華雨集（三）

印順法師

卷001

論提婆達多之「破僧」

一

釋尊晚年，遭遇到好些不愉快事件，而提婆達多的「破僧」，不僅威脅釋尊的安全，而且幾乎動搖了佛教的法幢，可說是最嚴重的事件。這到底是什麼事？為了什麼？《阿含經》與各部廣律，都有提婆達多破僧的記載。提婆達多破僧，成了佛教公敵，當然毀多於譽。晚起（重編）的經律，不免有些不盡不實的傳說，但傳說儘管撲朔迷離，而事實還可以明白的發現出來。本文就是以抉發這一事件的真實意義為目的。

「破僧」是什麼意義？僧，是梵語僧伽的簡稱。釋尊成佛說法，很多人隨佛出家。出家的弟子們，過著團體生活，這個出家的集團，名為僧伽。破僧，就是一定範圍（「界」）內的僧眾，凡有關全體或重要事項，要一致參加：同一羯磨（會議辦事），同一說戒。如因故而未能出席，也要向僧伽「與欲」、「與清淨」，僧眾是過著這樣的團體生活。這樣的和合僧團，如引起諍執，互不相讓，發展到各自為政，分裂為兩個僧團：不同一羯磨，不同一說戒，就是破僧。這樣的破僧，名為「破羯磨僧」；如拘舍彌比丘的諍執分裂(《五分律》二四)，就是典型的事例。這一類破僧，當然是不理想的，但並不是最嚴重的，因為各自集會、各自修行、各自弘法，不一定嚴重的危害佛教。這一類破僧，最好是復歸於和合。在未能和合以前，佛說：「敬待供養，悉應平等。所以者何？譬如真金，斷為二段，不得有異。」(《五分律》二四)不同的集團，都不失其為僧伽，所以都應受世間的供養。可是提婆達多的「破僧」，意義可完全不同了！以現代的話來說，應該稱之為「叛教」。不只是自己失去信仰，改信別的宗教，而是在佛教僧團裡搞小組織，爭領導

權，終於引導一部分僧眾從佛教中脫離出去，成立新的宗教、新的僧團。這稱為「破法輪僧」，不但破壞僧伽的和合，而更破壞了正法輪。這種叛教的破僧罪，是最嚴重不過的五逆之一。在佛教史上，惟有提婆達多，才犯過破法輪僧的惡行。所以現在的破僧研究，實在是提婆達多叛教事件的研究。

二

提婆達多是一位怎樣的人物？對他的身世、行為，以及在佛教中的地位，作一番了解，這對於叛教事件的研究來說，是必要的。提婆達多，異譯作「調達」、「提婆達兜」，譯義為「天授」。他出身於釋迦王族，是「多聞第一」阿難的兄長。他與釋迦牟尼佛，是叔伯弟兄(《五分律》一五)，如從世俗來說，他與釋尊是有著親密關係的。提婆達多出身貴族，「身長一丈五尺四寸」（傳說佛長一丈六尺）（《十二遊經》），有「顏貌端正」(《四分律》四)的儀表。釋尊成佛第六年，回故國迦毘羅衛城，為父王及宗族說法，傳說此後有五百位釋族青年出家。與提婆達多一起出家的，盡是佛門的知名之士，如拔提王、阿那律陀、阿難、優波離等(《五分律》三；《根有律破僧事》九)。當時釋迦族有這麼多人出家，顯然是受了釋迦王子成佛的激發。釋尊在廣大比丘群的翼從中，受到王公以及庶民的禮敬；每一釋種子弟，莫不享受了與佛同族的一分光榮。加上淨飯王的鼓勵，提婆達多也就敝屣尊榮，度著出家的生活。

出家以後的修學生活，如《十誦律》(三六)說：「調達於佛法中，信敬心清淨。……出家作比丘，十二年中善心修行：讀經、誦經、問疑、受法、坐禪。爾時，佛所說法，皆悉讀誦。」《出曜經》(一四)也說：「調達聰明廣學，十二年中坐禪入定，心不移易，……誦佛經六萬。」從三學的熏修來說，提婆達多是著實難得的！他的戒律精嚴，是不消說的了！廣博聞持一切教法，實與阿難的風格相同；特別是專修禪定，引發神通。他的學習神通，諸部廣律一致記載；可能意樂不怎麼純淨，懷有競勝與誇揚自己的動機。但禪定與神通，雖不能徹底，也並不容易。神通要在禪定的基礎上，加以方便修發，所以提婆達多初夜後夜精勤不息，經常度著禪定的生活。《西域記》(九)還記有「大石室，提婆達多於此入定」呢！可惜他不曾能以真實智證入法

性，不曾能位登不退，所以會以一念之差而全盤失敗！佛所以說：「戒律之法者，世俗常數；三昧成就者，亦是世俗常數；神足飛行者，亦是世俗常數；智慧成就者，此是第一之義。」(《增一阿含經》四三．四)

以提婆達多的尊貴身分（世俗的見解，總是特別受到尊敬的），加上精嚴的戒行、禪定、神通、博聞一切佛法，當然會受到在家、出家眾的尊敬。在家信眾方面，他得到了摩竭陀國王子阿闍世的尊敬，是諸部廣律的一致記載。如《四分律》(四)說：「阿闍世日日將從五百乘車，朝暮問訊（提婆達多），並供五百釜飲食（因為提婆達多與五百比丘共住）。」在當時，阿闍世王子的尊敬，可說無以復加，竟以為「比佛大師，其德殊勝」呢(《根有律》一四)！在帝國時代，得到了太子的崇敬，一般信眾的觀感，也就可以想見了！出家眾方面，尊者舍利弗就曾真心實意的「稱讚調達」(《五分律》三)，說他「大神通！大威力」(《銅鍱部律．破僧犍度》)；「大姓出家，聰明，有大神力，顏貌端正」(《四分律》四)。所以，當釋尊常在西部——舍衛與拘舍彌，而提婆達多以王舍城為中心而展開教化時，成為佛教的一時標領，受到了在家、出家眾的崇仰！

三

《四分律》、《五分律》，以及《銅鍱部律》，都說：當提婆達多弘化王舍城，得到阿闍世王子尊敬時，釋尊在跋蹉國的拘舍彌城。等到釋尊沿恆河東下，回到王舍城來，不久就引起了「破僧」事件。據各部廣律的一致傳說：提婆達多不滿釋尊而引起怨望，最初是為了向釋尊「索眾」，受到了釋尊的訶斥。「索眾」的情形，是這樣：「（調達）白佛言：世尊年已老耄，可以眾僧付我，佛但獨受現法樂；令僧屬我，我當將導。佛言：舍利弗、目犍連有大智慧神通，佛尚不以眾僧付之，況汝噉唾癡人！」(《十誦律》三六)就文義來說，提婆達多的意思是：世尊太衰老了！「為諸四眾……教授勞倦」(《根有律》一四)，不如將統攝化導眾僧的責任交給他，釋尊也可以安心禪悅，怡養天年。但釋尊堅決的拒絕了他：舍利弗、目犍連那樣的大智慧、大神通，還沒有交託他，何況你這食唾的癡人！換句話說，要付託，也輪不到你呢！「癡人」，是佛常用的訶責語。「食唾」，《銅鍱律》作「六年食唾」

，意義不明。這樣，不但沒有滿足提婆達多的請求，反而讚歎舍利弗、目犍連，使他感到難堪。「此為提婆達多於世尊所初生嫌恨」(《銅鍱部律．破僧犍度》)，種下了破僧的惡因。提婆達多的向佛索眾，釋尊應該清楚地了解他的用心，這才會毫不猶豫的嚴厲訶責。對於這，要從多方面去了解。

一、佛法並無教權：在一般人看來，隨佛出家的比丘僧受佛的攝導，佛說的話總是無條件的服從，可說佛是無上的權威者。但真懂得佛法的，就知道並不如此；大家為真理與自由的現證而精進。法，是本來如此的真理；佛只是體現了法，適應人類的智能而巧為引導（或稱為佛不說法）。人多了，不能不順應解脫目標，適合時地情況，制定一些戒律。但這是僧團發生了問題，比丘或信眾將意見反映上來，這才集合大眾、制定戒條，而且還在隨事隨時的修正中。大家為了解脫，自願修習正法、遵行律制。所以在僧團中，有自己遵行的義務，也有為佛教而護持這法與律的責任。這是應盡的義務，根本說不上權利。僧伽，實在不能說是權力的組織。就是對於犯戒者的處分，也出於他的自願。否則，只有全體不理他（「擯」），或者逐出僧團了事。在僧團中，佛、上座、知僧事的，都是承擔義務、奉獻身心，而不是權力佔有；所以沒有領袖為佛教僧團的惟一特色。《中阿含經．瞿默目揵連經》裡，阿難充分闡明了這一意義。佛在《長阿含經．遊行經》中，說得更為明白：「如來不言我持於眾、我攝於眾，豈當於眾有教令乎！」所以，如提婆達多為了釋尊年老，而發心承擔攝化教導的責任，這應該基於比丘們的尊仰，而不能以個己的意思來移讓。如誤解釋尊有統攝教導的教權而有所企圖，那是權力欲迷蒙了慧目，根本錯誤了！向佛索眾，怎麼說也是荒謬的！

二、助佛揚化的上座：釋尊晚年，攝導眾僧的情形，究竟怎樣呢？釋尊是老了，如阿難說：「世尊今者膚色不復明淨，手足弛緩，身體前傾。」(《Ｓ》四八．四一)腰酸背痛，不時需要休息；釋尊的攝導僧團，事實上有賴於上座長老的助理。從經律看來，奉佛的教命而為眾說法，或奉命執行某項任務，主要是阿那律陀、阿難、舍利弗、目犍連。阿那律陀，也是佛的堂弟，大阿羅漢，天眼第一。可惜他的肉眼有病，不能多承擔為法的義務。釋尊晚年，也可說從阿難出任侍者（釋尊五十六歲）以後，佛教就在內有阿難、外

有舍利弗與目犍連的助理下，推行教化。阿難重於內務，而一般的教化、遊行攝導，都是舍利弗與目犍連同心協助。這裡且引幾節經文來證明。佛說：「此二人者，當於我弟子中為最上首，智慧無量，神足第一。」(《五分律》一六)又說：「舍梨子比丘，能以正見為導御也；目乾連比丘，能令立於最上真際，謂究竟漏盡。舍梨子比丘，生諸梵行，猶如生母；目連比丘，長養諸梵行，猶如養母。

是以諸梵行者，應奉事供養恭敬禮拜。」(《M》一四一；《中阿含經》七．三一)釋尊對於舍利弗與目犍連的功德，對二人的教導學眾、陶賢鑄聖，讚譽為如生母與養母一樣，那是怎樣的器重呢！經上又說「若彼方有舍利弗住者，於彼方我則無事」(《雜阿含經》二四．六三八)；「我觀大眾，見已虛空，以舍利弗、大目揵連般涅槃故。我聲聞唯此二人，善能說法，教誡教授」(《S》四七．一七；《雜阿含經》二四．六三九)。這是二大弟子涅槃以後，釋尊所有的感歎。僧團中沒有他們，顯然有（空虛）僧伽無人之慨。有了舍利弗，釋尊就可以無事（放心）；沒有了他，又非釋尊自己來處理不可。這可見二人生前，在僧伽中所有的地位了！某次，舍利弗與目犍連，與五百比丘來見佛。聲音吵鬧了一點，釋尊叫他們不必來見，到別處去。後來，釋尊又慈愍他們，讓他們來見佛。釋尊問他們：我不要你們來，你們的感想怎樣？舍利弗說：我想「如來好遊閑靜，獨處無為，不樂在鬧，是故遣諸聖眾耳！

……我亦當在閑靜獨遊，不處市鬧」。釋尊立即糾正他：「莫生此念！……如今聖眾之累，豈非依舍利弗、目乾連比丘乎！」目犍連說：我想「然今如來遣諸聖眾，我等宜還收集之，令不分散」。釋尊聽了，讚歎說：「善哉！目連！如汝所說。眾中之標首，唯吾與汝二人耳！」(《增一阿含經》四五．二)從這一對話中，看出了釋尊是器重二人，而將教誨聖眾（僧）的責任囑累他們。內有阿難，外有舍利弗（目犍連），覺音的《善見律》，也透露這一消息：「時長老阿難言：除佛世尊，餘聲聞弟子，悉無及舍利弗者。是故阿難若得（衣、食、藥）……好者，先奉舍利弗。……（舍利弗說）我今應供養世尊，阿難悉作，我今得無為而住。是故舍利弗恒敬重阿難。」彼此相

敬，內外合作，在釋尊衰老而不勝繁勞的情形下，使僧眾清淨，佛法得迅速的發展開來。所以從表面看來，釋尊統攝的僧團，部分責任在阿難與舍利弗、目犍連的身上。為眾說法，是他們；有什麼事，也要他們去（如去黑山驅逐馬師與滿宿）。

上座長老，本來還有不少。摩訶迦旃延，遊化到阿槃提國去了。摩訶迦葉，不大顧問僧事，總是與一類頭陀行者，自己去精進修行。

三、提婆達多與舍利弗、目犍連：釋尊晚年攝理僧伽的實際情形，如上面所說，得力於舍利弗與目犍連——二大上首弟子的攝理助化，二人也就成為佛的「脇侍」、「雙賢弟子」。後起之秀的提婆達多，舍利弗也曾予以讚揚。但在提婆達多的聲望不斷提高時，從經律看來，對於舍利弗與目犍連，早就存有深刻的意見了。提婆達多的向佛「索眾」，並無反佛叛教的意義。他承認「世尊是諸法之主」(《四分律》四)，只是希望在僧團中獲得教授攝理的地位；初步是企圖得到舍利弗與目犍連的地位。釋尊不答應他，又讚揚舍利弗與目犍連，問題就這樣的惡化起來。

舍利弗、目犍連與提婆達多，彼此存有歧見，有幾點可為證明。一、提婆達多的弟子月子比丘，來見舍利弗。舍利弗問起：提婆達多怎樣的說法教化？月子說：「提婆達多如是說法言：比丘心法修心，是比丘能自記說：我已離欲，解脫五欲功德。」舍利弗批評說：「何以不說法言：比丘心法善修心，離欲心，離瞋恚心，離愚癡心，……自記說言：我生已盡！」(《雜阿含經》一八．四九九)同樣是「修心」，但彼此的著重不同，也就不免成為不同的派別。這如神秀的「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」，被慧能修改為「本來無一物，何處惹塵埃」，就流為北禪與南禪的對立一樣。提婆達多的見地，與他的「五法是道」有關，到下面再為說明。二、提婆達多的上首弟子，也是最忠實的四大弟子之一——瞿迦梨（或作瞿婆利等），對舍利弗與目犍連，曾有過嚴重的譏毀。事情是這樣：舍利弗與目犍連逢到暴雨，進入一石室中避雨。石室中，先有一位牧牛的女人在裡面。這位牧女，胡思亂想，欲意纏綿，以致流失不淨。雨停了，舍利弗與目犍連離去，恰巧為瞿迦梨所見。他知道了二人與牧女同住石室，又看出了牧女的曾有欲情，所以斷定為：舍利

弗與目犍連行不淨行。他向諸比丘說：「諸君常言舍利弗、目揵連污清淨行，我向者具見此事。」他見了釋尊，舉發舍利弗與目犍連為「惡欲者」。釋尊一再告訴他：「汝宜及時悔心！……何以故？此等梵行全。」瞿迦梨也再三的說：「知如來信彼人意淨，但為眼見舍利弗、目揵連為惡。」(《鼻奈耶》四)瞿迦梨謗舍利弗等而墮地獄，為多種經律所說到。這顯然是由於一向存有敵意，所以藉此來打擊二大上首的道譽。三、提婆達多的另一大弟子——迦留盧提舍，對這事也與瞿迦梨一樣(《Ｓ》六．八)。四、一次，「舍利弗患風，有一（作藥用的）呵梨勒果，著床脚邊。瞿伽離來，……見，語諸比丘：世尊讚歎舍利弗少欲知足，而今藏積我等所無」(《五分律》二六)。這麼大的小事，也要拿來對舍利弗誹毀一番，可以想見情形的嚴重了！據這幾點來說，舍利弗與提婆達多的見地不相同；而提婆達多系的比丘，早在不斷的誹毀舍利弗與目犍連。這為了什麼？不外乎想取得僧眾的同意，而獲得僧伽中的領導地位而已。

四、揭發破僧的序幕：釋尊六十歲以後，大部分時間常在舍衛城(《僧伽羅剎所集佛行經》)。大概年事漸高，所以減少了長途遊化的生活。各方比丘眾，每年安居前後，盡可能來禮見釋尊。此外，就是舍利弗等大弟子遊化攝導，以保持僧伽的和合。該是那個時候吧！提婆達多弘化於王舍城，得到了輝煌的成就，竟取得阿闍世王子的信敬；大有釋尊初來王舍城，得到頻婆娑羅王信奉的那種情況。提婆達多開始懷有統攝僧眾的雄心；他的野心，目犍連最先報告了釋尊，那時釋尊在拘舍彌(《五分律》)。等到釋尊回王舍城來，比丘與信眾們，當然會集中而歸向於釋尊。就是釋尊的上首弟子——舍利弗與目犍連，論智慧、神通，論（出家）年齡，論德望，都遠遠的超過了提婆達多。在這種情形下，提婆達多得到了三大力量的支持，開始走入歧途，向佛索眾。索眾的話，說來似乎好聽，而其實是嫉視舍利弗與目犍連，進而要求釋尊不要再顧問僧事。領導權的爭取，與出家的初意——為法教化，意義相離得太遠了！也難怪釋尊的訶斥。

四

提婆達多向佛「索眾」沒有達成目的；他在三大力量的誘惑與鼓舞下，更向破僧的逆行前進。三大力量是：王家尊敬，釋種擁戴，苦行風尚。

一、王家尊敬：起初，提婆達多得到王子阿闍世的尊敬供養。後來，父王頻婆娑羅的政權，漸落入阿闍世手中，終於篡奪王位，父王也就被囚禁而死。那時，提婆達多受摩竭陀國阿闍世王的尊敬供養，當然也受到王家、民眾、部分出家眾的尊敬，在佛教中的優越地位，是可以想見的！但這只能造成他的有利情勢，誘發他統攝佛教的野心，而不能以政治權力來干預宗教、取得統攝僧伽的資格。古代宗教的成立與發展，是憑藉自身的感召、大眾的信仰，而不是取決於政治的支持。所以王家的尊敬，不可以政治權力來解說。事實上，阿闍世王也沒有以政治權力來干預宗教，造成提婆達多統攝僧眾的地位。

經律一致記載：提婆達多的破僧，是受了利養恭敬的損害。如佛在拘舍彌時，最初發覺提婆達多的用心，就告訴比丘們：「芭蕉、竹蘆，以實而死；駉騾懷妊，亦喪其身；今調達貪求利養，亦復如是。」(《五分律》三)「利養恭敬」，或說「名聞利養」、「名利」，是引發提婆達多破僧的因素。說到貪求名利的過失，約可分三類：一、出家後，一切為了名利，那是「形服沙門」。這種人的罪行昭彰，是不可能造成破僧罪的。二、有些出家人，多聞持戒，精進修行，不失為清淨比丘。但德望一高，利養不求而自來。名利一來，逐漸腐蝕了精進的道念，有的變得生活糜爛，甚至墮落不堪。對這類比丘，佛每以「利養瘡深」來警策。提婆達多與上二類不同，是屬於另一類的。他受到利養恭敬，受到讚歎，不免得意忘形，不再認識自己，而自視越來越高。於是，更精嚴、更刻苦的修行，更能將自己所得的施散給同學，而追求更大的尊敬。根源於我見的主宰意識（慢、權力欲），越來越強，覺得自己最偉大，僧眾的統攝非自己不可。這是領袖欲，是從王家尊敬——利養恭敬所引發的。

二、釋種擁戴：釋種，指釋迦族出家的比丘、比丘尼眾。釋尊出身於釋迦王族；從佛出家的弟子，不問他的種族如何，一律平等。為了與其他外道出家不同，稱為「釋沙門」，所以說：「四姓出家，同稱為釋。」釋尊攝化

的出家弟子，確是不分種族階級，一律平等的。但出身於釋迦族的比丘、比丘尼，與佛同族，多少有些優越感；對於僧伽的統攝，在釋尊晚年，或預想到涅槃以後，極可能認為應由釋族比丘來統攝、來繼承釋尊攝化四眾的事業。從世間來說，這些也是人情之常，但與佛法卻並不相合。從經律看來，擁戴提婆達多的，恰好就是釋族的出家眾。這一問題，似乎還少有人說到，所以要多多引述來證成這一論題。

提婆達多有四伴黨，也就是提婆達多集團中的核心人物，名三聞達多、騫荼達婆、拘婆（迦）離、迦留羅提舍（人名譯音，經律中每譯得多少不同；這是依《四分律》說的）。其中，三聞達多與拘迦離是這一系的傑出人士。據《根有律破僧事》(九)說：四人都是「釋種出家」。《眾許摩訶帝經》(一三)說到釋種出家，有名「海授」的，即三聞達多的義譯。又如迦留羅提舍，《根有部苾芻尼律》(五)義譯為「根本」；吐羅難陀尼說他「是釋迦種」。這可見提婆達多系的主要人物，都是釋種了。此外，律中有名的六群比丘，是難陀、跋難陀、迦留陀夷、闡那、阿溼鞞、不那婆娑。《僧祇律》(二六)說「六群比丘共破僧」，而《五分律》(二五)所說的調達眷屬，也列有額鞞（即阿溼鞞）、分那婆藪（即不那婆娑）在內。比丘犯戒，釋尊因而制定學處（戒）；在律師們說起來，幾乎都是這六位初犯的。這姑且不作深論，要說的是：助提婆達多破僧的六群比丘，不是釋種，就與釋種有密切關係。如《薩婆多毘尼毘婆沙》(四)說：「五人是釋種子王種：難途、跋難陀、馬宿、滿宿、闡那。一是婆羅門種，迦留陀夷。」其中，難陀釋子、跋難陀釋子，是弟兄；在律中是被說為貪求無厭的比丘。阿溼鞞與不那婆娑（義譯為馬宿、滿宿），「事事皆能，亦巧說法論議，亦解阿毘曇」(《薩婆多毘尼毘婆沙》四)；在律中，是「污他家，行惡行」（依中國佛教說，是富有人情味）的比丘。闡那（或譯車匿）是釋尊王子時代的侍從，有部說他是釋種，但從《僧祇律》(七及二四)看來，是釋族的奴僕；在律中，是一位「惡口」比丘。迦留陀夷是「淨飯王師婆羅門子」(《十誦律》一七)，是釋尊王子時代的侍友(《佛本行集經》一六)；在律中，是被說為淫欲深重的比丘。這六位釋族或與釋尊有關係的比丘，都曾是提婆達多的擁護者。再說到比丘尼：佛世的比丘

尼，以釋迦族，及釋迦近族——拘梨、摩羅、梨車族女為多(《僧祇律》三九；《四分律》四八)。女眾更重視親族及鄉土的情誼，當然是提婆達多的擁護者了。被律師們看作犯戒、不護威儀的惡比丘尼，《四分律》與《僧祇律》作「六群比丘尼」，《根本一切有部律》作「十二眾苾芻尼」，而《十誦律》索性稱之為「助調達比丘尼」。例如：提婆達多伴黨迦留羅提舍「是釋迦種」，他有姐妹七人，都出家為比丘尼，偷羅難陀就是其中的一人(《十誦律》四一、四七)。偷尼自稱「我生釋種，族姓尊高」(《根有部苾芻尼律》一九)，他是十二眾比丘尼的首領(《根有律雜事》三二)。偷羅難陀尼曾讚歎「提婆達、三聞陀羅達、鴦馱羅達婆、瞿婆離、迦留羅提舍」為「龍（象）中之龍」，說「舍利弗、目犍連、大迦葉」為「小小比丘」；律說「偷羅難陀尼為提婆達部黨比丘尼」(《四分律》一三；《十誦律》一二)。總之，釋種的比丘、比丘尼，多數擁護提婆達多，極為明顯。

再舉二事來說明：一、六群比丘的「惡口」闡那，到底是怎樣的呢？他說：「大德！汝等不應教我，我應教汝。何以故？聖師法王，是我之主；法出於我，無豫大德。譬如大風吹諸草穢，并聚一處。諸大德等種種姓、種種家、種種國出家，亦復如是；云何而欲教誡於我？」(《五分律》三)《善見律》(一三)譯為：「佛是我家佛，法亦是我家法，是故我應教諸長老，長老不應反教我。」他不能接受比丘們的教誡，顯然是由於「貢高」，由於自己是釋種、曾事奉釋迦太子而起的優越感。他的理由是說：佛出於釋迦族，法是釋迦佛說的，所以應由我們釋種比丘來攝化教導你們（僧眾）。這種想法，不正是釋種比丘、比丘尼擁戴提婆達多來向佛「索眾」的意趣嗎？二、六群中的迦留陀夷，雖在律師們看來極不如法，但應該是非常傑出的比丘。他出家不久，就證阿羅漢果(《善見律》一七)，是波斯匿王夫人末利的門師（近於中國的歸依師）(《四分律》一八；《十誦律》一八；《僧祇律》二〇)，曾教化舍衛城近千家的夫婦證果(《十誦律》一七)；讚佛的《龍相應頌》(《中阿含經》二九．一一八)，為《發智論．雜蘊》所引用（「那伽常在定」，就是出於此頌）。某次，迦留陀夷對於舍利弗所說的：三學成就，「若於現法不得究竟智，身壞命終，過搏食天，生餘意生天，於彼出入想知滅定」(

《中阿含經》五．二二)，曾一而再、再而三的否定他的見解，從僧中論諍到佛前。這是思想上的不合；末了由釋尊呵責迦留陀夷，才停止辯論。那一次，釋尊也同時呵責阿難：「上尊名德長老比丘為他所詰，汝何以故縱而不撿！汝愚癡人！無有慈心，捨背上尊名德長老！」在律中，比丘們辯論詰責，阿難從來也沒有；不曾使用判決勝負中止辯論的權力，釋尊為什麼要呵責呢？不免有「是他所作而我得責」的感慨了！其實，是釋尊見到他在釋族比丘系、十方比丘系的爭辯中，他「捨背上尊名德長老」舍利弗，而採取了中立觀望的態度。說到阿難，與舍利弗、目犍連本來非常友善。他的慈心重，溫和謙順，雖有學不厭、教不倦的特德，但沒有目犍連、提婆達多、大迦葉那樣的強毅果決。他作佛的侍者，忠於職務，沒有私心。在釋族比丘與十方比丘的對立中，提婆達多向佛索眾，進而破僧的過程中，阿難始終是以佛的意見為意見。只有在迦留陀夷與舍利弗的辯詰中，採取了中立立場，也僅此一次受到了釋尊的呵責。

釋迦比丘與十方比丘，早就有些不協調。作為十方比丘上首的舍利弗與目犍連，從經律看來，受到了一次又一次的誹毀、責難。等到提婆達多的德望高起來，向佛「索眾」（引起破僧），三聞達多等四伴黨是絕對支持的，六群比丘、六群比丘尼是附和的；其他的釋族出家者，也多少有些同情吧！

三、苦行風尚：印度恆河流域的苦行精神，特別發達。與釋尊同時而多少早一些的尼犍親子，出於毘舍離王族，立耆那教，特重苦行。一直到現在，印度還有不少的耆那教徒。釋尊出家修學時，也曾苦行了六年。在當時，苦行主義確是非常風行的，如《五分律》(二五)說：「此摩竭、鴦伽二國人，皆信樂苦行。」破（法輪）僧，是從佛教中分出一部分比丘而自成僧伽，自立新宗教。這不但要僧中有人附和，更要適合時代趨勢（契機），而得信眾的歸依。時代是苦行主義風行，而提婆達多正是一位頭陀苦行者。他向釋尊索眾而不得，內有釋種出家的擁戴，外應時代苦行的風尚，這才索性標揭苦行教條，起來破僧。

提婆達多所標榜的，主要是「五法」，廣律中都有說到，《四分律》敘述得最明白。提婆達多以為：「如來常稱說頭陀少欲知足樂出離者，我今有

五法，亦是頭陀勝法，少欲知足樂出離者：盡形壽乞食，盡形壽著糞掃衣，盡形壽露坐，盡形壽不食酥鹽，盡形壽不食魚及肉。」(《四分律》四)這是與頭陀行相近的；頭陀行值得稱讚，這五法可說更精嚴些。於佛法缺少正見的，會迷迷糊糊的跟著走，還自以為了不起呢！但所說的五法，各律傳說也略有不同，惟《毘尼母經》(四)與《四分律》一致。茲列表如下：

《四分律》《十誦律》《銅鍱律》《五分律》

常乞食———受乞食———常乞食———常乞食

糞掃衣———受衲衣———糞掃衣

常露坐———受露坐———樹下坐———八月露坐．四月住草庵

┌─不食酥乳

不食酥鹽————————————┤

└─不食鹽

不食魚肉——斷魚肉———不食魚肉——不食魚肉

受一食

常住阿蘭若

此外，還有《根有律》的《破僧事》，前後三說——卷十、十一（《律攝》同此說）、二十，多不盡相同。綜合的看來，衣服方面，主張盡形壽糞掃衣，不受施主施衣。住處方面，主張盡形壽住阿蘭若、露地坐、樹下坐，不受住房屋。飲食方面，主張盡形壽乞食，不受請食；特別主張不食酥、鹽、魚、肉等。這些，與頭陀行相近，也與受比丘戒時所受的四依法相近。四依法是：盡形壽依糞掃衣住、依乞食住、依樹下住、依陳棄藥住。那麼，提婆達多的五法，為什麼成為反佛法的標幟呢？

五

提婆達多標榜「五法」，造成了破僧的惡行。五法與佛法的不同何在？有些律師，也有點邪正不分，如《毘尼母經》(四)說：「提婆達多五法，不違佛說，但欲依此法壞佛法也。」這是不對的！如五法不違佛法，那唱道五

法怎麼會壞佛法呢？要知提婆達多的五法與佛法，完全不同。試以兩點來說明：

一、提婆達多的五法，是絕對的苦行主義，盡形壽奉行而毫無通變。自以為：「出家求道，宜應精進。瞿曇沙門亦有此法，不盡形壽，我今盡形壽受持此法。」(《善見律》一三)釋尊是中道主義，鹿野苑最初說法，即揭示了不苦不樂的中道行。這不是偏激的一邊，而是有通變性、寬容性、多方適應性的。如佛說四依（四聖種），是出家者立下決心，作最艱苦的準備。出家依信眾而生活，不一定能四事具足；如遇到生活艱苦的時候，那是意料中事，能忍受艱苦，身心安定而不失道念（否則就退心了）。實際上，出家受四依法，並不是一定非苦不可。所以不一定乞食，也可以受請；不一定糞掃衣，也可以受施衣；不一定樹下坐，也可以住房舍重閣；不一定陳棄藥，也可以食酥等。又如十二頭陀行，佛也曾讚歎。那因為有些苦行根性愛好這些苦行，其實修解脫行的，不一定要修頭陀行。如修八正道，頭陀行者可以解脫；人間比丘也可以解脫；在家弟子享受豐富，也可以解脫。以釋尊自身來說，沒有修頭陀行，有時受百味飲食、價值百千兩金的金縷衣，高樓重閣，百千人共住，豈不也還是少欲知足、樂獨住嗎？眾生根性不等，如一定受五法，或持十二頭陀行，那只能適應少數人，而反障礙了多數人出家修學。所以釋尊不同意提婆達多的五法，如《善見律》(一三)說：「若許調達五法者，多有善男子出家，若受持此法，則於道有（障礙）難。」又如《薩婆多毘尼毘婆沙》(三)說：「此五法，佛常自讚歎。……所以讚歎者，云四聖種能得八聖道，成沙門四果。今調達倒說云：八聖道趣向泥洹，反更遲難。修行五法以求解脫，其道甚速；是故說為非法。」這是說，佛制四聖種（四依），只是為了比丘依信眾而生活，得來不易，所以不可不得少為足，隨緣修行，修八聖道而證聖果。而調達卻重於苦行，以為八聖道不夠精進；修精苦的五法，才容易得道。這是落入苦行主義，所以是「非法」。苦行主義是：學道非盡形壽修苦行不可；修苦行才容易解脫。這種偏激的苦行主義，與佛的中道主義不合，所以提婆達多以五法為教，造成了破僧的局面。

二、釋尊的中道行，我曾解說為「以智化情」。換言之，中道的佛法，不重於事相的、物欲的壓制，而重於離煩惱，顯發心清淨性，解脫自在。而提婆達多的五法，卻是重於物欲的壓制；越著重這方面，就越流於苦行。上面曾說到：提婆達多說法的要點是：「心法修心，是比丘能自記說：我已離欲，解脫五欲功德。」(《雜阿含經》一八．四九九)可見提婆達多的修心決要，是壓制物欲。不受五欲（微妙的色聲香味觸）功德，專精苦行，養成厭惡五欲、不再愛好五欲的習性，稱之為離欲、解脫，以為是真解脫了。這樣的修心法，淺些的是戒行，深些的是定行（定是離欲的，喻為「如石壓草」）。不知道煩惱絲毫未動，只是暫時潛伏而已。一遇因緣，貪瞋癡全部發動，定也退了，神通也失了，戒也會犯了。所以佛說：惟有「智慧成就者，此是第一之義」。提婆達多重於精苦的戒行、定行，重在外在物欲的克制，而不修內心智證的淨化，所以舍利弗批評他「何以不說法言：比丘心法善修心，離欲心，離瞋恚心，離愚癡心」而得心解脫呢！

這樣，佛說的中道行，是寬容而多樣性的，不是偏激的兩邊。修心方面，是以智證法性而銷融情欲，而不是專在物欲的壓制上做工夫。而提婆達多的五法，偏於苦行；修心，偏於壓制物欲。在一般看來，也許覺得他精苦卓越，比釋尊的正法更高妙呢！提婆達多不也自以為「瞿曇沙門亦有此法，不盡形壽，我今盡形壽受持此法」；自以為「頭陀勝法」嗎？提婆達多標榜這五法，以為勝於釋尊的中道，這當然會因此而破僧了！

提婆達多以五法為教而破僧，經過如下：一、提婆達多等議決，再向釋尊提出，希望釋尊能採取五法，制為比丘必學的戒法。釋尊當然否定了，認為：常乞食是好的，但也不妨受請食；……不食魚肉是可以的，但也不妨食三淨肉(《善見律》一三)。提婆達多這一著，是相當利害的。因為如釋尊採用而制為必學的戒法，那是提婆達多的苦行主義勝利了，他在僧伽中也自然提高到領導地位。如釋尊不採用，那就可以標榜苦行，自以為精進。「瞿曇（釋尊）不盡形壽持，我能盡形壽持」，超佛一等。二、提婆達多與他的伴黨，不斷宣傳五法，以為這才能迅速而容易解脫。三、恰好逢到那年饑饉，比丘們在安居期中的生活相當艱苦；提婆達多獲得王家的護持，所以隨從他

的部分比丘生活過得比較好。這是個有利的時機，提婆達多就在大眾中，提出五法來進行表決（「行籌」）。結果，有五百位初學比丘贊同他的意見。這樣，他就率領這一群比丘到伽耶山住下，而在同一界內自行布薩說戒(《十誦律》四六；《鼻奈耶》五等)。對佛說的經教、比丘僧的制度服裝，也多少修改(《十誦律》三六；《薩婆多律攝》四等)，成立新的僧伽，就這樣達成了破僧的目的。

六

再說破僧的結果及其影響。提婆達多真的破僧了，作新佛、立新教了，但並不如預期的理想。因為在釋尊授意，經舍利弗等採取對策後，提婆達多就完全失敗。一、提婆達多既宣揚五法是道，佛就命僧伽推舉舍利弗（或說阿難），到王舍城向信眾們宣告：「若受調達五法教者，彼為不見佛法僧。」(《五分律》三；《十誦律》等大同)這是說，提婆達多的五法，與佛法不合，要佛教信眾不受他的誘惑，而削弱他的力量。二、在出家眾中，對於提婆達多及其伴黨，先由與他們親密友善的去勸說，再由多數比丘去勸告，再由全體僧眾來一勸再勸：「汝莫為破和合僧勤方便，當與僧和合。」(《五分律》三等)這樣的極盡人事，展開一致的反分裂運動。對提婆達多來說，仁至義盡；對僧眾來說，也從一致行動中加深了團結。三、眾律一致記載：提婆達多率領五百比丘，實行破僧；舍利弗與目犍連立刻採取對策，也到提婆達多那邊去。提婆達多正在歡喜，以為舍利弗等也來附從他，而不知舍利弗暗暗的向五百比丘勸告說服，目犍連以神通感召，馬上又把五百比丘帶回釋尊這邊來。這麼一來，提婆達多的破僧，僅剩他自己與伴黨四人了。這可能不止僅剩五人，但多數比丘確乎都在釋尊這一邊。提婆達多破僧，沒有能成立強大的新宗教，不如預期的理想；而阿闍世王的信敬也淡薄了。提婆達多的新教夢，一旦破滅，晚年挫折，不久也就死了！

提婆達多破僧的失敗，原是必然的，只是提婆達多醉心於權威，妄自誇大，不自量力罷了！如王家尊敬，僅能造成有利情勢，但並不能以政權干預來統攝僧伽、創立新教。釋種比丘的擁戴，可能支持他索眾，卻不能支持他破僧。從索眾而發展到破僧，已變質為叛棄佛教、與釋尊為敵。傳說有推石

壓佛、縱象害佛的故事，敵害釋尊，釋種比丘怎能支持他呢？而且，釋種六群比丘、比丘尼，多數根性是近於「樂行」的；佛弟難陀、侍者阿難，也還是一樣。那麼提婆達多的標榜苦行，也就等於取消了支持自己的力量。苦行，誠然是時代風尚。但比丘的頭陀苦行者，如大迦葉、優波斯那等集團，都是十方比丘，對於釋種中心運動早就不表同情，焉能因標榜苦行而就改變他們的立場！何況這些苦行頭陀從佛已三、四十年，提婆達多又憑什麼使他們追隨自己、執弟子禮呢！所以，轟轟烈烈的破僧運動，一經舍利弗、目犍連傳達釋尊意旨，展開反分裂運動，提婆達多就立刻失敗下來。

破僧的結果是失敗了，但對佛教的影響，是廣泛的、深遠的。在社會信眾方面，引起不良反應。當舍利弗傳達釋尊的意旨，到王舍城宣告提婆達多的非法時，引起了社會的疑難與譏嫌。如說：「時彼眾會皆悉唱言：沙門釋子更相憎嫉，見調達多得供養，便作是語。」(《五分律》三；參《十誦律》三六；《四分律》四)提婆達多素為朝野所景仰，突然而來的評斥，是會使人驚疑的。有人以為：「是上人調達，身口可作惡耶？」(《十誦律》三六)就是比丘，有些也會不信的(《增一阿含經》一一．一〇，四三．四)。從傳記看來，阿闍世王於釋尊缺乏信心，所以破僧事一告段落，釋尊就回舍衛城。後因王舍城多疫，闍王才心悔，禮請釋尊還王舍(《根有律藥事》五)。經耆婆的引導，阿闍世王又歸依釋尊(《D》二；《長阿含經》二七)。不久，釋尊就東去毘舍離，作涅槃前的最後遊行。這可見，釋尊晚年，王舍城的法化是不免受到影響的。在出家眾方面，影響更大。提婆達多是釋種，伴黨也是釋種；提婆達多失敗了，釋種比丘不免受到十方比丘的嫉忌誹毀。六群比丘被看作毀犯的象徵，眾惡歸之。甚至釋族而新求出家，也不免受到留難或者拒絕。釋族比丘與十方比丘間的不和諧，為後來佛教分化的一大因素。餘波蕩漾，一直延續到七百結集的時代。

七

有些是可以不必說的，但不妨附帶的敘述一下，以說明廣律有些是律師們的口頭傳說，治律者應有所抉擇。提婆達多破僧，罪大惡極，這是不消說的；但有些也不免是造口業。如提婆達多修定而發神通，因神通而化阿闍世

