

二〇〇〇年十一月廿五日至廿六日佛光大學舉辦之「佛教文化國際學術研討會」論文

試論漢代佛教禪與般若兩大系統東傳及其流變

蕭登福

壹、序言

東漢之世，佛法東傳，主要的支流約有二，一為安世高之禪學，一為支婁迦讖之般若學。安世高在桓帝（西元 146—167）時來華，支婁迦讖則以漢靈帝（西元 168—189）時來華。安世高所傳之禪學，為小乘禪法；支婁迦讖所傳，則為大乘之般若學。此二人所傳之學，對後世均有深遠影響；且禪與般若，二大系統，亦隨印度本土之變革，而不斷有新學說的傳入與衍變。今分述這二者，在中土流傳、發展，及其衍變情形於下。

以禪法來講，安世高首傳入小乘禪，小乘禪以觀身之不淨為主。至支婁迦讖時，隨著印度本土的大乘化盛行，而傳入了大乘禪；大乘禪重在觀佛身境、觀諸法無常。接著西晉·竺法護、姚秦·鳩摩羅什、東晉·佛陀跋陀羅、劉宋·曇摩蜜多等人陸續引入大乘禪法。佛陀蜜多等人並開始綜匯大小乘禪，立五門以教（見《五門禪要用法》）。到了北魏時，菩提達磨以性空說禪觀，脫離大乘觀佛身境的色彩。至隋世，智顛調和大小乘禪法，並引入了當時盛行的般若觀空之慧，倡導定慧一體、止觀雙運，以空假中一心三觀來說止觀；使禪的境界擴大，亦逐漸脫離印度禪原貌。更至其後，唐世之慧能，以中土道家老莊「悟道」之說來釋禪，主頓悟說，遂使禪法澈底中國化，與原先印度禪之重止觀者全別；慧能之說，或是遠承晉末宋初道生和尚的頓悟而來。慧能禪盛行，而印度禪式微，但印度禪並未完全在中土消失，晉世道安、慧遠倡導念佛、觀佛，保存了大乘禪禪觀的主要思想，並進而發展成了後來的淨土宗。以上是由歷史的演變上，來看禪法的陸續傳入，及其在中國所產生的流變。

至於般若方面，般若談空，以為諸法皆由緣起，緣起故性空。後漢·支婁迦讖所傳者為小品般若，約一百年後，隨著般若學在印度本土的擴增，而有西晉·無羅叉、竺法護等譯出《大品般若經》。小品般若與大品般若的差異，除卷數的多寡有別外，主要在於小品重在釋空，論述現象界的虛幻不實，如夢幻泡影，較偏滯於談空，理論不夠周圓；大品在理論上，已漸能注意到空與有的關係。般若空慧，為大乘經典的主要思想成分，在中土曾引起廣泛討論，魏晉之時，般若和玄學合流，使得般若學玄學化；般若學者將中土老莊哲學中道物及有無等本體與現象，以及萬物起源說等問題，引入般若學中，充實了般若學的內涵。

再者，自西晉以後，般若學在印度本土發展極為迅速，到了唐代·玄奘所譯的《大般若波羅蜜多經》，已達六百卷之多，但般若經的撰作，並未因此停止，在唐玄宗時，又由於印度本土密教的興起，此時撰作的般若經典，也受到了影響，出現了密教的科儀與人物名稱，使得般若經逐漸走向密教化。

以上是禪與般若二大系統的演變情形。今分述於下：

貳、由安世高譯經看印度禪法之傳入與演變

印度禪法之傳入中土，由安世高始；重在攝心一意，觀身穢惡，以治三毒；偏重在「定」上，由無常、苦、空、無我著手，使心不受外在諸法及身境之誘惑。安世高禪法，雖屬印土小乘禪法，但已比原始的小乘禪法，更臻周密有系統。其後又有支婁迦讖、竺法護、鳩摩羅什等人陸續從事大乘禪法之譯述。

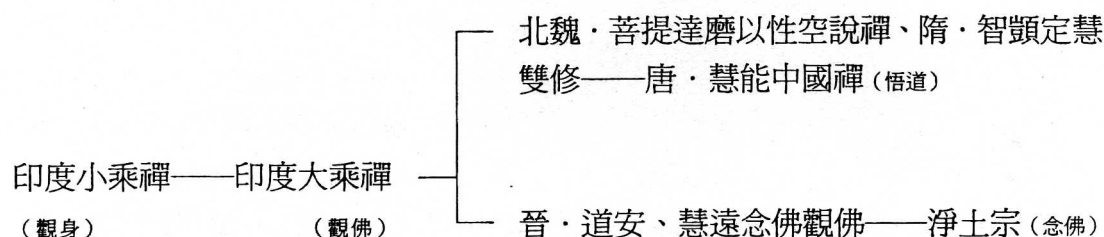
印度的小乘禪法，以「定」為主，以止觀為用，由觀想五蘊無常入手，來說苦與無我，藉三十七道品以修證。印度的大乘禪法，則重在觀佛身境及諸法空相的描述。印度禪雖有大小乘之別，但皆離不開「止」、「觀」二法；止為定，觀為觀想、觀照，觀法在印度禪中佔有極大的分量。

自安世高小乘禪及支婁迦讖、鳩摩羅什等大乘禪傳入中土後，其後逐漸融匯大小乘以說禪；鳩摩羅什雜採眾家禪法，而撰《禪要》三卷，已兼採大小乘禪說（註一），其後佛陀蜜多撰、宋初曇摩蜜多譯《五門禪經要用法》，以為「坐禪之要法有五門：一者安般；二者不淨；三者慈心；四觀緣；五念佛。」五門修禪，所謂亂心多者教以安般，貪婬多者教以不淨；瞋恚多者教以慈心；愚癡心多者教以觀十二因緣；心沒者教以念佛、觀佛（註二）；五門實已融貫大小乘禪以為教。更其後，北魏時，菩提達磨以般若性空說禪，以「忘言、忘念、無得正觀為宗」（註三）。至隋朝初，智顛承慧思說，更以般若中之「慧」來釋「觀」，倡導定慧一體之說。「觀」與「慧」原有別，慧為般若，觀為觀想；東晉·謝敷《安般守意經序》以為有禪定而無慧，仍不免於耽樂而流於輪迴（見《出三藏記集》卷六引，《大正藏》第五十五卷，四三、四四頁），可見以「止觀」為主的「定」，原和般若「慧」是有差別的。智顛禪引「慧」入「定」中，將「觀」提升為「慧」；並將小乘禪的六妙法門和大乘禪的觀佛身境、觀諸法無常相配合，融匯大小乘禪的修習方法，再以空假中一心三觀之實相說為主，來貫穿禪學。更至其後，唐世慧能去「定」、「慧」，改以中土道家之「悟」道來闡述禪學，倡導頓悟成佛；於是禪法由印度禪，遂蛻變為中國禪。

慧能的頓悟說，與晉末宋初的道生說相同。道生受老莊思想影響甚深，梁·僧祐《出三藏記集·卷十五·道生傳》（《大正藏》第五十五冊）說他倡「一闡提皆有佛性」、「善不受報」及「頓悟」義等，有關道生的討論，請見拙著《道教與佛教》第三章第一節，一九九五年十月，台北東大書局發行。慧能頓悟可能是受道生之影響而來；唯道生的頓悟是偏重在佛理的認知上，慧能則用它來說禪。

中國禪重體驗、重頓悟，印度禪重定、重止觀，兩者差異甚大。慧能而後，中國禪廣受歡迎，其境界、其視野，均遠較印度禪為高，且去除印度禪過度重視觀想所引來的弊病，因而很快的便取代了印度禪的地位，並使得印度禪淪為陳跡，而為世人所遺忘。但印度禪在中土並未完全消失，安世高小乘禪學的觀無常、苦、空、無我，至支婁迦讖《般舟三昧經》（《大正藏》第十三冊）、《首楞嚴三昧經》（支讖原譯有此經，今《大正藏》第十五冊所見者為鳩摩羅什譯）等大乘禪法，轉為念佛、觀佛身境，見諸佛現前，如《佛說般舟三昧經·行品第二》：「佛言：『菩薩於此間國土，念阿彌陀佛，專念，故得見之。』」即問：「持何法得生此國？」阿彌陀佛報言：「欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生。」佛言：「專

念故得往生，常念佛身有三十二相八十種好，巨億光明徹照，端正無比。』」（《大正藏》第十三冊，八九九頁 a、b），文中的「念」，指思惟與觀想。又，上引《五門禪經要用法》五門中所言的念佛法門，其法為「若心沒者，教以念佛。若行人有善心已來，未念佛三昧者，教令一心觀佛；若觀佛時，當至心觀佛相好，了了分明諦了已，然後閉目憶念在心；若不明了者，還開目視極心明了，然後還坐，正身正意，繫念在前，如對真佛，明了無異。」（《大正藏》第十五冊，三二五頁 c）大乘禪的這種修禪法，再經晉·道安、慧遠之闡揚，於是逐漸形成了中土的淨土宗。今將印度禪在中國的發展與演變，表列於下：



