即三倍。因此，慧遠的《大智度論抄序》記說：

故約本以爲百卷，計所遺落殆過參倍。⑦

這樣的話，計算就一致。那麼，序和末尾之文爲什麼都說，若逐語譯，則全部爲今之十倍呢？筆者以爲，這是就羅什攜來的略本所依據的大本原本(但，這是虛幻的原本)而說的。因此，序文說：「論之略本有十萬偈」，特地斷爲略本。這樣一想，則虛幻的原本是略本的三倍以上。只是這種著作是否存在，乃是疑問。但，或許羅什常向弟子這樣說。

二、《大智度論》的原名、作者、年代⑧

《大智度論》的原名 《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》(羅什譯，即所謂的《大品般若經》。梵文是Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā《二萬五千頌般若經》)的註釋書。《大智度論》

的原名，向來被比定為Mahāprajñāpāramitā-śāstra。顯然，「大」是Mahā的譯語，而「智度」是prajñāpāramitā（般若波羅蜜），又「論」一般相當於śāstra。此依據南條目錄之處很多。

而《望月佛教大辭典》（三三二一頁）並未說明其理由，但將《大智度論》的原名還梵為Mahāprajñāpāramitopadeśa，以「論」為upadeśa。多米耶維爾博士，在對Lamotte教授的《大智度論譯註》第二卷的書評中，推定說：調查《大智度論》的種種寫本的結果，《摩訶般若波羅蜜經釋論》，是最古的題名，「釋論」的原語是upadeśa。此際，博士不用說參考了羅什譯《龍樹菩薩傳》中「廣明摩訶衍，作優波提舍十萬偈」（譯者按：此引文見於《大正藏》卷五〇，頁一八四下）的傳承。

Lamotte教授對此推定很感興趣，終於在《大智度論》卷二〇中發現此證據。即「問曰：是般若波羅蜜論議中，但說諸法相空。菩薩如何於空相中，能起禪定？」一節。此「般若波羅蜜論議」，顯然指《大智度論》自身。根據Lamotte，羅什漢譯upadeśa時，只用音譯的「優波提舍」，或意譯的「論議」。如是，現在，一般根據Lamotte的研究，將《大智度論》的原名定為Mahāprajñāpāramitopadeśa，或Mahāprajñāpāramitāsūtra-upadeśa。

關於《大智度論》的作者 其次，關於《大智度論》的作者問題，擬介紹向來主要的學說。即：日本干瀉龍祥博士^④和比利時Lamotte教授之說。如衆所周知，羅什譯《大智度論》的開頭，明記「龍樹菩薩造」。但，近年來，這點常被懷疑。

首先，干瀉博士仔細考察《大智度論》，而做如下的分類。

A不被認為是龍樹之言的部分。

(1)顯然不是龍樹之言，被認為是羅什之言的部分。

(a)梵語字義的說明，或對中國人說明印度習慣的部分。

(b)雖不是語句的說明，但很難信為龍樹之言，可承認為羅什之言的部分。

(2)雖不能說「顯然」，但「或許」不是龍樹之言，而被認為是羅什之言的部分。

B(與A正相反)此中係龍樹之言而特色明顯的部分，不認為是龍樹以外者，至少在印度外如羅什者之言的部分。

C此亦非A。但，也不見有可做為B之特色的部分，即任何一方都特色不鮮明的部分，在此沒有辦法，因而不得不如所傳，視為龍樹之作。

而且，干瀉博士分別舉例，下結論說，結果不得不認為是龍樹之作。而其判斷的主要標準是：關於A，南印度出身的龍樹絕對不會寫；關於B，被視為龍樹之作的《中論》的偈常被引用。

對此，Lamotte教授雖承認干瀉博士A項中羅什的刪改，但不考慮據說是南印度出身的龍樹之存在，而檢討《大智度論》的內容。

《大智度論》的作者，最受龍樹《中論》的影響。此論中常引用《中論》的偈及其內容。這點向來是以此書為龍樹之作的重要根據。但，《大智度論》，此外，也引用龍樹弟子提婆(Āryadeva)的書，和徒孫羅睺羅(Rāhulabhadra)的頌。因此，Lamotte教授

主張，此書是在比這些初期中觀派學者晚的時代成立的。

Lamotte教授發現引提婆的書，見於《大智度論》卷二二所記的「如破我品中說」。此〈破我品〉是許多般若經典中看不到的品名，也異於《中論》第十八章〈觀我品〉(Ātmaparīkṣā)。據說提婆的《四百論》(Catuḥśataka)第十章〈破我品〉(Ātmapratīṣedhaprakaraṇa)以外，沒有和它相當的品名。

可是，Lamotte教授雖在其法語譯註第三卷敘述此事●，但他說，那是因為當時只有此〈破我品〉一品是提婆的作品。不過，根據Lamotte教授的法語譯註第四卷的序文●，在第三卷出版後，他接到丹麥兩位年輕學者——Chr.Lindtner和Per Sorensen——的書信。信上記他們實際上發現，在《大智度論》中，有引用提婆的《四百論》。即：《大智度論》卷一(《大正》卷二五，頁六四·中)的：

非二安隱門	能破諸邪見
諸佛所行處	是名無我法 (Catuḥśataka,XII,13)

以及卷二六(《大正》卷二五，頁二五四·上)的：

若了知無我	有如是人者
聞有法不喜	無法亦不憂 (Catuḥśataka,XII,17)

二偈。由於此發現，《大智度論》引用《四百論》的片斷一事，得到具體的證明。

又，羅睺羅——被認為是提婆弟子——的〈讚般若波羅蜜偈〉(Prajñāpāramitāstotra)被長篇引用一事，已由宇井伯壽博士等查明●。前述的干瀉博士也注意到這點。

如以上，初期中觀派學者龍樹——提婆——羅睺羅的著作被引用，表示《大智度論》的作者，在時代上，比他們晚；這點是Lamotte教授極力主張的。但，干瀉博士(字井博士也這樣)，對此卻採取如下的立場，即：有此三人同時代生存、活躍的傳說，因此龍樹也可引用自己的弟子和徒孫的作品。

其次，Lamotte教授注意到，《大智度論》所引用的佛傳和《本生譚》，都以西北印度為舞台；並推定那樣熟悉該地區地理的作者，不是南印度出生的龍樹等，而是西北印度出身的人物。

又，Lamotte教授說，此作者很可能是雅利安人，而且是個世界主義者。其理由之一是：與印度的中國地方(Madhyadeśa)相對的邊國，稱為幣生地，其中包含安陀羅(Andhra)、舍婆羅(Śavara)、修理(Sūli)、安息(Arsak)等。

《大智度論》的成立年代 最後來介紹《大智度論》的年代。因為向來認為它是龍樹之作，所以《大智度論》的年代也就據此而定。根據字井博士，其年代係從二世紀中葉到三世紀中葉。但，Lamotte教授認為，《大智度論》引用許多《根本有部律》，其中出現有關迦膩色迦王(Kaṇiṣka)的預言，也引用《大毘婆沙論》、《大莊嚴論經》(Kalpanāmaṇḍitikā)、《雜寶藏經》，在這些經中，都可看到迦膩色迦王之名，因此本書成立於迦膩色迦王以後。

Lamotte教授根據以上幾點，下結論說：《大智度論》的作者是西北印度出身的雅利安人，通曉阿毘達磨的有部學者，但後來轉向大乘，與《中論》的作者龍樹絕非同一人；其成立年代在四

世紀初。

但，Lamotte教授所採用的資料，干瀉博士認為是後世附加的，此問題尚有議論的餘地。Lamotte教授，大體上，將其為南印度出身的龍樹之作置之度外，而只根據其內容做出以上的結論，這點值得注意。

筆者一面敘述這點，一面頻頻想起數年前的事。昭和五二年，Lamotte教授到日本後的某一天，在學士會館，他和干瀉博士會面。二位雖書信往還頻繁，但實際上，那天是他們首次相見。二位大師互相拉著手快樂對談的情形，非常令同席的筆者感動。那時，《大智度論》的作者問題成為話題，乃是當然之事。Lamotte教授說：「龍樹的《中論》是論難之書，但《大智度論》的傾向不同，不能認為出自同一作者之手。」而干瀉博士說：「也可認為龍樹初期以論難為主，但晚年傾向改變。」又，Lamotte教授說：「若如您所說，有許多地方是羅什添加上去的，則《大智度論》不是部頭相當小的作品嗎？」而干瀉博士說：「我確實也這樣以為。」兩人破顏一笑；此事至今記憶猶新。

三、《大智度論》的立場

般若波羅蜜的功德 《大智度論》雖是《大品般若經》的註釋書，但在即將進入經文註釋前的部分，提出佛陀為什麼說《摩訶般若波羅蜜經》的問題，對此回答大約二十個理由。這部分和開頭的歸敬三寶偈，都表示《大智度論》的基本立場，因此根據

般若波羅蜜的功德的觀點，重新列舉此內容如下^⑩：

- (1)般若波羅蜜是為菩薩而說之教。
- (2)般若波羅蜜給予念佛三昧中的菩薩勇氣。
- (3)在念佛三昧中，佛對菩薩說的法，是般若波羅蜜。
- (4)佛陀初轉法輪的內容，是般若波羅蜜。
- (5)佛陀在種種三昧中，顯示神變，莊嚴其身體的，是般若波羅蜜。
- (6)佛陀現無量的神力、智慧力，使邪惡的人信受的，是般若波羅蜜之力。
- (7)般若波羅蜜開發三十七菩提分等深奧法義，並向衆生顯示。
- (8)般若波羅蜜治癒衆生的結、使等病。
- (9)般若波羅蜜具有向衆生顯示佛陀的身體，及五分法身無量、超人之力量。
- (10)般若波羅蜜令佛陀的大神通、智慧力顯現。
- (11)般若波羅蜜是中道。
- (12)佛的法身的供養是般若波羅蜜。
- (13)般若波羅蜜顯明阿鞞跋致(avaivartika，不退轉)之相。
- (14)般若波羅蜜破魔幻、魔事。
- (15)供養般若波羅蜜的人入無餘涅槃。
- (16)佛陀在經典中所說的見解(siddhānta，悉檀)，是如下四種：
 - a.世界悉檀(laukika-siddhānta，借世間所使用的語言，承認世間的種種法的見解)

- b.各個爲人悉檀(prātipauruṣika-siddhānta，順應個人的能力和嗜好而說的見解)
- c.對治悉檀(prātipākṣika-siddhānta，爲對病人做種種適當的治療而說的見解)
- d.第一義悉檀(pāramārthika-siddhānta，說諸法的真相是不生不滅的見解)

此中，前三種不是絕對的，後一種是般若波羅蜜的內容。

(17)般若波羅蜜具有使大論師等利根之人歸依佛教之力。

(18)般若波羅蜜彰顯諸法實相。

(19)般若波羅蜜是不諍處，存於超越有、無相之處。

(20)般若波羅蜜不顯示於阿毘達磨所說善、不善、無記之內，而顯示於非善、非不善、非無記之內。

(21)般若波羅蜜係以異於聲聞法的四念處等的方法，說四念處等。

(22)般若波羅蜜不顯示五蘊有無常、苦、空、無我之相，而顯示非常亦非無常的空之立場。

《大智度論》的基本立場 茲將以上的二二項歸納成如下的五項目。

(一)、「般若波羅蜜與菩薩」 般若波羅蜜是菩薩之教(1)(3)，給菩薩勇氣(2)，是菩薩入不退轉位所不可或缺的(13)；這些是一般《般若經》的基本立場。

(二)、「般若波羅蜜與諸法實相」 四悉檀中，前三種與世俗諦

有關，而後一種與顯示諸法實相的真諦有關(16)。《般若經》已出現真諦和世俗諦之語，龍樹《中論》的二諦說也很有名。又，明諸法實相，超越有無二見(19)，係《般若經》的主題。

(三)、「般若波羅蜜與衆生濟度」 般若波羅蜜救衆生離苦，引導衆生向佛道(17)，這點也常出現於《般若經》。

(四)、「般若波羅蜜與聲聞乘」 佛陀初轉法輪所說的，是般若波羅蜜(4)。初轉法輪的內容，被認為是中道，因此般若波羅蜜是中道(11)。所以，根據般若波羅蜜，不執著於阿毘達磨的法相(20)(22)，以理解三十七菩提分(7)和四念處等聲聞法，是很重要的事(21)。若這樣做，則可入三乘的無餘涅槃(15)。在此勸告以般若波羅蜜為基礎，學習種種聲聞法，未見有否定阿毘達磨的全體教義的傾向。但，《般若經》中已有此種傾向。

(五)、「般若波羅蜜與不可思議功德」 佛陀依據般若波羅蜜顯現種種神變力(5) (6) (9) (10)，給與不可思議的功德(12) (14)，這點，般若經典中處處提到。

若仔細檢討以上二二項目，則可知這些都是已出現於《般若經》中極其根本的見解，這些項目擔任如歌劇中序曲的任務，或許可認為它含有《大智度論》全體的所有重要主題。若這樣想，則《大智度論》可說不是提示新哲學立場的論書，而是《小品般若經》極忠實的註釋書了。若是這樣的話，則《大智度論》的特色，在於它做為註釋書的註釋方法。

《小品般若經》初品和《大智度論》 在此擬觀察《小品般

若經》初品的內容。

——佛陀與五千比丘、五百比丘尼、優婆塞、優婆夷以及許多菩薩摩訶薩，同住於王舍城的耆闍崛山(Gṛdhrakūṭaparvata，靈鷲山)。他們已各具殊勝的特性。那時，佛陀入三昧，以神通力顯示自己的身體，濟度衆生。種種菩薩從東西南北的各佛國土(buddhakṣetra)來靈鷲山集會——至此是前半部分，是舞台設定。在後半部分，佛陀對舍利弗(Śāriputra)說菩薩摩訶薩應學般若波羅蜜。

《大品般若經》的初品，在《大正藏經》，只有四頁的篇幅。可是，《大智度論》用二五〇頁，對此加以註釋。可知它是多麼懇切仔細而且龐大的註釋書。此註釋中，《大智度論》費了許多篇幅說明的個處，在前半舞台設定的部分，是：

(一)、「如是我聞一時」之文(此具序文性質，給與讀者佛教史的基礎知識。)

(二)、「復有菩薩摩訶薩」之文(在此詳細說明菩薩和聲聞的差異。)

(三)、「解了諸法如幻如焰如水中月……如鏡中像如化」之文(即所謂十喻，在此說明諸法空。)

在後半部分即說菩薩摩訶薩應學習般若波羅蜜之處，特別用許多頁說明：

- 一、六波羅蜜。
- 二、三十七菩提分等。
- 三、十八不共法。

四、內空、外空等十八空。

因此，以下擬就這些當中的一部分，介紹《大智度論》的註釋方法。

四、菩薩乘與聲聞乘

聲聞與菩薩的嚴正區別——大乘的宣揚 《大智度論》的註釋方法的特徵之一，可說在於具體地、容易了解地，而且反復地述說，菩薩與聲聞的區別，即大乘修行者和小乘修行者的差異。

《大智度論》通常被稱為「佛教的百科全書」，內容涉及許多方面，但以說明「諸法實相」、「般若波羅蜜」，和宣揚「大乘比小乘優越」，為其一貫的主旨。現在，試舉出若干述說菩薩乘與聲聞乘不同的個處。自古以來，中國、日本的傳統佛教，顯然，從《大智度論》一貫對此二者所做的區別，受到很大的影響。它們藉《大智度論》，才能開始採取明確的立場。

摩訶衍(mahāyāna大乘)廣大。諸乘、諸道皆入摩訶衍。聲聞乘狹小，不受摩訶衍。譬如恆河不受大海，以其狹小故。(卷四，《大正》卷二五，頁八六·上。以下所引均出自《大正》卷二五)

這或許反映了當時小乘諸部派頑強地不接受大乘菩薩道的歷史事實。

是(摩訶衍)佛真法，佛口所說，汝(聲聞乘之人)無反，復汝從摩訶衍中出生。(卷四、頁九二·中)

如前面二二項目中所見，大乘才是佛的真教。

汝(聲聞乘之人)言，菩薩一切物能施無所愛惜，如尸毘王爲鴿故，割肉與鷹心不悔恨。如以財寶布施，是下布施；以身布施是名中布施；種種施中心不著，是爲上布施。汝何以讚中布施，爲檀波羅蜜滿，此施心大多慈悲，有知智慧，有不知智慧。如人爲父母親屬不惜身，或爲主不惜身，以是故知爲鴿不惜身，是中布施。(卷四，頁九二·下)

《大智度論》的作者，雖強調菩薩修行的檀(布施)波羅蜜，但也說只犧牲身體以布施並不充分。按照他的說法，布施有上、中、下三種。即：布施財產是下等布施；犧牲自己的身體以布施是中等布施；不論給什麼，心都無執著是上等布施。也就是說，以「無執著之心」行布施，才是大乘的檀波羅蜜。

如衆所週知，小乘佛教也有波羅蜜的概念。爲釋尊前身的菩薩所修行的小乘四波羅蜜(檀、戒、進、慧)，已見於《大毘婆沙論》^⑩，《Abhidharmadīpa》^⑪也依據此書而說。但，《大智度論》說，此聲聞乘的檀波羅蜜，成立於分別諸法上，因此是中等的布施，不是真正的檀波羅蜜。如後述，《大智度論》引用許多犧牲身體的《本生譚》，但應注意的是：它常與般若波羅蜜連結起來。

復次，不爲衆生，亦不爲知諸法實相故施，但求脫生、老、病、死，是爲聲聞檀，爲一切衆生故施，亦爲知諸法實相故施，是爲諸佛菩薩檀。(卷一一，頁一四二·中)

聲聞只想從生、老、病、死中解脫出來，但菩薩爲一切衆生設想，努力了知諸法實相。

「若人布施心不染著，厭患世間，求涅槃樂，是為阿羅漢、辟支佛布施。若人布施為佛道，為眾生故，是為菩薩布施。」
(卷一二，頁一五三·上)

在此明確指出阿羅漢與菩薩的殊異。

聲聞法中雖有四諦，以無常、苦、空、無我觀諸法實相，以智慧不具足不利，不能為一切眾生，不為得佛法故。雖有實智慧，不名般若波羅蜜。……諸阿羅漢、辟支佛初發心時，無大願、無大慈大悲，不求一切諸功德，不供養一切三世十方佛，不審諦求知諸法實相，但欲求脫老、病、死苦故。諸菩薩從初發心弘大誓願，有大慈悲，求一切諸功德，供養一切三世十方諸佛。有大利智求諸法實相，除種種諸觀，所謂淨觀、不淨觀、常觀、無常觀、樂觀、苦觀、空觀、實觀、我觀、無我觀。(卷一八，頁一九五·下以下)

如是看來，《大智度論》對二者所做的區別，可明白地理解。即：
聲聞乘(小乘)——四諦的學習。無大願，無大悲心，不知諸法實相。

菩薩乘(大乘)——六波羅蜜的修行。有大願，有大悲心，知諸法實相。

聲聞乘只做四諦的學習，沒有救度眾生的大願，因此也沒有大悲心，又不知不生不滅的諸法實相。相反的，菩薩乘發大願，修行六波羅蜜，欲以大悲心渡眾生，又藉般若波羅蜜覺悟諸法不生不滅。

如此明確而且反覆地述說菩薩和聲聞的差異的論書，在漢譯

佛典中，除《大智度論》外，別無其他。中國、日本的傳統佛教，確實自此論書獲得明確的知識。

小乘的菩薩與大乘的菩薩 可是，在小乘佛教，菩薩主要指成爲覺者以前的修行中的釋尊。小乘佛教的修行者視佛陀爲偉大的人格，自甘爲阿羅漢(arhat)。因此，絕對不以爲自己是菩薩。相反的，大乘佛教徒把釋尊奉行的修行道，原封不動地認爲是自己的修行道，稱自己爲菩薩。於是，自然產生小乘菩薩和大乘菩薩的差別，而《大智度論》更詳細具體地述說他們的不同。

根據小乘佛教，爲佛陀前身的菩薩，在三大阿僧祇劫(asamkhyeyakalpa)中，供養過去諸佛，在其次的百劫間(釋迦佛例外，只有九一劫)，修行六波羅蜜(《大毘婆沙論》作四波羅蜜)，在其間，於自身中，種植具足佛陀三十二相的因緣。然後，生於此世，經六年的最後修行而成佛。

也就是說，在此三大阿僧祇劫供養諸佛，但在最初的第一阿僧祇劫，處於不知將來自己能否成佛的狀態；在第二阿僧祇劫，即使知道自己將來必定成佛，此事也說不出口。在第三阿僧祇劫，心知自己將來一定能成佛，而且口中能毫不猶豫地說出「我將來成佛」。過了這個期間，在其次的百劫修波羅蜜，製造將來具足佛陀三十二相的因緣。此時，根據小乘有部，在種植三十二相的因緣前，不能稱爲真實的菩薩，因此過三阿僧祇劫進入百劫，才開始稱爲菩薩。此事詳述於《大毘婆沙論》①。《大智度論》對此也詳加介紹。

迦旃延尼子(Kātyāyanīputra)弟子輩言：三阿僧祇劫中，未有佛相。亦無種佛相因緣。云何當知是菩薩？一切法先有相，然後知其實。若相無則不知。

而且對此敘述自己的見解。

摩訶衍中說初發心，是時知我當作佛。(卷四，頁九二·上)並記發心後可稱為菩薩。也就是說，《大智度論》和有部不同，說從三阿僧祇劫時起，即成為真實的菩薩。這或許是因為大乘以多數的凡夫修行者為菩薩，為給他們勇氣，不使他們絕望所致吧！

五、《大智度論》的本生譚

大乘的《本生談》及其特徵 為發揚如以上的菩薩道，《大智度論》引用許多《本生譚》(Jātaka)，顯示菩薩行的例子。不用說，《本生譚》是釋尊成佛以前修行的故事，他示種種身，以救渡衆人，被稱為菩薩。《本生譚》原是小乘部派所傳持，現在以完整形式保留下來的，是巴利上座部所傳《小部經典》(Khuddakanikāya)中的五四七篇故事。

但，不是只有巴利的Jātaka是《本生譚》。那些之外，尚有許多《本生譚》。即：大乘經論引用的所謂「大乘的Jātaka」尚存在於世。小乘部派傳持的Jātaka或許早成立，但似乎也有受大乘的Jātaka影響而成立的小乘Jātaka。可是，在巴利的Jātaka，犧牲自己的身體以布施他人的故事，並沒有那樣多。

大乘佛教認為：釋尊在菩薩時代的修行道是自己的典範，因此大乘的成立和《本生譚》或許有密切關係。而一般大乘的Jātaka，帶有濃厚的利他、自我犧牲的色彩。

《大智度論》三四卷前所引用的Jātaka，大約有一百篇（根據干瀉博士的研究，在《大智度論》全體，多達一二二篇）^①。其中，菩薩犧牲肉體——眼、肉、腦髓等——以布施他人的故事，有四十篇。此外，將雖非肉體但對菩薩而言是很重要，或價值很高的東西施給他人的故事，約有十三篇。此比率和巴利的Jātaka比起來，可說非常高。

大乘的Jātaka的研究，雖尚在進行中，但現在試將《大智度論》的一、二Jātaka和巴利的Jātaka做一比較，以查出其差異。在此所要舉出的，是〈希毘王本生譚〉(Sivijātaka)和〈忍辱仙人本生譚〉(Khantivādiijātaka)。

〈希毘王本生譚〉說，帝釋天(Sakka)試探希毘王(Sivi)的布施心，希毘王乃犧牲自己的身體以布施，但最後，藉帝釋天之力，恢復本來健全的身體。

可是，此故事在巴利的Jātaka和《大智度論》，有相當大的差異。在巴利的Jātaka，希毘王將自己的雙眼挖出來，給化做盲目婆羅門的帝釋天。而在《大智度論》，帝釋天和毘濕瓦卡爾曼神事先合謀，前者變為鷹(syena)，後者變為鳩(kapota)，鳩為鷹所追而逃入希毘王之處。王保護鳩，但鷹要求新鮮的肉，做為代替。王割自己的大腿肉給他時，鷹說要給和鳩一樣重的肉。雖然把秤拿到那裡，但不管割下多少肉，總是鳩那一邊重。最後，他滿身

是血地自己爬上秤。

挖兩眼布施，和割身上肉布施，哪一種犧牲大？當然不能簡單而論，但從整體的描寫來看，陸續切兩條大腿的肉，接著剝兩個腳踵和兩臀部的肉，以及兩乳的部分，割頸子和背部，那樣還不夠，因此以流著血、沒有筋的身體爬上秤，這樣的描寫，令人覺得，割身上肉的自我犧牲大。

又，關於希毘王布施的決心，巴利的Jātaka但說很強，而《大智度論》說：

是王得救護歸命陀羅尼，大精進，有慈悲心，視一切衆生，如母愛子。(卷四，頁八八·上)

又說：

我作誓願。其有衆生，來歸我者，必救護之。(卷四，頁八八·中)

發出以大慈悲心救一切衆生的誓願，這點的確具有大乘的特色。

又，巴利的Jātaka也述說王對自己所做的布施滿足而不後悔，但帝釋天責備王所說的話：

大王啊！布施不是只有未來(samparāya)才做，它也是現世(diṭṭhadhamma)的依據(paccaya)。¹⁶

令人覺得反而削弱了自我犧牲的可貴性。〈忍辱仙人本生譚〉說，菩薩成爲忍辱仙人(Kṣāntirīṣi, Khantivādin)，進入森林修忍。剛好卡利王(Kali)帶著妃女來遊玩，但在國王睡著的時候，她們看到修行中的仙人，就聚集在他的周圍。仙人爲她們說忍，她們出神地聽他說教。醒過來的國王起了嫉妒心，問仙人：「你現在

在此修什麼？」仙人答說：「我在修忍。」國王說：「若是如此，那麼來試試你修行的結果。」就用劍砍斷仙人的耳、鼻、手、足。但，仙人心不動。

關於此本生譚的梗概，巴利的Jātaka和《大智度論》，可以說幾乎沒有不同。但，若用心加以比較，則可發現一個重要的差異。即：《大智度論》所說的「在大林中，修忍行慈」這一點。又，在巴利的Jātaka，被國王質問時，仙人只答說：「大王啊！我是主張忍辱的人(khantivādin)」¹⁰，但在《大智度論》，仙人說：「我今在此，修忍行慈」（卷十四，頁一六六·下）；《大智度論》在任何一個場合，都加上慈(maitrī)一語，這點是重大異處。

此二Jātaka，都是古來犧牲自己身體的著名故事。《法顯傳》、《洛陽伽藍記》卷五、《大唐西域記》卷三記說，有前者的雕刻存在而《大唐西域記》卷三記說，有後者的雕刻存在；總之，要注意：大乘的Jātaka比巴利的Jātaka強調對一切衆生的慈悲或誓願。

六、般若波羅蜜與諸法實相

一切法空 《大智度論》是《大品般若經》的註釋書，所以在此先就其主題，即「般若波羅蜜」和「諸法實相」的解釋加以考察。關於這點，《大智度論》先明確地說明「一切法空」，做為對經十喻的註釋。《大智度論》在這一部分所採用的標準，不用說，是反對小乘說一切有部(Sarvāstivādin)主張的「一切法實有」

(sarvam asti)的立場。而「一切法空」此一命題的根據，是「一切法因緣生」；這是《般若經》中已提及的思想。

是幻譬喻，示衆生一切有爲法空不堅固。(卷六頁一〇二上)

如虛空者，但有名而無實法。(卷六，頁一〇二·中)

一切法非如有部所說是實有的，其實只有名稱，空之外，一無所有。而其理由是一切法皆由因緣成立。

一切諸法必有因緣，愚痴故不知，譬如人從木求火，從地求水，從扇求風，如是等種種各有因緣。是苦樂和合因緣，生先世業因；今世若好行，若行邪緣，從是得苦樂，是苦樂種種因緣。以實求之，無人作無人受。空五衆作，空五衆受。(卷六，頁一〇四·下)

諸法從因緣生無自性，如鏡中像。(卷六，頁一〇五·上)

如鏡中像，實空不生不滅，誑惑凡人眼，一切諸法亦復如是，空無實不生不滅，誑惑凡夫人眼。(卷六，頁一〇四·下)

一切法因緣生，所以是空。一切法空，所以不生不滅。有實體，才有生滅，若一切是空，則只有說是不生不滅。④

《大智度論》的這個見解——一切法因緣生，所以是空，因而不生不滅——係《般若經》已說過的基本立場。此諸法的真實之相、狀態，稱爲諸法實相。

諸法的實相 諸法實相的原語之一，是dharma^{ta}④。此語也漢譯爲「法性」等，意指「法其物」、「法的真實情形、狀態」。因此，以下擬就《大智度論》對諸法實相的解釋方法加以考察。

問曰：云何是諸法實相？答曰，衆人各個說諸法實相，自以爲實。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。是名捨一切觀，滅一切言語離諸心行，從本已來不生不滅如涅槃相；一切法相亦如是，是名諸法實相。

（卷十八，頁一九〇·中）

諸法的實相是不生不滅，離一切言語等，如涅槃相。

諸法實相中，三世等一無異。（卷三二，頁二九八·中）

在諸法的真實狀態中，有部所提倡的那種過去、未來、現在的區別，並不存在。

而愚者對此諸法實相有種種稱法，但實際上它是一相，而且超越有、無等相對的立場，因此只能稱做無相。即：

菩薩觀一切法不合、不散、無色、無形、無對、無示、無說一相。所謂無相。如是等諸法一相。

（卷一八，頁一九五·上）

而且說此法的真實狀態（諸法實相），與如（tathatā）、法性（dharma-dhātu）、實際（bhūtakoti），是同義異名。

是三（如、法性、實際），皆是諸法實相異名。（卷三二，頁二九七·下）

又，了知這種諸法實相的智慧，是般若波羅蜜。

般若波羅蜜的意義 因此，這一節的最後，擬從《大智度論》

看有關般若波羅蜜的說明。關於般若波羅蜜，確實如《般若經》所說。

摩訶般若波羅蜜，甚深難解，難知，難可信受。(卷八，頁一一五·上)

