



中華佛教百科全書

五



中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

五



中華佛教百科文獻基金會

中華佛教百科全書

監修：釋開證
策劃：釋傳道
編輯：中華佛教百科全書編輯委員會
主編：藍吉富
出版：中華佛教百科文獻基金會
地址：台南縣永康市勝利街十一巷十號
電話：(06) 2389613
郵撥：帳號 03877373號
戶名：財團法人中華佛教百科文獻基金會
發行：收藏家藝術有限公司
局版台業字第肆柒貳貳號
印刷：中華彩色印刷股份有限公司
電腦排版：顯灝實業有限公司
法律顧問：黃揚名律師
1994年元月出版
版權所有・翻印必究
本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換

ISBN 957 99821-0-4 (一套：精裝十冊)

ISBN 957 99821-5-5 (第五冊：精裝)



七 劃

作用

指人或法的力用，略稱「用」。如諸佛菩薩有自利利他之作用，識有了別作用，思心所有使造作之作用即是。

《大毗婆沙論》卷三十九云（大正27·200b）：「法未來未有作用，若至現在，便有作用。若入過去，作用已息。」《俱舍論》卷五云（大正29·28a）：「生作用在於未來，現在已生不更生故。諸法生已正現在時，住等三相作用方起。非生用時有餘三用。」乃說明三世有爲法中，僅現在法有作用，過去法與未來法則無。在四相中，生相的作用在未來，住、異、滅三相的作用則起於諸法已生的現在。又，《成唯識論》卷二云（大正31·9c）：「有生滅，若法非常能有作用，生長習氣，乃是能薰。此遮無爲前後不變，無生長用故，非能薰。」即闡述無爲法離生、住、異、滅四相，不爲世所遷流，故皆無作用。

此外，禪宗認爲現前作用乃即體之作用，認識此作用即爲見性（認識佛性）。《景德傳燈錄》卷三〈菩提達磨〉條曾藉波羅提與異見王之間的問答，論述此「作用見性」之理。謂佛性即在現前作用之中，而作用有身、人、見、聞、香、談論、執捉、運奔八種，該攝法界。其文云（大正51·218b）：

「時王正問宗勝。忽見波羅提乘雲而至，愕然忘其問答，曰：乘空之者是正是邪？答曰：我非邪正，而來正邪；王心若正，我無邪正。王雖驚異而驕慢方熾，即擯宗勝令出。

波羅提曰：王既有道，何擯沙門？我雖無解，願王致問？王怒而問曰：何者是佛？答曰：見性是佛。王曰：師見性否？答曰：我見佛性。王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用，我今不見。答曰：今見作用，王自不見。王曰：於我有否？答曰：王若作用，無有不是，王若不用，體亦難見。王曰：若當

用時，幾處出現？答曰：若出現時，當有其八。王曰：其八出現，當爲我說。

波羅提即說偈曰：「在胎爲身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂。」王聞偈已，心即開悟，乃悔謝前非。」

另外，性相家論及作用與行相、功能之異同。即俱舍家不以心、心所能緣的作用爲行相，而唯識家則謂行相乃見分能緣的作用。但唯識家亦有分別作用與行相的意義者，如《成唯識論了義燈》卷四（本）云（大正43·726a）：「行相顯自取境功能，作用顯他依止功能。」意謂如作意警覺心，思令造作，係屬作用。如受領順違，想取像等，則爲行相。又，小乘有部有二說，一說以作用與功能全同；另一說謂功能廣通三世，作用限於現在，故作用是功能，功能則未必是作用。

〔參考資料〕《大衆起信論》；《大衆起信論義記》卷下（本）；《成唯識論》卷一；《成唯識論述記》卷一（末）、卷三（本）；《俱舍論光記》卷五；《順正理論》卷十四。

作者（梵kāraka，藏byed-pa-po）

指造作天地萬物的能造者。《大毗婆沙論》卷一二九云（大正27·670c）：「我是大梵，是自在者、作者、化者、生者、養者，爲一切父。」《瑜伽師地論》卷七云（大正30·309b）：「彼作是思，世間諸物必應別有作者、生者及變化者爲彼物父，謂自在天，或復其餘。」又，《金七十論》卷上云（大正54·1248c）：「自性實有，云何得知？別類有量故，是世間中若物有作者。」

印度有不少外道認爲有能造作萬物的主宰，如大自在天外道以大自在天爲造作者，梵天外道認爲大梵是造作者，數論外道認爲自性是造作者。此因世間事物都各有作者，故彼等乃推論世界萬物也必有一位大作者。此等主張與佛教之緣起論大異其趣。

作

〔參考資料〕《入楞伽經》卷二；《大乘入楞伽經》卷五；《中論》卷二；《大智度論》卷四十一；《顯揚聖教論》卷九；《大乘義章》卷六。

作意（梵 *manasikāra*、*manasikāra*、*manah-kāra*，藏 *id-la-byed-pa*）

心所名。指令心警覺的精神作用。爲五遍行之一、十大地法之一、七十五法之一、百法之一。關於作意的種類，諸經論所說不同，略述如次：

（一）《俱舍論》卷七謂有三種作意：①自相作意：按，觀色之變礙、識之了別等法的自相，稱爲自相觀。與此等自相觀相應而起的作意，便是自相作意。②共相作意：指與四諦以上空、苦、無常、無我等十六行相（爲通於色心諸法的共相）相應而起的作意。③勝解作意：指與不淨觀、四無量心、有色解脫、八勝處、十遍處等觀相應而起的作意。

（二）《瑜伽師地論》卷三十三列了相、勝解、遠離、攝樂、觀察、加行究竟、加行究竟果七種作意，謂諸瑜伽師須經由此七作意，始能脫離欲界之欲，勤修觀行。

（三）《大乘莊嚴經論》卷七謂起根本等六心之後，繼起有覺有觀、無覺有觀、無覺無觀、奢摩他、毗鉢舍那、二相應、起相、攝相、捨相、恆修、恭敬等十一種作意。

（四）《六門教授習定論》舉勵力荷負、有間荷負、有功用荷負、無功用荷負四種作意。

（五）《顯揚聖教論》卷三謂修無量三摩地門會起有情無量、世界無量、法界無量、所調伏無量、調伏方便無量等五無量作意；緣七種徧滿眞如，則起流轉眞如、實相眞如、唯識眞如、安立眞如、邪行眞如、清淨眞如、正行眞如等七眞如作意。

又，欲界有聞所成、思所成、生所得三種作意；色界有聞所成、修所成、生所得三種作意；無色界有修所成、生所得二種作意。此外，又有所謂：學（七有學身中無漏作意）、無學（阿羅漢身中無漏作意）、非無學（一切有

漏作意）三種作意。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷十一、卷十六、卷一四四；《瑜伽師地論》卷三、卷七十；《顯揚聖教論》卷一、卷七、卷十八；《大乘阿毗達磨雜集論》卷九；《成唯識論》卷三、卷五；《成唯識論述記》卷三（末）、卷七（末）；《品類足論》卷一；《入阿毗達磨論》卷上。