由於慧能中國禪的興起，並廣受世人歡迎，而取代了印度禪，因而今世學者之論述禪學時，都以為禪學，即是慧能之學；溯其原時，每從菩提達摩說起。但此僅是從近因，從捏造的傳承法統來說禪，並不符於事實。實者，在中國，談論禪修法門，或中土禪學之演變，皆須由安世高說起，且在禪法中國化上，中間當以智顛為重要之改革家，最後則應以慧能為禪學中國化之完成者。說禪而不由此三人說起，偏信唐世禪師所捏造之法統傳承，僅由菩提達摩論起，或由釋迦、迦葉說起，皆與史實不合，而卻為今日論禪學者之所沿用。

世人論禪，皆以六祖為說，其流風所及，甚至在今日想找一本談論安世高禪法之專著，而極為難得。筆者深感當世學者探論禪學演變，不能以歷史演變為主，而流於信徒形式之論禪，因而特別以安世高禪法為始，來加以論述禪學的演變。

安世高其人，據梁·慧皎《高僧傳·卷一·漢雒陽安清傳》所載，安世高名清，為安息國之太子，讓國與叔，出家修道，「博曉經藏，尤精《阿毗曇》學，諷持禪經，備盡其妙」，在漢桓帝初年，始到中國，「至止未久，即通習華言，於是宣譯眾經，改梵為漢，出《安般守意》、《陰持入經》，大小十二門，及百六十品；初外國三藏眾護撰述經要為二十七章，高乃剖析護所集七章，譯為漢文，即《道地經》也。其先後所出經論，凡三十九部，義理明析，文字允正，辯而不華，質而不野。……按釋道安《經錄》云：『安世高以漢桓帝建和二年（西元一四八年），至靈帝建寧中，二十餘年，譯出三十餘部經。』」

在早期禪學的傳播上，自東漢·安世高而後，有東漢·支婁迦讖、西晉·竺法護、姚秦·鳩摩羅什、東晉·佛陀跋陀羅、劉宋·曇摩蜜多等人陸續來華從事禪典的譯著。其中安世高尤以禪法聞名，今依年代先後，將現存傳世之禪學譯作較著者臚列於下：

後漢·高世高譯《佛說大安般守意經》二卷、《陰持入經》二卷、《佛說禪行

三十七品經》一卷、《禪行法想經》一卷、《道地經》一卷、《佛說佛印三昧經》、《佛說自誓三昧經》等；後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》；後漢·支曜譯《小道地經》一卷；後漢·失名譯《禪要經》一卷；後漢失名譯《身觀經》；西晉·竺法護譯有《修行道地經》七卷、《法觀經》一卷、《身觀經》一卷；姚秦·鳩摩羅什譯《禪祕要法經》三卷、《坐禪三昧經》二卷、《菩薩詞色欲法經》一卷、《禪法要解》二卷、《思惟略要法》一卷、《佛說首楞嚴三昧經》二卷；東晉·佛陀跋陀羅譯《達摩多羅禪經》二卷、《佛說觀佛三昧海經》十卷；劉宋·佛陀蜜多撰、曇摩蜜多譯《五門禪經要用法》；劉宋·沮渠京聲譯《治禪病祕要法》等等。以上與禪修有關的經典，都收錄在《大正新修大藏經》第十三冊、十五冊中。

以上是禪學傳入中國的較早期譯作；從這些作品中，由年代先後，可以看出，禪法修習逐漸轉變之跡，如以修「觀」而言，由小乘的重視白骨無常、無我觀，到大乘則逐漸轉變為觀諸佛身境。安世高禪法，尚屬小乘，至支婁迦讖、竺法護、鳩摩羅什等人，則遂入於大乘禪法。

日本·高楠順次郎監修的《南傳大藏經》第十四卷〈相應部經典·犍度篇·第十三禪定相應〉、第十六卷上〈相應部經典·大篇·覺支相應·第七出入息品〉、十六卷下〈相應部經典·大篇·第九靜慮相應〉、十六卷下〈相應部經典·大篇·第十入出息相應〉、卷十七〈增支部經典·一集·第二十靜慮品〉等，皆是與禪學相關的小乘作品；其中所言的禪法，不外重三昧定、白骨觀，觀我身及觀他身不淨；觀五蘊無我、一切皆苦。

《南傳大藏經》所見的禪法，可以和中土的《阿含經》相參照看，皆屬印度小乘禪，在禪法上重實修，較少理論，也較乏系統，偏重在以觀想五蘊（色、受、想、行、識），由肉體（色）及精神（受、想、行、識）的因緣組合，來了解「無常」；由無常而「苦」，而「無我」；並以三十七道品為修習證道之法。《雜阿含經·卷一》云：「色無常，受、想、行、識無常。無常者，則是苦；苦者，則非我（無我）；非我者，則非我所。如是觀者，名真實觀。」（《大正新修大藏經》第二冊，頁二 b）；這一類以無常為始，來推論苦與無我的例子，以及分述三十七道品的短經，在《阿含經》中甚為常見。

大乘禪與小乘禪的差別，在於大乘禪觀諸法無常，觀諸佛身境；小乘禪則觀自身無常、觀一切皆苦、無我。安世高所傳禪法，雖仍屬小乘禪法，但似乎已較原始佛教的禪法，又進了一層；其中修禪的六妙法門，已極有系統，與小乘禪法的缺乏系統者有別。

安世高禪法，以《佛說大安般守意經》及《陰持入經》為主，較著名及較有系統的修禪法門為六妙法門。六妙法門為：數息、相隨、止、觀、還、淨六者。經中並以各種名相來說明修習禪法之關係。

印度人好玩弄名相，以各種名相來闡述宇宙間諸種現象的諸法；而各名相間，並常伴隨著數字出現；如四諦、十二四緣、五戒、十善、二苦、八苦等等，名相與數字相結合，稱為「數法」，數即是法，成為佛教的一個特色。因而欲知其學，須先探究相關之名相數法。而伴隨禪法修習相關的常見名相，則有：四大、

六根、五陰（五蘊）、三毒、十二因緣、三十七道品、六妙門等。今先據安世高譯《佛說大安般守意經》來論述安世高的修禪六妙門，然後再論述其它名相。

數息：「數息爲遮意」；遮止雜念，使之不生。其法由一數至十，再循環由一數至十，目的在訓練心志專注。

相隨：「相隨爲斂意」；收斂心意，使專一於出入息。其法爲不數數字，心志隨呼吸進退。

止：「止爲定意」；止爲定，欲以定心不受誘，來止諸惡。

觀：「觀爲離意」；借由觀臭穢，起厭離之心，而斷諸惡。「觀」即想像，專心去想像。通常有下述二者：

內觀五蘊臭穢：觀自身、觀他身由血肉屎尿所成，全身皆爲白骨觀，用以對治貪淫。

外觀十二因緣等法皆無常、苦、空、無我。

還：「還爲一意」；一心棄滅諸穢惡，還於不起意爲惡。

淨：「淨爲守意」；意守清淨，去諸貪欲不淨，即爲淨。

以上是《佛說大安般守意經》所說修禪之六妙門；數息與隨，在調和心意，去除雜念，使專心一意。止重定心；觀則爲觀身不淨，觀法無我，觀受是苦，觀心無常；所謂「觀有二事，一者觀外諸所有色，二者觀內謂無所有。」（《大安般守意經》卷下，《大正藏》十五冊，一七一頁c）。還、淨，在使吾人離棄諸惡穢，而歸清淨。在名相的說明上，四念處、四正勤，可對治三毒。又，四大（地、水、火、風）、五陰（色、受、想、行、識）、六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）常被用來修習不淨觀，以厭離對肉身之眷念，用來對治三毒中之貪淫。另外，修十二因緣觀，則爲對治三毒中的癡。至於以意觀止，「欲瞋恚，制不怒」，並「自觀痛痒，觀他人痛痒，以止瞋恚」（《大安般守意經》卷下，《大正藏》十五冊，一六八頁b），則重在以戒對治瞋恚。安世高在對治瞋恚上的敘述較不明確，而《增壹阿含經》卷六則明云：「瞋恚病者，用慈心治」；此說和大乘禪法書相同，西晉·竺法護《修行道地經》卷二、鳩摩羅什《坐禪三昧經》卷上等大乘禪觀中，皆提及修慈心觀，以對治三毒中的瞋。三毒的對治法，在小乘禪中，偏重貪淫及愚癡，對治法亦不若大乘禪中所言者詳盡有系統。

《佛說大安般守意經》、《禪祕要法經》等的禪定理論，屬小乘禪法，重在以三法印及三學對治三毒。而初期禪觀的對治，則甚偏重貪與癡。

三毒以貪淫爲首，初期禪觀，在戒貪淫方面之論述甚多，爲求戒貪淫，所以特別重視不淨觀。

三毒貪、瞋、癡。其中之「貪」，早期所譯禪法經中，如東漢·安世高《大安般守意經》、安世高《陰持入經》、西晉·竺法護譯《修行道地經》、姚秦·鳩摩羅什譯《思惟略要法》、《坐禪三昧經》等等，都是指貪淫而言；甚至不是禪法書，如東漢·支婁迦讖譯《道行般若經·卷五·照明品》、西晉·竺法護譯《佛說聖法印經》、西晉·法炬譯《佛說相應可經》、東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》（如卷七、卷八、卷九、卷三十、卷三十三、卷四十等所見）等等，也都