是般若波羅蜜，甚深難知難解，不可思議。(卷一〇，頁一三四·下)

菩薩觀一切法非常非無常，非苦非樂，非空非實，非我非無我，非生滅非不生滅。如是住甚深般若波羅蜜中，於般若波羅蜜相亦不取。(卷一一，頁一四〇·上)

一切法的真實狀態，離種種相對的立場——亦就是空；做這樣觀想的智慧(prajñā)，是般若波羅蜜。而且，不可認為此般若波羅蜜也有相。菩薩修般若波羅蜜，但不可執著於它。

此般若中，有亦無，無亦無，非有非無亦無，如是言說亦無。是名寂滅、無量、無戲論法。是故不可破，不可壞。是名真實般若波羅蜜。最勝無過者。(卷一一，頁一三九·下以下)最後，說般若波羅蜜是寂滅、無量、無戲論 (niṣprapañca)，是最高智慧²⁴。

如是，般若波羅蜜是了知諸法實相的智慧，但重要的是，此般若波羅蜜是菩薩(大乘的修行者)的修行德目。

問曰：云何名般若波羅蜜？答曰，諸菩薩從初發心，求一切種智 sarvākārajñāna(佛陀的智慧)於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。(卷一七，頁一九〇·上)

即：般若波羅蜜是菩薩成佛以前，爲了知諸法實相所應學的智

慧。那麼，(般若)波羅蜜只是菩薩的修行道嗎？不，不是那樣。
問曰：若爾者，不應名為波羅蜜，何以故？未到智慧邊故。
答曰，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。(卷一八，頁一九〇·上)

如後述，波羅蜜(pāramitā)，本是「最高」、「完成」、「完全」之意。由於這個緣故，般若波羅蜜可解作「完全的智慧」，因此，對於佛陀的最高智慧很適合。但，大乘佛教是許多菩薩趨向佛陀的覺悟(彼岸)的宗教。佛陀的境界——菩薩修行的目標——當然很重要，但對菩薩而言，自己當前的修行才重要。因此，做通俗字源的解釋，將pāramitā(波羅蜜)解作pāram(向彼岸)itā(到)，使波羅蜜成為菩薩的中間修行的德目。

七、般若波羅蜜與大悲

《大智度論》中的般若波羅蜜與大悲 如上說，了知不生不滅的諸法實相的智慧，是般若波羅蜜。但，讀者或許注意到其中缺落大悲——大乘佛教的根本概念。到底般若波羅蜜的概念包含大悲？或不包含大悲？茲考察這點如下。

其次要舉出的是，在《大智度論》，以為「般若波羅蜜」和「大悲」有關係，而敘述的文章中，般若波羅蜜包含大悲的例子。

雖知諸法實相無為無作，以本願大悲欲度衆生故，於無作中

以精進力度脫一切。復次，若諸法實相無爲無作，如涅槃相，無一無二，汝云何言，實相與精進相異？（卷一六，頁一七五·上）

此精進意指精進波羅蜜，從文章中可以得知。在此，般若波羅蜜將了知無爲無作的諸法實相，和以大悲救濟衆生結合爲一。

菩薩以般若波羅蜜，知諸法實相，念其本願，欲度衆生，作是思惟，諸法實相中，衆生不可得，當云何度？復作是念，諸法實相中，衆生雖不可得，而衆生不知是諸法相故，欲令知是實相。（卷二七，頁二六三·上）

在此文中，「以般若波羅蜜」，和「知諸法實相」、「念其本願，欲度衆生」二者，有相等的關係。由於這個緣故，般若波羅蜜包含，知諸法實相和度衆生二者。

諸菩薩自初發心，弘大誓願，有大悲心，求一切諸功德，供養一切三世十方諸佛，有大利智，求諸法實相，除種種諸觀。……諸聖人行處，是名般若波羅蜜。（卷一一，頁一四二·中）

在此記說，有大慈悲，和求諸法實相，都是般若波羅蜜的內容。

爲一切衆生故施，亦爲知諸法實相故施，是爲諸佛菩薩檀。（卷一一，頁一四二·中）

此「檀」，從前後文看來，顯然意指檀波羅蜜。因此，檀波羅蜜包含，「爲一切衆生」和「爲知諸法實相」二者。

得悲心而作是念，若諸法皆空，則無衆生，誰可得度者，是時悲心便弱；或時以衆生可愍，於諸法空觀弱；若得方便力，於此二法（大悲與諸法實相）等無偏黨，大悲心不妨諸

法實相，得諸法實相不妨大悲，生如是方便，是時便得入菩薩法位，住阿鞞跋致地。」（卷二七，頁二六四·上）

此為說方便(upāya)的個處，但無論如何，為入菩薩的法位(bodhisattvaniyāma)，成為不退轉菩薩，般若波羅蜜的學習是不可欠缺的。也就是說，平均獲得大悲和了知諸法實相的智慧此二者，才是般若波羅蜜④。

如以上，說般若波羅蜜含有知諸法實相的智慧和大悲的文章，不遑枚舉。但，在另一方面，《大智度論》中，也可看到，般若波羅蜜只意指了知諸法實相的智慧，大悲為不同原理的說法。

菩薩行般若波羅蜜時，普觀諸法皆空。空亦復空，滅諸觀得無礙般若波羅蜜，以大悲方便力還起諸功德業。（卷三四，頁三一四·中）

這裡表示，般若波羅蜜和大悲是不同的兩物。以下也一樣。

修行已，以般若波羅蜜知諸法實相，以大悲心愍念衆生。（卷二七，頁二六二·下）

這兩個有關般若波羅蜜的解釋中，筆者不知那一個正確。但，自己想考察此二說出現的理由。

智慧與大悲——般若波羅蜜 釋尊成道後，心想自己所悟之法甚深，因此不能為人所理解，而決心死，此事載於《律藏》。但，因梵天勸請，釋尊決定要將自己所悟的真理說給衆人聽。這時，釋尊的心生出大悲。而且，釋尊由於此大悲心，一生為衆人宣說真理。也就是說，從此時開始，理解真理(法，諸法實相)的智慧

(prajñā)和大悲心，共存於釋尊的裡面。

小乘部派(尤其是有部)以為，釋尊所悟之法的中心是四諦。這才是真理，才是諸法實相，了知它才是向涅槃之道。他們全力學習四諦，使其修行論完成。即：小乘的修行者先守戒律，修禪定，在其定中反復分析觀察四諦，以得智慧。藉此智慧斷煩惱，入涅槃。因此，此智慧最重要。

但，那時共存於釋尊的人格中的另一重要成分，即大悲心，小乘佛教徒遺落了。它只被採用於他們的四無量心(慈、悲、喜、捨)中而已。

紀元前後成立的大乘佛教，再把這大悲心捧出來。釋尊一生致力救濟衆生的心，在釋尊中，重新被發現。而且，自己也努力踏上釋尊走過的路。大乘菩薩誕生了。在前揭《大智度論》的Jātaka中，必加入「修慈」之語，因此能確實說此事。

而且，強調小乘佛教所提倡的真理(諸法實相)，實際上，也非在超越有、無相對的空觀的立場下，加以證實不可。如是，大乘佛教徒再將了知釋尊所說真理的真實智慧，和做為救濟衆人的原動力的大悲心結合起來。

他們在戒、定、慧三學——小乘佛教的修行德目——上，添加檀、忍、進三者，製成六波羅蜜的修行德目。可是，例如般若波羅蜜(prajñāpāramitā)是什麼意思呢？它有兩種解釋。一用於對六波羅蜜——加以區別的場合，是「稱為般若的波羅蜜」的解釋，係持業釋(karmadhāraya)。可藉此與「稱為檀的波羅蜜」等區別。

另一是「般若的波羅蜜」的意思，係依主釋(tatpuruṣa)。pāramitā(波羅蜜)，本來意指「完成」或「完全」，因此般若波羅蜜成爲「智慧的完成」的意思。它也成爲「完全的智慧」的意思。

在般若經典，此兩種意義都使用，但原義是後者，即「智慧的完成」、「完全的智慧」。意指比小乘部派的智慧「完全」的智慧。

那麼，在那一點上，它是「完全」的？一是它係對諸法實相，不像小乘有部以爲是有，而以爲是不生不滅的智慧，因此是「完全的智慧」。在這個場合，不包含大悲。另一是它包含大悲心——救濟衆生的實踐行的原動力，因此是「完全的智慧」。本來，智慧(prajñā)和大悲(mahākaruṇā)，被認爲是完全不同的東西。但，爲使共存於釋尊裡面的了知諸法實相的智慧，和救濟衆生的大悲心，更強固地結合起來，也爲強調大乘優於小乘有部的特性，而使用pāramitā一語。

無論如何，在《大智度論》，般若波羅蜜可能被區別成二種：一包含大悲心；另一不包含大悲心。

八、《大智度論》與阿毘達磨

對阿毘達磨的態度 《大智度論》常常引用阿毘達磨的教義。因此，在這裡擬考察《大智度論》對阿毘達磨的態度。

大乘佛教，顯然是以反對小乘佛教的形式出現的。尤其反對說一切有部的實有思想。但，《大智度論》並不反駁阿毘達磨的思想，反而常用它做爲自己的立場的根據。

諸阿羅漢……即請言，起就師子座處坐，佛在何處初說阿毘

曇。阿難受僧教師子座處坐說，如是我聞，一時佛在舍婆提城(Śrāvastī)，爾時佛告諸比丘，諸有五怖、五罪、五怨不除不滅，是因緣故，此生中身心受無量苦，復後世墮惡道中。諸有無此五怖、五罪、五怨，是因緣故，於今生種種身心受樂，後世生天上樂處。何等五怖應遠，一者殺、二者盜、三者邪婬、四者妄語、五者飲酒，如是等名阿毘曇藏。(卷二，頁六九·下)

這裡顯示，《大智度論》的作者以為，阿毘達磨是三藏之一，是佛陀親自說的。在上文之後，設立一個問題，即：

問曰、八捷度阿毘曇、六分阿毘曇等，從何處出？(卷二，頁七〇·上)

論《發趣論》、《六足論》等阿毘達磨文獻的成立，但在此不覺其有非難阿毘達磨的語調。又說：

云何名阿毘曇門？或佛自說諸法義，或佛自說諸法名，諸弟子種種集述解其義。(卷一八，頁一九二·下)

不但不非難，反而說明阿毘達磨存在的理由。那麼，阿毘達磨有什麼機能、益處？

若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入毘勒門則墮有無中。(卷一八，頁一九四·上以下)

這意謂，阿毘達磨若依據般若波羅蜜，則極有用。那是什麼緣故呢？《大智度論》已主張，般若波羅蜜是佛陀初轉法輪的真實教義。若基於般若波羅蜜，則自佛陀時代就存在的阿毘達磨，不會歪曲釋尊之教，反而會正確地加以整理。

問曰，三十七品是聲聞、辟支佛道。六波羅蜜是菩薩摩訶薩道。何以故於菩薩道中說聲聞法？(卷一九，頁一九七·中)這是與以下《大品般若經》的經文成對比的部分。

菩薩摩訶薩以不住法，住般若波羅蜜中，不生故，應具足四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分⁴⁴

意思是說：大乘經典為何勸菩薩具足小乘部派所用三十七菩提分的德目？對此，《大智度論》以二個辦法回答。

一個回答是：菩薩應學一切善、一切道，因此聲聞法也非學不可。另一個回答是：經上本記三十七菩提分是聲聞法，它們也是大乘的德目，佛以大慈悲說它們，領受者只按照各自能力的利鈍解釋。這裡也表示，阿毘達磨是自佛陀時代就存在的佛說，若以般若波羅蜜了解，則佛陀的真正意圖會顯現。

實際上，在原始經典可看到有關法的論議(abhidhamma-kathā)一語。它成為後世阿毘達磨的根源，但無論如何，原始佛教時代，對法也做分析、觀察。又，在後來的《大毘婆沙論》的開頭，介紹許多人對阿毘達磨所下的定義，但對阿毘達磨的反對論卻找不到。他們把阿毘達磨視為傳自釋尊的共同的寶藏，加以尊重。可是，到《俱舍論》的時代，阿毘達磨非佛說的意見，出自有部的反對者(尤其是經量部，Sautrāntika)。這表示，因為有部的勢力極大，說阿毘達磨，即指有部的阿毘達磨教理。

如是，阿毘達磨一語所意謂的內容，隨著時代而不同。因此，初期大乘佛教時代，阿毘達磨一語有令人想起釋尊時代的意義上

的微細差異(nuance)。若這樣想，則可知《大智度論》的作者，對阿毘達磨一語不持反感的理由。

實有的否定與阿毘達磨的活用 那麼，《大智度論》所非難駁斥的，是阿毘達磨的那些部分呢？不用說，主要是有部的「一切法實有」的命題。而在其他點上，即使是有部的教義，也站在般若波羅蜜的立場，被肯定，被有效地利用。

我們通常以為，說一切有部的基本立場是「一切有」(sarvamasti)，因此其他所有的教義都依據此法的概念而構成的。所以，全部從「空」的立場，否定有部的教義。但，或許我們這樣的想法是錯誤的。因為至少《大智度論》雖強烈否定一切有，但對其他許多教義都加以採用。

但，此《大智度論》的立場——未必否定阿毘達磨的教義，反而積極採用的立場，不能說是《大智度論》自身的特徵。因為這些完全如前揭，只是按照可為註釋根源的《大品般若經》「應具足三十七菩提分及其他諸聲聞法」的經文而述說的。

一般般若經典給人的印象是，它在前面幾品勸學小乘的德目，而在後幾品，對小乘佛教做激烈的非難。這是因為《般若經》在其成立的過程中，初期並沒有那樣敵視小乘佛教，反而採用其教義，但後來隨著自己的勢力逐漸強大，而強烈反擊傳統的佛教。無論如何，此問題在仔細檢查《般若經》全體後，才能解決。

最後引用Lamotte 教授對此的見解^⑥。

我以前，在很長的期間以為，《大智度論》把說一切有部的阿毘達磨及種種對它的註釋書總括起來，加以排擊。但，在今

天，我以為《大智度論》只是對迦多衍尼子那種將完全不根據經典的個人見解，導入小乘佛教教義的阿毘達磨論師，施加攻擊而已。若排除這種與經典矛盾的新見解，則阿毘達磨可完全保持其權威，尤其從般若波羅蜜(Prajñāpāramitā)的觀點，解釋阿毘達磨時，阿毘達磨成為決定一切的根據。

以上筆者舉出若干具有特色的《大智度論》的解釋方法，加以介紹，但最後想添加另一個Lamotte教授的見解，以結束本論文。Lamotte教授指出二點，以為是《大智度論》的特色。

其一是《大智度論》對阿毘達磨的態度，這點剛在前面敘述完畢。另一是《大智度論》的作者在提出自己的主張時，不斷地努力，在原始經典(當然是小乘佛教徒所傳持的)找出其典據的態度。茲引用Lamotte教授的話如下●。

或許有人預料:《大智度論》的作者,想促進大乘佛典的新理念,因此說如此這般的經典(指小乘經典)不合自己理念,而向經典抗議。但,絕對沒有這種事。此作者真正的意圖,在於表示大乘佛教的教義,和古經典完全一致。

Lamotte教授在其法譯註中,盡可能找出所有原始經典的引用,那確實是可驚嘆的研究。可以說,留下這種業績的教授,才能開始做以上立論。

註釋

①《出三藏記集》卷一四、《大正》卷五五,頁一〇〇·上以下。

②《高僧傳》卷二、《大正》卷五〇,頁三三〇·上以下。

- ③横超慧日・諏訪義純《羅什》九二頁以下。
- ④Étienne Lamotte : 《Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna》(Mahāprajñāpāramitāsāstra), T.III ,Introduction (以下略 Traité)
- ⑤〈摩訶般若波羅蜜經釋論序〉,《大正》卷二五,頁五七・中。
- ⑥《大智度論》卷一〇〇、《大正》卷二五,頁七五六・下。
- ⑦《出三藏記集》卷一〇、《大正》卷五五,頁七六・中。
- ⑧此節Lamotte 教授的學說主要,參照平川彰:〈E.Lamotte教授的《大智度論》フランス語譯註 第三卷〉,刊《印度學佛教學研究》一九～二、九二四頁以下。
- ⑨干瀉龍祥:〈大智度論の作者について〉,刊《印度學佛教學研究》七～一、一頁以下。R.Higata : 《Suvikrānta-prajñāpāramitāsūtra》,Introduction.
- ⑩Lamotte : 《Traité》, T.III.Introduction, p.XL.
- ⑪Lamotte : 《Traité》, T.IV.Introduction, p.XIII.
- ⑫宇井伯壽:《印度哲學研究》第一、三四一頁以下。
- ⑬《大智度論》卷一、《大正》卷二五,頁五七・下以下。又,關於這點,參照三枝充應:《般若經の眞理》八七頁以下。
- ⑭《大毘婆沙論》卷一七八、《大正》卷二七,頁八九二・上以下。
- ⑮《Abhidharmadīpa》, p.195。
- ⑯《大毘婆沙論》卷一七六、《大正》卷二七,頁八八六・下以下。
- ⑰干瀉龍祥:《本生經類の思想史的研究》付篇、八一頁以下。
- ⑱《Jātaka》, IV, p.409.

- ①9 《Jātaka》, III, p.40
- ②0 同樣的內容見於《大智度論》卷六、頁一〇四·下；卷六、頁一〇五·上。
- ②1 關於「諸法實相」的原文及意義參照 Lamotte : 《Traité》, T.V, p.2181 以下。
- ②2 同樣的內容見於《大智度論》卷三二、頁二九九·上；卷三四、頁三一三·上。
- ②3 同樣的內容見於《大智度論》卷一一、頁一三九·下以下；卷一八、頁一九四·中；卷三二、頁二九七·下以下。
- ②4 同樣的內容見於《大智度論》卷三二、頁二九九·上；卷三二、頁三〇二·上。
- ②5 《摩訶般若波羅蜜經》卷一、《大正》卷八、頁二一九·上；《Pañcaviṁśati》, p.19, l.12-15.
- ②6 E.Lamotte : 〈大智度論の引用文獻とその價值〉, 刊《佛教學》第五號、一二頁以下。
- ②7 Lamotte , 前引論文、五頁。

〈後記〉

在作成本論文時，筆者全面使用比利時的E.Lamotte教授的法語譯註 *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna, Tome I-V*, Louvain, Louvain-la-Neuve, 1949-1980。本書包含據傳係鳩摩羅什直譯的《大智度論》前三四卷的正確法譯及註記，是研究《大智度論》所不可缺的書籍。

第五章 後期的般若思想

一、序言

後期般若思想與《現觀莊嚴論》 印度的大乘佛教一到後期，中觀、瑜伽行兩派拮抗的時代結束了，一種稱為瑜伽行中觀派、具有折衷思想特徵的學派宣告成立。可是，其思想的基礎在於中觀派，謀於其上融合、統一瑜伽行派^①。

在這種思想潮流中，占有稍微特異地位的，是Haribhadra(八〇〇年左右)^②。他的著作和思想沒有傳入中國，因此我們對他非常不熟悉，但他對西藏佛教有很大的影響。例如西藏佛教的改革者宗喀巴(Tsoñ Kha Pa 一三五七～一四一九)的思想特徵，被稱為「甚深觀」、「應大行」，但前者(甚深觀)係基於Haribhadra對月稱(Candrakīrti 五六〇～六四〇左右)《入中論》(Madhyamakāvatāra)的註釋書，而後者(應大行)基於Haribhadra對彌勒(Maitreyanātha)《現觀莊嚴論》(Abhisamayālaṅkāra)的註釋書^③；又，西藏僧院中所研讀的顯教五學科中的第二，即般若學的典籍，係採用Haribhadra的註釋書(詳細使用《小注》Vivṛti)^④。即：Haribhadra的註釋書，被當作理解《般若經》，尤其其中所含有關證得涅槃之道、實踐方法的入門^⑤。如衆所週知，《現觀莊嚴論》，僅以八章七十義，將浩瀚的《二萬五千頌般若經》(Pañ-

caviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā)加以分析、摘要，因此全部只是羅列項目，說沒有註釋幾乎不可能解讀，並非過言。因此，註釋書占有很大的比重，但在西藏，專用 Haribhadra 的註釋《小注》，而由布敦(Bu ston rin chen grub 一二九〇～一三六四)、宗喀巴等著名學者製作許多複註⁶。在這種意義上，在西藏，《現觀莊嚴論》，進而《般若經》主要透過Haribhadra的註釋書，而被理解，被解釋。

所謂後期的般若思想，全基於《現觀莊嚴論》的論述構成，因此若要把它闡明，則必須將 Haribhadra 對《現觀莊嚴論》的解釋，及其自身的思想，研究明白方可。本論文根據 Haribhadra 的註釋書《大注》(Vyākhyā)和《小注》，先概觀《現觀莊嚴論》的構成，接著觸及其思想特徵的一、二。

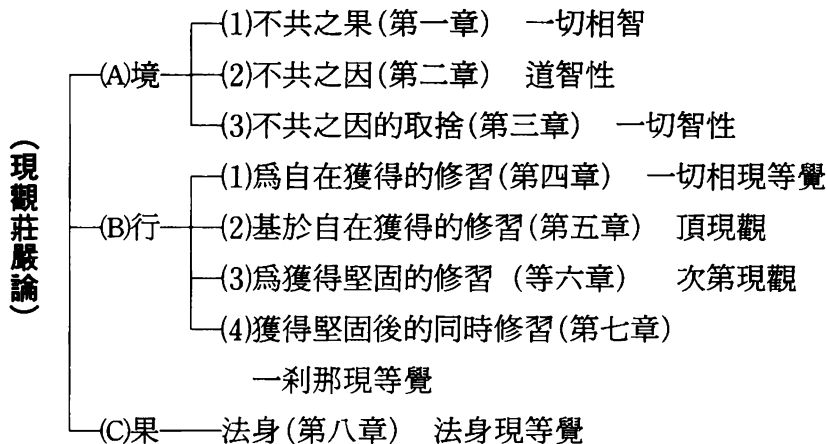
二、獅子賢(Haribhadra)對《現觀莊嚴論》所做的梗概

三種解釋 Haribhadra說，對《現觀莊嚴論》可以分別喜歡(1)詳細記述(vistara)；(2)中間(的記述)(madhya)；以及(3)簡單記述(samkṣepa)的衆生爲對象，分做三種解釋。最初的一種是以所謂的八句義，或八現觀而做的解釋法；此《現觀莊嚴論》全體就是據此而做的。其次的一種是以六種項目，即：(1)目標(lakṣaṇa = 三一切智)；(2)加行(prayoga = 一切相現等覺)；(3)最勝(prakarṣa = 頂現觀)；(4)次第(anukrama = 次第現觀)；(5)究竟(niṣṭhā = 一刹那現等覺)；(6)成熟(vipāka = 有事業之法身)而做

的解釋法。最後一種是以三項目，即：(1)境(viṣaya=三一切智性)；(2)加行(prayoga=一切相現等覺等四種現象)；(3)果(phala=有事業之法身)而做的解釋法⑦。

現在，依據布頓的《複注》，將以現觀七十項目為中心的簡單科文放在最前面⑧，接著依據《大注》的二種摘要義(piṇḍārtha)說明它們的相互關係。

(1)簡潔的摘要義(samāsataḥ piṇḍārthaḥ)



對求佛果(buddhatva)的菩薩，先示以果，因此說熟知發心等一切形相的一切相智性。因為不熟知聲聞道等不能(得)一切相智性，所以接著(說)道智性；因為不熟知一切事物不能(得)道智性，所以接著(說)一切智性。

其次，為在所有的場合，對如是獲得的三一切智性自在(vaśitva)，再次，包括一切相、道和事物的種種智，修習三種一切智性，藉以證得一切相現等覺；藉勝進道獲得最勝究竟的證

得，因而得頂現觀；藉個別與全體之別，而認識次第現觀——為整理、確定所修習的種種意義而直觀，更為好好修習，而修習一剎那現等覺。而且，隨後在第二剎那確實證得法身現等覺。(荻原本一六頁。置於第三、四偈)

(2)詳細的摘要義(vyasataḥ pindārthah)

[第一章]

(I)道的自性、發菩提心(I)

(II)受持使它清淨的教誡(II)

(III)修習它的果、順決擇分(III)

(IV)不顛倒地實行教誡的意義

(1)行基於它而生之因、種姓(IV)

(2)緣它而行之境、所緣(V)

(3)以它為目標而行的果、所期(VI)

(4)如何行、自性 (a)被甲行(VII)

(b)發趣行(VIII)

(c)資糧行(IX)

(d)出離行(X)

願證等正覺者，最初發以空和悲為胎(sūnya-karuṇā-garbha)，以願和發趣為本質(praṇidhi-prasthāna-svabhāva)的二種菩提心，為成就發心及其所導致的諸法，為守護增長所獲得的功德，而得有關行(pratipatti)等的教誡。接著從藉多量的聞等而獲得的順解脫分，以信等為特質的善根而向上，隨順四諦的通達，決定由世間的修習構成的四種順決擇分。

其次，修行者亦有異於前述順決擇分的見道等，故為行的基礎。確實以法界為本質的菩薩，先緣一切法，後就做為一切有情中最崇高者的心偉大性、斷偉大性，以及證偉大性而起行，因此應修習可做為目標的三種所期。

其次，為獲得它，「關於三一切智性此一對象，一般以善法為依止；又，關於一切相現等覺等四種現觀，對各個現觀，以六波羅蜜為依止的行為是行(pratipatti)。」因此，如是在以加行、見、修、勝進各道為本質的被甲等種種行中，以精進為本性者，最初以藉被甲行武裝，藉發趣行登全部大乘法為先，接著以資糧行積集資糧，藉此可證得出離行。(荻原本一六～一七頁。置於第五、六偈之前)

【第二章】

(I) 道智的支分(I)

(II) 有支分的道智

(一) 聲聞的道智(II)

(二) 獨覺的道智(III)

(三) 菩薩的道智

(A) 有功德的見道智(IV)

(B) 具有作用的修道智

(1) 修道的作用(V)

(2) 會發生作用的修道

① 有漏的修道

—甲. 自性(VI)

①信解—
└─乙.功德(VII)

②迴向(VIII)

③歡喜(IX)

④無漏的修道

①清淨生不生之因(X)

②果的清淨自體(XI)

要證得一切相智性，不可不熟知一切道，因此以下為顯示道智性，(首先)以(如來的)自性光明隱蔽神等的異熟光明，藉此排除(我)是守護世間者等的我慢，因此用間接的表現(vakrokti)，說「只有確實破除慢心的相續之人，適合證得(道智性)」，闡明所依(ādhāra)。接著，敘述對象各別決定的事等，在道智性章，因為所有的道可圓滿，所以在說明聲聞道和獨覺道之後，釋尊說具足此世等諸功德的菩薩有大利益的見道。其次，在說明修道的場合，可說的非常少，而且所化都是考慮結果才發起行動，因此先顯示其作用。接著，說修道依有漏和無漏的自性而分成二種。因信解、迴向、歡喜的作意區別，而有三種有漏的修道中；首先，如同用諸礦物(造)金塊一樣造福德，因此最先說信解作意。為激勵修習它的菩薩，佛等稱讚如是信解者，因此說以逐漸增大的歡喜為本質的稱讚、讚嘆、稱譽。其次，他如金器工人以裝身(之)具(為資料一樣)，以福德為證等正覺的資料，因此(說)迴向作意。其次，為獲得自他福德行為的平等性，而說歡喜作意。其次，由於加行與清淨的分別，無漏的修道分成二種，因此說明第一種以

引發為特質的(修道)完畢後，提示第二種以極清淨為特質的(修道)。(荻原本一七～一八頁。置於第七、八偈前)

[第三章]

I 境·事智

(1)主題、二個事智的自性(I, II)

(2)對所成之果即母的近、遠之別(III, IV)

(3)能成、所對治與能對治的區別

(a)對事智的相執的斷與能對知(V, VI)

(b)對果的相執的斷與能對治

(c)摘要義

(II)行、加行(VII) (1)加行的區別

(2)加行的平等性(VIII)

(III)果、見道(IX)

不熟知一切事物，就不能正確地知道，所以為顯示一切智性，菩薩先以般若見輪迴的過患，再以慈利益有情，而不住於有和寂(bhava-śama)。所以，敘述互相對立的事，說聲聞和獨覺不是如此。其後，為確證它，以肯定和否定，把握(有)相與無相，因而就勝者之母，說示遠、他(=近)的關係，以可得和不可得說示所對治與能對治。其後，關於此兩者的修習，再度只以肯定的方法，對菩薩說加行。接著，說應修習以說其平等性為先的見道。(荻原本一八頁。置於第一〇、一一偈之前)

[第四章]

(I)只有一切相

(1)加行、行相(I)

(2)加行者、人

(3)加行(II)、自性

(4)加行之後

(a)知功德(III)而取得

(b)知過失(IV)而捨棄

(c)知相(V)

(d)基於知順解脫分(VI)

(II)殊勝的一切相的修習次第

(1)成熟相續的順決擇分(VII)

(2)依止、不退轉(VIII)的僧伽

(3)支分有與寂的平等性(IX)

(4)接近的支分國土清淨的加行(X)

(5)攝受他者之因、善巧方便的加行(XI)

