以佛法研究佛法

印順法師

卷001

來寶島一年，對於佛教的近代作品，讀了不少，而最使我同情的，引起非常感想的，是這樣的一句：「我們應以佛法來研究佛法。」這是絕對的正確！「佛法」，「佛法」，我們經常的在說著、寫著，假如離開佛法的立場，本著與生俱來的俗知俗見，引用一些世學的知見，拿來衡量佛法、研究佛法，這還成什麼話？還能不東倒西歪、非驢非馬嗎？「以佛法來研究佛法」，這是必要的，萬分的必要！然而，什麼叫「以佛法來研究佛法」？論題容易提出，而內容卻還等待說明。趁這還山度歲末的餘暇，不妨將我所理解的提出來貢獻大家，作為新年的供養。但這是我所理解到的佛法一滴，不敢說絕對正確，不過貢獻「以佛法來研究佛法」的同人作參考。

我，也是自以為「以佛法來研究佛法」的。我以為所研究的佛法，不但是空有、理事、心性，應該是佛教所有的一切——教、理、行、果。教，是一切經律論；也可包含得佛教的藝術品，六塵都是教體，這都有表詮佛法的功能。理，是一切義理，究竟深義。行，是個人的修行方法；大眾的和合軌律。果，是聲聞、緣覺與佛陀的聖果。這一切佛法，要以什麼去研究，才算以佛法研究佛法？我以為：所研究的佛法，是佛教的一切內容；作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則、普遍法則——也可說最高法則。佛所說的「法性、法住、法界」，就是有本然性、安定性、普遍性的正法。這是遍一切處、遍一切時、遍一切法的正法。大而器界，小而微塵，內而身心，一切的一切，都契合於正法，不出於正法，所以說「無有一法出法性外」、「一切法皆如也」。這是一切的根本法、普遍法，如依據它，應用它來研究一切佛法，這才是以佛法來研究佛法。研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的違反佛法的佛法。

怎樣是「法性」、「法住」、「法界」的正法？從相對而進入絕對界說，法是「空性」、「真如」，也稱為「一實相印」。從絕對一法性而展開於差別界說，那就是緣起法的三法印——諸行無常性，諸法無我性，涅槃寂靜（無生）性。因為無有常性，所以豎觀一切，無非是念念不住、相似相續的生滅過程。因為無有我性，所以橫觀一切，無非是展轉相關、相依相住的集散現象。因為無有生性，所以直觀一切，無非是法法無性、不生不滅的寂然法性。龍樹論說：三法印即是一法印。如違反一法印，三法印也就不成其為法印了。不錯，真理是不會異樣的。這是佛所開示的——一切法的究竟法，也是展開於時空中的一般法。研究佛法，應該把握這樣的法則，隨順這樣的法則來研究！我以為，這才算是以佛法來研究佛法，才能正確地體認不違反佛法的佛法。然而，我們果曾應用這佛法去研究佛法了嗎？

一、諸行無常法則：佛法在不斷的演變中，這是必須首先承認的。經上說「若佛出世，若不出世，法性法住」，這是依諸法的恆常普遍性說。一旦巧妙的用言語說出，構成名言章句的教典，發為思惟分別的理論，那就成為世諦流布，照著諸行無常的法則而不斷變化。至於事相的制度，表顯佛法的法物等，更在不斷演化中。

且以佛教的制度為例：釋尊最初在鹿苑度五比丘出家，人數少，根性利，所以只簡單的提示了師友間的生活標準。到出家的信眾一多，不論從人事的和樂上看，修學的策導上看，環境的適應上看，都非有團體間共守的規約不可。十二年後制戒，組織也就一天天的嚴密起來。僧團的規律，因種種關係，制了又開，開了又制。佛滅後，弟子間因思想與環境的不同，分化為大有出入的僧制：有從嚴謹而走上瑣碎的，如上座部；有從自由而走上隨宜的，如大眾部。佛教到中國來，雖沒有全依律制，起初也還是依律而共住的。後來，先是律寺中別立禪院，發展到創設禪院的叢林，逐漸的產生祖師的清規。這清規還是因時因地而不同。到現在，又漸有不同於過去戒律中心、禪那中心，而出現義學中心的僧團。總之，佛法的思想、制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。若把它看成一成不變的東西；或以為佛世可以變異，後人唯有老實的遵守，說什麼「放之四海而皆準，推之百世而

可行」；或以為祖師才能酌量取捨，我們只有照著做：這就是違反了佛法——諸行無常法則的佛法。

無常是生滅的。生是緣起的生起，不是因中有果而生、無果而生。我們得應用諸行無常的無性緣生，去研究理解佛法中某一宗派，某一思想，某一行法，某一制度，某一事件的產生。且以無著的唯識學為例，如果說：像無著所說的唯識學，在佛世已圓滿而具體的成立，無著不過從慈氏那邊聽來，原樣不動的把它傳出而已。這等於說，本來成就了的東西，從新出現，這是「自生」，不是諸行無常的因緣生。若說：佛世根本沒有，無著假託彌勒而獨創的；或從某一學派直接產生的。這也不正確，這是「它生」。如果說：唯識學雖是本有的，但由種種學派的引發，種種環境的需要而出現的。這還是「共生」，而不是緣生。若說：自然而有，沒有因緣可說。那更是「無因生」的邪見了。那到底是怎樣產生、成立的呢？是緣生，緣成，是幻化無性的發展過程。先須理解：無著的唯識學，是發展中的成立階段，到此時，充分而確定地成立了唯識學的特質、唯識學的精義。本沒有不變的自體性，在不斷的演化中成立，成立了也還是不斷的演化。佛世，有唯識的傾向，有可以解說為唯識的章句。演化到無著學的階段，是從種種問題，種種思想，經無限錯綜演化而來；這其中自然有主要的因緣。成立唯識思想的條件，在印度佛教界的某一角落裡，發展到快要成熟；除了時代思潮或順或逆的激發，特別是受了無著的師承，熏修，與個人的嚴密思想的融合發揮，才有無著唯識學的出現。成立了，經世親、陳那、護法諸大師的傳弘，還是在不斷的演化中。然而，始終不曾離棄唯識學的特質，主要的意義，始終還是唯識學。如含有大量墨色素的流水，水雖不息的流變，而在不失墨色的特徵以前，永遠還是墨水一樣。

再說到諸行無常的滅，在空行緣起的見地中，滅不是沒有、斷滅，是因緣和合中的一種現象，它與生是同樣的存在。忽略了滅是緣起法之一，才說「滅不待因」。所以研究佛學，對於學派、思想與制度的衰滅廢棄，都應一一研究它的因緣。同時，滅是緣起，所以它必然要影響未來，成為後後的思想制度生滅的因緣。的確，滅去的已經滅去，歷史不會重演，但歷史的事實

，在緣起的演化中，對未來始終起著密切的影響。

現代的佛法研究者，每以歷史眼光去考證研究。如沒有把握正確的無常論，往往會作出極愚拙的結論。有人從考證求真的見地出發，同情佛世的佛教，因而鼓吹錫、暹式的佛教而批評其它的。這種思想，不但忽略了因時因地演變的必然性，並漠視了後代佛教發掘佛學真義的一切努力與成果。愈古愈真愈善的見地，把清代的漢學者，送到孔子托古改制的最後一步，我想拙劣的原始佛教者，也必然要作出釋尊是印度文明發展中的成就者的謬論。有些人，受了進化說的眩惑，主張由小乘而大乘，而空宗而唯識而密宗，事部、行部一直到無上瑜伽，愈後愈進步愈圓滿。這與上一類見解恰恰相反，但是同樣的錯誤。從諸行無常生滅的見地去看：前一生滅系與後一生滅系，前因後果的鉤鎖演變，不是命定的進化與退化。不論是佛法全體，或其中某一思想、某一制度、某一行法，都在或上升或下降或維持現象中推移。在每一階段中，還都有新的確立、舊的廢棄。從個別觀察到整體，是異樣複雜的。愈古愈真者，忽略了真義的在後期中的更為發揚光大。愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態的演進。我們要依據佛法的諸行無常法則，從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全發展與正常的適應。

三世如幻，沒有前後隔別的剎那生滅，前因後果的相續，是緣起的、不即不離的相續。因此，因滅果生，不是從甲的斷滅而生起截然不同的乙，甲乙間有著不可離的關係。所以研究佛法，要從無限錯雜的演變中，把握它相續的一貫共同性。這或者是密教的共義，大乘的共義，出世法（三乘）的共義，世出世法（五乘）的共義；這或者是一時一地的共義，一宗一系的共義：這必須在新新非故的無常中去把握它。所謂共通一貫的理論或制度，近於變易中的不易，但它決非有一真常自體的存在，而是流變中的相對安定性，是唯識學所說的似一似常。這樣的研究，佛法才能成為一貫的，有條不紊的。

二、諸法無我法則：諸法無我，是緣起三法印的中心，是完成學佛目的的樞紐。深入無我而體證的實義，姑且不談，現在從兩方面說明怎樣把它應用到研究中。研究佛法，應有無我的精神。無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。在佛法研究中，就是不固執自我的成見，不

存一成見去研究。若主觀的成見太強，就難得正見經論的本義。依佛法的見地，認識是能知所知間互相緣成的覺用，本沒有離卻主觀的純客觀的認識，並且還是特別受著過去熏習的限制。但如能不有意的預存成見，那在構成認識時，能更逼近經論的本義；經論本是依著人類共許的假名而安立的。一般宗派的學者，固執他所宗的行解為標準，在研究講說時，不問經的內容如何，只將自己所學的那一套湊上去。等於不問對方的頭大頭小，就拿自己頭上的帽子去套。如果有了這種成見去治佛法，結果是可以想像的。這一步工夫不容易做到，但我們總得注意去學，漸漸的減輕自己的私見。減少成見的方法，這裡不妨一談：嘉祥大師說「將此等戲論掃盡，自見經論本意」，這實在是難得的名言。在研究一經一論時，切莫自作聰明，預存見解；也莫偏信古說，大翻注釋。最好，在這一經一論的本身上去尋求解說，前後互相發明。若不能獲得明確的定義與見解，再從與此經此論思想很接近的經論中去參考。如研究《般若經》，可以參考《思益經》、《持世經》、《無行經》、《無盡意經》等經；《中論》、《大智度論》等論。如一時不能理解，這儘可由它不懂，應該「多聞闕疑」，把它筆記下來，再慢慢的求參考。勿穿鑿附會，自以為然！只要知道沒有懂，那將來見聞稍廣，一定會恍然明白，於無意中得之。這樣的研究，確乎要多用點思惟，但所得的成果，決不是那些背注解、抄注解、翻（文言為白話）注解的學者所可及的。「無我」，我們說得多也聽得慣了，在治學辦事中，也該多少拿出一點來！

再從法無我的見地研究：世間沒有獨立存在的東西，都與其它的一切有關，在展轉的相攝相拒中，成為現實的一切。所以一切法無我，唯是相依相成的、眾緣和合的存在。一切法如此，佛法當然不能例外。如中國的天臺宗，是以龍樹論意為中心的。在這個基礎上，它融攝了北地的地論師與禪宗，南方的成論大乘與三論大乘，同時又批判它。若離了這些——禪宗、地論師、成論師、三論師的思想，就是悟到三智一心中得，也不會有五時、八教、四悉、六即、一念三千的妙論。北地的地論師，又在自己的根本思想上，取捨天臺的思想，成立賢首宗。天臺到荊溪以後，漸漸引用《華嚴經》、《大乘起信論》的教義，這才演成了山外派。這展轉相關，不但是異時的、內部的

，也與同時的其他的學術，有著密切的關聯。這是無我諸法的自它緣成。還有，諸法的存在，是眾緣和合的。是眾緣和合，所以在那現起似乎整個的一體中，內在的具有多方面的性質與作用。像釋尊的本教，不論從它的真實或方便適應上看，這融然一體的佛法，是無限深廣的。因此，種種差別，必須從似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非從似異的種種中去認識不可。這是無我諸法的總別無礙。也就因此，在佛法的演變中，真實與方便，都有偏重發展的傾向。從眾緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論中心，佛法是分化了。它本是一體多面的發揮，富有種種共同性，因之，在演變中又會因某種共同點而漸漸的合流。合而又離，離而又合，佛法是一天天的深刻、複雜。這裡面也多有畸形的偏頗的發展，成為病態的佛教；這是無我諸法的錯綜離合。它雖離合無端，但依然很明顯的表現出幾個不同的思想體系、幾個不同的理論中心。它不是單純的從甲發展到乙，也不是本有甲乙兩者不相關的平行發展，它是錯綜離合的。所以或想像佛法派別思想本來就有種種，或以為單純一線的演進而成，如從小乘而大乘，從空宗而有宗等，都是不解無我諸法的錯綜離合的真相，顛倒說法。

三、涅槃寂靜法則：涅槃，是學佛者的歸趣所在。有的經中，從諸行無常去成立它，所以說「以生滅故，寂滅為樂」。有的從諸法無我去成立它，所以說「無自性故，不生、不滅，本來寂靜，自性涅槃」。也有從無常到無我，從無我而顯示這寂滅性的。總之，這是緣起法的寂滅性，是有情（緣起流轉中的眾緣和合體）離卻顛倒戲論而體現到的真實自在的聖境。像波浪掀騰，而轉為風平浪靜的一池春水；像從炎熱的驕陽，而移住露溼桂香的月明之夜。佛法研究，是為了它；它就是一一法離染的實相。它從沒有離卻我們，我們卻不能理會它。凡是佛法的研究者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者的自心，還要了解文字語言的無常無我，直從文字中去體現寂滅。古來多少大德，讀一經，聞一偈，就廓然悟入這寂滅的聖境。像舍利弗的聽說緣起偈，慧能的聽「應無所住而生其心」等，都能直下悟入。「文字性空，即解脫相」，能具足深入這個見解，多聞正思，到工夫成熟時，也不難直入個中。文字研究，不一定是淺學，這在研究者的怎樣研究用心罷了！

涅槃，有真實、解脫的意思。佛法研究者，在還沒有直接接觸到它的時候，也就該把它作為最後的歸結，勇猛前進。所以，學佛者具備真理的探求，解脫的實現的信念，研究佛法，既不是學點談話資料，又不是為自己的名譽利養作工具，是要想從修學中去把握真理。如釋尊的為真理而犧牲一切；玄奘的去印度求法，不憚一切的危難；趙州的八十歲行腳，無不是為了真理的探求。研究佛法者，若有了這一念心，一切都有辦法。佛法的探求真實，在解脫自他的一切苦痛，這需要兌現。如把真理放在書本上、口頭上，不能淨化自己的身心，治學、辦事、待人、接物，還是從前一樣，這顯然沒有把涅槃一事放在心中，並沒有體驗真理，實現解脫的企圖。佛法研究，是不應如此的。

依緣起三法印去研究佛法，也就是依一實相印——法空性去研究。我以為這才是以佛法來研究佛法，這才能把握合於佛法的佛法。

卷002

佛教之興起與東方印度

一 東方與西方

印度文明的開拓者，屬於西方移入的阿利安人。印度的每一區域，都曾滲雜了阿利安人的血統；每一思想，都曾受過阿利安傳統文化的熏陶。所以說到印度文化，即無異是廣義的阿利安文化。西元前六世紀前後，阿利安文化在他的擴展過程中，曾遭遇到有力的反抗；東方的非婆羅門主義，如佛教、耆那教等，都脫離傳統的婆羅門教，建立他獨自的文化體系。此東方新宗教的勃興，自有複雜的時地因緣；而非阿利安人（與不純粹的阿利安人）承受西來的文化熏陶，喚醒自覺自尊的精神，要求宗教的種族的思想的平等與自由，實為此一時代的文化特徵。印度文化而影響中國最深切的，即屬於此。

「印度的東方」，本為一不確定的名詞。依《正法念處經》（卷六七以下）的四分法，印度東方即指東經八十度以東，北回歸線以北的地方。依一

般的五分法，東印度僅有今阿薩密、孟加拉、奧里薩地方。本文，依釋迦時代東方人的看法。印度文明的重心，在恆河流域。恆河發源於雪山的南麓，東南向流到鉢邏耶伽，與閻浮那河合流。此二河的上流，即西方阿利安人創開的婆羅門教大成的地方。從此一直向東流，到瞻波以東，又斜向東南流，會合了從西藏來的布拉馬普得拉河，構成世界上最大的三角洲，流入孟加拉灣。此二河合流，即今孟加拉地方。依佛教的傳說，實為東方非阿利安文化的孕育地。恆河中流的波羅奈，即現在的貝捺勒斯，可作為東西的交界處。

二 婆羅門眼中的東方

「婆羅門乎！勿去東方！免與婆羅門之尊嚴有損！」拘羅地方的婆羅門，曾在他們的典籍中，有過這樣的告誡。因為在西方婆羅門國（即拘羅）的婆羅門看來，東方雖有阿利安人，但已失去血統上的純粹，即曾與東方的土著相混合。如摩竭陀人、毘提訶人、毘舍離人，都不能算是純正的阿利安人。波羅奈以東的民族，含有大量非阿利安的血統。因此，宗教、社會、語言等，都顯出非婆羅門文明的傾向。東方的民族，無論是阿利安、非阿利安，都沒有能像西方阿利安人那樣的尊敬婆羅門。如婆羅門進入東方，必不能維持他無上的尊嚴；最好還是不去。不過，東方情調的印度文明，正在繼長增高，婆羅門也不得不起而追求了。

婆羅門教的三大教綱，即是「吠陀天啟」、「婆羅門至上」、「祭祀萬能」。印度的東方人，對於吠陀，已缺乏堅強的信念。婆羅門教，以為吠陀是天（神）啟的，由古代聖者傳述下來。吠陀的語法，即是神的語法，即是阿利安人所用的語言。宗教與語言的密切結合，加強了宗教的信仰。然因阿利安人的散居各處，每與土著民族混合，語言上到處有很大的差別。當時，東方已不能說純粹的梵語，如不能說 R 而代以 L 。摩竭陀及毘舍離一帶的方言，近人考證的意見，以為近於拍拉喀利語；後來又分化為拍拉喀利語與巴利語等。巴利語是佛教所用的語言；拍拉喀利是耆那教所用的。因到處方言的不同，影響了婆羅門教「吠陀天啟」的權威。約在釋迦時代的前後，西方的婆羅門學者，已注意到此，開始語文的整理工作。如《式叉論》的聲調學，《闡陀論》的音律學，《毘伽羅論》的文法學，《尼祿多論》的吠陀難句

釋：從西元前五世紀的耶斯卡開始，到前四世紀的波爾尼大成，種下了後來婆羅門教復興的機運。這即是根據吠陀以來的語法而加以整理完成的雅語。當時，因語言的不同，搖動了吠陀的權威。如佛教，因到處流行，雖不禁止西方信徒的使用雅語，但對於各處的方言，一樣的尊重——「聽隨國音讀誦，但不得違失佛意」（《五分律》卷二六）。釋尊與摩竭陀一帶信徒所使用的語文，在西方系（如舍衛城阿臘脾）的信眾看來，「我諸聖者不閑聲韻，逐句隨文，猶如瀉棗置之異器」（《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四）。然而這並不是佛教的遺憾，反之，對於雅語成癖的人，要加以呵斥。像《闡陀論》音律的混入佛法，還要加以嚴格的禁止（《五分律》卷二六等）。語言為婆羅門教的武器之一，但一到東方，便不能受人的尊重。

關於社會的組織，印度西方，依婆羅門四姓的規定，婆羅門至上，為一最高的特殊階級，他是從梵天口中生的，宗教的權威，支配一切，決定一切。但在東方，四姓的階級，雖也已存在；宗教師婆羅門的地位，卻已被降落，由剎帝利的士族，領導一切。這就是政治與權力第一，宗教與思想，受政治的指導。這一變遷，是社會發展的必然階段；同時也因為東方的民族複雜，東方的阿利安人，呼吸到東方的空氣，不大願意接受婆羅門的支配。非阿利安人，也一族一村的在各自為政，且已走向王朝統一的路向。新宗教與新思想，都在東方王朝的愛護下興起，射出反婆羅門教的光芒。就是早一期的《奧義書》，所有梵我不二論、輪迴業感論的教義，也不是婆羅門教傳統學者的產物，而與東方的王朝有關。如《布利哈德奧義書》（六．二）說：「此義（輪迴），直至今日，婆羅門猶未知之，故世界政治之權，歸於剎帝利。」在這樣的社會組織下，婆羅門階級惟有屈服。為了保持尊嚴，只有不到東方去的一策。

婆羅門教主要的儀式，是祭祀。在《夜柔吠陀》中，已有祭祀萬能的傾向；《梵書》的思想更極端。祭祀，主要是犧牲的血祭，這本是漁獵時代的遺制。但在東方，一方面是農業的發達；一方面，愛護生物的思想特別濃厚。所以傳統的血祭，被看作不徹底，看作無意義，甚至看作不道德。「不殺生」已成為《奧義書》的德目之一。後來在東方興起的佛教、耆那教、阿耆毘迦

外道，都嚴格的禁止殺生。這重視宗教的實質，輕視儀式，與慈悲思想的發達，直接影響到婆羅門的宗教。離去宗教，負宗教專職的婆羅門，也自然受到冷落。東方摩竭陀一帶的文明，有他的特色，無怪乎正統的婆羅門，把摩竭陀一帶，看作異教的地方。

三 瞻波中心的古印度

恆河下流，東南向流入大海。在恆河西南岸，有瞻波大城，這是古代央伽國的首府。釋尊時代的瞻波，約在現在的 Bhāgalpur 附近。然依《西域記》（卷一〇），佛世瞻波的億耳因緣等，都被寫在伊爛拏鉢伐多國，瞻波還在東面三百里的地方。從此向東看，河流，氣候，物產，都適宜於文明的孕育。東方最先出現的像樣民族，傳說在瞻波，這是早在西方阿利安文化未來以前獨自開展的。印度從來就缺乏明確的歷史，何況是古代？何況是向來被西方阿利安人忽略的東方？然依古代東方人的傳說，還能了解東方的大概。如《長阿含經．世記經》（卷二二）說：「爾時，先造瞻婆城，次造伽尸婆羅奈城，其次造王舍城。……以此因緣，世間便有城郭、郡邑、王所治名。」（又見《大樓炭經》卷六、《起世經》卷一〇、《起世因本經》卷一〇。）這是佛教所傳的社會發展故事，以為此世界的城郭，瞻婆城最早，後造伽尸的波羅奈城，到最近才造王舍城。在說明世間初有夫婦的結合時，插入這開始建築房屋的傳說。這當然是印度東方民族所知道的世界，是他們的傳說。這一古代的傳說，不但透示了印度東方文化的孕育地，還說明了古代國族興起的前後。從瞻婆而開展的故事，《西域記》（卷一〇）的瞻波國中，也有說到：「在昔劫初，人物伊始，野居穴處，未知宮室。後有天女降迹人中，遊殑伽河（即恆河），濯流自媚，感靈有娠。生四子焉，分贍部洲，各擅區宇，建都築邑，封疆畫界。此（瞻波）則一子之國都，贍部洲諸城之始也。」天女的傳說，是民族起源故事的假託，以說明王族的尊貴。這一傳說，也說明瞻波是城郭的最初建築者。雖然瞻波是四國的一國，但他是城郭的初建者，又將這一故事敘述於瞻波國中，實可以看作：瞻波文化開啟，引起附近城邦的分立。四國為同母的弟兄，表示四國間血統的同源。此一傳說，直率的以瞻波為世界城郭的初建者，與西方的文化無關。傳說者的意境中，東方國

族，實從瞻波一帶而開發自己的文化，這是東方的傳說。《西域記》的著作雖遲，但這一傳說，最遲在阿恕迦王時代（西元前三世紀）以前，已經存在，因為《長阿含經》（卷五）的《典尊經》已有此記載，而且還更為翔實明白。經中假託梵天王的傳說：「過去久遠時世有王名曰地主，第一太子名曰慈悲。」慈悲太子的登位為王，得六位大臣的助力不少，因此分封六大臣，總為七國。「分此閻浮提地使作七分，……王所治城村邑郡國，皆悉部分」的，是大典尊焰鬘。這一傳說，與《西域記》大體相同。現在要注意的，是開始分王造城的傳說，尤其是七國七城的偏於東方。雖慈悲王的治地，不知道是七國中的那一國，然依宋施護異譯的《佛說大堅固婆羅門緣起經》所說——「中央境土多人聚處，黎努王（即慈悲 Re□u 的音譯）居」看來，七國的中央，無疑的是瞻波。現在把七國七城總敘出來，再分別考察他的所在地。七國，如經上說：「檀特伽陵城，阿婆（一作波）布和城，阿槃大天城，鴦伽瞻婆城，數（一作藪）彌薩羅城，西陀路樓城，婆羅伽尸城，盡汝典尊造。」

檀特（Dantapura）伽陵城（Kali□ga），施護異譯作「迦陵誐國榇多布囉城」。伽陵即羯陵伽，確為古代東方的大國，約擁有今 Mahānadi 河流域，延長到南北。阿恕迦王灌頂九年（西元前二六〇），曾舉兵討伐此國。《西域記》（卷一〇）說羯陵伽在烏荼國（奧里薩地方）西南二千多里。玄奘所見當時的羯陵伽，偏在 Godāvarī 河以東，決非古代羯陵伽大國的全部。《正法念處經》（卷六八）敘述南方諸國的次第，迦陵伽與耽婆婆帝相接。《起世經》等說到古代的王統（參看下節），也總是在怛摩梨多以後，接著說迦陵伽的檀特富羅城。耽婆婆帝《西域記》（卷一〇）作耽摩栗底，即現在的 Tamluk，在 Selai 河與 Hughli 河的合口處。可見古代的迦陵伽，沒有《西域記》所說的那樣深入西南；他的北部，約兼有奧里薩一帶。此國的衰落，《西域記》（卷一〇）說：「羯□伽國，在昔之時，氓俗殷盛……。有五通仙，棲巖養素，人或凌觸，退失神通。以惡呪術，殘害國人，少長無遺，賢愚俱喪。人煙斷絕，多歷年所，頗漸遷居，猶未充實，故今此國人戶尚少。」此仙人毀國的傳說，《正法念處經》（卷六八）即作「復有一國，名

檀荼迦，其土縱廣二十由旬，空曠無人（昔仙人瞋故令國空也）」。檀荼迦即檀特，《正法念處經》雖把他看作另一國土，但他曾為古代迦陵伽的首都所在地。他的所以毀滅，大抵是遭受地震或火山爆發的厄運。然迦陵伽的沒落，不僅是天災，還有人禍，阿恕迦王的征伐迦陵伽，實造成慘絕人寰的痛事，如《摩崖訓》（十三）說：「征服羯陵伽時，係虜十五萬，殺者十萬，死者倍之。……羯陵伽往有無數人民，殺傷、死亡、係虜，存者百一千一而已。」此古國雖已沒落，然在摩竭陀王朝統一以前，曾有過一期的繁榮。依傳說看來，迦陵伽實為東方民族南遷的一支。

阿波（Assaka）布和城（Potana），與阿槃（Avantī）大天城（Mahīssatī），施護異譯作「摩濕摩迦國褒怛那城，晚帝那國摩呬沙摩城」。阿波，在佛典中並不是生疏的。十六大國中也有：如《長阿含經．闍尼沙經》（卷五）作「阿濕波」，宋法賢異譯的《佛說人仙經》作「阿說迦」，又《中阿含經．持齋經》（卷五五）作「阿攝貝」，宋代異譯的《優陂夷墮舍迦經》作「阿波耶」。十大王族中也有：如《長阿含經．世記經》（卷二二）作「阿葉摩」，晉法立等異譯的《大樓炭經》（卷六）作「阿波」，《四分律》（卷三一）作「阿濕卑」。在這些音譯中，惟《人仙經》的阿說迦，合於巴利語的 Assaka。其他，原文即顯然不同，應是 Assapu 或 Assapuka。P轉為M音，所以作「摩」。阿槃，即阿槃提，十六國中也有，尤為佛教界熟悉的地方。阿濕波與阿槃提，本為兩國，十六國中也如此。他雖是同源異流，但確已分為兩國，分頭發展到彼此不通了。

上座系的律師們，把阿濕波與阿槃提看作一處，於是古代阿濕波的地位，被遺忘了，這是不可不辨的。《雜阿含經》（卷九）二五五經與（卷二〇）五四九經，說到摩訶迦旃延，遊化到阿槃提。上座系的廣律，有摩訶迦旃延教化億耳的故事，地點即在阿槃提。巴利《大品》的阿槃提，漢譯的《五分律》（卷二一）作「阿濕波阿雲頭」；《四分律》（卷三九）初作「阿槃提」，下文又作「阿濕婆阿槃提」；《十誦律》（卷二五）作「阿濕摩迦阿槃提」；《根本說一切有部毘奈耶皮革事》（上）作「阿濕婆蘭德迦」。上座系律典把「阿濕波」與「阿槃提」看作一地，已明白可見。所以律典所說的「阿

濕婆阿槃提」等，實在是指摩訶迦旃延所住的阿槃提，與布和城所在地的「阿濕波」國無關。《善見律毘婆沙》（卷二）說：阿恕迦王時，派遣傳教師曇無德到阿波蘭多迦去布教。此阿波蘭多迦，即是律家所傳的阿濕婆蘭德迦（即阿槃提）。羽溪了諦的《西域之佛教》，以為「阿婆蘭多迦，蓋指旁遮普以西，印度西陲之地」。

他大概依《大唐西域記》（卷一一）所說，把阿耆荼國看為佛世的阿槃提了。鄧永齡的〈阿輸迦王傳略〉，以為「阿波蘭多迦在孟買北岸」。然詳考律家的本意，阿槃提即阿波蘭多迦，不但不在旁遮普以西，而且還應該遠在孟買的東北。如《僧祇律》（卷一）說：「有城名波羅奈，國名迦尸；時南方阿槃提國。」波羅奈即現在的貝拿勒斯，阿槃提卻在此地以南。《佛本行集經》（卷三七）說摩訶迦旃延的故鄉時，也說：「閻浮南天竺地，有一國土，名阿槃提。」《佛本行集經》屬於曇無德部，也就是出於派往阿波蘭多迦布教的曇無德之後。曇無德部與大眾部，都說阿槃提在南方，這實在是值得尊重的。阿槃提在南方的那裡？《佛本行集經》（卷六）曾說：「彼摩波槃提國（十六國之一），有優闍耶那城。」此摩波槃提，即是阿槃提，因為《佛本行集經》（卷三七）起初說摩訶迦旃延是阿槃提人。又說：「時（迦旃延家鄉的）南方有一城，名優禪耶尼。去城不遠，有頻陀山。」綜合這兩節文，知道阿槃提就是摩波槃提，是國名。

優闍耶那即優禪耶尼，是阿槃提的王都，地點在頻陀山以北。優闍耶那，或譯作優禪尼，優善那。蓮華色比丘尼的故鄉，也是在那邊。他與迦旃延同樣的從那邊先到波羅奈，再到王舍城。《增一阿含經．五王品》（卷二五），說五王共論五欲的勝劣，其中有優陀延王。〈聽法品〉（卷二八）也說到五王，有「南海之主名優陀延」，優陀延王，就是南方優禪尼城的王。《大唐西域記》（卷一一）中，南印度有鄔闍衍那國，這是以都城為國名，即是阿槃提鄔闍衍那城，即現在的 Ujjenī。這就是釋迦時代的阿槃提與優闍耶尼城了。從方位看，他在頻陀山北麓，在南印度，在波羅奈的西南。從地理看，鄔闍延那的「土宜風俗同蘇剌佗國」（即現在的蘇拉特），而蘇剌佗國的「地土鹹鹵」，與律典中阿槃提的「多有沙石棘刺」，也完全相合。律家所

說的阿波蘭多迦，即阿槃提，起初確是指此地而說的。等到佛法盛行到西北方，才誤以西印邊陲的阿耆荼為阿槃提，以為就是迦旃延教化億耳的地方。然這還是釋尊時代的阿槃提；

七國七城的阿槃提，應該以大天城為首府。《西域記》（卷一一）說：鄔闍衍那國東北千餘里，有摩醯濕伐羅補羅。摩醯濕伐，義譯大自在（天），恰好是大天的對譯。古代阿槃提的重心，應即是此地（古代的大國，《西域記》每分為數國，如央伽即是一例），約在今中央印度的東部。阿槃提族，是沿恆河南岸，頻陀耶山北麓而西進的一支。

上座系的律者，雖把阿濕波看作阿槃提，但阿濕波的所在地，應在阿槃提以外，另行求索。道宣《釋迦譜》說：阿濕波的意義是「馬」，馬國與馬邑，確也是經中所說過的。《中阿含經．馬邑經》（卷四八）說：「佛遊鴦騎國，與大比丘眾俱，往至馬邑。」馬邑，巴利語作 Assapura 即 assa（馬）與 pura（城）的結合語，也即是阿濕波。鴦騎，即鴦伽或央伽，為恆河下流的大國，瞻波城是他的首府，所以《典尊經》說「鴦伽瞻婆城」。如《西域記》（卷一〇）的伊爛拏鉢伐羅，瞻波，羯朱嗢祇羅等國，釋尊的時代，都泛稱「央伽人間」。阿濕波（馬邑）在釋尊的時代，也是屬於央伽的。但在古代東方七國的時代，與央伽分立。據此，可推知阿濕波在恆河下流的地方了。阿濕波在東方，經中還有可以引證的。《正法念處經》（卷六七）說到東方的諸國中，除鴦伽等以外，有「安輸摩」，安輸摩即阿濕波（阿葉摩）的異譯。此外，《長阿含經．大會經》（卷一二）中說：「毘波蜜神，住在馬國，將五百鬼，皆有神足。」這住在馬國的毘波蜜神，巴利語作 Vessamitta，對音應作毘沙密多。《增一阿含經．高幢品（二）》（卷一四），有釋尊降伏「毘沙」惡鬼的故事。佛把毘沙惡鬼降伏了，反成為佛教的護法神。此毘沙，應即是馬國的毘波（沙）蜜神。《增一阿含經》說毘沙鬼在拔祇國中，似乎與馬國不同。然拔祇族為恆河以北，雪山以南的主要民族（下詳），他向東伸展，確與央伽相接。此古代獨立的阿濕波國，佛世屬於央伽，或也曾屬於拔祇。他在恆河下流的東北（在河南，即不能與拔祇相關），是可以斷言的。向恆河下流的北方看，今有阿薩密（Assam），與阿濕波

（阿葉摩）的原音全合，東方的古國，這是其中重要的一國。

鴦伽瞻婆城，上面已有說到。施護譯作「摩伽陀國瞻波大城」。釋尊的時代，鴦伽屬於摩竭陀，所以說摩伽瞻波城。但此東方古代的七國，遠在摩竭陀興起以前；宋施護的譯本，是後人妄改的，不可信。

「數彌薩羅城，西陀路樓城」，施護譯作「蘇尾囉國勞嚕迦城，彌體羅國尾提呬城」，彼此略有出入。依經中常見的國名地名來說，宋譯較為妥當。蘇尾囉即數彌；十六大國中也有，異譯作「蘇摩」、「速摩」。此蘇尾囉，即梵語須彌山（Sumeru）的音譯，古人也有譯為蘇彌羅的，即現在的喜馬拉耶山（此山，理想化為須彌山，為世界的中心；實際的即譯為雪山）。然此中所說的數彌，不指山而指山國的部族。阿恕迦王派遣的傳教師中，有末示摩等到雪山邊地（蘇彌羅是梵語，巴利語作 Himavanta），即是此國。此國即今尼泊爾（應在尼泊爾東南境），已成學界的定論。又如《長阿含經》（卷一五）的《種德經》、《究羅檀頭經》，所說六族信佛的記述中，也有此族。六族是：「釋種、拘利、冥寧、跋祇、末羅、酥摩」。此信佛的六族，並在恆河以北，沿雪山一帶。而且六族的敘述，也還是從西而東的。酥摩族即蘇彌國族，在十六國等敘述中，總是敘在末羅以後。末羅，即拘尸那城的民族，地近雪山，維遜（Wilson）以為在現在 Gorakhpur 河東三十五英里處。蘇摩國族更在其東，這很可以明白他的地位了。此雪山邊地國族的大城勞嚕迦，未詳。但此外另有一修摩，《藥叉名錄輿地考》說：「考十童子讚卷六，恆河口著名的海港耽摩栗底，即在修摩境內。」這修摩是三摩呾吒的簡稱，與雪山國族的蘇摩，決不可相混。《雜阿含經》（卷三〇）八六〇經也曾說到：「從殃伽至修摩，從修摩至分陀羅。」分陀羅在今孟加拉與奧里薩的邊界。分陀羅與殃伽之間的修摩，應該也是三摩呾吒。至於彌體羅國（即薩羅），十六國中譯作密口沙，實即有名的彌絺羅，異譯作寐洟羅、彌尸羅、彌尸利、彌悉利、寐鬚羅等。依《中阿含經．梵摩經》（卷四一）所說，彌絺羅是城名，屬於毘提訶國。他的地點，依《西域記》（卷七）所說的大天捺林，可知他在毘舍離西北不到二百里，即今 Tirhut 地方。此一國族，即摩竭陀國的前身，他的領域，可能伸展到恆河以南。宋譯的彌體羅

國尾提呬城，似為尾提呬國彌體羅城的誤譯。尾提呬，實即毘提訶（或作韋提希）國，此為古代文化燦爛的古國。經律中常傳說古代大天王的故事，即是毘提訶國，彌絺羅是他的政治中心。八萬四千王的古國，是東方國族中富有政治傳統的國家。解體以後，政治力量縮小到彌絺羅城（印度的政治，每每大王國解體以後，仍能保持他固有的小國，不過轉而屬於另一大王國。限度內的政治自由，仍然存在），所以在十六國中，就稱為彌絺羅國。七國七城為更古的國際局面，我以為這必是毘提訶國的彌絺羅城。

伽尸（Kāsī）婆羅城（Bārā□asī），宋譯作「波羅奈國迦尸大城」，在恆河中心，即東西的交流點。此七國七城，作一綜合的觀察，即看出他為純東方的。所謂七國分王世界的傳說，實只是早期東方人所知的世界。這一幅國際形勢圖，還在摩竭陀、釋迦、跋耆諸國族興起以前，根本沒有理會阿利安人的西方。自然，在此傳說中，還是帶有西方文明的痕跡，如剎帝利、婆羅門等名詞，但此可能是傳說中間所羼入的。從這瞻婆中心而分王造城的傳說，去理解此東方民族分布的情況。即可以看出古代東方國際的清晰面目。恆河下流為中心的是鴦伽；東北是阿濕波（向東）、蘇摩（北而西向），西南是迦陵伽（沿海岸南下）、阿槃提（沿頻陀耶山北麓西進），沿恆河西進的是迦尸（南）與毘提訶（北）。古代的迦陵伽與阿槃提，上來已證明他沒有後來那樣的深入西方與南方。阿濕波，直到釋尊的時代，還離鴦伽不遠，屬於鴦伽，似也還沒有深入到現在的阿薩密。自西方的威力東來以後，沿恆河的東方國家，受阿利安文化最深；而南系與北系，被逼得更南更北，居住於山林或沙鹵地帶。這一傳說，係東方人所傳說的古代東方，是毫無疑問的。

四 東方王族的興衰

七國七城的傳說，以瞻波為中心，為東方開始城郭時代同時存在的國族。如豎的說明國族的興起，佛典中有十大王統的傳說。這十大族的傳說，要比七國七城遲一點，傳說中已有西方的王族了。此項傳說，本為說明釋迦族的源流，直從古代的東方，說到與西方王族的關涉，至近古釋迦族的西遷而止。他所包含的時代，約始於西元前十八、九世紀，到西元前八、九世紀止。此十大族，在後出的《起世經》、《起世因本經》、《佛本行集經》、《眾許

摩訶帝經》，把他敷衍為異常繁長的王統，不但埋沒了十大族的古義，反而使人疑信參半。這東方人古代史的早期傳說，實有值得注意的價值。十大王統的名稱，是：

《長阿含經》(卷二二)

《樓炭經》(卷六)

《四分律》(卷三一)

一 伽毚遮————————五王

迦奴車

伽毚支

二 多羅婆————————五王

多慮提

多樓毘帝

三 阿葉摩————————七王

阿波

阿濕卑

四 持地(地一作施)————七王

犍陀利

乾陀羅

五 伽楞伽————————九王

迦陵

伽陵迦

六 瞻婆————————十四王

遮波

瞻鞞

七 拘羅婆————————三十一王

拘獵

拘羅婆

八 般耆羅————————三十二王

般闍

般闍羅

九 彌私羅————————八萬四千王

彌尸利

彌悉梨

十 聲摩————————百一王

一摩彌

懿師摩(百王)

先略說此十大王族的位置。一、伽毘遮，二、多羅婆，這都是不大常見的國名族名。《起世經》等與此相當的，有迦那鳩闍、葛那鳩遮，與多摩梨奢、多摩婆頗梨多、怛摩梨多。因此可以知道，多羅婆就是《西域記》與《法顯傳》所說耽摩栗底，在瞻波東南，為古代出海的海口。伽毘遮，古譯義為「箭」。雖不能確定他的位置，然《起世經》等都在瞻波（《佛本行集經》作波波，誤）以後說到他；本文又說在多羅婆以前，所以推斷他也在恆河出海處的附近。現在的加爾各答（Calcutta），與迦那鳩遮的音相近，或即是此地的古代民族。三、阿葉摩，即七國中的阿濕波，上面已有詳細的考察。四、持地，依《四分律》等，知道是犍陀羅的義譯。犍陀羅，或譯作乾陀越。在古代，一直到阿恕迦王時代，乾陀羅都包括怛叉翅羅城在內。從開伯爾山隘而進入印度的，即先到此地。區域雖時有差異，大抵沿迦畢爾河東達印度河東岸，即是古代的犍陀羅了。此一王族，即是阿利安人的初來印度，從此而東入五河地方的全境。

依一般的意見，約為西元前十五世紀時。五、伽楞伽；六、瞻婆，上面都已說過。七、拘羅婆，指西方阿利安人的拘羅族。拘羅族所住的地方，即經中的拘樓瘦。《中阿含經．教譬彌經》（卷三〇），說到拘樓瘦的高羅婆王（卷三一）；《賴吒和羅經》，有拘樓瘦的拘牢婆王。此高羅婆與拘牢婆，都就是拘羅婆。阿利安人的進入印度，其初就有種種支族。其中，Śakuntulā 的兒子 Bhārata（意為持供獻者）以後，名婆羅達族，負起全阿利安人擴展的領導責任。漸漸南下，移住於恆河與閻浮那河的上游，即今德里一帶，自稱為婆羅達國。《西域記》（卷四）說：薩他泥濕伐羅國的大城四周，稱為「福地」；此福地，即拘羅。古代婆羅達族中的拘羅族與般荼族，曾在此福地大戰。記載此大戰史的，有《摩訶婆羅達詩篇》。此兩族的戰爭，約在西元前千年。十大王統中的拘羅婆，即指阿利安人到達了拘羅地方。八、般耆羅，十六國中也有，異譯作般荼，般拏等。赤松佑之以此為與拘羅族相爭的般荼。

的確，拘羅與般耆羅，在十大族與十六國中，總是連說的。拘羅族的王，稱拘羅婆；般荼羅的王，稱般荼婆。如《方廣大莊嚴經》（卷一）說：「般荼婆王，都在象城。」象城在今德里東北約五十七英里。此與拘羅族，其初是同出於婆羅達族的，經過十八日的大戰，勝利屬於般耆羅。拘羅地方，為婆羅門教的中國，即是拘羅族領導東進的時代；但不久，又被他的同族般耆羅，取而代之。九、彌私羅，即彌絺羅。在西方的傳說中，彌尸羅與迦尸，一樣的從雅利安族分出而進入恆河中流的。但東方的傳說，卻以此為由東方分流而西進的，這大抵都是事實。西方阿利安人進入恆河中部，東方人也在那裡滋長了。東西文化結合，種族互婚，造成西方式的國家；然非阿利安人的成分，依然存在。所以在西方婆羅門學者看來，彌絺羅人，不能算是純粹的阿利安人。末了，聲摩，異譯作懿師摩、一摩彌、懿摩、鬱摩；即釋迦族的祖族。佛典一致的傳說，釋迦族出於褒怛那城的懿摩王族。褒怛那，即七國七城中「阿波布和城」的布和；

異譯作逋多羅、補多落迦等。依七國七城的解說，阿波即阿葉摩。但在此十大王族中，阿葉摩（即阿波）以外別有懿師摩族，實是非常可疑的。依

我看，懿師摩即阿葉摩一音之轉：從 a 而變作 i，即成懿師摩、一摩（聲摩的「聲」，即懿師的師）；從 a 而轉作 u，即成鬱摩。至於巴利語（懿師摩）的原音 Okkāka，當然是「阿說迦」（Assaka）的變音了。後來移入西部的釋迦族，似乎還就是 Assaka 的略去前音。釋迦族的祖族懿師摩，實即古代阿濕波族的復興，音聲微有古今的不同罷了！釋迦族，後面還要說到。

此十大王統的代興，我們不能過受文字的拘束。凡古史的傳說，是應該這樣去理解的。印度王族，就是東方，自然也不止十族。如依文解義，看定為前後相接而代興，把此十族看作古代王族的分化（從東方分出），即不能合於實際。此前後的代興，不過說明某一時代，何處有王族強盛；以前既不妨已有，以後也不妨存在。這如中國夏、商、周、秦的代興一樣。雖然如此，仍不失此王統的前後性。此一傳說，沒有談到南方印度，仍是以東方王族為重的；西方王族的插入，可看作東西各自發展中的異地而同時的存在。如伽毸遮、多羅婆、阿葉摩，傳說自遠古的王統傳來。到此，東方的部落國家，才有彼此代興的現象。這三族，都在恆河下流的三角洲地帶，從種種方面看，都適宜於初民文化的啟育。這一帶民族，從何而來？還是土著？這可以姑且不管。東方阿葉摩王族興起時，西方的阿利安人，到達乾陀羅。傳說者的意境，東方的王統，實比西方的早。這約在西元前十五世紀時。東方的王族，接著有伽楞伽，瞻波；這民族的漸向西南移，也即是到了有城邑建築的國家了。瞻波中心的七國七城，比較此十大王統，也還是看出一種共同性。接著，西方的阿利安人，已進入拘羅地方，即拘羅婆與般耆羅王統，約西元前千年左右。東方民族更西進到恆河中部，有彌私羅興起，綿延的持續他悠久的王統。留於東方的，恆河東北，有懿師摩王統興起；後來沿雪山西進，即是釋迦族，這約是西元前八世紀以後的事了。東方的西進，西方的東進，發生接觸；古代十大王統的傳說，即止於此。

阿利安人的勢力，伸展到東方，直達恆河的下流；其時代，約在婆羅門教擴張大成的時代，即（從《夜柔吠陀》到《梵書》）西元前千年到八百年左右。東方獨自開展的古文化，接觸西來的勢力而衰落，接受西方式的文物制度；經過的史實，不大明瞭。然依佛典透示的消息，大體是以戰爭開始，

結束以和平的合作。東方固有的宗族政治，並沒有全部被取消。這可以舉三點來說：一、化敵為友：如拘娑羅的長壽王，為迦尸的梵摩達王（即婆羅達）所敗，被俘而死。長壽王的兒子長生，以無限的容忍，饒恕他的敵人；梵摩達王被感動，長生恢復了祖國（《中阿含經》卷一七〈長壽王品〉等）。梵摩達王，為西方系的國王。這一傳說，應該有古代史實作底本的。二、種族互婚：如羅摩本是阿利安族崇拜的聖人。《梨俱吠陀》已有他的名字，出於阿瑜陀的日族甘蔗王統。但傳說：央伽國大旱，國王引誘白足羚角仙人進城，才解救了旱災。國王於是乎以王女悉他嫁給他，這便是羅摩的父母。所以，《羅摩衍那》的文學，富有東方的情調。白足羚角的故事，在佛教中傳說得各式各樣的，總與仙人、女人、鹿三者有關，這是東方的故事。阿利安人的傳說（《摩訶婆羅多》與《羅摩衍那》），以為此西方王族的王子，出於仙人與東方王女的血統；這是阿利安人到達東方以後，因種族互婚與思想結合而產生的傳說（羅摩的妻子悉他，傳說是東方毘舍離的王女）。又如《西域記》（卷七）毘舍離國中，說到鹿足女的故事（這也是女人、仙人、鹿）。鹿女生千子，千子被棄而為恆河上流烏耆延王的養子。後來，烏耆延王與千子來攻伐毘舍離，由鹿女出來說明親屬的關係而和解了。這也是西方王子，出於東方血統的故事。三、接受西方法制的指導：傳說輪王威服四洲的故事，諸方小王，接受他的法制。這一國際關係的傳說，本與阿利安文明的擴展有關。以佛教的傳說來看，東方民族，以和平堅忍的精神與西方同化。阿利安人的血統與文化，遍及東方，實為阿利安人的大成功。但東方非阿利安的血統與文化，承受西方的啟發以後，要展開更高的文化，起來與西方一爭上下了。

五 奧義書與東方王朝

約在西元前七〇〇到五〇〇年，印度傳統（阿利安）的宗教，進入《奧義書》時代。《奧義書》的深奧哲理，形式是傳統宗教的發揮；然而尋繹他的思想根柢，實在是凌駕傳統宗教的產物，使印度宗教進入一更高的階段，促成一種新的機運。從區域的文化特性說，這是阿利安文明，在東方環境中洗鍊出來的成果，不能忽略他的東方性。為了說明傳統宗教的變質，關於傳

統的宗教，應有簡略的敘述。起初，阿利安人到達五河地方，創開吠陀的宗教文明。古典的宗教讚歌，即使用於祭祀，頌讚天神的偉大與給予人類的恩惠，申說自己的願求。這些，經後代編集而流傳下來的，有《梨俱吠陀》十卷，《娑摩吠陀》二卷。《娑摩吠陀》係蘇摩祭的讚歌，為了實行祭儀的需要，從《梨俱吠陀》中編集出來。新作的讚歌，僅七十五頌而已。《梨俱吠陀》第十卷的創造讚歌，即有關於宇宙人生的哲學的思考。等到進入拘羅地方，阿利安人的勢力大大擴展，傳統的宗教也達於非常的隆盛。祭師階級——婆羅門，成為時代的驕子。當時的宗教，為繁瑣的祭祀儀式、神祕的咒術所籠罩。保守的、神祕的、形式的、功利的宗教抬頭，或者也可說是宗教精神的墮落。《夜柔吠陀》約產生於西元前千年到八〇〇年間。他偏重祭祀儀式，漸有祭祀萬能的傾向，天神幾乎是可以祭祀去操縱的。祭祀時，神祕的咒法也開始引用。繼承此一作風而發展的，祭祀中心的宗教，產生前三吠陀的《梵書》，規定祭祀的儀式，解釋祭儀及祭詞的意義，兼有關於哲學的說明。給予宗教行為以神學的解說，以祭祀為宗教唯一的目的。婆羅門教三大綱（吠陀天啟，婆羅門至上，祭祀萬能），種族的（四姓）嚴格劃分，都確立於此時。咒術為中心的宗教，產生《阿闥婆吠陀》。咒術，為阿利安的事火僧族——阿闥婆央耆羅傳述下來，本為阿利安人流俗的信仰。信賴咒術有非常的能力，可以利用低級的精魅，達到利己或損人的目的。《夜柔吠陀》已開始引用，現在更因宗教精神的墮落（也是文化普及到民間）而特別發達起來。《阿闥婆吠陀》是「關於本尊與行者間的感應」。從他流出的續吠陀——本續（tantra），也是「記述對於本尊諸神咒的六用法，使諸神咒所生的神驗無效等法，以及其他種種儀軌及修法等」（並見莎柯羅《人倫學》第四章第三節）。古代巫術師所掌握的醫卜星相，也屬於此。《阿闥婆吠陀》編集的年代，約與《梵書》的時代相當，在西元前八世紀頃。因此，前三吠陀的《梵書》中，《阿闥婆吠陀》還沒有顯著重要的地位。繁瑣的祭儀，神祕的咒術，使恆河上流的婆羅門教，走向沒落。另一方面，阿利安文明到達恆河下流，開化東方。東方民族在接受西方式的文物制度下，孕育新機運；恆河中流的溫和的宗教革新，發達起來——《奧義書》。

《奧義書》的思想，遠承《梨俱吠陀》的創造讚歌，經《夜柔吠陀》及《梵書》而開展的。這或者與印度的氣候有關，阿利安人自到了恆河流域，苦行與隱遁者，即漸漸的多起來。但還是屬於阿利安人的老年，擺脫人間事（他已盡了人事）去專營宗教的生活。苦行本為身心的鍛鍊，充滿精進、忍耐、嚴肅的精神。隱遁者，不再作形式的祭祀，也不為衣食住而分心；從第一義的立場，直探自我的本真。這種看來消極的宗教，不但哲理的深入，實有非常積極的作用，即對於固有的迷信儀式，能除舊更新。然而此種機運，不能在宗教傳統深固的恆河上流發展；在傳統不深的東方，開始活躍起來。《奧義書》的開展，與東方（恆河中部），及與東方王朝有關。如迦尸的阿闍世王，以「梵」教授吠陀學者跋尼迦（《布利哈德奧義書》二．一）。尤其是韋提訶的耆尼迦王庭的學者，以耶耆尼伐爾克為中心，召開哲理的討論會（《布利哈德奧義書》三．六）。東方《奧義書》的勃興，獲得王家的贊助，王族領導思想界，與婆羅門階級相抗，這是真的。但這不完全是王族與祭師間的政教相爭，是東方與西方的思想紛歧。東方由王族領導思想，使「婆羅門至上」，不能不退處第二，處於受教者的地位。《奧義書》重視真我的智識，祭祀已不成萬能，所以「行祭祀苦行者入天界，於其中輪迴；惟住於梵者能得不死」（《聖德格耶奧義書》二．二三、一）。「吠陀天啟」的教權，也不被尊重，吠陀不過是名目的學問，與真我無關。此等東方國家，在佛典（東方）的傳說中，並淵源於東方。如韋提訶王族，壯年致力政治，衰老即專心宗教，有他悠久的傳統（《中阿含經》卷一四《大天榛林經》）。這些國家的王族，即使不是非阿利安，至少也雜有非阿利安的血統。如韋提訶，婆羅門看來，算不得純正的阿利安人。像東方《奧義書》的大學者耶耆尼伐爾克，即為西方的婆羅門學者不滿（見〈古代印度文明耆那教〉一文）。東方興起的《奧義書》，雖沒有揭起反婆羅門教的旗幟；然對於繁瑣的祭儀、神祕的咒術、階級制度等，確乎透露對立的姿態，給以相當的威脅。

《奧義書》的重要建樹，有二：一、真心的梵我論；二、業感的輪迴論。如從思想的淵源上說，這不外吠陀以來思想的發揮。然而他的結論，可能達到傳統宗教的否定。創造讚歌以來，一元傾向的創造神話，經理性化而成為

宇宙的本原，為一神祕的大實在。在《奧義書》中，稱之為梵。如顯現為人格的神，即梵天。有情的生命本質，即人們的真體，稱之為我（ātman）。在生死的歷程中，人類雖似乎是迷妄的、虛幻的；然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的。所以直探宇宙的本體於自我中，見我即見梵，高揭「我即梵也」（《布利哈德奧義書》一．四、一〇）的梵我一體論。直探自我的本真，在以直覺的理智，照破虛妄，冥悟人生的奧祕；所以探索自我的結果，超過物理的、生理的、心理的現象，到達真淨常樂的唯心論。即自我的本體，為超經驗的純粹主觀，所以是「不可認識的認識者」。此認識者，一旦脫離世間的一切束縛，即完全的實現自我。此「唯一不二的主觀，即是梵界，即是最高的歸宿，最上的妙樂」（《布利哈德奧義書》四．三、三二）。