王子，這才受到利養恭敬，引起索眾破僧。依《銅鍱律》、《四分律》(四)、《五分律》(三)，修定發通，是從釋尊學習的。有些人覺得：如不教他發神通，那不是不會破僧嗎？釋尊怎麼會教他？為了說明與釋尊無關，有的說：釋尊不教他，五百大羅漢也不教他，阿難以親屬愛而教了他(《十誦律》三六)。有的說：是從阿難的和尚——十力迦葉學習的(《根有部苾芻律》一四；《根有律破僧事》一三)。照這種想法，如不讓提婆達多出家，不是更好嗎？因此有的說：釋尊不許他出家；後來他自剃鬚髮（「賊住」），從破戒比丘修羅陀學習的(《增一阿含經》四九．九)。傳說不同，只是為了滿足那種淺薄的想法。其實，從佛學習而得定發通，有甚麼過失呢！

提婆達多破僧，就是想作新佛；作新佛，就非處處模倣釋尊不可，故事就這樣的多起來。釋尊體格極強，所以耆婆為釋尊治病，用酥一斤。提婆達多有病，也就非服酥一斤不可；可是體力差，消化不了，病苦反而增加了。釋尊可憐他，以神力治了他的病，提婆達多反而說：釋尊有這樣高明的醫術，可以依此為生（邪命）。這故事已有點不近情了！還有，釋尊有三十二相，身作金色。提婆達多為了身作金色，以沸油灑身，然後塗上金箔，痛苦不堪(《根有律破僧事》一八)。釋尊腳下有千輻輪相，提婆達多就叫鐵匠來，用熱鐵烙足以造成千輻輪相(《根有律破僧事》一八)。這二則故事，我覺得不一定刻畫出提婆達多的愚癡，只表示了故事編造者的過於幼稚！

這還不過幼稚可笑而已，還有荒謬的呢！提婆達多破僧失敗，又想回故國作王。他求見耶輸陀羅，想與他結婚，以便登上王位。耶輸陀羅與他握手；耶輸陀羅力大，使提婆達多的五指出血。提婆達多還不死心，又去見「舍迦」（即釋迦）種，要求讓他作王。大家要他取得耶輸陀羅的同意，結婚，才公推他作王。他再進宮去見耶輸陀羅，耶輸陀羅執住他的雙手，十指流血，狼狽而逃(《根有律破僧事》一〇)。前年日本攝製釋迦傳影片，有提婆達多入宮強佔耶輸陀羅事，引起了佛教界的公憤，其實這是根據古代律師的荒謬揑造而改編的。考釋尊八十歲入涅槃，為阿闍世王八年。提婆達多的索眾、破僧，在阿闍世王登位前後。所以這是釋尊晚年，約在釋尊七十到七十五歲間的事。提婆達多與釋尊的年齡相近，也是七十高齡的耆年了！耶輸陀羅，

比釋尊小不了幾歲；那時已出家近二十年了。故事的編造者，毫無時間觀念，只顧說來好聽。這到底是醜詆提婆達多呢？還是誣辱耶輸陀羅呢？

卷002

王舍城結集之研究

一

王舍城五百結集，是佛入涅槃以後，佛教界的第一大事。這一次結集，決定了初期佛教的動向，也造成了佛教分化的必然形勢。對佛教來說，這一次結集是無比重要的！先來說：誰發起這次結集？為什麼要結集？結集些什麼？

釋尊入滅以後，一代的教說，當然是要結集的，結集是佛弟子的共同要求。但結集的倡議者、主持者，對於結集的成果如何，是有特殊關係的。古代一致傳說，王舍結集是大迦葉發起的。大迦葉為有名的大德，以「頭陀第一」而受到尊敬。釋尊最後的遊行，到拘尸那入滅，大迦葉並沒有隨從，但知道了釋尊將要入滅，就率領五百比丘，急忙趕來。在佛入滅的第七天，大迦葉趕到了拘尸那，就以年高望重的上座身分，主持了莊嚴的荼毘大典。就在大典期中，發起結集法藏的會議，而決定在當年的安居期中，在王舍城召開結集大會。王舍城，是大迦葉一向遊化的區域；這一次，也還是從王舍城趕來(《僧祇律》三二；《涅槃經後分》)。從王舍城來，又決定去王舍城結集法藏；對這次結集，大迦葉顯然起著重要的決定作用。

為什麼要發起結集？傳說是：一、出於諸天的勸請：這可解說為佛教界的一致要求(《阿育王傳》六；《有部毘奈耶雜事》三九)。二、出於大迦葉的意思：巴利《銅鍱律．小品．(一一)五百犍度》、《五分律．(三〇)五百集法》、《四分律．(五四)集法毘尼五百人》、《僧祇律．(三二)雜跋渠》、《十誦律．(六〇)五百比丘結集三藏法品》，一致說到：當大迦葉來拘尸那，途中得到釋尊已入涅槃的消息時，有比丘說：「彼長老（指佛）常言：應行

是、不應行是，應學是、不應學是。我等於今始脫此苦，任意所為，無復拘礙。」這位比丘的言論，也見於巴利《長部》的《大般涅槃經》、《長阿含經．遊行經》等，所以是聲聞經律的一致傳說。這位比丘，《銅鍱律》(《善見律》同)、《長部．大般涅槃經》，說是老年出家的須跋陀羅。《五分律》、《四分律》、《長阿含經．遊行經》，說是（六群之一的）釋種跋難陀（《般泥洹經》作釋種桓頭）。《迦葉赴佛般涅槃經》，作「老比丘波或」。波或即波婆（Pāvā）的異譯，是地名而非人名。此外，《十誦律》等，只說是老年出家不懂事的比丘（摩訶羅）。總之，大迦葉發見了這種論調（實在就是阿難傳佛遺命——「小小戒可捨」的主張），非常不同意，因而下了立即召開結集會議的決心。重視這一召集會議的主要動機，再與結集大會所發生的重要事項作綜合的研究，也就能理解王舍結集的特性。

當時結集了些什麼？這首先要說：釋尊的身教、言教，在王舍結集以前，早就有了部分的編集；王舍結集以後，也還要繼續纂集流通。釋尊在世時，聖典的集成部類，至少有《法句》、《義品》、《波羅延》、《鄔陀南》、《波羅提木叉》——五種。《法句》，是德行（法）的類集。《義品》，或譯作《義足》、《義句》，是甚深義的類集。《波羅延》，譯為彼岸道，是到彼岸（涅槃）的法門。《鄔陀南》，譯為（無問）自說，是釋尊因物因事而說的感興語；這與詩教六義的「興」一樣。這四類，或是佛說的，或是佛與弟子的問答，還有編集者的敘述語；文體方面，都是易於傳誦的偈頌。《波羅提木叉》（別解脫），是佛所制的成文法典。佛世有半月半月誦波羅提木叉的制度，可見早就有了編集。但波羅提木叉是因事立制，所以是不斷增加，逐漸完成。佛入涅槃時，比丘戒就有二百五、六十戒嗎？這是很難說的。南傳《增支部》(三．八三、八五——八七)，一再說到：「一百五十餘學處（戒）每半月誦。」雖然漢譯的相當部分（《雜阿含經》），已改為二百五十餘戒，但玄奘所譯《大毘婆沙論》引經，也還說到「誦戒百五十事」，可見一百五十戒的古說不只是南傳銅鍱部的傳說。佛世所誦的波羅提木叉，也許就是這樣的吧！

說到王舍城的結集，是在大迦葉領導下完成的，由優波離誦出律藏，阿難誦出經藏。但說到論藏，無論是內容、是誦出者，傳說得都不相同。如《僧祇律》、《銅鍱律》、《五分律》，根本沒有說到論藏的結集。銅鍱律論——覺音的《善見律》、法藏部的《四分律》雖說到阿毘曇藏，但沒有說誦出者是誰。而且，《善見律》所說，是《分別論》等七部論；而《四分律》所說的「有難、無難、繫、相應、作處」，與《舍利弗毘曇》所說相合。摩偷羅有部的《十誦律》，說阿難出阿毘曇藏，舉五戒為例；《大智度論》與此相合。首舉五戒，意指有部的《法蘊足論》。《根本說一切有部律雜事》，說大迦葉誦出摩呾里迦，與《阿育王傳》相合；這是有部譬喻師的傳說。《西域記》(三)也說迦葉出論，但說是阿毘達磨。此外，真諦三藏《部執論疏》，傳說富樓那出阿毘曇藏。這樣的或者沒有說到，說到的又全不相合，所以王舍結集論藏的傳說，是難以使人相信的。關於阿難出經、優波離出律的實情，留待以後研究。

二

在結集法會中，大迦葉對阿難有了不尋常的行動。起初，拒絕阿難參加結集法會；後來，因阿難傳達佛的遺命——「小小戒可捨」，而對阿難作一連串的責難。我在〈阿難過在何處〉雖曾多少說到，但還應進一步去了解。大迦葉崇尚苦行，不染塵欲（男女欲與物欲），厭惡女性，威嚴峻肅，更有自視極高的高慢餘習。他自以為受到佛的特別重視；佛曾當眾稱讚他：佛有九次第定、六通，迦葉也能得到(《Ｓ》一六．九；《雜阿含經》四一．一一四二)。雖然得九次第定與六通的大阿羅漢，佛弟子中並不太少，但大迦葉卻覺得與佛相同，引以為榮(《Ｓ》一六．一〇；《雜阿含經》四一．一一四三)。他在多子塔初見釋尊、自稱弟子時，以自己所穿的貴價衣，摺疊為佛作座。佛稱歎「此衣輕細」，他就發心供養。釋尊於是說：「汝當受我糞掃衣，我當受汝僧伽梨。」(《Ｓ》一六．一一；《雜阿含經》四一．一一四四；《根有部苾芻尼毘奈耶》一)他換得佛所穿的糞掃衣，也覺得是不凡之遇（這頂糞掃衣，早就壞了，但被想像為付予重任，因而造成無數的衣的傳說）。

受佛讚歎、受佛糞掃衣二事，使迦葉自覺為有攝導僧伽、結集法藏的當然責任(《善見律》一)。不但如此，迦葉還有與佛幾乎平等的傳說。《雜阿含經》(四一．一—四二)說：佛在舍衛國，大迦葉從阿練若處來。眾比丘見他「衣服麁陋，無有儀容」——留著長長的鬚髮，大家都輕慢他。佛因此說：「善來！迦葉！於此半座。我今竟（不）知誰先出家，汝耶？我耶？」與此相當的巴利經典，沒有這一段，這是北方的特有傳說（大迦葉在北方受到特別推重），意義非常深長！釋尊的分與半座，不只是尊重，而表示了與佛的地位平等。傳說頂生王升忉利天時，忉利天王也分與半座，頂生王與忉利天王共同治理天宮。所以這表示與佛平等，與佛共同統攝僧伽。說到出家的誰先誰後，就事實說，迦葉未見佛以前，早就出家苦修（但迦葉不承認從外道出家）。後在多子塔見佛，就執弟子禮，也沒有「善來」受戒的儀式。釋尊的這一問，表示他出家很久了，也表示了佛不以師位自居。雖然迦葉當時說「佛是我師，我是弟子」，而且退坐到旁邊，但傳說的影響極深。

如《迦葉赴佛般涅槃經》，竟說「佛每說法，（迦葉）常與其對（應是並）坐。人民見之，或呼為佛師」了！雖然這是北傳特有的傳說，未必為當時的事實。這是推重大迦葉集團所有的傳說，多少會與大迦葉的意境有關。這一與佛平等的傳說，又表現在「獨覺」的傳說中。大迦葉行頭陀行，常著糞掃衣、乞食、林間住。佛見他年老了，勸他捨頭陀行，大迦葉不肯，說：「我已長夜習阿練若，讚歎阿練若、糞掃衣、乞食。」(《Ｓ》一六．五；《雜阿含經》四一．一—四一)這在《增一阿含經》(一二．六)裡，說得更詳明：「我今不從如來教；所以然者，若當如來不成無上正真道者，我則成辟支佛。然彼辟支佛，盡行阿練若……或行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行。」這表示了大迦葉的重要意境，他以為自己不見佛也會證悟解脫的。這不但自視過高，對於所受釋尊的教益，也缺少尊重。他以為：見佛以前，一向勤修頭陀行，這是辟支佛行，現在不願改變為修習聲聞行——受施衣、受請食、寺院中住。

總之，大迦葉自視極高，我行我素，而不願接受釋尊的指導。釋尊是無比的寬容，見他如此，也就稱讚他一番（頭陀行並非壞事，而只是不要以為

非此不可。如習以成風，這對於攝理僧事、遊行教化，顯有違礙）。從上來的敘述，可見大迦葉雖還推重釋尊，自稱弟子，但確信自己與佛的功德同等，不需要釋尊的教化；覺得自己所修的頭陀苦行盡善盡美，所以不願放棄、改行聲聞的行儀。

我在《論提婆達多之破僧》(三)，說到佛世的佛教，內有阿難，外有舍利弗、目犍連，協力同心、贊揚護持如來的法化。舍利弗稱「第二師」、「逐佛轉法輪將」。舍利弗與目犍連，被稱為「雙賢弟子」（左右輔弼）。阿難雖年資較淺，卻被尊為「毘提訶牟尼」。傳說一切佛，都有三大弟子——智慧、神足、多聞(《長阿含經．本行經》)。佛說惟有舍利弗、目犍連、阿難，才會止息僧伽的諍事(《四分律》五八)。這可見舍利弗等三位，在僧團中所有的崇高地位，決非大迦葉所及的。佛滅前二或三年，舍利弗與目犍連相繼入滅，三位合作的僧伽中心，顯得空虛，釋尊也不免有空虛的慨歎(《Ｓ》四七．一四；《雜阿含經》二四．六三九)。這時候，頭陀第一的大迦葉，在佛教中的威望，急疾地重要起來；釋尊也希望他多多的攝理僧事、多施教化。據經律所說，釋尊曾多次向大迦葉勸告：一、勸他捨頭陀行，如上面所說。本來，頭陀的隱遁苦行，雖不能契合佛的精神，但不累塵欲（佛曾稱讚他），與世無諍，也沒有勸他捨棄的必要。

經上說：「迦葉！汝年老，可棄粗重糞掃衣，受施衣、請食，近我而住。」(《Ｓ》一六．五)「近我而住」，漢譯作「可住僧中」(《雜阿含經》四一．一一四一)。可見這是希望他捨頭陀行，與佛共住，住在僧團中；這才能攝理僧事、助揚教化，但結果為大迦葉所拒絕了。二、釋尊一再勸他與佛一樣的為比丘們說法，但又為迦葉拒絕了。理由是：「今諸比丘難可為說法教誡教授；有諸比丘聞所說法，不忍不喜。」(《Ｓ》一六．七、八；《雜阿含經》四一．一一三九、一一四〇)這說明了有些人不滿意，不歡喜他的說法。有一次，事情明顯的表白出來。佛勸他說法，他還是說：「有諸比丘，聞所說法，不忍不喜。」佛問他這是什麼意思，他就說：「我見有兩比丘：一名槃稠，是阿難弟子；二名阿浮毘，是摩訶目揵連弟子。彼二人共諍多聞。」(《Ｓ》六．六；《雜阿含經》四一．一一三八)聽聞佛法，目的為了修行，大迦

葉所說是對的。但論議佛法的學風，在智慧第一、多聞第一的門下，佛世早就展開。

流風不已，後發展為蜫勒、阿毘達磨等論藏。論辯法義的學風興起，難免有互諍勝負的情形，這是大迦葉所不能同意的；論辯法義者，也未必尊敬大迦葉。大迦葉說的「有諸比丘不忍不喜」，顯然指當時佛教中心——舍利弗、目犍連、阿難的門下。槃稠與阿浮毘，只是特出的例子而已（《長老偈》——目連偈注，傳說舍利弗的甥兒（出家）也不滿大迦葉，而有所嫌責）。當時，阿難在場，說了幾句，受到大迦葉的嚴厲警告。阿難說「且止！尊者摩訶迦葉！且忍！尊者迦葉！此年少比丘少智惡智」；「尊者摩訶迦葉語尊者阿難言：汝且默然！莫令我於僧中問汝事」。末後一句，《別譯雜阿含經》(六．一一三)作：「汝莫僧中作偏黨語！」就文而論，阿難沒有說他們的互諍勝負是對的，只是希望大迦葉容忍他們，不要為了年少出家的沒有真實智慧，而不肯為比丘們說法。但大迦葉卻認為阿難偏護了他們，所以警告阿難：不要惹我在大眾中舉發你的過失。大迦葉在佛前說這些話，而且以大眾力量來威脅，未免太嚴重了！

阿難默然的容忍下去；佛叫二人來訓誨一頓，纔算了事。從這可以看出：一向圍繞於釋尊左右，由舍利弗等三位攝導的僧伽，青年多，逐漸傾向於議論。這種學風，與大迦葉的頭陀學風不合。所以佛要他到僧中來，為比丘們說法（應在舍利弗、目犍連入滅以後），他一概拒絕。這不只是不願意，而是因為學風不同，彼此間有了距離！

三

大迦葉的風格，大迦葉與阿難間的固有關係，已如上說，再來說王舍的結集大會。佛在世時，大迦葉維持了對佛的一分敬意；我行我素，不顧問僧事，但也不多與阿難等爭執。可是一到釋尊入滅，大迦葉就以上座的身分，對佛教，對阿難，有所行動，企圖轉移佛教舊來的傾向。

發起結集，那是佛弟子所一致贊同的。論到地方，決定在王舍城（或說七葉岩，或說畢鉢羅窟），是出於大迦葉的決定。說到參加大會的比丘，律

部都說五百比丘；而大乘的《大智度論》(二)，《西域記》(九)，說有一千比丘。《僧祇律》(三二)說：大迦葉率一千比丘到王舍城，選得五百人；這也許是異說的來源。阿難從佛遊行到拘尸那，相從的是五百比丘；大迦葉率眾來拘尸那，也是五百眾，二眾相合，恰好是一千。可見參與大會的五百眾，就從這一千人中推選出來。但這是多少可疑的：佛弟子——大阿羅漢那麼多，散居各地，大迦葉為什麼不廣為召集，而進行這少數結集呢？《僧祇律》說，大迦葉遣使去邀請著名的大德，大家聽見佛已入滅，也就入滅了。迦葉覺得，召請無益，也就與五百眾舉行結集了。這是說，並非大迦葉不邀請，而是大家不肯發心參加，這是為了解釋少數結集的疑問而成立的傳說。這一傳說，北方的經律，更有所推演。除了說被邀請的入滅而外，又說大迦葉擊揵椎集眾，於是有眾多的比丘從十方來。在這遠來的大眾中，再選出五百眾（合於舊傳）(《有部毘奈耶雜事》三九)；或說一千眾(《大智度論》二；《西域記》九)；或說八萬四千眾(《撰集三藏及雜藏傳》)。但就事論事，結集者是五百眾，主要是大迦葉學團，優波離集團，及隨從遊行眾中推選出來。不要別人參加，也許有住處等實際困難，但大迦葉主導的少數結集，以王舍城舊眾為主而在王舍城結集，是怎麼也解脫不了嫌疑的。

除《十誦律》外，都說到阿難的參加結集，是經過一番留難的。就是從拘尸那到王舍城，在行程中，也看出阿難被冷落的跡象。如有部的《十誦律》與《雜事》，說大迦葉先行。《僧祇律》說：留阿那律守舍利，阿難供養舍利，迦葉與千比丘先行。《善見律》說，大迦葉與阿那律，各率二百五十眾去王舍；阿難與餘比丘，先到舍衛，再轉往王舍城。這都表示了，阿難是遲一程才到達王舍城的。阿難多聞第一，侍佛二十五年，召開結集大會，而沒有阿難參加，這是不可想像的事！然而大迦葉竟以阿難「位居學地」，不是阿羅漢為理由而提了出來。《善見律》(一)說：大眾說「大德迦葉！應取阿難足五百數，此是聖眾意也」。雖然參與大會的五百眾，不滿阿難的大有人在，然而為了結集，到底少不了阿難。關於留難阿難，或說大迦葉拒斥阿難，經大眾的說項而准予參加的(《銅鍱律．小品．五百犍度》；《四分律》五四)；或說大迦葉勉順眾意，姑准參加（列席）而又拒斥，等到證了阿羅漢

，才得參加的(《有部毘奈耶雜事》三九；《毘尼母經》四；《迦葉結經》)；或說先予拒斥，等到證得羅漢，才獲准參加的(《五分律》三〇；《善見律》一；《大智度論》二)。總之，阿難的參與結集大會，曾一度發生困難。

阿難參與法會而發生困難，理由是不是阿羅漢。等到阿難獲准參加，傳說大迦葉還表明心跡，說他並無輕慢心——不是惡意的。但從上面敘述，迦葉對於阿難，早有距離。等到參與結集大會，為了戒律問題，女眾問題，大迦葉又一連串的責備阿難，要阿難於僧（大眾）中懺悔。結合這些而研究起來，對阿難一度不能順利參加結集的原因，不能不重新論定！

四

五百結集的另一重要人物，是優波離。優波離本為釋迦王族的理髮師，屬於當時的賤民。釋尊站在平等的立場，攝受他出家。優波離是著名的「持律第一」，經常「與持律者俱」(《Ｓ》一四．一五；《雜阿含經》一六．四四七)。持律與持戒不同；持戒是受持學處（戒），清淨不犯，是每一出家者的本分。持律是通二部毘尼，精識開遮持犯，熟悉於僧伽的一切作法——羯磨。舉喻說，持戒如國民的奉公守法；持律如法學者，法官，大法官。持律者，才被稱為律師。

優波離是著名的大德，（除《優波離問經》等）流傳的事跡並不太多，尤其是有關法義的。他曾向佛要求，住阿蘭若。佛告訴他：修學應契合機宜。你先應成就戒，守護根門，正念正知。末了告訴他說：「汝宜僧中住，安穩。」(《Ａ》一〇．九九)當然，優波離是大阿羅漢，但在起初修學過程中，釋尊明察機宜，要他漸次而入；先要著重戒律的陶冶，成就法器。優波離的持律，特重僧伽律制，應與這一教授有關。

優波離持律第一，對於戒，當然是清淨不犯；謹嚴的風格，是可以想像到的。他與女眾的關係，不知為了什麼，也不大友好。傳說他與持律者外出遊行，尼眾多沿路瞋罵他，使他乞食難得(《五分律》一八)。為了毀壞一座尼塔（或說是尼的兄長），為尼眾所毀罵。好在事先避開，否則會被痛毆一頓(《銅鍱律．大分別．波逸提》；《五分律》一三；《四分律》四七；《有

部雜事》三三)。優波離與尼眾的關係，與大迦葉一樣，所以在結集大會上，大迦葉對阿難的連串責難，如小小戒可捨，度女眾出家，優波離與大迦葉採取了一致的立場。

說到大迦葉與優波離的關係，先應該了解三類出家人。一、依戒而住的律行：這是住在僧中，也就是大眾共住，納入僧團的。即使為了專修，住阿蘭若，也一定參與半月布薩。對於衣服，可以糞掃衣（從垃圾堆等，撿別人所丟掉的破衣破布，拿來洗洗縫縫，作成衣服），也接受信眾布施的新衣。而且在淨施制度下，還可以保留法定三衣以外的更多衣服。飲食方面，一定是受布施的。或者乞食，或者受請。受請中，或僧次受請；或個人受信眾的供養；或受某一信眾的長期供養——每日托鉢去受食，也可以著人去把飲食取回。在特殊的節日，還可以受別眾請食。受請的飲食，通常比乞食所得的好得多。住處方面，遊行時也偶然樹下坐等，但經常住在僧坊。住阿蘭若時，也大抵住在小屋中。這是佛世比丘最一般的情形。二、修頭陀行，這是少數人。不住僧中，過著個人的生活（頭陀行者與頭陀行者，就是住在附近，也不相組合），但也可以半月來僧中布薩。衣服方面，一定是糞掃衣，不受布施，而且是限於三衣。

飲食方面，一定是常乞食，不受信眾的別請。住處方面，一定是阿蘭若，不住城邑村落，而且是不住房屋的。三、一切糞掃者，這是極少數的。不入僧中；不但不住房屋，不受施衣，而且飲食也不受布施。山林曠野，拾些無主的樹果，農夫遺落的穀類，祭祀所拋棄的飲食。一切糞掃者，是「不受施派」，是極端少數。大迦葉也曾一切糞掃，拾所棄的食物而生活，受到佛的呵責(《五分律》七)。不受施而食，《五分律》說犯突吉羅，《銅鍱律》說波逸提。這些極少數的一切糞掃者，附於佛法而實違反佛法。「少欲知足，易養易滿」，為頭陀行與律行的共同原則，而實際行持不同。戒行有彈性，能容納多數人修學，頭陀行僅能為少數所接受。優波離為律行者，但他曾要求住阿蘭若（佛命他「僧中住」），可為同情頭陀行，而為了尊重佛的意思，安住律行的明證。優波離同情頭陀行，生活謹嚴，與尼眾的關係不佳，這與大迦葉相近。這所以能互相和合，主持王舍結集。然從當前情況及未來

佛教的影響來說，優波離學團是真正的成功者！

大迦葉是頭陀行者，對僧事，僧伽制度，素不關心。對說法教化，也並無多大興趣。只自覺德高望重，而不為舍利弗、目犍連、阿難門下所尊敬；不滿智慧，多聞的佛教傾向；又常受尼眾所輕慢，而免不了不滿阿難（舍利弗等已入滅了）。優波離尊者推重大迦葉，不但是教內的耆年大德，而更是一向尊敬苦行的（如提婆達多），阿闍世王所尊敬的大德。在大迦葉的主導下，優波離學系成為實質的佛教中心。依傳說，不僅《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》，就是有部舊傳的《十誦律》，都說先由優波離集出毘尼（阿難後出法藏）。有關五百結集的記錄，廣律雖已標題為「五百集法」、「五百集法毘尼」、「結集三藏法品」，而古典的毘尼本母，是稱為「五百集毘尼」的(《十誦律》五六；《薩婆多摩得勒迦》六)。所以王舍結集，實以集毘尼為首要任務（出經為次要的）。大迦葉發起結集的原因，為了毘尼；首先誦出的，是毘尼；大會責難阿難的，也有關毘尼。在這次結集中，毘尼取得了優先的地位。

對戒法，否決佛命的小小戒可捨，而確定了輕重等持的原則，逐漸完成嚴格而瑣碎的規律。對尼眾，採取嚴厲管教的態度，樹立尼眾絕對尊敬男眾的制度。上座的權威也提高了；被稱為正統的上座佛教，是在這樣的情況下完成的。而大迦葉的頭陀行呢，在真正重律學派中，並未受到特別尊重（因為頭陀行不重律制），但頭陀行因大迦葉而更深的與律行結合。如《增一阿含經》，顯出了頭陀行的特別尊重。有部舊傳的《鼻奈耶》，竟說如來的因事制戒，都出於頭陀行者（「十二法人」）的提貢意見了！以戒律為主，加深頭陀精神的佛法，也就是所說的小乘了！

五

大迦葉與優波離的王舍結集，在重律的學派來說，可說是成功的，有著深遠影響的。但不同的立場，不但阿難曾當眾表示出來（小小戒可捨），而會外的比丘眾，也不完全滿意這一結集。當王舍城的結集終了，《銅鍱律》、《四分律》、《五分律》，都有富蘭那長老，率領五百比丘，從南方來王舍

城，與大迦葉重論法律的記載。這位富蘭那長老，《五分律》列為當時的第二上座。研考起來，這就是釋尊早期化度的第七位比丘，耶舍四友之一的富樓那（說法第一的富樓那，應為另一人）。富蘭那對大迦葉結集的提出異議，說明了王舍結集，當時就為人所不滿（這也就是界外大眾結集傳說的初型）。據《銅鍱律》說，富蘭那長老這樣說：「君等結集法律，甚善，然我親從佛聞，亦應受持。」（〈小品．（一一）五百犍度〉)這是說，你們可以結集，我所知道的，也要受持流通的。這一異議，《四分律》與《五分律》，舉出異議的實例，如《五分律》說：「我親從佛聞：內宿，內熟，自熟，自持食從人受，自取果食，就池水受，無淨人淨果除核食之。……我忍餘事，於此七條，不能行之。」這七事（《四分律》作八事），各部的解說，小有出入，今依《五分律》說：內宿，是寺院內藏蓄飲食。內熟，是寺院內煮飲食。自熟，是出家人自己煮飲食。自持食從人受，是自己伸手取食，不必從人受（依優波離律，要別人授——手授或口授，才可以吃）。自取果食，是見到樹果，可以自己取來吃。就池水受，是自己從水裡取（如藕等）來吃。無淨人淨果除核食之，是得到果實，如沒有淨人為淨，自己除掉果核，就可以吃了。這都是有關飲食的律制。依優波離說，是不可以的（犯突吉羅）；但富樓那長老統率的大眾，認為是可以的。這些，佛雖曾一度禁止，但已經開許，所以他們不能接受這七事的制約。富蘭那長老的主張，不就是小小戒可捨的一例嗎？今日中國佛教的飲食規制，豈不就合於富樓那長老的律制嗎？

大迦葉與優波離為主體的王舍結集，以毘尼為重。阿難所誦出的經法，當時還不曾成為論辯主題。但王舍結集中存在的問題，還是存在。少數不能完全代表大眾，這在佛教的發展中，會明顯的表顯出來！

卷003

一

佛滅以後，佛教界的第二件大事，是毘舍離的七百結集。這一次結集，起於耶舍迦乾陀子。他在跋耆族的毘舍離，見到了「十事非法」，主要是跋

耆族比丘以銅鉢向信眾乞取金錢。耶舍認為不合佛制，在信眾面前，指證乞求金錢的非法，這可引起了跋耆比丘的反感，將耶舍驅擯出去。耶舍到西方去，到處指斥跋耆比丘的十事非法，邀集同志，準備到東方來公論。跋耆比丘知道了，當然也多方去宣傳，爭取同情。後由西方來的七百位比丘，在毘舍離集會。採取代表制，由東西雙方，各推出代表四人，進行論決。結果，跋耆比丘的十事，被判為非法。

七百結集的論定「十事非法」，為現存各部律的一致傳說，可見當時的佛教，雖有學團分化的情形，還沒有發展到宗派對立的階段。據《僧祇律》說：事為「佛涅槃後」。《五分律》、《四分律》，作「佛泥洹後百歲」，意思是：佛滅後一世紀；佛教一向以佛滅紀年，總是說佛滅一百年、二百年等，《善見律》解說為恰好第一百年，就未免誤會了！《有部律》說「佛涅槃後一百一十年」，那是近於《異部宗輪論》說，看作阿育王時代的事。但這是不對的，七百結集應早在阿育王以前。應解說為：在佛滅一百年以內(參閱拙作〈佛滅紀年抉擇談〉)。

屬於上座系統的律典——《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》、《十誦律》，所說大致相同；今依之而論述。《大眾律》與《根本說一切有部律》，雖同樣的判決十事為非法，而敘述的人事，頗有些出入，這留到末後去說明。

二

七百結集，是東方與西方比丘間的異議，所以先從東西方說起。佛時，以東方摩竭陀國的王舍城，西方憍薩羅國的舍衛城，為兩大重鎮，相去四十五由旬（一由旬約合三十里）。佛陀晚年，多住舍衛城，因而遊化東方的提婆達多，向佛「索眾」，引起了破僧事件(參閱拙作〈論提婆達多之破僧〉)。一直追隨佛陀的阿難，由於多住西方，也與久住東方的大迦葉，存有多少歧見（參閱拙作〈阿難過在何處〉、〈論王舍城五百結集〉）。這一情勢，佛滅後逐漸嬗變。在東方，摩竭陀的首都，由王舍城移到恆河南岸的華氏城，與恆河北岸相距五由旬的毘舍離，遙遙相望。七百結集時代，東方佛教的重

心，以毘舍離為首；而跋耆族比丘為東方系的主流。在西方，舍衛城衰退了，佛教向西擴展，摩偷羅的佛教，逐漸隆盛起來，成為西方佛教重鎮。摩偷羅距離舍衛城，約四十由旬，東西的距離更遠了。佛在世時，摩偷羅的佛法，並不發達，傳說：「末土羅城有五種過失：一者土地不平，二者處饒荊棘，三者瓦石充滿，四者人民獨食，五者多諸女人，所以（釋尊）不入此城」(《根有書藥事》一〇)。這是一片荒瘠的邊地，但已預記了此地佛教的未來隆盛。《增支部》(五．二二〇)也有摩偷羅五失的傳說。摩偷羅城外，有優樓漫荼山（或作烏盧門荼山、牟論陀山），初由那吒、婆吒弟兄，在這裡建寺，負有盛名(《阿育王傳》三；《根有律藥事》九等)。該寺的建設，是阿難弟子商那和修的時代。還有優尸羅山、阿吁恆河山，都為後來西方大德的道場。

佛滅以後，比丘們雖多少有不同的意見，但大家依法修行，也以律持身，和合共住，並無強烈的宗派對立。以阿難來說，佛滅以後，大迦葉(《雜阿含經》四一．一一四四；《相應部》一六一一)、優波離(《四分律》五七等)雖對之總是有點不調和，也不成大問題。王舍城結集以來，大體上大家尊重僧伽的意思，尊敬大迦葉；說到律，推重優波離；說到法，推重阿難，成為一般公認的攝導僧伽的大德。從傳記上看來，王舍城中心的佛法——阿難與優波離的弟子，漸向西方宏化，而建樹了西方佛教重心摩偷羅的佛教。如阿難的弟子商那和修，再傳弟子優波笈多(見《阿育王傳》等)；優波離的弟子陀娑婆羅(《大眾律》三三)；四傳弟子目犍連子帝須(《善見律》)，都是以摩偷羅為住處而向外開展的。阿難自身，經常以王舍城、華氏城、毘舍離為遊化區；他的晚年，特重於東方。所以阿難入滅，他的遺體——舍利，有分為兩半為華氏城與毘舍離所供養的傳說(《阿育王傳》四；《根有律雜事》四〇；《西域記》七；法顯《佛國記》)。這表示了阿難晚年的弘法，得到了恆河兩岸的一致尊敬。阿難晚年的化導，對東方佛教，無疑會給予深遠的影響！

三

七百結集中的西方比丘，引起問題的是耶舍伽乾陀子，有部傳說為阿難弟子（《善見律》的譯名不統一，極易引起誤會）。從他所爭取的同道所代

表的佛教來說，是屬於西方系的。支持耶舍的同道，論地點，有波利耶比丘、阿槃提比丘、達嚫那比丘。最有力的支持者，是摩偷羅的三菩陀、薩寒若的離婆多。波利耶比丘，《銅鍱律》說六十人；《五分律》說共九十人；《十誦律》也說波羅離子比丘六十人。在當時，被稱為「波夷那、波梨二國比丘共諍」(《四分律》)。在這次爭議中，波利耶比丘首先支持耶舍，這可見波利耶比丘的重要性了。傳說當時波利邑比丘都是頭陀行者，或糞掃衣者、常乞食者。在經律中，早在佛世，波利邑比丘即以頭陀苦行著稱(《雜阿含經》三三．九三七；《銅鍱律．小品．迦稀那衣犍度》)；到那時，還保持重頭陀苦行的風格。《銅鍱律》及《五分律》曾說：佛在毘蘭若（屬拘薩羅）三月食馬麥，販馬人是從波利耶來的(《五分律》一)；波利耶比丘從沙祇到舍衛城來（《五分律》四、二二）；有估客從波利到拘薩羅來(《五分律》二〇)。這可以推見波利耶比丘是從西方來的。考《西域記》（四），有波利夜呾囉，在摩偷羅西五百里，應為今 Alwar 地區。阿槃提的首府優善那，即今 Ujjain。達嚫那譯義為「南」。在早期經律中，有南山、南路。南山在王舍城以南，今 Sona River 上流地區。南路即達嚫那，總是與阿槃提一起說到，而又說在阿槃提以後，所以應為阿槃提以南。法顯《佛國記》說到達嚫的大伽藍，與玄奘所傳(《西域記》)的南憍薩羅相合。當時佛法向西南的開展，已有了重大成就。摩偷羅本為佛教「中國」的邊緣；阿槃提為邊地；而現在已能起而與東方——「中國」相爭衡。西南佛教的隆盛，明白的表現出來。

主持公論而要取得勝利，在以上座為重的當時，非有聲望卓著的大德，是不能成功的。所以耶舍到摩偷羅的阿吁恆河山，懇求三菩陀舍那婆斯相助；這就是阿難弟子商那和修，向西方宏法，勸發那吒弟兄建立寺院的大德。還有離婆多，「多聞通達阿含，持法持律持母」(《銅鍱律》)；「得慈心三昧，有大眷屬」(《五分律》)；「梨婆多大法師，難問阿毘曇」(《十誦律》)：這是一位博通三藏，聲望卓著，有眾多弟子的大法師。《十誦律》說梨婆多在薩寒若；《銅鍱律》說在薩寒若會到了他；《五分律》說在拘舍彌；《四分律》說求離婆多於婆呵河邊，又約會共從婆呵河出發。雖然傳說不同，其實地域相近。依《增支部》(六．四六，一〇．二四、八五)所說，薩寒若

屬支提國，支提與拘睒彌為鄰；拘舍彌在今 Allahabad 西南三十一哩的 Kosam 村。支提在拘舍彌以西；現有 Bewt 河，應即《四分律》說的婆呵河。薩寒若應在該河流入閻浮那河處附近，因為離婆多從此沿河而下毘舍離；毘舍離的跋耆比丘，也曾由水道來見離婆多。離婆多遊化的中心區，在拘舍彌附近的薩寒若。論地點，在東西方的中間；約學行風格，也與西方系不完全相同。離婆多代表了中間（偏西）系，所以為東西雙方所極力爭取的大德；在這次會議中，有左右教界，而起著決定性的作用。拘舍彌一帶，與阿難、闡那，有深切關係。離婆多本來不願意參與此一論諍，所以聽說耶舍他們要來找他，他就預先離開了那裡(《銅鍱律》、《四分律》)。然而非獲得離婆多的有力支持，不可能取得勝利，所以耶舍與三菩陀，不遠千里而一程一程的追蹤而來。依《銅鍱律》，離婆多初在須離，雖未能確指所在，但一定在摩偷羅與僧伽賒之間。因為佛在毘蘭若（屬拘薩羅，近雪山）三月安居後，也是經須離而到僧伽賒，伽那慰闍的。離婆多先走一步，到了僧伽賒，耶舍追蹤而來，可是又遲了一步，離婆多已去伽那慰闍了。僧伽賒是佛從天而下處，在今 Etawah 洲的 Sankisa。伽那慰闍即奘譯的羯若鞠闍——曲女城，在今 Kanauj。離婆多的行蹤，是向東偏南走。以後又經過優曇婆羅，阿伽樓羅；耶舍一直追蹤到薩寒若，才見到了離婆多。離婆多為耶舍的至誠所感動，才答應幫助他。於是集合了波利耶比丘，阿槃提比丘，達嚫那比丘；還有摩偷羅比丘，離婆多的學眾，總有七百比丘，沿恆河東下，以盛大的陣容來到毘舍離。

四

毘舍離比丘，是跋耆族，譯義為金剛。跋耆族分布的地區極廣，由毘舍離向北，一直到波波以南的負彌城，還是跋耆族，如《中阿含經》(三六)《地動經》說「金剛國，城名曰地」，地即負彌的義譯，屬於跋耆。由毘舍離「東北行五百餘里，至弗栗恃國」(《西域記》七)，弗栗恃為跋耆梵語的對譯。弗栗恃「周四千餘里」；西北去尼泊爾千四、五百里；從該國的「東西長南北狹」而論，約從今 Purnes 北部，向東到 Goalpara 一帶，位於錫金、不丹以南，古稱央掘多羅（北央伽）。可見跋耆族的區域極廣。這次論爭，

被稱為「波夷那、波梨二國比丘共諍」(《四分律》)。考《五分律》有波旬國，即波夷那的音譯。佛涅槃前，受純陀最後的供養，是波波國。但在白法祖譯的《佛般泥洹經》(上)、東晉失譯的《般泥洹經》(上)，都作波旬國，可見波夷那為波旬的異名（經律中，每有同一地點，有不同名稱）。波波——波夷那與拘尸那相鄰，都是摩羅族，譯義為力士。當時的論爭，波夷那比丘起著領導作用，這可以想見，由於佛在拘尸那入滅，引起該一地區佛教的隆盛。雖東方佛教的中心區在毘舍離，而波夷那比丘卻是東方的中堅。