其次，為對被熟知的三種一切智性自在(vaśitva)，而更包攝一切相、道和事物的種種智，修習三種一切智性。因此，為顯示一切相現等覺，而說行相等如下：首先諸行相(ākāra)，以殊勝的加行，順次獲得功德，遮遣過失，在相智(lakṣaṇa-jñāna)之後，可為生順解脫分之善根者所修習。接著，說順決擇分等如下：在順解脫分增長，意志堅固，證得順決擇分，且獲得有學而不退轉的菩薩眾之法者——在修習佛果之因即輪迴與涅槃的平等性之後，成就自己清淨的佛國土的場合——藉善巧方便而適宜地任運地做佛的事業。(荻原本一八～一九頁。置於第十二、十三偈之前)

[第五章]

(I) 加行道

(1) 煖(I)

(2) 頂(II)

(3) 忍(III)

(4) 世界第一法(IV)

(II) 見道(V)

(III) 修道(VI)

(IV) 無間道

(1) 無間道(VII)、頂的自性

(2) 殊勝的法、所緣與行相

(3) 所捨、誤認(VIII)

獲得一切相現等覺者，藉勝進道而有達於最勝的證得，因此為顯示頂現觀，在依次說明以煖等四種順決擇分為本質的證相、增進、堅固、心的安住(linga-vivṛddhi-nirūḍhi-citta-samsthiti)之後，以流轉分和還滅分(pravṛtti-nivṛtti-pakṣa)為所依，又以實有之人和假設之人(dravya-prajñapti-sat-puruṣa)為所依，依次各有二個所取分別和能取分別，因此分別在見道和修道上說完四種所對治即可斷者，以及四種能對治——乃斷它之位的差別——即可獲得者，而佛位(buddhatva)的獲得無有間斷，故顯示無間三昧，以及可藉基於兩諦的善巧方便除去的誤認。(荻原本一九頁。置於第十四、十五偈之前)

[第六章]

獲得頂現觀者，藉個別和全體，為依次使所證得之事堅固而修習，因此就攝受一切法的布施等十三種〔通曉六波羅蜜(I—VI)、佛(VII)、法(VIII)、僧(IX)、戒(X)、捨(XI)、神性(XII)的憶念，以及一切法無自性(XIII)〕……(中略)……說次第現觀。(荻原本二十頁。置於第十六偈前半之前)

[第七章]

(I) 不異熟(I)

(II) 異熟(II)

(III) 無相(III)

(IV) 不二(IV)

修習次第現觀者，為好好修習，而一刹那確實證諸法；此諸法具有那被證得、不異熟而無漏的一切法的一刹那特質等四種區別。(荻原本二十頁。置於第十六偈後半之前)

[第八章]

(I) 自性身(I)

(II) 法身(II)

(III) 受用身(III)

(IV) 變化身(IV)

修習一刹那現等覺者，於第二刹那，有法身現等覺，因此說完菩薩三種無間現等覺，接著，為說其餘三身——在世俗上，此三身顯現，而在勝義上，此三身係由法性所構成——是應信解而開顯，以佛、菩薩、聲聞等為對象而建立的，乃依據「識別者

(viveka = 判斷 = 智)，與被識別者(vivikta = 概念 = 空)，被認為不異(avyatirekitva) ㉑的道理，說即使與它(其餘三身)不異，自性身還是因〈藉出世間道而得，但非被造者〉這種不改作(akṛtrima)的意義，因以如幻不二之智行一切法而別證的。所以，先說明它(自性身)。

其次說，只是如來的對象，生自智資糧的有事業的法身——它在瑜伽行者的世俗上，顯現生為殊勝的境(即受用、變化二身)，而做說法等利行，又藉轉依轉為(無漏)——(在佛地)是必須容許的一切種的不二心心所(advayāś citta-caittāḥ)。

在(以上的)說明後，又接著說受用身，因為願聞種種經寶，與悟入十地的大菩薩，同享喜樂，即受用最勝無過失的大乘法，所以是以無量福德資糧所積集的相好放出光輝之身。

(以上)說完(受用身)後，說確實生自福智二資糧的一分，聲聞眾所得的變化身——它適宜地做一切有情的利行，並以一切方法相續不斷，一直達到有頂(bhavāgra)——具有釋迦牟尼如來等的風彩。(荻原本二〇～二一頁。置於第十七偈之前)

三、獅子賢(Haribhdra)的思想

在闡明獅子賢的思想特徵時，擬先闡明他對二諦說——思想架構之一——的解釋，接著提出他的佛身論，以考察他的解釋，在另一方面，成為什麼特徵或特異點而出現㉒。

(1)、二諦說

二種世俗諦 說二諦時，當然是指勝義諦和世俗諦，但其所意謂的內容，在諸論師之間，並不一致。例如獅子賢述說如下：開始藉否認我(ātman)等，使外境成立，然後說虛妄分別、依他起、圓成實(三)性，以理解三界唯心，接著藉對正確而合乎目的的行爲，適合與不適合即實與非實(tathyātathya)的區別，(辨別)二種世俗諦，顯示(它們)在不經伺察時，所完全適合於意的分別依存於前之自己因，立於實世俗(tathya-samvṛti)，經驗上(yathādarśanam)，應如幻人實踐布施等，而且應修習勝義不生。」(荻原本五九四頁)

勝義諦，總之，是把世俗諦分成實世俗諦和非實(=邪)世俗諦二種。在此被當作辨別根據的合乎目的行爲的適與不適的想法，在法稱(Dharmakīrti, 六五〇年左右)的論理學上，是規定存在的場合所使用的重要概念，被解釋如下：「做合乎目的行爲的能力，在此是勝義有(paramārthasat)」(Prajñākaragupta, Pramāṇavārttikabhāṣya, p.175)。獅子賢和法稱的解釋雖然不同，但如獅子賢解釋世俗諦之例，也見於清辨造的《中觀義集》(Madhyamakārthasamgraha, 東北目錄No.3857, fol.330a)，和寂護的《中觀莊嚴論》(Madhyamakālaṃkāra)等。獅子賢的解釋或許是繼承他們的。

又，二種世俗諦中，非實(=邪)世俗諦暫時擱置不論，而實世俗諦在獅子賢的思想中，是占有重要地位的概念。現在擬探討

其先驅用例，即清辨(Bhavya或Bhāvaviveka，四九〇～五七〇年左右)《思擇炎》(Tarkajvālā)的用例，並與獅子賢的用例做一比較。

清辨的「實世俗諦」說 《思擇炎》(東北目錄No.3856)述說如下。

- (1)般若慧被認為，也因勝義諦和世俗諦，而分成二種。其中，實世俗智(tathyaśaṃvṛtijñāna)，稱為世間清淨智。因隨順證得真實義(tattvārtha)，故為實世俗智。(fol.55a)
- (2)徹底破滅分別之網，寂靜而可自內證……(中略)……還沒悟入如虛空的無垢真實，而悟入的般若，是勝義智(parāmārtahajñāna)。(fol.56a)

而且，也將實世俗諦解作「昇到解脫的宮殿頂的階梯」(fol.56b)，和「(證得)無相勝義後所得到的清淨世間智的行境」(同)。所以，被辨別為勝義諦=勝義智的清辨的實世俗諦=實世俗智，不單是世間的世俗諦，而是後得清淨世間智的行境，具有達到解脫的階梯、方便的性質。就這一點參照《般若燈論》(Prajñāpradīpa，東北目錄No.3853)時，可看到它在勝義諦的語源解釋之後，述說如下。

- (1)以它(=勝義)為境的無分別智，也因無境的理趣，而成為勝義。它有勝義。
- (2)隨順否定它(=勝義的對象把握)的不生等的教說。
- (3)聞思修所成的慧，也是勝義。因證得勝義的方便，故為不

顛倒。(fol.22a)

觀誓以真如爲勝義諦，將前記的(1)、(2)、(3)，解作「施設 (=世俗的, sāmketika) 勝義諦」，把勝義諦分爲二❶。〔東北目錄 No.3859(c), fol.236a〕。若將前揭《思擇炎》的解釋和《般若燈論》的解釋加以對比，則前者的實世俗智 (=實世俗諦)，與後者的(2)不生等的教說、(3)聞等三慧適應，這點從二者均說隨順證得真實義 (=勝義)，或是證得的方便之處，可以明白。成爲問題的只有一點，即：觀誓將被認爲與《思擇炎》的勝義智適應的(1)無分別智，和(2)、(3)同樣，包含在「施設の勝義諦」中。因爲清辨的實世俗諦，和觀誓的「施設の勝義諦」，在內容上有所不同。此差異，在與如下獅子賢的解釋的關連上，也不能忽略。

獅子賢的「實世俗諦」說 茲記獅子賢的二、三用例於下。

- (1)餘三身——根據勝義(paramārthataḥ)，此三身是由法性所構成的，且依據實世俗(tathyaśamvṛtyā)顯現——是應信解而開顯，並以佛、菩薩、聲聞等爲對象而成立的❷。(荻原本二十頁，九一四頁)
- (2)說因無遵從道理者，故(一切相智性所緣的)無(abhava)是實世俗。而且，以被覆蔽的真實爲自性的(實世俗)性質同於幻的認知，逐漸清淨。(荻原本七九頁)
- (3)藉由聞思所成的智，令確實以實世俗爲自性、不二如幻的心確立云云。(荻原本六四一頁)
- (4)Ātman沒有(成就)合乎目的的行爲的能力(arthakriy-

āsamarthatva)，因此如驢角，即使依據實世俗也不生，絕對不存在。(荻原本一一二頁)

(1)說法、受用、變化三身不是在勝義上，而是在實世俗上顯現。不用說，這個場合的實世俗不單是世間的世俗。但，以為三身建立於實世俗上，若借瑜伽行派的話來說，則是把根本無分別智(=法身)，以及後得無分別智(=受用、變化二身)的成立位態，視為實世俗。若是如此，則獅子賢所說的實世俗，在內容上異於清辨的實世俗，而與觀誓所說的「施設的勝義諦」一致。

其次的(2)說，實世俗以被覆蔽的真實為自性，此若參照前《般若燈論》所說，則意指成為不生等的教說，換言之，成為「在教說中的真如」的位態。

其次的(3)所說的不二之心是無分別智，它是藉聞思所成之智確立的，因此聞等所成的三慧當然也成為實世俗智。

最後的(4)，如前面所說，與法稱的存在論雖也有關連，但總而言之，做為實世俗而存在者，不是如驢角的存在，而是有成就合乎目的的行為的能力者。這種解釋不見於清辨，又以有這種能力者為實世俗上的存在，這一點也異於法稱。

以上，就實世俗諦比較考察，獅子賢和清辨的用例，但特別關於勝義智的歸屬，清辨與觀誓兩者見解殊異，獅子賢反而與觀誓所說一致。但，「有成就合乎目的的行為的能力者」^⑩之解釋，係承自法稱，被依用於實世俗內容的說明。

「瑜伽行者的世俗」 獅子賢也使用「瑜伽行者的世俗」一

語，它在概念上與此實世俗(諦)類似①。其用例如下。

- (1)認為它(=受用、變化二身)係依據瑜伽行者的世俗而說的。根據與此相同的道理，由不二智所成的法身，也同樣可別說為(自性身)。(荻原本九一六頁)。
- (2)「無(實)世俗的階梯，而登真理宮殿之頂，對賢者而言，是不合理的。」因此，為依據瑜伽行者的世俗以提示答案，述說(如下)②。(荻原本四十頁)
- (3)為離執著諸法，實現如幻智，而說無相三昧。因為若依據瑜伽行者的世俗，則有真實自性的圓成實(性)，是可證得的自性。(荻原本九三六頁)
- (4)若依據瑜伽行者的世俗，則有無上菩提。所以，若依據勝義，則無菩薩的存在性。(荻原本九五六頁)

首先，(1)以為，由不二智所成的法身，和受用、變化二身同樣，也是依據瑜伽行者的世俗而說的，但此見解與在前述「實世俗」之處所看到的獅子賢的見解，趣旨同一。所以，認為「瑜伽行者的世俗」和「實世俗」是同義語。這一點，從在(2)實世俗改稱為瑜伽行者的世俗，可以得知。其次的(3)說，圓成實性是可證得的自性，這是在說瑜伽行者的世俗；又，(4)說有無上菩提(=根本無分別智=勝義智)，這不是在說勝義，而是在說瑜伽行者的世俗。

根據這些敘述，獅子賢所用的「瑜伽行者的世俗」，意謂道和道果被施設的位態，與前述的「實世俗」有同一內容。

以上，就獅子賢的二諦說，尤其「實世俗(諦)」，以及與它有

同一概念的「瑜伽行者的世俗(諦)」，探討其用例。茲將他的思想架構中可注意者列舉於下。

(1)勝義諦只意指法性、真如。

(2)教說、道和道果成立的位態，是「實世俗」，因此，借用瑜伽行派的話來說，它是以根本無分別智和後得智兩者為內容。

(2)、佛身論

四身說 首先，《現觀莊嚴論》述說如下：

說有自性身，有受用之身，有變化身，有事業(sakāritra)的法身四種^⑩。(荻原本二一頁)

可是，四身的名稱不見於《般若經》，那是從《攝大乘論》等瑜伽行派的佛身論借用來的。但，在《攝大乘論》等，自性身與法身被解作同義異名。由於將自性身和法身視為同一或別異，而產生三身說和四身說二種見解。獅子賢在第八章的開頭說：

修習一剎那現等覺者，於第二剎那，現等覺法身。而且，它因自性身等的差別，而有四種。(荻原本九一三～九一四頁)

他主張別立自性身與法身的四身說。在印度，此四身說似乎被承認為獅子賢(Haribhadra)的創見。Abhyākara Gupta說：「其建立(即從自性身別立法身)，係出於獅子賢恣意(ran dban)所為，應加以遮遣。」^⑪

因此，先就成為問題的自性身和法身各自的性質加以考察，接著說自性身與其餘三身的關係。

(一)自性身(svābhāvikakāya)

做爲「理」的法身 首先，《現觀莊嚴論》的第一偈說：

以達於一切種清淨的無漏諸法的本性爲特質的，是牟尼的自性身。(荻原本九四一頁)

獅子賢(Haribhadra)說，這是自性身的定義。但，此偈含有重要的問題，因此舉一、二本偈的釋例於下，以和獅子賢的註釋做一比較檢討。

(1)Masson-Oursel譯

「Les idéaux sans-écoulement qui ont obtenu la pureté omnigénérique (sont) le corps Svābhāvika du Saint : telle est la définition de leur nature^⑧。」

(譯者按：「以上漢譯如下。得到各種清淨的無漏者是聖者的自性身：這是他們的本性的定義)

(2)Conze譯

「Those who have attained a state of purity in every respect ,and (all) the dharmas without outflows, theirs is the Substantial Body of the Sage.Its essential nature has the following marks^⑨。」

(譯者按：以上漢譯如下。在各方面已達到清淨的境界，並獲得一切無漏法者，其身爲聖者的真實身。其本性有如下諸特徵)

(3)Haribhadra對第一偈的註釋

「以智爲本質，是出世間，以法界爲自性，是無漏，(且)諸垢是客塵性質，達到一切種清淨，即達到以自性遠離爲特質的(清淨)時的念處等(諸法)的本性，即由無生而成的自性，是牟尼世尊的自性身。(荻原本九一四頁。筆者按：楷書字體表示偈文。)

根據獅子賢的註釋，自性身不是無漏的諸法，而是無漏諸法的本性，即「由無生而成的自性」(anutpāda-rūpa-svabhāva)，或無生性(anutpādātā)。例如普桑(Poussin)也爲自性身下定義，說它是「遠離一切污垢而清淨的諸法的本性」，而且把它解作《成唯識論》的法身，嚴格地說，是法性身(dharmatākāya)㉑。無生一語，在《般若經》、《大智度論》等，確實是無作、無相、空、法界、諸法實相等的同義語，指第一義㉒。所以，獅子賢所說的自性身，意指所謂的「理」。

對如是意指理的自性身的性質，又施加如下的註釋。

(自性身)，根據「藉出世間道而得，但非被造作的」這種不作(akṛtrima)的意義，它係藉以如幻不二之智行一切法而證得㉓。(荻原本二十頁、九一四頁)

由此看來，自性身是不作之物，只藉出世間道而證得，不是被生出來的。將自性身的性質解釋成這種意思的例子，也見於《攝大乘論釋》、《金剛般若經論釋》等。尤其將自性身定義爲不作之物的例子，見於《寶性論》。

當知清淨的自性身如寶像。本性(prakṛti)不作(akṛtri-

matva) 故，也是功德寶所依故。㉔

以上是獅子賢所說的自性身的性質。但，在此場合，「念處等無漏諸法的本性是自性身」的表現或解釋方法，和《般若經》的「一切無漏法的自性，是一相，是無相」㉕，及《大智度論》的「一切無漏法……皆名無相……諸佛法皆入如、法性、實際」（《大正》卷二五，頁二七四·上）等文一致，此與以下法身的定義有關連，是應特加注意的一點。

(二)、法身(dharmakāya)

第一偈與第二——六偈的關係 首先，在第二——第六偈的前文說：

如是顯示第一身(=自性身)，其次述說以無戲論之智為本質(nisrapañcajñānātmaka)，由無漏的念處等(諸法)所成的第二法身㉖。

引用五偈加以註釋。先看那些偈文，其中列舉與《二萬五千頌》所見同一的無漏諸法——但除去道種智與一切智性的二十一種。而且，在第六偈的末尾做一個總結說「以上說法身」(荻原本九一六頁)。

因此，首先必須就第一偈與第二——第六偈的內在關連加以考察。因為關於這點，可能有兩種解釋。即：如獅子賢，前者說自性身，後者說法身，分為二，還有「以上說法身」的「以上」的內容，也包含第一偈，將兩者視為一體，因而分成三身說與四身說的見解。若如前面的Masson-Oursel等解釋第一偈，則第二

——第六偈是第一偈的補充、敷衍性的說明，自性身與法身是同義異名。關於這一點，宇井博士述說如下：

在西藏傳，八之一的以達於無漏諸法的一切種清淨為自性之相者，是牟尼的自性身(=第一偈之譯——筆者)，而右如是說：以功德的相應為智法身(jñāna-dharmakāya)，以是分為法身，但第六偈說，「以上說法身」，因此不可分為二，結果判斷自性身即指法身。這表示，法身在此論中，是理智不二的法身，絕對不只是理法身④。

從此引文可知：宇井博士認為，不可將第一偈與第二——第六偈分開來看，兩者合起來說自性身即法身，換言之，是理智不二的法身。此見解立於視自性身即法身的三身說，是被當作彌勒所創的瑜伽行派的佛身論。以下《大乘莊嚴經論》(Mahāyānasūtrālaṃkāra)〈菩提品〉所說，即是此論。

自性身、受用身，及另一變化身，實是諸佛身的差別。而第一(身)係(其他)二(身)的所依。諸佛有三種身。自性(身)是法身，以轉依(āśrayaparāvṛtti)為特質⑤。

又，關於自性身指理智不二的法身，《攝大乘論世親釋》(真諦譯)，明確述說如下：

論曰：此中自性身者，是諸如來法身。釋曰，此三身中，若以自性為法身，自性有二種定。以何自性為法身？一切障滅故，一切白法圓滿故。唯有真如及真智獨存，說名法身。身以依止為義。(《大正》卷三一，頁二四九·下)

即：只有真如和真智而獨存的，名為法身。

如是，即使《現觀莊嚴論》自身以自性身即法身的解釋是可能的，獅子賢，如前述，還是持不同的見解，而展開後世稱為「智法身」的獨特法身論。

無漏法與法身 如是二分的結果，若完全理解第二——第六偈，則獅子賢自身，如該偈前文中所說「由念處等（諸法）所成」，視二十一種（在註釋加上道種智與一切智性而成二十三種）無漏法為法身，而且法身在語源上，如Ratnākara-śānti，也可解作「法的聚集㉔」（dharma-samūha）。一般視教法為佛，以譬喻表示它而稱為法身的例子，早就見於《彌鄰陀王問經》（Milindapaṇhā）㉕。但，如前述，將一定的無漏法稱為法身之說先驅用例，可求於《大毘婆沙論》、《大智度論》，將十力、四無所畏等功德法解作法身之說中㉖。可是，無漏法之數，和《攝大乘論》所說法身相應的功德法比較一致，與《大毘婆沙論》等則不然。可是，數目這一點姑且不論，如是，將被限定的無漏法視為法身之說，有先例，即使獅子賢這樣解釋，也不算是特異的解釋。

向「智法身」展開 那麼，如是意指被限定的無漏法的法身，經過什麼解釋的過程，才變成具有被稱為「智法身」的性質呢？

在這一點上，成為問題的是，說法身一方面是「由念處等（諸法）所成」，另一方面「以無戲論之智，或不二之智為本質」。即：按照後者的解釋，獅子賢如前述，不但完全將無漏諸法解作法身，而且摘出為無漏法之體的無漏智、無戲論之智，稱之為法身。例

如，十力等功德法「以智爲自性」，也說於《大毘婆沙論》等^①。在此意義上，可認爲法身的內容，從無漏法深化爲無漏智——無漏法之體。

但，在此更該注意的是，法身所意謂的內容，不是只從佛所說的無漏法向無漏智深化，而是無漏智(=法身)與瑜伽行派所說的轉依所成的無漏智結連起來，並被施予瑜伽行派式的解釋。即：根據此二之二的摘要義所說法身的定義，法身：(1)在瑜伽行者的世俗上，顯現爲殊勝境即受用、變化二身，從事說法等利行；(2)是藉轉依轉爲無漏時的不二心心所。首先，(2)以爲無漏的不二心心所即法身，成立於轉依這一點，和《攝大乘論》所說「法身以轉依爲相」(《大正》卷三一，頁一二九·下)一致。順便一提，上田博士如下的述說與《攝大乘論》所說有關連：

法身是「異於無分別後智，離一切分別」的根本無分別智及真如。根本智不取境，境智無異，而後得智取境，境智殊異。境智無異的根本智，得真實之境，而境智殊異的後得智，緣虛境。(《大正》卷三一，頁二四二·中)根本智依止非心非非心，而後得智依止心。(同上、下)心的本性有分別。法身無心，若起心則成應化二身(《大正》卷三一，頁二一七·下)^②

獅子賢所說的不二心心所，即法身，意指《攝大乘論》所說境智無異的根本無分別智，這從說它是如來行境，以及顯現爲受用、變化二身，可以明白。所以，獅子賢異於《攝大乘論》；後者以「根本無分別智及真如」爲法身即自性身，而前者以真如爲自性身，

根本無分別智爲法身，區分爲二。而且，(1)說法身在瑜伽行者的世俗上，顯現生爲受用、變化二身，乃是指根本智當作後得智，發揮功能，換言之，從無心(=法身)起心(=應化二身)。

如是，意指特定無漏法的法身觀被深化、被改變，法身變成意指瑜伽行派的根本智，具有稱爲智法身的性質。所以，二十一種(或二十三種)無漏法，如《攝大乘論》所說，被視爲與法身相應的功德法，而且在語源上，如《世親釋》所說，法身也被解作諸法的所依❶。

(三)、自性身與其餘三身的關係

自性身爲其餘三身的本質 自性身與其餘三身的關係，從二之2的摘要義的說明，可知是：

(1)其餘三身在勝義上，以法性爲本質，兩者如：判斷=智與概念=空的關係，是不異的。

(2)其餘三身在實世俗上，是以佛等爲對象而建立的。

所以，自性身不與其餘三身並存，前者是後者的本質，雙方可以說是相即的關係，而三身在勝義上不被承認，只是實世俗上的存在而已。這點，從下文可以明白。

(1)如是說三身——它以自性身爲本質，且因修習力而生，更是以佛等爲對象，觀待智等而被施設(prakalpita)的。其次，在世俗上，智(法身)顯現生爲受用身等而做利行❷云云。

(2)(敵者問：)基於「你以爲緣起者確實爲空性」的道理，說

以法性為本質之身(dharmatāmaka-kāya)，因而(同時)也說以不二之智為本質的法身(advayajñānātmakadharmakāya)。

(答：)如果那樣，則因為道理平等，所以也說受用、變化二身。因此，不必另說(二身)。但，教說中，(別)說(二身)。因此，它(二身)被認為是在瑜伽行者的世俗上說的。根據與此相同的道理，以不二智為本質的法身，和(二身)同樣，也可別說為(自性身)❶。(荻原本九一六頁)

首先，(1)是在關於法身事業的定義的前文中，內容上，說(a)自性身與其餘三身的關係，以及(b)法身與受用、變化二身的關係。首先，就(a)而言，其餘三身是：1.因修習力而生；2.以佛等為對象；3.觀待智等而被施設的。而自性身是此三身的本質。自性身與三身的關係不是並列的，前者為後者的本質，是相即的。其次的(b)，前面也曾觸及，但在此成為問題的是：在世俗上(=瑜伽行者的世俗上)，法身顯現為二身，但在另一方面，也含有顯現為二身的法身——借瑜伽行派的說法，即根本無分別智，三身與自性身對置。

法身與自性身的別立 其次的(3)，是以法身和自性身的別立為主題的問答。首先，敵者的論難是：基於「緣起者為空性」此中觀派基本命題所顯示的，緣起者與空性相即不離的關係，在說由法性所成之身，即自性身(=空性)的場合，必然也會說到由不二智所成的法身(=緣起者)。所以，這是不可從自性身別立法身的趣旨。獅子賢反對此論難，主張法身與自性身可別立，但即使

其立論與當前的問題有關連，也不可忽略。即：從他的反對論中，可得知如下二點。

(a)法身與自性身的關係，和受用、變化二身與自性身的關係相同，換言之，法身等三身是緣起的，在另一方面，自性身意指空性。

(b)三身被建立的立場，是瑜伽行者的世俗。

此中，前者(a)所說自性身與三身的關係，雖然表現不同，但與前揭(1)的(a)同一趣旨。成爲問題的是後者(b)。因爲在(1)的(b)，法身顯現爲受用、變化二身，被認爲是在世俗上(=瑜伽行者的世俗上)，但在此(1)的(b)，法身也被解作建立於瑜伽行者的世俗此一立場，因此，換言之，「瑜伽行者的世俗」，如前所說，在內容上，包括法身(=根本智)成立的位態，和受用、變化二身(=後得智)成立的位態二者。

以上以獅子賢的佛身論，尤其自性身與法身的性質，以及自性身與其餘三身的關係爲中心，而加以考察，並闡明在依據二諦說，即勝義諦與實世俗(或瑜伽行者的世俗)諦，辨別自性身(=空性=勝義)和其餘三身(=智=緣起=實世俗或瑜伽行者的世俗)時，獨特的佛身論於是展開。

(四)、結語

《現觀莊嚴論》的意義 印度大乘佛教的後期，《般若經》或般若思想，得到再度登場的機會，係透過獅子賢(Haribhadra)對《現觀莊嚴論》——從道論此一立場將《般若經》加以歸納——的

註釋書。陳那將般若波羅蜜分成，本源的不二智，與二義的般若經典及其中所說的實現不二智之道，但《現觀莊嚴論》確實是以此道為主題，含有八現觀七十項目的體系。如本章第二節所概觀的，其中展開具有特徵的道論。可是，對 Haribhadra 而言，般若波羅蜜含有八現觀的順序，包攝境、行、果全體。而且，此以二諦——勝義諦和實世俗諦或瑜伽行者的世俗諦——的理論為根據時，稱為「智法身」那種具有特色的佛身論，也宣告形成。關於道論的詳細論究，等待別的機會再說。

註釋

- ①山口益《般若思想史》法藏館，一九六六年，一八〇～一八一頁。
- ②平川彰《インド佛教史》下卷，春秋社，一九七九年，二一六頁。
- ③山口、前掲書，一八〇～一八一頁。
- ④原田覺〈チベット佛教の中觀思想〉《講座・大乘佛教》七，春秋社，一九八二年，三〇九頁。
- ⑤ Cf. Stcherbatsky & Obermiller (ed.), *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*, Bibliotheca Buddhica xxiii, Leningrad, 1929, p.3; Obermiller, *The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya*, Leningrad, 1932, pp. 7—8 etc.
- ⑥ 參照 K. Amano, *A study on the Abhisamayālaṅkāra-kārikā-śāstra-vṛtti*, Tokyo, 1975, 序文之註。
- ⑦ Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkāya*,

(以下略稱為「菽原本」),Tokyo 1932-35, pp. 991-992。

- ⑧關於布頓《複註》所做更詳細的科文，參照前揭拙著的附錄。又，關於八現觀七十項目，參照 Obermiller, op. cit, pp. 61-84。
- ⑨關於此偈，參照拙稿〈ハリバドラの佛身論〉《宗教研究》一七九號，四六頁的〈プトンの解釋〉及四七頁的〈梵文斷片の解釋〉。
- ⑩關於獅子賢的二諦說，參照拙稿〈ハリバドラの二諦說〉《印度學佛教學研究》第一三卷二號，一九七五年。
- ⑪梶山雄一〈中觀思想の歴史と文獻〉《講座・大乘佛教》七、五五頁。
- ⑫又，參照本論二〇四～二〇五頁的摘要義。
- ⑬Cf. Stcherbatsky, Buddhist Logic II, p.10, n.1。
- ⑭也用 udbhāvanā-saṃvṛti一語，此語具有類似的概念。參照拙稿〈ハリバドラの二諦說〉一七九頁以下。
- ⑮又，文中《 》印之文，是清弁的《思擇炎》第三章第一二偈。
- ⑯此偈是第一章第一七偈。
- ⑰《牟尼意趣莊嚴》北京版 No. 5299, fol. 285a。
- ⑱Masson-Oursel, M.P., Les corps du Bouddha, Journal Asiatique 1913, p.605。
- ⑲Conze, E. Abhisamayālaṃkāra, Roma 1954, p. 96。
- ⑳L.de la Vallée Poussin, Vijñaptimāratāsiddhi, Appendix iii, Notes sur les corps du Bouddha, Paris 1928, p. 791。
- ㉑參照《摩訶般若婆羅蜜經》《大正》卷八，頁四〇三·上；《大智度論》《大正》卷二五，頁四三四·上等。
- ㉒參照本論二五九頁的要約義。