作麼生

禪林用語。即「如何？」、「怎樣？」之意。又作「做麼生」、「怎麼生」、「似麼生」。略作「作麼」。「生」是助詞，「作麼」同於如何。如《聯燈會要》卷四〈池州南泉普願禪師〉條下云（卅續136·489下）：「僧問趙州：上座，禮拜了去意作麼生？州云：徧去。」《建中靖國續燈錄》卷十九〈廬山萬杉禪院紹慈禪師〉條下云（卅續136·278上）：「僧曰：忽然打破，又作麼生？師云：須知痛癢。」

又如《碧巖錄》第二十八則云（大正48·168a）：「南泉參百丈涅槃和尚。丈問：從上諸聖還有不爲人說底法麼？泉云：有。丈云：作麼生是不爲人說底法？」《從容錄》第四十四則亦云（大正48·255b）：「師云：妙翅鳥王當宇宙，箇中誰是出頭人？僧云：忽遇出頭時，又作麼生？陽云：似鵲捉鳩。」以上所述，皆用於問辭。其他語錄中，此種例子甚多。但有時「麼」寫成「沒」、「摩」、「勿」等字。

作壇法

指密宗建立修法壇場時，所施行的法軌。有七日作壇、一日作壇等種別。關於七日作壇，《建立曼荼羅護摩儀軌》云（大正18·929a）：

「初日以如來性加持自身，及供養警地神，擇地中諸惡物，築令堅實。第二日於壇內掘一肘，不動明加持五寶等，定聖尊位，五佛四菩薩白檀點位。第三日置瓶，不動明加持一百八

遍。第四日暮次香水眞言一百八遍，然後灑淨。第五日護身供養，以不動或降三世一百八遍，次持地明。第六日夜師弟子沐浴淨衣，詣壇如法供養，與印相應手按中胎，持明一遍一按，乃至七遍。諸尊位亦準。第七日次教弟子，三歸懺悔發菩提心。」

一日作壇法係依據略儀而來，多以觀想爲之。於一日中作壇。其法係先前往作壇場地，誦地天真言，觀想除去地中穢物，再結掘地鉞印加持鉞，結作壇印，而後加持泥，其次以小瓶盛五寶、五香、五藥、五穀，而後埋入壇中，然後塗以未落地的牛糞，或其他物品，再以五色粉塗壇，以五色絲纏之。

最簡略的方法，是結誦鉞、馬頭、大金剛輪等三印言而行作壇法。如《作法集》云，阿闍梨若有閒暇，便一一修法。若求簡略，則於就座後，以三印言爲之加持。三印言就是鉞印言、馬頭印言、大金剛輪印言。又，依《成蓮院鈔》載，凡有掘地則屬於七日作壇法，若無掘地則多屬一日作壇的水壇。因水壇主要依觀想施行，僅以灑水淨其地，故名。此作法也可通用於大壇或其他壇，但一般僅限用於護摩壇。

〔參考資料〕《陀羅尼集經》卷十二；《薩四耶經》卷上；《大日經疏》卷四；《金剛頂瑜伽護摩儀軌》；《梵天擇地法》；《建立曼荼羅及揀擇地法》。

佐欽寺

西藏佛寺。位於四川德格東北。十七世紀末期，德格土司阿旺扎西爲歡迎五世達賴的弟子悲瑪仁增蒞臨當地，乃於1684年創建本寺。爲寧瑪派在康區最著名的一座寺院，聲望甚至超過多傑札寺和敏珠林寺。國內及尼泊爾、不丹等地的寧瑪派僧人，往往至此求學，寺中並設有獎助留學僧人的專門基金。又，可能是受格魯派的影響，此寺僧人以十三部顯宗經典爲必讀的教科書。此外，隆欽饒絳巴及欽孜沃色所著的寧瑪派經籍，也是學習的項目。

寺主採轉世的形式相承，第一世佐欽活佛

即悲瑪仁增。屬寺有一百多座，遍布阿壩、玉樹、甘孜等藏族自治州。

佐田介石（1818～1882）

日本眞宗僧。字斷識，號等象齋。肥後國（熊本縣）八代郡人。十八歲離開京都，從本願寺的寶雲、南溪學習，止住東福、南禪二寺達十餘年。當時洋學流行，一般人開始相信地動說，師則以佛教的須彌山說力駁之，且唱導國益論，經常向朝廷幕府進言。晚年住淺草新堀東光院。明治十五年十二月，示寂於越後（新潟縣）高田，享年六十五。諡號「嘯月院」。著有《視實等象儀詳說》、《須彌山一目鏡》、《佛教創世記》、《栽培經濟論》等書。

佐伯定胤（1867～1952）

日本法相宗僧（後爲聖德宗僧）。幼名角二郎。明治十年（1877），於法隆寺隨千早定朝出家，十三年就讀東本願寺奈良師範學校。明治十七年，師事京都泉涌寺佐伯旭雅，修習俱舍、唯識、因明等學。曾任法相宗學頭、法相宗勸學院長、大僧正、法相宗管長。明治三十六年（1903）九月住持法隆寺。

大正十三年（1924）七月，膺選爲世界佛教大會會長。翌年十一月任東京增上寺東亞佛教大會議長。昭和四年（1929）獲推爲帝國學士院會員。其後在東京帝國大學、京都帝國大學及龍谷大學講授唯識學。其間曾刊行《昭和會本維摩經義疏》、《昭和會本勝鬘經義疏》、《勝鬘經講讀》、《新導成唯識論》等書。昭和二十四年（1949）一月，法隆寺金堂遭焚燬。翌年，該寺脫離法相宗，成爲聖德宗的總本山，師亦辭法隆寺住持一職而任長老。二十七年十一月二十三日示寂，年八十六。著作除上列諸書外，另有《唯識講演錄》、《聖德太子三經義疏》、《唯識三類境義本質私記》、《法相宗要》、《勝鬘經抄》等。

佐

佐和隆研（1912～1983）

日本佛教美術學者，且是第一位研究密教美術者。廣島縣佐伯郡人。畢業於京都帝國大學文學部。曾於昭和四十二年（1967）獲「密教學藝賞」。歷任京都市立藝術大學校長、嵯峨美術短期大學校長、眞言宗醍醐派菩提寺住持、醍醐寺顧問、醍醐寺靈寶館館長。著有《密教美術論》、《インドの美術》、《空海の軌跡》、《佛像》等書，並曾主編《密教辭典》。

佐藤達玄（1924～）

日本佛教學者。擅長戒律與禪。駒澤大學佛教學部教授、文學博士。愛知縣人。昭和二十年（1945）駒澤大學文學院東洋學系畢業，三十六年（1961）修畢駒澤大學研究所博士課程。主要著書有《道元の生涯》、《道元は何を説いたか》、《中國佛教における戒律の研究》、《生きている禪》、《佛教史概説》〈中國篇〉、《譯註禪苑清規》等。氏於1992年曾到台北參加「中華佛教學術會議」，並提出論文。

佐藤賢順（1899～1962）

日本淨土宗僧、宗教哲學家。東京人。畢業於宗教大學宗教科與早稻田大學文學部哲學科及大學院。歷任大正大學教授、文學部長等職。昭和十年（1935），與眞野正順等人創設「法然上人鑽仰會」，藉由傳播媒體，致力於佛教信仰的普及。昭和三十五年，以「宗教の論理」得文學博士學位；同年參加第十屆國際宗教史學會，並發表論文。其宗教哲學觀念係以佛教哲學為基礎，主張宗教哲學體系化。昭和三十七年猝逝，享年六十四。著有《淨土に生きる》、《宗教の論理と表現》、《宗教哲學》等書。