這一次論爭，跋耆、波夷那比丘，向外爭取僧伽的同情支持，所持的理由，著重於地域文化。如《銅鍱律．小品．七百結集犍度》說：「諸佛皆出東方國土。波夷那比丘是如法說者，波利耶比丘是非法說者。」《四分律》作：「波夷那、波梨二國比丘共諍。世尊出在波夷那國，善哉！大德！當助波夷那比丘。」《十誦律》作：「諸佛皆出東方，長老上座莫與毘耶離中國比丘鬪諍。」這意思說：釋尊出於東方，所以一向是邊地的波利耶（阿槃提、達嚫那）比丘，不能正確理解佛的精神、佛的意趣。論佛法，應以東方比丘的意見為正，應該支持東方波夷那比丘。釋尊並無地域觀念，平等的對待十方比丘，這是毫無疑問的。但從文化的傳統影響來說，釋迦族——東方的聖者，應多少受到釋迦——東方文化特性的陶冶。以這點來說，釋迦族及東方人民，應該更易於理解，更正確的契合佛的真精神。這樣，東方比丘宣示的理由，也就不無意義了！但當時的東方比丘，是否與釋迦族有關？釋尊誕生於釋迦族的迦毘羅衛；約當時的政治關係說，附屬於憍薩羅，不妨說佛出憍薩羅，這是無疑的事實。所以，以「佛出東方」為理由，已多少感到希奇。而如《四分律》所說「世尊出在波夷那」，更使我們驚異了！釋迦族與跋耆、波夷那有何關係，而東方比丘以此為理由而爭取比丘僧的同情呢？

考究起來，釋族與跋耆等東方民族，有著密切關係。一、佛在王舍城乞食，為一婆羅門所訶拒：「住！住！領群特慎勿近我門。」(《雜阿含經》四．一〇二)《別譯雜阿含經》(一三．二六八)與「領群特」相當的，為「旃陀羅」，可見佛被婆羅門看作卑賤的階級了。巴利文典與此相當的，為《小部》的《經集》(一．七)，「領群特」或「旃陀羅」一詞，作 Vasalaka，即毘

舍離人。正統的婆羅門，對東方的毘舍離人，確乎是一向輕視的。佛出迦毘羅衛而被稱為毘舍離人，一定是容貌、語言等相同（或近似），也就是同一民族的分支，這才會被稱為毘舍離人。可稱為毘舍離人，那更可稱為波夷那人（與迦毘羅衛更近）了！在跋耆與波夷那人看來，佛是出在他們這一族系的。

二、《長阿含經》的《種德經》(一五．二二)、《究羅檀頭經》(一五．二三)，有六族奉佛的傳說，六族為：釋迦、俱利、冥寧、跋耆、末羅、酥摩。釋迦，為佛的本族。俱利，即《西域記》(六)藍摩國的民族。俱利與釋迦族，最為密切，傳為釋迦的近支。首府天臂城，《雜阿含經》(五．一〇八)即作「釋氏天現聚落」。與釋族互通婚嫁（釋族素不與異族結婚(《五分律》二一)），如佛母摩耶、夫人耶輸陀羅，都是拘利族。冥寧，《長阿含經》(一一)《阿瓮夷經》，說到「冥寧國阿瓮夷土」。《四分律》(四)作「彌尼搜國阿奴夷界」；《五分律》(三)作「彌那邑阿瓮林」。冥寧的原語，似為Mina。阿瓮夷即釋尊出家時，打發車匿還宮的地方，在羅摩東南境(《西域記》六)，近拘尸那。在巴利經律中，與冥寧相當的，是 Malla（摩羅）。自此以東，就是拘尸那與波波等摩羅族。但六族中，冥寧與末羅（即摩羅）並列，從音聲，區域來說，都可推斷冥寧為摩羅的音轉，摩羅族的分支。跋耆為摩羅東南的大族，已如上說。酥摩，為七國中的數彌（異譯速摩、蘇摩等），巴利語 Sovīra，梵語蘇尾囉，即喜馬拉耶山區民族，一般認為即今尼泊爾一帶。《長阿含經》特地說到這六族信佛，都是恆河以北，到喜馬拉耶山區民族，意味這六族的特別信奉。七百結集中的東方比丘，也就是這六族比丘的教團。

三、釋尊被稱為「釋迦牟尼」，意義為釋迦族的聖者。而佛的堂弟，多聞第一的阿難，竟被尊稱為「毘提訶牟尼」——毘提訶族的聖者(《相應部》一六．一〇；《雜阿含經》四〇．一一四三；《小部．譬喻經．獨覺譬喻》)。毘提訶為東方的古王朝，有悠久的傳統。《奧義書》與業力說，都在毘提訶王朝發達起來。毘提訶的首府彌絺羅，在恆河北岸，毘舍離「西北減二百里」(《西域記》七)。毘提訶王朝解體，恆河南岸的摩竭陀國，尸修那伽

王朝興起。據《普曜經》(一)、《大方廣莊嚴經》(一)，摩竭陀王族也是毘提訶族。而北岸的毘提訶族，散為跋耆、摩羅、拘利、釋迦等族。阿難晚年遊化於東方，受到恆河兩岸（摩竭陀、跋耆等）民族的崇奉：被稱為「毘提訶牟尼」，即毘提訶族的聖者。確認跋耆等東方民族，與釋族有密切關係(參閱拙作〈佛教之興起與東方印度〉)，那麼釋尊被稱為毘舍離人、波夷那人；阿難被稱為毘提訶的聖者，也就覺得確實如此了。

東方比丘以民族文化為理由，以佛教的正宗自居，實與佛世的釋族比丘中心運動相近。闡陀說「佛是我家佛，法亦是我家法」，「汝等不應教我，我應教汝等」；這豈非與「諸佛皆出東方，長老上座莫與毘耶離中國比丘鬪諍」的意境一致嗎？釋族比丘，自提婆達多「索眾」，變質為破僧而失敗，阿難受到大迦葉學團的壓制，釋族又以毘琉璃王的征服而受慘重的損害，不免一時衰落，而造成重律的（或苦行的）上座佛教的隆盛。但經阿難晚年，長期在東方宏化，逐漸促成東方民族，也可說泛釋族佛教的興盛與團結。七百結集中的東方比丘，繼承了這一傳統。阿難從佛二十五年，深受釋迦族聖者（釋迦牟尼）宗風的陶冶，如尊重大眾的（佛自己不以統攝者自居；阿難答雨勢大臣的疑問，最足以表達此意），正法中心的，律重根本的，男女平等的，闡揚法義的，少欲知足而非頭陀苦行的，慈悲心重而廣為人間化導的。這次諍議中的「十事」——「器中鹽淨，兩指淨，近聚落淨，住處淨，後聽可淨，常法淨，不攪乳淨，闍樓伽酒淨，無緣邊坐具淨，金銀淨」（此依《銅鍱律》，諸部律小有出入），除金銀戒外，盡是些衣食住等瑣細規制。跋耆比丘的容許這十事，實只是繼承阿難所傳如來的遺命，「小小戒可捨」的學風而已。

五

西方的上座們，經驗豐富，懂得論諍的勝負關捩所在。如對於離婆多的爭取，千里追蹤，真做到仁至義盡。又如七百比丘到了毘舍離，三菩陀與離婆多，首先訪問當時東方的第一上座一切去（或譯樂欲）。首先交換意見，而取得一切去的支持。再看東方系比丘，顯然是差多了。他們也知道離婆多的重要，遠道去拜訪，但重在爭取離婆多的上首弟子（這一著，最是壞事）

，想以弟子們來左右離婆多的意見。這不但以「佛出東方」為號召，對離婆多來說，並無民族的共同感；而爭取他的弟子，更刺傷了離婆多。結果，離婆多驅逐了少數弟子，而自己作了西方的忠實同道。還有一位名沙藍的長老，本是東方系的。據說：他在獨自考慮中，受了天神的啟示，而認定東方為非法非律。沙藍改變了主意，東方比丘們並不知道，還推選他做代表，這怎能不失敗呢！又如一切去長老，也不曾能推重他、取得他的支持。總之，東方系但知人數眾多，想以多數來決定一切。但這樣的人多口雜，是不適宜於討論的。於是雙方推選代表，取決多數；一切去、沙藍、離婆多，都贊同西方的主張，而東方不能不失敗了。尊重僧伽的公決，東方也不能不接受十事為非法（《僧祇律》也這樣說）。但這是東方系最後的失敗，大眾的力量，越來越強，不久終於不受上座的節制而獨立成部了。

六

七百結集的爭議，起因於「乞求金銀」（《僧祇律》只此一事）。在《波羅提木叉》——《戒經》中，並沒有「乞求金銀戒」（學處），這是值得注意的事！這不是說比丘可以乞求金銀，而是說：可乞求與不可乞求，是次要問題，主要是比丘們可否受取金銀，也就是可否持有（私有）金銀等貨幣。對於這點，想略為論列。

在《戒經》中，與金銀有關的，屬於尼薩耆波逸提的有三戒（學處），屬於波逸提的一戒（捉取他人遺落的金寶）。屬於尼薩耆波逸提的三戒是：不得受取金銀；不得出納求利；不得販賣。販賣，即一般的商業。出納求利，是貿易金銀（如現在的買賣黃金、美鈔、股票，以求利潤）、抵押存放生息。這可見比丘是容許持有金錢的；否則也就不會有販賣、出納求利了。現在，專門來說不得受取金銀的實在情形。

統觀各部廣律，對於金銀錢等（貨幣），有「淨受」與「不淨受」的二類。不淨受，是不如法的受取，犯尼薩耆波逸提。這是說，不如法受取的金錢，應該捨（尼薩耆）去。不如法受取的過失，應該向僧眾懺悔（波逸提）。對於不淨受的金錢，應該「捨」，是怎樣的捨呢？中南部舊傳的《僧祇律》、

《五分律》、《銅鍱律》，是比較嚴厲的。依《五分律》(五)說：凡受取而不淨的，「應僧（四人以上）中捨，不得（捨）與一、二、三人」。捨給大眾，大眾也還是不要，委派一位比丘，把金錢拿去丟在河裡、坑裡。這似乎相當的嚴厲，而事實卻並不如此。被委派的比丘，不必丟棄，也不用向僧眾請示（請示，那就行不通），可以自己作主（論理，這是非法的），「使淨人以貿僧所（須）衣食之物來與僧，僧得受。若分者，唯犯罪人不得受分」。淨人買了東西來，大眾心照不宣，就共同受用了！我想，這也許是金錢的得來不易，說丟棄，未免不合實際，才有這表面上丟棄，而暗地裡受用的現象。戒律流於形式、虛偽，這是最不足取法的了！《僧祇律》(一〇)與《五分律》，原則上相近，似乎真實些。《僧祇律》沒有作形式的丟棄，而是「僧中捨已，不得還彼比丘，僧亦不得分。若多者應入無盡藏中」。無盡藏，是寺院的公有經濟機構，對外存放而收取利息。多的捨入無盡藏，少的用作四方僧臥具等。《僧祇律》是嚴格的，更近於古制的。

流傳於北方的《有部律》、《四分律》，對於不淨受的金錢，處理的態度是寬容的多了！依《四分律》(八)，不淨受的金銀錢等，也是要捨的，但並非捨給僧眾，而是對一位守（護僧）園人或歸依佛法的優婆塞說：「此是我所不應，汝當知之。」這就是捨。既然是守園人或優婆塞，是明白這一「作法」的意義的，所以，「若彼人取還與比丘者，比丘當為彼人物故受，勅淨人使掌之」。這是說，比丘已經捨了，守園人或優婆塞（為比丘作淨人的），會還給比丘的。那時，就不要以為這是自己的，要作為是對方所有的金錢，叫他管理。自己什麼時候需要，就什麼時候向淨人索取物品。這樣的「淨施」一番，不淨受來的金銀，就可以想作別人的而等於持有了，也就是不淨的成為淨了。有部《十誦律》(七)、《薩婆多毘尼毘婆沙》(五)態度更寬容些。先將金銀等分為「重寶」與輕物：鐵錢、銅錢……木錢，如不淨而受了，犯突吉羅。這是不必捨的；可見低值的鐵錢、銅錢，是可以（自己）持畜的了。金銀（琉璃、瑪瑙）等重寶，重價的貨幣，是應該捨的，但又分多與少。數目太小，那就「少應棄」，丟了就是捨。如多呢，與《四分律》一樣，捨給「同心（知心、知己）淨人」，而事實上仍舊屬於自己所受。總之，《五分

律》等是捨給大眾，不再為本人所有；而《四分律》等是捨給知心的淨人，實際上還是屬於本人。

上面所說，是對於「不淨受」的處置辦法。但怎樣是「不淨受」，怎樣才是「淨受呢」？如有布施金銀錢，而「比丘自捉金銀及錢，若使人捉，若發心受」(《五分律》五)，就是不淨受。《四分律》說五種取：手拿也好，用衣服拿也好，要施者把錢放在衣角（在中國當然是衣袋了）裡也好，放在地上也好，叫淨人拿也好，總之，如自己想受取這些金錢，看作自己所有的，那就是「不淨受」，犯尼薩耆波逸提。這應該是佛制的本意。原始的出家特性，是捨離夫婦等家庭關係及捨棄私有的財物，而過著乞化的生活，名為比丘。所以佛制，除生活的必需品而外，比丘不得受取金銀等（珍寶）貨幣。不得受取，當然不必說「乞求」了。「不得捉取」，中國習俗以為兩手不能拿錢，早就誤解了！然而這一原則，在實施起來，是非常困難的。我們的生活必需，飲食最簡單，當天乞食為生就得了。就是乞不到，餓一天也沒有什麼了不起。但其餘的衣、醫藥、旅費，到臨時乞化，有時會發生困難的。而且，有的信眾施衣、施藥，所施的金錢（這可能信眾的事務繁忙；對僧眾來說，也可以買得更適合些），難道就不要嗎？這就產生佛教特有的「淨人」制。每一比丘，應求一「執事」的淨人。這或是寺內的「守園人」，或是歸依的優婆塞（現在泰國都是少年），請他發心代為管理。如得到淨人的答應，那就好辦了。如《根本說一切有部毘奈耶》(二一)說：「若有他施衣價，欲須便受；受已，即作彼人物心而持畜之。」除了有部的特別方便外，一般是：比丘不能作自己物想，不能自己拿，也不能叫淨人拿走。只能作為別人的東西，而對淨人說：「知是！看是！」叫淨人看到金錢，叫淨人知道，淨人是懂得代為拿去，而不要明說的。這樣才是淨受，不犯。

可是，問題又來了。如還沒有淨人，或者淨人不在場，那怎麼辦呢？據《善見律》(一五)看來，那只有留著等待淨人或佛教的信眾了。但如時間不早，又沒有人來，不知道應該怎麼辦？一切仰賴淨人，到處有淨人跟著，這在古代印度，也就不可能完全做到。《根本說一切有部毘奈耶》(二一)，據一般來說，也是「應使人持，不應自捉」的。但另有一套非常方便的辦法，

比丘自己把金銀受過來。「受已，持物對一苾芻作如是語：具壽（即長老）！存念！我苾芻某甲，得此不淨物，我當持此不淨之物，換取淨財。如是三說，隨情受用，勿致疑心！」換句話說，不妨自己先拿了，只是向別的比丘申明，這就是淨受。北方的有部，對於鐵錢、銅錢，是不犯捨墮（犯突吉羅），是可以持有的。即使是金銀，也可以自己捉取、自己保存。只要不作私人所有想，向別的比丘申明，就稱為淨。有了這種制度，北方有部比丘，大概都是自取自持。有部比丘來我國的最多，中國僧眾沒有淨人制，很少手不捉金銀，大概是深受一切有部的影響吧！滿益大師也覺得：「懷素所集羯磨，亦復採取此法。此在末世，誠為易行方便，斷宜遵奉矣。」(《重治毗尼事義集要》五)

有部律師，我國的四分律師——懷素、滿益，雖推重這一自己拿、自己持有的辦法，認為清淨，但從佛制「不得自手捉」的明文來說，總不免感到有點問題。有部的化區，淨人制並不普遍，這才不能不有通變辦法。其實，淨人制也是問題多多。淨人受取的金錢，略分二類：一、完全由淨人保藏；一、由淨人拿來放在比丘房裡。這都有時會發生困難的，如放在比丘的房裡，「若比丘多有金銀錢（而）失去」(《僧祇律》一〇)，或是被人偷去，也許是藏在那裡而自己忘記了。比丘平時不能手摸錢，不見了，也不能翻箱倒籠去找的。找到了，是犯尼薩耆波逸提的。這因為，原則上不能說是自己的錢呀！想作自己的錢而去找，就犯了。如放在淨人那裡呢，到要衣要鉢時，可以去向淨人求索（衣鉢，不是索錢）。如淨人不買給比丘呢，可以明白的向他求索三次。再不給，可以一聲不響的，到淨人面前去三次。再不給呢！如再去求索，求到了犯尼薩耆波逸提。因為原則上，這不是比丘的錢呀！所以如三索三默而還是不給，或請別的長老去說，或向布施的施主去說；讓施主知道了去索回。這一制度，除了比丘真能心無繫著，否則是糾紛不了。即使不起糾紛，也會氣憤不過、增長煩惱。論理，金錢不是比丘私有的，所以沒有法律上的保障。比丘也不許強索，不免助長了淨人吞沒金錢的風氣。

原則上，比丘私人不應該持有金錢，而在人事日繁、貨幣越來越重要的社會中，事實上又非持有不可。沒有錢、有錢，都是夠麻煩的！律制的根本

意趣，是不得私有，當然也不得乞求。但在實際情況中，不得私有，已經過「淨施」而成為可以持有；不得乞求，當然也要演化為清淨的乞求了！跋耆比丘的乞求金銀，是這樣的：逢到六齋日，信眾們來寺院禮佛、聽法。拿放滿了水的鉢，放在多人集坐的地方，「指鉢水言：此中吉祥！可與衣鉢革屣藥值」。這是公開的乞求、為眾的乞求，將布施所得的金銀，均平的分給比丘們。這是在東方經濟的日漸繁榮、貨幣流通越來越重要的情況下，適應環境而有的新的作法。無盡藏的制度，也是起源於毘舍離的。西方的上座們，忘記了比丘不得受畜金銀的根本意趣，自己早已從「淨施」而成為可以受畜，看作如法如律。對於不太習慣的公開乞求，心裡大不滿意，這是當時東西方爭執的主要問題。

在《波羅提木叉》中，沒有不得乞求金銀戒，而是不得受畜金錢。當時的西方比丘，雖引用這「不得受取金銀」學處（戒），而其實是引用《摩尼珠聚落主經》(《雜阿含經》三二．九一一；《相應部》四二．一〇)。在某次王臣間的閑談中，摩尼珠聚落主以為：釋子是不應乞求金銀的。佛知道了，就告訴比丘們：「汝等從今日，須木索木，須草索草，須車索車，須作人索作人，慎勿為己受取金銀種種寶物。」這一經文，還是著重在不應「受取」；因為可以受取（如衣鉢等），也就可以乞求了！受取與乞求，在佛的律制來說，毫無差別。西方比丘容許「淨施」的受取，而堅決反對清淨（水淨）的乞求，從《摩尼珠聚落主經》來說，可能是適應西方社會的一般要求，但忽略了適應於東方民族間的佛教情況。總之，不得乞求金銀，是律無明文規定，規定的是「不得受取金銀」。東方以為，既可以受取，就可以乞求。西方卻容許受取，而不許乞求。「如法如律」，原是不大容易明白的。我一向不曾好好的研究它，也就說不出究竟來。近十年來的中國佛教，似乎越來越重律了！希望有人能作深入的研究，因為這是僧制的一大問題。

七

大眾部的《僧祇律》，但說乞求金銀一事，對東西方的爭議經過，非常簡略。大眾部是東方的學派，所以不願多說吧！七百結集的大德，除耶舍（又作耶輸陀）而外，有優波離的弟子陀娑婆羅（這實在是優波離的二位弟子

，而被誤傳為一，留待別考），這就是《銅鍱律》所傳的陀寫拘。《僧祇律》是東方系的，所以對持律耶舍——七百結集的發起者，表示非常的輕視，曾譏諷「耶舍制五波羅夷」，說他不明戒律(《僧祇律》三〇)。

從摩偷羅傳出的有部舊律——《十誦律》，對七百結集的記述，大體與上座系各律相同。但發展於迦濕彌羅的《根本說一切有部毘奈耶雜事》(四〇)，所說大有出入。據《雜事》說：從佛世的大迦攝波（即大迦葉），傳阿難、奢搦迦（同時還有末田地那）、鄔波笈多、地底迦、黑色、善見，「如是等諸大龍象皆已遷化。大師圓寂，佛日既沉，世無依怙，如是漸次至一百一十年後」，有七百結集。奢搦迦就是三菩陀舍那婆斯；鄔波笈多就是優婆毬多；從大迦葉到優婆毬多，是根據《阿育王傳》的五師相承。奢搦迦就是三菩陀，為七百結集中的重要大德。鄔波笈多與阿育王同時。這樣，怎會又傳地底迦等三代，才是佛滅一百一十年呢！這是晚期的七世付法說，《雜事》把它編於七百結集以前，實在錯誤之極！不足採信！

卷004

阿難過在何處

一

阿難稱「多聞第一」，為佛的侍者，達二十五年。在這漫長的歲月裡，敬事如來，教誨四眾，始終是不厭不倦。明敏慈和，應對如法，在佛的大弟子中，是一位值得尊敬的聖者！

以律典為主的傳記，大同小異的說到：阿難侍從如來，到拘尸那，佛入涅槃。那時，長老大迦葉率領五百位大比丘，遠遠的趕來參預荼毘大典。大迦葉當時發起選定五百位大比丘，在王舍城結集法藏。在發起結集時，阿難幾乎為大迦葉所擯棄。在結集過程中，大迦葉所領導的僧伽，對阿難舉發一連串的過失。阿難不承認自己有罪，但為了尊敬僧伽，顧全團體，願意向大眾懺悔。如來在世時，阿難是樣樣如法的（僅因優陀夷而為佛呵責過一次）

；如來涅槃沒有幾天，就被舉發一連串的過失，這是不尋常的，有問題的！民國三十年，我在〈哌嘩文集序〉，就指出大迦葉與阿難間，有著不調和。我還以為兩人的個性不同，但現在看來，這裡面問題很多呢！阿難受到責備，到底是些什麼過失？研究這一連串的過失，就充分明白這是什麼一回事，發見了僧團的真正問題。這是佛教史的重要關節，讓我不厭煩的敘述出來。

阿難受責，載於有關結集的傳記；各派所傳，大同小異。一、南傳《銅鍱律．小品．(一一)五百犍度》，有五突吉羅（或譯惡作）。二、化地部《五分律》第五分之九〈五百集法〉(三〇)，有六突吉羅。三、摩偷羅有部舊傳《十誦律．五百比丘結集三藏法品》(六〇)，有六突吉羅。四、大乘中觀宗《大智度論》(二)，有六突吉羅。論文僅出五罪；與《十誦律》相同，只是次第先後而已。五、大眾部《摩訶僧祇律．雜跋渠》(三二)，有七越毘尼罪（即突吉羅罪）。六、法藏部《四分律》第四分〈五百集法毘尼〉(五四)，有七突吉羅。七、《毘尼母經》(四)，有七過，但僅出不問微細戒及度女人出家二事。八、白法祖譯《佛般泥洹經》(下)，有七過，但只說到不請佛住世。七、八兩部經律，大抵與五、六相近。九、迦溼彌羅有部新律——《根本說一切有部毘奈耶雜事》(三九)，有八惡作罪。十、《迦葉結經》有九過失，與《雜事》同。此外，《撰集三藏及雜藏傳》（安世高譯），只說了重要的四事。在這些或多或少的過失中，可歸納為三類：一、有關戒律問題；二、有關女眾問題；三、有關侍佛不周問題。真正的問題，是不問微細戒及請度女眾，所以《毘尼母經》只提到這兩點。《銅鍱律》、《五分律》、《十誦律》，都以不問微細戒為第一過；而《四分律》等，都以請度女人為第一。大抵當時阿難傳佛遺命——「小小戒可捨」，這一來，引起了大迦葉學團的舊痕新傷；這才一連串的舉發，連二十年前的老問題，也重新翻出來。

這些或多或少的過失，總列如下。但眾傳一致的，僅一、二、五、六——四事。

一、不問佛小小戒

二、請佛度女人出家

三、聽女人先禮致汙舍利（佛身）——《四分律》與《僧祇律》作不遮女人禮佛致汙佛足；《雜事》及《迦葉結經》作以佛金身示女人致為涕淚汙足

四、以佛陰藏相示女人

五、不請佛久住世間

六、佛索水而不與——《雜事》作以濁水供佛

七、為佛縫衣而以足躡——《雜事》作浣衣；《十誦律》作擘衣

八、佛為說喻而對佛別說——《迦葉結經》作他犯他坐

九、命為侍者而初不願

二

阿難被責的真實起因，是阿難在結集大會中，向大眾傳達了釋尊的遺命：「小小戒可捨」。據傳說：什麼是小小戒，由於阿難沒有問佛，所以法會大眾，異說紛紜。結果，大迦葉出來中止討論，決定為：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之。」(《五分律》三〇)什麼是小小戒，既然大家莫衷一是，那不如奉行如來的一切律制。已制的不得捨除，沒有制的不得再制，那是怎樣的忠於佛制！然而，「小小戒可捨」，到底是釋尊最後的遺命。所以大迦葉的硬性決定，不免違反佛陀的本意。為了這，大迦葉指責阿難，為什麼沒有詳細問佛，犯突吉羅罪。這一問題，導火線一樣，大迦葉接著提出一連串的指責。所以阿難的被責，決不只是為了沒有問明白，而更有內在的問題。

什麼是小小戒？小小戒，或譯微細戒；雜碎戒；小隨小戒；隨順雜碎戒禁。在結集法會上，雖並沒有定論，但在各家律典中，都曾給予明白的解說。

一、一切戒法(《十誦律》一〇；《鼻奈耶》七；《薩婆多毘尼毘婆沙》六)

二、除四事(《根有律》二七；《薩婆多部律攝論》九；《二十二明了論》)

三、除四事十三事(《僧祇律》一四；《四分律》一八)

四、除四事十三事二不定法(《五分律》六)

如照第一類(《十誦律》等)解說，那佛說「小小戒可捨」，不等於全部取消了律制嗎？這是決無可能的。那怎麼會作這樣的解說？這無非強化反對「小小戒可捨」的理由。照這類律師的看法，小小戒可捨，那就等於取消了一切律制！所以凡主張小小戒（雜碎戒）可捨的，就是不重律，不持戒的比丘。這一推論，是有充分根據的。比較有關五百結集的各家廣律，阿難的傳達佛說，有二類不相同的句法。一、如《僧祇律》的「我當為諸比丘捨細微戒」；《四分律》的「自今已去，為諸比丘捨雜碎戒」；《有部雜事》的「所有小隨小戒，我於此中欲有放捨，令苾芻僧伽得安樂住」。看起來，這是為了「苾芻僧伽得安樂住」，而作無條件的放捨。其實是襯托出捨小小戒的過失，而刻劃出那些主張捨小小戒的醜惡。原來，小小戒可捨，在現存的律典中是被看作非法的。如大迦葉在來拘尸那途中聽到跋難陀說：「彼長老（指佛）常言：應行是，不應行是（即律制）；應學是，不應學是。我等於今始脫此苦，任意所為，無復拘礙。」(《五分律》三〇)這裡的不再持律，無復拘礙，不就是捨小小戒，得安樂住嗎？但這是大迦葉所反對，為此而發起結集的。又如波逸提中的輕呵毘尼戒（學處）也是說：「用是雜碎戒為？半月說戒時，令諸比丘疑悔熱惱，憂愁不樂。」(《十誦律》一〇)這是說，這些雜碎戒，使人憂愁苦惱，所以不必要它。這豈非與捨小小戒，令僧安樂一致！大迦葉為此而決定了發起結集毘尼，而阿難竟公然傳達如來的遺命「小小戒可捨」，這簡直與大迦葉為難。明瞭大迦葉與律師們的見地，根本不同意小小戒可捨，那對一連串的責難阿難，也就不覺得可怪了！

二、另有一類不同的句法，如《十誦律》說「我般涅槃後，若僧一心和合籌量，放捨微細戒」；南傳《銅鍱律》及《長部》(一六)《大般涅槃經》說「我滅後僧伽若欲捨小小戒者，可捨」；《毘尼母經》說「吾滅度後，應集眾僧捨微細戒」。這不是說隨便放棄，也不是說捨就捨，而整篇的捨去眾學法，波逸提等。這是要「僧一心和合籌量」的共同議決，對於某些戒，在適應時地情況下而集議放捨。這裡，請略說釋尊制戒的情形。釋尊因犯制戒

，是發生了問題，才集合大眾而制為學處（戒）。其中重要的，如不淨行，大妄語等，一經發現，立刻集眾制定，不得再犯。有些當時只呵責幾句，以後又有類似的情形發生，覺得有禁止必要，於是集眾制定。要知道，「毘尼中結戒法，是世界中實」(《大智度論》一)；是因時、因地、因人而制的，多數有關於衣食行住醫藥等問題；是為了僧伽清淨和樂、社會尊敬信仰而制立的。所以如時代不同、環境不同、人不同，有些戒法，就必需有所改變。就是釋尊在世，對於親自制定的學處（戒），或是一制、再制，或是一開、再開，或是制了又開、開了又制。因為不這樣，戒法就不免窒礙難行。所以如戒法（學處）固定化，勢必不能適應而失去戒法的意義。釋尊是一切智者，深深理會到這些情形，所以將「小小戒可捨」的重任，交給僧伽，以便在時地機宜的必要下，僧伽可集議處理小小戒；這才能適應實際，不致窒礙難通。但苦行與重戒者，以為捨小小戒，就是破壞戒法、不要一切戒法，只是為了便於個人的任意為非。這與釋尊「小小戒可捨」的見地，距離實在太遠，也難怪他們堅決反對了！據《五分律》(四)等說：僧伽也可以立制——波逸提等。但頭陀苦行的優婆斯那，不肯尊敬僧伽的制立，而只承認佛制。大概頭陀行者，重律制者，確信律制愈嚴密，愈精苦愈好，這才能因戒法的軌範而清淨修行。所以佛所制的，或佛所容許的（頭陀行），也就是他們自己所行，也許自覺得行而有效的，不免做了過高的評價；認為這樣最好，學佛就非這樣不可。這才會作出這樣的結論：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」。從此，戒律被看為惟佛所制，僧伽毫無通變餘地。在律師們看來，戒律是放之四海而皆準，推之百世而可行的。從此不曾聽說僧伽對戒可以放捨，可以制立（如有制立，也只可稱為清規等，而一直受到律師們的厭惡）。二千多年來的佛教界，只容許以述為作，私為改寫（否則各家律典，從何而來差別），不能集思廣益，而成為僧伽的公議。時過境遷，明知眾多學處的無法實行，而只有形式上去接受（受而不持是犯，所以陷於犯戒的苦境而無可奈何）。有些索性把他看成具文，一切不在乎。總之，釋尊所制的戒律，本是適應通變而活潑潑的；等到成為固定了的，僵化了的教條，就影響到佛法的正常開展。追究起來，不能不說是由於拒絕「小小戒可捨」的

如來遺命所引起的。

阿難傳佛遺命，不但沒有為大眾所接受，反而受到一連串的責難。這是既成事實，也不必多說了。惟各家律典，同有輕呵毘尼（學處）戒，再為一說。由於闡陀或六群比丘，宣稱「用是雜碎戒為」，而經如來制立學處，結為波逸提罪。佛世早已制立學處，判為非法，那釋尊又怎麼遺命——小小戒可捨？不准比丘們說小小戒可捨，而又遺囑說小小戒可捨，這似乎矛盾得有點難以相信。這總不會是：重法的阿難學系，傳佛小小戒可捨的遺命，被大迦葉所領導，優波離等重律學系所拒絕。為了不使重法學系的重提遺命，而特地制立這一學處吧！論理是不會這樣的，但矛盾的事實，值得律師們多多思考！

三

與女眾有關的過失，最重要的是阿難懇求佛度女眾出家。此事見於各家廣律的〈比丘尼犍度〉；還有南傳《增支部》(八．五一)的《瞿曇彌經》與漢譯《中阿含經》(二八．一一六)《瞿曇彌經》。大迦葉指責阿難求度女眾出家，犯突吉羅，見於有關五百結集的律與論。

求度女眾出家的當時情況是：佛的姨母摩訶波闍波提瞿曇彌，與眾多的釋種女，到處追隨如來，求佛出家。但再三請求，得不到釋尊的允許。他們是夠虔誠的，由於不得出家，而苦切得不得了。

阿難見到他們那種流離苦切的情況，不覺起了同情心，於是進見釋尊，代為請求。據〈比丘尼犍度〉，及阿難自己分辯的理由是：一、摩訶波闍波提，乳養撫育釋尊，恩深如生母一樣。為了報恩，請准其出家（這理由，只適用於瞿曇彌一人）。二、阿難問佛：女人如出家修道，是否能證初果到四果——阿羅漢，佛說是可以的。阿難就請佛准女眾出家，因為不出家，是不能得究竟解脫（四果）的。這兩項理由，是《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》、《僧祇律》、《阿含經》所一致記載的，可斷為當時代請的理由。此外傳說有：一、諸佛都有四眾弟子，所以今佛應准女眾出家。這是一切有部的傳說，如《十誦律》(《大智度論》)、《根有律》、《迦葉結經》。但

在《五分律》，恰好相反，佛以「往古諸佛皆不聽女人出家」而拒卻。《十誦律》等有了四眾出家說，就沒有能得四果說。以四眾代四果，可見為傳說中的變化。過去佛有否四眾，不僅傳說相矛盾；憑阿難的立場，也不可能以此為理由。二、摩訶波闍波提等，都是釋種，阿難憐念親族，所以代為請求。這只是迦溼彌羅有部——《根有律雜事》、《迦葉結經》的一派傳說，想當然而已。

為了報答佛母深恩，女眾能究竟解脫生死，阿難一再請求如來，准許女眾出家，這到底有什麼過失呢？阿難不認自己為有罪，但大迦葉領導的法會大眾，顯然別有理由。《銅鍱律》等，只責怪阿難的苦請如來，而沒有別說什麼，但在《毘尼母經》(三)、《大智度論》(二)、《撰集三藏及雜藏傳》，卻說出了「坐汝佛法減於千歲」的理由。意思是，如來本不願女眾出家，為了阿難苦求，才允許了，這才造成佛法早衰的惡果。《毘尼母經》說了十大理由，大意為女眾出家，信眾減少尊敬供養了，比丘缺少威德了，正法也不久住了。從經律看來，釋尊晚年的僧伽，沒有早年那樣的清淨，大有制戒越多，比丘們的道念修持越低落的現象。為了這一情形，大迦葉就曾問過釋尊(《Ｓ》一六．一三；《雜阿含經》三二．九〇六)。這應該是由於佛法發展了，名聞利養易得，因而一些動機不純的，多來佛教內出家，造成了僧多品雜的現象。同時，由於女眾出家，僧團內增加不少問題，也引起不少不良影響。頭陀與持律的長老們，將這一切歸咎於女眾出家；推究責任而責備阿難。如大迦葉就曾不止一次的說到：「我不責汝（尼眾），我責阿難。」(《十誦律》四〇等)意思說：如阿難不請求，女人不出家，那不是這些問題都沒有了嗎？不是梵行清淨，正法久住了嗎？佛法的品雜不淨，引起社會的不良印象，大迦葉領導的僧伽，是歸罪於尼眾的；這才是指責阿難的理由。

說到女眾出家，會使佛法早衰，是各家廣律的一致傳說，而且是作為釋尊預記而表白出來。例如《四分律》(四八)說：「譬如，阿難！有長者家男少女多，則知其家衰微。……如好稻田而被霜雹，即時破壞。如是，阿難！若女人在佛法中出家受大戒，即令佛法不久。」第一比喻，如中國所說的陰盛陽衰。女人出家多於男眾，也許不是好事，但這不能成為女眾不應出家的

理由。因為請求出家，並不就是多於男眾。以第二比喻來說，以男眾喻稻麥，以女眾喻霜雹（《銅鍱律》作病菌）；但男眾真的是健全的禾苗，女眾就是霜雹、病菌嗎？為比丘而制的重罪——四事、十三事，都與出家的女眾無關，但一樣的犯了。所以上述二喻，只是古代社會重男輕女，以女子為小人、禍水的想法。釋尊起初不允許女眾出家，如認為佛早就把女眾看成病菌，那是不合理的。佛會明知是病菌，而仍舊移植病菌於禾田嗎？當然，女眾出家，問題多多，釋尊是不能不加以鄭重考慮的。在重男輕女的當時社會，女眾受到歧視。據律典說，女眾從乞求而來的經濟生活，比比丘眾艱苦得多。往來、住宿、教化，由於免受強暴等理由，問題也比男眾多。尤其是女眾的愛念（母愛等）重，感情勝於理智，心胸狹隘，體力弱，這些積習所成的一般情形，無可避免的會增加僧伽的困難。但是，釋尊終於答應了女眾出家。因為有問題，應該解決問題，而不是咒詛問題。在慈悲普濟的佛陀精神中，女眾終於出家，得到了修道解脫的平等機會。

「女眾出家，正法減少五百年」，如看作頭陀行者大迦葉，重律行者優波離等，見到僧伽的流品漸雜，而歸咎於女眾出家，作出正法不久住的預想，是近情的。律師們卻傳說為釋尊的預記，因而陷於傳說的極端混亂。根據經律，現有三項不同的敘述：一、阿難一再請求，佛允許了！阿難轉告瞿曇彌，女眾出家已成定局。那時，佛才預記女眾出家，正法減損五百年。阿難聽了，沒有任何反應。這是南傳的《銅鍱律》與《增支部》的《瞿曇彌經》所說。二、所說與上面一樣，但末後阿難聽了，「悲恨流淚，白佛言：世尊！我先不聞不知此法，求聽女人出家受具足戒，若我先知，豈當三請」？這是《五分律》說的。阿難聽了而沒有反應，是不近情的。如照《五分律》所說，那在結集法會上，早就該痛哭認罪了，為什麼不見罪呢？三、阿難請佛，佛就告訴他，女人出家，正法不久，並為說二喻。但阿難不管這些，繼續請求，佛才准許了。這是《四分律》、《中阿含經．瞿曇彌經》說的。以常情論，如明知這樣，還是非請求不可，這還像敬佛敬法、多聞敏悟的阿難嗎？老實說，在請度女人時，如釋尊早就預記，無論說在什麼時候，都與情理不合。也就由於這樣，律師們將預記放在那一階段都不合，然而非放進去不

可。於是或前或後，自相矛盾！

阿難求度女眾出家，受到大迦葉的責難，原因是不單純的，這裡再說一項，那就是與大迦葉自己有關。大迦葉出身於豪富的名族，生性為一女性的厭惡者。雖曾經勉強結婚，而過著有名無實的夫婦關係，後來就出家了。這是南傳《小部．長老偈》、北傳有部《苾芻尼毘奈耶》等所一致傳說的。也許是他的個性如此，所以在佛教中，與尼眾的關係，十分不良好。他被尼眾們說是「外道」(《Ｓ》一六．一三；《雜阿含經》三二．九〇六；《十誦律》四〇)；說是「小小比丘」（不是大龍象）(《十誦律》一二)；說他的說法，「如販針兒於針師家賣」（這等於說：聖人門前賣字）(《Ｓ》一六．一〇；《雜阿含經》四一．一一四三)；尼眾故意為難，使他受到說不盡的困擾(《十誦律》、《根有律》等)。大迦葉無可奈何，只能說：「我不責汝，我責阿難。」大迦葉與尼眾的關係，一向不良好，在這結集法會中，因阿難傳述小小戒可捨，而不免將多年來的不平，一齊向阿難責怪一番。

阿難不認有罪，好在他為了僧伽的和合，不願引起紛擾，而向大眾懺悔。如換了別人，作出反擊：女眾出家，是我阿難所請求的，也是釋尊所允可的。這是二十年前（？）事了！如以為我阿難有罪，為什麼釋尊在世，不向僧伽舉發？現在如來入滅，還不到幾個月，就清算陳年老帳！如真的這樣反問，也許金色頭陀不能不作會心的微笑了！