論到業感輪迴論，生命在無限的相續中，依自己的行為，創造自己未來的身分。從此，人類的運命，不操縱於神而屬於自己。這本是神權的否定，因人類的自覺與自信而創說的人力論。業即人類的行為，所以說「人依欲而成；因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果」（《布利哈德奧義書》四．四、五）。不過《奧義書》的業力說，與真我論相結合，即「我」為自身的行為所限制、拘縛，從此生到他生，不斷的流轉於生死中。此業感說，對照於自我的真淨妙樂，特別的顯出迷妄與悲慘的姿態。這樣，業感論的悲觀，促進了自我解脫宗教的隆盛。此中的真我論，雖到達萬化同體的理境；神祕唯心的基調，不失為阿利安文化正常的發展完成（《梵書》已大體確立）。而業感輪迴說，確是時代的新聲。吠陀以來的婆羅門教，以為阿利安族，有誦習吠陀與祭祀的權利，可依宗教而得新生命，到達列祖的天國，所以稱為再生族。非阿利安的首陀族，僅此一生即歸於消滅，與宗教無關，所以稱為一生族。善人（某一階級）永生於天國，惡人（被征服者）永滅於地獄，實為（狹隘的種族的）婆羅門教的根本思想。

自業感說發揚，一切有情都在隨業受報的輪迴中；首陀羅如此，阿利安人的誦習吠陀，也不過如此。反之，誦習吠陀，不能獲得永樂；如依智而悟真我，才能入於不死的梵界。即在生死的輪迴中，阿利安人可以墮落，非阿

利安人可以上升；也決不是婆羅門教所說的那樣，有再生族一生族的差別。業力思想的完成者，即《奧義書》大家耶耆尼伐爾克等。《布利哈德奧義書》（三．二、一三）說：有人請問死後的歸宿，耶氏說「此不可於眾人中說，惟兩人間可傳耳」。他所說的即是業。業在當時，還是新穎而不大公開教授的，所以嘉伐利王對阿爾尼說「此（輪迴的）教義，直至今日，婆羅門未曾知之」（《布利哈德奧義書》六．二）。此業感輪迴的思想，由耶耆尼伐爾克等弘揚而確立，這也難怪西方的婆羅門，要對他不滿了。業力輪迴說，是人力而非神力的；機會均等而非種族獨佔的；自由而非命定的；道德而非祭祀的；實為融冶東方精神而起的溫和的宗教革新。一般學者，忽略東方民族的要求平等，否認阿利安民族宗教（婆羅門教是阿利安人的宗教）的特質，所以對業力輪迴，不能給以正確的評價。

有人以為是印度的氣候關係；有人以為是印度土人的信仰，是低級的野蠻的（這是歐洲神學的遺毒）。以我們的理解：善人永生天國，惡人永滅於地獄，是一般的宗教信仰。他根源於人類向善向上的要求；人類無限生存的意欲，實為永生思想的根源。求生存，求進步，為人生不可否認的現實。無限生存與至善的欲求，也是人同此感的現實。天國永生論，即是此種意欲的原始形式。古代的宗教，都是種族的宗教，宗教與一切生活，是融合不分的。此等宗教下的被壓迫民族，沒有宗教的權利，他們是被咒詛的，結果是永死的毀滅。這以進步的宗教看來，是如何的殘酷不仁？「一失足成千古恨」，在人生的歷程中是很平常的。或者環境惡劣，或者意志薄弱，不能自己振作。創傷的內心，正需要宗教溫暖的安慰，引向不斷向上的道路，誰能忍受永死的宣判？所以從適合人類共欲的宗教感說，業感輪迴論，以寬容的同情，予一切人以新生的機運，實為進步宗教的合理發展。確立必能到達至善的信念；在現實的行為中，創造進步的自己。

他可以與東方的土著有關，可以是被壓迫民族的不甘永久沈淪，相信從自己的行為中創造自己；決不能看作低級的信仰。

《奧義書》時代的東方，開始復興，以溫和的宗教革新為前導。接著，將是反婆羅門的宗教，統一西方的東方王朝的來臨。

六 釋迦族來自東方

阿夷羅婆提河，即現在的哥格拉河；發源於雪山的北麓，經尼泊爾，東南流入於恆河。在此阿夷羅婆提河以北，雪山以南，有釋迦族。佛教的大師釋迦牟尼，即出於此族的迦毘羅城。釋尊時代的釋迦族，城邑很多，如天邑、黃枕邑、彌留利邑、石主邑等；迦毘羅是其中的首府。當時的釋迦族，是城邦制的國家，一城一聚；都有高度的自治權，總名之為舍夷國。舍夷，或作釋闍搜，釋翅或釋翅提，與釋迦同一語原 Sak，是以族名為國名而多少變化他的尾音（舍夷是女聲）。自佛教發揚以後，迦毘羅城的光榮，代表了舍夷國。晉法顯與唐玄奘們，也就總稱之為迦毘羅國了。西元一八九八年一月，法人 W. C. Peppa 在尼泊爾南境的 Piprava（北緯二十七度三十七分，東經八十三度八分），掘得釋迦族所供養的釋尊舍利瓶；古代釋迦族居住的區域，因此得到了更確切的決定。

經律一致的傳說，釋迦族是從別處遷來的。據說：有一位生長在甘蔗園中的懿師摩（異譯作懿摩、鬱摩、一摩、聲摩、鼓摩），是瞿曇仙的子孫，所以姓瞿曇。等到作了國王，就稱為甘蔗王。甘蔗王有四位庶子，為王大夫人的讒言嫉妒，逼得與母親姊妹們離開祖國，到處流離。渡過了傍耆羅河，到雪山下，就住下了。造了迦毘羅城，漸漸的繁榮起來，這就是釋迦族起源的故事。他的所以稱為釋迦族，傳有兩種解說：一、如《阿摩晝經》（《長阿含經》卷一三）說：「聲摩王聞其四子諸母與女共為夫婦，生子端正，王即歡喜而發此言：此真釋子！真釋童子！能自存立，因此名釋。」這是稱讚四子的能力，能自己獨立的生存。釋迦的意義是「能」，父王讚他們能幹，他們就自稱為釋迦族。二、也如《阿摩晝經》說：「到雪山南，住直樹林中（註：釋，秦言立，言直）。」直樹，巴利語作 Sākasa□□a，與釋迦的音相同。此外，如《五分律．受戒法》（卷一五）說：「在雪山北（？），近舍夷林，築城營邑。」《佛本行集經》（卷五）說：「以釋迦住大樹蓊蔚枝條之下，是故名為奢夷耆耶。」舍夷，即奢夷耆耶，係一種樹名。釋迦族住居在舍夷林邊，因此得名。此兩說中，第二說應該是更妥當的。如《五分律．衣法》（卷二一）中說：瑠璃王「嚴四種兵，往伐諸釋。世尊聞之，即於

路側坐無蔭舍夷樹下。王遙見佛，下車步進，頭面禮足，白佛言：世尊！好樹甚多，何故乃坐此無蔭樹下？世尊答言：親族蔭樂」。釋尊以枝葉零落的沒有蔭蔽的舍夷樹，象徵被壓迫的釋迦族，這是釋迦族從住處有舍夷林得名的確證。本來因住處有舍夷林而稱為釋迦族，等到釋迦族一天天繁榮起來，這才「因文思義」，稱讚釋迦族的不愧為釋迦（能），產生了「能自存立」的第一說。然從釋迦的語原來說，這實即是阿說迦（Assaka 阿濕波的巴利語）的略去前音，這已在前面說過的了。

敘述釋迦族的源流與遷徙的事跡，要算《長阿含經．阿摩晝經》（卷一三），《五分律．受戒法》（卷一五），最簡要而近於事實。其次，如《長阿含經》（卷二二）的《世記經》（異譯有西晉法立等譯的《樓炭經》；巴利語的《長部》缺此），《四分律》（卷三一）的〈受戒犍度〉，更進一步的追溯到劫初的王族。等到《佛本行集經》、《眾許摩訶帝經》，及《起世經》、《起世因本經》（此二經，也是《世記經》的異譯），所說的更遠。這些典籍，如《五分律》是屬於彌沙塞部的；《四分律》與《佛本行集經》，是屬於曇無德部的。彌沙塞與曇無德部，都出於分別說系，而《長阿含經》也是分別說系所特別重視的。其他，屬於薩婆多部的《十誦律》，屬於大眾部的《摩訶僧祇律》，都沒有說到。因此，我們可以這樣的假定：關於釋迦族的源流，起初是分別說系的學者所傳說的。分別說系，阿恕迦王時代已經成立；四阿含經的編集，此時也已完成。所以此項傳說，應該在迦王的時代（西元前三世紀）已有了，這真是可珍貴的古說！

釋迦族出於懿師摩王族，從別處遷來，這是一致的傳說。依《佛本行集經》（卷五）等說：懿師摩王住於褒怛那城。懿師摩即阿濕摩的音轉，褒怛那即「阿波（的）布和城」，這都已說過。釋迦族的故鄉，在阿濕摩的褒怛那。他屬於東方系，還可以提出種種的證據。

一、《雜阿含經》一〇二經（卷四）說：「爾時，世尊……入王舍城乞食。次第乞食，至婆羅豆婆遮婆羅門舍。時，婆羅門手執木杓，盛諸飲食供養火具，住於門邊。遙見佛來，……作是言：住！住！領群特！慎勿近我門！……佛即就座為說偈言：……不以所生故，名為領群特；不以所生故，名為

婆羅門。業為領群特，業為婆羅門。」婆羅豆婆遮婆羅門，呼釋尊為領群特，並且拒絕他進門；他以釋尊為卑劣不潔的民族，是明白可見的。釋尊為他說「領群特及領群特法」，凡思想行為的不道德，即是領群特（經中所說很多）。婆羅門（淨行者）與領群特，應以思想及行為（業）去判別，不能從種族去分別。婆羅門從種族（血統、職業）的立場，自以為高貴而呵斥釋尊為領群特，釋尊卻從道德的立場去答覆他，這是經文的大意。在《別譯雜阿含經》二六八經（卷一三）中，也有此文，但「領群特」一詞，卻譯作「旃陀羅」。依包達耶那派《法經》的意見，旃陀羅族是首陀羅男與婆羅門女的混合種，多從事皮革、屠宰等職業，為一卑賤不潔的階級。所以領群特與旃陀羅，譯名雖然不同，但被視為卑賤不潔的階級，卻是完全一致的。此經，在巴利語系的聖典中，被收在《經集》一之七。關於領群特一詞，又別作 Vasalaka。考毘舍離城（異譯毘耶離），巴利語常作 Vesālī；但也有作 Vasalaka 的，如律文七百結集中「毘舍離諸跋耆比丘」的毘舍離。所以巴利語的 Vasalaka，即是毘舍離。婆羅門稱釋尊為 Vasalaka，意思是毘舍離人。依後代的解說，毘舍離的意義是「廣嚴」，並無卑賤的意味。這與婆羅門口中的毘舍離，帶有卑劣不淨的意義不合。毘舍離，即今 Besarh 村，在北貝哈爾的 Muzaffarpur 區。正統的婆羅門學者，對這一帶的民族，無論在血統上、文化上，素來是輕視的。所以「毘舍離人」本意很好，但在婆羅門口中說起來，就有點輕視誣辱的意味。這如東夷的本為仁人，在從前中國人的口中說起來就有點鄙視一樣。釋尊是舍夷國的釋迦族人，這是沒有問題的。他與毘舍離一帶民族，有血統與文化上的共同性；婆羅門這才稱釋尊為毘舍離人，釋尊也不否認。漢譯的旃陀羅，是毘舍離通俗的意譯，一望而知的知道是賤族。至於領群特一名，大抵是指領群的特牛。牝牛（vasā）與毘舍離的聲音相近；釋尊的教化眾生，如領群的大牛一樣。譯者的譯作領群特，或許如此。總之，領群特一名，在婆羅門口中，是意味著種族的卑劣。

二、《長阿含經．阿摩晝經》（卷一三）說：婆羅門子阿摩晝，在佛面前說「彼釋（族）廝細，卑陋下劣」。釋尊反指他「是釋迦奴種」，等他理解血統的已有混合，然後又為他解說，「滅其奴名」，恢復他的尊嚴。婆羅

門的輕視釋迦族，確為當時的事實。又像《中阿含經．婆羅婆堂經》（卷三九）說有兩位婆羅門族而從佛出家的比丘，被他的同族痛責：「汝等捨勝從不如，捨白從黑。……汝等所作大惡！極犯大過」！這也是種族貴賤論的謬見在作怪。

三、佛滅百年，毘舍離舉行「七百結集」，這是佛教史上有名的事件。有耶舍比丘，遊行到毘舍離，對「毘舍離諸跋耆比丘」的作為，大大的不滿，引起了爭執。結果，被跋耆族的比丘擯了出來。耶舍得到了波利邑比丘一百二十人的贊助（《五分律》卷三〇），往西方去召集西方的比丘到毘舍離來集會，公決是非。當時跋耆系比丘，也四出活動，爭取同情。跋耆比丘的說辭中，有值得注意的話——「大德！彼波夷那、波梨二國比丘共諍；世尊出在波夷那，願大德助波夷那比丘」（《四分律》卷五四）。《十誦律》（卷六〇）說：「毘耶離比丘是有法語；阿槃提、達嚫那、婆多國諸比丘不是法語。一切諸佛皆出東方，長老上座莫與毘耶離中國比丘鬪諍。」「佛出東方」，「佛出波夷那」，這是毘舍離諸跋耆比丘（即波夷那比丘）的所以自信為更能窺見釋尊真諦的地方。當時東方系比丘，《五分律》（卷三〇）作「毘舍離諸跋耆比丘」；《四分律》（卷五四）作「毘舍離跋闍子比丘……波夷那比丘」；

《十誦律》（卷六〇）與《僧祇律》（卷三三）作「毘舍離諸比丘」。波夷那比丘，是毘舍離一帶的跋耆族比丘，確實無疑。《五分律》說耶舍「往波旬國」（Pāvā），此波旬即是《四分律》波夷那的異譯。《長阿含經．遊行經》（卷三）說：釋尊在臨入涅槃那一天，曾在波波城受純陀最後的供養。此波波城，在西晉白法祖異譯的《佛般泥洹經》（卷上），東晉失譯的《般泥洹經》（卷上），即作波旬國。波旬的地點，在從毘舍離到拘尸那城的中間，離拘尸那不遠。經中說釋尊為了拘舍彌比丘相爭，離開他們，去看阿那律等三比丘。阿那律們所住的地方，《中阿含經》（卷一七）的《長壽王本起經》，說是般那的蔓闍寺林，般那也即是波夷那的異譯。同樣的事實，《增一阿含經．高幢品》（卷一六）的第八經，說在跋耆國的師子園。這可見波夷那即波波，是跋耆族的一城。波夷那比丘們，當時領導跋耆族系的

比丘，以毘舍離為中心，發揚佛教東方系的特色，與西方比丘對立。釋尊為舍夷國的釋迦族人，為無可懷疑的事實。

而毘舍離的跋耆族比丘，偏要說釋尊出於波夷那。上面說到的婆羅豆婆遮婆羅門，要稱釋尊為毘舍離人。如不是釋迦族與東鄰的毘舍離一帶民族，有血統與文化上的共通性，是決不會有此事跡的。考毘舍離的貴族為離車，而釋迦族中也有離車，如《五分律》卷一一說「時釋種黑離車女喪夫」，可知釋迦族與毘舍離，實有血統上的關係。至於西方的波利邑比丘（異譯作婆多國、波羅利邑），有人以為是波吒釐城，這是不對的。西方系比丘，波利國比丘以外，都從西方來。《五分律》（卷三〇）提到摩偷羅的阿呼山，阿臘脾（在舍衛與拘舍彌之間，屬於憍薩羅國），拘睒彌；《四分律》（卷五四）說到僧伽賒（即《西域記》的劫比他），阿吁恆河山（即阿呼山）；《十誦律》（卷六一）有摩偷羅，阿槃提，達嚫那（即德干高原）；《僧祇律》（卷三三）說到摩偷羅，僧伽舍（即僧伽賒），羯鬧耆（即《法顯傳》的罽饒夷，《西域記》的羯若鞠闍），舍衛，沙祇。這些，都在恆河上游與閻牟那河流域及西南一帶。

波利邑，論理是不應該在東方的。《五分律》說：佛在毘蘭若邑吃了三個月的馬麥，販馬者是從波利國來的（卷一）。又說波利國比丘，要到舍衛城安居，趕不上，就在娑鞞陀（即沙祇）安居（卷四）。又說：波利比丘到舍衛城來，半路上被盜（卷四）。有估客從波利國到拘舍羅（卷二〇）。波利國在西方，也明白可見。在此東西二系的對立中，釋迦族是屬於東方的。

七 釋尊時代的印度國族

釋迦族為東方的，這不但考察他的故鄉，從他在東西國族中的地位，也可以明白的看出來。釋尊的時代（西元前五世紀），恆河流域諸國族的分布，最好把他分為三區：甲、阿夷羅婆提河東南流，入於恆河而東流，在此兩河的北岸，雪山以南，一直向東分布的民族。乙、此二河下流的南岸，波羅奈以東的國族。丙、波羅奈以西的恆河上流的國族。此三區中，甲與乙是東方的；甲區與釋迦族的關係最深。乙區也有大量的非阿利安人，所受阿利安

的傳統文化，要深一點（沿恆河東下，交通便利些）。丙區是阿利安人東進的大本營。

甲區中，舍夷國的釋迦族，最在西北，與丙區的憍薩羅國接壤。舍夷國以東，有羅摩伽（《西域記》作藍摩國）的拘利族。拘利，異譯作俱利。《雜阿含經》（卷二一）五六五經所說的橋池人間，《中阿含經．波羅牢經》（卷四）的拘麗瘦，也就是拘利的異譯。拘利族的童子來聽法，佛稱他們為「苦種」。羅摩國以東，有拘尸那國的末羅族，異譯作滿羅，所以也稱滿羅國。經中常見的「力士人間」，就是末羅的意譯。拘尸那向東南行，有波旬國，即波波，也是末羅族。再向東南走，到毘舍離城。城中的豪族，叫離車，異譯作「利昌」等，奘譯作栗呫婆。毘舍離一帶，大半是跋耆族，經中常稱為「跋耆人間」。如毘舍離城，或即稱之為跋耆國毘舍離（《僧祇律》卷一）。跋耆，或譯作金剛。如向阿難說偈的跋耆子比丘，《中阿含經．侍者經》（卷八），即作金剛子。比丘厭苦自殺，律中作毘舍離的跋求摩河邊；《雜阿含經》（卷二九）八〇九經，即作「金剛聚落跋求摩河側」。「金剛」，Vajji 或 vajra，都就是跋耆的對譯。

在毘舍離與波旬的中間，有負彌城，釋尊曾在此說四大教法。巴利《大般涅槃經》中與此相當的，為 Bhoganagara。此負彌城，乃梵文 Bhūmi 之義譯。《中阿含經．地動經》（卷九），作「金剛國城名曰地」；《雜阿含經》一三三一經的「金剛地」，也是 Vajji-bhūmi 的對譯。這可見負彌城也是跋耆族了。波旬國，經中說他是末羅族，但在七百結集的事件中，說波夷那比丘也就是跋耆比丘。阿那律等三人，在這裡修行，被讚歎為「跋耆大國快得大利」（《增一阿含經》卷一六）。依《西域記》卷七說：毘舍離的東北，有「弗栗恃」國，「東西長南北狹」，即在恆河北岸與尼泊爾東南的地方。此弗栗恃，即是跋耆梵文（V□ji）的對音，古來也有譯為佛栗氏（《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三五）的。這可見跋耆族分布的廣闊了。跋耆族的區域，在恆河以北，雪山以南，離車，末羅，拘利，釋迦族，都不過是他的一支。如舍夷國的釋迦族，素有不與異族通婚的習慣（《五分律》卷二一），但與東鄰拘利族的天臂城，卻是通婚的。

此天臂城，《雜阿含經》（卷五）一〇八經，即作「釋氏天現聚落」。釋尊的夫人，是拘利城主善覺的女兒；釋尊的母親摩耶與姨母波闍波提，是拘利城主阿㝹釋迦的女兒；而釋尊的外祖母嵐毘尼，又是釋族的女兒。依《眾許摩訶帝經》說：天臂城也是釋迦族造的。釋迦族與羅摩伽國的拘利族，顯然為同族的別支。釋迦族與拘利族有如此的親密關係；釋迦族又被跋耆系的波夷那比丘（末羅）認為同族，釋尊又被婆羅門喚作毘舍離人。這一區民族的自成一系，實在明白可見。這一區的民族，在釋尊的時代，自然已有阿利安人雜居，且已經受阿利安文化的教育。但毘舍離（一帶）的人，還被婆羅門鄙視。當時雖已文化大啟，但還是「質勝於文」，充滿勇悍樸質的風格。如釋族，傳說為非常勇武的；拘薩羅王子毘琉璃，曾到釋族受學射法（《五分律》卷二一等）。末羅族，即有名的力士族。跋耆族曾侵害摩竭陀，阿闍世王不能取得勝利，所以築波吒利城來防禦他（《長阿含經》卷二《遊行經》）。毘舍離的離車童子，阿難曾誇讚他射法的「奇特」（《雜阿含經》卷一五．四〇五經）。

釋尊曾讚歎他們的勤勞——「常枕木枕，手足龜坼」（《雜阿含經》卷四七．一二五二經）。這一帶後進的民族，所受阿利安的傳統文化不深，所以能興起樸實無華的新宗教；向抽象的思辨、繁瑣的祭儀、神祕的咒術作戰。東方新宗教的勃興，都以這一帶地方為策源地。所以開創佛教的釋尊，也特別受這一區民族的信奉。《長阿含經》（卷一五）的《種德經》，《究羅檀頭經》，都有六族奉佛的傳說，六族即「釋種、俱利、冥寧、跋祇、末羅、鮓摩」。此六族，都是屬於這一區的。除冥寧族而外，都已在上面說到過。《長阿含經．阿㝹夷經》（卷一一）中，曾說到「冥寧國阿㝹夷土」、「冥寧國白土之邑」。此冥寧，在巴利聖典中，即作末羅 Malla。六族中，冥寧與末羅並列；再從漢文異譯的「彌尼搜國阿奴夷界」（《四分律》卷四），「彌那邑阿㝹林」（《五分律》卷三）看來，冥寧的原語似乎是 Minasu；可能是末羅族的別支，即從末羅的音轉而來。冥寧族的居住地，即在釋尊出家時打發車匿回宮的地方。

在拘尸那與羅摩伽之間。依《西域記》（卷六）說，屬於藍摩國的東南境。此六族，即釋尊時代甲區的主要民族；六族奉佛，實有推尊本族聖者的意味，與種族文化的共同性有關。

再說乙區：從毘舍離南行，渡過恆河，就是摩竭陀國，首府是王舍城。恆河下流，有央伽國，首府是瞻波城。但在釋尊的時代，央伽已附屬摩竭陀了。這一區域，經中沒有說到他的種種民族，但泛稱為「摩竭人間」、「央伽人間」。摩竭與央伽，似乎都是種族名而化為國名的。此區所受阿利安的文化與血統的滲雜，比甲區要深一點。然據包達耶那派《法經》的意見，摩竭陀人不是純淨的阿利安人，是首陀羅男與吠奢女的混合種。阿闍世王，經中常稱他為鞞陀提子，即是鞞陀提夫人的兒子，鞞陀提本是古國，即鞞提訶，但當時也是附屬摩竭陀的。經律中常傳說古代大天王的故事；大天王的國都，即在彌薩羅的大天榇林中。正統《奧義書》的開展，韋提訶是大有功績的。阿闍世王的母親，即是韋提訶族人。此韋提訶人，包達耶那派《法經》，也不承認他是純正的阿利安人。東方民族西進到恆河中部，起初是韋提訶與迦尸，不久即受西方的統治，很快的西方化。自韋提訶衰落以後，摩竭陀才新興起來，他可說是繼承韋提訶的政教傳統而復活的。摩竭陀王族不但與韋提訶通婚，依《普曜經》（卷一）的「此維提種摩竭國土」，與異譯《大方廣莊嚴經》（卷一）的「摩伽陀國毘提訶王」看來，即明白摩竭陀人與韋提訶族的關係。傳說摩竭陀的建國很早，甚至說西元前二千年即已經存在，然而這是難以證實的。摩竭陀大抵是韋提訶的支族，部族的早已存在，是可能的。不過在韋提訶國沒有衰落以前，他在印度古代的國際中，被視為化外（《印度哲學宗教史》），毫無地位。摩竭陀的興起，約在西元前七世紀，即尸修那伽王朝的初創，釋尊同時的瓶沙王，才是第五世。起初，摩竭陀是服屬於央伽大國的。《根本說一切有部毘奈耶出家事》（卷一）說：頻婆沙羅（即瓶沙）王子時代，起來拒絕央伽人的收稅，反抗央伽的統治。舉兵攻破瞻波城，央伽這才反屬於摩竭陀了。這新興的東方王朝，在釋尊的時代，歡迎恆河北岸（甲區）的新宗教，豎起反阿利安文化傳統的旗幟；且常與西方的憍薩羅作戰。釋尊的出家修學，即在摩竭陀。傳說當時的瓶沙王，曾勸

釋尊罷道，願與釋尊共治國政。釋尊成佛後，瓶沙王即首先作了釋尊的信徒。後代佛教的開展，也在摩竭陀王朝的護持之下。恆河南岸的政治，北岸的宗教，兩者提攜而結合起來，促進印度東方的勃興，走上印度大一統的新世界。

說到丙區，這是純粹的阿利安人或準阿利安人。釋尊的時代，憍薩羅最強大。此時似已開始衰退，但迦尸還作他的臣屬。他領地相當大，如僧迦舍，沙祇，都在他的領土以內。他在東北，與釋迦族毘連；東南與摩竭陀接壤，他站在對抗東方的前線。憍薩羅東南，有婆蹉國，首府即拘舍彌。西南有阿槃提，這是系出東方而完全西化的，釋尊時已滿布阿利安族了。憍薩羅的西北，有拘羅國，拘羅以南有摩偷羅國，這都是阿利安人。恆河上流的大國，即是這些。《根本說一切有部毘奈耶出家事》（卷一），說有四國；《增一阿含經》的〈五王品〉與〈聽法品〉，說有五國；《瑞應本起經》說有八國：除摩竭陀的王舍城以外，都是這一區的國家。其中與東方關涉最多的，要算憍薩羅。憍薩羅的首都，佛世在舍衛城，國王名波斯匿。釋尊晚年，憍薩羅王毘琉璃死了以後，即缺乏有力的王統。後來，希臘人與鉢顛闍利，都說憍薩羅的都城在沙祇，這是佛後的事了。

恆河流域的三大區，已作一簡略的敘述。當時的釋迦族與憍薩羅的關係，再略為說明。東方民族的西進，向西南的阿槃提，向西的迦尸，已為阿利安人所同化，不可辨認。沿雪山邊而西進的，最接近西方阿利安族的釋迦族，也已深受阿利安的文化。他的來自東方，雖沒有忘記，然在同化的過程中，甚至也自稱為憍薩羅的同族了。如憍薩羅出於日族的甘蔗王，釋迦族也自稱甘蔗王的子孫。然而並不是同族，這不過釋族或佛弟子的託辭，仰攀阿利安貴族的傳統而已。這裡有一點要附帶說明：婆羅門教的四姓制，起初確是從阿利安人的職業不同（古代職業多世襲），分為宗教的，軍政的，農工的三類；加上征服的奴隸——首陀羅，即成為四姓。然以後，阿利安人東進，稱一切非阿利安人為首陀羅（又創為種姓分化說）。然首陀羅並不都成為奴隸，他們也有政權，也有田地（現在南印度的非阿利安人中，還有此現象）。不過在接受阿利安文化熏陶以後，加以種族間的互婚，有政權的，或不免自稱剎帝利；有田地的，自稱吠奢。這如鮮卑族的高歡，自稱出於渤海的高氏

一樣。釋迦族從東方來，又自稱剎帝利甘蔗王以後，這是不可通的，釋族久受阿利安文化的熏陶，政治上附屬於憍薩羅，然決非同族。這可以從釋迦族與憍薩羅族的關係去說明：憍薩羅王波斯匿登位，憑藉武力，強迫的向釋迦族索婚。釋迦族有不與異族通婚的習慣，卻又不敢得罪他，只得「簡一好婢有姿色者，極世莊嚴，號曰釋種而以與之」（《五分律》卷二一）。末利夫人冒充釋女去下嫁，完全看出了憍薩羅與釋迦族的血統不同。當時的釋迦族，處在憍薩羅的威脅之下，也是明白可見的。

在佛教的傳說中，釋尊曾自認為憍薩羅人，所以釋尊的長在舍衛城，為了「報生身恩」（見《大智度論》）。「諸釋下意愛敬至重供養奉事於波斯匿拘娑羅王」（《中阿含經》卷三九《婆羅婆堂經》），這是當時的事實。所以在政治的關係上，釋迦族是依屬憍薩羅的。等到波斯匿王的兒子毘琉璃王，舉兵向釋族進攻，如真的以為是為了報復幼年被罵為「奴種」的侮辱，自不免錯誤。然種族鬥爭的事實，也可以得一明白的暗示。當時的釋族，內部沒有能做到團結為一。在此東方崛興而西方勢力未衰的時代，釋族內部有了西傾與東向的兩派。傳說琉璃王兵臨城下時，主和派與主戰派的議論不決。結果開門迎敵，但仍不免憍薩羅軍隊的殘殺。釋族中有執杖釋，曾與釋尊抗論（見《中阿含經》卷二八《蜜丸喻經》）。婆羅門中有執杖梵志。此執杖釋，大抵是被婆羅門教所同化的。當琉璃王縱兵大殺的時候，有很多的「釋（種）聞皆捉蘆（而）出言：我是提蘆釋。屯門者信，放令得去」（《五分律》卷二一）。憍薩羅所厚待的提蘆釋，大概就是執杖釋，是釋族中傾向阿利安人的一系。琉璃王利用了親憍薩羅的釋族，予釋迦族以重大的打擊。釋迦族與憍薩羅族的種族不同，很可以從此等事實中得到結論。

從釋尊遊化的情形說，也看出佛教的接近東方。憍薩羅國的舍衛城，雖是釋尊久住的地方，但常受婆羅門的逼害。佛在王舍城與毘舍離，主要的是與極端的苦行者、縱欲者的新宗教抗辯（提婆達多的逼害佛教，也還是出於釋族的）。而在舍衛城，如旃闍婆羅門女的帶盂謗佛；孫陀利女的自殺誣陷；健罵婆羅門的罵佛：受婆羅門的逼害，聖典中是隨處可見的。即佛在鞞蘭若邑的三月食馬麥，也還是受了婆羅門的欺騙（鞞蘭若屬憍薩羅）。根本聖

典中，雖也有波斯匿王信佛的傳說，其實是信心微薄，常常懷疑佛教：他懷疑釋尊的年輕（《雜阿含經》卷四六．一二二六經）；懷疑「有愛則苦生」的教說（《中阿含經》卷六〇《愛生經》）；見十七群比丘的嬉戲，因而諷刺末利夫人的信佛（《五分律》卷八）；尤其是把佛弟子讖比丘尼留在深宮十二年，犯了佛教所認為不可容恕的罪行——「污比丘尼」（《增一阿含經》卷四三〈善惡品〉）。這與瓶沙王信佛的事實對照起來，完全是另一氣象。然而在釋尊長期的教化下，舍衛城到底成了佛教的重鎮。釋尊教化的情形，雖不一定與釋迦族有必然的關係，但也可窺見釋沙門文化的接近於東方。

八 東方新宗教的勃興

西元前五、六世紀，東方印度新宗教的勃興，實為世界文化史上重要的一頁。如從阿利安的文化傳統說，從此時起，即進入修多羅時代。新宗教勃興以前，傳統宗教的動態，先略為敘述。

拘羅地方的正統婆羅門教，在東方的《奧義書》與新宗教的勃興中，沒落了。說他沒落，意思是說他不能成為印度文化的時代主流，他的保持固有壁壘與強韌的反抗，其實還是有力的進行。不過，他在東方，確乎是失敗了。拘羅地方的《梵書》，通常分為三部門，即儀規、釋義、吠檀多。吠檀多的意義，即吠陀之終極。《梵書》中的《森林書》，闡述吠陀的精義，即理智與理性的；《奧義書》從此流出，大大的在東方發展。關於儀規與釋義，即行為的與事相的，為婆羅門教祭典的重心。努力弘揚，引出吠陀支、如是所說、《往世書》、詩篇。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》、《天啟經》、《家庭經》。繼承三吠陀的《梵書》系統，以祭司主持的祭典為對象的，是《天啟經》。根據民族的宗教習俗，以家庭祭儀為中心而規定說明的，是《家庭經》。以社會法制為中心而說明規定的，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》、《闡陀論》，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。這雖為了研

究宗教古典而產生，然對於婆羅門教的未來復興，影響極大。這一點，中國學術界，也有此現象。如漢代經學的昌明，就有許氏《說文》等出現。清朝漢學復活，也附帶的促進了《說文》及音韻的研究。此六論，淵源都很早；他的成為專科研究，約與東方新宗教同時發生，而完成得遲一點。文法音律等學科的發達，促成雅語文學的通俗化。根據吠陀、《梵書》等古代史的傳說，作成宗教化的史詩，即「如是所說」的《摩訶婆羅多詩》。作成宗教化的史話，即《往世書》的《五相書》（宇宙的創造，宇宙的破壞與再建，神統與王統的世系，古代諸王治世的情形，月族的歷史）。作成宗教的言情詩，如《羅摩衍那》。這些，都有部分的古代傳說作底本，因古典研究，文學發展而發達起來。這宗教的語文與文學，喚起了古代的宗教與民族的熱情，普遍的深入民間，成為傳統宗教的有力支持者。不過，這是情感的，通俗的，他自然與人格神的宗教合流，與低級的迷信合流；他不能成為古風的婆羅門教，轉化到印度教的階段。這雅語文學的興起，與新宗教的時代相近；但他的大開展，一直要等到孔雀王朝衰退，佛教被摧殘以後（中印法難，在西元前一八〇年頃）。

另一方面，東方《奧義書》的玄理冥悟，本已露出革新的傾向，當然還是婆羅門教的。循此作風而開展的，不免分化：有近於古典的；有注重冥悟的；有傾向有人格神的（與史詩合流），產生了多少新《奧義書》。其中，僧佉耶瑜伽的興起，更與東方的思想界有關。僧佉耶與瑜伽，本為理性的思辨與直觀的體悟，是《奧義書》一流的宗教哲學的思想方式。依此開展，才成為特殊的學派。僧佉耶（即數論）派自理性的思辨，觀察宇宙人生的開展，指出開展中的必然序列，依此說明生起與滅無。接受此思辨的成果，專從直覺體驗的方法以說明的，即是瑜伽派。此後代興起的學派，傳說數論的第三祖般遮尸訶，到彌絺羅城見耆尼迦王，為王說數論的教理（《解脫法品》）。《解脫法品》所說，雖不必是事實，然暗示了數論與韋提訶國王庭的關係。數論仰推的初祖是迦毘羅。無論迦毘羅是金胎神話的人格化，或者確有其人，他與釋迦族的迦毘羅城，應有一種關係。佛教的傳說，迦毘羅城即是因迦毘羅仙人舊住此地得名（《佛本行集經》卷五等）。《中阿含經．優陀羅經

》（卷二八）與《羅摩經》（卷五六）等說：釋迦最初所參訪的阿羅邏迦藍與欝陀迦羅摩子，都是專心瑜伽的教徒（也有說為釋迦說數論教義的）。從後代傳述的數論教義看來，他輕視祭祀儀式；重視個靈（否認一元的大梵，但也有承認的）；否認階級，甚至說首陀羅、女人、鬼神，都可以學數論得解脫。他雖被攝為婆羅門教的統系，實有接近佛教的地方。韋提訶王庭學者，與《奧義書》的關係很深，而《奧義書》大家耶耆尼伐爾克，也是瑜伽派的大師（他不重傳統，連祭牛也要吃）。恆河北岸的《奧義書》思潮，實透露東方的特色。此種學風，可以很早，而分化出的新《奧義書》、瑜伽、數論，完成學派的形式，組織經典，那還比東方新宗教的興起要遲得多。佛教與此學風有深厚的因緣，但他卻成為更東方的新宗教。佛教與數論等，同樣的孕育於此一學風中。如以為佛教淵源於數論，那是根本錯誤的。

上述婆羅門教兩大系統的新開展，雖然完成在後，但已在進行中。新宗教的勃興，自然有與他或正或反的關係。論到東方新宗教的興起，從時間說：在古《奧義書》中期，東方的新宗教已開始發展。如釋迦參訪欝陀迦羅摩子，已是代領他父親的門人。六師（新宗教）之一的散惹耶毘羅胝子，釋迦弟子舍梨弗與目犍連，曾從他修學，而且也已是代領徒眾了。六師之一的尼犍子若提子，即耆那教的教主摩訶毘盧，也要比釋尊大幾歲。所以在釋尊以前的數十年中，東方新宗教已風行一時，釋尊是後起之秀。古《奧義書》比新宗教要早，但新宗教的開展，並不在古《奧義書》結束以後，這是應該知道的。從地點說，新宗教以恆河南岸的摩竭陀，北岸的跋耆國為中心，比《奧義書》的東方更為東方。這些地方，素來被看作化外的邊地，半野蠻的土人，但現在是被稱為中國了。他比《奧義書》更東方，所以與西方傳統宗教的對立也更尖銳。此新宗教的勃興，原因當然複雜，與政治、文化、經濟等有關；然而主要的，在於後進的非阿利安民族的勃興。

在後進民族的開化過程中，常是先有宗教的革新；以後與政治、經濟等相互推進，達於文化燦爛的階段。這在世界宗教的革新運動中，儘多實例。中國的唐代，禪宗深入南方山地，開始宗教的革新（南禪）。宋代的新政新學，都直接間接承受他的精神，即是很好的例子。傳統的婆羅門教，規定再

生族（阿利安人）的四期修行法：即少年修學的梵行期，壯年主持家務的家住期，老年專心宗教生活的林棲期與遁世期。也可以終身從事宗教生活，稱為終身行者。但這是阿利安人的特權，與非阿利安人無關。然此種風氣，到達東方，東方人不願意接受婆羅門的規定，沒有四姓的差別，誰都可以從事宗教的生活。於是乎遊行乞食，專心宗教的沙門團，在東方出現。沙門，專心於宗教的思辨與體驗；因之，當時的思想界，除傳統的婆羅門而外，別有沙門。種族平等的沙門文化，必然的成為反婆羅門教的。當時的東方社會，政治傾向統一集中，王力增強；所以剎帝利至上，婆羅門退居第二。至於思想，屬於國王護持下的沙門團。

釋尊與耆那教主，都出身王族。在耆那教的傳說中，摩訶毘盧起初託胎於婆羅門家。為了保持未來創教時的尊嚴（婆羅門低賤），所以又另外託生王家，這可見當時的尊重王族了。當時東方貴族的出家，是很多的，也受人的讚歎。然而沙門團中，仍以非阿利安人為多數。《中阿含經．婆羅婆堂經》（卷三九），以沙門為第四種姓，沒有說到首陀羅。此中意義的深長，不能草草略過。依《中阿含經》說，即等於否認首陀羅（奴隸）族的存在。一切在家者，不外祭師的婆羅門，武士的剎帝利，平民的吠奢族。同時，此出於剎利種姓（因傳說釋尊為剎帝利族）而成立的沙門種姓，即代替此非阿利安（被壓迫）民族的地位。沙門團的非阿利安的特質，何等明白！基於後進的非阿利安特質，沙門文化必然是自由的，平實的。不受傳統宗教的束縛，充滿思想上的自由精神，不同的沙門團，都直率的表白他自己的智見，無須乎經典的證據。後進民族文化開展中的宗教革新，對傳統宗教文化的素養，或不免不足。

所以理論多平淡近情，傾向於唯物論與二元論，帶有機械論的氣味。他不能有傳統宗教高度發展下的唯心與抽象的理性論。然而新宗教的長處，也就在此。不過，新宗教的後起之秀，即釋沙門的佛教文化，又當別論。

佛教以外的沙門團，即佛教所稱為外道的，學派非常多（傳說有九十五種），著名的有六師。除說到過的散惹耶毘羅胝子與尼犍子若提子以外，還有富蘭那迦葉、末伽黎拘舍羅、阿夷多翅舍欽婆羅、浮陀迦旃延。舍衛城方

面，還有一舍羅、闍祇羅。新宗教當時的論辨中心，不是祭祀，是《奧義書》中的舊問題——自我的輪迴與解脫。大家踢開傳統的教典，以自由的思考，否定它或修正它。像《奧義書》那樣的梵我一體論，一致採取否定的立場。自我，即一切眾生的當體。從自我而看到外界，即有「我與世間常或無常」；「有邊或無邊」的問題。這是考慮時空中的活動者（我與世間），常住或變化，有限與無限。從自我而看自己，即有「身命（命即自我）一異」的問題。從現在的自我，論到輪迴後世，即有「死後去不去」的問題。這些（凡十四計），即當時論辨的中心，而急急要求解決的。現在以「身命一異」為根本（依佛教說），略敘他們的答案。依《雜阿含經》（卷一一）二七二經，凡有三家：（第三家是《奧義書》的思想，現在不談）。

一、有主張「命即是身」的。即離身體以外，沒有靈魂式的生命。在六師中，近於阿夷多翅舍欽婆羅派。他說「受（地水火風）四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風：皆悉壞敗，諸根歸空。……若愚若智取命終者，皆悉壞敗」（《長阿含經》卷一七《沙門果經》）。這徹底唯物論的見地，否定自我的輪迴與解脫，佛教稱之為斷見論。他蔑視道德，度欲樂的世俗生活，近於後起的順世論。它是一時的師宗，沙門團之一；應該是「現在五欲自恣」或進求禪定樂的現法涅槃論者。二、主張「命異身異」，這是當時流行的思想（數論派也如是）。凡否認大我而承認個靈的，十九會得此結論。如浮陀迦旃延，以為人生為「地、水、火、風、苦、樂、生命七要素而成」（《原始佛教思想論》一．二、三）。尼犍子也以命與非命二元為本，立六句，即「命、法、非法、時、空、四大」。這種二元的結合，大抵是機械的（後起的勝論師，也有此傾向）。他們的輪迴與解脫觀，簡直缺乏宗教的特色。

如富蘭那迦葉，為一無因論者。他說「無因無緣眾生有垢，無因無緣眾生清淨」（《雜阿含經》卷三．八一經）。依他，生死的雜染與解脫清淨，非人類意欲的產物，實為偶然的。因此，善惡不過是依習慣而定，無所謂善惡業果。如末伽黎拘舍羅，為一極端的必然論者。他以為一切為命數所決定的；人在命定的輪迴解脫中，像從山上滾下石丸，必須經歷一定的長度，到

山下自會停止。在此命定的過程中，人類沒有絲毫可以改變的力量，所以說「無力、無精進，人無力、無方便，……定在數中」（《長阿含經》卷一七《沙門果經》）。因此，在他看來，「淫樂無害，精進無功」，這都與輪迴解脫無關。佛教稱之為邪命外道，即生命派。耆那教說他從耆那教中反叛而脫離出來；指責他為婦女的奴隸，作希奇的言行以謀取衣食。他的行為，大抵是隨緣受苦，享樂，一切任其自然。浮陀迦旃延的七要素結合說，以為殺人者，生命自體並不被損害，所以也可以引申出殺人無罪的結論。阿夷多翅舍欽婆羅的唯物論，與此無因論，命定論，不滅論，在善惡業果的否定上，都可以達到類同的結論。

所以在漢譯的《沙門果經》，也就給予近似的批評。這四家在行為上，都有東方的浪漫情緒。與這些相反的，是尼犍子，他以為命——自我——是本來清淨的，為前生的業緣所縛，與非命的四大結合，構成苦痛的現實界。雖說以正智、正行得解脫，卻特別的重視苦行，作「以苦斷苦」的修持，大有儘先償還宿罪，不再造業，即能早得自我解放的智見安樂的意味。《奧義書》所強化的悲觀與苦行，在當時的思想界，普遍的泛濫；新宗教的教區，也不能例外。後來佛教中提婆達多的叛佛，也即是傾向苦行。「此摩竭、鴦伽二國人，皆信樂苦行」（《五分律》卷二五），確是當時的事實。尼犍子不注重反對婆羅門教，專修婆羅門教所重視的苦行；所以他不像佛教那樣的受婆羅門教的攻擊，一直維持到現在。他與前四家的行持，恰好是兩極端。

東方的新宗教，還在矛盾動搖的發展中。傳統的西方宗教被否定，新的還不能建立，所以活躍而缺乏堅定性。與婆羅門思想關涉較深的尼犍子，卻更極端走向苦行。富蘭那迦葉等，到達倫理善惡的懷疑論。正面看，不免有世道人心的憂慮；反面看，這是婆羅門傳統道德破壞的過程。革新的功績，也不能忽略。革新的過程中，照理是龐雜的，多少有點極端。在理論的探索中，緣起法的相待性，也被重視起來。《雜阿含經》（卷三四）九六九經，傳說當時的人，有「我一切忍（肯定的），我一切不忍（否定的），我於一切一忍一不忍」（總合的）的三見。佛弟子摩訶拘絺羅，起初即是「我一切不忍」的懷疑論者。散惹耶毘羅胝子，為一詭辯論者。他對於當時的問題，

作這樣的答覆：「如汝問有他世否，如我知定有，我當作如是說；但我不作是說。我亦不以為如是；亦不以為不如是；我亦不非之；亦不言非有非無他世。」（巴利《沙門果經》）這是不以為甲，不以為乙，不反對是甲是乙，也不說是非甲非乙的。依漢譯，他的答覆是：如此的，不如此的，非如此不如此的。總之，他對於是、非、是非三句，跟著他人的意見而說；自己不反對別人這麼說，自己卻不這麼說。他的真意，無法明了。傳說舍利弗目犍連起初跟他修學時，問他是否得道，他說「吾亦不自知得與不得」（《大智度論》）。他見到緣起法的相待不定性，所以說不知，不說；耆那教稱他為不知主義。拘舍黎以為都可說，可以從三方面去說：可以是，可以非是，可以亦是亦非是；與散惹耶恰好對立。尼犍子立或然主義：以為同一事物，可以從七方面說：如一、瓶是實，二、瓶非實，三、瓶亦實亦非實，四、瓶不可說，五、瓶實不可說，六、瓶非實亦不可說，七、瓶亦實亦非實亦不可說。他的七分說，即此三者的亦可說亦不可說。不像散惹耶的不可說，拘舍黎的可說。新宗教的思辨，都能多少了解事事物物的相對性，變動性，不能不說他是新宗教的特色。依佛教的歸納起來，還是三見而已（這種相待動變的論式，在佛教的東方系中還保存確當的理解。西方系的因明學，卻全然不同）。

九 釋迦的真諦

釋迦牟尼的創設佛教，為東方新宗教的大成功，給予人類非常的影響，尤其是亞洲。釋尊的佛教，自有獨到的深見。然而他也曾熏陶於印度的文明（釋迦族鄰接西方，所以釋尊的了解西方，不是六師們可及的），也需要適應印度的文明。他於時代的一切，攝取精英，吐棄糟粕；在這些上，特別的容易看出釋迦的真諦。

對於西方傳統的婆羅門教，釋尊的說教，雖是溫和的，而實在幾乎全部的否定他。婆羅門學者，以為古聖傳述梵天的吠陀。依釋尊的批判，「若三明（三吠陀）婆羅門先無有見梵天者，又諸舊大仙三明婆羅門阿咤摩等亦不見梵天者，當知三明婆羅門所說非實」（《長阿含經》卷一六《三明經》）。否認傳說吠陀的梵天，即是從根本上否定一切。關於創造的神話，釋尊稱之為「尊祐論」，以為此種思想，不免影響人類的努力與責任心（《中阿含經

》卷三《度經》）。重天輕人的思想，在當時非常流行。釋尊的見解，天上不過是長壽富樂，他的前途只是沒落（傳說帝釋天見佛聽法，後在天宮的聲色欲樂中，什麼都忘了）。不能進求真理與自由的享欲，實在值不得羨慕。這樣，「人身難得」的名句，被提出了。人間才是更好的，連天神也在羨慕，所以說「人間，於天（神看來）則是善處」（《增一阿含經》卷二六〈等見品〉）。這因為真理與自由，惟有在人間才能實現。「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」（〈等見品〉）。

明確的讚歎人間的優越，引導人類從求生天國的思想中解放出來。這個傾向，必然的到達反他力的結論；祈禱天神的價值，徹底掀翻。《中阿含經．伽彌尼經》（卷三）以為：「梵志（即婆羅門）自高，事若干天，若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上。」這等於投石水中，站在岸上祈求，妄想大石的浮起來。我們的前途，決於自己的行為（業），決不因天帝與祭師的祈禱而有所改變，所以說「奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，無有是處」（《長阿含經》卷一六《三明經》）。婆羅門教的祭祀萬能，特別是血祭，釋尊是反對的。「若邪盛大會，繫群少特牛、水特、水牸，及諸羊犢小小眾生，悉皆傷殺；逼迫苦切僕使作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼。……如是等邪盛大會，我不稱歎。……作是布施供養，實生於罪」。這種殘殺犧牲，凌虐奴僕的大祭祀，簡直是作惡，那裡值得讚歎？這所以當時的人，都以為「沙門瞿曇（即釋迦）呵責一切諸祭祀法」。至於《阿闍婆吠陀》以來的咒法，占卜星相等一切迷信，「沙門瞿曇無如是事」（《長阿含經》卷一四《梵動經》）。

以釋尊的見解，這純是無知的迷信。所以，如「見（真）諦人信卜問吉凶者，終無是處。……（就是）生極苦……乃至斷命……從外（道）求……一句呪，二句、三句、四句、多句、百千句呪令脫我苦……終無是處」（《中阿含經》卷四七《多界經》）。這種迷信，凡能見真理的人，決不接受，甚至說「幻法，若學者，令人墮地獄」（《雜阿含經》卷四〇．一一一八經）。總之，因神權而引起的祭祀、咒術，給予徹底的廓清。假借神權而確立的四姓階級，《中阿含經》（卷三七）《鬚瘦歌邏經》、《阿攝惙經》等，以種

種理由，發揮種族平等的思想。《阿摩晝經》（《長阿含經》卷一三）等，以為印度的種姓，只是社會的分工，無所謂優劣。假託神權的階級制，「如有人強與他肉，而作是說：士夫可食！當與我直」（《中阿含經》卷三七《鬚瘦歌邏經》）。這種人為的階級制，沒有接受的義務。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。他們稱之為「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。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中，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（《雜阿含經》卷四．九三經）。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。

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。

《奧義書》的思潮，釋尊所受的影響最深。理性的思辨與直覺悟證，為佛教解脫論的重心。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」。古人說「無量劫來生死本，癡人喚作本來人」，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」（《雜阿含經》卷一四．三四七經）。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，繼而捨棄它；又專修苦行六年，又捨棄它；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《雜阿含經》（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。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：一、抨擊極端的縱欲與苦行，如《中阿含經．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。」倡導不苦不樂的中道，為釋尊徹始徹終的教說。二、「命則是身」的唯物論，「命異身異」的二元論，加上「色（心）是我，無二無異，長存不變」的梵我論，一一加以破斥，代以不落兩邊，無常無我的緣起論。三、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」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。

要理解釋迦的真諦，更應該從佛教確立的體系去認識。釋尊所倡導的新宗教，稱為達磨，意譯為「法」。法的本義，是「持」，有確定不變的意味，引申為秩序、條理、軌律。佛教中，凡事理的真相，行為的正軌，究竟的歸宿，都叫做法。這些法，是本來如此的，一定如此的，普遍如此的，所以讚歎為「法性、法住、法界（界是類性）」。釋尊在現實經驗的基礎上，以思辨與直覺，洞見此本然的，必定的，普遍的正法，這才大轉法輪，化導有情（泛稱一切有情識的生物，但主要的是人類）。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。

釋尊的開示正法，通常歸納為四諦。鹿野苑初轉法輪，即是依四諦而說的。四諦是苦、集、滅、道。這四者，「如如，不離如，不異如，真實審諦不顛倒，是聖所諦」（《雜阿含經》卷一六．四一七經）。是真實正確的，所以稱為諦。一、苦諦：佛法出發於有情的現實經驗；現實人生有不可否認的缺陷、苦迫，考察它而要求超脫它，即是佛教的中心論題。現實人生的苦迫，因為身心常在變動的過程中，所以引起「生苦、老苦、病苦、死苦」。人在社會中，不能沒有自他的交接，所以引起「愛別離苦，怨憎會苦」。人的衣食住行，依賴於外界的物資，所以引起「求不得苦」。這些苦迫，如作根本的看法，即可「略說為一，五陰（蘊）盛苦」。五陰即有情身心的總稱；一切苦迫，到底依身心和合的存在而存在；有情與苦，實為不可分的。然佛說有情是苦，不否認人生有福樂，而且還稱讚它——「福報是受樂之應，

甚可愛敬」（《增一阿含經》卷四〈護心品〉）。這因為從世間情意的立場，當前的情感，有「苦受」、「樂受」、不苦不樂的「捨受」，不能說一切是苦（佛法不承認苦與樂為純主觀的，如《雜阿含經》卷三．八一經說），福樂比苦痛要好得多。

如從解脫的理智的立場，從高一層看，一切在變動不居的否定中；福樂的可愛，到底必歸於滅無。這樣，「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」（《雜阿含經》卷一七．四七三經）。充滿苦迫的有情，到底是什麼？釋尊的觀察，詳於心理的分析，有五蘊說（色、受、想、行、識）。詳於生理的分析，有六處說（眼、耳、鼻、舌、身、意）。詳於物理的分析，有六界說（地、水、火、風、空、識）。都不出色（物質）心（精神）的和合相續。像神教者常住不變清淨妙樂的自我（靈魂），根本沒有。這無常無我的色心和合相續論，依「識緣名色生，名色緣識生」（《雜阿含經》卷一二．二八八經）的緣起論的觀點，決不能看為二元的。即心與身，為相待的關係的存在；不相離而又是不相即的。二、集諦：即苦果的因緣。釋尊承受印度主意論的思想，確認苦迫的原因是愛。愛是意欲的，染著的，為有情活動的特質；在有情（凡夫）的一切活動中，深刻的表現出來。此意欲的愛，表現於時間的關係中：他「顧戀過去」而同時又「欣求未來」。

戀戀於過去的美夢，憧憬於未來的光明，又牢牢的「耽著現在」。愛又表現於自我與環境的關係中：他以自我（常樂的）的愛著為根本，又染著外界的一切。把這二者綜合起來，即看出愛欲的清晰面目。所以，集諦是「愛，後有愛，喜貪俱行愛，彼彼喜樂愛」。欲愛的活動——業，有善的也有惡的；決定自己未來的身分，有苦的也有樂的。然依理智究竟的觀點，愛欲的活動，都不過是未來的苦因。就是當前的境界，也是有愛即有苦；如深著自我而為無限的追求，必將引起個人與社會間更深刻的苦迫。《雜阿含經》（卷二〇）五四五經等，都曾明確的指出，所以歸結到「眾生所有苦生，彼一切皆以欲為本」（《雜阿含經》卷三二．九一三經）。三、滅諦：世間的個人福樂，社會的和樂繁榮，當然值得稱讚。但他到底是「不可保信」的；一切的一切，在回憶中消失了。生死是這樣的連續下去：生天的還要墮落，成