〔參考資料〕 峯島旭雄《佐藤賢順博士の宗教哲學思想》；藤吉慈海《淨土教思想研究》。

佐佐木月樵（1875～1926）

日本淨土眞宗大谷派學僧。生於愛知縣碧海郡安城町願力寺。俗姓山田。明治三十一年（1898）入矢作町上宮寺，改姓佐佐木。嘗就學於三河師範學校與東京巢鴨眞宗大學研究科。在眞宗大學就學期間內，曾參加東本願寺的宗政改革運動。畢業後，與多田鼎、曉烏敏等人加入清澤滿之所主持的浩浩洞，共同發行《精神界》雜誌。

明治三十九年（1906），任眞宗大學教授，講佛教教理史、淨土教史。大正七年（1918），獲得嗣講的學階。十年，與澤柳政太郎、小西重直遠赴歐洲，視察宗教情形及教育制度。十三年，任大谷大學校長，致力於教務機構的整備充實。十五年三月獲大谷派講師學階。同月六日示寂，年五十二。著有《親鸞傳叢書》、《親鸞聖人傳》、《支那淨土教史》、《唯識二十論の對譯研究》、《漢譯四本對照攝大乘論附西藏譯攝大乘論》等書。昭和二年（1927）有《佐佐木月樵全集》刊行。

〔參考資料〕 《大谷大學歷代學長著作展觀目錄》；《觀照》卷六（佐佐木月樵先生追悼號）。

佐佐木指月（1882～1945）

日本禪宗傳教者。生於香川縣琴平町的神官之家。初師事雕刻家高村光雲，後畢業於東京美術學校。日俄戰爭時，曾從軍出征。後赴美國舊金山，繼而自加州大學的美術科畢業。大正九年（1920）返國，於上野兩忘庵修行，並得到禪師宗活的印可。大正十一年再度赴美，昭和五年（1930）於紐約創立曹溪庵。此後，以美國人為主要傳教對象而致力於傳教事業。氏與舊金山的千崎如幻，同為日本禪在美國弘揚的名師。

佐佐木現順（1915～）

日本佛教學者。福井縣人。早年先後於京都大學佛教學科、哲學科畢業，後又修畢大學院（舊制）三年哲學課程。歷任德國漢堡大學

客座教授、大阪市立大學講師、大谷大學教授、大阪大學文學院講師。曾赴德國、印度留學三年，並歷訪英國、德國、法國、義大利等國。1957年返回日本。1978年獲「英國・國際アチーブメント賞」與「國際Who's Who會員賞」，且於1960年成為美國東洋學會終身會員。

氏通曉亞洲多種古典語及現代歐美語言，在國際佛學界上以專攻阿毗達磨佛教聞名。著有《佛教心理學の研究》、《阿毗達磨思想研究》、《佛教における時間論の研究》、《原始佛教から大乘佛教へ》、《業と運命》、《煩惱の研究》、《佛教哲學の諸問題》、《佛教に於ける有の形而上學》、《解脫道論》、《Buddhist Sects and Schools, 2500 Years of Buddhism》、《Social and Humanistic Life in India》等書。

佐佐木教悟（1915～ ）

日本佛教學者。大谷大學教授。滋賀縣人。西元1937年畢業於大谷大學。在學期間，師事以印度中觀、唯識文獻學研究而享譽國際的山口益，對《攝大乘論》一書特有心得。1944年以大日本佛教會留學僧的身分，留學泰國二年，寓居上座部僧院以體驗出家生活。1949年起一直在大谷大學講授佛教學。1958至1959年間，赴印度、東南亞等地作旅行研究。並曾任大谷大學學監、文學院長、文部省學術審議會專門委員。自1932年住持正覺寺以來，對寺中法務，以及佛教青年、婦女的教育工作，均不遺餘力。著有《南海寄歸傳講要》等書。

住持

「住持」之語義為「安住之、維持之」。原意指代佛傳法、續佛慧命之人，後乃被用來指稱各寺院之主持者，或長老。此詞用在寺職稱謂時，又稱寺主或院主。日本佛教界稱之為住職。由於住持之住處稱為「方丈」，故「方

丈」一詞亦被引申為住持之意。

相傳住持一職為唐代百丈山懷海所創。《勅修百丈清規》卷二〈住持章〉云（大正48・1119a）：

「佛教入中國四百年而達磨至。又八傳而至百丈。唯以道相授受，或岩居穴處，或寄律寺，未有住持之名。百丈以禪宗寢盛，上而君相王公，下而儒老百姓，皆嚮風問道，有徒實著，非崇其位，則師法不嚴。始奉其師為住持，而尊之曰長老。如天竺之稱舍利弗、須菩提，以齒德俱尊也。」

關於住持的意義，依《禪苑清規》所述，是各處一方續佛慧命；契嵩的《廣原教》謂，藉人持其法，使法永住不泯滅，故云住持。此外，又有住持三寶或如《淨土論》所謂「法王善住持」等義。住持有三種職務，即說法、安衆、修造等。《禪林寶訓》卷四引用密庵禪師之語云（大正48・1037c）：「住持有三莫，事繁莫懼，無事莫尋，是非莫辨。住持人達此三事，則不被外物所惑矣。」

又，禪宗由於住在寺內的徒衆甚多，故各寺均設住持一人，其下另置若干職位。至後世，此住持之稱也通用於其他諸宗。

◎附：〈禪林象器箋〉〈職位門〉（摘錄）

《禪苑清規》〈尊宿住持〉云：代佛揚化，表異知事，故云傳法。各處一方，續佛慧命，斯曰住持。初轉法輪，命為出世。師承有據，乃號傳燈。得善現尊者長老之名，居金粟如來方丈之地，私稱灑掃貴徒。嚴淨道場，官請焚修，蓋為祝延聖壽故。宜運大心，演大法，蘊大德，興大行。廓大慈悲，作大佛事，成大益利。權衡在手，縱奪臨時。規矩準繩，故難擬議，然其大體，令行禁止，必在威嚴。形直影端，莫如尊重。量才補職，略為指蹤，拱手仰成，慎無徹時。整肅叢林規矩，撫循龍象高僧，朝哺不倦指南，便是人天眼目。

《備用清規》〈住持〉云：佛祖傳持，延洪慧命，軌範三界，開鑿人天，明向上事，轉

住

大法輪。居金粟如來方丈之位，得善現尊者長老之名。入室陞堂，告香普說，世出世間，法如法說，行說俱到，名實相當，舉古明今，師承有據。或單提直截，對接上根；或設化隨機，誘勸中下。成就勝緣，權衡縱奪。致若行道說法之暇，勾稽錢穀簿書，豐儉隨宜供衆。

修造雖曰世間餘事，古今亦號難齊，苟能兼濟，斯謂全才。不及此者，竭力運謀，修造盡心，供衆安僧。列職任賢，庶毋曠役。斯謂三等住持，良非細事。焚修祈禱，貴在專誠。臨衆閑居，無宜慢易。叢林之設，老病爲先，照拂矜憐，尤須介念。方來高士，加禮送迎，率身以先，無事不辦。如密菴披衣夜臥，代先師持戒，克振家聲，地藏指石說心，與弟子投機，得大智慧。此皆千古典刑，佛法重任也。

