

法鼓文理學院佛教學系博士論文

《般舟三昧經》之起源與傳播研究

A study on the Origin and Transmission of

Pratyutpanna-Samādhi-Sūtra



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

指導教授：釋果鏡博士

研究生：釋覺心 撰

中華民國一一一年七月

法鼓文理學院碩博士論文授權書

中華民國 110 年 10 月 13 日 110 學年度第 2 次教研會議修正通過

- 立書人（即論文作者）：釋覺心（下稱本人） 學號：D107102
- 授權標的：本人於 法鼓文理學院（下稱學校）佛教（學系、碩士學位學程）110 學年度第 2 學期之 碩士 博士 學位論文。

論文題目：《般舟三昧經》之起源與傳播研究

指導教授：釋果鏡

（下稱本著作，本著作並包含論文全部、摘要、目錄、圖檔、影音以及相關書面報告、技術報告或專業實務報告等，以下同）

緣依據學位授予法等相關法令，對於本著作及其電子檔，學校圖書館得依法進行保存等利用，而國家圖書館則得依法進行保存、以紙本或讀取設備於館內提供公眾閱覽等利用。此外，為促進學術研究及傳播，本人在此並進一步同意授權學校、國家圖書館、資料庫廠商等對本著作進行以下各點所定之利用：

一、對於學校之授權部分：

本人 同意 不同意（請勾選其一）授權學校，無償、不限期間與次數重製本著作並得為教育、科學及研究等非營利用途之利用，其包括得將本著作之電子檔收錄於數位資料庫，並透過自有或委託代管之伺服器、網路系統或網際網路向 學校校園內 校外位於全球使用之使用者（本點如前求勾選同意者，請勾選，並得複選）公開傳輸，以供該使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

二、對於國家圖書館之授權部分：

本人 同意 / 不同意（請勾選其一）授權國家圖書館，無償、不限期間與次數重製本著作並得為教育、科學及研究等非營利用途之利用，其包括得將本著作之電子檔收錄於數位資料庫，並透過自有或委託代管之伺服器、網路系統或網際網路向館內及館外位於全球之使用者公開傳輸，以供使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

三、對於資料庫廠商之授權部分：

本人 同意 / 不同意（請勾選其一）由學校將本著作有（無）償授權資料庫廠商（下稱該資料庫廠商或該廠商）進行以下範圍之利用：

（一）該資料庫廠商得將本著作重製收錄於其所建置營運之特定數位資料庫（下稱該資料庫），並透過網際網路向全球訂購該資料庫之使用者公開傳輸，以供該使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

（二）該資料庫廠商不得再轉授權第三人將本著作重製收錄於其他資料庫或進行其他營利或非營利用。但於台灣以外之海外地區，該廠商得委託當地之代理商或經銷商代為處理當地使用者訂購該資料庫事宜。

(三)若該合作以有償方式進行,則資料庫廠商因本點授權利用本著作所取得之收益,應依該廠商與學校授權契約支付本人合理權利金,支付標準由學校為本人利益而全權與該廠商議定。本人同意,上開權利金(以下請勾選其一):

由資料廠商批次轉與學校,作為校務發展基金。

應給付本人,並由該廠商直接通知本人領取,且聯絡資料倘有不全、錯誤或異動而未書面通知,導致權利金無法給付,或收到廠商通知未回覆者,於次年3月31日後,自動將此筆款項由資料廠商批次轉與學校,作為校務發展基金。

(四)本人保有隨時終止本點授權之權利,並於本人向學校辦理完成終止授權相關程序後,由學校通知該廠商將本著作自該廠商資料庫中刪除且不得再為其他形式之利用。但終止前已完成訂購之使用者,則視該使用者之訂購條件,由學校與廠商協商其提供及刪除時間。

四、本授權書第一點至第三點所定授權,均為非專屬且非獨家授權之約定,本人仍得自行或授權任何第三人利用本著作。

五、本授權書第一點至第三點所定授權對象,依各該點授權利用本著作時,均應尊重本人著作人格權及權利管理電子資訊等相關權利,不得以任何方式省略、增修或變更本人署名、本著作名稱、本著作內容及相關資料(包括本人原記載取得學位論文之學校全銜、書目等詮釋資料等)。第三點所定資料庫廠商亦應要求其代理商或經銷商遵守。

六、依本授權書第一點至第三點將本著作透過網際網路對外公開之時間(請勾選):

於本授權書簽署日,均立即對外公開。

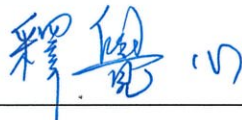
本人要求本著作應自民國__年__月__日起始得對外公開,故因本授權書第一點至第三點所定授權而發生得透過網際網路對校外、館外或對資料庫使用者之公開傳輸部分,亦應自該日起始生效力。

七、本授權書第一點至第三點分別所定各該授權對象,均應各自遵守其授權範圍及相關約定。如有違反,由該違反之行為人自行承擔一切法律責任。

八、本人擔保本著作為本人創作而無侵害他人著作權或其他權利。如有違反,本人願意自行承擔一切法律責任。

九、個資利用同意條款:本人同意,學校及國家圖書館為本授權書所定各授權事項目的範圍內(但勾選「不同意」者除外)得蒐集、處理及利用本人所提供之個人資料,學校並可將該等個人資料提供給包括國家圖書館及資料庫廠商在內之相關第三人在同一目的範圍內處理及利用。

研究生簽名:



民國: 111 年 8 月 12 日

※ 本授權書2面,需雙面列印並親筆簽屬3份。請於送繳紙本論文時一同繳至圖書資訊館辦理離校手續。

法鼓文理學院佛教學系博士班
研究生學位論文口試委員會審定書

110 學年度第 2 學期

研究生：羅健健（釋覺心）

題目：(中文) 《般舟三昧經》之起源與傳播研究

(英文) A study on the Origin and Transmission of

Pratyutpanna Samādhi Sūtra

業經本委員會審議通過

學位論文口試委員

陳一好

釋覺心(劉思敏)

周正部

吳若

指導教授

釋覺心

系主任

吳若

中華民國 111 年 7 月 15 日

摘要

《般舟三昧經》是初期大乘的重要經典之一，宣說定中見十方現在佛的法門。此經源遠流長，集出前後經歷了不少變化。針對這些變化，本文所要探討的議題分為四個面向：一、此經集出之前，般舟三昧思想的醞釀情形；二、支婁迦讖譯《般舟三昧經》多種版本之形成因緣；三、《文殊問經·囑累品》採用《般舟三昧經》的內容並加以修改的情形；四、《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」與「解脫長者章」採用《般舟三昧經》的內容並加以革新的情形。本文採用「概念釐清—歷史—文獻學」的進路，以文本比對、校勘、確定系譜、考證等為主要方法，順著歷史的發展脈絡，探討《般舟三昧經》的文本與思想演變。研究結果顯示：一、般舟三昧的出現與「十方現在有佛」思想有密切關係。佛教部派時期，存在著「一時、一界、一佛」與「一時、多界、多佛」二種主張之議論。後者經過一段時間的醞釀，逐漸從理論發展成禪觀，形成般舟三昧。修此三昧者能於三昧中親見十方現在諸佛。此禪觀方法後來被記載於《般舟三昧經》；二、支婁迦讖譯三卷本《般舟三昧經》現存有四種版本，分別是收於《趙城金藏》、《高麗大藏經初刻本輯刊》、《再雕高麗藏》及宋、元、明《大藏經》。從高麗守其《校正別錄》發現第五種版本。它們並非獨立形成，而是在一個持續校訂過程中形成。其形成原因與支婁迦讖三次翻譯此經有關。後人將新、舊譯本結合，並依據對應梵本持續修訂。在不同的階段，流出不同的修訂本，分別成為宋代《開寶藏》不同時期刻本之所依。後來，其他各種漢文大藏經依《開寶藏》不同時期印本作為底本而刊刻，因而各藏所見版本有所差異；三、《般舟三昧經》集出之後，某人將經中所述的「般舟三昧」實踐方法加以整理、摘要和組織化，形成文本「Y」。「Y」本身在傳播過程中持續變化，於不同時間點被納入《文殊問經·囑累品》及《十住毘婆沙論》，因此兩者的內容高度一致，但前者有修改的痕跡，如改「毘陀和」為「文殊師利」。智顛引《文殊問經》建立「常坐三昧」時，並未察覺它與《般舟三昧經》的關係；四、《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」及「解脫長者章」採用《般舟三昧經》的內容，加入新元素，形成新法門——普門光明觀察正念諸佛三昧、攝一切佛刹無量旋陀羅尼三昧門、如來無礙莊嚴法門。這三者有異於「般舟三昧」，不可等而視之。

關鍵詞：般舟三昧經、般舟三昧、文殊問經、華嚴經、入法界品

ABSTRACT

Pratyutpanna-samādhi-sūtra (abbreviation of *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*) is one of the important sūtras of the early Mahāyāna, which proclaims the samādhi of direct encounter with the buddhas of the present. This sūtra has a long history and experienced many changes before and after its compilation. The topics to be discussed in this paper are related to these changes, including four aspects: 1. the incubating process regarding the concept of pratyutpanna-samādhi before the compilation of this sūtra; 2. the formation of various Chinese versions of *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* translated by Lokakṣema; 3. the contents of *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* being adopted and modified in *Mañjuśrīpariṣcchāsūtra*; 4. The contents of *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* being adopted and renovated in the chapters of Meghaśrī and Mukṭaka in *Gaṇḍavyūha* of *Avataṃsakasūtra*.

This article adopts the approach of “conceptual clarification-history-philology”, using text comparison, collation, genealogy determination, textual research, etc. as the main methods, tries to explore the text and ideological evolution of the *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* according to the historical context. The research results show that: 1. The appearance of the *pratyutpanna-samādhi* is closely related to the thought of “there are present Buddhas abiding in the worlds of ten directions”. During the period of Abhidharma Buddhism, there were two kinds of arguments: “one time, one world, one Buddha” and “one time, many worlds, many Buddhas”. After a period of gestation, the latter gradually developed from theory to practical meditation method called “Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi”. The practitioner who successfully attained this samādhi can personally see all Buddhas in ten directions. This meditation method was later recorded in the *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*. 2. There are four Chinese versions of *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* in three juan translated by Lokakṣema, which can be seen in *Zhaocheng Canon* (趙城藏), the Collection and publication of the First Korean Tripitaka (高麗大藏經初刻本輯刊), Second Korean Tripitaka (再雕高麗藏) and Chinese Canon produced in Song, Yuan and Ming Dynasties. The fifth version was found in Shou-qi's *Jiao Zheng Bie Lu* (校正別錄). All these versions are not formed independently, but in a continuous

revision process. The main reason for their formation is related to the three translations of this sutra by Lokakṣema. Later generations combined the new and old translations and continued to revise them according to the corresponding Sanskrit texts. Consequently, different revisions were formed, which became the basis for the engraving of *Kaibao Canon* (開寶藏) in different periods of the Song Dynasty. Later, other versions of Chinese Canon were engraved and published according to the printed copies of *Kaibao Canon* in different periods. Therefore, the versions seen in different Chinese Canon are different. 3. After the *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* has been compiled, someone tried to rearrange, summarize and organize the practical methods of *pratyutpanna-samādhi* as elaborated in the sūtra. As a result, an unknown text “Y” was formed. “Y” kept changing during the process of dissemination, and being incorporated into *Mañjuśrīpariṣcchāsūtra* (文殊問經) and *Shi Zhu Pi Po Sha Lun* (十住毘婆沙論) at different points of time. Therefore, both of them have highly consistent content. Anyway, the former has some traces of modification, such as changing “*Bhadrāpāla*” to “*Mañjuśrī*”. When Zhi Yi quoted *Mañjuśrīpariṣcchāsūtra* to establish “constant sitting samādhi (常坐三昧)” he didn't realize its relationship with *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*. 4. In the chapters of Meghaśrī and Mukṭaka, the composer of *Gaṇḍavyūha* adopted some contents of *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*, added new elements, and created new methods, including: samantamukhasarvārambaṇavijñaptisamavasaraṇāloka-buddhānusmṛti, sarvabuddhakṣetrasamavasaraṇa-anantāvartadhāraṇī, asaṅgavyūha-tathāgatavimokṣa. However, these new methods are different from *pratyutpanna-samādhi* and cannot be regarded as the same.

Keywords : *Pratyutpanna-samādhi*, *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*, *Avatamsakasūtra*, *Gaṇḍavyūha*, *Mañjuśrīpariṣcchāsūtra*.

鳴謝

曾有些人問我為何要讀博士班。他們說：「出家不就應該放下世俗的萬緣，一門深入地實踐，怎麼去追求學位了呢？」對於這樣的問題，我並非不認同，但作為漢傳佛教徒，在每天的朝暮課誦中不是必念一句：「自皈依法，當願眾生，深入經藏，智慧如海」嗎？佛學研究的目的是在於深入經藏，以期獲得如海智慧，而非僅僅為了一紙文憑或學位。佛學研究若做得正確與適當，對於建立正見、正信與正行會有很大幫助。且不論學術研究是否讓我更接近真理，但在撰寫博論的過程中，許多正面的心理素質明顯被培養出來或得以提升，其中包括：嚴謹、耐心、誠實、客觀、獨立與邏輯思考、遵守倫理、發現問題並找出適當的解決方法。這些素質，對於畢業後的我，不管是投入修行、弘化或繼續做研究都仍然管用。

這本博論之所以能完成，必須感恩諸多因緣的成就。首先要感恩指導教授果鏡法師。她雖然很多職務在身、很忙，但總讓人感覺到身心祥和與自在。老師總是對我很有信心，無形中給予我很大的動力。只要我面對問題時去見老師，老師一定會想辦法給予協助。口考前一週，老師跟我說：「畢業之後，只要你想回來做研究，就告訴我。只要我還在，就一定會安排一個位置讓你回來做研究。」老師如此關心學生的前程，確實讓我感動、感恩不已。

除此之外，還要特別感恩博論口考時的四位審評：陳一標老師、陳英善老師、蔡伯郎老師、釋見弘老師。他們騰出寶貴的時間細細閱讀這篇論文，並給予許多寶貴的專業意見，讓我可以精益求精，把論文修改得更好、更圓滿。感恩證融老師一直以來對我的肯定，並在我申請「聖嚴漢傳佛教博士論文撰寫獎助」時，細心審閱了本論文的其中兩章，且幫我撰寫推薦函。感恩中文系畢業的吳月珍同學發大心幫忙校稿，指出論文中的諸多筆誤和文句不通順之處，讓我可以一一改正。

感恩我的剃度恩師——^上開^下恩師父，在我面對修行上的困境時，給予鼓勵與耐心的指導；在我有所成就時，給予祝福。口考結束那一天，師父對我說：「讀完最高的學位，未來就好好弘法利生，回饋國家社會！」對於師父的教誨與鼓勵，弟子依教奉行，但願自己確實能夠為佛教與眾生奉獻一點棉薄之力。

本文獲得財團法人聖嚴教育基金「聖嚴漢傳佛教博士論文撰寫獎助」，特此感謝。

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究背景與動機.....	1
第二節 研究問題.....	5
一、《般舟三昧經》之起源.....	5
二、支婁迦讖譯《般舟三昧經》(三卷)之多種版本.....	6
三、他經典採用《般舟三昧經》的內容.....	8
第三節 文獻回顧.....	9
一、《般舟三昧經》起源之探討.....	10
二、支婁迦讖譯《般舟三昧經》之版本考察.....	15
三、其他經論採用《般舟三昧經》的情形.....	18
四、《般舟三昧經》之應用與實踐.....	24
第四節 研究目的與方法.....	26
第五節 論文架構.....	28
第二章 《般舟三昧經》之起源.....	30
第一節 《般舟三昧經》的中心思想.....	30
一、現存《般舟三昧經》.....	30
二、諸譯本之架構比對.....	36
三、二處·三會·七問.....	39
四、此經的中心思想.....	47
第二節 早期經典的「佛隨念」.....	49
一、「六念」與「十念」之一.....	49
二、《雜阿含》：念佛十號.....	50
三、《增一阿含》：念佛色身、法身.....	52
第三節 從「佛隨念」到「般舟三昧」之形成.....	54
一、從「一佛」到「多佛」之主張.....	55
二、從「理論」到「禪觀」之轉化.....	63
第四節 《般舟三昧經》之集出.....	78
一、《般舟三昧》之傳出者.....	78
二、《般舟三昧經》非佛說.....	85
小結.....	86
第三章 漢譯《般舟三昧經》之多種版本.....	88
第一節 《般舟三昧經》與歷代經錄.....	96
一、《大藏經》編修以前的經錄.....	96

二、寫本《大藏經》之經錄.....	99
三、刻本《大藏經》之目錄.....	110
第二節 漢文《大藏經》系譜.....	119
一、古今中外的漢文《大藏經》.....	120
二、漢文《大藏經》系統.....	130
三、各藏中的《三卷本》.....	136
第三節 諸版《般舟三昧經》之異文校勘.....	137
一、〈問事品第一〉之異文比對.....	138
二、〈行品第二〉之異文比對.....	140
三、〈四事品第三〉之異文比對.....	141
四、〈譬喻品第四〉之譯文比對.....	144
五、異文比對之結果.....	147
第四節 寫本《般舟三昧經》.....	149
一、唐·玄應《一切經音義》.....	150
二、唐·慧琳《一切經音義》.....	151
三、後晉·可洪《新集藏經音義隨函錄》.....	154
小結.....	161
第四章 《文殊問經·囑累品》與「般舟三昧」.....	165
第一節 《文殊問經》之傳譯與內容.....	166
一、《文殊問經》之漢譯情形.....	166
二、《文殊問經·囑累品》與「般舟三昧」.....	171
第二節 《文殊問經》與《十住毘婆沙論》之「般舟三昧」.....	173
一、《文殊本》與《龍樹本》源於同一祖本.....	186
二、《文殊本》比《龍樹本》早出.....	189
三、《文殊本》有修改的痕跡.....	189
四、《文殊本》與《龍樹本》在不同脈絡下採用《般舟三昧經》.....	190
第三節 《文殊本》與諸本《般舟三昧經》.....	192
一、《文殊本》與諸本《般舟三昧經》之架構比對.....	192
二、《文殊本》在《般舟三昧經》傳譯系譜中的位置.....	193
三、《文殊本》與《般舟三昧經》之成立順序.....	199
第四節 《文殊本》與天台「常坐三昧」、「常行三昧」.....	200
一、《文殊本》之特色：端坐專念.....	200
二、天台「常行三昧」與「常坐三昧」同源「般舟」.....	202
三、《般舟三昧經》所見的修行姿勢——「坐」與「行」.....	205
小結.....	209
第五章 《華嚴經·入法界品》與「般舟三昧」.....	210

第一節《華嚴經》與〈入法界品〉	210
一、現存〈入法界品〉	210
二、〈入法界品〉善財五十三參與菩薩階位.....	217
第二節 德雲比丘與「般舟三昧」	222
一、將「經行」解釋為「般舟三昧」	222
二、天台「常行三昧」之影響.....	225
三、「普門光明觀察正念諸佛三昧」與「般舟三昧」的關係.....	231
第三節 解脫長者與「般舟三昧」	236
一、入菩薩三昧門的的條件.....	236
二、入三昧，身內顯現十方佛.....	239
三、見十方佛.....	240
四、唯心觀.....	241
小結.....	247
第六章 結論.....	250
引用文獻.....	257



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

表目次

表 1：實踐「般舟三昧」的中國古德.....	4
表 2：〈問事品第一〉序分於各版大藏經之譯文比對.....	7
表 3：《開元釋教錄》所載《般舟三昧經》之漢譯情形.....	31
表 4：辛嶋靜志將大乘佛典語言及其傳承過程劃分為四個階段.....	35
表 5：《般舟三昧經》諸譯本與殘卷之架構比對.....	37
表 6：“BHADRAPĀLA”一名之各種漢譯.....	40
表 7：《般舟三昧經》之「二處三會」.....	42
表 8：《般舟三昧經》之整體架構——「二處·三會·七問」.....	48
表 9：《中阿含·多界經》與《中部·多界經》「一時、一界、一佛」之主張.....	55
表 10：《長阿含》主張「一時、一界、一佛」的經典.....	56
表 11：主張「一時、一界、一佛」的部派論典.....	57
表 12：《般舟三昧經》定中見十方佛之經文.....	64
表 13：「般舟三昧」之定義.....	65
表 14：《般舟三昧經》非佛說之經文.....	85
表 15：《三卷本》與《道行般若經》譯語之比對.....	89
表 16：《般舟三昧經》品名、長行、偈頌之不同譯語.....	89
表 17：《再》和《宋元明》序分之異文比對.....	91
表 18：《再》和《宋元明》之異文比對——〈四事品第三〉.....	91
表 19：《再》與《宋元明》之用字差異.....	92
表 20：梁·僧祐《出三藏記集》所見《般舟三昧經》漢譯情形.....	97
表 21：隋·法經等《眾經目錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形.....	99
表 22：隋·費長房《歷代三寶記》所見《般舟三昧經》漢譯情形.....	100
表 23：隋·彥琮等《眾經目錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形.....	102
表 24：唐·靜泰《眾經目錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形.....	103
表 25：唐·道宣《大唐內典錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形.....	104
表 26：唐·明佺《大周刊定眾經目錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形.....	105
表 27：唐·智昇《開元釋教錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形.....	107
表 28：歷代寫本經錄所見《般舟三昧經》漢譯情形.....	108
表 29：現存中國刻本藏經目錄.....	110
表 30：《金》與「東本」、「北本」之異文比對.....	113
表 31：中國歷代漢文大藏經之底本關係.....	127
表 32：高麗漢文大藏經之底本關係.....	128
表 33：日本漢文大藏經之底本關係.....	130
表 34：《開寶藏》不同時期印本與其他漢文大藏經的關係——呂澂的觀點.....	132
表 35：本文據以考察的各版本支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷.....	137

表 36：〈問事品第一〉之異文比對 1-1	138
表 37：〈行品第二〉之異文比對 2-1	140
表 38：〈行品第二〉之異文比對 2-2	140
表 39：〈四事品第三〉之異文比對 3-1	141
表 40：〈四事品第三〉之異文比對 3-2	142
表 41：〈四事品第三〉之異文比對 3-3	142
表 42：〈譬喻品第四〉之譯文比對 4-1	144
表 43：〈譬喻品第四〉之譯文比對 4-2	144
表 44：〈譬喻品第四〉之譯文比對 4-3	145
表 45：異文比對之綜合結果.....	147
表 46：守其所見版本、《開寶藏》諸印本、現存諸本的關係.....	148
表 47：從《慧琳音義》看寫本《般舟三昧經》情形.....	151
表 48：從《可洪音義》看寫本《般舟三昧經》情形.....	155
表 49：支婁迦讖譯《般舟三昧經》從寫本、刻本到鉛印本的發展脈絡	164
表 50：歷代經錄中的《文殊問經》	166
表 51：《文殊問經》各品摘要.....	171
表 52：《文殊本》與《龍樹本》之比對.....	173
表 53：諸本《般舟三昧經》與「見佛三力」之比對.....	187
表 54：諸本《般舟三昧經》之架構比對.....	192
表 55：華嚴部類的漢譯單經與《六十華嚴》諸品之對照.....	212
表 56：善財參見德雲比丘的情形.....	223
表 57：天台門人對《法華經》「經行林中」的註釋.....	227
表 58：天台宗以外的古德對《法華經》「經行林中」的註釋.....	229
表 59：德雲比丘「普門光明觀察正念諸佛三昧」的內容分析.....	231
表 60：《般舟三昧經》對應「普門光明觀察正念諸佛三昧」之文.....	233
表 61：德雲比丘「普門光明觀察正念諸佛三昧」與「般舟三昧」之異同	235
表 62：解脫長者入「攝一切佛刹無量旋陀羅尼三昧門」之三力（或四力）	236
表 63：《般舟三昧經》見佛之三力.....	237
表 64：「解脫長者章」三力（或四力）與《般舟三昧經》三力之比對	238
表 65：「攝一切佛刹無量旋陀羅尼三昧門」之境界.....	239
表 66：「如來無礙莊嚴解脫門」慧觀之一.....	241
表 67：《般舟三昧經》對應「如來無礙莊嚴解脫門」慧觀之一	242
表 68：「如來無礙莊嚴解脫門」慧觀之二.....	243
表 69：《四十華嚴》之譬喻偏重的能、所.....	244
表 70：《般舟三昧經》對應「如來無礙莊嚴解脫門」慧觀之二	244
表 71：「般舟三昧」的最終目標——體證空性.....	245

圖目次

圖 1：HARRISON 將諸本《般舟三昧經》分為三支傳譯線.....	36
圖 2：《再》與《宋元明》諸品差異.....	93
圖 3：人民出版社影印《初雕高麗藏》（《般舟三昧經》，頁 2）.....	95
圖 4：高麗·守其所見《般舟三昧經》版本與《宋元明》之比對.....	118
圖 5：現存《趙城金藏》第一版頁：一行 19 或 20 字.....	139
圖 6：現存《趙城金藏》第二版頁：一行 14 字（偶有 15 字）.....	139
圖 7：《文殊本》於《般舟三昧經》傳譯線的位置.....	198
圖 8：《文殊本》與《般舟三昧經》的成立順序.....	199
圖 9：解脫長者所證法門與「般舟三昧」之異同.....	247
圖 10：德雲比丘、解脫長者所證法門與「般舟三昧」之對照.....	249



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

略符

AN Aṅguttaranikāya

Ap Apadāna

ApA Apadānaṭṭhakathā

CBETA Chinese Buddhist Electronic Text Association

DN Dīghanikāya

Kv Kathāvatthu

KvA Kathāvatthuppakaraṇaṭṭhakathā

Miln Milindapañho

MN Majjhimanikāya

PTS Pali Text Society

SN Saṃyuttanikāya

T Taishō Tripiṭaka

[] 筆者於引文加註

= 等同

≠ 異於



第一章 緒論

第一節 研究背景與動機

《般舟三昧經》(*Pratyutpanna-samādhi-sūtra*)¹屬於初期大乘經。此經在印度的集出時間，可追溯至西元一世紀。²由於此經提到阿彌陀佛，所以其集出地點被推測為盛行彌陀信仰的北印度。³無論如何，《般舟三昧經》的原典早已佚失，只有數部漢、藏譯本幸存至今。

現存於《大正藏》的漢譯本有四：後漢·支婁迦讖 (*Lokakṣema*) 於西元 179 年譯出的《般舟三昧經》三卷 (T.418)、《佛說般舟三昧經》一卷 (T.417)；後漢·失譯《拔陂菩薩經》一卷 (T.419)、隋·闍那崛多 (*Jñānagupta*) 於 595 年譯出的《大方等大集經賢護分》五卷 (T.416)。藏譯本只有一部，名為 '*Phags pa da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa'i ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo*'⁴，由印度學僧釋迦光 (*Śākyaprabha*) 和西藏大翻譯家寶護 (*Ratnarakṣita*) 譯於九世紀。⁵二十世紀初，此經之一頁梵文殘片在中亞卡達裡克 (*khadalik*) 被發現，現存於倫敦的印度辦公室圖書館，編號為 *Hoernle MSS., No.143, SA.3*。⁶另外，

¹ 「般舟三昧」(*Pratyutpanna-samādhi*) 的完整意思相當於「現在諸佛現前的三昧」(*Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi*)。

² 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞，1981 年，頁 850-851；Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices Relating to the History of the Text*, *Studia Philologica Buddhica* 5, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1990, p. xvii. 由於書名過長，在後文的註腳中，簡略為 *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*。

³ 釋印順，《華雨集》第二冊，新竹：正聞，2005 年（初版四刷），頁 274。

⁴ Paul Harrison, "Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 6, 1978, p. 40.

⁵ 林純教，《藏文和譯般舟三昧經》，東京：大東，1994 年，頁 261-262。

⁶ Rudolf A. F. Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan (Volume I)*, Oxford: Clarendon Press, 1916 (Reprinted: 2019), pp. 88-93；山田龍城著、許洋主譯，《梵語佛典導論》，臺北：華宇，1988 年，頁 270。

《十住毘婆沙論》〈念佛品第二十〉至〈助念佛三昧品第二十五〉大篇幅地解說「般舟三昧」。Harrison 認為其內容源自某部《般舟三昧經》的梵文原型，色井秀讓稱之為《龍樹本》。⁷

儘管《般舟三昧經》有多種譯本，但其核心內容並無二致，旨在宣揚「定中見十方現在諸佛」的方法。值得注意的是，「十方現在有佛」這個概念對印度大乘佛法之興起扮演著重要的角色，誠如釋印順所言：「大乘佛法的興起，與十方現在的多佛多菩薩，是不可分的。……十方現在的佛與菩薩，成為佛弟子的信仰，引起修學菩薩道的熱誠，大乘法就開始流行。」⁸然而，《阿含》或《尼柯耶》中并未記載「十方現在有佛」。事實上，釋迦佛在世時的弟子根本不必顧慮他方是否有佛的問題，因為他們每天可以見佛聞法。無論如何，佛般涅槃後，情況則有所改變。佛弟子再也無法見佛，因而對佛充滿懷念。⁹儘管此界無佛，他方世界難道亦無佛？如此，「十方現在是否有佛」這個問題變得重要起來。印度論師們曾就此展開一番議論，有反對者，亦有肯定者。¹⁰這些爭議往往流於理論層面，各有依據，難分對錯。就實踐層面而言，若有一種禪觀方法能讓佛弟子親見他方佛，「十方現在是否有佛」這個問題豈非「不辯自明」嗎？從這一點來看，「般舟三昧」的出現無疑十分重要，因為此法門之成就，能讓佛弟子於定中見十方現在佛，聞其說法，甚至與佛對答。¹¹這，不但肯定了「十方現在佛」的存在，同時也彌補了「娑婆世界現在無佛」的遺憾。由此可見，《般舟三昧經》不管在理論或實踐層面，對於印度大乘思想都有其重要意義。

⁷ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. 272；色井秀讓，〈龍樹依用の般舟三昧經〉，《仏教思想論集：奥田慈応先生喜寿記念》，京都：平樂寺書店，1976年，頁935。

⁸ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁463；同樣的觀點亦見於 Paul Harrison, “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra,” in *Journal of Indian Philosophy*, vol. 6, 1978.09, p. 39; Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundation*, New York: Routledge, 2009, p. 211.

⁹ 佛涅槃後，佛弟子對釋迦佛的永恆懷念，在事項上逐漸發展為對佛教遺跡、佛陀舍利等之崇敬，在思想上則逐漸形成不同的佛陀觀。參釋印順，《印度佛教思想史》，臺北：正聞，1993年（五版），頁49-50；元弼聖，〈原始佛教的佛陀觀〉，《圓光佛學學報》5，2000年，頁117-141；元弼聖，〈部派佛教的佛陀觀〉，《玄奘佛學研究》1，2004年，頁151-170。

¹⁰ 有關「他方世界現在是否有佛」這個議題的論辯，詳見釋宗證〈印度論師對「十方現在佛思想」之議——以龍樹、無著、世親、眾賢等為主〉，《福嚴佛學研究》5，2010年，頁115-138。

¹¹ 如《般舟三昧經》卷1所言：「是時，不持仙道、羅漢、辟支佛眼視；不於是間終，生彼間佛剎爾乃見；便於是間坐，悉見諸佛，悉聞諸佛所說經，悉皆受。」（CBETA 2021.Q3, T13, no. 418, p. 904a28-b2）

《般舟三昧經》在印度集出之後，更傳播到其他國度，如中亞、中國、日本。在傳播過程中，《般舟三昧經》或被翻譯、修訂、刊刻；或被其他論典所引用、註釋，如《大智度論》及《十住毘婆沙論》；或被不同地區的祖師大德融入自己的思想體系與著作中，並據以實踐。我們不清楚此經所記載的「般舟三昧」是否在印度盛行過，但當它傳播到以上地區的時候，卻帶來一定的影響。

《般舟三昧經》傳入中亞¹²之後，在當地佛教亦具有重要的地位。¹³不少與般舟三昧有關的漢譯典籍，其實源自中亞國家。舉例而言，後漢·支婁迦讖譯出《般舟三昧經》之原典源自月支。後秦·鳩摩羅什（344-413）譯出《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《坐禪三昧經》及《思惟略要法》之原典源自龜茲。這些典籍皆對「般舟三昧」定中見十方佛的觀法有所記載。中亞地區的禪僧依據這些典籍，建造了不少的洞窟，作為修持般舟三昧之用，如阿富汗的克拉克石窟、新疆的克孜爾石窟等。這些洞窟保留至今，被視為經典、藝術、禪觀三者的結晶。

《般舟三昧經》傳入中國之後，除了多次翻譯之外，經中宣說的「般舟三昧」法門亦受到不少祖師大德的重視、實踐與弘揚。舉例而言，東晉·廬山慧遠（334-416）及其僧俗弟子依據《般舟三昧經》修念佛三昧是眾所周知的事實。慧遠曾向鳩摩羅什討教有關《般舟三昧經》引夢喻說明定中見佛的問題，他們的問答見於《鳩摩羅什法師大義》。¹⁴隋·智顛（539-598）在《摩訶止觀》立四種三昧，其中的「常行三昧」乃依《般舟三昧經》而立。¹⁵唐·善導大師（613-681）除了撰有〈依般舟經明念佛三昧法〉¹⁶、〈般舟三昧行道往生讚〉¹⁷以外，其《觀念佛門》亦引用了《般舟三昧經》之文脈。唐·慈愍三藏（680-748）則撰有〈般舟三昧讚〉¹⁸。此後，實踐般舟三昧者可說代有其人，如以下幾位：

¹² 「中亞」(Central Asia) 指的是帕米爾高原及其周圍地區，往東含中國的新疆（古稱龜茲），西含阿富汗，往北還包含部分俄屬中亞的地區。在早期佛教史中，中亞佛教扮演著相當重要的角色，乃印度與中國佛教之間的樞紐。參賴鵬舉，〈中亞的禪法〉，《圓光佛學學報》2，1997年，頁65。

¹³ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. xxv.

¹⁴ 《鳩摩羅什法師大義》卷2，CBETA, T45, no. 1856, pp. 134b4-135a11。

¹⁵ 《摩訶止觀》卷2，CBETA, T46, no. 1911, pp. 12a19-13a23。

¹⁶ 《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，CBETA, T47, no. 1959, pp. 23b15-24c4。

¹⁷ 《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，CBETA, T47, no. 1981, pp. 448a-456a。

¹⁸ 《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》卷2，CBETA, T85, no. 2827, p. 1246, b2-c15。

表 1：實踐「般舟三昧」的中國古德

朝代	祖師	相關記載
宋	遵式	嘗要期般舟三昧九十日……以死自誓。 ¹⁹
元	蒙潤	常行般舟三昧，以九十日為期者七[次]。 ²⁰
清	讀體	靜修般舟三昧，不坐不臥不依倚，晝夜壁立者九十日。 ²¹
清	達純	嘗行般舟三昧二次。 ²²
民國	妙蓮	曾修過十次般舟三昧。 ²³

儘管歷代皆有祖師實踐「般舟三昧」，然而真正引用《般舟三昧經》並留下相關文字者，主要有慧遠、智顛、善導三位大師。

除此之外，「般舟三昧」法門亦隨著中國淨土教與天台教觀傳入日本，並受到當地一些祖師的重視，甚至將之納入自己的思想體系中。源信（942-1017）作為日本天台宗大德（淨土真宗亦尊為祖師），於寬和元年（985）撰成《往生要集》，其中融攝了一分「般舟三昧」思想。親鸞（1173-1263）曾在比叡山依天台宗的方法修行，後來投身淨土宗，在法然門下學念佛他力教義，並建立淨土真宗。其代表作《教行信證》也融攝了一分「般舟三昧」思想。

由上可見，《般舟三昧經》源遠流長。當此經傳播到不同國度之時，曾受到古大德的重視，直至今日仍有人據以實踐，可見此經在佛教歷史長流中有一定的價值。在漫長的傳播過程中，《般舟三昧經》及其所宣說的「般舟三昧」法門經歷了不少變化，並非始終如一。然而，筆者發現後人或有未正視此流動性者，常將《般舟三昧經》在傳播過程中發展出來的法門，等視為「般舟三昧」本身。舉例而言，法藏（643-712）與澄觀（738-839）將《華嚴經·入法界品》德雲比丘章所載「普門光明觀察正念諸佛三昧」等視為「般舟三昧」²⁴；又或將天台智顛（539-538）所立「常行三昧」等同於「般舟三昧」，如安藤俊雄所言「常行三昧從內容來說就

¹⁹ 《廬山蓮宗寶鑑》卷 4，CBETA, T47, no. 1973, p. 325b10-12。

²⁰ 《大明高僧傳》卷 1，CBETA, T50, no. 2062, p. 903b6-7。

²¹ 《淨土聖賢錄》卷 6，CBETA, X78, no. 1549, p. 275b13-14。

²² 《淨土聖賢錄續編》卷 1，CBETA, X78, no. 1550, p. 321c6-7。

²³ 釋妙蓮，《法海釋疑》，南投：靈巖山寺，2014 年，頁 34。

²⁴ 《華嚴經探玄記》卷 18，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1733, p. 456b16-22；《大方廣佛華嚴經疏》卷 56，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, pp. 922c26-923a3。

是般舟三昧」²⁵。如此簡約地把不同典籍中記載的法門等而視之，應非原典或原著的意思，因此必須加以區分，否則會衍生出一些誤解，例如將「常行三昧」規定的「九十天常行不眠」視為「般舟三昧」的唯一實踐方式。²⁶ 要解決此類前後混淆的問題，有必要找出《般舟三昧經》流傳過程中的變化規律。經過多方爬梳，筆者認為《般舟三昧經》的起源與傳播可略分為五期：(一) 醞釀期：此經集出前，般舟思想之起源；(二) 集出期：般舟思想被結集於《般舟三昧經》；(三) 修訂期：此經集出後，形成多種傳本和譯本，而且不斷修訂；(四) 修改期：將此經的內容重新整理和編排，甚至修改了一些內容；(五) 革新期：依據此經的內容，加入新元素，形成新法門。針對這五期的脈絡進行梳理，乃撰寫本文的主要動機。然而，由於其範圍不小，因此本文將焦點集中於以下三個問題之釐清。

第二節 研究問題

一、《般舟三昧經》之起源

《般舟三昧經》旨在說明定中見十方現在諸佛的方法——般舟三昧。Harrison 與赤沼智善認為「般舟三昧」是大乘佛教徒將「佛隨念」(梵語：Buddhānusmṛti；巴利：Buddhānussati) 三昧化的結果。²⁷ 賴隆彥(1990)則從演化論的角度切入，主張「般舟三昧」是由《阿含》的「佛隨念」逐步演化而來。²⁸ 將「般舟三昧」溯

²⁵ 安藤俊雄，〈天台智顛の淨土教：般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，《大谷大學研究年報》11，1959年，頁55。

²⁶ 釋惠謙曾指出：「九十天常行不眠」受到中國祖師的重視與強調，所以傳沿至今，只要一提到「般舟三昧」，便認為必須以此方式實踐。參釋惠謙，〈《般舟三昧經》的念佛禪觀啟示〉，《慈光禪學學報》2，2001年，頁66。另外，有關「常行三昧」與「般舟三昧」差異之探討，詳見釋覺心，〈《般舟三昧經》「除睡眠」之研究〉，頁189-229。

²⁷ 赤沼智善，《仏教經典史論》，京都：法藏館，1981年，頁418；Paul Harrison, "Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samadhi-sutra", *Journal of Indian Philosophy* 6.1, 1978, p. 40.

²⁸ 賴隆彥，〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇(上)〉，《獅子吼》29.7，1990年，頁8-13。賴隆彥的這份研究，分為好幾期刊登，主要論述「般舟三昧」法門如何在印度興起並流傳到中國、在中國得到弘揚的歷史脈絡。另見：賴隆彥，〈淨土思想的禪觀性格——《般舟三昧經》念佛法門考〉，《獅子吼》29.6，1990年，頁9-13；〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇(上)〉，《獅子吼》29.7，1990年，頁8-13；〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇(中)〉，《獅子吼》29.8，1990年，頁24-29；〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇(下)〉，《獅子吼》

源至《阿含》或《尼科耶》之「佛隨念」似乎已成學界的趨勢。

無可否認，「佛隨念」與「般舟三昧」兩者都是念佛法門，彼此之間有其共通之處。然而據筆者所知，《阿含》和《尼科耶》並未記載十方世界現在有佛，甚至主張一個世界中不得二佛同時共存，如《中阿含·多界經》所言：「若世中有二如來者，終無是處」²⁹。在《般舟三昧經·譬喻品第四》本身就記載著一些傳統的佛教徒把「般舟三昧」及《般舟三昧經》批評為「非佛所說」³⁰的情形。從這個角度而言，直接將「般舟三昧」溯源至《阿含》和《尼科耶》的觀點，似乎還有商榷的餘地。是否還有其它因緣促使「般舟三昧」及《般舟三昧經》的形成？這是本文欲釐清的問題之一。

二、支婁迦讖譯《般舟三昧經》（三卷）之多種版本

《般舟三昧經》多次傳入中國並在不同時代翻譯成漢文。依據《開元釋教錄》（以下簡稱《開元錄》）的記載，此經在中國一共翻譯過七次。然而，現存只有四部。這四部異譯之中，問題最多的是支婁迦讖於西元 179 年譯出的《般舟三昧經》三卷（以下簡稱《三卷本》）。

依據櫻部建及 Harrison 的研究，《三卷本》有兩種版本，一者收於《再雕高麗藏》（以下簡稱《再》），二者收於宋《思溪藏》、元《普寧藏》、明《嘉興藏》（以下統稱《宋元明》）。³¹《再》與《宋元明》的種種差異，清楚寫在《大正藏》的勘勘欄上。Harrison 將這兩個版本進行了詳細的比對，釐清兩者的種種差異處。³²其研究結果指出：《三卷本》共有十六品，屬於支婁迦讖原譯的經文，只有《再》〈問

29.9, 1990 年, 頁 9-11; 〈般舟三昧與中國淨土教——中國篇(上)〉, 《獅子吼》30.1, 1991 年, 頁 9-13; 〈般舟三昧與中國淨土教——中國篇(下)〉, 《獅子吼》30.2, 1991 年, 頁 20-27。

²⁹ 《中阿含經》卷 47, CBETA, T01, no. 26, pp. 723c29-724a1。巴利平行, 見 *Bahudhātukasuttam*, PTS. MN III 65.

³⁰ 《般舟三昧經》卷 1, CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 907a28-b2。

³¹ 櫻部建, 〈般舟三昧經管見: 一卷本と三卷本との關連について〉, 《橋本博士退官記念佛教研究論集》, 大阪: 清文堂, 1975 年, 頁 173-180; Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 221-249。日本《大正藏》是以《再雕》為底本, 並以《宋》(南宋《思溪藏》之簡稱)、《元》(元《大普寧寺藏》之簡稱)、《明》(明《嘉興藏》之簡稱)等作為勘勘本。

³² Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 221-235.

事品第一〉至〈譬喻品第四〉前半段(=A 本)。除此之外，《再》〈譬喻品第四〉後半段至經文結束，以及整部《宋元明》乃支婁迦讖之後才修訂或改譯(=B 本)。³³Harrison 的這個結論，到目前為止仍受學界肯認，未有學者提出新的觀點或找到新材料探討之。然而，除了《再》與《宋元明》以外，筆者還發現另外兩個版本。

第一個版本收於《趙城金藏》(以下簡稱《金藏》)，由北京中華書局出版於 1985 年。支婁迦讖譯《三卷本》收於此藏第十一冊，頁 421-459 (以下簡稱《金》)。《金》最特別之處是前四品全是長行，而且其開經部分與《再》和《宋元明》亦不同。如果 Harrison 認為將原典的偈頌漢譯為長行是支婁迦讖的特徵³⁴，那麼《金》的前四品豈非全為支婁迦讖原譯？又或是另一人的譯作呢？

第二個版本收於《高麗大藏經初刻本輯刊》，由西南師範大學出版社、人民出版社共同於 2012 年出版，全 81 冊。支婁迦讖譯《三卷本》收於此藏之第五冊，頁 1-22，被視為《初雕高麗藏》之遺卷(後文簡稱《初》)。可惜的是，此版只存卷一，卷二和三已佚失。卷一，也就是此經的前四品。雖然只有四品，但這四品卻是此經的核心內容，提供了許多重要訊息，有助於釐清支婁迦讖譯本問題。通過這四品的初步比對分析之後，筆者發現《金》、《初》、《再》、《宋元明》之間有不少差異。以此經〈問事品第一〉之序分為例：

表 2：〈問事品第一〉序分於各版大藏經之譯文比對

大藏經	平行經文
《金》	聞如是一時佛在羅閱祇摩訶桓迦憐，摩訶比丘僧五百人，皆得阿羅漢，无復塵垢，生死悉除，而得自在，心已解脫，照明於慧，譬如大龍，聖智通達，所作已辦，眾行具足，棄捐重擔，所欲自從，已捨諸有，其行平等，得制其心，度於彼岸，獨阿難未。
《初》	(經文脫落)
《再》	佛在羅閱祇摩訶桓迦憐，摩訶比丘僧五百人，皆得阿羅漢，獨阿難未。 ³⁵
《宋元明》	聞如是一時佛在羅閱祇迦鄰竹園中，與大比丘眾比丘五百人，

³³ Ibid., pp. 270-272.

³⁴ Ibid., p. 232, footnote 24.

³⁵ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 902c27-28.

皆是阿羅漢，諸漏已盡，無復塵垢，生死悉除，而得自在，心已解脫，照明於慧，譬如大龍，聖智通達，所作已辦，眾行具足，棄捐重擔，所欲自從，已捨諸有，其行平等，得制其心，度於彼岸，唯除一人，賢者阿難。
--

顯然，以上四種版本的經文有相當程度的差異。既然有這些差異，為何皆署名為「支婁迦讖譯」？四種版本的關係為何？全是支婁迦讖一人譯出，然後分別收在中國不同刻本《大藏經》中？還是由四個不同的翻譯家，分別依據四部不同的梵文原典而譯出？抑或支婁迦讖先譯出其中一部，後人再依之作出某種程度的修訂，進而產生另外三種版本？有沒有可能原先只有一個譯本，然後因為長時間傳抄，加上各大藏經的開雕過程中，出現諸如誤刻等人為因素而形成四個版本？到底從此經第一次在中國譯出之後，到各種刻板大藏經形成的數百年間發生了什麼事故？這是本文欲釐清的問題之二。

三、他經典採用《般舟三昧經》的內容

Harrison 曾指出：「般舟三昧」(prayutpanna-samādhi) 這個名詞雖然曾出現在一些梵文典籍如《十地經論》(*Daśabhūmikasūtra-śāstra*) 和《楞嚴經》(*Śuraṅgamasūtra*)，但暫時未發現有實際引用《般舟三昧經》的經文者。只有蓮華戒 (Kamalaśīla, 740-795) 在《修習次第》(*Bhāvanākrama*) 提及與《般舟三昧經》主旨一致的文脈。除此之外，在印度撰成但目前只有漢譯本的《大智度論》和《十住毘婆沙論》，確實參考或引用了不少《般舟三昧經》的內容。世親 (Vasubandhu) 的《無量壽經優波提舍願生偈》，某些部分也有參考《般舟三昧經》的痕跡。³⁶然而，除了 Harrison 指出的這些經論之外，筆者發現還有兩部採用《般舟三昧經》的經典，即：梁·僧伽婆羅譯《文殊師利問經》(*Mañjuśrīparipṛcchāsūtra*，以下簡稱《文殊問經》) 與《華嚴經》(*Avataṃsakasūtra*，或稱 *Buddhāvataṃsakasūtra*)。《般舟三昧經》的相關內容出現在《文殊問經·囑累品》及《華嚴經·入法界品》善財五十三參之「德雲比丘章」、「解脫長者章」。前者現存只有一部漢譯，後者則有梵本及藏譯。

³⁶ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. xxiii-xxv.

筆者發現《文殊問經·囑累品》具有兩項很重要的特色：1.它所引用的《般舟三昧經》，就內容與篇幅而言，都與《十住毘婆沙論》引用的部分高度一致，只是譯語有所差異。Harrison 認為《十住毘婆沙論》引用的內容源自某部《般舟三昧經》的梵文原型，色井秀讓稱之為《龍樹本》。³⁷ 既然如此，《文殊問經·囑累品》同樣也可以說源自某部《般舟三昧經》之原型，本文暫且稱之為《文殊本》；2. 有別於《十住毘婆沙論》保留著《般舟三昧經》的原意，《文殊問經·囑累品》採用《般舟三昧經》之餘，還進行了一些的修改。另一方面，《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」、「解脫長者章」之特色則在於它有一部分內容與《般舟三昧經》十分相似，但結合了其元素，形成有別於「般舟三昧」的新法門，名為「普門光明觀察正念諸佛三昧」、「攝一切佛刹無量旋陀羅尼」及「如來無礙莊嚴法門」。也許是《文殊問經·囑累品》的修改以及《華嚴經·入法界品》的革新，讓一些學者無法看出這兩部經典其實採用了《般舟三昧經》的經文。無論如何，正因為《文殊問經·囑累品》與《華嚴經·入法界品》在採用《般舟三昧經》時，在某個程度上給予修改與革新，因此對於追溯《般舟三昧經》傳播過程中所出現的演變是極為重要的資料，值得深入研究。至於它們實際上採用了《般舟三昧經》哪一部分的經文，與現存《般舟三昧經》的平行經文有何異同，作了何種程度的修改或革新？這是本文欲釐清的問題之三。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第三節 文獻回顧

有關《般舟三昧經》及「般舟三昧」之研究，最早有梅原眞隆於 1916 撰〈般舟三昧經に現はれたる彌陀思想〉，至今已超過百年。至 2022 年 4 月為止，合中、英、日文相關研究，共計有約百篇。³⁸ 在這眾多的前人研究當中，與本文主題「《般舟三昧經》之起源與傳播」有關的研究，可以分為以下四類。然而，與本文的問

³⁷ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. 272；色井秀讓，〈龍樹依用の般舟三昧經〉，《仏教思想論集：奥田慈応先生喜寿記念》，京都：平樂寺書店，1976 年，頁 935。

³⁸ 依據日本 CiNii 研究資料庫的資訊，截至 2021 年 4 月為止，共有 78 篇「般舟三昧」相關的論文，參 <https://cir.nii.ac.jp/articles?q=%E8%88%AC%E8%88%9F%E4%B8%89%E6%98%A7> (2022.04.19)；另據「臺大佛學數位圖書館檢索系統」所集資料，與「般舟三昧」相關的中文研究約有十餘篇，參：<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/search/default.jsp?step=1&qf=TOPIC&q=%E8%88%AC%E8%88%9F%E4%B8%89%E6%98%A7#3> (2022.04.19)。西文方面，以 Harrison 的相關研究最具權威，尤其對《般舟三昧經》漢、藏譯本及梵文殘卷的成立史研究有巨大貢獻。

題意識有緊密關聯者只有前三類。

一、《般舟三昧經》起源之探討

(一) 從《般舟三昧經》切入

針對此經的起源，Harrison 注意到藏譯本第十三章對於《般舟三昧經》「突然出現」的情況如是記載：「佛滅後四十年，此經通過書寫、安置在箱篋內、埋藏等，直到末世，才被發現。」³⁹針對這一點，Harrison 認為與西藏佛教所謂的「伏藏」(gter-ma) 有關聯。但令他疑惑的是“gter-ma”於十一世紀才開始被發現，何以《般舟三昧經》卻比它早九百年就已記載同樣情形？Harrison 認為資料不足，無法解答。⁴⁰針對 Harrison 的說法，高明道嘗試修正並指出：將《般舟三昧經》書寫之後安置於匣藏中這樣的情節，只有在六世紀闍那崛多譯本才看到，二世紀的支樓迦識譯本並未記載。⁴¹高氏認同釋印順的觀點，即：這樣的情節是為了應付「大乘經非佛說」的呼聲而出現，而大乘經傳出的真實情形，應該依據初期大乘經本身去理解。⁴²筆者認同高氏的觀點，只不過從此經的最早譯本也無法考察出它最初集出的情形。因此，部分學者從此經的思想切入，藉此追溯《般舟三昧經》之起源。

(二) 從大乘淨土與般若思想切入

縱觀此經的整體內容，涵蓋的思想主要有淨土、般若、唯識三種。唯識思想在此經其實並不顯著，只有一小段相關經文出現在《般舟三昧經·行品》「三處——欲處、色處、無想處，是三處意所為耳。我所念即見，心作佛、心自見，心是佛、

³⁹ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 97-98. 藏譯本所載實為「四千」，然漢譯本則作「四十」，因此 Harrison 認為「四千」乃「四十」的誤寫或演變而來。

⁴⁰ Paul Harrison, “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra”, p. 57.

⁴¹ 高明道，〈賀氏論《十方現在佛悉在前立定經》傳出略補〉，《內明》149，1984年，頁11-14。

⁴² 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1318-1319。

心是怛薩阿竭，心是我身，心見佛，心不自知心、心不自見心，心有想為癡、心無想是泥洹。」⁴³雖然三部漢譯及藏譯亦有同等文脈，但這麼一小段經文能夠探討的議題不多。本部円静於 1975 年曾探討《般舟三昧經》唯心思想與口稱念佛的關係。⁴⁴櫻部建則於 1981 年從早期經典和其他大乘經典考察《般舟三昧經》唯心思想的淵源。⁴⁵

由於《般舟三昧經》以阿彌陀佛為例子，說明般舟三昧的實踐方法，因而與淨土思想有密切關係，從這方面切入的前人研究最多。於 1960-2007 年間，先後有香川孝雄撰〈般舟三昧經における浄土教思想〉⁴⁶與〈般舟三昧經における念仏〉⁴⁷、色井秀讓撰〈般舟三昧と浄土教〉⁴⁸、桐原秀應撰〈『般舟三昧經』の浄土教的性格〉⁴⁹、大田利生撰〈般舟三昧と浄土教〉⁵⁰、小玉大円撰〈称名念仏の始源-

⁴³ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, pp. 905c29-906a4。

⁴⁴ 本部円静，〈般舟三昧經の唯心思想について〉，《仏教論叢》19，1975 年，頁 138-141(R)。

⁴⁵ 櫻部建，〈唯心思想を盛った般舟三昧經の一説について〉，《大谷学報》61.3，1981 年，頁 1-7。

⁴⁶ 香川孝雄，〈般舟三昧經における浄土教思想〉，《仏教大学研究紀要》35，1958 年，頁 118-140。此文以〈行品〉為中心，將《般舟三昧經》與《無量壽經》等經典作比較，釐清《般舟三昧經》特有的淨土教思想。香川所探討的問題點有三：1.《阿彌陀經》出現「執持名號」的地方，在《般舟三昧經》中只是「一心念」，缺了「名號」；2.《般舟三昧經》主張「平常見佛」，和《無量壽經》著重的「臨終見佛」或「臨終來迎」不同；3. 相對於《阿彌陀經》往生彌陀淨土為最重要的目標，《般舟三昧經》卻以見佛為首要目標，對於「往生淨土」略而不談。

⁴⁷ 香川孝雄，〈般舟三昧經における念仏〉，《仏教論叢》8，1960 年，頁 78-79(R)。此文以現存漢、藏譯本《般舟三昧經》之對照為始，接著再與淨土教經典相比較，追究《般舟三昧經》念佛之特徵。研究結果指出：1.《般舟三昧經》的「聞名」思想並不明顯；2.《般舟三昧經》的念佛屬於「空、無我的念佛」，而非「口稱念佛」；3. 這樣的念佛是以般若思想為基礎，最終可達到見佛、往生、三昧的境界。

⁴⁸ 色井秀讓，〈般舟三昧と浄土教〉，《印度学仏教学研究》12.1，1964 年，頁 174-177。此文探討淨土經典——《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》與「般舟三昧」的關係。

⁴⁹ 桐原秀應，〈『般舟三昧經』の浄土教的性格〉，《大正大学浄土学研究室大学院研究紀要》3，1977 年，頁 36-39。考察出《般舟三昧經》所具有的淨土教性格包括 1. 此經乃般若思想與淨土思想之結合；2. 「般舟三昧」的念佛分為兩種，即「觀念佛的三十二相」和「憶念佛的名號」兩種，前者與《觀經》的第九真身觀有相通之處，後者則與《阿彌陀經》有相同之處；3. 《般舟三昧經》主張平常的見佛，但將時間延長的話，臨終亦能見佛；4. 《般舟三昧經》主張念十方現在諸佛，但以阿彌陀佛為例來說明十方佛觀。若把十方佛攝於阿彌陀佛，「般舟三昧」所念、所見之佛即是阿彌陀佛，形成「彌陀三昧」。

⁵⁰ 大田利生，〈般舟三昧と浄土教〉，《龍谷大学論集》423，1983 年，頁 134-158。此文提出四個重點：1. 「般舟三昧」以達到「空三昧」為目標，同時利用彌陀信仰來傳播其經；2. 《般舟三昧經》強調般若的重要性，同時也通過「般舟三昧」使般若波羅蜜得以成立。3. 般舟三昧與見佛有密切關係，而淨土經典也存在著想要見「現在佛」的願望。4. 《阿彌陀經》與《般舟三昧經》的成立，存在著相互影響的關係。

般舟三昧經を中心に》⁵¹、土屋松榮撰〈称名念佛の始源--般舟三昧經を中心に〉⁵²、吹田隆徳撰〈般舟三昧の系譜：manasi-√kr と見仏〉⁵³，從不同角度將《般舟三昧經》與《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》進行比較研究，並梳理出它們之間的前後影響關係。

值得注意的是，色井秀讓指出《阿彌陀經》的成立與《般舟三昧經》無關，但《般舟三昧經》則受《阿彌陀經》影響而成立。⁵⁴大田利生則認為《阿彌陀經》與《般舟三昧經》互有影響。⁵⁵與色井氏相反，土屋松榮則認為「般舟三昧」乃《無量壽經》與《阿彌陀經》念佛思想之根源，而般舟三昧思想則由大乘菩薩道思想而產生。⁵⁶

除此之外，學者們亦注意到般若思想對此經的影響，如梶山雄一於 1993 年撰有〈般舟三昧經——阿彌陀信仰と空の思想〉。⁵⁷釋修萬於 2020 年亦曾探討《般舟三昧經》在空觀思想上的傳承發展及實踐方法。⁵⁸由於《般舟三昧經》含有淨土與

⁵¹ 小玉大円，〈称名念佛の始源--般舟三昧經を中心に〉，《龍谷史壇》81・82，1983 年，頁 56-98。此文釐清了「般舟三昧」與「稱名念佛」之間的淵源關係。前人研究在文獻資料上局限於漢譯諸本《般舟三昧經》，但小玉氏則將藏譯本和梵文殘卷納入其研究範圍，因而有了新發現，即：1.通過漢、藏譯本之比對看出《般舟三昧經》含有「聞名思想」；2.由於藏譯本明確使用了「稱名」(min nas brjod pa) 之語，漢譯等文本也有類似的表現（梵文殘卷記載著“nāma-parikīrtana”一詞），所以不能說《般舟三昧經》只有「觀想念佛」，但並沒有提及「稱名念佛」。

⁵² 土屋松榮，〈浄土教思想の諸問題 (II)——特に念佛思想に関連して〉，《印度学仏教学研究》37.1，1988 年，頁 433-431。此文將梵文本《阿彌陀經》「修因段」以及《無量壽經》「三輩往生段」，與漢、藏（德格版）《般舟三昧經》的平行文脈相互對照。考察結果指出：在大乘菩薩道思想中產生了「般舟三昧」的思想，通過「般舟三昧」的實踐，直到形成極樂淨土的莊嚴、念佛往生的思想等。這些思想最終被集大成，發展成獨立的阿彌陀佛淨土思想。換言之，「般舟三昧」乃《無量壽經》與《阿彌陀經》念佛思想之根源，亦是《般若經》、《華嚴經》等大乘佛教菩薩道思想中的重要實踐思想。

⁵³ 吹田隆徳，〈般舟三昧の系譜：manasi-√kr と見仏〉，《仏教大学仏教学会紀要》22，2017 年，頁 89-103。此文從語源學的角度釐清「般舟三昧」、「臨終來迎」及「臨終見佛」的關係，而非考察「般舟三昧」這個法門的傳承系統。吹田氏考察出淨土經典（《無量壽經》、《阿彌陀經》）與《般舟三昧經》「念佛」一詞的原語為“manasi-√kr”，由此認為「臨終見佛」與般舟三昧「定中見佛」屬於同一個「系譜」。

⁵⁴ 色井秀讓，〈般舟三昧と浄土教〉，頁 176。

⁵⁵ 大田利生，〈般舟三昧と浄土教〉，頁 151。

⁵⁶ 土屋松榮，〈称名念佛の始源--般舟三昧經を中心に〉，頁 431。

⁵⁷ 梶山雄一，〈般舟三昧經——阿彌陀信仰と空の思想〉，《浄土仏教の思想》第 2 卷，東京：講談社，1992 年，頁 199-348。

⁵⁸ 釋修萬，〈《般舟三昧經》之空觀與實踐方法〉，新北：法鼓文理學院佛教學系碩士論文，2020 年。

般若的元素，因此梅原眞隆⁵⁹、藤原凌雪⁶⁰、桐原秀應⁶¹、Harrison⁶²、末木文美士⁶³等人皆認為此經乃由淨土和般若兩種思想結合而成。以此為基礎，赤沼智善主張此經是由持般若思想的教徒在《大阿彌陀經》等淨土經典的刺激下，以三昧化的念佛將淨土與般若結合，好讓般若思想更普及。⁶⁴相對於此，林純教通過藏、漢譯本之比較研究，指出《般舟三昧經》是修持般舟三昧的教徒運用般若空之理論，宣揚般舟三昧思想的經典。⁶⁵

依據筆者的考察，《般舟三昧經》雖含有「般若」和「淨土」思想的成分，但其真正關心的問題并非這兩者，而是「如何在娑婆世界親見他方現在佛」。這樣一種以「見十方現在諸佛」為目標的「般舟三昧」，恐怕不是到了大乘時期才「突然」出現，可能是在大乘之前，經過一段時間的醞釀而成。因此，有部分學者從《阿含》和《尼科耶》追溯「般舟三昧」之源。

⁵⁹ 梅原眞隆，〈般舟三昧經に現はれたる彌陀思想〉，《六条學報》171，1916年，頁23。此文依據現存四部漢譯本探討《般舟三昧經》所蘊含的彌陀思想。文中指出「般舟三昧」是由「般若空觀」與「往生思想」結合而成；《般舟三昧經》特別舉出西方阿彌陀佛作為例子，是為了證明念他方佛亦可見所念的佛，十方佛亦如此。此外，梅原氏認為經由「般舟三昧」的傳播，彌陀信仰的權威和卓越性被提高了。

⁶⁰ 藤原凌雪，〈般舟三昧經の念仏思想〉，《眞實學報》19，1938年，頁18-19。此文依據現存四部漢譯本探討《般舟三昧經》的念佛思想。文中指出《般舟三昧經》的思想是基於《般若經》的空觀，再加上念佛、般舟三昧、阿彌陀佛而構成。特別從十方諸佛選擇阿彌陀佛作為例子看來，可以推測彌陀信仰在當時正盛行，或此經的成立正好發生在彌陀信仰盛行的區域。《般舟三昧經》本來是「見佛三昧」的總說，但是不知什麼時候開始，它被視為宣說「彌陀三昧」的經典而受到重視。從漢譯諸本無法明顯看出「口唱念佛」的出處。

⁶¹ 桐原秀應，〈『般舟三昧經』の淨土教的性格〉，《大正大學淨土學研究室大学院研究紀要》3，1977年，頁36-39。此文考察出《般舟三昧經》所具有的淨土教特質：1.此經乃般若思想與淨土思想之結合；2.「般舟三昧」的念佛分為兩種，即「觀念佛的三十二相」和「憶念佛的名號」兩種，前者與《觀經》的第九真身觀相通，後者則與《阿彌陀經》有相同之處；3.《般舟三昧經》主張平常的見佛，但將時間延長的話，臨終亦能見佛；4.《般舟三昧經》主張念十方現在諸佛，但以阿彌陀佛為例來說明十方佛觀。若把十方佛攝於阿彌陀佛，「般舟三昧」所念、所見之佛即是阿彌陀佛，形成「彌陀三昧」。

⁶² Paul Harrison, "Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra", p. 55. 此文旨在探討《般舟三昧經》之兩大主軸——般若與淨土思想，且以藏譯本為中心釐清般舟三昧的修習次第。其中，Harrison認為此經具備了一項重要功能，即把兩個相異的佛學概念——「空」（般若）與「有」（淨土）結合。

⁶³ 末木文美士，〈觀無量壽經——觀仏と往生〉，《淨土仏教の思想》第2卷，東京：講談社，1992年，頁131。

⁶⁴ 赤沼智善，《仏教經典史論》，頁418。

⁶⁵ 林純教，〈『般舟三昧經』チベット譯及び漢譯諸本に於ける比較研究——特に『般舟三昧經』と空思想との關係について〉，《東洋學研究》32，1995年，頁81-93。

(三) 從早期經典之「佛隨念」切入

Harrison 與赤沼智善認為「般舟三昧」是大乘佛教徒將《阿含》或《尼科耶》之「佛隨念」三昧化的結果。⁶⁶至於為何要把「佛隨念」三昧化？賴隆彥認為早期經典中的「佛隨念」只能達到近分定（亦名近行定，巴利：upacāra samādhi）⁶⁷，為了將其定力提升至根本定（亦名安止定，巴利：appanā samādhi，指四禪八定），所以將「佛隨念」三昧化成「般舟三昧」。⁶⁸賴氏這樣的推論看似有理，但並未提出任何經證或其他文獻依據。吹田隆德則認為不能輕易的、直線式的將「般舟三昧」與「佛隨念」連接在一起。吹田氏通過漢、藏譯本之考察，發現漢譯《般舟三昧經》所說「念」，在藏譯平行中有兩個對應詞，即：“yid la byed pa”（相當於梵語 manasi-√kr，作意）和“rjes su dran pa”（相當於梵語 anu-√smṛ，隨念）。般舟行者在定中見佛「之前」採用 manasi-√kr（作意），而見佛「之後」則採用 anu-√smṛ（隨念）。吹田氏因此認為「佛隨念」與「般舟三昧」的關係并非思想上的開展，而應該從修行的前後次第去看待這兩者。⁶⁹

無論如何，不管是從演化論或語源學的角度探討「般舟三昧」與「佛隨念」的關係，賴氏或吹田氏都未論及兩者之間的關鍵差異——禪修所緣的轉變。《阿含》或《尼科耶》記載的「佛隨念」是以娑婆世界的釋迦牟尼佛為所緣，但「般舟三昧」則以十方世界的現在諸佛為所緣。筆者認為從釋迦一佛發展成十方諸佛，期間存在著一個轉換過程。在這過程中，印度論師們曾對「他方現在是否有佛？」這個問題展開一番議論。這些議論記載於部派論疏中，如《阿毘達磨法蘊足論》、《舍利弗阿毘曇論》、《彌蘭王問經》、《論事》等，乃是釐清「般舟三昧」起源的重要線索，學者們未曾重視之。本文將依據這些文獻，追溯「般舟三昧」的核心概念——「十方現在有佛」之產生，並論證這個概念從「理論」發展成「禪觀」，形成所謂「十方現在諸佛觀法」（般舟三昧）。

⁶⁶ 赤沼智善，《仏教經典史論》，法藏館，1981年，頁418；Paul Harrison, “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra”, p. 40.

⁶⁷ 當定力從一般的散心逐漸提升，將要達到初禪之前的境界名為「近分定」。從初禪不斷提升定力，直到將要達到二禪之前的境界也被稱為「近分定」。同樣的，在達到三禪乃至非想非非想定之前，亦有所謂「近分定」。賴氏此處所說的「近分定」，指的是初禪之前的「近分定」。

⁶⁸ 賴隆彥，〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇（中）〉，頁25。

⁶⁹ 吹田隆德，〈般舟三昧と仏隨念の關係について〉，《印度學佛教學研究》65.1，2016年，頁193。

二、支婁迦讖譯《般舟三昧經》之版本考察

《般舟三昧經》現存有四部漢譯、一部藏譯本、一頁梵文殘片。由於諸譯本之間存在著極為複雜的關係，學者們對此著墨甚豐，主要透過歷史、語言、文獻學的方法探討現存《般舟三昧經》諸本之間的關係與成立順序。

梵文殘片之研究，主要有香川孝雄於 1962 年撰〈カダリック出土 *Bhadrāpāla-sūtra* の梵文斷簡について〉⁷⁰以及 Harrison 於 1990 年撰寫的藏譯本《般舟三昧經》英譯注之附錄 B：〈梵文《般舟三昧經》殘片〉⁷¹。

藏譯本方面，Harrison 於 1978 年以德格版為底本，輔以奈塘、北京、拉薩版校訂而成的藏譯，名為 *The Tibetan text of the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*。此書的附錄提供了漢、藏譯本《般舟三昧經》的「經文比對」⁷²與「架構比對」⁷³。Harrison 於 1990 年依據此藏譯本進行了英文譯註研究。另外，林純教於 1994 年以影印北京版西藏大藏經中的《般舟三昧經》為底本，參考現存四部漢譯本及 Harrison 的藏譯校訂本，將之譯為日文，且對漢、藏《般舟三昧經》諸譯本進行比較研究。⁷⁴

漢譯本方面，望月信亨於 1942 年曾簡述現存漢譯諸本的傳譯。⁷⁵1972 年，西義雄就四部漢譯本之間的共通文脈就行研究，並探討其背後的意義。⁷⁶現存四部漢譯本之中，問題最多的是《一卷本》與《三卷本》。雖然兩者皆題為支婁迦讖譯，但從兩者的譯語來看，似乎不是出自同一人之手。櫻部建、釋印順、平川彰、Harrison 等人於 1975-1990 年間，曾針對這兩者之間的關係和譯者問題加以探討。⁷⁷《三卷

⁷⁰ 香川孝雄，〈カダリック出土 *Bhadrāpāla-sūtra* の梵文斷簡について〉，《印度學佛教學研究》20，1962 年，頁 199-203。

⁷¹ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 273-302.

⁷² Ibid. pp. 223-235.

⁷³ Ibid. pp. 237-239.

⁷⁴ 林純教，《藏文和譯般舟三昧經》，東京：大東，1994 年。

⁷⁵ 望月信亨，〈般舟三昧經の傳譯〉，《支那淨土教理史》，京都：法藏館，1942 年，頁 11-12。

⁷⁶ 西義雄，〈般舟三昧の研究資料と其の意義に就いて〉，《惠古先生古稀記念「淨土教の思想と文化」》，京都：佛教大學，1972 年，頁 1265-1286。

⁷⁷ 櫻部建，〈般舟三昧經管見：一卷本と三卷本との關連について〉，《橋本博士退官記念佛教研究論集》，大阪：清文堂，1975 年，頁 173-180；釋印順，〈初期大乘佛教之起源與開展〉，頁 839-854；

本》由支樓迦讖所譯為學者們所公認，但《一卷本》則應出自另一人的手筆，以竺法護的可能性較高。⁷⁸

《三卷本》的問題主要有二：1. 譯者、2. 版本。譯者方面，依據 Harrison 及 Jan Nattier 之研究，現存《三卷本》並非純粹由支樓迦讖一人譯出，而是於 179 年譯出之後，還經過幾個階段的校訂而成。⁷⁹ 版本方面，《三卷本》有兩種版本，分別收錄在《再雕高麗藏》（以下簡稱《再》）與宋、元、明本大藏經（以下簡稱《宋元明》）。櫻部建和 Harrison 都曾針對這兩個版本加以研究。⁸⁰ 依據他們的研究，《再》〈問事品第一〉至〈譬喻品第四〉前半段（=A 本）屬於支婁迦讖原譯；《再》〈譬喻品第四〉後半段至經文結束，以及整部《宋元明》屬於支婁迦讖之後才修訂或改譯（=B 本）。末木文美士指出，《三卷本》的修訂應不止一次。末木氏以《三卷本》為主，與梵、漢、藏諸本的每一品內容進行比較分析，其結果顯示〈行品〉中所敘述的行法和理論與〈四事品〉以後的內容有不少差異。末木氏因此認為〈四事品〉之後的內容，應該不是同時集出，而是分作幾個不同的階段形成。⁸¹

除了譯者和版本問題，諸本《般舟三昧經》之成立順序亦是學者們多所著墨的議題。色井秀讓於〈般舟三昧經の成立について〉探討現存四部漢譯之成立情形，認為其順序是：《一卷本》→《三卷本》→《拔陂經》→《賢護分》。⁸² 色井氏後來再將《十住毘婆沙論》所採用的《般舟三昧經》（色井氏稱之為《龍樹本》）與漢譯諸本進行比對研究，其結果指出它們的成立順序為：《三卷本》→《拔陂經》→《龍樹本》→《賢護分》。⁸³ 八力廣喜後來又將《龍樹本》與漢譯諸本《般舟三

平川彰，《初期大乘佛教の研 I》，東京：春秋社，1989 年，頁 202-214；Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 207-272.

⁷⁸ 望月信亨，《支那淨土教理史》，頁 11-12；釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 840。

⁷⁹ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 236-249; Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han, Three Kingdoms, and Six Dynasties Periods*, Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2008, pp 76-83.

⁸⁰ 櫻部建，〈般舟三昧經管見：一卷本と三卷本との關連について〉，《佛教研究論集》，大阪：清文堂，1975 年，頁 173-180；Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 221-235.

⁸¹ 末木文美士、宣方等譯〈《般舟三昧經》：形成史與思想史若干問題之研究〉，《華林》第 1 卷，北京：中華書局，2001 年，頁 141-145。

⁸² 色井秀讓，〈般舟三昧經の成立について〉，《印度學佛教學研究》21，1963 年，頁 203-206。

⁸³ 色井秀讓，〈龍樹依用の般舟三昧經〉，《仏教思想論集：奥田慈応先生喜寿記念》，京都：平樂寺書店，1976 年，頁 935-947。

味經》進行比較研究。其結果顯示《龍樹本》在內容上，位於《賢護分》與《三卷本》之間，與《一卷本》、《拔陂經》的差距甚大。⁸⁴除了漢譯諸本，Harrison 更把藏譯本、梵文殘片及兩種《三卷本》亦納入考量。Harrison 還曾校訂和翻譯了藏本《般舟三昧經》，並將漢、藏譯本及梵文殘片進行整體性的探討，從而導出各傳本的形成順序及其在思想史上的定位，可謂迄今為止最妥當的結論。⁸⁵Harrison 推斷《般舟三昧經》從最原始的文本開展出三支主要傳譯路線：1. 藏譯本；2. 《三卷本》與《一卷本》；3. 《賢護分》、梵文殘片及《龍樹本》；《拔陂菩薩經》則介於 2 和 3 之間。⁸⁶Harrison 的這項結論，從 1990 年至今仍為學界所接受。無論如何，就《三卷本》而言，學者們到目前為止只探討過《再》和《宋元明》，而筆者發現還有《開》、《金》、《初》三種不同版本，這是本文第三章所要探討的課題。

Harrison 等人在探討《般舟三昧經》兩種版本問題時，總離不開中國寫本經錄的記載，以此了解此經的漢譯史。同時依據《大正藏》的校勘註，將比較兩者的異文加以比對，嘗試推敲所屬譯者為何。然而，僅僅寫本經錄與《大正藏》校勘註，其實還不能完全釐清《般舟三昧經》的版本問題。在此基礎上，本文除了校出各版本的異文之外，還進一步納入新的材料，包括：現存中國刻，本經錄、高麗國守其撰寫的《高麗國新雕大藏校正別錄》⁸⁷（簡稱《校正別錄》）、中國音義書所載寫本《般舟三昧經》的資料。

《校正別錄》是《再雕高麗藏》再雕版的校正記錄，其中提及支婁迦讖譯《般舟三昧經》的版本問題，可說十分重要。前人研究在探討《再》與《宋元明》時竟然沒有注意到這筆資料，這或許是學者們過於依賴《大正藏》及其校勘之緣故，並未取材於《再雕高麗藏》。無論如何，本文第三章將考察《校正別錄》的相關內容，從中釐清宋代時期在中國及高麗流傳的支婁迦讖譯《般舟三昧經》版本。

除此之外，前人研究所探討的《再》與《宋元明》屬於宋代及以後的刻本，從未有學者注意到此經的唐代寫本。儘管此經在現存寫本大藏經，如《房山石經》或敦煌寫經都未收錄，但是筆者發現中國佛教音義書具有此經於唐代寫本的重要

⁸⁴ 八力廣喜，〈『十住毘婆沙論』における『般舟三昧經』の引用〉，《印度哲學佛教學》6，1991年，頁 192-212。

⁸⁵ 末木文美士，〈《般舟三昧經》：形成史與思想史若干問題之研究〉，頁 139。

⁸⁶ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 270-272.

⁸⁷ 全文見景印《再雕高麗藏》第三十八冊，1402 經；或 CBETA, K38, no.1402.

資料。這些音義書包括唐·玄應和唐·慧琳（737-820）撰寫的《一切經音義》、後晉·可洪《新集藏經音義隨函錄》。從這三部提供的音義詞，可以推斷支婁迦讖譯《般舟三昧經》在唐代的流傳情形，因此本文亦將它們納入第三章的研究範圍。

三、其他經論採用《般舟三昧經》的情形

Harrison 曾指出「般舟三昧」(prayutpanna samādhi) 這個名詞曾出現在《十地經論》(*Daśabhūmika-sūtra*) 和《楞嚴經》(*Śuragama-sūtra*) 等梵文典籍，但在現存梵文經典選集或概要書中暫時未發現有實際引用《般舟三昧經》的內容。現存只有漢譯本的《大智度論》和《十住毘婆沙論》確實參考或引用了《般舟三昧經》一定程度的內容。⁸⁸因此，前人研究多將注意力放在這兩部論書上。相關研究可分為三類。

第一類僅以《大智度論》為對象，主要研究有三：本部圓靜於 1976 年撰〈『智度論』における般舟三昧〉⁸⁹、澤崎瑞央分別於 2020 及 2021 年撰〈『大智度論』における不退転と般舟三昧〉⁹⁰、〈『大智度論』における般舟三昧と首楞嚴三昧の關係〉⁹¹。

第二類僅以《十住毘婆沙論》為對象，相關研究較多。色井秀讓於 1953 年以《十住毘婆沙論》之〈易行品第九〉、〈念佛品第二十〉至〈助念佛三昧品第二十五〉為核心，探討龍樹對般舟三昧之定位。⁹²色井氏於 1976 年進一步釐清龍樹《十住毘婆沙論》採用的《般舟三昧經》（以下簡稱《龍樹本》）與諸漢譯本的成立順

⁸⁸ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. xxiii-xxv.

⁸⁹ 本部圓靜，〈『智度論』における般舟三昧〉，《仏教論叢》20，1976 年，163-166(R)。此文釐清「般舟三昧」在《大智度論》的定位與性格。研究結果指出：1.《大智度論》提出兩種見佛方式，即以天眼見，或以般舟三昧力見佛；2.證得般舟三昧之時，能見現在諸佛，名為阿鞞跋致，是名菩薩位；3.般舟三昧必須配合般若空慧，兩者並行才能悟得無生法忍，從修道階位而言，到達菩薩第六地（現前地）。

⁹⁰ 澤崎瑞央，〈『大智度論』における不退転と般舟三昧〉，《真宗教学研究》41，2020 年 7 月，頁 52-66。

⁹¹ 澤崎瑞央，〈『大智度論』における般舟三昧と首楞嚴三昧の關係〉，《印度學佛教學研究》69.2，2021 年 3 月，頁 761-758。DOI: 10.4259/ibk.69.2_761。

⁹² 色井秀讓，〈龍樹教学と般舟三昧〉，《印度學佛教學研究》2.1，1953 年，頁 147-148。其研究結果指出：般舟三昧以〈易行品第九〉為基礎，在〈念佛品第二十〉至〈助念佛三昧品第二十五〉被龍樹解釋為信方便之易行法，以「見佛」（初地菩薩之特相）作為修行目標。

序，即：《三卷本》→《拔陂經》→《龍樹本》→《賢護分》。⁹³八力廣喜於 1991 年撰〈『十住毘婆沙論』における『般舟三昧經』の引用〉，探討「般舟三昧」在《十住毘婆沙論》的意義及考察此論對《般舟三昧經》的引用。⁹⁴土屋松榮於 1993 年撰〈『十住毘婆沙論』に展開せる念仏思想について〉，探討「念佛思想」在《十住毘婆沙論》的定位，認為「般舟三昧」是此論所開展的大乘菩薩道之中心思想。⁹⁵相對於此，小澤憲珠在 2001 年撰〈『十住毘婆沙論』と般舟三昧〉，文中指出《十住毘婆沙論》只是在鋪陳自身所主張的菩薩道次第時，於某個階段納入「般舟三昧」而已，并非將之作爲中心思想。⁹⁶

第三類則將《大智度論》與《十住毘婆沙論》所說的「般舟三昧」進行比較，釐清兩者之間的差異。其中，榮明忍於 2002 年撰〈龍樹の般舟三昧考〉，主要考察《般舟三昧經·行品》中的「妓女喻」、「影像喻」在《大智度論》與《十住毘婆沙論》中被採用的情形。其研究結果指出：龍樹在《大智度論》中站在般若思想優先的立場，把「般若」視為比「般舟三昧」更根本的行法；然而《十住毘婆沙論》卻賦予「般舟三昧」更積極的意義。⁹⁷都河陽介於 2019 年撰〈中国における般舟三昧の展開に関する一考察——鳩摩羅什訳出論書を中心として〉，探討《十住毘婆沙論》與《大智度論》中「佛力」與「般舟三昧」的關係。其研究結果顯示：1. 兩部論書都利用「般舟三昧」作為獲得「不退轉」之行，但《十住毘婆沙論》的「不退轉」在「初地」，而《大智度論》却說「七地」得「般舟三昧」；2. 兩部論書都提到沒有神通的行者可藉由「般舟三昧」而見佛，但《十住毘婆沙論》

⁹³ 色井秀讓，〈龍樹依用の般舟三昧經〉，《仏教思想論集：奥田慈応先生喜寿記念》，1976 年，頁 935-947。其研究範圍鎖定在《十住毘婆沙論》之「六組四法」、「兩組五法」、「在家二十法」、「出家六十法」及「五十助道法」。

⁹⁴ 八力廣喜，〈『十住毘婆沙論』における『般舟三昧經』の引用〉，《印度哲学仏教学》6，1991 年，頁 192-212。研究結果顯示：1. 《十住毘婆沙論》所說的「般舟三昧」，其重要性是作為「如來之家」，如〈入初地品〉說；2. 說法者須證得「般舟三昧」，如〈分別法施品〉說；3. 〈念佛品〉所見「相好→法身→實相」的念佛次第，取材自《般舟三昧經》。至於《般舟三昧經》的引用，八力氏將〈助念佛三昧品〉與〈解頭陀品〉的相關文脈，與現存四部漢譯作比較研究。

⁹⁵ 土屋松榮，〈浄土教思想の諸問題（IV）：『十住毘婆沙論』に展開せる念仏思想について〉，《印度学仏教学研究》41.2，1993 年，頁 1008-1006。

⁹⁶ 小澤憲珠，〈『十住毘婆沙論』と般舟三昧〉，《法然浄土教の思想と傳歴：阿川文正教授古稀記念論集》，東京：山喜房佛書林，2001 年，頁 521-548。小沢氏以〈共行品第十八〉至〈助念佛三昧品〉的在家、出家菩薩之共行法為考察範圍，探討《十住毘婆沙論》如何將《般舟三昧經》的思想引入菩薩行中。其結論指出：《十住毘婆沙論》中的「般舟三昧」主要針對初發心菩薩而說，讓他們能夠由此法門進入「如來之家」，得不退轉。

⁹⁷ 榮明忍，〈龍樹の般舟三昧考〉，《印度学仏教学研究》50.2，2002 年，頁 170-172。

重視「衆生的行為性」，而《大智度論》強調「佛力」令行者見佛。⁹⁸由此可見，《般舟三昧經》的內容被不同的經論容受之後，進一步往不同面向的開展。

從以上三類研究可以看出，學者們對於《大智度論》、《十住毘婆沙論》與「般舟三昧」之研究成果豐碩，可說達到了飽和點。因此本文無意在這兩部論書上繼續鑽研。除了這兩部論書，筆者發現梁朝僧伽婆羅譯《文殊師利問經》（以下簡稱《文殊問經》）及《華嚴經·入法界品》似乎採用或參考了《般舟三昧經》的不少內容，到目前為止未見有專文予以研究，乃本文所要著墨之處，分別解說如下。

（一）《文殊問經·囑累品》採用《般舟三昧經》的情形

有關《文殊問經》之研究，目前只看到一篇，即伊藤進傳於 2011 年撰〈『文殊問經』の成立と受容〉。伊藤氏只在其論文第四節述及〈囑累品〉的見佛方法時，提及它與三卷本《般舟三昧經》有一些共同點，並認為它可能是從《般舟三昧經》演變而來。⁹⁹伊藤氏只是通過簡單比對而作出此推論，並深入考察〈囑累品〉與其他諸本《般舟三昧經》的關係。另外，McRae 於 2016 年《文殊問經》翻譯成英文，名為 *The Sutra of Mañjuśrī's Questions*，是純粹的翻譯，並非譯註研究。McRae 提到《文殊問經·囑累品》所討論的念佛三昧「節略」自《般舟三昧經》。¹⁰⁰由此可見，伊藤氏與 McRae 都注意到了《文殊問經·囑累品》與《般舟三昧經》的關聯性，只是他們並沒有進一步作文獻學上的考證。筆者認為《文殊問經·囑累品》採用的《般舟三昧經》（以下簡稱《文殊本》），很可能與《十住毘婆沙論》採用的《般舟三昧經》（色井秀讓稱之為《龍樹本》）相近，這是因為兩者看起來高度一致。因此，本文第四章將會把《文殊問經·囑累品》與現存諸本《般舟三昧經》及《龍樹本》的相關文脈進行比對，以釐清兩者之異同。就《般舟三昧經》的成立史而言，色井秀讓指出《般舟三昧經》諸本的成立順序為：《三卷本》→《拔陂經》

⁹⁸ 都河陽介，〈中国における般舟三昧の展開に関する一考察——鳩摩羅什訳出論書を中心として〉，《印度学仏教学研究》67.2，2019 年，頁 190-193。

⁹⁹ 伊藤進傳，〈『文殊問經』の成立と受容〉，《日本仏教学会年報》77，2011 年，頁 54-57。

¹⁰⁰ John R. McRae trans, *The Sutra Of Mañjuśrī's Questions*: "Chapter XVII is extremely long and contains an intriguing blend of material.....After a long encomium on the merits of the homeless (i.e., renunciant) life, the text moves smoothly into a discussion of the merits of practicing the meditation of mindfulness of the Buddha, **a section abbreviated from the Banzhou sanmei jing, an early visualization text usually associated with the Pure Land tradition.**", p. 33, in *The Sutra That Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment; The Sutra of Mañjuśrī's Questions*, California: BDK Amerika, 2016, pp.27-143.

→《龍樹本》→《賢護分》。¹⁰¹Harrison 則指出《般舟三昧經》的傳譯分為三支系統：1.藏譯本；2.《三卷本》；3.《賢護分》、梵文殘片及《龍樹本》。¹⁰²顯然，色井氏和 Harrison 都未將《文殊本》納入考量，因此本文第四章亦將釐清《文殊本》在《般舟三昧經》成立順序上的位置。

儘管《文殊本》源自某部《般舟三昧經》，但它與現存諸本《般舟三昧經》比較起來，有一個最大的差異處——「常坐」修般舟。眾所周知，在中國佛教界向來有不少人視「三個月常行（不眠）」為「般舟三昧」之行法，如釋厚觀認為「三月精修之常行」乃「般舟三昧」之特色。¹⁰³釋惠謙則指出：此一特色受到中國祖師的重視與強調，所以傳沿至今，只要一提到「般舟三昧」，便認為必須「九十天常行不眠」。¹⁰⁴中國祖師之所以強調「九十天常行不眠」應是受到天台《摩訶止觀》「常行三昧」的影響，因為「常行三昧」取《般舟三昧經·四事品》之「三月常行不眠」為其「身開遮」的規定。然而，依據《般舟三昧經》的記載，般舟行者可以自由選擇「坐」或「行」兩種姿勢。後來的中國祖師多依「常行三昧」的方式修般舟，而且成為主流。¹⁰⁵有者甚至將「常行三昧」等視為「般舟三昧」，如安藤俊雄所言「常行三昧從內容來說就是般舟三昧」。¹⁰⁶筆者發現《般舟三昧經·四事品》的「三月常行」，在《文殊本》的平行經文中卻是「端坐專念」，而且並沒有提到「不眠」。這是否表示《般舟三昧經》原典早已存在著分歧，一者記載「常行」，二者記載「常坐」，但兩者實為同一法門？如果是這樣的話的話，智顛豈非「不小心」將同源於《般舟三昧經》的法門，分別作為「常行三昧」和「常坐三昧」之依據，進而形成兩種不同的法門嗎？學者們未曾就這一個問題加以研究，本文第四章將釐清之。

¹⁰¹ 色井秀讓，〈龍樹依用の般舟三昧經〉，頁 964。

¹⁰² Paul Harrison, *The Tibetan text of the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*, pp. 270-272.