- ⑳ Johnston, E.H. (ed.) The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, Patna 1950, p. 72, 宇井伯壽《寶性論研究》五八四頁。
- ㉑ 《北京版西藏大藏經》No. 5188, fol. 258b。
- ㉒ 《小注》，東北目錄 No.3793, fol. 131b。
- ㉓ 宇井伯壽《大乘佛典の研究》五五八頁。
- ㉔ Lévi, S. (éd.), Mahāyāna-sūtrālamkāra, Paris 1907, p. 45, 宇井伯壽《大乘莊嚴經論研究》一六五頁。
- ㉕ 《有淨》北京版 No. 5199, fol. 228a。
- ㉖ Trenckner (ed.), The Milindapanho, London 1928, p. 73; 參照中村元《インド思想とギリシャ思想との交流》一六七頁。
- ㉗ 參照《大毘婆沙論》《大正》卷二七，頁八五・上、一三一・中、一七七・上等，及《大智度論》《大正》卷二五，頁二三六・上、二七四・上等。
- ㉘ 參照《大毘婆沙論》《大正》卷二七，頁一五六・下、一五八・中、一五九・中等。
- ㉙ 上田義文《佛教思想史研究》一七七頁。
- ㉚ 關於法身的語義，參照拙稿〈Dharmakāya的語義とその變遷〉《三藏》卷一九，頁二〇，大東出版社。
- ㉛ 《小注》 fol. 138a, 參照荻原本九二五頁。
- ㉜ 又文中《 》印之文是龍樹《Lokātitastara》第二〇偈的前半。又，參照拙稿〈ハリバドラの佛身論〉五六頁之註(68)。

第六章 般若思想與密教

一、序言

問題所在——密教理念的形成與般若思想 《般若經》的原型，被認為成立於與大乘發生大致同時的西元前後之際。大乘佛教可以說是隨著《般若經》的出現而開始進展的。對大乘而言，《般若經》很重要，這不只在於二者發生的時期相同，而且在於《般若經》所提倡的空思想，是大乘佛教最基本的教學。大部分的大乘經典，都以某些形式和《般若經》中的般若思想結連起來，展開和它直接或間接有關聯的教義、理論。關於密教經典，可說情況與此相同。一般以為，密教成立於大乘的最後期，反映大乘佛教的低迷，其教義體系缺乏佛教的純粹性。確實，《大日經》、《金剛頂經》等中期（七世紀的時候）的純密經典，有不見於大乘經典的、獨有的教義與修法體系。可是，純密經典的一部分或初期的雜密經典的大部分，很難和大乘經典做區別。從其中取出異於大乘的密教思想，事實上近乎不可能。但，後期密教的諸怛特羅聖典，或中國、日本依據純密經典的眞言密教中，象徵主義的諸理論和獨有的成佛觀等，具有不見於大乘的特色，也是事實。也有學者說密教是越過大乘之牆而成立的，這是對以極端形式推進大乘理念結果所得到的密教新面目的評價^①。此新面目，直截了

當地說，是達成「即身成佛」所象徵的佛凡一體的曼荼羅世界的開顯。「即身成佛」是弘法大師空海(七七四～八三五)在《即身成佛義》等書中闡明的理論，但在立論之際，引用《大日經》、《金剛頂經》等密教經典為教證。他在《大日經》和《金剛頂經》尋求「即身成佛」的根據，但在此二經中也可看出，密教的中心理念是以《般若經》的空思想為根幹，而形成的一面。尤其《大日經》的〈住心品〉說，應以菩提心為中心追求一切智智(佛智)，心的本性同於菩提，是清淨的，離一切分別，是空，是無相^①。其中可讀到空觀的自覺。並認為可藉此自覺一口氣越過三祇成佛那樣漫長的證悟階梯。密教的即身成佛所象徵的凡聖不二的理念，在以《般若經》為首的大乘諸經論中，繼續被追求。但，在大乘，「煩惱即菩提，生死即涅槃」，只是理念，而密教卻試圖藉身、口、意(印、真言、曼荼羅)的三密將它實踐。無相的菩提，因何以及如何為有相的印、真言、曼荼羅所具現？我想由大乘流入密教的必然性，可因解決此問題，而得到理解。它同時也是般若的空思想因什麼理由傾向有相，以什麼方法具體地顯現其狀態問題的結局。以下擬以此問題為中心來理解《般若經》的思想，接著檢討它經歷怎麼樣的過程，才幫助即身成佛等密教教理的成立。

二、《般若經》與三昧、陀羅尼

《般若經》的成立 古來，關於《般若經》的原型，有二說，即：相當於玄奘譯《大般若經》第二會的《小品系》《般若經》原型說，和相當於同經第四會的《小品》系《般若經》原型說，但

近代的研究，大體上主張《小品》系《般若經》先成立。根據Edward Conze之說^①，(1)最初「原始般若經」類——係《八千頌般若經》(Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā)的原型——成立於西元前一百年至西元後一百年之間。(2)接著敷衍、增廣(1)的內容而成的「擴大般若經」類，如《十萬頌般若經》(Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā)、《二萬五千頌般若經》(Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā)、《一萬八千頌般若經》(Aṣṭadaśasāhasrikā Prajñāpāramitā)——成立於西元一百至三百年之間。(3)在形式上，與(1)和(2)的「原始般若經」、「擴大般若經」沒有關係的較短個別的《般若經》，如《金剛般若經》、《善勇猛般若經》、《仁王般若經》、《般若心經》等，成立於西元三〇〇年至五〇〇年之間。(4)最後《般若理趣經》及其他密教的《般若經》，成立於西元六〇〇年至一二〇〇年之間。

此說為現代諸權威學者所承認，在考察般若經群的成立上，它是一個標準^①。在以上述說中，尤其關於從(1)向(2)的展開，今後有依據經典構成上的形式面和教理內容的考察加以補強的餘地。

三昧與陀羅尼 在思想、教理方面，使從《小品》系向《大品》系的發展顯得突出的一點，是三昧與陀羅尼的教說。

三昧和陀羅尼，從《大品般若經》開始，在許多大乘經典中，一定併舉，因此可預料到兩者之間的密切關係。在《小品》系的《般若經》中，三昧的教說還不常出現。《小品般若經》(及《八千頌》的相當個處) 和《道行般若經》，各自只一次說到陀羅尼，

其他則完全不見。但，到《小品》系的《般若經》，〈三昧品〉和〈陀羅尼品〉各自成爲獨立的一品，常說到三昧和陀羅尼。我想這是因爲，般若波羅蜜多的理念於《小品》系般若經典，更被敷衍、強調時，承擔般若波羅蜜真理一面的三昧與陀羅尼，被極力擠到前面。三昧及陀羅尼所承擔真理的一面是什麼呢？那是般若波羅蜜多的普遍性或永恆性。

對這點，擬依據《小品》系《般若經》中，三昧與陀羅尼的用例集中的〈薩陀波倫菩薩品〉和〈曇無竭菩薩品〉加以考察。

梶山雄一教授說，敘述Sadāprarudita菩薩和他的指導者Dharmodgata菩薩邂逅的故事，被編入《八千頌》的理由之一是，它具有證明智慧完成(Prajñāpāramitā, 般若波羅蜜多)的真理之不變性與永恆性的性質^⑤。梶山教授還注意到，出現於爲成佛而一心一意追求般若波羅蜜多的Sadāprarudita之前的十方世界諸佛說，Dharmodgata菩薩才是你的守護者、善友，因受到那位菩薩的守護才能獲得般若波羅蜜的經文，而述說如下：「確信般若波羅蜜多是唯一無上的真理，爲過去、現在、未來諸佛諸菩薩所共有，而且確信追求此真理者，實際上長期受諸佛諸菩薩的守護、教導、稱讚，這是《般若經》最具特色的主題」^⑥。

確信般若波羅蜜多爲唯一無上的真理，同時追求此真理者受過去、現在、未來諸佛諸菩薩守護，是在三昧中見佛陀而得到的。

《道行三昧經》稱此三昧爲「悉見十方諸佛三昧」（《大正》卷八，頁四七三・下），但有人主張與此有密切關係的是，「親見佛陀的三昧」即「般舟三昧」，這反映佛像發生的歷史事件。

「悉見十方諸佛三昧」與「般舟三昧」 梶山教授說，此「悉見十方諸佛三昧」，在《八千頌》中，僅作「精神集中的門戶(三昧門)」而已，不能與具體稱為「般舟三昧」的三昧視為同一。於三昧見十方世界諸佛光景的描寫常見於《八千頌》，因此以此記述為根據而產生「般舟三昧」(親見佛的相好的三昧)這種名稱，並書寫詳述此三昧的《般舟三昧經》，這種想法，他以為很自然⑦。

出於《道行般若經》的同品中另一個處，比前出更前面的地方(同，四七二·上)的「見十方諸佛三昧」，相當於《八千頌》的六二種三昧。其第十四與第十五包含顯出鏡面映像的三昧，和發一切有情音聲的三昧。又，見如來的三昧出現於第六十一，見一切如來的三昧則出現於第六十二。此外，尚有稱讚諸佛說法的散華及蓮華的莊嚴(十一，四十一)，和遊步諸佛國土的神通無畏等的三昧(四十五)⑧。若將這些合起來推考，則六十二種三昧是對現坐於佛國土的蓮華座上說法的諸佛的具體思念。若這樣想，則這些三昧的要點還是以值佛聞法為內容的念佛(三昧)，即般舟三昧。《般舟三昧經》的教說，是基於《八千頌》中的這種三昧而成立的？或是相反？

無論如何，在此可說，種種三昧一致使說法的佛陀實際顯現，在三昧的真相中，般若波羅蜜多的永恆性，無疑地得到保證。「見十方諸佛三昧」，可以說是藉諸佛的顯現，在菩薩的信念中，確保空真理的普遍性。藉歸依佛陀，確實盼望再見佛陀一次的初期大乘教徒(菩薩)所想到的佛陀，具有三十二相等優美特徵，同時從

其口中述說般若空的教說。因此，思念佛陀相好的念佛三昧，必然展開為聽聞、確信、證得空的無相三昧，即空三昧^⑨。空的證得是無上正等覺的實現。換言之，如Sadāprarudita實踐般若波羅蜜多的菩薩，在念佛三昧中見佛陀，承受其教而確信、證悟般若空時，被佛陀預言（授記）他——般若波羅蜜多的體得者——實現無上正等覺，將來作佛。

三、陀羅尼與般若波羅蜜多

《小品》系《般若經》的陀羅尼說 另一方面，陀羅尼和以上三昧的真相呼應，與之有密切關係而展開。

陀羅尼(dhāraṇī, 總持)，在以《大品》系《般若經》為首而發展的《般若經》中，含有相當複雜的內容，但在《小品》系的《般若經》中，只看到一、二用例而已。其一例是，《八千頌般若經》的第三〇章(〈薩陀波倫菩薩品〉)記，Sadāprarudita菩薩追求般若波羅蜜多而修行時，從空中傳來如來的聲音，教他去拜訪Gandhavatī(衆香)市的Dharmodgata菩薩，於是按照其指導，修行前述的六十二種三昧，思念Dharmodgata菩薩。那時，他知道那位菩薩「獲得陀羅尼，具有五神通，奉事過去的勝者，是我的守護者、善友」^⑩。

此記述的前後可看到，不見於現實中的如來出現於三昧中，教授般若波羅蜜多的假定。即：從三昧出來的Sadāprarudita菩薩，因想見只發聲音的如來的迫切期待，而決意向具有以上諸功德的Dharmodgata菩薩打聽如來的去向。Sadāprarudita菩薩遭

遇許多困難，最後實際的會見實現了，但在那裡被教授的是「如來去來不知」的空教，這是這個以追求般若波羅蜜多為主題的故事當然的歸結。我們關心的在於，現實中不見的如來，出現於三昧中，實證其不滅性這點。它同時意謂著般若波羅蜜多的永恆性，乃是自明的，但象徵性地暗示它的是陀羅尼一語。

Dharmodgata菩薩的陀羅尼，在《八千頌》中又出現一次。那是說Sadāprarudita遭遇許多艱難之後，會見Dharmodgata菩薩時，因為「聖者 Dharmodgata菩薩大士，獲得陀羅尼，具有五神通，奉事過去的聖者，種植善根，善學畢般若波羅蜜多和方便」，所以，告以如來不見的理由的場面^④。若將此陀羅尼的用例和漢譯加以核對，則前之用例只出於《小品般若經》，而後之用例不見於《小品般若經》，在其他二譯則二者卻未出現。但，在《道行般若經》的〈曇無竭菩薩品〉，看到一個與這些不同的用例。那是在曇無竭菩薩以佛身緣起空，對薩陀波倫菩薩說明如來不來不去的理由時，所說的「百億菩薩悉得諸陀鄰尼法」。

是時曇無竭菩薩說佛身時。四萬八千菩薩即解得盡信之行。百億菩薩悉得諸陀鄰尼法。二百億菩薩得無所罣礙問皆能報。四百億菩薩皆得阿惟越致菩薩。八萬億菩薩皆得阿闍浮行住法。（《大正》卷八，頁四七七·上～中）。

儘管在《八千頌》及其他二譯（《小品般若經》和《大明度經》，尋求相當於此記述的個處，也可看到大致同意的經文，卻未說及陀鄰尼法的獲得。在《八千頌》，這個地方說「Dharmodgata菩薩回答：良家子啊！在你問有關此如來不來不去的教說，而我說明

之間，八千有生者得無生法忍，八十那由他有生者發心向無上正等覺，六萬四千有生者對事物(得)無塵無垢清淨法眼」^⑩。我想若從其中舉出與前之《道行般若經》的陀鄰尼有密切關係者，則是「無生法忍」。它也出於《小品般若經》(《大正》卷八，頁五八五·上)。但，《大明度經》並沒有提到它。《道行般若經》的譯者支婁迦讖所看到的梵文，是否有陀羅尼一語？若沒有，則為什麼支婁迦讖補上此語呢？

支婁迦讖其他譯書的陀羅尼說 確定是支婁迦讖翻譯的大乘經典中，現存的除《道行般若經》之外，尚有《般舟三昧經》、《侏真陀羅經》、《阿闍世王經》，這些都說陀鄰尼(陀羅尼)。這些全部與般若波羅蜜多的空有密切關係。《般舟三昧經》的〈問事品第一〉說：

須無所罣礙，悉入諸陀鄰尼門。於諸經中聞一知萬，諸佛所說經悉能受持。侍諸佛得諸佛力，悉得佛威神，勇猛無所難。

(《大正》卷一三，頁九〇三·下)

這經文的前面說，藉念佛所得的佛威神力，悉得諸經，以及明眼無障礙親見諸佛。這好像魔術師很自在地化作諸法。無法想而成法，所化作之法既不從何處來，也不往何處去。說過、現、未之法也念於夢中時，到諸佛國土(諸佛刹)(取原文的大意)。初期大乘經典的陀羅尼，如這裡所說，令常記不忘諸佛所說經文(教法)^⑪。此陀羅尼，在這裡，如魔術師於空、無想的心中，化作諸法一樣，是與使諸佛現前的念佛三昧有關係而說的。其中可看出與《八

千頌》的陀羅尼說的共通性。

其次，在《佉真陀羅所問如來三昧經》(三卷)各處也有陀鄰尼或總持的教說。其中應注意的是，中卷所提三十二事的般若波羅蜜多行中的第二十事，即「悉得諸經法未嘗有忘，用得陀鄰尼故，是為高明。」(《大正》卷一五，頁三五八·中)。此前後說無所罣礙的智慧(第十九)；一切法如幻(第二十二)；如夢中所見(第二十三)，一切法皆空(第二十四)；空、無想、無願(第二十七)的般若波羅蜜多行。陀羅尼——經法的憶持力——被當作般若波羅蜜多行的確實內容。

其次，《阿闍世王經》(二卷)所說的陀羅尼，也和般若的空有密切關係。下卷的開頭提出陀鄰尼，作為文殊師利的說法，說陀鄰尼是言解一切諸法，所知如智慧，所語如真諦云云。用它而悉入諸法之行。說陀羅尼是道的根源，不斷佛的根源，持法的根源，總持僧的根源；知天、龍、閻叉(夜叉)乃至一切鳥獸之心，應所欲而教化，令得其所。又說支撐布施、持戒、忍辱、精進等波羅蜜多的是陀鄰尼，詳述陀鄰尼的性質。據此，陀鄰尼是總持諸法之物，但如何持？持空、無相、無願；持無所生、無所造、不來、不去、不住、不亂等。又持諸法如幻如夢、如野馬(陽炎)。且說陀鄰尼如大地饒益一切，生種種功德；同樣的，如大地受一切雨而無厭極，陀鄰尼受一切諸佛、菩薩、聲聞、辟支佛的所問法而無厭足，為一切說法而無厭極①(《大正》卷一五，頁三九七·上～下)。根據這些說明可理解，陀羅尼的憶持的性質不外是般若波羅蜜多的空的證得，它同時是說法等利益有情的根源。

四、真言與陀羅尼

陀羅尼的普遍性質 在支婁迦讖翻譯的全部經典中，如上述，陀羅尼係與般若的空說有關係而說一事，顯示出西元後不久的時代，陀羅尼在大乘經典中，擔負重要的任務。《道行般若經》的陀鄰尼，若從前面的情況判斷來說，或許是原文所無而由譯者補上去的。因為在支婁迦讖的時代，陀羅尼已確定是和般若的空有密切關係的教說，所以支婁迦讖不能無視於它，而在《道行般若經》的譯文中把它填補上去。

但，即使如此，也可認為《小品》系《般若經》出現的少數陀羅尼的用例，集中於敘述Sadāprarudita菩薩追求般若波羅蜜多的二品是事實；可認為憑依陀羅尼的般若波羅蜜多的永恆性，被暗示於此事實中。如已見的，Dharmodgata 菩薩具備以陀羅尼為首的諸功德，因此被當作Sadāprarudita菩薩的守護者、善友。陀羅尼被列為可做實踐般若波羅蜜多者的守護人的第一種資格；由於守護者Dharmodgata菩薩超越時間之牆而出現，它當然被視為普遍性的象徵。

如是，陀羅尼從它開始出現就強烈地具有般若的永恆性，即真理性的保證的一面^⑤。陀羅尼雖後來與辯才和真言結連在一起，而呈現複雜的情況，但若在陀羅尼的根柢下，假想般若波羅蜜多來看，則其複雜的演變與展開，不能不認為也全部按照般若

波羅蜜多而開展。若此推定正確，則在陀羅尼神咒化而三密門的真言陀羅尼成立的過程中，不能忽視適應般若思想密教化這個問題的一面。

陀羅尼與真言 陀羅尼與真言、明咒的關係，在大乘初期的階段，還不很密切。若有關係，則陀羅尼被認為是目的，而真言是其手段。根據我個人的意見，真言的意義不外是使惡鬼、羅刹、災害離身的保護咒(守護咒)。到了中期是大乘經典和雜密經典的時代，它超越保護咒的意義，而變成藉讀誦它等，能得無上正等覺這種最高的理念④。在原為保護咒的真言，發展到以成佛為其目的的背景中，應推考真言與陀羅尼——具有上述大乘不變性理念——的同化。在最初期的大乘，儘管陀羅尼和咒顯然分開說，但後來則成為真言陀羅尼。

其理由之一或許是：三昧中諸佛現前，同時藉陀羅尼確認般若波羅蜜多的真理時，出自般若波羅蜜多自身的守護被約定。般若波羅蜜多成為守護咒，招來四天王等守護神，保護《般若經》的信奉者，使不受惡鬼、羅刹之害。一般的《般若經》，這時實際上不說四天王等神咒。般若波羅蜜多仍舊成為守護咒，守護讀誦般若教說的法師，因此即使不另外說，也和說了一樣。但，由於《般若經》以外的經典不直接說般若波羅蜜多，所以，為擁護法師，必需有與般若波羅蜜多有關的守護咒⑤。

陀羅尼與真言的同化 對法師即陀羅尼、辯才的體現者，守

護咒成爲必要的時候，陀羅尼與守護咒的真言開始同化。此際應注意的是，陀羅尼和辯才都不過是般若波羅蜜多實踐的側面，因此二者的結連從當初就被預定。若般若波羅蜜多的真理是不變的，出自它的保護是自明的，則在其他大乘經典也可說同樣的事。因爲法師是陀羅尼的體現者，所以，爲保護法師而作的真言，仍舊是爲保護陀羅尼而作的真言，或許會問：保護陀羅尼是什麼意思？保護法師意指使雄辯之才繼續不斷。《般若經》開陳般若空，其他的大乘經典倡說真言、神咒，實際上都是使說法、辯才無限地繼續下去而不拖延。爲陀羅尼而作的真言與說法、辯才無礙，換言之，與擁護法師的約定，二者相連不可分，終於陀羅尼和真言同化了。

如前所述，真言的讀誦，隨著陀羅尼與真言的同化，也以成佛或正等覺——大乘的理念——爲目的，但同樣以成佛爲目的的真言的讀誦，在大乘經典與純密經典之間，也有漸悟和頓悟的差異，即：大乘的成佛是三祇成佛，在信解行地和十地上，若不費三阿僧祇劫（三無數劫）積集善功德，則不能得正覺。而根據《大日經》的密教說發心即到，認爲現生可能成佛。即：善無畏、一行的《大日經疏》說，真言門的菩薩按照頓悟法門，於初發心時，直觀本不生的自心實相，立即進入一切如來的境界。因此，菩薩在初發心時即名爲佛^①（《大正》卷三九，頁五九〇・上，五九一・上）。真言密教「即身成佛」的教義，係基於這種教義而成立的，在大乘只是理念的「生死即涅槃」的道理，爲什麼在密教可成爲實際的東西呢？因密教的行道是依據如來加持的三密門修行。

五、密教中的眞言、陀羅尼

陀羅尼的「四種持」 欲將大乘及密教所說的陀羅尼和眞言做教判性的整理，並將三密門的成佛理論化的意識，存在於中國參與純密經典翻譯者的腦中¹⁰。不空釋的《總釋陀羅尼義讚》（《大正藏》No.九〇二，收於《大正》卷一八，頁八九八·上一中），就是可舉出來的一個例子。此書說，最初如來在百千俱胝阿僧祇劫，積集菩提資糧，加持陀羅尼眞言文字而使菩薩頓悟，令與此相應而積集福德與智慧的資糧。又說在大乘修菩薩道，以兩種修行修無上菩提道，即：藉諸波羅蜜的修行成佛，和藉眞言陀羅尼三密門的修行成佛。並將眞言及陀羅尼各分成四種類，敘述其意義，對三密成佛賦予特色，首先說陀羅尼是總持，有法、義、三摩地、文四種持，這大多是大乘顯教所說。

法持：因得此持而摧滅一切雜染法，證得清淨法界等流的教法。

義持：因得此持而於一字義中悟百千無量的修多羅行，演說時逆順自在。

三摩地持：藉此持故不散動三昧必定現前。悟無量百千三摩地門，因是增悲菩薩，故以願受生於六趣，不令煩惱、隨煩惱破壞其三昧，藉此三摩地而證五神通，成就利樂無邊的有情。

文持：藉此持而受持陀羅尼，成就所聞的一切契經，於一切如來、諸菩薩所，聞百千無量的修多羅，永不忘失。

此四種持將陀羅尼受持(記憶)法界等流的經說而不忘，無限說示其所受持的教法以利益有情的功德，開成四種。即：法持表示陀羅尼的能持、能遮；義持表示辯才；三摩地持表示心地觀門的陀羅尼與三昧密接不離；文持對多聞不忘賦予特色。這些與《大智度論》、《大集經》所說的顯教陀羅尼幾乎無異。

將陀羅尼分成四種的形式，令人想起《菩薩地》的四種陀羅尼。在《菩薩地》，陀羅尼分成法、義、真言、能得菩薩忍四種●(《大正》卷三十，頁五四二·下)。此中，法、義在名稱、內容上都彼此適應，內容上也與上述的文持一致。真言陀羅尼和能得菩薩忍陀羅尼強調，保證真言的有效性，思惟其意義(實際上體得真言的無義性、空)的三昧，因此此二者被認為與四種持中的三摩地持有關係。

真言的四義和密言的四義 以上陀羅尼分成四種持，而三密門的真言分為真言、密言、明三種，各個具有法、義、三摩地、文四義。首先敘述，真言的真是真如相應，言是真詮之義，並舉出如下四義。

法真言：以清淨法界為真言。

義真言：與勝義相應。一一字中有實相義。

三摩地真言：瑜伽者用此真言，以致心鏡智的月輪上布列真言文字，專心不散亂，速證三摩地，故名為三摩地真言。

文持真言：從唵(om)字到娑嚩賀(svāhā)，其中間有文字，

一一字皆名爲眞言。

在此，以法眞言爲清淨法界，義眞言解作勝義實相等，具象的眞言被認爲是真如、實際的當相。此眞言並非做爲低次元的手段的眞言，而被當作高次元的勝義、實際的眞言。由於這個緣故，如三摩地眞言所說，瑜伽行者能藉於自心的鏡智的月輪上，布置此眞言入專心三昧，而證如來的三摩地。

其次舉出密言的四義：法、義、三摩地、聞持。在法密言說，三密門的密言不是非法外道及二乘境界之物，而是修眞言行者所聞所持的軌則、印契、曼荼羅。又說修行所求的悉地名爲法密言，因此藉口密的眞言，同時成就身密(印契)、意密(曼荼羅)，表示三密行完成(悉地)。此說也出現於義密言；在義密言，說眞言的一一字，只有佛以及具備佛的大威德的菩薩能究盡。三摩地密言指，布置於身體各處的眞言，發揮與三摩地相當的威力，使垢重的身體(粗重身)變成端麗無垢的身體(微妙色身)，令得五神通。此與三摩地眞言同義。其次，聞持密言是指從師父秘密傳授三密的軌則。三密的法門只有師徒知曉，其餘的人不得窺知。

可是，聞持密言係頻出於《大品》系《般若經》的聞持陀羅尼(dhāraṇa-dhāraṇī)④。「聞持」本來表示陀羅尼所具有的憶持不忘的性質，在此卻轉化成意指弟子由其師傳授眞言法門。但，聞持密言預想聞持陀羅尼，這點，從讀其悉地獲得的文中所說「三摩地聞持不忘天眼天耳他心上中下悉地」，可以發覺到。

明呪的四義 最後說明呪(明)的四義。

法明：修行者所稱誦的一(字)一字中有光明，遍照十方世界一切有情所沈溺的生死苦海，破所有的無明煩惱，悉得離垢解脫，故名爲法明。

義明：令瑜伽者與真言之義相應，因而通達明瞭般若波羅蜜，遠離無意義的道理。

三摩地明：藉真言種子而觀想時，於心月輪中，獲得大光明，作自他的照明，成就三摩地。

聞持明：證得聞持法，能破廢忘之惑，證得成就菩提之心。

真言與同義的明(vidyā, 明呪)，在此意指智慧光明。法明指，藉唱念真言，一字一字的光明到十方世界，照生死的有情世界，破無明、煩惱。義明指，與真言義相應即是通達般若波羅蜜。三摩地明指心月輪中的光明，而聞持明指能破廢忘之惑。在以明呪爲光明的解釋中，可看出中國撰述的獨特表現。但，以上四明之義，確實地繼承了般若波羅蜜的憶持，這種《般若經》的陀羅尼精神。在理解三密門的真言上，此四明義含有值得注意的啓示。

最後，以上的陀羅尼乃至明的意義，雖基於梵文，但顯教經典和真言密教都提到此四稱(四種義)。真言有一字的、二字、三字，乃至千字、萬字的，也有超越數字的無量無邊的陀羅尼、真言，但若與三密門相應，則不需要多劫的難行、苦行。結論是：可轉定業而迅速輕易地成就佛道。

六、般若思想的密教化

〈理趣分〉的大乘性 《總釋陀羅尼義讚》(一卷)，雖是一

部短的經釋，但它在《般若經》以來的大乘陀羅尼的傳統上，嘗試對三密門的真言做解釋。在此意義下，本書具有一部將現在尚未真言化的大乘陀羅尼，和密教的真言陀羅尼加以對比的貴重教判論書的價值²²。不空三藏(七〇五～七七四年)，翻譯許多密教經典，其業績受到很高的評價。從不空三藏翻譯的經典中，可看到發展自大乘思想的密教教理獨自的展開。這些經典被帶到日本，而成爲空海的「即身成佛」和「法身說法」的理論根據，這點也曾被指出²³。那麼，在不空譯的經典中，以般若爲根幹的大乘思想，如何發展而密教化呢？以下擬舉出《般若理趣經》，以考察其發展及其展開的痕跡。

不空譯的《般若理趣經》(《大樂金剛不空眞實三摩耶經》，《大正藏》No.243)，含有如下的特色：第一、說大毘盧遮那如來是教主；第二、說一字之呪——經典所含某種思想的凝縮形；第三、讀誦經典的功德，從佛教的無上正等覺的獲得，改爲以金剛身等的境位爲目的²⁴。如是，《般若理趣經》具有純密教經典的特色。