仙的要死，自殺的如「老牛敗車」，反而更糟了。依佛法，生死的根源是愛欲，所以如能「斷除愛欲，轉去諸結，正無間等」，就能「究竟苦邊」（《雜阿含經》卷一．二四經）。

苦迫的徹底解脫，稱為滅，就是涅槃，涅槃即苦與集的消散。在理智的直覺中，現證一切空寂；廓然無我的智覺，無著無礙，實現解脫的自在。這重在現生的體驗，不是寄託希望在未來，所以說「出家是捨非時樂，得現前（自證的）樂」（《雜阿含經》卷三八．一〇七八經）。四、道諦：世間苦迫，從情意的愛欲而來；解脫愛欲的涅槃，必以理智為中心的聖道，才能實現。道即八正道：正見，即正確的知見，對事理的真實，有明確堅定的理解。一切修行，都以此正見為根本，如《雜阿含經》（卷二八）七八八經說：「正見人，身業如所見，口業如所見，若思若欲若願若為悉皆隨順，彼一切得可愛可念可意果。」正見是實踐的眼目，思想行為，一切都照著正見的指導，才能到達理想的目的。正思惟，即依正見所見的，加以思慮，決心去實現他（正思惟，或譯正志，正欲）。正語，是確當的言論。正業，是身體的正當行為。正命，是正當的生活。經濟的來源與消費，都需要適合，正當。正精進，即強毅而必求貫徹的身心努力。

正念，即對於正見正志所認識而決定的，能專心的繫念；這就是在正知正行的基礎上，進修瑜伽。因正念而到達身心平靜，即正定。在正定中（佛教雖主張不一定要深入四禪，然至少也要有身心平靜的境地），現覺真諦而實證涅槃的解脫。這八者，在家與出家的信徒，在「正語、正業、正命」的內容上，雖有多少不同，然同為到達解脫者必經的歷程。此解脫行的必然正軌，任何人不能例外，所以稱之為「古仙人之道」。不但解脫，即世間的正行，如要完成人格，成一世間的賢者，也到底不能違反此原則，不過多少降低他的內容而已。這在經中，就稱之為「世間正道」、「相似八正道」。上面所說的四諦，概括一切；他的所以被稱為諦，即重在事理的真實。確見此四者的確實如此，即是「知法入法」的聖者了。

四諦，是概括的分類，更可以統攝在兩大理性以下，即緣起法與聖道法。聖道，即八正道，是佛法的宗要。有聖道的篤行，才可以體證真理而實現解

脫的自由；佛法也就依聖道的篤行而久住人間。正道的最初是正見，正見所見的，即是事理的真實。正道的最後是正定，正定所證入的，即究竟的歸宿——涅槃。佛法以正道為中心，統攝真諦與解脫，明白可見。然聖道，「是古仙人之道」，所以不僅是實踐，而且是實踐的理性。以正見為眼目，以純潔的行為（語、業、命）為基礎，為解脫所必經的正軌。確見此本然必然而普遍的理則，所以肯定的說「得八正道者，得初沙門，得第二第三第四沙門（果）。除此已，於外道無沙門」（《雜阿含經》卷三五．九七九經）。緣起法，是從事理的真相統攝一切。緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」。即世間法（苦與集）的存在與生起，一切都是依於因緣，依因緣的存在而存在。緣起法所開示的因果法則，如《增一阿含經．六重品》（卷三〇）說：「如鑽木求火，以前有對，然後火生；

火亦不從木出，亦不離木，……皆由因緣合會然後有火。」所以，果必待因而後生；果雖不離因，也不就是因。依「此有故彼有，此生故彼生」的定律，建立意欲為本的世間因果。十二緣起的因果相續，是流轉門。然流轉的緣起法，不是個別的因果事相，是在無限複雜的因果幻網中，洞見因果的必然系列。個別的因果事相，名為緣生法。因果事相中，看出他必然的系列，即有情流轉的必然階段；因果事相，總不出此必然的理則。此緣起法與緣生法，如《雜阿含經》（卷一二）二九六經說。凡能悟入此因果必然的理則，名為得法住智。緣起法，是依因託緣的存在。凡是依因緣的和合而有而生的，也必然依因緣的離散而無與滅；這本是緣起法含蓄著的矛盾律。所以翻過來說「此無故彼無，此滅故彼滅」，雜染苦迫的消散，稱為還滅門。滅，即是涅槃的寂滅。此緣起法的生起，是有為法；緣起法的寂滅，是無為法。有為與無為，如《雜阿含經》（卷一二．二九三經）說。能悟入無為寂滅的，名為得涅槃智。

滅，決不是斷滅，不是壞有成無，這是緣起法本性的實相。因為因緣和合而有，因緣離散而無；可以有，可以無，理解到他的沒有真實性，如《雜阿含經．第一義空經》說。這樣，佛教的三大真理，被揭示出來，即「諸行無常，一切法無我，涅槃寂靜」。有情的緣起，即身心和合相續的歷程。緣

起的存在，必歸於滅無；所以有情的相續活動，是無常的。息息變動的身心和合，沒有常恆、獨存的自我，所以說無我。不但沒有常存不變的個我，也沒有宇宙本體的大我，擬人的創造神；這都不過是小我的放大。徹底的說，一切的一切，物質也好，精神也好，都是依因緣而存在，所以也一律是無常的，無我的。從無常，無我的觀察，確立涅槃寂滅。一切法的歸於滅，為一切法的本性；如大海的每一波浪，必歸於平靜一樣。佛弟子的證入涅槃，不過是行其當然，還他個本來的面目。一般人，不了解無常，錯覺自我的存在，流為一切意欲的活動。如勘破諸行的無常性，諸法的無我性，即能斷愛離欲，現覺涅槃的空寂。

如《雜阿含經》（卷三）八四經說：「無常則苦；苦則非我；非我者，彼一切非我，不異我，不相在（此即破三種我）。如實知，是名正觀。……如是觀察，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故，自覺涅槃。」佛教的涅槃，不建立於想像的信仰上，建立於現實人生的變動上，是思辨與直覺所確證的。上面的緣起與聖道，總貫一切佛法：而此二者更統一於因緣的法則中，所以說「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」；「我論因說因」（《雜阿含經》卷二．五三經），即是釋尊正法的特質。

┌苦諦———┐

┌緣起而緣生—┤ ├—世間因果

｜ └集諦———┘

┌緣起法—┤

｜｜

法—因緣—┤ └緣起而寂滅—┬滅諦———┐

｜｜ ├—出世因果

└聖道法———————┴道諦———┘

十 結論

東方的宗教，特別是佛教，推進了東方後進民族的發揚。王朝可以興衰，東方人的強大，一直在前進。這時候，西方在惡運中沒落了。宗教的思想分化（後起的六派哲學，都在此時漸漸的分化）；宗教制度與社會秩序，在東方崛興中動搖；佛教的傳布，衝過恆河上流，到達印度河流域了。外患又一天天嚴重起來：西元前五一八年，波斯王達理士，侵入西北印度；五河地方曾被異族統治。拘羅地方也缺乏有力的王統。接著，西元前三二六年，馬其頓王亞歷山大，侵入印度，一直到恆河上流。婆羅門領導的政權，遭受嚴重的打擊。當時，東方吠舍離人旃陀羅笈多起來，收攬五河地方的人心，驅逐亞歷山大王遺留的戍兵；然後回兵東向，創開統一印度的孔雀王朝，定都在東方政教中心的波吒釐。五十年後，阿恕迦王即位，摩竭陀中心的大帝國，達到非常的隆盛。佛教也進而為印度的國教，弘通到印度以外。印度歷史的光榮，不能忽略印度的東方！

印度缺乏明確的歷史，尤其是東方。一般人，專憑西方婆羅門文化的傳說，不知東方人自有古代史的傳說，這是應該考慮的。佛教起於東方；他的根本聖典，在西元前三世紀的阿恕迦王時代，已明確編定。佛教的傳說，與《摩訶婆羅多》、《羅摩衍那》、《往世書》等比起來，有的還要早得多。在東方人傳說的東方中，如東方印度初民文化的自發性；東方民族的西進；釋迦族的起源於阿濕摩，都是值得重視的。恆河以北，雪山以南，這一帶民族的共同性，也在佛教的根本聖典中，明白的表顯出來。這在印度民族文化與佛教文化的特色中，是怎樣的值得研究！本文不過根據古典，對此重要論題，作粗略的提出，以引起學界的注意罷了！

卷003

「法」之研究

一 序起

「法」是達磨（dharma，巴利語作 dhamma）的義譯。在佛法中，法有根本而重要的意義，如佛教的流傳人間，稱為三寶住世。三寶是我們的歸

依處，信仰與理想所在，而法就是三寶之一。如釋尊成道以後，在波羅奈的鹿野苑，為五比丘開始宣揚其自覺自證的聖道，稱為「轉法輪」。法是佛法的內容，而佛與僧是法的體現者與實踐者。所以，法是佛法的根本與核心。

從聖典看來，法的內涵，極為深廣；法所表示的意義，也不一致。在佛法的流傳中，「一切法」成為熟悉的成語，善惡邪正——一切都是法。如一般人說到法，就會想到《俱舍論》的七十五法，大乘的百法。一切一切都是法，這樣的意義，當然也是古已有之。但著重於這樣的法，與如來出世宣揚正法的根本意義，顯然有了距離。法被偏重的泛稱一切，習慣了也就忽略法的本義。如西藏所傳，彌勒所造的《辨法法性論》（法尊譯，漢藏教理院刊本），竟然說「法為生死，法性為涅槃」。法被局限於生死流轉的一切有漏法，與法的本義——法是歸依處，到了恰好相反的一面。

關於「法」的含義，《原始佛教思想論》（漢譯本六九——七〇）引覺音的法有四義：教法、因緣、德、現象。而以為應分為教法與理法；而理法有現實世界的理法，及理想界的理法。我在《佛法概論》，曾類別為文義法、意境法、歸依法。而歸依法中，又有真實法、中道法、解脫法（第一章第一節）。現在看來，依法的不同意義而作不同的分類，是可以的。但從含義的不同，發展的傾向，以探求法的根本意義，還嫌不夠。所以再以「法」為對象，而作進一步的探究。

古代有「智所知」、「識所識」、「通達（慧）所通達」論門。說一切有部阿毘達磨論師，以為一切法是智所知的，也一切是識所識的，通達所通達的。但大眾部等卻說「一切法處非所知，非所識，是所通達」（《異部宗輪論》）。大概的說，這是以為，識所認識的與般若所通達的不完全相同。阿毘達磨者的見解，自有他的思想淵源，有他的獨到見地。但如以法為有是「識所識」的，有是「通達所通達」的，在說明上，倒不失為善巧的方便。

二 聖道現見的正法

「法」是釋尊自覺自證而為眾生宣說開示的。自覺自證的法，一向稱為「甚深極甚深，難通達極難通達」。為眾生作契理契機的宣說，實在並不容

易！從佛的開示看來，佛是以聖道為中心而方便開示的。聖道是能證能得的道，以聖道為法，主要是八正道。如《雜阿含經》（卷二八）說：「正見是法，乃至……正定是法。」八正道——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定：為初轉法輪時宣說的道。八正道為什麼稱為「法」呢？法（dharma）從字根 Dh□ 而來，有「持」——執持不失的意義。八正道是被稱為「古仙人道，古仙人徑，古仙人道跡」（《雜阿含經》卷一二）。八正道是一切聖者所必由的，佛曾為須跋陀羅表示了絕對的、決定的主張，如《長阿含經》（卷四）說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。須跋！以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」可見八正道是解脫所必由的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。

聖道不外乎八正道，但佛應機而說有種種道品，如佛曾一再為阿難說「自洲（或譯「燈」）以自依，法洲以法依，不異洲，不異洲依」（《雜阿含經》卷二四）。佛教弟子們依自己、依法而修習，而依止的法，就是四念處——身念處、受念處、心念處、法念處；四念處是八正道中正念的內容。八正道是古仙人道，四念處也被稱譽為「有一乘道，能淨眾生，度諸憂悲，滅除苦惱，得真如法（準《中阿含經》卷二四，真如法即正法），謂四念處」（《雜阿含經》卷四四）。這是貫通古今，前聖後聖所共依的一乘道。還有，摩訶迦旃延說六念——念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天為一乘道（《雜阿含經》卷二〇）。這樣的古道與一乘道，都稱之為法。

八正道統攝為三增上學，這是一般所公認的。依戒得定，依定發慧，依慧得解脫。這樣的三增上學，能得解脫的實現，所以《長阿含經》卷二《遊行經》中，稱戒、定、慧、解脫為「四深法」。如加上解脫的證知，即成戒、定、慧、解脫、解脫知見，名五分法身（法蘊）。佛的無學弟子，都是成就此法的，所以《長阿含經》（卷六）說：「佛真弟子，法法成就。所謂眾者，戒眾（眾即蘊的異譯）成就，定眾、慧眾、解脫眾、解脫知見眾成就。」

上來以聖道為「法」而展開，著重於道的體證解脫。依聖道而修習成就，一定會體現那甚深法。反之，如不能如實知見，陷於迷謬的二邊，那怎能

解脫呢？這樣，從聖道的先導者——正見而開示如實法。聖道的如實知見，據《雜阿含經》（卷三〇）說：四聖諦、八聖道而外，舉「十二支緣起如實知見」。從無明到老死——十二支，為緣起說的最後定論。佛說因（hetu）、因緣（nidāna）、緣起（pratītya-samutpāda），這些術語起初是沒有多大差別的。這無非指出一項根本法，一切的有與無，生與滅，都依於因緣，顯示了有無生滅的所以然。釋尊到底怎樣開示緣起呢？釋尊一向宣說：「此有故彼有，此生故彼生。此無故彼無，此滅故彼滅。」這裡所應該注意的：有與生，是「無明緣行，行緣識……純大苦聚集」。無與滅，是「無明滅則行滅，行滅則識滅，……純大苦聚滅」。「苦聚」，就是稱為「五盛陰苦」的五取蘊，現實身心的總名。五取蘊的集起，依於因緣，滅盡也由於因緣。這似乎從因緣而展開為相生與還滅的二面，其實是：無明緣行，行緣識，……純大苦聚集，是緣起，是依緣而集起。無明滅則行滅，行滅則識滅，……純大苦聚滅，是寂滅，不是依於緣而是緣滅了。舍利弗聽了馬勝比丘的一偈而悟入，極有名的緣起偈，《四分律》（卷三三）這樣說：「諸法因緣生，佛說此因緣；是法緣及盡，是大沙門說。」緣（依緣而集起）與盡滅，不能看作不相關的兩法。因為依緣而集起的，當下就顯示了滅盡的可能與必然性。「此有故彼有」的，沒有不歸於「此無故彼無」。所以悟入因緣、緣起的依待性，也就能更深入的悟入寂滅，因此《中阿含經》（卷七）說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」甚深微妙法，從緣起的悟入而顯現出來。

佛所自證的深法，感到不容易宣說，而有「我若說法，徒自勞苦」的慨歎。傳說梵王為此而請佛說法，律部都有記載。《相應部》（六．一）說：「世尊獨處禪思，作如是念：我所證得甚深之法，難見難悟，寂靜微妙，超尋思境，深妙智者乃能知之。眾生樂阿賴耶、喜阿賴耶、欣阿賴耶；眾生以樂阿賴耶、喜阿賴耶、欣阿賴耶故，是理難見，所謂緣起。倍復難見，所謂一切諸行止滅，諸依捨離，愛盡，離欲，滅，涅槃。」這在漢譯《雜阿含經》（卷一二），即分明的稱為有為與無為，如說：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。」難見與倍復難見，是先後的次第悟入，這就是「先知法住，後

知涅槃」（《雜阿含經》卷一四）了。

涅槃是不生不滅的無為法，「一切法中最為第一」（《雜阿含經》卷三一），這是不消多說的。緣起是有為生滅，為什麼也稱為法（任持不失）呢？對於這，釋尊有明確的開示，如《雜阿含經》（卷一二）說：「緣無明有行，乃至緣生有老死，若佛出世，若未出世，此（緣起）法常住、法住、法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說開示顯發。……此等諸法，法住、法定（原誤作「空」）、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實不顛倒。」這一經文是非常著名的，雖傳譯略有不同，但主要是說明：緣起是本來如此的，與佛的出世不出世無關。佛只是以正道而覺證他，為眾生說明而已。法住、法界等，是從種種方面，來形容表示緣起——法的意義。《雜阿含經》（卷一二）說：「此（緣起）法常住、法住、法界。」玄奘在《瑜伽師地論》中，譯作「安住法性、法住、法界」。什麼叫「法性」（dharmatā）？如《增支部》（一〇．二）說：「凡持戒具戒者，不應思我起無憂，於持戒具戒者而無憂生，是為法性。……厭離者不應思我現證解脫知見，於厭離者而現證解脫知見，是為法性。」《中阿含經》（卷一〇）譯法性為「法自然」。這是說修道——持戒、得定、如實知見，這些道法，如能修習，會自然的引生一定的效果。法是這樣自然而然的，「性自爾故」，所以叫法性。又如《雜阿含經》（卷四四）說：「過去等正覺，及未來諸佛，現在佛世尊，能除眾生憂。一切（佛）恭敬法，依正法而住；如是恭敬者，是則諸佛法。」「是則諸佛法」，據巴利藏，應作「是諸佛之法性」。意思說，諸佛於法是自然的、當然會這樣的——依正法而住的。依法而住與恭敬法，就是以法為師的意思。「法性」本形容法的自然性，但一般解說為法的體性、實性，法與法性被對立起來，而法的本義也漸被忽略了。這些形容法的詞類，都應該這樣的去解說。如法（緣起）是安住的，確立而不改的，所以叫「法住」。法是普遍的、常住的，所以叫「法界常住」。法是不動的，所以叫「法定」。法是這樣這樣而沒有變異的，所以叫「法如」。如是tathatā 的義譯，或作真如。「法不離如，法不異如」，就是「非不如性」（avitathatā）、「不變異性」（ananyatathatā）的異譯，是反覆說明法

的「如」義。「審諦真實不顛倒」，奘譯作「是真是實是諦是如，非妄非虛非倒非異」，也就是說明法——緣起是真實而非虛妄的，審諦而非顛倒的，如如而非變異的。這樣的甚深緣起（及緣起寂滅），非變非異，法爾自然，當然是「法」了。

從道的實踐，而達解脫的證知（五分法身），是從能證邊說。從聖道的如實知見，悟入緣起與涅槃，是從所證邊說。這是釋尊開示正法的兩大方便！其實，修聖道而能悟見緣起與寂滅，當下就是離繫解脫的證知了。法是以聖道的實踐為核心的，所以佛的開示，或稱為「示涅槃道的勝法」（《經集》二三三）。此外，如實知見的，還有四諦。佛在波羅奈初轉法輪，就以四諦為法的綱要。四諦——苦、苦集、苦集滅、苦滅道，這也就是法，所以《雜阿含經》（卷一六）說：「如如，不離如，不異如，真實審諦不顛倒，是聖所諦。」在這四諦的開示中，也有兩方面的敘述。一、經中一致說到，「如實知四諦」，四諦是應思惟，應如實知，應現證的：這是從所邊說。二、如《雜阿含經》卷一五《轉法輪經》說：四諦是應了知，應現證的。但又說：「知苦」，「斷集」，「證滅」，「修道」。這是說，在修道的實踐中，知苦，斷集而證於寂滅，可見這是從能邊說。苦與集——苦由集起，由集起苦，就是純大苦聚集，為緣而起的緣起法。苦集滅，就是純大苦聚滅，也就是「愛盡、無欲」的寂滅涅槃。在聖道的實踐中，不但悟見苦集滅，而也是知苦（緣起故無常、苦、無我我所），斷集（離愛），證入於寂滅。知斷證修的四諦說，是以聖道的修習，而敘述其斷證的。這二類不同的方便敘說，實為後代部派中，漸悟四諦，與頓悟滅諦的異義的根源。

法是我們的歸依處，佛弟子應「念法」，「於法證淨」無疑的。法隨念與法證淨的法，《雜阿含經》（卷二〇）這樣說：「世尊現法律，離諸熱惱，非時，通達，即於現法，緣自覺悟。」玄奘於《法蘊足論》（卷二）譯為：「佛正法善說，現見，無熱，應時，引導，近觀，智者內證。」這可以略為解說：佛的正法，是善巧宣說，說得恰如其分的——善說。佛的正法，能在現生中悟見，而不是非要等到來生的——現見。八正道與煩惱不相應，是清涼安隱的——無熱。應時，或譯不時，佛法不受時間的限制，什麼時候都

可以契入的。八正道有引向通達的能力——引導；能隨順於如實知見——近觀。是佛及佛弟子所自覺自證的，稱為智者內證。所以，「法」不是別的，是從聖道的修習中，現見緣起與寂滅而得自覺自證。方便的開示中，這就是法，就是我們的歸依處。這一切是本於佛的現正等覺而來。

三 法與義、法與律的對立

佛開示的正法，雖方便的說為聖道，聖道所覺悟的如實，由聖道而實現的解脫，而實就是佛陀自覺自證的內容。但在佛法的流傳中，法與義，法與律，卻分化而對立起來。法與義（artha）並舉，《阿含經》中到處可見。考察起來，也還有三類：一、如《雜阿含經》（卷二九）說：「何等為沙門法？謂八聖道，正見乃至正定。……何等為沙門義？謂貪欲永斷，瞋恚癡永斷，一切煩惱永斷。」這是以八聖道為法，以聖道所得的利益效果為義。又如《雜阿含經》（卷一六）說：「非義饒益，非法饒益，非梵行饒益。」非義饒益，巴利藏作「不引義利」。可見義是從法而來的實效，也就是修法的真正義利。義是實際的義利，所以空虛的議論，迷妄的宗教行儀（如苦行等），是沒有實際效果的，都稱之為「無義」，而為佛所呵棄。二、法是聖道所現見的，義是法所含的內容，如《雜阿含經》（卷一二）說：「法說，義說。」法是如實知見的緣起支，義是緣起支的別別解說。與此相當的《相應部》（一二．一——二），雖作「法說、分別說」，然據四無礙解的法無礙解、義無礙解；及四依的依法不依人、依義不依語而說，法為聖道所現見的，義是所含內容的分別，是非常恰當的。法與義的這一對說，是重於開示解說的（教法）。三、重於教法而更進一步的，如《中阿含經》卷一《善法經》說：「云何比丘為知法耶？謂比丘知正經、歌詠、記說、偈咃、因緣、撰錄、本起、此說、生處、廣解，未曾有法及說義。……云何比丘為知義耶？謂比丘知彼彼說義，是彼義，是此義。」這是以十二分教（巴利藏見《增支部》七集，作九分教）為法，以十二分教的意義為義。這樣，法是佛所說的一切教法（本生、譬喻等都在內），而不是專指聖道現見的法了。從《雜阿含經》所見的法與義，到《中阿含經》（或《增支部》）所見的法與義，看出了佛教界從重於證法，而傾向於教法的歷程。

法與律的並舉，是僧伽發展所引起的。佛的成正覺，轉法輪，一貫是法的現覺，法的開示。由於隨佛出家的多了，所以「依法攝僧」而有僧伽的成立。一方面，因學眾的違犯而有學處（Zik□āpada）的制立；半月半月說，名為波羅提木叉。一方面，規定了出家、受戒等僧伽的制度。出家中心的僧伽，日漸廣大，這些被稱為律的，也日漸重要，達到與法對立並舉的地位。說到律，梵語 vinaya，音譯為毘奈耶，毘尼；義譯為律，調伏。經律中常見法與律並舉，如「法律」；「法毘奈耶」；「是法是毘尼，非法非毘尼」等。法與律的對舉，起初是與「法義」並舉一樣，表示法與法的效用。正法的現見，是如實知而得解脫的；由法而得這樣的義利，所以稱為義。同樣的，法——聖道的修證，一定是離罪惡，離顛倒，離縛著而身心調伏的，所以稱為毘尼。我曾比喻為：法如光明的顯發，毘尼如陰暗的消除：法與毘尼，是同一內容的兩面。但在僧伽的發展中，和樂清淨，為僧伽的特質。在僧伽中，無論是個人的身心活動，或是僧伽的自他相處，如有不和樂清淨的，就與法不相順而有礙於法的進修。反之，如消除不和樂清淨的因素，自能「法隨法行」而向於正法。這樣，犯罪而行懺悔，奉行僧伽的規制，就稱為毘尼，與法有同等的重要性。《毘尼母論》（卷七）說：「毘尼者，凡有五義：一、懺悔，二、隨順，三、滅，四、斷，五、捨。」「懺悔」是犯或輕或重的過失，作如法的懺除，約波羅提木叉說。「隨順」是遵照僧伽的規制——受戒、安居等，如法而作。這二類，又稱為「犯毘尼」。「滅」是對僧伽引起的糾紛，如法滅除，就是現前毘尼等七毘尼，這又稱為「滅鬪諍言訟毘尼」。「斷」是對煩惱的對治伏滅，又稱為「斷煩惱毘尼」。「捨」是對治僧殘的「不作捨」與「見捨」。從古代的解說來看，都是有個人的思想或行為錯誤的調伏；不遵從僧伽規制或自他鬥諍的調伏。「斷煩惱毘尼」，可說是毘尼的本義；因為見法必斷煩惱，斷煩惱就能見法。但在僧伽制度的開展中，毘尼成為波羅提木叉與犍度的總稱。其後，著重於教法，所以結集的文句，也就內容不同，而分為法（經）與毘尼。法與毘尼，由於教典各別，漸被看作不同的二事。這不但局限了法的內容，律師們還高唱「毘尼至上」，想與法一論短長！

四 傳承中的無比法與妙法

法是聖道、聖道的證知與解脫。這一根本意義，在佛法的弘傳中，上座說一切有部，是堅定地受持的，所以《大毘婆沙論》（卷一八二）說：「云何法輪？答：八支聖道。」法以聖道為本，在佛教的部派發展中，可說都在探求最根本的、最主要的聖道。赤銅鍱部的《分別論》（一一．二），並列八支聖道與五支聖道；化地部就說「正道唯五」（《論事》二〇．五）。這與譬喻師所說「奢摩他毘鉢舍那是道諦」（《大毘婆沙論》卷七七），意見相合。這是說：在聖道的體證中，是沒有正語、正業、正命的。這是以戒為助道的資具，定慧才是道的主體。大眾部更進一步，如《異部宗輪論》說：「慧為加行，能滅眾苦。」這是以慧（般若 prajñā）為道體，聖道的修證，就是般若的修證。

以聖道，聖道的主體——般若為「法」的，上座說一切有部，及初期大乘經，都正確的傳承下來。說一切有部中，重於阿毘達磨的論師，雖也以八聖道為法，而特重於慧。法——達磨，佛教界偏重於「一切法」，法的根本義，不免晦昧不明。所以，阿毘達磨（abhidharma）——大法，無比法，究竟法，在一切法中被舉揚出來。甚深無比的法——阿毘達磨，據《大毘婆沙論》（卷一）說：「阿毘達磨自性云何？答：無漏慧根以為自性。」無漏慧是勝義阿毘達磨，也就是真實的阿毘達磨。能引發無漏慧的有漏修慧、思慧、聞慧、生處得慧，詮表阿毘達磨的論典（教），是阿毘達磨的資糧，依此能得阿毘達磨（無漏慧），所以也名阿毘達磨；這都是世俗（假名）阿毘達磨。依《大毘婆沙論》所說，依論典而引生有漏慧，依有漏修慧而得無漏慧，該攝了聖道修學的歷程。

關於初期的大乘經，且舉《般若經》與《法華經》為例。《摩訶般若波羅蜜經》（《小品》卷五）說：「諸佛依止於法，供養恭敬尊重讚歎於法。所謂法者，則是般若波羅蜜。」法為佛所尊敬，為佛所依住，是《阿含經》所說的。所依所敬的法，不是別的，就是般若。據《阿含經》及律，由於佛說八聖道名為轉法輪，現在廣說聖道的主體——般若，所以諸天於空中說「我於閻浮提，再見法輪轉」（《小品》卷四）。這一開示，顯明了佛陀證法

與教法的本義。於般若特有深究的龍樹，在《大智度論》（卷一八）說「諸法實相，即是般若波羅蜜」；「知諸法實相慧，是般若波羅蜜」。又（卷五六）說：「因語言經卷，能得此般若波羅蜜，是故以名字經卷（亦）名為般若波羅蜜。」對般若的分別解說，就是實相般若、觀照般若、文字般若——三般若的根據。《大智度論》（卷三一）又說：「般若波羅蜜有二分，有小有大。……欲得大智慧（實相般若），當學十八空（觀照般若）。住是小智慧方便門，能得十八空。何等是方便門？所謂般若波羅蜜經（文字），讀誦（聞），正憶念（思），如說修行。」大、小般若，與勝義、世俗二類阿毘達磨；實相、觀照、文字——三般若，與無漏慧、有漏慧、阿毘達磨論——三類阿毘達磨，豈不是有同一的意趣嗎？雖然聖道——般若與緣起寂滅，阿毘達磨者重於差別的說明，而《般若經》重於現證如智不二的實相般若，而以聖道的現覺為法，是非常一致的。

再說《法華經》，具稱《妙法蓮華經》。妙法（saddharma）也可譯為正法。妙法或正法，原是《阿含經》以來的固有名詞。什麼是妙法？從前智者大師，說迹門十妙，本門十妙，真是說得玄之又玄，妙之又妙。其實，妙法或正法，就是佛所自證的；佛要說，由於眾生愚癡而不容易說的法。如上文所引，「世尊獨處禪思，作如是念：我所證得甚深之法，難見難悟」等。《法華經》就是把握這「妙法」而給予開顯出來。如（卷一）說：「我始坐道場，觀樹亦經行，於三七日中，思惟如是事。我所得智慧，微妙最第一！眾生諸根鈍，著樂癡所盲（即「愛樂欣喜阿賴耶」），如斯之等類，云何而可度？」其後，也說到因梵王請法，而決定方便說法。《法華經》說佛自證的妙法，是「我所得智慧，微妙最第一」。從這一見地去看時，《法華經》的「妙法」，即明顯的表示出來。佛所自證的妙法，如（卷一）說「佛坐道場所得妙法」；「智慧甚微妙，諸佛之所得」；「我所得智慧，微妙最第一」；「如來知見廣大深遠，無量無礙，力、無所畏、禪定、解脫、三昧，深入無際，成就一切未曾有法」。這可見佛於道場現證的妙法，以智慧（知見）為主，攝得力、無所畏等一切無漏功德。在如來廣大深遠知見中，如（卷一）說「甚深微妙法，難見難可了，……道場得成果，我已悉知見」；「無漏不

思議，甚深微妙法，我今已具得，唯我知是相」；「如是大果報，種種性相義，……是法不可示，言辭相寂滅」；「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，……是法住法位，世間相常住」。佛自證的妙法，以智慧而徹證緣起寂滅——智境不二的圓證。以智慧（現證）為主，所以開宗讚歎說：「諸佛智慧，甚深無量，其智慧門，難解難入。」這樣，佛所要說而一時還不能明說的妙法，就是「佛之知見」，「佛慧」。只是這一大事，所以名為一乘。如（卷一）說「唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘若二若三」；「說佛智慧故，諸佛出於世；唯此一事實，餘二則非真」；「如來所以出，為說佛慧故」。為說佛慧的一佛乘，也名為大乘，是攝得種種功德的，如說「佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度眾生」；「是乘微妙，清淨第一，於諸世間，為無有上。……無量億千，諸力、解脫、禪定、智慧，及佛餘法」。總之，妙法是佛自證的，要說而不曾明說的，就是佛慧（佛之知見）。在《般若經》中雖說「法者，則是般若波羅蜜」，《大智度論》（卷五五）也說「般若波羅蜜，是諸佛實智慧」，但到底著重於菩薩現證的般若。所以說「般若但屬菩薩」，而「是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名一切種智」（《大智度論》卷四三）。《法華經》直探如來自證的妙法——「佛之知見」，所以（卷二）稱歎為「今復轉最妙，無上大法輪，是法甚深奧」了。

五 法輪與轉法輪

「法」，是聖道——般若的現證；這是佛所自證的，也是方便開示，而引導弟子來同樣證入的名詞。然而，法是印度舊有的名詞，佛為什麼選用這個「法」字，來代表現等正覺的內容？佛說法而阿若憍陳如悟入了，諸天稱譽為「轉法輪」；法為什麼比喻為輪，而形容為如輪的轉動呢？這是值得思考的事！

《雜阿毘曇心論》（卷一〇），擇取《大毘婆沙論》（卷一八二）的要義說：「牟尼說見道，疾故名法輪。或說學八支，轉至於他心。」見道是最初悟入，是非常迅疾的（後代禪者，稱為直入、頓入）。妙音解說為「轉至於他心」。本為佛陀的自證，因佛的引導，而從弟子心中頓然顯現，被形容

為「如新氈易染」。那時，「遠塵離垢，得法眼淨」，正是慧光朗徹的現覺（我從禪宗東山門下的「以心傳心」，而理會轉法輪的本義）。聖道的悟入，佛沒有闡述（所邊）悟的是什麼，而約（能邊）智慧現前說。「得法眼淨」，《轉法輪經》更廣說為「生眼、（生）智、（生）明、（生）覺」。以慧為主的現證內容，稱之為「法」，譬喻為輪那樣的迅疾，轉至於他心，是極為明確的。

平常說：法是「持」義，有不變不失的意思，那怎麼比喻為輪，如輪那樣的疾轉呢？與釋尊同時發揚而完成的耆那教，立「法」與「非法」；「法」是運動的原理，「非法」是靜止的原理。以法為運動的原理，與佛說不合，但印度固有的「法」這個名詞，有運動的意味，不正是佛說「法輪」、「轉法輪」的有力旁證嗎？

「陀羅尼」（dhāra□ī），是大乘的特法。《大智度論》（卷五）解說為「能持」、「能遮」。持與遮，實為同一內容的相對作用；一般是譯為（總）持的。陀羅尼也從 Dh□ 字根而來。陀羅尼的持而不失，與法同一語原（陀羅尼，可說是達磨俗化了以後，引起的代替名詞）。這可以從一器物來說明：兒童玩具中，有名為「陀螺」的，形製各式不一。或截取竹筒（作孔），中貫以支柱。先以繩纏繞，然後抽繩放去，陀螺就急疾地旋轉，在轉動而能保持力量平衡時，能卓立而不會倒下來，並發出嗡嗡的聲音：這名為抽陀螺。也有木製的，卓立在地，抽繩而急疾旋轉，如不斷的以繩鞭策他，就能久久的保持卓立而不倒，這可說是打陀螺了。「陀螺」，實是從印度傳來的，如涼譯《阿毘曇毘婆沙論》（卷三）說：「猶如小兒弄於獨樂，旋速則見如住，旋遲則見來去。」「獨樂」，顯然為陀螺的異譯。所以被稱為陀螺（即獨樂），正因為「旋速則見如住」，能保持不失。這是 Dh□ 而用於器物的稱呼，與陀羅尼，達磨（法），都從「保持不失」的意義而來。陀羅尼有名為「旋陀羅尼」的，可見 Dh□ 的「持而不失」，是在動態下顯現出來，而不是什麼靜止的，抽象的不變不失的原理。這對於法（達磨）的被用為運動的原理；被比喻為輪，輪那樣的轉動，是可以理解的。理解佛說的「法」的本義，那對於大乘現證法的內容，也可以有充分的理由去論證了。

「法輪」，從輪王的輪寶而來。釋尊誕生於王家，所以佛的化導世間，每以輪王的治化相對比。正法治世的輪王，主要從輪寶得名。輪寶是輪王的七寶之一。據印度傳說，如國王而奉行仁政，輪寶就會東方來。「輪（寶）有千輻，一切具足，清淨自然，非人所造，色如火燄，光明昱爍」（《中阿含經》卷一五等）。輪寶有無比的威力，飛到那裡，那裡的國家就（不經戰爭而）順伏，奉行愛民及物的德化的政治。輪寶是圓形的，光明赫赫的，威力無邊的，迅速飛行的，從東方來的，來了就是和平與繁榮。這大概是太陽神話引起的傳說；「千輻輪相」，也與傳說日稱「千光」相合。佛於菩提樹下的廓然妙悟，稱為菩提、般若、涅槃，都不外乎這一現證——「法」的說明。據佛法的信念，釋迦佛所現證的，與一切佛平等；弟子們修習相應，也一樣的現證，與佛一樣同得解脫。所以，現證的法，是古今一如的，迅速出現的，可以從此到彼的；現證時慧光朗徹，降伏一切無明煩惱的，這樣的法的現證，如輪王的輪寶一樣，所以就稱之為「法輪」、「轉法輪」了。這就是「正法」（妙法），是我們歸依的法。

六 意識所識的法

法是聖道現覺的勝義法（天魔梵所不能轉的）。在佛教（特別是阿毘達磨論師）發達中，重視世俗法——「一切法」，而現證的內容，又形成「法性」、「真如」、「實相」——與法相對立的勝義名詞。但也專約所邊說，所以雖說理智一如，「法性」等自然的被解說智慧所證的真理了。

世俗法，在佛應機設化中，也早已經應用，佛是就現實的世俗事而引歸勝義的。佛開示的法門，有蘊、處、界等。處是十二處：眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法。眼等為內六處，色等為外六處。眼等內六處（六根），各有所取的境：如眼取色，耳取聲，鼻取香，舌取味，身取觸，意取法，法是意所取的。十二處引發六識，總稱十八界。在十八界中，法是意根所取，意識所識（了別）的；法是物質（色、聲、香、味、觸）以外的一切。但意與意識，不但取法，識別法，而且能取一切，了別一切。所以一切都是意所取的，意識所了別的，一切都可名法，稱為一切法。「一切法」，《雜阿含經》（卷一三）已經說到了。雖在南傳的《相應部》中，只

是「一切」，然「一切法」一詞，早為經律各派所通用了。

這一切，為什麼都稱為法？《俱舍論》（卷一）傳阿毘達磨論者的解說：「能持自相，故名為法。」無論是根、是境、是識，都有不共其他的一定特性（自相）、一定作用。約特性不失說，叫做法，法就是「持」的意思。唯識學者解說得更圓滿，如《成唯識論》（卷一）說：「法謂軌持」。依「軌持」的意義說，有一定的特性（能持自相），能引發特定（一定範圍內）的認識（軌生他解）。這是說，可識知的一切，與所識有一定的關係，所識有他不共的特性存在。這種特性，能引發特定的認識，這就是法。這樣的解說，確乎符合於意識所知的，一切都名法的意義。

「一切法」，是一般的，世俗的，一般認識到的一切。自從部派佛教，特別是上座系，著重於一切法的論究以來，雖對現實的身心，有深切的研究，良好的成果。但過分傾向一切法的分別，不免忽略了佛所自說的，以聖道為中心的現證法。（初期）大乘法的興起，就是針對這種偏向，而以菩薩般若，如來知見為本，復活了佛陀時代，聖道實踐的正法。

卷004

密教之興與佛教之滅——《印度之佛教》第十七章——

一 祕密思想之濫觴

佛元八世紀以降，祕密教日見風行，以身語意三密相應行，求得世出世之成就果也。密咒遠源於吠陀之咒術，信咒語有神祕之能力；藉表徵物與咒力，以利用神鬼精魅，俾達其目的。表徵物及密咒，乃至身體之動作，常若有神力於其間者。咒法之作用，分「息災」、「咒詛」、「開運」，或加「幻術」為四類，此與祕密教之「息災」、「調伏」、「增益」，大致相同。原印度文明以《梨俱吠陀》為本；次組織補充之，成為《沙磨吠陀》、《夜柔吠陀》二吠陀。是三者，雖崇事神權，而末流成「祭祀萬能」，意象尚稱高潔，總名之曰「三明」。別有《阿闥婆吠陀》，以咒術為中心，乃鬼魅幽

靈之崇拜，用以適應低級趣味者。釋尊出世，斥婆羅門三明，而猶略事含容。於咒法、幻術，則拒之惟恐不及。《雜阿含經》云：「幻術皆是虛誑法，令人墮地獄。」巴利藏之《小品》、《三明》、《釋塔尼波陀經》，並嚴禁之。其後，「阿含」、「毘奈耶」間有雜入，然見於現存經律者，以治病為主。佛滅二百年，分別說系之法藏部，推尊目連，盛說鬼神，始傳有「咒藏」之說。

大乘佛教與祕密，無必然之關係，然大乘佛教之興起，則確予祕密思想以活躍之機。大乘仰聖者功德之崇高，昔之世出世善並由自力以致之者，今則佛力無量，菩薩願大，他力加持之思想乃勃興。菩薩遍入六道，龍、鬼、夜叉中，自應有菩薩存在。而佛弟子之編集遺聞，融攝世俗，既以魔王及外道師宗多菩薩之示跡，又以天龍、夜叉之護法，而謂傳自夜叉或龍宮。魔王、外道、天、龍、夜叉與菩薩同化之傾向，日益顯著。如梵童子之與文殊，因陀羅之與普賢，摩醯首羅天成佛之與大自在天，其顯例也。其中，尤以夜叉為甚。夜叉本為達羅維荼民族之神群。佛世傳有金剛力士護佛，《密迹經》即謂其為大菩薩，以護持千佛之佛法而示現夜叉者。說《十地經》之金剛藏，亦夜叉之一。《大智度論》謂夜叉語音隱密雜亂不易知，此與密咒之密有關。夜叉手執金剛杵，金剛乃常住不壞之寶物，因與真常論特相契合。自中印法難，安達羅王朝之文化大啟，大乘由此而勃興，夜叉即於此菩薩化。後之傳密法者，謂龍樹開南天竺鐵塔，見金剛薩埵而後傳出；密典多以祕密主或金剛手為當機者，其間之關係，固顯然可見也。大乘佛教之演化為密教，雖千頭萬緒，而菩薩與外道、龍、鬼、夜叉之合化，為一特要之因素也。

《般若經》、《華嚴經》之字門陀羅尼，亦予祕密法以有力之根據。大眾部「苦言能助」，開音聲佛事之始。至字門陀羅尼，則藉字母之含義，聞聲思義，因之悟入一切法之實相。如「阿」字是「無」義，「不」義，聞唱阿字，即悟入一切法本不生性；此深受婆羅門聲常住論之影響也。其初，猶以此聞聲顧義為悟入實相之方便，繼則以文字為真常之顯現，以之表示佛德及真常之法性矣。以此昔之密咒，用以為「息災」、「調伏」、「增益」，後則以密咒為成佛之妙方便。「阿字本不生」，固為其重要理論之一。

龍鬼神祕之思想，雖逐大乘道而漸盛，然初期大乘經中，助佛揚化及受化者，多為人身菩薩，猶以入世利生、深智悟真為本。此期之經典，密咒之成分漸多，然多用以護持佛法，未視為成佛之道。且此項密咒，亦多後代增附之。如《般若經》本無咒，雖說「是大神呪，是大明呪，是無上呪，是無等等呪，是一切呪王」，實以喻讚般若之特尊。後人集出〈相應品〉要成《般若心經》，則加以「即說咒曰」云云。《法華經》本無咒，而〈囑累品〉以後之附編者，有〈陀羅尼品〉。《仁王經》、《理趣經》本無咒，唐譯則有。凡此皆足以見初期大乘之猶未太濫也。

密教亦稱瑜伽教，與瑜伽者之關切特深。詳解脫之道，唯八正道，即三增上學。以正見、正思之慧學為眼目，以正語、正業、正命之戒學為足。必心懷明潔，行止無瑕，而後以勇猛精進心，因正念以入正定（定學）。止觀相應，乃得斷惑證真。斷證有賴於禪定，而佛法不以禪定始，亦不以禪定為尚，取其攝心明淨而已。否則，離戒慧以入禪，未有不落魔外蹊徑也。佛世言禪定，推二甘露門，此皆印度常行之禪法，而佛資以為攝心之門。初以不淨觀，厭心切者多自殺，乃教以安般念，即以調息為方便而繫心入定。「風」、「脈」等瑜伽，即此安般之餘，而戀世心切者，末流乃與方士家言合轍。靜居入禪，其戒行不淨，慧眼不明，動機不正或不善用心者，常有種種身心病生，有種種可喜可怖境界現前。正本清源，莫如戒慧。或者不務本而逐末：懸聖賢像、善神像，燒香散華以求護衛者有之；論宿曜吉凶，時日祥忌，山水利害，以求解免者有之；藉咒力、表徵物，請護法神以驅鬼魅者有之。禪病日深，神祕之風日熾。昔佛之世，弟子以不見佛為苦，夜行獨居而有怖畏者，佛嘗教以念佛、念天。念佛陀之智慧慈容；或念行善者必昇天，我既行善，復何所畏！以此強其意志，慰其脆弱之心。禪者怖畏多，念佛乃為其要行，發為念佛三昧。不僅念佛之悲智，而多念佛之相好，住處之莊嚴（淨土）；求於此三昧中，佛為現身說法。所念者不僅佛陀，諸菩薩亦為觀想之境。殆佛與天混融之勢成，觀想夜叉等為本尊而求成就之密法乃出。瑜伽師初出虛妄唯識論，又伴真常唯心論而大出密法。南北瑜伽者合流，三密瑜伽之教乃盛行矣！

二 祕密教之傳布

祕密法雖逐大乘而起，然獨立而成所謂咀特羅乘，則遠在其後。密乘學者欲託古以自厚，乃謂昔已有之，且大弘於龍樹。於佛教名德，如提婆、無著輩，莫不引以為密乘大師；傳說之紛雜，亦已極矣！西藏傳密乘有事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部——四部。我國舊傳之密乘而流入日本者，有胎藏、金剛二大部，此二與行部、瑜伽部相當。無上瑜伽部後出，始弘於波羅王朝，趙宋曾略出數部，間有被禁不行者。事部則與日本所謂二大部外之所謂「雜密」者大同。自理論言之，胎藏界明本具之真常心性；金剛界則詳於真常本淨性之修顯，並與真常唯心論之大義合。「雜密」則罕言理性，其修無相瑜伽，亦即妄以明空，不與天色身觀相合，真常之色彩不深。言組織，雜密常聚佛菩薩鬼神於一堂，未若胎藏界等組織嚴密，秩然有序。其行法中，結壇場，重供設，誦咒結印，詳於事相而略觀想。其觀想本尊，則召請一外來之本尊而觀之，修畢則送之還，未直觀自身即佛也（大都如此）。於祕密教之發展中，事部乃其未臻圓熟之初型，其流出實先於真常唯心論之盛行。佛元七世紀之末，（晉永嘉中）帛尸梨密多羅，即以善持咒術稱，來華譯出《孔雀明王經》、《灌頂神咒經》矣。初期之雜密，與北印之瑜伽師有關。《西域記》謂北印烏仗那人「特閑禁呪」，秣底補羅亦以「深閑呪術」著稱。西藏傳僧護以前，祕密法不無流行，烏仗那人多有得持明位者。初期來華傳譯密典與精閑咒術者，多北印及西域之龜茲人。龜茲之帛尸梨密多羅，善持咒術，無論已。佛圖澄姓帛，再到罽賓，亦「善誦呪，役使鬼神」。餘如北印菩提流支之兼工咒術，烏場（即烏仗那）之那連提耶舍，健陀羅之闍那崛多，且於隋世廣出咒典。沿雪山而住之瑜伽師，內有所見於定境，外有所取於民俗之咒術，以之自護，以之教他，事部乃漸行。

密乘之流布，常途多託始於龍樹，其初指《大日經》而言，請一論龍樹師資之傳承。什公來華，惟傳龍樹、提婆，青目等之傳承不明。《付法藏因緣傳》謂提婆弟子羅睺羅；真諦傳羅睺羅以常樂我淨釋八不，性空者之轉入真常，可考見者，自此人始。西藏傳羅睺羅弟子有龍友，龍友弟子僧護。龍友之與龍樹，傳說頗為紊亂。龍友之師為羅睺羅（跋陀羅），俗乃傳龍樹之

師亦為羅睺羅，其訛傳蓋可想見。又傳說與提婆同時，有本名如來賢而稱為龍叫（即《楞伽經》中之龍猛）者，弘傳唯識中道。龍友、龍叫與龍樹之傳說相雜，而有龍樹傳密之說。以各種記載觀之，龍友弟子僧護時，行部始顯然流行於世。有龍智者，傳為龍樹弟子。或言玄奘於北印磔迦國所見之長壽婆羅門，即龍智其人。略後，勝天弟子毘流波，月稱弟子護足，亦從龍智學。唐開元來華之三大士，並自稱受學於龍智。密學之盛，與此老關係之深，可以見矣！龍智年壽極長，傳出龍樹，殆即龍友或龍叫弟子歟！事部乃咒法發展之雛形；其融攝真常之深理，以三密為行法，組成事理圓具之密典，疑即龍叫、龍智其人。

行部之流行較早，以「菩提心為因，大悲為根（本），方便而至究竟」三句義為大本。明十緣生句，頗類於《般若經》之說。然菩提心指自心本具真常性德，方便則多明隨機適化之行，可謂真常化之般若也。瑜伽部之《金剛頂經》，明五智成身，蓋後於唯心論之盛行。行部、瑜伽部之流行，已漸自北印而移入南中。後期之性空者，佛護、清辯弘法於南印，並轉入密乘。《西域記》謂清辯入那羅延窟，實即學密之謂。中印之月稱、智藏，下至靜命、蓮華戒，亦無不學密。無著學系之遊化南中者，如陳那、護法、法稱輩，西藏並傳其與密有緣。唐代來華之傳譯密典者，亦以南印，尤以中印度為多。蓋時祕密之思潮，立本於真常、唯心、圓融、祕密、他力、頓成，融性空與唯識之學而無所不可。空有之交諍，僅供祕密者之莊嚴而已。初無所偏於二家，其力崇中觀，則以龍智而下，性空者多入密有以致之。

行部與瑜伽部之成立，在融攝世俗邊，可謂佛梵之綜合，此於胎藏界、金剛界之曼陀羅可知。惟其中有可注目者，即以在家菩薩（天人）形之大日如來為中心，以金剛手等護翼之，釋迦及阿羅漢等，則退列於外圍。蓋以密者之見，印度之群神，自其本地言之，並佛菩薩之示現，為大日如來之內眷屬、大眷屬。應化身之釋迦及其眷屬，轉望塵而莫及。以在家菩薩為中心，本大乘佛教必至之勢。顯教之文殊、淨名，以及諸大菩薩，無不有越出家聲聞眾而上之之概。惟祕密者以在家佛教之立場，不能發為入世濟眾之行，而融合世俗之神教，猶敢輕究竟之解脫道，唱釋迦不得成就，請教於天上之大

日如來而後能證入之說，不能無感於尊卑之倒置耳！舊傳羅睺羅跋陀羅，即婆羅門學者娑訶羅，而龍智亦一長壽婆羅門。此時之佛教，常以佛化之婆羅門學者為其先導；其精神固已非僧非俗，亦佛亦梵矣！

雖然，行部與瑜伽部，猶以人形之大日如來為中心也。次以密乘行者，於胎、金之圓融大法界中，特契於金剛明王。以大貪樂為攝引，大忿怒為折伏；大貪大瞋而大慢，觀自身即本尊而修之。其中心之崇拜，為羅剎、夜叉，求其如大日如來之人形，亦不易得矣。於此，吾人於古人之心境，似應有所諒解也。印度為神之世界，一切在神祕氛圍中。初以佛教之行而少衰，中印法難後，又漸復其繁榮。佛教以大乘入世之融攝，多少傾向於他力。迨笈多王朝興，婆羅門學者以梵我論為本，予人格神以論理之根據，增強溼婆、毘紐、梵天之信仰；下至一切世俗迷信，無不兼收並蓄，蔚成時代潮流。以反吠陀而興之佛教，對此能無切身之感乎！聲聞之解脫行，不足以應群機，亦不足以暢佛懷。入世之菩薩行，雖理論已極於性空緣起，而菩薩僧之不立，政教形勢之限制，亦難以成入眾利濟之行。大乘唯有趨於隨機適應，專精禪思發通以濟眾之途。自性空以入形而上之妙有，自力以入他力，緣起以入唯心，無神而入有神，固有意無意而開始轉變者。馴致形成梵佛之綜合，一反根本佛教之精神。然創始轉化者，似未嘗不知之。《解深密經》明說為五事不具之鈍根，說依他自相有。《楞伽經》明真常唯心，而謂：「言心起眾相，開悟諸凡夫……若說真實者，彼心無真實。」《大日經》明祕密法，而謂：「劣慧所不堪……兼存有相說。」古人非不知之，特欲以此為方便，攝世俗以向佛耳。其如始簡終鉅，真常唯心神祕之說，與生死心積習相應，乃一發而不可收拾也。

前三部之流行，笈多朝以來三百餘年事也。若無上瑜伽，則後弘於波羅王朝。自伐彈那王朝傾覆，中印大亂，佛教之勢轉衰。有波羅王朝興，佛教乃賴以偏安五百年，而成一異樣之繁榮。東方有瞿波羅王，起而統一藩伽羅國，西取摩竭陀等地，創波羅王朝。王朝相承，凡十八世。夜叉波羅王為大臣羅婆斯那所篡，王朝遂亡。此十八世五百年間，崇信佛法，歷世不替。其尤竭誠護持者，凡七世，稱「波羅七代」。七代中，第四世達摩波羅王時，

國力最盛，曾擴展至曲女城，於佛教之護持亦最力。王於那爛陀寺附近，建歐丹多富梨寺。又於北近建毘玖摩羅尸羅，即有名之超岩寺。道場百八，規模宏大，視那爛陀之八院三百房而過之，遂奪那爛陀之席，而超岩成最高之學府矣。於此波羅王朝，一類無上瑜伽，初非人間所有者，始由密乘學者次第傳出。初有毘流波者，出那爛陀座主勝天之門，後從龍智學而得悉地。自後，曇毘醯流迦，婆日羅犍陀等，相繼得道。又有婆婆波、婆羅波、俱俱囉羅闍、喜金剛等出，並弘瑜伽及無上瑜伽五部。如《集密》、《歡喜金剛》、《明點》、《幻化母》、《閻摩德迦》等，均先後流布。及喜金剛弟子檀毘醯盧迦，又傳來《佛頂輪》、《救度母輪》等，無上瑜伽已大體備矣。佛元十二世紀後期，達磨波羅王在位，建超岩寺，密乘之勢益盛。王於「現觀莊嚴」派之獅子賢，弟子智足，特加欽崇，而密乘與隨瑜伽行之中觀師，相涉乃益深。智足遍弘前三部，及五種內道咀特羅，於《集密》之解釋尤工。然與護足之舊傳有異，《集密》因有所謂「龍猛傳」及「智足傳」之兩大流也。繼智足而為超岩寺主者，有然燈賢等十一人，通稱「調伏法咀特羅阿闍梨」。蓋皆維持智足之統，專弘《勝樂》、《閻摩》、《明點》、《歡喜金剛》、《集密》等無上瑜伽者。超岩外之密乘學者亦不少，如寂友之通前三部；覺密、覺寂之通前三部而特精瑜伽部，皆其著者。第七世摩醯波羅王時，毘覩波始傳來《時輪金剛》，其徒時輪足弘之。密乘之學，發展至至矣盡矣。十一世茶那迦王之時，名德濟濟，超岩極一時之盛，有「六賢門」出。六賢門者，東則寶作寂；南則智生慧；西則自在語稱；北則那露波，次以覺賢；中則寶金剛及智吉祥友。六賢皆博曉五明，專弘密乘，於無上瑜伽之「勝樂」，尤所致意。其後座主之佼佼者，有阿提峽師資，那露波師資等，以十七世羅摩波羅王朝之無畏現護為斯學之殿軍。王朝多故，教界落寞，餘勢已奄奄欲息矣！