¹⁰³ 釋厚觀，〈般舟三昧〉，《中華佛學研究所論叢（一）》，臺北：東初，1989 年，頁 140。

¹⁰⁴ 釋惠謙，〈《般舟三昧經》的念佛禪觀啟示〉，頁 66。

¹⁰⁵ 釋覺心，〈《般舟三昧經》「除睡眠」之研究頁〉，頁 190-204。

¹⁰⁶ 安藤俊雄，〈天台智顛の淨土教：般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，《大谷大學研究年報》11，1959 年，頁 55。

(二)《華嚴經·入法界品》採用《般舟三昧經》的情形

大本《華嚴經》(在中國有三個異譯本,即:1.東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》六十卷(T.278,以下簡稱《六十華嚴》);2.唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》八十卷(T.279,以下簡稱《八十華嚴》);3.唐·般若譯《大方廣佛華嚴經》四十卷(T.293,以下簡稱《四十華嚴》)。這三者是本文所要探討的主要範圍。

「般舟」雖然二字未出現在《華嚴經》,但依據〈入法界品〉的記載,善財童子五十三參中的第一位善知識(《八十華嚴》作「德雲比丘」,《六十華嚴》作「功德雲比丘」,《四十華嚴》作「吉祥雲」)及第五位善知識(三部漢譯皆作「解脫長者」)所修持的法門與「般舟三昧」有不小的淵源。然而,以「般舟三昧」作為主題的前人研究中,未見有專文探討《華嚴經·入法界品》採用《般舟三昧經》的情形。另外一方面,以〈入法界品〉的當代學術成果頗多,但皆是單獨就〈入法界品〉本身,從文字學、文獻學、史學、社會學、哲學等角度加以研究,未見有專文探討《華嚴經·入法界品》採用《般舟三昧經》的情形。¹⁰⁷因此,本文第五章將深入這個議題,從三方面加以探討:

一、如果我們將目光轉向以《華嚴經》淨土思想作為主題的研究,可以發現一些學者已經注意到了〈入法界品〉與《般舟三昧經》的關係,但亦非專文研究,只是在其論文的某個部分簡單述及。其中,中村薰¹⁰⁸、釋賢度¹⁰⁹、釋自莊¹¹⁰通過法藏(643-712,華嚴三祖)之《探玄記》、澄觀(738-839,華嚴四祖)之《華嚴經疏》而注意到〈入法界品〉「德雲比丘章」與「般舟三昧」之關聯性。值得注意的是,法藏將《六十華嚴》中功德雲比丘在可樂山頂「靜思經行」解釋為修習「般

¹⁰⁷ 有關〈入法界品〉的當代研究成果, Douglas Osto (*Power, Wealth, and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-sūtra*, New York: Routledge, 2009, pp. 7-1) 做了頗為詳細的整理, 蔡耀明(〈《華嚴經·入法界品》「普眼」(samanta-netra)法門:梵文本之翻譯與義理之研究〉,《2021華嚴專宗國際學術研討會論文集》,2001年,頁94-98)則做了扼要的評述,在此即不重複陳述。

¹⁰⁸ 中村薰,《中國華嚴淨土思想の研究》,京都:法藏館,2001年,頁28-29。

¹⁰⁹ 釋賢度,《華嚴淨土思想與念佛法門》,頁27。

¹¹⁰ 釋自莊,〈《華嚴經·入法界品》德雲比丘章探析——以念佛法門為主〉,陳一標主編,《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》,臺北:華嚴蓮社,2012年,頁36-37。

舟三昧」¹¹¹，而澄觀將《八十華嚴》德雲比丘在妙峯山「徐步經行」解釋為修習「般舟三昧」¹¹²。基於法藏與澄觀的解釋，釋養行提出德雲比丘所修法門「就是」般舟三昧的說法。¹¹³然而，筆者不完全認同此說法，因為依據《般舟三昧經》的記載，般舟行者不一定要「經行」，通過「禪坐」的方式也可以成就「般舟三昧」。本文將論證澄觀將「徐步經行」定義為「般舟三昧」是受天台「常行三昧」之影響。此外，本文將通過「德雲比丘章」之念佛內容與《般舟三昧經》相關文脈之比對，釐清兩者之間的差異，由此論證德雲比丘所修法門「不等同」於《般舟三昧經》所記載的「般舟三昧」。

二、比起「德雲比丘章」，筆者發現「解脫長者章」有更多文脈可溯源至《般舟三昧經》。其中所敘述的解脫長者所證「攝一切佛刹無量旋陀羅尼」及「如來無礙莊嚴法門」，與「般舟三昧」有許多相似處，包括：見佛、聞法、觀空。儘管如此，古德如法藏和澄觀卻並未將它視為「般舟三昧」。是不是因為「解脫長者章」並未提到「經行」，所以才沒有被理解為「般舟三昧」呢？針對這一點，前人研究亦未有深入探討者，只有釋養行指出解脫長者所入三昧「就是般舟三昧」¹¹⁴。然而，筆者對此不完全苟同，誠如釋印順所言：「《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉，善財（Sudhana）童子所參訪的解脫（Mukta）長者，成就了『如來無礙莊嚴法門』。在三昧中，見十方諸佛……，與《般舟三昧經》相近。」¹¹⁵此中，「相近」的意思有別於「相同」。通過〈入法界品〉解脫長者章與《般舟三昧經》相關文脈之比對，本文將釐清兩者之間的異同處。

三、如上所述，釋養行指出德雲比丘及解脫長者所證同樣「就是」般舟三昧。若是如此，就會引起另一個問題。依據中國華嚴祖師的解釋，德雲比丘屬於初住菩薩，解脫長者則為第五住菩薩，如法藏《探玄記》及澄觀《華嚴經疏》皆有此

¹¹¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 46：「爾時，善財見彼比丘，乃在山頂，靜思經行」（CBETA, T09, no. 278, p. 689c19-20）；法藏對這段經文的解釋，見《華嚴經探玄記》卷 18：「靜思經行者，明修般舟三昧等故。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 456b19-20）。

¹¹² 《大方廣佛華嚴經》卷 62：「見彼比丘在別山上徐步經行。」（CBETA, T10, no. 279, p. 334a18）；澄觀對這段經文的解釋，見《大方廣佛華嚴經疏》卷 56：「徐即是止，不住亂想故；行即為觀，不住靜心故。若約事說，即正修習『般舟三昧』故。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 923a1-3）

¹¹³ 釋養行，《善財童子五十三參中的念佛法門研究》，臺北：華嚴專宗學院研究所第十八屆畢業論文，2013年，頁 24。

¹¹⁴ 同上，頁 41。

¹¹⁵ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 846。

說。¹¹⁶何以初住與第五住菩薩所修同為「般舟三昧」呢？一般的邏輯而言，兩者必須有差異，才會被分為「初住」和「第五住」。因此，本文將追溯〈入法界品〉善財五十三參與菩薩階位的形成脈絡，進而探討華嚴祖師相關詮釋之合理性。

以上三方面具有連帶關係，涉及《般舟三昧經》之原意、《華嚴經》採用後的思想演變、中國華嚴祖師的詮釋、當代學者的觀點，本文將在第五章逐一釐清之。

四、《般舟三昧經》之應用與實踐

《般舟三昧經》之應用與實踐，可以從國家地理分為三類：中亞、中國、日本。有關《般舟三昧經》在中亞地區之應用與實踐，賴鵬舉可說是這方面的權威。1991-2006 年間，賴氏先後撰寫了〈炳靈寺 169 窟無量壽佛龕所涉之義學與禪學〉、〈中亞的禪法〉、〈北傳《般舟三昧經》的流傳與四世紀末中亞『十方佛觀』的形成〉等論文，探討《般舟三昧經》傳入中亞之後，如何與當地的佛教藝術結合，建立起多處繪有十方佛造像的石窟，作為修持般舟三昧之用。¹¹⁷

在中國，《般舟三昧經》之應用與實踐主要由三位祖師倡導，即：東晉·廬山慧遠（334-416）、隋·智顛（538-597）、唐·善導（613-681）。由於他們的相關著作被保留至今，因此前人研究多以這三位大師為主軸，探討他們如何應用《般舟三昧經》及據以實踐。

東晉·慧遠方面，安藤俊雄於 1959 年撰有〈廬山慧遠の般舟三昧〉，對慧遠所修持和提倡的「般舟三昧」進行溯源。¹¹⁸大田利生於 2009 撰寫的〈中国浄土教

¹¹⁶ 法藏《華嚴經探玄記》卷 18，CBETA, T35, no. 1733, p. 456a20、p. 459b17；澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 56，CBETA, T35, no. 1735, p. 922c26、p. 927c1。事實上，《華嚴經·入法界品》本身並沒有將善財童子參訪的善知識配以菩薩位次。這樣的配對，似乎到了中國華嚴祖師之注疏中才出現，可能是受到《瓔珞經》「菩薩五十二行位」之影響。

¹¹⁷ 有關《般舟三昧經》、《十住毘婆沙論》、《坐禪三昧經》及《思惟略要法》「十方佛觀法」與中亞佛教洞窟之結合，賴鵬舉曾深入研究，成果豐碩，包括：〈炳靈寺 169 窟無量壽佛龕所涉之義學與禪學〉，《東方宗教研究》2，1991 年，頁 159-182；〈中亞的禪法〉，《圓光佛學學報》2，1997 年，頁 63-78；〈北傳佛教「淨土學」的形成：西秦炳靈寺 169 窟無量壽佛龕造像的義學與禪法〉，《圓光佛學學報》5，2000 年，頁 1-45；〈北傳《般舟三昧經》的流傳與四世紀末中亞『十方佛觀』的形成〉，《蘭州大學學報》34.5，2006 年，頁 80-86。

¹¹⁸ 安藤俊雄，〈廬山慧遠の般舟三昧〉，《東海仏教》5，1959 年，頁 1-7(R)。文中指出：(1) 以慧遠為中心的廬山學派淨土信仰，是以《般舟三昧經》和《無量壽經》為根本所依；(2) 廬山慧遠的念佛方法並非起源於釋道安、鳩摩羅什、佛跋陀羅；(3) 慧遠提倡的「般舟三昧」受「安世高系禪學」（主禪主義）與「支讖系禪學」（主智主義）的影響，但前者的影響遠勝於後者。

と般舟三昧經〉，以廬山慧遠、曇鸞、道綽為中心，考察「般舟三昧」與中國淨土教的關係。¹¹⁹

隋·智顛方面，安藤俊雄於 1959 年撰〈天台智顛の淨土教：般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，探討智顛晚年制定「常行三昧」行法，完成「般舟三昧」教學的情形。¹²⁰1975 年，小玉大円撰〈般舟三昧經と十住毘婆沙論——智顛の般舟三昧説への一試攷〉，嘗試從《般舟三昧經》、《十住毗婆沙論》考察「常行三昧」之出處。¹²¹1978 年，小玉氏又撰〈般舟三昧經と称名念佛--天台智顛の解釈をめぐって〉，以《摩訶止觀》「常坐三昧」為研究對象，探討其「稱名念佛」之經典依據及智顛的相關解釋。¹²²

唐·善導方面，前人研究主要對其著作《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》(簡稱《觀念法門》)第二章〈依般舟經明念佛三昧〉進行研究。1977 年，成瀬隆純考察《觀念法門》引用《般舟三昧經》的情形，由此探討形成過程中的善導淨土思

慧遠主要站在「安世高系禪學」來解釋「般舟三昧」；(4) 廬山慧遠與長安鳩摩羅什的「般舟念佛觀」是相異而對立的。

¹¹⁹ 大田利生，〈中国浄土教と般舟三昧經〉，《真宗学》119・120，2009 年，頁 111-132。研究結果顯示：1.《般舟三昧經》並不存在「聞名」與「稱名」思想，而是以空・無我為基礎的「觀念念佛」；2.慧遠對於般舟三昧極為關心，他提倡禪觀的「自力念佛」，主要依據《般舟三昧經》而來；3.曇鸞對般舟三昧幾乎不關心，這是《般舟三昧經》的特質與曇鸞重視「觀察淨土」和「稱名」的「他力念佛」是背道而馳的；4.道綽的淨土教，繼承了曇鸞重視「名號」的特色。他在《安樂集》主張的「念佛三昧」可說受到「般舟三昧」的影響，但在內容上卻有別於《般舟三昧經》。

¹²⁰ 安藤俊雄，〈天台智顛の淨土教：般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，《大谷大學研究年報》11，1959 年，頁 27-90。安藤氏從身開遮、口說默、意止觀三方面探討了「常行三昧」的制定，並指出它有別於「般舟三昧」之處有二，即：「九十日經行」與「口稱念佛」。

¹²¹ 小玉大円，〈般舟三昧經と十住毘婆沙論——智顛の般舟三昧説への一試攷〉，《日本仏教学会年報》41，1975 年，頁 99-110。小玉氏的探討重點在於「常行三昧・口說默」所提及的「口稱念佛」，因為其出處不詳。學者們對此提出三種推測，即「常行三昧・口說默」為：1. 智顛獨創、2. 源自《十住毗婆沙論・易行品》、3. 智顛的弟子灌頂所添加。小玉氏則提出第 4 種可能性，認為它可以溯源自三卷本〈行品〉之「聞阿彌陀佛數數念，用是念故，見阿彌陀佛。」

¹²² 小玉大円，〈般舟三昧經と称名念佛--天台智顛の解釈をめぐって〉，《仏教大学研究紀要》62，1978 年，頁 33-56。小玉氏指出「常坐三昧・口說默」的「當專稱一佛名字」，與《文殊說經》「繫心一佛，專稱名字」或許有關，但意趣卻迥然不同。「意止觀」出現的「觀如來十號」出自《文殊問經・囑累品》，而《十住毘婆沙論・助念佛品》亦有同等文脈。他認為智顛之所以會在常坐三昧、常行三昧中提出「稱名念佛」，是受到《文殊問經》與《十住毘婆沙論》「念如來十號」之啟發。

想。¹²³1994年，能仁正顯則以《觀念法門》為中心，釐清善導「般舟三昧說」之特色，以及「般舟三昧」在善導教理體系中的定位。¹²⁴

日本方面，前人研究主要針對源信《往生要集》和親鸞《教行信證》中展開的「般舟三昧」思想加以探討，其中包括普賢晃壽撰〈往生要集に於ける般舟三昧の展開〉¹²⁵、幡谷明撰〈親鸞教学と般舟三昧思想〉¹²⁶、和隆道撰〈親鸞浄土教における般舟三昧の意義〉¹²⁷三篇論文。

第四節 研究目的與方法

本文的研究目的有三：1.釐清《般舟三昧經》之起源 2. 釐清支婁迦讖譯《般舟三昧經》多種版本之形成原因；3.釐清《文殊問經·囑累品》與《華嚴經·入法界品》採用《般舟三昧經》的情形，以及採用後所呈現的思想演變。為了達成這三個目的，本文將採用以下研究方法。

蔡耀明在〈佛教研究方法學緒論〉將「研究方法」區分為兩部分，即：「進路」與「方法」。「進路」是切入研究對象的角度，屬於大方向。「進路」眾多，可用四種分類歸納之：（一）以學門或學科做區分，如：宗教的、哲學的、歷史的、社會

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

¹²³ 成瀬隆純，〈『觀念法門』に引用された『般舟三昧經』〉，《印度学仏教学研究》25.2，1977年，頁779-782。其研究結果顯示：1.《觀念法門》引用的是一卷本〈問事品〉和〈行品〉，且分量相當多；2.《般舟三昧經》原本以見十方現在諸佛作為發得甚深三昧為目的，但善導卻以罪惡生死凡夫往生淨土為目的而引用此經；3.善導以觀佛三昧、念佛三昧為主旨，引用《觀佛三昧海經》與《般舟三昧經》來說明《觀經》的內容，同時援用天台智顛的「常行三昧」、「半行半坐三昧」之說，編撰成《觀念法門》一書。

¹²⁴ 能仁正顯，〈善導浄土教における般舟三昧説について〉，《中西智海先生還曆記念論文集：親鸞の仏教》，京都：永田文昌堂，1994年，頁643-662。能仁氏將《觀念法門》分為三部分：1.三昧行相分、2.五緣功德分、3.結勸修行分。研究結果顯示：第1部分，善導據《觀經》等立「觀佛三昧」，同時以《般舟三昧經》立「念佛三昧」，兩者都能達到見佛和往生淨土，但後者不伴隨「滅罪觀」，重自力。第2部分，善導以融合「觀佛三昧」的形式說明「念佛三昧」，在此導入「滅罪觀」，重他力。第3部分，通過勸修觀佛、念佛種兩三昧作總結。整體而言，善導對見佛有很大憧憬，並以《般舟三昧經》作為見佛的依據。

¹²⁵ 普賢晃壽，〈往生要集に於ける般舟三昧の展開〉，《龍谷大学仏教文化研究所紀要》1，1962年，頁125-128。

¹²⁶ 幡谷明，〈親鸞教学と般舟三昧思想（上）〉，《大谷学報》59.1，1979年，頁1-11。幡谷明，〈親鸞教学と般舟三昧思想（下）〉，《大谷学報》59.2，1979年，頁61-73。

¹²⁷ 和隆道，〈親鸞浄土教における般舟三昧の意義：特に「行巻」『十住毘婆沙論』引文に依拠して〉，《真宗学》126，2012年，頁102-104。

的、考古的進路；(二)以意識形態或哲學思潮做區分，如：唯心論的、唯物論的、現象學的、詮釋學的進路；(三)以切入研究主題所抱持眼光的大小做區分，如：宏觀的、微觀的進路；(四)以研究上主要的訴求或所要突顯的事項做區分，如：理論的、實證的、概念釐清的、義理的、宗教修練的、文獻的、考據的、宗派的進路。每一種分類之內，有些可以並行而不悖；而四種分類之間，也可以出現複雜交錯的情形。¹²⁸本文旨從《般舟三昧經》的傳播歷史，釐清此經被採用、翻譯、註釋的情形，以及由此衍生出來的思想演變。因此，本文採用「概念釐清的一歷史的文獻學的」進路，可說是上述第一、四種分類的融合。

「文獻學的進路」則著眼於文獻及相關的語文層面，探討文獻的產生、發展、蒐集、整理、判定、運用所牽連的過程、軌跡、模式、方法、理論、人物、或地區。¹²⁹本文第二章著重於《般舟三昧經》在印度集出前後的發展；第三章著重於《般舟三昧經》在中國之譯出乃至各種刻版《大藏經》的形成過程；第四、五章則著重《般舟三昧經》如何被其他大乘經典採用和運用的過程。

至於「文獻學的方法」，蔡耀明將之定義為：使用文獻學的工具，針對所研究的文獻及相關議題，進行探討、釐清、解釋、論斷或解決。¹³⁰本文第三、四、五章都會用到文獻比對等方法，重點在於比較不同版本之異同。¹³¹第三章著重於多種版本的支婁迦讖譯《般舟三昧經》之比對和校勘；第四章探討《文殊問經·囑累品》所採用的《般舟三昧經》，運用的方法包括：1.文獻校勘：將〈囑累品〉所採用者，與漢、藏譯本及梵文殘片《般舟三昧經》互相比較、核對，別其同異，定其正誤；2.確定系譜：判斷〈囑累品〉採用者屬於哪一個傳播支脈；3.考證：考察〈囑累品〉之來源、集出的時代、區域、編纂者等；第五章將《華嚴經·入法界品》諸譯本所採用者，與現存諸本《般舟三昧經》互相比較、核對，其中涉及的經典語言包括梵、漢、藏三種。

「歷史的進路」，本論文著重於「思想史」，也就是歷史與思想的結合，重點

¹²⁸ 蔡耀明，〈佛教研究方法學緒論〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀，2001年，頁24-25。

¹²⁹ 蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》，臺北：法鼓文化，2006年，頁65-66。

¹³⁰ 同上，頁66。蔡氏將文獻學方法分為四個部分，即文獻的：1.蒐集、2.管理、3.整理、4.運用。每一個部分的詳細內容，見同書頁76-157。

¹³¹ 同上，頁101。

在於順著歷史發展的脈絡，探討其思想演變。¹³²因此，本文各章的鋪排乃依《般舟三昧經》的歷史發展脈絡為主軸。黃俊傑在《歷史知識與歷史思考》將「思想史的方法」略分為「外在研究法」與「內在研究法」。「外在研究法」重視思想與歷史情境的交互關係，其最核心的研究方法為「脈絡化」。¹³³「內在研究法」重視解析思想體系在理論發展上的周延性，以及體系中諸多「單位觀念」本身的意義與彼此間的複雜關係。這種方法通常集中於特定的思想家、學派或時代思潮，對他們思想的內在結構進行分析。¹³⁴本論文結合內、外二種研究方法，在第一章探討《般舟三昧經》及其思想在何種時代脈絡下形成；第四、五章探討《文殊問經·囑累品》與《華嚴經·入法界品》所處的歷史與思想脈絡，以及《般舟三昧經》被二者採用後所呈現的思想演變。第五章也會進一步探討中國華嚴祖師的相關註釋，以及這些註釋與《般舟三昧經》原意之距離。

第五節 論文架構

本論文在章節安排上，共分成六章。除了第一章緒論與第六章結論外，主要内容有四章。各章重點，分別說明如下：

第一章：緒論，旨在闡述本論文的研究動機與目的，綜述前人研究成果，說明研究方法與章節架構。

第二章：《般舟三昧經》之起源，旨在追溯「般舟三昧」思想之起源。首先，將現存的《般舟三昧經》漢、藏譯本及梵文殘片之各品架構互相比對，釐清此經的中心思想。接著，通過早期經典與部派論疏考察「他方佛」思想之發展。最後，探討《般舟三昧經》的集出情形。

第三章：漢譯《般舟三昧經》之多種版本，旨在釐清各種版本支婁迦讖譯《般舟三昧經》（三卷）的形成史。首先，本文通過中國現存經錄考察《般舟三昧經》之漢譯與入藏情形。其次，探討漢文《大藏經》之系譜，由此釐清不同版本之間的關聯性。接著，將《金》、《初》、《再》、《宋元明》等版本之重要異文相

¹³² 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，臺北：臺灣學生，1983年，頁121。

¹³³ 黃俊傑編，《歷史知識與歷史思考》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2003年，頁136-138。

¹³⁴ 同上，頁143。

互比對與校勘，進而釐清它們之間的異同處與傳本關係。接著，探討各種版本的形成原因。

第四章：《文殊問經·囑累品》與「般舟三昧」，旨在探討《文殊問經》採用《般舟三昧經》的情形。首先釐清《文殊問經》之傳譯史、各品內容及整體架構。接著，將此經〈囑累品〉採用的相關文脈，與漢、藏譯本《般舟三昧經》及《十住毘婆沙論》作比對，以釐清彼此之間的異同，由此推斷它在《般舟三昧經》成立史上的位置。最後探討《般舟三昧經》被《文殊問經》採用之後，所呈現的思想演變，以及它對天台「常行三昧」之影響。

第五章：《華嚴經·入法界品》與「般舟三昧」，旨在探討〈入法界品〉採用《般舟三昧經》的情形。首先，就〈入法界品〉德雲比丘章、解脫長者章採用的相關文脈，與漢、藏譯本《般舟三昧經》比對，以釐清彼此之異同處。接著，探討〈入法界品〉採用之後所呈現的思想演變，以及華嚴祖師對相關文脈之詮釋與《般舟三昧經》原意之差距。

第六章：結論，乃全文的總結，以重點提要的方式說明本研究的成果及未來展望。



第二章 《般舟三昧經》之起源

「十方[世界]現在有[無數]佛」思想對於大乘佛教的興起有著至關重要。¹³⁵然而，在早期經典中未記載「十方現在有佛」。最早且最完整記錄「十方現在佛」觀法的經典是《般舟三昧經》。這部大乘經的完整原典早已佚失，現存只有四部漢譯、一部藏譯、一頁梵文殘片。此經所要傳達的核心內容為「般舟三昧」及其修習方法。「般舟三昧」作為一種大乘念佛法門，其特色有二：1.所念的對象為十方「現在佛」，而不是「過去佛」或「未來佛」；2.定中見佛，甚至在定中聞佛說法、與佛問答。¹³⁶依據此經〈譬喻品第四〉的記載，當時並不相信這樣的修行法門並批評道：「是語是何等說乎？是何從所得是語乎？是為自合會作是語耳，是經非佛所說。」¹³⁷針對這樣的質疑，《般舟三昧經》本身是如何回應，我們又應如何看待「般舟三昧」這個法門的起源呢？這是本章所要釐清的問題，分為四個部分以探討之：本章分為四個步驟：1.從現存譯本釐清《般舟三昧經》的中心思想；2.考察早期經典中的「佛隨念」，探討它是否足以直接促成般舟三昧經的形成；3.釐清早期經典與部派論疏對於對「一時、一界、一佛」及「一時、多界、多佛」之議論；4.最後，探討《般舟三昧經》本身記載的起源說。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第一節 《般舟三昧經》的中心思想

一、現存《般舟三昧經》

「般舟三昧」如同其它法門一樣，先通過長時間口耳相傳，然後才被記錄下來。它最早被記錄於《般舟三昧經》。釋印順推斷此經在印度集出的時間介於《下

¹³⁵ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 463；同樣的觀點亦見於 Paul Harrison, “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra,” p. 39; Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundation*, p. 211.

¹³⁶ 《般舟三昧經》卷 1：「是時，不持仙道、羅漢、辟支佛眼視；不於是間終，生彼間佛剎爾乃見；便於是間坐，悉見諸佛，悉聞諸佛所說經，悉皆受。」（CBETA, T13, no. 418, p. 904a28-b2）

¹³⁷ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q3, T13, no. 418, p. 907a29-b2。

品般若經》與《中品般若經》之間，即西元 1 世紀末左右。¹³⁸Harrison 則推斷此經的集出時間最早可追溯至西元 1 世紀。¹³⁹值得注意的是，在印度形成的大乘經典並非由始至終都保持一成不變的樣貌，而是處於時時刻刻被編輯的「活狀態」。在不斷被編輯的過程中，可能會產生多種不同的傳本。這些傳本在印度佛教消失的過程中，有些已經傳播到了中國，並且像化石一樣被保存在漢譯佛典中。¹⁴⁰《般舟三昧經》便是其例，儘管其原典已佚失，但卻留下多個漢譯本、一部藏譯本、一頁梵文殘片。

（一）漢譯本

依據智昇於 730 年撰成的《開元釋教錄》，此經在中國一共被翻譯過七次，概況如下：¹⁴¹

表 3：《開元釋教錄》所載《般舟三昧經》之漢譯情形

譯次	異譯	入藏/闕本
一	後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷（或二卷）	入藏
二	後漢·竺佛朔《般舟三昧經》二卷	闕
三	後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》一卷	闕
四	後漢·失譯《般舟三昧念佛章經》一卷	闕
五	後漢·失譯《拔陂菩薩經》一卷	入藏
六	西晉·竺法護譯《般舟三昧經》二卷	闕
七	隋·闍那崛多等譯《大方等大集賢護經》五卷	入藏

儘管《開元錄》只記載三本入藏，其餘為闕本，現存於《大正藏》的漢譯本卻有四部，如下：

¹³⁸ 釋印順在《初期大乘佛教之起源與開展》指出：「三卷本說到：『卻後亂世，佛經且欲斷時，諸比丘不復承用佛教。然後亂世時，國國相伐，於是時是三昧當復現閻浮利』。《賢護經》又說：『復此八士諸菩薩，當來北天授斯法』。《般舟三昧經》，在北方全部集成，約在西元一世紀末。」（頁 851。）

¹³⁹ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. xvii.

¹⁴⁰ 船山徹，《仏典はどう漢訳されたのか——ストウラが經典になるとき》，東京：岩波書店，2013 年，頁 8。

¹⁴¹ 《開元釋教錄》卷 14，CBETA, T55, no. 2154, p. 627c19-27。

1. 後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》，三卷·十六品 (T.418)¹⁴²

此經由支婁迦讖譯於光和二年（179）。依據 Harrison 的考察，此經實有兩種版本，一者收於《再雕高麗藏》（以下簡稱《再》，為《大正藏》所依據的底本），二者收於宋、元、明本《大藏經》（以下簡稱《宋元明》，為《大正藏》所依據的勘勘本）。兩者的內容事實上是一致的，主要的差異在於《再》〈四事品第三〉至〈譬喻品第四〉前半段的譯文皆為「長行」，而《宋元明》則結合了「長行」與「偈頌」。¹⁴³

T.418 的現代翻譯主要有二：望月信亨以傳統訓讀方式翻譯的日文本，收於《國譯一切經》冊 25，頁 255-318；Harrison（1998）的英譯，題名為 *The Pratyutpanna Samādhi Sūtra*, Berkeley, CA: Numata Center, pp. 1-116.

2. 後漢·支婁迦讖譯《佛說般舟三昧經》，一卷·八品 (T.417)¹⁴⁴

此經只收於《再雕高麗藏》及《大正藏》。雖被題為「後漢支婁迦讖譯」，但學界近年來傾向於將它視為由《三卷本》節略抄出的改寫本。¹⁴⁵末木文美士認為，抄和改寫《一卷本》的中國人可能沒看過此經的梵文本。¹⁴⁶從時間上來看，Harrison 認為《一卷本》為某人於 4-5 世紀之間，依據《宋元明》略出。¹⁴⁷

3. 後漢·失譯《拔陂菩薩經》 (T.419)¹⁴⁸

此經不分品目，其篇幅與內容僅相當於《般舟三昧經》的前四品。Harrison 認為此經大約是在後漢（3 世紀）譯成。¹⁴⁹

¹⁴² 《大正藏》冊 13，第 418 號，頁 902c-919c，以下簡稱《三卷本》，或以 T.418 為其略符。

¹⁴³ 有關《再》與《宋元明》之比較研究，見 Paul Harrison, *The Samādhi of direct encounter with the Buddhas of the present*, pp. 221-247.

¹⁴⁴ 《大正藏》冊 13，第 417 號，頁 897c-902c，以下簡稱《一卷本》，或以 T.417 為其略符。

¹⁴⁵ 主張《三卷本》比《一卷本》先集出者，如：櫻部建（1975：179）、Harrison（1990：250-254）、林純教（1994：261）、末木文美士（2001：140）。與此相反，主張《一卷本》先出者，如：色井秀讓（1963：205）、釋印順（1981：841-842）。

¹⁴⁶ 末木文美士，〈《般舟三昧經》：形成史與思想史若干問題之研究〉，頁 140。

¹⁴⁷ Paul Harrison, *The Samādhi of direct encounter with the Buddhas of the present*, p. 271.

¹⁴⁸ 《大正藏》冊 13，第 419 號，頁 920a-924b，以下簡稱《拔陂經》，或以 T.419 為其略符。

¹⁴⁹ Paul Harrison, *The Samādhi of direct encounter with the Buddhas of the present*, p. xvi. 有關《拔陂菩

4. 隋·闍那崛多譯《大方等大集經賢護分》，五卷·十七品（T.416）¹⁵⁰

此經是在長安大興善寺，由隋·闍那崛多（Jñānagupta）於開皇十五年（595）二月譯成。¹⁵¹此譯本呈現出經典漢譯的後期特徵，如：採用高度標準化的譯詞、前後文脈的一致性。¹⁵²其內容部分與《三卷本》一致，部分卻與藏譯本一致。然而，出現於《三卷本》或藏譯本的一些文脈，在《賢護分》卻無法找到。¹⁵³

（二）藏譯本

藏譯本共分為二十六章，譯於九世紀，後由印度學僧 Śākyaprabha 和西藏翻譯家 Ratnarakṣita 校訂與編輯，名為 '*Phags pa da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa'i ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo*，相當於梵語“*ārya-pratyutpanna-buddha-saṃmukha-avasthita-samādhi-nāma-mahāyāna-sūtra*”（聖現在諸佛在前立三昧大乘經）。¹⁵⁴各種《甘珠爾》皆收有此經，包括：德格版（Sde dge）的 Na 函，頁 1b-70b2；奈塘版（Snar thang）的 Tha 函，頁 1-115a6；北京版 Du 函，頁 1-73a5；拉薩版（Lha sa）的 Tha 函，頁 1b-106b4；寶宮版的 Ma 函，頁 296a1-403b6。¹⁵⁵

Harrison 於 1978 年以「德格版」為底本，輔以「奈塘」、「北京」、「拉薩版」作校勘，並進行 USLC 羅馬轉寫，形成藏譯校訂本 *The Tibetan text of the Pratyutpanna- buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*，由東京 Reiyukai Library 出版。1990 年，Harrison 依此校訂本進行英譯注，題名為 *The Samādhi of direct encounter with the Buddhas of the present: An annotated English translation of the*

薩經》的詳細探討，見同書 pp. 216-220。

¹⁵⁰ 《大正藏》冊 13，第 418 號，頁 872a-897c，以下簡稱《賢護分》，或以 T.416 為其略符。

¹⁵¹ Paul Harrison, *The Samādhi of direct encounter with the Buddhas of the present*, p. xvi.

¹⁵² *Ibid.*, p. 215.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 272.

¹⁵⁴ Paul M. Harrison, *The Tibetan Text of The Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*, pp. x-xiii; “*Buddhānusrīti in the Pratyutpanna- buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*”, p. 40.

¹⁵⁵ 望月信亨，〈般舟三昧經解題〉，《國譯一切經·大集部·四》，東京：大東，1973 年修訂版，頁 258c。

Tibetan version of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra，由東京 International Institute for Buddhist Studies 出版。

1994 年，林純教參考 Harrison 校訂的藏譯本及現存四部漢譯，將《影印北京版西藏大藏經》第三十二卷所收錄的《般舟三昧經》譯成日文，題名為《藏文和訳般舟三昧經》，由東京大東出版。¹⁵⁶

(三) 梵文殘片

二十世紀初，《般舟三昧經》之梵文殘片在中亞的卡達裡克 (khadalik) 被發現，現存於倫敦的印度辦公室圖書館 (India Office Library of London)，編號為 Hoernle MSS., No.143, SA.3。¹⁵⁷ 梵文殘片上的經文是以笈多直體字 (Upright Gupta) 書寫，經由 F.W. Thomas 羅馬轉寫、英文譯注，發表於 A.F. Rudolf Hoernle (1916) 編輯的 *Manuscript Remains of Buddhist Literature*。¹⁵⁸ Harrison (1990) 同樣對此殘片進行英譯注，並與藏譯本、《般舟三昧經》、《賢護分》作比較研究。¹⁵⁹

依據香川孝雄的研究，此梵文殘片相當於《賢護分·稱讚功德品第八》及《般舟三昧經·擁護品第八》後半部分的內容。¹⁶⁰ Harrison 則指出此梵文殘片相當於藏譯本第十四章末的內容。¹⁶¹

儘管林純教稱此梵文殘片為「原典」¹⁶²，但它指的應非此經的最早形態。依據辛嶋靜志的研究，初期大乘佛典本來不是通過梵語，而是其它印度口語傳承。

¹⁵⁶ 林純教，《藏文和譯般舟三昧經》，頁 v。

¹⁵⁷ 山田龍城著、許洋主譯，《梵語佛典導論》，頁 270；Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. 275.

¹⁵⁸ Rudolf Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, pp. 88-93.

¹⁵⁹ Paul Harrison, "The Sanskrit Fragment of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra", in *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. 274-302.

¹⁶⁰ 香川孝雄〈カダリック出土 *Bhadrapala-sutra* の梵文斷簡について〉《印度学仏教学研究》10.2，1962 年，頁 603。

¹⁶¹ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. 276.

¹⁶² 林純教，《藏文和譯般舟三昧經》，頁 262。平岡聰認為不管是梵語或巴利語佛典都在「印度語言記載的佛典」範疇之內，但稱之為「原典」則容易產生誤解。即使採用「印度原典」這個詞，也有必要注意這一點。參平岡聰，《大乘經典の誕生：仏伝の再解釈でよみがえるブツダ》，東京：筑摩書房，2015 年，頁 141-142。

辛嶋氏指出，大乘佛典語言及其傳承過程可分為四個階段：¹⁶³

表 4：辛嶋靜志將大乘佛典語言及其傳承過程劃分為四個階段

特徵	時期
僅有口語 (Prakrit、口語語言，包括犍陀羅語)·口傳時代	公元前 1 世紀
口語·口傳、口語·書寫 (佉盧瑟底文字) 並行時代	公元 1-3 世紀
攙雜著口語詞彙的不正規梵語時代	公元 2-3 世紀
(佛教) 梵語·筆寫 (婆羅謎文字) 時代	公元 3、4 世紀後

依此反觀集出於 1 世紀左右的《般舟三昧經》，它應該處於第二階段的「口語·口傳」及「口語·書寫 (佉盧瑟底文字)」並行時代。當時還未出現所謂的「正規梵語」，因此《般舟三昧經》最初應非以梵語集出。這一點符合 Harrison (1990: 301-302) 的研究結果。Harrison 通過梵文殘片與漢、藏譯本相互對照，發現三者之間的差異不小，因此認為漢、藏譯本所依據的原典并非這一頁梵文殘片。就集出時間而言，此梵文殘片可能比隋·闍那崛多於 595 年譯出的《賢護分》更早，但不一定早於支婁迦讖於 179 年譯出的《般舟三昧經》。換言之，支婁迦讖譯本所依據的原典，比現存梵文殘片更古老。誠如 Harrison 所言，支婁迦讖譯本所採用的漢譯「般舟」二字並不像梵語“pratyutpanna”的前兩個音節——“pratyut”之音譯，可能是源自於中亞方言的對應詞，且與混合梵語“paccuppanna”類似。¹⁶⁴綜上所述，現存《般舟三昧經》之梵文殘片雖然也被稱為「原典」，但它代表的是較為後期的傑作，不同於此經於西元 1 世紀集出時的最初原型。

(四) 《十住毘婆沙論》採用的《般舟三昧經》

另外，《十住毘婆沙論》「念佛品第二十」至「助念佛三昧品第二十五」大篇幅地解說「般舟三昧」行法。色井秀讓指出其內容與《賢護分》最接近。¹⁶⁵ Harrison 則認為其內容出自某部《般舟三昧經》的梵文原型。¹⁶⁶

¹⁶³ 辛嶋靜志著、裘雲青譯，〈誰創造了大乘經典——大眾部與方等經典〉，《佛光學報》新三卷第一期，宜蘭：佛光大學教研究中心，2017 年，頁 1。

¹⁶⁴ Paul Harrison, *The Samādhi of direct encounter with the Buddhas of the present*, p. 4.

¹⁶⁵ 色井秀讓，〈龍樹依用の般舟三昧經〉，頁 944。

¹⁶⁶ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. 272.

上述漢藏譯本與梵文殘片之間存在著複雜的關係。Harrison 通過中國經錄之考察，以及現存諸譯本之比對，推斷《般舟三昧經》從最原始文本開展出三支傳譯線：1. 藏譯本；2. 《三卷本》(T.418，有 A 和 B 兩個版本) 與《一卷本》(T.417)；3. 《賢護分》(T.416)、梵文殘卷及《龍樹本》；《拔陂菩薩經》(T.419) 則介於 2 和 3 之間。如下圖所示：¹⁶⁷

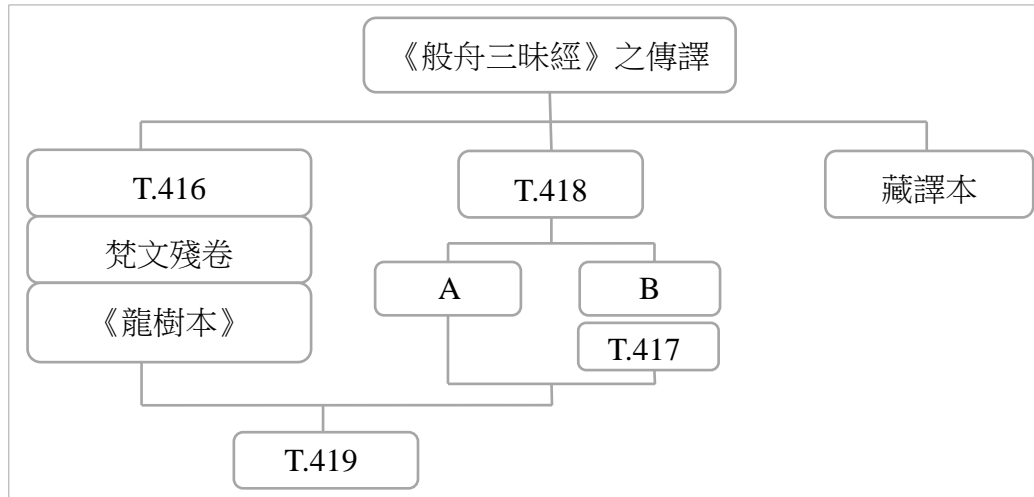


圖 1：Harrison 將諸本《般舟三昧經》分為三支傳譯線

末木文美士認為 Harrison 的以上推論，是《般舟三昧經》的形成順序和思想史上最妥當的結論。¹⁶⁸

二、諸譯本之架構比對

有關《般舟三昧經》諸譯本的架構，學者們已有不少探討，如釋印順以《一卷本》和《三卷本》作為探討對象；色井秀讓與赤沼智善則比對了現存四部漢譯；Harrison 較為全面，將藏譯本也納入考量。¹⁶⁹綜合各家所言，以下進一步納入梵文殘片，與四部漢譯、Harrison 校訂的藏譯本進行比對：

¹⁶⁷ Ibid, pp. 270-272；釋覺心，《《般舟三昧經》「除睡眠」之研究》，頁 63。

¹⁶⁸ 末木文美士，《《般舟三昧經》：形成史與思想史若干問題之研究》，頁 139-148。

¹⁶⁹ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 841-842。色井秀讓，《淨土念佛源流考》，京都：百華苑，1978 年，頁 276-280；赤沼智善，《仏教經典史論》，京都：法藏館，1981 年，頁 399-401；Paul Harrison, *The Tibetan text of the Pratyanpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*, pp. 238-239.

表 5：《般舟三昧經》諸譯本與殘卷之架構比對

拔陂	一卷本	三卷本	賢護分	藏譯	梵文殘片	
T.419	T.417	T.418	T.416	Harrison (1978)	Hoernle MS., No.143, SA.3	
不分品目	1.問事品	1.問事品	1.思惟品	1 2A-2C	-	
	2.行品	2.行品		2D-2J 3	-	
	3.四事品	3.四事品	2.三昧行品	4	-	
			3.見佛品	5	-	
	4.譬喻品	4.譬喻品	4.正信品	6	-	
			5.受持品	7	-	
	-	-	5.無著品	6.觀察品	8	-
	-	5.四輩品	6.四輩品	7.戒行具足品 (缺 9M,10,11D,12)	9 10 11 12	-
	-	-	7.授決品		13	-
	-	6.擁護品	8.擁護品	8.稱讚功德品	14	~左四本之後半部分
-	-	9.躡羅耶佛品	9.饑益品	15	-	
-	-	10.請佛品	10.具五法品	16	-	
			11.授記品	17	-	
			12.甚深品	18	-	
-	-	11.無想品	13.現前三昧十法八法品	19	-	
-	-	12.十八不共十種力品	14.不共功德品	22A 20A-J	-	
-	7.勸助品	13.勸助品	15.隨喜功德品 缺 23G	23A-G	-	
	缺 23G、V	14.獅子意佛品		23H-V	-	
-	8.至誠品	15.至誠佛品	16.覺悟品	23W-X	-	
		16.佛印品	17.囑累品	24A-B 26B-F	-	

由上可見，漢、藏譯本的品數、品名各個不同。就漢譯本而言，失譯《拔陂菩薩經》篇幅最短，且不分品，內容僅相當於《三卷本》的前四品。一卷本《佛說般舟三昧經》只有八品，而三卷本《般舟三昧經》則有十六品。隨·闍那崛多譯的《賢護分》共有十七品，內容不但比《般舟三昧經》增廣一些，細部內容亦

有不少差異。¹⁷⁰舉例而言，《般舟三昧經·請佛品第十》記載「兩組」五事能讓行者「疾得見現在佛悉在前立三昧」，而在《賢護分·具五法品第十》則記載「六組」五事，比前者多了四組。¹⁷¹

Śākyaprabha 和 Ratnarakṣita 於九世紀譯出的藏譯本共有二十六章，但完全沒有章名。其中的第二十一章、第二十四章後半部分及第二十五章內容為漢譯本所無。¹⁷² 二十世紀發現的梵文殘片只有一頁兩面。其內容僅相當於藏譯本第十四章的後半部分¹⁷³、漢譯《賢護分·稱讚功德品》及《三卷本·擁護品》後半部分¹⁷⁴。

上述譯本之間的差異，其原因可溯源至各自的原典。從時間來看，諸譯本《般舟三昧經》所依據的原典有著前後成立的順序，如色井秀讓將《十住毘婆沙論》所採用的《般舟三昧經》（色井氏稱之為《龍樹本》）與漢譯諸本進行比對之後，推斷它們的成立順序為：《三卷本》→《拔陂經》→《龍樹本》→《賢護分》。¹⁷⁵ 然而，這並不表示它們全是在同一個區域，受同一個學派的直線式傳持。就譯者背景而言，他們來自不同的國度，如：《三卷本》的譯者支婁迦讖來自月氏國（Tukhāra），《賢護分》的譯者闍那崛多是北印度人，《龍樹本》的譯者鳩摩羅什來自龜茲國（Kucha），藏譯本的譯者 Śākyaprabha 是印度人、Ratnarakṣita 則是西藏人。¹⁷⁶ 由此可以推測，他們帶到中國或西藏的《般舟三昧經》來自於不同區域，但最初的原型則是同一個。¹⁷⁷ 這一點，從 Harrison 的研究結果獲得證明。Harrison 指出《般舟三昧經》從最原始文本開展出三支傳譯線：1. 藏譯本；2. 《一卷本》與

¹⁷⁰ 林純教，《藏文和譯般舟三昧經》，頁 261。

¹⁷¹ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA, T13, no. 418, p. 915a19-b14；《大方等大集經賢護分》卷 4，CBETA, T13, no. 416, pp. 889c19-890b11。

¹⁷² 林純教，《藏文和譯般舟三昧經》，頁 262。

¹⁷³ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. 276.

¹⁷⁴ 香川孝雄，〈カダリック出土 Bhadrāpala-sūtra の梵文斷簡について〉，頁 603。

¹⁷⁵ 色井秀讓，〈龍樹依用の般舟三昧經〉，頁 935-947。

¹⁷⁶ 水野弘元，《仏教文獻研究》，東京：春秋社，1996 年，頁 70-71；林純教，《藏文和譯般舟三昧經》，頁 261。

¹⁷⁷ 事實上，這些翻譯家不一定只在自己的出生地活動。還未進入中國以前，他們可能曾經到不同地方（國家）參學，並收集了來自不同區域的文本。

《三卷本》；3.《賢護分》、《龍樹本》及梵文殘片。《拔陂經》則介於 2 和 3 之間。

178

《般舟三昧經》首次集出之後，傳播到不同區域，逐漸形成三支傳譯線，受不同學派以不同語言傳持，長時間下來難免產生某種程度上的差異。此種現象其實由來已久，並非到了大乘經典才出現。就巴利五部《尼科耶》和漢譯四部《阿含》而言，釋印順曾指出：「現存的『五部』與『四阿含』，都存有部派的色彩。不同的部派，有不同誦本的經典……但同一部派，傳承得久了，或化區太廣大了，內部會有不同的學系（可能發展而成為另一宗派），所傳也就多少有所差異。所以同一部派的聖典，在組織上、教相上，會多少有些不同的。」¹⁷⁹事實上，在印度存在過的早期經典不止巴利《尼科耶》和漢譯《阿含》兩種，誠如水野弘元所言：「與巴利聖典同樣古老，同樣具有權威的佛教聖典，在過去的印度佛教中存在有十多種。這是因為佛教從佛滅後一、二百年頃至四百年頃遍佈全印度，雖分裂成十八部派至二十部派，但各部派都保持傳承著自己的三藏聖典，巴利聖典不過是其中之一。各部派的聖典雖出自同一源泉，但因傳持它的土地環境互相殊異，語言風俗彼此不同，隨著時代演進而漸有差距。」¹⁸⁰由此反觀屬於初期大乘的《般舟三昧經》，就不難明白為何現存漢、藏譯本之間有不少相異之處了。

三、二處·三會·七問

從架構上而言，漢、藏諸譯本《般舟三昧經》有品數、品名、篇幅等差異。儘管如此，這些差異並不算大，只能說大同小異。若細讀全經的話，可以發現諸譯本之間有一致的內部結構，筆者稱之為「二處·三會·七問」。此結構在前人研究當中并未受到矚目。這或許是因為《般舟三昧經》的核心內容在於〈行品〉，學者們如本部円静、吹田隆德都曾針對此品展開研究。¹⁸¹因此，對於此經其餘諸品

¹⁷⁸ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 270-272.

¹⁷⁹ 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞，1994年（修訂本三版），頁463-464。此書初版於1971年。

¹⁸⁰ 水野弘元，《仏教文獻研究》，頁62。

¹⁸¹ 本部円静（1975）通過漢、藏譯本〈行品〉之比對，考察出漢譯僅記載為「阿彌陀」的地方，在藏譯則有「無量壽」（藏：Tshe dpag med，梵：Amitāyus）或「無量光」（藏：'Od dpag med，梵：Amitābha）兩種譯語。吹田隆德（2020a）將三卷本〈行品〉前半部譯成日文，並進行注釋研究。稍後，吹田隆德（2020b）進一步從阿毘達磨的邏輯理論，探討〈行品〉所列一百三十個

的內容則較少論及，除了末木文美士將《般舟三昧經》各品內容相互對照，從中發現〈行品〉與〈四事品〉以後的形式與內容頗為不同。末木氏因此認為〈四事品〉之前與之後的內容可能不是同時集出，而是分作好幾個不同階段成立的。¹⁸²

(一) 二處·三會

《般舟三昧經》的當機眾，依據藏譯本為“bzan skyon”，相當於梵語“Bhadrapāla”。梵語“Bhadra”有「賢、仁賢、善良」的意思，而“pāla”則有「守護、保護」的意思，但譯成漢文則可選擇音譯或意譯。因此在《般舟三昧經》的當機眾「颯陀和」，《拔陂菩薩經》作「拔陂」¹⁸³，在《賢護分》則是「賢護」，《大智度論》記載為「颯陀婆羅（秦言善守）」¹⁸⁴，而《十住毘婆沙論》則作「跋陀婆羅」¹⁸⁵。「善守」與「賢護」相當於梵語“Bhadrapāla”的意譯，其餘皆為音譯。漢譯雖有多種，指的卻是同一個人，彙整如下：¹⁸⁶

表 6：“Bhadrapāla”一名之各種漢譯

譯本	當機眾
《三卷本》	颯陀和
《一卷本》	颯陀和
《拔陂經》	拔陂
《賢護分》	賢護
《大智度論》	颯陀婆羅、善守

項目與「般舟三昧」之間的連貫性。詳見：本部円静，〈般舟三昧經「行品」について〉，《印度学仏教学研究》23.2，1975年，頁176-177；吹田隆徳，〈支婁迦讖訳『般舟三昧經』第二章：和訳と訳注〉，《佛教大学大学院紀要・文学研究科篇》48，2020年，頁17-29；吹田隆徳，〈般舟三昧經「行品」前半部の考察：阿毘達磨を手掛かりとして〉，《仏教大学仏教学会紀要》25，2020年，頁75-90。

¹⁸² 末木文美士，〈《般舟三昧經》：形成史與思想史若干問題之研究〉，頁144。

¹⁸³ 《拔陂菩薩經》在法經所撰《眾經目錄》中，另有兩個名字：《跋陀菩薩經》、《拔陀菩薩經》，在《開元釋教錄》另有一名為《拔波菩薩經》。「拔陂」、「跋陀」、「拔陀」、「拔波」，字異而音同，實指同一人。見《眾經目錄》卷一，CBETA, T55, no. 2146, p. 120a24, p. 193b22, p. 159c1、《開元釋教錄》卷十一，CBETA, T55, no. 2154, p. 589a2。

¹⁸⁴ 《大智度論》卷7，CBETA, T25, no. 1509, p. 110c21。

¹⁸⁵ 《十住毘婆沙論》卷9，CBETA, T26, no. 1521, p. 68, c14-17。

¹⁸⁶ 釋覺心，〈《般舟三昧經》「除睡眠」之研究〉，頁152。

由於漢譯有多名，因此下文的論述將以「颯陀和」一名為主。此經是因颯陀和的啟問而說。至於說法的地點，依據支婁迦讖譯三卷本《般舟三昧經·問事品第一》記載，佛在「羅閱祇摩訶桓迦憐」¹⁸⁷宣說此經。此說法地點，《一卷本》作「羅閱祇加隣竹園」¹⁸⁸，《拔陂經》作「羅悅祇竹園」¹⁸⁹，《賢護分》作「王舍城迦蘭陀竹園精舍」¹⁹⁰。四者呈現出音譯或意譯之差異，實指同一個地點。依據東晉·迦留陀伽譯《佛說十二遊經》：「羅閱祇者，晉言王舍城」¹⁹¹，蕭齊·僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》則言：「羅者言王，閱者言舍，故言羅閱城也。」¹⁹²。若依據藏譯本所記載的“po'i khab na smyig ma'i tshal bya ka lan da ka gnas”（王舍城迦蘭陀竹園的住所）¹⁹³，可以推知「羅閱祇」與「王舍城」相當於梵語“Rājagṛha”、「迦憐」與「迦蘭陀」相當於梵語“Kalandaka”、「竹園（精舍）」相當於梵語“veṇuvana”。《般舟三昧經》第一品至第九品皆在此處宣說，內容相當於《賢護分》前九品、藏譯本前十五品。

值得注意的是，佛陀說法的地點到了《般舟三昧經·請佛品第十》則有所轉變。此品記載颯陀和菩薩聽聞了前九品的開示後，白佛言：「我欲請佛及比丘僧明日於舍食，願佛哀受請。」佛及比丘僧默然悉受請。¹⁹⁴除此之外，颯陀和菩薩也邀請了在場的所有比丘尼和在家居士。然而，颯陀和的住家在何處？《賢護分·思惟品第一》記載「王舍大城有優婆塞名曰賢護，為眾上首……從本住處入迦蘭陀竹園精舍，至世尊所，恭敬合掌，頂禮佛足，退坐一面」¹⁹⁵，《大智度論·序品》則提到「颯陀婆羅居士菩薩，是王舍城舊人」¹⁹⁶。由此可以確定颯陀和的住處位

¹⁸⁷ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p.902c27。

¹⁸⁸ 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417, p. 897c29。

¹⁸⁹ 《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 920a7。

¹⁹⁰ 《大方等大集經賢護分》卷 1，CBETA, T13, no. 416, p. 872a6-7。

¹⁹¹ 《佛說十二遊經》，CBETA, T04, no. 195, p. 147b8-9。

¹⁹² 《善見律毘婆沙》卷 17，CBETA, T24, no. 1462, p. 792c21-22。

¹⁹³ Paul Harrison, *The Tibetan text of the Pratyntpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*, p. 1; Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p.6.

¹⁹⁴ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA, T13, no. 418, p. 914b28-c1。

¹⁹⁵ 《大方等大集經賢護分》卷 1，CBETA, T13, no. 416, p. 872a29-b6。

¹⁹⁶ 《大智度論》卷 7，CBETA, T25, no. 1509, p. 111a5-6。

於王舍城，而且距離迦蘭陀竹園不遠。由於距離不遠，所以佛與眾弟子才能在隔天清晨「步行」至毘陀和菩薩家應供。當佛與眾弟子抵達後，毘陀和及其眷屬將煮好的飲食供上。眾人食飽之後，佛陀即「為毘陀和菩薩及四輩弟子說經，莫不歡喜者，莫不樂聞者，莫不欲聞者。」¹⁹⁷至於佛陀此次的說法內容為何？經中並未記載。說法結束後，佛陀與出家弟子便離開，回到迦蘭陀竹園去。

接著，佛說法的地點又一次轉變。當佛與比丘僧回到迦蘭陀竹園，毘陀和與諸眷屬旋即前往拜訪。依據《般舟三昧經·請佛品第十》的記載：

毘陀和菩薩——飯已，與宗親俱出羅閱祇國，到佛所前，為佛作禮，皆却坐一面——及羅隣那竭菩薩、橋日兜菩薩、那羅達菩薩、須深菩薩、摩訶須薩和菩薩、因抵達菩薩、和倫調菩薩。毘陀和菩薩見人眾皆安坐已，前問佛：「菩薩用幾事得見現在佛悉在前立三昧？」¹⁹⁸

毘陀和提出的這個問題，開啟了此經最後六品的內容。這是佛陀在《般舟三昧經》的第三次說法，其地點是王舍城的迦蘭陀竹園。總結佛陀在此經的三次說法如下：

表 7：《般舟三昧經》之「二處三會」

佛說法	品	處	時
第一會	問事品第一～羸羅耶佛品第九	王舍城·迦蘭陀竹園	第一天
第二會	請佛品第十(前半)	王舍城·毘陀和住家	第二天
第三會	請佛品第十(後半)～佛印品第十六	王舍城·迦蘭陀竹園	

綜上所述，《般舟三昧經》可說有「二處三會」，集合了佛陀兩天在兩個地點的三次說法內容。這樣的結構，難免讓人聯想到唐·實叉難陀譯《八十華嚴》的「七處九會」(東晉·佛馱跋陀羅譯《六十華嚴》只有「七處八會」)。處，指的是場所；會，指的是集會的次數。「七處九會」表示佛陀共在七個地點，進行了九次集會，為大眾說法。¹⁹⁹這種集合「多處多會」的大部《華嚴經》并非一次集出，而是先有一些小部類個別流行。經過一段時間之後，才在闡明佛菩薩行果的大方針下，將相關的小部類編集起來，成為六十或八十卷的大部經典。這樣的集經方

¹⁹⁷ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA, T13, no. 418, p. 915a9-11。

¹⁹⁸ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA, T13, no. 418, p. 915a13-19。

¹⁹⁹ 七處九會，包括：第一會：菩提道場；第二會：普光明殿；第三會：忉利天宮；第四會：夜摩天宮；第五會：兜率天宮；第六會：他化天宮；第七、八會：普光明殿；第九會：祇陀園林。參曹郁美，《十方成佛：華嚴小百科》，臺北：文津，2018年，頁 28、42。

式，古人稱之為「隨類收經」。²⁰⁰儘管《般舟三昧經》並沒有《華嚴經》那麼大部，但從「二處三會」看來，現存《般舟三昧經》應可被視為以「隨類收經」而形成的大部經典。²⁰¹

以如此方式集成的《般舟三昧經》，難免會出現內容前後重複，甚至前後相異的現象。無論如何，縱貫全經仍有一個明確的主題。這一點，從分佈全經的七個問題與答覆中得以看出。

(二) 七問·七答

如上所說，《般舟三昧經》有「二處三會」，釋尊在兩個地點進行了三次說法。除了第二次說法的內容沒有被記錄下來以外，縱觀全經的內容，實由七個問題和回答組成。這七個問題，分別出現在《三卷本》的〈問事品第一〉、〈無著品第五〉、〈四輩品第六〉、〈授決品第七〉、〈擁護品第八〉、〈請佛品第十〉。相對於此，《拔陂經》的篇幅僅相當於《般舟三昧經》的前四品，因此僅記載第一個問題。《一卷本》只有八品，缺〈無著品〉、〈授決品〉、〈請佛品〉，因此只記載相關的三個問題。《賢護分》、藏譯本與《三卷本》一致，七個問題皆有記載。以下根據《三卷本》闍陀和所問為主，將這七個問題及其回答整理如下：

1. 第一道問題，出現在〈問事品第一〉，由闍陀和所問：

菩薩當作何等三昧，……十方不可計佛剎悉見，聞諸佛所說經；一一佛比丘僧悉見。是時，不持仙道、羅漢、辟支佛眼視，不於是間終生彼間佛剎爾乃見，便於是間坐悉見諸佛，悉聞諸佛所說經，悉皆受，譬如我今於佛前面見佛；菩薩如是未曾離佛、未曾不聞經？²⁰²

²⁰⁰ 有關《華嚴經》的部類、集成與傳譯史，參釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 999-1026；木村清孝，《中國華嚴思想史》，京都：平樂寺，1992 年，頁 3-14；Imre Hamar, "The History Of The Buddhāvataṃsaka-Sūtra: Shorter And Larger Texts", in *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 139-167.

²⁰¹ 《拔陂經》內容僅相當於三卷本前四品，缺了三卷本〈請佛品第十〉的內容。這是否暗示了它是大本《般舟三昧經》集成之前的單行本？不無可能。但目前沒有更多的資料可以證實這一點，只能點到為止。

²⁰² 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, pp. 903b2-904b3。平行經文見《大方等大集經賢護分》卷 1：「……復云何當得住此佛剎遍見一切十方諸佛、聽聞正法、供養眾僧；非但未得出世

從這個問題可以很清楚的看出，此經的主要訴求是要尋找一個讓凡夫能夠見佛、聞法的方法。這樣的訴求，與對釋尊的永恆懷念有關。釋迦佛涅槃後，娑婆世界無佛能見，那麼是否能見到他方乃至十方諸佛呢？當時已經流傳兩種方法，即（一）以仙道、羅漢、辟支佛眼見佛，《賢護分》則說以「出世六通」與「世間五通」見佛；（二）命終之後，往生淨土而見佛。前者需要證得神通或聖位，對於凡夫而言遙不可及。後者要等死後，對於活著的人（特別是年輕人）也似乎太遙遠。因此，佛陀提出了另一個相對容易的方法，即「般舟三昧」。《般舟三昧經》第二、三、四品是對第一道問題的回答。

〈行品第二〉說明修持般舟三昧的步驟。先說「助道法」，後說「正修法」。「助道法」項目多且雜，「正修法」則有一定的次第：持戒→念佛→一心念→入般舟三昧→見佛、聞法→觀空。接著，又以「思鄉夢眷屬喻」、「三男夢淫女喻」、「饑渴夢食喻」、「持珍寶著琉璃上」、「死人骨觀」、「照鏡見相喻」，說明定中的見佛、聞法為緣起性空。（藏譯本·第2-3章；《賢護分·思惟品第一》）

〈四事品第三〉進一步說明速證般舟三昧的四組四事，以及對善師的尊敬。（藏譯本·第4-5章；《賢護分·三昧行品第二～見佛品第三》）

〈譬喻品第四〉接著提出「持寶渡海半途沉沒喻」、「愚人不識梅檀香喻」、「癡子以牛換摩尼珠喻」來比喻不信此三昧的人。接著說明相信是三昧者，過去必定曾見多佛及修諸功德。此外，聽聞、相信、書寫、誦持此經者，能得無量功德。這一品的內容看起來很像「流通分」²⁰³。（藏譯本·第6-7章；《賢護分·正信品第四～受持品第五》）

2. 第二道問題，出現在〈無著品第五〉，由佛自問自答：

佛告颺陀和：「是菩薩三昧當云何，譬如佛今於若前說經？」²⁰⁴

六通，而實未得世間五通；而亦未捨此世界身，亦無生彼諸佛國土，唯住此土見餘世界諸佛；世尊，悉聞諸佛所宣正法，一切聽受，如說修行？」（CBETA, T13, no. 416, p. 874b10-17）；藏譯本 Harrison (1978:18)；藏翻英 Harrison (1990: 23)。

²⁰³ 東晉·道安提出的佛經內文區分法，將佛經文分為三部分：一、序分；二、正宗分；三、流通分。流通分屬於經典的結尾，旨在頌揚功德及修行利益，以鼓勵人們傳持及流布世間。參明·一如等編，《大明三藏法數》卷5，CBETA, P181, no. 1615, pp. 566b4-567b10。

²⁰⁴ 《般舟三昧經》卷2，CBETA, T13, no. 418, p. 908b20-21；平行經文見《大方等大集經賢護分》卷2：「若諸菩薩摩訶薩即欲思惟此三昧者，當云何思？」（CBETA, T13, no. 416, p. 881a3-6）；

此處要問的是：「般舟三昧」應當如何修，以便能夠在定中見佛在自己面前說法？

〈無著品〉的答覆是：定中見佛之後，應當思維所見之佛實不可得、諸法皆空，因此不應執取所見之佛。(藏譯本·第8章；《賢護分·觀察品第六》)

3. 第三個問題，出現在〈四輩品第六〉，由闍陀和所問：

若有菩薩棄愛欲作比丘，……比丘尼，……白衣菩薩居家修道，……優婆夷求摩訶衍三拔致，聞是三昧已欲學守者，當行何等法，學守是三昧？²⁰⁵

此處要問的是：比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷（四輩）聽聞了般舟三昧之後，想要學習和守持此三昧，應當實踐何等法？

〈四輩品〉的答覆是：四輩在修持般舟三昧之時，應當在生活中遵守正確的行爲規範。(藏譯本·第9-12章；《賢護分·戒行具足品第七》) 值得注意的是，《賢護分·戒行具足品》²⁰⁶與《十住毘婆沙論·助念佛三昧品》²⁰⁷之平行文脈並不是分四輩，而是分二眾：出家菩薩和在家菩薩。

4. 第四個問題，出現在〈授決品第七〉，由闍陀和所問：

D 佛般泥洹後，是三昧者當在閻浮利內不？²⁰⁸

此處要問的是：釋迦牟尼佛般涅槃之後，「般舟三昧」這個法門是否能在娑婆世界一直流傳下去？

〈授決品〉的答覆是：此經在佛般涅槃後四十年消失於世間，直到某個亂世時

藏譯平行見 Harrison (1978: 68)；藏譯英見 Harrison (1990:68)。

²⁰⁵ 《般舟三昧經》卷2, CBETA, T13, no. 418, p. 909b13-15; p. 910a15-17; p. 910b10-12; p. 910c6-8；平行經文見《大方等大集經賢護分》卷3：「若諸菩薩捨家出家，深心樂欲說此三昧，亦當思惟此三昧者，彼等應當安住何法而能宣說及思惟耶？……若有在家菩薩處於世間聞是三昧，欲自思惟即為他說——乃至一日或經一夜——是人安住幾種行法，當得成就思惟三昧為他說也？」(CBETA, T13, no. 416, p. 882c7-10; p. 884a3-6)；藏譯平行見 Harrison (1978: 82,92,95,99)；藏譯英見 Harrison (1990: 79,87,90,94)。

²⁰⁶ 《大方等大集經賢護分》卷3，CBETA, T13, no. 416, pp. 882c10-883b29。

²⁰⁷ 《十住毘婆沙論》卷12，CBETA, T26, no. 1521, pp. 86c28-87c15。

²⁰⁸ 《般舟三昧經》卷2，CBETA, T13, no. 418, p. 911a2-5；平行經文見《大方等大集經賢護分》卷3：「世尊！如來滅後，如是三昧於閻浮提能廣行不？」藏譯平行見(CBETA, T13, no. 416, p. 884a26-27)；Harrison (1978: 102)；藏譯英見 Harrison (1990: 96)。

代才復現於世。佛授決毘陀和等八大菩薩及四眾弟子五百人，在亂世之時再次投生到此世間，護持與傳持此經。(藏譯本·第13章；《賢護分·戒行具足品第七》)

5. 第五個問題，出現在〈擁護品第八〉，由毘陀和所問：

菩薩持幾事得是三昧？²⁰⁹

此處要問的是：菩薩應當實踐幾事才能證得「般舟三昧」？

〈擁護品〉的答覆是：有一組「四事」能疾得是三昧。接著說明學此三昧者能得種種功德利益，包括生命不受危難、疾病的傷害、天龍八部擁護等等。(藏譯本·第14章；《賢護分·稱讚功德品第八》；梵文殘片)

〈羸羅耶佛品第九〉接著說明提和竭羅佛 (Dīpaṃkara Buddha，燃燈佛) 在其本生中曾向羸羅耶佛 (Kṣemarāja Buddha) 學習「般舟三昧」，以此證明「般舟三昧」能使人成佛。(藏譯本·第15章；《賢護分·饒益品第九》)

6. 第六個問題，出現在〈請佛品第十〉，由毘陀和所問：

菩薩用幾事得見現在佛悉在前立三昧？²¹⁰

此處要問的是：菩薩應當實踐幾事才能證得「般舟三昧」？與上述第五個問題其實是一樣的。

〈請佛品第十〉的答覆是：兩組五事能疾得是三昧。接著，敘述釋迦佛在其本生中曾向燃燈佛學習「般舟三昧」，並因此得諸佛授記。(藏譯本·第16-17章；《賢護分·具五法品第十～授記品第十一》)

7. 第七個問題，亦出現在〈請佛品第十〉，由毘陀和所問：

當云何守是三昧？天中天！²¹¹

²⁰⁹ 《般舟三昧經》卷2，CBETA, T13, no. 418, p. 912b26-28；平行經文見《大方等大集經賢護分》卷4：「菩薩摩訶薩具足幾法，而能得此念佛三昧也？」(CBETA, T13, no. 416, p. 886a29-b2)；藏譯本平行見 Harrison (1978: 117)；藏譯英見 Harrison (1990: 115)。

²¹⁰ 《般舟三昧經》卷3，CBETA, T13, no. 418, p. 915a13-19；《大方等大集經賢護分》卷4：「菩薩摩訶薩具足幾法，當能證此現前三昧？」(CBETA, T13, no. 416, p. 889c15-19)；藏譯本平行見 Harrison (1978: 142)；藏譯英見 Harrison (1990: 134)。

此處要問的是：應當如何守持「般舟三昧」？

依據〈請佛品第十〉，佛答以觀一切法皆空——修行者若成功在定中見佛、聞法，亦須對之無所著。(藏譯本·第18章；《賢護分·甚深品第十二》)

〈無想品第十一〉進一步說明學習「般舟三昧」者不應起「想」、不貢高、不謗空，並實踐十事。若能如此，能得八事功德。(藏譯本·第19章；《賢護分·現前三昧中十法品第十三》)

〈十八不共十種力品第十二〉說明獲得上述八事功德之後，進一步能證得佛十八不共法與佛十力。(藏譯本·第20、21章；《賢護分·不共功德品第十四》)

〈勸助品第十三〉勸勉聞般舟三昧者應隨喜，如是能得無量福。(藏譯本·第23章；《賢護分·隨喜功德品第十五》)

〈師子意佛品第十四〉敘述坻羅首羅鬱沈佛(Dr̥ḍasūra)之本生。坻羅首羅鬱沈佛曾在過去生中數次聽聞「般舟三昧」而隨喜。基於這些隨喜功德故，多生累劫後證得佛果。由此勸人聞此三昧應當隨喜並積極學習，同時恭敬教導此三昧者。(藏譯本·第23章；《賢護分·隨喜功德品第十五》)

〈至誠佛品第十五〉敘述釋迦牟尼佛之本生。釋尊在過去的某一世，為了學習般舟三昧而在和輪(Varuṇa)比丘座下出家。可惜魔事數起，使他無法聽聞到般舟三昧之教法。說明般舟三昧難得聞，遇之當珍惜，且應恭敬、侍奉、供養教導此三昧者。(藏譯本·第23章；《賢護分·寤品第十六》)

〈佛印品第十六〉說明聞、學、書寫、隨喜般舟三昧者當得「佛印印」。此印不被阿羅漢、辟支佛所壞，只有愚癡人會懷疑是印。(藏譯本·第24、26章；《賢護分·累品第十七》)

四、此經的中心思想

綜上所述，《般舟三昧經》十六品的內容事實上由「二處·三會·七問」組成。無論如何，第二會的佛說法內容並未被記錄下來，應與般舟三昧無關。整合以上

²¹¹《般舟三昧經》卷3，CBETA, T13, no. 418, p. 915c23-24；《大方等大集經賢護分》卷4：「世尊！云何思惟如是三昧？」(CBETA, T13, no. 416, p. 891a3-4)；藏譯本平行見 Harrison (1978: 155)；藏譯英見 Harrison (1990:144)。

資料：

表 8：《般舟三昧經》之整體架構——「二處·三會·七問」

問	品	所問	會	處
1	問事品第一	菩薩當作何等三昧，……十方不可計佛刹悉見，聞諸佛所說經，一一佛比丘僧悉見。是時，不持仙道、羅漢、辟支佛眼視；不於是間終，生彼間佛刹爾乃見；便於是間坐悉見諸佛，悉聞諸佛所說經，悉皆受。譬如我今於佛前面見佛，菩薩如是未曾離佛、未曾不聞經？	第一	迦蘭陀竹園
2	無著品第五	[佛問]是菩薩三昧當云何，譬如佛今於若前說經？		
3	四輩品第六	[四輩]當行何等法學守是三昧？		
4	授決品第七	佛般泥洹後，是三昧者當在閻浮利內不？		
5	擁護品第八	菩薩持幾事得是三昧？		
6	請佛品第十	菩薩用幾事得見現在佛悉在前立三昧？	第三	同上
7	請佛品第十	當云何守是三昧？天中天！		

由上表可知，除了第 2 個問題由佛自問自答外，其餘六個問題皆由毘陀和菩薩所問。此外，除了第 4 個問題關乎《般舟三昧經》於佛滅後的流布情形外，其餘第 2、3、5、6、7 問題都關乎「般舟三昧」的實踐方法。然而，為什麼要實踐「般舟三昧」，其重要性為何？這是《般舟三昧經》的中心思想，在第 1 個問題中已被彰顯，即：如何不依靠神通，也不是往生淨土後而見佛，而是作為凡夫在娑婆世界親見他方（十方）現在佛。這就是修持「般舟三昧」的目標，亦是此經的特色所在。至於修持般舟三昧的方法，見於〈行品第二〉、〈四事品第三〉、〈無著品第五〉、〈四輩品第六〉、〈擁護品第八〉、〈請佛品第十〉、〈無想品第十一〉。其餘的內容則旨在闡明修持此三昧及此經的功德利益，屬於「流通分」。

上述七個問題中，沒有一個直接問及般若空義。由此可見，此經的〈行品〉、〈無著品〉、〈請佛品〉前半部分雖然也談及空觀，但其終極目標並非宣揚般若思想，而是把空觀作為修持「般舟三昧」的其中一個步驟而已。此外，〈行品第二〉雖然也談及西方極樂世界與阿彌陀佛，但其終極關懷並非往生淨土，亦非宣揚淨土思想，而是以阿彌陀佛為例，說明通過般舟三昧能見十方現在諸佛，如〈四事品〉中言：「如阿彌陀佛刹諸菩薩，常見不可計佛。如是，菩薩得[般舟]三昧已，

常見不可計佛。」²¹²

綜上所述，此經的終極目標在於找出一種能令行者親見十方現在佛的方法——般舟三昧。全經旨在說明此三昧的實踐步驟及功德利益。接下來的問題是「般舟三昧」思想起源於何處？依據賴隆彥（1990）的觀點：「阿含經典『佛隨念』的思想中，已蘊含了信、進、念、定、慧這樣一個完整體系的模式。這種蘊含，由『淨隨念』與『不壞信』出發。此對般舟三昧思想的起源，有著重大的意義。」²¹³由此可見，賴氏認為「般舟三昧」起源必須追溯至《阿含經》的「佛隨念」。然而，《阿含經》似乎並未主張他方世界有現在佛、佛佛同時存在，而這一點正好是「般舟三昧」的特色所在。因此，要如何將《阿含經》的「佛隨念」視為「般舟三昧」的起源呢？欲釐清這個問題，有必要先從早期經典之「佛隨念」加以考察。

第二節 早期經典的「佛隨念」

漢譯《阿含》和巴利《尼柯耶》可說是最接近佛世時代的經典，因此本文先依之釐清釋迦牟尼佛在世時的念佛情形。

一、「六念」與「十念」之一

佛世時代，佛弟子可以親眼看見世尊，因此他方是否有佛的問題不曾出現。《阿含》和《尼柯耶》的「佛隨念」，通常是放在「六念」²¹⁴、「十念」²¹⁵的脈絡下被提及。此法門主要以釋迦牟尼佛為中心而開啟，如《雜阿含·八五八經》（巴利平行情經為 A. 11. 14. *Nandiyasuttam*）²¹⁶記載：釋尊於舍衛國祇樹給孤獨園度過三個月

²¹² 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, pp. 906c13-907a2。

²¹³ 賴隆彥，〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇（上）〉，頁 13。

²¹⁴ 六念：念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。

²¹⁵ 十念：念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念安般、念死、念身、念休息。十念之巴利語，見 PTS. AN I 42: *Buddhānussati, dhammānussati, saṅghānussati, sīlānussati, cāgānussati, devatānussati, ānāpānassati, maraṇassati, kāyagatāsati, upasamānussati.* (*Aṅguttara Nikāya*, Vol. I. Edited by Morris, Richard. Oxford: PTS, first published 1897, reprinted 1999)

²¹⁶ PTS. AN V. 334-337. (*Aṅguttara Nikāya*, Vol. V, edited by E. Hardy, Oxford: PTS, first published 1900, reprinted 1999).

夏安居。難提居士 (Nandiya) 於這期間每日去供養佛及比丘僧。然而安居結束後，佛將離開給孤獨園，到各處遊行教化。難提因無法再見佛而傷心，白佛言：

世尊！我今四體支解，四方易韻，先所受法，今悉迷忘。我聞世尊人間遊行，我何時當復更見世尊及諸知識比丘？²¹⁷

佛在的時候，難提居士聞佛說法，但在佛即將離開的時候才發現自己把佛所說法都忘了。他希望知道何時能再見佛和比丘僧。佛於是說道：

若見如來，若不見；若見知識比丘，若不見；汝當隨時修於六念。何等為六？當念如來、法、僧事、自所持戒、自所行施，及念諸天。²¹⁸

佛的回答是不管見到佛及比丘僧與否，一個人都要隨時修六念，即念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。同樣的情況亦見於《雜阿含·八六〇經》²¹⁹（巴利平行為 S. 55. 6. *Thapatayo*²²⁰），長者梨師達多及富蘭那兄弟二人憂愁於雨安居結束後，佛與比丘僧即將離去，無法再親近三寶。佛於是為此兄弟二人說六念法門。

《增一阿含》則在「六念」的基礎上說「十念」，增加了「念休息」、「念安般」、「念身」、「念死」，如《增壹阿含》之〈十念品第二〉²²¹、〈廣演品第三〉²²²、〈七日品第四十之五〉²²³、〈結禁品第四十六之八〉²²⁴、〈善惡品第四十七之一〉²²⁵。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

二、《雜阿含》：念佛十號

至於念佛的方法，主要是憶念佛陀的十項特質，一般稱之為「如來十號」，如

²¹⁷ 《雜阿含經》卷 30，CBETA 2022.Q3, T02, no. 99, p. 218b23-25。

²¹⁸ 《雜阿含經》卷 30，CBETA 2022.Q3, T02, no. 99, p. 218b25-28。

²¹⁹ 《雜阿含經》卷 30，CBETA, T02, no. 99, pp. 218c9-219a24。

²²⁰ PTS. SN V. 348-350. (*Samyutta Nikāya*, Vol. V, edited by M. Léon Feer, Oxford: PTS, first published 1898, reprinted with correction 2008).

²²¹ 《增壹阿含經》卷 1，CBETA, T02, no. 125, pp. 552c8-553c1。

²²² 《增壹阿含經》卷 2，CBETA, T02, no. 125, pp. 554a6-557a9。

²²³ 《增壹阿含經》卷 34，CBETA, T02, no. 125, pp. 739c29-740a6。

²²⁴ 《增壹阿含經》卷 42，CBETA, T02, no. 125, p. 779c26-28。

²²⁵ 《增壹阿含經》卷 43，CBETA, T02, no. 125, p. 781a2-7。

《雜阿含·五五〇經》所言：

聖弟子念如來·應·等正覺所行法淨：「如來·應·等正覺·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛世尊」。聖弟子念如來·應所行法故，離貪欲覺、離瞋恚覺、離害覺。如是聖弟子出染著心。何等為染著心？謂五欲功德。於此五欲功德離貪、恚、癡，安住正念正智，乘於直道，修習念佛，正向涅槃，……，離苦惱，滅憂悲，得如實法。²²⁶

上述的「念如來」，在巴利平行經（AN.6.26, *Mahākaccānasuttam*）為“tathāgataṃ anussarati”²²⁷，在其他經典中或稱為“buddhānussati”（隨念佛）²²⁸。值得注意的是，通過「隨念」佛陀的十項特質，可以脫離對五欲而起的貪、瞋、癡，進而達到「涅槃」。這一點，在《雜阿含·九三一經》（巴利平行：AN. 6. 10. *Mahānāma*）²²⁹，《別譯雜阿含·一五六經》）描述得較為清楚：

聖弟子念如來事：「如來·應·等正覺·明行足·善逝·世間解·無上士調御丈夫·天人師·佛世尊。」聖弟子如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚、愚癡心，其心正直，得如來義，得如來正法，於如來正法、於如來所得隨喜心，隨喜心已歡悅；歡悅已身猗息；身猗息已覺受樂，覺受樂已其心定，心定已，彼聖弟子於兇嶮眾生中，無諸罣礙，入法流水，乃至涅槃。²³⁰

從「佛隨念」到體證「涅槃」的過程為：念如來事→不起貪、瞋、癡→喜→歡悅→身猗息→覺受樂→心定→無罣礙→入流→涅槃。由此可見，「佛隨念」雖被認為是針對信行人而設，卻也與其它法門的終點一樣能趨向涅槃，不離「戒→定→慧→解脫」的道次第。因此，「佛隨念」可說是「自力」的法門。²³¹ 因此，「佛隨念」不僅僅是修定的法門，而是必須放在「戒→定→慧→解脫」的架構裡去看待它。反觀「般舟三昧」亦是如此，《般舟三昧經》非常強調般舟行者必須先持戒清淨，

²²⁶ 《雜阿含經》卷 20，CBETA, T02, no. 99, p. 143b23-c2。

²²⁷ PTS. AN III 314. (*Āṅguttara Nikāya*, Vol. III, edited by E. Hardy, Oxford: PTS, first published 1897, reprinted 1994).

²²⁸ 如 AN.1.16. *Ekadhamma* 中說，見 PTS. AN I 30。

²²⁹ PTS. AN III 284-288.

²³⁰ 《雜阿含經》卷 33，CBETA, T02, no. 99, p. 237c16-29。

²³¹ 事實上「六念」皆為自力法門。參釋印順，《華雨集》第二冊，臺北：正聞，1993 年 4 月初版，頁 56。

並且成功在定中見佛之後，必須觀空，最後才達到無生法忍。²³²從這一點來看，「佛隨念」與「般舟三昧」不無一致之處。

三、《增一阿含》：念佛色身、法身

《雜阿含》的念佛所緣著重於如來十號，而《增一阿含》則有不同的內容，如《增一阿含·廣演品·一經》所記載：

若有比丘正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念佛，觀如來形，未曾離目。已不離目，便念如來功德：[1]如來體者，金剛所成，十力具足，四無所畏，在眾勇健；[2]如來顏貌，端正無雙，視之無厭；[3]戒德成就，猶如金剛，而不可毀，清淨無瑕，亦如琉璃；[4]如來三昧，未始有減，已息永寂，……猶豫網結，皆悉除盡；[5]如來慧身，智無崖底，無所罣礙；[6]如來身者，解脫成就，諸趣已盡，無復生分，言我當更墮於生死；[7]如來身者，度知見城，知他人根，應度不度，此死生彼，周旋往來生死之際，有解脫者，無解脫者，皆具知之。是謂修行念佛，便有名譽，成大果報，諸善普至，得甘露味，至無為處，便成神通，除諸亂想，獲沙門果，自致涅槃。²³³

以上的念佛步驟可以簡單歸納為：結跏趺坐→專精念佛→觀如來形→形不離目→念如來功德。這樣的念佛與《雜阿含》有兩個不同點：（一）先觀想如來形象。這所說的如來形像，應指釋迦牟尼佛的形象。剛開始作觀想時，佛的形象是不穩定的。等到定力提升，如來形象穩定下來，不離心目。達到這個程度的定力，才進一步隨念如來功德；（二）這裡的念如來的功德，已經不是十號功德，而是[1]如來十力、四無所畏（佛不共法）、[2]相好莊嚴、[3]戒、[4]定、[5]慧、[6]解脫、[7]解脫知見。[3]至[7]一般統稱為「五分法身」。

值得注意的是，不管是《雜阿含》或《增一阿含》所說的念佛，所念的內容其實是諸佛共有的特質，如：十號功德、五分法身等等。這些特質非專屬某一尊佛，只不過《阿含》與《尼科耶》所說的佛，是以娑婆世界的釋迦牟尼佛為中心。

²³² 有關《般舟三昧經》的修行次第，見釋覺心，《《般舟三昧經》「除睡眠」之研究》，頁 83-108。

²³³ 《增壹阿含經》卷 2，CBETA, T02, no. 125, p. 554a20-b7。

此外，早期佛教主張：佛的出世是稀有難得的事，不可能二佛或多佛同時出現，否則便不稀有。因此，釋迦牟尼佛滅度之後，必須等到彌勒菩薩成佛，世人才有機會再見佛。無論如何，這樣的觀點到了部派佛教開始有些改變，「他方世界現在有佛」的觀點開始出現，進而形成「一時一佛」和「一時多佛」之議論。賴氏似乎忽略了這一過程，因此作出如是推論：

般舟三昧興起的原因，推斷可能是由於三昧思想的發達，使念佛不單是僅只如早期散心的憶念，只能達近分定，而是進一步要求成為如十遍處的禪觀，可使似相增大，能達四禪以上。由於這種深刻體驗的要求，才有般舟三昧的產生。²³⁴

賴氏認為「般舟三昧」的出現可能是為了使「佛隨念」的定力可以從「近分定」(upacāra samādhi)躍升至「根本定」(appanā samādhi)，並註明《清淨道論》記載「佛隨念」只能達到「近分定」²³⁵。然而，賴氏並未舉出「般舟三昧」能達到「根本定」之文證。經筆者考察，只有在《十住毘婆沙論·助念佛三昧品》提及般舟三昧「或於初禪可得，或第二禪，或第三禪，或第四禪可得，或初禪中間得勢力，能生是三昧。」²³⁶這或許是賴氏的依據，但文中並沒有表達「般舟三昧」的形成是為了讓「佛隨念」從「近分定」躍升至「根本定」的意思。更何況從時間軸來看，《清淨道論》由覺音(Buddhaghosa)撰成於西元五世紀，而由後秦·鳩摩羅什(344-413)譯出的《十住毘婆沙論》恐怕比《清淨道論》早出。由此可見，在覺音寫出《清淨道論》之前的佛教各派是否一致認為「佛隨念」最高只能達到「近分定」，似乎還有商討的餘地。若進一步考察比《清淨道論》早出的《解脫道論》²³⁷，雖也主張「佛隨念」所成就的定力能達「近分定」²³⁸，但同時也指

²³⁴ 賴隆彥，〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇（中）〉，頁 25。

²³⁵ 同上，頁 28·註 37。

²³⁶ 《十住毘婆沙論》卷 12，CBETA, T26, no. 1521, p. 88b16-18。

²³⁷ 依據《解脫道論》(T 32, no. 1648)卷首的記載，此論由優波底沙(Upatiya)阿羅漢所造，梁·僧伽婆羅(Saṅghabhara, Saṅghapāla 或 Saṅghavarman)漢譯於六世紀。除了漢譯本，此論的摘錄亦收於在藏譯大藏經。有關《清淨道論》與《解脫道論》的比較研究，參 P. V. Bapat, *Vimuttimaggā and Visuddhimaggā: A Comparative Study*. Poona: Fergusson College, 1937; Anālayo, "The Treatise on the Path to Liberation (解脫道論) and the Visuddhimaggā", *Fuyan Buddhist Studies*, No. 4, pp. 1-15, 2009; 釋洞崧，《〈解脫道論〉「行處」與《清淨道論》「業處」之比較研究》，怡保：觀音堂法雨出版小組，2017 年。

²³⁸ 《解脫道論》卷 6：「問：何故念佛起內行非安？答：佛功德者，於第一義深智行處。第一義事於深智行處，心不得安，以細微故。復次，當念不一功德。若坐禪人憶念不一功德，心種種緣作意共起，心成不安，是相為一切外行行處。」(CBETA, T32, no. 1648, p. 428a19-24)

出當時存在的另一種說法：「復說以念佛，四禪亦起。」²³⁹換言之，《解脫道論》不排除「佛隨念」能達到「根本定」的可能性，只是覺音尊者並未將之納入《清淨道論》而已。若再往前追溯至早期經典，《阿含》與《尼科耶》並未明確界定「佛隨念」能達到多高的禪定。就這些資料而言，我們無法明確判斷「佛隨念能達到根本定」是由「佛隨念只能達到近分定」的說法演變而來。因此，「般舟三昧」之形成是為了使「佛隨念」的定力從「近分定」躍升至「根本定」的推論難以成立。

除此之外，大乘經典所說的三昧不太適合以早期經典的定學來看待。以「般舟三昧」為例，修習成就者能在三昧中見佛聞法，甚至與佛對答，若從四禪八定的角度而言似乎不可能。這一點，如釋聖嚴所言：「如果是在定中，一定不是深定，深定非有心、非無心、非有境界、非無境界，不會有佛菩薩出現的情境。」²⁴⁰事實上，「佛隨念」與「般舟三昧」的最大差異並非在於定力的深淺，而是在於禪修所緣與定中所見。「般舟三昧」的所緣是他方乃至十方現在諸佛，而且三昧成就之時能親見他方現在佛並聞其說法，這是「佛隨念」所無。由此可見，欲釐清「般舟三昧」的起源，有必要追溯「多佛同時存在」的思想脈絡，尤其要考察此思想從早期經典到部派論書的開展。

第三節 從「佛隨念」到「般舟三昧」之形成

現存早期經典——漢譯《阿含》和巴利《尼科耶》，可說屬於不同部派所傳承的聖典。巴利《尼科耶》屬於上座部（Sthavira）傳本。²⁴¹漢譯方面，宋·求那跋陀羅（Gunaḥhadra）譯《雜阿含》屬於根本說一切有部（Mūlasarvāstivāda）的傳本；²⁴²東晉·僧伽提婆（Gautama Saṅghabeda）譯《中阿含》為說一切有部（Sarvāstivāda）所傳；後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含》，或為法藏部（Dharmaguptaka）所傳；²⁴³東晉·瞿曇僧伽提婆譯²⁴⁴《增壹阿含》，被認為是大眾

²³⁹ 《解脫道論》卷 6，CBETA, T32, no. 1648, p. 428a27。有關《解脫道論》的「念佛四禪亦起」可能性之略探，參釋洞崧，《〈解脫道論〉「行處」與《清淨道論》「業處」之比較研究》，頁 155-157。

²⁴⁰ 釋聖嚴，《學佛群疑》，臺北：法鼓文化，2020 年，頁 263-264。

²⁴¹ 蔡奇林，〈巴利尼柯耶與漢譯阿含經〉，《香光莊嚴》98，2009 年，頁 172。

²⁴² Analayo, *Samyukta-āgama Studies*, New Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2015, p.1.

²⁴³ 蔡奇林，〈巴利尼柯耶與漢譯阿含經〉，頁 175；Analayo, *Dirgha-āgama Studies*, New Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2017, p. 4.

部 (Mahāsāṃghika) 的傳本。²⁴⁵簡言之，各部派都擁有自己的一套三藏。在這一大部分三藏中，可能出現一個情況，即：甲部派所傳的某些經論，為乙部派所無；或者同一部經的內容在兩個部派有些差異。這就可能導致兩個部派對某個課題產生不同觀點。「一時、一界、一佛」與「一時、多界、多佛」之分歧便是其中一例。

一、從「一佛」到「多佛」之主張

(一) 早期經論之「一時、一界、一佛」

在早期經典中，敘述「在一個世界中，同一個時候，只能有一尊佛出世」者，主要是《中阿含·多界經》，其巴利平行為《中部·多界經》(Bahudhātukasutta)。兩者都是在「處 (thānam)、非處 (atthānam)」脈絡下提到這個概念，旨在說明世上可能或不可能發生的事：

表 9：《中阿含·多界經》與《中部·多界經》「一時、一界、一佛」之主張

經名	經文
《中阿含·多界經》	若世中有二如來者，終無是處； 若世中有一如來者，必有是處。 ²⁴⁶
《中部·多界經》	了知：「這是不可能、沒機會發生的事：在一個

²⁴⁴ 《增一阿含》的譯者，在《大正藏》為東晉·瞿曇僧伽提婆，然而《宋》、《元》、《明》卻題為符秦·曇摩難提譯（見《大正藏》勘勘）。對此，不同學者的觀點各異。釋印順認為現存漢譯《增一阿含》是由曇摩難提譯，後經僧伽提婆修正。相對於此，Anālayo 則認為它是由竺佛念所譯；Palumbo 則認為不是 Sanghadeva 為原譯，亦不肯定 Sanghadeva 是否為第二翻譯者。詳見 Anālayo, *Ekottarika-āgama Studies*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2016, p.1. Antonello Palumbo, *An Early Chinese Commentary on the Ekottarika-āgama*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2013, p.67.

²⁴⁵ 針對《增一阿含》屬於哪一個部派的問題，學者之間也有不同的觀點。釋印順，認為「現存《增一阿含經》，舊傳為大眾部本（未必是大眾本部），是確而可信的。」關則富則指出：要真正推斷整部《增一阿含》屬於哪一個部派很難，但可以推測此經的很大一部分是由大眾部所出。參釋印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 94-95；Tse-fu Kuan, “Legends and Transcendence: Sectarian Affiliations of the Ekottarika Āgama in Chinese Translation”, *Journal of the American Oriental Society* 133. 4, 2013, p. 629. (pp. 607-634)

²⁴⁶ 《中阿含經》卷 47, CBETA, T01, no. 26, pp. 723c29-724a2。

(<i>Bahudhātuka Sutta</i>)	世界中，非前、非後出現兩位阿羅漢·正等正覺者，這是不可能的。 ²⁴⁷
------------------------------	---

漢譯與巴利《多界經》的內容一致。根據《中部》等注解書，「非前、非後」表示該佛出世的時間「不在前一尊佛的教法完全消逝之前，也不在某位菩薩入胎之後」。²⁴⁸「一時、一界、一佛」的這個說法，應該是許多佛弟子都曾聽說過的，如《長阿含·典尊經》（巴利平行為《增支部》十九經，*Mahāgovindasutta*）及《長阿含·自歡喜經》（巴利平行為《增支部》二十八經，*Sampasādanīyasutta*）分別記載釋提桓因與舍利弗回憶起自己在佛前親聞此義：

表 10：《長阿含》主張「一時、一界、一佛」的經典

經名	經文
《長阿含·典尊經》	時釋提桓因告忉利天言：「我從佛聞、親從佛受：欲使一時二佛出世，無有是處。……」 ²⁴⁹
《長阿含·自歡喜經》	舍利弗言：「……過去三耶三佛與如來等、未來三耶三佛與如來等。我躬從佛聞：欲使現在有三耶三佛與如來等者，無有是處。……」 ²⁵⁰

依據上述幾部經典，「一時、一界、一佛」是佛親口說的。只不過其中所說的「在一個世界」（*ekissā lokadhātuyā*）不會有二佛出世，指的是一個娑婆世界、一尊佛所弘化的國土、還是整個宇宙？由於沒有明確的界定，因此成為後人長時間議論的問題。這樣的議論與多佛及佛國土思想之出現，也有一定程度的關係。

《多界經》「一時、一界、一佛」的內容，在一些部派論書如《阿毘達磨法

²⁴⁷ *Bahudhātukasuttaṃ*, PTS. MN III 65: “Atthānametaṃ anavakāso yaṃ ekissā lokadhātuyā dve arahanto sammāsambuddhā apubbaṃ acarimaṃ uppajjeyyūṃ, netam thānaṃ vijjati’ti pajānāti; thānañca kho etaṃ vijjati yaṃ ekissā lokadhātuyā eko araham sammāsambuddho uppajjeyya, thānametaṃ vijjati’ti pajānāti.”