指貪姪而言。所以三毒之名，在早期禪經中，常被稱為：貪姪、瞋恚、愚癡；簡稱爲：姪、怒、癡；「貪姪」有時也被寫作「貪欲」、「貪愛」、「愛欲」。總之，早期所譯佛典，三毒中之貪，常指貪姪，禪典更是如此。

又，在三毒中，其中以「貪姪」，乃是早期印度禪法所要對治的主要對象，因而不淨觀，亦爲早期印度禪法中所最常見之觀法，幾成爲小乘禪學之共法。不淨觀，旨在觀身不淨，觀想身體是由白骨、屎尿、血肉、筋脈、毛髮、爪齒、涕淚、唾涎、汗垢、髓腦、皮膜、肪脂等三十六種臭穢物所成；而最常見之不淨觀，則爲白骨觀；用以觀自身、觀他身，皆成白骨架，以去除貪姪。整體來說，不淨觀是用來對治貪姪，但也有爲對治女色方面的不同執著，而修法有別，如或貪好美貌，或貪好膚體細滑，或貪身肉白淨等等，其對治之觀想法均略有差別。綜述之，不淨觀，其觀法，不外觀身爲白骨，或觀身是屎尿膿血所成、諸蟲咬食、或屍身腫脹腐臭等。其目的在論述全身不淨，使修行者厭棄肉身，不再貪著肉慾。

除四大、五蘊、三毒、十二因緣等名相外；安世高譯經或早期漢譯禪法經中，最常談到且和修習禪法有密切關聯的，爲三十七道品。三十七道品，又名三十七品、三十七分、三十七菩提分法，是指通往涅槃之路的三十七種禪學修行法門。三十七道品，依次爲：四念處（安世高譯爲四意止，今以世人所熟悉的後來譯名稱之）、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道；此七項中，其數字相加，共三十七，所以名爲三十七道品。

在名相方面，安世高所譯的《陰持入經》對修禪時的名相，有詳盡的解說；經名「陰、持、入」三者，是安世高的譯法，如依唐·玄奘之譯名，則爲「蘊、界、處」。「陰」指色、受、想、行、識五者；色指肉體等物質；「受」指冷熱、苦樂、痛痒等感受，安世高譯將「受」稱爲「痛」；想爲思惟；行爲造作；識爲了別。「持」，即「界」，是指人類感官與外界接觸所形成的配應關係，分爲六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、六境（色、聲、香、味、觸、法）、六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識），三者合成十八界，安世高稱爲「十八本持」。「入」，即「處」，指六根與六境，合爲十二處，安世高稱爲十二入。

正如上文所言，印度常以名相來解釋諸法，而名相又常冠以數字，以便記誦，如一真、二苦、三界、四諦、五蘊、六道、七覺支、八正道、九地、十法界等等，「數」即是「法」，這種情形，在原始佛教已多，越至後世，名相越繁細瑣碎；而名相與名相間，更常有相重複的現象，如「精進」一詞，僅以三十七道品而言，在四神足、五根、五力、七覺支、八正道中都各含有「精進」，只是強加區分而已。重屋累椽，贅詞冗句，壓殺才智之士；其中憑空而撰者，如佛經中所說的「八功德水」，僅僅是在說明水有八種好處及性質，可以止渴，可以清心，可以潤澤等等；敘述水的性質及好處，可多可少，實不必拘泥於八，也不須去強記此八種功用，而印人卻常憑空撰造出此類無用的名相；「指」本用以得「月」，而追逐此類名相，足令俗學淺智者因「指」而忘「月」；但既談佛理，便不得不對此類名相略做解釋。爲確定這些名相的意義，以便於修持，安世高所譯《陰持入經》，曾將小乘修習禪學有關的三十七道品，都加以明確的解釋，今略去不談。

總之，由四念處（一身念處，觀身不淨；二受念處，觀受爲苦；三心念處，觀心識念念生滅無常；四法念處，觀法無我）；四正勤（未生惡令不生、已生惡令斷、未生善令生、已生善令增進）；四神足（欲定、精進定、意定、戒定）；五根（信根、精進根、念根、定根、慧根）；五力（信力、精進力、念定、定力、慧力）；七覺支（擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、念覺支、定覺支、行覺支）；八正道（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）等組合成的三十七道品，是禪法修習中所須具備的條件。三十七品，有的從因講，有的從果講，如五根爲因，五力爲果；四念處、四正勤爲因，四神足爲果等。修禪在藉由三十七道品，以觀五蘊去三毒，而得入四禪境界。

由於初期禪觀偏重在觀身不淨上，所以初期禪觀所帶來之弊害，也以不淨觀爲最巨最明顯；不僅小乘禪觀如此，尙未中土化的大乘禪觀（竺法護、鳩摩羅什等譯經）也是如此。

觀身穢惡、無我，所帶來的最大弊端，即是易流於極度厭棄肉體，甚至流於自殺。這種傾向，在釋迦弟子中已出現，有許多釋迦弟子，借自殺以求脫離，曾使得釋迦僧團的人數，因此銳減。《雜阿含經》卷二十九：

「如是我聞，一時佛住金剛聚落，跋求摩河側，薩羅梨林中，爾時世尊爲諸比丘說不淨觀，讚歎不淨觀言：『諸比丘！修不淨觀，多修習者，得大果大福利。』時諸比丘修不淨觀已，極厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或繩自絞，投巖自殺，或令餘比丘殺。有異比丘極生厭患，惡露不淨，至鹿林梵志子所，語鹿林梵志子言：『賢首，汝能殺我者，衣鉢屬汝。』時鹿林梵志子即殺彼比丘，持刀至跋求摩河邊洗刀時，有魔天住於空中，讚鹿林梵志子言：『善哉善哉！賢首，汝得無量功德……』時鹿林梵志子聞讚歎已，增惡邪見，作是念：我今真實大作福德，令沙門釋子持戒功德者，未度者度，未脫者脫，未穌息者令得穌息，未涅槃者令得涅槃，衣鉢雜物，悉皆屬我。於是手執利刀，循諸房舍，諸經行處，別房禪房，見諸比丘，作如是言：『何等沙門，持戒有德，未度者我能令度，未脫者令脫，未穌息者令得穌息，未涅槃令得涅槃。』時有諸比丘，厭患身者，皆出房舍，語鹿林梵志子言：『我未得度，汝當度我；我未得脫，汝當脫我；我未得穌息，汝當令我得穌息；我未得涅槃，汝當令我得涅槃。』時鹿林梵志子，即以利刀殺彼比丘，次第乃至殺六十人。爾時世尊至十五日說戒時，於眾僧前坐，告尊者阿難：『何因何緣，諸比丘轉少、轉減、轉盡？』阿難白佛言：『世尊爲諸比丘說修不淨觀，讚歎不淨觀；諸比丘修不淨觀已，極厭患身，廣說乃至殺六十比丘。世尊！以是因緣故，令諸比丘，轉少、轉減、轉盡。唯願世尊更說餘法，令諸比丘聞已勤修智慧，樂受正法，樂住正法。』佛告阿難：『是故我今次第說住微細住，隨順開覺，已起未起惡不善法，速令休息；如天大雨，起未起塵，能令休息。如是比丘，修微細住，諸起未起惡不善法，能令休息。……佛說此經已，尊者阿難聞佛所說，歡喜奉行。』

（《大正新修大藏經》第二冊第二〇七頁 bc）

上述所錄，除中間及最後刪去一些文字外，首尾完整，原本應是一獨立之小經，後被併入《雜阿含經》中。《雜阿含經》都是雜集這一類的小經所成。經中敘述，釋迦牟尼的諸弟子，因聽受釋迦教以不淨觀，並親身勤習不淨觀，深感身體穢惡，於是「極厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或繩自絞，投巖自殺，或令餘比丘殺。」其中有一比丘受不了自身的穢惡，極度厭棄，而拜託鹿林梵志子殺死其身；鹿林梵志比丘因而連續殺了這類自求了脫的比丘六十人，於是遂使得釋迦的弟子「轉少、轉減、轉盡」。不淨觀所帶來的弊端，連釋迦都是始料未及。這段記載，極可能是當時修習不淨觀的實錄。這段記載，又見於劉宋·佛陀什、竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷二（《大正新修大藏經》第二二卷第七頁a、b、c）。

以上是印度初期小乘禪修習方法的一斑。由其修持方法，可以看出和大乘禪的觀佛身境，及觀諸法無常；以及後來形成的中土慧能禪，以頓悟為主，在修習上，有極大差別。

貳、支婁迦讖其人及般若學在中土之流傳及衍變

承上所言，漢代佛教東傳，約有二大系統，一為安世高禪法，一為支婁迦讖的般若學。支婁迦讖，簡稱支讖，本為月支人，在漢靈帝時來到雒陽，梁·慧皎《高僧傳·卷一·支婁迦讖》說他「以光和中平之間，傳譯梵文，出《般若道行》、《般舟》、《首楞嚴》等三經。又有阿闍世王《寶積》等十餘部經，歲久無錄，安公校定古今，精尋文體，云似讖所出。凡此諸經，皆審得本旨，了不加飾，可謂善宣法要，弘道之士也。後不知所終。」光和中平為漢靈帝年號，光和中平為西元一七八至一八三年，中平為西元一八四至一八八年。支婁迦讖譯經中有般若學，也有大乘禪學（《般舟三昧經》），但卻以般若成名。