綜觀祕密教發展之勢，即鬼神崇拜而達於究竟。事部本為次第錯雜之傳出，後人嘗董理而統攝之，分佛部（上），蓮華部（中），金剛部（下）之三部。佛部以釋迦為部尊，文殊為部主；蓮華部以阿彌陀為部尊，觀世音為部主；金剛部以不動為部尊，金剛手為部主。雖意在融攝鬼神，而尊卑之勢

猶存。此三部，就其所重而言之，則佛部為解脫相之佛；蓮華部為慈悲相之菩薩；金剛部為忿怒相之鬼神。世人之所崇事，唯此三類而已。此亦即以釋迦文殊之大乘深智，融西（北）方彌陀、觀音之慈悲柔和，東（南）方不動、金剛手之方便雄猛也。行部承之，綜合為三部，然佛部之釋迦，轉化為在家菩薩（天人）相之大日如來，祕密教為之一變。化出家佛為在家佛，以為重人可，以之為重天尤當。其曼陀羅中臺作八葉蓮華形以象心，中為大日如來，四方為四佛。瑜伽部即五方五佛說而開為五部——如來、寶、蓮華、業、金剛。其曼陀羅依月輪心中五智成五佛，一一出三輪身。即以大日（中）、不動（東）、寶生（南）、彌陀（西）、不空（北）——五佛為自性輪身。普賢、文殊、虛空藏、觀自在、金剛業——五菩薩為正法輪身。不動金剛、降三世、軍荼利、六足（即閻摩德迦）、大夜叉金剛——五大明王為教令輪身。行部以三而啟五，瑜伽部明五以含三。以如來部為最勝，而如來為在家菩薩形；僧俗之形雖倒，人鬼之敘未失也。嗣以學者特重金剛之調伏，乃流出「集密」、「勝樂」、「閻摩」等無上瑜伽。然諸部獨立，頗有無統之感。或謂五部統以金剛持之第六部，即以金剛持為最勝；亦即離去天人相之菩薩，而以鬼神夜叉之忿怒身為所崇，祕密教又一變。或謂波羅王朝時，國難教難相逼俱來，故特重金剛之雄猛法以制之。教法當機，義或近之。雖然，國難教難，五大金剛其能救之乎！

事部————解脫之佛陀主，攝外……

行部──┐：

├──悲和之菩薩主，融外……．鬼神崇拜之密教

瑜伽部─┘：

無上瑜伽部──貪瞋之鬼神主，同外……

三 祕密教之特色

密教多特色，承固有之傾向而流於極端者有之，融攝外道者有之。若以一言而罄無不盡者，則以「世間心為解脫」是已。信師長達於極端，即自身妻女亦奉獻而不疑。師命之殺，不敢不殺；命之淫不敢不淫，此婆羅門所固

有（讀《央掘魔羅經》可知），後期佛教所取用者也。佛斥外道之事火，而教以事根本火（供養父母）、居家火（供養家屬）等。密乘學者又轉而事火（護摩）：求子、求財、求壽、求官，一切無不於火中求之，而酥、蜜、衣服、珍物，悉舉以供火之一炬，將以求其大欲也。佛世以依教奉行為最勝之供養，佛後亦供以燈明香華等而已。密教以崇拜者為鬼神相，其供品乃有酒肉。有所謂「五甘露」者，則尿、屎、骨髓、男精、女血也。更有「五肉」者，則狗肉、牛、馬、象及人肉也。以此等為供品而求本尊之呵護，亦可異矣。且置此等瑣屑事，試一言其要義。一、心餘力絀之天慢：密教以修天色身為唯一要行，念佛三昧之遺意也。自佛天合化，佛菩薩既示現天神身，龍鬼夜叉亦多天而實佛菩薩之示現。

觀此天等之相好莊嚴，此自世俗假觀來。「觀身實相，觀佛亦然」，觀己身、天（即佛之示現）身之實性，此自勝義空觀來。此二觀，初或相離而終復合一，以身語意三密修之，即手結印契，口誦真言，意觀本尊之三昧耶或種子，或本尊之相好，求佛天加持而有所成就。若直觀佛相，觀成而佛為現身說法，顯教大乘亦偶有之。然祕密者意不在此，雖或前起本尊，而要在信自己為本尊，觀己身為本尊，本尊入我中，我入本尊中，相融相即而得成就。天慢者，即以佛菩薩自居。此由他力念佛之渴望救護，自力念佛之我佛平等，極卑極慢之綜合，而以三密行出之。一切法真常本淨，不應妄自菲薄，應有堅強之天慢。自身即佛，而未嘗不自感其無能，乃唯求本尊之三密加持。質言之，信得自身即佛，而求諸佛三密加持力以實現之。此與初期大乘經論，信有成佛之可能，而但可於智深悲切之大行中得之，精神之相去遠矣！祕密者修天慢而即身成佛，如乞兒以富有自居，衣食不給，乃卑辭厚顏以求富翁之賜予，俾與富人共樂耳！

何慢之有？二、厭苦求樂之妙樂：出家聲聞弟子，視五欲如怨毒，以「淫欲為障道法」，固非在家弟子所必行。然以性交為成佛之妙方便，則唯密乘有之。「先以欲鉤牽，後令入佛智」，大乘攝化之方便。方便云者，且以此引攝之，非究竟，亦非漫無標準也。或者謬解「以樂得樂」，乃一反佛教之謹嚴樸質，欲於充滿欲樂中，成就究竟佛果之常樂。欲界欲樂中，淫樂最

重，或者乃以此為方便，且視為無上之方便。惟是淫欲為道，密宗之舊傳我國而流入日本者，猶未嘗顯說，故每斥無上瑜伽之雙身法為左道密教。然特弘無上瑜伽之西藏喇嘛，則矜矜以妙法獨備於我已。平心論之，此即「欲為方便」之極端，固於前三部見其緒矣。所崇事者，天身之佛。天有明妃（天后），佛亦仿之而有「佛母」、「明妃」，此即與「方便（悲行）為父，般若（智慧）為母」之大乘義相雜。金剛以表雄猛折伏，蓮華以表慈和攝引，亦一轉而為生殖器之別名。密教所崇事之本尊，無不有明妃。事部則彼此相顧而心悅，行部則握手，瑜伽部則相擁抱，無上瑜伽則交合：此固順欲界欲事之次第而成立者。

前三部雖有相視相抱事，而行者每以表悲智和合等解之。然無上瑜伽則付之實行；衡以密者之說，則「三昧耶」為表象，「法」為觀想，「業」為實行，固表象獨是而觀想實行之非耶？以祕密教之發展觀之，固不達此不止。吾人以祕密教為佛之梵化神化則可，尊信前三部而不信無上瑜伽則不可。何有智者，譽病入膏肓為健康，而歸死亡之責於臨終一念也！無上瑜伽者以欲樂為妙道，既以金剛蓮華美生殖器，又以女子為明妃，女陰為婆伽曼陀羅，以性交為入定，以男精女血為赤白二菩提心，以精且出而久持不出所生之樂觸為大樂。外眩佛教之名，內實與御女術同。凡學密者必先經灌頂，其中有「密灌頂」、「慧灌頂」，即授受此法者也。其法，為弟子者，先得一清淨之明妃，引至壇場。弟子以布遮目，以裸體明妃供養於師長。師偕明妃至幕後，實行和合之大定，弟子在外靜聽之。畢，上師偕明妃至幕前，以男精女血（甘露）即所謂「菩提心」者，置弟子舌端。據謂弟子此時，觸舌舌樂，及喉喉樂，能引生大樂云。

以嘗師長授與之祕密甘露，名「密灌頂」。嘗甘露味已，去弟子之遮目布。為師者以明妃賜與弟子，指明妃之「婆伽」而訓弟子曰：此汝成佛之道場，成佛應於此中求之。並剴切誨以一切，令其與明妃（智慧）入定，引生大樂，此即「慧灌頂」。《歡喜金剛》云「智慧滿十六，以手相抱持，鈴、杵正和合，阿闍黎灌頂」，即此也。經此灌頂已，弟子乃得修無上瑜伽，其明妃可多至九人云。西藏宗喀巴似有感於此道難行，故於無上瑜伽之雙身法

，自灌頂以至修行，多以智印，即以觀想行之，然餘風猶未盡也。解脫是所求，欲樂不欲棄；厭苦求樂而不知樂之即苦，乃達於淫欲為道。或云：印度有遍行外道，於性交為神祕之崇拜，佛教之有此，欲用以攝此外道也。三、色厲內荏之忿怒：應折伏者則折伏之，菩薩之行也。密乘行者，特於無上瑜伽，其崇事之本尊，無不多首、多手、多角，腳踹口咬，烈焰熾然，兵戈在握，雖善畫鬼者，亦難設想其可畏也。然以予視之，大丈夫一怒而安天下，猶非面目猙獰之謂，而況菩薩之雄猛乎！

龍樹菩薩引偈云：「若彩畫像及泥像，聞經中天及讚天，如是四種諸天等，各各手執諸兵仗。若力不如畏怖他，若心不善恐怖他……是天一切常怖畏，……是故智人不屬天。」力不如則失雄威，心不善則失慈悲，其不堪崇事，固明甚也。密乘者以學出龍樹自居，而以猙獰之天形為所崇，不亦可以已乎！總之，祕密者以天化之佛菩薩為崇事之本，以欲樂為攝引，以猙獰為折伏，大瞋大貪大慢之總和。而世人有信之者，則以艱奧之理論為其代辯，以師承之熱信而麻醉之，順眾生之欲而引攝之耳。察其思想所自來，動機之所出，價值之所在，痼疾其可愈乎！

四 印度佛教之衰亡

佛元八世紀以來，佛教外以婆羅門教之復興，於具有反吠陀傳統之佛教，予以甚大之逼迫。內以「唯心」、「真常」、「圓融」、「他力」、「神祕」、「欲樂」、「頓證」思想之泛濫，日與梵神同化。幸得波羅王朝之覆育，乃得一長期之偏安。然此末期之佛教，論理務瑣屑玄談，供少數者之玩索；實行則迷信淫穢，鄙劣不堪！可謂無益於身心，無益於國族。律以佛教本義，幾乎無不為反佛教者！聞當時王舍城外之尸林中，密者於中修起屍法（可以害人）者，即為數不少。佛教已奄奄一息，而又有強暴之敵人來。佛元十四世紀初，阿富汗王摩訶末，率軍侵略印度，佔高附而都之。回教漸滲入印度內地，相傳侵入者凡十七次；每侵入，必舉異教之寺院而悉火之。佛教所受之損害，可想見也。於是恆河、閻浮河兩岸，西至摩臘婆，各地之佛徒，改信回教者日眾。其佛教僅存之化區，惟摩竭陀迤東耳。迨波羅王朝覆亡，回教之侵入益深，漸達東印，金剛上師星散。不久，王室改宗。歐丹多

富梨寺及超岩寺，先後被毀；即僅存之那爛陀寺，亦僅餘七十餘人。佛教滅跡於印度大陸，時為佛元十六世紀。佛教興於東方，漸達於全印，次又日漸萎縮而終衰亡於東方。吾人為印度佛教惜，然於後期之佛教，未嘗不感其有可亡之道也！

卷005

大乘是佛說論

——民國三十二年冬覆僧愍等書——

一 序起

來信所說的：「若當日佛陀未曾說過大乘，則其餘大乘，亦應如真常系，一切皆為後人之懸想產物。若佛陀當日曾說大乘，不知某些大乘是佛所說？」這確是極重要的問題，是值得提出論究的。你們的提出這一問題，好像是懷疑大乘，而實是不能忘情於真常唯心論。信仰是應該堅強的，是不可隨便的因他人而輕易放棄自己的；這是應有的態度！問題既然極其重要，我當然願意來研究一下，提供我的意見。而且，站在另一對方的，你們不是也時常聽見嗎？他們以形式的信仰為滿足，公然的宣說「大乘非佛說」；自稱所信的為「佛說」，或稱為「原始佛教」。這種糊塗的信仰與抹煞，引佛教走上了黑暗的歧途！我們有信佛與護法的熱忱，應該好好的論究他，起來糾正他！

你們提起的問題，經我審慎的研究起來，使我非常為難。這個一言難盡的問題，真的一時不知從那裡說起！在我的了解中，是佛法與非佛法的判別，根本與你們心目中的標準不同。佛說，是佛當日從口中一句一字的說出來，可以信。佛沒有說，就是後人的懸想產物，值不得信仰。我不知你們的意見是否如此！我想大概是如此。但我覺得，佛法，雖然是有佛也好，無佛也好，老是如此如此。但一經如來從語言與身行中表現出來，那就成為世諦流布。世諦流布的，是顯現於世間的佛法，就不能違反世諦流布的一般性。我

們不能純憑信仰或者偏見，應了解世諦流布的種種情況。我們要研討的大乘是否佛說，也需要從世諦流布——從佛法流行於世間的情況中，去理解，去論定。這是非常複雜的問題，「說就是，不說就不是」的取捨標準，根本不能適用，要從根本上加以糾正。不然，就無法正確的論斷這一問題。為了要解答這一問題，不能不從多方面說起，希望你們能耐心的讀下去！

二 從佛法的表現上說

什麼是佛法？我以為：十方佛的是否說法，大可以不問。總之，我們這個世間的佛法，知道有佛有法，無疑的由於釋迦牟尼佛而來。釋尊有他的自覺聖境；他吐露在語言中，表現在行為中。這意境、言說、身行的三業大用，出現在世人的認識中，是這個世間的佛法根源。這三者，我們不能忽略那一端，要從它——言說與身行的相關性、統一性，深入釋尊的本懷。否則，偏重這，忽略這，都是不夠健全，不夠正確的認識。然而，不幸得很，由於印度的重視口口相傳，佛法早被誤解為佛說了。我們應該記著：佛法是不限於口說的。例如佛對比丘說「你應當看護病人」，這當然是佛說，是佛法。某次，釋尊巡行僧房，親自為病比丘洗滌。這樣的實際行為，難道就不是佛法！釋尊的來去動靜，待人處事，那一樣不是佛法？這大抵深刻的影響於弟子的心目，傳說於佛教的人間。佛的慈悲、智慧、願力、精進，他的時代適應與究極理想，都要從他的言教與身行的綜合中，從形式而體會到實質，才能洞見全體的佛法。佛法，特別是如來的功德，佛心的深處，那裡都能從釋尊的言說——自稱自讚中得來！佛法並不等於佛說，佛法而被誤解作佛說，真是佛法的大不幸！

釋尊的三業大用，映現於世人的認識中。世人所體認到的，是他的反映；是在世人的認識能力、及性格與興趣的限制下，去認識釋尊的一切。這裡面，就有本質與影像的問題，也就是對象與認識，事相與名言的問題。對象與認識，並不完全一致。見佛與聞法——所見所聞的，並不等於佛法自身，這是佛法通過聽者見者的主觀性，而後反映出來的佛法。釋尊時代的人，即使是及門的出家弟子，也不全是利根的，也儘有與釋尊的精神不相契合的。所以釋尊及門弟子的觀感，好在他的直接性，但並不能保證他的絕對正確。

這可以舉三點來說：一、不知：在佛弟子的認識中，不知有這麼一回事。這或是忽略——主要是根性與興趣不合而不知，或是遺忘而不知。遺忘的不知，或是個人的遺忘，或是大眾的遺忘。例如佛涅槃後，阿難傳布釋尊的遺囑：「小小戒可捨」。然而，什麼是小小戒，阿難不知，大眾也不知。結果，佛制的戒律，不論大小，一律遵行。這也許合於當時的需要，但重律的上座們，使戒律成為瑣碎的教條、儀文，顯然的違反了釋尊的精神！這那裡能代表完整的佛法！個人的遺忘，可以重復記起。即使是大眾的遺忘，因某一事件的發現，也可能重行發掘出來。這是世間的一般現象，佛法流行人間，也不能說決無此事。所以，某人不知，或某些人、某些時不知，不一定就是沒有。這種不知的再認識，錯誤——以今擬昔，以似為真的可能性，當然很大。但比平常所知的更正確，足以修正過去的誤解，也著實不少。如錫蘭過去，盛行大乘法，在現有的錫蘭佛教界，幾乎忘記得一乾二淨。但一考中國佛教的文獻，與錫蘭的佛教遺跡，即將徹底的糾正他們的意見！

二、錯知：觀察者的性格與認識力，不夠了解對象。在所認識到的人與事，不論說他好，或者不對，每為皮相的認識，與情感的歪曲，不能正確的理解對象。這如嗟帝比丘親聞佛說，而說識是生死根本，即是一例。傳說中的佛說，當然不能契合釋尊本意的更多。

三、少分的知：偉大的思想，複雜的事件，是和合為一而又內有種種差別相的。如偏狹的見到一端，就是能深入其微，也不能看為完整的、正確的。或者，在當時是少分人的了解，未能成為眾所周知的時代佛教。這如學菩薩而成佛，釋尊是事實的證明者；彌勒是繼蹤前進者。學菩薩道而成佛，如本生談等，儘多的留傳人間。然而釋尊的時代佛教，並不勸人學佛；聲聞弟子都以急證解脫為目的。這一發菩提心，修菩薩道的法門，逐漸的發展為時代共趣的佛教；可能由於適應新的時代環境，而有多少新起的成分，但自有他的來源，不能看作純為後人的懸想產物！

從這種見解去了解佛法，我不一定說：佛滅前後的時代佛教，是不知，錯知，少分的知。是說：古型的聖典，當然值得珍重。但稍微後起的，多少變化或重心不同，這可能為不知者的再認識，錯知者的糾正，少知的綜合而

成為圓滿，或逐漸開展而形成大眾共知的佛教。這需要鄭重的虛心的探討，是不能看作佛所未說而輕易抹煞的。事實上，像王舍城迦葉系的少數結集，確是偏於苦行與自了漢認識的佛法，不能完滿而忠實的映現釋尊的一切。如佛說小小戒可捨，而迦葉決定為一律保留。如迦葉行頭陀苦行，釋尊曾勸迦葉捨頭陀行，而迦葉卻固執的不聽釋尊的勸誡。如釋尊因阿難而度女人出家，佛在時，迦葉隱忍下去。等到釋尊入滅，迦葉即大為反對，以此為阿難的錯誤，強迫他向大眾懺悔。釋尊入滅以後，領導大眾結集聖典的迦葉，風格見解如此！這樣的結集——而凝成的初期佛教，無疑的不能代表佛法的全體。如說佛教只有這些，那是怎樣的荒謬！

還有，人類認識中的佛法，用語言表達，用文字記錄出來，也是值得注意的問題。我們的了別認識，是顯境名言；語言是表義的名言。雖然說，思想是沒有說出來的語言，沒有錄出的文字；語言與文字，是思想的表現與記錄。但思想與語文，還是有些不同的。辭不達意，是極一般的事實。思想是生動的，自覺的內容，常是有機的統攝著，能隨時空的不同而適應的。語文就機械多了！他多是片段的；相關的統一性，每不是淺薄的印象所能夠了解。白紙上漓了黑字，常被愚拙者固執著，把他殭化而成為古人的糟粕。我覺得，佛陀的三業大用，從佛弟子的認識中，化為文字記錄，實在損失不少！但這是不可避免的。如古型的《雜阿含經》，這樣的簡要、雜碎！總是說如此，很少詳細的說明他所以如此。釋尊果真是這樣的簡默嗎？佛確是不歡喜多說多辯的，但要使人聽法而修行得悟，決不能如此。這無非為了適應口口相傳的方便，而把他簡練到如此的。在表義的名言中，有音聲符號的語言，形象符號的文字。佛滅前後，都用耳提面命的語言（聲名句文）；從語言（及弟子間的傳說）到大部的記錄，這是阿育王以後的事了。從語言到文字，你想有多少變化！語言的生動表情，在口口相傳中，被脫略乾淨。特別是印度的方言複雜，經過口頭上的重重傳譯，就不免起著或多或少的變化。所以即使是佛所親說的部分，也不能學究式的，專從文字的考證、訓詁中，去完美的了解佛法。

近來的一分學者，推重錫蘭所傳的巴利語聖典。錫蘭的佛教說：這是釋尊使用的摩竭陀語；巴利語聖典，是王舍城五百結集的原典。以語文的古老，證實他們的三藏，是古老的、正統的佛說。與他們不同的，即使是《阿含經》與廣律，也被看作後起的、改寫的。如這不過為了宣傳的目的，那麼讓賣糖人去說他的糖甜吧！如作為事實，作為是否佛說的標準，那是違反佛陀精神的，不能不表示反對。佛制：「聽隨國俗言音學習佛說。」佛法是普應無礙的，不是神教式的執一而強同的。以不同的言音來學習佛說，也是錫蘭律典所共說的。所以，無論釋尊與王舍城結集使用甚麼語文，佛教界並沒有標準的語文。億耳以阿槃地語誦〈義品〉，釋尊是一樣的讚歎他！雅語，起初是恆河上流——西方系所使用的。釋尊不同情他們的「佛法統一化」——雅語化，但並不反對他們以雅語學習佛說。這是佛世即已如此，以雅語誦習佛說，不是後起的變化。傳說阿育王時代，華氏城因僧眾的來自各地，語音隔礙，所以分用不同的語言誦戒，佛法即分為多部。在不同的環境中，佛教適應不同文化，採用當地語文，確為佛法分部的重大原因。錫蘭的佛教，從大陸來，起初是並不專為巴利語的。照錫蘭佛教徒自己的傳說：由於大寺派與無畏山寺派相諍，大寺派始以巴利語寫定三藏，這是西元前一世紀的事。他們的想像，以為巴利語聖典，都由摩哂陀傳來。不知即使摩哂陀使用巴利語弘法，在當時口口相傳的狀況中，三藏的南傳，決不會出於一人的口授。其後，也還有非巴利語的；西元四、五世紀間的覺音，始一律的改寫為巴利語。這在當時，仍舊是大寺派的，而不是錫蘭佛教全體如此。我們相信，巴利語為古代的方言之一；然以巴利語寫定三藏，在錫蘭也不算是太古了！我們如不打算效法神教徒，不希望宗教獲得語文的特別支持（如婆羅門教以吠陀語為神的語言等），那麼語文不過是載道的工具而已。印度佛教語文的複雜性，與佛法語文化的種種問題，是值得巴利語佛教者反省的！

還有應該注意的：就是先見於文記的，並不就是先存在的。這像民間流行的故事，有還沒有記錄的，但並不妨早已存在，他比近代發明而出版的，要早得多。從這種意義去看佛法，在文字流行較遲的聖典，可以說在某時盛行，不能就此指為後人懸想的產物！他的是否佛法，是否佛說，需要從種種

方面去判決審定他。後起的，可能早已存在，但我也不否認受有外來的影響，以及傳說而改變的成分。

這還專在語文上說。其實，佛法的表現，音聲符號中，還有音樂歌唱，甚至語言的情調；形象符號中，還有圖畫、建築、雕刻等，無不在有意無意中表現佛法，影響佛弟子的思想。這些，又大多是象徵的、抒情的、比擬的。如不從表現佛法的種種方式、種種關係中去把握佛法，而想專門在說與不說上去衡量佛法，這真是佛法的不幸！這些，離佛二、三千年的我們，確乎已不能親切的明確的容易了解。對於這些問題，也許是不談為妙！倒不如把傳統的片面的見解——佛說，覆述一遍，來得像樣而博得人的同情。不過，如想更充實的、更正確的了解佛法，使佛法從古人的糟粕中解放出來，那非從新的觀點——存在於現實世間的觀點出發不可。從對象到認識，從認識到語言，從語言到文字，這表現佛法的不同形式、不同階段中，有種種問題。承認了這點，就不會專憑佛口的說不說，用作現存聖典的是否佛法的抉擇標準了！

三 從佛法的流行上說

佛法的表現，是說明佛法出現在時空中。流行，是說明佛法在時空中的延續、擴展與演變。釋尊的三業大用，映現在佛弟子的認識中，又構成佛弟子的三業勝用。這表現佛法的事用的流行，有一必然而不可免的事實，即不能不有變化——我當然反對把他變成非佛法的。那保存舊有形態的佛教，就使是可能的，也必然為依樣葫蘆的形式崇拜，是我佛的不肖子孫！如我們是黃帝的子孫，如果我們現在的文化、經濟、人口、領土，一切是老樣子，這還有出息嗎？所以，不但不知者可以再認識，錯知者應該修正，少知者應該綜合完成，應該發展而成為大眾共知的佛教，這裡面需要變化。而且釋尊表現佛法的言教與事行，有釋尊不共獨到的深見，也有印度文明所固有的成分。這其中，或是無條件的承襲，或是多少修正而給以新的意義。或是契合於釋尊正覺的本懷，或是為了時地適應而姑且採用的。佛在人間弘法，那就必然如此，不能不如此。這一切中，釋尊特唱的深見正行，應嚴格的住持，與高度的發揚。因襲印度文明的適應部分，如是姑且採用的，那麼時過境遷，雖

確為佛口所親說，也應該革新或取消，否則將轉變為佛教發展中的障礙物了！早期的印度佛教，值得我們尊重，他到底去佛不遠。但他不一定比後代流行的佛法，適合於百年千年後的時代，適合於千里萬里外的環境。從這佛法流行的觀點中，怎能以自以為然的佛說或不說，論斷他的是否佛法呢！

這一極重要的問題，由於一般的缺乏「流行」的認識，引起的誤解不少。如自稱原始的上座佛教者，他們以早期的佛教形態為佛說、佛法，而抹煞以後的正常發展。甚至說：大乘是印度教徒改造佛教的成果。我曾與他們開玩笑說：這算什麼？原始的上座佛教，不也充滿外道的氣味嗎？關於這，我想你們是知道的。尼犍子外道以草木為有生命的，釋尊因此而不許壞生。印度人以樹木為鬼神的村落，因此佛制不得自行砍伐。外道雨季安居，半月半月說戒，佛應當時人的請求，也制為半月誦戒與安居的制度。當時的外道出家，托鉢乞食為生，所以佛教也有這種出家的生活方式。從義理說：生死輪迴，解脫涅槃，業力，這不都是《奧義書》以來的外道常談嗎？從修行的方便說：不淨觀，數息觀，四禪，八定，三摩地，瑜伽，當時的外道，不都有大同小異的行持嗎？佛稱大雄，得一切智，外道不也有自稱大雄，自稱得一切智的嗎？過午不食為齋，豈不是印度舊有的習俗嗎？佛法，從印度宗教中發展而完成，又弘布佛法於印度，怎能不與印度外道有著深切的關係！如說大乘為外道，怕外道不單是大乘吧！以大乘為非佛說的佛徒，應起來論究這些問題。實則，佛法與非佛法，應重視佛陀獨到的正覺，重視從正覺流出的佛陀真精神，佛陀三業大用的一貫特性。從大乘與學派的佛教，《阿含經》與廣律等而論究起來，大乘佛法的湧現，實為本著釋尊正覺內容而作新的適應。如說「正直捨方便，但說無上道」，這是揭露釋尊自證的本懷，而揚棄初期佛教的方便——苦行外道為主機的適應性。然而佛法不能沒有適應世俗的方便，所以「更以異方便，助顯第一義」，從正覺本懷的宗趣中，攝取了適應樂行婆羅門為主機的方便。從佛法的特質與佛陀的本懷說，從本生談等而來的大乘，是更正確更深刻的開顯了佛法。這本是《阿含經》以來的一貫傾向，可惜自稱上座佛教的錫蘭學者，不大了解他自己！他是傾向大乘的一流，流入島國，而轉化為狹隘的保守的佛教。他自身早就不大原始了！否則，如

北方所傳的說一切有部，不許別有小阿含，以本生談等為「傳說」、「文頌」。如大眾部等，不說王舍城結集論藏，說阿毘達磨即是九部修多羅。這才是代表更原始的思想！

還有，從根源的佛法，到流行的佛法，因了時地人的關係，必然的在分化而又綜合、綜合而又分化的過程中。從起初的、渾然未畫的一味佛法，到重重分化，「分分皆金」，可以說各得佛法的一體，但也可說各有所偏。因為他們都有自己獨到的理解，各有新的適應，對佛法各有他的取捨輕重。這流行中的佛法，後起者對於以先的佛法，抉擇它，綜合它，推演它。永遠的流行，就永遠在這樣的過程中。眾生的根性不一，認識的佛法也不能一律，只能作到根本的同一。大體一致，而不妨含攝得多樣性（世間是緣起的，緣起法就必然如此）。彼此間，可以有新義，可以有針鋒相對的異義（或者一是一非，或者各說一邊，或者都不對），但求能根本的見地不錯，這一切都不妨是佛法。舉例說：孔子是儒學的大成者，但孔子以後，儒分為八。如荀子重禮樂文章，說性惡；孟子重性與天道，說性善。可以說各有所偏，但都不妨是儒學。難道儒學或孔學，一定要孔子說過的嗎？佛法表現於佛陀的三業中，也表現於佛弟子的流行中，佛法決不即是佛說。這點，過去的佛弟子，早已說得明白：「佛法有五人說」；「一切微妙善語，皆是佛法」；「入佛法相」，名為佛法。雖然因此而佛法在不斷的流行中，構成龐大的聖典，後來或不免變質，但這只怪我們的了解不夠，怪得誰呢？古代的佛法與佛說，本來不一定要出於佛口。只要學有淵源，合於佛法不共世學的大原則，就夠了。這無論是標為佛說或弟子說，應作如理的尋思，本不能無條件的引用為權威的教證，不妨加以抉擇的，所以說「智者能取能捨」。

佛法，本來不限於佛說，所以「大乘非佛說」，可說是似通非通的話！修菩薩道，成無上正等覺，這是任何佛弟子所不能否認的。如錫蘭傳來的《解脫道論》，說到菩薩以慈悲心，修習圓滿十波羅蜜多；依此而圓滿四處——諦、施、寂、慧，而圓滿定慧，而圓滿佛地。以慈心修十波羅蜜，豈不是與聲聞行不同？如以為這是佛說，種種大乘經非佛口親說，這有什麼意義？《阿含經》與廣律中，不也一樣有非佛說的嗎？我們知道，初期集成的《

阿含經》，原有一合理的意見，即佛法是不限於佛說的。佛弟子間的自相問答，或與外道辯論，甚至傳說的梵天、帝釋等說，既無釋尊在場，也不曾經過釋尊的審定，都編集在《阿含經》中。淺狹的聲聞佛教者，相信他們的經律是佛說，是王舍城結集的聖典，不知道《阿含經》中即含有佛涅槃後的教說，如《增一阿含經》中，那羅陀比丘為文荼王說法。在他們的傳說中，這也不能不承認後起的增編！佛時的弟子、佛後的弟子的教說，編入契經中，這本是《阿含經》以來的一貫作風。

這種開明而合理的原則，不久即被歪曲，以為佛法都是釋迦親說的，什麼都得加上「如是我聞：一時，佛在某處」。於是乎，不能如舍利弗那樣的，於七日中以種種文義，稱性發揮佛說的一字一句，還是等於佛說。不能如初期聖典那樣的，坦白的說是佛弟子說，必須解說為「佛所加持」的，「佛所印定」的，「佛所預記」的。這因為，在習俗的觀念中，以佛法與佛（口親）說為同一。這種情形，不但大乘經的編集者如此，《長阿含經》中，也即有這種明顯的例子。如《梵動經》、《大本緣經》，明明為佛與弟子共相議論的集成，卻解說為：先由弟子共論，佛再為他們說。由於習俗的以佛法為佛說，非看作佛所親說，不足以起人信仰，所以聲聞法中，明明為佛弟子集成的摩呾理迦與阿毘達磨，也得高推為佛說。聲聞學派中，大眾系的多聞部、施設部，分別說系的法藏部、飲光部（其實各部都有這些事），明明為佛元二、三世紀成立的，必說部主是佛的及門弟子，新從雪山來，從阿耨達池來，傳布他們所親聞於佛說的佛法。混佛法為佛說，引起種種非歷史的傳說，但這早就是聲聞學者的常套，大乘學者不過繼承這種作風而已！這些，在聲聞法是佛說，在菩薩法中，難道即不是佛說嗎？

或者以為：大乘經所說的佛說、菩薩說，缺乏歷史的價值。其實，印度就是不重視歷史的民族。釋尊的創教，本崛起於印度的（沒有教主的）民族宗教中，樹立人格感召的聖者的宗教。但它流行於印度，受印度文化的特性影響，所以除南方的錫蘭、北方的罽賓區的佛教略有事跡可尋而外，佛教又重復陷入民族的形式，淡褪了歷史的痕跡。部分的聲聞經，與一切大乘經（起初還依傍史實，後來即索性不在乎），已是佛教流行中佛教時代意識的表

現，是佛教界——一部分或大部分人的共同心聲。這如印度教的典籍，四吠陀而後，又流出《梵書》、《奧義書》、《隨聞經》等一樣；僅能推論它為編集於何時何地，屬於某些學派的集出，決不能看作個人的作品、看作某人的偽撰。神教者以為這一切是神意所啟示的，佛教即解說為一切是佛說的。集成於印度文化中的佛教聖典（《阿含經》與廣律，也不能例外），如連它的性質都不明白，想以是佛說與非佛說來衡量它，懷疑大乘經為一切是後人的懸想產物，說它缺乏歷史的價值，豈非天大的笑話！

說起缺乏歷史的價值，《阿含經》與廣律，早就包羅得這種成分，而且是不少。舉幾則顯見的例子來說吧！這對於大乘是否佛說，也許可以幫助我們的正確認識。去佛不久，由於佛法在口口相傳中（初期聖典還沒有編集完成），各處的比丘們，都在傳說他的「親聞佛說」或「展轉傳來」的佛法。不知道他所傳的，到底是否佛說（這已是混佛說與佛法為一），於是有以經、律、法相、戒——四事，集眾公決的勘辨真偽法（見於摩得勒迦）。在史實考證的觀點，這已太嫌不夠，不可避免的會以佛弟子說為佛說的（這可能是極合佛法的，也可能多少變化的）。依廣律說：如大家確信這展轉傳來的真是佛說（佛法），而不知在那裡說，那麼，不妨說在王舍城的竹園說、舍衛城的祇園說，或六大城隨說一處就好了。如不知為誰說，那麼，比丘，即不妨說是為阿難說；國王，即不妨說是為頻婆沙羅王說、為波斯匿王說；長者，即不妨說是為須達多說。《阿含經》與廣律中的說處與聽眾，一部分的來源，就是如此。特別如本生談，誰能精確的考定佛在那裡說、為誰說？菩薩往昔行因的所在地，廣律說：這是過去的事情，說是迦尸國的波羅奈就得了。有關的國王，說是梵授王就得了。事實上，這只是老和尚們（「先軌範師」、「耆舊諸師」）的傳說如此！這可見，初期的聖典——自稱王舍城結集的原始聖典，早就如此。大乘經無非繼承這種作風，發展得更成為民族宗教型的聖典罷了！生活於印度文化中的印度的佛弟子，他們能契會這種精神，所以信受一切大乘經為佛說，而不被限於「佛說」而自拘的。印度佛教的開展，是怎樣的自由而活潑！在中國，在錫蘭，一般都不能理解這種印度文化特性，以佛說為佛口親說。於是乎，是呢，全盤接受；不是呢，根本取消。再不

能有深確的認識，不能把握核心，不能抉擇取捨而作新的適應了。近代的中國佛徒，愚昧而動搖，連老祖家風都神聖視之，想他們在全體佛法中，抉擇佛法的真實，頂天立地的殺活自由，真是過分的奢望了！你們是大乘佛教的信解者，我不能不告訴你們大乘經的性質是什麼！

在古代流行的佛法上看，大體上有守舊與創新的兩派。有注重歸納、演繹的，也有注重直覺的。他們所採的態度，不外推演、抉擇、攝取三類。推演，是根據舊說，加以分析或引申的；這裡面，就有舊說所不曾說破的，略說而沒有廣說的東西。抉擇，是從不同的舊說中，分別它的了義、不了義，假名說、實相說，真實與方便，正確與不當。這抉擇的狂風，常揚棄了那些輕浮不實的、現實所不需要的東西。抉擇的巨浪，常使佛教的重心轉易，代以新的時代（三者中，抉擇才真是革命性的）。攝取，這或者是在自宗的根本見地上，貫攝了佛法內別宗的見解；或是在佛法的見地上，融攝了世俗的學術、風俗或者其他，這出入可大了！這三者，都可以用，也應該用。因為固有的佛法，需要詳明、發揮。佛法是一味而普應的，是隨眾生的根性所及而影現的，這自然需要抉擇他的真義，抉擇佛陀的本懷，使影像的佛法，更逼近本質的佛法。佛法需要面面充實，不能因學者的分化而割裂。它需要新的適應，怎麼可以不講求攝取？這都可以是佛法，但推演、抉擇、攝取得不當，都可以成為錯誤的。這三者，作大體的分別：抉擇是時代的開創者，振古復興，更非此不可！惟有抉擇，才能使我們有生氣，把握固有的精粹，揚棄那些糠粃。但用得不當，就會黑白顛倒，成為黃鍾毀棄、瓦釜雷鳴的現象。至於推演的窮精微，融攝的極廣大，是出現在抉擇而確立某一根本思想系以後。它是發展，但如不保持基本的原則、精神，不照顧一貫的體系，那推演勢必走上繁瑣、纖巧、枝離、衰老；融攝更可怕的走上邪正不分、是非不辨。看來是不斷的創新，其實是畸形的病態發展，加速的滅亡。我所說的佛法流行，就是從變的觀點、從史的演化去觀察。歷史需要考真偽，但這與古董的鑑別不同，特別是因為佛法是無限錯綜、複雜的大流行。就是偽作（其實多是時代意識從無意識中形成的），其中並非沒有思想上的淵源；有它的時代背景，也就是某一時代一部分人思潮的敘述；所以，並不能就此斷定它的是、

不是。我們要從佛法的流行中，看出它前後的一貫性，種種中的共通性；看出它的演化傾向，是向上，或者停滯，或者墮落。我們要從佛法的流行中，探索它的精髓，使它在新的時代中流行！

唯有在這樣的觀點下，才能說「大乘是否佛說」，大乘的開展是否確當。

四 從學派的分裂看大乘

現在要開始討論大乘了。佛世，當然沒有後期的大乘經典，可以說大乘經非釋迦佛親說。但菩薩道——修菩薩行，下度眾生，上求佛果的思想，應該存在，也就是大乘是佛說、是佛法。關於菩薩道，釋尊自己，就是一個不需要解說的事實。這菩薩道的思想，在佛教界醞釀，從學派的分裂中，一天天明朗強化起來。佛滅百年中的吠舍離結集，開始了耆年上座與青年大眾的分流。從傳說上看，這是律重根本與適應，和律務瑣細與保守的爭執（十事非法說）。等到阿輸迦王時代的分爭，是聲聞未了與聲聞究竟的爭執（五事非法說）。這都是大乘思想在發揚，所以我稱之為菩薩傾向的聲聞分流。追溯得更古些，阿難與迦葉，富樓那與迦葉的爭論，都意味著菩薩傾向的潛流了！起初，沿恆河東岸，以吠舍離為中心的東方系，演化為大眾部，與西方系的上座們抗衡。傳說大眾部中有大乘經，這自然不容易證實。但從大眾系的本宗同義看來，像佛身無漏，佛壽無量，佛威力無邊，一音說一切法，一念知一切法，關於佛菩薩聖德的讚揚，也就是大乘思想的法性身論，可說是他們唯一著力的地方。

在流轉還滅的解說上，像心性本淨、見空成聖，也是大乘的心要所在。所以起初不必有大乘經，但大乘法的基本要義，已相當完備了。到了迦王時代，大天更展開揚大抑小的爭論。大眾系的教化區，漸漸的向南方移入。東方的央伽多羅，傳說有大乘經。摩訶迦旃延到摩訶剌陀，大天到摩醯沙慢陀羅；凡是大眾學派所到達的，都是大乘盛行的根源地。案達羅的學者，傳說他們用南印的方言集錄大乘經。總之，大乘法的最初傳弘努力者，是大眾系的聖者們。這一個傾向，飛快的展開。在佛元二世紀的迦王時代，西方的上座系，有一分人傾向大眾而接近了，這就是中印的分別說系。這一系，流行

在大陸上的，像化地、飲光、法藏部，不論是分裂的緣起，聖典的內容（古人也判法藏部律的分通大乘），都接近大眾系。特別是三世紀中印法難以後，大眾系與大陸分別說系的關涉更深。西方的上座系，不久又分為犢子與說一切有兩系。犢子系以拘舍彌為中心而分化到恆河流域，也有進入大眾系的故鄉，所以他也傾向大乘。

如文殊師利為釋迦的老師，犢子部即與大眾部有一致的傳說。真常唯心論的完成，與他也很有關係。說一切有系中，流出重經的譬喻師，他的思想是傾向大眾、分別說的。譬喻尊者，從健陀羅到羯槃陀。這一線，像烏仗那，通過帕米爾，到西域的斫句迦、于闐，都是後代大乘的盛行地。譬喻大師世友，不也稱為菩薩嗎？根本說一切有部律，不也說善財是賢劫菩薩；舍利子說法，有很多人發菩提心嗎？又有重禪的瑜伽師，他們好談自證，思想自由得多。像僧伽羅剎，彌妬路尸利，都傳說是菩薩。惟有迦溼彌羅的重論派，才比較上與菩薩道無緣。從聲聞學派的分流上看，菩薩道可說是大眾系初唱，因佛法的普及大眾（菩薩，在家的更多）而發揚。但以佛陀行果為讚仰的對象，生起「佛何人哉？我何人哉？有為者亦若是」的自尊心；在時代要求下，逐漸形成菩薩道的佛法，這幾乎是一切學派的共同傾向。所以不久即瀰漫全印，為一切學派先見者所賞識。這焉能看為少數人的臆說、看為空中樓閣，說它完全是後人的偽造？

至少，我不敢閉起眼睛，這樣的抹煞事實。菩薩傾向的聲聞分流期，各派的學者，有的專修聲聞行果；有的讚仰佛陀行果，自修依然是聲聞道；有的外現聲聞身，內祕菩薩行。聲聞道與菩薩，雖不無矛盾，但大體上是互相依重而和合的。不過，從事菩薩道的研求與實行者，大眾、分別說系，比較的多數吧。在北方，一切有部的譬喻師，都是與大乘有關的。佛元四世紀以後，菩薩道更盛，才漸次移入菩薩本位的時代佛教，那已是南方案達羅王朝與北方貴霜王朝的時代了！

五 從經論的集出看大乘

了解聖典的性質，知道他怎樣流布人間，那一定能信解大乘的如實。經論的出現，可依印度佛教的五期去觀察。五期是：一、聲聞為本的師資同（一解）脫，二、菩薩傾向的聲聞分流，三、菩薩為本的大小兼暢，四、如來傾向的菩薩分流，五、如來為本的佛梵一體。佛世的佛教，學者泛稱聲聞，聲聞即聞佛聲教而修行的弟子（本不局限於己利）。佛與弟子證得同樣的解脫，佛的教授、教誡，簡練為一定的文句，傳誦在僧團中；僧團的生活，由佛的示範指教，而在大眾的實行中。釋尊化世的事業，也被傳說著。至於佛陀的大行大果，由釋尊的本身活動來表現，影入每個弟子的心中，有本生、未曾有等傳說。佛滅以後，迦葉系的少數結集，我以為是：一、屬於達磨的，分修多羅與祇夜（《雜阿含經》的前身），是釋尊（與弟子及諸天）的言教的類集。二、屬於毘奈耶的，分修多羅（戒經）與祇夜（法隨順偈），是僧伽規制的類集。此外，伽陀與優陀那（法句），傳誦於教界。而有關佛與弟子事行的因緣、譬喻、未曾有、本生、本事等，都還在傳說中。初期的結集，雖多少是偏於厭世的，但聲聞行者所認識的佛法，有關佛陀行果的菩薩法，也常不自覺的流露出來，特別是本生、本事的傳說。到佛元百年，學派分裂的前夜，佛典已不這麼簡單。達磨，已綜合了新得的遺聞、舊義的推闡，會入因緣、譬喻等事實，編組為「中部」、「長部」；又依增一法，編集為「增一部」；加上原有的「相應教——雜部」，合為四阿含。毘奈耶的經分別，已經成立。「法隨順偈」，即摩呾理迦，逐漸分別解說，形成毘奈耶的一大部，近於《僧祇律》的〈雜跋渠〉。（上座部系律師，後來又將〈雜跋渠〉分別編集為〈小品〉、〈大品〉，或〈七法〉、〈八法〉等）。優婆提舍——論義方面，當時至少已有兩大學流：一是學出舍利弗的《阿毘曇》，一是學出摩訶迦旃延的《蜫勒》。這些，是佛弟子所共認的（除論），但學派的分裂，也由於此。《長阿含經》與《增一阿含經》是怎樣接近大乘呀！所以，我以為大乘思想的胚胎，在分裂前已經存在。吠舍離結集，促成二部的分裂。分別說系重《長阿含經》，大眾系重《增一阿含經》，這豈是無所謂的！從此，初期佛教的聖典，已達到凝固的階段。儘管出入不同，已不許隨便更張；佛教界漸用文字記錄，該是重要的理由。當時的佛教，已移入

菩薩傾向的聲聞分流時代了。

初期的聖典，已相當固定。佛弟子，或又采集得佛陀的遺言遺行；自己作佛法的體驗；從事對佛法的研求，推演它，抉擇它；為了適應新環境，又需要攝取。換句話說，整理的時代過去，現在要發揮、弘揚。佛弟子們，雖說身教為先，但不能無所表現。自己所認識的妙法，自然要求他人的共鳴，這就要從事著述了。這研求故典、發揮新知的工作，迦王以後，一天天隆盛起來。佛元三世紀，中印受法難以後，佛教更顯然分化為南方佛教與北方佛教（這與歐洲人所說的不同）。他們著述的作風，也不同。在西北方，起初，雖也有編集為經的，像《正法念處經》等；但主要是佛弟子的著述，一律稱為論，收在論藏裡。不過，遇到特別珍重的東西，雖說是論，也常自誇為佛說，如經部師的摩呾理迦，阿毘達磨論師的《發智論》。南方的佛教，大眾系與分別說系，在經律論以外，又有《雜藏》的結集。《雜藏》中，像《法句》、《義足》等，是古型的精粹的小集。也有本生、本事、譬喻、方等，這裡面含有豐富的大乘思想。

這在迦王時代，已經如此了。不久，據《分別功德論》說，《雜藏》的內容更充實，也就是說，佛菩薩行果的成分更多了。「文義非一，多於三藏，故曰《雜藏》」。試問：這部帙浩大的《雜藏》從何而來？大眾、分別說系的論藏不發達，傳譯來中國的很少；這不是中國學者有意鄙棄它，實在它本來就不多。但他們，重智慧、重化他、重融攝，他們焉能無所述作！我敢說，《雜藏》就是他們作品的匯集。後來，大乘思想更豐富，舊瓶裝不了新酒，這才離開《雜藏》，自立體系，編集為大乘藏。初期大乘經的公開廣大流行，應該是佛元五世紀的事，佛教漸漸移入第三期菩薩為本的大小兼暢的時代了。關於大乘經的編集出現，我們不能把他看為作偽；無論如何，古人是並不如此。有人說：四福音，不是耶穌的事跡，也不是那一個作偽，這是耶穌門徒無意識歌唱出來的東西。這說得相當好，大乘經也應該這樣看。有傳說中的佛言佛行，有論究出的事理真相，有佛弟子成佛的心願，有社會救濟的事實要求——這一切，漸成為佛弟子間的共同意識，在不斷的流行中，結構為幾多理論與事實。

自己沒有聽見佛說，但卻是展轉從人得來，並非憑空撰出。從理論上看，從實踐的道上看，這不能不說是佛法，是佛法的必然結論，非此不足以表現佛陀的真精神！在進步的佛學者看來，這真是道出自己心中的深奧。起初，大乘思想是潛流、醞釀在不斷的演繹充實中（但也是流行中）的演化，非某一人有意的增飾；一到成熟的階段，自然有人把他編集出來。是佛說，當然加上「如是我聞」了。有意的推演補充，在古人或者也有，但必然自覺是忠實的吻合佛意，入佛法相，也就不妨是佛法了。這南北方的佛教，是怎樣的作風不同呀！南方的佛教，抉擇而特重攝取，在讚仰佛陀行果的立場上，流出無數的摩訶衍經。北方的佛教，抉擇而特重推演，在闡述世間集、滅的立場上，流出很多的阿毘達磨論。論典，是對釋尊的言教有淵源，加以推演，在自己的園地上創新。經典，是對釋尊的身行有所見，加以抉擇發揮，卻忘卻自我，願與古聖同流。大乘經，保存了佛教傳統的行踐中心，富有生命力；阿毘達磨論，不免講道理，流為偏枯的理智主義，繁瑣得討厭。

但論典不稱為佛說，內外的分限較嚴；這比大乘經的融攝世俗（神化的氣味加深），把本源佛說與流行佛法攪成一片，自也有它的長處。這兩者，一是佛道中心的，一是聲聞道中心的；一是側重緣起寂滅性，趣向一理常空；一是側重緣起生滅相，趣向諸法皆有。這兩大學流，我們應該站在古型的聖典中，去觀察它們，接受它們寶貴的成果。如果硬要說大乘非佛法，是印度教徒神化佛教的贋品，這真是釋迦的不肖子孫！

菩薩為本、大小兼暢的大乘經，從南方到北方，是南方案達羅、北方貴霜二王朝的極盛時代。不久，南北二王朝，都一天天衰老；中印的摩竭陀民族要興起，正在預備一個梵文復興時代的婆羅門帝國。這時候，大眾、分別說系的學者，承受初期流出的大乘經，有意無意的又在開始發揮適應新時代的佛法。梵我化的真常、唯心，在佛教界起著醞釀作用，又開始出現新經。正在這轉變的大時代，佛教中產生了偉大的聖者，就是龍樹菩薩。他長在南印，久受大乘的熏沐，又出家在北印的說一切有部。他起來綜貫南北佛教，發揮弘通一切性空一切幻有、三乘同歸的菩薩本位佛教。他反對北方佛教的極端者——《發智論》、《大毘婆沙論》的實有、瑣碎，又抨擊南方佛教的

病態學者——方廣道人的執理廢事。他立足在古典的緣起觀，從緣起的寂滅性，貫通一切空；從緣起的生滅相，貫通三世有、我法有、有為無為有的一切有。幻的顯現、幻的空寂，合成現空無礙的中道觀。他的即有而空，是緣起空寂的開顯，是不礙入世的大乘特見。

他的如幻一切有，雖取捨各家，特別重用上座傳統的古義。他是南方初期的大乘經與北方初期的毘曇論的綜合，綜合得達到預期的成功。他承受北方的精神，所以他的作品稱為論。當時，真常、一乘、唯心的後期大乘經，已開始出現。龍樹窺見了這個氣運，很想加以阻抑，所以說：他力念佛，是為志性怯劣者說的。假如一定是一乘，那唯有《法華經》可信（可見當時的一乘經很少），一切說三乘的都要廢置或修正了。因為人執著實有外境，所以特別說一切依心起；如執著心是真實常住，那不過是梵王（婆羅門教）的舊說。本來是一切空，因為有人怕聽說空，所以又稱之為一切清淨。他這樣的堅固而洗鍊了大乘，給北方佛教界一種重大的影響，引起西域大乘佛教的隆盛。但隨著笈多王朝的興起，在梵文復興的氣運中，中印的佛子們，融攝了大眾系、犢子系的思想，對一切法性空，給以新解釋、新抉擇；真常、唯心、一乘的大經，又大大流出，佛教又移入如來傾向的菩薩分流時代了。這一個思潮，立刻反映到西北方，偉大的綜合者又出現了，這就是無著師資的學系。

他們學出北方，從重禪的瑜伽師中出來，傾向經部師，也尊重毘曇。總攝了說一切有三系的學說，起來迴心向大。因為偏於北方，所以對大眾、分別說的思想，比龍樹要隔礙得多（但龍樹後學的容易流入真常，也就因為這一點）。初期的性空大乘經，也就是久在北方流行的，他們很重視它，但用現在實有的見地去解說。當時真常、唯心的思潮，無法拒絕它，又不願全盤接受，可說又厭它又愛它。於是，在緣起自相有的見地說不空，間接的顯示真常不空；不同情真心的在纏妄現，所以從虛妄生滅心中談唯識。雖一天天弘揚大乘不共的唯識道，但在北方佛教的事實昭彰下，終於用密意一乘去修正他。這一到隨理行派手上，弘揚在中南印，就徹底的一乘究竟了。用別時意趣解說念佛，不談真言祕密；他們有北方的濃厚特色，製作很多嚴密的論

典。這一系，也像龍樹系一樣，是偉大的南北綜合者，也想對南方後期的佛法有所修正；但時代思潮的狂流，已不能不遮遮掩掩的接受了！這樣，大乘經與大乘論，是各有源流的。

大概說，經是大眾、分別說，也有犢子系（一切有系）在內，偏於東南的。大乘論是南北佛教的綜合，有修正淨化大乘經的傾向。可以說，不透過說一切有系，大乘是不重論的。龍樹學與無著學，是更理想的大乘學，但不能說大乘只有中觀與唯識兩派。這因為龍樹學很逼近性空經，但經中未始沒有不同的見解。後期的中道大乘經，說真常、唯心、一乘，更與無著學相距很遠，到護法更遠了。真常唯心，不是虛妄唯識者發展所成；虛妄唯識，卻是從北方佛教的觀點，接受真常唯心，又想淨化他。古人說，經富論貧，那過分重視「如是我聞」了。西藏人以為大乘經像一團麵團，拉長就長，壓扁就扁，真意難得了解，惟有龍樹、無著的中觀、唯識學，才是大乘的正義；那也不知經論性質的差別。事實上，龍樹、無著在大乘教中的地位與價值，需要更深的認識。

因了中觀學的復興，空有相爭，鬧得興高采烈。但另一機運成熟，新經典又開始流行了。起初，北方的瑜伽師，說自證，談神通，漸漸與北方的咒師有緣，雜亂的流出些雜密，這時間相當的早。南方真常論者的聖典中，密咒的成分也加多。笈多王朝大統一以後，婆羅門教更盛；佛元九、十世紀間，佛教大受摧殘。真常的大乘佛教者，有意的在真常、唯心、一乘的基礎上，使佛法更梵化、更神祕。他總攝大乘空有的成果，融合了世俗的迷信、俗習，甚至房中術。這樣作風，本是婆羅門教所採用，曾經收有復興效果的。行部、瑜伽部的密典出現，佛教思想大變，這又移入如來為本的佛梵一體時代了。接著，南北方佛教都衰，中印佛教，卻在波羅王朝的護翼下，祕密教發揚到至矣盡矣，無上瑜伽又出現。病態的發展，到了此路不通，創新的源泉也枯了，坐待外道的侵入而滅亡。