²⁴⁸ 參 釋宗證，〈印度論師對「十方現在佛思想」之議〉，頁 117，腳註 5。

²⁴⁹ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷 5，CBETA, T01, no. 1, p. 31a13-17。巴利平行經文，見 *Mahāgovindasuttaṃ*, PTS. DN II 225: Sakko devānam indo deve Tāvatiṃse etad avoca: “Atthānaṃ kho etaṃ, mārisā, anavakāso yaṃ ekissā loka-dhātuyā dve arahanto sammāsambuddhā apubbaṃ acarimaṃ uppajjeyyūṃ. N’etaṃ thānaṃ vijjati.”

²⁵⁰ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷 12，CBETA, T01, no. 1, pp. 78c29-79a8。巴利平行經文，見 *Sampasādanīyasuttaṃ*, PTS. DN III.114: Sammukhā me taṃ āvuso Bhagavato sutam, sammukhā paṭiggahitaṃ: “atthānaṃ etaṃ anavakāso yaṃ ekissā loka-dhātuyā dve arahanto Sammā-Sambuddhā apubbaṃ acarimaṃ uppajjeyyūṃ. N’etaṃ thānaṃ vijjati.”

蘊足論》(Abhidharmadharmaskandhapādaśāstra, 說一切有部論書)、《舍利弗阿毘曇論》(Śāriputrābhidharmaśāstra, 犢子部及法藏部根本論書)、《分別論》(Vibhaṅga, 銅鑠部七論之二)中被引用,但彼此引用的脈絡有些不同。²⁵¹舉例而言,《阿毘達磨法蘊足論·多界品》²⁵²為了解答「云何智者於處非處善巧?」而引用《多界經》;《舍利弗阿毘曇論·智品》則是為了解釋「如來十力」中的「處非處智如來力」;《分別論·智分別品》沒有解說十力,而只是為了解釋「如來以處為處如實智」。各論的相關內容簡要整理如下:

表 11: 主張「一時、一界、一佛」的部派論典

論	相關引用
《阿毘達磨法蘊足論·多界品》	如實知見……無處無容:非前非後,有二如來生一世界;有處有容:非前非後,有一如來生一世界。[此]是處、非處善巧。 ²⁵³
《舍利弗阿毘曇論·非問分·智品》	云何如來十力?處非處智如來力,……非處:未曾有二如來·無所著·等正覺出世,無有是處;是處:若一如來·無所著·等正覺出世,有是處。 ²⁵⁴
《分別論·智分別品》	如何為如來以處為處,以非處為非處之如實智耶?……又無有是處,不可得有,即於一世界有二應供·正自覺者出於非前、非後者,無有是處。然有是處,即於一世界出一應供·正自覺者,有是處。 ²⁵⁵

以上是部派論書的引用,并非為了論證「一時、一界、一佛」的觀點。真正提出具體理由以支持此觀點的是《彌蘭王問經》(Milindapañho),漢譯平行為《那先比丘經》,屬於古希臘(Greek)國王彌蘭(Milinda)²⁵⁶與龍軍比丘(Nāgasena),

²⁵¹ 有關這些論書的傳持部派,參釋印順,《說一切有部為主的論書與論師之研究》,臺北:正聞,1992年(七版),頁19-22。

²⁵² 《法蘊足論》,唐·玄奘譯於西元659年,共12卷,分為21品。《大正藏》題為大目乾連(Mahāmaudgalyāyana)造,但稱友(Yaśomitra)則說是舍利弗(Śāriputra)造。在說一切有部中,此論代表著最古典的阿毘達磨。參釋印順,《說一切有部為主的論書與論師之研究》,頁124。

²⁵³ 《阿毘達磨法蘊足論》卷10, CBETA, T26, no. 1537, p. 502b11-16。

²⁵⁴ 《舍利弗阿毘曇論》卷11, CBETA, T28, no. 1548, p. 600a24-26。

²⁵⁵ 郭哲彰譯,《分別論》卷16, CBETA, N50, no. 25, p. 40a2-5 // PTS.Vibh.336。

²⁵⁶ 彌蘭(巴利語:Milinda)是從希臘語“Menander”轉化過來。其統治的國家名為巴克特里亞(Bactria),相當於今天的阿富汗(Afghanistan),是著名的亞歷山大大帝(Alexander the Great)所發現的

漢譯作「那先比丘」)之問答錄。就其題材而言，不妨視之為論藏。然而，在緬甸巴利三藏卻將之編於《小部》(*Khuddakanikāya*)。²⁵⁷此經在泰國和斯里蘭卡巴利三藏中則屬於藏外文獻，覺音論師在《清淨道論》及其他註釋書中也多處引用《彌蘭王問經》。²⁵⁸目前雖無法推斷此經集出的準確年份，但 Bhikkhu Bodhi 推測為西元初左右，也就是希臘彌蘭王逝世(約 150B.C)後百年。其(全部或核心內容)集出的地理位置，被推定為西北印，可能是克什米爾(Kashmir)或旁遮普(punjab)一帶。²⁵⁹依據《彌蘭王問經》第六品之二，彌蘭王詢問龍軍：若二佛同時出世，不但能讓世間更加光明，而且可以度化更多衆生，為何經中說不能二佛同時出世？龍軍以四個理由作答：

[一] 大王！此十千世界運載一佛，運載唯一如來之功德。若第二佛出世，此十千世界無法運載，應震動、動搖、傾、下傾、橫傾、散亂、壞、崩、破滅。……

[二] 大王！若二正等覺者出世於一剎那，於其眾生諍論，汝等之佛，我等之佛，〔各固執而〕為二派。……

[三] 若二正等覺者出世於一剎那，言「佛是最高」之言是邪、「佛是最尊」之言是邪、「佛是最勝」之言是邪、「佛是最優秀」之言是邪、「佛是最上」之言是邪、「佛是最勝」之言是邪、「佛是無等」之言是邪、「佛是無等等」之言是邪、「佛是無類」之言是邪、「佛是無對」之言是邪、「佛是無雙」之言是邪。……

[四] 又唯一佛之出世，此是諸佛世尊之自性、本性。何故耶？一切知之佛德大。……〔如同〕海是大，彼是〔諸水之〕唯一；須彌山王是大，彼是〔諸山之〕唯一。……²⁶⁰

領土。關於彌蘭王統治巴克特里亞(Bactria)的年代，諸說不一。其中，Lamotte 推測為西元前約 163-150B.C.，而 Rhys Davids 則推定為 150-110B.C.左右。參 N. K. G. Mendis Ed., *The Questions of kind Milinda: An abridgement of the Milindapanha*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1993, p.4.

²⁵⁷ 巴宙譯，《南傳彌蘭王問經》，臺北：圓明，2000年，頁21。

²⁵⁸ N. K. G. Mendis Ed., *The Questions of kind Milinda: An abridgement of the Milindapanha*, p.1.

²⁵⁹ *Ibid.*, pp.1-2.

²⁶⁰ 中文翻譯，見《彌蘭王問經》，CBETA, N64, no. 31, pp. 42a14-45a7；巴利原文見 PTS. Miln 237-239: “Ayañ, mahārāja, dasasahassī lokadhātu ekabuddhadhārañī, ekasseva tathāgatassa guṇaṃ dhāreti,

第一個理由說明「十千世界」(*dasasahassī lokadhātu*) 無力承載二佛同時出世，但並未解釋「十千世界」的定義，以及「十千世界」以外是否更有其它世界。第二個理由說明若二佛同時存在將會導致二佛的信仰者互相對立。第三個理由說明二佛同時出世違背經中所言佛最殊勝之語，因為有「二」則不是「最」、「無等」或「無雙」。第四個理由說明佛的功德最大，所以是眾生中之唯一，就如同須彌山最高，是諸山之唯一。雖然彌蘭王對於龍軍的回答感到滿意，然而從他提出的這個問題可以推測，當時也有其他佛教徒對於「一時、一界、一佛」的觀點抱有疑惑。

(二) 早期經論之「一時、多界、多佛」

儘管在四部《尼科耶》中並未記載他方有佛或其他佛土，然而在《小部·譬喻·佛譬喻》(*Khuddakanikāya · Apadānaṃ · Buddhāpadānaṃ*) 卻有些偈頌透露著相關訊息，如第 64、76 偈：

Disā dasavidhā loke, yāyato natthi antakaṃ;
Tasmiṃca disābhāgamhi, buddhakhettā asaṅkhiyā.

(於世有十方，運行無邊際；於彼彼方向，佛國不知數。)²⁶¹

Samāgatā bahū buddhā, arahantā ca sabbaso;
Sambuddhe arahante ca, vandamānā namassatha.

yadi dutiyo buddho uppajjeyya, nāyaṃ dasasahassī lokadhātu dhāreyya, caleyya kampeyya nameyya onameyya vinameyya vikireyya vidhameyya viddhamseyya, na thānamupagaccheyya.....Yadi, mahārāja, dve sammāsambuddhā ekakkhaṇe uppajjeyyumuṃ, tesam̐ parisāya vivādo uppajjeyya ‘tumahākaṃ buddho, amhākaṃ buddho’ti, ubhato pakkhajātā bhaveyyumuṃ.....Yadi, mahārāja, dve sammāsambuddhā ekakkhaṇe uppajjeyyumuṃ, ‘aggo buddho’ti yaṃ vacanaṃ, taṃ micchā bhaveyya, ‘jettho buddho’ti yaṃ vacanaṃ, taṃ micchā bhaveyya, ‘settho buddho’ti, ‘visittho buddho’ti, ‘uttamo buddho’ti, ‘pavaro buddho’ti, ‘asamo buddho’ti, ‘asamasamo buddho’ti, ‘appaṭimo buddho’ti, ‘appaṭibhāgo buddho’ti, ‘appaṭipuggalo buddho’ ti yaṃ vacanaṃ, taṃ micchā bhaveyya.Api ca kho, mahārāja, buddhānaṃ bhagavantānaṃ sabhāvapakati esāyaṃ, ekoyeva buddho loke uppajjati. Kasmā kāraṇā? Mahantatāya sabbaññubuddhaguṇānaṃ.” (*The Milindapañho*, Edited by Trenckner.V.. Oxford: PTS, 1997. First Pulished 1880)

²⁶¹ 巴利原文見 PTS. Ap 5 (*Apadāna*, Edited by Lilley, Mary E.. Oxford: PTS, 2000.) ; 中文翻譯參《譬喻》· CBETA 2021.Q1, N29, no. 17, p. 6a6 ; Jonathan S. Walters, Whitman College trans., *Legends of the Buddhist Saints*, p. 13.

http://apadanatranslation.org/public/links/walters_the-legend-of-the-buddhas.pdf (2022.5.2)

(多佛與羅漢，各處咸來集；對諸佛羅漢，禮敬中歸命。) ²⁶²

以上偈頌透露著十方有無數佛國及多佛同時存在之概念。由此可見，〈佛譬喻〉有些內容與大乘思潮相應。釋印順因此認為這些內容是西元之後才被編入《小部》之中。²⁶³儘管如此，若從不同部派的立場來理解以上偈頌的話，其意義或許不同。²⁶⁴舉例而言，針對上述第 76 偈，依據覺音在《譬喻注》(*Apadāna Aṭṭhakathā*) 的解釋，所謂“*buddhakhettā asankhiyā*”指的並非「無數佛」之「土」，而是「一佛」所屬的「無數土」²⁶⁵；而“*bahū buddhā*”則被解釋為「諸百千無央數辟支佛」(*anekasatasahassasankhyā paccekabuddhā*)²⁶⁶，而非「多佛 (*buddhā*)」。何以如此呢？與覺音的背景有關。須知巴利三藏由覺音在錫蘭的大寺 (*Mahāvihāra*) 寫出。此寺隸屬印度上座部流出的分別說部 (*Vibhajjavāda*) 的再分支——赤銅鑠部 (*Tambapaṇṇiya*)。覺音的註釋可說立足大寺派的立場，但對於同為錫蘭赤銅鑠部的另一派——無畏山寺派 (*Abhayagirin*) 而言，則未必如此。無畏山寺派接受大乘佛法，主張「大小並弘」，玄奘稱之為「大乘上座部」。依據釋印順的觀點：「現在有十方佛、十方佛土，赤銅鑠部已於西元前容認了，也就開啟了大乘的通道。不過為了與無畏山寺派對抗，[所以才]拘守舊傳，不再容受一切[他方有現在佛的思想]。」²⁶⁷ 錫蘭赤銅鑠部大寺派與無畏山寺派互相抗衡而形成一些不同的立場，已是西元五世紀的事。如果往前追溯，早期部派中就有主張「十方世界同時有佛」

DTLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

²⁶² 巴利原文見 PTS. Ap. 6；中文翻譯參《譬喻》，CBETA 2021.Q1, N29, no. 17, p. 7a4；Jonathan S. Walters, Whitman College trans., *Legends of the Buddhist Saints*, p. 14.

²⁶³ 斯里蘭卡及泰國巴利經藏《小部》由十五部經集成。釋印順認為這十五部經本身成型於不同年代，因此《小部》的集成可細分為八期，〈佛譬喻〉則屬於第七期（西元之後）。詳見釋印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 860-863。

²⁶⁴ 例如，水野弘元以漢、巴、梵及混合梵語 (*Prākṛit*) 本《法句經》偈頌之研究為例，指出：「佛典中被認為最早成立的偈文，雖然諸部派往往共同傳持同一來源的偈文，但藉上例可知：其語句和意義內容多少會隨著部派產生差異。而且，連在同一個部派內的同一偈都會有不一樣的形式。」見水野弘元，《仏教文獻研究》，東京：春秋社，1996 年，頁 80。

²⁶⁵ PTS. ApA. 112: *Disā dasavidhā loketi cakkavāḷaloke dasavidhā dasakoṭṭhāsā disā honti, tattha koṭṭhāse yāyato yāyantassa gacchantassa antakaṃ natthīti attho, cakkavattikāle tasmim mayā gatagataṭṭhāne disābhāge vā buddhakhettā buddhavisayā asankhiyā saṅkhārahitā.*

²⁶⁶ PTS. ApA. 114: *Samāgatā bahū buddhāti anekasatasahassasankhyā paccekabuddhā samāgatā rāsibhūtā, sabbaso sabbappakārena arahantā ca khīṇāsavā anekasatasahassā samāgatā rāsibhūtā. Tasmā te buddhe ca arahante ca vandamāne vandanārahe namassatha aṅgapaccāṅganamakkārena namassatha vandatha.*

²⁶⁷ 釋印順，《印度佛教思想史》，頁 211-212。

者，如《論事》(Kathāvatthu)²⁶⁸之「一切方論」(sabbadisākathā)如是記載：

(自)一切方住諸佛耶？(他)然。

(自)東方住諸佛耶？(他)實不應如是言……乃至……。

(自)東方住諸佛耶？(他)然。

(自)彼佛何名、何生、何姓耶？彼佛之父母何名耶？彼佛之一雙弟子何名耶？彼佛之近侍何名，持如何之衣，持如何之鉢耶？於如何之聚落、村邑、都城、王國、地方耶？(他)實不應如是言……乃至……

(自)南方……乃至……西方……乃至……北方……乃至……下方住佛耶？(他)實不應如是言……乃至……。

(自)下方住佛耶？(他)然。

(自)彼佛何名……乃至……於……地方耶？(他)實不應如是言……乃至……。

(自)上方住佛耶？(他)實不應如是言……乃至……。

(自)上方住佛耶？(他)然。

(自)[佛]住四王天……乃至……住三十三天……乃至……住夜摩天……乃至……住兜率天……乃至……住化樂天……乃至……住他化自在天……乃至……住梵天世界耶？(他)實不應如是言……乃至……²⁶⁹

覺音在《論事注》(Kathāvatthu-aṭṭhakathā)針對上述「一切方論」如是評道：

今稱一切方論：遍四方上下世界安住所，一切世界住諸佛，起自己之思惟，言「一切方住諸佛」，乃大眾部之邪執。²⁷⁰

由此可見，赤銅鑠部不承認有他方佛的觀點，並評之為大眾部的「邪執」。確實，

²⁶⁸《論事》乃巴利七論之五，相傳是在佛滅後 280 年，阿育王 (Asoka) 統治時期所舉行的第三結集中，由目犍連子弟須 (Moggaliputta Tissa) 宣說。《論事》重於「破邪」，即立足於上座部的立場，破斥其他部派有異於己的教說。參水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究》，臺北：法鼓文化，2000 年 (初版)，頁 307。

²⁶⁹《論事》卷 21，CBETA, N62, no. 30, pp. 366a9-367a4。巴利原文見 PTS.Kv.608-609。(Kathāvatthu, Vol.I & II, edited by Arnold C. Taylor, Oxford: PTS, Reprinted 1999. First printed 1894)

²⁷⁰《論事》卷 21，CBETA, N62, no. 30, p. 366a6-7。巴利原文見 PTS.KvA.192-193:Idāni sabbadisākathā nāma hoti. Tattha catūsu disāsu heṭṭhā uparīti samantato lokadhātusannivāsaṃ, sabbalokadhātūsu ca buddhā atthīti attano vikappasippaṃ uppādetvā sabbadisāsu buddhā tiṭṭhantīti yesaṃ laddhi, seyyathāpi mahāsaṅghikānaṃ. (Kathāvatthuppakaraṇa-Aṭṭhakathā, edited by N.A. Jayawickrama, London:PTS, 1979.)

從大眾部系說出世部（Lokottaravādin）的現存梵本《大事》（*Mahāvastu*）²⁷¹可以看出「一切方住諸佛」的主張，節譯其文如下：

東方世界有 Sunirmita 佛土，在那裡有 Mṛgapatiskandha 佛；

東方世界有 Kṛtāgada 佛土，在那裡有 Siṃhahanu 佛；

東方世界有 Vibhūṣita 佛土，在那裡有 Lokaguru 佛；

東方世界有 Akaṅṭhaka 佛土，在那裡有 Jñānadhvaja 佛；

東方世界有 Avekṣita 佛土，在那裡有 Sundara 佛；

南方世界有 Drumadhvaja 佛土，在那裡有 Anihato 佛；

南方世界有 Manorama 佛土，在那裡有 Cārunetro 佛；

南方世界有 Akardama 佛土，在那裡有 Mālādhārī 佛；

西方世界有 Avigraha 佛土，在那裡有 Ambara 佛；

北方世界有 Manorama 佛土，在那裡有 Pūrṇacandra 佛；

下方世界有 Suniṣṭhita 佛土，在那裡有 Dṛḍhabāhu 佛；

上方世界有 Anuddhṛta 佛土，在那裡有 Mahābhāga 佛。

此外，還有其他千佛土，千俱胝佛土未被知曉。還有其他俱胝數空佛土未被知曉，其他千世界未被知曉。²⁷²

文中雖然只提到六方，但每一方可能有超過一佛土與佛，而且提供了明確的名號。由此看來，多佛同時存在於不同世界的思想發展到《大事》之時，可說已經相當穩定，可能比支婁迦讖譯出的三卷本《般舟三昧經》更成熟一些。因為支婁迦讖譯本雖提到「十方佛」，但除了西方阿彌陀佛之外，並未記載其它世界及佛的名字。

大眾部「一切方住諸佛」的主張，最早可以溯源至《增一阿含》。《增一阿含》被推定為大眾部的傳本²⁷³，現存漢譯本由東晉·瞿曇僧伽提婆（Gautama

²⁷¹ 《大事》（*Mahāvastu*）是大眾部系說出世部（Lokottaravādin）有關律（Vinaya）的著作。沒有足夠資料可以推斷《大事》的明確集出時間，而學者們對此持有不同的觀點。Mon. Senart 認為《大事》在西元四世紀之後集出，Dr. Keith 則認為在西元三世紀，而 MM. H. P. sāstrī 推測其集出於西元前二或三世紀。參 Bimala Churn Law, *A Study of the Mahavastu*, Varanasi: Bharatiya Publishing House, 1978, p.8 and pp.17-18.

²⁷² *Mahāvastu-Avadāna*, released by Dhammavassārāma, 2008, pp. 53-54. 此書電子檔可從這個網址下載：<http://www.dhammadownload.org.tw/canon/Anna/others/mahavastu.pdf>（截取於 2021.09.26），是依據 Émile Senart 所撰 *Le Mahavastu* V.1-3 (1882-1897) 而進行的羅馬轉寫。英譯本見 *The Mahāvastu* (Volume 1), translated by John J. Jones London: PTS, reprinted 1987, pp.97-99.

²⁷³ 釋印順，《原始佛教聖典之集成》：「現存《增壹阿含經》，舊傳為大眾部本（未必是大眾本部），是確而可信的。」（頁 94-95）Andre Bareau 則指出：《增壹阿含經》的序言，肯定從屬於大眾部。參 André Bareau, *The Buddhist Schools of the Small Vehicle*, edited by Andrew Skilton, translated by

Samghadeva) 譯出。依據《增壹阿含·六重品·二經》，釋迦牟尼佛在世之時，亦有他方現在佛：

是時，目連禮世尊足，即於如來前沒不現，往詣東方七恒河沙佛土，有佛名奇光如來·至真·等正覺，出現彼土。……爾時，奇光如來告諸比丘曰：「西方去此七恒河沙，彼土世界，佛名釋迦文如來·至真·等正覺，出現於世，是彼弟子，神足第一。」²⁷⁴

此經不但敘述東方有奇光佛，而且此佛與釋迦牟尼佛同時存在，二佛亦知道彼此的存在。這一點，與上述《雜阿含·多界經》「若世中有二如來者，終無是處」及《相應部·多界經》「在一個世界中，非前、非後出現兩位阿羅漢·正等正覺者，這是不可能的」的經義不太一樣。由此可見，「十方世界現在有佛」的主張并非到了大乘佛教時期才冒出來，也不是到了《般舟三昧經》等大乘經典才開始被記載，而是在部派時期就早已萌芽。儘管不是所有部派都認同此觀點，但從以上論述至少可以肯定大眾部持有「十方世界現在有佛」的立場。這並不是說大眾部違背了「在一個世界中不能同時出現二佛」教義，而是認為我們的宇宙不僅僅有一個世界。換言之，「在一個世界中不能同時出現二佛」是沒錯，但除了娑婆世界之外，還有很多世界，而每一世界皆有佛，且佛佛可以同時。這即是「一時、多界、多佛」觀。唯有「一時、多界、多佛」在理論上先確立，再經過一段長時間的醞釀，才能夠形成以「見十方世界現在諸佛」作為目標的「般舟三昧」。

二、從「理論」到「禪觀」之轉化

我們可以推測，當「十方世界現在有佛」的主張確立之後，不知經過了多長時間的醞釀，它逐漸被更多的人接受。到了大乘時期，問題不再停留於理論上的十方世界現在「是否」有佛，而是進一步探討「如何」親見十方佛。依據漢譯諸本《般舟三昧經》的記載：

Sara Boin-Webb. New Delhi: Dev Publishers & Distributors, 2015, p. 56.

²⁷⁴ 《增壹阿含經》卷 29, CBETA, T02, no. 125, pp. 709c28-710a9。

表 12：《般舟三昧經》定中見十方佛之經文

經號	平行經文
《般舟三昧經》 行品第二	菩薩當作何等三昧？……十方不可計佛剎悉見，聞諸佛所說經，一一佛、比丘僧悉見。是時，不持仙道、羅漢、辟支佛眼視；不於是間終，生彼間佛剎爾乃見；便於是間坐悉見諸佛，悉聞諸佛所說經，悉皆受。譬如我今於佛前面見佛菩薩，如是未曾離佛、未曾不聞經。 ²⁷⁵
《拔陂經》	云何得菩薩定意？……遙見佛及其國界，聞其法，見其比丘僧，亦不五達，亦不六達，菩薩亦不從是世致彼聽視，猶故住是世耳，遙見正覺，亦聞明法，亦悉受行。 ²⁷⁶
《賢護分》 思惟品第一	菩薩摩訶薩具足成就何等三昧？……當得住此佛剎，遍見一切十方諸佛，聽聞正法，供養眾僧；非但未得出世六通，而實未得世間五通；而亦未捨此世界身，亦無生彼諸佛國土；唯住此土，見餘世界諸佛世尊，悉聞諸佛所宣正法，一切聽受，如說修行。 ²⁷⁷

《般舟三昧經》提出了三種方法，可以親見他方現在佛：1.持仙道、羅漢、辟支佛眼見佛，《拔陂經》和《賢護分》則說為世間五通或出世六通中的天眼見佛、天耳聞法。²⁷⁸這是證得神通或果位者才辦得到的方法；2.從此世命終，下一世轉生到淨土去見佛，《拔陂經》和《賢護分》之意同。這是要等到死後才可能見佛，見佛的地點在佛國淨土，而不是在娑婆世界；3.於娑婆世界坐（《拔陂經》和《賢護分》作「住」），而能見佛聞法。從以上問題可以看出，「般舟三昧」屬於第3種方法——在沒有證得神通（天眼、天耳）的情況下，通過禪觀而見佛聞法。這是凡夫所成辦的方法，不需要神通或證果（阿羅漢、辟支佛），而且當生在娑婆世界就能見佛聞法，不必等到死後往生淨土。當然，這種見佛方法不是通過肉眼而見，

²⁷⁵ 《般舟三昧經》卷1，CBETA, T13, no. 418, pp. 903b2-904b3。

²⁷⁶ 《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, pp. 920b12-921a27。

²⁷⁷ 《大方等大集經賢護分》卷1，CBETA, T13, no. 416, pp. 873a8-874b21。

²⁷⁸ 《增一阿含》卷28記載，釋尊有一次升天為母說法三個月，佛弟子不知佛在何處，便「至阿難所，白阿難曰：『我等渴仰於如來，所思欲覲尊，如來今日竟為所在？』阿難報曰：『我等亦復不知如來所在。但今共至阿那律所而問此義。所以然者，尊者阿那律天眼第一，清淨無瑕穢，彼以天眼見千世界、二千世界、三千大千世界，彼能知見。』」（CBETA, T02, no. 125, p. 706a26-b3。）此為天眼見佛之例。

而是在三昧中，通過心眼而見。「般舟三昧」這個名詞，在現存漢譯的定義如下：

表 13：「般舟三昧」之定義

譯本	「般舟三昧」之定義	譯者
《般舟三昧經》	十方現在佛悉在前立三昧 ²⁷⁹ 現在諸佛悉在前立三昧 ²⁸⁰	後漢·支婁迦讖
《拔陂經》	見在佛定意 ²⁸¹ 現在佛面住定意 ²⁸² 見在佛面見住上定意 ²⁸³ 見在佛住止定意 ²⁸⁴	後漢·失譯
《賢護分》	思惟諸佛現前菩薩三昧 ²⁸⁵ 菩薩思維諸佛現前三昧 ²⁸⁶ 菩薩念一切佛現前三昧 ²⁸⁷ 正念諸佛現前三昧 ²⁸⁸	隋·闍那崛多

《般舟三昧經》和《賢護分》之譯語比較好理解，《拔陂經》的譯語較為生澀。《拔陂經》中的「見在」可能是「現在」的誤刻。依據支婁迦讖的翻譯，「般舟三昧」成就時，禪修者會在定中以心眼看見「十方現在佛悉在前立」。依據闍那崛多的翻譯，他加上了主語「菩薩」，意即此三昧為菩薩所修，方法是菩薩主動思維或憶念諸佛顯現於面前。相對而言，支婁迦讖的解讀注重般舟三昧成就時的境界，而闍那崛多解讀則偏重於修習此三昧的方法。

²⁷⁹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 902c23。

²⁸⁰ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 905a3-20；《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 906b26-c1。

²⁸¹ 「見」應當是「現」的誤刻。《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 921b17-18。

²⁸² 《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 921c29。

²⁸³ 「上」應當是「止」的誤刻。見《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 922b10-13。

²⁸⁴ 「止」為《宋》、《元》、《明》本所用，《大正藏》作「正」，此處依《宋》、《元》、《明》本。見《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 923b25-29。

²⁸⁵ 《大方等大集經賢護分》卷一，CBETA, T13, no. 416, p. 874c12-13。

²⁸⁶ 同上，CBETA, T13, no. 416, p. 875b18-c6。

²⁸⁷ 同上，CBETA, T13, no. 416, p. 874c16-27。

²⁸⁸ 同上，CBETA, T13, no. 416, p. 876b19-20。

依據藏譯本，「般舟三昧」相當於“*da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs paḥi ting nge 'dzin*”²⁸⁹，對應之梵語為“*pratyutpanna-buddha-sammukha-avasthita-samādhi*”。Harrison 認為如果不把“*avasthita*”視為動名詞的話，梵語名稱的解讀有兩個可能性，即：1. “*pratyutpanna-buddhānām sammukham avasthitasya samādhi*”，意即某人與現在諸佛面對面立之三昧；2. “*pratyutpanna-buddhānām [bodhistvasya] sammukham avasthitānām samādhi*”，意即現在諸佛[與某菩薩]面對面立之三昧。Harrison 認為從文法的角度而言，第 2 種解讀可能性比較低，因為 *sammukham* 前面是懸空的，但支婁迦讖解讀為「十方現在佛悉在前立三昧」，傾向第 2 種可能。除此之外，Harrison 認為修持般舟三昧的菩薩們雖然身體不動，但是他們能看見自己前往佛土去見佛聞法。因此 Harrison 個人傾向於採用第 1 種解讀。²⁹⁰然而，依據《般舟三昧經》的記載，修持般舟三昧成功者並非看見自己前往佛陀見佛，如〈行品第二〉所言「佛無所從來，我亦無所至。」²⁹¹就禪定的境界，當一個人的定力提升到一個程度，不會有能所之分，甚至感覺不到自己身心的存在，只有定境現前。因此，修習般舟三昧成就者，會在定中以心眼看見「現在諸佛悉在前立」，而不是看見「自己與現在諸佛面對面立」。此定境通常會停留一段時間，當定力消退或初定後，「現在諸佛悉在前立」的定境就會消失。²⁹²從這個角度而言，筆者認為支婁迦讖的翻譯比較合理。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（一）定中見佛與問答之可能

在沒有天眼、天耳的情況下入定見他方（或十方諸）佛，進而聞佛說法，並與佛對話，這樣的境界是否有可能實現？這是「十方現在有佛」從理論發展成禪觀的一個重要問題。定中見佛並與佛對話屬於宗教經驗，不容易證實，除非親身體驗。對此，我們可以從兩方面進行考察：1. 定中見佛、2. 定中與佛對話。

就定中見佛而言，在中國淨土教留下的文獻中，確實可以看到一些古德通過念佛而見佛的例子。以宋·王日休撰於紹興三十年（1160）的《龍舒增廣淨土文》

²⁸⁹ Paul M. Harrison, *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*, p.x.

²⁹⁰ Paul M. Harrison, *The Samādhi of direct encounter with the Buddhas of the present*, pp. 3-5.

²⁹¹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q3, T13, no. 418, p. 905c28-29。

²⁹² 釋覺心，《《般舟三昧經》「除睡眠」之研究》，頁 78。

為例，對於東晉·廬山慧遠大師有這樣一段記載：

僧慧遠，雁門人也。居廬山，與劉遺民等僧俗百二十三人結為蓮社，以修淨土，謂他日託生蓮華中也。[慧]遠澄心觀想，初十一年三覩聖相，而[慧]遠沈厚不言。後十九年七月晦夕，[慧]遠面見阿彌陀佛身滿虛空。²⁹³

慧遠及其僧俗弟子一百二十三人在廬山結蓮社念佛、求生淨土為眾所周知的事實。他修觀想念佛，曾四次見佛。除此之外，其在家弟子劉遺民亦曾有過見佛的經驗：

程之字仲恩，號遺民，依遠公共修淨土，專坐禪作觀想法。方半歲即於定中見佛光照曜，又地皆金色。居山十五年，末年又於想念佛中，見阿彌陀佛。²⁹⁴

劉遺民通過坐禪修觀想念佛，僅僅半年即於定中見佛。十五年後，又有過一次念佛而見佛的經驗。另外，宋代江陵一帶有一位僧人，法號曇鑒：

曇鑒履行尤謹，常願身升安養，面見阿彌陀佛。安養即淨土也。故雖毫芒之善，悉回向之。一日定中見阿彌陀佛，……²⁹⁵

曇鑒修行嚴謹，常發願往生淨土。經過一段時間的念佛，終於在某一天在定中見阿彌陀佛。除了以上三人，《龍舒增廣淨土文》還記載著唐·長安淨真比丘尼²⁹⁶等人念佛而見佛的事蹟。值得注意的是，這些古德雖然達到定中見佛的境界，卻未能聞佛說法，或與佛對話。由此可以看出，定中見佛是可能的，但定中與佛對話的例子卻很少見。無論如何，若從佛教既有文獻的記錄來看的話，釋印順認為定中見佛並與佛對話這樣的宗教經驗，在佛教中是普遍存在的事實：

成就「般舟三昧」的，能見阿彌陀佛。不只是見到了，而且還能與佛問答，聽佛說法。這是修習三昧成就，出現於佛弟子心中的事實。這一類修驗的事實，在佛教中是很普遍的。西元三——五世紀間，從北印度傳來，佛弟

²⁹³ 《龍舒增廣淨土文》卷 5，CBETA 2022.Q3, T47, no. 1970, p. 265c11-15。

²⁹⁴ 《龍舒增廣淨土文》卷 5，CBETA 2022.Q3, T47, no. 1970, p. 266a1-4。

²⁹⁵ 《龍舒增廣淨土文》卷 5，CBETA 2022.Q3, T47, no. 1970, p. 266b2-4。

²⁹⁶ 《龍舒增廣淨土文》卷 5：「淨真住長安積善寺，納衣乞食，一生無嗔，誦《金剛經》十萬遍，專精念佛。顯慶五年染疾，告弟子云：『五月內，十度見阿彌陀佛。』」（CBETA 2022.Q3, T47, no. 1970, pp. 267c29-268a2）

子有什麼疑問，就入定，上升兜率天去問彌勒 (Maitreya)。西元四世紀，「無著 (Asaṅga) 菩薩夜昇天宮，於慈氏菩薩所，受瑜伽師地論」，也就是這一類事實。在「秘密大乘」中，修法成就了，本尊（多數是現夜叉相的金剛）現前；有什麼疑問，可以請求開示，也是普遍存在的宗教事實。²⁹⁷

印順嘗試舉出佛弟子入定見彌勒及本尊的例子來證明「般舟三昧」見佛並與佛對話的可能性。除此之外，他更進一步將這類宗教經驗溯源至早期佛教（釋印順稱之為「原始佛教」）的《阿含經》：

在定中見到了，可以有問有答，在「原始佛教」中，早已存在。如《中阿含經·長壽王品》，就有好幾部經，與定中見聞有關的。《長壽王本起經》中，佛為阿那律 (Aniruddha) 說：在沒有成佛以前的修行時，修習見光明，見形色，「廣知光明，亦廣見色」的過程。《天經》中說：修得光明，見形色；與天（神）共相聚會，與天「共相慰勞，有所論說，有所答對」；知道天的名字；知天所受的苦樂；天的壽命長短；天的業報；知道自己過去生中，也曾生在天中。這樣的修習，逐漸增勝的過程。《梵天請佛經》中，佛於定中升梵天，與梵天問答。《有勝天經》中，阿那律說：光天、淨光天、遍淨光天的光，有優劣差別。「彼（天）與我集，共相慰勞，有所論說，有所答對」。²⁹⁸

《中阿含經·長壽王品》所記載的是定中見天人並與天人對話。印順認為從《阿含》的「定中見天人」到《般舟三昧經》等的「定中見十方佛」，再到秘密大乘的「定中見本尊」，其實有著一脈相承的精神：

在「原始佛教」中，佛與大弟子們，往來天界的記載不少。但那時，佛與大弟子們，對於定中所見到的，是要開示他們，呵斥他們，警策他們，所以佛被稱為「天人師」。佛涅槃以後，演化為在定中，見當來下生成佛，現在兜率天的彌勒菩薩。十方佛現在說興起，「大乘」佛弟子，就在定中見他方佛。在「秘密大乘」中，佛弟子就在定中，見金剛夜叉。在定中有所見，

²⁹⁷ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 847。

²⁹⁸ 同上，頁 847-848。引文中所言《長壽王本起經》，見《中阿含經》卷 17，CBETA 2022.Q3, T01, no. 26, pp. 532c9-539b11；《天經》見《中阿含經》卷 18，CBETA 2022.Q3, T01, no. 26, pp. 539b21-540c17；《梵天請佛經》，見《中阿含經》卷 19，CBETA 2022.Q3, T01, no. 26, pp. 547a11-549b2；《有勝天經》，見《中阿含經》卷 19，CBETA 2022.Q3, T01, no. 26, pp. 549b5-551c25。

有所問答，始終是一致的。²⁹⁹

由此可見，定中有所見聞與問答的宗教經驗，在不同時期的佛典中都有所記載。在此脈絡下，可以看出「般舟三昧」僅是承先啟後的一個法門，而定中見佛並與佛對話是可能的。儘管如此，我們必須承認一個事實：在佛教的眾多修行者之中，能夠證入禪定的人不多。證得禪定而又能在定中見天或見佛的人更少。定中見天或見佛而又能他們對話的人，可以說少之又少。在上述《中阿含》定中與天人對話的例子中，也只有佛本身及其阿羅漢大弟子如阿那律才能辦到。

值得注意的是，當代泰國禪修體系中有一個森林傳統（或稱為「業處傳統」，Kammatṭhāna Tradition）。³⁰⁰這個傳統的僧侶們嚴格遵守頭陀苦行和比丘戒。³⁰¹他們在深山森林中專志禪修，其中證得禪定者不少。在這個傳統的禪師之中，有一位著名的阿姜曼(Ajahn Mun, 1870-1949)。他圓寂之後，其弟子阿姜摩訶布瓦(Ajahn Maha Bua, 1913-2011)收集、整理其一生經歷，並撰成《阿姜曼正傳》。據此傳記，阿姜曼及其一些弟子都能夠在定中與天人說法。³⁰²就阿姜曼本身而言，每一次天人要來聽他說法前都會先約定一個時間：

有幾次在約定的時間之前我進入了甚深禪定，並專注於其中，直到我退到能與他們溝通的層次（近行定）才發現他們在等我。他們指責我讓他們等太久，我對他們解釋是因為我沈浸在禪定中，一不小心沒能在預定的時間出定，而他們也接受了我的理由。……他們知道我必須從禪定的止息狀態退出才能跟他們溝通。³⁰³

從以上引文中可以看出兩個重點。第一、阿姜曼可以證入甚深禪定。第二、在深定中無法與天人溝通，必須出定而後停留於近行定（或稱「近分定」）的狀態才行。

²⁹⁹ 同上，頁 848。

³⁰⁰ 有關泰國森林傳統之研究，詳見：Kamala Tiyavanich, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

³⁰¹ 釋覺心，〈從「虛空粉碎」論聖嚴禪法與泰國森林傳統的「開悟經驗」〉，《正觀》100，2022年，頁 36-38。

³⁰² 阿姜摩訶布瓦著、戒寶尊者（泰譯英）與喬正一（英譯中）譯，《阿姜曼正傳》，臺北：佛陀教育基金會印贈，頁 513。電子檔下載網址：<http://ftp.budaedu.org/publish/C2/CH28/CH280-16-01-001.PDF>。《阿姜曼正傳》記載著許多不一般的宗教經驗是否屬實，可謂見仁見智。然而，其撰寫者本身乃是泰國森林傳統中備受尊敬的禪師，作為一名嚴守戒律的頭陀僧，他應該不會隨意將不可靠的訊息寫入書中。雖然不是學術著作，但不妨作為參考。

³⁰³ 同上，頁 514-515。

由此可見，要能夠在定中見天人並與之對話，需要純熟的定力，乃至於可以隨意調整自己定力的深淺。要能達到如此純熟的定力，其實需要長時間的訓練，對於在深山修頭陀苦行者而言比較有可能實現。這一點，從《般舟三昧經》本身亦可看出。依據《賢護分》的記載，颺陀和「以摩訶迦葉教化行故，……讚歎頭陀」³⁰⁴，而般舟三昧「是無盡藏頭陀，是無盡藏頭陀功德。」³⁰⁵《十住毘婆沙論》更直言颺陀和「跋陀婆羅是在家菩薩，能行頭陀，佛為是菩薩說《般舟三昧經》。」³⁰⁶如此看來，頭陀行者修「般舟三昧」比較容易成功。儘管如此，不見得每一位頭陀行者達到定中見佛並與佛對話的境界。依據《般舟三昧經》所言，定中見佛必須具足三個條件：

持佛威神於三昧中立者有三事：持佛威神力、持佛三昧力、持本功德力，用是三事故得見佛。³⁰⁷

「佛威神力」指的是佛力加持，「佛三昧力」指的是念佛所成的定力，「本功德力」指的是修行者本身在過去生中所累積的善業。由此可見，要能在定中見佛，不僅僅是靠定力，還有賴於其他兩種條件。

綜上所述，修「般舟三昧」而達到定中十方現在佛現前，並與佛對話，並非不可能，但也不容易。真正達到此種境界的人並不多見，頭陀行者修成功的可能性較大。

（二）「般舟三昧」的實踐步驟

修習「般舟三昧」的實際步驟和次第，主要見於《般舟三昧經·行品》、《賢護分·思惟品》、藏譯本第二和第三章。由於漢、藏譯本的內容一致，下文僅以《三卷本》為例，以免贅述。經中首先以西方世界的阿彌陀佛為例：

其有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，[1]持戒完具，[2]獨一處止，[3]心

³⁰⁴ 《大方等大集經賢護分》卷 1，CBETA, T13, no. 416, p. 874b26-c11。

³⁰⁵ 《大方等大集經賢護分》卷 4，CBETA 2022.Q3, T13, no. 416, p. 888a21-22。

³⁰⁶ 《十住毘婆沙論》卷 9，CBETA 2022.Q3, T26, no. 1521, p. 68c16-17。

³⁰⁷ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 905c15-18。

念西方阿彌陀佛，今現在隨所聞當念：去是間千億萬佛剎，其國名須摩提，在眾菩薩中央說經，一切常念阿彌陀佛。……[4]一心念，若一晝夜，若七日七夜，過七日以後，[5]見阿彌陀佛。於覺不見，於夢中見之。³⁰⁸

般舟三昧的實踐方法以持戒清淨為第 1 步。第 2 步則是必須到一個寂靜處獨處，如此能避免外界的干擾。第 3 步開始念佛，而此時心念並未集中，所以只是「散心」的念佛。第 4 步則是通過不斷念佛，從「散心」逐漸達到「一心」。第 5 個步驟是定力不斷提升，最後達到定中見佛的境界。除了定中見佛，般舟行者也有可能在睡夢中見佛。不僅僅見佛，甚至可以聞佛說法，甚至與佛問答：

[5]見佛已，[6]從問：「當持何等法生阿彌陀佛國？」爾時，阿彌陀佛語是菩薩言：「欲來生我國者，常念我，數數常當守念，莫有休息，如是得來生我國。」³⁰⁹

第 6 步驟為與佛問答。達到這樣的境界之後，則必須進一步觀照「所見之佛」及「能見的心」皆為「空、無所有」：

[5]欲見佛即見，[6]見即問，問即報，聞經大歡喜，[7]作是念：「佛從何所來？我為到何所？」自念：「佛無所從來，我亦無所至。」自念：「三處——欲處、色處、無想處——是三處意所為耳，我所念即見。心作佛，心自見，心是佛，心是怛薩阿竭，心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想為癡，心無想是泥洹。是法無可樂者，皆念所為，設使念為空耳，設有念者亦了無所有。」³¹⁰

第 7 個步驟是觀照「定中所見之佛無所從來、自己也並未實際去見佛」，進而領悟見佛、聞法的境界「皆念所為」，最終這一「念」亦是空、無所有。通過這樣的空觀，則可悟入無生法忍，成為阿惟越致菩薩：

[7]其人用念空故，[8]便逮得無所從生法樂，[9]即逮得阿惟越致。³¹¹

此中「無所從生法樂」，《拔陂經》只作「忍」³¹²，《賢護分》譯作「無生忍」³¹³，藏

³⁰⁸ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 905a3-20。

³⁰⁹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 905b8-13。

³¹⁰ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 905c26-p. 906a7。

³¹¹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 905b27-28。

譯本作“mi skye ba'i chos la bzoc pa” (skt. anutpattika-dharma-kṣāntiḥ, 無生法忍)³¹⁴。另外,「阿惟越致」在《拔陂經》作「受別」³¹⁵ (意指「受記」成佛),而《賢護分》作「不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」³¹⁶,藏譯本作“bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub las kyañ phyir mi ldog pa” (skt. Anuttarāyaḥ samyak sambodher avaiivartika)³¹⁷。不同譯本之譯語雖有差異,但要表達的意思是一致的。綜上所述,「般舟三昧」的實踐涵括 9 個步驟:

1	2	3	4	5	6	7	8	9								
持戒	→	獨一處止	→	念佛	→	一心念	→	見佛	→	問答	→	觀空	→	證無生法忍	→	得阿惟越致

(三)「般舟三昧」的禪修所緣

至於《般舟三昧經》念佛的內容,〈行品〉與〈四事品〉稍微有別。依據〈行品〉,念佛的內容有二:1.「心念西方阿彌陀佛今現在。隨所聞當念:去是間千億萬佛刹,其國名須摩提,在眾菩薩中央說經。」³¹⁸其中的「隨所聞」表示沒有固定的內容,而是隨個人所聽聞到有關任一方現在佛的描述而加以憶念。文中以阿彌陀佛為例,說明般舟行者可以憶念此佛在西方須摩提(Sumati)國說法的情形。2.「常當念如是佛身有三十二相悉具足,光明徹照,端正無比,在比丘僧中說經。」³¹⁹文中提出明確的念佛內容:佛身的相好(三十二相)、光明與莊嚴,顯然帶有「觀想」的意味。這樣的念佛方法,若與早期經典比較起來,可以說與《增一阿含》的念佛方法較為相近,如前述《增一阿含·廣演品·一經》主張「觀如來形,未

³¹² 《拔陂菩薩經》, CBETA 2022.Q1, T13, no. 419, p. 922c1.

³¹³ 《大方等大集經賢護分》卷 2, CBETA 2022.Q1, T13, no. 416, p. 876c16。

³¹⁴ Paul M. Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p.39; Paul M. Harrison, *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*, 3H, p. 33.

³¹⁵ 《拔陂菩薩經》, CBETA 2022.Q1, T13, no. 419, p. 922c1。

³¹⁶ 《大方等大集經賢護分》卷 2, CBETA 2022.Q1, T13, no. 416, p. 876c16-17。

³¹⁷ Paul M. Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p.36, p.316; Paul M. Harrison, *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*, 3H, p. 33.

³¹⁸ 《般舟三昧經》卷 1, CBETA, T13, no. 418, p. 905a7-10。

³¹⁹ 《般舟三昧經》卷 1, CBETA, T13, no. 418, p. 905b14-16。

曾離目」及念「如來顏貌，端正無雙」。

然而，若未親眼見過佛身的相好而要將之作為觀想的對象恐怕不容易。因此，此經〈四事品〉提出了第三種方法：3.「作佛形像、若作畫，用是三昧故」³²⁰及「為求是三昧者當作佛像——種種具足、種種殊好、面目如金光。」³²¹此中要求般舟行者製作佛像，應是作為觀想之用。這樣的念佛方法，若與早期經典比較起來，與《增一阿含》較為相近，如《增壹阿含·聽法品·五經》亦記載著造佛形象之事跡：有一次，釋迦佛升天說法三個月。波斯匿王、優填王因多日無法見佛而苦惱。為了解決想念佛卻無法見佛的問題，「優填王即以牛頭栴檀作如來形像高五尺」而「波斯匿王純以紫磨金作如來像高五尺」。³²²

相對於《增一阿含》，《雜阿含》所說的佛隨念著重於念佛「十號」，然而《般舟三昧經》卻沒有要求行者念此「十號」。儘管《般舟三昧經》的念佛與《增一阿含》相近，但《增一阿含》仍以釋迦佛為中心，而《般舟三昧經》則主張念他方（乃至十方）現在佛。由此可見，《般舟三昧經》與《阿含》的不共之處在於「十方佛」。

(四) 從「西方佛」到「十方佛」

如何從「一方佛」轉成「十方佛」觀法？相信並非一次完成，因為《般舟三昧經》本身并未明確舉出十方現在佛的名字，僅僅提到西方阿彌陀佛。由此可以推測，「十方現在有佛」從理論發展成禪觀的過程，是以西方阿彌陀佛為始。這一點，從〈行品〉舉出的例子中可以看出：

1. 〈行品〉以阿彌陀佛為中心

菩薩於是間國土聞阿彌陀佛，數數念，用是念故見阿彌陀佛。見佛已從問：「當持何等法生阿彌陀佛國？」爾時，阿彌陀佛語是菩薩言：「欲來生我國

³²⁰ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 906a25-26。

³²¹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 906b9-10。

³²² 有關釋迦佛升天說法三個月，優填王與波斯匿王於人間造佛形象的內容，詳見《增壹阿含經》卷 28，CBETA, T02, no. 125, pp. 705c29-706a26。

者，常念我，數數常當守念，莫有休息，如是得來生我國。」³²³

這段經文以阿彌陀佛作為念佛而達到定中見佛、聞法的例子。它隱約透露著此經集出之前，有人曾透過念阿彌陀佛而於定中親見此佛，並聞其說法。經中除了阿彌陀佛以外，沒有提到其他方向的現在佛名。Harrison 認為《般舟三昧經》集出之時，正好彌陀信仰流行，因而取之為例。³²⁴釋印順也提出相同的觀點，並且推測《般舟三昧經》集出的地點在北天竺。³²⁵這樣的推測，可從印度碑銘研究中獲得支持。1977 年，在北印度 Mathurā 市西郊的 Govindnagar 發現了一座刻有銘文的佛像基座。³²⁶ 經 Schopen 之考究，銘文的內容是：

Huveṣka 大君王 26 年 2 月 26 日。Nāgarakṣita 在這一天……為了禮敬一切諸佛，建造了一座阿彌陀佛像。以此功德為基礎，願一切眾生獲得殊勝佛智。

³²⁷

銘文很明確的提到阿彌陀佛。針對銘文上的日期，學者之間有不同觀點。Schopen 認為是西元 104 年，而 Falk 則認為是西元 152 年。³²⁸綜合觀之，此銘文寫於 104-152 年間。它被視為有關貴霜王朝（Kushan Empire）統治下的二世紀印度彌陀信仰的一級資料。³²⁹反觀《般舟三昧經》的集出年代，釋印順推測為西元 1 世紀末左右³³⁰，而 Harrison 則推溯至西元 1 世紀³³¹，比上述銘文的寫出要更早，但相差不遠。無論如何，一個信仰傳播到某一區域後，從沒有人認識到逐漸普及，乃至深入人心而有人願意為此信仰雕塑形象，相信已經過不短的時間。因此，彌陀信仰在北印度這個區域的流行，應該比「104-152 年」更早許多。如是觀之，《般舟三昧經》

³²³ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 905b8-13。

³²⁴ Paul Harrison, “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra”, pp. 43-44.

³²⁵ 印順導師《華雨集·第二冊·中篇》，頁 274。

³²⁶ Gregory Schopen, *Fragments and Fragments of Mahāyana Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i, 2005, p. 247.

³²⁷ *Ibid.*, p. 258.

³²⁸ *Ibid.*, p. 257.

³²⁹ 能仁正顯，〈阿彌陀佛像の源流を求めて〉，能仁正顯編輯，《西域：流沙に響く仏教の調べ》，京都：自照社，2011 年，頁 200-201。

³³⁰ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 851。

³³¹ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. xvii.

會取阿彌陀佛作為例子，並不讓人感到意外。如此看來，「十方現在有佛」思想之所以能夠從理論發展成禪觀，北印度的西方阿彌陀佛信仰扮演著關鍵角色。

2. 〈四事品〉開展為「十方佛觀」

《般舟三昧經·行品》僅以西方阿彌陀佛為例來說明「般舟三昧」之實踐次第，但在〈四事品〉則開展為比較具體的十方佛觀：

菩薩持佛威神於三昧中立，東向視見若干百佛、若干千佛、若干萬佛、若干億佛。如是，十方等悉見諸佛。³³²

《賢護分·見佛品第三》的平行文脈更為詳盡：

彼菩薩觀東方時多見諸佛——多見百佛、多見千佛、多見百千佛、多見億佛、多見億百千佛、多見億百千那由他佛，不假作意自然現前；而彼菩薩既作如是觀東方已，次觀南方、及西、北方、四維、上、下十方世界，各多見佛——所謂多見百佛、多見千佛、多見百千佛、多見億佛、多見億百千佛、多見億百千那由他佛，不假功用皆現在前。復次，賢護！如彼阿彌陀如來、應供、等正覺其世界中諸菩薩等生彼國者，於初一日觀察東方多見諸佛，多見百佛，乃至多見百千億那由他佛已，然後於第二日觀察南方，如是乃至十方，事皆若此。如是，賢護！若菩薩摩訶薩成就菩薩思惟諸佛現前三昧，如是菩薩於自土中觀察十方多見諸佛，多見百佛乃至多見百千億那由他諸佛也。³³³

此處要求般舟行者從一個方向接一個方向地念佛。從念東方現在佛開始，直到定中見東方佛，而且所見佛的數量逐漸增多。如此類推，直到十個方向都能見「若干億佛」。《賢護分》則具體第分為第一日觀東方佛，第二日觀南方佛，如是乃至十方。這種逐個方向念佛、見佛的禪觀要如何實際操作呢？經中沒有進一步說明，但在後來的西域禪經中吸收了這種禪觀方法，並將之具體化、次第化，如鳩摩羅什（344-413）譯《思惟略要法·十方諸佛觀法》所載：

念十方諸佛者：[1]坐觀東方，廓然明淨，無諸山河石壁，唯見一佛結跏趺坐，舉手說法。心眼觀察，光明相好畫然了了。繫念在佛，不令他緣。心

³³² 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 906b24-26。

³³³ 《大方等大集經賢護分》卷 2，CBETA 2021.Q4, T13, no. 416, p. 878a12-27。

若餘緣，攝之令還。[2]如是見者，更增十佛，既見之後，復增百千，乃至無有邊際。近身則狹，轉遠轉廣。但見諸佛，光光相接。[3]心眼觀察得如是者，迴身東南，復如上觀。既得成就，南方、西南方、西方、西北方、北方、東北方、上、下方，都亦如是。[4]既得方方皆見諸佛如東方已，當復端坐，總觀十方諸佛，一念所緣，周匝得見。[5]定心成就者，即於定中，十方諸佛皆為說法，疑網雲消，得無生忍。³³⁴

「十方諸佛觀法」分為五個步驟：1.坐觀東方一佛在說法，直到心能夠持續繫念於佛；2. 觀一佛成就，則進一步增加為十佛、百佛、千佛乃至無數；3.觀東方諸佛成就，則換另一個方向，並重複第1、2步驟，直到各個方向皆觀佛成就；4.縱觀十方諸佛，直到一時總見十方諸佛；5.定中聞佛說法。

同樣的觀法亦記載於宋·罽賓三藏曇摩蜜多（356-442）譯《五門禪經要用法·觀十方諸佛法》：

[1]念十方佛者：坐觀東方，廓然大光，無諸山河石壁，唯見一佛結加趺坐，舉手說法。心明觀察，光明相好盡然明了。係心在佛，不令他緣。心若餘念，攝之令還。[2]如是見者，便增十佛。既見之後，復增百佛、千佛乃至無邊身。近者則使轉遠、轉廣。但見諸佛，光光相接，心明觀察。[3]得如是者，迴想東南，復如上觀。既得成已，西北方、四維上下亦復如是。[4]既向方方皆見諸佛已，當復一時并觀十方諸佛，一念所緣周遍得見。[5]定心成就者，於定中見十方諸佛皆為說法，疑網悉除，得無生忍。[6]若有宿罪因緣不見諸佛者，當一日一夜六時懺悔、勸請、隨喜，漸自得見。縱使勸請，不為說法，是人心快樂，身體安無患也。³³⁵

由上可見，《五門禪經要用法·觀十方諸佛法》與《思惟略要法·十方諸佛觀法》的前五個步驟是一致的，唯《五門禪經要用法·觀十方諸佛法》多了第[6]步驟，也就是對於過去業障深重而無法見佛的人而言，必須一日六時行懺悔等法。如此行懺悔等法，就算無法見佛聞法，亦得內心快樂、身體安康。

值得注意的是，《思惟略要法》與《五門禪經要用法》都提到「坐觀東方……迴身東南……當復端坐」，這表示成功觀想某一方佛之後，必須移動身體，改變坐

³³⁴ 《思惟略要法》，CBETA, T15, no. 617, p. 299c4-18。

³³⁵ 《五門禪經要用法》，CBETA 2021.Q4, T15, no. 619, p. 327c2-16。

的方向，才能繼續觀想另一方向之佛。這樣的觀法無疑需要在特定的場合進行。在這特定的場合中，每一個方向皆應有佛像，讓禪修者先以「肉眼」觀看，然後再閉目以「心眼」觀察。依據賴鵬舉之研究，在中亞地區至今還保留著作爲修持「十方諸佛觀法」的佛教石窟，如阿富汗的卡克拉克石窟及梵衍那石窟、新疆克孜爾石窟189窟。這些石窟的成立年代，約在4世紀末至6世紀之間。在形制上，這一些石窟都屬於面積較小的方形窟，適合禪坐。在這些石窟內部，同心圓的窟頂由內而外的繪滿小佛像。由於一個圓圈無法容下十方的多佛，因此其窟頂用多重同心圓的形式，將每一方的多佛同時呈現出來。這樣的內部空間設計，以及窟頂的畫像內容，皆符合《思惟略要法》與《五門禪經要用法》之「十方諸佛觀法」。修觀法時，禪修者須坐在石窟的中央位置，即同心圓窟頂的圓心正下方。禪修者首先面向東方，然後抬頭觀看窟頂上的佛像。將佛像銘記於心之後，閉目觀想。東方佛觀想成功後，禪修者須「迴身東南」，觀東南方諸佛。如此類推，直到各個方向之佛皆觀想成功。最後，禪修者須總觀十方，直到定中見十方諸佛為自己說法，疑網雲消，得無生忍。³³⁶

雖然依據既有文獻無法得知印度當時有多少人依據《般舟三昧經》修般舟三昧，以及多少人因此而定中見十方佛；但從此經舉阿彌陀佛為例看來，可以推測此法門流行於彌陀信仰興盛的地區。同樣的，我們雖然無法確知中亞地區有多少人依據《思惟略要法》修持「十方諸佛觀法」，但從阿富汗及新疆等地留下的一些佛教石窟看來，此禪觀方法確實在當地流行過。正如前述，不是所有佛教徒都認同「他方現在有佛」這個觀念。因此，當般舟三昧法門隨著《般舟三昧經》傳播開來時，必然受到了部分佛教徒的質疑。這些質疑，當然與「一時、一界、一佛」與「一時、多界、多佛」之議論有關。支持「一時、一界、一佛」立場的人，連他方世界現在有佛的觀點都予以否定，又如何接受《般舟三昧經》主張的定中見「十方現在諸佛」呢？必然會訴諸「非佛說」的。這種反對的聲音，清楚的記載於《般舟三昧經》。

³³⁶ 賴鵬舉，《北傳佛教的般若學：論大乘佛教的起源》，台北：台灣佛教圖像學研究中心，2007年，頁63-74。

第四節 《般舟三昧經》之集出

從時間來看，釋印順認為印度部派佛教時期大約處於西元前 300 年至西元 50 年之間。³³⁷此後，大乘佛教興起，但這並不表示部派及其思想就此消失，而是在一段長時間裡相互並存。《般舟三昧經》集出之時，釋印順與 Harrison 推斷為西元一世紀。³³⁸此時，正是部派與大乘佛教思想共存的時代。因此《般舟三昧經》的集出與聲聞部派不無關係。

一、《般舟三昧》之傳出者

(一)《般舟三昧經》與聲聞乘的關係

在《般舟三昧經·問事品第一》提到修持般舟三昧者能夠「行菩薩道，未曾離摩訶衍」³³⁹，《賢護分·思惟品第一》作「行諸菩薩道，未曾遠離大乘」³⁴⁰，可見「摩訶衍」意即「大乘」，相當於梵語“mahāyāna”。值得注意的是，此處的「大乘」指的並不是一個團體、部派或學派，而是一種思想或修行方式。與「大乘」相對者，是否被稱為「小乘」則不一定。畢竟「小乘」這個帶有貶義之詞始終未出現在諸本《般舟三昧經》。考察現存上座部巴利三藏及其註釋書的話，可以發現「小乘」(Hīnayāna) 一詞並未出現其中，也未見「大乘」(Mahāyāna) 一詞。³⁴¹換言之，上座部（乃至其他任何部派都）不曾（也不會）自稱「小乘」。當代上座部佛教徒也不喜歡被稱為小乘行者 (Hīnayānist)。³⁴²

³³⁷ 參釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 7。有關印度佛教之歷史發展與分期，學者之間實有不同意見，宜多方參酌。

³³⁸ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 850-851；Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. xvii.

³³⁹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 904a19-20。

³⁴⁰ 《大方等大集經賢護分》卷 1，CBETA 2021.Q4, T13, no. 416, p. 874a28。

³⁴¹ Yao-ming Tsai, *Searching for the Origins of Mahāyāna and Moving toward a Better Understanding of Early Mahāyāna*, Ph.D. Diss., University of California, Berkeley, 1997, p.19.

³⁴² 同上。

對於不追隨大乘之人，《般舟三昧經》記載為「善求阿羅漢道者」³⁴³，《賢護分》記載為「聲聞乘人」³⁴⁴。除此之外，《賢護分》記載有三種人：欲成無上菩提者，欲成聲聞菩提者、欲成緣覺菩提者³⁴⁵；藏譯本則記載為追隨「菩薩乘」(bodhisattvayāna)、「聲聞乘」(śrāvakayāna)、「緣覺乘」(pratyekabuddhayāna)者³⁴⁶。換言之，大乘（或被稱為菩薩乘）行者，追求的是無上菩提；聲聞乘與緣覺乘行者，分別以聲聞菩提和緣覺菩提為目標。《般舟三昧經》作為大乘經，主張追求大乘，不鼓勵追隨聲聞和緣覺乘，如〈問事品第一〉說明修習般舟三昧的目的之一是「却阿羅漢、辟支佛心」³⁴⁷，也就是去除僅求自我解脫之心；〈羼羅耶佛品第九〉又說「善求阿羅漢道者不得於是見現在佛悉在前立三昧中」³⁴⁸，《賢護分·饒益品第九》作「不可以聲聞乘人而證菩薩念佛三昧」³⁴⁹，指的是以阿羅漢果作為目標的修行者無法證得「般舟三昧」。

《般舟三昧經》雖不主張追隨聲聞乘，但並不表示它排斥聲聞行人。此經多處提及阿羅漢弟子，如〈問事品第一〉序分所記載的出席者，先列出五百阿羅漢，接著才提到菩薩眾等。漢、藏諸譯本皆如此。³⁵⁰ 除此之外，〈行品第二〉述及誰當證得「般舟三昧」時，佛說「我弟子摩訶迦葉……是為證」³⁵¹；〈耶佛品第九〉則說阿羅漢亦信「般舟三昧」法門，所謂「是三昧誰當信者？獨但薩阿竭·阿羅呵·三耶三佛、阿惟越致、阿羅漢乃信之耳」³⁵²；〈佛印品第十六〉則記載佛宣說此經完畢，有眾多天人眾等證得初果及四果，所謂：「千八百億諸天、阿須輪、鬼神、龍、人民皆得須陀洹道；八百比丘皆得阿羅漢道；五百比丘尼皆得阿羅漢道。」

³⁴³ 《般舟三昧經》卷 2，CBETA 2022.Q3, T13, no. 418, p. 914a29。

³⁴⁴ 《大方等大集經賢護分》卷 4，CBETA 2022.Q3, T13, no. 416, p. 888c5)

³⁴⁵ 《大方等大集經賢護分》卷 3，CBETA 2022.Q3, T13, no. 416, p. 881c10-11。

³⁴⁶ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 81-82.

³⁴⁷ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q3, T13, no. 418, p. 903c6。

³⁴⁸ 《般舟三昧經》卷 2，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 914a29-b1。

³⁴⁹ 《大方等大集經賢護分》卷 4，CBETA 2022.Q1, T13, no. 416, p. 888c5-6。

³⁵⁰ 以三卷本為例，《般舟三昧經》卷 1：「佛在羅閱祇摩訶桓迦憐，摩訶比丘僧五百人，皆得阿羅漢，獨阿難未。爾時，有菩薩名毘陀和，與五百菩薩俱，皆持五戒，晡時至佛所前。」(CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, pp. 902c27-903a1)

³⁵¹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q3, T13, no. 418, p. 905b20-22。

³⁵² 《般舟三昧經》卷 2，CBETA 2022.Q3, T13, no. 418, p. 914a8-10。

³⁵³由此可以推斷《般舟三昧經》集出於「大乘」與「聲聞乘」並行的時代。此經雖然提倡的是大乘菩薩法門，但對於聲聞行者仍予以尊重。特別要注意的是，有關此經的傳出，《般舟三昧經·四輩品第六》這麼記載：

是菩薩若從比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷所得聞是三昧，當視如佛，所聞三昧處當尊敬。³⁵⁴

菩薩學習般舟三昧的對象可能是比丘、比丘尼、優婆塞或優婆夷。換言之，四眾弟子都有可能學習與傳授「般舟三昧（經）」。然而，依據《賢護分·戒行具足品第七》的平行文脈則是：

復次，賢護！若彼菩薩或時至於聲聞人所，聞說如是甚深經法，彼法師所無愛敬心、無尊重心、不生慈父想、不生善知識想、不生諸佛想、不生教師想、不能親近承事供養，隨於何所聞是經典，當知是人不能聽受、書寫、解說、令法久住。……

復次，賢護！若彼菩薩或復至於聲聞人所，聞說如是增上妙法，不生愛敬心、不生尊重心，乃至不生諸佛想、不能盡心親近供養者，若能讀誦、若能受持、若能解說，令是經典不速滅者，無有是處。……

復次，賢護！若彼菩薩或復至於聲聞人所，聞說如是微妙經典，生愛敬心、生尊重心，乃起教師想、諸如來想，親承供養即能聽受、亦能書寫、復能解說，能令是經久住利益，斯有是處。

復次，賢護！若彼菩薩復於聲聞人所，聞說如是微妙經典，即於彼所生尊重心、如諸佛想、親近承事、恭敬供養者，如是之人雖未修學如是經典，即為修習；雖未解釋，即為解說；令是妙法久住世間、不毀不滅，斯有是處。……³⁵⁵

³⁵³ 《般舟三昧經》卷3，CBETA 2022.Q3, T13, no. 418, p. 919b18-20。

³⁵⁴ 《般舟三昧經》卷2，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 909c7-9。

³⁵⁵ 《大方等大集經賢護分》卷3，CBETA, T13, no. 416, p. 883a21-b15。反觀此經較早的譯本——後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》的平行文脈，並未區分「聲聞」或「大乘」，只說「是菩薩若從比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷所得聞是三昧，當視如佛，所聞三昧處當尊敬。」（見《般舟三昧經》卷2，CBETA, T13, no. 418, p. 909c7-9）由此或可推測：《般舟三昧經》以最早的形態出現之時，「聲聞」或「大乘」的概念並不是很顯著，更談不上對立。當此經不斷傳播，到了《賢護分》時期，「聲聞」與「大乘」的概念雖然顯著起來，但兩者亦非處於對立的狀態。

依照一般的理解，「聲聞乘」即「小乘」，與「大乘」是對立的。然而依據以上經文看來，《般舟三昧經》是從「聲聞人所」傳出，「大乘菩薩」到「聲聞人所」學習此經，這不是很弔詭嗎？從文獻上看到的大乘與聲聞乘在思想上有所分歧，如聲聞被稱為「敗種」³⁵⁶，或上座部評「一切方住佛」為「邪執」。然而，在印度的實際生活中，大乘與聲聞乘行者之間似乎並不對立或互相排斥，甚至共住一處。這一點，可從法顯、玄奘、義淨三人的遊印記錄窺知一二。

首先，依據《高僧法顯傳》的記載，法顯（337-422）在印度幾個小國看到當地僧侶兼學大、小乘的情形如下：

得過嶺南到羅夷國，近有三千僧，兼大小乘學。³⁵⁷

有國名毘荼，佛法興盛，兼大小乘學。³⁵⁸

有國名僧迦施……此處僧及尼可有千人，皆同眾食，雜大小乘學。³⁵⁹

由此可見，當時的僧侶們不因「大乘」與「小乘」而分裂或對立，而是同時學習。二百餘年後，玄奘大師（602-664）遊印時亦目睹相似的情形。依據《大唐西域記》：

摩訶菩提僧伽藍，……僧徒減千人，習學大乘上座部法。³⁶⁰

羯陵伽國，……伽藍十餘所，僧徒五百餘人，習學大乘上座部法。³⁶¹

跋祿羯咭婆國，……伽藍十餘所，僧徒三百餘人，習學大乘上座部法。³⁶²

蘇刺侏國，……伽藍五十餘所，僧徒三千餘人，多學大乘上座部法。³⁶³

玄奘在四個國家看見七十餘所伽藍習學「大乘上座部法」。「大乘上座部」是玄奘個人給予的名字，還是當時確有如此自稱的部派？不得而知。但從中可以看出當時的佛弟子若要學習大乘佛法，須進入上座部僧團。另外，依據義淨（635-713）

³⁵⁶ 《維摩詰所說經》卷 2：「一切聲聞，聞是不可思議解脫法門，不能解了，……於此大乘已如敗種！」(CBETA 2022.Q3, T14, no. 475, p. 547a5-9)

³⁵⁷ 《高僧法顯傳》，CBETA, T51, no. 2085, p. 859a16-17。

³⁵⁸ 《高僧法顯傳》，CBETA, T51, no. 2085, p. 859a16-20。

³⁵⁹ 《高僧法顯傳》，CBETA, T51, no. 2085, pp. 859c2-860a6。

³⁶⁰ 《大唐西域記》卷 8，CBETA, T51, no. 2087, p. 918b6-15。

³⁶¹ 《大唐西域記》卷 10，CBETA, T51, no. 2087, pp. 928c27-929a5。

³⁶² 《大唐西域記》卷 11，CBETA, T51, no. 2087, p. 935b27-c4。

³⁶³ 《大唐西域記》卷 11，CBETA, T51, no. 2087, p. 936c11-21。

《南海寄歸內法傳》：

北天南海之郡純是小乘，神州赤縣之鄉意存大教，自餘諸處大小雜行。考其致也，則律檢不殊，齊制五篇，通修四諦；若禮菩薩、讀大乘經，名之為大；不行斯事，號之為小。³⁶⁴

當時的印度，有些地區純學小乘，有些則是專學大乘，其餘的地區既有學大乘者，也有學小乘者。從戒律的角度而言，當時所有僧侶所接受的戒律同為五篇「聲聞律」，未有所謂「大乘律」。與此同時，從教義與實踐的角度而言，各區域的僧侶也都會依四聖諦而修行，這是共同的基礎。這樣的現象，誠如 Anālayo 所言：追隨「大乘」的僧侶，通過剃度出家的儀式之後，同時也是某個部派的成員。³⁶⁵在共同的基礎上，他們之所以被稱為「小乘」或「大乘」，關鍵只在於有沒有「禮菩薩、讀大乘經」而已。如此看來，義淨提及的「小乘」及「大乘」似乎傾向於教義與實踐層面，所以說「意存大教」、「大小雜行」。任何一個原先被稱為「小乘」者，只要開始「禮菩薩、讀大乘經」，就可以被稱為「大乘」。甚至在同一個僧團中，也可能同時住著「禮菩薩、讀大乘經」與否的僧侶。更重要的是，不會有任何一個團體或一個人會自稱「小乘」，或願意被稱為「小乘」。對於未涉獵大乘典籍與思想以及不接受大乘教義者而言，既沒有「大」，就不會有「小」，何來大小之分呢？如是觀之，可以推測「大乘」一語最初應由提倡大乘教義者開始採用，但並非所有人都認同，甚至可能只有小部分人在使用。後來，當大乘思想逐漸傳開，隸屬任何學派、部派的僧侶都有可能接大乘思想。

Paul Williams 因此認為「大乘」是一種多元現象，超越戒律傳統 (Vinaya Tradition) 及教義學派 (Doctrinal schools) 之範疇，也可說是一種精神運動 (Spiritual Movement)。大乘的信仰者，可以存在於任何宗派、持有不同學說或戒律傳統的僧團，但有兩個重要兩個特徵，即：1. 以成佛度眾生為終極目標、2. 相信十方現在有佛，而且可以與之接觸。³⁶⁶如此，回過頭來再看《賢護分》所說的「彼菩薩復於聲聞人所，聞說如是微妙經典」便不會覺得意外。值得注意的是，經中所說的「聲聞人所」是否與部派有關呢？這是以下要探討的問題。

³⁶⁴ 《南海寄歸內法傳》卷 1，CBETA, T54, no. 2125, p. 205c9-13。

³⁶⁵ Anālayo, "The Hīnayāna Fallacy", *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 6, 2014, p.15.

³⁶⁶ Paul Williams, *Buddhist Thought*, 2000, p.103; Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p.3.

(二)《般舟三昧經》的傳出與大眾部的關係

如上一節所述，大眾部持有「一切方住佛」思想，但被上座部評為邪執。儘管如此，此思想不斷醞釀，到了大乘時期即發展為禪觀，形成「十方現在諸佛在前立三昧」，或稱為「般舟三昧」。此法門後來被記錄在《般舟三昧經》。從這個角度而言，《般舟三昧經》的集出與大眾部不無關係。事實上，有不少大乘經典被認為與大眾部有密切關係。舉例而言，《大方等大集經》的第十部經——曇無讖譯《虛空目分》有一段文：

憍陳如！我涅槃後我諸弟子，受持如來十二部經，讀誦書寫，廣博遍覽五部經書，是故名為摩訶僧祇[Mahāsāṃghika]。³⁶⁷

辛嶋靜志因此推測這部方等經的創作者屬於大眾部。除此之外，辛嶋氏進一步提到：

已有學者指出，大眾部與《般若經》、《法華經》、《三昧王經》(Samādhirājasūtra)、《涅槃經》(Mahāparinirvāṇa mahāsūtra) 和《十地經》(Daśabhūmikāsūtra) 有著密切的關係。……由此也可推論，大乘經典與上座部及[說一切]有部水火不相容，大乘經典是從大眾部產生的。……這些新經典常常由提問和回答構成，以此譴責保守派對於佛教教義的解釋，並稱這些新經典為 vedulla / vaitulya，意味著它們作為佛之經典雖「不正規」但「無與倫比，蓋世無雙」。以後這一稱呼變為更加具有積極意義的稱呼，即 vaipulya (「完備，豐富，富足，充裕」)。很久以後，這些新經典也開始被稱為 mahāyāna-sūtra (大乘經)。那些創造、背誦、抄寫、閱讀及宣揚這些新經典的人們最初並沒有自稱是「大乘教徒」，因為他們首先是大眾部僧人。……我們從早期漢譯及近期發現的犍陀羅寫本可知，大乘佛教徒們創造出大量新經典，隨著時代的變遷，大乘經典及教義越發廣泛弘揚，許多其他部派也逐漸接受並吸收大乘思想，由此大乘兼說一切有部及大乘兼上座部出現了。³⁶⁸

³⁶⁷ 《大方等大集經》卷 22，CBETA 2022.Q1, T13, no. 397, p. 159a29-b2。

³⁶⁸ 辛嶋靜志著、裘雲青譯，〈誰創造了大乘經典——大眾部與方等經典〉，頁 46。據同頁註腳 82，梶山、Conze、Sander、渡辺、Guang Xing、西村、Skilling、Karashima 曾對大眾部與《八千般若》的密切關係加以研究；岩井曾就大眾部與《法華經》的關係加以研究；Skilling 曾對大眾部

辛嶋氏從語源學的角度加以考察，認為所謂的「大乘經」最初並非如此被稱呼，而是經過演變而來，即：vedulla / vaitulya(不正規，但無與倫比，蓋世無雙)→vaipulya(完備，豐富，富足，充裕)→mahāyāna-sūtra(大乘經)。大乘經最初由大眾部集出，不被上座部及說一切有部所接受。後來，隨著這些大乘經向各地傳播，說一切有部及上座部才開始接觸並吸收大乘思想，進而形成「說一切有部大乘」及「上座部大乘」。如果辛嶋氏以上觀點可以成立的話，那麼《般舟三昧經》也有極有可能從大眾部傳出。大眾部本身隨著時間的流傳以及傳播路線的不一，又可細分為多個小支派。據 Nalinaksha Dutt 之研究，大眾部可分為西北、南方二大學派。西北學派進一步可細分為五部：Ekavyavahārika, Kaukulika, Bahusrutiya, Prajñaptivādin, Lokottaravādin；南方學派亦可細分為五部：Pubbaseliya, Aparaseliya, Siddhathika, Rājagirika, Caityika。其中，西北方的 Lokottaravādin(說出世部)傾向於大乘法，奠定了大乘學派興起的基礎。³⁶⁹釋印順曾指出說出世部的《大事》說到了大眾部所傳，他方世界諸佛的名字。³⁷⁰如是觀之，《般舟三昧經》的傳出與出世部的關係最密切。

無論如何，大乘經的集出與部派之間的關係在學界仍存在著各種異說，辛嶋氏的觀點並不代表當今學界的全體共識。舉例而言，平川彰反對「大乘起源於大眾部」的說法。平川氏認為，大眾部與大乘在教義上確實有許多相似之處，可以證明大眾部曾影響大乘佛教，但不能忽略的是說一切有部、化地部、法藏部、上座部也有一些教義被融入大乘佛教中。特別是說一切有部的教義，常在大乘經典中被提及。³⁷¹由此可見，部派與大乘佛教的關係頗為複雜。若要很肯定的說某部大乘經典都出自大眾部，則須從歷史、思想等多方面去詳細考察兩者的淵源。就既有文獻資料來看，我們只能說《般舟三昧經》的十方現在諸佛在前立三昧，最早可以溯源自大眾部的「一時、多界、多佛」思想。因此，《般舟三昧經》的傳出與大眾部有關，但仍無法充分證明此經由大眾部集出。

與《三昧王經》的關係加以研究；下田、Hodge、久野曾對大眾部與《大般涅槃經》的關係加以研究；還有一些學者推測《十地經》(Daśabhūmikasūtra)源於《大事》(Mahāvastu)中的《十地經》(Daśabhūmika)。

³⁶⁹ Nalinaksha Dutt, *Buddhist Sects in India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, pp. 64-65.

³⁷⁰ 釋印順，《印度佛教思想史》，頁 63。

³⁷¹ Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*, translated by Paul Groner, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp.260-262.

二、《般舟三昧經》非佛說

如前所述，《般舟三昧經》從聲聞部派傳出，而且是將部派的「十方現在有佛」思想，從理論發展成禪觀。然而，並非所有部派都是「兼大小乘學」，仍有不信受大乘者，如義淨《南海寄歸內法傳》則記載「北天南海之郡純是小乘」，而上座部在《論事》中曾批評「一切方住諸佛」為大眾部之「邪執」。因此，直到《般舟三昧經》傳出之後，仍有（不少）人質疑其「正統性」，並評之為「非佛說」。這種情形，漢譯諸本皆有所反映：

表 14：《般舟三昧經》非佛說之經文

經號	平行經文
《般舟三昧經·譬喻品第四》	佛言：「聞是三昧不肯受持者，如彼癡子，是為無知。反呼世間為有。不入空、不知無，自謂如法，反作輕戲言：『佛亦有深經乎？亦有威神乎？』反相形言：『世間亦有比丘如阿難乎？』」佛言：「其人從持是三昧者，所去兩兩三三相與語言：『是何等說？從何得是語？為自合會作是經，非佛所說。』」
《拔陂菩薩經》	說是定時亦如是，無戒者不樂，……，復出聲言，於眾便作願：「善哉！今學光明尚能爾，今世有高比丘譬如阿難？是經譬如虞中大。去眾於屏處更說非諦， 是經欲聞巧亂耳，是非佛所說。 」
《賢護分·正信品第四》	或有眾生善根微薄、福德甚少，……聞此三昧誹謗輕毀、無一信心，謂為不實，志性頑愚，意無開解，復作是言：「如斯經典非佛所說，乃是世間鈍根比丘愚癡邪見自作文章、嚴飾詞句。」若處眾中應如是說、亦如是教：「汝諸眾生當知， 今此修多羅典非佛所說。 」 ³⁷²

由上可見，對於部分佛教徒而言，他們從未聽過「十方佛觀法」或「十方現在佛在前立三昧」（般舟三昧），因而評之為「非佛說」。依據《賢護分》，甚至有者以藐視的語氣批評道：「[此經]乃是世間鈍根比丘愚癡邪見自作文章、嚴飾詞句。」

³⁷² 《大方等大集經賢護分》卷 2，CBETA, T13, no. 416, p. 879b5-17。

這樣的批評在當時是難免的，畢竟在各部派傳承的聖典中，不管是《阿含》或《尼科耶》都沒收錄與「十方現在有佛」思想相近的經典，除了現存漢譯《增一阿含》。

從這些批評聲中亦可看出，「十方有多佛同時存在」之理論在當時的佛教界仍未被普遍接受，或接受的人極少。這一點，從《般舟三昧經》之後的大乘論典，如龍樹《大智度論》³⁷³與《十住毘婆沙論》³⁷⁴、《瑜伽師地論》³⁷⁵、世親《俱舍論》³⁷⁶、堅意《入大乘論》³⁷⁷、眾賢《順正理論》³⁷⁸等，仍持續議論「十方是否有多佛同時存在」的問題可知。有關這些論典對「十方是否有多佛同時存在」的立場，釋宗證（2010）〈印度論師對「十方現在佛思想」之議〉³⁷⁹已詳細探討，在此不贅述。

小結

有關「般舟三昧」之起源，前人研究提出了兩種觀點：一、「般舟三昧」由「佛隨念」演變而來；二、《般舟三昧》為持般若思想或淨土思想的大乘教徒所造。兩者都忽略了「般舟三昧」與「十方現在有佛」的思想息息相關，特別是此思想在部派時期的發展。

《雜阿含》與《相應部》所記載的「佛隨念」著重於念佛「十號」，而《增一阿含》的「佛隨念」已發展至念佛「色身」與「法身」。就念佛的所緣而言，雖然《般舟三昧經》也主張念佛相好、光明、莊嚴，接近《增一阿含》的方法，但是《阿含》是以釋迦牟尼佛為主，而《般舟三昧經》則是觀「十方佛」。因此要將「般舟三昧」直接或直線式地溯源至「佛隨念」是有欠妥當的。我們必須認識到，從念「一佛」發展成念「十方諸佛」其實經過一段漫長的轉折，期間各部派論師議論著「二佛是否能同時存在」的可能性。

³⁷³ 《大智度論》卷 9，CBETA, T25, no. 1509, pp. 124b14-127a18。

³⁷⁴ 《十住毘婆沙論》卷 11，CBETA, T26, no. 1521, p. 82b13-17。

³⁷⁵ 《瑜伽師地論》卷 38，CBETA, T30, no. 1579, pp. 499c10-500a16。

³⁷⁶ 《阿毘達磨順正理論》卷 32，CBETA, T29, no. 1562, pp. 524c3-525c4。

³⁷⁷ 《入大乘論》卷 2，CBETA, T32, no. 1634, pp. 43b27-44a8。

³⁷⁸ 《阿毘達磨順正理論》卷 32，CBETA, T29, no. 1562, pp. 524c3-525c。

³⁷⁹ 釋宗證，〈印度論師對「十方現在佛思想」之議——以龍樹、無著、世親、眾賢等為主〉，頁 5-138。

早期經典如《中阿含·多界經》主張「一時、一界、一佛」。同樣的思想亦出現在《長阿含·典尊經》與《長阿含·自歡喜經》。後來的《阿毘達磨法蘊足論》、《舍利弗阿毘曇論》、《分別論》則在不同脈絡下引用了《多界經》的相關文脈。唯一真正論證「一時、一界、一佛」者為《彌蘭王問經》。這些經論都不贊同「二佛同時存在」，巴利《論事》甚至將「一切方住諸佛」思想評為「邪執」。另一方面，巴利《小部·譬喻·佛譬喻》的一些偈頌則隱含著「十方現在有佛」的訊息。屬於大眾部傳本的《增壹阿含·六重品·二經》則明確提到東方世界有奇光佛，與釋迦佛同時存在。大眾部系說出世部的梵本《大事》則明確記載十方佛及佛土的名字。有這些文獻資料看來，可以推定上座部持有「一時、一界、一佛」，而大眾部持有「一時、多界、多佛」的思想。後者經過一段長時間的醞釀與開展，到了大乘時期，從「理論」轉化成「禪觀」，形成定中見十方現在佛在前立之「般舟三昧」。

依據《般舟三昧經》異譯本，即隋·闍那崛多譯《賢護分·戒行具足品》的記載，「般舟三昧」或《般舟三昧經》是大乘菩薩至「聲聞人所」聽到或學到的。從法顯、玄奘、義淨三人的遊印記錄看來，大乘和聲聞乘在印度其實並非處於對立的狀態。大乘建立在聲聞乘基礎上。被稱為「大乘」的僧團，都隸屬某個聲聞部派。因此，要學習大乘法還是必須進入聲聞僧團中，與《賢護分·戒行具足品》所說一致。

綜上所述，筆者認為「般舟三昧」的起源，最早可以溯源早期經典如《小部·譬喻·佛譬喻》及《增壹阿含·六重品·二經》「一時、多界、多佛」的思想。此思想經過某些部派如大眾部的開展而變得愈加明確。最終，《般舟三昧經》之集出將此思想從「理論」發展成「禪觀」。這種「禪觀」方法在中亞地區與石窟畫像結合，形成修持般舟三昧的特別場所。

第三章 漢譯《般舟三昧經》之多種版本

《般舟三昧經》在印度的集出時間，最早可追溯至西元一世紀。³⁸⁰ 然而，此經集出之後並非一成不變，亦非始終只有一個版本。雖然有多種不同的版本，但它們的核心內容和基本架構其實是一致的，只是在細節部分有不少差異。此外，越晚形成的版本，其篇幅越大。這一點，從現存漢、藏多個譯本及梵文殘片可知。此經現存只有一部藏譯、四部漢譯及一頁梵文殘片。

藏譯本由釋迦光和寶護譯於九世紀。二十世紀初，僅僅兩頁的《般舟三昧經》梵文殘片於卡達裡克被發現。由於藏譯屬於單本，而梵文殘片屬於孤卷，因此這兩者在版本上並沒有什麼問題。漢譯本方面，後漢·失譯《拔陂菩薩經》及隋·闍那崛多譯《大方等大集賢護經》的傳譯情況在歷代經錄記載得很清楚，而且各大漢文大藏經的存本內容也十分一致，因此也不構成任何大問題。

比較有問題的是後漢·支婁迦讖譯《佛說般舟三昧經》一卷（以下簡稱《一卷本》）。《一卷本》的問題在於只有《高麗藏》及將之作爲底本的大藏經所收，其他漢文大藏經均無。無論如何，學者們傾向於將《一卷本》視爲從《三卷本》抄出的改寫本，非支婁迦讖所譯。³⁸¹末木文美士認爲將《三卷本》抄出並改寫成《一卷本》的中國人，可能沒看過此經的梵本。³⁸²

問題最多的莫過於支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷（以下簡稱《三卷本》），此爲本章所要探討的對象。依據 Harrison 等前人研究，《三卷本》的問題主要有以下兩種：

（一）翻譯、改譯及修訂

《三卷本》「長行」與「偈頌」所採用的譯語常有差異，似乎不是出自同一

³⁸⁰ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 850-851；Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. xvii.

³⁸¹ 主張《三卷本》比《一卷本》先集出者，如：櫻部建（1975：179）、Harrison（1990：250-254）、林純教（1994：261）、末木文美士（2001：140）。但也有少數主張《一卷本》先出者，如：色井秀讓（1963：205）、釋印順（1981：841-842）。

³⁸² 末木文美士，《〈般舟三昧經〉：形成史與思想史若干問題之研究》，頁 140。

個人之手。為了確認其譯者身份，最可靠的方式是取《道行般若經》（T.224）這部受學界公認為支婁迦讖所譯的經典與《般舟三昧經》（T.418）作比對。通過這樣的比對研究，Harrison 指出《般舟三昧經》之「長行」與《道行般若經》的譯語有高度一致性，因此兩者的譯者應是同一人——支婁迦讖。若非同一人，則必定與支婁迦讖同一學派者。³⁸³

然而，《三卷本》之「偈頌」，與「長行」及《道行般若經》的譯語比較起來卻有很多不一致之處，Jan Nattier 舉出幾個具代表性的例子：³⁸⁴

表 15：《三卷本》與《道行般若經》譯語之比對

對應梵文	T.224	T.418（長行）	T.418（偈頌）
upāsaka	優婆塞	優婆塞	清信士
preta	薜荔	薜荔	餓鬼
niraya	泥梨	——	地獄
mahāsattva	摩訶薩	摩訶薩	大士
upāyakauśalya	漚和拘舍羅	——	善巧方便

《三卷本》「偈頌」之譯語顯然與眾不同。Harrison 與 Nattier 因此認為它是後人改譯或修訂的結果，並非支婁迦讖之原譯。誰是其改譯或修訂者？可能性有二：吳·支謙或西晉·竺法護。³⁸⁵

除此之外，筆者還發現《三卷本》的幾個「品名」，其譯語與「長行」及「偈頌」比較起來亦有所差異。以〈師子意佛品第十四〉及〈至誠佛品第十五〉為例：

表 16：《般舟三昧經》品名、長行、偈頌之不同譯語

品名	長行	偈頌
師子意佛 ³⁸⁶	私訶摩提（佛） ³⁸⁷	私訶末（佛） ³⁸⁸
至誠佛 ³⁸⁹	薩遮那摩（佛） ³⁹⁰	其至誠（佛） ³⁹¹

³⁸³ Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 236-249.

³⁸⁴ Jan Nattier, *A guide to the earliest Chinese Buddhist translations: texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 periods*, p. 81.

³⁸⁵ Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. 249.

³⁸⁶ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 917c19。

³⁸⁷ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 917c22。

³⁸⁸ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 918b15。

同一個名詞在品名、長行、偈頌中各個不同。如此看來，它們可能分別出自三個不同人之手。換言之，支婁迦讖譯出《般舟三昧經》三卷之後，可能經過不止一次，而是多次修訂。每次修訂可能都由不同人（或團隊）完成。

（二）《再》與《宋元明》兩種版本

自 1930 年代開始，便有學者指出《三卷本》有兩種版本，一者收於《再雕高麗藏》（簡稱《再雕》），二者收於宋《思溪藏》、元《普寧藏》、明《嘉興藏》（以下將這三者合稱《宋元明》）。³⁹²兩者之間的諸多差異可以從《大正藏》的校勘欄上看出。櫻部建（1975）³⁹³是第一位將這兩種版本放在一起研究的人。³⁹⁴可惜櫻部氏只探討《一卷本》與《三卷本》的關係，並未釐清《再》與《宋元明》之異同及其原因。Harrison（1990）在這個基礎上，則進一步將這兩個版本進行了詳細的比對，釐清兩者的種種差異處。³⁹⁵其研究結果指出，《再》與《宋元明》的主要差異有三：³⁹⁶

1. 序分：



《再》和《宋元明》的序分有很大差異，前者只有 27 個字，後者卻有 102 個字：

³⁸⁹ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 918c16。

³⁹⁰ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 918c17。

³⁹¹ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 919a13。

³⁹² 日本《大正藏》是以《再》為底本，並以《宋》（南宋《思溪藏》之簡稱）、《元》（元《普寧藏》之簡稱）、《明》（明《嘉興藏》之簡稱）等作為校勘本。

³⁹³ 櫻部建，〈般舟三昧經管見：一卷本と三卷本との關連について〉，頁 173-180。

³⁹⁴ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 221-222。

³⁹⁵ *Ibid.*, pp. 221-235.