般若學，屬於大乘佛學，與小乘的專尊釋迦一佛，以四諦、十二因緣為主者有別。般若經中，佛由「法」出，法尊於佛，不再專以釋迦為主，由一佛而衍成多佛。小乘在自度，大乘兼及度人。小乘以阿羅漢、辟支佛為目標，大乘般若則以成佛為目標。般若在大乘佛教哲理中，佔了極重要的份量。

般若學所講求的是：「般若波羅蜜」。般若是「智慧」，專指成佛証道方面的智慧；「波羅蜜」有時也寫做「波羅蜜多」，其義為「到彼岸」或「度彼岸」。「般若波羅蜜」五字全是印度梵語的音譯；義譯則為：以智慧度到彼岸；道安的《道行般若經序》將此「般若波羅蜜」五字簡譯之為「智度」。彼岸，是指了脫生死的涅槃境界。因而由字面看來，般若學所強調的，是以智慧來使自己度越過無常、苦、空凡濁惡世的此岸，而到達寂滅清靜的涅槃彼岸。至於是何種智慧方能渡過六道生死，到達彼岸呢？則般若學所強調的智慧，乃是了悟諸法性空的智慧，洞悉萬法「本無」；具有此智慧，才能獲得成佛作聖所須的「薩芸若（一切種智）」，並依「漚瑟拘舍羅（方便智）」，中道（半途）不以小乘的阿羅漢、辟支佛果為滿足，而直證佛道。

般若學所謂的「性空」，是以緣起法來分析事物，以為宇宙間的一切事物，都是「因緣」的組合體，不能單獨存在；般若經的撰造者，並進而由不能單獨存

在，推論出本來是空無的，支婁迦讖譯文為「本無」，鳩摩羅什《小品般若波羅蜜經》譯為「性空」。舉例而言，人是由「色、受、想、行、識」五蘊組成，「色（肉體）」不能稱為我，精神思惟方面的「受、想、行、識」四者也不能稱為我，五蘊相聚始成「我」，散則歸空；「我」本不存在，由緣聚所成。「我」既如此，萬事萬物皆是如此；此即是「本無」，本無即是「性空」。小乘佛教僅強調無我，大乘般若則據此更推衍為萬法皆空無，無自性，並進而說它原不存在；既不存在，則亦無毀敗與生滅（無生無滅，無去無來），此即般若所講緣起性空的道理。但這種做法，在理論上，實有它的缺陷。萬事萬物固然由許多的個別條件所組合成，在還沒組合的時候，固可說空；已組合後，追溯它未組合前原不存在，亦可說空；但既組合後，就現有情況而言，則為實「有」而非「空」，已與未組合前有所差別。舉例而言：H₂O 未組合時，「水」不存在，不能產生水的作用；已組合後，則「水」不是「空」，水有它的屬性與功用。再以佛理為例，須以般若慧了悟佛理，行六度萬行而修成佛；未成佛時是凡非佛，成佛後是佛非凡；佛的成就應為真實存在，不能以未修行前來看待他。但早期的般若經偏執於空，既如此，則以緣起性空來說，「佛」亦是因緣所生法，緣起既是性空，則亦無佛可成，無道可證，佛亦是虛幻不存的事物。般若經中也一再的可以看到無佛可成，無眾生可渡的說法。但如果佛真的不存在，真無眾生可渡，那麼談修持、講精進，不都是無的放矢，夢中說夢，且否定了佛與眾生的存在，佛教亦將不存。

早期般若經偏重於闡空，此一矛盾至為明顯，於是為了彌補此一矛盾，稍後的中、印般若學者，便有不少人提出了較中和性的看法。其中以三國時印度的龍樹，和中土晉世的六家七宗說最具代表。龍樹的年代約在漢末至三國（生卒年約西元一五〇至二五〇年；採任繼愈《中國佛教史》第一卷 509 頁之說），他提出了真空假有的說法；說諸法本來空性（真空），以因緣而成萬有（假有）；萬有是假象，性空才是真象。真空不離假有，假有即是真空；龍樹《中論》（約成書於三國魏明帝之時）云：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」（《大正藏》第三〇冊，三三頁 b）。此說比早期的般若空義較能調和空有；支婁迦讖的年代比龍樹早，來不及以較圓融的說法來譯經；正由於般若空義有它的缺陷性，也因此，雖已有大小品般若經存在，但在鳩摩羅什未譯出龍樹學說（東晉中葉）前，中土便出現了支遁、道安等人的六家七宗之說，企圖為般若空義找到較圓融的說法；其中道安對般若學的研究極深，他在《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》中說他在襄陽十五年，每年講《放光般若經》二遍（見梁·僧佑《出三藏記集》卷八，《大正藏》五五冊，五二頁），他也曾對當時所能見到的大小品般若經，逐一加以比對，詳細的考證其詳略異同（見道安《道行經序》，載《出三藏記集》卷七）；他對般若學鑽研之深，幾無人可比；但他的「心無義」，卻被僧肇所批評（見《肇論·不真空論》），認為未能明白般若空義；那是因為自東晉中葉，鳩摩羅什譯出龍樹的作品後，中土的和尙便以龍樹說來做為般若學的唯一真諦，以龍樹說來衡量諸家說；實者龍樹說反而未必能符合原始的般若空義。

再者，龍樹的說法，也無法完全彌縫般若學偏執於性空的弊病與不周全。宇

宙萬事萬物，不外成與毀，緣聚則「成」，緣散則「毀」，成則為有，毀則歸空；空、有相對存在，如果「成（有）」是假象，則「毀（空）」亦是假象；不能視「有」為假象為虛幻，以「空」為真性為實體。緣起之「空」，是據組成時之「因」而說；萬象之「有」，則是據已成之「果」而論；以因否定果，或以果否定因，都是偏執失實。今再以上述的修證成佛為例，凡人歷經苦修而成佛，佛亦因緣法所成，如以因緣所生者即為虛妄不真來論，則虛幻之物，又如何能塑造佛性成為真實不滅的永恆存在（緣起性空，如何能有真佛存在？）且佛如虛妄不真，則教將不存。正因為佛在教徒中是崇高而超越的，畢竟不可推翻；於是般若經一方面強調性空，無佛可成，無眾性可度，一方面卻又汲汲於努力修證成佛，度化眾生，這種矛盾，在般若經中，觸目可見；而彌補此種矛盾之詞，在印度有（漢末三國初的）龍樹，在中國則有晉世六家七宗及隋·智顛輩之一心三觀等說。龍樹的時代與六家七宗的時代，相去並不太遠；兩者亦皆未必能符合般若原義，其中像道安，綜匯大小品般若經，辛苦比對，不能說他不了解般若，反而是證般若空義，原是缺陷不足的；龍樹的解說，也已非般若原義，但龍樹的說法得以流行，且成為唯一的解說，最主要的原因，在於龍樹是印度人，同時他在佛學上也有不少的建樹而使然。

般若經，現存較重要者，有：東漢·支婁迦讖譯《道行般若經》十卷、三國吳·支謙譯《大明度經》六卷、西晉·無羅叉譯《放光般若經》二十卷、西晉·竺法護譯《光讚經》十卷、前秦·曇摩婢共竺佛念譯《摩訶般若鈔經》五卷、姚秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》二十七卷、鳩摩羅什《小品般若波羅蜜經》十卷、唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》六百卷。此外有姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》一卷、元魏·菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》一卷、陳·真諦譯《金剛般若波羅蜜經》一卷、隋·笈多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》一卷、唐·義淨譯《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》一卷、唐·菩提流志譯《實相般若波羅蜜經》一卷、唐·金剛智譯《金剛頂瑜伽理趣般若經》一卷、唐·不空譯《大樂金剛不空真實三摩耶經》一卷、宋·施護譯《佛說偏照般若波羅蜜經》一卷、宋·法賢譯《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》七卷、宋·施護譯《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》二十五卷、《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》三卷、宋·施護譯《聖八千頌般若波羅蜜多一百八名真實圓義陀羅尼經》一卷、陳·月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》七卷、梁·曼陀羅仙譯《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》二卷、梁·僧伽婆羅譯《文殊師利所說般若波羅蜜經》一卷、宋·翔公譯《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》二卷、姚秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》二卷、唐·不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》二卷、宋·施護譯《佛說了義般若波羅蜜多經》一卷、宋·施護譯《佛說五十頌聖般若波羅蜜經》一卷、宋·施護譯《佛說帝釋般若波羅蜜多心經》一卷、鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜大明咒經》一卷、唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》一卷、唐·法月重譯《普遍智藏般若波羅蜜多心經》一卷、唐·般若共利言等譯《般若波羅蜜多心經》一卷、唐·智慧輪譯《般若波羅蜜多心經》一卷、唐·法成譯《般若波羅蜜

多心經》一卷、敦煌寫本 s700 號《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經》一卷並序、施護譯《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》一卷、宋·天息災譯《佛說佛母小字般若波羅蜜多經》一卷、宋·天息災譯《佛說觀想佛母般若波羅蜜多菩薩經》一卷、宋·惟淨等譯《佛說開覺自性般若波羅蜜多經》四卷、唐·般若譯《大乘理趣六波羅蜜多經》十卷；上述的諸多般若經，現收藏於《大正新修大藏經》第五冊至第八冊中，據其經文分類，以溯其源，則約可分為數個系統。