四

有關女眾的其他兩項過失，也是有關侍奉不周的問題。一、據《銅鍱律》說：佛涅槃後，阿難讓女人先禮世尊舍利（遺體）；女人涕淚哭泣，以致汙染了佛足。法顯譯的《大般涅槃經》(下)，也這樣說。這一過失，包含兩項事實；其他的部分經律，有的只各說一端。如《五分律》，但說「聽女人先禮」；《四分律》與《長阿含經．遊行經》、《般泥洹經》(下)，只說「不遮女人令汙佛足」。拘尸那末羅族人，男男女女，都來向佛致最後的敬禮。阿難要男人退後，讓女人先禮。據阿難自己辯解說：「恐其日暮不得入城」(《五分律》)；「女人羸弱，不必得前」(《大般涅槃經》下)。所以招呼大眾

，讓女人先禮。如在現代，男人見女人讓坐。如有危險，先撤退婦孺。那麼阿難的想法，也就合乎情理了！人那麼多，女人怎麼擠得上去？為了禮佛致敬，如天晚不得回城，家裡兒啼女哭，怎麼辦？如深夜在途中發生什麼意外，又怎麼好？讓男人等一下，以當時的情形來說，阿難的措施，應該是非常明智的。但大迦葉代表了傳統的男性中心，就覺得極不合適，所以提出來責難一番。說到女人禮佛時（一向有禮足的儀式），啼啼哭哭，以致汙染佛足。據《長阿含經．遊行經》等說，大迦葉來禮佛足時，見到了足有汙色，就心裡不高興。這雖然由於「女人心軟」、「淚墮其上」，到底可說阿難身為侍者照顧不周。如來的涅槃大典，一切由阿難來張羅，一時照顧不周，可能是有的。這是不圓滿的，但應該是可以原諒的。

二、阿難在佛涅槃以後，以佛的陰藏相給女人看，如《十誦律》(《大智度論》所據)、《僧祇律》、《根有律雜事》、《迦葉結經》所說。這與上一則，實在是同一事實的兩項傳說。以律典來說，恆河上流，摩偷羅中心的一切有系，以《十誦律》為本。說阿難以陰藏相示女人，就沒有說女人淚汙佛足。恆河下流，華氏城中心的上座系，以《銅鍱律》及《五分律》為本。說到女人先禮，致汙佛足，就沒有說以陰藏相示女人。這可見本為部派不同的不同傳說，並非二事。但晚期經律，互相取捨，有部新律（迦濕彌羅的）的《雜事》，雙取兩說，這才成為二過。依情理說，女人先禮、淚汙佛足，是極可能的。而陰藏相示女人，就有點不成話。《雜事》把這兩項，說作：阿難以佛的金色相示女人（不是沒有遮止女人）、以陰藏相示女人。看作阿難自己要這樣做，就有點難信。這種各派不一致的傳說，應加抉擇！經律的傳說不一致，但裡面應有一項事實，這應該是女人先禮佛而汙佛足吧！女人先禮，在大迦葉領導的學眾來說，是大為不滿的。

五

還有三項過失，是責怪阿難的「侍奉無狀」。三月前，佛從毘舍離動身，到拘尸那入滅，一直由阿難侍從。佛在拘尸那涅槃了！怎麼會涅槃呢？雖說終歸要涅槃的，但面臨如來涅槃，聖者們不免惆悵，多少會嫌怪阿難的侍奉不周。所以下面三項過失，阿難是否有過，雖是另一問題；而大迦葉提出

來說說，也還是人情之常。

第一、沒有請佛住世。經律一致傳說：佛在毘舍離時，與阿難到附近的遮波羅支提（取弓制底）靜坐。佛告阿難說：這世間，毘舍離一帶地方太安樂了！不論什麼人，如善巧修習四神足成就，要住壽一劫或過一劫，都是可能的，如來也是善修四神足成就。這幾句話，暗示了世間並非厭離者所想像的一刻都住不下去，如來是可以久住世間的。如那時阿難請佛住世，佛會答應阿難而久住的。但佛這樣的說了三次，阿難毫無反應，一聲也不響。不久，惡魔來了。惡魔曾不止一次的請入涅槃，佛以要等四眾弟子修證成就、佛法廣大發揚為理由而拒絕他。現在惡魔舊話重提，釋尊就答應他。於是「捨壽行」，定三月後涅槃。阿難知道了急著請佛住世，但是遲了。如來說一句算一句，答應了是不能改變的；方才為什麼不請佛住世呢？佛說：那是「惡魔蔽心」，使阿難不能領悟佛說的意思，所以不知請佛住世——傳說的經過是這樣。

這一傳說所含蓄的、啟示的意義，非常深遠。一、聖者們（一般人更不必說）的理智與情感，是多少矛盾的。從現象來說，誰也知道諸行無常，有生必滅，但面對如來入涅槃，也不免有情感上的懊悵，總覺得不會就這樣涅槃了的。從實際來說，入涅槃是超越生滅而安住於寂滅，根本用不著悲哀，但面對現實，還是一樣的感傷。這在大乘《大涅槃經》，表現得最明白。純陀明知如來是金剛身，常住不變，又一而再、再而三的哀求如來不入涅槃。所以佛入涅槃，佛弟子心中所引起的，情感與理智交織成的，應該是：「佛就這樣涅槃了嗎？佛不應該這樣就涅槃了的」。佛的涅槃，深深的存於弟子們的心中。二、四神足是能發神通的定。修四神足而可以長壽，應該是佛教界的共信。所以有「阿羅漢入邊際定延壽」、「入滅盡定能久住世間」的教說；而定力深徹的，確也有延長壽命的事實。那麼，釋尊四神足善修，定力極深，怎麼不住世而就涅槃了呢？三、傳說中的「捨壽行」，表示了佛壽本來長久，是可以住世而不那麼早入涅槃的。這是佛弟子心中存有佛壽久遠的信念。四、惡魔一直是障礙佛的修行，障礙佛的成道，障礙佛的說法——不願世間有佛有法的惡者。佛有久遠的壽命，深湛的定力，是可以久住，應該

久住世間，而竟然不久住了，這可說滿足了惡魔的夙願。佛怎麼會滿足惡魔的希願呢？阿難日夕侍佛，在做什麼呢？阿難不請佛住世，如來早入涅槃——這一佛弟子間共同的心聲，因佛涅槃而立刻傳揚開來，成為事實。正如耶穌一死，門徒們心中立刻現起復活的願望，就成為事實一樣。

本來，這只表示佛弟子心中，「佛不應該這樣就涅槃了的」的心聲；但一經公認，阿難的問題可大了！不請佛住世，要負起如來早滅、佛不久住的責任！阿難當時以惡魔蔽心為理由，不認自己有過失。這等於說，當時只是沒有領會到這話的意義，有什麼過失呢！《般泥洹經》(下)說得好：「阿難下（座）言：佛說彌勒當下作佛，始入法者，應從彼成。設自留者，如彌勒何？」這是該經獨有的反駁，肯定了釋迦佛入涅槃的合理性。也許在傳說中，有的覺得大迦葉的指責，太過分了吧！

第二、如來索水而不與：《五分律》（除《雜事》）等一致說：大迦葉責備阿難，為什麼如來三次索水而不奉水？在連串的責難中，這是最近情的。據南傳《長部．大般涅槃經》、漢譯《長阿含經．遊行經》說：釋尊受純陀供養以後（約為涅槃前一日），在向拘尸那的途中，病腹下血。天又熱，口又渴，在近腳俱多河附近，身體疲極而小臥休息，釋尊囑阿難取一點水來喝喝，也好洗洗身（沖涼是最好的清涼劑）。阿難因為上流有五百車渡河，水流異常混濁，所以要釋尊等一下，走向前面才有清水可喝。病渴求水而不可得，這對病人來說，是太不體貼了！當然可以看作侍者不敬佛、不盡責的。但阿難以為水太濁，怎麼好喝呢！佛不久就涅槃了，所以在一般人來說，不管水清水濁，要水而不奉水，阿難總是不對的。據律典所說，阿難沒有奉水，連濁水也不取一點來，是錯誤的！因為沒有清水，取點濁水來也是好的，如說：「若佛威神，或復諸天，能令水清。」(《四分律》五四；《大智度論》二意同)不奉水一事，在傳說中變化了！《根有律雜事》及《佛般泥洹經》、《般泥洹經》，就說阿難當時奉上濁水，釋尊只洗洗身而已。可是奉上濁水，當然還是錯誤的，大迦葉責備說：「何不仰鉢向空，諸天自注八功德水，置汝鉢中。」(《雜事》三九)這一事實，應該是不奉水，或者取點濁水洗洗而已。但另一想法，佛的威力，天神的護持，那有要清水而不可得的道理？

所以《長部》的《大涅槃經》，說佛三索以後，阿難不得已去取水，見到河水非常澄清，於是讚歎世尊的威力！《長阿含經．遊行經》說：阿難不奉水，雪山的鬼神就以鉢奉上清水。這樣，阿難雖一再不奉水，而釋尊是喝到清水了！這應該更能滿足信仰者的心願！

第三、足踏佛衣：這是各家一致的傳說，但問題單純，只是責阿難不夠恭敬而已。阿難對佛的僧伽梨（或說雨浴衣），在摺疊的時候（或說縫衣時、洗濯時），用腳踏在衣上。這未免不恭敬。阿難說：當時沒有人相助，恰逢風吹衣起，所以踏在腳上。這一事實，在經律中，還沒有找到出處。不過這些小事，可能是佛入涅槃前不久的事。以疊衣來說，阿難每天都在為佛服務呢！

六

在傳記中，還有幾項過失，但只是一家的傳說，是不足採信的。一、佛要阿難任侍者，阿難起初不答應，《四分律》(五四)說：「世尊三反請汝作供養人而言不作，得突吉羅罪。」此事見於《中阿含經．侍者經》、《根有律破僧事》等。侍者是不容易的任務，阿難當然要鄭重考慮。末了，阿難以三項條件而答允了，受到釋尊的讚歎（考慮得周到），這怎能說是犯呢？二、《根有律雜事》(三九)說：「世尊在日，為說譬喻，汝對佛前別說其事，此是第三過。」這到底指什麼事，還不明了。與《雜事》相符的《迦葉結經》說「世尊訶汝，汝時恨言他犯他坐，是為三過」，該就是這件事了。鄔陀夷與舍利弗共諍滅受想定，而阿難受到僅此一次的訶責。當時阿難對白淨說：「是他所作而我得責。」(《中阿含經》五．二二)南傳《增支部》(五．一六六)，有此受責一事，而沒有心懷嫌恨的話。依漢譯《中阿含經》，也只是自己為他受過，不好意思問佛而已。三、《迦葉結經》又說：「是眾會中無婬怒癡，而汝獨有三垢之瑕……是為九過。」《迦葉結經》所依據的《雜事》，在說了阿難八過失以後，接著說阿難煩惱沒有盡，不能參與結集法會，要阿難離去。《迦葉結經》的編者，顯然的出於誤解，也就算為一過。其實，如沒有斷盡煩惱也犯突吉羅罪，那未證羅漢的弟子，都犯了！從傳記來看，北方的律師，對阿難來說，已不免盡量搜集資料，而有羅織的嫌疑了！這是

與當時情形不合的。

七

大迦葉領導僧伽，對阿難舉發一連串的過失；當時的真實意義，經上面逐項論究，已充分明了，不外乎戒律問題、女眾問題、侍奉不周問題。關於戒律，阿難傳達釋尊的遺命，「小小戒可捨」，代表了律重根本的立場。於小隨小戒，認為應該通變適應；如僧伽和合一心，可以籌量放捨。而大迦葉代表了「輕重等持」的立場，對小小戒可捨，看作破壞戒法，深惡痛絕。所以結論為：佛制的不得捨，未制的不得制，而成為律惟佛制，永恆不變。這是重法學系、重律學系的對立。重法學系是義解的法師、實踐的禪師（「阿難弟子多行禪」）。重律學系是重制度的律師，謹嚴些的是頭陀行者。這兩大思想的激盪，在五百結集、七百結集中，都充分表達出來。

關於女眾，阿難請度女眾出家，釋尊准女眾出家，代表了修道解脫的男女平等觀。大迦葉所代表的，是傳統的男性中心，以女眾為小人、為禍害的立場。這所以漠視問題全部，而將正法不久住的責任，片面的歸咎於女眾。阿難讓女眾先禮舍利，也被認為有汙如來遺體，應該責難了。——上來兩項問題，阿難始終站在釋尊的立場。

關於侍奉不周，主要是釋尊入涅槃，激發了佛弟子的思慕懊悵，而不免歸咎於侍者。父母不管多老了，如一旦去世，孝順兒孫，總會覺得心有未安的。為了父母去世，弟兄姊妹們，每每對於延醫、侍病，引起不愉快。所以釋尊入滅，想到阿難不奉水，一定是沒有盡責，釋尊才不久住世。這一類問題，確乎是人情之常。可是在那時，加重了對阿難的指責。從前請度女眾出家，所以「正法不久住」。現在不請佛住世，所以「如來不久住」。如來的早滅、正法的早衰，都被看作阿難的過失。問題本來平常，但一經理論化，問題就極端嚴重了！好在阿難有侍佛二十五年從無過失的光榮歷史，而結集法藏，事實上又非阿難不可。這才浮雲終於不能遮掩日月，而阿難還是永久的偉大、無限的光輝！

卷005

佛陀最後之教誡

一

佛在臨入涅槃以前，也就是涅槃那一天的晚上，曾為比丘們作了一次最後的教誨。最後的遺教，是值得佛弟子特別珍重的！在佛教流傳的教典中，現在存有不同的二項遺教——《遺教經》，（聲聞的）《大般涅槃經》。先說《遺教經》，有關該經的文典凡四：一、姚秦鳩摩羅什所譯的《佛遺教經》，也名《佛垂般涅槃略說教誡經》。二、陳真諦所譯的，世親所造的《遺教經論》。三、涼曇無讖所譯的，馬鳴所造的《佛所行讚》(第二六品)〈大般涅槃品〉的一分。四、宋寶雲所譯的《佛本行經》(第二九品)〈大滅品〉的一分。

《遺教經》是《阿含經》所沒有的，也就是初期結集《阿含經》時，還沒有被採錄。但馬鳴依據它而作讚，世親依據它而造論，可見在佛滅五百年後，這部經是非常流行的，大抵盛行於西北印度。

佛要涅槃了，這對受佛教導的比丘們，是一項嚴重的問題。從修學的依止來說，一向稟承佛的教誨而修行，以後又有誰來教導呢？依誰修學呢？這在「所作未辦」的學眾，是怎樣的悵惘、悲傷！從師生的情感來說，佛對弟子、對眾生，一向是恩深如海，現在竟要涅槃了、別離了。為了自己與眾生，弟子們怎能不悲感、不憂惱呢！所以佛弟子面臨佛入涅槃的迫切問題，是修學上的徬徨，情感上的困擾。《遺教經》，就是對這兩點而作簡略的開示。因此，貫徹全經的主要意義是：佛的入滅，對學眾的修學，是沒有關係的，只要依佛所說的法去勤修就得了。對佛自身來說，是了無遺憾的，是應該的，甚至是值得歡喜的！

《遺教經》分序說、正說、結說——三分。從開始到「為諸弟子略說法要」，是序說。此下是正說分，就是對所說兩大問題的開示。關於修學的依止問題，四十多年來，佛所說的太多了，現在只是略示綱要，策勉學眾去進修。到佛陀晚年，如《涅槃經》所一再提示的，無量法門，統攝為戒、定、

慧、解脫——四法；這是佛弟子所應依止修學的。本經也不外乎這些，但略分為二：一、戒律行儀；二、定慧修證（蕅益解，判為共世間法要、出世間法要）。戒律行儀，指示比丘們要安住於律儀的生活；在日常生活中，內心外行，做到清淨如法。這可分五節：一、依持淨戒；二、密護根門；三、飲食知量；四、覺寤瑜伽；五、忍謙質直。

說到依持淨戒，就是受持波羅提木叉，這如《戒經》所說。經上接著說「不得販賣……不應蓄積」，那主要是嚴禁比丘們的邪命——不如法的經濟生活。因為有了正業、正語、正命的律儀生活，才能成就法器，定慧修證。所以經上說：「依因此戒，得生諸禪定及滅苦智慧。」律儀的意義，是非常深遠的！

密護根門，飲食知量，覺寤瑜伽（《阿含經》通例，還有「正念正知」一段），是達成清淨持戒的必要修法，也是引發定慧的應有方便。什麼叫密護根門？這或譯作「根律儀」，律儀的本義是護。這是要學眾在六根門頭，見色聞聲……時，隨時照顧。不為外境所惑，取著貪染而起煩惱，引發犯戒的惡行。本經先說制五根，次說制意根。「制而不隨」四字，正是密護根門的用功訣要。飲食知量，常勤修習覺寤瑜伽，是指示學眾，在飲食、睡眠這些日常生活上，高舉解脫的理想，不致於為了貪吃（貪滋味、營養、肥美等），貪睡，懈怠放逸，而障礙了精進的修學。修習這樣的密護根門，飲食知量，勤修覺寤瑜伽，自然如法如律，身心清淨；不但戒學清淨，修道證悟的法器，也陶冶成就了。

忍謙質直，是揭示比丘眾所應有的內心特德。慈忍而不暴戾瞋忿；謙卑而不憍慢自高；質直而不諂曲虛偽。這特別是比丘眾安住於僧團（第一瞋不得），依存於信施（憍慢個什麼），勤求於深法（諂曲就不能入道）所應有的德性。如上所說的內心外行，精進修習，就是達成安住淨戒的修法。這些，如《阿含經》、《瑜伽師地論．聲聞地》等詳說。

定慧修證的內容，是少欲、知足、遠離、精進、正念、定、智慧、不戲論，這就是八大人念。眾生的根性不一，雖或有初聞佛法立能徹悟法性，但

依一般的修習常軌，總是先在僧團中學習律儀、聽聞經論，養成「直其見，淨其業」的道器，然後於阿蘭若處專修定慧。前七念，是阿㝹樓陀本著自己的修習經驗，覺得「大人」（解脫的聖者）應有這必要的修道項目；佛又為他說第八的不戲論。不戲論，不是少說閒話，而是證入離戲論的寂滅法性。眾生所有的虛誑妄取的亂相、亂識，名為戲論。這一切寂滅，就是證入無分別無戲論性。這是《阿含經》以來，一切佛法的不二法門。在這《遺教經》中，將過去說過了的八大人念，作為定慧修證的項目，與前說的戒律行儀，合為佛弟子所依止修學的軌範。這是純正的聲聞乘的解脫道。

關於情感上的困擾問題，是由於一旦失卻師導，免不了惆悵悲傷，都好像少了什麼似的。所以佛的開解與安慰，基於一項原則，即佛的涅槃，是一切圓滿，一點遺憾也沒有。這一章（薄益解，判為流通分）可分為四節：一、法義究竟；二、信解究竟；三、化度究竟；四、解脫究竟。

法義究竟：如說「世尊所說利益，皆已究竟」，利益眾生的法門，過去佛已說得究竟圓滿了。佛為弟子的師導，是以這些法義來教化。如不受法，不勤修，那與佛共住同行，也毫不相干。反之，即使佛入涅槃，如依這些法而精進修行，還不等於見佛聞法！所以不要為了佛滅，錯想為無所依止而徬徨，只要「念所受法，勿令忘失；常當自勉，精進修之」！

信解究竟：難道當前的比丘眾，對甚深的四諦法義，還有些疑惑嗎？有疑，應即速問佛。因此而顯出了「是諸比丘，於四諦中決定無疑」。既已信解無疑，那對佛的入滅，為什麼還要惆悵傷感呢？

化度究竟：阿㝹樓陀代達佛弟子的心情——大家對四諦法是無疑的，但證前三果的「所作未辦」者，還不能沒有悲感。「所作已辦」的阿羅漢，從眾生著想，也不能沒有「世尊滅度一何疾哉」的感傷——為什麼不久住世間廣度眾生呢？對於這，佛作了「自利利人，法皆具足；若我久住，更無所益」的開示。意思說：佛自身，自利利他的功德，一切究竟圓滿了。對眾生來說，應該受度的，已得度了；現生還不能得度的，也「已作得度因緣」，使之種善根，或漸漸成熟了。所以無論是現在將來，已沒有任何遺憾。要知佛的

出世化導，有關於眾生的因緣；如所作的都作了，就應該涅槃。否則，一切佛「久住世間」，有什麼利益呢！

解脫究竟：佛弟子覺得佛要無常了，要別離了，所以心懷憂惱。佛就這點來說：佛現有父母所生身，與大家一樣的危脆，是生老病死——眾苦的淵藪，所以要修行、要解脫。現在佛入涅槃，是究竟解脫。色身的無常，是必然的；對涅槃來說，那是「如除惡病」、「如殺怨賊」。大家應為佛的涅槃而歡喜；應該引為自己的榜樣，「當勤精進，早求解脫」，怎麼還如愚人一般，憂愁苦惱呢？上來是從弟子的不同心境，作不同的開解、安慰、策勉，使他們不為憂傷的情感所困惑。

末後，「汝等比丘，常當一心……是我最後之所教誨」一段，是結說。本經初開示依法好自勤修，次開解佛滅不用憂傷，而結歸於策勉大眾「一心勤求出（離的解脫）道」，顯示了佛對弟子的無盡悲心。

二

聲聞乘的《大般涅槃經》，以如來入滅為主題，敍述佛的沿路遊化，最後到拘尸那，度須跋陀羅，作了最後的教誡。該經的不同傳誦，現存有六部：一、巴利文《長部》(一六)《大般涅槃經》第六誦品(一一一七)，以下簡稱《長部》。二、姚秦佛陀耶舍等譯，《長阿含經》第二《遊行經》(後)，簡稱《遊行經》。三、西晉白法祖譯的《佛般泥洹經》(下)，簡稱「法祖譯本」。四、晉失譯的《般泥洹經》(下)，簡稱《泥洹經》。五、東晉法顯所譯的《大般涅槃經》(下)，簡稱「法顯譯本」。六、唐義淨所譯的，《根本說一切有部毘奈耶雜事》(三八)，簡稱《雜事》。這六部類似的經律，在教化須跋陀羅以後，入涅槃以前，都有對弟子的最後教誡，這就是現在所要論究的內容。這一部分，為《阿含經》與廣律所記錄，所以是聲聞各派所共傳的。他的結集流通，要比《遺教經》早些。《涅槃經》的最後教誡，有關開示依止、安慰學眾部分，雖廣略不同，而意趣與《遺教經》相近。有關論決僧事部分，是《涅槃經》所特有的。這都是佛滅前後，存在於僧團中的問題，編集者以如來的最後教誨而表達出來。

這些最後的教誡，由於傳誦的學派不同，所以次第有先後，論題有增減，意義有出入；這不是傳誦的錯誤，而是代表了所屬學派的不同。現在先總列對照於下。

遊行經

長部

法顯譯本

泥洹經

法祖譯本

雜事

1 安慰阿難

×

×

×

×

×

2 敬念四處

×

×

3

5

3 出家

1

1

2

4 治罰惡口

4

4

×

×

×

5 教誨女人

×

×

6 依止經戒

1

1

2

2

3

7 捨小小戒

3

3

8 敬順和樂

2

2

3

4

9 審決無疑

5

5

4

4

6

１０念無常

6

7

5

5

7

6 乞僧自恣

１善知識

表中的×，表示該經有這一論題，但早在教化須跋陀羅前說了。從表列看來，《長部》與「法顯譯本」相近；這又與《遊行經》相近，僅是次第的先後不同；這都是分別說系的誦本。《泥洹經》與「法祖譯本」，非常接近，應是同本異譯；與有部律的《雜事》，是較為接近的。

三

今依《遊行經》的次第，逐項來論說。

一、安慰阿難：佛度了須跋陀羅，阿難感到佛要入滅，而自己還「所業未成」，情愛未盡，不覺得悲從中來。佛特地安慰他，讚譽他侍佛的功德極大，有四種未曾有法，勝於過去諸佛的侍者。勉以「汝但精進，成道不久」！這一安慰、讚歎，是其他五本所共有的，但都記錄在到了拘尸那、教化須跋陀羅以前。這一記錄，見於漢譯《中阿含經》的《侍者經》(《中阿含經》八．三三)。而四種未曾有法，也見於巴利文的《增支部》(《Ａ》四．一二

九)。

二、敬念四處：阿難想到佛滅以後，大家要見佛而不可能了；當然，阿難自己也在其內。思慕佛而無法再見，這是怎樣的憂感？這正是情感上的極大困擾。佛告訴阿難：「不必憂也！」有四處——佛的誕生處、成道處、初轉法輪處、入涅槃處，只要憶念佛在這四處所有的功德，到這四處去遊行禮敬，也就等於見佛了。初期佛教，提倡四大聖跡（後來又擴展為八大聖地）的朝禮，滿足了景仰思慕世尊的誠心。《遺教經》說「此（波羅提木叉）則是汝大師，若我住世，無異此也」；「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」。這是佛為比丘們所作深刻的、理智的開示，但對一般人來說，非從事相的、情感的著想不可。四大聖跡的朝拜，後來舍利的供養，佛像的塑造，都是為了安慰信眾、啟導信眾的敬信。這一問題，《長部》與「法顯譯本」，記錄於佛度須跋陀羅以前；《雜事》與《泥洹經》，與《遊行經》相同；但「法祖譯本」缺。

三、出家：這一問題，依《長部》及「法顯譯本」，不能說是問題。須跋陀羅外道來出家，所以說到佛教的制度——外道來求出家，要經四月的考驗合格，然後受比丘戒。《阿含經》與廣律，都說到這一制度，所以應為佛陀早就制定了的。但其他四本，卻別有所指，而意見也不同：

1.《長含遊行經》說：「我般涅槃後，諸釋種來求為道者，當聽出家授具足戒，勿使留難！諸異學梵志來求為道，亦聽出家授具足戒，勿試四月！」對於這，《雜事》別有解說：「（釋種）此是我親，有機緣故。其事火人，說有業用，有因有緣有策勵果故。」《雜事》解說為：外道不必四月試，那不是一切，而是：一、事火婆羅門外道出家（如三迦葉等），他們信業果，也承認現生的功力；二、是釋種的出家外道，他們是佛的親屬。這二類外道出家，可以不經四月的考驗。《雜事》的解說，理由並不充分。以親屬關係而予釋種外道以特別方便，是違反佛教精神的。如依《遊行經》說，釋種並非指外道而說，但這是更難理解了。在佛法中，除了外道出家，不論是釋種、非釋種，一律平等。只要不犯遮難，有師長，有衣鉢，誰也有出家受具足戒的資格；為什麼要特別說到釋種呢？《遊行經》說：如釋種來求出家，「勿

使留難」。這反證了當時的教界，對釋種出家，存有故意留難的情況。這到底為了什麼？原來，在釋尊晚年，釋種比丘展開了釋種中心的運動，企圖獲得僧團的領導權。在這一機運中，提婆達多被擁戴而起來「索眾」。提婆達多是釋種；他的四位伴黨，也是釋種；支持他的六群比丘、十二群比丘尼，也都是釋種及與釋種有特別關係的(參閱〈論提婆達多之破僧〉四)。提婆達多的「索眾」，變質而發展為破僧，結果是失敗了。釋種比丘中心的僧團運動，也歸於失敗，釋種比丘受到十方比丘僧的抑制與歧視。如阿難，有侍佛二十五年的光榮史、結集法藏的大功德，在五百結集大會，還不免受到大迦葉等的苛責，何況別人？律部所說的制戒因緣，百分之九十以上，由於釋種比丘。而六群比丘，更被描寫為為非作惡的典型人物。釋種比丘，普遍地受到了過分的抑制與歧視。理解這佛教界的實際情形，對釋種而要求出家的給以故意留難的情形，就會充分的體會出來。佛滅百年，釋種比丘為中心的意向完全消失，但對釋種而請求出家的，還存有習慣性的故意留難。這種不合理的情形，當然需要糾正，反應在學派的經律中，就是「釋種來求出家，勿使留難」的正義之音。

2.《泥洹經》與「法祖譯本」，對出家有不同的意見。因為出家者的動機不一（分四類），所以先要試三月，如覺得「志高行潔」，才為他授（沙彌）十戒。如奉戒三年，清淨不犯，再為他授（比丘）二百五十戒。這是規定為：出家三月，受沙彌戒；作沙彌三年，再受比丘戒。這樣的規定，在經中、印度學派的律中，是沒有的。可以說，這是面對出家者貧窮、負債、逃役的太多，會影響僧團的清淨，而提出非常嚴格的辦法。該經與有部律部分相同，如解說為北印度及西域佛教界鑒於僧品穢雜而作出這樣的特殊制度，也許不會離事實太遠。不過，依印度經律的本意來說，這種制度是過於嚴格了一點。

四、制罰惡口：惡口比丘車匿（或譯闡陀），是釋迦太子的侍從。出家後，多住拘睒彌，受到優填王的護持。他是釋種比丘中心運動的健者，宣稱「佛是我家佛，法亦是我家法，是故我應教諸長老，長老不應反教我」(《善見律》一三)；堅決主張釋種比丘在僧團中應有優越的地位。這位不容易講話

的，十方僧眾所感到最難應付的，被稱為「惡性」、「惡口」。怎樣對付他？應該「梵壇罰」，是「諸比丘不得與語，亦勿往返、教授、從事」(《遊行經》)。這是最嚴厲的懲罰，等於與他斷絕關係，使他寂寞的漂流於僧伽邊緣；這就是默擯（並非勒令還俗）。依經律研究起來，這是值得注意的，這真的是釋尊涅槃前的遺囑嗎？

闡陀（車匿）比丘的事跡，經裡有不同的傳記。A、佛在世時，闡陀在王舍城入滅。他「有供養家，極為親厚」，所以舍利弗懷疑他沒有究竟，但佛肯定地說闡陀已證阿羅漢。這一記錄，見於巴利文的《相應部》(《S》三五．八七)、《中部》(《M》一四四)，及漢譯的《雜阿含經》(四七．一二六六)。B、如來涅槃後，闡陀在波羅奈住。向上座們請益，都不合機宜。後來，到拘睒彌，阿難為他說《教迦旃延經》，因而悟入。這也是《相應部》(《S》二二．九〇)、《雜阿含經》(一〇．二六二)所共說的。A說闡陀死於佛世，B說佛涅槃後才證果，這顯然是不相合的。

依《涅槃經》說，佛入涅槃時，闡陀還在人間，佛為他制立了梵壇罰法。《銅鍱律．小品．(一一)五百犍度》也說：結集後，阿難奉了僧命，率眾去拘睒彌，處罰闡陀。闡陀起了慚愧心，精進修行，證了阿羅漢果，這才解除梵壇罰的處分。《五分律》(三〇)〈五百集法〉所說，也大致相同，並明說受阿難的教誨，「得法眼淨」（初果）。這都是與B說相合的。但檢讀廣律，發見了矛盾的敍述。闡陀的「惡性違諫」，早就制立了學處（僧伽婆尸沙）。闡陀比丘不見（不承認）罪，僧伽為他作不見舉（發過失），不共住（擯），如《十誦律》(三一)、《四分律》(四五)、《僧祇律》(二四)、《五分律》(一一)、《銅鍱律．小品．羯磨犍度》，都明白說到。《十誦律》說闡陀被舉還是不服罪，說：「我何豫汝等事？我不數汝等！」他藐視僧伽，不接受處分，到處去遊行。可是，「諸國土比丘聞車匿被擯，不共作羯磨，……布薩，自恣；不入十四人數；不得共事，猒惡如旃陀羅」。僧伽到處默擯他，闡陀這才心服了，回到拘睒彌，願意接受處分。這就是梵壇罰，是佛早就制立了的。闡陀應早已心服；如惡性難改，老是那樣，僧伽儘可依據佛制而予以制裁。到底有什麼必要的理由，要再度提出，成為如來最後的遺教呢！

如《涅槃經》等（B說）可信，那廣律所說，佛世制罰闡陀的記錄，就有問題。如信任廣律，佛世已制罰闡陀，那就佛涅槃時，不應再提出來請示。這就使我聯想到經中對闡陀的不同傳說了。從當時教界的實情去理解，事實應該是這樣的：釋種比丘中心運動失敗了，「佛是我家佛，法亦是我家法」的主張者——闡陀，也就接受處罰。闡陀的作風，雖為十方比丘所不滿，批評他「有供養家、極親厚家」，但佛卻肯定地說他已證阿羅漢果；而且闡陀早已在王舍城去世了。這是廣律及《雜阿含經》（還有《中部》）A說的實情。然而釋種比丘的力量還在，釋種中心的意向也並未消失，僧伽需要一再提起闡陀比丘，作為宣傳與說服「惡性」的典型實例。這所以傳說為佛臨入涅槃，曾指示堅決的處罰。既傳說為佛的遺命，因而闡陀的懺悔、受教而悟入的事，也聯想為佛滅以後，成為B說。不同的傳說，同樣的被編入了經與律。事實上，闡陀早已在王舍城去世了。如來遺命的制罰惡口比丘，只是如來滅後，僧伽以闡陀為實例，用作說服抑制釋種的方法而已。

五、教誨女人：經上說如女眾——優婆夷來求教誨，比丘們最好不要見他。見了，最好不要與女眾說話。如不得已而說法，那就得檢點自己，攝護三業。這表示了比丘對於女眾，應看作危險物。在波羅提木叉的波逸提中，就有為女人說法，不得過五、六語的限制。五、六語，《銅鍱律》與《僧祇律》，解說為說法不得過五、六句。也許實際上行不通，所以《五分律》、《四分律》、《十誦律》，別解為不得說五蘊、六處以外的話。初期佛教，如王舍結集法會，對於請求容許女眾出家，也被認為罪過，可想見佛滅以後，僧伽的領導者是怎樣的看待女性了！這一問題，《泥洹經》、「法祖譯本」、《雜事》是沒有說到的；《長部》及「法顯譯本」雖有，而敍述在前。惟有《遊行經》，作為如來最後的教誨，這代表了過度重視這一問題的學派。

六、依止經戒：如來入滅了，學眾有無所依止、無師可稟承的悵惘，所以佛說經戒為所依止；這與遺教的意趣，大致是一樣的。不過佛說極為簡要，沒有《遺教經》那樣的具體。《遊行經》說：「阿難！汝謂佛滅度後，無復覆護失所恃耶？勿造斯觀！我成佛來所說經戒，即是汝護，是汝所恃。」經中明白舉出了經與戒，為比丘的覆護依恃。「法顯譯本」作：「制戒波羅

提木叉，及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師。」《長部》作：「我所說之法律，為汝等師。」經戒，即法與律，同樣是比丘所依止、比丘們的大師。《泥洹經》先說法——十二部經，次說：「常用半月望晦講戒，六齋之日高座誦經；歸心於經，令如佛在。」「法祖譯本」的「當怙經戒」、「翫經奉戒」，都是舉法與律（經與戒）為比丘所依止的。但傳誦於北方的有部新律(《雜事》)，先說到法（十二分教），次說：「我令汝等，每於半月說波羅提木叉，當知此則是汝大師，是汝依處。」雖說到法與戒律，而對比丘的依處、大師，局限於波羅提木叉，與其餘五本不合。本來，法是一切佛法的總稱，所以不妨說法為依止，如說「自依止，法依止，不異依止」(《Ｓ》四七．九)；是佛涅槃那年，佛為阿難說的(《遊行經》等)。但佛法分為二，即法與律（法與戒），所以法與律都是比丘們所依止，為比丘所師。如但說戒為依止、戒為大師，所說即不圓滿（戒不能代表一切）。流行於西北印度的有部律師，強調戒律的重要，這才但說以戒為師。《遺教經》的「波羅提木叉是汝大師」，也正是這一系傳誦的教典。在中國，《遺教經》流行得很普遍，所以常聽到「以戒為師」。而圓正的、根本的遺教——「法律是汝大師」，或「以法為師」，反而非常生疏了！

七、捨小小戒：阿難稟承佛命，向五百結集大會提出這一問題，受到了大迦葉的嚴厲責難。這是史實，雖被大迦葉否定了，但到底是佛的遺命，如〈阿難過在何處〉中說。檢考各本，《泥洹經》、「法祖譯本」、《雜事》都略去這一論題。也許覺得這一遺命早經否決，如保存記錄下來，顯見僧伽有違反釋尊遺命的過失。而主張小小戒可捨的，也許會據此而振振有詞，倒不如把它刪去，免得留著多事吧！

八、敬順和樂：《遊行經》說：「自今日始……上下相和，當順禮度，斯則出家敬順之法。」這一遺命的意義何在？《雜事》這樣說：「從今日，小下苾芻於長宿（耆年）處，不應喚其氏族姓字，應喚大德（或譯尊者），或云具壽（或譯長老）；老大苾芻應喚小者為具壽。」《長部》與《雜事》大同，也說不能互稱為「友」，應稱大德或長老。「法顯譯本」的「各依次第，大小相敬，不得呼姓，皆喚名字」。這是佛世與佛後的一大區別。佛在

世時，佛弟子們，除了不得稱佛為「友」及「瞿曇」外，彼此是稱「友」（稱女眾為姊妹）的，互相稱姓（如迦葉）道名（如阿難）的。比丘們依受戒的先後（大小）為次第，不依學德（智慧、修證）、職務（知僧事，如叢林執事）、年齡（世俗年齡）、種姓為次第。所以雖有先後次第，而沒有尊卑的意義，大家是同參道友（事實上，智慧與修證，可能後出家的勝於上座們）。但在佛後，僧伽間的上下距離，逐漸形成，「上座」有了優越的地位，連稱呼也得尊稱為大德（尊者）了。這一情形的發展——上座們地位的提高，上座中心的佛教，也就這樣的逐漸完成。

九、審決無疑：這與《遺教經》相同。佛一再問弟子們「有疑者當速諮決」，但弟子於四諦都已信解無疑。這不但表示了信解究竟，也表示了釋尊的教化已經圓成。經說阿難向佛表示大眾淨信無疑，與《遺教經》的阿㝹樓陀說不同。《遺教經》所含攝的八大人念，與阿㝹樓陀有關。阿㝹樓陀（與金毘羅等）有少欲、知足、遠離、精進修行的事跡。《遺教經》取阿㝹樓陀而非阿難；取波羅提木叉為大師而非法與律；取八大人念；這可解說為：這是阿㝹樓陀學系傳誦的佛陀最後之遺教。

十、念無常：《長部》說得極簡要，只是對比丘們說：「諸行是壞法（無常），精進莫放逸！此是如來最後之說。」這是諸本所同的。《遊行經》、《雜事》、《泥洹經》、「法祖譯本」，佛更向比丘們顯示佛身（示手臂），意思說：如來身也不免無常，大家應該精進！佛將涅槃了，顯得佛是優曇鉢華那樣，難逢難見（《泥洹經》更說到當來彌勒佛）。這與《遺教經》中解脫究竟及結說一段相合，但《涅槃經》系特著重於開示無常，策勉比丘的修行。

十一、善知識：阿難說善知識是半梵行，佛說是全梵行，這是《雜事》特有的記錄。查考起來，《雜阿含經》(二七．七二六等)、《相應部》(《S》三．一八)都有此說，但這是佛在王舍城山谷精舍為阿難說的，並非娑羅雙樹間。

十二、乞僧自恣：這是「法顯譯本」所特有的。佛說：「汝等若見我身、口、意脫相犯觸，汝當語我！」這是說：如三業中那些不清淨，那些對大家不住，請告訴我，以便懺謝。釋尊大慈悲，雖然三業清淨，而為弟子們作出良好的榜樣——出家應請求別人慈悲舉發他，以免無意中有所違犯。但是釋尊的僧中乞求自恣，實在是在舍衛城，向舍利弗作如此說(《S》八．七、《雜阿含經》四五．一二一二)。

四

將上面十二事總結來說，末二項——善知識與乞僧自恣，是傳誦者將別處的經文安放在這裡的；其他十項，即使不是最後的遺教，也是佛入涅槃前不久的教說。其中，安慰阿難、敬念四處、依止經戒、審決無疑、念無常——五項，意義與《遺教經》相通。尤其是依止經戒、審決無疑、念無常——三項，為二大遺教的共通內容，也正是佛為比丘們所作的最後教誡。出家、治罰惡口、教誨女人、捨小小戒、敬順和樂——五項，為《涅槃經》系所特有的，都是佛滅前後有關僧團的問題。將這些問題分析研究，更了解當時佛教界的實情——（十方比丘中心而）抑制釋種的，（比丘中心而）嚴男女之別的，重律的，尊上座的。上座系的佛教，在這一情勢下發展而完成。

與《大般涅槃經》相近者，更有《增壹阿含經》(四二．三)，惟僅「安慰阿難」、「教誨女人」、「治罰車那」、「上下敬順」四事。印順附記。

卷006

修定——修心與唯心、秘密乘

自序

《如來藏之研究．自序》中說：「緣起與空，唯識熏變，在《阿含經》與部派佛教中，發見其淵源；而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是『別教』。」這是說：中觀者（Mādhyamika）的緣起性空，瑜伽行者（Yogācāra）的唯識熏變，是淵源於「阿含」及部派佛教的；而如來藏

（tathāgata-garbha）、我（ātman），是後起的。如依大乘經說，如來藏與自性清淨心（prak□ti-viśuddha-citta）同一意義，那自性清淨心就是《阿含經》說的心性本淨，也有古說的依據了。

問題已經說過，還有什麼可說呢？由於忽然從一個字中，如暗夜的明燈一般，發見、貫通了印度佛教史上的一個大問題。一個字是心（citta）；大問題是佛教界從般若（prajñā）的觀甚深義而悟入，轉而傾向於「成就三摩地，眾聖由是生」；「十方一切佛，皆從此定生」——重於三摩地（samādhi）的修持。三摩地的意義是「等持」，是一切定的通稱。「修心」就是修定，也是唯心所造，唯識思想的來源。西元三世紀起，修心——修定，成為修行成佛的大問題，越來越重要了！因此，我又扼要的把它敘述出來。

修定——修心與唯心、秘密乘

一 「心」的一般意義

《雜阿含經》說：「彼心意識，日夜時刻，須臾轉變，異生異滅。」(大正二．八一下——八二上；南傳一三．一三七——一四〇)為了說明內心的生滅無常，提到了「心意識」。心（citta）、意（manas）、識（vijñāna），這三個名詞，有什麼不同的意義？一般都以為可通用的；但有了不同的名字，當然可依使用的習慣，而作出不同的解說，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七二(大正二七．三七一中)說：

「心意識三，亦有差別，謂名即差別。……復次、世亦差別，謂過去名意，未來名心，現在名識故。復次、施設亦有差別，謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識故。復次、義亦有差別，謂心是種族義，意是生門義，識是積聚義。復次、業亦有差別，謂遠行是心業……，前行是意業……，續生是識業……。復次、彩畫是心業……，歸趣是意業……，了別是識業……。復次、滋長是心業，思量是意業，分別是識業。」

心、意、識三者的差別，論師是從字義，主要是依經文用語而加以分別的。其中，「心是種族義」，種族就是界（dhātu）。如山中的礦藏——界，有金、銀等不同性質的礦物，心有不同的十八界性，所以說「心是種族義」

。又有「滋長義」，所以《俱舍論》說「集起故名心。……淨不淨界種種差別故名為心」(大正二九．二一下)；《攝大乘論本》說「何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故」(大正三一．一三四上)，成為能生染淨法的種子心，也就是心種能生的唯識說。所以，「心是種族義」與「滋長是心業」，對大乘唯識學，是有重要啟發性的。

從經文的用語去看，「心」，多數是內心的通稱。如與身相對而說心，有身行與心行、身苦與心苦、身受與心受、身精進與心精進、身輕安與心輕安、身遠離與心遠離，這都是內心通泛的名稱。一切內心種種差別，是都可以稱為心的，如善心、不善心等。在他心智（para-citta-jñāna）所知的他有情心，《相應部》分為十六心：有貪心、離貪心，有瞋心、離瞋心，有癡心、離癡心，攝心、散心，廣大心、非廣大心，有上心、無上心，定心、不定心，解脫心、不解脫心(南傳一六下．一一四)。各經論所說，雖有出入，但泛稱為心，都是一樣的。由於心是內心（心心所）的通稱，也可說內心的統一，所以《雜阿含經》說「心惱(染)故眾生惱(染)，心淨故眾生淨」(大正二．六九下；南傳一四．二三七)；心可說是染淨、縛脫的樞紐所在了！

二 修定——修心與心性本淨

在佛法中，心（citta）有另一極重要的意義，就是三學（tisra□ śik□ā□）中增上心（adhicitta）的心，與戒、定、慧三學中的定——三摩地（samādhi）相當。心怎麼等於定呢？在修行的道品中，如八正道中的正定，七覺支中的定覺支，五根中的定根，五力中的定力，都是稱為定的。但在四神足（catvāra □ddhi-pādā□）——欲三摩地斷行成就神足（chanda-samādhi-prahā□a-sa□skāra-samanvāgata □ddhipāda□）、勤（vīrya）三摩地斷行成就神足、心（citta）三摩地斷行成就神足、觀（mīmā□sā）三摩地斷行成就神足中，心是四神足之一，成為修行的項目。四神足的體性是定，定是神通（五通與漏盡通）所依止的，所以名為神足。約修學者的著重說，有欲、勤、心、觀四類，所以立四神足。在修得三摩地的過程中，《瑜伽師地論》立八斷行；斷行，或作勤行、勝行，所以這是離不善心而起善心，離散心而住定心的修習內容，也就是四正斷（

catvāri-prahā□āni），或作四正勤、四正勝。如依「欲」等修習到斷行成就，也就能得三摩地、引發神通（六通）了，所以名為「三摩地斷行成就神足」。《雜阿含經》所說四神足部分，已經佚失了，依《瑜伽師地論．攝事分》，可以大致了解(大正三〇．八六二上——下)。巴利藏的《相應部》，立（五一）〈神足相應〉(南傳一六下．九九——一五四)，與《雜阿含經》的佚失部分相當。「心三摩地斷行成就神足」的心，《法蘊足論》解說為「所起（善的）心意識，是名心」(大正二六．四七三下)，心也還是內心的通稱。《瑜伽師地論》說：「若復策發諸下劣心，或復制持諸掉舉心，又時時間修增上捨。由是因緣，……能正生起心一境性，廣說乃至是名心增上力所得三摩地」。(大正三〇．四四三下)《瑜伽師地論》的解說，是依經而說的，如《雜阿含經》卷四七(大正二．三四二上)說：

「應當專心方便，隨時思惟三相。云何為三？隨時思惟止相，隨時思惟舉相，隨時思惟捨相。……心則正定，盡諸有漏。如巧金師、金師弟子，以生金著於爐中，增火：隨時扇韛，隨時水灑，隨時俱捨。……如是生金得等調適，隨事所用。」

要心得正定，對心要隨時的處理得宜。如心下劣，也就是惛沈了，就應該提起正念，策發精進。如心掉舉散亂了，就應該制心、持心（止）。如心不下沈、不上舉，那就應該捨，保持平衡心態，一直延續下去。在修心得定中，這三者要隨時調整的，才能漸漸的修得正定。經上用煉金作比喻：「扇韛」是扇風而使火旺盛起來；火旺盛了，就在金上灑水；如火力恰到好處，那就維持火力。這樣的隨時扇火、隨時灑水、隨時停止，三法的運用得當，才能冶鍊成純金，可用作莊嚴等。這是從心的修習而成定，心也漸漸的被用為定的異名了。用煉金來比喻修心——定的，《雜阿含經》中還有一則：金是次第煉成的，先除去剛石堅塊，次去粗沙礫、細沙、黑土、似金色的垢，使金輕軟、不斷、光澤、屈申，能隨意所作。淨心——增上心的比丘，也是次第修成的：先除煩惱、惡業、邪見，次除欲覺、恚覺、害覺、親里覺等，善法覺，於三摩地不為有（加）行所持，才能得寂靜勝妙的三摩地——四禪、六通(大正二．三四一下；南傳一七．四一六——四二四)。這二則是譬喻修

定的，也就是淨心的譬喻。南傳的《增支部》，還有二則譬喻：一、除去鐵、銅、錫、鉛、銀——五銹（鏽），使純金光澤，能用作種種莊飾品，這譬喻除去心中的貪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉舉悔、疑——五蓋（pañca-āvara□āni），心得定，能引發神通，證得漏盡(南傳一九．二二——二六)。二、浣頭、浣身、浣衣、磨鏡、煉金等五喻，比喻修佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、天隨念——五隨念（pañca anusm□taya□）的，能心離染污而得清淨(南傳一七．三三六——三四一)。離五蓋是修禪定的必要方便，而修（隨）念佛等，也是屬於修定的法門。修定與淨心，在佛法的發展中，有了密切的關係。《雜阿含經》的煉金喻，屬於「如來記說」，而南傳的巴利藏，都編入《增支部》。修心與修定相關，這才佛法的戒、定、慧，被稱為「增上戒學」、「增上心學」、「增上慧學」——三學了。三增上學（tisra□ adhiśik□ā□），說一切有部（Sarvāstivādin）編入《雜阿含經》的〈道品誦〉，而南傳的巴利藏，也是編在《增支部》的。

從煉金、洗衣、磨鏡等譬喻，說明修定而得心淨，也就稱「定」為「心」。這種種修定的比喻，引出一項思想，對發展中的佛法，有極廣大而深遠的影響，那就是「心性本淨」說。如《增支部》（一集）(南傳一七．一五)說：

「比丘眾！此心極光淨，而客塵煩惱雜染；凡夫異生不如實解，我說無聞異生無修心故。」

「比丘眾！此心極光淨，而客塵煩惱解脫；有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故。」

極光淨（pabhassara, prabhāsvara），形容心的非常清淨而又光明，可以譯為「明淨」。這一經文，也見於《舍利弗阿毘曇論》的〈假心（心施設）品〉：「心性清淨，為客塵染。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心；聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心；聖人聞故，能如實知見，亦有修心。」(大正二八．六九七中)這一思想，是從修定——修心來的。心極光淨，為煩惱所染；心

極光淨，而離染解脫。無聞凡夫為什麼不能如實知解？因為他沒有修心。多聞聖弟子能夠如實知解，就因為他修心——修定。修習禪定，次第進修到遠離五蓋，心淨安住，就知道「心極光淨，為客塵染」了。隨煩惱（upakkilesa, upakleśa）是染污的，對心來說，是「客」，只是外鑠的。煉金、磨鏡、洗衣等多種譬喻，都可以解說為：金等本來是淨的，洗鍊去塵污，就回復金、鏡等的清淨。所以，心的本性是清淨，染污是客體，是從這種世俗譬喻的推論，從「修心」——「修定」的定境中來。「定」是通於世間的，外道也能修得，所以外道也有超常的宗教經驗。定心清淨，是般若（prajñā）所依止，而不是般若——慧的證知，這是對於這一思想必要的認知！

「心性本淨」，在部派佛教中，成為重要的異議。大眾部（Mahāsā□ghika）與上座部（Sthaviravāda）分出的分別說部（Vibhajyavādin），是主張「心性本淨」的。但當時的論議，已不限於定心清淨，而擴展為一切心。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二七(大正二七．一四〇中——下)說：

「有執心性本淨，如分別論者。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。……彼說染污不染污心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心；若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等：心亦如是。」

「分別論者」，就是分別說部（又分出四部）。依據經文，是有染心、不染心，善心、不善心等差別，但本淨論者，依譬喻而解說為本淨；而且不限於定心，更擴展為依慧得解脫的心了。大眾部、分別論者，還有「一心相續論者」，解說多少不同，而同樣以心為本來清淨的。另一方面，說一切有部，與同出於上座部的犢子部（Vātsīputrīya）等本末五部，是否定「心性本淨」的。如《阿毘達磨順正理論》說：「若抱愚信，不敢非撥言此（「心本性淨」）非經，應知此經違正理故，非了義說。」(大正二九．七三三中)各部派所誦的《阿含經》，有不少出入。如分別說部所誦的《增支部》中，有「心極光淨，客隨煩惱所染」，說一切有部是沒有這一經說的。在傳承信

仰中，要別人捨棄自宗的經文，是不大可能的，所以依《順正理論》而解說為「非了義說」。依說一切有部說：心與煩惱俱起，心是「相應不善」；與有漏善心所俱起，是有漏的「相應善」心；心與聖道相應現前，也就成為無漏善心了。與善、惡心所相應，而說心是善是不善；這是被動的，心的自性是無記心。無記心不是不善，也就依此而假說為「本淨」，所以「心性淨」是不了義說。這是說一切有部的會通。本來，這是從修定的譬喻而來，不是般若的證知。在經典中，《增支部》的宗趣，是「滿足希求」、「為人生善悉檀」，而不是「顯揚真義」。但在佛法中發展起來，適應眾生的希求，深遠的影響著發展中的佛教。

三 修定的四種功德

「心性本淨」，是從修定——修心的譬喻來的。在佛法開展中，雖已轉而為義理的重要論題，但與定（samādhi）、與修行——瑜伽者（yogaka），始終是有深切關係的，所以要略說修定。為什麼要修定，修定有什麼功德？經論中說：有「四修定」：一、為了「現法樂（住）」；二、為了「勝知見」；三、為了「分別慧」；四、為了「漏永盡」。為了得到這四種功德，所以行者要修禪定。

一、為得「現法樂」：現法是現生（不是來生）的。修習禪定的，能得到現生的安樂，這不是一般欲界所有的喜樂。如修得初禪的，能得「離（欲所）生喜樂」；修得二禪的，能得「定生喜樂」；修得三禪的，能得「離喜妙樂」；修得四禪的，能得「捨念清淨」。四禪雖沒有說到樂，而所得的「寂靜樂」，是勝過三禪的。禪（dhyāna）心與輕安（praśrabdhi）相應，能引發身心的安和、調柔、自在。明淨的禪心與輕安相應，為欲界人類所從來沒有的；對照於人世間的粗重憔惱，禪定中的「現法樂」，成為修行者的理想之一。不但一般修得禪定的俗人，就是得禪定的聖者，也有時常安住禪定而得「現法樂住」的。從初禪到四禪的「現法樂」，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安，所以經上說「身輕安、心輕安」。禪是身心相關的，所以佛說四禪，立「禪枝」功德；如再向上進修，四無色定是純心理的，所以就不立「禪枝」（也不說是現法樂住）了。四禪的「現法樂」，與身

體——生理有關，所以如修行而偏重於禪樂，那就不是多在身體上著力，就是（即使是聖者）不問人間，而在禪定中自得其樂（被一般人指為自了漢）。

二、為得「勝知見」：得勝知見，又可分三類：一、修光明想（āloka-sa□jñā）：這本是對治惛睡所修的。睡眠是闇昧的，惛睡中每每夢想顛倒；睡眠重的，到了起身時刻，還是惛睡不覺。修光明想的，多多修習，在睡眠中，也是一片光明，不失正念，不會亂夢顛倒，也會應時醒覺，起來精勤修行，如「覺寤瑜伽」所說(大正三〇．四一三上——中)。在修定中，如修光明想，能依光明相而見天（神）的形色，與天共會、談論，進而知道天的姓名、苦樂、食及天的壽命等，如《中阿含經》（七三）《天經》(大正一．五三九中——五四〇下)、《增支部．八集》(南傳二一．二四一——二四六)所說。《中阿含經》（七九）《有勝天經》所說，能生光天、淨天、遍淨的，也是由於「意解作光明（天，也是光明的意思）想成就遊」(大正一．五五〇中——五五一下；南傳一一下．一八三——一九〇)。這樣，修光明想成就的，能見天人，生於光天、淨天。二、修淨想（śubha-sa□jñā），也就是「淨觀」：為了對治貪著物欲，釋尊教出家弟子修不淨念（aśubha-sm□ti），也就是不淨想、不淨觀。

觀想尸身的青瘀、膿爛、……枯骨離散；如修習成就，開目閉目，到處是青瘀、膿爛、……枯骨離散。貪欲心是降伏了，但不免引起厭世的副作用。「律藏」中一致說到，由於修不淨觀，比丘們紛紛自殺。釋尊這才教比丘們修持息念（ānâpāna-sm□ti），也就是「安般」、「數息觀」。不過，不淨觀有相當的對治作用，所以沒有廢棄，只是從不淨觀而轉化為淨觀。依白骨而觀明淨，如珂如雪，見「白骨流光」，照徹內外。這樣，依不淨而轉為清淨，開展出清淨的觀法，如八解脫（a□□au vimok□ā□）、八勝處（a□□āv abhibhv-āyatanāni）、十遍處（daśa-k□tsnâ-āyatanāni）中的清淨色相觀。八解脫的前二解脫，是不淨觀，第三「淨解脫身作證」是淨觀。八勝處的前四勝處，是不淨觀；後四勝處——內無色相外觀色青、黃、赤、白，是淨觀。十遍處中的前八遍處——地遍處，水、火、風、青、黃、赤、白遍處，都是淨觀。

如地遍處是觀大地的平正淨潔，沒有山陵溪流；清淨平坦，一望無際的大地，於定心中現前。水、火、風，也都是清淨的。觀青色如金精山，黃色如瞻婆花，赤色如赤蓮花，白色如白雪，都是清淨光顯的。淨觀是觀外色的清淨，近於清淨的器世間。光明想與淨色的觀想，是勝解作意（adhimok□a-manaskāra）——假想觀，而不是真實觀。是對於定心的增強、煩惱的對治，而不是引向解脫的勝義（Paramârtha）觀慧。如專在色相——有情（佛也在內）與國土作觀，定境中的禪心明淨、色相莊嚴，與禪定的「現法樂」相結合，不但遠離解脫，更可能與見神見鬼的低級信仰合流。三、發神通：五通（pañcābhijñā）是天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通。修得第四禪的，依方便能引發五通，這是超越常情的知見。如天眼通，能見近處的，也能見非常遼遠地區的事物（因定力的淺深，所見也有近遠不同）；能見一般所見的，也能見一般不能見的微細物質；

能見物體的外表，更能透視而見到物體內部的情況；能見前面的，也能見後方的；能在光明中見，也能在黑闇中見，這由於一般是依光明想為方便而引發天眼的。天耳通能聞遠處及微弱的聲音；他心通能知他人內心的意念；宿命通能知自己與他人的宿世事（知未來事，是天眼通，但未來是不定法，所以一般是不能絕對正確的）。神境通有「能到」（往來無礙，一念就到）與「轉變」（大能作小、小能作大，一能作多、多能作一等諸物的轉變）。以上所說的光明想、淨觀、五通，都是依禪定而起的「勝知見」，在宗教界，一般人聽來，真是不可思議。但在佛法中，這不是能得解脫道的主體，沒有這些，也一樣的可以得到究竟的解脫。所以，如偏重於求得「勝知見」，那就意味著純正佛法的低落！

三、為得「分別慧」：修學禪慧的，依佛法說，要從日常生活中去學。如穿衣時知道自己在穿衣，乞食時知道自己在乞食，行路時知道在行路，談話時知道在談話，起善念知道是善念，起不善念知道是不善念，受時知道是受，覺想時知道是覺想。平時心寧靜明了，那進修禪慧，也就會順利而容易達到了（這所以說「依戒得定」）。人類的知識是外向的，特別是現代，科學進步得非常高；生理組織、心理作用，都有深入的了解，但就是不能知道

自己。在語默動靜中，做事、研究、歡笑或忿怒中，都不能知道自己。等到意識到自己，可能（說錯、做錯）已經遲了；有些連自己說過做過也都忘了。《中部》（一五一）《乞食清淨經》說到：要修入「大人禪」的，應怎樣的觀察思惟，才能知已斷五蓋而入禪，才能知五取蘊等而修三十七道品，為明與解脫的證得而精進(南傳一一下．四二六——四三二；大正二．五七中)。深入禪定而定心明淨的，出定以後，有定力的餘勢相隨，似乎在定中一樣，這才能語默動靜、往來出入觸處歷歷分明，不妨說語默動靜都是禪了。這是修定者所要得到的；在初學進修中，這就是「守護根門」、「飲食知量」、「覺寤瑜伽」、「正知而住」的「正知而住」了，如《瑜伽師地論》(大正三〇．四一四上——四一七上)說。

四、為得「漏永盡」：漏（āsrava）是煩惱，有二漏、三漏、四漏等安立，這裡是一切煩惱的通稱。生死的根源是煩惱，所以只有淨除一切煩惱，才能證無學，得究竟的解脫。定力也能伏斷煩惱，卻不能根除煩惱，「諸漏永盡」，是要依智慧的。觀一切行無常，無常故苦；無常苦故無我我所，無我無我所就是空（śūnyatā）。經上說：「空於貪，空於瞋，空於癡。」契空（無相、無願）而淨除一切煩惱，才能得涅槃解脫。無常、無我我所——空慧，要依定而發，所以說「依定發慧，依慧得解脫」。雖然有的慧解脫阿羅漢（prajñā-vimukti-arhat），是不得四根本定的，但也要依近分定（或名「未到定」），才能發慧而斷煩惱。所以修定——修心，對轉迷啟悟、從凡入聖來說，是不可缺少的方便。

四修定中，前二是通於世間的，外道也能修得；如佛弟子依慧而得解脫，那前二也是佛弟子修得的方便。不過，如偏重前二行，不免有俗化與神化的可能！四修定行，如《增支部》(南傳一八．八〇——八一)、《阿毘達磨集異門足論》(大正二六．三九五下)、《成實論》(大正三二．三三五下——三三六上)、《瑜伽師地論》(大正三〇．三三九上)等說。

順便要說到的，修定——三摩地與修心，含義相同，三摩地與心，成為一切定的通稱。在「佛法」中，定有種種名字，如一、禪那——禪，譯義為「靜慮」。二、三摩地，譯義為「等持」；三、三摩鉢底（samāpatti），

譯義為「等至」；四、三摩呬多（samāhita），譯義為「等引」，這三名，古人每泛譯為「定」。三摩地古譯為三昧，但在「密續」中，三昧大抵是三昧耶（samaya）的簡譯，這是不可混雜的。五、（善）心一境性（cittaikāgratā），稱定為心，是依此心一境性而來的。六、八勝處的勝處（abhibhv-āyatana）；七、八解脫的解脫（vimok□a）；八、十遍處的遍處（k□tsnāyantana）；九、四無量的無量（apramā□a），都是定學。論定學，不外乎九次第定——四禪、四無色定、滅盡定，而「佛法」重在禪，釋尊就是依第四禪而成佛，依第四禪而後涅槃的。因為在定學中，禪是身心調和，四禪以上是偏重於心的；禪是寂靜與明慮最適中的，初禪以前心不寂靜，四禪以上心不明了（一直到似乎有心又似乎無心的境地）。在「佛法」中，禪是殊勝的，三摩地是泛通一般的。所以在定學的類別中，如「有尋有伺」等三三摩地、「空、無相、無願」三三摩地、電光喻三摩地、金剛喻三摩地，都是通稱為三摩地的。也就因此，在「大乘佛法」中，菩薩所修的定，如般舟三昧等，或依修法，或依定心功德，或約譬說，成立更多的三摩地，如《般若經》的百八三昧等。修得三摩地，有止（śamatha）也有觀（vipaśyanā）。說到觀，有世俗的事相觀（如觀五蘊）、假想觀（如觀不淨），勝義觀（如觀空無我），所以三摩地一詞，含義極廣。這些，對於定學的理解，是不可不知、不可誤解的！

四 心性與空性、修心與唯心

大概的說，佛法思想的發展分化，有源於理論與實踐的兩面。如為了集成佛說的多樣性，有整理、分別、抉擇，使佛法明確的必要，這才有阿毘達磨（abhidharma）的成立。無常無我的生死流轉，一般是不大容易信解的，所以或成立不可說我（anabhilāpya-pudgala），或說勝義我（paramârtha-pudgala），類似世俗的靈魂說，以解說生死與解脫間的關聯。為了三世因果的生滅相續，業入過去而能感未來的果報，部派間發展出「三世有」與「現在有」兩大系，這是從理論來的。如以修定為修心，引出「心性本淨」說；或說「見四諦得道」，或說「見滅得道」；這些都由於修行、方法傳承不同而來的。心與心性本淨，在大乘法中的不同開展，也不外乎理

論與修行的差別。

「心性本(本性)淨」（prak□ti-prabhāsvara-citta），如《大般若波羅蜜多經》卷三六(大正五．二〇二上)說：

「是心非心，本性淨故。……於一切法無變異、無分別，是名心非心性。」

經文說到菩薩的菩提心（bodhi-citta），進而說到菩提心的本性清淨。《般若經》說菩提心本性清淨，不是清淨功德莊嚴，而是由於「是心非心」，也就是菩提心本性不可得。從心本空而說心性本淨，清淨只是空性（śūnyatā）的異名，所以龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨。」(大正二五．五〇八下)一切法非法，一切法空，也就說一切法清淨。所以本性清淨是「無變異，無分(差)別」，也是一切法如此的。《般若經》從甚深般若——慧（prajñā）的立場，引部派異論的「心性本淨」，化為一切法空性的異名，是從修行甚深觀慧而來的。

西元四世紀，無著（Asa□ga）仰推彌勒（Maitreya）而弘揚大乘，成為瑜伽行派（Yogācāra）。獨到的理論，是唯心（citta-mātra），也就是唯識（vijñapti-mātra）——唯是識所表現。「三界唯心」、「萬法唯識」的思想，從大乘初期的念佛（buddhânusm□ti）法門中來。念佛，並不等於我國一般的口稱佛名，而是內心繫念佛而得三昧（samādhi）的，著名的是般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi）——現在佛悉立在前的三昧，經典約集成於西元二世紀初。由於「佛涅槃後，佛弟子的永恒懷念」，念佛在佛教界特別發達起來。部派中，有的說現在「十方有佛」；佛像也在西元初開始流行起來。所以念佛的，不再只是念佛的功德，而念相好莊嚴的佛，從七佛而念到他方佛。般舟三昧，本不是限於念那一位的，因阿彌陀佛（Amitābhabuddha）的信仰盛行於印度西北，也就以念阿彌陀佛為例。念佛，一般是先取佛像相，憶念不忘，如在目前，然後修念佛三昧。修行而成就三昧的，佛身明顯的現前，還能與修行者問答(大

正一三．九〇五上——中)，這可說是《中阿含經．天經》的大乘化。定心深入的，能見十方一切佛現在前，如夜空中的繁星那樣(大正一三．九〇六中——下)。見佛、問答，都是定心所現的，所以得出唯心所作的結論，如《般舟三昧經》卷上(大正一三．九〇五下——九〇六上)說：

「作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：三處(界)——欲處、色處、無想（色）處，是三處意所為耳。（隨）我所念即見，心作佛，心自見（心），心是佛，心是怛薩阿竭(如來)，心是我身。」

定心中明明的見佛、與佛問答，但意解到：佛並沒有來，自己也沒有去，只是自己的定心所見。從佛與淨土的定心所見，推論到三界（生死往來處）也是自心所作的。這一定心修驗所引起的見解，影響非常深遠。從淨土佛的自心所見，理解到三界是心所作，發展到「心是佛」。大乘的「即心是佛」、「即心即佛」，都由此而來。瑜伽行派的唯心論，也是依定境而理解出來，如所宗依的《解深密經》卷三(大正一六．六九八上——中)說：

「諸毘鉢舍那(觀)三摩地所行影像，彼與此心，……當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」

「若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，……亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識。」

《解深密經》也是從定境而說到一般的心境。影像，是呈現在心識上、為識所緣慮的，所以《解深密經》的唯識說，發展為重於「認識論」的唯識。《解深密經》與《般舟三昧經》，以定心的境界為唯心或唯識的；修得三昧的觀行，都是勝解作意（adhimok□a-manaskāra）——假想觀，不是勝義的觀慧。如《般舟三昧經》說：「心起想則癡，無想是泥洹。是法無堅固，常立在於念，以解見空者，一切無想念。」(大正一三．九〇六上)依於繫念而佛常立在前的觀想，不離愚癡，也就不得涅槃。如依此進而通達空無所得，才能無想念而解脫呢！這樣的唯心或唯識，心識是虛妄的，瑜伽行派正是

依虛妄的心心所法——根本是阿賴耶識（ālayavijñāna）為依止，成立一切唯識的流轉與還滅。這是從修定者的修驗而來，正如《攝大乘論本》引頌所說：「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識。」(大正三一．一三七中)不過瑜伽行派進而作充分的論究，不免過分理論化了！

由修定而來的唯（心）識說，是虛妄分別識，可以不說從定——心而來的心性本淨。但瑜伽行派興起時，如來藏（tathāgata-garbha）思想流行已久，如來藏與心性本淨相結合，瑜伽行派是不能漠視的。《辯中邊論》卷上(大正三一．四六六中)說：

「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染。」

《辯中邊論》說空性（śūnyatā）是真如（tathatā）、法界（dharma-dhātu）等異名，空性也就是心性，與龍樹的大意相同。「清淨」，龍樹以為眾生畏空，不能信受甚深空義，所以方便的說為「清淨」，那只是為人生善悉檀。但與如來藏統一了的心性本淨，可不能這麼說。如《勝鬘經》說：「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了知。」(大正一二．二二二中——下)自性清淨心，是心性本淨的異譯。心性本清淨而又為外鑠的客塵所染，是難可了知的。《勝鬘經》說是「不思議如來境界」，那不是方便說，而是看作極高深的了！《辯中邊論》頌的意義，世親（Vasubandhu）解說為：由於「心性本淨」，所以不能說是染污的；但眾生有染污，所以也不能說是不染污的。由於「客塵所染」，不能說眾生心性是清淨的；但這是客塵而不是心的自性，所以又不能說是不淨的。「非染非不染，非淨非不淨」，是多麼難以了解！其實只是「心本性清淨，為客塵所染」而已。心性就是心空性，空性在眾生「有垢位，說為雜染；出離垢時，說為清淨。雖先雜染，後成清淨，而非轉變成無常失」(大正三一．四六五下——四六六上)。不是心性（空性）有什麼轉變，所以說「心性本淨」了。

心性本淨，是約心空性說的，虛妄分別的心心所法，能不能說是本性清淨呢？瑜伽行派採取（不一不異的）不一說，如《大乘莊嚴經論》卷六(大正三一．六二三上)說：

「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，別有心性淨。」

心性淨，是約心真如——梵文作法性心（dharmatā-citta）說的。在心真如法性（也就是真如心、法性心）外，不能約因緣生的依他相（的心心所法）說為自性清淨。心性本淨——自性清淨心，約真如說，就是如來藏。所以瑜伽行派中，依他因緣而生起的心心所，是不能說本性淨的，與說一切有部（Sarvāstivāda）等的思想相同。

五 如來藏、我、自性清淨心

佛弟子的修定——修心，引出了「心性本淨」、「唯心所作」（「唯識所現」）的二大思想。西元三世紀，出現了如來藏（tathāgata-garbha）說，與二大思想相結合，與修定也是不無關係的。如來（tathāgata），佛法中是佛（buddha）的異名；在印度語言中，這也是神我（ātman）的別名。藏（garbha）是胎藏，有《梨俱吠陀》創造神話的古老淵源。所以如來藏一詞，顯然有印度神學的影響，但也不能說全是外來的，也還是「大乘佛法」自身的發展。釋尊般涅槃（parinirvā□a）了，涅槃是不能說有、不能說無，超越一切名言的戲論，不是「神」那樣的存在。但「在佛弟子的永恆懷念」中，是不能滿足初學者及一般民間要求的。在「本生」、「譬喻」等傳說中，漸引發出理想的佛陀觀，如大眾部（Mahāsā□ghika）系說：「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，……一剎那心相應般若知一切法。」(大正四九．一五中——下)佛是無所不在、無所不能、無所不知，又是無量壽的。初期大乘經，極大部分是以釋尊為主的，而內容為佛是一切都圓滿的，所以釋尊那樣，到底是示現的化身（初期是二身說）。論到佛的壽命，《首楞嚴三昧經》說「我壽七百阿僧祇劫」(大正一五．六四五上)。《妙法蓮華經》說：「我成佛以來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。」(大正九．四二下)雖說「常住不滅」，又說「行菩薩道所成壽

命，今猶未盡，復倍上數」，似乎還是有數量，有數量還是有盡的。涅槃是常，可說是佛教所共說的。大乘說「世間即涅槃」，所以如來的智慧、色身等，在佛的大涅槃中，得到「佛身常住」的結論。涼曇無讖（Dharmarak□a）所譯的《大般涅槃經》初分十卷（後續三十卷，是對佛性的再解說），與晉法顯所譯的《大般泥洹經》，是同本異譯。經文以釋尊將入涅槃為緣起，而肯定的宣說：「如來是常住法、不變異法、無為之法。」(大正一二．三七四中)對聲聞法的無常、苦、無我、不淨，而說：「我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是（諸佛菩薩所有正）法義。」(大正一二．三七七中)如來具常、樂、我、淨——四德；如來是常恒不變的、遍一切處的，得出如來藏與佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha）說，如《大般涅槃經》卷七(大正一二．四〇七上——中)說：

「佛法有我，即是佛性。」

「我者即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」

如來是常住的，常住是本來如此的，那眾生應有如來性（tathāgata-dhātu——如來界，與佛性同義）了。如來是遍一切處的，那如來也應存在於眾生中了。如《華嚴經》說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。……具見如來智慧在其身內，與佛無異。」(大正九．六二四上)「眾生身」，梵文為 sattva-citta-sa□tāna，譯義為「眾生心相續」。這可說是（沒有說「如來藏」名字的）如來藏說的唯心型，顯然是以「心」為主的，所以說佛的智慧，在眾生心相續中。《華嚴經》在別處說：「如心佛亦爾，如佛眾生然（這就是「心、佛、眾生，三無差別」）。……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」(大正一〇．一〇二上——中)《華嚴經》是從心所作，而徹了眾生與佛不二的。如來藏的另一類型——真我型，如《如來藏經》，與《大般涅槃經》的「我者即是如來藏義」相合；也是《大般涅槃經》那樣，以種種譬喻來說明的。《如來藏經》以《華嚴經》的華藏、蓮華萎落而見佛為緣起，說一切眾生有如來藏，如《大方等如來藏經》(大正一六．四五七中——下)說：

「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。……有如來藏常無染污，德相備足，如我無異。」

如來藏，不只是在心中，而是在「身內」；不只是如來智慧，而又是如「如來身，結加趺坐。……（三十二）德相備足」。《如來藏經》所說，是更具體的；佛那樣的智慧、色相，一切眾生是本來具足的。所以眾生有佛的德性，眾生都有成佛的可能。與如來藏有關的經典，都傾向於佛性或如來性、一乘的說明。拙作《如來藏之研究》第二、四、五章，已有較詳細的說明，這裡不再多說。

一切眾生有如來藏，所以說一切眾生有佛性——佛藏、佛界，也就是如來界。「藏」是胎藏，如父精、母血與識的和合——「結生」，起初看不出什麼，漸漸的形成了手、足、口、鼻，終於誕生了。以人來說，人的身體、智能，在「結生」時已經具有而漸漸長成。眾生身中有如來藏，眾生也是不知道的，但如來性已具足在眾生身中。胎藏的漸長大而出生為人，與如來藏離染而成功德莊嚴的如來一樣。界（dhātu）是體性、因性，界的譬喻是礦藏。礦藏具有金的體性，經開採、冶煉而顯出純金，可作為莊嚴具。礦藏與胎藏，譬喻不同而意趣相合。在《如來藏經》的九種譬喻中，胎藏喻、金喻，都表示了如來是本有的。在佛的清淨天眼看來，眾生都「具見如來智慧在其身內，與佛無異」(大正九．六二四上)。但在眾生是不知道的，探究觀察也是觀察不到的，如《大般涅槃經》卷八(大正一二．四一一下——四一二中)說：

「無量菩薩雖具足行諸波羅蜜，乃至十住，猶未能見所有佛性；如來既說，即便少（分）見。……菩薩位階十地，尚不了了知見佛性，何況聲聞、緣覺之人能得見耶！……非二乘所能得知，隨順契經，以信故知。……如是佛性，唯佛能知。」

佛性——如來藏、我，唯有佛能圓滿的了了知見，十住地菩薩，也還是「如來既說，即便少見」，是聽佛說而後才知道的。這是「隨順（佛說的）契經，以信故知」，也就是信佛所說的，才知道自己身中有佛性。十住地菩

薩起初也是「聞信」，後來還是霧裡看花，「不大明了」的。從信仰理想而來的佛性說，在經典中，是成立在眾多的譬喻與仰信之上的。這一特色，是如來藏說早期經典所一致的。如《不增不減經》說：「此甚深義，……聲聞、緣覺所有智慧，於此義中，唯可仰信，不能如實觀察。」(大正一六．四六七上)《無上依經》說：「惟阿毘跋致(不退轉)菩薩與大法相應，能聽能受能持，（餘）諸菩薩、聲聞、緣覺，信佛語故，得知此法。」(大正一六．四七〇下)《勝鬘經》說「如來藏者，一切阿羅漢、辟支佛、大力菩薩，本所不見，本所不得」；「汝（勝鬘）及成就大法菩薩摩訶薩，乃能聽受；諸餘聲聞，唯信佛語。……於諸深法不自了知，仰推世尊，非我境界，唯佛所知」(大正一二．二二一下、二二二下)。這是說，要成就大法的不退菩薩，才能於佛性聽聞受持，從實行中去見佛性的少分，其他的只能仰推佛說，信仰而已。對聽眾來說，不退菩薩是少有的，這只是適應一般「信增上者」說的。所以中觀派（Mādhyamika）與瑜伽行派（Yogācāra），都說如來藏說是「不了義」的。但在「信增上者」，那真是契理契機，真是太好了！

如來藏說是適應「信增上」的，所以對生死流轉與涅槃解脫，依無常無我的緣起（pratītya-samutpāda）而成立的佛法（「佛法」，「大乘佛法」的中觀與瑜伽行）不能信解的，聽說如來藏，就能歡喜信受了。因為從生死（一生又一生的）流轉，經修行到成佛，有了常住的如來藏我（佛性），那就是生命主體不變。如「伎兒」從後臺到前臺，不斷的變換形相，其實就是這個伎兒（《楞伽經》說「譬如伎兒，變現諸趣」）。從前生到後生（生死流轉），從眾生到成佛，有了如來藏我，一般人是容易信受的。如來藏我，與一般信仰的我、命、靈、靈魂，也就接近了一步。如來與如來藏（我），與印度神學的梵（brahman）與我，也是相當類似的。如來藏（佛性、如來界）說，不只是說眾生本有佛性，也是眾生與如來不二的，如《不增不減經》(大正一六．四六七上——中)所說：

「眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。……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。」

「此法身，厭離世間生死苦惱，……修菩提行，名為菩薩。」

「此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，……離一切障，離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來。」

《華嚴經》所說，一切眾生心相續中，具足如來智慧，是重於「心」的。《如來藏經》等所說，眾生身中，有智慧、色相端嚴的如來，是（通俗化）重於（如來）我的。二說雖小有差別，而都表示了真常本有。《如來藏經》等傳出的如來藏說，與心性本淨——自性清淨心（prak□ti-prabhāsvara-citta）說合流了，如《央掘魔羅經》說：「若自性清淨意，是如來藏，勝一切法，一切法是如來藏所作。」(大正二．五四〇上)《不增不減經》說：「如來藏本際相應體及清淨法，……我依此清淨真如法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心。」(大正一六．四六七中)《勝鬘經》說：「如來藏者，是……自性清淨藏。此自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染。……自性清淨心而有染者，難可了知。」(大正一二．二二二中)這樣，「自性清淨如來藏」與「自性清淨心」，是一體的異名。這二者，本來是有共同性的：眾生心性本（光）淨，而客塵煩惱所染；如來藏也是自性清淨，而客塵煩惱、上煩惱所染（或說「貪瞋癡所覆」、「在陰界入中」）。同樣是自體清淨，為外鑠的客塵所染，所以二者的統一，是合理而當然的。《佛說觀無量壽佛經》(大正一二．三四三上)說：

「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海從心想生，是故應當一心繫念，諦觀彼佛。」

《佛說觀無量壽佛經》所說，大致與《般舟三昧經》說相近，然「如來是法界身，遍入一切眾生心想中」，是「佛遍眾生身心」的如來藏說。相好莊嚴的佛，「從心想生」，也就是從觀想而現起的。與瑜伽行派所說依虛妄分別的定心所現，略有不同，這是心中本有（相好莊嚴）的法界身，依觀想而顯現出來。我在上面說：大般涅槃，如來藏、我的見解，與定（samādhi）學是不無關係的。如《大般涅槃經》中，比對《大般涅槃經》與其他契經時，一再說到「雖修一切契經諸定」、「一切契經禪定三昧」(大正一二．四一四下、四一九中)。在三藏中，契經（sūtra）是被解說為重於定的。《大般

涅槃經》(大正一二．四一四下——四一五上、四三一中)曾明白的說：

「譬如眾流皆歸于海，一切契經諸定三昧，皆歸大乘《大涅槃經》。」

「是大涅槃，即是諸佛甚深禪定。」

真常本具的修顯，雖也說到般若、觀想，但顯然是重於定的。真如（tathatā）、法界（dharma-dhātu）、空性（śūnyatā），《阿含經》中也是有的。依「佛法」，是觀緣起，無常、無我我所（即是「空」）而證知的。大乘《般若經》等，雖說「但依勝義」，也是觀一切（人、法）但有假名——假施設（prajñapti），假名無實性而契入的。不離現實的身心世間，如理觀察，以真如作意（tathatā-manasikāra）——勝義觀（慧）而證知，不是勝解作意（adhimok□a-manasikāra）——假想觀。定心的澄澈明淨，當然是要修的，但生死解脫與大乘的體悟無生，要依般若慧，而不是定力所能達成的。自性清淨心、清淨如來藏，說明是譬喻的，是仰信而知的，依假想觀的禪定三昧而得見的。在佛法的發展中，將充分的表露出來。

如來藏是自性清淨心——心性本淨，中觀與瑜伽行派都說是真如、空性的異名。如來藏說也就會通了空性，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正一二．二二一下)說：

「世尊！如來藏智是如來空智。」

「世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法。」

「此二空智，……一切阿羅漢、辟支佛，本所不見，本所不得；一切苦滅，唯佛得證。」

空智（śūnyatā-jñāna）是「空性之智」。如來的「空（性）智」，在眾生身中，就是如來藏。如來與眾生的空智，沒有什麼差別，只是眾生不能自知。說「如來空智」，應不忘《華嚴經》所說的「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中」(大正九．六二四上)。從如來果智，說到眾生本有，是如來藏——如來空智，與眾生向上修習達到無漏般若(智慧)的現證空性，意義上是不大相同的。如來空（性）智是如來藏，依如來藏（也就

是空智）而說空（śūnya）與不空（aśūnya）。說「空如來藏」，是說外鑠的客塵煩惱是空的；如來藏——如來空智，自性是清淨的、真實有的。說如來藏不空，是說如來空（性）智本有「不離、不脫、不異不思議佛法」——清淨佛功德法；對煩惱虛妄可空說，這是真實的、不空的。煩惱是造業受苦報的，所以說煩惱藏空，如徹底的說，如《大般涅槃經》所說：「空者，謂無二十五有及諸煩惱、一切苦(報)、一切相、一切有為行，如瓶無酪，則名為空。不空者，謂真實善色、常樂我淨、不動不變，猶如彼瓶色香味觸，故名不空。」(大正一二．三九五中)這是說：以煩惱為本的惑、業、苦，（凡是無常的）一切都是空的；不空的是眾生本有、如來圓證的（以智為主的）一切清淨功德。如來藏說是以「一切皆空」為不了義的，如《大般涅槃經》、《央掘魔羅經》等，極力呵斥「一切皆空」說。遲一些傳出的《勝鬘經》，卻說如來藏為「如來空（性）智」，說空與不空如來藏為「二（種）空（性）智」，可說否定又融攝，以便解釋一切「空相應大乘」經吧！這樣，「如來藏」、「自性清淨心」、「空（性）智」都統一了。

六 如來藏心與修定

在增上心（adhicitta）學的修行中，引出了心性本淨——自性清淨心（prak□ti-prabhāsvara-citta）說：唯心（citta-mātra）與唯識（vijñapti-mātra）說。由於如來的崇仰，而有如來藏（tathāgata-garbha）、我（ātman），也就是佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha）說；如來藏又與自性清淨心相結合。如來藏說，有印度神學中的神我意味，所以佛教界都給以新的解說；比較接近本義的，是《究竟一乘寶性論》所說。論上說：「法身遍，無差，皆實有佛性，是故說眾生，常有如來藏。」(大正三一．八二八上)經說一切眾生有如來藏，可從三義說：一、法身遍：佛的法身（dharma-kāya），遍在一切眾生中。二、無差：真如（tathatā）清淨，眾生與佛是沒有差別的。三、佛性：依梵本是佛種姓（buddha-gotra），眾生有佛的種姓。從佛說到眾生，是「法身遍」；從眾生說到佛，是「有佛種姓」；佛與眾生，平等平等：所以說一切眾生有如來藏，主要是從如來果德的真常，而說眾生佛性的本有。西元四、五世紀，瑜伽行派（Yogācāra）

的無著（Asa□ga）與世親（Vasubandhu）論師，廣說一切唯識所現；依虛妄的阿賴耶識（ālaya-vijñāna），成立唯識說。當時流行的如來藏，就是自性清淨心說，融攝了瑜伽行派的唯識現，而成「真常唯心論」，代表性的教典，是《楞伽經》與《密嚴經》。《楞伽經》共三譯：宋求那跋陀羅（Gu□abhadra），於西元四四三年初譯；元魏菩提流支（Bodhiruci），於西元五一三年再譯；唐實叉難陀（Śik□ānanda），於西元七〇〇——七〇四年三譯。後二譯（與現存梵本相同），前面多了〈勸請品〉，後面多了〈陀羅尼品〉與〈偈頌品〉。前後增多部分，與唐代（二次）譯出的《密嚴經》，意義更為接近。這是依一般的妄心所現，引向唯心——本淨如來藏心，也就是佛的自證境界。由於表現為「經」的體裁，所以更富於引向修證的特性。

依不生滅——常住的如來藏為依止，成立生死與涅槃；依生滅無常的阿賴耶——藏識為依止，成立生死與涅槃，這是「大乘佛法」中截然不同的思想體系。以如來藏為依止而評斥無常剎那生滅的，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正一二．二二二中)說：

「六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦，樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦，樂求涅槃。」

「心法智」，異譯作「所知」。《勝鬘經》以為：如來藏是不生滅法，所以能種苦——受業熏而感苦報。也能厭苦，願求涅槃，那是由於如來藏與不思議功德相應（也就是有「佛性」）。六識等七法，是剎那生滅的、虛妄的，不可能成立生死流轉與涅槃還滅。依據如來藏說，剎那生滅的七法，不能成立生死流轉，那瑜伽行派的藏識，是虛妄生滅法，當然也不能為依而成立一切。融攝瑜伽行派——虛妄唯識的如來藏（自性清淨）心者，依《勝鬘經》而作出阿賴耶識的「本淨客染」說，如《楞伽經》中就這樣說：「我為勝鬘夫人及餘深妙淨智菩薩，說如來藏名藏識，與七識俱起。」(大正一六．六二〇上)《勝鬘經》的七法，解說為七識；而如來藏演化為「如來藏名藏識（阿賴耶識）」。「如來藏名藏識」，是什麼意義？《大乘入楞伽經》卷五(大正一六．六一九下)說：

「如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣。……無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續，恒住不斷；本性清淨，離無常過，離於我論。」

「菩薩摩訶薩欲得勝法，應淨如來藏、藏識之名。大慧！若無如來藏名藏識者，則無生滅。」

在生死流轉的五趣、四生中，如來藏如伎兒一樣，五趣、四生變了，如來藏還是那樣的本性清淨。如來藏不是生死苦的造作者，也不是生死苦的受者。那為什麼依如來藏而有生死呢？由於無始以來，為虛偽的惡習(雜染種習)所熏染，就名為藏識，生起七識。藏識是本性清淨，而為客塵所染的，有（自體）真相（jāti-lak□a□a）、（客體）業相（karmalak□a□a）的二分。說阿賴耶識為依止，生死流轉，是約「業相」熏變而現起說的。藏識並不只是業相熏變，所以業相滅除了，七識不起，生滅法都滅了而藏「識（自）真相不滅，但業相滅」(大正一六．五九三下)。這就是「淨如來藏、藏識之名」，也就是不再是阿賴耶識而名為如來藏了。藏識的妄現世間相，是由於無始的妄習而來的，真相——自體是清淨不滅的。這一思想，《大乘密嚴經》說得更明白：「藏識亦如是，諸識習氣俱，而恒性清淨，不為其所業（染？）」；「阿賴耶識本來而有，圓滿清淨，出過於世，同於涅槃」(大正一六．七六五上、七三七下)。如來藏與藏識，在「真常唯心論」中，是同一的，不過在說明上各有所重而已。《大乘密嚴經》卷下(大正一六．七四七上)說：

「如來清淨藏，亦名無垢智，常住無始終，離四句言說。佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。」

《楞伽經》與《密嚴經》，融攝瑜伽行派的教理——五法、三自性、八識、二無我，而實則自成體系。為生死世間依止的，是常住本淨而受熏說；為涅槃依止的，是常住清淨如來藏（無垢智）說。肯定《楞伽經》、《密嚴經》的這一特性，才明白「真常唯心論」的自有體系。如來藏與我有關，是《大般涅槃經》等所說的。融攝「虛妄唯識」的《楞伽經》說：「開引計我

諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏。」(大正一六．四八九中)《密嚴經》也說：「能斷一切見，歸依此無我。」(大正一六．七五一中、七二六下)其實，無我是沒有外道所說作者等妄執，如來藏我是不能沒有的，如《大乘入楞伽經》卷七(大正一六．六三七下——六三八上)說：

「蘊中真實我，無智不能知。諸地自在通，灌頂勝三昧，若無此真我，是等悉皆無。……說無真我者，謗法著有無。」

「於諸蘊身中，五種推求我，愚者不能了，智見即解脫。」

「真我」，梵語 pudgala（補特伽羅）。有我的理由，是種種譬喻：如琴中妙音、伏藏、地下水、懷胎、木中火等(大正一六．六三七下)。最有力的證明，當然是「內證智」的修驗。《中論》以五種推求我不可得，悟入我法空性。依《楞伽經．偈頌品》說，那《中論》作者是「無智不能知」了。《密嚴經》也這樣說：「所謂阿賴耶，第八丈夫識，運動於一切，如輪轉眾瓶。如油遍在麻，鹽中有醎味，……沈麝等有香，日月（有）光亦爾。……非智所尋求，不可得分別，定心無礙者，內智之所證。」(大正一六．七三一上——中)丈夫，梵語 puru□a，是《吠陀》所說的原人，一切依此而有的大人。在《密嚴經》中，丈夫就是如來藏識。真實我與丈夫第八識，是如來藏異名，所以「真常唯心論」，是真心，也就是真我；離垢清淨，就是如來。

如來藏，一般人是依信而知的；自性清淨心——心性本淨、唯心、唯識，都從瑜伽者的「修心（定）」而來，所以「真常唯心論」，有重信而更重定的傾向。《楞伽經》立四種禪：愚夫所行禪（bālopacārika-dhyāna），觀察義禪（arthapravicaya-dhyāna），攀緣真如禪（tathatālambana-dhyāna），如來禪（tathāgata-dhyāna）。一、愚夫所行禪：是二乘所修的禪。「知人無我」，觀無常苦不淨相而入定，即使修到滅定（nirodha-samāpatti），也是愚夫所修。長行說「見自他身骨鎖相連」，是不淨觀。偈頌說：日、月、紅蓮華、大海、虛空、火盡，都是四修定中的「勝知見」。這些禪觀，「如是種種相，墮於外道法，亦墮於聲聞，辟支佛境界」(大正一六．六〇二上)。二乘的禪觀，與外道禪同等，這是值得注

意的。《大乘入楞伽經》卷七(大正一六．六三八下)說：

「於我涅槃後，釋種悉達多，毘紐、大自在，外道等俱出。如是我聞等，釋師子所說；談古及笑語，毘夜娑仙說；於我涅槃後，毘紐、大自在，彼說如是言，我能作世間。我名離塵佛，姓迦多衍那，……我生瞻婆國，……出家修苦行。」

《楞伽經》的佛，是姓迦多衍那（Kātyāyana）的離塵佛（Virajajina）；而釋師子（Śākyasi□ha）的「如是我聞」（經），與外道為同類。佛法演變到這一階段，變化太大了！釋尊為多聞聖弟子說法，從現實入手，不是出發於唯心的；然依真常唯心者的見解，「唯心」才是佛的正法。古德說：「心行道外，名為外道。」依《楞伽經》，應該說「心外有法，名為外道」了。二、觀察義禪：以下是大乘禪觀。義（artha），是心識所現的境相，所以說「似義顯現」、「似義影像」、「相義」等。心識所現的一切法（外道的、二乘的都在內）無我，就是一切「妄計自性」是沒有（自性）自相的。在禪觀的次第增進中，就是諸地的相義，也知是唯心（識）而沒有自相的。三、攀緣真如禪：上來觀人法無我，是「妄計自性」空。能觀的心識，是虛妄分別，如一切法（義）不可得，分別心也就「不起」。真如不是緣慮所可及的；所分別、能分別都不起了（境空心泯），還有無影像相（nirābhāsalak□a□a）在，所以說攀緣真如。四、如來禪：「入佛地，住自證聖智三種樂」，那是如來自證聖智（pratyātmārya-jñāna）。三種樂的意義不明，可能如《楞伽經》說：「七地是有心，八地無影像，此二地名住，餘則我所得，自證及清淨，此則是我地。」(大正一六．六一九上)在方便安立中，（從初地到）七地是有心地，知一切唯是自心所現，與觀察義禪相當。八地無影像，也就是境空心泯（「離心意識」），住於無影像相，與攀緣真如禪相當。八地以上，九地、十地、普賢行地——三地，都可說是佛地，與如來禪相當。三種樂，可能是安住如來禪的次第三地的現法樂住（d□□□a-dharma-sukha-vihāra）。四種禪的後三禪，與瑜伽行派的觀法相近。觀察義禪是：「依識有所得，境無所得生」。攀緣真如禪是：「依境無所得，識無所得生」。如來禪是：「故知二有得、無得性平等」。瑜伽行派

是遣遍計，泯依他起，證圓成實——真如，真如約絕對理性說，是無分別智所證的。真常唯心者的如來禪，約佛德說；如來藏心（無垢智）離染而圓滿自證。所以在「住自證聖智三種樂」下，接著說「為諸眾生作不思議事」。唯心的修證而都稱之為禪，意味著禪定的重視。

唯心論的重定傾向，《大乘密嚴經》（見《大正藏》一六冊，下引文略）非常的突出。《密嚴經》的主要說法者，是金剛藏（Vajragarbha）菩薩，如來稱之為「三摩地勝自在金剛藏」(大正一六．七四八下)。被稱為「定中上首尊」(大正一六．七七三上)；「定王金剛藏」(大正一六．七五八上)；「此之金剛藏，示現入等持，正定者境界」；「現法樂住內證之智，為大定師，於定自在」(大正一六．七五〇下、七五一上)。金剛藏所說的，是如來藏藏識（本淨）法門，也是禪定所見得的，如說「如是阿賴耶，種子及諸法，展轉相依住，定者能觀見」(大正一六．七七二下)；「如是流轉識，依彼藏識住，佛及諸佛子，定者常觀見」(大正一六．七五六下)；「定者了世間，但是賴耶識」(大正一六．七七一下)；「清淨與雜染，皆依阿賴耶，聖者現法樂，等引之境界」(大正一六．七六五上)；「即此賴耶體，密嚴者能見，由最勝瑜祇，妙定相應故」(大正一六．七六五下)；「如來藏具有，三十二勝相，是故佛非無，定者能觀見」(大正一六．七四九下)。如來藏是我——勝丈夫，所以說：「如摩尼眾影，色合而明現，如來住正定，現影亦復然。……如是勝丈夫，成於諸事業。……無邊最寂妙，具足勝丈夫，……是修行定者，妙定之所依。」(大正一六．七五〇上)禪定這樣的重要，所以一再勸修，如說「此密嚴妙定，非餘之所有，……汝應修此定，如何著親屬」(大正一六．七六一中)？「汝於三摩地，何故不勤修」(大正一六．七六一下)？「難思觀行境，定力之所生，王應常修習，相應微妙定」(大正一六．七五三中)！一切聖者與佛，都是由禪定而生的，如說「此是現法樂，成就三摩地，眾聖由是生」(大正一六．七六八下)。如來「以得三摩地，名大乘威德，住於此定中，演清淨法眼。……十方一切佛，皆從此定生」(大正一六．七七五中)；「密嚴中之人，……常遊三摩地。世尊定中勝，眾相以莊嚴」(大正一六．七四九下)；「世尊恒住禪，寂靜最無上」(大正一六．七五四下)。《大乘入

楞伽經》也說「住如來定，入三昧樂，是故說名大觀行師」；「根本佛（唯）說三昧樂境」(大正一六．五八九上、下)。菩薩的進修次第，如《大乘密嚴經》卷上(大正一六．七四九上——中)說：

「如來常住，恒不變易，是修念佛觀行之境，名如來藏。猶如虛空不可壞滅，名涅槃界，亦名法界。」

「若有住此三摩地者，於諸有情心無顧戀。……是故菩薩捨而不證。……入如來定，……超第八地，善巧決擇，乃至法雲，受用如來廣大威德(定名)，入於諸佛內證之地，與無功用道三摩地相應。遍遊十方，不動本處，而恒依止密嚴佛剎。」

《大乘入楞伽經》卷一(大正一六．五九四上)也說：

「觀一切法皆無自性，……如夢所見，不離自心。」

「知一切境界，離心無得。行無相道，漸昇諸地，住三昧境，了達三界皆唯自心。得如幻定，絕眾影像，成就智慧，證無生法。入金剛喻三昧，當得佛身。」

重定的情況，《密嚴經》是明白可見的，如說「現法樂住內證智境」，「現法樂住」就是四修定之一。這裡，我願提出一項意見。「佛法」，是從現實身心活動（推而及外界），了解一切是依於因緣（nidāna），進而發見因果間的必然法則——緣起（pratītya-samutpāda）而悟入的。在緣起的正觀中，如身心不息的變異——無常（anityatā）；一切是不徹底、不安隱的——苦（du□kha）；無常苦的，所以是無我（nirātman）。觀察身心無我的方法，主要是「不即蘊，不離蘊，不相在」。分別的說：色蘊不就是我，離色也沒有我，我不在色中，色不在我中（後二句就是「不相在」）。五蘊都如此，就否定了二十種我見。「佛法」是觀察、抉擇我不可得，無我也就無我所，無我我所就是空（śūnyatā）。所以般若——慧，在七覺支中名為「擇法」。了解世俗的智慧外，勝義諦理（paramârtha-satya）的觀慧，《解深密經》也說「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那」(大正一六．六九八上)，毘鉢舍

那（vipaśyanā）就是觀。

總之，「佛法」的解脫道，是以正見（samyag-d□□□i）為先的；慧如房屋的梁棟那樣的重要。初期「大乘佛法」，直體勝義，同樣的以般若為先導，觀一切法虛妄無實、但假施設而契入的。「佛法」的涅槃（nirvā□a），在《般若經》中，是空性、真如（tathatā）等異名。空觀（《瑜伽師地論》名為空性勝解）的開展，有種種空——七空、十四空、十六空、十八空、二十空的建立，是勝義空。「佛法」說三學——戒、心、慧，以慧而得解脫。初期「大乘佛法」說六度——施、戒、忍、進、禪、慧，依慧為導而行菩薩道，依慧而得無生忍。慧——般若，是比禪定進一步的。但出發於現實觀察的方法論，在後期「大乘佛法」中有些不適用了。如大涅槃、如來藏、我、自性清淨心、佛性等，是從崇高的信仰與理想而來的，只能以無數的譬喻來說明，是一般人所不能知、現實正觀所不能得的。如在世間哲學中，這是近於神學、形而上學的。依禪定而來的瑜伽行派，沒有忘失緣起，但由於是「唯識（現）」，所以說：經說一切法空，是說遍計所執自性（parikalpita-svabhāva）空。

《楞伽經》也還這樣說：「空者，即是妄計性句義。大慧！為執著妄計自性故，說空、無生、無二、無自性。」(大正一六．五九八下)依他起自性（para-tantra-svabhāva），是緣起法，是虛妄分別識，這是不能說空的。於緣起法（唯識現）離遍計所執自性，契入真如、空（所顯）性，是勝義有的。這樣，勝義空觀被局限於妄計自性，所以經說「一切法空」是不了義的。但空性由空所顯，所以空性、真如是無分別智（nirvikalpa-jñāna）所證知，還是慧學。「真常唯心論」以如來藏、藏識（本淨）而明一切唯心，所以外境是空的，妄心也是空的。阿賴耶（本淨）為惡習所熏而變現的，妄心、妄境都是空的，如《密嚴經》說「藏識之所變，藏以空為相」(大正一六．七七三下)。這就是《大涅槃經》所說的「空者，謂無二十五有」(大正一二．三九五中)、《勝鬘經》所說的「空如來藏」。如來藏、自性清淨心體——空性智，無垢智，與清淨佛法（功德）相應不相離的，是不空的；

說「一切法皆空」，當然是不了義的。眾生本有的清淨智體，不是勝義觀慧所及的；唯心與修定有關，所以如來藏、藏識（本淨）我，是清淨的深定所觀見的。《大涅槃經》說「是大涅槃，即是諸佛甚深禪定」(大正一二．四三一中)，不是與《密嚴經》有同樣意趣嗎？修定——修心而開展出唯心說，唯心說重於禪定的修驗，可說是非常合適的。總結的說，以現實緣起為依止而明染淨的，重於般若；以形而上的真心為依止而明染淨的，重於禪定。

七 「秘密大乘」與禪定

念佛（buddhânusm□ti）、唯心（citta-mātra）法門，偏重於定——三摩地（samādhi）的傾向，在「秘密大乘佛法」中，充分的表露出來。先從唐代傳入我國的來說：一、《無畏三藏禪要》，依《金剛頂經》，說修三摩地法門(大正一八．九四四上——九四五下)。二、《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》(大正三二．五七二中——五七四下)，說三種菩提心，是「大廣智阿闍黎云」，也就是不空（Amoghavajra）三藏說的；文中引用《毘盧遮那經疏》（一行所作），所以題為「三藏沙門不空奉詔譯」，是不對的。這二部，都是弟子記錄師長所說而成的。三種菩提心是：行願、勝義、三摩地；在「秘密大乘」的五種菩提心——願菩提心（pra□idhāna-bodhi-citta）、行菩提心（caryā-bodhi-citta）、勝義菩提心（paramārtha-bodhi-citta）、三摩地菩提心（samādhi-bodhi-citta）、滾打菩提心（ku□□alī-bodhi-citta）中，是前四種（還有後來居上的滾打，也就是舂點）。

成佛，是要發菩提心（bodhi-citta）的。依修行的淺深次第，「大乘佛法」已有了次第的安立。菩提（bodhi），指佛的大菩提。為了成佛度眾生而發起大願，如「四弘誓願」，就是願菩提心。但這是要經過修習，堅固不退，才能進入菩薩行位。願菩提心與《大乘起信論》的「信成就發（菩提）心」相當。發起了大菩提願，要修自利利他的大行，這是不能沒有菩提願、大悲心、空性見的；依此而修菩薩行，是行菩提心。行菩提心與《大乘起信論》的「解行發心」相當。經長期的歷劫修行，般若（prajñā）的勝義觀慧，深徹的悟入無生。這三者，是菩薩「般若道」的發願、修行、證得。前二

者，是世俗（沒有證真的）菩提心；般若的契入空性（śūnyatā）、真如（tathatā），無二無別，那時的菩提心，對究竟成佛說，名勝義菩提心。以後，從般若起方便（upāya）（或作後得無分別智），以六度、四攝的大行，莊嚴國土，成就眾生，重於利他的大行，一直到究竟圓滿佛果。

這是「方便道」的發心、修行與證得佛果。約契入空性、真如說，從勝義發（菩提）心到最後身菩薩，只是量的差異（隨智而差異），不是質的不同，勝義菩提心是究竟的，所以《大乘起信論》的「證發心」，是「從淨心地乃至菩薩究竟地」的(大正三二．五八一上)；依「大乘佛法」論發心，沒有比勝義發心更高的。「秘密大乘」卻在勝義發心以上，別立三摩地菩提心，值得我們注意！契入絕對真理，稱之為空性、真如、法界（dharma-dhātu）的，是從現實身心、器界，觀察抉擇而契入的。而如來藏（tathāgata-garbha）、自性清淨心（prak□ti-pariśuddha-citta）、我（ātman），不是依理想而來的「因信而知」，就是依定心所見而來的。這是不能從勝義觀慧而得的，所以從大乘而移入秘密乘，要在勝義菩提心以上，別立三摩地菩提心了（這是主要的原因）！

《無畏三藏禪要》(大正一八．九四四上、九四五中——下)說：

「依金剛頂經設一方便。」

「所言三摩地者，更無別法，直是一切眾生自性清淨心，名為大圓鏡智。上自諸佛，下至蠢動，悉皆同等，無有增減。……假想一圓明，猶如淨月，……其色明朗，內外光潔，世無方比。初雖不見，久久精研尋；當徹見已，即更觀察，漸引令廣。……初觀之時，如似於月，遍周之後，無復方圓。……即此自性清淨心，……觀習成就，不須延促，唯見明朗，更無一物。……行住坐臥，一切時處，作意與不作意，任運相應，無所罣礙。一切妄想，貪瞋癡等一切煩惱，不假斷除，自然不起，性常清淨。依此修習，乃至成佛，唯是一道，更無別理。……作是觀已，一切佛法恒沙功德，不由他悟，以一貫之，自然通達。」

善無畏（Śubhakara-si□ha）三藏是《大日經》的傳譯者，但所傳的《無畏三藏禪要》，卻是依據《金剛頂經》的。所說的「假想一圓明，猶如淨月」，就是「月輪觀」，是「密乘」修行方便的根本。從假想修行到成就，「遍周法界」、「唯見明朗」，也就是自性清淨心的顯現。這是依三摩地的修習而現見的；自性清淨心，就是菩提，所以被稱為「三摩地菩提心」。善無畏所說，極為簡要，但修定——心與自性清淨心的性質，已非常明白！不空三藏所說的菩提心，如《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》(大正三二．五七二下、五七三下——五七四中)說：

「唯真言法中，即身成佛故，是故說三摩地（菩提心），於諸教中闕而不言。……真言行人，知一切有情皆含如來藏性，……故《華嚴經》云：無一眾生而不具有如來智慧。」

「三摩地者，真言行人如是觀已，云何能證無上菩提？當知法爾應住普賢大菩提心，一切眾生本有薩埵。……修行者於內心中觀白月輪，由作此觀，照見本心湛然清淨，猶如滿月，光遍虛空，無所分別。……三摩地猶如滿月，潔白分明，何者？為一切有情悉含普賢之心。我見自心，形如月輪，何故以月輪為喻？謂滿月圓明體，則與菩提心相類。……若轉漸增長，則廓周法界，量等虛空，卷舒自在，當具一切智。」

不空三藏所傳的三種菩提心，都是依「秘密大乘」而說的。然「唯真言法中，即身成佛故，是故說三摩地，於諸教中闕而不言」。所以三種菩提心中，三摩地菩提心，才是真言——秘密乘的特法。在三摩地菩提心中，說到了「修三密行，證悟五相成身義」。勝義菩提心，依《大日經》說：一切法無自性，是真言行人所修的。又說：「觀圓明淨識，若纔見者，則名見真勝義諦；若常見者，則入菩薩初地。」(大正三二．五七四中)觀圓明(月輪)，就是觀淨識（自性清淨心），稱為真勝義諦，顯然是會通了《大日經》的「極無自性心」。《大日經》說：菩提是「如實知自心」。菩提如虛空相，「性同虛空，即同於心；性同於心，即同菩提」(大正一八．一下)。從如虛空的離一切相，直指心即菩提。《大日經》文有《般若經》意味，而「極無自性心」，還是超越抉擇觀察的勝義觀的（但又不是證勝義諦）。《大日經》說

：「彼能有知此，內心之大我。」(大正一八．四〇下)從極無自性心，而知內心的大我，還是如來「藏心見」。不空所傳的《菩提心論》，內心中見月輪，是稱為「普賢大菩提心」（就是三摩地菩提心）的。《大樂金剛不空真實三麼耶經》說：「一切有情如來藏，以普賢菩薩一切我故。」(大正八．七八五下)《大乘密嚴經》說「如來常住，恒不變易，是修念佛觀行之境，名如來藏」；「定(三摩地)者觀賴耶（本淨），離能所分別，……住密嚴佛剎，顯現如月輪」(大正一六．七二四下、七五三上)。從以上經文，可見三摩地菩提心是如來藏我，如來藏是一切眾生本有如來智慧、色相莊嚴；從修三摩地的觀行去體見，是「秘密大乘」的特法。「秘密大乘」重定——三摩地的傾向，是確切而不容懷疑的！如善無畏所親近的達磨掬多（Dharmagupta），傳說為：「掌定門之祕鑰，佩如來之密印。」(大正五〇．二九〇下)可以作為旁證的，那時候出現於中國的《圓覺經》說：「所謂奢摩他、三摩（鉢）提、禪那，三法頓漸修，有二十五種；十方諸如來，三世修行者，無不因此法，而得成菩提。」(大正一七．九一九上)《首楞嚴經》說「十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那最初方便」；「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路」(大正一九．一〇六下、一〇七上)。奢摩他（śamatha）、三摩鉢提（samāpatti）、禪那（dhyāna），這三者，在「佛法」（及「大乘佛法」）中都是定——三摩地的異名（含義多少差別）。這二部經，雖有中國人所造的傳說，然與當時印度傳來的重於定的傾向，倒是非常吻合的。

「秘密大乘佛法」，一般分為四部：事續（kriyā-tantra），行續（caryā-tantra），瑜伽續（yoga-tantra），無上瑜伽續（anuttara-yoga-tantra）。唐代譯出的《大日經》與《金剛頂經》，是屬於行續與瑜伽續的。無上瑜伽續有不少的部類，趙宋時也有部分的傳譯過來，但沒有受到中國佛教界的重視。無上瑜伽的修法，分生起次第（utpatti-krama）與圓滿（究竟）次第（utpanna-krama）。生起次第是由心施設的勝解，如法尊譯的宗喀巴《密宗道次第廣論》卷一七(一〇)說：

「此復初修天法，與念誦前修法完畢，及於彼能所依行相明想之後，當起是慢——此實是彼。由說此時，是將果位、剎土、眷屬、佛身等事，持修為道，即是最勝念佛。……應須勝解實是斷一切障、具一切德之佛。由如是修，殊勝明相天慢任運皆生，如熟誦經。」

無上瑜伽，可說是念佛成佛最殊勝的念佛法門。「般舟三昧」的念佛見（一佛到無數）佛，理解到佛由心作、「是心作佛」，而開展了「唯心」說。又經過眾生本有如來智慧、相好莊嚴的如來藏、我、自性清淨心，而達到心佛不二、生佛不二的義解。「秘密大乘」的修法，就是繼承這一法門而有特別發展的。無上瑜伽所觀想明顯的，不只是佛，而又是佛所依的剎土、宮殿，佛的眷屬——菩薩、明妃、明王等，佛是雙身的。不是「般舟三昧」那樣佛是外在的，而是佛入自身，自己就是佛（「此實是彼」），就是斷一切障、具足一切功德的佛。修到自身是佛的「天慢」自然而然的明顯現前，還是重於觀（vipaśyanā）的，進修奢摩他（止），「能得止觀雙運勝三摩地」，安住堅固，才是生起次第的究竟(《密宗道次第廣論》一七．一八)。依《密集》（漢譯名《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》）而作的《五次第》，所說的「略集成就法」（與「生起次第」相當），分為初瑜伽三摩地（ādiyoga-samādhi）、曼荼羅最勝王三摩地（ma□□ala-paramarāja-samādhi）、羯磨最勝王三摩地（karma-paramarāja-samādhi），可說生起次第，就是三三摩地的進修次第。

圓滿次第的修持法，各部續也不盡相同。《秘密集會》（漢譯名《佛說一切如來金剛三業最上祕密大教王經》）立六支：一、現食（pratyāhāra），或譯「制感」、「別攝」。二、靜慮（dhyāna），就是「禪」。三、命力（prā□āyāma），或譯調息。四、執持（dhāra□ā）。五、隨念（anusm□ti），或譯憶念。六、三摩地（samādhi）(大正一八．五〇九中——下、《望月佛教大辭典》（補遺一）三〇九頁)。六支次第，在《時輪》修法中，受到非常的重視。不說六支修法的內容，從名目上，就可看出與瑜伽（yoga）外道的《瑜伽經》（西元四、五世紀集成）說相近。《瑜伽經》立有想三摩地（sa□jñā-samādhi）、無想三摩地（asa□jñā-samādhi）

，與行續、瑜伽續的有相瑜伽、無相瑜伽相近，也與無上瑜伽續的二次第相類似。《瑜伽經》的無想三摩地，立八支：一、禁制；二、勸制；三、坐法；四、調息（即「命力」）；五、制感（即「別攝」）；六、執持；七、靜慮；八、三摩地。第四支以下，名目相同（先後或不同），只少一隨念。先靜慮而後三摩地，是《秘密集會》與《瑜伽經》所一致的。六支的修習內容，當然與瑜伽外道不同，但六支次第的成立，顯然受到了當時瑜伽外道的影響。在《瑜伽經》，這是次第修習，依三摩地而得自我解脫的。無上瑜伽的六支，是修男女和合而得不變大樂（常樂）的；在修行次第中，得大樂（mahāsukha）而實現成佛的理想。《密宗道次第廣論》略說為：「由初二支（別攝、靜慮），成辦金剛身之因色，修治中脈。由第三支（命力），令左右風入於所淨中脈。由第四支（執持），持所入風，不令出入。由第五支（隨念），依執持修三印隨一，溶（滾打，即舂點）菩提心，任持不洩而修不變妙樂。由第六支（三摩地），於初二支所修成色，自成欲天父母空色之身，隨愛大印得不變樂，展轉增上，最後永盡一切粗色蘊等；身成空色金剛之身，心成不變妙樂，一切時中住法實性，證得（空色身與不變樂）雙運之身。」(卷二〇．二〇)修達空色身與不變樂——雙運（yuganaddha）的密行，有四喜（caturānanda）的歷程，前三喜是（五）隨念支，第四喜是（六）三摩地支。四種喜是：喜（ānanda），勝喜（paramānanda），離喜（viramānanda），俱生喜（sahajānanda）。如《佛說大悲空智金剛大教王儀軌經》（即《喜金剛本續》）卷二、三(大正一八．五九三上、五九六上——中)說：

「一者喜，謂於此先行，少分妙樂有進求故。二者勝喜，於此相應，漸令增勝說妙樂故。三者離喜，於此妙樂，厭離諸根，息除貪染，無眾生可喜愛故。四者俱生喜，一切平等真實觀想故。」

「唯一體性最上莊嚴，為阿賴耶諸佛寶（實？）藏。於初喜等分別剎那住妙樂智，謂莊嚴、果報、作觀、離相，修瑜伽者於四剎那正行，當如是知！莊嚴者，即初喜中，方便為說種種理事。果報者，謂即勝喜，知妙樂觸。作觀者，謂即離喜，我所受用，為說尋伺。離相者，即俱生喜，遠離三種貪

與無貪及彼中間。」

剎那次第引起四喜，四喜的名目，是依禪定而安立的。通泛的說，喜樂有二類：一是受（vedanā）蘊的喜樂——喜受與樂受；二是輕安（praśrabdhi）的喜樂。安住在四禪中，一定有輕安的喜樂，所以名為「現法（現在身心）樂住」。這裡的四喜，「喜」與四禪的寂靜輕安相當。「勝喜」與「離喜妙樂」的三禪、「定生喜樂」的二禪相當。「離喜」是初禪，上引經文說「作觀者謂即離喜，我所受用，為說尋伺」，這不是與「有尋有伺，離生喜樂得初禪」相當嗎？「俱生喜」，可說是未到定，這是欲界而已是色界初禪的近分定。四喜的名目，依禪定的次第而立；修持的內容，不一定相同，也自有一定的關係。我發現，「佛法」中所說的高下，「秘密大乘」每每是顛倒過來說。如在佛法中，欲界天的四大王眾天（Catur-mahārāja-kāyikā devā□）等，男女合交而不出精，是低級的；眼相顧視而成淫事的他化自在天（Paranirmita-vaśa-vartin），是高級的；如向上更進一層，那就是離欲的梵天（Brahmā）了。「秘密大乘」倒過來說：眼相顧視而笑的，是最低的事續；二二交合而不出精的，是最高的無上瑜伽續。四喜說也是這樣，與四禪相當的「喜」，是低層次的；與初禪相當的「離喜」，要高得多；與即欲離欲未到定相當的俱生喜，是最妙的。總之，「秘密大乘」是貪欲為道的，依欲而離欲的，是持金剛的（夜叉）天乘的佛化。佛法的天化（天與禪定有關），是「秘密大乘」形成的重要一環。

從真常、唯心而來的重定傾向，無上瑜伽到達了頂峰，處處說入出三摩地。如圓滿次第的六支，別攝與靜慮，成相好莊嚴的佛身；命力與執持，成一切種相的佛語；隨念與三摩地，成不變妙樂的佛心。所以，六支可說為三三摩地：金剛身三摩地，金剛語三摩地，金剛心三摩地。三摩地（支）以後，能同時有這三種金剛三摩地(《密宗道次第廣論》二〇．一八)。最後傳出的《時輪》，稱毘盧遮那（Vairocana）等五佛為五禪那佛（pañca-dhyāna-buddha），似乎佛——覺者還不足以表示佛德的究竟，非稱之為「禪那佛」不可。重定的傾向，是確定的，所以「密乘」行者，都是三摩地的行者。

八 無上瑜伽是佛德本有論

瑜伽續（yoga-tantra）在勝義菩提心（paramârtha-bodhicitta）以上，立三摩地菩提心（samādhi-bodhicitta），也就是如來藏（tathāgata-garbha）、自性清淨心（prak□ti-pariśuddha-citta）。依月輪觀修三摩地，達到一切本自清淨，究竟成佛。如來藏、自性清淨心，在《楞伽經》、《密嚴經》中，融攝了瑜伽行派（Yogācāra）的唯識現（vijñapti-mātra），成為真常為本的唯心（citta-mātra）；這是瑜伽續的見解，如《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》說：「藏識本非染，清淨無瑕穢，長時積福智，喻若淨月輪。」(大正一八．三一三下)那進一步的無上瑜伽續（anuttara-yoga-tantra）呢？《密宗道次第廣論》的作者宗喀巴（Tso□-kha-pa），是西藏黃教的創立者；他推崇中觀派（Mādhyamika）中月稱（Candrakīrti）論師的見地，所以說：「總（論）大小乘，非（以）空慧分，用方便分。分（果乘與因乘）二大乘，非就通達甚深空慧，須以方便分別。」(《密宗道次第廣論》一．一九)因此，在修無上瑜伽的生起次第與圓滿次第時，一再說到「修空性」。以「中觀見」為究竟的，所以對西藏紅教、白教的「大手印」、「大圓滿」，也採取了批評的立場。編入《現代佛學大系》的《曲肱齋叢書》，作者陳健民，是一位修行西藏「密乘」的，比較接近西藏的紅教與白教。在所作〈密宗道次第廣論讀後〉中，不滿宗喀巴「大小乘非空慧分，用方便分」的見解，加以評破，而認為「雖同修空性，而空性之性質」不同(《曲肱齋叢書》一四三〇——一四三八)。又作〈蓮師大圓滿教授勾提〉(《曲肱齋叢書》一三六七——一四二七)、《大手印教授抉微》(《曲肱齋叢書》一〇四五——一二六〇)，以表示超越中觀空性見的佛法。

紅教、白教與黃教見解的差異，可從印度佛教思想史去求解答。一、西元四世紀，虛妄識為依止的唯識學，在中印度興起。二、世親（Vasubandhu）同時的僧護（Sa□gharak□a）門下，有佛護（Buddhapālita）與清辨（Bhavya），佛護的再傳弟子月稱（Candrakīrti），使衰落了的龍樹（Nāgārjuna）中觀學，大大的興盛起來。三、西元三世

紀興起的如來藏、我、自性清淨心說，在西元五、六世紀間，集成《楞伽經》、《密嚴經》，融攝了唯識學，而成真常心為依止的唯心論。大乘佛法（中觀見、唯識見、(如來)藏心見）三大系的思想，對立、融合而複雜起來。《楞伽經》與《密嚴經》是經說，傾向於實踐；中觀與唯識是論義，重於義理的論究，互相評破而形成「空有之諍」。論師們為了維護自宗，如中觀派的清辨，以為唯識不合經意；在解釋《中論》的《般若燈論》中，引《楞伽經》來證明自宗(四、七、一三、二二品等)。西元八世紀的寂護（Śāntarak□ita），成立世俗唯識、勝義皆空的中觀，並引《楞伽經》偈來證明。

而唯識學中，如玄奘於西元七世紀傳來的護法（Dharmapāla）學（糅合為《成唯識論》），竟以《楞伽經》與《密嚴經》為成立自宗所依的經典。在論風高揚的時代，《楞伽經》與《密嚴經》為中觀與唯識所採用，而不知「如來藏藏識心」、「藏識本非染」是自有思想體系的。西元四世紀起，重信仰、重事相、重修行的「秘密大乘」興起，不斷的傳出密「續」，到西元九世紀傳出《時輪》而止，盛行於印度的東方。當時，中觀的智藏（Jñānagarbha）、寂護，弘化於東方；月稱也在摩竭陀（Magadha）弘化，與當時盛行的密乘，結合起來。無上瑜伽的解說者，當然有以中觀義去解說的；傳入西藏，無上瑜伽與中觀，同樣的盛行。《密宗道次第廣論》說：「智資糧者，謂修虛達那等，或修娑跋嚩等咒義。」(一八．八——一〇)以此為修勝義菩提心，也就是修空性。「虛達那、若那、班□」，譯義為「空（性）智金剛」；「娑跋嚩、阿達摩迦、阿杭」，譯義為「自性清淨之體性即我」：這樣的咒義，真的等於中觀者的修空性（śūnyatā）嗎?

《大寶積經．勝鬘夫人會》說「如來藏者，即是如來空性之智。……如來藏空性之智，復有二種」：「空如來藏」、「不空如來藏」(大正一一．六七七上)。空性智是如來藏別名，是（眾生本有）如智不二的，所以《大乘密嚴經》說「如來清淨藏，亦名無垢智」(大正一六．七四七上)。金剛（vajra）是金剛杵，也表示不變壞的常住性德。《楞伽經》說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知。」(大正一六．六三七中)「空性智金剛」

等咒語，應該與這些經義相近。如以為如來藏是「不了義」、是空性異名，為什麼高層次的無上瑜伽要使用「不了義說」呢？而且，空性的意義，中觀、唯識、如來藏說，對空性的見解，也是不一致的，怎知這些咒語是合於中觀見呢？不妨考慮一下，「秘密大乘」為什麼被稱為果乘？為什麼能「十六生成佛」、「即生成佛」呢？最合理的解說是：一切眾生心相續中，具有如來智慧；一切眾生有如來藏，具足如來智慧，色相端嚴，如佛無異；

眾生心自性(本性)清淨。對於這，〈密宗道次第廣論讀後〉，有比較合理的見解，如《曲肱齋叢書》(一四四五)說：

「作者（指宗喀巴）標舉果乘四種遍淨：佛剎、佛身、佛財、佛事，順此果相而運行，故曰果乘。」

「本人以為果乘要義……行者入此果乘，當先具勝解，了達此四種果體本來具足；然後能于觀想、念誦，乃至事業手印，皆能配合果位本體功德，以為基礎而期實證。」

這是眾生本有如來果德說，與如來藏說是契合的。「念佛三昧」本是想念外在的佛，由於傳出了眾生有如來藏、如來藏是（真）我的經說，念佛三摩地，不再只是觀他佛現前，進而觀佛入自身（「本尊入我，我入本尊」），引生自身是佛的天慢，發展到「現生成佛」。宗喀巴稱無上瑜伽為「最勝念佛」，是非常正確的！但如不能肯認眾生本有如來果德，還在修緣起（不能說是「本具」）的勝義空觀，雖在佛教發展中，不免有這類「續」、「論」，其實只是附會、雜糅而已。在無上瑜伽中，有「俱生」一詞，如俱生瑜伽（sahajayoga）、俱生喜（sahajānanda）、俱生乘（sahajayāna）、俱生智（sahajajñāna）、俱生成就（sahajasiddhi）、俱生光明（sahajaprabhāsvara）等。俱生是與生俱來的，也就是本具的。因修持而生起，那只如燈照物般的（顯）「了因所了」，而不是「生因所生」的。因為佛德本具，所以依果而起修，能速疾的圓成佛果。中國古德所說「一生取辦」、「即心即佛」，都是本著這一原則而來的。

「秘密大乘」重勝解觀、重三摩地，所以行續的《大日經》以來，都說到命力（prā□āyāma）——風息的修持。上面說到「四修定」，修定是為了得現法樂、得勝知見。「勝知見」是從光明想（āloka-sa□jñā）中，見天人；從淨想（śubha-sa□jñā）中，修地、水、火、風、青、黃、赤、白。經大乘而發展到「秘密大乘」中，這就是從三摩地中，見佛、菩薩、明王、明妃、淨土、宮殿了。得現法樂，是聖者能得深定的，如俱解脫阿羅漢（ubhayatobhāga-vimukta-arhat），不但心情自在，也堪能忍受身體的苦痛。如釋尊在毘舍離（Vaiśālī），「佛身疾生，舉體皆痛。……（釋尊）不念一切想。入無想(相)定時，我身安隱，無有惱患」(大正一．一五上——中)。又如優波先那（Upasena）為毒蛇所傷，臨終前「色貌諸根不異於常（時）」(大正二．六〇下)。這比起不得根本定的慧解脫阿羅漢（prajñā-vimukta□ arhan），雖同樣的解脫生死，而沒有現在身心的禪定安樂，俱解脫者是好得多了！

現法安住的禪樂，有的聖者是有的，有的可沒有，所以從初果到究竟的四果，有了「苦遲通行」、「苦速通行」、「樂遲通行」、「樂速通行」——四通行（catvāri pratipadāni）的差別。如根性利而速證究竟，又得現法樂住——「樂速通行」是最理想的。也就因為這樣，修得深定雖然並不等於解脫生死，而佛教界會多少重視「修心」的禪定行者。依佛法說，欲界樂以淫欲樂為最，色界定樂以三禪的妙樂為最（都不是解脫樂）。「秘密大乘」從男女和合中，修得不變的大樂（mahāsukha），可說是欲樂與定樂的統一，發展出「佛法」所沒有的大樂。原始人類對性行為是有神秘感的。女權的氏族社會，對女根——印度人稱為婆伽（bhaga），有神秘的敬畏感。文明進步，演化為哲理，《老子》也還重視「玄牝」呢！如說：「谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根。」「佛法」出家眾，是修「離欲梵行」的。然釋尊時代，六師之一的末伽離拘舍羅子（Maskarī-gośālīputra），宣說「淫樂無害」；

佛教的阿梨吒（Ari□□a）比丘，也說「行欲者無障礙」，就是淫欲不障道的惡見(大正一．七六三中——下)。淫欲，對人來說，是本能的，是生理

所引發的。出家人中，不能以般若正觀得解脫，求解脫心與欲念的內在矛盾，在禪定中得到對立的統一，這可能早已潛流在（部派）佛教中了。《論事》說：方廣部（Vetulyavāda）以為為了悲憫、供養佛，如男女同意，可以行淫(南傳五八．四三三)；北道部（Uttarāpathaka）以為有在家阿羅漢(南傳五七．三四二)，這都暗示了佛教內部的變化。「秘密大乘」是佛法的天（神）化；理論（如如來藏、我、自性清淨心）與修法（如秘密傳授、持咒、手印、護摩等），都與印度教相類似；印度教有性力派（Śākta），密乘修男女和合的秘法，公開流行，在當時的環境裡，也不算奇突了。西元五世紀初，來中國傳譯如來藏、我經典的曇無讖（Dharmarak□a），就是一位「善男女交接之術」的上師呢！

在依佛德本來具足而修的無上瑜伽中，有兩點是值得注意的。一、陳健民傳述（西康）貢格所說的七種見：實執見、外道見外，佛法有「小乘見」、「唯識見」、「中觀見」、大手印的「俱生智見」、大圓滿的「本淨見」。陳氏以為中國禪宗不立見，而悟入的與大手印、大圓滿相同。這是不可說示的，勉強的說，提出四項條件：一、「明相」；二、「無念」；三、「心離能所」；四、「氣離出入」。稱這一境地為「明體」，就是如來藏心、自性清淨心、圓覺妙心(《曲肱齋叢書》一〇五五)。在他所說的四條件中，有關「明相」的解說，如《曲肱齋叢書》（《禪海燈塔》）(一〇二一)說：

「所見山河大地，一切事物，如同戴了一副水晶眼鏡，非常清淨，非常潔白。……普通修行人，也未嘗無光明現前，或者眼角一閃，或者只見一片，或者只見一室，或者只在一時。者個明相是觸處皆明，隨時皆明，較日後只有厚薄之分，厚時如坐水晶宮裡。」(參閱《曲肱齋叢書》一〇九二)

明體的比喻，與《般若經》等相同，但所比喻的，《般若經》中觀指「空性」，而大手印等指明體與妙用，如說「於空性法身之內在智力光明，逐漸增進」(《曲肱齋叢書》一三五五)，正是「如來藏空性之智」的意義。二、《密宗道次第廣論》卷一四(五)說：

「由菩提心至摩尼，以泮字等阻令不出，住須臾頃，息滅眾生粗動分別，發生安樂無分別心。以唯彼（安樂無分別）心，雖無通達實性見者，亦可生起，以彼未達真實義故。口授論云：法身喜遍空，死悶絕睡眠，呵欠及噴嚏，剎那能覺知。此說死等五位，亦能覺受法身。」

依上來引述的二文，可見悟入的「明相」，雙身和合而引生的（俱生）「喜」，一般人也是能夠得到的。陳健民是佛德本有論，所以說一般人只是「眼角一閃，或者只見一片，或者只見一室，或者只在一時。（而）者個明相是觸處皆明，隨時皆明」。但這只能說是量的差別，不能說是質的不同。「法身喜」，一般人在五位中，都有引發的可能。宗喀巴是中觀見者，所以約有沒有「通達真實義」來分別。如是佛德本有論者，一定說是量的差別，一般人偶而生起，卻不能把握。「明相」，在佛法傳入中國以前，《莊子》已說到「虛室生白，吉祥止止」，這無疑是定力所引發的。如中國禪宗，不說定慧，宋明以來，多數以「看話頭」、「起疑情」為方便。按下思量分別、妄想雜念，參到疑情成片，緣到而頓然悟入。疑情打成一片，依教義說，這是「心不散亂」的修定過程；禪者的悟入明體，也還是依於定力的。「法身喜」的引起，也正是修風火瑜伽、通中脈、（滾打）菩提心下注而引發的（通俗的說是氣功）。「明相」與「法身喜」，一般人也偶而有之，不過秘密瑜伽者，在這裡痛下工夫，依定力而發為一般人所沒有的修驗。如依「佛法」、「大乘佛法」的中觀見、唯識見來說：般若體悟的諦理，名為空性、真如等。這是「一得永得」（「證不退」），為凡夫與聖者的差別所在，決沒有一般人也能偶而得到的。如一般人也能現起，那只是生死世間的常法而已！

最近在《萬行》月刊上，見到日本高楠順次郎《佛教哲學精義》的翻譯者，有所介紹。據說：佛教哲學，可分為二類：一、重「般若」的，稱為「理性的否定論」：內容為說一切有部、經部、瑜伽行派（唯識）、中觀派。二、重「瑜伽」的，稱為「反省的直觀論」：內容為天台宗的實相論、華嚴宗的法界論、禪宗的直觀論、密宗的秘密論；此外有差別的，如淨土宗、日蓮宗等。這是對印度、（傳於）中國的佛教（兼及日本），從修行方法與理論而加以分類的。重「瑜伽」而被稱為「反省的直觀論」；本篇從印度佛教

史的發展，發見後期大乘與秘密大乘所說如來藏、我、自性清淨心、佛性等，存在於信仰與理想之中，不是理性的觀慧所證知，而來於定心清淨的自覺；傾向以禪、三昧為主，與印度的瑜伽學派有共同處。我的論究方法不同，而所得的結論，與《佛教哲學精義》相近。後期大乘的傾向，確是與原始佛教、初期大乘佛教不同的。印順附記。

卷007

一

「大藏經」，是我國對一切佛典的總稱。佛法本有經——「素呾纜藏」、律——「毘奈耶藏」、論——「阿毘達磨藏」，總稱三藏。在佛法發展中，又有大乘的「般若波羅蜜多藏」、祕密大乘的「陀羅尼藏」，如《大乘理趣六波羅蜜多經》所說(大正八．八六八下)。原始結集的法與律，都是稱為素呾纜(修多羅)的，所以每泛稱一切教典為「一切經」。隋、唐的經錄中，都有「入藏錄」。《開元釋教錄》中，有本而「入藏」的，共五千四十八卷，這個數目，每被稱為「一藏」。稱一切經為「大藏經」，是趙宋初，開始刻印入藏的教典而引起的名詞。華文的「大藏經」，自宋代刻板以來，我國以外，契丹（遼）、高麗、日本，也都有華文「大藏經」的刻、印，板本是相當多的。到了近代，我國還有《頻伽大藏經》、《佛教大藏經》、《佛光大藏經》（在編印中）的編印流通。五十年前，我在普陀山慧濟寺閱藏，閱讀的是「清藏」本。近四十年，除單行本外，我都用日本的《大正新脩大藏經》。在閱讀過程中，偶爾發現些問題，有的在記憶中，有的在摘錄中，現在把它分類的敘述出來。由於閱讀的，一向都是《大正新脩大藏經》，所以這裡要說的「大藏經」，就是以《大正藏》為主的。引用的教典編號，出處在某卷某頁，也都是依據《大正藏》的。

日本的《大正新脩大藏經》，是日本大正時代，高楠順次郎博士與渡邊海旭博士共同發起編修的。得到小野玄妙博士的努力，經十三年的悠長歲月，才完成八十五卷及《昭和法寶目錄》三卷；後來加入「圖像」十二卷，成

為這部一百卷的大藏經。這部大藏經，質量並重，包含了部分新發現的資料，受到佛學界普遍的尊重。在八十五卷中，可分為三大類：一、初三十二卷，是我國古德從西方傳譯來的（四十九與五十卷中，還有傳譯的十七部），代表了傳入中國的印度佛教。二、從三十三到五十五卷，是我國古德的撰述——注釋、法義、史傳，代表了中國傳統的佛教。三、五十六卷以下，除八十五卷的「古逸」與「疑偽」外，是日本古德的華文撰述，代表了日本的佛教。這部大藏經的內容，印度的、中國的、日本的佛教，是以中國佛教為中心的：印度部分，是中國人所傳譯的；日本部分，是繼承中國所宏傳，探究而又有所發展的。以中國佛教為中心的佛法，日本學者能編成這樣的大藏經，中國佛教界應該慶幸，也應該反省！在八十五卷中，中國著述的二十三卷，而日本著述的是二十九卷，日本古德的作品，似乎分量多了一些，不過這是日本佛教界所編修的呀！

《大正藏》的編修，據「刊行旨趣」說，不是順從古傳的「編纂舊習」、「錯雜混淆」的，如「嚴密博涉的校訂」、「周到清新的編纂」、「梵漢對校」、列出梵、巴原語等。而最便於閱覽的，是全藏八十五卷，二九二〇部，也就次第編列二九二〇號目。含攝眾多經而成一大部的，如四部《阿含經》、《大寶積經》等，又將該經一一的編列號目，所以檢閱上的確非常便利。我的研究，重在中國譯傳的印度佛教，所以《大正藏》的前三十二冊，成為我近四十年來的修學良伴。然完善是不能「一蹴即至」的，《大正藏》當然也還不能說「盡善盡美」。以《南傳大藏經》的經藏，對勘漢譯「四阿含」，有些也還需要修正的，這裡姑且不談。《大正藏》（前三十二冊）的編校，大抵以《高麗藏》為底本，而以《宋藏》本等來校訂的。所以部類方面，雖已有新的分類，而校訂的內容，還不免受到古傳的「編纂舊習」、「錯雜混淆」的影響。在我長期的檢閱中，覺得有些是重複而應該刪削的；有些是編入部類不適當的；有些是同本異譯，分編在各處，沒有注明而不便初學的。我把它摘錄出來，不是為了批評《大正藏》，而是提貢些意見，作為將來發願修藏者作參考！

二

大藏經中，有些是重複的。重複的原因不一：有的是從大部中「抄出」別行，久了被認為不同的譯本；或是被編入大部，而仍舊編列別本；也有是古人的抄錄混雜，使人誤認為又一譯本。重複本是應該刪去的，在《大正藏經》中（譯者人名，這裡姑且依《大正藏》說），如：

八六 佛說泥犁經 東晉竺曇無蘭譯

本經從「聞如是」起，到「當復還入惡道中」止(大正一．九〇九中)，確是《中阿含經》（一九九）《癡慧地經》的異譯（缺智慧一大段）。但接著說「聞如是……佛說教如是，比丘皆歡喜」(大正一．九〇九中——九一〇下)，顯然是另一經本。這一大段文句，與竺曇無蘭所譯的四二《佛說鐵城泥犁經》，可以說是一致的（不同，是抄錄所引起的）。這是竺曇無蘭的另一譯本，所以附在《佛說泥犁經》下的部分，應該刪去。如因文字小不同而要保存的話，可改為四二經的「別本」。

四九九 佛為阿支羅迦葉自化(他)作苦經 失譯

五〇三 比丘避女惡名欲自殺經 西晉法炬譯

這二經，依《出三藏記集》(卷四)，都是「抄」出的。四九九經，與《雜阿含經》（三〇二）經；五〇三經，與《雜阿含經》（一三四四）經，文句都是相同的。這都是「抄」出的，應該刪去。

一二八 須摩提女經 吳支謙譯

本經是《增壹阿含經》（三〇）〈須陀品〉第三經的異譯。《大正藏》所載的別本——宋、元、明本，其實就是《增壹阿含經．須陀品》第三經，文句相同，所以「別本」是應該刪去的。

二三二 文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經 梁曼陀羅仙譯

本經二卷，是《大般若波羅蜜多經》（七）〈曼殊室利分〉的異譯，一向列為「般若部」的異譯。到了唐代，菩提流志編譯《大寶積經》，本經被編為《大寶積經》的（四六）〈文殊說般若會〉。這樣，注明彼此是同本異譯（別編）就可以了，本經沒有再編入「般若部」的必要，應刪去以免重複。

三三六 須摩提經 唐菩提流志譯

在《開元釋教錄》(卷九)中，本經題作《妙慧童女所問經》，唐長壽二年（西元六九三）譯出。神龍二年（西元七〇六）起，菩提流志又譯出《大寶積經》。《大寶積經》四十九會，是採用固有譯本，補譯新譯本，新舊綜合而成的。三十會的〈妙慧童女會〉，就是採用本經的，文句相同。本經只在「六種震動」下，少「天雨妙華，天鼓自鳴。說是語時，於虛空中花散如雨，天鼓自鳴，三千大千世界六種震動」(大正一二．八二下，一一．五四八中)。缺少的三十四字，分明是抄寫者的脫落。先譯《妙慧童女所問經》，後來編入《大寶積經》的三十會。在譯經史上，有《妙慧童女所問經》與《大寶積經》的〈妙慧童女會〉，但決不是再譯。所以本經已編入《大寶積經》，不應在異譯中再佔篇幅，應刪去以免重出。

三三五 佛說須摩提菩薩經 姚秦鳩摩羅什譯

這部經，《出三藏記集》是沒有的。隋《歷代三寶紀》(卷八)，才說到鳩摩羅什所譯的《須摩提菩薩經》。檢閱經文，這是在竺法護所譯的三三四《佛說須摩提菩薩經》中，插入竺法護所譯的五六七《佛說梵志女首意經》文一大段：「女(汝)意云何？無上正真之道。」(大正一二．八〇下——八一中，一四．九四〇上——中)「女意」上多三十四字，「之道」下多九字，文義也不通順。這不是鳩摩羅什所譯，也不是「失譯」人名，而是妄人拼湊所成的，應該刪去。

四九二 佛說阿難問事佛吉凶經 漢安世高譯

本經與乞伏秦法堅所譯的四九五《佛說阿難分別經》，是同本異譯。《大正藏》所依的《麗藏》本，與明本相同，而宋、元本等大異，所以附為「別本」——《阿難問事佛吉凶經》。然檢閱經文，宋、元等「別本」，與法堅所譯的《佛說阿難分別經》文句相同，所以應刪去宋、元等「別本」。

七五一 佛說五無反復經 宋沮渠京聲譯

七五二 佛說五無反復經 宋沮渠京聲譯

同一經名，同一人譯出，是可疑的。《大正藏》在七五一下，附有宋、元等「別本」。七五二經，是「明藏」本所特有的。其實，二經及別本（共三本），大體相同，只是七五二經，末後增一小段，又少了一小段。這本是一經，不過在展轉傳寫中，文字上略有出入與脫落而已。應列七五一經，而以其他二本為「別本」，以恢復一經的古說。

六一 佛說受新歲經 西晉竺法護譯

本經與《增壹阿含經》（三二）〈善聚品〉第五經，文句相同。這是從《增壹阿含經》抄出，並不是別譯，應刪去以免重複。

二九五 大方廣佛華嚴經入法界品

唐地婆訶羅所譯的，從天主光童女到德生與有德兄妹——九位善知識的參訪，是晉譯《華嚴經》所沒有的，現已編入晉譯《華嚴經》了(大正九．七六五上——七六七上)。後來，唐實叉難陀所譯的八十卷《華嚴經》，也採取了地婆訶羅所譯的(大正一〇．四一七中——四二〇上)。已編入二部《華嚴經》，似乎注明這部分是地婆訶羅譯的就可以，不必再別立了。

三

在華文的譯典中，同本異譯是相當多的，也有只譯出全經的一部分。不同譯本的保存，可以了解我國佛教譯經史的先後差別；對印度佛教聖典的理解，也是很有價值的！如我國的《中阿含經》，是說一切有部誦本。《中阿含經》（一八一）《多界經》，共六十二界；趙宋法賢譯的七七六《四品法門經》，是五十六界；而《中部》（一一五）《多界經》，僅四十一界。這是由於部派不同，同一經典而內容大有出入，這還是作為同本異譯的。即使是同一經本，因時代先後而不同，如《華嚴經》的〈入法界品〉，在六十卷本、八十卷本中，及後出的四十卷本，就可以發現增益與變化的痕跡。同本異譯的比較研究，對佛法的正確理解，是很有價值的！凡是同本異譯的，應該先後次第，不適宜散編在各處；先後次第的，也應該注明是同本異譯，這才能便於修學者的比較。對於這，《大正藏》是相當不完善的。有些同本異譯，編者似乎也沒有知道。這樣，同本異譯部分，《大正藏》的編列，有些

是應該改正的，如：

八四五 佛說尊那經 趙宋法賢譯

本經是《中阿含經》（七）《世間福經》的異譯。

一四九五 善恭敬經 隋闍那崛多譯

一四九六 佛說正恭敬經 元魏佛陀扇多譯

二經是同本異譯。

七五五 佛說淨意優婆塞所問經 趙宋施護譯

本經是《中阿含經》（一七〇）《鸚鵡經》的異譯。本經初沒有「白狗」因緣，所以與《中部》（一三五）《小業分別經》更為接近。本經共有（華文的）六譯，還有七八《佛說兜調經》、七九《佛說鸚鵡經》、八〇《佛為首迦長者說業報差別經》、八一《分別善惡報應經》。八〇經也沒有「白狗」因緣；八〇與八一經，增多了部分業報說，所以文段要長一些。經典在印度，是有部派不同，及先後增減的。

七七六 佛說四品法門經 趙宋法賢譯

本經是《中阿含經》（一八一）《多界經》的異譯。

七三七 所欲致患經 晉竺法護譯

本經是《中阿含經》（九九）《苦陰經》的異譯。本經也與《增壹阿含經》（二一）〈三寶品〉的九經相當。

五三八 佛說呵雕阿那含經 晉竺曇無蘭譯

本經是《中阿含經》（四〇、四一）兩篇《手長者經》的異譯。

五八二 佛說孫多耶致經 吳支謙譯

本經是《中阿含經》（九三）《水淨梵志經》的異譯。本經又與《增壹阿含經》（一三）〈利養品〉五經相當。

五一一 佛說薄沙王五願經 吳支謙譯

本經主體部分，是《中阿含經》（一六二）《分別六界經》的異譯。以薍沙王五願為緣起，五願出佛傳。後說弗迦沙為牛所觸死，是取《雜阿含經》（三〇二）經阿支羅迦葉的故事。——以上七經，應編入《中阿含經》的異譯部分。

八〇三 佛說清淨心經 趙宋施護等譯

本經是《雜阿含經》（七一〇）經的異譯。

八〇二 佛說信解智力經 趙宋法賢譯

本經是《雜阿含經》（六八四、七〇三）二經綜合的異譯。

八〇〇 佛說無上處經 東晉失譯

《雜阿含經》（九〇二、九〇三、九〇四）三經，分別說佛、法、僧三寶的究竟無上。本經是綜合這三經的異譯。

七八〇 佛說十力經 唐勿提提犀魚譯

七八一 佛說佛十力經 宋施護等譯

二經同本異譯，是《雜阿含經》（七〇一，參閱六八四）經的異譯。

六五五 佛說勝義空經 趙宋施護等譯

本經是《雜阿含經》（三三五）經的異譯。

五〇五 佛說隨勇尊者經 趙宋施護譯

本經是《雜阿含經》（二五二）經的異譯。

五〇二 佛為年少比丘說正事經 晉法炬譯

本經是《雜阿含經》（八一五）經的異譯。

二一九 佛說醫喻經 趙宋施護譯

本經是《雜阿含經》（三八九）經的異譯。

五〇四 比丘聽施經 晉竺曇無蘭譯

本經是《雜阿含經》（二七一）經的異譯。

七一八 佛說分別緣生經 趙宋法天譯

本經是《雜阿含經》（一一八八、二九八）經糅合而小有變化的異譯本。

七一三 貝多樹下思惟十二因緣經 吳支謙譯

七一四 緣起聖道經 唐玄奘譯

七一五 佛說舊城喻經 趙宋法賢譯

這三部經，都是《雜阿含經》（二八七）經的同本異譯。

七九九 佛說略教誡經 唐義淨譯

本經是《雜阿含經》（二七二）經主體部分的異譯；也與《中阿含經》（一四〇）《至邊經》相當。——以上十五經，應編入《雜阿含經》的異譯部分。

七五六 佛說八無暇有暇經 唐義淨譯

本經是《增壹阿含經》（四二）〈八難品〉第一經的異譯；也與《中阿含經》（一二四）《八難經》相當。

五一三 佛說琉璃王經 晉竺法護譯

本經的事緣，與《增壹阿含經》（三四）〈等見品〉第一經相同。

五九五 佛說嗟韈曩法天子受三歸依獲免惡道經 趙宋法天譯

本經的事緣，與《增壹阿含經》（三二）〈善聚品〉六經相當。

一三八 佛說十一想思念如來經 宋求那跋陀羅譯

本經是《增壹阿含經》的異譯。內含二「聞如是」，也就是二經，為《增壹阿含經》（五〇）〈禮三寶品〉第一經，（四九）〈放牛品〉第十經的異譯，《大正藏》所注不精確。——以上四經，都是《增壹阿含經》的異譯。

二七一 佛說菩薩行方便境界神通變化經 宋求那跋陀羅譯

二七二 大薩遮尼乾子所說經 元魏菩提流支譯

二經是同本異譯，但二七二經多一〈王論品〉。《大正藏》誤以二七一及二七〇《大法鼓經》為同本異譯，《索引》也同樣誤注，應改正。

三一〇 （寶積經45）無盡慧菩薩會 唐菩提流志譯

三〇七 佛說莊嚴菩提心經 姚秦鳩摩羅什譯

三〇八 佛說大方廣菩薩十地經 元魏吉迦夜譯

上三經是同本異譯。三一〇經已編入《大寶積經》，三〇七與三〇八經，應該編為《大寶積經》的異譯。六六四、六六五——《金光明經》的〈陀羅尼最淨地品〉，就是依這部經而秘密化的。

三一〇 （寶積經18）護國菩薩會 隋闍那崛多譯

三二一 佛說護國尊者所問大乘經 趙宋施護譯

一七〇 德光太子經 晉竺法護譯

上三經是同本異譯。一七〇經不應編在「本緣部」。

三一〇 （寶積經14）佛說入胎藏會 唐義淨譯

本經是從義淨所譯的一四五一《根本說一切有部毘奈耶雜事》（卷一一、一二）中抄出，編入「寶積部」的，應該加以注明。

三一〇 （寶積經30）妙慧童女會 唐菩提流志譯

三三四 佛說須摩提菩薩經 晉竺法護譯

二經是同本異譯。三三五《佛說須摩提菩薩經》、三三六《須摩提經》——《妙慧童女所問經》，應該刪去，前文已經說明了。

三一〇 （寶積經43）普明菩薩會 失譯

三五〇 佛說遺日摩尼寶經 漢支婁迦讖譯

三五一 佛說摩訶衍寶嚴經 失譯

三五二 佛說大迦葉問大寶積正法經 趙宋施護譯

一四六九 佛說迦葉禁戒經 宋沮渠京聲譯

六五九 （大乘寶雲經七）寶積品 梁曼陀羅仙共僧伽婆羅譯

前四經，是同本異譯。一四六九《佛說迦葉禁戒經》，是本經後分的異譯，古人編入「律部」，應改編為《大寶積經》四三會的異譯。六五九（七）〈寶積品〉，也是本經的異譯，卻被編入《大乘寶雲經》中；《大乘寶雲經

》的異譯本（三種），都是沒有這一品的。

四五七 佛說彌勒來時經 失譯

本經也是四五三、四五四、四五五——三經的異譯。

四六〇 佛說文殊師利淨律經 晉竺法護譯

一四八九 清淨毘尼方廣經 姚秦鳩摩羅什譯

一四九〇 寂調音所問經 宋法海譯

三經是同本異譯，不應分編在二處，以編入「經集部」為宜。

四八九 佛說除蓋障菩薩所問經 趙宋法護等譯

六五八 寶雲經 梁曼陀羅仙譯

六五九 大乘寶雲經 梁曼陀羅仙共僧伽婆羅譯

六六〇 佛說寶雨經 唐達磨流支譯

四經是同本異譯，應該先後次第編在一處。《大乘寶雲經》多了一品——（七）〈寶積品〉，是《大寶積經》（四三）《普明菩薩會》的異譯。

四九二 佛說阿難問事佛吉凶經 漢安世高譯

四九五 佛說阿難分別經 乞伏秦法堅譯

七三九 慢法經 晉法炬譯

三經是同本異譯，但《慢法經》僅是該經的前分。《大正藏》分編在各處，沒有注意到是同本異譯。

四七三 佛說妙吉祥菩薩所問大乘法螺經 趙宋法賢譯

六六一 大乘百福相經 唐地婆訶羅譯

六六二 大乘百福莊嚴經 唐地婆訶羅再譯

三經是同本異譯。四八九《佛說除蓋障菩薩所問經》（及異譯各本）中，卷七說「菩薩如風」，有「百福之相」，與本經大同。這部經傳出遲一些，可說是摘出《除蓋障菩薩所問經》的「百福之相」而自成一經的。

五五五 五母子經 吳支謙譯

（別本）五母子經 吳支謙譯

七五〇 沙彌羅經 失譯

二經是同本異譯。

五九八 佛說海龍王經 晉竺法護譯

六〇〇 十善業道經 唐實叉難陀譯

六〇一 佛為娑伽羅龍王所說大乘經 趙宋施護譯

三經是同本異譯。後二經，僅是《海龍王經．十德六度品》的部分異譯。

六九〇 希有挍量功德經 隋闍那崛多譯

六九一 最無比經 唐玄奘譯

二經是同本異譯。

七二三 分別業報略經 宋僧伽跋摩譯

七二五 佛說六道伽陀經 趙宋法天譯

七二六 六趣輪迴經 趙宋日稱譯

七二九 分別善惡所起經 漢安世高譯

四經是同本異譯。《分別善惡所起經》，偈頌前多了一段長行。

七三四 佛說鬼問目連經 漢安世高譯

七四五 佛說雜藏經 晉法顯譯

七四六 餓鬼報應經 東晉失譯

三經是同本異譯。七四五《佛說雜藏經》，後面多了一段槃提王、月明夫人等故事。

七七二 大乘四法經 唐地婆訶羅譯

七七三 佛說菩薩修行四法經 唐地婆訶羅譯

二經同本，同一人譯出，應該是初譯本與再治本。

八一一 佛說決定總持經 晉竺法護譯

八三一 謗佛經 元魏菩提流支譯

二經是同本異譯。

八四六 外道問聖大乘法無我義經 趙宋法天譯

一六四三 尼乾子問無我義經 趙宋日稱等譯

二本似乎是經、論不同，然文義次第是一致的，應為同本別傳的異譯。

一五七 悲華經 涼曇無讖譯

一五八 大乘悲分陀利經 秦失譯

二經是同本異譯。

一九一 佛說眾許摩訶帝經 趙宋法賢譯

本經是一四五〇《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，卷一——卷九的異譯。

一九九 佛五百弟子自說本起經 晉竺法護譯

本經是從一四四八《根本說一切有部毘奈耶藥事》（卷一六——一八）中摘出別譯的。末品〈世尊品〉，在《根本說一切有部毘奈耶藥事》作長行。

一四九一 菩薩藏經 梁僧伽婆羅譯

一四九二 佛說舍利弗悔過經 漢安世高譯

一四九三 大乘三聚懺悔經 隋闍那崛多共笈多譯

三經是同本異譯。

一五五七 阿毘曇五法行經 漢安世高譯

一五五六 薩婆多宗五事論 唐法成譯

二本是同本異譯。是一五四一《眾事分阿毘曇論．五法品》、一五四二《阿毘達磨品類足論．辯五事品》的異譯。《阿毘曇五法行經》，五法前有苦法黠(智)等八智的解說，應是抄寫者附錄上去的。一五五五《五事毘婆沙論》，是〈辯五事品〉的廣釋。《大正藏》所注不分明。

一六四一 隨相論 陳真諦譯

本論解說一五五八《阿毘達磨俱舍論》的四諦、十六行相，應編於一五六一《俱舍論實義疏》以下。

一六一六 十八空論 陳真諦譯

本論的內容，是一五九九《中邊分別論》的部分解釋，應編在《辯中邊論》等以下。

一六一九 無相思塵論 陳真諦譯

一六二四 觀所緣緣論 唐玄奘譯

二論是同本異譯。

一六二〇 解捲論 陳真諦譯

一六二一 掌中論 唐義淨譯

二論是同本異譯。

三五五 入法界體性經 隋闍那崛多譯

三五六 佛說寶積三昧文殊師利菩薩問法身經 漢安世高譯

二經是同本異譯。

一四六七 佛說犯戒罪報輕重經 漢安世高譯

一四六八 佛說目連所問經 趙宋法天譯

二經是同本異譯。《佛說犯戒罪報輕重經》，在「目連聞佛所說，歡喜奉行」下，又有「爾時，尊者目連即說偈言」一段，是《佛說目連所問經》所沒有的。一般說，「聞佛所說，歡喜奉行」表示經文的終了，「目連即說偈言」，是不合常情的。偈頌是不屬於這部經的，是譯者或後人所增附，仰推為目連所說，不過為了引人的尊重而已。

一五一一 金剛般若波羅蜜經論 元魏菩提流支譯

一五一三 能斷金剛般若波羅蜜多經論釋 唐義淨譯

一五一二 金剛仙論 元魏菩提流支譯

一五一五 金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論 唐地婆訶羅等譯

無著造偈頌，世親長行解釋，一五一一與一五一三，是這部論的同本異譯。一五一二，是這部論釋的廣說。一五一五的次第，也是依這部論釋而說的，又兼取龍樹的中觀說。後二論是解說前論，不能說是同本異譯的。

四

印度傳譯部分，《大正藏》共分為十六部：「阿含部」、「本緣部」、「般若部」、「法華部」、「華嚴部」、「寶積部」、「涅槃部」、「大集部」、「經集部」、「密教部」、「律部」、「釋經論部」、「毘曇部」、「中觀部」、「瑜伽部」、「論集部」。部類的區分，有了良好的新的開始；但對傳譯教典的分部，有些還需要作進一步的審定，如：

一二〇 央掘魔羅經 宋求那跋陀羅譯

央掘魔羅，與《雜阿含經》（一〇七七）經所說的，當然是同一人。但本經的內容，呵斥一切法空，說如來藏我、解脫身有色，怎可編入「阿含部」！本經的思想，與《阿含經》無關，應編入「經集部」，與六六六《大方等如來藏經》、……六六九《佛說無上依經》及五八〇《佛說長者女菴提遮師子吼了義經》等為一類。

一五六 大方便佛報恩經 失譯

一五七 悲華經 涼曇無讖譯

一五八 大乘悲分陀利經 失譯

一五九 大乘本生心地觀經 唐般若譯

這四部經，編在「本緣部」，都不大適合。前三經，應編入（大乘）「經集部」。《大乘本生心地觀經》，說發菩提心、依月輪觀修三種秘密法門、速證菩提，應編入「密教部」。

一四八二 佛阿毘曇經 陳真諦譯

本經二卷，附題「出家相品」，被編入「律部」。其實，這是真諦所傳的「佛說九分阿毘曇」的殘本。本有九卷（九分），今只存二卷。二卷的內容是：前明因緣，與《稻芊經》等相同（《佛說稻芊經》等作彌勒說），這

是「九分毘曇」中的「分別說因緣」——因緣施設。次明律相，出家受具足的次第成立，是「九分毘曇」中的「分別說戒」——戒施設。這是真諦（依正量部）所傳的「九分阿毘曇」殘本，應編入「毘曇部」。

一五〇五 四阿鋡暮抄解 苻秦鳩摩羅佛提等譯

一五〇六 三法度論 東晉僧伽提婆譯

二論是同本異譯。本論不是四阿含經文的解釋，是犢子部系的阿毘曇論。不是「釋經論」，應編入「毘曇部」。

犢子部系的論書，還有一六四四《佛說立世阿毘曇論》，一六四九《三彌底(正量)部論》，與上二部，都應次第的編入「毘曇部」。

一五四九 尊婆須蜜菩薩所集論 苻秦僧伽跋澄譯

本論就是瑜伽學者所傳的，「經部異師世友」的《問論》。在說一切有部中，這是「持經譬喻者」的論書，應編入「論集部」。

一六三一 迴諍論 魏毘目智仙共瞿曇流支譯

一六五六 寶行王正論 陳真諦譯

一六六〇 菩提資糧論 隋達磨笈多譯

一六七二 龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈 宋求那跋摩譯

一六七三 勸發諸王要偈 宋僧伽跋摩譯

一六七四 龍樹菩薩勸誡王頌 唐義淨譯

後三部偈頌，是同本異譯。上列六部論，都是龍樹所作，應編入「中觀部」。

一六五四 因緣心論頌、因緣心論釋 失譯

一六六四 廣釋菩提心論 趙宋施護譯

一六五四是龍樹論，一六六四是蓮華戒所造，都應該編入「中觀部」。

一六六五 金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論 唐不空譯(出)

本論應編入「密教部」。

四九八 佛說初分說經 趙宋施護譯

經說佛化三迦葉、化頻婆娑羅王、化二大弟子，是佛傳的一部分，應編入「本緣部」。

二四〇 實相般若波羅蜜經 唐菩提流志譯

二四一 金剛頂瑜伽理趣般若經 唐金剛智譯

二四二 佛說遍照般若波羅蜜經 趙宋施護譯

二四三 大樂金剛不空真實三麼耶經 唐不空譯

二四四 佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經 趙宋法賢譯

這幾部經的心要，是二二〇《大般若波羅蜜多經》（一〇）〈般若理趣分〉的異譯。〈般若理趣分〉的經義，是屬於「秘密大乘」的，但沒有密教的事相。二四〇——二四三經，譯文附入了秘密字義及咒語；二四四經更大為擴編，成為秘密教的要典。大乘經的陀羅尼或咒，以護持佛法（及修行者）為主。如著重秘密字門、三密加持，用作成佛方便的，就屬於秘密教。上五部，應編入「密教部」，但應注明與「般若部」〈般若理趣分〉的關係。