³⁹⁶ 參 Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 223-235；釋覺心，《《般舟三昧經》「除睡眠」之研究》，頁 55-60。

表 17：《再》和《宋元明》序分之異文比對

版本	平行經文
《再》	佛在羅閱祇摩訶桓迦憐，摩訶比丘僧五百人，皆得阿羅漢，獨阿難未。 397
《宋元明》	聞如是：一時佛在羅閱祇迦鄰竹園中，與大比丘眾比丘五百人，皆是阿羅漢，諸漏已盡，無復塵垢，生死悉除，而得自在，心已解脫，照明於慧，譬如大龍，聖智通達，所作已辦，眾行具足，棄捐重擔，所欲自從，已捨諸有，其行平等，得制其心，度於彼岸。唯除一人，賢者阿難。

由於以上差異極大，所以 Harrison (1990: 232) 認為《再》和《宋元明》來自兩個不同的文獻傳承。

2. 長行與偈誦：

從〈四事品第三〉至〈譬喻品第四〉的前半部分，《再》全是「長行」，而《宋元明》則結合了「長行」及「偈誦」。以〈四事品第三〉為例，兩者的差異極為明顯：

表 18：《再》和《宋元明》之異文比對——〈四事品第三〉

版本	平行經文
《再》	是三千國土，滿其中珍寶，施於佛，持用求佛。復有異人持是三昧者，是佛所稱譽。聞信者，其福倍多。 ³⁹⁸
《宋元明》	假使三千界 滿中珍寶施 供養佛世尊 以用求佛道 設復有比丘 聞是佛三昧 信樂而不疑 其福過彼上

³⁹⁷ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 902c27-28。

³⁹⁸ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 907b24-26。

3. 遣詞用字：

《再》與《宋元明》之間約有 235 個遣詞用字上的微小差異。這些差異的原因可能是異體字、同義字、白字、多字、漏字、衍字等，舉例而言：

表 19：《再》與《宋元明》之用字差異

《再》	《宋元明》	差異
彼羅斯大國 ³⁹⁹	波羅斯大國	《再》誤抄
講受是三昧 ⁴⁰⁰	講誦是三昧	字異而意思相近
無不解 ⁴⁰¹	無不解者	《宋元明》多一字

Harrison 認為上述第 3 類遣詞用字的微小差異，大體上是由於長期傳抄而逐漸形成。然而，第 1 類「序分」及第 2 類「長行與偈誦」的明顯差異，則屬刻意修訂的結果。⁴⁰²

依據以上各種差異，Harrison 推斷支婁迦讖於西元 179 年譯出的《般舟三昧經》三卷十六品，最原始的部分並沒有完整的保存至今。目前只有《再》〈問事品第一〉至〈譬喻品第四〉前半段，屬於支婁迦讖原譯（=A 本）。《再》〈譬喻品第四〉後半段開始直到經文結束，以及整部《宋元明》（=B 本）是支婁迦讖之後才修訂或改譯而成，如下圖所示：⁴⁰³

³⁹⁹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 903a9-10。

⁴⁰⁰ 《般舟三昧經》卷 2，CBETA, T13, no. 418, p. 909b4。

⁴⁰¹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 903b13。

⁴⁰² Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p.227.

⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 270-272.

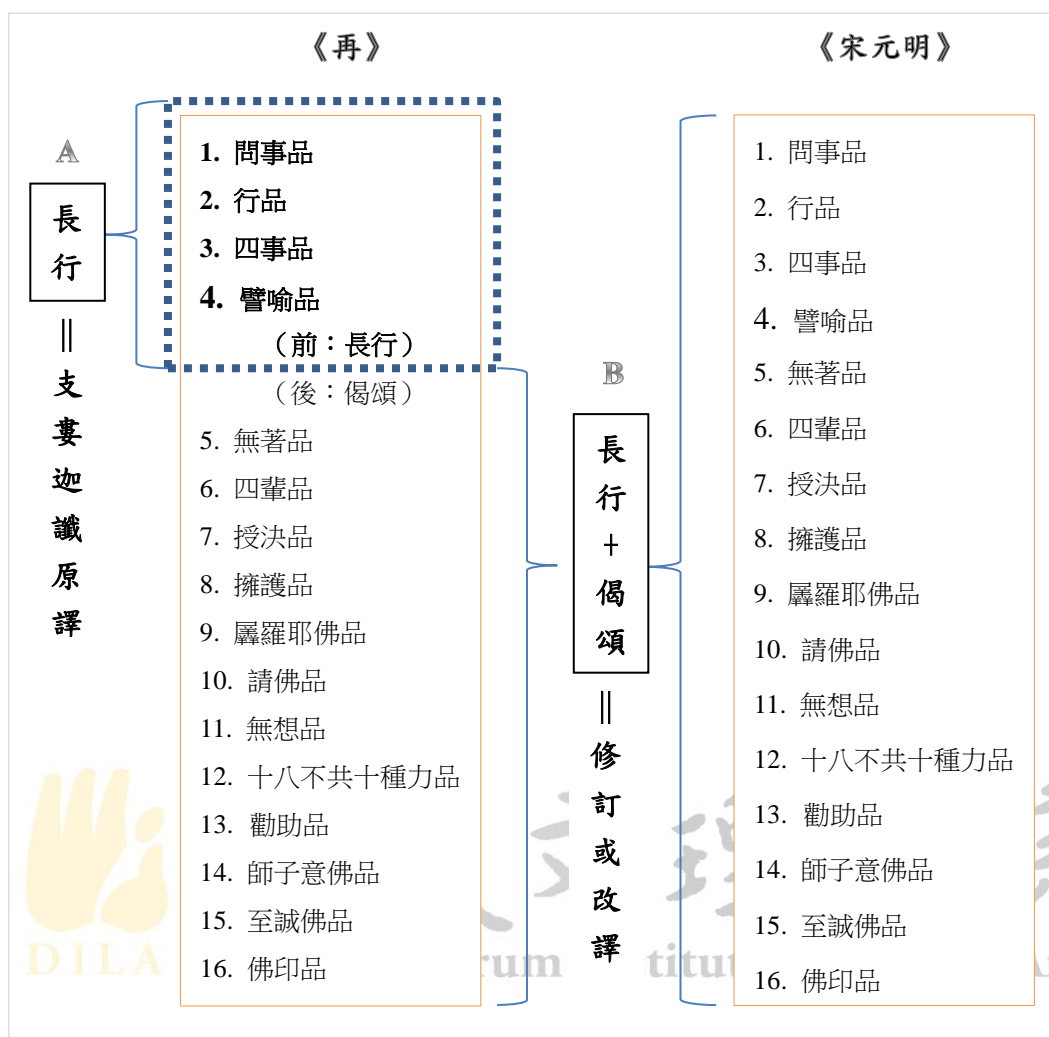


圖 2：《再》與《宋元明》諸品差異

Harrison 指出由於文獻資料不足，目前無法確定 B 本之形成是否依據與 A 本相同的原典。至於是誰，且基於什麼原因將 A 和 B 結合在一起而形成《再》？Harrison 提出這樣的推論：

當《再雕高麗藏》的編輯者們，也可能是比他們更早的遼、北宋版《大藏經》編輯者們，在考慮《般舟三昧經》的漢譯本時，他們手上擁有支婁迦識原譯之殘片（修訂本 A）。他們將之與現存的修訂本 B 融合。然而在中國，若有任何更早的修訂本存在的話，它們會被各種漢譯大藏經的編輯者們忽略，最終一直採用修訂本 B。⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ When the editors of the Korean Tripitaka, or perhaps their predecessors under the Liao or the Northern Song came to consider the Chinese versions of the PraS, they appear to have had at their disposal a fragment of Lokakṣema's original BZSMJ (Redaction A). This they amalgamated with the current Redaction B of the same text. In China, however, if any versions of this early redaction existed

Harrison 嘗試將《再》本形成的原因追溯至《再雕高麗藏》、遼版《契丹藏》或北宋版《開寶藏》的編輯者。對於這樣推論，Harrison 本身並未進行進一步考察與舉出任何文證。筆者認為此推論難以成立，除非解決以下三個問題：

- 一、Harrison 既然提到了《再雕高麗藏》，卻沒有考察其校勘錄——守其等人撰寫的《高麗國新雕大藏校正別錄》（以下簡稱《校正別錄》），如何斷定 A 和 B 的結合出自其編輯者之手呢？
- 二、Harrison 雖提到《契丹藏》、《開寶藏》，但這兩部大藏經早已失傳。雖然近來有些遺卷被發現，但其中未見有支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷。因此，如何證明 A 和 B 的融合出自其編輯者之手？
- 三、就《再》本而言，為何 A 和 B 的銜接點會發生在〈譬喻品第四〉的「中間」呢？為何不從〈無著品第五〉開始？這一點顯得不尋常。Harrison 推測這是因為 A 本的殘片只有初品至〈譬喻品第四〉前半段，而這份殘片落入《再雕高麗藏》、《契丹藏》或《開寶藏》編輯者手裡，因此才能將它與既有的 B 結合。然而，筆者認為這樣的推論未免存有疑點：除非這些大藏經的編輯者覺得 B 的前三品半有些問題，或者其譯文比 A 殘片遜色，否則何以捨棄 B 本的前三品半而以 A 殘片代替，進而影響譯文的一致性呢？

針對以上第一個問題，筆者發現《校正別錄》卷一〈伐函 般舟三昧經三卷（後漢支婁迦讖譯）〉記載著守其所看到的版本及校勘註。這筆資料十分重要，是釐清 A 和 B 的融合是否出自《高麗藏》編輯者們之手的重要線索。

針對第二、第三個問題，筆者發現在現存漢文《大藏經》中，還有兩種不同的版本的支婁迦讖譯《般舟三昧經》（三卷）。第一個版本收於《趙城金藏》⁴⁰⁵（以下簡稱《金》）。《金》最特別之處是前四品全是長行，而且其開經的序分與《再》和《宋元明》亦不同。如果 Harrison 認為將原典的「偈頌」漢譯為「長行」是支婁

at all, they were ignored by compilers of various editions of the Chinese Canon, who continued to rely solely on Redaction B. (Harrison 1990: 271-272)

⁴⁰⁵ 《金藏》目前有兩種版本：（一）由北京圖書館出版社於 2008 年出版之《趙城金藏》，全 122 冊，無校勘。支婁迦讖譯出的三卷本收於此藏第九冊，頁 177-248；（二）由中華書局出版於 1984-1996 年間出版之《中華大藏經》，全 106 冊，以《趙城金藏》為基礎，並以其它八種大藏經作校勘，堪稱精本。支婁迦讖譯出的三卷本收於此藏第 11 冊，頁 421-467。本文據以考察與探討的是後者。

迦讖的特徵⁴⁰⁶，那麼《金》的前四品豈非全是支婁迦讖原譯？這一點對於釐清《再》本中的A和B為何銜接在〈譬喻品第四〉的「中間」，乃重要線索。

第二個版本收於西南師範大學出版社、人民出版社共同於2012年出版的《高麗大藏經初刻本輯刊》第五冊，頁1-22，乃高麗誠庵古書博物館（Sung Am Archives of Classical Literature Museum）之藏本⁴⁰⁷。它被視為高麗藏初雕本（以下簡稱《初》），屬於殘片——只有卷一（前四品）倖存，卷二和卷三佚失。儘管如此，這四品為《再》和《宋元明》的主要差異所在，裡頭含有許多重要訊息可供釐清此經的版本問題。其頁面有些已經破損，字跡有些脫落或模糊不清，如下圖所示：

408

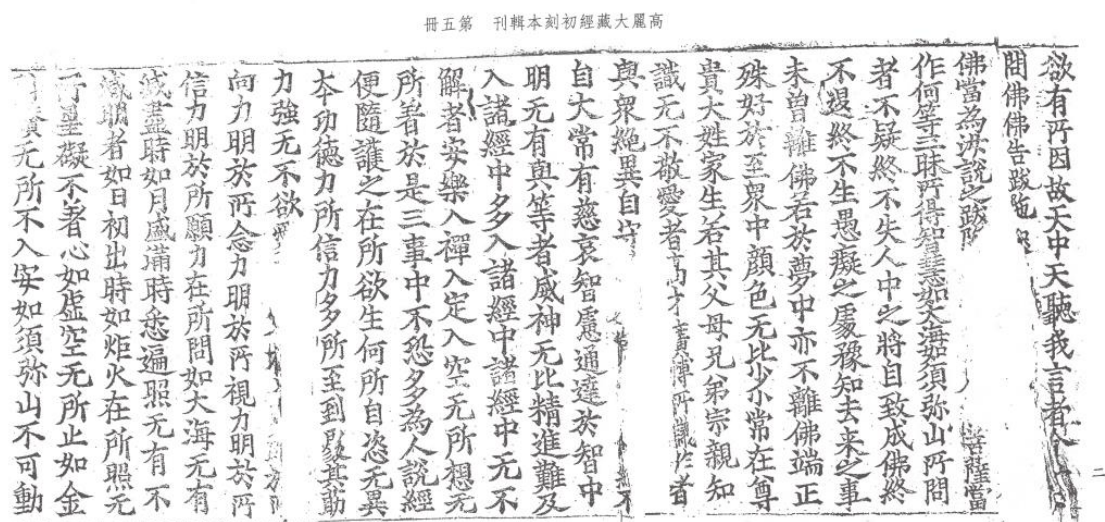


圖 3：人民出版社影印《初雕高麗藏》（《般舟三昧經》，頁 2）

《金》和《初》的發現，對於釐清支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷的版本問題至關重要。Harrison 等前人研究只知道此經有兩個版本：《再》和《宋元明》，但《金》和《初》的出現顯示此經有四個版本。既然這些文本有相當程度的差異，為何都署名為「支婁迦讖譯」？它們之間的關係為何？全是支婁迦讖一人譯出，然後分別收在中國不同刻本《大藏經》中？還是由四個不同的翻譯家，分別依據

⁴⁰⁶ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p. 232, footnote 24.

⁴⁰⁷ 《高麗大藏經初刻本輯刊》，第 80 冊，頁 322。

⁴⁰⁸ 《高麗大藏經初刻本輯刊》，第 5 冊，頁 2。

四部稍有差異的原典而譯出？抑或支婁迦讖先譯出其中一部，後人再依之作出某種程度的修訂，進而產生另外三種版本？有沒有可能原先只有一個譯本，然後因為長時間傳抄，加上各大藏經的開雕過程中，出現諸如誤刻等人為因素而形成四個版本？

針對上述問題，本章分四個步驟以釐清之：1.從中國現存經錄釐清《般舟三昧經》的漢譯情形；2.考察漢文《大藏經》的系譜，以此釐清《般舟三昧經》在各版大藏經的底本關係。3.將諸版刻本《般舟三昧經》之異文相互校勘，並探討其差異的原因；4.考察寫本《般舟三昧經》的情形，藉此釐清《般舟三昧經》版本差異之原因，是否起源於寫本。

第一節 《般舟三昧經》與歷代經錄

學者們在探討《般舟三昧經》漢譯本的問題時，總離不開中國經錄的記載，以此了解此經的漢譯史。經錄隨著漢文大藏經的發展，可分為三個階段：⁴⁰⁹

1. 《大藏經》編修以前的經錄：一整套的《大藏經》未形成，只有零散的漢譯經，數量逐漸增加。
2. 寫本《大藏經》時代的經錄：一整套的《大藏經》已經成形，而有所謂的「入藏錄」。此時期的《大藏經》以書寫的方式流傳。
3. 刻本《大藏經》時代的經錄：到了宋初，《大藏經》才開始以數千卷的規模來版刻印行。第一部木刻大藏經為《開寶藏》。直到清朝為止，古今中外刊刻的漢文大藏經，估計有二十餘種之多。

一、《大藏經》編修以前的經錄

《般舟三昧經》最初由後漢·支婁迦讖譯出於 179 年。當時是佛典漢譯之初期，由於譯典為數不多而且分散各地，因此佛典的蒐集與目錄的編纂未受到重視，也沒有所謂的《大藏經》。此階段的經錄有以下兩部：

⁴⁰⁹ 小野玄妙著、楊白衣譯，《佛教經典總論》，臺北：新文豐，1983 年，頁 452-918。

(一) 梁·僧祐之《出三藏記集》(502-515)

僧祐(445-518)於502-515年間撰寫的《出三藏記集》(又名《僧祐錄》),是目前見存的最古經錄。此錄是僧祐根據他所居住的定林寺藏經編成。⁴¹⁰有關《般舟三昧經》的漢譯情形如下:

表 20: 梁·僧祐《出三藏記集》所見《般舟三昧經》漢譯情形

經名/卷數	譯者	存闕
《般舟三昧經》一卷 ⁴¹¹	支婁迦讖	存
《般舟三昧經》二卷 ⁴¹²	竺法護	存
《颯披陀菩薩經》一卷 ⁴¹³	失譯	存
《般舟三昧念佛章經》一卷 ⁴¹⁴	失譯	存
《[異出]般舟三昧經》一卷 ⁴¹⁵	失譯	闕

針對支婁迦讖譯本及竺法護譯本,僧祐在〈新集異出經錄第二〉記為「異出經」,即「胡本同而漢文異也。」⁴¹⁶換言之,此二本為同本異譯,架構內容大體一致。另外,《出三藏記集》卷七記有未詳作者之〈般舟三昧經記〉:

《般舟三昧經》,光和二年(179)十月八日,天竺菩薩竺佛朔於洛陽出。菩薩法護[=?]。時傳言者月支菩薩支讖,授與河南洛陽孟福字元士,隨侍菩薩張蓮字少安筆受,令後普著在。建安十三年(208),於佛寺中校定悉具足。後有寫者,皆得南無佛。又言建安三年歲在戊子(198)八月八日,

⁴¹⁰ 徐建華,〈中國歷代佛教目錄類型瑣議〉,《佛教圖書館館訊》29,2002年,頁22。(22-31)

⁴¹¹ 《出三藏記集》卷2,CBETA 2021.Q4,T55,no.2145,p.6b12。依《大正藏》校勘注,《高》「《般舟三昧經》一卷」,《宋》、《元》、《明》作「《般舟三昧經》二卷」。

⁴¹² 《出三藏記集》卷2,CBETA 2021.Q2,T55,no.2145,p.8a1。

⁴¹³ 《出三藏記集》卷3,CBETA 2021.Q2,T55,no.2145,p.15b25。

⁴¹⁴ 《出三藏記集》卷4,CBETA 2021.Q2,T55,no.2145,p.30c1。

⁴¹⁵ 《出三藏記集》卷4,CBETA 2021.Q2,T55,no.2145,p.37b2。

⁴¹⁶ 《出三藏記集》卷2,CBETA 2021.Q4,T55,no.2145,p.13c22。據《大正藏》校勘注,《再》「胡本」,《元》、《明》作「梵本」。

於許昌寺校定。⁴¹⁷

上文「菩薩法護」四字，顯得十分唐突，中嶋隆藏（1997）認為是由於繕寫、刻板、排版等錯誤而多出的字，理由有二：1. 西晉竺法護與後漢支讖、竺佛朔相隔約百年的人，不可能一起從事翻譯工作；2. 《梁高僧傳》卷一〈竺佛朔傳〉云：「朔又以光和二年於雒陽出《般舟三昧》，讖為傳言，河南雒陽孟福、張蓮筆受。」⁴¹⁸，其中未提及「法護」。⁴¹⁹依據《全後漢文》卷一〇六之按語：「菩薩法護當有誤，晉初有竺法護，非即此」⁴²⁰，蕭鍊子等人（1995）因此認為此四字「前後無著，或係後人傳寫闖入，當刪」⁴²¹。

針對「建安三年歲在戊子」這句話，中嶋隆藏（1997）指出「建安三年（198）」應為「戊寅」，而「戊子」則是「建安十三年」。因此「建安三年歲在戊子」不知道是錯在「三年」還是「戊子」。⁴²²蕭鍊子等人（1995）認為此處「三」字上脫落了「十」字，應為「建安十三年」才對。⁴²³筆者認為蕭氏的推論有理，因為引文中提到兩個校訂年份理應一致，只是後者更微細的提及月份與日期而已。

此外，《出三藏記集》卷十三〈支讖傳〉也同樣記錄著竺佛朔在「靈帝光和二年，於洛陽譯出《般舟三昧經》。時，[支]讖為傳言」⁴²⁴。儘管如此，僧祐並未重視或採用這筆資料，以至於沒有提到竺佛朔譯本。依據《出三藏記集》卷二〈新集經律論錄〉，竺佛朔僅僅翻譯過一部《道行經》。⁴²⁵僧祐是故意還是不小心忽略了竺佛朔譯本，抑或根本就沒有此譯本？不得而知。約七十年後，由法經等人撰成的《眾經目錄》中，仍然看不到有所謂的「竺佛朔譯本」。

⁴¹⁷ 《出三藏記集》卷 7，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2145, p. 48c10-16。

⁴¹⁸ 《高僧傳》卷 1，CBETA 2021.Q3, T50, no. 2059, p. 324b24-25。

⁴¹⁹ 中嶋隆藏，《出三藏記集序卷譯注》，京都：平樂寺，1997 年，頁 54：腳註 3。

⁴²⁰ 見《全後漢文》卷一百六：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=360366&searchu=菩薩法護>（截取於 2021.11.07）

⁴²¹ 梁·僧祐撰、蕭鍊子及蘇晉仁點校，《出三藏記集》，北京：中華，1995 年，頁 282。

⁴²² 中嶋隆藏，《出三藏記集序卷譯注》，頁 54：腳註 5。

⁴²³ 梁·僧祐撰、蕭鍊子及蘇晉仁點校，《出三藏記集》，頁 282。

⁴²⁴ 《出三藏記集》卷 13，CBETA 2021.Q4, T55, no. 2145, p. 96a4-5。

⁴²⁵ 《出三藏記集》卷 2，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2145, p. 6b7-9。

總而言之，竺佛朔作為「主譯」，負責將經典以原來的語言誦出。由於竺佛朔未通漢語，因此須由「傳語」（支婁迦讖）負責口譯，再由「筆受」（孟福、張蓮）記錄下來。筆受的記錄，只是初步完成，還要進行檢校，始成定本。⁴²⁶

（二）隋·法經等《眾經目錄》（593）

此《眾經目錄》由隋文帝於隋開皇十三年（593）敕法經等人編撰（因此亦被稱為《法經錄》），並於隔年（594）撰成，屬於「皇家經錄」。⁴²⁷其中，〈大乘修多羅藏錄第一〉之〈眾經一譯一〉記有竺法護所譯《般舟三昧經》二卷⁴²⁸；〈眾經異譯二〉則提到《般舟三昧經》有另外三個「別品別譯」本⁴²⁹，總括如下：

表 21：隋·法經等《眾經目錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形

經名	朝代/譯者	存闕
《般舟三昧經》一卷（=後十品）	後漢支讖	存
《般舟三昧經》二卷	西晉竺法護	存
《跋陀菩薩經》一卷（=初四品）	失譯	存
《佛說般舟三昧念佛章經》一卷（=行品）	失譯	存

二、寫本《大藏經》之經錄

隨著翻譯的典籍數量越來越多並分散各處，有必要將之蒐集、整理成一套《大藏經》，並製作「入藏錄」。⁴³⁰此時的《大藏經》仍然屬於寫本，而且不斷添入新譯典籍，同時又有些譯典因為各種因素而佚失。因此，這些經錄所載《般舟三昧

⁴²⁶ 依據曹仕邦之研究，中國隋朝之前的翻譯工作，採用「譯講同時」的方式進行。筆受記錄下來的譯文，只是初步完成，還要經過主譯的講解，聽眾的諮問，直到在場的人皆無疑惑，才能寫定。參曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，臺北：東初出版社，1990年，頁10-18。

⁴²⁷ 方廣錫，《佛教大藏經史：八一十世紀》，北京：中國社會科學，1991年，頁43-273。另外，有關《法經錄》的詳細探討，見釋顯照，《隋法經等《眾經目錄》研究》，法鼓文理學院佛教學系碩士論文，2019年。

⁴²⁸ 《眾經目錄》卷1，CBETA, T55, no. 2146, p. 115c3。

⁴²⁹ 《眾經目錄》卷1，CBETA, T55, no. 2146, p. 120a23-b4。

⁴³⁰ 有關中國歷代經錄之存失等詳細情形，參見川口義照，《中國佛教における經錄研究》，京都：法藏館，2000年，頁33-149。

經》之入藏情形常有些不一致之處。

寫本《大藏經》之經錄可分為兩大類：1.注重分類及真偽，始於梁·僧祐，隨·法經集其大成，唐·靜泰、明佺衍其緒；2.注重年代及譯者，隋·費長房集大成，唐·靖邁衍其緒。⁴³¹

(一) 隋·費長房《歷代三寶記》(597)

《歷代三寶記》十五卷，由費長房於隋開皇十七年(597)撰成，簡稱《長房錄》。此錄之特色在於首創「入藏錄」之體例，可謂漢文大藏經目錄的雛形，為後世經錄編撰者所承襲。⁴³²其「入藏錄」收 1076 部，3292 卷典籍。⁴³³有關《般舟三昧經》的漢譯情形如下：

表 22：隋·費長房《歷代三寶記》所見《般舟三昧經》漢譯情形

朝代	譯本	譯者	入藏
後漢	《般舟三昧經》二卷 ⁴³⁴	支婁迦讖(初出)	?
	《般舟三昧經》二卷 ⁴³⁵	竺佛朔(第二出)	?
	《般舟三昧念佛章經》一卷 ⁴³⁶	失譯	—
西晉	《般舟三昧經》二卷 ⁴³⁷	竺法護	?
東晉	《般舟三昧念佛章經》一卷 ⁴³⁸	失譯	—
大隋	《賢護菩薩經》六卷 ⁴³⁹	闍那崛多	入藏

⁴³¹ 梁啟超，〈佛家經錄在中國目錄學之位置〉，《佛教目錄學述要》，臺北：大乘文化，1978年，頁44-45。(21-52)

⁴³² 黃碧姬，《費長房歷代三寶記研究》，臺北：花木蘭文化，2009年，頁124。

⁴³³ 釋妙淨，〈佛經目錄解題筆記〉，《佛教圖書館館訊》29，頁55。

⁴³⁴ 《歷代三寶記》卷4：「《般舟三昧經》二卷(光和二年十月八日譯初出，見《叢道錄》、《吳錄》及《三藏記舊錄》云：「《大般舟三昧經》。）」(CBETA 2021.Q2, T49, no. 2034, pp. 52c27-53a1)

⁴³⁵ 《歷代三寶記》卷4：「《般舟三昧經》二卷(《舊錄》云：「《大般舟三昧經》，或一卷，第二出，見《高僧傳》。）」……竺沙門佛朔……後光和中更譯《般舟》，讖為傳語，孟福張蓮等筆受，文少勝前。」(CBETA 2021.Q2, T49, no. 2034, p. 53c7-14)

⁴³⁶ 《歷代三寶記》卷4，CBETA 2021.Q2, T49, no. 2034, p. 55b18。

⁴³⁷ 《歷代三寶記》卷6，CBETA 2021.Q2, T49, no. 2034, p. 62c3。

⁴³⁸ 《歷代三寶記》卷7，CBETA 2021.Q2, T49, no. 2034, p. 74b17。

⁴³⁹ 《歷代三寶記》卷12，CBETA 2021.Q2, T49, no. 2034, p. 103c1。

以上有三點值得注意。第一、相對於《僧祐錄》和《法經錄》，《長房錄》多出一部「竺佛朔譯本」。到底這個譯本是否真的存在？可謂見仁見智。長房之後的《仁壽錄》、《靜泰錄》並未記錄之，《內典錄》、《明佺錄》、《開元錄》、《貞元錄》則錄為闕本。依據靖邁（活躍於 647-650 年間）⁴⁴⁰撰寫的《古今譯經圖紀》，竺佛朔譯本有明確的翻譯年份：「沙門竺佛朔，……至光和六年歲次癸亥譯《般舟三昧經》（二卷）」⁴⁴¹光和六年即西元 183 年，比支婁迦讖於 179 年完成的初譯本遲了四年。這或是費長房將竺佛朔譯本列為「第二出」的原因。⁴⁴²

第二、依據《長房錄》，《般舟三昧念佛章經》一卷分別譯出兩次，即後漢和東晉各有一譯本。智昇認為東晉並無此本，因而糾正道：「漢失譯錄中已有，此中復載，故知重也！」⁴⁴³

第三、在「入藏錄」部分，費長房記載有一部「《般舟三昧經》二卷」。然而，這二卷本是由支讖、竺佛朔抑或竺法護譯出？費長房卻沒有註明清楚。

由以上三點可以看出《長房錄》含有一些缺點，這是為何後人對此錄有不少批評的原因所在，如道宣指其《入藏錄》「瓦玉相謬，得在繁富，失在覈通，非無憑准，未可偏削。」⁴⁴⁴；智昇則言「事實雜謬，其闕本、疑偽皆編入藏，竊為不可。」⁴⁴⁵因此，在考察《長房錄》之時需要細心判斷其真偽。

DILA Dharmadrum Institute of Liberal Arts

⁴⁴⁰ 參曹仕邦，《中國佛教史學史：東晉至五代》，頁 286 註 35。

⁴⁴¹ 《古今譯經圖紀》卷 1，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2151, p. 350a7-11。

⁴⁴² 靖邁的這筆資料屬孤證，加上並未交代出處，其可靠性有待商榷。

⁴⁴³ 《開元釋教錄》卷 3，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2154, p. 509b27。

⁴⁴⁴ 《大唐內典錄》卷 5：「《開皇三寶錄》一十五卷。右一部，翻經學士成都費長房所撰。房本出家，周廢僧侶，及隋興復，仍習白衣。時，預參傳筆受詞義，以歷代群錄多唯編經，至於佛僧紀述蓋寡，乃撰《三寶》。履歷帝年，始自周莊魯莊至於開皇末歲。首列甲子，傍列眾經。翻譯時代，附見綸綜。今所集錄，據而本之。至於入藏，瓦玉相謬。得在繁富，失在覈通。非無憑准，未可偏削。」（CBETA 2021.Q3, T55, no. 2149, p. 279c9-17）

⁴⁴⁵ 《開元釋教錄》卷 10：「余檢長房入藏錄中事實雜謬。其闕本、疑偽皆編入藏，竊為不可！又如大乘錄中《賢劫經賢劫三昧經》，此是一經兩名，今存二部，一誤。〈須菩提品〉及〈長安品〉，此並〈般若鈔〉之異名，今別存兩部，二誤。《須真天子經》、《須真天子問四事經》亦一經兩名，重載二部，三誤。《象步經》即《無所希望經》異名，二名各存，四誤。《菩提無行經》即《文殊問菩提經》異名，存其二本，五誤。以《僧佉外道論》入大乘中，六誤。小乘錄中《達摩多羅禪經》與《不淨觀經》總是一經，其不淨觀約法為名，達摩多羅就人立稱，二部俱存，七誤。《十誦律》六十一卷、《十誦律》五十九卷，二本不殊。其六十一卷者卑摩羅叉伽毘尼序置之於後，餘並無異，今云重譯，二本俱存，八誤。《律二十二》在於律中，《明了論》在於論錄，一題分二，九誤。其《律二十二》乃是《明了論》之半題，今存律二十二卷，誤中重誤也！《眾

(二) 隋·彥琮等《眾經目錄》(602)

《眾經目錄》五卷，由大興善寺彥琮等人奉敕編撰，屬於「皇家經錄」，書成於仁壽二年（602），因此又稱《仁壽錄》。此錄是在《法經錄》的基礎上，加以補充而成，收錄後漢至隋代之翻譯經典及聖賢集傳。⁴⁴⁶其「入藏錄」共收 688 部，2533 卷典籍。⁴⁴⁷有關《般舟三昧經》的含義情形如下：

表 23：隋·彥琮等《眾經目錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形

分類	譯本	譯者
單本（入藏）	《般舟三昧經》三卷（或二卷） ⁴⁴⁸	西晉·竺法護
重翻（入藏）	《拔陀菩薩經》一卷（是初四品） ⁴⁴⁹	失譯
闕本	《般舟三昧經》一卷（重翻） ⁴⁵⁰	後漢·支讖
	《佛說般舟三昧念佛章經》一卷（行品重翻） ⁴⁵¹	失譯

《仁壽錄》的上述資料可說與《法經錄》完全一致。雖然《仁壽錄》成書於 602 年，可是卻未記錄闍那崛多於 595 年譯出的《賢護菩薩經》。顯然，彥琮等人並未參考《長房錄》。何以如此？應是彥琮不信任《長房錄》的緣故，誠如他在《唐護法沙門法琳別傳》中指出《長房錄》的好幾筆錯誤，並不客氣地說道：「長房之錄，定不可依。」⁴⁵²

事分阿毘曇論》，代錄之中即言宋朝求那跋陀羅共菩提耶舍譯，入藏之內則言失源，前後差違，十誤。餘者在錄。不能繁敘。」（CBETA 2021.Q3, T55, no. 2154, p. 576c1-9）

⁴⁴⁶ 釋妙淨，〈佛經目錄解題筆記〉，頁 57。

⁴⁴⁷ 《眾經目錄》卷 1，CBETA 2022.Q1, T55, no. 2147, p. 150b19-20。

⁴⁴⁸ 《眾經目錄》卷 1，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2147, p. 151b26。

⁴⁴⁹ 《眾經目錄》卷 2，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2147, p. 159c1-2。

⁴⁵⁰ 《眾經目錄》卷 5，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2147, p. 176a24。

⁴⁵¹ 《眾經目錄》卷 5，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2147, p. 176a25。

⁴⁵² 《唐護法沙門法琳別傳》卷 2，CBETA 2021.Q3, T50, no. 2051, p. 208a3。

(三) 唐·靜泰《眾經目錄》(666)

《靜泰錄》的架構與彥琮等撰寫的《仁壽錄》一致，只不過把《仁壽錄》中的「五分疑偽」分為二：眾經疑惑、眾經偽妄。其「入藏錄」共收 689 部，2532 卷。⁴⁵³有關《般舟三昧經》之漢譯情形如下：

表 24：唐·靜泰《眾經目錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形

分類	譯本	譯者
單本(入藏)	《般舟三昧經》三卷(或二卷) ⁴⁵⁴	西晉·竺法護
	《大集賢護菩薩經》五卷(或六卷) ⁴⁵⁵	隋·闍那崛多及笈多
重翻(入藏)	《拔陂菩薩經》一卷(初四品) ⁴⁵⁶	失譯
闕本	《般舟三昧經》一卷(後十品重翻) ⁴⁵⁷	後漢·支讖
	《佛說般舟三昧念佛章經》一卷(行品重翻) ⁴⁵⁸	失譯

(四) 唐·靖邁《古今譯經圖紀》

《古今譯經圖紀》四卷(以下簡稱《圖紀》)，由唐·靖邁(活躍於西元 647-650 年間)撰。靖邁是玄奘譯經團隊中的九大綴文之一。《圖紀》是以後漢至唐代譯經的主譯者圖像，配合《長房錄》的資料編撰而成。⁴⁵⁹有關《般舟三昧經》的傳譯情況，與《長房錄》無異，在此無須重述。

《圖紀》與眾不同之處，是靖邁對於竺佛朔譯出的《般舟三昧經》二卷，提出了確切的年份：

⁴⁵³ 《眾經目錄》卷 1，CBETA 2022.Q1, T55, no. 2148, p. 181b18-19。

⁴⁵⁴ 《眾經目錄》卷 1，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2148, p. 182c12。

⁴⁵⁵ 《眾經目錄》卷 1，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2148, p. 182b14-15。

⁴⁵⁶ 《眾經目錄》卷 2，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2148, p. 193b22-23。

⁴⁵⁷ 《眾經目錄》卷 5，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2148, p. 213c26。

⁴⁵⁸ 《眾經目錄》卷 5，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2148, p. 213c27。

⁴⁵⁹ 參曹仕邦，《中國佛教史學史：東晉至五代》，頁 280-281。

沙門竺佛朔，印度人，識性明敏，博綜多能。以靈帝嘉平元年歲次壬子[西元 172 年]，於洛陽譯《道行經》(一卷)，至光和六年歲次癸亥[西元 183 年]譯《般舟三昧經》(二卷)，支識譯語，孟福、張蓮筆受，棄文存質，深得經旨。⁴⁶⁰

依據靖邁提供的年份，似乎可以解決支婁迦讖與竺佛朔譯本年代之謎。順著這個年份，可以肯定支婁迦讖於光和二年(179 年)的譯本為第一出，而竺佛朔譯本於光和六年(183)的譯本為第二出。⁴⁶¹然而，靖邁依據的史料為《歷代三寶紀》，其準確度向來備受質疑，因此宜對上述年份秉持保留的態度。無論如何，後來的經錄似乎受《古今譯經圖紀》之影響，皆把竺佛朔譯本列為「第二出」。

(五) 唐·道宣《大唐內典錄》(664)

《大唐內典錄》十卷，由道宣撰於唐麟德元年(664)，又名《內典錄》。此錄集法經《眾經目錄》(注重分類及辨別真偽)、費長房《歷代三寶紀》(注重年代及譯人)兩派之所長，而去其所短，具有系統且合理的組織，是經錄中的楷模。⁴⁶²其「入藏錄」共收東漢至唐初譯典和聖賢集傳 801 部，合 3361 卷，成 326 帙。⁴⁶³有關《般舟三昧經》之漢譯情形如下：

表 25：唐·道宣《大唐內典錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形

朝代	譯本	譯者	闕本/入藏
後漢	《般舟三昧經》二卷(第二出) ⁴⁶⁴	竺佛朔	闕
	《般舟三昧念佛章經》 ⁴⁶⁵	失譯	闕
	《拔陂菩薩經》	失譯	入藏 ⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ 《古今譯經圖紀》卷 1，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2151, p. 350a7-11。

⁴⁶¹ 唐·智昇，《續集古今佛道論衡》：「漢靈帝嘉平五年丙辰之歲[西元 176 年]，有一沙門支迦樓國出家，是月支國人，至洛陽譯出眾經。漢靈帝光和二年己未之歲，有沙門竺佛朔，是月支國丞相，棄相位願弘佛道，開化眾生，至洛陽譯出眾經」(CBETA 2021.Q3, T52, no. 2105, pp. 401c29-402a4)

⁴⁶² 參梁啟超，〈佛家經錄在中國目錄學之位置〉，頁 45。

⁴⁶³ 《大唐內典錄》卷 8，CBETA 2022.Q1, T55, no. 2149, p. 302c22-23。

⁴⁶⁴ 《大唐內典錄》卷 1，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2149, p. 224b9。

⁴⁶⁵ 《大唐內典錄》卷 1，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2149, p. 225c25。

西晉	《般舟三昧經》二卷（或三卷）	竺法護	入藏 ⁴⁶⁷
東晉	《般舟三昧念佛章經》 ⁴⁶⁸	失譯	闕
後周	《大集賢護菩薩經》六卷 ⁴⁶⁹	闍那崛多	入藏 ⁴⁷⁰

以上有兩點值得注意：1. 完全沒有記載支婁迦讖譯本；2. 西晉竺法護譯本在〈眾經傳譯所從錄〉為「二卷」，但在〈大乘藏經翻本單重傳譯有無錄〉則為「三卷或二卷·四十七紙」⁴⁷¹，而〈眾經見入藏錄〉就直接作「三卷」⁴⁷²。換言之，道宣所見三卷本（或二卷）乃竺法護所譯；3. 重複記錄《般舟三昧念佛章經》分別於後漢與東晉兩次譯出，這一點可說延續了《長房錄》的錯誤。

（六）唐·明佺《大周刊定眾經目錄》（695）

《大周刊定眾經目錄》十五卷，唐·明佺等人奉敕撰，以下簡稱《明佺錄》。此錄綜合了《長房錄》、《靜泰錄》、《真寂寺錄》等資料。其「入藏錄」共收大小乘三藏及賢聖集傳等共 860 部，合 3929 卷，成 393 帙。⁴⁷³ 有關《般舟三昧經》的漢譯情形如下：

表 26：唐·明佺《大周刊定眾經目錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形

朝代	經名	譯者	闕本/入藏
後漢	《般舟三昧經》二卷 ⁴⁷⁴	支讖	闕
	《般舟三昧經》二卷（第二出） ⁴⁷⁵	竺佛朔	闕

⁴⁶⁶ 《大唐內典錄》卷 8，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2149, p. 303b27。

⁴⁶⁷ 《大唐內典錄》卷 8，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2149, p. 303b8。

⁴⁶⁸ 《大唐內典錄》卷 3，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2149, p. 249b3。

⁴⁶⁹ 《大唐內典錄》卷 5，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2149, p. 276a9。

⁴⁷⁰ 《大唐內典錄》卷 8，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2149, p. 306b22。

⁴⁷¹ 《大唐內典錄》卷 6，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2149, p. 287c17-18。

⁴⁷² 《大唐內典錄》卷 8，CBETA 2021.Q2, T55, no. 2149, p. 303b27。

⁴⁷³ 《大周刊定眾經目錄》卷 13，CBETA 2022.Q1, T55, no. 2153, p. 458b13。

⁴⁷⁴ 《大周刊定眾經目錄》卷 3，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 388b13-15。

⁴⁷⁵ 《大周刊定眾經目錄》卷 3，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 388b18-20。

	《般舟三昧經》一卷(後十品) ⁴⁷⁶	支讖	闕
	《般舟三昧念佛章經》 ⁴⁷⁷	失譯	闕
	《跋陀菩薩經》一卷 ⁴⁷⁸	失譯	入藏 ⁴⁷⁹
西晉	《般舟三昧經》二卷 ⁴⁸⁰	竺法護	入藏 ⁴⁸¹
隋	《大集賢護經》五卷 ⁴⁸²	闍那崛多及笈多	入藏 ⁴⁸³

(七) 唐·智昇《開元釋教錄》(730)

《開元釋教錄》二十卷，由智昇撰成於唐開元十八年(730)，簡稱《開元錄》。此錄總合古來所有經錄，勘正古錄中的許多錯誤，首將中國人之撰述正式入藏，可謂中國經錄中的集大成者。由於此錄體例完備、考證精詳、記載正確、分類合宜，所以後人多將它作為編輯大藏經的依據。⁴⁸⁴ 其「入藏錄」收大小乘三藏及聖賢集傳共 1076 部，合 5048 卷，成 480 帙。

依據《開元錄》之〈有譯有本錄〉⁴⁸⁵、〈有譯無本錄〉⁴⁸⁶及〈大乘入藏錄〉⁴⁸⁷，
《般舟三昧經》之漢譯情況如下：



⁴⁷⁶ 《大周刊定眾經目錄》卷 3，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 388b16-17。

⁴⁷⁷ 《大周刊定眾經目錄》卷 3，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 388b23-24。

⁴⁷⁸ 《大周刊定眾經目錄》卷 11，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 440a8。

⁴⁷⁹ 《大周刊定眾經目錄》卷 13，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 465b11。

⁴⁸⁰ 《大周刊定眾經目錄》卷 3，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 388b21-22。

⁴⁸¹ 《大周刊定眾經目錄》卷 13，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 462b6。

⁴⁸² 《大周刊定眾經目錄》卷 2，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 384c9-11。

⁴⁸³ 《大周刊定眾經目錄》卷 13，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2153, p. 461b13。

⁴⁸⁴ 妙淨，〈佛經目錄解題筆記〉，頁 59。

⁴⁸⁵ 《開元釋教錄》卷 11，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2154, pp. 588c28-589a6。

⁴⁸⁶ 《開元釋教錄》卷 14，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2154, p. 627c19-27。

⁴⁸⁷ 《開元釋教錄》卷 19，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2154, p. 681c7-11。

表 27：唐·智昇《開元釋教錄》所見《般舟三昧經》漢譯情形

譯次	經名 / 卷數	譯者	朝代	闕本/入藏
一	《般舟三昧經》三卷（或二卷）	支婁迦讖	後漢	入藏
二	《般舟三昧經》二卷	竺佛朔	後漢	闕
三	《般舟三昧經》一卷	支婁迦讖	後漢	闕
四	《般舟三昧念佛章經》一卷	失譯	後漢	闕
五	《拔陂菩薩經》一卷	失譯	後漢	入藏
六	《般舟三昧經》二卷	竺法護	西晉	闕
七	《大方等大集賢護經》五卷	闍那崛多等	隋	入藏

由上表可見，《般舟三昧經》前後七譯，三存四闕，存者皆入藏。然而，不知什麼原因，一直以來見存入藏的竺法護譯本到了智昇時代變成闕本⁴⁸⁸，而一直屬於闕本的支婁迦讖譯《三卷本》卻「突然」出現。

智昇之後，唐·玄逸依《開元錄·入藏錄》之編次，撰成《大唐開元釋教廣品歷章》三十卷（以下簡稱《廣品歷章》），但現存只有十五卷。⁴⁸⁹《廣品歷章》之特色在於列記諸經之內容提要。此做法的好處是當某部經佚失時，仍然可以據此錄的提要稍知其內容。⁴⁹⁰與此同時，玄逸亦把每一部經的目錄、異名、調卷之不同記錄下來，並附記蒲州、供城兩地大藏經之紙數等。⁴⁹¹就《般舟三昧經》而言，《廣品歷章》與《開元錄·入藏錄》的資料一致，在此無須重述。⁴⁹²

（八）唐·圓照《貞元新定釋教目錄》（799）

《貞元新定釋教目錄》三十卷（簡稱《貞元錄》），圓照奉敕撰，成書於唐貞元十六年（800）。它加收《開元錄》之後唐玄宗、肅宗、代宗、德宗四朝的新譯

⁴⁸⁸ 中國經歷過三武滅佛：第一次是北魏太武帝的滅佛（446-452）；第二次是北周武帝的滅佛（574-578）；第三次是唐武宗的滅佛（842-846）。這些法難或是不少譯典佚失的原因之一。

⁴⁸⁹ 現存十五卷《大唐開元釋教廣品歷章》，見臺北新文豐 1978 年出版之《宋藏遺珍》第六冊，頁 3521-3793。

⁴⁹⁰ 陳莉玲，《中國佛教經錄譯典之分類研究》，臺北：淡江大學中國文學研究所碩論，1993 年，頁 47。

⁴⁹¹ 《宋高僧傳·玄逸傳》，CBETA 2022.Q1, T50, no. 2061, p. 734a23-b14。

⁴⁹² 有關三部入藏的《般舟三昧經》異譯本資料，見《宋藏遺珍》第六冊，頁 3583 下-3584 上。

經。其「入藏錄」共收大小乘三藏及聖賢集傳 1258 部，合 5390 卷，成 510 帙。⁴⁹³ 有關《般舟三昧經》的譯本資料，其內容與《開元錄》完全相同，在此無須重述。

圓照之後，唐·從梵於 855-860 年間據此《貞元錄》撰成《一切經源品次錄》三十卷，故又名為《貞元品次錄》。⁴⁹⁴此錄佚失，無從考察。

(九) 歷代寫本經錄所見《般舟三昧經》

為了清楚看出《般舟三昧經》漢譯與入藏情形的變化，以下將諸經錄的資料彙整於同一個表格中：

表 28：歷代寫本經錄所見《般舟三昧經》漢譯情形

譯次/ 朝代	經名 / 卷數	譯者	經錄								
			僧 祐	法 經	長 房	仁 壽	靜 泰	內 典	明 佺	開 元	貞 元
1.後漢	《般舟三昧經》三卷（或二卷）	支婁迦讖			?				—	入	入
2.後漢	《般舟三昧經》二卷	竺佛朔			?			—	—	—	—
3.後漢	《般舟三昧經》一卷	支婁迦讖	存	存			—	—	—	—	—
4.後漢	《般舟三昧念佛章經》一卷	失譯	存	存			—	—	—	—	—
5.後漢	《拔陂菩薩經》一卷	失譯	存	存		入	入	入	入	入	入
6.西晉	《般舟三昧經》二卷	竺法護	存	存	?	入	入	入	入	—	—
7.隋	《大方等大集賢護經》五卷	闍那崛多			入		入	入	入	入	入

略符：存= 有譯有本；—= 有譯無本；入= 入藏

從以上表格可以看出幾個重點：

一、從《僧祐錄》至《明佺錄》，一直屬於闕本的支婁迦讖譯三卷本（或二卷），到了智昇時代突然出現。

二、後漢·竺佛朔譯出的《般舟三昧經》二卷，由始至終沒有人親眼見過此譯本。何以如此？依據呂澂的看法：「支讖譯籍裏比較重要的《般若道行經》和《般

⁴⁹³ 《貞元新定釋教目錄》卷 29，CBETA 2022.Q1, T55, no. 2157, p. 1024a19-21。

⁴⁹⁴ 參馮國棟，〈唐宋亡佚佛教經錄叢考〉，《浙江大學學報》（人文社會科學版）38.5，2008 年，頁 57。

舟三昧經》，原本都由竺佛朔傳來，而支讖為之口譯。以支讖學問之博，這兩種也應該是他所熟悉的，因而譯功專歸於他，並無不可；但從僧祐以來，經錄家都說竺佛朔也有這兩種的翻譯，就未免重復了。」⁴⁹⁵換言之，在支婁迦讖與竺佛朔的傳記中都提到其人譯出《般舟三昧經》，但事實上兩人是一起合作翻譯，經錄卻記載為兩個不同的譯本，屬於重複之誤。筆者認為呂氏言之有理，至少在僧祐《出三藏記集》中只記載支婁迦讖譯本，而未提及竺佛朔譯本。

三、支婁迦讖譯《般舟三昧經》一卷（後十品重翻），在僧祐和法經時代見存，但自《長房錄》開始成為闕本。現存《再雕高麗藏》與《大正藏》卻有一部支婁迦讖譯《般舟三昧經》一卷（T.417）。然而，細考 T.417 之內容其實只有「八品」，而非「後十品重翻」，因此可以確定兩者不同本。⁴⁹⁶如前所述，T.417 應非「譯本」，而是後人依據支婁迦讖譯《三卷本》（T.418）節略抄出的改寫本。⁴⁹⁷

四、後漢·失譯《般舟三昧念佛章經》一卷（行品之重翻），於僧祐與法經時代見存，但從《長房錄》開始成為闕本。

五、從僧祐時代開始一直見存的竺法護譯《般舟三昧經》二卷，不知何故到了智昇時代卻成為闕本。

六、《拔陂菩薩經》、《大方等大集賢護經》是最沒有問題的漢譯本。這或許是因為它們沒有其他同名之譯作，因此在傳抄過程不會出現譯者混淆的問題。反觀支婁迦讖、竺佛朔、竺法護譯本，皆同名為《般舟三昧經》，這或是導致其存闕情形較為不一致的主因。會不會是在寫本傳抄過程中把這四部《般舟三昧經》的譯者和內容混合了呢？雖然沒有明文記載，但不無可能。何梅就認為現存於《再雕高麗藏》的《一卷本》，可能是誤將竺佛朔譯本或竺法護譯本當作支婁迦讖所譯。

498

七、依據諸經錄的記載，支婁迦讖一人譯出《般舟三昧經》三次。第一次譯

⁴⁹⁵ 參呂澂，《中國佛學源流略講》，頁 440。同書，頁 43 亦提到：「支譯的原本都是由竺佛朔先行帶來的。竺佛朔可能是印度人，通過西域而進入內地（當時習慣在外國人名前冠以所屬國名，竺即天竺）。支讖雖然用了竺佛朔帶來的原本，但翻譯是從他自己熟悉的部分著手。」

⁴⁹⁶ 何梅，《歷代漢文大藏經目錄新考》，頁 47。

⁴⁹⁷ 參櫻部建（1975：179）、Harrison（1990：250-254）、林純教（1994：261）、末木文美士（2001：140）。

⁴⁹⁸ 何梅，《歷代漢文大藏經目錄新考》，頁 47。

出是西元 179 年，第二次是 183 年，第三次譯出年代不明。第一次的譯本，於 179 年譯出之後，到了 208 年才校訂完成。照理而言，如果一人三次譯出同一部經，不論第二、第三次是否依據不同的原典或梵本，都應該一次比一次譯得更精良。後人會不會把支婁迦讖第二、第三次更精良的譯作，與第一次的譯作融合起來，而形成諸如現存《再》、《宋元明》、《金》、《初》等數個版本呢？不無可能。也由於它有超過兩種版本，因此可以推測除了 208 年之校訂外，《般舟三昧經》三卷（或二卷）後來應該還有不止一次的校訂。

以上諸經錄所載為寫本的資料，以下進一步考察歷代刻本大藏經所收的支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷（或二卷）的情況。

三、刻本《大藏經》之目錄

（一）中國刻本大藏經目錄

中國第一部木刻大藏經《開寶藏》於太平興國八年（983）雕成之前，大藏經一直處於寫本形態。《開寶藏》雕成之後，歷宋、元、明、清四代，中國刻本大藏經有十餘種之多，但不是每一部藏經皆有其目錄。現存中國刻本藏經目錄有以下幾種：

表 29：現存中國刻本藏經目錄

朝	作者	刻本大藏經目錄	年代 ⁴⁹⁹
宋	惟白	《大藏經綱目指要錄》 ⁵⁰⁰	崇寧三年（1104）
宋	王古	《大藏聖教法寶標目》 ⁵⁰¹	徽宗年間
元	慶吉祥等	《至元法寶勘同總錄》 ⁵⁰²	至元二十二年（1285）
明	藕益智旭	《閱藏知津》 ⁵⁰³	永歷八年（1654）

⁴⁹⁹ 有關藏經目錄之撰寫年代，參呂澂，《歷朝藏經略考》，臺北：大千文化，2003 年，頁 359-361。

⁵⁰⁰ 《中華大藏經》冊 56，第 1159 號，頁 152 下。

⁵⁰¹ 《大藏聖教法寶標目》，CBETA, L143, no. 1608。

⁵⁰² 《中華大藏經》冊 56，第 1158 號，頁 17 中。

⁵⁰³ 《閱藏知津》卷 1，CBETA, J31, no. B271, p. 817b22-27, p. 817b22-27。

清	雙徑山僧眾	《大明重刊三藏聖教目錄》 ⁵⁰⁴	光緒八年（1882）
---	-------	-----------------------------	------------

以上除了《大明重刊三藏聖教目錄》為《永樂北藏》之目錄外，餘者皆為「讀藏目錄」——為便利讀者而對大藏所錄經典進行評價、介紹、考訂、摘要之目錄。⁵⁰⁵

就《般舟三昧經》而言，以上目錄所載與唐·智昇《開元錄·入藏錄》及圓照《貞元錄·入藏錄》一致，即：

1. 後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷
2. 後漢·失譯《拔陂菩薩經》一卷
3. 隋·闍那崛多譯《大方等大集賢護經》五卷

僅靠以上目錄所提供的資料，無法得知支婁迦讖譯本為何會出現多種版本。因此，唯有將注意力轉向《高麗藏》。

（二）高麗《大藏目錄》（K39, no. 1405）

高麗國曾兩次刊刻屬於自己的漢文大藏經，第一次名為《初雕高麗藏》，佚失；第二次名為《再雕高麗藏》，完整保留至今。作為《再雕高麗藏》的目錄，《大藏目錄》⁵⁰⁶除了記載《開元錄》與《貞元錄》所載之三部異譯本外，多了一部《佛說般舟三昧經》一卷。⁵⁰⁷無論如何，這份目錄只提供譯者、經名、卷數，從中亦無法釐清支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷何以出現多種版本。

值得注意的是，《再雕高麗藏》刊刻之前，沙門守其等人曾奉敕對當時在高麗國內流傳的幾種大藏經進行校勘，並把校勘結果撰寫成《高麗國新雕大藏校正別錄》（簡稱《校正別錄》）。此錄對於釐清支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷之不同版本提供了重要線索。

⁵⁰⁴ 《大明重刊三藏聖教目錄》卷1，CBETA, C106, no. 1937, p. 761c22-23。

⁵⁰⁵ 徐建華，〈中國歷代佛教目錄類型瑣議〉，頁24。

⁵⁰⁶ 相關研究，見鄭正姬，《高麗再雕大藏目錄之研究》，臺北：臺大圖書館學研究所碩士論文，1990年。

⁵⁰⁷ 《再雕高麗藏》冊39，第1405號，頁176上。

(三) 高麗·守其《校正別錄》(K38, 1402)

1. 《般舟三昧經》之校正錄

麗國沙門守其等人撰寫的《校正別錄》三十卷⁵⁰⁸，是《再雕高麗藏》的校勘記錄。全書共載 69 部漢譯佛典的 77 篇校勘記。就《般舟三昧經》而言，其校勘錄如下：

伐函 《般舟三昧經》三卷 後漢支婁迦讖譯

上卷二十一偈，何況守是三昧悉具足者下，佛尔時頌偈曰等十六偈，今此宋本本無，而有長行十餘紙文。詳其文相，與中卷〈無著品〉、〈四輩品〉文雖少異，大旨無殊，則長行之文例無重疊，恐宋本錯將異譯之文連書耳。故依東北二本，去彼同後重疊之文，安茲頌前要略之偈云。又為看舊宋藏者，具錄所安頌文于左：

佛尔時頌偈曰：

三千大千之國土 滿中珍寶用布施
設使不聞是像經 其功德福為薄小

.....
.....

常恒誦說是三昧 當從佛法世尊教

聞其種姓得等覺 如佛所歎無有異⁵⁰⁹

以上偈頌是「宋本」和「東北二本」之間的唯一差異處，其餘部分皆同。此偈頌見於「東本」和「北本」，屬於〈譬喻品第四〉的最後一段文。相對於此，守其所

⁵⁰⁸ 《高麗國新雕大藏校正別錄》三十卷，高麗國僧人守其等奉敕校勘，是現存《再雕高麗藏》的校勘記錄。全書記載 69 部佛典的 77 篇校勘記。其中大乘經 19 部、大乘論 8 部、小乘經 16 部、小乘律 8 部、小乘論 7 部、賢聖集傳 5 部、《開元錄》後新入藏經典 6 部。其據以校勘的大藏經版本主要有「國本」（《初雕高麗藏》）、「宋本」（《開寶藏》）、「丹本」（《契丹藏》）。此錄僅《高麗藏》收載。

⁵⁰⁹ 《高麗國新雕大藏校正別錄》卷 1，CBETA 2021.Q2, K38, no. 1402, pp. 515c14-516b10。

見的「宋本」並非偈頌，而是「十餘紙」長行。這「十餘紙」的長行在守其看來，與〈無著品第五〉及〈四輩品第六〉的內容「文雖少異，大旨無殊」，也就是經文前後重複。守其因而覺得「宋本」的長行不妥當，認為這是「錯將異譯之文連書」所致。基於這個原因，守其決定以「東本」和「北本」之偈頌，取代「宋本」之長行。由此可見，守其當時是以「宋本」為底本，並以「東本」、「北本」進行校勘。

「東本」和「北本」之偈頌，見於現存《再》與《宋元明》。然而，守其所見「宋本」之長行早已佚失。慶幸的是，筆者在《趙城金藏》⁵¹⁰發現了相關長行（以下簡稱《金》）。將《金》與「東本」、「北本」的偈頌相互對照，得到的結果如下：

表 30：《金》與「東本」、「北本」之異文比對

項	《金》	東本=北本 (=《再》 =《宋元明》)
1	時佛歎曰：	佛爾時頌偈曰：
2	<p>一佛剎滿其中天金，悉持施與佛。不聞是三昧，是彼所言功德為少耳。</p> <p>佛言：「菩薩欲得多功德者，是三昧當書、當學、當誦、當持、當守、為他人說，其功德不可計。」</p> <p>佛言：「一佛剎滿其中塵，一塵分為一佛剎，其數尔所佛剎不可復計，滿其中珍寶悉布施。</p> <p>其有從是三昧中學一章，從是經若學四章是三昧者，知佛所教。我說其功德譬喻了不可得崖底，何況書學誦持、為他人說者？若守須臾頃，其功德不可計、无有限。</p> <p>是閻浮提人民，悉令求佛智慧，悉清淨，悉曉了其智，其功德福甚大。我說是經中有持一章者，至於般泥洹說</p>	<p>三千大千之國土 滿中珍寶用布施 設使不聞是像經 其功德福為薄少</p> <p>若有菩薩求眾德 當講奉行是三昧 疾悉諷誦此經法 其功德福無有量</p> <p>如一佛國塵世界 皆破壞碎以為塵 彼諸佛土過是數 滿中珍寶用布施</p> <p>其有受持是世尊 四句之義為人說 是三昧者諸佛慧 得聞功德叵比喻 何況有人自講說 受持諷誦念須臾 轉加增進奉行 其功德福無有量</p> <p>假使一切皆為佛 聖智清淨慧第一 皆於億劫過其數 講說一偈之功德 至於泥洹讚詠福 無數億劫悉歎誦</p>

⁵¹⁰ 這裏所說的《金》，是北京中華書局於 1985 年出版的《中華大藏經》第 11 冊，頁 421-467 之支婁迦讖譯出三卷本《般舟三昧經》。

	<p>其功德不可極。持是三昧者教人，我說其功德若干億劫不能竟持是經中一章。</p> <p>十方諸佛剎滿其中珍寶，持供養佛。其有持是三昧者守行，若為人說，其功德勝於供養佛，我說其功德譬喻不可盡。是菩薩為悉供養佛，以其人高明智廣。</p>	<p>不能盡究其功德 於是三昧一偈事</p> <p>一切佛國所有地 四方四隅及上下 滿中珍寶以布施 用供養佛天中天 若有聞是三昧者 得其福祐過於彼 安諦諷誦講說者 引譬功德不可喻</p>
3	<p>卻後亂世時，有清淨持是三昧者。」</p>	<p>其人貢高終不起 亦無有趨惡道時 解了深法不疑結 行斯三昧德如是 學士為以見奉吾 德重精進普不著 增益信明為菩薩 力學三昧佛所讚 屬累汝等常勸教 力行精進無放逸 自勸勇猛勤修行 令得大道不復反 其有誦受是三昧 已為面見百千佛 假使最後大恐懼 持此三昧無所畏</p>
4	<p>佛言：「今我於是坐中豫見是比丘以。」</p> <p>佛告長者颯陀和：「聞是三昧者，以清淨心為人說之。得是三昧以，是菩薩為高遠无比。</p> <p>是經中亦有陀憐尼，佛所稱譽，其智如萬川四流歸大海，成作佛時如是。是三昧者，當堅守。是故佛所教，智者所稱譽，還得高明之經藏，我不豫說其限。」</p>	<p>行是比丘以見我 常為隨佛不遠離</p> <p>菩薩聞習三昧者 義當受持為人說 菩薩得是三昧者 爾乃名曰博達慧</p> <p>為逮總持佛稱譽 疾成佛道智如海 常恒誦說是三昧 當從佛法世尊教 聞其種姓得等覺 如佛所說無有異</p>

從以上比對，可以總結出幾個重點：

一、依據守其的說法，他所見的「宋本」長行與〈無著品第五〉及〈四輩品第六〉

的內容有某種程度的重疊。⁵¹¹然而，《金》之長行並非如此，它與「東本」、「北本」的偈頌內容大部分一致，除了第 3 項。

二、依據上表第 3 項，《金》所載「卻後亂世時，有清淨持是三昧者」，顯然與「東本」、「北本」的平行文脈不合。考察整部《般舟三昧經》，有關佛般涅槃後「亂世時」的情形僅僅出現在〈授決品第七〉⁵¹²。由此可見，《金》或將〈授決品第七〉的經文錯置於此，而「東本」、「北本」或它們所依據的底本則對此錯誤進行了校正。

三、依據上表第 4 項，《金》長行的「陁憐尼」，在「東本」、「北本」的對應偈頌中卻採用「總持」這個譯語。釋印順認為「總持」應為晉代常用的譯語，與支婁迦讖後漢的原譯語不同。⁵¹³由此可以推定「東本」、「北本」的偈頌是後人之作，《金》之長行則保留著較早的形態。

四、由於「金本」與守其所說的「宋本」都保留了長行的形式，因此「金本」可以說接近，但並不完全等同於「宋本」。

五、如果是這樣的話，守其所見的版本其實只有兩種：1.「宋本」；2.「東本」和「北本」一致。守其最終取用「東本」和「北本」的偈頌來代替「宋本」的長行。問題是「宋本」、「東本」和「北本」指的是哪一種大正藏版本呢？要釐清此問題，有必要考察守其在校勘過程中採用的大藏經版本。

2. 「宋本」、「東本」、「北本」所屬大藏經

整體而言，守其在《校正別錄》提到的大藏經版本有多種，包括：宋本、國前本、國後本、中本、丹本、東本、北本、舊宋藏。⁵¹⁴其中，「舊宋藏」指的是

⁵¹¹ 《高麗國新雕大藏校正別錄》卷 1：「詳其文相，與中卷〈無著品〉、〈四輩品〉文雖少異，大旨無殊。」（CBETA 2021.Q2, K38, no. 1402, p. 515c17-19）

⁵¹² 《般舟三昧經》卷 2〈授決品第七〉：「颺陀和菩薩、羅隣那竭菩薩從坐起，正衣服，叉手於佛前，白佛：『佛般泥洹後亂世時，我曹共護是三昧，……。』摩訶須薩和菩薩、憍日兜菩薩、那羅達菩薩、須深菩薩、因坻達菩薩、和輪調菩薩共白佛言：『佛般泥洹去却後亂世時，是經卷者我輩自共護持，……。』時五百人從坐起，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷皆叉手於佛前住，白佛：『佛般泥洹後亂世時，聞是三昧悉自持，……。』」（CBETA 2021.Q2, T13, no. 418, p. 911a10-23）

⁵¹³ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 840。

⁵¹⁴ 李能和，《朝鮮佛教通史》下篇，首爾：慶熙出版社，1967 年（據 1918 年初刊本的影印重刊本），頁 672。

中國第一部刻本大藏經，一般稱之為《開寶藏》，亦名為「宋官版」、「蜀版」。「宋本」指的是收於此《開寶藏》的版本。⁵¹⁵「丹本」則是收於《契丹大藏經》（亦名《丹藏》或《遼藏》）的版本。⁵¹⁶

「國本」指的是收於《初雕高麗藏》（以下簡稱《初雕藏》）的版本（以下簡稱「初雕本」）。然而，守其有時亦將高麗藏「初雕本」區分為「國前本」與「國後本」。依據千惠鳳（1978）之考察，「國前本」指的是以宋版為底本，從高麗顯宗到「丹本」於文宗十七年（1063）傳入高麗為止，版刻而成的「初雕本」；「國後本」則是「丹本」傳入之後，以其為藍本，版刻而成的「初雕本」。⁵¹⁷換言之，高麗有兩種版本的《初雕藏》。

至於「東本」、「北本」，何梅認為二者是守其時代，流傳於高麗國內的經本。⁵¹⁸然而，這樣的觀點仍有商討的餘地。縱觀整部《校正別錄》，只有一處提到「東本」和「北本」，也就是前述「伐函《般舟三昧經》三卷」之校勘。如果它們是收於某部大藏經的經典，為何「東本」和「北本」只出現一次？難道它們是單獨流通的經本？如果是這樣的話，為何稱為「東本」和「北本」呢？

依據藤本幸夫的研究，《校正別錄》卷首皆題有「沙門守其等奉勅校勘」，這表示此錄不是守其一個人完成的。藤本認為在決定《再雕藏》刻本的藍本時，以守其為中心，指揮一群學僧進行校正錄。校正的過程，諸學僧各別負責校勘一部分典籍。校勘完成後，他們把校勘錄全呈交到守其的手上。守其對他們的校正錄加以考量之後，總結出來的就是《校正別錄》。值得注意的是，諸學僧的校勘錄可能會用不同的符號，守其在最後審查時會將它們統一。舉例而言，收於《再雕藏》第七冊，《大方等大集經》卷五十九末，載有一篇「校正錄」，其中提到：

此經自下二卷，則丹藏所無，故今無可相校；而宋、鄉二本，此卷之中皆

⁵¹⁵ 鄭正姬，《高麗再雕藏大藏目錄之研究》，頁 38。

⁵¹⁶ 有關《契丹藏》之研究，見：王德朋，〈《契丹藏》與高麗佛教〉，《蘭台世界》18，2012年，頁 5-6；柳富鉉，〈論《高麗再雕藏》中所見的《契丹藏》〉，收於方廣錫主編，《藏外佛教文獻》（第二編 總第十一輯），北京：中國人民出版社，2008年，頁 409-442。

⁵¹⁷ 千惠鳳，〈高麗初雕大藏經—源流,影響 및 異說의 檢討를 中心으로〉，《人文科學》9，1978.12，頁 51-52（原 47-62）。轉引自鄭正姬，《高麗再雕大藏目錄之研究》，頁 27。

⁵¹⁸ 何梅，《歷代漢文大藏經目錄新考》，頁 49。

有三節之文，文斷義絕，難取解處。⁵¹⁹

同文也出現在《校正別錄》「虞函 大集經第五十九卷」，但有一個重要差異：

此經自下二卷，則丹藏所無，故今無可相校；而國、宋二本，此卷之中皆有三節之文，文斷義絕，難取解處。⁵²⁰

載於《再雕藏》校正錄的「鄉本」，《校正別錄》卻改為「宋本」。由此可見，「鄉本」是某學僧所用的符號，而守其將之統一為「宋本」。同樣的道理，出現於《般舟三昧經》校正別錄的「東北二本」，應為某學僧所用的符號，守其忘了訂正而收入《校正別錄》。「東北二本」應相等於守其在〈羔函 魔逆經〉⁵²¹、〈谷函 大寶積經論四卷〉⁵²²、〈谷函 大寶積經論四卷〉⁵²³所用的統一符號——「國丹二本」。換言之，「東本」指的是「東國本」，即「初雕本」；而「北本」指的是「丹本」。⁵²⁴

綜上所述，守其等人在校勘《般舟三昧經》時，是以「宋本」為底本，對校「東本」(=國本)與「北本」(=丹本)。守其發現「宋本」有一個問題，即〈譬喻品第四〉最後一段長行與〈無著品第五〉、〈四輩品第六〉的內容有所重疊，恐怕是「宋本錯將異譯之文連書耳」。守其因此將「東本」和「北本」(=國本和丹本)之偈頌取代「宋本」重疊之文。校正後的「宋本」被用作《再雕高麗藏》版刻的藍本。⁵²⁵ 換言之，「再雕本」與「東本」(=國本)、「北本」(=丹本)同，而異於「宋本」。⁵²⁶ 雖然「金本」與「宋本」一樣在〈譬喻品第四〉末保留了長行的形

⁵¹⁹ 《大方等大集經》卷 59，CBETA 2022.Q3, T13, no. 397, pp. 400c28-401a1。

⁵²⁰ 《高麗國新雕大藏校正別錄》卷 1，CBETA 2022.Q3, K38, no. 1402, p. 514c10-12。

⁵²¹ 《高麗國新雕大藏校正別錄》卷 11，CBETA 2021.Q4, K38, no. 1402, p. 584c5。

⁵²² 《高麗國新雕大藏校正別錄》卷 12，CBETA 2021.Q4, K38, no. 1402, p. 594c20。

⁵²³ 《高麗國新雕大藏校正別錄》卷 12，CBETA 2021.Q4, K38, no. 1402, p. 594c20。

⁵²⁴ 藤本幸夫，〈高麗國新雕大藏校正別錄について〉，《中國佛教石經の研究》，京都：京都大學學術出版會，1996 年，頁 242-253。

⁵²⁵ 柳富鉉指出：守其撰寫《校正別錄》時以兩種方式進行。第一、以「宋本」作為底本，並依據「國本」、「丹本」對「宋本」進行校勘修整。修整好的「宋本」被用作《再雕高麗藏》的版刻底本。第二、對於「宋本」未收或具有重大缺陷的經典，守其的解決方法有二：1.以「國本」或「丹本」為底本，進行校勘修整後，作為板刻的底本；2.採用新的登載本進行版刻，然後編入《再雕高麗藏》。顯然，《般舟三昧經》之校勘屬於第一種方式。參柳富鉉，〈《高麗藏》的底本及雕造考〉，《文獻》4，2002 年，頁 130-131。(117-135)

⁵²⁶ 依據守其《校正別錄》記載，有些經典，在「國本」、「宋本」、「丹本」皆不相同，如：〈暎函 大樓炭經卷第一〉、〈渭函 十八部論〉、〈既函 辨正論第七卷〉等。由此可知，守其所見國本、

式，但「金本」之長行顯然有校正過的痕跡，與守其所見的「宋本」不同。值得注意的是，守其當時並未親見《大正藏》編輯者用以斟酌的《宋元明》，如下圖所示：

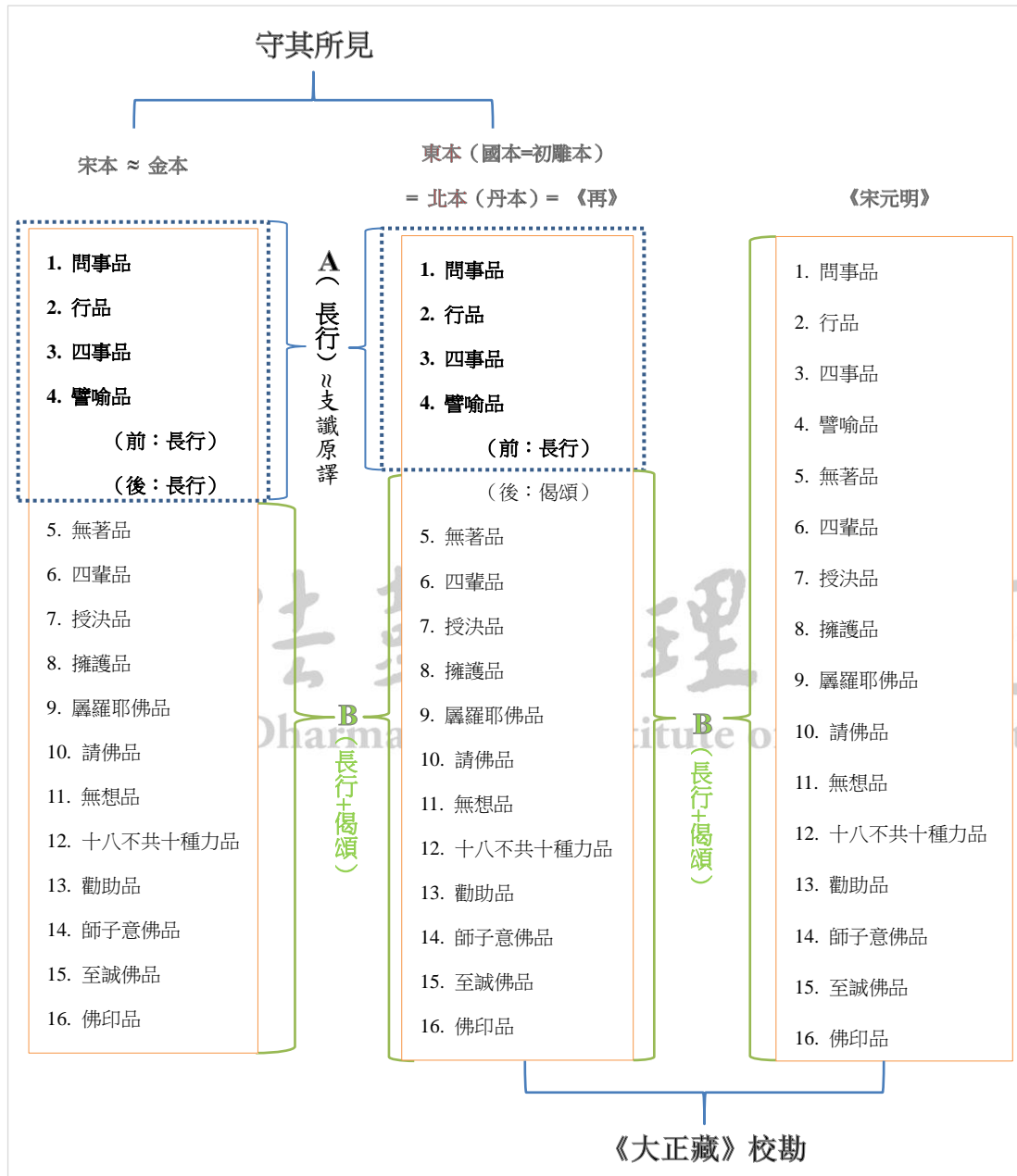


圖 4：高麗·守其所見《般舟三昧經》版本與《宋元明》之比對

反觀 Harrison 等人的研究，只知道支婁迦讖譯《般舟三昧經》有《再》和《宋

宋本、丹本，可說是三種異版。參鄭正姬，《高麗再雕大藏目錄之研究》，頁 102-104。

元明》兩個版本，為《大正藏》校勘所用。然而通過上述考察可知：

1. 比《再》和《宋元明》更早的還有兩個版本，即守其所見的「宋本」以及現存「金本」。「宋本」與「金本」的前四品都保留了長行的形式，可說比《再》更接近支婁迦讖之原譯。由此可以推測《再》的 A 和 B 之所以銜接在〈譬喻品第四〉的「中間」，是後人多次修訂的結果。從中隱隱約約可以看到一個修訂過程，其順序為：「宋本」→「金本」→「東本=北本=《再》」→「《宋元明》」。
2. 《再雕高麗藏》的編輯者們（守其等人）未見過完整的 B 本（=《宋元明》），所以 A 和 B 本之融合不可能出自他們的手。

雖然守其等人未見過完整的 B 本（=《宋元明》），但它在守其時代是否存在？如果早已存在，為何守其沒看到？若不存在，那麼 B 本是如何形成的呢？要解決這個問題，有必要再從三個角度進行考察：

1. 考察漢文《大藏經》之系譜，從而釐清各版支婁迦讖譯《般舟三昧經》的底本關係；
2. 將各版支婁迦讖譯《般舟三昧經》之異文作詳細校勘，由此判斷它們之間的關係；
3. 考察支婁迦讖譯《般舟三昧經》的寫本情形，由此判斷刻本各版異文是否起源於寫本。

第二節 漢文《大藏經》系譜

古今中外出版過的漢文大藏經，估計超過 20 種。筆者無意對這些大藏經的刊刻歷史及內容特徵作詳細探討，畢竟相關的前人研究已相當豐富。儘管如此，若欲釐清支婁迦讖譯《般舟三昧經》多種版本的問題，有必要先清楚各種漢文大藏經的底本關係。以下時代順序，從四個方面來考察中國、高麗到日本各大藏經之特徵，即：刊刻年份、底本、版式、現況。⁵²⁷

⁵²⁷ 有關古今中外歷代漢文大藏經的刊刻史、各版大藏經的內外特徵，相關研究甚豐，本文主要參考：葉恭綽，〈歷代藏經略考〉，頁 49-66；周叔迦，〈大藏經印源流紀略〉，頁 67-92；李圓淨〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 93-104；呂澂，〈宋藏蜀版異本考〉，頁 195-206；呂澂，〈契丹大藏經

一、古今中外的漢文《大藏經》

(一) 中國的漢文大藏經⁵²⁸

1. 宋代

中國宋代的刻藏次數最多，可分為以下五版：

(1) 蜀版

中國第一部刻本大藏經，宋太祖開寶年間奉敕雕造，故稱《開寶藏》。因在蜀地益洲（今成都）開雕，所以也稱為「蜀版」。此版開雕於開寶四年（971），完成於太平興國八年（983）。⁵²⁹又因它由朝廷敕刻，所以也稱為「北宋官版」。⁵³⁰它所收的典籍，最初限於《開元錄》480 帙·5048 卷的入藏經。其版片後來被運藏於汴京的印經院，陸續加入當時新譯出的經論。後來又添刻新入藏的東土著述以及《貞元錄》各經，並全部進行了校勘。換言之，此版的內容時有變化，數量也逐漸增加，最後達到 653 帙·6620 卷。其印本成為後來一切官私刻藏的共同依據，並且傳入高麗、契丹等地，引起它們的仿刻。⁵³¹就其版式而言，屬於卷軸裝，每

略考》，頁 207-214；蔣唯心，〈金藏雕印始末考〉，頁 215-270（以上論文皆收於張曼濤主編，《大藏經研究彙編（上）》，台北：大乘文化，1977 年）；呂澂，《中國佛學源流略講》，臺北：里仁書局，1985 年，頁 561-563；水野弘元著、劉欣如譯，《佛典成立史》，臺北：東大，1996 年，頁 220-223；呂澂，《歷朝藏經略考》，臺北：大千文化，2003 年；Fang Guangchang, “Defining the Chinese Buddhist Canon: Its Origin, Periodization, and Future.” Translated by Xinzi and Jiang Wu, in Wu, Jiang, and Greg Wilkinson, eds. *Reinventing the Tripitaka: Transformation of the Buddhist Canon in Modern East Asia*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2017, pp. 187-215; Li Fuhua and He Mei, compiled by Jiang Wu, “A Brief Survey of the Printed Editions of the Chinese Buddhist Canon”, in Wu, Jiang, and Lucille Chia, eds. *Spreading Buddha’s Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, New York: Columbia University Press, 2015, pp. 311-320.