此種類書之一，有玄奘譯(六六〇～六六三年)的《大般若經》第五七八卷〈般若理趣分〉，被視爲先驅經典²⁵。此事，當然預想從《般若經》向密教經典的發展，但〈理趣分〉自體已存有許多密教要素。〈理趣分〉被指出，不但未失做爲《般若理趣經》的一部類書的性質，而且在內容上，和不空譯的《眞實攝經》(《金剛頂經》的初會)，有密切的關係²⁶。其主要論點是：預想教主爲大毘盧遮那佛(Mahāvairocana)；初段所說的「十六大菩薩」，是指《眞實攝經》的十六大菩薩；第二、第三段所說的四平等和第

一二段的普賢菩薩、如來藏說，係以《真實攝經》的四部(金剛、寶、法、業)，和自性清淨心(菩提心)的教說為前提。但，教主的功德中，預想「廣大遍照」的大毘盧遮那佛，名稱是「薄伽梵」(bhagavat, 世尊)，尚未成為大毘盧遮那這種獨立尊格。又，〈理趣分〉的初段，在「證無上正等菩提」這種功德前，記說「定得如來執金剛」(《大正》卷七，頁九八七·中)，若將此視為通常的大乘經典，則非常特異。但，將無上正等菩提的獲得當作最終的功德而揭舉出來，這點確實不失大乘經典的特色●。

〈理趣分〉的大乘性，在明白區別陀羅尼和呪這一點上，也可看出來。經首諸菩薩功德中說，「一切皆具陀羅尼門、三摩地門、無礙妙辯，如是等類無量功德」(同，九八六·中)，顯然陀羅尼是與三昧、辯才有關係的「總持」。此外，要注意在敘述一切法的清淨性的個處說，「一切陀羅尼門空寂清淨句義，是菩薩句義」(同，九八七·上)。接著，說三昧門的清淨，所以這也是憶持的陀羅尼。又，經末說神呪的功德如下：「若能受持，消除業障，總持所聞正法不忘，疾證無上菩提」(同，九九一·上)。這裡主張，與陀羅尼的功德、目的一致、目的，可藉唱念神呪而得到。

從小乘的神呪向密教的真言 以上之中，前者即經初的陀羅尼，在類書內其譯出被懷疑的金剛智譯《金剛頂瑜伽理趣般若經》●，只有與〈理趣分〉同文之處，一度記述作為菩薩的功德的陀羅尼，在其他個處卻未道及陀羅尼。此經以外的其他類書中，完全

不說陀羅尼(總持)。這表示〈理趣分〉的呪，和金剛智譯以外的其他類書所說的呪，內容差異。即：〈理趣分〉的呪，雖係以業障的消除，乃至無上正等菩提為目的，但也具有守護呪的功能——藉唱念此呪，可保獲身體，令不受惡魔、外道的侵擾。此守護呪，和其他大乘經典中所說的神呪、真言，並無絲毫的不同。但，不空譯及其他類書所說的呪，是作為各段思想、教義的要旨的呪，尚具有不能只定為守護呪的性質。當然可說為守護呪，但如前述，具有作為般若波羅蜜的代用品的性質，在這種意義下，大乘的守護呪可說全部終究指向正覺。即使以為這是事實，也不能說個個守護呪都以正覺的獲得為目的。般若波羅蜜多的功德的一面是消災，是祈福，這在包含雜密經典的初期大乘經典中成為現世利益的真言，後來又添加上成佛的目的。總之，大乘的神呪具有多種效用，其性質複雜多樣。

捨棄其多樣性，想使真言、神呪純化的，可說是七世紀以降的純密經典中的真言。現在，以將《理趣經》各段的思想凝縮為一字呪的形式，來表示它。從不空譯取出各段思想的摘要如下(括號內係各段摘要的一字呪)。

- (一)一切法清淨句門(hūṃ)
- (二)一切如來寂靜法性現等覺出生般若理趣(āḥ)
- (三)一切法平等最勝出生般若理趣(huṃ)
- (四)一切法平等觀自在智印出生般若理趣(hriḥ)
- (五)一切如來灌頂智藏般若理趣(trāṃ)
- (六)一切如來智印加持般若理趣(aḥ)

- (七)轉字輪般若理趣(amṃ)
- (八)入大輪般若理趣(hūmṃ)
- (九)一切供養最勝出生般若理趣(omṃ)
- (十)一切調伏智藏般若理趣(haḥ)
- (十一)一切法三摩耶最勝出生般若理趣(hūmṃ)
- (十二)一切有情加持般若理趣(tri)

……………略……………

(十三)平等金剛出生般若理趣

(十四)最勝無初中後大樂金剛不空三摩耶金剛法性般若理趣
(hūm)

以上各段般若(波羅蜜多)的理趣(naya)的意思，是說到達智慧彼岸的狀態的真理之趣，換言之，是般若之道。初期的《般若經》，以空空、大空、畢竟空等否定語說明它^④，但在此說它是如來的智印，以字輪(文字)、三摩耶、金剛等語，肯定地表示它，而且，最後以一字的真言象徵它。以上各段的法門，在〈理趣分〉中，也可看出各個適應的部分，但第一七段「大樂金剛不空三摩耶金剛法性」的般若理趣(《大正》卷八，頁七八六·上)，在〈理趣分〉則作「大樂金剛不空神呪金剛法性」(《大正》卷七，頁九九〇·中)。也就是說，〈理趣分〉的神呪(mantra)，不空譯作三摩耶(samaya)^⑤。兩者都象徵般若波羅蜜多如金剛不可壞的真理(法性)，乃是自明之事，但將神呪譯作「三摩耶」，使真言——諸佛的內證(本誓)——的意義更爲鮮明。是守護呪，且以成佛的理念爲體的《般若經》的神呪，在此化爲大樂無上如來口密的真言。

七、法身毘盧遮那如來

法身的具現化 不但神呪轉變為三密門的真言，而且〈理趣分〉初段所說的「如來執金剛性」，即正覺的前階段，在不空譯《般若理趣經》中，被當作第一目的，正覺的獲得被省略①。這表示成為大乘的目的的正覺即無上正等菩提，在密教，被吸收於法身大日如來（大毘盧遮那）的金剛身的獲得中。以空、無相的確立為著重點的初期《般若經》，雖不以有相的措辭說明般若波羅蜜多和法身，但到第二期的大乘經典（四世紀左右），如《華嚴經》等，隨著空的積極表現，將無相的法身有相化而立色身②。又，因佛性乃至法身的內在普遍性的強調，而規定法身為常住身、金剛身、無邊身等③。一方面，密教的法身毘盧遮那，是從《華嚴經》的報身毘盧遮那佛——永遠、普遍、具體的佛身——發展而成的。這點，從不空譯《般若理趣釋》（《大樂金剛不空真實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》，《大正藏》No.1003）一面規定，教主大毘盧遮那為「法身光明遍照毘盧遮那如來」（《大正》卷一九，頁六〇七·中），一面解說第二段的毘盧遮那如來為「名遍照，報身佛」，也可以看出來。報身的毘盧遮那，雖是無相法身的具現化，但根據真言密教的佛身觀，人格化的法身開始直接說法（法身說法）。

此理論到弘法大師空海才開始加以體系化。如以上《理趣經》和《理趣釋》，雖將教主大毘盧遮那提昇至法身的地位，但實際說法的是報身的毘盧遮那。不過，空海法身說法的理論化，被指出係受到不空譯經典思想的影響④。根據他，不空譯的《金剛頂經瑜

伽十八會指歸》(《大正》卷一八，頁二八四·下)、《略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門》(同，二八八·中)、《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》(同，二九六·中)、《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》(同，二九七·下)等說，毘盧遮那佛是報身，是受用身，但同經也說：圓證自性身、受用身、變化身、等流身四者(同，二八七·下)；三十六佛德全同於自性身、法界身，總成三十七(尊)(同，二九一·上)，真言行菩薩成就做為法界體性智的自受用身，即塔中央毘盧遮那如來(同，二九八·上)等。在這些經典中，可看出報身即受用身的毘盧遮那佛，接近做為理佛之法身的傾向。這種佛身觀，影響空海的教學，成為其「法身說法」等理論的根據，這點容易得到首肯。

法爾的真言 在空海的真言密教中，法身毘盧遮那佛——法界體性智等五智，和一切如來即五佛的總合——的當體，不用說，乃是佛凡一體，法爾自然的曼荼羅世界。一切的差別世界，藉大日如來的神變加持，原封不動地歸於絕對世界。在那裡，一切有情在身體上、語言上、思惟上的活動，即三業，是如來的三密行，具有無限的價值。以口密來說，此三密行係法爾的真言。空海在《十住心論》中，對常住不變的真言之相，敘述如下：

如來身語意，以畢竟等故，此真言相，聲字皆常。常故不流，無有變易，法爾如是，非造作所成。(中略)是故此真言相，若佛出興世，若佛不出世，若已說，若未說，若現說，法住法位，性相常住。是故名必定印，衆聖道同；則是大悲曼荼

羅一切真言，一一真言之相，皆法爾。(《弘法大師全集》第一輯，四〇八～四〇九頁)

此法爾的真言，是基於《大日經》的教說(《大正》卷一八，頁一〇・上)，但也有學者以為，若上溯，則它接續說「有佛無佛，法性常住」的《放光般若》和《摩訶般若》^⑤。這裡的法性常住，不用說，是指般若波羅蜜多^⑥。這表示，不論過去、未來、現在的諸佛或已說，或未說，或現在說，法性常住不變，和般若波羅蜜多為諸佛所確認的不變真理，都可述說於相同的基礎。如前述，般若波羅蜜多是與過去、現在、未來諸佛彼此證悟的真相相應的不變真理。關於雜密的神呪，也可以這樣說。例如《虛空藏菩薩問七佛陀羅尼呪經》(《大正藏》NO. 一三三三，《大正》卷二一，頁五六一・中——五六四・下)說：讚嘆過去七佛功德的陀羅尼神呪，是過去佛所說，同時也是現在、未來諸佛所說，強調神呪的普遍性^⑦。這種神呪和真言的普遍性，現在基於如來身、語、意的活動，在任何時候，對任何人，都可公開，根據這點，說它是法爾。真言即如來的慈悲說法，是超越時空且遍注於一切有情的。一切有情之聲也與它和合，渾然一體。因為「大悲曼荼羅一切真言，一一真言之相皆法爾」。

八、從般若到即身成佛

密教的象徵主義 密教著重將真理具象化的象徵。法爾的真言、大悲有相的曼荼羅等，就是這種象徵，但此象徵不是真理的代用品，它具有做為真理的價值。例如空性的真實以真言象徵，

取真言之形而具象化。關於此真理的表詮、象徵的意義，空海的《御請來目錄》書寫如下^⑧：

法本無言，然非言不顯。真如絕色，然待色則悟。可言迷於月指，然提撕無極。不貴驚目之奇觀，誠即鎮國利人之寶。且密藏深玄，翰墨難載，更假圖畫開示不悟。種種威儀，種種印契，出自大悲，一觀成佛。經疏秘略，載之圖像。密藏之要，實擊於此。傳法受法棄此何有？海會根源在於此。（《弘法大師全集》第一輯，九五頁）

在此文之後，空海並列舉自唐請回日本的法器、曼荼羅之類，他以為廢詮絕慮的絕對真理是藉這些而顯示的。

此種精神通於中觀學派的二諦說：主張可藉世俗的言語，說示言亡慮絕的勝義空。勝義的空性是超越一切世間的思慮分別，而默然、不可言說的真理。但，儘管如此，勝義除了利用世俗的方便、言說外，不能表明。在有、無相對的有限世界，涅槃於生死的否定上，於超越生死之處，開始成立。但，在超越有、無的勝義的絕對世界，涅槃是即生死而有的。一度被否定的世俗價值，在廣義的世界，可再度甦生。生死即涅槃是可能的，這可說是如來絕對大悲的運用所致^⑨。

相同的立場，也出現於以上引用文中的「種種威儀，種種印契，出於大悲，一觀成佛」。又，依據《大日經》而描繪的曼荼羅，名為大悲胎藏生曼荼羅——如母胎一般，自生育萬物的如來大悲中生出的曼荼羅。這也表示，密教有相的曼荼羅，是基於如來大悲的無相菩提的具象化。

世俗與勝義 巧妙表現密教重視世俗的語詞，有「即事而真」。此語本出於天台智顛(五三八～五九七)的《法華玄義》，和《摩訶止觀》，不能說是密教特有的用語。《大日經疏》承繼它，於世俗世界承認絕對價值，在視世俗面的活動為究極的密教，此語乃廣被使用①。這種世俗的肯定，係依據強調普遍法身的思想，它與基於如來大悲的絕對肯定的精神是貫通的。但，沒有這種道理：衆生方面的日常性，如世俗那樣是真實的。絕對的肯定，是在世俗的日常性被徹底否定時，開始甦生的世俗的真實。

但，密教日常性的超越，與法爾真言的顯現同時，並非只終結於依據語言否定的沈默。空性即日常語言的否定，更藉象徵性的阿字等真言表示。在這個場合，真言具有二面：一面是做為實在的象徵，是真理的顯現；另一面是做為實在的代理，因超越表現，而否決人間合理的語言②。前者即做為真理顯現的真言，大乘未說，乃是密教獨有象徵主義的新開展。空海在《吽字義》中，提出《大智度論》的二種二諦說(《大正》卷二五，頁三三六·中)，以為是龍猛菩薩說的。說在「世俗有、勝義無」的二諦說之後，又有二種(諦)，對不知名字相的密號者，說在第一義(勝義)中無衆生，但對知名字相的密號者，說第一義中有衆生。其後又說，善知吽字等密號密義者名為正遍知者(《弘法大師全集》第一輯、五四九頁)。知吽字等真言的密義的立場是密教，顯然，它一面說二諦(相即)，一面超越重視勝義與世俗簡別的立場。

即身成佛的實現 龍樹的空性、勝義的真實，只是藉語言否定而做的沈默。如前述，這是因為聖(勝義)與俗(世俗)在任何地方都是對立的，前者的意義確立於完全超越後者的立場之際。世俗的價值，在做為空性的假說的甦生上，可發現到，但其理論化，他尚未充分進行①。只要即身成佛即神聖的絕對世界和世俗的現象世界不二(入我我入)尚未實現，人類的語言到那裡都是與絕對不適應的非價值品，不能不繼續否定下去。但，口密真言的發聲是指有情的言語，藉如來的加持力，原封不動地化為實在世界的音聲。具體事物的聲音變成真理的顯現，不用說，只有在聖俗不二的神祕世界才可能。那種世界，《大日經》說是「大悲胎藏生曼荼羅」。此大日如來的祕密莊嚴的世界，是聖俗和合、包攝一切、無限平等的世界，在那裡，任何存在的身體行動、語言活動、精神行為，都是極具體的真實行為，具有絕對的價值。有相曼荼羅的象徵性，確實是密教獨自特有的。但，諸佛集會的曼荼羅精神，若在於超越過去、現在、未來諸佛，會於一處的密教世界的時空的普遍性，則或許它與《般若經》所唱導的，般若波羅蜜多的不變性精神，並非異質。大乘是從藉念佛三昧，直接思念佛陀的相好而出發的。但，大乘的念佛，雖面對佛陀，接受正覺的預言，但今生的成佛只是理念而已，而密教以為，藉讀誦、觀想曼荼羅的諸佛的真言，當下自身可與實在界合一，即身成佛②。

註釋

① 梶山雄一〈佛教タントリズムにおける言葉の問題〉《密教學研究》第十

一期，一九七九年，一二頁。

- ②《大正》卷一八，頁一·下，松長有慶《密教經典成立史論》法藏館，一九八〇年，一三九頁。
- ③Conze, E., *The Prajñāparamitā Literature*, Tokyo, The Reiyukai Library, 1978, p.1f.。
- ④梶山雄一《般若經》中公新書，一九七六、一〇四～一〇五頁。
- ⑤同上書，八二頁。
- ⑥同上書，八三頁。
- ⑦同上書，八〇頁。
- ⑧梶山雄一、丹治昭義譯《八千頌般若經》II (大乘佛典3)中央公論社，一九七五年，三二四～三二五頁。後知此部分及以下的記述，和論稿多少有重複之處。Harrison, P.M., *Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 6 No. 1, 1978, pp.46-48, 52. 梶山雄一〈念佛と空性〉中外日報，一九八〇年九月六日。
- ⑨櫻部建〈念佛と三昧〉《佛教思想論集》一九七六年，八九二頁。
- ⑩梶山雄一他前引譯書，三二八頁。
- ⑪同上書，三五〇頁。
- ⑫同上書，三五九～三六〇頁。
- ⑬氏家昭夫〈闍持陀羅尼について〉《印度學佛教學研究》第二三卷第二號，一九七五年。
- ⑭氏家昭夫〈般若經と文殊菩薩〉《密教文化》第一一五號，一九七六年，一五頁。

- ⑮同上論文，一七頁。
- ⑯參照松長有慶前引書，一〇五頁以下。
- ⑰氏家昭夫〈護法と總持〉《密教文化》第一二二號，一九七八年，一二頁。
- ⑱吉田宏哲〈弘法大師教學と《大日經》〉《弘法大師研究論集》智山勸學會，一九七四年，二八三頁。
- ⑲在中國翻譯純密經典的善無畏、一行、不空等諸學者所譯的經論，在與顯教及雜密的對照上，強調陀羅尼門——頓悟法門——的優越性。賴富本宏《中國密教の研究》大東出版社，一九七九年，一三五頁以下；氏家覺勝〈初期密教の解脫觀〉《佛教思想8 解脫》平樂寺書店，一九八二年，二七二頁。
- ⑳關於《菩薩地》的四種陀羅尼，參照梶山雄一前引論文，八—九頁。氏家昭夫〈多聞の憶持上としてのダーラニー一説〉《高野山大學論叢》第一四卷，一九七九年，一五頁以下。
- ㉑關於聞持陀羅尼，參照氏家昭夫前引〈聞持陀羅尼について〉五四頁。
- ㉒本書向來作不空譯，但具有很難認為是印度撰述的要素。雖視為不空的撰述，但書名不見於不空的《三朝所翻經請入目錄流行表》、《貞元錄》，及空海的《御請來目錄》，因此說是不空真作也很可疑。賴富本宏前引書，一四一頁。就當前的問題而言，出於本書的三密門真言和陀羅尼、密言的用例，在不空譯經典中，可看到很多。又稱誦真言的一字一字流出光明的思想，和將陀羅尼翻為總持的用例，也發現一些（《大正》卷二〇、頁一八二·中～一八三·上、六四五·上、七七二·上）。這點表示，本書在忠實地反映不空的教學上，從事真言、陀羅尼的教判。
- ㉓在不空譯的經典，於唯識教學的四智加上法界體性智而成的五智思想，

和自《金剛頂經》系統的曼荼羅發生的五佛思想，連接起來，而形成「五智即五佛」（此為即身成佛的行證的內容）的基礎，以及把大乘佛教的法、報、應三身說，和自性、受用、變化、等流四身說連接起來，藉此對人格的法身（說法的法身）賦予理論的努力，為以下的論文所指出。加藤精一〈不空譯經典にめられた佛身觀の特色〉《印度學佛教學研究》第二卷第一號，一九七四年，四一頁以下。

②4 松長有慶前引書，二一八頁以下。

②5 同上書；一九八頁，二〇〇頁。

②6 添田隆昭〈真實攝經と理趣分〉《密教學研究》第十一號，一九七九年，四五頁以下。

②7 松長有慶前引書，二二六頁。

②8 此經，後代認為是一面參照〈般若理趣分〉與《實相般若經》，一面譯自別個原典的。松長有慶同上書，一九八頁；梅尾祥雲《理趣經の研究》密教文化研究所，一九五九年，三〇頁。

②9 《放光般若經》《大正》卷八，頁三・上；《摩訶般若經》同、一九・下；梅尾祥雲同上書，六五頁。這些即十八空觀的三空，根據《大智度論》，是諸法實相、幻化、中道的內容。《大正》卷二五，頁二八五以下。

③0 此語(samaya)也見於西藏譯和施護譯。梅尾祥雲同上書、三七六～三七七頁，卷末二九頁。

③1 《大正》卷八，頁七八四・中、松長有慶前引書，二二六頁。

③2 田村芳朗〈日本佛教の佛身論〉《玉城康四郎博士還曆記念論集佛の研究》春秋社，一九七七年，四三一頁。

③3 《涅槃經》的佛身說，《大正》卷一二，頁三八二・下、三八三・中、三

八四・下、四二一・上。田村芳朗同上論文、四三一頁。

- ③4 加藤精一前引論文、四五～四六頁。
- ③5 玉城康四郎〈空海の自然觀念《密教學研究》第六號，一九七四年，三四頁。
- ③6 〈有佛無佛諸法常住性空相，性空相即是涅槃，須菩提意謂，深入般若波羅蜜中涅槃亦空〉。《大智度論》九六，《大正》卷二五，頁七三〇・中。
- ③7 氏家覺勝前引論文，二八四頁。
- ③8 松長有慶〈密教の特質〉《佛教學セミナー》第三一號，大谷大學佛教學會，一九八〇年，四九頁。
- ③9 此中觀學派的二諦說，見於龍樹《中論》第二四章的第八、九、十偈等。安井廣濟《中觀思想の研究》法藏館，一九六一年，一七八頁以下。長尾雅人《中觀と唯識》岩波書店，一九七八年，一七三頁。
- ④0 松長有慶前引〈密教の特質〉五六頁。
- ④1 梶山雄一前引〈佛教タントリズムにおける言葉の問題〉一六頁。
- ④2 立川武藏〈空思想研究のための諸水平〉《東洋學術研究》第二〇卷第一號，一九八一年、九五頁以下。
- ④3 津田真一〈密教と空〉《佛教思想7 空》下，平樂寺書店，一九八二年，六三一頁。

第七章 六朝的般若思想

一、序言

中國佛教形成的背景 自後漢末至六朝的數百年間，從思想史來看，支撐古代統一帝國而獨尊的是儒家思想；當學術體系崩潰時，反而以道家思想為根本，為儒、道兩思想系統的新統一的玄學——其基幹是易、老、莊三玄之學——盛行；在此間新的存在論、聖人論、統治論等被探求著。在如是思想界的新潮流之中，佛教思想也一面以這樣的玄學做為教理學展開的基礎，一面在中國社會中急速地紮根。成為此初期中國佛教思想主流之一的，就是般若思想。

可是，中國在接受佛教之前，已有堅固的固有思想傳統存在。被教養於其中的中國人，以固有的思想為基礎，於其上接受、理解佛教此一外來思想，並在其過程中，形成中國人獨自的佛教思想。如是，中國佛教思想，在具體的中國歷史、社會背景之中，必然一面與固有思想的展開複雜地交錯著，又一面獨自地形成與發展著。

因此，為闡明中國佛教思想的本質，並正確地對其意義給予評價，則必須顧及固有的思想傳統及其展開，兼及中國的歷史、社會情況，然後在與它們的相互關聯中考察佛教思想。

以下，一方面留意以上提到的重點，一方面就中國初期的般若思想考察其梗概。

二、《般若經》初期的漢譯

古譯的《般若經》 在鳩摩羅什來華(401年)以前，成爲中國人的般若學研究基礎的漢譯般若經典，有以下五種。

[小品系]

- (1) 《道行般若經》(後漢,179年,竺佛朔、支婁迦讖等譯)(《大正》卷八, No.二二四)
- (2) 《大明度經》(吳, 222-253年左右, 支謙譯)(《大正》卷八, No.二二五)
- (3) 《摩訶般若鈔經》(前秦,383年,曇摩蜚、竺佛念等譯)(《大正》卷八, No.二二六)

[大品系]

- (4) 《光讚般若經》(西晉, 286年, 竺法護譯)(《大正》卷八, No. 二二二)
- (5) 《放光般若經》(西晉, 291年, 無羅叉, 竺叔蘭等譯)(《大正》卷八, No.二二一)

筆者擬在這些經^①當中，以較早漢譯，而且有完整梵本現存於世的《小品》系漢譯爲主，對《般若經》初期漢譯的問題，做若干考察^②。

「本無」(tathatā)與「無」 首先要探討的問題是：後來，無羅叉等(《放光經》)及鳩摩羅什譯為「如」的tathatā(=如那樣的真實情況)的概念，《道行經》譯為「本無」，《大度經》、《摩訶般若鈔經》原封不動地承襲它^③。舉例如下：tathatā-parivarta (=〈本無品〉)的yā hi tathāgata-tathatā sā sarva-dharma-tathatā [=如來的真相係一切諸法的真相。狄原本六一九頁])，《道行經》譯為「但薩阿竭本無，諸法亦本無」(《大正》卷八，頁四五三·中)，雖修辭略有改變，但為《大度經》(同，四九四·上)、《摩訶般若鈔經》(同，五二五·上)所承襲。

可是，《般若經》中tathatā的概念，係以空觀為前提，因此實質上意指「做為空的實相」。其漢譯語相當於「本無」，這是因為譯者認為它含有對現象背後的真實性的否定。

但，中國思想史上「無」的概念，和《般若經》中意指事象欠缺實體性的「空」(sūnyatā)，根本不同^④。說起來，確立「無」的概念為哲學概念的是《老子》，但如其中所說：「天下萬物生於有，有生於無」(第四十章)，「無」是橫置於「有」或萬物生成的根源的真實在，換言之，是「道」。因為「道」不是能以知覺掌握提取的(參照第十四章)，所以稱之為「無」。老子以為，萬物最後應回歸它們的根源——無，這才是它們的理想狀態(第十六章)。

這種「無」的思想，雖為《莊子》(外、雜篇)、《淮南子》等所繼承，但到魏的何晏、王弼，與儒家思想融合，風靡一世(後述)。

如上的「無」的概念獨自展開於中國思想界。東晉時期，般

若學的一個流派，將般若思想和以「無」為根源的固有生成論合起來加以解釋。在中國思想界，《般若經》的重要概念之一的tathatā，被當作「本無」接受，就是從這一流派開始的。

關於「自然」的譯語 其次要探討的，是有關svabhāva(自性)、asvabhāva(無自性)的語詞，用「自然」之語漢譯^①一事。說起來，在《般若經》，事象欠缺其自體的存在性(=svabhāva，自性)的觀點，成為視諸法為「空」的有力根據之一。事象欠缺其自體的存在性，被認為是事象的真正存在性(=svabhāva，自性)。這樣的svabhāva，以及次元殊異的二種svabhāva，在漢譯時，都被改換成「自然」的概念。其中，將事象欠缺的低次元的svabhāvā的概念譯為「自然」之例，在《大明度經》〈行品〉(《大正》卷八，頁四七九·下)只出現六次，不成為問題。相反的，將asvabhāva(無自性)譯為「自然」，例如《道行經》〈泥犁品〉(同、四四一·下)說：「色之自然，故……」([rūpaṃ] rūpāsvabhāvatvāt=因[色]無其自體的存在性……荻原本四〇五頁)，以及將做為無自性的高次元中的svabhāva(自性)譯為「自然」，例如《道行經》〈泥犁品〉(同，四四〇·中)說：「般若波羅蜜，於一切法，悉皆自然」(sarva-dharma-svabhāva-vidarśanī……prajñāpāramitā=智慧的完成，顯示一切事象的自性。荻原本三八〇頁)，卻常常看到，《大品》系的《光讚經》也原封不動地承襲。

可是，「自然」的概念，在中國思想史上，也是出自道家思想

的重要哲學概念。首先，在《老子》，「自然」意指萬物及萬物所應遵照之「道」的超越作為的「自然」狀態(第二十五章、第六十四章及第三十七章合起來參照)，在超越作為的真實狀況這一點上，極接近「無為」的概念。

可是，到《莊子》(尤其是〈外、雜篇〉)，說起來「自」的概念，如「道……自本自根」(〈大宗師篇〉)，及「物自化……自生」(〈在宥篇〉)，成為表示萬物和「道」的存立，是根據內在於其自體之中的概念。因此，「自然」的概念，如「真者所以受於天也，自然不可易也」(〈漁父篇〉)，也意指因為萬物的存在根據或存在規定性是天賦內在的，所以絕非他者所能變更的那種「自然」的狀況。這種「自然」的概念，到西晉的郭象，進一步展開，成為原封不動地，絕對肯定個物的思想論據(後述)。

可是，「自然」——*asvabhāva*(無自性)，及做為無自性的高次元的*svabhāva*(自性)的譯語——的概念，在超越事象的作為的真正狀況這一點上，很接近老子的用法。但，在其後如前述有關「自然」的思想展開中，此漢譯語顯然有礙《般若經》「無自性」=「空」的思想之理解。因為「自然」的概念，違反「無自性」的立場，成為表示個物存在根據，或存在規定性內在於自己的概念。

如以上的例子，佛典的漢譯是把起源於印度的佛教思想，換成或編入中國思想的作業。中國人以如是漢譯佛典為依據的佛教教理研究，一方面表明與印度、西域的梵本、梵語的對立，另一方面，又必須在全部中國思想的歷史展開中，重新加以檢討。

三、玄學、清談與格義佛教

「玄學」的流派 《道行經》是最早的漢譯《般若經》，它是後漢末譯出的，但般若思想在中國社會正式盛行是在東晉以降。促使此般若思想流行的思想要因是：魏晉時代玄學的展開；而造成它流行的社會條件是：貴族的清談界——般若思想家活躍的場所——的成立。

可是，魏晉的玄學是以道家思想為根本的，儒、道兩思想系統的新統一，展開為《老子》、《周易》、《論語》及《莊子》的新釋。代表它的一個流派的是何晏（～二四九）、王弼（二二六～二四九）^⑥。「何晏、王弼等……以為，天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往不存者也」（《晉書》卷四三〈王衍傳〉），如是，他們將出自《老子》的「無」=「道」，定為使萬物生成存立的本體；將孔子所代表的傳統聖人，定為此「無」的體悟者（「開物成務」是《周易》之語）。而且，王弼更說，聖人的統治是效法「道」，不用作為，聽任萬物的「自然」=「性」，卻使萬物成就，可以說：他展開了「無為」的統治論。