支婁迦讖的《道行般若經》，一般稱為《小品般若經》，支謙的《大明度經》也屬於這個系統。西晉·無羅叉譯的《放光般若經》和竺法護譯《光讚經》被稱為《大品般若經》。從小品般若發展到大品般若，以譯經的年代看，相差一百餘年（註四），可以看出般若學的發展情形；由此而下，一直到唐代·玄奘所譯的《大般若波羅蜜多經》，竟達到六百卷之多，可以說是般若學已發展到了極致。

又，般若學以談空為主，但由漢開始，發展至唐，在印度本土即受到了八世紀後密宗興起的影響，於是唐代及宋代所撰，有些般若方面的經典，也大量的糅雜了咒語、手印、曼荼羅壇法等科儀及大日如來、金剛手菩薩等密教人物，這類的經典，如唐·菩提流志譯《實相般若波羅蜜經》、唐·金剛智譯《金剛頂瑜伽理趣般若經》、唐·不空譯《大樂金剛不空真實三麼耶經》、唐·般若譯《大乘理趣六波羅蜜多經》、宋·施護譯《佛說偏照般若波羅蜜經》、宋·法賢譯《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》、宋·天息災譯《佛說觀想佛母般若波羅蜜多菩薩經》等等皆是，這類的經典，雖名為般若經，但已與密教科儀相結合，更適合於歸類為密教典籍，擺於密教部中。

以上是般若經的發展情形。般若經雖有大小品之分，卷數有多寡之別，但般若經的共同特性在強調「空」性，其主要的論調為「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」。「色」為有，「空」為無；「有（色）」是由諸因緣組合成的，本來原是「無（空）」；「空」、「色」兩者本性既皆是空無，因而「空」與「色」並無差別，同以「空無」為本，也因而支婁迦讖以「本無」為譯。

般若經不外論述諸法「空」、「有」二者之關係，但早期的般若經則偏向在闡述「空」上，偏重在析述現象界是由組合而成，虛幻不真。以為空與有既是皆由因緣法所成，所以空亦是色，色亦是空；空、色同歸於空無。至於般若經的修持方法則為六種波羅蜜，即所謂的「六度」，是指：布施（檀波羅蜜）、持戒（尸波羅蜜）、忍辱（羶提波羅蜜）、精進（惟逮波羅蜜）、禪定（禪波羅蜜）、般若（般若波羅蜜），此六種，能使吾人度越生死，到達涅槃彼岸，所以稱為六度或六波羅蜜（波羅蜜為度彼岸之意）；而六波羅蜜中，又以般若波羅蜜為最尊貴，為其餘五波羅蜜之基石。

再者，般若經，共同的特色都在誇耀經書功德，以為布施平民，不如布施高僧，布施高僧不如布施佛、菩薩，但再多的布施，都比不上誦讀書寫般若經的功德大。因為般若經為諸佛成佛的主要依據，是諸佛之母，諸佛之源。

般若經雖有大小品之別，卷帙有一卷本及六百卷本等繁簡之分；但綜歸之，般若經不外據因緣所生法以解空，借由夢幻泡影為喻以說空，強調般若波羅蜜等

六度的重要性，並誇示經書功德。以整個般若經的發展過程而言：東漢·支婁迦讖譯的《道行般若經》，為中土般若經之始；而唐·玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》，則為般若經之極致；但最能掌握般若學之精華所在的，則首推唐代玄奘譯的《般若波羅蜜多心經》一卷本，此經文字簡短，除玄奘外，較早期有鳩摩羅什等多家譯本，但都不及玄奘譯本文暢理達。而在玄奘譯所的《般若波羅蜜多心經》中，又以「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」一句，為此經之精華。因而整個歸納來說，六百卷般若，可以濃縮為一卷本之《般若波羅蜜多心經》；而《般若波羅蜜多心經》之精華，則又可濃縮為「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」一語；因此，此句話可視為般若學精華中之精華，為般若學之傳心法門。

以上所言，般若經強調性空、強調般若波羅蜜等六度，以夢幻泡影為喻，以及誇耀經書功德；這是一般般若經的特色。談空談般若，固是般若經本行，而誇耀經書功德，及以夢幻為喻者，如姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》云：「『若有善男子善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用布施，得福多不？』須菩提言：『甚多，世尊！』佛告須菩提：『若善男子善女人，於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德。』」（《大正新修大藏經》第八冊，七五〇頁 a）又云：「一切有為法，如夢幻泡影；如露亦如電，應作如是觀」（《大正新修大藏經》第八冊，七五二頁 b）。今再以支婁迦讖譯《道行般若經》為例，分別敘述般若經的四種特性於下：

1、強調性空

《道行般若經·卷一·道行品》：

「菩薩行般若波羅蜜，色不當於中住，痛痒、思想、生死、識，不當於中住。……菩薩行般若波羅蜜，色不受，痛痒、思想、生死、識不受。不受色者，為無色；不受痛痒、思想、生死、識者為無識。般若波羅蜜不受，何以故不受？如影無所取，無所得故不受。菩薩行般若波羅蜜，一切字法不受，是故三昧無有邊，無有正，諸阿羅漢、辟支佛所不能及。」（《大正新修大藏經》第八冊，四二六頁 a）

此段經文以色受想行識五蘊為例，說明諸法空性；「色不當於中住」，在說明色不住於色中，色無自性；其餘受（痛痒）、想（思想）、行（生死）、識四者，也是如此。

《道行般若經·卷一·道行品》：

「舍利弗謂須菩提：『菩薩何因曉般若波羅？色離本色，痛痒、思想、生死、識，離本識，般若波羅蜜離本般若波羅蜜。』須菩提言：『如是。』舍利弗言：『善哉須菩提！菩薩設使出是中，便自致薩芸若。』須菩提言：『如是，菩薩出是中，便自致薩芸若。何以故？薩芸若無所從出，無所從生；如是，菩薩疾近作佛。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四二六頁 b）

此段經文，鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經·卷一·初品》譯作：「爾時舍利弗語須菩提：『若色離色性，受、想、行、識離識性，般若波羅蜜離般若波羅

蜜性者，何故說菩薩不離般若波羅蜜行？」須菩提言：『如是，舍利弗！色離色性，受、想、行、識離識性；般若波羅蜜離般若波羅蜜性。是法皆離自性，性相亦離。』舍利弗言：『若菩薩於是中學，能成就薩婆若耶？』須菩提言：『如是，舍利弗！菩薩如是學者，能成就薩婆若。所以者何？一切法無生無成就故。若菩薩如是行者，則近薩婆若。』」（《大正新修大藏經》第八冊，五三八頁 a）將鳩摩羅什譯者和支謙譯相比較，文義自然能了然；支譯文字較簡單晦澀，交待不清；鳩摩羅什譯文較清楚。這段經文，乃是以性空的角度來談論五蘊及諸法，甚至成佛之母的六波羅蜜，也都是無自性；色離本色，受、想、行、識離本識；是因緣所成法，不能獨立存在，沒有獨立自主的本性。本性，支謙譯文中用「本色」、「本識」等來稱呼它。

《道行般若經·卷一·道行品》：

「佛言：『菩薩摩訶薩心念如是：我當度不可計阿僧祇人，悉令般泥洹；如是悉般泥洹，是法無不般泥洹一人也。何以故？本無故。譬如幻師於曠大處化作二大城，作化人滿其中，悉斷化人頭，於須菩提意云何？寧有所中傷死者無？』須菩提言：『無。』『菩薩摩訶薩，度不可計阿僧祇人，悉令般泥洹，無不般泥洹一人也。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四二七頁 c）

文中以菩薩度化無央數（阿僧祇）眾生，實不度一人，因一切皆是因緣所成，本空無；經中將這種空無，比喻成猶如幻師所造的化人，既是幻化所成，所以幻師斷盡所有幻化人之頭，便是無頭可斷，無人可殺；宇宙間萬有的現象，也是幻化所成，所以渡盡眾生，卻無眾生可渡，修證六度萬行，卻無佛可成。

《道行般若經·卷一·道行品》：

「佛言：『我故自問，若隨所報之。於須菩提意云何？幻與色有異無？幻與痛痒、思想、生死、識有異無？』須菩提報佛言：『爾天中天！幻與色無異也；色是幻，幻是色；幻與痛痒、思想、生死、識等無異。』佛言：『云何須菩提，所想等不，隨法從五陰字菩薩。』須菩提言：『如是。天中天！菩薩學欲作佛，為學幻耳。何以故？幻者當持此所有，當如持五陰。幻如色，色六衰；五陰如幻，痛痒、思想、生死、識作是語，字六衰五陰。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四二七頁 a）

文中的「幻」，指幻化、虛幻，其義和「空」相近；「幻與色無異也；色是幻，幻是色；幻與痛痒、思想、生死、識等無異。」此段經文，即是談論空與色受想行識五蘊的關係。色是因緣所生，本不存在，幻亦是虛假不存在，所以說是「幻」與「色」無異，兩者都不是真實存在，都無自性，都是本無，所以「色是幻，幻是色」。

《道行般若經》此段文字和鳩摩羅什、玄奘等有關空色的譯文是相近的。姚秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜大明咒經》：「非色異空，非空異色；色即是空，空即是色；受想行識亦如是。」（《大正新修大藏經》第八冊，八四七頁 c）唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。」（《大正新修大藏經》第八冊，八四八頁 c），玄奘《般若