⁵²⁸ 李圓靜，〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 94-95。

⁵²⁹ 李圓靜，〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 95。

⁵³⁰ 呂澂，〈歷朝藏經略考〉，頁 1。

⁵³¹ 呂澂，〈中國佛學源流略講〉，頁 561。

版 23 行，行 14 字。⁵³²

《開寶藏》早已佚失，但今人發現此藏之 12 件遺卷，並於 2010 年結集出版為《開寶遺珍》。⁵³³其中未收現支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，因此要了解此譯本在《開寶藏》的情形，只能通過高麗守其《校正別錄》的記載。

(2) 遼金版

A·遼版

契丹族於 916-1125 年間在中國東北建立遼國，並信奉佛教。他們在房山雲居寺刻造石經的同時，參照《開寶藏》而刊刻了屬於自己的「遼版」《契丹藏》(以下簡稱《丹藏》)。此藏的版刻於 1055 年完工，並於 1058 年贈送一部予高麗國。《丹藏》向來被認為無傳本存世，直到 1974 年在山西省應縣佛宮寺釋迦木塔(以下簡稱「木塔」)中發現 12 卷《丹藏》印本，才結束了此一傳說。⁵³⁴透過這批遺卷，可以確定《丹藏》始雕於遼聖宗統和年間(983-1012)，最遲不超過統和二十一年(1003)，稱為「統和本」。⁵³⁵就其版式而言，屬於卷軸裝，每版 27-28 行，每行 17 字左右(此為「大字本」)。⁵³⁶

另外，羅炤依據山西大同大華嚴寺刻於金大定二年(1162)的《重修薄

⁵³² 林恒卉〈《本事經》〈卷三〉之校勘——初金再思嶺新諸藏經版本暨可洪、慧琳音義等之考察〉，2020 年，頁 177-178。

⁵³³ 現存《開寶藏》之 12 件遺卷包括：1.《大般若波羅蜜多經》卷 260(秋字號)；2.《大般若波羅蜜多經》卷 581(李字號)；3.《大寶積經》卷 111(文字號)；4.《大方等大集經》卷 43(有字號)；5.《妙法蓮華經》卷 7；6.《阿惟越致遮經》卷上(草字號)；7.《大雲經·請兩品第六十四》(大字號)；8.《雜阿含·聖法印經》綴卷；9.《雜阿含經》綴卷；10.《佛本行集經》卷 19(令字號)；11.《十誦律》卷 46(存字號)；12.《御製秘藏詮》卷 13。詳見方廣錫、李際寧編，《開寶遺珍》，北京：文物出版社，2010 年。

⁵³⁴ 這 12 卷《丹藏》印本包括：1.《六十華嚴》卷 47(垂函)；2.《八十華嚴》卷 24(愛函)；3.《八十華嚴》卷 26(愛函)；4.《八十華嚴》卷 51(首函)；5.《妙法蓮華經》卷 2(在函)；6.《稱讚大乘功德經》(女函)；7.《大法炬陀羅尼經》卷 13(靡函)；8.《大方便佛報恩經》卷 1(欲函)；9.《中阿含經》卷 26(清函)；10.《阿毘達磨法智論》卷 13(弟函)；11.《佛說大乘無量決定光明王如來陀羅尼經》(刻函)；12.《一切佛菩薩名集》卷 6(勿函)。參李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化，2003 年，頁 128-129。

⁵³⁵ 山西省文物局、中國歷史博物館主編，《應縣木塔遼代密藏》，北京：文物出版社，1991 年，頁 9-23。

⁵³⁶ 參李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 129。

伽教藏記》碑文，指出《契丹藏》還有另一個版本，雕於重熙（1032-1055）至咸雍（1065-1074）年間，稱為「重熙—咸雍本」。⁵³⁷

1987年又有部分《丹藏》遺卷在中國河北省豐潤縣天宮寺塔中被發現。其中有些經卷還保存著遼代的印經題跋，如《大方廣佛華嚴經》的題記：「大契丹國燕國長公主……近奉茲尊，遠成佛道，特施淨財，敬心雕造小子《大華嚴經》一部。……」然而，其版式有別於「木塔本」，即：冊裝本，每半頁12行，每行30字（此為「小字本」）。⁵³⁸

現存的《丹藏》遺卷中未見支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，因此只能通過守其《校正別錄》略知其概況。

B. 金版

1115-1234年，金人於中國山西一帶建立金朝，取代了遼。此時，民間集資私刻「金版」大藏經，或稱為《金藏》，凡682帙，6980卷。其刻板保存在山西廣勝寺，但隨著時間推移，有一部分因受潮等問題而損失。因此到了元代，進行了一次補雕。⁵³⁹這不是單純的補雕，過程中還進行了經文的校正。⁵⁴⁰

《金藏》佚失了數百年，所幸其部分印本於1930年代在山西趙城廣勝寺被發現，共4957卷，稱為《趙城金藏》。此藏含有三種印本，即：「天寧寺本」（《金藏》之初雕印本）、「興國院本」（卷首蓋有「興國院大藏經」之朱印）、「廣勝寺本」。

1959年，又有555卷《金藏》在西藏薩迦寺北寺圖書館被發現，屬於元憲宗蒙哥六年（1256）的印本。由於它是元初補雕後之印本，印成後安置在燕京大寶集寺，因此稱為「大寶集寺本」。⁵⁴¹

現存《金藏》實由上述四種不同時間印刷的印本所構成，「興國院本」與「天寧寺本」屬於「金刻金印」，而「大寶集寺本」與「廣勝寺本」屬於「金

⁵³⁷ 參羅炤，〈再談《契丹藏》的雕印年代〉，《文物》8，1988年，頁73-77（頁73-81）。

⁵³⁸ 山西省文物局、中國歷史博物館主編，《應縣木塔遼代密藏》，北京：文物出版社，1991年，頁9-23。

⁵³⁹ 水野弘元，《佛典成立史》，頁220-223。

⁵⁴⁰ 萬金川，〈《金藏》興國院本與廣勝寺本《毘沙門天王經》對勘〉，《正觀》91，2019年12月25日，頁17。

⁵⁴¹ 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁91-94。

刻元刷」。⁵⁴²

現存《金藏》收有支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，屬於「廣勝寺本」，因此屬於「金刻元刷」，也就是元代補雕後的版本。⁵⁴³

(3) 福州版

福州版，又名「閩版」，前後有兩種版本：

A. 福州私刻的「東禪寺版」《崇寧藏》

由東禪寺等覺院刻於 1078-1103 年。此藏到政和二年（1112）為止，還補刻了一些《貞元錄》經和入藏著述，共得 564 函，5800 餘卷（南宋乾道、淳熙間又補刻十餘函）。⁵⁴⁴此版後來獲朝廷賜予《崇寧萬壽大藏》（以下簡稱《崇寧藏》）之名，因此也被視為官版。它成為後續「宋版」、「元版」、「明版」諸類大藏經的泉源。⁵⁴⁵其版式為每版 36 行（偶有一版 30 行的情況），每行 17 字。李富華、何梅認為《崇寧藏》可能是以當地某一部寫本大藏經為底本，並繼承其版式。⁵⁴⁶

B. 福州私刻的「開元寺版」《毗盧藏》

此版大藏經，名為《毗盧藏》，從政和二年到紹興二十一年（1112-1151）依照「東禪寺版」的規模刻成。⁵⁴⁷《毗盧藏》是折裝本，每版 36 行，6 折頁，每頁 6 行，每行 17 字（偶有一版 30 行，5 折頁的情況）。⁵⁴⁸

在日本宮內省書寮現存東禪寺版《崇寧藏》與開元寺版《毗盧藏》合成

⁵⁴² 萬金川，〈《金藏》興國院本與廣勝寺本《毘沙門天王經》對勘〉，頁 5、頁 15-19。

⁵⁴³ 見《中華大藏經》冊 11，頁 421-459。

⁵⁴⁴ 呂澂，〈中國佛學源流略講〉，頁 562。

⁵⁴⁵ 水野弘元，〈佛典成立史〉，頁 222。

⁵⁴⁶ 李富華、何梅，〈漢文佛教大藏經研究〉，頁 191。

⁵⁴⁷ 呂澂，〈中國佛學源流略講〉，頁 562。

⁵⁴⁸ 李富華、何梅，〈漢文佛教大藏經研究〉，頁 219-220。

的一套大藏經，稱為《宮本大藏經》。⁵⁴⁹此藏收有支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，以下稱之為《宮》本。

(4) 湖州版

「湖州版」亦名「浙版」，為湖州思溪圓覺禪院之刻版，或稱「思溪版」。此版開刻時期約在政和末（1117），內容依據「福州等覺院版」而略去一些入藏著述，共 548 函，約 5687 卷。此版先藏於圓覺院，所以稱為《思溪圓覺藏》。淳祐年之後，又被移到法寶資福禪寺。此間，因為原目錄和版片有些不符之處而重新編目，還補刻了 51 函，因而產生了新目錄，後人卻誤以為那是新的刻版，稱之為「後思溪本」或《思溪資福藏》。⁵⁵⁰

日本東京增上寺存有《思溪圓覺藏》之全藏⁵⁵¹，收有支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，被用作《大正藏》校勘本之一，稱之為《宋》本。

(5) 磧砂版

「磧砂版」即平江府陳湖磧砂延聖院私刻之《磧砂藏》。此版之發起，源於「思溪版」的影響。南宋紹定初（1229）由當地官吏趙安國獨自出資刻成《大般若》等大部經典，端平元年（1234）仿「思溪版」《圓覺藏》編定目錄，刻至咸淳八年（1272）即因兵禍漸迫而中止。直到元代，又依「元版」《普寧藏》續刻。元代續刻之時，對原定目錄的內容略有更動，並補入部分典籍，共得 591 函，6362 卷。⁵⁵²《磧砂藏》的版式為每版 5 頁，每頁 6 行，每行 17 字。

近代在陝西開元寺、臥龍寺發現其《磧砂藏》全藏十分之八。⁵⁵³另外，

⁵⁴⁹ 《宮本》諸經之全文影像，全文影像 | 宮内庁書陵部收藏漢籍集覽 - 書誌書影・全文影像データベース- (keio.ac.jp)。（截取於 2022.03.22）

⁵⁵⁰ 呂澂，《中國佛學源流略講》，頁 562。

⁵⁵¹ 李圓淨〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 96。

⁵⁵² 呂澂，《中國佛學源流略講》，頁 562-563。

⁵⁵³ 李圓淨，〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 96。

在陝西西安圖書館藏有洪武二十三、二十四年(1390-1391)印刷的《磧砂藏》。

554

2. 元代

到了元代，北方的弘法寺刊刻出現一部《弘法藏》。小野玄妙認為它是依據弘法寺所藏舊版《金藏》的重新雕造。然而，依據宿白、李富華、何梅之研究，《弘法藏》並非重新開版雕刻，而是在弘法寺舊版《金藏》的基礎上進行增補而已。⁵⁵⁵

此外，杭州大普寧寺於1277-1290年間刊刻《普寧藏》。⁵⁵⁶《普寧藏》以「思溪版」為底本，同時以「福州版」及杭州天竺寺藏寫本作校勘。⁵⁵⁷後來還進行了一些補刻和改刻，這部分與「磧砂版」互有影響。⁵⁵⁸此藏在中國、高麗、日本至今仍有存本。⁵⁵⁹

《大正藏》的編輯者將《普寧藏》作為校勘本之一，其中收有支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，稱之為《元》本。

3. 明代

明代刊刻的大藏經有四種：《南藏》、《北藏》、《武林藏》、《嘉興藏》（或稱《徑山藏》）。明太祖（1368-1398）建國不久，便令人於南京刊行「東禪寺版」的《大藏經》，稱為「南藏」。可是刊行時脫誤甚多。經過一番校訂後，到了明成祖（1402-1424）即位時在北京再次刊行，稱為「北藏」。此南、北二藏皆屬官版。此藏呈「折疊裝」，其缺點為頒布和翻閱都不方便。為了改善這些缺點，後人發起私

⁵⁵⁴ 呂澂，《歷朝藏經略考》，頁51。

⁵⁵⁵ 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁105-106。

⁵⁵⁶ 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁338-347。

⁵⁵⁷ 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁327。

⁵⁵⁸ 呂澂，《歷朝藏經略考》，頁60。

⁵⁵⁹ 《普寧藏》的印本存世甚多，包括：(1) 山東靈岩寺至元二十四年(1287)印本；(2) 陝西開元寺、臥龍寺至元二十七年(1290)印本；(3) 陝西岐山法門寺、古邠洪福寺、河南興國寺大德元年(1297)印本；(4) 山西太原大顯聖寺大德二年(1298)印本；(5) 山西介休包腹山(1304-1314)印本；(6) 高麗國王王璋皇慶元年(1312)印本；(7) 雲南圖書館延祐三年(1316)印本；(8) 年代不詳的山西晉城青蓮寺本、南海康氏印本；(9) 日本增上寺、淺草寺、圍城寺、東福寺和西大寺等之印本。參李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁338-344；水野弘元，《佛典成立史》，頁224。

刻《武林藏》與《嘉興藏》。《嘉興藏》雕於 1589-1712 年，會合南北二藏，而以「北藏」為主，屬「方冊裝」，每紙 20 行、每行 20 字。⁵⁶⁰

與本文有關的是《嘉興藏》。此藏傳入日本的印本不少，以至於日本《黃蘗藏》依其覆刻。⁵⁶¹《大正藏》將它作為校勘本之一，其中收有支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，稱之為《明》本。

4. 清代

清代刊刻的大藏經有三種：《龍藏》、《頻伽藏》、《百納藏》。《龍藏》刻於 1735-1738 年，為「北藏」之重訂本。《頻伽藏》於 1909 年在上海頻伽精舍以活字排印，完成於 1914 年。此藏以日本《弘教藏》為底本，校以明《嘉興藏》、清《龍藏》、各經坊之單刻善本。《百納藏》於 1866 年由楊仁山在金陵發起。集合北平、天津、金陵、江平、揚州、毗陵、蘇州、揚州諸刻經處之刻本而成故，稱為「百納」藏。其版本雖多，主要還是源於《嘉興藏》。⁵⁶²

5. 近代

《中華大藏經》屬於影印本大藏經，於 1982-1994 年編輯完成，共 106 冊。⁵⁶³此藏以《趙城金藏》為基礎，與另外八種版本大藏經對勘，包括《房山雲居寺石經》、《資福藏》、《影印磧砂藏》、《普寧藏》、《永樂南藏》、《嘉興藏》、《清藏》、《高麗藏》。然而，《趙城金藏》長期存放在礦洞中，有的經卷受潮、霉變，有些字跡因而殘損、漫漶。在搶救搬運中，也導致一些卷帙破損。雖然經過北京圖書館精心修整，大體上恢復了舊貌，但是有些經卷因為受潮後出現霉點，照相製版後卻不夠清晰。另外，有些殘缺不全的字，若能確認為某字的，就用《趙城金藏》中相同的字剪貼補足。經卷中若有一行半行或一版半版漫漶不清者，亦用同樣的方法補足。若是整卷缺佚的經文，則用《高麗藏》補之，並在該卷勘記中說明。⁵⁶⁴

本文據以探討與研究的《趙城金藏》所收支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，

⁵⁶⁰ 李圓淨，〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 97-98；李富華、何梅，〈漢文佛教大藏經研究〉，頁 465。

⁵⁶¹ 水野弘元，〈佛典成立史〉，頁 222。

⁵⁶² 李圓淨，〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 99。李富華、何梅，〈漢文佛教大藏經研究〉，頁 536-537。

⁵⁶³ 李富華、何梅，〈漢文佛教大藏經研究〉，頁 18。

⁵⁶⁴ 《中華大藏經總目》序，頁 12。

收於《中華大藏經》第十一冊，頁 421-459，以下簡稱為《金》本。

綜合上述中國歷代大藏經的底本關係如下：⁵⁶⁵

表 31：中國歷代漢文大藏經之底本關係

朝	版本	大藏經	底本	起訖年 ⁵⁶⁶
宋	蜀版	《開寶藏》	益州某寫本大藏經	971-983
	遼金版	《契丹藏》	《開寶藏》等	約 1031-1063
		《金藏》(趙城本)	《開寶藏》	約 1148-1173
	福州版	《崇寧藏》(東禪寺本)	福州某寫本大藏經或《開寶藏》	1080-1104
		《毗盧藏》(開元寺本)	《崇寧藏》	1115-1150
	湖州版	《思溪圓覺藏》	《崇寧藏》	1132-
		《思溪資福藏》	《崇寧藏》	1175 前後
磧砂版	《磧砂藏》	宋刻依《圓覺藏》 元刻依《普寧藏》	約 1231-1322	
元	元版	《普寧藏》	以《思溪藏》為底本，校以天竺寺藏寫本。	1269-1286
	-	《弘法藏》	《金藏》之補雕	1277-1294
明	-	《南藏》	《崇寧藏》	1372-
	-	《北藏》	《南藏》之校訂版	1410-1441
	-	《武林藏》	(此藏不傳，底本不詳)	約 1522-1566
	明版	《嘉興藏》 (又名《徑山藏》)	以《北藏》為主，校以《南藏》。	1589-1676
清	清版	《龍藏》	以《北藏》為底本而重修	1735-1738
	-	《頻伽藏》(鉛印本)	以《弘教藏》為主，參以《嘉興藏》、《龍藏》及單行刻本。	1909-1913
	-	《百納藏》	集合多種刻本，版式多從《嘉興藏》。	1866-
民國	-	《中華藏》	以《趙城金藏》為底本，校以《房山石經》、《麗藏》、《資福藏》、《磧砂藏》、《普寧藏》、《南藏》、《嘉興藏》、《清藏》。	1982-1994

⁵⁶⁵ 參小川貫式著，世界佛學名著譯叢編委會譯，《大藏經的成立與變遷》，臺北：華宇，1984年，頁 109-124；李圓淨，〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 101-102。

⁵⁶⁶ 針對各版《大藏經》雕刻之「起訖年」，學者間的意見稍有不同。此處主要參考：李圓淨〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 93-101；任繼愈，〈現存漢傳大藏經概況〉，《中華大藏經總目》，頁 2-5。

(二) 高麗的漢文大藏經

中國「蜀版」《開寶藏》曾多次傳入高麗。據《宋史·外國傳·高麗》，《開寶藏》分別於端拱二年（989）、淳化二年（991）、天禧三年（1019）三次傳入高麗。⁵⁶⁷據《朝鮮佛教通史》，《開寶藏》又於高麗顯宗十三年（1022）及文宗三十七年（1083）二度傳入高麗。

另外，《契丹藏》曾四次傳入高麗。第一次傳入的年份為高麗文宗十七年（1063），第二次是高麗文宗二十六年（1072），第三次是高麗肅宗四年（1099年），第四次是高麗睿宗二年（1107年）。⁵⁶⁸

由於《開寶藏》與《契丹藏》多次傳入高麗，《初雕高麗藏》及《再雕高麗藏》開雕前，都曾將兩者相互校勘，其底本關係如下：

表 32：高麗漢文大藏經之底本關係

大藏經	底本	西元
初雕高麗藏	以《開寶藏》和《契丹藏》為主要依據。	約 1011-1082
續雕高麗藏	—	1090-1101
再雕高麗藏	以《開寶藏》、《初雕藏》、《契丹藏》等相互校勘。	1236-1251

《初雕高麗藏》的刊刻年代，依據方廣錫、張秀民、顏洽茂之研究，為高麗顯宗二年至文宗七十一年（1011-1082）。此藏之續雕，則於 1090-1101 年間進行。⁵⁶⁹初雕本所收為唐·智昇《開元錄·入藏錄》五千餘卷經典，參照「北宋官版」與「契丹版」而成。續雕本是唐圓照《續開元錄》所載的新翻譯經論和念誦儀軌，共六千餘卷。⁵⁷⁰這兩次雕版並沒有被保存下來，但有一小部分印本倖存於南禪寺和增上寺。就支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷而言，北京人民出版社於 2012 年出

⁵⁶⁷ 中國三藏大藏經予高麗的記錄，見《宋史》卷 487〈列傳第二百四十六·外國三·高麗〉20、22、36 條，中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=937674>（截取於 2021.11.08）

⁵⁶⁸ 王德朋，〈《契丹藏》與高麗佛教〉，頁 5。

⁵⁶⁹ 顏洽茂，〈《高麗大藏經》及其文獻價值〉，收於李國章、趙昌平主編，《中華文史論叢》63，上海：古籍，2000 年，頁 156。

⁵⁷⁰ 何梅，〈歷代漢文大藏經目錄新考〉，頁 51。

版的《高麗大藏經初刻本輯刊》收有其遺卷，乃高麗誠庵古書博物館之藏本，被視為「高麗初雕本」（以下簡稱《初》）。

《再雕高麗藏》於 1236-1251 年刻造，全藏 639 函，千字文編次從「天」至「洞」字號，入藏 1625 部，6558 卷。⁵⁷¹本文據以研究的支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，為臺北新文豐於 1982 年出版之景印《高麗大藏經》第七冊，頁 925-947。

除此之外，《再雕高麗藏》開雕之前，沙門守其奉敕對高麗國境內流傳的《開寶藏》、《初雕藏》、《契丹藏》等大藏經進行校勘，並將校勘結果撰寫成《校正別錄》，其中就記載了支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷有兩種版本。

（三）日本的漢文大藏經

中國漢譯典籍很早就傳入日本，但就整套「大藏經」的形式而言，則以天平七年（735）唐玄宗朝欽定的寫本大藏經 5048 卷為最早。據《佛祖統紀》所載，日僧裔然於雍熙元年（984）來朝「乞賜印本大藏經」⁵⁷²，這是刻本大藏經（《開寶藏》初雕本）初次傳日。⁵⁷³此外，日本宮內廳圖書寮至今仍保存著的福州版《萬壽藏》與《毗盧藏》之混合印本（以下簡稱《宮本》）。這些大藏經的傳入，促使日本的寫經事業得以蓬勃發展。⁵⁷⁴

直到江戶時代，日本成功開版屬於自己的第一部大藏經，即寬永寺於 1637-1648 年間採用木活字版製成的《天海藏》。⁵⁷⁵此藏是依據中國宋代《圓覺藏》而刊刻。⁵⁷⁶之後，日本陸續出版了《黃蘗藏》、《弘教藏》（又名《縮刷經》）、《卍字藏》、《卍字續藏》、《大正新修大藏經》（簡稱《大正藏》）、昭和再訂縮刷藏。

當代學術界普遍使用的是《大正藏》。它屬於鉛印本大藏經，底本為《再雕高麗藏》，並以增上寺所藏宋《思溪藏》、元《普寧藏》、明《嘉興藏》作校勘。部分

⁵⁷¹ 《中華大藏經總目》序，頁 4。

⁵⁷² 《佛祖統紀》卷 43，CBETA 2021.Q4, T49, no. 2035, p. 399b7。

⁵⁷³ 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 91。

⁵⁷⁴ 小川貫式，《大藏經的成立與變遷》，頁 31。

⁵⁷⁵ 同上，頁 113-114。

⁵⁷⁶ 李圓淨〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 95。

典籍亦加校上野帝竄博物館正倉院的古寫本與《宮本》，或與梵本、巴利語本作對勘，並在校記中註出梵文或巴利語原詞。⁵⁷⁷綜合日本各大藏經的底本關係如下：⁵⁷⁸

表 33：日本漢文大藏經之底本關係

大藏經	底本	年代
《聖語藏》	日本正倉院所藏寫本。	—
《宮本》	福州版《萬壽藏》、《毗盧藏》之混合印本。	—
《天海藏》	以《資福藏》為底本，以《普寧藏》為補充。	1637-1648
《黃蘗藏》	《嘉興藏》之覆刻，版式亦同。	1669-1681
《弘教藏》 (又名《縮刷藏》)	以《再雕藏》為底本，與宋《思溪藏》、元《普寧藏》、明《嘉興藏》對勘。	1880-1886
《卍字藏》	以《再雕藏》為底本，與《黃蘗藏》對勘。	1902-1905
《卍字續藏》	集《卍字藏》未收者。	1905-1912
《大正新修大藏經》 (簡稱《大正藏》)	以《再雕藏》為底本，校以宋《思溪藏》、元《普寧藏》、明《嘉興藏》、《聖語藏》、《宮本》等。	1922-1932
《昭和再訂縮刷藏》	《弘教藏》修訂後的影印本。	1935-

在上述多種《大藏經》之中，與本文有關的只有《宮本》及《大正藏》。支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷，收於《宮本》之罪函(第 1059-1061 卷，以下簡稱《宮》)⁵⁷⁹，以及《大正藏》第 13 冊，418 經(以下簡稱 T.418)。

DILA Dharmadrum Institute of Liberal Arts

二、漢文《大藏經》系統

(一) 北、中、南：三個大藏經系統

小野玄妙與竺沙雅章將歷代漢文大藏經分為三個系統：1.《開寶藏》屬北方系統。由於《初雕》、《金藏》覆刻《開寶藏》，所以也是屬於這個系統；2.《崇寧藏》及《宋元明》諸藏為南方系統；3.《契丹藏》則自成一系，與前兩個系統毫無關係。

⁵⁷⁷ 方廣錫〈略談漢文大藏經的編藏理路及其演變〉，《世界宗教研究》1，2012 年，頁 37-38。

⁵⁷⁸ 小川貫式，《大藏經的成立與變遷》，頁 109-124；李圓淨，〈歷代漢文大藏經概述〉，頁 101-102。

⁵⁷⁹ 本文所依據的《宮》，見於：全文影像 | 宮内庁書陵部収蔵漢籍集覧 - 書誌書影・全文影像データベース-(keio.ac.jp)。(截取於 2020.04.15)

另外，中國學者方廣錫同樣提出三系統：1.《開寶藏》代表中原系；2.《契丹藏》代表北方系；3.《崇寧藏》、《毗盧藏》、《思溪藏》屬於南方系。方氏認為《金藏》與《初雕》雖為《開寶藏》的覆刻本，但它們有自己獨特的板片，因此可視之為獨立的藏經。⁵⁸¹《再雕》以《開寶藏》為底本，同時參校了《契丹藏》，不但融合了中原系和北方系的特點，也涵括了一部分在高麗國內流傳的佛典。《大正藏》則以《再雕》為底本，與南方系的宋《思溪藏》、元《普寧藏》、明《嘉興藏》對校，又加校上野帝竄博物館所藏的正倉院占寫經、宮內省圖書寮所藏的《崇寧藏》與《毗盧藏》混合本。因此，《大正藏》可以說集三系精華於一身。⁵⁸²

至於北、中、南三個系統的形成原因，李際寧、李富華、何梅等人從歷史、經錄、版式、牌記等「外部特徵」進行考察，推斷三系各依四川、中原、福州三地不同的寫本進行刊刻。⁵⁸³這一點，誠如方廣錫所言：「雖然會昌毀佛後，全國的藏經统一到《開元錄·入藏錄》的基礎上，但由於寫本藏經本身的特點，也由於各地的寫經因為用紙不同，分卷常有差異，所以各地的藏經在流傳過程中又發生歧異，從而造成統一中的分化。……正是這種參差，造成刻本藏經時期我國的大藏經出現北方、中原、南方三個不同的系統。」⁵⁸⁴如此看來，北、中、南三個系統的藏經之間並沒有什麼關係，其差異主要源自三個不同地區的寫本。然而，筆者認為這樣的觀點存在著一個問題：中國第一部木刻大藏經——《開寶藏》完成之後，不但在中國境內流通，同時也傳入高麗和契丹國。難道後來的諸版大藏經開雕前，完全不參考《開寶藏》，而僅僅依據不同區域的寫本藏經開雕？這可能性或許不大，因為一般人都知道「站在巨人的肩膀上繼續發揮」。如果手上有一套《開寶藏》，不管是在北、中、南地區開雕新的大藏經，應該會參考《開寶藏》，或以之為底本吧？正如《金藏》和《初雕高麗藏》皆以《開寶藏》為底本而刊刻，《再雕高麗藏》的編輯者也將《開寶藏》與《丹藏》、《初雕高麗藏》相互校勘校正之

⁵⁸⁰ 小野玄妙著，《佛教經典總論》，頁 625-626。竺沙雅章，〈漢文大藏經の歴史：特に宋元版大藏經について〉，《斯道文庫論集》37，2002 年，頁 1-31。

⁵⁸¹ 方廣錫，《中國寫本大藏經研究》，北京：宗教文化，2003 年，頁 30。此書為方氏（1991）《八——十世紀佛教大藏經史》的第二次增補修訂本。

⁵⁸² 方廣錫，〈略談漢文大藏經的編藏理路及其演變〉，頁 38。

⁵⁸³ 釋知如、釋慧法、林恒卉，〈《可洪音義》與佛典校勘專題·序言〉，《正觀》95，2020 年，頁 5。

⁵⁸⁴ 方廣錫，《中國寫本大藏經研究》，頁 400。

後而開雕，難道中國境內開雕的諸版大藏經會棄《開寶藏》而不顧，或置之不理嗎？

(二)《開寶藏》為共同祖本，以其他寫本校正

針對以上問題，以呂澂為首的觀點值得注意。呂氏認為所有刻本大藏經皆導源於「蜀版」《開寶藏》，只不過《開寶藏》並非只有一版，而是在不同年代有不同的校訂版。⁵⁸⁵呂氏之所以會得到這個結論，是因為他曾閱讀過廣勝寺的三百餘卷《金藏》，並將之其他刻本大藏經進行校勘，所謂「旁參記載，乃畢見其源流」⁵⁸⁶。通過這樣的「內部證據」，呂氏推斷《開寶藏》於 983 年雕成之後，經歷過好幾次的改訂，並且一再補入新籍，因而導致不同時期的印本互有差異。呂氏指出《開寶藏》至少有五種不同時期的印本：1.淳化本、2.咸平本、3.天禧本、4.熙寧本、5.崇寧本。這五種印本與麗版《初雕高麗藏》、丹版《契丹藏》、閩版《崇寧藏》與《毗盧藏》、浙版《思溪藏》的關係如下：

表 34：《開寶藏》不同時期印本與其他漢文大藏經的關係——呂澂的觀點

蜀版	印本	特徵	相關藏經
1	淳化本 990-994 (初印本)	《開寶藏》依據五代的某部寫本大藏經而刊刻。然而刊刻前未曾詳訂，錯誤極多。淳化年間的初印本，保留了這些錯誤。	A. 淳化二年(991)傳入高麗，《初雕》之所據。 B. 守其《校正別錄》資以校勘，稱為「宋本」，粗舉其缺點五十餘處。
2	咸平本 998-1003 (初校本)	宋初，即興譯場，參譯僧(如沙門雲勝)身兼校訂藏經的工作。咸平初年(998)，蜀版通過一次校勘。守其《校正別錄》所舉五十餘點缺	A. 金皇統大定間(1141-1189)崔氏刻《金藏》前 510 帙之所據。 B. 嘉熙年間(1237—

⁵⁸⁵ 呂澂，〈宋藏蜀版異本考〉，頁 195-205；呂澂，〈歷朝藏經略考〉，頁 1-7。

⁵⁸⁶ 呂澂，〈宋刻蜀版藏經〉，《大藏經研究彙編(上)》，頁 195。

		失，時已改正十餘處。至於文句校訂，不計其數。	1240)，思溪法寶資福禪寺補刻《圓覺藏》，曾參校此「咸平本」。 C. 宋·惟白禪師於徽宗崇寧初（1102）在婺州金華山智者禪寺所見舊藏、宋·王古《大藏聖教法寶標目》之所據。 ⁵⁸⁷
3	天禧本 1017-1021 (再校本)	天禧初年（1017-）取天壽、皇建二院的舊寫經，進行第二次校勘。「淳化本」五十餘處錯誤得以刊正。又據玄逸《開元釋教錄廣品歷章》更改一些卷帙、品次。然而，此「天禧本」仍有些錯誤。	A. 天禧五年（1021）傳入契丹，重熙元年（1032-）即據以刻成《丹藏》。 B. 一本於乾興元年（1022）傳入高麗。高麗文宗時（1047-）據以補正《初雕》之一部分。
4	熙寧本 1068-1077 (校定本)	蜀版四百餘帙（《開元錄》入藏經 480 帙、宋代新譯經 30 帙）的校改，直到乾興年（1022）為止。熙寧四年（1071）禁中罷印經院，將大藏經版賜予顯聖寺聖壽禪院印造。此時的印本可視為「校訂本」。隨以流布者，還有《貞元錄》續入諸籍，此時未能全部刻成刊出。	A. 元豐初（1078-）福州東禪等覺禪院刻本之所據。 B. 元豐六年（1083）流入高麗，資以補刻《初雕》之缺。
5	崇寧本	《貞元錄》續入典籍至崇寧	1. 福州東禪寺刻藏急

⁵⁸⁷ 呂澂，《歷朝藏經略考》，頁 3。

	1102-1106	初（1102-）全部刊成，雖未編號，附加於藏經之末卻成定例。	於竣事，於《貞元錄》續入典籍未及搜全。 2. 《思溪藏》、《普寧藏》等沿其缺。
--	-----------	--------------------------------	--

由上表可見，《開寶藏》之「蜀版淳化本」原來有不少錯誤，守其《校正別錄》指出五十餘處。

《金藏》以「蜀版咸平本」為底本，因此「蜀版淳化本」原有的一些錯誤，在《金藏》中得到了改正，但仍未改盡。福州版《崇寧藏》以「蜀版熙寧本」為據，因而蜀版初刻的一些錯誤，大部分已訂正，文字也校改了不少。⁵⁸⁸

《丹藏》以「天禧本」為底本；《崇寧藏》以「熙寧本」為底本。因此，《丹藏》於蜀版舊本有改正處，《崇寧藏》亦同改；但《丹藏》有改錯之處，《崇寧藏》或許沒有錯誤。《丹藏》與《崇寧藏》之間並無直接關係，因為當時的契丹國嚴禁書籍傳入中國，違反者判以死刑，所以《崇寧藏》無由參考《丹藏》。兩者間之所以會有許多相似之處，只是因為彼此所依據的蜀版印本相近也。

此外，《初雕》先以「淳化本」為底本，後改用《丹藏》而未盡。《思溪藏》則以《崇寧藏》為底本，同時校以「咸平本」。⁵⁸⁹因此《初雕》與《思溪藏》之文句反有一致之處。這都是因為彼此所據蜀版印本相近而類似，而不是因為兩者之間有直接關係。⁵⁹⁰

至於各藏之間的差異原因，呂氏指出：

閩、浙依「蜀版校訂本」，專主玄逸之《廣品歷章》；丹、麗用「蜀版再校本」，而雜以從梵《經源品次》之說。（丹藏從《經源品次》而編定，見「華嚴寺重修薄伽教藏記」）故閩、浙尊《開元錄》寫經，丹、麗尊《貞元錄》寫經，校訂文句，終歸異趣。⁵⁹¹

閩版《崇寧藏》，浙版《思溪藏》以「蜀版校訂本」（熙寧本）為底本，同時依《廣

⁵⁸⁸ 呂澂，〈福州版藏經〉，《歷朝藏經略考》，頁 35。

⁵⁸⁹ 同上，頁 45。

⁵⁹⁰ 呂澂，〈宋藏蜀版異本考〉，頁 204。

⁵⁹¹ 同上，頁 204-205。

品歷章》而編定。《廣品歷章》三十卷，是唐·玄逸依據《開元錄·入藏錄》之編次，列記諸經之目錄、異名、調卷等資料。換言之，《崇寧藏》與《思溪藏》參校了《開元錄》的寫本經。相對於此，《丹藏》與《初雕》以「蜀版再校本」（天禧本）為底本，同時依據《經源品次》而編定。然《經源品次》是唐·從梵依圓照《貞元釋教錄》而編集。換言之，《丹藏》與《初雕》參校了《貞元錄》的寫本經。

總而言之，各藏之間的差異原因有二：1.以蜀版《開寶藏》之不同印本為底本；2.同時依據不同的寫本藏經校訂文句。呂澂這樣的觀點，事實上從其他學者的不同角度研究成果中獲得支持。

呂澂之前，早已有文獻記載中國《開寶藏》多次修訂和改刻的情形。依據〈日本弘教書院縮印大藏經緣起〉：

昔者高麗國王皈依佛法，慨嘆支那大藏屢經改刻，誤謬甚多，徧聚宋朝官板及本國所傳國前本、國後本、中本、丹本、東本、北本、舊宋本等，使大德校正之，刻以傳四方，是[再雕高]麗藏所以勝他本也。⁵⁹²

弘教書院縮印大藏經（即《弘教藏》，又稱《縮刷藏》）於 1880-1886 年間刊刻。從上述刊刻緣起可以看出兩個重點：1.《開寶藏》因為含有不少錯誤而屢遭修訂、改刻是一個事實。2. 有鑑於此，《再雕》在開刻前，高麗國王曾命令佛教僧侶大德通過各種版本的校勘，把各藏含有錯誤之處加以校正。

呂澂之後，李富華指出《開寶藏》有三次增補。第一次增補大約是在宋真宗咸平二年（999）；第二次增補進行於宋神宗熙寧六年（1073）；第三次增補大約進行於宋徽宗大觀二年（1108）之前。⁵⁹³

顏洽茂則從歷史文獻著手，考漢文佛典傳入高麗的年代，指出：《初雕高麗藏》所據底本是《開寶藏》「淳化本」、「咸平本」或同時參照「天禧本」；《再雕高麗藏》則以《開寶藏》諸修訂本、《契丹藏》、《初雕高麗藏》互校勘正，而後雕成。⁵⁹⁴

除此之外，柳富鉉將湖林博物館收藏的 77 卷《初雕高麗藏》、《趙城金藏》、《再雕高麗藏》進行外部特徵之比較研究後，指出三者應是依據不同程度修改過的《開

⁵⁹² 李能和，《朝鮮佛教通史》下篇，首爾：慶熙出版社，1967 年（據 1918 年初刊本的影印重刊本），頁 675。

⁵⁹³ 李富華，〈《開寶藏》研究〉，《普門學報》13，2003 年 1 月，頁 11。（1-16）

⁵⁹⁴ 顏洽茂，〈《高麗大藏經》及其文獻價值〉，頁 157-159。

寶藏》而覆刻。⁵⁹⁵

釋知如、釋慧法、林恒卉，分別以不同藏經版本的《出曜經·念品》、《四分律·尼戒前二篇》及《本事經》卷三為研究主題，輔以《可洪音義》作校勘，分析其異文類型，一致印證了呂澂〈宋藏蜀版異本考〉的觀點，即刻本大藏經皆以《開寶藏》為祖本，但因時代不同而所據之《開寶藏》為不同時期的修訂本（淳化、咸平、天禧、熙寧、崇寧本）。⁵⁹⁶

綜上所述，筆者認為呂澂等人的觀點較為合理，即：古今中外的歷代木刻大藏經皆以《開寶藏》不同時期的印本為底本，同時以不同的寫本作校訂勘正，因而導致同一部經或典籍收於不同的大藏經會出現各種異文。這樣的觀點，用在現存支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷的多種版本，是否也比較合理？以下將現存各大藏經中所錄支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷之異文進行比對分析，並探討其形成原因。

三、各藏中的《三卷本》

雖然歷代漢文大藏經有而二十餘種之多，但本文僅就以下幾種大藏經所收的支婁迦讖譯《般舟三昧經》進行校勘，以釐清它們之間的重要異文，並探討這些差異之所以會形成的原因。依據蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋》與何梅《歷代漢文大藏經目錄新考》，加上守其《校正別錄》的資料，支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷在相關大藏經的函號如下：⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ 柳富鉉，〈《高麗藏》的底本及雕造考〉，頁 123-124。

⁵⁹⁶ 詳見釋知如〈《可洪音義》所出〈《出曜經·念品》音義〉之校勘〉，頁 3-96；釋慧法〈釋慧法《四分律》尼戒前二篇校勘及異文類型分析-以可洪《新集藏經音義隨函錄》所出詞條為主〉，頁 97-167；林恒卉〈《本事經》〈卷三〉之校勘-以初金再思磧新諸藏經版本暨可洪、慧琳音義等之考察〉，頁 169-254。以上三篇論文同出《正觀》95，2020 年 12 月。

⁵⁹⁷ 何梅，《歷代漢文大藏經目錄新考》，頁 834-835；蔡運辰，《二十五種藏經目錄對照考釋》，北投：中華佛教文化館，1983 年，頁 48；守其，《高麗國新雕大藏校正別錄》，CBETA 2022.Q1, K38, no. 1402, p. 515c14。

表 35：本文據以考察的各版本支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷

漢文大藏經	《般舟三昧經》	
	函號	略符
宋《開寶藏》(依守其《校正別錄》)	伐 ⁵⁹⁸	《開》
金《趙城金藏》 ⁵⁹⁹	伐	《金》
《初雕高麗藏》(誠庵古書博物館藏本) ⁶⁰⁰	?	《初》
《再雕高麗藏》 ⁶⁰¹	伐	《再》
宋《崇寧藏》與《毗盧藏》合成本(日本宮內省書寮藏本) ⁶⁰²	罪	《宮》
宋《磧砂藏》 ⁶⁰³	罪	《磧》
宋《資福藏》(依《大正藏》校勘注)	罪	《宋》
元《普寧藏》(依《大正藏》校勘注)	罪	《元》
明《嘉興藏》(依《大正藏》校勘注)	伐	《明》

第三節 諸版《般舟三昧經》之異文校勘

Harrison 依據《大正藏》的校勘指出，《再》與《宋元明》之間約有 235 個用字差異，這些小差異屬於長期傳抄所造成。另外有幾個比較大的差異，即第一品經序、第三品和第四品的長行與偈頌，則是經過刻意修訂而形成。然而，Harrison

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

⁵⁹⁸ 據蔡運辰，《二十五種藏經目錄對照考釋》(頁 48)，支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷收於《開寶藏》「罪函」，承襲《開元釋教錄略出》(CBETA 2022.Q1, T55, no. 2155, p. 725c2-7) 千字文分帙。然而，依據宋·惟白禪師《指要錄》(《中華大正藏》，第 56 冊，頁 152c)、宋·王古《大藏聖教法寶標目》(CBETA 2022.Q1, L143, no. 1608, p. 542b4)、高麗守其《校正別錄》、《趙城金藏》，支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷收於「伐函」。據呂澂指出，守其所據為《開寶藏》「淳化本」，惟白《指要錄》與王古《標目》之所據為《開寶藏》「咸平本」。如是觀之，筆者認為支婁迦讖譯本在《開寶藏》「淳化本」、「淳化本」應收於「伐函」，有別於《開元釋教錄略出》所載。或許到了《開寶藏》「熙寧本」才改為「罪函」。

⁵⁹⁹ 後漢·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》，《中華大藏經》冊 11，第 74 號，頁 421-459，北京：中華書局，1985 年。

⁶⁰⁰ 後漢·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》，《高麗大藏經初刻本輯刊》，冊 5，頁 1-22，北京：人民出版社，2012 年。

⁶⁰¹ 後漢·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》，《景印高麗大藏經》冊 7，第 67 號，頁 925-947，臺北：新文豐，1982 年。

⁶⁰² 後漢·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》，日本宮內省書寮藏本，全文影像見於：https://db2.sido.keio.ac.jp/kanseki/T_bib_frame.php?id=007075-1059&page=2# (2022.5.10)

⁶⁰³ 後漢·支婁迦讖譯，《般舟三昧經》，《宋版磧砂大藏經》冊 7，第 69 號，頁 97-112，上海：延聖院大藏經局編，1987 年。

的探討範圍局限於《再》與《宋元明》，未注意到《金》、《初》等版本。

除此之外，《中華大藏經》以《趙城金藏》為基礎，並以其它八種大藏——《房山石經》、《資福藏》、《影印磧砂藏》、《普寧藏》、《永樂南藏》、《嘉興藏》、《清藏》、《再雕》對勘。就支婁迦讖譯《般舟三昧經》而言，卷上有 185 個差異；卷中 118 個差異；卷下 66 差異。然而，其編輯者只勘出各個版本文字異同，而未探討其差異原因。⁶⁰⁴

由於本文所要探討的議題以 Harrison 的研究為基礎，因此除了《再》和《宋元明》，還加入《金》、《宮》、《磧》、《宋》、《元》、《明》、《初》進行對校，藉此釐清各版之間的主要異文及其形成原因。

一、〈問事品第一〉之異文比對

表 36：〈問事品第一〉之異文比對 1-1

經本	對應文脈
《再》	[A]佛在羅閱祇摩訶桓迦憐，摩訶比丘僧五百人，皆得阿羅漢，[B]獨阿難未。
《金》	[C]聞如是一時，[A]佛在羅閱祇摩訶桓迦憐，摩訶比丘僧五百人，皆得阿羅漢，[D]无復塵垢；生死悉除，而得自在；心已解脫，照明於慧；譬如大龍，聖智通達；所作已辦，眾行具足；棄捐重擔，所欲自從；已捨諸有，其行平等；得制其心，度於彼岸；[B]獨阿難未。
《宮》 《磧》 《宋》 《元》 《明》	[C]聞如是一時，佛在羅閱祇迦鄰竹園中，與大比丘眾比丘五百人，皆是阿羅漢，諸漏已盡，[D]無復塵垢；生死悉除，而得自在；心已解脫，照明於慧；譬如大龍，聖智通達；所作已辦，眾行具足；棄捐重擔，所欲自從；已捨諸有，其行平等；得制其心，度於彼岸；唯除一人，賢者阿難。
《初》	(經文脫落)

《金》≠《再》≠《宮》《磧》《宋》《元》《明》

守其在《校正別錄》並未提到《丹》、《初》、《宋》的序分有所差異，因此可以推測他看到的三個版本皆如現存「再雕本」。若是如此，則《金》應與《再》同，

⁶⁰⁴ 《中華大藏經總目》序，頁 12。

但據以上表格兩者卻有所差異。何以如此？仔細分析《金》的文脈，它其實結合了《再》[A]、[B]與《宋》《元》《明》[C]、[D]之文脈。何以如此？筆者推測《金》之「金刻金印」原與《再》一致。然而到了元代，《金》曾補雕過一次。這次的補雕過程，很可能參校了《宋》《元》本，因而將後者的經文融入原來的版本中。由於現存廣勝寺本屬於「金刻元印」⁶⁰⁵，因此保留了元初補雕的痕跡。這一點，從它前後不太一致的版式中可以看出。以此經的第一版頁和第二版頁為例：

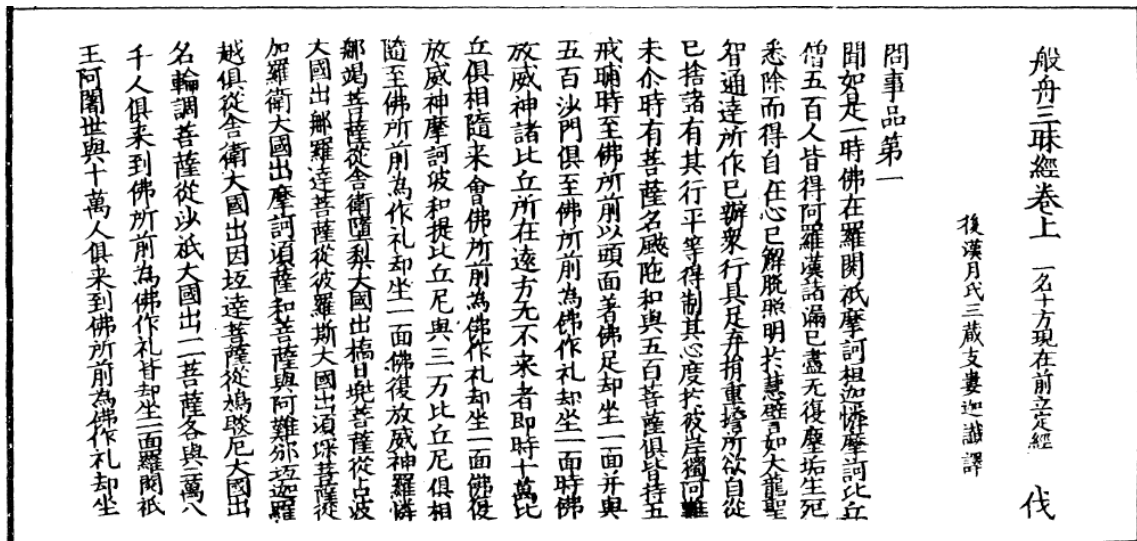


圖 5：現存《趙城金藏》第一版頁：一行 19 或 20 字

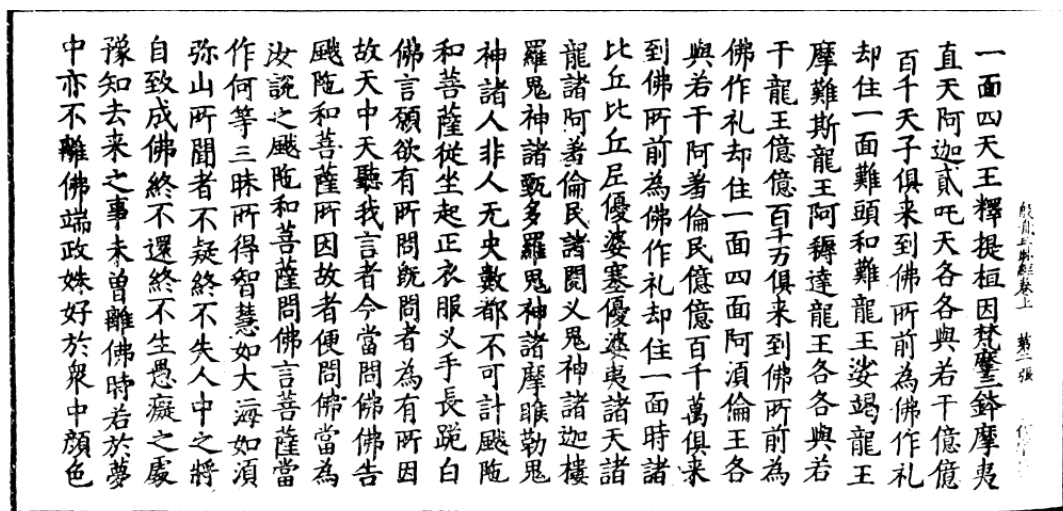


圖 6：現存《趙城金藏》第二版頁：一行 14 字（偶有 15 字）

第二版頁只有一行 14 字（偶有 15 字），可說保留了「金刻金印」的原始狀態，與

⁶⁰⁵ 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 108-109。

《開寶藏》每版 23 行，行 14 字之行款一致。相對於此，第一版頁的字體明顯縮小，以至於一行可以容納 19 或 20 字。唯有這樣，才能將《再》27 字的序分：「佛在羅閱祇摩訶桓迦憐，摩訶比丘僧五百人，皆得阿羅漢，獨阿難未。」與《宋元明》長達 102 字的「聞如是一時，佛在羅閱祇迦鄰竹園中……度於彼岸；唯除一人，賢者阿難。」結合在一起，形成《金》獨有的 92 字版本。

二、〈行品第二〉之異文比對

表 37：〈行品第二〉之異文比對 2-1

經本	對應文脈
《金》 《再》	譬若有人聞墮舍利國中有姪女人名須門，若復有人聞姪女人阿凡和梨，若復有人聞優陂洹作姪女人。是時各各思念之。
《初》	譬如有人聞墮舍利國中有姪女人名須門，若復有人聞姪女人阿凡和利，若復有人聞優婆洹作姪女人。是時各各思念。
《宮》 《磧》 《宋》 《元》 《明》	譬如有人聞墮舍利國中有姪女人名須門，若復有人聞姪女人阿和利 ⁶⁰⁶ ，若復有人聞優婆洹作姪女人。是時三人皆在羅閱念。

《金》《再》≠《初》≠《宮》《磧》《宋》《元》《明》

《初》「各各思念」與《金》《再》「各各思念之」較為一致，只是少了一個「之」字。其餘部分，《初》則同於《宮》《磧》《宋》《元》《明》。換言之，《初》介於〔《金》《再》〕及〔《宮》《磧》《宋》《元》《明》〕之間。如此看來，在〔《金》《再》〕與〔《宮》《磧》《宋》《元》《明》〕之間，可能還存在著一些「過渡性」寫本，《初》只是其中之一。

表 38：〈行品第二〉之異文比對 2-2

經本	對應文脈
《金》	佛說偈
《初》《再》	佛尔時頌偈曰

⁶⁰⁶ 「阿和利」，《磧》作「阿凡和利」。依據《大正藏》勘勘註，《宋》、《元》、《明》作「阿凡和利」。

《宮》《磧》《宋》《元》《明》	佛尔 ⁶⁰⁷ 時頌偈言
-----------------	------------------------

《金》≠《初》《再》≠《宮》《磧》《宋》《元》《明》

從以上異文可以看出一個逐漸修訂的過程，即：《金》→《初》《再》→《宮》《磧》《宋》《元》《明》。何以如此？筆者認為呂澂提出「歷代漢文大藏經皆以《開寶藏》為共同祖本，但所據以刊刻者為《開寶藏》不同時期的印本」這個邏輯，較能合理解釋這種現象。誠如呂氏所言：《開寶藏》「咸平初校本」為《金》之所據；《開寶藏》「天禧再校本」曾被用來補正《初》之一部分，而《再》以《初》為其中一個底本；《開寶藏》「熙寧校定本」為《宮》之所據；《磧》《宋》《元》《明》則以《宮》為底本。

三、〈四事品第三〉之異文比對

表 39：〈四事品第三〉之異文比對 3-1

經本	對應文脈
《金》 《再》	時佛說偈而歎曰：「常當樂信於佛法，誦經念空莫中止，精進除睡臥，三月莫得懈。坐說經時安諦受學極當廣遠，若有供養饋遺者莫得喜，无所貪慕得經疾。佛者色如金光，身有三十二相，一相有百福功德，端政如天金成作。過去佛、當來佛悉豫自歸。今現在佛皆於人中取尊，常念供養。當供養於佛，花香、搗香、飯食具足。當持善意，用是故，三昧離不遠。持常鼓樂、倡伎，樂於佛心，常當娛樂。為求是三昧者，當作佛像，種種具足、種種姝好、面目如金光。求是三昧者，所施常當自樂與，持戒當清潔高行，棄捐懈怠，疾得是三昧不久。瞋恚不生，常行於慈心，常行悲哀，等心無所憎惡，今得是三昧不久。極慈於善師，視當如佛，瞋恚嫉貪不得有，於經中施不得貪。如是教當堅持，諸經法悉當隨是入，是為諸佛之道徑，如是行者，今得三昧不久。」
《初》 《宮》 《磧》	佛尔時頌偈曰 常信樂於佛法 受誦是道德化 精進行解深法 立具足等慈哀 當普說佛經理 ⁶⁰⁸ 廣分布道法教 慎无 ⁶⁰⁹ 得貪供養 無所著得是法

⁶⁰⁷ 「尔」，《磧》同。依據《大正藏》內文，《再》、《宋》、《元》、《明》作「爾」。以下皆同。

⁶⁰⁸ 「經卷」，《宮》、《初》、《磧》同。依據《大正藏》校勘，《宋》「經理」，《元》《明》作「經卷」。

⁶⁰⁹ 「无」，《宮》、《磧》、《初》同。依據《大正藏》內文，《再》、《宋》、《元》、《明》作「爾」。以下皆同。

《宋》	在不正 ⁶¹⁰ 瞋恚興 ⁶¹¹	意善解便離欲	常樂定三昧禪	謹慎行得是法
《元》	當念佛本功德	天金色百福相	諸種好有威德	現譬如像金山
《明》	悉見知諸世間	過去佛及當來	并現在人中尊	天中天皆說是
	當供養斯善救	上好華眾擣香	欣踊心奉飯食	得是法終不久
	鼓琴瑟諸伎樂	簫成供佛形像	欣然意悅無量	尊道法得不難
	當造起佛形像	諸相好若干種	黃金色無穢漏	疾速得是道尊
	堅固教常以前	聽是法無亂心	常捨離懈怠行	得三昧疾不久
	無恚害向他人	當 ⁶¹² 行哀得慈法	普救護功德地	得三昧疾不久
	常恭敬於法師	當奉事如世尊	無得惜是經法	得三昧疾不久
	慎無得疑斯經	佛讚是正道化	一切佛所歌歎	得三昧疾不久

《金》《再》≠《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》

《金》與《再》同，而異於《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》。守其《校正別錄》未提及這段異文。由此可以推測守其當時手上沒有以《宮》為主的版本，而且他所見「東本」（高麗初雕本），與現存《初》並不一樣。

表 40：〈四事品第三〉之異文比對 3-2

經本	對應文脈
《金》《再》	東向視見若干百佛，若干千佛，若干萬佛，若干億佛。
《宮》《初》《磧》 《宋》《元》《明》	東向視若干百千佛，若干百萬 ⁶¹³ 佛，若干百億佛。

《金》《再》≠《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》

《金》與《再》同，而異於《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》。守其《校正別錄》未提及這段異文。由此可以推測守其當時手上沒有以《宮》為主的版本，而且他所見「東本」（高麗初雕本），與現存《初》並不一樣。

表 41：〈四事品第三〉之異文比對 3-3

經本	對應文脈
《金》	時佛歎曰：「如淨眼人夜半上向視星宿不可計，晝日思念悉見。菩

⁶¹⁰ 「正」，《磧》同，《初》作「政」。《宮》缺。依據《大正藏》校勘注，《宋》、《元》、《明》同。

⁶¹¹ 「在不正瞋恚興」，《初》同。《宮》缺。依據《大正藏》校勘注，《宋》、《元》、《明》同。

⁶¹² 「當」，《宮》、《磧》同。《初》作「常」。依據《大正藏》校勘注，《宋》《元》《明》同。

⁶¹³ 「萬」，《金》、《再》、《宮》同，《初》《磧》作「萬」，依據《大正藏》校勘注，《宋》、《元》、《明》作「萬」。以下皆同。

《再》	<p>薩如是逮得三昧者，見不可復計百千佛，從三昧中覺以悉念見，自恣為諸弟子說。」佛言：「如我眼清淨，常見於世間，菩薩如是得三昧以，見不可復計佛，見佛不視身相，但視十種力。不如世間人有貪，消滅諸毒以，清淨不復想，菩薩逮功德如是。聞是經，遵是經如泥洹。聞是法空空，无有恐怖。我當作是說經，用眾人民故皆令得佛道。」佛言：「如我比丘阿難點慧，聞經即受持，菩薩如是逮得是三昧以，聞不可計經卷，悉受持。」佛言：「如阿彌陀佛剎諸菩薩，常見不可計佛。如是，菩薩得三昧以，常見不可計佛，所信常有哀心，譬如渴者欲得飲。常有極大慈，棄捐世俗事，常樂持經施，用是故清淨，得三昧不久。」</p>
<p>《初》 《宮》 《磧》 《宋》 《元》 《明》</p>	<p>佛尔時頌偈曰：</p> <p>「譬如有人眼清淨 於夜中半而起觀 仰見星宿無數千 晝日思念皆識知 菩薩如是得三昧 見無央數百千佛 皆識念知於諸佛 則為眾會說世雄 譬如今我覺眼明 清淨無垢見世間 佛子菩薩眼若此 三昧普達見世尊 終不復起吾我想 見十方佛人中尊 除毒清淨無想念 觀此菩薩奇特行 逮聞尊法寂然義 逮疾得解空定行 今我亦訓於是法 以成佛道多所安 如阿彌陀⁶¹⁴國菩薩 見無央數百千佛 得是三昧菩薩然 常見無數百千佛 比丘阿難如勇猛 從我聞法皆受持 逮得三昧亦如是 聞無數法悉奉持 當信三昧疾持行 悉棄世間諸所有 常樂斯經行法施 疾得清淨寂定地」</p>

《金》《再》≠《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》

《金》與《再》同，而異於《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》。守其《校正別錄》未提及這段異文。由此可以推測守其當時手上沒有以《宮》為主的版本，而且他所見「東本」（高麗初雕本），與現存《初》並不一樣。現存《初》卻與《宮》等一致。

⁶¹⁴ 「彌陀」，《宮》《磧》同，《初》作「彌陀」。依據《大正藏》校勘注，《宋》、《元》、《明》同。

四、〈譬喻品第四〉之譯文比對

表 42：〈譬喻品第四〉之譯文比對 4-1

文本	對應文脈
《金》	是彼不知愧，為自作是經耳，非佛所說。
《再》《宮》《初》 《宋》《元》《明》	是彼不知愧，為自作是經耳，是經非佛所說。

《金》≠《再》《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》

《金》「非佛所說」，餘者皆作「是經非佛所說」。值得注意的是，如果《金》和《再》同為《開》的覆刻，兩者應當一致。可是包括《再》的諸本卻多出「是經」二字。由於我們無法得知《開》的情況，因此只能推測兩種可能性：1.《開》與《金》都還存有一些錯誤，後來諸藏給予修正；2.《開》同於《再》等諸本，《金》在元代補雕刻之時出現了誤刻等情形，以至於缺少了「是經」二字。

表 43：〈譬喻品第四〉之譯文比對 4-2

文本	對應文脈
《金》 《再》	時佛歎曰：「是三千國土，滿其中珍寶施於佛，持用求佛。復有異人持是三昧者，是佛所稱譽。聞信者，其福倍多。」佛言：「是迷惑自貢高人不信者，及與惡知識從事，聞是經不信不樂，是為於我經中怨家无異。是不持戒人在自大中，其餘人展轉聞其言，信隨之，此為壞佛法。其人相告言：『是經為非佛所說。』直作是誹謗。」佛言：「有信是三昧者，其人宿命曾見過去佛已。用是故，我為是信者說是三昧耳。是輩之人常護佛法，聞是經信樂者當作是知，離佛不遠。若持戒堅者，常正心恭敬於經。我用是故，為是人說耳。」
《初》 《宮》 《磧》 《宋》 《元》 《明》	佛爾時頌偈曰 ⁶¹⁵ ： 「假使三千界 滿中珍寶施 供養佛世尊 以用求佛道 設復有比丘 聞是佛三昧 信樂而不疑 其福過彼上 諛諂懷自大 無信在凶害 與惡師相隨 不信是法教

⁶¹⁵ 「曰」，《初》同，《宮》作「言」。《大正藏》作「時佛歎曰」，但校勘欄沒有註明《宋》《元》《明》有異，讓人誤以為《再》與《宋》《元》《明》同。事實上，《宋》《元》《明》作「佛爾時頌偈曰」。

犯戒近惡友	堅住自貢高
各各共議言	是經非佛語
佛不說是議	為自共合造
此非法王教	若 ⁶¹⁶ 誹謗如斯
竟無有是語	此為誹謗佛
有樂道法者	我故為說耳
有聞是經者	仁賢而喜悅
其心常不疑	不言非佛說
奉禁戒清淨	受法諷誦利
執經普講說	則具足道義」

《金》《再》≠《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》

《金》與《再》同，而異於《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》。守其《校正別錄》未提及這段異文。由此可以推測守其當時手上沒有以《宮》為主的版本，而且他所見「東本」（高麗初雕本），與現存《初》並不一樣。現存《初》卻與《宮》等一致。

表 44：〈譬喻品第四〉之譯文比對 4-3

經本	對應文脈
《金》	<p>時佛歎曰：「一佛剎滿其中天金，悉持施與佛。不聞是三昧，是彼所言功德為少耳。」佛言：「菩薩欲得多功德者，是三昧當書、當學、當誦、當持、當守、為他人說，其功德不可計。」佛言：「一佛剎滿其中塵，一塵分為一佛剎，其數尔所佛剎不可復計。滿其中珍寶悉布施。其有從是三昧中學一章，從是經若學四章是三昧者，知佛所教。我說其功德譬喻了不可得崖底，何況書學誦持、為他人說者。若守須臾頃，其功德不可計、无有限。是閻浮提人民，悉令求佛智慧，悉清淨，悉曉了其智，其功德福甚大。我說是經中有持一章者，至於般泥洹，說其功德不可及。持是三昧者教人，我說其功德，若干億劫不能竟。持是經中一章，十方諸佛剎滿其中珍寶，持供養佛。其有持是三昧者守行，若為人說，其功德勝於供養佛，我說其功德譬喻不可盡。是菩薩為悉供養佛，以其人高明智廣，卻後亂世時有清淨持是三昧者。」佛言：「今我於是坐中豫見是比丘以。」佛告長者颯陀和：「聞是三昧者，以清淨心為人說之，得是三昧以，是菩薩為高遠无比。是經中亦有陀憐尼，佛所稱譽。其智如萬川，四流歸大海成，作佛時如是。是</p>

⁶¹⁶ 「若」，《初》同，《宮》、《磧》作「共」。依據《大正藏》校勘注，《宋》、《元》、《明》作「共」。

	三昧者當堅守，是故佛所教，智者所稱譽，還得高明之經藏，我不豫說其限。」
《初》	佛爾時頌偈言：
《再》	「三千大千之國土 滿中珍寶用布施
《宮》	設使不聞是像經 ⁶¹⁷ 其功德福為薄少
《磧》	若有菩薩求眾德 當講奉行是三昧
《宋》	疾悉 ⁶¹⁸ 諷誦此經法 其功德福无有量
《元》	如一佛國塵世界 皆破壞碎以為塵
《明》	彼諸佛土過是數 滿中珍寶用布施
	其有受持是世尊 四句之義為人說
	是三昧者諸佛慧 得聞功德巨比喻
	何況有人自講說 受持諷誦念須臾
	轉加增進奉行 其功德福无有量
	假使一切皆為佛 聖智清淨慧第一
	皆於億劫過其數 講說一偈之功德
	至於泥洹讚詠福 無數億劫悉歎誦
	不能盡究其功德 於是三昧一偈事
	一切佛國所有地 四方四隅及上下
	滿中珍寶以布施 用供養佛天中天
	若有聞是三昧者 得其福祐過於彼
	安諦諷誦講說者 引譬功德不可喻
	其人貢高終不起 亦无有趣 ⁶¹⁹ 惡道時
	解了深法不疑結 行斯三昧德 ⁶²⁰ 如是
	學士為以見奉吾 德重精進普不著
	增益信明為菩薩 力學三昧佛所讚。
	囑 ⁶²¹ 累汝等常勤教 力行精進無放逸
	自勗 ⁶²² 勇猛勤修行 令得大道不復久 ⁶²³

⁶¹⁷ 「像經」，《宮》、《初》、《再》同，《磧》作「經像」。依據《大正藏》勘勘註，《宋》、《元》、《明》作「經像」。

⁶¹⁸ 「悉」，《宮》、《初》、《再》同，《磧》作「信」。依據《大正藏》勘勘註，《宋》、《元》、《明》作「信」。

⁶¹⁹ 「趣」，《宮》、《磧》同，《初》作「起」，《再》作「趨」。依據《大正藏》勘勘註，《宋》、《元》、《明》同。

⁶²⁰ 「德」，《宮》、《初》同，《磧》作「得」。依據《大正藏》校勘注，《宋》、《元》、《明》作「得」。

⁶²¹ 「囑」，《宮》、《磧》、《初》同，《再》作「屬」。依據《大正藏》勘勘註，《宋》、《元》、《明》同。

⁶²² 「勗」，《宮》、《磧》、《初》、《再》同。依據《大正藏》勘勘，〈宋〉、〈元〉、〈明〉作「勗」。

其有誦受是三昧	已為面見百千佛
假使最後大恐懼	持此三昧無所畏
行是比丘以見我	常為隨佛不遠離
菩薩聞習三昧者	義當受持為人說
菩薩得是三昧者	尔乃名曰博達慧
為逮 ⁶²⁴ 持佛稱譽	疾成佛道智如海
常恒誦說是三昧	當從佛法世尊教
聞其種性 ⁶²⁵ 得等覺	如佛所歎 ⁶²⁶ 無有異」

《金》≠《再》《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》

《金》為長行，餘者皆是偈頌。值得注意的是，如果《金》和《再》同為《開》的覆刻，三者應當一致。然而，依據守其《校正別錄》，他所看到的《開》亦為長行，但守其認為其內容有些錯誤，判斷是後人誤將第六品的內容「連書」在第四品。若從《金》如上的長行來看，並未與第六品有所重疊。由此可以推測，從《開》到《金》有過一次校正。後來，守其又將當時所見「宋本」(=《開》)、「東本」(=《國》=高麗初雕本)與「北本」(《丹》)進行了另一次的校正。這次的校正結果收於《校正別錄》。這就印證了呂澂的說法，即：守其所見《開》為「淳化初印本」，而《金》所據為「咸平初校本」，《丹》、《國》所據為「天禧再校本」。換言之，從《開》到《金》再到《丹》、《國》的錯誤越來越少。

另外值得注意的是，而且守其所見「東本」(=《國》=高麗初雕本)，與現存《初》並不一樣。現存《初》卻與《宮》等一致。

五、異文比對之結果

表 45：異文比對之綜合結果

品	項	異同
問事品第一	1-1	《金》≠《再》≠《宮》《磧》《宋》《元》《明》
行品第二	2-1	《金》《再》≠《初》≠《宮》《磧》《宋》《元》《明》

⁶²³ 「久」，《宮》、《磧》同，《再》《初》作「反」。依據《大正藏》勘勘註，《宋》、《元》、《明》同。

⁶²⁴ 「摠」，《宮》同，《初》作「摠」，《再》作「搵」。依據《大正藏》勘勘註，《宋》《元》《明》作「總」。

⁶²⁵ 「性」，《宮》、《磧》同，《再》、《初》作「姓」。依據《大正藏》勘勘註，《宋》《元》《明》同。

⁶²⁶ 「歎」，《宮》、《磧》、《初》同，《再》作說。依據《大正藏》校勘註，《宋》、《元》、《明》同。

	2-2	《金》≠《再》《初》≠《宮》《磧》《宋》《元》《明》
四事品第三	3-1	《金》《再》≠《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》
	3-2	《金》《再》≠《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》
	3-3	《金》《再》≠《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》
譬喻品第四	4-1	《金》≠《再》《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》
	4-2	《金》《再》≠《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》
	4-3	《金》≠《再》《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》

由上可見，《金》無一處與《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》同，將它們視為兩個完全不同的系統並非不可能。然而，《金》與《再》則有異（1-1、2-2、4-1、4-3）有同（2-1、3-1、3-2、3-3、4-2），而《再》與《初》《宮》《磧》《宋》《元》《明》亦是有同（4-1、4-3）有異。此外，《初》有一處與眾不同（2-1），有一處獨與《再》同（2-2），其餘部分則同於（《再》）《宮》《磧》《宋》《元》《明》。既然彼此具有不一不異的關係，從嚴格意義而言，它們無法被視為完全無關的系統。

從歷代漢文大藏經系譜而言，呂澂提出的各代漢文大藏經皆以《開寶藏》為祖本，但所依據者為《開寶藏》不同時期印本，較能解釋以上各版《般舟三昧經》之關係。綜合守其《校正別錄》的資料及上述異文分析，以上諸本的關係如下：

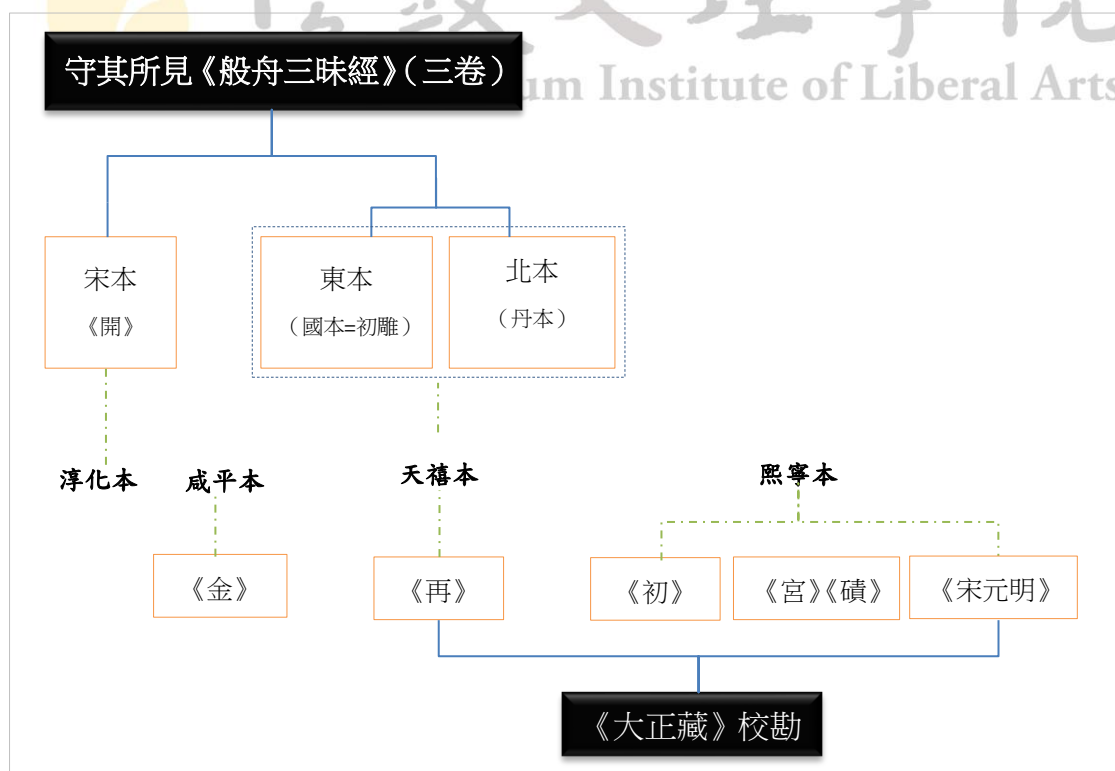


表 46：守其所見版本、《開寶藏》諸印本、現存諸本的關係

由上可見，支婁迦讖譯《般舟三昧經》（三卷）在歷代漢文大藏經中有一個不斷修訂校正的脈絡，即：《開》→《金》→《丹》《再》→《初》→《宮》《磧》《宋》《元》《明》。

值得注意的是《初》并非守其所見的「東本」（=國本=高麗初雕本）。就其版式而言，每版 23 行、每行 14 字，這無疑是《開寶藏》或《高麗藏》的系統。然而，《開寶藏》特徵之一是「上下無邊，經文沒有界欄」⁶²⁷，但《初》卻有邊界。由此可以確定為《高麗藏》的版本。如果是這樣的話，為何它與守其所見的「高麗初雕本」不一樣呢？筆者推測《初雕高麗藏》也和《開寶藏》一樣有過校訂，導致前期和後期的印本有些差異，而《初》為後期的印本。誠如呂澂指出：《開寶藏》不同時期的印本在不同年代傳入高麗，資以補刻《初雕》之缺。「淳化本」於 991 年傳入高麗，成為《初雕高麗藏》之所據；「天禧本」於 1022 年傳入高麗，據以補正《初雕》之一部分；「熙寧本」於 1083 年流入高麗，資以補刻《初雕》之缺。⁶²⁸因此，人民出版社輯刊的《初》，應是《初雕高麗藏》依據「熙寧本」補刻之結果。由於「熙寧本」亦為福州《崇寧藏》及《宋元明》之所據，因此《初》與它們非常接近，而與《金》、《再》差距較大。守其當時並未看到這個版本。

如是觀之，《開寶藏》「熙寧本」確實曾流傳於世，由《初》可證知這一點。然而，《開寶藏》各時期的印本根據何者而作種種修訂改正呢？大藏經的編輯者理應不會或不能憑著個人的意願對經文作大幅度的修改，其背後必有所本。不同時期的編輯者是否參照了不同的寫本？這就要進一步考察支婁迦讖譯《般舟三昧經》的寫本狀況。

第四節 寫本《般舟三昧經》

寫本藏經有兩項特點：唯一性、流變性。這是因為任何一部寫本藏經，甚至其中的任何一卷寫經，都是唯一的。不管是不同的人抄寫出來的同一部經，或是同一個人在不同時間抄寫出來的同一部經，彼此之間或多或少有些差異。唯一性

⁶²⁷ 《開寶藏》版式的主要特徵有：1.版端刻經名簡稱、卷次、版片號及千字文號（帙/函）；2.上下無邊，經文沒有界欄，版幅寬，書法端麗嚴謹；3.卷尾刻有「奉敕雕印」的牌記、印刷工匠戳記。見林恒卉，〈《本事經》〈卷三〉之校勘-以初金再思磧新諸藏經版本暨可洪、慧琳音義等之考察〉，頁 177。

⁶²⁸ 參呂澂，〈《歷朝藏經略考》〉，頁 2-4；顏洽茂，〈《高麗大藏經》及其文獻價值〉，頁 158。

和流變性互為表裡，反映在幾個方面：1.行款、界欄及整體風格、2.文字、3.行文、4.分卷分品、5.內容與結構。其中，文字差異和行文差異所帶來的問題比較多。文字差異有兩種：1.文字的增衍、刪略、漏奪、錯訛；2.通假字、古今字、異體字、正俗字、避諱字、筆劃增減、變體字、合體字、武周新字等。行文的差異帶來的問題更複雜，如整段的增衍、刪略，或在流傳過程中發生很大的變異，形成不同的異本。這些異本，也是刻本藏經會形成不同系統的原因之一。⁶²⁹

可惜的是《敦煌寫本》未收支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷。⁶³⁰日本天平寫本《聖語藏》（書寫年代介於西元 759-1093 年）亦未收此經。依據國際佛教學大學院大學出版的《日本現存八種一切經對照目錄》，七寺、金剛寺、石山寺等所藏一切經寫本中收有支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷。⁶³¹然而，它們均屬於較為後期的寫本，如七寺所藏為十二世紀寫本，而金剛寺所藏為十三世紀寫本。⁶³²因此，若要了解宋代刻本大藏經形成之前的《般舟三昧經》寫本情形，目前只能通過唐代的佛經音義來考察，包括《玄應音義》、《慧琳音義》、《可洪音義》。

一、唐·玄應《一切經音義》

玄應的生年不詳，卒於 661-663 年間。其所著《一切經音義》（以下簡稱《玄應音義》）成書於七世紀中葉，明確年份各家說法不一。⁶³³玄應所據的寫本《般舟三昧經》分為上、中、下三卷，而他只對中卷的五個詞提供音義，包括：輕傷、鷓鴣、謗訕、蛟龍、獬豸。⁶³⁴後來，唐·慧琳補入上卷與下卷之音義。

⁶²⁹ 方廣錫，《中國寫本大藏經研究》，頁 26。

⁶³⁰ 學術新領域實行委員會編集，《日本現存八種一切經對照目錄》，東京：國際佛教學大學院大學，2006 年，頁 356。

⁶³¹ 國際佛教學大學院大學「日本古寫經資料庫」：<https://koshakyo-database.icabs.ac.jp/materials/index/83>（2022.02.11）

⁶³² 依川賢次，〈以日中古寫經校訂《大正藏》芻議〉，2006 年，頁 3。此文發表於“Symposium: Aspects of the Language of Chinese Buddhist Translations”。全文電子檔見：https://appsrv.cse.cuhk.edu.hk/~irg/irg52/IRGN2373_Appendix2-KINUGAWAKenjiArticle.pdf（2022.02.11）

⁶³³ 徐時儀校注，《一切經音義：三種校本合刊》，上海：古籍出版社，2008 年，頁 12-14。

⁶³⁴ 《一切經音義》卷 5，CBETA 2021.Q4, C056, no. 1163, p. 891a3-18；校勘本見：徐時儀校注，《一切經音義：三種校本合刊》（上），頁 109。

二、唐·慧琳《一切經音義》

《一切經音義》(以下簡稱《慧琳音義》)一百卷，由慧琳(737-820)撰於建中末年(783)至元和二年(807)。⁶³⁵慧琳所據的寫本《般舟三昧經》分為上、中、下三卷，而他只對經中的十六個詞提供音義。將之與《金》、《再》、《宋元明》對應起來，則可看出它們之間的關係：

表 47：從《慧琳音義》看寫本《般舟三昧經》情形

項	《慧琳》 ⁶³⁶	《金》	《再》	《宋元明》	出處	
1	可賈	可貨	可買 ⁶³⁷	〃 (=同左)	譬喻品第四	上卷
2	譁說	嘩說	嘩說 ⁶³⁸	〃		
3	諛諂	—— (長行)	—— ⁶³⁹ (長行)	諛諂 (偈頌)		
4	四隅	—— (長行)	四隅 ⁶⁴⁰ (偈頌)	〃 (偈頌)	譬喻品第四 (偈頌)	
5	輕傷	輕易	〃 ⁶⁴¹	〃	四輩品第六	中卷
6	鴝鴨	鴝鴨	鴝鴨 ⁶⁴²	〃	授決品第七 (偈頌)	
7	謗訕	〃	〃 ⁶⁴³	〃		
8	蛟龍	蛟龍	〃 ⁶⁴⁴	〃	擁護品第八	
9	獬豸	〃	〃 ⁶⁴⁵	〃		

⁶³⁵ 《一切經音義》卷1，CBETA 2021.Q4, T54, no. 2128, p. 311c25-26。徐時儀校注，《一切經音義：三種校本合刊》，頁14。

⁶³⁶ 本文採用《再雕高麗藏》的版本(K.42.1498.379-380)，同時參考《一切經音義》卷19，CBETA 2021.Q4, T54, no. 2128, pp. 425c2-426a1；徐時儀校注，《一切經音義：三種校本合刊》中，頁831-832。

⁶³⁷ CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 907b7.

⁶³⁸ 同上，p. 907b16。

⁶³⁹ 同上，p. 907b26-28。

⁶⁴⁰ 同上，p. 908a24。

⁶⁴¹ 同上，p. 909c5。

⁶⁴² 同上，p. 911a29。

⁶⁴³ 同上，p. 912b4。

⁶⁴⁴ 同上，p. 912c13。

10	蚘飛	蚘飛	蚘飛 ⁶⁴⁶	〃	請佛品第十	下卷
11	𧈧動	蠕動	〃 ⁶⁴⁷	〃		
12	饋遺	饋遺	〃 ⁶⁴⁸	〃	無想品第十一	
13	拘利	〃	〃 ⁶⁴⁹	〃	師子意佛品第十四	
14	那術	邽術	那術 ⁶⁵⁰	〃		
15	喻旬	踰旬	〃 ⁶⁵¹	〃		
16	肌肉	肌肉	肌肉 ⁶⁵²	〃	至誠佛品第十五	

整體而言，慧琳據以音義的寫本《般舟三昧經》與《金》、《再》、《宋元明》對照起來，可略分為三種情況：

(一) 用詞一致：

第 7、9、13 項。

(二) 異體字：

第 1、2、5、6、8、10、11、12、14、16。這些異體字或由於不同時代的漢字變化所致。

(三) 別字

第 15 項，此「喻旬」和「踰旬」相當於梵語“yojana”之音譯，而「喻」和「踰」相當於第一個音節“yo”之音譯。⁶⁵³

⁶⁴⁵ 同上，p. 912c14。

⁶⁴⁶ 同上，p. 914c21。

⁶⁴⁷ 同上。

⁶⁴⁸ 同上，p. 916b27。

⁶⁴⁹ 同上，p. 917c26。

⁶⁵⁰ 同上，p. 917c26-27。

⁶⁵¹ 同上，p. 917c27。

⁶⁵² 同上，p. 919a28。

⁶⁵³ 《一切經音義》卷 19：「喻旬（亦梵語，或云「由旬」，或曰「由延」，或云「踰闍那」。正梵音「踰繕那」，自古聖王軍行一日程也，以法筭計之，即三十里也。）」（CBETA 2021.Q4, T54, no. 2128, p. 425c24）

(四) 有無字

第 3、4、12 項，這是由於《金》、《再》、《宋元明》經文所呈現的形式（長行或偈頌）不同所致。這是特別重要的三項，從中可以較清楚看出慧琳所依據的寫本形式，以下個別分析之。

第 3 項：譬喻品第四

《慧琳音義》「諛諂」，與《宋元明》同，但是《金》與《再》缺。何以如此？就《宋元明》而言，「諛諂」出現在〈譬喻品第四〉的偈頌中（諛諂懷自大 無信在凶害 與惡師相隨 不信是法教），而《金》與《再》的對應經文則為長行（是迷惑自貢高人，不信者及與惡知識從事，聞是經不信。⁶⁵⁴）。由此可以推測，《金》與《再》底本所載之長行，在慧琳之前已被修改成偈頌，為《慧琳音義》、《宋元明》底本之所據。由此可知，《宋元明》所依據的版本，在唐代的寫本時期已經出現。

第 4 項：譬喻品第四

《慧琳音義》之「四隅」，與《再》、《宋元明》同，獨《金》缺。此二字出現在《再》、《宋元明》〈譬喻品第四〉末的偈頌中（一切佛國所有地 四方四隅及上下 滿中珍寶以布施 用供養佛天中天）⁶⁵⁵，《金》之對應經文則是長行（一佛剎滿其中天金，悉持施與佛。），并未出現「四隅」二字。由此可以推測，《金》底本所載的長行，在慧琳之前已被修改成偈頌，為《慧琳音義》、《再》、《宋元明》之所據。

值得注意的是，《慧琳音義》其實是對《玄應音義》的增補。玄應所據寫本《般舟三昧經》分上、中、下三卷，而他只對卷中的五個詞提供音義，即：輕傷、鷓鴣、謗訕、蛟龍、伽攬。⁶⁵⁶ 在這個基礎上，慧琳補入卷上與卷下之音義。由此可以推測，兩者所據寫本是一致的。因此可以說《金》底本所載之長行，在玄應（生年不詳，卒於 661-663）之前已被修改成偈頌。

⁶⁵⁴ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 907b26-28。

⁶⁵⁵ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 908a24-26。

⁶⁵⁶ 《一切經音義》卷 5，CBETA 2021.Q4, C056, no. 1163, p. 891a3-18。

第 12 項：無相品第十一

依據《慧琳音義》之排列順序，「饋遺」二字出現在〈無相品第十一〉，《金》、《再》、《宋元明》一致。然而，此二字在《金》、《再》並非只出現在〈無相品第十一〉，早在〈四事品第三〉的長行中（若有供養、饋遺者莫得喜，無所貪慕得經疾。⁶⁵⁷）已出現過一次，但在《宋元明》的平行偈頌中（慎無得貪供養 無所著得是法）缺。

然而，《慧琳音義》只在下卷提出這個詞的音釋。由此可見，慧琳所依據的寫本與《宋元明》所依底本一致。

三、後晉·可洪《新集藏經音義隨函錄》

《新集藏經音義隨函錄》⁶⁵⁸（以下簡稱《可洪音義》）由可洪（生卒年不詳）撰於後晉天福四年（939）。⁶⁵⁹《可洪音義》雖成書於後晉·天福五年（西元 940 年），然所引用之材料，卻是隋唐以來的寫本藏經，並保留當時文字之書寫特質。⁶⁶⁰ 據萬金川之研究，《可洪音義》以河中府（今山西省南端之蒲州）方山延祚寺的大藏經為底本，同時參用其它 16 種寫本藏經。⁶⁶¹

《可洪音義》目前只存孤本，見於《再雕高麗藏》第 34 冊，1254 經，並無單行文本流通。⁶⁶² 可洪據以音義的支婁迦讖譯《般舟三昧經》並非三卷本，而是只有上、下二卷。這應是《開元錄》等記載此經有「三卷（或二卷）」的理由。事實上，三卷本和二卷本同樣是十六品，只是分卷有所差異而已。

⁶⁵⁷ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 906b2-3。

⁶⁵⁸ 景印《再雕高麗藏》第 34 冊，1257 號，頁 724。

⁶⁵⁹ 《佛祖統紀》卷 42：「晉·天福四年（939），漢中沙門可洪，進大藏經音義四百八十卷，勅入大藏。」（CBETA 2021.Q4, T49, no. 2035, p. 391c22-23）

⁶⁶⁰ 宋建華，〈《新集藏經音義隨函錄》類化字釋例〉，《東海中文學報》28，2014 年，頁 178。

⁶⁶¹ 萬金川，〈《可洪音義》與佛典校勘〉，《漢傳佛教研究的過去現在未來》會議論文集，宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2015 年，頁 100 註 6、頁 102。

⁶⁶² 萬金川，〈《可洪音義》與佛典校勘〉，頁 93。

除此之外，依據《開元錄》的記載，《般舟三昧經》有過七次漢譯。其中，第一次和第三次譯出同樣出自支婁迦讖之手。第一次譯出是全經十六品，但第三次譯出只是「後十品重翻」。為什麼是「後十品」？從《可洪音義》可知，二卷本的前六品屬於上卷，後十品為下卷。換言之，「後十品重翻」也就是二卷本下卷（後十品）之重新翻譯。支婁迦讖可能在第一次譯出《般舟三昧經》十六品之後，他又獲得了後十品稍有不同的原典，因此才會再次翻譯。

依據《可用音義》卷三，此《般舟三昧經》二卷本收於寫本大藏經之「罪」函，與《開元錄》一致。⁶⁶³可洪對其中的 65 個詞提供音義，與《金》、《再》、《宋元明》對應如下：

表 48：從《可洪音義》看寫本《般舟三昧經》情形

項	可洪音義	《般舟三昧經》			出處
		《金》	《再》	《宋元明》	
1	羅閱	// (=同左)	// ⁶⁶⁴	//	上卷 問事品第一
2	得制	得制	——	得制	
3	颯陀和	颯陀和	颯陀和 ⁶⁶⁵	//	
4	橋日兜	橋日兜	橋日兜 ⁶⁶⁶	橋目兜《宋》《元》 橋日兜《明》	
5	邠坻	邠坻	邠坻 ⁶⁶⁷	//	
6	因坻	//	因坻 ⁶⁶⁸	//	
7	鳩睭	//	// ⁶⁶⁹	//	
8	和論	名輪	和輪 ⁶⁷⁰	//	
9	夷亘	夷直	夷亘 ⁶⁷¹	//	

⁶⁶³ 何梅，《歷代漢文大藏經目錄新考》，頁 834。

⁶⁶⁴ CBETA, T13, no. 418, p. 902c27。

⁶⁶⁵ 同上，p. 902c29。

⁶⁶⁶ 同上，p. 903a8。

⁶⁶⁷ 同上，p. 903a11。

⁶⁶⁸ 同上，p. 903a12。

⁶⁶⁹ 同上。

⁶⁷⁰ 同上。

⁶⁷¹ 同上，p. 903a17。

10	哉吒	貳吒	膩吒 ⁶⁷²	尼吒	
11	門闍	門榭	門闍 ⁶⁷³	〃	
12	滯如	軟如	〃 ⁶⁷⁴	〃	
13	鵠毛	〃	〃 ⁶⁷⁵	〃	
14	乞句	乞巧	乞句 ⁶⁷⁶	〃	
15	子身	〃	子身 ⁶⁷⁷	子身	行品第二
16	不貧	〃	不貧 ⁶⁷⁸	〃	
17	開闢	〃	〃 ⁶⁷⁹	〃	
18	寶琦	寶致	寶倚 ⁶⁸⁰	寶致《宋》 寶琦《明》	
19	姝好	〃	〃 ⁶⁸¹	〃	四事品第三
20	師短	師短	〃 ⁶⁸²	〃	
21	嗅之	嗅之	〃 ⁶⁸³	〃	譬喻品第四
22	嫉妬	嫉妬	〃 ⁶⁸⁴	〃	
23	嘩說	〃	嘩說 ⁶⁸⁵	〃	
24	諭諂	—— (長行)	—— ⁶⁸⁶ (長行)	諛諂 (偈頌)	

⁶⁷² 同上。

⁶⁷³ 同上，p. 903b23。Dharma Drum Institute of Liberal Arts

⁶⁷⁴ 同上。

⁶⁷⁵ 同上。

⁶⁷⁶ 同上，p. 904b9-10。

⁶⁷⁷ 同上，p. 904b29。

⁶⁷⁸ 同上，p. 904c5。

⁶⁷⁹ 同上，p. 905a22。

⁶⁸⁰ 同上，p. 905c2。

⁶⁸¹ 同上，p. 903b7。

⁶⁸² 同上，p. 906b21-22。

⁶⁸³ 同上，p. 907a20。

⁶⁸⁴ 同上，p. 906a23。

⁶⁸⁵ 同上，p. 907b16。

⁶⁸⁶ 同上，p. 907b26。

25	蕙師	惡師	惡師 ⁶⁸⁷	〃		
26	四隅	—— (長行)	四隅 ⁶⁸⁸ (偈頌)	〃 (偈頌)		
27	是蕩	是兩	〃 ⁶⁸⁹	〃	無著品第五	
28	憂惚	憂惱	憂惱 ⁶⁹⁰	〃	同上(偈頌)	
29	輕易	輕易	〃 ⁶⁹¹	〃	四輩品第六	
30	鶻鯢	鶻鴨	鶻鴨 ⁶⁹²	〃	授決品第七 (偈頌)	下卷
31	徹照	徹照	〃 ⁶⁹³	〃		
32	和協	〃	和協 ⁶⁹⁴	〃		
33	福祐	福祐	福祐 ⁶⁹⁵	〃		
34	僉然	〃	〃 ⁶⁹⁶	〃		
35	不猗	〃	不猗 ⁶⁹⁷	不猗《宋》 不倚《元》《明》		
36	搥捶	搥捶	搥捶 ⁶⁹⁸	〃		
37	眾丙	眾閑	眾閑 ⁶⁹⁹	〃		
38	謗訕	〃	〃 ⁷⁰⁰	〃		
39	淫泆	姪姪	〃 ⁷⁰¹	姪姪《宋》		

⁶⁸⁷ 同上，p. 907c11。

⁶⁸⁸ 同上，p. 908a24。

⁶⁸⁹ 同上，p. 908c9。

⁶⁹⁰ 同上，p. 909a2。

⁶⁹¹ 同上，p. 909c5。

⁶⁹² 同上，p. 911a29。

⁶⁹³ 同上，p. 911b19。

⁶⁹⁴ 同上，p. 911c17。

⁶⁹⁵ 同上，p. 911c19。

⁶⁹⁶ 同上，p. 911c22。

⁶⁹⁷ 同上，p. 911c23。

⁶⁹⁸ 同上，p. 912a11。

⁶⁹⁹ 同上，p. 912a25。

⁷⁰⁰ 同上，p. 912b4。

⁷⁰¹ 同上，p. 912b10。

				姪洸《元》《明》	
40	大𧈧	大𧈧	大𧈧 ⁷⁰²	〃	擁護品第八
41	猛犴	猛獸	猛獸 ⁷⁰³	〃	
42	大菱	大蟒	大蟒 ⁷⁰⁴	〃	
43	蛟龍	〃	〃 ⁷⁰⁵	〃	
44	枷攬	伽攬	〃 ⁷⁰⁶	〃	
45	薜荔	薜荔	〃 ⁷⁰⁷	〃	
46	柔戟	矛戟	〃 ⁷⁰⁸	〃	同上（偈頌）
47	蛭虵	蛭虵	蛭蛇 ⁷⁰⁹	〃	
48	嫌隙	嫌隙	嫌隙 ⁷¹⁰	〃	
49	𧈧狼	𧈧狼	弊狼 ⁷¹¹	〃	
50	大蟒	大蟒	大蟒 ⁷¹²	〃	
51	𧈧惡	𧈧惡	弊惡 ⁷¹³	〃	
52	殊𧈧	殊𧈧	殊傑 ⁷¹⁴	殊桀《宋》	
53	荐臻	若臻	荐臻 ⁷¹⁵	〃	
54	妖盞	妖盞	妖盞 ⁷¹⁶	〃	
55	波瑜	波瑜	〃 ⁷¹⁷	〃	請佛品第十

⁷⁰² 同上。

⁷⁰³ 同上，p. 912c13。

⁷⁰⁴ 同上。

⁷⁰⁵ 同上。

⁷⁰⁶ 同上，p. 912c14。

⁷⁰⁷ 同上。

⁷⁰⁸ 同上，p. 913a27。

⁷⁰⁹ 同上，p. 913a29。

⁷¹⁰ 同上，p. 913b2。

⁷¹¹ 同上，p. 913b4。

⁷¹² 同上。

⁷¹³ 同上，p. 913b6。

⁷¹⁴ 同上，p. 913b9。

⁷¹⁵ 同上，p. 913b18。

⁷¹⁶ 同上，p. 913b22。

56	蛸飛	蛸飛	蛸飛 ⁷¹⁸	〃	
57	蠕動	蠕動	蠕動 ⁷¹⁹	〃	
58	斟酌	斟酌	斟酌 ⁷²⁰	〃	
59	蒙籠	蒙籠	蒙籠 ⁷²¹	蒙籠《宋》 蒙籠《元》《明》	
60	迳素	疋素	疋素 ⁷²²	〃	
61	山巔	山頂	〃 ⁷²³	〃	
62	饋遺	〃	〃 ⁷²⁴	〃	無想品第十一
63	窈冥	窈冥	〃 ⁷²⁵	杳冥	同上（偈頌）
64	斯芩	〃	〃 ⁷²⁶	〃	師子意佛品第十四
65	昉習	教習	〃 ⁷²⁷	〃	同上（偈頌）

整體而言，可洪對《般舟三昧經》的 65 個詞進行了音義，與《金》、《再》、《宋元明》對照起來，可分為以下三種情況：

（一）用詞一致：

第 1、7、13、17、19、21、23、29、32、34、38、40、43、44、45、50、52、54、56、57、58、62、64 項。

（二）異體字： Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第 2、3、4、6、11、14、20、22、25、27、30、31、33、35、54、60、63

⁷¹⁷ 同上，p. 914c4。

⁷¹⁸ 同上，p. 914c21。

⁷¹⁹ 同上，p. 914c21。

⁷²⁰ 同上，p. 915a5。

⁷²¹ 同上，p. 915a23。

⁷²² 同上，p. 915b9。

⁷²³ 同上，p. 916a18。

⁷²⁴ 同上，p. 916b27。

⁷²⁵ 同上，p. 916c20。

⁷²⁶ 同上，p. 918a1。

⁷²⁷ 同上，p. 918c15。

項。這些異體字或由於不同時代的漢字變化所致。

(三) 別字：

第 5、8、9、10、12、15、16、18、24、26、28、37、39、41、42、46、47、48、49、51、53、55、59、61、65 項。這些別字，可能是在抄寫或雕刻過程中出現的誤抄或誤刻。

在上述眾多的用字差異中，特別重要的有以下幾項，從中可以看出可洪所據寫本《般舟三昧經》與刻本之間的關係：

項 2：問事品第一

《可洪音義》所載「得制」，《金》、《宋元明》作「得制」。「制」與「制」為異體字。此二字出自《宋元明》之序分文：「聞如是一時，佛在羅閱祇迦鄰竹園中，與大比丘眾比丘五百人，皆是阿羅漢，……已捨諸有其行平等，得制其心度於彼岸，唯除一人賢者阿難。」由於《再》的序分有別於《宋元明》，即：「佛在羅閱祇摩訶桓迦憐，摩訶比丘僧五百人，皆得阿羅漢，獨阿難未。」其中並未記載「得制」二字。

問題在於《金》的序分應與《開》與《再》同，但此處卻有異，何以如此呢？如前述，《金》曾在元代有過一次補雕。筆者推測《金》在補雕的過程中融入了《宋元明》的文脈，因此才出現此二字，否則應與《再》同。由此可見，可洪當時所依據的寫本與《宋元明》一致。

項 24：譬喻品第四

《可洪音義》所載「諭諂」，《宋元明》作「諛諂」。「諭」和「諛」應為異體字。⁷²⁸然而，《金》與《再》缺。

就《宋元明》而言，「諛諂」出現在偈頌中（諛諂懷自大 無信在凶害 與惡師相隨 不信是法教），而《金》與《再》的對應經文并非偈頌，而是長行（是

⁷²⁸ 依據《大》校勘注，《再》之「諭諂」，在《宋元明》則作「諛諂」，同樣的情況見於《出曜經》卷 2（CBETA, T04, no. 212, p. 620c4）、《佛說慧印三昧經》（CBETA 2021.Q4, T15, no. 632, p. 463c4）、《謗佛經》（CBETA 2021.Q4, T17, no. 831, p. 878a1）等。

迷惑自貢高人，不信者及與惡知識從事，聞是經不信。⁷²⁹)，裏頭無「諛諂」二字。由此可以推測，《金》、《再》底本所載之長行，在可洪之前已被修訂成偈頌，為《可洪音義》、《宋元明》底本之所據。由此可知，《宋元明》所據底本，在寫本時期已經出現。

項 26：譬喻品第四

《可洪音義》所載「四隅」，《再》、《宋元明》作「四隅」，獨《金》缺。據台灣教育部異體字字典，「隅」的其中一個意思是邊緣、角落，通「隅」。此二字出現在《再》、《宋元明》〈譬喻品第四〉末的偈頌中（一切佛國所有地 四方四隅及上下 滿中珍寶以布施 用供養佛天中天⁷³⁰），《金》之對應經文并非偈頌，而是長行（一佛剎滿其中天金，悉持施與佛。），裏頭無「諛諂」二字。由此可以推測，《金》底本所載之長行，在可洪之前已被修訂成偈頌，後來成為《可洪音義》、《再》、《宋元明》之所據。

項 62：無想品第十一

依據《可洪音義》之排列順序，「饋遺」二字出現在〈無相品第十一〉，《金》、《再》、《宋元明》一致。然而，此二字在《金》、《再》並非只出現在〈無相品第十一〉，早在〈四事品第三〉的長行中（若有供養、饋遺者莫得喜，無所貪慕得經疾。⁷³¹）已出現過一次，但在《宋元明》的平行偈頌中（慎無得貪供養 無所著得是法）缺。這就再次證明《可洪音義》所據寫本與《宋元明》之底本同。

小結

通過以上三種音義書之考察可知，唐代玄應、慧琳與可洪據以音義的支婁迦讖譯《般舟三昧經》雖然分卷不同（前者三卷，後者二卷），但就其內容而言其實是一致的，與《宋元明》同一傳本。

⁷²⁹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 907b26-28。

⁷³⁰ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 908a24-26。

⁷³¹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2021.Q4, T13, no. 418, p. 906b2-3。

換言之，《開寶藏》開雕之前，支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷（或二卷）其實就存在著幾種不同的寫本。無論如何，在考慮寫本經的時候，必須具備「傳本」的概念。任何寫本，不管是單經或整部藏經都有其底本。抄寫本及其所依據的底本，形成一個傳本系統。⁷³²因此，筆者認為支婁迦讖譯《般舟三昧經》可分為四種傳本系統：

第一種傳本：前四品皆為長行，為《開寶藏》「淳化本」之所據，守其《校正別錄》稱之為「宋本」，其第四品末之長行有一段重複抄寫的錯誤。

第二種傳本：前四品亦皆為長行，為《開寶藏》「咸平本」之所據，已將「淳化本」重複抄寫的錯誤予以校正，《金藏》承襲之。

第三種傳本：前三品半為長行，餘者為長行與偈頌之結合，為《開寶藏》「天禧本」之所據，與守其《校正別錄》所載「東本」、「北本」同本，《再雕高麗藏》承襲之。

第四種傳本：全經十六品皆為長行與偈頌之結合，為唐《慧琳音義》、《可洪音義》及宋《開寶藏》「熙寧本」之所據，《宋元明》承襲之。Harrison 稱之為 B 本。

以上四種傳本各自應有其最初的底本，它們如何形成的呢？可以肯定的是，它們經過多次校訂而成，但現存資料只有一筆，見於《出三藏記集·般舟三昧經記》：

《般舟三昧經》，光和二年[西元 179 年]十月八日，天竺菩薩竺朔佛於洛陽出。時傳言者月支菩薩支讖，……。建安十三年[西元 208 年]，於佛寺中校定悉具足。……又言建安十三年歲在戊子[西元 208 年]八月八日，於許昌寺校定。⁷³³

《般舟三昧經》從 179 年第一次譯出到校訂完成，竟然長達 30 年之久。過程中作了何種程度的校訂，無法得知。然而，既然說是「校訂」，應有校本。其校訂者可能將支婁迦讖數次漢譯本及相關原典互校而修訂。由於 Harrison 只知有《再》和《宋元明》兩個版本，因此認為支婁迦讖於 179 年的原譯本 A（全經 16 品純為長

⁷³² 方廣錫，《中國寫本大藏經研究》，頁 27-28。

⁷³³ 《出三藏記集》卷 7，CBETA 2021.Q3, T55, no. 2145, p. 48c10-16。

行的)，於 208 年在洛陽校訂之後（也可能比這個年份更遲，但不超過 3 世紀），便形成完整的 B（全經 16 品皆為長行與偈頌之結合），為《宋元明》之所據。但完整的 A 佚失，其殘片（前三品半為長行）後來流入刻本藏經的編輯者手裡，從而將它與 B 融合，形成現存的《再》。⁷³⁴然而，筆者發現了另外三種版本，收於《開寶藏》（依據《校正別錄》的資料）、《金藏》、《初雕高麗藏》，因此認為從 A 到 B 並非一次完成，而是經過多次校訂而成，並且與支婁迦讖多次翻譯此經有密切關係。

依據《明佺錄》、《開元錄》與《貞元錄》之記載，支婁迦讖三次譯出《般舟三昧經》。第一次是他本人於 179 年譯出的完整譯本，第二次與竺佛朔共同翻譯（竺佛朔為主譯，支婁迦讖為傳語），第三次則是他本人重翻此經的後十品。何以一人三次譯出《般舟三昧經》？很可能是因為支婁迦讖獲得了稍有不同的原典。無論如何，三次的翻譯，理應一次比一次更精良吧？到了第三次重翻此經的後十品時，其譯語應該比前兩次更流暢通順，否則何須重翻？⁷³⁵

筆者認為支婁迦讖第一次譯出的《般舟三昧經》或是 A 本的雛形（十六品，純長行），而第三次譯出者很大可能是 B 本的雛形（只有後十品。可能在支婁迦讖譯出時已是長行與偈頌的結合，也可能是經後人修訂或改譯後才變成長行與偈頌之結合）。此後，支婁迦讖譯本應有過幾個階段的校訂，進而形成不同的傳本系統：

第一階段：由於第三譯（後十品重翻=B）比第一譯（全十六品=A）精良，因此後人將新舊二譯結合，形成「A 前六品」（A1-6）加「B 後十品」（B7-16）。於 208 年完成的校訂本，可能即是此結合本（A1-6 + B7-16）。此校訂本並沒有流傳下來。

第二階段：A 第五、第六品（A5-6）受到修訂，由純長行而改為長行與偈頌之結合，形成第一、二種傳本系統（A1-4 + B5-16），分別由《開寶藏》與《金藏》據以刊刻。

第三階段：A 第四品後半段的長行（A4.5），繼續被改為偈頌，形成第三種傳

⁷³⁴ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 270-271.