從這經論的出現去看，初期大乘經，可以有想像（無意識的居多）的成分，但不是偽託。它是學有所見，從佛教大眾的共同意識流露出來的妙法；至少，它與聲聞乘的阿毘達磨，有同等的價值。實際上，高得多。大乘經論

各有特色，我們贊成繼承龍樹、無著抉擇又綜合的精神，但不否認真常唯心系的存在。否認它，就不能窺見佛法流行的真相。大乘經，我們是尊重初期的。真常唯心，我們認為是適應梵學復興而離宗的，但它保存佛法的精華不少，值得我們參究。現存的聲聞經論、大乘經論，如一定要考實佛口親說的，那恐怕很難。這一切，都是釋尊的三業大用，影現在弟子的認識中，加以推演、抉擇、攝取，成為時代意識而形成的。可以稱為佛說，卻不能說那一章、那一句是釋尊親說。盡信書不如無書？離卻糟粕又從那裡去洗鍊精華！古書不易讀，佛典似乎更難了。（本節，重排時略有修正。）

六 從思潮的遞代看大乘

依多數大乘經的三時教，把五期佛教總束為無常實有的聲聞行，性空幻有的菩薩行，真常妙有的如來行三期。這三個時代思潮的代興，是前一思潮發揚到極高的時候，後一思潮已潛在的形成；前一思潮將衰落，後者就立刻用新的姿態飛快的發展起來，形成新的時代。三時中，性空幻有的菩薩行，是根本結集聖典的正常開顯；真常妙有的如來行，卻因為適應而多少有點離宗。這是可以諍論的，再為一談。

佛世的佛教，是無限差別而一味的。三法印，在釋尊的證覺中，自然是一貫無礙。從初期聖典所表現的看來，這是行踐的理性，是厭苦、離欲、向滅的法則，是知苦、斷集、證滅的所修聖道的歷程。所以在初期聲聞行者的認識上，這含有很大的厭離情緒。他把生死無常與涅槃寂靜截為兩件事，所以特別深切的痛感無常故苦，形成無常為門的聲聞行了！原來，三法印是依緣起而開顯的：緣起的生滅，是諸行無常；緣起的寂滅，是涅槃寂靜。初期急於厭離的學者，從緣起生滅相去看，所以見它的歷別而三法印分離了。但真能從無常入無我，從無我證無生寂滅的聖者，也決不別執（他的四諦，也稱生滅的、有量的、有作的）。菩薩行者，從緣起的生滅中徹見寂滅性，體現一切法的無差別性。從這畢竟空寂的觀點看一切，三法印即是一實相印（他的四諦，也稱不生滅的、無量的、無作的）。一從差別的見地，漸入而會歸一滅；一從無別的見地，見性空而遍通三法印。古人說的拙度、巧度，也只是這個。這樣，生滅相即寂滅性，生死即涅槃，不妨離聲聞厭離行而別走

菩薩等觀的性空行了！我們的見解，《第一義空經》、《大空經》等，本是聖典舊物，所以性空門的發揚，決非否定、抨擊根本的聖典，反而是開顯它。即空的一切，只是蘊、界、處、緣起等；無我（三解脫門）是入道的不二門；無餘涅槃，是三乘共證而究竟的；但為菩薩說，而二乘也應該列席學般若。這一切，是怎樣的闡發釋尊正覺的本懷，不違舊來的聲聞行！

第二期是無我法印的開顯，第三期是涅槃法印的開顯——我曾這麼說，但大有語病，容易起誤會。要知三法印是依緣起的生滅與寂滅而說的，法印有三，生滅與不生滅，卻只有二義。性空大乘的空寂，是我空、法空，是人無我與法無我，這自然是無我我所的開顯。但一切法空，就是諸法寂滅性，這就是涅槃。在諸法本空上，顯示諸法本寂滅，所以空也就是涅槃寂靜印的開顯。在同一的性空中，顯示無我與涅槃二義，這第一、法印有三，生滅與寂滅只有二，諸法無我是遍通的。從生滅邊說，無常是相續中的非常，無我是和合中的非實。從寂滅邊說，無我約所無說，寂滅約所無的當處說。性空行，就是從無常的非實自性中，離自性而見空寂。第二、在聖典中，涅槃是不許擬議的，因為一切是有餘的、是世間的，如用世間的去作著相的描寫擬議，那就必然要神化。它只能從無常、是無我中去體現，要加以言說思惟，只能說空、無、非、不、離。第三、無可說明中的說明，不出二途：生死是此有故彼有，所以涅槃是此無故彼無，就是無性空。無自性空——自性涅槃，這是用實有非有的空來顯示的。又，生死是此生故彼生，所以涅槃是此滅故彼滅，就是寂滅。以生滅故，寂滅為樂；這是用生者不生的無生來顯示的。所以說三時思潮的遞代，是三法印的次第開顯。這在後期的大乘者，他們確是自覺為發揮真常妙有的大寂滅的，其實卻不盡然。

【圖：Y16p0193_01.svg】諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜、從緣起生滅相說、三法印的漸入一滅、聲聞行時代、己利行、無常、無我、不生、證入涅槃、無自性空、無常性、無我性、無生性、自性寂滅、從緣起寂滅性說、一實相的圓見三印、菩薩行時代、普賢行

什麼是真常妙有？就是說空是無其所無，因空所顯性卻是超越的大實在。這在性空幻有發揚的時代，有見根深的學者，不見一切如幻、一切唯名、一

切性空，他是很可以把性空誤會作顯示真常的。天台家說：通教的幻有即空，如因空而見非空非不空（不離一切法的外在）的，是但中；如因空而見非空非不空，而空而不空，空中具足一切法的（不離一切法而內在的），那是圓中了。含中二諦，不是三乘共空的本義，是真常論者的一種看法、一種解說，很可以看出從空到不空的思想過程。難怪真常論者的心目中，《華嚴經》、《般若經》等都是真常，說空是為了破外道、小乘。從空而入的，是大實在，是一切法的實體，與諸佛法身平等平等。它是凡聖一如的，染淨不變的。雖是萬有的實體，遍一切一味，但為了無始妄染，使它局促在狹小的世界中（或者閉鎖在肉團心中）。它是生死中作業受苦樂者，在蘊界處中，為三毒所染，但還是常住的、周遍的、清淨的、真實的；像礦中的金性，穢物中的摩尼。它是陰界六入（在有情身）中的至善妙明，不即五蘊、不離五蘊的真我。它叫如來藏、如來界、如來性、佛性……，它與心性本淨合流，所以也叫圓覺、本覺、常住真心。它是常住，非無常；它是具足恆沙淨德的不空；它不從緣生，不如幻化。無常、空，這都是世間虛幻的緣起，它決不能如此。它有時也叫空性，這是因它不與妄染相應，因離妄而證；也可以叫無我，這是無即蘊我與離蘊我，它實在是真我。把從空所顯的大實在（妙有）作為核心，它本身具足一切；清淨聖德，是從它開顯出來，不是新生；熏習，那不過引發而已。它具足一切清淨功德，必然要走到佛智常住、菩提本有。這可不能不罵無常是外道，譏笑無我是舊醫用乳！真常妙有論的特徵如此，它是什麼？是梵，是我。回顧根本的聖典，渺不相及；在初期大乘經中，也不能容許。有人說：這是不共大乘。是的，這確是不共的！

這一思想系，印度的佛教中，是存在的，不能否認。不能否認它，但進步的大乘學者，或者說是回眺根本聖典的大乘學者，那都要批評它、修正它。龍樹說得徹底，這是梵王的舊說。無著系不談如來藏藏識，專從唯妄唯染的賴耶談起；不直談圓成實的妙有，卻從依他起的自相有說起；給如來藏以新的解說，雖不能徹底，到底淨化得多。他的後學，對真常顯現諸法的思想，永遠在反對，也有評責真心系為妄說的。龍樹的後學，說圓具德相的如來藏是不了義的，如來藏是依性空而假說的。宗喀巴也要大破覺曩巴派的真常妙

有。我覺得，如果說龍樹、無著間有一種一貫的精神，那就是綜合南北佛教，對後期的真常妙有論者，加以批評、洗鍊。我把印度的佛教史，分為無常、性空與真常，對真常多少有點指摘；這在自己，覺得是繼承龍樹、無著一貫的精神。時代不同，它的病更深，不免說得更徹底。但虛大師批評我：將馬鳴、龍樹、無著的一貫，糅成支離破碎了。起初，使我驚奇得有點不敢相信，龍樹、無著的一貫是什麼？但現在，我漸漸明白了，好在問題也等於過去。虛大師也覺得「於大乘教理上，從空到不空，證之多分的大乘經論，蓋無問題」；不過，總以龍樹以前的馬鳴作《大乘起信論》為理由，維持先真常而後性空的見地。我想，龍樹以前的馬鳴，有沒有作《大乘起信論》，這在今日，應該是共明的事實，不必再勞研討的了！

七 從大乘的內容看大乘

大乘學的內容，確實一言難盡！現在從兩點去看：一、世間集滅的解說，二、佛陀行果的讚仰。世間怎樣集起？又怎樣還滅？這是一種生命中心的世間觀，是人生動向的指針。在初期（後期都不同）的大乘經中，立足在業感緣起的理論上，十九是聖典之舊，但也有差別。像聲聞行者，是一切法向緣起的生滅，多從差別的觀點說；大乘學是一切法趣空，特別從空寂無二的觀點說。這是正常的開顯，上面已略為談到。還有，無常、苦迫的世間，不是說非無常、非苦，卻不像聲聞者的急求厭離，說更應該為眾生的無常與苦而努力。另又提出一種清淨的他方佛土，這是初期佛教中北俱盧洲、彌勒淨土等的精製。仗佛菩薩的力量，等死了去享受，這決非淨土教的本義。主要是往生淨土，在良好的環境中，修學到不退菩提。但如了解它是菩薩與同行、同願者廣修善法而出現的，提供優美的理想，促使它在人間實現，這就很有意義了。並且，穢濁的人間，在大乘經中，也常是清淨的，常是從穢土而轉淨土的。淨土，不就是人間的淨化嗎？

釋尊的三業大用，菩薩的本生談，經長期的融合而使它普遍化，綜合為一般菩薩的大行，與一切諸佛的妙果。我覺得，大乘的真價值，大乘的所以可學，不在世間集滅的解說，卻在這菩薩的大行。菩薩，學一切法，有崇高的智慧；度一切眾生，有深徹的慈悲。他要求解脫，但為了眾生，不惜多生

在生死中流轉；冷靜的究理心，火熱的悲願，調和到恰好。他為法為人，犧牲一切，忍受一切，這就是他的安慰、他的莊嚴了！他只知應該這樣行，不問他與己有何利益。那一種無限不已的大精進，在信、智、悲願的大行中橫溢出來，這確是理想的人生了。菩薩比聲聞更難，他是綜合了世間賢哲（為人類謀利益）與出世聖者（離煩惱而解脫）的精神。他不厭世、不戀世，儘他地覆天翻，我這裡八風不動；但不是跳出天地，卻要在地覆天翻中去施展身手。上得天（受樂，不被物欲所迷），下得地獄（經得起苦難），這是什麼能耐！什麼都不是他的，但他厭惡貧乏，他的生命是豐富的、尊貴的、光明的。他自己、他的同伴、他的國土，要求無限的富餘、尊嚴、壯美；但這一切，是平等的、自在的、聖潔的。所以，我說菩薩是強者的佛教——是柔和的強，是濟弱的強，是活潑潑而善巧的強。他與聲聞行者，似乎是很不同的。有人說：叔本華的悲觀哲學，到尼采的超人論，看來不同，而尼采卻真是叔本華精神的繼承發揚者。大乘佛教，仰宗釋尊的大雄，從聲聞佛教中透出來，也實在如此。這其中，從獨善的己利行，到兼濟的普賢行，是一個重要的轉捩點。這像《淨名經》，《華嚴經》的〈入法界品〉，表顯得特別明顯。說到佛果，我在《印度之佛教》說過：從現實人間的釋尊，到萬德莊嚴的法身佛，也是從本生談的啟發而來——大眾系已經成立，不是大乘學者新創。大抵現證法性以前的菩薩（般若道），常人是可以隨分行踐的；成聖以上，可以看作人生的終極理想。好在大乘行者，在無限不已的前進過程中，不急求斷惑而證實際（後期佛教，聲聞的急證思想復活，這才使大乘逆轉）。我以為，大乘學者不該專在判地位、講斷證上下工夫，或專在佛果妙嚴上作玄想。這是神學式的整理，僅能提高信願，而不能指導我們更正確深刻的體解法相，也不能使行踐有更好的表現。也不該專在事理上作類於哲學的研究，它使我們走上偏枯的理智主義，或者成一位山林哲學者。大乘經不可不讀，自然要會讀。大乘經是行踐中心的；讀者應體貼菩薩的心胸、作略、氣象，有崇高的志願、誠摯的同情、深密的理智，讓它在平常行履中表現出來，使佛法能實際而直接的利濟人群！自然，初學者作一期的專修，調伏自己，淨化自己，充實自己，也是必需的。

其他，關於內外、天人之際，我想另外討論。還有，大乘經中的人物敘述、時地因緣，是不必把它看為史實的。這些，不是理智所計較的真偽，是情意所估計的是否，應從表象、寫意的心境去領略它（與大乘論不同）。它常是一首詩、一幅畫，應帶一付藝術的眼光去品鑑它。「明月向我微笑」，「天為催詩放雨來」，這在藝術的境界中，該不是妄語吧！要讀大乘經，藝術的修養是必要的。懂得一點神話學、民俗學，有一點宗教的情緒才行。否則，不是「闢佛者迂」，就是「佞佛者愚」！

八 什麼是初期的大乘經

我只能說什麼是比較初期的大乘經，不能說那一部是佛口親說的。這在上面的解說中，大概已能相當了解了。凡是大部的典籍，都不是一時編集的；有先出的，有後出的，也有後出而羼入先出中的。這不容易考察判明，要認識初期大乘佛教的基本精神以後，才能分別出來。譬如《般若經》，這是一部比較初期的。但龍樹所知的，只有三部，就是奘譯的第一會、第二會、第四會。到羅什來時，他的弟子僧叡，已說有四部，這加了《金剛般若經》了。似乎是同時在西北譯出的《仁王般若經》，已說有五部了。元魏菩提流支的《金剛仙論》，就說八部般若。唐玄奘譯的，更多到十六會。但後來，還有《帝釋問般若》、《開覺自性般若經》等。從這累代遞增看來，我們要讀初期的《般若經》，應先讀十六會中的前五會。前五會事義不同，文字的廣略，差得很遠。四、五兩會，直從佛命須菩提說般若起，轉教菩薩，反映聲聞中的先見者，用大乘法教化在家弟子，而聲聞集團，反而還不能接受。《法華經》的管理家務，應該正是般若的特色。前三會，多了〈舍利子〉一章。我們不妨先讀第四會、第五會。此外，如唯識學者所用的經本，多了〈彌勒問品〉，大談三相，這自然是後起而羼入的了（這不是真偽問題，所以唯識學者不必著急）。這些，我也不能一一的分別，也不必。我以為，《華嚴經》應先讀〈淨行品〉、〈十住品〉與〈入法界品〉。《淨名經》，《諸法無行經》，《思益梵天所問經》，《持世經》，《大樹緊那羅王經》，《首楞嚴三昧經》，《無盡意經》，《寶積經》的〈迦葉會〉，《瓔珞經》，《華首經》，《六度集經》；再加讀《賢護經》，《阿閦經》，《大阿彌陀

經》等。《法華經》也不妨一讀，可用什譯的，除去羼入的〈提婆達多品〉；〈囑累品〉以後附加的成分，可以不讀。如對這一類初期（自然也有先後）的聖典，得一根本而扼要的認識，再去讀後期的聖典，那更好的闡述、發揮，或開始轉變，就多少有點判別力了！

有關大乘的問題極多，我們來多多研究，多多的去理解它吧！佛法的真相，等待著我們的發掘！

卷006

略說罽賓區的瑜伽師

一 瑜伽師與罽賓

瑜伽師，即一般所說的禪師。古代的佛弟子，不像晚期的佛教徒，專以禮拜、唱念為修行。他們除學經（論）持律而外，主要是對人廣行教化，對自「精勤禪思」。禪思（含得止與觀），為從身心的修持中，實現特殊體驗所必要的。凡修持而得止觀相應，心境或理智相契應的，即名為瑜伽；瑜伽即相應的意思。瑜伽雖為佛弟子所必修的，然由於根性、好樂、著重的不同，古代即有經師、律師、論師、瑜伽師的分科教授，即有專修瑜伽的瑜伽師。但是，經師們並非不修禪觀，瑜伽師並非不學經論，這不過各有專重而已。

上座系中，凡是仰推阿難的，重於達磨的，契經的一流（錫蘭的分別說系，是推重優波離的，重律的），都重於禪觀。《分別功德論》（上）說：阿難弟子多重禪。《阿育王傳》（卷五）說：商那和修、優婆毱多，都是大禪師。尤其是優波毱多，「我聲聞中，教授坐禪，最為第一」。又說：摩偷羅、罽賓，都適宜修禪；尤其是罽賓，「佛記罽賓國，坐禪無諸妨難，床敷臥具最為第一，涼冷少病」。罽賓，決非迦溼彌羅（也可攝於罽賓中），主要為健陀羅以北的雪山區，即今印度西北邊省北部，及阿富汗東北山地。有名的伽藍，如大林、闇林、離越寺，都是罽賓的僧眾住處，賢聖所居（《阿育王傳》卷二）。這一帶適宜修行瑜伽，龍樹《大智度論》（卷六七）曾加

以解說：「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。如是等因緣，北方多行般若。」般若（禪觀的一流）從南方來，到北方而獲得了非常的隆盛。這由於罽賓的清涼、安靜，生活不太難，適宜於禪思的緣故。

二 阿毘達磨師

太虛大師曾說過：天台與賢首，從禪出教，是重經的；三論與唯識，是重論的，重傳承的。然從學派的發展去看，大小顯密，一切佛法，都是根源於禪觀的修證（淺深、偏圓、邪正，可以有差別）。佛如此，佛弟子也如此。等到從禪出教，成為大流，承學者大抵是重於傳承（如天台學者推重智者與荊溪等），重於論典（如天台家的《法華玄義》等）的；每為文句名相（教相）所封蔽，迷戀於名句糟粕，而不能善巧方便地進趣於禪觀的修證（如現今的天台學者，誰能修圓頓止觀呢）。罽賓一切有系的瑜伽者，即可以充分的說明此意。起初，上座系的商那和修、優婆毱多、末闡提等，於阿育王前後，從摩偷羅而移化於罽賓區，這本是阿難以下的重經重禪的一系。依於師承傳習，修持禪觀，組成二甘露門（後為三度門，又成為五停心）、別相念處、總相念處、煖、頂、忍、世第一法的進修次第，從禪出教，演為阿毘達磨一大流，這被稱為論師派。然論典的根本——摩呾理迦，本為修行品目的解說。阿毘達磨，譯為現（對）法，本為無漏慧對於真理（法——四諦或一滅諦）的直觀（現）。以阿毘達磨本典——《發智論》來說，大部分為有關於戒定慧的辨析。不過論典興起以後，不免偏重於名相的分別罷了！迦旃延尼子與世友，即為這一系（重論）的瑜伽者。

三 經部譬喻師

在阿毘達磨師發達的過程中，一切有系中，重經與重禪的，還是活躍的盛行於罽賓山區。有推重契經、內修禪觀外作教化的，又從禪出教，於西元初，成（重經的）譬喻師一流。這一系是重經的，如法救與覺天，是持修多羅者（涼譯《阿毘曇毘婆沙論》卷一）。所以西元二三世紀間獨立成部時，名經部譬喻師。這一系是重於通俗教化的，如眾護、馬鳴、鳩摩羅陀、僧伽

斯那，都有通俗的文藝作品，多以偈頌說法。法救的編集有部的《法句》，也是同一學風。這一系的禪者，第一要推僧伽羅叉（眾護），傳說是迦旃延尼子弟子，與世友（持經譬喻師，本是有部系的，不反對阿毘達磨，不過能保持以經簡論的態度，不同情過分的名相推求）同時。他的名著《修行道地經》，梵語「榆迦遮復彌」，即是瑜伽行地。從西元一六〇頃的安世高初譯，二八四頃的竺法護再譯，四〇四頃的鳩摩羅什的部分集出；傳入中國的初期禪觀，即是譬喻系的瑜伽。鳩摩羅什集出的禪經，特重於馬鳴與鳩摩羅陀：「其中五門（禪法），是婆須蜜（世友）、僧伽羅叉、漚波崛（即優婆毬多）、僧伽斯那、勒（脇）比丘、馬鳴、羅陀禪要之中抄集之所出也」（僧叡〈禪經序〉）。除優婆毬多是阿毘達磨系所共宗而外，其餘的都是譬喻系的瑜伽者。但等到從禪出教，如室利邏多的著作《經部毘婆沙》而後，經部是大盛了，與有部對立了，也就成為學理的研究，不再有譬喻瑜伽者的自行化他的活力！

四 大乘中觀師

譬喻的瑜伽者，著重於普及教化，定慧修證。在傳說中，這一系的大師，如婆須密（世友）、眾護、馬鳴、僧伽斯那，都被稱為菩薩。馬鳴的師長——脇比丘，曾確指十二分教中的方廣即是《般若經》（《大毘婆沙論》卷一二六）。這是一切有系中，與大乘精神相呼應的一流。大乘，本興起於印度東南。大乘經中所說的般若、三昧，實與瑜伽的內容相近。北方大乘初興，即與罽賓區（通過葱嶺而到達于闐，斫句迦）的禪者相關。「內祕菩薩行，外現是聲聞」，可說是絕好的說明。二、三世紀的龍樹，來雪山修學，而弘化於南憍薩羅。《中觀論》等名著，也是從（勝義）禪出教的。提婆的作品，即稱為《瑜伽行地四百論》。龍樹與一切有系有關，與罽賓區的瑜伽者、流行於北方的般若中觀者，有著深切的關係。但龍樹「一切皆空」的中觀，直從大乘經（與見空得道、見滅諦成聖的大眾、分別說系相關）來，與阿毘達磨系的見四諦得道、見有成聖，源流各別。所以後世的中觀宗，僧護、清辨諸大師，也還是復興於南方。

五 瑜伽師

阿毘達磨為論師派，譬喻為經師派。當譬喻瑜伽師從禪出教而完成經部的宗義時，專修禪觀的瑜伽師——禪師派，還是持行於罽賓山區。其中比較保守（？）的一派，西元四世紀中，盛行於罽賓，由覺賢於四〇八年頃傳來中國，這與羅什所傳的譬喻系禪法不同。依慧遠、慧觀的經序說：覺賢所受學的，有頓漸二禪。漸禪，是罽賓舊有的，遠宗僧伽羅叉，到不若密多羅（又作富若密羅）而大成。經富若密羅、佛陀斯那，而傳與覺賢。頓禪，由曇摩（多）羅從天竺（南印或中印）傳來罽賓，經婆陀羅而傳與佛陀斯那。曇摩羅又從佛陀斯那受漸禪，彼此成相互承學的關係。然覺賢所傳於中國的二道、二甘露門、四義，實為罽賓舊有的漸禪。多用婆沙論義，與婆沙論所說的「修定者」相合。覺賢所傳的禪經，梵語「庾伽遮羅浮迷」，也即是瑜伽行地。這雖是保守於聲聞佛教的立場，而修法與祕密瑜伽者多有類似處，如此一法門，名「具足清淨法場」，即「圓滿清淨法曼陀羅」的舊譯。所修的二甘露道四分，都分為方便道與勝道而修，也與祕密瑜伽者分為生起次第與圓滿次第相合。經中所有術語、修相，多有與祕密瑜伽相同的。慧遠說：達摩多羅與佛大先，「搜集經要，勸發大乘」。罽賓的瑜伽者，在急劇地大乘化與祕密化之中。

六 大乘瑜伽師

另一派，於西元三、四世紀間，從經部譬喻的瑜伽師中分化出來——「一類經為量者」（《成業論》），折衷於阿毘達磨與譬喻經學，接受大乘空義及真常不空的唯心大乘，發展為迴小歸大的大乘瑜伽師，無著為重要的傳弘者。等到從禪出教，集出《瑜伽師地論》等，後學者也就化成法相唯識學，偏於義理的精究了。推溯大乘瑜伽的淵源，可得二人，即離婆多與彌勒。

大乘瑜伽論，本為瑜伽師從瑜伽觀行中心，擴大組織而成。《瑜伽師地論》的禪觀，總相為遍滿所緣、淨行所緣、善巧所緣、淨惑所緣，這是頡隸伐多傳出的瑜伽綱目。如《瑜伽師地論》（卷二六）說：「佛告長老頡隸伐多：……諸有比丘勤修觀行，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。」《瑜伽師地論》與《解深密經．分別

瑜伽品》，都不出乎這一瑜伽綱目。「曾聞」，是傳說如此，並非（展轉傳來的）《阿含經》所有。頡隸伐多，或譯離婆多、離越、離曰等，是著名的禪師。《增一阿含經》初，讚說四眾弟子各各第一時說「坐禪入定，心不錯亂，所謂離曰比丘是」；「樹下坐禪，意不移轉，所謂狐疑離曰」。《分別功德論》（中）說：有兩位離曰，一名禪離曰，一名疑離曰。禪離曰（即離婆多），舍衛國六年樹下坐禪，不覺樹的生與枯；受波斯匿王請六年，不知主人的名字。這是怎樣的專精禪思！《增一阿含經．須陀品》說：離越在祇洹寺，六年不動，坐禪第一。《中阿含經．牛角娑羅林經》，佛讚他「常樂坐禪」。然而這樣的大禪師，古典的《雜阿含經》沒有說到，這似乎即是七百結集中的上座離婆多。

疑離越，見於律典。《十誦律》說：他見石蜜和麨而不吃石蜜（卷二六）；見晒鉢有津膩出來，而疑犯宿食（卷三七）；見羹中有生豆而不敢再吃（卷三八）；關於飲食方面，非常的拘謹多疑。有部的《雜事》（卷五）也說：「疑頡離跋底」，不敢吃豆羹。《五分律》也有不吃石蜜事；說他到極冷的陀婆國，不敢穿屣，因而凍壞了腳趾（卷二一）。《大毘婆沙論》（卷一八一）也說：「臥具喜足，如頡戾筏多。」這是生活刻苦、持戒謹嚴、拘守多疑的大德。

依《分別功德論》說：禪離越與疑離越，都有樹下坐禪、六年不動的傳說。也許本是一人，經律兩記而傳說為二人。從古代的傳記中看，離婆多與罽賓，有著特別因緣。罽賓有離越寺（《大智度論》卷九；《大莊嚴經論》卷一五），是有名的賢聖住處。有人「為離越作小居處」（《舊雜譬喻經》上）。傳說「罽賓國有離越阿羅漢」（《雜寶藏經》卷二），疑離越也曾到過大風雪的陀婆國。離婆多在北方的罽賓，為一極有名的傳說人物。瑜伽觀行，即由離婆多所傳，應與此人有關。如解說為離越寺所傳的瑜伽行，也許更為恰當。然而，這還是遠源的聲聞瑜伽。

彌勒，被稱為《瑜伽師地論》論主。無著從兜率天的當來補處彌勒菩薩處，得到大乘的瑜伽，為從來一致的傳說。《解深密經》的〈分別瑜伽品〉，也是佛為慈氏（彌勒）說的。這到底是否歷史的事實？這可以從三方面說

：

一、《中阿含經》，釋尊授彌勒菩薩記，為佛教界眾所周知的釋迦會上菩薩（然或者以為這實是七百結集中的大德）。佛滅五百年而大行的大乘，當然會與彌勒有關。《大毘婆沙論》（卷一五一）即有這樣的傳說：「佛一時，與慈氏菩薩論世俗諦，舍利子等諸大聲聞，莫能解了。」北印度，對於彌勒的信仰極深（參看後說），傳說末闡提（或訶利難陀）於陀歷建彌勒像。大乘瑜伽者，推尊為從彌勒而來，可作為佛教傳說中的事實。

二、從瑜伽師（禪師）的傳授說，罽賓確還有彌勒菩薩。彌勒，為姓；姓彌勒的大乘行者，都可以稱為彌勒菩薩的。《大智度論》（卷八八）說：「罽賓國彌帝隸力利菩薩，手網縵。」在《大智度論》傳譯以先，道安即從罽賓的學者，得來傳說。如〈婆須蜜集序〉說：「彌妬路，彌妬路刀利，及僧迦羅剎，適彼（兜率）天宮。斯二、三君子，皆次補處人也。」序說的彌妬路，即共信的兜率天的彌勒。彌妬路刀利，無疑的即是《大智度論》的彌帝隸力利。考《薩婆多部師資記目錄》（《出三藏記集》卷一二），在舊記五十三人中，二十三師為彌帝利尸利；齊公寺所傳中，地位相當的，有沙帝貝尸利。「沙」為「彌」字草書的誤寫；「貝」為「麗」字的殘脫。所以這位彌帝麗尸利禪師，即《大智度論》的彌帝隸力利，道安序的彌妬路刀利。「力」與「刀」，都是「尸」的誤寫。這位罽賓大禪師——菩薩，應名彌帝隸尸利，即慈吉祥。羅什在長安時，有婆羅門傳說：鳩摩羅陀自以為「彌帝戾已後，罕有其比」（《中觀論疏》卷一）；彌帝戾，也即是這位菩薩瑜伽師。依《薩婆多部師資記》，為馬鳴以後、龍樹以前的禪師。這位可略稱為彌帝戾菩薩的瑜伽師，傳說如此普遍，又為經部譬喻師日漸大成期的大德，可能與大乘瑜伽的彌勒有關。

三、上升兜率問彌勒，在無著的心境中，應該是禪觀修驗的事實。在西元四、五世紀，上升兜率見彌勒，在罽賓是極為普遍的。如梁《高僧傳》說：佛陀跋陀羅，「暫至兜率，致敬彌勒」（卷二）。又羅漢比丘，「為（智）嚴入定，往兜率宮諮彌勒」（卷三）。法顯所得的傳說：陀歷國「昔有羅漢，以神足力，將一巧匠上兜率天，觀彌勒菩薩（佛滅三百餘年）」（《法顯

傳》）。漢譯《惟曰雜難經》說：世友難羅漢經，羅漢上升兜率問彌勒。這可見，無著的上升見彌勒，並不太離奇。至於說無著請彌勒下阿瑜陀國，為無著說《十七地論》；這在晚期的祕密瑜伽行中，悉地成就，本尊現身說法，也是眾所公認的修驗的事實。從無著、世親學系的傳說中，對於彌勒的教授《瑜伽師地論》，是一致無疑的。這三者，可能並不矛盾。兜率天有彌勒菩薩的敬仰，罽賓有大瑜伽師彌勒尸利的教授，在傳說中合化，加深了彌勒瑜伽行的仰信。屬於北方佛教的大乘聖典，關於緣起與瑜伽的，都傳佛為彌勒說，這應該是有歷史內容的（《般若經》到北方，「後分」也有彌勒論法）。生長於罽賓的無著，專修彌勒瑜伽（大乘唯識無境的空觀），得到面見彌勒、諮決深義的證驗。《瑜伽師地論》即在這一連串的彌勒中得來。

七 祕密瑜伽師

祕密瑜伽，可說是咒師派的瑜伽行，這不但是北印的。然罽賓區的烏仗那：「禁呪為藝業」（《西域記》卷三）。多氏《佛教史》（二二．二）說：僧護（羅睺羅跋陀羅的再傳弟子，約與世親同時）以前，祕密法都還是祕密流傳，烏仗那人每有修得持明的。咒師與烏仗那的關係，是應該重視的。在祕密瑜伽的隆盛中，罽賓瑜伽師也是極重要的。如善無畏是烏仗那人。傳說為即是龍智（羅睺羅跋陀羅的再傳）的達磨穌多，玄奘即與他相見於健陀羅東面的磔迦。健陀羅（應為烏仗那，出大日經供養法）、勃律，相傳為密典傳來的故鄉。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」（與大族王罽賓滅法有關）。罽賓瑜伽師的密咒化，為瑜伽師末後的一著。

罽賓的瑜伽師，次第發展，是論師、經師、禪師的次第代興；是由小而大，由顯而密；從淨持律儀，心物平等，向唯心的、神祕的欲樂為道而邁進。

卷007

中國佛教與印度佛教之關係

佛教從印度傳來，在中國文化史上，有著輝煌的業績，創開了隋唐的佛學時代，啟發了宋明的理學時代。一直到現在，佛書部帙的龐大，寺院佛像的普遍，對於社會心理及文化因素，還是有著重要的地位。中國佛教的值得尊重，值得提倡發揚，應該是每一中國人所有的責任！

中國佛教，就是二千年來流行於中國的佛教。其中有兩大類：一是印度傳來中國的佛教；一是經過中國佛教徒的研求修習，發展為獨到體系的佛教，如台、賢、禪、淨。我們應該發揚中國特有的佛教，但佛教到底是從印度傳來的，所以也應研究印度傳來中國的佛教。惟有從這兩方面去研習闡揚，對於中國佛教的特長，才能有正確的認識；對於現代的中國佛教，才能有所補益，因為許多固有的法寶，被我們遺忘了；對於國際佛教思想界的協調，才能得到恰當的方針。

本文略說有關印度傳入中國的佛教。想從印度佛教的完整體系中，理解（傳入）中國佛教的地位；對於在中國發揚完成的佛教淵源，給以簡要的敘說。

一 印度的三期佛教——總說

佛法的真義，當然是超越時空的。但自釋迦佛證覺說法以來，起初是流布於印度，後來又傳入中國。佛法既活動於現實的時空中，義理、教典、宗派、制度等，便為時空所局限。中國所承受於印度的佛教，自然也有時代與區域的關係。

印度佛教，從佛陀初轉法輪起，到回教侵入東方而衰滅（西元一二〇〇年頃）止，約經歷了一千六百多年。末後的二百年（波羅王朝晚期以後），印度佛教已瀕臨衰亡邊緣。在此以前，雖或興或衰，大體上都有獨到的發揚。這一千五百年的印度佛教史，太虛大師分之為三個時期，每期（大數）五百年。第一個五百年，約當西元以前，為「小行大隱時期」。佛滅不久，佛教界開始結集聖典。到阿育王時，四阿含經與廣律，大體凝定，為佛教界所公認。四阿含法義的闡揚，佛弟子有了不同的論義，分為舍利弗的阿毘曇系（上座部所本），迦旃延的蜫勒系（大眾部所本）。由於阿育王的信佛，及推

動國際布教運動，使佛教向印度的東南與西北發展，促成佛教部派的急劇分化。阿育王時代，大眾部與上座部（說一切有系）以外，還有源出上座而多少接近大眾部的分別說部，當時盛行於中印度。中國古代傳說：優波毱多（與阿育王同時）以後，有五部盛行；而五部中的化地、法藏、飲光——三部，都屬於分別說系。錫蘭傳說：阿育王子摩哂陀，傳佛法入師子國（今錫蘭），是屬於分別說的赤銅鍱部。此期的聖典與學派，以聲聞道的阿羅漢果為終極，被稱為小乘教。西元前一八〇年頃，熏迦王朝採取排佛的措施，中印的政教漸衰。東南印與西北印的佛教，日趨於發展。西元前，大乘佛教還在潛流與待緣興起的階段，所以稱之為「小行大隱」。

第二個五百年（一——五世紀），為「大主小從時期」。大乘以菩薩道為主，以成佛為標極。到西元初，大乘顯著的流行起來。大乘經中，每說「佛滅四百年後」，「佛滅後五百年」，大乘經才弘佈人間，這可以說是信史。西元前二七年，中印度的王朝覆亡，而南方的安達羅王朝，北方的貴霜王朝，代之而大盛；大乘就是與此同時而勃興的佛教。西元三二〇年，旃陀羅笈多建笈多王朝於中印度。與此同時，大乘也有了新的發展。試分經與論來說：當貴霜與安達羅王朝時代，初期傳出的大乘經，如《般若經》、《十地經》、《維摩經》、《法華經》等，大多為源出於東南而集成於西北；以一切法空為究竟了義的。笈多王朝為有名的梵文學復興、印度教復興的時代，與此氣運相呼應的大乘教，又傳出《大般涅槃經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《楞伽經》等。這是以一切法空為不了義，以如來藏（佛性）真實不空、唯心為究竟的教典。從論典來說：安達羅王朝的龍樹，弘法於西元二世紀，宗性空大乘，作《般若經》與《華嚴十地經》的釋論。《中論》最為著名，成為中觀大乘（空宗）的始祖。無著與世親（三四〇——四四〇），生於笈多王朝的盛世，在大乘不空唯心的基石上，攝取一切有系（有部及經部）的精英，而闡揚唯識宗（有宗），著了很多的精嚴的論典。大乘經與論，同樣的有先空後有的發達程序。依佛教的實情來說，大乘雖然勃興，傳統的小乘佛教，還保有廣大化區與眾多信徒，只能說大小並行。然從印度佛教的思潮來說，此第二個五百年，實以大乘佛教為主流，所以稱之為「大主小從」。

第三個五百年，為「密主顯從時期」。大乘與小乘——顯教，雖依舊流行，而時代的佛教，屬於祕密教。西元五世紀末，笈多王朝分化而衰落了。北印因嘌噠的侵襲，佛教受到空前的損害。中印興起的伐彈那王朝（六、七世紀間），護法有名，但國力有限，國祚也不長。中印與南印的佛教，由於印度教的隆盛，日漸衰落下來。西元六六〇年，瞿波羅王在恆河下流，創建波羅王朝。雖局促於東方，卻維持了佛教一期的隆盛，這便是密教領導的時代。密典的傳出，起初是事部（雜密）、行部（胎藏界）、瑜伽部（金剛界），其後又有無上瑜伽部。傳說為龍樹的弟子龍智（長壽婆羅門），難陀，都是此期密乘的重要大師。達磨波羅王（七六六——八二九）建超岩寺，規模弘大，為祕密教的重鎮。到磨醯波羅王時（八四八——八九九），毘覩波傳出了《時輪金剛》，密教才算完備了。此後，只是維持餘勢而已。

從印度三期佛教來看中國佛教，就明白中國佛教不同於錫蘭（又傳入緬、泰）、不同於西藏（又傳入蒙、滿），有著時代的關係。一、中國佛教的最初傳入，早在漢明帝以前，但有弘化的事跡可考，佔有中國佛教的一頁者，要算漢桓帝時代（一四七——一六七）的安世高與支婁迦讖為最早。此時，印度正是大小並行，大乘為主的時期。所以中國沒有錫蘭那樣，有過專弘小乘時期，而造成小乘佛教深固的根柢。中國是一開始，便是大乘為主、小乘為從的局面。雖也偶有偏宗小乘的，如僧伽提婆（四世紀末）說「無生方等之經，皆是魔書」；雖大量譯傳《阿含經》、廣律、阿毘曇論，而大乘始終為中國佛教的重心。中國佛教主要為印度的中期佛教，從支婁迦讖的傳譯，經竺法護（三世紀後半）而到鳩摩羅什的（四〇一）來華，都著重於大乘經論的傳弘。所傳譯的大乘經，可說都是龍樹《大智度論》所引用過的性空大乘經；論典還只是龍樹及弟子提婆的作品。略後，中國所譯傳的，有一顯著的不同。如曇無讖（四一六頃）的《大般涅槃》、《大雲經》；佛陀跋陀羅（四二〇頃）的《如來藏經》；求那跋陀羅（四四〇頃）的《楞伽經》、《深密經》、《勝鬘經》、《大法鼓經》等經；菩提流支（五一〇頃）等的《楞伽經》、《十地經論》；真諦（五六〇頃）的《攝大乘論釋》等；波羅頗迦羅（六三〇）的《大乘莊嚴經論》；玄奘（六五〇前後）的大量論典，這

都重在龍樹所不曾引用過的真常大乘經，與無著、世親系的唯識論。這一先性空經論而後真常唯心經論的次序，印度與中國完全一致。

二、印度後期佛教的主流——密教，屬於事部的，東晉以來，多少雜亂的傳出。唐開元四年（七一六），善無畏來傳《大日經》（行部）；開元九年（七二一），金剛智來傳《金剛頂經》（瑜伽部）。號稱兩部大法，其實還只是前期的密典。不久，唐代衰亂，佛教的傳譯也就停頓了。直到趙宋開國（九六〇），國運復興，五六十年中，又有梵僧東來。但大抵來自佛教久衰的北印，不是密乘重鎮的東方。所以雖傳譯密典，也有屬於無上瑜伽部的，但不能影響中國佛教。宋代的譯經，不過編入大藏經而已。無上瑜伽不曾弘通於中國（除元代），晚唐的衰亂，為一主要原因。這與西藏恰好不同，佛教的最初傳入西藏，已是西元七世紀中，印度早是密乘勃興的時代了。西藏所傳的，為印度後期——「密主顯從」的佛教；中國是中期佛教，「大主小從」，含得初期與後期的一分。

二 罽賓中心的佛教區

釋迦佛時，佛教本只流行於恆河兩岸，律典稱此為「中國」。阿育王時代，佛教向南北擴展。南方到達磨醯沙漫陀羅、婆那婆私；又越過大海，傳入錫蘭，成為分別說系赤銅鍱部的化區。北方到達罽賓，又擴展到西北及東北。錫蘭、罽賓及以北地區（回教侵入為止），不屬於印度，而文化是印度佛教化的。在當時，南北都還是初期佛教。到五百年頃（西元前後），印度全境——從南到北，到處有大乘興起。罽賓及以北地區，為北方的大乘重鎮。南方是：東印的烏荼，南印的安達羅、（南）憍薩羅，都是大乘區。錫蘭孤立海中，所以雖有大乘傳入，而多少保持舊有的傳統。北方是大陸相連，所以罽賓東北，都成為大乘盛行的地方。大乘佛教是南北呼吸相通的，從發達的情況來說：在安達羅與貴霜王朝時，大乘是由東南而西北的；笈多王朝時，南北同向中印會合；後期佛教是由西北而流向東南。

佛教傳入中國的通道，主要為陸路，越過葱嶺，從西北而來。由海道而從南方來的，到南朝才有重要的地位。由於交通的著重陸路，所以西北印度

——罽賓區的佛教，與中國佛教的關係最密切，尤其是漢、魏、兩晉時期。說到罽賓區，漢、晉以來，一向指犍陀羅、烏仗那一帶——（先是賒迦，後是）貴霜王朝的政治中心（隋唐才以迦溼彌羅及迦畢試為罽賓）。從此向東，是迦溼彌羅、支那僕底、闍爛陀羅等。向西，是那揭羅曷、迦畢試、梵衍那、縛喝（吐火羅政治中心）；又從縛喝影響到安息（西）、康居（北）。向北，深入山區，是烏仗那、商彌，到達葱嶺的羯盤陀（今新疆的蒲犁）。從羯盤陀向東北，是沙勒、龜茲、焉耆；向東，是斫句迦、于闐。這一區域，文化的重心是犍陀羅一帶。而從佛教來說，是以大雪山、雪山（葱嶺）為中心，而向東南西——三方擴展的。葱嶺以東，北道的沙勒、龜茲等，是小乘區；而南道的莎車、于闐，為大乘的教區。葱嶺以西，吐火羅、康居，都是小乘教；安息也以小乘為主。山南，烏仗那、迦畢試、呾叉始羅，是大乘重鎮；迦溼彌羅卻是小乘。在這區域裡，犍陀羅是大小並盛的佛教中心。佛教傳入中國，大家知道初期是安息、康居、大月氏。大月氏，在漢代，是佔領阿姆河上流，統治著大夏的國家。但在西元二世紀前後，大月氏是貴霜王朝的別名，也就是罽賓中心大乘佛教區的王朝。所以傳入中國的月氏佛教，除早期外，實從犍陀羅等來，不應該看作吐火羅或縛喝的。

罽賓區（從印度河上流山地到新疆西南山地）是著名的禪觀勝地，從此發揚出來的佛教，有小乘也有大乘。初期，這裡是屬於阿難系統的重經派。由於研經習禪而分化出來的，首先是阿毘達磨論師，以迦旃延尼子（前二世紀）的《發智論》為宗；《發智論》作於支那僕底，成為說一切有部。以一切有為宗的極端派，是《大毘婆沙論》一系，此論集成於迦溼彌羅（二世紀中）。破《俱舍論》的《順正理論》論主眾賢（四、五世紀間），也屬於此系。溫和些的，被《大毘婆沙論》稱為犍陀羅師或西方師的，如《品類足論》作者——西方摩羅的世友（前一世紀），《甘露味毘曇》的作者妙音（二世紀），《阿毘曇心論》的作者法勝（三世紀），都是吐火羅人；《雜心論》的作者法救（四世紀），是犍陀羅人。而生於犍陀羅的世親（四、五世紀間），作《俱舍論》，也屬於此系。

其次發展完成的，是經部師、譬喻師，到鳩摩羅陀而大成（二、三世紀間）。鳩摩羅陀是呾叉始羅人，後來弘化到葱嶺羯盤陀。經部師或譬喻師，本為說一切有部的別系，如持經者大德法救、覺天；經部異師世友（《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者）；僧伽羅叉、脇、馬鳴等都是。他們是禪師，又是努力弘化的布教師，引用種種譬喻——本生、故事、比況來說明經義。依《西域記》，釋迦的本生談都指定在犍陀羅、呾叉始羅、那揭羅曷、烏仗那、僧訶補羅，這就是貴霜王朝的政教中心，犍陀羅藝術的發皇地，譬喻大師的教化區。譬喻大師的作品，富有文藝性。凡是譬喻大師，中國佛教一律稱之為菩薩。他們與大乘取協調的態度，兼容大乘而決不拒斥的。鳩摩羅陀以後，經部師向南方弘化。世親同時的室利邏多，在中印度阿瑜陀作《經部毘婆沙》。經部理論的嚴密化，不再像譬喻大師弘法的活力了！

罽賓中心區的大乘佛教，是非常活躍的，但沒有弘通大乘的事跡可考。除從我國譯經史上，推得大乘經論的流通情況外，有兩點可為明證：一、據古代遊歷者的報告，北印的烏仗那、迦畢試、那揭羅曷、呾叉始羅，新疆的于闐、斫句迦，都是大乘佛教盛行的地帶。中國與印度間，隔著千山萬嶺，而對於入山專修及遊化的僧眾，是能克服來往障礙的。以大雪山為中心而延展到南北，都是習禪的勝地（羯盤陀、烏鎩、斫句迦山地，都有比丘入定久住的記載），也是大乘佛教傳通的道場。傳說龍樹入雪山，從老比丘得大乘經；斫句迦山區有大量的大乘經；陀歷的山岩中藏有大乘經等，都可看出此一山區與大乘佛教的關係。二、《般若經》說到後五百年《般若經》大行於北方；《大悲經》說到弘法於北印的大師；《華嚴經》說到菩薩住處，也重在北方，還說到于闐的牛角山寺；《大集經》晚譯部分，說到從北印經雪山而到達西域（今新疆）一帶的地理誌。這些，都可以看出大乘經流傳在這一區域的情形。

三 罽賓中心區的佛教

佛教的傳入中國，始於漢哀帝時（西元前二年），景憲從大月氏使者受佛經。明帝時（六四頃），從月氏請來《四十二章經》。這都與月氏有關，但那是吐火羅時代的月氏，不外乎小乘法門。據玄奘所見，吐火羅一帶都是

小乘教。號稱小王舍城的縛喝，有豐富的聖跡，也沒有大乘的形跡。小乘論師妙音、法勝，來中國譯小乘經的曇摩難提，都是吐火羅人，可以想見吐火羅是小乘佛教為主的。從此向西向北而到安息與康居，佛教的情形，與吐火羅相近。如康居的康巨、康孟祥（康僧會是漢化的康居人），安息的安世高與曇無諦，所有的譯典，都以小乘為主。可見罽賓區的小乘教，傳到西方的吐火羅，再向安息、康居。再從吐火羅、康居、安息，越過葱嶺，到達西域的沙勒與龜茲。據近代的發現，龜茲一帶，使用吐火羅語。早期的小乘教，是由此路線而傳入的。到東晉的苻秦時代（三八〇頃），罽賓的僧侶東來，如僧伽跋澄、僧伽提婆、卑摩羅叉、弗若多羅，除吐火羅的曇摩難提以外，都是犍陀羅一帶的小乘學者。他們對小乘三藏，開始作大部的翻譯，如《中阿含經》、《長阿含經》、《增一阿含經》；《十誦律》與《四分律》；《八犍度論》、《阿毘曇心論》、《雜心論》、《鞞婆沙論》等。中國佛教史上所見的毘曇學者，就是以這些論為主的。但中國初期所傳的小乘，並非局限於自稱有部正統的《大毘婆沙論》系，反而以西方師、譬喻師為多。如安世高譯出的《修行道地經》（僧伽羅叉造）、《阿毘曇五法行經》（世友《品類足論》的初分）、《心論》、《雜心論》、曹魏失譯的《甘露味阿毘曇》，都屬於西方系。其他如《尊婆須蜜菩薩所集論》、《阿育王傳》、《出曜經》，都是譬喻師宗。《三法度論》（屬犢子部），也是譬喻者的作品。所以，從西北印而傳入中國的小乘教，可說從來不與大乘相衝突。《西域記》說：大乘極盛的烏仗那，有五部律。《四分律》譯者佛陀耶舍，是罽賓人，律序說是「曇無德部體大乘三藏」。小不礙大的罽賓佛教，成為中國古代小乘教的特色，並深刻影響了中國的大乘佛教。

罽賓區禪法的傳來，是很早的。安世高與竺法護，譯傳了初期大瑜伽師僧伽羅叉的《修行道地經》。鳩摩羅什來，又譯傳「婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒（脇）比丘、馬鳴、（鳩摩）羅陀禪要」。中國初期禪法，是罽賓區譬喻師的禪法。譬喻師是不障礙大乘的，羅什也就附出法華、彌陀、法身等禪觀，流傳在中國北方。此外，專修禪法的罽賓禪匠，在西元四世紀勃興。第三代的佛大先（又譯佛陀斯那，卒於四一〇頃），是最傑出

的禪師。佛陀跋陀羅與沮渠京聲，學得而傳來中國。佛大先的禪法，有新從天竺達摩多羅傳來的頓禪；罽賓一向傳習的是漸禪（但佛陀跋陀羅傳出的禪經，只是二甘露門的漸禪），所以也是大小協調的。如佛陀跋陀羅譯有《觀佛三昧海經》；沮渠京聲譯有《觀彌勒經》、《觀世音經》。接著，罽賓禪師又（四二四）來了曇摩密多，譯傳《觀虛空藏菩薩經》、《觀普賢行法經》、《觀無量壽經》；畺良耶舍（四二四來）譯有《觀無量壽佛經》、《觀藥王藥上二菩薩經》。這可以看出，那時的罽賓禪者，已轉重於大乘禪觀，近於密宗的修天色身了。因當時中國的北方衰亂，這後起的罽賓禪法，流傳在江南。

初期傳入大乘佛教的大師，主要為月氏的支婁迦讖（及支道根、支疆梁接等）；原籍月氏，生長燉煌，曾遊歷西域的竺法護（弟子有聶道真、竺佛念等）；原籍印度，生長龜茲，曾遊學罽賓的鳩摩羅什。他們的譯籍，可以看作大月氏（貴霜王朝）時代的大乘佛教。主要的佛典，如《華嚴經》的〈十住品〉、〈十地品〉與〈入法界品〉；《寶積經》的《寶嚴經》，與《阿閦佛經》、《阿彌陀佛經》的淨土經；《大集經》的《般舟三昧經》等；《法華經》、《維摩經》、《首楞嚴三昧經》等。最重要而引人重視的，是《般若經》的《大品》與《小品》。初期大乘經的譯傳，雪山東北的斫句迦與于闐，是值得重視的。朱士行（二七〇前後）到于闐，求得《大品般若》，後由于闐沙門無羅叉譯出。支法領西遊（四一〇頃），在于闐求得《華嚴經》，後由佛陀跋陀羅譯為六十卷；就是唐代新譯的八十《華嚴》，梵本也還是從于闐得來的。支法領所得的，不止《華嚴經》一部，羅什曾譯出一部分。曇無讖譯的《大般涅槃經》，本來與法顯（在中印度）所得的相同；十卷以後，是從于闐得來而補譯的。于闐與中國的大乘經教，關係是何等重要！與于闐毘連的斫句迦，玄奘傳說王宮有《般若經》、《華嚴經》、《大集經》等十部（或傳「十二部」），都是部帙龐大的大乘經。鳩摩羅什的大乘空學，從莎車王子學來，莎車就是斫句迦的一部分。于闐與斫句迦，大乘教的隆盛，比北印度並不遜色。反而六世紀後，罽賓區的佛教衰落，于闐與斫句迦，還保持大乘盛行的光榮。從地理上看，大乘是從犍陀羅、烏仗那，通過大

雪山及葱嶺而東來的（法顯等西去，玄奘回國，也都是這一路線）。中國初期（漢、魏、晉）的大乘教，受到這一地區的深切影響。

這一期的大乘譯師，鳩摩羅什是最傑出的！他的譯典，如《大品》、《小品》、《金剛般若經》、《法華經》、《維摩經》、《阿彌陀經》、《中論》等，一直到現在，仍受到讀者的愛好，為一切後起的異譯所不及。羅什所傳的大乘論，如龍樹的《大智度論》、《十住毘婆沙論》（竺法護及弟子們，已經抽譯過），都是部帙龐大，為印度佛教久已失傳了的。龍樹的性空大乘學，早期流傳北印，經斫句迦而傳入中國；比起印度晚期的中觀學，有點不同。印度晚期的中觀，理論更嚴密化，但不見龍樹的大論，自不免有違失原意的地方。弘傳羅什學的，一向說是道生，其實道生是首先離去羅什的人。因北方政局衰亂，僧肇早死，學眾都散去，所以羅什的譯典雖傳遍了，而龍樹的大乘空義卻一時隱沒（潛行）了。要等到梁代的高麗僧朗，到江南來揭起「關河古義」，弘揚三論——《中論》、《百論》、《十二門論》；後來發展為三論宗。陳代的慧思，又到南方來，倡導龍樹所傳的法門，後來成為天臺宗。三論與天臺宗，都根據羅什的譯典，但經過了中國學者的研求修習，發展為有獨到體系的綜合學派。大概的說，三論宗重於論，傳到南方較早，更近於羅什所傳的。天臺宗南傳遲了些，受到北方真常唯心大乘的熏染較深。至於攝山（三論）、衡嶽（慧思）、天臺（智者），都是教觀並重，不失龍樹大乘的風格。

龜茲為嶺東小乘佛教的典型，但也多少有大乘流通，特別是早期的祕密教。龜茲國王姓白，龜茲的僧徒到我國來，也都稱「白」或「帛」。如「善誦呪，役使鬼神」的佛圖澄，本姓帛。「善持呪術」，譯出《大灌頂神咒經》的尸梨蜜多羅，也姓帛（三二〇頃）。龜茲有大乘而重密咒，與于闐不同。

四 錫蘭的佛教

羅什時代以後，佛教的傳入中國，主要為笈多王朝、伐彈那王朝時代的佛教——真常的、唯心的大乘學。無論是華僧的西去求法，或梵僧的來華傳法，都不再偏於北印的罽賓區，而是全印度的。海道的往來，也頻繁起來。