二三〇 聖八千頌般若波羅蜜多一百八名真實圓義陀羅尼經 趙宋施護等譯

二四九 佛說帝釋般若波羅蜜多心經 趙宋施護譯

二五八 佛說聖佛母小字般若波羅蜜多經 趙宋天息災譯

二五九 佛說觀想佛母般若波羅蜜多菩薩經 趙宋天息災譯

上四部，應從「般若部」移編「密教部」。在西藏大藏中，這都是屬於密部的。

三六八 拔一切業障根本得生淨土神呪 宋求那跋陀羅譯

三六九 阿彌陀佛說呪

三七〇 阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經 失譯

上三部，應編入「密教部」。《大寶積經》四十九會中，（二）〈無邊莊嚴會〉，應屬「秘密部」，但已編入《寶積經》大部中，只能如舊編列。

三九七 （九）寶幢分 北涼曇無讖譯

三九七 （一〇）虛空目分 北涼曇無讖譯

三九七 （一三）日密分 北涼曇無讖譯

三九七 （一四）日藏分 隋那連提耶舍譯

三九七 （一五）月藏分 高齊那連提耶舍譯

三九七 （一六）須彌藏分 高齊那連提耶舍譯

三九七《大方等大集經》，《大正藏》所依的六十卷本，是隋僧就編成的。如（一三）〈日密分〉、（一四）〈日藏分〉，是同本異譯，卻集在一大部中，是極不合理的！《大集經》（九）〈寶幢分〉起，與前八分的意趣不同，每分都有陀羅尼，廣說龍、神、夜叉、星宿吉凶等，與「秘密教」相通。不過古來都作為「大集」部類，也只好如此了！

三九七 （一七）十方菩薩品 高齊那連提耶舍譯

這一品，實是安世高所譯的《明度五十校計經》。僧就為了集成六十卷本《大集經》，竟改變經名、說是高齊那連提耶舍所譯，未免太荒唐了！應恢復經名及譯者名字，編入「經集部」。

四〇五 虛空藏菩薩經 姚秦佛陀耶舍譯

四〇六 佛說虛空藏菩薩神呪經 失譯

四〇七 虛空藏菩薩神呪經 宋曇摩蜜多譯

四〇八 虛空孕菩薩經 隋闍那崛多譯

上四部是同本異譯。虛空藏，與上日藏、月藏、須彌藏，都以藏(胎)為名，性質也相同，是「大集」而傾向秘密的。

七八七 曼殊室利呪藏中校量數珠功德經 唐義淨譯

七八八 佛說校量數珠功德經 唐寶思惟譯

七八九 金剛頂瑜伽念珠經 唐不空譯

前二經是同本異譯。這三部，都應編入「密教部」。

六二 佛說新歲經 東晉竺曇無蘭譯

佛說《新歲經》，本出於《雜阿含經》（一二一二）經，又編入《中阿含經》（一二一）經，但本經的內容，已大為改觀。說到「虛空諸天八萬四千，咸見開化，皆發無上真正道意」；「十方諸菩薩，天龍神王，各從十方面而來合會」(大正一．八六〇上、中)。明顯的已經大乘化了，不能說是《中阿含經》的異譯，應編入「經集部」。

一五三五 大乘四法經釋

這是對世親《四法經論》所作的「釋題」。說到大乘宗見，有勝義皆空、唯識中道、法性圓融——三宗，是我國古德的作品，不應該編在「釋經論部」。

二〇四四 天尊說阿育王譬喻經 失譯

本經共十三則，先舉一事緣，然後以佛（天尊）說，「示語後世人」。這是「譬喻」集，應該編入「本緣部」。阿育王事，只是本經的第一則，編在「史傳部」，是不適當的！

下編 雜附、疑偽與倒亂

一

華文佛典的傳譯，從漢代到趙宋（以後還有少數的譯品），起初是抄寫流通的。部類這麼多，有的又部分抄出（別生）流通，經過了近千年的時間，錯誤是難免的！有的是不同的經篇（或殘篇），有的是我國古德的作品，漢、魏、兩晉所傳出的，錯誤、雜亂的情形，特別嚴重。古代的「經錄」，都曾為此而盡力，但不免還有些可討論的。先從附錄於經後（或中間）的說起：

五 佛般泥洹經 西晉白法祖譯

《佛般泥洹經》末附記說：「從佛般泥洹，到永興七年二月十一日，凡已八百八十七年，餘七月十有一日。至今丙戌歲，合為九百一十五年：是比丘康日所記也。……一千九百九十四年。」(大正一．一七五下)這是佛滅年代的一項傳說。經是西晉白法祖譯的；「永興」是西晉惠帝的年號，但永興是沒有七年的。所說的「永興七年」，可能是惠帝「元康九年」的誤寫？這一附記，可另行編入「史傳部」的。

一六 佛說尸迦羅越六方禮經 漢安世高譯

經文終了，「作禮而去」。以下有「佛說唄偈：鷄鳴當早起，披衣來下牀，澡漱令心淨，兩手奉花香（供佛）。……不與八難貪，隨行生十方。所生趣精進，六度為橋梁，廣勸無極慧，一切蒙神光」(大正一．二五一下——二五二中)。在多部異譯中，沒有這一「唄偈」，這是後人所增附的。偈文古樸通順，表示在家佛弟子，在信佛持戒的基礎上，以「六度為橋梁」而求成佛道。提到了般若波羅蜜——「無極慧」，是在家菩薩的形象。這是中國人所造的好偈頌！

二三 大樓炭經 西晉法立共法炬譯

「比丘歡喜，前為佛作禮而去」，經文已畢。以下有「地深二十億萬里，……盡地起故」(大正一．三〇九下)一段文，「元本」、「明本」缺。這不是經文，可能是古人解答世間成壞問題，因便附在這敘述世間成壞的《大樓炭經》下。

二六 中阿含經（二一五）第一得經 東晉僧伽提婆譯

經文末段，是錯亂的。一、「欲，若有人習此法，……愛敬無厭足」一段(大正一．八〇〇中)，宋本等是附在經後的。這是《增壹阿含經》（二二）〈三供養品〉第十經的後段(大正二．六〇八下——六〇九上)，錯附在這裡，應從《中阿含經》中刪去。二、經後附有「若有斷樂速者……歡喜奉行」(大正一．八〇〇下)。這正是《中阿含經》文，上接「於中若有斷樂」的，但抄寫者略有增損，原文應為：

（於中若有斷樂）「若有斷樂(四字重出，應刪)速者，此斷樂速故，此斷亦說下賤。於中苦(若)有斷苦遲者，此斷苦遲故，此斷亦說下賤。於中若有斷苦速者，此斷苦速故，此斷（亦說下賤。此斷）(應增補六字)非廣布，不流布，乃至天人亦不稱廣布。」（此下依經文說）

三二 佛說四諦經 漢安世高譯

末附「持宿命觀……如後事是也」——二十七字，是後人所附，應依宋本等刪去。

六二 佛說新歲經 東晉竺曇無蘭譯

本經在「聞佛所說，莫不歡喜，作禮而去」下，又有「鉢蘭和偈」，五言與七言的都有，中間還有「一月已竟，即得一智」等一段長行。這是元本、明本所沒有的，大概是校刻者認定為古人所附而刪去的！

一二五 增壹阿含經（一）序品 東晉僧伽提婆譯

第二品末，附有「於今我首上，……便說偈曰」——二百九十九字，應依宋本等，在〈序品〉的「如上作偈」下(大正二．五五二上)。這樣，也與《增壹阿含經》(五〇)〈禮三寶品〉第四經(大正二．八一〇上)相合。〈序品〉的長壽王，經（譯）作長生。「善觀者，今優多羅比丘是」，經說善盡是調達，小有不合。依〈序品〉，優多羅是《增壹阿含經》的承受者，似乎〈序品〉是再加修正的。

一二五 增壹阿含經（四六）結禁品 東晉僧伽提婆譯

品末，附有「聞如是，一時，……歡喜奉行」(大正二．七八〇下)。依內容而論，這是〈結禁品〉第五「十念」經。應該依宋本等，編在「十力」與「十非法親近國家」間，才能與〈結禁品〉的「錄偈」相合。

一二五 增壹阿含經（四七）善惡品 東晉僧伽提婆譯

品末，宋本等有「經言百歲，當經三百冬夏秋，……蓋譯者不善方言也」一段(大正二．七八五下)，是後人對經文的解說。多讀經論的，自然知道印度的一年三季說，附文可以刪去。

一四五 佛母般泥洹經 宋慧簡譯

宋、元本等，在這部經的末後，附有《佛般泥洹後變記》(大正二．八七〇中——下)，敘述佛泥洹後，從百歲到千歲，佛教出家眾漸漸墮落的過程。在《出三藏記集》(卷四)〈新集續撰失譯雜經錄〉中，有《泥洹後諸比丘經》一卷，異名有《泥洹後變記經》等，可見這是另一經文，與《佛母般泥洹經》無關，應別立為一篇。

一六一 長壽王經 失譯

經末，附有禮讚佛的五言二十偈，宋本等是沒有的。二十偈中，如「敬謁法王來，……光若靈耀明」(大正一．一七九中)；「佛為海船師，……縛解致泥洹」(大正一．一七八上——中)；「佛所以度世，……龍敬承行禮」(大正一．一九〇上)：以上六偈，見於失譯的《般泥洹經》。「八正覺自得，……從是通聖道」；「至道無往返，……皆莫如泥洹」(大正四．一四八上——下)：以上四偈，見於漢曇果共康孟詳譯的《中本起經》。「聽我歌十力，……大悲敷度經」(大正三．四八〇上)：四偈是見於吳支謙所譯的《佛說太子瑞應本起經》。「吾師天中天，……心淨開法門」(大正四．二五五中——下)：二偈是見於吳支謙譯的《撰集百緣經》。雖還有四偈，沒有查明出處，而偈頌也偶有一、二字的潤飾，但可以斷言的，這讚佛的二十偈，是我國古德所纂集的，應該編入「讚頌」類。

一七二 佛說菩薩投身飼餓虎起塔因緣經 北涼法盛譯

經末「禮佛而去」下，宋本續有「爾時國王聞佛說已，……終無絕時」——百二十七字。這是後人對該塔現況的記述，不是經文。

二〇四 雜譬喻經 漢支婁迦讖譯

經說十二譬喻以後，又說「有十八事，人於世間甚大難，……是為十八事」(大正四．五〇二上)。十八事，與「譬喻」的體裁不合。在《出三藏記集》(卷四)〈新集續撰失譯雜經錄〉中，有《十八難經》一卷，「舊錄所載」。可見十八事本是另一經篇，一定是被抄寫者寫在經後，這才錯了；應從經末刪去，自成一篇。

二二五 大明度經 吳支謙譯

在第一〈行品〉中，附有非常簡略的注釋。注中每說「師云」，不知道是誰注的？不會是道安的《道行集異注》，可能是支遁的《道行旨(指)歸》。

三八三 摩訶摩耶經 齊曇景譯

《摩訶摩耶經》終了，附有〈摩訶摩耶經八國分舍利品第二〉。有人以為是《涅槃經》後分，其實是從《長阿含經》(二)《遊行經》抄出的；文句大致相合，只刪略些重複的，加上五言的兩偈、七言的五偈半。這是古人抄出增附，妄稱〈摩訶摩耶經八國分舍利品第二〉，與《摩訶摩耶經》無關，「疑偽」而沒有保存的必要！

四〇九 觀虛空藏菩薩經 宋曇摩蜜多譯

在經的末後，麗本與宋本，又有眾多的佛名、咒語，「該是後人採集虛空藏經呪，并諸經中佛名及呪，以為勸世修行法」——「校勘大藏竹堂講師」所批，是正確的，元本、明本都刪去了。《大正藏》雖說「徒存似是，姑為刪之」，不知為什麼還是保存在經後？這是應該刪去的！

四三四 佛說稱揚諸佛功德經 元魏吉迦夜譯

經後附有「巍巍十方佛……願禮天人師」——六偈，稱揚十方世界佛功德，勸學大乘。這是出於《六菩薩亦當誦持經》的(大正一四．七五二中)，應刪去。

四九一 六菩薩亦當誦持經 失譯

本經初列六菩薩名號，後又「別有四菩薩」，是說念誦菩薩名號功德的。中間有讚佛偈「巍巍十方佛……願禮天人師」——十二偈，與經義不合，應別立。

六〇三 陰持入經 漢安世高譯

經後，《麗藏》本附有「佛說慧印百六十三定解」，宋本等是沒有的。考六三二《佛說慧印三昧經》說：慧印三昧的境界，「佛身有百六十二事，難可得知」(大正一五．四六一中)。百六十三事，與《慧印經》相當，但文

字小異。可能是古師對慧印三昧依原文而校勘修正，別出流行，應編在《慧印三昧經》等以後。

六一〇 佛說內身觀章句經 失譯

經文後，有「十一因緣章，……得道疾」——百二十四字，這是另一經文。《出三藏記集》(卷四)〈新集續撰失譯雜經錄〉，在十與十一間，有《十二因緣章經》，應別立。

六一六 禪法要解 姚秦鳩摩羅什譯

《禪法要解》卷上後，有「淨觀者……甚可患也」一大段文字。從「淨觀者三品」，到「是名初學禪法門」(大正一五．二九二中)，是引用六一四《坐禪三昧經》卷上的(大正一五．二七二上)，應刪去。「若定得勝心」以下(大正一五．二九二中——下)，也是淨觀，出處待考。

七三五 四願經 吳支謙譯

《四願經》後，附有一千多字的長文。內容是：一、「佛念天地八方之外，……弟子聞經歡喜前受教」(大正一七．五三七上——中)，是一篇經文；經前缺些，不知是什麼經？這是應該別成一篇的。二、「是為痛痒要識如諦知也……歡欣受行」(大正一七．五三七中——下)，是《七處三觀經》的後半；別處已有《七處三觀經》，這裡的可以刪去。

七四一 五苦章句經 東晉竺曇無蘭譯

在經末「作禮而去」下，有五言偈「天上福已盡……三界皆禮佛」——二十六偈，說三惡道與八難，勸人信佛修行的，應離此經而獨立成篇。

七七一 四品學法經 宋求那跋陀羅譯

經後附有二則：一、「若失威儀一事者……疾成大願」(大正一七．七〇八上)，是上品出家戒律事。二、「散侍法：問曰……會受真戒號」(大正一七．七〇八上——中)，是對下下品「散侍法」的再解說。這二則，是「四品學法」的解說。

九七七 佛說大白傘蓋總持陀羅尼經 元真智等譯

經後附有〈大白傘蓋佛母總讚歎禱祝偈〉，可以別立。

一四二五 摩訶僧祇律 東晉佛陀跋陀羅共法顯譯

律文終了，有〈摩訶僧祇律私記〉。〈摩訶僧祇律私記〉後，附有《佛說犯戒罪報輕重經》，與一四六七《佛說犯戒罪報輕重經》相同，所以應從《摩訶僧祇律》後刪去。

二九七 普賢菩薩行願讚 唐不空譯

一一六七 八大菩薩曼荼羅經 唐不空譯

這兩部，都是唐不空譯的。在經文後，都附有《八大菩薩讚》：「圓寂宮城門……如彼成讚器」十偈(大正一〇．八八一中——下，二〇．六七五下——六七六上)。這都是附出，不屬經文，應從二經中刪去，別立《八大菩薩讚》一部。

二

大藏經中傳譯的教典，有些是名不符實，有些是內容不純，應值得提出辨別的，如：

一六〇 菩薩本生鬘論 趙宋紹德等譯

論是聖勇菩薩造的，趙宋紹德、慧詢等譯出。這部論，實是兩部論的湊合，而又有所缺少的。從第一卷偈頌——歸敬述意、〈投身飼虎緣起第一〉，到卷四〈出家功德緣起第十四〉止，是「菩薩本生」；藏譯的《本生鬘》，也與此相同。卷五起，前有缺文，說到「菩薩施行莊嚴尊者護國本生義邊十一」(大正三．三四四下)。這樣的十二、十三，一直到卷十六末，「菩薩施行莊嚴尊者護國本生之義第三十四：是謂菩薩修行勝行」(大正三．三八五下)。這明顯的是，以護國(賴吒和羅)尊者的本生事緣，闡揚布施的深義，共有三十四節，而本論從十一起，顯然的少了前十節。這部論，實是兩部論：一、《菩薩本生鬘》（十四事）；二、《菩薩施行莊嚴尊者護國本生鬘》。本論合為一部，又有所缺佚，到底是譯者還是傳者的錯誤呢？

三一五 佛說普門品經 西晉竺法護譯

本經是《大寶積經》（一〇）〈文殊師利普門會〉的異譯。《普門品經》的宋、元、明本等，與唐譯雖有長行、偈頌的差別，而內容是相同的。《大正藏》以《麗藏》本為主，與宋本等非常不同。審細的研考，麗本是依竺法護所譯經，敷衍解說，加入可怪的異義。如經中說「案內觀歷……」，就是增附的異義。如「入色為金翅鳥，出色為文殊師利」(大正一一．七七三中)；「入欲為師子王，出欲為維摩詰」(大正一一．七七四上)。特別是「等遊瞋恚」，說三尊、六度無極。內三尊——心、耳、眼，如清淨了，名波旬、師子王、金翅鳥。外三尊——佛、法、僧，外六度無極是事行(大正一一．七七四下——七七五中)；所說是非常的怪異。經是佛為溥首童真說的；增附者不知溥首就是文殊師利，所以別說文殊師利名字。五陰——色、痛痒、思想、生死、識，是安世高的古譯，增附者也糅合在內(大正一一．七七五中)。站在譯經史的嚴正立場，這（麗本）不能說是異譯，而是那一位敷衍附會的作品。在《大寶積經》異譯中，應該刪去；如從保存資料著想，那可以編入「疑偽部」，再加注明。

四四一 佛說佛名經

《佛名經》的三十卷本，是依菩提流支的譯本（十二卷），增入法、僧與懺悔文；每卷末，引偽經《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》。從所引經論，可推定為隋、唐時代所編的。種種錯誤，經卷一末按語，說得很明白。雖因為「舉國盛行」，不敢刪削，但不是譯本，就不應該編入印度傳譯的「經集部」。最好是編入「疑偽部」；或在中國佛教部分，立一「懺儀部」來容攝這些部類。

四四三 五千五百佛名神呪除障滅罪經 隋闍那崛多譯

本經八卷。卷二——五，經名《五千五百佛名經》；《古今譯經圖記》(卷四)、《開元釋教錄》(卷七)，全經都是稱為《五千五百佛名經》的。這部經有幾點是值得注意的：一、經名「五千五百佛」，而實際是四千七百二十佛，為什麼名稱與內容不符？二、經名有「五千五百佛名」、「五千五百佛名神呪除障滅罪」的二類差異。三、《大正藏》本在（卷三）一千五百佛以

下，體裁有了變化，佛名、陀羅尼雜出，一直到（卷五）一千七百三十五佛處，又恢復了專稱佛名的體例。這就是經名與內容不符的原因吧！除去了七、八百佛名，加入了眾多的咒語，這才名實不符了！也許是印度的原典如此，印度的某些教典，是在不斷的修正、補充、竄改而流傳的。

四四六 過去莊嚴劫千佛名經 失譯

四四七 現在賢劫千佛名經 失譯

四四八 未來星宿劫千佛名經 失譯

四四六經明本前，有〈三劫三千佛緣起〉，是從一一六一《佛說觀藥王藥上二菩薩經》中錄出編成的(大正二〇．六六三下——六六四上)，可以刪去。

這三部「千佛名經」，麗本、宋本等，與明本相當的不同。麗本等在佛名中，尤其是賢劫千佛，每百佛就附入懺儀。過去劫的末後幾位佛，是「南無須彌力佛，南無摩尼珠佛，南無金剛王佛」(大正一四．三七一上)，與佛教一般所說不合。賢劫千佛名號，是依《賢劫經》的。從過去劫千佛名的不合，可以推定為：我國古德，依賢劫千佛名而成為禮懺儀。或者再加上過去及未來劫（懺儀也不全），不免有些隨意編集。到明代，發現了過去佛名的錯誤，才糾正、刪去懺儀，重在稱念佛名。明本末後說：「其無常者，生無量壽佛國。」(大正一四．三九九上)宋代以來，念佛往生西方淨土，成為佛教界的風尚；這是明代的修正本。最好，這都應該編入中國佛教部分的「懺儀部」。

六〇六 修行道地經 晉竺法護譯

《修行道地經》卷七，是〈弟子三品修行品第二十八〉。依《出三藏記集》(卷二)，竺法護所譯的，《修行經》七卷，二十七品；《三品修行經》一卷，「安公云：近人合大修行經」。可見這本是不同的，但合而為一，已經太久了！前六卷是《修行道地經》，第七卷是《三品修行經》。雖譯者都稱之為經，其實《修行道地經》是論書中的「觀行論」；《三品修行經》是分別三乘修行的論典，最好是恢復為原來的二部。

七四一 五苦章句經 東晉竺曇無蘭譯

《五苦章句經》，是攝集佛說，沒有序起與流通的。但麗本等都有「爾時，佛告阿難」到「莫不歡喜，作禮而去」(大正一七．五四七下——五四八上)一段流通文。文中說到「是經名淨除罪蓋娛樂佛法，一名授無思議光菩薩道決」，與「五苦章句」不合。這段經文，與鳩摩羅什所譯的四八四《不思議光菩薩所說經》的流通分(大正一四．六七三上)，文句不同而意義相合。考竺法護所譯，《出三藏記集》(卷二)說有《無思議孩童經》一卷，或名《無思議光經》，已經佚失了。「無思議光」，正與本經流通分相合。可以斷定的是：這是竺法護《無思議光經》的殘篇，被抄寫者誤附在《五苦章句經》以後的。為了保存殘篇，應編在羅什所譯《不思議光菩薩經》以下。

七四二 佛說自愛經 東晉竺曇無蘭譯

這部經，是依二一一《法句譬喻經．雙要品》佛說「心為法本，心尊心使」的譬喻(大正四．五八二中——五八三上)為底本而成的。《法句譬喻經》原文，可以在本經中勾畫出來，所以這不是譯本，是我國古德的改編，應編入「疑偽部」。

七六八 三慧經 失譯

經名與內容不符。

七九一 佛說出家緣經 漢安世高譯

經說犯五戒的過失，與出家因緣無關。

八〇一 佛說無常經，亦名三契經 唐義淨譯

經分三段，所以名為「三契」。初後是偈頌，傳說是馬鳴所作。中段，是《佛說無常經》正文。《佛說無常經》，可說是《雜阿含經》（一二四〇）經的異譯；所差異的，只是對比丘或波斯匿王說而已，可參考《雜阿含經》（三四六）經初段（為比丘說）；《佛說無常經》是依此而來的。在人病重、死亡，印度大乘佛教時期，是誦讀這三契《無常經》的。

在經終了後，有「若苾芻、苾芻尼……」大段文字，這是印度佛教的「臨終方訣」。《三契經》與「臨終方訣」，是印度佛教應付病、死的宗教儀軌，可編入「懺儀部」。

八〇六 佛說枯樹經 失譯

經上所說的，是僧伽尸自移塔的事緣，與經名「枯樹」不合。《出三藏記集》(卷三)〈新集安公失譯經錄〉，有《枯樹經》一卷，「安公云出《中阿含》」。《增壹阿含經》（三三）〈五王品〉末，確有名為「枯樹」的經，但古譯已佚失了。這不是「經」，可以編入「史傳部」。

九八二 佛母大（金曜）孔雀明王經 唐不空譯

《孔雀明王經》，現有六種譯本。九八二是唐不空所譯的，經前有〈讀誦佛母大孔雀明王經前啟請法〉，末後有迴向發願偈。九八四，梁僧伽婆羅所譯；九八五，唐義淨所譯本；九八七，附秦錄的失譯本；經前經後都有同樣性質的文句。這不只是經文，而是誦經儀軌，如一般「戒經」，實際是誦戒儀軌一樣。秘密教典而稱為經的，多數附有壇法、持誦法等，與大乘經的體例不同。

一三三二 七佛八菩薩所說（大陀羅尼）神呪經 失譯

本經四卷，簡稱《七佛所說神咒經》。依唐《開元釋教錄》(卷三)說「諸失譯錄，闕而未書」，這是到了唐代，才被記入「失譯錄」的。這部經的內容，七佛……龍王等說咒、說偈(大正二一．五三六中——五五六下)，被編入一三三六《陀羅尼雜集》前三卷。五戒神、三歸神、十八護伽藍神(大正二一．五五七中——下)，被編入《陀羅尼雜集》卷六。四天王所說大神咒經，共六十六首(大正二一．五五七下——五六一中)，被編入《陀羅尼雜集》卷七。本經所說的八菩薩，救脫是出於《拔除過罪生死得度經》——《藥師經》的古譯本。大勢至，得大勢，本是同一菩薩的異譯，而本經卻誤解為二位了。本經說斷二十五有的二十五三昧、十六童子（主眾生命）、釋迦佛的十大說法等(大正二一．五五七上——中)。二十五三昧出於《大般涅槃經》，但本經的三昧名字，大都與《大般涅槃經》不同。十六童子的名字，多

數依經典立名，如法華三昧、涅槃三昧、首楞嚴、放光、華嚴、維摩詰、大集、金光明、佛藏三昧、華首三昧等，也有些不合理。這不是依原文翻譯的，與一三三一《灌頂神咒經》等相類。《出三藏記集》(卷四)〈新集續撰失譯雜經錄〉中，有《七佛神咒》一卷、《七佛各說偈》一卷。大抵依據部分譯典、傳說，由古德纂集所成的，約成立於晉代。《陀羅尼雜集》，也就是纂集的作品，不免有「疑偽」的成分。

一四八七 佛說菩薩內戒經 宋求那跋摩譯

本經題作宋求那跋摩譯。經文分二大段：一、菩薩戒十二時；二、十住菩薩行。「佛說菩薩戒十二時竟」以下，與題作東晉祇多蜜所譯的二八四《佛說菩薩十住經》的文句相同。這二部，不可能是二人別譯的。考尋「經錄」，《出三藏記集》(卷四)有失譯而闕本的《菩薩內誡經》；隋《眾經目錄》(卷五)與《大唐內典錄》(卷六)，都是失譯；唐《開元釋教錄》(卷五)，依高齊《法上錄》，說是宋求那跋摩譯的。祇多蜜譯的《菩薩十住經》，也初見於隋《歷代三寶紀》(卷七)。《菩薩內戒經》，可能是「疑經」。一、十住菩薩行部分，與竺法護所譯的二八三《菩薩十住行道品經》，文句大同而明確些。二、「菩薩受戒十二時」，可說是非常的異義。中國說十二時，印度是分晝夜為六時的。三、內戒的「內」，是魏晉時代佛教的特殊術語（將在別處說明）。這部經成立於東晉（或宋）；有的「抄出」十住菩薩行部分，這才又成為一經。保存《菩薩內戒經》，可見中國古代佛教的一斑；但《佛說菩薩十住經》，是可以從「華嚴部」中刪去的。

三

古代譯出的《阿含經》，每部都含有多數的經典，在長期的抄寫流通中，不免有缺佚與次第倒亂的情形，如：

九九 雜阿含經 宋求那跋陀羅譯

《雜阿含經》五十卷，是宋求那跋陀羅譯出的。近代學者公認：五十卷中的二三、二五——兩卷，不是經的原文。《雜阿含經》佚失了二卷，大概是以求那跋陀羅所譯的《無憂(阿育)王經》來補足的。《出三藏記集》(卷四)

〈新集續撰失譯雜經錄〉中，有《阿育王獲果報經》、《阿育王於佛所生大敬信經》、《阿育王供養道場樹經》、《阿育王施半阿摩勒果經》，都注明是「抄《雜阿含》」的。可見《雜阿含經》譯出以來，到《出三藏記集》的撰集，不過五、六十年，就已經佚失錯亂；阿育王譬喻，也已被編入《雜阿含經》了。這兩卷，應從《雜阿含經》抽出，別立《無憂王經》，編入「史傳部」。缺失以外，經卷次第也有錯亂的，如卷二、四、一〇、一二、一三、二三、三一、三六、四一、四三、四六、四七——一二卷。《雜阿含經部類之整編》中，我已有詳細的敘述，這裡不再重說。

一二五 增壹阿含經 東晉僧伽提婆譯

《增壹阿含經》，是由曇摩難提誦出而翻譯的。譯經當時的釋道安，在〈增壹阿含經序〉中說：「四十一卷，分為上下部。上部二十六卷，全無遺忘；下部十五卷，失其錄偈。……合上下部，四百七十二經。」(大正二．五九四上)依安公說，似乎全部完整的誦出，只是下部（以全經五十一卷來說，下部約為後十八卷）沒有「錄偈」而已。但現在所見到的，沒有所說那樣的完整。前三十二卷三十八品中，有十二品沒有「錄偈」，這能說「全無遺忘」嗎？反而與下部相當的十四品中，卻有五品是有「錄偈」的。經文的錄偈不全，也就是誦出者對經文次第的記憶不全，經文就有顛倒錯亂的可能。依經中的「錄偈」，可以指出次第錯亂的，有一、（卷五）〈壹入道品第十二〉與〈利養品第十三〉間的錯亂：〈利養品〉末「錄偈」說：「調達及二經，皮及利師羅，竹膊、孫陀利，善業、釋提桓。」(大正二．五七六上)比對經文，「調達……師羅」，是〈壹入道品〉的七、八、九、十——四經；「竹膊……提桓」，是〈利養品〉的三、五、六、七——四經；「竹膊」與「孫陀利」間，有（四）「那憂羅」經：全偈有九經。剩下〈壹入道品〉的一……六經，〈利養品〉的一、二經，共有八經，也可自成一品。二、〈安般品第十七〉、〈慚愧品第十八〉、〈勸請品第十九〉——三品間的倒亂：〈勸請品〉二經下，有「錄偈」說：「羅云、迦葉、龍，二難（陀）、大愛道，誹謗、非、梵請，二事最在後。」(大正二．五九三下)依偈比對，「羅云」是〈安般品〉一經；「迦葉……非」，是〈慚愧品〉的四、五、六、七、八、

九、十——七經；「梵請、二事」，是〈勸請品〉的前二經。以上十經，成一偈一品。〈勸請品〉三……十一——九經，別有錄偈，自成一品。〈安般品〉除了第一經，還有十經，也自成一品。〈慚愧品〉僅剩前三經，一定有所脫落了。三、〈聲聞品第二十八〉與〈須陀品第三十〉間的倒亂：〈聲聞品〉末「錄偈」說：「修陀、修摩均，賓頭塵、翳、手，鹿頭、廣演義，後樂、柔軟經。」(大正二．六五四上)「賓頭塵……柔軟」，是〈聲聞品〉全品七經；「修陀、修摩均」，是〈須陀品〉全品三經。依「錄偈」次第，〈須陀品〉應在〈聲聞品〉前，而且只是一品（十經）。依上來三偈，可見在一法、三法、四法中，有「錄偈」也還是有倒亂的。

《增壹阿含經》的次第倒亂，實由於誦出者的遺忘。除「錄偈」外，還可以從次第去發見倒亂。《增壹阿含經》是增一法，從一法到十一法（說一切有部本，以十法為止）的次第，是結集者依據的原則。然（四五）〈馬王品〉是九法，而第五經說聲聞部、辟支佛部、佛部——三乘行，而稱歎（佛的）慈心最勝(大正二．七七三中)；第六經說三三昧耶，而以空三昧為王三昧(大正二．七七三下)；第七經說佛、法、眾(僧)三寶的沒有三毒(大正二．七七五上)。這三經都是三法，卻編在九法中，顯然是錯亂了！《撰集三藏及雜藏傳》說：「難(問)答一一，比丘念佛，以是調意，故名增一。……十一處經，名放牛兒，慈經斷後，增一經終。」(大正四九．三上——中)一法以念佛為始，十一法以〈放牛品〉的「慈經」為最後，這一次第，與《增壹阿含經》是大體相近的。如（四九）〈放牛品〉，以放牛十一法為第一經，慈心十一功德為最後。但〈放牛品〉第八經，說沙門、婆羅門行，沙門、婆羅門義；第九經說五逆——調達的事緣，都與十一法不合。反而〈放牛品〉後，（五〇）〈禮三寶品〉的一——三經，說禮佛、禮法、禮僧，當念十一事，倒是應該編入〈放牛品〉的。〈禮三寶品〉第四經以下，（五一）〈非常品〉、（五二）〈大愛道品〉，都不是十一法，與增一法的編次原則不合！可說是誦出者忘失了次第，一起編在後面而已。〈中阿含經記〉說：起初，《增一阿含經》與《中阿含經》等，「違本失旨，名不當實，依悕屬辭，句味亦差，良由譯人造次，未善晉言，故使爾耳」(大正五五．六三下)。《增壹

阿含經》，雖在洛陽修正一番，遠不如在建康重譯的《中阿含經》來得好。次第錯亂，文義又不善巧，在我國所譯的「四阿含」中，《增壹阿含經》是最不理想的！

一〇一 雜阿含經（一卷，二七經） 失譯附吳魏錄

全部二十七經；末後一經，別題《七處三觀經》，其餘的都沒有經名。梁僧祐的《出三藏記集》(卷三)的〈新集安公古異經錄〉中，列舉《色比丘念本起經》到《說人自說人骨不知腐經》，下注說：「安公云：上四十五經，出《雜阿含》。祐校：此《雜阿含》唯有二十五經，而注作四十五，斯豈傳寫筆散重畫致謬歟！」〈新集安公古異經錄〉的二十五經，雖次第略有倒亂，大致與這一卷本的《雜阿含經》相合。一卷本的第九經，與六一二《身觀經》的文句相同。第十經說四種婦的譬喻，應該就是竺法護所譯的《四婦喻經》(大正五五．九上)。九、十——二經，是〈新集安公古異經錄〉所沒有的，是後人附加進去的。一卷本的《雜阿含經》，與〈新集安公古異經錄〉的對比，僅缺《署杜乘披(婆)羅門經》。佚失一經而增多二經，末後再加《七處三觀經》，就成為二十七經了。第九經就是《身觀經》，應刪去以免重複。第十經與《七處三觀經》，應別立為二經。今對列〈新集安公古異經錄〉與《大正藏》本的次第如下：

〈新集安公古異經錄〉

《大正藏》

色比丘念本起經

一二經

佛說善惡意經

一三經

比丘一法相經

一五經

有二力本經

一六經

有三力經

一七經

有四力經

一八經

人有五力經

一九經

不聞者類相聚經

二〇經

天上釋為故世在人中經

二一經

爪頭土經

二二經

身為無有反復經

二三經

師子畜生王經

二四經

阿須倫子披羅門經

二五經

披羅門子名不侵經

二六經

生聞披羅門經

二經

有桑竭經

三經

署杜乘披羅門經

（佚）

佛在拘薩國經

一經

佛在優墮國經

四經

是時自梵守經

五經

有三方便經

六經

披羅門不信重經

七經

佛告舍（利）日(〔曰〕)經

八經

四意止經

一四經

說人自說人骨不知腐經

一一經

九經

一〇經

二七經

以上二十五經，安公說出於《雜阿含經》，後來也就總稱為《雜阿含經》了，其實也有出於《增一阿含經》的。舍利曰（今本誤作「舍日」）是舍

利弗的古譯。阿須倫，經中是譯為「阿遨輪」的；披羅門，經中已改為「婆羅門」了。

一五〇A 佛說七處三觀經 漢安世高譯

一五〇B 佛說九橫經 漢安世高譯

本經應分別的解說。一、A《佛說七處三觀經》，二卷，四十七經。四十七經中，《佛說九橫（經）》、《佛說積骨經》、《佛說七處三觀經》——三經是有經名的；其他的四十四經，沒有經名。檢尋「經錄」，這就是《出三藏記集》(卷二)中，安世高所譯的「雜經四十四篇，二卷」。附注說「安公云：出《增一阿鋡》」。今本四十七經中，除去有經名的三經，恰好是四十四篇，而又是出於《增一阿含經》的。《佛說七處三觀經》，是《雜阿含經》（四二）經的異譯；《佛說積骨經》是《雜阿含經》（九四七）經的異譯；《佛說九橫（經）》，在安世高的譯典中，也是自成一經的（與一五〇B《佛說九橫經》，是同譯的別本）。所以，應除去三經，恢復「雜經四十四篇」的古稱。或仿照一卷本《雜阿含經》的先例，改名《增一阿鋡經》二卷，附注「古稱雜經四十四篇」。《佛說七處三觀經》與《佛說九橫（經）》，都應自成一經。《佛說積骨經》是從一卷本《雜阿含經》抄出的，文句相同，這裡的應該刪去。

二、本經二卷四十七經，《大正藏》所依（《麗藏》）本，與《宋藏》本等次第不同。依《宋藏》本等，《大正藏》編號的一——三經、三一——四七經，是卷上；四——三〇經是卷下。不但二本的次第不同，同一經文而分在兩處的，就有三經。如一、（一）經是《佛說七處三觀經》，只說到「何等為思」(大正二．八七五下一六行)，到（三）經才接著說：（何等為思）「想盡識？栽盡為思想盡識。……歡喜奉行。」(大正二．八七六中一行——下一行)二、（三）經是三人，說到「從後說」(大正二．八七六上一六行——中一行)；（四一）經接著說：（從後說）「絕：無有財產，……佛說如是。」(大正二．八八一中二二行——下三行)三、（四一）經是三惡行，說到「不舍身惡行，便」(大正二．八八一中一八行——二二行)；在（一）經

中接著說：（便）「望惡，便望苦，……亦如上說。」(大正二．八七五下一六行——一八行)經文次第紊亂，今依增一法次第，改編如下（下是《大正藏》本次第）：

增一法

改編次第（原本）

《大正藏》本

二法

一經：二人世間難得

三二經

二經：二人世間難得

三三經

三經：二人世間難得

三四經

四經：二人世間難得

三五經

五經：二人世間難得

三六經

六經：二人世間難得

三七經

七經：二人世間難得

三八經

八經：二人世間難斷難勝

三九經

九經：二清白法

四〇經

三法

一〇經：三惡行

四一經上、一經下

一一經：三世（間）

四二經

一二經：三行

四三經

一三經：三安善樂

四四經

一四經：三大病

四五經

一五經：三惡本

四六經

一經上、三經下（《七處三觀經》）

一六經：三守（身口意）

二經

一七經：三輩人

三經上、四一經下

四法

一八經：四行為黠所有

四七經

一九經：四著

四經

二〇經：四顛倒

五經

二一經：四施(攝)

六經

二二經：四行法輪

七經

二三經：人有四輩

八經

二四經：人有四輩

九經

二五經：四輩雲

一〇經

二六經：四舍

一一經

二七經：四行

一二經

二八經：四家歡喜

一三經

五法

二九經：色力病壽豪

一四經

三〇經：五福施

一五經

三一經：布施有五品

一六經

三二經：五法得道

一七經

三三經：五行

一八經

三四經：五種煩惱

一九經

三五經：步行五德

二〇經

三六經：五法行

二一經

三七經：五惡

二二經

三八經：五惱

二三經

三九經：五惡不忍辱

二四經

四〇經：五惡不耐行

二五經

四一經：象有五相

二六經

四二經：五惡不依他

二七經

八法

四三經：八欲

二八經

瘡有八輩

九法

四四經：九漏

二九經

三〇經（《積骨經》）

三一經（《九橫經》）

三、出於《增壹阿含經》的「舊經四十四篇」，是漢安世高所譯的。名為《雜阿含經》一卷本的二十五（今缺一）經，《出三藏記集》是「失譯」，今推定為也是安世高的譯典。如色、痛癢、思想、生死、識(大正二．四九六中、下)，與安譯的《七處三觀經》相同。經中說到「從移(後)說絕辭」(大正二．四九四上)、「說是絕」(大正二．四九四下)、「從後說絕」(大正二．四九五中，四九八上、下)。「從後說絕」，就是「而說偈言」、「復說偈曰」等異譯。這一特殊的譯語，在一五〇A《佛說七處三觀經》——「舊經四十四篇」中，「從後說絕」(大正二．八七六上、下，八七七下，八八一下，八八二上)也一再的說到。安世高所譯（六〇七）《道地經》，是《修行道地經》的略譯。《道地經》說到「從後來說」、「從後縛束說」(大正一五．二三一上)，「從後現說」(大正一五．二三一中、二三二中)，「從後現譬說」、「從後說」(大正一五．二三一下)，「從後縛束」、「從後來結說」、「從彼(後)舍來說」(大正一五．二三一下)：這都是《修行道地經》「於是頌曰」的異譯，也就是「從後說絕」。「絕」是祇夜或伽陀的音譯；《道地經》的「縛」與「結」，都可能是「絕」的訛寫（「結」可能也是音譯）。祇夜，是歌頌、重頌，以歌頌重說，使意義更明白些，所以意譯為「從後說現」、「從後現譬說」。《道地經》可能是安世高（重禪觀）的初譯，所以譯得很不統一，後來才一律的改為音譯——「絕」（後人又改為「偈」）。我國詩中的絕句——五絕、七絕，大概是依此而稱為「絕」的！