⁷³⁵ 學者們在探討支婁迦讖（或其他譯者）的譯本時，非常注重「風格」（style）這件事。無可否認，每一位譯者都有其風格，但筆者認為我們亦不能排除「風格」其實會隨著時間的推進而有所轉變，或者經過長年累月的翻譯之後，外國翻譯家的中文水平會有所提高，翻譯技術或文質也會有所改進。此外，若是以一個團隊進行翻譯，不同的團隊成員，或許也會影響翻譯的「風格」。

本系統 (A1-4.5 + B4.5-16)。這就是《再雕高麗藏》所依據的傳本，亦即守其《校正別錄》所說的「東本」與「北本」之依據。

第四階段：A 第三品及第四品前半段的純長行 (A3-4.5)，也被改為長行與偈頌之結合，同時參照其他異譯本而修改了初品之序分 (A1)，形成第四種傳本系統 (B1-16) 這就是《玄應音義》、《慧琳音義》、《可洪音義》寫本之所據，亦是刻本《宋元明》及《初》補雕之所據。

簡而言之，支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷 (或二卷) 之所以有多個版本的原因，主要與他本身多次翻譯此經有關，同時亦受到後人的多次校訂。校訂者手上或有相對應的印度原典。校訂的結果形成不同的傳本系統，從寫本到刻本，代代相承。日本近代鉛印《大正藏》用作底本與校勘的版本 (《再》與《宋元明》)，其實只是其中一部分而已，總括如下：

表 49：支婁迦讖譯《般舟三昧經》從寫本、刻本到鉛印本的發展脈絡

寫本			刻本			近代鉛印
支婁迦讖 原譯	校訂本	《音義》所據	《開寶藏》	各大藏經	守其《校正 別錄》所見	-
第一譯 A1-16	完本佚失	-	-	-	-	-
第二譯 Z1-16 (?)	不確定有譯	-	-	-	-	-
第三譯 B7-16	A1-6 + B7-16	-	-	-	-	-
多次校訂	A1-4 + B5-16	-	淳化本	《開》	(舊)宋本	-
		-	咸平本	《金》		-
	A1-4.5 + B4.5-16	-	天禧本	《再》	東本、北本	《大正藏》 校勘
	B1-16	《玄應音義》 《慧琳音義》 《可洪音義》	熙寧本	《宋元明》 《初》補雕		

綜上所述，筆者認為 A 和 B 的融合，應該早在「寫本時期」已經完成，並非如 Harrison 所言：到了「刻本時期」才出現。

第四章 《文殊問經·囑累品》與「般舟三昧」

除了《般舟三昧經》漢、藏譯本和梵文殘片本身，相傳由龍樹（Nāgārjuna）撰、後秦·鳩摩羅什（Kumārajīva，344-413）譯出的《十住毘婆沙論》〈念佛品第二十〉至〈助念佛三昧品第二十五〉大篇幅地採用了《般舟三昧經》的內容，並將之重新編排和組織化。Harrison 認為《十住毘婆沙論》所採用者源自某部《般舟三昧經》的梵文原型，色井秀讓稱之為《龍樹本》。或許是因為龍樹乃大乘佛教的重要人物，鳩摩羅什又是翻譯名家，因此《龍樹本》成為學者們的研究焦點。

相對於《龍樹本》，由梁·扶南國僧伽婆羅（Saṃghapāla，460-524）譯出的《文殊問經·囑累品》其實也「隱藏」著一個文本（以下簡稱《文殊本》），同樣大篇幅地敘述「般舟三昧」的實踐方法，似乎也是出自某部《般舟三昧經》原型，卻乏人問津。值得注意的是，《文殊本》與《龍樹本》看起來高度一致，兩者很可能擁有同一或相近的淵源。從這樣的一致性中，有兩個問題值得探討。第一、《文殊本》在《般舟三昧經》的成立史上處於什麼位置？本章將探討《文殊本》與諸本《般舟三昧經》額度關係，並推它們之間的成立的先後。第二、隋·智顛在其名著《摩訶止觀》中，引《文殊本》作為建立「常坐三昧」之依據，又引《般舟三昧經》作為建立「常行三昧」之依據。如果說《文殊本》源自《般舟三昧經》的某個原型，那麼智顛豈非「不小心」將同源於《般舟三昧經》的法門，分別作為「常行三昧」和「常坐三昧」之依據，進而形成兩種不同的法門嗎？學者們尚未注意到這一點，而本章將探討《般舟三昧經》與「常坐三昧」的關係。

本章首先通過中國現存經錄，考察《文殊問經》之傳譯情形。接著，將《文殊本》與漢譯諸本《般舟三昧經》及《龍樹本》的平行文脈進行比對分析，以釐清彼此的異同及成立順序。最後，探討《文殊本》之特色——「端坐專念」修般舟及其對天台「常坐三昧」之影響。

第一節 《文殊問經》之傳譯與內容

一、《文殊問經》之漢譯情形

《文殊問經》之原典早已佚失，但依據 Lancaster 撰寫的 *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*，此經的梵文題名為 *Mañjuśrīparipṛcchā(sūtra)*。⁷³⁶ 由於此經沒有梵文本和藏譯本，現存只有一部漢譯本，因而導致一些人認為它有可能是在中國編輯而成的偽經。⁷³⁷ 事實是否如此，目前只能夠通過歷代經錄去考察。如果經錄的撰寫者懷疑某經屬於偽經的話，會特別註明或將之收在「疑偽錄」中。有關《文殊問經》之漢譯情形，歷代經錄的記載重點如下：

表 50：歷代經錄中的《文殊問經》

撰寫者	經錄	出處	《文殊問經》之漢譯情形
隋·費長房	歷代三寶紀	卷十一·譯經齊梁周	《文殊師利問經》二卷(天監十七年，勅僧伽婆羅，於占雲館譯，袁曇允筆受，光宅寺沙門法雲詳定)，並《寶唱錄》及《名僧傳》載。 ⁷³⁸
		第十三·大乘錄入藏目·失譯錄第二	《文殊問經》二卷 ⁷³⁹

⁷³⁶ Lewis R. Lancaster, *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*, Los Angeles : University of California Press, 1979, p.143.

⁷³⁷ John R. McRae, Trans., *The Sutra of Mañjuśrī's Questions*, p. 31.

⁷³⁸ 《歷代三寶紀》卷 11，CBETA, T49, no. 2034, p. 98b12-13。

⁷³⁹ 《歷代三寶紀》卷 13，CBETA, T49, no. 2034, p. 112b21。

隋·法經等	法經錄	卷一·大乘修多羅藏錄第一·眾經失譯三	《文殊問經》二卷 ⁷⁴⁰
隋·彥琮等	仁壽錄	卷一·大乘經單本	《文殊問經》二卷（失譯） ⁷⁴¹
唐·靜泰	靜泰錄	卷一·單本·大乘經	《文殊師利問經》二卷（四十九紙） ⁷⁴²
唐·道宣	大唐內典錄	卷四·梁朝傳譯佛經錄第十二	《文殊師利問經》二卷（天監十七年勅僧伽婆羅，於占雲館譯，袁曇允筆受，光宅寺沙門法雲詳定） ⁷⁴³
		卷八·歷代眾經見入藏錄第三·大乘經一譯	《文殊師利問經》（二卷） ⁷⁴⁴
唐·釋靖邁	古今譯經圖紀	卷四	沙門僧伽婆羅譯《文殊師利問經》（二卷） ⁷⁴⁵
唐·明佺等	大周錄	卷一·大乘單譯經目	《文殊師利問經》一部二卷。梁代天監十七年，僧伽婆羅於占雲館譯，出《長房錄》。 ⁷⁴⁶

⁷⁴⁰ 《眾經目錄》卷1，CBETA, T55, no. 2146, p. 120c5。

⁷⁴¹ 《眾經目錄》卷1，CBETA, T55, no. 2147, p. 152c13。

⁷⁴² 《眾經目錄》卷1，CBETA, T55, no. 2148, p. 183b3。

⁷⁴³ 《大唐內典錄》卷4，CBETA, T55, no. 2149, p. 265c19-20。

⁷⁴⁴ 《大唐內典錄》卷6，CBETA, T55, no. 2149, p. 303c21。

⁷⁴⁵ 《古今譯經圖紀》卷4，CBETA, T55, no. 2151, p. 364b27-28。

⁷⁴⁶ 《大周刊定眾經目錄》卷1，CBETA, T55, no. 2153, p. 378a23-25。

		卷十三·見定流行入藏錄	《文殊師利問經》一部二卷 ⁷⁴⁷
唐·智昇	開元錄	卷六·總括群經錄上之六	《文殊師利問經》二卷（亦直云《文殊問經》，天監十七年於占雲館譯，袁曇允筆受，光宅寺沙門法雲詳定。） ⁷⁴⁸
		卷十二·有譯有本錄中菩薩三藏錄之二	《文殊師利問經》二卷（亦直云《文殊問經》），梁扶南三藏僧伽婆羅譯。 ⁷⁴⁹
		卷十九·大乘入藏錄上·大乘經單譯	《文殊師利問經》二卷（亦直云《文殊問經》）五十一紙 ⁷⁵⁰
唐·智昇	開元錄略出	大乘經單譯	《文殊師利問經》二卷，梁扶南三藏僧伽婆羅譯。 ⁷⁵¹
唐·圓照	貞元錄	卷九·總集群經錄上之九	《文殊師利問經》二卷（亦直云《文殊問經》，天監十七年於占雲館譯，袁曇允筆受，光宅寺沙門法雲詳定） ⁷⁵²
		卷二十二·有譯有本錄中菩薩三藏錄之三·大乘經單譯	《文殊師利問經》二卷（亦直云《文殊問經》），梁扶南三藏僧伽婆羅譯。 ⁷⁵³
		卷二十九·大乘入藏錄上·大乘	《文殊師利問經》二卷（亦直云《文

⁷⁴⁷ 《大周刊定眾經目錄》卷 13，CBETA, T55, no. 2153, p. 459a14。

⁷⁴⁸ 《開元釋教錄》卷 6，CBETA, T55, no. 2154, p. 537b27-28。

⁷⁴⁹ 《開元釋教錄》卷 12，CBETA, T55, no. 2154, p. 602c23-24。

⁷⁵⁰ 《開元釋教錄》卷 19，CBETA, T55, no. 2154, p. 687b11。

⁷⁵¹ 《開元釋教錄略出》卷 2，CBETA, T55, no. 2155, p. 732b18-19。

⁷⁵² 《貞元新定釋教目錄》卷 9，CBETA, T55, no. 2157, p. 835c4-5。

⁷⁵³ 《貞元新定釋教目錄》卷 22，CBETA, T55, no. 2157, p. 0934b12-13。

	經單譯	殊問經》) 五十一紙 ⁷⁵⁴
--	-----	---------------------------

依據上述資料，最早記載《文殊問經》的是費長房，提供了兩筆資料：1.依據古人的著作（《寶唱錄》及《名僧傳》），《文殊問經》由扶南三藏僧伽婆羅（Samghapāla, Samghavarman 或 Samghabhara, 460-524）於梁朝天監十七年（518）在占雲館譯出，袁曇允筆受，光宅寺沙門法雲詳定；2.在《入藏錄》中，將《文殊問經》記為失譯，這是費長房親見的譯本。費長房之後，除了《法經錄》與《彥琮錄》記載此經為失譯之外，其他經錄一律記載《文殊問經》由僧伽婆羅譯出，屬於大乘經單譯本，沒有異譯本。值得注意的是，沒有任何一部經錄將《文殊問經》標註為「偽經」，因此目前大可以此為準，除非未來有新資料出土，足以提出反證。

根據《開元釋教錄》，《文殊問經》之梵本由扶南國曼陀羅仙（Mandra, 生卒年不詳）帶到中國並獻給譯經團隊。⁷⁵⁵ 有關僧伽婆羅的生平，梁·慧皎之《高僧傳》有如是記載：

梁初有僧伽婆羅者，亦外國學僧，儀貌謹潔，善於談對。至京師，亦止正觀寺，今上甚加禮遇，勅於正觀寺及壽光殿、占雲館中，譯出《大育王經》、《解脫道論》等，釋寶唱、袁曇允等筆受。⁷⁵⁶

另外，據唐·道宣之《續高僧傳》所載：

僧伽婆羅，梁言僧養，亦云僧鎧，扶南國人也。……聞齊國弘法，隨舶至都，住正觀寺，為天竺沙門求那跋陀之弟子也。復從跋陀研精方等。未盈炎燠，博涉多通，乃解數國書語。……以天監五年，被勅徵召於楊都壽光殿、華林園、正觀寺、占雲館、扶南館等五處傳譯，訖十七年，都合一十一部，四十八卷，即：《大育王經》、《解脫道論》等是也。⁷⁵⁷

依據以上兩部僧傳的資料，可知僧伽婆羅於梁代初期抵達中國。西元五世紀中，扶南國王闍耶跋摩（Jayavarman, 484-514 年在位）遣使航海到中國廣州進行貿易。

⁷⁵⁴ 《貞元新定釋教目錄》卷 22，CBETA, T55, no. 2157, p. 1033b21。

⁷⁵⁵ 《開元釋教錄》卷 6：「沙門僧伽婆羅，……譯《文殊般若》等經十部（其梵本並是曼陀羅獻者）。」（CBETA T55, no. 2154, p. 537c7-19）

⁷⁵⁶ 《高僧傳》卷 3，CBETA 2022.Q1, T50, no. 2059, p. 345b9-13。

⁷⁵⁷ 《續高僧傳》卷 1，CBETA 2022.Q1, T50, no. 2060, p. 426a3-15。

僧伽婆羅當時也是隨商舶抵達南齊首都（今南京），並受中國宮廷招入正觀寺。僧伽婆羅通曉數國語言，且博學多聞。此後，他曾向天竺僧求那跋陀羅學習方等經。⁷⁵⁸ 至於曼陀羅仙的生平，據《續高僧傳》的記載：

梁初又有扶南沙門曼陀羅者，梁言弘弱，大齋梵本遠來貢獻，[受]勅與[僧伽]婆羅共譯《寶雲》、《法界體性》、《文殊般若經》三部，合一十一卷。⁷⁵⁹

梁天監二年（503），扶南國王闍耶跋摩又遣派曼陀羅仙帶著許多梵本到中國，並獻給當時的朝廷。⁷⁶⁰ 相信《文殊問經》即是這批梵本的其中一部典籍，後由僧伽婆羅譯出。

值得注意的是，僧伽婆羅與曼陀羅仙雙雙來自扶南（Funan）。扶南是柬埔寨（Cambodia）最早的王朝，建立於西元 1 世紀左右。⁷⁶¹ 於西元 3 至 6 世紀之間，扶南成為東南亞最強的王朝。⁷⁶² 處於鼎盛時期的扶南，影響力擴展至整個湄公河三角洲（Mekong Delta），並延伸到當代越南南部（Southern Vietnam）的大部分地區，以及湄公河中部（Central Mekong）地區，甚至包括湄南河流域（Chao Praya valley）和馬來半島（Malay Peninsula）部分地區。⁷⁶³ 此東南亞古王朝，中國古書稱之為扶南，隋唐以後稱之為真臘，元明以後稱之為瀨浦只、甘孛智或甘菩遮。⁷⁶⁴ 扶南是一個印度化的帝國，於西元 4 世紀末至 5 世紀初開始全面印度化。⁷⁶⁵ 此國明顯發揚印度文化的四個元素：梵文、佛教、濕婆信仰、印度教的帝王觀念。⁷⁶⁶

⁷⁵⁸ 高觀如，〈中東佛教關係〉，《佛教史略與宗派》，頁 221。

⁷⁵⁹ 《續高僧傳》卷 1，CBETA 2022.Q1, T50, no. 2060, p. 426a22-25。

⁷⁶⁰ 高觀如，〈中東佛教關係〉，《佛教史略與宗派》，頁 221。

⁷⁶¹ Phra Ratchawimonmolia, Phra Dhammamolee, etc., “Society and Culture of Cambodia in the Angkorian Period under the influence of Buddhism,” *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education* 12.8, 2021, p. 2420.

⁷⁶² William E. Willmott, “History and Sociology of the Chinese in Cambodia Prior to the French Protectorate,” *Journal of Southeast Asian History* 7.1, 1966.04, pp. 15-16.

⁷⁶³ Ian C. Harris, *Cambodian Buddhism: History and Practice*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005, p.4.

⁷⁶⁴ 高觀如，〈中東佛教關係〉，《佛教史略與宗派》，臺北：木鐸，1983 年，頁 221。

⁷⁶⁵ 釋淨海，〈柬埔寨扶南佛教考〉，《內明》30，1974 年，頁 12。

⁷⁶⁶ William E. Willmott, “History and Sociology of the Chinese in Cambodia Prior to the French Protectorate”, p. 16, footnote 3.

就僧伽婆羅與曼陀羅仙二人的國籍而言，《文殊問經》可能在扶南集出。⁷⁶⁷由於《文殊問經》記載著「般舟三昧」相關經文，因此可以說「般舟三昧」這個法門亦曾傳播到扶南這個東南亞古國。無論如何，根據現存的有限資料，我們無法判斷《文殊問經》是否受到扶南當地佛教徒的重視、應用或據以實踐。

二、《文殊問經·囑累品》與「般舟三昧」

此經以文殊師利菩薩提問菩薩戒之事為緣起，故名《文殊師利問經》。全經從〈序品〉為始，〈囑累品〉為終，共十七品。各品內容摘要如下：⁷⁶⁸

表 51：《文殊問經》各品摘要

品名	品數	內容重點
序品	第一	佛住耑闍崛山與比丘菩薩眾俱。
菩薩戒品	第二	明菩薩戒的持犯，部分與小乘律有別。
不可思議品	第三	明如來不入涅槃。
無我品	第四	明一切處無我。
涅槃品	第五	明涅槃不滅。
般若波羅蜜品	第六	明修行般若波羅蜜的方法。
有餘氣品	第七	明聲聞有習氣。
來去品	第八	明來、去義。
中道品	第九	明中道義。
世間戒品	第十	明菩薩為成菩提故皈依、持戒（沙彌十戒）。
出世間戒品	第十一	明菩薩七聚，著重心念之持犯。
上出世間戒品	第十二	明無相戒，觀第一義也。
菩薩受戒品	第十三	菩薩受戒儀軌，著重發菩提心。
字母品	第十四	記悉曇五十字、各字之音聲含義。
分部品	第十五	明佛滅後，僧祇上座二部，共出二十部，皆是大乘出，無是亦無非。
雜問品	第十六	設為外道種種邪難求佛解釋。
囑累品	第十七	明受持此經功德，解釋「阿羅漢、正遍知」之義；復明在家過患、出家功德。

⁷⁶⁷ 伊藤進傳，〈『文殊問經』の成立と受容〉，頁 39。

⁷⁶⁸ 參明·智旭彙輯《閱藏知津》卷 32，CBETA, J32, no. B271, pp. 132c24-133a11。

		次明般舟三昧，得見餘世界佛。 次明用供養華咒法。
--	--	-----------------------------

從上表可以清楚看出，《文殊問經》並沒有一貫的內容，每一品的主題都不一樣，但皆以文殊師利菩薩提出一個問題，後由佛陀站在大乘的角度予以回答。將同一人與佛陀的問答編輯在一起而形成一部經，並非到了大乘時期才如此，早期經典如《相應部》(*Saṃyuttanikāya*)就將同一類型或同一主題的佛陀開示糾集一處。其中，以一位聖弟子的相關記錄集成一類者有婆耆沙長老相應(Vaṅgīsa-saṃyutta)、迦葉相應(Kassapa-saṃyutta)、羅侯羅相應(Rāhula-saṃyutta)等。到了大乘時期，則有許多以某位人物與佛的多次問答結集成一部經者，一般題名為「某某所問經」(*-paripṛcchā(sūtra)*)，例如：《大樹緊那羅王所問經》(*Drumakinnararājaparipṛcchā*, T.625)、《大集大虛空藏菩薩所問經》(*Gagaṇagañjaparipṛcchā*, T. 404)、《妙臂菩薩所問經》(*Subāhuparipṛcchā*, T. 896)等。《文殊問經》亦是如此，全經十七品集合了文殊菩薩與佛的多次問答，而這些問答之間並沒有很大的關聯性。

至於《文殊問經》之成立年代，可以從各品內容看出。其中，〈菩薩戒品第二〉記載著《象龜經》、《大雲經》、《指鬘經》、《楞伽經》等經名⁷⁶⁹；〈不可思議品第三〉之如來法身常住說，繼承《維摩經》及《大般涅槃經》之意而來；〈涅槃品第五〉之不斷不滅、不生不起，〈來去品第八〉之不來不去、〈中道品第九〉的中道說，則源自《中論》之八不中道；〈字母品第十四〉五十字母之說，源自《大般泥洹經》卷五〈文字品〉及《大般涅槃經》卷八之內容；〈分部品第十五〉二十部派分裂之說法，似乎源自《十八部論》；〈囑累品第十七〉所載念佛三昧，則源於《般舟三昧經》。由此可見，《文殊問經》的集出年代應在《般舟三昧經》、《楞伽經》、《涅槃經》、《中論》之後。⁷⁷⁰ 基於此經是曼陀羅仙從扶南帶入中國，伊藤進傳認為此經各品之內容是根據不同的經論，配合扶南的地域情況改編而成。改編的目的是為了接引在家人進入寺院學佛。⁷⁷¹

在《文殊問經》十七品經文當中，與本文有關的是〈囑累品〉，其內容可分為

⁷⁶⁹ 《文殊師利問經》卷1：「爾時文殊師利復白佛言：「世尊！若得食肉者，《象龜經》、《大雲經》、《指鬘經》、《楞伽經》等諸經，何故悉斷？」」(CBETA, T14, no. 468, p. 493a5-7)

⁷⁷⁰ 《中華佛教百科全書》，臺北：中華佛教百科文獻基金會，1994年，頁1360-1361。

⁷⁷¹ 伊藤進傳，〈『文殊問經』の成立と受容〉，頁39-40。

三個部分：1.說明受持此經功德，解釋「阿羅漢、正遍知」之義；復明在家過患、出家功德；2.說明見他方世界現在諸佛的方法——般舟三昧；3.說明供養華咒法。由此可見，與「般舟三昧」有關的文脈出現在第 2 部分，它可能採用或參考自某部《般舟三昧經》原典。若將之與《十住毘婆沙論》有關「般舟三昧」的文脈相互對照時，不難發現兩者的內容高度一致。

第二節 《文殊問經》與《十住毘婆沙論》之「般舟三昧」

《文殊問經·囑累品》採用《般舟三昧經》的部分，以下簡稱為《文殊本》。龍樹在《十住毘婆沙論》採用《般舟三昧經》的部分，色井秀讓（1976：935）稱為《龍樹本》，本文沿用之。《十住毘婆沙論》由後秦龜茲國鳩摩羅什譯出，比梁代扶南國僧伽婆羅於天監十七年（518）譯出的《文殊問經》早了百餘年。然而，就《龍樹本》與《文殊本》的高度一致性而言，不禁讓人懷疑後者取材於前者，或兩者源於同樣的祖本。為了釐清兩者的關係，有必要進行詳細的比對。⁷⁷²

以下表格除了比對《龍樹本》與《文殊本》，同時亦將支婁迦讖譯《般舟三昧經》(T.418) 對應之品名列出，如此有助於後續的論述。就《般舟三昧經》而言，01 項相當於〈問事品〉的內容；02-12 項相當於〈行品〉的內容；13-18 項所說「四法」，相當於〈四事品〉的內容；19-20 項所言「五法」，相當於〈請佛品〉的內容；21-23 項所言出家、在家的修行方法，相當於〈四輩品〉的內容；25 項所言「功德」，相當於〈擁護品〉的內容；26 項所言「隨喜」，相當於〈勸助品〉的內容。

表 52：《文殊本》與《龍樹本》之比對

經 項	W=《文殊本》 ⁷⁷³	S=《龍樹本》 ⁷⁷⁴	T.418
	梁·僧伽婆羅(460-524)譯	後秦·鳩摩羅什(344-413)譯	
01	爾時文殊師利白佛言：「世尊！餘佛世界諸佛，現在有人於此欲見彼佛，當云何得見？」	菩薩於初地，究竟所行處，自以善根力，能見數百佛菩薩，如是降伏其心，深愛佛道。如所聞初地行具足究竟，自以善根福德力故，能見	問 事 品

⁷⁷² 雖然篇幅稍長，但由此能證清楚證明《龍樹本》與《文殊本》的一致性，對於後續論述十分重要，因此筆者決定將完整的比對表放在正文處。

⁷⁷³ 《文殊師利問經》卷 2，CBETA, T14, no. 468, pp. 506c13-508b1。

⁷⁷⁴ 《十住毘婆沙論》卷 12，CBETA, T26, no. 1521, pp. 68c8-88b12。

	<p>佛告文殊師利：「若能專念如來十號，佛於彼人常在不滅，亦得當聞諸佛說法，并見彼佛現在四眾，增長壽命，無諸疾病。」</p>	<p>十方現在諸佛，皆在目前。</p> <p>問曰：「但以善根福德力，故得見諸佛，為更有餘法耶？」</p> <p>答曰：「佛為跋陀婆，所說深三昧；得是三昧寶，能得見諸佛。」跋陀婆羅是在家菩薩，能行頭陀，佛為是菩薩說《般舟三昧經》。般舟三昧名見諸佛現前，菩薩得是大寶三昧，雖未得天眼、天耳而能得見十方諸佛，亦聞諸佛所說經法。</p>																	
<p>02 念 佛 色 身 、 法 身</p>	<p>→W05 (此符號表示W也有相同文脈，但其位置是在05列。)</p>	<p>問曰：「是三昧者，當以何道可得？」</p> <p>答曰：</p> <table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="width: 50%; text-align: center;">當念於諸佛</td> <td style="width: 50%; text-align: center;">處在大眾中</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">三十二相具</td> <td style="text-align: center;">八十好嚴身</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">.....</td> <td style="text-align: center;">.....</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">又應以四十</td> <td style="text-align: center;">不共法念佛</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">諸佛是法身</td> <td style="text-align: center;">非但肉身故</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">.....</td> <td style="text-align: center;">.....</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">菩薩應以此</td> <td style="text-align: center;">四十不共法</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">念諸佛法身</td> <td style="text-align: center;">佛非色身故</td> </tr> </table> <p>.....，是故行者先念色身佛，次念法身佛。何以故？新發意菩薩應以三十二相、八十種好念佛，如先說。轉深入得中勢力，應以法身念佛。心轉深入得上勢力，應以實相念佛而不貪著。</p>	當念於諸佛	處在大眾中	三十二相具	八十好嚴身	又應以四十	不共法念佛	諸佛是法身	非但肉身故	菩薩應以此	四十不共法	念諸佛法身	佛非色身故	<p>行 品</p>
當念於諸佛	處在大眾中																		
三十二相具	八十好嚴身																		
.....																		
又應以四十	不共法念佛																		
諸佛是法身	非但肉身故																		
.....																		
菩薩應以此	四十不共法																		
念諸佛法身	佛非色身故																		
<p>03 不 著 色 身 、 法 身</p>	<p>→W08</p>	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="width: 50%; text-align: center;">不染著色身</td> <td style="width: 50%; text-align: center;">法身亦不著</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">善知一切法</td> <td style="text-align: center;">永寂如虛空</td> </tr> </table> <p>是菩薩得上勢力，不以色身、法身深貪著佛。何以故？信樂空法故，知諸法如虛空。虛空者，無障礙故。障礙因緣者，諸須彌山、由乾陀等十寶山、鐵圍山、黑山、石山等，</p>	不染著色身	法身亦不著	善知一切法	永寂如虛空	<p>行 品</p>												
不染著色身	法身亦不著																		
善知一切法	永寂如虛空																		

		如是無量障礙因緣。何以故？是人未得天眼故，念他方世界佛，則有諸山障礙。	
04 念 佛 十 號	云何十號？謂如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊。	是故新發意菩薩，應以十號妙相念佛，如說： 新發意菩薩 以十號妙相 念佛無毀失 猶如鏡中像 十號妙相者，所謂如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊。	行 品
05	文殊師利！念十號者，先念佛色身、具足相好，又念法身壽命無盡。	→S02	行 品
06	當作是念，佛非色身，佛是法身。以執取、以堅取，見佛如虛空。樂虛空，故知一切法義。	無毀失者，所觀事空如虛空，於法無所失。何以故？諸法本來無生寂滅故，如是一切諸法皆亦如是。	行 品
07	→W10	是人以緣名號，增長禪法，則能緣相。是人爾時即於禪法得相，所謂身得殊異快樂，當知得成般舟三昧，三昧成故得見諸佛。 如鏡中像者。若菩薩成此三昧已。如淨明鏡自見面像。如清澄水中見其身相。	行 品
08	文殊師利！如須彌山、由乾陀山、伊沙陀山、須陀梨山、珂羅底迦山、阿輸迦羅山、毘那多山、尼民陀羅	初時隨先所念佛，見其色像，見是像已後，若欲見他方諸佛，隨所念方得見諸佛，無所障礙。是故此人： 雖未有神通 飛行到于彼 而能見諸佛 聞法無障礙 是新發意菩薩，於諸須彌山等諸山無能為作障礙，亦未得神通、天眼、天耳，未能飛行從此國至彼國，以	行 品

	山、斫迦羅山，如是等山悉是障礙。若人一心念佛十號，此等諸山不能為障。何以故？以正念故、佛威神故。	是三昧力故，住此國土得見他方諸佛世尊，聞所說法。	
09	復次，文殊！念佛十號猶如虛空，以知如虛空故，無有過失，以不失故，得無生忍。	→S04	行品
10	如是依名字，增長正念，見佛相好，正定具足，具足定已，見彼諸佛，如照水鏡，自見其形，彼見諸佛亦復如是，此謂初定。	→S07	行品
11	復次，如一佛像現鏡中分明，見十方諸佛亦如是分明。	常修習是三昧故，得見十方真實諸佛。	行品
12	從此以後，常正念思惟，必有相起，以相起故，常樂見佛。作此念時，諸佛即現，亦不得神通，亦不往彼世界，唯住此處，見彼諸佛，聞佛說法，得如實義。	→W08	行品
13 四法 一	<p>文殊師利白佛言：「以何法故，起此定寶？」佛告文殊師利：</p> <p>「〔一〕當近善知識，供養善知識；</p> <p>〔二〕常起精進、不捨精進，</p> <p>〔三〕不捨智慧、不動智慧，堅智慧、利智慧；</p> <p>〔四〕常入信心，令精進根堅固，</p>	<p>問曰：如是定以何法能生？云何可得？答曰：</p> <p>親近善知識 精進無懈怠 智慧甚堅牢 信力不妄動</p> <p>以是四法能生是三昧。</p> <p>〔一〕親近善知識者，能以是三昧教誨人者，名為善知識，應加恭敬，勤心親近。</p> <p>〔二〕莫有懈怠、廢退、捨離，則得聞是深三昧義。</p> <p>〔三〕利智、通達智、不失智，名為堅牢。</p> <p>〔四〕信根深固，若沙門、婆羅門，</p>	四事 品

	不為天魔、沙門、婆羅門所壞。 由此四法，能生此定。」	若天、魔、梵及餘世人無能傾動，名為信力不可動。 如是四法能生三昧。	
14 四 法 二	文殊師利白佛言：「復有何法能生此定？」 佛告文殊師利：「慚愧、懺悔、恭敬、供養，事說法人如供養佛，以此四法能生禪定。」	復次， 慚愧愛恭敬 供養說法者 猶如諸世尊 能生是三昧 慚愧、愛、恭敬者，於說法者深生慚愧、恭恪、愛樂，供養如佛。如是四法能生是三昧。	四 事 品
15 四 法 三	復於九十日，修無我想，端坐專念，不雜思惟，除食及經行、大小便時，悉不得起。	復次，初四法者： 一、於三月未嘗睡眠，唯除便利、飲食、坐起。 二、於三月乃至彈指不生我心。 三、於三月經行不息。 四、於三月兼以法施，不求利養。是為四。	四 事 品
16 四 法 四	復有四法能起此定： 見諸佛， 勸人聽法， 不嫉發菩提心人， 行諸菩薩所行。	復有四法： 一、能見佛； 二、安慰勸人聽是三昧； 三、常不貪嫉行菩提心者； 四、能集菩薩所行道法。 是為四。	四 事 品
17 四 法 五	復有四法： 一者造像； 二、施有信人； 三、教化眾生令離欺慢，使得菩提； 四、為守護、攝受諸佛正法。	復有四法： 一、造作佛像，乃至畫像； 二、當善書寫是三昧經，令信樂者得已誦讀。 三、教增上慢人，令離增上慢法，使得阿耨多羅三藐三菩提。 四、當護持諸佛正法。 是為四。	四 事 品
18 四	復有四法： 少語言；	復有四法： 一、少語言；	四 事

法六	不與在家、出家人和合； 不著諸法相； 樂寂靜處。	二、在家、出家不與共住； 三、常繫心取所緣相； 四、樂遠離空閑靜處。 是為四。	品
19 五 法 一	復有諸法： 〔一〕謂無生忍，厭一切諸行、一切生處、一切邪見、一切五欲，亦不思惟； 〔二〕修無量定行，不起瞋恚；於四攝法常憶不忘； 〔三〕成就慈悲喜捨，不譏他過； 〔四〕常聞說法，質直修行； 〔五〕清淨三業。	初五法者： 一、無生忍法，厭離一切諸有為法，不樂一切諸所生處，不受一切諸外道法，惡厭一切世間諸欲乃至不念，何況身近！ 二、心常修習無量諸法，定在一處，於諸眾生無有瞋礙，心常隨順行四攝法。 三、能成就慈悲喜捨，不出他過。 四、能多集佛所說法，如所說行。 五、清淨身口意業及見。是為五。	請 佛 品
20 五 法 二	〔一〕樂歎財施，不起慳心；樂讚法施，不起法慳； 〔二〕修忍辱行，同止安樂；若人輕罵、誹謗、打縛等，是我本業得此果報，於他不瞋。 〔三〕隨聞受持，廣為人說，令他思惟、修行正行。 〔四〕不生嫉妬，不自讚毀他，離睡眠懈怠。 〔五〕信佛法僧；恭敬上中下座；見他少德，常憶不忘；語言真諦，無餘虛說。	復有五法： 一、樂如經所讚布施，無有慳心，樂說深法，無所吝惜，亦能自住。 二、忍辱柔和，同住歡喜，惡口、罵詈、鞭、捶、縛等，但推業緣，不恚他人。 三、常樂聽是三昧，讀誦通利，為人解說，令流布增廣，勤行修習。 四、心無妬嫉，不自高身，不下他人，除眠睡蓋。 五、於佛法僧寶，信心清淨；於上中下坐，深心供奉；他有小恩，常憶不忘；常住真實語中。是為五。	請 佛 品
21 在 家 出 家	復次，文殊師利！如出家人能修此定，在家之人亦能修習；如在家人能修此定，出家之人亦能修習，為他廣說，令彼修行。云何在家人能修此定？	復次， 出家諸菩薩 所學三昧法 在家菩薩者 是法應當知 若在家菩薩欲修習是三昧：	四 輩 品
22 在	以信 業果報；	一、當深以信心； 二、不求業果報；	四 輩

<p>家 二 十 法</p>	<p>捨一切財； 歸依三寶； 受持五戒，不穿、不破、不污、不 缺； 受十善道，令起諸善； 修行梵行； 毀訾五欲； 不生嫉妬； 不愛妻子； 常樂出家； 受持八戒； 常往僧坊； 有慚愧心； 於出家人常生敬心； 不祕悞法，常樂化人； 愛念恭敬和上、闍梨及說法人； 於父母善知識所，心如佛想； 安止父母及善知識，令得住於安隱 之處； 〔缺〕 此是在家之人修此定法。</p>	<p>三、當捨一切內外物； 四、歸命三寶； 五、淨持五戒，無有毀缺； 六、具足行十善道，亦令餘人住此 法中； 七、斷除婬欲； 八、毀訾五欲； 九、不嫉妬； 十、於妻子中不生愛著； 十一、心常願出家； 十二、常受齊戒； 十三、心樂住寺廟； 十四、具足慚愧； 十五、於淨戒比丘起恭敬心； 十六、不慳悞法； 十七、於說法者，深愛敬心； 十八、於說法者，生父母大師想； 十九、於說法者，以諸樂具敬心供 養； 二十、知恩報恩； 如是在家菩薩，住如是等功德者， 則能學是三昧。</p>	<p>品</p>
<p>23 出 家 六 十 法</p>	<p>云何出家人當修此定？ 不破戒； 不污戒； 無毀點戒； 清淨戒； 不穢戒； 不雜邪戒； 無所依戒； 無所得戒； 不墮戒； 聖所嘆戒； 慧人所嘆戒； 於波羅提木叉善能守護； 成就一切諸行處；</p>	<p>出家菩薩修習是三昧法者，所謂： 一、於戒無毀疵； 二、持戒不雜污； 三、持戒不濁； 四、清淨戒； 五、無損戒； 六、不取戒； 七、不依戒； 八、不得戒； 九、不退戒； 十、持聖所讚戒； 十一、持智所稱戒； 十二、隨波羅提木叉戒； 十三、具足威儀行處；</p>	<p>四 輩 品</p>

<p>常畏小罪； 淨業； 淨命； 〔缺〕 樂深無生法忍； 於空、無相、無作不生怖畏；</p> <p>常勤精進； 正念現前； 有信從心； 成就慚愧； 不著世法； 不壞嫉妬； 常行頭陀功德； 〔缺〕 厭世語言； 不樂綺語； 知恩； 知報恩； 敬畏和上阿闍梨；</p> <p>無憍慢心； 〔缺〕 常樂勝師及樂近善友； 若有善友我當問法，既聞法已如說修行。若依經書、若依師說，於說法人、父母、善友常懷佛想； 樂阿蘭若處； 不樂人間； 〔缺〕 於身命財，心不繫著； 思念死想； 不依利養； 無所觸犯； 無渴愛心； 攝受正法； 愛敬尊長；</p>	<p>十四、乃至微小罪，心大怖畏； 十五、淨身口意業； 十六、淨命； 十七、所有戒盡受持； 十八、信樂甚深法； 十九、於無所得法心能忍。空、無相、無願法中心不驚； 二十、勤發精進； 二十一、念常在前； 二十二、信心堅固； 二十三、具足慚愧； 二十四、不貪利養； 二十五、無嫉妬； 二十六、住頭陀功德； 二十七、住細行法中； 二十八、不樂說世間俗語； 二十九、遠離聚語； 三十、知報恩； 三十一、知作恩報恩者； 三十二、於和上阿闍梨所，生恭敬忌難心； 三十三、破除憍慢； 三十四、降伏我心； 三十五、善知識難遇故勤心供給； 三十六、所從聞是法處、若得經卷若口誦處，於此人所，生父母想、善知識想、大師想、大慚愧愛敬想； 三十七、常樂阿練若； 三十八、不樂住城邑聚落； 三十九、不貪著檀越善知識家； 四十、不惜身命； 四十一、心常念死； 四十二、不存利養； 四十三、於諸物中心不染著； 四十四、無所渴愛； 四十五、守護正法； 〔缺〕</p>
---	---

	<p>不長畜衣鉢； 不受宿食； 恒樂乞食； 行次第乞； 常懷慚愧，自省己罪； 不捉金銀珍寶，於真實法不生驚疑；</p> <p>〔缺〕</p> <p>常修慈心； 能斷瞋怒； 常修悲心； 能斷殺害； 饒益一切世間； 慈悲一切眾生； 常樂經行； 無睡眠懈怠； 若住如是功德，則能修此禪定。</p>	<p>四十六、不著衣鉢； 四十七、不畜遺餘； 四十八、但欲乞食； 四十九、次第乞食； 五十、常知慚愧，心常有悔； 五十一、不畜金銀珍寶錢財，離諸不善悔；</p> <p>五十二、心無纏垢； 五十三、常行慈心； 五十四、除斷瞋恚； 五十五、常行悲心； 五十六、除斷愛著； 五十七、常求利安一切世間； 五十八、常憐愍一切眾生； 五十九、常樂經行； 六十、除却睡眠； 出家菩薩住如是等法中。應修習是三昧。</p>	
<p>24 餘 修 法</p>	<p>復次，文殊師利！</p> <p>當具足諸善，常念如來； 專心思惟； 不起亂想； 守護諸根； 於食知足； 初夜後夜捐於睡眠； 離諸煩惱； 令生禪定； 不著禪味； 分別色相； 得不淨想； 不著陰、界、入；</p>	<p>復次，</p> <p>餘修三昧法 亦應如是學 能生是般舟三昧餘助法亦應修習。 何等是？</p> <p>一、緣佛恩，常念在前； 二、不令心散亂； 三、繫心在前； 四、守護根門； 五、飲食知止足； 六、初夜後夜常修三昧； 七、離諸煩惱障； 八、生諸禪定； 九、禪中不受味； 十、散壞色相； 十一、得不淨相； 十二、不貪五陰； 十三、不著十八界； 十四、不染十二入；</p>	<p>綜 合 經 中 微 細 行 法</p>

<p>不自稱譽； 無有憍慢； 於一切法作阿蘭若想； 於一切眾生親友想； 不為名聞而持禁戒； 常行禪定； 不厭多聞； 以多聞故不生憍慢； 於法無疑； 不謗佛； 不毀法； 不破僧； 常近善人； 離不善人； 樂佛所說出世言語； 受念六法； 修五解脫處； 能滅九種瞋恚； 斷八懈怠； 修八精進； 行九想定； 修八大人覺； 成就諸禪解脫三昧、三摩跋提； 一切諸見所不能動； 攝耳聽法； 分別諸陰； 無有住相； 怖畏生死，如拔刀賊； 〔缺〕 於十二入，如空聚想； 於十八界，如毒蛇想； 於泥洹處，生寂靜想； 觀於五欲如棘刺想，樂出生死； 〔缺〕 無有諍訟；</p>	<p>十五、不恃族姓； 十六、破憍慢； 十七、於一切法心常空寂； 十八、於諸眾生親族想； 十九、不取戒； 二十、不分別定； 二十一、應勤多學； 二十二、以是多學而不憍慢； 二十三、於諸法無疑； 二十四、不違諸佛； 二十五、不逆法； 二十六、不壞僧； 二十七、常詣諸賢聖； 二十八、遠離凡夫； 二十九、樂出世間論； 三十、修六和敬法； 三十一、常修習五解脫處； 三十二、除九瞋惱事； 三十三、斷八懈怠法； 三十四、修八精進； 三十五、常觀九相； 三十六、得大人八覺； 三十七、具足諸禪定三昧； 三十八、於此禪定無所貪、無所得； 三十九、聽法專心； 四十、壞五陰相； 四十一、不住事相； 四十二、深怖畏生死； 四十三、於五陰生怨賊想； 四十四、於諸入中，生空聚想； 四十五、於四大中，生毒蛇想； 四十六、於涅槃中生寂滅想、安隱樂想； 四十七、於五欲中生涎唾想，心樂出離。 四十八、不違佛教； 四十九、於一切眾生無所諍訟；</p>	
--	--	--

	<p>教化眾生修諸功德； 能如是者，得深禪定。</p>	<p>五十、教化眾生令安住一切功德。</p>	
<p>25 三 昧 功 德</p>	<p>文殊師利！若人修行此定，所得功德永不退轉。</p> <p>文殊師利！如三千大千世界盡末為塵，世界多少如微塵數，盡布七寶持用布施。於汝意云何？是人能如是施，功德多不？</p> <p>文殊師利言：「甚多。世尊！」</p> <p>佛言：「我今告汝，若善男子、善女人，直聞此定，無怖畏心，所得功德於彼為多。何況信心思惟、修行、受持、讀誦，況復為人廣說，何況修習得此定者，彼功德數我不能說。</p> <p>是故，文殊師利！善男子、善女人應當修習此定，憶持此定，兼為他人廣說此定。文殊師利！劫燒之時，若有菩薩持此定者，為火所逼，無有是處。</p> <p>若值王難及惡鬼神，種種惡毒不能</p>	<p>復次， 如是三昧報 菩薩應當知 菩薩行是般舟三昧，果報亦應知。</p> <p>問曰：修習是三昧得何果報？ 答曰：於無上道得不退轉報。</p> <p>復次，如經所說果報——佛語颯陀婆羅菩薩：「譬如有人能摧碎三千世界地皆如微塵，又三千大千世界中所有草木花葉、一切諸物皆為微塵。颯陀婆羅！以一微塵為一佛世界，有爾所世界，皆滿中上妙珍寶以用布施。跋陀婆羅！於意云何？是人以是布施因緣得福多不？」</p> <p>「甚多！世尊。」</p> <p>佛言：「颯陀婆羅！我今實語汝，若有善男子，得聞諸佛現前三昧，不驚不畏，其福無量，何況信受、持讀、諷誦、為人解說！何況定心修習如一搆牛乳頃！颯陀婆羅！我說此人福德尚無有量，何況能得成是三昧者！」</p> <p>佛又告颯陀婆羅：「若有善男子、善女人，受持、讀誦、為他人說，若劫盡時，設墮此火，火即尋滅。</p> <p>颯陀婆羅！持是三昧者，若有官</p>	<p>擁 護 品</p>

	<p>為難，除惡業深重決定受報。</p> <p>復次，文殊師利！若菩薩摩訶薩持此定者，無有疾病，六根清淨，無諸橫惱。</p> <p>復次，文殊師利！若持此定者，諸天、龍、神悉皆守護；諸天所嘆，乃至諸佛亦常讚嘆；諸天常樂見，乃至諸佛亦常樂見。</p> <p>復次，文殊師利！若受此定者，所未聞法即皆得聞，乃至眠時夢得此定。</p> <p>文殊師利！我說此定功德，若一劫、若過一劫亦不能盡，無有邊際，何況菩薩能得此定？</p>	<p>事，若遇怨賊、師子、虎狼、惡獸、惡龍、諸毒虫等，若夜叉、羅刹、鳩槃荼、毘舍闍等，若人、非人等，若害身、若害命、若毀戒，無有是處。若讀誦、為人說時，亦無衰惱，唯除業報必應受者。</p> <p>復次，颯陀婆羅！菩薩受持、讀誦是三昧時，若得眼、耳、鼻、舌、口、齒病，風、寒、冷病，如是等種種餘病，以是病故而失壽命，無有是處，唯除業報必應受者。</p> <p>復次，颯陀婆羅！若人受持、讀誦是三昧者，諸天守護，諸龍、夜叉、摩睺羅伽、人、非人、四天王、帝釋、梵天王、諸佛世尊皆共護念。復次，是人皆為諸天所共愛念，乃至諸佛皆共愛念。復次，是人皆為諸天所共稱讚，乃至諸佛皆共稱讚。復次，諸天皆欲見是菩薩來至其所，乃至諸佛皆欲見是菩薩來至其所。</p> <p>復次，是菩薩受持是三昧者，所未聞經自然得聞。復次，是菩薩得是三昧者，乃至夢中皆得如是諸利益事。</p> <p>颯陀婆羅！菩薩若我一劫、若減一劫，說、受持、讀誦是三昧者，功德不可得盡。何況得成就者！</p>	
26 隨 喜	<p>文殊師利！譬如有人身強多力，若向東行經百千歲，南、西、北方、上、下亦爾。於汝意云何？有人能稱數此人所行之處，若一由旬、二</p>	<p>颯陀婆羅！如人於百歲中，身力輕健，其疾如風，是人百歲行不休息，常至東方、南、西、北方、四維、上下。於汝意云何？是人所詣十</p>	勸 助 品

	<p>由旬，乃至百千由旬不？」</p> <p>文殊師利言：「除佛一切種智，及大智舍利弗并不退菩薩，餘無能數。」</p> <p>佛告文殊師利：「若有善男子、善女人，彼所行處，滿中珍寶悉以布施。</p> <p>若復有人聞此定，聞已隨喜發願，欲得三菩提、欲得多聞。以此隨喜功德比布施功德，百分、千分乃至百千萬億分不可為比。此人為過去諸佛所隨喜，現在、未來諸佛亦隨喜，我亦隨喜。」</p> <p>文殊師利白佛言：「世尊！如是，如是！此定功德果報實不可思量。」</p> <p>佛告文殊師利：「若菩薩一日修行此定，過去、未來、現在眾生所修功德，不及此定百千萬分之一。」</p>	<p>方，有人能數知里數不？」</p> <p>颯陀婆羅言：「不可數也，唯除如來、舍利弗、阿惟越致，餘不能知。」</p> <p>颯陀婆羅！若有善男子、善女人以是人所行處，滿中真金布施。</p> <p>若有人但聞是三昧，以四種隨喜迴向阿耨多羅三藐三菩提，常求多聞：如過去諸佛行菩薩道時，隨喜是三昧，我亦如是。如今現在菩薩，隨喜是三昧，我亦如是。如未來諸佛行菩薩道時，隨喜是三昧，我亦如是。如過去、未來、現在菩薩所行三昧，我亦隨喜，皆為得多聞；我亦如是，求多聞故，隨喜是三昧。</p> <p>颯陀婆羅！是隨喜福德，於上福德百分不及一，百千萬億分不及一，乃至算數譬喻所不能及，是三昧得如是無量無邊果報。</p>	
27	<p>佛說此祇夜：</p> <p>念如來十號 及以無邊德 如此諸功德 不可得稱量 珍寶廣布施 如上之所說 聞定隨喜心 過此不可數</p>	-	-

從上述表格的比對中，不難看出《文殊本》與《龍樹本》不管是在架構上或內容上都呈現出高度一致性。當然，其中也有不少的小差異。從兩者大同小異的文脈中，可以發現幾個重點：

一、《文殊本》與《龍樹本》源於同一祖本

除了 01 及 27 項之外，《文殊本》的其餘文脈皆見於《龍樹本》。兩者的共同內容包括：修持般舟三昧的方法（念佛十號、色身、法身、觀空）、六組四法、兩組五法、在家法、出家法、餘修法、三昧功德與隨喜。雖然有些文脈在《文殊本》與《龍樹本》的位置不盡相同，如：S02→W05、S03→W08、W05→S02、S07→W10、W09→S04、W10→S07、S12-W08，但就其內容而言卻是一致的。這種大同而小異的現象在巴利《尼科耶》與漢譯《阿含》之平行經中也很常見，誠如釋印順所言：「現存的『五部[尼科耶]』與『四阿含』，都存有部派的色彩。不同的部派，有不同誦本的經典……但同一部派，傳承得久了，或化區太廣大了，內部會有不同的學系（可能發展而成為另一宗派），所傳也就多少有所差異。所以同一部派的聖典，在組織上、教相上，會多少有些不同的。」⁷⁷⁵水野弘元亦指出：「與巴利聖典同樣古老，同樣具有權威的佛教聖典，在過去的印度佛教中存在有十多種。這是因為佛教從佛滅後一、二百年至四百年間遍佈全印度，雖分裂成十八部派至二十部派，但各部派都保持傳承著自己的三藏聖典，巴利聖典不過是其中之一。各部派的聖典雖出自同一源流，但因傳持它的土地環境互相殊異，語言風俗彼此不同，隨著時代演進而漸有差距。」⁷⁷⁶由此可見，不管是早期佛典或是大乘佛典，都免不了在傳播過程中出現一種或多種異本的情形。

反觀《文殊本》與《龍樹本》的情況也一樣。就其高度的一致性而言，筆者推測兩者源自同一祖本，且稱之為「Y」。Y 是某一（群）人針對某部《般舟三昧經》（X 本）原典加以整理、摘要和組織化的結果。就其差異性而言，可以推測最初的 Y 傳播到不同區域，受到不同人物或學派長時間傳誦與傳抄之後，逐漸出現各種差異，形成 Y¹、Y²、Y³ 等不同的傳本。這些不同傳本，後來成為《文殊本》與《龍樹本》之依據。這是為何從上述比對表格中，可以看出《文殊本》與《龍樹本》雖高度一致，但彼此之間仍存在著以下差異。

依據上表 08 項，《文殊本》與《龍樹本》共同記載一個人通過修持般舟三昧可以遙見他方世界的現在諸佛，須彌等山皆不能障礙其視力。然而，針對達成這

⁷⁷⁵ 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 463-464。

⁷⁷⁶ 水野弘元，《佛教文獻研究》，頁 62。

種見佛能力的原因，兩者有不同的解釋，《文殊本》言：「以正念故、佛威神故。」《龍樹本》則是：「以是三昧力故。」考諸本《般舟三昧經》，對應的文脈出現在三卷本〈行品第二〉為：「持佛威神力，持佛三昧力，持本功德力，用是三事故得見佛。」⁷⁷⁷此「見佛三力」在其它譯本中皆有記載，只是用詞稍有差異，比對如下：

表 53：諸本《般舟三昧經》與「見佛三力」之比對

《般舟三昧經》	見佛三力		
	1	2	3
《三卷本》 ⁷⁷⁸	佛威神力	佛三昧力	本功德力
《一卷本》 ⁷⁷⁹	佛力	三昧力	本功德力
《拔陂經》 ⁷⁸⁰	佛威神	己定力	宿功德
《賢護分》 ⁷⁸¹	彼佛加持	緣此三昧	自善根熟
《藏譯本》 ⁷⁸²	佛威神力	證得三昧之力	自己的善根力
《文殊本》 ⁷⁸³	佛威神	正念	-
《龍樹本》 ⁷⁸⁴	-	三昧力	-

由上可見，漢、藏譯本《般舟三昧經》的記載一致，即通過三力而見佛。然而《文殊本》只提出「佛威神」和「正念」，缺「本功德/善根力」。「正念」對應的

⁷⁷⁷ 《般舟三昧經》卷 1：「颺陀和！是三昧佛力所成。持佛威神於三昧中立者有三事：持佛威神力、持佛三昧力、持本功德力，用是三事故得見佛。」(CBETA, T13, no. 418, p. 905c7-23)。

⁷⁷⁸ 同上。

⁷⁷⁹ 《般舟三昧經》卷 1：「菩薩如是持佛威神力，於三昧中立自在，欲見何方佛即得見。何以故？持佛力、三昧力、本功德力，用是三事故得見。」(CBETA, T13, no. 417, p. 899b13-21)。

⁷⁸⁰ 《拔陂菩薩經》：「以佛威神，復己定力，自復以宿功德作，三令悉見如來。」(CBETA, T13, no. 419, p. 922c18-20)。

⁷⁸¹ 《大方等大集經賢護分》卷 2：「得見彼佛有三因緣。何者為三？一者、緣此三昧，二者、彼佛加持，三者、自善根熟。具足如是三因緣故，即得明見彼諸如來、應供、等正覺，亦復如是。」(CBETA, T13, no. 416, p. 877a9-15)。

⁷⁸² 轉譯自 Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p.41. 藏譯原文見 Paul Harrison, *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhisūtra*, 3J, p. 35.

⁷⁸³ 《文殊師利問經》卷 2，CBETA 2022.Q1, T14, no. 468, p. 506c15-27。

⁷⁸⁴ 《十住毘婆沙論》卷 12，CBETA 2022.Q1, T26, no. 1521, p. 86b11-15。

是「三昧力」——正念相續而達到正定（三昧）。相對於此，《龍樹本》只提到一項，即「三昧力」，缺「佛威神」與「本功德/善根力」。由此可見，《文殊本》與《龍樹本》並非完全採用《般舟三昧經》，而是對原文加以取捨。《文殊本》與《龍樹本》取捨標準有所差異。

依據表 51 第 14 項之「四法二」：《文殊本》言「慚愧、懺悔、恭敬、供養，事說法人如供養佛」《龍樹本》作「於說法者深生慚愧、恭恪、愛樂，供養如佛」。這四法之中，有一法顯然不一致，即《文殊本》的「懺悔」，與《龍樹本》的「愛樂」。

依據表 51 第 17 項之「四法五」，其中的第二法，《文殊本》言「施有信人」，《龍樹本》作「當善書寫是三昧經，令信樂者得已誦讀」。前者指的是布施給予有信之人，後者則進一步解釋為將般舟三昧書寫成冊，布施給予信樂者閱讀，兩者顯然有些差距。

依據表 51 第 18 項之「四法六」：四法之三，《文殊本》言「不著諸法相」，《龍樹本》作「常繫心取所緣相」。前者強調「不著相」，後者則注重「取所緣相」，兩者顯然有所不同。

依據表 51 第 22 項之「在家二十法」，《文殊本》與《龍樹本》之間有幾項差異：1. 第一、二法在《文殊本》為「以信業果報」；《龍樹本》則作「當深以信心，不求業果報」。前者強調「信」業果報，後者則注重「不求」業果報，顯然有所差異；2. 第十七法，《文殊本》作「愛念恭敬和上、闍梨及說法人」，但《龍樹本》缺「和上、闍梨」，只記載「於說法者，深愛敬心」；3. 第十八法，《文殊本》作「於父母、善知識所，心如佛想」，在《龍樹本》卻是「於說法者，生父母、大師想」，「父母」的位置有所不同；4. 第十九法，《文殊本》作「安止父母及善知識，令得住於安隱之處」；在《龍樹本》卻不是以父母及善知識為對象，而是「於說法者，以諸樂具敬心供養」。

依據表 51 第 24 項之「餘修法」，其中的第四十五法在《文殊本》為「於十八界，如毒蛇想」，但是在《龍樹本》則是「於四大中，生毒蛇想」。「十八界」與「四大」顯然不同。

就以上差異而言，筆者推測《文殊本》與《龍樹本》雖源自共同的祖本——Y，然而 Y 曾傳播到不同區域。就譯者的國籍而言，《龍樹本》由龜茲國（Kucha）的

鳩摩羅什譯出，而《文殊本》由扶南國的僧伽婆羅譯出。龜茲國屬於中亞地區，相當於現今的新疆庫車縣；扶南國屬於東南亞地區，相當於現今的柬埔寨。在兩個不同語言文化背景的國度下流傳，Y 受到不同人物或學派長時間傳誦與傳抄之後，逐漸形成不同的傳本。不同傳本之間雖有些差異，但基本的內容和架構保持不變，最終成為《文殊本》與《龍樹本》之依據。

二、《文殊本》比《龍樹本》早出

由於《文殊本》比《龍樹本》的內容架構高度一致，因此可以推測兩者的集出年代相近。然而從法數而言，《文殊本》較為簡略，而《龍樹本》則較為完整。舉例而言：

1. 《龍樹本》提到「在家二十法」，在《文殊本》卻只有十九法，缺第二十法「知恩報恩」。(見表 51 第 22 項)
2. 《龍樹本》提到「出家六十法」，在《文殊本》卻只有五十六法，缺了《龍樹本》所載之五法，即十七「所有戒盡受持」、二十七「住細行法中」、三十四「降伏我心」、三十九「不貪著檀越善知識家」、五十二「心無纏垢」。無論如何，《文殊本》多了「愛敬尊長」這一法，為《龍樹本》所缺。(見表 51 第 23 項)
3. 《龍樹本》提到「餘修五十法」中，在《文殊本》卻只有四十八法，缺了二法，即：四十三「於五陰生怨賊想」、四十八「不違佛教」。(見表 51 第 24 項)。

由上述法數的略廣觀之，筆者推測《文殊本》的形成應比《龍樹本》要更早一些。

三、《文殊本》有修改的痕跡

依據表 51 第 01 項，《文殊本》的當機眾為文殊師利，而在《龍樹本》則是「毘陀婆羅」。這是兩者最大的差異處。《龍樹本》清楚註明其所依據經典為《般舟三昧經》。在《般舟三昧經》的不同譯本中，同一位當機眾之漢譯名稱稍有差異，在支婁迦讖所譯的《般舟三昧經》譯為「毘陀和」，《拔陂菩薩經》作「拔陂」，在《大方等大集經賢護分》則是「賢護」，藏譯為“bzai skyon”。這種種漢、藏譯名皆相當

於一個梵語名詞——“Bhadrapāla”。如此看來，《文殊本》確實有修改的痕跡，將《般舟三昧經》的當機眾“Bhadrapāla”改為“Mañjuśrī”。

這樣的人物修改是否應被視為「偽經」，而變得沒有價值呢？針對此問題，可說見仁見智，但筆者認為釋印順的觀點值得深思，即：「大乘經中的人物敘述，時地因緣，是不必把他看為史實的。這些，不是理智所計較的真偽，是情意所估計的是否，應從表象、寫意的心境去領略他（與大乘論不同）。他常是一首詩、一幅畫，應帶一付藝術的眼光去品鑑他。『明月向我微笑』，『天為催詩放雨來』，這在藝術的境界中，該不是妄語吧！要讀大乘經，藝術的修養是必要的。懂得一點神話學，民俗學，有一點宗教的情緒才行。否則，不是『闢佛者迂』，就是『佞佛者愚』！」⁷⁸⁵從這個角度觀之，《文殊本》雖有被修改的痕跡，但仍有其價值。畢竟其大部分內容都有所本的，源自《般舟三昧經》，而非憑空捏造。

四、《文殊本》與《龍樹本》在不同脈絡下採用《般舟三昧經》

一般認為《十住毘婆沙論》是《十地經》之註釋書，由龍樹所撰。⁷⁸⁶但也有學者如平川彰認為《十住毘婆沙論》並非純粹對《十地經》的註釋，而是一部獨立的論書。其理由是《十住毘婆沙論》有一部分內容引用並註釋《十地經》，但其餘部分卻也引用《郁伽長者經》、《佛說如來智印經》、《般舟三昧經》等其他經典，並依據這些經典的教相加以論述。⁷⁸⁷瓜生津隆真因此指出《十住毘婆沙論》「嚴格來說並非《十地經》的註釋書」⁷⁸⁸。

《十住毘婆沙論》共有三十五品，〈入初地品第二〉至〈略行品第二十七〉為初地的註釋，〈分別二地業道品第二十八〉至〈戒報品第三十五〉為二地的註釋。此論採用和註釋《般舟三昧經》的部分（《龍樹本》）主要在於〈念佛三昧品第二十〉至〈助念佛三昧品第二十五〉，屬於初地的範圍。

⁷⁸⁵ 釋印順，《以佛法研究佛法》，1982年，臺北：正聞，頁199。

⁷⁸⁶ 土屋松榮，〈淨土教思想の諸問題（IV）：『十住毘婆沙論』に展開せる念仏思想について〉，頁1008。

⁷⁸⁷ 平川彰，〈『十住毘婆沙論』における在家と出家〉，壬生台舜編，《龍樹教學の研究》，東京：大藏，1983年，頁146。

⁷⁸⁸ 瓜生津隆真，〈十住毘婆沙論解題〉，武邑尚邦等著、釋印海譯，《十住毘婆沙論研究》，臺北：嚴寬祐文教基金會，2004年，頁256-257。

依據〈念佛三昧品第二十〉，初地菩薩「自以善根福德力故，能見十方現在諸佛，皆在目前。」⁷⁸⁹於是有人提出一個問題：「但以善根福德力，故得見諸佛，為更有餘法耶？」為了解答此問題，龍樹提出了另一種見佛的方法——般舟三昧：

跋陀婆羅是在家菩薩，能行頭陀，佛為是菩薩說《般舟三昧經》。般舟三昧名見諸佛現前，菩薩得是大寶三昧，雖未得天眼、天耳，而能得見十方諸佛，亦聞諸佛所說經法。⁷⁹⁰

龍樹明確指出這種見佛方法名為「般舟三昧」，出自《般舟三昧經》。這種方法是未具備天眼、天耳者通過「三昧力」而見佛，與初地菩薩通過「善根福德力」見佛不同。後者無須證入般舟三昧也能見佛，是「初地菩薩」所具備的能力。前者則必須證入般舟三昧才得以見佛，為「初發心菩薩」所修，如〈助念佛三昧品第二十五〉言：

新發意菩薩，以十號妙相；念佛無毀失，猶如鏡中像。……是人以緣名號，增長禪法，則能緣相。是人爾時即於禪法得相，所謂身得殊異快樂，當知得成般舟三昧，三昧成故得見諸佛。……是新發意菩薩，於諸須彌山等諸山無能為作障礙，亦未得神通、天眼、天耳，未能飛行從此國至彼國，以是三昧力故，住此國土得見他方諸佛世尊，聞所說法。常修習是三昧故，得見十方真實諸佛。⁷⁹¹

由上可見，「般舟三昧」在《龍樹本》是解釋「初地菩薩」以善根福德力見佛的脈絡下，附帶說明的另一種屬於「初發心菩薩」的見佛方法。小澤憲珠指出，這是一種不依靠般若智的見佛方法。⁷⁹²相對於此，《文殊本》純粹是為了解答「餘佛世界諸佛，現在有人於此欲見彼佛，當云何得見？」⁷⁹³這個問題，而提出「般舟三昧」的修持方法。其中並未涉及初地、初發心等菩薩位的概念。

⁷⁸⁹ 《十住毘婆沙論》卷 9，CBETA 2022.Q1, T26, no. 1521, p. 68c8-11。

⁷⁹⁰ 《十住毘婆沙論》卷 9，CBETA 2022.Q1, T26, no. 1521, p. 68c16-19。

⁷⁹¹ 《十住毘婆沙論》卷 12，CBETA 2022.Q1, T26, no. 1521, p. 86a24-b15。

⁷⁹² 小澤憲珠，〈『十住毘婆沙論』と般舟三昧〉，頁 545。

⁷⁹³ 《文殊師利問經》卷 2，CBETA 2022.Q1, T14, no. 468, p. 506c13-14。

第三節 《文殊本》與諸本《般舟三昧經》

以上釐清了《文殊本》與《龍樹本》的關係，接著將釐清它與現存諸本《般舟三昧經》之關係。

一、《文殊本》與諸本《般舟三昧經》之架構比對

現存四部漢譯之中，《三卷本》分十六品，《一卷本》只有八品，而《拔陂菩薩經》不分品數（但其內容僅相當於《三卷本》的前四品）、《賢護分》分為十七品、藏譯本分為二十六品。儘管品數有差別，但《三卷本》、《賢護分》、藏譯本的核心內容基本上是一致的。至於諸本之間的架構關係，櫻部建（1975：173-174）《一卷本》和《三卷本》進行了比對，釋印順（1981：841-842）則將四部漢譯作了比對，而 Harrison（1978：238-239）則把藏譯本也納入比對中。綜合三人的研究成果，並將《文殊本》與《龍樹本》納入諸本《般舟三昧經》之架構比對中，其結果如下：

表 54：諸本《般舟三昧經》之架構比對

拔陂經	一卷本	三卷本	文殊本/ 龍樹本	賢護分	藏譯本
T.419	T.417	T.418	T.468 / T.1512	T.416	Harrison (1978)
√	問事品 第一	問事品 第一	√	思惟品 第一	1 2A-2C
√	行品 第二	行品 第二	√		2D-2J 3
√	四事品 第三	四事品 第三	√	三昧行品 第二	4
			-	見佛品 第三	5
√	譬喻品 第四	譬喻品 第四	-	正信品 第四	6
				受持品 第五	7
-	-	無著品 第五	-	觀察品 第六	8
-	四輩品 第五	四輩品 第六	√	戒行具足品 第七	9
				(缺 9M,10,11D,12)	10
					11

					12
-	-	授決品 第七	-		13
-	擁護品 第六	擁護品 第八	√	稱讚功德品 第八	14
-	-	羅羅耶佛品 第九	-	饒益品 第九	15
-	-	請佛品 第十	√	具五法品 第十	16
			-	授記品 第十一	17
			-	甚深品 第十二	18
-	-	無想品 第十一	-	現前三昧十法八法品 第十三	19
-	-	十八不共十種力品 第十二	-	不共功德品 第十四	22A 20A-J
-	勸助品 第七 缺藏譯 23G、V	勸助品 第十三	√	隨喜功德品 第十五	23A-G
		獅子意佛品 第十四	-	缺 23G	23H-V
-	至誠品 第八	至誠佛品 第十五	-	覺悟品 第十六	23W-X
-		佛印品 第十六	-	囑累品 第十七	24A-B 26B-F

《文殊本》與《龍樹本》的內容基本一致，涵蓋了《般舟三昧經》所有的重要行法。若以《三卷本》(T.418)作為比較基準的話，《文殊本》與《龍樹本》涵括了〈問事品〉、〈行品〉、〈四事品〉、〈請佛品〉、〈四輩品〉、〈擁護品〉、〈勸助品〉的主要內容。《文殊本》與《龍樹本》並非單純的採用《般舟三昧經》的內容，而是經過一番抉擇，將散見於《般舟三昧經》的實踐方法加以整理和組織化。沒有被《文殊本》與《龍樹本》取用的諸品，主要是因為它們與「般舟三昧」實踐方法或步驟無關。

二、《文殊本》在《般舟三昧經》傳譯系譜中的位置

Harrison (1990: 300-301) 指出：諸本《般舟三昧經》之比對是困難的，因為諸本之間相似、相同、相異之處十分複雜。將漢、藏譯本與梵文殘片進行比較時，發現彼此之間存在著相當大的差異。儘管各種版本的基本特徵是一致的，但漢譯、藏譯與梵文本的差異程度，不管是長行或偈頌，有時令人感到驚訝。Harrison 推測這些差異應非譯者所造成，而是起因於印度語或梵語《般舟三昧經》本身在長達六個世紀的傳播過程中所發生的變化。儘管藏譯本可能反映出某一時、某一地的梵文原型，但它並不代表《般舟三昧經》純線性發展的最後一個階段。

儘管 Harrison 已對現存《般舟三昧經》所有漢、藏譯本和梵文殘片進行了比較研究，然而他當時並未留意到《文殊本》。《文殊本》與諸本《般舟三昧經》的關係為何？這是本文要釐清的問題。若要簡易的判斷《文殊本》與諸本《般舟三昧經》的關係，須從顯著的差異著手。明顯的差異有以下兩項。

（一）念佛「十號」

《文殊本》、《龍樹本》非常重視念佛「十號」——如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊。兩者皆記載念此「十號」乃修持般舟三昧的第一步，如《龍樹本》所言：

[1]新發意菩薩，以十號妙相；念佛無毀失，猶如鏡中像。十號妙相者，所謂如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊。……[2]是人以緣名號，增長禪法，則能緣[三十二]相。是人爾時即於禪法得相，所謂身得殊異快樂，當知得成般舟三昧。[3]三昧成故，得見諸佛。如鏡中像者，若菩薩成此三昧已，如淨明鏡自見面像，如清澄水中見其身相。[4]初時隨先所念佛，見其色像。見是像已後，若欲見他方諸佛，隨所念方得見諸佛，無所障礙。……常修習是三昧故，得見十方真實諸佛。⁷⁹⁴

同樣的文脈出現在《文殊本》：

[1]若能專念如來十號，佛於彼人常在不滅，亦得當聞諸佛說法，并見彼佛現在四眾，……云何十號？謂如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊。……[2]如是依名字，增長正念，見佛相好，正定具足。[3]具足定已，見彼諸佛，如照水鏡，自見其形，彼見諸佛亦復如是，此謂初定。……[4]復次，如一佛像現鏡中分明，見十方諸佛亦如是分明。從此以後，常正念思惟，必有相起，以相起故，常樂見佛。作此念時，諸佛即現，亦不得神通，亦不往彼世界，唯住此處，見彼諸佛，聞佛說法，得如實義。⁷⁹⁵

⁷⁹⁴ 《十住毘婆沙論》卷 12，CBETA 2022.Q1, T26, no. 1521, p. 86a22-b15。

⁷⁹⁵ 《文殊師利問經》卷 2，CBETA 2022.Q1, T14, no. 468, pp. 506c15-507a7。

從兩者的文脈看來，《文殊本》與《龍樹本》所主張的般舟三昧實踐步驟一致，即：
1. 念佛十號→2. 念佛色身（三十二相、八十種好）→3. 入定見一佛→4. 見十方佛。
然而在後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》中並未提到「十號」或相關內容，只提到念佛三十二相：

常當念如是佛身有三十二相悉具足，光明徹照，端正無比，在比丘僧中說經。⁷⁹⁶

這段念佛的內容在後漢·失譯《拔陂經》的平行經文中有所增廣，除了三十二相以外，它也提到了「十號」中的三個名號：

念如來法不忘：「今是如來·無所著·正覺，身有三十二大人相，紫磨金色身，如淨明月水精珠身，譬如眾寶所瓔珞，在眾弟子中獨說法。」⁷⁹⁷

唯有到了隋·闍那崛多譯《賢護分》的平行文脈中，才看到完整的如來十號：

若汝今欲正念佛者，當如是念：「今者阿彌陀如來·應·等正覺·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊具有如三十二相、八十隨形好，身色光明如融金聚，具足成就眾寶輦輦，放大光明坐師子座，沙門眾中說如斯法。」⁷⁹⁸

除了《賢護分》，藏譯本的平行文脈亦記載著如來十號：

善族姓子，何為念佛？那是當一個人如是專念於如來：「如來·應·等正覺·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊具有三十二大人相以及金色般的身體，猶如一尊明亮、閃爍、堅固的金像，並且像一根鑲有珠寶的柱子般裝飾莊嚴，在聲聞眾中教導正法。」⁷⁹⁹

如來十號，藏譯為“de bzhin gshegs pa dgra beam pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas / rig pa dang zhabs su Idan pa / bde bar gshegs pa / 'jig rten mkhyen pa / skyes bu

⁷⁹⁶ 《般舟三昧經》卷1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 905b14-19。

⁷⁹⁷ 《拔陂菩薩經》，CBETA 2022.Q1, T13, no. 419, p. 922b15-21。

⁷⁹⁸ 《大方等大集經賢護分》卷1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 416, p. 876b8-13。

⁷⁹⁹ 轉譯自 Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, 3F, p.37. 藏譯原文見 Paul Harrison, *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*, 3F, p. 31.

'dul ba'i kha lo sgyur ba / bla na med pa / lha dang mi rnam kyī stan pa / sangs rgyas bcom ldan 'das”，相當於梵文“tathagato 'rhan samyak-sambuddho vidyācaraṇa-saṃpanṇaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyasāraṭiḥ śastā devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca buddho bhagavān”。⁸⁰⁰由此可見，代表著《般舟三昧經》較早期形態的後漢·支婁迦讖譯本及《拔陂經》並未出現「如來十號」的完整敘述。只有到了較為後期的隋·闍那崛多譯《賢護分》及藏譯本才明確看到「如來十號」的記載。

從上述「如來十號」的記載與否，筆者認為漢、藏諸本《般舟三昧經》至少可以分為兩支傳譯線，即：1.《一卷本》、《三卷本》、《拔陂經》；2.《文殊本》、《龍樹本》、《賢護分》、《藏譯本》。若進一步考察此經「四輩」與「二眾」之分，則可以看出《藏譯本》又屬另一支傳譯線。

(二)「四輩」與「二眾」之分

另一個可以判斷《文殊本》與其他諸本的關係者，是「四輩」或「二眾」之分。支婁迦讖譯《般舟三昧經·四輩品第六》將比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷在日常生活中修持般舟三昧時所應遵守的規範個別列出。其中，比丘應遵守的生活規範包括：

若有菩薩棄愛欲作比丘，意欲學是三昧者、誦是三昧者、持是三昧者，當清淨持戒，不得缺戒大如毛髮，…完具持戒，不諛諂，持戒當為智者所稱譽、為羅漢所稱譽，於經中當布施，當精進，所念強，當多信勸樂，常承事於和上，當承事於善師，所從聞是三昧者，所可聞是三昧處，當視其人如佛，…不得諂意，常當樂獨處止，不惜身命，不得憊望人有所索，常行乞食，不受請，不嫉妬，自守節度，如法住，所有趣足而已，經行不得懈，不得臥出。⁸⁰¹

比丘尼應遵守的生活規範則是：

比丘尼求摩訶衍三拔致，是三昧學守者，當謙敬，不當嫉妬，不得瞋恚，

⁸⁰⁰ Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p.322.

⁸⁰¹ 《般舟三昧經》卷2，CBETA, T13, no. 418, p. 909b15-c16。

去自貢高，去自貴大，却於懈怠，當精進，棄於睡眠，不得臥出，悉却財利，悉當淨潔護[戒]，不得惜軀命，常當樂於經，當求多學，當棄姪恚癡，出魔羅網去，當棄所好服飾、珠環，不得惡口，不得貪愛好鉢、震越，當為人所稱譽，不得有諛諂。學是三昧時當敬善師視如佛，當承是經中教，守是三昧。⁸⁰²

在家優婆塞應遵守的生活規範為：

白衣菩薩聞是三昧已，欲學守者，當持五戒，堅淨潔住；酒不得飲，亦不得飲他人；不得與女人交通，不得自為，亦不得教他人為；不得有恩愛於妻子，不得念男女；不得念財產；常念：「欲棄妻子，行作沙門。」；常持八關齋：齋時，常當於佛寺齋；常當念布施，不念我當自得其福，當用萬民故施；常當大慈於善師；見持戒比丘不得輕易說其惡。作是行已，當學、當守是三昧。⁸⁰³

優婆夷應遵守的生活規範則是：

若優婆夷求摩訶衍三拔致，聞是三昧已，欲學守者，當持五戒，自歸於三，何等為三？自歸於佛，歸命於法，歸命於比丘僧。不得事餘道，不得拜於天，不得示吉良日，不得調戲，不得慢恣，不得有貪心。優婆夷常當念布施，歡樂欲聞經，力多學問。優婆夷常當敬重於善師，心常不倦不懈。若比丘、比丘尼過者，常以坐席、賓主飲食待之。⁸⁰⁴

如上將佛教徒分作「四眾」，並將各自應遵守的規範一一列出，在《一卷本·四輩品第五》與藏譯本第 9-12 章亦是如此。《拔陂經》只有相當於《三卷本》前四品的內容，因此未見「四輩」的相關經文。相對於此，《賢護分》不分「四輩」，而是分作「二眾」，如〈戒行具足品第七〉所言：

若有菩薩捨家出家、深樂廣宣、復欲思惟如是三昧者，彼出家菩薩當先護持清淨戒行、……常當經行、破除睡蓋。賢護！出家菩薩若能安住如是法行，則能修學、解說、思惟如是念佛現前三昧也。……

⁸⁰² 《般舟三昧經》卷 2，CBETA, T13, no. 418, p. 910a17-26。

⁸⁰³ 《般舟三昧經》卷 2，CBETA, T13, no. 418, p. 910b12-21。

⁸⁰⁴ 《般舟三昧經》卷 2，CBETA, T13, no. 418, p. 910c8-16。

彼在家菩薩處於世間，若欲修習思惟三昧，……當應正信、不起慳貪，常念行施、隨多少施，當一切施、不求果報，應歸依佛、又歸依法、亦歸依僧，不事天神、亦無禮拜，不生嫉妬、常念隨喜，當須清淨如法活命，不愛兒女，不著妻妾，不染居家，不耽財寶，……彼在家菩薩處俗之時，應住如是諸法行已，然後教示如是三昧，如是思惟，如是修習。⁸⁰⁵

由上可見，《賢護分》只分出家菩薩、在家菩薩二眾。由於《文殊本》、《龍樹本》與《賢護分》同樣只分「二眾」，因此可以判斷三者屬於同一支傳譯線，藏譯本不屬於此傳譯線。

從「念佛十號」以及「四輩或二眾」之分來看諸本《般舟三昧經》之傳譯系譜，其實符合 Harrison (1990: 270-272) 的研究結果，即《般舟三昧經》可以分為三支傳譯線：1. 《賢護分》、《龍樹本》、梵文殘片；2. 《一卷本》與《三卷本》；3. 藏譯本。另外，《拔陂經》則處於第 1 和第 2 支傳譯線之間。無論如何，Harrison 當時並未考慮《文殊本》。經由以上考察，筆者認為《文殊本》應納入第 1 支傳譯線，綜合如下：

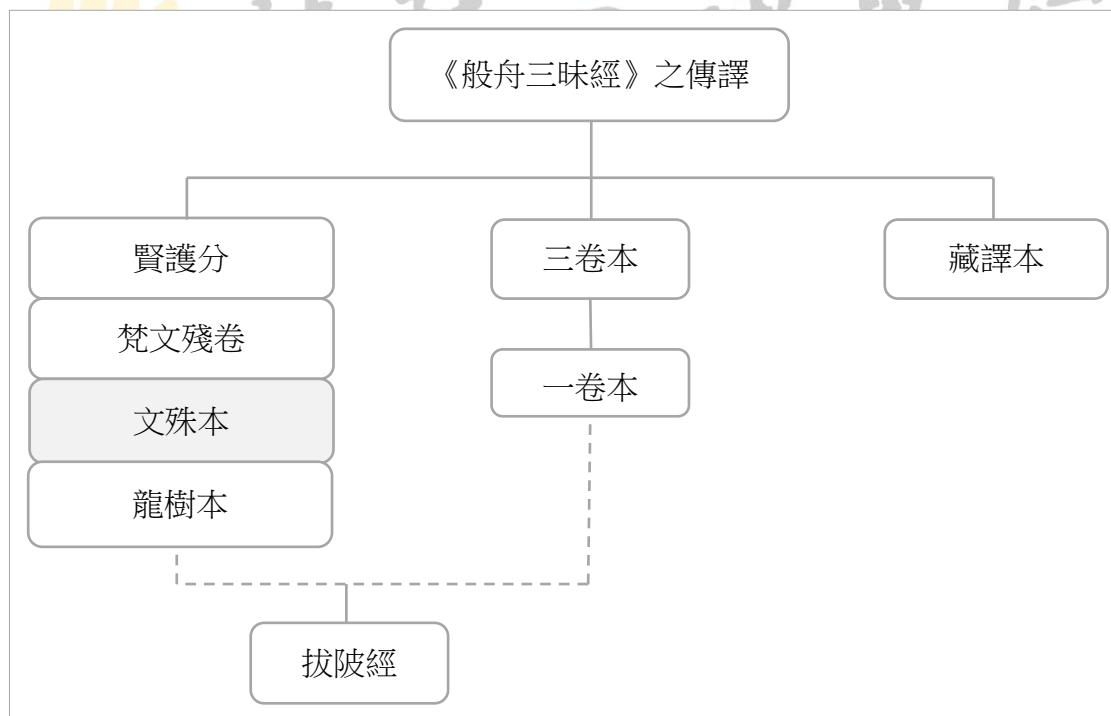


圖 7：《文殊本》於《般舟三昧經》傳譯線的位置

⁸⁰⁵ 《大方等大集經賢護分》卷 3，CBETA 2022.Q1, T13, no. 416, pp. 882c11-884a6-21。

三、《文殊本》與《般舟三昧經》之成立順序

從上圖可以看出，《文殊本》、《龍樹本》、《賢護分》與梵文殘片為同一支傳譯線。就漢譯本而言，《賢護分》應比《文殊本》、《龍樹本》晚出，因為它在很多方面的內容都比《文殊本》與《龍樹本》增廣許多。舉例而言，《文殊本》、《龍樹本》只記載兩組五法（見表 51 第 19、20 項），但是《賢護分·具五法品第十》則細分為六組五法。⁸⁰⁶

色井秀讓（1976：946）將《龍樹本》與漢譯《般舟三昧經》進行比對研究後指出：《龍樹本》與《賢護分》最為一致，其次是與《拔陂經》較為接近，與《三卷本》的差距最大。色井氏由此推測它們的成立順序為：《三卷本》→《拔陂經》→《龍樹本》→《賢護分》。另外，依據本章第二節之考察可知，《文殊本》與《龍樹本》源自同一祖本——「Y」，乃依據某部《般舟三昧經》原型「X」而成。Y 本身也可能發展出多支傳譯線，但目前知道的有二，即《龍樹本》與《文殊本》。相對而言，《文殊本》的集出應比《龍樹本》早。因此，筆者認為若把《文殊本》加入漢譯諸本的成立順序中，應為：

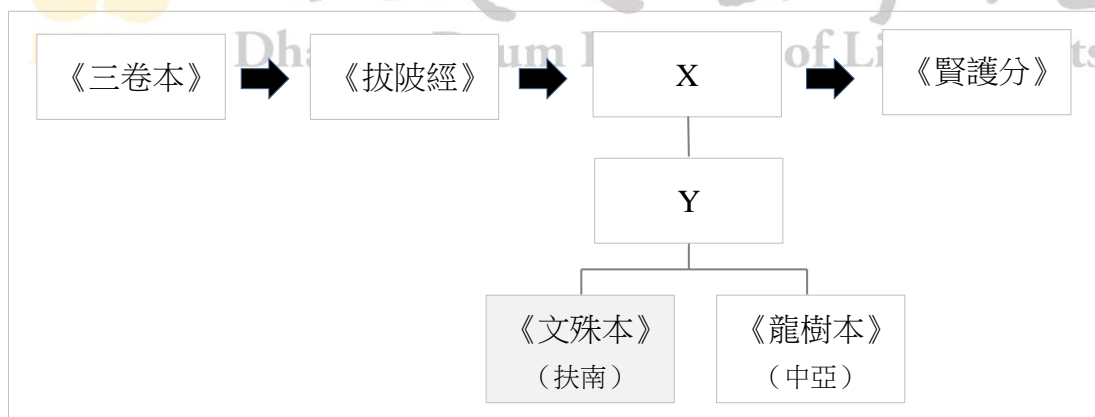


圖 8：《文殊本》與《般舟三昧經》的成立順序

至於藏譯本所依原典與梵文殘片的集出年代，Harrison（1990: 302）認為儘管藏本可能反映出某一時、某一地的梵文《般舟三昧經》之原型，但它並不代表此

⁸⁰⁶ 《大方等大集經賢護分》卷 4，CBETA 2022.Q1, T13, no. 416, pp. 889c19-890b11。另外，《般舟三昧經·請佛品第十》、藏譯本 16K-16U 同樣只記載兩組五法。見《般舟三昧經》卷 3，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 915a19-b14；Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, pp. 134-138；Paul Harrison, *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita -samādhi-sūtra*, p. 142-147.

經純線性發展的最後一個階段。梵文殘片的年代亦無從推定。然而，梵文殘片與《賢護分》最為接近。由於經典的內容總是隨著時間的推移而有所擴展，而《賢護分》長行的內容往往較為詳盡，因此梵文殘片可能代表著比《賢護分》更古老的形態，但不一定比支婁迦讖譯《三卷本》更古老。

第四節 《文殊本》與天台「常坐三昧」、「常行三昧」

一、《文殊本》之特色：端坐專念

《文殊本》雖然與《龍樹本》高度一致，但與梵、漢、藏諸本《般舟三昧經》比較起來，卻有一個與眾不同之處，就是其他諸本都提到修持般舟三昧的其中一種方式是三個月或九十日「常行」，在《文殊本》的平行文脈中卻是「常坐」。

依據支婁迦讖譯《般舟三昧經·四事品》，通過四組四事之實踐，便能快速證得般舟三昧。其中的第二組四事為：

菩薩復有四事疾得是三昧。何等為四？一者、不得有世間思想，如指相彈頃三月；二者、不得臥出三月，如指相彈頃；三者、經行不得休息、不得坐三月，除其飯食左右；四者、為人說經不得望人衣服、飲食；是為四。⁸⁰⁷

值得注意的是上述四事中的第三事規定行者須長時間經行，除了吃飯的時候可以坐下以外，其他時間一律不能坐。同樣的文脈也出現在漢、藏諸譯本及《龍樹本》，對比如下：

經項	三卷本	一卷本	拔陂經	賢護分	龍樹本	文殊本
1	不得有世間思想，如彈指頃三月。	不得有世間思想，如彈指頃三月。	不樂俗言、不樂有人識、不欲世樂。	乃至於剎那時，無眾生想。	於三月，乃至彈指，不生我心。	復於九十日，修無我想，不雜思惟。

⁸⁰⁷ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 906a16-21。

2	不得睡眠三月，如彈指頃。	不得睡眠三月，如彈指頃。	不到睡臥試。	於三月內不暫睡眠；	於三月未嘗睡眠。	-
3	經行不得休息三月，除其飯食左右。	經行不得休息三月，除其飯食左右。	但除大小便及飯食時及經行。	三月經行，唯除便利。	唯除便利、飲食坐起，於三月經行不息。	端坐專念，除食及經行、大小便時，悉不得起。 ⁸⁰⁸
4	為人說經，不得望人供養。 ⁸⁰⁹	為人說經，不得望人供養。 ⁸¹⁰	不識會四輩及餘眾，常以法布施轉增，不樂好色及待過利。 ⁸¹¹	若於食時，布施以法，不求名利，無望報心。 ⁸¹²	於三月兼以法施，不求利養。 ⁸¹³	

依據上表第3項，《三卷本》與《一卷本》所言「經行不得休息三月，除其飯食左右」，在《拔陂經》作「除大小便及飯食時及經行」，《賢護分》作「三月經行，唯除便利」，《龍樹本》則記載「唯除便利、飲食坐起，於三月經行不息。」藏譯本的平行經文亦同，即「精進的上下經行，三個月不坐在地上，除了大小便時。」⁸¹⁴相對於以上諸本所記載的「長時間經行」，《文殊本》卻主張「長時間端坐」：

⁸⁰⁸ 此處為了更有效的比對，筆者對原文的順序作了一些調整。原文為《文殊師利問經》卷2：「復於九十日，修無我想，端坐專念，不雜思惟，除食及經行、大小便時，悉不得起。」(CBETA 2020.Q1, T14, no. 468, p. 507a15-17)；英譯為“Or he will be able to generate this meditation by cultivating the thought of selflessness for ninety days, sitting upright in concentrated mindfulness, without any extraneous thoughts and—except while eating, walking, and elimination—never allowing any extraneous thoughts to arise.” see McRae, John R. trans, *The Sutra Of Mañjuśrī's Questions* (California: BDK Amerika, 2016), p.129.

⁸⁰⁹ 後漢·支樓迦識譯，《般舟三昧經》卷1，CBETA, T13, no. 418, p. 906a17-21。

⁸¹⁰ 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417, p. 899c12-15。

⁸¹¹ 失譯，《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 923a13-17。

⁸¹² 隋·闍那崛多譯，《大方等大集經賢護分》卷2，CBETA, T13, no. 416, p. 877b18-21。

⁸¹³ 此處為了更有效的比對，筆者對原文的順序作了一些調整。原文為《十住毘婆沙論》卷12：「一、於三月未嘗睡眠，唯除便利飲食坐起；二、於三月乃至彈指，不生我心；三、於三月經行不息；四、於三月兼以法施，不求利養。」(CBETA 2020.Q1, T26, no. 1521, p. 86c1-4)

⁸¹⁴ 轉譯自 Paul M. Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, p.45. 藏譯原文見 Paul M. Harrison, *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*, 4B, p. 39.