先說從海道來華，有關錫蘭的佛教。錫蘭的佛教，是阿育王時代傳去的，為大寺派的赤銅鍱部。不久，又有佛教傳入，住無畏山寺，成為無畏山寺派，兼學大乘，與大寺派的爭執很熱烈。說到從海道而來中國的佛教，當然是很早的。有人以為安世高從海道來，這不過推想而已。維祇難（二二四）來武昌，譯出《法句經》，有二十六品，五百偈，與錫蘭所傳的《法句》相近。我以為，這是錫蘭傳來最早的佛典。維祇難的同行者——竺律炎，補充為三十九品，七百五十偈。從〈無常品〉到〈梵志品〉部分，近於北方有部的《法句》。錫蘭方面的佛教，一開始就不能在中國流通，真是不可思議！法顯（三三九）去西方求經，歸途經過師子國，住在無畏山寺，得到《彌沙塞律》。這是化地部的《五分律》，與銅鍱部的《善見律》相近，後由佛陀什譯出。大概是宋代吧！師子國的僧伽跋彌，譯出《彌沙塞律抄》。但在中國，《五分律》從來沒有弘通過。罽賓學者曇摩耶舍，（四〇〇頃）到達廣州，這當然是從海道來的。他譯出的《舍利弗阿毘曇論》，可斷為分別說系近於化地部的本典。他的弟子法度，宣說「專學小乘，禁讀方等；唯禮釋迦，無十方佛」，分明為錫蘭小乘佛教面目。這在中國，當然是行不通的。元嘉元年（四二四），求那跋摩經師子國而到廣州。尼眾想請他授戒，他要等外國尼來，滿足十數。後師子國的比丘尼來，建業的尼眾再受戒。錫蘭的戒律，是被中國應用了，但不久就被禁止再受。永明中（四八三——四九三），摩訶乘在廣州譯出《五百本生經》、《他毘利（譯義為「上座」）律》，這無疑是錫蘭的。永明六年（四八八），僧伽跋陀羅從海道來，在廣州譯《善見律毘婆沙》，為銅鍱部的律釋。有名的「眾聖點記」，就是從此傳出的。梁僧伽婆羅，在西元五一五年，譯出《解脫道論》，這是銅鍱部的要典——覺音《清淨道論》所依據的。錫蘭的佛教，不能說沒有傳入中國，但比起罽賓來，缺少精深的義學、微密的禪思，終於為中國佛教所遺忘了！

五 晚期傳來的小乘經論

一切有部為主的罽賓區、銅鍱部為主的師子國，所有小乘教學而有關中國的，已約略說到。其他的小乘教學，傳譯較遲的，應再為敘述。

小乘的四阿含經，各部派是大致相同的。還有不屬於阿含部的，如魏瞿曇般若流支（五三九）譯的《正法念處經》。這是一切有與犢子系共傳的，但本譯屬於（犢子系的）正量部。還有隋闍那崛多等（五八七）譯的《佛本行集經》，為法藏部的佛本行集。上二書，部帙都很大。

關於論典，一切有部的《發智論》、六足、《大毘婆沙論》，唐玄奘（六四九——六六三）幾乎完全譯出，只缺一部《施設足論》（後由宋施護譯出一部分）。玄奘對於阿毘達磨的重視，可以推見出來。失譯的《三彌底部論》，真諦（五五九）譯出的《立世阿毘曇論》，都是正量部的論典。此外，譯來中國而有重要意義的，有三部論：一、《成實論》，是鳩摩羅什的譯品。論主名訶黎跋摩，為中天竺人。傳說是薩婆多部鳩摩羅陀的弟子，其實就是經部的鳩摩羅陀。他不滿有部，到中印度的華氏城，與容認大乘的大眾部學者共住。所以《成實論》的內容，不但以經部義來評破有部，又轉而歸向於大眾部所信解的空義。法空是三乘所共的，不限於大乘的。《成實論》的空義，與大乘的究竟空義，還有小小的距離。《成實論》在齊、梁時，真是盛極一時，有稱之為成實宗的；後經三論與天台學者論證為小乘以後，就漸漸衰落了。二、陳真諦（五六三）初譯，唐玄奘（六五一——六五四）再譯的《俱舍論》，是世親所造的，是繼承（有部西方師）《雜阿毘曇心論》而更完成的論典。表面是有部論，而骨子裡卻傾向經部，所以廣引經部所說，以顯出有部立義的不徹底。自從《俱舍論》譯出以後，舊有的毘曇宗，就轉名為俱舍宗了。其實，《俱舍論》沒有成為獨立的學派，只是唯識學者附習的法門而已。三、婆藪跋摩造的《四諦論》，也是陳真諦譯的。論中引用《俱舍論》及破《俱舍論》的《順正理論》，所以應為五世紀末的作品。《四諦論》也是出入於有部、經部，更引用大眾部學與正量部。《成實論》、《俱舍論》、《四諦論》——三部論，都是經部盛行以後，不滿一切有部的作品。但都不是純粹的經部，而是出入各部，自成體系的論典。《成實論》與《俱舍論》，在中國佛教史上，有過重大的影響。

附帶說到律典：弗若多羅等譯的《十誦律》，屬於舊有部，齊梁時曾盛行江淮一帶，為中國律學初期的大宗。佛陀跋陀羅與法顯譯的《摩訶僧祇律

》，屬大眾部；佛陀什譯的《五分律》，屬化地部，都沒有什麼流通。佛陀耶舍譯的《四分律》，屬法藏部，起初也不大流行；到北魏，尤其是慧光的門下濟濟，才大大的弘盛起來。到唐代，中國的律學已為《四分律》所統一。道宣說：《四分律》有五義通於大乘，所以特別受到大乘為主的中國佛教界所信從。道宣所說，如從部派的見地看來，也很有意義，因為大眾及分別說系的化地、飲光、法藏，都有大乘的傾向，一向與大乘攜手並進的。唐義淨在武后時（七〇〇——七一〇）所譯的《根本說一切有部毘奈耶》等，是有部的新律，與西藏所傳的一致，但在四分律宗完成的當時，很少人去注意它。此外，魏瞿曇般若流支譯的《解脫戒經》，為飲光部的戒本。真諦譯的《律二十二明了論》，是正量部的律論。傳在中國的律典，包含各宗，可說豐富之極，最便於研究者的比較。

六 真常大乘經

真常唯心的，唯識的大乘經論，有不同的淵源，卻又有極深的關涉（中國舊說的真心派與妄心派，大意相同）。先說真常經；但為了減少誤會，不能不先說真常的定義。如說菩薩的因行（發菩提心、修六度等）、如來的果德，雖說得多少廣略（淺深）不同，但同樣是大乘通義。如說如來壽命無量、色身遍滿，心性本淨，也是大乘經的通義。其實，這還是小乘大眾部系、一分分別說系的共義。例如「心性本淨」，《般若經》說「是心（承上菩提心說）非心，本性淨故」，約心無自性說本淨，所以龍樹說淨是無自性空的別名。《成唯識論》的解說心性本淨，也與此相同。這樣，如來性空，可以說如來性淨、如來性常住了。但現在所說的真常，有不同的意趣。這本是為了破斥一分的誤解——以為如來入涅槃等於沒有了，所以說如來與涅槃是真實的、不空的、常住的，不能說「無」。具足三十二相、八十種好（色相）、智慧神力的如來，既是常住的，涅槃也不能說是「無色」。既然是常住的，那麼眾生位上，也就本來如此的了。如來的果德，在因地本有，這就是如來藏、如來界、佛性、法界，這就是「不空」的「我」。經上說法性空，只是說法性沒有虛妄法、沒有雜染法——「不空空」，不是真如法性、如來的常樂我淨也沒有了——「空不空」。這才堅決的破「無我」為權教，斥「空」

為不了義，顯出了真常大乘的特色。

主要的真常大乘經，是初起於南方，後來才流行罽賓的。如《大般泥洹經》說：「此經流布南方，……時彼南方護法菩薩，當持此契經來詣罽賓。」《大雲經》也說：「是經當於南方國土廣行流布，……當至北方。」傳說與提婆同時的龍叫（梵語 Nāgâhvaya，即《楞伽經》中的龍樹，西元三世紀人）的時代，南方毘陀耶奈伽羅地方，關於如來藏的偈頌，連童女們都會歌唱，這是真常大乘經大興於南方的說明。笈多王朝前後，都次第傳來中天竺，而且迅速的到達北方。

真常大乘經的傳來中國，早期的主要譯師，是曇無讖（四一四——四三〇）、求那跋陀羅（四三五——四五三頃）、佛陀跋陀羅（四一〇頃——四二九）。曇無讖與求那跋陀羅，都是中天竺人；他們的譯典，可看作當時流行中印度的經典（二人都與彌勒學有關）。曇無讖從中天竺帶來的《大般涅槃經》，僅是初分十卷，與當時法顯從華氏城得來的六卷《泥洹經》（智猛也同時同地得到《涅槃經》），完全一致，代表稱揚真常我的佛性、嚴持戒行的根本思想（與《大法鼓經》、《大雲經》相同）。後來，曇無讖又從于闐求得《涅槃經》的餘分（十一卷到三十六卷），這是更廣的融會了（盛行北天竺的）大乘空與毘曇有，確立「一闡提人有佛性」的教說。曇無讖還譯出《大雲經》、《金光明經》等。求那跋陀羅是由海道而來南方的，譯出了《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘經》與《楞伽經》。不離眾生蘊界處的如來藏，《勝鬘經》稱之為「自性清淨心」；《楞伽經》便進一步的以「如來藏（及）藏識」為依止，廣說唯心法門。《楞伽經》與無著、世親的唯識學，有深切的關係。至於佛陀跋陀羅禪師，譯出了大部的《華嚴經》，充滿了如來藏與唯心的教說，這是支法領從于闐取來的。他又譯出六卷本《泥洹經》，是法顯在華氏城得來的。還譯有《如來藏經》，這是最通俗的真常譬喻經。佛陀跋陀羅的譯業，不能代表他本人在佛法中的立場。

接著，屬於無著、世親學系的，著名的兩位唯心論者到達中國。北天竺的菩提流支，從陸路來北魏，西元五一三——五二〇頃，譯出了《楞伽經》與《不增不減經》。西天竺（據《西域記》，屬南印度）的真諦，從海道來

南土，五五二——五五五頃，譯出了《無上依經》與《金光明經》。印度方面，進入了真常大乘的時代，此後來中國的譯師，大都與真常大乘有緣。重要的有：于闐的實叉難陀（六九五——七〇〇），重譯《華嚴經》與《楞伽經》。中天竺的地婆訶羅（六八〇——六八八），譯出了《密嚴經》與《顯識經》。《密嚴經》是繼《楞伽經》而傳出的，唯心而更富真常的特質。依真常而立唯心學（融會了唯識學），《楞伽經》與《密嚴經》，可說到達頂點！正像真常有而融貫真空，到《大般涅槃經》而完成一樣。

中國有兩部真常唯心的大乘經，受到中國佛教非常推重的，是《楞嚴經》與《圓覺經》。出現於中國佛教界，為西元七〇〇以後。譯史都不明白，有人說是中國北土的禪師作的。中國的佛學者，尤其是禪師，是不會造成那樣教典的。這與後出的《六波羅蜜多理趣經》、《大乘本生心地觀經》（北印的《般若經》譯於七九〇頃），同樣為密乘興起以後，真常唯心論者從繁密的教學而轉向精簡持行的法門。

七 瑜伽師的唯心論

與真常大乘相關涉的唯識經論，在印度，與龍樹的中觀大乘並稱空有二宗。傳說北天竺的無著，在阿瑜陀國，傳受彌勒菩薩的《十七地論》（《瑜伽師地論》的〈本地分〉），為唯識一宗的開始。無著弟世親，在阿瑜陀國回心向大，製造很多的論典。世親時代，被尊稱為耆年上座的室利邏多，也在阿瑜陀作《經部毘婆沙》。阿瑜陀為笈多王朝的首都；《瑜伽師地論》多隨順經部說（也擷取有部義），可見罽賓區的經部師、瑜伽師，當時都向中印度發展。「一類經為量者」的瑜伽師，便迴入大乘，將經部所說的種現熏生的因果道理，建立在阿賴耶識為依止的基礎上；以瑜伽——止觀為中心，而組織起宏偉嚴密的唯識學。世親晚年，作《三十唯識論》，為五、六世紀間學眾的研究對象。世親的弟子，要推陳那與安慧。安慧精於阿毘達磨，為無著的《集論》作注釋；又作《三十唯識論釋》，傳入西藏。陳那特長於因明，他的再傳弟子法稱，為因明的健將。法稱的七部因明論，也傳入西藏。陳那的弟子護法（六世紀），有《三十唯識論》、《二十唯識論》的釋論。護法的弟子戒賢，就是玄奘所傳唯識學的師承。

中國譯經史上所見到的，中天竺曇無讖（四三〇頃）譯的《菩薩地持經》，罽賓求那跋摩（從海道來）譯出的《菩薩善戒經》（四三一），這都是《十七地論》中的〈菩薩地〉。求那跋陀羅（四四〇頃）譯出的《相續解脫經》、《第一義五相略集》，是《解深密經》的一部分，從《瑜伽師地論．攝決擇分》中錄出來的。《瑜伽師地論》初期的傳來中國，與真常大乘者有緣。

其後，北印的菩提流支（五〇八——五三三譯），南印的真諦（五五〇——五六四譯），留學中印度那爛陀寺的玄奘（六四五——六六三譯），對於彌勒系的唯識大乘，譯出豐富的論典。可是立義不同，從來聚訟紛紜，成為三派——地論宗、攝論宗、唯識宗。這三宗，可以這樣的分別：

┌彌勒莊嚴論……世親十地經論（重十地經）……流支傳

彌勒十七地論─┤瑜伽決擇分……世親唯識論（重深密經）……玄奘傳

└無著攝大乘論…世親攝論釋（重阿毘達磨大乘經）……真諦傳

彌勒系的唯識學，證明一切唯識的根本經，是《十地經》、《解深密經》、《阿毘達磨大乘經》。研究起來，傳入中國的三大系，是依據三經而著重不同，也可說代表了彌勒、無著、世親——三代的唯識學。一、彌勒的（瑜伽）《十七地論》，原是通於大小乘的論典。依十七地的〈菩薩地〉的組織，作成大乘不共的唯識論，是彌勒的《大乘莊嚴經論》（無著造釋，中印的明友於六三〇譯出）。《大乘莊嚴經論》雖通於大乘經義，但可說是重於《華嚴十地經》的。如〈真實品〉，依「法界」而說迷悟、說修證五位；〈菩提品〉特重「法界大我」的如來藏，而說佛果的變化、三身、四智，勸依此發菩提心。這與堅慧的《寶性論》（也引用《大乘莊嚴經論》），有一致的意趣。這是面對廣大流行的真常大乘經，進而為著重如來藏（法界）的唯心說。世親初造《十地經論》（《十地經》的十地菩提心，即法界淨性），依阿賴耶說「三界唯一心作」；以阿賴耶為第一義心，近於《勝鬘經》的自性清淨心。這是世親的初期作品，代表彌勒的大乘唯心論。

這應該說到堅慧論師。依《西域記》，堅慧曾住那爛寺與伐臘毘國。他的《入大乘論》，西元四一五頃，道泰譯；《寶性論》，勒那摩提譯（五一〇頃）。這兩部論，都明顯的引用了彌勒的《大乘莊嚴經論》。還有《法界無差別論》，唐提雲般若（六九一）所譯。《寶性論》與《法界無差別論》，都是對如來藏（法界、佛性）作有體系的說明，點出眾生因位的本有淨性，修顯的佛果功德只是真常淨性的顯發而已。真諦譯的《無上依經》與《佛性論》（都說真如不為妄法的緣起），都是同一內容的說明。玄奘門下所傳：《三身論》論主龍軍（西藏傳為龍友），說佛果唯有真如及真如智，沒有色聲等功德。堅慧與金剛軍，也這樣說。佛果無色，與真常大乘的《涅槃經》等說佛果涅槃有色不同。金剛軍，就是菩提流支所師承的金剛仙（仙是斯那的簡譯，意義為軍），是世親弟子。所以堅慧、金剛軍等，貫通如來藏的大乘唯識，實為彌勒、無著下的一大流。

與菩提流支同時，中印的勒那摩提也翻譯《十地經論》，彼此意見不同，各自翻譯，後人才綜合為一部。勒那摩提為禪師、《寶性論》的譯者，他以為賴耶與法性同一，能生一切法（《大乘莊嚴經論》、《無上依經》都沒有這樣說）。菩提流支應更近於彌勒學。中國的地論宗，有此二系，又互相滲入，成立真如緣起（譯史不明的《大乘起信論》，與此說相近），後來發展為華嚴宗。

二、無著參考了《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》，依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》。世親為《攝大乘論》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《攝大乘論》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。真諦譯傳的《攝大乘論》，確是這樣說的；玄奘譯的也是這樣。真諦說有「解性賴耶」——阿賴耶的真淨義，所以後來與地論系合流。

三、繼《瑜伽師地論．本地分》而起的，是傳為彌勒造的〈攝決擇分〉，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〈攝決擇分〉的體系，對八識的所依、所緣、心所相應等，依《瑜伽師地論》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。

從傳入中國的三系唯識學，與玄奘所譯的論典去看，認為：《瑜伽師地論》是攝引經部（及有部）入大乘的，通含大小。大乘不共的唯識學，彌勒的《大乘莊嚴經論》（還有《辯中邊論》），說如來藏法界，貫通了真常論。等到無著的《攝大乘論》，已不注意如來藏說，真諦僅有「解性賴耶」說。到世親，重《瑜伽師地論》而造《三十唯識論》；到玄奘傳譯的《成唯識論》，不再說如來藏了。西藏傳說：宗承陳那因明學的法稱，所說的唯識，更進而說僅有六識，阿賴耶識是方便假立的。這不但回到學通大小的《瑜伽師地論．本地分》，竟同於經部了。西北印的經部瑜伽師，從接近真常，而又退回固有的思想系，從中國所傳的唯識三系中，明白的表示出來。

彌勒、無著、世親學，本弘傳於阿瑜陀。西元四八〇頃，笈多王朝分化而趨於衰落。傳說帝日（鑠迦羅笈多）在摩竭陀創建那爛陀寺，實就是塞建陀笈多（四五〇——四八〇頃）。接著，塞建陀的兒子——摩竭陀系的佛陀笈多（四八〇——五〇〇頃）、……，這樣的六帝相承，那爛陀寺都有增建，成為六、七世紀中，大乘佛教的領導中心。各方的學者，到此來弘化，也到此來修學。玄奘說「五印度境，兩國重學：西南摩臘婆國，東北摩揭陀國」；所以摩揭陀為東方的重心。陳那，作因明論於安達羅的瓶耆羅；西藏傳說是南印度人，作論、專修、入滅於烏荼。陳那弟子護法，為南印的建志補羅人。護法有弟子戒賢與法稱，戒賢是東印的三摩呾吒人，法稱是南印人。又世親的弟子安慧，是南印人。安慧的弟子月官，是東印伐羅那彈那人。採用安慧學而作《中論釋》的德慧，《西域記》稱為「南印菩薩」。所以重因明、毘曇、唯識學的，陳那與安慧二系，可說都是東印與南印沿海一帶的大師，以那爛陀寺為中心道場的。玄奘所傳的，雖說專宗護法，其實是糅合這二系，大成於東方的唯識學。代表西方系的，如堅慧曾在伐羅毘（摩臘婆西北）

造論。勝軍是蘇剌陀人（伐羅毘西北），玄奘就跟他學《大乘莊嚴經論》。真諦為優陀延人（伐羅毘東），譯過《攝大乘論》的達摩笈多是摩臘婆人。從阿瑜陀向西南，為正量部的化區。正量部立不可說我，與如來藏說類似。所以這一帶傳出的唯識學，都接近於真常大乘。不過，真諦是重論的。代表初期而流入北印的菩提流支系，所譯而一向看作世親論的，共有八部，都是經的注釋。在彌勒學系中，這是重經的北方派。

八 大乘禪

真常的唯心的經論傳來時，大乘禪觀也同時傳入。其中菩提達摩一系，在中國有非常的發展，演化為禪宗。依唐初傳說：達摩為南天竺（或說是「波斯」）人，劉宋時（約四四〇頃），從南天竺經海道來中國江南，其後才渡江到北魏。這一傳說，大體是可信的。因為此宗一名「南天竺一乘宗」，而達摩在北魏傳禪，用宋譯的《楞伽經》來印心，不用菩提留支的魏譯《楞伽經》（宋譯更富於真常的特色，如立「真識」，說「藏識海常住」，都與魏譯不同）。禪宗初稱「如來禪」，也出於宋譯《楞伽經》，魏譯是名為「觀察如來禪」的。達摩所傳的禪法，當時曇林敘錄為「二入四行」。一、理入：是以凝住壁觀、不落凡聖有無的方便，悟入「含生同一真性」。二、行入：就是四行，是見於實際的事行。在悟入以後，起心接物時，能正念現前，不為怨憎會、愛別離、求不得的眾苦所惑亂。更要與真性相應，而修布施等六度大行。這樣的做到動靜一如、自他俱利。「含生同一真性，客塵障故」，為本具如來藏的教授，所以達摩的禪觀，代表南印度直體真常的如來藏禪。他的「凝住壁觀」，後世有九年面壁的傳說。南方的禪者，都在壁上作曼陀羅（此名不限於密宗），而後諦心觀察。所以達摩的壁觀，也可看出南印度禪師的風格。中國古代的禪宗，為了禪宗的傳承譜系，說達摩繼承了罽賓的禪系（因為罽賓的禪系，中國略有傳承的次第可求）。於是或者說：達摩就是傳天竺頓教到罽賓的達摩多羅。但達摩多羅與佛大先同時，而佛大先早在五世紀初就死了。或者說：達摩繼承師子尊者以後，為二十八祖。不知罽賓滅法的彌羅崛，殺害師子尊者的，為西元五世紀末人。那時，達摩來華已半個世紀了，怎會是師子尊者的後裔呢！得達摩禪法的，是慧可（或名「僧可」

）。

與達摩同時，先後從陸道而來北土的禪師，有佛陀與勒那摩提。佛陀於孝文帝時就來了，後又隨帝（遷都）來洛陽，門下有道房與慧光。著名的僧稠禪師，是道房的弟子。中天竺的勒那摩提，深明禪法，就是《十地經論》與《寶性論》的譯者，弟子有僧實。據說：慧光本從佛陀受禪，後來才從勒那摩提受《十地經論》等。有的說：慧光與道房，都是勒那的弟子。作為地論宗與律宗大師的慧光，最值得注意。他是受禪法而又不離文教（並重視戒律）的，傳承「法性能生一切法」的大師，不屬於菩提留支系統。慧光與佛陀及勒那摩提的關係極深，與同時由南方傳來的達摩禪法，可能相近。不但達摩門下的六祖說「自性能生萬法」，從慧光所傳而發展成的華嚴宗，也說「性起」，後人且有教禪一致的傾向。甚至在傳說上，也大都近似：如佛陀稱「少林祖師」，達摩也傳在少林寺面壁。佛陀度二弟子，達摩也有二沙彌。勒那與菩提留支的意見不合，達摩也傳說為留支所害。勒那弟子慧光，達摩弟子慧可，本名神光。總之，達摩與勒那，都是南方真常大乘的禪者，與傳承學出北方瑜伽的菩提留支，是有距離的。當然，達摩弟子慧可，重於不落名相的禪的悟證；而勒那弟子慧光，重於不離名相的教的建立，也有不同的所在。

九 後期的中觀學

印度的中觀大乘，龍樹、提婆以後，是相當衰落了。在真常大乘勃興中，傳為龍樹弟子的如來賢（又名龍叫），弘揚唯心中道。被稱為提婆弟子的羅睺羅，開始以「常樂我淨」來解說《中論》的八不，這都可見傾向於真常唯心了。要到世親以後，僧護的弟子——南印度坦婆羅的佛護，與摩羅耶王族清辯出來，中觀學方又中興起來。化區在南印，與中印度的瑜伽唯識對立，引起了中觀與唯識、空與有的諍論。佛護的再傳弟子月稱（約在護法與戒賢時代，六世紀），不滿清辯的引用世俗的因明自立比量，所以自稱「應成」，而分為兩派。月稱一派，在西藏有最崇高的地位。等到波羅王朝成立，佛教的重心東移，那爛陀的教學權威開始衰退，中觀大乘在南印度也同時衰落了。清辯的中觀派，卻在東方盛行起來。如智藏、靜命（及弟子蓮華戒）、

獅子賢等，都是東方的中觀大師，與密乘相結合的。

自羅什以後，龍樹論在中國，也還有譯出的。如陳真諦譯的《寶行王正論》（藏傳名《寶鬘論》）、魏毘目智仙（五四一）譯的《迴諍論》、唐達摩笈多（六〇三頃）譯的《菩提資糧論》等。這些，都由無著、世親系的譯師附帶譯出，可見當時印度中觀學的衰落。趙宋施護譯的《六十如理論》、《大乘二十頌論》，也都是龍樹重要的論典。說到印度後期的中觀學，清辯的《般若燈論》，唐明友（六三〇——六三二）譯；《大乘掌珍論》，唐玄奘（六四九）譯。施護譯的《廣釋菩提心論》，是蓮華戒造的。此外，佛護、月稱、清辯、靜命、師子賢等論典，都不曾譯出（卻傳入了西藏）。這由於晚期的中觀盛行都在東方，那時唐室中衰，僧侶的往來，由漸少而中斷了。僅有的來中國弘化的那提（六五五——六六三），又為玄奘門下所嫉忌而無法傳譯。據當時的道宣說，那提是中天竺人，曾去南印、師子國，是龍樹系的學者，他「所解無相（空義），與（玄）奘碩反」。稱讚他為：「大師隱後，斯人第一」。可是他帶來的梵本，被玄奘門下帶走了。那提「乃三（次）被毒，再（次）充南（洋群島的遠）役」，真是法門的損失！

十 祕密教

祕密教的傳弘，初與罽賓區的瑜伽師有關（佛陀跋陀羅所傳的小乘禪觀，集成於四世紀，就稱為「圓滿清淨法曼陀羅」，分二種次第來修習），其後發達廣布到全印。要在密咒盛行的區域，密法才容易流傳；印度雖通行咒術，而烏仗那是「禁呪為藝業」的特區。西藏傳說：僧護以前（四世紀前），烏仗那的人民，就有修密行而得成就的，但還在潛行時期。到僧護時，事部與行部，始顯著的流行。依帛尸黎密帝羅（三二〇頃）來華譯出《大灌頂神咒經》而說，事部的流行，至少為三世紀中。魏譯（五一三頃）《入楞伽經．總品》（宋譯缺），就有佛及化身三十六說，與《金剛頂經》的三十七成身相合。那麼瑜伽部的傳出，非五世紀不可。行部的《大日經》，重於本具的自性清淨心——如來藏心；瑜伽部的《金剛頂經》，重於修顯，多用唯識義，這都是成立在真常唯心基礎上的。如約四法界說：事部是事法界，行部是理法界，瑜伽部是理事無礙法界；還有事事無礙法界，當然就是無上瑜

伽部了。元代從西藏傳入的「演揲兒法」（無上瑜伽），就以為是事事無礙的。以男女和合為特徵（或用智印，或用業印）的無上瑜伽法，實在悠久得很。譯真常大我經的曇無讖（四一四——四三〇），《魏書》說他「善男女交接之術」。隋闍那崛多（五九五）譯的《大威德陀羅尼經》，就說到「於一夜中已得是法」的法門。但據經說，罽賓佛教的遭受大破壞（五世紀後半世紀），就是為了這個，所以經上痛心說：「此是因緣，滅正法教。」玄奘（六二九——六四五）、義淨（六七一——六九五）西遊，知道有密法，還沒有發覺到無上瑜伽。開元三大士（七一六——）來，還沒有傳授無上瑜伽。所以無上瑜伽在印度的公開盛行，被認為最高的佛法，不會早於七世紀的後五十年。

來中國傳譯密典的，陳、隋間開始多起來。如烏萇的那連提耶舍，犍陀羅的闍那崛多。到盛唐，密風越來越盛，對於佛頂尊勝、不空羂索、千臂千眼、如意輪，傳譯的次數特別多。譯師中，南印度的菩提流志（六九四來）、義淨（六九五回），傳譯較多。北方的嵐波、迦溼蜜、罽賓（唐代指迦畢試）、覩貨羅及于闐來的，也多少傳譯（當時的北方，佛法已衰落了）。中印度的阿地瞿多（六五二），在長安建立了陀羅尼普集會壇，譯出《陀羅尼經》，對於密法的組織、傳授，才算有了規模，這是中印度傳來的。西元七一六年，善無畏來傳行部（胎藏界）的《大日經》，他從中印度那爛陀寺的達摩毱多得法。傳說達摩毱多就是玄奘在北印度磔迦國所見的長壽婆羅門，也就是龍智。被稱為中天竺釋種的善無畏，實為曾作北印度烏萇國王的塞迦族。他的「大日經供養次第法」，據弟子不可思議疏說，是在犍陀羅金粟王（迦尼色迦王）所造塔邊，從文殊在空中所現的而傳出來。依此人、法的地點去考察，說大日法門為曾住北印的龍智所傳出，實無不可。中印度的金剛智（七一九來），從南天竺的龍智學，傳出《金剛頂經》（金剛界）。金剛智弟子不空，回印度去求法（七三二年），在師子國，見到普賢阿闍黎（或說名「寶覺阿闍黎」），請開十八會法。而法高等的表奏說：「（不空）和上又西遊天竺、師子等國，詣龍智阿闍黎，揚搉十八會法。」那麼普賢就是龍智，曾經南行到錫蘭了。傳入中國的密宗，稱為兩部大法（胎藏與金剛，就是

行部與瑜伽部），都與龍智有關。從傳說中，見到密法由北而南的史實。遲一些來華的般若（七八六來），曾在南天竺，從達摩耶舍受密法。然密部的無上瑜伽，在提婆波羅父子時代，傳說龍智大為弘通。中印度東方的密乘，要到宋初才有所譯出，但沒有弘通。所以，中國及傳入日本的密宗，主要為前三部，而無上瑜伽，只能求之於西藏了。

卷008

漢譯聖典在世界佛教中的地位

世界佛教教友會，主旨在聯繫世界每一角落的佛教；從精神的聯繫，到達和諧合作；從發揚佛陀的最高文化，去實現覺世救人的事業。所以首先應該承認：世界的任何佛教，都是佛教的一流，不能片面地武斷的自是非他，不能輕率的誹撥大乘為非法，也不能傲慢的輕視聲聞佛教為焦芽敗種。惟有在互相信諒的友誼下，客觀的善意的去研求修學，才能從相互了解，做到彼此溝通；才能抉取佛教的精髓，淘汰塵垢粃糠，而發展為適應時代的、攝導現代的、覺世救人的佛教。

佛法是一味同源的，也是多方適應的。在適應不同民族、不同環境、不同時代中，發展為似乎非常不同的形態。然如從發展的傾向、發展的規律，從演變中的內在聯結、外界適應去研求，即會覺得：世界不同形態的佛教，是可以溝通、可以合作的。如通泛的說，各有它的特點、缺點，應站在平等的立場，尊重真理而捨短從長。這才能日進於高明，而更近於佛陀的真實，契合如來的本懷。

從印度佛教去印證世界佛教全體時，佛教的從一味而分流，是這樣的：

一、約教典說：佛法先有法與毘奈耶的集出流通。到西元前後，關於法——阿含的參究者，或著重聲聞行，著重於緣起法相有的分別，撰集為阿毘達磨。或著重佛德與菩薩行，著重於緣起法性空的體證，即有空相應的摩訶衍經集出流通。西元三世紀，龍樹依性空大乘經，抉擇阿含與阿毘達磨，而

撰中觀諸論。同時前後，大乘經即傾向於真常的、唯心的，有《勝鬘經》、《涅槃經》等經；其後又有《楞伽經》等經出現。在真常唯心大乘的發達過程中，一切有系的經師、瑜伽師，承受性空的、唯心的大乘經，而撰述瑜伽唯識等論典，成為一大系。約從西元五世紀起，從真常唯心的大乘中，更流出祕密瑜伽的續部。從這發展流化的過程去了解，一切教典間的承先啟後、不同傾向，是可以明白的分別出來。

二、從教乘說：起初，佛法就是佛法，更沒有分別。到西元前後，分化為聲聞乘與菩薩乘。在菩薩乘的經典中，即有小乘與大乘的分判。二、三世紀起，菩薩乘又有真常唯心的教典出現。這一類經中，即有「有、空、中」三教，或「小、大、一」三乘的分別。對於菩薩乘，這次後流通的，重於佛果，所以又特稱為佛乘。五世紀起，妙有的佛乘中，又分流出陀羅尼乘。這對於一切佛法，即判為三藏、波羅蜜藏（含得顯教大乘的一切）、陀羅尼藏，或四諦行、波羅蜜多行、具貪行。這種教判的分化，表示佛法分流與發展的全貌。太虛大師的三期說，即與此相合：

初五百年——小行大隱時期.....巴利語系屬此

中五百年——大主小從時期.....漢語文系重於此

後五百年——密主顯從時期.....藏文語系屬此

中國的漢文佛教（日本佛教也從此流出），在印度三期佛教中，重於中期，即以菩薩乘為本，前攝聲聞乘而後通如來乘。在這世界佛教發展的時代，應值得特別的重視，因為惟有從漢文聖典的探研中，才能完整的理解佛教的內容。今從教典來說：

一、「阿含」：四阿含是全部具有的。《中阿含經》與《雜阿含經》，屬於說一切有系。《長阿含經》屬分別說系，《增一阿含經》屬於大眾系。雖沒有巴利語系那樣的保有完整的一家專籍，但不屬一家，自有他的長處（藏文系全缺）。

二、「毘奈耶」：藏文系但是有部新律；巴利語系但是赤銅鍱律，而漢文聖典中有：

大眾系的————————————摩訶僧祇律

┌化地部的————————五分律

分別說系的——十法藏部的————————四分津

｜飲光部的————————戒本

└銅鍱部的————————善見律論

說一切有系的—┬舊的————————————十誦律

└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

這樣的兼收並蓄，最適宜於作比較的研究。

三、「阿毘達磨」：這本是上座系三大派（分別說、說一切有、犢子）所共信的。藏文系但有六足的《施設足論》一分，與晚起的《俱舍論》。巴利語系有七論。漢文聖典，雖特詳於有部，而實通有諸家的阿毘曇。屬於有部的，有六足論、《發智論》與《大毘婆沙論》，《阿毘曇心論》（及釋），大成於對抗《俱舍論》的《順正理論》及《顯宗論》。屬於分別說系的，有《舍利弗阿毘曇論》，這是可以貫通南傳北傳阿毘曇論的唯一要典。有《解脫道論》，即巴利語系《清淨道論》的異本。屬於犢子系的，有《三彌底部論》、《三法度論》。晚起（西元三、四世紀起）的論典，出入於有部、經部，而有取捨從長的綜合性的，有著名佛教界的《俱舍論》，有影響中國佛教極深的《成實論》。依此分別看來，初期的三藏，雖不曾受到中國佛教主流的尊重，但文典的豐富，實為研求聲聞的學派分流以及從聲聞而流衍為菩薩藏的有力文證。如忽略了這些漢文聖典，我可以斷言，是不可能完成協調世界佛教、溝通世界佛教的責任的！

四、「性空大乘經」，與五、「真常大乘經」：漢文系的聖典，極為完備，與藏文系相近。《般若經》、《華嚴經》、《大集經》、《涅槃經》——四大部（或加《寶積經》為五大部），都是部帙龐大的。在這裡，可以指出漢文聖典的特色：(一)、漢文的種種異譯，一概保持它的不同面目，不

像藏文系的不斷修正，使順於後起的。所以，從漢文聖典研求起來，可以明了大部教典的次第增編過程，可以了解西方原本的先後大有不同。這不但不致於偏執一文，而次第的演變，也可以從此了解。(二)、漢文的大乘經，在兩晉以前傳譯的，與西域佛教（罽賓山區為中心，擴展到西方的吐火羅，西南的梵衍那、那揭羅，東南的健陀羅，東北的竭叉、子合、于闐）特別有關。這在中國佛教界，造成了深厚的佛教核心思想。北印學者菩提留支譯的《十地經論》、《楞伽經》，都有非常的特色。

六、「中觀」：與藏文系的中觀，是相當不同的。漢文所傳，為初期的，特別是龍樹撰述的論典。如《般若經》釋的《大智度論》，《十地經》釋的《十住毘婆沙論》，都不但是深理的中觀，而且是廣明菩薩大行的。後期的中觀，即瑜伽系興起以後的龍樹後學的論典，漢文僅有清辯的《般若燈論》，沒有藏文系那樣的學派眾多。堅慧的《入大乘論》，無著的《順中論》，表示了從中觀而向瑜伽的行進。

七、「瑜伽唯識」：漢文非常完備，有《十地經論》、《攝大乘論》、《成唯識論》三大家。藏文系以安慧派為主，近於漢文的攝論家。而漢文正統的唯識家，是以護法為主的。《成唯識論》代表了陳那、護法、戒賢這一學系的大成，為漢文聖典的瓌寶！與唯識相隨行的「因明」，比起藏文系陳那、法稱的作品，傳譯得不完備。這表示了中華民族性的不大重視邏輯，不大重視言論的諍辯；這限定了過去中國佛教的論師派，不能占有主流的地位。

八、「祕密瑜伽」：事部（日本稱為雜密），行部的《大日經》，瑜伽部的《金剛頂經》，漢文都有譯傳。惟有無上瑜伽部，受了時代的限制，即無上瑜伽盛行時，中國陷於衰亂的狀態中；受了性習的限制，所以淫欲為道的法門，不能為中國的知識分子所信受。祕密瑜伽，充滿於藏文系的聖典中。

從以上的敘述中，可知漢文系的聖典，雖以中期的大乘為主，而教典的傳譯，是不限於中期的；晚期的佛教，已有了頭緒；初期的佛教，有著豐富的傳譯。所以從漢文聖典去理解，向前攝取巴利語系的聲聞三藏，向後參考藏文系的晚期中觀、無上瑜伽，那麼印度佛教一千六、七百年的發展全貌，

也即是流傳於今日世界的三大文系佛教，可能獲得一完整的、綜貫的、發達而又適應的真確認識。太虛大師說：「依流傳在中國者，攝持錫蘭傳者，及擇取西藏傳者，為一批評而綜合而陶鑄之新體系，庶幾為著述印度佛教史之目標歟」！這不但是印度佛教史研究的目標，應該是協調世界佛教、溝通世界佛教，取捨從長而發展為適應現代、攝導現代的世界佛教的目標！

卷009

論真諦三藏所傳的阿摩羅識

一 九識品與九識章

梁陳之間，真諦三藏來中國，譯傳無著、世親的唯識學，以《攝大乘論》為宗本，所以稱為攝論宗。真諦傳來的，與唐玄奘的唯識宗，同出一系，而多有不同。這雖不能一概而說，但大致為唯識初期的教學。在真諦所傳的教學中，如立「阿摩羅識為第九識」，與奘傳不同。現在，想試為論列。

有關真諦的第九識——阿摩羅識，本不是《攝大乘論》所說的。阿摩羅識的本義，似乎早已為地論師所修正而面目不清了。現在，先從圓測《解深密經疏》（卷三）所傳說起：

「真諦三藏依《決定藏論》，立九識義，如〈九識品〉說。……第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體。於一真如，有其二義：一所緣境，名為真如及實際等。二能緣義，名無垢識，亦名本覺。具如《九識章》引《決定藏論．九識品》中說。」

該文開端說：「真諦三藏依《決定藏論》，立九識義，如〈九識品〉說。」似乎以下的文句，如阿摩羅識「亦名本覺」等，都是真諦三藏的〈九識品〉所說。然據末了所說「具如《九識章》引《決定藏論．九識品》中說」，可見這些文句，是圓測的簡要敘述。而圓測所依據的「具說」，是《九識章》；《九識章》是引《決定藏論．九識品》的。所以，先應該肯定：《九識章》與〈九識品〉不同；圓測的傳說，是依據《九識章》的。

在真諦所譯的《轉識論》中，發見了〈九識品〉的名字，如說：「由事故，知有此（阿黎耶）識。……但由事故，知其有也。就此（阿黎耶）識中，具有八種異，謂依止處等，具如〈九識義品〉說。」依此，可推定真諦所傳的〈九識（義）品〉，就是《決定藏論》。真諦所譯的《決定藏論》三卷，為《瑜伽師地論．攝決擇分》的別譯；決定藏，就是攝決擇分的同語異譯。〈攝決擇分〉，是抉擇《瑜伽師地論．本地分》——十七地的。但真諦的《決定藏論》，僅是〈攝決擇分〉中「五識地」與「意地」的部分。現存的《決定藏論》，內題〈心地品〉，也就是「五識地與意地品」的意思。《決定藏論》的〈心地品〉，可斷為就是〈九識品〉，理由是：一、如測疏說「引《決定藏論．九識品》中說」，可見「決定藏」為一論的總名，而〈九識品〉為一品的別目。真諦僅譯《決定藏論》的一品——〈心地品〉，當然就是〈九識品〉了。二、〈心地品〉中，以阿黎耶識為主，說到八識，又說到阿摩羅識，恰合九識的內容。三、最有力的理由，是《轉識論》說：「就此識中具有八種異，謂依止處等，具如〈九識義品〉說」，這確為《決定藏論．心地品》的內容。《決定藏論》說「以此八種因緣知有阿羅耶識」（奘譯作「由八種相，證阿賴耶識決定是有」），就是《轉識論》所說〈九識（義）品〉所說的「就此識中具有八種異」。而八異中的第一「依止處」，即《決定藏論》所說「若離此識，根有執持，實無此理」（奘譯作「若離阿賴耶識，依止執受，不應道理」）。據此，以八種異（依止處等）來證成阿賴耶識的，稱為〈九識品〉的，顯然的就是《決定藏論》的〈心地品〉了。

真諦說第九阿摩羅識，是依《決定藏論．九識品》的。圓測所據的《九識章》，說阿摩羅識約能緣義名為本覺，實與《決定藏論》不合。以阿摩羅識為本覺，顯然有附合《大乘起信論》的痕跡。其後，定賓的《四分律疏飾宗義記》（卷三），竟直說「真諦三藏云：阿摩羅識有二種」，全盤承受《九識章》的解說，而不知〈九識品〉的本義，並不如此。

論到《九識章》的作者，當然是弘揚《攝大乘論》的學者。真諦時代的《攝大乘論》，偏在嶺南。真諦死了以後，弟子們才還楊都、九江等。接著陳滅隋興，就傳入北方。適逢陳滅隋興的機運，造成了北方攝論學的隆盛。

傳入北方的，以靖嵩、曇遷為大宗。一、靖嵩是（親承真諦的）法泰的弟子，弘化在徐淮一帶（《續高僧傳》卷一〇）。他的弟子法護，立義與玄奘的新譯「奄然符會」（《續高僧傳》卷一三）。還有道因，參與玄奘的譯場，「奘師偏奬賞之。每有難文（義），同加參酌」（《宋高僧傳》卷二）。靖嵩門下，是近於奘傳，維持《攝大乘論》本義的學系。二、曇遷（見《續高僧傳》卷一八）本從地論學者（慧光的弟子）曇遵修學。在周武滅法時，避難來楊都，得到了《攝大乘論》，大加讚賞。等到周滅隋興，他就北上彭城，弘揚《攝大乘論》。他對《攝大乘論》，「全無師承」，是本於《十地經論》的思想來說《攝大乘論》，可說是《攝大乘論》為表而《十地經論》為底裡的學者。他應文帝的邀請，到達長安，弘揚《攝大乘論》，特別受到地論師——淨影寺慧遠（也有《起信論疏》）及曇延弟子們的歡迎。他的著作，除《攝論疏》外，還有《楞伽經疏》、《起信論疏》、《九識章》等。從現有的史料看來，《九識章》是曇遷的作品。這不但曇遷的作品中有《九識章》，而他與當時的地論師慧遠等重視《大乘起信論》（依《四論玄義》，「北地諸論師云：……昔日地論師造論，借菩薩名目之」），也與《九識章》的引用《大乘起信論》義，指阿摩羅識為本覺相通。總之，圓測所傳對阿摩羅識的解說，是《九識章》的。真諦依〈九識品〉而立阿摩羅識，應別為研考！

二 阿摩羅識是轉依

真諦所傳阿摩羅識的意義，試分別來論證。先從《決定藏論》的「轉依」說：傳說真諦的阿摩羅識，依《決定藏論．九識（心地）品》立，所以先引《決定藏論》文，又附以玄奘的新譯，以便比對觀察，易於明了阿摩羅識的本義。

《決定藏論》（上）：「一切行種煩惱攝者，聚在阿羅耶識中。得真如境智增上行故，修習行故，斷阿羅耶識，即轉凡夫性，捨凡夫法，阿羅耶識滅。此識滅故，一切煩惱滅；阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。」（一）

「阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法。得真如境（智）道故，證阿摩羅識。」（二）

「阿羅耶識為麁惡苦果之所追逐；阿摩羅識無有一切麁惡苦果。」（三）

「阿羅耶識而是一切煩惱根本，不為聖道而作根本；阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道得道得作根本。阿摩羅識作聖道依因，不作生因。」（四）

「阿羅耶識於善、無記不得自在。阿羅耶識滅時，有異相貌，謂來世煩惱不善因滅；以因滅故，則於來世五盛陰苦不得復生。現在世中一切煩惱惡因滅故，則凡夫陰滅。此身自在，即便如化。捨離一切麁惡果報，得阿摩羅識之因緣故，此身壽命便得自在。壽命因緣能滅於身，亦能斷命；盡滅無餘，一切諸受皆得清淨。」（五）

《瑜伽師地論》（卷五一）：「修觀行者，以阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故，略彼諸行，於阿賴耶識中，總為一團一積一聚；為一聚已，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。由此斷故，當言已斷一切雜染。當知轉依由相違故，能永對治阿賴耶識。」（一）

「又阿賴耶識體是無常，有取受性；轉依是常，無取受性，緣真如境聖道方能轉依故。」（二）

「又阿賴耶識，恒為一切麁重所隨；轉依究竟遠離一切所有麁重。」（三）

「又阿賴耶識是煩惱轉因，聖道不轉因；轉依是煩惱不轉因，聖道轉因。應知但是建立因性，非生因性。」（四）

「又阿賴耶識，令於善淨、無記法中不得自在；轉依令於一切善淨、無記法中得大自在。又阿賴耶識斷滅相者，謂由此識正斷滅故，捨二種取，其身雖住，猶如變化。所以者何？當來後有苦因斷故，便捨當來後有之取；於現法中一切煩惱因永斷故，便捨現法一切雜染所依之取。一切麁重永遠離故，唯有命緣暫時得住。……即於現法一切所受究竟滅盡。」（五）

從二譯比對看來，真諦所譯的阿摩羅識，即是奘譯的轉依。轉依，是否可以譯為阿摩羅識？為什麼譯作阿摩羅識？這裡暫且不論。總之，真諦是譯轉依為阿摩羅識的。真諦譯轉依為阿摩羅識，所以阿摩羅識與阿黎耶識（《攝大乘論》譯為阿黎耶，《決定藏論》譯作阿羅耶，即奘譯的阿賴耶識），性質恰好相反。如黎耶有漏、無常，而阿摩羅是無漏，是常（二）。黎耶是煩惱根本，阿摩羅是聖道根本（依止）（四）。黎耶是麤重所隨，阿摩羅離一切麤重（三）。阿黎耶識是「一切雜染根本」，是「一切戲論所攝諸行界」（種子），是一切有漏雜染種子的總匯（或稱之為「過患聚」），所以必須轉滅這阿黎耶識，才能證得轉依——阿摩羅識（一、五）。這樣，阿黎耶是有漏雜染識，阿摩羅是（譯義為）無垢識，白淨識。依奘傳唯識學，有漏的妄識有八識，轉成無漏也還是八識，所以在八識以上，別立第九阿摩羅識，是不妥當的。而真諦於八識上，立第九阿摩羅識，應有他不同的看法吧！

還有，依《決定藏論》而立的阿摩羅識——轉依，是通於三乘的。《決定藏論》，與《瑜伽師地論》同樣說到「阿羅漢及辟支佛、不退菩薩、如來世尊，此四種人，以有心處，有於六識，無阿羅耶識」；「阿羅漢及辟支佛、菩薩、世尊入滅盡定，又世尊入無餘涅槃，無阿羅耶，亦無六識」（並見《決定藏論》上）。所以《決定藏論》轉滅阿黎耶證得的阿摩羅識，是與《唯識三十論》所說的阿賴耶識「阿羅漢位捨」，完全一致。阿黎耶識的捨滅，是現生的苦因永盡，來生的苦因永盡，如梁《攝大乘論釋》（卷四）所說：「轉依是解脫（身，約二乘說）及法身（約大乘說），即是滅諦，故應以種子滅為轉依。」一切戲論所攝的種子永滅，即轉虛妄而顯現真實，如梁《攝大乘論》（下）所說：「於凡夫覆真，於彼顯虛妄；於菩薩一向，捨虛顯真實。不顯現顯現，虛妄及真實，是菩薩轉依，解脫如意故。」

《決定藏論》的阿摩羅識——轉依，是與阿黎耶識性質相反的，二乘、八地以上菩薩所證得的。然據真諦的譯籍來說，由於轉依的地位高下不等，阿摩羅識也可通於前後，實為如如智證的別名。今列《攝大乘論》（下），《成唯識論》（卷一〇）的六轉依，《三無性論》（下）的五轉依於下：

《攝大乘論》（《成唯識論》名同）　《三無性論》

1 損力益能轉

2 通達轉.....3 有動轉依

3 修習轉.....4 有用轉依

4 果圓滿轉.....5 究竟轉依

5 下劣轉.....1 一分轉依

6 廣大轉.....2 具分轉依

損力益能轉，僅是阿黎耶識中的染種力減，淨種力勝，與智證如如、捨滅二障種子的轉依不合。這可說是「相似轉依」，不能稱為阿摩羅識，所以《三無性論》略而不說。下劣轉與廣大轉（《三無性論》略異），即是二乘轉依與大乘轉依。果圓滿轉，為究竟的佛果。此外，通達轉與修習轉，三說不同。《成唯識論》約見、修二道說：初地見道位，名通達轉；初地到十地的修道位，名修習轉。《攝大乘論》約有相無相說：初地到六地，是有相的，名通達轉；七地以上無相，名修習轉。《三無性論》約有動有用說：七地以前，有入觀出觀的轉動，名有動轉依；八地以上有功用行，名有用轉依。而大乘的具分轉依，《三無性論》約見道位說。雖三說不同，總之，大乘初地以上，可稱為轉依，而究竟轉依，在佛地。

三 阿摩羅識（轉依）的意義

說到阿摩羅識的，還有《轉識論》、《三無性論》、《十八空論》。除《十八空論》的一則外，都明顯地說明了阿摩羅識就是轉依、就是無漏界，是境智無差別的如如智證。關於這，還得先從轉依說起。在聲聞乘法中，但說涅槃；大乘唯識學，特說轉依，這有非常的意義。轉依體，是滅諦——真如離染的現證，如梁《攝大乘論》（卷四）說：「對治是道諦；轉依是解脫及法身，即是滅諦，故應以種子滅為轉依。」《成唯識論》（卷九），釋「便證得轉依」時說「頌意但顯轉唯識性，二乘滿位名解脫身，在大牟尼名法身故」，大體一致。但由於攝論宗及唯識宗的看法不同，達到不同的結論。這問題在：對有漏與無漏，如與智，性與相，唯識宗始終取著差別論的說明；而攝論宗是在一般的說明上，也作差別說明，而在無漏智證的顯現上，卻

重於轉有漏成無漏、如智無差別、泯相即性的說明。所以性相、如智，儘管可以作差別說明，而決非對立物。如轉依，《成唯識論》說「此（轉依）即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法」；《轉識論》也說：「是名無流界……是名解脫身，於三身中即法身」。這決不但是如如，而是如如、如如智的平等平等，無漏德行的一切。真諦譯中，以如智無差別為轉依，為阿摩羅識，應從這點去了解。

再來分別的說明。一、阿摩羅識是境識並泯、境智無別的實性，如說：

「第五（非執著）相唯為真實性所攝者，此不執著名義二相，即是境智無差別阿摩羅識。」（《三無性論》下）

「此境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識。」（《轉識論》）

「由修觀熟，亂執（識）盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。」（《轉識論》）

「二、明正觀唯識，遣蕩生死虛妄識心及以境界，一切皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也。」（《十八空論》）

「先以唯一亂識遣於外境，次阿摩羅識遣於亂識，故究竟唯一淨識也。」（《三無性論》上）

從上面所引的論文來考察，可見阿摩羅識是：約有漏的心境來說，這不但離於「亂相」的「似塵」，也遣於「亂識」。阿摩羅識——轉依是心境俱泯的，沒有能取所取的。約無漏現證來說，這是「境智無差別」的。境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之為智、為如，而實如智不二（不要想像為一體）。所以《華嚴經》說：「無有如外智，能證於如；亦無智外如，為智所入。」

二、阿摩羅識是分別性與依他性並泯的實性，如說：

「此亂識，即是分別、依他似塵識所顯。由分別性永無故，依他性亦不有；此二無所有，即是阿摩羅識。唯有此識，獨無變異，故稱如如。……唯阿摩羅識是無顛倒，是無變異，是真如如。」（《三無性論》上）

這裡所說的分別性與依他性並遣，與上面所說的境識並泯有關。真諦所說的三性，主要是依《攝大乘論》及《中邊分別論》，說分別性（遍計所執性）是似塵，是外境；依他起性是亂識，是妄分別心——根本是一切種子阿黎耶識。所以，如約三性說，沒有分別性，依他性也不得生（境無故識無）；二性不現，就是真實性（圓成實性）的顯現。如約心境說，境沒有了，識也沒有，心境都不可得，那就是無分別智現前。對於這，唯識學者始終從能所、性相差別論的立場說：遣遍計執性、泯依他起性而顯的圓成實性，是「唯識性」——是唯識的性，並不就是識。但在真諦的譯典看來，佛說唯識，無非為了使我們由解悟到證入。如隋譯《攝大乘論》說：「信解行地中，見道中，修道中，究竟道中，一切法唯識，隨聞信解故，如理通達故，對治一切障故，無障礙故。」佛說的一切法唯有識，學者是這樣的去信解、去通達，到究竟圓滿。這一切法唯有識的聖教，魏譯、梁譯都相同，而奘譯卻說「唯有識性」，這就是差別的所在。依真諦的論意，佛說唯識，為了悟證；那到了無漏智證，才是真正的唯識了。這如《轉識論》說：

「立唯識義，意本為遣境遣心。今境界既無，唯識又泯，即是說唯識義成也。……問：遣境存識，乃可稱唯識義；既境識俱遣，何識可成？答：立唯識乃一往遣境留心，卒終為論，遣境為欲空心，是其正意。是故境識俱泯，是其（唯識）義成。此境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識。亦可卒終為論，是阿摩羅識也。」

三、阿摩羅識是究竟的淨心：真諦在《決定藏論》，說轉依為阿摩羅識；這與阿黎耶識相對的，指無學聲聞、緣覺、八地菩薩以上的如智無差別而說。但阿摩羅識，並不局限於阿羅漢位的，智證如如的轉依，徹始（初地見道位）、徹終（佛果）。如上文所引的，都適用於初地見道位（通達轉）。見道以上的證入唯識——無分別智現證如如，當真實性顯現時，雖遠離一般（七識）的亂識、亂相，而約妄識的根本說，一切種子阿黎耶識還是照樣的存在。就是到了阿羅漢位，約煩惱障的種習淨盡說，已捨阿黎耶識，而有漏雜染種習，如所知障種習等，也還是沒有清淨。所以，智證如如的究竟清淨，一切雜染種子究竟滅盡，那只有佛地；佛地才被稱為「最清淨法界」、「