明教嵩禪師《廣原教》云：教謂住持者，何謂也？住持也者。謂藉人持其法，使之永住而不泯也。夫戒定慧者，持法之具也。僧園物務者，持法之資也。法也者，大聖人之道也，資與具，待其人而後舉。善其具，而不善其資，不可也。善其資，而不善其具，不可也。皆善可以持而住之也。

昔靈山住持，以大迦葉統之。竹林住持，以身子尸之。故聖人之教盛，聖人之法長存。聖人既隱，其世數相去，茫然久乎。吾人僥倖，乃以住持，名之勢之利之。天下相習，沓焉紛然，幾乎成風成俗也。聖人不復出，孰爲之正？外衛者不視不擇，欲吾聖人之風不衰，望聖人之法益昌，不可得也，悲夫，吾何望也。（中略）

《僧寶傳》〈黃龍寶覺心禪師傳〉云：謝景溫師直，守潭州，虛大滬，以致公，三辭不往。又囑江西轉運判官彭汝礪器資，請所以不趣長沙之意。公曰：「願見謝公，不願領大滬也。馬祖百丈已前，無住持事。道人相尋於空閒寂寞之濱而已。其後雖有住持，王臣尊禮，爲天人師。今則不然，掛名官府，如有戶籍之民。直遣伍伯追呼之耳，此豈可復爲也？」師直聞之，不敢以院事屈，願一見之。公至長

沙。

清拙澄禪師《聖因錄》云：古德住持有三種：（一）說法，（二）安衆，（三）修造。舍此之外，不爲住持。昔汾陽感石門排闥，喻以佛法大事，靖退小節之言而起。大覺爲九峯一疏而來。晦堂願見謝公，不住大滬。應菴云：衲僧家著草鞋住院，何至如蚯蚓戀窟。此皆中古傳道名師，可爲後世法。

住蓮（1169~1207）

日本淨土宗僧。俗姓源。初稱信國。爲東大寺維那實遍之子。曾任後白河上皇的北面武士。後隨法然上人源空習淨教，勤修念佛、講經。

建久三年（1192）秋，源空於八坂引導寺，爲後白河法皇御菩提修七日念佛時，師與心阿、安樂遵西、見佛等人舉行六時禮讚。元久元年（1204，一說二年）二月，復與遵西爲臨終的藤原隆信，唱誦來迎和讚。建永元年（1206）十二月，師再與遵西於東山鹿ヶ谷修別時念佛，行六時禮讚時，因有宮女松蟲、鈴蟲二人隨之出家，乃觸怒後鳥羽上皇。遂於承元元年二月九日遭處斬，年三十九。其師源空亦遭流放。

〔參考資料〕《法然上人行狀畫圖》卷十、卷十二；《法然上人秘傳》卷下；《淨土傳燈總系譜》卷上。

住定菩薩（梵 Niyati-patita-bodhisattva，藏 Nes-par gtogs-pahi byañ-chub sems-dpañ）

指百劫修相的菩薩。其所以稱爲「住定」，是因菩薩經三大阿僧祇，於百大劫中修三十二相妙果業時，六義決定而得安住故。故此處之「住定」，意謂安住、決定。

所謂六義：(1)善趣定，指常生人天等善趣，不生惡趣。(2)生貴家定，謂常生婆羅門、刹帝利、巨富、長者等家。(3)具根定，指生貴家中常諸根具足，決無諸根不具。(4)男定，謂常生爲男身，不受女身。(5)念定，指常憶念宿

命。(6)堅固定，謂利益諸有情時，若有他人加以妨害，能堪忍且心不生厭倦，於所作善事常不退屈。

《大毗婆沙論》卷一七六稱住定菩薩為「真實菩薩」，謂其係捨五劣事而得五勝事者，論云（大正27·887a）：「(一)捨諸惡趣，恆生善趣。(二)捨下劣家，恆生貴家。(三)捨非男身，恆得男身。(四)捨不具根，恆具諸根。(五)捨有忘失念，恆得自性生念。」又，《雜心論》卷十一謂，住定菩薩離惡趣、非男、卑姓、不具根等四惡因緣，得知生性、宿命一善因緣。

●附：《俱舍論》卷十八（摘錄）

如上所言住定菩薩，為從何位，得住定名？彼復於何，說名為定？頌曰：從修妙相業，菩薩得定名。生善趣貴家，具男念堅固。論曰：從修能感妙三十二大丈夫相異熟果業，菩薩方得立住定名。以從此時，乃至成佛，常生善趣及貴家等。

生善趣者，謂生人天。趣妙可稱，故名善趣。於善趣內，常生貴家。謂婆羅門，或刹帝利，巨富長者大婆羅門家。於貴家中，根有具缺。然彼菩薩，恆具勝根，恆受男身，尚不為女；何況有受扇搢等身。生生常能憶念宿命。所作善事，常無退屈。謂於利樂有情事中，衆苦逼身，皆能堪忍。雖他種種惡行違逆；而彼菩薩，心無厭倦。如世傳有無價馱婆，當知此言目彼菩薩。由彼大士，雖已成就一切殊勝圓滿功德；而由久習無緣大悲，任運恆時繫屬他故；普於一切有情類中，以無慢心，皆攝同己。或常觀己，如彼僕使。故於一切難求事中，皆能堪忍；及於一切勞迫事中，皆能荷負。

〔參考資料〕《順正理論》卷四十三、卷四十四；《俱舍論光記》卷十八；《俱舍論寶疏》卷十八；《俱舍論頌疏》卷十八。

伯希和（Paul Pelliot；1878~1945）

法國東洋學者。生於巴黎。初從沙畹研究漢語，1898年參加西貢印度支那古蹟調查會。

其後，該會改為河內遠東學院，氏成為該院研究員。1900年，派駐北京，適逢義和團事件，氏曾奮力保護公使館。1906至1908年間進行中央亞細亞探險。1907年氏在甘肅省敦煌石窟中發現西元四世紀至十世紀的古代寫本，乃取五千餘件回法國。其中包含漢文、藏文、粟特文、回鶻文、于闐文等珍貴史料。其所蒐集，收藏於巴黎國民圖書館及基梅（Guimet）博物館。

1911年返法國後，伯氏擔任法蘭西學院中亞歷史學、語言學、考古學講座的教授。其間，歷任法國學士院會員、亞洲協會會長。1925年以後，獨力編集《東方學雜誌》、《通報》（T'ung pao）。並曾至中國、日本訪問。1945年，在美國哈佛大學講課。返國後病逝，享年六十八。

氏精通東西方數種語言，學識淵博，研究範圍極其廣泛。與東方研究有關的部門涉獵甚廣，且為歐洲學會中第一個研究關於漢籍目錄校勘的學者。生前著述以論文居多，部分涉及西藏學的研究，至於專著則有《中國發現摩尼教遺文考釋》（Un traité Manichéen retrouvé en Chine，1913）、《敦煌圖錄》（Les Grottes de Touen-houang，1920~1926，6vols）、《元朝秘史》（Histoire secrète des Mongols，1949）等。此外，其探險報告書題為《La Mission Pelliot en Asie Centrale》，於1923年以後陸續刊行。