波羅蜜多心經》譯本較流暢，廣被佛徒所誦讀。上文「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」此句更可以說是般若學精華中的精華，六百卷般若經，繁瑣苛細，其主要的旨義，不過在闡釋此段文字罷了。

2、強調六度為成佛之鑰。

禪學強調修禪可以成佛；般若學則強調六度才是成佛之鑰，其中尤以六度中的般若波羅蜜，更是成佛作聖的主因。

《道行般若經·卷二·功德品》：

「佛語阿難：『般若波羅蜜於五波羅蜜中最尊。云何阿難！不作布施，當何緣為檀波羅蜜薩芸若？不作戒，當何緣為尸波羅蜜？不作忍辱，當何緣為羸提波羅蜜？不作精進，當何緣為惟逮波羅蜜？不作一心，當何緣為禪波羅蜜？不作智慧，當何緣為般若波羅蜜薩芸若？』……佛言：『如是，阿難！般若波羅蜜於五波羅蜜中最尊，譬如極大地，種散其中，同時俱出，其生大株。如是阿難！般若波羅蜜者是地，五波羅蜜者是種，從其中生薩芸若者，從般若波羅蜜成。如是阿難，般若波羅蜜於五波羅蜜中，極大尊，自在所教。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四三四頁 b）

《道行般若經·卷二·功德品》：

「釋提桓因言：『但行般若波羅蜜，不行餘波羅蜜耶？』佛言：『都盧六波羅蜜皆行。菩薩摩訶薩般若波羅蜜，於菩薩摩訶薩最尊。菩薩與布施，般若波羅蜜出上。持戒、忍辱、精進、一心，分布諸經教人，不及菩薩摩訶薩行般若波羅蜜也。……五波羅蜜從般若波羅蜜出，般若波羅蜜出薩芸若，種種展轉相得無有異。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四三六頁 b）

《道行般若經·卷九·累教品》：

「佛語阿難：『若有受般若波羅蜜持護，是為持過去、當來、今現在佛教法。何以故？過去、當來、今現在佛，皆從般若波羅蜜出生。菩薩欲得佛道者，當學六波羅蜜。何以故？六波羅蜜是諸菩薩摩訶薩母。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四六八頁 c、四六九頁 a）

《道行般若經·卷十·囑累品》：

「我累汝阿難是般若波羅蜜；何以故？是經，阿難！但薩阿竭阿羅訶三耶三佛，過去、當來、今現在，無有盡經藏，是經鎮諸法，悉從是經中出諸所有。阿難！但薩阿竭阿羅訶三耶三佛，過去、當來、今現在所為，人民說經所出不可計經卷，種種異慧，若干種經卷所見人民若干種所喜，各各隨所行，人民道經所入慧所說，過去、當來、今現在所說，是一切皆從是般若波羅蜜藏中出諸所有經法。……般若波羅蜜，是但薩阿竭阿羅訶三耶三佛母，是諸慧明，是我身，皆從是中出，從是中生。」（《大正新修大藏經》第八冊，四七七頁 c）

上述諸段引文，說明了般若波羅蜜多，是一切諸經法之總根源，也是成佛作聖之基石，是諸佛母，能生諸佛及佛法。

在布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六種波羅蜜（六度）中，《道行

般若經》以爲般若高出於其餘五者，爲其餘五者之基石；正因爲有般若（智慧）爲基石，所以才能藉由實踐六度而獲得成佛所須的「薩芸若（一切種智）」。般若與其餘五者間的關係，經中用「地」與「種子」做比喻；以般若爲地，以布施、持戒等五者爲種，然後經由生長，才能產生「薩芸若」的果實。由於六度以般若波羅蜜爲尊，所以在《道行般若經》中談到六度時，常直接以般若波羅蜜代表六度來做敘述。

3、以夢幻泡影來比喻諸法空無

般若經以緣起性空，本不存在，來談論諸法。諸法既原是空無的，那麼存在的現象，只不過是像夢幻泡影般的虛幻不真罷了，因而經中常以這些字眼，來比喻現象界存在的諸事物。

《道行般若經·卷九·薩陀波倫菩薩品》：

「諸經法本無恐懼，本淨無端緒住。諸經法一切無所罣礙，本端無所因住。諸經法本無所因端緒，無所說住。諸經法無所說教，如虛空無形；本無端緒，如泥洹無有異。諸經法如泥洹無有異，無所從生，無形住。諸經法無所從生，無形計。如幻無形，如水中見影。諸經法如水中影現，如夢中所見等無有異。諸經法如夢中所見等無有異。佛聲音都盧見如是，當隨是經法教。」（《大正新修大藏經》第八冊，四七一b、c）

《道行般若經·卷九·隨品》：

「般若波羅蜜本無形但有字耳，菩薩隨般若波羅蜜教當如是。般若波羅蜜本無所從生，菩薩隨般若波羅蜜教當如是。般若波羅蜜等無有異，菩薩隨般若波羅蜜教當如是。幻化及野馬但有名無形，菩薩隨般若波羅蜜教當如是。」（《大正新修大藏經》第八冊，四七〇頁b）

諸法如夢幻泡影，如露亦如電，是般若經中常見語，姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》、元魏·留支三藏譯《金剛般若波羅蜜經》、陳·真諦譯《金剛般若波羅蜜經》、隋·三藏笈多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》、唐·義淨譯《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》等等皆有相類似之句子。

《道行般若經·卷九·薩陀波倫菩薩品》：

「曇無竭菩薩報言：『空本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。無想本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。無處所本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。無所從生本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。無形本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。幻本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。野馬本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。夢中人本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。泥洹本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。無有生無有長本無所從來，去亦無所至；佛亦如是。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四七三c）

空、無想、無處所、無所從生、無形、幻、野馬、夢中人、泥洹，甚至佛，都是本無所從來，去亦無所至。野馬一語出自《莊子·逍遙遊》，清·郭慶藩《莊子集釋》注引，司馬注云：「春月澤中游氣也。」崔云：「天地閒氣如野馬馳也。」總之，「野馬」是指大地飄浮於空中的游氣，似有若無。

4、誇耀經書功德

小乘的經典看重修持，所以著重在「歡喜奉行（踴躍歡喜，依教奉行）」；大乘經典，尤其般若經，常過度誇耀經書功德，所以反而看重抄寫、讀誦、供養經書，流於俗態，有似買櫝還珠。今將般若經中誇示經書功德處，引述於下：

《道行般若經·卷二·功德品》：

「佛言：『復置是三千天下七寶塔，拘翼！若三千大國土中薩和薩，皆使得人道，了了皆作人已，令人人作七寶塔，是輩人盡形壽供養，持諸伎樂、諸華、諸搗香、諸澤香、諸雜香、若干百種香、諸繒、諸蓋、諸幡；復持天華、天搗香、天澤香、天雜香、天繒香、天繒、天蓋、天幡；如是等薩和薩及三千大國土中薩和薩悉起是七寶塔，皆是伎樂供養；云何？拘翼！其功德福祐寧多不？』釋提桓因言：『作是供養者，其福祐功德甚多甚多，天中天！』佛言：『不如是！善男子善女人，書般若波羅蜜持經卷，自歸作禮承事供養，名華、搗香、澤香、雜香、繒綵、華蓋、旗幡得福多。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四三三頁 a）

《道行般若經·卷二·功德品》：

「『復次拘翼！或時閻浮利地上怛薩阿竭（如來）舍利，滿其中施與；般若波羅蜜書已，舉施與；欲取何所？』釋提桓因言：『寧取般若波羅蜜。何以故？我不敢不敬舍利，天中天！從中出舍利供養；般若波羅蜜中出舍利，從中得供養。……般若波羅蜜出怛薩阿竭（如來）阿羅呵（應供）三耶三佛（正徧知）舍利薩芸若（一切種智）之智慧，從中出生身。用是故，天中天！兩分之中，取般若波羅蜜。除是閻浮利地上，滿其中怛薩阿竭舍利，正使天中天三千大國土，滿其中舍利為一分，般若波羅蜜經為二分，我從二分中取般若波羅蜜。何以故？從中出舍利供養所致。……薩芸若（一切種智）怛薩阿竭（如來）阿羅呵（應供）三耶三佛（正徧知），從般若波羅蜜中出生。』」（《大正新修大藏經》第八冊，四三五頁 c）

縱使讓三千天下所有的人民，用七寶塔、伎樂、香花、諸香、繒綵、幡蓋等來作供養，也比不上「書般若波羅蜜持經卷，自歸作禮承事供養」得福多。再者，供養如來舍利，功德甚大；但縱使供養充滿整個閻浮提，甚至供養滿三千大千世界的佛舍利，也比不上抄寫誦讀一本般若經，或經中的一段文字。因為般若經是成就如來應供正徧知一切智之根源；舍利由佛而來，佛由薩芸若而生，薩芸若由般若經而生；所以供養舍利、供養佛，不如供養般若經。這種過度誇耀經書功德的作法，在般若經中觸處可見。