無垢識」——阿摩羅識。如《十八空論》說：

「明唯識真實，辨一切諸法唯有淨識。……唯識義有兩：一者方便，謂先觀唯有阿梨耶識，無餘境界，現得境智（識？）兩空，除妄識已盡，名為方便唯識也。二、明正觀唯識，遣蕩生死虛妄識心及以境界，一切皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也。」

論文的分辨兩類唯識，主意在說明「一切諸法唯有淨識」。所以可這樣去理解本文：一、方便唯識，是以阿黎耶識為種子性（雜染），為一切法依止而成立一切唯識的。一切依阿黎耶識種子而現起，修唯識觀，達到境空、心空，也就是妄分別識不起（無分別智顯現）。這登地以前（賢位）的唯識教觀，是方便唯識。二、無分別智現證如如（轉識成智），也就是以阿摩羅識為依而成立唯識，名正觀唯識。如梁《攝大乘論》（卷三）說：「捨凡夫依，作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生。」《決定藏論》（上）也說：「斷阿羅耶識，即轉凡夫性，捨凡夫法……證阿摩羅識……為聖道得道得作根本。」依此進修到究竟清淨，圓成佛果，也就是從聞熏習，依法界性，而到達出障圓明的「無漏界」，一切惟一阿摩羅識的真實唯識。如經說：「如來無垢識，是淨無漏界。」

總之，真諦重視了凡夫性與聖人性，凡夫依與聖人依。境智無差別，即是聖性；依此攝持清淨聞熏習，而為聖依，依此現起一切無漏。這聖性與聖依，如凡夫的雜染性、雜染依的阿黎耶識一樣。轉阿黎耶識，得阿摩羅識，即無分別智證境智無差別性，這在八地、捨阿黎耶識的阿羅漢位，充分的顯現出來；究竟圓滿，在佛位。唯識學者，專依佛位說阿摩羅識；然約轉阿黎耶證阿摩羅識說，不但八地，初地見道就可以說的。初地以上稱為阿羅漢，捨阿黎耶識，這本為西方的舊義，如《成唯識論》（卷三）說：「有義：初地以上菩薩，已證二空所顯理故，已得二種殊勝智故，已斷分別二重障故，……由斯亦捨阿賴耶名，故說不成阿賴耶識，此亦說彼名阿羅漢。」這雖不是玄奘所傳護法一系的唯識學所贊同，但真諦所傳的唯識學，卻就是這樣。

四 阿摩羅識是自性清淨心

真諦所傳的阿摩羅識，依《決定藏論》九識義，是轉阿賴耶識所得的，位在八地。如依《三無性論》及《轉識論》等，下通初地，上通佛果，而指如智現證無差別性。這如上文所說，都是約修行所證說的。但《十八空論》，別有一文，約法界本淨說。這樣，阿摩羅識就是自性清淨心，也就是如來藏的別名。《十八空論》是這樣說的：

「阿摩羅識，是自性清淨心。但為客塵所污，故名不淨。為客塵盡，故立為淨。問：何故不說定淨定不淨，而言或淨或不淨耶？答：為顯法界（即阿摩羅識）與五入及禪定等義異。」

《十八空論》，是《中邊分別論》注釋的一部分。一分釋〈相品〉的空義，一分釋〈真實品〉的分破真實（七真如）及勝智真實。上面所引述的文句，是釋《中邊分別論》頌：「不染非不染，非淨非不淨；心本清淨故，煩惱客塵故。」《中邊分別論》以五門分別空義，在第五「成立義」中，說此一頌。意思說：空（心性）本清淨，所以無所謂染與不染。由於客塵煩惱，所以又非淨非不淨。這是說：在客塵煩惱覆染時，空性的淨相不現，可以說非淨。到了客塵除盡，又顯現了空性清淨，那又是非不淨了。論文本是說明空性，說空性有真如、實際、無相、勝義、法界等別名；但在說非淨不淨、非染不染時，不說「空性本淨」、「法性本淨」，而說「心本清淨」。這裡的心本清淨，就是一切經所說的「心性本淨」；真諦的《中邊分別論》也說：「心本自性清淨故。」對於「心性本淨」或「心本性淨」，奘傳的唯識學解說為心的法性本淨，並非說心本清淨。因為心是有為的心識，或染或淨，或有漏或無漏，怎可說本來清淨呢？這是站在「性相差別論」的立場。真諦所傳的，指「空本性淨」為「心本自性清淨」，而解說空性本淨為「阿摩羅識是自性清淨心」，顯然是從「真如無差別」，心與空性無二的立場而說。

彌勒《中邊分別論》頌的「心本清淨」，在《十八空論》中，解說為「自性清淨心」，這應該與《勝鬘經》的如來藏說有關。如經說：

「如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。」

「自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知；彼心為煩惱所染，亦難可了知。」

如來藏說的成立，著重在眾生的因位中點出本具如來的德相。依《如來藏經》的「一切眾生貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。……德相備足，如我無異」，及《楞伽經》所引經——「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中」，使人易於想像為神我型的存在。然依《勝鬘經》、《楞伽經》的抉擇開示，如來藏，不外乎真如、法界、法性、空性、實際等別名。無著的《大乘莊嚴經論》也說：「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏。」堅慧的《寶性論》（或說世親造）也說「佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性；是故說（眾生）常有（如來藏）」；「見實者說言：凡夫聖人佛，眾生如來藏，真如無差別」。原來，無邊德相莊嚴的佛法身，只是真如（法界等）離垢所顯。真如是絕諸戲論的，無二無別的（所以不容擬議），所以在見實者——現證法性者的證境來說，這是沒有凡夫、菩薩、佛的差別。在真如遍滿無差別中，可說眾生有如來藏了。

如來藏，在眾生身中，或說在蘊處界（「陰界六入」）中，或說不即六法（五蘊與假我）、不離六法。這本是一切法的勝義空性，並非局限在眾生的心中。但一切法性本淨，當然心也本性清淨；法性淨與心性淨，是無二無別的，那就是說在心中，也沒有什麼不可以。特別是在緣起法（依他起性）中，心為迷悟的樞紐，心為一切法的依止，當被稱為「所知依」的阿賴耶識，成立萬法唯識（心）時，如來藏也就從一切法性、一切心性，而為阿賴耶識的本淨性了。如來藏與藏識，就這樣的結合起來。《勝鬘經》揭開了這一要義，如說「六識及心法智（依《楞伽經》，就是前七識），此七法剎那不住」，所以不能依此而成立生死與涅槃。作生死、涅槃依止的，是如來藏；如來藏被稱為「自性清淨心」。這還是七妄一真說，到《楞伽經》，處處說到「如來藏藏識心、意、意識」。這是在意與意識等七識而外，有「如來藏藏識心」。如來藏與藏識的關係，大概的說：阿賴耶識為真相（心性淨）、業相（種子習氣）的和合。阿賴耶識的自真相，就是如來藏的別名。從妄染

的心識而探究到心性清淨，是賴耶的自真相；心性本淨而為客塵所染，名如來藏。阿賴耶識著重於妄染，但與本淨心性並非截然差別。所以一般所說的阿賴耶識緣起、如來藏緣起，在真諦譯中統一起來。這本是同一意義，只是說明的重點（阿賴耶緣起，以生滅妄心為所依；如來藏緣起，以不生滅的自性清淨為所依）不同而已。

《阿毘達磨大乘經》中，有這麼一頌：

「無始時來界，一切法等依。由此有諸趣，及涅槃證得。」

《阿毘達磨大乘經》，是以「界」為一切法依止，成立生死與涅槃。但「界」是什麼呢？無著的《攝大乘論》，引證此頌，證有阿賴耶識。隋笈多等譯的世親釋論，唐玄奘譯的世親釋論、無性釋論，都把「界」解說為雜染種子。傳說為堅慧（或說世親）所造的《究竟一乘寶性論》，也引用此頌，但說「界」為如來藏，如說「無始世界性（即是「界」的異譯）者，如經說言：諸佛如來依如來藏，說諸眾生無始本際不可得知」；此下，即引《勝鬘經》的如來藏說——依如來藏而有生死，依如來藏而有涅槃。同樣的經頌，同一「界」字，而或依阿賴耶識說，或依如來藏說，都有印度大論師的權威說明，而立說卻似乎不同。這點，在真諦譯的《攝大乘論（世親）釋論》，綜合這兩種說明而為一，如說：

「此，即此阿黎耶識界，以解為性；此界有五義：（約《勝鬘經》五藏義釋）……。約此界，佛世尊說：比丘！眾生初際不可了達，無明為蓋（依此而有生死）……。如經言：若如來藏非有，於苦無厭惡，於涅槃無欲樂願，故言及有得涅槃（依此而有涅槃）。」

「復次，此界無始時者，即是顯因。」

梁《攝大乘論》對於經頌的「界」字，有兩番解說。第二說，與玄奘、笈多等一樣，是解說為阿賴耶識界——雜染種子的。第一說，是玄奘、笈多譯所沒有的，但與《寶性論釋》一致。論說「界，以解為性」，接著引《勝鬘經》的如來藏五藏說，那無疑是法界、如來界了。這是把二種所依說——依阿賴耶說，依如來藏說，統合於同一的「界」。這可說是真諦譯的特色，

也許就是《阿毘達磨大乘經》的特色！因為在真諦譯傳看來：雜染種子，是阿賴耶識界（第二說）；而如來藏，也還是「即此阿黎耶識界」，不過是自性清淨心——法界而已。

無論是真諦的譯傳，玄奘、笈多的譯傳，《攝大乘論》的阿賴耶識說，是著重於雜染種子識的。但無論是真諦譯，玄奘、笈多譯，《攝大乘論》的本義，都與玄奘唯識學有距離的（當然《成唯識論》自有解說）。所以，不妨依《攝大乘論》的本義，去理解真諦所譯——在同一「界」字中含容二說的是否合理。阿賴耶識，是以虛妄分別為自性的；種子，是熏習所成的。賴耶識與雜染種習，混融為一——這樣的種子阿賴耶識，為生死雜染法的所依止，由此而生死相續（依如來藏說，依如來藏才能說有生死）。說到出世無漏心，以「最清淨法界等流正聞熏習為種子」的。在眾生有漏位，聞熏習雖與阿賴耶識水乳般和合，卻不屬於阿賴耶識性，反而是能對治阿賴耶識的。所以聞熏習非阿賴耶所攝，而屬於法身或解脫身攝。這些，都是眾譯一致的解說。

法身所攝的聞熏習，在唯識學中，該是不易理解的問題。唯識，是以識為所依而成立一切法的。有漏雜染法，以阿賴耶識為種子而成立一切。種子依識，種子也是虛妄分別為性的。以此為依而起一切有漏法，是名符其實的唯識論。無漏清淨法呢？修證到出障圓明的佛果，阿賴耶識轉，名阿摩羅識，為一切清淨法所依止，如有漏法依阿賴耶一樣。這樣的依無漏識而立一切，也符合於唯識的原則。但有漏沒有盡淨，無漏的種現（聖位），依於什麼？或有了聞熏習，還沒有現起無漏種現以前（凡位），那有漏的聞熏習種，又依於什麼？《攝大乘論》說：雖與阿賴耶識和合俱轉，而實是法身所攝，也可說依於法身。究竟法身在佛地，約識說，名阿摩羅識；約界說，是無漏界（或說「淨無漏界」，或說「究竟無漏界」）；是究竟的圓滿轉依。地上菩薩，無漏智現證，是分證法身，可以稱為「得阿耨多羅三藐三菩提」，也可說得轉依（通達轉等），也就是分證阿摩羅識（經說如來無垢識）；這等於說如來法身何必局限於佛地。《決定藏論》稱此如如智證無差別性為阿摩羅識，「作聖道依因」；也就是法界為一切聖道依止因。在沒有現證以前呢

？聞熏習也還是法身所攝，也可說依於法界。彌勒《中邊分別論》頌，說空性、法界時，說心本清淨。真諦在所譯《十八空論》，即稱之為「阿摩羅識是自性清淨心」。這樣，倒是貫徹一切依心識的唯識論立場。如在奘傳的唯識學中，把法身、法界，作無漏無為性去解說，那有漏聞熏依法身，不等於有漏有為依無漏無為嗎？嚴密的唯識學，在這個問題上，顯得矛盾而混亂！

《攝大乘論》說：聞熏習是法身所攝，這是攝屬於法界、法性的。梁《攝大乘論》已說：「由本識功能漸減，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依，作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生。」上面曾說到，梁《攝大乘論》在解說《阿毘達磨大乘經》頌時，說「即此阿黎耶識界，以解為性」。這可見解性即是法界（如來藏，法身藏），是含攝得聞熏習而為聖道作依止的，一切清淨法由此而現起。此界是阿黎耶識淨界——自性清淨心，阿摩羅識。這樣，清淨法也以心為所依，才是思想一貫的唯識學。

這樣，圓測所引的，誤傳為真諦而可能為曇遷所作的《九識章》，依真諦學來說，有著很大的錯誤。一、《九識章》斷定阿摩羅識為本覺，並非真諦論意。真諦譯傳的阿摩羅識，是自性清淨心，也是初地以上直到佛果，所有智證如如的無差別性。說眾生有如來藏——自性清淨心，也是見實者約真如無差別說。二、如來藏——淨界，就是聞熏習與解性和合，這也是「阿黎耶識界」。所以，如別立「解性黎耶」，就不應別立看作本覺的阿摩羅識。立第九識，就不應立阿黎耶識有解性。說黎耶有「解性」，又立第九阿摩羅識，不免重複！

五 心界通二分說

真諦的阿摩羅識說，從究竟佛地的淨識，而說到眾生的心性清淨，與如來藏說同一意趣。對同一「界」字，而作雜染識種、清淨心界二說，把二說統一於阿賴耶識，是真諦學的獨到立場！這應該是《阿毘達磨大乘經》的深義。於同一依他起性，而作染淨兩方的說明，《攝大乘論》是引述《阿毘達磨大乘經》而普遍應用的。主要的教證，如說：

「阿毘達磨修多羅中，佛世尊說法有三種：一染污分，二清淨分，三染污清淨分。依何義說此三分？於依他性中，分別性為染污分，真實性為清淨分，依他性為染污清淨分。」

「譬如於金藏（礦，也就是界）土中，見有三法：一、地界，二、金，三、土。於地界中，土非有而顯現，金實有不顯現。此土若以火燒鍊，土則不現，金相自現，……是故地界有二分。如此本識，未為無分別智火所燒鍊時，此識由虛妄分別性顯現，不由真實性顯現。若為無分別智火所燒鍊時，此識由成就真實性顯現，不由虛妄分別性顯現。是故虛妄分別性識，即依他性有二分，譬如金藏土中所有地界。」

金土藏的譬喻，說明了礦物的實質是地界（地極微，就是堅性的物質因素）。土一樣的礦物，是地界所成的現實形態，如加以冶鍊，就不再像泥土，而現為純金了。這如一切法——依他起性，依他起的根本，是阿賴耶識界（這是唯心論的立場），如地界一樣；現在，無始以來就現為生死雜染的分別性。如以般若熏修，賴耶識界，不再是妄染，而是清淨圓成實性了。地界有二分，依他起性識也一樣的有二分。這樣的三性說，是攝論宗的立場，與奘傳唯識學的三性說不同。說到通二分，從顯現的事實來說，是不能說同時有二分的；或可推論為含有二種成分。這是不妨如此說，而並非《阿毘達磨大乘經》與《攝大乘論》的本意。《攝大乘論》解說三性時，曾說：

「依他性有幾種？若略說有二種：一繫屬熏習種子，二繫屬淨品不淨品性不成就。」

「依他熏習種子而生起」，所以叫做依他起，這是一般的意義，也就是奘傳唯識學的依他起說。「依他雜染清淨性不成」，所以叫依他起，就是《阿毘達磨大乘經》依他有二分的見解。「不成就」，是說他沒有一成不變性，所以可隨緣而如此如彼的。這二項解說，並不矛盾。無論是雜染的、清淨的，都是從因緣而生起的（第一說）。都是沒有一成不變的定性，所以不是性自成就（第二說）。沒有定性，所以從緣起；從緣起的，當然自性不成就。這與中觀者的緣起無自性、由於無自性所以從緣起的意義一樣。從依他起識

的有二分，說無始時來的識界有二分，是毫無不合的。「界」的通二分，不妨看作雜染識界、清淨心界的同時存在；清淨心界，就是解性——阿摩羅識。但從「雜染清淨性不成」來說，這是「非染非不染，非淨非不淨」，不可以定說為是染是淨的。如地界是地極微，可土可金，而不定是土是金，那麼心界也隨緣而可染可淨，而不就是染是淨的。此「心界」，寧可看作緣起無性的中容性。然而，他是順於清淨性，而又一向是雜染性的。從心說，這是心無心相，而畢竟清淨的；如《般若經》說「是心非心，本性淨故」。淨，是空寂的同義詞。從空性說，這是性本空寂而心相宛然的；心空不二的無差別性，是沒有一切相可說的。無始以來，就為客塵所覆染，形成雜染識種——阿賴耶識界；如虛空本淨，而一向為雲霧所蒙昧一樣。但儘管隨染而成生死、雜染、分別性，而平等不二的心界，還是那樣的畢竟空寂（或對染而稱為清淨），這就是四清淨法中的「自性清淨」。如有聞熏習，般若熏修，隨淨緣而成涅槃、清淨、真實性；平等心界，還是那樣的平等空寂，但已離染，這就是四清淨中的「離垢清淨」，是「淨無漏界」，是阿摩羅識。但這決不是說佛果一切功德什麼都早已成就，而只是隨順這平等心性的是善、是淨，能轉雜染而成為無邊功德所莊嚴的法界。那順於法性的法界等流的正聞熏習，以及定慧等清淨功德，就是四清淨中的「生此境清淨」、「得此道清淨」。雖在平等法界的體證中，一切無二無別，然在凡位而點出如來藏性，或點出解性、阿摩羅識，都只能約「自性清淨」說。如梁《攝大乘論釋》說：

「一此法本來自性清淨，謂如如、空、實際、無相、真實、法界。釋曰：由是法自性本來清淨，此清淨名如如，於一切眾生平等有，以是通相故。由此法是有故，說一切法名如來藏。」

在佛法中，為了攝「計我外道」、「畏無我」的眾生，說有如來藏；似乎神我一樣，其實是約空、如、法界說。如把這看作覺體的本來成就，不但非奘傳唯識學所能認可，也非真諦《攝大乘論》宗意所認可的。所以，真諦的阿摩羅識，《九識章》率直的解說為「本覺」，不但與真諦如智無差別性（現證聖者所得的）不合；就是說為「自性清淨心」，也與本覺義不合。《九識章》的解說，只是《大乘起信論》師的見地，與真諦《攝大乘論》宗義

無關。

卷010

如來藏之研究

一 序說

如來藏教義，在中國佛教界，是最熟悉的一種教說，特別是中國盛行的《楞嚴經》與《大乘起信論》，可說完全是這一思想的代表經論。中國佛教徒，一說到如來藏，便想到一切眾生有佛性，可以成佛；如來藏成了佛教的核心教義，可以說，離開如來藏，即不能顯示佛法的深廣圓妙。這一點，中國佛教可說繼承了印度後期佛教的此一特色。太虛大師說：如來藏、佛性，為大乘不共小乘的特質。佛法中通常所講到的業、輪迴、性空、緣起，都還是小乘中所共有的，唯有如來藏這一教說，為小乘所沒有的大乘特義。後期的真常大乘，特別著重發揮此義。

中國大乘各宗，對如來藏特別重視，如天臺、賢首、禪宗。依天臺智者大師說，如來藏即即空即假即中的實相，是約俗諦的妙有說。後來，如來藏解說為空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏三者，以配合天臺學的三諦。空如來藏即是真諦，不空如來藏即是俗諦，空不空如來藏即是中諦。天臺雖為弘揚龍樹的中觀學，但已融攝了發揚了如來藏的教說。禪宗在弘揚如來藏的各宗中，可說它將如來藏思想發揮到最高的頂點，也更與如來藏相契應。後代的禪師們，雖然竭力倡導祖師禪，但在初期的禪宗，卻是宗本如來禪的。就初期禪宗傳授心印的《楞伽經》說，魏譯《楞伽經》即將（宋譯的）如來禪譯作如來藏禪，以體悟如來藏為修證的法門。如禪宗四祖說「恒沙功德，總在心源」，也無非是如來藏說，可說在禪宗已充分地表達出來了。賢首宗的賢首國師，對如來藏教義也曾努力加以發揮，他給《楞伽經》、《大乘起信論》作過玄義與注疏。賢首宗判五教，也可以分作三類：小教及始教一分有教是法相宗，始教一分空教是破相宗，終頓圓三教是法性宗，都是以如來藏心具德為根本的。終教，如《大乘起信論》的如來藏緣起說。賢首宗的頓

教，即是禪宗。從後代（圓）教（頓）禪一致的思想上，不難看出後三教同以如來藏說為本的。

自民國以來，講唯識的「南歐北韓」——南方的歐陽竟無，北方的韓清淨，均不以如來藏說為中心。唯識學與臺、賢、禪宗的如來藏說，多少不調和，不相契應；而中觀的緣起性空，亦與專重如來藏思想的有距離。所以在傳統的中國佛教（指天臺、賢首）向以如來藏為中心的這一體系中，對唯識與中觀不無誤會。其實，在中觀與唯識中，也都說到如來藏，不過彼此所持的立場與解說不同，為中國一般學者所未能通達罷了。現在修學佛法，不能一味以中國的為是，因為佛法是從印度來的，佛法的根本是在印度，應該從印度佛教去作更深切的了解。但中國佛教——對中國文化思想有深切關係的中國佛教的內容，我們也非了解不成的。如來藏說是印度傳來的，應該了解如來藏在印度本來的意義，這才更能了解中國以如來藏為中心的佛法。

二 說如來藏之意趣

對佛法的理解，是與一般世學多少不同的。經裡的法義，不一定可依照字面上去理解。依佛法說，佛菩薩的說法，目的在化度一切眾生，所以佛菩薩的說法，只要達到這一目標，有時可能將沒有的說成有。如《法華經》說，房子外面有許多華麗珍貴的牛車、羊車、鹿車，可是等到走出房子一看，外面只有牛車，並沒有羊車與鹿車。這是佛經中將沒有的而說成有的例證。無的可以說為有，此的可以說為彼，所以對佛法，不能望文生義，聽說什麼就執有一真實的什麼，而應了解佛法說它的根本意趣何在。這樣，聽到如來藏這名詞，不要先執著有一真實的如來藏，而應探討為什麼說如來藏，如來藏究竟是什麼意義，由此始能了解經說如來藏的真義。

佛法有二大問題：一是生死輪迴問題，二是涅槃解脫（成佛）問題。一切佛法，可說都是在這二大問題上作反復說明。如佛法而不講這二大問題，那就是變了質的佛法。生死輪迴與涅槃解脫，並非佛教特創的教義，印度其他一般宗教中，十之八、九也都講到這個問題。但佛教與印度一般宗教所講的有所不同，那便是三法印。三法印的諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，是

用來印定佛法的準繩，凡與這三法印相契合的，才是佛法。所以生死輪迴與涅槃解脫，均須與三法印相合，這樣的生死輪迴才是佛法的生死輪迴，涅槃還滅才是佛法的涅槃還滅。如果與這三法印不相契應，則所謂生死輪迴與涅槃還滅，都是外道的，非佛法的。由三法印而開顯出來的一切法空性，即大乘所說的一實相印。因為一切法的自性空，所以一切法是無常、無我、寂靜的。三法印，即就一切法空的理性作順俗的、多方面的顯示說明。依無常、無我的法則，說明生死輪迴；依此生死而說到涅槃還滅的寂滅；這是佛教不共外道的特質。

不過這無常的與無我的生死輪迴（也就是本性空的生死輪迴），是甚深的，不容易使一般人理解的，所以印度一般宗教，甚至一分佛教學者，對此曾加以詰難。如《俱舍論．破我品》說：若說無我，則誰去受生死輪迴？誰去證涅槃還滅？依照一般人的想法，人生的升天界、墮地獄，此死彼生，必須有一主體的「自我」。如現在有煩惱，將來煩惱斷了，生死也了了，這斷卻煩惱與了脫生死的當體，是解脫自在的我。如說無我，則不但生死輪迴不能建立，涅槃解脫也不能成立。無常無我的生死觀、涅槃論，確是太深了，為一般人所不易了解，所以印度一般宗教，都認為要有一真實的我，才能成立一切。佛法中，也有一分的有我說。依他們說，佛法說無我是對的，不過這是否定常人所計執的邪我，而另有一勝妙我存在。這如犢子部及其所分出的法上、賢胄、正量、密林山部四派，建立不可說我。據說，我是在五蘊之內抑在五蘊之外，我是常住抑屬無常，都是不可說的。犢子部他們建立不可說我，認為佛法的生死輪迴與涅槃還滅等一切問題才能依之而建立起來；

這是佛法中最初說我的一派。佛法一向是說無我的，所以這種不可說我的論調出現之後，在佛教界初聽起來，有些驚怪，因此被人評為附佛法的外道。小乘中，除犢子系的不可說我之外，經量部也講勝義我。大乘中也有說我的，如禪宗的《心燈錄》說：禪宗體悟的，即是我，即通常所說的主人翁。它引「天上天下，唯我獨尊」，及「赤肉團上有一無位真人」等來說明，不過這種我是不可思議的，不像一般人所計執的粗顯的我。又佛法所講的無常，一切法剎那生滅，在一般宗教及一分佛教學者間，也認為不能建立生死輪

迴與涅槃解脫。比如由業而感生死之果，假如生死是無常的、剎那生滅的，則業滅後誰感生死？無常的也即是無我的，所以不能成立生死輪迴與涅槃還滅。如佛弟子以為無我不能成立生死與涅槃，無常也不能成立生死與涅槃，這種見地，與世俗的見解極為相似。因為一般眾生的根性如此，對無常無我的甚深義理不能信受，佛陀為了隨順眾生的心境，使其接受佛法，次第引導，令得佛法的功德，因此方便說如來藏。

一般聽到如來藏，即認為是佛性，只記得成佛涅槃的一面，而忽視生死輪迴的一面。其實，如來藏不僅為成立成佛涅槃，也是成立生死輪迴的。在了解如來藏之前，必須先了解佛陀說如來藏的這一根本意趣。如來藏為眾生不能了解一切法空的甚深真義，佛陀所開示的另一方便教說；從外型上看，雖然近似外道所說的，是常是我，但其真正內容，卻與外道迥異。《楞伽經》說「開引計我諸外道故，說如來藏」；「為斷愚夫畏無我句，故說……如來藏」；「陰界入生滅，彼無有我，誰生誰滅？……如來之藏，是善不善因」。依《楞伽經》，佛說如來藏的意趣，是對主張有我而恐懼無我的外道說的，也是對不能在無常生滅中成立輪迴的眾生說的。現在作一簡單結論：一般人的看法，涅槃解脫，是從生死輪迴而得解脫的，這比如人從牢獄裡放出獲得自由一樣。因為有這麼一個人，才說有牢獄與自由，如無此人，則根本無牢獄與自由可說。所以，如把生死與涅槃的二問題聯繫起來，而貫攝這二個問題的，似乎非是常是我不可。

佛說如來藏的目的，也即適應這一類眾生，解決這一問題。《勝鬘經》說：「生死者，依如來藏……有如來藏，故說生死。」這是說明因有如來藏，才能說有生死的；若沒有如來藏，則生死無可安立。反過來說，如來藏在眾生煩惱藏中，如離開煩惱藏，即成佛法身。如來藏一面為生死輪迴所依，一面又為涅槃還滅所依，所以沒有如來藏，則不能說明眾生從生死到成佛的經過。佛說如來藏的意趣，主要使不信無常無我的人來信受佛法，達到佛法化度眾生的目的，使之踏上正路，進入佛法的甚深處。

三 如來藏說之安立

如來藏一名，不見於小乘典籍中，而為大乘所特有。在未講如來藏之前，先對「如來」作一解說。「如來」，為大小乘共有語，含攝極複雜的意義。如來，為梵文多陀阿伽陀的譯語，可以譯作「如來」，也可譯為「如去」。依照一般的解說，如為如如不動、無變異，顯示其真常不變、平等無差別的特性。此種特性，即佛所體悟的真如法性。在佛法中，通常將所證悟的諸法實相，稱之為「如」，或者名之為「真如」。但在印度一般宗教中，「如」卻有另一解說，如即是我。《大智度論》說：如即神我（阿特曼）之異名。印度一般宗教所說生死輪迴的主體，以及從生死輪迴而證入涅槃解脫的當體，即是我；我也就是如，所以我是常住不變、如是如是的。依印度一般宗教說，要有一真常不變的我體，才能成立生死與涅槃。佛法是講無我的，由生死而證入涅槃的，不是我，而稱為如或法性。佛法與印度宗教的根本差別點，爭論的中心點，可說就在這裡。印度宗教以為見（真）我才得解脫，而佛法卻以見如或法性得解脫。經中說佛弟子證悟時，「但見於法，不見於我」；這說明佛弟子所證悟的是如如法性，而不是如如的神我。這如法性，即是諸法實相，也就是宇宙的絕對真理。這絕待法性，是常恆的、真實的、清淨的……，但並不附有精神與意志的特性；而印度宗教所說的我，卻是含有知覺（當然是真覺）性、意志性的。因此，在不說如來藏但說真如或法性的經論，雖說佛弟子證悟如或法性時如智不二、心境一如，而現覺的如如法性，是一切法的實性，超越一切戲論，並不能指為是心是智的，也就無知覺性與意志性可說。近代的耶穌教徒，每以宇宙我的耶和華上帝常住不變、究竟真實、無始無終、不可思議、清淨（聖潔）自在、無處而不在等特性，牽扯為即是佛法的真如，實則他與印度宗教所說的梵天、自在天一樣。他們一方面把它看作普遍常住的宇宙本體；一方面，擬人的性格，給與（大）智慧、慈悲、無所不能的意志自由，所以也就是創造主宰一切，要怎樣就能怎樣的神我。佛法見如如法性，不見於我，將我與法性二者分開；佛法的法性，體證法性的聖者，才不會落入創造神型的窠臼，顯出佛法的真義。來，即活動。如來，即依如而成的一切大慈大悲等功德業用。依《金剛經》說：「如來者，即諸法如義。」這說明如來即是真如，真如即是如來。《大般若經》中，

也作如此說。在一般佛弟子的心目中，如來是有超人的佛格、大智大悲、偉大不可思議的聖者。為何說如來即是諸法如義？這是說如來是「乘如實道」、「體如而來」，說如來是真如法性的體現者。真如法性是永恆遍在的，並沒有離開吾人，但為吾人所不知；圓滿的體現證悟出來，所以名為如來。就這一意義看，如來以如為性，如即是法界、法性，所以如來也與法界、法性有不二義。

另一方面，如來是出現世間以及成道轉法輪的。如來未涅槃前，日常顯示於弟子面前，一切不成問題。如來涅槃以後，如來到底是怎麼樣的存在？這是一個重大的問題。如說如來涅槃以後，還是生前一樣的存在，這便成了常見；若說如來涅槃後，什麼也沒有，這就成了斷見。這本是十四不可記中不作答覆的問題，但為了眾生的信受，也就不能不說明這一問題。在小乘學派中，約有三派解說不同：一、依有部與經部說：如來涅槃後是灰身泯智的。涅槃是解脫了生死輪迴的苦痛，而不再受生的，不再起此身心作用；如將樹根截斷，從此再也不會發芽生葉。如來證入涅槃，滅去有漏的身相，當然沒有三十二相八十種好的存在了。依他們說，智慧是身心和合而發生的，身心既然沒有了，智慧當然也是泯滅不起了的。但這不是否定了如來證入涅槃，執著什麼都沒有，而是說涅槃無為是不可思議、不可分別的，不能說它有這樣、那樣的。在聖典中，有很多經論對如來的涅槃作這一意義的解說，不過這一解說，是不容易為一般世俗知見所信受的。

二、依上座部說：如來涅槃後是灰身而不泯智的。如來涅槃後的身相雖然沒有了，但如來的功德智慧是經多劫而修成的，不能說與身相也同樣的泯沒了；如來的智慧德，證入涅槃，是存在的。這說明了如來涅槃後，沒有身相的物質作用，而如來的無漏心力依然是存在的。這雖然存在，但對於有漏三界，似不再起作用，也不再來人間度生，只是自己圓成了究竟的功德。三、依大眾部說：如來的壽命、身相、神通威力，都是無量無邊遍一切處的。釋尊的雙樹入涅槃，只是捨棄了人間的應化身，如來的真身是永恆常在、莊嚴圓滿的。這種說法，與大乘經的思想，非常一致。大乘經，特別是開示如來真常不變的經典，針對如來涅槃無色的見解，而一再說到有色。如來涅槃的

相好莊嚴，屬於清淨的微細的物質，不同於一般的有漏色相。如《央掘魔羅經》說「解脫色是佛，非色是二乘」，這說明大乘涅槃不同於小乘涅槃的灰身——小乘是以涅槃為無色（無智）的。《大般涅槃經》也說：「捨無常色，獲得常色。

」如來雖然捨棄了五蘊假合的無常之身，而獲得了常住不變的清淨色身。這在真常妙有的大乘經中，處處都如此說。現在進而要論究的：如來的身相何以會遍一切處？佛壽何以是無量的？這便要結歸到「如」與「如來」的意義上來。如來所證悟的法性即是如，如如不動，無二無別；在契證如如中，可說都不離真如法性之中，而為真如法性所統一。這樣，菩提從過去到未來，也是永恆不變的，是超越三世時空的。超越時間性，也就是豎窮三世；超越空間性，也就是橫遍十方。如來是如如的證悟者，為真如法性的體現者，與法性為平等無差別的，沒有大小、多少、先後、長短的差異，因此如來的神通威力、壽命、色相、智慧，遍一切時，遍一切處，無量無邊，無窮無盡。龍樹曾說：如布施是有為的、有窮盡的，無論布施多大，布施的福德受完了，一切功德也就盡了；因為有為是有生滅變化的，終歸滅盡的。如布施能與般若相應，則布施的功德也就成為無盡。般若是證悟真如法性的，與法性相應，無量無邊；

與般若實相相應的布施功德，也就無量無盡。這如我們收藏東西，時間久了就會壞，如將東西放在不壞的金剛器具裡，即使經歷多久，也就不會朽壞了。真如法性是遍一切處的，證悟真如法性後的如來，也遍一切處。從證說，真是無時間性的，也是無空間性的；因此，如來常住不變、遍滿一切。約這一意義說，所以：一、否定小乘的灰身泯智，以及無身而有智的解說，而肯定如來是有色有智的。二、佛身是無窮無盡、常住不變。

這就要說到如來藏。眾生體證佛果，如來是常住、遍一切處；但未成佛前，這常住遍滿的如來，是否也如此的常遍？如到成佛才能如此，則不能說如來是常住不變的、遍滿一切的。一切時都是如此，未成佛也如此，才能說是常住不變；那麼，一切眾生都有如來了。依佛法說，體現而成如來的如如法性，是在聖不增，在凡不減，常住不變。但眾生何以不是如來？經中說，

這因為無量煩惱所覆藏，為蘊處界生死所纏裹，所以如來常在眾生中，而沒有顯發出來，因此名為如來藏。雖然有顯現與潛藏，但眾生位上與佛果位上的如來，無二無別，常住不變。眾生位上的如來，是潛在著，而如來所具有的無量智慧功德、無量相好莊嚴，與佛果如來還是平等的。所以《華嚴經》說：「奇哉！奇哉！一切眾生皆具如來智慧德相。」又《楞伽經》說：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。」《央掘魔羅經》說：「如來心於眾生身中，具足無量相好，清淨莊嚴。」佛果的一切功德智慧，為眾生的煩惱雜染所覆藏，所以如來藏是約眾生位說的。成佛只是將這煩惱拂去，而不是新的產生。《如來藏經》等舉種種譬喻來說明如來藏，最常說的，如摩尼寶珠，落在污物之中，為知者取出，洗淨污垢，光潔無比，神用無方。但這並不是因取出而有寶珠的，而是本具的，即在摩尼寶珠為污垢覆藏之時，其光潔無比與神用無方，也還是這樣的。從這點來理解如來藏，佛與眾生間可以達到平等。《無上依經》說明如來藏，而建立眾生界、菩薩界、如來界三名，界即是藏義。眾生本具的如來德性，在眾生位名眾生界；如經修行到菩薩位，即名菩薩界；由菩薩將它圓滿顯發出來，即名如來界——三界是完全平等的。《華嚴經》也說：「心佛眾生，三無差別。」這不特說明了眾生與佛平等，而且說明眾生心與佛心也是平等的，眾生心即是佛心，眾生也即是佛。中國佛教流行的「眾生即佛，佛即眾生」，即是根源於此。依據這一教說，才能理解一切眾生本來是佛的意義。

再說到如來藏我與如來藏心。如來藏，是從眾生因位，點出本具如來。就這一意義說，如來藏與我義，有相契合處。在真常經典中，以常住、不變、清涼，來形容如來果德或眾生本具的真如，《大般涅槃經》特結合為常、樂、我、淨四種佛德。我的意義為自在，自己作得主；這與佛法所講由修持而得自由自在，不為煩惱所污，不為境界所轉，同一意趣，這是大乘所共認的。但印度宗教將阿特曼——我，解說為生命的本體，有自在義。佛法為了否定這生命實體的我，才說無我。如來藏為眾生生死流轉的根本，離去煩惱，如來藏即是如來法身；這與印度宗教所說生死涅槃主體的我相近。印度宗教所說的我，與如來藏為生死涅槃所依極為相似，頗感困惑，不易區別。如來藏

是就眾生位說，因眾生的顛倒，未能顯發如來藏本具的清淨無漏功德智慧，所以成為眾生。切實說來，如來才是真眾生。眾生也即是我的異名，非蘊處界的聚合體，而在生死流轉中永恆不變的，才是眾生。這在大乘經中，也有說得非常清楚的，如《不增不減經》說：「即此法身，過於恒沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生。」法身即眾生，因此眾生非他，即是如來。如來自無始世來即流轉生死，始名眾生。《央掘魔羅經》也說：「一切眾生，皆有如來藏我。」眾生即如來藏，佛在迷即成眾生，眾生在悟即是如來。因此，如來藏與我義一致。如來藏為煩惱所蓋覆時，近於小我；如離去煩惱，即成為大我；大我與小我的本體是無差別的。也就因為這樣，佛說如來藏，才能攝引「畏無我句」的計我外道歸信佛法。

如來藏不但與我有密切的關係，而且與眾生心也有密切聯繫。如來藏是在眾生中，但它究竟在眾生身中？還是心中？雖可說遍在，或說無在無不在，但又每說它在眾生心中（此如如來藏在蘊界處中，即陰界六入中；或說在六處中，有的就索性說在第六意處中）。依古來一般的解說，我們生命的開發，是以肉團心為始的。最初結成這肉團心（生命體）的，是父母精血的凝聚，而心識即託於其中。因此，佛法說修行，觀佛，觀心中有佛，即觀（心如）大紅蓮花。雖然，心是精神體，而不是肉團心，但緣慮心、集起心等精神現象，仍有不離此肉團心的意義，所以經說「無身寐於窟」。因為如來藏在眾生中——身心中、心中，與眾生心的心識活動有著不可分離的關係。如來藏的本性是清淨的，眾生心還在虛妄顛倒的不清淨中，為了區別二者的不同，有人將如來藏叫做真心，或稱如來藏心，或自性清淨心，這也就是眾生顛倒妄想心中的本淨覺性。由如來藏與阿賴耶識不相離，《楞伽經》與《密嚴經》便說「如來藏藏識」。雖然，如來藏與阿賴耶識，有不同的意義，但也有不異性，用以安立眾生的生死與涅槃。

以上是從如來的德性而說如來藏。因為有如來藏，所以即有如來藏我與如來藏心，基於這一意義，成為一分大乘經的核心思想。

四 如來藏之抉擇

關於如來藏的意義，依據《楞伽經》，如來是有所抉擇的。在未說《楞伽經》之前，如來藏容易被誤解為與印度宗教的我一樣，如《楞伽經》中大慧問佛：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中……。如來之藏，常住不變……云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？世尊！外道亦說有常作者，離於求那，周遍不滅。世尊！彼說有我。」從大慧的這段問語中可以看出，如來藏與我，一般人是看作一樣的。如來藏既然與我一樣，而為眾生所具有，則印度宗教所說的我，也應該是正確的了。關於這一問題，如來的解答說：「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅……說如來藏已，如來應供等正覺為斷愚夫畏無我句，故說離妄想無所有境界如來藏門。」從這一解說中，可知如來藏的表面雖然酷似印度宗教的我，而實質上是與我迥異的，因為如來藏即是一切法空性——法無我性的異名。釋尊為了化度一般執常執我的眾生，使其信受佛法，進而趣向一切法空的真義，因此方便說如來藏。如來對如來藏的抉擇，《楞伽經》說得非常明確。從前有些經中，將如來藏解說為我、為眾生，是方便說；經《楞伽經》的抉擇，明確的指出一切法無我性為如來藏，因此如來藏的真意就顯了，而不混濫外道的邪我了。

現依《楞伽經》為準，以一切法空性為如來藏說，則如來藏始能與性空無我的一切教說相契合。如來藏與法性、空性、法無我性，可說是一樣的；不過法性、空性、無我性遍一切法說，而如來藏專約眾生的身心上說。這如虛空，在方的器物裡成方的虛空，在圓的器物裡即成圓的虛空，雖然形成各種不同的狀態，但它的體性仍然與太虛空是同一的。現在根據《楞伽經》，對佛說如來藏的先後不同，作一結論：一、釋尊未說《楞伽經》之前，如來藏易被人誤解為印度宗教的我，這是不能了解佛說如來藏的意趣。二、經《楞伽經》對如來藏加以抉擇之後，如來藏與佛法的無我空性一致，即與一切空無我的大乘契經相融和。

五 流轉還滅之因依

上面說到如來藏為涅槃所依，有如來藏，眾生方能得涅槃解脫。同時，如來藏也為生死所依，因此眾生也才有生死輪迴。為說明如來藏確為生死涅

槃的所依體，所以先泛說此流轉還滅的因依。佛教對於生死涅槃的二大問題，大家是絕對確認的。而現在問題在：眾生怎樣會有生死？又怎樣會得涅槃？生死與涅槃，這總得有個原因的。這一原因，說來非常簡單，也無人反對，不管是大乘或小乘，都是以「無明」為生死流轉之因，以「般若」為涅槃還滅之因的。說到生死輪迴，分為惑、業、苦的三類來說明，眾生由惑造業，由業感（苦）果，由果而再起惑，如是相續不息，而成生死流轉。這惑、業、苦三事，如詳細的分析起來，即是十二因緣；而成為眾生生死根本的，主要即是無明——煩惱的根本。一切法皆從緣起而有，眾生生死根本的無明，也可說有其原因的；但從有情招感生死苦果的立場說，無明實為主要因素。無明的生起，即是由眾生的情意顛倒錯亂，對於宇宙真理分辨不清，而在一切如幻的現象上起虛妄分別，執有執常，迷於事理，所以無明的特性即是不明了。說到涅槃解脫，依一般的解說，是由般若慧而成就的。真正的說來，涅槃並非只依於般若慧的，如皈依三寶，持戒修定，由戒定的熏修發生智慧，由慧斷煩惱而證涅槃，有著次第的相依關係。但在斷煩惱證涅槃的要因來說，不能不說是慧的功用。般若義譯為明，與無明相反，所以經中說：「無明為一切不善法根本，明為一切善法根本。」這樣，可以了解「無明為生死流轉的因依，般若為涅槃還滅的因依」了。

然據一般大乘經論的闡釋，生死流轉與涅槃還滅，又有二個基因的：一、從無明而說到心識；二、從般若而說到空性。在佛法中，無明只是一種心所法——附屬於心識的心理作用，它並不能單獨發生作用。無明的發生作用，必先有心識與之相依，因此，可以說有心識才有無明，無明是以心識為所依的；心識與無明相應，無明才能成為生死流轉之因。依一分學者說，有情生死流轉的原因，即是心識活動，而這即是所謂的「有取之識」，是有煩惱、有雜染的識。我們一生下來，即有精神活動——識，因為有此識，所以無明煩惱——心所法也即跟著而來。《八識規矩頌》說「去後來先作主公」，也即是指的此識。如將無明煩惱滅掉，則雜染的有取之識不能成立，所以識不是生死之因，而只是生死的所依；而為生死之因的，還是無明。無明既然以心識為所依，則能得涅槃成佛的般若，當然也是有所依的，般若的所依，即

是空性。般若是證悟諸法如性的智慧，有般若智才能證悟真如法性，有真如法性才能發生般若智。因此，般若智與真如法性有關，如無真如法性，則般若不能發生；沒有般若，便不能得涅槃、成佛。然依唯識家說，心識為清淨、雜染法的所依，如心識與無明相應，即成雜染的生死流轉；如心識與般若相應，即成清淨的涅槃還滅；所以說識是染淨依。再說到空性，眾生的生死流轉，是因不能了解一切法的本性空寂，而在一切法的本性空寂上起分別執著，為無明所迷。聖者的涅槃解脫，因為了知一切法的如幻如化，不在一切法的本性空寂上起虛妄分別、執常執我，而由般若現證空性；所以空性為迷悟依。由此看來，心識不但與生死，也與涅槃有間接關係；而空性不但與涅槃，與生死也有間接關係了。

在一般人所承認的「無明」與「般若」中，抉擇出「心識」與「空性」的二所依性，這在大乘佛教中可說是共通的。不過，大乘中有一部分經論的見解，主張雜染法有雜染法的因，清淨法有清淨法的因。比如說，雜染法從那裡來？依通常說，由無明而來。但無明並非一切雜染法的親因，而只是它的助因。同樣地，般若也不是一切清淨法的親因，而只是它的助因。依唯識家說，無漏清淨法的生起，是從無漏種子來的。無漏種子具足一切諸法，所以一切法是各有其因的，不能說都由般若而來。般若的無漏種子，只能生清淨的般若，並不能生其他的無漏清淨法。雜染法的生起，是由有漏的雜染種子所引生，所以一切雜染法，也各有其種子的，如貪瞋癡等不善法，各各有其種子，並非都由無明而有。比如農夫種穀，必要有生長穀子的種——親因，如無親因的穀種，儘管客觀條件如何具備，也無穀子可收穫。這樣，一切的不清淨法，一定有其不清淨的種子，而這便是惑業苦——三雜染法的親因緣，無明只是助它發生作用而已。眾生的得涅槃成佛，也當然有其無漏清淨種子；一切無漏種子，便是一切無漏功德的親因。從佛法的這一意義去說明，非常容易明了；所以要安立生死涅槃，必須先說明雜染因與清淨因。雜染法，一切眾生是現成的；推究起來，是從無始以來就有的。但般若等清淨法，我們從未證悟過真如，從來不曾有過無漏現行，那般若等淨法，到底從何而有？說到這個問題，便要談到如來藏的清淨因了。

如上面所說，空性與心識，對生死涅槃，都可說有著關係的，這是諸宗共許的。但對清淨與雜染因，就各有不同的解說。依一般說，雜染因是依心識，清淨因是依空性的。但在唯識家說，雜染因與清淨因，都是依心識的。而真常學者說，雜染因與清淨因，都是依空性（如來藏）的。從這些不同的主張中，彼此自然有不同的見解。因此，對生死涅槃問題，在解說的理論上，也有根本而顯著的不同，這便形成了分宗分派的起源。其實，如廚師煮菜，將菜配成各式各樣，但其真正材料，不過只有幾樣而已。生死涅槃的依因，也是如此，由於學者的所見不同，而形成各種不同的解說，其實問題還是這些。

六 如來藏說之三系不同解說

現依大乘三系，對（生死涅槃的因依）如來藏作一分別解說。

真常學者對於如來藏的看法，是肯定如來藏為真實圓滿的究竟教說。如來藏，是空性與心識的融成一片；所以從空性方面說，名為心性；從心的方面說，說為真心、自性清淨心等。我們的心識，雖然有虛妄顛倒分別，有煩惱雜染，但這心識與真如並非二物，是無二無別的。真常者的這種解說，是以證悟為根據的。從證悟真如時的境界說，心與真如無二無別，並不能去分別它的能證與所證。這在真常學者看來，認為心體即是真如，但因眾生心為煩惱所覆，從未證悟真如，所以對此本具的覺性——真如沒有發見罷了。而這眾生本具的覺性，並非過去沒有而現在才有的，是超越過現未三世時空，永恆而常在的。如《華嚴經》說「無有如外智能證於如，亦無智外如為智所入」，這說明真如與智的合一，離開真如，另無智可求；離開智，也另無真如可得。在吾人證悟真如或未證悟時，真如仍然如此，常住不變，所以真常學者將真如（與如如智不二）說為一切法的根本，而與唯識學者所說完全不同。至於說到什麼是如來藏的清淨因，即是空性（心性）上所具足的無漏的清淨功德，亦即《大乘起信論》所說的「稱性功德」，由心（法）性的統一上，具足一切無漏聖功德性。所謂清淨因，亦即真如功德性的異名，因此真如又名「法界」。法界為三乘聖法之因——一切清淨聖功德因，即聖果位上的無漏功德無一不在真如法性中本來具足。其次，說到如來藏為雜染依，雜

染因即有漏煩惱習氣。吾人無始以來的煩惱習氣，是不離真如的，但這煩惱習氣，並非為如來藏所有的，而是寄附在如來藏的，真常經中將它稱為「客塵」煩惱。所以，真常學者講一如來藏，而一切生死涅槃問題都得安立。眾生無始以來的一切清淨功德與煩惱雜染，都依如來藏而存在，一切問題可說都由如來藏而獲致解決。在真常系的《勝鬘經》與《大乘起信論》中，因此將如來藏說為空如來藏與不空如來藏（天臺演變成三種）。不空如來藏，是因真如法體上具足一切無量清淨功德，所以名不空如來藏。空如來藏，是說明真如法性不為雜染煩惱所污，故名空如來藏。《勝鬘經》說：「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。」這說明清淨因，即佛果的一切清淨功德，是與如來藏分不開的；而能與如來藏分開的，便是一切雜染法。又經中說「依如來藏故有生死，依如來藏故證涅槃」，這說明如來藏即是一切生死涅槃法的所依處，沒有如來藏，則一切生死涅槃法便無從說起，這即是如來藏的根本思想。所以，《華嚴經》中，稱如來藏法門為「性起」法門。據《華嚴經》的〈性起品〉說，佛的一切無邊功德，都是由真如法性而起的，因此如來藏為一切清淨法的根本，依之而建立空、不空如來藏。如來藏的清淨法即是性具，雜染法是外礫，這說明了雜染法與如來藏本身並無關係，而一切的清淨法，才是如來藏所本具的。由此可知，般若智是由如來藏的不思議佛法中來的，無明是由依附如來藏無始以來的雜染法而有的。

再依唯識宗來說如來藏：唯識學者，在初期的無著、世親時代，本來還多少說到如來藏，但到了護法他們，幾乎沒有談它，所以如來藏與阿賴耶識的關係，在一般唯識學者中似乎不甚熟悉。唯識與真常的根本不同，即在空性與心識的關係上。真常學者認為：心識與真如的關係，是不一不異的，然而著重在不異，所以從心性不二的立場，在眾生心中，說有真心或清淨心、法性心等。依唯識學者說，真如與心識的不一不異，是對的，因為法性遍一切處，阿賴耶識等一切法是不離真如的。雖然一切法不離真如，但也不能說心識與真如即是不異的。因此，真如與心識有其不同：真如是不生不滅的、常住的、無變化的，而心識是有生有滅的、無常的、有變化的。唯識學者，

在說明一切法時，從未說到真如的如何如何，因為真如法性的平等、無二無別，我們不能從真如說明千差萬別的現象；世間的無限差別，有凡有聖，有業有果，有此有彼，這一切應在有為的生滅法上說明，不能在真如法性上說，這就與真常論者完全不同了。

依唯識學者說，有漏的雜染法，是阿賴耶識中無始以來的有漏習氣，在阿賴耶識中不斷的展轉熏生，從種子生現行，現行熏種子，而成為有情的生死流轉。真如是不生不滅的清淨法性，不能從真如法性中說明有漏的雜染差別，也即不依如來藏有生死了。至於阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛的慈悲、智慧、大定等一切無漏法，不像真常學者所說是如來藏心中本來具足的。唯識學者說，這無漏法是由阿賴耶識中的無漏種子而來的。因阿賴耶識中有這無漏種子，所以由此才現起戒定慧等一切無漏功德。這無漏種子，並非常住不變的，而是有生滅的；因為有生滅，才能生一切功德。如無漏種子無生無滅，則就不會生起現行，不會有無漏功德了。所以無漏功德現行，也不能從真如去說明。不過，唯識學者所說的無漏種子，也有其不圓滿處。阿賴耶識是有漏的，有漏的阿賴耶識中有無漏種子，性質各別，這似乎非常費解。這與真常論者將有漏的雜染種子寄附在如來藏中，一樣的不圓滿。唯識宗以阿賴耶識為依處，統攝了一切有漏無漏種子，所以不要如來藏為依止。

中國的真常學者批評：唯識說的不圓滿，沒有知道如來藏性中具足無量功德。依唯識者說，無量功德，是由修行而有，由無漏種子所生，因此才能說明得涅槃與成佛。所以不是不知道，而是不以如來藏為建立因。有人因此而稱唯識為阿賴耶緣起，真常者為如來藏緣起。唯識宗對有為生滅與無為不生滅，分得最清楚；有漏無漏種子的現行，都在有為生滅法上說。中國的《大乘起信論》與《楞嚴經》學者，天臺、賢首宗等，聽到有為與生滅，均認為是不圓滿的，不究竟的。但在唯識宗說，不但眾生是有為的，即佛果上的一切功德現行，也還是有為的，生滅的。這一解說，很難為中國佛教的傳統（真常）學者所諒解，其實只是學派的解說不同。真如與識，唯識宗著重在不一，真常者卻偏重在不異，由此唯識是側重在差別的現象，真常是側重在統一的本性。至於如來藏究竟是什麼？唯識宗說，如來藏即是真如，即是圓

成實性、法性、法空性、法無我性。因為眾生未能證悟真如，真如為煩惱所遮蔽，不能顯發出來，所以名如來藏。

一切法依阿賴耶識而現起，所以如來藏即阿賴耶識性——心性。約這一意義說，唯識與真常所解說的並無多大差別，所不同的，真常說真如具足無量稱性功德，而唯識卻將此清淨功德，說為有為的無漏種子。

現在來說明一些諍論。真常學者說：如來藏既然不是心，經中為何說如來藏即是真心、自性清淨心、法性心呢？唯識學者的解答說，這些，都是就心（法）的性而說的。如阿賴耶識是有為的生滅法相，而阿賴耶識的識性，即是真如，所以就名為真心與自性清淨心。這真心與清淨心，並非有為有生滅的心，而是約心的不生不滅性說的，並非眾生已有無漏清淨的心。至於說如來藏即是法性，而不是心，這是有經教根據的，如《楞伽經》中說（如上引文）。又《解深密經》的〈勝義諦相品〉，說勝義諦有無二相、離言相、超過尋思相、超過一異相、遍一切一味相的五相。《無上依經》說如來界也有五相，與《解深密經》五相一樣。所以，說如來藏即是真如，在經教中是無異義的。真常學者說：真如又名法界，法界即三乘聖法之因，這是因如來藏具足無量稱性功德。如如來藏不具足此等功德，又怎麼可以稱為法界？唯識學者說：界是「依」義，並非「因」義。一切聖者，均以證悟真如斷卻煩惱而成聖者的，三乘聖法是依真如法性而成就的，所以名為法界。