〔參考資料〕秋山光和〈伯希和調查團的中亞旅程及其考古學成果〉（《佛教藝術》⑬、⑳號）。

伯孜克里克石窟（Bezeklik）

位於新疆吐魯番。係吐魯番現存洞窟最多、建築形式最多種的一座石窟。伯孜克里克（Bezeklik）一詞的原意是「具有美麗裝飾的房屋」，原本是僧侶閉關修行的寺院石窟。全窟係由兩羣洞窟組成，共有五十七窟。散布在火焰山山麓的木頭溝河西岸及其上游。開鑿年代多為西元九、十世紀（回紇統治時代），僅有

一窟（第八窟，此係德國探險隊的編號）是七世紀後期所開鑿的。

窟形多模仿龜茲的長方洞及方形洞。尤其後者，其主室為中央彫刻巨大方柱、左右兩側以迴廊連接，且於方柱內部鑿洞的複雜形式，在諸窟中最常出現，而且盛行於九、十世紀。窟內壁畫多半描繪授記的誓願圖。在六面壁上共繪成十五幅畫，每一幅構圖有極其嚴格的規劃；中央是具有光輪的佛立像，下方則畫上菩薩、供養者，佛的周圍下方安置菩薩、天部、神王，尊像與尊像間，則飾以五彩花紋。可惜這些壁畫線條太硬、太趨於形式化；而且往往有兩座洞窟的壁畫採用同一主題與同一佈局。如第四與第九、第七與第十七、第十一與第四十，以及第十九與第二十窟中的作品。

除了上述主題之外，中室的三面壁上也有觀音、行道天王或涅槃變相、西方變相、藥師變相、法華變相、地獄變相等大畫面的淨土變相，及以供養者自居的維吾爾貴族、摩尼教的聖者、景教教徒等的壁畫，內容千變萬化；一般人通稱為回紇樣式。倘撇開主題的多歧性不談，此窟羣的壁畫的確深具藝術價值。此外，就漢文、回鶻文雙行併寫的榜書看來，可見當時回鶻與漢民族間的關係密切。

佛（梵、巴Buddha，藏Sangsrgyas）

（一）佛陀，一佛與多佛

佛是佛陀（Buddha）一辭的略稱，佛陀的意思是「覺悟的人」、「覺者」。古時也寫成浮屠或浮圖。

在與聲聞、緣覺（辟支佛）作區別的時候，則稱佛為阿耨多羅三藐三佛陀（Anuttara samyak-sambuddha）。阿耨多羅三藐三佛陀就是「無上正等覺者」、「自覺覺他，覺行圓滿」的意思。為什麼如此形容佛呢？那是因為佛和聲聞的阿羅漢與辟支佛不一樣，他在自己開悟的同時，也從事於救渡他人，使他人開悟。這種悟行是完全圓滿的，因此用上述諸詞來形容佛。

西洋人提到佛陀（Buddha）的時候，多半是指歷史上的釋尊。這是因為他們按照南傳佛教的習慣。在南傳佛教裏，一般都只將釋尊當成佛寶來崇拜。

實則，在原始佛教時代，已經不只是把釋尊一人當作佛陀了。相傳在過去世中，即已有佛陀出現，也同樣地說法，並化導救渡衆生。相傳在釋尊以前有六佛出現，加上釋尊就是過去七佛。釋尊之後將有彌勒出現，就是所謂的未來佛。這種見解在原始佛教時代就已經產生了。

過去七佛是毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛。在《長阿含》〈大本經〉（巴利《長部》第十四經）中即已曾記載釋尊所說的七佛思想。

關於未來的彌勒佛（Maitreya，Met-teyya），《長阿含》的〈轉輪聖王修行經〉（巴利《長部》第二十六經）、《中阿含》的〈轉輪聖王經〉中都會提及。釋尊發現法就是世界人生的真理，並且將這真理說給世人聽。這種具有完全人格的人並不只是釋尊一人而已，在過去和未來一直存在著許多。經典裏面之所以說到許多這樣的佛，是為了證明法的真理性和法的永遠性吧！

釋尊以前的過去佛是否實際存在於歷史上，我們並不知道。但是到了部派佛教時代，部派佛教則說在過去七佛之前也有許多佛存在。於是越說越多，過去佛的數目和名稱也因部派的不同而有所差異。例如巴利佛教，在過去七佛之前又另立十八佛，故有二十五佛。或者在十八佛之前又立了三佛，於是就有了二十八佛。這是巴利《小部》〈佛種姓經〉（Buddhavaṃsa）所說的。二十五佛分別是：燃燈、憍陳如、吉祥、善意、離婆多、蘇毗多、最上見、蓮華、那羅陀、蓮華上、善慧、善生、喜見、義見、法見、義成、底沙、弗沙、毗婆尸……釋尊。二十五佛之前的三佛則是：作愛、作慧、作依等。

梵文《大事》(Mahavastu)是屬於大眾部的說出世部的佛典。在這本書中，關於過去佛記錄了兩種說法。根據第一種說法，在釋尊過去世尚未成佛的菩薩時代裏，他曾遇見、禮拜、受教的佛共有三十億的釋迦佛、八億燃燈佛、五百蓮華上佛、三億弗沙佛、一萬八千摩羅幢佛、五百蓮華上佛、九萬迦葉佛、一萬五千炎熱佛、二千憍陳如佛、一位普護佛、一千紫幢佛、八萬四千帝幢佛、一萬五千日佛、六千三百展轉佛、六十四正思佛、一位善照佛、一位無敗幢佛等。根據第二說，如將同名的佛刪除，則從帝幢佛到燃燈佛有一一四佛，燃燈佛到迦葉佛有十五佛。

上述梵文《大事》所提到的過去佛與漢譯《佛本行集經》所提到的過去佛類似。根據《佛本行集經》，相當於第一說的有：三十億釋迦佛、八億燃燈佛、三億弗沙佛、九萬迦葉佛、六萬燈明佛、一萬八千婆羅王佛、一萬能度彼岸佛、一萬五千日佛、二千憍陳如佛、六千龍佛、一千紫幢佛、五百蓮華上佛、六十四螺髻佛、一位正行佛、八萬四千億辟支佛、一位善思佛、一位示悔幢佛；相當於第二說的則有：帝幢佛到能作光明佛(燃燈佛)一百佛，及從燃燈佛到迦葉佛十五佛。梵文《大事》和《佛本行集經》最後提到的十五佛，兩者在順序上多少有所不同。根據《大事》十五佛是下列各佛：燃燈、世無比、蓮華上、最上行、德上名稱、釋迦牟尼、見一切利、帝沙、弗沙、毗婆尸、尸棄、毗舍浮、拘留孫、拘那含牟尼、迦葉。最後的六佛屬於過去七佛。這十五佛類似記載在《大悲經》上的十四佛。這十四佛就是以上十五佛中少了見一切利佛的其他十四佛。

根據《根本說一切有部毗奈耶藥事》所載，釋尊在菩薩的修行時代，最初的阿僧祇劫裏，曾供養從釋迦佛到護世佛的七萬五千位佛；在第二個阿僧祇劫從燃燈佛到帝釋幢佛之間，供養了七萬六千位佛；第三個阿僧祇劫從安穩佛到迦葉佛之間，供養了七萬七千位佛。在《