端坐專念，不雜思惟，除食及經行、大小便時，悉不得起。⁸¹⁵

細讀這段經文，不難看出《文殊本》雖然主張長時間「端坐」，但也允許「經行」。換言之，可以「端坐」和「經行」交替，但以前者為主。這是《文殊本》與眾不同之處。它反映出《般舟三昧經》傳入中國或西藏之前，可能已出現兩種版本，一者如《般舟三昧經·四事品》強調「長時間經行」，另一者如《文殊本》之平行文脈強調「長時間端坐」。事實上，兩者都是在描述「般舟三昧」的實踐方式，只不過當這兩段平行文脈被天台智顛採用於《摩訶止觀》後，就分別成為「常行三昧」和「常坐三昧」之依據。

二、天台「常行三昧」與「常坐三昧」同源「般舟」

(一)「常行三昧」源於《般舟三昧經》

總所周知，天台智顛在《摩訶止觀》立常坐、常行、半行半坐、非行非坐等四種三昧。這四種三昧的成立皆有其經論依據。據《摩訶止觀》所言：

常行三昧者：先方法，次勸修。方法者：身開遮、口說默、意止觀。此法出《般舟三昧經》，翻為佛立。⁸¹⁶

文中雖然只提到《般舟三昧經》為「常行三昧」的依據，但事實上智顛也採用了《龍樹本》的一些文脈，只是沒有注明而已。在常行三昧「身開遮」的部分，提到這麼一項要求：

終竟三月，行不得休息，除坐食左右。⁸¹⁷

據大野栄人の考察，這段經文源自《般舟三昧經·四事品》第二組四事之第三事：⁸¹⁸

⁸¹⁵ 《文殊師利問經》卷2，CBETA 2022.Q1, T14, no. 468, p. 507a16-17。

⁸¹⁶ 《摩訶止觀》卷2，CBETA 2022.Q1, T46, no. 1911, p. 12a19-21。

⁸¹⁷ 《摩訶止觀》卷2，CBETA 2022.Q1, T46, no. 1911, p. 12b15-16。

⁸¹⁸ 大野栄人，〈四種三昧の典拠とその考察（上）——常坐三昧・常行三昧について〉，《禪研究所

經行不得休息，不得坐三月，除其飯食左右。⁸¹⁹

就修行的姿勢而言，智顛所立之「常行三昧」，其根據在《般舟三昧經·四事品》。只不過這段強調三個月「經行不得休息」的經文，在《文殊本》平行中則是「端坐專念」，卻成為智顛「常坐三昧」的依據之一。

(二)「常坐三昧」源於《般舟三昧經》

依據《摩訶止觀》的記載，智顛以兩部經典作為建立「常坐三昧」之依據：

常坐者，出《文殊說》、《文殊問》兩般若，……方法者：身論開遮、口論說默、意論止觀。⁸²⁰

常坐三昧的經典依據為《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》及《文殊問經》。其實踐方法分為三個部分，即：身開遮、口說默、意止觀，乃四種三昧所共通的架構。在常坐三昧「身開遮」的部分，有這樣的規定：

身開常坐，遮行、住、臥，……九十日為一期。……除經行、食、便利。⁸²¹

據大野栄人の考察，這段文出自《文殊本》：⁸²²

復於九十日，……端坐專念，不雜思惟，除食及經行、大小便時，悉不得起。⁸²³

《文殊本》並沒有提到九十日為一期，也沒有提到「遮行」，而是說以端坐為主，但同時也可以經行。在經行（及吃飯、大小便）的時候，可以不端坐。智顛本身雖引用「除經行、食、便利（……悉不得起）」這段文，卻忽視「除（了）經行（……悉不得起）」的原意，進而嚴格要求不能經行（遮行）。這顯示出智顛雖採用《文殊本》的相關文脈，卻予以不同的解讀和詮釋，形成另一種面貌。

紀要》6.7，1976年，頁291。

⁸¹⁹ 《般舟三昧經》卷1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 906a19-20。

⁸²⁰ 《摩訶止觀》卷2，CBETA 2022.Q1, T46, no. 1911, p. 11a28-b2。

⁸²¹ 《摩訶止觀》卷2，CBETA 2022.Q1, T46, no. 1911, p. 11b2-7。

⁸²² 大野栄人，〈四種三昧の典拠とその考察（上）——常坐三昧・常行三昧について〉，頁276。

⁸²³ 《文殊師利問經》卷2，CBETA 2022.Q1, T14, no. 468, p. 507a15-17。

無論如何，「身開遮」只是「常行三昧」和「常坐三昧」的一部分，不能忽略其「口說默」和「意止觀」，誠如陳英善所言：「四種三昧（非行非坐之隨自意三昧除外）皆兼具事修、理觀，配合整套儀法來運作，更進而以事儀輔助事修、理觀。」⁸²⁴與「身開遮」比較起來，「意止觀」或許才是重點，因為它蘊含著天台之特色——十乘觀法。智顛提出四種三昧的意圖，只不過是為了以四種姿勢涵蓋無數的三昧，並以四種三昧為緣輔助觀行，誠如《摩訶止觀》所言：

勸進四種三昧入菩薩位。……行法眾多，略言其四：一常坐、二常行、三半行半坐、四非行非坐。通稱三昧者，調直定也。《大論》云：「善心一處住不動，是名三昧。」法界是一處，正觀能住不動，四行[指四種三昧]為緣，觀心藉緣調直，故稱三昧也。⁸²⁵

由此可見，智顛嘗試將眾多的三昧行法以「姿勢」簡略為四：常坐、常行、半行半坐、非行非坐。這不得不說是智顛的智慧善巧之一——化繁為簡。所謂「正觀」，指的是十乘觀法之「觀不思議境」或「觀心」。若以「心」為所觀境，則須觀此心為不思議境。⁸²⁶觀心須藉由四種三昧之輔助，才能達到安住不動的境界。這不動的境界，《大智度論》名之為「三昧」⁸²⁷，而天台則把「三昧」譯為「調直定」。然而，後人似乎忽略了智顛的本意，而太過拘泥於三昧的「姿勢」。

綜上所述，天台《摩訶止觀》「常行三昧·身開遮」與「常坐三昧·身開遮」分別採用《般舟三昧經·四事品》及《文殊本》的平行經文。然而，《文殊本》其實源自《般舟三昧經》，無非在說明「般舟三昧」的實踐方法，只不過《般舟三昧經·四事品》記載的「經行」，在《文殊本》的平行文脈中作「端坐」而已。如此看來，「常坐三昧」與「般舟三昧」在某個程度上有很深的淵源。就「身開遮」而言，筆者認為天台「常行三昧」與「常坐三昧」同源於「般舟三昧」，只不過自古以來都只有將天台「常行三昧」與「般舟三昧」畫上等號，未曾將「常坐三昧」與「般舟三昧」聯想在一起，以至於「般舟三昧」在中國向來與被視為「三個月

⁸²⁴ 陳英善，〈天台圓頓止觀「事修·理觀」雙重奏——以《摩訶止觀》為主〉，《圓光佛學學報》9，2004年12月，頁211。

⁸²⁵ 《摩訶止觀》卷2，CBETA 2022.Q1, T46, no. 1911, p. 11a21-25。

⁸²⁶ 陳英善，〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀法而論〉，《中華佛學學報》15，2002年，頁307。

⁸²⁷ 《大智度論》卷7，CBETA 2022.Q1, T25, no. 1509, p. 110b24。

常行」的象徵，如釋厚觀所言：「三月精修之常行」為「般舟三昧」特色之一。⁸²⁸釋惠謙則指出此一特色在中國受到不少祖師的重視與強調，所以傳沿至今，只要提到「般舟三昧」，便認為必須「九十天常行（不眠）」。⁸²⁹中國佛教徒之所以會將「般舟三昧」視為「三個月常行」，與智顛有很大關係。當天台智顛在《摩訶止觀》立「常行三昧」，規定此法必須「三月常行」，後來的中國古德多依循此方式修「般舟三昧」，因而成為主流。⁸³⁰

儘管「常行三昧」與「常坐三昧」同源於「般舟三昧」，但事實上《般舟三昧經》並未強制性規定修行般舟三昧必須長時間採用某一種姿勢。誠如安藤俊雄指出：「經行」對於《般舟三昧經》而言並非唯一的身儀，而僅僅是〈四事品〉疾得般舟三昧的四組四事之一。縱觀整部《般舟三昧經》，裡頭既記載著以「禪坐」的姿勢念佛，也記載著以「經行」的方式修般舟。⁸³¹

三、《般舟三昧經》所見的修行姿勢——「坐」與「行」

就坐姿修般舟而言，依據支婁迦讖譯三卷本《般舟三昧經·問事品第一》，阿闍梨和菩薩問佛為何三昧能夠直接在禪坐中見佛：

是時，不持仙道、羅漢、辟支佛眼視，不於是間終生彼間佛剎爾乃見，便於是間坐，悉見諸佛，悉聞諸佛所說經，悉皆受。⁸³²

「便於是間坐」，Harrison（1998:13）英譯為“but right away while sitting here”（就在這裡坐著的時候）。換言之，般舟行者是坐著修行，也是在坐的姿勢中證入三昧及見佛聞法。此外，〈行品第二〉亦提到「便於是間坐見阿彌陀佛，聞所說經悉受得」。這表示般舟行者以坐的姿勢念佛，也是在坐中入定見佛。同樣的內容，在漢、藏譯本都有所記載。值得注意的是，〈問事品第一〉與〈行品第二〉乃是此經的核心章節。末木文美士認為最重要的般舟三昧行法在〈行品第二〉就幾乎說

⁸²⁸ 釋厚觀，〈般舟三昧〉，頁 140。

⁸²⁹ 釋惠謙，〈《般舟三昧經》的念佛禪觀啟示〉，頁 66。

⁸³⁰ 釋覺心，〈《般舟三昧經》「除睡眠」之研究頁〉，頁 190-204。

⁸³¹ 安藤俊雄，〈天台智顛の淨土教：般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，頁 56。

⁸³² 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 904a25-b3。

完了。⁸³³如此看來，以坐姿修般舟三昧應是此經的主軸。

除了「坐」，《般舟三昧經》亦記載「經行」修般舟的方式，如〈四事品第三〉的第二組四事記載若行者想要快速證得般舟三昧，則須「經行不得休息」⁸³⁴。〈四輩品第六〉亦記載比丘菩薩須「經行不得懈」⁸³⁵；〈無想品第十一〉勸勉菩薩在學誦「般舟三昧」之前必須具足十事，其中第六事為「當精進經行」⁸³⁶。無論如何，此經〈四事品第三〉及之後的內容與〈行品第二〉有不少差異。末木文美士因此認為兩者的形成時間不同，〈行品第二〉比〈四事品第三〉之後的內容早出。⁸³⁷如果是這樣的話，筆者認為此經應以「坐姿」為主，後來才加入「經行」的相關內容。

由此可見，《般舟三昧經》本身記載著各種行法，可以「坐」，也可以「行」，也可以「坐」與「行」交替進行。就各品內容的形成史而言，「坐」或是此經的原始部分，而「行」則是後來加入的。無論如何，姿勢並非修持般舟三昧的重點，亦非其目標所在。般舟三昧的所緣在於他方現在佛，通過不斷憶念他方佛，定力逐漸提升，最終證入三昧而見佛。因此，安藤俊雄認為「般舟三昧」之實踐沒有固定方式，只是依據不同的時代和人物而有所差異。⁸³⁸如天台智顛（538-597）於《摩訶止觀》建立的「常行三昧」是以長時間經行的方式修般舟，如果我們把注意力轉向智顛之前，廬山慧遠大師（334-417）可說是依《般舟三昧經》修行的著名人物，其門下弟子亦皆採用「禪坐」的方式修般舟。以慧遠的弟子劉遺民為例：

遺民精勤偏至，具持禁戒，專念禪坐，始涉半年，定中見佛，行路遇像，佛於空現，光照天地，皆作金色。⁸³⁹

由此可見，劉遺民念佛見佛的方式是「禪坐」。他以這種方式修持短短半年，便成功達到定中見佛的境界——「般舟三昧」。初定之後，他亦能在行走時見佛顯於空

⁸³³ 末木文美士《〈般舟三昧經〉：形成史與思想史若干問題之研究》，頁 141。

⁸³⁴ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 906a19。

⁸³⁵ 《般舟三昧經》卷 2，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 909c14。

⁸³⁶ 《般舟三昧經》卷 3，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 916c2。

⁸³⁷ 末木文美士，《〈般舟三昧經〉：形成史與思想史若干問題之研究》，頁 145。

⁸³⁸ 安藤俊雄，《天台智顛の淨土教：般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶》，頁 56。

⁸³⁹ 《廣弘明集》卷 27，CBETA 2022.Q1, T52, no. 2103, p. 304b7-10。

中。這種修行體驗，並非一般人所能想像。另外，安藤俊雄依據劉遺民所撰立誓文中提到「胥命整襟法堂、等施一心」⁸⁴⁰以及慧遠〈念佛三昧詩集序〉所云「洗心法堂，整襟清向，夜分忘寢，夙宵惟勤。」⁸⁴¹推定慧遠門下的修持方式為六時法堂的坐禪念佛。⁸⁴²

除此之外，如果進一步考察比慧遠更早的般舟三昧實踐方法，鳩摩羅什（344-413）所譯《思惟略要法》是一個重要線索。釋印順指出《思惟略要法》所記載的是西元二、三世紀的西北印禪法。⁸⁴³此著作中有〈十方諸佛觀法〉一節，其中提到：

念十方諸佛者：坐觀東方，廓然明淨，無諸山河石壁，唯見一佛結跏趺坐，舉手說法。心眼觀察，光明相好盡然了了，繫念在佛不令他緣，心若餘緣攝之令還。如是見者，更增十佛。既見之後，復增百千，乃至無有邊際。……**迴身東南**，復如上觀。既得成就，南方、西南方、西方、西北方、北方、東北方、上、下方，都亦如是。既得方方皆見諸佛，如東方已，**當復端坐**，總觀十方諸佛，一念所緣周匝得見。定心成就者，即於定中十方諸佛皆為說法，疑網雲消得無生忍。⁸⁴⁴

顯然，這種觀佛方法是以坐姿進行。修行者從東方開始觀佛，過程中需要轉移坐的方向，因此說「迴身」。如此逐一方向的「迴身」，直到十方皆見諸佛現前為止。在四部漢譯本之中，上文與《賢護分》最接近：

彼菩薩觀東方時多見諸佛——多見百佛、多見千佛、多見百千佛、多見億佛、多見億百千佛、多見億百千那由他佛——不假作意自然現前。而彼菩薩既作如是觀東方已，欣觀南方、及西、北方、四維、上、下十方世界，各多見佛——所謂多見百佛、多見千佛、多見百千佛、多見億佛、多見億百千佛、多見億百千那由他佛——不假功用皆現在前。⁸⁴⁵

⁸⁴⁰ 《出三藏記集》卷 15，CBETA 2022.Q1, T55, no. 2145, pp. 109c29-110a1。

⁸⁴¹ 《廣弘明集》卷 30，CBETA 2022.Q1, T52, no. 2103, p. 351c3。

⁸⁴² 安藤俊雄，〈天台智顛の淨土教：般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，頁 57。

⁸⁴³ 釋印順，《華雨集》第二冊，頁 248。

⁸⁴⁴ 《思惟略要法》，CBETA, T15, no. 617, p. 299c4-18。

⁸⁴⁵ 《大方等大集經賢護分》卷 2，CBETA 2020.Q1, T13, no. 416, p. 878a12-19。其它漢譯本只提到

《賢護分》同樣主張從東方開始逐一方向地觀佛，直達十個方向都見佛。雖然《賢護分》未見「端坐」或「迴身」等詞，但逐一方向的觀佛，應非站著或走著作觀。有兩者的一致性可以看出《思惟略要法·十方諸佛觀法》出自《般舟三昧經》。換言之，般舟三昧法門曾在西北印流傳，被稱為「十方諸佛觀法」。這種觀法後來也隨著《思惟略要法》這部著作流傳到龜茲等中亞國家。鳩摩羅什將之從龜茲帶入中國並漢譯。由此可見，在西北印和中亞地區曾流傳過般舟三昧這個法門，而且以「禪坐」為其實踐方式。這種「十方諸佛觀法」不僅僅是文獻上的記載，而且確實有人實際操作。這一點，從賴鵬舉的石窟藝術研究中獲得證實。據賴氏之考察，現存於阿富汗的卡克拉克石窟、梵衍那石窟等，以及新疆克孜爾石窟189窟都是專為修持般舟三昧而設計的。這些石窟的造型，符合《思惟略要法·十方諸佛觀法》的內容。它們建造於4世紀末至6世紀之間，窟頂的形狀為同心圓，內測繪滿小佛像。這樣的窟頂造型和佛像的繪製，主要方便行者修般舟。般舟行者會坐在石窟中央，先以肉眼觀看窟頂的佛像，然後閉目觀想。⁸⁴⁶如此反覆練習，直到成功在定中見佛。

總言之，依據《般舟三昧經》記載，修行者可以通過或「坐」或「行」等不同姿勢修持般舟三昧，並未硬性規定一定要用哪一種姿勢才行。然而，自從智顛依據《般舟三昧經·四事品》建立「常行三昧·身開遮」之後，以「常行」的方式修般舟三昧成為中國的主流，甚至將「常行三昧」等視為「般舟三昧」。事實上，《般舟三昧經·四事品》所說的「終竟三月，行不得休息，除坐食左右」，在《文殊本》平行文脈中卻是「端坐專念，……除食及經行、大小便時，悉不得起」。然而，《文殊本》的「端坐專念」並沒有被視為「般舟三昧」的象徵，反而被智顛用作建立「常坐三昧」之依據。就身開遮而言，「常行三昧」與「常坐三昧」同源於「般舟三昧」。考察智顛之前的祖師如廬山慧遠及其門人實踐般舟三昧的方式，可以發現他們是以「禪坐」為主。再往前追溯的話，二、三世紀流行於西北印，以及後來在中亞流傳的般舟三昧，也是以「坐姿」進行。換言之，修持般舟三昧的姿勢因時、因地、因人而異。從中亦可看出《般舟三昧經》在傳播過程中，受到時地人之影響，進而呈現出不同的面貌。

「東方」，沒有將其他「九方」的名字一一列出，如：《般舟三昧經》卷1：「如是，毘陀和！菩薩持佛威神於三昧中立，東向視見若干百佛、若干千佛、若干萬佛、若干億佛；如是十方等悉見諸佛。」(CBETA 2020.Q1, T13, no. 418, p. 906b24-26)；《拔陂菩薩經》：「拔陂！菩薩亦如是，受護佛法者觀於意，在東方見無數佛，無數百、無數千、無數萬、無數億百千，求見甚易，眼精所觀見。」(CBETA 2020.Q1, T13, no. 419, p. 923b21-24)。

⁸⁴⁶ 賴鵬舉，《北傳佛教的般若學：論大乘佛教的起源》，頁 63-74。

小結

《文殊問經·囑累品》「隱藏」著某個原型的《般舟三昧經》（簡稱為《文殊本》），至今未受矚目。根據中國經錄的記載，梁朝之際，《文殊問經》由曼陀羅仙從扶南帶入中國，後由扶南僧伽婆羅譯出。由此可見，「般舟三昧」這個法門亦曾隨著《文殊問經》而在扶南（以現今柬埔寨為中心）這個東南亞古國流傳過。至於有多少人重視它或據以實踐，則無從考察。重要的是，《文殊本》所見之「般舟三昧」行法，與《般舟三昧經》比較起來已有些差異，甚至有修改的痕跡。例如將《般舟三昧經》的當機眾「颯陀和」改為「文殊師利」。

就架構與內容而言，《文殊本》相當於支婁迦讖譯《三卷本》之〈問事品〉、〈行品〉、〈四事品〉、〈請佛品〉、〈四輩品〉、〈擁護品〉、〈勸助品〉。這幾品內容為《般舟三昧經》的核心，《文殊本》只是將其中有關「般舟三昧」的實踐方法和步驟摘要出來，並加以組織化。通過《文殊本》與現存《般舟三昧經》諸譯本比對後，可以發現《文殊本》與《龍樹本》的內容與架構最為一致。筆者認為兩者應該源於同一個祖本「Y」，乃依據某部《般舟三昧經》原型「X」而成。就《文殊本》與《龍樹本》的高度一致性而言，兩者集出的年代應該相近，只不過《文殊本》的法數比《龍樹本》少幾項。由此可以推測《文殊本》比《龍樹本》早出。

值得注意的是，《文殊本》與所有漢藏譯本及《龍樹本》比較起來，有一個非常重要的差異，即各文本都提到修持般舟三昧的其中一個方法是「三個月常行」，在《文殊本》卻是「端坐專念」。由此可見，《般舟三昧經·四事品》的原型或有兩個系統，一者強調「三月常行」，二者注重「端坐專念」。現存四部漢譯及《龍樹本》屬於第一個系統，且稱之為「常行般舟」，乃天台《摩訶止觀》「常行三昧」之依據；《文殊本》所採用者則屬於第二個系統，且稱之為「常坐般舟」，乃天台《摩訶止觀》「常坐三昧」之依據。事實上，「常行三昧」與「常坐三昧」同源於「般舟三昧」，只不過在中國普遍將「常行三昧」與「般舟三昧」等而視之，卻未注意到「常坐三昧」與「般舟三昧」的關聯性。

第五章《華嚴經·入法界品》與「般舟三昧」

《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」及「解脫長者章」有些內容看起來與《般舟三昧經》十分一致，似乎是參考或採用自某部《般舟三昧經》之原型。誠如第一章「文獻探討」所述，華嚴宗註釋法藏與澄觀將「德雲比丘章」所記載的「普門光明觀察正念諸佛三昧」解釋為「般舟三昧」，而學者釋養行亦將「解脫長者章」所記載「攝一切佛刹無量旋陀羅尼」、「如來無礙莊嚴法門」視為「般舟三昧」。然而，依據筆者之考察「德雲比丘章」及「解脫長者章」的內容雖然與《般舟三昧經》有其一致之處，但〈入法界品〉的編纂者要表達的似乎不是「般舟三昧」。為何古德和當代學者會將之解釋為「般舟三昧」？此問題主要源於未釐清「般舟三昧」從《般舟三昧經》至〈入法界品〉，再從〈入法界品〉到華嚴宗祖師註釋所產生的層層變化，因而常將不同的法門混為一談。為了解決這些含糊不清的說法，本章首先釐清〈入法界品〉之傳譯本與與傳譯情形。接著，釐清「德雲比丘章」及「解脫長者章」實際採用了《般舟三昧經》哪一部分的內容、採用後所產生的差異，並探討法藏、澄觀和學者們的相關解釋與經典原意的差距。

第一節《華嚴經》與〈入法界品〉

一、現存〈入法界品〉

現存〈入法界品〉可以分為兩種類。第一類是被編入大本《華嚴經》，作為其中的一品者；第二類則是以單經的形式獨自流通。

（一）編入大本華嚴的〈入法界品〉

1. 《大方廣佛華嚴經》六十卷·三十四品（T.278），簡稱《六十華嚴》，〈入法界品〉為此譯本的第三十四品。其梵本是由支法嶺在于闐國求得，後由東晉·北天竺佛陀跋陀羅（Buddhabhadra，359-429）譯於西元420年，稱為「初譯本」。後來，唐·法藏（643-712，華嚴宗四祖）與天竺三藏地婆訶羅（613-687，唐云「日

照」)等人將它與天竺及崑崙諸本進行校勘後,發現佛陀跋陀羅譯本〈入法界品〉有些闕文,因此將它補譯添足,稱為「補譯本」。⁸⁴⁷補譯的內容有兩段:一、從天主光天女(第 42 參)至德生童子、有德童女(第 50 參)等十位善知識;二、從彌勒菩薩後,至三千大千世界微塵數善知識前,中間文殊伸手過一百一十由旬,按善財頂。⁸⁴⁸

《六十華嚴》的相關注疏有二。第一、唐·智儼撰《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》(T.1732, 以下簡稱《搜玄記》),為《六十華嚴》初譯本之簡明科判。其特色是將《六十華嚴》分作信、解、行、證四科。這樣的分科,為後來的華嚴學者帶來很大的影響,特別是法藏和澄觀二人。第二、唐·法藏撰《華嚴經探玄記》(T.1733, 以下簡稱《探玄記》)。其所探之「玄」,指的是智儼之《搜玄記》。法藏將《搜玄記》的科判加入經文並加以註解。與智儼不同的是,法藏所採用的是《六十華嚴》補譯本。⁸⁴⁹

2. 《大方廣佛華嚴經》八十卷·三十九品(T.279),簡稱《八十華嚴》,〈入法界品〉為此譯本的第三十九品。其梵本是唐·武則天於西元 695 年遣使往于闐國求取,同時迎請于闐三藏國實叉難陀(Sikṣānanda, 意譯為「喜學」)回到中國進行翻譯,於西元 699 年譯成,稱為「初譯本」。參與此譯場的人物還包括法藏、義淨、菩提流支等。⁸⁵⁰初譯本完成之後,法藏亦將之與梵本對勘,卻發現它出現

⁸⁴⁷ 《華嚴經探玄記》卷 20:「第二明幻智念力知識者,自下九位知識,皆是舊翻于闐本所欠,應是西域覺賢之所略耳。余共日照三藏勘天竺諸本及崑崙本并于闐別行本,並皆同有此文。是以於大唐永隆年,西京西太原寺三藏法師地婆訶羅,唐云日照,共京十大德道成律師等,奉勅譯補,沙門復禮親從筆受。」(CBETA 2022.Q1, T35, no. 1733, p. 484c9-15)

⁸⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3:「大唐永隆元年中,天竺三藏地婆訶羅,此云日照,於西京大原寺,譯出〈入法界品〉,內兩處脫文:一、從摩耶夫人後至彌勒菩薩前,中間天主光等十善知識;二、從彌勒菩薩後至三千大千世尊微塵數善知識前,中間文殊伸手過一百一十由旬按善財頂十五行經。大德道成律師、薄塵法師、大乘基法師等同譯,復禮法師潤文,依六十卷本為定。」(CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, pp. 523c29-524a8)

⁸⁴⁹ 釋道涵,《《大方廣佛華嚴經·入法界品》之修道觀研究》,高雄:金剛法林印經會,2020 年,頁 20。

⁸⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 1:「朕聞其梵本,先在于闐國中,遣使奉迎,近方至此。既觀百千之妙頌,乃披十萬之正文。」(CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, p. 1b4-6);《宋高僧傳》卷 2:「天后明揚佛日,崇重大乘,以《華嚴》舊經,處會未備,遠聞于闐有斯梵本,發使求訪,并請譯人叉(實叉難陀)與經夾同臻帝闕,以證聖元年乙未於東都大內大遍空寺翻譯。天后親臨法座,煥發序文,自運仙毫,首題名品。南印度沙門菩提流志、沙門義淨同宣梵本,後付沙門復禮、法藏等於佛授記寺譯成八十卷。」(CBETA 2022.Q1, T50, no. 2061, p. 718c21-28)

與《六十華嚴》初譯本同樣的闕文，因而將之補足，稱為「補譯本」。⁸⁵¹

《八十華嚴》的相關注疏主要有：1. 唐·法藏撰《華嚴略疏》。《八十華嚴》譯出後，法藏即為之註釋，但僅註畢〈妙嚴品〉、〈十定品〉便圓寂。後由其弟子慧苑繼之完成註釋；2. 唐·慧苑（673-不詳）撰《續華嚴經略疏刊定記》（X.221），續法藏之遺稿，完成《八十華嚴》之註釋；3. 唐·李通玄撰《新華嚴經論》（T.1739）；4. 唐·澄觀《大方廣佛華嚴經疏》（T.1735，以下簡稱《華嚴經疏》），是依據《八十華嚴》補譯本所作的註釋；5. 唐·澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（T.1736，以下簡稱《華嚴隨疏演義鈔》），旨在剖析《華嚴經疏》之精義，進行科目整理，並加入鈔；6. 唐·澄觀《大華嚴經略策》（T.1737），乃將《華嚴經疏》整理為簡明的四十二條綱要，並以問與答作為體例。⁸⁵²

3. 藏譯本 *Sangs rgyas phal po che shes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*（《名為佛華嚴的大方廣經》）四十五品，由 Jinamitra、Surendrabodhi 及 Ye shes sde 於 9 世紀末譯出。〈入法界品〉為此譯本的第四十五品，題名為 *sdong pos brgyan pa*（或 *sdong po bkod pa'i mdo*）。⁸⁵³

《六十華嚴》、《八十華嚴》、藏譯本皆屬大本經典。然而，在最早的大本華嚴——東晉·佛陀跋陀羅譯《六十華嚴》之前，早已有一些相當於《六十華嚴》某一品（或某幾品）的單經譯出，如以下九部：

表 55：華嚴部類的漢譯單經與《六十華嚴》諸品之對照

部	漢譯經名	對應《六十華嚴》	譯者
1	《兜沙經》	名號品、光明覺品	後漢·支婁迦讖
2	《菩薩本業經》	名號品、光明覺品、淨行品、十住品等	吳·支謙
3	《菩薩十住經》	十住品	東晉·祇多密

⁸⁵¹ 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》：「……勒成八十卷（通舊翻合四萬五千偈），命[法]藏筆受，復禮綴文，梵僧戰陀、提婆二人譯語。……雖益數品，新言反脫日照所補。文既乖緒，續者懵焉。[法]藏以宋、唐兩翻對勘梵本，經資線義，雅協結鬢，持日照之補文，綴喜學之漏處，遂得泉始，細而增廣，月暫虧而還圓。」（CBETA 2022.Q1, T50, no. 2054, p. 282a17-27）

⁸⁵² 釋道涵，《《大方廣佛華嚴經·入法界品》之修道觀研究》，頁 21-22。

⁸⁵³ 藏譯本《華嚴經》收於德格版 Toh 44，北京版第 26 冊，761 經。參蔡耀明，〈《華嚴經入法界品》「普眼」(samanta-netra) 法門：梵文本之翻譯與義理之研究〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》，2021 年，頁 95；Lewis R. Lancaster, *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*, 43-44.

4	《十住經》	十地品	後秦·鳩摩羅什及佛陀耶舍
5	《漸備一切智德經》	十地品	西晉·竺法護
6	《等目菩薩經》	十定品	
7	《如來興顯經》	性起品	
8	《度世品經》	離世間品	
9	《佛說羅摩伽經》	入法界品	西秦·聖堅

從這些單經看來，早期的梵本（或印度、西域語版本）應先有華嚴部類的許多小部經典單獨流行，然後才陸續被編集成為六十卷、八十卷及藏譯本那樣的大本《華嚴經》。⁸⁵⁴這些小部經典是在闡明佛菩薩行果的大方針下被編集起來，古人稱這樣的編集方式為「隨類收經」。⁸⁵⁵〈入法界品〉在大本華嚴集出前，本是以單經的形式在流通。

（二）〈入法界品〉之單經

1. 《佛說羅摩伽經》三卷（T.294），西秦·聖堅譯。此譯本只記載善財參訪十二位善知識，從善勝長者（《六十華嚴》及《八十華嚴》作「無上勝長者」，第 23 參）至普覆眾生威德夜天（《六十華嚴》作「妙德救護眾生夜天」，《八十華嚴》作「普救眾生妙德夜神」，第 34 參）。

2. 《大方廣佛華嚴經入法界品》一卷（T.295），唐·中天竺地婆訶羅（Divākara，614-688）譯。這是《六十華嚴》補譯的第一段文，即天主光天女（第 42 參）至德生童子、有德童女（第 50 參）等十位善知識。

3. 《大方廣佛華嚴經》一品·四十卷（T.293），簡稱《四十華嚴》。據說其梵本是由南天竺烏荼國王遣使進貢，後由唐·罽賓國般若（Prajña）於西元 798 年譯成。參與此譯場者，還包括澄觀（華嚴宗四祖）等人。⁸⁵⁶《四十華嚴》的內容僅相當

⁸⁵⁴ 木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大，1996 年，頁 21。

⁸⁵⁵ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1011。

⁸⁵⁶ 《宋高僧傳》卷 3：「《華嚴》後分梵夾附舶來，為信者般若三藏於崇福寺翻成四十卷焉。一云，梵夾本是南天竺烏荼國王書獻支那天子，書云：「手自書寫《華嚴經》百千偈中所說善財童子、五十五聖者善知識（人不思議解脫境界普賢行願品），謹奉進上，願於龍華會中奉觀云」，即貞元十一年也。至十二年六月，詔於崇福寺翻譯，罽賓沙門般若宣梵文，洛京天宮寺廣濟譯語，西明寺圓照筆受，智柔、智通綴文，成都府正覺寺道恒、鑿虛潤文，千福寺大通證義，澄觀、靈邃詳定，神策軍護軍中尉霍仙鳴、左街功德使竇文場寫進，十四年二月解座。」（CBETA 2022.Q1, T50, no. 2061, p. 721b19-c2）

於《六十華嚴》與《八十華嚴》的〈入法界品〉，完整描述善財參訪五十三位善知識的過程，同時增加了〈普賢行願品〉。《四十華嚴》主要著疏有二：1.唐·澄觀撰《貞元新譯華嚴經疏》(X.227，又稱《華嚴經普賢行願品疏》)；2.唐·宗密(780-841)撰《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》(X.229，又稱《華嚴經普賢行願品疏鈔》)，僅依澄觀《華嚴經普賢行願品疏》注解〈普賢行願品〉的部分所作的鈔。⁸⁵⁷

3. 現存梵文本〈入法界品〉(Gaṇḍavyūha)大多保留在尼泊爾地區。最早被記錄下來的是 B. H. Hodgson 從尼泊爾取得，並於 1835 年獻給倫敦 Royal Asiatic Society 的古梵文寫本，編號為“Hodgson 2”。此後，學者們陸續發現了好幾份現代尼泊爾寫本。⁸⁵⁸ 鈴木大拙(Daisetz Teitarō Suzuki)和應晃淺根(Hōkei Idzumi)利用六種寫本相互校勘，於 1949 年出版為〈入法界品〉第一部校訂本。⁸⁵⁹ 1960 年，P. L. Vaidya 利用鈴木大拙和應晃淺根的校訂本與印度巴洛達(Baroda)東方研究所(Oriental Institute)所藏寫本相互校勘，出版為〈入法界品〉第二部校訂本。⁸⁶⁰

在上述眾多文本當中，本章的研究範圍以漢譯《六十華嚴》、《八十華嚴》、《四十華嚴》〈入法界品〉之「德雲比丘章」及「解脫長者章」為主，以 Vaidya 梵文校訂本的平行經文⁸⁶¹、法藏《探玄記》與澄觀《華嚴經疏》相關註釋為輔。

(三)〈入法界品〉的集出時間與地點

從上述大大小小的譯本可知，《華嚴經》並非一次集出，因此其年代必須分幾個階段來看待。由於沒有任何明文記錄，因此學者們只能通過不同角度推斷其集出年代，所得到的結論不完全一致，但也不會相差太大。舉例而言，高崎氏依據

⁸⁵⁷ 釋道涵，《《大方廣佛華嚴經·入法界品》之修道觀研究》，頁 23。

⁸⁵⁸ Douglas Osto, *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-Sūtra*, London ; New York: Routledge, 2008, p.5.

⁸⁵⁹ *The Gaṇḍavyūha Sūtra*, edited by Daisetz Teitarō Suzuki, Hōkei Idzumi, Tokyo: Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949.

⁸⁶⁰ *Gaṇḍavyūhasūtra*, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960. There are two romanized web versions: 1. Digital Sanskrit Buddhist Canon: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/book/40>; 2. GRETEL- Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/corpustei/transformations/html/sa_gaNavyUhasUtra.htm.

⁸⁶¹ *Gaṇḍavyūhasūtra*, edited by P. L. Vaidya, pp.40-50, pp.63-67. Relevant romanized versions, see: <http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/40/311> (Meghaśrīh) and <http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/40/315> (Muktakah). (retrieved 2022.06.13)

後漢·支婁迦讖漢譯《兜沙經》的年份，推定〈名號品〉、〈光明覺品〉等的集成不晚於 2 世紀；又根據西晉·竺法護譯出《漸備一切智德經》等四部漢譯，推定〈十住品〉乃至〈離世間品〉的集成不晚於 3 世紀後半葉；〈入法界品〉早為龍樹所知，其集成應不晚於 3 世紀中葉；大本《華嚴經》的集成則不晚於 4 世紀中葉。

⁸⁶² 釋印順則將《華嚴經》的集出的年代分為三期：

- (一) 西元 150 年之前，初編如《兜沙經》、《菩薩本業經》等單經集成；
- (二) 西元 150-200 年間，〈入法界品〉與〈世界成就品〉等（龍樹《大智度論》已引用之）集成；
- (三) 約西元 3 世紀中葉，《六十華嚴》、《八十華嚴》等大本集出。集成之後，仍有補充幾段，或補入一品的可能。⁸⁶³

由上可見，大本《華嚴經》還未集出之前，〈入法界品〉早已作為單經獨自流通。相對於西元 1 世紀集出的《般舟三昧經》，〈入法界品〉之集成年代可說遲了至少數十年。若論編纂的最初時間，《般舟三昧經》理應比〈入法界品〉早。何以見得？儘管「般舟」二字未出現在〈入法界品〉，但「十方佛」或「見十方佛」這樣的字眼屢屢出現在經文中。⁸⁶⁴以《六十華嚴》為例，〈入法界品〉記載著「己身充滿十方佛刹，無所障礙」⁸⁶⁵、「隨順觀察十方佛法，無所障礙」⁸⁶⁶、「無礙三昧力，一一毛孔中，出諸化身雲，供養十方佛」⁸⁶⁷、「見十方佛轉正法輪」⁸⁶⁸等十餘筆有關見十方佛的相關文脈。相對於《般舟三昧經》記載著一些佛教徒聽到般舟三昧後，批評它「為自合會作是語耳，是經非佛所說」⁸⁶⁹，〈入法界品〉不再出現此類現象。其次，《般舟三昧經》旨在闡述如何通過三昧見佛，而〈入法界品〉則進一步提出人人皆能成佛的思想，如善財童子五十三參就是為了尋求成佛的方

⁸⁶² 高崎直道著、王進瑞等譯，〈華嚴思想的開展〉，《禪宗論集·華嚴學論集》，臺北：華宇，1988 年，頁 248。

⁸⁶³ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1020-1021。

⁸⁶⁴ 以東晉·佛馱跋陀羅譯《六十華嚴》為例，通過 CBETA 之查詢，「十方佛」出現 41 筆，而「見十方佛」則有 10 筆。

⁸⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 46，CBETA 2022.Q3, T09, no. 278, p. 692b13-14。

⁸⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 47，CBETA 2022.Q3, T09, no. 278, p. 697b19-20。

⁸⁶⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 52，CBETA 2022.Q3, T09, no. 278, p. 726b18-19。

⁸⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 55，CBETA 2022.Q3, T09, no. 278, p. 749a21-22。

⁸⁶⁹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 907b1-2。

法。⁸⁷⁰由此可見，「十方現在有佛」這個概念在〈入法界品〉集出的時代，已經普遍的接受與認可。

除此之外，在《般舟三昧經》序分中，先列出摩訶比丘僧五百人，然後才列出闍陀和與五百菩薩。與此相反，〈入法界品〉序分則先列出五百菩薩摩訶薩，然後才說五百大聲聞。⁸⁷¹又如本文第二章第四節所述，《般舟三昧經》對於聲聞乘人予以極大尊重，但〈入法界品〉則指出聲聞乘人不足之處，如說：「諸大聲聞：舍利弗、目犍連、摩訶迦葉、……，如是等諸大聲聞，在祇洹林而悉不見如來自在、如來莊嚴、……清淨佛剎，如是等事，皆悉不見。亦復不見不可思議菩薩大會，……何以故？此是菩薩智慧境界，非諸聲聞智慧境界。……所以者何？悉由宿行罪業障故。一切聲聞，亦復如是。雖在祇洹，不覩如來自在神力。」⁸⁷²由此可以推測〈入法界品〉的最初編纂遲於《般舟三昧經》。〈入法界品〉的編撰者有理由閱讀過《般舟三昧經》，並採用其中的內容。⁸⁷³

至於《華嚴經》的集出地點，學者們的觀點也不盡相同。就大本《華嚴經》而言，大部分學者認為其集成地是于闐（Khotan）。⁸⁷⁴石井教道則推測為斫句迦（今新疆的 Karghalik）。⁸⁷⁵相對於此，釋印順認為經中並未提及斫句迦，卻記載著許多印度北部的地名，因此「泛說在印度北方集成」即可。⁸⁷⁶就〈入法界品〉而言，Osto 以經中善財童子的住處“Dhanyākara”為依據，推斷〈入法界品〉的集出地在南印度。⁸⁷⁷高崎直道則認為雖從〈入法界品〉可以看出《華嚴經》的舞台在南印度，但其中所記述的南印度地理記述卻不一定正確。由此可見，此經的編撰者未必出

⁸⁷⁰ 胡順萍指出《華嚴經》是「以十方成佛為宗趣」；楊維中則說《華嚴經》建構出人人皆能在十方世界成佛的希望，這使得大乘佛教的成佛理論更加豐富與實際。參胡順萍，《華嚴經之成佛論：涵攝八十華嚴經之三十九品》，臺北：萬卷樓，2006年，頁216；楊維中，〈《華嚴經》的形成、漢譯、基本思想及其修行論意義〉，《普門學報》26，2005年，頁16。

⁸⁷¹ 《大方廣佛華嚴經》卷44，CBETA 2022.Q3, T09, no. 278, p. 676a6-c18。

⁸⁷² 《大方廣佛華嚴經》卷44，CBETA 2022.Q3, T09, no. 278, pp. 679b28-680a15。

⁸⁷³ 或許也有另一種可能性，即《般舟三昧經》與〈入法界品〉的編撰者依據另一個共同資料來源。然而，這樣的可能性無從考察。

⁸⁷⁴ 楊維中譯註，《新譯華嚴經入法界品》，臺北：三民，2004年，頁9-10。

⁸⁷⁵ 石井教道，《華嚴教學成立史》，京都：平樂寺，1979年，頁154。

⁸⁷⁶ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1023-1024。

⁸⁷⁷ Douglas Osto, *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-Sūtra*, pp. 108-109.

身南印度，而是來自西北印一帶。他把〈入法界品〉的舞台設在南印度的原因，可能是為了創作的自由。⁸⁷⁸如果把〈入法界品〉與《般舟三昧經》放在一起思考的話，筆者認為〈入法界品〉的編撰者出身西北印的可能性比較大，因為《般舟三昧經》的集出地點亦被推測為北印度流行阿彌陀佛信仰的地區。⁸⁷⁹如果〈入法界品〉的編撰者同樣出身於西北印，則較為容易取得並採用《般舟三昧經》的內容，並將之融入「德雲比丘章」與「解脫長者章」。

二、〈入法界品〉善財五十三參與菩薩階位

相信「善財童子五十三參」⁸⁸⁰是大乘佛教徒熟悉的故事，為現存《六十華嚴》、《八十華嚴》、《四十華嚴》、藏譯本、梵文寫本〈入法界品〉所共同記載。根據《八十華嚴》與梵文寫本，善財童子文殊師利的指導之下，開啟了五十三參的旅程，所參訪的對象為：1. 德雲比丘 (Meghaśrī)；2. 海雲比丘 (Sāgaramegha)；3. 善住比丘 (Supratisthita)；4. 彌伽 (Megha)；5. 解脫長者 (Muktaka)；6. 海幢比丘 (Sāradhvaja)；7. 休捨優婆夷 (Āśā)；8. 毘目瞿沙仙人 (Bhīṣmottaranirghoṣa)；9. 勝熱婆羅門 (Jayoṣmāyatana)；10. 慈行童女 (Maitrāyaṇī)；11. 善見比丘 (Sudarśana)；12. 自在主童子 (Indriyeśvara)；13. 具足優婆夷 (Prabhūtā)；14. 明智居士 (Vidvān)；15. 法寶髻長者 (Ratnacūḍa)；16. 普眼長者 (Samantanetra)；17. 無厭足王 (Anala)；18. 大光王 (Mahāprabha)；19. 不動優婆夷 (Acalā)；20. 遍行外道 (Sarvagāmin)；21. 鬻香長者 (Utpalabhūti)；22. 婆施羅船師 (Vaira)；23. 無上勝長者 (Jayottama)；24. 師子頻申比丘尼 (Simhaviṣṭhā)；25. 婆須蜜多女 (Vasumitrā)；26. 鞞瑟胝羅居士 (Veṣṭhila)；27. 觀自在菩薩 (Avalokiteśvara)；28. 正趣菩薩 (Ananyagāmin)；29. 大天天神 (Mahādeva)；30. 安住地神 (Sthāvarā)；31. 婆珊婆演底主夜神 (Vāsantī)；32. 普德淨光主夜神 (Samantagambhīraśrīvimalaprabhā)；33. 喜目觀察眾生夜神 (Pramuditānayanajagadvirocanā)；34. 普救眾生妙德夜神 (Samantasattvatrāṇojahśrī)；35. 寂靜音海主夜神 (Praśāntarutasāgaravatī)；36. 守護

⁸⁷⁸ 高崎直道著、王進瑞等譯，〈華嚴思想的開展〉，頁 248-249。

⁸⁷⁹ 釋印順，《華雨集》第二冊，頁 274。

⁸⁸⁰ 最早提出善財童子有「五十三參」的是法藏《探玄記》。然而，澄觀在《華嚴經疏鈔》提出另一種算法，認為也可以說「五十四參」。參陳琪瑛，《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》，臺北：法鼓文化，2007 年，頁 65。

一切城增長威力主夜神 (Sarvanagarakṣāsaṃbhavatejaśrī) ; 37.開敷一切樹華夜神 (Sarvavṛkṣapraphullana- sukhasaṃvāsā) ; 38.大願精進力救護一切眾生夜神 (Sarvajagadrakṣāpraṇidhānavīrya- prabhā) ; 39.妙德圓滿夜神 (Sutejomaṇḍalaratīśrī) ; 40.釋迦瞿波女 (Gopā) ; 41.佛母摩耶夫人 (Māyādevī) ; 42.天主光天女 (Surendrābhā) ; 43.遍友童子師 (Viśvāmitra) ; 44.眾藝童子 (Śilpābhijña) ; 45.賢勝優婆夷 (Bhadrōttamā) ; 46.堅固解脫長者 (Mukṭāsāra) ; 47.妙月長者 (Sucandra) ; 48.無勝軍長者 (Ajitasena) ; 49.寂靜婆羅門 (Śivarāgra) ; 50.德生童子 (Śrīsaṃbhava)、有德童女 (Śrīmati) ; 51.彌勒菩薩 (Maitreya) ; 52.文殊菩薩 (Mañjuśrī) ; 53.普賢菩薩 (Samantabhadra) 。

雖然《六十華嚴》、《八十華嚴》、《四十華嚴》、藏譯本、梵文寫本〈入法界品〉都記載善財五十三參，但是〈入法界品〉最初被撰寫出來時是否就已具足「五十三參」則是一個問題。如前所述，《六十華嚴》由支法嶺在于闐國求得、《八十華嚴》則是武則天遣使往于闐國求取，因此不妨稱之為于闐本。這兩部于闐本原來並非「五十三參」，而是只有「四十四參」。當兩者譯出後，法藏等人將之與天竺、崑崙諸本進行校勘，發現于闐本「少了」九參的內容。他們於是將天竺、崑崙諸本「多出」的天主光天女（第 42 參）至德生童子、有德童女（第 50 參）譯出並補入。儘管法藏推測《六十華嚴》和《八十華嚴》初譯本之所以缺了這九參的經文的原因，「應是西域覺賢[佛陀跋陀羅之異名]之所略耳。」⁸⁸¹然而，筆者認為未必如此。試想想《六十華嚴》由東晉·佛陀跋陀羅（359-429）初譯於西元 420 年，直到唐·法藏（643-712）等人將之與天竺及崑崙諸本進行校勘，已經過了至少兩百餘年。在這麼漫長的歲月裡，佛陀跋陀羅最初譯出的于闐本，與後來法藏用以校勘的天竺本及崑崙本有所差異，在經典文獻傳播歷史上是件很常見的事。究其原因，很大可能是後者在前者的基礎上有所增廣，而非前者有所省略。這樣的推測可以從更早的譯本——西秦·聖堅譯《佛說羅摩伽經》得到支持。《佛說羅摩伽經》只記載區區「十二參」。因此，筆者認為〈入法界品〉最初的原型應非「五十三參」，而是經過長時間累積，從「十二參」（或更少）不斷增加，直到成為「四十四參」，最後再增加到「五十三參」。當然，其中也可能經過更多的增補階段，甚至不一定完全出自同一個人之手，而是經過多人於不同時代、不同區域的增補，最後才形成所謂「完整的五十三參」。

⁸⁸¹ 《華嚴經探玄記》卷 20，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1733, p. 484c10-11。

事實上，如果將〈入法界品〉作為單經來閱讀的話，不管裡面記載的是善財童子十二參、四十四參或是五十三參，都可以被視為一部詳盡描述各種神奇地點和夢幻體驗的長篇敘事。⁸⁸² 例如，Warder 認為〈入法界品〉是一部藝術作品、高度想像的宗教小說（religious novel），只不過以「經典」的方式（如是我聞……）作為開始而已。⁸⁸³ McMahan 則認為〈入法界品〉可以被理解為一種另類的佛教文學，可以稱之為象徵式想像（symbolic fantasy）的作品，與現代科幻小說有共通之處。⁸⁸⁴ Osto 則認為〈入法界品〉是大乘「經典」（sūtra）與「譬喻」（avadāna，佛陀及聖弟子過去生的故事）的結合，可以被稱為「善財譬喻」（*Sudhanāvadāna*）。⁸⁸⁵ 由此可見，單行本〈入法界品〉可以被單純視為一部敘事、小說、或譬喻，其中並沒有太多的佛教義理成分。善財參訪的眾多善知識，來自於社會各個階層與職業的人士，〈入法界品〉對他們一律平等處理。⁸⁸⁶ 然而，當〈入法界品〉被納入《六十華嚴》、《八十華嚴》之後，卻被賦予了不同的意義。

如前所述，大本《華嚴經》是由各種華嚴部類或單經集成，而且各品的編排具有一定的次序和方向。以《八十華嚴》為例，〈十住品第十五〉旨在闡釋十住位之定義；〈十行品第二十一〉闡釋十行位的定義；〈十迴向品第二十五〉闡釋十迴向的定義；〈十地品第二十六〉闡釋十地位的定義；〈十定品第二十七〉至〈諸菩薩住處品第三十二〉闡釋等覺位的定義、內容與法門；〈佛不思議法品第三十三〉至〈如來隨好光明功德品第三十五〉闡釋妙覺位的定義、內容與法門。由此可見，大本《華嚴經》諸品的編排與菩薩階位有關，誠如釋印順所言：「十住、十行、十迴向、十地，後漢所譯的《兜沙經》中，已有了明確的次第。《華嚴經》所說的『十住品』，『十行品』，『十迴向品』，『十地品』，是不同部類而編集成的。不管各部的原義是怎樣，在『華嚴經』的編集者，是作為菩薩行位先後次第的。」⁸⁸⁷ 伊藤瑞叡認為大本《華嚴經》集成的目的，在於綜合大乘教理和菩薩行的階位思想，在

⁸⁸² Douglas Osto, *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-Sūtra*, p.34.

⁸⁸³ A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, p.424.

⁸⁸⁴ David McMahan, *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*, New York: Routledge Curzon, 2002, pp.130-131.

⁸⁸⁵ Douglas Osto. *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-Sūtra*, p.36.

⁸⁸⁶ 高崎直道著、王進瑞等譯，〈華嚴思想的開展〉，《禪宗論集·華嚴學論集》，頁 249。

⁸⁸⁷ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1071。

因行與果德次第的合理配列下，將它們組織化、體系化為「華嚴菩薩道」。⁸⁸⁸ 處於大本《華嚴經》這樣的脈絡下，〈入法界品〉善財童子五十三參（《六十華嚴》和《八十華嚴》初譯本為四十四參）自然容易與菩薩階位（十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺）產生連結。⁸⁸⁹ 智儼（602-668，華嚴二祖）可說是最早將善財參訪的善知識配合菩薩階位加以解說的華嚴宗祖師。智儼在《搜玄記》對善財參訪的眾多善知識註釋道：

一顯位修行相、二會緣入實相、三攝德成因相、四智照無二相、五顯因廣大相也。……初、四十一人，顯位修行相；次、摩耶一人，會緣入實相；三、彌勒一人，攝德成因相，由行會理成正因故；四、重會文殊一人，寄智照無二相；五、普賢一人，寄顯因廣大相。後二人述因勝也。今約此意，若別位位皆差，若通行行皆有也。位即為相，通即為體耳。初四十一中，初一寄十信、次十寄十住、次十寄十行、次十寄十迴向、次十寄十地，所以文殊初智光導故也。⁸⁹⁰

依據文中提到的善知識數量，可知智儼所注解的是《六十華嚴》初譯本，只有四十四參。智儼將這四十四參分為五相：1. 前四十一參的善知識，皆屬顯位修行相，包括：文殊師利一人寄十信⁸⁹¹；德雲比丘至慈行童女，十人寄十住；善見比丘至遍行外道，十人寄十行；鬻香長者至安住地神，十人寄十迴向；婆珊婆演底至釋迦瞿波女，十人寄十地；2. 摩耶夫人一人代表會緣入實相；3. 彌勒菩薩一人代表攝德成因相；4. 文殊菩薩代表智照無二相；5. 普賢菩薩一人代表顯因廣大相。

智儼這樣的分類法，影響了後來的法藏與澄觀。唯不同的是法藏和澄觀依據的《華嚴經》補譯本具有完整的五十三參，與智儼依據的初譯本四十四參有別。

⁸⁸⁸ 伊藤瑞叡著、王進瑞等譯，〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，《禪宗論集·華嚴學論集》，頁 228。

⁸⁸⁹ 所謂「階位」，亦稱為「位階」，或簡稱「位」，指的是從初發心到成就佛果，於其中間所要經過的修行位次。嚴格來說，《華嚴經》只有四十位（十住、十行、十迴向、十地）。相對於此，《菩薩瓔珞本業經》則提到五十二位（十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺）。無論如何，一些華嚴宗祖師在註釋〈入法界品〉善財五十三參時，似乎糅合了《菩薩瓔珞本業經》的說法，加入了十信、等覺、妙覺。參曹郁美，《十方成佛：華嚴小百科》，頁 116-118。

⁸⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 5，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1732, p. 90a22-b15。

⁸⁹¹ 文殊師利是教導善財去參訪善知識者。聽了文殊師利的教誨，善財才開始參訪善知識的旅程。華嚴宗學者將善財初見的文殊師利釋為「十信」的代表。儘管如此，依據澄觀解釋，此處的「十信」未能形成階位：「文殊一人寄十信，信未成位，故但一人。」（《大方廣佛華嚴經疏》卷 55，CBETA 2022.Q3, T35, no. 1735, p. 918c19-20）

補譯本比初譯本多出的九參十位善知識（第 50 參有兩位：德生童子、有德童女），要如何處理呢？法藏《探玄記》云：「『摩耶夫人』下有九會十一人，明會緣入實相」⁸⁹²，而澄觀《華嚴經疏》則言：「從摩耶下九會十一人，明會緣入實相，即會前住，等成普別兩行，契證法界故。初得幻智，後得幻住，該於中間如幻之緣，入一實故。」⁸⁹³由此可見，法藏與澄觀的處理方法很簡單，只是把新增的十位善知識，納入智儼所說的「摩耶一人，會緣入實相」中，成為摩耶與這新增的善知識「十一人，會緣入實相」。依據澄觀的解釋，摩耶及之後的善知識亦能稱為寄位，即：摩耶等十一人、彌勒菩薩、文殊菩薩位同「等覺」，而普賢菩薩位同「妙覺」。⁸⁹⁴

雖然智儼、法藏、澄觀這三位華嚴宗祖師在注解〈入法界品〉善財四十四或五十三參時，皆配以菩薩階位，然而這是否是唯一注解方式呢？非也。正如澄觀在《華嚴經疏》中提到：

分五相者，若意法師及臺山論，但隨文散釋，更無別配；光統等師皆配地位，二皆有理。謂隨一一位具多法門，豈容凡心不得習求善友之法？故不配有理。然無次位中不礙次位，顯位是常規，配亦無失，橫豎無礙，且依古德，配為五相。⁸⁹⁵

在澄觀的時代，有人在解說善財參訪的善知識時配以菩薩階位，有人則否。澄觀認為兩者皆有道理，都行得通。由於每一階位其實都含攝多種法門，因此要學習某一個階位的法門時，何止要參訪一位善知識？因此不應該限定一個階位只參訪一位善知識。就此而言，不配以階位的解說有理。然而從華嚴圓融無礙的角度而言，無次位並不妨礙位次的安立，而且凸顯位次其實是世間的一種常規，因此配

⁸⁹² 《華嚴經探玄記》卷 18，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1733, p. 451a28-b1。

⁸⁹³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 55，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, p. 918b9-12。

⁸⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 55：「且依古德配為五相，謂：初四十一人名寄位修行相。寄四十一人，依人求解顯修行故。二、從摩耶下九會十一人，明會緣入實相，即會前住等，成普別兩行契證法界故。初得幻智、後得幻住，該於中間如幻之緣，入一實故。三、慈氏一人，名攝德成因相，會前二門之德並為證人之因故，故法門名三世不忘念，則攝法無遺。四、後文殊名智照無二相，謂行圓究竟朗悟在懷，照前行等唯一圓智，更無前後明昧等殊故。五、普賢一人名顯因廣大相，始覺同本圓覺現前，稱周法界無不包含故。其後四相，亦得稱為寄位——前三義同等覺故，摩耶、慈氏並入重玄門，文殊表菩薩地盡心無初相；普賢義同妙覺，纔見普賢便等佛故。」（CBETA 2022.Q3, T35, no. 1735, p. 918b7-22）

⁸⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 55，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, p. 918b2-8。

亦無失。只不過，澄觀本人選者後者，將善財參訪的善知識配以五相之位次。

如上所述，〈入法界品〉善財五十三參可以從兩個角度加以詮釋，一者配以菩薩階位，二者對所有善知識平等處理。就本文所要探討的德雲比丘、解脫長者而言，若以菩薩階位的角度來看待，則如法藏《探玄記》與澄觀《華嚴經疏》所言：德雲比丘為初住（或名為「發心住」⁸⁹⁶）菩薩，而解脫長者為第五住（或稱為「具足方便住」⁸⁹⁷）菩薩；若平等處理則兩者沒有高低之分，只是所修法門不同而已。筆者認為〈入法界品〉最初集出時，其編撰者未曾聯想到菩薩階位，畢竟其原始文本可能少於四十四參，甚至如西秦·聖堅譯《佛說羅摩伽經》那樣只有十二參。如果只有十二參，就難以與四十二階位結合了。

第二節 德雲比丘與「般舟三昧」

一、將「經行」解釋為「般舟三昧」

縱觀整部《華嚴經》，不管是六十、八十，還是四十卷本，都沒有出現「般舟」二字。然而，依據法藏與澄觀的注釋，〈入法界品〉善財童子所參訪的第一位善知識所修法門即是「般舟三昧」。他們是如何看出那是「般舟三昧」呢？依據《六十華嚴》〈入法界品〉，善財童子參訪的第一位善知識為「功德雲比丘」，《八十華嚴》作「德雲比丘」，《四十華嚴》作「吉祥雲」，梵文本作“meghaśrī”。善財童子初遇這位善知識的情況如下：

⁸⁹⁶ 《華嚴經探玄記》卷 18，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1733, p. 456a20；《大方廣佛華嚴經疏》卷 56，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, p. 922c26。

⁸⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 56，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, p. 927c5；《華嚴經探玄記》卷 18，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1733, p. 459b17。

表 56：善財參見德雲比丘的情形

《六十華嚴》	《八十華嚴》	《四十華嚴》
漸漸南行，向可樂國，登和合山。於彼山中，十方周遍，一心觀察，求覓太師，為在何所。如是尋求，乃至七日。爾時，善財見彼比丘，乃在山頂靜思經行。 ⁸⁹⁸	辭退南行，向勝樂國，登妙峯山。於其山上東、西、南、北、四維、上、下觀察求覓，渴仰欲見德雲比丘。經于七日，見彼比丘在別山上徐步經行。 ⁸⁹⁹	爾時，善財童子漸次南行，往勝樂國，登妙峯山。於其山上東、西、南、北，四維，上、下，周遍求覓，經于七日竟不能見。由為勤求善知識故捐捨身命，無飢渴想，正念觀察心安無退。過七日已，見彼比丘在別山上徐步經行。 ⁹⁰⁰

依據《六十華嚴》，善財童子第一次見功德雲比丘時，他正在山頂「靜思經行」，《八十華嚴》與《四十華嚴》作「徐步經行」，梵文本記載的是“caṃkramyamāṇa（正在經行）”。僅僅這幾個字，其實很難斷定功德雲比丘正在修什麼法門，因為任何法門都能以禪坐或經行，或兩者交替的方式進行。然而，依據法藏《探玄記》對《六十華嚴》的註解：

「靜思經行」者，明修「般舟三昧」等故，亦是「一行三昧」故。又「靜思」修止，「經行」成觀。又是《賢護》等經「思惟諸佛現前三昧」之相狀也。⁹⁰¹

法藏的解釋可分為三個部分。第一、從法門的角度而言，法藏認為「靜思經行」表示正在修持「般舟三昧」等著重於經行的法門。難以理解的是為何法藏亦將「靜思經行」解釋為「一行三昧」？對此，法藏并未進一步說明。⁹⁰²法藏可說善於將

⁸⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 46，CBETA 2022.Q1, T09, no. 278, p. 689c17-20。

⁸⁹⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 62，CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, p. 334a15-18。

⁹⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 4，CBETA 2022.Q1, T10, no. 293, p. 679b22-26。

⁹⁰¹ 《華嚴經探玄記》卷 18，CBETA, T35, no. 1733, p. 456, b19-22。

⁹⁰² 法藏《探玄記》未說明為何「靜思經行」亦是「一行三昧」，但澄觀《華嚴經疏》則有相關解釋。儘管如此，澄觀的解釋並非針對「靜思經行」這幾個字，而是針對德云比丘所證得的境界。依據《八十華嚴·入法界品》卷 62，德云比丘向善財說明自己所證得的境界：「善男子！我得自在決定解力，信眼清淨，智光照曜，普觀境界，離一切障，善巧觀察，普眼明徹，具清淨行」（CBETA 2022.Q3, T10, no. 279, p. 334b3-5）依據澄觀的解釋，這一段文說明「入法界」的方法，即「念佛三昧」。此「念佛三昧」指的是「一行念佛三昧」，其實就是《般若經》等所說的「一

不同經典中的相似概念作連貫，並以他經典的內容來解釋《華嚴經》的文句。但其他華嚴宗的祖師未必如此，如智儼《搜玄記》在註釋德云比丘章時並沒有提到《般舟三昧經》之「般舟三昧」和《般若經》之「一行三昧」。⁹⁰³事實上，德雲比丘所修法門名為「普門光明觀察正念諸佛三昧」。*〈入法界品〉*的編撰者當初採用這個名稱，應有其自身的意義，與「般舟三昧」或「一行三昧」等法門不盡相同。因此，法藏以「般舟三昧」和「一行三昧」來解釋德雲比丘所修法門有其獨特之處，但不一定是*〈入法界品〉*編撰者之原意。第二、從內在意涵而言，法藏認為「靜思」表示修止，屬於靜態；「經行」表示觀照，屬動態。第三、從外在的相狀而言，法藏認為「靜思經行」即是《賢護》等經之「思惟諸佛現前三昧」。事實上，「思惟諸佛現前三昧」這個名稱只見於《賢護》「一經」，不知為何法藏解釋為《賢護》「等經」。《賢護》也就是隋·闍那崛多所譯《大方等大集經賢護分》五卷（以下簡稱《賢護分》），乃《般舟三昧經》之異譯本。支婁迦讖譯本中的「般舟三昧」，在《賢護分》譯作「思惟諸佛現前三昧」，兩者其實指向同樣的概念。問題在於為何法藏認為「靜思經行」是「思惟諸佛現前三昧」的外在相狀？畢竟「思惟諸佛現前三昧」不限於「經行」。

法藏之後，澄觀依《八十華嚴》作註解，撰成《華嚴經疏》。針對經中記載德雲比丘在山頂的「徐步經行」，澄觀的註解為：

「徐」即是止，不住亂想故；「行」即為觀，不住靜心故。若約事說，即正修習「般舟三昧」故。⁹⁰⁴

行三昧」。「一行三昧」與「法界」的關係，如《文殊說般若經》所言：「法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。」（CBETA 2022.Q1, T08, no. 232, p. 731a26-27）換言之，修一行三昧成功了，就能證入法界一相。一行三昧的修持方法可從「念佛」著手，如《文殊說羅蜜經》所言：「欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。……如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相。」（CBETA 2022.Q3, T08, no. 232, p. 731b1-9）簡言之，此方法的次第為：稱名念佛→念念相續→見三世諸佛→入一行三昧→了知諸佛法界一相（無差別相）。作為善財所參訪的第一位善知識，德云比丘代表「入法界」之始，屬於初住（發心住）菩薩位。有關澄觀對德云比丘所證法門的完整解釋，見《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 62·CBETA 2022.Q3, L133, no. 1557, pp. 396b3-398a1。

⁹⁰³ 智儼對「德雲比丘章」的完整解釋，見《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 5·CBETA 2022.Q3, T35, no. 1732, p. 91b17-c18。

⁹⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 56，CBETA, T35, no. 1735, p. 923a1-3。澄觀在《華嚴經行願品疏》卷 4 也有同樣的註釋：「徐即是止，不住亂想；行即是觀，不住靜心。若約事相，即正修習般舟三昧。」（CBETA 2022.Q1, X05, no. 227, p. 97b15-16）

澄觀的解釋只分為兩個部分。第一、從內在意涵而言，「徐（步）」表示修止，安住一個所緣而不住亂想，屬靜態；「（經）行」表示修觀，觀照諸法的生滅變化等現象，而不是安住於靜止的心，所以屬於動態。這部分與法藏所言：「『靜思』修止，『經行』成觀」是一致的。第二、從外在的事相而言，「徐步經行」即正修習「般舟三昧」。這與法藏將「靜思經行」解釋為「思惟諸佛現前三昧」之相狀是一致的。

相對而言，法藏用兩個概念——「般舟三昧」（與「思惟諸佛現前三昧」同）與「一行三昧」來解釋「靜思經行」，澄觀僅僅用「般舟三昧」來解釋「徐步經行」。無論如何，法藏與澄觀二人都認為「靜思經行」或「徐步經行」從外在事相而言，指的是修習「般舟三昧」。事實上，「經行」在早期經典就有許多記載，佛陀及其弟子們都慣於「經行」。舉例而言，《雜阿含·一〇八六經》記載：「世尊夜起經行，至於後夜，洗足入室，斂身正坐，專心繫念。」⁹⁰⁵、《雜阿含·一〇八八經》記載：「世尊於夜闇時，天小微雨，電光閃現，出房經行。」⁹⁰⁶、《雜阿含·一一五三》記載：「世尊晡時從禪覺，詣講堂東蔭蔭中，露地經行。」⁹⁰⁷，由此可見，佛陀本身不是「禪坐」就是「經行」，兩者交替運行。又如《增壹阿含經·放牛品》記載：「爾時，舍利弗將眾多比丘而經行，大目乾連及大迦葉、阿那律、離越、迦旃延、滿願子，優波離、須菩提、羅云、阿難比丘，各各將眾多比丘自相娛樂，提婆達兜亦復將眾多比丘而自經行。」⁹⁰⁸可見不同類型的佛弟子們都樂於「經行」。「禪坐」與「經行」本是極為平常的修行，不管修任何法門都免不了在「禪坐」與「經行」之間持續練習並提升定慧。然而，為何法藏與澄觀二人會將「經行」與「般舟三昧」連想在一起呢？這一點，似乎與天台思想有些關係。

二、天台「常行三昧」之影響

《般舟三昧經》最核心的〈行品〉提到「便於是間坐，悉見諸佛」，也就是以「坐姿」修般舟三昧而見佛。慧遠大師及其門人所實踐的「般舟三昧」是以「坐姿」為主，並沒有特別強調「經行」。然而，慧遠大師之後，「般舟三昧」卻普遍

⁹⁰⁵ 《雜阿含經》卷 39，CBETA, T02, no. 99, pp. 284c29-285a1。

⁹⁰⁶ 《雜阿含經》卷 39，CBETA, T02, no. 99, p. 285b3-4。

⁹⁰⁷ 《雜阿含經》卷 42，CBETA, T02, no. 99, p. 307b11-12。

⁹⁰⁸ 《增壹阿含經》卷 46，CBETA, T02, no. 125, p. 795b21-26。

被認為必須「經行」。這一點應該是受到天台之影響，因為智顛在《摩訶止觀》立四種三昧，其中的「常行三昧」所規定的姿勢（身開遮）是以〈四事品〉（而非〈行品〉）的其中一組「四事」作為依據：

菩薩復有四事疾得是三昧。何等為四？一者、不得有世間思想，如指相彈頃三月；二者、不得臥出三月，如指相彈頃；三者、經行不得休息，不得坐三月，除其飯食左右；四者、為人說經，不得望人衣服、飲食。⁹⁰⁹

從第二、三項可知，這樣的修法必須三個月不臥、不坐（除了吃飯時間），只能經行。智顛如是立「常行三昧」，後人多以此為準，乃至於認為「常行」是修「般舟」的唯一方式。這一點，如釋厚觀所言：「三月精修之常行」為「般舟三昧」特色之一。⁹¹⁰釋惠謙則更進一步指出：此一特色受到中國祖師的重視與強調，所以傳沿至今，只要一提到「般舟三昧」，便認為是「九十天常行（不眠）」。⁹¹¹這是把「常行三昧」和「般舟三昧」兩種不同的概念等同的結果，如安藤俊雄所言「常行三昧從內容來說就是般舟三昧」⁹¹²。這樣的認知，間接地也影響了後人對大乘經的注釋。受天台思想薰陶的古德，將大乘經中出現的「經行」解釋為「般舟三昧」者不在少數。舉例而言，天台以《法華經》為宗，而在後秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》與隋·崛多笈多譯《添品妙法蓮華經》之〈序品〉有這麼一偈：

又見佛子，未嘗睡眠，經行林中，勤求佛道。⁹¹³

同一段經文，在西晉·竺法護譯《正法華經·光瑞品第一》則是：

又諸佛子，立於精進，棄捐欲塵，常得自在；
建志經行，遊諸樹間，心願勤修，根求佛道。⁹¹⁴

梵文本的對應經文為：

vīrye sthitāḥ ke-ci jinasya putrā middham jahitvā ca aśeṣato 'nye |

⁹⁰⁹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 906a16-21。

⁹¹⁰ 釋厚觀，〈般舟三昧〉，頁 140。

⁹¹¹ 釋惠謙，〈《般舟三昧經》的念佛禪觀啟示〉，頁 66。

⁹¹² 安藤俊雄，〈天台智顛の淨土教：般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，頁 55。

⁹¹³ 《妙法蓮華經》卷 1，CBETA, T09, no. 262, p. 3b1-3；《添品妙法蓮華經》卷 1，CBETA, T09, no. 264, p. 136b1-3。

⁹¹⁴ 《正法華經》卷 1，CBETA 2022.Q1, T09, no. 263, p. 65a1-3。

caṅkrama-yuktāḥ pavane vasanti vīryeṇa te prasthita agra-bodhim || ⁹¹⁵

（一些佛子立於精進，完全捨棄睡眠蓋，住在樹林中經行，努力追求最高的覺悟。）

不管是從不同的漢譯本來看，或是梵文本的平行經文來看，這首偈頌中要表達的是有些佛子很精進的在森林中經行，無法看出他們在修什麼法門。然而針對這首偈頌，智顛在《法華文句》中解釋為佛子們在修持「般舟念佛」，天台門人在他們各自的註疏中也繼承了智顛的解釋，如：⁹¹⁶

表 57：天台門人對《法華經》「經行林中」的註釋

朝	作者	著作	相關注釋
隋	智顛	《妙法蓮華經文句》	「又見佛子未嘗」下，第二一行，問精進，即是「般舟念佛」等法門也。 ⁹¹⁷
宋	道威	《法華經入疏》	第二一行，問精進，即是《般舟三昧經》念佛等法門也。「般舟」此翻「佛立」。此舉除睡中最，以九十日常行故也。 ⁹¹⁸
宋	守倫注 (明法濟參訂)	《法華經科註》	此一行，問精進，即是「般舟念佛」等法門。此中在大，唯求佛道故，引「般舟」以為行儀。「般舟」翻「佛立」。此舉除睡中最，以九十日常行故也。 ⁹¹⁹
元	徐行善	《法華經科註》	二問精進……即是「般舟念佛」等法門耳。「般舟」翻「佛立」。此舉除睡中最，以九十日常行故也。未嘗睡眠，精進可知。 ⁹²⁰
明	一如	《法華經科註》	「未嘗睡眠」即是「般舟念佛」等法門也。 ⁹²¹

⁹¹⁵ *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram: Romanized and Revised Text of the Bibliotheca Buddhica Publication*, edited by U.Wogihara and C.Tsuchida, Tokyo: Seigo Kenkyūkai, 1994, p.11.

⁹¹⁶ 《法華經入疏》卷 1：「《妙法華經》，一切諸經之父，而通經之家，天台獨得其宗。天台兒孫，節取其疏，註於經文者，古今凡五家矣。宋·四明（道威）師入疏、柯山（守）倫師科註、元·習善徐居士科註、明·上天竺寺（一）如師科註、古吳蕩益旭師會義是也。世盛傳（守）倫師以下四書，而不知有威師入疏。」（CBETA, X30, no. 600, p. 1c9-13）

⁹¹⁷ 《妙法蓮華經文句》卷 3，CBETA, T34, no. 1718, p. 31c22-24。

⁹¹⁸ 《法華經入疏》卷 1，CBETA, X30, no. 600, p. 29c20-22。

⁹¹⁹ 《法華經科註》卷 1，CBETA, X30, no. 605, p. 658c1-3。

⁹²⁰ 《法華經科註》卷 1，CBETA, X31, no. 606, p. 18a16-19。

⁹²¹ 《法華經科註》卷 1，CBETA, X31, no. 607, p. 190a13。

明	智旭述	《法華經會義》	二問進……此如「般舟念佛」等法門也。「般舟」此云「佛立」，九十日中常行，不坐，不臥，除睡為最。 ⁹²²
---	-----	---------	--

首先，智顛把《法華經》「又見佛子，未嘗睡眠，經行林中，勤求佛道。」解釋為「即是般舟念佛等法門也」。值得注意的是，此中有一個「等」字，表示列舉未盡，指的是般舟念佛等等以經行（和不眠）作為行儀的法門。然而，除了般舟念佛以外，還有其他何等法門？智顛及其門人皆未加以說明。依守倫的解釋：「此中在大，唯求佛道故，引『般舟』以為行儀。」換言之，《法華經》的相關偈頌旨在說明大乘成佛之道，雖然早期經典中也記載著許多佛弟子樂於「經行」，但他們所修並非大乘法門，因此天台門人此處只引「般舟三昧」這大乘法門來解釋相關偈頌。值得注意的是，針對「等法門」這三個字，古德之中也有不同的解讀，如唐·道暹《法華經文句輔正記》所言：「等法門者，謂七日夜一心不亂法門也。」⁹²³換言之，「等」表示「不二」，指的是「一心不亂」。因此「等法門」即是《般舟三昧經》所說的經過七日七夜一心念佛而見佛的般舟法門。⁹²⁴ 如果道暹這樣的解釋符合智顛本意的話，那麼「等法門」就不一定表示還有其他法門了。

無論如何，天台門人之所以會把「般舟三昧」與《法華經》上述偈頌連接起來，主要是因為偈頌中提到兩個概念，即「未嘗睡眠」與「經行」。這兩個概念集合起來，表示一種極度精進的修行方式。這兩者是智顛在《摩訶止觀》立「常行三昧·身開遮」的規定。事實上，《般舟三昧經》並未硬性規定修般舟只能如此，只是後人將「常行三昧」與「般舟三昧」等而視之。⁹²⁵ 值得注意的是，在智顛之前或智顛之後，天台宗以外的古德未必將這句偈頌解釋為常行的「般舟三昧」⁹²⁶，而是認為這句偈僅僅要表達六度中的「精進」而已，如：

⁹²² 《法華經會義》卷 1，CBETA, X32, no. 616, p. 31c11-14。

⁹²³ 《法華經文句輔正記》卷 3，CBETA 2022.Q1, X28, no. 593, p. 679a12-14。

⁹²⁴ 《般舟三昧經》卷 1：「如是，毘陀和！菩薩若沙門白衣所聞西方阿彌陀佛刹，當念彼方佛，不得缺戒，一心念，若一晝夜，若七日七夜，過七日以後，見阿彌陀佛。於覺不見，於夢中見之。」（CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 905a14-17）

⁹²⁵ 有關「常行不睡眠」並非「般舟三昧」的詳細論證，詳見釋覺心《《般舟三昧經》「除睡眠」之研究》，頁 109-229。

⁹²⁶ 以中國宗派分類《法華經》註疏者，見周叔迦，〈法華經之研究法〉，《佛學月刊》2.6，1942 年，頁 1-7。此文今收於黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》96，北京：中國書店，2006 年，頁 71-77。

表 58：天台宗以外的古德對《法華經》「經行林中」的註釋

朝	作者	宗派	著作	相關注釋
梁	法雲 (467-529)	宗派未 形成	《法華經 會義》	「又見菩薩，未嘗睡眠」一偈，明精進也。 ⁹²⁷
隋	吉藏 (549-623)	三論	《法華義 疏》	「又見佛子，未嘗睡眠」下，……初有一行明精進行，精進是眾德之本，菩薩聞此之事故發始即行也。《成實論》云「身心昏重曰睡，攝心離覺名眠」。《毘曇》云「別有睡眠數，睡著前境為睡，身心昏昧略緣境界曰眠」。大乘以一切住著昏闇皆名睡眠。菩薩心無染著名「未嘗睡眠」，不動而遊行故曰「經行」也，念念常習無生正觀故名「精進」也。 ⁹²⁸
唐	窺基 (632-682)	唯識	《妙法蓮 華經玄 贊》	「經行林中」，西域地濕壘磚為道，於中往來消食誦經，如經布綃之來去，故言「經行」。此乃策勵脩四正斷：於已生惡不善法，脩律儀斷；於未生惡不善法，修斷斷；於已生善法，修防護斷；於未生善法，修修習斷，以求佛道。 ⁹²⁹
唐	栖復	唯識 ⁹³⁰	《法華經 玄贊要 集》	「又見佛子」者，精進人；「未嘗睡眠」者，除精進障；「經行林中」者，現精進相；「勤求佛道」者，覓精進果。「又見佛子」者，修勤人；「未嘗睡眠」者，修勤行；經行林中者，修勤處；「以求佛道」者，希勤果。 ⁹³¹
宋	闍達	禪	《法華經	「又見佛子，未嘗睡眠，經行林中」：行道林

⁹²⁷ 《法華經義記》卷 2，CBETA, T33, no. 1715, p. 585c22。

⁹²⁸ 《法華義疏》卷 2，CBETA, T34, no. 1721, p. 475b12-22。

⁹²⁹ 《妙法蓮華經玄贊》卷 2，CBETA, T34, no. 1723, p. 686c4-24。

⁹³⁰ 栖復此著作被歸為唯識，是因為其依據為慈恩窺基的《玄贊》，如《法華經玄贊要集》卷 1 言：「今此講者，是後秦弘始七年，鳩摩羅什三藏譯出《妙法蓮華經》七卷（或八卷）六萬九千七百五十四言也。然，造疏[者]前後十九餘家，盛傳於世者，即：天台、紀國、嘉祥、慈恩也。天台疏名《文句》，紀國名《讚述》，嘉祥疏名《義記》，慈恩疏名《玄贊》。今之講者，即慈恩疏也。」（CBETA, X34, no. 638, p. 171b5-10）

⁹³¹ 《法華經玄贊要集》卷 13，CBETA, X34, no. 638, p. 477b1-4。

			句解》	中，如經之直。「勤求佛道」：以不懈怠，求入佛道。 ⁹³²
--	--	--	-----	---

由上可見，天台以外的古德只將「又見佛子，未嘗睡眠，經行林中，勤求佛道」這句偈頌的意思，解釋為六波羅蜜中的「精進」。窺基即是其中一個典型例子。他對「未嘗睡眠」與「經行」的解讀與詮釋與天台門人截然不同，認為「菩薩心無染著」所以名為「未嘗睡眠」，「不動而遊行」所以稱為「經行」。換言之，天台門人只要看到精進「經行」（特別是不睡眠的長時經行），就容易聯想到「般舟三昧」，而其他宗派之古德並非如此。法藏與澄觀二人在解釋〈入法界品〉德雲比丘在山上「經行」時，或受到天台「常行三昧」之影響。

雖然法藏與澄觀被後人稱為華嚴宗三祖和四祖，但作為博學多聞的古德，閱讀過天台典籍或專研過天台學也不足為奇。法藏方面，誠如莊崑木指出：法藏在《五教章》中力闡別教一乘無盡華嚴的教義，可是他主要的基礎卻是法華同教一乘，借用天台法華的地方相當多。⁹³³ 澄觀方面，他曾到蘇州向天台九祖荆溪湛然（711-782）學習天台止觀及《法華》、《維摩》等經疏。⁹³⁴ 在澄觀所撰述之《大方廣佛華嚴經疏》及《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，可以明顯看出他引用《摩訶止觀》的內容。舉例而言，《八十華嚴·如來隨好光明功德品第三十五》有一段經文：

D 諸天子！汝等應發阿耨多羅三藐三菩提心，淨治其意，住善威儀，悔除一切業障、煩惱障、報障、見障。⁹³⁵

針對這段經文，澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》的註釋為：

「諸天子！汝等應發」下教發心悔過，……。夫欲悔過，須識逆順十心，謂先識十種順生死心以為所治：一妄計人我，起於身見；二內具煩惱，外遇惡緣，我心隆盛；三內外既具，滅善心事，不喜他善；四縱恣三業，無惡不為；五事雖不廣，惡心遍布；六惡心相續，晝夜不斷；七覆諱過失，不欲人知；八虜扈抵突，不畏惡道；九無慚無愧，不懼凡聖；十撥無因果，

⁹³² 《法華經句解》卷 1，CBETA, X30, no. 604, pp. 442c24-443a4。

⁹³³ 莊崑木，〈從天台判教的立場試論——法藏《五教章》中對法華的批判〉，《法光學壇》2，1998年，頁 93。

⁹³⁴ 林建勳，《華嚴三祖法藏大師圓教思想研究》，國立中央大學中國文學研究所博士論文，2006年，頁 10。

⁹³⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 48，CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, p. 256b26-28。

作一闡提。……⁹³⁶

依據澄觀的解釋，《華嚴經》中「諸天子！汝等應發……」這段經文，是教導發心懺悔，而懺悔之法須運用逆、順十心。澄觀這樣的解釋，顯然取材自《摩訶止觀》卷四：

若欲懺悔二世重障行四種三昧者，當識順流十心明知過失，當運逆流十心以為對治。此二十心，通為諸懺之本。順流十心者：一、自從無始闇識昏迷，煩惱所醉妄計人我，計人我故起於身見；……二者內具煩惱，外值惡友，扇動邪法勸惑我心，倍加隆盛；三者內外惡緣既具，能內滅善心外滅善事，又於他善都無隨喜；四者縱恣三業，無惡不為；五者事雖不廣，惡心遍布；六者惡心相續，晝夜不斷；七者覆諱過失，不欲人知；八者魯扈底突，不畏惡道；九者無慚無愧；十者撥無因果，作一闡提。……⁹³⁷

智顛在《摩訶止觀》所說的十心，其名目與澄觀《華嚴經疏》同，只是澄觀用詞有些差異而已。由此可見，澄觀在註釋《華嚴經》經文時，經常援引《摩訶止觀》的內容。在這樣的脈絡底下，不難理解為何法藏與澄觀二人會將德雲比丘在山頂之「經行」解釋為「般舟三昧」之修習。這是因為他們受到了天台《摩訶止觀》「常行三昧」的影響，與天台門人註釋《法華經》「經行林中」的方式同出一轍。

DILA Dharm Drum Institute of Liberal Arts

三、「普門光明觀察正念諸佛三昧」與「般舟三昧」的關係

法藏與澄觀會將德雲比丘在山頂之「經行」解釋為「般舟三昧」的原因，除了受天台「常行三昧」的影響，相信與德雲比丘修持的法門不無關係。如果我們仔細分析德雲比丘成就的法門，其內容確實與「般舟三昧」有些關聯。依據三部漢譯《華嚴經》的平行經文所記載：

表 59：德雲比丘「普門光明觀察正念諸佛三昧」的內容分析

項	《六十華嚴》	《八十華嚴》	《四十華嚴》
法門	普門光明觀察正念諸佛三昧	憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門	憶念一切諸佛平等境界無礙智慧普見法門

⁹³⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 48，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, pp. 867c26-868a6。

⁹³⁷ 《摩訶止觀》卷 4，CBETA 2022.Q1, T46, no. 1911, pp. 39c23-40a7。

A1	善男子！我於解脫力，逮得清淨方便慧眼，普照觀察一切世界，境界無礙，除一切障，一切佛化陀羅尼力。	善男子！我得自在決定解力，信眼清淨，智光照耀，普觀境界，離一切障，善巧觀察，普眼明徹，具清淨行，往詣十方一切國土，恭敬供養一切諸佛，常念一切諸佛如來，總持一切諸佛正法。	善男子！我得自在決定解力，信眼清淨，智行照耀，普眼明徹，具清淨行，慧眼遍觀一切境界，善巧方便，離一切障，以清淨身普詣十方一切國土，恭敬供養一切諸佛，以信解力常念十方一切諸佛，以總持力受持十方一切佛法。
A2	或見東方一佛、二佛、十百、千萬、十億、百億、千億、百千億佛；或見百億那由他、千億那由他、百千億那由他佛；或見無量阿僧祇、不可思議、不可稱、無分齊、無邊際、不可量、不可說、不可說不可說佛；或見閻浮提微塵等佛；或見四天下微塵等佛；或見小千世界微塵等佛；或見二千世界微塵等佛；或見三千大千世界微塵等佛。	常見一切十方諸佛，所謂：見於東方一佛、二佛、十佛、百佛、千佛、百千佛、億佛、百億佛、千億佛、百千億佛、那由他億佛、百那由他億佛、千那由他億佛、百千那由他億佛，乃至見無數、無量、無邊、無等、不可數、不可稱、不可思、不可量、不可說、……三千世界微塵數佛、佛剎微塵數佛，乃至不可說不可說佛剎極微塵數佛。	以智慧眼常見十方一切諸佛；所謂：見於東方一佛、二佛、十佛、百佛、千佛、百千佛、億佛、百億佛、千億佛、百千億佛、那由他億佛、百那由他億佛、千那由他億佛、百千那由他億佛，乃至見無數無量、無邊無等不可數、……百千億佛剎極微塵數佛、那由他億佛剎極微塵數佛，乃至見不可說不可說佛剎極微塵數佛。
A3	南西北方，四維上下，亦復如是。	如東方，南西北方，四維上下，亦復如是。	如見東方一切諸佛，南西北方，四維上下，所見諸佛亦復如是。
A4	種種形色、種種自在遊戲神通、種種眷屬莊嚴放大光網、種種清淨莊嚴佛剎、隨受化者示現自在菩提法門；見諸如	一一方中所有諸佛，種種色相、種種形貌、種種神通、種種遊戲、種種眾會莊嚴道場、種種光明無邊照耀、種種國	隨其所見，一一方中所有諸佛種種色相、種種形貌、種種神通、種種受用、種種遊戲、種種眾會莊嚴道場、種種光

	來，於大眾中而師子吼。 ⁹³⁸	土、種種壽命；隨諸眾生種種心樂，示現種種成正覺門；於大眾中而師子吼。 ⁹³⁹	明無邊照耀、種種宮殿莊嚴國界、種種壽量示有修短；隨諸眾生種種心樂，示現種種成正覺門；於大眾中廣現神變，作師子吼，度脫眾生。 ⁹⁴⁰
--	----------------------------	---	--

德雲比丘所證得的法門，《六十華嚴》名為「普門光明觀察正念諸佛三昧」，《八十華嚴》作「憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」，《四十華嚴》作「憶念一切諸佛平等境界無礙智慧普見法門」。依據梵文本，此法門名為“samantamukha-sarvārambaṇavijñaptisamavasaraṇāloka-buddhānusr̥ti”。“buddhānusr̥ti”即「佛隨念」。梵本“ānusr̥ti”（隨念）在《六十華嚴》譯作「正念」、在《八十華嚴》與《四十華嚴》譯作「憶念」。隨念的內容，即是諸佛的種種色相、遊戲神通等，如上表 A4 所載。這些內容，未見於《般舟三昧經》。

依據上表 A2 和 A3，《六十華嚴》提到德雲比丘所證法門能見「一切十方諸佛」，《八十華嚴》作「十方一切諸佛」。這一點與「般舟三昧」定中見十方現在諸佛相似。此外，德雲比丘從東方為始，然後逐一方向的觀見十方諸佛，所見佛之數量亦不斷增加，此修法無疑源自《般舟三昧經》。將《六十華嚴》與現存漢譯《般舟三昧經》作比對，即可看出這一點：

表 60：《般舟三昧經》對應「普門光明觀察正念諸佛三昧」之文

譯本	平行經文
《三卷本》	[1] 菩薩持佛威神於三昧中立，東向視見若干百佛、若干千佛、若干萬佛、若干億佛。[2] 如是十方等悉見諸佛。 ⁹⁴¹
《一卷本》	[1] 菩薩敬善師從學得是三昧已，持佛威神於中立，東向視見若干百千萬億佛。[2] 十方等悉見之。 ⁹⁴²

⁹³⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 46，CBETA, T09, no. 278, p. 690a1-15。

⁹³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 62，CBETA, T10, no. 279, p. 334b3-21。

⁹⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 4，CBETA, T10, no. 293, pp. 679c13-680a12。

⁹⁴¹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 906b24-26。

⁹⁴² 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417, p. 900a6-8。

《拔陂經》	[1]菩薩亦如是，受護佛法者觀於意，在東方見無數佛，無數百、無數千、無數萬、無數億百千，求見甚易，眼精所觀見。 ⁹⁴³
《賢護分》	[1]彼菩薩觀東方時多見諸佛，多見百佛，多見千佛，多見百千佛，多見億佛，多見億百千佛，多見億百千那由他佛，不假作意自然現前。[2]而彼菩薩既作如是觀東方已，欣觀南方、及西、北方、四維、上、下十方世界，各多見佛，所謂多見百佛、多見千佛、多見百千佛、多見億佛、多見億百千佛、多見億百千那由他佛，不假功用皆現在前。 ⁹⁴⁴
《六十華嚴》	[1]我於解脫力……或見東方一佛、二佛、十百、千萬、十億、百億、千億、百千億佛；或見百億那由他、千億那由他、百千億那由他佛；或見無量阿僧祇、不可思議、不可稱、無分齊、無邊際、不可量、不可說、不可說不可說佛；或見閻浮提微塵等佛；或見四天下微塵等佛；或見小千世界微塵等佛；或見二千世界微塵等佛；或見三千大千世界微塵等佛。[2]南西北方，四維上下，亦復如是。 ⁹⁴⁵

由以上比對顯示，《拔陂經》只說見東方佛；《三卷本》和《一卷本》則先說見「東方佛」，後說見「十方佛」；《賢護分》與《六十華嚴》則同樣先說見「東方佛」，再說見「南西北方，四維上下」之佛。從佛的數量而言，《三卷本》最高只有「若干億佛」，《一卷本》則是「若干百千萬億佛」，《拔陂經》作「無數億百千」，《賢護分》則達到「億百千那由他佛」，《六十華嚴》在「百千億那由他佛」更加上「見無量阿僧祇、不可思議……三千大千世界微塵等佛」。由此觀之，《六十華嚴》這段經文的形成，比所有漢譯《般舟三昧經》更晚。換言之，〈入法界品〉記載的德雲比丘「普門光明觀察正念諸佛三昧」源自於《般舟三昧經》，但有進一步開展，如表 59 之 A4 所說的見佛內容——種種色相、種種形貌、種種神通、種種遊戲、種種眾會莊嚴道場、種種光明無邊照耀、種種國土、種種壽命；隨諸眾生種種心樂，示現種種成正覺門，這是《般舟三昧經》所未見的。

除此之外，據《般舟三昧經》的記載，「般舟三昧」是在禪定中以「三昧力」見十方現在佛，出定之後，所見之佛亦隨之消失。然而，依據表 59 之 A1 和 A2，

⁹⁴³ 《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 923b22-24。

⁹⁴⁴ 《大方等大集經賢護分》卷 2，CBETA, T13, no. 416, p. 878a12-19。

⁹⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 46，CBETA, T09, no. 278, p. 690a1-12。

〈入法界品〉德雲比丘所證得的「普門光明觀察正念諸佛三昧」能獲得「慧眼」(《八十華嚴》作「智光照曜」，《四十華嚴》同作「慧眼」)，此慧眼不只是在定中見佛，而是如《八十華嚴》所言「常見一切十方諸佛」，《四十華嚴》作「以智慧眼常見十方一切諸佛」。換言之，德雲比丘能以「慧眼」隨時見佛，這就有別於「般舟三昧」的定中見佛了。《般舟三昧經》強調的是：