支婁迦讖《道行般若經》，約在玄奘《大般若波羅蜜多經》的第四會，五三八卷至五五五卷。《道行般若經》的可貴處，在於此經是中土第一本般若學的譯經，其中保留了不少較早期般若學的面貌，也保留了般若學初傳時，借用中土道家老子「有」出於「無」的觀念，以「本無」來詮釋般若學。自支婁迦讖而後，中土探討般若空慧的漸多，於是遂有六家七宗之興起，影響中土般若思想的發展甚大。

做爲第一本般若學譯經，支婁迦讖在名相上，有許多與後人不同，因而在閱讀上，較感費力；如色受想行識五蘊，此經譯作「色、痛痒（受）、思想（想）、生死（行）、識」；同時也用了太多不必要的音譯，如「怛薩阿竭（如來）」、「阿羅訶（應供）」、「三耶三佛（正徧知）」、「阿惟三佛（現等覺、佛智）」、「薩和薩（一切眾生）」、「薩芸若（一切種智）」、「阿惟越致（不退轉）」、「漚瑟拘舍羅（方便智）」等等，更增加了閱讀此經的困難度，也使此經以晦澀難懂著稱。支婁迦讖譯經上的這些障礙，被後來的譯經師，逐漸的加以克服，遂使般若思想，能在中土植根，並發揚光大。

再者，般若學由緣起法來談性空，從組合上來分析萬物本來不存在，支讖在譯經時，用了中土人士熟悉的名稱，稱之爲「本無」，三國吳支謙爲支讖的再傳弟子，也相沿用「本無」，後來到了晉世，無羅叉和姚秦·鳩摩羅什等譯者才漸改稱爲「性空」。

支讖用「本無」一詞，究其源，乃是受中土老子思想的影響而來。本無，意指本來沒有，本來不存在。般若經以爲一切法皆緣起，本無自性，本來不存在；既本不存在，所以沒有生滅與去來，這種觀念和中土「本無」二字的字面意義很接近，所以支婁迦讖即以此爲譯。再者，支婁迦讖會以「本無」爲譯，來說解般若，當然也是受漢世老莊思想盛行的影響，西漢末嚴君平《老子指歸》一書，對「無」有詳盡的發揮，影響當時及後代甚深；佛教初傳，將般若學比附於老莊，其目的在方便於傳教。

但般若經中的「本無」，顯然和老子「無」的思想，有一段距離。《老子·四十一章》：「天下萬物生於有，有生於無。」老子以爲萬物由「無」而來，「無」爲萬物之始。老子所談的「無」，並不是性空，而是萬物未生前的狀態；老子「無」的意義，有時和「道」相近；萬物由道而出，未生時之狀態爲「無」，化生後則爲「有」。支婁迦讖雖借「本無」之名，二者對「無」的概念，實有不同。支氏是用以說明現象界的虛幻不真，原本不存在，此爲本無。所以支氏以「本無」倡萬物原無自性，本不存在；和老子以「無」爲萬物之源，實有極大的差異。

佛教般若學的「本無」雖與《老子》說有別；但般若既說是緣起性空，萬物原不存在，這又如何會產生萬有呢？關於這個問題，佛經中並無明確的解答，於是魏晉之世的般若學者，便借老莊說的「有」出於「無」；以爲「無」是真諦，「有」是假象，幻有出於真空，也就是「有」出於「無」；如此，般若與老莊之說，便無差別。也因此，由漢至晉，佛教般若便和中土老莊之學，有了極密切的關係。今略舉支讖「本無」之數段譯文，並論述於下：

《道行般若經·卷一·道行品》：

「如是法形，形亦無有本；設無有本，法亦無誰作，亦無有本，本無有本，當何從說？般若波羅蜜亦無有異處，亦無有本。……色無所生爲非色，設爾非色爲無色，亦無有生；從其中無所得，字爲色，法中本無，無是。菩薩行般若波羅蜜，視法思惟深入法，是時亦不入痛痒、思想、生死、識，何以故？識無所生，爲非識故，亦不出識中，亦不入識中；法中計了無所

有。」(《大正新修大藏經》第八冊，四二八頁 b)

此段解說「本無」是「無有本」，無有作者。色中本無色性；受、想、行、識，皆本無自性，五蘊如此，諸法亦如此。

《道行般若經·卷五·照明品》：

「怛薩阿竭(如來)知色之本無，如知色本無，痛痒、思想、生死、識亦爾。何謂知識？知識之本無。何所是本無？是欲有所得者，是亦本無。怛薩阿竭亦本無，因慧如住。何謂所本無？世間亦是本無。何所是本無者？一切諸法亦本無。如諸法本無，須陀洹道亦本無，斯陀含道亦本無，阿那含道亦本無，阿羅漢道、辟支佛道亦本無，怛薩阿竭亦復本無。一本無無有異，無所不入，悉知一切，是者，須菩提，般若波羅蜜即是本無。怛薩阿竭因般若波羅蜜，自致成阿耨多羅三耶三佛，照明持世間，是為示現。怛薩阿竭因般若波羅蜜，悉知世間本無，無有異，如是須菩提，怛薩阿竭悉知本無，爾故號字為佛。」(《大正新修大藏經》第八冊，四四九頁 c、四五〇頁 a)

文中所闡釋的本無，以為「諸法本無」，甚至連一切果位，如阿羅漢、辟支佛、如來等，皆是本無；既是本無，而諸佛的成道過程、教化世間，乃是在「示現」。「示現」這一名詞，在大乘佛教中，常被使用來說明佛菩薩原本已經得道成佛，他們在世間的入胎、出生、出家、得道，皆是「示現」，並不是真「入胎」等等，是為了教化眾生而做的表演。但此處用了「示現」一詞，表示原已存在，說法反與「本無」的意義有大差別，反成為「本有」了。

《道行般若經·卷五·本無品》：

「須菩提白佛言：『諸法隨次無所著，諸法無有想，如空；是經無所從生，諸法索無所得。』……諸天子問佛：『何謂怛薩阿竭(如來)教？如法無所從生，為隨怛薩阿竭教乎？』佛言：『如是！諸天子！諸法無所從生，為隨怛薩阿竭教。隨怛薩阿竭教，是為本無；本無亦無所從來，亦無所從去，怛薩阿竭本無，諸法亦本無。諸法亦本無，怛薩阿竭亦本無，無異本無。如是，須菩提！隨本無，是為怛薩阿竭本無。……怛薩阿竭本無無所罣礙，諸法本無無所罣礙；怛薩阿竭本無，諸法本無礙，一本無等無異本無，無有作者，一切皆本無，亦復無本無。如是怛薩阿竭本無不壞亦不腐，諸法不可得。……怛薩阿竭本無，無有過去、當來、今現在；諸法本無過去、當來、今現在。』」(《大正新修大藏經》第八冊，四五三頁 a、b)

文中所說的「本無」，是「無所從生」、「索無所得」、「無所從來，亦無所從去」、甚至連「本無諸法亦本無」，無有「過去、當來、今現在」；換言之，一切諸法皆空，甚至連空亦是空(本無諸法亦本無)。

《道行般若經·卷十·曇無竭菩薩品》：

「賢者欲知成佛身，本無所來，去亦無所至；無有作者，亦無有持來者；本無有形，亦無所著……賢者欲知成佛身，如是無有形，亦無有著，因緣所生，世世解空，習行空，一切生死無死生為因緣，佛智悉曉本無死生，本

亦無般泥洹者；佛作是現世間作是說。」（《大正新修大藏經》第八冊，四七六頁c）

般若經以為諸法因為是因緣所成，不能獨立存在，所以般若經說它是「本無」。既是本來不存在，是空無的，因而它的生滅與去來，都僅是虛妄不實的幻象罷了，所以經中說它「本無所來，去亦無所至；無有作者，亦無有持來者；本無有形，亦無所著」。能解諸法空性，即能知曉「本無死生，本亦無般泥洹」，此種空慧，即是成佛之智。

支婁迦讖以「本無」來譯述般若學的中心思想。「本無」二字的用語，當是取自彼時大家所熟知的哲學術語，究其源，則應是受西漢末嚴君平解說《老子》的影響。

西漢·嚴君平《老子指歸·卷二·道生一篇》：

「由此觀之，有生於無，實生於虛，亦以明矣。是故，無無無始，不可存在；無形無聲，不可視聽。稟無授有，不可言道。無無無之無，始末始之始，萬物所由，性命所以，無有所名者，謂之道。道虛之虛，故能生一。……萬物之生也，皆元於虛，始於無。背陰向陽，歸柔去剛，清靜不動，心意不作，而形容脩廣，性命通達者，以含和柔弱而道無形也。是故虛無、無形、微寡、柔弱者，天地之所由興，而萬物之所因生也；眾人之所惡，而侯王之所以自名也；萬物之原泉，成功之本根也。」

西漢·嚴遵《老子指歸·卷二·不出戶篇》：

「夫原我未兆之時，性命所以，精神所由，血氣所始，身體所基，以知實生於虛，有生於無；小無不入，大無不包也。」

西漢·嚴遵《老子指歸·卷三·道生篇》：

「聖智之術，不自天下，不由地出，內在於身，外在於物。督以自然，無所不通；因循效象，無所不竭。故，道虛德無，不失其心；天尊地卑，不違其節。何則？以有知無，由人識物。物類之無者生有，虛者生實，見微知著，觀始睹卒，非有巧能，自然之物，聖人因之，與天周密。是故，知道以太虛之虛，無所不稟；知德以至無之無，無所不授。道以無為之為，品於萬方而無首；德以無設之設，遂萬物之形，而無事；故能陶性命，治情意，造志欲，化萬事。」