如《金剛經》說：「一切賢聖皆以無為法而有差別。」真常學者又說：《勝鬘經》中有空如來藏與不空如來藏，這不空如來藏，即是不離不脫不異不思議佛法，具足無量清淨功德。若如來藏不具足這些功德，何以經中稱為不空如來藏？唯識學者說：所謂功德，有有為與無為的二種；如來成就的，是有為與無為的一切功德。但如來的大智、大悲、大定，以及十力、四無所畏、十八不共法等，這些都是有為功德，是有作用的。無為功德，即是真如法性本身所具有的功德，如真如的不生不滅、常住不變、（勝義）善的、清淨的、光明的，這些都是真如法性自身所具足的，並非有為功德。有為的聖法，是從無漏種子而生起的無漏現行，所以真如的不離不脫不異不思議佛法，是約無為功德說的。若如真常學者所說，那佛陀只有無為功德，而無有為

功德了。最後說到，唯識學者否定如來藏為緣起的問題，這也是真常與唯識所諍論的一個中心問題。依真常學者說，如來藏緣起，是依據論典（《大乘起信論》）而說的。

唯識學者說：釋尊的經教，我們還可以分別它的了義與不了義，論典根本不足以為據的。《無上依經》說：「一切眾生有陰入界，勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得至明妙善。此處若心意識，不能緣起；覺觀分別，不能緣起；不正思惟，不能緣起。若與不正思惟相離，是法不起無明；若不起無明，是法非十二有分緣起。」這說明如來藏不能為生死之緣起的。一般所謂生死，是由惑起業，由業感果，從惑業苦的流轉不息，而有生死。約這一意義說，只能說生死沒有離開真如法性，或說迷於真如法性而有生死，不能說真如法性為生死的緣起。因為雜染法根本不能以清淨法為緣起，也不能從無漏的清淨心生起，所以《無上依經》說真如非無明所能緣起。一般說如來藏的，都以為真心為染法所污，從真心而起妄心，由妄心再起顛倒，熏習真如，形成生死流轉。如滅去顛倒的妄心，則真心即能顯發出來，而成涅槃解脫。地論宗學者，舉喻來說明這一意義：如我們作夢時的顛倒夢心，是由夢中意識而來；

而夢中意識，又是來自明了心的。因我們明了時所見的一切現象，等到睡夢時，心起模糊，而生顛倒；所以虛妄心是依真實心而起無明煩惱的。但依唯識學者說，夢中是夢中意識，平時為明了意識。夢中意識是有夢中意識的種子，明了意識是有明了意識的種子，是各各不同的。無漏心，我們根本從未有過，我們向來即只有虛妄雜染心，怎能說虛妄心從無漏清淨心生起？所以，唯識學者不承認有一清淨心為虛妄心之根本，更不承認如來藏為生死法之緣起，只能說生死是依如來藏的。這樣，《大乘起信論》中的真如熏無明，無明熏真如，唯識學者也是不承認了。因為不生不滅的真如法體，是不可以（也不能）熏無明及為無明所熏的。依唯識學者說，經中說如來藏是對的，而一般所說的如來藏緣起是錯誤的。由於這一根本見地的不同，所以唯識與真常系的天臺、賢首、禪宗，另有很多諍論。如一切眾生皆有佛性，有如來藏，可以成佛。這在唯識學者看來，認為應該有所分別，因為佛性有二

種：一、理佛性：這是就真如法性而言的。

真如——又名法界，此理佛性的圓滿清淨，故又名法身。二、行佛性：成佛與否，須視有無無漏種子而決定。因為眾生的根性各各不一，有人是具有聲聞乘無漏種子的，有人是具足獨覺乘無漏種子的，有人具備成佛無漏種子的，也有人圓具三乘聖法無漏種子的；也有人沒有三乘聖法無漏種子，而只有人天乘種子的，這便是所謂無性眾生，不能成佛的。從這一解說中，否認了一切眾生皆有佛性可以成佛的教說。唯識學者認為：就有無無漏種子的立場言，確有一分眾生沒有佛性，不能成佛的。具二乘種子，不具成佛無漏種子的，還是不能成佛的。這是唯識與如來藏學者的諍論處。如來藏學者，是以「一乘為究竟，三乘為方便」的，因為一切眾生有如來藏，具足無量清淨功德，個個都可成佛。而唯識學者與此相反，以「三乘為究竟，一乘為方便」，因為佛說一乘，只是一種方便教說，有些眾生根本不能成佛，怎能說一乘是究竟的？在唯識學者的眼中，《法華經》因此也成為不了義的。

再就中觀學者的見解來說如來藏：唯識與真常論二家，就其講唯心的這一立場言，二者是共通的。中觀學者，對此有一不大同的見地：一、如來藏為佛所說，是對的，但是不了義教。如佛在《楞伽經》中，明白地說過：我本說空、無相、無願、無我等法，但因一般印度宗教學者驚畏於無我句，不能信受，以為無我不能建立生死涅槃，因此而說空性為如來藏，使他們覺得有一似我的如來藏，這才信受佛法。其實，這如來藏即是法空性、法無我性的方便教說，所以說如來藏為依是不了義的。二、唯識的阿賴耶識也是不了義的。因為這又是如來藏的別名，如《密嚴經》中說：「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。」佛陀雖以法性、法空性等方便說為如來藏，但有的眾生不能信受這常住不變的如來藏為所依，又不能深契無我無常，所以不能不稱如來藏為阿賴耶，說為相續不斷的心識為所依。如來藏既是佛陀的方便教說，則依此而立阿賴耶，更是方便教說了。

依中觀學者說，一切法性本來是空寂的。眾生的生死輪迴，是由無始以來的無明、業、生死，形成一個一個的個性；由無明起業，業感生死，造成一個前後相續不斷的個體。這如幻如化的生死，形成一個統一的體系，如五

蘊的和合，成為生命的統一體；前生後生，構成生死輪迴的統一性。眾生的煩惱業果，以及一切精神與物質現象，都是無常無我本性空寂的。這一切，雖然是無常的，但因前後生的相續不斷，而又成為相似的統一；雖然是無我的，但由五蘊的聚合，也成為統一的相似的我（假我）。眾生即在這相似的假我上，而執常執我；其實這常我的當體，即是無常無我，當體空寂。在這無常無我的緣起法上，有些人引生出一個問題：一切法既然本性空寂的（他以為沒有），無常的（他以為間斷），為何會有生死連續的現象？一切法既是無我的，為何又有生命個體（我體）的現象？對於他們，無常無我的深義，完全不能理解，因此不能信受佛法。佛陀這才就本性空寂的法性，方便說為如來藏，說有一常住不變的（似我）體性，所以眾生有業有果，有生死輪迴。

這樣，引他們信受入佛法，再次第引導，使了解如來藏即是法性空寂無我的別名。佛說阿賴耶識，也是如此。唯識學者，信受無常無我，所以不同意依常住不變的（我體）安立生死輪迴，而在無常生滅法上安立生死輪迴；但對無常生滅的生死延續，認為是剎那剎那不能間斷的。在唯識學者研究起來，眼等六識是不能安立生死輪迴的，因它有時會間斷，必須要一從未間斷的恆轉相續如瀑流的識，才能成立生死輪迴。如眾生所造的善惡業種子，在相續識中，才會保藏不失。我們見了東西會憶念，造了業會感果，這一切都是由相續如流的識而成立。佛陀因這類眾生雖然信解無我無常，而對無常無我的深義還有隔礙，所以不得不將不變常的如來藏，說為相續常的阿賴耶識了。而這阿賴耶識，一般人還是容易認為是我的，如《解深密經》說：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」一般人聽到阿賴耶、阿陀那，即以為是從前生延續到後生的生命主體，與常我相似。其實佛說的阿賴耶識，是指即本性空的生死延續中所表現的統一性；

隨順眾生以心為我的見解，說此為識。此識即是本性空寂的，空性即是如來藏，也就稱此如來藏為阿賴耶。唯識學者的這種生滅相續論，中觀學者是不能贊同的。如造業，是剎那滅的；業滅過去，並非沒有，而是存在的。如從過去到現在，從現在到未來，業是存在的、有用的，不過這種存在，只

是過去有，非現在有。因為有此業存在，才能感受生死苦果。法性空中無礙，過去雖然過去，或者很久了，仍然可起用，不必要相續才能成立因果，所以中觀者不必立阿賴耶識。如釋尊在《阿含經》中，以及極多的大乘經中，並未說到阿賴耶識，難道就不能安立生死輪迴嗎？只要真正理解緣起性空的真義，無常無我而能成立生死與涅槃，何必再說如來藏與阿賴耶識？只因眾生根鈍，所以為說如來藏或阿賴耶識法門，使其確立生死輪迴與涅槃還滅的信念，能在佛法中前進，這是極好的妙方便了。所以，中觀學者從不如唯識學者那樣反對《大乘起信論》與《楞嚴經》，也不說唯識非佛法，只說是方便說而已。如對佛法——法性空寂而緣起宛然的認識進步了，知道什麼是如來藏，什麼是阿賴耶識，自然會進入佛法的究竟法門。

所以佛說各種法門，都是有用的，並非說六識的不圓滿，說八識才圓滿；也不是說如來藏不空才究竟，說真如空就不究竟。中觀學者依於性空緣起的深義，所以是確信一乘的，一切眾生皆可成佛的。但不像真常學者一樣說如來藏本具一切無量稱性功德，也不像唯識學者說阿賴耶本有一切無漏種子。因為中觀者信解因果如幻的三世觀，染淨無實的隨緣觀，不會落入非先有自性不可的見地。

七 如來藏為涅槃因

如來藏雖有各家的解說，但如來藏畢竟為真常唯心論者的核心論題，所以現在依如來藏學派的根本立場來解說。如來藏為清淨涅槃因，如來藏又為雜染生死因。然從如來藏的主要意義看，如來藏是特重於涅槃因的。所以中國的傳統佛教，特重於說如來藏即是佛性，為一切眾生成佛的因依。

如來藏為涅槃因，這在經的方面，如《勝鬘經》、《不增不減經》、《無上依經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《涅槃經》等。在論的方面，如堅慧的《法界無差別論》，及（一說為無著所造的）《究竟一乘寶性論》，以及真諦譯的《佛性論》（傳說為世親所造）。這三論，對如來藏為清淨涅槃因的意義，加以有體系的說明，與真諦譯的《無上依經》，幾乎同一形態。這些經論，雖內容的組織相近，但在論說的主題，卻有所不同。《法

界無差別論》，是以菩提心為主而說明的。《究竟一乘寶性論》，是以三寶的寶性為主，這寶性亦即通常所說的一體三寶與常住三寶。《佛性論》，是以佛性為主。《無上依經》，是以如來界（即如來藏）為主而說明一切的。

依據這些經論，來說明如來藏為涅槃因，分作四部分來說明：一、如來藏（佛性、寶性、如來界等），二、菩提，三、功德，四、業。依如來藏學說，要將這四部分說到，才能圓滿的說明如來藏為涅槃因的所以。因為一切眾生本具「如來藏」，依之修行成就，即是「菩提」；佛果菩提，是有種種「功德」相應，才能發揮利益眾生的廣大「業」用。菩提、功德、業，也即等於如來藏出纏所有的體、相、用三者。如來藏是一切法的本依，有情的成佛以及種種功德妙用，都依如來藏而有的，所以如來藏也即成為眾生成佛及涅槃的清淨因了。在《法界無差別論》中，以菩提心為清淨法本；有情以菩提心為因，才能達到成佛之果。菩提心有二種：一、世俗菩提心：如對大乘佛法有深切信解，發起上求佛道下化眾生的四弘誓願，這是屬於世俗的菩提心。二、勝義菩提心：這不但是上求下化的信願，而要能夠體悟到本性清淨的佛性——如來藏性。如《大日經》說「菩提心為因」，而說菩提心為「如實知自心」，即對自己的自性清淨心，能如實覺知；此亦近於禪宗所說的「明心見性」。大藏中有《發菩提心論》，說明在五蘊身心中體解性空，而悟到本性清淨、不生不滅的，即是發菩提心——勝義菩提心。如實了知此心性本淨，才能向佛果位邁進，才是真實發菩提心。所以，如來藏又名菩提心、佛性。一分大乘經，對發菩提心特別重視；如《華嚴經》等，由初地至十地的階位，即是發菩提心的一步步的增進，而獲得一分一分的清淨。可以說，凡是開示發菩提心的經論，大都與如來藏說相近。

根據上面所說的幾種經論，對四義中的第一——如來藏，作一綜合簡要的解說。如《佛性論》、《究竟一乘寶性論》、《無上依經》，均用十義來解說的。一、自性：如來藏究竟是什麼？如來藏的自體，即是如來，也就是諸法如義——真如法（如）性，為一切眾生本來所具足的。這在真常學派，覺得如來即如如如如智。如如如如智，故名法身。《華嚴經》也說：「無有如外智能證於如，亦無智外如為智所入。」基於這一意義，不論說如來藏或

佛性，都是從眾生位上點出清淨的因性。雖然眾生位上的五蘊、十二處、十八界以及貪瞋癡等，是一切不清淨法，但在這不清淨的眾生心性，各各具足了清淨性，這並不因眾生的雜染顛倒而顛倒。所以《勝鬘經》說：眾生自性清淨，而有染污；為客塵所染，就是自性清淨。雖為煩惱雜染所染污，而眾生本具的如性，仍然不失其自性清淨。關於這一意義，是難以理解的，所以經說很多的比喻。如摩尼寶珠落在污物之中，為塵垢所蔽，不能見其清淨的自體。如虛空為雲層所蔽，不清不明。

如水為泥土所混濁，污穢不堪。但它們的清淨本體依然是存在的，如將摩尼寶珠的污垢洗掉，現出它的本相，清淨光明，無比珍貴。如風將雲層吹散，現出蔚藍色的天空，極目萬里，多麼清淨。如將水沈澱以後，或以蒸氣蒸溜一過，清淨無比，可照萬物。但這些清淨的自體，並非現在才有，而是本具的。所以，如來藏即如摩尼寶珠、虛空、水一樣，看起來雖不清淨，而在這不清淨的現象中，它的清淨的本體，本來如此。在如來藏的自性中，不特具足了清淨性，而且還具足不思議佛法——稱性功德。如只就它的本性清淨來說，也許還不足以代表如來藏的特質。二、因緣：如來藏本性清淨的自體，應以何種方法才能使它顯發出來？這有四種因緣：(一)、信樂大乘：此即通常所說之發菩提心，對大乘佛法起深切的信願，激發至誠的要求，期能獲證大乘佛法，上求佛道，下化眾生。如來藏性的顯發，首先便有賴於發菩提心，菩提心如種子一樣。如人的出生，不但要有父母精血的和合（種子），而且還要有心識。

所以，發世俗菩提心還只是顯發如來藏性的外緣，而真正的主因，還是本淨心性——如來藏。(二)、三昧：這如胎藏一樣，人的身體由父母的結合以後，必須在胎藏中慢慢的成長。(三)、智慧：這如母親，經十月懷孕成熟，而將孩子生下來。(四)、大悲：這如乳母，孩子出生以後，要有乳汁來資生長養，才能成人。如來藏性，以發菩提心為先；具足了菩提心後，在大乘佛法之中，修習禪定，由定水的滋潤，使他成長；啟發智慧，由智慧體證而顯發如來藏性；更要成就大悲功德，化度眾生，才能成佛（如成人）。所以，從如來藏而能成佛，須具有這四種因緣。三、得果：修習上面的四種因緣

，才能將如來藏顯現，到達成佛的究竟果位。如來藏的果德有四，即四種波羅蜜多——常波羅蜜多，樂波羅蜜多，我波羅蜜多，淨波羅蜜多。常是無生老病死的，不變不異的；樂是沒有一切憂愁苦厄；我即大自在；淨是沒有煩惱染污，離垢清淨。如《大般涅槃經》說：涅槃具常、樂、我、淨四德。《勝鬘經》中，也隱約說到如來藏是常、樂、我、淨。

這三者，是說明如來藏自性；以什麼為因才能顯發？而顯發後的情形又是怎樣？四、業能（即功用）：如來藏究竟有什麼妙用？依一般說，如來藏有成佛的妙用。在眾生位上，如來藏又具足什麼業用？即對吾人生活在世間，能有一種引導向上——真、善、美的功能。如吾人遇到苦痛時，有一種自發的厭苦的情緒，同時也有一種向樂的情緒，希望自己能夠得到安樂、究竟。為何會有此種厭離生死趣向涅槃的厭苦求樂的心理？這即是如來藏的業能，也即是如來藏在眾生位上的妙用。雖然在眾生位，如來藏還不能顯發出來，但卻能發生一種無比的影響。如每人都具有一種希求光明、向上進取、求自由、求安樂的心理，即因為有如來藏在。五、相應（或名相攝）：這說明如來藏有種種功德與之相應的。如不空如來藏，有不離不脫不異不思議佛法與之相應。這在經論中，也有三種比喻說明：如大海、摩尼寶珠、水。大海，喻如來藏本具的法身功德性，是遍滿而無差別的，如遼闊的海洋一樣。在與如來藏相應的功德中，是具有佛的智慧德性的，這如摩尼寶珠，能引發種種的珍寶來。

水，比喻如來藏中有悲心的德性。水的特性是能潤澤，如枯旱了的樹木，經水灌澤後，而能發出嫩芽，繁榮茂盛。如來慈悲利益眾生之心，與如來藏相應，而產生種種不思議佛法。所以無論是如來的智德或悲德，都是遍滿一切法性的；而這法性，為無始以來本來具足的。以上五義，是就如來藏因位而說的。六、分別：這說明如來藏性有清淨的、究竟清淨的、顛倒不清淨的三類。七、階位：如來藏的三種分別，亦即三種階位。在眾生位上的，顛倒不清淨，即名眾生位。大地菩薩，對如來藏的功德性雖能如實了知，但還未到達究竟清淨，即名菩薩位。到如來藏成為究竟最勝清淨法界時，即名如來位。這眾生、菩薩、如來三位，即說明如來藏在眾生位名眾生，在菩薩位

名菩薩，在如來位名如來。所以，經中說如來藏即是眾生，或名眾生界。八、遍滿：如來藏雖有這三位的不同，而如來藏性，確如虛空而遍滿一切的。如來藏在眾生位是如此，在菩薩位與如來位也是如此。如進一步說，在眾生位上的如來藏，是遍滿菩薩位與如來位的；

在如來位上的如來藏，也是遍滿一切菩薩的身心，遍滿一切眾生的身心的。因它遍凡遍聖，遍滿一切，所以《無上依經》喻之如虛空。九、無變異：這說明如來藏在凡聖位上是無變異的。如最初是凡夫，而後成佛；看起來，這中間是有凡有聖的，但就如來藏在凡聖位上都是如此說，也確無凡聖變異的。從凡夫經十地修行成佛，這中間似有先後之次第，然就如來藏說，並無先後之變異。如眾生是雜染的，成佛是清淨的，就如來藏說，這染淨也無變異的。所以如來藏是無凡聖、先後、染淨變異的。如來藏在眾生位中名本性清淨，在如來位上名離垢清淨，這本性清淨與離垢清淨，仍然是一樣的，無二無別。所以《法界無差別論》說：「法性遍無差。」這從如來藏法性無差別的特殊體驗中，說明如來藏是超越一切時空的。十、一性：如來藏是融貫一切的。如來藏有時名法身、勝義諦、涅槃、如來，這些名字雖然各各差異，其實都是同一如來藏性。天台學者講經，先要「出體」，即將各種不同的名字而說成一樣。

如約果上說，名菩提、涅槃、法身等；約因上說，名三昧、般若等；約境上說，名真如、法性、勝義諦等。各式各樣的名字，其實即是同一如來藏的不同說明。

四義中第二——菩提，即佛果。經論的解說，共有八義，即：自性、因緣、得果、業能、相應、分別、行、常。這八義，前六種與如來藏十義中之前六種名字完全相同。此八義中，除了因緣、業能、分別、行、常五義，與如來藏有不同解說外，其他三義（自性，得果，相應），與如來藏完全一致。現將此不同解說之五義，略述於下。因緣：不單是顯發如來藏的自體，而是就菩提心——如來藏的由因緣而漸顯清淨，即經十地而修習十波羅蜜，廣積種種功德，為圓成菩提的因緣。業能：這是說如來有後得智與根本智，以及自利利他的功德。分別、行、常：這三者，是說明從如來藏性到成佛時，如

來現出法、報、化三身（這也可說分別），而這佛果的三身，是常恆而不思議的。四義中的第三——功德，即如來有十力、四無所畏、十八不共法、三十二相、八十種好等一切功德。第四義——業，這是一切大乘所共通的，可以「無思普應，隨機應現」來說明。如來的一切業用，不與常人相同，毋須先作準備，說法是出乎自然而然，「無思普應」的，有如「天鼓自鳴」。另一方面，如來化度眾生，是「隨機應現」的，對高級的眾生，而示現高級的身相說法；對低級的眾生，即現低級的身相說法。所以佛身是常住遍在的，於一切時說一切法。眾生內心清淨，而能見到如來；眾生內心不清淨，即見不到如來。眾生見佛與否，全依眾生內心的淨與不淨而定。以上諸義，是從成佛之因，以至佛果、功德、業用，都歸結於如來藏中。如來藏為一切清淨因，在這些經論中，說得非常有條理。

現在，說到佛為何要說如來藏性（或佛性）。這在上面「說如來藏之意趣」中，已經說過，即是要在眾生位上點出如來藏的本淨因來。佛說如來藏，是為對治五種眾生的：一、怯弱心：有些眾生，感到自己的業力深厚，無有成佛的希望與信心，而生起怯弱的退墮心。佛陀對之說如來藏佛性為人人本具、個個圓成的，只要自己能將如來藏佛性顯發，當下即是佛。這與禪宗的「直下擔當，自心即佛」一樣，消除眾生的怯弱退墮心。二、憍慢心：這特別是學佛的人，每有我是發菩提心的、持戒的、了解佛法的、有修行的，而對他人的一切，生起輕視的憍慢心來。這在學佛來說，根本與佛法不相應。佛對之說：人人都有如來藏、菩提心，現在雖不及你，將來一旦他的菩提心發起來，也許會超過你的。三、虛誑（妄）心：因為有類眾生，專在一切虛妄的世間法上起執見，窮追不捨。佛對其說如來藏，說明在這虛妄法中有一真實的佛性，如棉花中藏有黃金而不自知，現在只要將黃金取出，即可成佛的。四、謗真實：有些人是不信真實的，這特別是對真理，每起誤會，認為口裡說的真理不能有具體的事相見到。其實，真理即是一切事物的本來真相，是不能離開事物本身而見到的。佛對其說如來藏，說明真實不是從外面求的，不是最初沒有而後求得的；真實是人人都有，本來具足的，只要能靜心反觀，就可得到。特別是對學空的人，說一切法如幻如化，虛妄不實，都是

空的；佛說這話本來是對的，但一般人即以為什麼都沒有，執著空見，而不知佛說緣起無自性的空義，是顯示法的本性空寂。說真實，空性即是真實。說實相，空性即是實相。五、執我：這如《楞伽經》說：有類眾生「畏無我句」的，認為無我不能安立生死涅槃，不能歸向佛法。佛為他說如來藏為生死涅槃所依，消除其內心的恐懼，而歸信佛法。

佛說如來藏，具有以上五種因緣的。這五種因緣，依現世一般眾生的心境來說，對於引導趨入佛法，如來藏是有其獨到妙用的。

八 如來藏為生死依

再說如來藏為生死依。由於各家的解說不同，彼此的差別很大，問題也最難解說。如說如來藏是空性、法性，生死是不離法性的，則唯識與中觀也都是作如此解說的。生死不離真如法性，依之而說生死；但僅說不離，還未能說明這一問題的核心。從大乘經看來，如來藏佛性，為一切眾生本有的清淨心，在佛是如來，在眾生是眾生，都不需要說阿賴耶識的。此如《華嚴經》、《涅槃經》等，均只說如來藏而不說阿賴耶的。如說到如來藏為生死依，則如來藏便與阿賴耶發生了關係，因為說明生死世間的一切，要從阿賴耶說起。這在《勝鬘經》中，雖還未明顯地表露出來，但到了《楞伽經》、《密嚴經》、《楞嚴經》、《大乘起信論》等經論中，如來藏與阿賴耶識的連繫，確已明顯地說出了。

如來、如來藏、如來藏我，與阿賴耶識的教義，本沒有必然關係。後期大乘經以唯心思想為中心，建立「三界唯心，萬法唯識」的宗義，所以如來藏心與阿賴耶識非常密切起來。基於唯心的立場來說，如來藏與阿賴耶是當然相結合了。

唯心思想，有一基本見解：即宇宙的一切現象，都不外乎吾人心識的變現。可以說，一切的現象界，即吾人內心所現起的相狀，也即是心之一分。所以，唯識學者稱外在的一切為心之相分，內在的心識為見分。一切法不離自心，隨心幻現；阿賴耶識為一切心識中的微細心識，相續不斷，成為一切眾生的生死依。如來藏是在眾生身中（或蘊處界中，或貪瞋癡中），而眾生

的身心一切，即是阿賴耶種識所幻現，所以如來藏也即在阿賴耶識的底裡。一切心識的根本真實，也即是如來藏了。基於這一意義，如來藏是內在的心性；阿賴耶識是承內啟外的動力。玄奘系的唯識學者，說明生死輪迴，是不說如來藏的，只說種子生現行，現行熏種子。至於阿賴耶識性，因它是不生不滅的無為法，所以不去論說它與生死的關係。說明生死世間的一切，都在生滅相續的阿賴耶識中去解說，這是唯心大乘的一派。重視如來藏的學者，對現象界的說明，是推論到不生不滅本性清淨的心源——如來藏，是現象界的根源。從這一意義來說，阿賴耶識與如來藏心，雖本是不甚相同的，卻與阿賴耶識的變現一切有關，而形成不即不離的關係。但對阿賴耶識，也還有不同的解說：一、地論師（後來發展為華嚴宗）依《十地經論》，說阿賴耶識即是第一義心，真心，如來藏；這說明了阿賴耶識與如來藏是一體的。這在現行的經論中，是有其根據的。如《楞嚴經》中，將阿賴耶識視為如來藏。趙宋譯的大乘經（經名記不得），也有說「阿賴耶淨識」；《密嚴經》中，說「佛說如來藏，以為阿賴耶」，又說阿賴耶是佛性、是我，當然也是如來藏了。所以，《楞嚴經》、《密嚴經》等，與地論師一派的思想極為相近。二、依攝論師的唯識學者說，阿賴耶識是著重在不清淨的、雜染的、虛妄的、生滅的、有漏種子的，一切不清淨的法體，均歸諸阿賴耶識中，阿賴耶識成為「過失聚」，為一切煩惱、業、苦——三雜染種的聚合處。所以，阿賴耶識是以虛妄分別為自性的。這在玄奘譯的聖典中，對此也有充分的說明。但梁譯《攝大乘論》，又說阿賴耶識有「解性」，是成佛而不失的覺性，這顯然說阿賴耶有此染淨二分；淨分的解性，就是如來藏了。三、依《大乘起信論》說，阿賴耶是真妄和合的，是善與惡、真與妄的統一體。它的立場，是真妄平等的。至於真妄和合的統一體究竟是什麼，也難以明了。由於對阿賴耶識的看法不同，所以對如來藏為生死依的論題，也有不同的解說。不過，真心論者雖然說阿賴耶識是真心，但古代的十地論師慧遠，即說明偏真不生，但妄不起，而必須真妄和合，一切法始能建立。所以在說明時，可以有所偏重，而真正的說明生死依，確有和合的意義。如《攝大乘論》是著重阿賴耶雜染的，又點出「解性」。十地論師是著重真淨的，從慧遠的解說中，可

知真心也不能不說和合。《大乘起信論》不偏於真妄的統一，更為明顯。

依《楞伽經》來看如來藏與阿賴耶的關係，極為明白。如經中說：「如來藏常住不變，本性清淨，無始以來虛偽惡習所熏，名為藏識。」這一說明中，也含有真妄和合的意味，如來藏無始以來為虛妄種子熏染，如來藏就名為阿賴耶識。如來藏本性清淨，本是約眾生位說的。凡夫的本性清淨，名如來藏。阿賴耶識，也約眾生位說。雖然本性清淨，但因無始以來虛妄雜染所熏，現起一切虛妄顛倒的妄相，這一妄染的種子心，名為藏識。這一點可舉一比喻：摩尼寶珠本來是清淨的，如用青黃赤白等色襯托四週，由於色光的反映，摩尼寶珠也即現起青黃赤白等相。從這些現起的色相上看，雖然是不清淨的，但它本來清淨的體性，依然是不變的。約這一意義說，如來藏在虛妄雜染法中，是不失它本來清淨的體性的。但為煩惱雜染所熏，現起種種不清淨相，名為阿賴耶識，這就如摩尼寶珠的現起青黃等相了。《楞伽經》中，關於如來藏與阿賴耶識的解說，還有說得更清楚的，如「去除如來藏中藏識名」，這說明去除阿賴耶識的雜染種子心，只是如來藏去掉阿賴耶識的名字，並非滅掉阿賴耶識自體。如摩尼寶珠去掉青黃赤白等，並非去除現青現黃的寶珠。又經中說：「若無識藏名，如來藏者則無生滅。」換句話說，如來藏中現起的種種生滅虛妄顛倒相，即由阿賴耶識的虛妄習氣（種子）而有，如將阿賴耶識中的虛妄習氣滅掉，就不稱為阿賴耶識，那如來藏也即本性如是，不再有生滅相了。所以，滅阿賴耶識的虛妄習氣，只是滅阿賴耶識的名字；實是滅去業相，而不是滅去阿賴耶識的自體。基於此一意義，阿賴耶自體與如來藏還是一樣的，所以說「佛說如來藏，以為阿賴耶」。有些經中說阿賴耶是真心，《攝大乘論》世親釋也說：如無虛妄雜染種子，則阿賴耶識即不成生滅。這可見，阿賴耶識的生滅相續，是因有虛妄雜染種子，而不是阿賴耶自體如此。《楞伽經》又說：有漏習氣（種子）是剎那生滅的，無漏習氣是非剎那生滅的。所以如來藏的稱性功德，是無漏習氣，與如來藏是相應而統一的。如來藏如為有漏習氣所熏，則阿賴耶識便現起一切生滅的虛妄相；如將這虛妄相滅去，則阿賴耶識也不稱為阿賴耶識了，此即是如來藏出纏，而稱之為法身了。

說到如來藏可否為雜染法的緣起，這是一個重要的大問題。如來藏是不生滅的，真實清淨的，不與雜染法相應，怎麼可為生死雜染的緣起？如來藏是本性清淨的，怎麼會因此而有虛妄雜染法生起？這雜染法是否從如來藏中流出的？依通常所說的「迷真起妄」，「從真起妄」，當然可說是從如來藏中流出的。但從清淨法派生虛妄雜染法，這在理論上，發生了嚴重的問題。如來藏不與雜染法相應，依《無上依經》所說（見上引文），煩惱、業、苦這一切，不能說以如來藏為緣起的。這等於說真淨與妄染是二本的，如來藏是不生不滅的、清淨的，在這清淨真實的法體中，不能為緣而生起妄法。關於這一問題，最近《海潮音》中，刊有〈復禮和尚的真妄偈〉一文，曾有所說到。如來藏中，如真是真、妄是妄，則真妄成為二體。如妄從真生，則問題更多了。我們批評耶和華的一元論不能成立，如說：魔鬼是從那裡來的？是否為耶和華所創造？若非耶和華所創造，則魔鬼是另有來源的，耶和華並不是絕對的。如說魔鬼是上帝所創造，則上帝便成為一切罪惡的淵源。同樣的理由，若說一切唯是真實相，不生不滅，則虛妄雜染法從何而來？若說從如來藏實相中來，則如來藏成為不清淨的因素了。將來成佛後，也可能有虛妄法生起。若說虛妄法不從如來藏實相中來，此則是另有其本源的，如來藏當然不能說為緣起一切法。如來藏本性清淨，常住不變，側重在真（清淨）的一面，所以不能為生死法的緣起；要說明生死法的緣起，須以阿賴耶識為主體。然阿賴耶識與如來藏法性，有一貫攝處，此即阿賴耶識的本質即是如來藏，妄心歸根結底即是真淨心，但不能說一切染法的生起以如來藏為緣。

大體上說，大乘佛法，都建立教與證二者的。在教義的說明中，說真如實相，又說虛妄雜染相，從這二者去說明一切。《楞嚴經》說有二根本——一真一妄，也就是此義。如果只說一方，不論是妄染或真淨，就不能說明一切——有凡有聖，有迷有悟，以及世間一切差別。依有真有妄去說明時，不論這無明與真如、妄心與真心，究竟是一還是異，總之，說明生死還滅的理論，要從這相對的二本去說明。然而大乘佛法往往批評小乘為厭惡生死世間的消極者，將一切雜染的煩惱、生死苦果、世間捨離，始能出世間，獲致常住清淨的安樂，是真妄不相融的。而大乘，認為世間即是出世間，煩惱即是

菩提，生死即是涅槃，這才建立不離生死、不離世間的法門。大乘宣說一切法是本來不生滅的，實為立足於行證的法門。但從這一意義去看一切法時，如《楞嚴經》說五蘊、十二處、十八界、六大、根、識，皆如來藏妙真如性；天台說法性中具足一切（善惡）法。這等於以如來藏而說明生死雜染的一切，與依阿賴耶識而說明雜染有所不同。中國佛教，似乎要到天台的性具思想，才能圓滿的說明這一問題。但這與只說如來藏的常住不變、清淨本然，說一切虛妄雜染法不依如來藏緣起，而要依阿賴耶雜染種子心，就大大不同。天台學者評如來藏學者為不免「緣理斷九」，也就是不同意二種根本——別有妄原。單說如來藏本性清淨、常住不變，而一切虛妄雜染法從賴耶起，不免有二元的傾向。如依藏性而緣起生死妄染，又近於一元。總之，這是如來藏的一個根本難以解答的問題。

中國的如來藏學者，常以水即波、波即水的公式，來說明如來藏即生死即涅槃的意義。其實，水為何會成為波？這並非水的本身即會起波，而是因風的鼓動。所以說明世界的一切，似乎不能不從二方面去說明。如《楞嚴經》中富樓那問佛：「一切根塵陰處界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地？」如來對此問題，舉示很好的比喻來解說，但比喻到底是比喻。經以為：一切本明，而說「明」時，即有「不明」相對而起；在這明與不明的相對存在中，而演出一切的事相來。這近於黑格爾的辯證法，但不論如何，總要說明迷悟的差別存在。如演若達多，頭本來沒有掉，而自以為無頭，奔走若狂。待人向其解說清楚，始知本來不是此事。有頭無頭，雖並無不同，而到底有迷悟的存在。據此而說，迷悟並無不同，但為什麼有迷悟、有凡聖、有眾生與佛的差別存在？歸根結底，還是要承認無始來的無明顛倒。所以一切唯是清淨平等的，就難以說明種種世間的差別現象。在安立教相的說明上，如只說一切唯真唯淨，是無法安立的。《勝鬘經》中說得好：「一切眾生自性清淨，而有染污義難知；無始以來為雜染所染，本性清淨義難知。」這說明了本性清淨與雜染的理論，不是一般世間理論所能通達的。因為，傾向於一元或二元，多有可議論的餘地。如《勝鬘經》說「如來為勝鬘夫人、為大地菩薩之所建立」，也許眾生要完全了解此一理論，並不容易。如賢首宗

的「隨緣不變，不變隨緣」等理論，聽慣了，說來似乎易懂，其實是不易了解的。總之，印度傳來的一般經論，就是宣說如來藏，也還是採取相對的二本說，從雜染熏習的一切種子識去說明一切。我國的台、賢等學派，要歸之一元，從法性本淨中去成立一切，生起一切。但到底應該怎樣才算究竟呢！（幻生記）

卷011

阿陀那與末那

菩提流支與真諦，並以阿陀那為第七識。玄奘師資始辭而闢之，謂第七但可名末那，阿陀那為第八本識異名，是執持，非執著也。以余觀之，此實學說之歧異，不關義理之臧否。若論無著學，則真諦之說為當。何者？流支譯《深密解脫經》，真諦譯《攝大乘論》引《解節經》，謂阿陀那為本識異名，初與玄奘譯之《解深密經》無所異。故真諦、流支非不知阿陀那之為本識異名，但謂阿陀那亦即末那異名耳。阿陀那得為末那之異名，請以《解深密經》為證。

《解深密經．心意識相品》，以一切種子心識為本識，阿陀那、阿賴耶、心，為其異名。以「阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」。若於阿陀那等不得不見，則於心意識祕密善巧。題標「心意識」，而文中但明本識及六識，何耶？圓測謂準前（本識）後（六識）可知，故略不說。結城令聞著《關於心意識之唯識思想史》，謂《解深密經》無末那。此皆囿於奘、基之學，未能深見經意。遁倫、文備稍得之，而意亦未盡。須知末那譯曰意，是「思量」義；常談之「恆審思量」，乃玄奘增飾，非梵文本義，亦無著、世親學所不談。末那之作用，在為六識生起之所依。上尋《阿含經》，則意處、意界，通為六識，別為意識之所依。一切有系之婆沙師、譬喻師等，不知有細意，乃立識無間滅為意。上座分別說系，則於六識外別立同時意界。龍樹立「現在意」（真諦有此義）。大眾系之根本識及意界是常等，雖立名不同，而辨其為六識生起所依之意界則一。若見此義，則《解深密經》之阿陀那識

為依止，確指末那（意），無猶豫餘地。《解深密經》，本識一而轉識六，本末合論唯七心。以阿陀那識執持身根故，能起六識，故阿陀那復當末那之名。後之學者，偏據奘傳之八識差別論，偏據恆審思量之末那，乃於〈心意識相品〉中不復能得末那。或者不忍《解深密經》無末那，乃欲離此品而別求。宗派意識不除，經論之真義難明，此豈偏激之談哉！

或謂此乃依止意，非染污之恆審思量意；約染意為言，則《解深密經》無之。此亦不然，離本識及轉識（古義但指六識），而立別體可通染淨之末那，自〈攝決擇分〉、《顯揚聖教論》始。此應後於《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》等。它論之立末那，即依本識之某種作用而別立，非別體也。且如《攝大乘論》立二種意（末那），蓋綜合無間滅意與染污意二者。雖云六識「由第一依生，由第二雜染」，似染意非依，然染污意以五為同法喻，亦即第六意識之（別）所依也。末那之所以為末那，不在其為恆審思量與否，而在為六識生起之心理源泉；無著《攝大乘論》之本意，蓋如此。《攝大乘論》之明本識，側重於能為諸法之自性緣起（因相），側重於業感之生命依持（果相）。其細意現行之為轉識（六）依止者，亦即從賴耶種子所生起者，決不如〈攝決擇分〉等視為第八識現行。此轉識之現行依止識，於十一識中為身者識及受者識（意界為體），世親以染污意及無間滅意釋之。安立賴耶為義識段，意識及依止為見識；十種分別之顯識分別，即眼等識及所依識；此所依識，即二種末那是。賴耶詳緣起義，六識及所依識——末那詳緣所生法，辨見相分。《攝大乘論》之宗要若此，與《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》（世親釋異）同。取此以對讀《解深密經》，則染污意之為識依止者，非阿陀那識而何？此一般學者之所以唯除別有阿賴耶識，而無別體末那也。末那即依本識之取性現行而立，實無別體。以阿陀那為第七末那識，蓋唯識古義，非真諦學謬。

然此猶非奘傳唯識學者之所能解，彼謂阿陀那是執持，非執著，如何可為染意別名？不知此特奘、基所說，無當古義，且置真諦訓阿陀那為「無解」於不論。阿陀那之本義為「執取」，有攝取而得之之意，何得謂毫無攝取執著之義？然或者仍將有疑：阿陀那本識為無覆無記性，染末那是有覆無記，

那得是一體義別？獨不思安慧許本識是無覆無記，又許第八有法執；在唯識古義，異熟性與細執，非截然隔別，顯與後期唯識學不同。自〈攝決擇分〉出，等視本識與轉識，而後賴耶現行與七識俱轉，而後賴耶種現別別為七識所依，而後阿陀那與染意被視為別物。奘傳之學，蓋繼此緒餘而發揚者，宜其與《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》之學格格不入也！真諦之學，多存古義，然亦間採〈攝決擇分〉（《決定藏論》）、《顯揚聖教論》（《三無性論》）及無性、堅慧之說，駁雜不純，思有以融貫之而力不足，致多自相矛盾。後之學者，或宗玄奘而彈真諦，或宗真諦以難奘學，迄亦莫得定論。吾謂欲通無著師資之學，自《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》與《瑜伽師地論．攝決擇分》分宗始，自撤除攝論宗與唯識宗之宗派成見始。

卷012

欲與離欲

一 「欲」是什麼

「欲」是什麼？一般佛教界（通俗的佛教），缺乏明確的界說，有說是欲望，有解說為難填的「慾」壑。不問欲是什麼，總之是都把欲看作可咒詛的、應厭離的。當然，「離欲」、「斷欲」、「呵棄諸欲」等，是佛所一再開示的，毫無疑問。但如無簡別的，解說為斷絕欲望，這就難怪世間學者要把佛法的人生態度看作向後勦絕，佛教徒自身也流於消極而奄奄無生氣了！對於「欲」，無論是為了自修、為了佛教，佛教界是應該認清而有一正確態度的！

佛法中，本有「善法欲」，為信修趣證的重要因素。然「善法欲」一詞，非常生疏，而大家只是著重於染欲的厭離，這也許受有中國文化的影響吧！在中國古典中，欲是偏重於穢染的，如說「欲不可縱」；「懲忿窒慾」；「不見可欲，使心不亂」等。這點，姑附記於此。

現在，先從雜染的欲來說。說到「欲」，便應留意到「離欲」。欲與離欲，佛法中有廣狹二義。一、廣義：如經上說「能離欲界欲，及離色界欲；入真諦現觀，能離一切欲」，這是通稱三界修所斷煩惱（思惑）為欲。離欲，即斷盡一切修惑而究竟解脫。所以聖彌勒說「離欲者，謂於修道離欲究竟」；「修道所斷一切行斷，名離欲界」。二、狹義：是指欲界修惑而說，如修得初禪，必須「離欲及惡不善法」。從「欲」的字義去考究，相信欲的本義，確是約欲界而說。欲界，無疑是染欲最強的，尤其是男女欲，所以稱為欲界。佛經中，凡與上界煩惱相對的欲界煩惱，每以欲立名。如三愛中，對「有愛」而立「欲愛」；七隨眠中，對「有貪」而立「欲貪」；三漏中有「欲漏」；四瀑流中有「欲瀑流」。可是，這雖說是欲的本義，也可說是欲的淺義。在印度舊有的宗教思想中，人間、（欲）天上、魔宮，都是有男女欲的，都是生死而無常的。超過了這，便到達常恆自在喜樂的梵界。但依佛陀的如實知見，認為離此人、天、魔——欲界而到達的梵界，還沒有出離生死，並非究竟。這種繫縛生死的（梵天以上的）惑力，也就叫做欲，所以立為三界欲。要斷盡三界的修惑，才是究竟的無欲界，才是究竟的解脫。

在三界中，欲是側重於欲界的。但在煩惱中，欲是側重於「愛行」的。這是說：佛說的生死根本，不外乎無明與愛。如約三界來說，從來的小乘、大乘，都一致的分為二類：見道所斷的——見行的認識錯誤；修道所斷的——愛行的情意倒亂。如就欲界人類發展得明顯來說（餘界，餘趣，或由於定力所伏，或由於知識蒙昧，都不顯了），那便是見與欲了。佛說：以欲為本，所以民民共諍，王王共諍；以見為本，所以宗教師也彼此相諍。欲是愛行的，有時與貪愛並無多大差別，如說「貪異名者，……亦名為欲」；「彼愛，亦名希求，亦名欣欲」。不過從其特性而說：欲是「於彼彼境界隨趣希樂」，有著向外（實也通於向內）希求的特性；而愛是更重於希求自體的存在；貪是「於受用喜樂堅著」，現出染著而戀戀不捨的情形。總之，約染欲來說，欲與貪及愛，大致是相同的，不過欲特重於欲界的物欲（向外希樂）。

二 事欲的分析

從欲界人類的欲來說，一般都分為「五欲」，即眼、耳、鼻、舌、身識由於觸對妙色（色彩，形態，動作）、聲、香、味、觸——五種可意的境界，所引起喜樂希求、耽著不捨的欲。還有男女淫欲，是觸欲所攝，也通於色、聲、香欲。這是欲界所特有的，但欲天的淫欲極輕，旁生等也不因此引起過重的憂苦；而人類的男女欲，顯然的成為社會一大問題，有著無邊歡笑，而實在是包含著無數眼淚。愛欲的「味」最深，「過患」也最重，所以「出離」的道，最為佛法所重視。五欲及淫欲，為欲界的特徵，實也就是人類最主要的欲事。

如隨事分類，經論所說極多，最扼要的，是「三種諸受欲者圓滿差別」。三種是：「一、資產圓滿；二、自體圓滿；三、廣大殊勝有情供養圓滿」。人類有了自體——身心的存在，即對於自體有圓滿欲。有自體，不能沒有物資的生活，所以有資產的圓滿欲。生，就不能沒有父母，有家庭、有社會，自然會引發廣大的眷屬圓滿欲。這是以自體為本，而對於自身、社會、物資所起的愛欲。這三種受欲圓滿，也是互相關涉的，如飲食欲，屬於物資欲，然「樂受欲者，為受諸欲，食於所食」。諸欲，即為了「倡蕩」（淫欲），為了「憍逸」（少壯、無病、長壽），為了「飾好」、「端嚴」（姿色的美好）。其中除了淫欲，都與自體有關；自體圓滿，就是保持青春，體力勇健，形色端嚴，壽命延長，以及未來生命的永續。

與自體相對的有情與資產，即境界欲，略有攝受與資用二門。攝受，是攝屬為自己的，是佔有欲。資用是成為身心所受用的，是享受欲、支配欲。攝受的，可以成為資用的；但如荒郊的野花，你並不攝受它，並沒有把它看作自己的私有物，卻可以受用它的美色與芳香。又如存在銀行的存款，是屬於你的，可是在這生中，你不一定能使用它。積穀千倉的食物，也如此。經論中，有七攝受事、六種所攝受事、十種身資具、四資具、六種別欲、十種貪事等種種分類，總括的列如下表：

┌色

├聲

約法假說（五陰世間）————┤香

┃味

┃觸

┗（法）

┌父母

┃夫妻

┃兒女

┃僕使

┃親友─兄弟、師生、僚屬……

┃牛、馬……

┃土地─山、水、田、園

┌─攝受┤房舍

┃┃┃庫藏─金銀、珠寶、穀物……

┌眷屬┤┃┃邸肆

┃┃┃┃作業─經商、從政、力農……

┃┃┌┘┗福業─社會福利、弘通佛教……

┃┗┬┐┌飲食

┃┌┘┃┃車乘

┃┃┃┃衣服

（有情世間）┃資產┤┃┃嚴飾具

約受假說┤┃┃┃歌舞、戲樂、博奕……

（器世間）┃┗─資用┤華鬘、塗末……

┃┃雜物─傢具、玩具……

┃┃光明

｜｜宅舍、床榻……（憩息）

｜｜男女受行—淫欲、承事、侍衛……

｜｜滋長—運動、按摩……

｜└清淨—澡浴、潔淨……

└自體————色、力、健、壽、生命永續

三 欲與離欲

上來所說，是偏於欲界的，尤其是偏於物欲的，還不曾總攝一切。現在來論究這些物欲：飲食、男女、房舍、田園，這些真的是欲嗎？如這些是欲，那麼離欲的，就不應該見色聞聲，不應該穿衣吃飯了！如果不是的，那經論中為什麼要稱之為欲？這些，佛確是稱之為欲的，尤其是男女的淫欲。然「諸欲自性，略有二種：一者事欲，二者煩惱欲」。上面所說的是事欲，是依此而起欲的，是欲所耽著希求的，是「欲具」而假名為欲，不是真欲。真正的欲，是「欲貪、欲愛、欲藏（阿賴耶）、欲護、欲著」——喜樂耽著貪染相應欲。所以說「世諸妙境非真欲，真欲謂人分別貪」；又說「欲，我知汝本，意以思想生；我不思想汝，則汝而不有」。煩惱欲，才是真正的欲體；離煩惱欲，才是究竟的離欲。

對於染欲，可以這樣說：人天乘是節欲的，小乘是離欲的，大乘是化欲的。其實，小乘以離煩惱欲為本，而相當重視外界的事欲；大乘是特重於離煩惱欲的。以智慧而做到究竟離欲，在原則上，大小乘並無差別。

說到佛法對欲的態度，應先說到印度當時的情況。一分是在家的樂行人，是縱欲的。一分是（外道）出家的苦行人，是禁欲的。苦行者，不但絕男女欲，而且對飲食（有的日食一麻一麥，服水吸氣）、衣服（有的索性裸體）、住處（有的臥在荊棘上），都以最刻苦的生活來磨鍊自己。釋尊出世時，苦行正風行於恆河兩岸，受到民眾的尊敬。佛的根本立場，是宣告遠離「苦行」與「樂行」的二邊，而遵行中道的態度。這就是確認事欲的不可縱，也無法脫離，而惟有以智化情，而離煩惱欲。在對於外物的態度上，出家的比丘生活，適應當時的出家制，「少欲知足」，多少引用苦行的一分長處，但

決與苦行外道不同。除了男女淫欲，佛說「是障道法」，絕無通融而外；遠離資具欲，但衣食住處，都不過分的菲薄；遠離眷屬欲，也不妨大眾和合而住。佛與一般比丘，就是這樣的。不過，出家弟子中，有自以為獨覺種性的，遵行刻苦的頭陀生活；更有自以為是佛的提婆達多（末了叛教），宣稱「五法是道」，採取絕端的苦行生涯。

聲聞佛教，雖不以苦行為道（有的以四聖種為道，而立四十一道品，但不為一般所公認），著重於出離「煩惱欲」，但對於「事欲」，確是相當重視的。出家的特色，便是遠離男女、眷屬、資財的事欲，過著「少欲知足」的恬淡生活。就是在家佛弟子，對憍奢的欲行，也不會贊同的。艷麗的色相，美妙的音樂，醉人的芳香等五欲，誘惑力極強。就是豐富的利養（生活資具），崇高的名聞，也每使人蕩情失志，沈沒於欲海之中。

關於這些欲事，不能不贊同一分古德的見解。因為這些五欲——男女、飲食、名譽等，雖不是真欲，但對於人類的根識（感官經驗），卻有一種客觀的相對的清淨性（美），能引發相對的（不永久、不徹底）喜樂，使一般人不自主的為它而迷醉。對於這些，根本的對策，當然是遠離煩惱欲，「定動慧拔」，不受它的誘惑。然在沒有離煩惱欲以前，對於這些事欲，不能不提高警覺，嚴加防範，以減輕、抑低煩惱欲的衝動；佛法的戒學，便是著重於此的。例如匪患，根治的方法，當然是思想感化、生活安定。但在生活艱困、思想混亂時期，鎮壓、圍堵等，都不能說是無用的。否則，泛濫橫決，弄到國破家亡，又從那裡去作思想感化、安定生活的工作。所以，佛法對於五欲——利養、名聞等，所取少欲知足（這其實是沒有標準的，依人的欲愛而定）的態度，目的在此，並非為了苦行而苦行，或者認為非受苦不可。

種種事欲中，對於衣食住等資財，出家是完全放棄了。出家後的理想生活，是隨緣乞化，一身以外無長物（「長物」，是規定以外的多餘物資）。但屬於佛教公有的，公開於大眾前的「淨施」物，出家人也容許保有。出家時，遠離了父母眷屬，但在出家僧團中，同參道友，親教近住，還是和合得如一大家庭。對於眷屬、資財的出家生活，在家眾是做不到的，而在家眾也能同樣的離煩惱欲。

不過，男女和合欲事，出家是絕對不許的。雖然，淫欲並非生死根本，色界以上，地獄以內，都沒有淫欲事，而照樣的還在生死海中；但由於欲界諸欲中，淫欲力是最強的，縛人最深的，經中喻如繩索，從破皮、穿肉而一直到斷髓。非法的邪淫，固然是糾紛、苦痛的根源；就是夫婦正淫，也是纏綿牽繫，欲染深徹骨髓。為了家庭，為了經濟，每不能不牽就事實，而使自己的信念、德行、學業，受到慘重的毀滅。「淫欲是障道法」，不問你反對也好，懷疑批評也好，佛是這樣絕對的宣說（四無畏之一）。那麼，在家佛弟子，怎麼也一樣的可以遠離煩惱欲呢？要知道，繫縛生死的根源是愛（不單是淫欲），而出離煩惱、解脫的主力是智慧。在家佛弟子，一期的精勤修持，暫離淫欲，可能達到見道悟入的地位。見道，只是斷除見行的煩惱，徹了法性，不再會犯重戒，如非法行淫等。而淫欲是愛行煩惱，見道的也還不能斷，所以初二果的在家聖者，淫欲還是可以現行的。以此徹悟法性的智慧，數數修習，以智化情，斷盡了欲界修惑，證不還果，才不會再以染污心行淫。不過生理關係，到究竟離一切欲的阿羅漢，還可能有「不淨」呢！

聲聞佛教，與大乘一樣的著重於出離煩惱欲，而不是專在事欲上節制、斷絕。所以，有比丘為了淫欲太強，自己將淫具割去了。佛嚴厲的呵責他：應該斷的（煩惱）不斷，不應該斷的倒斷了！我曾逢到自割淫具的出家人，受到許多人尊敬，其實是要不得。黃門與不男不女的，雖不能舉行欲事，而由於性生理的變態，性欲卻特別強，離欲是沒有可能的。佛制黃門等不許出家，原因就在此。又如離眷屬的「獨住」，有初學比丘，想到靜處去專修，佛勸他不要去，他還是去了。可是不久他又回來，原來內心的煩惱，動得厲害；環境的安靜，並無用處。這都可以看出，離欲決不是專在事欲上著力。又如釋尊在世，與比丘過著同樣的生活。他住樹下，也住高樓大廈；吃馬麥，也吃百味丸；穿糞掃衣，也穿價值巨萬的金縷衣；獨處，也與千百比丘俱在一處。然而人人讚佛少欲知足，因為佛是究竟離欲的，一切隨緣而住，都是離欲的生活。所以離欲並非離去資具或眷屬，雖然這些曾被稱為事欲（事實也是不能完全離去的）。以佛教通用的術語說，問題在「心能轉物，不為物轉」。從前，外道以目不見色、耳不聞聲為離欲（重定的，以事欲為欲的）

，佛要批評他。離了煩惱欲，境相還是照樣的境相，具有惑人的力量，而再不能擾動澄靜的慧心，不會再因之而起欲愛了，這就是離欲。

從上面的敘述中，可以看出佛法的重心，在乎以智化情而離煩惱欲。對於事欲——資具、眷屬與男女欲，處理得並不相同，這當然是聲聞佛教相當的重視事欲，而淫欲的染著力又最強的緣故。