另一方面，代表玄學的另一個流派的，是郭象（～三一二左右）^⑦。郭象說：「明物者，無物而物自物耳」《莊子》〈知北遊篇〉註），使萬物的生成和存立根據內在化於個物之中，以為個物的狀況係基於「自然」之「性」，原封不動地絕對肯定它。以個物各自實現適合其「性」的狀態，為個物各自的「逍遙」而加以理想化。又，郭象以「無心」的概念為中心，描出引導萬物向各自的「消

遙」的聖人。「……無心者與物冥，而未嘗有對於天下也。此居其樞……，以應夫無方也」（《莊子》〈齊物論篇〉註），如此說來，對外物無執著之心的聖人，乃是沒有自他的對立，居於萬物的中心，能自在地響應無限萬物的要求者。

玄學中這種新存在論（本體論）和聖人論的探求，促成了另一種存在論與聖人論——般若思想——的研究；又，玄學中展開的「無」、「無為」、「自」、「無心」等概念，也令般若思想易於為人所接受。

「清談」的流行與初期的般若思想家 可是，東晉以降輩出的般若思想家，大都以貴族的清談界為活躍的場所。說起來，清談●，係起源於東漢末，因黨錮之禍而下野的儒學知識者（清流）的人物評論。這種人物評論，由於曹魏施行九品中正法而更加盛行。將本體論、聖人論這種哲學主題帶入清談的，是前述的何晏、王弼；接著，到西晉，向秀、郭象等對《莊子》的新釋，成為清談的重要話題之一。又，魏晉交替時期，阮籍、嵇康等，抵抗充滿偽瞞與殺戮的政治現實，韜晦於清談和奔放不羈的生活之中，蔑視世俗的禮法與價值觀，追求老莊思想所引導的更高層次的倫理生活方式。

可是，隨著貴族社會的固定化，清談的中心移至門閥貴族的邸宅，這種清談失去原見於初期清談的那種思想創造性和精神的緊張，而淪為純知識的遊戲，或為追求「清談之士」、「超俗之士」此一名聲的手段。例如，西晉末，雖有以權勢家王衍為中心的庾

凱、阮瞻、王澄、謝鯤等盛大清談群存在，但當時，為王衍所承認，在清談界揚名的正是在官場求得榮達的途經（《晉書》〈王衍傳〉），因此他們於其下模仿阮籍，故意做出奇異的風貌和行動，以爭取「通人」、「達人」的名聲（參照《世說新語》〈德行篇〉，以及同註所引王隱《晉書》）對此王衍的清談群的思潮與行動，裴頠曾著〈崇有論〉嚴加批判，此事老早就很著名（《晉書》〈裴頠傳〉）。

可是，許多初期般若思想家活躍的，確實是如上已失思想活力的貴族清談界。例如，西晉末具代表性的般若學者支孝龍（參照《高僧傳》〈支孝龍傳〉，《大正》卷五〇，頁三四六・下），加入上述以王衍為中心的清談群中。又，東晉成帝時的般若學者康僧淵（同〈康僧淵傳〉，同，三四六・下～三四七・上），和「心無義」論者支愍度等，到江南尋求清談的機會，在得到殷浩——當時清談的大家，富有權勢——的承認以後，受到王導、庾亮等的庇護。象徵這些清談佛教徒的意識和行動的術語中，可舉出他們所使用的「無心」。例如，為與顯門貴族結合，以求其庇護，而加入清談的支孝龍說：「故無心於貴而愈貴，無心於足而愈足矣」（同〈支孝龍傳〉，同，三四六・下）。此「無心」一語所表示的超俗心境，只意謂著斷絕對外物執著心態的超俗性，而不涉及自己所處的俗世和行為上與它的關係。東晉初期的般若學者竺道潛，常出入於宮中和貴族的邸第，但對朱漆的豪門，「方外之士」的自己也「見為蓬戶」（同〈竺道潛傳〉，同，三四八・上）。又，擁有財富與權勢而愛讀《小品般若經》的清談大家殷浩說：「官本是臭腐，…財本是糞土」（《世說新語》〈文學篇〉），但在這種行動與意識的乖

離中，也可看到與上述同質的精神性^⑩。關於這個問題，在檢討所謂的「心無義」系的般若學——將般若思想矮化為與外物隔離的心態而加以理解——時，會做更明確的說明。

「格義」及其意義 接著，要就「格義」（此時期中國人理解佛教的方法）加以考察。所謂「格義」是：在中國固有的思想傳統中，被教養的中國人，在理解完全異質的佛教教理時，將佛教的「事數」^⑪（即術語），充當中國古典的類似概念，藉此以「格」佛典之「義」的方法。這種理解的方法，是由竺法雅、康法朗等當作講說上的權宜方法開始的，毘浮、相曇等加以襲用（《高僧傳》〈竺法雅傳〉，同，三四七·上）。但，「格義」不只是「事數」的擬配，也廣泛地意指，將佛教思想和中國固有思想結連起來理解的方法^⑫。

可是，藉「格義」理解佛教，對佛典的原義，難免有幾分歪曲。隨著中國人對佛教的理解越深，這個方法越受批判。道安早在三五〇年時就批評說：「先舊格義，於理多違」（同〈釋僧光傳〉，同，三五五·上）。他不畏困難，一再地努力以佛典解釋佛典。其後，鳩摩羅什大規模漢譯大乘諸經論，為道安所開拓的佛典學術性研究，提供了豐富的材料。

但，「格義」的否定，絕非意指中國佛教與中國固有思想絕緣。例如，如後面所見，批判「格義」的道安的佛教思想，帶有出於《老子》的濃厚本體論色彩；鳩摩羅什的第一弟子僧肇的思想中，也含有郭象之流所解釋的《莊子》的思想。「格義」批判，雖

可評價為對佛教的學術性研究的努力，但說起來，養育於強固的固有思想傳統中的中國人，只要想在中國的歷史現實中接受佛教，形成獨自的佛教思想，他們的佛教思想，就當然帶有「格義」的傾向，只是程度不同而已，在其中也能看到中國佛教活生生的意義。

四、東晉時期般若思想的展開

僧肇所破的「三家義」 東晉時期展開的，以有關「空」義為主的種種般若學說，在鳩摩羅什的弟子僧肇的《肇論》〈不真空論〉（《大正》卷四五，頁一五二·上），被概括、批判為「心無」、「即色」、「本無」三家義。其後，以敷衍僧肇的記述的形式，曇濟（劉宋）《六家七宗論》（元康《肇論疏》引，《大正》卷四五，頁一六三·上）、慧達（陳）《肇論疏》（續藏一·二·乙·二三·四，四二九左上）、吉藏（隋）《中觀論疏》（《大正》卷四二，頁二九·上以下）、元康（唐）《肇論疏》（《大正》卷四五，頁一七一·中以下）、安澄（日本）《中論疏記》（《大正》卷六五，頁九三·上以下）等，從事有關三家義或六家七宗的論者及其所說的推定。說起來，僧肇的概括、批判，是為論述自己的「不真空義」而做的引證，它是否忠實地反映僧肇以前的般若學說，雖有可疑的餘地，但以下為了方便，擬一面按照他的概括，一面檢討鳩摩羅什來中國以前的般若學說。

(1)、心無義系的般若思想⑫

竺法溫的「心無義」 關於所謂「心無義」的論者，除以下所論的竺法溫、支愍度之外，尚有道恆（《高僧傳》〈竺法汰傳〉，《大正》卷五十，頁三五四·下）、桓玄、劉遺民⑬（參照《出三藏記集》卷十二所引的〈法論目錄〉）等。

可是，僧肇〈不真空論〉（《大正》卷四五，頁一五二·上），將「心無義」的「空」的解釋，概括為「無心於萬物，萬物未嘗無」，批判為「此得在於神靜，失在於物虛」。慧達《肇論述》以竺法溫為此「心無義」的論者，吉藏《中觀論疏》也襲用其說。竺法溫的事蹟不詳，但他是竺道潛的弟子（《高僧傳》〈竺道潛傳〉，《大正》卷五十，頁三四八·中。但，其中作竺法蘊），因此和他的師父一樣，活躍於建康的貴族社會或會稽。關於此竺法溫的「心無義」，慧達《肇論疏》敘述如下。

竺法溫心無論云……而經秤（=稱）「色無」者，但內正其心，不空外色；但內停其心，令不想外色，即色想廢矣。（續藏一五〇·〇八六六上、四）

若此記述正確，則竺法溫的「心無義」並不否定外界事象的存在性、真實性，而將「空」、「無」的概念，限定、解釋為停止心對外界事物的作用。因此，此說同於僧肇所概括、批判的「心無義」；其要點可說不是在於「心無」（=沒有心），而是在於「無心」（使心變無）。

可是，竺法溫的「無心」思想，雖不否定外界事象的真實性，

但顯示出他的思想，就宗教思想而言，是不徹底的，此事本身也不含任何積極的意義。因為在他，若追求窮極的境地，則與外界事象如何存在無關，只是斷絕自己裡面與外界事象的關係，使自己的主觀變成空無而已；僅是在主觀內，超越事象。因此，他的思想中，既不能找出行為上拒絕外界事象的契機，也不能看出推動外界事象的契機。

說起來，「無心」的概念，是郭象聖人論中的重要概念。但，郭象所謂的「無心」，是在說對任何事物不懷執著的心，因此自在地「應」萬物的要求，為理想統治者的內面。若竺法溫的「無心」的思想，是郭象「無心」概念的援用，則它可說是相當被矮化的挪用而已。

支愨度的「心無義」 接著，來看支愨度的「心無義」。支愨度^⑩，在東晉成帝時(三二六～三四二年)，與康僧淵、康法朗，自北方移住於江南的貴族社會(《高僧傳》〈康僧淵傳〉，《大正》卷五十，頁三四七·上)，此外的事蹟不詳。

可是，關於支愨度的般若思想，《世說新語》〈假譎篇〉記，他想渡江南時，與同行的僧侶商量說：「用舊義在江東，恐不辦得食」，因此共立「心無義」^⑪。劉孝標對其「心無義」的註，概括支愨度等人的「舊義」的內容說：

種智有是，而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無；常住不變，謂之妙有。

又舉出如下之說做為支愨度等所立的「心無義」。

種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應。居宗至極，其唯無乎？

此劉孝標之註雖也有可疑之處①，但若大體上依據它，則「舊義」的要點是：覺悟即智慧（＝一切種智）是「有」，而經典所說的「空無」，不過意指煩惱已盡的側面。相反的，他們新立的「心無義」的要點是：一切種智是「虛」、「無」，只有如此才能照見（一切）。因此，「舊義」「心無義」一貫以覺悟階段的智慧的狀況為問題，而不以外界事象的情形為問題。

可是，以上「心無義」中，視覺悟即智慧為「虛」、「無」，而說其效用的思想，顯然「虛」、「至人之心」，視為「若鏡」（《莊子》〈應帝王篇〉），以《莊子》所說「虛則無為而無不為」（同〈庚桑楚篇〉）的「至人之心」的概念為基礎。而且，在說「無」的效用這一點上，更可追溯到《老子》的思想。

若支愨度的「心無義」如以上所說，則他所謂的「心無」是指「沒有（能悟的）心」；前述竺法溫對「空」的解釋歸納為「使（對外物之）心變無」，兩者在著重點上不同。但，顯然有相輔相成的關係，若考慮到現存資料的不完整，則應注意的不是兩者的差異，而是兩者在質上的同一性。至少對竺法溫和支愨度，外界事象的狀態都不構成主要的問題，因此在行為上與外物有如何關係，非第一義的問題，但在認為「悟」是與外物乖離的心態這一點上，兩者本質不異。

這樣的思想可說，與不探討自己所處的俗世，及行為上與它的關係，而只在主觀內，欲超越事物的貴族清談界的思潮，並與

迎合它的部分清談佛教徒的思想，有類似的構造。

(2)、即色義系的般若思想

清談家支遁 僧肇〈不真空論〉所概括、批判的「即色義」的論者，慧達《肇論疏》說是支遁，但吉藏《中觀論疏》以為，所謂的「即色義」有「關內的即色義」和活躍於江南的支遁的「即色義」二說，而僧肇批判的是前者，支遁所說的與「本性空」無異。此下擬檢討支遁的思想，並考察以上的比定是否適當。

支遁(三一四～三六六)，就其事跡而觀(參照《高僧傳》〈支遁傳〉，《大正》卷五十，頁三四八·中～三四九·下)，乃是東晉時期具有代表性的清談佛教徒。他出家後，成名於建康的清談界，廣交當代的一流貴族，如謝安、謝萬、謝玄、謝朗、王洽、王濛、王恭、王坦之，王羲之、王獻之、劉惔、殷浩、許詢、郗超、孫盛、孫綽、何充等，和他們所做的清談涉及種種主題，從有關《莊子》、《般若經》、《維摩經》的哲學議論到人物評論(參照《世說新語》各篇)。但，支遁具有異於純清談家的一面。他規定自己為效法佛陀、遵守戒律、實踐慈悲的沙門(參照《高僧傳》〈支遁傳〉)所引〈告辭袁帝上書〉，《大正》卷五十，頁三四九·上)，藉佛教嚴格管束自己的生活(參照《世說新語》〈輕詆篇〉)所記王坦之的支遁批判)。

又，支遁既是般若學者，也是優秀的《莊子》學者。而且，他對《莊子》的解釋，異於向來的清談界最有勢力的向秀、郭象的解釋，有他自己的創見(參照《世說新語》〈文學篇〉)，其特徵

在於否定郭象「適性」、「安分」的思想。說起來，郭象將萬物各自「適」「安」於被限定為天賦的「性」「分」的存在方法，當作萬物各個的「逍遙」而加以理想化。相反的，支遁在與劉系之的辯論中提示，和所賦與的「性」次元不同的、做為本分的存在方法（《高僧傳》〈支遁傳〉，《大正》卷五十，頁三四八・上）。在支遁「分」的概念，確實含有重要的意義，但如所說的「萬品神悟，遲速莫不緣分，分闡則（教化）功重，言積而後悟」（《出三藏記集》卷八所收的〈大小品對比要抄序〉，《大正》卷五五，頁五五・中），支遁所謂的「分」，是表示衆生達到覺悟的能力，具有多樣性的概念；衆生並不「安於分」，他們可徹底為教化所引導而達到究極的覺悟。因此，在支遁，理想境地即「逍遙」，是在表明「至人」（=究極者）應有的狀態。如所說的：

至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，……

此所以為逍遙也。（《世說新語》〈文學篇〉引〈逍遙遊〉註）

至人的真「逍遙」意指，以超越人的次元的普遍標準為依據，在無限的世界實現自由，成就萬物應有的狀態，且不被萬物相對化的超越者的絕對自由。如是，支遁對《莊子》的解釋中，貫穿著追求究極解脫的佛教徒的立場，因此他的《莊子》學，與僅由「格義」的關心而成者，在基本上異質。

僧肇所破的「即色義」 可是，支遁的般若學說，係站在「無自性」=「空」的立場。在論述這點之前，先檢討僧肇〈不真空論〉所概括、批判的「即色義」（此如後述，異於支遁所說）。僧肇將

「即色義」概括如下。

即色者，明色不自色，故雖色而非色也。（《大正》卷四五，頁一五二·上）

又批判說：

夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉！此直語色不自色，未領色之非色也。（同）

此「即色義」是說「色不自色」，否定事象的存在根據內在於事象自身之中，但若考察僧肇所批判的「豈待色色而後為色哉」，則它是在另一方面將「色為色」者，即事象的存在根據，措定於事象自身以外的立論。若是如此，則此「即色義」只是主張，事象因外在的存在根據，而如此存在；且如僧肇所批判的，不理解「色之非色也」。因此，此「即色義」可說是，在事象即現象裡，措定使它如此存在的某些本體的思想。

如上僧肇所概括、批判的「即色義」，與郭象的存在論成顯著的對照。郭象說，「造物者無主……而物各自造而無所待焉」（《莊子》〈齊物論篇〉註），又說「明物物者無物，又明物之不能自物，……皆忽然而自爾也」（同，〈知北遊篇〉註），否定將萬物的存在根據措定於萬物自身之外的思想，而使它內在化於萬物自身之中，如是將萬物的狀態絕對化為「自爾」、「自然」。

支遁對「空」的理解 可是，支遁的般若學說，既異於僧肇所破的「即色義」，又異於郭象的存在論，不把事象的存在根據措定於事象自身之內或外。首先，支遁論說如下：

夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。《世說新語》
〈文學篇〉註引〈即色妙觀章〉

一切諸法無有自性，所以故空。……（慧達《肇論疏》引〈即色論〉，〈續藏一·二·乙·二三·四，四二九左上〉）

如是，支遁以為，一切事象自身不做為事象而存在，因此認為事象於其自身內，並未具備存在根據或存在性，本來是「空」。在這點上，支遁的般若學說確實異於郭象的存在論。

而且，支遁的般若學說，也相同於僧肇所破的「即色義」，並不措定事象的任何外在存在根據或本體。他說：

夫無也者，豈能無哉，無不能自無，理亦不能為理。……（〈大小品對比要抄序〉，《大正》卷五五，頁五五·上）

如是，支遁雖在事象裡，假定超越事象的本體（＝「無」）或原理（＝「理」），但認為那也是「無自性」，因而是「空」。支遁確實使用「本無」一語（〈大小品對比要抄序〉，同，五五·中），但它是表示使如上「無自性」＝「空」的洞察徹底化的究極情況的概念，不外是「至無空豁，廓然無物者」（〈大小品對比要抄序〉，同，五五·上），它與前述何晏、王弼思想中做為本體的「無」的概念，完全不同。

又，支遁不措定事象的外在存在根據這一點，等檢討他的「自然」的概念時，再做更明確的說明。

能仁暢玄句，即色自然空。《廣弘明集》卷十五所收〈善思菩薩讚〉，《大正》卷五二，頁一九七·中）

在此，支遁所用的「自然」的概念，和已經說過的郭象的「自

然」，顯然次元差異。即：支遁以爲，事象「無自性」是「空」的狀態，不是任何事物造成的，應是「自然而然的」¹⁰。支遁這種「自然空」的立場，如吉藏《中觀論疏》所指出的（前述），可說非常近於「本性空」的立場。

如以上，支遁以爲，一切事象的存在根據不在其自身之內或外，因此事象本是「空」（「即色是空」，慧達《肇論疏》引〈即色論〉，續藏一·二·乙·二三·四，四二九左上）。

「知」與空的體悟 支遁也就認識主體的「知」，藉和已經說過的完全相同的論理，把如上外在的事象視爲「無自性」=「空（寂）」。

知不自知，雖知恆寂。（慧達《肇論疏》引〈即色論〉，續藏一·二·乙·四，四二九左上）

那麼，如何藉這種「知」體悟「空」的實相呢？這種「知」又如何完成呢？他在〈大小品對比要抄序〉，詳細論述其方法爲「空寂」的追求與無智的徹底化。例如，關於前者，他說：

若存無以求寂，……寂不足以冥神。何則故有存於所存，……存乎存者非其（真）存也。……何則……知存之爲存，莫知所以存……寄存以忘存，故非存之所存。……忘其所以存。忘其所以存，則無存於所存。……（《大正》卷五五，頁五五·中）

（與此一起被議論的無智的徹底化，係完全相同的論理，因此略而不提。）如是，支遁在「空寂」的實相或境地的追求上，一面在論

理上溯及存在的對象(=空無)——存在的行爲——使存在的行爲完成者(=般若)，一面說使這些依次無意識化(=「忘」「遺」)的方法。這顯然援用如下所說的王弼的思想和郭象的解釋。王弼倒轉《莊子》〈外物篇〉「得魚忘筌……得兔忘蹄……得意忘言」，在《周易略例》〈明象篇〉表明的思想如下。

言，象蹄也；象，意筌也……忘象乃得意者，忘言乃得象者。
得意在忘象，得象在忘言。……

而郭象對「坐忘」所做的解釋是：

夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，……(《莊子》〈大宗師篇〉註)

如是，支遁原封不動地襲用王弼和郭象的玄學思想，做爲「空」的體悟與達到智慧波羅蜜的方法的說明，這意謂他的佛學思想徹底是理念，欠缺基於佛教獨有的修道實踐的根據。這點，透過與統一禪定實踐和般若學的道安的佛教思想（後述）的比較，會更加明確。

如以上，支遁的般若思想，欠缺實踐根據，只停在理念階段，但若限於其純理論的方面，則他的「無自性空」和「自然空」的思想，遠超出中國人向來的般若學水準，逼近以後僧肇對「空」的解釋。同時，他的思想立於般若學獨有的立場，既異於何晏、王弼的本體論思想，又異於郭象的「自然」的思想。他是自內打破東晉時貴族清談界的思想停滯的佛教徒⑩。

(3)、本無義系的般若思想

「本無義」的論者 慧達《肇論疏》舉道安及其弟子慧遠為所謂「本無義」的論者。但，吉藏《中觀論疏》舉道安為「本無義」論者，說他對「空」的解釋立於「本性空寂」的立場，不異於鳩摩羅什、僧肇的解釋，再舉琛法師(竺道潛)為僧肇〈不真空論〉所概括、批判的「本無義」的論者。又，元康《肇論疏》以道安同學竺法汰為僧肇所破「本無義」的論者。

此中，關於琛法師的「本無義」，《中觀論疏》只記說：

本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。(《大正》卷四二，頁二九·上)

此外的內容不詳。若他的「本無義」是這樣，則它不過把《老子》的生成論應用於「空」的解釋。

相反的，道安、慧遠、竺法汰長期共同行動，形成一學派，因此以下擬就係其中心人物，且資料豐富的道安，考察他的般若思想^④。

道安的佛教修學 道安^④(三一二～三八五，參照《出三藏記集》〈道安傳〉，《大正》卷五五，頁一〇七·下～一〇九·中)，一生大半在異民族支配下的北中國渡過。他五四歲以後的十五年間，為避戰亂而移住東晉治下的襄陽，在那個時候，他在奉行戒律的教團內部，過嚴謹的修道生活。如是，道安對佛教思想的探求，基本上，可說是在盛行清談的東晉貴族社會之外進行的。這

是道安的佛教思想較富實踐性，而較少理論性的原因之一。

可是，道安在探求般若學之前，先修學繼承後漢安世高一派的阿毘曇學與禪觀。他的般若學，從文獻上，可追溯到三五四年左右，即慧遠、慧持兄弟在他那裡出家的時候（《高僧傳》〈慧遠傳〉，《大正》卷五十，頁三五八·上），但更加深化是在他逗留襄陽時期以後。在此之前，即三五〇年前後，他在濩澤（山西省），和竺法汰、竺法和、竺法濟、竺僧輔、支曇講等，研究安世高譯的《道地經》、《陰持入經》、《大十二門經》等小乘佛典（參照《出三藏記集》所收的〈道地經序〉、〈陰持入經序〉、〈大十二門經序〉）。這些經典述說阿毘曇學藉事數而做的諸法分析，和基於它的禪觀。以上意謂道安的佛教思想的架構，是先藉阿毘曇學與禪觀思想而形成的，並且接受般若學。

道安初期的禪觀 可是，道安初期佛教思想的根幹，具有與何晏、王弼以「無」為本源的本體論非常類似的構造。蓋如道安所說「以慧探本，知從癡愛，分別末流，了知為惑，練心攘慝，狂病瘳矣。」（《出三藏記集》卷六所收〈十二門經序〉，《大正》卷五五，頁四五·下），衆生的「惑」源，是對實相的無知（=「痴」），和對外在事象的執著（=「愛」）。為使此「愛」及惹起它之心的作用（=想念）滅息，而做之具體性實踐，不外禪定（四禪）和安般行。

漸斷微想，以至於寂味乎無味，故曰四禪也。（〈十二門經序〉，

《大正》卷五五，頁四五·下）

（安般）……損之又損，以至於無為，（四禪）……忘之又忘，以至於無欲也。（《出三藏記集》卷六所收〈安般注序〉，同，

四三·下)。

可是，藉這種實踐實現「無爲」「無欲」的「大寂」境界時，以停止心的知覺、認識、想念而現出的對象世界的狀態，不是被當作非存在的「空」，反而是中國固有的老莊思想中的本體世界或「道」。例如，道安在《人本欲生經注》（《大正》卷三三，頁九·上），爲「滅（盡）定」下定義，說它是「滅心、想、身、知……與造化（=道）俱遊」的境界；又在〈道地經序〉述說「道地」——被解作參入修道究極的境界——如下：

夫道地者，應之玄堂，升仙之奧室也，……蓋爲器也，猶海與行者，日酌之而不竭，返精者，無數而不滿，其爲像也，含弘靜泊綿綿若存，……（《大正》卷五五，頁六九·上一中）如是，在道安，藉禪觀而參入的究極境界是「造化」（=道）的世界，在以知覺、認識、想念而取得的現象裡，它是「綿綿若存」（《老子》第六章）的真實世界。在這一點上，道安一步也沒有踏出何晏、王弼的本體論。

而且，道安將藉禪觀而參入「道」的世界，說成「歸精谷神（=道，參照《老子》第六章）」（〈道地經序〉，《大正》卷五五，頁六九·中）、「返神玄路」（〈十二門經序〉，同，四五·下）等，定「精」「神」爲從知覺、認識、想念解放的「心」的本體，在這一點上，他的思想極富中國色彩。順便一提，以上的思想表達，顯然基於《莊子》〈列禦寇篇〉的「彼至人者，歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉」。

如以上，初期道安的禪觀思想，在措定本體於現象裡，以復

歸本體爲得道，在這一點上，可以說具有與何晏、王弼的玄學思想，尤其與王弼如下的思想完全相同的構造。

復者，本反之謂也。天地雖大，富有萬物……，寂然至無，是其本。（《周易》〈復卦·象傳〉註）

道安的般若、空思想 可是，道安的般若學，具有將如上他的禪觀思想加以深化的意義。他在〈道行經序〉（收於《出三藏記集》卷七，《大正》卷五五，頁四七·上）表示，「據眞如遊法性，冥然無名也」是智慧（般若）波羅蜜的極地。對此處所說的「法性」，道安的想法如何？這點不詳。他在〈道行經序〉說，「三脫照空」（同，四七·中），因此他或許把「法性」看做「空」也說不定。道安的弟子僧叡後說：「亡師安和上……標玄指於性空」（《出三藏記集》卷八所收〈小品經序〉；同，五三·上），吉藏接受這點，也說「安公明本無者，一切諸法本性空寂」（《中觀論疏》，《大正》卷四二，頁二九·上），這是把道安的思想當做「性空宗」再加以解釋。

但，即使道安對「空」的解釋如以上所說，也和前述支遁的般若學說異質。即：道安雖視現象即「諸法」爲「空」，但還是在現象中，措定斷然實在的本體即「眞如」。例如關於「諸法」的「眞如」（在道安，它也是與眞如一體的如來、佛的本質），他說：

如，爾也。本末等爾，無能令不爾也。佛之興滅，綿綿常存，悠然無寄，故曰如也。（《出三藏記集》卷七所收〈合放光光讚略解序〉，《大正》卷五五，頁四八·上）

如是，道安所謂的「如」，是以自己為存在根據，不為任何事物所變更，永遠實在的實體，超越相對的概念，超越語言的表現，因此稱為「如」（=是這樣）。所以，在道安的般若學，事象雖呈現做為「空」現象的狀態，但它的真相卻做為如上的「如」而存在，為絕對的真實在所保證。

又，關於「法身」，即與這樣的「如」為一體的佛的本質（因此，它即是「如」的另一種說法），道安說：

法身者一也，常淨也。有無均淨，未始有名，……故曰淨也，常道也。（同，四八上—中）

根據此記述也可確認，道安主張「真如」、「法身」不是非存在，而是有實體的。

可是，道安說「真如」、「法身」是「本末等爾」、「有無均淨」，視為超越相對概念的「一」，這點值得注意。初期道安的禪觀思想否定，為知覺、認識、想念所把捉的現象，即「末」、「有」，而以復歸與現象不同次元的實體世界——「本」、「無」——為目標。相反的，在他的般若學中，他設定「一」或「如」為實體，此實體除去基於「本」與「末」、「有」與「無」這種相對概念的分別。所以，他以為實體即「一」或「如」，不是與事象不同次元，而是適應事象的。

道安般若學的思想基礎 至此可知：道安的般若學廣泛地導入《莊子》〈齊物論篇〉中萬物齊同的思想。《莊子》〈齊物論篇〉說，基於「彼此」、「生死」、「可不可」、「是非」、「有無」等相對

概念的認識的限界，除去基於這種相對概念的分別，絕對肯定萬物本來皆「然」，在「然」這一點上，視萬物為「一」。道安的般若思想中，超越相對概念的「一」即「如」的概念，從論理上來看，可說非常接近以上《莊子》〈齊物論篇〉的思想。但，《莊子》〈齊物論篇〉中「然」的概念，是萬物可被肯定的真實「狀態」，而道安的「如」是「綿綿常存」的「實體」；在這一點上，道安的般若學說畢竟是本體論。

以上，若看道安「兩忘」的概念，可更加明白。他舉出「等(觀)」、「不二入(觀)」(〈合放光光讚略解序〉，《大正》卷五五，頁四八·上)，認為它保證與「一」或「如」的冥合，把它理解為將相對概念「兩忘」、「雙亡」的觀法(〈道行經序〉，同，四七·上、中)。可是，此「兩忘」的概念，確實不外是數衍萬物齊同思想的《莊子》〈大宗師篇〉「……(堯與桀)不如兩忘而化其道」的思想的援用。