大毗婆沙論》和《俱舍論》中也都提到這件事。過了這三劫之後還有最後的百大劫。在百大劫中他又親近供養了從毗婆尸佛到迦葉佛等六佛。

又如《普曜經》、《方廣大莊嚴經》、《佛藏經》等也都提到了種種過去佛。在《三千佛名經》中，提到在「過去星宿劫」、「現在賢劫」、「未來莊嚴劫」的三劫裏，各有千佛出世。所以在這三劫中就列舉了三千個佛名。

從原始佛教進入部派佛教的時候，許多部派都曾主張過去、現在、未來三世有很多佛陀出現說法，在部派之中，大眾部一派認為除了釋迦佛出世的娑婆世界之外，十方(四方、四維、上下)種種的世界都同時有佛陀出現。

佛教主張一個世界只有一佛，是不能有兩佛同時出現的。但如果不是在同一個世界，則可能有許多佛同時出現。上述大眾部的「現在多佛說」即是就十方的多數世界而立論。大乘佛教也是上述大眾部說法的進一步發展，而主張三世十方有無數佛陀出現。

不論那一位佛陀都要經過三阿僧祇、百大劫或四阿僧祇、百大劫的長時間，以菩薩的身份修行聚集種種波羅蜜行，修集善根功德的結果，才能徹悟成佛。

(二)佛身

到大乘佛教時，有關佛陀的探討就成為哲學化的考察。關於佛身，即有二身說、三身說、四身說等三種說法。

此中，二身說是指法身與生身兩種。法身是指佛陀的本質——法，將法具體化就成為理想式的佛身。生身就是父母所生身，這是指生在釋迦國迦毗羅城的釋迦佛。

三身說有很多種，一般的說法是：(1)法身、報身、應身的三身說。(2)自性身、受用身、變化身的三身說。四身說是將第一種三身說分為應身與化身而成為法身、報身、應身、化身等四身。另外一說是將第二說中之「受用身」一項分為自受用身與他受用身，而成為自性身、自受用身、他受用身、變化身等四身。茲

依三身說，略釋如次：

(1)法身 (dharma-kāya)：將佛陀所說的真理加以人格化而形成的真理佛，就是法身。最初在原始佛教與部派佛教主張有「五分法身」，包含戒、定、慧、解脫、解脫知見等五種教法。在這種情形下的法身，指「法的集積」。其中的「身」(kāya)就是「集積」的意思，此與「身體」的「身」，意義不同。例如《佛遺教經》中，佛陀說：「自今已後，我諸弟子，展轉行之。則是如來法身常在而不滅也。」

到了大乘佛教時代，將遍滿宇宙的法（真理）加以人格化，而將做為真理體現者的理想佛身稱為法身。這並不是透過修行而證果的佛陀，而是本來法爾（自然）存在的理佛。可是這個法身也不只是理法而已，而是理智不二的。就在這個意義之下，法身可大別為以下三種：①做為教法的一種純粹的理，②這個理成為理想佛身的理佛，③理之中包含智，具有任運無作之作用的佛身。

做為信仰對象的法身佛主要是上面的第三種，像真言宗所說的大日（Mahāvairocana，大毗盧遮那）如來，和《法華經》〈如來壽量品〉中所說的常住在靈鷲山的釋迦牟尼佛等，都是這種法身佛。（參見附錄《法華經》〈如來壽量品〉經文）

(2)報身 (sambhoga-kāya)：又譯為受用身，又稱為等流身 (nisyanda-kāya)。是從法界等流而來的佛身，亦即等同法界而流入的理想佛身之謂。所謂報身是指菩薩經過波羅蜜的修行與誓願的完成，而得到報果後成為完全圓滿的理想的佛陀。又稱為受用身，是指受用善根功德報果的佛身。受用身分為自受用身與他受用身兩種。自受用身是由修行結果而得的佛果，並且自己受用自內證法門之法樂的佛陀。他受用身是給眾生受用這個開悟的報果以及殊勝的法門，而指導教化眾生的佛陀。可是報身的說法對象是初地以上的菩薩，所說的是第一義的甚深教法，地前的菩薩與凡夫都不是報身說法的對象。另外又有一種說法：即真正的報

身只有自受用身；他受用身是屬於應身（化身）。

做為信仰對象的，實際上被尊崇的報身佛有阿彌陀佛 (Amitāyus、Amitābha) 和藥師佛 (Bhaiṣajya-guru)，還有，日本奈良東大寺的大佛——盧舍那佛，也可以看作是報身佛。

(3)應身 (nirmāṇa-kāya)：又譯為化身，又稱為應化身。就是為了配合教化對象的需要，而變化成種種形象之佛身。這與報身相同，並不是遍歷三世十方、普遍存在的完全圓滿的佛身，而只是在特定的時代與地域，為了救渡特定的人所出現的佛陀。兩千五百年前在印度出現的釋迦佛就是應身，以過去六佛為始的多位佛陀以及未來的彌勒佛都是一種應身。

應身有勝應身、劣應身兩種。勝應身是為初地以上菩薩說法的佛陀；劣應身是為地前菩薩與凡夫、二乘說法的佛陀。在這種情形下，勝應身實際上與報身沒有差別。所以所謂的「應身」應該是指劣應身。

另外，應身同時也可區分為應身與化身兩種。在這裏應身是為了適應對方、化導對方而顯現出一種比較適當的形象來說法的佛陀，也是具有三十二相八十種好等相好的佛身。相當於在特定時代與地域出現的佛陀。

所謂化身是不具備相好而以種種形象來救渡眾生的佛身。所顯現的形態有時候是凡夫，有時候則是梵天、帝釋、魔王、畜生等形態，在五趣（天、人、餓鬼、畜生、地獄）之中現身說法。觀世音 (Avalokiteśvara，觀自在) 菩薩顯現三十三身來救渡眾生，這三十三身是：佛身、辟支佛身、聲聞身、梵王身、帝釋身、自在天身、大自在天身、天大將軍身、毗沙門身、小王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆夷身、優婆塞身、長者婦女身、居士婦女身、宰官婦女身、婆羅門婦女身、童男身、童女身、天身、龍身、夜叉身、乾闥婆身、阿修羅身、迦樓羅身、緊那羅身、摩睺羅伽身、執金剛身等等，此

中除了最初的佛身之外，其餘三十二身皆為化身。觀世音菩薩又名千手觀音、馬頭觀音、十一面觀音、聖觀音、如意輪觀音、准胝觀音、不空羂索觀音、白衣觀音、葉衣觀音等等，就是這個緣故。總之，觀世音菩薩雖然被稱為菩薩，但實際上應視之為應身佛或化身佛。

另外地藏（Kṣitigarbha）菩薩是顯現成僧形的化身，以聲聞的形態救渡三界六道眾生的菩薩。另外，像不動（Acala）明王、聖天（Vinayaka、Gaṇeśa，歡喜天）、荼枳尼天（Dakini）等等，屬於明王部與天部的神祇，也可以說全部都是化身。

（三）佛陀所具之性德

關於佛德方面，佛陀具有十力、四無畏、三念住、大悲與十八不共法之性德；在外形方面，具有三十二相、八十種好等偉人的相貌。另外顯示佛德的，還有所謂的如來十號。

所謂「十八不共法」（aṣṭādaśa āvenika-buddha-dharmā），是指聲聞、緣覺、菩薩所不具備，而為佛陀獨特所有的十八種功德。十八不共法有兩個系統。一為小乘佛教所說，另一為大乘佛教所說。

小乘的十八不共法指的是：佛之十力、四無畏、三念住與大悲。

所謂佛的十力是：(1)處非處智力（辨別正確之道理與非道理的智力）、(2)業異熟智力（如實的了知善惡業及其報果的智力）、(3)靜慮、解脫、等持、等至智力（體證熟諳四禪、八解脫、三三昧、八等至等各種禪定的智力）、(4)根上下智力（如實了知眾生根器之高下優劣等智力）、(5)種種勝解智力（如實了知眾生種種意欲傾向的智力）、(6)種種界智力（如實了知眾生的世界與性類差異的智力）、(7)遍趣行智力（如實了知依據何種修行就可進入何種境界的智力）、(8)宿住隨念智力（正確的了知眾生過去世命運的智力，這是佛的宿命通）、(9)死生智力（正確了知眾生未來世命運的智力，這是佛的天眼通）、(10)漏盡智力（一切煩惱礙都消除淨盡而開悟成佛的智力，這是佛的漏盡

通）。

「四無畏」（catvāri vaiśāradyāni）又稱為四無所畏。佛陀對其他任何人都具有絕對的自信，對任何人的問答論難，都絕不害怕、不必臆測。這四種能力謂之四無畏：(1)一切智無畏（佛自信是一切智者）、(2)漏盡無畏（自信一切煩惱障礙都斷盡）、(3)說障道無畏（佛說煩惱與業障礙諸法時都具足自信）、(4)說盡苦道無畏（佛說這種消除煩惱與苦的戒定慧三學的修道時，具足自信）。

所謂「三念住」（triṇi smṛtyupasthānāni）是佛在任何場合，都保持著純粹正確的意識。換句話說，就是在這三種情況下，他都具有正念正知的狀態。(1)第一念住（當眾生信奉佛陀時，佛不生喜心，他安住於這樣的正念正知之中）、(2)第二念住（眾生不信奉佛陀時，佛不生憂心，他安住於這樣的正知正念中）、(3)第三念住（眾生同時信奉佛陀也誹謗佛陀時，佛不生喜心也不生憂心，他安住在這樣的正知正念中）。

所謂「大悲」（mahā-karuṇā），就是佛陀恒常地具有救濟眾生苦難的大慈悲心。

大乘的十八不共法，依據文獻的不同，所列舉的項目與順序也不同，一般的說法是如此：(1)身無失（身業沒有過失）、(2)語無失（語業沒有過失）、(3)意無失（不失念、沒有意業的過失）、(4)無異想（對一切眾生都持平等心）、(5)無不定心（不會有眾生之散亂不定的心）、(6)無不知捨心（沒有不知眾生與捨置眾生的心），以上六個項目是由戒學而生起，是無住涅槃之因。(7)信無減（對無住涅槃具有純正不壞的淨信心）、(8)欲無減（對無住涅槃的志趣意念不減退）、(9)精進無減（在所有的場合都精進而不退減）、(10)慧無減（利益眾生的智慧不退減）、(11)解脫無減（得到大乘解脫以後不會退減）、(12)解脫知見無減（使眾生得無上涅槃的心志不退減），以上六個項目是由定學而生起，是無住涅槃之緣。(13)身業隨智慧行、(14)語業隨智慧行、(15)意業隨智慧行（以上三者

是指一切佛的身語意三業，恒常地有智慧隨伴相應）、(16)過去知見無著無礙、(17)未來知見無著無礙、(18)現在知見無著無礙（以上三者，關於過去、未來、現在的一切法，佛陀都能平等的知悉，破戲論相，其知見無著無礙地自在），以上六項目是由慧學所生，是無住涅槃的當體本身。

另外還有所謂的一四〇不共法。這一四〇法是：三十二大人相、八十隨好、四一切種清淨、十力、四無所畏、三念住、三不護、大悲、無忘失法、永害習氣、一切種妙智等。（《大毗婆沙論》卷一七七、《瑜伽師地論》卷四十九等）

所謂「如來十號」分別是：(1)如來、(2)應供、(3)正徧知、(4)明行足、(5)善逝、(6)世間解、(7)無上士、(8)調御丈夫、(9)天人師、(10)佛、(11)世尊等十一個。在這十一個中除去第一號「如來」，就是如來十號，這是其中一說。另一說則是將最末兩號：佛與世尊合稱為一項。這樣也是如來十號。第一種說法是原始經典所說的十號。在《阿含經》中說明佛寶的定型句，也是這十號。以下依次解釋上述的十一項名號。

(1)如來 (Tathāgata)：音譯為多陀阿伽佗、但佗葉多、但薩阿竭，義譯是如來，也可譯為如去。所謂如來，是「如實而來的人」或「由真如而來的人」的意思。從真如法界而來，悟到真如，所過的是那種如實的教化生活，是如實去實行的人；也就是完全依循真理而來，依循真理而去，與真理完全冥合無間的人。「如來」一詞和佛陀是同義語。

在佛教以前，外教也用這個詞彙，他們以之指稱「解脫生死輪迴之人」。大體上佛教的意義與之相同。在原始佛教中，「如來」一詞，釋尊都是以複數形來使用，是指解脫輪迴的理想真人，這是第三人稱的用法，並沒有當成第一人稱而以之自稱的例子。

當時的人很珍視「佛陀」這一詞彙，視之為很稀有的稱呼。到後世，「如來」和「佛

」二詞的使用，就不再被區別。所以阿彌陀佛也就是阿彌陀如來，藥師佛也就是藥師如來。但有一個例外，就是大日如來在習慣上通常都不稱為「大日佛」。

(2)應供 (Arhan, Arahan)：音譯為阿羅漢，簡稱為羅漢。在大乘佛教方面，認為不論是阿羅漢或羅漢，都是指小乘聲聞之得到悟境的最高聖者，是只求自利的人。但是大乘佛教這種講法並不是阿羅漢的本意。阿羅漢的原意是應供，是指「應該被供養之人」或「有資格接受的人」。這個意思是說阿羅漢是斷盡一切煩惱，具有卓越人格的人。所以這樣的人也具有感化與善導世人的優越德性。

因此，如果供養阿羅漢之衣食住的話，那麼供養者將會得到數十百倍功德的回報。阿羅漢又稱為福田 (pūṇya-kṣetra, puñña-khetta)，這是指阿羅漢就是一個可以使人們得到幸福收穫的良田。愈是良田就愈能豐收，有時能回收數十倍，甚至數百倍的收穫。如果供養或播種在像阿羅漢這樣的良田上，那麼供養者就會收穫到數十倍甚至數百倍的大功德。所以阿羅漢又稱為無上福田。像這樣的阿羅漢，是可以救渡世人，使他們幸福的。佛當然也是這樣的阿羅漢。

在弟子（聲聞）中得到最高悟境的人就稱為阿羅漢。在這方面，不論是佛或弟子中的阿羅漢都是一樣的。但在大乘佛教來看，阿羅漢是未具教化活動的小乘聖者，這是對阿羅漢本意的一種歪曲。

(3)正徧知 (Samyak-sambuddha, Sammā-sambuddha)：音譯為三藐三佛陀，也寫作正遍知，意譯又作正等覺者。指「完全正確的覺者」。有時也在這詞彙上加「無上」(anuttara, 阿耨多羅)來形容。佛的覺悟與聲聞緣覺的覺悟不同，是最圓滿、最正確的。為了和聲聞緣覺有所區別，所以稱為正徧知。他開悟的內容就是阿耨多羅三藐三菩提或阿耨菩提（無上菩提）。與聲聞菩提、辟支菩提是有區別的。