文中，嚴遵以為「無」是萬物之本源，「有」從「無」而生；所謂「有生於無，實生於虛」、「道虛之虛，故能生一」、「萬物之生也，皆元於虛，始於無」、「虛無、無形、微寡、柔弱者，天地之所由興，而萬物之所因生也」、「實生於虛，有生於無；小無不入，大無不包也」、「物類之無者生有，虛者生實」；這些都說明了，「有」以「無」為本，無為道的代稱詞。再者，「道虛德無」，「知道以太虛之虛，無所不稟；知德以至無之無，無所不授。道以無為之為，品於萬方而無首；德以無設之設，遂萬物之形，而無事；故能陶性命，治情意，造志欲，化萬事。」此段可以充分看出嚴尊貴「虛」貴「無」的思想。

嚴君平在西漢末甚為揚雄及時人所推重，事蹟見班固《漢書·王貢兩龔鮑

傳》、晉·皇甫謐《高士傳·嚴遵》。嚴君平以無爲本、尊無、貴無之說，影響了當時的學術界，並且也間接的影響了支謙，及其再傳弟子三國時的支謙；而與支謙同時的何晏、王弼對「無」的看法，仍不脫嚴君平說的色彩。何晏、王弼二人爲魏晉玄學清談的倡始者。

《晉書·卷四十三·王衍傳》：

「魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊，立論以爲：天地萬物，皆以無爲本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身；故無之爲用，無爵而貴矣。」

何晏、王弼「立論以爲：天地萬物，皆以無爲本」。何晏、王弼而後，郭象亦論「有」「無」，但立論與何、王有別，郭象注《莊》採「自生」說，認爲萬物雖出於「無」，但「無」不能生「有」，「有」之爲「有」，乃是「自生」，是「自然而然」；並沒有一個主役萬物者、創造萬物者存在，來使之生化。魏晉之世，般若學受玄學的影響，開始玄學化，晉時般若學術變爲六家七宗，而道安依舊以「本無」立論。這些溯其源頭，都是由西漢末·嚴君平的《老子指歸》肇其源。這種情形，也一直到了道安稍後，姚秦時鳩摩羅什將龍樹《中論》等作品及將諸多的般若經文作重譯後，才漸消除。

六家七宗，是魏晉至宋之時，佛徒對般若空義的探討，所談的雖是佛教哲理，但由其用語，如「無」、「無爲」等名相看來，顯然是受了道家老莊思想的影響。魏晉之世，以老莊解佛，用道家來理解佛教，原是當時學界的一種特色，所以這一期的佛徒論述，都帶有濃厚的道家思想，晉世孫綽作《道賢論》，以佛教七僧和魏晉清談的「七賢」相比擬，即可看出佛徒援道入佛的一點訊息。至於所謂六家七宗，原是劉宋時，曇濟對當時佛學界對般若學的解說，所做出的派別歸納，梁·寶亮《名僧傳抄·曇濟傳》、隋·吉藏《中觀論疏》卷二、唐·元康《肇論疏》、日本·安澄《中論疏記》卷三等均有載述六家七宗的文字，其中以唐·元康《肇論疏·卷上》較詳，錄之於下：

「梁朝釋寶亮作《續法論》一百六十卷，云宋莊嚴寺釋曇濟作《六家七宗論》。論有六家，分成七宗：第一本無宗；第二本無異宗；第三即色宗；第四識含宗；第五幻化宗；第六心無宗；第七緣會宗。本有六家，第一家分爲二宗，故成七宗也。」（《大正新修大藏經》第四五卷，一六三頁 a）

六家七宗中的「本無宗」，爲晉時道安所立。吉藏《中觀論疏》卷二說道安「本無」之說，以「無」和「空」爲元化之前，眾形之始；這和老子以「無」爲萬物之祖，「有」從「無」而生，是相同的說法。又，《名僧傳抄·曇濟傳》（《卍續藏經》第一三四冊第一八頁）對道安的理論，保存較多。

梁·寶亮《名僧傳抄》～曇濟傳～：

「第一本無，立宗曰：如來興世，以本無佛（福案：「佛」應爲「弘」之誤）教，故方等深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已，至於元氣陶化，則群像稟形，形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉？由此而言，無在元化之先，空爲眾形之始，故

稱「本無」；非謂虛豁之中能生萬有也。」（《正續藏經》一三四冊，一八頁 a）

據上文，道安所言的「本無」，除以「無」為萬法之始源外，同時以「自然自爾」，來解釋「無」的生「有」；認為並無真正的創造者來主其事，都是自然而然，自己化生。道安的這種說法，其實即是郭象注《莊》所說的「自生」說。

六家七宗之說，可以看出般若學玄學化的情況。印度的般若學，原重在以緣起來談性空；到了中土，受了玄學的影響，將老莊哲學中道物、有無等本體與現象的關係，及萬物起源說、體玄悟道者與凡人之別（聖人有情無情、逍遙之真義）等等問題，引入般若學中；這種情形，至羅什而後，雖漸轉緩，但在整個六朝來說，依舊可看出此趨向。

肆、結語

印度佛教的禪與般若，借由東漢桓靈時的安世高及支婁迦讖二人而傳入中土。在禪法上，安世高於漢桓帝時來華，所傳入者為小乘禪，至靈帝時支婁迦讖傳入大乘禪，其後復經竺法護、鳩摩羅什等人之陸續傳揚，大乘禪學漸盛。小乘禪重在觀身不淨，大乘禪重觀佛身境；小乘、大乘二者，皆以「止」、「觀」為主。至隋世，智顛受般若學盛行的影響，引「慧」入「定」中，並將大乘禪（觀佛）小乘禪（六妙門），二者之禪學融會為一，倡定慧一體，止觀雙運。至慧能而以中土道家「悟道」之說，倡導頓悟，以替代印度禪之「止觀」；禪學至此而完全中國化，幾與印度禪不相涉。但印度禪在中土亦並未消失，晉世道安、慧遠二人承襲印度大乘禪法之說，倡觀佛、念佛，其後形成以念佛、觀佛為主的淨土宗；淨土宗實際上保存了印度大乘禪的某些概念。

至於在般若方面，東漢支婁迦讖初引進的《道行般若經》為小品，至西晉時而有品大的譯出，更至唐玄奘時而演變成六百卷《般若經》；玄宗時，般若經受印度密教興起的影響，此時所撰成的《般若經》，便雜染了濃厚的密教色彩。般若經以觀諸法空相為主，以夢幻泡影為喻，強調誦經、抄經功德，並以般若、布施、持戒、忍辱、精進、禪定等六度為成佛之鑰。

般若學所強調的諸法性空，成為大乘佛教很重要的思想成分。它由早期的偏於闡空，至龍樹、智顛等人而漸走向空假中一心三觀的調和「空」、「有」。

般若學自支婁迦讖傳入後，其後在魏晉六朝，形成六家七宗對般若空性的探討。支讖以「本無」說般若，受自西漢末嚴君平《老子指歸》的影響，更因為般若借用老莊之名相，所以魏晉之世，般若和玄學合流，將玄學中所談論的道物、有無等本體與現象間的問題，以及聖凡之別等，引入般若學中。這種玄學化的般若學，對隋唐之世所形成的佛學宗派，也有深遠影響。

禪與般若二者，由安世高與支婁迦讖引入後，在中土都曾有某程度的本土化傾向，其中禪學的變革較大，由印度禪的「止觀」而走向了中國禪的「頓悟」。相對的，般若學的本土化發生較早，但變化雖大，卻較不易被人察覺；在中土，它一開始便受到《老子》學說的影響，自東漢的支讖始，至晉世道安的本無宗止，般若與中土的哲學及玄學的發展，均有密切關係；這些譯經者與佛學者，都在有

意無意間，努力的把印度的般若學中國化。

註一：鳩摩羅什《禪要》係綜匯究摩羅羅陀、馬鳴、婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那等諸家禪法以成書，見僧叡法師撰《關中出禪經序》一文，文收梁·僧祐撰《出三藏記集·卷九》，《大正新修大藏經》第五五冊，六五 a、b。

註二：所引《五門禪要用法》，見《大正新修大藏經》第十五冊，三二五頁 c。

註三：菩提達摩以「忘言、忘念、無得正觀爲宗」，見《續高僧傳·卷三十五·感通篇中·法沖傳》。

註四：支讖譯經在漢靈帝光和、中平年間，西元一七八至一八八年；無羅叉譯《放光般若經》和竺法護譯《光讚經》，在晉太康七年西元二八六年及元康元年西元二九一年。小品般若和大品般若，以譯經年代看，相差一百餘年。可以大略推算出小品發展至大品的時間與演變情形。

又，晉世道安《道行經序》（《出三藏記集》卷七）以爲支讖《道行般若經》是《放光般若經》的節譯；實者大品應是在小品的基礎上發展來的，任繼愈《中國佛教史》第二冊，頁一六六曾有討論；又，有關佛經詳本、略本（刪本）的問題，是書籍自然演進的結果，並非同時存在，它有先後之別，請見拙撰《論佛教受中土道教的影響及佛經真偽》一文，文刊《中華佛學學報》第九期，第九五頁，一九九六年七月刊行。