這樣看來，道安這種以般若學深化禪觀思想的思想展開，同時具有做為《老子》本體論的展開——因《莊子》萬物齊同思想的導入所致——的一面。

僧肇所破的「本無義」 可是，僧肇〈不真空論〉概括「本無義」的要點為「『非有』，有即無；『非無』，無亦無」(《大正》卷四五，頁一五二·上)。此說否定「有」「無」這種相對概念，並於超越此二者的次元，再措定「無」的概念。若是如此，則此說只是表現殊異，與道安的般若學說並不矛盾。道安說兩忘「本」

「未」、「有」「無」這種相對概念，又措定「如」即真實在以爲它超越這些相對概念。如吉藏，把道安的般若學說視爲異於僧肇所破「本無義」的「性空宗」的根據，至少在現存資料中不能找到。

如以上，道安的般若學說是以禪觀思想爲基礎，將它加以深化，但其學說帶有濃厚的本體論色彩，而且根深柢固地保留出自《老子》、《莊子》的中國固有思想。其說，在對《般若經》的「空」思想的理解上，雖不充分，但做爲引導道安教團內戒律所規定的修道生活，和宗教熱忱所保證的修道實踐的宗教思想，可以說具有獨自的意義。

五、鳩摩羅什學派所做般若學的綜合與展開

(1)、鳩摩羅什的譯經

鳩摩羅什的傳記、譯經與思想上的影響 鳩摩羅什^④(三四四～四一三，其傳記參照《廣弘明集》卷二三所收僧肇〈鳩摩羅什法師誄〉，《大正》卷五二，頁二六四·中～二六五·中，以及《出三藏記集》卷一四〈鳩摩羅什傳〉，《大正》卷五五，頁一〇〇·上～一〇二·上)，父爲印度人，母爲龜茲國王妹，生於龜茲國。他最初跟小乘說一切有部的師父，修阿毘曇教學，但後來轉向龍樹系的中觀派佛教，研究《中論》、《百論》、《十二門論》，和《般若經》等。其後，於三八二年，隨戰勝龜茲國的前秦部將呂光移居涼州、姑臧。四〇一年，涼州爲後秦軍所平定，他即被後秦王姚興迎到長安。鳩摩羅什在長安，藉姚興爲首的後秦帝室的援助，

和許多集於該處漢僧的協助，漢譯《小品般若經》、《金剛般若經》、《維摩經》、《法華經》，及《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》等大乘經論。這些重新漢譯的大乘經論，給與以後中國人的佛教研究以堅固不動的基礎；又，他所宣說的龍樹系的中觀思想，也給向來不知歸趨的中國般若學研究以明確的指針。在其門下，優秀弟子，如僧肇、僧叡、道生、道融、曇影等輩，他們承擔般若學的新開展。又，鳩摩羅什透過書信的往還，對廬山的慧遠教團，也給與很大的影響。以下擬藉檢討他的第一弟子僧肇的思想，來考察鳩摩羅什所宣說的中觀思想，在向來種種般若學說的統一和新開展中，完成什麼任務。

(2)、僧肇的般若思想●

「非有非無」——僧肇的「空」思想 僧肇(三八四～四一四，其傳記，參照《高僧傳》〈僧肇傳〉，《大正》卷五十，頁三六五·上～三六六·上)，年輕時學《老子》、《莊子》，但後讀支謙譯《維摩經》，很感動，因而出家為僧。其後，鳩摩羅什移居涼州、姑臧，僧肇即親自前往，成為他的弟子，以後一直追隨鳩摩羅什，得到他親授新譯大乘經論和龍樹系的中觀思想。

可是，僧肇對「空」的解釋，係基於鳩摩羅什親授的中觀思想，並以「緣起」和「無自性」觀念為依據的「非有非無」的立場貫通。例如他說：

(諸法)欲言其有，有不自生，欲言其無，緣會即形，會形非謂無，非自非謂有，且有有故有無，無有何所無，有無故有

有，無無何所有。《注維摩詰經》〈佛國品〉，《大正》卷三八，頁三三二·下～三三三·上)

即：根據他事象即使呈現做爲「有」的狀態，它還是做爲因緣的和合而存在，欠缺自性，因此不是真的「有」；又，既然是做爲因緣的和合而存在，它也不是真的「無」。而且，這種「有」、「無」的概念，與超越藉概念而做的分別的實相不同次元，只是概念(「假名」)而已。僧肇以爲以上「非有非無」即事象的狀態是「不真」，是「(無自性)空」，在他的著作《肇論》〈不真空論〉，做詳細的辯證。僧肇這種實相論，如他自身在〈不真空論〉所引證的，係基於如下的中觀思想：

衆因緣生法，我說即是空，何以故？衆緣具足和合而物生，是物屬衆因緣，故無自性；無自性故空；……但爲引導衆生故，以假名說，離有無二邊，故名爲中道。《中論》〈觀四諦品〉，《大正》卷三〇，頁三三·中)

可是，爲不取「假名」即「有」「無」，正確洞察「非有非無」而「不真、空」的事象的實相，完成智慧，則非徹底排除基於相對概念的認識不可。

聖智之「無」者，無知；惑智之「無」者，知無，其無雖同，所以無者異也。《般若無知論》，《大正》卷四五，頁一五四·中)

如是，在僧肇藉智慧(=般若)對實相做正確的洞察，並不是認識被概念化、對象化的「空無」，而是意指將智慧即認識主體的作用變成「空無」。因此，對於他，智慧的完成(=般若波羅蜜)，

不外是認識對象即諸法的「空」，和認識主體即智慧的「空」，在「空」這一點上，成爲一體。

智無分別，即智空也；諸法無相，即法空也；以智不分別於法，即知法空已矣。…爾時，智法俱同一空，無復異空。（《注維摩詰經》〈文殊師利問疾品〉，《大正》卷三八，頁三七三·上）

僧肇的般若學說，若如上述，則可認爲它完全批判地含攝鳩摩羅什來華前的「心無義」、「即色義」、「本無義」諸學說。即：

(一)在以爲般若(=聖智)是將認識主體的作用變成空無這一點上，繼承「心無義」，克服「心無義」否定外界事象的存在性的立場。

(二)在視事象本是「無自性」=「空」這一點上，繼承「即色義」，克服僧肇所破「即色義」措定事象的外在存在根據的立場。但，支遁的「即色義」，基本上異於僧肇的學說。

(三)在智慧的完成的追求上，認爲可將「有」「無」這種相對概念撥無，在這一點上，一面繼承「本無義」，一面克服「本無義」的立場：措定「如」即實體，以爲它超越基於相對概念的把握。

如是，僧肇的般若學說可視爲，以鳩摩羅什親授的中觀思想爲指針，批判地統一向來的種種般若學說。

僧肇的聖人觀 可是，如上述的僧肇的般若學說，具有宣揚大乘佛教的聖人觀或菩薩觀，否定小乘佛教的聖人觀的現實意義。在這方面，由他的思想中，可發現與郭象的聖人論——以《莊

子》的思想證實儒家聖人像——極其類似的論理。僧肇說：

……妙悟在於即真，即真即有無齊觀，齊觀即彼己莫二，所以天地與我同根，萬物與我一體，……彼此寂滅，物我冥一，怕爾無朕，乃曰涅槃。《涅槃無名論》〈妙存第七〉，《大正》卷四五，頁一五九·中一下）。

在此，僧肇就事象的「空」即「真相」或同一性，將「有」與「無」、「彼」與「己」這種相對概念視為齊一，以自己和萬物為一體的境地為「涅槃」。所以，

至人處有而不有，居無而不無，雖不取於有無，然亦不捨於有無……《般若無知論》，《大正》卷四五，頁一五四·中）
（菩薩）……冥空存德，彼彼兩濟。《注維摩詰經》〈佛國品〉，《大正》卷三八，頁三二九·中）

如是，在僧肇，窮極者或菩薩，毫無執著地置身於「有」的境涯和「無」的境涯，不設定自己與他者的區別，以其為「兩濟」者。僧肇從這樣的立場，嚴厲批判只追求各自解脫的小乘修行者，說「小乘…無運用之能」（《注維摩詰經》〈方便品〉，《大正》卷三八，頁三四四·下），「二乘有敗根之恥」（同〈佛道品〉，同，三九二·下）等。

郭象的聖人論——做為僧肇說的基礎 郭象聖人論的論理，完全被繼承於如上，以般若思想為根據的僧肇大乘聖人觀中。郭象說：

「彼是相對，而聖人兩順之。故無心者與物冥……以應夫無

方也。」(《莊子》〈齊物論篇〉註)

夫理有至極，外(=世俗之外)內(=世俗之內)相冥……故聖人常遊外以冥內，無心以順有，……群物並行，……體化而應物……(同〈大宗師篇〉註)

如是，郭象以爲「無心」的聖人是：平等提取他者與自己、世俗外與世俗內這種對立，或不執著於其中的任何一個，置身於萬物之中，自在地響應萬物的無限要求的「內聖外王」(〈莊子序〉)；在另一方面，他以爲「厲然以獨高爲至」的隱逸求道者，是「山谷之士」「拱默山林」者，而嚴加批判(《莊子》〈逍遙遊篇〉)。

說起來，郭象「內聖外王」的聖人，和僧肇般若完成者的聖人，是政治上的窮極者？或宗教的窮極者？在這一點上，有本質上的差異。儘管如此，僧肇聖人論的論理，無疑的，是郭象聖人論的論理的托胎換骨。

如以上所說，僧肇的般若思想，以親授自鳩摩羅什的中觀思想爲指針，對向來的種種般若學說做批判性的統一，且具有在思想上證實新大乘佛教聖人像的意義。

六、結語

以上就後漢末至東晉末，中國對般若思想的吸收與開展加以概觀。只包括至六朝末的般若思想史的大約前半部分。以後，般若思想根據以僧肇爲代表的鳩摩羅什學派所達到的理論水準，和《涅槃經》、《法華經》的思想融合，顯示新的開展，但此非本章所能處理。

註釋

- ① 《出三藏記集》卷二〈新集經論錄〉(《大正》卷五五，頁五·下)，除此五種以外，尚著錄(a)《道行經》(後漢竺佛朔譯)、(b)《摩訶般若波羅蜜道行經》(西普衛士度略出)。但，(a)是不正確的著錄，因為僧祐誤認竺佛朔、支婁迦讖等共譯的《道行經》(1)為二者的別譯(參照湯用彤、後揭參考文獻六八頁)，而(b)疑為譯自梵本的別譯(參照常盤大定《後漢より宋齊に至る譯經總錄》七二〇～七二一頁)。
- ② 以下出自梵本的引證，係依據荻原雲來校訂的Abhisamayālaṃkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥyā(東洋文庫，一九三二年)的正文。
- ③ 關於此問題，後揭參考文獻之外，參照鍵主良敬〈本無および如・真如の譯出について〉(《大谷學報》四七～四，一九六八年)、木村清孝〈本無義考——その思想的背景をめぐつて——〉(《奥田慈應先生喜壽記念佛教思想論集》，一九七六年)。
- ④ 參照蜂屋邦夫〈空と老莊思想の無〉(收於後揭參考文獻《佛教思想》卷七)。
- ⑤ 參照末木文美士〈漢譯般若經における自然——自然考2——〉(《東洋文化研究所紀要》九一，一九八二年)。
- ⑥ 參照侯外廬等，後揭參考文獻九五頁以下，及松本雅明〈魏晉における無の思想の性格〉一～三(《史學雜誌》五一——二～四，一九三九年)、板野長八〈何晏、王弼の思想〉(《東方學報》東京，一四，一九四三年)、關正郎〈王弼の無について〉(《日本中國學會報》一〇，一九五八年)等。

- ⑦參照侯外廬等，後揭參考文獻一九七頁以下，福水光司〈郭象の莊子解釋——主として無・無爲・無名について——〉（《哲學研究》三七～二・三，一九五四年）、關正郎〈郭象の莊子注にみられる自然その他〉（《新潟大學人文學科研究》二八，一九六五年）、戸川芳郎〈郭象の政治思想とその莊子注〉（《日本中國學會報》一八，一九六六年）等。
- ⑧參照青木正兒〈清談〉（收於《支那文學思想史》，一九四三年）、板野長八〈清談の一解釋〉（《史學雜誌》五〇～三，一九三九年）、宮崎市定〈清談〉（《史林》三一～一，一九四六年，也收於《アジア史研究》三）、村上嘉實〈六朝の精神〉（收於《六朝思想史研究》，一九七四年）、宮川尚志〈魏晉貴族社會と佛教〉（收於《六朝史研究 宗教篇》，一九六四年）等。
- ⑨玉城康四郎，後揭參考文獻，第一章〈思想以前の深層領域〉，在清談佛教中積極地找出思想上、宗教上的意義，但難以贊同。
- ⑩參照《世說新語》〈文學篇〉註「事數，謂若五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬。」
- ⑪例如在《高僧傳》〈僧光傳〉（《大正》卷五〇，頁三五五・上），對道安的「格義」批判，僧光主張可透過對《莊子》〈逍遙遊〉的分析，理解佛教教理，為「格義」辯護。
- ⑫關於此問題，後揭參考文獻之外，參照蜂屋邦夫〈心無義小論〉（《比較文化研究》九，一九六八年）。
- ⑬此中，劉遺民所說，雖從他給僧肇的書翰（收於《肇論》，《大正》卷四五，頁一五四・下以下）也可得知，但他加入廬山的慧遠教團，此書翰也是在讀罷僧肇的〈般若無知論〉後寫的，時代較晚，內容也異於竺法溫、支

愍度所說，因此在此不加以處理。

- ⑭前揭的蜂屋論文(註十二)之外，參照陳寅恪〈支愍度學說考〉(《歷史語言研究所集刊外篇第一種《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》，一九三三年)。
- ⑮慧達《肇論疏》，根據《世說新語》的此記述，以為僧肇所破的「心無義」是支愍度之說。但，如以下，僧肇所破的「心無義」和支愍度之說，未必相同。
- ⑯「常住不變」、「妙有」，係六朝後期的《涅槃經》解釋中常用之語，不能以為支愍度原封不動地採用這種表現(參照《大般涅槃經集解》——收於《大正》三七——)。
- ⑰後揭參考文獻之外，參照福永光司〈支遁と其の周圍〉(《佛教史學》五～二，一九五六)、蜂屋邦夫〈莊子・逍遙遊篇をめぐる郭象と支遁の解釋——併せて支遁の佛教理解について〉(《比較文化史》八，一九六七年)。
- ⑱說起來，在漢譯《般若經》，「自然」一語被用為「無自性」或做為「無自性」的高次元中的「自性」的概念的譯語；這點如第二節所論。
- ⑲支遁以外的「即色義」論者，尚有郗超，他宣述支遁之說；這點見於《高僧傳》〈于法開傳〉。在郗超的「奉法要」，有些記述被認為受到支遁的影響(收於《弘明集》，《大正》卷五二，頁八九·上)，因為不超越支遁之說，所以在此不加以處理。參照福永光司〈郗超の佛教思想〉(《塚本博士頌壽記念 佛教史學論集》，一九六一年)。
- ⑳又，關於慧達的般若學說，參照福永光司〈慧達と老莊思想〉(收於《慧達研究》，創文社，一九六二年)。

- ⑲後掲參考文獻之外，請參照宇井伯壽《釋道安研究》（岩波書局，一九五六年）、松村巧〈釋道安における佛教思想の形成と展開〉（《東洋文化》六二，一九八二年）。
- ⑳關於鳩摩羅什的譯經與思想，請詳細參照橫超慧日〈鳩摩羅什の翻譯〉（《大谷學報》三七～四，一九五八年）、塚本善隆〈鳩摩羅什論——その佛教の江南擴大を中心にして〉I、II（《結城教授頌壽記念 佛教思想史論集》，一九六四，以及《干潟博士古稀記念論文集》，一九六四）、中村元〈クマラジーヴァ(羅什)の思想的特徴——《維摩經》漢譯のしかたを通じて——〉（《金倉博士古稀記念 印度學佛教學論集》，一九六六年）、玉城康四郎〈羅什の法身菩薩論〉（《東方學會創立二十五周年記念 東方學論集》，一九七二年）等。
- ㉑參照塚本善隆編《肇論研究》（法藏館，一九五五年），以及谷川理宣「《注維摩經》（佛國品・方便品）僧肇注における中國的思考について」（《印度學佛教學研究》二四～一，一九七五年）、山田和夫「《注維摩詰經》の僧肇注と老莊思想——僧肇と郭象」（《佛教思想史》二，一九八〇年）。

〈參考文獻〉

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》中華書局，一九三八年（一九五五年重印）

侯外廬等《中國思想通史》卷三，人民出版社，一九五七年。

任繼愈等《中國佛教史》卷一，中國社會科學出版社，一九八一年。

方立天《魏晉南北朝佛教論叢》中華書局，一九八二年。

宇井伯壽《佛教思想研究》岩波書店，一九四三年。

塚本善隆《中國佛教通史》卷一，鈴木學術財團，一九六八年。

横超慧日《中國佛教の研究》卷二，法藏館，一九七一年。

玉城康四郎《中國佛教思想の形成》卷一，筑摩書房，一九七一年。

平井俊榮《中國般若思想史研究》春秋社，一九七六年。

鎌田茂雄《中國佛教史》卷一，東大出版會，一九八二年。

佛教思想研究會《佛教思想》卷七〈空・下〉平樂寺書店，一九八二年。

第八章 般若思想與三論宗、禪宗

一、序言

中國般若學的譜系 中國佛教中，般若空觀思想的研究，始於魏晉玄學的「格義」，至僧肇(三七四～四一四)而確立。即：僧肇在《肇論》〈不真空論〉，列出魏晉般若學最具代表性的三家，加以破斥，並在〈般若無知論〉說般若的無知，使其本質明確。從南北朝到隋唐的般若研究，雖是僧肇般若學的繼承與發展，但其主流還是從各種觀點嘗試理解、闡釋般若的分析性研究。例如從三個觀點解釋般若的「三種般若」之說等，就是一個具有代表性的例子。

將南北朝時代這種分析性的般若研究綜合、集大成，同時藉著回到僧肇般若學的起源處，強調「絕觀的般若」，後來引導般若在禪宗的主體性、實踐性展開，確立思想基礎的，是徹底奠立三論宗的隋代嘉祥大師吉藏(五四九～六二三)。魏晉及僧肇的般若學，已在前章講述過，因此，本論文想探討吉藏對般若的解釋，並概觀從南北朝至隋唐般若的分析性研究，又如何走向禪宗的主體性實踐展開的軌跡。

二、吉藏般若思想的特徵

(1)、菩薩道與般若

「般若」的評價 吉藏把般若評為大乘菩薩的實踐智慧，常把它當作二智——般若與方便——的一環。這是基於註解《大品般若》的龍樹《大智度論》之說，是依據《大智度論》卷四三所說的：

般若不屬佛，不屬聲聞辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。（《大正》卷二五，頁三七一·上）

強調般若是大乘菩薩特有的智慧。

這當然是狹義解釋般若的所謂不共般若的立場，但代表般若經典的《大品般若經》的主題，在於說大乘的菩薩道的完成。菩薩道是般若波羅蜜道與方便道，這是《大智度論》之說。如《大智度論》卷一〇〇說：

菩薩道有二種：一者般若波羅蜜道；二者方便道。（同上，頁七五四·中）

吉藏據此而說，「故九十章經開為二道，六十六品明波若，後二十四品明方便道」（《大乘玄論》卷四，《大正》卷四五，頁五八·中），解釋《般若經》是闡明藉般若與方便——菩薩的二智——實踐（二道）的經典。

如是，在吉藏對般若的解釋中，首先最具特徵的是，視般若為大乘菩薩應特別強調的實踐智慧，視之為二智、二道的一環。

這點和同時代的天台大師智顛(五三八～五九七)等有很大的差異。例如關於前面已說過，可稱為般若分析性研究的代表性結果的「三種般若」，智顛提出實相般若、觀照般若、方便般若三者(《金光明經玄義》卷上，《大正》卷三九，頁三·下)。智顛所說的「實相般若」，是般若的理體，為衆生本來具有、離一切虛妄相的般若的實性，是所證的理體；而「觀照般若」是觀照實相的實智；「方便般若」是分別諸法的權智。也就是說，觀照實相的實智和分別諸法的權智，二者都是般若的側面，包含於三種般若之中。

可是，吉藏所說的三種般若是實相般若、觀照般若、文字般若三者。實相是能生的境；觀照是所生的智；文字是能詮的文。即：吉藏在般若與方便及實智與權智的二智之中，只有對般若、實智，再從三種觀點加以解釋，這就是三種般若，和智顛把方便、般若包含於般若中的方法，不同範疇。

「三種般若」的諸說 關於般若的分析性研究，即從南北朝流行到隋唐的三種般若的學說，吉藏之說是正統，而智顛之說是異端。據傳，代表當時很流行的北方地論學派的淨影寺慧遠(五二三～五九二)，和吉藏完全一樣，也說實相、觀照、文字三種般若；又南地的成實學派也同樣說文字般若、觀照般若、實相般若三種，將它們分配為教、行、境三者(吉藏《大品遊意》，《大正》卷三三，頁六四·中)。再看後代的展開，例如華嚴宗的賢首大師法藏(六四三～七一二)，也將般若分為實相、觀照、文字三種，更進而說，實相、觀照、文字分別表示所觀的真性、能觀的妙慧、詮上的教

(《般若心經略疏》，《大正》卷三三，頁五五二·中)。又，法相宗的慈恩大師基(六三二～六八二)，於上記的三種般若，添加境界和眷屬二種，而成五種般若，更加強調分析的方針，但他所說的三種般若同於吉藏。因此，看吉藏前後的學說的大勢，可知吉藏之說是正統。

但，並不是沒有人像智顛那樣，把方便智也包含在內而說三種般若；根據吉藏所傳，慧持(三三七～四一二)早就說實相般若、方便般若、文字般若三種。和智顛不同的是，智顛在通常的三種般若中，說方便般若以代替文字般若，而慧持說方便般若以代替觀照般若。

無論如何，很早就有將方便含於般若而成三種般若之說，乃是事實；智顛之說是此二說的折衷。但，吉藏說及其他傳統之說，是在般若與方便二智中，別立方便，更從各個觀點將般若區分為三種。例如吉藏嘗試將此實相、觀照、文字三種般若，和稱為中、觀、論的《中論》的題名，加以配對，但主要的是，吉藏對般若的解釋，是認為般若與方便一樣同為二智之一，並視它為般若道、方便道——大乘菩薩所特有的實踐道——的道體，這是他的特色所在。

(2)、般若的釋名

「般若」的漢譯語 般若(prajñā)在中國的漢譯佛典，有種種的翻譯。例如《放光般若經》譯作「遠離」；《六度集經》譯為「明度」；《大品般若》也翻作「清淨」。但，一般常使用「智慧」

這一譯語。又，關於智慧，有單稱為「智」的場合和單稱為「慧」的場合。例如《大智度論》的「智度」，是般若波羅蜜；《維摩經》等也說，「智度菩薩母」（《大正》卷一四，頁五四九・下）。這些全可視為把「般若」譯作「智」的例子。而單稱為「慧」的情形也常見。如衆所周知，《大智度論》卷一八明言：「摩訶，秦言大，般若言慧」（《大正》卷二五，頁一九一・上）。

如是，般若有種種漢語義譯，尤其常稱為智或慧，或合稱為智慧，但應譯為「慧」才正確。吉藏舉出下列四點，作為理由（《大乘玄論》卷四，《大正》卷四五，頁四九・上～中）。

(一)十度的不同。在大乘菩薩的實踐德目——六波羅蜜乃至十波羅蜜——中，第六的般若(prajñā)譯為慧，第十的闍那(jñāna)譯為智，對此二者應加以明白的區別。

(二)空有的義異。如《維摩經》說：「知一相門起於慧業，知種種相門起於智業」，照見無差別絕對的空的世界是慧，而鑑察差別相對的有的世界是智；將空、有的區別明確化。

(三)因果的差別。如《大智度論》說：「因名波若，果反名薩婆若」，是果的薩婆若稱為一切智，所以是因的般若翻為慧，確定因果之別。

(四)凡聖之異。如《涅槃經》說：「波若者一切衆生」，般若是凡聖共有的先驗性的東西。而智有通達、決了之義，因此僅聖人有，凡夫沒有。所以，為明確凡聖的區別，稱般若為慧。

以上是般若應譯作慧才正確的四個理由，但如前述，經典也常稱般若為智，把它當作慧的同義語，又常稱為智慧，作為二者

的複名。如下節所述，般若常當作音譯語使用，而在意譯語的場合，一般常將智與慧合起來而稱為「智慧」。

(3)、絕觀的般若

「絕觀的般若」 吉藏雖說般若的正確譯語是慧，但幾乎不曾以慧或智慧的意譯語表示般若，而常使用般若此一音譯語。這與對二智之一的方便，罕用漚和(upāya)的音譯語，而常以方便的意譯語表示，是明顯的對照。

照梵音使用般若的慣例，是南北朝時代佛教學的常識。《大智度論》卷七〇說，「般若定實相，甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱」（《大正》卷二五，頁五五二·上），因此般若不可翻譯。吉藏的意見是：般若不是不可翻譯，它可正確地譯作慧，但般若的甚深意義不易稱量，所以不可稱，應使用般若此音譯語。

《大智度論》所說「般若定實相……故不可稱」的「定」，與「契」同義，是如將符契合起來一般，二者緊密相合的意思。因此，與現象世界的根源——實相——契合，就是般若，但吉藏對此敘述如下。

夫萬化非無宗，而宗之者無相，虛宗非無契，而契之者無心。
故聖人以無心之妙慧，契彼無相之虛宗。（《大乘玄論》卷四，
《大正》卷四五，頁五〇·上）

千變萬化的現象世界的根源，是不能以形相抓取的無相世界。與此無相——玄虛的根源（虛宗）——契合，就是無心的妙慧，即般若。般若內外並冥，緣（客觀）智（主觀）都寂滅，此稱為「絕

觀的般若」。用智慧這種語詞時，無論如何，智照的作用變成主要，不能去除觀察考究的意義。但，般若的本質在於緣(客觀)觀(主觀)俱絕。

例如在考察智愚對立的場合，智慧所表現的，不管怎麼說，都是智，是和愚異質的智照的世界。但，般若在智愚對立以前，非愚非智，卻同時是愚是智的狀態。般若的世界在於超越智愚對立的範疇。所以，說這種般若不能以智慧的譯名稱其甚深意義，故不可稱，又說不用義譯，照梵音使用。這是《大智度論》所說「般若……甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱(般若)」的意義。

「諸法實相」與般若 但同時，《大智度論》卷七九說：「諸法實相……或說般若波羅蜜」（《大正》卷二五，頁六一八·中）；又，同書卷一八也說：「知諸法實相慧是般若波羅蜜」（同上，頁一九〇·上）。若把前面吉藏的話換過來說，則無相的虛宗是「諸法實相」，這是般若的根本義。

契合此無相虛宗的無心妙慧，是「知諸法實相慧」，也是般若波羅蜜。若將此分配於前面「三種般若」的分析性解釋，則前者是「實相般若」，後者是「觀照般若」。又，如《大智度論》所說，「知諸法實相慧」，「般若，秦言智慧」，對不易以語言表現的甚深般若，若要強以語言表達其意義，則可用智慧或慧。這是第三種的「文字般若」。當然，文字般若是廣指闡明般若世界的全部教說而言，但諸法實相的空的世界絕非只是空，一定概念化而顯現為假有的世界。雖然無名相的實相、空的當體是般若的根本義，但

強以智慧的語詞表示與實相契合的證悟境地，這就是文字般若。前面說般若不可稱的意思是：縱使立智慧這種名稱，般若當體還是不能稱量的。

說無相的虛宗是般若的根本義，且聖人以無心的妙慧與此無相的虛宗契合，不是吉藏的獨創。虛宗一語，已見於僧肇的《肇論·不真空論》（《大正》卷四五，頁一五二·上）。前述的用語，也見於曇影（與僧肇同是羅什的門下，在中國，他最早著作《中論》的註釋）的《中論註》的〈序文〉（收於《出三藏記集》卷十一）。即：曇影在〈中論序〉的開頭說：

夫萬化非無宗，宗之者無相。虛宗非無契，而契之者無心。故至人以無心之妙慧，而契彼無相之虛宗。內外並冥，緣智俱寂。（《大正》卷五五，頁七七·上）

吉藏的著作中，除前揭的《大乘玄論》之外，在《中觀論疏》（卷三）、《淨名玄論》（卷四）和《法華玄論》（卷三）等，隨處引用曇影這段文章。又，以「虛宗」一語表示般若的根本義的另一個例子，是前述僧肇的〈不真空論〉。僧肇在同書說：

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。（《大正》卷四五，頁一五二·上）

將此至虛無生的般若玄鑑的妙趣，稱為「虛宗」。即：在提出有關魏晉佛教學者對般若的理解的三家異說，而加以批判之際，僧肇說：「故頃爾談論，至於虛宗，每有不同」（《大正》卷四五，頁一五二·上），指出當時對般若、空的理解，有很多異說，且以虛宗之語表示它。唐代著《續高僧傳》的道宣（五九六～六六七），

對達摩所傳禪法的特色，評為「摩法虛宗，玄旨幽蹟」，但這是證明道宣了解達摩禪的特色在於般若波羅蜜實踐的著名話語。

如是，以虛宗或無心的語辭顯示般若的本質，已見於羅什門下的僧肇和曇影，但稱此為「絕觀的般若」，以極富實踐性反響的語言表現的，則始自三論宗的吉藏。對後來以般若波羅蜜的實踐為目標的禪宗信徒而言，此語調很容易接受，成為很理想的口號。