不持仙道、羅漢、辟支佛眼視；不於是間終，生彼間佛剎爾乃見；便於是間坐，悉見諸佛，悉聞諸佛所說經，悉皆受。⁹⁴⁶

「不持仙道、羅漢、辟支佛眼視」表示以「凡夫眼」見佛，有別於德雲比丘之「慧眼」見佛。從時間上而言，般舟三昧是只在「定中」見現在諸佛，所謂「便於是間坐，悉見諸佛」，但德雲比丘則不限於禪定中，而是慧眼「常見」諸佛。其次，《八十華嚴》和《四十華嚴》記載德雲比丘所證法門能「往詣十方一切國土，恭敬供養一切諸佛」，然而「般舟三昧」強調的是「佛無所從來，我亦無所至」⁹⁴⁷，這是兩者之間的另一個差異處。

若將德雲比丘所修持的「普門光明觀察正念諸佛三昧」與本論文第二章第三節所述之「般舟三昧」定義與實踐步驟進行比較，兩者的差異顯而易見：

《般舟三昧經》：持戒→獨一處止→心念佛→一心念→定中見佛/問答→觀空（無來去）→證無生法忍		
《華嚴經·入法界品》德雲比丘章：	慧眼常見	前去諸佛土供佛 → 初住 (有來去) (發心住)

表 61：德雲比丘「普門光明觀察正念諸佛三昧」與「般舟三昧」之異同

德雲比丘證得「普門光明觀察正念諸佛三昧」能見十方佛，證得「般舟三昧」者亦能見十方佛。然而兩者的差異主要有二：1.前者以慧眼常見，而後者以三昧力見；2.前者可以前去諸佛土供佛，後者則不能。

綜上所述，前人研究通過法藏與澄觀的注釋認識到德雲比丘在山頂「經行」

⁹⁴⁶ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, pp. 903b2-904b3。這段經文的異譯，見《大方等大集經賢護分》卷 1：「非但未得出世六通，而實未得世間五通；而亦未捨此世界身，亦無生彼諸佛國土；唯住此土見餘世界諸佛世尊，悉聞諸佛所宣正法，一切聽受，如說修行。」(CBETA, T13, no. 416, pp. 873a8-874b21)。

⁹⁴⁷ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA 2022.Q1, T13, no. 418, p. 905c28-29。

即是「般舟三昧」之實踐。然而，通過以上論證可知，德雲比丘所證得者並非完全等同於「般舟三昧」，法藏與澄觀的注釋可說受到天台「常行三昧」之影響。〈入法界品〉的編撰者採用了《般舟三昧經》的一些內容，但加入了新元素，形成不同的法門。⁹⁴⁸

第三節 解脫長者與「般舟三昧」

一、入菩薩三昧門的條件

依據《六十華嚴·入法界品》的記載，解脫長者（Muktaka）依靠幾種因緣而證入「攝一切佛刹無量旋陀羅尼」。同樣一段文亦出現在《八十華嚴》和《四十華嚴》，但彼此之間有些差異：

表 62：解脫長者入「攝一切佛刹無量旋陀羅尼三昧門」之三力（或四力）

譯本	平行經文
《六十華嚴》	時，解脫長者以[1]過去善根力、[2]佛威神力、[3]文殊師利憶念力故，入菩薩三昧門，其三昧門名「攝一切佛刹無量旋陀羅尼」。 ⁹⁴⁹
《八十華嚴》	時，解脫長者以[1]過去善根力、[2]佛威神力、[3]文殊師利童子憶念力故，即入菩薩三昧門，名「普攝一切佛刹無邊旋陀羅尼」。 ⁹⁵⁰
《四十華嚴》	時，解脫長者以[1]過去積集善根力故、[2]如來現在威神力故、[3]文殊師利童子憶念力故、[4]十方一切諸善知識本行願力所加持故，即入菩薩勝三昧門，其三昧名「普攝無邊一切佛刹旋陀羅尼」。 ⁹⁵¹

⁹⁴⁸ 除了自己所證得的「普門光明觀察正念諸佛三昧」，德雲比丘還提到二十一種念佛三昧門，是他自己所未證得、無法解說的。這二十一種念佛三昧與本章問題意識無關，在此不贅述。

⁹⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 46，CBETA, T09, no. 278, p. 694b9-11。

⁹⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 63，CBETA, T10, no. 279, p. 339a23-25。

⁹⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 6，CBETA, T10, no. 293, p. 686c5-9。

解脫長者所證入的菩薩三昧門，在《六十華嚴》稱名為「攝一切佛刹無量旋陀羅尼」，但《八十華嚴》多了一個「普」字。《四十華嚴》的譯語其實與《八十華嚴》一致，只是「一切佛刹」與「無邊」的位置不同。此陀羅尼的名稱，在梵文本為“sarvabuddhakṣetrasamavasaraṇa-anantāvartadhāraṇī”。證入此菩薩三昧門必須借助三種力。此三種力，《六十華嚴》與《八十華嚴》的記載一致，梵文本亦同：“pūrvakuśalamūlabalādhānena tathāgatādhiṣṭhānena, mañjuśriyaśca kumārabhūtasya samanvāhareṇa jñānālokoṣaṃhāreṇa ca”（藉由過去善根力、如來加持、以及文殊師利童子憶念的慧光攝受）。唯獨《四十華嚴》多了一項「十方一切諸善知識本行願力所加持」。這三力（或四力）顯然源自《般舟三昧經》所說的「見佛三因緣」：

表 63：《般舟三昧經》見佛之三力

譯本	平行經文
《三卷本》	持佛威神於三昧中立者有三事：[1]持佛威神力、[2]持佛三昧力、[3]持本功德力，用是三事故得見佛。 ⁹⁵²
《一卷本》	菩薩如是持佛威神力，於三昧中立自在，欲見何方佛即得見。何以故？[1]持佛力，[2]三昧力，[3]本功德力，用是三事故得見。 ⁹⁵³
《拔陂經》	復已持佛故，住在是定，[1]以佛威神，[2]復已定力，[3]自復以宿功德作，三令悉見如來。 ⁹⁵⁴
《賢護分》	若諸菩薩欲得成就彼念諸佛現前三昧，……有三因緣。何者為三？一者、緣此三昧[2]；二者、彼佛加持[1]；三者、自善根熟[3]。具足如是三因緣故，即得明見彼諸如來·應供·等正覺，亦復如是。 ⁹⁵⁵

四部漢譯《般舟三昧經》皆記載定中見佛須藉由三種力：佛威神力的加持、般舟三昧力、自身過去所造作的善功德力。這三種力在《賢護分》的排列位置稍有不同，但其內容與其他三部漢譯卻是一致的。從中不難看出《華嚴經·入法界品》取材於《般舟三昧經》的痕跡。若將兩經所說者排列一起，則可更清楚看出彼此

⁹⁵² 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 905c15-18。

⁹⁵³ 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417, p. 899b16-18。

⁹⁵⁴ 《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 922c18-20。

⁹⁵⁵ 《大方等大集經賢護分》卷 2，CBETA, T13, no. 416, p. 877a9-15。

之間的異同：

表 64：「解脫長者章」三力（或四力）與《般舟三昧經》三力之比對

見佛條件 文本	1	2	3	4	5
《三卷本》	本功德力	佛威神力	三昧力	-	-
《一卷本》	本功德力	佛力	三昧力	-	-
《拔陂經》	宿功德	佛威神	已定力	-	-
《賢護分》	自善根熟	彼佛加持	緣此三昧	-	-
《六十華嚴》	過去善根力	佛威神力	-	文殊師利 憶念力	-
《八十華嚴》	過去善根力	佛威神力	-	文殊師利 童子憶念力	-
《四十華嚴》	過去積集 善根力	如來現在 威神力	-	文殊師利 童子憶念力	十方一切 諸善知識 本行願力
梵文本	過去善根力	如來加持		文殊師利童 子憶念的慧 光攝受	

從上表的比對中可以清楚看出幾點，《華嚴經》和《般舟三昧經》諸譯本雖然遣詞用字不一，但有兩點是一致的：1.本功德力，或過去生所累積下來的善根；2.佛威神力之加持。由此可見，兩經之間有不淺的淵源。

無論如何，在入三昧的第 3 個條件方面，《般舟三昧經》強調定力的重要性——（般舟）三昧力，三部《華嚴經》皆缺。何以如此？細讀兩者的經文才發現，《般舟三昧經》所說的是憑三力「見佛」，但《華嚴經·入法界品》則是說憑著這些因緣「入菩薩三昧門」，而非「見佛」。還未「入菩薩三昧門」之前，當然未具備「三昧力」。

此外，《華嚴經·入法界品》突出了文殊師利的重要性——文殊師利童子憶念力。此差異應源自於入定前、後之不同，即《般舟三昧經》所說者為「見佛的條件」，已證入「般舟三昧」才有可能見佛；《華嚴經》所說者則是「入三昧的條件」，須借助多一分外力——「文殊師利童子憶念力」，以及《四十華嚴》記載的「十方一切諸善知識本行願力」，或梵文本記載的，才足以入菩薩三昧門。

二、入三昧，身內顯現十方佛

當解脫長者入「攝一切佛剎無量旋陀羅尼三昧門」之時，他的體內會顯現十方諸佛及其嚴土熟生、說法度眾的影像，是旁人（善財童子）可以看得清清楚楚的：

表 65：「攝一切佛剎無量旋陀羅尼三昧門」之境界

譯本	平行經文
《六十華嚴》	入已，得清淨身。於其身內，十方各見十佛世界微塵等佛，及嚴淨剎，一切大眾過去所行……彼諸如來以微妙音所說正法，善財童子悉聞受持；又見彼佛自在神力不可思議菩薩三昧。 ⁹⁵⁶
《八十華嚴》	入此三昧已，得清淨身。於其身中，顯現十方各十佛剎微塵數佛，及佛國土、眾會、道場、種種光明、諸莊嚴事，亦現彼佛往昔所行神通變化……彼諸如來所有言說，善財童子悉能聽受；亦見諸佛及諸菩薩不可思議三昧神變。 ⁹⁵⁷
《四十華嚴》	入三昧已，其身清淨，光明映徹。於其身中，顯現十方各十佛剎極微塵數佛及佛剎淨妙莊嚴眾會道場光明等事……彼諸如來所說法門，所出言音，善財童子悉能聽受，憶持不忘，思惟觀察；亦見諸佛及諸菩薩不可思議諸三昧門自在神變。 ⁹⁵⁸

此「攝一切佛剎無量旋陀羅尼三昧門」，不但能在身內顯現出十方無量佛與淨土，而且這些佛還能在其身內演說正法。身外的人，既可以透過肉眼看見其身內所顯現的十方佛，並聽其說法。入三昧見佛、聞法，顯然源與「般舟三昧」定中見佛、聞法、問答顯然一致。然而，「般舟三昧」是定中見「十方現在佛在前立」，「攝一切佛剎無量旋陀羅尼三昧門」卻是在其身體裡面顯現出無量佛，讓身體外的人們都能見之，這是兩者之間極大的不同。可見〈入法界品〉的編撰者一《般舟三昧經》為基礎，作出了革新。

⁹⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 46，CBETA, T09, no. 278, p. 694b11-c3。

⁹⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 63，CBETA, T10, no. 279, p. 339a25-b22。

⁹⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 6，CBETA, T10, no. 293, pp. 686c9-687a23。

三、見十方佛

依據〈入法界品〉的記載，解脫長者從上述「攝一切佛刹無量旋陀羅尼三昧門」出定之後，他又告訴善財童子自己證入「如來無礙莊嚴法門」（《八十華嚴》作「如來無礙莊嚴解脫門」，《四十華嚴》作「甚深無礙莊嚴解脫門」，梵文本作“asaṅgavyūha-tathāgatavimokṣa”）。得此法門，能見十方佛，如《六十華嚴》所言：（由於篇幅冗長，下文僅依《六十華嚴》作論述）

得此法門已，觀見東方閻浮檀光世界「星宿王如來」……

又見南方諸力世界「普香如來」……

又見西方香光世界「須彌燈王如來」……

又見北方聖服幢世界「自在神力無有能壞如來」……

又見東北方一切樂寶世界「無礙眼如來」……

又見東南方香焰光世界「香智如來」……

又見西南方普照慧日世界「法界輪幢如來」……

又見西北方普淨現世界「一切佛寶無上幢如來」……

又見上方無盡佛性世界「無量慧光圓滿幢如來」……

又見下方佛解脫光世界「無礙慧幢如來·應供·等正覺」、一切眾生、世界幢王菩薩等一切大眾。⁹⁵⁹

證得「如來無礙莊嚴法門」能見十方佛，與證得「般舟三昧」能見「十方現在諸佛現前」一致，但是《般舟三昧經》諸譯本並沒有記載每一方的佛名。如上一節所述，德雲比丘亦見十方佛，然而其所見佛及淨土亦無特定名稱。相對於此，解脫長者章出現了每一方世界與佛的名稱。這一點倒與東晉·佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經·念十方佛品第十一》⁹⁶⁰所說的「觀十方佛」相近，只不過每個方向的佛名彼此不同。

⁹⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 46〈入法界品 34〉，CBETA, T09, no. 278, p. 694, c4-24。

⁹⁶⁰ 《佛說觀佛三昧海經》卷 10：「云何行者觀十方佛？觀十方佛者：東方為始，東方有世界，國名寶安隱，……佛號善德……；南方梅檀德佛……西方無量明佛……北方相德佛……東南方無憂德佛，……西南方寶施佛……西北方華德佛……東北方三乘行佛……上方廣眾德佛……下方明德佛……是諸世尊皆悉講說菩薩行法，如是十方無數化佛，一一化佛顯現光明。」（CBETA, T15, no. 643, pp. 693c29-694c17）

四、唯心觀

解脫長者（第五參）所成就的法門，與德雲比丘（第一參）最大的不同處是沒有停留在「見佛」上，而是在見佛的基礎上，進一步作「慧觀」。觀什麼呢？依據《華嚴經》之記載，解脫長者見十方佛之後的慧觀，分作兩個部分進行。第一個部分，觀「十方佛不來至此，我不往彼」：

表 66：「如來無礙莊嚴解脫門」慧觀之一

譯本	平行經文
《六十華嚴》	[1]我若欲見安樂世界無量壽佛，隨意即見。妙樂世界阿闍如來、善住世界師子如來、善現圓滿光明世界月慧如來、寶師子莊嚴世界毘盧遮那如來——善男子[2]——如是等一切諸佛，隨意即見。[3]彼諸如來不來至此，我不往彼。 ⁹⁶¹
《八十華嚴》	[1]我若欲見安樂世界阿彌陀如來，隨意即見；我若欲見栴檀世界金剛光明如來、妙香世界寶光明如來、蓮華世界寶蓮華光明如來、妙金世界寂靜光如來、妙喜世界不動如來、善住世界師子如來、鏡光明世界月覺如來、寶師子莊嚴世界毘盧遮那如來，[2]如是一切悉皆即見，[3]然彼如來不來至此，我身亦不往詣於彼。 ⁹⁶²
《四十華嚴》	[1]我若欲見安樂世界無量壽如來，隨意即見；我若欲見白栴檀香世界月智如來、妙香世界寶光明如來、蓮華世界寶蓮華光明如來、妙金光世界寂靜光如來、妙喜世界不動如來、善住世界師子相如來、鏡光明世界月覺如來、吉祥師子寶莊嚴世界毘盧遮那如來，[2]如是十方一切世界所有如來，我若欲見，隨意即見。[3]然彼如來不來至此，我不往彼。 ⁹⁶³

第[1]部分，三部《華嚴經》皆提到隨意見十方佛，且皆明確提出每一方佛的名字，

⁹⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 46，CBETA, T09, no. 278, pp. 694c26-695a2。

⁹⁶² 《大方廣佛華嚴經》卷 63，CBETA, T10, no. 279, p. 339c21-28。

⁹⁶³ 《大方廣佛華嚴經》卷 6，CBETA, T10, no. 293, p. 687c2-10。

這是《般舟三昧經》所沒有的。依據以上經文的[2]和[3]，解脫長者證入「如來無礙莊嚴法門」可以隨意見佛，但佛沒有來到我面前讓我見，我也沒有前往佛所在之處去見。梵文本對應的文句為“yaṃ yaṃ tathāgataṃ draṣṭumākāṅkṣāmi, taṃ tameva tathāgataṃ paśyāmi| na ca te tathāgatā ihāgacchanti, na cāhaṃ tatra gacchāmi|”（我想見哪一尊如來，就能見到那尊如來。不是那些如來前來[我]這裡，也不是我去往[他們]那裡）這段經文很明顯出自《般舟三昧經》，澄觀在《華嚴經疏》也曾提到這一點。⁹⁶⁴追溯《般舟三昧經》各譯本的對應文脈如下：

表 67：《般舟三昧經》對應「如來無礙莊嚴解脫門」慧觀之一

譯本	平行經文
《三卷本》 (《一卷本》同)	[2]欲見佛即見，見即問，問即報，聞經大歡喜，[3]作是念：「佛從何所來？我為到何所？」自念：「佛無所從來，我亦無所至。」 ⁹⁶⁵
《拔陂經》	[2]諸菩薩欲見佛，易無難，見即能問，得問能對，所聞內喜，[3]其復內爾：「是諸佛從何來？我到何所？是皆無從來，知如來無從去。」 ⁹⁶⁶
《賢護分》	[2]菩薩亦爾，一心善思見諸如來，見已即住，住已問義，解釋歡喜。[3]即復思惟：「今此佛者從何所來？而我是身復從何出？」觀彼如來竟無來處及以去處；我身亦爾，本無出趣，豈有轉還？ ⁹⁶⁷

若將《華嚴經》與《般舟三昧經》比對著看，兩者極為一致，分為兩個層次：[2]達到欲見佛就能見佛的境界，表示定力已經非常純熟。無論如何，《般舟三昧經》不只在定中見佛，還能在見佛之後聞佛說法，所謂「見即問，問即報，聞經大歡喜」（依《三卷本》）。此外，《般舟三昧經》並沒有提到定中所見佛之名號，而《華嚴經》則一一舉出明確的佛名。達到隨心所欲地見佛之後，才進入第[3]階段，思維：「佛不來此，我亦不往彼」，也就是所見之佛不來至此，我亦不往佛處去。換

⁹⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 56，CBETA 2022.Q1, T35, no. 1735, p. 928a24-b18。

⁹⁶⁵ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 905c26-29；《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417, p. 899b24-27。

⁹⁶⁶ 《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, pp. 922c27-923a1。

⁹⁶⁷ 《大方等大集經賢護分》卷 2，CBETA, T13, no. 416, p. 877a28-b3。

言之，諸佛並非實質性地來到我的眼前讓我見，也不是我親身具體地去到佛前見佛。既然如此，「見佛」這件事是如何發生的呢？那就是接下來所要慧觀的第二部分。

第二部分的觀照，以了知所見之佛、能見之心的本質為主，依據《華嚴經》諸本的記載為：

表 68：「如來無礙莊嚴解脫門」慧觀之二

譯本	平行經文
《六十華嚴》	知一切佛及與我心，皆悉如夢； 知一切佛悉如電光，了知己心如水中像； 知一切佛皆悉如幻，己心亦爾； 知一切佛音聲如響，己心亦爾。 如是知，如是解，如是入。 ⁹⁶⁸
《八十華嚴》	知一切佛及與我心，悉皆如夢； 知一切佛猶如影像，自心如水； 知一切佛所有色相及以自心，悉皆如幻； 知一切佛及以己心，悉皆如響。 我如是知，如是憶念：「所見諸佛，皆由自心。」 ⁹⁶⁹
《四十華嚴》	知一切佛及與我心，皆如夢故。如夢所見，從分別生，見一切佛從自心起； 又知自心如器中水，悟解諸法如水中影； 又知自心猶如幻術，知一切法如幻所作； 又知自心諸佛菩薩悉皆如響，譬如空谷隨聲發響，悟解自心，隨念見佛； 我如是知，如是憶念：「所見諸佛，皆由自心。」 ⁹⁷⁰

以上三個譯本都用了夢、電光、水（或水中影/像）、幻、音（或響）來譬喻「佛」與「心」的本質。若僅就《六十華嚴》與《八十華嚴》的譬喻而言，「佛」與「心」的本質是一樣的，沒有主、客之分。然而，《四十華嚴》的譬喻有些不同，有將「心

⁹⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 46，CBETA, T09, no. 278, p. 695a2-7。

⁹⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 63，CBETA, T10, no. 279, pp. 339c28-340a3。

⁹⁷⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 6，CBETA, T10, no. 293, p. 687c17-27。

與佛」分為「主與客」之傾向，由此證明「所見諸佛，皆由自心」（《六十華嚴》缺此句）。舉例而言，大本《華嚴》皆言「一切佛及與我心，皆悉如夢」，然而《四十華嚴》卻多了一句「如夢所見，從分別生；見一切佛，從自心起」，由此說明夢中所見的佛乃由心而顯現。再舉一個例子，《六十華嚴》說「一切佛皆悉如幻，己心亦爾」，《八十華嚴》則作「一切佛所有色相及以自心，悉皆如幻」，兩者的意思一致，說明佛與心皆如幻。然而同樣的譬喻在《四十華嚴》則有所差別，所謂「自心猶如幻術，知一切法（包括所見之佛）如幻所作」，這就把「心」視為「能作」，一切法（包括所見之佛）視為「所作」，其它的譬喻亦是如此，總括如下：

表 69：《四十華嚴》之譬喻偏重的能、所

能	所
我心如夢	夢中所見佛
自心如器中水	諸法如水中影
自心猶如幻術	一切法如幻所作
自心譬如[空谷之]聲	自心諸佛菩薩悉皆如[隨聲發]響

由上可見，從《六十華嚴》至《四十華嚴》，「唯心所作」的思想色彩可謂越發顯著。事實上，上述譬喻可溯源至《般舟三昧經》的兩段文脈。首先，《華嚴經·入法界品》上述夢、幻、響等譬喻與《般舟三昧經》對「定中見佛」的譬喻是一致的：

表 70：《般舟三昧經》對應「如來無礙莊嚴解脫門」慧觀之二

譯本	平行經文
《三卷本》	明眼所視無所罣礙，諸佛悉在前立， [幻]譬如幻師自在所化作諸法，不豫計念便成法； [化]亦無所從來，亦無所從去，如化作； [夢]念過去、當來、今現在如夢中； [影]所有分身悉遍至諸佛剎，如日照水中，影悉遍見； [響]所念悉得如響，亦不來，亦不去。 ⁹⁷¹
《拔陂經》	常悉會面於諸佛， [幻]譬如作幻人，一切法非我； [化]譬如化人，未來於後法； [夢]譬如夢人，[夢見的]過去、當來、現在事；

⁹⁷¹ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 903, c11-17。

	[光]譬如有光，一切世悉見身，如雙日亦不行，亦無所止因緣法； [景]譬如景，於生死以住無胎，已斷胎想過，不取法。 ⁹⁷²
《賢護分》	云何當得無障礙？一切佛法悉現在前故； [幻]云何當得如幻人？於一切法無思念故； [化]云何當得如化者？觀一切法無生、滅故； [夢]云何當得如夢？觀察三世無來、去故； [鏡]云何當得如鏡像？一切世界斯現身中故； [響]云何當得如響聲？一切法無作無為，因緣生故； [影]云何當得如形影？於一切生法自無心取捨故。 ⁹⁷³

從微細處著眼，諸本雖然用了同樣的事物作譬喻，但彼此的解釋有不小差異。其中，《賢護分》多了一項「鏡喻」，為其他譯本所無。無論如何，《般舟三昧經》的這段經文主要說明「般舟三昧」中所見諸佛（乃至諸法）為性空，並沒有「實質」的來、去，如幻、化、夢、影、水中像，雖能被看見，但無實體可得。儘管《華嚴經》和《般舟三昧經》都用了同樣的譬喻，但是兩者要帶出的思想卻有所差異。《八十華嚴》與《四十華嚴》通過種種譬喻，最終要帶出的結論是「所見諸佛，皆由自心」，澄觀大師稱之為「唯心念佛觀」⁹⁷⁴，但《般舟三昧經》並非如此，它最終要表達的是「心念亦是空、無所有」：

表 71：「般舟三昧」的最終目標——體證空性

譯本	平行經文
《三卷本》	我所念即見，心作佛，心自見；心是佛，心是怛薩阿竭，心是我身；心見佛，[但]心不自知心、心不自見心。心有想為癡，心無想是泥洹。是法無可樂者，皆念所為。設使念為空耳，設有念者亦了無所有。如是，颺陀和！菩薩在三昧中立者所見如是。 ⁹⁷⁵
《一卷本》	我所念即見，心作佛，心自見；心是佛心，佛心是我身；心見佛，[但]心不自知心，心不自見心。心有想為癡，心無想是涅

⁹⁷² 《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 920c16-21。

⁹⁷³ 《大方等大集經賢護分》卷 1，CBETA, T13, no. 416, p. 873c8-15。

⁹⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 56，CBETA, T35, no. 1735, p. 928a16。

⁹⁷⁵ 《般舟三昧經》卷 1，CBETA, T13, no. 418, p. 906a1-7。

	槃。是法無可樂者，設使念為空耳，無所有也。菩薩在三昧中立者，所見如是。 ⁹⁷⁶
《拔陂經》	我欲觀天，意即見天；以意作佛，亦以意見，但是我意，為佛如來但意耳，及我身意也；以意見佛，[但]意不能見意，意不能知意；意想為無智，不想意為泥洹。是法無堅，皆從自可起，自可悉空，求自可亦無有。拔陂！菩薩亦如是住在其定。 ⁹⁷⁷
《賢護分》	隨彼心念，還自見心。今我從心見佛，我心作佛，我心是佛，我心是如來，我心是我身；我心見佛，心不知心，心不見心。心有想念則成生死，心無想念即是涅槃。諸法不真，思想緣起，所思既滅，能想亦空。賢護當知，諸菩薩等因此三昧證大菩提。 ⁹⁷⁸

從上述四部異譯中可以看出，《般舟三昧經》主張「見佛」這件事並非發生於外在的空間，而是在「心」中，在《拔陂經》譯為「意」。因為心有所念——念佛，所以才能見佛，因此《三卷本》說「我所念即見，心作佛，心自見；心是佛，心是怛薩阿竭；心是我身，心見佛」。從「所見」而言，於三昧中所見到的佛，實由我心所作，並非有外在的空間讓佛來或去，所以說「我所念即見，心作佛，心自見；心是佛，心是怛薩阿竭」；從「能見」而言，並非有外在的空間讓我的身體去見佛，而心即是我身，所以說「心是我身，心見佛」。這一部分與《華嚴經》所說的「所見諸佛，皆由自心」極為一致。

無論如何，《般舟三昧經》沒有停留在「所見諸佛，皆由自心」的領悟上，而是進一步地提到：不管是能觀的心，抑或所見的佛，皆為緣起性空；而當能觀的心滅了，所觀的佛也隨之歸空，便證入「能所雙亡」之空慧，所以《三卷本》接著說「設使念為空耳，設有念者亦了無所有」；《一卷本》作「設使念為空耳，無所有也」；《賢護分》則作「諸法不真，思想緣起，所思既滅，能想亦空」。換言之，《般舟三昧經》最終要達到的是「般若空觀」，而非「唯心觀」。這段經文在《拔陂經》作「是法無堅，皆從自可起，自可悉空，求自可亦無有」，完全看不出「由心所作」的意思，只是說是法自己生起，自己滅去，空無所有。這是為何 Harrison 認為《般舟三昧經》是一部將「般若空觀」和「淨土思想」結合的經典，而未提

⁹⁷⁶ 《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417, p. 899b28-c3。

⁹⁷⁷ 《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419, p. 923a2-7。

⁹⁷⁸ 《大方等大集經賢護分》卷 2，CBETA, T13, no. 416, p. 877b4-10。

及「唯心思想」。⁹⁷⁹ 釋印順則指出：「[般舟三昧]修習成就了，能見一切（色身相好的）佛在前。進一步，知道所見的佛，唯心所現，了無所有（空），開展了唯心說，也會通《般若經》的『空』義。」⁹⁸⁰ 也就是說，在證入「般若空觀」之前，般舟行者必須先觀照三昧中所見之佛乃「唯心所現」。如此由「唯心所現」而進入「般若空觀」的方法，表示「唯心」與「空」並非相互排斥的概念，而是屬於不同層次。

總而言之，《華嚴經·入法界品》解脫長者所證得的「如來無礙莊嚴法門」，能見十方佛，見佛之後亦須進行慧觀，這樣的過程與《般舟三昧經》所說的實踐次第是一致的。然而，就慧觀的內容而言，解脫長者修持的「如來無礙莊嚴法門」最終要達到是「所見諸佛，皆由自心」之唯心觀，由此證入菩薩第五住位（方便具足住）；而「般舟三昧」最終要達到的是「所見諸佛，及能見之心，皆為緣起性空」之般若空觀，由此證入無生法忍，概括如下：

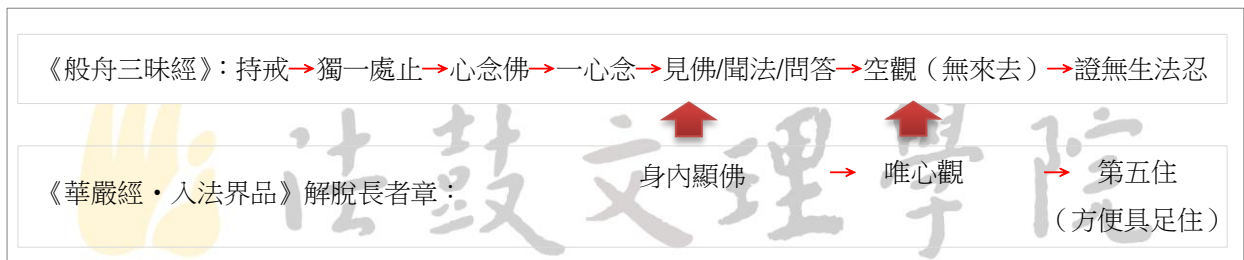
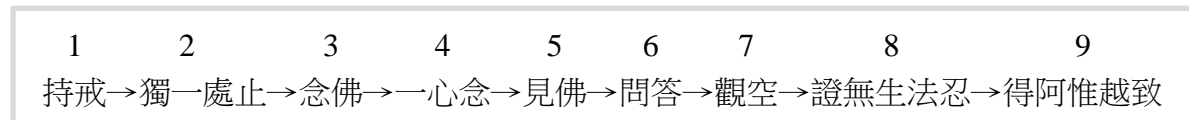


圖 9：解脫長者所證法門與「般舟三昧」之異同

小結

釋迦牟尼佛般涅槃之後，佛教徒對於佛陀的懷念有增無減。部派之間在戒律與法義上的諸多分歧，更加深了當時的佛教徒對於見佛、問法、解疑的渴望。大乘時期開展出來的「般舟三昧」，正好可以滿足他們的需求。「般舟三昧」若修成，則能於定中見十方現在諸佛，甚至聞佛說法，與佛對答。依《般舟三昧經》之記載，「般舟三昧」的完整次第不只是定中見佛，還包括慧觀，共有 9 個階段：



⁹⁷⁹ Paul M. Harrison, “Buddhānusr̥ti in the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra,” p.40.

⁹⁸⁰ 釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1142。

佛教修行法門與佛教文獻一樣，並非由始至終一成不變的面貌，而是隨著時間的流逝被傳播到不同的區域，配合當地佛教思想之發展，加上不同宗派的容受和詮釋，產生了或多或少的變化。後來的大乘經論對「般舟三昧」修法雖多所記載，但在某種程度上已異於《般舟三昧經》的原貌。「般舟三昧」這個法門，從《般舟三昧經》到《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」及「解脫長者章」，保持不變的是「見十方佛」的特色，然而在方法、思想等方面都已呈現出一定程度的變化，進而形成不同名稱的法門，筆者視之為一種法門「革新」。

〈入法界品〉善財童子五十三參的第一位善知識——德雲比丘成就的「普門光明觀察正念諸佛三昧」，從見東方一佛、二佛、十百……無數佛，乃至十方現在諸佛，可說符合「般舟三昧」（現在諸佛現前三昧）的定義。然而兩者之間的差異處有二：（一）「般舟三昧」只能於定中以「凡夫心眼」見諸佛現前，而「普門光明觀察正念諸佛三昧」則是「慧眼常見」諸佛；（二）「普門光明觀察正念諸佛三昧」只達到見十方佛的境界，未能聞法、問答、觀空，因此僅相當於「般舟三昧」之第 5 階段；（三）「般舟三昧」只能在定中見佛或佛說法，但「普門光明觀察正念諸佛三昧」能見諸佛的種種神通、種種遊戲等境界。法藏《探玄記》與澄觀《華嚴經疏》將德雲比丘在山上的「靜思經行/徐步經行」解釋為「般舟三昧」，可說是受到天台「常行三昧」之影響。

事實上，〈入法界品〉「解脫長者章」比起「德雲比丘章」有更多的文脈可溯源至《般舟三昧經》。善財童子所參的第五位善知識——解脫長者所證入的「攝一切佛刹無量旋陀羅尼三昧門」，藉由三個因緣：1.過去善根力、2.佛威神力、3.文殊師利憶念力而成就，與《般舟三昧經》所說般舟三因緣：1.威神力、2.佛三昧力、3.本功德力，不無淵源。然而，成就「攝一切佛刹無量旋陀羅尼三昧」能於身中顯現出十方佛，與「般舟三昧」的定中「親見」諸佛有所差異。此外，解脫長者所證的「如來無礙莊嚴法門」能見十方佛，與證得「般舟三昧」一致，但是《般舟三昧經》諸譯本並沒有記載每一方的佛名，解脫長者所見的每一方佛及其淨土已有固定名稱。解脫長者（第五參）所成就的法門，與德雲比丘（第一參）相比，最大的差異處是沒有停留在「見佛」上，而是在見佛的基礎上，進一步作「慧觀」。無論如何，解脫長者修持的「如來無礙莊嚴法門」最終要達到是「所見諸佛，皆由自心」之「唯心觀」，由此證入菩薩第五住位（方便具足住）；而「般舟三昧」最終要達到的是「所見諸佛及能見之心，皆為緣起性空」之「般若空觀」，由此證入無生法忍。這是兩者在觀行上的差異。

總而言之，德雲比丘與解脫長者所成就的修行法門與「般舟三昧」是不能等同的。若說德雲比丘與解脫長者所修者「就是」般舟三昧，則有欠妥當，因為兩者之間的差異不小，如下圖所示：

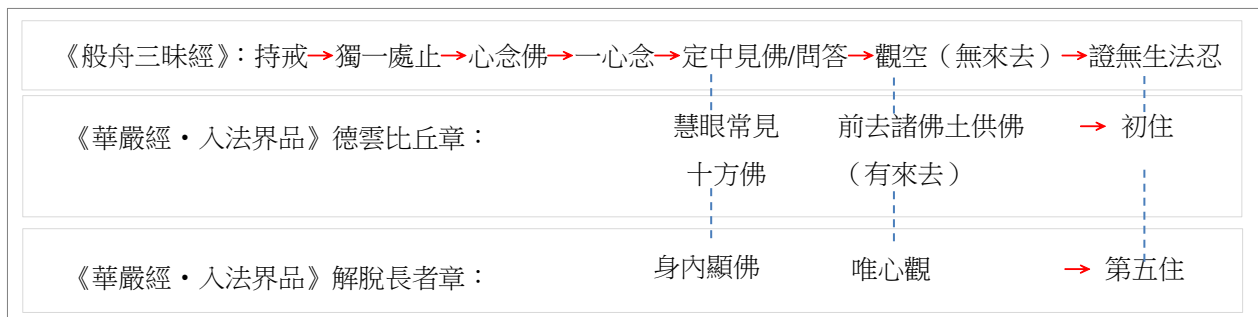


圖 10：德雲比丘、解脫長者所證法門與「般舟三昧」之對照

由此可見，〈入法界品〉編撰者在「德雲比丘章」與「解脫長者章」雖然採用了《般舟三昧經》的一些內容，然而他並非要表達出這兩位人物所修所證為「般舟三昧」。筆者認為其目的是以《般舟三昧經》的相關內容為基礎而進行改造與創新（innovation），形成各種新法門。這樣的改造與創新應是件好事，有助於佛教和佛法的傳播。更何況在〈入法界品〉編撰的年代，或許並未如現代般重視版權或智慧財產權等問題。因此，採用傳統經文而加以改造與創新，可能是普遍存在的現象。除此之外，〈入法界品〉的原型嚴格來說並非純粹的經典，亦非學術或研究性質的文獻，而是傾向於佛教敘事或文學性質的作品，Osto 視之為經典與大乘譬喻的結合。無論如何，當〈入法界品〉被納入大本《華嚴經》後，其意義即有所改變。中國華嚴宗祖師普遍立足於《華嚴經》的整體脈絡下解讀〈入法界品〉，甚至將善財五十三參配合菩薩四十二階位來進行註釋，這應是〈入法界品〉最初的編撰者始料未及之事。

第六章 結論

《般舟三昧經》是初期大乘重要的經典之一，宣說定中見十方現在佛的法門。此經在印度的集出時間，可追溯至西元一世紀。由於此經提到阿彌陀佛，所以其集出地點被推測為盛行彌陀信仰的北印度。集出之後，《般舟三昧經》傳播到不同的區域，如中亞、中國、日本等。在這漫長的傳播過程中，《般舟三昧經》及其宣說的「般舟三昧」法門逐漸有所變化。這些變化或因翻譯、修訂、刊刻而導致，或由其他論典採用此經而進行了修改與革新，或被不同地區的祖師大德融入自己的思想體系而形成新法門。本文以《般舟三昧經》之起源與傳播為主題，所要探討的議題與這些變化有關，包括四個面向：1.此經集出之前，般舟三昧思想的醞釀情形；2. 支婁迦讖譯《般舟三昧經》多種版本之形成；3.《文殊問經·囑累品》對《般舟三昧經》的採用與修改；4.《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」與「解脫長者章」對《般舟三昧經》之採用與革新。

本文第二章旨在釐清《般舟三昧經》集出前的醞釀過程。有關此經及其法門的起源，學者們提出了兩種觀點：一、「般舟三昧」由「佛隨念」演變而來；二、《般舟三昧》為持般若思想或淨土思想的大乘教徒所造。兩者都忽略了「般舟三昧」與「十方現在有佛」思想的緊密關聯，特別是此思想在部派時期的開展。「般舟三昧」固然與「佛隨念」有關，但「佛隨念」是以釋迦牟尼佛為中心，憶念如來十大名號。「般舟三昧」意為「現在諸佛悉在前立三昧」，與「他方佛」的概念有密切關係，最早可以溯源至早期經典如《小部·譬喻·佛譬喻》及《增壹阿含·六重品·二經》「一時、多界、多佛」的思想。此思想獲得大眾部的肯定，但不為大部分部派如上座部所接受，雙方都提出各自的理論依據，難分對錯。經過大眾部的開展，「十方現在有佛」思想變得愈加明確，如《大事》清楚記載十方佛及佛土的名字。《般舟三昧經》集出於大乘與部派思想共存的時代。隋·闍那崛多六世紀譯出的《賢護分·戒行具足品第七》明確記載著菩薩到「聲聞人所」學習此經。因此筆者認為《般舟三昧經》之集出與部派不無關係，特別是大眾部。「般舟三昧」的形成讓「十方現在有佛」思想從「理論」發展成「禪觀」。通過這種禪觀方法，最終能成就「般舟三昧」，於定中親見「十方諸佛悉在前立」。如果能親見十方佛，「十方現在是否有佛」這個問題則不辯自明。這種「禪觀」方法後來亦被收錄於《五門禪經要用法》與《思惟略要法》等禪經中，甚至在中亞地區與石窟畫像結合，形成修持「般舟三昧」的特定場所。

《般舟三昧經》集成之後，並非始終如一，而是向不同的區域傳播，形成各種傳譯本。無論如何，其原典早已佚失，現存只有漢藏譯本及梵文殘片。現存漢譯本有四：後漢·支婁迦讖於西元 179 年譯出的一卷本《般舟三昧經》以及三卷本《佛說般舟三昧經》、後漢·失譯《拔陂經》、隋·闍那崛多於西元 595 年譯出的《賢護分》。藏譯本只有一部，即 Śakyaprabha 與 Ratnarakṣita 於九世紀譯出的 *'Phags pa da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa'i ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo*。梵文殘片只有短短一頁，於二十世紀初被發現，現存於倫敦的印度辦公室圖書館，編號為 Hoernle MSS. No.143, SA.3。採用方面，相傳由龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯出的《十住毘婆沙論》〈念佛品第二十〉至〈助念佛三昧品第二十五〉大篇幅地採用《般舟三昧經》的內容，Harrison 認為它源自某部《般舟三昧經》梵文原型，色井秀讓稱之為《龍樹本》。這些文本之中，問題最多的是現存後漢·支婁迦讖譯出的《般舟三昧經》三卷。

本文第三章旨在釐清支婁迦讖譯《般舟三昧經》三卷（簡稱《三卷本》）的版本問題。Harrison 等學者早已發現《三卷本》有兩種版本，分別收於《再雕高麗藏》（簡稱《再》）及宋、元、明《大藏經》（簡稱《宋元明》）。除了遣詞用字上出現的異體字、同義字、白字、多字、漏字、衍字等，兩者的主要差異在於經典序分的不同，以及《宋元明》十六品皆為長行與偈頌之結合，而《再》的前三品半皆是長行。Harrison 推斷支婁迦讖於西元 179 年譯出的《三卷本》十六品（=A 本），最原始的部分並沒有完整的保存至今，只留下殘片，即《再》〈問事品第一〉至〈譬喻品第四〉前半段。《再》〈譬喻品第四〉後半段開始直到經文結束，以及整部《宋元明》（=B 本）則是支婁迦讖之後才修訂或改譯而成。然而，除了《再》和《宋元明》，筆者還發現第三和第四種版本。第三種版本收於《趙城金藏》（簡稱《金》）。《金》的特徵是前四品全是長行，而且其開經的序分與《再》和《宋元明》亦不同。第四種版本收於《高麗大藏經初刻本輯刊》（簡稱初《初》）屬於殘片——只有卷一（前四品）倖存，卷二和卷三佚失。何以支婁迦讖一人譯出的同一部《般舟三昧經》會出現四種版本？Harrison 等人探討在探討《再》與《宋元明》時，僅依據《大正藏》校勘錄及中國歷代經錄的資料。然而，如今加上《金》與《初》兩種版本，則必須擴大研究範圍，本文分作三方面進行。

第一、考察高麗·守其（十三世紀人）所撰《校正別錄》（《再雕高麗藏》之校正記錄）。從中發現《三卷本》還有第五種版本，為《開寶藏》所收（簡稱《開》），其特徵是前四品全是長行，與《金》一致，但第四品末有抄寫的錯誤。另外，守其當時所見還有「東本」（初雕高麗藏本）、「北本」（契丹藏本），兩者與《再》同。

第二、考察這五種版本的底本關係，必須釐清漢文大藏經之系譜。對此，學者們有兩種觀點。第一種觀點認為歷代漢文大藏經分為三個系統，如：1.《開寶藏》、《金藏》與《初雕》代表中原系；2.《契丹藏》代表北方系；3.《崇寧藏》、《毗盧藏》、《思溪藏》屬於南方系。這三個系統分別依據四川、中原、福州三地不同的寫本進行刊刻。第二種觀點認為宋代漢文大藏經皆以《開寶藏》為共同祖本，以其他寫本校正後刊刻。然而《開寶藏》本身於不同時期有所修訂，因而形成不同的印本。其他刻本大藏經以《開寶藏》不同時期印本為底本而刊刻，因此有所差異。《開寶藏》不同時期的印本有五：1. 淳化本（990-994，初印本），《初雕》之所據，亦是守其所謂「宋本」，錯誤有五十餘處；2. 咸平本（998-1003，初校本），原有的錯誤已經改正十餘處，《金藏》前 510 帙之所據，湖州《思溪圓覺藏》曾參校此印本；3. 天禧本（1017-1021，再校本）：《契丹藏》之所據，《初雕》據之補正部分經文；4. 熙寧本（1068-1077，校定本），福州《崇寧藏》之所據，《初雕》據之補刻部分典籍；5. 崇寧本（1102-1106），《貞元錄》續入典籍全部刊成。通過《金》、《再》、《初》、《宮》、《磧》、《宋元明》之異文比對，可以看出上述第二種觀點比較合理，能夠解釋《三卷本》五種版本的關係。這五種版本除了以《開》不同時期的印本為底本，同時依據不同寫本作校正。

第三、考察《三卷本》的寫本情形。任何寫本，不管是單經或整部藏經都有其底本。抄寫本及其所依據的底本，形成一個「傳本」系統。由於《三卷本》未有唐代寫本存世，因此只能透過唐·玄應《一切經音義》、唐·慧琳《一切經音義》、後晉·可洪《新集藏經音義隨函錄》加以考察。結果顯示三個重點：1. 這些音義書所依據的寫本，皆與《宋元明》同一傳本，即 Harrison 所說的 B 本；2. 《可洪音義》所依據為二卷本，上卷共六品，下卷共十品。由此可見，支婁迦讖譯出《般舟三昧經》「後十品」，即是二卷本的下卷；3. 《三卷本》從寫本到刻本，可分為四種傳本：

第一種傳本：前四品皆為長行，為《開》「淳化本」之所據，守其《校正別錄》稱之為「宋本」，其第四品末之長行有一段重複抄寫的錯誤。

第二種傳本：前四品亦皆為長行，為《開》「咸平本」之所據，已將「淳化本」重複抄寫的錯誤予以校正，《金》承襲之。

第三種傳本：前三品半為長行（Harrison 視之為 A 本之殘卷），餘者為長行與偈頌之結合，為《開》「天禧本」之所據，與守其《校正別錄》所載「東本」、「北本」同本，《再》承襲之。

第四種傳本：全經十六品皆為長行與偈頌之結合，為唐《慧琳音義》、《可洪音義》及《開》「熙寧本」之所據，《宋元明》承襲之。Harrison 稱之為 B 本。

這四種傳本之所以形成，與支婁迦讖三次翻譯此經有關。依經錄的記載，支婁迦讖於 179 年第一次譯出《般舟三昧經》三卷（或二卷）十六品；第二次與竺佛朔共同翻譯（竺佛朔主譯，支婁迦讖傳語），《古今譯經圖紀》記載為 183 年；第三次則重譯此經的後十品。第一次譯本或是 A 本的雛形（十六品，純長行=A1-16），而第三次譯本很大可能是 B 本的雛形（只有後十品=B7-16）。B7-16 譯出時可能已經是長行與偈頌的結合，也可能是後人修訂之後才如此。據《出三藏記集·般舟三昧經記》，支婁迦讖 179 年的第一次譯本，三十年後，才於 208 年於許昌寺完成校訂。筆者認為上述四種傳本之所以形成，與這支婁迦讖第一和第三次譯本及 208 年的校訂有關，分作四個階段完成：

第一階段：由於第三譯（B7-16）比第一譯（A1-16）精良，因此後人將新、舊二譯結合，而形成「A 前六品」加「B 後十品」（A1-6+B7-16）。這很可能就是 208 年於許昌寺完成的校訂本，並沒有流傳下來。

第二階段：A 第五、第六品（A5-6）受到修訂，由純長行而改為長行與偈頌之結合，形成第一、二種傳本系統（A1-4 + B5-16）。此本由《開》「淳化本」據以刊刻，可是第四品末的長行抄寫錯誤，後經「咸平本」改正。

第三階段：A 第四品後半段的長行（A4.5）繼續被改為偈頌，形成第三種傳本系統（A1-4.5 + B4.5-16）。這就是《再》所依據的傳本，亦即守其《校正別錄》所說的「東本」與「北本」之依據。

第四階段：A 第三品及第四品前半段的純長行（A3-4.5），也被改為長行與偈頌之結合，同時參照其他異譯本而修改了初品之序分（A1），形成第四種傳本系統（B1-16）這就是《玄應音義》、《慧琳音義》、《可洪音義》寫本之所據，亦是刻本《宋元明》及《初》補雕之所據。

在上述四個階段進行時，改訂者（們）可能手上有對應的梵本作為校勘。在支婁迦讖原來把梵本 *gāthā* 譯為長行之處，重新譯為偈頌，替補支婁迦讖譯本的長行。

第四章旨在探討《文殊問經·囑累品》採用《般舟三昧經》的情形。梁朝之

際，《文殊問經》由梁曼陀羅仙從扶南帶入中國，後由扶南僧伽婆羅譯出。就架構與內容而言，《文殊本》相當於支婁迦讖譯《三卷本》之〈問事品〉、〈行品〉、〈四事品〉、〈請佛品〉、〈四輩品〉、〈擁護品〉、〈勸助品〉。這幾品內容乃《般舟三昧經》的核心。通過《文殊本》與現存《般舟三昧經》諸譯本比對後，可以發現《文殊本》與《龍樹本》的內容與架構最為一致。就《文殊本》與《龍樹本》的高度一致性而言，兩者應該源於同一個祖本——「Y」，而此祖本乃某人依據某部《般舟三昧經》原型——「X」，將「般舟三昧」的實踐方法加以整理、摘要和組織化的成果。「Y」本身也可能發展出多支傳譯線，但目前知道的只有《龍樹本》與《文殊本》。由於《文殊本》的法數往往比《龍樹本》少幾項，因此可以推測《文殊本》比《龍樹本》早形成，在《般舟三昧經》的成立順序中為：《三卷本》→《拔陂經》→X（→Y→《文殊本》→《龍樹本》）→《賢護分》。

《文殊本》與所有漢藏譯本及《龍樹本》比較起來，有兩點重要差異：1.《文殊本》將《般舟三昧經》諸本的當機眾「毘陀和」（Bhadrapāla）改為「文殊師利」（Mañjuśrī）；2.各文本都提到修持般舟三昧的其中一個方法是「三個月常行」，在《文殊本》卻是記載為「端坐專念」。由此可見，《般舟三昧經·四事品》的原型或有兩個系統，一者強調「三月常行」，二者注重「端坐專念」。現存四部漢譯及《龍樹本》屬於第一個系統，且稱之為「常行般舟」，乃天台《摩訶止觀》「常行三昧」之依據；《文殊本》所採用者則屬於第二個系統，且稱之為「常坐般舟」，乃天台《摩訶止觀》「常坐三昧」之依據。由此可見，「常行般舟」與「常坐三昧」同源「般舟三昧」，只不過在中國普遍將「常行般舟」與「般舟三昧」等而視之，卻未注意到「常坐般舟」與「般舟三昧」的關聯性。智顛當初在採用《文殊本》作為「常坐三昧」之依據時，也很可能沒有察覺它與《般舟三昧經》的關係。無論如何，採用《般舟三昧經》的相關內容，並加入新元素，形成天台極為重要的兩種法門，不得不說智顛擁有高度的智慧善巧。然而，這種作風事實上在智顛之前的印度或西域早已存在。《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」及「解脫長者章」採用《般舟三昧經》有關「般舟三昧」的內容，加入新元素，形成幾種新法門。

第五章旨在探討《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」及「解脫長者章」採用《般舟三昧經》的情形，以及採用後所產生的變化。法藏與澄觀將德雲比丘所修所證的法門解釋為「般舟三昧」，後來的華嚴學者如中村薰、釋賢度、釋自莊亦受其影響。除此之外，釋養行亦認為解脫長者所修證的法門為「般舟三昧」。然而，本章的研究結果顯示並非如此。善財童子參訪的第一位善知識——德雲比丘成就

的「普門光明觀察正念諸佛三昧」，可以見十方現在諸佛，顯源自《般舟三昧經》。然而，兩者之間的差異處有三：1.「般舟三昧」只能於定中以「凡夫心眼」見諸佛現前，而「普門光明觀察正念諸佛三昧」則是「慧眼常見」諸佛；2.「普門光明觀察正念諸佛三昧」只達到見十方佛的境界，未能如「般舟三昧」那樣聞法、問答、觀空。3.「般舟三昧」只能在定中見佛或聞佛說法，但「普門光明觀察正念諸佛三昧」能見諸佛的種種神通、種種遊戲等境界。法藏《探玄記》與澄觀《華嚴經疏》之所以將德雲比丘在山上的「靜思經行」或「徐步經行」解釋為修持「般舟三昧」，應是受到天台「常行三昧」之影響。

解脫長者為善財童子所參的第五位善知識，他先後證入兩種境界：1.「攝一切佛刹無量旋陀羅尼三昧門」，必須藉由三力（或四力）而成就：過去善根力、佛威神力、文殊師利憶念力、十方一切諸善知識本行願力所加持（《四十華嚴》獨有）。這三力（或四力）很明顯取材自《般舟三昧經》所說的入般舟三力：威神力、佛三昧力、本功德力。除此之外，「攝一切佛刹無量旋陀羅尼三昧」能於身中顯現出十方佛，與「般舟三昧」的「定中見」諸佛有所差異；2.「如來無礙莊嚴法門」能見十方佛，與「般舟三昧」一致，但是《般舟三昧經》諸譯本並沒有記載每一方的佛名，〈入法界品〉則將解脫長者所見的每一方佛及其淨土名稱列出。此外，「如來無礙莊嚴法門」最終要達到的是「所見諸佛，皆由自心」之「唯心觀」，由此證入菩薩第五住位；而「般舟三昧」最終要達到的是「所見諸佛及能見之心，皆為緣起性空」之「般若空觀」，由此證入無生法忍。這是兩者在觀行上的差異。由上述差異可以看出，〈入法界品〉的編撰者當初只是「借用」《般舟三昧經》的一些概念，加新元素，改造成有別於「般舟三昧」的新法門。畢竟〈入法界品〉並非純粹的經典，而是傾向於佛教敘事或文學性質的作品，Osto 視之為經典與大乘譬喻的結合。當〈入法界品〉被納入大本《華嚴經》後，中國華嚴宗祖師普遍立足於《華嚴經》的整體脈絡下解讀〈入法界品〉，甚至將善財五十三參配合菩薩四十二階位來進行註釋，這應是〈入法界品〉最初的編撰者始料未及之事。

從上述各章的研究結果，可以看出《般舟三昧經》集出之前與之後，一直處於流動變化的狀態。筆者認為這些變化可以分為五期：一、**醞釀期**：釋尊在世及其涅槃之後，想念釋尊的佛弟子可以修習「佛隨念」。到了部派時期，出現了「一時、一界、一佛」與「一時、多界、多佛」的議論。上座部以前者為立場，大眾部則立足於後者，主張「一切方住佛」。經過一段時間之後，「一切方住佛」思想逐漸從理論發展為禪觀，修成者則能於定中見十方現在諸佛現前。此禪觀方法，

被稱為「般舟三昧」。二、**集出與傳播期**：「般舟三昧」思想及實踐方法被結集為《般舟三昧經》。在印度，此經分為三支傳播線，為以下文本之所依：1.《三卷本》；2.《賢護分》、《文殊本》、《龍樹本》、梵文殘片；3.藏譯本。《拔陂經》介於1和2之間。這些傳本在時間推移下不斷變化，因此形成彼此之間的各種差異，從現存漢、藏諸譯本可以看出這一點。三、**漢譯與修訂期**：《般舟三昧經》傳入中國之後，曾多次被譯出。譯出之後，從寫本到刻本仍處於不斷修訂的狀態，從現存各種漢文大藏經所收的五種版本後漢·支婁迦讖譯《三卷本》可以看出這一點；四、**整理與修改期**：《般舟三昧經》本身的內容多有重複，各品之間穿插著諸如佛本生與歌頌持經功德的文脈。某人將此經的「般舟三昧」行法加以整理、摘要、簡化和組織化，後由《十住毘婆沙論》與《文殊問經》吸收。《文殊問經》依此而作出了一些微細的修改，如將當機眾「毘陀和」改為「文殊師利」，以至於後人難以察覺其經文原來出自《般舟三昧經》。智顛將《文殊本》作為建立「常坐三昧」的依據時，應該也未察覺這一點；五、**採用與革新期**：《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」與「解脫長者章」採用《般舟三昧經》的一些內容，同時加入許多新元素，形成各種新法門——普門光明觀察正念諸佛三昧、攝一切佛刹無量旋陀羅尼、攝一切佛刹無量旋陀羅尼。然而，後人卻將這些法門等視為「般舟三昧」，這應該不是〈入法界品〉編撰者的原意。除此之外，智顛引《般舟三昧經》與《龍樹本》建立「常行三昧」，又引《文殊本》作為「常坐三昧」依據之一，亦可視為「般舟三昧」之革新。

由於筆者各方面能力有限，因此本論文存有許多思考不周、資料蒐集不全、考究不夠深入之處。例如第二章述及早期經典之「佛隨念」，國際學界對這此著墨甚多，但筆者並未一一爬梳他們的研究成果並納入論述中。又如第三章探討支婁迦讖譯《般舟三昧經》版本問題，筆者未能蒐集到日本金剛寺、石山寺、興聖寺等寫本。雖然它們皆屬於唐代之後的寫本，但若能加以考察，論述或能更加周全。再如第五章探討《華嚴經·入法界品》採用《般舟三昧經》的情形，筆者並未將藏譯〈入法界品〉納入研究當中，還有許多《華嚴經》相關的日文研究亦未考察周全。以上三點，皆可作為未來繼續補充與深入研究的部分。

引用文獻

佛教典籍

一、電子版漢文大藏經

「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 電子佛典集成光碟, 2020-2022 版。

《一切經音義》, CBETA, C056, no. 1163。

《大明重刊三藏聖教目錄》, CBETA, C106, no. 1937。

《閱藏知津》, CBETA, J31, no. B271。

《高麗國新雕大藏校正別錄》, CBETA, K38, no. 1402。

《大藏聖教法寶標目》, CBETA, L143, no. 1608。

《譬喻》, CBETA 2021.Q1, N29, no. 17。

《分別論》卷 16, CBETA, N50, no. 25。

《論事》, CBETA, N62, no. 30。

《彌蘭王問經》, CBETA, N64, no. 31。

《大明三藏法數》, CBETA, P181, no. 1615。

《長阿含經》, CBETA, T01, no. 1。

《中阿含經》, CBETA, T01, no. 26。

《增壹阿含經》, CBETA, T02, no. 125。

《雜阿含經》, CBETA, T02, no. 99。

《佛說十二遊經》, CBETA, T04, no. 195。

《出曜經》, CBETA, T04, no. 212。

《妙法蓮華經》, CBETA, T09, no. 262。

《正法華經》, CBETA, T09, no. 263。

《添品妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 264。
《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293。
《大方等大集經賢護分》，CBETA, T13, no. 416。
《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 417。
《般舟三昧經》，CBETA, T13, no. 418。
《拔陂菩薩經》，CBETA, T13, no. 419。
《文殊師利問經》，CBETA, T14, no. 468。
《坐禪三昧經》，CBETA, T15, no. 614。
《思惟略要法》，CBETA, T15, no. 617。
《五門禪經要用法》，CBETA, T15, no. 619。
《佛說慧印三昧經》，CBETA, T15, no. 632。
《佛說觀佛三昧海經》，CBETA, T15, no. 643。
《謗佛經》，CBETA, T17, no. 831。
《善見律毘婆沙》，CBETA, T24, no. 1462。
《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521。
《阿毘達磨法蘊足論》，CBETA, T26, no. 1537。
《舍利弗阿毘曇論》，CBETA, T28, no. 1548。
《阿毘達磨順正理論》，CBETA, T29, no. 1562。
《入大乘論》，CBETA, T32, no. 1634。
《解脫道論》，CBETA, T32, no. 1648。
《法華經義記》，CBETA, T33, no. 1715。
《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718。

- 《法華義疏》，CBETA, T34, no. 1721。
- 《妙法蓮華經玄贊》，CBETA, T34, no. 1723。
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732。
- 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 《鳩摩羅什法師大義》，CBETA, T45, no. 1856。
- 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911。
- 《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，CBETA, T47, no. 1959。
- 《龍舒增廣淨土文》，CBETA, T47, no. 1970。
- 《廬山蓮宗寶鑑》，CBETA, T47, no. 1973。
- 《依觀經等明般舟三昧行道往生讚》，CBETA, T47, no. 1981。
- 《歷代三寶紀》，CBETA, T49, no. 2034。
- 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
- 《唐護法沙門法琳別傳》，CBETA, T50, no. 2051。
- 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，CBETA, T50, no. 2054。
- 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059。
- 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060。
- 《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
- 《大明高僧傳》，CBETA, T50, no. 2062。
- 《高僧法顯傳》，CBETA, T51, no. 2085。
- 《大唐西域記》，CBETA, T51, no. 2087。
- 《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103。
- 《續集古今佛道論衡》，CBETA, T52, no. 2105。
- 《南海寄歸內法傳》，CBETA, T54, no. 2125。
- 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128。

- 《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2145。
- 《眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2146。
- 《眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2147。
- 《眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2148。
- 《大唐內典錄》，CBETA, T55, no. 2149。
- 《古今譯經圖紀》，CBETA, T55, no. 2151。
- 《大周刊定眾經目錄》，CBETA, T55, no. 2153。
- 《開元釋教錄》，CBETA, T55, no. 2154。
- 《開元釋教錄略出》，CBETA, T55, no. 2155。
- 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157。
- 《淨土五會念佛誦經觀行儀卷中·下》，CBETA, T85, no. 2827。
- 《法華經文句輔正記》，CBETA, X28, no. 593。
- 《法華經入疏》，CBETA, X30, no. 600。
- 《法華經句解》，CBETA, X30, no. 604。
- 《法華經科註》，CBETA, X30, no. 605。
- 《法華經科註》，CBETA, X31, no. 606。
- 《法華經會義》，CBETA, X32, no. 616。
- 《法華經玄贊要集》，CBETA, X34, no. 638。
- 《淨土聖賢錄》，CBETA, X78, no. 1549。
- 《淨土聖賢錄續編》，CBETA, X78, no. 1550。

二、紙本漢文大藏經

- 《大唐開元釋教廣品歷章》，《宋藏遺珍》冊 6，臺北：新文豐，1978 年。
- 《般舟三昧經》，《宋版磧砂大藏經》冊 7，第 69 號，上海：延聖院大藏經局編，1987 年。
- 《大元至元法寶勘同總錄》，《中華大藏經》冊 56，第 1158 號，北京：中華書局，

1993 年。

《大藏經綱目指要錄》，《中華大藏經》冊 56，第 1159 號，北京：中華書局，1993 年。

《般舟三昧經》，《中華大藏經》冊 11，第 74 號，北京：中華書局，1985 年。

《般舟三昧經》，《高麗大藏經初刻本輯刊》，冊 5，北京：人民出版社，2012 年。

〈高麗經初刻本存卷數目表〉，《高麗大藏經初刻本輯刊》冊 80，北京：人民出版社，2012 年。

《般舟三昧經》，《景印高麗大藏經》冊 7，第 67 號，臺北：新文豐，1982 年。

《新集藏經音義隨函錄》，《景印高麗大藏經》冊 34，第 1257 號，臺北：新文豐，1982 年。

《高麗國新雕大藏校正別錄》，《景印高麗大藏經》冊 38，第 1402 號，臺北：新文豐，1982 年。

《大藏目錄》，《景印高麗大藏經》，冊 39，第 1405 號，臺北：新文豐，1982 年。

《一切經音義》，《景印高麗大藏經》冊 42，第 1498 號，臺北：新文豐，1982 年。

《南傳彌蘭王問經》，巴宙譯。臺北：圓明，2000 年。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

三、梵語佛典

Gaṇḍavyūhasūtra, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

Saddharmapuṇḍarīka-sūtram: Romanized and Revised Text of the Bibliotheca Buddhica Publication, edited by U. Wogihara and C. Tsuchida, Tokyo: Seigo Kenkyūkai, 1994.

The Gaṇḍavyūha Sūtra, edited by Daisetz Teitarō Suzuki, Hōkei Idzumi, Tokyo: Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949.

Mahāvastu-Avadāna, released by Dhammavassārāma, 2008.
<http://www.dhammarain.org.tw/canon/Anna/others/mahavastu.pdf> (2021.09.26)

四、巴利佛典

Aṅguttara Nikāya, Vol. I. edited by Morris, Richard. Oxford: PTS, first published 1897, reprinted 1999.

Aṅguttara Nikāya, Vol. III, edited by E. Hardy. Oxford: PTS, first published 1897, reprinted 1994.

Aṅguttara Nikāya, Vol. V, edited by E. Hardy. Oxford: PTS, first published 1900, reprinted 1999.

Apadāna Aṭṭhakathā, edited by C.E. Godakumbara. Oxford: PTS, 1988.

Apadāna, edited by Lilley, Mary E.. Oxford: PTS, 2000.

Dīgha Nikāya, Vol. II, edited by T.W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter. London: PTS, first published 1903, reprinted 1982.

Kathāvatthu, Vol. I & II, edited by Arnold C. Taylor. Oxford: PTS, Reprinted 1999. First printed 1894)

Kathāvatthupparakāraṇa-Aṭṭhakathā, edited by N.A. Jayawickrama. London:PTS, 1979.

Majjhima Nikāya, Vol. III, edited by Robert Chalmers. Oxford: PTS, first published 1899, reprinted 2003.

Samyutta Nikāya, Vol. V, edited by M. Léon Feer. Oxford: PTS, first published 1898, reprinted with correction 2008.

The Milindapañho, Edited by Trenckner.V.. Oxford: PTS, first published 1880, reprinted 1997.

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

五、英譯佛典

The Sutra Of Mañjuśrī's Questions, translated by John R. McRae. California: BDK Amerika, 2016.

The Mahāvastu, translated by John James Jones. London : PTS, reprinted 1987.

The Questions of kind Milinda: An abridgement of the Milindapanha, edited by N. K. G. Mendis. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993.

Legends of the Buddhist Saints, translated by Jonathan S. Walters, Whitman College.

http://apadanatranslation.org/public/links/walters_the-legend-of-the-buddhas.pdf

(2022.5.2)

The Pratyutpanna Samādhi Sūtra, translated by Paul Harrison. Berkeley, CA: Numata Center, 1998.

古籍

山西省文物局、中國歷史博物館主編，《應縣木塔遼代密藏》，北京：文物出版社，1991年。

方廣錫、李際寧編，《開寶遺珍》，北京：文物出版社，2010年。

徐時儀校注，《一切經音義：三種校本合刊》，上海：古籍出版社，2008年。

蕭鍊子、蘇晉仁點校，《出三藏記集》，北京：中華，1995年。

中文專書、論文

元弼聖（2000）。〈原始佛教的佛陀觀〉，《圓光佛學學報》5，頁117-141。

——（2004）。〈部派佛教的佛陀觀〉，《玄奘佛學研究》1，頁151-170。

方廣錫（1991）。《佛教大藏經史：八一十世紀》。北京：中國社會科學。

——（2003）。《中國寫本大藏經研究》。北京：宗教文化。

——（2012）。〈略談漢文大藏經的編藏理路及其演變〉，《世界宗教研究》1，頁37-38。

王德朋（2012）。〈《契丹藏》與高麗佛教〉，《蘭台世界》18，頁5-6；

任繼愈（2004）。〈現存漢傳大藏經概況〉，《中華大藏經總目·序》，北京：中華書局，頁2-6。

何梅（2014）。《歷代漢文大藏經目錄新考》。北京：社會科學文獻出版社。

吳汝鈞（1983）。《佛學研究方法論》。臺北：臺灣學生。

呂澂（1977）。〈宋藏蜀版異本考〉，張曼濤主編，《大藏經研究彙編（上）》。臺北：大乘文化，頁195-206。

——（1977）。〈契丹大藏經略考〉，張曼濤主編，《大藏經研究彙編（上）》。臺北：大乘文化，頁207-214。

——（1985）。《中國佛學源流略講》，臺北：里仁書局。

——（2003）。《歷朝藏經略考》。臺北：大千文化。

- 宋建華（2014）。〈《新集藏經音義隨函錄》類化字釋例〉，《東海中文學報》28，頁177-202。
- 李能和（1967）。《朝鮮佛教通史》下篇。首爾：慶熙出版社，（據1918年初刊本的影印重刊本）。
- 李富華（2003）。〈《開寶藏》研究〉，《普門學報》13，頁1-16。
- 李富華、何梅（2003）。《漢文佛教大藏經研究》。北京：宗教文化。
- 李圓淨（1977）。〈歷代漢文大藏經概述〉，張曼濤主編，《大藏經研究彙編（上）》。臺北：大乘文化，頁93-104。
- 周叔迦（1977）。〈大藏經印源流紀略〉，張曼濤主編，《大藏經研究彙編（上）》。臺北：大乘文化，頁67-92。
- （2006）。〈法華經之研究法〉，黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》96。北京：中國書店，頁71-77。
- 林恒卉（2020）。〈《本事經》〈卷三〉之校勘——以初金再思磧新諸藏經版本暨可洪、慧琳音義等之考察〉，《正觀》95，頁169-254。
- 柳富鉉（2002）。〈《高麗藏》的底本及雕造考〉，《文獻》4，頁117-135。
- （2008）。〈論《高麗再雕藏》中所見的《契丹藏》〉，方廣錫主編，《藏外佛教文獻》（第二編 總第十一輯），北京：中國人民出版社，頁409-442。
- 胡順萍（2006）。《華嚴經之成佛論：涵攝八十華嚴經之三十九品》，臺北：萬卷樓。
- 徐建華（2002）。〈中國歷代佛教目錄類型瑣議〉，《佛教圖書館館訊》29，頁22-31。
- 高明道（1984）。〈賀氏論《十方現在佛悉在前立定經》傳出略補〉，《內明》149，頁11-14。
- 高觀如（1983）。《佛教史略與宗派》。臺北：木鐸。
- 曹仕邦（1990）。《中國佛教譯經史論集》。臺北：東初出版社。
- （1999）。《中國佛教史學史：東晉至五代》。臺北：法鼓文化。
- 曹郁美（2018）。《十方成佛：華嚴小百科》。臺北：文津。
- 梁啟超（1978）。〈佛家經錄在中國目錄學之位置〉，《佛教目錄學述要》。臺北：大乘文化，頁21-52。
- 莊崑木（1998）。〈從天台判教的立場試論——法藏《五教章》中對法華的批判〉，《法

- 光學壇》2，頁 93-103。
- 陳英善（2002）。〈天台圓頓止觀之修證——就十乘觀法而論〉，《中華佛學學報》15，頁 305-333。
- （2004）。〈天台圓頓止觀「事修·理觀」雙重奏——以《摩訶止觀》為主〉，《圓光佛學學報》9，頁 175 – 214。
- 陳琪瑛（2007）。《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》。臺北：法鼓文化。
- 馮國棟（2008）。〈唐宋亡佚佛教經錄叢考〉，《浙江大學學報》（人文社會科學版）38.5，頁 52-60。
- 黃俊傑編（2003）《歷史知識與歷史思考》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 黃碧姬（2009）。《費長房歷代三寶紀研究》。臺北：花木蘭文化。
- 楊維中（2004）。《新譯華嚴經入法界品》。臺北：三民。
- （2005）。〈《華嚴經》的形成、漢譯、基本思想及其修行論意義〉，《普門學報》26，頁 1-39。
- 萬金川（2015）。〈《可洪音義》與佛典校勘〉，《漢傳佛教研究的過去現在未來》會議論文集。宜蘭：佛光大學佛教研究中心，頁 93-114。
- （2019）。〈《金藏》興國院本與廣勝寺本《毘沙門天王經》對勘〉，《正觀》91，頁 5-22。
- 葉恭綽（1977）。〈歷代藏經略考〉，張曼濤主編，《大藏經研究彙編（上）》。臺北：大乘文化，頁 49-66
- 蔡奇林（2009）。〈巴利尼柯耶與漢譯阿含經〉，《香光莊嚴》98，頁 170-178。
- 蔡運辰（1983）。《二十五種藏經目錄對照考釋》。北投：中華佛教文化館。
- 蔡耀明（2001）。《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》。南投：正觀。
- （2006）。《佛教的研究方法與學術資訊》。臺北：法鼓文化。
- （2021）。〈《華嚴經入法界品》「普眼」（samanta-netra）法門：梵文本之翻譯與義理之研究〉，《2021 華嚴專宗國際學術研討會論文集》。臺北：華嚴蓮社，頁 93-124。
- 蔣唯心（1977）。〈金藏雕印始末考〉，張曼濤主編，《大藏經研究彙編（上）》。臺北：大乘文化，頁 215-270。

- 賴隆彥（1990）。〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇（上）〉，《獅子吼》29.7，頁 8-13。
- （1990）。〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇（下）〉，《獅子吼》29.9，頁 9-11。
- （1990）。〈般舟三昧為主之念佛法門的成立——印度篇（中）〉，《獅子吼》29.8，頁 24-29。
- （1990）。〈淨土思想的禪觀性格——《般舟三昧經》念佛法門考〉，《獅子吼》29.6，頁 9-13。
- （1991）。〈般舟三昧與中國淨土教——中國篇（上）〉，《獅子吼》30.1，頁 9-13。
- （1991）。〈般舟三昧與中國淨土教——中國篇（下）〉，《獅子吼》30.2，頁 20-27。
- 賴鵬舉（1991）。〈炳靈寺 169 窟無量壽佛龕所涉之義學與禪學〉，《東方宗教研究》2，頁 159-182。
- （1997）。〈中亞的禪法〉，《圓光佛學學報》2，頁 63-78。
- （2000）。〈北傳佛教「淨土學」的形成：西秦炳靈寺 169 窟無量壽佛龕造像的義學與禪法〉，《圓光佛學學報》5，頁 1-45。
- （2006）。〈北傳《般舟三昧經》的流傳與四世紀末中亞『十方佛觀』的形成〉，《蘭州大學學報》34.5，頁 80-86。
- （2007）。《北傳佛教的般若學：論大乘佛教的起源》。臺北：台灣佛教圖像學研究中心。
- 顏洽茂（2000）。〈《高麗大藏經》價值〉，收於李國章、趙昌平主編，《中華文史論叢》63。上海：古籍，頁 147-175。
- 羅炤（1988）。〈再談《契丹藏》的雕印年代〉，《文物》8，頁 73-81。
- 釋印順（1981）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞。
- （1982）。《以佛法研究佛法》。臺北：正聞。
- （1992）。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北：正聞。
- （1993）。《印度佛教思想史》。臺北：正聞。
- （1994）。《原始佛教聖典之集成》。臺北：正聞。

- (2005)。《華雨集》第二冊。新竹：正聞。
- 釋自莊 (2012)。〈《華嚴經·入法界品》德雲比丘章探析——以念佛法門為主〉，陳一標主編，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》上冊。臺北：華嚴蓮社，頁 29 - 52。
- 釋妙淨 (2002)。〈佛經目錄解題筆記〉，《佛教圖書館館訊》29，頁 52-63。
- 釋妙蓮 (2014)。《法海釋疑》。南投：靈巖山寺。
- 釋宗證 (2010)。〈印度論師對「十方現在佛思想」之議——以龍樹、無著、世親、眾賢等為主〉，《福嚴佛學研究》5，頁 115-138。
- 釋知如 (2020)。〈《可洪音義》所出〈《出曜經·念品》音義〉之校勘〉，《正觀》95，頁 3-96。
- 釋知如、釋慧法、林恒卉 (2020)。〈《可洪音義》與佛典校勘專題·序言〉，《正觀》95，頁 5-11。
- 釋厚觀 (1989)。〈般舟三昧〉，《中華佛學研究所論叢(一)》。臺北：東初，頁 131-150。
- 釋洞崧 (2017)。《《解脫道論》「行處」與《清淨道論》「業處」之比較研究》。怡保：觀音堂法雨出版小組。
- 釋淨海 (1974)。〈柬埔寨扶南佛教考〉，《內明》30，頁 10-14。
- 釋惠謙 (2001)。〈《般舟三昧經》的念佛禪觀啟示〉，《慈光禪學學報》2，頁 45-66。
- 釋聖嚴 (2020)。《學佛群疑》。臺北：法鼓文化。
- 釋道涵 (2020)。《《大方廣佛華嚴經·入法界品》之修道觀研究》。高雄：金剛法林印經會。
- 釋慧法 (2020)。〈釋慧法《四分律》尼戒前二篇校勘及異文類型分析-以可洪《新集藏經音義隨函錄》所出詞條為主〉，《正觀》95，頁 97-167。
- 釋賢度 (2001)。《華嚴淨土思想與念佛法門》。臺北：華嚴蓮社。
- 釋覺心 (2020)。《《般舟三昧經》「除睡眠」之研究》。臺北：法鼓文化。
- (2022)。〈從「虛空粉碎」論聖嚴禪法與泰國森林傳統的「開悟經驗」〉，《正觀》100，頁 5-61。

日文專書、論文

- 八力廣喜（1991）。〈『十住毘婆沙論』における『般舟三昧經』の引用〉，《印度哲学仏教学》6，頁192-212。
- 土屋松榮（1988）。〈浄土教思想の諸問題（II）——特に念仏思想に関連して〉，《印度学仏教学研究》37.1，頁433-431。
- （1993）。〈浄土教思想の諸問題（IV）：『十住毘婆沙論』に展開せる念仏思想について〉，《印度学仏教学研究》41.2，頁1008-1006。
- 大田利生（1983）。〈般舟三昧と浄土教〉，《龍谷大学論集》423，頁134-158。
- （2009）。〈中国浄土教と般舟三昧經〉，《真宗学》119・120，頁111-132。
- 大野栄人（1976）。〈四種三昧の典拠とその考察（上）——常坐三昧・常行三昧について〉，《禅研究所紀要》6.7，頁271-304。
- 小玉大円（1975）。〈般舟三昧經と十住毘婆沙論——智智の般舟三昧説への一試攷（仏教における三昧思想）〉，《日本仏教学会年報》41，頁99-110。
- （1978）。〈般舟三昧經と称名念仏--天台智顛の解釈をめぐって〉，《仏教大学研究紀要》62，頁33-56。
- （1983）。〈称名念仏の始源--般舟三昧經を中心に〉，《龍谷史壇》81・82，頁56-98。
- 小沢憲珠（2001）。〈『十住毘婆沙論』と般舟三昧〉，《法然浄土教の思想と傳歴：阿川文正教授古稀記念論集》。東京：山喜房佛書林，頁521-548。
- 川口義照（2000）。《中國佛教における經錄研究》。京都：法藏館。
- 中村薰（2001）。《中國華嚴浄土思想の研究》。京都：法藏館。
- 中嶋隆藏（1997）。《出三藏記集序卷譯注》。京都：平樂寺。
- 木村清孝（1992）。《中国華嚴思想史》。京都：平樂寺。
- 水野弘元（1996）。《仏教文獻研究》。東京：春秋社。
- 平川彰（1983）。〈『十住毘婆沙論』における在家と出家〉，王生台舜編，《龍樹教學の研究》。東京：大藏，頁141-183。
- （1989）。《初期大乘佛教の研究I》。東京：春秋社。

- 平岡聰（2015）。《大乘經典の誕生：仏伝の再解釈でよみがえるブツダ》。東京：筑摩書房。
- 末本文美士（1992）。〈観無量寿経——観仏と往生〉，梶山雄一等編，《浄土仏教の思想》第2巻，東京：講談社，頁3-195。
- 本部円静（1975a）。〈般舟三昧経「行品」について〉，《印度学仏教学研究》23.2，頁176-177。
- （1975b）。〈般舟三昧経の唯心思想について〉，《仏教論叢》19，頁138-141。
- （1976）。〈『智度論』における般舟三昧〉，《仏教論叢》20，頁163-166。
- 瓜生津隆真（2004）。〈十住毘婆沙論解題〉，武邑尚邦等著、釋印海譯，《十住毘婆沙論研究》。臺北：嚴寬祐文教基金會，頁253-308。
- 石井教道（1979）。《華嚴教學成立史》，京都：平樂寺。
- 伊藤進傳（2011）。〈『文殊問経』の成立と受容〉，《日本仏教学会年報》77，頁39-62。
- 安藤俊雄（1959a）。〈天台智顛の浄土教：般舟三昧教學の完成と晩年の苦悶〉，《大谷大學研究年報》11，頁27-90。
- （1959b）。〈廬山慧遠の般舟三昧〉，《東海仏教》5，頁1-7(R)；
- 成瀬隆純（1977）。〈『観念法門』に引用された『般舟三昧経』〉，《印度学仏教学研究》25.2，頁779-782。
- 色井秀讓（1953）。〈龍樹教學と般舟三昧〉，《印度学仏教学研究》2.1，頁147-148。
- （1963）。〈般舟三昧経の成立について〉，《印度学仏教学研究》21，頁203-206。
- （1964）。〈般舟三昧と浄土教〉，《印度学仏教学研究》12.1，頁174-177。
- （1976）。〈龍樹依用の般舟三昧経〉，《仏教思想論集：奥田慈応先生喜寿記念》。京都：平樂寺書店，頁935-947。
- （1978）。《浄土念佛源流考》。京都：百華苑。
- 西義雄（1972）。〈般舟三昧の研究資料と其の意義に就いて〉，《惠古先生古稀記念「浄土教の思想と文化」》。京都：佛教大學，頁1265-1286。
- 吹田隆徳（2016）。〈般舟三昧と仏随念の關係について〉，《印度学仏教学研究》65.1，頁190-193。

- (2017)。〈般舟三昧の系譜：manasi- $\sqrt{\text{kr}}$ と見仏〉，《仏教大学仏教学会紀要》22，頁 89-103。
- (2020a)。〈支婁迦讖訳『般舟三昧経』第二章：和訳と訳注〉，《佛教大学大学院紀要・文学研究科篇》48，頁 17-29；
- (2020b)。〈般舟三昧経「行品」前半部の考察：阿毘達磨を手掛かりとして〉，《仏教大学仏教学会紀要》25，頁 75-90。
- 赤沼智善 (1981)。《仏教経典史論》。京都：法蔵館。
- 依川賢次 (2006)。〈以日中古寫經校訂《大正藏》芻議〉，發表於“Symposium: Aspects of the Language of Chinese Buddhist Translations”。PDF 檔見：
https://appsrv.cse.cuhk.edu.hk/~irg/irg/irg52/IRGN2373_Appendix2-KINUGAWA KenjiArticle.pdf (2022.02.11)
- 和隆道 (2012)。〈親鸞浄土教における般舟三昧の意義：特に「行巻」『十住毘婆沙論』引文に依拠して〉，《真宗学》126，頁 102-104。
- 林純教 (1994)。《藏文和譯般舟三昧経》。東京：大東。
- (1995)。〈『般舟三昧経』チベット譯及び漢譯諸本に於ける比較研究——特に『般舟三昧経』と空思想との關係について〉，《東洋學研究》32，頁 81-93。
- 竺沙雅章 (2002)。〈漢文大藏經の歴史：特に宋元版大藏經について〉，《斯道文庫論集》37，頁 1-31。
- 香川孝雄 (1958)。〈般舟三昧経における浄土教思想〉，《仏教大学研究紀要》35，頁 118-140。
- (1960)。〈般舟三昧経における念仏〉，《仏教論叢》8，頁 78-79。
- (1962)。〈カダリック出土 Bhadrāpāla-sūtra の梵文斷簡について〉，《印度学仏教学研究》20，頁 199-203。
- 桐原秀應 (1977)。〈『般舟三昧経』の浄土教的性格〉，《大正大学浄土学研究室大学院研究紀要》3，頁 36-39。
- 能仁正顯 (1994)。〈善導浄土教における般舟三昧説について〉，《中西智海先生還暦記念論文集：親鸞の仏教》。京都：永田文昌堂，頁 643-662。
- (2011)。〈阿弥陀仏像の源流を求めて〉，能仁正顯編輯，《西域：流沙に響く仏教の調べ》。京都：自照社，2011年，頁 199-223。
- 望月信亨 (1942)。〈般舟三昧経の傳譯〉，《支那浄土教理史》。京都：法蔵館，頁

11-12。

- (1973)。〈般舟三昧經解題〉，《國譯一切經・大集部・四》。東京：大東，頁 255-258。
- 梅原眞隆(1916)。〈般舟三昧經に現はれたる彌陀思想〉，《六条学報》171，頁 15-23。
- 船山徹(2013)。《仏典はどう漢訳されたのか——ストロアが經典になるとき》，東京：岩波書店。
- 都河陽介(2019)。〈中国における般舟三昧の展開に関する一考察——鳩摩羅什訳出論書を中心として〉，《印度学仏教学研究》67.2，頁 190-193。
- 普賢晃壽(1962)。〈往生要集に於ける般舟三昧の展開〉，《龍谷大学仏教文化研究所紀要》1，頁 125-128。
- 榮明忍(2002)。〈龍樹の般舟三昧考〉，《印度学仏教学研究》50.2，頁 170-172。
- 幡谷明(1979a)。〈親鸞教学と般舟三昧思想(上)〉，《大谷学報》59.1，頁 1-11。
- (1979b)。〈親鸞教学と般舟三昧思想(下)〉，《大谷学報》59.2，頁 61-73。
- 藤原凌雪(1938)。〈般舟三昧經の念仏思想〉，《顕真学報》19，頁 16-25。
- 澤崎瑞央(2020)。〈『大智度論』における不退転と般舟三昧〉，《真宗教学研究》41，頁 52-66。
- (2021)。〈『大智度論』における般舟三昧と首楞嚴三昧の關係〉，《印度學佛教學研究》69.2，頁 761-758。DOI: 10.4259/ibk.69.2_761。
- 藤本幸夫(1996)。〈高麗國新雕大藏校正別錄について〉，《中國佛教石經の研究》。京都：京都大學學術出版會，頁 242-253。
- 藤原凌雪(1938)。〈般舟三昧經の念仏思想〉，《顕真学報》19，頁 16-25。
- 櫻部建(1975)。〈般舟三昧經管見：一卷本と三卷本との關連について〉，《橋本博士退官記念佛教研究論集》。大阪：清文堂，頁 173-180。
- (1981)。〈唯心思想を盛った般舟三昧經の一説について〉，《大谷学報》61.3，頁 1-7。

英文專書、論文

- Anālayo. 2009. “*The Treatise on the Path to Liberation* (解脫道論) and the *Visuddhimagga*,” *Fuyan Buddhist Studies*, No. 4, pp. 1-15.
- . 2014. “The Hīnayāna Fallacy,” *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 6, pp.9-31.
- . 2015. *Samyukta-āgama Studies*, New Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.
- . 2016. *Ekottarika-āgama Studies*, New Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.
- . 2017. *Dīrgha-āgama Studies*, New Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.
- Bapat, P. V. 1937. *Vimuttimagga and Visuddhimagga: A Comparative Study*. Poona: Fergusson College.
- Bareau, André. 2015. *The Buddhist Schools of the Small Vehicle*, edited by Andrew Skilton, translated by Sara Boin-Webb. New Delhi: Dev Publishers & Distributors.
- Dutt, Nalinaksha. 1978. *Buddhist Sects in India*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Fang, Guangchang. 2017. “Defining the Chinese Buddhist Canon: Its Origin, Periodization, and Future,” translated by Xinzi and Jiang Wu, in *Reinventing the Tripiṭaka: Transformation of the Buddhist Canon in Modern East Asia*, edited by Wu, Jiang, and Greg Wilkinson. Maryland: Lexington Books, pp. 187-215.
- Hamar, Imre. 2007. “The History Of The Buddhāvataṃsaka-Sūtra: Shorter And Larger Texts,” in *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 139-167.
- Harris, Ian C. 2005. *Cambodian Buddhism: History and Practice*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Harrison, Paul. 1978a. “Buddhanusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra,” *Journal of Indian Philosophy* 6.1, pp. 35-57.
- . 1978b. *The Tibetan text of the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*. Tokyo: Reiyukai Library.
- . 1990. *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present : An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

- Hoernle, A. F. Rudolf. 2019. *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan (Volume 1)*. Oxford: Clarendon Press.
- Kuan, Tse-fu. 2013. "Legends and Transcendence: Sectarian Affiliations of the Ekottarika Āgama in Chinese Translation," *Journal of the American Oriental Society* 133. 4, pp. 607-634.
- Law, Bimala Churn. 1978. *A Study of the Mahavastu*. Vanarasi: Bharatiya Pulishing House.
- Li, Fuhua and He, Mei. 2015. "A Brief Survey of the Printed Editions of the Chinese Buddhist Canon," in *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, edited by Wu, Jiang, and Lucille, Chia. New York: Columbia University Press, pp. 311-320.
- McMahan, David. 2002. *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*, New York: Routledge Curzon.
- Nattier, Jan. 2008. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- Osto, Douglas. 2008. *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-Sūtra*, London ; New York: Routledge.
- Palumbo, Antonello. 2013. *An Early Chinese Commentary on the Ekottarika-āgama*, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.
- Phra Ratchawimonmolita, Phra Dhammamolee, etc. 2021. "Society and Culture of Cambodia in the Angkorian Period under the influence of Buddhism," *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education* 12.8, pp. 2420-2423.
- Schopen, Gregory. 2005. *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i.
- Tiyavanich, Kamala. 1997. *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Warder, A.K. 1980. *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- William E. Willmott, 1966. "History and Sociology of the Chinese in Cambodia Prior to the French Protectorate," *Journal of Southeast Asian History* 7.1, pp. 15-38.
- Williams, Paul. 2000. *Buddhist Thought : A Complete Intorduction to the Indian Tradition*. London: Routledge.
- . 2009. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundation*, New York: Roudledge.

譯著

- 小川貫式著、世界佛學名著譯叢編委會譯（1984）。《大藏經的成立與變遷》，臺北：華宇。
- 小野玄妙著、楊白衣譯（1983）。《佛教經典總論》，臺北：新文豐。
- 山田龍城著、許洋主譯（1988）。《梵語佛典導論》，臺北：華宇。
- 木村清孝著、李惠英譯（1996）。《中國華嚴思想史》，臺北：東大。
- 水野弘元著、許洋主譯（2003）。《佛教文獻研究》。臺北：法鼓文化。
- 水野弘元著、劉欣如譯（1996）。《佛典成立史》。臺北：東大。
- 水野弘元著、釋達和譯（2000）。《巴利論書研究》。臺北：法鼓文化。
- 末本文美士、宣方等譯（2001）。〈《般舟三昧經》：形成史與思想史若干問題之研究〉，《華林》第一卷，北京：中華書局，頁 139-148。
- 伊藤瑞叡著、王進瑞等譯（1988）。〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，《禪宗論集·華嚴學論集》，頁 191-232。
- 辛嶋靜志著、裘雲青譯（2017）。〈誰創造了大乘經典——大眾部與方等經典〉，《佛光學報》新三卷第一期。宜蘭：佛光大學教研究中心，頁 1-86。
- 高崎直道著、王進瑞等譯（1988）。〈華嚴思想的開展〉，《禪宗論集·華嚴學論集》。臺北：華宇，頁 233-290。
- Hirakawa Akira, 1990. *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*, translated by Paul Groner. Honolulu: University of Hawaii Press.

學位論文

- 林建勳（2006）。《華嚴三祖法藏大師圓教思想研究》，國立中央大學中國文學研究所博士論文。
- 陳莉玲（1993）。《中國佛教經錄譯典之分類研究》，臺北：淡江大學中國文學研究所碩論。
- 鄭正鄭（1990）。《高麗再雕大藏目錄之研究》，臺北：臺大圖書館學研究所碩士論文。

釋修萬（2020）。《《般舟三昧經》之空觀與實踐方法》，新北：法鼓文理學院佛教學系碩士論文。

釋養行（2013）。《善財童子五十三參中的念佛法門研究》，臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文。

釋顯照（2019）。《隋法經等《眾經目錄》研究》，法鼓文理學院佛教學系碩士論文。

Tsai, Yao-ming. 1997. *Searching for the Origins of Mahāyāna and Moving toward a Better Understanding of Early Mahāyāna*, Ph.D. Diss., University of California, Berkeley.

工具書

學術新領域實行委員會編集（2006）。《日本現存八種一切經對照目錄》。東京：國際佛教學大學院大學。

Lancaster, Lewis R. 1979. *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*, Los Angeles : University of California Press.

數位資源

國際佛教學大學院大學「日本古寫經資料庫」：

<https://koshakyo-database.icabs.ac.jp/materials/index/83>（2022.02.11）

宮内庁書陵部收藏漢籍集覽一書誌書影・全文影像データベース：

https://db2.sido.keio.ac.jp/kanseki/T_bib_body.php?no=007075（2022.03.22）

臺大佛學數位圖書館檢索系統：<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/index.jsp>
（2022.05.10）

中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=937674>
（2021.11.08）

日本 CiNii 研究資料庫：<https://cir.nii.ac.jp/>（2022.04.19）

教育部異體字字典：

https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/query_by_standard_tiles.rbt?command=clear（2022.06.11）

佛學規範資料庫： <https://authority.dila.edu.tw/> (2022.06.11)

Digital Sanskrit Buddhist Canon: <http://www.dsbproject.org/canon-text/book/40>.
(2022.05.31)

GRETIL-Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages:
http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_gaNDavyUhasUtra.htm. (2022.05.31)



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts