

印度佛教史

釋開仁編·2008/9/19

為何要讀「印度佛教史」？

壹、印順導師《印度之佛教》(民國31年：西元1942年)「自序」之重點節錄 (p.1-p.7)

一、釋尊之本教在人間

二十七年(西元1938年)冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。吾聞而思之，深覺不特¹梁氏之為然，宋明理學²之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為「三生取辦」，「一生圓證」，「即身成佛」之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源於《阿含經》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」³句，有所入。釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。

二、治印度佛教之動機

自爾以來，為學之方針日定，深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙，願本此意以治印度之佛教。

¹ 不特：不僅；不但。(《漢語大詞典(一)》，p.394)

² (1) 印順導師《我之宗教觀》(p.149)：「宋明理學——盡人欲而存天理，盡妄心而顯真心，無疑是儒者深受當時的佛教，主要是禪宗的影響。」

(2) 理學：宋明儒家周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤、朱熹、陸九淵、王守仁等的哲學思想。宋儒致力闡釋義理，兼談性命，認定“理”先天地而存在。明儒則斷言“心”是宇宙萬物的根源。宋周密《齊東野語·理度議論》：“理宗未祔，議論……遂擬曰‘理’。蓋以聖性崇尚理學，而天下道理最大，於是人無間言。”元劉將孫《題閣皂山〈凌雲集〉》：“近世周益公之辭藻，朱文公之理學，楊誠齋之風節，與人交皆不數數，獨為閣阜筆墨，先後輝映，其纏綿傾倒如此。”明陳汝元《金蓮記·構釁》：“下官程頤，別號伊川……自慚理學名儒。”(《漢語大詞典(四)》，p.568)

³ 《增壹阿含經》卷26〈等見品第三十四(第3經)〉(大正2，694a)：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」

三、依片斷的史料做接近史實之考察

印度之佛教，初則無常論盛行，中則性空論，後乃有真常論盛行，參證史跡有如此，不可以意為出入也。印度佛教之僅存者，多斷片，支離破碎甚，吾人實無如之何⁴。欲為印度佛教史之敘述，惟有積此支離破碎之片斷，以進窺錯綜複雜之流變。離此，實無適當之途徑可循。

四、釋尊本行之菩薩道有待開發

印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、深簡、平實。然適應時代之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛教之緣起性空（即緣起無我之深化），雖已啓梵化之機，而意象多允當。龍樹集其成，其說菩薩也：

- 1、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。
- 2、抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。
- 3、三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。

菩薩之真精神可學，略可於此見之。龍樹有革新僧團之志，事未成而可師。

能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化⁵之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶⁶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟⁷！

貳、印順導師《印度佛教思想史》(民國 77 年：西元 1988 年)「自序」之重點節錄 (p.1-p.7)

一、佛教演進的動力

「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「秘密大乘佛法」，主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。⁸懷念，是通過情感的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印度佛教史上的事實。

⁴ 無如之何：猶言沒有什麼辦法來對付。(《漢語大詞典(七)》，p.97)

⁵ 「梵化」應改為「天化」，大意如下：

- 1、大乘經重天神菩薩輕人間聖者。
- 2、神教他力護持，咒術流行。
- 3、往生他方，現生消災利益。

⁶ 庶〔尸乂、〕：1、將近，差不多。2、副詞。希望，但願。3、副詞。或許，也許。(《漢語大詞典(三)》，p.1234)

⁷ 歟〔口ノ〕之語氣詞：1、表示疑問語氣。2、反問。3、感嘆。(《漢語大詞典(六)》，p.1474)

⁸ 此言印順導師出於民國 69 年(西元 1980 年)的《初期大乘佛教之起源與開展》自序(p.3)：「從「佛法」而發展到「大乘佛法」，主要的動力，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。」

二、懷念的表現

佛弟子對佛的懷念，起初是：

- (一) 釋尊遺體——舍利的建塔供養，釋尊遺跡的巡行，表示對釋尊的信敬與思慕。釋尊過去生中——菩薩的大行，也從「本生」、「譬喻」、「因緣」中流傳出來。佛及過去生中菩薩行的偉大，是因佛弟子的懷念釋尊而引發的，成為佛教界的共同信念。
- (二) 涅槃，涅槃了的釋尊，不是神教想像的「神」那樣的存在；但一般信眾，對於佛入涅槃而再見不到了，不免引起內心的悵惘。態度自由而重於理想的大眾系說：佛是不可思議的存在；佛壽是無量的；現在的十方世界，有佛出世：這多少滿足了一般人心——「大乘佛法」在這樣的情形下出現。

三、由「法」而「佛」的歷程

- (一) 釋尊開示的正法，是「先知法住，後知涅槃」。修學者先徹了因果的必然性——如實知緣起；依緣起而知無常，無我無我所，實現究竟的解脫——涅槃寂滅。涅槃不落有無，不是意識語言所可表示，為修行而自覺自證知的。
- (二) 以菩薩大行為主的「初期大乘」經，繼承「佛法」的正法中心，但「佛法」是「先知法住，後知涅槃」⁹，而「初期大乘」經，卻是直顯深義——涅槃，空性、真如、法界等，都是涅槃的異名。所以，「佛法」從緣起入門，「初期大乘」是直顯諸法的本性寂滅。
- (三) 諸法本性是無二無別、無著無礙的，在「佛」的懷念中，傳出一切眾生有如來（胎）藏，我，自性清淨心的「後期大乘」經。
- (四) 這樣，「正法」由緣起論而發展為法法平等無礙的法（本）性論；又由法（本）性論而演化為佛性（如來藏）本具論；再進就是本來是佛了。這是佛教思想發展中，由法而佛的始終歷程。

四、「念佛」是大乘發展的通途

- (一) 佛法甚深——緣起甚深，涅槃更甚深，一般人是難以受學的。為了方便普化，施設「念佛，念法，念僧，念施，念戒，念天」——六念法門，使不幸的人，在恐怖、苦惱或病重時，能內心安定，不失善念，這有點近於一般宗教了。「念（憶念，繫念，觀念）佛」是特別發達的！
- (二) 大乘興起不久，犍陀羅、摩偷羅一帶，有塑造、繪畫的佛像流行。方便的「念佛」，過去是念佛的功德，現在也取（佛像）相而念佛的色身。一心繫念，佛於自心中現起；依據這種修驗，得出「自心作佛」，「三界唯心」的理論。

⁹ 《雜阿含經》卷 14（347 經）（大正 2，96b）；S.12.70.（SusIma）；《相應部》（二）14（漢譯南傳，p.141）。

- (三) 後期的大乘經說：如來藏、我是相好莊嚴的，自性清淨心是清淨光明的，眾生本具，所以念佛不只是念三世十方佛，更要念（觀）自己是佛。
- (四)「念佛」，是從「初期大乘」，「後期大乘」，進入「秘密大乘佛法」的通途。

五、大乘普及化的方便

- (一) 菩薩發菩提心，久在生死修難行大行，精神偉大極了！但在一般人，可說嚮往有心而不免無力承擔的，於是繼承「佛法」的方便，說佛前懺悔，勸請，隨喜，迴向菩提。這是廣義的「念佛」，容易修行，為養成大乘法器的方便。
- (二) 一般的「念佛」方便，著重稱名，有「消業障」，「生淨土」，「不退菩提」，種種的現生利益。西元前後，經典的書寫流行，為了普及流通，經中極力稱揚讀、誦、書寫、供養經典，有種種現生利益。
- (三) 般若「是一切咒王」，勝過一切神咒，也就承認了世間的神咒。以唱念字母，為悟入無生的方便。大乘經的音聲佛事：唱字母，稱佛名，誦經，持咒，是「大乘佛法」能普及民間的方便。

六、由念天演進到「天佛一如」

- (一)「佛法」說到了「念天」，菩薩本生中，有以天、鬼、畜生身而修行的，「大乘佛法」也就出現了「天（大力鬼王、高等畜生）菩薩」。帝釋等每說陀羅尼——明咒護法，咒語漸漸重要起來。
- (二)「後期大乘」的《楞伽經》等，進一步說：印度民間信仰的天，鬼神，古仙，都是佛的異名，佛所示現的，奠定了「佛天一如」的理論。
- (三) 西元三世紀起，印度梵文學復興，印度教也漸漸興起。在「大乘佛法」的方便道，及如來果德的傾向，適應外在情勢，發展為「秘密大乘佛法」，多與神（天）教相通。如教典不名為「經」，而名怛特羅（續）。取「奧義書」式的秘密傳授，師長的地位重要起來。
- (四) 咒——佛、菩薩等的真言，是「語密」。神教的手印，佛法也有了，是「身密」。護摩——火供（「佛法」所禁止的），成為自利利他的重要事業。民間信仰的鬼神，進入「秘密大乘」的堂奧：有手執武器，忿怒相的天菩薩（或佛所示現）。溼婆天派有「性力」崇拜，「秘密大乘」也有相抱相合的（俗稱）歡喜佛。適應與融攝神教，「佛天一如」的具體化，為「秘密大乘」的特色！

七、易行道到易行乘

「大乘佛法」的菩薩大行太難了，一般傾向於重「信」的「易行道」。恰好如來藏是佛智與色相莊嚴的本來具足，與「念佛」的是心作佛，自心是佛相通，「秘密大乘」這才觀自身是佛——「天慢」，發展為即身成佛的「易行乘」。即身成佛，不用修利濟眾

生的菩薩大行，等成了佛再來利濟眾生。難行不用修，佛果可以速成，對一般人來說，真可說太好了！

八、大乘經法的情形

- (一) 大乘經中，十方世界的佛、菩薩多極了，再加入印度群神，不免雜亂。「秘密大乘」作了有組織的序列，如《瑜伽續》以中央毘盧遮那，及四方四佛，分五部(族)而統攝一切。五方五佛，是仿照忉利天主帝釋在中央，四方來的四大天王四面坐的集會方式。帝釋是執金剛(杵)的夜叉；夜叉是一向分爲五族的。夜叉王——執金剛，金剛手，金剛藏，普賢(坐六牙白象，與帝釋相同)，是「秘密大乘」的當機者。忉利與四大王眾天，是欲界的地居天，天龍(鬼畜)八部的住處。
- (二) 欲界是有淫欲的，地居天形交成淫而不出精，正是「無上瑜伽續」，修天色身，貪欲爲道的理想境界。
- (三) 太虛大師稱「秘密大乘」爲「依天乘行果而趣佛果」，這是不以人事爲本，適應印度神教，以天(鬼神)法爲本的大乘。

九、大乘論

- (一) 中觀系：

「初期大乘」的直顯深義，學者容易流入歧途，龍樹起來造論，說緣起無自性故空；以「佛法」的「中道、緣起」，貫通「大乘佛法」的「性空、唯(假)名」。龍樹說：「若不依俗諦，不得第一義」¹⁰，那是回歸於「佛法」的立場，「先知法住，後知涅槃」了。所以中觀是三乘不二的正觀，有貫通「佛法」與「初期大乘」的特長！

- (二) 瑜伽行系：

無著依(文體近於論的)《解深密經》等造論：「初期大乘」的一切法空，是不了義說，緣起——依他起相是自相有的；「後期大乘」的如來藏、我，是真如的異名。瑜伽行系的特色，是依虛妄分別(的「分別自性緣起」)，說「唯識所現」。爲了論證唯識所現，陳那與法稱，發展了量論與因明。說到轉染成淨，立佛的「三身」、「四智」；¹¹佛果是當時佛教界的重要論題。

¹⁰ 《中論》卷 4〈觀如來品第二十二〉(大正 30, 33a)：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」

¹¹ 印順導師《印度佛教思想史》(p.341-342)：「《大乘莊嚴經論》，是依《瑜伽》的「菩薩地」造的。在「菩提品」中，以一切種智(sarvākārajñāta)爲佛身。廣說法界(dharma-dhātu)的種種甚深，也就顯示了依無漏法界而住的佛甚深。在「菩薩地」的基礎上，《莊嚴論》融攝了當時眾多的大乘經。說諸佛法界後，說佛的三身：自性身(svabhāva-kāya)，受用身(saṃbhoga-kāya)，變化身(nirmāṇa-kāya)；三身說，可能是依《金光明經》的。又說四智：圓鏡智(ādarśa-jñāna)，平等性智(samatā-jñāna)，妙觀察智(pratyavekṣaṇa-jñāna)，成所作智(kṛtyānuṣṭhāna-jñāna)。轉染爲淨的一切種智，《莊嚴論》是以法界爲依止的；雜染生死的顯現，也就是「唯識」現，《莊

※中觀與瑜伽行二系，都分別如實與方便，多少糾正了佛教界的偏差。不幸是，後學者爲了龍樹說緣起無自性，無著說緣起自相有，彼此間引起無邊的論爭，忘失了佛法「無諍」的精神！

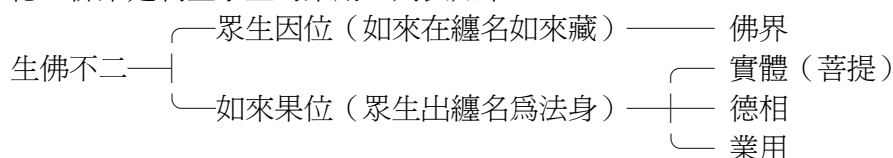
(三) 如來藏系：

如來藏、我，自性清淨心，近於神教的真我、真心，適應世俗而流行。堅慧的《究竟一乘寶性論》，受到無著論的影響，卻沒有說種子與唯識。《論》說四法：「佛界」是本有如來藏；「佛菩提」、「佛法」、「佛事業」，是如來藏離染所顯的佛體、佛德與佛的業用。¹²

有的學者，融攝瑜伽行派的「五法¹³、三自性、八識、二無我」，使虛妄的阿賴耶——藏識，與如來相結合，說「如來藏藏識心」。以真常爲依止而說唯心，是文體近於論的《楞伽》與《密嚴》。¹⁴

嚴論》是以（阿賴耶）種子(bīja)爲依止的。」

¹² 印順導師《印度佛教思想史》(p.313-318)：「《寶性論》初，歸依三寶，而以佛爲究竟歸依處。這是《論》的序分，「釋論」以三寶爲佛性、佛菩提、佛法、佛事業，合稱「七金剛句」。四法中，佛性——佛界，是如來藏異名，是佛所依因；一切眾生有此如來界，所以眾生都能成佛。是一切眾生所有的，只是凡聖差別，有不淨、有（不淨中）淨、有究竟清淨，而本性是沒有差別的。佛界，可說是約眾生因位說；如依此而成佛，那末菩提是佛體，佛法是佛的功德，佛業是利益眾生的業用，列表如下：



《佛說無上依經》卷上（大正 16，469b）也說：……「佛界」是一切眾生具有的如來藏，是佛的因依。「佛菩提」明佛體，以實體，因，果，業，相應，行，常，不思議——八義來說明。「佛德」是十力，四無所畏，十八不共法，三十二相，是依《寶女經》說的。「佛業」是利益眾生的事業，舉九種譬喻：毘琉璃寶地，天鼓，大雲雨，大自在梵天王，日輪，如意寶珠，響，大地，虛空。譬喻中，有帝釋，大自在天的比喻，可能會使人感到神與佛同樣的不可思議。這九喻，是引用《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》的。……《無上依經》與《寶性論》，就是以如來藏說，綜貫有關的經典，組成「佛界，佛菩提，佛法（功德），佛業（義利）」，是佛——「如來」爲主的。此後的「秘密大乘佛法」，就是以如來（不是人間的佛）爲主的佛法，所以如來藏說的一經一論，可說是秘密佛教的先聲。」

¹³ 《三無性論》卷 1(大正 31，867c28-868a9)：「此三種性如是無性已說其相，今須說成立道理。分別性（《三無性論》卷 1：「一切諸法不出三性。一分別性。二依他性。三真實性。分別性者。謂名言所顯諸法自性即似塵識分。」）者無有體相，何以故？此性非五藏所攝故。若法是有，不出五藏。五藏者：一、相；二、名；三、分別；四、如如；五、無分別智。一、相者，謂諸法品類爲名句味所依止。名者，即是諸法品類中名句味也。分別者，謂三界心及心法。如如者，謂法空所顯聖智境界。無分別智者，由此智故一切聖人能通達如如。此五法中前三是世諦，後二是真如。一切諸法不出此五，若分別性體是有法則應爲此五攝。以不攝故，故知體無也。」

¹⁴ 印順導師《華雨集》第三冊(p.184)：「《楞伽》與《密嚴經》，融攝瑜伽行派的教理——五法，三自性，八識，二無我，而實則自成體系。爲生死世間依止的，是常住本淨而受熏說；爲涅槃依止的，是常住清淨如來藏（無垢智）說。肯定《楞伽》、《密嚴》的這一特性，才明白「真常唯心論」的自有體系。」

《寶性論》明佛的因果體用，《密嚴經》說如來藏是念佛三昧者的境界，也就是觀自身本來是佛。

※後起的「秘密大乘」，攝取「中觀」與「瑜伽」，繼承「如來藏」說，從信仰、修行中發展完成。

十、如實與方便

- (一) 印度佛教（學）思想史，一般都著重於論義。論是分別抉擇，高層次的理論，是不能普及一般的。「大乘佛法」後期，那爛陀寺的論學，成為佛教權威，而重信仰，重他力，重事相，重修行，重現生利益的佛法，正以「念（佛天一如）佛」為中心而普遍流行。
- (二) 晚年多讀經典，覺得適應信增上的方便，如造塔，造像，念佛，誦經……，存在於佛教中的異方便，對佛法思想的演化，有極為深遠的影響，所以曾寫了《佛法方便之道》十餘萬字。（按：收錄於《華雨集》第二冊）
- (三) 又覺得：如實與方便，是相互影響而演化的，所以又想起了《印度佛教思想史》的寫作。
- (四) 如實與方便，有佛法自身的開展，也受到外來——神教思想，不同地區，政治情況……的影響。把握佛法特質，理解發展中的重要關鍵，多方面的種種影響，才能完整的表達出印度佛教思想史的真相。
- (五) 這是我的學力所不能達成的，而衰朽餘年，念力減退，也不容許作廣泛的寫作構想。所以本書只能著重佛法自身，作概略的敘述，而《印度之佛教》所說過的，有些不再重述了。

十一、縮短佛法與現實佛教間的距離

我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

※慧日講堂「印度佛教史」課程講義編輯的參考資料：

1、印順導師著：

《印度之佛教》，台北，正聞出版社，民國 81 年 10 月三版。

《印度佛教思想史》，新竹，正聞出版社，民國 87 年 8 月新版七刷。

《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北，正聞出版社，民國 81 年 10 月七版。

《初期大乘佛教之起源與開展》，台北，正聞出版社，民國 83 年 7 月七版。

《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞出版社，民國 83 年 1 月修訂本三版。

2、平川彰著·莊崑木譯《印度佛教史》，台北，商周出版社，2002 年 10 月 1 日初版。

3、聖嚴法師著《印度佛教史》，台北，法鼓文化，2002 年 11 月初版三刷。

4、吳仁武著《印度哲學詮釋》，台北，幼獅文化，民國 66 年。

5、張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》：

第 92 冊《印度佛教概述》，台北，大乘文化，民國 68 年 3 月初版。

第 93 冊《印度佛教史記》，台北，大乘文化，民國 67 年 12 月初版。

6、林崇安著《印度佛教的探討》，台北，慧炬，民國 84 年 6 月初版。

7、見豪法師著〈印度佛教史的文獻資源概介〉，收於香光尼出版的《佛教圖書館館訊》第 39、40 期。

印度佛教史

釋開仁編·2008/9/19

第一章、印度佛教史的分判

壹、印度佛教的五期分判

現在世界各地所傳的佛法，目標與修行、儀式，有相當大的差距，但大體的說，都是從印度傳來，因時地演化而形成的。印度的佛教，從西元前五世紀，釋尊成佛說法而開始，流傳到西元十二世紀而滅亡。千七百年（大概的說千五百年）的印度佛教，我在《印度之佛教》中，分爲五個時期：

- 一、聲聞爲本之解脫同歸；
- 二、菩薩傾向之聲聞分流；
- 三、菩薩爲本之大小兼暢；
- 四、如來爲本之菩薩分流；
- 五、如來爲本之佛梵一如¹。

這五期中，一、三、五，表示了聲聞、菩薩、如來爲主的，也就是修聲聞行，修菩薩行，修如來行，有顯著不同特色的三大類型；第二與第四期，表示了由前期而演化到後期的發展過程。

貳、印度佛教的三期分判

在《說一切有部爲主的論書與論師之研究》「自序」，又以「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三期來統攝印度佛教。「佛法」中，含攝了五期的初期與二期，也就是一般所說「原始佛教」與「部派佛教」。「大乘佛法」中，含攝了五期的第三與第四期，我通常稱之爲「初期大乘」與「後期大乘」。約義理說，「初期大乘」是一切皆空說，「後期大乘」是萬法唯心說。「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立爲一類。三期的分類，正與秘密大乘者的分類相合，如《攝行炬論》所說的「離欲行」，「地波羅蜜多行」，「具貪行」；《三理炬論》所說的「諦性義」，「波羅蜜多義」，「廣大密咒義」。因此，我沒有一般人那樣，統稱後三期爲「初期大乘」，「中期大乘」，「後期大乘」，而在「前期大乘」、「後期大乘」外，把末後的「秘密大乘」獨立爲一期。這是約思想的主流說，如「大乘佛法」時期，「部派佛教」也還在發展中；「秘密大乘佛法」時期，「大乘佛法」也還在宏傳，只是已退居旁流了！

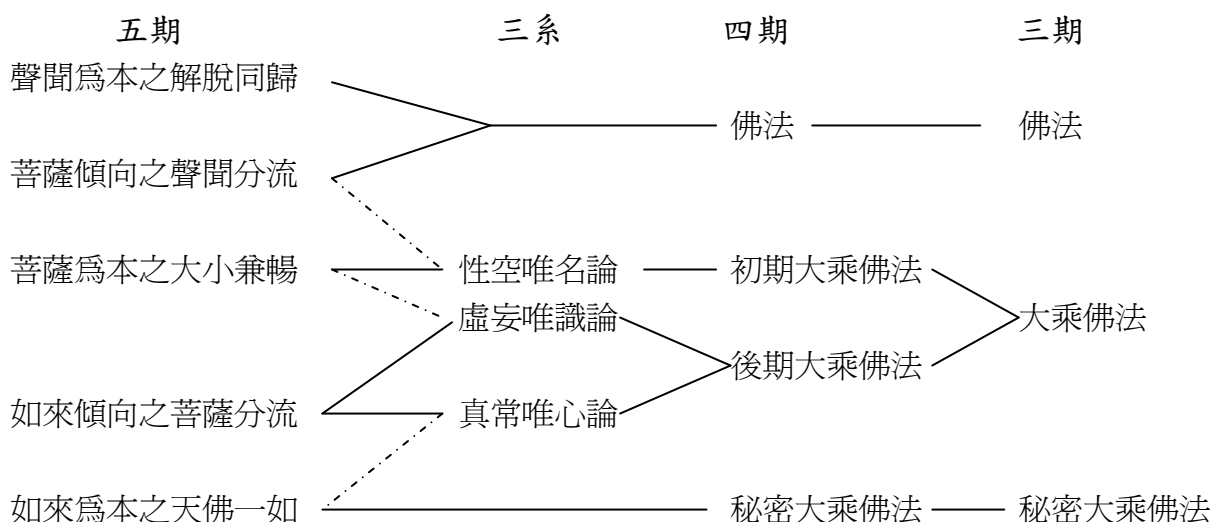
參、「大乘佛法」的發展歷程

在「大乘佛法」中，我在三十年（西元 1941 年）所寫的《法海探珍》中，說到了

¹ 「佛梵一如」應改爲「天佛一如」。

三系：「性空唯名」，「虛妄唯識」，「真常唯心」，後來也稱之為三論。「後期大乘」是真常本有的「如來藏，我，自性清淨心」，與說一切法自性空的「初期大乘」，都是起源於南印度而流傳北方的。西元三、四世紀間興起的「虛妄唯識論」，卻是淵源於北方的。真常——「如來藏，我，自性清淨心」法門，融攝「虛妄唯識」而大成於中（南）印度，完成「真常唯心論」的思想系（如《楞伽》與《密嚴經》），所以敘列這樣的次第三系。向後看，「真常唯心」是佛德本有論，正是「秘密大乘」的理論基礎：眾生本有如來功德，才有成立即生成佛——「易行乘」的可能。向前看，聲聞部派的所以分流，主要是：一、釋尊前生的事跡，以「本生」，「譬喻」，「因緣」而流傳出來，也就是佛的因行——菩薩大行的成立。二、大眾部分出的部派，思想接近大乘，如被稱為「諸法但名宗」的一說部，與《般若》法門的「性空唯名」，是非常接近的，這是從聲聞為本的「佛法」，進展到「大乘佛法」的過程。還有，第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」。因為「秘密大乘」所重的，不是離欲的梵行，而是欲界的忉利天、四大王眾天式的「具貪行」。而且，「天」可以含攝一切天，所以改名為「天佛一如」，要更為恰當些。

我對印度佛教史所作的分類，有五期說；三期說；也可分三期的「大乘佛法」為「初期大乘佛法」，「後期大乘佛法」，成為四期說。大乘佛法的三系說，開合不同，試列表如下：²



肆、「原始佛教」的重要性

流傳世間的一切佛法，可分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三類。「佛法」是：在聖典中，還沒有大乘與小乘的對立；在佛教史上，是佛滅後初五百年的佛教。對於這一階段的「佛法」，近代學者每分為：「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」。分類與含義，學者間還沒有明確一致的定論。³我以為，佛陀時代，四五（或說四

² 摘自印順導師《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.6-9。

³ 日本學者的不同分類與不同解說，如前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》所引述（p.1-5）。

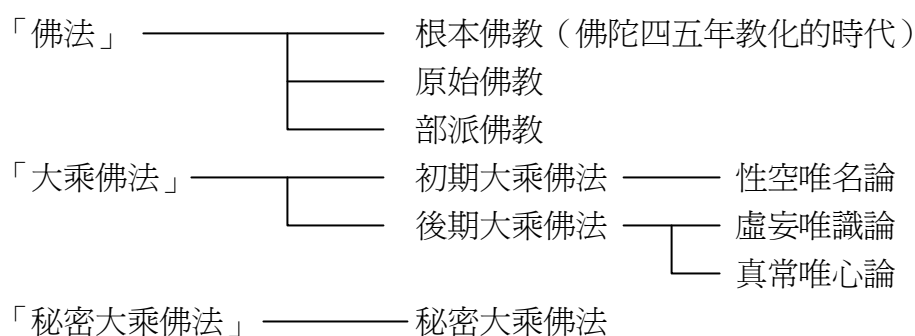
九) 年的教化活動，是「根本佛教」，是一切佛法的根源。大眾部(MahAsAMghika)與上座部(Sthavira)分立以後，是「部派佛教」。佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」。對於「佛法」的研究，「原始佛教」是最主要的環節。

「原始佛教」時代所集成的聖典，大概的說，有兩部分：

(一)「經」(修多羅)——「四阿含」，或加「雜」而稱為「五部」。

(二)「律」(毘奈耶)的重要部分。

各部派所公認的「經」與「律」，就是「原始佛教」時代所集成的，代表著「原始佛教」。佛陀的時代，律部僅有「波羅提木叉」(一部分)；經部的「四阿含」或「五部」，都沒有集成；部分雖已有定形文句，而還在「傳誦」中。所以如不從「原始佛教」時代所集成的聖典去探求，對於「根本佛教」，是根本無法了解的。「原始佛教」時期，由於傳承的，區域的關係，教團內部的風格、思想，都已有了分化的傾向。集成的「經」與「律」，也存有異說及可以引起異說的因素。「部派佛教」只是繼承「原始佛教」的發展傾向，而終於因人、因事、因義理的明辨而對立起來。(摘自印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.1-p.2)



伍、研究原始或根本佛教所應有的態度

在義理方面，也有次第開展的情形。如說解脫，或說「心(於諸漏得)解脫」；或說「離貪故心得解脫，離無明故慧得解脫」；或說「貪心無欲解脫，恚癡心無欲解脫」；或說「於欲漏、有漏、無明漏得解脫」；或約「三明」、「六通」說得解脫。如緣起，或但說「一切從因生法(集法)，是滅法」；或約集滅二方面詳說(「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」等)。而詳說的，有「五支說」、「九支說」、「十支說」、「十二支說」等。這是由含渾而到明顯，由疏略而到精密的開展次第(在說法時，也有「由博返約」的部分)，不能看作實質的變化。佛陀在世四五年，從初轉法輪到涅槃，自身也應有「由渾而劃，由略而詳」的情形。或適應弟子根性而作不同的說示；或由弟子自己的理會而傳達出來：佛陀的佛法，是有多樣性或差異性的。如研究原始或根本佛教，忽略這一事實，專從簡略方面去探求(簡略含渾，是便利學者自由發揮自己意見的)；滿眼看來，不是後起的，就是變化了，甚至說錯了。這等於把佛陀的說法，看作一次完成，以後只是重複的說明。這對於佛陀四五年的長期教化，佛教的原始結集，是不切實際，而不免引起副作用的！⁴

⁴ 摘自印順導師《原始佛教聖典之集成》p.60-p.61。

慧日佛學班·第5期課程

印度佛教史

釋開仁編·2008/9/19

第二章、印度的時代文明

壹、印度的宗教

一、雅利安人與印度文明的關係

建立印度文明的雅利安 (Arya) 人，他們越過興都庫什 (Hindukush) 山之險阻進入印度，大約是在西元前 1500 年左右，但在此之前已有原住民居住於印度，即所謂的文荼 (MuNDa) 人、達羅維荼 (DraviDa) 人等。特別是達羅維荼人，人口多，又擁有相當高度的文化，所以即使為雅利安人所征服，成為奴隸階級而吸收到雅利安人的社會系統中，也對印度文化的形成給予有形無形的影響；尤其可看見宗教思想的女神、蛇神或樹木崇拜等，對後世印度教的形成有重大的影響。

達羅維荼人與雅利安人混血，而成為印度人，然而現在的印度半島南部仍有純種的達羅維荼人，且使用達羅維荼系的語言。不過在雅利安人入侵以前，則有其他民族居住在印度河流域，建構了印度文明，這大約是在西元前 2000 年前後 1000 年間。這個文明活動的地方，以印度河流域的哈拉帕 (HarappA) 及牟桓鳩達羅 (Mohenjo-dAro) 兩都市較有名；然而根據其後挖掘研究，知道這文明是分布在更廣闊的地域。由出土文物可知這民族有青銅器文明，且建構了井然有序的都市。出土文物的宗教相關物品中，有不少與後世的印度教關係頗深，然而這文明在廣大的地區持續了一千年，之後突然完全消失，因此並不清楚這個民族和其後印度文化的發展究竟如何結合。

入侵印度的雅利安人在印度河上游的旁遮普 (PanjAb) 地方定居下來，成立了以《梨俱吠陀》(Rg-veda) 為中心的宗教 (約西元前 1500 年，或 1200 年)。之後在西元前 1000 年左右起，雅利安人更向東推進，佔據了閻牟那河 (YamunA) 與恆河 (GaGgA) 之間的肥沃土地。這地方因土地肥沃而物產豐富，也無外來侵略的敵人，所以在長久的和平中發展了豐富的文化；後世成為印度文化特徵的種種制度，大致是在這個時代 (西元前 1000 至 500 年) 確立下來的。緊接著，就成立其他三吠陀、奧義書、四姓階級之部族生活等。¹

¹ 詳參平川彰著·莊崑木譯《印度佛教史》，p.34-35。

二、簡介四吠陀與四階級的內容：

(一) 四吠陀的大致內容是：

1、《梨俱吠陀》(Rg-veda)：

對於大自然的讚頌之詩集。祭祀聖歌，以〈禮敬太陽神歌〉為最重要，朝夕禱頌。

2、《莎摩吠陀》(Sama-veda)：

於酒祭時所唱的聖歌，或稱讚神德之歌詠。

3、《夜柔吠陀》(Yajur-veda)：

與《莎摩吠陀》大致相同，集錄供犧祭之祭文。

4、《阿闍婆吠陀》(Atharva-veda)：

多屬神咒，或稱咒文錄集。

(二) 四階級婆羅門教的三大綱領是：《吠陀》天啓，祭祀萬能，婆羅門至上。

(三) 依神職的權威而倡出四姓的階級：

1、婆羅門：祭司。並分人生為：(1)兒童教養期，(2)結婚與家庭生活期，
(3)森林期，(4)遁世潛修期。

2、刹帝利：武士族。

3、吠舍：農商。

4、首陀羅：奴隸、賤民。

前三者有誦念《吠陀》及祭祀的權利，死後得再投生於世，故稱為「再生族」；非雅利安人的首陀羅族，既無誦經祭祀的權利，亦無轉世投生的希望，故稱為「一生族」。

婆羅門族於死時只須拜神誦經，即可歸返宇宙本體之梵天，稱之為頓悟法；刹帝利及吠舍族，除誦經祭祀外，尚得苦練修禪，方生梵天，稱之為漸證法。²

貳、印度的哲學

一、印度哲學分為四個時期：

(一) 吠陀時期：B.C.1500年-B.C.600年。《吠陀》、《梵書》、《奧義書》於此時集成。

A) 《吠陀》：

1、梨俱吠陀：約成立於 B.C.1500(或 1200)年

2、沙磨吠陀

3、夜柔吠陀

4、阿闍婆吠陀

} 約成立於 B.C.1000 年

² 節錄聖嚴法師，《印度佛教史》，p.17-19。

B) 梵書 (BrAhmaNa)，約成立於 B.C.800 年

C) 奧義書 (UpaniSad)，約成立於 B.C.500 年

1、上古：散文，B.C.800-500 年

2、中古：韻文，B.C.500-200 年

3、中世：散文，B.C.200 年

4、新奧義書：散文與韻文，B.C.200 年至 A.D.1600 年

(二) 史詩時期：B.C.600 年-A.D.200 年。耆那教、佛教、印度教濕婆派及維修奴派；以及六派哲學成立。

(三) 經典時期：A.D.200 年。各宗派有文字記錄而成爲經典的時代。

(四) 註疏時期：這與經典時期，不易嚴格劃分。此爲重文字而輕思想的時期。

二、印度的三大聖書：

(一)《吠陀經》：四種《吠陀》的集本。吠陀哲學的開出，是在《梨俱吠陀》的末葉，由對於諸神之懷疑，而立一最高唯一的原理。從未有神名，此時則出現；從未說宇宙的創造，此時則將抽象的原理予於生主、造一切主等的名，以作爲一切的本體。

(二)《奧義書》：教人不知的祕密教義。

(三)《薄伽梵歌》：《吠陀經》的學者將《奧義書》的思想，平民化於《薄伽梵歌》中，並把不合理的重加組織，把矛盾的調和起來，賦予新力量及新路向。

三、六派哲學：

(一) 尼夜耶派

尼夜耶 (Nyāya)，又作尼夜耶學派、正理學派。其形而上學之說法，與勝論學派大致相同，但特別重視論理學方面之研究。始祖爲喬達摩 (Gautama)，又名足目 (akṣapāda)，根本聖典則是尼夜耶經。

尼夜耶派是一支極爲繁雜的哲學，雖以「四量」、「五支因明論式」及「十六句義」爲主要內容，然在其形上學部分，尤其是解釋宇宙之形成，跟勝論派哲學頗多吻合。簡介如下：(1)四量：現量 (正確識知)，比量 (推理判斷)，譬量 (引譬取喻)，聖量 (聖人所言經典所載)。(2)五支因明論式：宗，因，喻，合，結。(3)十六句義：包羅印度古代

的所有辯論技巧。

(二) 僧伽耶派

僧伽 (SAMkhya)，又作數論學派、刪闍夜學派，是印度哲學最深奧之一派。從純粹精神與根本原質二原理之關係，來說明現實世界。始祖為迦毘羅 (Kapilarsi)，根本經典即為僧伽耶經。

僧伽派以「二十五諦」之演繹為其學說的中心思想，亦即審擇精取此二十五諦以說明宇宙萬有展開順序之根本原理。派系複雜的僧伽學說可以分成三類：(1)無神僧伽，(2)有神僧伽，(3)正統僧伽 (A.D.1400 年，將神我與自性分開的「二元數論」)。僧伽派之重要學說及主張大致與佛教、耆那教相同。儘管在印度哲學史上僧伽派始終被視為正統六派之一，實則處處與吠陀教義格格不入。

早期的僧伽學說大致可從四方面來敘述：(1)慈悲主義，(2)厭世思想，(3)智慧解脫，(4)無神論調。僧伽派之「量論」是古印度最進步的一種知識論，三量即將一切知識之來源歸納成三類：(1)現量，(2)比量，(3)聖量。

立「二十五諦」以概括詮釋一切宇宙及生命現象之真義：(1)明諦 (神我 purusa 或純我，即一切宇宙生命之本質)。(2)冥諦 (自性 prakrti 乃一切物質之本體)。(3)覺諦 (因其由渾沌而轉有知，故名覺諦)。(4)執諦 (主體意識，人我之別，內外之分，萬相之差別皆由此生)。(5)香。(6)味。(7)色。(8)聲。(9)觸。(10)地大。(11)水大。(12)風大。(13)火大。(14)空大。(15)鼻根。(16)舌根。(17)眼根。(18)耳根。(19)皮根。(20)口根。(21)手根。(22)足根。(23)大遺根。(24)小遺根。(25)心根 (精神作用之器官)。其主要論點仍在「明諦」(神我)及「冥諦」(自性)。

僧伽哲學以「離染返淨」為解脫，故特重智慧而輕實踐。其修持智慧有「八道」及「六行禪觀」之說：

一、「八道」：(1)思量道 (沉思靜慮)，(2)誦讀道 (虔誠誦讀僧伽經典)，(3)多聞道 (博覽群籍)，(4)交友道 (廣結道友)，(5)布施道 (散財濟人)，(6)離內苦道，(7)離外苦道，(8)離天苦道。

二、六行禪觀：(1)觀五大是假，而離五大，名為「思量位」。(2)觀十一根是惡，而離十一根，名「定持位」。(3)觀五唯是虛，而離五唯，名為「入如位」。(4)觀執諦是妄，而離執諦，名為「無我位」。(5)觀覺諦是幻，而離覺諦，名為「還原位」。(6)觀冥諦是謎，而離冥諦，名為「獨存位」。

(三) 吠世迦派

吠世迦 (Vaiśeṣika)，又作勝論學派。以六句義的原理，來闡明一切現象。始祖為羯那陀 (kaṇāda)。

根本聖典則是勝論經 (或衛世師經) 成立年代約在西元前第三世紀。內容大致：(1) 探究「極微且永恆存在」的原子。(2) 分析「宇宙萬有之範疇」的句義。(3) 討論「知識來源之獲得」的量論。

「句義」的分析與解釋即為吠世迦派哲學的奧義所在。六句義：

- (1) 實 (dravya, substance)：「本質」、「實體之本質」；不可再分的一種元素、實體或抽象概念。〔共有九類〕
- (2) 德 (guna, quality)：實體的屬性 (作用)。〔共有二十四類〕
- (3) 業 (karma, activity)：具有活動性，但須依附主體方有所「作為」，故又為「作諦」。
- (4) 共相 (samanya)：指一切事物的相同共通之處。又稱「大有性」、「總相諦」。
- (5) 殊相 (viwesa)：指一切事物的各別相異之處。又稱「同異性」、「別相諦」。
- (6) 和合 (samavaya)：指一切實、德、業等在相同或相異的情況之下結合。其本身仍是抽象的，非實體，亦非性質，更非活動。又譯為「無障礙諦」。

吠世迦派以形上的實在觀念建立「非有」為第七句義：此派細分「非有」(abhava) 為五種：

- (1) prag-abhava：「先存非有」(非「有先存」)、「未生前無」——「因未至前無此果」。
- (2) pradhvamsabhava：「毀後非有」、「已滅後無」——「因緣已盡，果亦消失」。
- (3) anyonabhava：「相互非有」、「彼此皆無」——如「牛中無羊，羊中無牛」。
- (4) samsarg-abhava：「單方非有」，如「水中可以無人」，但「人中不可無水」。
- (5) atyantabhava：「絕對非有」——如「龜蛇無毛」；「天上無花」。

以上所謂的七句義在吠世迦派是早期的學說，基本思想系統來自耆那教之三句義 (實、德、非)。後期的吠世迦派與尼耶派有合流之趨向，受尼耶派影響頗大，其學說以討論知識方面之量論為主。在尼耶派的四量之中，吠世迦派祇承認二者——現量、比量。尼耶和吠世迦派雖是主張無神，但是這兩派的後期在印度教的全盛情況下，逐步建立「肯定上帝」的觀念。

(四) 瑜伽派

瑜伽 (Yoga) 學派，即依瑜伽修行而得解脫之學派。始祖為巴丹闍梨 (Patañjali)，根本聖典則是瑜伽經。

《瑜伽經》的思想學說至少受到下面各方面的影響：(1) 片斷地闡釋《奧義書》中的

哲理。(2)不時引述《薄伽梵經》之詩歌。(3)修改並解說僧佉之二十五諦。(4)強調(耆那教所奉行的)苦行及戒律之重要。(5)批評佛教教義，但又肯定佛教所云通瑜伽之路必具五信根。

瑜伽派論者爲了進一層探討神我及自性之間的關係，經常夾用「心靈(virat)」與「自我(atman)」二名詞來解釋。

「心靈」昇入了凝聚而鎮定的精神中，澄清了動盪不已的雜念之後，心靈及其所屬的一切活動也不再爲雜念所束縛，亦不再受自性之限制，超出於所有的心思活動而高居其上。

「神我」有分低等神我與高等神我兩類：

一、低等神我：(1)欲界(感官或本能之境)，(2)色界(執著或束縛之境)，(3)空界(虛無或迷惘之境)。

二、高等神我：(1)食成神我(理性的知覺)，(2)氣成神我(情緒的知覺)，(3)思成神我(意志性的知覺)，(4)智成神我(思惟性的知覺)，(5)玄成神我(解脫性的知覺)，此五又稱爲五藏說。

瑜伽行者努力之處：(1)心靈之澄清淨化，(2)精神之凝聚集中，(3)自我之超越昇華。在上帝之下，瑜伽派認爲祇有三者是神聖的權能：意志(精神)，智慧(真理)，愛(祈禱)。我智故我愛；我愛故我行。

瑜伽的解脫又是三方面的：(1)智解脫(追求真理)，(2)愛解脫(肯定生命)，(3)行解脫(付諸實證)。

瑜伽派之修行是「心體並重」的，其總名爲禪定：

《瑜伽經》有八支瑜伽：(1)守戒，(2)奉行，(3)打坐，(4)調息，(5)制感〔前五稱爲外瑜伽，治體〕，(6)執持，(7)靜慮，(8)三昧〔後三稱爲內瑜伽，修心〕。

瑜伽派正代表整個印度式修行之特色：(1)注重實踐，不尚空談。(2)心體並重，道術共參。(3)勇猛精進，不假外力。(4)虔誠悅樂，莊嚴敬愛。(5)眾生平等，已渡渡人。

(五) 彌曼差派

彌曼差(Mimajsa)派哲學以討論「祭祀儀式、法制、頌禱」爲主是婆羅門教之嫡裔。其始祖爲耆米尼(Jaimini)。

根本經典則爲彌曼沙經；約成立於西元前第二世紀。其內容大致可分爲五類：(1)有關祭祀的禮節動作。(2)有關讚詩頌詞的修辭和音韻。(3)各種祭典之名稱及時令。(4)有關祭祀的各種禁忌。(5)解釋並討論祭祀之原理、意義以及效果。

從學派成立的年代做標準，彌曼差派先出，被稱爲「前彌曼差」(purvamimajsa)；吠檀多派則晚出而名「後彌曼差」(uttaramimajsa)。

從學說的內容來看，彌曼差派源自祭儀書，主張以「祭祀」來消滅「業力」是彼派的重要論點，故名「業彌曼差」(karma-mimajsa)；

吠檀多派可上溯自純正哲學的奧義書，以探討「梵我」問題為主，故有「梵彌曼差」(brahma-mimajsa)之名。吠檀多派又特重以「智慧開悟」來尋求解脫，又名「智彌曼差」(jana-mimajsa)。

彌曼差派哲學內容蕪雜大抵兼採各家之說而缺乏己見，其學說的來源不出四派：

- (1) 僧佉所強調的「無神」：否定上帝的存在。
- (2) 瑜伽所注重的「實踐」：瑜伽派的上帝或自然神一概念，到了彌曼差派則以隆重莊嚴的祭祀去表達，以祭祀做為尋求解脫的必行之道。反對「宿命論」，而後天的努力又無非祭祀。
- (3) 尼夜耶所探討的「量論」：除了尼耶派的四量(現量、比量、喻量、聖量)，再外加義準量 (arthApatti-pramANa) 和無體量 (anupalabdhi-pramANa)。
- (4) 吠世迦所分析的「句義」：在「實」(本質)句義中，彌曼差派將「黑暗」、「金屬」、「聲音」三者也列為永恆存在的本質。此「聲」可作吠陀之聲，亦可作祕咒之音，不但永恆不滅、常存宇宙，而且能產生不可思議之魔力。

(六) 吠檀多派

吠檀多 (VedAnta)，是主張「梵我一元論」之哲學派。即吠陀之終極是闡釋奧義書的「泛梵論」。吠檀多派以吠陀、奧義的正宗嫡傳自居。吠檀多經確屬六派哲學主要經典中的最晚出者，約在西元第二世紀。此派始祖乃巴達羅耶那 (bādarāyaṇa)，其根本聖典為吠檀多經 (一稱梵書)。

吠檀多派的「一元論」所具有的五種意義：(1)直承梨俱吠陀的「宇宙原人」概念和奧義書的「大梵」思想為其一元論之骨髓。(2)駁斥佛教空宗的「虛無主義」，堅持在如虛如幻的世界背後有一永恆實在的梵。(3)反對耆那教、尼耶、吠世迦等派盛行的「極微積聚」說，認為永恆的真實存在絕非「多元」，而是一元，同時宇宙亦絕非由極微小的原子構成。(4)否定喀瓦迦 (CArvAka) 的「唯物論」，以為物質絕非永恆的實在，靈魂必不隨物質的變化而消失，每一靈魂均來自大梵，亦返入大梵。(5)不同意彌曼差派的特重祭祀而強調「信仰」的重要性，主張以信仰配合智慧去悟認大梵與自我的本來是「一」非「二」。

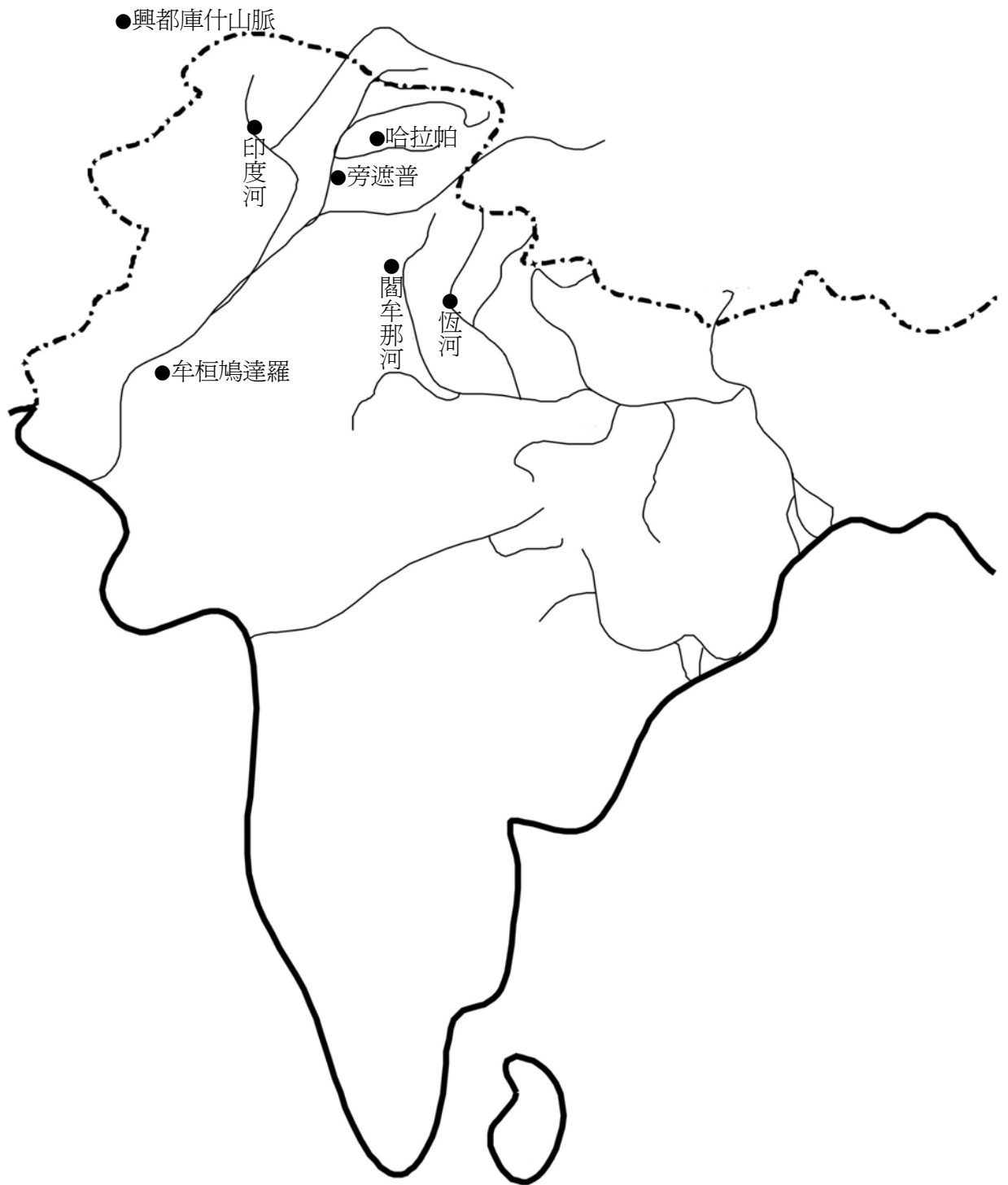
此六派不但信仰梵天的存在，並且承認《吠陀》的存在價值。唯其前四派的立論不以《吠陀》為根據，後二派的立論則以《吠陀》為根據。

由《奧義書》激發者為數論派、瑜伽派、有神派 (印度教之濕婆派及維修奴派)；吠檀多派亦屬其正系而成立較前三流為遲。瑜伽派較佛陀為遲；佛陀時代也尚無如今時僧佉耶頌所傳之數論派；與《奧義書》系思想相並，而認為是《梵書》系哲學思想的彌

曼差派、勝論派、尼夜耶派，除尼夜耶派於間接關係上尚有討論之外，其餘諸派之成立，均較佛陀為遲。³

³ 節錄：聖嚴法師《印度佛教史》，p.20-25；吳仁武《印度哲學詮釋》，台北，幼獅文化，民國66年。

第二章(p.12)_地圖



慧日佛學班·第5期課程

印度佛教史

釋開仁編·2008/10/3

第三章、根本佛教

壹、釋尊的時代背景

一、《奧義書》給佛教的影響，例如：業說、輪迴說、解脫說。

(一) 業說

在《古奧義書》本為不公開的密教，到佛世則成為各教派所公認的思想。

(二) 輪迴說

在《梵書》時代已萌芽，完成而為一般所承認，則自《奧義書》時代始；輪迴(saMsAra)一詞，於《古奧義書》中尚未出現，於佛陀之後的《奧義書》中才頻繁地被使用。

(三) 解脫說

《奧義書》的最終目的在於「知梵」，所以重視智慧。修行的德目約有五大義務：苦行、慈善、正行、不殺生、實語。解脫的境界，沒有彼此分別，一切皆成為大我的顯現。

凡此，均足以推定，佛陀雖因《奧義書》為印度西部婆羅門教內的密教而未親見，但卻不能說佛陀未曾受到此書之自由思想的間接影響。因為，佛陀所說的業、輪迴、解脫，雖不盡同於《奧義書》，卻不能說其間毫無關係。

二、時代思潮

(一) 當時的印度民族

雅利安人以拘羅地方為中心，建立了婆羅門教的文化思想。可是，到了此時，被婆羅門的法典視為半雅利安半野蠻的下等種族，卻在恆河流域，特別是摩揭陀國，產生了新的文化思想。摩揭陀人似係吠舍種與首陀羅種的混血人種，他們的祖先，吠舍種的雅利安人，也較居於拘羅地方的雅利安人，更早來到印度，經過與賤族達羅維茶人的通婚，便成了新的獨立種族。這些獨立的種族，以摩揭陀國為中心，至佛陀時代，大國約有十六國。¹其中以都於王舍城的摩揭陀、

¹ 有關十六大國之國名，異稱頗多。今舉《長阿含經》卷5〈闍尼沙經〉：「耆伽國、摩竭國、迦

都於舍衛城的憍薩羅、都於憍賞彌的嗟彌、都於毘舍離的跋耆等國，較著名而強盛。

(二) 當時的社會變遷

在這些新的邦國，雖亦受有傳統婆羅門文化的影響，但其自由文化的勃興，卻受到王者的保護。故在此一區域，雖也有四種姓的觀念，卻把刹帝利階級，置於婆羅門之上。這些王者，未必出於原來刹帝利的血統，然其仍以刹帝利種自居而領導四姓。因此，凡是新思想，均受到重視；婆羅門至上的觀念，則受到嚴重的考驗，反《吠陀》的思潮，則受到王者的保障。

三、反《吠陀》的各派，均有其特種的主義及其教團的組織，此等教團爲了與婆羅門區別起見，即以沙門來命名。當時有九十六種外道沙門的記載，其中最有名是「六師外道」²：

(一) 六師外道

1、不蘭迦葉 (PUraNa Kassapa)：

爲倫理的懷疑者，否定善惡之業有其相應之根，故倡無作用論。

2、末伽梨瞿舍利 (Makkhali GosAla)：

此爲邪命外道之祖，倡無因而有論——自然論，或宿命論。乃是耆那教的一派，同樣堅持修苦行，在佛世極有勢力，除了耆那教，他是其餘五師中最盛大者。

3、阿耆多翅舍欽婆羅 (Ajita Kesakambalin)：

否定靈魂之說——斷滅論，倡唯物論，以快樂爲人生之目的，排斥一切嚴肅的倫理觀念，此亦即是順世外道。

4、婆浮陀伽旃那 (Pakudha KaccAyana)：

主張心物永不消滅，倡世間常存論。亦稱無因論，自然論，否認道德，享受現樂。

5、散若夷毘羅梨沸 (SaJaya BelaTThiputta)：

爲詭辯派或捕鰻論者，爲舍利弗及目犍連的老師。

6、尼乾陀若提子 (NigaNTha NAtaputta 簡稱尼乾子)：

這就是耆那教之始祖摩訶毘盧，他出世稍早於釋尊，也是王子出身。二元論，無神論者，苦行及嚴守不殺生爲特色。

尸國、居薩羅國、拔祇國、末羅國、支提國、拔沙國、居樓國、般闍羅國、頗濕波國、阿般提國、婆蹉國、蘇羅娑國、乾陀羅國、劍泝沙國，彼十六大國有命終者，佛悉記之。摩竭國人皆是王種王所親任，有命終者，佛不記之。」(大正 1，34b20-25)

² (1)《長阿含經》卷 17(27)《沙門果經》(大正 1，107a-109c)；DN 2, SAmaJJa-phala sutta (南傳大藏經六，p.73-130)。

(2) 李志夫〈試分析印度「六師」之思想〉，收錄於《中華佛學學報》第 1 期，中華佛學研究所發行，民 76 年 3 月 29 日出版，p.245-279。

(二) 六師的共同傾向：

1、分析人生；2、對事物的認識；3、行爲的善惡。

1、分析人生：大抵是二元論，是機械的「積集」說。

阿耆多翅舍欽婆羅：立五大說—地、水、火、風、虛空。人死了，還歸於四大。

諸根：感覺與意識的根源，歸於虛空。

末伽梨瞿舍利：地、水、火、風、空、苦、樂、生、死、得、失、命。

婆浮陀伽旃那：地、水、火、風、苦、樂、命。

尼乾陀若提子：命、法（動）、非法（靜止）、時、空、四大。

2、對事物的認識：

散若夷毘羅梨沸：不反對別人說有說無，自己卻不說是非有非無。

末伽梨瞿舍利：一切都可說：是、不是、也是也不是。

尼乾陀若提子：或然主義：瓶是實、非實、也實也非實，瓶不可說，實不可說、非實不可說、也實也非實不可說。

3、行爲的善惡：

阿耆多翅舍欽婆羅：否定善惡業力（輪迴）的存在。（因生死爲五大集者）

不蘭迦葉：無因論者，以爲生死雜染與清淨解脫，非人類意欲的產物，實爲偶然。

末伽梨瞿舍利：必然論者，以爲生死輪迴的歷程，有一定的時劫，人類對解脫沒有絲毫的力量。

婆浮陀伽旃那：要素不滅說，以爲殺生並不損害任何物，無所謂殺生。

※這四說，似乎都達到了善惡業果的否定。

總結：六師外道說：六師都是沙門，過著出家、乞食的生活，到底爲了什麼，要過這樣的宗教生活呢？如：

- (1) 尼乾陀若提子：以「業」爲自我（命）不能解脫的要素，故以苦行來消滅業，防止新業。在「內的苦行」中，有禪定。
- (2) 末伽梨瞿舍利：是任性隨緣的，故也須有相當的定力不可。
- (3) 散若夷毘羅梨沸：不知主義，是要「中止認識」，從忘念體驗真理，當然是重於禪定。
- (4) 不蘭迦葉：是偶然論者，傾向任性隨緣。(5) 婆浮陀伽旃那亦相似。

(6) 阿耆多翅舍欽婆羅：有「毛髮衣」之意，應是過著極簡單的生活，不受物欲的干擾。可能也是修習禪定。

總之，六師的宗教生活，是修定主義，苦行或是任性的隨緣以求人生苦迫的解脫。³

四、耆那教

耆那教的真正創始人是「梵達摩那(VarddhamAna)」，其信徒則尊之為「摩訶毗羅(MahAvIra 大雄)」。他雖為創教之教主，卻被奉為第二十四代祖師(耆那)。其初祖之名據云為「勒娑婆(RSabha)」，二十三祖名「波斯伐那脫(PArZvanatha)」。前面的二十二位祖師均為傳說中之得道人物，其身世學說皆已不可考。

耆那教的基本主張跟佛教頗同，其可述之要點有八：

- (一) 二者皆被以正統自居之婆羅門斥為「外道」。
- (二) 鼓勵信徒出家修行，稱修行者為「沙門」。
- (三) 否定吠陀經典之價值，不信梵天王及諸神存在。
- (四) 均為新興之宗教，極富實踐精神。
- (五) 抨擊婆羅門階級，反對殺牲祭祀。
- (六) 共同反對種姓制度，主張社會改革。
- (七) 發慈悲心，強調眾生平等。
- (八) 戒律極嚴，特重道德觀念。

摩訶毗羅死後的五百年中，耆那教共有八次大分裂，至西元第二世紀，幾番分合之後，成為兩大教派：(1)天衣派(Digambaras)；(2)白衣派(WvetAmbaras)。天衣派認為凡著衣(指不裸)及擁座(指安坐而不行，包括所有養尊處優的不勞動者)，跟婦女等三者均不得解脫。婦女必須在輪迴時先投胎為男身，而後憑努力求取解脫。諸此主張皆不為較溫和白衣派所能接受。白衣派多以白色長袍裹身，大抵以白色象徵所欲追求純淨不染之樸素生活。

耆那教重精神而賤肉體又被稱為苦行殘身外道，以正知、正信、正行為求解脫的三寶。以極微積聚之說解釋宇宙生命的形成，以身外及身內之地水火風四大元素來解釋宇宙及一切生命的形成。

主張「無神論」，以六根之說分生物為六等，開「實在論」之先河，特重知識之價值及其判斷。

另有二道七分的論法，可以算是印度最古樸的理則學，對後起的佛教因明學和尼耶派因明學都有很大的影響。二道七分有印度式精密的邏輯基礎，其中「二道」是一切事

³ 印順導師《印度佛教思想史》p.5-6。

物的基本歸納；「七分」是所有論斷的精密演繹。⁴

由此觀之，耆那教哲學方法是精細的、縝密的、審慎的。同時，也最不帶神話遺跡和玄學色彩的。因此，耆那教的特重實在以及力行實踐更是必然的。⁵

五、諸外道的知見，佛典中歸納為六十二見，可分為如下的兩說及十類：

(一) 說過去世，或稱本劫本見者，五類十八見：

1. 世間常住論，即是常見論，四種。
2. 世間半常半無常論，四種。
3. 世間有邊無邊論，四種。
4. 異問異答論，即是詭辯派、捕鰻論、不死矯亂論，四種。
5. 無因而有論，即是無因論，二種。

(二) 說未來世，或稱末劫末見者，五類四十四見：

1. 世間有想論，十六種。
2. 世間無想論，八種。
3. 世間非有想非無想論，八種。
4. 眾生斷滅無餘論，即是斷見論，七種。
5. 現法涅槃論，即無論在何種狀態，處於現世的即為最高的境界，五種⁶。⁷

貳、釋尊略傳

釋迦牟尼 (Wakya-muni) 佛，姓為喬達摩 (Gautama)；名為悉達多 (Siddhattha 一切義成)。種族名稱為「釋迦」。由於成佛之後，被尊稱為佛陀 (Buddha)，就是覺悟真理的聖者。另外，亦因出身於釋迦族的聖者，故亦稱為釋尊。

以迦毗羅衛城 (Kapilavastu) 王子的身分，降生於藍毘尼園 (Lumbini；位於尼泊爾 Nepal 南部)。父王為淨飯 (Wuddhodana)；母為摩耶 (MAyA)。誕生日——南傳：毘舍佉月 (印度曆第二月，陽曆五月)；北傳：四月八日。⁸

⁴ 「二道」：(1)實道 (即常態之謂——正)；(2)變道 (即異態之謂——反)。

「七分」：(1)可能如是，(2)可能不如是，(3)可能如是又可能不如是，(4)可能不可說，(5)可能如是而不可說，(6)可能不如是而不可說，(7)可能如是又可能不如是都不可說。

⁵ 節錄吳仁武著《印度哲學詮釋》。

⁶ 六十二見：《長阿含》卷 14《梵動經》(大正 1, 88b-94a)；《長部》(一)《梵網經》(日譯南傳六, pp.15-66)。印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.744。

⁷ 節錄聖嚴法師，《印度佛教史》，p.26-31。

⁸ 印順導師對釋尊生卒年代的考察(《印度佛教思想史》p.8-9)：

悉達多誕生七天後，母親摩耶夫人逝世，從此由姨母波闍波提（PrajApatI）撫養。從八歲起學習字書、吠陀、武藝等世學。十六歲娶耶輸陀羅（YaZodharA）為妻，後生子名羅候羅（RAhula）。從小愛沈思，常思考人生問題。

出家的原因乃因遊四門見到世間的實相，如看見瘦弱駝背的老人，呻吟痛苦的病人，被哭泣的親人抬著的死人和剃除鬚髮托鉢行走的出家人。於二十九歲偷逃出城，出家當遊方修行僧。依次拜訪阿羅邏迦藍（ArADa KAIAma）和優陀羅羅摩子（Udraka RAmaputra）兩位修定仙人。據說跟阿羅邏迦藍學習無所有處定；而跟隨優陀羅羅摩子學習非想非非想處定。但學習他們所體驗的禪定後，對他們的修行法卻無法感到滿足。

在菩提迦耶（Buddha GayA）附近象頭山下的苦行林修習六年的苦行。苦行包括了制伏心思，止息、斷食、減食等。後因認識到修苦行不能達到徹底解脫，決定放棄苦行。於尼連河（NairaJjanA）沐浴後，接受牧羊女所獻的乳糜；在體力得到恢復後，於恆河（Ganga）中游南岸鬱毘羅村（後改稱菩提伽耶）的一棵樹下禪思冥想。據說連續坐禪思慮了七天七夜，最後達到覺悟——「成道」或「成佛」；這是釋尊三十五歲的事。成道的內容——大多數經典說法不一，但其基本內容不外是四聖諦、緣起和八正道。

初轉法輪——於波羅捺斯的鹿野苑（MRgadAva；現名為薩爾奈德 Sarnath），為憍陳如（AjJAta KauNDnya）、跋提（Bhadrika）、婆波（VASpa）、摩訶男（MahAnAma）、阿說示（AZvajit）等五人說法。所說的內容——遠離耽欲與苦行二極端的中道，即八正道與四聖諦。〔※三寶具足〕

對於弟子的教化，可說是有教無類，諸如：出身婆羅門種姓的出家弟子，有摩訶迦葉、舍利弗、目犍連、須菩提、富樓那、迦旃延等。事火婆羅門者，有優婁頻螺迦葉、那提迦葉、伽耶迦葉兄弟三人。出身刹帝利種姓的出家弟子，計有難陀、阿難、提婆達多、阿尼律陀、婆提利迦、羅候羅。出身吠舍種姓的出家弟子耶舍。出身首陀羅種姓的出家弟子優婆離等。另外亦歸依佛門的國王，如摩揭陀國王頻婆娑羅、拘薩羅國王波斯匿等。

釋尊弘化活動的地區，計有摩揭陀的國都王舍城（RAjagaha），僑薩羅的國都舍衛城（SAvatthI），迦毘羅衛城（Kapilavatthu），耆伽的國都占婆（CampA），跋耆國的吠舍離（VesAlI），跋蹉國的僑賞彌（KosambI）等。

	佛陀出生	佛陀入滅	阿育王出
說一切有部《十八部論》	B.C.467年	B.C.387年	佛滅116年
赤銅鑠部《善見律毘婆沙》	B.C.569年	B.C.489年	佛滅218年
上座部《異部精釋》	B.C.511年	B.C.431年	佛滅160年

釋尊著名的教化活動中心，分別有頻婆娑羅王所獻贈的竹林精舍；給孤獨長者所獻贈的祇園精舍；醫者長壽所獻出的長壽園；菴婆波利所獻的菴婆波利林等。

釋尊晚年所遭遇到的一些不愉快事件，如僑薩羅的毘琉璃王對釋迦族所展開的大屠殺。僑賞彌比丘的爭執分裂——「破羯摩僧」。提婆達多的「破法輪僧」。雙賢弟子（舍利弗、目犍連）的入滅等。

釋尊於拘尸那羯羅（Kusinagara）的娑羅（Sala）雙樹間入滅，時為八十歲。最後的教誡，主要乃叮嚀弟子們依止「法、律」，則能讓正法久住世間，利樂有情。

最後的遺體立即荼毘（Ramabal），由八個部族（拘尸國、波婆國、遮羅國、羅摩伽國、毘留提國、迦維羅衛國、毘舍離國、摩竭國）⁹各請回去建成舍利塔供奉——色身舍利。至於法身舍利，即由大迦葉尊者等發起「法」與「律」（聖典）之結集。

⁹《長阿含經》卷 4《遊行經》（大正 1，30a8-11）。另參見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 39（大正 24，402b12-17）及《十誦律》卷 60（大正 23，446b）等。

叁、中道正法

一、釋尊倡導離苦樂二邊的中道

釋尊本著現等覺的自證，為人類說法，提供了不共世間的正道。佛法不是重信仰的，他力的，神秘的，也不是學問的，而是從現實人生著手的正道，從正道的修行中得解脫。釋尊為五比丘初轉法輪，首先提出了中道，如《赤銅鑠部律》〈小品〉(日譯南傳 3, 18-19)說：

諸比丘！世有二邊，出家者不應親近。何等為二？於諸欲愛欲貪著事，是下劣，卑賤，凡夫所行而非聖賢，無義相應。自煩苦事，是事非聖賢法，無義相應。如來捨此二邊，依中道而現等覺，眼生，智生，寂靜，證智，正覺，涅槃所資。諸比丘！何謂如來現等覺，眼生，智生，寂靜，證智，正覺，涅槃所資之中道？即八聖道：謂正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。¹⁰

當時印度民間的風尚，有的貪著欲樂，主要是在家的婆羅門；有的過著苦行生活，主要是出家的沙門。極端的傾向，是不正常的。釋尊揭示「中道」，對時代的一切，是攝取精英而吐棄糟粕。

二、印度西方的婆羅門思想

(一)缺點

1、由神權而來的祈禱

對西方傳統的婆羅門教，幾乎全部的否定了。如所說的創造主——梵天，釋尊批評為：「若彼三明婆羅門無有一見梵天者，若三明婆羅門先師無有見梵天者，又諸舊大仙——三明婆羅門阿吒摩等亦不見梵天者，當知三明婆羅門所說(梵天)非實」¹¹。「梵志[婆羅門]自高，事若干天[神]，若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上」¹²。不問人的行為如何，以信神及祈禱為生天法門，批評為如投石到水中，而在岸上祈禱，希望大石的浮起來。

2、由神權而來的祭祀

祭祀，特別是犧牲的血祭，釋尊以為：「若邪盛大會，繫群少特牛¹³、水特、水牝¹⁴，及諸羊犢¹⁵，小小眾生悉皆殺傷；逼迫苦切僕使¹⁶作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼。……是等邪盛大會，我不稱歎」；「種種供養，實生於罪」¹⁷。所以當時人說：「沙門瞿曇呵責一切祭法」。

¹⁰ 另參《彌沙塞部和醯五分律》卷 15 (大正 22, 104b)。

¹¹ 《長阿含經》(26)《三明經》(大正 1, 105b-c)。

¹² 《中阿含經》(17)《伽彌尼經》(大正 1, 439c-440a)。

¹³ 特牛：公牛。(《漢語大詞典》卷 6, p.260)

¹⁴ 牝：鳥獸的雌性。(《漢語大詞典》卷 6, p.236)

¹⁵ 犢：小牛。(《漢語大詞典》卷 6, p.289)

¹⁶ 僕使：僕人。(《漢語大詞典》卷 1, p.1668)

¹⁷ 《雜阿含經》卷 4(89 經)(大正 2, 22c)、(93 經)(大正 2, 24c)。

3、由神權而來的咒術

至於《阿闍婆吠陀》¹⁸的咒法、占卜等迷信，「沙門瞿曇無如是事」¹⁹。這只是愚人的迷信，所以「見（真）諦人信卜問吉凶者，終無是處。……生極苦……乃至斷命，從外（道）求……一句咒……百千句咒，令脫我苦……，終無是處」²⁰。真正體見真諦的智者，是不會從事這類迷妄行爲的。徹底的說：「幻法，若學者令人墮地獄」²¹。總之，因神權而來的祈禱，祭祀，咒術，給以徹底的廓清。

4、由神權而來的階級

對於四姓階級，是社會發展中的分工，無所謂優劣。假借神權而來的階級制，「如有人強與他肉而作是說：士夫可食，當與我直」²²！這種人爲的階級制，是沒有接受義務的。

(二)優點

但有關人生道德，婆羅門稱之爲法的——正常生活，善良風俗，釋尊攝取他，使他從神權與階級不平等中脫離出來。破除神權與階級制，祭祀與咒法，把人類的合理生活，確立於社會關係，彼此應盡的義務上²³，顯出了「人間佛教」的特色。

【補充】：印度西方婆羅門教之優點（印順導師《以佛法研究佛法》p.86-87）：

這樣，西方系正統的婆羅門教，不是一切抹煞了嗎？不！相反的，婆羅門教的積極成分，即有關人生道德的，釋尊盡量的融攝他，不過使他從神祕的宗教與不平等的階級中解放出來。

修多羅時代的西方，如《家庭經》、《法經》、《摩訶婆羅多》等，都重視國民的道德，想使人類有一種堅定而合理的生活。他們稱之爲「法」，即「達磨」。法，是人生正常的生活；社會習慣，善良風俗，凡合於正確的軌律，都是法。²⁴

¹⁸ 印順導師《印度之佛教》p.305：「以咒術爲中心，乃鬼魅幽靈之崇拜，用以適應低級趣味者。」

¹⁹ 《長阿含經》（21）《梵動經》（大正 1，89b-c）。

²⁰ 《中阿含經》（181）《多界經》（大正 1，724a）。

²¹ 《雜阿含經》卷 40（大正 2，296b）。

²² 《中阿含經》（150）《鬱瘦歌邏經》（大正 1，661a）。

²³ 《長阿含經》（16）《善生經》（大正 1，71c-72b）。《中阿含經》（135）《善生經》（大正 1，640c-642a）。

²⁴ 印順導師《以佛法研究佛法》p.71-p.72：「吠陀中的祭儀、祭詞，需要解說，規定，因此直接促進吠陀六支論的產生。六論中，第一《劫波經》，有三類：即《法經》、《天啓經》、《家庭經》。繼承三吠陀的梵書系統，以祭司主持的祭典爲對象的，是《天啓經》。根據民族的宗教習俗，以家庭祭儀爲中心而規定說明的，是《家庭經》。以社會法制爲中心而說明規定的，是《法經》（法論又從此產生）。這三者，包括個人、家族、社會、國家的一切生活，把他安放在宗教的基礎上，完成堅強傳統的禮教。六論中的《式叉論》、《毘伽羅論》、《闍陀論》，是發聲學、文法學（雅語即從此確立）、音律學。《尼鹿多論》是關於吠陀難詞難句的解說。《樹提論》是天文學。」

後來，前彌曼薩派，即宣稱他祭祀的宗教為「法」。

釋尊的宗教，也稱為法（內容不止於此）。正法中心的佛教，雖不是祭祀的；然他的重視人生道德，破除神權與人為的階級，再度確定人生行為的正軌，引導人類進入合理的生活，實與西方系有共同的傾向。

如五戒（佛教特別禁酒），十善等，是「世間常道」，釋尊繼承這道德的傳統，使他深化，不能說與西方系無關。釋尊的說教，不但繼承阿利安人的寶貴傳統，還巧妙的淨化他。

婆羅門教的祭祀，要用三火，佛也教他們供養三火。然佛說的三火，是供養父母名根本火，供養妻兒眷屬名居家火，供養沙門婆羅門名福田火（《雜阿含》卷四〈九三經〉）²⁵。

他們禮拜六方，佛也教他們拜六方。然佛所說的六方，是親子、師生、夫婦、朋友、主從、宗教師與信徒間的合理的義務。²⁶

這些，肅清神教的祭祀儀式，把人類合理的生活，確立於社會的正常關係上，實為根本佛教的特色。

三、印度東方的奧義書思想

奧義書的思想，如依業而有輪迴，依智而得解脫，釋尊大致是看作事實的；但生死的根源，是煩惱。釋尊是東方的，所以理性是出發於現實，不是形而上的玄想。徹底的說：「無常故苦，苦故無我」，而否定常、樂的真我。也就因此，不是見真我以契入梵界，而是從無我以契入正法。因奧義書而來的苦行與瑜伽，釋尊曾修學而又捨棄了。攝取他的精義，用作修證的方便，而不落入苦行與修定主義。

釋尊所說的正法，是東方的，如重現實，重變化，重自由思考；主張種族平等，反對吠陀權威，與東方沙門團，採取一致的立場。然而，

A、抨擊極端的縱欲與苦行，唱導不苦不樂的中道說。²⁷

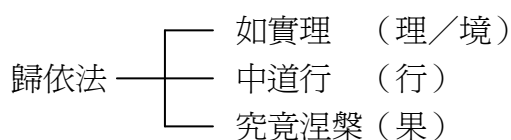
²⁵ 《雜阿含經》卷4(93經)(大正2, 24c-25a):「然婆羅門!當勤供養三火,隨時恭敬禮拜奉事,施其安樂。何等為三?一者、根本,二者、居家,三者、福田。(1)何者為**根本火**,隨時恭敬奉事供養,施其安樂?謂善男子方便得財,手足勤苦,如法所得,供養父母,令得安樂,是名根本火。何故名為根本?若善男子從彼而生,所謂父母,故名根本。善男子以崇本故,隨時恭敬,奉事供養,施以安樂。(2)何等為**居家火**,善男子隨時育養,施以安樂?謂善男子方便得財,手足勤苦,如法所得,供給妻子、宗親、眷屬、僕使、傭客,隨時給與,恭敬施安,是名家火。何故名家?其善男子處於居家,樂則同樂,苦則同苦,在所為作,皆相順從,故名為家。是故善男子,隨時供給,施與安樂。(3)何等名**田火**,善男子隨時恭敬,尊重供養,施其安樂?謂善男子方便得財,手足勤勞,如法所得,奉事供養諸沙門、婆羅門,善能調伏貪、恚、癡者。如是等沙門、婆羅門,建立福田,崇向增進,樂分樂報,未來生天,是名田火。何故名田?為世福田,謂為應供,是故名田。是善男子,隨時恭敬,奉事供養,施其安樂。」

²⁶ 禮拜六方:《中阿含》(135)《善生經》(大正1, 638c以下)。《長阿含》(16)《善生經》(大正1, 70a以下)。

²⁷ 《中阿含經》(169)《拘樓瘦無諍經》(大正1, 701c)。

- B、對阿耨多「命即是身」的斷滅論；
 尼乾子等「命異身異」的二元論；²⁸
 「色（心）是我，無二無異，常住不變」的梵我論，
 一一的破斥，而宣揚無常、無我的緣起中道。（因緣論）
- C、對於否定道德，否定真理的傾向，釋尊舉揚正法——中道行，如實理，究竟涅槃，給以「法性、法住、法界」的意義。這是道德與真理的肯定，實現絕對的理想。²⁹

釋尊從自覺的聖境裏，陶鑄東西印度文明，樹立中道的宗教。



【補充】：印度東方奧義書的思想特質（印順導師《以佛法研究佛法》p.87-90）：

奧義書的思潮，釋尊所受的影響最深。理性的思辨與直覺證悟，為佛教解脫論的重心。³⁰佛教解脫道的重智傾向，即由於此。然而，深刻的了解他，所以能徹底的批判他。釋尊把理性的思辨與直覺證悟，出發於現實經驗的分析上。奧義書以為自我是真常的，妙樂的；釋尊卻處處在說：「無常故苦，苦故無我」³¹。古人說：「無量劫來生死本，癡人喚作本來人」³²，很可以作為釋尊根本佛教的注腳。他們以為是常住的，妙樂的，唯

²⁸ 印順導師《空之探究》(p.84-p.85)：「命是一般信仰的生命自體，也就是我別名。身是身體（肉體），這裡引申為生死流轉（十二支，也可約五陰，六處說）的身心綜合體。假如說：我即老死（生、有等），那是以身為自我——「命即是身」了。假如說：老死屬於我，那是以身為不是我——「命異身異」了。身是屬於我的，我所有的，所以命是我而身是我所。…依《瑜伽論》說：補特伽羅無我與法無我，總名為大空。補特伽羅無我，是「命異身異」的，身外的實我不可得。法無我是「命即是身」的，即身的實我不可得，這二種無我，也可說是二種空，所以總名為大空。所說的法無我，與「一切法空」說不同，只是法不是實我，還是「法有我無」說。不過，有的就解說「大空」為我法皆空了。」

²⁹ 印順導師《以佛法研究佛法》：(p.90-p.91)「佛教中，凡事理的真相，行為的正軌，究竟的歸宿，都叫做法。」(p.91)「依佛法，維持人類的現狀，或進步的淨化世間，到達解脫，都不可不依事理的真相而了解，依行為的正軌而進修，以究竟的歸宿為目標：「法」是人生向上的指針。事理的真相，是理智的真；行為的正軌，是道德的善；究竟的歸宿，是理智與道德的最高實現，稱為正覺。」

³⁰ 印順導師《佛法概論》p.155-p.156：「佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬他！」

³¹ 《別譯雜阿含經》卷16(331經)(大正2, 486b)：「佛告比丘：善哉！善哉！色是無常，無常故苦，苦即無我，若無有我則無我所，如是知實正慧觀察。受、想、行、識亦復如是。」

³² 如《西方合論》卷8〈第八見網門〉(大正47, 412a)所言。

心的，是自我的本體。釋尊看來，簡直是幻想。反之，自我的錯覺，正是生死的根本。因為從現實的經驗出發，人不過是五蘊、六處、六界的和合相續，一切在無常變動的過程中，那裡有真常妙樂的自我？完整的佛教體系，出發於經驗的分析，在此上作理性的思辨，再進而作直覺的體悟；所以說：「要先得法住智，後得涅槃智」（《雜阿含》卷一四〈三四七經〉）³³。重視經驗的事實，佛教這才與奧義書分流。

至於輪迴說，原則上是接受的。不過初期的業，側重於善惡的行為；關於業的體性，還少有去考慮他。

奧義書時代流行的苦行與瑜伽，傳說釋尊修學的時代，曾從阿羅邏伽藍摩、鬱陀迦羅摩子專修瑜伽，繼而捨棄他；又專修苦行六年，又捨棄他；然後到佛陀伽耶自覺成佛。這明顯的表示不滿。瑜伽或禪定（二者大抵相近），為攝持身心，以達於內心澄靜的直觀，為證悟的重要方法，佛教中當然有此。修習禪定，每能引發身心的超常經驗，佛教也不否認。然而修習禪定，容易走上神祕的迷信，誇張神通，他的流弊也是不可說的。釋尊把他安放在正確的見解，純潔的行為上，認為專修瑜伽，不能證悟真理與實現解脫。反之，解脫不一定要深入禪定；照《雜阿含》卷一四〈三四七經〉所說：慧解脫阿羅漢，是不得深禪的；當然也沒有神通。即使修得超常的經驗——六通，也不許「向未受戒人說」。如虛偽宣傳自己有神通，那就犯波羅夷罪，要把他逐出佛教的僧團。³⁴

總之，釋尊深入奧義書與瑜伽，認識他的長處，更能了解他的危險，所以能採取他的精意，又能防範他。佛教的解脫道，屬於理智證悟的宗教，實繼承此種學風而來。

釋尊到東方修學，接觸東方的時代精神；佛教的真精神，是屬於東方的。如注重現實經驗；重視變化；尊重自由思考；主張種族平等；反對吠陀權威，這些，都與東方的新宗教，採取同樣的立場。

然也有不同：

A、抨擊極端的縱欲與苦行，如《中阿含·拘樓瘦無諍經》卷四三說：「莫求欲樂極下賤業，……莫求自身苦行，……離此二邊，則有中道」³⁵。倡導不苦不樂的中道，為釋尊徹始徹終的教說。

B、「命則是身」³⁶的唯物論，
「命異身異」的二元論，

³³ 《雜阿含經》卷 14(347 經)(大正 2, 97b);《相應部》(12)〈因緣相應〉(日譯南傳 13, p.180)。

³⁴ 《四分律比丘戒本》(大正 22, 1015c):「若比丘，實無所知，自稱言：我得上人法，我已入聖智勝法，我知是我見是，彼於異時，若問若不問，欲自清淨故。作是說：我實不知不見，言知言見虛誑妄語，除增上慢，是比丘波羅夷不共住。」

³⁵ 《中阿含經》卷 43(大正 1, 701b28-c1)。

³⁶ 《雜阿含經》卷 10(272 經)(大正 2, 72b)。

加上「色（心）是我，無二無異，常存不變」的梵我論，一一加以破斥，代以不落兩邊，無常無我的緣起論。

C、新思想的缺點，在破壞舊的而不能確立新的；見到變動而不能見到變動雜多中的條理，不能確立崇高的理境，傾向於庸俗的功利的世界。這一點，釋尊起來糾正他，指出真實的事理，中道的實踐，究竟的歸宿，給以「法性、法住、法界常住」³⁷的性質，也就是真理與道德的建設。

釋尊從自覺獨到的境界裡，綜合東西印度的文明，加以洗鍊，完成折中東西的新宗教。以我們看，道德的，理智的，平等自由的特質，為印度各系所偏到的，惟有在佛法中，才完整的統一起來。

四、釋尊的中道正法³⁸

(一)聖道支性

中道行，是正見為先導的聖道的實踐。聖道的內容，釋尊隨機說法，有種種組合，主要的有七類，總名為三十七菩提分法。其中根本的，是八正道：正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。

正見——是正確的知見；
 正思惟——是正確的思考，引發出離的意願；
 正語——是正當的語文（及書寫文字）；
 正業——是正當的身體行為；
 正命——是正當的經濟生活；
 正精進——是離惡行善的正當努力；
 正念——是純正的專心一意；
 正定——是純正的禪定。

聖道是以正見為先的，這是說：人生世間的無限苦逼，相對的改善或徹底解脫，惟有從正確的理解問題去解決，不是憑傳統信仰、想像，或某些神秘經驗所能達成的。

(二)緣起支性

1、苦惑從緣生

我們的身心自體，釋尊分別為：
 重於——「心理」分別的是「五蘊」³⁹；
 重於——「生理」分別的是「六處」⁴⁰；

³⁷ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.236-p.237；《性空學探源》p.19-p.20。

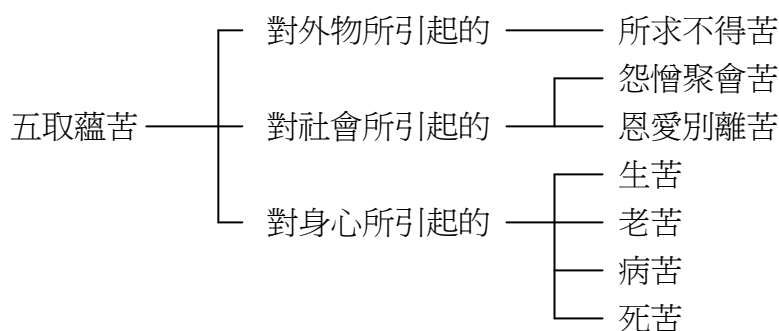
³⁸ 印順導師《佛法概論》p.144-p.145：「說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。」

³⁹ 五蘊：色、受、想、行、識。

重於——「物理」分別的是「六界」⁴¹。

身心自體，不外乎蘊、界、處。身心的活動情形，是現實的存在，需要有所了解。身心的或苦或樂，不是神所規定的，不是宿世命定的，也不是偶然的，一切都是依於因緣而如此的。論到這些問題，釋尊曾這樣說：「苦樂（苦樂是當前的感受，也是現生的苦樂報體）從緣起生」；「我論因說因」⁴²。

現實身心充滿了無限的苦惱，這是由於處身現實人間，受到身心變化——「生」、「老」、「病」、「死」；自他聚散——「愛別離」，「怨憎會」；物我關係不協調——「求不得」而來的。



進一步說，現實的身心活動——內在的知、情、意作用，表現於外的身、語行為，相互影響而有苦有樂的。

生死邊事，釋尊大分為三類：

「煩惱」——是知、情、意的惑亂；

「業」——是行為與行為的潛力；

「苦」——是身心自體。

生死苦迫，以煩惱的無明、愛為先，而實一切都是依於因緣的。

2、緣起之集滅

釋尊沒有提出什麼形而上的實體，或第一因來說明眾生世間的開展，而只是從因緣關係去理解問題，也就依因緣去解決問題。這就是不共世間的中道，如《雜阿含經》卷12（大正2，85c）說：

義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故彼有，此起故彼起：緣無明行，乃至（緣行識，緣識名色，緣名色六入[處]，緣六入觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死憂悲惱苦，如是）純大苦聚集。（此無故彼無，

⁴⁰ 六處：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。

⁴¹ 六界：地、水、火、風、空、識。

⁴² 《雜阿含經》卷14（大正2，93c）；《相應部》（12）「因緣相應」（日譯南傳13，p.55）；《雜阿含經》卷2（大正2，12c）。

此滅故彼滅)：無明滅則行滅，及至純大苦聚滅。⁴³

這是著名的中道緣起說。有——存在的，生起的，世間的一切，都依於因緣——種種關係，條件、因素而有而生的。依因緣有而有的，也就依因緣無而無，依此而確知生死解脫的可能性。有、無、生、滅 —— 一切都依因緣而如此的，就是不落二邊，恰到好處的中道。這是緣起說的基本法則：

緣起 { 此有故彼有，此生故彼生……眾苦集起（流轉）
 此無故彼無，此滅故彼滅……眾苦息滅（解脫）

緣起，依緣有而有的，是生死苦的集起；依緣無而無的，是生死苦的息滅。苦聚的止息，實現了涅槃寂靜。生死與涅槃，都是依緣起而如此的，佛弟子也就依緣起生滅的如實知而得解脫。如實知緣起而能得解脫的，是正見為先的聖道的實踐。

(三)聖道與緣起的綜合——四諦

1、緣起是最普遍的法則

聖道與緣起的如實知，綜合的說，就是四諦——苦，集，滅，道，在「佛法」的開展中，四諦說日漸重要起來。

四諦的 { 苦與集，是世間因果；
 滅與道，是出世間因果。

這樣的分類敘述，對一般的開示教導，也許要容易領解些吧！但世、出世間的一貫性，卻容易被漠視了！從現實身心去觀察，知道一切起滅都是依於因緣的。依經說，釋尊是現觀緣起而成佛的。釋尊依緣起說法，弟子們也就依緣起（及四諦）而得解脫。所以在「佛法」中，緣起是最普遍的法則，如《阿毘達磨法蘊足論》卷 11，引經（大正 26，525a）說：

云何緣起？謂依此有（故）彼有，此生故彼生，謂無明緣行，……如是便集純大苦蘊。苾芻當知！生緣老死，若佛出世，若不出世，如是緣起，法住、法界。……乃至無明緣行，應知亦爾。此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異，是名緣起。⁴⁴

緣起，是佛出世也如此，不出世也如此，佛不過發見、現證了緣起，方便的教導弟子而已。

2、緣起的如實性——「法」

⁴³ 另參見《相應部》(12)「因緣相應」(日譯南傳 13, p.111-112)。

⁴⁴ 《雜阿含經》卷 11 (大正 2, 84b);《相應部》(12)「因緣相應」(日譯南傳 13, p.36-38)。

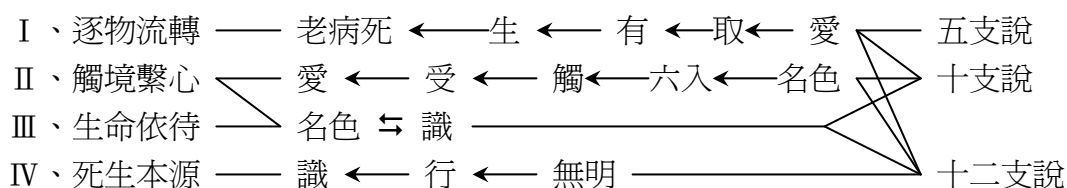
緣起是「法」的又一內容，所以經中多方面表示緣起的意義。如：

- 法住——是說緣起是確立而不可改易的；
 - 法界——緣起是一切的因性；
 - 法性——緣起是自然（客觀性）如此的；
 - 法定——緣起是決定（各安自位）而不亂的；
 - 諦——緣起是如實不顛倒的；
 - 如（tathata）——緣起是如此如此而不變異的。
- 這一切，都表示了緣起的如實性——「法」。

3、緣起支數的考察

說到緣起，無明緣行……生緣老死、憂悲苦惱，是有代表性的十二支說。釋尊說緣起，不一定是十二支的；愛，取，有，生，老死、憂悲苦惱——五支說，應該是最簡要的。爲了「愛」也依因緣而有，所以開展出九支說、十支說、十二支說等。

※印順導師《唯識學探源》(p.24)：



A、別述五支緣起

五支說中，老死、憂悲苦惱是苦，愛是苦的原因，苦的集起。上面說到，釋尊感到佛法太深，不想說法，問題在「眾生樂著三界窟宅」。在《相應部》中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」（說一切有部加「愛阿賴耶」）。阿賴耶，譯義爲窟、宅、依處、藏；在《阿含經》裏，也是愛著的一類。聯想到四諦中集諦的內容，是：「（愛），後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂」⁴⁵。愛、樂、欣、喜、貪、阿賴耶，以不同名字（約義多少不同）而表示同一內容，這就是生死不已的癥結所在。

B、淺顯的說五支

淺顯的說，沒有得到的要得到他，得到了又怕失去；沒有得到的生怨恨心，瞋恨是愛的反面，沒有愛那會有瞋恨呢！愛著的意義是深廣的，如染著了就受到繫縛，隨內身、外境的變動而苦惱不已。世間的喜樂，不永久，不穩定，終歸於消失。

C、徹底的說五支

⁴⁵ 印順導師《佛法概論》p.87：「此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二爲自體愛，後二爲境界愛。第一、爲染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。」

徹底的說，世間的或苦或樂，一切是無可奈何的苦樂不已，終究是苦。眾生爲什麼愛著？由於愚昧無知——無明。無明是蒙昧的意欲，與愛不相離，是生死眾生的通病。無明與愛是煩惱根本，因煩惱而起（善惡）業，因業而感苦果——身心自體又愛染不已，苦惱不了。

4、依緣起生無常、苦、無我我所、空、涅槃的知見

在緣起的正見中，知一切依緣起，也就能知一切法的無常性。

無常的，所以是不可保信，不安穩的，也就是苦。如《雜阿含經》說：「我以一切行無常故，一切諸受變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。⁴⁶

是無常、苦、變易法，所以一切「非我非我所」（即無我、我所）。我，是主宰的意思；主是自在的，能控制處理一切的。然世間一切是無常變易法，不可能有絕對自主，一切依自己意欲而轉移的可能。眾生只是身心和合的個體活動，一切依於因緣，而眾生卻都感到與他對立的自我存在，這才表現出向外擴展（我所的無限擴展），向內自我固執的特性。生死不已的根源在此，人間——家庭、社會、國家間的無限糾紛，也根源在此。

如通達緣起故無常、苦、無我我所的，也就能契入「空相應緣起」。如經說：「我我所有空」。詳盡的說：「空於貪，空於恚、癡，空常住、不變易，空非我非我所」。⁴⁷

知無常、無我，能離一切煩惱（主要的是：我我所見，我我所愛，我我所慢）而得涅槃，所以《雜阿含經》卷 10（大正 2，71a）說：「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。

5、依緣起而有流轉與還滅——別論道諦、滅諦

「佛法」是緣起說，依緣起而生死流轉，依緣起而涅槃還滅；佛弟子如實知緣起（無常、無我、空）而能得解脫的，是道諦，聖道是否也依因緣而有呢？《中阿含》的《七車經》說：依戒淨得心[定]淨，依心淨得見淨，這樣相依而直到解脫⁴⁸，聖道顯然也是依因緣而起的。如《中阿含經》（42）《何義經》（大正 1，485a-c）說：

阿難！因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。阿難！多聞聖弟子因定便得見如實知如真，因見如實知如真便得厭，因厭便得無欲，因無欲便得解脫，因解脫便知解脫。……阿難！是為法法相益，法法相因。⁴⁹

「法法相益，法法相因」，聖道是因緣相生而次第增進的。依緣起法的定律，依緣

⁴⁶ 《雜阿含經》卷 17（大正 2，121a）。

⁴⁷ 《雜阿含經》卷 21（大正 2，150a）；《相應部》（41）「質多相應」（日譯南傳 15，p.450-453）。

⁴⁸ 《中阿含經》（9）《七車經》（大正 1，430c-431b）；《中部》（24）《傳車經》（日譯南傳 9，p.269-273）；《增壹阿含經》（39）「等法品」（大正 2，734b-735a）說：「…云何得知？」答曰：「賢者！若以戒淨故，世尊沙門瞿曇施設無餘涅槃者，則以有餘稱說無餘，以心淨故，以見淨故，以疑蓋淨故，以道非道知見淨故，以道跡知見淨故，以道跡斷智淨故，世尊沙門瞿曇施設無餘涅槃者…。」

⁴⁹ 《增支部》（10 集）（日譯南傳 22a，p.196-198）。

而有的，也依緣而滅無，聖道依因緣有，也會緣無而息滅嗎？《雜阿含經》有譬喻說：「拾草木，依於岸傍，縛束成筏，手足方便，截流橫渡。如是士夫，免四毒蛇、五拔刀怨、六內惡賊，復得脫於空村群賊，……至彼岸安穩快樂」；「筏者，譬八正道」。⁵⁰八正道是從生死此岸，到彼岸涅槃所不可少的方便，如渡河的舟筏一樣。《增壹阿含經》有「船筏譬喻」，即著名的《筏喻經》。人渡生死河而到了彼岸，八正道——船筏是不再需要了，所以說：「善法（八正道等）猶可捨，何況非法（八邪道等雜染法）」⁵¹！解脫生死而入涅槃的，生死身不再生起，以正見為先導的聖道也過去了。

涅槃是不可以語言、思惟來表示的，所以釋尊點到為止，不多作說明；多說，只能引人想入非非而已。忽視涅槃的超越性，以涅槃為「灰身泯智」，那是世間心的臆測了！

(四)聲聞之四聖果

1、四聖果

依緣起（或四諦）而修行的，在家、出家的佛弟子了，次第進修，到達究竟解脫境地，分為四階，也就是四聖果。四果是：一、須陀洹果；二、斯陀含果；三、阿那含果；四、阿羅漢果。

初果名須陀洹，是「預流」的意思：預入法流，或預聖者的流類。到達這一階位，截斷了生死的根源（三結），成為聖者。即使修行遲緩或停頓，也不會墮入惡趣；再多也不過七番生死，一定要到達究竟解脫的。

二果斯陀含，是「一來」的意思，再多也只有人間、天上——一番生死了。

三果阿那含，是「不來」果。這是說：證得阿那含果的，如死後上生，就在天上入涅槃，不會再來人間了。

四果阿羅漢，有應（受尊敬供養），殺賊，不生等意義。⁵²這是究竟解脫聖者的尊稱，依修道求解脫來說，這是最究竟的，所以釋尊在世時，也是被稱為阿羅漢的（還有其他的尊稱）。

2、別論二類阿羅漢

然而人的根性不同，雖同樣的證得阿羅漢，而阿羅漢也還有多種不同。這裏，說主要的二大類。經上說：有外道須深，在佛法中出家，目的在「盜法」，以便融攝佛法，張大外道的教門。長老比丘們告訴須深：他們已證得究竟解脫的阿羅漢，但不得四禪（《相應部》作五通），不得無色定，是慧解脫阿羅漢。不得（根本）定而究竟解脫，須深覺得離奇，所以提出來問佛。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」⁵³。從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。

⁵⁰ 《雜阿含經》卷 43（大正 2，313c）。《相應部》（35）「六處相應」（日譯南傳 15，p.273-275）。

⁵¹ 《中阿含經》(200)《阿梨吒經》(大正 1，764b-c)。《中部》(22)《蛇喻經》(日譯南傳九，247-248)。

⁵² 印順導師《佛法概論》p.260：「阿羅漢，是生死的解脫者——無生；煩惱賊的淨盡者——殺賊；值得(人天)供養尊敬的聖者——應供。」

⁵³ 《雜阿含經》卷 14(347 經)（大正 2，96c-97c）；《相應部》（12）「因緣相應」（日譯南傳 13，p.175-187）。

- A、法住智知：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於（現實身心）蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。
- B、涅槃智知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃，能現證知涅槃，這是得三明⁵⁴、六通⁵⁵的，名為（定慧）俱解脫的大阿羅漢。

雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。⁵⁶

五、佛法的修持內容

佛法是宗教，修持與專心修持者，總是受到尊重的。修持的聖道，以八聖道來說，內容可分為：戒，定——心，慧——三學。佛教，當然也重視信，所以佛法所說修持，以信，戒，定，慧為重要。

1、信

佛法所說的信，從正確理解佛法而來。「深忍」（勝解）為依而起的信，是當下內心澄淨，貪、瞋、邪見等不起，譬喻為「如水清珠，能清濁水」。有了澄淨的信心，一定會引起進修的意願。所以如對佛法有些理解，不能引起信心，那不過世間知識，與佛法無關。信是極重要的，但依正確理解佛法（三寶功德）而來，所以與一般神教的信仰不同。尼犍若提子問質多長者：你信沙門瞿曇（指釋尊）得「無覺無觀三昧」嗎？質多長者對他說：「我不以信故來也」。⁵⁷佛法是依正知見，而進求自身修驗的，不是一般的盲目信仰，求得情感的滿足。

2、戒

戒是善良的德行，佛法是以世間正行為基而進向解脫的。戒是基礎，不應該以持戒為滿足。

3、定

定有淺深，方便也有不同，主要是四禪、四無量、四無色定。佛世的出家弟子，都

⁵⁴ 三明：宿命明、天眼明、漏盡明。

⁵⁵ 六通：神境通，天眼通，天耳通，他心通，宿命通，漏盡通。

⁵⁶ 印順導師《華雨集》（第二冊），p.31-p.32：「佛與聖弟子達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫，俱解脫二類。依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫：這二者，本是一切阿羅漢所共通的。由於心是定的異名，所以分為慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。佛為須深說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃。如從離煩惱，得漏盡智而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。然慧解脫者，沒有根本定；眼見、耳聞都與常人一樣；老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。俱解脫阿羅漢有深的禪定；引發神通——見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大為輕微。在阿羅漢中，俱解脫者是少數，受到佛弟子的欽仰。」

⁵⁷ 《雜阿含經》卷 21（大正 2，152c）；《相應部》(41)「質多相應」（日譯南傳 15，p.454）。

是修禪的，但禪定是共世間法，即使修得非想非非想定，也不能解脫生死；反而不得根本定的，也能成慧解脫阿羅漢。這可見，禪定能除散亂而得一心清淨相續（還有些身體上的利益），只是佛法的要方便，不是解脫道的主體。

4、慧

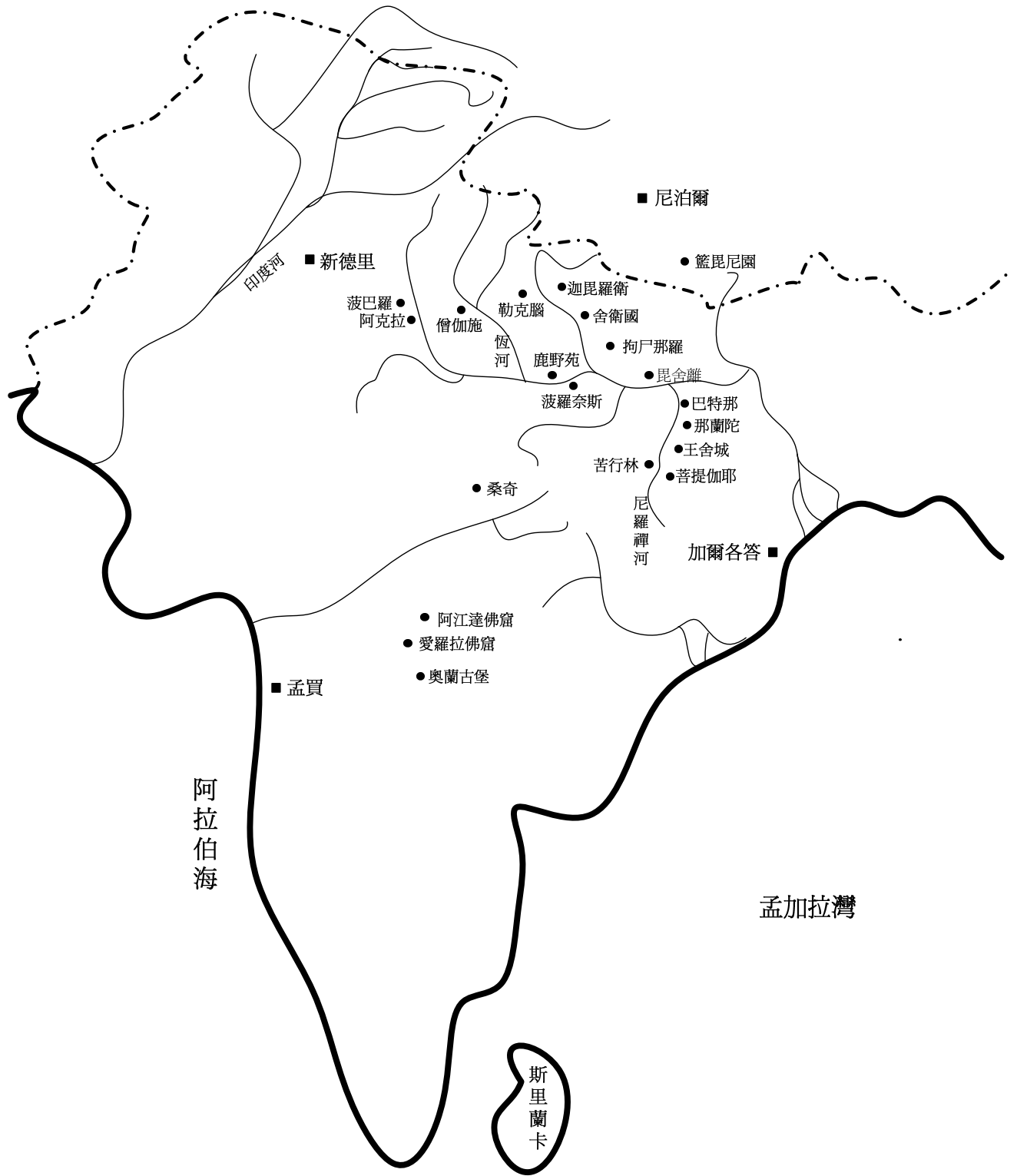
慧——般若：慧是解脫的主因，如《雜阿含經》卷 26（大正 2，183b）說：「此五根（信，精進，念，定，慧），一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故。如是五根，慧為其首，以攝持故」。⁵⁸

5、小結

修學佛法，以正見為先。依正見（聞思慧）而起正信，依正見而修戒、定，最後以（現證）慧得解脫。如沒有慧，等於建房屋而沒有棟梁，那是終究修建不成房屋的。在聖道中，般若是在先的，與一切行同時進修，達於解脫的證知：這是佛法修習聖道的準則。如偏重信，偏重戒，或偏重禪定，會有脫離佛法常軌的可能！⁵⁹

⁵⁸ 《相應部》（48）「根相應」（日譯南傳 16c，p.56-57）。

⁵⁹ 此章摘自印順導師《印度佛教思想史》（p.18-p.33）。



慧日佛學班·第5期課程

印度佛教史

釋開仁編·2008/11/7

第四章、原始佛教

壹、舍利塔與結集

阿闍世王七年，釋尊在拘尸那涅槃。佛涅槃後，佛教界有兩件切要的大事：

一、釋尊的遺體——舍利

(一)佛的色身舍利由在家佛弟子處理

釋尊的遺體——舍利，在大迦葉的主持下，舉行荼毘典禮。荼毘（火化）遺下來的碎舍利，由拘尸那，摩竭陀，釋迦等八王，分得舍利回國建塔，供佛弟子的瞻仰禮敬，這是在家佛弟子的事。

【補充】：八王分佛舍利（印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.80）：

《長阿含經》 《遊行經》 ¹	《長部》 《大般涅槃經》 ²	《十誦律》 ³	《根本說一切有部毘奈耶雜事》 ⁴
1.拘尸國	8.KusinArA	1.拘尸國	1.拘尸那城
2.波婆國	7.Pava	2.波婆國	2.波波邑
3.遮羅國	4.Allakappa	4.遮勒國	3.遮羅博邑
4.羅摩伽國	5.RAmagAma	3.羅摩聚落	4.阿羅摩邑
5.毘留提國	6.VeThadipa	5.毘[少/兔]國	5.吠率奴邑
6.迦維羅衛國	3.KApilavatthu	7.迦毘羅婆國	6.劫比羅城
7.毘舍離國	2.VesAli	6.毘耶離國	7.吠舍離
8.摩竭國	1.MAgadha	8.摩伽陀國	8.摩伽陀國

¹ 《長阿含經》卷4《遊行經》（大正1，30a8-11）。

² 《日譯南傳大藏經》冊7（p.161-162）。

³ 《十誦律》卷60（大正23，446b）。

⁴ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷39（大正24，402b12-17）。

(二)阿育王集合舍利建塔啓信

到西元前三世紀中，孔雀王朝（Maurya Dynasty）的阿育王（AZoka）⁵信佛。育王集合一部分的佛舍利，分送到有佛法流行的地區，（多數）在僧寺旁建塔，作為禮敬供養的對象，以滿足佛弟子對佛懷念的虔誠。

(三)舍利塔的供養與神奇靈感

舍利塔與出家眾的僧寺相關聯，出家眾也漸漸的負起建塔及對塔的管理責任。舍利塔是象徵佛陀的。佛法以三寶為歸依處，而佛卻已過去了，為眾生著想，以舍利塔象徵佛寶，這是可以理解的。但以香，華，瓔珞，傘蓋，飲食，幡幢，伎樂歌舞等供養舍利塔，佛教開始有了類似世俗宗教的祭祀（天神）行為。釋尊在世時，飲食以外，是不受這類供養的；現在已入涅槃了，怎麼要這樣供養呢！難怪有人要說：「世尊貪欲、瞋恚、愚癡已除，用是塔（莊嚴……歌舞伎樂）為」⁶？這是不合法的，但為了滿足一般信眾的要求，引發信眾的信心，通俗普及化，佛教界一致的建塔供養。而且，塔越建越多，越建越高大莊嚴；塔與僧寺相關聯，寺塔的莊嚴宏偉，別有一番新氣象，不再是釋尊時代那樣的淳樸了！這是釋尊時代沒有的「異方便」之一；宏偉莊嚴的佛塔（及如來聖跡的巡禮等），對理想的佛陀觀，是有啓發作用的。舍利塔的發達，對佛舍利塔的供養功德，當然會宣揚重視起來，有的竟這樣說：「於窣堵波[塔]興供養業，獲廣大果」——

⁵ 阿育王：

一、阿育王其人：阿育王即是阿輸迦王，他是孔雀王朝的第三位君主，即位年代是西元前二七〇年左右（西元前二六八～二三二左右在位）。據傳說，阿育王在年輕時非常殘暴，殺了許多人，但是後來歸依佛教而施行良政，所以被稱為法阿育。在即位八年後，阿育王征伐迦陁伽國，那時阿育王看到許多無罪的人們被殺，或成為俘虜而被遣送，失親別子，夫婦別離等悲慘情景，深深體悟到戰爭的罪惡，因而瞭解到以暴力獲得的勝利並不是真正的勝利，唯有「依於法之勝利」才是真正的勝利。阿育王即位十二年後，頒布了他所體悟的法，為了流傳於後世而令其刻於石碑上，一直持續到即位二十七年時。

二、阿育王與第三結集（佛滅二三六年）

原因是為了處理賊住比丘所起的諍事；地點在華氏城（PATaliputta）；人選為目犍連子帝須為上座及一千比丘。南傳所記的結果，目犍連子帝須讓異端者還俗，以分別說系的思想淨化僧伽，制定標準說而編集了《論事》（KathAvatthu）。根據北傳所說，阿育王偏袒賊住比丘大天的思想，把上座長老們的意見忽視了，所以逼使他們進入西北印的迦濕彌羅發展。

三、傳道師的派遣：

1. 末闍地（Majjhantika）→ 罽賓、犍陀羅，即今北印之克什米爾等地。
2. 摩訶提婆（MahAdeva）→ 摩醯娑漫陀羅，即今南印之賣索爾等地。
3. 勒棄多（Rakkhita）→ 婆那婆私（VanavAsi），今地未詳，或云在南印。
4. 曇無德（Yonakadhammarakkhita）→ 阿波蘭多迦，即今西印之蘇庫爾以北。
5. 摩訶曇無德（MahAdhammarakkhita）→ 摩訶刺陀，即今南印之孟買。
6. 摩訶勒棄多（MahArakkhita）→ 與那世界，即今阿富汗以西。
7. 末示摩（Majjhima）、迦葉波（Kassapa）→ 雪山邊，即今尼泊爾一帶。
8. 須那迦（Sonaka）、鬱多羅（Uttara）→ 金地，即今之緬甸。
9. 摩晒陀（Mahinda）等→ 師子國，即今之錫蘭。

⁶ 《摩訶僧祇律》卷 33（大正 22，478a-c）。

得解脫，成佛道。⁷舍利塔的莊嚴供養，也就傳出舍利的神奇靈感，如南傳的《善見律毘婆沙》卷3（大正24，691a-b）說：

「舍利即從象頂上昇虛空，高七多羅樹，現種種神變，五色玄黃。或時出水，或時出火，或復俱出。……取舍利安置塔中，大地六種震動」。

舍利塔的供養與神奇，是佛教界一致的，對於「大乘佛法」的傳出，是有重大意義的。⁸

二、釋尊的法身——釋尊所說的法

(一)釋尊入滅後的第一結集

釋尊的法身——釋尊所說的法，所制的（戒）律，一向是傳誦、實行於出家的僧伽中，也部分傳誦在民間。現在釋尊入滅了，爲了免於法、律的遺忘散失，各地區佛教的各行其是，所以舉行結集。這次結集，由大迦葉發起，在摩竭陀首都王舍城的七葉窟，集合一部分阿羅漢（傳說五百人），共同結集，以免遺失訛誤；這是合情合理，出家眾應負的責任。結集的意義，是合誦。誦出法與律，經大眾的共同審定，確認是佛所說所制的，然後加以分類，編成次第。當時主持結集戒律的，是優波離；主持結集經法的，是阿難。

原始結集的內容，經考定爲：

「法」，將佛所說的法，分爲蘊，處，緣起，食，諦，界，菩提分等類，名爲「相應修多羅」。修多羅，義譯爲「經」，是簡短的文句，依印度當時的文體得名。佛說而內容相類的，集合在一起（有點雜亂），如蘊與蘊是同類的，就集合爲「蘊相應」。

「律」，釋尊爲出家弟子制的戒——學處，依內容而分爲五篇，名「波羅提木叉」，就是出家弟子半月半月所誦的「戒經」。

後來，又集出祇夜與記說——「弟子記說」，「如來記說」。祇夜，本來是世俗的偈頌。

在（法與律）修多羅集出以後，將十經編爲一偈頌，以便於記憶，名爲祇夜。

經法方面，又集合流傳中的，爲人、天等所說的通俗偈頌，總名爲祇夜。遲一些傳出的偈頌而沒有編集的，如義品，波羅延等。如表達佛法的，後來別名爲伽陀。如來有所感而說的偈頌，名「無問自說」——優陀那。在北方，優陀那成爲偈頌集的通稱，如《法句》名爲「法優陀那」。這些偈頌體，或爲字數所限，或爲音韻所限，說得比較含渾些；偈頌有文藝氣息，或不免過甚其辭，所以在佛法中，祇夜是「不了義」的。

「律」也有祇夜，那是僧團中常行的規制，起初是稱爲「法隨順法偈」的。

法的記說，有「弟子記說」與「如來記說」。對於深隱的事理，「記說」有明顯、決了的特性，所以對祇夜而說，記說是「了義」的。

律也有記說，那就是「戒經」的分別解說，如「波羅提木叉分別」。

修多羅，祇夜，記說，是法與律所共通的，就是「九分（或「十二」）教」的最初

⁷ 《異部宗輪論》（大正49，17a）。

⁸ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第二章（p.43-102）。

三分。法的最初三分，與漢譯的《雜[相應]阿含經》，南傳巴利語的《相應部》相當。

(二)第二結集及集成的經律

第一結集（或稱「五百結集」）以後，佛法不斷的從各處傳出來，由「經師」與「律師」，分別的審核保存。到佛滅一百年，爲了比丘可否手捉金銀，東方毘舍離比丘，與西方的比丘，引起了重大的論爭，因而有毘舍離的第二結集（也稱「七百結集」）。由於人數眾多，雙方各自推派代表，由代表們依經、律來共同審定。對於引起爭論的問題（西方系說共有「十事非法」），依現存律藏的記載，東方派承認自己是不如法的，所以僧伽重歸於和合。由於集會因緣，對經、律進行第二次的結集。

在經法方面，集成了五部：

- 一、《雜阿含》，南傳名《相應部》；
- 二、《中阿含》，南傳名《中部》；
- 三、《增壹阿含》，南傳名《增支部》；
- 四、《長阿含》，南傳名《長部》；
- 五、《雜藏》，南傳名《小部》，這部分，各部派的出入極大。

現在錫蘭——吉祥楞伽，南傳的《小部》，共有十五種：《小誦》，《法句》，《自說》，《如是語》，《經集》，《天宮事》，《餓鬼事》，《長老偈》，《長老尼偈》，《本生》，《義釋》，《無礙解道》，《譬喻》，《佛種性》，《所行藏》。

《法句》與《經集》，是比較古的；其他部分，有些集出是很遲的。

戒律方面，波羅提木叉的分別，分別得更詳細些。偈頌，在舊有的以外，增補了「五百結集」，「七百結集」，「淨法」；更增補了一部分。這部分，上座部名爲（律的）本母——摩得勒伽；大眾部律作「雜品」，就是「法隨順法偈」。上座部集出的種種犍度，或名爲法，或名爲事(vastu)，都是依摩得勒伽纂集而成的。

以上所說的經法與戒律，各部派所傳，內容都有出入。大抵主要的部派成立，對經法與戒律，都有過自部的共同結集（有的還不止一次）。不過集成經、律的大類，是全體佛教所公認的，可以推定爲部派未分以前的情形。當時集成的經、律，一直在口口相傳的誦習中，還沒有書寫的記錄。⁹

(三)不足採信的傳說

南傳錫蘭的（上座部系）赤銅鑠部說：七百結集終了，爲上座們所放逐的惡比丘跋耆子等一萬人，集合起來結集，名爲大合誦——大結集，就成了大眾部。¹⁰然依漢譯的大眾部律——《摩訶僧祇律》，在七百結集中，承認比丘手捉金銀是非法的。¹¹如東方跋

⁹ 經律的結集情形，參閱印順導師《原始佛教聖典之集成》。

¹⁰ 《島史》（南傳六〇，p.34）。

¹¹ 《摩訶僧祇律》卷 33（大正 22，493c）。

耆耆比丘，否認七百結集的合法性，自行結集而成爲大眾部，那末《摩訶僧祇律》怎會同意比丘手捉金銀是非法呢？所以，赤銅鑠部的傳說，是不足採信的！由東西雙方推派出來的代表，舉行論諍的解決，依律是有約束性的，東方比丘不可能當時再有異議。而且，會議在毘舍離舉行，而跋耆是毘舍離的多數民族。放逐當地的跋耆比丘一萬人，是逐出僧團，還是驅逐出境？西方來的上座們，有力量能做得到的嗎？這不過西方的上座們，對跋耆比丘的同意手捉金銀（或說「十事」），深惡痛絕而作這樣的傳說而已。

北方的另一傳說是：第一結集終了，界外比丘一萬人，不同意少數結集而另行結集，名「界外結集」，就是大眾部的成立。¹²將大眾部成立的時代提前，表示是多數，這也是不足信的。

依《摩訶僧祇律》說：經七百結集會議，東西方代表的共同論定，僧伽仍歸於和合。在部派未分以前，一味和合，一般稱之爲「原始佛教」。¹³

貳、簡介結集的內容

一、第一結集：王舍城結集：五百結集

迦葉的發起。阿闍世王的外護。

毘婆羅的七葉窟，五百位大比丘，一連七個月（北傳謂三個月），結集法律。

優波離誦出律藏，次由阿難誦出法藏。

富蘭那率領五百比丘從南方來到王舍城，重新與大迦葉論法及律，部分表示異議。

二、第二結集：毘舍離城結集：七百結集

佛陀的釋迦族是東方的一支。富蘭那所持的態度，受著東方年輕一輩的比丘們所重視。所以，佛滅百年，第二次的毘舍離城結集，從地域上看，是西方系的波吒釐子城與東方系的毘舍離城論爭的表現。

因在佛滅之後，佛教的化區，已溯恆河的分支耶牟那河而上，向西擴展至摩偷羅，成了西方系佛教的重鎮。

此時東方以毘舍離城爲中心的跋耆族比丘，對戒律的態度，即與西系的有所不同，這實是自然的現象。

由於西方系的長老比丘耶舍伽乾陀子，巡化到東方的毘舍離城，見到東方的比丘們乞錢，後則發起討論（跋耆比丘的）十事非法的問題：

（一）角鹽淨：即是聽貯食鹽於角器之中。

¹² 《大唐西域記》卷 9（大正 51，923a）。

¹³ 印順導師《印度佛教思想史》（p.33-38）。

- (二) 二指淨：即是當計日影的日晷¹⁴，未過日中之後（橫列）二指的日影時，如未吃飽，仍可更食。
- (三) 他聚落淨：即在一食之後，仍可到另一聚落復食。
- (四) 住處淨：即是同一教區（界內）的比丘，可不必同在一處布薩。
- (五) 隨意淨：即於眾議處決之時，雖不全部出席，但仍有效，只要求得他們於事後承諾即可。
- (六) 所習淨：隨順先例。
- (七) 生和合（不攪搖）淨：即是得飲未經攪拌去脂的牛乳。
- (八) 飲闍樓淨：闍樓是未發酵或半發酵的椰子汁，得取而飲之。
- (九) 無緣坐具淨：即是縫製坐具，可不用貼邊，並隨意大小。
- (十) 金銀淨：即是聽受金銀。¹⁵

東方毘舍離的跋耆比丘，以此十事可行，為合法（淨）；西方上座耶舍，則以此為不合律制，為非法。第二次結集的目的，即在審查此十事的律制根據。其結果，據各律典的記載，上座代表們一致通過，認為十事非法。

三、第三及第四結集

第三次結集，事或有之，而其經過及時代，則難得定論。據印順導師研究，其有上座系所出的三說：

- (一) 犢子系的傳說：佛滅百三十七年，波吒釐子城有魔，名眾賢，作羅漢形，與僧共爭十六年，遂有犢子比丘，集和合僧而息其爭，那時的護法者，為難陀王。故名第三結集。
- (二) 分別說系的傳說：佛滅二百三十年頃，華氏城有賊住比丘起爭，阿育王迎目犍連子帝須，集千比丘而息爭，是為第三結集。
- (三) 一切有系的傳說：佛滅四百年，迦膩色迦王因信說一切有部，集五百大德於迦濕彌羅，集三藏而裁正眾多的異說。

有的則以第三項的傳說，稱為第四次結集。¹⁶

四、律藏

¹⁴ 日晷(《ㄨㄟˇ》)：古代測日影定時刻的儀器。由晷盤和晷針組成。《漢書·藝文志》有《日晷書》三十四卷。清 錢泳《履園叢話·藝能·銅匠》：“測十二時者，古來惟有漏壺，而後世又作日晷、月晷，日晷用于日中，用晷用于夜中，然是日有風雨，則不可用矣。”（《漢語大詞典(5)》，p.536）

¹⁵ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30（大正 22，192a-b）：一、鹽薑合共宿淨；二、兩指抄食淨；三、復座食淨；四、越聚落食淨；五、酥、油、蜜、石蜜和酪淨；六、飲闍樓伽酒淨；七、作坐具隨意大小淨；八、習先所習淨；九、求聽淨；十、受畜金銀錢淨。

¹⁶ 節錄聖嚴法師，《印度佛教史》，p.66-75。印順導師《華雨集》第三冊。

(一)北傳

大眾系的	—————	摩訶僧祇律
	└—化地部的	五分律
	└—法藏部的	四分律
分別說系的	└—飲光部的	戒本
	└—銅鑠部的	善見律論
	└—舊的	十誦律
說一切有系的	└—	
	└—新的	根本說一切有部毘奈耶
犢子系的	—正量部的	二十二明了論 ¹⁷

(二)南傳

銅磔律

五、法藏

(一)九分教與十二分教的名稱

集佛陀的言行爲九部經（九分教）。演九部經爲四《阿含經》。依四《阿含經》而立雜藏。由雜藏而出大乘藏、禁咒藏，那是大乘的範圍了。

九分教：

- (1) 修多羅 (sutta, sUtra, 或稱契經)
- (2) 祇夜 (geyya, geya, 或稱應頌)
- (3) 記說 (veyyAkaraNa, vyAkaraNa, 或稱和伽羅那)
- (4) 伽陀 (gAthA, 或稱諷誦)
- (5) 優陀那 (udAna, 或稱自說)
- (6) 本事 (itivuttaka, itiyuktaka, itivRttaka, 或稱如是語, 伊帝日多伽)
- (7) 本生 (jAtaka, 或稱闍陀加)
- (8) 方廣 (vedalla, vaipulya, 或稱有明, 毗佛略)
- (9) 未曾有法 (abbhutadhamma, dbhutadharma, 或稱希法, 阿浮陀達磨)

十二分教：

- (10) 譬喻 (avadAna, 或稱阿波陀那)
- (11) 因緣 (nidAna, 或稱尼陀那)
- (12) 論議 (upadeza, 或稱優波提舍)

九分教與十二分教，名目與先後次第，九分與十二分的關係，古今來有很多異說。

¹⁷ 印順導師《以佛法研究佛法》p.264。

這裡不加論述，只依我研究的結論，作簡略的說明。¹⁸

（二）修多羅、祇夜、記說、優陀那、伽陀——五種分教較早成立

釋尊入涅槃後，弟子們爲了佛法的住持不失，發起結集，即王舍城結集。當時是法與律分別的結集，而內容都分爲二部：「修多羅」、「祇夜」。

（1）法義方面，

有關蘊、處、緣起等法，隨類編集，名爲「相應」。爲了憶持便利，文體非常精簡，依文體——長行散說而名爲「修多羅」（經）。這些集成的經，十事編爲一偈，以便於誦持。這些結集偈，也依文體而名爲「祇夜」。其後，又編集通俗化的偈頌（八眾誦），附入結集偈，通名爲「祇夜」。這是原始集法的二大部。

（2）律制方面，也分爲二部分：

佛制的成文法——學處，隨類編集，稱爲波羅提木叉的，是「修多羅」。有關僧伽規制，如受戒、布薩等項目，集爲「隨順法偈」，是律部的「祇夜」，爲後代《摩得勒伽》及《犍度部》的根源。

※這是原始結集的內容，爲後代結集者論定是否佛法的準繩。

佛法在開展中：

（1）偈頌方面，

不斷的傳出，有些是邊地佛教所傳來的。依性質，或名「優陀那」——自說，或名「伽陀」。起初，這些都曾總稱爲「祇夜」，後來傳出的多了，才分別的成爲不同的二部。

（2）長行方面，

或是新的傳出；或是弟子們對固有教義的分別、問答；或是爲了適應一般在家弟子所作的教化。這些「弟子所說」、「如來所說」，名爲「記說」。記說，形式是分別與問答；內容著重在對於深隱的事相與義理，所作顯了的、明確的決定說。

※上來的「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三分，綜合起來，就與《雜阿含經》——《相應部》的內容相當。上來五種分教〔修多羅、祇夜、記說、優陀那、伽陀〕，是依文體而分別的，成立比較早。

¹⁸ 詳見印順導師《原始佛教聖典之集成》（第八章至十二章）。〔結論：pp.621-627〕
另外，前田惠學著《原始佛教聖典の成立史研究》pp.181-549 有非常深入的研究成果。

(三) 本事、本生、方廣、甚希有事——後四分教繼續依內容而分別

不久，又有不同的分教傳出。

(1) 法義方面，或依增一法¹⁹而編集佛說，沒有說明是為誰說的，在那裡說的，而只是佛為比丘說，名為「本事」(或作「如是語」)。或繼承「記說」的風格，作更廣的分別，更廣的問答，也重於深義的闡揚，名為「方廣」(或作「有明」)。

(2) 此外，還有有關過去生中的事。或(《順正理論》所說)「自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」的，²⁰也名為「本事」。本事或譯作無本起，就是不知道在那裡說，為誰說，而只是傳說過去如此。

又有為了說明現在，舉出過去生中，曾有過類似的事情。最後結論說：過去的某某，就是釋尊自己或弟子們。這樣的宣說過去生中事，名為「本生」。

「本事」與「本生」，都是有關於過去生的事。²¹

(3) 又有佛與大弟子，所有特殊的、希有的功德，名為「甚希有事」。

(4) 後四分〔本事、本生、方廣、甚希有事〕，是依內容而分別的。「本事」、「本生」、「甚希有事」，都是些事實的傳說。

(四) 九分教與十二分教只是部派間分類的不同

(1) 佛滅一世紀，聖典已綜合為「九分教」。九分教，不只是文體與性質的分別，在當時是確有不同部類的。應該是第二結集的事吧！

(2) 原始的「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三分，已集為《相應部》。三分的後起部分，及「本事」、「方廣」等，分別的編為《中部》、《長部》、《增支部》。²²「祇夜」，被解說為重頌；「優陀那」與「伽陀」等偈頌，極大多數沒有被編集進去。

(3) 律制方面，《波羅提木叉經》有了分別解說，與「記說」的地位相當。《摩得勒伽》成立了，但還沒有進一步的分類編集，成為犍度等別部。律典的集成，比經典要遲些。

(4) 在當時，有九分教的部類，但還沒有「譬喻」、「因緣」、「論議」。這不是說沒

¹⁹ 「增一法」，詳參印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.552。

²⁰ 《順正理論》卷44(大正29, 595a)。

²¹ 本事與本生之差別，詳參印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.624。

²² 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.253用漢譯四阿含經為佐證。

有這樣性質的經典，而是還沒有集成不同的部類。

◎如《長部》的《大譬喻經》，就是「譬喻」。

◎漢譯《長阿含經》作《大本經》，而經上說：「此是諸佛本末因緣。……佛說此大因緣經」，²³那是「譬喻」（本末）而又是「因緣」了。

(5) 銅鑠部是但立九分教的，但《小部》中有《譬喻》集；在《本生》前有《因緣》；《義釋》就是「論議」。其實早期的「論議」，如MahApadesana，已被編入《增支部》了。²⁴

(6) 所以在九分教以上，加「譬喻」等三分，成為十二分教，並非新起的，而只是部派間分類的不同。後三分中，「譬喻」與「因緣」，都是傳說的事實。

(五)《四阿含》與《五尼柯耶》：

A、漢譯阿含經：

- 1、《雜阿含經》：共 1362 經，宋求那跋陀羅譯（佚失二卷）。（說一切有部的誦本）
- 2、《中阿含經》：共 222 經，東晉僧伽提婆譯。（說一切有部的誦本）
- 3、《長阿含經》：共 30 經，後秦佛陀耶舍共竺佛念譯。（法藏部的誦本）
- 4、《增壹阿含經》：共 472 經，苻秦曇摩難提譯出，由東晉僧伽提婆改正。（大眾部末派的誦本，已有大乘思想）
- 5、此外，有《別譯雜阿含經》，失譯，是《雜阿含經》的一部分。（可能是飲光部的誦本）

B、巴利藏五部（赤銅鑠部的誦本）：

- 1、《長部》(Dīgha-nikāya)：共 34 經
- 2、《中部》(Majjhima-nikāya)：共 152 經
- 3、《相應部》(Saṃyutta-nikāya)：共 2875 經
- 4、《增支部》(Aṅguttara-nikāya)：共 2198 經
- 5、《小部》(Khuddaka-nikāya或稱《雜藏》)，共十五種。其中，二、《法句》；五、《經集》。《經集》分「蛇品」，「小品」，「小品」，「小品」，「義品」，「彼岸道品」：是《小部》中成立比較早的。²⁵

²³ 《長阿含經》卷 1《大本經》（大正 1，10c）。

²⁴ 《增支部》「四集」（日譯南傳一八，p.293-297）。水野弘元《佛教文獻研究》p.563：《增壹阿含經》對十二分教等，沒有固定明確的成分，令人覺得它不立足於特定的部派。

²⁵ 摘自印順導師《空之探究》，p.2。印順導師《永光集》p.70-p.71：三藏是經、律、論藏；四藏是在三藏之外加一雜藏。說一切有部的結集傳說，只有三藏；立雜藏的，現有文獻可知的，是大眾部、化地部、法藏部。……從其他部派的雜藏——南傳赤銅鑠部名為「小部」——內容來看，說一切有部也是有的，但分為二類：一、法義偈頌類；二、傳說故事類。但是對這些，說一切有部是持保留態度，而不與三藏等量齊觀的。

C、阿含編輯的標準：

第一是依篇幅長短分類，如一類經很長，則編入《長阿含》；篇幅短的則編入《相應》（把相應的事放在一類，漢文叫《雜阿含》，巴利文稱《相應部》）；篇幅適中，則編入《中阿含》；另有一類可按數目排列的法，則編入《增一阿含》。

第二是根據應用來分類：《長阿含》多半是對外的，如《沙門果經》即是對六師外道的駁斥；其次，便於深入學習的，則編入《中阿含》；指示止觀（禪定）道理的，編為《雜阿含》；爲了廣爲宣傳，則編成《增一阿含》。²⁶

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啓發。他的四部注釋，《長部》注名「吉祥悅意」，《中部》注名「破斥猶豫」，《相應（即「雜」）部》注名「顯揚真義」，《增支部》注名「滿足希求」。四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗，四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各爲人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。深信這是古代傳來的，對結集而分爲四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。民國三十三年秋，我在漢院講《阿含講要》，先講「四阿含經的判攝」，就是依四悉檀而判攝四阿含的。在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同《雜阿含》，而《雜阿含》是修多羅，祇夜，記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各爲人生善悉檀。佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，《雜阿含》以第一義悉檀爲主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，其實是從教典文句的特性，所作客觀的判攝。依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

佛法	……	第一義悉檀	……	顯揚真義
		┌初期	……	對治悉檀
				……
大乘佛法	——			破斥猶豫
		└後期	……	各各爲人悉檀
				……
秘密大乘佛法	……	世界悉檀	……	滿足希求
				……
				吉祥悅意

²⁶ 摘自呂澂，《印度佛學源流略講》。

²⁷ 摘自印順導師《華雨集》（第四冊），p.28-p.30。

補充講義：分教的結集

2008/11/14

【一】第一結集

	法	律
修多羅 (義譯為「經」) ¹	將佛所說的法，分為蘊，處，緣起，食 ² ，諦，界，菩提分等類。如蘊與蘊是同類的，就集合為「蘊相應」。	釋尊為出家弟子制的戒——學處，分為五篇 ³ ，名「波羅提木叉」，就是「戒經」。
祇夜 (世俗的偈頌，修多羅集出以後，將十經編為一偈頌，以便於記憶，名為祇夜。過簡含渾，屬不了義。)	(1) 為人、天等所說的通俗偈頌，總名為祇夜。 (2) 表達佛法的，後來別名為伽陀。 (3) 如來有所感而說的偈頌，名自說／優陀那。 ⁴	僧團中常行的規制，起初是稱為「法隨順法偈」。
記說 (弟子記說，如來記說。為問答形式)	對於深隱的事理，「記說」有明顯、決了的特性，所以對祇夜而說，記說是「了義」的。	「戒經」的分別解說，如「波羅提木叉分別」。
修多羅，祇夜，記說，是法與律所共通的，就是「九分（或「十二」）教」的最初三分。法的最初三分，與漢譯的《雜阿含經》，南傳巴利語的《相應部》相當。		

¹ 「修多羅」，是簡短的散文。…隨類而集成的，所以名為相應教；相應也有雜廁的意思。這是最原始的教說，不過現存的已雜有後出的成分。(印順導師《空之探究》p.2)

² 「食」指「四食」：1、粗搏食，2、細觸食，3、意思食，4、識食。

³ 「五篇」：1、波羅夷，2、僧伽婆尸沙，3、波夜提，4、波羅提提舍尼，5、越毘尼(突吉羅)。

⁴ 「祇夜」，與《相應部》的「有偈品」相當。祇夜本是一切偈頌的通稱，由於「有偈品」成為相應修多羅的一分，其他偈頌，如《法句》，《經集》等，就被稱為「伽陀」，「優陀那」了。(《空之探究》p.2-p.3)

【二】第二結集：集成了五部；聖典已綜合為九分教。

法	律
<p>◎原始的「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三分，已集為《相應部》。 ※相當漢譯的《雜阿含經》。</p> <p>◎三分的後起部分(*「伽他」和「自說」等)，及「本事」、「方廣」等⁵，分別的編為《中部》、《長部》、《增支部》。 ※相當漢譯的《中阿含》、《長阿含》、《增壹阿含》。</p> <p>◎「祇夜」，被解說為重頌；「優陀那」與「伽陀」等偈頌，極大多數沒有被編集進去。(如義品，波羅延等) ※後有些編到《雜藏》，南傳名《小部》。這部分，各部派的出入極大。</p> <p>南傳的《小部》，共有十五種：《小誦》，《法句》，《自說》，《如是語》，《經集》，《天宮事》，《餓鬼事》，《長老偈》，《長老尼偈》，《本生》^{因緣}，《義釋》^{論議}，《無礙解道》，《譬喻》，《佛種性》，《所行藏》。 ※《法句》與《經集》，是比較古的；其他部分，有些集出是很遲的。⁶ ※在九分教上加「因緣」、「論議」、「譬喻」成爲十二分教。</p>	<p>波羅提木叉的分別，分別得更詳細些。偈頌，在舊有的以外，增補了「五百結集」，「七百結集」，「淨法」；更增補了一部分。這部分，</p> <p>◎上座部名爲（律的）本母——「摩得勒伽」；</p> <p>◎大眾部律作「雜品」，就是「法隨順法偈」。</p> <p>◎上座部集出的種種「犍度」，或名爲法，或名爲事(vastu)，都是依「摩得勒伽」纂集而成的。</p> <p>◎律典的集成，比經典要遲些。</p>

⁵ 除了九分教原始的前三分(1、修多羅，2、祇夜，3、記說)，以及由祇夜分出的後二分(4、自說，5、伽他)，再再依內容而分別爲九分教的末後四分，大意如下：
 6、本事：或依增一法而編集佛說，或是有關過去生中的事，沒有說明是爲誰說的，在那裡說的，而只是佛爲比丘說，名爲「本事」(或作「如是語」、「無本起」)。
 7、方廣：或繼承「記說」的風格，作更廣的分別，更廣的問答，也重於深義的闡揚，名爲「方廣」(或作「有明」)。
 8、本生：又有爲了說明現在，舉出過去生中，曾有過類似的事情。最後結論說：過去的某某，就是釋尊自己或弟子們。這樣的宣說過去生中事，名爲「本生」。
 9、甚希有事：又有佛與大弟子，所有特殊的、希有的功德，名爲「甚希有事」。

⁶ 《小部》，共十五種。其中，二、《法句》；五、《經集》。《經集》分「蛇品」，「小品」，「小品」，「大品」，「義品」，「彼岸道品」：是《小部》中成立比較早的。(《空之探究》p.2)

慧日佛學班·第5期課程

印度佛教史

釋開仁編·2008/11/21

第五章、部派佛教（之一）

「原始佛教」時期，由於傳承的，區域的關係，教團內部的風格、思想，都已有了分化的傾向。集成的「經」與「律」，也存有異說及可以引起異說的因素。「部派佛教」只是繼承「原始佛教」的發展傾向，而終於因人、因事、因義理的明辨而對立起來。¹

壹、部派分化的前奏

一、大乘佛法興起的起源

- ◎佛入滅後，佛教漸漸地分化，終於成為部派的佛教。部派佛教流行到西元前後，大乘佛法又流行起來。
- ◎大乘佛法的興起，到底出於部派的僧團內部，或在家信眾，或兼而有之？這雖然要作進一步的研究，才能確定，但大乘從部派佛教的化區中出現，受到部派佛教的影響，是不容懷疑的事實。
- ◎古代傳說，大眾部(Mahāsāṃghika)及大眾部分出的部派，上座部(Sthavira)分出的法藏部(Dharmaguptaka)，都與大乘經有關。這雖不能依傳說而作為定論，但在傳說的背後，含有多少事實的可能性，應該是值得重視的！

二、部派分化的傾向

佛教部派的顯著分立，約在西元前 300 年前後。然佛教部派的分化傾向，可說是由來已久。從佛陀晚年，到部派分化前夕，一直都有分化的傾向，有重大事件可記的，就有三次：

第一次：釋族比丘中心運動

(一)提婆達多之破僧

釋族比丘中心運動：我在〈論提婆達多之破僧〉中指出：佛陀晚年，提婆達多(Devaddatta)要求比丘僧的領導權（「索眾」）；由於沒有達到目的，企圖創立新教（「破法輪僧」）事

¹ 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.1-p.2。

件，含有釋族比丘與諸方比丘間的對立意義。²

提婆達多是佛的堂弟，出於釋迦(Śākya)族。提婆達多的四位伴黨，都是「釋種出家」。

³《律藏》中有名的「六群比丘」，據律師們的傳說，釋尊制立學處(śikṣāpada)，幾乎都由於這幾位犯戒而引起的。

(二)六群比丘共破僧

《僧祇律》說：「六群比丘共破僧」。⁴而這六位，不是釋種，就是與釋種有著密切的關係，如《薩婆多毘尼毘婆沙》卷4(大正23, 526a)說：「五人是釋種子王種：難途、跋難途、馬宿、滿宿、闍那。一是婆羅門種，迦留陀夷」。

1、六人與比丘尼眾的傳說

六人中，

◎難陀(難途 Nanda)、跋難陀(Upananda)，是弟兄，律中傳說為貪求無厭的比丘。

◎阿溼鞞(馬宿Aśvaka)、不那婆娑(滿宿Punabbasu)，在律中是「行惡行，汙他家」的(依中國佛教說，是富有人情味的)，也是善於說法論議的比丘。⁵

◎闍那(或譯車匿 Chanda)是釋尊王子時代的侍從，在律中是一位「惡口」比丘。

◎迦留陀夷(或作優陀夷 Kālodāyin, Udāyin)，是釋尊王子時代的侍友，在律中是被說為淫心深重的比丘。

◎佛世的比丘尼，以釋迦族及釋迦近族的拘梨(Koliya)、摩羅(Malla)、梨車(Licchavi)族女為多。⁶女眾更重視親族及鄉土的情誼，《十誦律》就稱之為「助調達比丘尼」。

※總之，釋種的比丘、比丘尼，在提婆達多「索眾」時，多數是擁護提婆達多的。

2、舉例

在「六群比丘」中，舉二位來說明。

(1)惡口闍那

「惡口」闍那，到底是怎樣的惡口？如：

◎《彌沙塞部和醯五分律》卷3(大正22, 21b)說：「大德！汝等不應教我，我應教汝。何以故？聖師法王是我之主，法出於我，無豫大德。譬如大風吹諸草穢，并聚一處。諸大德等，種種姓，種種家，種種國出家，亦復如是，云何而欲教誡於我！」

◎《善見律》譯為：「佛是我家佛，法亦是我家法，是故我應教諸長老，長老不應反教

² 〈論提婆達多之破僧〉(《海潮音》卷45, 11、12月號)。※現錄於《華雨集》(第三冊), p.1-36。

³ 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷9(大正24, 145b)。

⁴ 《摩訶僧祇律》卷26(大正22, 443a)。

⁵ 《薩婆多毘尼毘婆沙》卷4(大正23, 526a)。

⁶ 《摩訶僧祇律》卷39(大正22, 535c)。

我」。⁷

闡那的意思是：佛出於釋迦族，法是釋迦佛說的，所以應由我們釋種比丘來攝導教化大家（僧眾）。這不正是釋種比丘、比丘尼，擁護提婆達多向佛「索眾」的意趣嗎？

(2) 迦留陀夷

另一位是迦留陀夷（優陀夷），雖在律藏中極不如法，但確是一位傑出的比丘。

◎他出家不久，就證得阿羅漢果；⁸

◎是波斯匿王妃(Prasenajit)末利(Mallikā)夫人的門師；⁹

◎曾教化舍衛城(Śrāvastī)近千家的夫婦證果；¹⁰

◎作讚歎佛陀的《龍相應頌》，說佛是「龍一切時定」；¹¹

◎又是一位參與阿毘達磨論辯的大師。¹²

這樣的人物，竟然也被數為「六群比丘」之一！¹³

釋族比丘、比丘尼，的確擁護提婆達多，但提婆達多因為達不到目的，要破僧叛教，那就未必能得到釋族比丘的支持了。

(三) 小結

◎佛教是沒有教權的，如《遊行經》所說：「如來不言我持於眾，我攝於眾，豈當於眾有教令乎」？¹⁴在一般看來，佛是僧眾的領導者，而不知佛對大眾的教化，是義務而不是權利。佛只是以「法」來感召大眾，策勵大眾，為真理與自由的現證而精進。提婆達多爭取領導權，違反了出家與為法教化的意義，難怪要受到佛的呵斥了。

◎從爭取領導權來說，當然是不對的。

◎如從佛出於釋種，佛法含有釋種文化的特性來說，那末釋種比丘自覺更理會得佛法的真精神，釋族比丘中心的運動，也許有多少意義的。

◎這次釋族比丘中心運動的失敗，使釋種的比丘、比丘尼們，在律師們的傳述中，絕大多數成為違法亂紀被呵責的對象。

第二次：王舍城結集的歧見

王舍城結集的歧見：提婆達多破僧，是在佛陀晚年。不幾年，阿難(Ananda)隨侍佛陀到拘尸那(Kuśinagara)，佛就在這裡涅槃了。大迦葉(Mahākāśyapa)得到了佛入涅槃的消

⁷ 《善見律毘婆沙》卷 13（大正 24，769c）。

⁸ 《善見律毘婆沙》卷 17（大正 24，790c）。

⁹ 《十誦律》卷 18（大正 23，125a）。

¹⁰ 《十誦律》卷 17（大正 23，121c）。

¹¹ 《中阿含經》卷 29《龍象經》（大正 1，608b-c）。《增支部》〈六集〉（南傳 20，89-91）。

¹² 《中阿含經》卷 5《成就戒經》（大正 1，449c-450a）。《增支部》〈五集〉（南傳 19，268-270）。

¹³ 六群比丘，南傳毘奈耶作 Assaji, Punabbasu, Paṇḍuka, Lohitaka, Mettiya, Bhummaja。前二人，即馬宿與滿宿。中二人，即有部律的黃、赤比丘。後二人即慈地比丘兄弟。

¹⁴ 《長阿含經》卷 2《遊行經》（大正 1，15a）。《長部》（一六）《大般涅槃經》（南傳 7，67）。

息，與五百比丘，從王舍城(Rājagṛha)趕來，主持佛的茶毘(jhāpita)大典，並立即發起在王舍城舉行結集。

〔一〕內部的嚴重歧見

這次結集，大迦葉為上座，優波離(Upāli)結集律，阿難結集法。但在結集過程中，顯露出僧伽內部的嚴重歧見，如：

大迦葉對阿難的一連串指責；¹⁵

大迦葉領導的結集，與富蘭那(Purāṇa)長老間的異議。

1、阿難之過：戒律、女眾、侍佛不周等問題

大迦葉與阿難間的問題，我在〈阿難過在何處〉¹⁶文中，有詳細的論述。以律典為主的傳記，大同小異的說到：大迦葉選定五百比丘結集法藏，阿難幾乎被拒斥在外。在結集過程中，大迦葉對阿難舉發一連串的過失。阿難不承認自己有罪，但為了尊敬僧伽，顧全團體，願意向大眾懺悔。阿難受到大迦葉的指責，載於有關結集的傳記，各派所傳，略有出入。歸納起來，有三類：

- (1)有關戒律問題，
- (2)有關女眾問題，
- (3)有關侍佛不周問題，

主要是前二類。

〔1〕戒律問題：「小小戒可捨」

阿難被責的起因，是阿難在結集大會上，傳達佛的遺命：「小小戒可捨」。

什麼是小小戒？由於阿難沒有問佛，所以大眾的意見紛紜。大迦葉出來中止討論，決定為：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之」。¹⁷為了這，

大迦葉指責阿難，為什麼不問佛，犯突吉羅（惡作duṣkṛta）。阿難的傳達佛說，比較各家廣律，有二類不同的句法。

第一類說法：為得安樂住，無條件放棄小小戒

◎如《僧祇律》說：「我當為諸比丘捨細微戒」。¹⁸

◎《四分律》說：「自今已去，為諸比丘捨雜碎戒」。¹⁹

◎《根有律雜事》說：「所有小隨小戒，我於此中欲有放捨，令苾芻僧伽得安樂住」。²⁰

¹⁵ 《十誦律》卷 60（大正 23，449b-c）列有阿難有六突吉羅：1、不問微細戒，2、不請佛住世（不答如來問），3、足踏如來衣，4、不供世尊水，5、勸許女人出家，6、示佛陰藏相。

¹⁶ 〈阿難過在何處〉（《海潮音》卷 46，一、二月號）。※現錄於印順導師《華雨集》（第三冊），p.87-114。

¹⁷ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30（大正 22，191c）。上座系諸律，均同。

¹⁸ 《摩訶僧祇律》卷 32（大正 22，492b）。

¹⁹ 《四分律》卷 54（大正 22，967b）。

²⁰ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 39（大正 24，405b）。

這似乎爲了比丘們得安樂住，而無條件的放棄了小小戒法。

◎在現存的律典中，不受持小小戒，是被看作非法的。如大迦葉在來拘尸那的途中，聽到跋難陀說：「彼長老（指佛）常言：應行是，不應行是，應學是，不應學是。我等於今始脫此苦，任意所為，無復拘礙」。²¹「無復拘礙」，不就是捨小小戒得安樂住嗎？大迦葉反對這種意見，才決定發起結集。

◎又如輕呵毘尼戒（學處）說：「用是雜碎戒為？半月說戒時，令諸比丘疑悔熱惱，憂愁不樂」。²²這是說：這些雜碎戒，使人憂愁苦惱，這與捨小小戒，令僧安樂，是同一意思。

第二類說法：僧伽共同議決後放捨

另一類是這樣說的，如：

◎《十誦律》說：「我般涅槃後，若僧一心和合籌量，放捨微細戒」。²³

◎南傳《銅鑠律》及《長部》《大般涅槃經》說：「我滅後，僧伽若欲捨小小戒者，可捨」。

24

◎《毘尼母經》說：「吾滅度後，應集眾僧捨微細戒」。²⁵

這不是隨便放棄，說捨就捨，而是要僧伽的共同議決，對於某些戒，在適應時地情況下議決放捨。

※戒律中多數有關衣、食、行、住、醫、藥的制度，是因時、因地、因人，爲了僧伽清淨和樂，社會信敬而制立的。如時代不同，環境不同，有些戒條就必需修改。佛住世時，對於親自制定的學處（戒），或是一制、再制，或是制了又開，開了又制；因爲不這樣，就不免窒礙難行。佛是一切智者，深深理會這些意義，所以將「小小戒可捨」的重任，交給僧伽，以便在時、地、機宜的必要下，僧伽可集議處理，以免佛教的窒礙難行。

※小結

阿難傳述佛的遺命，是屬於後一類的。

但在頭陀（苦行）第一大迦葉，持律第一優波離他們，認爲捨小小戒，就是破壞戒法，便於個人的爲非作惡（第一類看法）。這才違反佛陀的遺命，而作出「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」的硬性決定。

佛所制戒，本是適應通變而活潑潑的，但從此成爲固定了的，僵化了的規制，成爲佛教的最大困擾（如今日中國，形式上受戒，而對某些規制，明知是行不通的，不能受持的，但還是奉行古規，非受不可）！

(2)女眾問題：求佛度女眾出家

阿難與女眾有關的過失，主要是阿難求佛度女眾出家。

A、求度女眾出家的理由

²¹ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30（大正 22，190b）。

²² 《十誦律》卷 10（大正 23，74b）。

²³ 《十誦律》卷 60（大正 23，449b）。

²⁴ 《銅鑠律》《小品》（南傳 4，430）。《長部》（一六）《大般涅槃經》（南傳 7，142）。

²⁵ 《毘尼母經》卷 3（大正 24，818b）。

佛的姨母摩訶波闍波提(Mahāprajāpatī)與眾多的釋種女，到處追隨如來，求佛出家而不蒙允許。阿難見了，起了同情心，於是代為請求。據「比丘尼毘度」及阿難自己的分辯，理由是：

◎摩訶波闍波提撫養如來，恩深如生母一樣；

◎女眾如出家，一樣的能證初果到四果。

這兩點理由，是經律所一致的。

B、過失的剖析

a、女眾出家的過失

阿難求佛准許女眾出家，到底有什麼過失呢？主要是由於女眾出家，會使佛法早衰。

◎佛陀晚年，比丘們沒有早年的清淨，大有制戒越多，比丘們道念越低落的現象。²⁶大概佛法發展了，名聞利養易得，動機不純的出家多了，造成僧多品雜的現象。由於女眾出家，僧伽內部增加了不少問題，頭陀與持律的長老們，將這一切歸咎於女眾出家，推究責任而責備阿難。

◎女眾出家，從乞求而來的經濟生活，比比丘眾要艱苦得多。往來，住宿，教化，由於免受強暴等理由，問題也比男眾多。尤其是女眾的愛念重，心胸狹隘，體力弱，古代社會積習所成的情形，無可避免的會增加僧伽的困難。

※在重男輕女的當時社會，佛是不能不鄭重考慮的。但問題應謀求解決，在佛陀慈悲平等普濟精神下，終於同意阿難的請求，准予女眾出家，得到了修道解脫的平等機會。

b、事後責難的原因——大迦葉與尼眾關係十分不良

「女眾出家，正法減少五百年」，如作為頭陀苦行與持律者，見到僧伽品質漸雜，而歸咎於女眾出家，那是可以理解的。但女眾出家，雖是阿難請求，卻是佛所許可的。這是二十年（？）前的事了，大迦葉當時為什麼不說？現在佛入涅槃，不到幾個月，怎麼就清算陳年舊賬呢？問題是並不這麼簡單的。

◎大迦葉出身於豪富的名族，生性為一女性的厭惡者。雖曾經結婚，而過著有名無實的夫婦關係，後來就出家了。他與佛教的尼眾，關係十分不良。被尼眾們稱為：

◎「外道」，²⁷

◎被輕視為「小小比丘」；²⁸

◎說他的說法，「如販針兒於針師家賣」（等於說「聖人門前賣字」）。²⁹

大迦葉與尼眾的關係，一向不良，在這結集法會上，就因阿難傳佛遺命「小小戒可捨」，而不免將多年來的不平，一齊向阿難責怪一番。

(3)侍佛不周

還有幾項過失，是怪阿難「侍奉無狀³⁰」。

²⁶ 《雜阿含經》卷 32（大正 2，226c）。《相應部》〈迦葉相應〉（南傳 13，327）。

²⁷ 《雜阿含經》卷 41（大正 2，303a）。《相應部》〈迦葉相應〉（南傳 13，320）。《十誦律》卷 40（大正 23，291a）。

²⁸ 《十誦律》卷 12（大正 23，85b）。

²⁹ 《雜阿含經》卷 41（大正 2，302b）。《相應部》〈迦葉相應〉（南傳 13，316）。

- (A)阿難沒有請佛住世，
- (B)佛要水喝而阿難沒有供給，
- (C)阿難足踏佛衣。

這包含了一個問題：佛入涅槃，聖者們不免惆悵，多少會嫌怪阿難的侍奉不周：佛就這樣早入涅槃了嗎？佛不應該這樣就涅槃了的！總是阿難侍奉不周。這如父母老死了，弟兄姊妹們，每每因延醫、服藥的見解不同，而引起家庭的不愉快一樣。

(4)小結

五百結集會上，大迦葉與阿難的問題，

◎論戒律，

- ⊙阿難是「律重根本」的，小小戒是隨時機而可以商議修改的。
 - ⊙大迦葉（與優波離）是「輕重等持」的；捨小小戒，被看作破壞戒法。
- 這就是「多聞第一」的重法系，「頭陀第一」、「持律第一」的重律系的對立。

◎論女眾，

- ⊙阿難代表修道解脫的男女平等觀；
- ⊙大迦葉等所代表的，是傳統的重男輕女的立場。

在這些問題上，阿難始終站在佛的一邊。

※從大迦葉起初不要阿難參加結集來說，怕還是受到釋族比丘中心運動的影響！

2、富蘭那的異議

五百結集終了，富蘭那長老率領五百比丘，從南山來，對大迦葉主持的結集，提出了異議，如：

- ◎《銅鑠律》《小品》（南傳4，433）說：「君等結集法律，甚善！然我親從佛聞，亦應受持」。這是說，富蘭那長老所親聞的佛說，也要受持流通了。
- ◎《五分律》舉出富蘭那自己的意見：「我親從佛聞：內宿，內熟，自熟，自持食從人受，自取果食，就池水受，無淨人淨果除核食之。……我忍餘事，於此七條，不能行之」。³¹

依《五分律》說：

- ⊙「內宿」是寺院內藏宿飲食；
- ⊙「內熟」是在寺院內煮飲食；
- ⊙「自熟」是比丘們自己煮；
- ⊙「自持食從人受」，是自己伸手受食，不必從人受（依優波離律，要從別人手授或口授才可以喫）；
- ⊙「自取果食」，「就池水受」（藕等），都是自己動手；
- ⊙「無淨人淨果除核食」，是得到果實，沒有淨人，自己除掉果實，就可以喫了。

※這都是有關飲食的規制，依優波離所集律，是禁止的，但富蘭那長老統率的比丘眾，卻認為是可以的。

3、小結

³⁰ 無狀：沒有功績。《漢語大詞典(七)》，p.97。

³¹ 《彌沙塞部和醯五分律》卷30（大正22，191c-192a）。

富蘭那長老的主張，不正是小小戒可捨嗎？對專在生活小節上著眼的優波離律，持有不同意見的，似乎並不少呢！

第三次：東西方的嚴重對立

(一)主要的諍端：十事非法之乞取金錢

東西方的嚴重對立：在阿難弟子的時代——「佛滅百年」(佛滅一世紀內)，佛教界發生東西雙方的爭論，有毘舍離(Vaiśālī)的七百結集。詳情可檢拙作《論毘舍離七百結集》。³²問題是爲了「十事非法」。

耶舍伽乾陀子(Yasa-kākāṇḍakaputta)，見到毘舍離跋耆(Vajjī)族比丘，以銅鉢向信眾乞取金錢(這是主要的諍端)，耶舍指斥爲非法，因此被跋耆比丘驅擯出去。耶舍到西方去，到處宣傳跋耆比丘的非法，邀集同志，準備來東方公論。跋耆比丘知道了，也多方去宣傳，爭取同情。後來西方來了七百位比丘，在毘舍離集會。採取代表制，由東西雙方，各推出代表四人，進行論決。結果，跋耆比丘乞取金錢(等十)事，被裁定爲非法。

33

(二)人物、地域的關聯

王舍城結集以來，大體上和合一味，尊重僧伽的意思。尊敬大迦葉；說到律，推重優波離；說到法，推重阿難，成爲一般公認的佛教。

1、東、西方地域的發展重心

(1)西方摩偷羅

從傳記看來，阿難與優波離弟子，向西方宏化，建樹了西方摩偷羅(Madhurā)爲重心的佛教。

(2)東方華氏城與毘舍離

◎在東方，摩竭陀(Magadha)的首都，已從王舍城移到華氏城(Pāṭaliputra)，與恆河北岸，相距五由旬的毘舍離，遙遙相對，爲東方佛教的重心。

◎阿難一向多隨佛住在舍衛城(Śrāvastī)晚年經常以王舍城、華氏城、毘舍離爲遊化區。等到阿難入滅，他的遺體分爲兩半，爲華氏城與毘舍離所供養。³⁴阿難晚年的宏化，對東方佛教，無疑會給以深遠的影響。

2、支持西方比丘的人物³⁵

³² 〈論毘舍離七百結集〉(《海潮音》卷46，六、七月號)。※現錄於《華雨集》(第三冊)，p.59-86。

³³ 《彌沙塞部和醯五分律》卷30(大正22，192a-b)：一、鹽薑合共宿淨；二、兩指抄食淨；三、復座食淨；四、越聚落食淨；五、酥、油、蜜、石蜜和酪淨；六、飲闍樓伽酒淨；七、作坐具隨意大小淨；八、習先所習淨；九、求聽淨；十、受畜金銀錢淨。

³⁴ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷40(大正24，410c-411a)。

³⁵ 印順導師《華雨集》(第三冊)，p.63：七百結集中的西方比丘，引起問題的是耶舍伽乾陀子，

◎當時支持耶舍的，有波利耶(Pāṭheyya)比丘，摩偷羅、阿槃提(Avanti)、達嚩那(Dakṣiṇā)比丘。

◎有力量的支持者，是摩偷羅的三菩陀(Sambhūta)，即商那和修(Sāṇavāsi)，薩寒若(Sahajāti)的離婆多(Revata)。這是摩偷羅為中心，恆河上流及西南（達嚩那即南方）的比丘。其中波利耶比丘六十人，都是頭陀行者，是這次爭論的中堅分子。

◎或說波利耶在東方，論理應屬於西方，可能就是《西域記》所說的波理夜咄囉(Paryātra)。

3、東方比丘所持的宗旨

東方以毘舍離為重心，跋耆族比丘為東方系的主流。東方比丘向外宣說，爭取各地僧伽的同情支持，其理由是：³⁶

1. 「諸佛皆出東方國土。波夷那比丘是如法說者，波利比丘是非法說者」。
2. 「波夷那、波梨二國比丘共諍。世尊出在波夷那國，善哉大德！當助波夷那比丘」。
3. 「諸佛皆出東方，長老上座莫與毘耶離中國比丘鬥諍」。

東方比丘所持的理由，著重於地域文化。波利耶、摩偷羅、阿槃提、達嚩那，一向是佛教的「邊地」(pratyantajanapada)。邊國比丘不能正確理解佛的意趣，所以論佛法，應依東方比丘的意見。

(1)佛與東方種族的關係

佛在世時代的迦毘羅衛(Kapilavastu)，屬於憍薩羅(Kośalā)，不妨說佛出憍薩羅。

佛是釋種，與東方的跋耆、波夷那，有什麼種族的關係，而說「世尊出在波夷那」呢？

(2)六族奉佛的傳說

佛被稱為釋迦牟尼(Śākyamuni)，意義為釋迦族的聖者。阿難被稱為「毘提訶牟尼」

(Videhamuṇi)，³⁷即毘提訶的聖者，毘提訶(Videha)為東方的古王朝。毘提訶王朝解體，恆河南岸成立摩竭陀王國，傳說國王也是毘提訶族。³⁸恆河北岸的毘提訶族，分散為跋

有部傳說為阿難弟子（《善見律》的譯名不統一，極易引起誤會）。從他所爭取的同道，所代表的佛教來說，是屬於西方系的。支持耶舍的同道，論地點，有波利耶比丘，阿槃提比丘，達嚩那比丘。最有力的支持者，是摩偷羅的三菩陀，薩寒若的離婆多。波利耶比丘，《銅鑠律》說六十人；《五分律》說共九十人；《十誦律》也說波羅離子比丘六十人。

³⁶ 《銅鑠部》《小品》（南傳 4，452）。《四分律》卷 54（大正 22，970b）。《十誦律》卷 60（大正 23，452b）。

³⁷ 《雜阿含經》卷 41（大正 2，302b-303a）。《相應部》〈迦葉相應〉（南傳 13，316、320）。

³⁸ 《普曜經》卷 1（大正 3，485b）。《方廣大莊嚴經》卷 1（大正 3，542a）。

耆、摩羅等族。

◎《長阿含》的《種德經》、《究羅檀頭經》，有六族奉佛的傳說，六族是：釋迦、俱利、冥寧、跋耆、末羅、酥摩。³⁹

◎釋迦為佛的本族。

◎俱利(Koliya)與釋迦族關係最密切：首府天臂城(Devadaha)，《雜阿含經》就稱為「釋氏天現聚落」。⁴⁰

◎冥寧，《長阿含》《阿耨夷經》，說到「冥寧國阿耨夷土」；⁴¹《四分律》作「彌尼搜國阿奴夷界」；⁴²《五分律》作「彌那邑阿耨林」。⁴³冥寧的原語，似為Mina，但巴利語作Malla（摩羅）。

◎六族中別有摩羅，冥寧似為摩羅的音轉，從摩羅分出的一支。冥寧的阿耨夷

(Anupriyā)，是佛出家時，打發闍那回去的地方，在羅摩(Rāmagrāma)東南境。從

此向東，就是拘尸那(Kuśinagara)、波波(Pāvā)，或作波夷那(Pācīna)等摩羅族。

◎跋耆為摩羅東南的大族，《西域記》說：由毘舍離「東北行五百餘里，至弗栗恃國」，

⁴⁴弗栗恃為跋耆梵語Vraja的對譯。弗栗恃「周四千餘里」，西北去尼泊爾(Nepāla)

千四五百里；「東西長，南北狹」，約從今Purnes北部迤西一帶，古稱央掘多羅（上

央伽Aṅguttarapa）。

◎酥摩為《大典尊經》的七國之一，巴利語作 Sovira，即喜馬拉耶山區民族。

這六族，從釋迦到酥摩，都在恒河以北，沿喜馬拉耶山麓而分布的民族。這東方各族，實為廣義的釋迦同族。理解恆河北岸，沿希馬拉耶山麓分布的民族，與釋迦族為近族，那末「世尊出在波夷那」，阿難稱「毘提訶牟尼」，都不覺得希奇了。

※結

東方比丘以佛法的正統自居，「世尊出在波夷那，善哉大德，當助波夷那比丘」，這不是

³⁹ 《長阿含經》卷15《種德經》(大正1, 95a)。《長阿含經》卷15《究羅檀頭經》(大正1, 98a)。

⁴⁰ 《雜阿含經》卷5(大正2, 33b)。《相應部》〈蘊相應〉(南傳14, 7)。

⁴¹ 《長阿含經》卷11《阿耨夷經》(大正1, 66a)。

⁴² 《四分律》卷4(大正22, 590b)。

⁴³ 《彌沙塞部和醯五分律》卷3(大正22, 16c)。

⁴⁴ 《大唐西域記》卷7(大正51, 909c、910a-b)。

與佛世闍那所說：「佛是我家佛，法是我家法」的意境相同嗎？這次爭論的「十事非法」，也都是有關經濟生活。除金銀戒外，盡是些飲食小節。跋耆比丘容許這些，正是「小小戒可捨」的立場。

4、東方系的學風

從史的發展來看，釋迦族，東方各族比丘為重心的佛教，雖一再被壓制——提婆達多失敗，阿難被責罰，跋耆比丘被判為非法，而始終在發展中。

以阿難為代表來說，

◎這是尊重大眾（僧伽）的（見阿難答雨勢大臣問）；

◎重法的；

◎律重根本的；

◎尊重女性的；

◎少欲知足而非頭陀苦行的；

◎慈悲心重而廣為人間教化的。

這一學風，東方系自覺得是吻合佛意的。

毘舍離七百結集（西方系的結集），代表大迦葉、優波離重律傳統的西方系，獲得了又一次勝利，不斷的向西（南、北）發展。但東方比丘們，不久將再度起來，表示其佛法的立場。⁴⁵

三、總結

從「原始佛教」而演進到「部派佛教」，首先是大眾部與上座部——根本二部的分化。「七百結集」的論爭，雖由雙方代表的會議而和平解決，但只是暫時的。毘舍離中心的，東方比丘的佛教在發展中，與西方比丘們的意見，距離越來越大，終於與西方分立，事實上成為二部。

從「大眾」與「上座」的名稱而論，「佛法」的最初分化，法義上雖也不免存有歧見，而主要的還是戒律問題。釋尊所制的僧伽制度，原則上是「尊上座而重大眾」的。對於有學、有德、有修證的長老上座，受到相當的尊敬；但在僧伽的處理事務，舉行會議——羯磨(karman)時，人人地位平等，依大眾的意見而決定。

西方系的佛教，漸漸形成上座的權威，所以有「五師相承」⁴⁶的傳說；思想保守一些，對律制是「輕重等持」的。東方系多青年比丘，人數多而思想自由些，對律制是重

⁴⁵ 摘自印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.315~p.327)。

⁴⁶ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p.99-p.100)：

說一切有部（阿毘達磨論宗）：舍利弗→大目犍連→大拘絺羅。

銅鑠部所傳（重律的分別說系）：從佛滅到阿育王時，有五師傳承：優波離→馱寫拘→蘇那拘→悉伽婆→目犍連子帝須。

罽賓的說一切有部（重法者）：從佛滅到阿育王時，也有五師：佛→迦葉→阿難→商那和修→優波鞠多。

根本的。如引起七百結集論爭的，主要是比丘手捉金銀，而在上座部系所傳，就有「十事非法」。如《五分律》說：「一、鹽薑合共宿淨；二、兩指抄食食淨；三、復座食淨；四、越聚落食淨；五、酥、油、蜜、石蜜和酪淨；六、飲闍樓伽酒淨；七、作坐具隨意大小淨；八、習先所習淨；九、求聽淨；十、受畜金銀錢淨」。淨(kappa)是適宜的，與戒相應而可以這樣做的。西方系「輕重等持」，對飲食等細節，非常重視，要與重戒同樣的受持。東方系律重根本，「不拘細行」。重大眾而尊上座的一貫性，終於分裂而成爲二部。

部派的分化，雖說大眾與上座初分，重在戒律問題，思想方面當然也是有所出入的。無論是初分及以後再分出的，應重視思想的根本差異，不能以後代傳說的部派異義，想像爲當初分出的情形，每一部派的思想，都是有所發展與變化的。⁴⁷

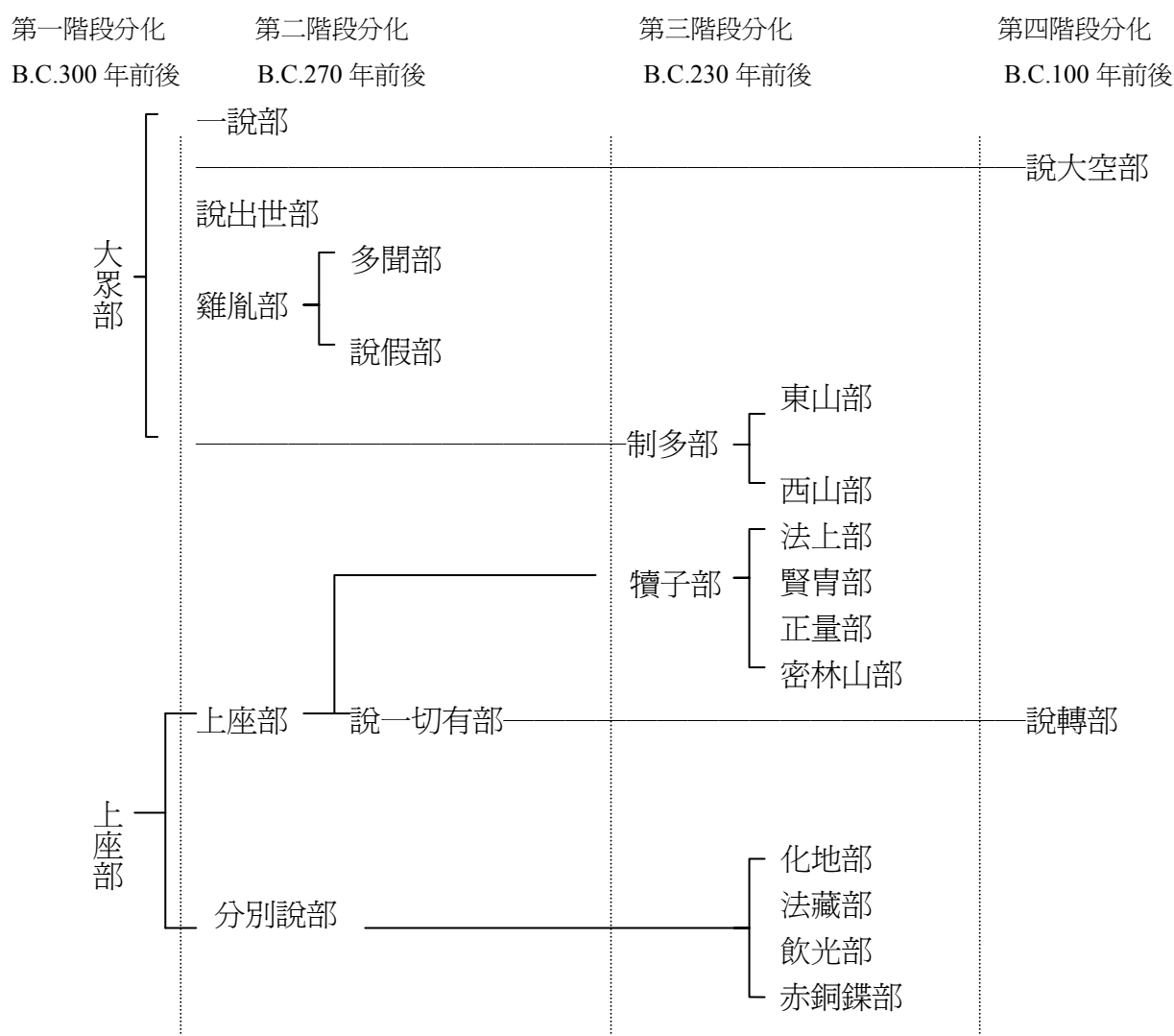
⁴⁷ 印順導師《印度佛教思想史》(p.38-p.40)。

地名	人名
毘舍離的七百結集	阿難弟子的時代
十事非法	(西方)耶舍伽乾陀子；(東方)跋耆族比丘
西方	東方
阿難與優波離弟子，向西方宏化，建樹了西方摩偷羅為重心的佛教	摩竭陀的首都，已從王舍城移到華氏城，與恆河北岸，相距五由旬的毘舍離，遙遙相對，為東方佛教的重心
阿難一向多隨佛住在(西方)舍衛城	阿難晚年經常以(東方)王舍城、華氏城、毘舍離為遊化區，給以深遠的影響。
支持 (西方) 耶舍 摩偷羅為中心，恆河上流及西南(達嚩那即南方) 的比丘	支持 (東方) 跋耆族 以毘舍離為重心的比丘
(一)地區： 波利耶(Pāṭheryya 或波利、波梨)， 摩偷羅(Madhurā)、 阿槃提(Avanti)、 達嚩那(Dakṣiṇā)。 (二)代表： 摩偷羅：三菩陀(商那和修)，	(一)地區： 評邊國(西方的四個區域)的比丘不能正確理解佛的意趣，佛出東方的波夷那(Pācīna)。(導師評) (二)代表： 六族奉佛：恆河北岸，沿希馬拉耶山麓分布的民族，與釋迦族為近族。 1.釋迦：佛的本族 (導師評佛出西方的憍薩羅) 2.俱利：首府天臂城 (拘利族) 3.冥寧：Mina? (巴利相當於Malla摩羅族) 阿緄夷(Anupriyā)，是佛出家時，打發車匿闍那回去的地方， 在羅摩(Rāmagrāma)東南境，近拘尸那。 ⁴⁸ 冥寧似為摩羅的音轉，從摩羅分出的一支。

⁴⁸ 從此向東，就是拘尸那(Kuśinagara)、波波(Pāvā)，或作波夷那(Pācīna)等摩羅族。

<p>薩寒若(Sahajāti)：離婆多(Revata)。</p> <p>波利耶：六十位頭陀比丘 共約七百位比丘。</p>	<p>4.跋耆：為摩羅東南的大族。弗栗恃(Vraja 跋耆的梵語)於央掘多羅(上央伽 Aṅguttarapa)</p> <p>5.末羅：羅摩，近拘尸那。</p> <p>6.酥摩：《大典尊經》的七國之一。Sovīra(數彌、速摩、蘇摩、蘇尾囉) 喜馬拉耶山區民族(?)。</p>
---	--

貳、部派分裂的四階段



一、各階段的分化依據

第一階段的分化——依戒律為主

第二階段的分化——依思想、教義為主

第三階段的分化——依地區、寺院為主

第四階段的分化

二、部派分佈的情形：

- 1、西北印度各地：說一切有部、經量部、大眾部、法藏部、化地部、飲光部。
- 2、西南印度和西印度地區：犢子部、正量部、法上部、賢胄部、密林山部（六城部）。
- 3、中印度至西北印度：大眾部、一說部、說出世部、雞胤部（牛家部）。

- 4、南印度之案達羅：制多山部、東山部、西山部、北山部、南方大眾部（大天派）。
- 5、北印度之雪山：根本上座部（雪山部）。

從部派分裂的系譜中，理會出部派分裂的四階段，每一階段的意義不同。

第一階段的分化——依戒律為主

第一階段，分為大眾與上座二部，主要是僧伽(saṃgha)內部有關戒律的問題。

佛教僧團的原則是：僧伽事，由僧伽共同決定；上座(Sthavira)受到尊敬，但對僧事沒有決定權。尊上座，重僧伽，是佛教僧團的特色。然在佛教的流傳中，耆年上座建立起上座的權威，上座的影響力，勝過了僧伽多數的意志，引起僧伽與上座們的對立，就是二部分離的真正意義。

◎例如受具足戒，依《摩訶僧祇律》，和上(upādhyāya)——受戒者的師長，對要求受戒的弟子，只負推介於僧伽及將來教導的責任。是否准予受戒，由僧伽（十師）共同審定通過，承認為僧伽的一員。這是重僧伽的實例。

◎上座系的律部，和上為十師中的一人，地位重要，這才強化師資關係，漸形成上座的特殊地位。拙作《原始佛教聖典之集成》，對此曾有所論列。⁴⁹

又如公決行籌（等於舉手或投票），如主持會議的上座，覺得對自己（合法的一方）形勢不利，就可以不公布結論，使共同的表決無效等：⁵⁰這是上座權力改變大眾意志的實例。

※從歷史發展的觀點來說，從佛陀晚年到五百結集，再到七百結集，只是有關戒律，耆年上座與僧伽多數的爭論。依《島史》、《舍利弗問經》、《西域記》等說：

◎大眾部是多數派，青年多；上座部是耆年多，少數派。⁵¹

◎大眾部是東方系，重僧伽的；上座部是西方系，重上座的；這是決定無疑的事實。

第二階段的分化——依思想、教義為主

第二階段的部派分化，是思想的，以教義為部派的名稱。

一、上座部系

在上座部中，分為自稱上座的分別說部，與說一切有系的上座部。

◎說一切有部主張：「三世實有，法性恒住」。過去有法，現在有法，未來有法，法的體性是沒有任何差別的。說一切有，就是這一系列的理論特色。

◎分別說部，依《大毘婆沙論》所說，是現在有者。認為佛說過去有與未來有，是說過去已發生過的，未來可能生起的。過去「曾有」，未來「當有」，是假有，與現在有的實有，性質不同。這就是「二世無」派。

⁴⁹ 印順導師《原始佛教聖典之集成》(p.386-388)。

⁵⁰ 《銅鑠律》《小品》說秘密、竊語行籌（南傳 4，153）。不公布行籌結果，如《彌沙塞部和醯五分律》卷 23（大正 22，154c-155 a）。《四分律》卷 47（大正 22，919a-b）。

⁵¹ 《島史》（南傳 60，34）。《舍利弗問經》（大正 24，900b）。《大唐西域記》卷 9（大正 51，923a）。

※說一切有與分別說，理論上尖銳的對立；部派都是依教理得名的。

二、大眾部系

大眾部方面，也是這樣。

(一)初分

初分出一說部、說出世部、雞胤部。

◎一說與說出世，依教義的特色立名，是明顯可知的。

◎雞胤部，或依 **Gokulika** 而譯為牛住（或牛家）部，或依 **Kukkuṭika** 或 **Kaukuṭika** 而譯為雞胤部。

- ◎《十八部論》作窟居部，
- ◎《部執異論》作灰山住部。

這都是原語因傳說（區域方言）而多少變化，所以引起不同的解說。這些不同名稱，似乎因地點或人而得名。

《望月佛教大辭典》（835 中）說：「巴利語 **kukkuṭa**，乃藁或草等火灰之義」。

《望月佛教大辭典》，在說明譯作灰山住部的「灰」，也不無意義。然這一部的名稱，確就是依此教義得名的，如《論事》二、八（南傳 57，274）說：「執一切行塘煨，餘爐之熱灰，如雞胤部」。

「塘煨」，就是藁草等燒成的熱灰。原語 **kukkuṭa** 顯然與部名一致，而只是些微的音變。依這一部的見解：經上說六根、六塵、六識、六觸、六受熾然，為貪瞋癡火，生老病死所燒然，所以一切行（生滅有為法）都是火燒一樣的使人熱惱苦迫。如熱灰（塘煨）一樣，雖沒有火，但接觸不得，觸到了是會被灼傷的。依一切行是塘煨——熱灰的理論而成部，所以名 **kukkuṭa**。傳說為牛住、雞胤、灰山，都是語音變化而引起的異說。

(二)次分

其次，大眾部又分出多聞部與說假部。

◎說假部是說施設的意思，⁵²當然依教義得名。

◎多聞部的古代解說，以為他「所聞過先所聞」，⁵³比從前要廣博得多。

我以為，這不是本來的意義，

◎如《異部宗輪論》（大正 49，16 上）說：「其多聞部本宗同義，謂佛五音是出世教：一、無常，二、苦，三、空，四、無我，五、涅槃寂靜：此五能引出離道故」。

◎佛法說「多聞」，決不是一般廣博的學問，如《雜阿含經》卷 1（大正 2，5c）

⁵²（說假部），真諦譯作『分別說部』，但與毘婆闍婆提的（分別說），截然不同，不可誤作一部。

⁵³《三論玄義檢幽集》卷 5 引《部執論疏》（大正 70，461a）。

說：「若聞色，是生厭、離欲、滅盡、寂靜法，是名多聞。如是聞受想行識，是生厭、離欲、滅盡、寂靜法，是名多聞」。

多聞，是能於色等生厭離等，引向解脫的。五音是出世法，與《雜阿含經》義有關，多聞部是依此而名爲多聞的。

※在這第二階段，上座與大眾部的再分派，都標揭一家獨到的教義，作爲自部的名稱。

第三階段的分化——依地區、寺院爲主

第三階段分出部派的名稱，

◎如大眾部分出的制多山、東山、西山等部，都依地區、寺院爲名。這是佛教進入一新階段，以某山某寺而形成部派中心。

◎在上座部中，分別說部傳入錫蘭的，名赤銅鑠部，赤銅鑠是錫蘭的地名。後分爲大寺、無畏山、祇園寺部，也都是依某山某寺爲根本道場而得名。

◎分別說部在印度的，分出化地部、飲光部、法藏部，傳說依開創這一部派的人而得名。

◎在說一切有部中，分出犢子部，犢子部又分出法上部、賢胄部、正量部、密林山部（即六城部）。

◎犢子、法上、賢胄、正量，都依創立部派者得名；

◎密林山依地得名。

※ 佛教中主要的思想對立，在第二階段，多數已明白表露出來。

※ 到第三階段，獨到的見解，不是沒有，而大多是枝末問題。依《異部宗輪論》，從犢子部分出四部，只爲了一偈的解說不同。分宗立派而沒有特出的教義，那只有區域的、寺院的，師資授受的，依地名、山名、人名爲部名了。

第四階段的分化——說轉部與方廣部

第四階段的部派分化，是說轉部。依《異部宗輪論》，說轉部從說一切有部中分出：「說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名」。立勝義我，聖道現在，⁵⁴這也是依教義立名的。分出的時代，《異部宗輪論》作（佛滅）「四百年初」。依阿育王於佛滅百十六年即位說來推算，約爲西元前九〇年。

從西元前二〇〇年以來，成立的部派，大抵依地名、人名爲部名；到說轉部興起，表示其獨到的見解，成爲十八部的殿軍。

◎西元前一世紀初，說轉部興起於北方，展開了說「有」的新機運。

◎興起於南方的方廣部(Vetullaka)——大空說部(Mahāsuññatāvādin)，展開了「一切空」

說，也是成立於西元前一世紀的。

◎大乘佛法也在這氣運中興起，部派佛教漸移入大乘佛教的時代。

參、部派論書簡介

⁵⁴ 《異部宗輪論》（大正 49，17b）。

阿毘達磨，起初是以修持為主的，如「五根」、「五力」等。這是佛法的殊勝處，所以名為阿毘達磨(*Abhidhamma*)，有「增上法」、「現觀法」(即「對法」)「覺了法」等意義。毘陀羅(*vedalla*)，是法義的問答，如蘊與取蘊，慧與識，五根與意根，死與滅盡定等。重於問答分別，聽者了解後，喜悅而加以讚歎；這樣的一項一項的問下去，也就一再的歡喜讚歎。南傳的「毘陀羅」，在其他部派中，就是「方廣」(*vaipulya*)：廣說種種甚深法，有廣顯義理的幽深，廣破無知的作用。方廣，後來成為大乘法通稱。論阿毘曇與論毘陀羅，後來是合一了，發展成阿毘達磨論典，是上座部所特有的。「大乘佛法」興起以前的，早期的阿毘達磨論，現存有：

一、南傳的七論

(一)根本七論

《法集論》(*Dhamma-saṅgaṇi*) 又作《法聚論》、《法僧伽》。

《分別論》(*Vibhaṅga-ppakaraṇa*)

《界論》(*Dhātu-kathā*)

《人施設論》(*Puggala-paññatti*)

《雙論》(*Yamaka*)

《發趣論》(*Paṭṭhāna-ppakaraṇa*)

《論事》(*Kathā-vatthu*)

「法集」等六論，傳說是佛說的。「論事」，傳說目犍連子帝須，在論議中遮破他宗而造，可說是異部的批判集。

(二)旁系的論書：

《導論》(*Netti-pakaraṇa*) 又作《指導論》。

《藏論》(*peṭakopadesa*) 又稱《藏論釋》。

《彌蘭陀王問經》(Milindapañhā)

《經攝》(Suttasaṅgaha)

(三)七論之注釋書

(四)集大成之論書：《清淨道論》(Visuddhimagga)，覺音(Buddhaghosa)造。

(五)論之綱要書：

《入阿毗達磨論》(Abhidharmāvatāra)，塞建陀羅(Skandhila，悟入)造。

《攝阿毗達磨義論》(Abhidhammattha-saṅgaha)，阿耨樓陀(Anuruddha)造。

其他……。

(六)諸論書之複注

二、說一切有部的七論：

(一)《法蘊足論》

(二)《集異門足論》

(三)《施設足論》

(四)《品類足論》

(五)《界身足論》

(六)《識身足論》

(七)《發智論》，舊譯名《八犍度論》。

除《施設(足)論》外，都由唐玄奘譯出。《發智論》是迦旃延尼子造的，為說一切有部的根本論。說一切有部以《發智論》為主，以六論為助，所以說「一身六足」。

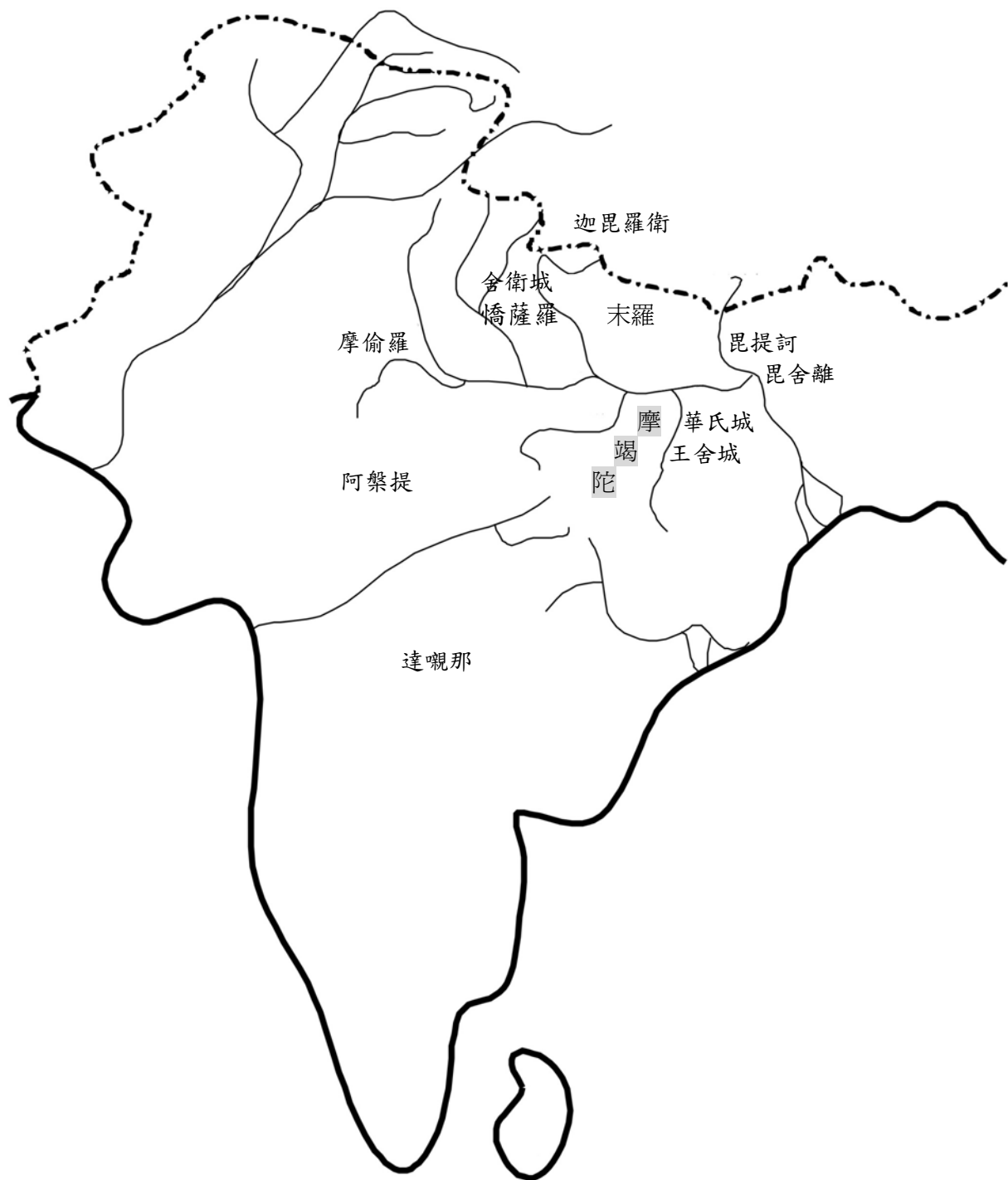
現存漢譯的說一切有部阿毘達磨論書：

一、本源時期	《舍利弗阿毘曇論》	三十卷	姚秦曇摩耶舍共曇摩崛多等譯	
二、獨立時期	1.《阿毘達磨法蘊足論》	一二卷	大目犍連造	唐玄奘譯
	2.《阿毘達磨集異門足論》	二〇卷	舍利子說	唐玄奘譯
	3.《施設(足)論》	七卷	(作者缺名)	宋法護等譯
	4.《阿毘達磨品類足論》	一八卷	世友造	唐玄奘譯
	A《眾事分阿毘曇論》	一二卷	世友造	宋求那跋陀羅等譯
	B《阿毘曇五法行經》	一卷	(作者缺名)	漢安世高譯
	C《薩婆多宗五事論》	一卷	(作者缺名)	唐法成譯
	5.《阿毘達磨界身足論》	三卷	世友造	唐玄奘譯
	6.《阿毘達磨識身足論》	一六卷	提婆設摩造	唐玄奘譯
7.《阿毘達磨發智論》	二〇卷	迦多衍尼子造	唐玄奘譯	

	D 《阿毘曇八揅度論》	三〇卷	迦旃延子造	苻秦僧伽提婆等譯
三、解說時期	8. 《阿毘達磨大毘婆沙論》	二〇〇卷	五百阿羅漢造	唐玄奘譯
	E 《阿毘曇毘婆沙論》	六〇卷	五百羅漢釋	北涼浮陀跋摩等譯
	F 《鞞婆沙論》	一四卷	尸陀槃尼造	苻秦僧伽跋澄譯
四、組織時期	9. 《阿毘曇甘露味論》	二卷	瞿沙造	曹魏失譯
	10. 《阿毘曇心論》	四卷	法勝造	苻秦僧伽提婆等譯
	11. 《阿毘曇心論經》	六卷	優波扇多釋	高齊那連提耶舍譯
	12. 《雜阿毘曇心論》	一一卷	法救造	宋僧伽跋摩等譯
	13. 《五事毘婆沙論》	二卷	法救造	唐玄奘譯
	14. 《入阿毘達磨論》	二卷	塞建陀羅造	唐玄奘譯
	15. 《阿毘達磨俱舍論本頌》	一卷	世親造	唐玄奘譯
	16. 《阿毘達磨俱舍論》	三〇卷	世親造	唐玄奘譯
	G 《阿毘達磨俱舍釋論》	二〇卷	婆藪盤豆造	陳真諦譯
	17. 《俱舍論實義疏》	五卷	安惠造	失譯
	18. 《隨相論》	一卷	德慧造	陳真諦譯
	19. 《阿毘達磨順正理論》	八〇卷	眾賢造	唐玄奘譯
20. 《阿毘達磨顯宗論》	四〇卷	眾賢造	唐玄奘譯	

※A至G，是全部或部分的異譯。

※印順導師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》(p.116-p.121)。



慧日佛學班·第5期課程

印度佛教史

釋開仁編·2008/12/5

第五章、部派佛教（之二）

肆、部派思想泛論¹

(壹)地區文化的影響

一、根本二部的分化

部派思想的分化，主要是一、地區文化的影響：大眾部（MahAsaMghika）在東方，以毘舍離（VaiZAli），央伽（AGga）一帶為重鎮；上座部（Sthavira）在西方，以拘睺彌（KauZAmbI），摩偷羅（MathurA）為中心，形成東西二派。

大眾部向東傳布而入南方，是經烏荼（UDra），迦陵伽（KaliGga）而到達案達羅（Andhra），即今 GodAvarI 河與 KrishnA 河流域（主要的大乘思想，都由這一帶傳出）。西方上座部中，有自拘睺彌等南下，經優禪尼（UjjayainI）而到達阿槃提（Avanti），成為（上座）分別說部（VibhajyavAdin）。

二、阿育王時的分化

阿育王（AZoka）時，分別說部中，有分化到楞伽島（LaGkAdIpa）的，成為赤銅鑠部（TAmraZATIya）。留在印度的，與南方大眾部系的化區相啣接，所以再分化出的化地部（MahIZAsaka），法藏部（Dharmaguptaka），飲光部（KAZyapIya），思想都接近大眾部。如《異部宗輪論》說：法藏部「餘義多同大眾部執」；飲光部「餘義多同法藏部執」²。化地等三部，後來也流化到北方。

自摩偷羅而向北發展的，到達犍陀羅（GandhAra），罽賓（KaZmIra）地區的，是說一切有部（SarvAstivAdin）。由拘睺彌、摩偷羅而向東西發展的，是犢子（VAtsIputrIya）系的正量部（SaMmatIya）。地區不同，民族也不同。

¹ 部派佛教間之諍論：《成實論》卷2（大正32，253c）：

問曰：汝經初言，廣習諸異論，欲論佛法義，何等是諸異論？

答曰：於三藏中，多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂：

〔1〕二世有，二世無；〔2〕一切有，一切無；〔3〕中陰有，中陰無；

〔4〕四諦次第得，一時得；〔5〕有退，無退；〔6〕使與心相應，心不相應；

〔7〕心性本淨，性本不淨；〔8〕已受報業或有，或無；〔9〕佛在僧數，不在僧數；

〔10〕有人，無人。

² 《異部宗輪論》（大正49，17b、c）。

三、阿育王後的分化

阿育王以後，南方案達羅民族日見強大，西元二八年，竟滅亡了中印度的摩竭陀（Magadha）王朝。在北方，有稱為與那（Yavana）的希臘人，稱為波羅婆（Pahlava）的波斯人，還有塞迦（Saka）人，一波一波的侵入西北，直逼中印度。外來民族，雖也漸漸的信受佛法，但在兵荒馬亂中，不免有「破壞僧坊塔寺，殺諸道人」[比丘]的事件，所以被稱為「三惡王」³。其中塞迦族，傳說為就是釋迦（Zakya）遺族，所以非常信仰佛法。烏仗那（Udyana）一帶的佛教，對未來有深遠的影響。

在佛法的分化中，孔雀（Maurya）王朝於西元前一八四年，為權臣弗沙密多羅（Pushyamitra）所篡滅，改建熏伽（Zugga）王朝。那時，旁遮普（Panjab）一帶，希臘的彌蘭陀（Milinda）王的軍隊，南侵直達中印度，虧得弗沙密多羅逐退希臘部隊，也就因而篡立。弗沙密多羅恢復婆羅門教在政治上的地位，舉行馬祭；不滿佛教的和平精神，及寺塔莊嚴，而採取排佛運動。從中印度到北方，毀壞寺塔，迫害僧眾，如《阿育王傳》，《舍利弗問經》等說。⁴經歷這一次「法難」，中印度佛法衰落了，佛法的重心，轉移到南方與北方。南方與北方的佛法，在動亂中成長；佛教的「末法」思想，偏重信仰的佛教，由此而興盛起來。

由於分化的地區與民族不同，各部派使用的語言，也就不一致。傳說說一切有部用雅語[梵文]，大眾部用俗語，正量部用雜語，上座（分別說）部用鬼語[巴利文]。⁵邊遠地區的民族與語文不同，對部派佛教的思想紛歧，是有一定關係的。⁶

(貳)思想偏重的不同

世間是相對的，人類的思想、興趣，是不可能一致的。佛在世時，多聞者，持律者，

³ 《阿育王傳》卷 6（大正 50，126c）。

⁴ 《阿育王傳》卷 5（大正 50，149a23-b3）；《舍利弗問經》卷 1（大正 24，900a24-b3）；《大毘婆沙論》卷 125（大正 27，655b20-24）。

⁵ 調伏天《異部次第誦論》。

⁶ ※詳參《佛法概論》，p.37-38。另見《初期大乘佛教之起源與開展》p.514-p.515：調伏天《異部次第誦論》：（1）雅語（SaMskRta）；善構語；梵語（Sanskrit）；闍陀（Chanda）；天語。（2）俗語（PrAkRta）；阿槃提語；阿布蘭迦語。（3）雜語。（4）鬼語；巴利語（PAli）；達羅毘荼語。

※各部派所使用的語文：《佛法概論》，p.40-41；《印度之佛教》p.103；《印度佛教思想史》p.59：

一切有部	雅語	承羅侯羅之學統
大眾部	俗語	承大迦葉之學統
正量部（犢子系）	雜語	承優波離之學統
上座部	鬼語	承大迦旃延之學統

頭陀行者等，比丘們已有同類相聚的情形，⁷法義與修習，經過展轉傳授，彼此間的差別就顯著起來，這可說是部派分化、思想多歧的主要原因。如「法藏部自稱我（承）襲采菽氏[目捷連]師」；經量部「自稱我以慶喜[阿難]為師」⁸，明顯的表示了這一意義。

一、重法與重律的不同

對「佛法」的態度與思想不同，如大眾部是重法的，上座部是重律的。上座部中的分別說系，對律制特別尊重。如漢譯的《四分律》屬法藏部，《五分律》屬化地部，《解脫戒經》屬飲光部，《善見律毘婆沙》屬赤銅鑠部。每派都有自宗的律典，可以想見對於戒律的尊重。這是重法與重律的不同。

二、「重貫通、重經、融新」與「重分別、重論、尊古」的不同

對於經法，重於分別的，如赤銅鑠部有《法聚》等七論，說一切有部也有六足、一身（《發智論》）——七論。南、北兩大學派，特重阿毘達磨（*abhidharma*），對一切法的自相，共相，攝，相應，因緣（說一切有部更立成就、不成就⁹），不厭其詳的分別抉擇，使我們得到明確精密的了解。

大眾部是重貫通的，有《蜎勒論》，「廣比諸事，以類相從」¹⁰；有「隨相門、對治門等」¹¹論門。重於貫攝，也就簡要得多。傳說大眾部有「論」，但沒有一部傳譯過來，這是重經輕論的學風。¹²

以上是重於分別，重於貫通的不同。大概的說：上座系是尊古的，以早期編集的聖典為準繩，進而分別抉擇。

大眾部系及一分分別說者¹³，是纂集遺聞，融入新知的，如真諦《部執異論疏》說：

⁷ 《雜阿含經》卷 16(447 經) (大正 2, 115a-b)。《相應部》(一四)「界相應」(日譯南傳一三, 228-230)。

⁸ 《異部宗輪論》(大正 49, 15b)。

⁹ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.191：「成就」：這是說一切有部特重的論門。成就，是已得而沒有失去的意思。與成就不成就相關的，有「得」，「捨」，「退」。「得」，是初得。所以凡是成就的，一定是得的；但有是得的而不成就，那是已得而又失去了。「捨」，是得而又失去了。有捨此而得彼的，也有捨此而不得彼的。「退」，專用於功德法的退失。可能得，由於因緣的乖違而沒有得，也可以名為退。成就——得，與法不一定是同時的：有得在先而法在後的，有得在後而法在先的，也有法與得同時的。所以成就論門，多約三世說；也常約三性、三界、三學說，分別極為繁密。

¹⁰ 《大智度論》卷 2 (大正 25, 70b)。

¹¹ 《大智度論》卷 18(大正 25, 192b-c)說：蜎勒有三百二十萬言，佛在世時，大迦梅延之所造……。隨相門者，…如佛於四諦中，或說一諦，或二、或三。如馬星比丘為舍利弗說偈：「諸法從緣生，是法緣及盡，我師大聖王，是義如是說。」此偈但說三諦，當知道諦已在中，不相離故；譬如一人犯事，舉家受罪。如是等，名為隨相門。對治門者，如佛但說四顛倒：常顛倒、樂顛倒、我顛倒、淨顛倒，是中雖不說四念處，當知已有四念處義。譬如說藥，已知其病，說病則知其藥。若說四念處，則知已說四倒；四倒則是邪相。若說四倒，則已說諸結。所以者何？說其根本，則知枝條皆得。…如是等種種相，名為對治門。如是等諸法，名為蜎勒門。

¹² 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.15：大眾部系的論書，過去沒有譯為漢文（僅有釋經的《分別功德論》），現在也還沒有發現。對於大眾部的論書，可說是一片空白。

¹³ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.426：分別說者——分別論者，屬於上座

化地部「取四韋陀好語，莊嚴佛經」¹⁴；法藏部於三藏外，有「四、咒藏，五、菩薩藏」¹⁵；大眾部系中，更「有大乘義」¹⁶，這是尊古與融新的不同。

對於經說，大眾部與經部等，一切依經說為準。如來應機說法，都是究竟的，所以大眾部等說：「世尊所說，無不如義」¹⁷。但重義理的，說一切有部自稱「應理論者」；赤銅鑠部自稱「分別論者」。……

上座系（除一分接近大眾部的）與大眾系的學風，就是「隨教(*經)行」與「隨理行」，重經與重論的不同。對佛法的偏重不同，應該是部派異義紛紜的主要原因。

三、對佛、菩薩、阿羅漢的信解不同

部派分化而引起信解的歧異，先從佛、菩薩說起：佛與弟子們同稱阿羅漢，而佛的智德勝過一般阿羅漢，原則是佛教界所公認的。

傳說大眾部的大天¹⁸ (MahAdeva) 五事：「餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起」¹⁹，引起了教界的論爭。「道因聲故起」，是說音聲可以引起聖道，音聲可作為修

部的學統，而在教義上，近於大眾部，與說一切有部阿毘達磨論義，距離較遠。大眾部與上座部的分立，在解經及思想方法上，起初應有師承與學風的不同，但決非壁壘森嚴的對立。在印度佛教的開展中，除分流於錫蘭的銅鑠部，罽賓山區的說一切有部，繼承上座部古說，而為阿毘達磨的更高開展外：以恆河流域為中心而分化四方的——大眾系，分別說系，犢子系，都有一種不期然而然的共同傾向。與說一切有部有極深關係的犢子系，說一切有部中的譬喻師，還不免有共同的趣向，何況分別說者呢！所以，說分別論者為大眾部所同化，不如說：這是分別說系，在印度本土開展的自然演化。

¹⁴ 《三論玄義》卷 1(大正 45, 9c16-19)。

¹⁵ 《三論玄義》卷 1(大正 45, 9c20-24)。

¹⁶ 《三論玄義》卷 1(大正 45, 9a8-17)：「至二百年中，從大眾部內又出一部，名多聞部。大眾部唯弘淺義棄於深義，佛在世時有仙人，值佛得羅漢，恒隨佛往他方及天上聽法，佛涅槃時其人不見，在雪山坐禪，至佛滅度後二百年中，從雪山出覓諸同行，見大眾部唯弘淺義不知深法，其人具足誦淺深義，深義中有大乘義，成實論即從此部出，時人有信其所說者，故別成一部名多聞部。」

¹⁷ 《異部宗輪論》(大正 49, 15b)。

¹⁸ 有關大天的傳說：塚本啓祥《初期佛教教團史の研究》，p.229-246：

1. 五事的提倡和根本分裂的原因。
2. 大眾部枝末分裂的原因。
3. 曾犯三逆罪的惡人。
4. 被稱為「大士」(高僧)。
5. 摩訶陀的老師。
6. 在 MahisamaNDala 佈教。
7. 同摩訶陀一起到錫蘭佈教。
8. Kakusandha 佛的弟子。
9. 阿育王的大臣。
10. DuTthagAmaNI 時代的比丘。
11. SaMghatissa 時代的比丘。

¹⁹ 大天五事(五惡見)：《異部宗輪論》(大正 49, 15a)。又《大毘婆沙論》卷 99(大正 27, 511a-c)：

1. 餘所誘 (Temptation by the other)：

彼(大天)後既出在僧伽藍，不正思惟夢失不淨。然，彼先稱是阿羅漢，而令弟子浣所污衣。弟子白言：『阿羅漢者諸漏已盡，師今何容猶有斯事？』大天告言：『天魔所嬈，汝不應怪。然，所漏失略有二種：一者煩惱，二者不淨。煩惱漏失阿羅漢無，猶未能免不淨漏失。所以者何？諸阿羅漢煩惱雖盡，豈無便利、涕唾等事。然，諸天魔常於佛法而生憎嫉，見修善者便往壞之；縱阿羅漢亦為其嬈，故我漏失。是彼所為，汝今不應有所疑怪。』是名第一惡見等起。

2. 無知 (Ignorance)：

又彼大天欲令弟子歡喜親附，矯設方便次第記別四沙門果。時，彼弟子稽首白言：『阿羅漢等應有證智，如何我等都不自知？』彼遂告言：『諸阿羅漢亦有無知，汝今不應於己不信，

道的方便。前四事，都是說阿羅漢不圓滿，顯出佛的究竟；離釋尊的時代遠了，一般人對佛與阿羅漢間的距離也漸漸遠了。

釋尊的傳記，多少滲入些神話，但上座部的立場，佛是現實人間的，與一般人相同，要飲食、衣著、睡眠、便利，病了也要服藥。佛的生身是有漏的，佛之所以為佛，是佛的無漏功德法身。

大眾部系傾向於理想的佛陀，以為佛身是無漏的，是出世間的，如《摩訶僧祇律》說：「世尊雖不須，為眾生故，願受此藥」。²⁰這是說：佛身無漏，是不會生病的，當然也就不需要服藥。所以說佛有病服藥，那是方便，為後人作榜樣，如比丘有病，就應該服藥。大眾系的說大空宗（MahAsuJJatAvadin）以為：佛示現身相，其實佛在兜率天上，所以也不說法，說法是佛的化現。²¹《異部宗輪論》也說：大眾部等，「佛一切時不說名等²²，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」²³，這也是佛不說法了。

案達羅派與北道部（UtrApathaka）說得更希奇：佛的大小便，比世間的妙香更香。²⁴

從佛出人間而佛身無漏，演進到人間佛為化身，真實的佛，如《異部宗輪論》（大正 49，15b-c）說：

謂諸無知略有二種：一者染污，阿羅漢已無；二者不染污，阿羅漢猶有。由此汝輩不能自知。』是名第二惡見等起。

3. 猶豫（Doubt）：

時諸弟子復白彼言：『曾聞聖者已度疑惑，如何我等於諦實中猶懷疑惑？』彼告言：『諸阿羅漢亦有疑惑！疑有二種：一者隨眠性疑，阿羅漢已斷；二者處非處疑，阿羅漢未斷。獨覺於此而猶成就，況汝聲聞於諸諦實能無疑惑而自輕耶？』是名第三惡見等起。

4. 他令入（Entrance through the other）：

後彼弟子披讀諸經，說阿羅漢有聖慧眼，於自解脫能自證知。因白師言：『我等若是阿羅漢者應自證知，如何但由師之令入都無現智能自證知？』彼即答言：『有阿羅漢但他入不能自知，如舍利子智慧第一、大目乾連神通第一。佛若未記彼不自知，況由他入而能自了，故汝於此不應窮詰。』是名第四惡見等起。

5. 道因聲故起（The path arises through utterance）：

然彼大天雖造眾惡，而不斷滅諸善根故，後於中夜自惟罪重，當於何處受諸劇苦，憂惶所逼數唱苦哉。近住弟子聞之驚怪，晨朝參問，起居安不？大天答言：『吾甚安樂。』弟子尋白：『若爾，昨夜何唱苦哉？』彼遂告言：『我呼聖道，汝不應怪，謂諸聖道若不至誠稱苦，召命終不現起；故我昨夜數唱苦哉。』是名第五惡見等起。

²⁰ 《摩訶僧祇律》卷 31（大正 22，481a）。

²¹ 《論事》（日譯南傳五八，337-341）。

²² 《俱舍論》卷 5（大正 29，29a11-15）：「名」（nAman, name）謂作想，如說色、聲、香、味等想。「句」（pada, phrase）者謂章，詮義究竟，如說「諸行無常」等章；或能辯了業用、德、時、相應、差別，此章稱句。「文」（vyaJjana, syllables）者謂字，如說[褒-保+可]、阿、壹、伊等字。

²³ 《異部宗輪論》（大正 49，15c）。演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.67：「諸佛說法，從來不曾先要思惟名句文等，然後方為他說，而是自然而然任運為諸眾生宣說法要的，因為佛常在定，無須思惟名句文等的。佛雖一切不說名等，然諸眾生聽了，認為佛是經過思惟名等，方為他們說法的，所以彼此都歡喜得很，並依佛所說的精進修持。」

²⁴ 《論事》（日譯南傳五八，343-344）。

「諸佛世尊皆是出世²⁵，一切如來無有漏法²⁶」。

「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」。²⁷

「一剎那心了一切法²⁸，一剎那心相應般若知一切法²⁹」。

佛是無所不在的，無所不能的，無所不知的，而壽命是永遠無邊際的。《大智度論》所說：「佛有二種身：一者、法性身；二者、父母所生身」³⁰，實不外乎大眾系的佛身觀。同時，大眾部以爲：此土的釋尊以外，十方世界也有佛出世的；世界無量，眾生無量，怎能說只有此土有佛？經上說沒有二佛同時出世，那是約一佛所化的世界（三千大千世界）說的。現存說出世部的MahAvastu（《大事》），及《入大乘論》，都說到了大眾部系所傳，他方世界佛的名字。³¹

佛陀的理想化，十方化，實由於「釋尊的般涅槃，引起了佛弟子內心無比的懷念」。思慕懷念，日漸理想化，演化爲十方世界有佛現在，多少可以安慰仰望佛陀的心情。這樣，與尊古的上座部系，堅定人間佛陀的信心，思想上是非常的不同了！³²

釋尊智德的崇高偉大，由於在未成佛以前，長期的利益眾生，不是阿羅漢那樣的「逮得己利」，自求解脫。被稱爲菩薩的過去生中的修行，廣泛的流傳出來，名爲「本生」，這是各部派所共有的（也有出入）。

本生中的菩薩，是在家的，出家的；有婆羅門、王、臣、外道；也有天（神）、鬼、畜生。如「六牙白象本生」³³，「小鳥救火本生」，那種偉大的精神，在人都是希有難得的；惡趣中的象與鳥，能有這樣的偉大德行嗎？上座部以爲是可能的；大眾部系以爲不可能，那怎樣解說本生呢？大眾部中，案達羅學派及北道部以爲：釋尊長期修行，到遇見迦葉佛時入決定。³⁴入「決定」（niyama），鳩摩羅什譯爲入正位，與入「正性離生」的意義相當。這是說：那時的釋尊（前生），已證入諦理而成爲聖者；所以（聖者）菩薩能「隨願往生惡趣」³⁵，是願力而不是業力。這就是大眾部等所說：「菩薩為欲饒益有

²⁵ 詳參演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.58-59。（大意）相對於世間受時間流變的約束，佛身唯無漏---包括所造的根境等。

²⁶ 詳參演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.59。（大意）相對於世法所染，煩惱催促流轉故名爲漏。唯佛十八界是無漏，二乘十五界還是有漏。

²⁷ 詳參演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.61-63。（大意）色身就是肉體。威力是指感德神通，不須作意，即可徧於十方。人間八十歲的佛陀是化身，而真身卻是常住不滅的。有情無盡，佛度生之壽命亦無際。此引申佛超乎常人，以及延伸多佛之說。

²⁸ 演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.68：「諸佛…由於在無數大劫中不斷的陶練了自己的一念心，使心獲得無上的自在，所以他能在剎那頃，總緣一切法的空無我，別緣自體所具的差別及自性。（約「識所識」說的）」

²⁹ 演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.69：「證覺無上菩提的佛陀，當其在金剛道後剎那間，進入解脫道的一剎那心所相應的般若智慧，就可了知諸法的自性相了，無須相續的生起般若妙慧，方有這種認識作用。（約「智所知」說的）」

³⁰ 《大智度論》卷9（大正25，121c-122a）。

³¹ MahAvastu（Vol.1.p.121-123）。《入大乘論》卷下（大正32，46a）。

³² 印順導師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》p.419-420 所言之分別論者的思想亦同。

³³ 《大智度論》卷12（大正25，146c）。

³⁴ 《論事》（日譯南傳五七，366-371）。

³⁵ 《論事》（日譯南傳五八，435-437）。

情，願生惡趣，隨意能往」。³⁶這樣，菩薩修行，可分為二個階段：初修是凡位，入決定以上是聖位。入聖位的菩薩，與「大乘佛法」的不退轉——阿毘跋致（*avaivartika*）菩薩相當。³⁷這與上座部所說，未成佛以前的菩薩，是「有漏異生」，又非常不同了。

總之，大眾部系的佛及菩薩，是理想的，信仰的；上座部系是平實的。對滿足一般宗教情緒來說，大眾部系所說，是容易被接受的；這是一項引向「大乘佛法」的重要因素。³⁸

四、對法義有重理性與事相的不同

佛與菩薩，是依據釋尊的傳記（「因緣」），及傳說（「本生」）等而發展；佛法的義理，是依據「四部阿含」及「雜部」的。論到法義（教理），大概的說：大眾部系著重理性的思考，上座部系著重事相的論究。

（一）著重理性思考的大眾部系

無為法，在《阿含經》中，指煩惱、苦息滅的涅槃；涅槃是依智慧的抉擇而達成的，所以名為擇滅（*pratisaMkhyA-nirodha*）。

赤銅鑠部但立擇滅無為，代表了初期的法義。無為是不生不滅的，有永恆不變的意義，依此，說一切有部立三無為：擇滅，非擇滅（*apratisaMkhyA-nirodha*），虛空（*AkAZa*）。³⁹如因緣不具足，再也不可能生起，不是由於智慧的抉擇而得滅（不起），名為非擇滅。虛空無為，是含容一切色法，與色法不相礙的絕對空間。⁴⁰

³⁶ 《異部宗輪論》（大正 49，15c）。

³⁷ 《大智度論》卷 27（大正 25，263c）：「有二種阿鞞跋致：一者、得無生忍法，二者、雖未得無生忍法，佛知其過去、未來所作因緣，必得作佛，為利益傍人故，為其授記。是菩薩生死肉身結使未斷，於諸凡夫中為最第一，是亦名阿鞞跋致相。」

³⁸ （1）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.148-172：第三章、第二節、第五項「平實的與理想的菩薩」；以及第三節、第一項「三世佛與十方佛」和第二項、「現實佛與理想佛」。
（2）印順導師《華雨集》第四冊，p.12：從思想發展來說：無我我所就是空；空、無相、無願——三解脫門，是《阿含經》所說的。部派中說：十方有現在佛；菩薩得決定（無生忍），能隨願往生惡趣；證知滅（不生不滅）諦而一時通達四諦；人間成佛說法是化身：「初期大乘」不是與「佛法」（藏教）無關，而是從「佛法」引發而來的。
（3）印順導師《華雨集》第四冊，p.56-57：「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。

³⁹ 《異部宗輪論》（大正 49，16a）。

⁴⁰ 印順導師《性空學探源》p.206：有部建立擇滅、非擇滅、虛空三種無為。在阿含經中，只說愛盡離欲離繫所得的諸法不生的擇滅無為。其他的無為，在根本聖教中是找不到根據的。不過，阿含說無為的定義是「不生不滅」，那麼，其他含有這種定義的法，就都可說是無為。因此，無為法就多起來了。有部的三種無為，比較是初期的；擇滅與非擇滅，為各學派所共許的（大眾系及分別說系化地部的兩家九種無為中都有這三種。舍利弗毘曇及案達羅學派的九種無為，只有擇非擇滅）。（另參印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.425，p.438-439）

在大眾部系及接近大眾部（流行印度）的分別說系，無為法可多了！如《異部宗輪論》（大正 49，15c）說：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，……四部同說：……無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起支性，九、聖道支性」。

九無為中的前三無為，與說一切有部相同。空無邊等四無為，是四無色定所契的定體。⁴¹緣起支性，經說十二緣起是：「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界」⁴²，所以是本來如此，生死流轉的必然軌律。聖道支性，經上稱「八正道」為「古仙人道，古仙人徑」⁴³，這是佛佛道同，解脫生死所必由的常道。這二者都稱為無為，都是永恆不變的理性。

分別說系的化地部，也立九無為：「一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法真如，六、不善法真如，七、無記法真如，八、道支真如，九、緣起真如」。⁴⁴前三無為相同。不動（acala），一般指不為三災所動亂的第四禪；化地部可能是廣義的，通於空無邊處等四無色定，都約定體說。真如（tathatA）是如此如此而沒有變異的；善（kuZala）、不善（akuZala）、無記（avyakRta）法被稱為真如，說明了善、不善、無記（中容）性，都有一定的理則，決不變異的，可說是道德與不道德的鐵則。

《舍利弗阿毘曇論》，也立九種無為：擇（智緣盡）、非擇（非智緣盡）、緣（緣起）、空無邊處等四處外，別立決定與法住。⁴⁵決定（即「正性離生」）是無為，與大眾部系中的案達羅（四）派相同。⁴⁶法住，可能是法住智所悟入的諦理。⁴⁷傳說犢子部誦習《舍

⁴¹ 印順導師《性空學探源》p.75-p.76：這裡順便談談由修定得觀慧通達正理得解脫。一切有系謂依四禪、三無色定，可以發無漏慧；而於四禪、三無色定的本身，純從世俗立場去看它；這是定與慧的差別論。在經中也可看出，佛說禪定，不是單為禪定而禪定。如四無色定，是依定中觀察如病、如癱、如刺、如殺、無常、無我、可厭患而證得。有部等，說依定中可以發慧通達真理證得解脫，定的本身不是慧，定境也不是解脫。如大眾分別說系，則是多少能把握空慧的次第禪定化，所以他們立滅盡無為，或立四無色無為，或立第四禪的不動無為；這「無為」固然不是究竟解脫，然有寂然不動的境界。如滅盡定，有部謂是三果以上聖者為止息受想等心的煩亂而修的，把它看為純粹的禪定；而大眾分別說系等（《成實論》也是兼取大眾分別說之義的），則謂滅定也就是煩惱滅，是第八解脫；到大乘經，如《華嚴十地經》，則說此定是七地菩薩證入諸法甚深空理的定，這也是把禪定與空慧結合成一的。修定可以通達真理得解脫，大家是共同的；不過，有的在定慧差別的立場說，有的在定慧綜合的立場說，影響大小學派的思想分流。

⁴² 《阿毘達磨法蘊足論》卷 11 引經（大正 26，505a）。

⁴³ 《雜阿含經》卷 12（287 經）（大正 2，80c）。

⁴⁴ 《異部宗輪論》（大正 49，17a）。

⁴⁵ 《舍利弗阿毘曇論》卷 1（大正 28，526c）。

⁴⁶ 《論事》（日譯南傳五八，1）。案達羅派共有東山住部、西山住部、王山住部及義成部等四部。

⁴⁷ 印順導師《性空學探源》，p.221：法住，也是修行過程中的一個位次，經說「得法住智」；《成實論》說，以聞思慧見諸法的必然理則，叫法住位。從此以後，實際修習禪定，就是決定道。法住道與決定道，二者都是在見道以前的事。有部以見道分凡聖，見道以前都是凡夫；大眾分別說系及成實論師等不然，見道後得初果，固然是聖人，見道以前，從聞思修慧得見法住理性，已經不是凡夫，也可以說是無漏的，即初果向的聖者（他們把初果向的時間拉長，不

利弗阿毘曇論》，⁴⁸但現存漢譯本，沒有不可說我，也不立阿修羅為第六趣，不可能是犢子系的誦本。《舍利弗阿毘曇論》的組織，與法藏部的《四分律》，雪山部（Haimavata）的《毘尼母論》所說的「論藏」大同，⁴⁹現存本應該是屬於印度上座分別說系的。

此外，案達羅四部與北道部說，滅定是無為。⁵⁰北道部說：色等自性名真如，是無為。⁵¹案達羅四部中的東山住部（PurvaZaila），立四諦是無為；沙門果及得⁵²是無為。⁵³

大眾系及（流行印度的）分別說系，立種種無為，都是在推究永恆不變的理性；傾向於形而上的理性探究，是明確而無疑的。（參照附表一）

這一傾向，論到理想的佛陀觀，就是絕對不二的佛陀。佛是超越常情的，東山住部的《隨順頌》，說得非常明白，如《入中論》卷2（漢藏教理院刊本三一）引「頌」說：

若世間導師，不順世間轉，佛及佛法性，誰亦不能知。
 雖許蘊處界，同屬一體性⁵⁴，然說有三界，是順世間轉。
 無名諸法性，以不思議名，為諸有情說，是順世間轉。
 由入佛本性，無事此亦無，然佛說無事，是順世間轉。
 不見義無義，然說法中尊，說滅及勝義，是順世間轉。
 不滅亦不生，與法界平等，然說有燒劫，是順世間轉。
 雖於三世中，不得有情性，然說有情界，是順世間轉。⁵⁵

在如來如實證——佛本性中，一切是同一的離言法性，沒有世俗所見那樣的我與法、有與無，連佛、滅、勝義，也都是無可說的。為眾生——有情說這說那，都不過「順

像有部的局在十五心)。所以見法住智得決定道，雖不是見道以後的聖者，但已超過了凡夫，已獲證到一種不可更動不可轉變不再退墮的無為常住性，這就是法住無為與決定無為。

⁴⁸ 《大智度論》卷2（大正25，70a）。

⁴⁹ （1）《四分律》卷54（大正22，968b）。《毘尼母經》卷3（大正24，818a）。

（2）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.10：《毘尼母經》說：阿難誦出阿毘曇藏，內容為：「有問分別，無問分別，相攝，相應，處所」，也與《舍利弗阿毘曇論》相合。據近人考證，毘尼母論屬於雪山部(Haimavata)。（金倉圓照《毘尼母經與雪山部》（日本佛教學會年報二五，129-152）

⁵⁰ 《論事》（日譯南傳五八，14-16）。

⁵¹ 《論事》（日譯南傳五八，372-374）。

⁵² （1）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.667：毘婆沙師成立得（成就）是實有的。論主依經部的意思，給以徹底的難破，然後成立經部的成就（得）是假有的。

（2）印順導師《唯識學探源》p.130：有部的心相應行說：薩婆多部的見解，未來還要生起煩惱，這是因為煩惱沒有得到非擇滅。過去的煩惱，因有不相應的「得」的力量，使煩惱屬於有情，沒有和它脫離關係。在這樣的思想下，過去煩惱的勢力，或能生煩惱的功能，老實說用不著。它有了「三世實有」，再加上「得」和「非得」，凡聖縛解的差別就可以建立。

⁵³ 《論事》（日譯南傳五八，8-11、368-372）。

⁵⁴ 詳參（附表二）。

⁵⁵ 此《隨順頌》，可參考宗喀巴著（法尊法師譯）《入中論善顯密意疏》，頁227（法爾出版）〔或《宗喀巴大師集·第三卷》，頁360〕。

世間轉」，隨順世間的方便。從如來自證的離言法性說，法性是超越於名言的。大眾部系發展到此，與「大乘佛法」是沒有太多不同的。

(二) 著重事相論究的上座部系

重於事相論究的，是上座部系的阿毘達磨——「論」。探求的內容，⁵⁶

1、自相 (svalakZaNa)：佛所說的，我們平常所了解的，都是複合體；就是「一念心」，也有複雜的心理因素。所以，從複合而探求（分析）到「其小無內」的單位，不同於其他而有自體的，「自相不失」，就立為一法。⁵⁷

2、共相 (sAmAnyal-lakSaNa)：一切法所有的通遍性，或通於一切法，或通於有為，或通於色法等，通遍性名為共相。赤銅鑠部稱共相為「論母」，說一切有部名為「論門」（分別）。⁵⁸

3、攝 (saMgraha)：佛所說的，有同名而含義不同的，也有不同名字而內容是同一的，所以以「自性攝自性」，凡同一體性的，就是一法，如《舍利弗阿毘曇論》說：「擇，重擇，究竟擇，擇法，思惟，覺，了達（自相他相共相），思，持，辯，進辯，慧，智，

⁵⁶ (1)《大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 116b)：「阿毘達磨藏義，應以十四事覺知。謂六因，四緣，攝，相應，成就，不成就」；「有餘師說：應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧，緣善巧，自相善巧，共相善巧，攝不攝善巧，相應不相應善巧，成就不成就善巧。若以如是七事，覺知阿毘達磨藏義無錯謬者，名阿毘達磨論師，非但誦持文者」。

(2)《入阿毘達磨論》卷上 (大正 28, 982a)：「慧，謂於法能有抉擇，即是於攝，相應，成就，諸因，緣，果，自相，共相——八種法中，隨其所應，觀察為義」。

(3) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.40：《入阿毘達磨論》的八法觀察，是說一切有部的晚期學說。在《大毘婆沙論》時代，「果」還沒有成為主要的論門。從上座部系阿毘達磨論的共義來說，因與緣合而為一，初期是沒有嚴格區別的。而成就與不成就，在「現在有」派的阿毘達磨中，也是不加重視的。所以上座部阿毘達磨論——各家共通的主要論門，是：自相，共相，攝，相應，因緣——五門。以此五門來觀察一切法，因而開展為法相善巧的阿毘達磨論。

⁵⁷《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217a)：「分別一物相者，是分別自相。分別多物相者，是分別共相」。「如種種物，近帝青寶，自相不現，皆同彼色，分別共相慧應知亦爾。如種種物，遠帝青寶，青黃等色，各別顯現，分別自相慧應知亦爾」。《大毘婆沙論》卷 78 (大正 27, 405c)：「然自共相，差別無邊。且地大種，亦名自相，亦名共相。名自相者，對三大種；名共相者，一切地界皆堅相故。大種造色合成色蘊，如是色蘊，亦名自相，亦名共相。名自相者，對餘四蘊；名共相者，謂色皆有變礙相故。即五取蘊合成苦諦，如是苦諦，亦名自相，亦名共相。名自相者，對餘三諦。名共相者，諸蘊皆有逼迫相故。思惟如是有逼迫相，即是思惟苦及非常空非我相」。

⁵⁸ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.75：以一切法為對象，而作種種的分類。如有見與無見是一類，善與不善及無記是一類。這是論師分別諸法而作的分類法，將種種的分類綜集起來，作為論究一切法的根本。這就是銅鑠部所說的「論母」，說一切有部等所說的「論門」。(p.200-p.201)：據說一切有部的解說，「母」——摩呬理迦的古義，是標舉法體，為諸門分別所依處，這就是道品及蘊、處、界、諦、根等。等到阿毘達磨論盛行，這些論題是被稱為章的。

見，解脫，方便，術，焰，光，明，照，炬，慧根，慧力，擇法，正覺，不薄，是名慧根」。⁵⁹這樣，異名而同實的，就化繁為簡了。⁶⁰

4、相應 (samprayukta)：這是複雜的心理而與心同起的。由於心理因素的性質不一，有可以同時緣境而起的，是相應；不能同時緣境而起的，是不相應。從「自相」分別得來的一一心心所法，經相應不相應的論究，對內心能有明確的理解。⁶¹

5、因緣 (nidAna)：一切有為法，都依因緣而生起，這是佛法的定律。⁶²探求佛所說的因緣，意義非常多，所以立種種因緣。如赤銅鑠部的《發趣論》，立二十四緣；⁶³《舍利弗阿毘曇論》，立十因十緣 (十種因緣)；⁶⁴說一切有部的《發智論》，立六因、四緣。⁶⁵

佛說 (《阿含經》) 經自相等論究，這才條理分明，容易了解 (不斷論究而成為繁密的義學，是以後的事)。⁶⁶在論究中，經「自相」、「攝」而成立的一一法 (一般所說的七

⁵⁹ 《舍利弗阿毘曇論》卷 5 (大正 28, 560c-561a)。

⁶⁰ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.190：「相攝」：凡體性相同的，彼此相攝，否則不相攝。這一論門，或以一法對一法，或以一法對多法，或以一類對一類，或以一類對多類，互論攝或不攝。經此相攝不相攝的論究，彼此間的同異，就非常明確了。然阿毘達磨論所常用的，有「蘊界處攝」或「處攝」，這是沿用佛說的分類法，而明一切法的性質與所攝屬的。

⁶¹ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.190-p.191：「相應」：凡屬心心所法，彼此間或是一定相應的，或可以相應而不一定相應的，或性質不同而不能相應的，所以要作相應不相應的分別。然本論 (發智論) 以修道斷惑的實踐為主，多沿用契經舊說，對心與心所，還沒有專重的辨析，所以不同後代的泛約心與心所而明相應。本論對於「相應」，多用於功德法的分別，如約覺支與道品論相應等。其中，「智相應」，「根相應」，尤為本論常用的論門。

⁶² 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.189：佛在經中，通泛的稱為因，稱為緣，而因緣對果的關係，實際上是多種多樣的。所以論師們依佛的教說，而歸納為種種不同類的因或緣。

⁶³ 《發趣論》：「1、因緣，2、所緣緣，3、增上緣，4、無間緣，5、等無間緣，6、俱生緣，7、互相緣，8、依止緣，9、親依止緣，10、前生緣，11、後生緣，12、修習緣，13、業緣，14、異熟緣，15、食緣，16、根緣，17、靜慮緣，18、道緣，19、相應緣，20、不相應緣，21、有緣，22、無有緣，23、離去緣，24、不去緣。」(漢譯南傳五四, 1)；(日譯南傳五十, 1)。

⁶⁴ 《舍利弗阿毘曇論》卷 25 (緒分遍品第一) (大正 28, 679b8-9)：「十緣：謂 1、因緣，2、無間緣，3、境界緣，4、依緣，5、業緣，6、報緣，7、起緣，8、異緣，9、相續緣，10、增上緣。」

⁶⁵ 《阿毘達磨發智論》卷 1 (大正 26, 920c5-8)：「有六因，謂相應因、俱有因、同類因、遍行因、異熟因、能作因。」；《阿毘達磨俱舍論》卷 7 (大正 29, 36b14-16)：「四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。」

⁶⁶ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.73：阿毘達磨者所作的「經分別」，都不過是分別解說而已。能使阿毘達磨面目一新的，是隨類纂集。《大毘婆沙論》，曾道破了這一著，如《論》卷 1 (大正 27, 1b) 說：「世尊在世，於處處方邑，為諸有情，以種種論道，分別演說。……佛涅槃後，或在世時，諸聖弟子，以妙願智，隨順纂集，別為部類」。阿含經集成以後，對佛陀隨機散說的一切經法，以聖道為中心的修證是確定的。但以聖道來說，佛說有種種道品，到底說了多少道品呢？以八聖道來說，佛陀隨機說法，也有不同的解說。八聖

十五法，百法，就是這樣來的)，加以分類，如赤銅鑠部的《攝阿毘達磨義論》說：「說此對法[阿毘達磨]義，勝義有四種：心及心所、色，涅槃攝一切」。⁶⁷《攝義論》歸納一切法為四類：涅槃是無為法；有為法是心、心所、色——三類。這四類都是勝義（ParamArtha），也就是實有的。說一切有部的《發智論》，覺得有些有為法，不能納入心、心所、色的，所以立心不相應行⁶⁸（cittaviprayukta-saMskara）。⁶⁹世友（Vasumitra）所造的《阿毘達磨品類（足）論》，立「辦五事品」，以色，心，心所，心不相應行，無為為五類，⁷⁰統攝一切法，可說「綱舉目張」，一直為後代的論師所採用。⁷¹

〔叁〕部派思想中最重要三項異義

部派的異義多極了，略述三項最重要的。

一、三世有與現在有

佛說「諸行無常」，一切有為法是生而又滅的。在生滅現象中，有未來、現在、過去的三世，有依因緣而生果的關係。但經深入的論究，論究到一一法的最小單元，生滅於最短的時間——剎那（kSaNa），就分為二大系，三世有與現在有。三世有，是上座部中，說一切有部，犢子部（本末五部⁷²），及從說一切有分出的說轉部（SaMkrAntika）所主張的。「三世有」是什麼意義？一一法的實體，是沒有增減的（這是「法界不增不減」的古義），如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76（大正 27，395c-396a）說：

「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無」。

道與其他道品，關係又如何？每每同一類型的經文，文句又或增或減。所以面對佛陀散說的經法，即使能依文解義，全部熟讀，也不一定深解佛法，立正摧邪（外道）的。這到底應如何論究，使佛法不僅是隨機散說，而能成一完整有體系的法門。換句話說，佛法不僅是應機的個人修證，而是有一普遍妥當性的完整體系，而為一切聖者所共由的法門。這種求真實，求統一，求明確，實為當時佛教界的共同要求。阿毘達磨者的研究方法，先來一番「隨順纂集，別為部類」的工作。將一切經中的內容，隨事而分別纂集，使佛法部類分明。然後依此法門的纂集，分別論究，以獲得佛法的正確意義。

⁶⁷ 《攝阿毘達磨義論》（日譯南傳六五，1）。

⁶⁸ （1）不相應行法：得，非得，同分，無想異熟，無想定，滅盡定，命根；生，住，異，滅；名身，句身，文身。

（2）楊白衣《俱舍要義》p.223：不相應法一名不相應行法，具稱：非色非心不相應行法。非色是簡別非五蘊中的色蘊；非心是簡別非五蘊中的識蘊；不相應非五蘊中的受、想二蘊及行蘊中的心所；行攝於五蘊中故為簡別無為而言。可見這是指非心、非色的某種潛勢力了。那麼為什麼叫它是「行」呢？這是因為它，仍有生滅變化，不離有為的因果關係的緣故。

⁶⁹ 《阿毘達磨發智論》卷 1（大正 26，920c、921c）。

⁷⁰ 《阿毘達磨品類足論》卷 1（大正 26，692b）。

⁷¹ 以上阿毘達磨的探求，參閱《說一切有部為主的論書與論師之研究》第二章（p.64-89）。

⁷² 犢子、法上、賢胄、正量、密林山等五部。

一一有爲法的體性，是實有的：未來有，現在有，過去有，不能說「從無而有，有已還無」的。依諸法的作用，才可以說有說無。這是說，一切法不增不減，本來如此：沒有生起以前，已經這樣的有了，名「未來有」。依因緣而現起，法體還是這樣，名「現在有」。作用過去了，法體還是這樣的存在，名「過去有」。生滅、有無，約法的作用說，自體是恆住自性，如如不異的。生(jAti)與滅——無常(anityatA)，是「不相應行法」。依緣而「生」與法俱起，剎那不住，法與「滅」俱去；法與生、滅俱而起(生滅相)用，所以說法生、法滅。其實，法體是沒有生滅的，也就沒有因果可說的，如《大毘婆沙論》說：「我說諸因以作用為果，非以實體為果；又說諸法以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恆無轉變，非因果故」。⁷³這是著名的「法性恆住」，「三世實有」說。依說一切有部，常與恆是不同的。法體如如不異而流轉於三世的，是恆有；不生不滅的無爲法，是常。這一思想，有法體不變而作用變異的意義，所以從說一切有部分出的說轉部說：「有根邊蘊，有一味蘊」。⁷⁴這應該就是《大毘婆沙論》所說的：「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊；前蘊是常，後蘊非常」。⁷⁵一味蘊即根本蘊，是常恆而沒有變異的，根邊蘊即作用蘊，從根本而起的作用，是非常的。這就是說一切有部的法體與作用，差別只是法體的是常、是恆而已；但在一般解說，常與恆是沒有不同的。

化地部末計，也說「實有過去、未來」。⁷⁶案達羅四部說：「一切法自性決定」；「一切法有，三世各住自位」，⁷⁷也近於三世有說。⁷⁸

與三世有說對立的，是現在有說，如大眾部等說：「過去、未來非實有體」；化地部說：「過去、未來是無，現在、無為是有」。⁷⁹一切有爲法，生滅無常，因果相續，都是現在有。過去了的，影響現在，所以說過去法「曾有」。還沒有生起而未來可能生起，所以說未來法「當有」。曾有而影響現在或未來的，未來而可以生起的功能，其實都是現在有；一切依現在而安立，過去與未來，假名而沒有實法。這是說：人生、宇宙的實相，都在當前的剎那中。《大毘婆沙論》有一值得注意的傳說：「有說：過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」。⁸⁰這是現在有說，應屬於大眾、分別說系。說現在有而是無爲的，似乎非常特殊！從大眾部分化出的北道派說：色等(有爲)法的自性(svabhAva)，是真如、無爲。⁸¹這正是「現在實有而是無爲」；無爲是有爲的自性，如如不異，依自性而起用，有生有滅，才是有爲。這與說轉部的根本蘊是常，同一意義，不同的是三世有與現在有而已。

⁷³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21 (大正 27, 105c)。

⁷⁴ 《異部宗輪論》(大正 49, 17b)。

⁷⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11 (大正 27, 55b)。

⁷⁶ 《異部宗輪論》(大正 49, 17a)。

⁷⁷ 《論事》(日譯南傳五八, 413-415; 五七, 212-217)。

⁷⁸ 印順導師《空之探究》p.250：一切有者的一一法自性，是自有而無限差別的；無限差別的自性，彼此間不能說有什麼關係；法自性是這樣的，又依法作用說變異，不免矛盾！

⁷⁹ 《異部宗輪論》(大正 49, 16a、c)。

⁸⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 13 (大正 27, 65b)。

⁸¹ 《論事》(日譯南傳五八, 372)。

三世有與現在有，論證得尖銳的對立著，但論究到一一法的自性，現出了是常是恆的共同傾向；對「大乘佛法」來說，也可說殊途同歸了！（詳參附錄）

二、一念見諦與次第見諦

一念見諦與次第見諦，是有關修證的重要問題。佛弟子依法修行，以般若——慧見諦。形容體見諦理的文句，經、律也有不同的敘述，如《赤銅鑊律》「大品」（日譯南傳三，21）說：「具壽憍陳如遠塵離垢法眼生：一切集法皆是滅法」。⁸²

阿若憍陳如（AjJAta-kauNdInya），為五比丘中最先悟入的。見苦集皆是滅法，顯然是緣起的苦集與苦滅的體見。由於安立四諦：苦應知，集應斷，滅應證，道應修；在正見為先導的修行中，知苦、斷集而證滅，名為「見滅得道」或「一念見諦」。

然在《阿含經》中，如實知苦（或五蘊等分別說），如實知集，如實知滅，如實知道，處處都這樣說。如《轉法輪經》，在知苦、斷集、證滅、修道下，都說：「正思惟時，生眼、智、明、覺」；⁸³這是於四諦別別的生智，那就是別別悟入了。在分化的部派中，說一切有部立十五心見道⁸⁴；犢子系立十二心見諦⁸⁵（從說一切有部脫出的，後起的經部，立八心見諦⁸⁶）：這都是次第見諦，而且是（先）見苦得道的。

大眾及分別說系，立「一念見諦」、「見滅得道」說。梁真諦譯的《四諦論》，屬於大眾系的說假部（真諦譯作分別部），如《論》卷1（大正32，378a、379a）說：

「若見無為法寂離生滅[滅諦]，四（諦）義一時成」

「我說一時見四諦：一時離（苦），一時除（集），一時得（滅），一時修（道）」。

《大毘婆沙論》說：法藏部「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」，⁸⁷

⁸² 《彌沙塞部和醯五分律》卷15（大正22，104c）。

⁸³ 《雜阿含經》卷15（大正2，103c）。《相應部》（五六）「諦相應」（日譯南傳一六下，341-342）。

⁸⁴ 十五心見道位：苦諦：（欲界）第一心苦法忍、第二心苦法智，（色無色界）第三心苦類忍、第四心苦類智……。道諦：（色無色界）第十五心道類忍。（第十六心道類智為修道位。）

⁸⁵ （1）《異部宗輪論》（大正49，16c）：「犢子部……即忍、名、相、世第一法，名能趣入正性離生。若已得入正性離生，十二心頃，說名行向；第十三心，說名住果」。

（2）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.458：《三法度論》的近分（順抉擇），是忍、名、想、世第一法；見（道）地，是觀三界，共十二智。…，合於犢子部義，這當然是犢子部的論書了。

⁸⁶ 《順正理論》卷62（大正29，684a-b）說：「謂瑜伽師，於四諦境，先以世智如理觀察。次引生忍、欲、慧、觀、見。此忍增進，作無間緣，親能引生正性決定，引起聖道光明相故。此忍現前，如後聖道，於四諦境，忍可、欲樂、簡擇、觀察、推度分明，如隔輕紗，光中觀像：此位名入正性決定。後於四諦，以妙抉擇無動智見，名為預流。佛說涅槃名為正性，此能定趣，得決定名，故前名入正性決定。即能入位，名諦順忍。此忍非在世第一前……。此復何殊世第一法？由聖定忍，與前有異。謂出世故，此名為聖；無動搖故，此名為定；由聖定故，名為見諦。然此猶名未得聖道；若得聖道，轉名預流。…若爾，何緣名為聖者？由此已得聖定忍故。住此忍位，為經久如？引聖道力強故非久；然闕緣故，有時暫出作餘事業，非不得果，可於中間有命終理。……次起苦法智，名預流初心。爾時便能頓斷三結，能永斷彼舊隨界故。從此引生苦類智等，是故現觀定有八心」。（詳參印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.567-p.569）

⁸⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷185（大正27，927c）。

也是見滅得道的。化地部說：「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦」。⁸⁸這是頓見四諦，而頓見以後，「見苦諦時能見諸諦」。可說是次第見苦得道，與一時見滅得道的折衷派。怎樣的修行，才能見諦理，不是從論理中得來，而是修行者以自身的修驗教人，漸形成不同的修行次第。⁸⁹

對於這二派，我以為都是可行的。佛法中的阿羅漢，有慧解脫與俱解脫。慧解脫者是以法住智（dharma-sthititA-jJAna），知緣起的因果生滅而得證的。⁹⁰俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃（dRSTadhama-nirvANa），也就是以涅槃智（nirvANa-jJAna）得證的。阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。修學者的根性不同，修證見諦，也因師資授受而形成不同的修學次第。

部派的修慧次第，說一切有部與赤銅鑠部的論書，還明確可見。在基本的修證次第中，都加以組織條理，似乎嚴密周詳，而對真正的修行者，怕反而多所糾纏，不可能有釋尊時代那種簡要直入的修證了！

三、補特伽羅（pudgala）與一心⁹¹

補特伽羅，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生——有情。眾生個體的活動，是現實的存在。佛法說（生滅）無常、無我，那怎樣解說憶念，作業受報，生死流轉，從生死得解脫——這一連串的事實？主張「三世有」的部派，可說是依蘊、界、處——身心的綜和活動來解說的；主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。

（一）依蘊、界、處而立補特伽羅

1、說一切有部以為：「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。⁹²現在世攝的身心，有執持、覺受用，剎那滅而又相續生。法是剎那滅的，沒有移轉，但在這執受為有情自體的和合相續上，說有「假名我」，有移轉——從前生到後世的可能。假名我是沒有自性的，所以佛說「無我」。

2、犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、

⁸⁸ 《異部宗輪論》（大正 49，16c）。

⁸⁹ 印順導師《性空學探源》p.257-265「見空得道」。

⁹⁰ 印順導師《如來藏之研究》p.33：釋尊的教說，依緣起中道而開顯，在修學上，是有先後性的：先知緣起，次得涅槃，所以說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。法住智，正知緣起因果的安住不亂。能知緣起，無明、我見為上首的「見煩惱」，被摧破了，貪、瞋等「愛煩惱」，也漸漸除滅；心無所取、無所著、無所住，能契入涅槃，得解脫自在。

⁹¹ 印順導師《性空學探源》p.170-182。

⁹² 《異部宗輪論》（大正 49，16c）。

界——假施設名」。⁹³犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。

這二派，古代稱之為「假無體家」，「假有體家」。⁹⁴

3、從有部分出的說轉部說：「說諸蘊有從前世轉至後世。……有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅」。⁹⁵上面曾說到：一味蘊是有部的法性恆住，根邊蘊是作用差別。有部說「恆住」，說轉部說是「常住」。體常而用無常，綜合的立為勝義補特伽羅。有常一性，又有轉變性。

這三家，都是說三世實有，法性恆[常]住的；後二家，與大乘的「真常我」，可以比較研究。

有部	有為法剎那滅而沒有移轉	有情自體的和合相續有移轉——從前生到後世的可能	假名我（無我） 假無體家
犢子部	也是三世有	有情自體的和合不離實法有，立「不可說我」，可說我知我見，我從前世到後世	不可說我。 假有體家
說轉部	有部說恆住，說轉部說常住	體常而用無常，立為勝義補特伽羅	勝義我。

（二）依一心而立補特伽羅

再說「現在有」的，依心立我，如《成實論》說：「又無我故，應心起業；以心是一，能起諸業，還自受報。心死心生，心縛心解。本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集，若念念滅，則無集力。又佛法無我，以心一故，名眾生相」；「心法能知自體，如燈自照，亦照餘物」。⁹⁶從燈能自照照他的譬喻，可知這是大眾部的本義（末宗⁹⁷或說「心心所法無轉變」⁹⁸）。一心論，不是剎那生滅而是剎那轉變的。以一心來說明一眾生，說明記憶、造業受報的事。

這種見解，在說明記憶時，有「前後一覺論者」：「彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一，如是可能憶本所作」。⁹⁹

在說明雜染與清淨時，有「一心相續論者」：「有執但有一心。……有隨眠心，無隨

⁹³ 《論事》（日譯南傳五七，1）。《異部宗輪論》（大正 49，16c）。

⁹⁴ 印順導師《唯識學探源》p.67：依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

⁹⁵ 《異部宗輪論》（大正 49，17b）。

⁹⁶ 《成實論》卷 5（大正 32，278c、279a）。

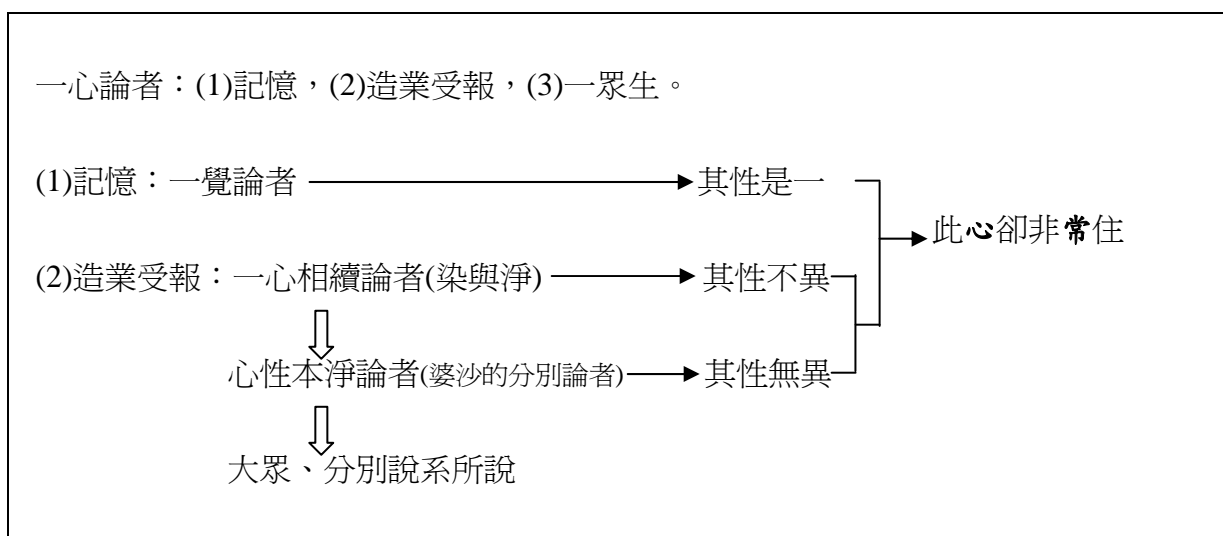
⁹⁷ 同樣是大眾部、一說部、說出世部、雞胤部——四部，只是末宗異議表示四部不共的思想。

⁹⁸ 《異部宗輪論》卷 1（大正 49，16a9）：「色根大種有轉變義，心心所法無轉變」。

⁹⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）。

眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性。為對治煩惱，非對治心，如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等」。¹⁰⁰這與心性本淨論者相同：「心本性清淨，客塵煩惱所染汙故，相不清淨」；「染汙、不染汙心，其體無異」。¹⁰¹心性本淨，是大眾部、分別說部系所說。一心的「其性不異」，「其體無異」，不是常住的。依《成實論》說：「我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染」，¹⁰²正是「一心相續論」的見解。

103



但說識而有特色的，有：

1、「**眼界是常論**」者：「彼作是說：六識雖生滅，而眼界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，眼界能憶故」。¹⁰⁴眼界（mano-dhātu）是六識界生起的所依，所以「眼界是常」，是依常住意而起生滅的六識，也是在一般起滅不已的六識底裏，別有常住不變

¹⁰⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22（大正 27，110a）。

¹⁰¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27（大正 27，140b-c）。

¹⁰² 《成實論》卷 3（大正 32，258b）。

¹⁰³ 印順導師《如來藏之研究》p.71-p.72：《大毘婆沙論》所說的「一心相續論者」，與「分別論者」的見解是一致的，如卷 22（大正 27，110a）說：「有執但有一心，如說一心相續論者，彼作是說：有隨眠心，無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性；為對治煩惱，非對治心。如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等，聖道亦爾。又此身中，若聖道未現在前，煩惱未斷故，心有隨眠。聖道現前，煩惱斷故，心無隨眠。此心雖有隨眠、無隨眠時異，而性是一。如衣、鏡、金等，未浣、磨、鍊等時，名有垢衣等。若浣、磨、鍊等已，名無垢衣等。有無垢等，時雖有異而性無別，心亦如是」。「一心相續論者」所舉的譬喻，是出於《增支部》「三集」的。「但有一心」；「而性是一」；「而性無別，心亦如是」，與「分別論者」的「其體不異」，完全一致。在《成實論》中，有「相續心」的「一心論」。《大毘婆沙論》還有「一覺論者」。這些，可能不屬於同一部，但是大同小異的「心性本淨論者」。「心性本淨」，是大眾部及分別說部系所主張的。近於分別說部的《舍利弗阿毘曇論》，引用「心性清淨，為客塵染」的教說，也與《增支部》所說相合。但在說一切有部，是沒有「心性本淨」的經說，也否定了「心性本淨」的理論…。（另參印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.424-425。《唯識學探源》，p.89-106）

¹⁰⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）。

的心。這也是爲了說明憶念的可能，不知是那一部派的意見！

2、赤銅鑠部立有分識¹⁰⁵：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之爲「九心輪」。¹⁰⁶

阿含經		作意	識觸	受	想		行			
瑜伽論 (五心輪)			率爾	尋求	決定		染淨		等流	
解脫道論	有分	轉	見	所受	分別		令起	速行	彼事	有分
攝阿毘達磨義 論 (十七心識)	…有分流 1 過去有分 2 有分波動 3 有分斷	4 五門轉 向	5 五識之一	6 領受	7 推度	8 確定	9~15 速行		16~17 彼所緣	有分流

這二說，都是從一般的六識，而探求到心識的底裏。

部派早期的心識說，都是爲了說明憶念，造業受報，從繫縛得解脫，通俗是看作自我的作用。「心性本淨」，「意界是常」，與大乘的真常心，是有深切的關係的。

(肆)部派對於律制的歧異

再論僧伽 (saMgha)，釋尊「依法攝僧」，將出家弟子，納入組織；在有紀律的集體生活中，安心修學，攝化信眾。釋尊入滅以後，佛法依僧伽的自行化他而更加發展起來。「毘尼是世界中實」¹⁰⁷，有時與地的適應性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依據的毘尼——律，也有多少適應的變化。大眾部系是重「法」的，對律制不拘小節。如灰山住部——雞胤部 (KukkuTika)，是從大眾部分出的，《三論玄義》(大正 45，9a)說：

¹⁰⁵ 《清淨道論》(日譯南傳六四，42)。

¹⁰⁶ 窺基《成唯識論掌中樞要》卷下(本上)(大正 43，635b18-29)中對分別說部的九心輪說：「上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。然實但有八心，以周匝而言總說有九，故成九心輪。且如初受生時未能分別，心但任運緣於境轉名有分心；若有境至心欲緣時便生警覺，名能引發；其心既於此境上轉見照矚彼；既見彼已，便等尋求察其善惡(受)；既察彼已，遂等貫徹識其善惡(想)。而安立心起語分別說其善惡(想)；隨其善惡便有動作勢用心生；動作既興將欲休廢遂復返緣前所作事；既返緣已遂歸有分任運緣境，名爲九心。」(另參印順導師：《佛法概論》pp.111-117；《唯識學探源》pp.110-115；《大乘起信論講記》，pp.173-174。)

¹⁰⁷ 《大智度論》卷 1〈初序品中緣起義釋〉(大正 25，66a)。

「灰山住部……引經偈云：隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱。……佛意但令疾斷煩惱，此部甚精進，過餘（派）人也」。

衣服，飲食，住處，雞胤部以爲一切都可以隨宜，不必死守律制。以僧伽住處來說，律制是要結界的，界（sImA）是確立一定的區域，界以內的比丘，依律制行事。雞胤部以爲結界也可以，不結界也可以。如不結界，那僧伽的一切規制，都無法推行，犯罪而需要懺悔的，也無法如律懺悔出罪了：這等於對僧伽制度的全盤否定。這一派比丘，並不是胡作非爲的，反而是精進修行，專求斷煩惱得解脫的。這也許是不滿一般持律者的墨守成規，過分形式化；也許是懷念佛法初啓，還沒有制立種種規制時期的修行生活。因而忽略佛制在人間的特性，陷於個人主義的修持。雞胤部是大眾部早期分出的部派，這可能是勤修定慧，經長期演化的情形；《三論玄義》是依真諦《部執異論疏》所說的。

大眾部的律制隨宜，發展在南方的案達羅學派及方廣部（VetulyAvada）說：爲了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫，¹⁰⁸這是破壞了佛制出家的特性。

北道部說：有在家的阿羅漢。¹⁰⁹在家人是可以修得阿羅漢果的，但得了阿羅漢果，依然妻兒聚居，勞心於田產事業，這是律制所沒有前例的。

在家阿羅漢與同意可以行淫，對釋尊所制出家軌範，幾乎蕩然無存。大眾系重法而律制隨宜的傾向，將使佛法面目一新了！¹¹⁰

¹⁰⁸ 《論事》（日譯南傳五八，433）。

¹⁰⁹ 《論事》（日譯南傳五七，342-344）。

¹¹⁰ 印順導師《印度佛教思想史》p.57-76。

※附錄：「三世有、現在有」之重點摘要

【三世有】

1、法體

法的實體，恆住，不變異，沒有增減，故無因果（之現象）可言。

實有的「未來有、現在有、過去有」，不能說從無而有，已有還無。（非無常性）

本來如此的法體：（1）沒有生起以前，法體已有了，故名未來有。

（2）依因緣而現起，法體還是這樣，故名現在有。

（3）作用過去了，法體還是存在，故名過去有。

法性（體）恆有，三世實有。無為法（不生不滅）是常，超越三世故。

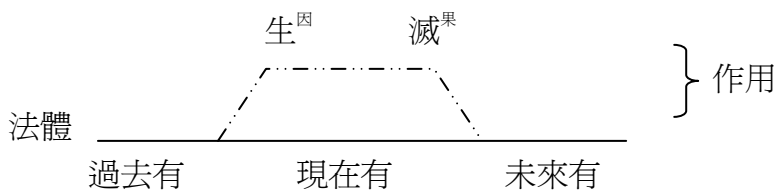
2、作用（功能）：有生滅，有無，有轉變。

3、法與「生」「滅」等俱起生滅的作用，所以說法生、法滅；且流轉於三世。

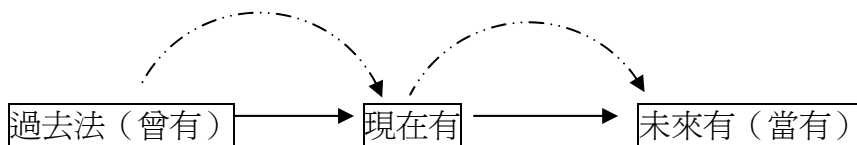
4、結：

有的不能成爲沒有，沒有的也不能成爲有。

一切法待因緣而起作用，作用實爲一一法體所有，屬於自體或本有。



【現在有】



1、標：一切依現在而安立，過去與未來，都是假名而無實法。

2、結：

過去是現在的前一剎那，所以，過去會影響現在。

未來是現在的後一剎那，所以，因爲現在，未來才可能生起。

印順導師《說一切有部爲主的論書與論師之研究》p.94：

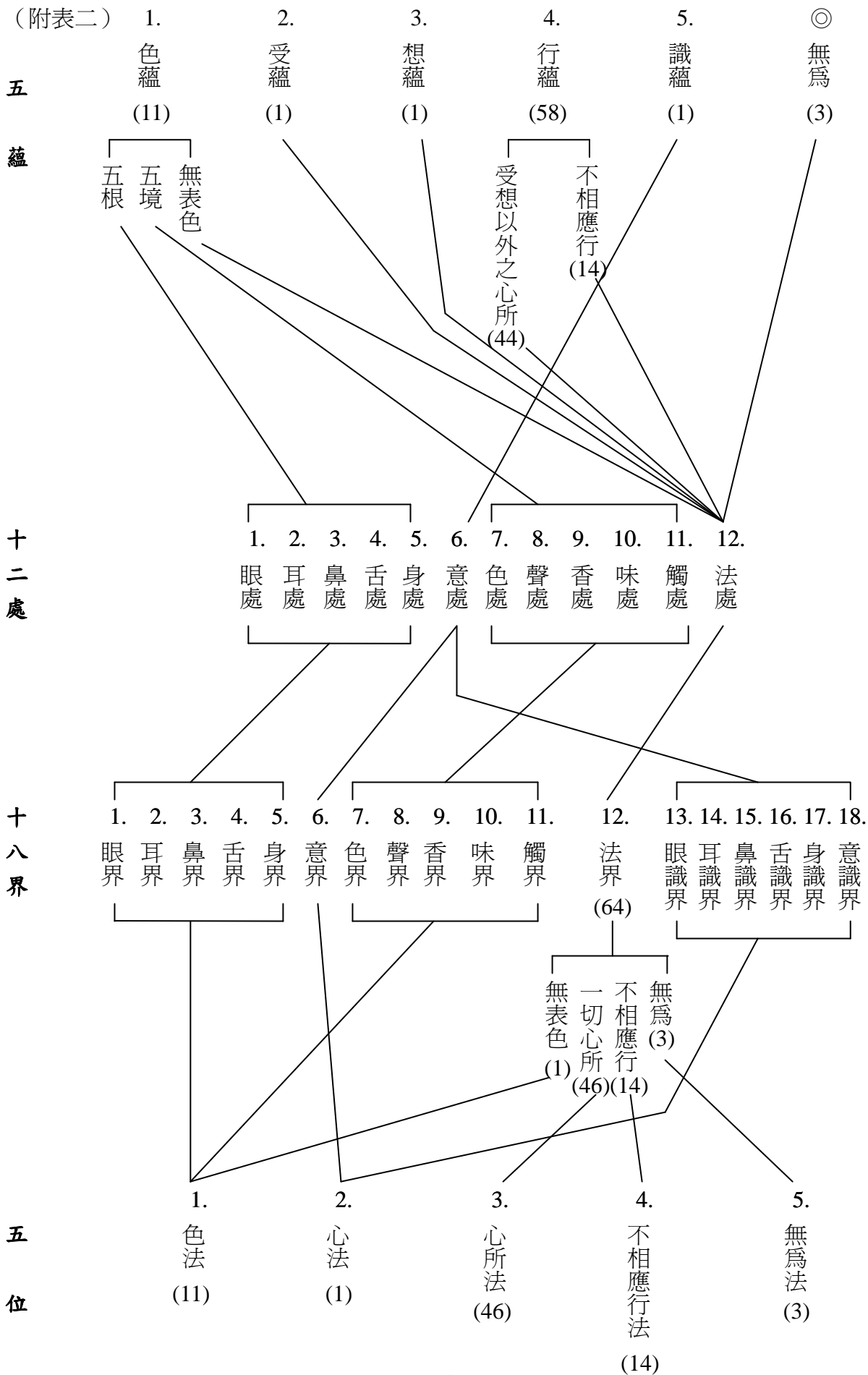
我以爲，重於「三世有」的一切有說，根源於佛法的實踐性。佛告弟子：已觀，今觀，當觀；已斷，今斷，當斷——這類三世分別的文句，《阿含經》中是常見的。又如說：

對於不善的，未生（未來）的要使他不起，已起（過去）的要使他斷除；善的，未生的要使他生起，已生的要使他增長廣大，這就是「四正勤」，離惡修善的精進。佛陀開示的修持法，無論是厭，是斷，是修，是觀，不如後代人師的直提「當下」，而是綿歷於三世的。對不善法來說，要三世盡斷，才不會再受過去不善的影響，引起未來的再生。從經文而來的一切有，三世有；三世是同樣的有（到底是怎樣的有，要等論師們來解說），與過去業不失的經說相合，加深了三世有的信仰。在佛教中，出現了「過未無而現在有」的思想，這才自稱「說一切有」，以表示自部的正義。以「三世有」為說一切有，這應該是初期的思想。在說一切有部初成立時，未必就論到無為法的有無。所以，有關部派間的論辯，阿毘達磨論師的解說，多是著重於三世有，作為說一切有部的特色。

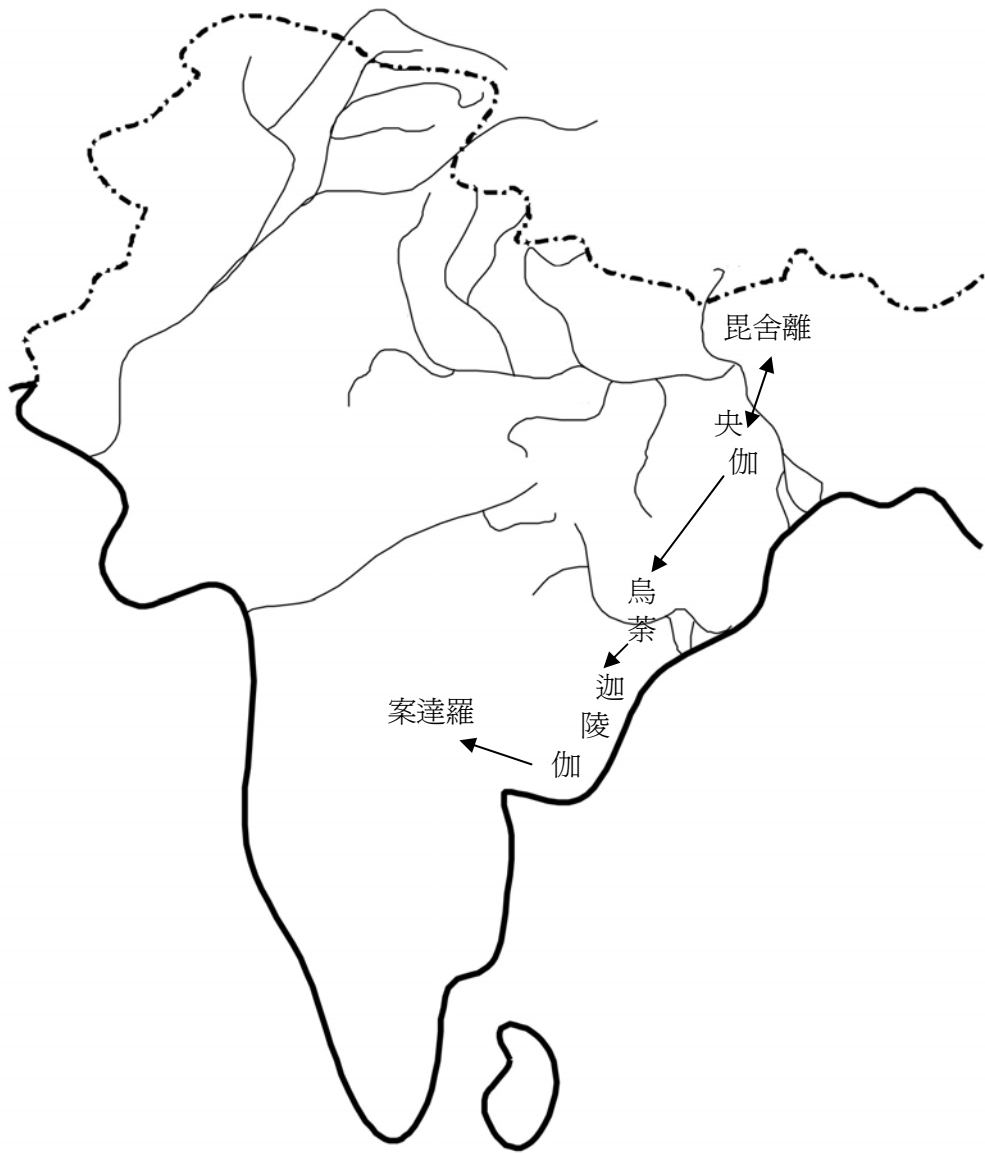
(附表一)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
赤銅鑠部	擇滅								
有部	擇滅	非擇滅	虛空						
大眾四部	擇滅	非擇滅	虛空	空無邊	識無邊	無所有	非想處	緣起	聖道
化地部	擇滅	非擇滅	虛空	不動	善法	不善法	無記法	道支	緣起
舍利弗論	智緣盡	非智緣盡	緣起	空無邊	識無邊	無所有	非想處	決定	法住
案達羅部	滅定	四諦*	沙門果*	得*					
北道部	滅定	色等自性名真如							

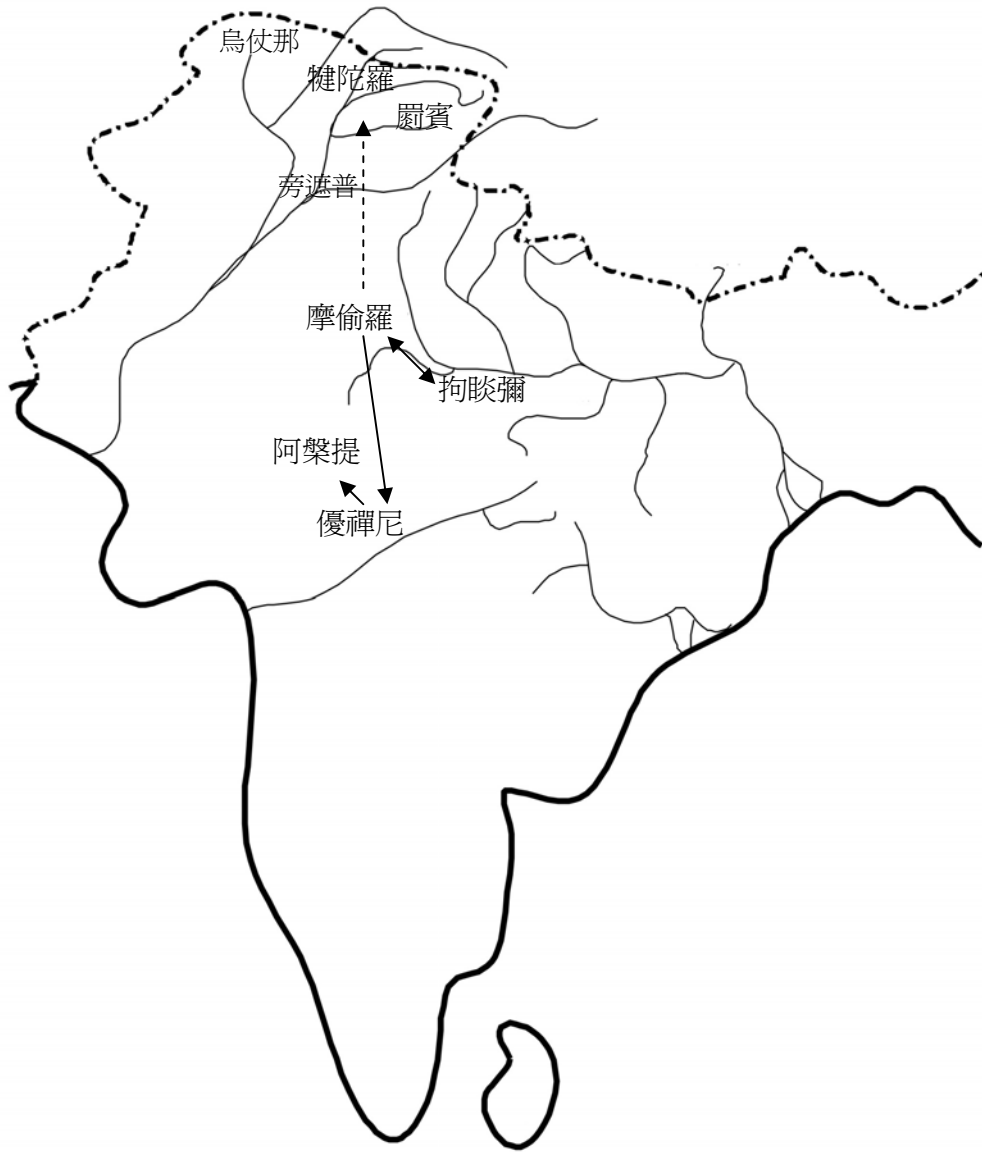
*指東山住部。



大眾部(重鎮：↔)；流派(→)：



上座部(重鎮：◄→)；分別說部(→)；說一切有部(----▶)：

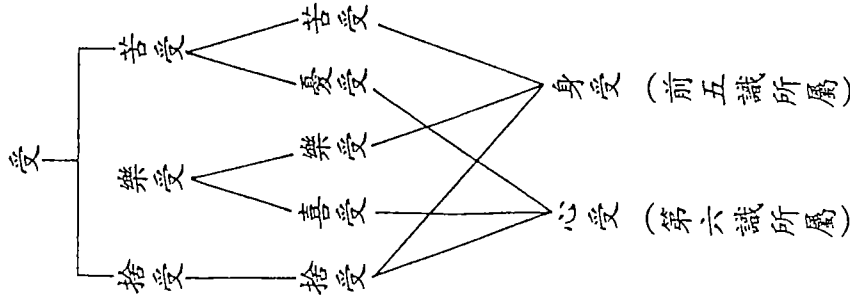
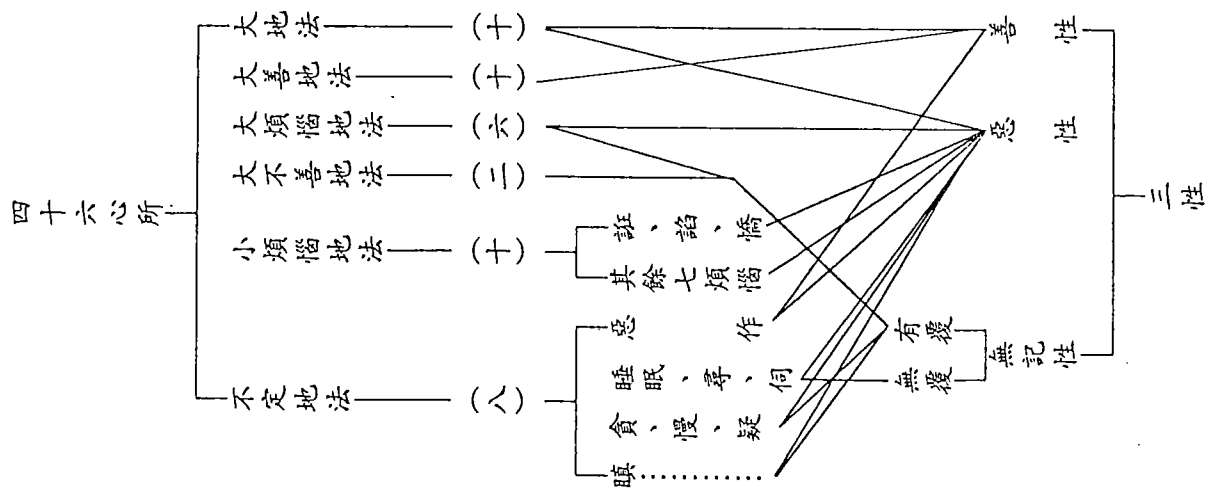
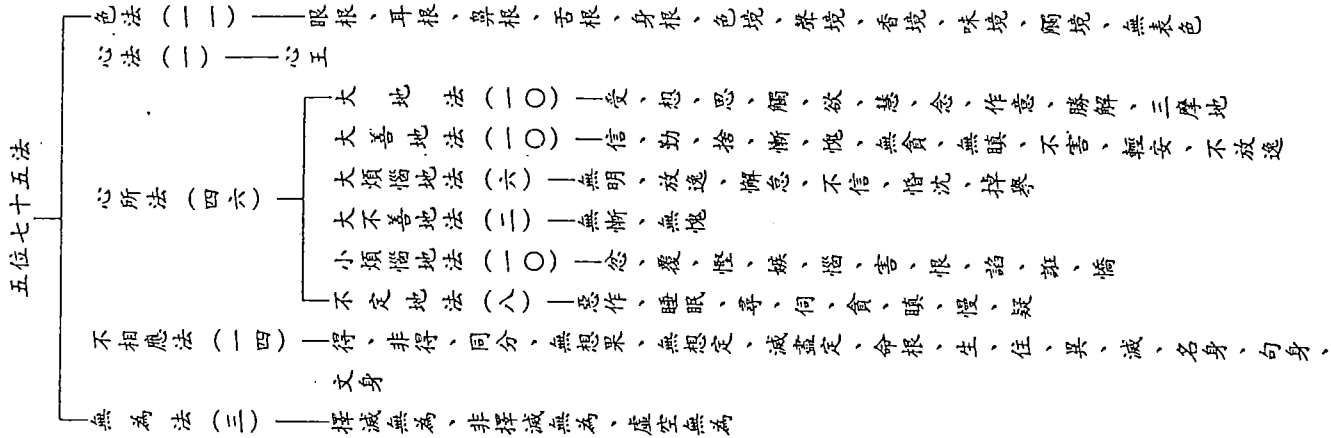
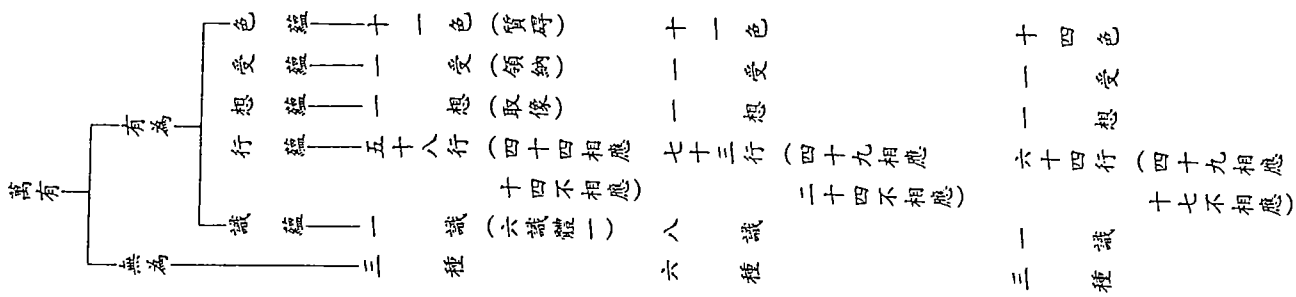


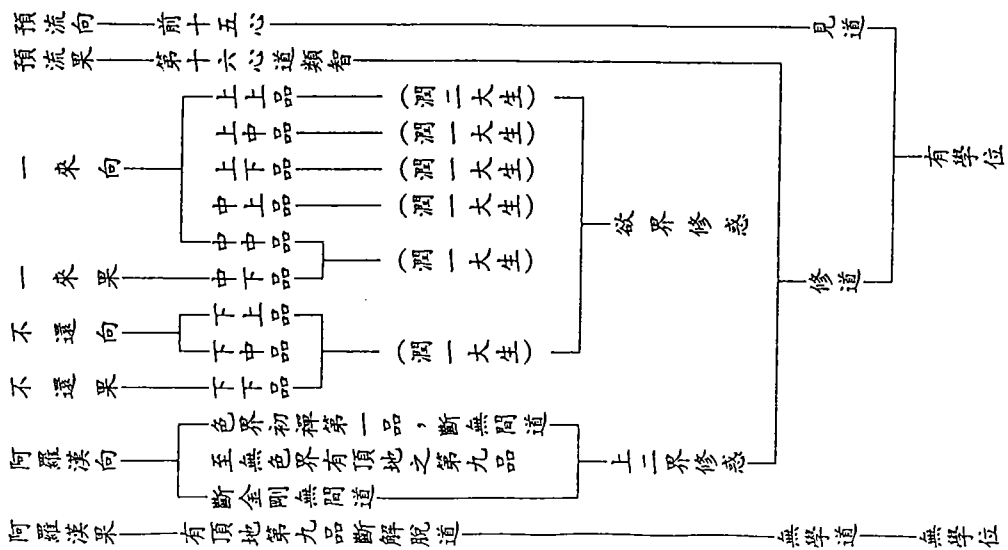
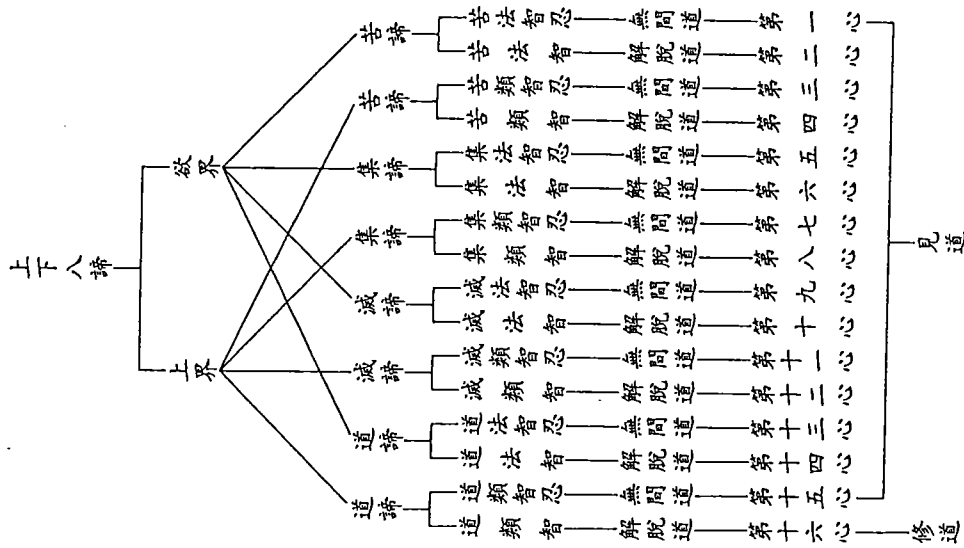
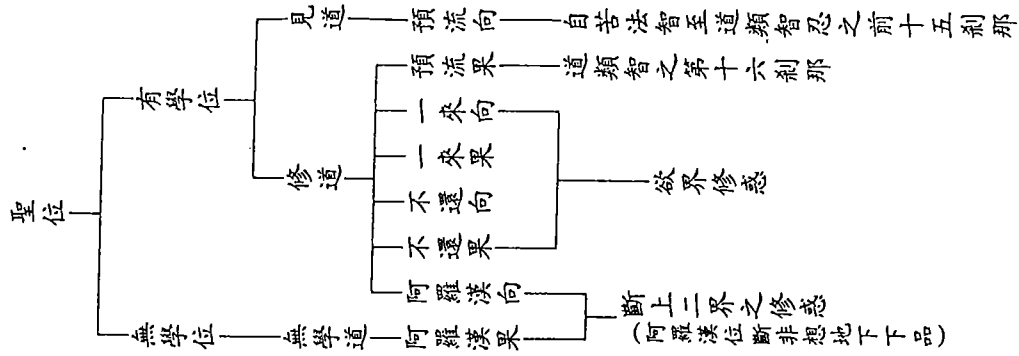
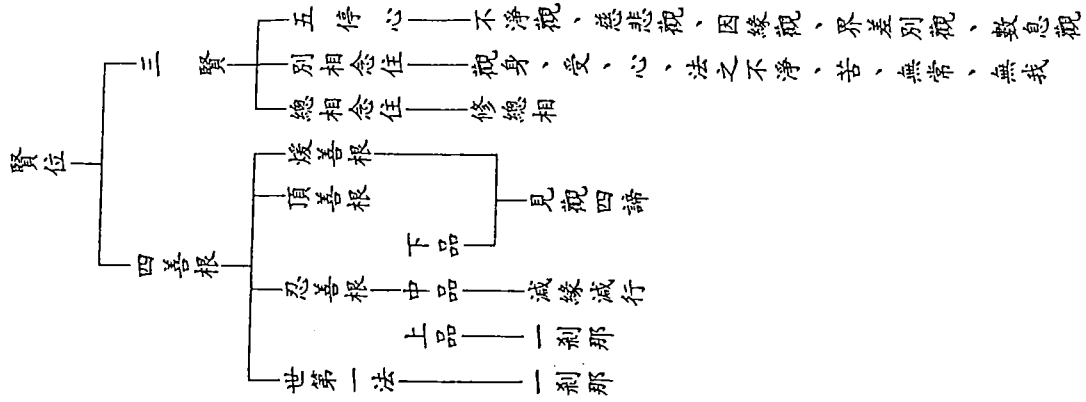
印度王朝的更替

蘇修那迦王朝	約 B.C.600~B.C.400	見於佛經中的十六大國；但其每一王的年代，仍然不易釐清。
難陀王朝	約 B.C.424~B.C.321	由摩訶帕德摩建立。
孔雀王朝	約 B.C.322~B.C.185	此期間佛教大盛。尤其在第三位君主阿育王。
熏迦王朝	約 B.C.185~B.C.73	中印有法難：B.C.185 年左右，弗沙蜜多羅是孔雀王朝多車王時的將領，得婆羅門國師之助而擁兵自立，建立了熏迦王朝，並有排佛的破壞。興起末法的思想。南北印的佛教轉盛。
甘婆王朝	約 B.C.73~B.C.28	婆須提婆於 B.C.70 左右滅熏迦王朝，統治 45 年，後為南方案達羅王朝所滅，兼統中印的摩揭陀國。
娑多婆訶王朝	約 B.C.240~A.D.236	又稱為案達羅王朝；於 B.C.28 年，兼併中印的摩揭陀國。到了 A.D.106 年頃，悉達卡爾尼王又將領土擴張至西印度。
貴霜王朝	約 B.C.數十年~A.D.320	1、此時，南印度為案達羅王朝。這是大月氏的一族。 2、迦膩色迦王（約 A.D.78~123 年在位）的地位，與阿育王同被稱為佛教主。王初時信奉瑣羅亞斯德教，不信罪福，輕侮佛法，據聞，因受馬鳴菩薩之感化始歸依佛教。迦膩色迦王對佛教的最大功德，即是促成第四次的結集，實則僅是說一切有部的結集。迦膩色迦王建國於中國與印度的通路之間，晚年護持佛教，而使佛教得傳於各民族之間。在這階段，佛教由西域經陸路而初次傳到中國。 3、北印法難：迦膩色迦王以後（A.D.123~）。來自北方的侵略者摩醯邏矩羅王，仇視佛教，毀滅佛法。
笈多王朝	前期：A.D.320 年-500 年頃	由旃陀羅笈多一世→沙姆陀羅→旃陀羅二世。
	後期：A.D.535-730 年	1、至西元 500 年頃，白匈奴族的吐拉摩那，即乘笈多朝的內亂而佔據了中印度。當時有摩臘婆國的耶輸陀爾曼王，於西元 528 年征伐摩醯邏矩羅，並使之退到迦濕彌羅。 2、中印地方，即由笈多王統的支裔，一個摩揭陀地方很小的侯國，繼續了後期的笈多王朝。
摩臘婆王朝		與後期笈多王朝相近。
伐彈那王朝	A.D.606~647 年	戒日王：是印度古代史上最後的一位偉大的國王，他將版圖擴大，自雅魯藏布江之河口，一直到伽第瓦爾，包括了旁遮普等地，除了西北邊疆之外，可謂整個西北印度都在他的掌握之中了。然而有些地方由於戒日王之道德學問的感召而歸屬戒日王朝的。戒日王本為印度教徒，後受玄奘三藏及小乘教的大德迭婆伽蜜多羅之感化而皈依佛教，佛教屢遭法難，因此亦稍呈復興之機。
波羅毘王朝	A.D.225~900 年	案達羅王朝滅亡之後，波羅毘族成立王朝。

※詳參：平川彰著、莊崑木譯《印度佛教史》，p.190-210；聖嚴法師著《印度佛教史》，p.151-164。

(五蘊) 俱舍七十五法 唯識百法 成實八十四法





階位	修業總目あるいは煩惱を断・証する智	煩惱の断
三賢位 五停心位 別相念住 総相念住	不淨觀・持息念 身・受・心・法を自相(身・受・心・法各別の性)と共相(非常・苦・空・非我)とを以て觀する 我総じて身・受・心・法を觀じて非常・苦・空・非の行相を修する	
四善根位 煖位 頂位 忍位 下品 中品 上品 世第一法位	四聖諦を觀じて十六行相を修する 苦諦十六行相において減行し、最後に俗界の同行相を一刹那觀する また更にこれを一刹那觀する	
見道 苦法智忍 苦法智忍 苦類智忍 苦類智忍 集法智忍 集法智忍 集法智忍 道法智忍 道法智忍	欲界の苦諦下の四行相の現觀 色界・無色界の苦諦下の四行相の現觀 欲界の集諦下の四行相の現觀 欲界の道諦下の四行相の現觀	欲界見苦所断惑証断 上二界見苦所断惑証断 欲界見集所断惑証断 欲界見道所断惑証断
修道 道類智忍	色界・無色界の道諦下の四行相の現觀	上二界見道所断惑断
修不還阿羅漢向 不還果 阿羅漢向 阿羅漢果	類に八智十六行相を修する 八智の数々修習	見所断惑の証 欲界修惑の六品証断 欲界修惑証断 色界・無色界修惑の断
無学道 阿羅漢果	尽智・無生智	すべての煩惱の灭滅の証

P. 255

第三表 説一切有部 南方上座部の修行道体系

有部の修行道体系	「清淨道論」の修行道体系	
戒に安住し 身器清淨	戒清淨	
三賢位 五停心位 別相念住 総相念住	心清淨 見清淨・度疑清淨 道非道智見清淨	思惟智・生滅隨觀智
四善根位 煖位 頂位 忍位 下品 中品 上品 世第一法	行道智見清淨	壞隨觀智・佈畏現起智・遍惡隨觀智・厭離隨觀智・脫欲智・省察隨觀智 行捨智 隨順智 隨順智の最後三速行心 種乳智
見道 道 道 道	智見清淨	須陀洹道智 須陀洹果智—阿羅漢道智 阿羅漢果智

P. 431

印度佛教史

釋開仁編·2009/3/6

第六章、初期「大乘佛法」(之一)

壹、初期大乘經的流布

一、初期大乘與後期大乘的分別

(一)分別初期與後期的經證

西元前一世紀中，「大乘佛法」開始興起，這是佛法而又大乘的；傾向於理想的、形而上的，信仰而又通俗化的佛法。大乘經典的傳出，從內容的先後不同，可以分為「初期大乘」與「後期大乘」。

初期與後期的分別，是有經說可據的，如：

- 1、《解深密經》的三轉法輪：初轉是（聲聞）「佛法」；二轉與三轉，就是「大乘佛法」的初期與後期。¹
- 2、又如《大集經》的《陀羅尼自在王品》：初說無常、苦、無我、不淨；次說空、無相、無願；後說不退轉法輪，令眾生入如來境界，²也表示了大乘有先後的差別。
- 3、大概的說：
 - ◎以一切法空爲了義的，是「初期大乘」；
 - ◎以一切法空爲不究竟，而應「空其所空，有（也作「不空」）其所有」的，是「後期大乘」。

¹ (1)《解深密經》卷2(大正16, 697a-b)。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.21-p.22：從「佛法」—「原始佛教」、「部派佛教」，而演進到「大乘佛法」，要說明這一演進的過程，當然要依據初期的大乘經。「大乘佛法」有初期與後期的差別，是學界所公認的。然初期與後期，到底依據什麼標準而區別出來？佛教思想的演進，是多方面的，如《解深密經》卷2(大正16, 697a-b)說：「初於一時，在婆羅丘斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。……在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪。……於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪」。這是著名的三時教說。瑜伽學者依據這一三時教說，決定的說：第二時教說一切法無自性空，是不了義的。第三時教依三性、三無性，說明遍計所執性是空，依他起、圓成實自性是有，才是了義。初時說四諦，是聲聞法（代表原始與部派佛教）。大乘法中，初說一切無自性空，後來解說爲「無其所無，有其所有」：這是大乘法分前期與後期的確證。一切經是佛說的，所以表示爲世尊說法的三階段。從佛經爲不斷結集而先後傳出來說，這正是佛法次第演化過程的記錄。

² 《究竟一乘寶性論》卷2引經(大正31, 822a)。《大方等大集經》(2)「陀羅尼自在王菩薩品」(大正13, 21c)。

(二)初期與後期經典傳出的年代

1、「初期大乘」經的傳出，約自西元前 50 年，到西元 200 年頃，傳出也是有先後的。也有思想與「初期」相同，而傳出卻遲在「後期」的，這如「部派佛教」，是先於大乘的，而在大乘流行中，部派也還在流行發展一樣。

2、「後期大乘」經：從西元三世紀起到五世紀末，大多已經傳出。³

二、初期大乘經的部類

(一)初期大乘經的部類繁雜

「初期大乘」經的部類繁多，在「大乘佛法」的傾向，多方面傳出，不是少數地區、少數人所傳出的。

1、傳出的，或起初是小部，漸漸的擴編成大部，如《般若經》。

2、或各別傳出，後以性質相同而合編的，如《華嚴經》。

要確定「初期大乘」到底是那些經典，說明也真不容易！

鳩摩羅什譯經，雖遲在西元五世紀初，但所譯龍樹的《大智度論》與《十住毘婆沙論》，是屬於西元三世紀初的論典。「論」中廣引大乘經，性質都是初期的，比西元三世紀後半，竺法護所譯的部分經典，反而要早些。

(二)依龍樹論而論述最可信的初期大乘教典

1、屬於大部的經典

龍樹論所引大乘經，標舉經名的，共二十六部；沒有標出經名，而內容明確可見的，共八部；可能沒有譯成漢文的，有三部；還有泛舉經名的九部。先敘述於下，作為「初期大乘」最可信的教典。

(1) 屬於「般若部」的，有「上品」十萬頌，與玄奘所譯的《大般若經》「初分」相當；「中品」二萬二千偈，與《大般若經》「第二分」相當；「下品」——《道行》，與《大般若經》「第四分」及「第五分」相當。「中品」與「下品」，中國一向稱之為「大品」與「小品」。

(2) 屬於「華嚴部」的，有「華藏世界品」，「十地品」，「入法界品」。

(3) 屬於「寶積部」的，有與「第三會」相當的《密跡經》；與「第五會」相當的《阿彌陀佛經》；與「第六會」相當的《阿閼佛國經》；與「第一九會」相當的《郁伽長者問經》；與「第三三會」相當的《離垢施女經》；與「第四三會」相當的《寶頂經》，這是原始的《寶積經》，《大寶積經》四九會，就是依此而彙編所成的。依《十住毘婆沙論》，今編入《大集經》的《無盡意菩薩經》，早期也是屬於「寶積部」的。⁴

2、不屬於大部的經典

不屬於大部的，如：

- | | | |
|---------------|-------------|---------------|
| (1)《首楞嚴三昧經》； | (2)《賢劫三昧經》； | (3)《弘道廣顯三昧經》； |
| (4)《毘摩羅詰經》； | (5)《法華經》； | (6)《自在王菩薩經》； |
| (7)《文殊師利淨律經》； | (8)《諸佛本起經》； | (9)《諸法無行經》； |

³ 此句請參閱印順導師《印度佛教思想史》(p.153)。

⁴ 《十住毘婆沙論》卷 16 (大正 26, 109c)。

- (10)《放鉢經》； (11)《德女經》； (12)《海龍王經》；
 (13)《智印經》； (14)《持人[世]經》； (15)《淨德經》；
 (16)《大樹緊那羅王所問經》； (17)《寶月童子所問經》；
 (18)《不必定入定入印經》； (19)《決定王大乘經》；
 (20)《富樓那彌帝隸耶尼子經》；
 (21)《般舟三昧經》，後代作為「大集部」，與經意不合；
 (22)《三十三天品經》，即《佛昇忉利天為母說法經》；
 (23)《三支經》「除罪業品」，與《舍利弗悔過經》相當。

3、但舉經名而不詳內容的經典

還有但舉經名而不詳內容的，如：

- (1)《雲經》，《大雲經》，《法雲經》，都是「各各十萬偈」的大部。曇無讖所譯《大雲經》，不知是否十萬偈《大雲經》的一分？
 (2)《六波羅蜜經》，可能是《六度集經》。
 (3)《彌勒問經》，可能與《大寶積經》的「四一會」或「四二會」相當。
 (4)《大悲經》，那連提耶舍(Narendrayāśas)也譯有《大悲經》，不知是否相同！
 (5)《方便經》，《阿修羅問經》，《斷一切眾生疑經》，內容不明。

4、龍樹所引的大乘經不能代表當時大乘經的全部

龍樹所引的大乘經，不可能是當時大乘經的全部。從我國現存的譯本來看，

- (1) 漢、魏、吳所譯的，如《文殊問菩薩署經》，《內藏百寶經》，《成具光明定意經》，《菩薩本業經》（《華嚴經》「淨行品」的古譯）。
 (2) 西晉竺法護所譯的，如《文殊師利嚴淨經》，《文殊師利現寶藏經》，《等集眾德三昧經》，《大淨法門經》，《幻士仁賢經》，《濟諸方等學經》，《文殊師利悔過經》，《如幻三昧經》等；
 (3) 鳩摩羅什所譯的《金剛般若波羅蜜經》，《菩薩藏經》（《富樓那問》）等，也都是「初期大乘」的教典。大部、小品，部類是相當多的！⁵

三、「大乘佛法」興起的因緣是多方面的

(一)因懷念釋尊而出現傾向於理想的佛陀觀

「大乘佛法」興起的因緣，是多方面的。釋尊入滅了，在「佛弟子的永恆懷念中」，「世間情深」，不能滿足於人間（涅槃了）的佛陀，依自我意欲而傾向於理想的佛陀，不過理想的程度是不一致的。如說如來無所不在，無所不能，無所不知，在大眾部系中，也不可能起初就是這麼說的。

(二)成佛的大行——波羅蜜多的出現

佛是修行所成的，與聲聞弟子的修行，當然會有些不同。從不斷傳出的釋尊過去生中的本生事跡，歸納出成佛的大行——波羅蜜多，波羅蜜多譯為「到彼岸」，也是「究竟完成」的意思。

- 1、說一切有部立四波羅蜜多——施，戒，精進，般若。

⁵ 初期大乘經類，參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第1章（24-37）。

- 2、外國師立六波羅蜜多——施，戒，忍，精進，靜慮，般若。
- 3、某一學派立六波羅蜜多，去靜慮而加聞——施，戒，忍，精進，聞，般若。
- 4、赤銅鑠部立十波羅蜜多——施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨。⁶

「外國師」所立六波羅蜜，是法藏部、說出世部等所用，也是一般大乘經所通用的。⁷六波羅蜜是成佛的因行，發心成佛而修行的，名為菩薩。

(三)菩薩道自利利人的精神成爲時代的洪流

佛是福德、智慧都圓滿的，依因果律，一定是菩薩長期修集福慧的成果。所以菩薩修行，

- 1、說一切有部以爲要經三大阿僧祇劫；
- 2、「別部執有七阿僧祇」。⁸
- 3、龍樹評斥說一切有部說：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言於三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限！」⁹無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，所以說沒有一處不是釋尊過去生中，捨身救度眾生的地方。

爲法爲眾生而無限精進，忘己爲人，不求速成——不急求自己的解脫成佛，而願長期在生死中，從利他中去完成自己。菩薩修行成佛的菩提道，無比的偉大，充分的表現出來；這才受到佛弟子的讚仰修學，形成「大乘佛法」的洪流。

(四)以般若爲導及三心並重的大修行

菩薩道繼承「佛法」，自利利他，一切都是以般若爲先導的。般若的體悟法性，名爲得無生法忍；知一切法實相而不證（證入，就成爲聲聞的阿羅漢了），登阿鞞跋致位——不退轉。以前，名柔順忍。

修菩薩行的，「以一切智智相應作意，大悲爲首，用無所得而爲方便」。¹⁰菩提心，大悲，（般若）無所得，三者並重。如以般若爲先導來說，般若於一切法都無所得，在聞、思、修、證中，是最根本最重要的。「大乘佛法」的甚深，依般若無所得而顯示出來。

(五)行菩薩道的方便法出現

菩薩行太偉大了！一般人嚮往有心，而又覺得不容易修學成就，所以有「魚子、菴羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少」的慨歎。恰好大眾部等，說十方世界現前有佛，於是信增上人，以念佛（及菩薩）、懺悔等爲修行，求生他方淨土，見佛聞法，而得不退於阿耨多羅三藐三菩提。

(六)小結

「大乘佛法」是多方面的，傳出也是多方面的，而「初期大乘」的主流，是般若爲導的，甚深廣大的菩薩行。

⁶ 《本生》《因緣物語》（南傳 28，35～50、95～97）。

⁷ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第 3 章（140-143）。

⁸ 《攝大乘論釋》卷 11（大正 31，231a-b）。

⁹ 《大智度論》卷 4（大正 25，92b）。

¹⁰ 《大般若波羅蜜多經》（「2 分」）卷 412（大正 7，67b-68a）。

四、以修行爲主的大乘經

重信行的，重智行的，重悲行的，大乘經從多方面傳出，都是以修行爲主，不是論典那樣的。大乘經從那些地區傳出，沒有明確的記錄，但一部分是可以推論而知的。

(一)般若法門起於南印度，大成於北印度

1、《般若經》的集成次序

如《般若經》原始部分，相當於《道行般若經》初「道行品」；後來發展而集成「下品」，一般所說的「小品般若」。再擴大而集成「中品」，一般稱之爲「小品般若」。再擴編爲「上品」的十萬頌。經典在傳寫中，偈頌或多或少，所以玄奘所譯《大般若經》，就採取了五部——前五分。

2、般若法門在印度的發展動脈

(1)般若的諸譯本皆說從南印度而西、而北

從南印度而西而北，除後來玄奘所譯以外，「小品」、「小品」各譯本，都是一致的。這說明了，「般若法門」是起於南印度，大眾部系的化區。流行到西（南）印度，那是分別說部中，法藏部等的化區。再到北印度，那是（罽賓）以烏仗那(Udyāna)爲中心的地區。經中說般若在北方盛大流行，暗示了「小品般若」是在這一地區集成的。

(2)玄奘譯本之說法迥異

玄奘所譯，一致說從北方轉至「東北方」，那是《般若經》從于闐而傳來中國了，與「小品般若」集成的情形不合。「小品般若」融攝了北方說一切有部的部分「法數」；「小品般若」受到了犢子部系的影響。¹¹

(二)《華嚴經》部分在南印度傳出，在北印度集大成

《華嚴經》，龍樹論所引，已有晉譯的初二品，「十地品」，「入法界品」。「入法界品」以文殊師利南下，教化福城——覺城(Bhaddiya-nagara)的善財童子，發菩提心，然後不斷的南行，參訪善知識，表示在家菩薩的修行歷程。……南方傳出的《華嚴經》部分，也流傳到北方。大部《華嚴經》中，有「諸菩薩住處品」，提到了震旦——中國與疏勒。大部《華嚴經》的集成，說在印度北方，應該是沒有問題的。

(三)文殊經典從東方（也可說南方）來

「初期大乘」經中，與文殊師利有關的不少。文殊是現出家相的，卻不重視釋尊的律制。經上說：文殊是從東方寶氏世界、寶英如來（佛土與佛名，異譯不一）那邊來的，¹²來了就沒有回去，贊助釋尊弘法，也獨當一面的說法。

多氏《印度佛教史》說：文殊現比丘相，來到歐提昆舍(ODivisa)月護的家中，說大乘法，爲人間流行大乘法的開始。¹³

歐提昆舍爲印度東方三大地區之一，就是現在的奧里薩，也就是善財的故鄉；「文殊法門」與這一地區有關。文殊從東方（也可說南方，已屬南印度）來，是「初期大乘」經的一致傳說。《華嚴經》後出的「菩薩住處品」，說文殊住在東北的清涼山；¹⁴文殊也就漸漸轉化爲中國五臺山的菩薩了。

¹¹ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第10章（692-701）。

¹² 《佛說文殊師利淨律經》（大正14，448b）。

¹³ 多氏《印度佛教史》（寺本婉雅日譯本，96）。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷29（大正9，590a）。

(四)淨土經典

依《外國記》的傳說：安息(Arsaces)，也就是波斯人不識佛法，而有念阿彌陀佛的信仰，正說破了彌陀淨土與印度西北的關係。

(五)小結

「初期大乘」的主要教典，可以推定的是：

1、起於南方，傳入北方而大成的經典

《般若》，《華嚴》(部分)，及思想介於《般若》、《華嚴》間的「文殊教典」，重於菩薩深廣的大行，菩薩普入世間的方便，是興起於南方，傳入北方而大成的。

2、起於北方，重於信願的經典

重於信願的，如《阿彌陀佛經》，是起於北方的。

※「初期大乘」的興起，是佛教界的共同趨勢，適應邊區而面目一新。

五、「初期大乘」的興起，與南北邊區佛教的開展有關

(1) 南方——烏荼，安達羅興起的大乘，傳入北方。

(2) 北方大乘以(罽賓)烏仗那為中心，向東西山地延申；向南而進入平地，就是犍陀羅——眾香城。這一帶，是「大乘佛法」非常興盛的地區。¹⁵

印度各方面的政權起伏，而佛法卻是超政治的，由南而北，也由北而中而南(反傳南方，似乎少些)，到處暢通。

總之，「初期大乘」的興起，與南北邊區佛教的開展有關。¹⁶

貳、深智大行的大乘

一、大小乘對法與律的不同看法

「初期大乘」經部類眾多，法門也各有所重，而同以「發菩提心，修菩薩行，成就佛果」為目的；與「佛法」的修出離行，以「逮得己利」，當然會有眾多的不同。然探究二者的根本差異：

(一)對於「律制」的看法

「佛法」是「導之以法，齊之以律」，以達成正法久住，利樂眾生為目的；

「初期大乘」，是重「法」的自行化他而不重「律」的。

(二)對於「法」所重不同

1、「依緣起說」與「依勝義說」

「佛法」是緣起說，從眾生——人類現實身心中，知迷悟、染淨的必然而通遍的「法」，觀一切為無常、苦、無我我所而契入的。

「初期大乘」卻以為這些是世俗諦說，要依勝義諦說。所以如說五蘊無常，「若如是求，是為行般若」，也要被斥為「說相似般若波羅蜜」了。¹⁷

¹⁵ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第7章(449-459)。

¹⁶ 印順導師《印度佛教思想史》(p.81-p.91)。

¹⁷ 《小品般若波羅蜜經》卷3(大正8, 546c)。

◎如文殊師利菩薩是從東(南)方世界來的，那邊的佛法，以了達真諦——勝義諦為先，不如此土的佛法，以緣起(四諦，世俗諦)為先要的。「此土」，是釋尊以來傳統的「佛法」；文殊所宣揚的「彼土」佛法，就是出現於東南印度的「大乘」。

2、「先知法住，後知涅槃」與「直從涅槃入手」

(1) 依「佛法」說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。¹⁸如實知緣起的法住智，是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知，而能得涅槃的。

(2) 然在「初期大乘」，無論是利根、中根、鈍根；初學、不退轉，¹⁹都直從與涅槃相當的「甚深處」入門。

《小品般若波羅蜜經》卷7(大正8, 566a)說：「甚深相者，即是空義，即是無相、無作[願]、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義」。

《摩訶般若波羅蜜經》卷17(大正8, 344a)說：「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、(無滅)、無染、寂滅、離、如、法性界、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義」。

這種種異名，可分為三類：

A、果德：無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃：《阿含經》以來，就是表示涅槃(果)的。

B、行門：空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得(解脫)涅槃，也就依此來表示涅槃。

C、理境：真如、法界、法性、實際。「實際」是大乘特有的²⁰。真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的。到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。

這三類——果，行，理境，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。²¹

(三)小結

「佛法」與「大乘佛法」的所重不同，依此而可以明了出來。

二、涅槃的甚深義在菩薩道中的重要性

(一)菩薩道以聖者自證的境界為準量

《般若經》等著眼於佛弟子的修行，所說的甚深義，是言說思惟所不及的。這是以佛及阿羅漢的自證為準量的……。大乘深義的特質所在，惟有般若——聞慧(音響忍)、思與修慧(柔順忍)、修與現觀慧(無生法忍)所能趣入。由此可見般若波羅蜜在菩薩道中的重要性，對經中所說：「一切法不可得」；「一切法本性空」；「一切法本不生」；「一切法本清淨」(淨是空的異名)；「諸法從本來，常自寂滅相」，也可以理會，這都是「無所得為方便」的般若——菩薩慧與佛慧(「佛之知見」)的境地。

¹⁸ 《雜阿含經》卷14(大正2, 97b)。

¹⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷21(大正8, 372a)。

²⁰ 《大智度論》卷32(大正25, 298a8-b7)。

²¹ 印順導師《空之探究》(p.143-p.145)。

(二)大乘的甚深義依涅槃而來，卻與「佛法」不同

1、有涅槃知見而不證實際的菩薩風格

大乘甚深義，從「佛法」的涅槃而來。但在「佛法」，見法涅槃——得涅槃智的阿羅漢，是「不再受後有」的，那菩薩的修「空性勝解」，直到得無生忍，還是不證入涅槃，怎麼可能呢？我曾加以論究，如《空之探究》(p.151-153)說：

「眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰、希欲、聽聞、覺想，也不是見審諦忍，卻有『有[生死]滅涅槃』的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如實知見水，但還不能嘗到水一樣。²²……

(絕少數)正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。……

有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來」！

「大乘佛法」的甚深義，依於涅槃而來，而在大乘法開展中，漸漸的表示了不同的涵義。

2、大乘初興的無生法性乃含容二乘的果證為真實

起初，菩薩無生法忍所體悟的，與二乘的涅槃相同，《華嚴經》「十地品」也說：「一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異。一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法」。²³「般若」等大乘經，每引用二乘所證的，以證明菩薩般若的都無所住。二乘的果證，都「不離是忍」，²⁴這表示大乘初興的含容傳統佛法。

3、大乘稍後的不可思議解脫比二乘的涅槃還殊勝

然菩薩是勝過二乘的，菩提心與大悲不捨眾生，是殊勝的。智慧方面，依般若而起方便善巧，菩薩自利利他的善巧，是二乘所望塵莫及的；《華嚴經》「入法界品」與《維摩詰經》，稱之為不可思議解脫。發展到二乘的涅槃，如化城一樣，「汝所得非(真)滅」。²⁵這如一時睡眠；只是醉三昧酒，²⁶佛的涅槃才是真涅槃呢！

4、小結

「大乘佛法」的甚深涅槃，與「佛法」不同；簡要地說，大乘是「生死即涅槃」。

三、大小乘的涅槃說

(一)「佛法」的涅槃說

「佛法」的緣起說是：依緣有而生死流轉，依緣無而涅槃還滅，生死世間與涅槃解脫，同成立於最高的緣起法則。不過敘述緣起的，多在先後因果相依的事說，這才緣起與涅槃，不自覺的對立起來。「緣起甚深」，「涅槃甚深」，是經、律中一致說到的，也就以緣起為有為，以涅槃為無為，²⁷意解為不同的二法了。

²² 《雜阿含經》卷 14 (大正 2, 98c)。《相應部》(12)「因緣相應」(南傳 13, 170-171)。

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷 26 (大正 9, 564c)。

²⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7 (大正 8, 276a)。

²⁵ 《妙法蓮華經》卷 3 (大正 9, 27a-b)。

²⁶ 《無極寶三昧經》卷上 (大正 15, 507c)；《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2 (大正 16, 497c)。

²⁷ 《雜阿含經》卷 12 (大正 2, 83c)。

(二)「大乘佛法」的涅槃說

「大乘佛法」中，空性、真如、法界等異名的涅槃，是不離一切法，即一切法的，如《般若經》說：「色（等五蘊）不異空，空不異色（等）；色（等）即是空，空即是色（等）」，²⁸《智度論》就解說為：「涅槃不異世間，世間不異涅槃」。²⁹涅槃是超越凡情的，沒有能所相，沒有時空相，沒有數量彼此差別相（近於某些神秘經驗），是不能以心思語言來表示的。

在般若智證中，超脫名相而不可說是什麼的，一切等於一，所以「一」，還是相待而立，對種種說。眾生心境是無限差別，所以說不二，說是一，而其實是非定一，也非若干的，不妨說「不一不異」。大乘行者的超越修驗，結合了佛菩薩普化無方的信心，一切是一，更表現為一與多的互相涉入，一，是平等不二；平等就不相障礙，於是劫[時間]、刹[國土]、法、眾生、佛，都是一切在一中，一在一切中：相互涉入，各住自相而不亂。這樣的境界，對眾生來說，只能存在於理想信仰之中。

(三)小結

「佛法」重在超脫，所以聖者入涅槃的，不是人類的祈求對象，不落神教俗套，但不能滿足世俗的迷情。

「大乘佛法」的涅槃，可說是超越而又內在的，不著一切，又不離一切。從涅槃、真如、法界等即一切而超越一切來說，沒有任何差別可說，所以說「不二法門」，「一真法界」。

四、般若法門的空義

(一)空義在般若經受到特別的闡揚

在大乘興起中，般若法門得到最大的發展，如般若部教典的不斷傳出，現存的「上品般若」有十萬偈，可以看出般若法門流行的普遍。《般若經》重於菩薩行，以般若攝導六度萬行，趣入一切智地，特別是空義的闡揚。

(二)空在「佛法」及般若經的類型

- 1、「空」，本於《阿含經》的無我我所空，是各部派所同說的。
- 2、《原始般若》部分，並沒有說到空，只說離、無所有、無生、無所得等。
- 3、「下品」——《小品般若》才說「一切法空」；「須菩提為隨佛生，有所說法，皆為空故」。³⁰所說「一切法空」，還是總說而不是別名。
- 4、「中品」——《大品般若》，取「阿含」及部派所說，依大乘義而為種種空的類集。如：
 - (1)「中品」「前分」說七種空；「後分」說十四空；
 - (2)「中品」集成時，更總集為十六空，又進而說十八空，如《大般若經》的「第三分」與「第二分」。

²⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，223a）。

²⁹ 《大智度論》卷 19（大正 25，198a）。

³⁰ 《小品般若波羅蜜經》卷 5（大正 8，558c）。又卷 6（大正 8，562b）。

5、「上品」——《大般若經》「初分」，更增說為二十空。³¹

(三)般若經成立種種空，又處處廣說發揚

由於《般若經》的成立種種空，又在經中處處廣說，於是《般若經》義，傾向於空的闡揚，也影響了其餘的大乘經，似乎「空」是《般若經》的心要了。其實，《般若經》所說的空（性），是深奧處，與無生、真如、法界、涅槃等同一內容。所以稱之為空，固然是修行重在離妄執，脫落名相的體悟，也是形容聖者心境的了無住著，無所罣礙。「佛法」的空，是這樣而受到修行者的重視；在大乘《般若經》中，大大應用而發揚起來。

(四)般若經說空，著重於本性空與自性空

《般若經》說空，著重於本性空(prakṛti-sūnyatā)，自性空(svabhāva-sūnyatā)。

1、本性空

種種空的所以是空，是「本性爾故」，所以可說「本性空」是一切空的通義。

2、自性空

自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性（即「諸法空相」）是不生不滅，不垢不淨、不增不減的。自性是超越的，不落名相的無為（涅槃）。但在經中，也有說世俗自性是虛妄無實——空的，說無自性故空。³²在大乘論義中，無自性空有非常重要的地位，然以《般若經》來說，空，決不是重在無自性的。《般若》等大乘經，是以真如、法界等為準量的。菩薩的空相應行，是自利利他的，體悟無生而進成佛道的大方便。

五、初期大乘出發於超越的證境所面臨的困局

(一)以二諦來解說兼顧法性與菩薩行的問題

大乘以真如、法界為準量，即一切而超越一切，不可說、不可示、不可分別，一切是無二無別的。但在菩薩修行中，又說六度、四攝、成熟眾生、莊嚴國土，在眾生心境中，不免難以信解。《般若經》「方便道」中，一再的提出疑問，總是以二諦來解說，也就是勝義諦中不可安立，依世俗諦作這樣說。這是以眾生心境、佛菩薩智境的不同來解說。

(二)解說生死與解脫的原因與「佛法」不同

然一切本性空，一切本來清淨，眾生也本來如此，為什麼會生死流轉，要佛菩薩來化度呢！「佛法」依緣起，成立生死流轉、涅槃還滅；從眾生現實出發，所以沒有這類疑問。大乘經重在修證，出發於超越的證境，對生死流轉等說明，不太重視。凡夫的生死流轉，根源在無明，這是「佛法」所說的。依《般若經》說，無明不能了知一切無所有性，由於不知而起執著，不能出離生死。所以菩薩以般若而不起執著，不執著而能得解脫。這不外迷真如而有生死，悟真如而得解脫的意思。「初期大乘」經說，大抵如此。

³¹ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第10章（686-688、715-726）。《空之探究》第3章（155-170）。

³² 參閱印順導師《空之探究》第3章（180-186）。

六、方便與般若同等重要

(一)般若與方便的相資相成

1、般若以無所得為方便

「般若波羅蜜」，在菩薩修學中，是最重要的。「中品」——《大品般若經》初，勸學般若，如要學任何法門，都「應學般若波羅蜜」。因為修學般若，一切法門在般若——空相應中，都是成佛的方便。…經上說：「菩薩摩訶薩以一切諸法不可得故，乘是摩訶衍，出三界，住薩婆若」[一切智]。³³依據這一意義，般若以無所得為方便，般若是大方便，離般若就一切都不成其為（成佛的）方便了。

2、方便有體真與涉俗之重要意義

然菩薩的利益眾生，在世俗事中，不能說般若都無所得就夠了。方便有多種意義，對般若的「體真」，而論悲願利濟的「涉俗」，方便與般若是同樣重要的。《維摩詰所說經》卷中（大正 14，549c）說：

「智（般若）度菩薩母，方便以為父，一切眾導師[佛]，無不由是生」。

般若與方便，是成佛的兩大因素，而且是相助相成的，所以說：「無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解」。³⁴沒有方便的慧——般若，是要證實際而成小果的；沒有般若的慈悲方便，只是人天善業，對佛道來說，都是繫縛。只有般若與方便的相資相成，才能實現大乘的不思議解脫。

(二)《華嚴》十度中的方便

《華嚴經》為了滿足十數，說了多種的十波羅蜜。³⁵然西晉竺法護，姚秦鳩摩羅什，東晉佛陀跋陀羅，在所譯《華嚴》的「十地品」中，都沒有說到在方便以上，更加願、力、智而成的十波羅蜜。六度加方便、願、力、智，成為一般定論的十波羅蜜，是屬於「後期大乘」的。

七、大小乘在解脫的形式與方法上出現差異，根源在於方便

「方便」在「大乘佛法」中的重要性（更影響到「秘密大乘佛法」），是應該特別重視的。

◎羅什所譯《維摩詰所說經》，經題下注「一名不思議解脫」。

◎《華嚴經》的「入法界品」，《智度論》稱為《不可思議解脫經》；

◎「四十華嚴經」題，也作「入不可思議解脫境界」。

解脫是「佛法」的修行目標，「大乘佛法」稱為「不思議解脫」，形式與方法上，應有某種程度的差異；差別的重點，就是方便。

(一)菩薩道是依釋尊過去的本生而形成

一、菩薩道是依釋尊過去的本生而形成的。在本生中，修菩薩行的，不一定是出家的。如善財所參訪的善知識（菩薩），…有的是出家，有的是在家；有的是人，有的是鬼神：這樣的菩薩而修菩薩行，當然與「佛法」不同了。

³³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 6（大正 8，261a）。

³⁴ 《維摩詰所說經》卷中（大正 14，545c）。

³⁵ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第 13 章（1102-1103）。

(二)大乘佛法的菩薩與傳統的出家生活不同

二、「佛法」中，在家是可以證果的，但住持佛法，屬於出家僧。不涉政治，不事生產，表現謹嚴拔俗的清淨形象。爲了維護僧伽的清淨，有些地方是不能去的，有些人是不能隨便接觸的，有些事是不可以做的。遵守傳統制度，與社會保持適當距離，對佛法的普化人間，似乎有所不足。

「大乘佛法」的菩薩，以不同身分，普入各階層，從事不同事業，以不同方便，普化人間。理想的「大乘佛法」，與謹嚴拔俗的比丘生活，說法利生，作風上顯然不同。就是現出家相的文殊菩薩，不在僧中雨安居，而在「王宮采女中，及諸淫女、小兒之中三月」，³⁶也與傳統的出家生活不同。

這一大乘的方便風格，正是受了流行這一地區，重「法」而不重「律」的大眾部系的影響。雞胤部主張，衣、食、住一切隨宜；北道部說有在家阿羅漢。南方大乘——「文殊法門」，「入法界品」所表現的解行，就是在這種部派思想上，適應地域文明而發展起來的。

「原始般若」應用否定的、反詰的語句，本與「文殊法門」相近。「般若」流入北方而大成，雖同樣的著重於勝義的體悟，而改取平實的語句，且引用說一切有部等術語。

「文殊法門」在南方，充分的發展起來。「入法界品」善知識的種種方便，不妨說是集當時「文殊法門」的特性，而以善財童子的參學，表示出大乘方便的特色。

(三)菩薩煩惱即菩提的風格

三、菩薩的示現殘殺，示現淫欲，示現爲鬼、畜、外道、魔王，那是大菩薩利益眾生的方便，姑且不論。修學菩薩道的作風，也與「佛法」不同，如《清淨毘尼方廣經》（大正 24，1080b）說：

「（此土所說）一切言說，皆是戲論，是差別說，呵責結使說。

世尊！（文殊來處）寶相佛土無有是說，純明菩薩不退轉說，無差別說」。

此土釋尊的教說，的確是差別說。有苦有樂，有邪有正，有雜染也有清淨。「結使」，使就是隨眠。釋尊總是呵責煩惱，以煩惱爲生死的原因，勸弟子捨斷煩惱，以無漏智得解脫。

文殊國土的「無差別說」，是「皆依勝義」，一一法到究竟處，是一切法不生，一切法清淨，無二無別的如、法界，是沒有差別可得的。這才能不著煩惱又不離煩惱，不著生死而不離生死。

文殊所代表的不思議解脫，如《諸法無行經》說：勝意比丘持戒、得定，少欲知足，修頭陀行，這是「佛法」中的比丘模樣。喜根比丘不稱讚少欲知足，嚴持戒律，但說諸法實相——貪、瞋、癡性即法性；說貪欲、瞋恚、愚癡——一切法無障礙。如偈說：「貪欲是涅槃，恚、癡亦如是，於此三事中，有無量佛道」。「若人無分別，貪欲、瞋恚、癡，入三毒性故，則爲見菩提，是人近佛道，疾得無生忍」。³⁷這就是一般所說的煩惱即菩提，文殊法門是著重於此的。³⁸

³⁶ 《文殊師利現寶藏經》卷下（大正 14，460a-b）。《大方廣寶篋經》卷中（大正 14，474a）。

³⁷ 《諸法無行經》卷下（大正 15，757a-760a）。

³⁸ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第 12 章（928-940）。

(四)《般若經》的方便善巧較為平實

說得平實些的，如《般若經》說：「若人已入正位，則不堪忍發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故」。³⁹菩薩是要長期在生死中度眾生的，如入正位——入正性離生，斷煩惱而證聖果，那就多也不過七番生死，不能長在生死修菩薩行了。所以說「菩薩不斷煩惱」。但不斷煩惱，只是不斷，而猛利、相續煩惱，能造作重大罪業的，還是要伏除的。只是制伏了煩惱，淨化了煩惱（如馴養了猛獸一樣），留一些煩惱，才能長在生死，利益眾生。這樣，對菩薩修行成佛來說，如有善巧方便，煩惱是有相當意義的。《維摩詰所說經》卷中（大正 14，549b）說：

「以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。……

若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地，不生蓮華；卑濕淤泥乃生此華。……

當知一切煩惱為如來種，譬如不下巨海，不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶」。

「初期大乘」佛法，著重於勝義法性的契入，所以能不離煩惱、不著煩惱，於生死海中利益眾生，以圓滿一切智——無上菩提。本著這樣的慧悟，攝化眾生，也就處處可行方便。對於傳統的「佛法」，是有衝擊性的，所以佛教界有「大乘非佛說」，及聲聞法是「小乘」的相互對立。

八、究竟圓滿的佛果也出現多種異說

深廣的菩薩大行，是「大乘佛法」的主要部分，而究竟圓滿的佛果，也多方表顯出來。

(一)佛的二身說之出現

十方諸佛的淨土，清淨的程度是不一致的。有讚揚某佛與佛的淨土；也有說某佛比其他佛與佛的國土更好。抑揚讚歎，無非是「為人生善」，引發人的信心而已。

佛果，是修菩薩因行所成的，是「大乘佛法」的通論。

人間成佛的釋尊，由於本生等傳說，修廣大因行，怎麼成了佛，還有多種不理想的境遇？依此而引出方便示現的化身，真實的法身——二身說。……。

(二)《法華經》還是說釋尊本行菩薩道而成佛

《法華經》開權顯實，會三乘歸一乘，說法者是釋尊。接著，顯示釋尊的法身，成佛已經很久很久了！一則說：「常住不滅」；再者說：「壽命今猶未盡，復倍上數」——有數量是有盡的。成佛以來甚大久遠的，當然不是王宮誕生，伽耶成道，拘尸那入滅的；燃燈佛授記，也只是方便說。這樣，大通智勝如來教化十六王子，現在成佛，也是方便說了！佛的究竟實義，顯然的不可思議！但到底是常住不滅呢，還是有盡而後佛繼起呢？不過，《法華經》還是說本行菩薩道而成佛的。⁴⁰

³⁹ 《小品般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，540a）。

⁴⁰ 印順導師《印度佛教思想史》（p.91-p.110）。

叁、方便易行的大乘

一、大乘的念佛與「佛法」六念的關係

「大乘佛法」，還有重信仰與通俗化的一面，對「大乘佛法」的發展演化來說，是有非常重要性的。

(一)「佛法」與大乘法中的念佛

爲了適應慧弱信強的根性，「佛法」有六念——六隨念法門。遭遇恐怖的，特別是病重而瀕臨死亡邊緣的，可依六念的修行（憶念），能得到心無怖畏。

六念是：

- 1、念佛，2、念法，3、念僧，是憶念（信敬）三寶的功德；
- 4、念戒是憶念自己的戒行清淨；
- 5、念施是憶念自己所作的清淨布施功德；
- 6、念天是念六欲天，有信有戒有施的，不會墮落，一定能生於莊嚴的天界。⁴¹

在「大乘法門」中，廣說十方佛與莊嚴的國土。東方妙喜世界的阿閼佛，西方極樂世界的阿彌陀佛，在眾多的佛世界中，受到大乘行者的特別尊重。

(二)念佛適合信願增上的眾生

「佛法」爲信行人說六念法門，是爲了慧力不足，生怕墮落，沒有現生修證的自信。

大乘念佛法門的開展，也是爲了佛德崇高，菩薩行偉大，佛弟子是有意嚮往的；但想到長期在生死中利益眾生，又怕在生死中迷失了自己。所以依信願憶念力，求生淨土，能見佛聞法，也就不憂退墮了。念佛法門的廣大發展，說明了菩薩行是甚深廣大的；修菩薩行成佛，是並不容易的。

往生淨土而不憂退墮，正與六念，特別是念天意識的共通性。

二、大乘的念佛法門

大乘的念佛法門，眾多而又廣大。除《阿彌陀經》，《阿閼佛國經》，編入「寶積部」以外，眾多的念佛法門，在《大正藏》中，主要是編入「經集部一」。

(一)念種種佛的目的

念種種佛的目的，是爲了：

- 1、「往生佛國」：念佛而往生佛國，可以見佛聞法而不斷的進修了。
- 2、「不退菩提」：念佛的能不退阿耨多羅三藐三菩提心，也就不會退墮二乘了。
- 3、「得陀羅尼」：陀羅尼的意義是「持」，念佛能生生世世的不忘失佛法。
- 4、「懺悔業障」：

◎在「佛法」中，懺——懺摩(kSama)的意義是「容忍」，求對方或僧眾，容恕自己的過失。悔是(desana)的意譯，直譯爲「說」：毫不隱瞞的，在大眾前，陳說、發露自己的過失。犯了戒的，內心有罪惡感，內心不得安寧，是要障礙進修的。所以釋尊制律，要弟子們隨犯隨懺，保持身心的清淨（也就是僧伽的清淨），能向上進修。「佛法」的懺悔法，是懺悔當前所犯的過失。

⁴¹ 《雜阿含經》卷 20（大正 2，143b-144a）。又卷 30（大正 2，218b）。《增支部》「6 集」（南傳 20，46-52）等。

◎大乘的懺悔，如《舍利弗悔過經》，是在十方一切佛前，懺悔現生的，更懺悔無始以來，過去生中的惡業。所以經中每有念佛可消除多少劫惡業的話，如《觀無量壽佛經》說：「除無量億劫極重惡業，命終之後，必生彼國」。⁴²

〔二〕以念佛爲主的「易行道」

大乘念佛法門，以念佛爲主的「易行道」，也是廣大的，如《舍利弗悔過經》所說，十方佛前懺悔，勸請，隨喜，迴向；⁴³這是多數經所說到的，《華嚴經》的「普賢十願」⁴⁴，也是依此而湊成「十」數的。

- 1、念佛：這是主要的，如稱佛名號（讚佛），禮拜佛，供養佛；深一層的是觀念佛。
- 2、懺悔。
- 3、隨喜：見聞眾生的功德——善心，善行，不嫉忌而能生歡喜心；「隨喜」是「佛法」所說的。
- 4、勸請——請轉法輪，請佛住世：釋尊覺得佛法甚深，眾生不容易領受，有「不欲說法」的意思。由於梵天的勸請，才大轉法輪。晚年，因阿難不請佛住世，佛才三月後涅槃了。大乘行者深信十方有佛，所以請初成佛道的說法；請要入涅槃的住世。這是願望佛法常在世間，爲苦難眾生作依怙，出發於虔誠的護法心。
- 5、迴向：迴向是迴轉趣向，將自己所有念佛等功德，轉向於某一目標。

◎《普賢行願品》說：「迴向眾生及佛道」。⁴⁵一切功德，迴向給眾生，與眾生同成佛道。

◎自己所作的功德，能轉給別人嗎？《大智度論》說：「是福德不可得與一切眾生，而（福德的）果報可與。……若福德可以與人者，諸佛從初發心所集功德，盡可與人」！⁴⁶自己所作的功德，是不能迴向給眾生的。但自己功德所得的福報，菩薩可以用來利益眾生，引導眾生同成佛道。這樣的迴向說，才沒有違反「自作自受」的因果律。

以念佛爲主的修行，龍樹的《菩提資糧論》、《寶行王正論》，都以佛前懺悔等行法，爲初發心菩薩及日常的修持法。⁴⁷中國佛教的早晚課誦，及禮懺的「五悔法」，都是這易行道的普及流行。⁴⁸

〔三〕「大乘佛法」的造像與寫經

西元前後，「大乘佛法」開始流行，恰好佛教界出現了新的情況，造像與寫經。

⁴² 《觀無量壽佛經》（大正 12，342c）。

⁴³ 《佛說舍利弗悔過經》（大正 24，1090a-1091b）。

⁴⁴ 1、敬禮諸佛。2、稱讚如來。3、廣修供養。4、懺悔業障。5、隨喜功德。6、請轉法輪。7、請佛住世。8、常隨佛學。9、恒順眾生。10、普皆迴向。

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 40（大正 10，847a）。

⁴⁶ 《大智度論》卷 61（大正 25，487c-488a）。

⁴⁷ 《菩提資糧論》卷 4（大正 32，530c-531b）。《寶行王正論》（大正 32，504b-c）。

⁴⁸ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第 13 章（1133-1141）。又第 9 章（570-576）。

(一)造像**1、「佛法」不許造像**

「佛法」本來是不許造像的，如《十誦律》說：「如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像」！⁴⁹所以當初的佛教界，以佛的遺體——舍利造塔供養外，只雕刻菩提樹、法輪、佛足跡等，以象徵釋尊的成道、說法與遊行。念佛也只憶念佛的功德（法身），因為佛是不能從色身相好中見的。如偈說：「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我」。⁵⁰

2、西元前後，大乘與雕像開始流行

但西元前後，犍陀羅式、摩偷羅式的佛像——畫像、雕刻像等，漸漸流行起來。

(1) 這可能由於大眾部的「佛身無漏」，相好莊嚴，影響大乘經（成為「法身有色」說）；

(2) 也可能由於西北印度，受異族（希臘人，波斯人，塞迦人，月氏人）侵入，受到外來文化的影響，適應一般信眾而造佛像（菩薩像）。

佛像的興起，終於取代了舍利塔，表示佛的具體形象。

3、塑造佛像可激發念佛三昧的修行

佛像的塑造，當然是使信者禮拜，得種種功德，而重要的是，激發念佛三昧的修行。《般舟三昧經》也說：「作佛形像，用成是（般舟）三昧故」。⁵¹修念佛三昧，依《坐禪三昧經》，《思惟略要法》，《觀佛三昧海經》等說，都是先取像相，憶念不忘，然後正修念佛三昧的。如修般舟三昧成就的，佛現在其前，能為行者說法，答行者的疑問。修行[瑜伽]者因此理解到：佛是自心所作，三界也是自心所作的。⁵²自心是佛，唯心所現，將在「後期大乘」、「秘密大乘」中發揚起來。

(二)寫經

結集的聖典，一直在口口相傳的傳授中。

1、錫蘭傳說西元前將聖典書寫在貝葉上

錫蘭傳說：西元前 42～29 年間，比丘們在中部摩多利（Mātale）的阿盧精舍（Aluvihāra），誦出三藏及注釋，書寫在貝葉上，以免聖典的散失遺忘。⁵³

2、初期大乘經典同樣讚歎讀誦、書寫等大乘經的功德

這是錫蘭的傳說，而在「大乘佛法」初期傳出中，如《般若經》，《法華經》，《阿閼佛國經》等，都說到了書寫經卷，可見「寫經」成為這一時期的學風。

佛法本是正法中心的，但在三寶中，正法缺少具體的形象。自書寫經典流行，經典的書寫，經書的莊嚴供養，寫經來布施他人，成為「十法行」的三項。寫經等功德，給以高度的讚歎。對經書「敬視如佛」；「則為是塔」，⁵⁴以法為中心的大乘行者，幾乎要以

⁴⁹ 《十誦律》卷 48（大正 23，352a）。

⁵⁰ 《瑜伽師地論》卷 19（大正 30，382b）。《金剛般若波羅蜜經》的「若以色見我」偈，大意相同。

⁵¹ 《般舟三昧經》（大正 13，899c）。

⁵² 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第 11 章（842-848）。

⁵³ 《島史》（南傳 60，134）。《大史》（南傳 60，378-379）等。

⁵⁴ 《妙法蓮華經》卷 4（大正 9，30c）。《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，750c）。

經書（莊嚴供養）來代替舍利塔了！

佛弟子——善男子、善女人們，讀、誦、受持、解說、書寫大乘經的，稱為「法師」——法唄唄，這是甚深經法的通俗化，「唄唄者」是以音聲作佛事的。

讀、誦、書寫的功德，更有種種的現生利益，⁵⁵那是適應世俗，類似一般低級的神教了！

四、大乘佛法的天菩薩勝過人間的賢聖

(一)「佛法」所說的天

「佛法」所說的天，無論是高級的，低級的鬼天與畜生天，即使是身相莊嚴，壽命長，神力大，享受好，而都是生死流轉中的苦惱眾生，與人類一樣。然從發心修行，究竟解脫來說，人間勝過了諸天。人有三事——憶念、梵行、勇猛勝過諸天，所以「佛世尊皆出人間，非由天而得也」。⁵⁶因此，佛與在家、出家的賢聖（人）弟子，諸天只有恭敬、讚仰、歸依，表示護法的真誠（邪神、惡鬼等在外）！釋尊容忍印度民間信仰的群神，而佛與人間賢聖弟子，勝過了一切天神；不歸依天神，是「佛法」的根本立場！

(二)「大乘佛法」的天菩薩

1、由本生所傳出的天、鬼與畜等的菩薩

「大乘佛法」興起，由於「本生」的傳說，菩薩也有是天、鬼與畜生的，而有（高級與低級的）天菩薩在經中出現。如…（畜生）龍菩薩。…（鬼）緊那羅菩薩。…魔天菩薩。

2、夜叉(鬼)菩薩尤為重要

重要的是（鬼）夜叉，經中有金剛手，或名執金剛，或譯金剛密跡力士，從手執金剛杵得名。帝釋也是夜叉天，是夜叉群的大王。

經律中說到一位經常護持釋尊的金剛力士，在《密跡金剛力士經》中，是發願護持千兄——賢劫千佛的大菩薩。⁵⁷經常隨侍釋尊，所以沒有聽說過的佛事、佛法，如如來身、語、意——三密，就由這位金剛密跡力士傳說出來。

3、《華嚴經》中夜叉天身相的菩薩

《華嚴經》以毘盧遮那佛為主，依「十地品」說，是與印度的大自在天，同住色究竟天而成佛的。毘盧佛的兩大脅侍，文殊與普賢菩薩，其實是釋尊人間與天上的兩大弟子的合化：文殊是舍利弗的梵天化，普賢是大目犍連的帝釋化。⁵⁸與色究竟天成佛，綜合起來，表示了佛法與印度天神的溝通。《華嚴經》法會開始，十方菩薩以外，有無數的執金剛神，無數的主城神、主地神，一直到大自在天，都來參與法會。參與毘盧遮那佛法會的，當然是大菩薩。

善財童子參訪的善知識，有不少的主夜神，都是女性的夜叉。圍繞師子嚩呻比丘尼的，在十地菩薩以上的，有「執金剛神」，與「坐菩提道場菩薩」（也就是「普賢行地」）

⁵⁵ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第10章（642-643）。

⁵⁶ 《增壹阿含經》（34）「等見品」（大正2，694a）。

⁵⁷ 《大寶積經》（3）《密跡金剛力士會》（大正11，52c-53a）。

⁵⁸ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第8章（465-472）。

相當。⁵⁹

夜叉天身相的菩薩，在《華嚴經》中，地位非常高，與「秘密大乘佛法」是一脈相通的。

大力鬼王與高等畜生天的菩薩化，與鬼神等結合的咒術等世俗信仰，也就不免要融入佛法。

(三)小結

「大乘佛法」的天菩薩，勝過人間（聲聞）賢聖；在天上成佛，適合世俗迷情，而人間勝過天上，佛出人間的「佛法」，被顛倒過來了。佛、天的合流，已經開始。

「初期大乘」特重文殊菩薩，稱爲「諸佛之師」。與文殊有關的教典，多爲天子說法。⁶⁰ 不過，

- 1、「初期大乘」的天菩薩說，爲天菩薩說的，還是菩薩道的深智大行，佛果的功德莊嚴，
- 2、與後來以普賢菩薩（金剛手等）爲主，適應低級天的法門，意境還是不相同的。

「大乘佛法」在深智大行的主流下，通俗普及，以信爲先的方便道，也在發展中。高深與通俗的統一，似乎是入世而又神秘化，終於離「佛法」而顯出「大乘佛法」的特色。⁶¹

⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 67（大正 10，364a-b）。

⁶⁰ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第 12 章（935-936）。

⁶¹ 印順導師《印度佛教思想史》（p.110-p.119）。

慧日佛學班·第6期課程

印度佛教史

釋開仁編·2009/3/20

第六章、初期「大乘佛法」(之二)
「性空唯名論」

壹、龍樹及其論著

一、確立大乘正義的第一位大乘論師

多方面傳出的大乘經，數量不少，內容又各有所重，在下化眾生，上求佛道，修菩薩行的大原則下，「初期大乘」經的行解，不免有點龐雜。「初期大乘」流行以來，(西元前 50 年～西元 200 年)已經二百多年了。面對印度的神教，「佛法」流傳出的部派，大乘自身的異義，實有分別、抉擇、貫通，確立大乘正義的必要。龍樹就是適應這一時代的要求，而成爲印度佛教史上著名的第一位大乘論師。

二、龍樹在生的年代推定

龍樹在世的年代，傳說不一，而年壽又都說很長。西元 404 年，鳩摩羅什來到我國的長安。羅什譯出的《龍樹菩薩傳》說：「去此世以來，至今始過百歲」¹。羅什二十歲以前，在西域學得龍樹的大乘法門。二十歲以後，住在龜茲。前秦建元十八年(西元 382)，羅什離龜茲而到了姑臧，住了十九年，才到長安。可見《龍樹傳》的成立，一定在西元 382 年以前。那時，龍樹已去世百零年了，所以推定爲：龍樹約生於西元 150～250 年，這也是很長壽了！

三、案達羅國王對龍樹的崇敬護持之考

龍樹是南印度人；當時的南方，是案達羅王朝。宋(西元 431 年)求那跋摩譯出了《龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈》。

「禪陀迦王」，就是唐義淨的異譯本，《龍樹菩薩勸誡王頌》所說的「乘土國王」；《南海寄歸內法傳》說到的「市演得迦」²。

一般以爲：「禪陀伽」是案達羅王朝的創建者 Simuka。龍樹仰推禪陀伽王，用意是勸誡案達羅國王，依法而行。宋僧伽跋摩再譯本，名《勸發諸王要偈》，也許更符合實際。後代稱此「偈」爲《密友(或作「親友」)書》，那是說龍樹與某國王有親密關係，得到某國王的崇敬護持了。近代學者，紛紛的推定當時的國王是誰，但一直在推論階段，沒有得到定論。

¹ 《龍樹菩薩傳》(大正 50, 185b)。

² 《龍樹菩薩勸誡王頌》(大正 32, 751b)。《南海寄歸內法傳》卷 4 (大正 54, 227c)。

四、與龍樹有關的譯名

關於龍樹的傳記，首先要辨別的是：龍樹或譯作龍猛、龍勝。

(一)《楞伽經》所說

然《楞伽經》所說：「證得歡喜地，往生極樂國」的龍猛，梵語 Nāgāhvaya，應譯為「龍叫」、「龍名」。

(二)月稱《入中論》所說

月稱的《入中論》，爲了證明龍樹的勝德，引了《楞伽經》說；又引《大雲經》說：「此離車子，一切有情樂見童子，於我滅度後滿四百年，轉為苾芻，其名曰龍，廣弘我教法，後於極淨光世界成佛」³，這也是龍名。

(三)多氏《印度佛教史》所說

依多氏《印度佛教史》說：南方的龍叫（或「龍名」）阿闍黎，真實的名字就是如來賢(Tathāgata-bhadra)，弘揚唯識中道，是龍樹的弟子。⁴

(四)結

這位如來賢阿闍黎，絕對不是龍樹；思想（其實是如來藏說）與龍樹不同，也不可能是龍樹的弟子。

五、龍樹出家，修學，弘法的事跡

(一)《龍樹菩薩傳》所記載的事跡

龍樹菩薩出家，修學，弘法的事跡，依早期的《龍樹菩薩傳》，是這樣的⁵：

「入山，詣一佛塔，出家受戒。九十日中，誦三藏盡，更求異經，都無得處」。

「遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之」。

（龍樹欲）「立師教戒，更造衣服，令附佛法而有小異」。

「大龍菩薩……接之入海，於宮殿中，開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無量妙法授之。……龍還送出，於南天竺大弘佛法」。

「去此世以來，至今始過百歲，南天竺諸國為其立廟，敬奉如佛」。

(二)釋傳記的事跡

1、出家與修學的因緣

龍樹出家時，佛像初興，舍利塔代表了佛，與僧寺相連，由比丘僧管理。龍樹在佛塔出家，就是在僧寺中出家。「初期大乘」經的傳出，雖與部派佛教的三藏不同，但「初期大乘」是重法而輕律的，還沒有成立菩薩僧團，所以大乘而出家的，還是在部派的僧寺中出家。也就因此，龍樹出了家，先讀聲聞乘的三藏。龍樹論所引的律典，多與《十誦律》相同，所以傳說龍樹於說一切有部出家，大致是可信的。

2、在雪山讀到大乘經

後來，龍樹在雪山(Himālaya)的一處佛寺中，讀到了大乘經。雪山在印度北部的邊境；《般若》等大乘經，起於南方而大成於北方，在雪山地區讀到大乘經，是合於事實

³ 《入中論》卷2（漢院刊本2-3）。

⁴ 多氏《印度佛教史》（寺本婉雅日譯本139）。

⁵ 《龍樹菩薩傳》（大正50，184a-185b）。

的。

3、企圖別立大乘僧伽

龍樹有「立師教戒，更造衣服」，也就是有別立大乘僧伽的意圖。但沒有實現這一理想，可見爲了避免爭論，或被誤會爲叛離佛教。這可見個人的理證不難，而大眾制度的改革，卻是很不容易的！

4、入龍宮讀到大乘經

龍樹入龍宮的傳說，極爲普遍。我曾作《龍樹龍宮取經考》，論證爲：龍樹取經處，在烏荼(UDra)，今奧里薩(Orissa)地方。這裏在大海邊，傳說是龍王往來的地方。這裏有神奇的塔，傳說是龍樹從龍宮取來的。

這裏是善財童子的故鄉，與《華嚴》的「入法界品」有關。龍樹在龍宮讀到大乘經，應有事實成分，極可能經典是從龍王祠廟中得來的。⁶

5、弘化的區域很廣

龍樹在南天竺弘法，是當然的。

多氏《印度佛教史》說：龍樹也在中印度弘法。多氏所說的龍樹弘法事跡，已有後期「秘密大乘」的色彩，有些是附會的傳說。

龍樹曾在雪山地區修學大乘法，對北方也應有影響。

龍樹的弘揚佛法，不是侷限在一地區的。依《大唐西域記》，龍樹晚年，住南橋薩羅國都西南的跋邏末羅耆釐山(Brahmagiri)——黑峰山。⁷後住阿摩羅縛底(Amarāvati)大塔西北的吉祥山(Śrīparvata)，在這裏去世。

六、龍樹所造的論典

龍樹所造的論典，留傳世間，受到大乘佛教界普遍的崇敬。由於眾望所歸，即使思想不同，也沒有人敢出來責難的。西元七、八世紀，還有人自稱是龍樹的傳人；後起的著作，也傳說是龍樹造的，那不免爲盛名所累了！

(一)西元五世紀初傳來中國的四部論

龍樹論流傳在北方，經西域而傳來我國的，西元五世紀初，譯出了四部：

1、明甚深義的兩部論

- (1)《中論》：四卷，是龍樹本頌與青目釋論合編的。
- (2)《十二門論》：一卷，《論》中引到了龍樹所造的《七十空(性)論》。

※這兩部，是明甚深義的。

2、明廣大行的兩部論

- (3)《大智度論》：一百卷，是二萬二千偈(中品)《大般若波羅蜜經》的釋論，也是經、論合編的。

◎僧叡的《大智釋論序》說：「論之略本，有十萬偈。…三分除二，得此百卷」。

◎《大智論(後)記》說：「論初品三十四卷，解釋一品，是全論具本。二品

⁶ 印順導師《龍樹龍宮取經考》(《妙雲集》下編九《佛教史地考論》p.211-221)。

⁷ 《大唐西域記》卷10(大正51, 929c)。

以下，法師略之，……得此百卷。若盡出之，將十倍於此」。⁸

這部《大般若波羅蜜[大智度]經》的釋論，是十萬偈廣論的略譯。「後記」所說，似乎誇大了些！

(4)《十住毘婆沙論》：十七卷，是《華嚴經》「十地品」重頌的廣說，僅解說二地。

※這兩部解說經文的論，在甚深義的基楚上，廣明菩薩的大行。

以上四部，是現存最早譯出的龍樹論。

3、《龍樹傳》所說的龍樹論

《龍樹傳》說：「廣明摩訶衍，作優波提舍十萬偈，又作莊嚴佛道論五千偈，大慈方便論五千偈，中論五百偈，令摩訶衍教大行於天竺。又造無畏論十萬偈，中論出其中」。⁹

◎「優波提舍十萬偈」，應該就是《大智度論》；經的釋論，一般是稱為「論議」——優波提舍的。

◎《十住毘婆沙論》，是菩薩道——十地的廣釋，可能就是《莊嚴佛道論》。

◎《中論》，傳說出於《無畏論》，那《無畏論》是龍樹所作偈頌（及注釋）的總集了。

(二)西元七、八世紀傳入西藏的龍樹論

1、顯示甚深義的五部論

西元七、八世紀，佛法傳入西藏；在藏文的譯本中，有眾多的龍樹作品。除傳說的秘密部外，主要的是「五正理聚」，顯示甚深義的五部論。

(1)《根本中論頌》。

(2)《六十頌如理論》：我國趙宋施護曾譯出龍樹的本頌。

(3)《七十空性論》（頌及釋）：近代法尊依藏文譯成漢文。

(4)《迴諍論》：後魏毘目智仙與瞿曇流支，曾譯出偈與釋。

(5)《廣破經》。

※後二部，是破斥印度的正理派的。

2、其他

此外，有：

(1)《菩提資糧論》：隋達磨笈多譯，六卷。本頌是龍樹造，釋論是自在(Īśvara)比丘造的。《十住毘婆沙論》提到了這部論，羅什譯作《助道經》。¹⁰

(2)《寶鬘論》：真諦所譯《寶行王正論》，就是《寶鬘論》，但真諦沒有題「龍樹造」。

(3)《寄親友書》：與《勸發諸王要偈》同本，我國共有三譯。

(4)《大乘二十頌論》：趙宋施護也有譯出。論說「一切唯心」，未必是龍樹造的！

(三)龍樹學系成爲中觀派的理由

1、《中論》影響深遠並促成中觀派

⁸ 《出三藏記集》卷 10（大正 55，75a、b）。

⁹ 《龍樹菩薩傳》（大正 50，184c）。

¹⁰ 《十住毘婆沙論》卷 1（大正 26，25b）。

龍樹成立的大乘義，特別是《中論》，影響深遠，所以稱龍樹學系為中觀派。

2、傳說無著造《順中論》

傳說無著造《順中論》，元魏瞿曇（般若）流支譯為二卷。

3、西藏傳《中論》有八家注釋

西藏傳《中論》有八家注釋：

- (1)「安慧釋，提婆設摩釋，德吉祥釋，德慧釋——四家」，都屬於瑜伽行派。瑜伽派的解釋，未必符合龍樹論的本義，但受到大乘學界所重視，可以想見龍樹《中論》的地位了！四家中的安慧釋論，由趙宋唯淨等譯出，名《大乘中觀釋論》，十八卷。
- (2)其他四家中，有《無畏釋》，也許因此說龍樹造《無畏論》，《中論》出在其中。這部釋論，近於羅什所譯的青目釋。西藏傳說為龍樹造，但也有以為不是的。有清辨釋，名《般若燈》。唐波羅頗蜜多羅譯出，十五卷，名《般若燈論釋》。譯者是瑜伽行派，在「觀涅槃品」中，清辨評斥瑜伽行派部分，譯者竟把他刪去了，對翻譯來說，未免不夠忠實！〔尙欠一家？〕

(四)小結

1、傳藏譯本之比較

西藏所重的龍樹「五正理聚」，是屬於甚深觀行的。而《中論》所明深義，是三乘共入的，如（一八品）「觀法品」所說。

龍樹為公認的大乘行者，他所說的菩薩大行，難道只是《菩提資糧論》？廣明菩薩大行的，是《大智度論》，《十住毘婆沙論》；由於西元四世紀，印度的中觀者一度衰落而失傳了，是後期（復興的）中觀者的不幸！

2、評近代學者對《大智度論》的置疑

近代學者，有的由於後期中觀者不知道這兩部論；而《大智度論》有「讚般若偈」等，懷疑不是龍樹造的。不知大部的經、論，後人增補片段，是印度經、論的常態，怎能以點滴而懷疑全部！《大智度論》是龍樹造的，西元四世紀在西域流傳，五世紀初傳來我國，這比之晚期出現於印度的龍樹作品，應該可得信多了！¹¹

¹¹ 印順導師《印度佛教思想史》，p.119-p.126。

貳、龍樹的思想

一、龍樹是兼具深觀廣行與貫通佛法的大乘行者

(一)龍樹學要從深觀與廣行來把握

龍樹學被稱為中觀派，可見《中（觀）論》所受到的重視。龍樹是大乘行者，本於深觀而修廣大行的，所以更應從《大智度論》，《十住毘婆沙論》，去理解大乘的全貌。

(二)龍樹綜貫南北、立四悉檀抉擇與貫通一切佛法

龍樹生於南印度，在北方修學，所以龍樹論有綜貫南北的特色；抉擇、貫通一切，撥荆棘而啓大乘的坦途，不是為理論而理論的說明者。

「佛法」的「四部阿含」以外，大乘經的傳出，部類眾多，宗趣不一，所以龍樹依據古說，依「四阿含」的不同特性，立四種悉檀，以貫攝一切佛法，悉檀是宗旨、理趣的意思。

1、總說四悉檀

四悉檀是：

- (1) 有的是適應俗情，方便誘導向佛的「世界悉檀」；
- (2) 有的是針對偏蔽過失而說的「對治悉檀」；
- (3) 有的是啓發人心向上向善的「各各為人悉檀」；
- (4) 有的是顯示究竟真實的「第一義悉檀」。

2、別論四悉檀的勝義與世俗

(1)從應機說法來說，一切是如實說

以此四悉檀通攝當時的一切佛說，「皆是實，無相違背」。¹²經說不同，如從應機說法來說，一切是如實說，「佛說無不如義」，所以「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」！

(2)依修行而得究竟來說，即是第一義悉檀(勝義)

然依修行而得究竟來說，那就是「第一義悉檀」了。

A、「佛法」中的勝義

第一義——勝義在「佛法」中，是緣起；緣起法是法性，法住，法界。依緣起說，蘊，處，(因緣)，諦，界，及出世因的道品，都是勝義，這就是《雜阿含經》(巴利藏作《相應部》)的主要內容。

B、大乘法中的勝義

龍樹是大乘行者，依《般若經》說，以涅槃異名——空性，真如，法界，實際等為勝義，如《論》說：「第一義悉檀者，一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散」。¹³勝義是三乘聖者自證的，不落論議語言，所以不可破壞。反之，說一切法(自)性，一切論議語言，說是說非，都是可破壞的。因為世俗施設，都有相對性，沒有不落於可破壞的境地。

(3)小結

第一義悉檀真實不可破；如方便的應機設教，有相對的真實意義，所以前三悉檀也

¹² 《大智度論》卷1(大正25, 59b)。

¹³ 《大智度論》卷1(大正25, 60c)。

可說是實了。

二、龍樹糾正「佛法」與「大乘佛法」間思想的偏差

龍樹的造論通經，面對佛教界的種種問題。如「佛法」的部派林立，互相評破；「佛法」與「大乘佛法」間，存有嚴重的偏差，有礙佛法的合理開展。

(一)傳統者斥大乘非佛說

如傳統的「佛法」行者，指大乘為非佛所說。¹⁴

(二)大乘貶抑二乘聖者與輕視聲聞律制

「大乘佛法」行者，指傳統「佛法」為小乘；過份的讚揚菩薩，貶抑阿羅漢，使釋尊為了「佛法久住」而建立起來的，和樂清淨僧伽的律行，也受到輕視。如：

- 1、維摩詰呵斥優波離的如法為比丘出罪；¹⁵
- 2、文殊師利以出家身份，「不現佛邊，亦不見在眾僧，亦不見在請會，亦不在說戒中」，卻在「王宮采女中，及在淫女、小兒之中三月」安居。¹⁶

這表示了有個人自由主義傾向的大乘行者，藐視過著集體生活的謹嚴律制（也許當時律制，有的已徒存形式了）。大乘的極端者，以為：「若有經卷說聲聞事，其行菩薩（道者）不當學此，亦不當聽。非吾等法，非吾道義，聲聞所行也，修菩薩者慎勿學彼」。¹⁷
※以上是「佛法」與「大乘佛法」者的互相抗拒。

(三)大乘蔑視人間善行的時想偏差

又如「大乘佛法」以勝義諦為先，尤其是《般若經》的發揚空義。空是無二無別的，一切法平等，所以空中無善無惡，無業無報，無修無證，無凡無聖。在「一切法空」的普遍發揚中，不免引起副作用，如：

- 1、吳支謙所譯《慧印三昧經》說：「住在有中，言一切空。亦不曉空，何所是空。內意不除，所行非法。口但說空，住在有中」。¹⁸
- 2、西晉竺法護譯的《濟諸方等學經》也說：「所可宣講，但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」。¹⁹

談空而輕毀善行，是佛教界的時代病，難怪原始的《寶積經》，要大聲疾呼：

「寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見依空得脫，若起空見，則不可除」。²⁰

※「大乘佛法」興起，「佛法」與「大乘佛法」的相互抗拒，談空而蔑視人間善行，龍樹的時代，已相當嚴重了！

¹⁴ 《道行般若波羅蜜經》卷 6（大正 8，455b）。《般舟三昧經》卷上（大正 13，907a-b）。

¹⁵ 《維摩詰所說經》卷上（大正 14，541b）。

¹⁶ 《文殊師利現寶藏經》卷下（大正 14，460a-b）。《大方廣寶篋經》卷中（大正 14，474a）。

¹⁷ 《濟諸方等學經》（大正 9，375b）。

¹⁸ 《慧印三昧經》（大正 15，464b）。

¹⁹ 《濟諸方等學經》（大正 9，376a）。

²⁰ 《大寶積經》卷 112（第 43 會）《普明菩薩會》（大正 11，634a）。以上部分，可參閱：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第 14 章（p.1167-1173）。

三、龍樹會通《般若經》的「性空、但名」與《阿含經》的「中道、緣起」

「佛法」以緣起為先，「大乘佛法」以空性、真如等為量。龍樹面對佛教界的相互抗拒，於是探求佛法的真義，以「佛法」的中道緣起，貫通大乘空義，寫出最著名的一偈，如《中論》卷4（大正30，33b）說：

「眾因緣生法，我說即是無[空]，亦為是假名，亦是中道義」。

（一）「緣起」與「空性」

1、第一句釋「佛法」的緣起

「眾因緣生法」，是緣起法的異譯。

2、第二句釋「大乘」的空性

第二句，依梵本是「我等說是空性」。

3、緣起與空性的統一

緣起與空性的統一，可見當時的經文及大乘行者，已有這種見解，龍樹不過是論述得更精密更完成而已。緣起與空性，不是對立的，緣起就是空性，空性就是緣起。從依緣而起說，名為緣起；從現起而本性空說，名為空性。

出發於緣起或空性的經典，所說各有所重，而實際是同一的；說得不同，只是應機的方便。

4、依空性成立一切

龍樹是大乘行者，所以依空性成立一切，如：

《中論》說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」。²¹

《迴諍論》說：「若人信於空，彼人信一切；若人不信空，彼不信一切」。²²

空，是成立世出世間一切法的法則。

5、大乘經說空而可能引起的誤解

大乘經說空性，大都是：「空中無色，……無智亦無得」。一切無所得，一切不可安立，一切法空而隨順世俗說有，不免引起誤解：真實義並沒有善惡因果，說善惡因果，只是化導愚人的方便。說空而有輕視或破壞世俗事的傾向，問題就在這裏。

6、龍樹以無自性消融緣起與空性的對立

所以龍樹重空性，而說緣起與空性，不但不是對立，而且是相成的。《般若經》廣說空，重在勝義，但空也有虛妄不實的意義，龍樹著重這點，專依無自性明空性。

◎為什麼一切法空？因為一切法是沒有自性的。

◎為什麼無自性？因為是緣起有的。

《中論》貫徹了有自性就不是緣起，緣起就沒有自性的原則，如說：

「如諸法自性，不在於緣中」；「眾緣中有（自）性，是事則不然」。²³

這樣，緣起是無自性的，無自性所以是空的；空無自性，所以從緣起，明確的說明

²¹ 《中論》卷4（大正30，33a）。

²² 《迴諍論》（大正32，15a）。

²³ 《中論》卷1（大正30，2b）。卷3（大正30，19c）。

了緣起與空性的統一，如《迴諍論》說：²⁴

「若法依緣起，即說彼為空；若法依緣起，即說無自性」。(頌)

「諸緣起法即是空性。何以故？是無自性故。諸緣起法其性非有，無自性故。……無自性故說為空」。

7、緣起即空就是「世間即涅槃」

緣起與空性的統一，關鍵在沒有自性。緣起是無自性的、空的，所以可依緣起而契會空性。空性是無自性的，所以依空而緣起一切。緣起即空，也就是「世間即涅槃」了。

(二)「假名」說

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，偈中所說的「亦為是假名」，「論」意是：空性也是假名的。如《智度論》說：「畢竟空但為破著心故說，非是實空」；「畢竟空亦空」。²⁵空性是假名說，緣起也是假名說的。

1、般若經的假名(假施設)

《般若經》初，以一切但有名字——唯名(nāmamātratā)，說菩薩、般若波羅蜜不可得。假名——波羅聶提(prajñapti)，或譯施設，假施設。

《大品般若》立三種假：法假(dharma-prajñapti)、受假(upādāya-prajñapti)、名假(nāma-prajñapti)。

(1) 法假，如蘊、處、界等法（或類別七十五法，或百法）。

(2) 受假，如五蘊和合為眾生，是依眾緣和合而有的。

(3) 名假，是世俗共許的名字。²⁶

2、龍樹的假名特取般若三假的受假

這一切，都是假名的。《中論》的「空則不可說，非空不可說，空不空叵說，但以假名說」²⁷的假名，正是 prajñapti 的對譯。

然「亦為是假名」的假名，原語為 prajñapti upādāya，正是三假中的受假（或譯為取施設、因施設）。龍樹說「亦為是假名」，在三種假中，特取「受假」，這不致為一般誤解為「有法施設」，也不同於空華、龜毛等名假。「亦為是假名」的假名，是不常不斷、不一不異等緣起，沒有實性而有緣起用，如《空之探究》中廣說。²⁸

3、小結

《般若經》說空性，說一切但有名字——唯名；龍樹依中道的緣起說，闡揚大乘的（無自）性空與但有假名。一切依於空性，依性空而成立一切；依空而有的一切，但有假名（受假），所以我稱之為「性空唯名論」。

(三)龍樹以空貫通了三法印與一實相印

龍樹以無自性義，成立緣起即空，空即緣起，也就貫通了「佛法」（大乘稱之為「聲

²⁴ 《菩提道次第廣論》卷 17 引文（漢院刊本 p.33a）。舊譯《迴諍論》（大正 32，18a）。

²⁵ 《大智度論》卷 63（大正 25，508c）。卷 31（大正 25，290a）。

²⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2（大正 8，231a）。《大智度論》卷 41（大正 25，358b-c）。

²⁷ 《中論》卷 4（大正 30，30b）。

²⁸ 印順導師《空之探究》第 4 章（p.233-241）。

聞法) 與「大乘佛法」的對立。

如「佛法」說三法印——「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」；而大乘說一實相印，即一切法本空、本不生、本來寂滅。

1、《阿含經》重視生滅

知一切行無常，無常故苦，苦故無我我所，以無我我所執而得涅槃，是《阿含經》的一致意見。

2、「大乘佛法」重視無生滅

「大乘佛法」依據一切法本不生的見地，竟說：「色是無常，……受想行識是無常，……是名說相似般若波羅蜜」。應該說：「不壞色故觀色無常，不壞受想行識觀識(等)無常」。²⁹不壞，是沒有變易的。不壞色等觀無常，也就是《維摩詰經》所說：「不生不滅是無常義」。³⁰不生不滅，怎麼說是無常呢？……無常是念念生滅的，涅槃是不生不滅，一般每以此而看作不相同的二法。

3、龍樹以空貫通了生滅與無生滅

然「佛法」以無常(苦)故無我我所，以無我我所能契入涅槃。無我我所是空義，龍樹以空(即無我我所)為中心，無常故空；空即無相涅槃。以空貫通了生滅與無生滅，而有「無生無滅及生滅，其實是一」的結論。

4、聲聞乘多說眾生空，大乘多說法空

無我我所是空義，然「佛法」並沒有說一切法空，不生不滅！對於這，龍樹也有良好的通釋，如《智度論》說：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」。³¹「佛法」並不是不說法空，如《智度論》所說，三種法門中的「空門」。³²「佛法」只是「多說眾生空」而已，……。

5、佛法本來不二，隨機而方便不同

依龍樹論意，說無我，說一切法空，只是應機不同；說得含渾些，說得徹底些。所以「佛法」說無我，「大乘佛法」說一切法空，是相通而不相礙的。修行者從觀法而契入實相，《中論》的「觀法品」，是觀五蘊無我入門的，如說：「若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。……諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」。³³可見佛法本來不二，隨機而方便不同，真正的解脫門是沒有別異的。

(四)二諦思想的重要性

1、時代的流弊

大乘經說一切法空，一切不可得，對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，

(1) 從《佛印三昧經》等，可見《般若經》等，已引起不重正行的流弊。

(2) 同時，外道也有觀空的，

²⁹ 《小品般若波羅蜜經》卷3(大正8, 546c)。

³⁰ 《維摩詰所說經》卷上(大正14, 541a)。

³¹ 《大智度論》卷4(大正25, 85b)。

³² 《大智度論》卷18(大正25, 192c-193b)。

³³ 《中論》卷3(大正30, 33c-24a)。

2、龍樹的二諦思想

所以龍樹論一再辨別，主要是二諦說：「若不依俗諦，不得第一義」。³⁴眾生生活在世俗中，沒有世俗諦的名、相、分別，不可能契入第一義空；不依世俗諦的善行，怎麼能趣向甚深空義？如：

(1) 《大智度論》說：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空」；「不行諸功德，但欲得空，是為邪見」。³⁵所以雖一切法空平等，沒有染淨可得，而眾生不了，要依世俗的正見、善行，才能深入。

(2) 《金剛般若經》也說：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」。³⁶要知道，空性即緣起，也就是不離如幻、如化的因果。如《論》說：「若無常、空相，則不可取，如幻如化，是名為空」。³⁷空是如幻如化的，幻化等譬喻，是「以易解空，喻難解空」；「十喻為解空法故」。³⁸

一切法空，一切是如幻如化的：「如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情[根]相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見可聞，不相錯亂」。³⁹

3、小結：為離諸見而說空

所以，「大聖說空法，為離諸見故」。⁴⁰為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南！⁴¹

(五)不二的八不「中道」

龍樹的時代，部派紛爭，而「佛法」與「大乘佛法」，又處於嚴重的對抗局面。所以龍樹論的特色，是確立不二的中道，能適應多方，兼容並蓄。

1、八不緣起乃綜合阿含經的緣起與涅槃

龍樹《中論》的中道，是八不的緣起說。

- (1) 不斷不常，不一不異，不來不出，《阿含經》是約中道緣起說的；
- (2) 不生不滅，《阿含經》是約涅槃說的。

2、佛說緣起或涅槃皆為化度眾生而方便說

緣起的定律是：依緣而有的，也依緣而無。在依緣而有的一切法中，直顯依緣而無的本性空寂（涅槃），一以貫之而立八不緣起。這就是：緣起是不生不滅，……不來不出；緣起寂滅也是不生不滅，……不來不出的。正如《般若經》所說：十八空是「非常

³⁴ 《中論》卷4（大正30，33a）。

³⁵ 《大智度論》卷18（大正25，194a）。

³⁶ 《金剛般若波羅蜜經》（大正8，751c）。

³⁷ 《大智度論》卷31（大正25，290c）。

³⁸ 《大智度論》卷6（大正25，105c）。卷6（大正25，101c）。

³⁹ 《大智度論》卷6（大正25，101c）。

⁴⁰ 《中論》卷2（大正30，18c）。

⁴¹ 本節參閱印順導師《空之探究》第4章（p.201-265）。

非滅故」；而說「如燄燒炷」譬喻的緣起時，也是非常非滅的。⁴²說緣起，說本性空寂，都是如來本著「了無戲論，畢竟寂滅」的自證，為化度眾生而方便說法。說，就不能不是相對的「二」，說緣起，說涅槃，而其實是無二無別。

3、如實相無有本質之差別

「佛法」與「大乘佛法」的如實相，是不二的，不過由於根性利鈍，智慧淺深，譬喻為「如毛孔空與太虛空」，其實虛空是不能說有差別的。龍樹正本清源，貫通了「大乘佛法」與「佛法」。

4、依空而成立一切法

《中論》說世間即涅槃，是大乘論義。而二十七品中，初二品總明不生（不滅）與（不來）不出，以下依四諦開章，所觀察的，都是《阿含經》與各部派所說的。每品都稱為「觀」，是以八不緣起的正觀，觀察佛教界流傳的教法，使所說契合於佛法的實義。一一的探求論究，似乎破斥了一切，而不知正是為了成立。「以有空義故，一切法得成」：《中論》依即空的緣起，成立「佛法」的三寶，四諦，世間因果。在大乘法中，當然是依即空的緣起，成立菩提心，六度，四攝，自利利他的大行；成立究竟圓滿的佛果——大菩提，大涅槃。

5、一切法與涅槃皆如幻如化

《般若經》說：一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。一切是不離即空的緣起，也就不離即緣起的空寂。

6、古德約深悟說破與立

古代三論宗說：龍樹「破邪即顯正」，是約深觀的契悟說。如約依空而能成立一切法說，那就不能這樣的泛泛而說了！

7、小結

龍樹會通了《般若經》的「性空、但名」，《阿含經》的「中道、緣起」，也就貫通了「大乘佛法」與「佛法」，互不相礙。

四、龍樹所立的論議皆為了修持與契入實相

(一)從發心到成佛的修行路程

一切法義的成立，不是為了論議，論議是可破的，惟有修行以契入實相——第一義，才是龍樹論意的所在。

1、二道

大乘的修行，一切依般若為導；然得無生法忍菩薩，重於方便所以說：「菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道；二者、方便道」。⁴³這是依《般若經》，先後有二「囑累品」而說的。其實「方便即是智慧[般若]，智慧淳淨故變名方便，教化眾生，淨佛世界」。⁴⁴般若是體，方便是般若所起的利他巧用，如真金與真金所造的金飾一樣。

2、五種菩提

⁴² 參閱印順導師《空之探究》第3章（p.170-173）。

⁴³ 《大智度論》卷100（大正25，754b-c）。

⁴⁴ 《大智度論》卷46（大正25，394c）。

《般若經》說「五種菩提」，《智論》解說爲：一、發心菩提，二、伏心菩提，三、明心菩提，四、出到菩提，五、無上菩提。⁴⁵大乘以成就阿耨多羅三藐三菩提——成佛爲究竟，從初發心以來，無非是隨順，趣入菩提的進修，所以五菩提是從發心到成佛的歷程。天臺家的「六即佛」，就是依此（加「理即」）而成立的。

3、發心有二種

然發心有二：

- (1) 初於生死中，聞佛功德，悲憫眾生而發願成佛；
- (2) 次知諸法如實相，得無生法忍，與無上菩提相應，名「真發心」。⁴⁶

初發心是發心菩提，明心菩提是真發心——勝義發心。

4、小結

二道、五菩提，說明了發心成佛的修行路程。

(二)重於信願、慈悲、智慧的種種菩薩

眾生的根性是不一致的，所以：

- (1) 「菩薩以種種門入佛道：或從悲門，或從精進智慧門入」。⁴⁷
- (2) 「或有勤行精進，或有以信方便，易行疾至阿惟越致」，這就是難行道與易行道。⁴⁸
- (3) 在般若法門的進修中，也有「智慧精進門入；……信及精進門入」。⁴⁹

重於信願的，重於慈悲的，重於智慧的，眾生的根性不一，所以經中入佛道的方便也不一。菩薩的種種不同，如《般若經》的「往生品」說。

(三)發心到成佛，有遲緩與速疾的差別

發心到成佛，有遲緩與速疾的差別，《智論》說「乘羊而去」，「乘馬而去」，「神通去」，是依《入必定不必定印經》說的。成佛的遲速，由於發心以前，修習功德所成的根性不同。⁵⁰

《十住毘婆沙論》也說：「(1)或有初發心時即入必定；(2)或有漸修功德，如釋迦牟尼佛，初發心時不入必定，後修集功德，值燃燈佛，得入必定」。⁵¹

(四)小結

初入的方便不同，發心成佛的遲速不同，而實質上，都是通過菩薩行位（二道、五菩提）而到達究竟的。

龍樹是論師，但也有經師隨機方便而貫通的特長，一切論議是與修持相關聯的；這所以成立緣起即空的中道，而又說「空則不可說」；「若復見有空，諸佛所不化」。⁵²

⁴⁵ 《大智度論》卷 53（大正 25，438a）。

⁴⁶ 《大智度論》卷 45（大正 25，383b）。

⁴⁷ 《大智度論》卷 40（大正 25，350a）。

⁴⁸ 《十住毘婆沙論》卷 5（大正 26，41b）。

⁴⁹ 《大智度論》卷 58（大正 25，472c）。

⁵⁰ 《大智度論》卷 38（大正 25，342b-c）。

⁵¹ 《十住毘婆沙論》卷 1（大正 26，24c）。

⁵² 《中論》卷 4（大正 30，30b）。卷 2（大正 30，18c）。

五、龍樹統攝部派為毘勒門、阿毘曇門及空門

龍樹依緣起與空性（涅槃）而明一貫的中道，那對於從「佛法」而分流出的部派，也就有了合理的處理。

（一）部派佛教思想，趨於「空、有」的極端

當時，部派佛教思想，趨於極端，如：

1、方廣道人執空

「佛法中方廣道人[比丘]言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角、龜毛常無」⁵³，這是極「空」而破壞了世俗。

2、聲聞人執有

而「是聲聞人，著聲聞法，佛法過五百歲後，各各分別有五（百）部，……聞說（大乘）般若諸法畢竟空，如刀傷心」，⁵⁴這是極「有」而不知勝義。

（二）龍樹統攝部派的種種異見為三門

部派的種種異見，龍樹統攝為「三門：一者、毘勒門，二者、阿毘曇門，三者、空門」。

1、三門的特質所在

（1）毘勒門

毘勒(karaNDa)，傳說是佛世大迦旃延所造的，可譯名《藏論》，是盛行於南天竺的論書。毘勒論的特色是：「廣比諸事，以類相從」；「入毘勒門，論議則無窮，其中有隨相門、對治門等種種諸門」；論議的都是佛說。

（2）阿毘曇門

阿毘曇，「或佛自說諸法義，或佛自說諸法名，諸弟子種種集述解其義」。說一切有部有「六足毘曇」；「發智經八犍度」，及釋義的《大毘婆沙論》。有《舍利弗阿毘曇》，是「犢子道人等讀誦」的。現存漢譯的《舍利弗阿毘曇論》，與雪山部，法藏部的論書相近。赤銅鑠部的七部阿毘曇，龍樹沒有說到，也許是孤傳海島，對印度大陸佛教的影響不深吧！

（3）空門

「空門」說（眾）生空，法空，都是依據經文——《雜阿含經》，《中阿含經》，《長阿含經》，《增壹阿含經》，《波羅延經》——《彼岸道品》，《義品》等而說的。

（4）小結

部派佛教的三門，都是依佛說，依佛說的意義而論述的，只是思想方法不同，陷於對立而互不相容的狀態。……。

2、三門可能落入「有、無、亦有亦無」的執見

（1）阿毘曇門

阿毘曇分別法的自相、共相，因而引起一一法實有自性的執見，所以墮在「有」中。

（2）空門

空門說法空，如方廣道人那樣，就是墮在空「無」中。

⁵³ 《大智度論》卷 1（大正 25，61a-b）。

⁵⁴ 《大智度論》卷 63（大正 25，503c）。

(3) 毘勒門

毘勒是大迦旃延所造的論，依真諦的《部執異論疏》說：大眾部分出的分別說（玄奘譯作「說假」）部，是大迦旃延弟子：「此是佛假名說，此是佛真實說；此是真諦，此是俗諦」。⁵⁵分別的說實說假，說真說俗，很可能墮入「有無」中的。⁵⁶

(三) 結**1、部派異義，都有相對的真實性**

這種種論議，都淵源於佛（《阿含》）說，只是偏執而以對方為「乖錯」。如得般若波羅蜜，也就是通達緣起即空即假名的中道，那可說部派異義，都有其相對的真實性，於一切法門無所礙了！

2、緣起的一切法有各自的體相用，並與其他法相互關係

一切法是緣起的，不是沒有特性、形態、作用，與其他法的關係，只是沒有自性吧了。如《大智度論》說：「一一法有九種」：

- (1) 有體， (2) 各有法（業），(3) 各有力用，(4) 各有因，(5) 各有緣，
(6) 各有果，(7) 各有性， (8) 各有限礙，(9) 各有開通方便。

知此九法名「下如」。知九法終歸要變異盡滅的，名「中如」。知九法「是非有非無，非生非滅，滅諸觀法，究竟清淨，是名上如」。⁵⁷

如(tathatā)是不異義，也就是如實。下、中、上一淺深的不同，可說都是如實的。

3、般若中一切無礙

所以論師的不同異議，都有相對的意義，只是執有執無，執假執實，所以處處不通。如得般若如實慧，那就一切無礙；應機說法，知「一切佛語皆是實」了！

六、《大智度論》對「空」提出種種的解說

龍樹說緣起即空的中道，然空是《阿含經》以來，佛教界一致宣說的修行法門，只是解說有些不同而已。

(一) 分破空，觀空，十八空

《大智度論》提出了三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。⁵⁸

1、分破空

「分破空」，即天臺宗所說的析法空。以疊為例：將疊分析到極微(paramāṇu)，而極微是假立的，如「推求微塵，則不可得」。

2、觀空

「觀空」：外境是可以隨觀心而轉的，如《阿含經》所說的不淨觀、十遍處等。如一女人，或見是美麗清淨的；修不淨觀的，見是惡露充滿的；嫉妒他的生瞋恨心；無關的人「無所適莫」。好惡、美醜，隨人的觀感不同而異，可見外境沒有實性，所以是空。

3、十八空

「十八空」：雖隨法而有種種名字，而所以是空的理由，都是「非常非滅故。何以

⁵⁵ 《三論玄義檢幽集》卷 5 所引（大正 70，461a）。

⁵⁶ 三門，見《大智度論》卷 18（大正 25，192a-194a）。參閱《大智度論》卷 2（大正 25，70a-b）。

⁵⁷ 《大智度論》卷 32（大正 25，298c）。參閱卷 33（大正 25，303a）；卷 27（大正 25，260b）。

⁵⁸ 《大智度論》卷 12（大正 25，147c-148a）。

故？性自爾」。⁵⁹這是說一切法本來自性空，也就是出離二邊戲論的中道，是大乘空的精義。⁶⁰

4、小結

《智論》含容的統攝了三種空，偶爾也以前二空為方便，但究極的離戲論的中道，是十八空——本無自性空。

(二)三昧空，所緣空，無自性空

《智度論》在說到空，無相，無願為甚深義時，又提到三種空：

1、三昧空

「三昧空」：在三昧——定心中，觀一切法空；空是能緣的三昧（心）空，以空三昧觀一切法，所以說一切法空。

2、所緣空

「所緣空」：所緣境是空的，緣外境的空相，名為空三昧。

3、無自性空

「無自性空」，如《大智度論》卷 74（大正 25，581b-c）說：「不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法故空。……此中說離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法無有一定法故空。……無自性故即是畢竟空，是畢竟空從本以來空，非佛所作，亦非餘人所作，諸佛為可度眾生故，說是畢竟空相」。

(三)結

1、龍樹是中道的緣起即空論者

從這裏，可以理解龍樹的大乘空義，依緣起說；從緣起而知一切法沒有定性[自性]，沒有自性故是畢竟空，畢竟空是寂滅無戲論的。為了化度眾生，依世俗諦說畢竟空，畢竟空是空相也不可得的。龍樹是中道的緣起即空論者，如從認識論去解說，那是不能符合龍樹論意的。

2、龍樹也善用「觀空」的修行方法

當然，龍樹得般若波羅蜜，是於一切法無礙的，也偶爾應用「觀空」來解說。

(1)《論》引《般舟三昧經》的念佛見佛說：「三界所有，皆心所作。……若取心相，悉皆無智，心亦虛誑」（不實）。⁶¹修念佛三昧成就，佛現在前立；進而見佛如虛空中繁星那樣的現前。但不是佛來了，只是自心三昧力所現。依此而推論為：三界所有，都是自心所造作的。心所造作的，虛誑不實，所以取著心相，是愚癡的。《般舟三昧經》也說：「心起想即痴，無想是泥洹」。⁶²

(2)《智論》引偈說：「諸法如芭蕉，一切從心生，當知法無實；是心亦復空，若有人念空，是則非道行」。⁶³這也是法從心生說，法空心也是空，空是離取著戲論的，所以取空相的也就非道了。又說：「如頗梨珠，隨前色（而）變，自無定色。諸法亦如是，

⁵⁹ 《大智度論》卷 46（大正 25，393c）。

⁶⁰ 《大智度論》卷 46（大正 25，396c）。

⁶¹ 《大智度論》卷 29（大正 25，276a-b）。

⁶² 《般舟三昧經》卷上（大正 13，906a）。

⁶³ 《大智度論》卷 8（大正 25，118a）。

無有定相，隨心為異」。⁶⁴法無定相，隨心而差異不同，與上面所說的「觀空」，是完全相同的。

3、龍樹的緣起論與無著的唯心論不同

佛法中，善惡與迷悟，「心為一切法的主導者」，所以說「心所作」，「從心生」。反之，「心隨身故，身得樂事，心則欣悅。……將諸天眾入粗澀園中，……諸天人眾鬥心即生」，又如「北方地有雪山，雪山冷故，藥草能殺諸毒。所食米穀，三毒不能大發；三毒不能大發故，眾生柔軟，信等五根皆得勢力。以是等因緣，北方多行般若波羅蜜」。⁶⁵心隨身轉，心隨環境而變異，《智度論》不也說得很明白嗎？

所以不可依據片段文字，誤解龍樹與無著的「唯心論」一脈相通！龍樹是緣起論者，直說一切法空，而不是無著學系那樣的。

七、龍樹對於煩惱即菩提的解說

(一)文殊法門每說煩惱即菩提

文殊法門，與《般若》同源而異流，每說煩惱即菩提，如說：

「貪欲是涅槃，恚、癡亦如是，如此三事中，有無量佛道」。⁶⁶

(二)龍樹以三種菩薩來解說受欲之層次

龍樹怎樣解說這些文句？

1、舉經為證

對於淫欲，《智論》依《般若經》，說三種菩薩：

初者，如世間受五欲，後捨離出家，得菩提道。

二者，大功德牢固，初發心時斷於淫欲，乃至成佛道。是菩薩或法身，或肉身；或離欲，或未離欲。

三者，清淨法身菩薩，……與眾生同事而攝取之」。⁶⁷

2、廣釋三類菩薩

(1)第一類菩薩

第一類菩薩，如釋尊。

(2)第二類菩薩

第二類，「從初發心常作童真行，不與色欲共會」，也就是發菩提心以來，生生世世，過著清淨梵行的生活。即使是得了無生忍的法身菩薩，也是這樣。《大智度論》卷 35（大正 25，317b）說：

「有人言：菩薩雖受五欲，心不著故，不妨於道」。

「菩薩應作童真修行梵行，當得阿耨多羅三藐三菩提。梵行菩薩不著世間故，速成菩薩道。若淫欲者，譬如膠漆，難可得離」。

有大乘人以爲：受五欲，對修道是不妨礙的，只要不執著他。對於這種見解，龍樹是不以爲然的。認爲始終修童真梵行，能「速成菩薩道」，也就是成佛要容易得多。

⁶⁴ 《大智度論》卷 43（大正 25，372b）。

⁶⁵ 《大智度論》卷 8（大正 25，117b）。又卷 67（大正 25，531b）。

⁶⁶ 《諸法無行經》卷下（大正 15，759c）。

⁶⁷ 《大智度論》卷 35（大正 25，317b）。

《龍樹傳》說：起初，龍樹與友人，到王宮中去淫亂，幾乎被殺，這才深感欲為苦本而出家。龍樹有過這一番經歷，當然會稱讚始終修梵行的。這是「大功德牢固」，不是一般人都能這樣的。

先受欲而後出家（第一類），應該是最一般的。

(3)第三類菩薩

第三類是法身菩薩，爲了攝化眾生，如維摩詰長者那樣。大菩薩的善巧方便，不是初學者所能行的。說到「煩惱是菩提」，如《大智度論》說：⁶⁸

「因緣生故無實，……不從三世十方來，是法定相不可得。何以故？一切法入如故。若（不）得是無明定相，即是智慧，不名為癡。是故癡相、智慧相無異，癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」。

「諸法如入法性中，無有別異。……愚癡實相即是智慧，若分別著此智慧即是愚癡。如是愚癡、智慧，有何別異」？

龍樹的解說，是依據《思益梵天所問經》的。《思益經》明如來以「五力」說法，「二者、隨宜」：「如來或垢法說淨，淨法說垢。……何謂垢法說淨？不得垢法性故。何謂淨法說垢？貪著淨法故」。⁶⁹這就是《智度論》所說：「癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」的意義。

一般不知道這是「隨宜」說法，以爲究竟理趣。只知煩惱即菩提，而不知取著菩提就是煩惱！如通達性空，般若現前，那裏還有煩惱？如誤解煩惱即是菩提，那真是顛倒了！⁷⁰

⁶⁸ 《大智度論》卷 80（大正 25，622a）。又卷 35（大正 25，321a-b）。

⁶⁹ 《思益梵天所問經》卷 2（大正 15，40c）。

⁷⁰ 印順導師《印度佛教思想史》，p.126-p.147。

叁、提婆的「百」論

一、提婆的事跡

龍樹的弟子提婆，印度南方的錫蘭人，從犢子部出家。那時錫蘭的無畏山派，態度寬容，容許別部及大乘者共住。提婆到了南印度，從龍樹學。留傳下來的提婆事跡，主要是到處去破斥外道，破斥小乘的妄執，後來為外道所殺。

二、提婆的著作

提婆的著作有：

(一)提婆的三部著作

1、《百論》

《百論》，以百偈得名。鳩摩羅什譯，不是全譯而是有所省略的。提婆的本論，名為「修妒路」[經]，論釋是婆藪開土造的。有以為婆藪就是世親，然在年代上是不可能的。

2、《四百論》

《四百觀論》，西藏本作《瑜伽行地四百論》，四百偈。唐玄奘所譯《大乘廣百論釋論》，一〇卷，是《四百論》的後二百偈，及瑜伽學者護法的注釋。

3、《百字論》

《百字論》，元魏菩提流志譯，一卷。提婆本論僅百字，就是論末偈頌中，「一切法是一，如是法無異！……等如夢無異，相亦無有體」；⁷¹其餘論釋，不知是誰造的。此論在西藏，說是龍樹造的。

(二)提婆著作以百為名的意義

提婆所造的論，都以「百」為名。這固然由於百字、百偈、四百偈的論偈數目，然在梵文中，百是 śataka，字根 śat 有破壞的意義，實表示了破斥摧壞一切異說的宗趣。

(三)可能為提婆所造的《大丈夫論》

此外，北涼道泰譯出《大丈夫論》，二卷。論末說：「阿闍黎犢子部提波羅大菩薩，生在南方，是（彼）所作竟」。⁷²與傳說的提婆相合，僅名字——提婆與提波羅小異。這部論，著重於悲心施捨一切的菩薩行，為慈悲增上的代表作。如是提婆所造的，那提婆不計自身安危，盡力破斥外小異見[法施]，弘護大乘，終於以身殉教，這真是能說能行的大丈夫！

三、提婆的弟子羅睺羅跋陀羅

提婆的弟子羅睺羅跋陀羅，曾在中、南印弘法。西藏所傳，羅睺羅跋陀羅著有《讚法華經偈》，《讚般若偈》。真諦傳說：羅睺羅跋陀羅有《中論註》。

據吉藏《中觀論疏》說：「羅睺羅法師，是龍樹同時人。釋八不，乃作常樂我淨明之」。⁷³以八不緣起來解說大涅槃四德，與《大般涅槃經》續譯的「師子吼菩薩品」，以

⁷¹ 《百字論》（大正 30，252c）。

⁷² 《大丈夫論》（大正 30，268a）。

⁷³ 《中觀論疏》卷 3 本（大正 42，40c）。

八不緣起為「正因佛性」，⁷⁴同一學風。這顯然是中觀學者，面對後期大乘經而加以會通了。

《智度論》引用他的《讚般若偈》，⁷⁵可能是後人所附入的。

四、中觀學派的傳承

(一)漢、藏一致的傳說

龍樹，提婆，羅睺羅跋陀羅，三人有先後的師資關係，為漢、藏一致的傳說。

(二)不必盡信的傳承

以後的傳承，如西藏所傳的，我國從來不知。

如三論宗所傳：羅睺羅傳青目，青目傳須利耶蘇摩，須利耶蘇摩傳羅什。

這一傳承中，青目是什麼傳說也沒有，說他在羅睺羅與羅什之間，不過因為青目作《中論釋》而已。佛教學派的次第相傳，有些是不必盡信的！

五、提婆的重心在於破斥眾生的愛見

(一)空被稱為破而不立

龍樹開闢了大乘的坦途，提婆也就移重心到對外的破斥。以空義來掃除有、非有等一切戲論，而「空」不是言說所安立處，所以空也不立，而被稱為「破而不立」。

(二)破除眾生的愛著、執見

說到破，破的是什麼？法是不可破的；種種論破，只是破除眾生的愛著、執見，如：

1、《大智度論》所說

《大智度論》說：

「般若波羅蜜，於一切法無所捨，無所破，畢竟清淨，無諸戲論。如佛說有四緣，但以少智之人，著於四緣而生邪論，為破著故，說言諸法空，實無可破」。

「般若波羅蜜中，但除邪見而不破四緣」。⁷⁶

「佛為破妄見故，言三事不可得，實無所破」；⁷⁷

「是法空，諸佛以憐憫心，為斷愛結、除邪見故說」。⁷⁸

2、《維摩詰經》所說

這就是《維摩詰經》所說：「但除其病而不除法，為斷病本而教導之。何謂病本？謂有攀緣」的意思。⁷⁹攀緣，玄奘譯作「緣慮」。

(三)《阿含》重在離愛，大乘重在離見

大概的說，「佛法」重在破愛著。由於部派分化而異說紛紜，外道的反對聲也漸高，都在義理上兜圈子，辯論上下功夫，這所以「一切法空」說應運而生，重在破邪了。如於一切法不生愛著，於一切法不「自以為是」，那緣起法本來如此，有什麼可破的！

⁷⁴ 《大般涅槃經》卷 27（大正 12，524a-b）。

⁷⁵ 《大智度論》卷 18（大正 25，190b-191a）。

⁷⁶ 《大智度論》卷 32（大正 25，296c、297b）。

⁷⁷ 《大智度論》卷 12（大正 25，150a）。

⁷⁸ 《大智度論》卷 20（大正 25，207b）。

⁷⁹ 《維摩詰所說經》卷中（大正 14，545a）。

1、提婆與阿含皆說有情為貪所縛而流轉生死

提婆的《大乘廣百論釋論》卷 8（大正 30，236a）說：

「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。

或者以為：「見境無我」，是破境，這是境空而心不起的意思。其實，提婆所說，是本於《雜阿含經》卷 2 的，如（大正 2，9a）說：

「種子者，譬如陰俱識。地界者，譬（色、受、想、行）四識住。水界者，譬貪喜四取攀緣識住」。

「色（受、想、行）界離貪；離貪已，於色封滯意生縛斷；於色封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，識無住處，不復生長增廣」。⁸⁰

識是有取識，為流轉三有的種子？為什麼是三有種。因為識在色、受、想、行——四處住「四識住」。識行境時，由於貪喜的染著繫縛，取識攀緣不捨而成流轉三有的種子。如離愛，識行境時就不為貪喜所縛而攀緣不捨，那就識無住處——「三有種當滅」了。

黑牛與白牛相繫的譬喻，也是同一意義，不過約根境說：「非意繫法，非法繫意。……於其中間，若彼欲貪，是其繫也」。⁸¹

2、《維摩經》說攀緣三界，起有無見而流轉生死

依《維摩經》說：只因攀緣三界，起有無見，如不起二見，那就都無所得，攀緣——生死病根也就斷了。

3、小結

《阿含》與《大乘經》一脈相通，不過《阿含》重在離愛，大乘重在離見。

(1)「佛法」說我愛（我見、我慢等），無我就得解脫

生死病根的「攀緣」，不是能緣，也不是所緣，是能所相關時，有所愛染、執見的緣慮。愛染、執著，「佛法」說我愛（我見、我慢等），無我就解脫了。

(2)「大乘」說我見、法見（依自性起），離我法自性見就無所著

「大乘」說我見、法見（依自性起），離我法自性見，就都無所著了。所以，「不以空三昧（心）故空，亦不以所緣外色等諸法故空。……此中說離是二邊說中道，所謂因緣和合生，是和合法，無有一定法故空。……無自性故，即畢竟空」。⁸²

論師以「分破空」、「觀空」、「本性空」，推求破斥外道、小乘所說，顯一切法離戲論而寂滅，不是論議，一切論議是可破的，佛法是「大聖說空法，為離諸見故」。⁸³

⁸⁰ 《相應部》(22)「蘊相應」(南傳 14，85-87)。

⁸¹ 《雜阿含經》卷 9（大正 2，60b）。《相應部》(35)「處相應」(南傳 15，260-261)。

⁸² 《大智度論》卷 74（大正 25，581b-c）。

⁸³ 印順導師《印度佛教思想史》，p.147-p.153。

慧日佛學班·第6期課程

印度佛教史

釋開仁編·2009/4/17

第七章、後期「大乘佛法」(之一)

壹、後期大乘經

一、後期大乘的經、論特質

(一)經義傾向如來藏等的闡揚

「大乘佛法」後期，與初期的有了顯著的差別。

後期的大乘經，雖也是部類眾多，而以如來藏、佛性，及與如來藏思想接近的佛菩提、涅槃功德的闡揚，為後期大乘經的一般傾向。

(二)論議傾向嚴密的思辨

大乘論方面，無著、世親造論通經，成立阿賴耶識為依止的瑜伽行派。瑜伽派的發揚，中觀派也告中興¹；兩派的「相奪相成」，與兩派內部的論爭，使論議進入嚴密的思辨時期。

(三)結

大概的說，經典是「從南而北」的，論書是「從北而南」的，相互交流，而中印度的佛法，從笈多王朝（西元 320~）起，再成為佛法的主流。

二、後期大乘約三百年之間的概況

(一)後期大乘經的傳出於西元三世紀到五世紀末

後期大乘經，從西元三世紀起，到五世紀末，大多已經傳出。

六世紀以下，一則論議的風氣高張，一則是一個新時代（「秘密大乘佛法」），正孕育接近成熟，將流布面目一新的教典；所以「大乘佛法」的經典，傳出也就少了。

(二)約三百年之間王朝國勢與佛教的變遷

1、這一時代（先後共三百年），起初，南方案達羅王朝，於西元 225 年滅亡。北方的貴霜王朝，三世紀也日漸衰落，印度又是到處分裂割據的局面。

2、旃陀羅笈多第一，自摩竭陀興起，於西元 320 年，建立笈多王朝。

3、經薩母陀羅笈多，到旃陀羅笈多二世，國勢相當強盛，統治了東、西及北印度，南印度也表示臣服。那時，梵文學大大的興盛起來（引起以後印度教的盛行）。

4、到了鳩摩羅笈多末期（西元 455 年前），北方受白匈奴，即我國史書中的咽嚕（Hephtalites）的侵入；不斷來侵，國力大受損耗，終於在五世紀末，北印度落入咽嚕的統治。佛教受到咽嚕的摧殘，北印度的佛教，開始走向衰落。

5、鳩摩羅笈多以後，笈多王朝分化了；中印度「大乘佛法」的兩大中心——東方

¹ 中興：中途振興；轉衰為盛。（《漢語大詞典（一）》，p.579）

摩竭陀，西方摩臘婆，也因此漸漸形成。

三、「後期大乘」的經典

(一)編入大部之「後期大乘」的經典

「後期大乘」的經典，有編入大部的。

1、編入《大般若經》的

(1)梁曼陀羅仙與僧伽婆羅，先後譯出的《文殊師利所說（摩訶）般若波羅蜜經》，與第七分相當。

(2)陳月婆首那譯的《勝天王般若波羅蜜經》，與第六分相當。

2、編入《華嚴經》的

晉譯《華嚴》中，(二八)「佛不思議法品」，到(三三)「離世間品」，都是以佛（普賢行）地功德為主的。

3、編入《大寶積經》的

(1)唐菩提流志所譯的(二)「無邊莊嚴會」，(一一)「出現光明會」；

(2)隋闍那崛多譯的(三九)「賢護長者會」等。

(3)唐玄奘所譯的《大菩薩藏經》，編為寶積部(一二)「菩薩藏會」。經是後期集成的，但思想卻大多是初期的。因為除第一卷(明聲聞法)外，其餘的十九卷，只是《陀羅尼自在王經》，《密跡金剛力士經》，《無盡意經》的纂集。

(二)大部之「後期大乘」的經典

北涼曇無讖所譯的《大般涅槃經》，《方等大集經》，《大雲經》，都是大部的。

1、《大般涅槃經》

(1)譯本的由來

《大般涅槃經》，曇無讖初譯的，僅十卷，與晉法顯在華氏城所得的《方等大般泥洹經》同本。

後三十卷，是曇無讖再到西域，在於闐求得而續譯的。

(2)內容的傾向

初十卷，以佛入涅槃為緣起，說大般涅槃常樂我淨。經上說：世間所說的「我」，不免誤解，所以佛說無我；其實，我是有的，因我而說到了如來藏。²

後三十卷，是經過般若學系的會通修正（下文再當解說）。

2、《大方等大集經》

(1)品與分雜用

《大方等大集經》，依「校正後序」，「丹本」共十一品：「第一、陀羅尼自在王菩薩品，二、寶女品，三、不眇品，四、海慧品，五、虛空藏品，六、無言品，七、不可說品，八、寶幢分，九、虛空目分，一〇、寶髻品，一一、日密[藏]分」。³

上七品名為「品」，「寶幢分」以下稱為「分」，而又有「寶髻品」夾在稱為「分」的中間。

² 《大般涅槃經》卷2（大正12，378a-379a）。

³ 《大方等大集經》卷1（大正13，8b）。

(2)品與分的内容特色

凡稱為「品」的，都是明菩薩行及佛功德，有通於如來藏的意義。

而「寶幢分」，「虛空目分」，「日藏分」以下，後來還有「月藏分」等譯出。「寶幢分」以下，法義要淺些，傾向於通俗的、神秘的。

(三)另有宣說不空，或如來不可思議德業的經

此外，如：

- 1、失譯的《佛說長者女菴提遮獅子吼了義經》(*一卷，收在大正第 14 冊)；
- 2、元魏曇摩流支初譯的《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》(*上下卷，收在大正第 12 冊)；
- 3、(秦)失譯的《度諸佛境界光嚴經》(*一卷，收在大正第 10 冊)等…。

都是宣說「不空」，或宣說如來不可思議德業的。

(四)明確闡揚如來藏法門的相關經典

「後期大乘經」中，明確闡揚如來藏法門的，《大般涅槃經》的前分十卷外，是：

1、《大方等如來藏經》

《大方等如來藏經》，現存晉佛陀跋陀羅與唐不空所譯的二本。這部經，受到了《華嚴經》思想的啓發。《華嚴經》初說毘盧遮那佛的華藏莊嚴世界海；世界與佛，都住在蓮華上。華藏是蓮華胎藏：蓮華從含苞到開花，蓮實在花內，如胎藏一樣；等到華瓣脫落，蓮臺上的如來（蓮蓬上的蓮子），就完全呈現出來。《如來藏經》就是以蓮華萎落，蓮臺上有佛為緣起，以種種譬喻說明如來藏的。⁴

2、《大法鼓經》

《大法鼓經》宋求那跋陀羅譯。《大法鼓經》與《法華經》有關：《法華經》初說「會三歸一」，二乘同得佛智慧——「一乘」；說實相與《般若經》相近。但「開跡顯本」，涅槃了的多寶佛塔涌現在空中；釋尊自說「我成佛以來甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」；⁵三變淨土；十方受化菩薩來集，意味著如來常住。《法鼓經》提到了《法華經》的「化城喻」、「窮子喻」；⁶《大般涅槃經》比喻佛性的五味——乳……醍醐喻；⁷說如來藏與一乘。

3、《央掘魔羅經》

《央掘魔羅經》，也是求那跋陀羅譯的。《雜阿含經》中，央掘魔羅——鴛瞿利摩羅執劍追殺釋尊，怎麼也追不上，於是口呼「住！住！」！釋尊對他說：「我常住耳，汝自不住」。⁸在大乘如來常住思想中，也就以此為緣起，宣說如來常住的如來藏法門。《大般涅槃經》，《大法鼓經》，《央掘魔羅經》，《大雲經》，都說到正法欲滅時，法在南方。

4、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》

⁴ 《大方等如來藏經》(大正 16, 457a-b)。

⁵ 《妙法蓮華經》卷 5 (大正 9, 42c)。

⁶ 《大法鼓經》卷下 (大正 9, 296a-b、297b-c)。

⁷ 《大法鼓經》卷下 (大正 9, 295c-296a)。

⁸ 《雜阿含經》卷 38 (大正 2, 280c)。《中部》(86)《鴛掘摩經》(南傳 11 上, p.133)。《增壹阿含經》卷 31 (第六經, 力品)(大正 2, 719b20-722c210)又參見印順導師《華雨集》(三) p.246。

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，也是求那跋陀羅初譯的。勝鬘出嫁到阿踰陀，說一乘、如來藏法門。阿踰陀為笈多王朝的文化發達地區，無著傳出《瑜伽師地論》，就在此地。《勝鬘經》分十四章，說到如來藏與生滅識的關係。⁹

5、《不增不減經》

《不增不減經》，元魏菩提流支所譯。

6、小結

這幾部宣說如來藏的經典，表示了眾生本具如來。這雖是「佛法」與「初期大乘佛法」所沒有的，但如來藏說對未來佛教的影響，是極為深遠的！還有《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》，《入楞伽經》，《大乘密嚴經》，《佛地經》等，當別為論述。

四、如來藏說的興起

如來藏說，是「大乘佛法」的佛道論，適應世俗而興的通俗說。大乘法的真如、法界等，本是涅槃的異名。在無二無別中，漸著重於佛果，更引用為「佛法」所否定的真我。「初期大乘」的發展傾向，終於出現了「後期大乘」的如來藏說。

(一)大乘法從共聲聞的涅槃，傾向於不共聲聞的（菩薩與）佛菩提

1、般若所體悟的勝義自性容易被誤解

《般若》等大乘經，修菩薩行為主，以般若的解悟為先導。般若所體悟的，是「佛法」的涅槃，有法性、真如、法界等異名。真如等不離一切而超越一切；超越一切，所以空性為其他經典所應用，被稱為「空相應經」。然《般若經》初義，是自性空。自性空，(1)形容自性的不落名、相、分別——體悟的真實，不是沒有勝義自性。(2)由於遮遣虛妄執著，對治部派的實有說，「無自性故空」的思想發展起來；¹⁰這是高層次的，但也是容易被誤解的。

2、「一切法空性」除說明所證的理性，也有於能證智慧的說明

《般若經》等說「一切法空性」，「一切法無生」，「一切法清淨」，重於般若的體悟，方便說明，有所證理性的傾向，但也有傾向於能證智慧的說明。

(1)所證理性的傾向

如釋尊證得無上正等菩提，由於眾生的難以理解，曾經默然而不想說法。甚深而難解的，《阿含經》說是緣起與涅槃。

(2)能證智慧的傾向

A、但《小品般若經》說：「般若波羅蜜甚深，難解難知，以是義故，我欲默然而不說法」。¹¹又如說：「諸佛依止於法，……法者則是般若波羅蜜」。¹²《般若經》所說的般若，是菩薩慧，成佛就轉名佛慧。

B、《法華經》正是以佛慧為主，所以說：「我所得智慧，微妙最第一！眾生諸根鈍，

⁹ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正 12，222b）。

¹⁰ 參閱印順導師《空之探究》第 3 章（p.180-186）。

¹¹ 《小品般若波羅蜜經》卷 6（大正 8，562b）。《摩訶般若波羅蜜經》卷 16（大正 8，335a），約佛的一切種智「一如無二無別」說。

¹² 《小品般若波羅蜜經》卷 5（大正 8，558c）。《摩訶般若波羅蜜經》卷 14（大正 8，326a）。

著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？……我寧不說法，疾入於涅槃」。¹³眾生所難以信受的，是佛智慧，也就是妙法——正法。經上說：「說佛智慧故，諸佛出於世」；「如來所以出，為說佛慧故」：¹⁴這就是為了開示悟入佛之知見。

C、《華嚴經》廣說菩薩大行，而也以佛智慧為重。

(3)小結：大乘經對甚深的涅槃，傾向於佛智慧的說明，是求成佛道應有的結論

無二無相，不可思議的甚深涅槃，大乘經傾向於（菩薩及）佛智慧，其實《般若經》中也已說到了，如《摩訶般若波羅蜜經》卷 25（大正 8，403a）說：「第一義[勝義]亦名（本）性空，亦名諸佛道」。

諸佛道，是「諸佛所證無上正等菩提」的異譯，¹⁵與勝義，性空同一內容。所以《智度論》說：「諸法實相有種種名字：或說空，或說畢竟空，或說般若波羅蜜，或名阿耨多羅三藐三菩提」。¹⁶

大乘法從共聲聞的涅槃，傾向於不共聲聞的（菩薩與）佛菩提。大乘法本從「佛弟子對佛的永恆懷念」而來，修菩薩行，求成佛的等正覺，所以著重理想中的佛智慧，也可說應有的事了。

(二)在眾生位中，本有佛菩提

1、暗示菩提是本來如此的經說

佛菩提是般若波羅蜜的究竟圓成。《華嚴經》「十地品」說：初地證入智地，展轉增勝。有鍊金喻，治摩尼寶喻，比喻發大菩提心，從初地到十地，進而成佛。¹⁷這雖是菩提的發起到圓滿，暗示了菩提（如金、珠那樣）是本來如此的，正如：《維摩詰經》所說：「非謂菩提有去來今」。¹⁸

《大集經》「陀羅尼自在王品」，有治青琉璃珠喻；「海慧菩薩品」，有淨寶珠喻：¹⁹都表示菩提寶，經淨治而究竟清淨。

2、常被引用來解說如來藏的經義

大乘經說一切法無二無別，《華嚴經》說一切法相互涉入。這樣，在眾生位中，本有佛菩提，只是沒有顯發而已。如《大方廣佛華嚴經》「寶王如來性起品」說：微塵內有大千世界經卷的比喻，表示眾生本有佛智慧——無上菩提，只是妄想顛倒而不能自覺。如離卻妄想顛倒，就知道如來的圓滿智慧，自己是本來具足的。²⁰這段經文，一般引用來解說如來藏。

※但經文只說佛智慧本來具足，通於《般若經》、《法華》等大乘經義，還不是顯有特色的如來藏說。

(三)眾生界與如來界平等不二，可引發眾生本有如來功德的意思

¹³ 《妙法蓮華經》卷 1（大正 9，9c）。

¹⁴ 《妙法蓮華經》卷 1（大正 9，8a、10a）。

¹⁵ 《大般若波羅蜜多經》（「第 2 分」）卷 474（大正 7，399c）。

¹⁶ 《大智度論》卷 79（大正 25，618b）。

¹⁷ 參閱印順導師《如來藏之研究》第 4 章（p.100-101）。

¹⁸ 《維摩詰所說經》卷中（大正 14，548c）。

¹⁹ 《大方等大集經》（2）《陀羅尼自在王品》（大正 13，21c）。又（5）《海慧菩薩品》（大正 13，47c-50c）。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 32〈寶王如來性起品〉（大正 9，623c-624a）。

1、依法界而有一切法的思想

大乘經說「法界」，如眾流入海而沒有差別，與真如、空性等相同。《須真天子經》說：法界如虛空，如明鏡；一切法如虛空中色，如明鏡中的影像。色與虛空是沒有差別的，影像是不能離明鏡而有的。法界與一切色，同樣的清淨如虛空，但表示了依法界而有一切法的意思；界，是可以解說為因、依、本性的。²¹

2、與文殊有關的經典特別重視法界

與文殊師利有關的經典，重視法界，並說到了種種界，如：

(1)《文殊師利現寶藏經》所說的種種界

西晉（西元 270 年）竺法護所譯的《文殊師利現寶藏經》說：「人種[眾生界]，法界，虛空界而無有二」。²²

經末的「法界不壞頌」說：我種，法界，人土[眾生]（界），慧疆，法界，塵勞（界），（虛）空種等，一切平等。²³

種與疆，依異譯《大方廣寶篋經》，都是「界」的異譯。我界，眾生界，與法界、慧——般若界並舉，平等不二。我是眾生的異名，在神教中，是生命主體；佛法中解說為身心和合為一而沒有實體，是假名。現在稱為我界、眾生界，與法界不二，這顯然不是世俗的假名，而存有深義。

(2)《文殊般若經》所說的種種界

《文殊般若經》說到了：眾生界，如來界，佛界，涅槃界；法界，無相（界），般若波羅蜜界，無生無滅界，不思議界，如來界，我界，平等不二。²⁴

如來界，佛界與眾生界、我界平等，與《文殊師利現寶藏經》義大同。

(3)眾生界與佛界平等，可引發眾生「本有如來功德」的思想

然界有界藏——礦藏的意義，眾生界與如來界平等，可引發眾生本有如來功德的意思。而且，如來是佛的德號，也是世俗神我的異名，如《大智度論》說：「或以佛名名為如來，或以眾生名為如來」。²⁵

與法界不二的我界與如來界，可能被解說為真我，如《清淨毘尼方廣經》（大正 24，1080c）說：「器雖種種，其（虛）空無異。如是一法性[界]，一（真）如，一實際，然諸眾生種種形相各取生處，彼自體變百千億種形色別異」。

「自體變百千億種形色別異」，異譯《寂調意所問經》作：「我分化成若干千色」。²⁶自體——我，與法界不二，而變現為地獄色、……佛色，這顯然是世俗所傳，流轉與還滅（十法界）中的自我了！

(4)真我的思想已滲入「大般若經初分」

大乘法真如、法界等，本是涅槃的異名。在無二無別中，漸著重於佛果，更引用為「佛法」所否定的真我，早已滲入「大般若經初分」——十萬頌的《般若經》。

²¹ 《須真天子經》卷 4（大正 15，111a）。

²² 《文殊師利現寶藏經》卷下（大正 14，460c）。

²³ 《文殊師利現寶藏經》卷下（大正 14，465c-466a）。

²⁴ 《文殊師利所說般若波羅蜜經》（大正 8，733c-734a、737a）。

²⁵ 《大智度論》卷 55（大正 25，454b）。

²⁶ 《寂調音所問經》（大正 24，1086b-c）。

(A)「大般若經初分」，引用犢子部的五法藏；第五不可說，在犢子部系中，是依蘊、界、處施設的，不可說是常是無常、是一是異的我——補特伽羅。

(B)又一反《般若經》常例，立「實有菩薩」。什麼是實有菩薩？世親等解說：「實有空（性）為菩薩體」；這就是以真如為「大我」的意思。²⁷

「初期大乘」的發展傾向，終於出現了「後期大乘」的如來藏說。

五、如來藏說是融攝印度神教的的方便，怕又產生副作用

(一)「大乘佛法」通俗化的如來藏說

1、胎藏的概念源於吠陀的金胎神話

如來藏說的興起，是「大乘佛法」的通俗化。如來，也是世俗神我的異名；而藏是胎藏，遠源於《梨俱吠陀》的金胎神話。如來藏是眾生身中有如來，也可說本是如來，只是還在胎內一樣，沒有誕生而已。

2、眾生本具如來功德合於世俗常情

大乘以成佛——如來為目標的，說如來本具，依「佛法」說，不免會感到離奇。但對一般人來說，不但合於世俗常情，眾生身中有如來，這可見成佛不難，大有鼓勵人心，精勤去修持實現的妙用。

3、小結

稱之為「藏」，又與印度傳統神學相呼應，這是通俗而容易為人信受的。傳說南印度的毘土耶那竭羅地方，如來藏的偈頌，童女們都會吟詠歌唱呢。²⁸

(二)神佛難辨的妙方便

1、「佛法」對我的安立意義與後期大乘迥異

如來藏、我的思想，適合世俗常情，一般人是樂意接受的，但對「佛法」來說，是一更大的衝擊！部派佛教也有立「不可說我」、「勝義我」的，但只是為了說明流轉中的記憶與作業受報，不是所迷與所證的如實性。

2、胎藏與我是向印度神教看齊嗎？

而且，（胎）藏與我，都從婆羅門教的教典中來，這不是向印度神教認同嗎？

(1)依佛經說，當然不是的。我，是過去佛所說而傳來的，世間雖聽說有我而不知我的真義。現在說（眾生位上）如來藏我，（佛果位上）常樂我淨的我，才是真我。²⁹

(2)《楞伽經》也明白的說：「開引計我諸外道故，說如來藏」。³⁰

為了攝化外道，所以說如來藏我；如來藏我與印度固有宗教，是有關係的。依佛法說，這是適應世間的妙方便，但在一般人，怕有點神佛莫辨了！

3、小結

其實，流傳中的「大乘佛法」，融攝印度神教的程度，正日漸加深。

六、後期大乘重於如來而演進為「天佛不二」的結論

²⁷ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第10章（p.692-699）。

²⁸ 多氏《印度佛教史》（寺本婉雅日譯本 p.139）。

²⁹ 《大般涅槃經》卷8（大正12，412b-c）。

³⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，489b）。

(一)天菩薩與天如來

後期大乘重於如來，所以從「初期大乘」的「天菩薩」，進展到「天如來」，

(二)《楞伽經》中神仙與如來不二的思想非常明顯

依《楞伽經》說：

如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。梵天、帝釋以外，如：

1、自在(IZvara)是溼婆天；那羅延(NArAyaNa)，也就是韋紐——毘溼笈天(ViSNu)；日是日天；月是月天；婆羅那(VaruNa)或譯明星：這都是印度神教所崇拜的神。

2、迦毘羅(KapilA)，傳說是數論(SAMkhya)派的開創者；毘耶婆(VyAsa)——廣博仙人，傳說是摩訶婆羅多(MahAbhArata)史詩的編集者：這都是印度神教傳說的仙人。

印度的群神與古仙，都是如來的異名。一般人恭敬供養梵天等，卻不知道就是如來。天神（與仙人）與如來不二的思想，非常明顯。³¹

(三)《大集經》的如來融入不同的宗教信仰中

又如《大集經》的「寶幢分」，說到如來入城時，「若事（奉）象者，即見象像。……有事魚，龍，龜，鯢，梵天，自在（天），建陀（天），八臂（天），帝釋，阿修羅，……四王（天），夜叉，菩薩，如來，各隨所事而見之」。³²如來在不同的宗教信仰中，就是他們平時所信奉的神。

這是泛神的，也就是一切神是一神的，與《楞伽經》相同。

(四)小結

「天佛不二」，不只是理論的，更是信仰的。這一發展，印度佛將到達更神秘的境地。³³

³¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4（大正16，506b）。《大乘入楞伽經》卷5（大正16，615b-c）。

³² 《大方等大集經》（9）「寶幢分」（大正13，138b）。《寶星陀羅尼經》卷4（大正13，555a-b）。

³³ 印順導師《印度佛教思想史》，p.153-p.166。

貳、如來藏我思想的特色

一、後期大乘經中，明確闡揚如來藏教典的要義

(一)如來藏教典的傳出有先後

從眾生與如來不二，相互涉入，而說一切眾生具有如來智慧的，是《華嚴經》。然明確表示如來藏特色的，是《如來藏經》，《大般涅槃經》「前分」，《大法鼓經》，《央掘魔羅經》，《勝鬘經》，《不增不減經》等。這幾部如來藏教典，傳出應該有先後的。

(二)《勝鬘》與《不增不減經》有義理明晰的如來藏說

《如來藏經》等，多說譬喻，而《勝鬘》與《不增不減經》，卻是義理明晰，有「論經」的特色。

如來藏說，著重於如來的大般涅槃、常樂我淨，從如來常住說到一切眾生有如來藏，《大般涅槃經》「前分十卷」，就是這樣。《勝鬘》與《不增不減經》，進而說到如來藏（或「界」）為依，成立一切法——生死與涅槃，眾生與（佛）法身。

(三)依止如來藏與阿賴耶識之說法，恰好對立

以真實常住的如來（界）藏為依止，與以虛妄生滅的阿賴耶識為依止，恰好對立。阿賴耶識為依止，是從意識探究到深細處而成立的，如《瑜伽師地論》「意地」說：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受，自體所攝阿賴耶識」。然後說到死與生；說到「此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處自體之中，餘體種子皆悉隨逐」。³⁴生死雜染與清淨涅槃，佛法本是依緣起以成立一切的，《瑜伽論》也還是依緣起的。

彰顯眾生本有如來功德的如來藏說，遲一些傳出的《勝鬘經》等，也說依住，可能受到早期《瑜伽》學的影響。

(四)小結

本來，專重甚深的契證，專重果德的仰信，在佛法體系中，是不夠完滿的！

二、初期如來藏說的特點

(一)我

1、如來藏的根本譬喻

《如來藏經》以九種譬喻說如來藏：一、萎華有佛，二、蜂群繞蜜，三、糠糲粳糧，四、不淨處真金，五、貧家寶藏，六、果種，七、弊物裏金像，八、貧女懷輪王，九、鑄模內金像。³⁵

「萎華有佛」，是說佛所化的蓮華萎謝了，華的胎藏內，有無量如來，這是如來藏的根本譬喻。…如來藏是眾生身內的如來知見、力、無所畏等大智慧聚，也是眾相（三十二相）具足的如來身，結跏趺坐，與佛沒有不同。這樣的如來藏，難怪《楞伽經》中，提出一般人的疑問：這不就是外道的神我嗎？³⁶

2、從如來涅槃常住，說到眾生位的如來藏我

³⁴ 《瑜伽師地論》卷1，2（大正30，280b、282a、284a-b）。

³⁵ 《大方等如來藏經》（大正16，457b-459b）。《大方廣如來藏經》（大正16，461b-464b）。

³⁶ 《大方等如來藏經》（大正16，457b-c、458b、458c、459a）。

(1)如來藏我，《大般涅槃經》(前十卷)是從如來常住大般涅槃而說到的。如來的般涅槃，是「常樂我淨」的涅槃，是法身常住，壽命無量的。常住是超越時間的，也就不離時間，什麼時間都是如此的。從如來常住，引出眾生本有如來，就是如來藏我。³⁷

(2)依《大方等如來藏經》，可見佛性[界]，佛藏，如來性——如來界，都是如來藏的異名。一切眾生有如來藏(佛性)，離一切煩惱，顯出如來法身，也就是「見我」、「得我」；我，正是如來的異名。從如來涅槃果位，說到眾生位的如來藏(或「如來界」)我，我是生死流轉中的我，還滅涅槃中的我，「生佛不二」。如《不增不減經》說。³⁸

3、佛說無我是爲了遮止外道的誤傳

眾生、菩薩、如來，雖有三名，其實只是一法身，也就是如來藏我。如來藏就是如來界，所以經中說「一界」。³⁹

「佛法」說無我，而現在極力說如來藏我，到底我是什麼？《大般涅槃經》說：「何者是我？若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名為我」。⁴⁰這與奧義書所說的我，是常、是樂、是知，似乎相差不遠。但《大般涅槃經》以爲：我，是過去佛所說的，由於傳說久遠，神教說得似是而非了。爲了遮止外道的誤傳，所以說無我；現在才闡明我的真相。⁴¹成立如來藏與我，經中多用譬喻來說明，這是值得注意的！

(二)有色

1、如來藏的相好莊嚴非二乘能比

如來藏就是佛性，約眾生位說。眾生身心中的如來藏，是如來那樣的相好莊嚴。⁴²

如來藏是有色相的，等到離一切煩惱，安住大般涅槃的如來，當然不是二乘那樣的灰身泯智，而是色相莊嚴的。⁴³

2、法身有色說

「初期大乘」經，重於甚深智證的，如《般若經》，與文殊有關的聖典，觀佛如觀虛空；佛是不能於色聲相好中見的，被稱爲「法身無色說」。以如來藏、佛性等爲主流的「後期大乘」經，可說是繼承大眾部「如來色身無有邊際」的信仰而來；受到重信的念佛三昧所啓發，形成「法身有色說」。法身相好莊嚴，因位本有的如來藏與佛性，當然也是有色了。

(三)不空

1、「中本般若」已有與如來藏不空相當的說法

如來藏是「我」，「有色」而外，不空是一重要意義。

³⁷ 1.《大般涅槃經》卷7(大正12,407a、b)。2.《大般涅槃經》卷2(大正12,377b、c)。
3.《大法鼓經》卷下(大正9,297a、296c)。4.《央掘魔羅經》卷4(大正2,539c-540a)。

³⁸ 《不增不減經》(大正16,467a-b)。

³⁹ 《央掘魔羅經》卷3(大正2,532b)。卷4(大正2,540c)。

⁴⁰ 《大般涅槃經》卷2(大正12,379a)。

⁴¹ 《大般涅槃經》卷7(大正12,407b-408b)。

⁴² 1.《大方等如來藏經》(大正16,457b-c)。2.《央掘魔羅經》卷2(大正2,525b、526b)。

3.《大法鼓經》卷下(大正9,297b)。

⁴³ 1.《大般涅槃經》卷5(大正12,391c-392a)。2.《大法鼓經》卷上(大正9,292c)。

3.《央掘魔羅經》卷2(大正2,527c)。4.《央掘魔羅經》卷3(大正2,531c)。

5.《大寶積經》(48)《勝鬘夫人會》(大正11,673a)。

「初期大乘」，特別是《般若經》的發展，說一切法如幻化，也就是一切法空，空也不可得。在一切法本性空中，如來，菩提，涅槃，都是空如幻化。這一甚深空義，是一般人所難以信解的；信受的，也不免誤解而流入歧途。

「中本般若」(俗稱「小品」)末了，已注意到這點，所以《摩訶般若波羅蜜經》說：「若新發意菩薩，聞是一切法皆畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別(說)生滅者如化，不生不滅者不如化」。⁴⁴

適應初學者，說「若有法生滅相者，皆是變化。……無誑相涅槃，是法非變化」，⁴⁵這與如來藏不空說相當。

2、如來藏不空者泛言空相應經為不了義

但如來常住不空說者，倒過來說：「諸不了義空相應經」；「一切空經是有餘說」。⁴⁶

以文殊為說一切空者的代表，加以訶責、譏刺，與文殊過去呵責釋尊的諸大弟子的作風，完全一樣。⁴⁷

3、不空論者認為不能一向說空或不空

依不空論者說：有的是空，有的是不空，不能一向說空或說不空的。……二十五有是三界生死的類別，⁴⁸煩惱，(業)，苦，一切有為是空的；如來涅槃解脫是不空的。⁴⁹這正如《央掘魔羅經》所說：「有異法是空，有異法不空」。⁵⁰如瓶無酪，說是空的；瓶有色香味觸，是不空的。這樣的空，與《中阿含經》《小空經》所說，方法是一致的。

如來解脫的空與不空，也就是因位如來藏的空與不空，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》說：

(1)空如來藏，指覆藏如來的一切煩惱，煩惱與如來藏是別異的，可離的，不相應的，如寶珠上的塵垢一樣。覆藏如來的煩惱是空的，並非說如來藏是空的。

(2)不空如來藏，指與如來藏不離不異的不思議佛法，也就是與如來藏相應的(稱性)功德；這是不可說空的。⁵¹

(四)所依

1、《勝鬘經》說如來藏已成為迷悟、染淨的依止

依《勝鬘經》意：如來藏為煩惱所覆(煩惱是生死根本)而成生死，與清淨功德相應而顯出法身，如來藏已成為迷悟、染淨的依止。

⁴⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26 (大正 8, 416a)。

⁴⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26 (大正 8, 416a)。

⁴⁶ 《大法鼓經》卷下 (大正 9, 295a、296b)。

⁴⁷ 《大般涅槃經》卷 2 (大正 12, 373c-374c)。《央掘魔羅經》卷 2 (大正 2, 527a-528b)。

⁴⁸ 二十五種三界有情異熟之果體：(1)地獄有，(2)畜生有，(3)餓鬼有，(4)阿修羅有。地獄至阿修羅乃六趣中之四趣，各一有。(5)弗婆提有，(6)瞿耶尼有，(7)鬱單越有，(8)閻浮提有。此乃開人之四洲為四有。(9)四天處有，(10)三十三天處有，(11)炎摩天有，(12)兜率天有，(13)化樂天有，(14)他化自在天有，(15)初禪有，(16)大梵天有，(17)二禪有，(18)三禪有，(19)四禪有，(20)無想有，(21)淨居阿那含有，(22)空處有，(23)識處有，(24)不用處有，(25)非想非非想處有。天趣中，六欲天、四禪及四無色各一有；別開初禪之大梵，四禪之無想、淨居，各為一有。總計欲界十四種，色界七種，無色界四種。破此二十五有者，有二十五三昧。

⁴⁹ 《大般涅槃經》卷 5 (大正 12, 395b-c)；《大般泥洹經》卷 3 (大正 12, 875a)。

⁵⁰ 《央掘魔羅經》卷 2 (大正 2, 527b)。

⁵¹ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正 12, 221c)。

2、《不增不減經》更進一步說如來藏是一切的根本依，一切法依如來藏而能成立

如綜合起來，就有三法，如《佛說不增不減經》說：「一者，如來藏本際相應體及清淨法；二者，如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法；三者，如來藏未來際平等恆及有法。」《不增不減經》，繼《勝鬘經》而作進一步的說明。(1)本際相應的，是不空如來藏。(2)本際不相應的，是空如來藏。(3)未來際平等恆及有法，正明如來藏體，為一切法根本（依止）。「備一切法，具一切法」；「住持一切法，攝一切法」，表示如來藏是一切的根本依，一切法依如來藏而能成立。⁵²

3、《勝鬘經》說眾生由於內具真實功德，能生起厭求涅槃

如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正 12, 222b)說：「生死者，依如來藏；……有如來藏故說生死，是名善說。……非如來藏有生有死，如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立。世尊！不離、不斷、不脫，不異不思議佛法。世尊！斷、脫、異外有為法，依、持、建立者，是如來藏。世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃」。

「是依、是持、是建立」，是「能作因」五因中的依(niZraya)、持(upastambha)、立(sthAna)——三因，也就是《不增不減經》說的「住持」。

一切法依如來藏：(1)有與如來藏不相應的煩惱等有為法，所以有生死流轉。(2)有與如來藏相應的清淨法，所以能得涅槃。生死與涅槃，都依真常不變的如來藏而成立。特別是，如來藏有相應的不思議佛法，所以眾生雖不覺不知，由於內在具有真實功德，能生起厭生死苦報，求究竟涅槃的動機。

(五)結

初期如來藏說的特點，是「我」，「有色」，「不空」，「所依」。

1、「我」

「我」到底是多少神化的，所以《不增不減經》(稱為眾生、菩薩、如來)，已不再提到了。

2、「不空」

如來藏的空與不空，是有為行與無為功德，對立而不能說「空即不空，不空即空」，與「染淨一如」說不同。

3、「所依」

依、持、建立是能作因(kAraNa-hetu)，所以不能說如來藏生一切法。

4、「有色」

如來藏說重在色相莊嚴的如來，在眾生身中，本有如來藏。如來是真實、常住不變，是無為法，以此為信佛者的理想，所以對以前所說的佛法，一一的引歸如來。說歸依三寶而唯是「一依」——依佛；說四諦而唯是「一諦」——(無為)滅諦；說凡聖而唯是「一界」——如來界(因位名「眾生界」)；說五乘佛法而唯是「一乘」——佛乘；說三乘涅槃而唯是一涅槃——如來涅槃。

※仰信果德，「生佛一如」，初期的如來藏說，受《法華》與《華嚴》的影響極深！

⁵² 《佛說不增不減經》(大正 16, 467a-b)。

三、初期的如來藏說演進成後期的如來藏說——「真常唯心論」

(一)初期與後期的如來藏說

依真常不變的實有法為所依，能成立一切法，所以我稱之為「真常（為依的）唯心論」。不過初期的如來藏說還只是真常為所依，正向唯心或唯識而演進。後期（受論師影響）的如來藏說——「真常唯心論」，到下文再為論述。

(二)如來藏與心本性清淨結合

1、如來藏為自性清淨藏的經說

在如來藏說流行中，與自性（或譯「本性」）清淨心，也就是與心本性清淨結合起來。《勝鬘經》稱如來藏為自性清淨藏。又說：「（自）性清淨心，難可了知；彼心為煩惱染，亦難了知」。⁵³《不增不減經》說：「我依此清淨真如、法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心」。⁵⁴

2、心性本淨源自部派

「心本清淨，為客塵所染」，出於《增壹阿含經》——大眾部、分別說部系的誦本（說一切有部本，缺）。在部派中，如「前後一覺論者」，「一心相續論者」，心性本淨的「分別論者」，早已主張前後心相續的，是一是淨了。⁵⁵

3、小結

心性本淨為煩惱所染，與本有清淨如來藏而為煩惱所覆藏，意趣非常接近，所以如來藏也就被稱為自性清淨心了。如來藏而稱為自性清淨心，與真我與真常心思想的合流。⁵⁶論師們是引向心性本淨的，說如來藏是真如的異名而色相莊嚴的如來藏我，仍在神秘、通俗的信仰中流行。

(三)後期大乘的又一大系統——「真常唯心論」的形成

1、如來藏是人格化的

如來藏的本義，是眾生身中，有如來那樣的智慧與色相莊嚴，「生佛不二」，眾生只是為生死法所隱覆而已。如來藏是人格化的；與大眾部系中，「世間法虛妄，出世法真實」的思想相近，與「生死即涅槃」說是不同的。

2、如來藏融合了心性本淨說，也與真如等相結合

但在思想發展中，如來藏融合了心性本淨說，也與真如等相結合，如《勝鬘經》說：「有二種如來藏空智」。⁵⁷空智是「空性智」，《勝鬘經》是依空性智，而說空與不空的。空性智是：「無有如外智，無有智外如」，「如智不二」的實體；依此而說與有漏雜染不相應——空，與無漏清淨法相應——不空。這就是《不增不減經》三種法中，「如來藏未來際平等恆及有法者，即是一切諸法根本」。

3、如來藏與生滅識起了關聯，發展成後起的「真常唯心論」

⁵³ 《大寶積經》（48）《勝鬘夫人會》（大正 11，678a）。《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正 12，222c）。

⁵⁴ 《不增不減經》（大正 16，467b）。

⁵⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）。卷 22（大正 27，110a）。卷 27（大正 27，140b）。

⁵⁶ 本節可參閱印順導師《如來藏之研究》第 5 章（p.132-145）。

⁵⁷ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正 12，221c）。

瑜伽行派以「真如——空所顯性」解說如來藏，以真如所有無為功德解說不空，似乎會通了，而其實是貌同神異的。《勝鬘經》說如來藏為空性智，所以後起的中觀者，有的也附和而不自覺了。說如來藏是自性清淨心，六識等七法剎那，開始了如來藏與生滅識的關聯，發展成後起的「真常唯心論」。

總之，如來藏者以空性智融攝「空」義，以如來藏心融攝「唯識」義。印度的大乘論義，中觀與唯識，被融攝在如來藏說中，為印度大乘學的又一大系統。如來藏說比附⁵⁸於中觀、瑜伽而發展，一般還以為大乘只有中觀、瑜伽二家，那是受到專重論議的影響了！⁵⁹

⁵⁸ 比附：依傍，並列。（《漢語大詞典(五)》，p.258）

⁵⁹ 印順導師《印度佛教思想史》，p.166-p.179。

慧日佛學班·第6期課程

印度佛教史

釋開仁編·2009/4/24

第七章、後期「大乘佛法」(之二)
「虛妄唯識論」

壹、瑜伽行者與論書

一、依我國譯經史，來推斷無著、世親菩薩的年代

(一)人物考察的依據

西元四·五世紀間，無著與世親論師，造了很多論書，成為瑜伽行派，與龍樹的中觀派，並稱為大乘的二代正軌。關於無著、世親的年代，近代學者的意見不一，試依我國譯經史而加以推斷。

(二)瑜伽派源於《瑜伽師地論》而得名

1、瑜伽派得名的由來

無著、世親學，被稱為瑜伽派，是依《瑜伽師地論》(玄奘譯為一百卷)得名的。瑜伽行地，本為一般禪觀集的通稱。如僧伽羅剌的《修行道地經》，佛陀跋陀羅所譯的《修行方便禪經》，原文都是瑜伽行地。

這部論也是瑜伽行地(西藏譯如此)，瑜伽行的所依地，也就是瑜伽行者的所依地，語音小有變化，成為瑜伽師地。

2、全論的組織

《瑜伽師地論》分為五分：「本地分」，「攝抉擇分」，「攝釋分」，「攝異門分」，「攝事分」(藏譯本分為八事)。

(1)「本地分」是根本的，分為十七地，所以我國起初傳說為《十七地論》。

(2)「攝抉擇分」是抉擇「本地分」的。

(3)「攝釋分」與(4)「攝異門分」，是對《阿含經》教體等的解釋，及經中以不同名字來表達同一內容的解說。

(5)「攝事分」是「經」(《雜阿含經》的「修多羅」部分)與「律」的摩怛理迦——本母(mATrkA)。

在「本地分」的十七地中，第十五名「菩薩地」，有單行流通的，現在還存有梵本。對於《瑜伽論》，漢、藏的一切傳說，都是與無著有關係的。

(三)《瑜伽師地論》的其他譯本

1、曇無讖和求那跋摩的異譯

北涼玄始三年(西元414)，中印度人曇無讖，來到姑臧，譯出《菩薩地持經》。

宋元嘉八年(西元431)，求那跋摩從南方海道到達建業(今名南京)，譯出《菩薩戒經》。

這二部，都是「本地分」中「菩薩地」的早期譯本。

求那跋摩又譯出《優婆塞五戒略論》，《三歸及優婆塞二十二戒》，《曇無德（法藏部）羯磨》。求那跋摩是重戒律的，所以在所譯的《菩薩戒經》中，增加了「序品」，從布施說到菩薩戒法。

2、求那跋陀羅的異譯

宋元嘉十二年（西元 435），中印度人求那跋陀羅，也從海道到了廣州。他譯出《相續解脫經》，《第一義五相略》。

◎所譯的《相續解脫經》，是《解深密經》的後二品；

◎《第一義五相略》，據嘉祥吉藏所引，說三轉法輪，可見這是《解深密經》的「勝義諦相品」，到「無自性相品」的略譯。

求那跋陀羅所譯的《相續解脫經》，經前都有「如相續解脫經中說」一句，可見這不是依經譯出，而是從《瑜伽論》「攝決擇分」所引的《解深密經》譯出的。

(四)由諸譯本推論無著、世親的年代

1、無著不會遲於西元四世紀

這樣，「本地分」與「攝決擇分」，在西元 414-435 年間，已有部分先後的傳到我國。無著與《瑜伽師地論》的傳出有關，是不能遲於西元四世紀的。

2、世親早於西元五世紀來華的菩提流支

還有，西元 505 年前後，菩提流支來華，傳出《金剛仙論》。論中提到彌勒，無障礙（無著），天親（世親），金剛仙，菩提流支的師承次第。雖屬傳說，但菩提流支與世親，已隔著一段時間。

3、依中國譯經史的推論結果

所以，假定無著為西元 336-405，世親為西元 361-440 年間人，才能與我國譯經史上的史實相吻合。¹

二、瑜伽行派學行的根源

(一)玄奘所傳

無著與世親，是兄弟，犍陀羅(Gandhara)富婁沙富羅(PuruSapura)人。依玄奘所傳，無著依化地部出家，世親從說一切有部出家。

無著修學大乘，在阿瑜陀國(Ayodhya)，夜晚上昇兜率天，從彌勒菩薩受學《瑜伽論》——應該是稱為《十七地論》的「本地分」。²

(二)世親傳記所傳

《婆藪盤豆法師傳》說：彌勒每晚從天上來到人間，為大眾「誦出十七地經」，只有無著能親見彌勒的聖容。³

(三)導師的考察

無著從彌勒學得《瑜伽論》，在一般人看來，當然是神話，其實是事出有因的。

¹ 參閱印順導師《世親的年代》（《妙雲集》下編 9《佛教史地考論》p.329-341）。

² 《大唐西域記》卷 5（大正 51，896b）。多氏《印度佛教史》（p.176-177）。

³ 《婆藪盤豆法師傳》（大正 50，188c）。

1、瑜伽行者的修驗現象

一、彌勒是未來佛，現在兜率天宮，是佛教界公認的。如對佛法有疑難而無法決了，可以「上昇兜率問彌勒」。西元四·五世紀，在罽賓（北印度）一帶，這一宗教信仰，非常流行。

◎早在吳支謙（西元 222-250 間）所譯的《惟曰雜難經》，就說到有一位羅漢，上昇兜率問彌勒的事了。⁴

◎西元四世紀，「釋道安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓，願（死後）生兜率」，⁵都是爲了「決疑」。

◎漢（西元 179）支婁迦讖初譯的《般舟三昧經》，說到專心念佛的，能見佛，與佛問答。⁶這是自心所見的，在佛教的修持中，的確有這種現象。

◎「秘密大乘」的悉地成就，本尊現前，如有疑問，也可以請本尊解答。在瑜伽行者的定境中，這些是修驗的現象，是沒有什麼可疑的。

2、與彌勒有關的少數經典

二、問答決疑，一般是與所見聖尊的法門有關的。無著見彌勒，那彌勒法門是怎樣的呢？在早期大乘經中，佛爲彌勒說的，彌勒爲大眾說的並不多。

◎支謙所譯《慧印三昧經》，佛命彌勒護法，說七事因緣發菩薩意[菩提心]，與《瑜伽論》「發心品」的四因四緣發心相近。⁷佛爲彌勒說：後世有些自以爲菩薩的，「住在有中，言一切空，亦不曉空，何所是空。……口但說空，行在有中」。⁸

◎西晉竺法護所譯《濟諸方等學經》，是糾正大乘學者偏差的。佛對彌勒說：「不能覺了達諸法界，專以空法而開化之，言一切法空，悉無所有。所可宣講，但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」；「或有愚人口自宣言：菩薩惟當學般若波羅蜜；其餘（聲聞、辟支佛）經者，非波羅蜜，說其短乏」。⁹

這兩部彌勒法門，與無著所傳的《瑜伽師地論》，以一切空經爲不了義，普爲三乘，可說完全契合！

◎又如支謙等五譯的《佛說稻稈經》，彌勒說明「見緣起即見法，見法即見佛」的佛意。經中說到「如秤低昂」的同時因果說，¹⁰也與《瑜伽論》相合。

與彌勒有關的少數經典，思想都與後起的瑜伽行派相同，這是值得注意的！

3、瑜伽行派學行的根源

三、《瑜伽師地論》是以**瑜伽行**爲中心，攝持**境相**與**果德**的。

(1) 瑜伽行的傳承

瑜伽行，都是有所傳承，展轉傳授而後集出的。

A、與彌勒有關的聲聞瑜伽行

⁴ 《惟曰雜難經》（大正 17，608c）。

⁵ 《高僧傳》卷 5（大正 50，353b）。

⁶ 《佛說般舟三昧經》（大正 13，899a-b）。

⁷ 《佛說慧印三昧經》（大正 15，463b）。

⁸ 《佛說慧印三昧經》（大正 15，464b）。

⁹ 《濟諸方等學經》（大正 9，376a、377a）。

¹⁰ 《佛說稻稈經》（大正 16，816c-818c）。

(A)論據

《瑜伽師地論》卷 26（大正 30，427c-428a）說：

「曾聞長老頡隸伐多問世尊言：大德！諸有苾芻勤修觀行，是瑜伽師能於所緣安住其心：為何於緣安住其心？云何於緣安住其心？齊何名為心善安住？佛告長老頡隸伐多：……諸有苾芻勤修觀行，是瑜伽師能於所緣安住其心，或樂淨行，或樂善巧，或樂令心解脫諸漏；於相稱緣安住其心，於相似緣安住其心，於緣無倒安住其心，能於其中不捨靜慮」。

(B)釋論義

「曾聞」，是沒有經典明文，是傳承下來這樣說的。勤修觀行的瑜伽師，不外乎止——奢摩他與觀——毘鉢舍那，止觀於所緣而安心。所緣有三：

◎「淨行」是對治煩惱偏重的不同方便，就是五停心——不淨，慈愍，緣性緣起，界差別，安那般那念。

◎「善巧」是於法無倒了知的，是蘊善巧，界善巧，處善巧，緣起善巧，處非處善巧。

◎「淨惑」是斷除煩惱的：世間道斷惑，是羸、靜——厭下欣上的一種定法；出世道斷惑，是四諦（十六行相）觀。

這一瑜伽行，是聲聞行。

B、與彌勒有關的大乘瑜伽行

《瑜伽論》總立「四種所緣境事」：「一、遍滿所緣境事；二、淨行所緣境事；三、善巧所緣境事；四、淨惑所緣境事」。後三者，就是頡隸伐多所傳的。

《瑜伽論》增列「遍滿所緣境事」，內容為一、「有分別影像」——觀；二、「無分別影像」——止；三、「事邊際性」，是盡所有性、如所有性；四、「所作成滿」，是止與觀的修行成就。¹¹在《解深密經》的「分別瑜伽品」中，佛為彌勒說瑜伽行，就專約「有分別影像境事」等四事（即「遍滿所緣境事」）說；這是與彌勒有關的，大乘的瑜伽行。

C、小結

所以《瑜伽論》的四種所緣境事，是在頡隸伐多的，聲聞瑜伽行的基礎上，與彌勒的大乘瑜伽行——「遍滿所緣境事」相結合而成的。

(2)頡隸伐多可能出於罽賓離越大寺的傳承

◎頡隸伐多，或譯離越，離婆多，是釋尊門下專心禪觀的大弟子。

◎但在罽賓（烏仗那一帶）地區，有離越寺，如說：「此（離越）山下有離越寺」；¹²離越寺是與「大林」、「晝闇林」齊名的大寺。

◎也有離越阿羅漢，如《雜寶藏經》說：「昔罽賓國有離越阿羅漢，山中坐禪」。¹³罽賓有著名的離越寺，有離越阿羅漢，所以「曾聞」佛為頡隸伐多（離越）說瑜伽行，可能是出於罽賓離越大寺的傳承！

(3)北印度姓彌勒的菩薩

¹¹ 四種所緣境事的瑜伽行，見《瑜伽師地論》卷 26，27 卷。

¹² 《大智度論》卷 9（大正 25，126c）。

¹³ 《雜寶藏經》卷 2（大正 4，457b）。

◎關於彌勒，彌勒是姓，義譯為慈，北印度也確有姓彌勒而被稱為菩薩的大德。《大毘婆沙論》說：尊者慈授子生下來就說：「三界各有見修所斷二部諸結」；他墮在地獄，還能說法救度眾生。¹⁴在我國，這位彌勒是被稱為菩薩的。

◎還有，「罽賓國彌帝隸[彌勒]力[尸]利菩薩，手網縵」。¹⁵彌帝隸尸利，應譯為慈吉祥。在《出三藏記集》的「薩婆多部記」，也有這位菩薩（名字傳寫多訛誤）。

道安從西域譯師得來的消息，這是大菩薩，是賢劫第七「光炎佛」，在同是菩薩的《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者婆須蜜，大瑜伽師僧伽羅刹的中間成佛。¹⁶

※西元二世紀前，這二位是北印度姓彌勒的菩薩。

(4)結

依上三點，可以推定為：

◎在未來彌勒的信仰下，北方有不滿說一切空，不同意偏讚大乘的彌勒學；

◎也有含攝離越寺所傳的聲聞瑜伽，彌勒的大乘瑜伽行；

◎北方確有姓彌勒而被稱為菩薩的大德。

無著出於這樣的北印度，總持傳統的聲聞行，面對當時的大乘法門，有不能貫通的地方，在修彌勒觀行中，見彌勒菩薩，而得到疑滯的決了；也就依此而集出，作為彌勒所傳的《瑜伽師地論》「本地分」——《十七地論》。這是瑜伽行派學行的根源。

三、彌勒·無著·世親的論書

(一)無著與世親

無著傳出彌勒的瑜伽行，造論弘揚大乘。

世親造《俱舍論》後，也轉入大乘。據《婆藪盤豆法師傳》，這是受了無著的化導。受到無著的影響，是無可懷疑的。但《傳》上說：世親起初建造三寺，有一所是「大乘寺」。後受無著的感化，因為曾毀謗大乘，想割舌謝罪，那就不免前後矛盾！世親造《俱舍論》，學風自由取捨，不拘一派。次造《成業論》，就依「一類經為量者」的細心——《解深密經》的阿陀那(AdAna)識持種說，轉入大乘了。

無著與世親，都曾住阿瑜陀弘法，約為西元 370-440 年間。這是旃陀羅笈多二世，鳩摩羅笈多王的時代；旃陀羅笈多二世，被稱為超日——正勤日王。無著與世親，傳說都受到了王室的尊敬。¹⁷

(二)彌勒與無著的論書

漢譯與藏譯，彌勒與無著都有論書。彌勒學是無著所傳出的，不妨說這都是無著論（也可說都從彌勒傳來的）。不過可以這樣分別：無著有所受而傳出的早期論書，可歸於彌勒；無著後來有所抉擇，有所發展而造的大乘論，應該說是無著造的。依據這一原則，

1、彌勒的論書

彌勒論是：

¹⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 63（大正 27，327b）。卷 29（大正 27，152c）。

¹⁵ 《大智度論》卷 88（大正 25，684a）。

¹⁶ 參閱印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》第 8 章（p.395-397）。

¹⁷ 印順導師《佛教史地考論》（《妙雲集》下編 9，p.323-342）。

- (1) 《瑜伽師地論》——《十七地論》。
- (2) 《辯(分別)中邊論》本頌，真諦，玄奘譯。
- (3) 《分別瑜伽論》，沒有譯出，大概與《解深密經》的「分別瑜伽品」有關。
- (4) 《辯法法性論》，近代法尊由西藏本譯出。
- (5) 西藏所傳，有彌勒解說《般若經》的《現觀莊嚴論》。西元七世紀，玄奘與義淨，留學印度，都還沒有說起這部論。

2、無著的論書

無著論是：

- (1) 《大乘莊嚴經論》，唐（西元 733 年譯畢）波羅頗蜜多羅譯。品目是依《瑜伽》「本地分」「菩薩地」的，而在「菩提品」中，廣說「法界甚深」，三身、四智；在「述求品」中，廣說唯識。依玄奘所傳，本頌是彌勒造的。
- (2) 《攝大乘論》，我國有四種譯本。依《阿毘達磨大乘經》（是菩薩在佛前說的）的「攝大乘品」，以「十種殊勝」，作有條理而詳明的，成立不共二乘的大乘唯識。
- (3) 《阿毘達磨大乘集論》，唐玄奘譯。「遍攝一切大乘阿毘達磨經中諸思擇處」，¹⁸是與《阿毘達磨大乘經》有關的。本論是阿毘達磨論：「本事分」四品：「三法品」明「自相」與「共相」；「攝品」明「攝」；「相應品」明「相應」；（「因緣」在「三法品」中說）；「成就品」明「成就」——這是阿毘達磨的主題。本論是以大乘立場，賅攝二乘的。莊嚴大乘，攝大乘，集大乘，應該是無著的主要論著。
- (4) 《瑜伽師地論》的「攝決擇分」，廣論「五法」：引《解深密經》全部（除「序品」），及《寶積經》的本母。對《瑜伽》的阿賴耶(ālaya)識，以八相論證其決定是有的；依阿賴耶建立流轉與還滅。無漏新熏說，與《攝大乘論》相同。這是無著對「本地分」所有的決擇。《瑜伽論》的後三分，「攝事分」中事契經的本母，確定與說一切有部的《雜阿含經》相合。這可能是舊有傳來的，而綜合為《瑜伽師地論》五分。表示大乘是勝於聲聞的，而佛法根源在「阿含」。
- (5) 《顯揚聖教論》，玄奘譯。前三品，攝《瑜伽論》的文義；後八品——「成無常品」，「成苦品」，「成空品」，「成無性品」，「成現觀品」，「成瑜伽品」，「成不思議品」，「攝勝義決擇品」，著重於觀行，明勝過聲聞的大乘深義。
- (6) 《六門教授習定論》頌，唐義淨譯，這是有關止觀修行的。
- (7) 《金剛般若（經）論》，隨達磨笈多譯，以「七種義句」來解說經文。據《金剛仙論》的傳說，這是彌勒所造的長行義釋，由無著傳受流通。¹⁹
- (8) 還有《順中論》，元魏瞿曇般若流支譯，是隨順《中論》的，題無著造。西藏譯本中缺，這是可疑的。

(三)世親的論書

說到世親的論書，

1、釋彌勒的論

- (1) 《辯中邊論》，是彌勒頌的解釋。

¹⁸ 《阿毘達磨雜集論》卷 16（大正 31，774a）。

¹⁹ 《金剛仙論》卷 10（大正 25，874c）。

2、釋無著的論

- (2) 《大乘莊嚴經論》長行；
- (3) 《攝大乘論釋》（有三種譯本）；
- (4) 《六門教授習定論》長行。

3、世親的主要創作

- (5) 《唯識二十論》；
《唯識二十論》，有頌與長行，有三種漢譯本。這部論，成立「唯遮外境，不遣相應，內識生時似外境現」²⁰的唯識說；遮破種種外人的疑難，是重於遮遣外境的。
- (6) 《唯識三十論》頌。
《唯識三十論》，重於成立唯識的事理、行果。傳說是晚年所作，沒有長行解說就去世了。《唯識三十論》，成爲後起的唯識學者，研究與解說的重要論書。

4、世親有不少漢譯的釋經論

※元魏菩提流支譯的八部

- (1) 《十地經論》，
- (2) 《文殊師利菩薩問菩提經論》；
- (3) 《勝思惟梵天所問經論》；
- (4) 《彌勒菩薩所問經論》；
- (5) 《大寶積經論》（西藏所傳，這是安慧造的）；
- (6) 《涅槃（經）論》；
- (7) 《妙法蓮華經憂波提舍》（又有勒那摩提譯本）；
- (8) 《無量壽經優波提舍》

※東魏毘目智仙譯的三部

- (9) 《寶髻經四法優波提舍》；
- (10) 《轉法輪經優波提舍》；
- (11) 《三具足經優波提舍》

※陳真諦譯的二部

- (12) 《涅槃經本有今無偈論》；
- (13) 《遺教經論》

※釋經論的出現因緣與影響力

北魏早期（西元 508-540 年）譯出的世親論，主要是些釋經論；譯者是北印度人，可能與當時當地的學風有關。在這些釋經論中，《十地經論》與《無量壽經優波提舍》，對中國佛教的影響極深！²¹

²⁰ 《唯識二十論》（大正 31，74b）。

²¹ 印順導師《印度佛教思想史》，p.241-p.251。

貳、瑜伽行者對一般大乘法之見解

一、瑜伽行者對當時佛教界的貢獻

(一)學出北方而在中印大成的瑜伽行派

「大乘法」是在（東）南方興起的；或起於南方而大成於北方，如《華嚴》、《般若》、《涅槃》等大部。直到無著、世親，才有學出北方，在中印度大成的瑜伽行派。這是孕育於說一切有系——阿毘達磨者，譬喻者，經部師的學風中，有精思密察的特長。

(二)無著與世親導引佛法於正道

無著、世親的時代，流傳的大乘教典相當多，思想不免雜亂。龍樹系的大乘空義，也在流行，但顯然衰落了。

當時的大乘佛教界，問題多多：

- 1、有誤解大乘空義的；
- 2、有依「後期大乘」（如來藏我）而重如來果德的，專說一乘的；
- 3、傾向於易行的、秘密的。

無著與世親，繼承彌勒學，起來造論通經，導引佛法於正道。

又在「佛法」的律儀基礎上，成立菩薩的「三聚淨戒」，使大乘的出家者，過著如法的僧團生活。

(三)小結

這一學系，在「普為發趣一切乘者」（尊重聲聞涅槃的究竟）的基礎上，闡揚大乘不共的唯識說，為佛教界所推重，成為大乘的顯學。

二、瑜伽行者決了當時流傳的「大乘法」

(一) 瑜伽行者怎樣決了《般若》等空相應經？

1、瑜伽者判空相應經為不了義

瑜伽行者怎樣決了當時流傳的「大乘法」？《般若》等空相應經，說一切法皆空，瑜伽者說是「不了義經」；如依文解義，說一切法都無自性空，那就是惡取空。

2、《瑜伽師地論》對於空與有的定義

(1)立兩種自性來論破惡取空者

初期的《瑜伽師地論》中，「菩薩地」的「真實義品」，立：

假說自性(*prajāptivAda-svabhāva*)，離言自性(*nirabhilāpya-svabhāva*)，近於二諦說。

A、什麼是假說自性？「世間共了」的色、聲、香、……涅槃——「一切法」，是假說自性；依世俗說是有的，但沒有言說所詮表那樣的自性。

B、於假說自性的一切法，離實有與非有（一切都無）所顯的，諸法的離言自性，就是勝義自性，這是真實有的。

如以假說自性為有自性的，那是妄執；如說沒有真實的離言自性，就是惡取空了。假說自性是空，離言自性是有，近於《般若經》所說的：「為是新發意菩薩故，分別（說）生滅者如化，不生不滅者不如化」。²²但龍樹的《中論》，不立勝義自性，所以《瑜伽論》

²² 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26（大正 8，416a）。

所破斥的惡取空者，說「一切唯假」，²³可能是龍樹系的學者。

(2)依他性空的立場來解說「一切法空」的經說

空與有的定義，如《論》上說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」。這一善取空的基本見解，正是「異法是空，異法不空」的「他性空」，與如來藏說相同。

經上說「一切法空」，應該解說為：於色等一切法，假說而自性無所有的，所以說是空。但假說的一切法，依「實有唯事」而有，假是依實而成立的，這所以是有（空所顯性）。

這一空與有的基本定義，為瑜伽學者所信守。

3、《解深密經》對於空與有的定義

(1)瑜伽學者為了解說空而立的種種法相

《解深密經》是瑜伽學者所依據的主要經典。對於空、有的意義，進一步的立「三相」、「三無自性性」來說明。

除了「序品」，全部經文都被編入《瑜伽論》的「攝決擇分」；「攝決擇分」更依三相而立五法，作深廣的分別抉擇。

(2)立三相或三自性來說明「空相應經」的無自性

三相或稱三（種）自性：

A、遍計所執自性(parikalpita-svabhAva)，

B、依他起自性(para-tantra-svabhAva)，

C、圓成實自性(pariniSpanna-svabhAva)。

依《解深密經》說。

依他起相是：「一切法緣生自性」，就是無明等十二有支，約因緣所生的「雜染法」說。

遍計所執相是：於因緣所生的一切法相，隨情妄執的「相名相應」，是假名安立的「無相法」。

圓成實相是於依他因緣而生的一切法上，遠離遍計所執的「清淨法」——平等真如，修行所證的勝義。

三相，可說是「本地分」所說的，假說自性與離言自性的說明，主要是為了「大乘空相應經」所說的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，給予明確顯了的解釋。

《解深密經》以為：空相應經所說，是不了義說——說得意義不夠明顯。雖然五事具足的眾生，聽了能如實通達，但五事不具足的人，聽了不免要落入惡取空見，撥無一切，或者誹毀大乘，說「此非佛說」。所以立三相，顯了的說明「無自性」的意義。

(3)依三相而立三無自性性

三無自性性，是依三相而立的。

A、相無自性性(lakSaNa-niH-svabhAvatA)，依遍計所執相說：因遍計所執是「假名安立」，而不是「自相安立」的，

B、生無自性性(utpatti-niH-svabhAvatA)，依依他起相說：依他起相是依因緣而生，

²³ 《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，488c）。

不是自然生的。

C、勝義無自性性(paramArtha-niH-svabhAvatA)，通於依他起與圓成實相。勝義，是清淨所緣境界——法無我性；在清淨所緣境中，沒有依他起相，所以依他起相是勝義無自性性。圓成實相是勝義，也可以名為勝義無自性性，如說：「一切法勝義諦故，無（遍計所執）自性性之所顯故」。

這就是空性，瑜伽學者解說為「空所顯性」。這樣，大乘經所說的「一切諸法皆無自性」，不是說一切都沒有自性。圓成實相是勝義有的；依他起相是世俗因果雜染法，也不能說沒有自性的。真正無自性（也就是空）的，是於一切法所起的遍計所執相。

(4)小結

以上，依《解深密經》的「一切法相品」，「無自性相品」說。²⁴

依此來解說空義，如說：依他起相是雜染法，圓成實相是清淨法。遠離於雜染或清淨法所起的種種妄執（遍計所執相），都無所得，這就是空性的總義。

經中或說十四空，十六空，十八空等，本經說十種空，而空性的意義，都不出這一通則。

4、依他起在《瑜伽論》是通染淨，與《解深密經》唯染之說法不同

《瑜伽論》「攝決擇分」，深廣的分別五相：名(nAma)，相(LakSaNa)，分別(vikalpa)，真如(tathatA)，正智(samyag-jJAna)。前三是雜染法，後二是清淨法。正智也是依他起相，與《解深密經》的依他起雜染法不合。《瑜伽論》解說為：「彼（《解深密經》）意唯說依他起自性雜染分，非清淨分；若清淨分，當知緣彼無執，應可了知」。²⁵清淨依他起的安立，在瑜伽學中是有異義的；正智是依他起相，為《成唯識論》所依。

5、唯識學論到空與有，亦符合《瑜伽論》與《解深密經》所說的原則

瑜伽學中，大乘不共的唯識學，論到空與有，當然也符合上來所說的原則，如彌勒造的《辯中邊論頌》說：虛妄分別，是虛妄的分別——迷亂的識，這是有的。虛妄分別時，一定有能取、所取相——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。「此」，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼空性，也有虛妄分別。²⁶

這一分別，與三自性對論，那就是：虛妄分別取著的「境」，是遍計所執性；虛妄「分別」的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。²⁷依三自性來說唯識，那就是境空（無）、識有，空性也是有的。

「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有（「都無」）。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫，這是佛教界所公認——共許的。虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。

28

²⁴ 《解深密經》卷2（大正16，693a-696b）。

²⁵ 《瑜伽師地論》卷74（大正30，704c）。

²⁶ 《辯中邊論頌》（大正31，477c）。

²⁷ 《辯中邊論頌》（大正31，477c）。

²⁸ 《辯中邊論頌》（大正31，477c）。

虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空（無）與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」。²⁹

這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

（二）瑜伽行者怎樣決了「後期大乘」的如來藏說？

1、瑜伽學者所面對的時代因緣

「大乘佛法」的特色，是不離一切而超越一切。不離一切，所以「大乘佛法」的態度，不及「佛法」的謹嚴；但適應性強，通俗的與在家（行者）的地位，不斷的增強。

「後期大乘」末期（西元四世紀後半），情形更為顯著。瑜伽學者的傳統，是通為三乘的「含容大」；由於適應時代，傾向「殊勝大」的不共二乘法義的闡揚。無著、世親及其門下，多是出家菩薩，有「佛法」的深厚淵源，所以對時代佛教的某些問題，有不同流俗的獨到解說，然也不免要多少受到些時代的影響。

2、瑜伽學者對於如來藏說之會通

「後期大乘」的如來藏說，是一大問題，這是不能否定的，依義而給以解說。

（1）對「如來藏」的解說

無著依真如的無差別性，本來清淨，解說一切眾生有如來藏。眾生真如，一切佛真如，是沒有差別的；眾生不離真如，也就不離——有如來清淨性，不過還沒有顯出，如在胎藏一樣，所以說眾生有如來藏。³⁰

世親的《攝大乘論釋》也說：「自性本來清淨，即是真如；自性實有，一切有情平等共相，由有此故，說一切法有如來藏」。³¹

總之，如來藏，瑜伽學者是依真如（即圓成實性）的平等普遍性說的。

（2）對「我」的解說

然在《大般涅槃經》中，「我者，即是如來藏義」；經說如來常樂我淨，我是如來果德，瑜伽者又怎樣解說「我」呢？…在《大乘莊嚴經論》中，是說無漏法界的大我相。空性是清淨的，無我的；沒有眾生妄執的神我，無我空性就是佛所得的最勝我。³²…真如、法界、空性，瑜伽學者是解說為（如來藏）我的。

（3）對「實有菩薩」的解說

《攝大乘論釋》，解說《大般若經》的「實有菩薩」說：「言實有者，顯示菩薩實有空體」；「謂實有空（性）為菩薩體」。³³

※這可見如來，菩薩，眾生，都是以真如——如來藏我為自體的。

（4）對「佛的自體」的解說

²⁹ 《辯中邊論》卷上（大正 31，464b）。

³⁰ 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，604c）。

³¹ 《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，344a）。無性《攝大乘論釋》卷 5 作：「一切有情有如來藏」（大正 31，406b）。

³² 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，603c）。另參：《究竟一乘寶性論》卷 3（大正 31，829c）。《佛性論》卷 2（大正 31，798c）。

³³ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，342c）。無性《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405b）。

《莊嚴經論》以法界與我的無差別，說明（佛與）佛的自體平等；³⁴佛以最清淨法界為自體，這正是法界的「大我相」。³⁵論到佛的自性身，《攝大乘論本》說：「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。³⁶《成唯識論》說：「自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性」。³⁷——佛的自體，就是法界。「具無邊際真常功德」，是會通如來藏相應的清淨功德。

3、小結

總之，如來藏我，瑜伽學者是以法界、真如來解說的。這不宜向理性邊說，這是眾生、菩薩、如來的我自體；如來不可思議的大我。不過，如來藏我，在不忘「佛法」者的心目中，總不免有神化的感覺。所以世親以下，陳那，護法，戒賢，玄奘一系，特重《瑜伽論》與《解深密經》，探究論理軌範而發揚因明(hetu-vidyA)，對於如來藏我，也就幾乎不談了！

(三) 瑜伽行者怎樣決了「文殊法門」等？

1、文殊法門的出格思想

弘揚廣大甚深菩薩道的「大乘佛法」，內容是多方面的，甚深行以外，有適應「信行」的方便。在甚深行中，與《般若》同源而異流的，有與文殊有關的法門。「文殊法門」，有輕視僧伽律制，「但依勝義」說法的特性。傳出多少出格的行動，如（現出家相的）文殊三月在王宮、淫女處安居；執劍害佛。多少出格的語句，著重於煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提。³⁸在煩惱上用力，如說：「有此四魔、八萬四千諸煩惱門，而諸眾生為之疲勞，諸佛即以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門」。³⁹這些出格的語句，多數在經中作了合理的解說：沒有解說而流傳在佛教界的，當然也不少。

2、以四種意趣和四種秘密來決了一切佛言

在瑜伽學者看來，這一方便，可能引起逆流，成為正法住世的障礙。所以無著、世親以下，多少通變而維持僧伽的清淨形象。對於當時流行的「大乘佛法」（及「佛法」），宣說：「復有四種意趣，四種秘密，一切佛言應隨決了」。⁴⁰

◎四種意趣(catvaro abhiprAyAH)是：平等意，別時意，別義意，眾生樂欲意。

◎四種秘密(catvAro abhisaM-dhayAH)是：令入秘密，相秘密，對治秘密，轉變秘密。

※別述別時意趣與轉變秘密

(1)別時意趣

³⁴ 《大乘莊嚴經論》卷2（大正31，596a）。

³⁵ 以上參閱印順導師《如來藏之研究》（p.190-194）。

³⁶ 《攝大乘論本》卷下（大正31，149a）。

³⁷ 《成唯識論》卷10（大正31，57c）。

³⁸ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第12章（p.928-940）。

³⁹ 《維摩詰所說經》卷下（大正14，553c-554a）。

⁴⁰ 《攝大乘論本》卷中（大正31，141a）。又《大乘莊嚴經論》卷6（大正31，620b-c）。《大乘阿毘達磨集論》卷6（大正31，688a）。

如經上說：誦持佛名，決定不退無上菩提；唯由發願，往生極樂國土。這是別時意趣，爲了對治眾生的懈怠障，所以這樣說的。⁴¹這與龍樹所說，爲心性怯劣者說易行道，意見恰好相合。

(2)轉變秘密

這裏要略說轉變秘密：語句隱密，不能依通常的文義去解釋，要轉作反面的別解，才不致於誤會。如：

A、《攝大乘論本》

《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）說：「覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提」。這一頌，如依文解釋，那真比邪教更邪了！

B、《大乘阿毘達磨集論》

(A)《大乘阿毘達磨集論》，說「秘密決擇」，舉：「逆害於父母，王及二多聞，誅國及隨行，是人說清淨」；「不信不知恩，斷密無容處，恆食人所吐，是最上丈夫」；及「覺不堅為堅」等三頌。⁴²第一頌，是世間公認的極大罪惡，怎麼能說是清淨？後二頌，是世間極下劣人，煩惱深重，怎麼能說是最上的大丈夫？說他能得無上菩提？這都要「轉變密顯餘義」，才能合理。

論末，引一段經文，如《大乘阿毘達磨集論》卷 7（大正 31，694b）說：「又契經言：菩薩摩訶薩成就五法，名梵行者，成就第一清淨梵行。何等為五？一者，常求以欲離欲；二者、捨斷欲法；三者、欲貪已生，即便堅執；四者。怖治欲法；五者、二二數會」。⁴³從文字表面來說，這是「秘密大乘佛法」中的男女和合。經文以爲：最上的梵（清淨）行，是「以欲離欲」，希望從淫欲中遠離一切欲。如貪欲（欲念或欲事）生起，就要「堅執」延續下去。所以，不用斷欲法；對於「治（淫）欲法」，也是怕聽的。「二二數會」，就是男女的時時交合。無著以爲這些秘密語句，不能依文解說，應該轉變作別的解說。

(B)安慧所造《阿毘達磨雜集論》，以大乘法義，給以合理的解釋。解釋「二二數會」爲：「以世出世二道，及奢摩他、毘鉢舍那二道，數數證會故」。⁴⁴這是說：菩薩依世間道而修出世道，得出世道而修世間道（無分別後得智）；及止、觀雙運的修證。

(C)傳入日本的密宗，對於男女的相伴、相抱等，也是解說爲止觀雙運或悲智雙運的。

(D)在這裏可以知道：「秘密大乘」的某些部分，已經流行；男女和合，以欲離欲的密法，也已開始傳說了。對於佛教界的這一傾向，瑜伽學者是不以爲然的，以「轉變秘密」來解說。但眾生心如水向下，瑜伽學者並不能達成阻遏的任務，佛教界將每下愈況，然瑜伽學者曾盡其維護下法的努力！⁴⁵

⁴¹ 《大乘莊嚴經論》卷 6（大正 31，620c-621a）。

⁴² 《大乘阿毘達磨集論》卷 6（大正 31，694a）。

⁴³ 「二二數會」，《大正藏本》作「三二數貪」，今依《大乘阿毘達磨雜集論》改正。

⁴⁴ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 16（大正 31，773c）。

⁴⁵ 印順導師《印度佛教思想史》，p.251-p.262。

叁、瑜伽行派學要

一、瑜伽學宗本的《瑜伽論》沒有遠離了「佛法」

上文略論瑜伽行 (YogAcAra) 者對當代流行的佛法，採取的立場與評說，這裏要敘述瑜伽學的自宗大意。

瑜伽學論典多而法義繁廣，在根本的思想基礎上，免不了也有不同的異義，然扼要的說：《瑜伽師地論》的「攝決擇分」，雖廣引《解深密經》與原始《寶積經》（該經現編為《大寶積經》的〈普明菩薩會〉），廣明大乘，但《瑜伽論》的「本地分」，是通明三乘的；「攝釋分」，「攝異門分」，「攝事分」——後三分，更都是為了解說《阿含經》與律的。瑜伽學宗本所在的《瑜伽論》，沒有遠離了「佛法」。

二、依《成唯識論》而說的六經、十一論

無著與世親的論書，成立唯識，引用了《華嚴》的《十地經》，《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》。一般所說的依六經、十一論，那是依《成唯識論》而說的。

三、依《攝大乘論本》說大乘三大內容

現在，從無著的《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）說起：「欲造大乘法釋，略由三相應造其釋。一者，由說緣起；二者，由說從緣所生法相；三者，由說語義。……說語義者，……或由德處，或由義處。」⁴⁶

(一)略述第三內容：「語義」

論文舉出了造論的三大內容。「說語義」，是直依經文來說明。

◎其中「德處」，是佛與佛土的圓滿功德，經文是《華嚴經》、《解深密經》、《佛地經》等所共說的。

◎「義處」是慈悲利益（義）眾生的菩薩大行，可說是名符其實的真實菩薩，經文出原始《寶積經》。

(二)廣述第二內容「緣起」和第三內容「緣所生法相」

瑜伽學者論義的特長，是「說緣起」與「說緣所生法相」。

1、緣起

(1)「佛法」的緣起

緣起，是「佛法」重要的術語。《緣起經》中，說緣起是法住，法界。

◎界 (dhAtu) 是因義、本性義；《相應部》與此「界」相當的，作 idappaccayatA，是「緣性」——「相依性」的意義。⁴⁷

佛說緣起是：「此有故彼有，此生故彼生」而純大苦聚集；「此無故彼無，此滅故彼滅」而純大苦聚滅。生死流轉與還滅涅槃，都是依緣起而成立的。

(2)《攝大乘論》的緣起說

A、《攝大乘論》重在第八攝藏種子識來說明緣起

無著的《攝大乘論》，先說緣起，原則是繼承「佛法」（與著重勝義的大乘經不同）的。《攝論》是怎樣的說明緣起呢？引《阿毘達磨大乘經》頌說：「言熏習所生，諸法此

⁴⁶ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.294。

⁴⁷ 《相應部》（一二）「因緣相應」（日譯南傳 13，p.36）。

從彼，異熟與轉識，更互為緣生」。⁴⁸名言熏習(vAsanA)，就是生起轉識(pravRtti-vijJAna)的一切法種子；種子是熏習所成的，所以稱為熏習。從名言熏習，生起前七轉識——一切法；轉識——諸法又熏習在第八異熟識內。這樣，異熟識與前七轉識，種(與)現的相互為緣而生起，就是緣起。這是緣起的說明，而重要在第八攝藏種子識。

B、種子說源自經部

種子說，是部派佛教中，經部的重要教義；西元二、三世紀間起，成立發展，無著、世親的時代，極為隆盛。種子或熏習，是生起一切法——各各差別的潛能(如草木種子的能生果性那樣)。一切法依種子而顯現出來；生起的一切法，又反熏而成為種子(近於能轉化為質，質又轉化為能)。

※深究到微細潛在的識的部派

佛法是眾生中心的，眾生的身體要毀滅，一般的六識會中斷，佛法說無我，那種子潛藏在身心的那裏？另一方面，經上說六識，這是我們所能覺察到的。但在「佛法」流行中，大眾部別立根本識，赤銅鑠部別立有分識，都是從一般六識，而深究到微細潛在的識。

C、瑜伽學者依經部成立攝藏一切種子的阿賴耶識

在經部中，有的就將種子(潛能)的存在，與微細識統一起來，種子在細心識中；瑜伽學者也就依此而成立攝藏一切種子的阿賴耶識。如世親所造的《大乘成業論》所說：「一類經為量者」，(是經部師中的一派)。立二類的心，「集起心」與六識等「種種心」。

(A)集起心

集起的心，是攝藏一切法種子的異熟果識；種子所熏集處，又依種子而起一切法，所以名為集起心。集起「心與無邊種(子)，俱(時)相續恒流」，不就是「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流」嗎？依論文，《解深密經》的阿陀那識，是依「一類經為量者」而說的。集起心，阿賴耶識，阿陀那識，異熟果識，都是同一識的異名。在攝藏種子、生起一切法的作用外，還有執持(根)身的，也就是與身同安危的。⁴⁹生死流轉與還滅，都依此種子心識而成立，如《攝論》引《阿毘達磨大乘經》說：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。⁵⁰界(dhAtu)，是被解說為種子的。

流轉、還滅依此而成立，是符合緣起原則的，但與《阿含經》所說有些不同，所以《攝論》分緣起為二類：分別愛非愛緣起，是「佛法」常談的十二緣起。在生死中，或生人、天善趣，受可愛的身心自體。或生地獄等惡趣，受不可愛的身心自體。所以有善報惡報的分別，是以十二支緣起為緣性的，這就是一般所說(共三乘)的「業感緣起」。

(B)種種心

但在生死五趣等中，起或善或惡的種種心心所法，種種色法，一切法是各各差別而有自性的。為什麼能生起別別自性的一切法？這由於阿賴耶識所攝藏的一切種子，也是無邊差別的，所以能為別別自性法生起的緣性，也就名為分別自性緣起。⁵¹分別自性緣起，是大乘不共的，大乘瑜伽者所要成立的緣起(重在種子生起一切)。《攝大乘論》「所

⁴⁸ 《攝大乘論本》卷中(大正 31, 141b)。

⁴⁹ 《大乘成業論》(大正 31, 784b-c)。

⁵⁰ 《攝大乘論本》卷上(大正 31, 133b)。

⁵¹ 參見《攝大乘論本》卷上(大正 31, 134c-135a)。印順導師《攝大乘論講記》，p.86-94。

知依品」，主要是成立這一緣起。《成唯識論》以五教、十理（十理是引《阿含經》說而推理的）成立阿賴耶識，⁵²那更深廣了，使人非承認阿賴耶識不可。

D、阿賴耶識

阿賴耶識以「異熟識（[果]）、一切種子（[因]）爲其自性」，爲「分別自性緣起」。依《瑜伽師地論》說：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受、異熟所攝阿賴耶識」。⁵³所隨依止性，所隨依附依止性——二類，就是有漏與無漏種子；無漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。

E、論師間對於阿耶識的種子有異議

依阿耶識的種子，論師間也有異議：難陀(Nanda)是主張新熏的；護月(Candragupta)是主張本有的；護法(Dharmapala)主張有本有與新熏二類的。⁵⁴

(A)本有與新熏合論

以無漏種子來說：《瑜伽論》「本地分」，立二種姓：一、本性住種姓；二、習所成種姓：種姓是種子的異名。⁵⁵依「菩薩地」而造的《大乘莊嚴經論》，也立此二種性——性種自性，習種自性，⁵⁶與「菩薩地」相同，是本有與新熏合論的。

(B)無漏新熏說，採取經部的見解，有會通如來藏的可能

但無著的《攝大乘論》，以爲：「外（物）或無熏習，非內種應知」。⁵⁷這是說：內種——阿賴耶識所攝持的種子，一定是從熏習而有的，所以是新熏說。這樣，「出世（無漏）心昔未曾熏，故彼熏習決定應無」！⁵⁸這是反對者的責難：種子如非從熏習而有不可，那眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心，當然也就沒有無漏種子，那又怎能修行而生起無漏心呢！無漏新熏說，與《瑜伽論》的「本地分」不合，但卻合於「攝決擇分」，如《瑜伽師地論》卷 52（大正 30，589a）說：「諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。」

無漏新熏說，「攝決擇分」採取經部的見解。「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裏，有對治有漏雜染的清淨心種，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。阿賴耶識裏，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來——「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而爲人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。⁵⁹這樣說，有會通如來藏說的可能。

(3)小結

⁵² 《成唯識論》卷 3、4（大正 31，14a-19a）。

⁵³ 《瑜伽師地論》卷 1（大正 30，280b）。

⁵⁴ 《成唯識論述記》卷 2（大正 43，304b-305c）。

⁵⁵ 《瑜伽師地論》卷 35（大正 30，478c）。

⁵⁶ 《大乘莊嚴經論》卷 1（大正 31，594b-c）。

⁵⁷ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，135b）。

⁵⁸ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

⁵⁹ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

種子的定義⁶⁰，有六項⁶¹，是本於《瑜伽論》的。⁶²第一項是「剎那滅」，表示種子一定是生滅無常的。種子所依的阿賴耶識，也是生滅無常的。種子攝藏在阿賴耶識中，「和合俱轉」，「不一不異」，在不息的流變中，所以說：「阿陀那識（阿賴耶識異名）甚深細，一切種子如瀑流」。依虛妄生滅的阿賴耶識（攝藏種子）為依緣性，世間的雜染、清淨，出世間清淨，一切都依此而成立，這是緣起義。

2、緣所生法相

(1)「佛法」的緣生法

再說緣所生法相⁶³：緣所生法——緣已生法，《阿含經》中是與緣起法對說的。緣起法是因性、依緣性，緣生法是依因緣而起的果法。

(2)《攝大乘論》緣所生法重在轉識

A、轉識重在說明三相——三自性

在瑜伽學中，緣起重在阿賴耶識（種子），緣所生法重在轉識，如《攝大乘論本》說：「緣所生法相」，不是廣明事相，而是明三相——三自性的。如《解深密經》的「一切法相品」，所說的正是三相。「從有相、有見，應知彼三相」，是瑜伽學的唯一識說。⁶⁴

三相——三自性是：

遍計所執自性（parikalpita-svabhAva），

依他起自性（para-tantra-svabhAva），

圓成實自性（pariniSpanna-svabhAva）。

依他起為依（處）而起遍計所執相，如於依他起而離遍計執相，就是圓成實相。這三相就是唯識：如虛妄分別識起時，現起所分別的相（分），能分別的見（分），這都是以識為性的（依他起相），所以說「唯識」。不了解唯識所現，以為心（見）外有境（相），也就是相在見外，這就是遍計所執相了。如正知見、相都以識為自性，不執外境是有，那就是遍計所執相空。沒有離心的境，也就沒有離境的心，而依他起識相不起；境、識並泯，就是證入圓成實相。

B、辨明法相(三相)的唯識學與修行的唯識觀有關

所以瑜伽學說「法相」，三相是唯識的，唯識是三相的。彌勒《辯中邊論頌》也說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」。⁶⁵這不只是唯識學，而是與修行的唯識觀有關的，如《辯中邊論頌》說：一切唯是虛妄識所現，識是（世俗）有的，不能說是無。觀一切唯識所現，所以遍計所執相——心外的境是空了。先依（依他起）識有而觀（遍計所執）境空，進一步，心是由境為緣而起的，沒有境也就沒有心識可得（依他起也名「勝義無自性」），識也就泯寂不起了。這樣，有所得的識，無所得的

⁶⁰ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.94-98。

⁶¹ 種子有六義：(1)剎那滅(2)俱有(3)恆隨轉(4)決定(5)待眾緣(6)唯能引自果。

⁶² 《攝大乘論本》卷上（大正 31，135a）；《瑜伽師地論》卷 5（大正 30，302b）。

⁶³ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.295-297。

⁶⁴ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）。

⁶⁵ 《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

境（即三相的前二相），都不可得，無二無別而顯平等法性——圓成實相。⁶⁶

C、唯識觀行所說法相是唯識，唯識是法相，決不是對立的

三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如《辯中邊論》「辯相品第一」，《攝大乘論》「所知相分第三」，《大乘莊嚴經論》「述求品第十二」，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的大乘不共，法相是唯識的，唯識是法相的，決不是對立的。⁶⁷《唯識三十論》，說轉變的識，共十六偈；說唯識與三相，共九偈；行證僅五偈。依此而集大成的《成唯識論》，廣明轉變的識，占了全論十卷的六卷半，這所以後代的唯識學者，對於三相即唯識，唯識即三相的原則，不免漸漸的模糊了。

四、唯識與唯心

(一)大乘的兩絕之一

唯識（vijJaptimAtratA），唯心（cittamAtratA），經中並沒有顯著的差別，但在習慣上，瑜伽學是被稱為「唯識」的。佛法以離惡行善、轉迷啓悟為宗旨，所以如說一切以心識為主導，那是佛教界所公認的。但如說「三界唯心」，「萬法唯識」，那是「後期大乘」所不共的；與「初期大乘」的「一切皆空」，可說是大乘的兩絕！

(二)唯心（識）的思想源自修持經驗

1、唯識所現，是定慧的修持經驗

唯心（識）的思想，是從瑜伽者——定慧的修持經驗而來的。

漢支婁迦讖所譯《般舟三昧經》說：修般舟三昧的，在三昧中見佛，與佛問答。⁶⁸

《解深密經》所說「唯識所現」，也是在說明三摩地的境界，然後說到一般人心所行影像，也是唯識的。⁶⁹

這與《般舟三昧經》所說，從知道佛是自心作，再說三界唯心，是相同的。「唯識所現」的思想，是這樣來的。

2、禪觀經驗非一般人所知，如何能使人信受

又如《攝大乘論本》說：「諸瑜伽師於一物，勝解種種各不同；種種所見皆得成，故知所取唯有識」。⁷⁰《阿毘達磨大乘經》所說唯識的理由，主要也還在禪觀的經驗。⁷¹但禪觀經驗，不是一般人所知的，這怎能使人信受呢？

《般舟三昧經》說了多種夢境，及麻油、水精、淨水、明境，能見自己影像的譬喻。

72

《解深密經》也說明鏡境喻。⁷³

《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切無義」。

⁶⁶ 《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。參見印順導師《成佛之道》（增注本），p.382。

⁶⁷ 太虛大師說：「法相必宗唯識」，即依本論文義而說。

⁶⁸ 《般舟三昧經》卷上（大正 13，899b）、（大正 13，905c-906a）；《大方等大集賢護分》卷 2（大正 13，877b）。

⁶⁹ 《解深密經》卷 3（大正 16，698a-b）。

⁷⁰ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，137b）。

⁷¹ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，139a）。

⁷² 《般舟三昧經》卷上（大正 13，905a-c）。

⁷³ 《解深密經》卷 3（大正 16，698b）。

在定慧經驗外，又多舉一例：如人見是水，魚見是窟宅，鬼見為火，天見為七寶莊嚴。⁷⁴不同類的有情，所見彼此「相違」，可見唯是自心的變現。

3、小結

依瑜伽行而引出的「三界唯心」，「萬法唯識」，在瑜伽者是修驗所證明的，但萬象森羅，說一切是唯識所現，到底是一般人所不容易信解的。所以世親造《唯識二十論》，陳那作《觀所緣（緣）論》，破斥外境實有的世俗所見，是道理所不能成立的。外境實有不能成立，反證「唯識所現」的可信，近於一般的唯心哲學了！

五、一能變與三能變

(一)兩類說法所依據的經論不同

梁真諦譯出《攝大乘論釋論》等，所傳的唯識說，被稱為「一（識）能變」說。⁷⁵唐玄奘廣譯這一系列的論典，以《成唯識論》為主，稱為「三（類識）能變」說。⁷⁶這二系，在我國很有爭論，其實是依據的經論不同，思想的著重不同。⁷⁷

(二) 無著論的唯識說

1、《攝大乘論》

(1)類別一切法為十一種識

如無著的《攝大乘論》說：依阿賴耶識為種子而生起的，一切都是識。類別一切法為十一種識：「謂身、身者、受者識，彼所受識，彼能受識；世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣生死識」。

「身」識，是眼等五根（身）；

「身者」識是染污意；

「受者識」是無間滅意；

這三識，是六內界。

⁷⁴ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，139a）。《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，402c）。

⁷⁵ 印順導師《以佛法研究佛法》，p.248：無著參考了《瑜伽》、《莊嚴》，依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》。世親為《攝論》作釋，對唯識現及悟入唯識性，有更明確的建立。這是著重《阿毘達磨大乘經》的，代表了無著的唯識學。此經說：阿賴耶識與（七）轉識互為因緣，所以《攝論》以含攝得有漏種習的種子賴耶識為本，從種（識）生現，一切從賴耶生，成為一能變說。

⁷⁶ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.221-228；印順導師《以佛法研究佛法》，p.249：繼《瑜伽》「本地分」而起的，是傳為彌勒造的「攝抉擇分」，引用了全部的《解深密經》。依經說：阿賴耶識執持種子，賴耶是虛妄的現行識。見分起相分為唯識現，所以是現行（三能變）識能變。世親晚年所作的《三十唯識論》，就是依此「抉擇分」的體系，對八識的所依、所緣、心所相應等，依《瑜伽論》而集成更嚴密的論典。這是重於《解深密經》的，代表了世親獨到的唯識學。玄奘所傳，屬於這一系。玄奘從戒賢、勝軍等學，於唯識十大論師的注釋外，更有『唯識抉擇論』等。玄奘與弟子窺基，糅合眾說而傳出的《成唯識論》，實為當時護法、戒賢等學說的總和。

⁷⁷ 印順導師《攝大乘講記》，p.228：三能變的體系，把古典中賴耶一識能變的見解改變。這兩大體系，成為攝論宗與唯識宗重要的區別點。不過雖有古說與後起的不同，但同是唯識學中權威的思想。另參考印順導師《華雨香雲》，p.354：《攝大乘論》等，著重「一切種子阿賴耶識」，一切依識種起，即成「一能變」說。《成唯識論》等，著重「現行阿賴耶識」，依心起境，當然是「三能變」了。

「彼所受識」是色等六外界。

「彼能受識」是六識界。

從識中十八界種子而生起的，就是十八界法；從識種變現一切，一切都是識。

上來五種識，是有情的一切；

其他六種識，「世識」（時間）等只是上五種識的差別安立。⁷⁸

(2)說一切唯識，有兩個層次

依《攝大乘論》，「緣起」是攝持種子阿賴耶識；「緣所生法」是轉識的有見有相。
依此來成立唯識。如《攝大乘論》說：一切唯識，有兩個層次：

一、依阿賴耶種子識而現起一切法，一切都是以識為性，都名為識。「攝論」類別為十一識，這是依緣起的因果關係說。

二、在現起的一切法（識）中，又分為二，見識與相識，或名為「似義影像」、「分別影像」。⁷⁹七識等是見，是分別影像；六塵等一切法是相，是似義影像。雖然都是依阿賴耶種子而現起的，見與相也有相互緣生的意義，但又構成能所關係。使人信解唯識的，主要還在能所——相不離見，相依見起（認識論）的真理。⁸⁰

2、《大乘莊嚴經論》

無著《大乘莊嚴經論》也是這樣⁸¹，

(1)如說：「自界及二光」。

「自界」是阿賴耶識中的自種子，

「二光」是能取光與所取光，光（AbhAsa）是顯現的意思。

(2)又說：「能取及所取，二相各三光，不真分別故，是說依他相」。

顯現為所取相的，是「句光」，「義光」，「身光」；

顯現為能取相的，是「意光」，「受光」，「分別光」。⁸²

從識種子所顯現的，能取與所取，各有三類，是依他起相。

在「菩提品」說到轉依時，有五根——「身」；意根——染污的「意」；「義」——五塵；「受」——五識；「分別」——第六意識；安立——器世間，與「句」（形跡）相當。⁸³

3、小結

⁷⁸ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，138a、c）。

⁷⁹ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，138c）。

⁸⁰ 《攝大乘論》卷中（大正 31，139a）。

⁸¹ 印順導師《華雨香雲》，p.224：關於唯識的體系安立，如《莊嚴論》的「所取及能取，二相各三光」（光是顯現的意思）。這是依阿賴耶種子心識，現起所取的器世間，塵，根身；能取的末那，五識，意識。如《攝論》的以「阿賴耶為義識」，依此而現起的「所受識」（六塵），「身識」，是「相識」；「身者識」（末那），「受者識」（無間滅意），「能受識」（六識），是「見識」。阿賴耶識重於種子，由此而起的「相識」（所取），「見識」（能取），一切都是識，一切以唯識為性。這一思想系，演為後代的「一能變」說。

⁸² 《大乘莊嚴經論》卷 4（大正 31，613a）、卷 5（大正 31，613c-614a）；另詳參印順導師《印度佛教思想史》，p.335、p.342。

⁸³ 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，605a）。

《大乘莊嚴經論》與《攝大乘論》，都是從種識而現為能取所取——見與相的；一切依種子識而顯現，成為一識轉變的唯識，這是無著論的唯識說。

(三)同時有多識俱起所了別阿賴耶識

1、「攝抉擇分」所說

然而攝持種子的阿賴耶識，也有識的了別與所取，如《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，579c）說：⁸⁴「略說有四種業：一、了別器業；二、了別依業；三、了別我業；四、了別境業。此諸了別，剎那剎那俱轉可得。」⁸⁵

爲了成立阿賴耶，提出這四類了別作用；這不是一識所能了別，是同時有多識俱起所了別的。了別器與了別依，是屬於阿賴耶識的了別作用。

2、多識同時俱起的了別作用與《辯中邊論》所說相同

多識同時俱起的了別作用，與彌勒的《辯中邊論》說相同，如說：「識生變似義，有情、我及了」。⁸⁶

似「義」是變似色等諸境性——「器世間」；

似「有情」是「依」眼等根而現似有情；

似「我」是染污意所執自我；

似「了」是前六識所了的羸「境」。

(四)賴耶除了別器世間外，還有內在的遍計所執習氣(種子)及有色根身與根所依處

1、「攝抉擇分」對賴耶所了別的說明特別詳細

阿賴耶識所了別的，說得詳細些，如《瑜伽師地論》卷 51 所說。阿賴耶識既稱爲識，當然有他的了別所緣作用，只是深潛微細的存在，不是一般人所能覺了的。⁸⁷阿賴耶識所了別的，自體以外的是器世間；自體內的，有遍計所執習氣——種子，及有色根身與根所依處。⁸⁸

2、與《解深密經》所說相近

這是與《解深密經》所說相近的，如說：「一切種子心識，……依二執受：一者，有色諸根及所依執受；二者，相名分別言說戲論習氣執受」。⁸⁹《解深密經》說明有情身分最初生起，所以沒有提到器世間，但說到了執受名言戲論習氣。在阿賴耶識的執受了

⁸⁴ 印順導師《華雨香雲》，p.298：「抉擇分」中，以八相證成阿賴耶識；及依阿賴耶識爲依，建立流轉還滅。論說諸識俱轉，有四種業：「一、了別器業，二、了別依業，三、了別我業，四、了別境業」。世親依之作《三十唯識論》，十大論師作釋，唐玄奘受學於那爛陀寺戒賢，傳歸中國，糝十師之說，爲《成唯識論》。阿賴耶識了別（緣）器世間、種子，及諸色根根所依處；末那識了別阿賴耶識爲自我；六識了別色聲等境。「我說識所緣（了別），唯識所現故」；三類識所緣了，即三類識所變現，依此說「三能變」。然心境變現，要在種子。阿賴耶識攝藏無量種子，別別不同，名「自性差別緣起」。依種子起現行，現行剎那生滅，熏成種子。種子生現，現行熏種，阿賴耶與前七識，互爲因緣。又末那識（等）依阿賴耶，阿賴耶依末那；阿賴耶與末那，更互依存。唯識宗學，不失阿含「識緣名色，名色緣識」之義。

⁸⁵ 《決定藏論》卷上（大正 30，1019a）。

⁸⁶ 《辯中邊論》卷上（大正 31，464c）。異譯《中邊分別論》卷上說：「塵根我及識，本識生似彼」（大正 31，451b），解作從種子識生了。

⁸⁷ 《決定藏論》卷上（大正 30，1019a-b）。

⁸⁸ 《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，580a）。

⁸⁹ 《解深密經》卷 1（大正 16，692b）。

別中，有種子，可見這是著重賴耶現行的。阿賴耶與前七識，同樣是現行識，那就阿賴耶與七轉識一樣，應有自性，所依，所緣，助伴（心所相應），作業等。⁹⁰

(五)《唯識三十論》的形成

世親所造的《唯識三十論》頌，正是依據《解深密經》，「攝決擇分」，《辯中邊論》頌，可說是繼承彌勒的唯識說。重於阿賴耶種子識，重於阿賴耶現行識，義理相通而說明未免差別！

(六)唯識說雖傾向「唯心論」，但還保持「佛法」的緣起特色

1、虛妄分別識為依的唯識說——「虛妄唯識論」

大乘不共的唯識說，雖有不同派別，然依虛妄分別識為依止，是一致的。虛妄分別的根本——阿賴耶識，是妄識，剎那剎那的生滅如流；攝持的種子，也是剎那生滅，瀑流那樣的恆轉。

以虛妄分別攝持種子為依，依此而現起一切，「一切唯識現」，是「緣起」的從因生果。

現起的一切，境不離識，境依識起，「一切唯識現」，是「緣起所生」的依心有境。雖有二系，都是虛妄分別識為依的唯識說，所以我稱之為「虛妄唯識論」。

2、瑜伽行派保持「佛法」的緣起特色

綜觀瑜伽行派，以眾生生死事為出發點，「佛法」那樣的尊重「緣起」與「緣起所生」。依此說迷妄而生死，轉迷染而清淨解脫。依緣起以成立一切，多少保持了「佛法」的特色。也就因此，重於正常道的「多聞熏習，如理思惟」。雖發展流行於「後期大乘」時代，傾向「唯心論」，而沒有落入偏重信仰與神秘的佛教！

六、瑜伽行派為解說轉迷啟悟故立轉依說

(一)轉染為淨是佛法的共義

佛法，主要是為了轉迷啟悟，轉雜染為清淨；瑜伽行派因此而提出「轉依」一詞。⁹¹轉依是轉生死為涅槃，轉迷妄為菩提；生死雜染等所依轉去了，轉而顯現成就的，名為轉依。

「佛法」說「依於緣起」。

「大乘佛法」說：「依於勝義」，「依無住本立一切法」；或說「依如來藏故有生死，依如來藏故涅槃」；含義雖可能不同，而以「真常」為依，卻是一致的。瑜伽行派怎樣的說明轉依呢？

(二)瑜伽行派的轉依說

1、《瑜伽師地論》的轉依說

《瑜伽論》「本地分」說：「與一切依不相應，違背一切煩惱諸苦流轉生起，轉依所顯真無漏界」；⁹²轉依是一切依寂滅的無漏界。「攝決擇分」以阿賴耶識成立還滅說：「阿

⁹⁰ 自性等五義，如《瑜伽師地論》卷1（大正30，279a、280b）。

⁹¹ 印順導師《如來藏之研究》，p.225：有關轉依的說明，真諦不但說明佛果的道是有為法，更會通了如來藏學，如《攝大乘論釋》卷3（大正31，173c-174a）說：「何法名法身？轉依名法身。轉依相云何？成熟修習十地及波羅蜜，出離轉依功德為相。」

⁹² 《瑜伽師地論》卷50（大正30，577b）。

賴耶識是一切戲論所攝諸行界。……由緣真如境智，修習多修習故而得轉依；轉依無間，當言已斷阿賴耶識」。生死雜染是以阿賴耶識為依的，阿賴耶識滅而得轉依。

「轉依是常」；「真無相界」，「清淨無為離垢真法界」，「是有」，「無戲論相，又善清淨法界為相」，「非眾緣生，無生無滅」。總之，轉依是轉生死雜染而得清淨法界，也就是不可思議的般涅槃界。⁹³

2、《大乘莊嚴經論》的轉依說

(1)「菩提品」廣說無漏（法）界甚深，也就是顯佛身的甚深

《大乘莊嚴經論》是大乘不共法，「菩提品」中，以「一切種智為佛身（之）體」，是轉依所成的，如說：「二障種恆隨，彼滅極廣斷，白法圓滿故，依轉[轉依]二道成」。眾生無始以來，有二種障的種子隨逐（阿賴耶識）。現在徹底的、全部的斷滅了，也就是生死依轉滅了，那就「佛體與最上圓滿白法相應」；「一、得清淨出世智道，二、得無邊所識境道，是名轉依」。⁹⁴這似乎只是轉去雜染法，轉得清淨法，而實轉依是要「緣真如（圓成實性）清淨境智」修習而得的。所以轉依，是以無漏界而顯出圓滿究竟清淨的佛身。這樣，「菩提品」廣說無漏（法）界甚深，也就是顯佛身的甚深。

(2)「述求品」說轉變的種種功德

《論》中約種種轉變，而說明種種功德。「述求品」說：「自界及二光」。⁹⁵自界是阿賴耶種子識，二光是能取與所取的顯現；能取與所取的顯現，都有三類。這樣，轉依就是：「如是種子轉，句、義、身光轉，是名無漏界，三乘同所依。意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」。⁹⁶

上一頌是：阿賴耶種子識滅了，所取的句等三種顯現也滅了，這就是轉依的無漏界，通於三乘的般涅槃。

次頌說：能取顯現的意、受（五識）、分別（意識）也轉滅了，能轉得平等；剎土；智、業等自在。

◎約種種依來說轉依，《攝大乘論》也還是這樣，約五蘊而別別的說轉依功德。⁹⁷

無漏法界的最清淨，也就是一切種智為佛身的最圓滿。佛身，「佛法」只說人間的釋尊。「大乘佛法」以釋尊為示現的，稱究竟圓滿的佛為「法身」或「法性生身」。

(3)依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依

《莊嚴論》立三身：自性身，也就是法身；受用[食]身；變化身。菩薩廣大修行而功德圓滿，在淨土中受用法樂，所以特立受用身。這三身，都是由法界清淨而成的。

自性身以「轉依」為相，是受用、變化——二身所依止的。⁹⁸如約佛智說，立四智：大圓鏡智，平等性智，妙觀察智，成所作智。漢譯本說：「八、七、六、五識，次第轉得故」，就是一般所說的「轉八識，成四智」，但梵本沒有轉八、七、六、五識的文義。

⁹³ 《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，581c）、又卷 80（大正 30，748a-b）。

⁹⁴ 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，602c-603a）。

⁹⁵ 《大乘莊嚴經論》卷 4（大正 31，613a）。

⁹⁶ 《大乘莊嚴經論》卷 5（大正 31，614b）。

⁹⁷ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.497。

⁹⁸ 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，606a-b）。

四智中，圓鏡智如如「不動」為其他三智的所依。⁹⁹

《大乘莊嚴經論》的思想體系是這樣：有漏雜染法，依「自界」——阿賴耶識種子而顯現；轉依所得的無漏清淨法，依無漏（法）界。依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依。自性身與大圓鏡智，可能只是約身、約智的不同說明而已。

3、《攝大乘論》的轉依說

(1)阿賴耶識是「染淨依」

《攝大乘論》，思想上有了進一步的發展。依《阿毘達磨大乘經》，立「所知依品」，「所知（一切法的所）依即阿賴耶識」。煩惱、業、生——三種雜染，世間、出世間——二種清淨，都依一切種子阿賴耶識而成立，所以阿賴耶識是「染淨依」。

然而有一問題，阿賴耶識是虛妄的，有漏雜染的，怎麼清淨無漏法能以阿賴耶為依，從染依而轉成淨依呢？

《攝論》是無漏新熏說，解說為：出世的無漏心，「從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」。聞熏習「寄在異熟識中，……然非阿賴耶識，（反而）是彼對治種子性。……此熏習非阿賴耶識，是法身，解脫身攝」。在進修中，正聞熏習的種子漸增，有漏雜染的種子也就漸減，「一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子，無（雜染）種子而轉，一切種永斷」。¹⁰⁰一切種子沒有了，阿賴耶異熟果識也就轉滅了。依《攝論》說：正聞熏習到出世心種子，「寄在異熟（阿賴耶）識中」，而「非阿賴耶識所攝」，是法身，解脫身攝的。這可以說：清淨無漏熏習，表面上是依阿賴耶識，而實際是依於法身的。依法身」，那就通於以法界為依，以如來藏為依了。

(2)三自性

A、轉依的依，約依他起性說，且通二性

《攝論》說到轉依得涅槃，約三自性說。所依止性，是「通二分依他起性；轉依謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分」，¹⁰¹轉得的依他起清淨分，就是離染的圓成實性，就是涅槃。

說到轉依得菩提，佛智也立三身。「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。法身五相中，第一「轉依為相，謂轉滅一切障雜染分依他起故，轉得解脫一切障，於法自在轉現前清淨分依他起性故」，是無邊功德[白法]莊嚴的常住法身。說到法身的自在，約轉五蘊依說；第「五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故」。轉識蘊得四智，也沒有分別，轉什麼識得什麼智。法身依四智自在而得自在，似乎四智都屬法身，但《論》上又說：「一由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故」。¹⁰²轉依的依，都約依他起性說，而且是約通二性的依他起說。

這樣，《攝大乘論》的思想，有先後的一貫性，當然還有一難解的結。《論》初立「所知依品」，所知是雜染、清淨的一切法，就是三自性：遍計所執性是雜染分，圓成實性是清淨分，依他起是可通於二分——雜染、清淨的。雜染清淨法的因，依此而有雜染清淨的，名為所知依。這是依《阿毘達磨大乘經》造的；經頌的「無始時來界，一切法等

⁹⁹ 《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，606a-607b）。

¹⁰⁰ 《攝大乘論本》卷上（大正31，136c）。

¹⁰¹ 《攝大乘論本》卷下（大正31，148c）。

¹⁰² 《攝大乘論本》卷下（大正31，149a-c）。

依」，應該是這樣的。瑜伽行派的三自性說，從虛妄分別的依他起性說起；虛妄分別——心心所法的根本，是阿賴耶識。依他起性，一般也是約雜染說的，《攝大乘論》已依《阿毘達磨大乘經》，說到依他起通二分。「雜染清淨性不成故」，所以隨染而成遍計所執性，隨淨而成圓成實性。依此來說轉依，就是轉雜染分依他起，成清淨分依他起——圓成實性。

B、不說阿賴耶識通二分

那末，依他起性的阿賴耶識，為什麼不說通二分呢？問題就在這裏：「阿賴耶」是雜染的，為《阿含經》以來的一致論定；通三乘的《瑜伽論》，也這樣說，所以《攝論》也還說是雜染的（要等到《楞伽經》與《密嚴經》，阿賴耶才具有清淨性）。同時，《阿毘達磨大乘經》是不共大乘法，與聲聞佛法隔著一層。

(3)小結

無著的時代，細意識持種，說明雜染與清淨，是「一分經為量者」所共信的。虛妄的微細識持種，也是引聲聞迴入大乘的方便，所以《攝論》依《阿毘達磨大乘經》而造，還是以雜染的阿賴耶識為所知依。阿賴耶是雜染的，怎麼能說是清淨熏習所依？這才有依附阿賴耶識，而實是法身所攝的解說。

依他起性通二分說，可說是「佛法」的「依於緣起」，「大乘佛法」的「依於法性」——二者的折中調和；與龍樹的「緣起即空性」說，異曲同工！但瑜伽行派淵源於北印度的阿毘達磨及經部師，以《瑜伽師地論》為本典，不可能放下「虛妄的阿賴耶種子識」的原則，決定了瑜伽行派的未來。¹⁰³

¹⁰³ 印順導師《印度佛教思想史》，p.262~282。

印度佛教史

釋開仁編·2009/5/22

第七章、後期「大乘佛法」(之三) 「真常唯心論」

壹、般若學者的佛性說

一、大乘三系的開展

(一)如來藏說與瑜伽學，有了相互的影響

西元四世紀後半起，無著、世親的瑜伽派興起，不但論義精嚴，門下人才濟濟，出家眾也相當嚴淨。

這時期，重在如來本具的如來藏說，在重信仰與修持（念佛）的學流中，流行不衰。

如來藏說與瑜伽學，有了相互的影響，開展不同的新猷¹：理論傾向於真常的唯心，事行傾向於念佛。

(二)佛護與清辨的興起，使後期龍樹學大盛

當然，「初期大乘」經與龍樹的「一切皆空」說，也在流行；佛護與清辨的興起，使後期龍樹學大盛。

(三)小結

「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」——論義的多采多姿，非常興盛，而在適應印度的時代文化下，重信仰、重修持的傾向，由真常的如來藏心說，推進佛法到另一階段——「秘密大乘佛法」。這需要分別的來敘述。

二、諸師對《大般若經》「實有菩薩」的解說

(一)無著與世親的見解

如來藏與我，瑜伽學者是以真如、法界來解說的；這是無著與世親論的見解，多少融會了如來藏說。

《大般若經》「初分」說「實有菩薩」，無著論解說為「遣除十種分別」，²是對治「無相散動分別」的，世親解說為：「顯示菩薩實有空體」，³以為菩薩以實有空性為體的。

¹ 新猷：新的謀略。指建功立業而言。（《漢語大詞典(六)》，p.1065）。

² 《攝大乘論本》卷2：「十散動分別，謂諸菩薩十種分別：一、無相散動，二、有相散動，三、增益散動，四、損減散動，五、一性散動，六、異性散動，七、自性散動，八、差別散動，九、如名取義散動，十、如義取名散動。為對治此十種散動，一切般若波羅蜜多中說無分別智。如是所治能治應知，具攝般若波羅蜜多義。」（大正31，140a1-7）

另參：《大乘莊嚴經論》卷5（大正31，618b）；《大乘阿毘達磨集論》卷7（大正31，692c）。

³ 《攝大乘論釋》卷4：「釋曰：此中無相散動者，謂此散動即以其『無』為所緣相，為對治此散動故，般若波羅蜜多經言『實有菩薩』。言實有者，顯示菩薩實有空體，空即是體故名空體。」

（二）陳那的見解

但世親的弟子陳那的解說不同，如說：說有世俗五蘊假施設的菩薩，是爲了遣除初學者的斷見。⁴陳那這一系，重於論理，接近《瑜伽論》義，所以不取無著、世親調和真常大我的意見。

三、爲了攝引外道故說如來藏

（一）《大般涅槃經》

從如來常住，說到如來藏我，我是「常樂我淨」——四德之一，是如來大般涅槃的果德。如來常住，所以說眾生本有如來藏我。我，如來藏，佛性，約義不同而體性是一。⁵爲聲聞說無我，使離我見，然後開示大般涅槃的大我：如來藏我是比無我深一層次的。

（二）《楞伽經》（世親同時或略遲集出的）

《楞伽經》近於瑜伽學而傾向唯心說，也覺得「如來藏我」，太近於印度神學的「我」了，所以特加以解釋：如來藏是約真如、空性等說的，與無著、世親論相同。

愚夫、外道都是執有自我的，「畏無我句」的，如說無我，眾生不容易信受。爲了攝引外道，所以說如來藏（我）。如外道們因此而信受佛法，漸漸了解真如、空性等，「離妄想無所有境界」，就能遠「離不實（的）我見妄想」。說如來藏的意趣如此，所以結論說：「當依無我如來之藏」。如真能了解如來藏教的意趣，佛教也不會步入「佛梵一如」了！

四、《大般涅槃經》對如來藏的解說

（一）初分⁶（前十卷：如來常住→眾生本有如來藏我）

這部分，從如來常住大般涅槃，說到眾生本有如來藏我。與《不增不減經》，《央掘魔羅經》等所說主題，完全相同。

（二）後分⁷（後三十卷：眾生皆有佛性（如來藏我），只是誘化外道的方便）

後續三十卷，是從于闐得來的，這可能是北印、西域的佛弟子，爲了解說他、修正他而集出來的。

說「一切眾生悉有佛性」，「佛性即是我」，不再提到如來藏了！對眾生身中，具足三十二相的如來藏我——佛性⁸，給以修正的解說：一切眾生決定要成佛——「佛性當有」，所以說眾生將來都有佛的體性，不是說眾生位上已經有了。所以說「佛性是我」，是爲了攝化外道。⁹

與《楞伽經》的意見相同。如來藏我、佛性說，依佛法正義，只是通俗的方便說，

（大正 31，342c5-8）

⁴ 《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷 2（大正 25，905b）。《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》，（大正 25，913a）。

⁵ 《大般涅槃經》卷 7（大正 12，407b）。

⁶ 《出三藏記集》卷 9（大正 55，60b）。

⁷ 《出三藏記集》卷 8（大正 55，59c-60a）。又卷 14（大正 55，102c-103b）。

⁸ 印順導師《印度佛教思想史》（p.286）：「佛性的原語爲 buddha-dhātu，與 buddha-garbha（佛藏）、tathāgata-dhātu（如來界），意義都是相通的。」

⁹ 《大般涅槃經》卷 27（大正 12，525a-b）；卷 39（大正 12，591b）。。

但中國佛學者，似乎很少理解到！

五、《大般涅槃經》後分的結構

續譯的三十卷，可分四部分。

(一)第一部分（五品）

※「現病品第六」「聖行品第七」「梵行品第八」「嬰兒行品第九」「光明遍照高貴德王菩薩品第十」

這五品¹⁰，明「五行」¹¹、「十德」¹²，以十一空¹³或十八空來說明一切，可說是依《般若經》義來說明佛性、涅槃的。

關於佛性，是「絕無戲論」的空性。一切都是依待眾緣而成的，所以是無性的，空的。經依緣起無性空說佛性，當然一切眾生悉有佛性了（隨順世俗而說是有的）。不過眾生有佛性，不是芽中有樹那樣，而是說：以善巧方便修習（空三昧），離一切戲論，不見一切法，就可以見佛性了。¹⁴

(二)第二部分（一品）

※「師子吼菩薩品第十一」

本品依十二因緣[緣起]，第一義空，中道，而展開佛性的廣泛論究。¹⁵

本品說八不中道的緣起，就是佛性；二乘不見中道，所以不見佛性。¹⁶觀緣起得道，是一切聖者所共的，只是聲聞與緣覺——二乘聖者，第一義空不徹底，所以不見佛性，也就是不見中道。究竟徹見緣起即空即中的，就是佛。

第一義空，是緣起勝義空。(1) 空為什麼名為智慧？空是空觀（空三昧），觀因緣本性空；如到了現見空性，空觀即轉成菩提。¹⁷觀慧與菩提，都是般若——智慧，所以

¹⁰ (1) 《大般涅槃經》卷 20〈8 梵行品〉：「天行品者如雜花說。」(大正 12，485b11-12)

(2) 印順導師《如來藏之研究》(p.251)：「續譯部分，共八品：〈現病品〉，〈聖行品〉，〈梵行品〉(此下應有〈天行品〉，指如〈雜華經〉說)，〈嬰兒行品〉，以上明「五行」；〈光明遍照高貴德王菩薩品〉，明「十德」；〈師子吼菩薩品〉；〈迦葉菩薩品〉；〈憍陳如品〉。」

¹¹ (1) 《大般涅槃經》卷 16〈20 梵行品〉：「善男子！若大涅槃經乃至有是五行，所謂聖行、梵行、天行、病行、嬰兒行，若我弟子有能受持、讀誦、書寫、演說其義，為諸眾生之所恭敬、尊重、讚歎、種種供養，當知爾時佛法未滅。」(大正 12，714c17-21)

(2) 《佛光大辭典(二)》(p.1085)：指菩薩所修之五種行法。即：(一)聖行，聖，正之意。謂菩薩依戒、定、慧所修之行，稱為聖行。(二)梵行，梵，淨之意。謂菩薩於空、有之二邊無愛著之染，稱為淨；以此淨心運於慈悲，與眾生樂而拔其苦，故稱梵行。(三)天行，天，即指第一義天。謂菩薩由天然之理而成妙行，故稱天行。(四)嬰兒行，嬰兒，以喻人天、小乘。謂菩薩以慈悲之心，示同人天、聲聞、緣覺之小善之行，故稱嬰兒行。(五)病行，謂菩薩以平等心，運無緣之大悲，示現出同於眾生之煩惱、病苦等之行，故稱病行。

¹² 「十德」：請參見《大般涅槃經》卷 21-24〈10-22 光明遍照高貴德王菩薩品〉(大正 12，487a7-766c1)，或【附錄】。

¹³ 《大般涅槃經》卷 16〈8 梵行品〉：「迦葉菩薩白佛言：世尊！云何名空？善男子！空者，所謂內空，外空，內外空，有為空，無為空，無始(終)空，性空，無所有空，第一義空，空空，大空。」(大正 12，461b5-8)

¹⁴ 《大般涅槃經》卷 25 (大正 12，513c)；卷 26 (大正 12，521b、519b-c)。

¹⁵ 《大般涅槃經》卷 27 (大正 12，524b)。

¹⁶ 《大般涅槃經》卷 27 (大正 12，524a)。

¹⁷ 《大智度論》卷 35 (大正 25，319a)。又卷 57 (大正 25，465c)。

「第一義空名為智慧」。(2) 空，怎麼不見空與不空？空是畢竟空，般若是絕無戲論的，於一切法都無所得，所以空也不可得。然般若無所見而無所不見，所以見空、無常、苦、無我，也不見不空、常、樂、我。空、無常等是一切生死；不空、常、樂、我，是大般涅槃。二乘但見空、無常、苦、無我，所以不見中道佛性。佛見空等又見不空等，所以說見中道，見佛性。

龍樹所說的緣起中道，是三乘所共的；中道是不落二邊，如落在一邊，怎能成聖呢！但「師子吼品」是不共大乘法：二乘但見一邊，不見中道；佛菩薩是雙見二邊的中道。

佛性，一般解說為成佛的可能性。依「師子吼品」說，「佛性」一詞，有不同意義。(1) 觀十二因緣（第一義空）智，能成無上菩提，是無上菩提的種子（因），所以觀智名為佛性。¹⁸ 觀智是觀中道的十二因緣智，所以十二因緣也名為佛性了。觀智與十二因緣，都名為佛性，其實（八不的）十二因緣，是非因非果的，不過為觀智所依緣，也就隨順世俗，說十二因緣為佛性。這二類——觀智與十二因緣的名為佛性，是約「因」說的。(2) 有時佛性，約「本性」說。無上菩提與大般涅槃，都是佛的「果」性。¹⁹

依此而論，眾生有沒有佛性呢？約十二因緣說，一切眾生是「定有」佛性的。²⁰ 佛性 = 佛的果德，在眾生位，這是當來一定可得的，所以是「當有」佛性。²¹ 以中道緣起（或稱「正因佛性」）來說，即空的緣起中道，是超越的，虛空般的平等無礙，可以作不同說明。所以，一切眾生「定有」佛性，猶如虛空，要觀即空的緣起中道，才能體見的，決不能推想為「因中有果」那樣。²²

(三)第三部分（一品）

※「迦葉菩薩品十二」

繼承上一品的思想，而著重因緣說。關於眾生有佛性，「前分」所說的「貧家寶藏」、「力士額珠」等譬喻，幾乎都作了新的解說。

分佛性為二類：「佛（的）佛性」，「眾生（的）佛性」。

- 1、「佛佛性」：圓滿一切功德，佛性究竟圓滿，不再有任何變易，也就不落時間，所以說：「如來佛性，非過去，非現在，非未來」。²³
- 2、「眾生佛性」：眾生位中，「一切善、不善、無記，盡名佛性」。²⁴

這一見地，是非常特出的！眾生在十二因緣河中，生死流轉，一切不斷不滅的相似相續，如燈燄（流水）一樣，前後有不即不離的關係。如沒有無明煩惱，就沒有生死眾生，也沒有善的五陰，不能展轉增勝到圓滿無上菩提。所以，不但善法是佛（因）性，不善法也是佛性，一切是佛所因依的。

說眾生有佛性，無佛性，亦有亦無佛性，非有非無佛性，如合理的了解，那是都

¹⁸ 《大般涅槃經》卷 27（大正 12，523c、524a-b）。

¹⁹ 《大般涅槃經》卷 27（大正 12，524a-b）。

²⁰ 《大般涅槃經》卷 32（大正 12，557a）。

²¹ 《大般涅槃經》卷 32（大正 12，557a）。

²² 《大般涅槃經》卷 27（大正 12，526a）。

²³ 《大般涅槃經》卷 35（大正 12，571b）。

²⁴ 《大般涅槃經》卷 36（大正 12，580c）。

可以這麼說的。²⁵否則，就不免大錯了。²⁶

(四)第四部分（一品）

※「橋陳如品第十三」

遮破外道的種種異見，說如來常樂我（續譯部分，我約得八自在說²⁷）淨，使外道改宗信佛。全品沒有說到佛性的含義。

總之，續譯部分，是以《般若經》空義，龍樹的緣起中道說，緣起說，淨化「前分如來藏——佛性的真我色采。這是如來藏思想流行中，受到北方「初期大乘」學者的分別、抉擇，修正。²⁸

²⁵ 《大般涅槃經》卷 35（大正 12，572b-c）。

²⁶ 《大般涅槃經》卷 36（大正 12，580c）。

²⁷ 《大般涅槃經》卷 21（22 光明遍照高貴德王菩薩品）：「云何復名為大涅槃？有大我故名大涅槃，涅槃無我大自在故，名為大我。云何名為大自在耶？有八自在則名為我。何等為八？一者、能示一身以為多身，身數大小猶如微塵，充滿十方無量世界，如來之身實非微塵，以自在故現微塵身，如是自在則為大我。二者、示一塵身滿於三千大千世界，如來之身實不滿於三千大千世界。何以故？以無礙故，直以自在故滿三千大千世界，如是自在名為大我。三者、能以滿此三千大千世界之身，輕舉飛空過於二十恒河沙等諸佛世界，而無障礙，如來之身實無輕重，以自在故能為輕重，如是自在名為大我。四者、以自在故而得自在。云何自在？如來一心安住不動，所可示化無量形類各令有心，如來有時或造一事，而令眾生各各成辦，如來之身常住一土，而令他土一切悉見，如是自在名為大我。五者、根自在故，云何名為根自在耶？如來一根亦能見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、法，如來六根亦不見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法，以自在故令根自在，如是自在名為大我。六者、以自在故得一切法，如來之心亦無得想。何以故？無所得故，若是有者可名為得，實無所有。云何名得？若使如來計有得想，是則諸佛不得涅槃，以無得故名得涅槃，以自在故得一切法，得諸法故名為大我。七者、說自在故如來演說一偈之義，經無量劫義亦不盡，所謂若戒、若定、若施、若慧，如來爾時都不生念我說彼聽，亦復不生一偈之想，世間之人四句為偈，隨世俗故說名為偈，一切法性亦無有說，以自在故如來演說，以演說故名為大我。八者、如來遍滿一切諸處猶如虛空，虛空之性不可得見，如來亦爾實不可見，以自在故令一切見，如是自在名為大我。如是大我名大涅槃，以是義故名大涅槃。」（大正 12，746b28-747a6）

²⁸ 印順導師《印度佛教思想史》，p.283-p.294。

貳、融唯識而成的「真常唯心論」

一、「如來藏心」的安立

興起於南印度的，真實常住的「如來藏為依」說；起於北方的，虛妄無常的「阿賴耶識為依」說：二者是恰好是對立的。

傳入中印度（北方人稱之為「東方」），因接觸而有了折衷與貫通。如來藏，本來不一定說是「心」的，後來也就名為「如來藏心」。

二、「心」的語義

心在梵文中，有二：

(一)質多心

citta，音譯為質多，是「心意識」的心。依契經的習慣用法，是一般心理作用的通稱。特有的意義是：「心是種族義，…滋長是心業」；「集起故名心」，²⁹表示種種（知識、經驗、業力）積集滋長的心理作用。這是一般的，也是「虛妄唯識論者」所說的。

(二)汗栗駄心

汗栗駄(hRd)或干栗駄耶(hRdaya)，是心藏的心[肉團心]，樹木的心。一般樹木，中心總是比較緻密堅實些，所以解說為堅實，引申為「心髓」、「心要」等。

肉團心，在古人的理解中，是個體生命中最重要的一部分；一切心理作用，是依此而有的，所以名為汗栗駄[心]。

(三)小結

有偈說：「若遠行、獨行，無身寐於窟」。³⁰質多心是沒有形質的，卻潛藏在洞窟裏；窟就是心臟。這樣，汗栗駄心與質多心，在古人的理解中，是不同的，卻不是無關的。

三、諸經論對「心性本淨」的解說

關於心[質多]，

(一)《增支部》

《增支部》說：心是極光淨的，使心成雜染的，是隨煩惱。隨煩惱是客，有外鑠而非心自性的意義，後來形成「心性本淨，客塵所染」的成語。³¹

(二)部派佛教

心性是否本淨，成為「部派佛教」間重要的論辯項目。³²

(三)初期大乘

「初期大乘」的《般若經》等，也說心性本淨，但約心的空性說。不但心本淨，一切法也是本淨的。本性淨與本性空同一意義，所以不能意解為心本性是怎樣清淨莊嚴的。³³

²⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371b）。《阿毘達磨俱舍論》卷 4（大正 29，21c）。

³⁰ 《攝大乘論本》卷中引頌（大正 31，139a）。

³¹ 《增支部》「一集」（南傳 17，p.14）。

³² 詳參「部派佛教思想」的講義內容。

³³ 參閱《大智度論》卷 63（大正 25，508c）。印順導師《如來藏之研究》第 3 章（p.67-87）。

(四) 瑜伽行派

1、《瑜伽師地論》

瑜伽派怎樣解說「心性本淨」呢？《瑜伽師地論》說：心識的本性，不是煩惱那樣的不清淨。如於識而起染愛，那是與煩惱俱起的關係。論心識的自性，可說是本淨的。³⁴這樣的會通經說，不同於「心性本淨」的學派，是心識本性無記說，繼承說一切有部等的思想。

2、《辯中邊論》

但在《辯中邊論》，也依心空性來解說了。《辯中邊論》說：「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，為客塵所染」。世親解說為：「云何非染非不染？以心性本淨故。云何非淨非不淨？由客塵所染故」。³⁵本淨而又為客塵所染，是多麼難以理解呀！

3、《大乘莊嚴經論》

無著的《大乘莊嚴經論》說：如(tathatA)是空性、心性的異名，實際上是離言而不可說的。說非淨非不淨，非染非不染，本性清淨而為客塵所染，都只是方便安立。³⁶經上說的「自心淨」，約心的真如(citta-tathatA)說，並非說虛妄分別(vitatha-vikalpa)的心識是本淨的。《論》上解說為：「此中應知，說心真如名之為心，即說此心為自性清淨」。³⁷「心性淨」，大乘經每譯為「自性清淨心」——自性清淨的心。「心真如」，梵本作「法性心」(dharmatA-citta)。所以論義的抉擇，是大乘經的「自性清淨心」說。

四、如來藏我與自性清淨心的結合

(一) 瑜伽學者約「真如」說自性清淨心與如來藏

瑜伽學者約「真如」說自性清淨心，說如來藏，心還是質多心，虛妄分別心與真如心，有不離的關係，也就是與如來藏不相離了。真如是可以稱為心的，那末對妄心說「真心」，當然是可以的。

(二) 《唯識論》

後魏瞿曇般若流支所譯《唯識論》說：「一者相應心，二者不相應心。相應心者，所謂一切煩惱結使、受想行等諸心相應。……不相應心者，所謂第一義諦常住不變自性清淨心」，³⁸也不能說不對的。不過真常的清淨心，後代瑜伽學者，大都避而不談，以免有「似我真如」的嫌疑。

(三) 《央掘魔羅經》

如來藏我，是一切眾生中，具足如來功德相好莊嚴的。在傳布中，與自性清淨心相結合，由於清淨的如來藏，在眾生身中，為煩惱所覆，與心性清淨而為客塵所染，有相同的意義。如來藏的本義是「真我」，在「無我」的佛法傳統，總不免神化的嫌疑。說如來藏是自性清淨心——「真心」，那如來藏更可以流行了。所以，《央掘魔羅經》解說為聲聞說偈中的「意」說：「此偈意者，謂如來藏義。若自性清淨意，是如來藏，勝一

³⁴ 《瑜伽師地論》（「攝抉擇分」）卷 54（大正 30，595c）。

³⁵ 《辯中邊論》卷上（大正 31，466b）。

³⁶ 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，603c）。

³⁷ 《大乘莊嚴經論》卷 6（大正 31，622c-623a）。

³⁸ 《唯識論》（大正 31，64b）。

切法，一切法是如來藏所作」。³⁹

(四)《不增不減經》

《不增不減經》說：「我依此清淨真如法界，為眾生故，說為不思議法自性清淨心」。⁴⁰這是說：依清淨真如、法界，說如來藏；依如來藏相應的不思議佛法——清淨功德，說為自性清淨心。

五、如來藏與自性清淨心相結合，更說到剎那生滅識

(一)不共瑜伽學者的本有如來藏

《勝鬘經》以如來藏為自性清淨藏，自性清淨藏就是自性清淨心。⁴¹如來藏有空義，有不空義，而經說「如來藏智是如來空智」——「如來藏者，即是如來空性之智」。⁴²以如來藏為空性智，對《華嚴經》所說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見」，⁴³解說上是更為適當的。

依真如、法界說，可通於瑜伽學。如來藏與自性清淨心相結合，更說到剎那生滅識。「七法剎那不住」，經說六識與心法智（或作「所知法」）。剎那剎那生滅不住，不能成立受生死苦，求得涅槃；⁴⁴生死與涅槃，非有常住的如來藏為依不可。如來藏通過自性清淨心，與生滅的妄識，開始了關聯的說明。

如來藏依真如、空性而說，與瑜伽學相同；但與本有的如來智慧功德等相應，還是不同的。

(二)真常清淨的如來藏與虛妄生滅的阿賴耶，漸漸聯合起來

1、《楞伽經》所說

真常清淨（如來藏）心，虛妄生滅（阿賴耶）心，是對立的，但漸漸聯合，如《楞伽經》所說：「如來藏藏識心」。

2、《阿毘達磨大乘經》對於如來藏與阿賴耶的結合，有著中介地位，今依《攝大乘論》來證明

我以為，《阿毘達磨大乘經》，有重要的中介地位，無著的《攝大乘論》，是依《阿毘達磨大乘經》的「攝大乘品」而造的。⁴⁵

(1)《攝論》「所知依分」引用《阿毘達磨大乘經》的二偈

如《攝論》「所知依分」，引用《阿毘達磨大乘經》二偈，如說：

「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。

「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示」。⁴⁶

第二偈，明一切種子阿賴耶識，《論》中解說了「攝藏」的意義。

第一偈的界(dhātu)，當然可以解說為種子，但《論》文卻沒有加以解說！

³⁹ 《央掘魔羅經》卷4（大正2，540a）。

⁴⁰ 《不增不減經》（大正16，467b）。

⁴¹ 《大寶積經》（48）〈勝鬘夫人會〉（大正11，677c-678a）。

⁴² 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正12，221c）。《大寶積經》（48）〈勝鬘夫人會〉（大正11，677a）。

⁴³ 《大方廣佛華嚴經》卷35（大正9，624a）。

⁴⁴ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正12，222b）。

⁴⁵ 《攝大乘論本》卷下（大正31，152a）。

⁴⁶ 《阿毘達磨大乘經》二偈，如《攝大乘論本》（大正31，133b）。

《究竟一乘寶性論》引用了這一偈，以《勝鬘經》的如來藏來解說。「無始時來界」一偈，在當時佛教界，是有不同解說的。⁴⁷真諦所譯《攝大乘論釋》，也引《勝鬘經》的如來藏為依止說，解說第一偈。⁴⁸也許是真諦所增附的，但事有依據，決不是真諦自己的臆解。

(2)「界」在《攝論》引經說依他起通雜染與清淨二分

「界」，在《攝論》引經說有雜染分、清淨分、彼二分。「彼二分」，是有漏生有漏，無漏生無漏的瑜伽學者所難以同意的，所以說是**不了義**（密意）說。在**了義**的解說中，以金土藏——金（土）礦作比喻。如金礦中可有三法：地界，土，金。地界是金與土所依止的，構成土與金的堅性物質。平時只見泥土，不見金質，如眾生「於此識中所有虛妄、遍計所執自性顯現」。如開採冶鍊，去泥土顯出金質，如經般若火鍛鍊，那就「於此識中所有真實、圓成實自性顯現」。雜染虛妄的遍計所而執自性，清淨真實的圓成實自性，如土與金。而「虛妄分別識、依他起自性」，「有彼二分」，如金、土所依的地界。《攝大乘論》以依他起為「彼二分」；也就是虛妄分別識通二分：譬喻如地界，界也是通二分的。《攝論》以依他起、妄識為「界」，通於二分，成為隨染、轉淨的樞紐，是沒有定性的。⁴⁹

《攝論》解釋三性時說：「謂依他起略有二種：一者，依他種子熏習而生起故；二者，雜染清淨性不成故」。⁵⁰依他起中，依種子而生，是依因緣而生的一般解說。而雜染清淨性不成，是說可以染、可以淨，不一定染、不一定淨，正是依他起通二分的特殊意義。

(3)如來藏與阿賴耶識的結合

「依他起虛妄分別識」，當然是有漏的。以此為「界」，為「一切法等依」，是符合瑜伽的唯識思想的。但以金土藏譬喻來說：界——虛妄分別識「有彼二分」，凡夫如見土不見金，是沒有嗎？金是真實的存在的。這樣，「彼二分」或「有彼二分」，不是可以解說為具有二分嗎！依他起、虛妄分別識（根本識是阿賴耶識）的底裏，就是圓成實性，不就是可以稱為「界」的如來藏嗎？唯識學不許依他起、虛妄分別識是性淨的，但經「彼二分」的溝通，如來藏與阿賴耶識的結合，順理成章的出現於大乘經了。

六、如來藏為依止與阿賴耶識為依止的綜合經典：《楞伽經》與《密嚴經》

(一)如來藏系的瑜伽行者，融攝阿賴耶識系的法義，成立自宗的唯心論

《楞伽經》與《密嚴經》，無著與世親的論書中，都沒有引述。唐玄奘雜糅所成的《成唯識論》，引用這兩部經，所以被認為「唯識宗」所依的經典，其實經義是不屬於

⁴⁷ 《一乘究竟寶性論》卷4（大正31，839a-b）。

⁴⁸ 《攝大乘論釋》卷1（大正31，156c-157a）。

⁴⁹ 《攝大乘論本》卷中（大正31，140c）說：「阿毘達磨大乘經中，薄伽梵說：法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。依何密意作如是說？……於此義中，以何喻顯？以金土藏為喻顯示。譬如世間金土藏中，三法可得：一、地界，二、土，三、金。於地界中，土非實有而現可得，金是實有而不可得；火燒鍊時，土相不現，金相顯現。又此地界，土顯現時，虛妄顯現；金顯現時，真實顯現，是故地界是彼二分。……故此虛妄分別識、依他起自性，有彼二分，如金土藏中所有地界」。

⁵⁰ 《攝大乘論本》卷中（大正31，137c）。

這一系的。

- (1)《楞伽經》的漢譯本，有三部；宋求那跋陀羅於元嘉二十年（西元 443）初譯，名《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷。集出的時代，應該要比無著論遲一些。
- (2)《密嚴經》的漢譯本，有兩部；唐（西元 680 年前後）地婆訶羅初譯，這是集出更遲一些的。

※這兩部經，是如來藏爲依止說，與瑜伽學系的阿賴耶識爲依止說的綜合。

在「大乘佛法」思想上，無著（與世親）論師是非常卓越的！依部派佛教而來的細意識說，種子熏習說，成立以虛妄分別的阿賴耶（種子）識爲依止，抉擇貫通大乘經說，而形成大乘不共的唯識論。

在這一系經論中，如五法，三自性，八識，二無我等（無著論著重於八識的成立），成爲體系精嚴的論義。無著（傳承彌勒）論是分別敘述的，爲《楞伽》與《密嚴》所融攝，綜合的敘述。

- (1)《楞伽經》說「五法、三自性，及與八種識，二種無我法，普攝於大乘」。⁵¹
- (2)《大乘密嚴經》說：「菩薩入於諸地，了知五法、八識、三自性及二無我」；「大乘真實義，清淨無等倫，遠離諸分別，轉依之妙道。八種識境界，諸自性不同，五法及無我，差別而開示」。⁵²

※綜合爲大乘的重要經義，是顯然可見的。

無著論所成立的三身，及轉識所成的四智；⁵³《楞伽經》一再說到三身，⁵⁴但二經都沒有說到四智。

由於這二部經，引用了「五法、三自性、八識、二無我」成語，所以一般誤以爲是

⁵¹ 《大乘入楞伽經》卷 5〈6 剎那品〉：「爾時，大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊！爲三性入五法中，爲各有自相？佛言：大慧！三性八識，及二無我，悉入五法。其中名及相是妄計性，以依彼分別心心所法俱時而起；如日與光是緣起性；正智如如不可壞故，是圓成性。大慧！於自心所現生執著時，有八種分別起，此差別相皆是不實，惟妄計性。若能捨離二種我執，二無我智即得生長。大慧！聲聞、緣覺、菩薩、如來，自證聖智諸地位次，一切佛法悉皆攝入此五法中。復次，大慧！五法者，所謂相、名、分別、如如、正智。此中相者，謂所見色等形狀各別，是名爲相。依彼諸相立瓶等名，此如是此不異，是名爲名。施設眾名顯示諸相心心所法，是名分別。彼名彼相畢竟無有，但是妄心展轉分別，如是觀察乃至覺滅，是名如如。大慧！真實決定究竟根本自性可得，是如如相。我及諸佛隨順證入，如其實相開示演說。若能於此隨順悟解，離斷、離常，不生分別，入自證處，出於外道、二乘境界，是名正智。大慧！此五種法、三性、八識、及二無我，一切佛法普皆攝盡。大慧！於此法中，汝應以自智善巧通達，亦勸他人令其通達，通達此已，心則決定不隨他轉。」（大正 16，620b25-c19）

⁵² 《大乘密嚴經》卷上（大正 16，730b）。又卷下（大正 16，746a-b）。

⁵³ 《大乘莊嚴經論》卷 3〈10 菩提品〉：「釋曰：一切諸佛有三種身：一者、自性身，由轉依相故。二者、食身，由於大集眾中作法食故。三者、化身，由作所化眾生利益故。此中應知，自性身爲食身、化身依止，由是本故。」（大正 31，606b9-12）「釋曰：『四智鏡不動，三智之所依』者，一切諸佛有四種智：一者、鏡智，二者、平等智，三者、觀智，四者、作事智。彼鏡智以不動爲相，恒爲餘三智之所依止。何以故？三智動故。『八七六五識，次第轉得故』者，轉第八識得鏡智，轉第七識得平等智，轉第六識得觀智，轉前五識得作事智，是義應知。」（大正 31，606c25-607a2）

另參：《攝大乘論本》卷下（大正 16，149a-c）。《大乘阿毘達磨集論》卷 7（大正 16，690c）。

⁵⁴ 《大乘入楞伽經》卷 1（大正 16，591c）。又卷 1（大正 16，596b）。

瑜伽學的。

瑜伽派本是出於定慧修持的瑜伽者，傳出了《瑜伽師（或作「行」）地論》，學風漸重於義理的思擇。而《楞伽》與《密嚴》，雖也作分別思擇，而重在修持；經中到處說「自證聖智」，「瑜伽」，「現法樂住自證之境」。這是如來藏系的瑜伽行者，融攝阿賴耶識系的法義，成立自宗——真常為依止的唯心論。

(二)別述《楞伽經》與《密嚴經》的特色

I、《楞伽經》

(1)如來藏亦為藏識的說明之一

如來藏約真如說；心性本淨約心空性說，虛妄分別識不是性本淨的：這是瑜伽學。《阿毘達磨大乘經》，說依他起性「彼二分」，以「金土藏」為譬喻，是以引起如來藏與阿賴耶識的聯合。

《楞伽經》也說八識，八識是：「如來藏名識藏心，意，意識及五識身」。⁵⁵如來藏與藏識——阿賴耶識的關係，到底是怎樣的？依《楞伽經》說：凡夫，外道們，總以為生死流轉，非有我不可。生死如沒有所依自體，那一切是生滅的，也就不可能希求涅槃了。⁵⁶依此而說如來藏教，也就說生滅法是不能為依而成立生死的。⁵⁷這可說是《勝鬘經》義的引申。

《勝鬘經》以為：「七法剎那不住，不種眾苦，不厭苦樂求涅槃」。惟有「如來藏常住不變」，能為依止，才能成立生死與涅槃。⁵⁸

這所以要依如來藏為依止，這種思想，與「瑜伽」是完全對立的。

(2)如來藏亦為藏識的說明之二

這段經文，可以另一節經文為參考，如與宋譯《楞伽》相當部分，說「八識」，處處說「藏識」，而上（一節）引經文，明確的說：如來藏為善不善的因依。在或善或惡的五趣、四生中，如來藏如伎兒那樣，現起種種變化，而伎兒還是伎兒。依如來藏而有生死，但如來藏不是作者，不是受者，所以能離凡俗外道們的我執。⁵⁹

在生死流轉諸趣，與《不增不減經》所說：「如來藏即是法身。……從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生」⁶⁰的意義相當。然《楞伽經》融攝了瑜伽的阿賴耶識，以阿賴耶識來說明，善巧多了！如來藏為無始以來的虛偽惡習——虛妄的種種戲論所熏習，就名為藏識。熏習，瑜伽學者也稱之為「遍計所執種子」，「過患之聚」。所以，藏識不外乎自性清淨心為煩惱所覆染，形成攝藏一切熏習，現起一切的藏識——現識(khyAti-vijJAna)。現識，如明淨的頗胝迦寶(sphaTika)，受外色反映而現為雜染色。這種受熏而轉變，稱為不思議熏變。現識與分別事識——前七種轉識，俱時而轉，如海

⁵⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4（大正16，512b）。《大乘入楞伽經》卷5（大正16，621c）。《入楞伽經》卷8，但作「阿黎耶識」（大正16，559b）

⁵⁶ 《大乘入楞伽經》卷5（大正16，619b-620a）；《入楞伽經》卷7（大正16，556b-c）。《楞伽阿跋多羅寶經》卷4（大正16，510a-b）。

⁵⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷1（大正16，483c）。

⁵⁸ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正12，222b）。《大寶積經》（48）〈勝鬘夫人會〉（大正11，677c）。

⁵⁹ 《大乘入楞伽經》卷1、2（大正16，593b-c、594c）。

⁶⁰ 《不增不減經》（大正16，467a-b）。

水與波浪一樣。

所引的上一節經，還說到，如來藏而被稱為藏識，那是為無始惡習所熏變，現起不淨，七識也剎那生滅不住了。⁶¹所以應該淨除——捨藏識名字。藏識是依如來藏而幻現的；應該滅去的，是藏識的名字而不是藏識自體。

(3)小結

在所引的下一節經中，可見阿賴耶識有業相與真相二分（通二分）。業，《楞伽經》是泛稱一切熏習——動能的。藏識所攝藏的業相，也就是藏識之所以被稱為藏識的，是應該淨除的。但真相不能滅，如滅除真相，那就藏識自體也被滅，這是什麼也沒有的了邪見。這裏的真相，是如來藏別名。

可見《楞伽經》處處說八識，說藏識而藏識有真相（如來藏），是與瑜伽學不同的。瑜伽者說唯識，而《楞伽經》到處說「唯心」，「唯心所現」，「唯自心現」，「唯是心量」，也是不相同的。《楞伽》雖融攝了瑜伽學，而意在如來藏自性清淨心吧！⁶²

2、《密嚴經》

(1)如來藏與藏識的關係，《密嚴經》說得更具體

魏菩提流支與唐實叉難陀所譯的《楞伽經》，後面增多了「陀羅尼品」與「偈頌品」；「偈頌品」與《大乘密嚴經》，以偈頌說法的風格相近。《密嚴經》也說五法、三自性、八識二無我，也類似瑜伽派經典。由於傳出遲一些，《楞伽經》說得多少含蓄些的——如來藏與藏識的關係，《密嚴經》說得更具體，如說：「如來清淨藏，亦名無垢智，常住無始終，離四句言說。佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別」。⁶³阿賴耶識真相，《密嚴經》更著力的表示出來。

《密嚴經》說：阿賴耶識是本淨的，名為丈夫識，丈夫是我的異名。我在那裏？如油在麻中，鹹味在鹽中，光不離日、月一樣。你要分別尋求，是求不到的。除了種種譬喻，就是說修證者所知，與論師的立場，是不相同的。⁶⁴有如來藏（阿賴耶識）我的理由，如理解些印度神學——奧義書、吠檀多派所說，也許會覺得有些共同性的。

(2)《楞伽經》以如來藏真我，破斥外道的我，也破佛法所說的無我

《楞伽經》的「偈頌品」，回到了如來藏的本來意義，所以說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知」。⁶⁵破斥外道所說的我，進而破佛法的無我說，如說：「說真我熾然，猶如劫火起，燒無我稠林，離於外道過。……於諸蘊身中，五種推求我，愚者不能了，智見即解脫」。⁶⁶

以如來藏真我，破斥外道的我，也破佛法所說的無我。以五蘊中，作五種推求而我

⁶¹ 《大乘入楞伽經》卷5（大正16，619c）。

⁶² 參閱印順導師《如來藏之研究》第8章（p.239-248）。

⁶³ 《大乘密嚴經》卷下（大正16，747a）；《大乘密嚴經》卷中（大正16，765a）。又卷下（大正16，768b）。《大乘密嚴經》卷中（大正16，737c）。

⁶⁴ 《大乘密嚴經》卷中（大正16，731a-b）。

⁶⁵ 《大乘入楞伽經》卷7（大正16，637b）。《入楞伽經》卷10（大正16，583a）。

⁶⁶ 《大乘入楞伽經》卷7（大正16，638a）。

不可得，是《中論》「觀如來品」所說的。⁶⁷經上說：「蘊中真實我，無智不能知」，如是智者，那就見真我而得解脫了。有真我的理由，是金銀在礦，琴中妙音，地下水，懷胎，木中火等譬喻；⁶⁸而最有力的，當然是「內證智所行」的修持經驗了。

(3)小結

上面說到：心有質多與汗栗馱不同。阿賴耶識是質多心，如來藏自性清淨心，也還是質多。都可以名為識，所以有「八九種種識」的話。⁶⁹這表示了：一方面，從分別思慮的質多心，說到心臟的心，心臟一般是作為分別思慮心的依處；一方面，從一般的心，到達心的深處。⁷⁰通俗的心臟，深徹的真實心，是可以統一的。

(三)結

《楞伽經》說到「普賢如來佛土」。⁷¹《密嚴經》的密嚴淨土，為密宗所推為大日如來的淨土。⁷²

總之，《楞伽》與《密嚴經》，是在如來藏我的基石上，融攝了瑜伽學——阿賴耶識為依止的唯識學，充實了內容，成為「真常（為依止的）唯心論」。在通俗的譬喻教化下，引向修證，為出現「秘密大乘佛法」的有力因素。⁷³

⁶⁷ 《中論》卷 4（大正 30，29c）。印順導師《中觀論頌講記》（p.397-p.399）：「如來依五蘊施設的，所以以五門尋求：一、五陰不能說他是如來：假使五陰是如來，五陰是生滅的，如來也就應該是生滅。如來是生滅的，這就犯了無常有為的過失，這不是外人所能承認的。所以說「非陰」。二、離了五陰也不可說有如來：假使離了五陰有如來，就不應以五陰相說如來，如來就成為掛空的擬想。也不應在如來身中有生滅相，沒有生滅相，不是沒有，就是常住。常住不生不滅的實在，實在是不見中道的顛倒，落於常邊。所以說「非離陰」。三、如來不在五陰中：假使說如來在五陰中，那就等於說人住在房子裡，靈魂住在身體中。既有能在所在，就成了別體的二法。別體的東西，五陰有生滅，如來沒有生滅，還是墮在常過的一邊。四、五陰不在如來中：假使如來中有五陰，同樣的是別體法，犯有常住過。所以說「此彼不相在」。這兩句，本就是離陰有我的另一解說：承認有別體，而說不相離而相在。五、五陰不屬如來所有：這仍然別體的，但又想像為不是相在，而是有關係，五陰法是如來所有的。假使如來有五陰，那就如人有物，應該明顯的有別體可說。然而離了五陰，決難證實如來的存在，所以說「如來不有陰」。五門中諦實尋求都無所有，那裡還「有如來」呢？所以外道神我的如來，不可得；佛法中的如來，也決不能妄執是真實妙有的存在。」

⁶⁸ 《大乘入楞伽經》卷 7（大正 16，637c）。

⁶⁹ 《大乘入楞伽經》卷 6（大正 16，625a）。《入楞伽經》卷 9（大正 16，565a）。《大乘密嚴經》卷中（大正 16，759c）。

⁷⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1（大正 16，483b）。

⁷¹ 《大乘入楞伽經》卷 3（大正 16，603a）。

⁷² 《大乘密嚴經》卷上（大正 16，723c）。《大乘入楞伽經》卷 7（大正 16，638c）。

⁷³ 印順導師《印度佛教思想史》，p.294-p.311。

叁、如來藏與「如來論」

一、如來藏說的流行，引起佛教界的廣泛迴響

如來藏說的流行，引起佛教界的廣泛迴響。

以「初期大乘」及龍樹學解說佛性的，是《大般涅槃經》後出部分。

以真如解說如來藏與我，含容如來藏說，而在染轉還淨中，以虛妄分別識為依止的，是廣說唯識的瑜伽派。

唯識學為如來藏說者所融攝，成為「真常唯心論」。

二、代表如來藏說主流的，漢譯有一經二論

然代表如來藏說主流的，是《究竟一乘寶性論》等。我在《如來藏之研究》中，已有所說明。⁷⁴這裏略加敘述，及新近理解到的重要意義。

(一)總標

代表如來藏說主流的，漢譯有一經二論。

- 1、《究竟一乘寶性論》，魏（西元 508 年來華的）勒那摩提譯，四卷，堅意造。有說是世親造的，西藏傳說彌勒論。
- 2、《法界無差別論》，唐提雲般若譯，也是堅意造的。
- 3、《無上依經》，二卷，梁（西元 555 頃）真諦譯。《無上依經》被編入《勝天王般若經》（梁太清二年，即西元 548 年傳來），即《大般若波羅蜜多經》第六會。

(二)別述

1、《究竟一乘寶性論》

《究竟一乘寶性論》，有「本論」與「釋論」。

- (1)「本論」偈的內容，所依據的經典，顯然可見的是：《大般涅槃經》「前分」，《如來藏經》，《不增不減經》，《勝鬘經》，《大集經》的《寶女經》，《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》（西元 501 年初譯）。
- (2)「本論」以「體，因，果，業，相應，行」——六事，說明如來藏與菩提，顯然引用了無著的《大乘莊嚴經論》；與《大乘莊嚴經論》的「菩提品」，關係極深！《寶性論》立有垢真如，無垢真如；轉依。三身——「實體身，受樂身，化身」；二障——「煩惱、智（所知）障」；二種（出世間）無分別智；無漏界等，都是與瑜伽學相合的。但五法，三自性，八識，四智，卻沒有引用；不取瑜伽學的種子說，不說唯識所現。這可能是學出瑜伽系而自成一派；更可能是如來藏說者，引用瑜伽學的法義來莊嚴自宗。

2、《法界無差別論》

《法界無差別論》以菩提心為主，以十二義來解說。⁷⁵菩提心是菩薩位中，依如來藏而修證圓滿的；內容與《寶性論》相通。

⁷⁴ 印順導師《如來藏之研究》第 6 章（p.150-182）。

⁷⁵ 《大乘法界無差別論》卷 1：「菩提心略說有十二種義，是此論體，諸聰慧者，應如次知。所謂：果故，因故，自性故，異名故，無差別故，分住故，無染故，常恒故，相應故，不作義利故，作義利故，一性故。」（大正 31，892a21-24）

3、《無上依經》

《無上依經》的組織與內容，與《寶性論》相近，應該是參考過《寶性論》的，信（發菩提心）為種子，般若為生母，定為胎藏，大悲為乳母：在《大乘莊嚴經論》中，是菩薩善生的因（以福智二聚為胎藏，小異）。⁷⁶《無上依經》是「為無上菩提作因」，⁷⁷比《寶性論》為如來藏的因，⁷⁸似乎要適當些。《無上依經》不取如來藏九喻，如來事業九喻，要接近瑜伽學些，但的確是如來藏說。

(三)如來藏與瑜伽學的折衷說

此外有真諦所譯，傳為天親造的《佛性論》，引用瑜伽學的三性、三無性等，解說如來藏，但保持如來藏說的立場。

真諦譯的《攝大乘論釋》，引如來藏說去解釋《攝論》。

這都是折衷說，但由此可以了解，發展中的如來藏說，與瑜伽學的關係是很深切的。

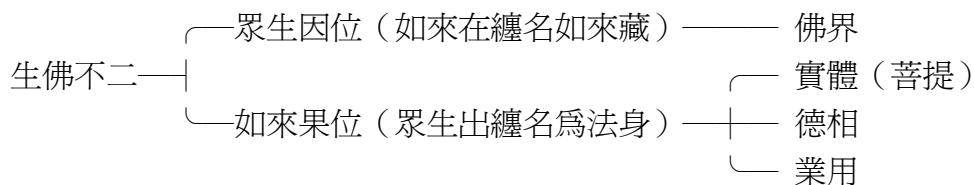
三、略說《寶性論》的主體

(一)四法：佛性、佛菩提、佛法、佛事業

《寶性論》的主體，是四法：「佛性，佛菩提，佛法及佛業，諸出世淨人，所不能思議」。⁷⁹四法是：佛所依止的因——界；圓滿證得的（無上）菩提；佛所圓滿的一切法，也就是功德；利益眾生的事業。《無上依經》也這樣說⁸⁰。

《寶性論》初，歸依三寶，而以佛為究竟歸依處。這是《論》的序分，「釋論」以三寶為佛性、佛菩提、佛法、佛事業，合稱「七金剛句」⁸¹。

四法中，佛性——佛界，是如來藏異名，是佛所依因；一切眾生有此如來界，所以眾生都能成佛。是一切眾生所有的，只是凡聖差別，有不淨、有（不淨中）淨、有究竟清淨，而本性是沒有差別的。佛界，可說是約眾生因位說；如依此而成佛，那末菩提是佛體，佛法是佛的功德，佛業是利益眾生的業用，列表如下：



⁷⁶ 《大乘莊嚴經論》卷 1（大正 31，593b）。

⁷⁷ 《無上依經》卷上（大正 16，471a）。

⁷⁸ 《究竟一乘寶性論》卷 3（大正 31，829b）。

⁷⁹ 《究竟一乘寶性論》卷 4（大正 31，846c）。

⁸⁰ 《無上依經》卷上（大正 16，469b）也這樣說：「如來希有不可思議。所以者何？為界為性不可思議；為菩提為證得不可思議；為功德為法不可思議；為利益為作事不可思議」。

⁸¹ 《究竟一乘寶性論》卷 1〈1 教化品〉：「又何謂為義？何謂為字？義者，則有七種證義。何謂七義？一者、佛義，二者、法義，三者、僧義，四者、眾生義，五者、菩提義，六者、功德義，七者、業義，是名為義。是故經言：又第一義諦者，所謂心緣尚不能知，何況名字章句故！所言字者，隨以何等名字、章句、言語、風聲、能表、能說、能明、能示，此七種義，是名為字。是故經言：又世諦者，謂世間中所用之事，名字章句言語所說故。又此七種金剛句義，如諸經中廣說應知。」（大正 31，821a5-14）

(二)依三義來解說「一切眾生有如來藏」

1、三義

「佛性」章，說明「一切眾生有如來藏」，「為煩惱所纏覆」。如來藏是依什麼說的？一切眾生有如來藏，《論》依三義來解說：

- (1) 佛法身遍在一切眾生身中，所以眾生不離如來智慧。
- (2) 真如是清淨無差別，佛與眾生，無二無別。
- (3) 平等法性身，梵本為佛種性，是眾生確實有的。

依此三義，所以經上說：「一切眾生有如來藏」。⁸²

2、三義實是一事

三義，只是一事的三方面說明：

- (1) 從佛法身說到遍在眾生身中，是法身義；
- (2) 從眾生說到佛性，是種性義；
- (3) 眾生與佛平等無差別，是真如義。真如無差別義，是瑜伽學所同說的。

3、與瑜伽學不同之處

依法身遍一切處，說眾生具有如來智慧；因為眾生有如來藏，所以能厭苦樂求涅槃。法身與佛種性——二義，顯然的與瑜伽學不同。

(三)如來藏的譬喻與四法的解說

1、生死煩惱等依清淨心（如來藏），卻不是清淨心所生

如來藏在纏的九種譬喻，解說為：覆障如來藏的，約煩惱說。⁸³說如來藏有不淨、（不淨中）有淨、善淨——三類，就是眾生、菩薩、佛。不淨是生死眾生；生死依如來藏而有，如《究竟一乘寶性論》說：「陰界根」是報得的身心自體，依於業及煩惱而有；煩惱從不善思惟而起。這都是依於清淨心——如來藏，如地、水、風的依於虛空一樣。雜染生死——惑、業、苦，依於如來藏，如來藏卻不依生死，所以自性清淨心是不受染污

⁸² 《究竟一乘寶性論》卷3（大正31，828a-b）說：「法身遍，無差，皆實有佛性：是故說眾生，常有如來藏」。「一切眾生界，不離諸佛智；以彼淨無垢，性體不二故；依一切諸佛，平等法性身：知一切眾生，皆有如來藏」。上引偈頌，依梵本，「一切眾生界」偈在前，是「本論」；「法身遍無差」偈在後，是解釋「本論」的「釋論」。

⁸³ (1) 《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉：「…以九種譬喻明如來藏，過於恒沙煩惱藏所纏，如修多羅說應知。九種譬喻者，如偈說言：『萎華中諸佛，眾蜂中美蜜，皮糲等中實，糞穢中真金，地中珍寶藏，諸果子中芽，朽故弊壞衣，纏裹真金像，貧賤醜陋女，懷轉輪聖王，焦黑泥模中，有上妙寶像，眾生貪瞋癡，妄想煩惱等，塵勞諸垢中，皆有如來藏。』」（大正31，837a12-22）「此偈明何義？略說有九種煩惱。於自性清淨如來法身界中，如萎華等九種譬喻，於諸佛等常外客相諸煩惱垢亦復如是，於真如佛性常客塵相。何等以為九種煩惱？一者、貪使煩惱，二者、瞋使煩惱，三者、癡使煩惱，四者、增上貪瞋癡結使煩惱，五者、無明住地所攝煩惱，六者、見道所斷煩惱，七者、修道所斷煩惱，八者、不淨地所攝煩惱，九者、淨地所攝煩惱。此如是等九種煩惱，以彼九種譬喻示現應知。」（大正31，837b17-26）

(2) 印順導師《印度佛教思想史》(p.167)：「《如來藏經》以九種譬喻說如來藏：一、萎華有佛，二、蜂群繞蜜，三、糠糲粳糧，四、不淨處真金，五、貧家寶藏，六、果種，七、弊物裹金像，八、貧女懷輪王，九、鑄模內金像。「萎華有佛」，是說佛所化的蓮華萎謝了，華的胎藏內，有無量如來，這是如來藏的根本譬喻。」〔※《大方等如來藏經》（大正16，457b-459b）。《大方廣如來藏經》（大正16，461b-464b）。〕

的。「淨心如虛空，無因復無緣」，如來藏是無所依住的。⁸⁴依《論》義，生死煩惱等依自性清淨心，卻不是清淨心所生的，《佛說無上依經》說如來界是眾生法爾所得的至明妙善。不是無明等十二有支生起的因緣。所以如來藏為依為住而有生死，卻不能說如來藏——「真如生無明」等的。⁸⁵

2、四法的內容及譬喻

- (1)「佛界」是一切眾生具有的如來藏，是佛的因依。
- (2)「佛菩提」明佛體，以實體，因，果，業，相應，行，常，不思議——八義來說明。
- (3)「佛德」是十力，四無所畏，十八不共法，三十二相，是依《寶女經》說的。
- (4)「佛業」是利益眾生的事業，舉九種譬喻：毘琉璃寶地，天鼓，大雲雨，大自在梵天王，日輪，如意寶珠，響，大地，虛空。譬喻中，有帝釋，大自在天的比喻，可能會使人感到神與佛同樣的不可思議。這九喻，是引用《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》的。

(四)不說一切法空而說如來藏的理由有五義

初期大乘經中，都說一切法空寂，為什麼不說空而說一切眾生有如來藏呢？「本論」提出了五點解說。

- 1、心性下劣的「有怯弱心」，覺得佛道難行，心生退怯，如知道自心本具如來藏，就能精進不退了。
- 2、修學大乘法的，容易「輕慢諸眾生」，總以為自己比別人殊勝。如知道如來藏是一切眾生所同具的，那就應該像常不輕菩薩那樣，逢人就說：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」了。⁸⁶

※這二義，是針對大乘行者說的。

- 3、「執著虛妄法」：小乘學者，分別蘊處界等自性，執虛妄法是有而不能說沒有的。如知道如來藏為依，而有生死與涅槃，就不會執著虛妄法事相了。
- 4、小乘行者以為：成佛是非常希有的，多數人（或少數人）是不能成佛的，這是說沒有佛性——成佛可能性的，是「謗真如佛性」。如知道依真如說佛性，佛性是一切眾生平等共有的，就不會謗真實法了。

※這二義，是針對小乘人（一分通於瑜伽學）說的。

- 5、「計著有神我」，這是一般人，特別是外道。如《楞伽經》說：「為斷愚夫畏無我句」，「開引計我諸外道」，「為離外道見故，當依無我如來之藏」。⁸⁷

不說一切法空而說如來藏的理由，「本論」所說的五義，是相當正確的！「釋論」卻專在如來藏學上說，失去了適應眾生的對治、鼓勵、誘化的善巧方便！⁸⁸

四、《寶性論》與《無上依經》的出現，促進「秘密大乘佛法」的發展

⁸⁴ 《究竟一乘寶性論》卷3（大正31，832c）。這與《維摩詰所說經》的「無住為本」，「無住則無本」，「從無住本立一切法」的意義相合，詳見《維摩詰所說經》卷中（大正14，547c）。

⁸⁵ 《佛說無上依經》卷上（大正16，469b）。

⁸⁶ 《妙法蓮華經》卷6（大正9，50c）。

⁸⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，489b）。

⁸⁸ 《究竟一乘寶性論》卷4（大正31，840b-c）。

《究竟一乘寶性論》與《無上依經》，沒有得到中國佛教界的重視，然在印度佛法演化史中，是值得重視的。「一葉落而知秋」，《寶性論》與《無上依經》的出現，暗示了印度佛教冬季的迅速來臨。

(一)以「眾生、菩薩、如來」爲主的佛法體系

「佛法」著重於現實的理解，惟有認清問題，才能解決問題。以緣起法爲依止，成立生死集與滅。在修行的前提下，多說惑業苦與戒定慧；對究竟理想的涅槃，點到爲止，這是證知而不可以言說、表徵的，多說是會引人想入非非的。這是以「眾生」——人類爲本的佛法。

「大乘佛法」出現，以悟入無生法忍，得阿毘跋致——不退轉爲重點，所以說一切法本不生，一切法本性空，一切法本清淨等，而廣說菩提心、六度、四攝等行門：這是以「菩薩」爲主的。雖然《華嚴經》以毘盧遮那佛爲主，說華嚴世界，而全經還是以菩薩行爲主，「入法界品」明善知識的大行。《法華經》開跡顯本，而「安樂行品」所說，也是一般菩薩行。佛法是甚深的，菩薩道不易！

大乘後期的如來藏說，點出眾生身中本有如來藏，使「心怯弱」與「執神我」的眾生，能堅定學佛的信心。眾生本有如來智慧，眾生界與法身不二，縮短了人與佛間的距離。《無上依經》與《寶性論》，就是以如來藏說，綜貫有關的經典，組成「佛界，佛菩提，佛法（功德），佛業（義利）」，是佛——「如來」爲主的。

此後的「秘密大乘佛法」，就是以如來（不是人間的佛）爲主的佛法，所以如來藏說的一經一論，可說是秘密佛教的先聲。

(二)一經一論的內容已明顯孕育「秘密大乘」發展的雛形階段

《無上依經》與《寶性論》，以「界」，「菩提」，「法」，「業」（義利）爲四大主題。在「秘密大乘」中，立四種曼陀羅：大曼陀羅，三昧耶曼陀羅，法曼陀羅，業曼陀羅。有四印：大印，三昧耶印，法印，業印。

第三與第四，都名爲「法」與「業」，與《寶性論》等相合。金剛界有四大品：金剛界，降三世，遍調伏，一切義成就。第一是「界」，第四是「義」（利益）成就，也是相合的。

這不是巧合，是以「如來」爲主的四義組合，與「界」，「菩提」，「法」，「業」的內容與次第，有一定程度的契合。不過一經一論的內容，對「秘密大乘」來說，還在孕育發展的雛形階段。

(三)《寶性論》已使用與秘密教典的專用名詞

《究竟一乘寶性論》，依《大唐內典錄》說：「一（名）寶性分別七[大]乘增上論」。⁸⁹梵本論名爲：MahAyAna-uttaratantra-ZAstra。mahAyAna 是大乘。uttara 是上，勝，超出等意義。tantra 音譯爲怛特羅，大部分秘密教典，不稱爲經(sUtra)而名爲怛特羅，或譯爲「續」，怛特羅是印度固有名詞，在佛教中，是秘密教典的專用名詞。想不到以「界」，「菩提」，「法」，「業」爲主題的「如來論」，已首先使用這一名詞了！

所以這一如來藏主流思想的經論，承先啓後，佔有佛教思想轉型期的重要地位！⁹⁰

⁸⁹ 《大唐內典錄》卷4（大正55，269b）。

⁹⁰ 印順導師《印度佛教思想史》，p.311-p.321。

【附錄】「十德」：菩薩因修行大涅槃經，可得十事之功德：

《大般涅槃經》卷 21-24 〈10-22 光明遍照高貴德王菩薩品〉(大正 12, 487a7-766c1)	
(一)入智功德，觀解趣實，稱為入智。	(1)未聞者能得聞，(2)已聞能為利益，(3)能斷疑惑之心，(4)慧心正直而不曲，(5)能知如來之密藏。 ※(1)為聞慧，(2)(3)為思慧，(4)為修慧，(5)為證智。
(二)起通功德，妙用隨緣，稱為起通。	(1)昔不得而今得，(2)昔不到而今到，(3)昔不聞而今聞，(4)昔不見而今見，(5)昔不知而今知。 ※(1)(2)為身通，(3)為天耳通，(4)為天眼通，(5)為他心通、宿命通。
(三)大無量功德，化心深廣，稱大無量。即菩薩無緣大悲心，如虛空無所分別，而能普益一切眾生。	
(四)十利益成就功德，行德建立，稱為利益成就。	(1)根深難拔，(2)於自身生決定想，(3)不觀福田及非福田，(4)修佛淨土，(5)滅除有餘，(6)斷除業緣，(7)修清淨身，(8)了知諸緣，(9)離怨敵，(10)除二邊。
(五)五事報果成就功德，報果成就即勝報圓具之意。	(1)諸根完具，六根不缺。(2)不生邊地，常處中國，降化隨物。(三)諸天愛念。(4)一切人天大眾恭敬供養。(5)得宿命智。
上舉五項中，(1)(2)是報，(3)(4)為福，(5)為智。	
(六)心自在功德，即具金剛定，所為無礙，為諸三昧中第一。	
(七)修習對治功德，即善於修習四種離過道。	(1)親近善知識，(2)專心聽法，(3)繫念思惟，(4)如法修行。
(八)對治成就功德，解脫德立，稱為對治成就。	(1)斷五事，即色、受、想、行、識。(2)離五事，即身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。(3)成六事，即念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。(4)修五事，即知定、寂定、心身樂定、無樂定、首楞嚴定。(5)守一事，即菩提心。(6)近四事，即大慈、大悲、大喜、大捨。(7)信順一實，即一大乘。(8)心善解脫、慧善解脫，即滅貪瞋癡心，知一切法無礙。
(九)修習正道功德，習正道即起修上順之意。	(1)信心，(2)直心，(3)戒心，(4)近善友，(5)多聞。
(十)正道成就功德，修習三十七道品，入大涅槃之常樂我淨，宣說大涅槃經，顯示佛性。	

※《佛光大辭典(一)》(p.408)。

印度佛教史

釋開仁編·2009/6/5

第八章、「秘密大乘佛法」

壹、「秘密大乘」的時地因緣

一、總說「秘密大乘」的流行與神密的特徵

在「大乘佛法」（及部派佛法）流行中，秘密化的佛法，潛滋暗長，終於成爲「秘密大乘佛法」，廣大流行，爲印度後期佛教的主流。發展，應有適宜於發展的環境，自身（大乘）也應有發展的可能，所以「秘密大乘」的發展，應從大乘與環境關係中去理解。秘密化的佛教，不論說是高深的，墮落的，或者說「索隱行怪」，但無疑是晚期佛教的主流，是不能以秘密而忽視的。

在中國佛教史上，善無畏，金剛智，不空，在西元 716-774 年間，先後到中國來。

現在也稱之爲「秘密」(guhya)，雖是隨順舊來的名稱——「密教」，「密宗」，而主要是：這一系的佛教，有不許公開的秘密傳授，及充滿神秘內容的特徵。¹

二、「秘密大乘」的發展過程及其部類

中國（及日本）過去，以《大日經》爲「胎藏」，與《金剛頂經》合稱二部大法，稱爲「純密」，而稱以前所譯出的爲「雜密」。

西藏所傳，「秘密大乘」的部類，也有不同的分類法，一般分爲四部：

- (一) 事續(kriyA-tantra)；
- (二) 行續(caryA-tantra)；
- (三) 瑜伽續(yoga-tantra)；
- (四) 無上瑜伽續(anuttara-yoga-tantra)。

tantra——怛特羅，原義爲線、線的延申——續，與經——修多羅的意義相近。怛特羅是印度神教教典的一類，不過譯爲華文還是作「經」或「教」（如「教王」）的。

四部續是次第成立的，但某些思想可能早已有；²而「無上瑜伽」盛行時，也還

¹ 印順導師《印度佛教思想史》(p.385)：「顯教與密教的名稱，可能是引用《大智度論》的。但《智論》所說的「顯[現]示」與「秘密」，指聲聞法與大乘法說；也可說是含容二乘的，與不共二乘的二類大乘。」另詳見：《大智度論》卷 4（大正 25，84c-85a），卷 65（517a-b）。

² 印順導師《印度佛教思想史》(p.260-p.261)：「如《大乘阿毘達磨集論》說：『又契經言：菩薩摩訶薩成就五法，名梵行者，成就第一清淨梵行。何等爲五？一者，常求以欲離欲；二者、捨斷欲法；三者、欲貪已生，即便堅執；四者、怖治欲法；五者、二二數會』。從文字表面來說，這是「秘密大乘佛法」中的男女和合。經文以爲：最上的梵（清淨）行，是「以欲離欲」，希望從淫欲中遠離一切欲。如貪欲（欲念或欲事）生起，就要「堅執」延續下去。所以，不

有「事續」等傳出，是不可一概而論的。

三、多氏對「秘密大乘」傳布的考察

「秘密大乘」的傳布，依多氏《印度佛教史》說：西元四·五世紀間，從僧護那時起，「事續」與「行續」，漸漸的流行；（西元六·七世紀間）法稱以後，「瑜伽續」盛行，「無上瑜伽續」也流行起來。³多氏的這一傳說，與事實還相去不遠。

四、「秘密大乘」與印度教的融合有關

「秘密大乘」的某些內容，淵源相當早，但發展成爲印度晚期佛教的主流，與印度神教的融合有關。西元四世紀初，笈多王朝興起，梵文學興盛起來。

印度教的興起，約與瑜伽行派同時。瑜伽行派發展唯識學，成立佛果的三身、四智說。受瑜伽行派影響的如來藏學，如《究竟一乘寶性論》，立「佛界」、「佛菩提」，「佛法」，「佛事業」，以闡明佛果功德。印度教一天天興盛，佛法受到威脅，部分重信仰，重加持，重修行（瑜伽）的，在如來果德的傾向中，攝取印度群神與教儀（印度教又轉受佛教的影響），而「秘密大乘」的特色，顯著的表現出來，流行起來。

五、從時代的興衰中見佛法的存與亡

印度教的著名人物，北印度的鳩摩羅梨羅，南印度的商羯羅，在西元 750-850 年間出世。二人都遊化各地，擅長辯論，對印度教的光大，起著決定性的作用；佛教受到了嚴重的傷害，南印度與北印度的佛法，都衰落下來。

幸好東方藩伽羅，現在孟加拉地方，西元 690 年，瞿波羅在那裏成立了波羅王朝，後來擴展到摩竭陀。王朝共十八世（西元 1139 年滅亡）；波羅王朝護持佛法著名的，共有七世，稱「波羅七代」。在波羅王朝的護持下，「大乘佛法」，主要是「秘密大乘」，得到長期而畸型的隆盛。

印度在邦國林立的紛亂中，回教——伊斯蘭教徒，西元一〇世紀後半，占領了高附，漸漸的侵入印度內地，佛教（及印度教）的寺院、財物、僧徒，受到了嚴重的破壞傷害。

西元一二世紀末，印度佛教漸漸的沒落消失了！

六、「秘密大乘佛法」的興起與傳布

「大乘佛法」起於南方，「秘密大乘佛法」又從那裏興起傳布呢？「秘密大乘」盛行於東方，即使四聖地都在東方，也並不等於是「發生的場所」。從西元四世紀末，到九世紀止，「秘密大乘」的不斷傳出，是不可能出於同一地區的。

「秘密大乘」傳出的地區不一，主要是：

（一）北方的烏仗那

烏仗那是大乘佛教地區。義理的論究差一些，但重於禪定，持誦經典，對禁咒有特

用斷欲法；對於「治（淫）欲法」，也是怕聽的。「二二數會」，就是男女的時時交合。無著以爲這些秘密語句，不能依文解說，應該轉變作別的解說。…在這裏可以知道：「秘密大乘」的某些部分，已經流行；男女和合，以欲離欲的密法，也已開始傳說了。」

³ 多氏《印度佛教史》（寺本婉雅日譯本 p.170-171、p.273）。

長，這是秘密瑜伽行發展的適當地區。

〔二〕西印度的羅荼

玄奘《大唐西域記》，幾乎沒有說到密法流行的情形，只說清辨於「執金剛神所，至誠誦持執金剛陀羅尼」，入阿素洛宮。⁴玄奘重於論義，沒有說到密法流行，並不等於沒有。遲一些，義淨去印度（西元 671-695），在所著《大唐西域求法高僧傳》，說到了當時密法興盛的情形。當時去印度的留學僧，如玄照，師鞭，道琳，曇閏，都是向西印度——羅荼(LATa)國求學密法。同時去印度的無行禪師，在寄回中國的信上說：「近有真言密法，舉國崇重」。真言密法的興盛，是全國性的，這決非短期間事！西印度的羅荼，就是《西域記》所說的「南羅羅」與「北羅羅」——摩臘婆(MAlava)與伐臘毘(Valabhi)。西印度的羅荼，曾有《持明藏》的傳出，為多數人所求學，卻是明確的事實。

〔三〕南印度

對於「秘密佛法」，南印度是不容忽略的。在安達羅王朝下，南印度都接受了印度的神教。南印度民族，凡不是阿利安(Arya)人，通稱為達羅毘荼(DrAviDa)人。達羅毘荼的語音，與梵語系不同，聽來隱密而不易了解。

達羅毘荼，在唐譯（四十）《華嚴經》中，就譯作「咒藥」。這裏的彌伽(Megha)醫師，了知一切「語言秘密」，也與密語有關。「秘密大乘」的內容，當然不限於明咒，但這是「三密」之一，與夜叉的語音隱密有關，到底是「秘密大乘」發展的重要因素。南印度佛教，對於「秘密大乘」的傳出，決不能說是無關的。

〔四〕東印度的歐提毘舍

印度東方值得注意的，多氏《印度佛教史》中的歐提毘舍，古稱烏荼，就是現在的奧里薩。善財童子的故鄉，福城的所在地。⁵在「入法界品」中，執金剛神的地位，在十地菩薩以上；婆須蜜善知識，有「以欲離欲」的方便，都與後起的「無上瑜伽」意趣相合。

〔五〕小結

從以上的略述，可論定「秘密大乘佛法」，傳出是不限於一處的。由於各地的佛法衰落，大乘與秘密大乘，集中到波羅王朝的護持下，形成一枝獨秀。

然從「秘密大乘佛法」的傳出來說，北印度的塞迦族，南印度的達羅毘荼族，是不應忽略他的重要地位！⁶

⁴ 《大唐西域記》卷 10（大正 51，931a）。

⁵ 參閱印順導師《佛教史地考論》（《妙雲集》「下編」9，p.211-221）。

⁶ 印順導師《印度佛教思想史》，p.385-p.399（摘要）。

貳、如來（藏）本具與念佛成佛

一、如來爲本之佛梵一如

「秘密大乘佛法」，是「大乘佛法」而又「秘密」化的。是「大乘」，所以也以發菩提心爲因，圓滿成就如來爲果。但從大乘而演化爲「秘密大乘」：依如來果德而修，修如來因，成如來果；對修菩薩因行的大乘，也就稱「秘密大乘」爲果乘了。我在《印度之佛教》中，稱「後期大乘」爲「如來傾向之菩薩分流」。傾向如來的進一步發展，就是「如來爲本之佛梵一如」——「秘密大乘佛法」。⁷

二、秘密大乘的特色

「秘密大乘佛法」，論法義，本於如來藏與清淨心；論修行，本於念佛、唯心。在發展中，融攝中觀與唯識，更廣泛的融攝印度神教，成爲「秘密大乘」。

三、念佛與唯心，與瑜伽行者的勝解觀有關

「大乘佛法」的「念佛」與「唯心」，開展出一嶄新的境界。

念佛（觀）與唯心，與瑜伽行者的勝解觀有關，「初期大乘」經已說到了，般舟三昧，是「現在佛悉立在前」的三昧，可以理解到：

- （一）念（觀想）佛成就，能見佛現前。
- （二）見了佛，可以問佛，佛爲行者解答說法。無著觀想彌勒，見彌勒菩薩，而有瑜伽《十七地論》的傳出；「秘密大乘」的本尊現前，能答能說，都是這一類宗教的事實。
- （三）見到佛，佛沒有來了，自己也沒有去；明明的佛現在前，因此理解到「意所作」——唯心所作，連三界也都是自心所作的。
- （四）從自心作佛，理解到心是佛，心是如來。中國禪者的自心是佛，即心即佛，都不出這一意義。
- （五）可以見佛，與佛問答，可以求生淨土，但「心有想是癡[無明]，心無想是涅槃」，要達到解脫、成佛，還是離不了真實——真如作意的。

《觀無量壽經》所說，是基於如來藏心的觀佛。《究竟一乘寶性論》，以三義解說眾生有如來藏；《觀經》的「如來是法界身，遍入一切眾生心想中」，與《寶性論》的初義——「佛法身遍滿」（眾生身）相合。⁸如來遍在眾生身心中，所以觀三十二相、八十隨形好的佛，就是觀自心是佛，佛從自心中顯現出來。

眾生本有如來藏，自性清淨心，念自心是佛；三者的統一，爲「秘密大乘佛法」的

⁷ 參閱印順導師《印度之佛教》（重刊本 p.4-8）。

⁸ 《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉：「如是說偈言：『佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。』此偈明何義？有三種義，是故如來說一切時一切眾生有如來藏。何等爲三？一者、如來法身遍在一切諸眾生身，偈言『佛法身遍滿』故；二者、如來真如無差別，偈言『真如無差別』故；三者、一切眾生皆悉實有真如佛性，偈言『皆實有佛性』故。」（大正31，828a27-b6）

解行基礎。

四、《密嚴經》及《寶性論》，與「秘密大乘」的關係極深

融攝唯識的「真常唯心論」——《密嚴經》，空是識藏在生死中變現的一切，是如來藏說。《密嚴經》與「秘密大乘」，關係極深。

《究竟一乘寶性論》的主題是：「佛性[界]，佛菩提，佛法及佛業」。⁹《論》明四事，以眾生本有的佛性——如來藏為依，經修證而成佛的大菩提，佛的功德法，而起佛的利生事業。四法與「秘密大乘」的四種曼荼羅，四種印，在次第與名義上，都有部分的共同。「秘密大乘」的主要理論，決定是以如來藏為本，融攝瑜伽行派的果德而展開的。

五、「秘密大乘」立本初佛

「秘密大乘」立本初佛，依文義說，是本來佛，根本佛，最初佛。這一名詞，應該是從如來藏我，在眾生身心相續中，具足如來那樣的智慧，如來那樣的色相端嚴。

世親評破「本初佛」的不合理，是「虛妄唯識論」的見解。佛是修成的，以般若、大悲，廣集無邊福智功德而後成佛，怎能說有本初佛呢！

但如來藏說是本有論者，眾生本有如來藏，常恆不變，可說本初就是佛了。眾生顛倒，所以說發心、修行、成佛，那只是顯出本有佛性而已。進一步說，佛無在無不在，眾生世間的一切，可說沒有一法而不是佛的。生佛不二，是「大乘佛法」所能到達的理境。「秘密大乘」依佛的果德起修，以觀佛（菩薩、天）為主，所以說法的、觀想的本尊，都可說是本初佛。

《時輪》以為：本初佛是一切的本源，是本初的大我。超越一切而能出生一切，主宰一切。本初佛思想是如來藏說，發展為：約眾生說，是眾生自我；約世間說，是萬化的本源，宇宙的實體；約宗教的理想說，是最高的創造者，時輪思想達到了頂峰。

「後期大乘」的如來藏我，自性清淨心，唯心的念佛觀，融攝了《般若》的平等不二，《華嚴》的涉入無礙，及中觀、瑜伽學，成為「秘密大乘」的根本思想。發展到《時輪》，也就是印度「秘密大乘」的末後一著。¹⁰

六、結

代表印度晚期的西藏，高推「中觀見」，以如來藏為不了義說，卻又推與如來藏思想相契合的「秘密大乘」為最上，不免採取二重標準了！¹¹

⁹ 《究竟一乘寶性論》卷4（大正31，846c）。

¹⁰ 印順導師《以佛法研究佛法》（p.216）：「無上瑜伽的時輪金剛，所傳的香跋拉國，實即是健陀羅北方的商彌王國。無上瑜伽的雙身法，據隋闍那崛多所譯的《大威德陀羅尼經》，北方已有流行，但還被評為「此是因緣，滅正法教」（與大族王闍賓滅法有關）。闍賓瑜伽師的密咒化，為瑜伽師末後的一著。」

¹¹ 印順導師《印度佛教思想史》，p.399-p.416（摘要）。

叁、金剛乘與天行

一、金剛乘的稱譽與其內容組織的由來

(一) 秘密大乘又稱為金剛乘

「大乘佛法」興起，傳出十方現在的無數佛名。現在有佛在世，可以滿足「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」。但佛名眾多，佛弟子的信心，散漫而不容易歸一。

《金剛頂經》說：東方阿閼[不動]佛，南方寶生佛，西方阿彌陀[無量壽]（或「觀自在王」）佛，北方不空成就佛，毘盧遮那——大日如來在中間，為以後密乘的定論。

《金剛頂經》中，從佛出現的菩薩，都名為金剛；受了灌頂後，就取一某某金剛的名字；「秘密大乘」也被稱為金剛乘了。「秘密大乘」的金剛，可從四方來者四方坐的集會說起。

(二) 秘密大乘的組織，是適應印度神教，取象於夜叉王國而成

佛教說：忉利天集會時，帝釋在中間；東方提頭賴吒天王在東方坐，南方毘樓勒叉天王在南方坐，西方毘樓博叉天王在西方坐，北方毘沙門天王在北方坐。這一集會方式，與五方五佛的集會方式，不是一致嗎？特別是中間的帝釋，手持金剛杵，是地居天——夜叉、龍等鬼神的統攝者。

從集會的方式說，分為五部[族]說，「秘密大乘」而稱金剛乘，與帝釋統攝的金剛王國，是有深切關係的！

進一步說：「佛法」一向傳說，有一位護持釋尊的金剛神。這位護持者，大乘的《密跡金剛力士經》，說是天菩薩——密跡金剛，並說到了「三密」。帝釋坐六牙白象，與普賢菩薩是一樣的；普賢是綜合釋尊弟子——目犍連與帝釋而大乘化的菩薩。¹²依《華嚴經》「入法界品」，十地以上的菩薩，是執金剛神，¹³與普賢行地相當。「秘密大乘」的組織，是適應印度神教，取象於夜叉王國而成的。

二、鬼神自動的願意護持三寶與神教式的祈求鬼神保護不同

「佛法」容忍印度民間信仰的鬼神，也就默認鬼神的限度能力，但三寶弟子是不歸依天（鬼）神，也無求於鬼神的（對在家眾，似乎沒有嚴格的禁止）。

依漢譯的《一切有部律》，顯然已有供養天神，乞求護助的事緣，¹⁴暗示了佛教適應世俗，採取了神教式的祈求。

三、大乘佛法本著深義的修驗和含容印度群神的精神，成為秘密大乘

「大乘」的神教化傾向，越來越顯著。

(一) 由於釋尊的「本生」，也有天神（鬼）的，所以「大乘佛法」，不但梵天與帝釋，轉化為文殊與普賢，龍，夜叉，犍闥婆，緊那羅等，有的也是大菩薩了。《華嚴經》的泛神與胎藏思想，都是從印度神教中來的。

¹² 參考印順導師《佛教史地考論》（《妙雲集》「下編」9，p.233-243）。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》卷 67（大正 10，364a-b）。

¹⁴ 《根本說一切有部苾芻毘奈耶》卷 23（大正 23，753c）。

- (二) 通俗化、神秘化的信仰，祈求鬼神以消災，降吉祥、護法，在大乘佛教界流行。印度神教的胎藏思想，這樣的與（地居）天神（鬼畜）相關聯，不斷的融攝在佛法中。
- (三) 西元四世紀，印度梵文學復興，舊有的婆羅門教，演化為印度教。這些神的傳說，形成自在天——溼縛，毘紐，梵天，「三天一體」的神學（信行者各有所重）。

佛法是含容印度群神的，在這印度神教復興的氣運中，爲了適應，「大乘佛法」本著深義的修驗——法法平等，事事無礙而進一步的融攝，也就成爲「純密」——「秘密大乘佛法」。

四、依佛天的德性所組成的大集會（曼荼羅），是《大日經》

《大日經》的「大悲胎藏生漫荼羅」，中央是蓮花胎藏與八葉，大日如來（等）所安住。由中向外，有三重院，安立如來、菩薩，天神等。這表示佛所顯示，由深而淺，可以攝化一切眾生。修學者應機而入，終歸佛道。然從佛的立場來說，這一切無非是佛的顯現。

《大日經》的思想，與《華嚴》相近，而根柢是「胎藏」的本具說。如無著的四智說，《寶性論》的四法說，受瑜伽及接近瑜伽派思想的影想，「秘密大乘」組成五佛五部說的，是《金剛頂經》，一切金剛化了，可說名符其實的「金剛乘」。

五、「秘密大乘」的三密行

「秘密大乘」的修持，隨部類不同而不同，然以念佛觀自心（自身）是佛爲本，結合身、語而成三密行。

（一）口（語）密

三密中，口（語）密是極重要的！語密，是真言，明，陀羅尼，泛稱爲咒語。真言與明，從神教中來，婆羅門是「讀誦真言，執持明咒」¹⁵的。真言是「三吠陀經」，明是一句、二句到多句，祈求持誦的；有些久遠傳來，不知道意義（秘密）的語句。

在「佛法」中，認可明咒的某種力量，但（考慮到對社會人心的副作用）佛弟子是絕對禁止的。

不過在部派流行中，治病、護身的咒語，顯然已有條件的容許了。¹⁶《三論玄義》說：法藏部立五藏，在三藏以外，別立「咒藏」與「菩薩藏」。¹⁷流傳到北方的烏仗那，民間盛行禁咒，法藏部與說一切有部，都多少融攝了印度古傳與當地民間咒語。

「大乘佛法」興起，下本的《般若經》說：不退菩薩是「不行幻術，占相吉凶，咒禁鬼神」的，¹⁸與「佛法」的精神一致。然爲了普及流通，極力贊揚讀誦《般若經》的功德。諸天擁護般若法門，所以讀誦《般若經》的：鬼神不得其便，不會橫死；在空閒

¹⁵ 如《長部》(3)《阿摩晝經》(日譯南傳 6, p.132)。

¹⁶ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第 8 章 (p.503-515)。

¹⁷ 《三論玄義》(大正 45, 9c)。

¹⁸ 《大般若波羅蜜多經》(第 5 分) 卷 562 (大正 7, 902a)。《小品般若波羅蜜經》卷 6 (大正 8, 565a)。

處與旅途中，沒有恐怖；魔王外道不能毀亂佛法；說話能爲人所信；煩惱減少；在軍陣中不會死傷；毒不能傷，火不能燒；不遭官事；諸天增益精力；爲父母親屬所愛護。¹⁹這類現世利益，印度神教是以祈神誦咒來求得的。《大般若波羅蜜多經》（第五分）說：「般若波羅蜜多，是大神咒，是無上咒」！²⁰《般若經》的適應世俗，可說是以讀誦《般若經》來代替民間的咒語。般若波羅蜜多「是一切咒王」，有一切咒術的作用，而勝過一切咒術。其他大乘經，也大都是這樣的。

〔二〕身密

梁代失譯的《阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經》，才見到以手指結成的種種印（有的伴有身體的動作），²¹這就是一般所說的「手印」，——身密了。兩手、五指不同結合所成的不同手印，都是有所表徵的，如定印、智印，轉法輪印，施無畏印等。

一切咒語，與不同手印相結合。修持時，手結印契，口誦真言，心存觀想；佛、菩薩、金剛所說，有加持力，如修得「三密相應」，就能深達如來內證功德。這是適應世俗（印度神教也有手印）所開展的秘密法，手印變化繁多，與語密的明咒一樣。西藏傳有「大印」，依「俱生智見」而進修成佛，一般稱之爲「大手印」，可見「手印」在「秘密大乘」中的影響了！

〔三〕意密

三密中的意密，以觀自身是佛爲主，是從（觀想）念佛發展而來的。在三摩地中，見佛現在前，而理解到「三界唯心」，「自心作佛」，「自心是佛」。念佛觀與「眾生有如來智慧，本有如來莊嚴色相的如來藏我」相會通，所以觀佛的，特重於色相莊嚴。修天[佛]色身爲方便而即身成佛，可說是「秘密大乘佛法」的特色所在。

六、「秘密大乘」的四部續

「秘密大乘」，一般分爲四部續。

〔一〕事續

「事續」的傳出，是雜亂的；分爲三部，每部又分部尊，部主，部母等，那是密乘發展以後所組成的。爲了治病，消災，求財富等；護持佛法，如法修行等現生利益，佛教界有了結壇，請神，供養，誦咒等事行，有些說不上是大乘的。由於陀羅尼而明咒流行起來。有些天神，已經是菩薩了：求天神的，也當然求菩薩，更進而求佛了——所求的主尊，稱爲本尊。執持金剛的夜叉（天），有重要的地位，而密咒又與夜叉的語音隱密有關，所以金剛手、金剛藏等，每成爲密法的請問者、宣說者。天與佛的名義，在觀念上、使用上，也日漸融和。在印度神教復興中，天與佛的差距，越來越小了！

「事續」與「行續」，在正修念誦時，不外乎修六天：真實天，聲天，字天，色天，印天，相天。²²

¹⁹ 《小品般若波羅蜜經》卷 2（大正 8，541c-544c）。

²⁰ 《大般若波羅蜜多經》（第五分）卷 557（大正 7，873a）。《小品般若波羅蜜經》卷 2（大正 8，543b）。

²¹ 《阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經》（大正 21，181b-183c）。

²² 《密宗道次第廣論》卷 3（北京菩提學會刊本 24-27）。印順導師《印度佛教思想史》（p.429）：「觀自我與本尊 [天] 的真實性，名真實天。緣本尊的真言音相，名聲天。想心如月輪，（[梵

〔二〕行續

「行續」的《大日經》，說到有相與無相。依經說，應有二類意義：

- 1、密乘行者，在布置壇場——漫荼羅時，要選擇地點，時間，說善說惡，所以人類是愚癡愛著，迷信時間與地理的吉凶，爲了適應世間，引導眾生，也說應機的方便了。
- 2、字、印、形像，也就是觀心中的語、身、意——三密。於有相事上修持，成就也只是有相的成就——悉地(siddhi)；如不著相，那三密的修持，能成無相悉地。「無相」，不只是離相，如約華嚴宗意，這是即事而理，理事無礙的無相。

「事續」與「行續」，都有修表徵如來藏自性清淨心的月輪觀，可說是「密乘」修行的基石。

〔三〕瑜伽續

「瑜伽續」的《金剛頂經》，修五相而成佛身，也還是這樣。《經》上說：

- 1、「我見自心淨月輪相」；
- 2、「如來如其所有淨月輪相，我亦得見自心淨月輪相」；
- 3、「見淨月輪中妙金剛[杵]相」；
- 4、「見一切如來身即是己身」；
- 5、「現成正覺」。²⁴

這五相，「一是通達心；二是菩提心；三是金剛心；四是金剛身；五是證無上菩提，獲金剛堅固身」。²⁵月輪(candracakra)，表徵如來藏自性清淨心。金剛[杵]，執持金剛的（夜叉）天菩薩，爲「密乘」發展的重要基素；以金剛表徵智慧，堅固不變而能摧壞一切障。蓮花，表徵大悲胎藏生一切佛；而蓮華八葉，象徵心臟，所以月輪觀，是於胸臆前現起的。月輪，金剛，蓮華，「密乘」的表徵是多樣的，成爲瑜伽行者的重要觀行。

〔四〕無上瑜伽續

「無上瑜伽續」的特色，是「以欲離欲」爲方便，而求「即身成佛」。要修「滾打[軍荼利]菩提心」，「赤白菩提心」，才真能即身成佛；或在中陰身成佛，或轉生成佛。²⁶

總之，迅速成佛，現生成佛，是「秘密大乘」行者所希求的，也就因此而覺得勝過「大乘佛法」的。

成就佛果是最理想的，可是太難又太久了些！順應世間心行，如來藏我的法門出現：如來的無邊智慧，無邊的色相莊嚴，眾生是本來具足的。在深信與佛力加持下，唯心（觀）念佛法門，漸漸的開展出依佛果德——佛身，佛土，佛財，佛業爲方便而修顯，這就是「果乘」、「易行乘」了！「易行」，本來是爲了適應「心性怯劣」的根性，但發

文]咒字於空中顯現，次第安布（即「字輪觀」），名字天。於自心輪，修成本尊與自我不二的天慢（慢，是不自卑而觀自身是佛的自尊），名色天。以本尊的三昧耶印，印心、額等身分，名印天。修已生起本尊相，堅固明了，名相天。六天的修習，不外乎觀自身與本尊（意密），以咒聲、咒字（語密），以印印身（身密），三密行的修持。」

²³ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷7（大正18，54c）。

²⁴ 《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》卷1（大正18，342a-b）。《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》（大正18，207c-208a）。

²⁵ 《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》（大正32，574b）。

²⁶ 《密宗道次第廣論》卷22（北京菩提學會刊本 p.13）。

展起來，別出方便，反而以菩薩的悲濟大行為鈍根了！

「一切秘密經說：總之佛陀果，從定慧出生，除佛瑜伽行，行者不得佛」。²⁷這是說：不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的。這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！宗喀巴隨順「果由似因生」的理由，以為佛色身的相好莊嚴，要從「新修能感相好等流之因」；修天色身的等流因，才能得佛身相好莊嚴的等流果。「大乘佛法」不修天色身，所以不能成佛，但這是「秘密大乘」者的見解。

修天色身，以「欲貪為道」，是「秘密大乘」一致的，由於所化的根機不一，所以分為四部續。秘密的續部中，所修本尊，是有明妃的；實行男女二根（金剛、蓮華）和合交會的，是「無上瑜伽續」。前三部也有以貪欲為道的表示，如相顧而笑的，相愛視的，執手或相抱的，這雖不及兩兩交會，而表徵貪欲為道是一致的。因此，「續部之名，亦名笑續，視續，執手或抱持續，二相合續，共為四部」。²⁸「秘密大乘」進展到「無上瑜伽」，對印度神教的天神行，存有一定程度的關係。

重信心，重加持，重修行「貪欲為道」的「秘密大乘佛法」中，「無上瑜伽續」分「父續」，「母續」，有《密集》，《時輪》，《勝樂》，《喜金剛》等多部，因傳承修驗不同，修行的名目與次第，也不能一致。在勝義觀中，有依「中觀見」的，有依（如來）「藏心見」的，（我以為「藏心見」是主流）然不同中有一共同傾向，就是怎樣轉化現生的業報身為如來智身。重在「修天色身」（「生起次第」是勝解觀，「圓滿次第」是真實觀），所以在色身上痛下功夫，這就是「無上瑜伽」「貪欲為道」的特色。轉業報身為佛[天]身的修持，扼要的說，如《教授穗論》說：「修金剛念誦者，遮止左右風動，令入中脈。爾時猛利本性熾然，溶化諸界，證大樂輪」。²⁹

七、總結

「秘密大乘佛法」，是晚期印度佛教的主流（「大乘佛法」附屬而行）。創發，宏傳，盛行於印度東方，達八百年（西元 500-1200）。傳說中得大成就的，得大神通的，真不知有多少！但在回軍的摧殘，印度神教的攻訐下，竟於西元十二世紀，迅速的衰滅了！

30

²⁷ 印順導師《印度佛教思想史》(p.433)：「持祥的《扎拏釋俱生光明論》…。」

²⁸ 引證及解說，見《密宗道次第廣論》卷 2（北京菩提學會刊本 p.17-20）。

²⁹ 《密宗道次第廣論》卷 21 所引（北京菩提學會刊本 p.25）。

³⁰ 印順導師《印度佛教思想史》，p.416-p.446（摘要）。

第八章_與「秘密大乘」相關之區域



慧日佛學班·第6期課程

印度佛教史

釋開仁編·2009/6/12

第九章、印順導師的抉擇

壹、印度佛教嬗變的歷程

一、印度佛教史觀的分判與抉擇

(一)史觀的分判與古德有同有異

探求印度佛教史實，而作五期、四期、三期，及「大乘佛法」三系的分判，與我國古德的教判相通，但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。

(二)從佛教傳播興衰的始終來舉喻說明

印度佛教的創始到衰滅，「凡經五期之演變；若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也」（《印度之佛教》）。

在《說一切有部爲主的論書與論師之研究》「自序」，說得更明白些：「印度佛教的興起、發展又衰落，正如人的一身，自童真、少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡。所以我不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解」。

在印度佛教興滅的過程中，明顯的見到：佛教興起於中印度的東部；漸從中印度而擴展到南印與北印（及東西印度），更發展到印度以外，而有南傳與北傳佛教的傳播。但西元四世紀以後，北印與南印的佛教日漸衰落，萎縮到中東印度，最後因印度教與回教的入侵而滅亡。衰滅，固然有外來的因素，但發展與衰落，應有佛教自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。

(三)從史觀作出的抉擇

所以我尊重（童真般的）「佛法」，也讚揚（少壯般的）初期的「大乘佛法」，而作出：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛法之行解，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教」的結論。

二、剖析教典所詮之「甚深，了義，究竟」的判攝

(一)教典的判攝在乎信解者的理解不同

「佛法」，「大乘佛法」的初期與後期，「秘密大乘佛法」，印度先後傳出的教典，都說這是甚深的，了義的，究竟的。如《法華經》說是「諸經中王」，《金光明經》也這樣說；「秘密大乘」的教典，有些是名爲「大坦特羅王」，「大儀軌王」——漢譯作「大教王」的。以牛乳五味爲譬喻的，《大般涅槃經》如醍醐，而在《大乘理趣六波羅蜜多經》

中，譬喻醍醐的，是「陀羅尼藏」。總之，每一時代的教典，都自稱為最甚深、最究竟的。到底那些教典是最甚深的，那就在信解者的理解不同了。

(二)從修證的「正法」來說教典的判攝

1、「佛法」

先從修證的「正法」來說：「佛法」中，緣起是甚深的，以法性、法住、法界、(真)如、不變易性來表示他；又說涅槃是最甚深的。「要先知法住(知緣起)，後知涅槃」，所以佛弟子是觀緣起的無常、苦、無我我所——空，能斷煩惱而證究竟涅槃的。

2、初期大乘經

初期大乘的《大般若經》，與文殊相關的多數教典，是「以真如為定量」，「皆依勝義」的。不分別、了解、觀察緣起，而直觀一切法的但名無實，而修證一切法空，一切法皆如，一切法不可得，一切法無生。《摩訶般若波羅蜜經》明確的說：「深奧處者，空是其義，……(真)如、法性[界]、實際、涅槃，如是等法，是為深奧義」。空(性、真)如等種種名字，無非涅槃的異名。涅槃最甚深，本是「佛法」所說的，但「皆依勝義」——無蘊、處、界，無善無惡，無凡無聖，無修無證，一切法空的深義，一般人是容易誤解的，所以《般若經》說：「為久學者，說生滅、不生滅如化」。說一切法如幻化，涅槃也如幻化，如幻如化(依龍樹論)是譬喻空的。這是《般若經》的深義，是久學者所能信解修證的。又說「為新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」，那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。

3、初期大乘的「性空唯名論」

《般若經》的深義，是容易引起誤解的，所以西元二、三世紀間，代表「初期大乘」的龍樹論，依《般若經》的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「因緣所生[緣起]法，我說即是空(性)，亦為是假名，亦是中道義」。並且說：「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。由於緣起而有，是如幻如化都無自性的，所以緣起即空。而「以有空義故，一切法得成」，正由於一切法空，所以依緣起而成立一切。《法華經》也說：「諸法從本來，常自寂滅相」；「諸法常無性，佛種從緣起」。空寂與緣起的統一(大乘是世間即涅槃的)，龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，可說通於「佛法」而又彰顯「為久學者說」的甚深義。

4、後期大乘的「虛妄唯識論」

「後期大乘」的《解深密經》，是「瑜伽行派」——「虛妄唯識論」所宗依的經典。經上說：「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是(《般若》等)經中，若諸有情已種上品善根(一)，已清淨障(二)，已成熟相續(三)，已多修勝解(四)，已能積集上品福智資糧(五)，彼若聽聞如是法已，……依此通達善修習故，速疾能證最極究竟」。為五事具足者說，能信解、通達、修證的，就是《般若經》的「為久學者說」。但五事不具足的根機，對深奧義引起的問題不少。依《解深密經》說：有的不能了解，有的誤解(空)為什麼都沒有，有的進而反對大乘。因此，《解深密經》依三性來作顯了的解說：一切法空，是約遍計所執自性說的；依他起自性——緣起法是有的；圓成實自性——空性、法界等，因空所顯是有而不是沒有的。這樣的解說——「了義說」，那些五事不具的，也能信修大乘佛法了。這一解說，與《般若經》的「為初發意(心)」

者說」，是大致相同的。對甚深秘密，作不深不密的淺顯說明，稱爲了義說。適應不同根性而有此二類，《般若經》與《解深密經》本來是一致的，只是論師的解說不同吧了！

5、後期大乘的「真常唯心論」，影響了「秘密大乘」與中國圓教思想的形成

(1)舉《大般涅槃經》「前分」之如來藏思想

「後期大乘」經，以如來藏、我、佛性、自性清淨心爲主流，西元三世紀起，不斷流傳出來。如《大般涅槃經》「前分」，說如來大般涅槃，是常樂我淨。如來是常住的，那（能成佛的）一切眾生應有如來了，這就是真我。「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」；「我者即是如來」。《大般涅槃經》與《如來藏經》等說：相好莊嚴的如來，在一切眾生身內，但是爲煩惱（業苦）所纏，還沒有顯現，如人在胎藏內一樣，這是「真常我」說。「我」是有知的，所以與爲客塵所染的自性清淨心[心性本淨]相合，也就是「真常心」。如來藏說，以爲《般若》等「一切空經是有餘說」，是不究竟的，提出了空與不空，如《大般涅槃經》說：「空者，謂無二十五有及諸煩惱，一切苦，一切相，一切有爲行；不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變」。如來真解脫——大般涅槃（如來）是不空的，空的是生滅有爲的諸行，這與《般若經》「爲初發意者說」的，倒是非常吻合！後來《勝鬘經》以「如來空智」——如來空性之智（有如智不二意義），而說空如來藏、不空如來藏，也是這一意義。「有異法是空，有異法不空」，與我國空即不空，不空即空的圓融說不同。

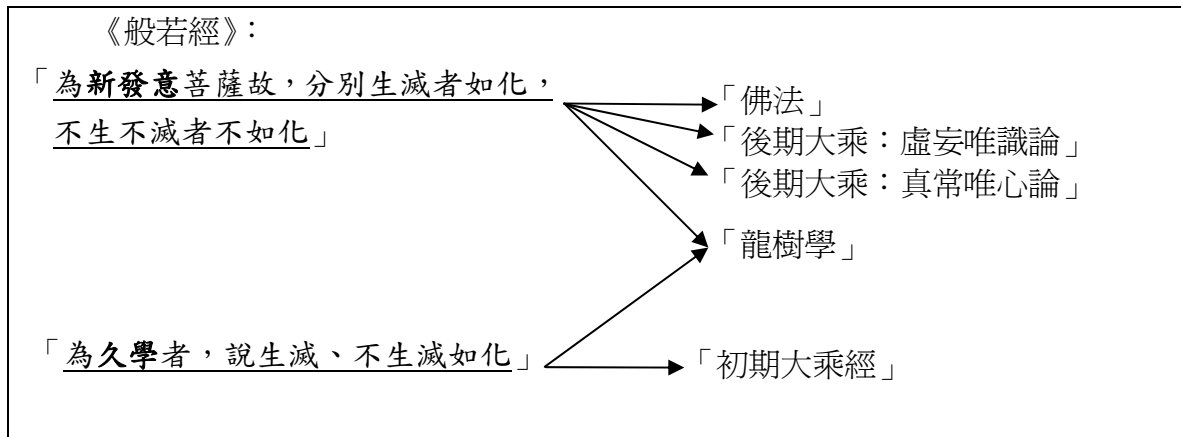
(2)《大般涅槃經》「後分」與瑜伽行派對如來藏的解說

在世俗語言中，「如來」有神我的意義，胎「藏」有《梨俱吠陀》的神話淵源，所以如來藏、我的思想，與傳統的（「佛法」與「初期大乘」）佛法，有相當的距離。因此，或者以「空」、「緣起」來解說佛性（不再說如來藏了），眾生「當（來）有佛性」，而不是一切眾生「定有佛性」，如《大般涅槃經》「後分」所說。或以如來藏爲依真如的不了義說，如「瑜伽行派」。然在如來藏說主流，以爲這是最甚深的，唯佛能了了知見，十住菩薩也只能少分見；聲聞與一般人，只能仰信，只存在於理想、信仰心中。

(3)適應神學而說的我與無我；佛德本有論成爲秘密大乘與中國圓教的所依

如來藏說，有印度神學意味，而教典的傳出，正是印度教復興的時候；如解說爲適應信仰神我的一般人的方便，應該是正確的！《大般涅槃經》「師子吼品」說：五百位梵志，不能信受佛說的「無我」。經上說：「我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶」？梵志們聽說有我，就發菩提心了。其實，「佛性者實非我也，爲眾生故說名爲我」。融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》也這樣說：「爲斷愚夫畏無我句，……開引計我諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏」。傳統的佛法者，這樣的淨化了如來藏的真常我說，但適應一般人心的，真常我、真常心的主流——「真常唯心論」者，如《楞伽經》後出的「偈頌品」，《大乘密嚴經》，說「無我」是沒有外道的神我，真我是有的，舉種種譬喻，而說真我唯是智者所見的。

這一適應神學（「爲眾生故」）的如來藏、我、佛性、自性清淨心，是一切眾生本有的——「佛德本有」說，爲「秘密大乘佛法」所依；在中國，臺、賢都依此而說「生佛不二」的圓教。



(三)從「方便」來說教典的判攝

1、解脫生死不是容易成就的

再從方便來說：「佛法」——緣起甚深，涅槃更甚深，解脫生死，真是談何容易！這不是容易成就的，所以釋尊有不想說法的傳說。佛到底慈悲說法了，有許多人從佛出家，也有廣大的在家信眾，但解脫的到底是少數。

2、適應信強慧弱的六念法門

為了化導大眾，種善根而漸漸的引向解脫（不一定在今生），在正常的八正道外，別有適應信強慧弱（主要為在家）的六念法門——念佛，念法，念僧，念戒，念施，念天。（心）念自己歸信的三寶功德，念自己持行的戒德，念自己所作的布施功德，念（自己所能得的）天界的莊嚴。在憂愁，恐怖，特別是瀕臨病重的死亡邊緣，如修六念，可以心無怖畏而得內心的平安。這有點近於一般宗教，但不是祈求他力的救護。修念佛等方便，如與慧相應，那信增上人也可能證果，這就是「四證淨」。

(1)念佛

由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，發展為「大乘佛法」。「初期大乘」，念佛有了非常的發展，如《法華經》說：「更以異方便，助顯第一義」。「異方便」是特殊的方便：「念佛」的因行而形成菩薩的六度大行；念佛而造佛舍利塔，（西元一世紀起）造佛像，供養、禮拜佛塔與佛像；稱念佛名，都是成佛的特別方便（釋尊時代是沒有的）。偉大的菩薩六度大行，要久劫修行，這是怯劣根性所難以奉行的，所以有「往生淨土」的「易行道」；通於一切淨土，而往生西方阿彌陀佛淨土，受到大乘佛教界的尊重。

還有，在十方現在一切佛前，禮拜、懺悔、勸請、隨喜、迴向等，也是為怯劣根性說的，如信願堅固，可以引入正常的菩薩道。

以上所說的念佛法門，是一般（可淺可深）的，重要的是「觀想念佛」。由於那時的佛像流行，念佛的都念佛的相好莊嚴。觀佛身相而成就的，是般舟（一切佛現在前立）三昧。依此念佛三昧的定境，而理會出「是心作佛」，「三界唯心」（虛妄唯識論）者的唯識說，也是從定境而理解出來的）。

到了「後期大乘」，說一切眾生本有如來藏，我，自性清淨心，也就是本有如來德性，於是修念佛觀的，不但觀外在的佛，更觀自身是佛。

「秘密大乘佛法」，是從「易行道」來的「易行乘」，認為歷劫修菩薩行成佛，未免

太迂緩了，於是觀佛身，佛土，佛財，佛業（稱為「天瑜伽」），而求即生成佛。成佛為唯一目標，「度眾生」等成了佛再說。

念佛觀，在佛法的演化中，是有最深遠影響的！¹

(2)念法

方便道的「念法」，「初期大乘」中，有了獨到的發展。如《般若》、《法華經》等，說讀經，（背或諷）誦經，寫經，布施經典等，有重於現生利益的不可思議功德，並稱般若「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是一切咒王」。咒術，本是「佛法」所禁止的，漸漸的滲入「大乘佛法」，主要是為了護法，降伏邪魔。誦經與持咒，有共同的傾向，也與稱名的念佛相通；音聲佛事，特別是咒語，成為「秘密大乘」修持的要目。

(3)念天

「念佛」、「念法」外，「念天」是非常重要的！

「佛法」容認印度群神——天的存在，但梵天、帝釋、四大王眾天的鬼神，佛弟子是不信敬、不禮拜的。佛與在家、出家弟子，諸天卻表示了恭敬、讚歎、歸依、（自動的來）護法的真誠（邪神惡鬼在外）。佛與人間弟子，勝過了天神，是佛法的根本立場。

「大乘佛法」興起，由於《本生》中，菩薩有天神、畜生身的，所以有天菩薩在大乘經中出現，如《海龍王經》，《大樹緊那羅王所問經》，《密跡金剛力士經》等。《華嚴經》圓融無礙，有無數的執金剛神，主城神，主地神，……大自在天，來參加法會，都是大菩薩。善財童子參訪的善知識，也附入了不少的主夜神（女性夜叉）。夜叉菩薩名為金剛手，或名執金剛、金剛藏，在《華嚴經》中，地位高在十地以上。「初期大乘」經，深（觀）廣（大菩薩行）而與通俗的方便相統一，入世而又有神秘化的傾向。

到了「後期大乘」，如《楞伽經》、《大集經》，說到印度著名的天神，都是如來的異名；在鬼、畜天的信仰者，所見的如來就是鬼、畜。在理論上，達到了「天佛一如」，也就是「神佛不二」，這是與印度教的興盛有關的。

到了「秘密大乘佛法」，念天的影響更深。如做²五部夜叉，及帝釋在中間，四大天王四方坐的集會，而有五部如來的集會方式。天菩薩著重忿怒相，欲樂的身相。觀自身是佛的佛慢，也名為天慢。而忉利天與四大王眾天的男女交合而不出精，也成為實現大樂，即身成佛的修證理想。欲界天神——大力鬼王與高等畜生天的融入佛教，不但有五甘露——尿、屎、骨髓、精、血，五肉——狗肉、牛、馬、象、人肉等鬼神供品；而「佛法」所禁止的咒術以外，占卜、問鏡、觀星宿，火祭——護摩，這些印度神教的，都納入「秘密大乘」。念天而演變到以「天（鬼神）教」方式為佛法主流，真是世俗所說的「方便出下流」了！重信仰，重秘密（不得為未受法的人說，說了墮地獄），重修行，「索隱行怪」的「秘密大乘佛法」，是「念佛」與「念（欲）天」的最高統一。³

¹ 印順導師《印度佛教思想史》(p.a3)：「念佛」，是從「初期大乘」，「後期大乘」，進入「秘密大乘佛法」的通途。」

² 做〔ㄉㄨㄛˇ〕：仿效，效法。（《漢語大詞典（一）》，p.1517）

³ 印順導師《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉(p.17-p.28)。

貳、佛教思想的判攝準則

一、龍樹的四悉檀與覺音的四部注釋名稱相對應

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啓發。他的四部注釋，《長部》注名「吉祥悅意」，《中部》注名「破斥猶豫」，《相應（即「雜」）部》注名「顯揚真義」，《增支部》注名「滿足希求」。四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗，四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。深信這是古代傳來的，對結集而分爲四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。

尼柯耶	四阿含	覺音論師	龍樹菩薩
《相應部》	《雜阿含》	顯揚真義	第一義悉檀
《中部》	《中阿含》	破斥猶豫	對治悉檀
《長部》	《長阿含》	吉祥悅意	世界悉檀
《增支部》	《增一阿含》	滿足希求	各各為人悉檀

二、依四悉檀來判攝四阿含

民國三十三年秋，我在漢院講《阿含講要》，先講「四阿含經的判攝」，就是依四悉檀而判攝四阿含的。在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同《雜阿含》，而《雜阿含》是修多羅，祇夜，記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，《雜阿含》以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。

《雜阿含》	修多羅	祇夜	弟子記說	如來記說
	第一義悉檀	世界悉檀	對治悉檀	各各為人生善悉檀

三、依四大宗趣及四悉檀，來觀察印度佛教教典的發展特色

(一)從教典集出的先後所作的判攝

四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，⁴其實是從教典文句的特性，所作客觀的判攝。依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

⁴ 《摩訶止觀》卷 1 上（大正 46，4c）：「佛以四隨說法：隨樂、隨宜、隨治、隨義。將護彼意說悅其心，附先世習令易受行，觀病輕重設藥多少，道機時熟聞即悟道，豈非隨機感應利益。又無著論立「四意趣」與「四祕密」，用來解釋經義。此四意趣可對治八障。」

佛法……………第一義悉檀……………顯揚真義
 ┌初期……………對治悉檀……………破斥猶豫
 大乘佛法——┘
 └後期……………各各為人悉檀……………滿足希求
 秘密大乘佛法……………世界悉檀……………吉祥悅意

五十九年所寫成的《原始佛教聖典之集成》，我從教典的先後，作了以上的判攝。

(二)每一階段聖典的特色

這裏再為敘述：從長期發展的觀點，來看每一階段聖典的特色，是

1、「四部阿含」對應「第一義悉檀」

一、以《雜阿含經》（《相應部》）為本的「四部阿含」（四部可以別配四悉檀），是佛法的「第一義悉檀」，無邊的甚深法義，都從此根源而流行出來。

2、「初期大乘佛法」對應「對治悉檀」

二、「大乘佛法」初期的「大乘空相應經」，廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。《中論》說：「如來說空法，為離諸見故」，是依《寶積經》說的。所以「大乘空相應經」的特色，是「對治悉檀」。

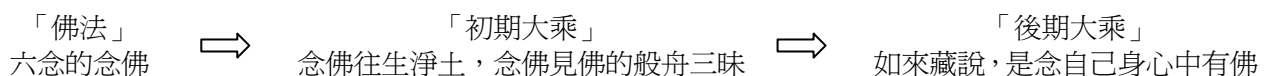
3、「後期大乘佛法」對應「為人生善悉檀」

三、「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏、我、佛性說，點出眾生心自性清淨，為生善、成佛的本因，重在「為人生善悉檀」。「各各為人生善」，是多方面的。心自性清淨，就是「心性本淨」，是出於「滿足希求」的《增支部》的。《成實論》也說：「佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發清淨心，故說本淨」。

在「後期大乘」中，就成為一切眾生有如來藏、我、佛性說：這是一。

如來藏說，是念自己身心中有佛。「初期大乘」的念佛往生淨土，念佛見佛的般舟三昧；「佛法」六念中念佛，都是為信增上者，心性怯劣怖畏者說的：這是二。

這些「為人生善」的教說，都有「易行」誘導的傾向。



4、「秘密大乘佛法」對應「世界悉檀」

四、「秘密大乘佛法」的流行，融攝了印度神教所有的宗教行儀。如說：「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著。……為度彼等故，隨順說是法」。在修持上，重定力，以欲天的佛化為理想，所以在身體上修風，修脈，修明點，從欲樂中求成佛，是「世界悉檀」。

(三)學乳中加水來比喻教典的方便適應

佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。我應用牧女賣乳而一再加水為喻：為了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而在乳中加

些水一樣。這樣的不斷適應，不斷的加入世俗的方便，四階段集成的聖典，如在乳中一再加水去賣一樣，終於佛法的真味淡了，印度佛教也不見了！

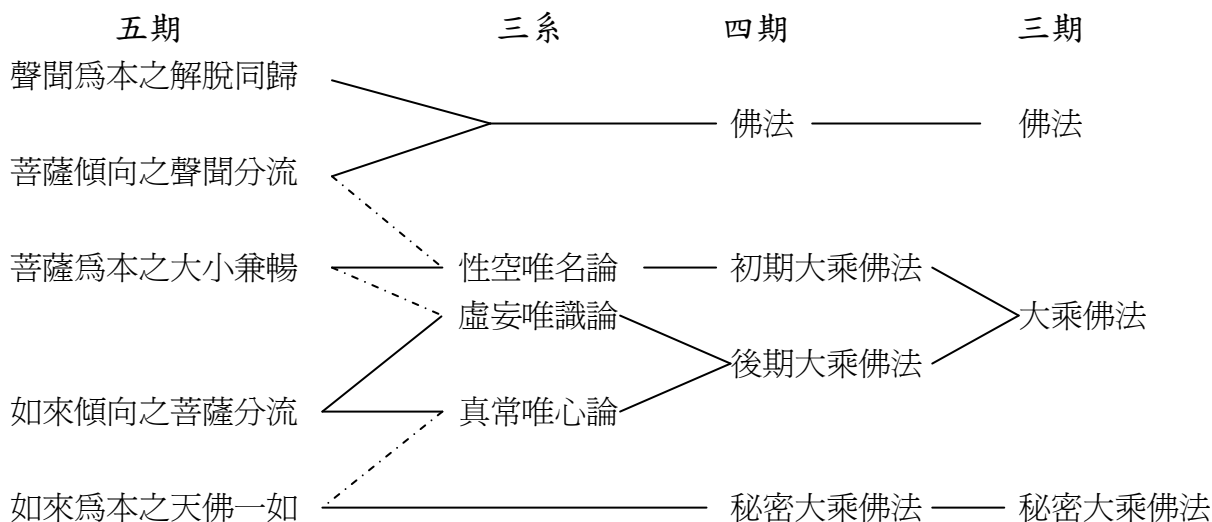
四、一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，都還是佛法

這一判攝，是佛法發展階段的重點不同，不是說「佛法」都是第一義悉檀，「秘密大乘佛法」都是世界悉檀，所以說：「一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的真實」。「佛法的世界悉檀，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分」。這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入篡正統」的批評。⁵都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。

五、在佛法的發展脈絡中，了解不同時代的佛法姿態，作純正與適應於現代的抉擇

但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。由於這一立場，三期、四期的分判，相當於古德的分判，而意見不同，主要是由於純正的、適應現代的要求。也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！⁶

※《華雨集》第四冊(p.9)：



⁵ 印順導師《華雨集》第五冊(p.17)：「王恩洋是著名的唯識學者，他不滿真常唯心論，稱之為「入篡正統」，那是不承認他是佛法的。對於末期的秘密乘，當然沒有好感。」

⁶ 印順導師《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉(p.28-p.33)。

叁、契理而又適應世間的佛法

一、立本於根本佛教之淳樸

什麼是「立本於根本佛教之淳樸」？佛弟子所應特別重視的，是一切佛法的根源，釋尊的教授教誡，早期集成的聖典——「阿含」與「律」[毘尼]。在「阿含」與「律」中，佛、法、僧——三寶，是樸質而親切的。

(一)佛

「佛」是印度迦毘羅衛的王子，經出家，修行而成佛，說法、入涅槃，有印度的史跡可考。《增壹阿含經》說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；也只有生在人間，才能受持佛法，體悟真理[法]而得正覺的自在解脫，所以說：「人身難得」。「佛出人間」，佛的教化，是現實人間，自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教」，而不應該鬼化、神化的。不過在佛法的長期流傳中，由於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，不免漸漸的理想化、神化，而失去了「如來兩足[人]尊」的特色！

(二)僧

「僧」(伽)，是從佛出家眾弟子的組合。佛法是解脫道，依聖道修行而實現解脫，在家、出家是一樣的。但在當時——適應那時的印度風尚，釋迦佛是出家的；佛法的傳宏，以佛及出家弟子的遊行教化而廣布，是不容爭議的。適應當時的社會，在家弟子是沒有組織的。對出家眾，佛制有學處——戒條，且有團體的與經濟的規制。出家眾的組合，名為僧伽，僧伽是和樂清淨(健全)的集團。和樂清淨的僧伽，內部是平等的，民主的，法治的，以羯磨而處理僧事的。出家眾，除衣、鉢、坐臥具，及少數日用品外，是沒有私有財物的。寺院、土地、財物，都屬於僧伽所有，而現住眾在合法下，可以使用。而且，這不是「現前(住)僧」所有，佛法是超越民族、國家的，只要是具備僧格的，從各處來的比丘(及比丘尼)，如長住下來，就與舊住的一樣。所以僧伽所有物，原則是屬於「四方僧」的。僧伽中，思想是「見和同解」，經濟是「利和同均」，規制是「戒和同遵」。這樣的僧伽制度，才能和樂共住，精進修行，自利利他，達成正法久住的目的。但「毘尼[律]是世界中實」，在律制的原則下，不能沒有因時、因地的適應性。可惜在佛法流傳中，重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。而一分專重修證，或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。我想，現代的佛弟子，出家或在家的(現在也已有組織)，應重視律制的特質。

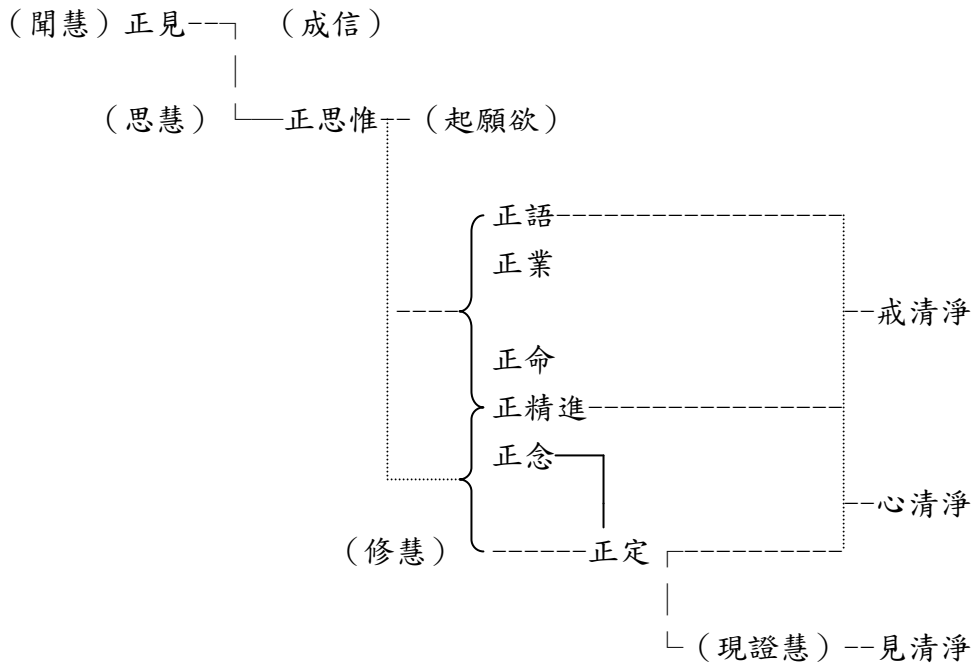
(三)法

I、聖道支性

律是「法」的一分。法的第一義，是八正道——正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。依正確的知見而修行，才能達成眾苦的解脫。如約次第說，八正道是聞、思、修(正定相應)慧的實踐歷程。這是解脫者所必修的，所以稱為「古仙人道」，離此是沒有解脫的。修行者在正見(而起信願)中，要有正常的語言文字，正常的(身)行爲，更要有正命——正常的經濟生活。初學者要這樣的學，修行得解脫的更是這樣。佛法在中國，說圓說妙，說心說性，學佛者必備的正常經濟生活，是很難得聽

到的了！依正見而起正語、正業、正命，然後「自淨其心」，定慧相應而引發無漏慧，所以在五根（信、精進、念、定、慧）中，佛說慧——般若如房屋的棟樑一樣，是在先的，也是最後的。佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。有正見的，不占卜，不持咒，不護摩（火供），佛法是這樣的純正！

※《華雨集》第二冊（p.23-26）：



2、緣起支性

正見——如實知見的，是緣起——「法」的又一義。世間一切的苦迫，依眾生，人類而有（依人而有家庭、社會、國家等），佛法是直從現實身心去了解一切，知道身心、自他、物我，一切是相依的，依因緣而存在。在相依而有的身心延續中，沒有不變的——非常，沒有安穩的——苦，沒有自在的（自己作主而支配其他）——無我。世間是這樣的，而眾生、人不能正確理解緣起（「無明」），對自己、他人（他眾生）、外物，都不能正見而起染著（「愛」）。以無明，染愛而有造作（業），因行業而有苦果。三世的生死不已是這樣，現生對自體（身心）與外境也是這樣，成為眾生無可奈何的大苦。如知道「苦」的原因所在「集」（無明與愛等煩惱），那從緣起的「此生故彼生」，理解「此滅故彼滅」，也就是以緣起正見而除無明，不再執著常、樂、我我所了，染愛也不起了。這樣，現生是不為外境（及過去熏染的）所干擾而解脫自在，死後是因滅果不起而契入「寂滅」——不能說是有是無，只能從一切苦滅而名為涅槃，涅槃是無上法。佛法是理性的德行的宗教，以解脫生（老病）死為目標的。這是印度當時的思想主流，但佛如實知緣起而大覺，不同於其他的神教。這是佛法的本源，正確、正常而又是究竟的正覺。修學佛法的，是不應迷失這一不共世間的特質！

二、宏傳中期佛教之行解

(一)中期佛教之解

1、依涅槃而開展的初期大乘法，存有「對治」的特性

什麼是「宏傳中期佛教之行解」？中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。依涅槃而開展為「一切法不生」，「一切法空」說。涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。如

(1)大乘從涅槃超越的立場，掃盪一切爭論而又融攝一切佛法

一、「佛法」依緣起為本，闡明四諦、三寶、世出世法。在佛法流傳中，顯然是異說紛紜，佛教界形成異論互諍的局面。大乘從高層次——涅槃超越的立場，掃盪一切而又融攝一切，所以說：「一切法正，一切法邪」（龍樹說：「愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」，也就是這個意思）。

(2)大乘從色空不二的說法來消融有為與無為的對立說

二、佛說緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。在佛法流傳中，傾向於世間與涅槃——有為與無為的對立，所以大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說示世間實相。與文殊有關的教典，說「煩惱即菩提」等；依《思益經》說：這是「隨（人所）宜」的對治法門。

(3)僧制出現重法與重律的不同標準

三、傳統的僧伽，在寺塔莊嚴的發展中，大抵以釋尊晚年的僧制為準繩，以為這樣才是持戒的，不知「毘尼是世界中實」，不能因時、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！專心修持的，不滿拘泥守舊，傾向於釋尊初期佛教的戒行（正語、正業、正命，或身、語、意、命——四清淨），有重「法」的傾向，而說「罪[犯]不罪[持]不可得故，具足尸羅[戒]波羅蜜」。如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。

2、《般若經》的深義，實是空性與緣起不二

然《般若經》的深義，專從涅槃異名的空性、真如去發揚，而實是空性與緣起不二。如廣說十八空（性），而所以是空的理由，是「非常非滅故。何以故？性自爾」，這是本性空。「非常非滅」也就是緣起，如《小品般若經》，舉如焰燒炷的譬喻，而說「因緣[緣起]甚深」。怎樣的甚深？「若心已滅，是心更生否？不也，世尊！……若心生，是滅相否？世尊！是滅相。……是滅相當滅否？不也，世尊！……亦如是住，如（真）如住不？世尊！亦如是住，如（真）如住。……若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊」！從這段問答中，可見緣起是非常非滅的，與空性不二。⁷所以經說如幻如化，是譬喻緣

⁷ 印順導師《空之探究》(p.172)：「前心與後心，是不能同時而有的，那末前滅後生，怎麼能相續而善根增長，圓成佛道呢？佛舉如燈燒炷的譬喻，以不即不離的意義來說明，這才引起了這一段的問答。心已滅了，是不能再生起的。心生起了，就有滅相，這滅相卻是不滅的。滅相是不滅的，所以問：那就真如那樣的住嗎？是真如那樣的，卻不是常住的。這一段問答，不正是「非常、非滅」嗎？一般說諸行無常，但論到前滅後生間，總不免有中斷的過失。如唯識學者，提出了「前因滅位，後果即生，如秤兩頭，低昂時等」的解說，也不免有前後同時的嫌疑。同時，怎能有前後呢？依《般若經》及龍樹論意：「若一切實性無常，則無行業報，……以是故諸法非無常性」。「若一切法實皆無常，佛云何說世間無常是名邪見！……佛處處說無常，處處說不滅。……破常顛倒，故說無常。……諸法實相非常非無常」。所以，法相是非常非滅，也就是非常非無常的。觀一切法非常非滅，不落常無常二邊，契會中道的空性。」

起，也是譬喻空性的。

《般若經》深義，一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。這一「世間即涅槃」的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。

3、龍樹貫通《阿含》及初期大乘經

龍樹作《中論》，依大乘法，貫通《阿含》的中道緣起，說不生不滅，不常不斷[非常非滅]，不一不異，不來不出的八不緣起。一切法空，依空而四諦、三寶、世出世法都依緣起而成立。遮破異計，廣說一切法空，而從「無我我所」契入法性，與釋尊本教相同。一切法依緣起而善巧成立，特別說明《阿含》常說的十二緣起。在龍樹的《智度論》中，說到緣起的一切法相，大體與說一切有系說相近（但不是實有而是幻有了）。「三法印即一實相印」，依根性而有巧拙的差異：這是「通」於《阿含》及初期大乘經的！

(二)中期佛教之行

說到「大乘佛法」的修行，主要是菩提願，大悲與般若（無所得為方便）。由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上，悲增上，智增上的差異（經典也有偏重的），但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不可缺少的。如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已。有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是六度，四攝。布施等是「佛法」固有的修行項目，大乘是更多的在家弟子發心，所以布施為先。菩薩大行的開展，一則是佛弟子念佛的因行，而發心修學；一則是適應世間，悲念世間而發心。

龍樹論闡揚的菩薩精神，我在《印度之佛教》說：「其說菩薩也，

一、三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。

二、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。

三、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。

菩薩之精神可學，略可於此見之」。

菩薩行的偉大，是能適應世間，利樂世間的。初期「大乘佛法」與「佛法」的差異，正如古人所說：「古之學者為己，今之學者為人」。

三、天化之機應慎

什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。

(一)重天神而輕人間的現象

一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脅侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。魔王，龍王，夜叉王，緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心，悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！

(二)神教的他力護持已滲入佛法中

二、神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是爲了護法。但爲了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。

(三)求得現生利益，與低級的神教、巫術相近

三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，或是往生他方淨土，或是能得現生利益——消災，治病，延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！我不否認神教的信行，如去年有一位（曾參禪）來信說：「否則，……乃至奧義書、耆那教諸作者聖者就是騙子了」！我回信說：「不但奧義書、耆那教不是騙子，就是基督教……其至低級的巫術，也不完全是騙人的。宗教（高級或低級的）總有些修驗（神秘經驗），……如有了些修驗，大抵是信心十足，自以爲是，如說給人聽，決不能說是騙子。……不過，不是騙人，並不等於正確，否則奧義書、耆那教也好，何必學佛」？「初期大乘」的神化部分，如看作《長阿含經》那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。

四、攝取後期佛教之確當者

什麼是「攝取後期佛教之確當者」？如「後期大乘」的如來藏、佛性、我，經說還是修菩薩行的。如知道這是「各各爲人生善悉檀」，能順應世間人心，激發人發菩提心，學修菩薩行，那就是方便了。如說如來藏、佛性是（真）我，用來引人向佛，再使他們知道：「開引計我諸外道故，說如來藏，……當依無我如來之藏」；「佛性者實非我也，爲眾生故說名爲我」，那就可以進一步而引入佛法正義了。只是信如來藏我的，隨順世俗心想，以爲這才是究竟的，這可就失去「方便」的妙用，而引起負面作用了！

又如「虛妄唯識論」的《瑜伽師地論》等，通用三乘的境、行、果，「攝事分」還是《雜阿含經》「修多羅」的本母呢！無著，世親的唯識說，也還是依無常生滅，說「分別自性緣起」（稱十二緣起爲「愛非愛緣起」）。這是從說一切有部、經部而來的，重於「果從因生」的緣起論。如知道這是爲五事不具者所作的顯了解說，那與龍樹的中道八不的緣起論，有相互增明的作用了。

五、結

古代經論，解理明行，只要確立不神化的「人間佛教」的原則，多有可以採用的。人的根性不一，如經說的「異欲，異解，異忍」，佛法是以不同的方法——世界，對治，爲人，第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞，向佛的解脫道而進修的。這是我所認爲是能契合佛法，不違現代的佛法。⁸

⁸ 印順導師《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉(p.33-p.44)。