三、般若與方便

(1)、二智的差異處

二智與二道 吉藏以為般若與方便同是二智的一環。通常稱二智時，是指權、實二智，以實智、權智之名稱呼。般若是真實之智，所以稱為實，而方便有暫時的方法、手段之意，所以叫做權。

但，關於般若，如已說過的，吉藏避免用智稱呼它，常使用「般若」這個音譯語，而關於方便，說稱為權的場合是方便中之用，方便智實際上是指顯現於外的變動，稱為權，因為權比方便，在概念的周徧上小，所以常用方便而少用權智。關於權、實二智，因為般若稱為實智，所以方便稱為權智，但這種稱呼並無絕對性，而是在對般若與實智，及方便與權智各做嚴密的觀念上的區別後，分別使用的。但，一般的說法，吉藏的二智是般若和方便。在吉藏，二智不是被完成的佛智，而是大乘菩薩的修道；「智」

與「道」是同義語。因此，他不用實智、權智這種既成的術語，而依據與其行道更相稱的《大智度論》所說般若道、方便道此二道的譯語，對二智也使用般若和方便的名稱。

般若與方便的差異 因此，般若與方便是大乘菩薩特有的二智、二道，但對此二者的關係，吉藏分成十對，以敘述其具體內容上的殊異。現在將其要點略記如下。

(1)空有之別。最基本的差別在於，照空是般若，而涉有是方便。般若是照鑑悟得諸法實相、至虛無生的空的世界的智慧，而方便是廣涉諸法、通達彼此的智慧。如《大智度論》卷七一說：「般若……將至畢竟空中，方便將出畢竟空」（《大正》卷二五，頁五五六·中），悟入畢竟空是般若，從畢竟空出而運作於有的世界是方便。這是極具一般性的解釋。

(2)照巧之別。接著立即說照見空、有是般若，行空而不證、涉有而不著是方便。在吉藏分十對略說般若與方便差異的「十番二智義」中，這是最早敘述到的，但現在為方便起見，把它列在第二。也就是說，對空、有之別而述說般若和方便的差異，若是(1)，則此係將有與空合為一，如立即照鏡子就可看見一般，照鑑空和有的是般若，對空不證、對有不著的善巧是方便，因照與巧的作用不同而說二者的區別。在此，若看「不沉空觀，謂不證」，則「不證空」是不以空為究極，不沉淪於空，這點與後面的(5)有關連。

(3)靜鑑和變動之別。第三說內靜鑑是實，外變動是空。這是

進一步限定方便的意義，把它解作實際向外變動的作用。在(2)，藉照與巧之異以區別般若和方便，但在此照和巧都是內心靜鑑，全屬於般若、實智的範疇，而將具體顯現於外的變動視為方便；它在此特別被限定為方便，稱為權智。

(4)空解與有行之別。這是就六波羅蜜——菩薩的實踐德目——分為般若和方便，以第六的般若波羅蜜為空解，而其他五波羅蜜，即布施、持戒、忍辱、精進、禪定，為有行，這些全視為方便。前面所說照空為般若、涉有為方便的第一種區別，是就對空與有的基本智解而分權實的，但這裡所說是就解與行而開二門。

(5)照空與不證空之別。第五是以照空為實，知空亦空而不證空為權。這是對(2)的立即照鑑空有的般若，和不證空亦不著有的方便，就般若方面強調「照空」，就方便的方面強調「不證空」。同時，這是說，若就(1)的照空的般若與涉有的方便這種基本型而言，則更可將照空的般若限定為照空與不證空之形，其中可看到般若般和方便般的東西。知空亦空是不沉於空觀而常涉有。說這屬於方便領域。

大乘的空和小乘的空 在此，若從吉藏的空觀思想的立場來看，則照空的般若與不證空的方便這二智的區別，是極具特色的空觀之一。也就是說，吉藏在《三論玄義》中，對大乘和小乘的空觀，大致列出四種差異(《大正》卷四五，頁四·上～中)，其第四種差異是小乘「但空」而大乘「不可得空」。即：小乘不知空亦

空，以空為究極，因只住於空，故稱此為「但空」。這是證空的理由。然而，大乘的菩薩知空亦空，因而不住於空。此稱為「不可得空」。此「不可得空」的觀念，亦稱為「無所得空」，是代表吉藏空觀的重要概念，但現在以照空的般若和不證空的方便，此二智的範疇來表示它。又，如同但空與不可得空，是用以表示二乘與菩薩的空觀——實踐行道——的淺深所導致的差異的語詞一樣，此二智的差異也是因二者觀心的淺深而產生的。這表示般若和方便本是一物，因行道的展開而產生差異而已。

後世，「十番二智義」即吉藏有關般若和方便差異的論述，雖還殘留五番，但後半就《維摩經》的主題，探討般若與方便在特殊場面的差別，因此這裡省略不提。可是，關於二智，如吉藏所說「略開十對，即一途次第」，般若與方便及權與實的區別，由於觀點不同，可能有種種見解。

(2)、二智的相即

體與用 般若和方便是菩薩的二智、二道，但關於其具體的內容，按照形勢可能有種種分法。這是表示般若與方便本是一物。對此兩者的不二一體，吉藏藉中國思想固有的理論——體、用的概念——加以說明。也就是說，以般若為體，以方便為用。《大智度論》卷一〇〇也說：「般若與方便本體是一，以所用小異故別說，譬如金師以巧方便故，以金作種種異物，雖皆是金，而各異名」（《大正》卷二五，頁七五四·下），般若和方便被比喻為黃金及由黃金所作成的精巧物品。

以方便爲用，以般若爲體，乃是因爲般若照實相，實相爲諸法之本，而方便照諸法，諸法是實相之末。爲什麼在開本末的場合，實相爲本而諸法爲末呢？因迷於實相而有六道輪迴，若悟實相則有三乘的聖賢，實相是迷悟的根源，所以稱之爲本。

因此，在以般若爲體、方便爲用的場合，若以本末關係來看，則般若爲本，方便爲末。若這樣說，則般若爲優，方便劣。然而，在菩薩十地的行道上，第六的現前地，是般若大智現於目前之位，如第七的遠行地也稱爲方便具足地那樣，它也是方便的妙用增加之位。所以，方便在十地的行道上，不能不說地位較高。

儘管把方便和般若加以對比，般若爲本而方便爲末，方便還是優越的，因爲般若與方便本是一物，且方便是在般若上運作的妙用。菩薩在第六地得般若之體，但尚未得般若的妙用。至第七地才開始有般若的妙用，此稱爲方便，第七地也稱爲方便具足地。

《大智度論》卷四六說，「方便即是智慧，智慧淳淨，故變名方便」（同上，頁三九四·下）。這裡所說的智慧，是般若的義名。也就是說，清淨的般若變而爲方便。方便——般若的妙用——是般若的變化。

若進一步具體地說，則照空的智慧不常涉有，非空慧之巧的是般若；照空的智慧在常涉有而成巧的場合，轉稱爲方便。因此，就行道的展開而言，方便優越。但，般若與方便更無別體，潛藏於巧中的空慧名爲方便的般若，而空慧的巧處名爲般若的方便。如兩者稱爲方便的般若、般若的方便那樣，本來是不二一體的，有因緣相即的關係，因此以般若爲體、方便爲用的體用關係乃告

成立。

般若的四力和方便的三力 般若與方便是不二一體，但方便常比般若處於優位，這是因為此二者作為伴隨大乘菩薩的行道的二智、二道而出現。在將此視為適應二道的二智之力時，越發明白。即：吉藏說般若略有四力。般若的四力是：(1)照實相；(2)無所著；(3)斷諸惑；(4)善於引導方便。也就是說，不見一切相而立即見實相是般若。實相是畢竟空，是無相、無所依。因此，契合此畢竟空的實相的般若也是無所依，故無所執著。即(2)的無所著。若無所著，則離種種煩惱而寂靜。這是(3)的斷諸惑之力。《大智度論》所說「般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中」（同上，頁五五六·中）的「滅諸戲論」，是般若的斷惑。心無患累而寂靜時，常導出方便的巧妙作用。這是般若的第四種力。《大智度論》所說的「智慧淳淨，故變名方便」（同上，頁三九四·下），透露出此間的消息。

方便廣涉萬般諸法而無染著，這是因根本上有般若所致。在這個意義下，無著首先屬於般若之力。但，它——即般若而涉諸法之有——已屬於方便的範疇。因此，接著說為般若所引導的方便之力，大略有三種。方便的三力是：(1)照境之巧；(2)不證空之力；(3)起行的作用。

(1)照境之巧，是說方便照諸法，涉有而無著。如已說過的，般若與方便的第一個差異是，般若照實相，而方便照諸法。只要按照此第一個範疇，照諸法便屬於方便。但，在第二個範疇，立

即照空有是般若，行空而不證、涉有而不著是方便。因此，若按照第二個範疇，則照空有二境屬於般若。方便的第一種力——照境之巧，不能不說是專指第二個範疇所說「涉有無著」此一方便的特徵而言。但，更嚴密地說，關於「涉有無著」這個方便的特徵，「無著」，如前述，是由於般若之力所致。般若有無著之力，因此在般若觀中，有巧方便之力。將此視為方便的「無著」。

如是，般若與方便不能嚴密地加以區別，乃是因為諸法與實相不二而二，二而不二，又照鑑這種情形的二智也不二而二，二而不二。但，若就行道的展開而言，則二乘只見空，不能涉有，而菩薩能即空而起有之用。又，即使同樣是菩薩，六地的菩薩也只得般若的空觀，要到七地，才能即空涉有。其差異是「妙」，此即空廣涉有叫做照境之巧，它稱為方便之力。

「不證空之力」與「起行之用」 (2)不證空之力，是前述般若和方便差異的第二個範疇，方便「行空不證，涉有無著」中的前者，即行空而不證。若按照此第二個範疇，則「涉有無著」和「行空不證」都是方便的善巧。但，如前述，不著之巧寧可說是屬於般若之力。因此，後者的不證之巧最能代表方便之力，在此把它提出來。

「涉有無著」，若強調「涉有」一方面，則更近於方便，列為第一種力。但，若只將不著有和不證空加以對比，則前者寧可說是屬於般若的領域。有是俗諦，離有比較容易。二乘的修行者入實相之觀而不著有，因此脫離凡夫地。但，空是真諦，擺脫空很

困難。菩薩即實相之觀而照諸法，不滯於空，因此脫離二乘地。脫離著有的凡夫地容易，超越滯空的聖人境界困難。因此，認為此不證空更能代表方便之力。

可是，此「不證空」的典據，或許是羅什所說的「觀空不取，涉有不著，是名巧方便也」（《注維摩經》卷五，《大正》卷三八，頁三七八·下）。吉藏介紹它說，「什師云，觀空不證，涉有不著，皆是漚和，以同巧故也」（《中觀論疏》卷二，《大正》卷四二，頁二〇·下）。把羅什的「觀空不取」改成「觀空不證」。羅什所說「觀空不取」，是「觀空不取相」之意。所以，羅什說，雖是方便，而從慧受名」（《大正》卷三八，頁三七九·上），認為這屬於般若、空觀的領域，只有「涉有不著」是方便。

如是，吉藏把「觀空不取」——本是般若的作用——改說成「觀空不證」，進而巧妙地改為「行空不證」，因而使般若空的思想轉換成方便有的思想。從這點也可看出，吉藏的般若思想上，有的一面極強。

(3)起行之用，是方便智實際顯現於外的作用。是《大智度論》卷七一所說「方便將出畢竟空，嚴土化人」（《大正》卷二五，頁五五六·中）的莊嚴國土、教化人群的作用。二乘沒有教化衆生的行願，因此入空證空。但，菩薩常有大願、大行，以資助空觀，因此不入空證空。所以，方便的起行之用是菩薩的誓願，是大慈大悲的作用。般若不得不常具體地顯現於外為方便。這是菩薩的慈悲。般若與方便相依相關的議論，結果卻透露出在慈悲——菩薩的行願——上二者不二一體。

(3)、因緣的境智——二諦與二智

境、智的相即和二諦 可是，智不是自生的，必依境才能產生。在這個意義上，境為智本。然而，即使說為境，卻也不是獨立的，其名是智所給的。所以，智為境本。若無境，則智不發；若無智，則不照境。在前者的意義上，境是能發，智是所發，但在後者，則智為能照，境為所照。所以，產生了境的能發與所照，以及智的能照與所發，即境智的能所、主客關係，但如是，以境的所為智的能，以智的所為境的能，因此不能說境是前智是後，也不能說智是前境是後。又，境、智也不可能同時。既不是前後，又不是一時。《大乘玄論》將此境、智的關係稱為「因緣境智」。因為是因緣的境智，所以境智是二而不二，不二而二。

那麼，具體地說，以什麼為境而發智？《中論》說：「諸佛依二諦，為衆生說法」（《大正》卷三十，頁三二·下），說二諦是佛所說的教法，因此人依此二諦之教能生二智。所以，二諦是二智之境。

二諦(二個真理)是勝義諦(第一義諦)與世俗諦，前者是佛菩薩觀現象界的事物本性空的絕對立場，而後者是以合乎世間一般常識的看法，承認現象界顯現的相對立場。《中論》說：「若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義」（《大正》卷三十，頁三二·下）。因此，前述曇影的《中論註》以此二諦為《中論》的主題，述說其要旨如下。

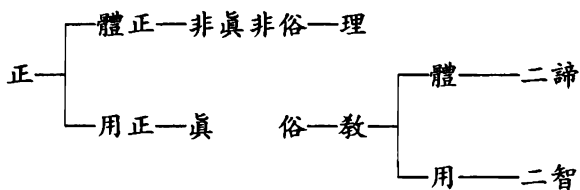
以真諦故無有，俗諦故無無。真故無有，則雖無而有。俗

故無無，則雖有而無。雖有而無，則不累於有。雖無而有，則不滯於無。不滯於無，則斷滅見息。不存於有，則常等水消。寂此諸邊，故名曰中。(《中論序》，《大正》卷五五，頁七七·中)

「二諦中道」 吉藏稱曇影的二諦觀為「二諦中道」，說因二諦中道而產生二智的中觀。即：吉藏將此加以敷衍而說：「真故無有，雖無而有」，這是不動實際而建立諸法。說：「俗故無無，雖有而無」，這是不壞假名而說實相。不壞假名(現象)而說實相，因此假名宛如實相。不動實際(空)而建立諸法，因此實際宛如諸法。實際宛如諸法，因此不滯於無；諸法宛如實際，因此不累於有。不累於有，因此離常見；不滯於無，因此不陷於斷見，即是中道。藉此二諦中道產生二智。也就是說，因了悟諸法宛如實相的緣故，而生方便的般若；因了悟實相宛如諸法的緣故，而生般若的方便。因為是方便的般若，所以即使說為般若，也宛如方便。因為是般若的方便，所以即使說為方便，也宛如般若。方便宛如般若，因此不著於有。般若宛如方便，因此不滯於無。因為不著於有，不滯於無，所以滅有無之見，寂有無二邊，故稱此為中觀。如是，藉二諦的中道產生二智的中觀，二智的中觀回過來照二諦的中道(《大乘玄論》卷四，《大正》卷四五，頁五五·中～下)。

這種二諦和二智的關係，稱為「因緣境智」。二諦與二智之稱為因緣的境智，乃是因為諦與智有體、用相即關係。吉藏在《三論玄義》，就三論的標語——「破邪即顯正」——的正的意義，分

體之正與用之正二種。又說：「非真非俗是體之正，真俗是用之正」（《大正》卷四五，頁七·中，取原文的大意），但說其理由是：「諸法實相是言忘慮絕的世界，是非真非俗。故以此爲體。又，此體絕偏邪，故爲正，說此爲體正。體絕名言，故人無悟此的線索。因此，強說非真非俗爲真俗，此是用。此真俗亦離偏邪，故爲正，說此爲用正」（同上，取原文的大意）。也就是說，體正是非真非俗之理，用正是真俗之教，且此教之體是二諦，藉二諦而生的二智是教之用。《中觀論疏》卷一說：「初明教體，即是二諦；次明教用，即是二智」（《大正》卷四二，頁九·中）。將此與前面的《三論玄義》合起來圖解如下。



二諦與二智的相即 如是，諦和智本來有體、用的相即關係，因此二而不二。若不依諦，則不得智；若不以智行，則不明諦。因此，在佛，內有二智而外說二諦，但在衆生，卻依佛所說二諦之教以生二智。所以，諦與智本來是不二之二，是二之不二，但若望於緣，則取依教而生智的形式，因此說二諦是教體，二智是教用。

《中觀論疏》也稱此爲「行說因緣」。

欲明諦智行說因緣，今正赴緣說教，故先明於諦，次辨於智

也。又先明二諦，後明二智者，前正明說教，後明教意。所以說八不二諦者，為令衆生發生二智故也。（《大正》卷四二，頁九·中）。

如是，吉藏在理與教的體用關係上，抓住非真非俗與真俗，進而關於教，說二諦與二智為教體和教用，關於二智，說分別在體用關係上看般若和方便，這是為了就各個明示不二之二、二之不二的因緣相即的義理。佛法的要諦，雖首先在於闡明無差別絕對的世界，和差別相對的世界之相依相關，但在不二而二、二而不二這種體用相即的關係上，抓住它這一點上，有被稱為「因緣境智」、「行說因緣」那種「因緣」的意義。般若與方便二智，如《中觀論疏》卷二所說「由八不即二諦正，二諦正即二慧生，二慧生即有佛菩薩」（《大正》卷四二，頁二〇·中），是在此極其繁複的因緣相即的世界，佛菩薩觀心修道處所顯現的最頂端的東西。由於這個緣故，說二智常常是「大乘樞要，觀行淵府」（《淨名玄論》卷五，《大正》卷三八，頁八八四·上）。

四、般若波羅蜜的實踐

(1)、無得正觀的立場

有所得與無所得 吉藏就二諦與二智說因緣的境智，進而關於二智，以般若為方便之體，以方便為般若之用，強調其圓融相即。始於僧肇的般若研究，因南北朝時代的分析性研究，而極度

概念化，並增強固定化的傾向；爲了修正其偏向，使此能正確地繼承、發展下去，吉藏才這樣做。他在《中觀論疏》卷二說：

三論未出之前，若毘曇、成實、有所得大乘，及禪師、律師、行道、苦節如此之人，皆是有所得生滅斷常，障中道正觀。既障中道正觀，亦障假名因緣無方大用。故一向破洗令畢竟無遺，即悟實相。既悟實相之體，即解假名因緣無方大用也。
（《大正》卷四二，頁三一·中）

他斷定南北朝時代的佛教學者的偏向是「有所得」，稱自己的立場爲「無得正觀宗」，而標榜「無所得」，也是如此勁頭十足的表現。

可是，吉藏所說的有所得，如前文所說，是「障中道正觀」及「障假名因緣無方大用」。換言之，吉藏所說的無所得，是「悟實相之體」及「解假名因緣無方大用」。一般所謂的「無所得」，是空的實踐性表現而無執著，是超越四句而絕百非的空性的徹底化。換言之，無所得是行般若波羅蜜者之相，若就前文而言，則爲悟實相之體。但，吉藏所說的無所得，不只是悟實相之體，同時也解因緣無方之用。吉藏對般若的考察，常進行於它與方便一體觀的基礎下，說般若之體與方便之用的相即是 he 最關心的事，就是基於這種無所得觀。

般若與佛性、如來藏思想 若再就空觀而言，則「不可得空」——吉藏的空觀的最大特徵——是知空亦空而不證空，此不證空也是方便的最大作用和特徵。吉藏也稱之爲「無所得空」（《大品義疏》）。又，此無所得的空觀，也如《三論玄義》所說「小乘但

明於空，未說不空。大乘明空，亦辨不空」，是見空與不空之二義。

《中觀論疏》卷一〇說：

大乘知無明本自不生，爾時見二種空；一者有所無空，謂無明不可得；二者即見佛性畢竟清淨，無有煩惱，亦名為空。此亦是見空不空二義，見二種空名見空；即見佛性妙有名見不空。（《大正》卷四二，頁一六〇·下～一六一·上）

這裡說見空是見空與不空二義，但空是大乘體空觀的性空、真空，不空是「見佛性妙有名見不空」，因此可知，它顯然是指佛性的妙有而言。說併觀此二者是大乘的空觀。

若就前面無所得的立場而言，則見空是悟實相之體，見不空是解因緣假名之用。因此可知，三論所說無得正觀的立場，顯然意圖般若真空與佛性妙有的因緣相即。《勝鬘寶窟》稱此為「欲說般若故說佛性」（《大正》卷三七，頁六七·中），且說：「般若即是中道智慧，中道智慧者，令衆生遠離有無二見。令知生死之中，無虛妄我故，息其有見；有如來藏，息於無見」（同上引）。

也就是說，在吉藏，說佛性、如來藏，和說般若同義。般若是中道的智慧，因為它是中道的智慧，所以令遠離有無二見，但這是在無我、空的般若方面除去有見，在佛性、如來藏的妙有方面除去無見。此般若思想與佛性思想的融和相即，不外是悟實相之體及解假名因緣之用的立場。換言之，般若和方便的相即、般若思想和佛性思想的融合的命題，開始顯現於「無所得」這種實踐的場合。

(2)、禪宗的般若思想

吉藏與禪宗思想 吉藏般若思想的最大特色，在於以般若真空思想和佛性妙有思想的統合為目標，但這不是單純的折衷思想，從其強調：此應實現於無所得的實踐修道的場合，也可看出，如前述「一向破洗令畢竟無遺，即悟實相。既悟實相之體，即解假名因緣無方大用」，為解因緣無方之大用，悟實相之體是前提；為悟實相之體，一向破洗令畢竟無遺是很重要的。詳細力說般若和方便的妙用的吉藏，一方面強調「絕觀的般若」，將僧肇以來的般若解釋推進一步，開啓從認識向實踐般若波羅蜜的途徑，原因就在於此。

以般若波羅蜜的實踐為目標的代表性人物，是後代的禪宗之徒。例如，據說是牛頭法融（五九四～六五七）之作的《絕觀論》，曾被認為是禪宗始祖達摩親撰，是宣明達摩禪宗旨的初期禪宗的代表性著作，但法融，從系統來說，是三論宗的人，《絕觀論》的主題是以般若主義為基調；若將這幾點合起來考慮，則至少可知，《絕觀論》這個標題是來自吉藏的「絕觀的般若」。最近的學說以為，《絕觀論》的思想也有同於石頭希遷（七〇〇～七九〇）的《參同契》的地方，又向百丈和黃檗、臨濟的展開，也可明白指出（柳田聖山〈絕觀論とその時代〉《東方學報》五二）。關於《絕觀論》，其他研究書和解說書也很多，因此其內容，在此省略不提，但可指出，不限於「絕觀的般若」，吉藏的實踐性般若的解釋，在種種方面，成為以般若波羅蜜的實踐為目標的禪宗的思想背景。

例如可舉出「無住」的觀念，當作這種事例之一。

「無住」的思想 吉藏在「無住」找到《般若經》的思想的本質。他說：

般若以無住爲宗，故倒以住著爲本；今欲破顛倒住著，是故發音明無住。（《大品義疏》）

也就是說，以「無住」一辭表示破顛倒住著的無著無執的精神，視之爲般若的宗旨。

無住的概念，如《維摩經》所說「從無住本立一切法」（《大正》卷一四，頁五四七·下），本來意謂著緣起理法即性空，與實相是同義語。如《中觀論疏》所說「迷此實相便有六道生死紛然，故淨名經云：從無住本立一切法」（《大正》卷四二，頁一二四·上），本是表示性空實相的概念。吉藏所說的「以無住爲體中，此是合門；於體中開爲兩用，謂真俗，此是用中」（《三論玄義》卷一，《大正》，四五卷，頁一四·下），以及「般若、正法、無住，此三眼目之異名」（《大乘玄論》卷一，《大正》卷四五，頁一七·上），就是這個意義的無住。見於《般若經》的無住的用例，本來也不出此範圍之外。但，吉藏所說「般若以無住爲宗」，可視爲表示實相——《維摩經》和《般若經》所說無本、性空亦即無執著的理論根據——的語言，同時也用以指無著無執的空的實踐——更積極、更具體地空掉一切，什麼也不住著——的語言。

例如在《大品義疏》說，「無依無得無所住，是般若玄宗」，說此無所住是「正住般若」，即正確地住於般若，它「以不住爲住」

等，就是一個例子。又，在《大品遊意》，為《般若經》的宗旨開始終，而說：「開經宗之始以不住法住，辨其義之終，以無得為得」（《續藏》，三八，頁五）。這與《義疏》所說「無依無得無所住，是般若玄宗」一句，有相同的旨趣。也就是說，以不住而住是「無住」，以無得而得是「無所得」。在說此無所得與無住為一經的宗旨，是般若的玄宗時，「無住」已不僅是原理性的空理、空性，而且它也是意指與「無所得」相等的般若波羅蜜的實踐的語詞。

神會的三句 顯彰六祖慧能、確立南宗禪的神會（六七〇～七六二）的主張，以無念、無住、無相三句為代表，乃是不爭的事實。這些，不用說，都是般若波羅蜜的代理。例如關於「無念」，神會說：

無念即是一念，一念即是一切智，一切智即是甚深波羅蜜，般若波羅蜜即如來藏。（《神會錄》）（譯者按：以上引文見於《大正藏》卷八五、《荷澤大師神會遺集》卷一、頁一四五）但，這種無念的思想，畢竟也是以「無住」為中心，藉無住而展開的。他說：

但自本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，知處無不遍，即是諸佛如來身。真如是無念之體。以是義故，立無念為宗。（《壇語》）

這裡所說的真如身（無念之體），若以般若的術語來說，乃是實相的無住。

同樣的，關於「無相」，他也說：「一切衆生，心本無相。所言相者……所作意住心，取空取淨，乃至起心求證涅槃，並屬虛妄，但莫作意」（譯者按：以上引文見於《大正藏》卷八五、《荷澤大師神會遺集》卷一、一〇二）。因此，相反的，不作意的無住心，稱爲「無相」，但它也稱爲無物之心。他說：

即無物心，自性空寂，空寂體上，自有本智，謂知以爲照用。故《般若經》云：「應無所住而生其心」。應無所住，本寂之體。而生其心，本智之用。但莫作意，自當悟入。（〈答拓拔開府書〉。譯者按：以上引文見於《大正藏》卷八五、《荷澤大師神會遺集》卷一·一〇二）

他這裡所說的「空寂體上，自有本智」，就是別處所說的「無住體上，自有本智，本智能知，常令本智而生其心」（《神會錄》。）（譯者按：上引文見於《大正藏》卷八五、《荷澤大師神會遺集》卷一·一二四），因此空寂是無住，本智是般若。即：自性空寂的無住是無物之心，是本來無相的衆生心。

在此顯然可知，無住是無念與無相的根據，據於其中心。而且，他又以爲，無住是空寂之體，般若是在空寂之體上任運活動的本智之用。即：要注意，無住與般若，在神會，是從「體用相關」的關係說的。在吉藏，無住是作爲體的中道，作爲用的中道是二諦，是二智（般若）。他也說「般若、正法（實相）、無住，此三眼目異名」。在把無住和般若的體用相即，當作「應無所住而生其心」那種心的問題把握時，可看到它在禪宗展開的痕跡。他又說「取空、取淨乃至起心，求證菩提，並是虛妄」，強調不作意的

無住心，但這點酷似吉藏「不證空」的無得正觀的立場。

在吉藏的無所得思想的背景，可看到般若空觀的思想和佛性妙有的思想的融即，但關於這點，另外說：

知般若空寂、無住，即而了法身，見佛性空寂、無住，是真
解脫。（《曹溪大師別傳》，《續藏》一四六，頁〇九六七·下）

由此顯然可看出，初期的禪宗思想，係《般若經》的思想與《涅槃經》的思想的揉合。在這點上，也可指出從三論到禪的思想史的連續性。現在，關於此問題，雖無餘裕論及，但在此要注意，用「無住」作為兩者思想統合的媒體這一點。

般若的實踐 成為神會的思想中心的般若主義，有很強的主知傾向；就「無住」的觀念來看，作為原理性的空理、空性的意義也很強。但說：「知心無住是觀」（《壇語》），南宗的般若主義是從說心的無住開始的，它如最後為「應無所住而生其心」的思想所象徵一般，始終把無住當作心的問題加以抓取，徹底地說它；在此可看出以般若波羅蜜的實踐為目標的禪宗的面目。它確實與無得正觀的立場有相通之處；此無得正觀，不只將無住解作空觀的原理，而且視之為無所得的般若波羅蜜的實踐。

般若思想

法雨叢刊U5

作者：梶山雄一・三枝充惠等十人

譯者：許洋主

發行人：顏宗養

校對：劉春美・迺日煦・陳俊良・蘇素美・吳美玲

出版者：法爾出版社

地址：台北市士林區11101福林路329巷1弄12號5樓

電話：(02)832-1048・832-1049

郵撥：0778650-5 法爾出版社帳戶

第一版第一印：中華民國七十八年一月一日

本書如有缺頁、破損、倒裝，請寄回更換
行政院新聞局版台業字第3333號

定價：精 250元
平 200元

版權所有・翻印必究

法爾

不印與人生無關痛癢的書
不印爲害人類良知良能的書

本書以般若思想爲軸，對印度和中國在空思想方面的形成和發展，做整體而均衡式的介紹。記述印度大乘佛教成立的經過；般若經諸本的成立文；從馬克斯主義、實有哲學、生的哲學對比上，明快地論說般若思想的哲學特質。最後從「大智度的世界」「後期般若思想」「般若思想與密教」「六朝的般若思想」「般若思想與三論宗、禪宗」道盡了般若與各朝各派各宗的關係。研究佛學不讀此書，似有見樹不見林，見指不見月之歎！

封面設計／吳飛鴻
鴻邑廣告事業有限公司

般若