(4) 明行足 (Vidyācaraṇa sampanna , Vij-jācaraṇa-sampanna)：是指具足「明」(智慧)與「行」(體驗)的人。佛陀在理論的智慧面及體驗的實踐面都非常卓越而且圓滿，所以稱之為明行足。佛教理論在合理性、倫理性、宗教性等方面是完備的，而且這些理論就是信仰實踐的基礎理論。與實踐無關的空理空論，佛教是不說的。另外，其實踐是以正確的理論為根據，完全沒有迷信邪教的成份。圓滿的理論與實踐二者表裏一體，這些理論與實踐都兼而有之，都能具足的就是佛，所以佛陀又稱為明行足。

(5) 善逝 (Sugata)：音譯為修伽陀，意譯為「好去」。就是「如實的去彼岸」，或者是「不再沈淪於生死海之人」的意思。因為他能夠實行善淨聖道，因為他能夠到不死涅槃的善妙處所，因為他能正確的完成波羅蜜到菩提座下成正覺，因為他能在適當的場合只說適當的話，所以稱他為善逝。

(6) 世間解 (Lokavid , Lokavidū)：是徹底理解世間世事的人。世間分為有情世間與器世間（或者是行世間、有情世間、空間世間）。在原始經典中所謂的世間有時候是指有情世間（衆生），佛完全瞭解世間一切有情（衆生）的心情、性格與根機，因而能相應地做適當的說法，並且使一切衆生趨向理想，而化導救渡之。也就是說佛完全瞭解世間苦、集、滅、道的循環真理，他也據此來從事他的教化活動。

(7) 無上士 (Anuttara)：就是至高無上的人。佛是一切有情中境界最高的人。在戒、定、慧、解脫、解脫知見裏，沒有人能夠與佛比肩，所以佛又稱之為無上士。

(8) 調御丈夫 (Puruṣadamya-sārathi , Purisadamma-sārathi)：就是「能夠調御丈夫的御者」的意思。佛可以訓練那些具足佛性的所有人。佛視對方情況的需要，時柔、時剛，或剛柔併用，不論任何人，佛都可以調御他，導引他信仰與修行證果，所以稱為調御丈夫。

(9) 天人師 (Śāsta devamanuṣyaṇām ,

Satthā devamanussānam)：佛陀是諸神與衆人的老師，也就是三界大導師。事實上不只是諸神與衆人而已，佛陀是教化救渡三界六道一切衆生之導師。

(10) 佛 (Buddha)：就是「覺者」，就是自覺覺他的人。

(11) 世尊 (Bhagavat)：音譯為婆伽婆、婆伽梵，古代意譯為「尊祐」，是「具有瑞德 (bhaga) 的人 (vat)」的意思。所謂的「瑞德」是指自在、出世間法、名譽、吉瑞、俱利之欲、俱利之精進等。由於有此瑞德，所以能得到世間的尊敬，而成為世間最尊貴的人。Lokanātha (世主) 一詞也譯為世尊，在經典中一般是用婆伽婆 (Bhagavat , 世尊) 這個名稱的。經典最前面常有「如是我聞，一時佛在」的句子，其中的「佛」就是從婆伽婆這個字翻譯過來的。（取材自水野弘元《佛教要語的基礎知識》）

◎附一：〈法華經〉〈如來壽量品〉

爾時，佛告諸菩薩及一切大衆：「諸善男子！汝等當信解如來誠諦之語。」復告大衆：「汝等當信解如來誠諦之語。」又復告諸大衆：「汝等當信解如來誠諦之語。」

是時菩薩大衆，彌勒為首，合掌白佛言：「世尊！唯願說之，我等當信受佛語。」如是三白已，復言：「唯願說之，我等當信受佛語。」

爾時世尊知諸菩薩三請不止，而告之言：「汝等諦聽如來祕密神通之力！一切世間天人及阿修羅皆謂：『今釋迦牟尼佛，出釋氏宮，去伽耶城不遠坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。』然，善男子！我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫。譬如五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界，假使有人抹為微塵；過於東方五百千萬億那由他阿僧祇國乃下一塵，如是東行，盡是微塵。諸善男子！於意云何？是諸世界，可得思惟校計知其數不？」

彌勒菩薩等俱白佛言：「世尊！是諸世界

無量無邊，非算數所知，亦非心力所及！一切聲聞、辟支佛，以無漏智，不能思惟知其限數；我等住阿惟越致地，於是事中亦所不達。世尊！如是諸世界，無量無邊！」

爾時佛告大菩薩來：「諸善男子！今當分明宣語汝等：是諸世界若著微塵及不著者盡以爲塵，一塵一劫；我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來，我常在此娑婆世界說法教化；亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利衆生。」

諸善男子！於是中間，我說然燈佛等，又復言其入於涅槃，如是皆以方便分別。諸善男子！若有衆生來至我所，我以佛眼觀其信等諸根利鈍，隨所應度；處處自說名字不同，年紀大小，亦復現言當入涅槃。又以種種方便，說微妙法，能令衆生發歡喜心。諸善男子！如來見諸衆生樂於小法德薄垢重者，爲是人說：「我少出家，得阿耨多羅三藐三菩提。」然我實成佛已來久遠若斯，但以方便教化衆生，令入佛道，作如是說。」

●附二：印順《佛法概論》第二十章第二節

〔正覺與解脫的特勝〕 佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺者。正覺的普遍性、究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重於正覺的。學佛者也不稱發出離心，而說發菩提心。聲聞是聞佛教聲而解脫，佛却「先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提」（《雜阿含》卷二十六·六八四經）。佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。但這是說：佛陀的正覺，是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化，自他和樂的生活中得究竟自在。如從智慧的無癡說，無漏慧的證法性空，與聲聞沒有差別，畢竟空是沒有什麼彼此差別的。能實現智證空如，即轉凡成聖，轉迷成悟。三乘同性的聖人，不是神，只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。不過，慈

悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正覺，不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有。慈悲利他的德行，更能發揮出來，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。人間佛陀的無上正遍覺，應從真俗無礙，悲智相應中去說明與聲聞的差別。

論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等。如《中阿含》〈瞿默目犍連經〉說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如。」解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。如論到煩惱的習氣，即彼此不同，如舍利弗還有瞋習，畢陵伽婆蹉有慢習，這是煩惱積久所成的習性。雖然心地清淨，沒有煩惱，還要在無意間表露於身語意中。聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。古人譬喻說：聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。這如犯人的腳鐐，突然打脫，兩腳雖得自由，而行走還不方便。菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這如犯人的腳鐐，在沒有打脫時，已設法使他失去效用；等到將腳鐐解去而得自由時，兩腳即毫無不便的感覺。這解脫的同而不同，還是由於聲聞的急於爲己，菩薩的重於爲人。

〔佛的相對性與絕對性〕 現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間，而德行能作到時代的完成。這是說：在聖者正覺的同一性上，更有真俗無礙性、悲智相應性，達到這步田地即是佛。這在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；三德的平衡開發，是完善的。本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好处，佛陀是究竟圓滿的！大乘法中說：菩薩初得無生法忍——這雖是慈悲相應的，約智證